



Title	ケアと市民的抵抗：「もうひとつの声」が拓く「もうひとつの正義」とは
Author(s)	柿本, 佳美
Citation	臨床哲学ニューズレター. 2025, 7, p. 91-110
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/100165">https://doi.org/10.18910/100165</a>
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」

## ケアと市民的抵抗

### －「もうひとつの声」が拓く「もうひとつの正義」とは－

柿本 佳美

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。家父長制の文化のなかで、フェミニストのケアの倫理がもうひとつの声であるのは、それが理性と感情、こころと身体、自己と関係性、男と女を結びつけるかたちで、家父長制を支えるさまざまな分断に抵抗しているからだ<sup>1</sup>。

「思いやり」は、女性が持つべき特質として、幼いころから身につけることを求められる規範の一つである。例えば、数人の幼児が遊んでいておもちゃの取り合いになったとき、周りが「貸してあげようね」とおもちゃを手に行っている子どもに言うことがある。そうしたとき、おもちゃを持っていた子どもが欲しがる子どもに渡し、周りから「いい子ね」という「お褒め」をいただくのは、女の子であっても男の子であっても変わらない。しかし、女の子がおもちゃを譲らないと若干の微妙な空気が流れ、男の子が譲らなかったときには「やっぱり男の子だね」といった言葉が出ることもあるのはなぜなのだろう。

ボーヴォワールは、『第二の性』において、男性の「他者Autre」にとどまり、「一者Un」として自らの本質をつくらないう、女性に強いてきたのが文明全体であると喝破した<sup>2</sup>。通常、「一者Un」と「他者Autre」は、各人が自らを主体と考えることで、相互に入れ替わることができる。しかし、女性に割り当てられた「他者」という位置づけは、会話や身振りなど、生活のあれこれのなかでさりげなく再生産され、日々の行動から進学や就職などのライフイベントに至るまで、女性が自らの意志を主張せずに周りの意向に沿って行動することを要求する。民主主義社会においては、誰しも基本的人権を持ち、自由を保障されているはずだが、日常のさまざまな場面において再帰的に維持され、個々人のなかで内面化されるにいたるジェンダー規範は、女性の選択肢を狭め、実質的な自由へのアクセスを困難にする。

ギリガンは、『もうひとつの声で』において、女性たちが持つ道徳的判断が男性の道徳意識をモデルとする正義概念とは異なることを明らかにした。とはいえ、女性と男性の道徳意識の発達モデルが異なると主張することは、身体的性差およびジェンダー

<sup>1</sup> キャロル・ギリガン著／小西真理子・田中壮泰・小田切 建太郎訳、『抵抗への参加－フェミニストのケアの倫理－』、晃洋書房、2023、p.27。以下、同書からの引用については文中にページ数のみを記す。

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome I, Folio, Gallimard, 1949/1976／ボーヴォワール/『『第二の性』を原文で読みなおす会』訳、『決定版 第二の性 I』、河出書房文庫、2023

をどのように定義し、位置づけるかによって、その意味が異なってくる。ケアの倫理が女性のケア役割を前提とすると見るならば、家父長制が女性を抑圧していることを重く見るフェミニストたちの批判が示すように、そしてケア倫理を歓迎した保守派の反応が示すように、女性への抑圧を肯定する理論であるように受け止められる可能性がある<sup>3</sup>。

ギリガンは、『もうひとつの声で』へのフェミニストたちの批判を受けて、「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」という見解を打ち出した。ケア関係は、「わたし」と「あなた」という直接的な関係、せいぜい「顔」のわかる親密な関係にあるひととの関係にとどまるように見える。だが、いかなる共同体も、ひとりひとりの人間がいなければ、存立しえない。そして、わたしたちが日常生活で経験する直接的な人間関係では、どのひともかけがえのない唯一無二の存在として相互に承認される。ひとりひとりの「声」を聴くということは、どのようなひとであれそのひとの「声」を受け止め、その「声」を奪ってはならないという義務を共同体の成員に課すのではないか。

ここでは、複数の「声」を聴くことから始まる民主主義を考えてみたい<sup>4</sup>。

## I. 「声」が拓く「正義」とは何か？

### 1. 女性の道徳判断には「正義」は存在しないか？

－「正義論」から抜け落ちていくもうひとつの「正義」－

哲学では、プラトン以来、「正義」とは普遍的な概念であり、かつ人間が目指すべき共同体の理念であると認識されてきた。プラトンが『国家』において市民が目指すべき「正義」について語ったとき、「正義」とは、市民が「善く生きる」ことを目指す共同体を基礎づける理念である。一方、アリストテレスにとっては、「正義」とは市民の平等があってこそ成り立つ公正性であり、共和制のもとで実現される。しかし、「正義」が誰にとっての「正義」であるのか、どのような状態を「正義」と呼ぶのかについては、現代においても十分に議論が尽くされているわけではない。また、「市民」および「人間」が誰を指すのかを問うならば、古代ギリシャ以来論じられてきた「正義」が一定の基準を満たした「人間」にとっての「正義」を意味してきたのではないかという批判もありうる。

「正義」は、人間にとっての善を意味するという一点において普遍的である。その一方で、「正義」は、権利主体としての「人間」の定義と共同体の変化に伴ってアップデートされる概念でもある。「正義」をめぐる議論が今なお衆目一致するところに至らないのは、人間が共同体のなかで他者とともに生きる存在であるという生の条件を無視す

<sup>3</sup> フェミニストからのケア倫理批判については、『抵抗への参加』の訳者の一人である小西真理子氏が「訳者あとがき」のなかで解説している。ケア倫理が登場した時代背景とフェミニストによるケア倫理批判については、岡野八代氏による『ケアの倫理-フェミニズムの政治思想』（岩波新書、2024）に詳しい。

<sup>4</sup> 岡野八代氏は、『ケアの倫理-フェミニズムの政治思想』において、政治思想の観点からケア倫理を民主主義の基底に置く。この著作は、ケア倫理の射程とその可能性を示す重要な文献として今後長く読まれることになるだろう。

るわけにはいかないからである。だからといって、わたしたちが持つ価値概念がすべて社会的に構築されると見なされるならば、「真」、「善」、「美」、「公正」等の概念には普遍性がなく、人類が言語、社会や文化等を越えて理解しうる価値が存在しないということになってしまいかねない。さらに、懐疑主義に代表されるであろう行き過ぎた相対主義は、ひとが誰一人同じ存在ではないと同時に「人類」として共通性を持つということ、他のひとと同じく人間であるゆえに言葉によって共感することができるということ、そして互いの存在をかけがえのない存在として尊重することを困難にするかもしれないという懸念を呼ぶ。

コールバーグは、道德意識の発達において獲得されるべき最終段階として「正義」に基づく判断を重視し、道德的相対主義へ向かう可能性のある道德的判断のありかたを未熟なものとして位置づけ、正義に関する哲学理論を道德意識の発達に関する心理学の理論と組み合わせた教育理論を展開した<sup>5</sup>。

道德的相対主義への彼の拒絶は、戦時下では非武装の市民への暴力が肯定されうるといふ事実への危機感の現れであった。彼は、日本軍、ナチスドイツ、ベトナム戦争でのソンミ村事件を例に挙げながら、状況により、無辜の市民の虐殺を世論が支持したことを挙げている。「正義」に基づく道德的判断を重視する彼の見解は、後年、ギリガンがコールバーグ記念講座開設10周年の講演で紹介した、「アウシュヴィッツ以降、心理学者は道德的相対主義の立場を想定することができない」、「心理学は価値中立的な社会科学だ」という言葉からも知ることができる<sup>6</sup>。

彼によれば、「第6段階に相当する普遍的な道德原理の組み合わせは、さまざまな文化に属するひとが保持している」<sup>7</sup>。道德意識が社会的に構築されるとする道德的相対主義の立場に立てば、ひとはそれぞれの文化によって異なる道德判断を下すようになるだろう。だが、子どもたちの道德意識の発達がどの文化圏においても同じ段階をたどって成熟するのであれば、人類には普遍的な「正義」の概念が存在することを示している証となる。よって、子どもたちの道德意識の発達を分析し、子どもたちが正義と公正性に照らして判断できるよう道德教育を設計することは、将来の「よい市民」をつくることであり、ひいては「正義」に適った共同体の実現につながる。コールバーグは、ロールズの『正義論』が提示した理想を教育に生かすべく、哲学と心理学の知見を結びつけようとするのである。

