



Title	「結婚」の比喩、「反転図形」の比喩、「ひとつの人間の声」：ケアの倫理の推移と変容
Author(s)	品川, 哲彦
Citation	臨床哲学ニューズレター. 2025, 7, p. 77-90
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/100164
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

特集2 第12回臨床哲学フォーラム（シリーズ：ふるいにかけてられる声を聴く）

テーマ：キャロル・ギリガンとケアの倫理

「結婚」の比喩、「反転図形」の比喩、「ひとつの人間の声」 —— ケアの倫理の推移と変容

品川 哲彦

論文には私的体験を混じえてはならない——。その禁則をあえて破ろう。というのも、ここにとりあげる、キャロル・ギリガンが1982年に公刊した『もうひとつの声で』のなかで提示したケアの倫理という思想は、まさに多くのひとの個人的な体験に裏打ちされて生まれてきた思想だからだ。「ひとだって?」。とがめるひとがいるかもしれない。ケアの倫理が成立した歴史の説明としては、「多くの女たちの子育て経験に裏打ちされて」というほうが正しい。これにたいして私が語るのはケアの倫理が私個人に与えた衝撃であって、男の、しかも子育てと無縁な話である。「男が語るというので、『ひと』といったのか?」と疑問を重ねるひとがいるかもしれない。私の話がケアの倫理から受ける衝撃として受け容れられるかどうかは、その「男の声」を「もうひとつの声」のなかに聴きとることが適切かどうかにかかっている。私の考えでは適切だ。だからこれは、たんなる私的体験の報告ではなく、「もうひとつの声」の意味に関する理論的な考察である。そのために私は、『もうひとつの声で』のなかに示された「結婚」の比喩と1987年に公刊された論文「道徳的指向と道徳的発達」のなかに示された「反転図形」の比喩の対比を、そしてまた、2023年に公刊された『ひとつの人間の声で』が『もうひとつの声で』とどのようにつながるのかについて論じることにする（『ひとつの人間の声で』とは拙劣な訳だが、あえてそう訳すのは、不定冠詞つきの『もうひとつの声で (*In a Different Voice*)』と対比するとき、それが「これこそが人間の声だ」という主張を含意する定冠詞つきのそれ (the human voice) ではなく、不定冠詞つきの「人間の声で (*In a Human Voice*)」である点を閑却できないからである)。

以下、第1節では、まずはケアの倫理が倫理学史のなかにもたらした衝撃を顧みる。第2節では、ケアの倫理が私個人に与えた衝撃を話す。第3節では、「結婚」の比喩と「反転図形」の比喩について論じ、2011年に公刊された『抵抗への参加』にみられる『もうひとつの声で』からの変容について述べる。第4節では、『ひとつの人間の声で』に収められた「女たちの声、女たちの沈黙」を参照して本論稿のなかでそれまでに述べてきたことについて暫定的な結論を引き出す。それでははじめよう。

1. ケアの倫理が倫理学史のなかにもたらした衝撃

『もうひとつの声で』初読のとき、私は読み進めながら、それまで^{オーソドックス}正統的だったことが転倒していく衝撃を感じていた。真の哲学は自明のことをあらためて根本から考えなおすことで転倒させる力をもつ。ケアの倫理はこの特徴を分かちもっている。

ケアの倫理は倫理学史のなかの何を転倒したか。簡潔にまとめよう。

ギリガンが異論を唱えるまえ、すでにコールバーグの道徳性の発達理論は権威あるものだった。ロールズやハーバマスはこの理論を評価している。ロールズは、指針と役割と原理を論じるマクドゥーガル、権威にもとづく道徳性と結びつきにもとづく道徳性とを対比したピアジェと並べて、これらの論者たちの理論をさらに展開したものとしてコールバーグを位置づけた¹。「私は正義を優れたものとする理論に賛成し、この前提にもとづく心理学の理論を作り出すことに賛成するが、この優越性は哲学的な問題であって、心理学の発達理論だけでは確立できないと思っている」(Rawls:404/607)。そう彼はその批評をしめくくるが、発達についての哲学的ならざる実証的研究としてコールバーグのそれを認めていることにまちがいない。ハーバマスはコールバーグの発達段階全体を引用して、討議倫理学の示すU原理（特定の生き方を奨励する主張はどれも普遍化不可能であり、ただ正義だけが討議の正統性を根拠づける）とD原理（当事者すべてが討議に参加するときのみ、討議で一致をみた規範は妥当性をもつ）とが「道徳的判断能力の発達過程を記述するための規範的準拠点として役立つ」(Habermas:133/194)と論じている。いわば、ロールズのいう「哲学的な問題」へのハーバマスなりの答えを示したわけである。ロールズの思想は社会契約論とカントの系譜を合流させた「カント的リベラリズム」と称され、討議倫理学はカントを継承する²。明らかに、コールバーグの発達理論は社会契約論、リベラリズム、義務倫理学と親和的である。

そしてまた、コールバーグの発達理論は功利主義とも親和的である。その第五段階が最大多数の最大幸福の追求を善とすることから、この点も明らかだ。

社会契約論、リベラリズム、義務倫理学、功利主義が主張の内実の違いを超えてコールバーグの発達理論と親和的であるのは、これらの倫理理論が道徳的判断を下すことを普遍的に妥当する原理原則を個別の状況に適用する普遍主義的な思考として理解しているからである。この思考は、コールバーグ理論が成熟の特徴とみなす自他の役割を交換する能力の発達につれてその対象を拡大する。普遍主義的思考と役割交換能力との発達はもうひとつの成熟の証^{あかし}——他者への依存からの自立——とも並行する³。なぜなら、諸行為者がたがいに自立して対等な力関係にあるからこそ、その人びとに一律の原理を適用することができるからだ。さらにまた、道徳的思考におけるこのメタ倫

