

# 婚姻と家族と個人の尊厳 (一)

—ケアの倫理に基づく関係論的な尊厳構想を中心に—

朱 穎 嬌

## 目 次

### 序 章

第一章 「尊厳」とは何か？

第一節 最高裁判例における尊厳理解

第二節 「人間の尊厳」と「個人の尊重」をめぐる学説状況

第三節 「所有論的な尊厳観」と「存在論的な尊厳観」

第四節 関係性に基づく「人間の尊厳」

第二章 ケアの倫理と関係的自我としての人間観

第一節 キャロル・ギリガンの発見した「ケアの倫理」

第二節 ケアの倫理に向けられた批判（以上、本号）

第三節 ケアと正義の統合によるケアの倫理の普遍化

第三章 ケアの倫理の普遍化と人間の尊厳

第一節 脆弱性理論の提起する「人間の脆弱性」

第二節 ケアの倫理の普遍化過程における人間の尊厳の形成

第四章 「個人の尊厳」の規範的意義

第一節 「個人の尊厳」からみる家族の役割と要保護性

第二節 婚姻と「個人の尊厳」

第三節 ケアに対する子どもの権利

結びにかえて

## 序 章

近年、日本においては、家族をめぐる憲法訴訟が活発に行われて、最高裁は平等原則を適用することで違憲判断を数度下した。このようなことから、家族は違憲審査の活性化領域となつていくことが指摘される。<sup>(1)</sup> もつとも、これらの憲法判断の中身を見る限り、最高裁は家族関係の多様化や家族に対する社会的意識の変化を承認しながらも、婚姻・家族事項に関して立法者が採用している法律婚主義への尊重を殊に強調するがゆえに、家族条項である憲法二四条の解釈として、十分な憲法論を展開したとは言えない。この限られた憲法論において、最高裁は婚姻・家族立法の憲法適合性に関する判断基準を提示するどころか、二四条の保障内容、そして一三条と二四条の相互関係としての「個人の尊重」と「個人の尊厳」の憲法上の位置付けを明確にすることもないように思われる。

憲法訴訟の活発化に伴い、家族に関する学説上の議論も盛んになる。その中、憲法一三条の「個人の尊重」原理に基づき、多様な生き方の選択についての個人の自由を理由にして家族の「個人化」を説く論者が多く現れている。家族内の個人に対する注目によって、選択的夫婦別姓の導入や婚外子の平等化、性的マイノリティによる家族形成の権利保障などが、「個人化」の要求として説かれるようになり、<sup>(2)</sup> さらに、このような方向性を突き詰めて、法律婚に特別な地位と保護を与えることをやめて、誰とどのような関係を取り結ぶかの決定を個人の自由委ねるといふ「契約的家族観」<sup>(3)</sup> も主張されている。

他方、憲法二四条が論じられる際には、「個人の尊重」と同様に理解された「個人の尊厳」規定からは上記のような「個人化」の要請が導かれるものの、二四条の規定全体は憲法上の「家族モデル」として、特定の人的結合を想定している」と解される傾向がある。憲法学においては、かねてより二四条を「夫婦、親子から成る法律上の家族」を指定し、そのような法律上の家族に対する国家の保護を許容する規定と説明しつつ、この二四条が存在する限りで、憲法は法律

上の家族とその他の多様な人的結合との「全面的な同一扱い」を要求しないと主張が存在していた。<sup>(4)</sup> また、最近では、婚姻・家族制度が問題となった幾つかの判例を分析することによって、最高裁が示唆する「夫婦とその子からなる集団」としての憲法上の家族モデルを指摘しながら、家族に関する立法を方向付ける二四條の規範的内容には「一定の家族モデル」が必要であるとして、家族モデルについての想定を支持する見解も見られる。<sup>(5)</sup>

このように、「個人化」の徹底を求める二三條の「個人の尊重」原理からすれば、如何なる人的結合関係も個人の自由意思によつて形成される以上、等しく尊重されるべきであるところ、二四條の規定は「婚姻」および「婚姻家族」という特定の集団に対して、憲法上の特別な保護を与えると解釈されるため、一三條と二四條の間にはある種の緊張関係が存する。このことは、家族関係の領域において二三條、二四條ないしは一四條を整合的に解釈し、体系的な憲法論を構築するための研究の蓄積が未だ不十分であり、それによつて、「個人化」と「家族の保護」という二つの目標を憲法上どう評価するかが明確ではない、ということに起因すると考えられる。このような理論状況の下で、一三條の「個人の尊重」はしばしば二四條の「個人の尊厳」と互換的に用いられ、さらにはドイツ連邦共和国基本法における「人間の尊厳」と同義的に解される。<sup>(7)</sup>

ところで、この同義説に異論を唱える論者もないわけではない。ホセ・ヨンバルトは「尊重」と「尊厳」、「個人」と「人間」といった言葉の言語上の問題から出発し、「個人の尊重」と「人間の尊厳」との内容上の相違を主張する。<sup>(8)</sup> ヨンバルトの観点を踏まえ、辻村みよ子は二四條二項に関して、「個人の尊厳」を「個人の、人間としての尊厳」と解しつつ、その「個人の尊厳」は一三條の「個人の尊重」とともに「個人尊重主義の原則」を前提にしていると指摘する。<sup>(9)</sup> しかし、この辻村説は「個人の尊厳」を理解するのに新たな視点を与えるとはいへ、尊厳を人間に還元することの理由と意義を必ずしも説明していない。さらに、「個人の尊厳」が「個人の、人間としての尊厳」と解釈されても、そこから具体的にどのような規範的意味内容が導き出されるのか、また、家族条項である二四條と「個人の尊厳」とはどのよ

うな関連性を持つのか、といったことが依然として明らかではない。

そこで、辻村説によつて提起される新たな問題に対して、一つの可能な解答を提示するのが本稿の目的である。結論を先取りするならば、本稿の主張は以下のようになる。第一に、「人間の尊敬」は従来のように実体的概念としてではなく、人間の脆弱性に対する共通認識に基づき、社会の構成員である各個人による尊敬の相互承認という関係的概念として捉えられる。第二に、憲法二四条における「個人の尊敬」は、人間の尊敬という普遍的理念に由来しており、その限りで「個人の尊重」とは異なり、人間存在そのものに内在する脆弱性に着目する。そして第三に、人間の尊敬に関する規範的意識を形成するためには、家庭的な環境で適切にケアされること、場合によつては他者をケアすることの経験が必要不可欠であり、このことに鑑みれば、国家は人間の尊敬の基盤である「ケア」をすべての人間に対して保障する責務を負い、その責務の一環として「家族の保護」を図ることを要請される。もつとも、このような家族の要保護性は、家族が長い歴史の中で、かつ現在でも個別的な環境を通じて綿密なケアを提供しやすい集団であることから導かれるので、家庭内のケアを理想化するか、特定の家族モデルを正当化するかとの意図を持たないのである。

上記の三つの主張を論証するため、本稿はまず第一章で、これまで日本の判例や学説が「尊敬」について如何なる議論を展開したかを振り返る。従来、判例理論と通説的見解は、二四条二項の「個人の尊敬」をそのまま一三条の「個人の尊重」原理と同一視して、両者を区別せずに用いる傾向があつたが、近年では、このような状況に些細な変化が見られた。一方、通説に反して独自の尊敬論を構築している論者は、尊敬の主体規定をめぐつてさらなる論争を引き起こし、その結果、人間存在そのものを問うことで人間の尊敬の根柢を見出す道筋を辿ることになった。

今日の議論状況からすれば、人間に尊敬を認めることの理由としては、「所有論的な尊敬観」と「存在論的な尊敬観」という二つの観点が存在する。その中、所有論的な尊敬観は、人間の自律性や自己決定能力など「何かを持っている」ことに基礎を置いて尊敬を構想するがゆえに、その論理自体が自律的でない者または自己決定のできない者を尊敬の適