しかしながら、コールバーグは、ロールズの「正義」と「公正性」の概念を重視するあまり、現実の社会に存在するジェンダーや社会階層の違いからくる差異や構造的な不正義がもたらすさまざまな不利益については関心を払ってはいたわけではない。彼の実験の被験者となる子どもは中産階級の少年であり、人種を超えた「正義」を取り上

<sup>5</sup> L.Kohlberg, *Essays on moral development vol.I, The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*, Harper & Row, 1981, p.ix

<sup>6</sup> 「ラリーの思い出」(道德教育学会第23回大会(1997)でのコールバーグ記念講座開設10周年の講演)、C. Gilligan, *Remembering Larry*, in *Journal of Moral Education*, June 1998, p.2, [https://www.researchgate.net/publication/238397675\\_Remembering\\_Larry](https://www.researchgate.net/publication/238397675_Remembering_Larry) (2024年12月1日確認)

<sup>7</sup> Kohlberg(1981), p.127-128

げる場合についても、例として挙げられるのはキング牧師をはじめ男性である。その一方で、小学校の女性教員や女子学生がインタビューで示す道徳的判断は、第2段階あるいは第3段階に位置づけられ、未熟であると判断される。少年が示す道徳的判断が成熟に向かう過程にあると見なされる一方で、少女による道徳的判断については未熟な段階にあると位置づけられる構図は、「ハインツのジレンマ」への子どもたちの反応の分析に見ることができる。

「ハインツのジレンマ」をめぐる11歳のジェイクとエイミーへのインタビューについて、確認しておこう。ハインツは命を奪うかもしれない病に侵された妻のために薬を盗むべきかという質問に対し、ジェイクは盗むべきだ、なぜなら「人間の命はお金よりも価値があるから」とであると答える。もしハインツが捕まったとしても「法律にだって間違いはある」と考え、「道徳的価値については社会的コンセンサスが成立していて、人は何が「なすべき正しいこと」であるかを見定められ、他者も自分と同じようにそれを認識できる」と主張するジェイクは、道徳的ジレンマを数学的推論によって解決しようとした<sup>8</sup>。

一方、エイミーは、ハインツと妻の置かれた状況を理解しながらも、はっきりとした結論を示さない。

「うーん、ハインツが盗むべきだとは思いません。盗む以外の方法もあるかもしれないと思います。例えばお金を人に借りるとか、ローンを組むとか。でも、とにかく本当に薬を盗むべきではないと思います。でもハインツの妻も死ぬべきだとは思いません。」

なぜ薬を盗むべきではないのかと尋ねられると、エイミーは所有についても法律についても言及せず、盗みをするによって生じる、ハインツと妻との関係性への影響について考える。

「もしハインツが薬を盗んだら、妻を助けることができるかもしれません。その時はそれでよいかもしれないけれど、きっと盗んだら牢屋に行かなければならなくなるでしょう。そうしたら、妻はもっと病気が悪くなってしまうかもしれないけれど、ハインツはもう薬を持ってくることができないから、よくないと思います。だから、本当にただただ話し合って、お金をつくるほかの方法を見つけるべきです。」<sup>9</sup>

エイミーの答えは、ハインツが盗むべきでないという一点については揺るがない。しかし、その理由については盗みによるハインツと妻の関係性への影響を挙げるにとどまる。このため、彼女の道徳意識の発達、コールバーグによる道徳意識の発達段階のうち第二段階と第三段階にとどまると見なされてしまう。それだけではない。エイ

<sup>8</sup> Carol Gilligan, *In a different voice*, Harvard U.P., 1982/2023, p. 25-26/『キャロル・ギリガン／川本隆史・山辺恵理子・米典子訳『もうひとつの声で：心理学の理論とケアの倫理』、風行社、2022、p.100-101

<sup>9</sup> Gilligan:1982, p.28/ギリガン：2023、p.104

ミーの言葉は、ギリガンによれば、コールバークの道德意識の発達モデルに当てはめると、「道德性や法の概念を体系立てて思考する能力の欠如、権力に抗い、道德的真理についての既存の考え方の根底にある論理を検証しようとする姿勢の欠如、さらに、命を助けるために直接的な行動を取ろうという考えや、もしそのような直接的な行動をとったとすれば何らかの効果を生むことができるかもしれないという発想の欠如」であると判断されてしまう<sup>10</sup>。

コールバークからすれば、「正義」という基準に照らし合わせ、人間の生命と「盗み」という不法行為の価値的な優劣を判断するという思考のありかたは、ひとが「正義」とは何かを理解でき、それを判断基準としうることを意味するのだから、道德的成熟の到達点である。これに対し、道德的ジレンマを人間関係のなかに置き、道德的判断を確固とした基準に基づかずに解決しようとするエイミーの思考過程は未熟な段階に映り、確固とした道德的価値を獲得するに至っておらず、道德的相对主義に陥る可能性がある<sup>11</sup>と見なされる<sup>11</sup>。

しかしながら、ギリガンは、エイミーの回答にはコールバークの基準では想定していなかった論理が存在することを見抜いていた。そもそもハイנツのジレンマについて問われたときのエイミーの説明を調査者が理解できなかったのは、設問そのものが一定の道德的な価値意識に基づいて作成されていること、しかしながら設問作成者自身がそのことに気づいていないことに原因がある。調査者は、子どもがいかにして生命と所有権の間で発生する道德的ジレンマをいかに論理的に解決しようとするのかを測ろうとした。その一方で、このジレンマ問題では子どもがハインツの取るべき行動として薬を盗むことを肯定すると前提としていたために、これ以外の答えを想定していなかった。

エイミーは、調査者から投げかけられたジレンマについて、ハインツが妻のニーズにいかに応えるかを問う「人間関係の亀裂の問題」として捉えた。このため、調査者は、エイミーの道德的判断については、彼女の判断を貫く論理を抽出できなかったのである。「コールバークの理論は、ジェイクに見えていて、エイミーには見えていないものは何かという問いにはすぐ答えることができる。(中略)しかし、エイミーに見えていて、ジェイクには見えていないものは何かという問いに対しては、コールバークの理論は何も答えることができない」<sup>12</sup>。ジェイクに代表される少年の道德意識の発達を標準モデルとすると、そこには存在していない道德的認識と判断のメカニズムについては標準モデルからの逸脱としてほとんど評価されないか、気づかれないことになる。

コールバークの道德発達モデルの限界は、ロールズの「正義」を普遍的な理念と見

<sup>10</sup> Gilligan:1982, p.30/ ギリガン：2023, p.108

<sup>11</sup> コールバークは、『道德判断の発達』において、「ハインツのジレンマ」についてハインツは盗むべきだ、生命ほど大切なものはないのだから、と答えた女子学生に、生命は「普遍的な人間の価値」と問いかけ、彼女から「価値はあなたが属する文化によって異なる」という回答を引き出し、彼女が道德的判断において「混乱している」と断定する。L.Kohlberg, *Essays on moral development vol.I, The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*, Harper & Row, 1981, p.13-14

<sup>12</sup> Gilligan:1982, p.31/ギリガン:2023, p.111

なし、ロールズによる「公正」を目指す判断のありかたを道徳的成熟の到達点と位置づけた点にある。法の制定や社会資源の分配においてはロールズが提示した「正義」が有効である場合もあるだろう。しかし、「無知のベール」の比喩が示すように、わたしたちが人びとの生を制限するさまざまな条件を知らないまま制度を構築するならば、さまざまな制約のもとにあるひとについては実質的な不平等の状態のままにすることになりかねず、各種制度の制度設計に関する「民主的」な議論から排除される懸念が拭えない<sup>13</sup>。

