OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ケアの倫理と生活世界 ーケアの倫理の現象学的探究のための序説ー
Author(s)	高山, 佳子
Citation	大阪大学, 2019, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/72423
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

博士論文
(課程博士)

ケアの倫理と生活世界

――ケアの倫理の現象学的探究のための序説――

大阪大学大学院文学研究科文化形態論専攻臨床哲学講座
学籍番号　20A08805
氏名　　高山佳子

2019 年 2 月

目　次

序章……1

第Ⅰ部　ケアの倫理と人間の生の尊厳――フェミニズムを超えて、もうひとつの正義へ――……12

第１章　ケア対正義論争に対する批判的検討……12
――ジェンダーの観点を超えたケアの倫理の新たな枠組みに向けて――……12
１　ギリガンのケアの倫理と正義の倫理……12
２　心理学におけるコールバーグ対ギリガン論争のゆくえ……16
３　性差研究の歴史的変遷――「ジェンダーの心理学」誕生まで――……18
（１）男性の視点から進められた性差研究（19 世紀後半～1960 年代）……19
（２）「ジェンダーの視点」から進められた性差・性役割研究（1970 年代以降）……21
４　ジェンダーの心理学におけるギリガンの研究の位置づけ……24
５　倫理学におけるケア対正義論争のゆくえ……27
６　フェミニズムによる依存とケアの観点からみた現代正義論批判……30
（１）ファインマンによる依存批判――「自律」神話への異議――……31
（２）キティによる依存批判――「平等」概念の再考――……34
７　現代正義論に対するフェミニズム正義論の位置づけ……36

第２章　ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞――人間の共同性と暴力性――……40
１　金井による「依存をめぐる倫理」への問い……40
２　親密圏と公共空間の問い直し……45
（１）アーレントにおける「現れの空間」と「公的領域」……47
（２）ケアの倫理と公共空間……50
――アイデンティティ形成の観点からみる公私の領域区分の問題性――……50
（３）ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞――「網の目」の衰退と暴力性――……54

第３章　人格の尊厳と人間の生――シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に――……57
１　近代における自由な個人の形成……58
（１）「人格」（ペルソナ）概念の系譜……59
（２）ヴェイユにおける「人格」と「非人格的なもの」……62
（３）ヴェイユにみる近代の人権批判……64
２　人格の尊厳と生きる意味……67
――聴くことのできない者と語ることのできない者とのあいだの溝――……67
３　人格の尊厳と他者への応答責任――人格の尊厳から生命の尊厳へ――……71

第４章　ケアの倫理と＜もうひとつの正義＞――人間の関係性のあり方をめぐって――.....77
１　＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理と正義の倫理.....79
２　「人格主体」vs.「人間の生」再考.....82
――政治的司法的文脈から哲学的原理的な文脈へ――.....82
３　「正義」についての考え方の変遷――アリストテレスからロールズへ――.....85
４　ケアの倫理の規範的原理への問い――人間の生の尊厳の原理的探求に向けて――.....90

第Ⅱ部　生活世界とケアの倫理――ケアの倫理の現象学的探究に向けて――.....96

第５章　フッサールの現象学と「生活世界」.....96
１　学問の危機に対するフッサールの問題意識.....97
２　フッサールの「生活世界」概念――学問における生活世界の位置づけ――.....100

第６章　生命と身体とケア.....103
１　身体の三つの見方.....103
２　ケア概念とケアの倫理.....105
（１）看護の中核概念としてのケア.....106
（２）生命倫理におけるケアの倫理.....107
（３）ケア概念に欠けているもの――職業看護におけるケア論の限界――.....108
３　生命とケアとをつなぐもの.....111
（１）ケアの倫理の「責任」概念――「傷つきやすさ」の知覚と生命――.....111
（２）ケアの倫理の関係性の根拠へ――ゾーエーとビオスの生命論的差異――.....113

第７章　フッサールの倫理思想とケアの倫理.....119
１　フッサールの倫理学構想と生活世界.....119
（１）フッサールの倫理学構想にみる倫理学の位置づけとその射程.....119
（２）普遍的な規範学としての論理学と倫理学.....121
――フッサールの内部において生じたパラダイム転換――.....121
（３）フッサールの倫理学構想にみる理念的世界から生活世界への転換.....122
――カント批判を中心に――.....122
２　生活世界とケアの倫理――実践理性としてのケアの倫理の現象学的探究の可能性――.....125

終章.....129

参考文献.....132

序章

従来、社会の秩序や規範は「正義」「倫理」「道徳」といった言葉で語られ、それは社会のなかで生きる人同士の関係性のあり方に関係していた。それゆえに、他者との関係における不正な行為や不平等に対しては「不正義である」と声をあげることができた。しかし、他者との関係性を切り離した「自由で自律的な個人」を平等な構成員とする現代の社会においては、他者との関係性を顧慮する必要のない普遍的中立的な「公正」が正義である。個人は基本的自由を不可侵の権利として保障されており、他者の権利を侵害しない限り自由に経済活動を行うことができ、依存関係にある人々をケアする責任も免責されている。自由な個人の行為を規制するものは法／権利だけであり、それは合法的であれば、あるいは法にひっかからなければ何をしても許されるという主体の行為のあり方を生んでいる。市場原理のもとでは、正しい行為や倫理的な議論よりも市場における利益競争が優先される。現代の社会は、価値観の多様化という言葉のもとで、なにが正義なのかさえわからなくなりつつある様相を呈しつつあるように見える。

特に、消費社会が成熟を迎えたと言われる1990年代以降、グローバル化した市場ではあらゆるものが交換価値を有する商品に換えられ、今やその対象は卵子、精子、受精卵、さらには遺伝子にまで及び、インターネットの普及と相俟って商品と同様の感覚で「手に入れる」ことが可能な時代になっている。近年の医療技術の進歩は目覚しく、将来は遺伝子操作によって望みたい人間になるための人間改良のためのオプションを選択できるようになるかもしれない。しかも、現代はデザイナー・チルドレンやエンハンスメントといった遺伝子操作の技術を用いることがなぜ倫理的に問題であるのかを語ることすら難しい時代である。これまで生命倫理の議論においては、国家による介入から個人を守るという点で個人の権利にもとづく自律と自己決定が重要と考えられてきたけれども、近年の医療技術においては、自律と自己決定は個人の欲望追及を肯定し、力のある個人が力をもたない者を犠牲にしかねない状況が生まれつつある。

また、現代は家族形態や就労形態が多様化し、個人は多様な生活形態を選択することが可能である一方で、家族関係の希薄化と不安定な雇用形態は、個々人の生存と生活を不安定なものにしている。地域共同体が解体し個人化が進展する現代社会では、社会のなかで格差が拡大しても集団化して表面化することはない。失業や貧困、病など個々人に降りかかる様々な不運や喪失経験は、個人の人生選択における自己責任とみなされる。アイデンティティが試練に陥っても、それは個人の心理的傾向の問題（不安、葛藤、ノイローゼなど）として治療の対象とされ、個人の問題として対処されるだけである。そのような状況に陥った個人に対応するのは、医療・福祉・教育といった公的な諸制度であり、専門機関や専門家へ問題が委ねられる結果、専門家対治療されるべき個人（クライアント）という関係のもとで支援する側と支援される側が規定されていく[1]。公的諸制度につながらなければ、血縁、地縁、社縁のない個人は容易に孤立に追い込まれることになる。日本では、1990 年代より失業に伴う自殺や抑うつ状態、引きこもり、独居者の孤独死などがクローズアップされ始め、世代を問わず社会と

[1] 滝川は、1990 年代以降、様々な子どもの問題を医療へ委ねる風潮を社会の「精神医学化」と呼んだ。滝川によれば、その背景にあるのは、アメリカの DSM の導入と、精神分析学に代わり精神医学の主流が人間のこころのはたらきを脳の生物的メカニズムに還元する生物主義的な研究となったことにある（滝川，2003:34-36）。

の接点を失い孤立や疎外に追いやられる人々の増加は「無縁社会」[2]という言葉を生んだ。

滝川は、現代における経済的な貧しさが関係の貧しさに直結するようになった社会背景について、次のように述べている[3]。

> 昔は地域の共同性によって子育てが支えられていたのにと惜しむとき、貧しさがその土台となっていたことも忘れては2なりません。ところが貧しさがもはや一般性をもたない現代では、貧しさはきずなとはならず、逆に経済的な貧しさはそのまま関係的な貧しさを、つまり社会的な孤立を強いるものへと変わったのです。これは大きな違いでしょうね。全体的には豊かになった社会において貧しいことは独特の危機や、ときには病理を生み出します。（滝川，2003:97）

また、現代の社会では、競合する力関係や権力構造のもとで生じている人間関係の歪みやひずみの問題は看過され、個人が被る心身の苦痛はもとより二義的なものとして軽視されており、場合によって事後的に対応がなされるにすぎない。しかも、心身に苦痛を与える悪や不正は、合理性・正当性を明確な文言として立証することが難しく、言葉がない故に沈黙し、声がとどかない、聞こえないという閉塞した現実を生み出す場合がある。現代の様々な家族問題や学校問題、正規・非正規をめぐる労働問題、職場におけるハラスメント等、社会問題と言われているものの多くは、そうした人間の関係性をめぐる問題から生じているものである。

しかしながら、多くの場合、人が生き辛さを抱え苦悩するのは、たとえば失業、病、障害、老い、いじめ等といった出来事そのものというよりも、むしろその出来事をめぐる日常的社会的な関係性の変容とそれに伴う自己のアイデンティティの変容である。それは、自己の＜生きる意味＞にかかわり深刻なアイデンティティの危機を招きうる。そのように人が生きる意味を喪失したり奪われたりして自己を崩壊させていく時（時には自死に至る時）、そこには社会制度だけでは解決できない問題があるように思われる。言い換えれば、現在の社会においては、支援する側と支援される側との狭間で何か抜け落ちていくものがあるのだ。

このように、個人主義が進展する現代において、個人は他者を慮ることなく自己実現のための善の構想を追及することができる一方で、苦境に陥り心身に傷を負い生き辛さを抱える人々は、公的な諸制度や専門家に任されるか、あるいは切り捨てられていく。現代の社会は、企業ないし組織が社会にもたらす経済的な効用を重視し、個人や社会の幸福には目を向けても、個人が被る心身の傷や苦痛には目を向けたがらない。とりわけ、社会との接点を失い関係性を貧困にしていく人々の存在に対して、私たちはその「関係」を問い直す倫理的次元を見失っているのではないか。果たして、「公正な」正義の社会は、真に「正義」と言えるのか。むしろ、私たちの社会はますます他者の傷に無関心となり、

---

[2] NHKは、身元不明の死や行き倒れといった「新たな死（無縁死）」が急増していることを受けて、「無縁社会」という特集番組を放映した。「無縁社会」は、かつて社会を紡いできた「地縁」「血縁」といった地域や家族・親類との絆を失っていったことに加え、終身雇用が壊れ、会社との絆であった「社縁」までが失われたことによって生み出されたものであり、「いのち」が軽んじられている社会のあり方を問い直すというのが番組の趣旨である（NHK「無縁社会プロジェクト」取材班，2010／2010年放映）。

[3] 滝川の指摘は日本だけに限らない。社会学者ジグムント・バウマン（Bauman, Z）は、豊かになった消費社会における貧困を「新しい貧困」と呼んで論じている（cf. Bauman, 2005=2008）。

非人間性を露にしつつあるのではないか。果たして、正義とは、倫理とはなんであるのか。かくて、本論文が問題提起するのは、現代の資本主義社会を根底で規定しているリベラリズムの正義論が切り落としている＜社会における人同士の関係性のあり方とその責任の問題＞である。

心理学者キャロル・ギリガン（Gilligan,C）が提示した「ケアの倫理」は、まさにこうした現代の正義論に対する異議申立である。ギリガンは主著『もうひとつの声』（Gilligan,1982=1986）において、権利主体としての「自由で自律的な個人」を前提とする現代のリベラリズムの正義論を「正義の倫理」と呼んで批判し、それとは「異なる声」をもつ「ケアの倫理」があると主張した。ギリガンによれば、正義の倫理が論理形式的な推論にもとづく道徳判断であるのに対し、ケアの倫理は人間相互の結びつきを前提とし、「傷つけてはならない」という直観的な感受性を介して人間関係を配慮する「（応答）責任の倫理」である。ギリガンにとって正義の倫理とケアの倫理は、それぞれ理論的推論と実践的推論に相応し、ケアの倫理はジェンダーに関係なく、身体をもち状況のなかを生きる人間に不可欠な実践理性としての道徳判断の様式と考えられている。ギリガンがパーソナリティ発達の観点から批判するのは、正義の倫理のみで構築された社会における個人のアイデンティティ形成の偏りとその非人間性である。また、ケアの倫理を人間の道徳性に不可欠な二つの原理のうちの一つと考えるギリガンの主張の核心は、ケアの倫理と正義の倫理とが相補的にはたらいてはじめて人間の成熟と社会正義が可能になるという点にある。

ギリガンの問題提起は、男性中心の社会的価値規範への問い直しを含んだ「ジェンダーの視点」[4]を喚起し、この 30 年余り正義の倫理と対比されるかたちで政治哲学・倫理学・法学・社会学などの分野で活発な議論を呼んできた。しかしながら、ケアの倫理はギリガンの意図に反して、当初より私的領域における女性の倫理と捉えられたために、正義の倫理とケアの倫理との関係は二項対立的なジェンダーのカテゴリーと結びつけられ、正義の倫理＝男性の道徳性、ケアの倫理＝女性の道徳性という文脈のもとでケアの倫理を正義の倫理に還元する見方が今なお支配的である。特に、哲学・倫理学分野においてケアの倫理について語るのは多くが男性であるために、一旦共通のコンセンサスができあがってしまうと、誰もがその見方でしかケアの倫理を解釈しなくなってしまう。結果として、現在のところケアの倫理をめぐる議論は、公私の二分法にもとづく伝統的な正義の倫理の枠組みのもと私的領域における女性のケア労働と結びつけられている。

しかしながら、このようにジェンダーの観点に制約されたところでケアの倫理と正義の倫理との関係を論じる限り、ケアの道徳性を女性の領域に限定し、却ってジェンダー化された社会構造を強固にしてしまうばかりか、ギリガンの批判に込められた現代の理性中心主義・男性中心主義の価値観や人間観そのものを問い直す視点を見落としてしまうことにならないだろうか。その後ギリガンは、ケアの倫理と正義の倫理との関係を正しく理解するためには、「ケアの倫理のいかなる議論も枠づけの問題から始めなくてはならない」（Gilligan, 1995:125）と主張している。つまり、正義の倫理とケアの倫

[4] ジェンダーの視点は、第二派フェミニズムに端を発する女性学やジェンダー研究の中核であるジェンダーの概念から発展してきた。湯川によれば、ジェンダーの視点とは、「人間についてのさまざまな事象や問題の中にジェンダー・バイアス、すなわち、近代市民社会の構造や価値規範に強く影響された男女間の権力関係に基づく差別や抑圧が潜んでいないかを点検する視座」であり、今日では全ての科学・学問で重視されるようになっている（湯川, 2012:168）。

理との関係は、ジェンダー（性差）の観点からではなく、伝統的な正義の倫理の枠組みからの「パラダイムシフト」（ibid.:120）という観点から理解されなければならないものである。異なる枠組みのもとに立つならば、ケアの倫理は正義の倫理の「周縁というよりもむしろ中心となる」（ibid.:120）とギリガンは述べている。

ところで、従来の正義の倫理の枠組みを規定している公私の領域区分については、これまでフェミニズムが性差別の観点から批判を行い、ジェンダー構造の解明を行ってきている。しかし、構造を解明し批判はできても中心に位置している支配的な価値規範に切り込むにはいまだ至っていない。その原因の一つとして、これまでフェミニズムの議論の焦点が社会科学を中心とする政治的社会学的な構造の解明にあてられてきたために、構造を批判することはできても、「自由」、「平等」、「自律」、「正義」といった近代社会の構造を根底で規定している価値規範そのものの解明に踏み込めずにきた点を指摘できるように思われる。

しかしながら、近年フェミニズムにおいては、これまでフェミニズムの中核概念とされてきた「ジェンダー」概念の限界が指摘され、現象学用語である「生きられた身体（lived body）」への転換が主張されるとともにフェミニズム現象学が注目され始めている。また他方で、近年はリベラル・フェミニズムの再来と言われるなか、政治哲学や法学分野を中心に現代リベラリズムの正義論が前提している「自律」概念や「平等」概念を批判し、ケアの倫理を公的領域へと拡張していくためのシティズンシップ論の再考が試みられている。こうした動向は、近代社会が前提してきた「正義」、「自律」、「平等」、「自由」といった基底的な中核概念そのものの再考を迫るものであり、フェミニズムは今、従来の社会システムの基盤に位置している規範理論とその人間観の問い直しに向かいつつあるように思われる。とはいえ、政治哲学や法学、社会学は、法制度や社会政策を中心とする政治理論ないし社会理論に主要な関心をおいている為に、現代の正義論をさらにその根底で規定している哲学的倫理学的な規範の原理的問題の解明には未だ目が向けられていないのが現状である。

したがって今重要なことは、これまでのジェンダーの観点を脱却し、正義の倫理とケアの倫理との関係を「パラダイムシフト」の観点から新たに捉えなおすことであり、新しいパラダイムのもとで、アイデンティティ形成に不可欠なケアの倫理の意義と価値を論じていくための哲学的原理的探求に目を向けかえることであろう。その為には、ギリガンのいうケアの倫理の新たな枠組みを具体的に提示することが必要であり、またその哲学的原理的探究のための具体的方法を示すことが必要である。

試みの哲学としての「臨床哲学」

さて、私の専攻分野は「臨床哲学（Clinical Philosophy）」である。上記に述べた問題提起と本論の執筆は、「臨床哲学」と切り離せない関係にあると思われるので、ここに至る経緯についても少し触れておきたいと思う。

1998年に鷲田清一の提唱によって発足した大阪大学大学院文学研究科の「臨床哲学講座」は、「社会の臨床的な場面で哲学にいったいなにができるのか」という問題意識とともに始まったとされる[5]。

[5] 臨床哲学（「臨床哲学研究室」）は、1998年4月よりそれまでの「哲学講座倫理学研究室」から名称を改め発足した。

当時の研究室で刊行された創刊号には、「臨床哲学事始め」として次のように述べられている。

> 《臨床哲学》ということで、わたしたちは、ひとびとの「苦しみの場所」、つまりは社会の臨床的な場面に哲学的思考を差し込む試み」「臨床（klinikos）、それはひとびとが苦しみ、横たわっているその場所をさします。いわば社会のベッド・サイドのことです。その場所で哲学になにが可能か、それをまさにその現場で問うてゆく思考の試みを、《臨床哲学》と名づけてみようと考えているわけです。（『臨床哲学ニューズレター』創刊号，1997:1）

「社会のベッドサイド」というのは、病院という医療現場に限らず、病、貧困、差別、孤立、等々社会のあらゆる場における人々の「苦しみの場所」を意味している。その臨床という現場から立ち上がる声に耳を傾け、寄り添うことから思考を始めよう、というのである。では、なぜいま臨床哲学なのか。それは、本来対話的な知として出発したはずの哲学が、大学という研究機関のなかで難解な哲学用語を用い抽象的原理的な問題に取り組むうちに、モノローグ的な自己反省の回路に陥り、社会との接点を失い実践的な力を失ったことにある。臨床哲学は、社会の中でいわば「シン+パトス（苦しみとともにすること）」を失った哲学にそうした意識の受容的な意味を回復させる試みでもある（ibid.:2）、と述べられている。それゆえに、臨床哲学は、あくまで「試みとしての哲学」である。鷲田は、『「聴く」ことの力――臨床哲学試論』のなかで次のように述べている。

> わたしは、哲学を〈臨床〉という社会のベッドサイドに置いてみて、そのことで哲学の、この時代、この社会における〈試み〉としての可能性を探ってみたい。（鷲田，1999:46）

モノローグではなく社会の臨床に出て人々と対話し、そこに寄り添うことから思考しようとする臨床哲学の姿勢は、発足当初より学校教員、看護師、介護士、ソーシャルワーカー、臨床心理士、音楽療法士、等々社会の現場に携わる様々な人々を受け入れ、ともに思考していく試みとして続いてきており、私もまたそのようにして受け入れて頂いたひとりである。そのようにして現場の人々とつながる臨床哲学のスタイルは、いわゆる自然科学の「フィールド」とは異なる意味で実践的な「フィールド」と考えられている。立ち上げ当時から鷲田とともに臨床哲学を牽引してきた中岡もまた、「現場にコミットする哲学」を模索するなかで次のように述べている。

> ケアや心の問題に特権的な専門家はいないのだ。待ったなしで迫ってくる問題を本気で「解決」したければ、「衆知を集める」しかない。ただし、それは漠然とみんなで集まって考えるというのでなく、それぞれが自分なりの「科学」的切り口をふまえたうえ、それらをかみ合わせてみることを意味するだろう。（『臨床哲学ニューズレター』1998:8）

中岡はまた、『臨床的理性批判』（中岡，2001）のなかで、「ケア」の現場で臨床から立ち上がる理性のかたちに視点を転換するよう促している。ただし、「現場の人の話を聞き、討論しているから、「臨床的」に思考し、実践しているとは必ずしもいえない」（ibid.:4）。そうではなく、普遍的理念から説

き起こすのではなく、相互的なコミュニケーション行為のなかから生成されてくる理性にコミットしようとする試み、すなわち「理性の発生現場に立ち会う努力が必要」（ibid.:9）とされている、ということなのだろう。

ところで、臨床哲学においては、おそらく立ち上げ当初より「ケア」がひとつのキーワードになっていると思われるが、特に2008年より臨床哲学に着任した浜渦によって「ケアの臨床哲学」[6]がスタートして以来、ケアの現場が臨床哲学のフィールドとして定着してきているように思われる。ケアの現場と言っても、必ずしも医療現場だけを指すのではなく、「社会のベッドサイド」がケアの現場となるという意味においてである。浜渦は、臨床人間学から臨床哲学へ至る来歴について論じる中で、次のように述べている。

> 「人と人の間」を具体的な場面に即して考えるために私が見出したのが「ケア」という場面であり、私が見出した臨床人間学のフィールドは、「ケアの人間学」であった。（浜渦，2009:12）

ケアのフィールドとして考えられる教育、看護、介護、保育などの分野に共通するのは、職業的専門分野としての要素以上に、それらが対人関係の場であるという点にあろう。親-子関係、教師-生徒関係、医療者 - 患者関係といった人間対人間の関係が今本当に問題化してきていると感じているのは、私だけではないであろう。「フィールド」という言葉に多少の違和感を覚えつつも、臨床哲学のフィールドが、いわば対人関係の場を意味していること、その意味で、臨床哲学が人間対人間の関係のあり方、自己と他者との関係のあり方、さらには自己と社会、自己と自然、自己と物との関係を問い直す実践的な理性の知を模索していること、しかも人間対人間の相互行為、対話における知を重視しているということだけは強調しておきたい。

試みとしての哲学であるから、現在のところ臨床哲学に特定の定義や方法論といったものはなく、臨床哲学をする一人一人に開かれている。臨床哲学につながる人々のそれぞれの研究テーマも関心も立場も様々であり、それぞれにそれぞれの臨床哲学があるように思われる。私はと言えば、「外」へ出るよりも、ひたすら日々文献を読み自分のつきつめたい問いに向かってそれこそモノローグ的に思考する毎日であった。臨床哲学にとっては、フィールドに出ようとしない非常に的外れの学生であったと思う。しかし、それぞれの臨床哲学のスタイルがあってよいとすれば、私もまた、「わたしから始まる臨床哲学」を始めてもよいのだろう。浜渦の言葉を借りれば、それなしには私が生きることが不可能な「「ひとごとではない知」としての臨床哲学」（浜渦，2009:8）として、私はここに来たのであり、ここから考えていくのである。

＜わたし＞から始まる臨床哲学のはじめに

博士論文の序論に個人的な事柄を書くべきではないかもしれない。しかし、「臨床哲学」の模索のなかにあってみれば、むしろ本論文執筆に至る個人的な経緯を述べることも必要であるかもしれない。

---

[6] 浜渦は、臨床哲学に着任後「ケアの人間学」を「ケアの臨床哲学」としてスタートさせ、現在もその活動が引き継がれている。

人生の選択の岐路に立つとき、あるいは今自分が何を考えるべきかを見失うとき、私は常に私自身の原点を振り返ることを繰り返してきた。私の原点、おそらくそれは、小学生の時に父を亡くし母子家庭に育った私が、貧困、労働、教育といった社会問題への関心を早くからもち続けてきたことにあろう。こうした関心を抱く者として、教育学や社会学といった人文系の学問を目指し教育系の道を志していた私は、人生の道行で自分では夢にも思わなかった看護師という医療職に就くこととなった。看護という仕事は、人間や生命（いのち）に関わる点で何より人間や社会について学ぶことのできる場であるはずであり、医療に関心がないわけでは決してない。しかしながら、私はずっと居るべきところにいない感覚、学ぶべきことを学べていない焦りに常時背中を押されてきた。常日頃私の頭のなかにある問題関心事は、医療よりも依然として貧困・労働・教育といった社会問題に向かい、大学での看護の授業も臨床での実践も私が本当に知り得たいことに行き着けないジレンマを感じていた。

社会問題への関心と言っても、現実の貧困問題・労働問題・教育問題に実践的にコミットしたいという以上に、幼い頃からの性向として私の問題関心事の根本には、「人間とはなにか」「社会とはなにか」というより哲学的な問いがあり、なかでも人間形成の問題に関心が向かっていたように思う。大学の学科の選択に際し、この哲学的な問い、および人間形成について学べる学問として哲学・教育学・心理学・社会学・政治学など、どれも私の問題関心事に関係がありそうで、いずれもしっくりこないズレを感じてもいた。現在の私が自分の問題関心事にもっとも適する学科を選択するとすれば、おそらく「人間学」と答えるだろう。私にとって「人間学」という言葉は、人間形成という問題関心事にもっとも近く、同時に実践的であるよりも哲学的原理的に問題を探究していくことができ、しかも教育学や社会学などの人文系の領域はもちろん、心理学や生命科学など自然科学系の要素についても広く視野を広げ探究することを可能にしてくれるような学科である（そのような学問・学科が現実に存在するかどうかはわからない）。そして私は、今振り返れば、まさに人間学といえる私にとって願ったりかなったりの学科に入学した。

私が三年次より編入学した奈良女子大学文学部人間行動科学科は、教育学・心理学・スポーツ科学の三つの講座にわかれており、どの講座に属していても教育学、哲学、心理学、スポーツ科学、音楽療法など多岐にわたる授業を自由に受講することができた。常勤・非常勤を問わずどの先生方の授業内容も素晴らしく、ここで私は自分の学びたい専門分野にどっぷりつかり学ぶことの喜びをはじめて謳歌することができた。ついでながら、教育について学ぶのなら理論だけでなく実践にも触れたいと小学校の教員免許も取得した。奈良女子大学附属小学校は、大正期の自由教育思想を継承し自由で民主主義的な教育理念を掲げた独自の授業カリキュラムを有している。大学でジョン・デューイ（Dewey, J）の教育思想や教育史を学ぶ一方で、その理念の具現化を目指す附属小学校での教育実習では、多くの生身の子どもたちと接し教師と児童との関係を考えるかけがえのない実体験となった。（ただし、大学の専門科目に加え、教職科目の履修で朝から晩まで一週間の殆どが授業で埋まる状態は、後々心身両面で私自身の首を絞めることになったのだが）。この奈良女子大学での学部・修士時代の学びが本論の土台となっている。

しかしながら、そのように学ぶ喜びを謳歌する一方で、私自身の研究テーマに対する新たな迷いも生じてきた。言い換えれば、教育学という分野が近代に登場したものであることを理解するにつれ、

その限界を感じ始めていた。教育学ないし教育哲学という枠組みのなかにいる限り、私が探究したい研究テーマへの解決は見えてこないのではないか、と。専攻のなかでは、私はもっぱら哲学および教育哲学の授業を、なかでも人間形成論や哲学的人間学と名のつく授業を中心に履修しており、授業やゼミにおいてよく登場する人名は、たとえばディルタイ、デューイ、ルソー、カント、ハイデガー、ヘルバルト、カッシーラー、ランガー、ゲーレン、ラントマン等々であった。それらの文献を読む際に、教育学という枠組みのなかで思考することの限界、教育学を超えたところで自由に思考する必要性を感じていた。自分には教育学よりも社会学の方がふさわしい学科なのか。しかし、社会学もまた近代になって登場した学問である。その頃、大学に講演に来られた社会学の先生の言葉には、すでに社会学に対する限界が語られていた。

そんな疑問と迷いを拓く一つの契機となったのは、奈良女子大学に新たに赴任された浜田寿美男先生の授業との出会いである。浜田先生との出会いと言わずに浜田先生の授業との出会いとあえて言うのは、浜田先生は心理学講座の教授として心理学講座の授業を担当されており、私は教育学講座から履修にきている学生として授業に出席していた、という以上のかかわりは特になかったからである。（浜田先生にとっては全く記憶にない学生であったろう）。私は浜田先生の授業ではじめて「現象学」という言葉に触れた。正確には、哲学史やディルタイの授業を受けるなかで、また専攻のゼミ発表等の場で「現象学」や「フッサール」という言葉は知っていたものの、教育学講座のなかでは「解釈学」という言葉は耳にしても「現象学」という言葉は殆ど聞かれなかったからである。

浜田先生の発達心理学の授業を通じて、「身体性」「あいだ」「相互主観性」といった現象学用語に触れ、何か非常に触発される新鮮な刺激を受けながら、私は少しでも現象学というものを理解しようと、現象学の「げ」の字もわからないながら、浜田先生の御著書をはじめ現象学関係の文献を手に取るようになった。それは、現象学には私の研究テーマに近づくための何かがある、という直観からだったように思う。浜田先生は、毎学期最初の授業の際に、授業内容とは直接関係のない「記述とは何か」、「客観性とは何か」という現象学的な問いないしテーゼを出され、ディルタイの授業で学んだ記述的心理学と心理学、現象学とがおぼろげながらつながり始め、私の研究テーマの進むべき方向性が示されたように思う。

とはいえ、当時は修論を何で書くか決めかね最終的にレヴィナスにしたものの、不勉強なままの不完全燃焼をぬぐいきれなかった。そんな折、私の問題関心事をつきつめるには、もっと本格的に哲学を、現象学を学べるところで学んでみたらどうかという助言を頂き、私は博士後期課程より大阪大学大学院文学研究科の臨床哲学講座に転学することとなった。大阪大学の臨床哲学講座では、社会人学生を多く受け入れており、おそらく私が社会人学生であることが臨床哲学講座を勧めて頂いた理由の一つだったのだろう。

さて、新たに入学した大阪大学時代は私にとってある意味苦悩の時代となった。少なくとも勉学についていえば、奈良女子大学時代にあれほど勉強したほどの力量を充分に発揮できなかった。したがって、未だに勉強不足と不完全燃焼の思いをぬぐいきれていないのである。それまで女子高、女子大、女性の職場と女性の世界のなかだけで生きてきた私にとって初の男女共学であり、私は圧倒的に男性

が占める哲学科において哲学を学ぶことの困難と不利益を、また女子大学のメリットとデメリット、男女共学のメリットとデメリットを実体験することとなる。

さて、現象学を学べる場に来たものの、実際具体的にどこから何を、どのように考え何を読み、どのように授業を履修していけばよいかすら迷い、相談できる場もなく、あれこれ文献を読みつつ随分と長い間放浪した。博士論文執筆に向け、当初より私は「ケアの倫理の原理的探究」をテーマとし、「ケア」と「生命」をキーワードに挙げてきた。私にとって現代の社会や正義のあり方に対し、現在自明とされている人間観や生命観、また現代人の人間性全般を批判していくための切り口と考えられるのがギリガンのケアの倫理である。また、「ケアの倫理の原理的探究」というテーマには、「人間の尊厳の問題を生命（いのち）の次元から問い直したい」という研究動機を込めている。

しかしながら、ケアと生命とを結びつけることがいかに困難であるか。「ケアの倫理の原理的探究」は、私にとって「現象学的探究」を意味しているのだが、「ケアの倫理の現象学的探究」と言い換えてみたとしても、それがなにを意味するのかを説明することは容易でない。大学でのゼミ発表の度に、私自身の問題意識の伝わらなさ、言葉にならなさを痛感させられた。研究テーマを別の言葉で端的に言い換えるとすれば、いわゆる「いのちの倫理」という言い方が最も適切であるようにも思われる。しかしながら「いのちの倫理」という言い方もまた、医療や教育現場において既に多用されてきている言葉であり、既成のイメージで捉えられ誤解を招きかねない。また、「いのちの倫理」というと、どうしても「いのちは大事だ」という価値規範の強調におわるきらいがある。そのため「いのちの倫理」をさらに別の言葉で言い換えるとすれば、「生命の倫理」もしくは「ケアの倫理」ということになるのだが、そのいずれも研究テーマの意図を充分には表現し得ていないように思われた。「生命の倫理」とすると、医療における倫理的諸問題を議論する「生命倫理（bioethics）」と混同され誤解されるおそれがあり、他方「ケアの倫理」とすると、正義の倫理 vs.ケアの倫理の文脈で捉えられ誤解のもとになりかねないからである。

当初、「生命の倫理」と言うべきか「ケアの倫理」と言うべきかいずれにも決めかねて、「ケア（生命）の倫理」ないしは「生命（ケア）の倫理」と表記していた。また、「ケアの倫理」だけでも「生命の倫理」だけでもとりこぼされてしまう側面を補完し、双方を結びつけ包摂するような次元を言い表す言葉として、便宜的に「生命」と「ケア」とをつなげた造語である「生命ケア」[7]という言葉を用いたこともある。「生命ケア」という言葉は、生命科学分野などの自然科学で用いられる生命ではなく、つながり合い響き合う生ける生命、尊重されケアされるべきものとしての生命の意味を込めたものである。とはいえ、「生命ケアの倫理」というのも一般にはなじみがなく理解されにくい点で、最終的には「生命ケア」に込めた意味を託して「ケアの倫理」と呼ぶことに落ち着いた。

---

[7] 「生命ケア」という言葉は、すでに松田純等による研究報告のなかで用いられている概念である（cf.松田，2006）。松田等による平成 18 年度の研究報告書には、「21 世紀の生命ケア文化再構築」という文脈のなかで、「ケアの質を高め QOL を高めるためには、ケア文化の深層からの解明と各領域のケアを「生命ケア」という新たな概念のもとでとらえ直す作業が必要であろう」（ibid.15）と述べられている。「生命ケア」ということばを使用するうえでの定義を端的に述べている箇所はないが、東西文化思想の接合を見据えた新たな「生命ケア」概念が構想されているようである。また、『ケアの倫理』（森村修、2000 年）、『ケアの生命倫理』（平山正実他編、2004 年）、『＜ケアの人間学＞入門』（浜渦辰二編、2005 年）等々、近年増加してきているケア関連の文献が探求しようとしている思想も、「生命ケア」ということばと重なるところではないかと考えている。

しかしながら、哲学の世界でケアの倫理をもちだすことがいかに困難であるか。ケアの倫理を主題に学会発表をしても、「このようなケアの倫理の解釈は受け入れられない」とされ、投稿論文も採用には至らなかった（それに対する反論は本論でしたつもりである）。ここから私は、自身が女性であること、哲学の世界においては女性が登場するだけで「フェミニズム」の烙印を押されるという壁にぶつかり、当初はフェミニズムの「フェ」の字もよく理解していなかった私が、無駄にフェミニズムに関する文献に手を広げることとなった。もちろん、「ケアの倫理」をテーマに掲げて論じる以上、フェミニズムにかかわらない訳にはいかないのであるが、当初私には、このようなことを学ぶために阪大に来たのではないという思いがくすぶり、無駄な作業に思えてしかたがなかった。「ケア」という言葉を使ってしまった為に、また「ケアの倫理」を持ち出してしまったが為に、このように無駄な回り道をすることになったのかと後悔した。しかしながら、今振り返ってみれば決して無駄な時間ではなく、哲学の問題はつきつめればジェンダーの問題にいきつくのではないかと思えるほど、ジェンダーの問題が私の問題関心事に深く関わっていることを強く認識している。本書の第Ⅰ部は、いわばその苦悩の数年間の成果である。結局のところ、大阪大学時代私は望んでいた現象学研究に踏み込む手前のところで時間を使いつくし、ようやく今度こそ現象学のなかで本題へ入っていけそうだ、という入り口に辿り着いたところである。

したがって、本論文は、ケアの現場の事象を扱う経験的研究でもなければ、現象学研究でもない。むしろ、本論文全体がケアの倫理の原理的現象学的探究のための序論のような内容となっている。勝手に大風呂敷を広げただけで専門性に欠けていると言われるかもしれない。傍からみれば、実用的実践的なフィールドから距離をとり、哲学的原理的な探求へ向かうことは意味のないことに思われるかもしれない。しかしながら、現代の人間の生の尊厳にかかわる様々な問題については、現在あまりにも自明と思われているその原理こそが批判されなければならないのではないか。現在の社会の原理があまりにも自明視されているために、それとは異なる原理を理解してもらうためには、新しい枠組みに立つための大枠の議論としての序論が不可欠である。それなしに、本論文の一部のみを切り取って述べてみても、異なる枠組みが見えない限り的外れなことを述べているとしか理解されないであろう。心理学分野においては、自然科学パラダイムに対する異議申立としてケアの倫理のパラダイムシフトの意義が理解され、近年は従来の量的研究に対し質的研究が注目されてきている。他方、哲学・倫理学分野では、方法論的観点からのパラダイムシフトに未だ充分に目が向けられているとは言えない。したがって、本論文は、ケアの倫理に関する議論が政治的社会的な制度論や政策論に向かう傾向にあるなか、ケアの倫理の哲学的原理的な探求に向けた最初の序説としての意義を有している。

本論文の目的は、本来のギリガンの重要な関心事でありながら、現在のケアの倫理をめぐる議論では見失われつつある人間の暴力性と道徳性をめぐる倫理的次元の問題に焦点をあて、ケアの倫理を＜人同士の関係性のあり方とその責任にかかわる倫理＞として改めて問題提起するとともに、ケアの倫理の価値規範の原理的な探究の必要性とその意義を示すことである。本論は二部構成となっている。第Ⅰ部において、ケアの倫理の従来の見方の捉え直しを図り、正義の枠組みからケアの枠組みへのパースペクティブの転換を提起する。次いで第Ⅱ部において、ケアの倫理の哲学的原理的探究に向け、ケアの倫理を「生活世界」という現象学パラダイムへと接続する。

第Ⅰ部では、ケアの倫理を新たな枠組みのもとで捉え直すために、以下の３つの点に主眼をおいている。第一に、ケアの倫理のパラダイムシフトの必要性を主張し（第１章）、ギリガンの本来のテーマでありながら、これまでの議論のなかで忘れられる傾向にある人間の暴力性と道徳性をめぐる問題をケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞として改めて主題化すること（第２章）、第二に、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞を伝統的な正義の枠組みとは異なる枠組みのもとで、公的領域における＜もうひとつの正義＞の問題として提示することである（第３章）。この＜もうひとつの正義＞は、「他者に対するかかわり方」とでもいうべき「正しい行為」にかかわる正義の問題であるが、近代の「自由で自律的な個人」が他者の声（「沈黙の叫び」）を聞くことができないために、近代において見失われてきた正義の問題である。そして第三に、＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理を、＜配分の原理＞にかかわる正義の倫理に対し、「人間の生の尊厳」にかかわる＜人格尊重の原理＞として提示し、その哲学的原理的探求に向かう必要性と意義を示すことである（第４章）。

第Ⅱ部の目的は、ケアの倫理の原理的探究に向け、ケアの倫理を「生活世界」という現象学パラダイムに接続し、ケアの倫理の現象学的探究の可能性を示唆することにある。第５章では、「生活世界」概念に着目し、現象学を創始したエトムント・フッサール（Husserl, E／1859-1938）の問題提起を辿る。第 6 章では、現象学において重要な「身体」ないし「身体性」に着目し、「生命」と「ケア」をキーワードとして双方の関係について考察する。最後に第７章において、フッサールの倫理学構想と生活世界との関係について検討し、実践理性としてのケアの倫理の現象学的探究の意義と可能性を示唆する。

以上により、本論文では、現代の資本主義社会を根底で規定しているリベラリズムの正義論が切り落としている＜社会における人同士の関係性のあり方と責任の問題＞に対し、現代の正義論に対する異議申立としてのケアの倫理が＜人同士の関係性のあり方とその責任にかかわる倫理＞として改めて提示される。それとともに、従来のジェンダーにもとづく見方からのパースペクティブの転換が図られ、ケアの倫理は＜わたし＞という第一人称から始まる現象学的パラダイムのもとで、生活世界で生きる間主体的な人間の実践理性として探究されうることが示唆される。

第Ⅰ部　ケアの倫理と人間の生の尊厳――フェミニズムを超えて、もうひとつの正義へ――

第１章　ケア対正義論争に対する批判的検討
――ジェンダーの観点を超えたケアの倫理の新たな枠組みに向けて――

本章[8]では、心理学分野および哲学・倫理学分野それぞれにおいてケア対正義論争が行き着いた結論について批判的検討を行う。最初に第１節において、ケアの倫理と正義の倫理に関するギリガンの議論を検討し、ケア対正義論争に対する問題提起を行う。第２節では、心理学におけるコールバーグ対ギリガン論争の実証的検証結果と論争が抱える方法論的ジレンマについて述べる。次いで第３節において、心理学における性差研究の歴史的変遷を概観し、第４節において、ジェンダーの心理学におけるギリガンの研究の位置づけとその意義について考察する。第５節では、倫理学におけるケア対正義論争の到達点について品川による総括をもとに検討する。次いで第６節において、近年のフェミニズムにおける依存とケアの観点からみた現代正義論批判を検討する。以上を踏まえ、最後に第７節において、ジェンダーの観点を超えたケアの倫理の新たな枠組みに向けて、ケア関係から始まるフェミニズムの正義論構想の位置づけとその意義について考察する。

１　ギリガンのケアの倫理と正義の倫理

発達心理学者であるギリガンは、主著『もうひとつの声』（Gilligan, 1982=1986）において、ローレンス・コールバーグ（Kohlberg, L）の道徳性発達理論が含意するジェンダーバイアスを指摘し、従来の発達理論では男性の発達が人間の発達として普遍化され女性の発達が充分に捉えられてこなかった点を批判した。そして、女性被験者等へのインタビューを通じて、道徳判断には論理形式的推論によるものだけでなく直観的な感受性を介するもうひとつの判断様式があると主張し、それを「ケアの倫理（an ethic of care）」と呼び、論理形式的推論による道徳判断を「正義の倫理」と呼んで対比した。正義の倫理は、権利主体としての自律的な個人を前提とし論理数学的な推論によって「何が正しいか」を指向する「権利の倫理」であるのに対し、ケアの倫理は人間相互の結びつきを前提とし「傷つけてはならない」という直観的な感受性を介して人間関係を配慮し「いかに応答するか」を指向する「（応答）責任の倫理」であるとされる。

ギリガンの提示したケアの倫理は、フェミニストを中心に多くの反響を呼び分野を超えてジェンダーと道徳性をめぐる論争を巻き起こした[9]。たとえば当の心理学分野では、コールバーグとその後継者たちは、ケアの倫理を家族や友人など特定の人間関係に責務を負う女性の感情的かつ個別主義的倫理と受けとり、正義を補完する徳目としてケアの倫理を彼らの理論のうちに同化・還元するかたちで応

[8] 本章は、筆者の発表した以下の論文を加筆・修正したものである。高山佳子（2014）「ジェンダーの視点から見たギリガンのケアの倫理におけるパラダイムシフトの意義――生活世界を生きる人間の学としての倫理学に向けて――」『臨床哲学』第 15-2 号、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室、2-19 頁。

[9] ギリガンの「ケアの倫理」に対しては、フェニミズム内部からも反フェニミズムの側からも批判が向けられた。ケアの倫理は、従来よりケアを実践してきた看護や介護領域の価値を評価する動きとつながり女性のエンパワメントに貢献すると評価する者や、逆に女性が介護や看護を担うことを正当化・合理化することにつながると危惧する者がいる。

答した（Kohlberg, et al., 1983=1992）。また、哲学・倫理学領域においては、ケアの倫理の位置づけや基礎づけをめぐり、いわゆる「ケア対正義論争」と呼ばれる論争が起きた。その論争では、ケアの倫理は道徳法則や規範命題といった倫理的基準が不明瞭である点や普遍化可能性に難がある点などを批判され、普遍主義に立つ正義の倫理の周縁的位置づけにおかれている（cf. 品川, 2007）。

このように、ケアの倫理はジェンダーの視点を喚起し分野を超えて議論を呼び起こした点で大きな意味があった一方で、結果的に二つの倫理をめぐる議論は、正義の倫理＝男性の道徳性、ケアの倫理＝女性の道徳性というように、ジェンダーのカテゴリーによる見方で規定されることにもなったのである。しかしながら、ギリガンはケアの倫理と正義の倫理との関係をジェンダーのカテゴリーで見ていないことを最初から主張していた。ギリガンは『もうひとつの声』の「はじめに」で次のように述べている。

> 私が述べる「異なる声」というのは、ジェンダーによって特徴づけられているのではなく、テーマによって特徴づけられている。異なる声と女性との結びつきは経験的な観察によるものであり、私が異なる声の発達を追跡したのは主に女性の声を通じてである。しかし、この結びつきは絶対的なものではない。男性の声と女性の声との対比が示されるのは、ここでは、二つの思考様式の違いに光を当てるためであり、それぞれの性についての一般化を示すというよりも、むしろ解釈の問題に焦点をあてるためである。（Gilligan, 1982=1986:xii）

ギリガンのいう思考様式の違いというのは、一方が「世界から切り離したところに自分自身をおく」客観的な見方であるのに対し、他方は「世界との関係のなかに自分自身をおき」、「自分の行動の価値を測る」主観的な見方である、という違いである（ibid.:57-58）。ギリガンによれば、この違いは、「個体化（individuation）と関係性（relationship）の経験」（ibid.:6）の違いから生じる。というのは、「他人からの分離と、他人との結びつきの、どちらを優位におくかによって、それぞれ異なる自己および関係性のイメージが導かれる」（ibid.:58）からであり、それにより世界のイメージも異なるからである。つまり、一方の正義の倫理では、「世界というものを自立している人びとから成る世界」、「規則のシステムで成り立っている世界」と考えるのに対し、もう一方のケアの倫理では、「人間関係で成り立っている世界」、「人間のつながりで成り立っている世界」と考えており、いずれの世界をイメージするかにより道徳問題の見方も変わるのである。

いずれにせよギリガンが強調していたのは、「人びとが道徳について語るときの語り方には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は二通りあるということ」（ibid.:xi）である。ギリガンは、それまでひとつの思考様式しかなかったところに、もうひとつの思考様式を、それまで聴かれることのなかった「異なる声」として提示したのである。ギリガンによれば、この二つの見方は「対立しているというよりもむしろ補足しあう関係」（ibid.:54）にあり、「両者の相補性（complementarity）が成熟の現れである」（ibid.:290）と述べている。つまり、ギリガンは単に正義の倫理の他に、もうひとつケアの倫理もあると主張したのではない。ギリガンの主張の核心は、正義の倫理とケアの倫理双方が相補的に作用してはじめて人間の成熟した道徳性が可能になるという点にある。したがって、ギリガンにおいてケアの倫理と正義の倫理は、ジェンダーによって区別されると

は考えられていないことに留意する必要がある。

その後ギリガン（Gilligan, 1987a）は、ケアの倫理を正義の倫理に還元したコールバーグとその後継者たちの応答に反論するために、正義の倫理とケアの倫理を異なる道徳的関心から生じる「パースペクティブの違い」として理解するよう主張している。ギリガンによれば、道徳的関心には「他者を不平等に扱ってはならない」という正義への関心と、「要求において誰かを見捨ててはならない」というケアへの関心がある。この二つの道徳的関心は人々の関係性の捉え方の違いから生じており、一方の自律的な個人同士の関係性を捉える「正義のパースペクティブ」は「不平等」の問題に関わり、他方の人間相互のつながりをもとに関係性を捉える「ケアのパースペクティブ」は「無関心」の問題に関わるとされる。

ここで「パースペクティブ（perspective）」とは、私たちのものの見方を枠づけている視野（vision）ないし枠組み（framework）を意味しており、ギリガンはこの二つのパースペクティブの関係を「反転図形」の比喩を用いて説明している。ギリガンによれば、一方から他方へとパースペクティブをシフトする時、「何をもって道徳問題とするか」という定義が変化し、反転図形による知覚構成と同様に同じ一つの状況が異なる見え方で現れ、それまで見えていなかった問題が見えるようになると同時に他方の問題は隠蔽される。つまり、二つのパースペクティブは、それぞれロジックの異なる異質な位相に属しており、パースペクティブをシフトすることは道徳問題を見る枠組みそのものをシフトすることを意味している（ibid.:31-32）。ギリガンによれば、この二者択一的なパースペクティブとしてのケアと正義との区別は、人々が道徳的指向を切り替えて同じ状況を見ることができ、「いずれかに還元することなく双方の見方を結びつけることができる」という経験的観察にもとづいており、理論的には、それぞれ「理論的推論」と「実践的推論」に相応するという（ibid.:31-35）。いずれにせよギリガンが主張しているのは、一方のパースペクティブを他方のパースペクティブに還元することはできないということである。

さらにギリガンは、『もうひとつの声』に対する多くの応答が、伝統的な枠組みの内部で議論され誤解されてきたことに対し、「ケアの倫理のいかなる議論も枠づけの問題から始めなくてはならない」（Gilligan, 1995:125）と述べ、ケアの倫理を捉える枠組みそのものを転換するよう注意を促している。心理学に女性の声を持ち込み、「家父長制的な声」と「関係的な声」との違いを聴き取ることは、「パラダイムシフト」[10]を導き、哲学・倫理学・心理学・政治理論の土台を変化させると述べるギリガンの次の区別は重要である（ibid.:120）。

[10] ギリガンは、理論的な枠組みや視点の転換の意味では「枠組み（framework）」や「パースペクティブ（perspective）」という語を用いており、ここで「パラダイムシフト（paradigm shift）」という言葉を用いているのは、この概念を導入したトマス・クーン（Kuhn, T）が科学革命として自然科学に対して用いた意味、すなわち、ある時代の科学者集団の中に形成された支配的なものの見方・考え方を根本的に規定している認識の枠組みが本質的にまったく異なる枠組みにとって代わることの意味で述べていると思われる（cf.Kuhn,1962=1971）。つまり、心理学に女性の声を持ち込むことによって、現在の「家父長制的パラダイム」における支配的な認識枠組みから「関係的なパラダイム」へとパラダイムシフトがもたらされるであろうという期待である。ただし、以下に述べるジェンダーの心理学をはじめ本論では「パラダイムシフト」という言葉を、理論的な枠組みや視点を転換するという拡大解釈された意味で用いていることがあり留意が必要である。その場合、論者および文脈に応じた意味で「パラダイムシフト」という言葉を用いる。

私は重要な区別をする。すなわち、女性（feminine）のケアの倫理とフェミニスト（feminist）のケアの倫理とを区別する。女性のケアの倫理は、特定の責務と個人的な関係に関わる倫理である。（中略）女性のケアの倫理は、世界が家父長制的な社会秩序の内部で現れるような人間関係の世界の倫理である。つまり、正義と契約義務の領域である個人の自律（autonomy）と自由の領域から政治的心理的に切り離されている世界の倫理である。

フェミニストのケアの倫理は、発達の第一段階にあるものとして理論化され、人間生活の基盤とみられる結びつき（connection）から始まる。人々は相互に結びついて生きている。人間の生は無数の繊細な仕方で、またはそれほど繊細でない仕方で編みあわされている。（Gilligan, 1995: 122）

ギリガンが「女性のケアの倫理」と呼ぶのは、従来の家父長制的な枠組みのなかで思考されたケアの倫理である。そこでは、ケアの倫理は私的領域における女性の個別主義的倫理として献身や自己犠牲といった用語で特徴づけられている。それに対し、ギリガンのいう「フェミニストのケアの倫理」は、正義の枠組みとは異なる枠組みのもとにあり、相互依存関係を基盤とする人間社会における人間関係に対する配慮と責任の倫理である。そこでは「相互性」がケアを特徴づけている。誰もが相互性を生きており、無数に絡み合った人々の関係の総体が社会であるとすれば、ケアの倫理は社会生活を生きるすべての人間にかかわる倫理であって必ずしも女性に特化されるものではない。ギリガンは、ケアの倫理は最初から与えられている世界、予めある関係性から始まると主張することによって、道徳問題を考える枠組みそのものを転換するよう主張しているのである。

かくして、ギリガンの主張を正しく受けとめケアの倫理の意義を理解していくためには、これまでのジェンダーのカテゴリーによる見方を脱却し、伝統的な正義の枠組みとは異なる枠組みのもとで、ケアの倫理と正義の倫理との関係を捉え直していくことが重要であろう。しかしながら、ケアの倫理はギリガンの意図に反し当初より女性の倫理と捉えられ、多くは男性研究者によって議論されているために、ケアの倫理は未だ伝統的な枠組みの内部で私的領域における女性のケア労働と結びつけられている。一旦一方の見方による解釈のコンセンサスができあがってしまうと、まさに「反転図形」がそうであるように、もう一方の見方を構成する枠組みに気づかない限り、異なる見方に視点を転換することは難しくなる。

したがって私たちは、従来の家長（＝自由な個人）を中心とする「家父長制的な世界」の枠組みに対し、「関係的な世界」の枠組みにおけるケアの倫理の視点ないし見方を語っていかなければならない。このように述べると、従来の枠組みしか見えない人々からは、双方の枠組みの違いの具体的内実がわかるようにもっと具体的事例をあげて説明して欲しいという声があがることだろう。しかし、異なる枠組みとそのロジックを理解できなければ、どれほど具体的事例を示しても従来の枠組みのもとで判断され、ケアもしくは正義のいずれかに位置づけられるだけであろう。ギリガンであれば、そのようなケアと正義をめぐる議論自体意味がないと言うであろう。私たちにとって重要なことは、具体的なケアないし正義の事象について論じることではなく、まず異なる枠組みに立つことができるために、その枠組みを構成している原理的な問題に目を向け、異なる概念枠組み、異なる方法論、異なるロジックを見出すことに向かうことである。本論文では、従来のジェンダー・カテゴリーによるケアの倫理の見方を脱却すべく、終始この「枠づけの問題」が念頭におかれている。（それはギリガンの別の言

い方では、「パラダイム（＝理論枠組み）」や「パースペクティブ（＝視点）」の転換として主張される）。そのための出発点として、以下では、心理学分野および倫理学分野それぞれにおけるケア対正義論争についての批判的検討から始めることにしたい。

２　心理学におけるコールバーグ対ギリガン論争のゆくえ

コールバーグとギリガンの論争以降、心理学分野では約四半世紀にわたりジェンダーと道徳性をめぐる実証的検証研究が数多く蓄積されてきた。近年、これまでに蓄積された広範囲にわたる多様なサンプルを用いた諸研究の検証結果をメタレベルで検証するレビューが出され、論争に関する総括がなされている。たとえば、ローレンス・ウォルカー（Walker,1991）は、コールバーグの評定法を用いて道徳推論の発達における性差を調査した全ての研究をレビューしたメタ分析を行っている。その結果、80 の研究における 152 のサンプル（計 10,637 人の被験者）のうち 86%（130 サンプル）で性差に有意差はみられず、残りのうち 6%（9 サンプル）が女性に高い有意差を示し、9%（13 サンプル）が男性に高い有意差を示した。また、教育と職業レベルを補正した調査においては発達段階における性差が常に消失することから、コールバーグの発達段階説に性差は生じないと結論づけている[11]。

このメタ分析を通じてウォルカーが示したのは、彼がギリガンの主張として受けとめた二つの主張、すなわち道徳的意思決定にはジェンダーと相関した二つの道徳的指向があるという主張と、コールバーグの発達理論は女性の思考を低い段階に位置づけているという主張に対し、前者について性差はみられず、また後者の発達段階における性差もないという結論である。その後もウォルカーは、これまでに蓄積された一連の検証研究に関するレビューを発表している（Walker, 2006）。彼は、心理学理論に女性の経験を含めるよう関心を促したギリガンの貢献を否定はしないものの、コールバーグ理論における性差のバイアスも道徳的指向の性差も実証的には検証されず、ギリガンの主張は大概誤りであると総括し、今後は性差の問題は忘れて道徳心理学が直面しているより重要な概念的関心や実践的関心に焦点を向けかえる時期であると述べている（ibid.:109）。

他方、ジャッフェとハイデ（Jaffe & Hyde, 2000）は、ウォルカーをはじめギリガンの主張に関する実証的検証を行った多くの諸研究がコールバーグの発達段階説に性差が生じないことを示したものの、女性が男性よりもケア指向（care orientation）を用い、男性が女性よりも正義指向(justice orientation)を用いる傾向があるというギリガンの主張[12]を検証していないという点を指摘し、道徳的