用対象から排除している、という問題を孕むことになる。それに対して、存在論的な尊厳観は、尊厳主体に何かを求めるところはなく、あらゆる人間が現に人間として存在していることにより尊厳を認められることになるので、本稿の趣旨により適合すると考える。

ところが、存在論的な尊厳観にも理論的境界がある。「存在」であることから尊厳が導かれるなら、「人間の尊厳」のみを語るのは、無意味なことであるか、さもなければ「人間中心主義」に陥っている。この問題に対して、ドイツの尊厳論において提示された関係的概念としての「人間の尊厳」が示唆を与える。それにより、「人間の尊厳」概念は、従来のように実体的に捉えられるのではなく、人間の同胞的連帯という関係性に基づく相互尊重の約束として理解される可能性が示される。そうすると、「人間の尊厳」は人間同士の間に限って成立するものであり、したがって、人間によってのみ侵害されることになる。

もつとも、ドイツで議論された関係論的な「人間の尊厳」概念は、その前提となる相互の「約束」がそもそも存在しておらず、一種のフィクションにすぎないと考えられたのである。そこで、本稿はこのような「約束」がフィクションではなく、人々の生活において日々実践され、確認される「現実」であることを主張しようとして、発達心理学の領域から始まった「ケアの倫理」に目を向ける。

それゆえ、第二章においては、まずもってケアの倫理の発見経緯とそれに対する批判が検討される。当初、ケアの倫理は女性の道徳性発達によく見られる「関係性重視」の傾向として提起されたが、次第に、それは人間存在の本質に関する理論へと発展し、人間社会における人々の関係性、とりわけ直接にケアリング行為によって結び付けられた人々の関係性を道徳的に評価する基準を与えるものとなる。ケアの倫理における人間観は、いわば「関係的自我」である。つまり、人間は誰しも脆弱な生き物であり、生まれた時から「生きる能力を身につけた他者に依存し、物質的・身体的・精神的なケアを受けなければ、生きる能力を持った者へと成長でき」ず、<sup>(10)</sup>そして加齢、病気、障害などの出来事によつ

て、再び依存的状態に陥ることがあるため、常に他者との依存と相互依存の關係性に置かれている。

こうしたケアの倫理は、關係性を重視するがゆえに、身近な人のみに関心を持ち、他者一般を平等に扱うことができないう公平性の欠く理論として批判されたり、普遍化不可能という点で元々普遍的原理を基礎とする「正義の倫理」に劣るものとされたりする。これを受けて、ケアの倫理の擁護者は、ケアと正義の統合を目指して多くの試みを行った。しかし、本稿が後に検討するように、このような試みはケアの倫理自体の普遍化としては成功しえない。なぜなら、正義の倫理に依拠して普遍化を実現していくケアの倫理は、まさしく正義なしでは自らの普遍化は不可能であることを裏付けるからである。実際に、ケアの倫理は「人間の尊厳」概念と密接に関連しており、その関連性はケアの倫理の普遍化可能性を示していると思われる。

第三章では、ケアの倫理の普遍化過程を考察し、それによる「人間の尊厳」の新たな解釈可能性という本稿の主張を提示する。ケアの倫理の普遍化には、二つの前提が必要とされる。その一つは、あらゆる人間が共通して経験する「人間の脆弱性」である。この脆弱性は、人間の依存的状態の根源として生身の人間の身体性に由来し、社会における様々な人間關係の崩壊によってさらに強化されることになる。しかも、これは人間の発達段階で他人に頼らざるをえない依存者の状況にのみ適用されるわけではなく、すべての人間の生において日々共有されている日常的経験なのである。

人間の脆弱性という事実があるだけでは、ケアの倫理の普遍化は実現できない。そこに、共有された人間の脆弱性を認識し、自己と同様の存在である他者の脆弱性に共感するネットワークが必要になる。このような共感のネットワークは、人間という生物種に属する者の身体構造の近似性に基づいて、同じ人間である他者の感情を類推することで構築されるものである。さらに、本稿において指摘しておかなければならないのは、この場合の共感性は、抽象的な人間關係から導き出されることはなく、他者をケアしたり、他者にケアされたりすることを通じて体得していくものだとということである。

この二つの前提を踏まえて、ケアの倫理の普遍化過程に伴う「人間の尊厳」の形成プロセスに関する一つの仮説が成立する。すなわち、日々の生活で行われるケアリング行為によって、人間は自らの自尊感情を生成するとともに、他者の尊厳を承認すべきという規範的意識をも形成する。こうした「人間の尊厳」は、人間同士の間の関係的概念として、人間の脆弱性の共通認識に基づき、如何なる人間も脆弱な主体として配慮されたり、ケアされたりする価値を持つ唯一の存在であることを意味する。

最後に第四章は、本稿の提示する「人間の尊厳」概念に従って、日本国憲法二四条の解釈を試みる。従来の憲法学説は、二四条二項における「個人の尊厳」に関し、個人の意味を最大限に解釈しようとした一方、尊厳の含意を大いに看過していたと言える。ところが、「個人の尊厳」が「個人の、人間としての尊厳」と理解されるならば、そこでは、やはり人間の脆弱性の前提があるように思われる。そうすると、家族と結び付けられた「個人の尊厳」には、人間の脆弱性に対応するためのケアの役割が、個人レベルにおいて、まず家族によって達成されるという意味が含まれる。とはいえ、人間の脆弱性が普遍的なものである限り、それに応答するケアも私的なものとどまらず、社会的なものとなると想定される。それゆえ、「個人の尊厳」は同時に、家族のケア機能の充実に対する国家の保護的介入を要請するよう働いている。

他方で、本稿のように理解された「個人の尊厳」からは、「婚姻の自由」や「婚姻家族の保護」を支える直接的な根拠を導出することが困難であって、それゆえ「婚姻」と「個人の尊厳」との関係性を改めて検討することが必要である。

ここで、「尊厳」に言及したアメリカ連邦最高裁の同性婚判例を手掛かりに、本稿は、婚姻が独自の象徴的・意味的価値を備えており、それを通じて安定で持続的な結合関係を促進し、ケアに適した環境を創り出すことが可能である以上、「個人の尊厳」の要求する家族のケア機能に資するものとして、憲法によって保護される価値があると考ええる。もともと、こうした婚姻制度の正当化論は、婚姻および婚姻家族に対する憲法上の特別な保護を支持するようなものではなく、

婚姻家族と同様にケア機能を果たしている多様な家族形態に対して、法的保護と支援を与える必要性が「個人の尊厳」の規範的要請として導かれうると主張するのである。

さらに、「人間の尊厳」に関する規範的意識の形成がケアに依存している限り、ケアを保障することは人間社会の存続と発展にとって明らかに重要である。本稿が例にとる子どものケアのように、家庭的な環境においてパーソナルなケアを受けることは、子ども達の発達過程ないしその後の人生にとって重要な意義を有する。そうだとすれば、「個人の尊厳」は家族のケア機能に対する国家の責任を要求するだけでなく、ケアを受けなければならない者に対して、適切にケアされることの権利を保障するという規範性も持つと考えられる。

なお、本稿は「人間の尊厳」の形成プロセスに着目して、そこで必要とされる人間活動に関する権利利益を考察するものであるが、確立された「人間の尊厳」の規範から、具体的な適用の場面で如何なる権利要請ができるかといった問題は、本稿の問題意識等の理由から議論の対象外とする。