¹ ただし、彼はコールバーグの第三から第五段階までを結びつき (association) にもとづく道徳性と解し、第六段階で到達される原理にもとづく道徳性をそこから切り離す。この解釈からすると、普遍的な道徳原理の確立には、具体的な他者への共感や愛着は必要ないことになろう。なお、“association” は邦訳では「連合体」と訳されており、“freedom of association” といえは「結社の自由」であるが、ロールズの指摘に含まれる第三段階は身近な関係に視野が限られている段階なので、ここでは「結びつき」と訳している。

² 社会契約論と義務倫理学からなるロールズの「ハイブリッドな」(Nussbaum: 57/70) 論理構成とハーバマスのあいだには、もちろん、争点もある。規範に関する合意の基盤について、前者のいう「重なり合う合意」にたいして後者が「実践理性」を援用して批判していることについては別のところで論じた (品川2017)。

³ 他者の依存からの自立に成長をみる発想は、癒着した母子関係からの離反に男児の成長をみるフロイトにさかのぼる。

理学的特徴⁴から、どのような倫理規範を重視するかという規範倫理学的特徴が用意される。すなわち、自立した対等な個人のあいだで、その本人にふさわしいものをその本人の値打ちに応じて分配する「正義」、本人に適した取り分を正義のもとに本人が要求することのできる資格を意味する「権利」が最も根本をなす規範である。これらの規範は個人主義的で競争主義的な社会で重視されるものである。こうしてコールバーグの発達理論は近現代社会とその社会を支える^{オーソドックス}正統的な倫理理論に適合した道徳性発達理論となる。

ギリガンが提示したのはこれと対極的な発達理論だった。そこに描かれる行為主体は当事者それぞれの事情を気づかい、できるかぎり多くの者にとってよい解決を模索する。他者をケアするこの心性が他者のことばかり気づかって自己を顧みないかぎりは、コールバーグで第二レベル（慣習的レベル）第三段階に査定されるのと同じく、ギリガンでも慣習的レベルに位置づけられる。だが、その行為主体が「誰もが脆弱で傷つきやすいゆえに自分を含めてすべてのひとが気づかわれるべきだ」と認識するや、その行為主体は第三レベル（脱慣習的レベル）に到達する。この普遍性はコールバーグの発達理論の普遍妥当性とは異なる。後者は同等の権利を社会の構成員全員に一律に授与する。それゆえ、ある個人が実際には権利を蹂躪されているのを見落とすこともありうる。これにたいして、ケアの倫理は「誰もが誰かに」ケアされるといふ個別の人間関係を網の目のように編みあげることによって誰も放置しないというやり方で普遍性に到達する。そのように目の前のひとをケアするには、道徳的問題が発生している今ここでの状況のそのつどの個別性に注意する道徳的思考をしなければならぬ。この個別主義的な思考に必要な、^{センシティブネス}細やかな気配り、^{レスポンスビリティ}応じる能力、^{アテンション}耳を傾け・^{グレンジャー}よりそうことが重視される規範となる。それに加えて、社会契約論、義務倫理学、功利主義の道徳的思考は推論能力としての理性の働きによるところが大きいのにたいして、ギリガンの発達理論の道徳的思考は、ケアの原義の「大切に思う」と「気がかりだ」という両義的な感情的要素に支えられている。さらに、ひとがケアを受けるのは、その権利ゆえではなく、その^{必要}必要ゆえである。ケアしケアされる結びつきを軽視する近代、とりわけ現代の社会にたいする批判がそこに含まれている。かくしてギリガンの発達理論はさまざまな面でコールバーグのそれを転倒する。ギリガンは自分の発達理論をケアの倫理 (an ethic of care)、コールバーグのそれを正義の倫理 (an ethic of justice) と名づけて対比した。

もっとも、個別主義的な道徳的思考はヒュームの共感理論にもみられるし、ケアの倫理と同じく1980年代からしだいに影響力を強めた徳倫理学にもみられる。私のみるところ、ケアの倫理とこれら二つの古典的な倫理理論との違いは、それが描く自己の可塑性にある (品川2024b:17)。ケアには既存の自己を投影する共感ではなく自分と異なる相手を受容するために自己を消す作業が求められ、それゆえまた、ケアする者の目的は有徳な者たらんとすることにはない。とはいえ、ケアの倫理を共感理論や徳倫

⁴ ここでは、道徳的判断に用いられる概念の語義の考察というもともとの意味を拡大して、道徳的判断を下すときの思考法についての考察もメタ倫理学と呼んでおく。

理学の一変種とみる論者もいるのだから、この違いが広く受容されているわけではない。それでも、ケアの倫理がこれらの理論と際立って区別されて意識されるのは、正義の倫理とケアの倫理の対比に性差が絡んでいたからである。そのことでケアの倫理は、実証的であるはずの発達理論に女性にたいする過小評価が組み込まれていることを暴露する科学批判を含意するとともに、家事労働の無償性やケアワークの低賃金などを告発する倫理的・政治的・社会的メッセージを含意するものとなった。ケアの倫理は、すでに『もうひとつの声で』においてそうであったように、生物学的な意味での女性に限定されるものではない。むしろ、二つの倫理のどちらを身につけるかについては文化的な要因のほうがより影響しているのかもしれない。とはいえ、まさにその「文化的」ということにジェンダーが深く絡みついている。だから、ケアの倫理は「すべての女たちがその見方をもっている」という事実の証明でもなければ、ましてや「女は女であるかぎりこの倫理を身につけるべきだ」という道徳的指令でもけっしてないけれども、しかし、その「もうひとつの声」という表現で思い浮かべられるのは、まずは女たちの声なのである。