---

[11] ウォルカー自身も、ギリガンの主張に対する検証研究を幾度か行っている。たとえば、ウォルカー（Walker et al., 1987; Walker, 1989）の行った大規模なサンプル調査にもとづく長期的な研究では、ギリガンの二つの道徳指向モデルとコールバーグの道徳段階モデルに関して、男女を含む 5～63 歳の年齢層にわたり 3 人組（母、父、子ども）80 家族、計 240 人の被験者にインタビューを実施し、2 年後に 78 家族、計 233 人の被験者に同一のインタビューを実施している。インタビューでは、被験者は、仮説的ジレンマと個人的に生じた現実生活ジレンマについて語り、道徳段階と道徳指向の双方が評価された。5 段階の年齢（1-3、4-6、7-9、10-12、成人）×2（性別）×2（初回インタビューと 2 回目のインタビュー）の統計分析を実施した結果、仮説的ジレンマにおいても、子どもたちの現実生活ジレンマにおいても性差は見いだされなかった。唯一成人の現実生活ジレンマに有意差が見られたが、ジレンマの内容を分析した結果、ジレンマの内容と相関はあるもののジレンマ内容が変わらない場合、性とのいかなる相関もない結果が示された。ウォルカーは、道徳的指向と性差との相関関係は支持されず、むしろその内容とより密接に相関し、状況に左右されうるとしてギリガンの主張は支持できないと結論づけている。

[12] ギリガンとアタナッシ（Gilligan & Attanucci, 1988）は、主として大学生と若い成人からなる 46 人の男性と 34 人の女性に現実生活で生じた道徳的ジレンマについて語ってもらうインタビューを通じて、正義とケアという異なる二つ

指向における性差があるかどうかを検証している。彼女たちは、約 20 年にわたり蓄積された二つの道徳的指向の性差に関する 113 の実証研究を検討し変数を補正したメタ分析を行っている。その結果、ケア指向では 160 サンプルのうち 73%、正義指向では 95 サンプルのうち 72%で性差に有意差はみられなかった。結論として、道徳的推論においては正義指向とケア指向の二つの道徳的指向があるということは認められるもののジェンダーとの強い関連はみられず、どちらの道徳的指向を使うかは文脈やジレンマの内容に左右されることが示された。ジャッフェ等は、この実証的検証の成果を踏まえ、もし大部分の男女が正義の推論とケアの推論を一緒に用いていることが事実であるなら、今後心理学研究者は道徳的推論における性差に関する議論を超えて、代わりにいかにして個々人が正義の推論とケアの推論を統合するのか、またどんな条件のもとでいずれが道徳的行為にとってより適切な基礎であると決定するのかを重視していくべきであると述べている。(ibid.:720-721)。

このように、コールバーグ対ギリガン論争は、実証的検証の結果、確かに二つの道徳的指向があるということを確認した一方で、二つの道徳的指向に性差はなくむしろ文脈依存的であるという結論で終局を迎えたようである。しかしながら、問題は「性差はない」という検証結果をどう捉えるかにあろう。ウォルカーをはじめ心理学の伝統的な量的統計的手法に従う研究者たちは、インタビュー手法を用いるギリガン等の理論は他の研究者が検証することが困難である点で測定法に妥当性を欠いていると批判している（Walker, 2006:109)。他方、ジャッフェ等は、メタ分析で取り上げられた研究者の誰もギリガンとその同僚たちによる女性の発達理論研究には関わっておらず、道徳推論における性差に関し量的実証研究を行う研究者たちと、ギリガンを中心とする女性の道徳的声の理論化に取り組む研究者たちとのあいだに殆ど関わり合いがないという矛盾を指摘している。つまり、ジャッフェ等によれば、伝統的測定法を用いて信頼性と妥当性を測る量的研究とインタビューを中心とする解釈的アプローチによる質的研究とでは、そもそもよってたつ研究の枠組みそのものが異なるために両者のあいだには方法論的ジレンマがあり、性差に関するそれぞれの主張は、共通の評価基準のないまま議論のすれ違いを生じている、というのである（Jaffe & Hyde, 2000:721)。

ギリガンによれば、女性の声は「心理学の主流の方法論的概念的流れに注意を促すものである」（Kitzinger & Gilligan, 1994:408）にもかかわらず、『もうひとつの声』に対する多くの応答が伝統的な枠組みの内部で議論されているために、「〔ケアと正義をめぐる〕議論は結論にいたらない」（ibid.:410）[13]、「声の変化は枠組み自体のシフトであるという声についての私の指摘を誤解している」(Gilligan, 1994:421)と述べている。次節でみるように、ギリガンの研究は心理学に新しい視座と研究パラダイムをもたらした。ギリガンにとって「声を聴く」ことを中心とするアプローチは、従来の研究パラダイムにおける手法とは異なるパラダイムへのパラダイムシフトを意味している。そこでは、概念枠組みも研究手法も異なるために、従来のパラダイムの内部で考える研究者とのあいだで理解に

の道徳的指向とジェンダーとの関連を調査している。その結果、被験者は正義とケア双方への関心を示すものの、男性と女性ともに被験者の三分の二が道徳的判断に際し一方の道徳的指向に焦点をあてる現象を示した。また、男女ともに双方の指向を用いるもののケア指向に焦点をあてる道徳的ジレンマは女性によって、正義指向に焦点をあてるジレンマは男性によって示されるようだとして、道徳的指向とジェンダーとのあいだには関連があると述べている。

[13] ギリガンは、関係性のパースペクティブを考慮にいれることなく、「道徳性が正義の問題であるのかケアの問題であるのかを議論することは、うさぎ—あひるの反転図形が実際にうさぎなのかあひるなのかを議論することと同じ」むなしい議論だと述べている（Gilligan, 1987b:294)。

齟齬が生じているのである。「インタビューによってのみ異なる声を見いだせる」（Kitzinger & Gilligan, 1994:416）と述べるギリガンは、その後「女性の心理学と少女の発達に関するハーバードプロジェクト」と呼ばれる声中心のアプローチによる女性の発達研究へと向かっていった[14]。

こうしてみると、ギリガンのいう枠組みの違いを認識しないまま、ギリガンの主張をすぐさま性差を比較する量的研究に持ち込み既存の枠組みのなかで検証し評価することは、ギリガンの主張の本質を捉え損ねることになろう。同時にこのすれ違いは、伝統的な枠組みの内部で思考する研究者たちにとって、伝統的枠組みを超えてギリガンの主張を捉えることがいかに困難であるかを示してもいよう。そしてこのことは、心理学分野に限らず哲学・倫理学分野でも同様である。というのは、ケア対正義論争において、性差の有無に関する問題を心理学における実証的次元の問題として倫理学分野と区別し、規範や価値の問題が倫理的次元にもちこまれるとき、ケアの倫理はまたしても倫理学の伝統的枠組みのもとで論理性・客観性・普遍性といった正義の倫理の基準に即して評価されるからである。要するに、伝統的な正義の倫理があまりにも強固に私たちの思考の枠組みを規定しているために、それとは異なる枠組みをもつケアの倫理の意義はいまだ充分に理解されないままなのである。

したがって、現段階で重要なことは、すでに自明とされている従来の枠組みそのものに批判の眼を向け、強固に根づいているジェンダー・カテゴリーにもとづくケアの倫理の見方を相対化していくことであると思われる。その上で、新しい枠組みの見方を様々な観点から認識していくことによって、私たち自身の思考の枠組みを転換していくことが必要であろう。そこで、以下では今一度心理学分野に立ち返り、ジェンダーの心理学における性差研究の歴史的変遷を概観することによって、心理学におけるギリガンの研究の位置づけとその意義を検討することにしたい。というのも、性差を科学的な研究対象とする性差研究の歴史的変遷は、私たちに強固に根づいている生物学的性（sex）にもとづくジェンダーの二分法の見方を脱却するために必要な知見を提示してくれているからである。また、心理学におけるフェミニズムの視点は、従来の研究パラダイムに潜む欠陥を最も如実に示しうる立場に位置しているからである。

３　性差研究の歴史的変遷――「ジェンダーの心理学」誕生まで――

狭義の心理学が経験科学として哲学の領域から独立したのは19世紀後半であるが[15]、それとほぼ同時期から「性別（sex）」を変数として男女の身体的・精神的な能力や行動特性の違いを明らかにしようとする科学的な「性差研究」が行われてきた。その後20世紀に入り、1960年代後半のフェミニズム運動を機に心理学に心理・社会的性を意味する「ジェンダー（gender）」[16]の用語が登場すると、性

14　ギリガン(Gilligan,1994)によれば、女性の発達研究による成果とその理論は、抑うつや摂食障害など臨床実践における観察と理論に強い妥当性が見出されており、発達臨床心理学において革新的な経験的研究が増加しているという。また、現在の心理学には経験的研究領域、発達理論領域、臨床実践領域のあいだに実際的かつ本質的な違いから生じた境界があり、「フェミニスト心理学者はこの境界の双方の側に立っている」(ibid.:422)とギリガンは述べている。

15 1879年ヴィルヘルム・ヴント（Wundt, W.）がライプチヒ大学に心理学実験室を創設し、哲学から自立した科学としての心理学が誕生した。

16　心理学ではおおむね、「ジェンダー」を社会的・文化的・心理的に構築される性の意味で「心理・社会的性」と説明し、「身体的・生物学的性（sex）」とは区別して用いており本稿もこの見方に従う。ただし、セックス（sex）とジェンダー（gender）それぞれの概念定義や用法は研究者や立場によって様々であり、両者の関係についても様々に議論されているところである。

差研究は次第に「ジェンダーの視点」から取り組まれるようになり、現在では「ジェンダーの心理学」と呼ばれる一つの心理学領域を確立するに至っている。欧米の研究を取り入れつつ発展してきた日本の心理学においても、1980 年代後半よりフェミニズムの視点から書かれた心理学文献が登場し始め、近年「ジェンダーの心理学」が心理学の一分野として成立した。以下では、それらの心理学文献を参照しながら、ジェンダーの心理学の歴史的変遷[17]を簡単に概観し、ジェンダーを捉える視点の変化と性差の科学的論証の限界を指摘する[18]。

（1）男性の視点から進められた性差研究（19 世紀後半～1960 年代）

伊藤（1984）によれば、性差を科学的研究対象とする性差研究は 19 世紀後半のフランシス・ゴルトン（Galton, F）の個人差研究に端を発し[19]、個人差を記述する際の変数の一つとして、年齢・人種・階層などとともに性別がとりあげられた。20 世紀に入ると、アルフレッド・ビネー（Binet, A.）による知能（IQ）テストなど個人差を測定するための各種の心理テストや測定用具が開発され、知能・記憶・思考・知覚能力・運動能力・性格特性といった精神機能や運動機能に関する性差を平均や分布の指標を用いて量的統計的に比較する「性差研究」が盛んになり、男女の差異が優劣関係として論じられた。

この時代に性差研究が増加していった背景には、「19 世紀後半から教育や産業経済の発展に伴い、女性に対する教育の有無や必要性について社会的関心を呼び、また女子の学力や職業的能力が果たして男性に匹敵できるか否かへの関心がわいてきた」（間宮，1979:15）という社会的事情がある。当時、18 世紀後半にイギリスに始まった産業革命が列国に及び、工場労働力として大量の農村人口が都市に流入した。工場労働に必要な読み書き算盤を習うための義務教育制度が普及していくなか、特に綿糸紡績工場では女子が労働力の重要な一翼を担っていた。そうした「大量の工場労働力としての女子の出現、および義務教育の実施、高等教育の女子への開放が、作業能率における性差、知能における性差への関心を呼び覚ました」（伊藤，1984:26）と言われる。それ以前の農業社会では、男女の能力や特性の相違は先天的なものとされ、肉体的にも精神的にも男性が女性に優ることを当然視する風潮のなか、性差は問題にもならなかったのである（ibid.:24-26）。

その後、1930 年前後の世界的な経済恐慌を背景に、人員削減により労働力を量より質に代えて生産

---

17 ジェンダーの心理学の歴史的変遷については、フェミニズムの視点から内外の研究を概観した日本の心理学文献のなかで各々述べられている（例えば、賀谷・田中（1987）、伊藤（1995・2000）、湯川（1995）等）。性差研究の社会的背景については間宮による『性差心理学』（1979）の他、Unger（2001）が詳しい。本稿では、間宮を参照しつつ現代にかけての歴史的変遷を論じている伊藤（1984）による説明を主に参照した。

18 鈴木・柏木（2006）はジェンダーの心理学の歴史的変遷を、第 1 期（性差中心），第 2 期（性役割中心），第 3 期（文化中心），第 4 期（ジェンダー中心）の四つの時期に区分している（ibid.:7-20）。また青野（2008b）は、日本のジェンダー心理学の歴史的変遷を、ジェンダー心理学輸入期，日本のジェンダー心理学萌芽期，成長期，成熟期の四つの時期に区分して論じている（ibid.:293-298）。本稿では、両者の時代区分を踏襲しているが、紙幅の関係上フェミニズムの視点が登場する 1970 年代以前と以後の大きく二つの時期に区分し必要な限りで大まかな流れを概観する。

19 間宮によれば、心理学の領域では 1869 年にゴルトン（Galton，F.）（英）が『遺伝的天才』を公刊し、その中で握力、甲高い笛の音の感受性、圧迫下での作業能力では男子が優れ、苦痛に対する感受性では女子が優れていることを提唱したのが心理的性差の発見の最初といわれる（間宮，1979:14）。ゴルトンは、かのチャールズ・ダーウィンの従弟で「優生学」の祖として知られ、遺伝学に初めて統計的手法を導入し、人間の精神と肉体に関する種々の能力を測定し人体に関する統計学的調査を行ったと言われる。

効率の維持向上をはかるとともに、女性を低賃金労働力に置き換えていくといった労働市場の要請に呼応して女性の職業能力に対する関心が高まっていった。それにより、この時期に性差を男女の優劣としてではなく「特質の差として見る見方」が広まり、性差を「性度」（男らしさ／女らしさの度合い）という量的差異として測定する「性度研究」が増加した（ibid.:26）。それは、男性的特性と女性的特性とを一次元上の対極におき、すべての個人をその次元上のどこかに位置づけるという構成原理にもとづいており、性度を測定するための性度尺度が多数作成された。「この時以来、女と男が異質かもしれぬという可能性を無視し、同質のものとして一つのモノサシに乗せて比較するという、性差に対する研究上の前提と方略が定着した」（湯川，1995:121-122）とされる。

その後、第二次世界大戦を契機に社会状況や家族状況が大きく変化し、性差研究は新たな展開を迎える。戦時下は女性も生産労働に動員され、また戦後は世界的な平等意識の高まりから各国で男女平等に向けた法制度が整備され、女性がさまざまな分野に職場進出していくに伴い男女の役割期待や役割規範に変化が生じていった。また、この時期に文化人類学者のマーガレット・ミード（Mead, M.）が、男女にみられる性格や役割の差は人類普遍のものではなく社会や文化によって異なるという知見を示したことも影響し、性差をつくり出す文化的・社会的条件に対する関心が高まっていった。それにより、男女の行動や特性の違いは「性別という社会的地位」に基づいて期待される「役割」の差によってもたらされるという見方が生まれ、以後、文化的社会的要因としての性役割を視野に入れた「性役割研究」が盛んになっていった（伊藤，1984:27）。

加えて、この時代には性役割習得に関する主要な三つの基礎理論が出されている。すなわち、①性同一性獲得の先行条件を同性の親との同一視に置くフロイトの流れをくむ精神分析理論、②強化とモデリングを重視する社会学習理論、③ピアジェの理論に基づき子どもの思考と推論のプロセスに重点をおくコールバーグの認知発達理論、である。性役割の習得は、子どもの社会化の過程における重要な発達課題の一つと考えられ、1950～1960 年代には子どもが性役割をいかに学習・獲得・発達させ社会化するかという発達心理学的な視点を含んだ性役割研究が質・量ともに飛躍的に増加した。なお、日本で「性差研究」が本格的に始動したのは第二次世界大戦後であり、1950 年代は主に「性度研究」に関心が集まり、1960 年代後半以降「性役割研究」が主流を占めるようになったという（ibid.:26-27）。

このように、性差研究は産業経済の発展に伴う社会的要請のもとで始まり、当初はもっぱら男性の視点から研究が進められ女性は最初から研究対象として位置づけられていた。その際、性差は単なる個人の一属性、一変数として扱われ、性差研究の関心は「男女いずれがまさるかという関心から、男女それぞれどのような能力においてまさるかといった関心に」（間宮,1979:16）移っていった。つまり、男女の心理・行動特性の違いを捉える視点は、生殖機能を主とする遺伝的・解剖学的・生物学的素質にもとづく「優劣の差異から特性認識の差異へ」（伊藤,1984:26）、さらに戦後は文化的・社会的条件が関与する役割上の差異へと変化していったのである。いずれにしても、この時代までの性差研究は「意識的にせよ、無意識的にせよ、所与の社会慣習や規範を自明の前提として進められ、その結果、それらを維持し、補強する役割を担って」（湯川,1995:116）いた。したがって、この時代の性差研究によって得られた知見は、男性からみた女性の能力や心的特性に関するステレオタイプな見方を正当化するための客観的科学的な論証として、社会における性別役割分業を擁護する役割を果たしたので

ある。

（2）「ジェンダーの視点」から進められた性差・性役割研究（1970 年代以降）

1960 年代後半に始まった女性解放運動の影響を受け、1970 年代に入り心理学にもフェミニズムの視点が登場する。生物学的性（sex）に代わり心理・社会的性を意味する「ジェンダー（gender）」の用語が導入され、次第にそれまでの性役割（sex role）に代わり性役割（gender role）が用いられるようになっていった。また、この頃は性役割研究に従事する者の半数近くを女性が占めるようになり研究数も飛躍的に増加した。これ以後、性役割研究は多かれ少なかれ生物学的性によって役割を規定する性別役割分業を性差別の観点から問い直そうとする「ジェンダーの視点」を意識したものへと質的に大きく変容していったとされる（伊藤,1984：29）。日本においても、早くも 1967 年に女性心理学者である柏木による性役割研究が発表されている（青野,2008b:291）。

さらに、フェミニズムの視点から、「性差はほんとうに存在するのか」と性差の存在そのものを疑問視し、過去の性差研究の成果を再検討する諸研究が出始めた。その最も代表的な研究は、1960 年代から 1973 年にかけて発表された 1,400 編余りの性差研究を検討したエレノア・マッコビィとキャロル・ジャクリン（Maccoby, E.E. & C.N. Jacklin）の『性差の心理学』（1974）である。マッコビィたちは方法論的な問題における多くのジェンダーバイアスを指摘するとともに、性差が確認されたのは女性の言語能力の優位性と男性の視覚的空間認知能力・数学能力・攻撃性の優位性のみで、その他の能力や心理学的特性については、いずれも性差がないか、どちらともいえないものであると結論づけた（伊藤,1984:23）[20]。以後、マッコビィたちの出した結論は心理学の性差研究に最も多く引用され、その後メタ分析による検証がなされるまで性差研究におけるコンセンサスとなった（東,1997:156）。なお、この時期日本においても湯川（1979）や伊藤（1988）たちにより日本における性差研究、性役割研究のレビューがなされている（湯川,1995）[21]。

その後 1980 年代に入ると、「メタ分析」とよばれる新しい統計的手法が発展し、それまでの性差研究の統計学的欠陥を指摘し、それらの研究結果の再評価を主張する研究が出始めた。最初に行われたメタ分析は、ジャネット・ハイデ（Hyde,J.S.）らによる先のマッコビイとジャクリンによる研究結果を再評価したもので 1981 年に発表された。これまでに発表されたメタ分析を用いた性差研究の動向を紹介している有賀（2000）によれば、「メタ分析によって、空間的認知能力における性差は多面体回転能力を除いて一般に大きいとは言えず、数学能力における性差は中位のものであり、言語能力における性差はほとんど存在しないということが明らかになってきた」（ibid.:144）。また、「攻撃性や援助行動といった社会的行動の領域では、一般に非言語行動における性差は他の性差よりも大きく、女

---

[20] 日本では間宮（1979）が内外の既存の性差研究を集積したレビューを行っているが、賀谷・田中（1987）は、マッコビイとジャクリンと間宮の成果を比較検討している。その結果両者の性差の判断には大きな相違があり、研究者の「性のバイアス」が性差仮説を左右し科学的研究成果のくい違いを生ずることを指摘している（賀谷・田中, 1987:49-53）。

[21] 湯川（1979）は、日本における 1978 年までの性差研究のレビューを報告している。伊藤（1988）は湯川を引き継ぎ 1979-1987 年までの性差研究、および山本（1984）による 1983 年までの性役割研究と、その後の性役割研究をレビューしている。湯川（1995）は、上記二つのレビュー結果から日本における性差の存在とその内容を表に表し、日本においても性差が分析されている領域や性差の大まかな姿が見えてくるようになったと述べている（湯川, 1995：123）。

性の対人関係における親密度は男性のそれに比べて高い（他人との距離感が近い）ことが明らかになってきた」。さらに最近の動向として、「全般的な性差が減少する傾向にあることが指摘されてきている」と述べている（ibid.:144-145）。ただし、攻撃性については年齢による測定方法や分析方法に違いがあり結果を慎重に捉える必要があるという指摘もある（東,1997:156-159）。なお、東によれば、日本に関しては「メタ分析を行えるだけの研究例もないのが現状」（ibid.:161）であるという。

また、カプランら（Caplan & Caplan,2009=2010）によれば、2005 年にハイデによりこれまでの「差異モデル」とは全く逆に「男女は心理学的変数のすべてではないが、そのほとんどで似ている」という「類似モデル」仮説が提唱された。ハイデはこの仮説を検証するために、これまでに心理学的性差に関して行われた 46 の主要なメタ分析を分析し[22]、その結果、心理学的性差のほとんどすべてが、小さいか存在しないことを明らかにした（ibid.:8-9）。また、カプランら自身もこれまでに行われた 300 を超える性別やジェンダーに関する科学的研究をレビューし、それらに含まれる様々なバイアスを指摘するとともに科学者が女性と男性をどのように検討してきたのかを検討している。彼女らは、「非常に多くの研究に深刻な不備があるし、誕生以降に男女が等しく扱われることはないので、免れ得ない性差にはどのようなものがあるのかを知ることは、ほとんど不可能である」（ibid.:27）と述べている。

このようにして、1990 年代には「ジェンダー」という用語が心理学分野に定着し、「従来性差研究・性役割研究と称されてきた分野をはじめ、女性の心理学、男性の心理学として扱われてきた研究も含め、男女のあり方に関する研究全般がジェンダー研究と総称される」（鈴木・柏木, 2006:3）ようになっていく。ジェンダー研究というと、とかく女性のみを対象とする研究と思われがちであるが、そうではなく、男性、女性、その他多様な性のありようとそれらが相互連関している様相の解明が目指されている。2000 年代に入ると、「ジェンダーの心理学」が一つの心理学領域として確立する。アメリカでは 2001 年に心理学領域では初の『女性とジェンダーの心理学ハンドブック』（Unger (ed.), 2001）が出版された。日本においても 2008 年に『ジェンダーの心理学ハンドブック』（青野他編, 2008）が出版されている[23]。「ジェンダーの心理学」は、「男女を多様な属性をもった文化的・社会的存在としてとらえ、男女の心理学的事象にかかわる真実をジェンダーの視点から客観的、多面的、体系的に探求することを目的とする科学」（鈴木, 2006:3）と定義されている。

なお、鈴木（2006）によれば、現在のジェンダー研究の特徴として、従来のような職業意識や性役割など職場や家族といった集団社会における一般的な人間行動をテーマとした研究だけでなく、ジェンダーに関するより具体的個人的かつ臨床的な心理的問題、たとえば、ボディ・イメージや摂食障害、

---

[22] これらのメタ分析の一つ一つは、たとえば能力のような認知変数、言語的コミュニケーション、道徳的推論など、ある一つの同じテーマに関する研究をまとめて分析したものであり、46 のメタ分析を合わせると取り上げられた研究は 7000 以上になるという。

[23] 日本においては、1980 年代後半より心理学をフェミニズムの視点から批判的に検証する作業が始まっている（たとえば、伊藤（1984）、しま（1985）、賀谷・田中（1987））。しま（1985）によれば、しまが女性学的心理学批判を書いた当時、社会学では 1970 年代なかばから女性学の視点に立つ研究が手がけられていたのに対し、心理学への影響は当時まだ白紙の状態であったと述べている。心理学における性差別を問題提起しフェミニズムの視点から問い直す最初の試みは、1993 年の日本教育心理学会シンポジウムであったとされ、その成果をまとめたものが 1995 年に出版されている。

うつ病、セクシュアル・ハラスメント、レイプ、ドメスティック・バイオレンスなど、主に女性に関する臨床心理学的な領域に関わるテーマが盛んに研究されるようになっているという[24]。また、高齢化に伴いこれまで充分研究されてこなかった成人期や老年期の発達が注目されるなどジェンダーに関する研究テーマや領域が拡大してきていることも近年の動向とされている。また、現在「日本におけるジェンダーの心理学研究に残された最大のテーマは男性である」と言われるように、「男性学」や「男性研究」の広がりが期待されている。

以上のように、フェミニズム運動を契機として生物学的性（sex）に代わり心理・社会的性としての「ジェンダー」概念が登場して以降、性差研究は「ジェンダーの視点」から批判的に問い直されるとともに、ジェンダー研究の射程は、能力や特性や役割といった変数に基づく量的な実証的研究に加え、現実の男性および女性の経験や発達を扱う臨床的研究へと拡大していることがわかる。そのことについて湯川（1995）は、性差は現在ようやく「発達現象を説明する上での副次的な属性要因」から「説明され、解明されるべき人間の重要な特性」へとその位置を変え、さらには「既存の発達原理や過程を見直す切り口」となりつつあると述べている（ibid.:137）。

以上に見てきた19世紀後半に始まった性差研究の変遷は、一体何を物語っているだろうか。いずれにしても明らかにされたことは「心理学的性差のほとんどすべてが、小さいか存在しない」、あるいは「性差はあるかもしれないが、ないかもしれない」という曖昧な結論であった。つまり、100年余りに及ぶ実証的性差研究の結果が示したことは、「通説とされてきた心理学的性差の不確実性」（伊藤, 1984:24）であり、性差を科学的に確証することの困難さである。東は、「生物学的性別を被験者変数とした性差研究には限界があることが判明しつつある」（東,1997.:161）と述べている。性差が科学的に確証できないとすれば、なんのための性差研究かという性差研究の意味が改めて問われよう。さらに言えば、生物学的性（sex）を変数とする科学的な性差研究の限界は、それでは一体「ジェンダーとはなにか」という男女の性差についての哲学的問いを改めて提起しているように思われる。言い換えれば、「男女の性差とはなにか」という問いを不問にしたまま行われてきた性差研究は、100年余りを経た現在、図らずも人間存在における性差についての本質的な問いに行き着いたように見えるのである。

近年は、性の決定に関与する遺伝子の多くがXY以外の常染色体に位置していることが発見され、遺伝的な性を単純にXとYの性染色体だけの問題とする考え方が疑問視されつつある。また、最近の遺伝子レベルおよびホルモンレベルの生物学的研究は、生物学的性（sex）がその発生様態において典型的な女性または男性を両極とする連続体であることを示唆しており、これまで前提にされてきた生物学的性の二型性の原理が事実上揺らぎつつあるという（湯川,2012）。今後の発達研究は、「絶対的な二型を前提としない身体的性をどう位置づけるのか、そして、ジェンダーの二元性をもとにしてきた心理的性をどう再定義して位置づけていくのかという問いに答えなくてはならない」（湯川,2012:182）と湯川は述べている。今や自然科学の知見こそ、既存の哲学・倫理学の人間観を揺るがす

[24] 村本（2000）によれば、1990年代になって実践の部分で女性問題が前面にでてきた背景には、ドメスティック・バイオレンスやセクシュアル・ハラスメントなど、女性への暴力とトラウマが社会の関心を集めるようになったことが関係している。それ以前には心理学研究者がそうした問題に関わることはほとんどなかったという。

仕方で、「人間とはなにか」という哲学的問いをつきつけてきているのではないだろうか。

4　ジェンダーの心理学におけるギリガンの研究の位置づけ

さて、1982 年に上梓されたギリガンの『もうひとつの声』は、女性被験者たちへのインタビューを通じて、それまで等閑視されていた女性の経験や発達的事実を見出し、普遍的とされてきた理論や原理そのものを問い直そうとするものであり、「男女に同じ課題や尺度を適用して、男女の差異を生物学的性差でもって量として表現するという、これまでの性差研究の常套的な手法に対して、新しいパラダイムを提示した」（湯川,1995:125）と言われる。ここで注意を喚起したいことは、ギリガンの研究が、生物学的性を変数とし数量化することによって男女の性差を明らかにするという心理学の伝統的な実証主義的アプローチに従う研究パラダイムにはもはや属していないということである。ギリガンの研究は、男女の道徳性を量的に測定するものではない。もしそうであれば、先に見たウォルカーやジャッフェ等による検証が示したように性差はないという結果に導かれるか、あるいは先に見たように科学的な性差研究では性差は確証できないという結論に至るだけであろう。

そもそも、ギリガンの研究の主眼は性差の有無を主張することにはない。ギリガンが主眼を置いていたのは、性差（男女の差異）ではなく、道徳的問題に際し現実の人々が（女性たちが）どのように意思決定し行為しているかであり、ギリガンはその道徳的判断の仕方に着目したのである。それゆえにギリガンの視点は、生物学的あるいは心理・社会的な特徴といった要素ではなく、いずれの特徴をも合わせ持った一人の主体としての人間そのものに向かっている。したがって、ギリガンの研究においては、能力・特性・役割などの変数を用いる量的な研究から、主体的に生きている現実の人間の声を聴くことによって、彼らの経験とその心理的事実を記述し明らかにしようとする質的な研究への転換が図られているのである。ある意味で、ギリガンの研究はより臨床的なアプローチに近いといえるであろう。

ところでギリガンは、従来の伝統的心理学のパラダイムを「家父長制的パラダイム」と呼び、「家父長的声」と「関係的声」との違いを聴き分けることは、心理学にパラダイムシフトをもたらし、人間の世界の概念を変えると述べている（Gilligan, 1995:120）。ここでパラダイム（Paradigm）とは、科学研究の前提となる基本的な考え方と方法論を意味するが、それではギリガンのいう「関係的な声」のパラダイムは具体的にどのような考え方と方法論といえるのか。ギリガン自身は新たなパラダイムの方向性を提起したにとどまっており、その具体的な概念枠組みや方法論について充分な説明がなされているわけではない。そこで以下では、フェミニズムの視点からギリガンと同様にパラダイムシフトを提言している日本のしま（1985）による心理学批判を参照しつつ、新しいパラダイムの枠組みについて考察することにしたい[25]。というのも、両者は目指すパラダイムの方向性を共有していると思われるからである。

しまは、現代主流の心理学に対し批判的立場にたつ現象学的心理学と視点を共にする立場から、「“いま・ここで、体験する主体としての個人”にアプローチする現象学的立場」（しま,1985:45）を重視し、

[25] しま・ようこ『フェミニストサイコロジー――女性学的心理学批判』（1985）は、ギリガンとほぼ同時期に、日本の心理学にまだフェミニズムの視点がなかった時代に先駆的に性差心理学の批判を試みた書である。

生活世界[26]を切り離したところでなりたっている科学としての心理学から、現実を生きる生活感覚に根差した人間の科学にふさわしい心理学へのパラダイムシフトを提言している。しまはそれを「自然科学をモデルとしたパラダイム」から「生活世界を生きる人間の学としてのパラダイム」（ibid.:171）に向けてのパラダイム変換と呼んでいる。

しまの批判を要約すれば、実験心理学が創始して以来、伝統的なパラダイムにおける心理学の方法論は物理学を模範とし、検証可能な測定法を用いて客観的データを統計的に処理し、法則を見出すことによって行動を予測する「行動の科学」である。こうした自然科学モデルに立脚する科学としての心理学は、人間の生活世界を切り離したところでなりたっている。というのも、たとえば生物学的性にもとづいて性差を測定する性差研究で言えば、ジェンダーを生物学的性という人間の一属性に還元し、個人の心理的特性や行動を現実の社会的文脈を捨象したところで要素としてとりだし、抽象化した量に還元することを意味する。そのようにして測定された性差は、人間の心理的特性や程度をみるための社会的な「指数」であり、そこで想定されているのは、いわば抽象的に思考された「男性一般」もしくは「女性一般」であって、現実の生活世界を生きる個人の心的体験とはかけ離れたものである可能性が高い。にもかかわらず、科学としての心理学においては、個人の心理的事実よりも科学的数値という抽象的論理の客観性が重視されるのである。しかし、性差の科学的知見が私たちの日常生活感覚に根差したものでないとしたら、それは何のための、誰のための科学なのだろうか。

また、しまによれば、生物学的性にもとづいてジェンダーを捉える視点には「性差別の芽が存在している」（ibid.:253）。なぜなら、「性差が生殖機能の差という生物的事実を超えて、社会的・文化的な性をめぐる“らしさ”のイメージとして固定し、そこに人為的な価値の視点が加わるとき、性差は性差別を生む原因となる」（ibid.:255）からである。区別し比較し価値づけるまなざしは、価値が高いと評価された側に有利に働く。一方の性が主導権を握る社会にあって、その価値基準を前提としたところで女性を対象として外から分析し考察する科学的研究のプロセスには、データを解釈する側のジェンダーバイアスが常に関与する。ゆえに、実証的な性差研究は一見客観的であるかのようにみえて、実は決して客観的でもなければ価値中立ともいえないものである（ibid.:247-287）。

以上のようなしまの性差心理学批判は、決して実験や質問紙調査などによる実証的な研究を否定するものではない。従来のパラダイムにおける実証的な研究は、「差別（不平等）解消を意図してそれに向かう」（伊藤,2006:26）ためのジェンダー研究の一つのあり方でもある。ジェンダーの心理学では、現在質的研究と量的研究双方を用いるミックスメソッドなど研究手法は多岐にわたっており、研究者自身のジェンダーバイアスに対する自覚と立場を明確にした研究報告が重要とされている（cf. Rabinowitz & Martin, 2001=2004、森永,2008）。いずれにしても、心理学におけるフェミニズムの視点は、人間を対象化して扱うことが客観性や価値中立を意味しないということを端的に明かしてきた。したがって、フェミニズムの視点は、科学としての心理学批判を通じて、これまで自明視されて

[26] しまは「生活世界」という言葉を説明なく用いているが、しまが主にアメデオ・ジオルジ（Giorgi, A）の『現象学的心理学の系譜』（Giorgi, 1970=1981）を参照していることから、ここで用いられている「生活世界」概念は現象学の創始者フッサールにその系譜をたどることができる。ジオルジの説明によれば、「生活世界とは日常の体験においてわれわれが出会う世界、われわれがそのなかで自分の目標や目的を追求する世界、われわれのいっさいの人間的活動の場としての世界である」（ibid. :177）。

きた科学的研究の普遍性・客観性・真理（正しさ）といった概念を根底から問い直す地点に立っているのである。

かくして、しまが提唱するのは、人間を対象として扱うのではなく、「「場」を共有し、共にかかわり、関係を分かち合う人間」（ibid.:171）を記述していくことである。しまはそれを「生活世界を生きる人間の学としての心理学」と呼び、次のように述べている。伝統的パラダイムにおいて要素に分解し抽象的な量に還元することによってこぼれ落ちる「質」の領域にこそ、“生きた人格”としてのひとりひとりの人間の個別性を問題とする学問の可能性がある。そこでは、「主体としての体験を、第三者の視点から観察可能な形に翻訳せず、体験そのものを記述的に理解しようとする」（ibid.:165）視点と、その質の意味や実態を適確に捉えるための新しい方法論が必要とされる。また、この新しいパラダイムでは人間の行動の理解（＝行動の科学）ではなく、人間の心（心的世界）の理解（＝人間の科学）が重要なテーマであり、この人間理解のカナメとなるのが「自我の主体性」（ibid.:108）である、と。要するに、新しいパラダイムでは「対象としての人間」ではなく、「主体として生きている人間」が主題化されるのであり、そこではまさにパーソナリティ発達における「自律」[27]の問題がクローズアップされることになるのである。

特に重要と思われるのは、しまが従来の自然科学パラダイムにたつ心理学の弊害として、「心理学の理論が、個の自立の問題に正面から取り組んでこなかった」（ibid.:51）ことを問題提起し、次のように述べている点である。「自立（independence）と相互支持（interdependence）は、日常の生活過程のあらゆる場面のタテ糸とヨコ糸として、社会関係を支えている。これを相対的に切り離して、一方をより重要なものとして選び取ることの誤りは、これまでの心理学理論では指摘されていない」（ibid.:52）。誤解してはならないのは、「自立」とは単に「独立（independence）」（＝非依存）のことではなく、また「相互支持（interdependence）」は単なる「依存(dependence)」ではないということである。そうではなく、自立と相互支持がタテ糸とヨコ糸として相互に織り合わさってこそ本当の意味での「自立」が可能であり、鷲田が述べているように、「自立」とは「independence ではなくて、むしろ interdependence（支えあい、頼りあい）のこと」（鷲田，2013:247）と捉えられるべきであろう。

自律は、心理学の概念ではアイデンティティの形成にほぼ匹敵するが、しまの指摘は関係性と切り離された自律の概念を問題視し、アイデンティティと関係性とを両軸に人間のパーソナリティの成熟

[27] 日本語で「じりつ」という場合、「自律」と「自立」の表記がある。広辞苑によると、自律（autonomy）とは、「自分で自分の行為を規制すること。外部からの制御から脱して、自身の立てた規範に従って行動すること」とある。自我（＝アイデンティティ）心理学では「自律」が用いられ、自我の自律性はパーソナリティの発達において重要とされている。また、身体面では自律神経が生体の恒常性（ホメオスターシス）を維持しており自律神経の失調は自我の精神状態にも影響を与えるが、この場合も「自律」が用いられる。また、カントの倫理思想でも、他律によらず自ら普遍的道徳規範に従う意味で「自律」が用いられる。自律という語には個人の心身調整という内面のコントロールが中心的意味として含まれるようである。それに対し自立（independence）とは、「①他の力によらず自分の力で身を立てること。独り立ち。②他に属せず自主の地位に立つこと。独立。③自ら帝王の位に立つこと」とあり、経済的自立というように主には社会生活上自分だけの力で身を立てることを意味するようである。本論文には内容上自律と自立の双方の要素が含まれており、また筆者は自律と自立の双方の要素を含めて「じりつ」を捉えているため、本論文では、基本的に双方の意味を含めて「自律」を用いる。ただし、引用においては論者の用いる表記に従い、その文脈に沿って合わせるものとする。

をみようとするギリガンの主張と呼応するものであろう。ギリガンによれば、これまで長い間、哲学や心理学においては他者からの「分離」を自律とみなす正義のパースペクティブのみで人間の自律や正義が考えられてきた。だが、ギリガンからいえば、自律にはケアのパースペクティブという相互支持にもとづくもう一つの位相があり、二つのパースペクティブが相補いあうところに自己と他者との関係を真に生きることのできる成熟した人間（男女）の道徳性が可能になる。ゆえにギリガンは、他方の位相をみることなく他者からの分離を自律とみなす正義のパースペクティブのみを重視することによって生じる問題――一方は「他者の排除を意味する利己性の問題」、他方は「自己の排除を意味する利他性」の問題（Gilligan,1987a:43）――をパーソナリティ発達の観点から問題視するのである。

かくして、ギリガンは決して女性の道徳性について主張しているのではない。ギリガンが女性の声にケアの倫理を見出すことができたのは、生活世界において関係性を生きる人々の「体験の質」に着目したからであり、ケアの倫理は生活世界を生きる生活者の道徳性を主題としたのである。言い換えるなら、現実の人間の世界における正義が問題とされているのである。要素主義的に特性や役割をとりだし数量化する実証的な科学研究は、日々の関係性を生きている主体ひとりひとりの人格性や社会的文脈を捨象してしまう。「語られない前提は、人が関係性を生きており、自己は関係性のなかにいるということ」(Gilligan,1994:409)、「私の仕事は関係性という考えを真剣にとりあげようとする方法を要請する」(ibid.:411)、とギリガンは述べている。これまで等閑視されてきた女性の発達を問い関係性の理論化を目指すギリガンの視点は、生活世界に目を向けるしまの視点と通底していよう。生活世界という現実の人間世界の領域に光をあてる両者は、単に女性の問題というだけでなく、男性の自律の問題、ひいては社会の成熟の問題をみているのである。このように、フェミニズムの視点から方法論的にも概念的にも従来の研究パラダイムからのパラダイムシフトを提唱する両者の視点は、対象としての人間ではなく主体としての「人間自身」に目を向け、ともに人間学的な視座から現代の人間観、身体観、道徳性を問い直そうとする地点に立っている。何より、新しいパラダイムにおいて両者がともに重視するのは、関わり合う人間の関係性と「自律」の問題なのである。

５　倫理学におけるケア対正義論争のゆくえ

本節では、哲学・倫理学分野に立ち返り、倫理的次元におけるケア対正義論争における議論の方向性を検討することにしたい。ただし、ケア対正義論争については、これまでの論争の経緯を概観したレビューがすでに出されており、それをここで繰り返すことはしない（cf. Held,2006、品川,2007）。以下では、ギリガンが「正義の倫理」と呼んで批判する現代正義論の射程範囲について最初に簡単に確認する。次いで、英米圏の政治哲学・倫理学を中心に展開された 30 年余りにわたるケア対正義論争を詳細に吟味し、その動向を総括している品川（2007）の議論を手がかりにケア対正義論争が行き着いた到達点について検討する。

まず、そもそも「正義」とは何か。川本（1995）によれば、現代政治理論あるいは社会理論において論じられる「正義」とは、大まかには「人間の行為や制度の正・不正の評価基準」のことを指し、そのような社会の規範の根本原理について論じているものが「正義論」と呼ばれている。川本によれば、現代の正義論のポイントは、正義の「概念」と「構想」の区別にあり、＜正義とは何か＞という

正義の「概念」については、西洋世界ではすでに概念上の決着がついているとされている。すなわち、正義とは「等しい者どうしを平等に、等しくない者どうしを不平等に扱うこと」を通じて「各人に彼の正当な持ち分を与えること」を指し、その内容は「根拠のない差別の除去」と「競合する諸要求の間に適正なバランスを確立すること」の二つに絞られるという。目隠しをされた正義の女神が手にもつ剣と秤は、こうした正義の役割を象徴したものである（ibid.:7-8）。

それに対し、＜何が正義か＞を規定する正義の「構想」は一義的に定められるものではなく、正義論には様々な理論的立場から相対立する社会正義の諸構想が存在する。川本は、現代に代表的な社会正義観として以下の六つをあげている。①最大多数の最大幸福を原理とする功利主義、②「公正」と「平等」を求める現代リベラリズム（ロールズとドゥオーキン）、③「自己所有権」に基づいて市場経済を擁護し福祉国家の再分配政策を非難する自由至上主義（ノージック）、④伝統と解釈を拠りどころに正義の限界や多次元性を説く共同体論、⑤従来の正義論の男性中心主義を抉り出し性の平等を要求するフェミニズム、⑥経済学と倫理学に相渉りながら人間の「福祉＝善き生」と「自由」の探求を続けているアマルティア・セン、である（ibid.:8-9）。

以上の六つのうち、ケアの倫理はフェミニズムの視点から構想する社会正義に関わる点で⑤に関係するといえるが、ギリガンが「正義の倫理」と呼ぶものは、ギリガンの批判するコールバーグの道徳性発達理論が社会契約論とカントの倫理思想を継承するロールズの正義論に依拠していること、またケアの倫理の論者の多くが現代のリベラリズム批判、とりわけロールズ批判を展開していることから、「正義の倫理」は主には②の現代リベラリズム思想とその正義論ないし権利論を指していると考えられる[28]。いずれにしても、啓蒙期の社会契約論に発する人権思想のもとで各人に不可侵の権利を保障する近代市民社会では、「自由」と「平等」が正義の中核概念となっており、いずれも個人の「自律」を強調する点をリベラリズムは共有している[29]。この「自由で自律的な個人」を前提する「正義の倫理」と「ケアの倫理」とのあいだで起こった論争が「ケア対正義論争」である。

さて、品川（2007）は、ケア対正義論争における議論の動向を概観するにあたり、複雑に錯綜する議論を整理し問題連関を切り分けて考える必要があるとして、まずケアの倫理の出自である発達心理学の実証的次元と、規範や価値を含意している倫理的次元とを区別している。そして、性差の有無に関しては実証的な研究によって決せられるべきであるとして、倫理的次元におけるケアと正義をめぐる議論について、①規範レベル、②基礎づけレベル、③メタ倫理学レベルの三つの観点に区分し検討を行っている（ibid.:147-149）。

品川によれば、論争の最大の争点は、「二つの倫理は相互に排除し合うのか、それとも両立しうるのか」（ibid.:196）にあった。当初ケア対正義論争は、ギリガンやノディングス、ヘルドなど第一世代と呼ばれる論者を中心に、ケア／正義、女性／男性、私的／公的という二項対立構図の枠内で議論され

---

[28] ただし、ケアの倫理の論者のなかには、リベラリズム批判のなかに①の功利主義や③の自由至上主義を含める者や、さらに④や⑥も含め現代の正義論全体を批判的に検討している者など様々である。なお、ケアの倫理は④の共同体論とある面で主張が共通する部分もあるが、共同体論は伝統的な保守的な家族像を重視する点で、ケアの倫理の論者の多くは共同体論には批判的である。

[29] 盛山（2006）によれば、リベラリズムをはじめホッブズ以降の殆どの社会理論に共通する最大の特徴は、「個人主義」にあり、近代の社会理論は「神」や「共同体」に依存することなく、「「個人」という疑うことのできない存在だけを基盤にして考えていこうとする」（ibid.:38）世俗主義的な社会理論を特徴としていると述べている。

ていた。しかし、二つの倫理を対立関係で捉える限り、公私の区分を助長し、男性に好都合な伝統的女性観を再生産することになる。そのため、クレメントやトロントなどケアの倫理の第二世代と言われるフェミニストたちは、公私の区分の虚構性を暴き、ケアの倫理が公的領域に適応できることを証明しようと試みるべく、ケアと正義の二つの規範の両立可能性の裏づけに力を割くこととなった（ibid.:214）。

けれども、品川からみれば、第二世代の論者たちは規範レベルでのケアと正義との両立を重んじるあまり、基礎づけレベルやメタ倫理学レベルでの対立を注視していない点で充分な議論とはいえない。というのも、二つの倫理は、「正義からケアは導出できず、かつまた、ケアから正義は導出できないというしかたでたがいに独立である」（ibid.:149）点で、相容れない異質な原理にもとづく倫理であり、問題は倫理の根底は正義なのかケアなのかという基礎づけレベルにこそあるからである。つまり、基礎づけレベルで二つの倫理の規範が対立する以上、一方の規範を他方の規範に組み入れる、いわば同化するかたちで両者の統合を主張することは、規範レベルでは可能であるとしても基礎づけレベルにおいては不可能である。加えて、基礎づけの問題は、「倫理とは何か」というメタ倫理学レベルの問いにも結びつき、ケアの倫理と正義の倫理とはメタ倫理学レベルにおいても対立する。なぜなら、ケアの倫理は、個別の状況における特定の対象への感情のこもったケアを行為の倫理性の不可欠な要素と見なす個別主義（particularism）をとり、正義の倫理は、普遍妥当的な基準を充たしていると理性によって判断できることを行為の倫理性の不可欠な要素と見なす公平主義（impartialism）をとるからである（ibid.:154-163）。

結論として、品川のみるところ、現在の論争の大部分は規範的レベルの議論に終始しており、それらの多くが統合を主張している。しかし、基礎づけレベルとメタ倫理学レベルでは統合不可能なのだから、二つの倫理の関係は統合というよりもむしろ異質な二つが相補的に関係し合うとみる方が妥当な捉え方だろうと品川はいう。品川は、二つの倫理を相補的な関係として捉える見方として、ヘルドのいう相容れない二つの異質な倫理を編み合わせて考えていく「編み合わせ（enmeshment）の比喩」（Held,2006:68-72）[30]、もしくはギリガンのいう二つの倫理を二つのパースペクティブとして対等かつ交互にみる「反転図形の比喩」[31]をあげている。そして品川は、単に発生論的因果論的な基礎づけではなく、ケアと正義という規範相互の基礎づけに言及し、両者の視点を異質ながら「編み合わせ」ようとするヘルドの試みに現時点における論争の一つの到達点をみている（ibid.:214-240）。

以上の分析は、倫理学の立場から「倫理の根底はケアなのか正義なのか」という規範の基礎づけを問題とする品川にとって妥当なものであろう。つまり、ケアと正義とは原理的に異質な規範であり、ケアと正義とを完全に統合することはできない。したがって、原理は一つではなく二つあり、双方が

30　ヘルドは、ケア関係は正義が適用される道徳的枠組みよりも広く規範的にもケアのほうが正義に先行するとして、倫理の基底にケアを基礎づけ、ケアと正義との関係を編み合わせ（enmeshment）の比喩で説明している。

31　品川は、ギリガンが『もうひとつの声』の末尾で示した「結婚の比喩」よりも、後の論文（1987）で示した「反転図形の比喩」のほうが適切であり、「ひとりの人間における統合をもって成熟とする前提はもはやない」のだから、複数の人間による対話において二つの倫理の相補的な関係を築くことができるとしている（品川，2007:163-164）。筆者の見解では、二つの比喩のあいだでギリガンの見解が変化・修正されたわけではなく、ひとりの人間においてケアと正義双方の見方をもつことを成熟とみる視点はギリガンにおいて維持されており、本論文ではひとりの人間の成熟の観点からみた二つの倫理の関係を重視している。

相補的に関係しあう「編み合わせ」として考えていく、とするものである。しかしながら、原理が異なる以上統合ではなく相補的関係を認めるというのは、ケアの倫理の存在を容認し排除はしないが正義の倫理とは相容れないという点で、＜ケア vs.正義＞という対立構図は変わらないままであろう。私見では、双方の編み合わせの関係を主張するヘルドの主張は、単にケアの倫理が規範的に先行すると述べているだけであり、未だ基礎づけレベルの段階には至っていないように思われる。

いずれにしても、「ケアの倫理はもともと性差と結びついて展開されてきた」と品川が述べているように、ケア対正義論争全体が＜ケア対正義＞、すなわち＜私的／公的＞というジェンダーのカテゴリーにもとづく二項対置の枠組みに規定されたところで議論されてきた点に留意しておく必要がある。フェミニストたち自身もケアの倫理をそのように捉え、またその構図から離脱しようと試みてきたのであるけれども。この到達点を超えて進んでいくためには何が必要だろうか。

以下では、品川があまり目を向けていなかったフェミニズムの政治理論や社会政策論に目を向けることにしたい。というのも、「倫理とは何か」というメタ倫理学レベルの問いに踏み込むためには、倫理の基礎づけはケアなのか正義なのかと問う以前に、まず正義の倫理とは異なるケアの倫理の枠組みを捉えることが必要だからである。双方の枠組みが出揃い異なる枠組みを捉えることができてはじめて、「倫理の根底はケアなのか正義なのか」という基礎づけレベルの原理的な対比が可能になるのであって、ひとつの枠組みしか見えないところで、規範だけを対比し「倫理の根底はケアなのか正義なのか」と問うことに意味はないからである。フェミニズムが政治理論や社会政策論へと向かうのは、従来の公私の二分法を批判し、それを超えたところから新たな社会の構想を試みようとしているからであり、そこには正義とは異なるケアの枠組みがあるはずである。そこで以下では、近年政治哲学や法学分野を中心に展開されているフェミニズムによる正義論批判とケア関係を基盤におく正義論構想について検討し、その枠組みの違いを示唆することを試みたい。

６　フェミニズムによる依存とケアの観点からみた現代正義論批判

近年フェミニズムにおいては、政治哲学や法学分野を中心に正義の倫理が前提にしている「権利」「自由」「平等」「自律」といった基底的な概念そのものを批判し、「依存」を再定義することによって相互依存関係を社会の基盤におく新たな正義論の構想が模索されている。以下では、フェミニズムによる正義論の構想を有賀（2011）の命名を借用して「フェミニズム正義論」と呼ぶことにしたい[32]。以下では、そのなかでも依存とケアの観点から現代正義論を批判する「依存批判」と呼ばれる議論を展開しているマーサ・ファインマン（Fineman,M）とエヴァ・フェダ・キティ（Kittay,E.F.）をとりあげ、彼女たちによる現代の正義論批判とケア関係を基盤におく正義論構想の要点を検討することにしたい。なお、ファインマンは法学、キティは政治哲学と専門領域が異なり、それぞれの主張の内容も焦点も異なるが、ここでは彼女たちの正義論構想の具体的内容の是非やケア対正義論争の基礎づけ

[32]有賀（2011）は、リベラリズムの普遍主義的ないし個人主義的傾向に対抗するフェミニズムによる様々な批判的論点からなる「正義」をめぐる議論を総称して「フェミニズム正義論」と呼んでいる。ただし、有賀が述べているように、今日「フェミニズム正義論」という固有の領野が存在しているわけではない。日本でフェミニズム正義論を展開している論者には、有賀の他に岡野（2012）等がいる。

の問題との関連には立ち入らない。ここでのねらいは、正義の倫理の枠組みとは異なるケアの倫理の枠組みを少しでも素描できるようにすることであり、そのために以下では主に彼女たちの「依存批判」に焦点をあてて検討し、従来の正義論とフェミニズム正義論との枠組みの大まかな構造的違いを示唆するにとどまる。

（1）ファインマンによる依存批判――「自律」神話への異議――

最初に、フェミニズム法学の分野で「自律」概念に異議を唱え「依存批判」を展開しているファインマンの議論をみていくことにしたい。ファインマン（Fineman,2004=2009）によれば、アメリカの建国神話は社会契約論と非常に関係が深く、アメリカの独立宣言や憲法等の基本的文書に繰り返し登場するいくつかの常套句がアメリカ人の政治意識をかたちづくっていると言う。そのなかでファインマンは、「自律」（autonomy）、「独立」（independence）、「自活」（self-sufficiency）の三つの概念に焦点を当て批判を展開している。その主な批判どころを以下に簡単にみておくことにしたい。

ファインマンによれば、社会契約論において近代国家とは、「もともと自由な個人が集合し、自らの相互利益の実現を代行させようという合意から生まれた機関」（ibid.:8）である。自由な個人は、生命、自由、幸福追求権などの不可侵の権利を有する自由な政治的言論の主体であり、彼らは自律的な人間として他者による侵害から自己の権利を守られる。とりわけアメリカでは、「自律」は「自活」と「独立」を特徴とし、その二つは個人の資質としてその意思と行動の自由のための必要条件とみなされていると言う。ファインマンからみて問題であるのは、「個人的独立と自活にこだわる自律の理念に還元されてしまった個人の自由」という観念が、「個人と政府の行為の適切さを測る物差しとされ、家族、市場、国家など他の社会制度の機能を見る基準として使い続けられている」（ibid.:20）ことである。

> 一人前のアメリカ人なら当然自律しており、その権利を法によって他者および連邦・地方政府の不当な介入から守られ、西部だろうが宇宙だろうが自由に征服してよい、となる。政府は個人の自由と権利に沿うようしかるべく制限を受ける。これが合衆国市民の信じる自然の摂理なのである。さらに個人の権利を盾に企業家精神への制約を拒否し、個人の自由に基づく政府による規制や管理を受けつけない。この信念が骨の髄までしみこんでいるために、改革者がいくら政府に不平等を是正するよう訴えても、思うように進まないのである。（ibid.:16）

加えてファインマンによれば、今日のアメリカでは、もっとも単純な意味で個人の自律は経済観念に直結しており、理想の経済的地位とは独立し自活していることである。逆に言えば、そのような経済的地位を獲得しない限り、社会からは決して独立し自律した人とは認めてもらえない。そればかりか、「誰もが独立可能だという幻想は恵まれた納税者を世の中の貧しい他者や彼らの苦労から引き離し、明らかに依存的な人々への支援への抵抗感を強め」（ibid.:26）、公的扶助に頼る人々を「“自己責任”を果たしていないと断じる前提になっている」（ibid.:26）と言う。

> アメリカの政治家は自活という基準を場面によって使い分け、農場主、航空会社、住宅ローン会社、建設会社などの破綻企業が“救済”される。そしてそれらは雇用確保、防衛対策、さもなければ“アメリカ流”を守るためと

言って国益保護の名の下に公的資金の投入が正当化されたりもする。またときには、地震や洪水が予想される地域で、壊れるべくして壊れた家屋にまで政府は保険屋の役を果たす。いかがわしい経済的理由で支援が正当化され、“自然災害”への復興費が組まれるというのに、何十年にもわたる遺棄と差別の末の災難である都市部のスラムや地方の極貧地域への対策には目をつり上げるのである。前者の場合、政府の支出は投資、保全、当然の権利とされる一方、貧しい母親と子どもへの出費となると、とたんに政府は財布のひもを固くする。(ibid.:26-27)

このように、ファインマンは、建国神話に込められた「自律的で独立し自活した個人」を理想とし公的扶助を必要とする人々を病的で避けるべき状態であり失敗の結果であるかのようにみるアメリカ人の「依存」に対する忌避観とそのスティグマ扱いを描いている。「私たちは要するに、独立と自活を可能とする金の力で、自己決定権および意思と行動の支配権、つまり自律を“買って”いるのである」(ibid.:18)と述べるファインマンの言葉は、現代のアメリカの格差社会が「自律」を買うことのできる人とそうでない人とのあいだに分断をもたらしていることを物語っていよう。このファインマンの描くアメリカの状況は、現代の日本にも重なるように思われる。