他者からのケアによって支えられているという事実を考慮しない「自律的な人間」は、身近なひとが自分の必要とするケアを担っていることをそのひと自身の意志によるものと見なし、そのひとが市民として共同体に参加できないかもしれないという可能性を考慮せず、他者がどのように自分をケアしているのかに気づかず、自分が他者から提供されるケアを享受することを空気のように当然であると思うようになるだろう。岡野氏は、不可視化された「ケア」がロールズ的な「正義」に基づく制度では、新たな搾取を生むことを鋭く指摘する。「ケアの倫理をもう一つ別の選択的な倫理として存在してもよいと認めている者達が、権力を行使し、法制度を設計し維持しているような社会においては、ケアの倫理に従いケアの倫理を体現する者たちは、ケアの倫理はあってもなくてもよいと考える者たちの搾取に容易に晒されるのだ」<sup>14</sup>。

民主主義は、どのような状況にあるひとであっても、ひとりひとりを平等な権利主体である市民とすることを前提に成立し、構成員の政治への参加によって維持される。だから、ロールズの正義論では排除されてしまうひとがいるのなら、そうした事態を回避する理論を構築しなければならない。実質的に社会の協働から排除されているひと、周縁に追いやられたひとの声、不可視化されたひとの声を聴くことは、公正な共同体を構築するための第一歩である。

## 2. 女性たちの封じられた「声」と「抵抗する声」

わたしたちは、自分の意志や感情を他者に伝えたいとき、まずは「声」で伝えようとする。初めて会ったひとと関係を始めるときにはまず相手に呼びかけ、自らが何者であるのかを言葉によって説明する。そして、社会関係のはじまりに発せられる「声」は、相手にそれを聴き、応えるように求める。

「声」は、発声するひとが存在していることを周りに示し、そのひとの「声」を聴く人が否が応でもそのひとの存在を認めるように仕向ける。話すひとの声は、話される

<sup>13</sup> キティがロールズを批判するのは、彼の正義論では依存労働に携わる人間が自由意志により選択したと見なすことになり、「依存労働の分配という問題を私的領域、すなわち、個人の領域に押し戻し、したがって正義の公的な要請の範囲の外に押し出してしまう」からである。正義論では、障がいを持つなどケアを必要とするひとは、自律的な市民の協働から排除されている。それに加えて、子育てや高齢者介護等、ケアを提供する労働を行っているひとまた、自らの要求を正当なものとして共同体に提示することはない。(エヴァ・フェダー・キティ／岡野八代・牟田和恵監訳『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』、白澤社、2010、p.218-224)

<sup>14</sup> 岡野：2024、p.151-152

内容とともに、「わたしはここにいる」ことを知らせるのである。鷺田清一氏は、「声」が「身体的なふるまい」に組み込まれているからこそ、「だれかの声にはそのひとに特有のきめがあるのであって、繰り返しそれに触れているうちに、そのひとの存在はほとんど〈声〉に還元されていると言っていいほどになる」<sup>15</sup>と指摘する。ひとは、自分の声を誰かが聞いてくれると思うからこそ、「声」を発しても誰にも十分に受け止められないことがないとき、自分という存在が否定されたように感じ、虚しさを覚える。

「声」はひととの関係のなかに存在するのであるから、あるひとが「声」を持たないということは、そのひとが他のひととともにひとつの共同体を形成することから排除されているということ、さまざまな資源を剥奪されていてもそれに異議申し立てすることができないということを意味する。ギリガンは、『もうひとつの声で』の「一九九三年、読者への書簡」において、女性たちが「声を放棄する」ことが周りとの関係性を断つことに等しいことを指摘している。

ロウ対ウェイド判決の直後には、家庭の天使という道德規範を多くの女性たちが公然と問い質しました。[家庭の天使とは]詩人コヴェントリー・パトモアによって普及の名声を付与された、女性の善性を象徴する一九世紀の聖像ですが、ひたすら他者のために行動し、他者のことばに逆らわない女性を指します。関係性において口をつぐむことの帰結—無私のふるまいが招き得る難題—を、経験を通して発見したことで、女性たちは、一種の不滅なものとされていた天使の道德性の実態を暴きました。つまり、声を放棄し、関係性や責任から身を引いてしまうことなのです。天使の声は、女性の肉体を通して語るヴィクトリア朝の男性の声なのです。文筆活動を始めるにはこの天使をねじ伏せなければならないというヴァージニア・ウルフの悟りは、女性たちが自分自身について話すには、偽りの女性的な声を黙らせる必要があることを明らかにしています<sup>16</sup>。

女性たちが「関係性において口をつぐむ」ということは、女性が社会的に認められうる権利を一切持たずに男性の「庇護」のもとで生き、「ひたすら他者のために行動し、他者のことばに逆らわない」ということである。女性は、「声を放棄する」ことで、ボーヴォワールによれば「男が女を物質的に保護し、その存在の意味付けまで引き受けてくれる」<sup>17</sup>という「特権」を得る。しかし、これは、女性が「無私」であることを押し付け、人間関係のなかで生きることを阻む力となる。「家庭の天使」は女性の本来の「声」を黙らせることによって可能になるのであるから、女性が自分自身の生を自ら切り開こうとするならば、「天使の声」とされてきた「偽りの自分たちの声を黙らせる必要がある」<sup>18</sup>。

ギリガンは、少女と女性たちへのインタビューを通じて、彼女たちの声にはいくつ

<sup>15</sup> 鷺田清一『聴くことの力』、ちくま学芸文庫、2015（TBSブリタニカ、1999）、p.186

<sup>16</sup> Gilligan:1982/2003, p. x /ギリガン:2023, p.13-14. 引用の都合上、訳を一部変えている。

<sup>17</sup> Beauvoir:1949, p.23 /ボーヴォワール:2023, p.26

<sup>18</sup> 「無私」は、日本においても「美風」として称揚されてきた。和辻は、「全然隔てなき結合をめざすところのしめやかな情愛」で結ばれた「家」という「うち」において、「距て（へだて）なき結合」のなかで「個人の区別は消滅」することこそ日本の「淳風美俗」であると言う（和辻哲郎『風土』、岩波書店、1979、p.170,173）。

もの隠されている声があることを発見する。『もうひとつの声で』のなかで特に女性たちから反響があったのは、エイミーへのインタビューであったという。『抵抗への参加』では、成長期の少女たちが直面する、社会のなかで少女に期待されるふるまいと自らに正直であろうとする自分自身の「声」との乖離について、さらに分析される。ギリガンによれば、少女たちが「わからない I don't know」を口にするのは、分離や自律を重んじて「他者の心など読めないのだ」と言い聞かせてくる文化」のなかで、「共感やつながりへの欲望」が生む「他者のところを読む能力」を捨てることを求められるようになる年齢に入ってからである(p.79)。

思春期の岐路に立った少女たちは、彼女らを屈服させようとする圧力にさらされた結果、自分の正直な声を護るためにそれを自分のなかに隠し、そして、ウルフが「脳の不義」と呼ぶものを犯す、つまり自分の心を裏切るということになるのだ。そこで思い出すのは、インタビューの文字起こしをしているとき、少女たちの思春期がはじまる合図として、彼女たちが「さあ I don't know」というフレーズを急に多用するようになり、それがしばしば「わかるでしょ You know」というフレーズの増加を伴っていることに気づいたことだ。はじめは、新たな領域に入ってしまった少女たちが、本当に自分の知らないことに驚いているのだと思った。「わかるでしょ you know」という言葉は、思春期の少女たちによくある癖のようなもので、わたしは興味よりもむしろいらだちを覚えた。しかし、少女たちが実は何かを知っていたとして、それを知らない様子をしていることに疑問を持ち始めたとき、わたしは新たな理解にたどり着いた。「さあ I don't know」というフレーズのなかの「してはいけない don't」という言葉が、「わたし I」と「わかる know」のあいだに立ちのける禁止命令として浮かび上がってきたのだ(p.78)。

自分が感じたり考えたりすることは、もしかしたら周りには理解されないかもしれない、だから隠さなければならない—他者からの評価を考慮して自らの考えを話さないという判断は、どのひとも経験することではある。しかし、わたしたちが会話の相手と状況によって自らの考えを話すかどうかを変えるということと、少女と女性に対する規範が強いてくる「考えるな、考えていたとしても口に出すな」という圧力とは本質的に異なる。前者は自らの社会的アイデンティティを護るための個人の判断であり、後者は少女と女性に対して機能する家父長制に支えられた圧力の結果だからである。