(1) 巻美矢紀「家族と公私区分」憲法問題二九号(二〇一八年)七九頁。

(2) 例えば、二宮周平「家族の多様性と個人の尊重」研究の過去・現在・未来」立命館法学三六九・三七〇号(二〇一六年)九九〇・九九六頁。

(3) 安念潤司「家族形成と自己決定」『岩波講座現代の法 自己決定権と法』(岩波書店、一九九八年)二一九―二四五頁、同「『人間の尊厳』と家族のあり方——『契約的家族観』再論」ジュリスト二二二二号(二〇〇二年)二二―二九頁。

(4) 米沢広一「憲法と家族法」ジュリスト一〇五九号(一九九五年)八頁。

(5) 篠原永明「婚姻・家族制度の内容形成における考慮事項とその具体的展開」甲南法学五八巻三・四号(二〇一八年)四三―四七頁。

(6) 辻村みよ子「憲法と家族」をめぐる理論的課題——二〇一五(平成二七年)一月二六日最高裁判決後の動向」阪口正二郎ほか編『憲法の思想と発展』(信山社、二〇一七年)二九六頁。

(7) このような見解は、日本の憲法学における通説であるように思われる。宮沢俊義は、一九五五年の著書において、憲法一三条の「個人の尊重」と二四二条の「個人の尊厳」は同じ意味と解してよい、かつ、それらの規定は、ドイツ基本法一条一項の「人間の尊厳は侵されない。これを尊重し、保護することは、すべての国家権力の義務である」という規定と同じ趣旨であると解説した。その後、憲法学者によって「個人の尊厳」と「個人の尊厳」という二つの表現が互換的に使われる場合はよくあり、両者の関係についても宮沢と同様の説明がなされてきた。この点に関して



は、宮沢俊義『コンメンタール日本国憲法』（日本評論社、一九五五年）一九八—一九九頁、奥平康弘ほか編『デキストブック憲法』（有斐閣、一九七七年）九六頁（稲田陽一執筆）、有倉遼吉・小林孝輔編『基本法コンメンタール憲法 第三版』（日本評論社、一九八六年）五八頁（樋口陽一執筆）、樋口陽一ほか『注解法律学大全集 憲法1』（青林書院、一九九四年）二四七頁（佐藤幸治執筆）を参照。

(8) ホセ・ヨンバルト『人間の尊厳と国家の権力』（成文堂、一九九〇年）三—一八頁。もともと、ヨンバルトの「人間の尊厳」論は「人格主義」に立脚するものであるため、その人格の定義によって、一部の人は「人間の尊厳」の主体から排除される恐れがある。

(9) 辻村みよ子『憲法と家族』（日本加除出版、二〇一六年）九二頁、注(31)。

(10) 岡野八代『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、二〇二二年）一四四頁。

## 第一章 「尊厳」とは何か？

### 第一節 最高裁判例における尊厳理解

前述したように近年の最高裁は、家族をめぐる憲法訴訟において一連の違憲判断を下したとはいえ、憲法二四条に関する実体的な憲法論を示すことはほとんどない。このような状況は、平成二十七年の夫婦同氏制合憲判決（最大判平成二七年二月一六日民集六九卷八号二五八六頁）によって幾分変えられたにしても、最高裁の二四条解釈、ないしは「個人の尊厳」規定の理解は、依然として不明瞭であると思われる。

ところが、最高裁の「尊厳」に対する言及は、昭和二十三年の二つの判決においてすでに見られていた。その中、死刑制度の合憲性が争われた事件（最大判昭和二十三年三月二日刑集二卷三号一九一頁）では、「尊厳な人間存在の根元」として人の生命が想定され、そのような生命は尊貴であって、「一人の生命は、全地球よりも重い」とされる。そこでは、「人間の尊厳」といった概念が最高裁によって意識されていたと言うならば、それはまずもって「生命の尊厳」と解されるだろう。しかし、この「生命の尊厳」も絶対的ではなく、憲法一三条により、生命に対する国民の権利であっても、公

共の福祉に反する場合には剥奪されうると判断された。このような判断が示されて間もないころに下されたもう一つの判決（最大判昭和三年三月二四日集刑一五三五五頁）の中で、最高裁は憲法一三条の規定について「個人の尊厳と人格の尊重を宣言したものであることは勿論である」と述べつつ、個人の生命、自由および権利は「社会生活の正しい秩序、共同の幸福」の保持に依存しており、したがって公共の福祉によって粹付けられていると判示した。この判決において、最高裁の想定した尊厳は「生命の尊厳」から、「人格価値の尊厳」あるいは「人格価値に基づく尊厳」へと変化したことが窺われる。後の判例に至っては、「生命の尊厳」といった表現が後景に退くこととなり、むしろ人格価値と結び付いた尊厳が正面から打ち出される場合が多く見受けられる。

刑罰を科すことに関して尊厳を論じた上記判決の後、家族と関わる場面でも、尊厳は憲法上の規範として最高裁の判断の中に現れるようになったが、多くの場合に、それは人格価値の平等と関連しており、しかも「個人の尊重」と區別されずに用いられた。昭和二五年の尊属傷害致死罪合憲判決（最大判昭和二五年一〇月一日刑集四卷一〇号二〇三七頁）において、反対意見を述べた真野毅裁判官は、「人間の尊厳を前提とする個人の平等すなわち一切の人格の平等」という民主主義の基礎を憲法一四条の趣旨に読み込み、このような一切の人格の平等からして、「直系尊属に対する傷害致死について普通の傷害致死と區別し特に重い刑を科すること」は明白な差別扱いであり、平等の大原則を規定している一四条に違反すると指摘した。

また、昭和四八年の尊属殺重罰規定違憲判決（最大判昭和四八年四月四日刑集二七卷三号二六五頁）における田中二郎裁判官の意見は、民主主義との関連で個人の尊重や法の下の平等を解釈するにあたり、「個人の尊厳と人格価値の平等」について繰り返し言及した。つまり、憲法一三条前段の規定は、「個人の尊厳を尊重することをもつて基本とし、すべての個人について人格価値の平等を保障することが民主主義の根本理念であり、民主主義のよつて立つ基礎であるといふ基本的な考え方を示したものである」。また、この基本的な考え方に基づいて、憲法一四条は、「個人の尊厳と人格

価値の平等の尊重・保障という民主主義の根本理念に照らして不合理とみられる差別的取扱い」をすべて否定する趣旨の規定である。その上で、日本国憲法の根本精神としても「個人の尊厳と人格価値の平等を尊重すべき」ことが想定される。したがって、封建時代の「家族制度的倫理観に立脚する」尊属殺重罰の規定は、こうした「個人の尊厳と人格価値の平等を基本的な立脚点とする民主主義の理念」に反して違憲である。この田中意見は、尊厳の理解に関して「人格価値に重きを置く<sup>(1)</sup>」という点で、上記の真野意見と共通するとともに、昭和二十三年三月二四日の最高裁判決における判断から一歩進んで、一三条の個人の尊重を「個人の尊厳の尊重」と解釈し、それによって一三条に明文規定のない「尊厳」を導入して、憲法上の規範としての尊厳の意義を見出そうとする。なお、真野意見においても、田中意見においても、人格価値と結び付いた尊厳概念は民主主義の基礎と見なされており、さらに田中意見は、「個人の尊厳と人格価値の平等」の尊重を意味する「個人の尊重」について、それが民主主義の理念であると同時に憲法の根本精神であると想定したのは、注目すべきところであろう。