かくして、ファインマンは「自律」は神話であると批判し、これまでのスティグマを負わされた「依存」概念に代わり、依存を「避けられない依存」と「二次的な依存」という二つの依存に再定義する。人は誰でも子どものときは誰かに依存しており、年をとり、病を得たり、障害をもてば再び依存的になる者がほとんどである。こうした身体的・生物学的依存状態をファインマンは「避けられない依存」と呼び、そこには経済的・心理的・情緒的な依存も付随しているとしている。つまり、人は誰でも生老病死の過程を生きるなかで他者に依存せざるを得ない非自律的な存在者であり、誰もが「避けられない依存」は、「人類のあり方の自然なプロセスであり、本来、人の発達過程の一部である」。また、ファインマンは、「やむをえず誰かに依存しなくてはならない人のケアの責任を果たす(あるいは、割り振られた)ときに」、「ケアする人が、ケアを行うために自分自身も人や社会的資源に頼らざるを得なくなる」ことを「二次的な依存」と呼ぶ。つまり、「二次的依存」とは、具体的な他者の「避けられない依存」を引き受けケアの責任を負う者自身が、その間の生活を保障してくれる人や社会的資源への依存を余儀なくされることである(ibid.:28-29)。これまで長い間、この二つの依存は家族のなかに「私事化」され、ケア労働は女性の役割として「女性化」されてきた。家族は法制度上も市場や国家とは切り離されており、「家族という制度のおかげで、市場は依存者に対してとくに配慮したり、対応したりしなくてもすんでいるのである」(ibid.:31)。

このように、新たに「依存」を定義するファインマンの意図は、これまでのフェミニズムのジェンダー平等政策のように主に成人女性に焦点を当てるのではなく、「二次的依存」に陥る女性に焦点を当て家族を公的領域に含めるかたちで家族制度の改革を目指していくことにある。というのも、ファインマンによれば、法学の分野においてフェミニストたちがまず目を向けたのは家族の機能ではなかったからである。フェミニストたちが最初に取り組んだ課題は、経済問題に対する関心による同一賃金法や雇用差別の禁止など職場におけるジェンダー平等政策であり、あるいはまた中絶の権利問題や、家族内外で起きている性暴力やセクシュアル・ハラスメントなどに関する法改正であった(ibid.:150)。

女性対男性という構図だけを描きながら発展したフェミニズム法学の言語は、ひとえに平等の探求をめざして支配に対しては反従属、犠牲者に対しては行為者、特別処遇に対しては平等といった対比的理念をもとにして、枠組みを作り上げてきた。これらは社会のなかで、男性との関係で女性に押しつけられている法的・構造的な重荷に取り組む為に発展した概念である。母親や、他の避けがたい依存の責任を負うために二次的依存状態になる人にふりかかるジレンマを十分に把握できる概念ではない。（ibid.167）

しかし、女性は男性並みの平等を目指すことの不毛さとともに、これまでのようなジェンダー平等の主張では平等実現は不可能であることに気づき始めた。なぜなら、「“ 一家の稼ぎ手 “に合わせた職場において女性が不利益を被るのは、彼女が女性だからではなく、母親という役割を担っているからである」（ibid.:172）。

女性たちが捨て去り、変容させたケアの担い手としての妻や母親の穴は、誰が、何が、埋めるのだろう。男性たちは埋めてはくれない。彼らはまず経済的な行為者として行動し続ける。実際、女性たちが家族以外の場で機会を拡大するようになって見えてきたのは、ケアの危機である。（ibid.:169）

つまり、「女であること」だけでなく、「母であること」が不平等を助長しているのであり、「女性」ということよりもむしろ「依存」や「ケア」がまさに問題なのである。ファインマンは、「母性こそ真の“ジェンダー問題”であると主張することは、今日のフェミニズム法学における家族法概念・理論への挑戦となる」（ibid.:162）と述べている。

誤解してはならないが、ファインマンは女性が家庭に戻るべく近代家族の復権や「母性神話」への回帰を主張しているのでは全くない。そうではなく、ファインマンは、これまで女性自身がネガティブな「依存」概念のイメージを受け入れてしまい、そこから逃れようと「自律」を目指しジェンダー平等を主張してきた姿勢を問い直そうとしているのである。ファインマンの試みは、「家族とは何か」、「ケアとは何か」というより本質的な問いに向き合い、「家族」や「依存」を再定義することによって新たな社会構想に向かおうとするものである。ファインマンは、「最初に家族を定義し、特権的地位を授けるのは法」（ibid.:54）であり、「家族は社会との相互関係のなかで絶え間なく変化してきた公的制度」（ibid.:201）であるからこそ、ジェンダー平等に向けた法的な改革の焦点が「家族制度」に当てられる必要があると主張する。そしてファインマンは、そのような家族制度の改革のための一つの提案として、国家が保護すべき対象としての家族を男女の性愛にもとづいて形成される「性的家族」を単位とする家族から「母子対」を単位とする「養育単位」に移すことを提案している（Fineman,1995=2003:257）。

かくして、ファインマンは社会契約論の見直しを主張し、「自律」に代わり「依存」をベースとする新たな社会構想に向かう。ファインマンは、身体的・生物学的な依存は人類の条件としてあらゆる人間に普遍的で避けられない点で、「必然的依存」と「二次的依存」は公的領域の事柄であり、ケアは社会の責任として社会にケアの義務が要請されるとしている。

もし子どもや病人がケアされず、世話されず、栄養も与えられず、そしておそらく愛されなかったら死んでしまう。つまりケアされる側は、ケアの担い手に対して個人的に借りを作っていると言えるが、ケアの義務は個人だけが、またその個人をケアする者だけが背負うべきものではない。社会的な正義は、より広い意味でのケアの義務を要請する。総体としてのケアがなければ、社会は存在していけない。社会を生産・再生産するのがケア労働だと言える。（Fineman,2004=2009:42-43）

これまで家族は政治と市場の外部に位置づけられ、依存関係は私的な事柄でありケアは家族の責任とされてきた。そこには、社会を構成するのは自由で平等な個人であるという社会契約にもとづく前提がある。それに対し、新しい「依存」概念のもとでファインマンが構想する社会は、家族を社会の内部に位置づける社会、すなわち、市場、国家、家族を包括する社会である。出産、育児、家事、介護など人類が延々と世代を超えて営んできたケアという営みは本来社会的なものであり、単なる個人の「再生産」労働ではない。ケアしケアされる関係が人間関係を育み社会を維持するのであり、ケア労働は社会を生産・再生産する社会的な協働であり、社会の義務なのである。

（2）キティによる依存批判――「平等」概念の再考――

次に、「平等」概念に焦点をあてて依存批判を展開しているキティの議論を見ていくことにしたい。キティ（Kittay,1999=2010）は現代正義論における「平等」概念を再考していくにあたり、フェミニズムが男女平等を目指して行なってきたこれまでの批判的アプローチを検討している。キティによれば、フェミニズム理論における批判的アプローチは主に以下の三つに集約される。一つは、男性を基準に男性との平等を要求することは男女の生物学的・文化的な差異を否定的に捉えるものだとする、いわゆる「差異派」に代表される「差異批判」である。もう一つは、差異批判の変種と言えるものであるが、差異の根拠を固有の特性に見るのではなくヒエラルキーと権力のなかに見出す「支配批判」である。また、以上の二つとは独立したアプローチとして、「女性」という点ですべての女性をひとくくりにしてジェンダー平等を主張することは、人種、ジェンダー、階級、障害の有無、年齢など男女双方のなかに存在する多様性を無視するものであるとする「多様性批判」がある（ibid.:42-50）。

キティからみて、以上の三つの批判的アプローチは、いずれも不充分かつ不適切である。というのも、女性たちは平等という理念を掲げて前進してきたにもかかわらず、これまでに実現された平等にもとづく政策は、地理的・経済的に恵まれたごく一部の女性を除けば、実際のところ多くの女性にとって役に立っていないからである。これまでのように個人をベースにパイの平等な取り分を要求するだけでは、女性はいつまでたっても平等を手にすることができない。「依存という現実と、依存者の世話をする女性の役割とを真剣に考えない限り、平等は私たちの手をすり抜けていく」（ibid.:34）とキティは述べている。そしてキティは、従来の三つの平等批判に対し自らの批判を「依存批判」と呼び、依存とケアの観点から、「平等者の集団」として社会を構想する正義論そのものに限界があると批判していくのである。

かつて平等はまず、家長同士の関係であり、家族構成員は不可侵の家長の領域の構成要素と理解された。だがこ

んにち、平等は個人同士の平等としても理解され、家族の内部にも及ぶ。しかし、平等の範囲を拡大し、高齢や障碍、病気により依存状態にある人々にまで適用しようとすると、この概念は不充分であることがわかる。というのは、法が、家族内の依存者を平等であるべき個人として扱おうとすれば、国家はその依存者に責任をもっている者の役割を踏み越え、一方の平等を促進するために他方の自由を制限するように思えるからだ。しかし、なぜ家族内の依存者に法を適用することが、家長の自由を制限するものとして考えられるべきなのだろうか。それは、家長だけが法が対象とする者であり、彼の依存者たちは彼の領域にいて、法の領域にいるのではないという認識がいまだに残っているからにすぎない。(ibid.:51-52)

キティは、ファインマンと同様に、「依存批判」を展開していくために「依存」の再定義を行うことから始めている。キティは、依存は例外的な状況であるどころか、人間が生活していくうえで否定し得ない事実であるとして、幼少期や病気、障害、介護が必要になる高齢期を「不可避の依存」と呼び、また依存者の世話をする仕事を「依存労働」と呼ぶ(ibid.:81-85)。また、稼ぎ手とケア提供者の役割がジェンダーによって規定されている家父長制的な社会では多くの女性が家長に経済的に依存するために、依存労働者が精神的・政治的・社会的依存と弱体化を引き起こすとして、それを「二次的依存」、あるいは「派生的依存」と呼んでいる(ibid.:100-102)。

キティによれば、リベラルな政治的・経済的理論の下では公的空間は依然として自由で平等な、合理的に自己の利益を追求する者たちの領域である。「拘束されず、合理的に自己の利益を実現するという想定は、依存していない、自立的な(と思われている)労働者にとってのみ可能であり、被保護者への責任を主に担う依存労働者にとっては不可能である」。なぜなら、公的空間に入っても、「依存労働者は被保護者への責任から解放されるわけではない」し、「依存労働者にとって、目標を定め自らの欲望を表現する自由は、自身と同じく自律的な他者の目標や欲望によって制限されるだけではない。その自由は、彼女に依存している者の内面化されたニーズや希望によって、より根本的に制限されている」からである。(ibid.:101-102)。つまり、女性は個人として労働市場に参入するかぎりで「自由で平等な市民」としての自律を獲得することができるけれども、子どもをもつ女性にはそうした平等は不可能である。

加えて、女性がこのような平等者の社会のなかに参入することは、他の女性に二次的依存を引き起こすことを意味する。

従属的立場にある人々の価値や労働を問題にすることなく、支配的集団の財を分け合うことだけを要求する平等の理解では、従属的集団の一部の負荷をさらに権力のない者へと単に移動させるだけという危険性があり、人口全体でより公正にこれらの負荷を分配する方向へは向わない。(ibid.:59-60)

つまり、誰もが「不可避の依存」を経験する以上、誰かが「不可避の依存」のニーズに対しケアしなくてはならない。中流階級の女性が依存労働をやめれば、その労働はより貧しい女性が担うことになり、さらなる「二次的依存」を引き起こすことになる。これは、現在国を超えてグローバルな格差の広がりのなかで現実に生じていることである。それゆえにキティは次のように言う。「平等が個人の

自律にもとづくと考えられる限り、単純に平等を要求するにせよ、男女平等を要求するにせよ、包摂を求めながら、同時に排除を生みだすことになるだろう」(ibid.:56)。

かくして、キティによる依存批判の論点は三つある。第一に、平等者の集団として社会を考えることは、子ども時代や老齢期、病気といった人間の条件を構成する不可欠な依存と不均衡を覆い隠す。第二に、平等の想定は、社会における相互行為の大部分は対称的に位置づけられた個人同士の間にあるのではないということをわかりにくくさせる。第三に、社会が平等者の集団として考えられている場合のみ可能であるような平等は、労働の性的分業の一面、つまり、男性の側に女性を包摂することにしか目を向けない。以上の三つである(ibid.:51-53)。

ここからキティは、「依存という事実がすべての市民の完全な平等という考え方と両立するかどうか、すなわち、完全なシティズンシップがすべての人々に拡大されうるかどうか」を検討するために、正義論における「平等」概念の見直しに向かう。女性を平等の理念のうちに包摂するためには、依存という人間の条件を考慮した平等を考える必要があり、そのためには依存労働者を含んで扱うことのできる平等概念を見出さなければならない。それは「依存の問題と両立し、公正の要求だけでなく、つながりの要求をも包み込むような平等の考え方」(ibid.:59)でなくてはならない。キティは、「私たちはみな誰かお母さんの子どもである」というテーゼを一般原則とし、人間の不可欠な条件である依存と依存者をケアする義務を道徳問題として打ち出し議論することを通じて、依存とケアを公的領域における社会的義務として位置づける「ケア関係から始まる平等」にもとづく正義論の構想に向かっている。それは、「個人にもとづく平等」に代わり、「つながりにもとづく平等」の構想であり、そこではケアしケアされる関係を平等な権利としてすべての人に保障するシティズンシップが目指されている。

7　現代正義論に対するフェミニズム正義論の位置づけ

以上のように、ファインマンとキティは、ジェンダー平等を目指すフェミニズムのこれまでのアプローチでは不充分であるという認識を共有しており、いずれも「不可避の依存」と「二次的依存」を誰もが避けることのできない人間の条件であると主張することによって、依存を公的な事柄として、またケアを社会的責任として捉え直し、社会契約論ならびに正義論の再考へと向かっている。ファインマンやキティによる「依存批判」の意義は、ジェンダー平等を目指す視点から、男性、女性を含む子ども、高齢者、病者、障害者など依存とケアにかかわるあらゆる人々を含んだ社会的正義を問う視点へと視点が転換されていることにあろう。私たちはここに、公私の二分法を前提とする伝統的な正義の枠組みとは異なる枠組みに立ってケアの倫理が思考されていることをみる必要がある。

特に、ここでは異なる枠組みからみる「依存」の両義的な意味に注目したい。先に述べたように、ギリガン(Gilligan,1987)によれば、ケアの倫理と正義の倫理は原理的に相容れない異質な倫理であり、パースペクティブをシフトすることによって見え方の枠組みそのものが変化し、枠組みの内部で用いられる用語の意味も変化する。「依存」もその一つであり、ギリガンによれば、「依存 dependence」という言葉には、「独立 independence」に対置される「依存」と、「孤立 isolation」の反対語としての「依存」という二つの意味がある。たとえば、他者との結びつきが「自律 autonomy」あるいは「自

立 independence」に対する障害として経験される場合、あるいは快適さや喜びの源泉として経験される場合、あるいは孤立に対する防衛として経験される場合など、個人が関係性をどのように経験するかによって「依存」という言葉に対する感情と意味が変化するのである。

> 人間の結びつきの本質的なアンビヴァレンスは二つの道徳的パースペクティブに強力な感情的基盤を与えており、また一つのパースペクティブに道徳性を還元しようと努める際に問題となるものを指摘してもいる。(Gilligan,1987:44)

したがって、正義のパースペクティブでは依存は自律と対置され、ネガティブな意味で語られるのに対し、ケアのパースペクティブでは、依存は人間の共同性とケア関係を育む愛着と相互依存（interdependence）に関わる用語として語られることになる。その他にも、正義、自律、責任、ケアといった道徳性をめぐる諸概念は、いずれも両義的な意味を帯びており、パースペクティブをシフトすることによって異なる意味が現れるのである（Gilligan,1987:43-44）。したがって問題は、これまで正義のパースペクティブが支配的であり、家父長制的な正義の枠組みのもとでネガティブな「依存」だけが語られてきたことである。依存をネガティブな意味で捉えることによって、ケアの価値も貶められてきたのである。

しかしながら、依存を万人に普遍的な事実とみることによって、依存は公的な事柄でありケアは女性とではなく万人と結びつくことになる。正義の枠組みでは、ケアすることは私的な「善」の問題とみなされているが、ケアの枠組みでは普遍的な「正義」の問題である。公的領域においてこれまで私的な事柄として免責されていたケアの責任は、社会的な義務として要請されるものとなるのである。かくして、「依存批判」の焦点は、もはや女性差別ではなく、依存とケアをめぐる不平等である。というのは、ジェンダーに関係なく男性がケアの仕事をする場合もまたコストに苦しむからである。「制度がいじめてはばからないのは、ケアの仕事そのものである」（Fineman,2004=2009:41）とファインマンは述べている。つまり、現代の社会で貶められているのは、女性という以上に「ケアの仕事」である。ケアの倫理は、今やジェンダーの観点を超えて、社会におけるケアの価値の問題を議論することへと向かい始めていると言えるのではないか。

以上によって、正義の枠組みとは異なる枠組みのもとで構想されるフェミニズム正義論の輪郭がおぼろげにでもイメージできてきただろうか。最後に、正義の枠組みとケアの枠組みとの違いについて、現時点で示唆できることだけ述べておくことにしたい。

ケアの倫理の論者の多くが、それぞれの観点から現代のリベラリズム批判、とりわけロールズ批判を展開しているが、それらに共通する主張は、ロールズの正義論は前提が誤っている、というものである。たとえばノディングスは、リベラリズムは「ニードという概念を回避している」としてリベラリズムが前提している「成人した合理的な人間」という出発点とその人間観を批判している（Noddings,2002:70-82）。またキティは、ロールズの平等主義的な正義論には依存に関する検討がなく、社会的な基本的財からケアが切り捨てられていると批判している（Kittay,1999=2010:95-254）。ファインマンもまた、ロールズは人種、階級、ジェンダーなど典型的に不利とされる多くの特徴につ

いて検討していながら家族内の制度的しくみには触れずじまいであると批判し、ロールズ的立場は前提が誤っており不完全で不充分であると述べている（Fineman, 2004=2009:206-208）。

このように、近年依存とケアの観点から現代正義論に対する批判が展開されていることの意義は、批判の焦点が現代正義論の基底にある「自由」「自律」「平等」「権利」といった中核概念に向けられている点にあろう。なぜなら、それはケアと正義の規範レベルの対比を超えて、公私の二分法を前提する正義の枠組みそのものを問題化することを意味するからである。依存とケアの観点から社会契約論ないし正義論を新たに構想し直そうとするフェミニズム正義論の主張は、「社会の構成員のなかに依存関係におかれている家族成員（女性、子ども、障害者、高齢者など）も含めよ」というものであり、従来の正義論との最大の違いは、平等の根拠を「自律」から「依存」へと転換することによって平等概念を拡張しようとする点にある。その違いを分かり易く対比するために、正義の倫理とケアの倫理を対比している品川の次の文章を参照したい。

> 正義はふさわしい者にふさわしい処遇をすることを意味するから、正義の倫理は、ふさわしい処遇をうける根拠としての「権利」、相応の処遇に「値する（deserve）」資格、「権限」、等しい者を等しく処遇する「平等」、偏頗なき「公平」、公平を実現するための原則の「普遍妥当性」「普遍化可能性」、その原則にのっとった万人に妥当する「義務」、そして万人が平等である根拠としての「自律」といった概念に訴える。これにたいして、ケアの倫理では、他者を気づかい、助けることが善なのだから、他者の呼びかけ、訴えに「傾聴」する「感受性」、「応答＝責任（responsibility）」、他者が必要としていること（「ニーズ」）といった概念に訴える。（品川,2007:199-200）

現代の正義論は、人格の尊厳を基礎づけたカント以来、人間が人間であるかぎり平等に尊重される権利を有することを根幹においている。また、人格の尊厳は理性的な意志を有する自律的な個人に備わるとみなされていることから、万人が平等である根拠に「自律」がおかれている。自律的な個人である限りで万人は等しいものとされ、等しいものを等しく処遇するべく万人に「公平」に市民としての「資格」「権利」「権限」が賦与される。したがって、現代正義論における「平等」のなかには、依存的とみなされる人間は含まれない。しかしながら、そもそも「自律」という幻想を取り払えば、社会はもとより等しくないものからなる多様な人間の集まりであり、「不可避の依存」は万人に普遍的な事実である。飢えを満たされる保障もなく生存さえ危ぶまれる条件のもとで「無知のヴェール」をかぶるならば、誰もが基本的ニーズをケアされる権利を望むことであろう。そうであれば、社会的基本財には、自律的な個人が経済活動に参入するための自由の権利の保障だけでなく、「ケアする権利」と「ケアされる権利」を含む「ケア権」が平等に保障されなければならないだろう。

したがって、ファインマンやキティが構想する相互依存関係を社会の基盤におく正義論を上記の引用に当てはめるとすれば、万人が平等である根拠に「依存」が置かれ、誰もが「不可避の依存」を経験する点で万人は等しいものとされる。また、「不可避の依存」は普遍的事実である点で万人がケアしケアされる関係を経験できるよう「ケア権（ケアする権利とケアされる権利）」の賦与が要請される。またニーズに応答する責任は社会的義務として要請されることから、万人に妥当する「義務」は万人を「ケアする義務」であるということになろう。

ここで留意したい点は、上記に引用した品川によるケアと正義との対比が規範レベルの概念の対比であるのに対し、現代正義論とフェミニズム正義論との対比では枠組みを規定している中核概念が対比されていることである。つまり、フェミニズムは今、正義論の根底にある中核概念に批判の眼を向けることによって、規範レベルを超えて正義の枠組みそのものの問い直しに向かい始めていると言えるのではないか。現段階ではまだ示唆的なことしか言えないが、このように双方の枠組みの違いが主題化されてはじめて、ケアと正義の基礎づけレベルの議論が本格化するように思われる。そこでは、正義の枠組みの規範的原理が「公正」であるとすれば、ケアの枠組みの原理は何か、という問いが浮上するのであり、そこから私たちは「倫理とはなにか」というメタ倫理学的問いに踏み込むことができるのではないだろうか。このメタ倫理学的な問いの問い直しについては、第4章において再び取り上げることにしたい。

第２章　ケアの倫理の<もうひとつの文脈>――人間の共同性と暴力性――

第１章でみたように、フェミニズム内部ではケアの倫理をめぐる議論の新たな展開として、現代主流のリベラリズムの正義論が基底においている「自律」や「平等」といった概念そのものを批判し、人間の相互依存関係を社会の基盤におく新たな正義論を構想していく試みが模索されている。しかしながら、現在のところフェミニズム正義論において基調となっている議論は、これまで公的領域では免責されてきたケアの責任と「ケア権」をシティズンシップとして再考していくというものである。その意味で、フェミニズム正義論は基本的には家庭で行なわれていた女性のケア労働を公共圏に拡大するという観点から議論されており、その主要な焦点は「ケアの社会化」にあてられているように思われる。

本章では、倫理学の立場から、正確には「倫理学とフェミニズムのあいだ」に立つ立場から、「ケアの社会化」とは異なる方向で「依存をめぐる倫理」を提起している金井の議論を検討することによって、「ケアの社会化」とは異なるケアの倫理の<もうひとつの文脈>を提示し、ケアの倫理を倫理学領域の問題として、これまでとは異なる議論の方向に視点を向けかえていきたい。まず最初に、金井の問題意識を明確にするために、「依存をめぐる倫理」への問いを提起する金井の議論を辿る。次いで、ハンナ・アーレント（Arendt,H）の議論を手がかりに、アイデンティティ形成の観点から公私の領域区分の問題性を検討する。以上を踏まえ、金井と問題意識を共有しながらも探求の方向性を異にする筆者と金井との相違点を明らかにする。

１　金井による「依存をめぐる倫理」への問い

金井（2011）の著書『依存と自立の倫理――<女(わたし)／母(わたし)>の身体性から――』は、依存をめぐる事柄の多くが私的領域の密室化した空間に<私化>された営みであり、「愛情規範集団」と言われる家族の親密性が暴力や支配の温床となる傾向にあるなか、あえて「フェミニズムのアキレス腱」と言われる「家族の問題」に焦点をあてることにより「依存をめぐる倫理」を問おうとするものである。金井によれば、この「依存と自立の倫理」というタイトルは、正義の倫理とケアの倫理の文脈で言えばケアの倫理を主題としているが、現在ケアの倫理がどちらかと言えば「ケア労働論」や「ケアの脱 - 私化」の文脈に向かうなか、むしろそこで取り落とされてしまうかもしれない「痛みの感覚」や葛藤に満ちた思いに寄り添うところから「依存をめぐる倫理」を問うものであり、ここはあえて「ケアの倫理」ではなく「依存をめぐる倫理」でなくてはならない、と述べている（ibid.:iii）

> 依存をめぐる倫理は、人間存在の絶対的なヴァルネラビリティ（脆弱性）に根拠を置く、人間の誕生から養育・生育・老いと死までの全過程における身体的精神的感情的レベルが関わってくる問題にその基礎を持っている。ケアという言葉が依存に関わるそうした広がりや奥行きを切り詰めてはしまわないかという危惧を禁じえず、立てた表題の「依存と自立の倫理」である。（ibid.:i）

また、副題である「<女(わたし)／母(わたし)>の身体性から」には、「<女(わたし)／母(わたし)>という主体のありようこそ、すなわち「女」と「母」の身体性の引き裂かれを生きる「わたし」こそ、「依存をめぐる倫理」の主戦場そ

のものであろう」という思いから、「日本社会の現在の親密圏が限りなく暴力化している現実に臨床内在的なまなざしを向け、そこに、『＜女（わたし）／母＞』という視座を立てて考えたい」という金井の主張が込められている（ibid.:iii）。

このように「ケアの社会化」という文脈で議論されているケアの倫理とは異なるスタンスから「依存と自立の倫理」への問いを立てようとする金井は、「現在のケアの倫理の文脈では取り落とされるものがある」と言うことによって何を見ようとしているのか。金井の問題意識は、上記の引用にすでに示されていると思われるが、以下ではもう少し詳細に金井の議論を辿ることによって、「ケアの社会化」とは異なる文脈で議論されるケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞を明確にしておきたい。なぜなら、ケアの倫理をテーマに掲げる筆者の問題意識もまた、この＜もうひとつの文脈＞にあるからであり、金井と問題意識を共有しながらも筆者が金井とは異なる方向でケアの倫理の原理的探求に向かう理由を明確にするためにも、ここで金井の問題意識をみておくことが重要と考えるからである。加えて、この＜もうひとつの文脈＞で焦点とされているのは、女性のケア労働の問題ではなく、女性、男性、子ども、高齢者、病者、障害者などあらゆる人々に関わる「家族の問題」、つまりは「人間関係の問題」であり、現代の家族問題を素描することによって、フェミニズムやケアという言葉でイメージされがちな女性のケア労働をめぐる政治的社会学的な視座から、人間関係の倫理や道徳性といった哲学的倫理学的な視座へと視点の転換を図りたいからである。

日本では、1980 年代より家庭内暴力、いじめ、児童虐待、育児ノイローゼ、妻たちの思秋期などが社会問題化し「家族の危機」が言われ始めた[33]。その後日本は低成長時代に入り、1990 年代には労働市場の構造転換を背景にいわゆる「近代家族」が解体に向かい、家族形態の多様化とともに「家族の個人化」が進展している[34]。それに伴い家族問題も多様化しており、その主な項目だけを取り出せば、嫁姑・夫婦・親子間の不和や葛藤、離婚（「家庭内離婚」や熟年離婚など）、児童虐待、中高年の自殺、若者の自殺、少年犯罪、不登校、ひきこもり、ニート、パラサイト・シングル、十代の少女たちの摂食障害、リストカットなどの自傷行為、援助交際（JK ビジネス）、うつ、薬物依存やアルコール依存などの各種アディクション、DV、ストーカーなどがあげられる。これら一つ一つの問題は、背景も論じられる領域も異なるものの、共通して浮かび上がってくるのは人間関係とその暴力性の問題である。いずれの問題も根は深く、個々の事象を超えて通底する人間関係と暴力の問題にこそ目を向けなければ、世界はもちろん人間の生命（いのち）が破壊されてしまうという危機意識こそ、今こうして本論を執筆せずにいられない筆者の切実な問題意識であるが、金井もまたそうなのである。

金井は、家族社会学をはじめ家族に関するさまざまな知見をもとに現代家族の様相を多角的な視点から検討している。金井からみて、家族をめぐる現在の様相は 20 年前よりもはるかに深く混沌とし

33　落合（2004）によれば、日本で家族の問題が社会問題化する最初の象徴的事件となったのは 1980 年 11 月に起きた「金属バット殺人事件」である。また、同時期に女性の主婦離れ現象が起き、核家族率の低下、一人暮らし老人の増加、未婚率・離婚率が上昇し始めたという。

34　山田（2005）は家族の統計的指標をもとに 1998 年を「近代家族」が解体に向かい始めた転換期とみている。山田によれば、1998 年は労働市場の構造転換を背景に自殺者数が 3 万人台に急増し、学卒就職率の急激な低下、失業率とフリーター数の急増、児童虐待相談数の上昇、できちゃった婚増加、少年凶悪犯罪者数増加、離婚率の急増など、家族の統計指数に変化がみられた年である。また山田は、現在は 1980 年頃に問題とされたものとは質的に異なるケースが増加しているとして、現代の家族問題の特徴として家族問題の二極化と家族の関係性の変容を指摘している。

ているという。「家族が家族であることで危険であるような関係性に家族が変容し、家族が暴力性を帯びてしまっている現実が私たちの前にある」（ibid.:130）。それゆえ、現代の家族問題はもはや「家族問題」という範疇では捉えきれない事態、すなわち「問題の背景を個々人の性格や資質に起因するとする認識を超えた、制度論的、構造論的、関係論的といった視点からの多様なアプローチを必要とする問題」として現われている点が特徴的であると述べている。そして金井は、現在の家族に対する逼迫した危機感から、もはや単なる危機という言葉では追いつかない「暴力性を帯びた家族」という認識に立つべきであると述べ、「家族問題」という言葉では捉えきれない死角を照らし出すために、ジュディス・バトラー（Butler, J. 1990=1999）の「ジェンダー・トラブル」ならぬ「ファミリー・トラブル」という概念を設定している[35]。

そこから金井は、現状に代わる「新たな親密圏」の構想を目指し、「家族と親密圏の間に、「依存」をめぐる倫理的感情の醸成される場への視点を拓く」（ibid.:149）ことへ向かう。しかし、なぜ家族と親密圏の「間」なのか。金井は次のように述べている。

> 「依存の私化」によって、ケア負担のジェンダー非対象の不正義が生じ、またそれがケア関係にある力の非対称による親密圏の暴力化を生んでいるとするところから、「依存の脱 - 私化」は不可避の課題であることは論をまたないであろう。その場合、議論の方向は、ケアの社会化に焦点化されることが一般的である。ケアの社会化は高齢化社会を前にして日本社会が家族福祉から社会的介護に大きく舵を切り替えたことに象徴的で、ケアの他人労働による代替にその解決が求められる。これは、私的領域にあるケアに関わることがらを公的領域へ拓くというベクトルである。（中略）〔しかし〕「依存の脱 - 私化」の議論を「ケアの社会化」に方向づけるだけでよしとできることではない。それは「ケアする・される関係」のなかにあることの私事性の意味、あるいはケア関係のエロス性に関わることを取り落とすべきではないということにあった。「近代家族」の閉塞状況が生む、その煮詰まった負の側面が「暴力性を帯びた家族」となっている現実に対して、いま家族を問う視点には「親密圏の脱 - 暴力化」が不可避の課題となることも述べてきたとおりである。（ibid.:149-150）。

つまり、金井によれば、「依存の脱 - 私化」という問題とは別に「親密圏の脱 - 暴力化」というもうひとつの問題が問われる必要があり、前者の問題が「ケアの社会化」という形で公共圏へと向かうのに対し、「親密権の脱 - 暴力化」においては、どういう親密圏のイメージを拓くのかという課題のもと家族と親密圏の「間」を問うまなざしが不可避となってくるという。金井は、これまで愛情規範集団としての家族にほぼ一義的に重ね合わされてきた「親密圏」の定義を書き換え、「性愛抜きの親密圏」を提起することによって「近代家族」に代わる親密圏のオルタナティヴなイメージ、たとえばレズビアン／ゲイカルチャーやシェアハウジング等を含めた新しい家族のあり方、新たな親密圏の構想へと目を向けている（ibid.:157-162）。

しかしながら、暴力は親密圏だけで生じているわけではない。金井は現在の日本社会が「暴力を潜

[35] この言葉には、バトラーが異性愛体制に徹底的に疑問符を付す為にジェンダー・カテゴリーにトラブルを起こす必要を説いたように、異性愛規範を制度化した「愛情規範集団」としての「近代家族」の神話を徹底的に疑問に付すことによって「近代家族」の解体を目指すという金井の意図が込められている（金井，2011:135-145）。

在化させた社会」であることを象徴する出来事として 2008 年に 25 歳の青年 K が起こした「アキハバラ事件」[36]に言及している。この時代、日本では経済のグローバル化と新自由主義政策のもとで社会の格差が広がり、家族の機能不全化に加え労働市場における日本型雇用の崩壊と非正規化が進んでいた。この事件の背景には、そうした社会のなかで生存のためのセイフティネットを失った若者が社会からの孤立と疎外に追い込まれる現実があり、K に起こったことは「希望格差社会」を生きるワーキングプア化する今日の若者の誰にも起こりうる事件という意味で象徴的であると金井は述べている（ibid.:153-155）。また、K の事件につながる現実は別のかたちで若い女性たちにも及んでいる。というのも、男性の場合、暴力が他者への攻撃となって顕在化することが多いのに対し、女性の場合、摂食障害やリストカットなど暴力が内向したかたちで現れることが多く、「女性たちの問題の多くはメンタルな危機の中に表出されている」（金井,2013:292）からである。

そこから金井は、「臨床哲学」や「臨床社会学」といった「臨床の知」へと目を転じ、ナラティブ・アプローチの手法を取り入れている精神障害当事者の自助グループ「べてる」の活動や各種のアディクションを抱える人々の自助グループ活動、あるいは DV 被害を受けた女性の支援におけるグループカウンセリングなど、「語り」を通じてつながる関係性の場へと関心軸をシフトしながら、「「非」援助論」や「当事者研究」にも言及しつつ、最終的に「フェミニズム臨床哲学」や「フェミニンの哲学」を提唱するに及んでいる（金井,2011:261-277）。そして金井は、生命倫理の領域から「生命学」を提唱している森岡を経由してフェミニズムの生命論の系譜に言及したうえで、女性といのちとをつなぐ視座へと至り、最後に次のように述べている。

> 正義やケアの倫理の議論以前のこととして、人が、生きものとしても社会的存在としても、自己を育めなくなっている。アイデンティティも自尊感情も育めようもない。今を生きる者たちのそうした生き難さの内面に臨床的なまなざしを向けることなしに、はたして倫理を語ることができるのだろうか。（中略）「母の領域」「メタファーとしての母」の課題を、いのちの係留点としての女性の身体性を捨象しない、いのちの時間軸が関わった身体性の主題として位置づけたい。「女（わたし）」「母（いのち）」の間に新たな倫理を立ち上げる。ケアの倫理と正義の倫理の論争を「女（わたし）」「母（いのち）」の間の新たな倫理に引き継ぐことを課題としたい。（ibid.:298-299）

以上のように、現代の家族や社会に潜在する暴力性の問題から生命（いのち）の視座へと至る視点のもとで「依存をめぐる倫理」を問う金井の問題意識の根底にあるのは、「他者に対する配慮や責任感を育む場を提供してくれるはずのホーム・家庭が保障されていない」一方で、「医療や教育を含め社会全体のケアする力も衰退」しており、ケアの倫理を語る以前に「ケアの倫理を下支えする共感的感情基盤が解体している」(ibid.:7)ことに対する危機意識である。その背景にあるのは、「公私二元システムにおいて私的領域としての家族――まさに親密圏と重ねあわされて考えられてきたこの領域――が、それを成り立たせる感情面での基盤から空洞化・機能不全化しているのみならずその経済的福祉的基盤も急速に脆弱化しているという現実」である（ibid.:152）。つまり、金井が危惧しているのは、「子

[36] 2008 年 6 月のある日曜日の朝、25 歳の青年 K が東京の秋葉原にある歩行者天国にトラックで突進し、ダガーナイフを用いて出会う人々を無差別に刺し 17 人の死傷者を出した無差別殺傷事件である。

ども期の崩壊」と「近代家族の崩壊」を経て家族の個人化が進展する現代において、かつての家族の関係性を体験せずに成長している現代人の「生の感覚」の「希薄化」であり、それは女性の問題を超えて、また家族の問題を超えて、生命（いのち）の危機意識にまで結びついていくものである。

> 「生と性のエロスの衰退」という状況こそ、いま私たちが、家族の問題を本質の層において課題化しなければならないことのはずだ。（ibid.:96）

誤解してはならないが、金井は決して「近代家族」の復権を主張しようとしているのではない。そうではなく、「近代家族の極私化した空間とその抑圧性からの解放を当然の課題としつつ、しかし同時に、近代家族の先にあるエロスのゆくえや、さらに人間の性や死に関わる関係的世界のありかたに関わらせて、家族ということにこだわってみよう」（ibid.:96）と言うのであり、それは「正義やケアの倫理の議論以前」に「人間の共同性の基盤」が解体している現実を前にして、「ケアの倫理を全面的に手放すことができるのか」というフェミニズムに対する金井からの問いかけでもあるのである。

このように、現代の「暴力性をおびた家族」の様々な様相から出発し、ジェンダー構造によって編成された愛情規範集団としての「近代家族」に代わり、人間の生の基盤となる新たな家族のあり方をいかに構想するか、また「「依存」をめぐる倫理的感情の醸成される場をどこに求めるのか」（ibid.:237）という観点から発せられる金井の「依存をめぐる倫理」への問いは、子ども、障害者、高齢者、セクシュアル・マイノリティの人々などあらゆる人間関係を視野に含んだ非常に射程の広いものである。加えて、暴力性をおびた家族の深層心理やアイデンティティの危機など、いわばケアし／ケアされる関係をめぐって生じる心情的な内面の問題に着目し、「依存をめぐる倫理」を人間関係をめぐる道徳性の問題として、したがって倫理学の問題として、政治学的制度論的なベクトルとは異なる視点から主題化しようとしている点で日本では貴重な議論である。

かくして、「ケアの社会化」とは異なるケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞とは、人間の共同性と暴力性という人間関係にかかわる心理学的かつ倫理学的な問題を主題とする文脈である。ギリガンの主眼も本来はこの文脈上におかれている。もちろんこの＜もうひとつの文脈＞は「ケアの社会化」の文脈とも関連しているけれども、金井の「依存をめぐる倫理」への問いは、フェミニズムの中心的な議論となっている女性のケア労働をめぐる臨床的次元あるいは制度政策論的な次元の議論を超えて、いわば「ケアの倫理とは何か」というケアの本質に向かう問いであり、＜もうひとつの文脈＞において、私たちは哲学的倫理学的な視座に立つことになる。

「暴力性を潜在化させた社会」という金井の言葉は、過去のものどころか、ますます深刻味を帯びつつあるのではないか。記憶に新しいところでは、2016 年 7 月に多数の障害者が刃物で殺傷された相模原障害者殺傷事件[37]や 2018 年 6 月に東海道新幹線の車内で乗客 3 人が殺傷された事件の他、若者が身内の家族を殺傷する事件が後を絶たない。いずれも能力を生きる意味と結びつける現代社会の

[37] 2016 年 7 月 26 日未明、神奈川県相模原市にある知的障害者福祉施設「津久井やまゆり園」に元施設職員の男が侵入し、所持していた刃物で入所者 19 人を刺殺し、計 26 人に重軽傷を負わせた。ネット上では、被告の「生産能力のない者は生きる価値がない」という意味の言葉に同調する声も相次いだ。

様相と現代の若者の生の感覚の希薄さを物語るような事件である。

筆者にとって、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞が重要である理由は、社会で起きる犯罪も含め現代の様々な家族問題や社会問題が、家族学、社会学、教育学、法学など様々な学問分野において議論されているにもかかわらず、個々の問題の根っこのところで領域横断的に通底している人間の「暴力性」と「生命（いのち）」の問題をどう考えていくのか、総合的な視野から検討する分野が不在であるからである。金井と同様の問題意識をもつ人々は筆者も含め決して少なくないと思われるが、そうした根底にある人間性全般に対する反省、生命（いのち）の次元から人間そのものを批判していく総合的な学問分野がないのである。

現代、本気で人間の暴力性と生命（いのち）の問題を探求する人々はどこにいるのだろうか。本来ならば哲学・倫理学がそうした総合的複合的な視座を持ち得る学問領域であるように思われるのに、男性中心の倫理学領域において、こうした問題が真剣に議論されているとは思いにくい。たとえ議論されているとしても、たとえば生命倫理の議論がそうであるように、どこか上滑りで核心に迫っていくことがないように思われるのはなぜなのか。先に引用した金井の言葉を借りれば、「今を生きる者たちのそうした生き難さの内面に臨床的なまなざしを向けることなしに、はたして倫理を語ることができるのだろうか」（ibid.:298）。

ギリガンや金井は、まさにこうした様々な学問分野の根底で領域横断的に通底している人間の暴力性と道徳性の問題を提起しようとしているのであり、その意味で、「ケアの倫理」もしくは「依存をめぐる倫理」は優れて「心理学」および「倫理学」の問題であることに改めて眼を向ける必要があろう。「心理学」および「倫理学」は、人文社会科学の基盤として基礎科学にあたるとみなされている分野である。様々な政治的社会的問題を解決していくためには、個々の学問分野を超えて、その根底で通底する根本の問題に、したがって基礎科学にこそ批判の眼が向けられなければならないはずである。だが、伝統的な心理学は物理学を模範とする自然主義的心理学であるために、人間のアイデンティティに関わる主観的・人格的なものはすべて量に還元されてしまい、結果として心理学理論は一般化された抽象的人間を扱うにとどまっている。フェミニズムの批判もまた、未だこうした基礎科学の分野には届いていないのが現状である。先にジェンダーの心理学の変遷にみたように、社会学に比べ心理学における「ジェンダーの視点」は近年ようやく形をとり始めたところである。圧倒的に男性優位の哲学・倫理学分野は言わずもがなである。ケア対正義論争でみたように、心理学においても哲学・倫理学においても、ケアの倫理がジェンダーの対立軸で捉えられる限り、ギリガンが本来意図していた人間の暴力性と道徳性に対する問題提起は取りこぼされたままである。今重要なことは、改めてギリガンや金井の問題意識に立ち返り、女性のケア労働の問題を超えて、したがってフェミニズムの視点を超えて、「ケアの倫理」を社会の暴力と道徳性に関わる正義の問題として、したがって倫理学の問題として、自己と他者との関係のあり方を丁寧に考えていくことではないだろうか。

２　親密圏と公共空間の問い直し

以上に素描した金井の問題意識は、ケアの倫理を人間社会の共同性の倫理として、また生命（いのち）の倫理として探求したい筆者の問題意識にそのまま重なるものである。臨床の声に耳を傾け共に

寄り添い、そこにあるものを聴き取ろうとする金井の姿勢は非常に共感でき、また＜女(わたし)／母＞の身体性から「依存をめぐる倫理」を立ち上げることの重要性にも強く賛同の意を表したい。しかしその一方で、＜女(わたし)／母＞の身体性や親密圏というところから「依存をめぐる倫理」を考えることは果たして可能なのか、という疑問もつきない。何より、家族や親密圏の問題に定位したところから、また＜女(わたし)／母＞の身体性から問題を捉える限り、ケアの倫理あるいは「依存をめぐる倫理」は親密圏における女性の倫理とみなされ、結果的に公的領域と私的領域という二項対立的な構図を強化してしまうことにならないだろうか。

金井が述べているように、親密圏の議論は多くの場合＜公共圏＞と＜親密圏＞という問題構図のなかで、これまでもっぱら家族に重ねあわされてきた親密圏を公共圏へと拓いていくという方向において語られてきた（金井,2011:188）。金井が引いている齋藤の定義によれば、「公共圏が人々の＜間＞にある共通の問題への関心によって成立するのに対して、親密圏は、具体的な他者の生／生命への配慮・関心によって形成・維持される」（齋藤,2000:92）とされている。齋藤によれば、ここで「具体的な他者」というのは次の二重の意味で言われている。すなわち、第一に親密圏の他者は見知らぬ一般的な他者、抽象的な他者ではないこと、第二に親密圏の他者は身体性をそなえた他者であること、である。つまり、「親密圏の関係性は間‐人格的（inter‐personal）」であり、「親密圏においては他者の生命・身体への配慮が人々を繋ぐメディアである」とされている（ibid.:93）。この齋藤の定義は、公的領域を「対等な人格関係からなる正義の倫理」、私的領域を「非対等な関係（依存する／される関係）からなるケアの倫理」と捉えるものであり、現在の哲学・倫理学におけるケアの倫理の見方としてもコンセンサスを得ているものであろう[38]。

しかし、この「公共圏と親密圏を分析的に区別する基準として適切」とされている「一般的な他者」と「具体的な他者」という対比には注意が必要である。一般に人間と動物との違いは理性、すなわち抽象的な思考能力にあるという場合、動物は目の前にある具体的な事物を操作することしかできないのに対し、人間は目の前に具体的な事物がなくても抽象的にものを考えることができるということがあげられる。正義の倫理が普遍的に一般的他者について思考するのに対し、ケアの倫理はそこに具体的な対象がいなくてはならないという対比は、ケアの行為は動物と同じ本能的な行為であり女性はそうした行為に適しているという本質主義的な解釈とも言えるからである。しかしながら、では公共圏においては他者の生命・身体への配慮は不要なのだろうか。公的な空間とは「身体性をそなえていない」「人称性を欠いた空間」であり、そこでは、人は「間‐人格的（inter‐personal）」に関わりあうことなく生きるのだろうか。むしろ私たちは、誰もが身体性を具え現実の世界で実存的な生を生きて

[38] なお、ここでの議論は「家族」に代えて「親密圏」を用いることによりケア関係を公共へと拓いていくという齋藤―金井の議論を否定するものではない。齋藤は、家族を支配―抑圧の権力関係に転化することのない関係性へと拓いていくために、「親密圏」をもっと両義的な位置において見る議論を展開しており、ケアの倫理をめぐる議論において重要な主張をしている。齋藤によれば、親密圏は家族という形態（血縁／同居／家計の共有）には還元されえない。たとえば、同じような生の困難を抱えている人々、同じような否定的な経験に曝されやすい人々（アルコール・薬物依存、心身の障碍・疾患、犯罪被害や被虐待の経験、不登校、被解雇など）が、孤立のうちに困難を抱え続けねばならないという苦境を打開する為に形成する様々な「セルフヘルプ・グループ」、あるいは、たとえば友人どうしが老後の生活を共にすべく同居する、障碍を抱えた人びとが共同の生活を営むといった形の「グループ・ホーム」、さらには折に触れて訪ね合う友人たちの関係や議論・雑談を楽しむ為の「サロン」的な関係なども家族として積極的に再定義しようとするものである。（齋藤,2000:91-94）

いるのではないのか。この「一般的な他者」と「具体的な他者」という対比は、公私の領域区分を前提にした対比にすぎないように思われる。

ここでは、親密圏の関係を「対等な他者関係」とするのか、あるいは「不可避の依存関係」とするのか、というフェミニズム内部の論争には踏み込まない。少なくとも金井は、親密圏が「具体的な他者の生との関わりにおける不可避的な受容性・受動性の経験」を特徴とする点で、人間存在のヴァルネラビリティを前提とした「不可避の依存」関係で捉えていくべきであると述べている（ibid.:167-172）。しかし、対等な関係と非対等な関係を区別する必然性はどこにあるのか。たしかに弱いものや老いたものを抱える家族が非対等な関係を原理とする集団であることは間違いない。だが、そのように「対等な関係」と「非対等な関係」を区別する発想こそ、性別分業にもとづく公的領域と私的領域の区別を成り立たせてきた見方であろう。その場合、「自律した個人同士の対等な関係」からなるとされる公共圏は問題とならないのだろうか。

いずれにしても、公共圏と親密圏、あるいは公的領域と私的領域との区別は、ケアの倫理をめぐる議論において常にまとわりついてくる問題である。以下では、金井が「依存をめぐる倫理」への問いを親密圏のあり方に焦点化することに対する筆者の疑問を明確にするために、公私の領域区分を最初に概念として提示したハンナ・アーレント（Arendt,H）の議論を手がかりに、公私の領域区分の問題性について、アイデンティティ形成の観点から検討することにしたい。

（1）アーレントにおける「現れの空間」と「公的領域」

アーレント（Arendt,1958=1994）は、人間の基本的な活動的生活を「活動（action）」と「仕事（work）」と「労働（labor）」の三つに区分し、古代ギリシャの都市国家ポリスを範として公的領域と私的領域の区別を説明している。アーレントによれば、古代ギリシャのポリスでは、自由な市民が物質的な利害（interest）抜きに対等な人間として相互に現われ共同する活動や言論の空間が公的領域＝政治的領域とみなされていた。他方、生命維持に必要な消費財を生産する労働や生活で使用される物を製作する仕事など個々人の生活のための物質的経済的なものに係わる事象は、非政治的な私的領域＝家族の領域に属していた。ところが、18 世紀後半に資本主義経済が発展すると経済活動が重要な集団的関心となり、公的とも私的ともいえない領域、すなわち「社会」が登場する。この社会では市場における経済活動が公的＝社会的領域を意味するようになり、市民はもっぱら生産労働に勤しみ、政治は利害関係を調整するための社会の機能にすぎなくなった。その結果、私的なるものと公的なるものとの古代的関係は転倒し、「人々が自分自身を示すことができるのは、家族との私生活の中か、友人との親密な関係の中だけ」（ibid.:336）になった。ここに、市場における生産労働と市場の外部（＝家族）における非生産労働とを区別する近代の性別分業にもとづく公私の領域区分が登場することになる。

ここでは、公的領域に必要な条件としてアーレントが重視している人間のアイデンティティ形成をめぐる議論を中心にアーレントの問題意識を簡単にみておきたい。アーレントによれば、そもそも「公的な空間」というのは、自然のように最初から存在しているのではなく、「共に行動し、共に語るという目的のために共生する人々の間に生まれる」（ibid.:320）。つまり、公的な空間というのは、人間として相互に自らを現すことのできる「現れの空間」であり、そこにおいて「共通の世界」が形成され、

そのなかで他者から見られ聞かれることによって人は自分が自分であることへの信頼と世界に対する現実感覚を培うとともに、この共通の世界と他者に関心を払い配慮するようになる（ibid.:320-335）。

ここでいう「関心（利害）（interest）」は、文字通り人々の「間にある（inter - est）」もの、つまり「人々の間にあって、人々を関係づけ、人々を結びつける」（ibid.:297）ものである。それは、眼に見える物理的な対象物をもたないがゆえに見ることも触れることもできないが、私たちが共通に眼に見ている物の世界と同じ客観的なリアリティをもっており、アーレントはこのリアリティを人間関係の「網の目（web）」と呼んでいる。この関係性のリアリティに支えられてこそ、人は自己のアイデンティティを確立し、一人の人間として他者の前に「現れ」語ることができるのである。

この「現れの空間」にとって重要な点は、他者の前に「現れる」人が「だれ」（who）であるかは言葉で表現することができず、その人が語る言葉と行なう行為において「暴露される」ということである。とはいえ、この「だれ」（who）は、言葉で表現することができないために、容易に「なに」（what）の次元へと変容してしまうとアーレントはいう。

> その人が「だれ」（who）であるか述べようとする途端、私たちは、語彙そのものによって、彼が「なに」（what）であるかを述べる方向に迷い込んでしまうのである。つまり、その人が他の同じような人と必ず共通にもっている特質の描写にもつれこんでしまい、タイプとか、あるいは古い意味の「性格」の描写を始めてしまう。その結果、その人の特殊な唯一性は私たちからするりと逃げてしまう。（ibid.:294-295）

その人が「だれ」（who）であるかを説明しようとするとき、たとえば、「男性である」とか「父である」とか「医者である」とか「部長である」とかいうように相手が「なに」（what）であるかを述べることになる。実際、私たちは他者を職業や肩書きなど社会的役割に応じて認識し処遇しているし、また自分が誰であるかという個人のアイデンティティもこうした社会的役割によって規定されている部分が少なくない。しかし、このように「何」と言えるものは、人が他の同じような人と必ず共通にもっている特質であり、したがって比較したり交換したりすることのできる共約可能なものである。それに対し、「だれ」というその人の唯一性は共約不可能なものであり言葉で表現することができない。代わりに、そのユニークな人格的アイデンティティは、その人の行為と言葉において「暴露される」。ただし、「この言論と活動の暴露的特質は、人びとが他人の犠牲になったり、他人に敵意をもったりする場合ではなく、他人とともにある場合、つまり純粋に人間的共同性におかれている場合に前面に出てくる」（ibid.:292）のである。

しかしながら、この「現れの空間」は常に存在するとは限らない。「すべての人が行為と言葉の能力をもっているにもかかわらず、ほとんどの人たちはこの空間に住んでいない」（ibid.:320）とアーレントは述べている。なぜなら、アーレントによれば、産業革命は全ての仕事を労働に置き換え、あらゆる物は消費されるのが当然の運命であるような労働の産物となった。労働者社会とは、すなわち消費者社会である。この社会の第一義的な関心は交換可能な商品であり、交換市場で出会う人々は「人格として」出会うのではなく「生産物の生産者として」、あるいは「商品と交換価値の所有者として」出会うからである。つまり、消費社会における公的領域とは、すなわち交換市場であり、人々がそこで

示すのは決して自分自身ではなく、したがってそこには他人との結びつきも公的な空間も欠如しているのである。

アーレントによれば、本来言論や活動というのは、他者と言葉を介して共同生活を営む人間の相互に主体的な実践であり、多種多様な人々がいるという人間の多数性、すなわち差異性と複数性は「公的領域である現れの空間にとっては必要不可欠な条件」(ibid.:349) である。つまり、政治的な領域とは、だれもが共通の世界のもとで現れることのできる「現れの空間」であり、多様な差異にかかわらず対等な市民として他者とともに生きる人びとが集う実践的な空間こそ＜政治的＞と呼ばれうるにふさわしい領域である。それゆえにアーレントは、正義において重要な意味をもつ「平等」について次のように述べている。「公的領域につきものの平等というのは、必ず、等しくない者の平等のことであり、等しくないからこそ、これらの人びとは、ある点で、また特定の目的のために、「平等化される」必要があるのである」(ibid.:342)、と。

このアーレントのいう「等しくない者の平等」という理念からすれば、現代の性別分業にもとづく公私の領域区分、すなわち「自由で自律的な個人（＝男性）同士の対等な関係」（＝公共圏）と「家族の非対称な関係」（＝親密圏）という区別は誤りであることが分かる。たしかに古代ギリシャのポリスでは政治的領域と家族とが明確に区別されていた。しかし、アーレントが古代の公的領域（＝政治的領域）と私的領域（＝家族）との区別を範としてもちだすのは、「現れの空間である自由の領域」と「生命維持のための経済活動の領域」との区別に注目するからであり、家族が「前政治的な領域」とみなされたのは、私的な家族組織が力と暴力による支配が正当化されていた前政治的な「支配領域」であったからである。

範例とされる古代ギリシャのポリスにおける平等は、政治的活動が許されていた家長である市民だけからなる「同等者の間の平等」であった点で、万人が平等といえる領域ではなかった。ギリシャの都市国家は、事実問題として奴隷を含む住民の多数を占めていた「不平等者」の存在を前提にして成り立っていたからである (ibid.:54)。そして、現代の公的領域もまた「自由で自律的な個人」だけからなる「同等者間の平等」である点で、万人に平等なものになり得ていない。しかもアーレントによれば、労働と消費に依存する現代社会の社会性は、「平等に依存しているのではなく、同一性に依存している」。つまり、消費社会のなかで自分自身を生かし続ける為にむき出しの必要と向かい合う労働者は、「あたかも一人であるかのように共同労働する」(ibid.:340) 画一的な集団性を示す一方で、個別性やアイデンティティの意識を喪失していくとアーレントは述べている。

> 現れの空間がなく、共生の様式としての活動と言論にたいする信頼がなければ、自分自身のリアリティ、自分自身のアイデンティティも、周りの世界のリアリティも樹立できない。(ibid.:333-334)。

アーレントにとって、公的領域とは人間が人間として生きることのできる世界、すなわち人間の世界である。しかし、近代になって政治的領域に代わり社会的領域が勃興すると、かつては前政治的な私的領域に制限されていた欲求と必要からなる生命維持の過程が社会的規模にまで拡大し、社会はもっぱら仕事と労働を中心とする生産工場と化した。現代の公的領域は差異性ではなく同一性からなる

同等者の領域であり、他者は最初から排除されているために現れず、あるのは「われわれ」という同質的な集団性である。アーレントの問題意識は、近代の社会領域（＝公的領域）がそのような生産―消費の過程に人間を手段として巻き込み、交換と有用性からなる市場の論理が家庭、学校、職場全域を支配していること、それによって政治的領域に不可欠な「現れの空間」が消失し、真に「公的な領域」が喪失したことにこそあるのである。「公的な空間」と「世界」の喪失によって非人間化した世界のなかで、人々は自己および世界のリアリティを欠き、自己のアイデンティティを喪失していく。公的領域に必要な条件、つまりは人間が人間であることの条件がますます失われてくことに、アーレントは「非人間性」をみているのである。