だが、少女たちは、周りから受け入れられるであろう「声」を発しつつ、そうした圧力に抗して「家族、学校、コミュニティにトラブルを起こすかもしれない声」である「抵抗の声」も、自分自身にとって「正直な声」として持ち続ける。14歳のアンナは、授業で英雄譚について書くようにと言われ、「タイヘンリッパな物語と、もうひとつはわたしが書きたいと思ってたやつ」を提出したところ、ノーマルな作文にAが付けたのに対し、ヒトラーを支持する「当時あったグループの一つに参加」して「制服が着られるというので得意げになっている」少年の話については評価されなかったことにいら立ちを隠さない。アンナの父親は失業中ですぐに「野蛮な暴力」をふるったことから、彼女は、「英雄の待望が、暴力で弱さを隠そうとする男たちの行動とつながっていることに気づいていた」(p.165)。だからこそ、英雄譚そのものの危険性を指摘する物語を書こうとしたのである。しかし、母親や友人たちが先生に掛け合ってく

れた過程で経済格差への学校の対応と能力主義の限界を認識して「自分が生きる世界の枠組み」に関心を向けるようになると、教室のなかで「石のように固まって聞いているだけのひとがけっこういる」ことに気づく(p.166)。

ある女性の発した「声」を周りが受け止めなければ、そのひとの「正直な声」は変革をもたらさず、現状を嘆く「声」にとどまってしまう。ギリガンは、ニューイングランドのローレルスクールでの女子生徒へのインタビューの後で、少女たちが学校の「倫理規定」について賛同しているにもかかわらず、自分たちの間で発生するいざこざについては学校にある公的な仕組みを使わないことに疑問を持ったときのことを回想する。

「少女たちを民主主義社会の市民に仕立て上げる教育を施そうと思うならば、少女たちにとって大事なものは、公的に反対意見を声に出す方法を学ぶことだ」とギリガンが教師や理事たちを前に述べたとき、ひとりの女性が「わたしたちだって公に反対意見を口にするのに手を焼いているというのに？」と反論した。かつて少女であった女性たちが「反対の声」を上げるのを躊躇うのであれば、少女たちが自らの「声」を上げないでいることを問題にすることはできない。そこで、ギリガンは、「かつての少女であった女のわたしは、つぎの世代の女である少女とどう向き合うのか」と問うのである(p.185-186)。

ここで、「声」を重視する正義には二つの軸があることが見えてくるように思われる。ひとつは「声」を発する／「声」を聴く関係を重視する倫理であり、もうひとつは今の世代から次の世代へ「抵抗の声」による異議申し立てが民主主義を支えるという認識に基づく倫理である。前者は同時代に生きる人間にとっての倫理を構築し、後者は現在世代が未来世代に対して持つ責任の倫理の方向を指し示す。

わたしたちが誰かの発せられなかった「声」、公式的な「声」の後ろに隠された「正直な声」に耳を傾けるには、どのようなひとであれ、その存在を否定されるべきではないという認識がなければならない。これは、どのひとでも尊厳を有する存在であり、平等に扱われるべきであるという民主主義の理念に通じる。

## Ⅱ. 「男らしさ」と奪われた男性の「声」

### 1. つくられる「男らしさ」と暴力、そして分断される自己

男性には暴力が許容されると考えられがちなのはなぜか。

国連薬物犯罪事務所が2019年に発表したレポート「殺人に関する国際調査：女性および少女のジェンダーに由来する殺人」によると、殺人件数のうち男性被害者の割合は81%、女性19%と、女性が男性に比べて殺人の被害者になりにくいように見える。しかし、加害者との関係を見ると、パートナーまたは家族が加害者であるケースについては男性被害者36%に対し女性被害者は64%、加害者がパートナーであるケースに絞ると、男性被害者18%に対し、女性被害者は82%に跳ね上がる<sup>19</sup>。男性被害者が路上

<sup>19</sup> United Nations Office on Drug and Crime, *GLOBAL STUDY ON HOMICIDE: Gender-related killing of women and girls*, [https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet\\_5.pdf](https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet_5.pdf) (2024年10月27日確認)

などでケンカとなり見知らぬ加害者によって殺害されるケースが多いのに対し、女性被害者についてはパートナーや家族・親族等、親密な関係にある加害者によって被害に遭うことが多いことを示している。この報告書では、女性が殺害されるケースを「ジェンダーによる殺人」と位置づけ、社会における女性のステレオタイプと不平等が女性への暴力を引き超すと指摘する。

男性が暴力を好むというイメージは、ギリガンらが行った調査からも見て取れる。『もうひとつの声で』のなかで紹介されている、学生に絵を提示してその絵から想像する物語について書かせる実験では、男子受講生88名のうち21%が「暴力的な事件が起きる物語」を描いたのに対し、女子受講生58名のうち「暴力性を投影した学生は一人もいなかった」。また、サーカスのブランコでアクロバティックな演技をしている男女のペア、研究所で働いている二人の女性など4枚の絵からイメージされる暴力については、男性が「業績の状況よりも人格的な親和関係に危険を見出し、危険が親密性から生じるのだと考えている」のに対し、「没人格的な業績重視の状況に危険を察知し、危険が競争を得て得られる成功によって引き起こされるものであると考えている」<sup>20</sup>。女性にとっては、成功はほかのひととの関係から自分を遠ざけるものになりかねないからである。こうした実験の結果もまた、男性が暴力的なイメージに対して抵抗感がないことを裏づけるように思われる。

しかしながら、こうしたデータおよび調査研究は、男性には暴力性があるとする見解を根拠づけるとは限らない。むしろ、出生直後から受ける有形無形のジェンダー規範の刷り込みによって、ボーヴォワールの有名な言葉に倣って言えば、「男は男に生まれるのではない、男になるのである」のではないか。

戦争では、徴兵制のもとであるにせよ、自らの意志による志願であるにせよ、男性には「男らしくあれ」という強制力がかかる。しかし、心理学・精神医学は、従軍した経験を持つ男性が心的外傷後ストレス障害（PTSD）を発症するケースが多いことを明らかにしている。復員後、元兵士のなかには、突発的な暴力への衝動に対して、自らに歯止めが利かなくなることもあるという。ハーマンは、ベトナム戦争帰還兵とレイプ被害者のPTSD発症の過程について、暴力の記憶が自己と他者の関係を断ち切り、自己と他者への信頼を失わせる点で共通性があると指摘する。

男性は感情的に孤立しても、ほしいままに暴力をふるってもそれに対する社会的許容度が広い。このことが戦争によるダメージに重なる。外傷を受けた戦闘参加帰還兵にいちばん近い人たちもその行動を是正しがちであって、怒りの発作や感情的な引きこもりに対して大きすぎる許容度を与えてしまう。結局はこのことが復員兵士の不適応感と恥辱感を重くし、自分にいちばん身近な人たちと疎遠になる。男性の攻撃性に寛大な社会基準は、平和で建設的な家族関係をつくろうとする戦闘参加帰還兵をたえざる混乱に突き落とす（p.94-95）。

ひとが持つ基本的自己感覚は、幼少期に親や身近な人たちからケアされることによっ

<sup>20</sup> Gilligan:1982, p.132-135/ギリガン:2023, p.41-43

て自らに価値があると思うことで育まれる。しかし、暴力は、当事者の身体的・精神的統合性を破壊し、人間的なつながりを砕き、孤立させる。よって元兵士や暴力被害者のPTSDを深刻な状態に至らせないためには、PTSDを発症したひとが暴力によって破壊された自己感覚を他者とのつながりのなかで取り戻すようなケアが必要である。しかし、男性に暴力を許容する社会のありかたは、戦闘経験者を周りのひととのつながりから分断させ、深刻なPTSDを発症させる原因となりうる。