平成七年の非嫡出子法定相続分差別合憲決定（最大決平成七年七月五日民集四九卷七号一七八九頁）において、「個人の尊厳」と「個人の尊重」はもはや同義語のように互換的に使用されることになった。この判決では、多数意見が憲法二四条に関して実質的な見解をほぼ示さなかったのに対し、中島敏次郎裁判官ほか四名の反対意見は、憲法一三条、一四条および二四条の説明を踏まえて、相続制度にある非嫡出子差別の不合理性を論証した。中島裁判官たちによれば、一三条と二四条は密接に関連しており、一三条で個人の尊重が規定されることを受けて、二四条二項では個人の尊厳と両性の本質的平等が規定されて、こうした二四条二項の趣旨は「相続等家族に関する立法の合憲性を判断する」際の考慮要素として十分に尊重されるべきである。さらに、一四条については、「個人の尊厳という民主主義の基本的理念」が背景となっており、その理念に反するような差別的取り扱いは法の下の平等によって禁止されることになる。このように、本件における区別は非嫡出子が婚姻家族に属していないことをもって正当化することができず、むしろ、「自らの意思

や努力によつて」もその身分を変えることができない非嫡出子に対しては、「被相続人の子供としては平等であるという個人としての立場を重視すべき」であるので、そのような非嫡出子に関する差別は違憲となるべきである。この反対意見は、基本的に前記の田中意見を踏襲したものと考えられるが、田中意見のように「個人の尊厳の尊重」という言い回しを用いることもなく、「個人の尊厳」と「個人の尊重」とを同義的に語っているように見えるのが特徴的である。すなわち、反対意見は個人の尊厳を民主主義の基本的理念としつつ、こうした「個人の尊厳」を明示的に定めている二四條二項が、一三條の「個人の尊重」原理の家族領域への拡張にすぎないのであれば、その論理自体が矛盾を孕むことになりそうであるため、ここでの「個人の尊厳」は「個人の尊重」と同じ意味の概念、さもなくば近似する概念として捉えられたと理解すべきだろう。

平成七年決定以降、このような「個人の尊厳」と「個人の尊重」とを同一視する傾向は、判例の中ではしばしば見受けられる<sup>(12)</sup>。ところが、平成二七年一月一六日に下された二つの最高裁判決は、婚姻制度に関して、不十分でありながらも憲法二四條の解釈論を試みており、これまでの「個人の尊厳」理解と少しく異なる説明を行ったようにも思える。この二つの判決における最高裁の憲法論は共通するところもあるゆえ、ここでは、「最高裁が二四條について立ち入った解釈論を初めて示した<sup>(13)</sup>」と評価され、比較的詳細な議論が展開されている夫婦同氏制合憲判決を中心に検討を進めることにしたい。この判決の多数意見は、氏名を「人が個人として尊重される基礎であり、その個人の人格の象徴であつて、人格権の一内容を構成するもの」と判断する一方、氏については「名とは切り離された存在として……社会の構成要素である家族の呼称としての意義」もあり、「その個人の属する集団を想起させるもの」であるため、性質上「婚姻を含めた身分関係の変動に伴つて改められることがあり得ること」が予定されていると説明する。このような説明から、氏の変更に關する自由、本件では婚姻に際して氏の変更を強制されないと自由は、「憲法上の権利として保障される人格権の一内容であるとはいへ」ず、夫婦同氏を要求する民法七五〇條の規定は憲法一三條に違反しないとされる。

しかし、次に憲法二四条に関する解釈に移る時、多数意見は「個人の尊厳」の具体的意味内容を示さず、あたかもそれが自明なものであるように、自らの判断を支えるためにその概念を引き合いに出すような従来のやり方に反して、二四条の独自の意味についても検討を行った。多数意見によると、まず、二四条一項は「婚姻をするかどうか、いつ誰と婚姻をするかについては、当事者間の自由かつ平等な意思決定に委ねられるべきであるという趣旨を明らかにしたものであるが、婚姻の効果として夫婦同氏制を定めることは「婚姻をすることに直接の制約」ではない。

他方、同条二項は、婚姻および家族事項に関連する法制度の構築を「第一次的には国会の合理的な立法裁量に委ねるとともに……個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚すべきであるとする要請、指針を示すことによつて、その裁量の限界を画したものである。この立法に対する要請、指針は、「憲法上直接保障された権利とまではいえない人格的利益をも尊重すべきこと、両性の実質的な平等が保たれるように図ること、婚姻制度の内容により婚姻をすることが事実上不当に制約されることのないように図ること等についても十分に配慮した法律の制定を求め」ており、したがつて、夫婦同氏制が二三条、一四条一項に違反しない場合でも、さらに「個人の尊厳と両性の本質的平等の要請に照らして」是認されるか否かを検討する必要がある。そこで、「婚姻によつて氏を改める者にとつて、そのことによりいわゆるアイデンティティの喪失感を抱いたり、婚姻前の氏を使用する中で形成してきた個人の社会的な信用、評価、名誉感情等を維持することが困難になつたりするなどの不利益」があることは否定できず、それゆえに婚姻後も氏を維持することに伴う利益は「憲法上の権利として保障される人格権の一内容であるとはいえないものの……婚姻及び家族に関する法制度の在り方を検討するに当たつて考慮すべき人格的利益であるとはいえる」し、二四条の個人の尊厳と両性の本質的平等が定める立法裁量の限界を考察する際に留意すべきものであるとも考えられる。

夫婦同氏制合憲判決において、二三条の「個人の尊重」原理に照らして違憲とは言えない民法七五〇条の規定は、二四条の「個人の尊厳」の下で、再び違憲の疑いにさらされる。結果として、その夫婦同氏の規定は二四条の審査をも通

過したが、多数意見の行論からすれば、「個人の尊厳」は、「個人の尊重」によって直接に保障される人格権とは言えない人格的利益を保障するものとして説明されたように見える。そうすると、最高裁は「個人の尊厳」と「個人の尊重」の間にある従来の連続性ないし近似性の想定から離れて、両者の審査を別々に行うか、二つのレベルで行うかの方法を採用したことになる。このことは、従来の判例における「個人の尊厳」と「個人の尊重」の同義説が最高裁によって放棄されたことを意味するかは、まだはっきりしない。一方で、駒村圭吾の分析によれば、この判決は、「憲法上直接保障された権利とまではいえない人格的利益をも尊重」することを「個人の尊厳」の要請として定式化し、権利未満の利益が「個人の尊厳」の保護対象となりうる途を開いたと読むことができる。<sup>(14)</sup> こうした分析が正しいかどうかはさておき、少なくとも「個人の尊厳」と「個人の尊重」という二つの用語に対する使い分けが、最高裁においてある程度意識されていることは窺えるだろう。

## 第二節 「人間の尊厳」と「個人の尊重」をめぐる学説状況

判例とは違って、日本の学説は以前から「個人の尊重」、「個人の尊厳」ないしは「人間の尊厳」といった文言の異同をめぐる議論を繰り返してきた。その中では、個人の尊重を個人の尊厳、さらには人間の尊厳と同一のものと解釈する通説的見解もあれば、日本における「個人の尊重」はドイツの「人間の尊厳」と相異なるものだと説く学説もある。以下では、本稿の趣旨との関係で主に「個人の尊重」と「人間の尊厳」とを区別する非同一致について概観しよう。

非同一致を主張する論者は、二つの異なった立場に分かれている。その一つは、言語学的分析に基づき、「人間」「個人」「人格」「尊重」「尊厳」といった基礎的概念の内容をそれぞれ検討した上で、「個人の尊重」と「人間の尊厳」は意味合いを異にしていると結論するホセ・ヨンバルトの議論である。ヨンバルトの考察において、「個人」という言葉は、普遍性の反対である「個性」または「個別性」に注目しており、すべての人が普遍的概念としての「人間」であること