（2）ケアの倫理と公共空間

――アイデンティティ形成の観点からみる公私の領域区分の問題性――

以上のアーレントの議論を踏まえ、以下ではアイデンティティ形成に関するギリガンの議論をもとにケアの倫理と公私の領域区分の問題を検討することにしたい。というのも、ギリガンがケアの倫理を説明する際に「網の目（web）」や「編み合わせ（interweave）」といった用語を用い、「ケアの倫理は、人間生活の基本と思われる結びつき（connection）から始まる」（Gilligan, 1995:122）という時、まさにアーレントのいう関係性のリアリティ、すなわち現実感覚の基盤であるとともにアイデンティティの基盤でもある目に見えない人間関係の「網の目」が含意されているからである。正義の倫理と異なりケアの倫理では、自己は関係性のうちで生まれ常に関係性のうちにあるとみる点で、人間の相互依存関係を基盤においている。「自分自身のアイデンティティも、周りの世界のリアリティも樹立できない」と述べるアーレントの問題意識においては、相互依存関係を基盤とする個人のアイデンティティ形成が主題となるはずである。

ギリガン（Gilligan, 1982=1986）によれば、男性と女性では分離と愛着の力学が異なるため、発達のプロセスにおいて道徳的ジレンマが生じる問題の力点に違いがあるものの、青年期から成人期にかけては男女いずれも「アイデンティティの統合と他者への配慮とのあいだの葛藤」（ibid.:164）が成熟に向けた発達課題である。つまり、ジェンダーに関わりなく、成長過程のなかで経験を通じて＜個体化＞と＜関係性＞との関係を自己のうちで統合していくことが成熟への課題であり、成熟したパーソナリティに達すると男女のあいだで道徳判断に違いが見られなくなるという。しかし、家父長制的パラダイムにおける公私の領域区分のもとでは、正義の倫理は＜分離・個体化＞を、ケアの倫理は＜愛着・相互依存＞を発達課題とするとみなされ、両者は政治的にも心理的にも切り離されている。この切り離しが、男女それぞれのアイデンティティ形成にアンバランスな偏りを生じるとともに、公私それぞれの領域において歪んだ正義とケアのあり方を生じているとギリガンはみている。

ギリガンによれば、長いあいだ哲学や心理学においては自由で自律的な個人を前提とする正義のパースペクティブが支配的であり、自己は他者からの分離によって形成されると考えられ、個人のアイデンティティ形成は「分離」を基本として論じられてきた。分離した自我、独立した行為、自然権の所有、自律的道徳的行為など心理学、政治理論、法学、倫理学において支配的な人間の声は「分離」の感覚を基本としている（Gilligan, 1995:121）。

この正義のパースペクティブでは、自己と他者とは最初から切り離されており、他者に干渉しない冷静さ――身を引いて、自分の感情が他者の感情と切り離されているかのように他者をみる能力、また他者に起こっていることによって影響されない能力――が理性的な人間のイメージとして高く評価される。しかし、正義の枠組みのうちで冷静さとして現れるものは、ケアのパースペクティブからは無関心もしくは冷淡さとして現れる（Gilligan, 1987b:294）。つまり、正義の枠組みにおいて成熟した道徳判断の特徴として高く評価される公平無私の態度は、ケアの枠組みでは他者に対する「無関心」という道徳的な危機状態、すなわち「他者との結びつきの喪失のサイン」（ibid.:286）を意味する。なぜなら、人間生活は無数の関係が編みあわされて成り立っており、関係性から自己を切り離すことは「心理学的な問題や政治的な問題をお膳立てしてしまうような感情の切り離しと関係性に対する盲目を意味する」（Gilligan, 1995:122）からである。「共感情（co-feeling）を欠いたところでは人は他者が感じていることを知ることができない」。その場合、人は「自己中心的な無知」と自己正当化のうちで生きることになる（Gilligan,1987b:291）。ギリガンは、関係性を切り離した人間のアイデンティティが示すアンバランスな偏りを、「自分は多かれ少なかれ好き勝手に振る舞い隣人に対して無関心でありながら、普遍的な法則を奇妙にも尊重している」（Gilligan,1982=1986:172）と表現している。

ここで「好き勝手に振る舞う」と言っているのは、なにも他者に迷惑をかけわがままに生きているという意味ではない。むしろ逆であろう。現代は、科学技術の進歩により家電製品をはじめ自動販売機や自動改札機から介護ロボットまで人の手を必要としない自動化、合理化が進んでいる。市場経済においては職業選択から衣食住に関わる消費生活まで個人のライフスタイルは限りなく個人の選択・決定によるものとなった。いわば一人でも生きられるようになった世界のなかで、人間関係は商品を媒介にした交換関係が中心となり、それは同時に他者への無関心を助長している。周囲に人がいようといまいと、携帯電話で話をしたり電車のなかで化粧をしたりするなどの現代人の行動は、その是非は別にして、他者の存在が希薄になりつつある傾向を象徴するものと考えられている。現代人にとってはもはや当たり前の生活スタイルであるけれども、ここには市民としての意識をもちながら他者と感情的につながることなく自己の世界のなかだけで生きる現代人の「個人主義」の進展が窺われる。

他方、私的領域においては、ケアの倫理は自己犠牲と献身によって特徴づけられている。犠牲的であることは他者を優先して考えられる能力でもあるが、一方で自己犠牲は女性の自信や自尊心を傷つけるものでもある。犠牲が習慣化すると女性はいつしか自分の意思や感情がわからなくなり、自信を失い自己を主張する代わりに自己のアイデンティティを相手に従属させてしまうようになる。そのように主体性を明け渡してしまうことによって相手に従属する依存的位置づけに自らを置いてしまいやすい。つまり、女性は自己犠牲を美徳として自己を殺して他者に献身することによって、文字通り自己を喪失（selfless）するのである[39]。加えて、家族という身内の関係においてケアする／ケアされるという非対称的な関係性は、心理的に相互に依存的な関係を生じやすい。それが家族間にひそむ暴力

[39] カリン・ルーベンスタイン（Rubenstein, 1998=1998）は、女性、殊に母親は犠牲的になりやすく、男女のあいだで心の健康に大きな性差があるとして、犠牲的にケア行為に専心する母親を「犠牲的母親症候群」と呼んでいる。彼女によれば、良妻賢母規範のもと性役割を躾けられた女性は、家庭内で夫や子どものために犠牲を払い続け自分を殺し続けた結果、自己を喪失し、憂鬱や悲しみ、いらいら、頭痛など心身の問題に悩まされるようになる。日本では1980年代に登場した「空の素症候群」や「主婦症候群」がこれにあたる。

性の温床となっているのである[40]。

かくて、ギリガンによれば、正義の倫理の「公正推論」が犯しやすい誤りは、「自己のパースペクティブを客観的な立場ないし真理と混同する傾向」や「他者の立場に自分をおくことによって自分自身の言葉で他者を定義したい誘惑」といった「潜在的な利己主義」にある。他方で、ケアの倫理の「ケア推論」が犯しやすい誤りは「他方のパースペクティブに入り込む傾向を生み出しつつ自分自身の用語があることを忘れる傾向」や「他者の用語で自分自身を定義することによって自分自身を「献身的（selfless）」とみなす傾向」といった「潜在的な利他主義」にある。そして、このように正義とケアの歪曲や変形が生じる原因は、「男性と人間との同一視」、および「ケアと自己犠牲との同一視」という二つの誤った同一視にあるという（Gilligan,1987:43-44）。

したがって、アイデンティティ形成の観点から公私の領域区分の問題をみるならば、一方で、私的領域は女性の自己犠牲と自己喪失によって特徴づけられ、他方で、公的領域は他者からの分離と無関心によって特徴づけられている。いずれの領域においても共通しているのは、他者とともに活動する共同的な関係性の喪失、アーレントの言葉で言えば「現れの空間」の喪失であるように思われる。というのも、競争と効率を旨とする労働市場では共同的な関係性を排除する傾向にあり、「個人化」が進展している。他方、私的領域でも伝統的な家族機能が次々と外部化されるに伴い共同的な機能を喪失しており「家族の個人化」が進展している。「人々が自分自身を示すことができるのは、家族との私生活の中か、友人との親密な関係の中だけ」（Arendt,ibid.:336）になったと述べるアーレントにとって、親密圏は「失われた公共的空間のいわば代償的な空間」（齋藤,2000:95）とみられていた。しかし、フェミニズムが明らかにしたように、近代の私的領域は正義の及ばない支配領域であり、金井が親密圏の暴力性を指摘するように、親密圏とみなされてきた家族は今や「現れの空間」とは言えないものになりつつある。とすれば、公私両面で「現れの空間」が衰退していくなか、現代の私たちは、アーレントの言うように、関係性のリアリティを、また自己のアイデンティティをますます喪失しつつあるのではないか。

以上にみたように、ギリガンの問題意識は、正義（＝公的領域）とケア（＝私的領域）との切り離しによるアイデンティティ形成の偏りとその道徳性の危機にある。近代社会はケアを女性と同一視し私的領域に制限した結果、女性は孤立した家族の中に分断され、女性の声が聴かれずケアの言葉が語られないために、私的領域からも公的領域からもケアのパースペクティブは隠蔽されてきた。これまで正義のパースペクティブのみで自律や正義を語ることができたのは、正義の倫理が関係性のリアリティを自明視し、ケアの倫理を無意識のうちに前提してきたからであろう。しかし、個人化が進展する現在、関係性の「網の目」が決して自明のものではないことが明らかになりつつある。現代のさまざまな家族問題は、「網の目」の解体によるアイデンティティの危機の現われであり、それはまた鷲田（1998）が「パニック・ボディ」と呼ぶ引き裂かれた身体が示す「身体性の危機」となって現れているのである。

---

[40] 松島（2012）によれば、家庭内で無報酬で誰からの評価も得られにくいなか役割として継続的に自己犠牲的なケア行為に従事することは、肉体的にも精神的にもストレスや葛藤を抱え込みやすい。また、非対称な関係であるがゆえに、ケアという行為には、その関係が暴力や虐待へと反転する可能性が常に潜在している。

ところで、有賀が述べているように、これまでニーズや依存にまつわるケアをめぐる議論は、「市民ではない誰かのための議論として、政治的な価値を有しないというスティグマを付されてきた」(有賀,2011:229)。そのため、上記に述べたようにアーレントとギリガンを結びつけて論じること自体、すでに哲学・倫理学分野からの批判が予想される。すなわち、アーレントの政治議論とギリガンのケアの倫理とは相容れないとする考え――アーレントのいう人間関係の「網の目」のなかでの個人は、公共的空間のなかでの活動によるアイデンティティを主眼としており、同じく人間関係のなかで個人を考えるギリガンの人間観――ケアによる支え合い――とは大きく異なる――とする批判である。しかし、こうした批判は、性別分業にもとづく公私の区分を前提にした見方のもと男性の視点から解釈したアーレントの理解から生じており、ギリガンはそうした伝統的な枠組みに対し、ケアの倫理を異なる枠組みのもとで公共空間に位置づくものとして提起していると言わなければならない。

アーレントのいう「等しくない者の平等」の理念に従うならば、公的領域に不可欠な自己のアイデンティティの基盤となる関係性の「網の目」は、言葉と行為を通じた共同的な関係のもとで他者の前に現れ、他者によって見られ聞かれるという「現れの空間」においてこそ可能になる。そのような「現れの空間」は、成長に伴い家庭から学校へ、地域へ、職場へ、と徐々に関係性を広げ拡大していくものとみるべきであろう。ここで、親密圏は政治性を欠いており政治的領域には含まれないという批判は当たらない。親密圏が政治性を欠いているようにみえるのは、公的領域は社会的財をめぐる自由な競争に対等に参加する自律的な個人相互の合意にもとづく政治的言論活動よって構成されるという考えを前提としているからである。政治的領域とは支配もしなければ支配されもしない自由な領域であるとされるが、私的領域が政治性を欠くとすれば、それは家族が依存関係にあるからではなく、むしろ正義の及ばない支配関係にあるからである。

フェミニズムが批判するのは、そのように社会の構想を最初から親密圏を切り離して考えようとする発想そのものにある。ファインマンの言うとおり、家族という制度のおかげで、市場は依存者に対してとくに配慮したり、対応したりしなくてもすんでいる。しかし問題は、社会の法的政治的問題が個人の心理的問題と結びついていることである。社会から家族を切り離すことは、社会からケアの責任を隠蔽し、それは同時に自由で自律的な個人の他者への無関心と無責任を助長する。ギリガンは、パーソナリティ発達の観点から、公私の領域区分による＜分離・個体化＞と＜愛着・相互依存＞の切り離しが男女いずれにおいても個人の道徳的成熟を妨げていることを問題提起しているのである。

誰もが最初は複数の人間からなる家族のなかに生まれ、共同的な関係を介して言葉を獲得し共通の世界に参入していく。他者とともに生きる政治的人間は、複数性という人間の条件のもとで最初は小さな集団から次第に大きな集団のなかで育まれる。とすれば、家庭、学校、職場等あらゆる場が「現れの空間」、すなわち公的な領域であることが必要とされるであろう。とすれば、女性、男性、子ども、高齢者、病者、障害者などあらゆる市民が＜現れる＞ことのできる空間こそ「等しくない者の平等」が実現する公的な政治的領域でなければならないはずであろう。このように考えることによって、私的領域がなくなるわけではなく、家族が消失するわけでもない。有賀も述べているように、アーレントのいう「等しくない者の平等」は、公的領域における人格的アイデンティティを多元的かつ反本質主義的なものとして捉える視点が必要と思われる（有賀,2011:121)。

（3）ケアの倫理の<もうひとつの文脈>――「網の目」の衰退と暴力性――

ここまで述べてきたことによって、「ケアの社会化」とは異なるケアの倫理の<もうひとつの文脈>が少しは明確になっただろうか。たしかに、地域共同体の崩壊と格家族化によって、かつてのような相互の支え合いにもとづく地域の共同性は瓦解した。しかし、それによって育児や介護など女性のケア労働をめぐる問題が生じているというならば、「ケアの社会化」によってケアの制度や仕組みを改善していけばよいことである。しかし、問題がそれでは済まないとしたら、何が問題なのか。それは、ギリガンやアーレントの言葉で言えば、人間のアイデンティティと生の基盤である「網の目」の衰退の問題であり、また金井の言葉で言えば「生と性のエロスの衰退」、すなわち現代人の「生の感覚」の「希薄化」の問題と密接に関係している。おそらく、金井が危惧している現代の「暴力性を帯びた家族」とその「共感的感情基盤の崩壊」は、アーレント―ギリガンのいう現実感覚の基盤としての目に見えない人間関係の「網の目」の崩壊を意味していよう。繰り返せば、「ケアの社会化」とは異なるケアの倫理の<もうひとつの文脈>とは、人間の共同性と暴力性という人間関係ないし人間存在のあり方に関わる道徳性ないし倫理性を問う問題である。

しかしながら、それは本当に家族の、親密圏の問題なのか。現代家族に対する金井の危機感には、生きる力を醸成する場、共同性の基盤を形成する最終的よりどころは家族であるという想定があるように思われる。おそらく、この想定は間違いではないであろう。しかし、そこから「依存をめぐる倫理」への問いを親密圏に定位し、人間的共同性をなにか<女／母>という母性的なもの、あるいは親密な情感のうちに求めるならば、それはやはりケアの倫理を女性の倫理として扱ってしまうことにならないだろうか。もちろん、金井における親密圏への注目は、フェミニズム内部において「家族」を主題化し議論の遡上にのせることが難しい現状に対してこそ提起されているものであり、それは先に見たファインマンが従来の「性愛軸」に対し「母子軸」と「母のメタファー」によるアプローチを通じて「家族」の再定義に向かう試みにも通じている点で、金井の問題提起が非常に重要であることは強調しておきたい。それでもなお、そこから「依存をめぐる倫理」を見出すことは可能なのか、疑問が残る。なぜ、現代の家族や社会が暴力性を帯びてきているのか。なぜ、関係性の「網の目」の喪失が人間の生の基盤の崩壊という生きる力にまで影響するのか。また、<女／母>の身体性が依存をめぐる倫理の主戦場であるならば、その身体性の引き裂かれという経験は何を意味しているのか。現代人のアイデンティティの危機とその身体性の危機は、私たちに何を問いかけているのか……。これらの問題は、親密圏に眼を向けるだけでは解決しない問題であるように思われる。

家族社会学の落合（2004）によれば、現代の家族問題に見られる家族の様々な病理現象の多くは母子癒着のメカニズムにより生み出されており、それらは「主婦化」と「少子化」という近代の性別分業によって引き起こされている構造的なウィークポイントである（ibid:187-188）[41]。落合の言うよう

[41] 補足しておくと、落合（2004）は、「家族の危機と見えるものは実は都市の危機である。都市が身を引いてしまった役割を家族が自分だけで背負い込もうとするから、家族は機能不全に陥るのだ」というフィリップ・アリエスの言葉を引き、「近代家族」の孤立性に注意を促すとともに、個人主義の徹底による近代家族の終焉を予測し、それに代わる個人を単位とする社会を展望している。

に、家族問題が構造的に引き起こされているのであれば、むしろ重要なことは、親密圏の問題は公共圏の問題であるという認識であり、新たな親密圏を構想していくためには、公共圏にこそ眼を向けることが肝要になってくるのではないか。公共圏を不問にしたまま親密圏の問題に眼を向けることは、問題の本質を捉え損ねることにならないだろうか。

筆者は、現代の家族や社会に潜在する暴力性の問題から生命（いのち）の視座へと至る視点を金井と共有しながらも、金井が家族や親密圏に目を向け「依存をめぐる倫理」を問うのとは逆に、むしろケアと女性との結びつきを切り離す方向で、＜生命（いのち）＞とその＜身体性＞に焦点を当てることにより、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞を公共圏における＜もうひとつの正義＞の問題として提示し、その哲学的原理的探求に向かいたい。というのは、人間関係によるアイデンティティ・クライシスや心身の傷つきに伴うトラウマの経験は、生命や生存にかかわりうる点で生命（いのち）の問題を提起していると同時に、人間の尊厳を傷つけることに対する正義の感覚を要請するからであり、現代社会における抑圧や暴力の問題、あるいは生命に関わる様々な倫理的諸問題の核心に迫るためには、生命（いのち）と人間の尊厳の問題を考えていくことが何より肝要であると考えるからである。しかし、そのためにはギリガンの言う枠組みないしパースペクティブの転換が不可欠である。なぜなら、＜生命（いのち）＞、＜身体性＞、＜人間の尊厳＞等の問題について考えていくためには、従来の正義の倫理とは異なる人間観と、それに伴う身体観や生命観の捉え直しが要請されるからである。もとよりギリガンは、正義の倫理とは異なる枠組みのもとで、これらの問題を思考しようとしている点を忘れてはならない。

伝統的な正義のパースペクティブでは、親密な愛情によって成り立つ家族は重要ではあるが、それは独立で平等な人格相互の関係によって成り立つ厳密な意味での社会とは異なると考えられている。「独立で平等な人格相互の関係によって成り立つ社会」は、「個人の人格と自由を尊重することのできる社会」であるというのは、誰もが頷いてしまうような言葉であるが、ここで「独立」「平等」「人格」という概念が何を意味しているのかが問題である。ケアのパースペクティブからみれば、正義の倫理にもとづく公的領域は、予め異質な他者を排除した「同等者間の平等」であり、「個人の人格と自由を尊重する」というのは、自分と同様に自由に意のままにできる者同士が他者の自由を侵害しないというルールのもと干渉し合わず理性的合理的に振る舞うことを意味する。してみれば、公私の区分は、いわば男性の視点からみた「対等な関係」（＝われわれ）と「非対等な関係」（＝他者）との分断を意味しているのである。

しかしながら、そのような「自由で自律的な個人」（＝健常な成人男性である「われわれ」）と「依存的な人間」（＝「他者」）との分断が、現代さまざまな差別や抑圧の構造を生じていることは明らかである。時に残虐な事件に至る少年犯罪や DV、虐待といった家族問題から戦争やテロといった国際問題まで、現代の様々な社会問題は、まさにそうした構造に由来する問題であろう。これまで公的領域を「同等者同士の対等な関係」とすることによって、異質な他者との関係は、もっぱら私的領域における女性に負わされてきた。まさにその親密圏が現在「暴力性を帯びた」領域と化し、異質なもの同士の関係のあり方が問われているのである。つまり、親密圏が問題化しているというよりも、むしろ問題は公共圏と親密圏との関係であり、いわば問われているのは「自己と他者との関係」の問題で

あろう。とすれば、今肝要なことは、公共圏と親密圏という既存の思考の枠組みを超えて、人間と社会のあり方を根本から問う哲学的倫理学的な視座に立つことではないだろうか。次節では、ケアの倫理をあらゆる人間の生の尊厳にかかわる公共圏の倫理として、したがって＜もうひとつの正義＞として提示していくために、近代における「自由で自律的な個人」とそうでないものとの分断の問題について、＜人格の尊厳＞ないし＜人権＞に焦点をあて考察していくことにしたい。

第３章　人格の尊厳と人間の生――シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に――

近年、グローバル化が進展する一方で、格差の拡大により社会的経済的弱者が世界的に増加しており、貧困、差別、暴力の問題が新たに問題となりつつある。差別は昔からある問題であるが、近代の資本主義社会における差別は、目に見えない階級格差に加え男女の性別役割分業を基本として構造的に生み出されている点を特徴としている。公的領域（＝政治的領域・労働市場）と私的領域（＝家族）との区分[42]は、自由な個人（多くは健康な成人男子）と依存的とされる人間（女性・子ども・障害者・高齢者・病者など）との分断を生み、たとえば女性差別、障害者差別、セクシュアル・マイノリティと呼ばれる人々への偏見など社会構造のなかで周縁化される人間[43]に対するさまざまな差別と抑圧を生んでいる。その人間関係における非対称な力関係が、私的領域における「家庭内暴力」と総称される暴力現象をはじめ様々な問題を生じていることは前章に見たとおりである。他方、市場では、失業や非正規職による低賃金、過労、病、引きこもりなどによって貧困や生存の危機に直面する人々が増えている。個人主義の進展が市民社会における人間関係の希薄化と無関心を助長している影で、現実の実存的な状況のなかで様々なニードを抱える多くの人間の生がケアされないままに枯渇しているのではないか。このように多くの人々の生命と生存が脅かされている不正義の問題を私たちはどのように考えていけばよいのか。

ロベルト・エスポジト（Esposito,R.2007=2011）は、1789 年の「人権宣言」および 1948 年の「世界人権宣言」を経て、現在国際的に誰もが不可侵の権利を有するとされながら、世界中いたるところで、これほどまでに多くの人間の生が人権の庇護の外部に置かれているのは、「人権という概念にもかかわらず」ではなく、まさに「人権という概念のゆえに」であるとするテーゼのもと、「人格（ペルソナ）」概念の系譜学を論じている。彼によれば、「人格（ペルソナ）」は、ペルソナ（＝人格主体）とペルソナでないもの（＝人格主体以外の人間の生）とを区別する「装置」であり、法的手続きそれ自体に「権利を構造的に排除する――つまり排除によって包摂する――メカニズム」が働いているという。つまり、「人格は、これこれの権利を有する」と定義することによって、まさに法の内と外との境界設定がなされるのである。そうだとすれば、法それ自体が何らかの境界設定を不可避とする以上、社会は何かを包摂する為には何かを排除せざるを得ないという構造的排除を避けられないのだろうか。現在増大しつつある不平等や暴力の問題は、たとえばペルソナの排除的な力を緩和するべく徐々に境界設定を変更していくことによって解決していくしかないのか。しかしそもそもそれは可能なのか。むしろ、人格が「装置」として機能しているというなら、そのような人格概念そのものの問い直しに向かう必要があるのではないだろうか。

エスポジトに先んじて現代の人格概念の誤謬を指摘し、そもそも 1789 年の人権宣言に始まる近代

---

42 フェミニズムは、市場経済を基盤とする産業社会が「市場」（＝公的領域）の外部に位置する「家族」（＝私的領域）という再生産領域を前提として成り立っており、女性は市場における支配 - 被支配の関係に加え家父長制による家族内の支配 - 被支配という二重の抑圧の構造のもとにおかれていることを明らかにした（上野,1990）。

43 ここで周縁化される人間というのは、以下に栗原が指摘しているような産業や経済など社会の中心枠の中で辺縁へと追いやられている人間を指す。栗原によれば、「産業社会の担い手が、おとな―中年男性―組織―権力―国家という役割の「大いなる輪」であるとすれば、産業価値の変換規則に不適合と見なされる人びと、たとえば老人、障害者、病弱者、被差別者、下層労働者、流民、そしてシャドウ・ワークをあてがわれる主婦らは、産業社会の周縁にはじき出されて、受苦と価値剥奪の中に、産業価値と異なる価値への志向性を潜勢力として深める」。（栗原彬,1996:40）

市民社会の誕生当初より、すでにして人権概念に込められた人格への畏敬[44]がそがれていると指摘しているのは、シモーヌ・ヴェイユ（Weil,S）である。本章[45]では、「人格の尊厳」をめぐる問題を根本的に問い直す上で重要な提起をしていると思われるヴェイユの「人格と聖なるもの」（Weil,1957=1968a）の論考を中心に、近代に形成された「自由な個人」（＝人格主体）とそうでない人間（＝人格主体以外の人間の生）との分断の問題を「人格の尊厳」という観点から検討する。それにより、現代社会における＜聴くことのできない者＞と＜語ることのできない者＞とのあいだにある溝を示し、現代における人間の生の侵害に対し「人格の尊厳」の再考を提起する。第1節では、最初にエスポジトによる「人格」概念の系譜学をもとに近代における「自由な個人」の形成について概観し、次いでヴェイユによる人権批判を検討する。第2節では、近代社会における＜聴くことのできない者＞と＜語ることのできない者＞とのあいだにある溝に焦点をあて、人格の尊厳が「権利」ではなく、むしろ「生きる意味」と結びついていることを指摘する。最後に第3節において、人格の尊厳を「義務」に結びつけて考察しているヴェイユの議論を検討し「人格の尊厳」の再考を提起する。

1　近代における自由な個人の形成

18世紀に西欧を中心に形成された近代市民社会は、身分制を解体し「人間は自由なものとして生まれ、権利において平等である」とする人間の不可侵の権利、すなわち「人権」を理念に掲げた市民革命を経て誕生した。1789年のフランス革命における人権宣言（「人および市民の権利宣言」）は、「人一般の権利」を確立した人権宣言として有名である。そこでは、主権在民、法の下の平等、所有権の不可侵などが宣言され、市民は権利主体として憲法をはじめとする法のもとで財産権、選挙権、表現の自由、信条や宗教の自由等を保障されている（辻村,1992）[46]。しかしながら、ヴェイユによれば、現代の「人格」概念には重大な誤謬があり、1789年に全世界にむかって発せられた権利の概念は、その内実の不充分さのために、人々が委託しただけの機能を果たす力がなかったとして、次のように述べている。

> 人格への畏敬（respect）は定義することができない。（中略）定義したり抱懐したりすることのできない概念を、社会倫理の基準として採用すると、それはあらゆる種類の専制に道を開くだろう。（Weil,1957=1968a:449）。

---

44 「誰もが不可侵の権利を有する」とする人権概念に込められた＜人格の尊厳＞は、近代にイマヌエル・カント（Kant,I）によって基礎づけられた。カント（Kant,1785=1968）は、『道徳形而上学原論』のなかで理性的存在者としての人間は人格を有し、人格に存する人格性は神聖であり比類なき価値というべき尊厳を備えているとし、人格は手段としてではなく目的自体として扱われなければならないとした。

45 本章は、筆者の発表した以下の論文を加筆・修正したものである。高山佳子（2016）「人格の尊厳と人間の生――シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に――」、『臨床哲学』第18号、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室、62-82頁。

46 辻村（1992）によれば、フランス人権宣言は、啓蒙期の政治思想とりわけ社会契約理論、すなわち、ホッブズによって自然状態における人の自然権と社会状態における法律上の権利とが区別され、ロックによって財産権を中心とする自然権の内容が明確化された後、さらにルソーによってこのような自然権の実現のための原則（人民主権）が論じられてきた影響を反映したものであった。ただし、当初の「人権宣言」は実は「人＝男性」の権利宣言であり、実際には女性と女性市民の権利は排除されていた。それに対し男女の不平等を告発し普遍的人権の理念に訴えるかたちで男性と同等の市民権を要求する運動を展開していったのがフェミニズムの始まりである。

このように述べるヴェイユの批判には、近代に成立した「自由な個人」に対する問題意識がある。本節では最初にエスポジトによる現代の「人格」概念の系譜について簡単に概観したうえで、人権概念の問題性がどこにあるのか、ヴェイユの批判を検討していくことにしたい。

（1）「人格」（ペルソナ）概念の系譜

「ひと〔人間／人格〕」（英 person／仏 personne／独 Person）の語源は、ラテン語の「ペルソナ」（persona）にさかのぼる。「ペルソナ」は、もともと役者が顔につける「仮面」を指していたが、そこから、登場人物や役割、資格や境遇、さらに位格や人格や人称などといった意味が派生してきた。エスポジト（Esposito,2007=2011）によれば、系譜学的にみて「ひと - ペルソナ」[47]は、キリスト教的な語彙の起源以来、父＝子＝聖霊の三位一体を含意した神学上のカテゴリーであるが、それとともに別の系統では古代のローマ法に起源をもち、「世俗と宗教の二重の響きをかねそなえた」多義的な意味を有する概念である。

エスポジトは、人権の時代と言われる現代において「人格主体」と「人間の生」とのあいだで分断が生じている根拠をペルソナという概念にもともと内在するある亀裂に見出している。それは、「主体と、その下にある生物学的な基礎とのあいだ」、すなわち個体の次元（＝理性的な生）と「前個体的あるいは間個体的な次元」（＝動物的な生）とのあいだの亀裂である。エスポジトによれば、この亀裂はペルソナという観念の発生論的な核のなかにすでに内包されていた。つまり、役者の顔に付けられるが、それとは同一視されない仮面としてのペルソナである。この概念をすぐに同化したキリスト教の伝統は、いわゆる肉体と肉体以上のもの（＝魂）とのあいだの分離のもとペルソナを三位一体の形象の中心に据えた。それにより、「たとえ生きた身体に分かちがたく結びついているとしても、ペルソナは、その身体と完全に一致することはない」（ibid.:17）とされる。この内包が世俗化されて再提示されたものが、「思惟するもの」と「延長するもの」というデカルトの二元論である（ibid.:17）。

他方で、古代ローマ法では、「ひと - ペルソナ」はもっとも一般的なカテゴリーであり、その内部で、すべての人間を生来の自由人とそうでないもの（奴隷、所有している息子、奴隷に準ずる状態にある自由人…等）に分類する様々なカテゴリーが分岐をなして配置されていた。自由は家長である主人＝父（pater）に握られており、法的人格をもたない奴隷＝「非 - 人」（ノン＝ペルソナ）は「生けるモノ」として使用される家長の所有物であった。つまり、家長は人間をモノとして所有する権利を有する主権者であり、「ひと - ペルソナ」は、人間と法とのあいだ、すなわち自然な存在としてのヒトと、人為的な単位として法によってつくりだされたカテゴリーとしての「ひと - ペルソナ」とのあいだを区別する機能を果たしていた。つまり、「ペルソナはほかでもなく、人間存在の自然性から法的能力を分離する専門用語」（ibid.:130）だったのである（ibid.:122-133）。

エスポジトによれば、ペルソナという概念に内在する亀裂は、上記の異なる二つの系統を通じて領

---

47 「ペルソナ（persona）」（英 person／仏 personne／独 Person）は、日本語では「ひと」「人間」「人格」などに訳されるが、ここではエスポジトの邦訳に倣い「ひと - ペルソナ」と表記する。なお、「人格の尊厳」は現代一般には「人間の尊厳」と言われている。本稿では基本的に「人格の尊厳」と表記するが、文脈上「人間の尊厳」とした箇所もあり特に意味上の違いはない。ただし「個人の尊厳」とすることは避けた。

域横断的な複雑な枠組みのなかで古代から現在にいたるまで様々なかたちで引き継がれているという。それゆえに、エスポジトは「ひと - ペルソナ」を歴史全般において現実的な効果を生み出してきた一つの「装置」として提示する。つまり、「ひと - ペルソナ」は、神学のマトリクスと司法のマトリクスいずれにおいても、ペルソナとペルソナでないものとを区別する装置として、したがって包摂と排除をつくりだす装置として機能しているというのである。一方では、肉体と肉体以上のもの（＝魂）とが識別され、他方では、自由人と非 - 人とが区別される。そして、このようないわば「人格の主体（＝ペルソナ）」と「人間存在（＝ヒト）」との分離は、ある時点で「ひと - ペルソナ」の神学のマトリクスと司法のマトリクスとが交差することにより近代の啓蒙主義の文化に接続され、「ひと - ペルソナ」は「理性をもった意志の担い手としての権利の主体」という現代的な意味を帯びるようになったと言う。エスポジトによれば、その接合点は、「ローマ法の客観主義的形式主義から、近代法の個人主義的主観主義へという画期的な移行」に関連している。

> 実際、ラテン語の場合、さらには中世ラテン語でも――少なくともデカルトまでは――、スビエクトゥム subjectum という語は、外的な調整――客観的な規則と規範の複合体への従属――の対象を意味していた。最初にホッブス、次いでライプニッツが、こうした先行する意味を覆し、感覚をもち操作する活動の主体をつくりだした。この点、ひと - ペルソナと人間とを隔てる距離は、ほとんど目立たないほどまでに縮減されてきた。すべての人間が、身分や社会的地位のいかなる差異をも超えて、理性的意思の担い手としてみなされるや、全く同じ理由で司法上の人格の所有者となるのである。こうして権利は、主体の上位にくるのではなく、主体の基本的な属性となり、自分自身および自分に帰属するものにたいして各自が所有する権力として了解されるようになる。（ibid.:131）

ここで重要と思われるのは、このような「理性的意志の担い手」としての「ひと - ペルソナ」が「身体のモノ化」を前提として形成されてきたことである。エスポジトによれば、「身体のモノ化」は、ロックやミルにさかのぼる伝統を通じて「主権」のカテゴリーに「所有」のカテゴリーが「並置され、次いで、重ねあわされた」ことによって生じた。所有権が正当化されたことにより、「ひと - ペルソナ」は理性や意志、身体に至るまで「自分自身の所有者」であることになったのである（ibid.:146）。そのようにして、全ての人間が理性的意思の担い手として司法上の人格の所有者となった時、「ひと - ペルソナ」は「個人の理性 - 意志的部分、ないしは道徳的部分――つまりは普遍的価値から供与されたもの」として、「みずからが基礎をおく自然の基層とは異なると同時にその上位にあるということを曝け出す」（ibid.:132）ことになった。つまり、「ペルソナとは、主権者かつ所有者」であり、「ひと - ペルソナ」は「神もしくは自然によって個々の身体に植えつけられてはいるが、身体とは同一視できない理性的意志の核」（ibid.:140）であるのに対し、「身体は、ペルソナによって所有的支配権を行使されている以上、すでにモノとして、すなわち身体的なモノもしくは事物化したモノとして考えられている」（ibid.:146）のである。

> ペルソナの言語は、身体を超えた核を人間の内部に同定し、それを意志や理性といった用語で定義づけようとしたために、必然的に身体は―動物的であれ植物的であれ―ある次元において、モノの領域と直接の接点をもつこと

になったのである。(ibid.:146)

つまり、近代においてペルソナは、「人間を、生物学的な身体と司法上の責任能力の核という二つの領域に分割」(ibid.:132)する装置として機能しているのである。かくして、「主体の権利は、全体としての人間に対応するというよりも、合理的もしくは精神的とされる、より高次の部分だけにかかわる」(ibid.:22)のであり、「ひと - ペルソナはみずからの存在の全体性において人間と一致することはない」(ibid.:132)ものとなっているとエスポジトは述べている。

ところで、鷲田(1998)は、ロックによって正当化され近代の個人的自由の根幹となっている「所有」という観念に着目し、近代に成立した「自由な個人」を「身体の所有(appropriation=わがものとすること)への欲望」という観点から次のように考察している。鷲田によれば、所有することへの欲望はまず、「おのれの身体を自己に固有のものとして所有しているという考え方となって現れる」。プロープルな(propre=自分に固有な)ものとすること、それは「所有」することであり、自己をみずからに「固有」なものだけに限ることであり、他者や異物を汚物として排除することで身を「清く」たもつことである。この所有、固有、清潔という三つの契機はフランス語の「プロープル」の三重の意味に対応しているとされる。みずからの存在をじぶんのもの、自己に固有のもの(=所有物)で限るという欲望は、みずからの<存在>をわたし自身による<所有>態へと変換したいという欲望であり、そこにおいてみずからの存在を主宰する者としての個人、自律的な主体としての個人が形成される。そして、その欲望が所有主体である自己自身へと向けられたとき、「意のままにできる」(disposability)という概念と結びついて、自分自身をも意のままにできること、つまりは「自律」(autonomie)という意味での「自由」の概念が成立するという(ibid.:100-101)。この「自由」と「自律」は近代の倫理思想の中核概念でもある。カントによれば、「自律」とは他者からの強制にも感情や衝動といった感性的な要因にも捉われることなく実践理性のもとで自由に自己を統御できることを意味する。

かくして、身体が自己に固有のもの、すなわち自分の所有物となることによって、自己の身体によって労働し得られたものは自己の所有となるのであり、またわたしのからだは「わたしのもの」だからわたしが自由に処分してもよいという見方も成り立つことになる。鷲田は、「ひとがその存在を他者に負うという考え方がなりたつ場所がなくなった」時点で「身体の非人称への転移」、すなわち「からだ」は「ボディ」になり、「死者」は「屍体」となると述べ、近代医学・医療のまなざしと身体の人称性の喪失とが同一の契機において成立してきたことを指摘している。「自分の労働力の所有者」は、その管理責任者でもあり、常に健康に気を配り身体が故障した場合には医療の力で修繕するべく身体を管理しなければならない。自らの身体を管理する医学的なまなざしは、自分の身体であれ、他者の身体であれ、日常的に身体を科学的な眼でみる見方を優位にたたせることになる。このように、近代の自由な個人とは「自らの存在を他者に負わない」個人であり、ここに自らの存在を他者に負うものは依存的人間であるという見方も成り立つようになったのである(ibid.:110-115)。

要するに、現代において「ひと〔人間/人格〕」とは、法的に権利と義務が帰属しうる主体としての自由な個人を意味し、それは理性的な道徳的行為の主体として自律的意志を有し自己決定できる個人

である。そのような個人は、「身体のモノ化」を前提として形成され、他者とは完全に切り離された独立した存在とみなされているのである。

（2）ヴェイユにおける「人格」と「非人格的なもの」

それでは、以上のようにして成立した近代の「人格」概念を批判するヴェイユにおいて、「人格」はどのように捉えられているのだろうか。

ヴェイユにおいて、「人格」はより神学的な意味でのペルソナの意味に近い。つまり、「人格」は唯一なる神の「三位一体」のそれぞれの位格を指す。この「三位一体」について、ヴェイユはプラトンの『ティマイオス』における世界の形成、宇宙創造についての箇所を引いて次のように述べている。

> ＜世界魂＞がそれに似せて生みだされた＜手本（モデル）＞は、霊的な生命あるもの、あるいは生命ある霊である。それゆえ、それはひとつの人格である。これは、どの面から見ても絶対的に完全な霊である。それゆえ、それは神である。それゆえ神の三位格があることになり、《父》・《唯一子》・《手本（モデル）》がそれである。第三位のペルソナが《手本（モデル）》とも呼ばれうるのを納得するためには、『ティマイオス』の冒頭にある、芸術創造との比較を参照しなければならない。第一流の芸術家は、彼には表象不可能な、そして彼にとってのみ霊感の超自然的な源である、超越的な手本（モデル）によって仕事をする。手本（モデル）を霊感と置き代えてみるや、このイメージを＜聖霊＞に適用しても妥当であることは、明らかになる。（Weil,1957=1968a:256）

ヴェイユによれば、プラトンが世界とか天について口にする時は本質的には＜世界魂＞のことを言おうとしており、それは、「われわれがある友人の名を呼ぶとき、胸のうちに彼の肉体ではなく魂を思い描いているのと同じである」（ibid.:255）。つまり、世界は生命ある存在であり、生命あるものは魂をもつがゆえに、神が創造したこの世界もまた生命あるものとして魂を有している。可視的な世界は肉体であり、その世界魂は＜神の唯一子＞である。

またヴェイユによれば、神は本質的に思惟する主体であり、神のみが「＜われ＞あり」という権利を有する。「＜われ＞あり」とは神の名である。

> 神の＜われ＞ありは真のものだが、人間たちのむなしい「われあり」とは無限に異なる。神は人間が一人格であると信じているように一人格であるわけではない。おそらくここに、神を人格的であると同時に非人格的であると考えなければならないという、ヒンズー教徒のあの深い言葉の意味がある。（Weil,1957=1968a:378）

神は思惟する主体であるが、神は人間が＜わたし＞であると信じているように＜わたし＞であるわけではない。それは、人間のパースペクティブからみて善もしくは悪であるものが、動植物を含め宇宙の全てを統べる神のパースペクティブからみれば善もしくは悪であるとはいえないことを意味する。それゆえに、神は人格的であると同時に「非人格的〔非人称的・非個人的〕」（impersonnel）[48]である

[48] impersonnel は personnel に対置されて用いられている。personne にはもともと多義的な意義があるため、「非人格的」「非個人的」「非人称的」など常にこの多義性を念頭において読む必要がある。

と言わなければならない。

しがたって、ヴェイユにおいて「人格の尊厳」は「神的人格」の尊厳、すなわち「神の尊厳」を意味し、その尊く侵しがたい人格性は神聖なものである。ただし、ここでいう神は狭義の宗教の意味で捉えてはならない。特定の宗教に属しているかどうかに関わりなく、ヴェイユにおいて「神的人格」は人間の魂のうちにある神性な部分、すなわち「聖なるもの」(sacré)の領域を意味しているからである。つまり、人格が神聖であるのではなく、人格に存する神性な部分が神聖なのである。ここで「聖なるもの」とは、人間の魂（âme）のうちで「完全に善なるもの」である。たとえば、「意見」が「個人的なものの領域」に属しているのに対し「真理」が「非個人的なもの」の領域に属しているのと同様に、「完全に善なるもの」は、わたしのなかにあって「わたしは」という部分をもはやもたない「無名のもの」（anonymes）、したがって「非人格的なもの〔非個人的なもの〕」であり、善、真理、美、正義は「聖なるものの領域」に属しているとされる（Weil,1957=1968a:444）。

> 聖なるものとは、人格であるどころか、一人の人間存在にあって、非人格的なものである。人間の内部にある非人格的なものはすべて聖なるものであり、それのみが聖なるものである。（ibid.:443）

> 完全なるものは非人格的である。われわれの内なる人格とは、われわれのうちにある誤謬と罪との部分である。神秘主義者たちのすべての努力は、みずからの魂のなかに「私は」という部分はもはや残っていないという境地に達することを、ただひたすらめざしてきた。しかし魂のなかで「われわれは」という言葉を発する部分は、さらに計り知れないほど危険である（ibid.:444）

したがって、「聖なるもの」は個人の人格ではない。ヴェイユは「人格」と「聖なるもの」との違いを次のような例で示している。

> 「あなたは、わたしの興味をそそらない。」このような言葉を、ある人に向かって投げつければ、残酷であり、正義に悖らぬわけにはいかない。
>
> 「あなたの人柄 personne は、わたしの興味をそそらない」という言葉なら、親友同士で心のこもったやりとりをしているうちにこぼれでても、友情の秘めているきわめて繊細なニュアンスを傷つけることにはならないだろう。
>
> おなじく、「私の人格 personne は、取るに足らない」といっても、みずからを貶めることにはならない。しかし、「私は取るに足らない」といえば、そういうわけにはいかない。
>
> こうしてみると、人格主義的といわれる現代思想の語彙が誤っていることがわかるだろう。（ibid.:438）

> だれにでも何かしら聖なるものがある。しかしそれはその人間の人柄ではない。人間的人格でもない。きわめて単純に、彼、この人(homme)、なのだ。（ibid.:438）

人はよく「人格を傷つけてはいけない」とか「わたしの人格が傷ついた」などと言う。しかし、ヴェイユによれば、「わたしの人格」「あなたの人柄」など、その人の「何」と言えるものは他者と比較

することのできる共約可能なものであり、それを否定することは大きな傷になることはない。人間的人格は神聖なものではなく、たとえ傷ついても修復が可能だからである。それに対し、人格に備わる「聖なるもの」は「何が」と言語化することのできないもの、共約不可能なものであり、したがって「彼の全体」、「全体としてのその人」としか言いようのないものである。それゆえに、「あなたは」「わたしは」という言い方でその人間を否定することは、残酷なまでにその人自身を直接的に傷つけるとヴェイユはいう。

このように、ヴェイユにおいて「聖なるもの」は、あらゆる人間に備わる魂の神性な部分であり、「人格の尊厳」はこの「非人格的なもの」に関係している。したがって、ヴェイユの目からすれば、現代用いられる「個人〔人格／人間〕の尊厳」という言葉は誤りであろう。「個人〔人格〕にかんする自然法などというものはない」(ibid.:446)、「古代には個人〔人格〕にもとづく畏敬という概念はなかった」(ibid.:446) とヴェイユは述べている。ヴェイユにとって「人格」は、現代の「人格」概念とは対照的に、「合理的もしくは精神的とされる、より高次の部分」だけに関係するのではなく、「全体としての人間」において理解されるべきものなのである。

（3）ヴェイユにみる近代の人権批判

以上の「人格」と「非人格的なもの」との違いを踏まえるならば、ヴェイユからみて現代の人権概念の問題性は、人格への畏敬が非人格的な「聖なるもの」への畏敬ではなく、個人の人間的な人格への畏敬とみなされていることにある。ヴェイユは、そのように現代の「人格」概念に誤謬が生じた原因を「権利」の概念との結びつきに見ている。ヴェイユが「権利」の概念を問題とみるのは、それが「個人的なもの」に関係するからである。

> われわれに権利の概念を遺してくれたといって古代ローマを賛美するのは、まったくとんでもないことである。なぜなら、ローマにおいて、そもそもこの概念が最初どのようなものであったか、その本質を見分けるため検討してみるならば、その特性は浪費や濫用の権利によって規定されていたということがわかるからだ。じじつ、どのような所有者にも浪費したり濫用したりする権利をもっていたものというのが、大部分、人間だったのである。(ibid.:452)

エスポジトが述べているように、古代ローマ法において「ひと - ペルソナ」は、ペルソナとペルソナでないものとを区別する司法上のカテゴリーであり、殺傷与奪の権利から人身売買まで人間をモノとして使用する権利を所有者である家長に認めるものであった。つまり、権利の概念はもとより司法上の資格としてのペルソナの問題と関係しており、法は主権者であるペルソナ（＝家長）に財を所有する権利を与える点で、「権利は個人的なものに関わる。その次元に属している」(ibid.:455) のである。そして、権利の概念がこのように個人的なものの次元に属しているために、ヴェイユのみるところ、万人に個人の権利を保障することは異なる意味で人間の自由を開花することになったのである。

> 権利という語に個人という語をつけ加えれば、それはいわば個人の権利を開花させるわけで、さらにより重大な

悪をなすこととなるかもしれない。（中略）なぜなら、個人というものは、社会的威信がそれを膨張させるときにのみ開花するものであり、その開花は社会的特権にほかならない。（ibid.:455）

個人は、たとえば事業経営、スポーツ、学芸など何らかの能力や力を開花させた時に社会的威信と経済力を手に入れる。つまり、個人の権利は能力や力と結びつく時、あらゆる物を所有し自由に使用する力となり、いわば所有者としての社会的特権の地位を可能にするのである。加えて、権利は単に個人的なものに関係するだけでなく、集団的なものの範疇に属する点で問題含みであるとヴェイユは言う。というのも、「個人はその本性からして、集団に従属している。権利はその本性からして、力に依存している」（ibid.:451）からである。つまり、個人はもとより集団的なものに従う傾向をもち、個人に権利を賦与することのできる者は、「要求やあらゆるものを法文化し、言葉をひとりじめしている人びと」（ibid.:455）である。つまり、権利は、その背後で権力と結びついており、個人の権利は、容易に「われわれは」という集団的な力と結びつく傾向にあるのである。

権利の概念は、配分、交換、量の概念と結びついている。それには何か商業的なものがあるのだ。またこの概念は、それ自体、訴訟とか弁護を思いおこさせる。権利をささえているのは権利要求といった調子にほかならないのであって、こうした調子が採られる以上、力がその背後の遠からぬところでそれを保障しているのである。そうでもなければ、それは滑稽だ。（ibid.:451）

したがって、ヴェイユによれば、「正義」という言葉には、「個人的なもの」と「非個人的なもの」に相応して相異なる二つの意味があり、それぞれ人間の心のなかで叫びをあげる次の二つの部分に関係している。一つは、「なぜ人は私に悪をなすのか」という叫びであり、これは「聖なるもの」にかかわり「非個人的なもの」である。もう一つは、「なぜ、ほかの人は私より多くのものをもっているのか？」という叫びであり、これは権利にかかわり「個人的なもの」である。重要なのは前者である。

悪をこうむることにより魂の底に生ずる苦痛にみちた驚愕の叫びは、何か個人的なものではない。個人やその願望に傷を与えても、この叫びをほとばしらせるには充分ではない。この叫びはつねに、不正に接したということが苦痛をとおして感じられたときに、ほとばしりでるのである。それはつねに、最低の人間においても、キリストにおいても、非個人的な〔非人格的〕な抗議なのである。（ibid.:443）

不正に対し抗議をすれば相手は「何が傷ついたのか」「要求はなにか」と問うことだろう。しかし、悪を被ったときに生じる心の傷は、「何が」と言葉にすることのできないものであるがゆえに「不正は充分に説明できない」。その心の叫びは「沈黙の叫び」であり、語り得ないものである。言葉にできないものを表現しようとすれば偽りとなり、また不正を訴えようと権利をもちだせば、生命（いのち）さえもが交換可能な値切りの対象とされ、「本来は臓腑の底からほとばしり出る叫びであるべきはずのもの」が、何か分け前を要求するような卑しい調子にすり替わってしまう。

もし、誰か聞きわけのある人に、「あなたが私に対してしたことは、正しくない」といえば、相手の心を打ち、愛と注意力にみちた精神を完全に目覚めさせることもできる。しかし、「私には･･･する権利がある」「あなたには･･･する権利がない」といった言葉は、そうではない。これらの言葉は戦闘的なものを秘めており、戦闘精神を芽生えさせる。権利の概念が社会的紛争の中心におかれると、双方ともにニュアンス豊かな慈愛の精神を抱くことがまったくできなくなる。(ibid.:454)

「正しい／正しくない」という言葉は、相手に行為の真偽、善悪を省みるよう相手の心に訴える効力をもち、場合によっては相手の反省を促し、心情や態度の変化を引き起こしうる。それに対し、「私には･･･する権利がある」「あなたには･･･する権利がない」といった言葉は、対立する当事者のあいだに闘争心を芽生えさせる。つまり、権利を主張することは、容易に自己の所有する権利（分け前）の正当性を主張する手段に堕し、要求する側にとっても要求される側にとっても他者の声を聴くどころか、競合する諸権利のもとで他者の声を切り捨てる傾向があるのである。

以上に述べたことをまとめれば、1789 年の人権宣言に託された抑圧からの解放、すなわち他者に支配されることのない自由な存在であることへの願いは、市民社会の誕生と同時に万人への自由の権利の賦与というかたちで実現された。しかし、自由が不可侵の権利として個人に保障された時、それは個人の能力や力を介して所有への欲望と結びつき個人の権利となって開花した。自由であるためには、他者を切り離し自己の身体および物を所有し意のままにできる主宰者として自己を確立しなければならない。つまり、近代に成立した「自由な個人」は、自分が所有するものを意のままにできる所有者および支配者として現れたのであり、自由とは自己の所有物を意のままにできることを意味している。またそれゆえに、自分の所有するもの、意のままにできるものを他人が制限したり勝手に処分したりすることは自由の侵害であり、理性的で自律的な主体として他者の自由を侵害しないこと、すなわち「他者に干渉しない」という消極的義務が市民社会における相互のルールとなるのである。

ここで肝要なことは、このような個人の権利を基調とする現代の社会では、他者による／他者に対する自由の侵害を所有物の次元でしか問題化できない、ということである。自分自身の所有者である人格にとって、人権侵害という言葉に含意されている「人格」とは、個人の理性や意志といった個人の人格を意味しており、こうした個人の人間的人格の傷つきは「沈黙の叫び」にはあたらない。もし他者から危害を与えられたり所有物を毀損されたりした場合、個人は権利主体として毀損されたものに対し損害賠償を請求することができる。しかし、もしそれが比類なき価値である尊厳にかかわる侵害である場合、それをなんらかの権利侵害として訴えることは、尊厳を相対的な価値の次元に貶めることを意味していよう。もちろん、そのような侵害に対し何らかの司法的救済を求める場合、権利の概念に訴えるしかないのであるが、不当に尊厳を侵害され傷ついた犠牲者でありながら権利主体として法廷の場で主張しなければならないというアイデンティティのダブルバインドは、被害者に深刻な語れなさを帰結しうると言われている（望月,2001）。つまり、尊厳を侵害された者は、もはや権利主体とは言えないにもかかわらず権利主体として法廷で発言しなければならない上に、被害者は発話を介した言語的営みの場であるはずの法廷においても語ることができないという二重の語れなさに直面

するのである[49]。そこでは、不正を被った者が「沈黙の叫び」を表現することができないという「語り得なさ」の問題が常に残り続けるのである。

２　人格の尊厳と生きる意味
――聴くことのできない者と語ることのできない者とのあいだの溝――

しかしながら、「沈黙の叫び」をあげるような尊厳の毀損にかかわる問題は＜身体を所有し意のままにできるわたし＞ではなく、むしろ＜身体を意のままにできないわたし＞、たとえば労働者、女性、子ども、高齢者、病者、障害者、セクシュアル・マイノリティと呼ばれる人々など一般に弱者と呼ばれる人々に関係している。というよりも、むしろ双方の力関係においてこそ引き起こされる問題である。引き続き、尊厳に関するヴェイユの議論を見ていくことにしたい。ヴェイユによれば、尊厳に対立するものは「屈辱」（humiliation）である。

> 尊厳は自己軽蔑と対立するものではなく、屈辱と対立する。自己軽蔑と屈辱とは別物である。自己に対する尊敬を失うことと他者から尊敬を欠く扱いを受けることのあいだには大きなちがいがある。主人におもちゃのごとく扱われたエピクテートスも、頬を打たれ茨の冠をかぶせられたイエズスも、そのためにわが眼から見て自己の価値が失われたわけでは全くない。自己軽蔑よりむしろ死を選ぶことは、あらゆるモラルの根幹をなすものである。屈辱よりむしろ死を選ぶことは全く別のもので、単に封建的な面子の問題に過ぎない。（Weil,1960=1968b:228-229）

この文章は注意深く読まなければならない。ここで引用した文面を字義通りに解釈し、尊厳の問題において重要なのは「自己に対する尊敬を失うこと」であり、「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」によって自己の価値が失われるわけではなく、ゆえに「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」は取るに足りないことであるととるなら、それは誤りである。この引用の前後の文脈を考慮に入れるならば、「屈辱よりもむしろ死を選ぶことは、単に封建的な面子の問題に過ぎない」とヴェイユが言うのは、たとえば騎士が自らの面子をかけて戦い屈辱を恥じて死を選ぶ時のように、特権を有する者の場合のことである。しかし、ヴェイユも述べていることであるが、私たちは屈辱を受ける者が「誰」であるかを問題としなければならない。ヴェイユによれば、屈辱を受ける者は「大衆」、すなわち「そもそもいかなる富ももたず、一般にいかなる敬意を受ける権利ももたないか、あるいはそれにごく近い者たち」（ibid.:229）である。

> すべての弱者にとって屈辱が日々の糧であることに変わりはない。彼らはそれにもかかわらず生きつづけるし、他人が生きるのをとめはしない。下位の者が軽蔑的な叱責を受け問答無用ということもあろう。労働者が説明もな

---

[49] 法社会学の立場から法における被害者の「語りえなさ」について論じている望月（2001）によれば、形式化されている法のもとでは被害者が経験した「語れなさ」を表現しようとする語り自体そもそも異質で法外な語りであり、そうした語りが法廷で聞かれることはまずないという。というのも、法の形式に沿い法的言語と法的事実に基づいて進められる裁判の立証手続きにおいては、法的事案が取り扱う正義と、語れなさのもとで被害者が感じている正義とでは「言語ゲームの次元」が異なるからである。被害者の語りを聴き届ける宛先は法廷にはなく、結果的に被害者は語る意味を見出せないまま沈黙することになるという。

しに職を追われ、主人に説明を求めても「説明の義務などない」と答えられることもあろう。求人事務所の窓口に呼び出された失業者たちが、一時間も待たされたあとで自分らには何も仕事はないと知らされることもあろう。村の舘の婦人が貧しい農夫に何かを命令し、二時間の骨折りに5スーしかくれないこともあろう。看守が囚人をなぐり、ののしることもあろう。裁判官が被疑者をだしにし、あるいは被害者さえだしにして満座の中で機智をてらうこともあろう。(ibid.:229)