家父長制は、多くの民族、文化圏において見られ、家長となる男性および直系男子に対し家族の構成員に対する支配関係を肯定するシステムである。家族のなかで男性が女性に対して持つ優位性は、家父長制とジェンダー規範という足場に支えられ、強固なものになる。このため、家長あるいは家長に準じる男性が家族の構成員に対して暴力をふるうことも、家長の権限として容認されうる。

近代以降、国家は、国民をコントロールするにあたり家父長制を統治システムのイデオロギーとして組み込み、法によって家長に絶大な権限を与えた。近代国家のシステムに組み込まれた「家族」は、女性の自己決定権を封じ、生権力の一端を支える役割を担った。兵力・労働力の再生産は女性が子どもを産むことによって可能になるのだから、出生率を上げるためには、墮胎罪の創設と人工妊娠中絶の非合法化によって、女性の身体を国家の管理下におかなければならない<sup>21</sup>。このため、女性の身体と財産権が家長の裁量のもとにある家父長制というシステムは、国家が人口増加政策を進めるうえで都合が良かった。一方、男児と少年に対しては、第二次世界大戦中の日本がそうであったように、自らの生命と身体を国家のために差し出すことを自らの意志で行わせるべく、「男らしさ」という規範が利用された。「男らしさ」は、戦争状態においては戦闘を拒否させないための強力な規範として機能するのである<sup>22</sup>。

ギリガンが『抵抗への参加』で示しているように、男性もひととのつながりを求める。この世に生を受けたばかりのひとはケアを受けなければ生き延びることはできないし、幼少時から親や近いひとから大切にされた記憶はひとが自らをかけがえのない存在として認識するための基盤となる。誰かにケアされ、ほかの誰でもない存在として尊重される経験は、男性であろうと女性であろうと、それぞれのひとのうちに自分がかげがえのない存在であるという感覚を育む。だからこそ、思春期の少年たちは、友だ

<sup>21</sup> フランスの場合、19世紀後半から20世紀初頭にかけて度重なる戦争と出生率の低下で人口が減少したことから、国力維持のために人工妊娠中絶と避妊が禁止され、第二次大戦中のベタン政権のもとで中絶が「国家に対する反逆罪」となる（柿本佳美「フランスにおける身体への自由としての人工妊娠中絶と社会的公正」、『アジア・ジェンダー文化学研究』創刊号、2017,p.54-57）。

<sup>22</sup> ギリガンは、男子学生たちが「ベトナム戦争の不正義については話したがるのに、兵役拒否の倫理に話題が及ぶと口をつぐんでしまう」のは、「自分たちが本当に考えていること、すなわち関係性と気持ちにある程度依拠してしまう兵役拒否についての自身の考えを口にしてしまうと、女っぽい発言に聞こえそうだし、道徳的発達段階が低いと見なされそうだ」という懸念があることを見抜く（ギリガン：2023,p.25）。当時の男子学生たちからすれば、戦闘で死にたくない、誰かを殺したくないという欲求や、「敵」となる兵士にも家族や友人がいるだろうという想像を口にするのは、「女っぽい」と受け止められかねない発言であったのだろう。

ちとの友情を大切に思い、ひととのつながりのなかに自分がいることを疑わないでいられる。しかしながら、暴力が正当な行為として見なされる戦争においては、ひとが持っていた自己と他者への基本的信頼が打ち砕かれ、時には残虐行為を強いられる。そうすると、復員兵が戦闘のない日常に戻ったとき、身近なひととのつながりを構築するにあたって、自らのうちにある暴力的な衝動をコントロールすることが難しくなるのではないか。

## 2. 男性の封じられた「もうひとつの声」と家父長制

ギリガンは、少年たちへのインタビューを分析したニオベ・ウェイの研究から、少女たちと同様、少年たちにも「声」を押し隠さなければならないことを会得する時期があることを発見する。子どもたちが『『ずるいよIt's not fair』や『かまってよYou don't care』と叫ぶとき、わたしたちは道徳的な信念を聞き取る』(p.31)。しかし、子どもたちが「家父長制的な男らしさと女らしさのコード」を教え込まれて少年が「真の少年」らしく振舞わなければ、恥ずかしい思いをさせられて排除される。家父長制のコードを身につけなければならない時期がくると、少年たちは、子ども時代に持っていたはずの「声」を断念するように仕向けられ、「男らしさというマント」を身につける。

少年たちは、4、5歳のときには「友達との友情」を語るが、少年期に入ると友達との関係性について口をつぐみ、ごまかしさえする。それでも思春期に入ったばかりの少年たちは、親友に対する友情を周りに隠さない。

「少年たちの友情という隠された領域」に足を踏み入れることで、ウェイは少年たちの愛と共感の能力、相互理解とケアの能力の深さを発見する。だぶだぶのジーンズの少年も、白いシャツを着ている少年も、刈り上げの少年も、ドレッドヘアの少年も、文化と階級を越えて、繰り返し親友への愛を語る。しかし、高校を卒業する頃には、同じ少年たちが、男らしさと自律を結びつけ、感情的なストイシズムを示し、「ホモじゃない」ということで、ほかの少年たちとの親密さを語るのを避けるようになることを、ウェイは見つけ出す。

少年たちも内心では真実を隠していることを知っている。少年たちは周囲の文化を読み取り、自分たちのふるまいを確認すると同時に、自分たちを取り巻く力に抵抗しながら、その力の強さ、すなわち、いくじなしとか女々しいとか言われたり、ゲイとして標的にされたり、女みたいにふるまっていると見なされたりする苦悩を明らかにしている(p.209-210)。

少年たちは、思春期にさしかかると、4、5歳のころに持っていた「友情の喜び」を手放し、高校を卒業する頃には「親密な男の友情」や「男友達に寄せる信頼」を失い、彼女をつくることに関心を持つ(p.207-211)。彼らが高校を卒業する時期になり、「男らしさと自律を結びつけ」るようになると、「友情の喜び」を隠さなければならないような心境になってしまうのである。

しかし、少年たちの「もうひとつの声」－親しいひとへの共感がなければ成立しない「友情」や「愛」を大切に思う「声」－は、成長の過程で完全に失われてしまうわ

けではない。父となった男性は、どのように子どもたちを育てるのかという課題に直面したときに、思春期に封印してしまった「声」と「道徳的信念」と向き合うことになる。ギリガンは、子育て中のマイケルが、息子ゲイブの「感受性」、「本当の喜び」、「友達と過ごす嬉しさ」といった特性について語る様子から、マイケル自身が「喜びと親密な友情」を求めていることを知る(p.38)。

ギリガンは、教育学者メリー・ゴードンが幼稚園から7年生までのクラスを対象に行った、赤ちゃんと母親が教室を訪問する「共感の根」プログラムに参加した生徒たちについて、「より共感し、理解し合い、攻撃的でなくなり、お互いにやさしくなったかどうか」に関する分析を紹介する。赤ちゃん訪問は、子どもたちの間のみならず、教師の間にも共感の力が生まれ、プログラムの3年後にもこの効果が続いたという (p.202-205)。少女であれ少年であれ、赤ちゃんのケアに関わった生徒が他者に共感する能力を自らのうちに見出し、この能力を持ち続けたという調査結果は、この能力が「人間の能力」であることを示している。

少年も少女も、思春期に入ると、自らの「声」と周りから求められる自分のありかたとの間に葛藤を抱えるようになるのだが、この葛藤を引き起こす原因は、家父長制に基づくジェンダー規範にある。思春期の子どもたちは、自らの思考や行為を「羞恥心と排除」によって強化されたジェンダー規範に照らし合わせることによって、「声と記憶を喪失し、みずからの物語を正確に語るができなくなる」(p.33)。少年たちは、思春期に入ると「正直な声」を隠すようになり、「男らしさというマント」を身につけて、思春期に入るところに破ったはずのジェンダー二元論を復活させるとギリガンは分析する。