もに、他の個体から識別されうる個として同じではないことを表わすものである。しかし、現実世界に存在するすべてのものがおよそ個性を有しているから、個性という特徴は決して人間に限られたものではない。したがって、人間の最大の特徴である尊厳も、個性のみによつては根拠付けられえない<sup>(15)</sup>。一方、「人格」というものは、個としての実体でありながら「理性的本性」を備えることも必要とするので、人間はその人格によつて尊厳を有することになると考えられる<sup>(16)</sup>。さらに、「尊厳」は人間そのものに内在する価値ないし特徴のことであり、それは一定の態度を意味する場合の名詞としての使い方と、一定の行為を意味する場合の動詞としての使い方とを合わせ持つ「尊重」と意味的に異なっているため、尊厳を尊重すると言つても重複になることはない。まとめれば、尊厳を想定する際に、人間が個人として尊厳を有するのではなく、個人が人間として尊厳を有するのであつて、ドイツ基本法一条一項にあるように、人間の尊厳は不可侵であるものの、個人の尊重はそうとは限らない<sup>(17)</sup>。その上で、ヨンプルトは「人格主義」に基づく人間の尊厳と「個人主義」に基づく個人の尊重の相違が生ずる原因を、それらの文言が実定化された契機となる歴史的背景の違いに求める。すなわち、ドイツの場合では、ナチス政権の下に行われた虐殺に対する反省から、国家とその権力が人間のたれにあることを確保すべく、国家権力に対抗するような「人間の尊厳」が出現し、一方で日本の場合には、戦前の「家」制度を否定するために、個人主義的な立場として「個人の尊重」が打ち出された<sup>(19)</sup>。しかし、このような説明は「日本の『個人の尊重』が『家』制度のみを否定の対象としたのか<sup>(20)</sup>」という点で疑問が残るとも言えよう。

他方で、相反する立場から、ドイツ基本法の「人間の尊厳」の主体規定に懸念を示しつつ、日本における「個人の尊重」の積極的意義を評価する押久保倫夫の議論も存在する。押久保は、憲法一三条前段の解釈の場面で、個人主義の原理を宣言したという説明のほか、個人の人格価値に基づく「個人の尊厳」原理といった説明も一般的に説かれること<sup>(21)</sup>の理由が、田口精一のドイツ基本法を対象とした研究による方向付けにあると摘示する。その田口によれば、基本法一条一項の人間の尊厳の下で、「尊厳の価値の主体である人間は、共同社会の生活関係のなかにある生きた人間でなければ

ならない。しかもそれは動物的な存在としての単なる生命体を意味することではなく、人間の本質である知性良心責任感等の精神的な作用をもって、自らの意思の自由のうち自己を決定し形成し、自己をとりまく環境のなかで自らを完成する人格の主体としての人間をいうのである。」さらに、人間は「その個性を人間の本質に適合するように教育し、これを発展せしめ、またこれを利用してことによって、人間の人格的特性を各人の生活の内外において実現すべき努力を尽すことにより、初めて人格の価値を獲得しうるのである」<sup>(22)</sup>。このように理解された「人間の尊厳」は、言うまでもなく「人格の尊厳」そのものを意味することになろう。

ところが、押久保にとつて、この人格主義的な「人間の尊厳」は危険性を伴う規範的主張となりかねない。なぜなら、「人格を有する人間」ということを「人間の尊厳」に読み込む場合、そこにはある種の「理想的」人間像が存在し、そのような人間像をもって現実の人間を評価し、尊厳の主体を画定する機能が「人間の尊厳」に帰着されるからである。<sup>(23)</sup>

ドイツにおいても、人格を尊厳の輪郭を画す決定的要素とすることに対して、まったく異論がないわけではない。この点に関して、押久保は詳細な分析を行っている。確かに、戦後初期のドイツにおける「人間の尊厳」解釈に大きな影響を与えたギンター・デューリヒは、集団の中に埋没する個人と自己完結的なアトム的個人との両方を否定して、その「中間にある物」としての「人格」を基本法一条一項の人間の尊厳と結び付けて、「内面的に共同体の拘束に従い、それに対する責任を自覚し、共同体に奉仕する」人格こそが、基本法の想定する人間像であると説いた。しかも、このような「共同体拘束的な人間」の定式は、連邦憲法裁判所によつても採用され、自由の限定または義務の根拠付けとして働くようになった。にもかかわらず、後の学説の発展としては、むしろ「複合的で矛盾を内包する人間」が前提とされたり、「統一的」人間像ではなく「開かれた」人間像が主張されたりする一つの流れが見られて、さらには、人格としての人間を根本的に批判し、「尊厳とは、人間の現存を唯一の条件とする価値である」<sup>(25)</sup>と説くクリスチャン・グリムの「人間の尊厳」論も提示された。こうした存在価値としての「人間の尊厳」の立場からすれば、尊厳は類概念としての



人間と関連するだけでなく、何よりも具体的な個人と結び付けられるものである。それゆえ、「人間の尊厳」にとつて重要なのは、「個人の人間の実存」であつて、人間が現に存在していることのみである。<sup>(26)</sup>

尊厳の主体規定に関して、人格としての人間ではなく、具体的な個人に焦点を当てるべきというグリムの見解に与する議論は、日本でも早い時期から存在したと思われる。そこに、とりわけ「個人の尊厳」と「人格の尊厳」とを本質において区別する必要があると指摘した恒藤恭の論稿が注目されよう。恒藤は、カントのように人間の身体的存在の側面を尊厳の基礎から排除するようなやり方に反対して、「人間の精神的存在と身体的存在とは、相互に密接な依存関係をもちながら、不可分の統一体を形成するのであつて、かような根本的性格を有する個人の現実的存在が、全体として個人の尊厳の基盤となつている次第である<sup>(27)</sup>」と主張する。要するに、恒藤は規範的要求を内包する「人格の尊厳」の使用に対しては警戒的であり、尊厳の根柢がそもそも現実的な人間存在から見出されるはずだと説いているのである。

このような日独間の議論状況を受けて、押久保は「個人の尊重」の意義を再確認することに取り組む。ここでは、以下の二点が指摘される。まず、「個人」を用いる限りで、その概念に内在する「個性」「多様性」の要素は必然的に前提として想定されており、それによつて理想的・統一的人間像の構築は初めから不可能であることになる。その意味で、尊厳の主体を限定するという危険性を避けるためには、「個人」という言葉は「人間」よりも優れた表現である。次に、「個人」という主体規定は、団体と対置された「個人主義」の意義をいつそう先鋭化する機能がある。つまり、基本的人権の基礎として個人主義を掲げて、それを貫徹するように努めることは、強大な社会的権力が人権の侵害につながりやすい日本の現状に照らして、相当な重要性があると考えられる。<sup>(28)</sup>

ところで、押久保の上記指摘は適切なものと言えるだろうか。勿論、「個人主義」の宣言には独自の意味があることは否定できない。しかし、個性のみに目を向けて、あらゆる個性に尊厳を付与する論理の理由付け自体が不明確であり、共通の何らかの特性がなければ、現存するすべての人間を尊厳の対象範囲に取り入れることは困難であるように見える。