ここで述べられていることは、決していまだ過去の事柄ではない。先進諸国では戦後の経済復興期を経た後、1980年代後半頃より産業・雇用構造が転換し、特に2008年のリーマン・ショック以降世界的な経済の低迷が続くなか、企業によるリストラ、若者の失業、非正規雇用の増加などにより社会的経済的弱者の層は拡大している。職場における過労死、ブラック企業による不当な扱い、学校や職場など集団組織で起こるいじめやハラスメント、ヘイトスピーチなど、これに類する状況は現代あらゆるところで生じうるだろう。

社会の底辺で生き辛さを抱えて生きる人々の尊厳の毀損にかかわる問題には必ず、意のままにする力をもつ者と意のままにできない者との関係、言い換えれば抑圧する者と抑圧される者との関係がある。それは多くの場合、集団的な力と無力な個人との関係において、ヴェイユの表現を用いれば「社会的配慮の衣にぬくぬくと包まれているもの」と「寒さに震え、貧窮のうちにあるもの」との関係において起こる。集団的な力の前で個人は圧倒的に無力である。そのような非対称な関係において力のある者が力のない者に対し暴力をふるうこと、侮蔑すること、あるいは物として扱うことは相手に屈辱を与え得る。この場合に屈辱を受けた者が死を選ぶのは決して単なる面子の問題ではなく、尊厳に関わる問題である。

屈辱を受けるとき、自己意識をもつ人間は自分がどういう扱いを受けているかを知るがゆえに、悪を被ったという意識は「聖なるもの」への打撃となって人格の神性な部分を傷つける。この「聖なるもの」に対する打撃は肉体的な傷ではない。物質的な身体のどこにも傷はなく眼に見えず触れることもできないが、たしかに苦痛として感じられる精神的な傷である。他者からの度重なる打撃や自由な行為の制限は、次第に「わたしはできる」というわたしの主観性（身体性）を抑圧し、自己への尊重を失わせうる。なぜなら、「自己の尊重は人が自由に決意してみずから行なう行為をのみよりどころとする」(ibid.:228)からである。最終的に「わたしはできる」が「わたしはできない」に変わる時、自己は世界から撤退していくことだろう。屈服とは力尽きて服従することであるが、奴隷が力によって服従させられるように、「わたしはできる」を失った人間は抵抗を諦め「わたしはできない」のうちで他者に服従することになる。そこにもはや自己は不在であろう。

先の引用において、イエスも奴隷であったエピクテトスも彼らに屈辱を与えた集団的な力に対し無力で貧しい立場にあった。しかし、彼らは類稀な純粋で強い魂をもち、自己の価値に目覚めていたがゆえに自己を軽蔑して生き延びるよりも死を選ぶことができたのである。しかし、誰もが彼らのように自己の価値に目覚めることは困難であり、現代ではなおさら困難であろう。一般に弱い立場にある者は、「他者から尊敬を欠く扱い」を受けた時、他者のまなざしでもって自らを評価し自分は価値がないと自己を否定していく傾向にある。たとえば、他者から「障害者は生きていないほうがいい」とい

うメッセージを受けとった障害者が、「自分は生きていない方がいい」と自己を否定し生き辛さを抱え込むことは少なくない。いじめや虐待も同様であろう。いじめは相手の身体に危害を与えることなく屈辱を与え、時に自死にまで至らせ得る。あるいは、病院で患者の身体の状態を説明する医師の配慮の欠けた態度と言葉が患者を深く傷つけることがある。あるいはまた、他者によってではなく、大きな喪失の経験が自己への尊重を奪うこともある。たとえば、不治の病に罹り「もう生きていてもしかたがない」と生きる希望を失い実際に自死に至る者もいる。あるいは、失業や貧困によってホームレスとなった人は「自分にはもう生きる資格はない」と自尊感情を低下させていく傾向にある。つまり、尊厳を傷つけるものは屈辱であり、屈辱の要因が何らかの喪失の出来事であれ、他人による不当な貶めによる差別であれ暴力であれ、「自己に対する」他者からの、あるいは自己からのネガティブな評価のまなざしが「自己に対する尊重」を失わせるのであり、「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」は、相手の「自己に対する尊敬を失」わせ得る点で、他者の生きる意味を奪う可能性があるのである。

ケアの人間学という観点から、がんの終末期や強制収容所に関する知見を考察している田中（2005）は、国家が制度として保障する社会制度（公的扶助やケアサービスなど）さえ無力となるような絶望的な状況を生きる人々、いわば「権利主体にはなじまない人々」にとって、尊厳の問題は「権利という次元」ではなく、むしろ「生きる理由」と直に結びついていることを指摘している[50]。田中によれば、人は「『自己に対する尊敬を失う』とき、その人は尊厳をすなわち『生きる理由』を失ってしまう」（ibid.:45）。そして、「『生きるための「何故」を、すなわち生活目的を』見失う人は『内的』に『精神的人間的に崩壊し』、文字通り『仆れて行く』」（ibid.:43,傍点は田中による）という。したがって、社会のなかで孤立し人間らしい関係性を喪失したり、あるいは不治の病や失業等何らかの喪失を経験したりして社会的存在としての自己の生きる意味に苦悩する人々にとって、財の配当や単なる形だけの社会的関係は生きる意味を与えてくれるものとはならない。法や制度さえもはや救いとはならない人間、あるいはヴェイユの言葉で言えば、「いかなる富ももたず、一般にいかなる敬意を受ける権利ももたない」人間の「生きる意味」を支えている次元にこそ尊厳の問題はあると言えよう。

かくして、他者による屈辱や喪失の経験によって「自己に対する尊敬」を失うとき、すなわち「自己の尊重」を支えてくれるような関係を見出すことができないとき、人は「生きる意味」を失い精神的に崩壊していく。おそらく、「生きる意味」は「自己に対する」という何らかの＜関係性＞が働く次元にあると思われる。この＜関係性＞に打撃を与え自己の尊重を侵犯することは、自分で考え決定することを不可能にするほどに権利主体としての＜わたし＞のアイデンティティを揺るがし危機に陥れ、場合によっては生存そのものを奪い得るのである。そうだとすれば、「自己に対する尊敬」を支えている＜関係性＞というのは、自分で考え決定する権利主体としての＜わたし＞（自己意識）の根底にあって、権利主体としての＜わたし＞を可能にしている条件であることになろう。尊厳は「人格主体」

50　田中（伸）（2005）は、「権利主体になじまない人々」の問題として、ターミナルケアにおける人間の尊厳の問題をとりあげて論じている。高齢社会を背景に、近年は尊厳の問題が終末期医療の文脈で語られることが多い。けれども、田中（智）（2009）が「「尊厳ある死」については嫌というほど語られますが、その前にまず「尊厳ある生」についてこそ語るべきではないでしょうか。生活保護を打ち切られて餓死するような人がいる社会、高齢者が医療を受けられない社会、介護に疲れて死を選ばなければならない社会、それをそのままにしておいて「尊厳ある死」について語るのは、ことの順序が逆転しているように思われてなりません」（ibid.:86）と述べているように、尊厳にかかわる問題は、終末期医療に限らず失業や貧困、虐待、引きこもりといった社会の問題においてもっと眼が向けられる必要があろう。

に存するというよりも、むしろ「人間の生」に、権利主体としての＜わたし＞ではなく、権利主体としての＜わたし＞を支えている＜関係性＞に関係しているのではないか。この＜関係性＞こそ人間の生を可能にする生きる力（いわば生命力）に直結しているのではないか。

もしそうだとすれば、＜わたし＞が＜わたし＞であるためには、つまり＜人間＞が＜人間＞であるためには「自己に対する尊敬」を成立させている＜関係性＞（間主観性）の次元を冒してはならないのであり、不可侵の自由の権利は＜だれも生きる意味を奪われてはならない＞、あるいは＜だれも自己の尊重を奪われてはならない＞という意味で理解されなくてはならないだろう。その場合、不可侵の自由とは、「わたしはできる」という主観性（身体性）を不当に抑圧されないことであって、決して＜わたし＞が意のままに支配力をふるってよいことを意味しないのである。

かくして、権利主体である「自由な個人」にとって自由の侵害は自己の自由な行為や所有物への侵害を意味するのに対し、「権利主体にはなじまない人々」にとって、自由の侵害は＜わたし＞という存在を支えている「生きる意味」に対する侵害であり、それは＜わたし＞のアイデンティティに密接に関わっているといえよう。そして問題は、近代の自由な個人が＜聴くことができない＞ということであり、また尊厳を侵害された者は＜語ることができない＞という両者のあいだの溝である。なぜなら、不正に対し「沈黙の叫び」をあげる心の能力は「みずからを表現することができないので、〔表現の〕自由もこの能力にとってたいしたものとはならない」(Weil,1957=1968a:442) からであり、他方で「集団の中の人びとが非人格的なものに近づくことは、低次の形態においてすらない」（ibid.:445）ため、多くの人は「その意味を聞き分けるだけの敏感で洞察力ある注意力などもってはいない」がゆえに、「この叫びが発せられることを知らない」からである（ibid.:442）。抗議の叫びは、抗議の相手には決して届かないのである。

以上にみてきたように、尊厳に対する侵害は、相互に主観的にさまざまな人間関係を生きる人間において、その関係性（非対称な力関係）を根拠に生じる。それは、他者に屈辱を与えるような行為や態度・まなざしの問題、すなわち人間関係のあり方の問題である点で、社会における道徳や正義が問われる問題であろう。また、尊厳の毀損が「自由な個人」ではなく＜身体を意のままにできないわたし＞において生じている問題である以上、尊厳の問題は、「人格主体」の「権利」の次元ではなく、むしろ一人ひとりの「生きる意味」に、したがって「人間の生」の次元と結びつけて捉え直される必要があろう。

歴史的に自由を享受してきたのは特権階級の人びとである。身分制なき近代においては、能力をもち所有する力のある個人が自由を、すなわち特権を手にするようになった。権利の概念はもとよりこうした力と結びついていることをヴェイユは見抜いていたのである。したがって、正義にとって重要であるはずの「平等」は、いまだ未解決のままである。

> 1789 年の革命は、平等を前面に押し出したものの、実際には、ある形式の不平等を他の形式の不平等と置き換えることを是認したにすぎない。(Weil,1949=1967:41)

ヴェイユによれば、「人格」も「権利」も善とは無縁である。なぜなら、いずれも集団的なものの範

疇に属しており、権利を所有することは、それを善用する可能性も悪用する可能性もあるからである（ibid.:458）。個人から集団組織にいたるまで自己あるいは組織の利害が重要となる時、理性すら目的を合理的に正当化する為の手段となりうる。しかも、他者との関係性を切り離した自由な個人にとって、社会の成員相互の関係性を配慮するような道徳（モラル）の問題は殆ど意味がない。他者の自由を侵害しない限り、すなわち法に触れない限り自由な経済活動が可能であり、他者を傷つけてもその「沈黙の叫び」を知ることはなく、彼ら自身は傷つくことがないからである。そこにはまさに断絶があるのだ。

したがって、私たちは、尊厳の毀損に関わる問題は個人の権利保障では解決不可能だということ、言い換えれば、万人に不可侵の権利を賦与することによって万人に他者の尊厳に対する配慮と責任を賦与できると考えることは誤りであるということに気づくことが重要である。個人の権利は、基本的に自己の利益のための自己の権利要求に関わり、他者を切り捨てこそすれ、他者の傷を配慮し応答していく責任を養うことはないのである。現代は「人格〔人間〕の尊厳」という言葉が当たり前のように用いられているにもかかわらず、語りえない「沈黙の叫び」を生起する悪や不正に対する正義の問題は、実は近代において見失われてきた問題なのである。これまで人権に関するさまざまな権利宣言がなされ、また近年は人権を擁護するための法律も種々制定されているが、それはまた現代がいかに尊厳の傷つきに対する考慮を欠き「人間の生と生命（いのち）」が軽視されているかを物語っていよう。それらの法律の多くは、尊厳が毀損された後に法の裁きの基準として事後的に要請されるにすぎず、しかも、尊厳の傷つきはもとより語り得ないものであり、眼に見える物的な証拠も少ないために裁判で立証することも困難である。過去を振り返ってみても、水俣病の訴訟や過労死による労災訴訟など人権侵害を被った人びとが訴訟において非常に多くの困難に直面することは明らかである。

３　人格の尊厳と他者への応答責任――人格の尊厳から生命の尊厳へ――

第二次世界大戦時のナチズムによる人権蹂躙の時代を経た現代では、人権思想に込められた理念が世界的に普及しているにもかかわらず、エスポジトの言うように、「人権」概念それ自体が、まさに「人格主体」と「人間の生」とのあいだを分断する装置として機能しているとすれば皮肉なことである。私たちは、この問題にいかに取り組んでいけばよいのか。手探りではあるが、筆者は、近代の個人の権利（＝人権）にもとづく「自由な個人」に対するヴェイユの問題意識を、現代の自由で自律的な個人を前提する「正義の倫理」に対する異議申立として提起されている「ケアの倫理」の文脈につなげていきたいと考えている。その理由と意義については次章で述べることとして、本節では、そのための最初の手がかりとして、人格の尊厳を「権利」ではなく「非人格的なものの領域」における無条件的義務に結びつけて考察しているヴェイユの議論を検討し、人格の尊厳の再考を提起することにしたい。

ヴェイユ（Weil,1949=1967）は、権利には義務（obligation）が先行するとして次のように述べている。

> 義務の観念は権利の観念に優先する。権利の観念は義務の観念に従属し、それに依存する。一つの権利はそれ自

体として有効なのではなく、その権利と対応する義務によってのみ有効となる。一つの権利が現実に行使されるにいたるのは、その権利を所有する人間によってではなく、その人間にたいしてなんらかの義務を負っていることを認めた他の人間たちによってである。(Weil,1949=1967:21)

ヴェイユによれば、権利と義務という二つの言葉は観点の相違を表現しているにすぎず、権利と義務の関係は客体と主体の関係にある。権利は主体からみて客体の範疇に属しており、ゆえに権利は外在性と現実性の観念と不可分である。それに対し、義務は主体の範疇に属し、それは「事実としての諸条件の領域とは別の領域」、すなわち主体の魂の深奥にある「永遠なるもの、普遍的なるもの、無条件的なるものの領域」に位置している。つまり、権利が事実としての人間的事象の領域に属しており必ず個々の状況におけるある種の条件と結びつくのに対し、義務は「この世を超えたところ」、すなわち「いっさいの条件を超えた領域」に位置しており、「義務のみが無条件的でありうる」点で「義務の観念は権利の観念に優先する」とされる。

そしてヴェイユによれば、魂のなかに「永遠なるもの」、すなわち「聖なるもの」の領域を有するのは人間のみであり、「人間存在のみが永遠の運命を有する」と述べている。この永遠の魂は個々の人間存在にしか存在しない。あらゆる人間は、永遠の魂を有しているという事実において、したがって「相手たる人間が一個の人間であるというただ一つの事実によって、いっさいの人間にたいする義務が生じる」(ibid.:23)。この無条件的領域において生じる義務が、「事実の領域にくだってくると、情況にしたがってさまざまな行為に関係する」のであって、「いかなる事実としての情況も、義務を生じさせることはない」し、「かかる義務はいかなる契約にも依拠しない」。そして義務の対象は、「人間的事象の領域においては、つねに人間としての人間それ自体である」とヴェイユは述べている(ibid.:22-23)。

なお、ここで言われている権利と義務は、法律主体に賦与され、あるいは課せられる司法上の権利と義務ではない。ここで言われている義務というのは、むしろ行為する人間に「なすべし」を与える当為と言えるものであり、主体の観点からみた義務と権利との関係が論じられている点に留意する必要がある。したがって、ここで問題とされているのは、単に法則に従う契約上の義務ではなく、行為に際して主体に道徳的強制を課すような主観の道徳的意識であり、この義務は引き受けるべき責め(責任)を意味してもいる。ヴェイユは別の箇所で次のように述べている。

非人格的なものの領域に入った人は、おのおのそこであらゆる人間存在に対する責任(responsabilité)に直面する。つまり彼らのなかの人格を護る責任ではなく、人格が、非人格的なものに移行するいくつかのあえかな可能性で覆い隠しているすべてのものを護る責任のことだ。(Weil,1957=1968a:447)

おそらく、この無条件的義務を絶対的な定言命法として表現するとすれば、「聖なるものを傷つけてはならない」であり、それは人間的事象の領域においては「誰も傷つけてはならない」となるであろう。先に述べたように、「聖なるもの」は言葉で定義しえないがゆえに「その人間そのもの」、「その人間の全体」としか言いようのないものであり、「聖なるもの」を傷つけないためには「人間としての人間それ自体」が対象とならなければならないのである。そしてヴェイユによれば、人間それ自体を目

的とする義務において課されるたった一つの義務とは「敬意」（respect）である。

> 人間が永遠の運命を担っているという事実からは、たった一つの義務しか生じない。それは敬意である。この義務が成就されるのは、敬意が、虚構としてではなく、実際的なかたちで、効果的に表明される場合のみである。だから、敬意は人間の地上的要求を媒介としてしか表明されることはない。（Weil,1949=1967:24-25）

また、ヴェイユによれば、無条件的義務が成就されるのは、たとえば飢えで死にかけている者に食べ物を与えるといった実際的な行為を通じてのみである。「自分に相手を救ってやる機会がある場合、その人間を飢えの苦しみに放置しないことは、人間に対する永遠の義務の一つである」（ibid.:25）とヴェイユは述べている。つまり、唯一の義務としての「敬意」が表明されるのは、その人を飢えの苦しみに放置しないということであり、義務は「人間の地上的要求を媒介として」、その要求に対する応答としてのみ、したがって現実の実際の行為や態度によってのみ成就され得るのである。

そしてヴェイユによれば、「人間的事象にかんするいっさいの義務は、例外なく、人間の生命的要求から生じる」（ibid.:26）。人間の生命的要求のうち、ある種のものは飢え自体のごとく「肉体的なもの」である。たとえば「暴力に対する保護、住居、衣服、暖房、衛星、病気の場合における看護などにかんするもの」がそうである。そして他のものは、「肉体的生活（la vie physique）とではなく精神的生活（la vie morale）と関係している」（ibid.:26）と言う。

> 精神的要求は、肉体的要求よりもはるか以上に、認識したり列挙したりすることが困難なものである。しかしながら、それらの要求が存在することは万人が認めている。征服者が屈従を強いられた住民たちに加えうるいっさいの残酷さ、虐殺、傷害、組織化された飢餓、奴隷化、集団的な強制移送などは、自由や祖国が肉体的要求に属していないとはいえ、一般に、すべての同種類の手段と考えられている。だが、身体を侵害せずして人間の生命を侵害する残酷さが存在することも、万人は意識している。それは、人間から魂の生活に必要なある種の糧を奪い取る残酷さである。（ibid.:26）

ヴェイユは、精神的な生に関係する魂の生（la vie de l'âme）の要求として、秩序、自由、服従、責任、平等、祖国、家族･･･等をあげている。肉体的な生のみを生きる動物には、これら魂の生の要求は生じないであろう。しかし、肉体的な生と同時に精神的な生を生きる人間においては、肉体の生に必要な糧を奪ったり身体に危害を与えたりすることが「人間の生命を侵害する」ことはもちろん、身体を侵害せずとも「魂の生活に必要なある種の糧を奪い取る」ならば、それもまた「人間の生命を侵害する残酷さ」に値するのである。つまり、義務は人間的事象においては肉体の生と魂の生双方の生命的要求に関係し、「精神的要求は、肉体的要求とおなじように、この世の生活の必要に属している」（ibid.:26）のである[51]。

---

[51] なお、ここで言われている「魂の糧」は、単に個人的なものではなく非個人的な「聖なるものの領域」に関係していることに留意しておきたい。というのも、ヴェイユは魂の生の要求を欲望、気まぐれ、空想、悪徳などと区別するよう注意している。ヴェイユによれば、魂の糧をそれらから区別する第一の特徴は、たとえば欲望にはこれでよいとい

このように、ヴェイユは「人格の尊厳」を個人的なものに関わる権利の次元ではなく、非個人的なものに関係する無条件的義務の次元にみており、ヴェイユにおいて義務は人間が人間であるという事実において生じる肉体および魂の生命的な要求に対する応答責任として考えられている。義務が成就されるのは、人格に対する尊重が実際的なかたちで表明されることによってであり、人間を飢えの苦しみに放置しないこと、生きる上で不可欠な糧を与えることは人間の人間に対する義務なのである。

以上のヴェイユの議論を整理すると、ここで強調しておきたい論点は四点ある。第一に、ヴェイユは、地上の人間的事象においてのみ考えられていた従来の肉体（＝肉体的生）と魂（＝精神的生）との区別に加え、魂の深奥に「この世を超えた」「聖なるものの領域」が存在することを指摘している。つまり、ヴェイユにおいては、いわば肉体と個人的なものにかかわる魂の領域と非個人的な魂の領域という三つの次元の区別が認められる。第二に、主体においては権利よりも「聖なるものの領域」で生じる無条件的義務が先行する。第三に、絶対的な当為としての無条件的義務は、人間的事象においては肉体および魂の生命的な要求に関係している。つまり、人間の生命には肉体の生だけでなく魂の生も含まれる。肉体の生と同様に魂の生も糧を必要とする＜傷つきやすい＞生命的なものとして提示されている。最後に、ヴェイユにおいて義務の対象である目的自体としての人格は、「人間としての人間それ自体」という「全体としての人間」に向けられている。つまり、人格の尊厳は人間である限りのあらゆる人間に備わり、あらゆる人間は神聖な尊厳を有する人間の生を冒してはならないという人格尊重の義務を有するのである。

こうしてみると、ヴェイユが批判する現代の人格概念との相違は明らかであろう。現代のリベラリズムにおける人権思想は、人格（＝個人）は不可侵の権利を有するがゆえに、その権利を侵害しないことが義務であるとする考え方にもとづいている。しかしながら、このように義務よりも権利の優位を主張することは、ヴェイユからすれば誤りである。なぜなら、他者の権利を侵害しないという義務は権利主体として認められた者同士の契約上の取り決めに過ぎず、「いっさいの契約は、契約当事者の意志によって修正可能である」（ibid.:23）からである。

それに対し、ヴェイユが権利に対する義務の優位を主張するのは、無条件的義務は「人間の意志にいかなる変化が生じようと、義務におけるなにものをも修正しえない」点で「いかなる契約にも依拠しない」（ibid.:23）からである。

> 義務は、それが認められたときすぐさま有効となる。だが、一つの義務は、たとえだれからも認められない場合でさえ、なんらその存在の十全性を失うことはない。ところが、だれからも認められない権利は、取るにたりぬものである。（Weil,1949=1967:21）

> ひとりの人間は、個人として考えられた場合、自己自身にたいするある種の義務をも含めて、ただ義務のみを有する。これに対して、かかる個人の観点から考えられた他人たちは、ただ権利のみを有する。だが、その個人も、彼にたいして義務を負っていることを認めた他人たちの観点から考えられるとき、こんどは権利を所有することに

う限界がないのに対し、糧は充足されることによる限界を有する点にあるとされる。したがって、ここで言われる「魂（âme）」は個人の精神（mind）というよりも、深奥にある非個人的な魂（spirit）の意味で捉えるべきであろう。

なる。宇宙にたったひとりしかいないと仮定するなら、その人間はいかなる権利も有せず、ただ義務のみを有することになろう。(Weil,1949=1967:21-22)

ヴェイユによれば権利と義務との関係は客体と主体との関係にあり、主体の観点からみて、ある個人が他者たちに対して義務を有する場合、客体である他者たちは権利を有すると言えるのであり、その個人も彼に対して義務を負っていることを認める他者たちの観点からみれば権利を有することになる。主体の側に立つならば、個人が有するのは無条件的義務のみであり、この「同一の義務が、いっさいの人間を拘束している」。つまり、あらゆる個人がこの義務のもとにあり、それによってまたあらゆる個人はそれに対応する権利を有するのである。言い換えれば、権利はそれを承認する他者がいてはじめて権利となるのであり、たった一人では権利はないのである。たった一人で、あるいは誰も認める者のいないなかで「私には・・・する権利がある」と主張するのは滑稽であろう。それに対し、義務は他者がいなくとも、たった一人でも義務はあるといえる。そして、たった一人でも義務はあるということは、応答責任と矛盾しない。なぜなら、あらゆる人間に対する責任には自己も含まれるからである。たった一人でも、「自己自身に対するある種の義務」、すなわち人格のうちにあって非人格的な「聖なるもの」を守る義務を有するのである。

ところで、ヴェイユによれば、現代の人格概念に誤謬が生じた原因は、人権宣言当時「聖なるもの」の領域が存在することを人々が知らなかったからである。

1789 年の人間たちは、かかる領域が実在することを認めなかった。彼らが認めたのは、人間的事象の実在性のみである。このために、彼らは権利の観念から出発した。だが、それと同時に絶対的原理をも措定しようとのぞんだ。この矛盾が彼らを、言語と思想の混乱のなかにおとしいれたのであり、その混乱は、現在における政治的社会的混乱のなかにも多分に尾を引いている。(ibid.:22)

人間的事象においてのみ考えられてきた従来の肉体と魂との区別においては、先のエスポジトの議論にみたように、人格は肉体から切り離すことの可能な「合理的もしくは精神的とされる、より高次の部分」、すなわち個人の理性的な意志にかかわる部分を指す。つまり、誰もが不可侵の権利を有するとされる現代にあって、実は人格（ペルソナ）であるのは理性的な意志を有する自由な個人のみであり、「人格の尊重」とはそのような個人に対する尊重を意味する。そして人格（＝ペルソナ）に適さない者、すなわち自己決定できない人間、理性的な意志をもたない人間、依存的な人間の生は、「動物的な生」としてもとより軽視されているのであり、そこには常に＜人格 vs.生命＞という二項対立構図が前提されているのである。

これは意外なことに思えるかもしれない。なぜなら、現代の常識的な通念では、生命は大事であると考えられ、多くの人々がさまざまな人権侵害の実態を生命に対する侵害であると認識しているであろうからである。しかし、それならば、なぜ現代これほどまでに多くの人間の生命と生存が脅かされているのか、というエスポジトと同様の問いを問わなければならないだろう。エスポジトの言うように、少なくとも現代において「人格」という言葉が「人格主体」と「人間の生」とを分離する「装置」

として機能しているとすれば、またヴェイユの言うように、肉体だけでなく精神もまた傷つきやすいものであり、魂の糧を奪うことが「人間の生命を侵害する」ことを意味するならば、私たちは「人格の尊厳」というよりもむしろ「生命の尊厳」という言葉を用いる方が適切であるのかもしれない。

しかしながら、「生命の尊厳」という言葉もまた問題含みである。というのは、生命をめぐる倫理的諸問題を扱う生命倫理の問題において、たとえば妊娠中絶に関する議論では、自己意識の有無が人格（パーソン）であるかどうかの線引きの基準の一つとして考えられているし、また安楽死や尊厳死を望む個人にとって、自己の尊厳を守ることは自己意識の有無を基準に考えられていることは多い。あるいは代理出産や臓器移植は、合意のもとであれば自分の身体や臓器をどのように処分するかは個人の自由であるという考え方のもとで成り立つ医療であり、多くの場合、臓器を提供する側の人々はペルソナではないとみなされる人々である。つまり、生命を扱う医療や生命倫理の議論においても、生命の尊厳が議論される場合、そこには常に＜人格 vs.生命＞という二項対立構図が前提されているのである。加えて、「生命」概念も多義的な意味を有しており、特に現代において「生命」は一般に生物学や生命科学など自然科学の用語としてイメージされることが多い。したがって、ヴェイユが現代の人格概念の誤謬を指摘したように、生命概念についてもその語義に充分注意を払わなければならないだろう。この点についてはいずれ稿を改めて論じることにしたい。

いずれにしても、私たちは「人間の尊厳」について、すなわち、「なぜ人間は尊いのか」、また「何が他の動物よりも比較を絶して尊いのか」、さらに言えば「本当に人間だけが尊いのか」、ということについて根本から改めて問いなおさなければならないといえるだろう。果たして、人格と生命とはこれまでのように二項対立図式のもとでしか考えられないものなのだろうか。自己決定できる自由な個人は客観的理性的に判断し正しい解答と行為を導き出せるかのようである。しかし、個人の論理的判断は真に客観的で理性的といえるのだろうか。少なくともヴェイユによれば、真に客観的で普遍的な価値はむしろ「わたしは」という自己主張を放棄することによって可能となるとされている。とすれば、私たちは、客観的な理性に価値をおき、生命とその生命をケアすることを価値の劣ることとみる近代的な自我のあり方そのものを疑問視し、「理性とは何か」という点にまで問いを進めなくてはならないのではないか。そのために、「人格の尊厳」の再考を提起するとともに、近代の自律概念および人格概念の問い直しに向けた哲学的原理的な作業の必要性を強調したい。

第４章　ケアの倫理と＜もうひとつの正義＞――人間の関係性のあり方をめぐって――

ここまで、金井の議論を通じて、「ケアの社会化」とは異なるケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞を、現代社会に潜在する暴力性をめぐる人間の関係性のあり方を問う倫理学の問題として提示した。次いで、ヴェイユの論考を手がかりに、現代における抑圧や暴力の問題が「人格主体」と「（人格主体以外の）人間の生」との分断によって生じている「人間の生命に対する侵害」であることを指摘した。「正義」には異なる二つの意味があるとするヴェイユの観点からすれば、個人の権利にもとづく正義は、基本的に権利主体である個々の市民の分け前を公正に考慮するための統治者の観点から見た「配分的正義」であり、現代リベラリズムの正義論はいわば＜配分の原理（＝公正の原理）＞にかかわる正義の問題である。それに対し、人間相互の非対称な力関係のもとで「沈黙の叫び」を生じる悪や不正、あるいは抑圧や暴力の問題は、「自己に対する尊重」を失い「生きる意味」を奪う点で「人間の生（生命）の尊厳」にかかわる正義の問題である。この「人間の生（生命）の尊厳」にかかわる正義の問題は、近代に成立した「自由な個人」が他者の「沈黙の叫び」を聴くことができないために近代社会のなかで見失われてきた正義の問題であり、以下ではこれを＜もうひとつの正義＞と呼ぶことにしたい。すなわち、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞において問われているのは、この＜もうひとつの正義＞の問題、すなわち人格（ペルソナ）ではない（と見なされる）人々の生の尊厳に対する畏敬はいかにして可能なのか、という問いである。したがって、この＜もうひとつの正義＞において主題とされる原理を、さしあたりここでは、＜配分の原理＞に対し＜人格尊重の原理＞と呼ぶことにしたい。

本章の目的は、金井の言うケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞を、伝統的な正義の倫理とは異なる枠組みのもとで公的領域における＜もうひとつの正義＞の問題として提示し、その＜人格尊重の原理＞の哲学的原理的探求の必要性と意義について述べることである。しかし、そのためには、伝統的な正義の倫理の枠組みとは異なる枠組みのもとでケアの倫理を捉える視点が不可欠である。というのも、自律的な個人（＝人格）を前提とする正義の倫理の枠組みに立つ限り、「人格の尊重」は公的領域における権利主体相互の尊重を意味し、人間関係を配慮し応答するケアの倫理はそもそも「人格の尊重」にはあたらないとみなされるからである。つまり、先にも述べたように、「親密な愛情によって成り立つ家族は重要ではあっても、それは独立で平等な人格相互の関係によって成り立つ厳密な意味での社会とは異なる」とする批判が待ち受けているからである。

繰り返せば、そのような批判は、公私の領域区分を前提しケアの倫理を私的領域における女性の倫理と捉える見方から生じている。そのような批判に対しては、ギリガンと同様に「ケアの倫理のいかなる議論も枠づけの問題から始めなくてはならない」(Gilligan, 1995:125) と言わなければならない。ギリガンは、そもそもそのように「人格主体」と「人間の生」との次元の違いを生み出している枠組みそれ自体を批判しているのであり、ケアの倫理を既存の理論枠組みの内部で捉えるのではなく、「私たちが正義とケアを比較し対比しようとする枠組みはなにか」(ibid.) という点にこそ注意を向ける必要があるのである。

この枠組みの違いに眼を向けるならば、法的な権利主体の次元と人間の生の次元とがいかにして結びつくことができるのか――それは正義の倫理とケアの倫理がいかにして統合可能なのかという問いでもある――という問い自体そもそも誤りである。ケアのパースペクティブからすれば、そのような

問いは、そもそも本来分離できないものを分離したがゆえに生じているアポリアであり、そうであるならば、一旦切り離した異質な次元のもの同士を統合しようとする試み自体そもそも不可能であり徒労に終わるだろう。ヴェイユにおいても、ギリガンにおいても、問題とみられているのは、ペルソナとペルソナでないものとを分離するまなざしであり、そのパースペクティブである。つまり、私たちが問わなければならないのは、「人格主体」と「人間の生」との統合、あるいは「正義」と「ケア」との統合ではなく、そのような二分法の枠組みそれ自体、つまりは、その枠組みを設定している人間自身である。

先にみた金井の議論は、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞における課題を「親密圏の脱 - 暴力化」におき、親密圏における「依存をめぐる倫理」への問いを提起しているわけであるが、伝統的な枠組みの内部で、したがって公共圏と親密圏の区別を前提したところで親密圏における「依存をめぐる倫理」を問うことは、「自由な個人」（＝ペルソナ）とそうでないもの（＝ペルソナでないもの）との分断を前提しているがゆえに、それによって生じている「人格主体」と「人間の生」との分断、すなわち＜聴くことのできない者＞と＜語ることのできない者＞とのあいだの溝を埋めることはできないように思われる。

したがって筆者は、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞を親密圏における問題とみるのではなく、むしろヴェイユの議論においてみた近代に見失われた＜もうひとつの正義＞の問題として、したがってケアの倫理を公的領域におけるあらゆる人間の「生の尊厳」にかかわる問題として、ケアの倫理の捉え直しを提起したい。ギリガンは、正義の倫理を自由な個人を前提とする「権利の倫理」と呼び、他者の生命と生存にかかわるニードを配慮し応答するケアの倫理を「(応答) 責任の倫理」と呼んでいるが、筆者には、ヴェイユが提起した＜もうひとつの正義＞の問題を、ギリガンが現代において「もうひとつの声」として提起しているように思われる。この＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理において最大の課題となるのは、「親密圏の脱 - 暴力化」というよりもむしろ「親密圏の暴力化」を生み出してきた公共圏と親密圏との関係の問い直しであり、また「人格尊重の原理」を公的領域における「人格主体」のみにみてきた正義の倫理の「自由で自律的な個人」という前提の再考である。

以下では、大風呂敷を広げることになることを覚悟で、正義の枠組みとは異なるケアの枠組みからみた＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理について、暫定的に現段階で考えている筆者の見解を述べておくことにしたい。たとえ大雑把ではあっても、また単なる個人的見解にすぎないとしても、異なる枠組みにおける見解を示しておかないことには、従来の枠組みのなかで思考する者からみればケアの倫理はいつまでたっても私的領域の女性の倫理でしかなく、したがって政治的領域の問題とは相容れないという批判しか出てこないであろうし、ケアの倫理の哲学的原理的探求の意義も理解されえないであろうからである。

なお、筆者が正義の枠組みとケアの枠組みとの違いを捉えるうえで常に念頭に置いているのは、ギリガンが指摘した人間の見方の違い、いわば＜人間観＞の違いである。というのも、トマス・ホッブズ（Hobbes, T）以来、バラバラの個人が合意のもとで契約を結ぶとする社会契約論に立つ正義の枠組みに根づいている「人格（ペルソナ）」概念は、個人を単位とする＜個の視点＞に立つものである。＜個の視点＞よりもむしろ＜類の視点＞に立つケアの枠組みとの違いは、何よりこの人間観の違いに

発しているからである。そして、この人間観は身体観の違い、さらには生命観の違いとも密接に結びついている点で人間観の再考が重要と考えるからである。

以下では、最初に＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理と正義の倫理との関係をデリダの議論を手がかりに示唆し、次いで＜もうひとつの正義＞を思考していくにあたり、政治的司法的な文脈から哲学的原理的な文脈への視点の転換を促す。第 2 節では、「正義」についての考え方の変遷を簡単に概観したうえで、人間の関係性のあり方とその責任にかかわるケアの倫理の位置づけについて考察し、人間の生の尊厳の哲学的原理的探求の必要性と意義を述べる。

1　＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理と正義の倫理

ヴェイユが正義には異なる二つの意味があると指摘したように、ジャック・デリダ（Derrida, J）もまた、「正義への権利について／法（＝権利）から正義へ（Du droit à la justice）」と題された論考において、正義の両義的な意味について論じている。デリダによる「法／権利」と「法外な正義」に関する議論は、ヴェイユの言う二つの正義の関係を理解するのに有益であると同時に、＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理と正義の倫理との関係を示唆することになると思われる。そこで以下に簡単にデリダの議論をみておくことにしたい。

デリダは、正義の両義的な意味について次のように述べている。

> 正義はというと、それは法／権利としては、一つの規則、規範または普遍的な至上命令に備わる一般性を常に前提とするように思われる。正義にもとづく現実的行為は常に、特異性、つまり取り替えのきかないさまざまな個人・グループ・現実存在、あるいは他者または他者としての自己と、唯一無比の状況のもとで関係せねばならない。これを、一般的形式をもたざるをえない、正義としての規則・規範・価値・至上命令とどうやって調和させることができるだろうか。（中略）もし私が、正当な規則を適用するだけで事足りると考え、正義の精神をもたず、いわばそのつどに規則や範例を発明することなく済ますならば、私はたぶん、法／権利の保護を受けて批判を避けることができるであろうし、客観的な法／権利に従って行為してはいるだろうが、しかし私は正義にかなっているとは言えないであろう。私は義務に合わせて行為してはいるが、義務を内面化させてまたは掟への尊敬の念によって行為してはいない、こうカントなら言うだろう。（Derrida,1994=1999:40,傍点はデリダ）

デリダによれば、「法／権利（droit）」とは常に「権威づけられた力」（ibid.:11）である。それは、ある集団内部において適用される一般的な規則や規範を指し、比較考量することが可能な次元に位置している。それに対し、「正義（justice）」は、現実の状況のなかで個別具体的な他の人々にかかわる現実的行為における「決断」である。それは「どんな規則をもってしても絶対的な保証を与えることのできない」もの、したがって通約不可能なもの、計算不可能なものの次元に位置しており、ゆえに法／権利としての正義の「外」や「彼方」にある法外なものである。つまり、「正義〔正しさ〕」という場合、規定的な判断に従う法／権利の＜正しさ＞と、正当な正義として正義にかなう判断の＜正しさ＞という異なる意味が現れる。デリダによれば、法外な正義こそ真の正義である。

法／権利は正義ではない。法／権利とは計算の作用する場であり、法／権利がいくらかでもあることは正義にかなっている。けれども正義とは、それを計算することの不可能なものである。（ibid.:39）

デリダによれば、この二つの意味はまさに＜現れる＞ものであり、したがって＜経験される＞ものである。一方の計算可能な次元に位置する法／権利は、通常何らアポリアを生じることなく経験可能である。

正義への意志や欲望や要求が、アポリアの経験でない構造をもつ正義を求める場合、それが自分の現実にある姿、すなわち正義への正当な訴えかけである見込みはまったくないであろう。事が通り過ぎるまたはうまく自分を通過させるたびに、つまり規定をなす判断に従って、人がりっぱな規則を個別のケースに、つまりぴたりと包摂される事例に平穏に適用するたびに、それによって法／権利に関する損得勘定はたぶんついているし、またしばしばついている。（ibid.:38-39）

それに対し、法外なものとしての正義は、「アポリアに満ちた経験」、「不可能なものの経験」である。デリダは次のように述べている。

計算可能なものや規則の次元にはなじまず、それとは異質でありながらも、法／権利や規則を考慮に入れながら不可能な決断へとおのれを没頭させねばならない（doit）もの――ここで語る必要があるのは、義務（devoir）についてである――、の経験である。（ibid.:59）

つまり、「アポリアに満ちた経験」とは、比較不可能であるにもかかわらずいずれかを決断するよう決断を迫られるような経験であり、その際に生じる決断不可能な経験とは、二つの意味作用の間で揺れ動くこと、すなわち「普遍的な法／権利や公平に尊敬を捧げながら、同時にまた、包摂することの不可能な事例のもつ常に異質的で唯一無比の特異性にも敬意を払うこと」（ibid.:59）との間で揺れ動くような経験である。つまり、正義とは、法／権利の次元と法外な正義の次元という異なる二つの正義とのあいだでアポリアを抱えるジレンマの経験であり、いかに行為することが正しいか決断を迫られるような経験こそが正義である。ゆえにデリダは次のように問う。

次のように言うことは果たして可能だろうか。すなわち、ある行為が、単に合法的であるばかりでなく、正義にかなってもいる、と。ある人物が、自分の権利を逸脱していないばかりでなく、正義を逸脱してもいない、と。（ibid.:40-41）

ある行為が合法的であると同時に、正義にかなってもいるということは可能だろうか。言い換えれば、ある人物が権利主体であると同時に、他者のニードに応答する人間であることは可能だろうか。この問いに対し、デリダ自身は「このように請け合うことは、曇りのない良心と神秘化という形をとる以外には本質的に不可能である」（ibid.:41）と答えている。というのも、絶対的な保証のないなかでの

「正義にかなう決断は、受動的な何ものか、さらには無意識的な何ものかを抱えつづける」（ibid.:67）からである。何ら保証のないなかでいずれの道をとるのか、正義の決断とは「内面化された義務」ないし「良心」にかかわり、己が正義にかなう人間であるかどうかを試される瞬間なのである。

このように、デリダは法／権利と法外な正義との関係を私たちに経験される現実的行為における実践理性の働き（というよりもより正確には判断力に近いのだが）として素描している。このヴェイユ―デリダをつなぐ二つの正義は、いわば集団内部の成員に一律に一般的な規則を適用する法の配分的正義と、それとは異質な法外な正義という点で、ギリガンにおける異なる二つの道徳判断、すなわち正義の倫理とケアの倫理の位相の違いに相応すると考えられる。

というのも、そもそもギリガンがケアの倫理を主張するきっかけとなったのは、既存の心理学における発達理論と現実の人間の経験とのあいだにズレがあるという事実であった。ギリガン（Gilligan,1982＝1986）によれば、女性は現実の行為に際し規則に従い論理数学的に判断しているわけではなく、むしろ原則を考慮しつつも現実の状況のなかで「いかに応答すべきか」を判断している。その両者のあいだの道徳的ジレンマとは、「一方は真理の問題にかかわり、もう一方は人間関係の認識にかかわる責任の葛藤」（ibid.:99）であり、道徳性とは、この両者のあいだの不断の緊張関係に他ならない。

> 責任と権利とのあいだの緊張が、いかに人間の発達の弁証法を支えているかを理解することは、結局は結びつけられる経験の異なる二つの様式の統合を知ることである。正義の倫理が平等の前提――誰もが同様に扱われるべきであるということ――から出発する一方、ケアの倫理は、非暴力の前提――何人も傷つけられるべきでないということ――にもとづいている。（ibid.:305）

つまり、ギリガンは、一般的規則や規範に従う合理的な道徳判断に対し、「誰も傷つけてはならない」という「人格の尊重」に関わる道徳判断を＜もうひとつの声＞として提示しているのである。現実の行為における道徳判断は、＜公正の原理＞と＜人格尊重の原理＞という「二つの異なる様式の経験の統合」であり、それはデリダの言葉で言えば「アポリアに満ちた経験」「決断不可能なものの経験」である。ケア対正義論争においては、ケアの倫理は道徳法則や判断基準が不明瞭である点や普遍化可能性を批判されているけれども、ケアの倫理と正義の倫理とは、それぞれまったく位相の異なる異質な原理に属しており、法のように一律に適用される一般的な原理・原則や普遍化可能性ということは、そもそもケアの倫理には当てはまらないのである。

なお、デリダの議論とケアの倫理との関係については、品川（2007）が以下のように疑問を呈している。

> 同種の集団のなかでの分配的正義とは異質の倫理を提言する点で、ケアの倫理はデリダの正義観念と批判の対象を共有している。構造的には、ケアの倫理のいう正義の倫理はデリダの議論における法の位置を占め、ケアの倫理が正義の位置を占める。しかしながら、その倫理理論の内実は次に記す第二点によってはっきりと分袂する。（品川,2007:260）

品川がケアの倫理とデリダの正義観念とは「はっきりと分袂する」と述べるのは、ケアの倫理の他者概念が「レヴィナスやデリダのいう意味での他者概念とは異質である」からだという。「ケアする者とケアされる者とのあいだには、同一性や共通性を徹底して排除した他者概念を適用することはできない」(ibid.:260)と品川は述べている。果たして、本当にそうなのか。また品川は、レヴィナスやデリダのいう絶対的他者性は日常的な理解を突破するために導入された超越的契機であるとして、続けて次のように述べている。

> いったい、ケアの倫理のなかに、日常の因習的な理解を断絶してケア関係を捉えなおすための超越的契機があるだろうか。(中略)ケアの倫理は生から離脱した超越を嫌う。そのケアの倫理に超越的契機があるとすれば、それは私たちがともに生きているというまさにこの生の現実への驚きにほかなるまい。(中略)しかしながら、ケアの倫理はもともと性差と結びついて展開されてきた。このように傷つきやすさ、生一般に論点を移してしまうと、その経緯を見失ってしまうのではないか。つまり、ケアの倫理を「脱ジェンダー化」(上野:33)しているのではないかという疑念が生じる。(ibid.:262)

以上のような疑義に答えるためには、「ケアの倫理とは何か」というより哲学的原理的な探究に踏み込む必要があり現段階で答えることはできない。しかし、筆者のみるところ、品川はケアの倫理を「私的な善」と捉える点で伝統的な枠組みの内部でケアの倫理を捉えており、両者を対比する前提そのものに問題があるように思われる。少なくとも筆者にはケア関係における「他者」が「レヴィナスやデリダのいう意味での他者概念とは異質である」とは言い切れない何かがある。この「他者」の問題については現時点で早々に断じてしまうことなく留保しておくことにしたい。

おそらく、伝統的な正義の倫理があまりに自明かつ正統とされている現代にあって、自己決定できる理性的な意志を有する自律的な個人が「人格主体」とみなされている限り、いかに枠組みの違いを主張しようと、またフェミニズム正義論にみたように依存は人間の不可欠な条件であるとどれほど主張しようと、相互依存関係を前提するケアの倫理を人格尊重の原理と考えていく主張は受け入れられないものであり、したがって配分の正義とは異なる<もうひとつの正義>が理解されることはないのだろう。ケアの倫理は、デリダの言う法外な正義が現代にあっては私的領域における人間関係の領域に縮減されてしまっていること、言い換えれば、現代の社会ではもはや正義が力を持ちえなくなっていることを問題提起していると思われるにもかかわらず、そうなのだろう。とすれば、私たちは「自由で自律的な個人」という近代の人間観そのものの再考に向かわなければならない。

２　「人格主体」vs.「人間の生」再考
――政治的司法的文脈から哲学的原理的な文脈へ――

それでは、現代の「人格主体」(＝ペルソナ)と「人間の生」(＝ペルソナでないもの)との分断の問題に対し、私たちはいかなる解決を展望していけばよいのか。この問題に「脱構築」の観点から取り組むデリダは、「現代の様々な不正義、暴力、不敬の問題」に対し、あえて「法／権利」と「正義」

という正義の両義的な意味に着目することによって、「人間的主体（特にそれにかなっており、またそれのパラダイムになっているのは、女性・子ども・動物であるよりもむしろ、成人の男である）を正義にかなうもの（義の人）と正義にかなわないもの（不義の人）との尺度として定着させるもろもろの分割を脱構築」（ibid.:45）していくことを展望している。なぜなら、いわば自然の掟には法／権利が不在であり、したがって正義は脱構築し得ないのに対し、人為的な実定法である法／権利は構築可能であるがゆえに脱構築可能だからである。それゆえに、「脱構築は正義である」（ibid.:38）とデリダは言う。つまり、デリダにとって正義は法／権利を脱構築するものとして＜現れる＞のであり、デリダは、正義に対しさらなる正義を求める要求としての脱構築を通じて「政治が歴史的進歩をもたらす」ことを展望している。

> 正義は、単なる法的または政治的な一概念にとどまるのでない限り、未来において、法／権利や政治を変革したり改造したり基礎づけ直したりするための道を切り開く。（ibid.:71）

エスポジトもまた、デリダと同様に「脱構築」の観点からこの問題に取り組もうとしている。彼の場合、ヴェイユのいう「非人称的なもの」に示唆を得てペルソナの「人称性」に着目することによって、ペルソナを「生きられたペルソナ」へと脱構築し、できるだけ多数の声を聴き取ることに向けた非人称の思想、非人称の政治を目指すことを展望している。

しかしながら、「ペルソナの排除的な力をいかに中和できるか」、という観点から思考するデリダやエスポジトのいう脱構築の試みには、法外なものの声を聴くことのできる能力が不可欠であるという点で、脱構築は困難であるように思われる。ヴェイユに言わせれば、特権を有する人々はそもそも「聴くことができない」のであるから、法外な声は彼らには届かないのである。もちろん、なかには「声を聴こう」と言う者が現れるかもしれない。しかし、伝統的な正義の倫理を前提したところで、したがって他者を切り離した自律的な個人が他者の語りを「聴こう」と言うならば、結局のところ既存の構造をそのままに傷ついた者にはケアを与えれば良いという現在の正義とケアとの分離の発想にしか繋がらないであろう。それは、金井が指摘しているように、現在フェミニズム内部で生じているマジョリティとマイノリティとの亀裂にも通じている。つまり、自分とは異質なマイノリティを「理解したい」というマジョリティの側のフェミニズムや倫理学の「対し方」、その「他者理解」の中にある「鈍感さ」（金井,2013:iii）に通じていると言わなければならない。そのような枠組みのなかで、果たして傷ついた者はケアされることを望むだろうか。

先に見たように、エスポジトは、人権の時代と言われる現代において生じている「人格主体」と「人間の生」との分断を「人格（ペルソナ）」概念にもともと内在する亀裂に見ている。だが、果たして本当に「人格（ペルソナ）」概念が、すなわちペルソナに内在する亀裂が、こうした分断の根拠なのだろうか。法それ自体が何らかの境界設定を不可避とする以上、何かを包摂するためには何かを排除せざるを得ないと言うしかないのだろうか。たしかに、権利は法の力と結びついており、法は構造的排除を避けられない。だが問題は、「人格（ペルソナ）」概念にあるというよりも、ペルソナとペルソナでないものとを区別する人間のまなざしにこそあるのではないか。というのも、エスポジトはペルソナ

とペルソナでないものとの区別について、次のように述べているからである。

エスポジトによれば、ナチズムを経た後の 1948 年の「世界人権宣言」に託されていた課題は、「人間に自身の決定権を取り戻すこと」（ibid.:116）にあり、したがってその焦点は、自己を統治する「理性的な意思の新たな所有者」としてすべての人間に「主権のカテゴリーを要請」することにあった。エスポジトは、1948 年の人権宣言の草案作業で重要な役割を担ったとされるジャック・マリタンによる以下の定義を引いている。

> 人格は、ひと - ペルソナであるという事実それ自体によって諸々の権利をもつ。すなわち、自己自身と自己の行為のまったき主人となるのである。それゆえ人格は、ただ手段であるのみばかりか、目的、しかるべき仕方で扱われるべき目的でもある。人格の尊厳、この表現は、人格が自然法によって、尊敬されるべき権利を有し、権利の主体であり、諸々の権利を所有するのでなければ、何ら意味をもたないことになる。（ibid.:116）

エスポジトの解釈によれば、マリタンの定義において、「ペルソナは、己の生物学的層にたいする統治によって特徴づけられる実体」（ibid.:141）である。つまり、ペルソナは、自己の身体（＝動物的な部分）を所有し統治する主権者であり、「ひと - ペルソナと人権の内的なつながりは、人間――人種的、社会的、性的条件を問わず、すべての人間――が、自身に向かって行使でき、また行使すべきであるような自己決定のなかにある」（ibid.:117）とエスポジトは述べている。つまり、理性的であること、自己決定できることが、自由で自律的な個人にとってペルソナ＝権利主体たる要件である。

ここで注目したいのは、ペルソナが常に動物的なものとの対比において成立する（傍点筆者）というエスポジトの指摘である。「一方を同定するためには、他方との対比が不可欠」であり、「人間がペルソナであるのは、まさに己の動物的本性にたいして完全な支配力を保っているゆえのこと、かつ、保っているかぎりでのことである」（ibid.:141）。つまり、ペルソナは動物的なものに対する人間の優位、あるいは動物的なものに対する蔑視において主張され成立する、というのである。

しかし、このマリタンに見られるような「ペルソナリスム〔人格主義〕」こそ、ヴェイユが現代思想の誤謬として批判するものである。ヴェイユは、人格主体における「尊厳」の意味の曖昧さを次のように指摘している。

> 尊厳という言葉は曖昧なものである。この言葉は自己の尊重を意味しうる。それならば生命よりも尊厳の方を選ぶべきだということを、否定しようという者はあるまい。なぜなら、尊厳よりも生命を選ぶとは「生きるために、生きる理由を失う」ことだからだ（Weil,1949=1967:227-228）。

ここでヴェイユが「尊厳という言葉は曖昧なものである」と述べるのは、現今多くの人々の心を動かしているものが尊厳と名誉への訴えであり、「たとえ名誉はなかろうとも平和をと説く論者は、いかなる所においても喜んで迎えられようとはいえそうにない」（ibid.:227）からである。つまり、特権を有する人々は表向き平和や正義を主張しながら、彼らが実際のところ競って気にかけているのは自己（あるいは自国）の世間に対する評判や名誉であり、彼らにとって「自己の尊重」は他者よりも優位

に立つことによって保障される。つまり、彼らにおいて「尊厳」は自己の「名誉」と混同されているのである。しかし、このような誤った自尊心は、ヴェイユからすれば「単なる面子の問題にすぎない」。

ここで主張したいことは、このように二項対立的な図式のもとで「人格（ペルソナ）」と「動物的な生」とを対比し一方に価値をおく見方は、他者よりも優越することによって満たされる自尊心と、その反動としての動物的なものに対する蔑視と結びついているであろうということである。というのも、所有権と結びついて開花した近代の自由な個人のアイデンティティは、自己の身体および物の所有と密接に結びついており、所有することは個人の自由と自律の感覚を強め自尊心を満足させてくれるからである。ヴェイユは、そのように「自己の尊重」が「名誉」と混同されていく点に「尊厳」という言葉の曖昧さを見ているのである。

しかしながら、ヴェイユによれば、権利は「わたしは」という第一人称に関わるのに対し、義務は「わたしは」という第一人称を放棄することによってのみ、可能になる。

> 第一人格について考える能力を放棄することは、キリストに従うためにすべての善を投げうつことである。一人の人間のすべての善とは、自分を中心にして眺めた宇宙全体である。人々が富・権力・社会的敬意を愛すのは、そういうものが彼らの内部で第一人格について考える能力を強めてくれるからにほかならない。（Weil,1957=1968a:379）

ここでは、「三位一体」における神の「第一人格」ではなく、人間的人格における「第一人格」が問題とされている。「人格」（personne）は文法用語としては《人称》を意味することから、ここでいう「第一人格」とは「第一人称」、すなわち《わたし》である。個人の権利はいわば所有者の権限であり、それは第一人称の《わたしは》という自己主張、すなわち個人の権利要求を可能にし、所有への欲望をかなえるものである。それに対し「わたしは」を放棄したペルソナは、聖なる領域における「非人称的なもの」に一致し、そこにおいて人はあらゆる人間に対する責任へと開かれるとヴェイユは言う。そしておそらく、人間の現実の行為における決定と人間の道徳的成熟は、この権利と義務（＝責任）との緊張関係における弁証法的な相克にかかっている。とすれば、《わたしは》という個人の自己主張を基本とする正義の倫理に傾斜することは、道徳的にみて自己中心的な偏りを呈するであろう。

したがって、筆者は、ペルソナ（＝「人格の主体」）とペルソナでないもの（＝「人間の生」）との分断の問題を、デリダやエスポジトのように「脱構築」という政治的司法的な文脈から、哲学的原理的な文脈へとおきかえ、ヴェイユ――ギリガン――アーレント――金井におけるように、近代の「自由で自律的な個人」のアイデンティティと道徳性に着目し、その人間性全般を再考していくことに向かいたい。

３　「正義」についての考え方の変遷――アリストテレスからロールズへ――

本論文は、ギリガンが提示したケアの倫理を契機として巻き起こった「ケア対正義論争」に対する批判的検討から出発した。品川は、この論争をフォローした意図について「ケアと正義とを、いわば『合わせ鏡』のようにして、それらのあいだにどのような関係があるかをみてとろうとする」ことに

あったと述べ、「合わせ鏡」にして照らし出される第一の焦点に「倫理理論の基礎づけ問題」をあげている（品川,2007:6）。また、第1章で見たファインマンやキティによる「依存批判」は、「自律」や「平等」など現代正義論の根底にある中核概念そのものを問い直し新たな社会構想に向かおうとする点で、「正義とはなにか」という根本的な問いに迫るものであろう。ケアと正義との関係を考えるうえで、「正義とはなにか」「倫理とはなにか」というメタ倫理学的な問いは避けられないように思われる。