少年が持つ「共感」と友情、そして「共感」の否認に関するギリガンの分析は、いくつかの重要な示唆を含んでいる。まず、「男らしさ」という語に象徴されるジェンダー規範は、思春期において「自律」が強く求められるようになるのに伴って「教え込まれる」ということ、つまり、ケア倫理においても性差は社会から教え込まれるのであって生物学的性差に伴うものではないということである。次に、「自律」が他者への共感を抑制するような作用をもたらすこと、言い換えると、自己決定の主体であるという認識が他者への共感と配慮にさほど重きを置かなくてもよいという認識につながりかねないということである。そして、家父長制には、「自律」という権利主体の条件を介して、個々人を分断することを追認する社会システムとしての機能があるということである。

ギリガンは、家父長制が男性による女性の支配とともに、一部の男性によるほかの男性の支配の構造であること、家父長制に基づくジェンダー規範が少年たちを共感から遠ざけることを見抜く。「自律」は、ひとが周りからケアを受けていることをいったん横に置くことで周りとのつながりを見えなくしてしまう。そして、家父長制のなかで機能する「自律」概念は、ジェンダーと結びつくことで、各人の内面的な分断を促進する作用を持つ。

家父長制において、男であるということは、女でないだけでなく、その秩序の上に立つことを意味する。ジェンダー二元論とジェンダー階層は、家父長制のDNAであり、家父長制秩序を構築する要素となっ

ている。…家父長制の家族、宗教、文化では、権力と権威は、ひとりの父ないし複数の父たちに由来するのであり、男らしさと称される人間の特性は、女らしさとしてジェンダー化された特性に対して特権を持っている。(男を少年から切り離して) 一部の男をほかの男たちの上に置き、すべての男を女より上に置くことで、家父長制は支配秩序たりえている。しかし、父を母と娘、そして息子からも分離し、人間の特性を男らしさと女らしさのふたつに分けることで、家父長制は精神のなかに亀裂をつくりだし、あらゆる人間をその自己の一部から切り離してしまう (p.23)。

「自律」は、カントからすれば、置き換え不可能な価値である「尊厳」を根拠づける。これは、キリスト教の教理が日々の生活から自然科学に至るまで人々の思考を形作り行動の判断基準となっていた時代から影響力を失っていく過程においては、人間が自らの存在を維持しながら他者とともに生きるために必要な理念であった。しかし、「自律」は、生まれたときからケアを受け、今ここに生きている人間だからこそ可能な能力である。一方、家父長制は、人間が多数でしか生きられないという人間の条件があるにもかかわらず、成員をさまざまな差異によって分断し、支配する秩序である。「分割して統治せよ」という古代ローマ帝国の征服地域政策の方針が示すように、従属集団を分断し連帯させないシステムを構築すれば、支配秩序を揺るがす「反抗」は、封じられる。

これに対し、ケア関係を前提に共同体を構築するならば、各人が自分の「声」を発し、他者に受け止められるという経験を通じて、人間として尊重されているという認識を持つことができ、ひとびとの間には連帯が生まれる。「家父長制の文化のなかで、フェミニストのケアの倫理がもうひとつの声であるのは、それが理性と感情、こころと身体、自己と関係性、男と女を結びつけるかたちで、家父長制を支えるさまざまな分断に抵抗しているからだ」(p.27)というギリガンの指摘は、「ケアの倫理」には「家父長制」と「自律」の不幸な結びつきを打開する可能性があることを示している。

## Ⅱ. ケアの倫理が拓く新たな民主主義とは？

### 1. 市民的抵抗と連帯、そしてケアの倫理

ところで、近年、新自由主義が浸透し、地方公共体が担ってきた各種サービスがコスト削減のもとに民間企業に委託され、公共空間だった公園に企業が各種施設を設置管理することは珍しくなくなった。以前ならば共有地として地域共同体が管理していた土地も管理者が指定され、利用者とは見なされないひと—例えばホームレス状態にあるひと—が排除されるようになってしまった。

公共サービスの民間委託が公共財を侵食するのは物理的空間においてだけではない。水道をはじめとする生存に必要不可欠な環境資源の管理も地方公共団体から民間企業が請け負うことで、さまざまな問題が発生している<sup>23</sup>。

なお、水資源については、日本でも「水争い」と呼ばれる村落間の衝突を引き起こ

<sup>23</sup> 岸本聡子『水道、再び公営化!』、集英社新書、2020、および岸本聡子「<コモン>と<ケア>のミニシバリズムへ」(斎藤幸平・松本卓也編『コモンの「自治論」』、集英社、2023、所収)

したことから、共同体で話し合い、その使用に関する取り決めをつくり、水質を含めて維持してきた歴史がある。例えば、琵琶湖周辺では水争いがあったことから、水をめぐる共同管理と自治が行われていた。こうしたなか、主婦たちが1960年代から70年代の琵琶湖の赤潮発生への危機感を持ち、リンを含む合成洗剤を使わない「石けん運動」を始めた。この運動は、「われわれは、この自治と連帯の芽を育てながら、一体となつて琵琶湖を守り、美しい琵琶湖を次代に引き継ぐことを決意し、その第一歩として、ここに琵琶湖の富栄養化を防止するための条例を制定する」と謳われた「滋賀県琵琶湖富栄養化の防止に関する条例」（いわゆる「石けん条例」、1977）へと結実した<sup>24</sup>。

一方、実践としてのケアは、食事の準備や洗濯、掃除をはじめとする多種多様な生活を維持する営みはもちろんのこと、子どもへのケア、病気になったひとや高齢者へのケアなど、多岐にわたる。しかしながら、生命と生活の維持に必要なケアサービスに携わるひと、なかでも保育や介護に携わるひとの労働は、給与の低さが示すように、その重要性が社会的に認識されてはいても評価されていないのが現状である。日本の場合、自由民主党による『日本型福祉社会』（1979）が示すように、政府の担うべき社会保障政策に家族が組み込まれ、女性に育児・介護を担わせることで福祉予算を低く抑えることができると見なされていたことが大きい<sup>25</sup>。

ケア労働にせよ、水をはじめとする環境資源にせよ、人間の生の維持に必要なサービスや資源は、本来ならば、利潤を追求する資本主義のロジックとは相いれない。それらの効用を正当に評価し、維持するにはコストがかかりすぎ、利潤が見込めないからである。それにもかかわらず、有形無形の多岐にわたる資源を利潤追求のための商品とするには、企業がそのサービスを交換可能な商品に変換するか、その資源への権利を獲得し、利潤を見込んだ価格を設定しなければならない。そこで、利潤を得るには、人件費を削減するか、その資源を独占するのが最も手っ取り早いということになる。

そうすると、わたしたちの生活と生命の維持に不可欠なサービスを私たちに取り戻すには、地道な住民運動によって政治を変えるしかない。現在、東京都杉並区長を務める岸本聡子氏は、『水道、再び公営化』において、水道の民営化がサービス・品質の低下や水道料金の高騰などの問題を引き起こしていることを指摘し、フランスやスペインで市民の参加によって再公営化後の水道事業が成功していることを紹介している。水道再公営化にかぎらず、環境に関わるさまざまな問題の解決に向かうきっかけは、女性たちが主体的に関わる住民活動に負うところが大きい。

杉並区は、第五福竜丸事件をきっかけに全国で広がった水爆実験反対署名運動の発

<sup>24</sup> 「滋賀県琵琶湖の富栄養化の防止に関する条例」、滋賀県庁サイト：[https://www.pref.shiga.lg.jp/site/jourei/reiki\\_int/reiki\\_honbun/k001RG00001109.html](https://www.pref.shiga.lg.jp/site/jourei/reiki_int/reiki_honbun/k001RG00001109.html)（2024年10月27日確認）

<sup>25</sup> 自由民主党『日本型福祉社会』（研修叢書8、1979）では、「日本型福祉社会」における生活保障について、A氏のライフコースを例に説明されている。第Ⅰ期（0歳から25歳まで）のA氏を支えるのは家庭であり、彼が就職してから（第Ⅱ期）は、企業福祉と自分の家庭、退職後の第Ⅲ期（60歳から65歳以降）はそれまでの貯蓄・企業年金等が個々人の生活保障となる。A氏による「家庭株式会社」（第Ⅱ期）では「子どもの生産とそのアフターケア（育児と教育）」を行うが、A氏の生活についてはもっぱら妻によって支えられる（p.170-189）。