さらに、「個人」を使用することで尊厳主体の限定を回避する目的でさえも、単にその文言を掲げることによっては十分達成できるとは思えない。このことは、戦後日本憲法学が人権論の前提として想定した人間像を見れば明らかである。周知のように、憲法上の人間像に関して、かつて樋口陽一は「強い個人」論を強力に提唱したことがある。樋口によれば、人権主体としての「人」は、「自立して自律する個人」であることが措定される。このような個人は、身分制社会の拘束から解放されたとともに、その保護からも放り出された「人一般となった個人」であるので、丸裸で国家権力と向き合うためには、「自己決定をする主体であり、自己決定の結果を自分自身にひきうける」ような「強い個人」でなければならない。<sup>(29)</sup> こうした「強い個人」を求める樋口の人権論に対して、実在する「弱い人間」の立場から異議を唱える論者も現れた。例えば石埼学は、生身の「具体的人間」に「規範的人間像」という仮面を被せた「強い個人」論が、「現実の人間に、永遠ノルム化を強いるがゆえに暴力的である」と批判する。<sup>(30)</sup> また、笹沼弘志が言うには、人権を自律能力によって基礎付けようとする議論は、「人格を想定上の自律的主体と現実の人間とに二分し」、想定と現実の区別を現実における人々の能力差に対応させることによって、「現実の強者による人権の優先的享受、強者による弱者支配」を正当化するような論理となりかねない。樋口のように、権力に対抗する自律的な人権主体を追求して、「実態としての個人は、集団の中で他者に依存して生きるような『弱い個人』でしかない」という現実があるにもかかわらず、「強い個人」のフィクションを用いて「弱い個人」に自由を強制してまで、人々に「強い個人」となることを要請するのは「自由の強制」であり、人間の実態に反して、不可能かつ理不尽なことである。<sup>(31)</sup> したがって、「強い個人」論は、集団対個人の枠組みの中で構想された「個人の自己決定」自己責任、自立」という倫理的主張であって、「現実の個人が抱えている支配服従構造を等閑視しているため、結果として、個人の自立を強調して過重な個人責任を負わせ国家責任・企業責任の後退を正当化する」理論となっている点で、問題を抱えると思われる。

「強い個人」論に向けられたこれらの批判は、まさに押久保の「人間の尊厳」に対する懸念と同旨のものと見えよう。

「個人」をひたすらに強調することは、押久保が期待するように基本的人権の保護を確固たるものとするところか、「完全自律的な」個人を作り上げることによつて個人に自己責任を負担させるような思考操作の効果さえある。そうすると、尊厳の主体規定を「人間」とみるか「個人」とみるかにかかわらず、生身の人間の現実を見落としている理想的・規範的人間像は、人間に何かの内在的能力を求める限りで出現しうる。このことからすれば、規範的人間像の出現可能性をもつて「人間の尊厳」という概念を否定する必要はなく、むしろ共通性に基づく類概念としての「人間」こそが、尊厳の対象を可能な限り拡張することに役立つかもしれない。実際に、押久保自身も「現状の分析の結果としての集団的人間像は……何の問題もない」と述べており、「人間の尊厳」そのものに反対するというよりは、規範的人間像につながりかねない特定の尊厳の用い方に反対しているように思える。そうだとすれば、「人間の尊厳」の規範内容の解明に対して、その主体規定をどう決めるかはさほど重要ではない。尊厳を語るにあたり、人間が何をもちて尊厳を有するのかという問題、あるいは、そもそもこのような問題を提起すること自体が正当か否かという疑問が浮上する。

### 第三節 「所有論的な尊厳観」と「存在論的な尊厳観」

ドイツ基本法一条一項の「人間の尊厳」の下、人間が特定の抽象的人格によつて尊厳を認められるのが一般的と言うならば、同様のことは日本にも当てはまる。前記の樋口の「強い個人」論はもとより、憲法二三条の解釈として今でもかなり有力な学説である佐藤幸治の人格的自律権説も、自律的な人格に引き付けて人間の尊厳を構想するようになってくる。

佐藤は「人間を尊厳をもった存在と考えようとすれば、人間を人格的自律性 (personal autonomy) をもった存在と考へなければならぬ」としつつ、この「自律が人間にとつてかけがえのないものである」という意味で、人格的自律の存在でありうることを『権利』と見<sup>(34)</sup>るべきだと主張する<sup>(35)</sup>。ここで、佐藤の言う人格的自律は「専ら外部からの独立」を

求める自律観ではなく、「社会的文脈の中で、現実在即して、もう少し広く、自己支配ないし自己決定といったより積極的なもの」を指定している。<sup>(36)</sup> この理解を踏まえ、佐藤は憲法一三条における「個人の尊重」に関して、それが「個人の尊嚴」ひいては「人格の尊嚴」の原理と呼ぶことができると指摘する。<sup>(37)</sup>

さらに、近年注目を浴びている蟻川恒正の「個人の尊嚴」論は、人格的自律権説以上に人間の能力を要求する議論であると思われる。それによると、個人の尊嚴は「元来高い身分に属する者のみに担われた名誉とそれを守ろうとする生き方としての『尊嚴』を全ての『個人』に担わせること」であり、したがってこのような高い身分の普遍化過程において「憲法上の権利は、新たにその権利主体となろうとする者に対し、立憲主義の『法システム』の期待する行為を行う意思と能力を有していることの一般的証明を要求」することになる。<sup>(38)</sup> それゆえ、蟻川にとって「個人の尊嚴」は、基本的権利の直接の根拠となるよりは、「平等」思想や普遍的な「人權」理論と容易には接合しない可能性を持つ<sup>(39)</sup> 概念である。もともと、こうした尊嚴構想は、たとえ尊嚴の思想史から抽出したものであっても、今日の人々の直観的理解とはかなり離れていることは否めない。

このように、ドイツでの人格主義的な「人間の尊嚴」と同じ、人格的自律や期待された行為を行う能力等に基礎を置く日本の尊嚴論も、尊嚴対象を限定してしまう危険性から免れることができない。この人格主義・能力主義の論理を突き詰めていくと、自律的でないまたは義務遂行能力が十分でない人々は「人間」と見なされなくなつて、人間としての尊嚴をも否定されることになる。かつて、憲法学では「一人前の人間」という概念をもつて、「こども、ある種の老人、精神障害者、脳疾患者」を人權対象から外して、これらの者に認められる「人權」を一人前の人間の人權と異なつた、「こどもに特別な、あるいは老人に固有の」権利にすぎないとする奥平康弘の見解<sup>(40)</sup>が見られた。しかし、奥平の言うように人間であることから自然に権利が付いてくるという説明が不適切であるとしても、生身の人間の人生を幾つかの段階に分けて、子どもや老人などに関して、本来人權が認められるはずのない人々と見なした上で、それぞれに、異なる

人権を「慈悲深く」当てはめようとする考え方は、それほど適当であるとも言えないだろう。

他方、人格的自律権説に関しては、その柔軟性から新たな自律観念が導かれるとする憲法学説の発展は注目し得る。すなわち、人格的自律権説は「十全の自律性ないし理性的判断能力を備えた個人を基本に据えながらも、自律性獲得・維持の過程も射程に入れて『人権』を捉えるべき」と考えるゆえ、人権の内実として自由権的な性格の権利だけでなく、「人間の自律性の獲得・維持・終結にとって重要な社会権」をも想定する<sup>(4)</sup>という点で、一定の柔軟性を伴う自律観念に依拠しているとされる。このような人格的自律権説の柔軟性に基づき、今日の憲法学は「自律のための環境整備に目を向ける」自律観念の構築に取り組み、従来の自律論に含意されていた「人間の自律性の有無による選別機能」を否定した上で、自律の形成過程に着目して「自律そのものの内容理解のあり方」と、「自律性獲得に向けての外からの働きかけのあり方」という二つの側面から、人権理論の再検討を行うようになる<sup>(4)</sup>。しかし、この新しい方向性にもかかわらず、人格的自律権説に従い尊厳の根拠を個人の人格的自律性に求めることは、各個人が少なくとも潜在的に自律的でありうることを、佐藤の言葉を借りて言えば、各人が「自己の生の作者」であるための能力を有しうることを要求するのであって、結局、自律的であることがそもそも不可能だと思われた人々は、やはり尊厳の対象から排除されることになるだろう。