2. ケアの倫理が私個人にもたらした衝撃——笑止だが、^{わたくしごと}私事を

しかしながら、『もうひとつの声で』は私個人にとっても転倒であった。

私事を語るのは笑止だが、お許しねがいたい。

中学、高校と進むにつれて、私は自分がいわゆる「社会人」⁵になれるのだろうかという疑問を抱いていた。私は1957年に生まれ、石油危機による高度経済成長期の終焉期に高校生だった。だが、日本はまだ好景気に沸いていた。田中角栄首相の列島改造政策によって地価、物価は高騰し、賃金もそれにつれて上昇した。実績をあげてその実績に見合った人生を手に入れることが——平均的な男子中高生の頭では「よい成績」「よい大学」「よい勤め先」「よい地位」程度のイメージしか湧かぬとしても——無言のうちに、ときには明言されて求められていた。ところが、私はそのように実績をあげようという気力に欠けていた。私の願いは、ただ他人にあまり邪魔にされずに、平均程度の収入をえて、自分の好きな本を読む閑暇のある暮らしだった。実体験に乏しい高校生がそんなことを考えていたのは読書体験に影響されてのことかもしれない。中学二年のとき、私は夏目漱石の『吾輩は猫である』で厭世観の洗礼を受け、その後どういふわけか田山花袋や正宗白鳥やゾラなどの自然主義に親しみ、もちろん別の傾向の文学も読んだが、虚無的な気分が心の底にあった。漱石の「現代日本の開化」や永井荷風の「花火」「監獄署の裏」「狐」などは、業績主義が高度経済成長期のみならず日本の近代化をすでに支配していたこと（しかも、荷風の作品に顕著なように、その近代化が文字どおりの暴力と結びついていたこと）に気づかせてくれた（もっとも、

⁵ 社会の最小単位が家族なら、家族の一員になった時点で社会の一員となっているはずだ。「社会人」という日本語の奇妙さを伝えるために「いわゆる『社会人』」と記した。ここには「私」と区別された「公」が含意されているが、その区別は‘private’と‘public’の対比のみならず、「民間」と「国家」の区別も部分的に含意しているように思われる。日本語の「公」は「^{おおやけ}大宅」、すなわち皇居・天皇・朝廷への連想を含む語を語源とするからだ。

「三四郎」の広田先生の「滅びるね」を約四〇年後の日本を見通した漱石の炯眼とは考えても、さすがに自分が生きている豊かになりつつある日本の将来とは受け取りはしなかったが)。漱石や荷風には懐かしむ旧時代があったが、東京近郊の新興住宅地に育つ少年をとりまく景色は一、二年のうちに一変し、今という時間はただ走り続けるものだった。志望していた大学への入学や思いがけなくも大学院に進学できたことは、自分も成果を挙げたという自信を産んでもよかったはずだが、どうも大学院進学もシュトルムの『みずうみ』⁶に描かれた静かな学究生活を入手できるかもしれぬ可能性として捉えていたようだ。

ところが、大学院入学後、生活費稼ぎに塾でアルバイトをするうちに、その塾の生徒数が急激に増えていった。高校生を相手に国語を教えていた私は授業のほか、受験問題を集めてテキストを作る仕事もしていたが、高校国語のスタッフがきわめて少なかったために全体の運営の仕事も命じられ、正規の職員の給与を特別に支給されることとなった。どの非常勤講師に（私も非常勤講師なのだが）どのクラスをあてるのか。応募してきた学生アルバイト（私もアルバイトなのだが）を雇用するか否か。どのバイトにいつ出勤させてどのクラスの添削をもって帰らせ、いつ添削した答案を届けさせるのか。添削の質を保つにはポイントを事前に解説する指導が必要だが、それをいつ誰に私がするのか、などなどを一手にこなさなくてはならなかった。私の心覚えとともにスタッフがやり方を共有できるように、私は高等部国語科全体の仕事をひとつのマニュアルにまとめあげた。それを渡すと、直属の上司である経営者が「この塾には、今、こういうものが必要なんだ」と喜んでくれ、他の部署の責任者にも参考のために配布するように命じた。仕事は軌道に乗った。しばらくしてその上司と話すおりに、私は「でも、完全に方針通りに進んでいるわけではありません」と述べた。すると、上司は少し黙って深く息をつき、それから「品川さん、誰でもあなたのようにできるわけじゃないのだから」とつぶやいた。私は驚き、いわれたことがまったく信じられなかった。私のように無能力な者でもできるのだから、それができないひとは怠慢なのだと思っていただけだ。上司のことばは腑に落ちなかったが、別の考えも浮かんできた。それは、私が、自分ではそうなれそうにないと思い、心の底では嫌っていた側——自分の能力を示し、実績を挙げることを自他に求める側、さらにはそれができない者を断罪する側——にいつのまにかなっていたということだった。

塾の仕事にかまけていても、大学院生として学会で発表すべき時期は来てしまう。はじめての学会発表が決まったとき、「これが最初で最後だろう」と思った。自分の研究が他人に認められるとは期待していなかったのである。私の文章は文学的で論文らしくないといわれていた。だが、予想以上の評価をもって受け容れられた。次の発表の機会は依頼発表だった。その後もシンポジウムのパネリストや論文を依頼された。次から次へハードルが設定され、しかもそのハードルはしだいに高くなってゆくよう

⁶ この小説の末尾はこう締めくくられる。「それから、彼はまた椅子を机のところに引き寄せて、開かれていた書物の一冊をとりあげ、曾て青春の力をそれにそそいだ研究にふけた」（シュトルム:57）。冬の薄日に照らされているような暮らしが私の望みだった。