祥の地として知られる。丸浜江里子氏によれば、関東大震災後、農村だったところにサラリーマンや無産インテリが移り住み、生活協同組合運動も生まれたところであり、戦後は女性サークルが次々と誕生し、公民館設置などの住民参加の自治が浸透していたところでもあったという。

1954年3月1日、アメリカが南太平洋のビキニ環礁で行った水爆実験は、マーシャル諸島の住民、付近でマグロはえ縄漁を行っていた第五福竜丸をはじめとする2000超の漁船の乗組員らを被ばくさせた。第五福竜丸が焼津港に帰港した後、乗組員の被ばくが判明し、半年後に無線長の久保山愛吉氏が死亡すると、人々の警戒心は高まり、魚商たちはマグロをはじめ多くの魚が売れずに廃棄せざるを得ない状況になった。この被ばく事故をきっかけに杉並区の主婦たちが中心となって集めた原水禁署名運動は、1954年4月17日に法学者であった安井郁・橋本良一、婦団協（杉並婦人団体協議会）がタッグを組んで署名運動を開始し、同年10月5日までに3183万7876筆を集めた<sup>26</sup>。

丸浜氏は、原水爆禁止署名運動が成功した理由として、「異質で多様なグループ（人）が手を結んだこと」、「周到で綿密な戦略を立てたこと」、「婦団協、杉の子会、PTAの女性など杉並の主婦の活躍を主軸にしたこと」を挙げている<sup>27</sup>。読書会を開き、ネットワークを形成していた女性たちは、連携して各戸を回るのはもちろんのこと、運動の遂行にも主体的に関わった。

エリカ・チェノウェスによれば、住民運動に女性が主体的に関わると、その運動は成功する傾向にある。彼女は、社会変革を目指す各種運動を分析して導き出した、「ある国の人口の3.5%が非暴力で立ち上がれば社会は変わる」という「3.5%のルール」で知られるが、「市民的抵抗」を成功させるには女性の参加が必要であることも指摘する。

さらにいえば、市民的抵抗運動に女性を参加させることは、成功に不可欠だ。第二次世界大戦以降、女性が最前線に立つことを避けていた市民的抵抗運動のほとんどは成功していない。

第一の理由として、女性を排除すれば、その運動は人口の少なくとも半分を失うからだ。これは、運動の政治力をつくりも壊しもする重要な変数—大衆の参加—を損なう。

第二に、女性が関与していると、抵抗運動の社会的ネットワークが広がり、敵を支持する者を離反させる説得に使える。伝統的なジェンダーの役割分担により、女性のほうがよく知っているのだ。（中略）

第三に、女性が参加すると、抵抗運動にとって、戦術的イノベーションの機会も相当増える。チリの女性たちは「カセロラソ」、つまり鍋・フライパン抗議運動を編み出し、1971年にはじめて使い、サルバドル・アジェンデ政権下の食料不足に抵抗したことで知られている。（中略）

もっと言えば、女性が参加すれば—男性と一緒にでも、男性から独立していても—抵抗運動が示す憤りが普遍的で非政治的なものであると伝えることにも役立つ。（中略）母親、妻、姉妹たちは、ボスニアからスリランカ、リベリアまで、戦争のさなかに自分たちが愛した者たちの殺害に対する正義を追求した<sup>28</sup>。

<sup>26</sup> 丸浜江里子『原水禁署名運動の誕生：東京・杉並の住民パワーと水脈』、凱風社、2011、p.321-322

<sup>27</sup> 丸浜：2011、p.341-343

<sup>28</sup> エリカ・チェノウェス/小林綾子訳『市民的抵抗：非暴力が社会を変える』、白水社、2023、p.152-153

チェノウェスが指摘する、女性の参加によって「抵抗運動が示す憤りが普遍的で非政治的なものである」ことが示されるという点は、杉並区の原水爆禁止署名運動についての丸浜氏の分析にも通じる。丸浜氏によれば、この運動の立役者である橋本良一・安井郁らは、「平和運動はアカの運動だ」というレッテル貼りを逃れるために、「反米色の強い平和運動ではなく、ヒューマニズムをもとにした、超党派の全国運動を構想した」。婦団協とタッグを組むことは、原水爆禁署名運動が政治的にはニュートラルであることをアピールするのに役立った。

母親が反戦運動の先頭に立つとき、自分の愛する者たちを自分たちに返せという要求は、誰一人殺されてはならない、殺してはならないという正義の追求となる<sup>29</sup>。逆に、周縁暴力を伴う運動は、女性たちの離反を招き、失敗に終わる。なぜならば、暴力を容認する運動では、女性は脇に追いやられ、疎外されたひとや集団も運動から距離を置くからである<sup>30</sup>。そうすると、何らかの成果をもたらすに至る運動は、非暴力でなければならない。

それでも、抵抗運動には暴力が伴ったほうが成功すると考えられがちである。だが、チェノウェスは、暴力を容認する運動のほうが非暴力の市民的抵抗よりも失敗に終わる率が高いと指摘する。彼女によると、1900年から2019年までの間に起きた非暴力キャンペーンのうち65%が何らかの成果を得たのに対し、暴力行為が発生した非暴力キャンペーンでは35%しか成功しなかった。これには多数の理由があると想定されるが、周縁的暴力が発生した場合には運動自体が縮小することも原因の一つである。運動の縮小については、第一に暴力が発生すると参加者一人一人に身体的リスクが大きくなること、第二に「民衆は、積極的に他者を害するくらいなら自分たちが被害に遭う状況に身を置く方を選ぶ傾向にある」こと、第三に女性たちが運動から離れてしまうこと、という理由が考えられるという<sup>31</sup>。

「民衆は、積極的に他者を害するくらいなら自分たちが被害に遭う状況に身を置く方を選ぶ傾向にある」というチェノウェスの指摘は、女性を非暴力の側に、男性を暴力の側に振り分けようとすることもまた、ジェンダーバイアスからくるかもしれないことを示している。女性であれ、男性であれ、自らの生命と自らの愛するひとたちを危険にさらしたくはないことには変わりはない。

## 2. 複数の「声」を聴くことから始まる「もうひとつの正義」

－家父長制に基づく分断からケアに基づく民主主義へ－

ギリガンはケア倫理の基盤となる著作に『もうひとつの声で *In a different voice*』というタイトルを付したが、「もうひとつの声」については多くの質問が寄せられたよう

<sup>29</sup> ギリガンが言及しているアリストパネス『女の平和』は、戦争状態が続く限り夫が自分のところに帰ってくることができないことに業を煮やした女たちがアクロポリスに立てこもるさまを描いた戯曲だが、笑いを誘うせりふの間に、夫が戦争で見る影もなく疲れ果て、家に帰ってこないことを嘆く女性たちの本音が見えてくる。夫を自分たちのもとに戻してほしいという彼女たちの欲求は。敵味方を越えた女性たちの連帯をつくりだす（アリストパネス/高津春繁訳『女の平和』、岩波書店、1975）。

<sup>30</sup> チェノウェス：2023、p.233

<sup>31</sup> チェノウェス：2023、p.232-233

である。彼女は、第二版の「一九九三年、読者への書簡」において、「声」という語にどのような意味を持たせたのかを説明する。

声voiceという単語こそ、まさに声を意味しているのです。耳を澄ませてごらんさいとあえて言いましょう。…声を持つことは、人間であることです。言うべきことがあることは、ひとかどの人間であることです。しかし、語ることは、耳を傾けたり聞いたりすることなしには、ありえません。語ることは、関係的な行為の極みなのです<sup>32</sup>。

「声」という語は「ひとが自己の核について語るときに意味するものに似た何かを意味して」おり、「人々の間で進行するこの関係性のやり取りは、言語と文化を通じて、多様性と複数性を媒介」する。「声」は、日本語でも「有権者の声」といった表現が示すように、声によって語られる内容とともに、発声者である人間が社会のなかで承認されることを要求する。しかしながら、「全く共振のないところで発言するのはどんな気持ちか」とギリガンも書いているように、「声」を発してもそれを受け止めるひとがいなければ、「声」を発したひとは沈黙するしかない。