本節では、「正義」についての考え方の変遷を概観し、＜人格尊重の原理＞にかかわる＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理の位置づけを「正義」という観念との関係において考察する。それにより、双方の関係について明確な答えが導かれるわけではないが、ケアの倫理が本来近代に見失われた正義の問題であることを再認識することにより、ケアの倫理の原理的解明の必要性を示唆したい。

では、改めて「正義」とは何か。ここでは、「正義」の概念を始めて定式化したとされる古代ギリシャの哲学者アリストテレスの『ニコマコス倫理学』（Aristotle,1894=1971）第5巻の「正義」に関する議論を出発点として、現代に至る「正義」の観念の変遷をみておくことにしたい。アリストテレスによれば、正義とは、「ひとびとをして正しいものごとを行なうたちのひとたらしめるような「状態（ヘクシス）」、つまり、ひとびとをして正しきを行なわしめ、正しきを願望せしめるようなそうした「状態」の謂いである」（ibid.:169）。この正義の定義は、「倫理とは何か」という倫理学的問いにも関係しているため、この定義が導かれるまでの議論の過程を以下に簡単に要約する。

アリストテレスの『ニコマコス倫理学』は、「善」に関する初めての「倫理学」研究の書である。アリストテレスによれば、個人にとっても国にとっても、あらゆる活動は何らかの「善」を求めている。したがって、活動それ自身が目的であるにせよ、活動以外の何らかの成果が目的であるにせよ、実践とか技術とか学問など人間のあらゆる行為を覆うごとき目的は「善（タガトン）」であり「最高善（ト・アリストン）」である。そして、この「善」を探求するうえで最も有力で最も棟梁的な位置にあるとされるのが「政治（ヘー・ポリティケー）」である。なぜなら、個人の行為や社会の活動にかかわる規律を定め、またそれらに役立つ諸々の学問の目的を包括し得るのは「政治」だからである。アリストテレスは、冒頭でこのように述べて「人間というものの善」に関する政治学的研究を始めている（ibid.:15-17）。

では、「善」とは何か。アリストテレスによれば、「あらゆる働きや選択においての目的であるところのもの」が「善」である。しかるに、医療においては健康が、建築においては家屋が目的であるように、異なる領域の実践や技術において善はそれぞれに異なる。ゆえに、あらゆる領域を包括し「およそいかなる働きの目的でもあると言えるようなもの」、すなわち、あらゆる目的を統括し得る究極の目的は「最高善」と言うことができ、もしそのような善があるとすれば、それは「常にそれ自身として望ましく、決して他のもののゆえに望ましくあることのないような」無条件的に究極的な善と言えるものでなくてはならない。そして、かかる性質を最も多分にもつと考えられるのは「幸福（エウダイモニア）」であると言う（ibid.:29-31）。

では、「幸福」とは何か。それは植物にも動物にもない人間ならではの「人間の機能」、すなわち魂（プシュケー）の「ことわりを有する部分（ト・ロゴン・エゴン）」の活動とか働きとかを十全にはたらかせることであり、すぐれた人間の機能は、固有の卓越性にもとづいて遂行されるときにもっとも

よく達成される、とアリストテレスは言う。つまり、幸福とは、「究極的な卓越性に即しての魂の或る活動」であり、魂の「ことわりを有する部分」のはたらきの賞賛すべき「状態（ヘクシス）」が卓越性（アレテー＝徳）と呼ばれる（ibid.:32-54）。

このように、アリストテレスにおいて「最高善」とは幸福であり、幸福は「よき生」、「よき働き」というほどのものとして規定され、幸福な人とは「よく生きているひと」、「よくやっているひと」を意味する。言い換えれば、人間のあらゆる行為の目的は「善」であり、人間は「善」しか選ばない。殺人や強盗など悪と言われる行為さえ当人にとってはそれをすることが「善」であるから行なうのである。どのような善を選ぶかは、その人の魂のはたらきの「状態」と関係している。魂の働きが賞賛すべき「状態」にあるとき、人は最も幸福であり、そのような人は卓越性（＝徳）を備えている、ということになろう。

なお、卓越性（＝徳）は、「知性的卓越性」と「倫理的卓越性」の二つに区別され、前者が大部分教示に負うのに対し、後者は「習慣づけ」に基づいて生じるとされる。アリストテレスは、倫理的な卓越性（＝徳）を「快楽と苦痛について最善な仕方で行為しうるような「状態」であり、悪徳とは、同じく快楽と苦痛についてその反対の「状態」である」（ibid.:62）と定義している。そして、倫理的卓越性（＝徳）として、「勇敢」や「節制」などに並んで「正義」を論じている。その定義に従えば、「正義」とは要するに正しい行為をするような魂の「状態」である。では、正義の「状態」とは何か。アリストテレスによれば、一般に「不正なひと」であると考えられるものには、一方では「違法的なひと」があり、他方では過多をむさぼる「不均等なひと」がある。ゆえに、正しいひととは、「適法的なひと」ならびに「均等を旨とするひと」であり、正（ディカイオン）とは、「適法的（ノミモン）」ということと「均等的（イソン）」ということとの両義を含むと言う（ibid.:171）。

まず「適法的正義」の場合、法が制定するのは、「万人共通の功益をめざすもの、ないしは卓越性に即してまたは何らかそういった仕方で支配者の位置にあるところのひとびとに共通な功益を目指すもの」である。ゆえに正しい行為とは、「国という共同体にとっての幸福またはその諸条件を創出し守護すべき行為」であり、適法的な行為はすべて「正しい行為」である（ibid.:172）。そしてアリストテレスは、このような意味での正義は徳の一つなのではなく、「徳全般」であると言う。なぜなら、最もよき人とは、徳を自己に対してはたらかせる人ではなく、他に対してはたらかせるところの人であるからであり、正義はそのように「対他的な関係」である点で「完全な徳」だからである。つまり、徳と正義とが区別されるのは、語られる観点の違いであり、徳が自分かぎりのことがらに対してはたらくのに対し、「対他的な関係」においてはたらく徳が正義と呼ばれている（ibid.:172-174）。

次に、以上の「適法的正義」とは別個の意味で徳の一つとしての特殊な正義が存在する。それが、「過多をむさぼる」不正義にかかわる「均等的正義」である。これが徳の一つであるのに広義の正義と同様に「正義」という名称で呼ばれるのは、特殊な正義もまた「対他的関係」において成立するからだとされる。この特殊的な「正義」は、「名誉とか財貨とかその他およそ国の公民の間に分かたれるところのものの配分」にかかわる正義（分配的正義）と、「もろもろの人間交渉において矯正の役目を果たす」正義（矯正的正義）とに区別され、後者においてはさらに市場における交換についての応報的正義（交換的正義）が区別される（ibid.:167-177）。

以上がアリストテレスによる正義の定義と区分である。要するに、正義とは正しい行為を言い、正しい行為とは他者に対し不正を働かないことである。不正義には「違法的」不正義と「不均等的」不正義とがあるゆえに、正義には「適法的」と「均等的」の両義がある。優れた善い行為は「徳」と言われるが、なかでも他者に善い行為をすることは「完全な徳」、すなわち「正義」である。このように、アリストテレスにおいて正義は「対他的関係」における行為の問題として考えられており、「適法的」であるとは人間の他者に対する「正しい行為」のあり方と言えるだろう。

ところで、品川によれば、アリストテレスにおける「分配的正義」、「矯正的正義」、あるいは市場における交換の正義（「交換的正義」）という観念は、現代における政治システム、司法システム、経済システムの根本的な原理となっているが、現代の正義論は殊に「分配的正義」においてアリストテレスのいう正義とは全く異質であると言う。つまり、アリストテレスの時代と異なり、殊にカントにより人格の尊厳が基礎づけられて以降、人間が人間である限りすべての人間に政治参加の資格があるとされる近代社会において、「分配的正義」は「平等とニーズ」に着目する概念へとシフトし、社会のなかで財を配分する為の基本的構造が正義の問題とみなされるようになった。それはロールズの正義論によって定式化されたと言う（品川,2007:12-13）。

そのロールズ（Rawls,1971=2010）の「正義論」の構想は、「社会的基本財」、すなわち基本的自由、権力や特権、所得と富、自尊心の社会的基盤など各人が自由な個人として社会的協働に参加するのに必要な「基本財」を社会のすべての構成員に平等に保障しようとするものである。ロールズは「社会的基本財」を配分するための基本的構造を決める為に、「原初状態」という一つの理論装置を設定する。原初状態においては、どの契約当事者も「無知のヴェール」をかけられており、各人は社会における自らの境遇、地位、身分、能力、知性、体力などについて一切知らされていないという条件のもとで、自発的に社会的協働に参加するための規範的な原理を採択するよう要請される。彼らはいわば「自由で平等、道理をわきまえるとともに合理的でもある市民たちの、合理的な代表者」であり、彼らが選択するであろう協働のための公正な条件がリベラルな社会の政治的正義の基本構造を規制するとされ、その結果として二つの正義の原理が導かれる。第一原理は、平等な基本的自由を享受するための平等な権利の保障である。第二原理では、社会的かつ経済的な不平等が許容されるのは二つの条件を満たす場合であるとして、公正な機会均等の保障、および「社会の最も恵まれない構成員に最大の恩恵となること」とする「格差原理」が提示される。このロールズの「公正としての正義」の構想には、「自由」と「自律」を中核概念におくカントの倫理思想が基礎にあり、ロールズは次のように述べている。

> カントは、人々を自由かつ平等な理性的存在者として性格づける条件のもとで、道徳的立法が含意されると想定している。この構想を解釈するひとつの試みが原初状態の記述にほかならない。（Rawls, 1971=2010:339）

盛山（2006）によれば、ロールズの「無知のヴェール」は、功利主義とは異なる形で普遍的な立場を定立するために導入されたアイディアであり、時代や文化を超えて妥当すべき政治社会の規範的原理を確立するための戦略として、「いかなる宗教や文化にも依存することなく誰にとっても疑い得ない公理的命題から出発すること、あるいはそうした公理的命題を定立する」（ibid.:327-328）ことが目指

されていた。つまり、社会の規範的原理を選択する際に自分にとって何が有利かという自己利害の観点が入り込まないようにすることによって普遍的な立場を確保しようとするのであり、そういう観点からの規範的原理の選択がその選択を「公正な」ものにすると考えられているのである（ibid.:75）。

以下の品川の説明は、「公正としての正義」の観念を分かりやすく特徴づけていよう。

> 現代の正義の観念は、人間が人間であるかぎりは平等に尊重される権利をもっていることを最も根底の基盤としている。したがって、個人と個人とはたがいに対等な関係にあり、公平にあつかわれなくてはならない。それゆえ、道徳的な原理があるとすれば、それは個々人に等しく適用される普遍妥当性を充たしているものでなくてはならない。そうした普遍妥当的なルールに到達するためには、個々人の個別の状況は捨象して、個々人の主張にたいして公正で中立的な推論の手続きを経なくてはならない。（品川,2007:17）

ところで、盛山によれば、ロールズ以降、それまでの倫理学や道徳哲学から明らかに大きく変わった点があると言う。それは、「正義 justice」がこれらの学問にとっての最大のテーマとなったことである。つまり、ロールズ以前の「倫理学」や「道徳哲学」という学問では、「個人はいかなる個人道徳にしたがうべきか」あるいは「いかに生きることが望ましいことであるか」という「個人の道徳性」にかかわる問題と、「社会の制度はいかにあるべきか」という「社会の道徳性」にかかわる問題とが明確に区別されないで論じられていた。しかし、ロールズ以降、「正義」という概念は、個人の道徳とは区別される「社会の道徳性」、すなわち「社会の規範原理」を探求するという営みに明確なアイデンティティを付与することとなったと言う（盛山,2006:67-69）。そして盛山は、ロールズが社会制度の最大の徳目として正義をテーマに設定したことによって、実は正義の概念にある捩れが生じているとして、次のように述べている。

> もともと道徳哲学における正義の概念は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』に準拠しており、そこでは正義がいくつかのものに分類されているが、基本にあるのは「等しいものを等しく処遇し、等しくないものを等しくなく処遇すること」という考えである。それは一般に「衡平（バランス）としての正義」と呼ばれる。すなわち、ある衡平を実現することが正義であり、その際、何が衡平であるかの規範的判断は前もって与えられている。それに対してロールズの「正義」は、むしろ何が衡平であるかを定める規範的原理である。「公正 fairness」と「衡平 equity」とは日本語では似ているが、ロールズの「公正」は、あくまで人々が社会的協働に自発的に参加しようとする条件がみたすべき規範原理なのである。ロールズにとっての「正義」とは、社会（制度）がもつべき道徳性を意味しており、社会の規範原理が満たすべき基本的な性質のことであり、配分的正義というのはそのなかの要素の一つにすぎない。（盛山,2006:69-70）

さしあたりここで重要なことは、ロールズ以降、正義という観念が「衡平（バランス）としての正義」から「公正としての正義」へと変化したということである。それは「等しいものを等しく、等しくないものを等しくなく扱え」という正義の考え方自体が変わったということではなく、何が衡平であるかを定める規範的原理がロールズ以降「公正」と定められたということであり、各人の主観を交

えずに客観的普遍的な観点から公平に判断すること、つまり「公正」であることが理性的で正しい正義として社会の規範的原理とみなされるようになったのである。つまり、現代リベラリズムにおいて正義とは「社会を秩序づける基本的な規範的原理」（ibid.:330）を意味しているのである。

4　ケアの倫理の規範的原理への問い――人間の生の尊厳の原理的探求に向けて――

それでは、近代に見失われてきた＜もうひとつの正義＞、すなわち＜人格尊重の原理＞にかかわる＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理について、私たちはいかに考えていけばよいのだろうか。他者に対するかかわり方とか、他者との関係性をめぐる暴力性や道徳性といった事柄は、もはや倫理や道徳、あるいは正義の問題には値しないのだろうか。筆者は、先の盛山のいう「個人の道徳性」と「社会の道徳性」との関係に着目し、上記にみた「正義」観念の変遷を踏まえつつ、この問題を考えてみたい。

アリストテレスにおいて、社会の倫理ないし道徳は、実践、技術、学問など人間のあらゆる行為の善悪に関わる問題として考えられており、正義には両義的な意味があるものの、一方の徳全般としての正義は卓越した魂の活動である「正しい行為」、すなわち他者に対する関係のあり方としての「適法的正義」を意味していた。また、他方の均等的正義は「過多をむさぼる」不正義に対する徳の一つとしての特殊な正義であるが、なかでも分配的正義は、現代において「配分的正義」とも呼ばれる正義論において異なる意味をもつようになった。つまり、身分制のもとで一部の支配者層に名誉や財貨等が分配されたアリストテレスの時代と異なり、人間が人間である限りで平等とされる近代にあって、等しいものに等しく分配されるのは、市民という地位身分に対し万人に一律に与えられる自由の権利と機会の均等である。つまり、現代の正義論は、農民であれ商人であれ等しくないものを市民という地位身分において等しいものとして平等に尊重するための原理を「社会の規範原理」として探求するものであり、その結果導かれた正義の原理が「公正」である。

とすると、盛山が言うように、ロールズ以降「社会の道徳性」がもっぱら倫理学ないし道徳哲学の探求のテーマとなった現代では、アリストテレスの言う個人の正しい行為にかかわる「適法的正義」は、もはや不要となったのだろうか。盛山によれば、「個人の道徳性」と「社会の道徳性」は、たとえば「一人ひとりが道徳的であることが社会全体としてよいことだ」というような形で関連することはあるけれども、基本的には別物であり、考え方によっては、「誰一人個人としては道徳的ではないとしても、社会としては道徳的であるべきだ」という主張もありうる、と述べている（盛山,2006:69）。果たして、そのように「個人の道徳性」と「社会の道徳性」を切り離せるものなのか。個々人が悪に向かって魂を働かせる場合でも、社会の道徳性は成り立つのだろうか。

しかしながら、「社会の道徳性」は「個人の道徳性」と無関係とは言えないように思われる。現に、コールバーグ（Kohlberg,et al.,1983=1992）は、「道徳領域の中心をなすのは公正推論」（ibid.：44）であり、個人間で相対立する主張を調停し問題を解決するのは普遍化可能な論理形式的操作によってはかられる均衡であるとして、個人の道徳性発達を六段階に定式化している。つまり、個人の道徳性発達は、道徳法則に従い客観的論理的に公正な推論によって判断できるようになることだと考えられているのであり、また実際のところ、個人の市民生活においても他者に干渉せず客観的合理的に判断

することが理性的な人間であるとみなされている。そうであれば、現代において「公正としての正義」は、単に「社会の道徳性」であるだけでなく、同時に「個人の道徳性」でもあるということになろう。

おそらく、身分制のもとで一部の支配者層にのみ名誉や財貨等が分配されていた近代以前の社会では、地域共同体における庶民の生活領域には、国家の有無に関わりなく古くから息づく生活感覚に根ざした人間関係の公理感覚ないし生活倫理のようなものが根づいていたはずである。なぜなら、生命維持のための労働は生存に直結しているからこそ社会的協働を通じて相互扶助の意識や正／不正の感覚が育まれるからであり、この関係性のリアリティの感覚があってこそ、他者への尊敬や他者の心情に対する配慮が働くからである。だとすれば、庶民の生活領域には、他者に対する正しい行為を意味する「適法的正義」が機能していたであろう。そこにはいわばケアのパースペクティブと言い得るものがあったはずである。しかし、他者との関係性を切り離した自由な個人からなる近代市民社会の登場によって、かつては一部の支配者層に限られていた家長（＝支配し所有する主権者）としての「権利」や「権限」があらゆる個人（＝男性）に拡大され、それに伴い正義のパースペクティブが社会全体を覆うようになり、自由な個人を構成員とする公的領域では「公正」を旨とする正義の倫理が支配的となっていったであろう。

つまり、近代以前において、「等しいものは等しく、等しくないものは等しくなく扱え」という「社会の道徳性」は「衡平としての正義」であり、また「個人の道徳性」は正しい行為をなす「適法的正義」が通用しており、とりわけ支配者層には徳が要請された。しかし、身分制が解体した近代市民社会では、それまで等しくなかったものを等しく扱うために「公正としての正義」が「社会の道徳性」となり、それに伴い「個人の道徳性」も「公正推論」が道徳性の中心となったと考えられる。

しかしながら、以上のような正義の観念の変遷と並行して生じている問題こそ、現代における個人のアイデンティティ形成と道徳性の問題である。自己のアイデンティティは、「見られ聞かれる」という対話的な関係性を基盤にして、関係性のなかで形成されるものである。アーレントが指摘したのは、現代における公的領域が交換可能な商品を第一義的関心とする交換市場であり、そこには人間として相互に自らを現わすことのできる公的な「現れの空間」が欠如しているために、人々が個別性やアイデンティティの意識を喪失していくことであった。また、コールバーグの理論を批判するギリガンが指摘するのは、正義のパースペクティブのみが支配する公的領域において理性的であると評価される他者に干渉しない公平無私の態度は、他者に対する「無関心」という道徳的な危機を生み出しているという現代人のアイデンティティ形成とその道徳性の偏りである。

とりわけ、資本主義社会にとって必須の条件とされてきた「近代家族」が解体に向かい始めた1990年代以降、公私両面で「個人化」が進展するもとで、いわば関係性抜きのアイデンティティ形成が進行しつつあるのではないか。公的な「現れの空間」のない労働市場で、あるいはその労働市場からも排除され、自らを現す空間となるはずの家族を築くことさえ困難な若者たちが、社会のなかに居場所を失い疎外と孤立に追い込まれていく時、彼らが行き着くのは怒りと欲求不満を内在させた自他に向かう暴力なのではないか。彼らはいかにして自己実現のための善の構想を持つことができ、行為においてよりよい「善」を選択し得るだろうか。金井が指摘するのは、そのような現代社会、とりわけ親密圏に潜在する暴力性であり、金井がとりあげた青年Kの事件は現代の暴力性の象徴である。

私たちはここに、ケアの倫理が「公正」を重視する「個人の道徳性」に対する異議申立であることをみることが重要であろう。つまり、一面では他者を切り離して生きる自由な個人の「無関心」があり、他面で自他に向かう暴力を発動する暴力性が潜在している。果たして、「個人の道徳性」と「社会の道徳性」とは別問題であるとしても、両者を切り離すことはできないのではないだろうか。とすれば、「個人の道徳性」と「社会の道徳性」の関係をいかに考えていけばよいのか。

ギリガンは、正義の倫理のみが道徳性と考えられていたところに、ケアの倫理を提示することによって道徳判断の様式は一つではないと主張すると同時に、双方の道徳律が対等に相補い合ってはじめて成熟に至ると主張した。心理学におけるケア対正義論争の実証的検証の意義は、ギリガンの言う通り、現実に道徳的指向には正義指向とケア指向の二つの見方が存在することを裏づけた点にあろう。道徳判断の様式が一つではないということは、一方のパースペクティブからしか見ることのできない者よりも双方のパースペクティブから問題を見ることのできる者の方がより成熟した道徳判断に到達しうると言えるであろう。しかし、単に双方のパースペクティブから問題をみることができるというだけでは不充分である。行為するためには、いずれかに決定しなければならないからだ。問題は、その判断の際の価値基準である。

ギリガンは『もうひとつの声』のなかで、仮想の道徳的ジレンマ問題（「ハインツのジレンマ」）に対する被験者のジェイクとエイミーの解答をとりあげる際、被験者の語りを聞く面接官の解釈の相違に注意を向けている。論理的回答を期待する面接官には、男の子のジェイクが論理数学的に答えを導きだすのに対し、女の子のエイミーの要領を得ない自信のないような解答は、認知的に未熟であると映る。面接官にはエイミーの心情的な論理が見えないために、エイミーの解答が理解できず対話的な関係が成立しないのである。つまり、被験者の語りから何を聴き取るのかは、聴き取る側が何に価値を与えているかに左右されるのである（Gilligan,1982=1986:39-66）。

正義の倫理において道徳判断の基準となる原理は「公正」である。盛山によれば、ロールズの正義論は、時代や文化を超えて妥当すべき政治社会の規範的原理を確立しようとするものである点で、いわば「超越的な」視点に位置しているという。すなわち、ロールズは、そのような「（超越的）正義」の原理を確立するための戦略として、「いかなる宗教や文化にも依存することなく誰にとっても疑い得ない公理的命題から出発すること、あるいはそうした公理的命題を定立する」ことを目指し、普遍的な立場を確保するために「無知のヴェール」を導入した（盛山,2006:327-328）。それゆえに、正義の倫理においては「中立性」「普遍性」「論理性」といった客観的合理性に価値がおかれている。つまり、正義の倫理は競合する個々人の権利の主張を公正に裁量することを重視し、個人相互の関係は個々人の具体的な状況を捨象し一律に公正な論理的推論によって均衡をはかられることになる。

では、ケアの倫理の道徳判断の基準となる原理はなにか。ギリガンは、正義の倫理は「平等（equality）」にもとづいており「公正（fairness）」の理解を重視するのに対し、ケアの倫理は「衡平（equity）」にもとづき要求は各自異なるものであるという認識を重視すると述べている（Gilligan,1982=1986:290）。つまり、相互依存関係にもとづくケアの倫理では要求が異なることを配慮し個別具体的にニーズに応じることが正義である。では、ケアの倫理が「公正」よりも「衡平」を原理とし、「均等的正義」よりも「対他的関係」における「適法的正義」を問題としているとすれば、

そのように各自の道徳的要求に応答しようとする道徳的責任の根拠は何か。そこには、正義の倫理が重視する論理的な客観性や普遍性とは異なる価値の「規範的原理」と言えるものが機能しているはずである。しかしながら、その原理は未だ示されていない。それが示されていない以上、たとえケアと正義双方のパースペクティブから道徳問題を見ることができたとしても、論理的な合理性に価値がおかれている現代にあっては、当然正義の倫理が優先されることになろう。合理性に価値をおく人々には、人間関係の配慮と責任の倫理の論理とその価値がみえないからである。

とはいえ、ケアの倫理の論者たちの多くが、ケアの倫理の道徳性の根拠に「幼子の傷つきやすさ」をあげている。たとえばファインマンがそうであるし、キティはケアを社会的義務とする道徳的根拠として「脆弱性モデル」をあげている。しかしながら、「幼子の傷つきやすさ」を主張するだけでは、少なくとも我が子を抱く母親にとっての義務や責務の感覚を超えておらず、したがってケアの倫理は女性にとっての倫理であり、経済活動に邁進する男性からみれば市場とは関係のない家族の問題としかみなされないだろう。もちろん「幼子の傷つきやすさ」はある種のメタファーであるけれども、それはフェミニズム正義論の枠内において「ケア権」を主張していくための論拠としては意義があるとしても、これほどまでに人間の生が軽視され生命（いのち）に対する感受性が失われている時代に、また現実に幼子の遺棄や虐待の絶えない現代にあって、ケアの倫理の道徳的根拠として充分な説得力をもつようには思われない。

さらに言えば、フェミニズム正義論では、「自律」に代えて「依存」を平等の根拠におくことによって「平等」の適用範囲の拡張を目指そうとしているが、単に万人の「不可避の依存」の普遍性を根拠に平等の根拠を「自律」から「依存」におきかえるというだけでは、「平等」概念の拡張は困難であろう。というのも、現代の正義論では、等しくないものを等しく扱うための根拠に「自律」をおいている。自律的な個人である限りで、農民であれ商人であれ等しいものとして「平等者の集団」に参入できるのである。「自律」が根拠とされるのは、カントによって基礎づけられた「人格の尊厳」にもとづいており、エスポジトの議論に見たように現代において「人格（ペルソナ）」と「人格でない人間の生」とを区別しているのは「理性的な意志の有無」である。つまり、理性的な意志を有し自己決定できる自律的な個人であることが平等な尊重の条件なのである。

そうであるとすれば、仮に家族を社会の構成員として平等者の集団に含め「ケア権」と「ケアする義務」を万人に賦与できたとして、果たしてそこに対等な平等者としての「人格尊重の原理」は機能するだろうか。他者を切り離し他者に干渉しないことを理性的であると考え、他者に「無関心」に生きる自律的な個人に、依存関係にある人々への平等な尊重はいかにして可能だろうか。また、万人に均等に権利が与えられているのだから貧しい境遇に陥るのは自己責任であると考え、公的扶助に頼る人々を蔑視し、彼らは自分たちの利益を奪っていくと非難する人々が少なくないなかで、ケアを社会的義務として要請することは可能だろうか。そもそも他者に対する配慮と責任の倫理には生命に対する直観的な感受性が必要であるとすれば、「身体のモノ化」を前提とする自由な個人に他者に対する応答責任ははたらくだろうか、……等々様々な疑問が生じてくる。

いずれにせよ、「人格尊重の原理」が「自律」に結びつけられている以上、＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理は機能しないのではないだろうか。そうだとすれば、ケア労働を社会化すれば家族

や社会に潜在する暴力の問題がなくなると単純に言うことはできない。社会の基盤を相互依存関係において考えていくならば、ケアする／ケアされるという「対他的な関係」をめぐるケアの倫理、あるいは「依存をめぐる倫理」、すなわち人間関係をめぐる暴力性と道徳性の問題が焦点化されてくるはずである。ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞はそこにこそ関係しているのである。

第1章で述べたように、フェミニズム正義論は、伝統的な正義の倫理の枠組みとは異なる枠組みを示唆しつつあり、今後の展開が期待される。しかし、ケアの倫理の枠組みにおける「（規範的）原理」とその道徳判断の価値基準が提示できない限り、現時点でケアと正義いずれの解釈が優位であるべきか、倫理の根底はケアなのか正義なのか、と単純に問うことは難しい。ケア対正義論争の一つの到達点として示されたように、ケアを基盤として二つの倫理を相補的に編み合わせて考えるとしても、見方によっては、それは正義の倫理とケアの倫理の単なる棲み分けに陥る恐れがある。たとえ「ケアの社会化」によって依存とケアが公的領域の問題とみなされることになったとしても、ケアの価値が貶められている現状では、女性や子どもや高齢者たちは公的領域において限りなく搾取の対象となっていくだけであろう。

かくて、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞において私たちが眼を向けるべきは、正義の価値に対するケアの価値の問題であろう。今重要なことは、ロールズが「（超越的な）正義」の「規範的原理」を探求したように、いわばケアの「規範的原理」の哲学的原理的な探求ではないだろうか。言い換えれば、正義の＜配分の原理＞に対し、＜もうひとつの正義＞である＜人格尊重の原理＞を解明していくことが不可欠ではないか。それは、人格の価値を個人の理性的な意志的部分におき、自律的な個人であることを条件に平等な尊重が可能であるとするような現在の正義の倫理に代わり、自律的でない（とみなされている）人間を含めたすべての個人が人間である限りにおいて対等に尊重し合うことができるような「人間の生の尊重」の原理の解明でなければならないだろう。ケアの倫理の道徳判断において働く価値判断は、そのような「人間の生の尊厳」にかかわっているように思われる。

カントは、「道徳性の普遍的原理が、理性的存在者のすべての行為の根底に置かれているのは、あたかも自然法則がすべての経験の根底に存するのとまったく同じである」（Kant,1785=1968:156）と述べている。おそらくロールズは、カントのいう「道徳性の普遍的原理」を客観的普遍的な立場にもとづく「公正」の原理として提示したと言えよう。ケアの倫理の原理的探求では、感性を排し法則に従うことが自律であり自由であるというカントの倫理思想をロールズとはまったく異なるパースペクティブから根本的に解釈し直し、カントのいう「道徳性の普遍的原理」を現象学的枠組みのもとで新たに解明していくことが課題となるだろう。

ただし、そのようなケアの倫理の原理的探求は、正義の倫理のように具体的な個人の状況を捨象し一般化された抽象的な普遍的公理を探求する仕方によって解明されると考えてはならないだろう。第3章で見たように、人間の尊厳が「人格（ペルソナ）」よりもむしろ「人間の生」と結びついているとすれば、「人格尊重の原理」はむしろ＜身体を所有できないわたし＞において探求される必要があり、そこでは、暴力や屈辱を受ける者が被る傷とは何か、何が傷つくのか、なぜ傷つけてはならないのか、真に客観的で普遍的といえる理性とはなにか、といった問いが「非人格的なもの」との関係において課題となるからである。つまり、ケアの倫理の原理的探求とは、すなわち「人間の生の尊厳」の原理

的探求である。それらの課題に答えることができるのは、自己および他者の行為を現実の具体的な状況における相互関係のもとで現象学的に記述することによってであろうと考えている。また、そこでこそ、金井のいう現実を生きる具体的な＜女／母＞の身体性が、すなわち生きられた経験における＜わたし＞の身体性が重要となってくるように思われる。したがって、これらの問いは抑圧され屈辱を受ける側の人間が、あるいは「聖なるもの」の次元を見ることのできる人間が記述することのできる、また記述しなければならない課題であろう。

とはいえ、たとえば障害者やDV被害者など、ことさらに傷ついた弱者をとりあげてケアの倫理や尊厳の問題を語るならば、それはまた誤解を招くことになろう。「生きる意味」を支えている関係性を傷つけ「自己への尊重を失う」ことが＜わたし＞の存在と生存そのものを危機に陥れるとすれば、「網の目」が解体した時代に他者との関係性を切り離して生きる「自由で自律的な個人」もまた、自己の生の基盤そのものを危うくしているといえるのではないか。たとえば少年犯罪やストーカー、児童虐待など他者へと向かう暴力、あるいは摂食障害やリストカットなどの自傷行為といった自己の身体に向かう攻撃など近年増大している暴力性は、他者を切り離して生きる「自由で自律した個人」の主観性の危うさを示しているのではないか。そうだとすれば、＜人間の生の尊厳＞の問題は決して弱者だけの問題ではない。生活のために生産があるのではなく、生産のための「人的資源」として人間とその生（生活）が消費されていく現代において、人間の生の尊厳とその「生きる意味」の問題は、あらゆる人間にとって問われるべき問題であろう。

それでは、ケアの倫理の原理的な探究を具体的にどこから始めればよいのだろうか。また、ケアの倫理の原理を生きられた経験のもとで現象学的に探求していくための理論枠組みや方法論をどのように見出せばよいのだろうか。筆者は現在のところ、カントの倫理思想の最も正統な後継者というべきフッサールの倫理思想が、そのための重要な手がかりになると考えている。なぜなら、フッサールの倫理思想は、現実の「生活世界」を主題とし、生きられた身体のもとで間主観的（間身体的）に作動する実践理性に目を向けており、理性にアプリオリな感情を含める点で、カントの倫理思想を再考し、「人間の生の尊厳」を原理的に解明していくための貴重な手がかりを与えてくれていると思われるからである。そこで、第Ⅱ部では、ケアの倫理を「生活世界」という現象学領域に接続するために、「生活世界」をキーワードとして「生命」「身体」「ケア」という3つの概念の関係について考察していくことにしたい。

第Ⅱ部　生活世界とケアの倫理――ケアの倫理の現象学的探究に向けて――

第Ⅰ部の目的は、従来のジェンダーにもとづくケアの倫理の見方からの脱却を図り、ケアの倫理の「パラダイムシフト」の必要性を提起することにあった。第Ⅱ部の目的は、ギリガンが主張する「人間世界の枠づけ直し（reframing of the human world）」（Gilligen, 1995:120）のためのパースペクティブの転換と、フッサールが提示した「理念的世界」から「生活世界（life-world）」へのパースペクティブの転換との共通性を示すことによって、ケアの倫理を「生活世界」という現象学的パラダイムに接続し、現実の状況のなかで働く実践理性としてのケアの倫理を現象学的に探究しうる可能性を示唆することにある。

筆者にとって、「ケアの倫理の原理的探究」は「ケアの倫理の現象学的探究」を意味しているのだが、果たして、ケアの倫理を現象学という哲学分野にそう簡単に接続できるものなのかどうか。男性研究者からは、様々な批判があがりそうである。おそらく容易でない論述が必要になるのだろう。それは今後の課題であるが、現段階では、まだ具体的な現象学研究の内容に立ち至って批判に応えることはできそうにない。けれども、ケアの倫理の原理的探究が、なぜ現象学的探究でなければならないのか、またなぜフッサールの倫理学に注目するのか、その根拠を多少なりとも説明できなければならないだろう。したがって、第Ⅱ部ではケアの倫理が現象学の入り口に立つまでの大まかな道筋を示すとともに、カントの倫理思想を継承するフッサールの倫理学の意義を検討することによって、ケアの倫理の現象学的探究の可能性を示唆することに主眼をおいている。したがって、ここでの議論は、ケアの倫理の現象学的探究に向かうための序論といえるような内容となっている。

第５章では、フッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（Husserliana, Band, VI 所収）[52]（以下『危機』と略記する）を中心に学問における「生活世界」概念の位置づけを検討し、フッサールにとって「生活世界」を提示することが学問研究におけるパラダイム転換を意味していることを確認する。第６章では、現象学において重要な「身体」ないし「身体性」に着目し、生命とケアとの関連について考察する。最後に第７章において、フッサールの倫理学とケアの倫理との関係について検討し、生活世界を基盤とする現象学的パラダイムのもとでケアの倫理を原理的に解明していく意義と可能性を示唆する。

第５章　フッサールの現象学と「生活世界」

『危機』は、フッサールの晩年にあたる 1936 年以降に刊行されたフッサールの後期思想を代表する著作である。『危機』には、フッサールが危機感を抱いている近代ヨーロッパに発する現代の諸科学および哲学の状況に対する問題意識と危機の要因が時代的歴史的背景をもとに説き起こされている。その点で、『危機』は現象学の入門書として『デカルト的省察』（Husserliana, Band I 所収）と並んで勧められる書物である。この『危機』において登場し、現象学において重要なキーワードの一つとなっているのが「生活世界（Lebenswelt）」概念である。本章のねらいは、フッサールの提示する「生活世

[52] 以下、フッサール全集（Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke）からの引用は、本文中括弧内に巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で表記し、邦訳を参照した場合は原著のページ数の後に「/」をはさみ邦訳のページ数を記す。

界」概念が学問研究の方向転換を目指すパースペクティブの転換を意図している点に留意を促すことにある。その為には、『危機』に述べられているフッサールの問題意識と学問における「生活世界」概念の位置づけを理解することが欠かせない。そこで本章では、第１節において『危機』を中心にフッサールの問題意識を概観し、第２節において、学問における「生活世界」概念の位置づけを検討する。

１　学問の危機に対するフッサールの問題意識

『危機』の第１部において、近代ヨーロッパに発する現代の諸科学および哲学の危機的な状況に対するフッサールの問題意識が述べられている。フッサールが晩年の『危機』において学問の危機を語るのは、学問全体が「数学的精密科学」であろうと志向する近代の学問の理念に現代文明における人間性の危機、言い換えれば理性の危機をみているからである。それはどういうことか。以下に、フッサールが危機の原因とみている近代の学問の理念とその背後にある世界観の変化について、フッサールの言うところを簡単にみておきたい。

フッサールによれば、近代の実証主義的自然科学は、数学を物理学に応用するという仕方で自然を数学化する「数学的自然科学」（VI, 20/48）である。この「自然の数学化」という理念は、近代哲学の祖とされるデカルトを経て近代の客観主義的合理主義哲学の理念にもひきつがれている。デカルトのもとで、世界は物体界としての自然と精神（心的存在）という二元的世界を呈する。自然は幾何学的秩序における客観的に真なる存在として現れる一方で、精神諸科学の基礎学たらんとする心理学は自然科学を模範とする自然主義的心理学として登場する。その結果、心理学および哲学は、この世界を認識し価値づけ理想を抱いて生きている人間の主観性、つまりはこの世界に意味を与えている人間の理性への問いを見失うに至った、というのである（cf. VI, 3-20/19-48）。

それでは、このように学問が危機に陥った原因はどこにあるのか。フッサールは、「自然の数学化」という学問の理念が登場した起源をガリレオ・ガリレイ（Galilei,G）の自然観とその動機のうちに見いだしている。『危機』の第９節で述べられているガリレイ批判を要約すれば、純粋に理念的な形態を扱う学としての幾何学は、事物の形態を客観的一義的に規定するために古代より日常的に用いられていた経験的実用的な測定術から誕生した。だが、当時のガリレイには、すでに発達した幾何学と精密な測定術が伝統的な学問として与えられていた。加えて、代数学の登場による「幾何学の算術化」も始まっており、式による形式化と機械的な計算による技術化も進展していた。そのため、幾何学が生じてきた起源や方法、形式的な式や理論の意味の根源が顧みられることはなかった。ガリレイにとって、幾何学はそれ以上遡る必要のないアプリオリに明証的な客観的真理と受けとられ、それこそが単に主観に感性的直観的に与えられている自然を超えた「真に存在するものそのもの」、すなわち「真の自然」とみなされたのである。かくして、幾何学を「精密物理学の意味基底」として物理学に応用し測定術を用いて実在的な事物を精密に測定すれば、「自然そのものの真の存在を把握」することができ、ひいては具体的世界全体を「数学化可能な客観的世界」として数学的に把握できるという考えが、ガリレイを動機づけていた（cf. VI, 20-60/49-107）。したがって、理論的関心を強くもつガリレイの「理念化し数学化する態度」（VI, 40/77）にあっては、数学の真理は「自明な真理として問題なしに適用可能であると思われ」（VI, 50/91）、また仮説を経験的に確証していく物理学は自然の数学化のための

「実現の方法的手続き」（VI, 38/74）を指示するものとみなされ、生命をもたない物質を扱う物理学の手法を、生命をもった人間世界に適用することの意味が問われることはなかったのである。

このように、フッサールは諸学問の危機の原因をガリレイに始まる学問の理念にみている。けれども、そのような学問の理念が登場するに至った要因として、当時の時代を背景にした世界観の転換があったことも忘れてはならないだろう。よく言われるように、ヨーロッパ近代の出発点となったルネサンス（再生）運動は、伝統や宗教上の規範に従う中世の神中心の世界観と、その封建的な社会の束縛からの解放を求める動きであった。その解放の機運のなかで、人々は自らの理性にもとづいて判断する自由な人間を希求し、その模範を都市国家ポリスのもとで自由民（＝市民）を育んだ古代ギリシャの人間性に求めたと言われる。その後 17 世紀には、望遠鏡や顕微鏡などの器具の発明を通じて「科学革命」が起こり、観察と実験によって理論や仮説を裏づける実証主義的な自然科学が隆盛するに伴い、従来の世界像は大きく変革することとなった。すなわち、中世の神中心の世界観に代わり、自然を客観的に観察し合理的に解釈する人間中心の世界観への転換が生じたのである。この時代に、生産技術の進歩に伴い商業が発展し、18 世紀にはイギリスにおける「産業革命」を契機に近代産業社会が台頭する。そして、「市民革命」を経て成立したのが、個人の自由を重視する近代市民社会である。

自らの理性にもとづいて判断する自由な人間の希求は、哲学においては、一切の先入見を取り払い理性的普遍的な認識に到達しようとするデカルトの態度と合理的な思考となって表れた。また、フランスの市民革命をまじかに感じ取っていたカントによって、自由な人間の理性の自律が基礎づけられた。したがって、世界観の転換に伴う人間観の転換、言い換えれば、世界を認識する私たち人間のまなざしの変化こそが、世界は法則とシステムから成り立つと考え客観的真理を重視する学問の理念と技術を生み出したのであり、フッサールの言葉を用いれば、「19 世紀後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定」（VI,20/48）された時代が近代である。

しかしながら、実証主義に基づく諸学の限界は、とりわけ心理学において明らかとなった。この時代に、哲学と袂を分かち新たに登場したのが実証主義的心理学である。実証主義的心理学は、自然を客観的に観察し合理的な解釈のもとで客観的に確定しうるもの、すなわち観察可能な経験的事実だけを真理として認める自然科学の方法論に倣い、経験的事実にもとづいて理論や仮説を検証し、経験に裏付けられた知を認識の根拠として論じていく。この時代に、ジョン・ロック（Locke, J）に始まるイギリス経験論は、人間の認識はすべて外界を知覚する経験に根差して成立すると考える経験主義の立場に立ち、人間の認識の成立を対象を知覚する主観的な心理的作用として論じていった。なかでもデイビッド・ヒューム（Hume, D）は、『人間本性論』のにおいて、人間の認識は感覚的な印象の再現あるいは模写として現れる観念を構成要素として成立すると論じている。彼に従えば、客観的に証明される因果律の法則も観念の連想の繰り返しという経験に基づく習慣によるものということになり、客観的にみえている世界は主観的な認識による仮象に過ぎないとされる。ヒュームの議論は、普遍的客観的真理の認識可能性を疑う懐疑論に行き着いたのである。

これは、実証主義にもとづく諸科学の真理そのものを揺るがす危機である。なぜなら、理性が事物や世界の事実を認識するというのに、その認識している理性、すなわち主観性が謎と化して心理学が破綻をきたしたからである。加えて、学問の理念を実証主義的なものに限局することは、単に事実を

認識するだけでは解決できない問題を取りこぼさざるを得ない。事実としての世界を超えた形而上学的な問題、たとえば「神」、「死」、「自由」、「善悪」といった問題は、定量化することのできない実証不可能な問題である。なにより、＜わたし＞という精神について、主観性について、事実学は何も語ってはくれない。「実証主義は、いわば哲学の頭を切り取ってしまった」（VI,7/26）とフッサールは述べている。

ところで、『危機』の第１部第１節の冒頭で、フッサールは次のように問いかけている。「諸学問の危機といっても、科学はたえず進歩し学問はたえず成果をあげてきているというのに、いったい諸学問の何が危機だというのだろうか」（VI,1/15）、と。この問いは、現代においてもそのまま通用するだろう。たとえば、現代にあってはAI（人工知能）の実用化に向けた動きが加速しており、近未来社会における人工知能の浸透が現実味を帯びてきている。それに対し、いずれ人間の知能を超えるであろう人工知能が社会を支配するようになるのではないかと懸念を表明する人々がいる。他方で、そのような人々に対し、それは単なる杞憂にすぎない、これまでも科学技術の進歩が新たな時代を迎えるたびに未知のリスクへの懸念が表明されてきたが、実際に技術が浸透してみれば科学は人類の役にたってきたではないか、という人々がいる。実際のところ後者の声の方が圧倒的多数であろう。

しかしながら、フッサールは、科学が進歩する度に表明される「現代文明の危機」に対する慨嘆を単なる杞憂とみている人々の疑問を認めたうえで、なおそれとは異なる角度から現代の諸学問が孕んでいる危機に議論の目を向けようとしている。フッサールによれば、諸学問の危機を生じている核心は、実証主義的な学問の理念と物理学的客観主義にあり、諸学問の危機とは、端的に言えば、「学問が生に対する意義を喪失したこと」（VI,13/9）である。フッサールは次のように述べている。

> この学問（事実学）は、この不幸な時代にあって、運命的な転回にゆだねられている人間にとっての焦眉の問題を原理的に排除してしまうのだ。その問題というのは、この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのかという問いである。この問いこそ、それがすべての人間に対してもつ普遍性と必然性とからみて、一般的に省察さるべきものであり、理性的な洞察からの答えを要求するものなのではあるまいか。（VI, 4/20）

科学と技術を核とする現代文明は、自然、すなわち身体を対象化・物質化するまなざしによって発展した文明といえる。それは言い換えれば、自然、すなわち身体を生あるものとしてみるまなざしの喪失であろう。それがフッサールのいう学問の「生命の意義の喪失」ということであり、それは生命の否定にいきつくだろう。フッサールがガリレイに始まる学問の理念を批判し学問の危機を訴えるのは、現代における「生命の意味の喪失」、言い換えれば「人間の生きる意味の喪失」の問題を指摘しているのだ。なぜなら、人間の生は生きる意味と切り離せないからである。

現代の私たちにそれが重要な危機として認識されていないのは、この問題を現代の諸科学が原理的に排除し棚上げしているからである。したがって、問題が棚上げされていることに気づかない限り、現代人の多くはその危機に盲目であり続けるであろう。しかしながら、「生命の否定」は、現在いたるところで様々な形で現実の問題となって現れてきている。科学と技術、とりわけ医学と医療は、身体の生物学的メカニズムを解明し、病い・老い・死を身体から取り去ろうとしてきた。この半世紀で人

間の平均寿命は約二倍に伸び、少子化の進展とあいまって超高齢社会を実現した。他方で、高齢化に必然的に伴う老化による身体機能の低下、認知症の増加や延命治療の問題は、ただ生きながらえることの意味を私たちにつきつけているように思われる。おそらく、私たち多くの人々はその危機に気づいているのだけれども、知ってはいても自分ではどうしようもできない問題でしかない。そのため、なおさらこの危機に本気で向き合おうとする人々は少ないのだろう。というのも、この危機は哲学的原理的な問題に関わっているために、その問題に向かうための道筋を充分に見通せる人々が少ないからである。さらに言えば、現代の男性中心社会にあっては、なおさらその原理的問題に気づける人が少ないと言うべきかもしれない。しかしながら、フッサールが懸念した危機、すなわち「生きる意味への問い」は、今後も科学技術が進歩すればするほどのし上がってくる大きな問題であるように思われる。そして、この生きる意味への問いこそ、第 I 部でみてきた、ヴェイユ、アーレント、ギリガン、金井、そして筆者に共通する問題意識、すなわち現代におけるアイデンティティ形成の危機の問題に深くかかわっているのである。

２　フッサールの「生活世界」概念――学問における生活世界の位置づけ――

さて、フッサールからみれば、ガリレイ的な自然の数学化は「人格的生活を営む人格としての主体を、またあらゆる意味での精神的なものを、さらに人間の実践によって事物に生じてくる文化的な諸性質を、すべて捨象する」（VI, 60/108）ことを意味する。数学化による抽象の結果残るのは、物理学が扱うような「純粋な物体的事物」であり、自然は「それ自体において実在的に完結した物体界」として現れることになる（cf. VI, 60-61/108）。フッサールに言わせれば、このようにして数学化された世界は、無時間的で無制約的な理念的空間における「理念的なものの世界」（VI, 19/47）である。したがって、「自然の数学化」は私たちが現実に経験している世界を「理念の衣」（VI, 52/94）で覆うことによって「理念化された自然を学以前の直観的自然にすりかえ」（VI, 50/91）た、とフッサールは批判する。

この「理念的なものの世界」に対置するかたちでフッサールが呈示するのが「生活世界（Lebenswelt）」[53]である。フッサールによれば、生活世界とは「それだけがただ１つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界」（VI, 49/89）である。つまり、フッサールはガリレイのいう客観的理念的な世界に対し、身体によって現実に知覚され経験されている直観的な世界を生活世界と呼んで対置したのであり、生活世界とは「理念の衣」で覆われ隠蔽されてきた学問以前の世界、すなわちあらゆる人間が日々経験している現実の日常的世界のことである。フッサールによれば、この生活世界においては「幾何学的な理念体など一つも見いだすことはない」（VI, 50/92）。というのは、そもそも幾何学的な理念体は実用的な測地術という日常の前幾何学的作業における理念化の作用によって形成されたものだからである。つまり、「理念的なもの

[53] 浜渦によれば、フッサールは『イデーン I 』において自然的態度の世界を「周囲世界（Umwelt）」と呼んでいた。「周囲世界」という言葉は、同時代の生物学者ヤーコプ・フォン・ユクスキュル（Uexküll, J）が用いた用語である。それが晩年の『危機』において「生活世界（Lebenswelt）」として特別な意味合いをもって使われるようになったという。また、『デカルト的省察』においても「生活世界」という用語が使われているものの、『危機』に見られる「生活世界」の思想はまだ前面にでてきていないとされる。（cf.フッサール『デカルト的省察』訳注（第一省察）(19) 290 頁。）

を操作する直観」は生きている身体によって知覚されている生活世界において生じているのである。それゆえに、生活世界は「すべての理論的ならびに実践的生活の根源的基盤」として「あらかじめ与えられてある世界」であり、あらゆる理念化は生活世界にその意味の源泉をもつのである（cf. VI, 49-50/89-92）。

ここでは、ガリレイの幾何学的秩序における物理的な自然の見方に対し、フッサールがもうひとつの自然の見方、すなわち「生ける身体（Leib）」の見方を提示しているという両者の自然観の違いに目を向けることが重要である。筆者は、ジオルジに倣い、一方を＜自然科学のパースペクティブ＞と呼び、他方を＜生活世界のパースペクティブ＞と呼ぶことにしたい[54]。人間の身体は、単なる物体的事物ではなく知覚し運動しつつ世界と関係している「生ける身体」である。この「生ける身体」なしに主観の意識はありえない。自然科学のパースペクティブから生活世界のパースペクティブへの転換は、フッサールが『イデーン』第二巻で述べている言葉に従えば、「理論的な関心と世界に関する諸学」に代わり、「人間の生活に立ち返り」（IV:42/208）「自我主観としての人間の研究」（ibid.）に向かうことを意味する。つまり、生活世界のパースペクティブに立つことは、世界のなかで人格として間主観的に生きている主体としての人間とその主観性を主題化することを意味する。生活世界は、世界を認識し行為している人間の主観性の領野であり、フッサールによれば、この主観性の領野は学的に探求されうるし、また探求されなければならない。その際、主観的なものは対象化されるのではなく、主観（意識）と対象（対象性）との相関関係が現象学的に探究されうるのである。

また、フッサールは『イデーン』第二巻のなかで、理念的な世界と生活世界との違いを二つの見方の違いとして、すなわち、「自然主義的（自然科学的）な見方」と「人格主義的な見方」の違いとして論じている。そして、一方のパースペクティブのみに見方が偏ることの危うさを、次のように述べている。

> 人格的な自我が捨象されたり、それどころかその自我がいわば自己忘却されたりすれば、自然主義的な見方がある種の独立性を獲得し、そのことによって同時にその見方による世界を、つまり自然を不当に絶対化するのである。（IV:14/183）

フッサールが「自然主義的な見方は人格主義的な見方に従属している」（IV:14/183）と言うように、生活世界にパースペクティブをシフトし、地に足をつけ身体をもって生きる人間の視点からみれば、現実世界では双方の見方が絡み合って働いており、予め与えられている生活世界が第一のものである。

このように、フッサールは、人格として生きる人間の主観性の領野を「生活世界」として提示している。それは、自然を対象化することによって人間の主観性や人格性にかかわるものを一切捨象し、それにより学問以前の人間の経験的世界を切り捨ててきた自然主義的心理学に対する批判である。と同時に、「学問がみずからの課題を設定し、その課題をはたすための方法論を形成してきたその仕方の

---

54 フッサールに依拠しつつ現象学的心理学を提唱したジオルジは、自然科学のパースペクティブから生活世界のパースペクティブへのシフトをトマス・クーンのパラダイム論を援用して自然主義的心理学から人間科学としての心理学へのパラダイムシフトと呼んでいる（cf. Giorgi, 1970=1981）。

全体」（VI, 1/15）というべき学問の学問性に対する問題提起である。したがって、フッサールは、主観性の領野である「生活世界」を提示することによって、客観的理念的な世界から間主観的な生活世界へのパースペクティブの転換を、また学問研究の「パラダイムシフト」を主張しているのである。そこでは、身体をもって生きる＜わたし＞の位置から世界の認識を問い、身体を逃れることのできない＜わたし＞同士の行為とそのかかわり合いを記述していくことが求められるのである。

第６章　生命と身体とケア

本章では、現象学が身体の身体性と深いかかわりを持つ点に着目し、「生命」「身体」「ケア」の三つの概念をキーワードとして現象学とケアの倫理との関係について考察していくことにしたい。第１節では、身体の三つの見方を示し、現象学領野における「生ける身体」[55]へと注意を向ける。第２節では、生命とケアの接点の場である医療分野を中心にケア概念をめぐる動向について概観し、ケア概念に欠けている責任概念に注意を促す。第３節では、改めてギリガンのケアの倫理の責任概念を検討し、ケアの責任の倫理を可能にしている関係性の根拠について、ゾーエーとビオスの生命論的差異の議論を手がかりに考察する。

１　身体の三つの見方

「身体」「身体性」は、現象学における重要なキーワードであり、最初に「身体」という用語について説明しておきたい。

日本語の「身体」は、英語では「body」と訳される。「body」は、車の車体や飛行機の機体を「body」と言うように、一般に一塊の物体の体躯を表す用語であり、「肉体と精神（心）（body and mind）」などと言われるように、「精神（mind, soul, spirit）」とは区別された肉体を指して用いられる言葉である。英語の「body」は、フランス語では「corps」、ドイツ語では「Körper」と言い、いずれもラテン語の「corpus」から派生している。ラテン語とフランス語には、「物体」と「身体」とを区別して表す言葉がなく、「物体」も「身体」もともにラテン語では「corpus」、フランス語では「corps」である。それに対し、ドイツ語には「Körper」とは別に「身体」を意味する用語として「Leib」があり、こちらはドイツ語の「leben（生きる）」から派生した語とされる。つまり、ドイツ語では「Körper」が「Geist（精神）」に対置される外面的・物体的な形姿としての「身体」を指すのに対し、「Leib」は心と不可分な生命体としての「生ける身体」を指して用いられる[56]。日本語の場合はどうかといえば、「物体」という言葉には「命をもたないもの」という意味が含意されているのに対し、「身体」という言葉は「命あるもの」に対して用いられる点で、「身体」は「物体」とは区別されて用いられる用語である。

近代哲学の祖として知られるデカルトは、『省察』（Descartes, 1642=2006）において人間は精神と物体という異なる本質を有する二つの実体からなる複合体であると論じ、人間の身体を物体とみて知性的な精神とは切り離して思考している。デカルトに代表される心身二元論的な考えのもとでは、身体を一つの精密機械にみたてる機械論的な身体の見方が通用している。心身二元論の見方を当然のように身につけている私たち現代の日本人は、「身体」を「物体」とは言わないまでも、「精神（心）」とは区別された物質的・生物学的な肉体を「身体」と呼ぶ点で、英語の「body」やドイツ語の「「Körper」と同様の用い方をしているといってもよいかもしれない。

デカルトに代表される心身二元論を批判し、「生ける身体」（corps vivant）に焦点を当て現象学的

---

[55] 現象学では、生きている身体を「生きられた身体（lived body, living body）」と表記するのが一般的であるが、本論文では「生ける身体」と表記している。両者のあいだに意味の違いはないことを断っておく。

[56] フッサール『デカルト的省察』訳注「第５省察」(17) 322 頁を参照。

身体論を提示したのが、現象学者モーリス・メルロ=ポンティ（Merleau-Ponty,M）である。フッサールがデカルト的な還元の道を辿り、超越論的な我から意識と事物との志向的相関関係を軸に世界を構成する純粋意識の志向性分析を行ったのに対し、メルロ=ポンティは、フッサールの志向性に身体性を読み取り、運動感覚機能と呼ばれる「キネステーゼ（Kinästhese）」に着目し、身体性の現象学を展開した。

身体は単なる物体ではない。たとえば、右手が左手に触れる時、右手は左手に触れていると同時に触れられている（ことを感じている）。つまり、見ることが見られることであり、触れることが触れられることであるように、身体はそのように能動と受動のやりとりを介する両義的な存在である。そのように生きて活動している身体の身体性を特徴づけているのは、身体の運動感覚機能である。身体は絶えず知覚しつつ運動し、同時にまた運動しつつ知覚している生ける存在であり、＜わたし＞と世界との関係は、世界を知覚する身体によって媒介されている。知覚することが＜わたし＞の身体の布置を決めると同時に周囲の世界の布置を決めていく。そのようにして成立する＜わたし＞の身体性と世界との関係が、＜わたし＞独自のふるまいや姿勢をかたちづくっている。しかしながら、私たちはこの世界をすでに自明のものとして生きており、知覚する身体と周囲世界とのそうした相互作用が普段私たちの意識に上ることはない。メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』（Merleau-Ponty, 1945=1967,1974）では、現象学的還元のもとで、普段意識されることのない知覚経験の下層で生起している身体と世界との絡み合いが生理学的かつ精神医学的な分析と叙述で記述されている。