に思われた。それを懸命にクリアーしていくうちに、気がつくや他人の論文を査読したり学会の委員に選ばれたりするようになっていた。結果的に、私は自分が望んでいた研究者になることができた。だが、それはまた同時に、哲学や倫理学という学問にとっての定型の論文の形式や論文の文体を体得し、伝統的に負荷のかかった考え方を内面化し、とりあげるテーマについて時流を意識した勘を働かせることにも留意すべきだといったことを含意していた。そのうえ査読や学会の委員を勤めるということは、それらを規準にして他人を評価し、選別し、裁断することをも意味していた⁷。

大学教員の仕事も想像していた学究生活とは違っていた。就職して三年目の1991年に大学設置基準大綱化があり、以後、私は勤務した三つの大学のどこでも教養教育改革に深く関わった。改革の必要性を指摘し、腰の重いひとたちを説得し、自分の構想を通し対案を論駁した。学長補佐を務めたときには文部科学省「特色ある大学教育支援プログラム」採択に尽力し成功した。競争的資金を獲得することは大学組織としても、一個の研究者としても、能力を伸ばし業績を挙げるのに必要であり、業績を挙げて能力を示せば次の資金が得られるのだった。ここでも私は自分がなれそうにないと思い、心の底では嫌っていた側にいつのまにかなってしまうていた。

冒頭に断ったように、これは子育ての経験やケアワークの話ではない。だから、その意味ではケアの倫理と重なり合わない。だが、この話が仕事、いわゆる「公的領域」⁸に関わる以上、そのひとの功績にふさわしいものをそのひとに分配する正義、自分にふさわしいものを主張する根拠としての権利、自分の功績が自分の功績であるために不可欠な自立、私と同様に自分にふさわしいものを主張する他人と競争しつつ協調することを可能にする道德のもとで自己を律する自律—それらの正義の倫理の代表的な倫理規範がそこには働いている。それゆえ、これは、いわば、私自身が正義の倫理に馴致し、それを内面化していった過程を語ってもいるのである。

私は2007年に公刊した拙著のはしがきにこう記している。

〔ケアの倫理の〕読解を進めてきたのは、彼女たちの著作が私のなかにいつのまにかしみついている男性中心的な価値観に気づかせるからだった（品川2007: iii）。

このくだりに金井淑子は「じつに率直な表明」という感想を記し、「そしてその品川もまた（中略）西欧政治倫理思想研究の文脈でのフェミニズムへの最大限良心的な理解と受容に立って、『正義と境を接するもの』への誠実な問いを重ねている」と好意

⁷ 学会は、その学問分野を賦活し、それへの寄与を正当に評価するために必要な組織だが、既存の慣習や流行や人脈に影響され、その支配を増幅させる「ムラ」社会でもありうる。

⁸ 「いわゆる」を付して括弧でくくったこの「公的領域」という概念のうそくささはいうまでもない。子育て、病人の看護、老人の介護などかつては家庭のなかで行なわれていたことの多くが保育園、幼稚園、児童保育、病院、老人介護施設などで行なわれ、これらの営みは公的領域に属すからだ。公共的な制度や組織のありようは、どのような私的な生活を送ることができるかを制約している。その意味で、フェミニズムの主張するとおり、個人的なことは政治的なことである。ちなみにケアの倫理の論者のひとり、キティにはこの二つの語のあいだに「哲学的」を挿入した表題をもつ論文がある（Kittay 2010）。

的に評してくださった（金井:182）。そのあとで金井は、「女／母」と書いて「わたし」と読み仮名をふる彼女自身の発案に言及して「しかし、この品川の叙述を通して、倫理への『女／母』へのまなざしは拓きにくい」（同:183）と記している。女にも母にもなっただことがなかった私は（これからそうなることもないだろう）驚いたが、同時に金井の評に拙著のはしがきを書いたときにうすうす感じていたことをあらためて確認した。私が私のアイデンティティだと思っているものとは別の何か私の中にあって、いやもっといえば、いつのまにか自分はそうになっていたと私は考えているが、実は私が今の私になるまでに抑圧してしまっていて忘れてしまった何か私の中にあって、ケアの倫理はそれを引き出す契機なのだ、ということ。

3. 「結婚」の比喩と「反転図形」の比喩、“an ethic of care”と“care ethics”

『もうひとつの声で』を初読したときに戻ろう。同書の末尾にはケアの倫理と正義の倫理の「結婚」が語られている。

一般に描かれているような成人の発達と、今、目にされはじめた女性の発達とのあいだの結婚が、いかにして人間の発達の新たに変わった理解と人間の生についてのいっそう実り多い見解に通じていくことができるのかを、私たちは展望することができつつあるのだ（Gilligan1982:174/393）。

ここまで読み進めて、私はいささか落胆した。この思想の魅力はなによりも、私には、支配的な正義の倫理を転倒させるその異議申し立てにあり、両者の対等な結婚を語るには早すぎるように思えたのだ。

その後、ギリガンは二つの倫理の見方を「両義的な図形」（Gilligan1995:42）、アヒルーウサギのような反転図形に喩えた。この比喩はこんな事態を示唆していよう。たとえば、ひとの世話をすることは、ケアの見方からすれば、気づかいとして肯定されるが、正義の見方からは自律への妨害ともみなされうる。不干涉は、正義の見方からは自律の尊重として肯定されるが、ケアの見方からは放置ともみなされうる。反転図形という比喩は、ひとりの人間が二つの見方を切り替える可能性を示唆するとともに（したがって、二つの見方を二つの性に振り分けることは自動的に否定されている）、二つの見方が「統合、融合される用意があるという暗黙の了解を否定している」（Ibid.:43）。