スーは、マイクロアグレッションによってターゲットとなったひとが度重なる攻撃を受けて自らの声を失っていく過程を分析し、対象となったひとが「何をやっても無駄だ」という無力感、自分がいないかのように扱われること、そして自分自身の統合性の喪失（「あなたが考えていることを実際に言うことはしてはいけないし、誰が聴いても受け入れられるようになるまで多くのレンズを通してフィルターをかけなければならない」）ことを指摘する<sup>33</sup>。バイアスを持った発話行為は、発話者が意識しようとしまいと、社会構造のなかに組み込まれている差別を強化するだけでなく、マイクロアグレッションのターゲットとなったひとに沈黙を強いる作用を持つ<sup>34</sup>。

『抵抗への参加』に戻ると、思春期に入った少女や少年が「声」を隠してしまうのは、その「声」を発することが周りとの関係に問題を生じかねないからである。「自分の本当の気持ちや考えを口にするのではなく、「じぶんに気を配ることほど自分のことが好きではない」と口にするほうが、どんな仕方で自分を気づかうのかを示すよりも楽だ」(p.76-77)と言う16歳の少女シーラがギリガンに「賢明でしょ？」と念を押すとき、ギリガンのみならず、わたしたちも彼女の言葉に頷かざるを得ないだろう。

「声」をめぐる分析は、直接対面する個人的なやりとりのなかの出来事に留まるように見えるかもしれない。しかし、共同体は、ひとりひとりの人間が存在しなければ形成されることはない。そして、誰が話すことができるのかと問うならば、ひとりひとりの「声」は、共同体における政治への参加の資格に関わってくることが見えてくる。

<sup>32</sup> Gilligan : 1993/ ギリガン : 2022、p.24-25

<sup>33</sup> Derald Wing Sue, Lusa Beth Spanierman, *Microaggressions in everyday life*, second edition, Wiley, 2020, p.107-109

<sup>34</sup> SueとSpaniermanは、差別的な言動と非言語的な身振りがターゲットとなったひとに自らを「二級市民」とであると認識させることを指摘する (Sue & Spanierman:2020, p.51)。

そして、どのようなひとであれ自分の「声」を発することができるためには、自分の存在が守られていると認識できる共同体のありかたが問われなければならない。

通常、わたしたちは、会話という「誰かの声を聞く」「自分の声を聞かれる」経験のなかで、お互いに相手から自分が受け止められているという実感を持つ。鷺田氏は、『聴くことの力』の冒頭で、阪神淡路大震災で炊き出しのボランティアを行っていた女性が息子を亡くした女性の話をひたすら聴いていたエピソードについて、息子の死を誰かに「語る」という行為が女性の「爛れた心の皮膚を、かろうじて一枚つづりになった薄膜で覆う」ために必要であったと書いている<sup>35</sup>。また、人類学者の菅原和孝氏が障害を持つ息子の祐卓と交わす「ねえ、××と言ってちょうだい」「××だよ」という「ナンセンスな会話」から、『身体として共存している』という感覚を互いに呼び起こし合っているのではないかと、『われわれ』として手を取り合うという以上のものが、この親子の間にはある、『ずっと差し伸べられ私の腕をしっかりと捉える彼の手とほとんど同じもの』が」と推測する<sup>36</sup>。

誰かの「声」を聴くという行為は、話されている内容への理解とは別に、話しているひとの存在を受け止めているというメッセージを暗黙裡に発している。だからこそ、ひとは誰かに話を聞いてもらい、自分が受け入れられているという実感を受け取ることによって安らぎを感じる。

ケアの倫理は、「声」を聴くという行為にある「共感」を基盤に据える。「共感」とは、単なる情動にとどまらない。「共感」は、そのひととそのひとが置かれた状況を理解することなしには成立しないからである。ひとの「声」を聴くということは、それを発するひとの存在を受け止め、そのひとが必要とすること、そのひとが考えていること、そのひとが望むことを理解することであり、そのひとの置かれた状況への理解なしには不可能な行為である。この意味で、「声」を聴くという行為は、家父長制のなかでの「自律」が人々の分断をもたらすのに対して、人びとの間の連帯を可能にする。

おわりに

－「声」を聴くことから始まる連帯に支えられた「厚い民主主義」へ－

2023年10月24日、世界経済フォーラムによるジェンダーギャップ指数ランキングで1位のアイスランドで「女性の休日」と呼ばれる大規模なストライキが実施された。これは、1975年10月24日に行われたストライキから7回目のストライキである。国際比較文化ジャーナリストの鎧麻樹氏によれば、今回は、ノンバイナリー、移民女性にも参加が呼びかけられており、「白人女性という特権」を持つ女性の運動を越えて、移民女性によるアイスランド社会への貢献を認め、移民女性への連帯が表明されたという<sup>37</sup>。

<sup>35</sup> 鷺田：1999/2015、p.12-13

<sup>36</sup> 鷺田：1999/2015、p.115-121

<sup>37</sup> 鎧麻樹「アイスランド女性たちのストライキ成功の背景に徹底した情報周知と連帯の呼びかけ」、2023年11月28日付記事、<https://news.yahoo.co.jp/expert/articles/09839dfa24f7460353aba46909726e09773615c5>（2024年10月27日確認）

現在、国境を越えたひとの移動が増えている。途上国から先進国へのひとの移動については、先進国と途上国の間の経済的格差や政情不安での迫害など、さまざまな原因が挙げられているが、そうした理由に加えて、民主主義のもとでの自由―難民として先進国にやってくるひとびとののなかに子どもが多いのは、親がわが子に自由な世界で自分の人生を生きてほしいと願って送り出すからであるという―もまた、ひとが移動する大きな理由ではないか。しかし、各国は移民の受け入れを制限しており、母国を出たひとがたどり着いた国で働こうとしても、「エッセンシャルワーク」と呼ばれているものの低賃金の仕事に就くしかない。そして、そうしたひとたちの「声」は、支援団体等を通じて届けられることはあっても、社会の側が聴こうとしなければ、空に消えてしまう。

「耳を澄ましてごらんなさい」とギリガンは言う。「声」は、今聴こえてくる「声」、ひとが心のなかに隠している「声」だけではない。発しても受け止められていない「声」、発しようとしても「声」にならない「声」もまた、「声」の一つである。大きな「声」の前で黙らざるを得ないひと、ヤングケアラーとなっている若いひと、老親の介護のために離職したひと、労働力不足を補うために国外から受け入れられたひと、やむを得ない理由で難民や移民となったひと、障がいを持つひと、犯罪被害者、犯罪加害者の家族など、さまざまなひとの声がこの世界には存在する。「声」は、「声」を発する人間がいなければ存在しない。だからこそ、耳を澄ましたときに聴こえてくる声は、「人間の声」である。そして、その「声」は、わたしたちに、どのひとにも敬意をもって扱われなければならないという権利と、どんなひとであれその「声」を聴かなければならないという義務を、わたしたちに与える。

もう一つの声の特徴づけるものはジェンダーではなくテーマである。その違いは、理性と感情、自己と関係性を結びつけるところから生まれる。その声は、家父長制的な分断と階層を解消するなかで、民主主義的な規範と価値観、すなわち誰もが声を持ち、じっくりと話を聴いてもらい、敬意をもって接してもらうことが、いかに重要であるかを強調する (p.30)。

「自己責任」という言葉が困難な状況にあるひとを断罪する言葉として機能している今の日本においてケアの倫理が人々の関心を集めているのは、ひとがさまざまな基準で分断されている現状があるからだろう。人びとがさまざまな局面で序列化され、「自己責任」のもとで自分の置かれた状況を受け入れているなかで、「誰もが声を持ち、じっくりと話を聴いてもらい、敬意をもって接してもらうこと」は、他者に受け入れられる経験であり、居場所を見出し、安心して生きることにつながる。もしひとが互いに尊重する社会であるなら、誰しも自らの「声」を隠さずにいられるに違いない。「耳を澄ます：ことからはじまるケア倫理は、支配秩序としての家父長制によって分断されてきたひとびとが、「声を聴く」ことによって得られる共感と相互理解のもとで連帯するための思想的基盤なのである。

(かきもと・よしみ)