ここで、上記のような尊厳観、すなわち人格的自律や自己決定能力など「何かを持っている」ことから人間の尊厳を見出そうとする考え方を「所有論的な尊厳観」と名付けるならば、その対概念として、現実にある人間存在そのものに尊厳が宿るという「存在論的な尊厳観」があると思われる。後者の尊厳観は日本において明白に提唱されることは少ないものの、幾つかの論者の観点によって示唆されるものではある。例えば、土井真一による「個人の尊重」解釈は、個人を人格へと抽象化した上で、その人格とは「専ら管理、利用または処分などの支配の客体となる『物』ではなく、自らの存在を主張し、その存在意義・目的を実現するために活動することができる主体的な地位を示すもの」だと説明す

る。さらに、こうした人格を具体化すれば、「ある存在が人格であるとは、当該存在が、他と区別された個としてましまりを有する存在であって、他の存在が有する目的を実現するための有用性によってのみ、その存在意義を測られる道具的存在ではなく、それ自身が固有の存在意義・目的を有する実存的存在である」ということを意味する。このような人格概念によって、尊厳は「固有の存在意義・目的を有する主体」としての人格の価値を示すものと理解されることになる。<sup>(43)</sup>しかし、土井の言う人格は、単に固有の存在意義・目的を有する主体ではなく、その存在意義・目的のために活動することのできる主体でもある。つまり、土井の人格概念においては、「固有の存在意義・目的を有する」という存在論的な側面と、それに基づいて「存在意義・目的を実現するために活動することができる」という所有論的な側面とが併存している。

後に社会的協働との関係で個人の尊重を論ずるにあたって、土井はまた「合理的推論および判断能力を理性、他者との共生のために自らの行為を規律する社会的能力・資質を倫理性と呼ぶとすれば……各人を人格として承認するとは、理性および倫理性に基づき自律的に行為し得る存在として、対等な協働関係に入る資格あるいは主体的地位を承認することを意味する<sup>(44)</sup>」と述べて、もっぱら社会の構成員として他者と互恵的關係を築き上げるような能力を持つ人格を念頭に置いて見るように見える。そうだとすれば、上記の人格概念に含まれた存在論的な側面は著しく稀薄化されてしまい、同時に所有論的な人格が前面に押し出されることになる。結局のところ、土井の人格概念には存在論的な人格の側面が意識されたものの、「人間の尊厳」に直結するのは、依然として自律性を有するなど所有論的な側面としての人格であると考えられる。

それでは、土井のように存在論的な側面と所有論的な側面との両方を人格概念に取り入れることに何の問題があるのか。これに答えるためには、「所有論的な尊厳観」と「存在論的な尊厳観」という二つの異なった傾向を生み出したカントの尊厳理論に遡って検討する必要がある。土井自身もカントを引用しているが、カントの尊厳理論からは、人格の

自律性に基づく人間の尊厳と、人格を目的と捉えてそれを客体化することを禁止する意味での人間の尊厳との二つの尊厳観が導かれる。しかし、この二つの尊厳観は人格概念の理解に関する相違によって、衝突する可能性があると指摘される。すなわち、自律的な人格を持つ人がその自己決定によって、自身を他者の道具として供すると決定した場合、そのような決定は「人間の尊厳」に適合すると言えるだろうか。<sup>(45)</sup>このように、「所有論的な尊厳観」と「存在論的な尊厳観」との間にこの衝突が存在する限り、土井に倣って尊厳を基礎付ける人格概念の中に存在論的な側面と所有論的な側面とを共存させるのは、かなり難しいことであって、場合によっては、どちらかを尊厳の根拠とするのかを決めなければならぬこともある。

#### 第四節 関係性に基づく「人間の尊厳」

以上より、「所有論的な尊厳観」の孕む問題性について考察した限りで、次のようなことが言える。何かを持っていくことに焦点を当てて人間の尊厳を構想するのであれば、そこには必ず条件を満たさないゆえに尊厳の対象から排除されかねない人間が現れる。これは、如何なる「所有論的な尊厳観」にも共通する問題である。

そうすると、このような問題を回避するために、「所有論的な尊厳観」と対置された「存在論的な尊厳観」に目を向ける必要性が生じてくる。「存在論的な尊厳観」と言えば、自律性や自己決定など人間の能力の如何を問わず、人間として現に存在していることのみを尊厳の根拠とする考え方である。しかし、この尊厳観も自ずから重要な先決問題を有すると言える。つまり、人間の性質や能力等を一切考慮しない場合、人間という生物はどうして他の生物と区別され、尊厳を持つ生き物として承認されることになるだろうか。こうした疑問は「人間の尊厳」のあり方を根底から問うものである。「存在」であることが決め手と言うならば、生きるすべてのものに平等な価値を認める仏教の教えに照らして、あらゆる生物に内在する「生命の価値としての尊厳」を構想することもできる。それでも人間のみに固有の尊厳がある

とするのは、「人間を神にかたどつて造られた存在であるとし、それゆえに、他種生物に対する優越性や支配権を認め<sup>(46)</sup>る」というエダヤ・キリスト教的世界観に基づく「人間中心主義」の発想に陥っているらしいがある。

このように、「存在論的な尊厳観」は一見したところ「所有論的な尊厳観」よりも大きな問題を抱える。しかし、これは「人間の尊厳」を実体的に捉えようとする従来の尊厳構想に起因するものであつて、克服不可能な難題ではないと思われる。「人間中心主義」の疑いを解消するにあたり、ドイツの「人間の尊厳」議論に出現した、関係的概念としての「人間の尊厳」は極めて示唆に富むものである。

このような新しい尊厳構想は、憲法学の分野ですでに押久保により紹介されている<sup>(47)</sup>。以下では、この押久保の紹介に基づいて、ドイツでの関係論的な「人間の尊厳」を概観する。「人間の尊厳」を人と人との関係性から捉える理論は、一九九三年のハッソー・ホフマンの論文<sup>(48)</sup>において提起されたものである。ホフマンによれば、尊厳は法的意味において実体概念、性質概念、能力概念ではなく、関係概念あるいはコミュニケーション概念であつて、「個人の人間としての同胞性 (Mittenschlichkeit) のカテゴリーとして把握されねばならない」。換言すれば、「人間の尊厳」概念に対して、人間の性質や能力は重要性を持たず、その概念の核心をなすのは「人間同胞的連帯」なのである<sup>(49)</sup>。

ホフマンの理論は、人間の尊厳を共同体の構成員によつて相互承認された、互いの尊厳を尊重するという「約束」と理解しているため、「人間の尊厳の保障は人間によつてのみ侵害される<sup>(50)</sup>」ことになる。ここで、人間の尊厳が語られる前提として人間が他の生物より優れたものであるといった想定は存在しておらず、人間同士の関係性に基づく人間の尊厳は、人間によつて共感され、人間によつて侵害されるというテーゼを基本としている。もつとも、ホフマンの「人間の尊厳」論は、具体的問題に適用される際には一定の排除効果が付随する。なぜなら、ホフマンは人間の尊厳に関する「約束」を国家創設の契機と見なして、人間同士の関係性を「基本法の構造と文言の再構成によつて、基本的に国民の枠内に閉じ込め、国家を超えた広がり<sup>(51)</sup>を遮った」からである。これにより、ドイツ国民でない国内の外国人・無国籍