反転図形の比喩に批判的な論者は多い。二つの見方の切り替えが奨励されても、どの時点で最も適切な見え方となるかが示されていないからだ。だが、結婚の比喩に懐疑的な私はこの比喩を評価している（品川2007:163-164；品川2013:10）。ひとつの理論ですべての問題に答えようとするのを、漱石は「学者の通弊として〔の〕統一病」（夏目:68）と諷していた。だからこそ学問の世界では、結婚の比喩のほうがひとつの理論の結論の落としどころとして魅力的となる。そして唯一の正解を提示できない理論は理論としての敗北であるようにみなされる。しかしながら、人生や生活（に密着した問題）はひとつの理論で解答できるよりももっと複雑なのではないだろうか。生活の

なかから蒸留されて作り出された理論は一面化・抽象化をまぬがれえないのであって、その理論によって生活を説明できるように考えるのは学者の倒錯であり傲慢ではないだろうか。

ギリガンに戻ろう。ケアの倫理は既存の倫理、正義の倫理に異議を申し立てたのだから、当然、両者は相対化される。だから、ギリガンは不定冠詞を付して“an ethic of care”、“an ethic of justice”と呼んでいた。通常、“ethic”（倫理）は相異なる特定の内容の倫理的指針を主張する立場を意味し、“ethics”（倫理学）は“ethic”と混用されることもあるが、基本的には倫理についての学問を意味し、したがって、道徳的思考がどのようなことにもとづいて、どのようにして進められるかについて解明する営みをいう⁹。

しかし、ケアの倫理はまさにケアを基礎とする道徳的思考を提示することによって、正義と権利を基礎とする従来の道徳的思考を批判した。その意味で、ケアの倫理と正義の倫理とを対比しつつ併せて考えるその思索は上述の意味での倫理学の営みに属している。この私の指摘は岡野八代に共有された。「品川哲彦は、ケアの倫理が正義の倫理に対して提起した問題を、個別の場面でどのような行為が善きことかを考える規範レベルと、そもそも倫理とは何かを考える基礎づけレベルとに分けて考える。（中略）そして、かれは、基礎づけレベル、すなわち倫理とは何かという根本的な問いかけこそが、ギリガンの異議申し立ての核心だと考える。本書はこの品川の指摘に賛同する」（岡野:159）。だが、岡野は「品川は（中略）『どちらの倫理を支持するかは、どのような社会を選ぶかという問題』（品川2007:164）（中略）と正しくも指摘するのだが、かれの倫理的議論ではそれ以上、フェミニストたちがどのような社会を描こうとしているのかにはついては踏み込まない。本書が第4章以降で論じるのは、ケアの倫理が問い直す『倫理とは何か』といった根源的なパースペクティブから、新しい社会構想や人間像をめぐるケアの倫理が果たした、社会変革をめざす理論的な意義である」（岡野:160）と続け、ケアの倫理を倫理学ではなく社会変革をめざす理論、政治思想という舞台に載せる。ケアの倫理のこの政治的性格と私自身の政治概念はのちに述べることとして、まずは、私自身はケアの倫理を正義の倫理とケアの倫理とのせめぎあいをおして倫理の基礎づけを論じる倫理学と位置づけてきた。それならば、ケアの倫理の英語表記は“care ethics”とすべきだと主張すべきだろうか。だが、私はそれをしない。なぜなら、その表記が上述のせめぎあいにケアの側がすでに勝利を収め、ケアという基盤に立つ倫理学が確立したかのようにみえてしまうゆえに躊躇するからである。

ところが、『抵抗への参加』のなかで、ギリガンは（無冠詞で）care ethicsという

⁹ ここでは、「道徳 (moral)」と「倫理 (ethic)」とを（したがってまた、「道徳哲学 (moral philosophy)」と「倫理学 (ethics)」を互換可能なものとして使う。両者を区別する用法では、「道徳」は社会の構成員全員が守るべきもの、「倫理」は各人がよいと考える生き方を意味する（品川2020:1-6）。本論第4節ではこの区別する用法を用いる。ケアの倫理は社会の構成員に普遍的に妥当する道徳よりも「自己への関心やよい生という理想」(Kohlberg:360)を語っているというコールバーグ派からの批判はこの区別を反映している。

用語を採択している¹⁰。たとえば、「私たち〔ギリガンと倫理学者サンドラ・ロジェ〕は、ふたりの研究テーマでもあるケアの倫理学とケアワークについて語りあった」(Gilligan2011:11/14)というふうに。ギリガンは、ケアの倫理が対立する見解を克服しえたとき暗黙のうちに示唆しているのだろうか。同書の叙述のなかでこの解釈を支える根拠は二つある。ひとつは心理学その他の学問の発展による個人主義的、競争主義的な人間観や社会像の修正である(「ここ四〇年にわたって、発達心理学や社会学、神経生物学や進化人類学に由来するもろもろの人間科学におけるエビデンスの蓄積は、人間が本来、応答し、かかわり合う生き物であり、ひとつの声をもちて関係のなかに生まれ、共感と協力のための能力が備わっており、私たちの相互理解の能力は人類が生き残るための鍵であった(たぶんそうである)ということを一明らかにしてきた」(Ibid.:3/3)。もうひとつは、少年の道徳性の発達過程にも愛情と相互理解とを求める段階があると確認できたことである(ギリガンが援用するニオベ・ウェイの研究によれば、少年たちも、「男らしさと自立を結びつけ、感情面で冷静なふうにしてみせる」(Ibid.:171/209)まえには、友人と気持ちがひとつになることに高い価値を認めている)。こうしてケアの倫理は女たちの倫理ではなく、人間の倫理を宣言するものとなったのだ。