鷲田によれば、メルロ=ポンティの意識でもなければ物でもない身体、逆に言えば、意識でもあり物でもあるような両義的な身体の分析から見えてくるのは、主体の存在そのものであるような「生きた身体」（corps vivant）である。鷲田は次のように述べている。

> わたしがものを見るのであって、脳や大脳が見るのではない。わたしがこの街にいるのであって、身体がこの街にいるのではない。身体の問題は、わたしのこの見るという〈経験〉、わたしのこの〈存在〉の身体性というかたちで、われわれの世界とのそのつどのかかわりという場面で問われるべきことがらである。（鷲田，2003:98）

身体の身体性に目をむけることによって、生きている身体が周囲の世界に能動的に関わっていく主体の主体性と切り離せないことをメルロ=ポンティは示してくれている。それにより、私たちは身体を見る見方が一つではないということに気づかされるのである。

ところで、ヘイネマー（Heinämaa,2012）によれば、身体の異なる諸相の概念的区別を最初に行ったのはフッサールである。フッサールは、すでに 1907 年に「物と空間」の講義において”embodiment”と”corporeality”について論じており、『物と空間』において私たちが経験している身体の三つの意味、すなわち「メカニズムとしての身体」、「道具としての身体」、「表現としての身体」の概念的区別が示されている。メルロ=ポンティはもちろん、サルトル（Sartre, J）、レヴィナス（Levinas, E）他多くの現代現象学者がフッサールの身体論をもとに独自の身体論を展開していったと言われている。

いずれにしても、現象学は異なる身体の見方を示すことによって、従来の身体の一面的な見方を相対化したといえる。私たちは身体を対象として意識する以前に、身体でもって起き上がり、歩き、事

物を扱っている。人間の身体は、因果的機能的に説明される生物メカニズムとして捉えられるだけでなく、目的のために事物を扱い、身振りや表情を通じて他者とコミュニケートする「生ける身体」である。身体を対象物としてまじまじと観察したり触れたりするのは、日常的に生きられている身体よりも二次的なものなのである。このように、現象学が「生ける身体」、すなわち<わたし>という主体として生きている人間に視点を向けかえている点を念頭において、以下では生命とケアとの関係について考察することにしたい。

２　ケア概念とケアの倫理

「ケア（care）」という言葉がまだ日本になかった時代、ケアに代わる語としては、日本語の「世話」「面倒」といった言葉が日常的に用いられていた。ケアという外来語（英語）が日本人の生活に浸透し日常的に用いられるようになったのは、およそ 1980 年代以降のことと言われる。ケアという言葉を英語の辞書でひくと、「世話」「介護」「気づかい」「関心」など多義的な意味を有していることがわかる[57]。実際、その使用範囲は、私たちの普段の日常生活から教育、医療、福祉等の専門職業分野まで多様な場面の行為を指して用いられている。また、人間だけでなく「ペットの世話をする」、「花を育てる」、「本を大切に扱う」など動植物や事物に対する関わりもケアに含まれる。

先にみたように、ケアが一つの概念としてアカデミックな場に登場するきっかけとなったのは、1982 年にアメリカで出版されたギリガンの著書『もうひとつの声』（1986 年邦訳）であった[58]。ケアの倫理の反響を受け、ケア概念は、哲学、政治哲学、社会学、教育学、心理学、宗教学など多分野で注目され議論されるようになっている[59]。ケアという言葉で議論されている中身は、分野によって様々である。広井は、多様な分野で様々な観点から論じられるケアについて、議論される場面を、①臨床的／技術的レベル、②制度／政策的レベル、③哲学／思想的レベルの大きく三つに区分している（広井，1997:16-18）[60]。①の臨床的／技術的レベルでは、ケアの倫理はケアの価値に光をあてることと

---

57 『新英和中辞典』（研究社）で「care」をひくと、気にかけること、注意、配慮、気配り、世話、保護、心配、気がかり、不安、関心事、責任、等々名詞だけでも多義にわたって用いられる語であることがわかる。ケアという言葉が最も頻繁に使われるのは医療・看護の領域であるが、「ヘアケア」や「ネイルケア」といったケア製品をはじめケアという言葉は急速に私たちの日常のなかで普及してきた。ケアという言葉は非常に多義的な意味を含むため、ケアを日本語で言い換えることは難しい。世話、配慮、気遣い、面倒等々の訳語をあてているものもみられるが、いずれも一語でケアを言い当てるには充分でないためか、特に定まった訳語があるわけではなく、日本語に訳さず外来語としてのケアという語を用いることが定着してきている。

58 ギリガンのケアの倫理を最初に日本に紹介したのは、倫理学者の川本隆史であると言われている。川本は、現代正義論を展望するなかで、ケアの倫理はフェミニズムからの男性中心主義の告発であると同時に現代正義論の土俵そのものを揺るがすものであると述べている（cf.川本,1995）。また加藤によれば、近年のケアという言葉への関心の高まりは、日本だけに限らずアメリカを始めとする西欧諸国も同様で、ケアは事物に対する態度とは異なるかかわり方を志向する現代人の動向として現代のキーワードの一つとなっているという（加藤，2004）。

59 高橋によれば、1960～1970 年代にかけて医療や福祉領域をめぐる問題に関する新聞報道を通じ「ケア」という用語が徐々に日本人の日常生活に定着していくなか、1978 年に柏木哲夫の『死に行く人々へのケア』が出版された。この著作が日本の生命倫理におけるケア論の先駆けとなってターミナルケアの議論に影響を与え、1980 年代後半にギリガンの著作の翻訳が出版されたのを機に哲学倫理学をはじめ多くの領域でケアが注目され議論を呼ぶようになっていったという。なお、高橋は日本の生命倫理領域におけるケア論のレビューを行っている（高橋，2007）。

60 本論文は以上のうちではとりわけ③哲学／思想レベルに関わり、「ケアとはなにか」というケアの本質やその道徳性に焦点をあてている。しかし広井（1997）も述べているように、①②③の３つのレベルは互いに関連しあっており、完全に他と切り離して考えることは不可能である。

なり、それまで医師の背後で目立たない存在であった看護や介護への注目が高まった。また、現在このようにケアが論じられるようになった背景には、超高齢社会を迎えた時代のケアへの関心の高まりがある。1990 年代に入ると、医療や福祉分野においてケアの倫理ないしケア論が急速に論じられるようになり、ケアに関する文献が多数出てきている。

ケア概念の射程は多様な学問分野に及ぶものの、ケアという用語が元々看護や介護の臨床現場で多用される言葉であり、社会の高齢化によるケアへの関心から、現在のところケアに関する文献の大半が医療や福祉を中心に論じられているといってよい。以下では、看護学領域および生命倫理領域におけるケア概念の動向を簡単に概観し、ケア概念と責任概念との関係について考察する。

（1）看護の中核概念としてのケア

臨床現場でケアを中心的に担う看護専門職において、ケア概念はどのように位置づけられているのだろうか。偶然にも、ケア概念が注目され始めた 1990 年代は、日本で看護師養成の高等教育化が進んだ次期と同時期にあたる[61]。看護の大学化の動きは、「看護（ケアする）とは何か」という看護の専門性／独自性を探求し、看護独自の知識体系を確立するという看護学の成立と発展を促した。久保によれば、従来の看護理論は、医学的にモデル化された看護行為の方法論としての理論が中心であり、ケアの哲学的な側面の追究に欠け、日常のケア実践においてもケア概念はそれ程注目されてはいなかった。しかし、ミルトン・メイヤロフ（Mayeroff,M）やギリガンの著作が翻訳されケアへの注目が高まると、看護学においてもケア概念が注目されるようになり、看護理論や看護倫理の基盤となる概念としてケアの意味づけが模索されてきた（久保, 1995）[62]。

現在では、メイヤロフや現象学に言及しつつ、看護の第一義性としてケア（caring）を看護の機軸におくアメリカのジーン・ワトソン（Watson, J）やパトリシア・ベナー（Benner, P）等の看護論が邦訳され、ケア概念が看護理論の中核として支持を得てきている。たとえば、哲学的に基礎づけられたケア（caring）理論として「ヒューマンケア学」を提唱するワトソンは、「「間主観的」なプロセスとしてのヒューマンケア、すなわち人間と人間とがともに主体としてやりとりしながらケアを進めていくことが、看護の道徳的次元での理想である」と述べている（Watson, 1985=1992:53）。また、ベナーによれば、ケアという言葉は、「思考と感情と行為を区別せず、人間の知の働きと存在を一体的に表現する」と同時に「巻き込まれ関与していること（involvement）を表現する」言葉であるとされ、心身二元論に基づく医学とは異なる統合的な人間観に基づいた哲学的理解の必要性が主張されている（Benner & Wrubel,1989=1999, § 1）。

このように、看護学においてケア概念は看護の専門性／独自性の中核概念として取り入れられ、医学モデルに準拠したノウハウ中心のケアから哲学的な人間理解に裏づけられた学としてのケアの確立へと向かっている。しかし現実には、看護師は未だ社会的に専門職として認知されているとは言い難

---

[61] 高崎によれば、看護師養成の高等教育化が急速に進んだ背景には、看護の社会的地位向上と専門職としての自律を求める看護職側の要望の一方で、医療技術の発達と専門分化、人口の高齢化による政策の転換、疾病構造・医療の変化等による人々のニーズへの看護の役割の増大、看護の質の向上等さまざまな社会的要因が働いたことによる。（高崎, 2010）

[62] cf.『増補版　現代看護の探求者たち――人と思想――』日本看護協会出版会、1989 年。

い[63]。看護学においてケアは第一に理念として掲げられながら、現実の医療現場におけるケア実践の状況は困難な状況に陥っていると言われている[64]。また、ケアは元々看護職に特有の概念ではないことから、ケアを中軸に看護の自律性／専門性の獲得を主張することの困難さも指摘されており、ケアを本質とする看護理論および看護倫理の構築が目指されている[65]。

他方で、ケア概念の登場は、哲学倫理学領域と医療現場とを結びつける役割を果たしている。近年、哲学倫理学領域においてケアをめぐる議論が盛んになっており、双方の対話の機会を生み出している。また、生命倫理領域においてケアの倫理が位置づけられ、それまで多くの医療者にとって外野の議論でしかなかった生命倫理をめぐる議論に当事者性が生じ、医療と哲学の結び目が生まれつつある。

このように、ケア概念は看護・介護・福祉といった多領域の境界をまたぐ多義性のある概念ゆえに、ケア概念には多領域を架橋し現実の連携を生み出す力があるといえるだろう[66]。加えて、看護や介護が実践領域の学であるからこそ、ケア概念は単なる理論的な議論に終始することなく、患者－医療者関係、ひいては医療のあり方を現実に変化させうる実践的なパワーを有しているように思われる。理想と現実のギャップは大きいとしても、ケア概念が理論と実践とのあいだで双方向的に影響しあうことにより、ケア実践の内実を深め双方の変容を促し、臨床における医療の質の向上に向けて重要な意義を有していることは間違いないであろう。

（2）生命倫理におけるケアの倫理

治療と看護にあたる医療現場は、いわば「生命」と「ケア」との接点の場である。しかし、医師が中心的役割を果たす医療においては、医学を中心とする自然科学のパースペクティブに立つ生命の見方が支配的であり、かつて医療現場において過度に行き過ぎた医療行為が倫理的問題を生じてきた。人間よりも疾病を重視するキュア（cure）偏重の医療に対する批判や反省から登場したのが、生命科学や先端医療技術の進展に伴う生命操作の倫理的諸問題を議論する生命倫理学（バイオエシックス）である[67]。しかし、アメリカで発祥した「生命倫理学」（bioethics）の議論の根底には、個人の自己決定と自律性の原理を中心とする人間観がベースにあるとされており、生命倫理学においては、いわば正義の倫理に基づいた視点からの「生命」の線引きが議論の中心となっている[68]。

---

63 cf. 森田敏子他、2008 年。

64 たとえば、宮脇によれば、近年米国から導入された看護診断の概念により、診断することそのものが目的化し看護実践はケアリングとは離れていく形で一人歩きしている傾向にあるという。宮脇は、患者－看護師関係を取り戻すためにはケアリングの視点が必要だと述べている。（宮脇，2003）

65 看護の本質としてのケア概念に関する議論としては、例えば、小野滋男（2002）、服部俊子（2007）、永田まなみ（2008）を参照。

66 高齢社会は、医療のなかで治療（cure）よりもケア（care）の占める割合が大きくなる社会であり、ケアは今まさに時代のキーワードである。広井は、高齢者ケア、ターミナルケア等、超高齢社会を構想していく上で、「ケアということを掘り下げて考えていくこと」を重視し、医療－福祉－心理－教育を横断的に捉える「ケアの科学（ケア学）」を提唱している（広井，1997）。また川本は、ケアを正しく分かち合う制度のあり方を目指す社会倫理学を構想し、ケアの倫理を医療、看護、介護、教育の 4 領域を架橋する試みをしている（川本編，2005）。

67 土屋によれば、「生命倫理学（バイオエシックス）」（bioethics）は、臓器移植、体外受精、インフォームドコンセント等、医療における倫理的諸問題を議論する学問領域として 1970 年代に米国で成立し、1980 年代に日本へ輸入された。日本語の「生命倫理」という訳語は、1985 年の脳死移植立法化をめぐる議論の際にマスコミが使用したことを機に、一般の人々の間でも知られるところとなり「生命倫理」への関心が広がり始めた（土屋，1998）。

68 森岡によれば、アメリカのバイオエシックスは、提起された現実の問題に対して道徳理論から導かれる演繹的推論を

そうしたなか、1990 年代より生命倫理をめぐる議論において、ケアの倫理が原則主義批判の一つとして注目されている[69]。医療者が普遍的な倫理原則のもと個人の自律を尊重し患者の自己決定に委ねるだけでは、様々な背景を抱えて病に向き合う患者の個別具体的なニードに充分応えることができない。他者との関係性を重視するケアの倫理は、従来の患者ー医療者関係のあり方を見直し、「患者・医療者関係における患者の人格尊重の問題を、患者の自律概念からのみならず、ケアと責任の観点から再構築する」[70]ことに対応するものとして重要な概念と考えられている。同様に、医の倫理（医療倫理）においてもケアの倫理が重視され始めている[71]。

このように、ケアの倫理は、生命倫理の領域において従来の患者の自律性を尊重するインフォームド・コンセントに欠けていた部分を補い、関係性を重視したケア的な患者ー医療者関係の実践を医療のなかに位置づける役割を果たしている。言い換えれば、ケアの倫理は生命倫理の議論において、患者その人を尊重し全人的に関わるという「関わりへの視座」[72]と「他者の問題」[73]を提起したのであり、ケア概念は生命倫理の理論的側面を実践的側面において支え、臨床の人間関係を変容しうる重要な概念であるといえよう。ケアの倫理は、生ける生命への視座を喪失した時代にあって、生ける生命への視座を回復するための一つの契機と考えられているように思われる。

（3）ケア概念に欠けているもの――職業看護におけるケア論の限界――

しかしながら、医療技術が治療の一環として臨床で適用されるにあたり、個別具体的な状況に応じるケアの重要性が強調されるというのは、ケアの倫理が、ひいては看護者のケア行為が、医療現場の関係調整のための技術に貶められることを意味しないだろうか。生命をめぐる倫理的諸問題が理論的側面から臨床における具体的な場面に向けられる時、ケアすることの善さが自明のように論じられ，医療者はケアを通じて生命の倫理的な問題に対応していくことになる。しかし、それは本当に生命をめぐる倫理的な問題へ「臨んで」いることになるのだろうか。

適用する方法をとり、多かれ少なかれ理詰めの議論を積み重ねてゆく点で普遍性を目指す道理の体系であり、人間相互の関係性には殆ど注意が払われないという（森岡，1988：141-174）。森岡は、バイオエシックスの長所を評価する一方で、その視野の狭さと論理の偏りを指摘し、強力な科学技術を手に入れた人間が生命とどのようにかかわってゆけばよいかという問題を、既存の学問領域を超えて広い視野から問い直す「生命学」の構想を提唱している。（森岡、1988）。

69 『生命倫理百科事典』（3rd edition）（第 3 版 2006 年邦訳）によれば、1982 年以前には「ケア倫理」について言葉にする者はほとんどおらず、また「ケア」という言葉が西欧倫理史の表舞台に主要な概念として現れたことはなかった。ギリガンの著作は、ケア概念の歴史において初めて、保健医療の実践家という枠を超えて、ケア倫理の哲学的側面を体系的に発展させる契機となったとされている。また、ケアあるいは気遣いという考えに対して意味のある貢献を始めて行った主要な哲学者はキルケゴールであり、ハイデガーはキルケゴールの教えから強い影響を受けているとされる。（生命倫理百科事典 3rd　Edition, 項目「ケア（Care)」より）

70 cf. 朝倉輝一、2007 年、44 頁。

71 松川によれば、生命倫理学で cure に対比される care が重視されるにいたった背景として、医学における診断治療技術が進歩した戦後のアメリカで医療従事者がケアを省みない状況が糾弾されたという経緯がある。1960 年代には「患者の権利」を擁護する動きが高まり、人間よりも疾病を重視する cure 偏重の医療を反省する機運が生まれ、患者の人格を尊重するケアの重要性が強調されるようになった。（松川，1998）

72 cf. 堀井泰明、2004 年。堀井は、生命倫理における人間観あるいは生命観の見直しを求めるものとしての「関わりへの視座」の重要性を指摘している。

73 cf. 森岡正博、2009 年、朝倉輝一、2003 年。森岡は、パーソン論を批判する論点として、パーソン論が「他我問題」を回避している点を指摘し、パーソン概念では捉えることのできない次元としてペルソナ（論）を提示している。朝倉もまた、現在の医療におけるケア概念の問題を論じるうえで他者問題に言及している。

哲学倫理学領域からであれ、看護学領域からであれ、医療や福祉におけるケアの実践と理論に関して論じられているケア（以下、総じて「ケア論」と呼ぶ）は、ケアする側とケアされる側の相補的相互性という水平的人間関係を強調する点で他者指向的である。端的に言えば、ケアし／ケアされる関係が第一義的に強調される傾向にある。もちろん、臨床現場において、ケアし／ケアされる関係が重要であることは間違いなく、そのことを否定するつもりは全くない。ここで問題としたいのは、ケア概念に含意されている他者への応答責任をめぐる「責任」概念である。現在のケア概念においては、他者の個別具体的なニードに「応答すること」（すなわち、ケアすること）が強調され、応答責任の「責任」の意義が見えにくくなっているのではないだろうか。

ケア概念をめぐる議論が展開するに伴い、次第にケアの「責任」が論じられなくなったと指摘する朝倉は、自己（我）と他者（汝）の二項関係を直接的な関係としてケア概念に性急に求めることには問題があるとして、次のように述べている[74]。

> 責任とは、私と私の相手という目の前の具体的な当事者だけではなく、「一般化された他者」に対する申し開きである。それゆえに申し開きは公共的なものであり、公共性に耐えられるものでなければならない。だが、二項方式では責任概念に耐えられないのである。（朝倉，2005：25）

朝倉によれば、道徳的であるとは、頽落する自然の傾向に抗して人間を自我と社会に向かって支えることである。しかし、我と汝という直接的二項関係は、外部に対して排他的に振る舞う親密な私的存在の性格をもつ点で、自我と社会を内部から本質的に構成する共同体を否定し責任の問題から逃れていく。それゆえ、ケアが閉じた恣意的関係に陥ることなく社会的責任の関係を有する為には、水平的関係だけでなく一般化された他者との想像的な関係の成立が必要とされるという（ibid.）。つまり、ケアが社会的行為として成り立つためには、目の前の他者とのケアし／ケアされる水平的関係を下支えするような、一般化された他者という見えない他者との想像的関係が必要であり、水平の関係に対し垂直の関係ともいえるような、自己の内部の見えない他者との関係の必要性を朝倉は指摘している。人間の自己の内部には、現実の他者との水平的関係とは異なる見えない他者との関係性の次元が働いており、おそらくこの次元にケアの倫理の責任は生起しているのである。

朝倉がこのようにケアの責任の問題を指摘するのは、臨床においてケアすること（＝他者に応答すること）の重要性や善性のみが強調され、責任が生起している見えない垂直の関係性の次元が見落とされていくならば、現実のケア関係そのものが閉塞した状況を生じうるという危惧があるからである。様々な状況と複雑な人間関係のなかでケアは良いものにも悪いものにもなりうる。たとえば、地位や肩書きなど相手の条件によってケアの関わりを変化させるとすれば、それはケアの倫理とは言えないだろう。また、相手の言いなりに応じるケアは、リスクを引き受けない意味で責任逃れになる。ヘルガー・クーゼ（Kuhse, H）の言うように「すべてのケアリングがよいわけではない」（Kuhse, 1997=2000:194-199）。利害関係によらず責任逃れにもならずに、私たちを他者へと向かわせる責任

[74] 朝倉は次のように述べている。「ギリガンがケアと責任（responsibility）を一対のものとして扱ったのに対して、今日では「ケア」だけに注目が集まっている」。（朝倉，2005：25）

はどこからくるのだろうか。この問いに答えるためには、日常の人間関係における水平的関係に注目することからやや距離をとり、ケアの責任を可能にしている関係性の根拠――自己の内部に働いている見えない他者との垂直の関係が問われなくてはならない、というのが朝倉の主張であろう。

朝倉に賛同する筆者にとっても朝倉の懸念には同感である。しかしながら、私見では、医療や福祉、看護や介護で論じられているケア概念から「責任」が抜け落ちていくのは、実践的な学問におけるケア論の職業的な制約であるように思われる。というのも、医療者がケアの倫理ないしケア論を論じる場合、論じる側には支援する側の視点や立場が常についてまわる。一般にケア論は、ケアする側からの、支援する側から論じられたケアについての語りであり、多くは支援者に向けて書かれる教本や指南書といった実用書としての理論を超えられないように思われる。それらが、いかに多様なケアの事象をとりあげ、多様なケアのあり方を分析し理論化したとしても、それらは経験的実用的なケア論であって、朝倉のいうケアの責任の次元には届かないのではないか。加えて、ケアの責任が語られるや、それは医療倫理や看護倫理などいわゆる職業倫理の議論とないまぜになってしまう。医療倫理や看護倫理においては、医療人の育成という観点から医療者の責任が論じられており、それがケア概念に含意される責任を醸成するうえで重要であることは間違いない。しかし、いずれにしても、医療や福祉などの実践的学問領域でケアの責任に言及する場合、責任は職業的使命と混同して捉えられ、ケアし／ケアされる水平的関係をさらに強調することになりかねない。

要するに、実践的学問領域においては、責任が生起している見えない関係性の根拠という原理的な次元に目を向けることよりも、他者に応答するという実践命題のもとケア実践という実用的な目的に向かう傾向にある。朝倉のいう「ケアの責任が論じられなくなった」というのは、そうした専門職業分野におけるケア論の限界であるように思われる。そうであれば、朝倉が指摘するケアの責任概念は、ケアする側に立つケア論ないしケアの倫理に求めてはならないのではないか。むしろ、ケア概念に含意されている責任は、自己形成の問題として哲学的人間学的な当事者（＝＜わたし＞）の視点から探究されるべき課題ではないだろうか。言い換えるなら、問題は現代においてケアの基盤となる哲学的人間学がない、ということではないのか。ケアの責任が論じられなくなった本当の要因は、「生ける自然」、「生ける身体」を喪失した時代を生きているすべての現代人にこそ求められるべきであり、ケアの責任が生起する見えない関係性の根拠についての哲学的原理的解明こそが今必要とされているのではないか。

ケアという関わりは、生ける身体（心）に触れることである。つまり、ケアは生ける身体（心）に触れることを通して生ける生命（いのち）に触れるのであり、生命（いのち）に関わる者の責任の自覚とその生命観が問われる。「生命（いのち）」に対する生命観ないし倫理観は、ケアの専門職業人であるか否かにかかわらず、また男性であるか女性であるかにかかわらず、すべての人間にとって問われうる問題であり、一人一人の自己形成にかかわる問題であろう。そうであれば、ケアの責任概念は、ある特定の分野の実用のための研究から距離をおき、ケアする側に立つケア論ではなく、＜わたし＞という主体の自己形成と道徳性発達の問題として、＜わたし＞から始まる自己の生成を哲学的原理的に探究していかなければならないのではないか。ただし、この哲学的原理的探究は、モノローグの自己内省的な従来の哲学研究に回帰することを意味してはいない。「臨床」があらゆる人間関係の生起す

る場であり、相互行為的な関係こそが問題とされる以上、原理的探究は常に自己と他者との関係において記述されるはずである。この思いが、筆者を経験的研究ではなく現象学へと向かわせる動機の一つでもある。かくして、「ケアの倫理の原理的探究」は、筆者にとってケアの責任が生起している見えない関係性の次元、すなわち関係性の根拠に向かう探究である。

3　生命とケアとをつなぐもの

（1）ケアの倫理の「責任」概念――「傷つきやすさ」の知覚と生命――

以下では、関係性の根拠へと向かうために、「責任」という観点に着目しつつ改めてギリガン（Gilligan,1982=1986）のケアの倫理を検討する。ここで確認したいのは、ケアの倫理の「責任」が直観的な知覚と結びついているという点である。

ギリガンが行った中絶をめぐる意思決定に関する研究[75]によれば、中絶という胎児の生命をめぐる被験者等の倫理的葛藤は、単に自己と胎児という諸個人間の権利主張の葛藤から生じているのではない。（もっとも、そもそも胎児に権利主張は不可能であり、生命倫理では胎児が人間か否かが議論となるのだが）。そうではなく、彼女たちが倫理的葛藤に襲われるのは、「人を傷つけることが関わってくる場合」であり、そこで焦点があてられているのは最終的に直面する責任と罪の問題である。彼女たちの道徳判断と意思決定は、自己と胎児を含む周囲の人々が被る傷とその人間関係を配慮することにおいて、「人間の苦痛と苦悩の現実を認識」してなされる（ibid.:103）。中絶するか否か。いずれを選択しても自らの行為が周囲の人々に影響を及ぼすことから、選択には「いかに応答するのか」という責任の感覚が結びついている。この「責任」は、他者に対する責任だけでなく、自己と自己の人生に対する責任の自覚を意味してもいる。

また、自己概念と道徳性との関係について行った別の研究において、ギリガンは被験者の一人である大学生のクレアをとりあげ、次のように述べている[76]。ギリガンによれば、矛盾した自己イメージからくる自己の葛藤を乗り越えたクレアにとって、道徳判断は「正しい」ことから「わたしにとって正しい」ことへと変化した（ibid.:51-52）。やがて彼女は「より大きなものの一部であることと、独立したものであることとのあいだの不断の緊張関係」をもちながら生きる能力こそが道徳の本性であり、力の源泉であると考えるようになる（ibid.:57）。ギリガンからみて、この常に分裂した状態にあるジレンマは、「一方は真理の問題にかかわり、もう一方は人間関係の認識に関わる責任の葛藤」（ibid.:58）であり、自らの目で世界を見、なにが起きていて、なにが正しいかを決めるのに自分の知覚に頼って判断していく責任ある行動の成熟した姿を示している（ibid.）。

したがって、ギリガンによれば、道徳判断は発達段階に応じて次第に「人間関係における責任と配慮を含め」たものへと拡大され（ibid.:173）、「アイデンティティという概念は、その範囲を広げ相互

---

[75] ギリガンは、「妊娠中絶の決定に関する研究」において、発達の過程で葛藤の経験がどのような役割を果たすのかについて考察した。

[76] ギリガンは「青年期のアイデンティティの形成および道徳性の発達に関する研究」において、自己に対する見方と道徳性に対する見方が、いかに道徳的葛藤状況の経験および選択・決定に関連しているかを考察した。

の結びつきという経験を含むようになる」(ibid.173)[77]。そうした道徳性の発達は、「人間関係の経験から得られる理解力と結び」ついているとされる(ibid.57)。ギリガンは、「他人が経験していることを理解する」能力は、道徳的な反応への必要条件(ibid.)であり、「人間関係を理解することこそ道徳的な力の源泉」(ibid.:149)であると述べている。

では、そうした彼女たちの責任の感覚はどこからくるのか。ギリガンによれば、人間関係における配慮と責任の背後に浮き上がってくるのは犠牲と罪の問題(ibid.:101)であり、「人間関係のあるべき姿に従って、適切な手当てをしなければ、人間関係は破綻してしまう」(ibid.:31)という関係性の傷つきやすさである。結びつきの世界とは、「人間関係と心理的な真実の世界であって、それは人々のつながりを知ることが、お互いに対する責任の認識や、おたがいに応答しあう必要性の知覚を引き起こすような世界」(ibid.)である。ここで応答しあう必要性の知覚とは、「傷つきやすさ(vulnerability)」の知覚であり、それは他者のニードを感じ取る感覚である「感受性(susceptibility)」であるとされる(ibid.:67)。つまり、自己を全体のうちに位置づけて行為する責任と自覚を裏打ちしているものは、応答しあう必要性の知覚としての傷つきやすさ/感受性であり、この責任の感覚は、いわば関係性全体を感じとる知覚ないし洞察力と考えられている。それゆえに、ケアの倫理は「人間相互の結びつきの意識から派生してくる責任の倫理」(ibid.:58)とされ、ケアの倫理において、ケアと責任の知覚(感受性)とは不可分に考えられているのである。

このように、ギリガンが提示したケアの倫理は、論理的客観的な推論にもとづいて道徳的判断をなす正義の倫理に対し、「人間相互の結びつきの意識から派生してくる責任の倫理」(ibid.:58)であり、人間関係の結びつきを配慮し、「誰も傷つけてはならない」という責任において物語的な理解のうちに自己の行為を位置づけ現実を引き受けることを指向するものである。

ところで、先に見たように、医療倫理や生命倫理の領域では、自律的な個人を前提し原理原則に従い各人を平等に扱う正義の倫理に対し、個人の自己決定を尊重するだけでは様々な状況を抱える個別的ニードに対応できない不充分さを補うものとしてケアの倫理が注目されている。これは、穿った見方をすれば、育児や介護など特定の身近な依存的他者の個人的ニードに応じるのが女性の倫理であるという、ある意味で正義の倫理を補完するものとしてのケアの倫理の解釈を示しており、現在ケアの倫理と言えば「個別具体的なニードに応じる」点が強調されるのも、いわば男性によって解釈されたケアの倫理が通用しているからであろう。

しかしながら、ギリガンの主張するケアの倫理の要点は、単に依存的他者の個別具体的なニードに応じることにあるのではない。むしろ、ケアの倫理の重要性は、「誰も傷つけてはならない」というあらゆる人々に対する関係性全体の配慮として現れるところの感受性/傷つきやすさの知覚にあるのではないか。なぜなら、「誰も傷つけてはならない」という他者の傷を配慮することにおいてギリガンの語っていることは、「傷つきやすさ」の知覚が私たちの「生命(いのち)」と直結する感覚に裏打ちさ

[77] ギリガンの示すケアの倫理の道徳性発達によれば、最初の段階では、被験者の道徳判断は自己の生存を確保するために自己中心的な傾向にある。第二段階になると、他人を配慮するという責任の概念が現れてくるが、ここではケアの精神と自己犠牲とが混同されているために、自己に誠実であることと他人を配慮することとのあいだで葛藤が生じる。第三段階になると、自己犠牲と責任とのあいだの緊張は解消に向かい、自他をともに配慮することが自主的な判断の基本原理となっていく(Gilligan, 1982=1986:73)。

れ予感されているもののように思われるからである。ギリガンが「関係性全体を感じとる知覚ないし洞察力としての責任の感覚」と述べる「傷つきやすさ」は、現実の状況における人間関係を思考的にあれこれ配慮することの手前にあって、生きものとしての生命的な直観として生起する応答責任の知覚であるように思われる。そうであるとすれば、関係性全体を一瞬に洞察する倫理的能力としてのこの責任の知覚は、人間の倫理性の根源に働いている関係性の次元を、言い換えれば、先に朝倉の議論にみた「見えない他者との垂直の関係性の次元」を示唆しているように思われる。そして、この次元にこそ、第Ⅰ部にみてきた尊厳の問題が位置づいているように思われるのである。

心理学者であるギリガンが提示したケアの倫理は、表面的には私たちの日常行為における人間関係を主題とし、その心理学的研究に目が向けられているように思われる。けれども、ケアの倫理における「感受性」、「傷」、「犠牲」、「罪」といった用語は、単に私たちの日常行為における関係性に焦点を当てたものというよりは、むしろ私たちの倫理性の根源で働いている＜つながりあう生命＞の次元を示唆しているように思われる。第Ⅰ部でみた金井の議論において、家族や社会に潜在する暴力性の問題から生命（いのち）の視座へと至る視点というのも、暴力の問題が日常の人間関係を超えて人類に、すなわち人間の類としての生命（いのち）の次元の問題と深く連動しているからではないか。

私たちは、身体的には傷一つなく一滴の血も流れていないにもかかわらず、人間関係を通じて確かな「痛み」を感じうる。この精神的な苦痛、関係性の傷つきやすさとは何であるのか。尊厳が傷つくと言われる時、何が傷つくのか。私たちは何をケアしていることになるのか。何らかの関係性が働いていてこそ「傷つく」という事象が成り立つとすれば、「傷つきやすさ」という責任の知覚を、関係性の根底に働いている生命（いのち）の次元への問いとして、その関係性の次元を解明していく必要があろう。それは、心理学という日常の人間関係の事象を超えて、＜つながりあう生命＞の次元において、生命（いのち）の次元から探究されなければならないものであると考える。このケアの責任が生起する関係性の根拠こそ、未だ問われず研究されずにいるテーマであり、筆者の知りたい問題関心事であり、この問いに応えてくれる書物に筆者が未だ出会えずにいるテーマなのである。

このテーマは、＜わたし＞という第一人称から発する現象学領野においてでなければ解明できないように思われる。というのも、ギリガンのいうケアの倫理における「人間関係のイメージ」は、自己と他者とが切り離されているのではなく、結びつきのうちで相互の生命および生活が成り立っているようなネットワークの世界である。したがって、ここで問題となるのは、結びつきから分離し自律した自我ではなく、結びつきのうちにある自己と他者であり、ここでの関係性は、対象を客観的に捉える主体ー客体の関係ではなく、主体同士の間主観的な関係である。ここにおいて、ケアの倫理の原理的探究というテーマは、「生活世界（生命世界）」という現象学領野と結びつきうるからである。

（2）ケアの倫理の関係性の根拠へ――ゾーエーとビオスの生命論的差異――

現在、「生活世界」という概念は広く普及しているが、フッサールの本来の主張は充分に理解されているだろうか。フッサールが、物理的物質的な自然観に対するアンチテーゼとして提示した生活世界は、いわば「生きものの世界」、つまりは「生命（いのち）の世界」である。生活世界を基盤とするということは、この地上の生きものの世界、生命（いのち）の世界を基盤にしなければならないという

ことを意味する。おそらく、ケアという言葉が現象学と接点をもつとすれば、「生活世界」が「生命（いのち）の世界」であるという点にあると思われる。なぜなら、生きものである人間の生の尊厳は、その身体性と、またあらゆる生命（いのち）の次元と結びついていると思われるからである。しかしながら、あらゆる物に囲まれ消費することに腐心する現代人において、「生活世界」と聞いて日常生活の次元を超えて生命（いのち）の次元にまで思いをきたす人はどれほどいるだろうか。したがって、「生命」と「ケア」との関係について、暫定的にでももう少し筆者の考えるところを述べておくことにしたい。

最初に、ここでいう「生命」という用語の意味を確認しておきたい。というのも、「生命」も「ケア」もともに多義性を孕んだ言葉であるために、いずれも受け手（読み手）の側に曖昧さと認識のズレが生じるきらいがあるからである。「生命（英 life／独 Leben／仏 vie）」を意味する英語の「life」は、日本語では文脈に応じて「生命」「生活」「人生」「いのち」などと訳される。そのうち「生命」という言葉は、主に生き物の身体に関連して用いられるのに対し、「生活」や「人生」という言葉は、社会のなかで生きる主体としての個人に関係して用いられる。したがって、医学や生物学に代表される自然科学が主に身体的な「生命の次元」に関与するのに対し、ケアは個人の社会的な「生活の次元」に関与する点で、両者は次元ないし位相を異にしており、同じ「life」でありながら、「生命」と「生活・人生」とは一見結びつかないようにみえる。この両者が接点をもつ領域の一つが医療の場であり、医療は生物学的な身体の生命を扱う医学と、社会で生きる個人に接するケアとの接点の場である。

ところで、先にみたように、「身体」の見方には「対象としてみられた身体」と、現実に生き行為している「生ける身体」という異なる見方があるように、「生命」もまた同様に、「対象としてみられた生命」と、主体として行為している「生ける生命」という二つの見方があるといえる。「生命」は、時に「いのち」と同等の意味で用いられることもあるが、ips 細胞や DNA 遺伝子等を扱う分子生物学や生命科学などますますミクロな生命の探究が進展している今日では、もっぱら「生命」という言葉に自然科学で扱う物質的な「生命」をイメージする者が多いであろう[78]。

この二つの生命の見方の違いは、医療における「キュア（cure）」と「ケア（care）」の違いとして考えると理解しやすいかもしれない。医療の世界では、一般にキュア（cure）が科学としての医学の立場、つまり疾病（disease）を診断し治療することを意味するのに対し、ケア（care）は病い（illness）をもつ患者にかかわり、その苦痛や不安の訴えに応答し対処する意味で使い分けられている[79]。つまり、cure と care では、人体としての身体（物質としての身体）に対するかかわりと、人としての身体に対するかかわりという点で、身体の捉え方ひいては身体への関わり方が異なるのである。

78　自然科学における「生命」と人文科学における「生命」とでは、探求する側のアプローチの仕方や意味づけに違いがある。森岡によれば、「生命」を包括的に問う学問は未だなく、エコロジー、生命倫理、生命科学、心身医学、死学など、いずれもまだ一面的な生命への問いかけにとどまっていると述べている。（森岡，1988）

79　ただし、cure と care は必ずしも対立する概念ではない。加藤によれば、cure はラテン語の cura から派生した語であり、その cura は care と語源的には別系統であるが非常によく似た意味をもっている。cura には、語義として、大切に扱われるべき対象に向けての姿勢や態度、行為、責任ある判断といった対象への実践的関係と、「心配」「苦悩」「愛」といった対象に関わる人の感情・情念の二つが含意されている。（加藤，2004:108）　なお、ハイデガーは、『存在と時間』のなかで「配慮（Sorge）」という概念の導入として、女神 cura の神話をとりあげている。cf.『生命倫理百貨辞典』項目「care」。

医学と看護の違いを方法論の観点から技術の違いとして論じている池川（1991）は、看護のテクネー（技術）と身体のかかわりについて次のように問いを発している。

> 身体の病の診断治療にあたっては、物としての身体に取り組む。しかしケアは、その人とその人をとりまく状況に働きかけるのであって、機械的身体に対する技術ではない。では、人に対する技術とは何であるのか。（池川, 1991：97）

池川によれば、人間は肉体と精神とを共に内包した全体的な身体的存在であり、人に対する技術は〔生きている身体の〕身体性の理解のもとでなされなければならない（ibid.:98-100）。つまり、看護ケアにおいては、医学とは異なる身体の見方、すなわち「生きられている身体」ないし「生ける身体」についての理解が不可欠であり、その点で身体（生命）の見方、すなわち身体観（生命観）の根本的な捉え直しが必要とされるのである。では、いわば「natur　morte」ないし「still　life」としての身体＝物体に対する技術に対し、生ける身体である「人に対する」技術とはなにか。

> 生命あるものを研究するには、生命と関わりあわねばならぬ。（Weizsäcker, 1950=1975:3）

> 我々は自然が自我に対置されているという物理学者のような見方をはっきりと斥け、自我（主体／主観）が自然のなかにあり、自然に属しているという見方をとる。（ibid.:99）

このように述べるのは、ドイツの心身医学の創始者と言われるヴァイツゼッカーである。ヴァイツゼッカーは、生きものが生きものに関わるという主体同士の関係を考察していくうえで、生命と主体とを切り離して考えることはできないと主張した。以下では、ヴァイツゼッカーに学び精神医学の立場から「生命」について論じている精神科医の木村敏の議論を手がかりに、生命とケアとの関係について考察していくことにしたい。

木村によれば、「生命とかかわりあう」と言うのは、「生きている主体として、同じく生きている主体である生きものと相互主体的に関わる」（木村，1992:16）ことであり、「『生命とかかわりあう』ことそれ自体が『主体の主体性』ということと切り離せない意味を含んで」（ibid.:10）いるという。ここで木村のいう「生命」と自然科学が扱う「生命」との違いは、いわば「知の対象としての『生きている』と、行為の源泉としての『生きている』のあいだの違い」（ibid.13）である。たとえば、顕微鏡で動いている細胞を観察する時、私たちはその細胞が「生きている」と思う。それに対し、道を歩いていてばったり友人に出会う時、私たちはその友人を「生きている」と思うのではなく、友人に対し「やあ」と呼びかけたり応答したりするなかで、この＜わたし＞が前面に出てくるのを感じている。そのように、他者に向かう＜わたし＞が発動してくるところに、生きものの「主体の主体性」が生じているのである。何より生命を問う私たち自身が「生きもの」であり、「生きている」ことにおいて内なる生命を宿している。私たちは、すでにして「生きている」ことに依存しており、その内なる生命を対象化して考察することはできない。内なる生命を理解できるのは、生命を生きている者同士が主

体的に関わることによってであり、その相互主観的な関係を、生命を生きている者自身の内側から理解することによってのみである。

つまり、「生命とかかわりあう」ということは、「相互に主体としてかかわりあう」こと、すなわち「行為的に関わる」ことである（ibid.:20）。これは、池川が主張する看護のテクネー（技術）としての「実践知（フロネーシス）」（池川，1991:97）と通ずるものであろう。であれば、「人に対する技術とは何であるのか」という池川の問いは、生ける生命にかかわるとはどういうことか、という問いでもある。人に対する技術とは、対象としての身体（生命）を操作する技術ではなく、むしろ「生きものとしての身体（生命）にかかわる（をケアする）」仕方（技術）ということになる。それは「ケアすべきものとしての生命・身体・人間へのかかわり方、接し方、態度、まなざしはどうあるべきか」という行為の次元において考えられなければならないだろう。

私たちの生きる生命世界は、本来あらゆるいのちに触れるかかわりで満ちている。出会う人々、周囲の木々や花々、虫や蝶、川や海では魚、山に行けば鳥や動物に出会う。いのちに出会い、いのちに触れるかかわりができているかどうかは、触れられる側、関わられる側のあり方以上に、かかわる側の関わり方、生命に対するまなざしに左右されうる。そこには、自然科学とは異なるまなざしと、自然科学とは異なる身体観が必要とされるのである。

それにしても、対象を観察している時と違い、他者と言葉を交わす時に＜わたし＞という主体が発動してくるというのは、一体どういうことなのか。ここに、生ける身体が生ける身体にかかわりあうとはどういうことか、という問いが改めて浮上する。そこにはなにか、「生きものとしての生命へのかかわりの根拠」ないし原理が働いているのではないか。それについて考えていく手がかりとして、以下に木村が論じている「ビオスとゾーエーの生命論的差異」を取り上げておきたい。なぜなら、私たちが生命（いのち）とケアとの関係を考察していく上で、ケアの倫理の関係性の根拠にかかわる重要な原理が示唆されていると思われるからである。

木村によれば、古代ギリシャ語には、「ビオス（bios）」と「ゾーエー（zoé）」という生命を意味する二つの言葉がある。「ビオス」は、身体を有する特定の個体の有限の生命もしくは生活を指す[80]。対する「ゾーエー」は、生命が誕生して以来途切れることなく生きとし生けるものすべてに受け継がれてきた根源的な「生命それ自身」、いわば見えない「いのち」としての生命を指す。私たちが日常出会うのは、個々のビオスの身体であるが、一方のゾーエーは、無限定で輪郭をもたず、それを対象的に認識したり識別したりすることはできない（木村，1994:118-121）。つまりゾーエーとは、ビオスとは異次元の「生命の根源」のようなもの、「一切のビオス的生命の根源」を意味している。木村は、このゾーエーとビオスの違い、つまり「生命それ自身」と個々の生きものの生命との違いを「生命論的差異」と呼んでいる。

木村によれば、この「ビオスとゾーエーの生命論的差異」が、自己と他者との関係を根底で基礎づけている次元、すなわち「あいだ」の領域である。人間は、生きものとして根源的生命との「あいだ」に絶えず関係を持ち続けており、ゾーエーはビオスを通じて生きている。この「あいだ」は、「生命の

[80] これは生物学のことをバイオロジーbiology といい、伝記のことをバイオグラフィーbiography という場合の「バイオ」の語源となっている。

根拠との関わり」であると同時に、世界との出会いの原理であり、また主体的自己の成立する場であるという（ibid.:107-108）。肝要と思われるのは、ゾーエーはあくまでビオスを生きるのであり、その生命論的差異である「あいだ」が＜わたし＞という主体的自己が発動してくる場であり関係性の原理であるという点である。つまり、主観と客観、自己と他者といった二項対置的な自我の個別性の手前で、我と汝が「相互に生じあう」出会いの場としての「あいだ」の領域こそが一次的であり、この垂直の「あいだ」の関係があってはじめて自己と他者、我と汝の水平的関係が成り立つとされている（ibid.:115）。

> 自己とはあくまで「あいだ」のことだというわけですが、「あいだ」には「もの」がないからこそ「あいだ」であるわけで、あるのは関係や動きだけだといってもいい。だから、実は縦も横もないわけですが、そういう「あいだ」が、たまたま自己と他者とのあいだにあるときは横になるし、自己と自己とのあいだにある場合は、縦になるということです。（木村，2008:71）

このように、木村において「生命論的差異」は「あいだ」とも言い換えられる。生きている自己は、つねに関係や動きとしての「あいだ」にあるのであって、その「あいだ」からそれぞれ同一性を保った＜わたし＞としての自己や他者が生成してくる。＜わたし＞は私ひとりでは＜わたし＞になることはできない。＜わたし＞を＜わたし＞として析出する場、すなわち「あいだ」がなくてはならない。木村によれば、この「あいだ」には必ず他者が含まれていて、しかもそれは、「彼」「彼女」といった三人称的な他者ではなく、＜わたし＞とのあいだで＜われわれ＞という一人称複数の集団を形成しうるような他者である。この＜われわれ＞は客観的に見ることができないが、この見えない＜われわれ＞という一人称複数としての他者こそ、一人称単数としての見える＜わたし＞が成立する源泉なのである。

ところで、主体ということに視点を転じるならば、私たちが「自己」という場合、「主語的な自己」と「述語的な自己」の二つの「自己」があると木村はいう。一方の主語的な自己は、同一性を保っている一人の人物としての＜わたし＞という自己であり、たとえば「私は〜です。」というように、この「主語的な自己」がなければ私たちの日常的な社会生活は成り立たない。他方で、その＜わたし＞は自己の内部に絶えず変化し息づいている生命的な生き生きとした自己を感じとってもいる。この生き生きとした自己が「述語的自己」である。この「述語的自己」を客観的にみることは出来ない。そして木村によれば、＜わたし＞という「主語的な自己」の行動は、それ自身単独で成立しているのではなく、常に生き生きとした生命的で主体的な「述語的な自己」に支えられて成立しているとされる。

したがって、木村によれば、個人の行動の源泉には常に集団的な一人称複数の主体性が働いている。ゾーエーとビオスとの関係に戻していえば、生き生きとした自己は、ビオスという個体としての自己の立場のみでは考えることができない。自己と他者との「あいだ」、あるいは自己と自己との「あいだ」という見えない関係性の次元は、複数のビオスにおいて分有され生き生きとした述語的自己を支えているゾーエーとの「生命論的差異」において働いているのである。ゾーエーは、地球上に無数に存在しているすべてのビオスを生きていて、ビオスはこのゾーエーを生きている。逆にいえば、ゾーエー

はビオスという個体を通して現れている。それが木村のいう生命論的な「あいだ」であり、生物学的なビオスだけではない、ゾーエーを加えたビオス、ゾーエーとビオスとの生命論的差異を考えることの重要性が示唆されている。

要するに、＜わたし＞という主体の主体性は、生きものとしての生命体ないし有機体それ自身の生命（ゾーエー）との関係を抜きにしては成り立たないものである。生きものが「生きている」とは、そういうことであろう。医学・生物学が扱う生命は、個々の生きものの生命としてのビオスである。「生活」「人生」の意味での生命も、自己意識を身につけた個人としてのビオスである。だが、こうしたビオスとビオス同士の関係（人間関係）が成立する根底には、生命論的差異としての「あいだ」の領域があり、この次元に、ケアの倫理を可能にするような関係性の原理が働いているのではないだろうか。そして、人間の生の尊厳をめぐる問題は、おそらくこの次元に関係しているように思われる。そうだとすれば、ケアの倫理の関係性の基底を考察していくためには、生物学的生命の次元でも生活の次元でも捉えきれない根源的生命としての生命（いのち）の次元を含めて考察していくことが欠かせないように思われる。人間関係に代表される様々な関係性の問題が深刻化している現代において必要なのは、いわゆる人間関係論やコミュニケーション論といった対人関係論ではなく、もっと生きものとしての人間存在の根源に迫るような、生命（いのち）の次元にかかわる問題として人間の生の尊厳を考察していかなければならない、という思いがしてならないのである。

第７章　フッサールの倫理思想とケアの倫理

筆者は現在のところ、カントの倫理思想の最も正統な後継者というべきフッサールの倫理思想が、ケアの倫理の原理的探究のための重要な手がかりになると考えている。なぜなら、フッサールの倫理思想は、現実の「生活世界」を主題とし、生きられた身体のもとで間主観的（間身体的）に作動する実践理性に目を向けており、理性にアプリオリな感情を含める点で、カントの倫理思想を再考し、「人間の生の尊厳」を原理的に解明していくための貴重な手がかりを与えてくれていると思われるからである。ところで、フッサールが存命中に出版した著作のなかには倫理学に関する独立した研究書は一冊もない。そのため、これまでフッサールの倫理学が話題にされることは殆どなかったと言われている。しかしながら、フッサールは、ハレ大学に着任して間もない 1900 年前半頃から晩年に至るまで倫理学に関する思索を続けていたとされ、その草稿や講義録が残されている。近年、倫理学に関するフッサールの著作集が刊行されたことに伴い、フッサールの倫理思想が注目され始めている[81]。

そこで本章[82]では、フッサールの『倫理学入門　1920/1924 年夏学期講義』(Husserliana, Band, XXXVII 所収）（以下『倫理学入門』と略記する）を取り上げ、フッサールの倫理思想と生活世界との関係について検討することにしたい。『倫理学入門』は、『危機』よりも前に執筆されたものであるが、理論と実践の捉えなおしを通じて新たに倫理学を構想するフッサールの倫理思想は、生活世界を含めた学問体系の構想と切り離せないものであると思われる[83]。第１節では、『倫理学入門』第１章における理論的学問（＝以下「理論学」）と技術学との関係の捉えなおしに関する議論を中心に、フッサールの倫理学構想における倫理学の位置づけとその射程について検討し、フッサールの倫理学が生活世界へのパラダイム転換のもとで構想されていることを示す。第２節において、生活世界を基盤とする現象学的パラダイムのもとでケアの倫理を原理的に解明していく意義と可能性を示唆する。

１　フッサールの倫理学構想と生活世界

（１）フッサールの倫理学構想にみる倫理学の位置づけとその射程

伝統的に、倫理学は意志および行為の技術学と規定されてきた。フッサールは倫理学を構想するにあたり、理論学と技術学とを区別してきた従来の基準そのものを疑問視し、学問体系全体における倫理学の位置づけとその射程について検討し直すことから始めている。ここでいう理論学には、たとえば数学、物理学、化学、生物学、また言語学や文学その他の精神科学が属するとされている。また技術学には、建築学や戦術学などの他、物理学や化学を応用した技術（Technologie）、さらには実践的

---

81 フッサールの倫理学に関する内外の文献および先行研究については、日本では吉川や八重樫によってすでに包括的な概観がなされている。(cf.吉川，2011、八重樫，2017)

82 本章は、筆者の発表した以下の論文を加筆・修正したものである。高山佳子（2016）「フッサールの倫理思想とケアの倫理――ケアの倫理の哲学的原理的探究に向けて――」、『フッサール研究』第 13 号、フッサール研究会、48-65 頁。

83　吉川（2006）によれば、1920 年代初頭にフッサール現象学において倫理学的―実践哲学的考察が深化する「倫理的転換」があり「イデーンⅡが転換への準備段階を成す」とみられている。「生活世界」が概念として明確に提示されるのは『危機』であるが、『イデーンⅡ』『倫理学入門』『危機』は倫理的転換以後のものとして、いずれも生活世界のパースペクティブを共有しているように思われる。

法学や実践的な教育学などが属するとされており[84]、フッサールにおいて「技術学」の及ぶ射程は、いわば「実践領域 praktische　Disziplin」と同等に考えられている[85]（XXXVII:14）。

まずフッサールは、フランツ・ブレンターノ（Brentano, F）による理論学と技術学との区分に関する議論を参照し、伝統的に理論学と技術学とを区別してきた基準は、その学問体系を関連づけている統一原理の違いにあるとしている。一方の理論学においては、均質なもの同士が因果連関によって結びつき客観的な真理の全体的統一へと向かう「理論的な関心の統一」が統一原理である。他方の技術学においては、全く異質なジャンルの知識を実現されるべき目的に向けて体系づける「実践的な関心の統一」が統一原理である。たとえば、建築家のためのハンドブックを執筆する実践家が、数学、物理学、化学、美学等々の学問的知識を援用するように、技術学においてはジャンルの異なる様々な学問的真理が目的の実現に向けて一つに体系づけられる（XXXVII:15）。つまり、理論学が「理論的な関心の統一」による「理論的命題の体系」であるのに対し、技術学は、「実践的な関心の統一」による「実践的命題の体系」である。

フッサールは、このような理論的関心と実践的関心の違いによる区別の仕方は確かに有益であると認める一方で、従来の区別は「技術学」という概念に元来含意されている「ある隠れた両義性」のために不明瞭で納得のいくものではないと批判する。フッサールによれば、理論的関心というのは、数学、自然科学、心理学といった学問において作用している「真理のための真理への関心」である。さらにいえば、理論的関心にとって本来の表現は「哲学」、すなわち真理もしくは真理愛であり、理論的関心のうちで目的へと駆り立てている関心は「普遍的合理的な理論の統一」である。しかし、この関心は、本当の意味では実践的な関心ではないだろうか。というのも、通常客観的な意味で学問と呼ばれているものは、学者たちの活動において歴史的に形成されたもの、また形成されつつあるものにほかならず、それは彼らの実践理性のうちで諸目的の統一に導かれている点で、「あらゆる学問は技術（Kunst）である」といえるからである。他方、技術学の目的はなにかといえば、それは「学説として基礎づけようとする命題の統一的な体系」を目指すことであり、その意味で技術学は学問ではないのか。技術学とみなされている法学や応用数学、論理学等は、学問的に基礎づけられている点で本来学問でもあろう。要するに、理論学は本来技術であると同時に技術学は本来学問でもあるといえる点で、「一見非常に納得のゆくブレンターノの区別の仕方は、我々を明白な根拠から本当に満足させることはできない」（XXXVII:18）、とフッサールはいうのである（cf. XXXVII:15-19）。

フッサールは、「技術学」という概念の両義性をわかりやすい事例で次のように説明している。たとえば実践家である建築家は、ある建築を完成するという目的の為に適切な手段を分類するのに幾つかの学問的理論的知識を必要とする。その際、彼が援用した真理すべては、理論的な連関にではなく、彼の実践とその体系づけられた目的の連関に順応する。そのようにして体系づけられた様々な理論的

---

[84] フッサールによれば、いわゆる職業学のようなものは技術学には入らない。すなわち、技術的な補助手段や対策、また技能を行使する際の操作のこつや見習指導といった職業技術に必要とされる単なる知識やノウハウは技術学ではない。技術学は学問的に基礎づけられた方法論のもとで体系的に理論化されてはじめて学問的な技術学となる。（XXXVII:14）

[85] アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』（Aristotle, 1894=1971）第 6 巻のなかで人間の知性のはたらきを大きく実践的な知性と観照的な知性に区別している。フッサールはブレンターノと同様にアリストテレスのいう実践領域を技術学と同等とみていると思われる。

命題は、どれも決して単なる理論的命題ではなく、ある実践的な機能を受けとっている。つまり、「技術学が与えるものは、本来常にどこでも制作するための助言や実践的な指導や規則」（XXXVII:21）である。技術学は、なんら真理の体系ではなく、むしろ「実践的命題の体系」であり、そこで真理と呼ばれるものは、論理的理論的領域における真理とは異なる意味をもつとされる。反対に、実践家として実践的な関心にもとづいて理論や命題に関わるのではなく、たとえば戦術学を研究する学者として純粋に理論的な関心から戦術の説明に関わるならば、それは全く性質の異なる「技術学」である。その際彼は、もはやいかなる実践的な助言も考えず、実践的なテーマに関する真理の固有の理論的統一に向かうのであり、それは純粋に理論的な関心のうちで、可能な実践の領土を充分に探求する理論的な学問である（XXXVII:20-22）。