しかし(と、私は考える)、ケアの倫理が正義や権利にもとづく倫理学や倫理的思考よりも優れた、唯一選択すべき倫理理論を宣言することはケアの倫理にとってはたしてよいことなのだろうか。むしろ、正義の見方とケアの見方との対立、権威的な前者を後者によって制御するその緊張のなかにこの思想の生命はあるのではないか。その危惧は今のところは杞憂かもしれない。というのは、ギリガンはケアの倫理のまえに立ちだかるものがなお存することを指摘しているからだ。「家父長制的な枠組みのなかでは、ケアは女らしさの倫理である。民主主義的な枠組みのなかでは、ケアは人間の倫理である」(Ibid.:22/27)。家父長制とは、理性と感情を、心と体を、他者との関係と自己を、男と女を分離させ、ジェンダーの二分法と階層秩序を作り出すものを指している(「私は『家父長制』という言葉で、男を女からだけでなく男からも分け隔て、女をよい女と悪い女に分けるような態度や価値観、道徳規範や制度を表わすのに用いてきた」(Ibid.:177/218))。したがって、ケアの倫理は、現在なお支配的であるこの家父長制を壊す社会変革をめざすという(上述の岡野のいう)意味で、政治的なのである。

4. 『もうひとつの声で』から『ひとつの人間の声で』へ——ケアの倫理の推移と変容

だが、家父長制と民主主義のもとで意味を変えるケアは、はたして『もうひとつの声で』のなかで語られていたケアと同じなのだろうか。ギリガンはそこに直接のつながりをみている。『ひとつの人間の声で』のなかにこうある。「私の仕事の中核にある

¹⁰ ケアの倫理を唯一の倫理理論と主張して“care ethics”を使う論者にはスロートがいる。「ケアにもとづく倫理学(care ethics)を個人の道徳性と政治的な道徳性の両方についての包括的な説明を与えうるし、与えべきだ」(Slote:xiii/iii)。だが、その試みは、私のみるところ、スロートが請け合うほどには、他の競合倫理理論についての適切な説明を与えていない(品川2024b)。

秘密を私は長いあいだはつきり述べたりいったりする術を見出すことが完全にはできていなかった。その秘密とは、私の語る話の中心にはジェンダーがあるけれども、その話はジェンダーについての話ではないということである。それは人間の話だ。だから、私は題名を変えた」(Gilligan2023:17)。それに気づいたのは、「発達をみるように教えられてきたところで私が目にしていたのは通過儀礼と抵抗だったとわかった」(Ibid.)からだと彼女は説明する。通過儀礼とは家父長制社会のもとで(女子にかぎらず男子にも)求められるジェンダーへの順応を指し、抵抗とはそれへの抵抗である。家父長制と民主主義の違いはこう語られる。「ジェンダーを二分法とヒエラルキーとして構築するのか、ジェンダーを流動的ないしスペクトラムとみなすのか、そのあいだの緊張が家父長制と民主主義との違いである。家父長制では、ジェンダーは本質となる。民主主義では、ジェンダーはいつでもよい。民主主義は対等な声へのコミットメントに依拠しており、関係のなかに生じる葛藤は対等な声が力の行使よりも開かれた討議と議論をつうじて解決する。この点で、また声と暴力、投票と暴力の点で、民主主義と家父長制は対極にある」(Ibid.:19)。

ケアの倫理を家父長制の克服と結びつける主張はマルクスの影響を受けたフェミニストの賛同を得るだろう。家事をするように制約されてきた女たちとケアの倫理との結びつきが、道徳は社会的抑圧を根拠としていると考えるマルクス主義者に受容されやすく(Baier:20)、ケアの倫理がリベラリズムの社会像よりもヘーゲル的な人倫像に親しい(Ibid:24)ことを、バイアーはつとに洞察していた。そしてバイアーは女性とケアの倫理の結びつきについて、「生物学的な親の役割と社会的な親の役割」(Ibid.:20)のどちらを重視しているのかについてギリガンが明確にしていない点を指摘していた。この点を念頭におけば、『もうひとつの声で』から『ひとつの人間の声で』に進むあいだに、ケアの倫理は社会構築的な理解のほうに推移したことになる。

通過儀礼に話を戻そう。男子はほぼ四 - 七歳、女子はほぼ一 - 一四歳にそれを体験するという(Gilligan2023:31)。男子のその時期の早さは、母親からの分離を重視するフロイト以来の学説に牽引されているからではないかと私は疑うが、実証的データをもたぬ倫理学者の口をはさむところではないだろう¹¹。通過儀礼に順応するとは、子どもが自分のものの感じ方や見方を抑圧し、社会が求める感じ方や見方を採用し、そのあげくにそれが自分の感じや考えだと思えるようになることである。「あなたの知っていることに知らんふりをしろ。あなたの体と感情が促すことを無視しろ。そのかわりに、起きていること、あなたが感じ、考え、いうべきことを教える声に耳を傾けよ。あなた自身に耳を傾けるな」(Gilligan2011:64/78-79)。その結果、女子は「知らないわ」という表現を頻用するようになる。しかし、これに抵抗し、自分の感じや考えをそのまま発することもありうる。ギリガンは、一五歳で環境問題に関するストライキをはじめたグレッタ・トゥンベリ、白人警官による黒人圧殺の場面をただひとり撮影し

¹¹ ただし、女子の通過儀礼が男子のそれより遅いことで、女子のほうで通過儀礼によって抑圧される「人間の経験のもろもろの側面について声をたやすくあげることができる」(Gilligan2011:39/48)。それゆえ、「もうひとつの声」は「人間の声」としてより先に「女たちの声」として発見されやすかったといえる。

た一七歳のダルネラ・フレイジャーとアンデルセンの童話のなかの王様が裸なのをみぬいた少年を挙げる。彼女たちは「もうひとつの声」、「人間の声」、「儀礼化していない声」を語ったのだ、と¹²。

おとなが見過ごしていた真相を彼女たちがはっきり指摘したことはたしかだ。しかし——と私は考える——、ケアの倫理の出発点にあった発達の問題はどこに行ったのだろうか。もちろん私は、通過儀礼を通過することが成長だなどと主張しない。だが、子どもときの声をただ保持していれば、人間の声になるのだろうか。

道徳的成熟への発達は、第3節にみたように、正義の見方と「もうひとつの声」が伝えるケアの見方の結婚として、あるいはまた、反転図形をなす両者を切り替えて適切な見方を模索することとして語られてきた。正義の見方はケアの見方によって相対化されながらも、なお成熟のために組み入れられるべき必要な要素であった。これにたいして、「もうひとつの声」を継承するといわれる「人間の声」と対置されるのは家父長制であって、それはたんに克服されるべきものである。たしかに、第1節に記したように、正義の見方は近現代の個人主義的で競争主義的な社会に適合しており、それゆえ、その社会の抑圧を助長する要因でもある。能力の証明と業績の達成とそれにもとづく権利を請求する強い自己主張は、家父長制社会では「男らしさ」と結びつけられ、男子は通過儀礼においてそれを体得するように求められる。他方、業績と競争だけではけっして満たされえない人間関係の側面、すなわちたがいにたがいを気づかうケアは、家父長制社会では業績をめぐる競争から排除された女たちに求められ、女子は通過儀礼において「女らしく」なるように求められる。しかし、結婚の比喻と反転図形の比喻では、ケアの見方によって相対化されることでケアを封殺しないような正義や権利の概念が求められていたのではないか。そうした正義の見方はどこへ行ったのだろうか。この点で、私には、『もうひとつの声で』から『ひとつの人間の声で』への進展はたんに前者を後者が継承する推移だけでなく、前者の後者への変容ともいえるべき面があるように思われる。だが、正義の見方が見失われたとは断定できない。むしろ、家父長制ではない民主主義的な社会とは、結婚や反転図形の比喻が示唆していたことからすれば、ケアしあう人間関係が正義や権利やその周囲にある諸規範とのあいだでたがいにたがいを相殺しないしかたで両立する社会なのであろう。

とはいえ、歴史的・文化的・政治的条件を捨象して抽象的に中立的に社会を描くことはできない。それは、「まだない女性」を語るコーネルの表現を借りれば、「まだない社会」である¹³。だからこそ、ケアの倫理は社会変革をめざす政治性を帯びるので

¹² 「最近ますます明らかになってきたのは、理性と感情、心と体を結びつけるゆえに『女の（声）』に聞こえる『もうひとつの声』が実際には人間の声であること——詩人ルイーゼ・グルックのことばでいえば、野生の声、儀礼化していない声だということである」（Gilligan2023:40）。

¹³ 家父長制から解放された社会における女を想像しようとすれば、コーネルの指摘が思い出される。コーネルはケアの倫理に賛同しつつ、それが既存の女のあり方、慣習的な女らしさ（femininity）の反復になるのを避けるために、先取りしえぬまだない女性という観念を提唱し、「女性的なもの」（the feminine）と名づけた。「私たちが女性的なものについての実定的倫理を発展させねばならないということにはならない。そんなふうにするとまたぞろ記述と規範を混同してしまうだろう」（コーネル:268）。

ある。しかしながら、私はそこに政治の限界——ただし、政治を貶価する意味ではなくて、カント的な批判の意味で政治が政治であるゆえに正統的にもつ限界という意味だ——をみる。私の理解するところの政治は、「各人が自分のよいと思う生き方を実現するのに役立つ制度や組織を設置したり機会を提供したりして配慮するしくみ」（品川2020:38）である。この定義は価値多元主義を前提としており、したがって、近代のリベラリズムにそったものである。だから、ケアの倫理から批判を受けるだろう。すなわち、これではケアを重視する生き方がケアを軽視する生き方と対等に並ぶ選択肢になってしまい、その結果、ケアを気づかうひとは気づかわないひとに搾取されてしまうだろう、と¹⁴。私はその指摘された内容に賛同する。しかし、私は、人間はたがいにたがいをケアするものであり、社会はそのようなものであるべきだというケアの倫理の主張は、ロールズの意味での善の構想、たとえば、ある特定の宗教の宗派を信じるか否かというようなレベルの「よい生き方」の選択とは次元を異にすると考える。それは、人間とはどのようなものかという存在論的なレベルの主張である。倫理理論はいつもいつもそうだとはいえないけれども、人間とはどのような存在かという存在論的、場合によっては形而上学的な主張を内包するものである。その点で、その主張は政治的な立場とは異なる——社会の構成員がそれを支持するかどうかの争いは政治的過程にゆだねられるにしても。私のこの主張は、あらゆる存在論、形而上学を選択の問題とするリベラリズム¹⁵からは批判されよう。とはいえ、紙幅の関係上、ここでこれ以上、私の主張を展開することはできない。

それでも、そのような人間観にどうやって気づくのかという問題は残る。結婚の比喻よりは反転図形の比喻を支持する私は、どの人間も統一した一枚岩のようなものではないと考えている。バトラーはその著作『ジェンダー・トラブル』の冒頭に収めた論文のなかで、女という概念が女たちに自己を主張する可能性を与えたとともに個々の女たちのあいだでの多様性と差異とがないかのように扱う危険を指摘していた。「もしもひとが女で『ある』としても、それがそのひとのすべてでないことは確かである」（バトラー:22）。だとすれば、私たちは、女であれ、人間であれ、統一的な観念のもとに私たち自身を呼ぶさいに、その観念からずれていてそこにおさまらないものに耳を傾けなくてはならない。その観念のもとには包摂しきれないものは、私たちではない者、私たちの外部にあるばかりか、私たちの内部にも捜しあてられるものではないだろうか。牽強付会を恐れずいえば、ギリガンが不定冠詞を付して“*In a Human Voice*”と表記するのは、人間の声に複数の声を想定してのことではあるまいか。