要するに、あらゆる理論的命題は実践的命題に方向転換されうる。理論的命題は何かある目的の要請に対し実践的な機能を受けとることができ、したがって、それは規定の持続部分になる。だがまた逆に、あらゆる実践的命題は理論的命題へと方向転換されうるのである。そうであれば、歴史的に発展してきた学問というのは、一方では実践的な立場が決定的であり、他方では純粋に理論的な立場が決定的であるというように「固有に二重の形成物」であり、私たちはいずれの立場が決定的であるかによって理論学と技術学とを区別しているにすぎない。通常私たちが理論学とみなしている数学や心理学等も人間の行為である点では全く性質の異なる「技術学」として技術学のうちに包摂される、とフッサールはいうのである（cf. XXXVII, 21-25）。

（2）普遍的な規範学としての論理学と倫理学
――フッサールの内部において生じたパラダイム転換――

だがそうであるとしても、このように一般に理論学といわれている学問をも広義には技術学に包括されると主張することの意義はなんであろうか。私たちはここで、フッサールが学問の体系的統一ということを念頭におきつつ、学問における倫理学の位置づけとその射程を考えようとしていることに留意しなければならない。

フッサールはかつて『論理学研究　第１巻』（XVIII,1968）（以下『序説』と略記する）において、認識の技術学である論理学に認識の規範学としてあらゆる学問を体系的に基礎づける「普遍的な論理学」の位置づけを与え、論理学を「学問論」として提示した。『倫理学入門』においては、論理学とアナロジカルに倫理学を行為の規範学として、あらゆる学問およびあらゆる日常的行為を最高の目的に向けて体系的に統一する「普遍的な倫理学」の位置づけを与えている（cf. XXXVII, 23-24）。また、『序説』において論理学の心理学主義を批判し論理学の基盤となる理論学を「純粋論理学」と提示したのとアナロジカルに、「倫理的な心理学主義や実践理性および倫理的な認識理論における心理学主義」（XXXVII, 13）に抗するべく倫理学の基盤となる理論学を「純粋倫理学」と提示している。この純粋論理学と純粋倫理学は、もはや技術的な（technologische）学問ではなく、純粋に理論的に探究されるべき理論的な学問として「主観性の経験的かつアプリオリな学問」に属するとされる（XXXVII：24）。なぜなら、「理性という意味で規制について語るところでは、理念的な原理が作用しアプリオリな領域が開かれている」（XXXVII：28）からであり、したがって「理性の技術（Technologie）の最も本質的

な理論的基礎づけは超経験的にあらねばならない」(ibid.) からである。フッサールによれば、この「アプリオリな領域」こそが、「あらゆる理論的真理および当為の真理の究極のよりどころ」として、あらゆる技術学を基礎づける基底に位置づけられなければならない（cf. XXXVII, 27-28)。

こうしてみると、フッサールは倫理学を論理学とパラレルな図式で構想しているようにみえる。しかしながら、一見パラレルであるように見えて実は双方のあいだにはラディカルなパラダイムの転換が生じていることに私たちは注意しなければならない。というのも、『序説』においては、どんな規範的命題（「あるべし」）もその理論的内実として理論的命題（「である」）を所有しており、論理学の基盤となる「純粋論理学」は純粋数学と同様に実用的な規範学とは独立した純粋に理論的な学であると主張され、その際理論学と規範学との関係は理論的関心と実践的関心とのあいだの方向転換として説明されていた（cf. XVIII, 44-62/49-69)。つまり『序説』においては、理論学と技術学との区別の基準はブレンターノの基準と同様に考えられていたのである。それに対し、『倫理学入門』における倫理学構想においては、先に述べたようにブレンターノの基準が問い直されることによって、私たちが通常理論学とみなしている学問は「性質の異なる技術学」として広義の技術学のなかに包摂され、理論学と技術学とを区別する新たな基準は経験的学問と超経験的学問との区別、すなわち経験的事実領域とアプリオリな純粋理性の領域とのあいだの区別において見出されている（XXXVII, 28）[86]。

加えて、行為の観点からみれば、学問は学者による真理の探究という一つの特殊な行為として倫理学のもとで生の目的連関のなかに位置づけられる。その結果、論理学を含むあらゆる学問が倫理学に包括されるとともに、その基盤となる理論学は純粋倫理学であると提示されることによって、倫理学構想においては理論理性よりも実践理性が優位に位置づけられているのである。フッサールは次のように述べている。

> 〔人間の行為の〕ありうるすべての目的が、絶対的に要請される生の理性という意味において絶対的になすべきことの最高の理念的な目的のもとにある限り、現に存在しまた存在しうるあらゆる技術学は最高の技術学、すなわち倫理学のもとにあるとすれば、あらゆる学問およびそれらすべてを包括する哲学もまた倫理学すなわち王様のような技術学に従属しなければならない。(cf. XXXVII, 18)

要するに、当初「学問論」として考えられていた学問の体系的統一は、倫理学構想において行為の観点から捉えなおされ、倫理学は論理学を含むあらゆる学問を包括する「普遍的倫理学」として提示されている点で、両者の関係はパラレルというよりむしろ逆転しているのである。

（3）フッサールの倫理学構想にみる理念的世界から生活世界への転換
――カント批判を中心に――

このように、フッサールの内部でパラダイムの転換が生じていることは、カントの倫理思想を批判

[86] ただし、フッサールは、倫理学は価値づけることおよび意志すること一般における理性と、それと相関的な意志主体に関係する点で、論理学のように経験的な学問とアプリオリな学問を完全に区別することは困難であると述べている (cf. XXXVII, 26-32)。

的に継承しようとするフッサールが、カントに対して行っている批判的論述にもみることができる。以下では、『倫理学入門』におけるカント批判を中心に必要な限りにおいて、それを示すことにしたい。

フッサールは、カントの『実践理性批判』を吟味し、カントが当時隆盛していた感情道徳論に対し、倫理的な理念の中核として「義務の理念」、すなわち「絶対的な当為（Sollen）の理念」を再生したことを高く評価している。しかし一方で、カントの幾何学的秩序にそった体系的な講述は「上からの超越論的証明」（XXXVII, 212）であるとして批判している。フッサールによれば、カントは直接に直観からとりだされた道徳的意識そのものの独自の意味を問い、この意味においてもっとも本質的な契機として無条件の絶対的に必然的かつ普遍的妥当性を有する義務の要請を見出した。すなわち、絶対的に義務づける「汝なすべし」のみが行為する者に道徳的人格性の比類なき価値を授けるのである。カントによれば、この義務の理念に本質的に属する妥当性の無条件的な必然性は理性の必然性であり、倫理的実践的観点におけるアプリオリの源泉である（cf. XXXVII, 201）。

フッサールが問題視するのは、カントが行為に際し道徳的に意志を規定する法則として示す道徳的実践法則である。カントは、純粋実践理性の根本法則として、定言命法を最終的に以下のように明示している。すなわち、「君の意志の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」である。この実践法則は、「あらゆる理性的存在者の意志にとって一般に妥当する」法則として定義されている。しかし、ここでフッサールは次のように問う。「意志の妥当性とはなにか。ここでいう妥当性は論理的な真理の命題の判断の妥当性について言われるものと同じものなのか」（cf. XXXVII, 212）、と。

フッサールによれば、カントは次のように考えている。すなわち「〔純粋理性が〕意志に対し無条件に義務づける法則を与えうるべきならば、意志は純粋でなければならない」（XXXVII, 215）、また、「もしいかなる動機も純粋理性から与えられないのなら、したがって純粋認識能力が純粋にそれ自身から意志の動機を差し出すことができないならば、実践的法則はアプリオリに与えられない」（XXXVII, 214）と。この感情動機の純粋さは、いかなる仕方でも感性的なものに関与しない理性として、唯一許容しうる動機が純粋理性のうちになければならないということを必然的に伴っており、そしてそれはカントにおいて、いかなる欲求の対象も意志を規定してはならないという点に現れている（cf. XXXVII, 215-216）。

つまり、カントにあっては理論理性における純粋理性と同様に、意志の理性においては「純粋理性意志」があることが自明とされており、純粋に論理的な思考において理性が純粋であるように、純粋に道徳的な行為において意志は純粋であると考えられている。この意志の純粋さは一切の経験的なものを分離した純粋さであり、それゆえに「意志の妥当性」ということが主張されることになる。つまり、カントにおいて純粋理性はどこまでも「純粋認識能力」なのである（cf. XXXVII, 213-215）。かくして、フッサールは次のようにいう。「カントにとって自然科学的な理論と同一視された理論理性の超越論的理論は、実践理性すなわち意志の理性の超越論的理論とパラレルに進んでいる。（中略）したがって、理論理性が自然を自然として構成したのと同様に、意志は既に構成された自然に関係することによって道徳的な世界を形成しているように見える」（XXXVII, 221-222）、と。

しかし、事象に即して現象学的に分析しようとするフッサールからすれば、あらゆる価値、したが

ってあらゆる感情から自由であるような意志というのは、いかなる強度ももたない音や、なんら広がりをもたない色を考えることができないのと同様に不合理である（cf. XXXVII, 214）。つまり、「私たちは感性的な存在としてパトローギッシュに触発されているので、意志は実際には〔論理的な真理の判断におけるようには〕普遍的に遂行できない」（XXXVII, 222）。意志と価値とは不可分に絡み合っており、したがって、「すべての意志する主体は価値づける主体、すなわち、感じる主体であらねばならない」（XXXVII, 214）、とフッサールは主張する。

フッサールからみて、カントの誤謬は大きく二点ある。第一に、カントは判断領域における事態を充分に研究しなかったために、「判断の真理や判断の正しさという概念の起源にとって重要な本質連関を明瞭にしなかった」点である。フッサールによれば、意志すること、価値づけること、表象することは、志向的な基礎づけによって不可分に同一のことである。すなわち、表象することは思念された対象を与え、その表象された対象を評価することは思念された価値を与え、意志することは、その価値のある対象物を実現することを目指す。つまり、意志作用は、評価することのうちで思念された価値によって動機づけられるのであり、意志を規定する根拠という意味において、動機に関するあらゆる話題は価値づけることにおける意志の志向的な基礎づけにまで遡る。その際、意志する者である自我が不可欠な役割を演じている。私は、私が意志するものを意志するのであり、意志する者としての私がいかなる価値によっても、それゆえにいかなる感情によっても動機づけられないような動機づけというのは全く考えられない、とフッサールは述べている（cf. XXXVII, 213-215）。

第二に、フッサールによれば、カントの最大の誤謬は、感情を感覚的なものと考える彼の感覚論にある。感性と理性とを対立させるカントの誤りは、カントがあたかも自然だけが価値や欲求にかかわる実践領域でありうるかのように考え、実践領域が理念的な現実性にも及んでいることを見ていなかった点にある。たとえば、数学理論が無時間的で数の上でも種類の上でも同一の理念的な対象であるように、「真理は一つの理念」であり「それ自体」という仕方で存在している。そのような理念的なものの対象性は、現実の身体（realen Leib）に結びつけられることによって精神の世界において二次的な現実性を受けとることができる。たとえば、ある数学理論を任意の数において任意の時間に任意の人が遂行しうるように、あらゆる理念的な対象性は精神の世界において二次的に現実化可能である。理念的なものは現実において作用する力となり、あらゆる精神的主体に動機づける作用を遂行するのである（cf. XXXVII, 217-219）。

したがって、フッサールは、感情の領域にも無条件に妥当するアプリオリな法則があると主張する。フッサールによれば、それは「個別の状況において誰もがかなり明確に客観的な確実性や妥当性に関するいかなる論証も要求することなく諸々の曖昧な感情のあいだを区別している」（XXXVII, 228）ように、「そのもののうちで妥当性について語るような本質法則」（ibid.）である。つまり、心情および意志の領域では「感情の妥当性に対する本質法則」が問題となるのであり、この領域では感情の質および価値水準の問題が主題化される点で、そのような問題は「現象学的探究のみが明晰さを生み出せる」とフッサールは述べている（cf. XXXVII, 226-228）。

またフッサールによれば、「あらゆる理性の理論は、理性を理性へともたらす以外いかなる意味ももつことはできない。理性の理論に先立って素朴に作用している理性、すなわち生き生きとした理性、

すなわち生き生きとした理性的な作用、生きていることのうちで作用するものがある」(XXXVII, 225)。この遂行している理性の作用は、「後からそれを反省することによって」はじめて意識にもたらされ、一連の新しい理性の作用、とりわけ一般化する普遍的な判断の発端となるのである (cf. XXXVII, 225)。それゆえにフッサールは、理論領域が理論的な可能性の領域であるのに対し、心情および意志の領域では、たとえば「私にはあるものがおいしい、別のものがおいしい」、あるいは「私はあれやこれやをすることができる」というように、自我はより多くの多様な可能性を語りうる点でより広大な可能性の地盤に立っていると論じている (cf. XXXVII, 230-231)。

以上のように、フッサールはカントに対し、意志は対象によって動機づけられる点で対象および対象を意志する自我とその心情とを切り離せないとして、意志は認識する主体ではなく感じる主体であると主張し、実践理性の判断の妥当性を感情の妥当性として提示している。それにより、フッサールの倫理学構想においては、感情の質および価値水準の問題、加えて人格として生きる人間の主観性と対象との動機づけの関係が問題として主題化されるのである。このように、フッサールが、あらゆる理論的な認識の起源に広大な日常の経験世界が広がっていることをみていることは、先にみたように『危機』で述べられる「あらゆる理念化は生活世界にその意味の源泉をもつ」という「生活世界」の主張に通じるものと思われる。そしてまた、生活世界のパースペクティブに立つならば、実践的な道徳判断であるケアの倫理は論理的な推論を中心とする正義の倫理の周縁というよりもむしろ中心となるというギリガンの主張を支持するものであろう。

このように、カントの倫理学に対する批判的検討を通じて、フッサール自身のなかでカントの学説にみられる純粋理性と純粋意志とのパラレルな見方がくずれていることがわかる。意志の領域は認識領域ではなく感情および価値の領域と結びつけられることによって、理論理性と実践理性との関係、言い換えれば、論理学と倫理学との関係の見方が変化しているのである。それにより、先に見たように、認識領域にかかわる理性を中心とする論理学よりも感情および価値の領域にかかわる意志が主題となる倫理学がより基盤に位置づけられているのである。したがって、フッサールの倫理学は、客観的な理論領域から主観的な実践領域へのパラダイム転換のもとで構想されているといえよう。

かくして、フッサールが理論学と技術学との伝統的区分を捉えなおす意義も理解できる。というのも、倫理学の基盤となる理論学は、もはや純粋論理学と同様に純粋認識能力として考えることはできないからである。フッサールによれば、アプリオリな原理の領域には理性それ自体を主題とする法則と感性を主題とする法則の二通りの法則が属し、実践領域には純粋認識能力よりもさらに広大なアプリオリの領域が広がっている (cf. XXXVII, 225-226)。したがって、学問の体系的統一という点では倫理学は論理学よりも広い射程をもち、学問を含むあらゆる行為が生の目的連関に位置づけられることになる。それゆえに、フッサールは倫理学を最高の技術学と呼び、その理論学を純粋倫理学と提示するのである。

２　生活世界とケアの倫理――実践理性としてのケアの倫理の現象学的探究の可能性――

以上のように、フッサールの倫理学構想は、学問および学問以前の日常生活を含むあらゆる人間の実践活動を包括するものであり、その射程は人間の生活世界全土に及ぶといえよう。こうしてみると、

「生活世界」概念が登場する『危機』は『倫理学入門』よりも後に執筆されているものの、フッサールにとって、カントを批判的に乗り越えるうえで実践領域へのパラダイムシフトが不可欠であった点を考慮すれば、伝統的な理論学と技術学との関係の捉えなおしを通じて新たに倫理学を構想するフッサールの倫理思想は、生活世界を視野に含めた学問体系の構想と切り離せないものであると思われる[87]。以下では、『倫理学入門』で述べられているフッサールの人格概念について検討し、ケアの倫理を主観性の領野である生活世界を基盤とする現象学的パラダイムのもとで原理的に解明していく意義と可能性を示唆することにしたい。

先に見たように、カントが純粋意志を純粋認識能力として考えたのに対し、フッサールは、単に目的を伴った意志や行為だけでなく習慣的な意志の傾向としてその人格性のうちにある永続的な心情も「倫理的なもの」と呼び、さまざまな感情や情感を含め「人間そのもの」を全体として統合して捉える見方を主張している（cf. XXXVII, 8）[88]。またフッサールは、人格と人格相互の間主観的なかかわりについて次のように述べている。「人間の意志は〔動物と異なり〕理性的な意志でありうる点、すなわち単に一般に意志としていつでも目的へと向かおうとするだけではなく、その規範の正当性のうちでなすべきこととして意識している理性の目的へ向かおうとする点で際立っている」(XXXVII, 240)。このことは、人間は「単に発達能力だけでなく、また単に自己形成する能力だけでなく、彼がなすべきこととして意識している目的の意味において自己形成する能力を有する」(ibid.) ということを意味している。つまり、人間は自らのうちにある真なる自己という理念に向けて自らを形成していく存在である。

また、フッサールは他者の存在について次のように述べている。「私にとって他者が、すなわち私にとってあなたが存在しているように、個人の目的は自己自身を求め、それを自己自身のうちで自己自身に明晰になるようにすることを含んでおり、さらにその目的は、ある仕方で必然的に他者を求め、彼が彼の真なる自己を実践的に得られるようにすることを含んでいる」(XXXVII, 241)。したがって、真の隣人愛は、自己探求および自己の新たな創造のうちにこそあり、「共同体の関係が及ぶ限り、あらゆる人間一人ひとりに属している個人的理念と、これらすべての人間の個人的な自己規定との驚くべき絡み合いの関係」（XXXVII, 240）がある、とフッサールは述べている。このように、フッサールの倫理学では、普遍化された人間一般ではなく、まさに個々人の人格性と人格相互の関係が主題化されており、フッサールの人格概念は、生活世界を生きる一人の主体としての「人間そのもの」を意味していると言えるだろう。

ここにおいて、「ケアの倫理」と「生活世界」とを結ぶ接点がみえてくる。ギリガンの研究手法は、「聴く」ことを中心としたインタビューによる対話的な手法を用いる点で、従来の自然主義的心理学の方法とは異なるパラダイムに位置づくことを前章でみてきた。つまり、ギリガンの研究は、現実を

---

87 浜渦によれば、フッサールの倫理学と生活世界概念との結びつきは薄く、両者を接続することには困難が大きいとされている（cf.浜渦, 2018）。本論文では、フッサールの倫理思想が生活世界へのパースペクティブの転換によってカントの倫理思想の乗り越えがなされている点を確認しておきたい。

88 インガ・レーマー（Römer, I）によれば、フッサールは1919/1920年の『哲学入門』講義で初期倫理学の人格概念を自己批判し、後期の発生的-人格主義的倫理学において徳（virtue）の倫理学と心情（ Gesinnung ） の倫理学の側面を併せ持つ人格概念へと変化させている。そこにはマックス・シェーラーとニコライ・ハルトマンの影響があるとされている。（cf. Römer, 2011=2016）

抽象化数量化するのではなく、現実を生きている人間の経験とその心理現象を捉えようとするものである。ギリガンが問題としているのは、身体をもち状況のなかを生きている「生ける主体」の道徳的判断、すなわち「生ける身体」の実践的な理性の働きである。ギリガンは、ケアの倫理は最初から与えられている世界、予めある関係性から始まると主張することによって、現実の人間の世界、すなわち「生活世界」に問題の焦点を向けかえているのである。

ところで、ギリガンの見解を継承し倫理学の分野で「ケアリングの倫理」[89]を提唱しているネル・ノディングス（Noddings, N）もまた、「コールバーグのモデルに女性があてはまらないのは、正当化／判断パラダイムの欠点であって、道徳的に思考する人間としての女性の欠点ではないという可能性を充分追及しうる」（Noddings, 1984=1997:96）と述べ、道徳判断におけるパラダイムの違いを指摘している。ノディングスによれば、倫理学者が「なぜ私はこのように行動すべきなのか」と行為の理由を問うとき、彼の問いは動機づけよりも正当化に、また人格の外側にある論理に向かう傾向にある。だが、そのような「正当化の問題に対する伝統的な取り組みは誤りである」とノディングスは批判する（ibid.:94）。なぜなら、「女性たちは抽象的推論によって解決されるべき知的問題としてではなく、生きられるべき、生活のなかで解決されるべき具体的な人間の問題として道徳的な問題に取り組む」（ibid.:96）のであり、それは「幾何学の問題の解決とは質的に異なる」（ibid.:96）からである。現実の世界では、人は「感情と一致して行為する」（ibid.:147）のであって、正当化よりも他者に応答する行為の動機づけが先行する点で、ケアリングの「道徳的観点はどんな正当化の概念よりも先行する」（ibid.:95）とノディングスは述べている。

私たちは、論理的な抽象化に先立って生活世界においてすでに相互主観的な関係性を生きている。現実の状況のなかで解決すべき具体的な道徳的葛藤問題においては、普遍的な原則は「一般的な指針」として参照はするけれども殆ど役にたたず、それよりも人間（人格）として他者に出会い責任ある行為をとろうとする。その際、私たちを導くのは実践的な道徳判断であり、それは、他者の立場に立つうえで必要な共感性や想像力に加え、他者の傷に対する配慮と責任にかかわる能力を必要とする点で、論理的推論による道徳判断とは質の異なるものである。ノディングスによれば、この人間関係における「責任（responsibility）」は、状況のなかで「適切に応答できる能力（response-ability）」（Noddings, 2002:166）である。ノディングスは、他者に応答する倫理的な責務の源泉は、日常生活におけるケアし／ケアされるケアリングの関係のうちにあると述べている（Noddings, 1984=1997:131）。

このように、道徳性の根拠を正当化ではなく動機づけに求めるノディングスは、ケアリングの道徳性を論理数学的に論証する理論理性の問題としてではなく、現実の状況のなかで行為する人間の主観的格律としての実践理性の問題として提起しているのであり、ケアリングの倫理は「正当化／判断パラダイム」とは異なるパラダイムに属するものとして理解されなければならないものである。しかしながら、こうしたパラダイムの違いに対する男性倫理学者の理解のなさをノディングスは次のように

[89] ノディングスが用いる「ケアリング（Caring）」という言葉には、ケアすることの本質は「ケアするひととケアされるひととの関係にある」（Noddings, 1984=1997:9）ということが含意されている。ノディングスによれば、ケアリングの本質は目にみえる行為よりもむしろ「態度（attitude）」にあり、ケアリングはケアするひととケアされるひととの主観的経験における応答的、受容的な相互性の問題である（ibid.:19-21）。

嘆いている。

> 〔あなたが主張することは〕どれも非常に素晴らしいと思うが、あなたは「倫理学」を行っていると主張できますか。詰まるところ、倫理学は正当化された行為の研究であり･･･、と男性の同僚は言う。（中略）それなら、「道徳的に他者に接する方法」について語っていると言うことにしようか。これは倫理学の一部なのだろうか。倫理学がこれの一部なのか。（ibid.:95）

ノディングスに代わり、筆者はケアリングの倫理を「生活世界を生きる人間の学としての倫理学」と呼びたいと思う。おそらく、ケアリングの倫理における「誰も傷つけてはならない」という直観的な「感受性」を介した定言的命法に含意される「責任」の感覚は、生活世界における間身体的な次元で生じているはずであり、ケアリングの倫理においては、共感性や感受性など人格としての人間の感情の＜質＞が重要となってくるはずである。そのような人格的な質にかかわるものは、数や量に還元されてはならないのであり、ケアの倫理の原理的探究のためには、正義の倫理とは異なるパラダイムとその方法論が必要である。

したがって、アプローチの仕方は全く異なるものの、ギリガン - ノディングスとフッサールは共に論理形式的な理念的世界から身体をもって生きる現実の人間の世界へパースペクティブをシフトしているといえ、双方に共通するのは、現実の人間の世界で主体として生きている人間を主題化しなければならないという主張である。フッサールの現象学は、自然科学のパラダイムに対し、「生活世界」という「生ける身体」を捉えるためのもうひとつのパラダイムを提供してくれており、彼の倫理思想は人格的自我とその動機づけの関係を解明していく点でケアの倫理の原理的解明にとって重要な手がかりを与えるものと思われる。今重要なことは、ケアの倫理を人間存在の基盤である間主観的な関係性＝相互性の問題として、すなわち実践理性の問題として、現象学的パラダイムにおいて、その原理的な探求に向かうことであろう。

終章

本論文は、＜人同士の関係性のあり方と責任の問題＞にかかわるケアの倫理を、現代リベラリズムの正義論が切り落としてきた近代に見失われた＜もうひとつの正義＞の問題として主題化し、ケアの倫理の価値規範の哲学的原理的探求の必要性と意義とを示したものである。

人間関係に対する配慮と責任の倫理を「ケアの倫理」と呼んで提示した発達心理学者ギリガンの本来の問題関心事は、人間のアイデンティティ形成と道徳性発達の問題にある。ギリガンによれば、正義の倫理が「不平等」の問題を扱うのに対し、ケアの倫理は「無関心」と「暴力」の問題に関係している。しかしながら、現在のところケアの倫理をめぐる議論においては、たとえばフェミニズム正義論がそうであるように、女性のケア労働やケアの社会化に主要な焦点があたっており、いわばジェンダーという「不平等」にかかわる正義の倫理の枠内での議論が中心となっている。第Ⅰ部の主眼の一つは、そのような社会学的政治哲学的議論のなかで見落とされる傾向にある人間の暴力性をめぐる道徳性の問題を、ケアの倫理の＜もうひとつの文脈＞として改めて主題化することにあった（第1章・第 2 章)。そして、もう一つの主眼は、抑圧や暴力にかかわる＜もうひとつの文脈＞を、親密圏に眼を向ける金井とは異なり、従来の正義の枠組みとは異なる枠組みのもとで公的領域における＜もうひとつの正義＞の問題として提示することにあった（第3章・第4章)。この＜もうひとつの正義＞は、「他者に対するかかわり方」といういわば「正しい行為」にかかわる問題、すなわち「対他的関係」における「適法的正義」の問題であるが、近代の「自由で自律的な個人」が尊厳を傷つけられた他者の「沈黙の叫び」を聞くことができないために、近代において見失われてきた正義の問題である。

この＜もうひとつの正義＞としてのケアの倫理において最大の課題となるのは、「人格尊重の原理」を公的領域における平等な「権利主体」のみにみてきた正義の倫理の「自由で自律的な個人」という前提の再考である。カントが基礎づけた「人格の尊厳」は、「権利」の観念と結びついたことによって「個人的なもの」に関係することになった。その結果、個人の権利を基調とする現代の市民社会は、個人の「身体（body)」と「精神（mind)」に関わる「個人的なもの」で埋め尽くされているかのようである。それに対し、ヴェイユは権利よりも義務の優位を主張し、「人格尊重」を人格に備わる「非人格的なもの」に対する応答責任の問題としてみている。人間の生の尊厳にかかわる問題が、自己の身体を意のままにできる「自由な個人」ではなく、＜身体を意のままにできないわたし＞において生じているとすれば、人間の生の尊厳は、これまでのような「人格主体」の「権利」の次元ではなく、むしろ生ける身体をもつ一人ひとりの「人間の生」の次元に、したがって、「生きる意味」と結びつけて捉え直される必要があることが示唆された。

第Ⅱ部では、ケアの倫理の原理的探究が現象学的探究であることを示し、「生活世界」という現象学的パラダイムのもとでケアの倫理を探究していく意義と可能性が示唆された。おそらく、実存的な生を生きる人間の＜生きる意味＞を支えているのは間主観的な身体性の次元であり、人間の生の尊厳の問題はその次元に関係していると思われる。とすれば、「人間の生」とその「生きる意味」は、「生ける身体」を主題化する生活世界の次元において探究されなければならない。問題は、これまで正義のパースペクティブのみが重視され、ケアのパースペクティブが語られてこなかったことであり、また、ケアのパースペクティブが位置づく生活世界が学問研究から切り離されてきたことなのである。した

がって、「ケアの倫理と生活世界」というタイトルをもつ本論文の主張は、一言で言うならば、生きものである人間の生の尊厳を「生活世界」、すなわち「生命（いのち）の世界」を基盤として再考し直さなければならない、ということになるだろう。

ここでは、ケアの倫理が「生活世界」に着地したところであり、ここから先にはケアの倫理の具体的な議論、たとえば、親-子間における能動―受動のやりとりから発生する言葉と自己の生成過程について、内なる自己の懐胎について（レヴィナス）、傷と痛みについて、罪（罪障感）について、ビオスとゾーエーの生命論的差異について、感情と道徳性との関係について等々具体的に詰めた議論を行っていく作業が課題となってくる。おそらく、男性現象学者からみれば、女性が難解な現象学を理解できるわけがなく、ケアの倫理の原理的探究といってみても鼻先にもひっかからないと思われることだろう。しかし、「ひとごとではない知」としてここまでやってきた筆者を駆り立てている身体の声に従うならば、現象学が真に私たちの現実の生活世界と結びつくためには、難解な現象学研究の議論に踏み込むよりも、今現実に起きている事象を、現象学的に平易な言葉で思考していくこと、対話していくこと（議論していくこと）、記述していくことの方が重要と思われる。ただしそれは、ケアする側からのケアのための経験的研究ではなく、すべての＜わたし＞にとって、＜わたし＞からはじまる自己生成として記述されていかなければならないと考えている。したがって、ケアの倫理の現象学的探究においては、人間の生の尊厳を生命（いのち）の次元から再考し直すという目的に向けて、フッサール、メルロ=ポンティ、レヴィナス、アンリ等々、それぞれの現象学における専門的議論の垣根を超えて、柔軟に思考できる場が必要なのだ。そこにこそ「臨床哲学」の意義も見出せるだろう。

なお、本論文を執筆するうえで、文献を原著で読みこなすだけの語学力のなさと現象学の勉強不足が大きな制約となっている。加えて、本論文は、正義の倫理とは異なる枠組みのもとでケアの倫理を思考していくための序論ともいえる点で、議論が抽象的で大雑把であり文献も限られたものに留まっている。しかし、その枠組みこそが問題と思われる以上、枠組みの違いに目を向けるための説明は欠かせない作業であると思われる。ケアの倫理にかかわる個々の議論を具体的に論じていくことは今後の課題である。

最後に、臨床哲学での個人的な学びを振り返って本論文を終わりとしたい。大阪大学での先生方の授業はどれも素晴らしく、特にフッサール研究者である浜渦辰二先生のもとで学ぶことができたことは本当に運が良かった。フッサールを読むことによって、現象学の全体像を自分なりに描くことができ、メルロ=ポンティ、サルトル、レヴィナス、アンリ、ボーヴォワール、ハイデガーなど多くの現象学者のつながりを自分なりにつかむことができた。それまで直観的にレヴィナスやアンリに手を出していたことを思えば、今では道筋を見通して進めそうなところまで来ることができたのである。何より、フッサールの倫理学を読んだことが、立ち止まりがちであった私の博士論文執筆の進むきっかけとなった。もっと早くにフッサールの倫理学を読んでいたら、もっと早く邦訳が出ていたら、これほど回り道をせずに済んだであろう。また、日本でケアを哲学と結びつけたのは浜渦先生であるとお聞きしたことがあるが、ケアと現象学との接点におられる浜渦先生のもとで学ぶことができたことは、私自身の問題関心事を追及していくうえで何より有り難いことであった。あまりフィールドへ出ようとしない私は、「ケアの臨床哲学」をはじめ内外の様々な活動をこなしてこられた浜渦先生のもとで、

ケアの実践的臨床的な場へと開かれ、視野の広がり、思考の広がりのなかで触発されることが非常に多かった。

また、入学当初に受けた小林恭先生の「ケアの人間学」の授業は、本論の構想の枠組みの出発点となっているとともに、常に向かうべき方向を導く指針となっている。臨床哲学講座では、「ケア」という言葉が主に医療現場を中心に議論されており、少なからずそのことに違和感を抱いていた私にとって、小林先生のケアの人間学は、分野を超えて人間存在の根本に迫る哲学的な授業内容であり、私の目指す人間学にもっとも近いように思われた。お二人の先生には心より感謝の意を表したい。

最後に、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学講座の中岡先生、浜渦先生、本間先生、堀江先生には、長い学生生活の最後までお世話になり御指導頂きましたことに、心より深く感謝申し上げます。また、その間にお世話になりました助教の先生方、また臨床哲学でともに学ぶことのできたすべての方々に心から感謝申し上げます。特に、一緒に勉強会を続けてくださいました正置友子さんには、本当に励まされ支えて頂きました。正置さんとメルロ=ポンティを読みながら議論した時間は、議論の場の少ない臨床哲学のなかで私にとって本当に貴重で有り難い時間でした。また、本来目指してきた現象学研究からすっかり遠ざかってしまい、博士論文の執筆を諦めていた私に、執筆するよう背中をおしてくださいましたのも正置さんでした。心より御礼申し上げます。

参考文献

※本文中の引用文献は参考文献一覧に掲げ、本論および本論の注において、著者名、刊行年、および頁数のみを表記した。なお、邦訳がある場合は邦訳を参照し、刊行年は原著（洋書）の後に「＝」をはさみ邦訳の刊行年を併記し、邦訳のページ数のみを表記した。ただし、必要に応じ原著（洋書）のページ数の後に「/」をはさみ邦訳のページ数を併記した。

青野篤子・赤澤淳子・松並知子編（2008）『ジェンダーの心理学ハンドブック』ナカニシヤ出版。

青野篤子（2008a）「ジェンダー概念の変遷」、青野篤子・赤澤淳子・松並知子編『ジェンダーの心理学ハンドブック』ナカニシヤ出版、307-321 頁。

青野篤子（2008b）「日本の心理学とフェミニズム」、青野篤子・赤澤淳子・松並知子編『ジェンダーの心理学ハンドブック』ナカニシヤ出版、291-306 頁。

朝倉輝一（2003）「医療におけるケア概念と他者の問題」、『医学哲学医学倫理』第 21 号、55-70 頁。

朝倉輝一（2005）「医療におけるケアと責任の倫理について」、『医療と倫理』第 5 号、17-27 頁。

朝倉輝一（2007）「医療におけるコミュニケーション」、霜田求他著『医療と生命』（シリーズ人間論の 21 世紀的課題③）、ナカニシヤ出版。

東清和（1997）「展望：ジェンダー心理学の研究動向――メタ分析を中心として――」、『教育心理学年報』第 36 巻、156-164 頁。

有賀美和子（2000）『現代フェミニズム理論の地平――ジェンダー関係・公正・差異――』新曜社。

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。

池川清子（1991）『看護――生きられる世界の実践知』ゆみる出版。

伊藤裕子（1984）「心理学における性差研究の動向とその社会的背景」、『女性学年報』第 5 巻、23-35 頁。

伊藤裕子（1988）「性差」、日本児童研究所編『児童心理学の進歩―vol.27』金子書房、151-181 頁。

伊藤裕子（1992）「性役割の獲得」、柏木惠子（編）『新・児童心理学講座第１０巻　パーソナリティの発達』金子書房。

伊藤裕子（1995）「性役割と発達」、柏木惠子・高橋惠子編著『発達心理学とフェミニズム』ミネルヴァ書房、141-165 頁。

伊藤裕子（2000）「心理学におけるジェンダーのパースペクティブ」、伊藤裕子編『ジェンダーの発達心理学』ミネルヴァ書房、1-12 頁。

上野千鶴子（1990）『家父長制と資本制』岩波書店。

NHK「無縁社会プロジェクト」取材班（2010）『無縁社会――“無縁死”三万二千人の衝撃』文藝春秋。

大阪大学文学部倫理学研究室（1997）『臨床哲学ニューズレター』第１号。

大阪大学文学部倫理学研究室（1998）『臨床哲学ニューズレター』第２号。

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。

小野滋男（2002）「看護倫理の新しい波――チャンブリスによる倫理の社会学的研究」、『北海道医療大学看護福祉学部紀要』№９、19-26 頁。

落合恵美子（1989）『近代家族とフェミニズム』勁草書房。

落合恵美子（2004）『21 世紀家族へ（第三版）』有斐閣選書（第 1 版 1994 年）。
加藤直克（2004）「ケアとは何か――クーラ神話を手がかりとして――」、平山正実・朝倉輝一編著『ケアの生命倫理』第 6 章、日本評論者、105-126 頁。
賀谷恵美子・田中佑子（1987）「女性と心理学」、女性学研究会編『女の目で見る　講座女性学 4』勁草書房、36-64 頁。
金井淑子（2011）『依存と自立の倫理――＜女／母＞の身体性から――』ナカニシヤ出版。
金井淑子（2013）『倫理学とフェミニズム――ジェンダー、身体、他者をめぐるジレンマ――』ナカニシヤ出版。
川本隆史（1995）『現代倫理学の冒険――社会理論のネットワークへ――』創文社現代自由学芸叢書。
川本隆史編（2005）『ケアの社会倫理学――医療・看護・介護・教育をつなぐ』有斐閣選書。
木村敏（1988）『あいだ』弘文堂思想選書（文庫版は木村敏（2005）『あいだ』筑摩学芸文庫）
木村敏（1992）『生命のかたち／かたちの生命』青土社。
木村敏（1994）『心の病理を考える』岩波新書。
木村敏・檜垣立哉（2006）『生命と現実――木村敏との対話』河出書房新社。
木村敏・今野哲男（2008）『臨床哲学の知――臨床としての精神病理学のために』洋泉社。
久保成子（1995）『職業としての看護――ケアをとおして生きるということ』医学書院。
栗原彬（1996）『やさしさの存在証明――若者と制度のインターフェイス増補新版』新曜社。
齋藤純一（2000）『公共性（思考のフロンティア）』岩波書店。
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。
しま・ようこ（1985）『フェミニストサイコロジー――女性学的心理学批判――』垣内出版。
鈴木順子（1997）『レクチャー「社会心理学」Ⅲ　性役割＜比較文化の視点から＞』垣内出版。
鈴木淳子・柏木惠子（2006）『ジェンダーの心理学――心と行動への新しい視座――』培風館。
鈴木恒夫（1992）「インフォームド・コンセント」、今井道夫・香川知晶編『バイオエシックス入門』東信堂、30-48 頁。
高崎絹子（2010）「看護の基盤と発展過程」、高崎絹子・佐藤禮子編『看護学概説』放送大学教育振興会、27-40 頁。
高橋隆雄（2007）「日本の生命倫理におけるケア論」、高橋隆雄・浅井篤編『日本の生命倫理――回顧と展望』九州大学出版会、38-64 頁。
高山佳子（2014）「ジェンダーの視点から見たギリガンのケアの倫理におけるパラダイムシフトの意義――生活世界を生きる人間の学としての倫理学に向けて――」、『臨床哲学』第 15-2 号、2-19 頁。
高山佳子（2016）「フッサールの倫理思想とケアの倫理――ケアの倫理の哲学的原理的探究に向けて――」、『フッサール研究』第 13 号、48-65 頁。
高山佳子（2016）「人格の尊厳と人間の生――シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に――」、『臨床哲学』第 18 号、62-82 頁。
滝川一廣・佐藤幹夫（2003）『「こころ」はだれが壊すのか』洋泉社新書。
田中伸司（2005）「わたしたちの生き方とケア」、浜渦辰二編『＜ケアの人間学＞入門』知泉書館。
田中智彦（2009）「『いのちの倫理』を考える」、高草木光一編『「いのち」から現代世界を考える』岩波書店、76-87 頁。
辻村みよ子（1992）『人権の普遍性と歴史性』創文社、123-154 頁。
土屋貴志（1998）「「bioethics」から「生命倫理学」へ――米国における bioethics の成立と日本への導入――」、加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社、14-27 頁。

中岡成文（1998）「臨床哲学のフィールドをつくる――科学のモード論をヒントに――」、大阪大学文学部倫理学研究室『臨床哲学ニューズレター』第2号、5-10頁。

中岡成文（2001）『臨床的理性批判』岩波書店。

永田まなみ（2008）「看護におけるケアをどう考えるか」、『医学哲学医学倫理』第26号、51-61頁。

日本看護協会出版会編（1989）『増補版　現代看護の探求者たち――人と思想――』日本看護協会出版会。

服部健司（2010）「医療倫理学と看護倫理学」、高崎絹子・佐藤禮子編『看護学概説』放送大学教育振興会、32-49頁。

服部俊子（2007）「ケアリングとプロフェッションとしての看護――看護倫理の構想に求められること――」、『熊本大学倫理学研究室紀要』第2号、66-78頁。

浜渦辰二編（2005）『＜ケアの人間学＞入門』知泉書館。

浜渦辰二（2009）「私の考える臨床哲学――私はどこから来て、どこへ行くのか――」、『臨床哲学』第10号、3-20頁。

浜渦辰二（2018）「直観とそれを隠れて支えているもの」、『可能性としてのフッサール現象学』晃洋書房、255-269頁。

平山正実・朝倉輝一（2004）『ケアの生命倫理』日本評論社。

広井良典（1997）『ケアを問い直す――＜深層の時間＞と高齢化社会』ちくま新書。

福富護編（2006）『ジェンダー心理学』（海保博之監修『朝倉心理学講座１４』）朝倉書店。

堀井泰明（2004）「関わりへの視座――生命倫理をめぐる人間観の再検討に向けて」、坂井昭宏・松岡悦子編著『バイオエシックスの展望』東信堂。

松田純（編集）（2006）「生命ケアの比較文化論的研究とその成果に基づく情報の集積と発信」、『平成15－17年度　科学研究費補助金（基盤研究（B））研究成果報告書』。

松川俊夫（1998）「ケア――概念の説明」、加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社、200-208頁。

松島京（2012）「家族と暴力」、松信ひろみ『近代家族のゆらぎと新しい家族のかたち』八千代出版、201-217頁。

間宮武（1979）『性差心理学』金子書房。

三井宏隆（1986）「ジェンダーの社会心理学」、『哲学（三田哲学会）』№83、287-316頁。

宮脇美保子（2003）「薄らぐ患者－看護師関係――ケアリングを看護に引き戻す」、『医学哲学医学倫理』第21号、140-152頁。

村本邦子（2000）「日本におけるフェミニスト心理学の歴史と展望」、『女性ライフサイクル研究』№10、28-35頁。

望月清世（2001）「ライツトークの語れなさ――法の言説分析と「語られないこと」の位置――」、棚瀬孝雄編著『法の言説分析』ミネルヴァ書房、233-238頁。

森岡正博（1988）『生命学への招待――バイオエシックスを超えて』勁草書房。

森岡正博（2009）「パーソンとペルソナ――パーソン論再考」、『大阪府立大学紀要』№５、91-121頁。

森田敏子・前田ひとみ・岩本テルヨ（2008）「看護という組織における自律――患者・看護師にとっての自律とは」、高橋隆雄・八幡英幸編『自己決定論のゆくえ――哲学・法学・医学の現場から』九州大学出版会、236-265頁。

森永康子（2008）「ジェンダー研究の方法」、青野篤子・赤澤淳子・松並知子編『ジェンダーの心理学ハンドブック』ナカニシヤ出版、322-338頁。

森村修（2000）『ケアの倫理』大修館書店。

盛山和夫（2006）『リベラリズムとは何か――ロールズと正義の論理』勁草書房。

八重樫徹（2017）『フッサールにおける価値と実践――善さはいかにして構成されるのか』水声社。

山田昌弘（2005）『迷走する家族――戦後家族モデルの形成と解体』有斐閣。

山本真理子（1984）「性役割」、日本児童研究所編『児童心理学の進歩―vol.23』金子書房、137-165 頁。

湯川隆子（1979）「性差」、日本児童研究所編『児童心理学の進歩―vol.18』金子書房、237-265 頁。

湯川隆子（1995）「性差の研究」、柏木惠子・高橋惠子編『発達心理学とフェミニズム』ミネルヴァ書房、116-140 頁。

湯川隆子（2012）「ジェンダーと発達」、高橋恵子他編『発達科学入門』東京大学出版会、167-187 頁。

吉川孝（2006）「フッサール現象学の倫理的転換――『ロゴス』論文から『改造』論文へ――」、『実存思想論集ＸＸ可能性としての実存思想』実存思想協会、133-150 頁。

吉川孝（2011）『フッサールの倫理学――生き方の探究』知泉書館。

鷲田清一（1998）『悲鳴をあげる身体』PHP 新書。

鷲田清一（1999）『「聴く」ことの力―臨床哲学試論』阪急コミュニケーションズ。

鷲田清一（2013）『おとなの背中』角川学芸出版。

Aristotle. (1894), *Ethica Nicomachea (Oxford Classical Texts)*. Ingram Bywater, (eds.), Oxford University Press.（＝アリストテレス（高田三郎訳）（1971）『ニコマコス倫理学（上・下）』岩波文庫。）

Arendt, Hannah. (1958), *The Human Condition.* University of Chicago Press.（＝ハンナ・アーレント（速水速雄訳）（1994）『人間の条件』〔ちくま学芸文庫〕筑摩書房。）

Bauman, Zygmunt. (2005), *Work, Consumerism, and the New Poor*, 2nd ed. Open University Press.（＝ジグムント・バウマン（伊藤茂訳）（2008）『新しい貧困――労働、消費主義、ニュープア』青土社。1998 年の初版に第 5 章が追加された原著 2005 の全訳。）

Benner, Patricia E. & Wrubel, Judith. (1989), *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*. California: Addison-Wesley.（＝パトリシア・ベナー、ジュディス・ルーベル（難波卓志訳）（1999）『現象学的人間論と看護』医学書院。

Butler, Judith. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity.* New York: Routledge.（＝ジュディス・バトラー（竹村和子訳）（1999）『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撹乱』青土社。

Caplan, paula J. & Caplan, Jeremy B. (2009), *Thinking Critically about Research on Sex and Gender*, 3rd Edition. Pearson Education, Inc.（＝ポーラ・カプラン、ジェレミー・カプラン（森永康子訳）（2010）『認知や行動に性差はあるのか――科学的研究を批判的に読み解く』北大路書房。）

Derrida, Jacques. (1994), *Force de Loi: le "fondement mystique de l'autorité".* Paris: Éditions Galilée.（＝ジャック・デリダ（堅田研一訳）（1999）『法の力』法政大学出版局。）

Descartes, René. (1642), *Meditationes de prima philosophia: In quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio*, Amsterdam: demonstrantur.（＝ルネ・デカルト（山田弘明訳）（2006）『省察』ちくま学芸文庫。）

Esposito, Roberto. (2007), *Terza Prrsona: Politica della vita e filosofia dell'impersonale.* Giulio Einaudi Editore S.p.A.（＝ロベルト・エスポジト（岡田温司監訳）（2011）『三人称の哲学――生の政治と非人称の思想――』講談社選書メチエ。）

Fineman, Martha A. (2004), *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, New York: The New Press.（＝マーサ・ファインマン（穐田信子・速見葉子訳）（2009）『ケアの絆――自律神話を超えて――』岩波書店。）

Gilligan, Carol. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press. (＝キャロル・ギリガン（岩男寿美子監訳）(1986)『もうひとつの声――男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』川島書店。)

Gilligan, Carol. (1987a), "Moral Orientation and Moral Development." In: Held, V. (eds.), (1995) *Justice and Care*. Westview Press, 31-46.

Gilligan, Carol. & Wiggins, G. (1987b), "The origins of morality in early childhood relationships." In: Kagan J. & Lamp, S. (eds.), *The emergence of morality in young children*. University of Chicago Press, 277-305.

Gilligan, Carol. & Attanucci, Jane. (1988), "Two moral orientations: Gender differences and similarities." *Merrill-Palmer Quarterly*, vol. 34, 223-237.

Gilligan, Carol. (1994), "Afterword: The power to name." *Feminism and Psychology*, vol. 4(3), 420-424.

Gilligan, Carol. (1995), "Hearing the Difference: Theorizing Connection." *Hypatia*. vol.10, No.2, 120-127.

Giorgi, Amedeo P. (1970), *Psychology as a human science: a phenomenologically based approach*. New York: Harper & Row. (＝アメデオ・ジオルジ（早坂泰次郎監訳）(1981)『現象学的心理学の系譜――人間科学としての心理学――』勁草書房。

Heinämaa, Sara. (2012), "The body." In: Luft, S. & Overgaard, S. (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*. London: Routledge, 222-232.

Held, Virginia. (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. New York: Oxford University Press.

Husserl, Edmund. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: Strasser, S. (Hrsg.), Husserliana Band I. Haag: Martinus Nijhoff. (＝エトムント・フッサール（浜渦辰二訳）(2001)『デカルト的省察』岩波文庫。)

Husserl, Edmund. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. In: Biemel, M. (Hrsg.), Husserliana Band IV. Haag: Martinus Nijhoff. (＝エトムント・フッサール（立松弘孝・榊原哲也共訳）(2009)『イデーン』（Ⅱ―Ⅱ）みすず書房。)

Husserl, Edmund. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: Biemel, W. (Hrsg.), Husserliana, Band VI. Haag: Martinus Nijhoff. (＝エトムント・フッサール（細谷恒夫・木田元訳）(1995)『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論新社。)

Husserl, Edmund. (1975), *Logischen Untersuchungen, Erster Band : Prolegomena zur reien Logik*. In: Holenstein, E. (Hrsg.), Husserliana Band XVIII. Haag: Martinus Nijhoff. (＝エトムント・フッサール（立松弘孝訳）(1968)『論理学研究Ⅰ』みすず書房。)

Husserl, Edmund. (1975), *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. In: Peucker, H. (Hrsg.), Husserliana Band XXXVII. Haag: Martinus Nijhoff.

Jaffee, Sara. & Hyde, Janet S. (2000), "Gender differences in moral orientation: A meta-analysis." In: *Psychological Bulletin*, vol. 126, 703-726.

Kant, Immanuel. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Vorländer, Karl. (Hrsg.), Kant's Sämtliche Werke, 5 Auflage, Band Ⅲ. (＝イマヌエル・カント (1968) (深作守文訳)「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カン

ト全集第 7 巻』理想社。）

Kittay, Eva F. (1999), *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency.* New York: Routledge.（＝エヴァ・F・キッティ（岡野八代・牟田和恵監訳）(2010)『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』白澤社。）

Kitzinger, Celia. & Gilligan, Carol. (1994), "Listening to a Different Voice: Kitzinger, C. interviews Gilligan, C." In: *Feminism and Psychology*, vol. 4, No.3, 408-419.

Kohlberg, Lawrence. & Levine, Charles.& Hewer, Alexander. (1983), *Moral Stages : A Current Formulation and a Response to Critics*. Karger.（＝L・コールバーグ、C・レバイン、A・ヒューアー（片瀬一男・高橋征仁訳）(1992)『道徳性の発達段階――コールバーグ理論をめぐる論争への回答』新曜社。）

Kuhn, Thomas S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions.* University of Chicago Press. （＝トーマス・クーン（中山茂訳）(1971)『科学革命の構造』みすず書房。）

Kuhse, Helga. (1997), *Caring: Nurses, Women and Ethics*. Blackwell.（＝ヘルガ・クーゼ（竹内徹・村上弥生監訳）(2000)『ケアリング――看護婦・女性・倫理』メディカ出版。）

Maccoby, Eleanor E. & Jacklin, Carol N. (1974), *The Psychology of sex differences*. Stanford University Press.

Mayeroff, Milton. (1971), *On Caring*. New York: Harper & Row.（＝ミルトン・メイヤロフ（田村真・向野宣之訳）(1987)『ケアの本質――生きることの意味』ゆみる出版。）

Merleau-Ponty, Maurice. (1945), *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.（＝モーリス・メルロ=ポンティ（竹内芳郎・小木貞孝訳）(1967)『知覚の現象学』第 1 巻、みすず書房／（竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳）(1974)『知覚の現象学』第 2 巻、みすず書房。）

Noddings, Nel. (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education.* University of California Press.（＝ネル・ノディングス（1997）（立山善康他訳）『ケアリング―倫理と道徳の教育―女性の観点から』晃洋書房。）

Noddings, Nel. (2002), *Starting at Home: Caring and Social Policy.* University California press.

Post, Stephen G. (ed.), (2004), *Encyclopedia of bioethics. 3rd edition*. New York: Macmillan Reference USA.（＝生命倫理百科事典翻訳刊行委員会編（2007）『生命倫理百科事典　3RD　EDITION』丸善（株）。

Rabinowitz, Vita. C. & Martin, Daniella. (2001), "Choices and Consequences: Methodological Issues in the Study of Gender." In: Unger, Rhoda K. (ed.), (2001), *Handbook of the psychology of women and gender*. New York: John Wiley & Sons. （＝ヴィタ・ラビノヴィッツ、ダニエラ・マーティン（森永康子訳）「選択とその結果――ジェンダー研究における方法論的問題――」、R.アンガー編（森村康子・青野篤子・福富護監訳、日本心理学会ジェンダー研究会訳）(2004)『女性とジェンダーの心理学ハンドブック』北大路書房、32-60 頁）。

Rawls, Jhon. (1971), *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press.（＝ジョン・ロールズ（矢島鈞次監訳）(1986)『正義論』紀伊国屋書店＝（川本隆史ほか訳）(2010)『正義論（改訂版）』紀伊国屋書店。）

Römer, Inga. "*From a "value-maximizing achieving-machine" to a reasonable loving person: Subjectivity in Husserl's Ethics."*（＝インガ・レーマー（高山佳子、浜渦辰二 訳）(2016)「『最大限の価値に到達するマシーン』から道理にかなう愛ある人間へ――フッサールの倫理学における主観性」、『臨床哲学』第 18 号、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室、175-190 頁。翻訳は、2016 年 3 月 8 日の来日講演用の英語版を翻訳したものであり、元のドイツ語論文は下記を参照。Römer, Inga. (2011), "Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person: Subjektivität in Husserls Ethik". *Jounal Phänomenologie*. vol.36.）

Rubenstein, Carin. (1998), *The Sacrificial Mother: Escaping the Trap of Self-Denial*. New York: Hyperion.（＝カリン・ルーベンスタイン（神崎康子訳）（1998）『愛しすぎる母親たち――子どものために自己犠牲化する女性』主婦の友社。

Unger, Rhoda K. (eds.) (2001), *Handbook of the psychology of women and gender*. New York: John Wiley & Sons.（＝R.アンガー編（森村康子・青野篤子・福富護監訳、日本心理学会ジェンダー研究会訳）（2004）『女性とジェンダーの心理学ハンドブック』北大路書房）。

Walker, Lawrence J. & de Vries, Brian. & Trevethan, Shelley D. (1987), "Moral Stages and Moral Orientations in Real-Life and Hypothetical Dilemmas." *Child Development*, vol. 58, 842-858.

Walker, Lawrence J. (1989), "A Longitudinal Study of Moral Reasoning." *Child Development*, vol. 60, 157-166.

Walker, Lawrence J. (1991), "Sex Differences in Moral Reasoning." In: W. M. Kurtines & J. L. Gewirtzz (eds.), *A Handbook of Moral Behavior and Development*. vol.2. Erlbaum: Hillsdale, 333-364.

Walker, Lawrence J. (2006), "Gender and morality." In: M. Killen, & J. Smetana (eds.) *Handbook of Moral Development*. Erlbaum. 93-115.

Watson, Jean. (1985), *Nursing: Human Science and Human Care. The Theory of Nursing*. New York: National Leaque for Nursing.（＝ジーン・ワトソン（稲岡文昭・稲岡光子訳）（1992）『ワトソン看護論――人間科学とヒューマンケア』医学書院。

Weil, Simone. (1957), "La Personne et le Sacré." In: Albert, Camus. (eds.), *Écrits de Londres et Dernières Letters,* Collection ESPOIR. Librairie Gallimard, 11-44.（＝シモーヌ・ヴェイユ「人格と聖なるもの」、（橋本一明・渡辺一民編）（1968a）『シモーヌ・ヴェーユ著作集Ⅱ　ある文明の苦悶・後期評論集』春秋社、438-471 頁。）

Weil, Simone. (1960), "Réponse á une question d'Alain (1936?)." In: Albert, Camus. (eds.), *Écrits Historiques et Politiques,* Collection ESPOIR. Librairie Gallimard, 244-247.（＝シモーヌ・ヴェイユ「アランの問いに答える（1936年?）」、（橋本一明・渡辺一民編）（1968b）『シモーヌ・ヴェイユ著作集Ⅰ　戦争と革命への省察――初期評論集――』春秋社、227-231 頁。）

Weil, Simone. (1949), *L'enracinement*, Albert, Camus. (eds.), Collection ESPOIR. Librairie Gallimard.（＝シモーヌ・ヴェイユ（山崎庸一郎訳）（1967）『根をもつこと』春秋社。）

Weizsäcker, Viktor v. (1950), *Gestaltkreis：Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*. 4. Aufl. In Georg Thieme. (1973), Taschenbuch Wissenschaft, 18. Stuttgart: Suhrkamp.（＝ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー（木村敏・浜中淑彦訳）（1975）『ゲシュタルトクライス』みすず書房。）

Weizsäcker, Viktor v. (1942), *Gestalt und Zeit*. Gottingen: Max Niemeyer.（＝ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー（木村敏訳）（1995）『生命と主体ーゲシュタルトと時間、アノニューマ』人文書院。邦訳のうち「ゲシュタルトと時間」の原著のみ記す。）