まさにこの点で、ギリガンは貴重な指摘をしている。通過儀礼を経てそれ以前に自分がもっていた声を圧殺し、社会が要求する声を自分の声だと思い込んでしまっている

¹⁴ キテイがこの指摘を明確に言語化している（Kittay1999:51-55/126-133）。なお、キテイと相似たロールズ批判を共有しつつも、自分の「ケイバビリティ・アプローチは、ロールズ的な政治的リベラリズムの観念から紡ぎ出されている」（Nussbaum:163/188）とするヌスバウムとキテイのあいだにある類似点と対立点について、私は別のところで論じている（品川2024a）。

¹⁵ 第1節に引用したハーバマスのU原理を参照。

る人びとも、圧殺された声をすっかり忘れ去ってしまっているわけではない。「私の研究の最大の驚きは、いったんその覆いを問題にするや、人びとはどれほど多くのことを知っているか〔知っているのにたんに知らないふりをしているだけなのか〕、下に隠されている声にどれほどたやすく近づきうるかということだった」(Gilligan2023:44)。ケアの倫理とは、まさにそのような、あるひとが自分のアイデンティティを確立しようとする過程で抑圧してしまったもの、その声を自分自身でも聴き取れなくしてしまったものをもう一度聴き取りなおす作業を喚起するものでもあった。自分のなかにあったが自分が黙らせてしまった声に耳を傾け、その声を呼び戻すことはケアの倫理の核となるものであると考えられる。第2節に披露した私事もまた、そのような作業で得たものにほかならない。その意味で、この論稿は、ギリガンの思想の展開に「発達の問題はどうなったのか」「正義の見方はどうなったのか」といった根本的な疑念を投げながらも、しかし、ギリガンのなしとげてきた仕事に寄せるひとつのオマージュなのである。

*本研究はJSPS科研費22K00047の助成を受けたものである。

参考文献 引用文献の出典は、本文中に丸括弧に入れて、著者の姓を記し、コロンのあとに引用頁をアラビア数字で記す。同一著者から複数の文献を引いているときには、著者の姓のあとに発行年を記して区別する。邦訳がある場合には、原文の頁のあとにスラッシュを入れて邦訳の該当頁を記すが、訳文は変えたところがある。

Baier, Annette C. “The need for more than justice,” in her *Moral Prejudices*, Harvard University Press, 1995. 同論文の初出は1987年。

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Harvard University Press, 1982 (『もうひとつの声で—心理学の理論とケアの倫理』、川本隆史・山辺恵理子・米典子訳、風行社、2022年)。

—, “Moral Orientation and Moral Development,” in *Justice and Care*, edited by Virginia Held, Westview Press, 1995. 同論文の初出は1987年。

—, *Joining the Resistance*, Polity Press, 2011 (『抵抗への参加—フェミニストのケアの倫理』、小西真理子・田中壮泰・小田切健太郎訳、晃洋書房、2023年)。

—, *In a Human Voice*, Polity Press, 2023.

Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983 (『道徳意識とコミュニケーション行為』、三島憲一・中野敏男・木前利秋訳、岩波書店、1991年)。

Kittay, Eva Feder, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, 1999 (『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』、岡野八代・牟田和恵監訳、白澤社、2010年)。

—, “The Personal Is Philosophical Is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield,” *Cognitive Disability*

and its Challenge to Moral Philosophy, edited by Eva Feder Kittay and Licia Carlson, Wiley Blackwell, 2010.

Kohlberg, Lawrence, *Essays on Moral Development, vol. II, The Psychology of Moral Development*, Harper & Row Publishers, 1996.

Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2006 (『正義のフロンティア—障害者・外国人・動物という境界を越えて』、神島裕子訳、法政大学出版局、2012年)。

Rawls, John, *A Theory of Justice*, revised edition, The Belknap press of Harvard University press, 2003 (『正義論改訂版』、川本隆史・福岡聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2010年)。

Slote, Michael, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007 (『ケアの倫理と共感』、早川正祐・松田一郎訳、勁草書房、2021年)。

岡野八代、『ケアの倫理—フェミニズムの政治思想』、岩波書店、2024年。

金井淑子、『依存と自律の倫理—〈女／母(わたし)〉の身体性から』、ナカニシヤ出版、2011年。

コーネル、ドゥルシラ、『脱構築と法—適応の彼方へ』、仲正昌樹監訳、お茶の水書房、2003年。

品川哲彦、『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、2007年。

—、「ノモスとピュシスの再考—ケアの倫理による社会契約論批判」、『法の理論』、32号、成文堂、2013年。

—、「重なり合う合意か、それとも実践理性か」、『文学論集』、66巻4号、関西大学文学会、2017年。

—、「人間の尊厳はくるむようにして守られる」、『問いとしての尊厳概念』、加藤泰史編、法政大学出版局、2024年 (2024a)。

—、「共感理論とケアの倫理—スロートの『共感にもとづくケアリングの倫理学』」、『文学論集』、73巻4号、関西大学文学会、2024年(2024b)。

シュトルム、テオドール、『みずうみ』、関泰祐訳、岩波書店、1953年。

夏目漱石、「思ひ出す事など」、『漱石全集』、17巻、岩波書店、1957年。

バトラー、ジュディス、『ジェンダー・トラブル—フェミニズムとアイデンティティの攪乱』、竹村和子訳、青土社、1999年。

(しながわ・てつひこ)