者は基本法上の「人間の尊厳」の対象から外れて、さらには、約束を交わす主体である国民にまだ属さない胎児と、もはや属さない死者も尊厳を否定される。

ホフマンに続き、ホルスト・ドライアーも生殖クローン産生の是非を検討する際に、関係論的な「人間の尊厳」を援用している。<sup>(52)</sup> ドライアーは、生殖クローン産生によって「一体誰の人間の尊厳が侵害されたのか」という問題に対し、自らが説く個人の自由意思を前提とする「人間の尊厳」が、このようなクローンの禁止を正当化しえないと意識した。それゆえ、ドライアーは、個人としての誰かに対する具体的な尊厳侵害をもって生殖クローンの禁止を主張したのではなく、その禁止の根拠を共同体における「相互行為の妨げ」と「確かな方向性の喪失」に求めた。ドライアーが言うには、「個性を人工的に再生産し、それをいわば工場的に製造することは、人間の一回性と個別性という、客観的な尊重の条件を危うくする」ことであり、生殖クローン産生により、「相互の人間の関わりを可能とする条件」が少しずつ崩され、「個人の尊厳に基づく共同体の集合的自己理解」が危機に陥ることになる。<sup>(53)</sup> ドライアーの議論では、人間の尊厳に関する相互承認の前提に「あらゆる人間の一回性及び個別性」<sup>(54)</sup> があって、こうした相互承認の基盤を掘り崩す生殖クローン産生は、人間の尊厳そのものを崩壊させるに等しいのである。

以上のように、ホフマンとドライアーはそれぞれ異なる目的の下で、人間同士の間の関係性に依拠して新たな「人間の尊厳」概念を構築しようとした。しかし、同じ関係論的な尊厳構想と言っても、二人の想定する「関係性」は性質において異なっている。押久保の分析からすれば、ホフマンの言う関係性は、国家創設の基礎となる人間の尊厳の相互承認という約束であり、したがって「極めて抽象的かつ仮想的」なものである。このような約束は、現実で行われていないにもかかわらず、基本法解釈の場面においてはある種のフィクションとして機能しうる。一方で、ドライアーは生殖クローン産生による人間の尊厳の崩壊を論証する時、人間の尊厳の相互承認をより実体的に「日々新たに現実に行われるもの」と説明している。それにより、日々行われる尊厳の相互承認が事実として存在するか否かということが問題と

なる。<sup>(55)</sup>

無論、「人間の尊厳」を共同体内の人間の同胞的連帯に基づく尊厳の相互承認と捉える限り、この関係的概念は押入保の指摘する通り、実体を持たないフィクションとしても人々の日常的な心理的事実に即しており、ある程度説得的である。ところが、関係論的な「人間の尊厳」は決してこういったフィクションにとどまらず、日々の生活において多くの人々によって実際に行われる「現実」である、というのが本稿の主張である。こうした「現実」の存在を立証するために、次章で紹介する「ケアの倫理」に関する議論は一つの手掛かりになると考えられる。

(11) 白水隆「平等違反基準の変更なき変更——目的手段審査か総合衡量か？」大林啓吾・柴田憲司編『憲法判例のエンigma』(成文堂、二〇一八年) 三二頁。

(12) これらの判例をすべて取り上げる余裕はないが、例としては、平成七年大法廷決定以来、非嫡出子法定相続分差別をめぐる最高裁内部での論争として、平成一五年判決(最一小判平成一五年三月三二日集民二〇九号三九七頁)における深澤武久裁判官の反対意見や、平成一六年判決(最一小判平成一六年一〇月一四日集民二二五号二五三頁)における才口千晴裁判官の反対意見などが挙げられよう。

(13) 渡辺康行「憲法判例のなかの家族」駒村圭吾編『テキストとしての判決』(有斐閣、二〇一六年) 七二頁。

(14) 駒村圭吾「家族と憲法——『個人の尊厳』と『個人の尊厳』に寄せて」憲法研究第四号(二〇一九年) 一四八—一四九頁。

(15) ヨンバルト・前掲注(8) 二五—三〇頁。

(16) ホセ・ヨンバルト「日本国憲法解釈の問題としての『個人の尊厳』と『人間の尊厳』(上)」判例タイムズ三七七号(一九七九年) 一六一—一七頁。

(17) ヨンバルト・前掲注(8) 五七—七〇頁。

(18) なお、両者の相違を主張するヨンバルトの議論に対する反論として、ドイツで否定される個人主義はあくまでも「極端な個人主義」であって、つまり、社会契約論における「原子論的個人主義」あるいは「無制約的な個人主義」であるため、日本国憲法にある「個人主義」と、ドイツ基本法にある「人格主義」との差異はそれほど大きいものとは言えないとする見解に関しては、青柳幸一「個人の尊重と人間の尊厳」(尚学社、一九九六年) 三四—三八頁を参照。

(19) ホセ・ヨンバルト「日本国憲法解釈の問題としての『個人の尊厳』と『人間の尊厳』(下)」判例タイムズ三七八号(一九七九年) 一八頁。

(20) 押久保倫夫「『個人の尊厳』の意義——ドイツにおける『人間像』論を検討して」時岡弘先生古稀記念論文集刊行会編『人権と憲法裁判』(成文堂、一九九二年) 三七頁。

- (21) 宮澤俊義「憲法Ⅱ〔新版改訂〕」(有斐閣、一九七四年)二二—三頁。宮澤の解説において、この個人主義の原理は「人間社会における価値の根元が個々の人間にあるとし、何よりも先に個人を尊重しようとする原理」であって、「一方において、他人の犠牲において自己の利益のみを主張しようとするエゴイズムに反対し、他方において、『全体』というような個人を超えた価値のために個人を犠牲にしてかえりみない全体主義に反対」するものであるとされる。
- (22) 田口精一「ボン基本法における人間の尊厳について」法学研究三卷二二号(一九六〇年)一八—二頁。
- (23) 押久保・前掲注(20)四七、五三頁。
- (24) BVerfGE 4, 7, 1) の判決は基本法上の人間像に関してのリーディング・ケースとして、人格が「共同体との関係性および共同体による拘束性」において想定されることを明言している。
- (25) *Christian Grimm, Allgemeine Wehrpflicht und Menschenwürde*, 1982, S. 55.
- (26) 押久保・前掲注(20)四四—四六頁。
- (27) 恒藤恭「個人の尊厳—自由の法理との連関から見た個人の尊厳について—」尾高朝雄教授追悼論文編集委員会編『自由の法理』(有斐閣、一九六三年)三三—三頁。
- (28) 押久保・前掲注(20)六七—七〇頁。
- (29) 樋口陽一「一語の辞典 人權」(三省堂、一九九六年)三六、五〇頁。
- (30) 石埼学「人權の変遷」(日本評論社、二〇〇七年)二七—二九頁。
- (31) 笹沼弘志「権力と人權—人權批判または人權の普遍性の証明の試みについて—」(人權理論の新展開)(敬文堂、一九九四年)三六一—四一頁。
- (32) 笹沼弘志「ホームレスと自立/排除—路上に(幸福を夢見る権利)はあるか」(大月書店、二〇〇八年)四九頁。
- (33) 押久保・前掲注(20)五二頁。
- (34) 佐藤幸治「日本国憲法と『法の支配』」(有斐閣、二〇〇二年)一三五頁。
- (35) 佐藤幸治「憲法とその物語性」(有斐閣、二〇〇三年)九六頁。
- (36) 佐藤・前掲注(34)一三六頁。
- (37) 佐藤幸治「日本国憲法論」(成文堂、二〇一一年)一七三頁。
- (38) 鎌川恒正「尊厳と身分—憲法的思惟と『日本』という問題」(岩波書店、二〇一六年)五三—五五頁。
- (39) 鎌川・前掲注(38)四頁。
- (40) 奥平康弘「『ヒューマン・ライツ』考」和田英夫教授古稀記念論集刊行会編『戦後憲法学の展開』(日本評論社、一九八八年)一三七—一三九頁。
- (41) 佐藤・前掲注(34)一五九—一六〇頁。

- (42) 山元一「現代における人間の条件と人権論の課題」憲法問題(三)号(二〇一二年)一四頁。
- (43) 長谷部恭男編『注釈日本国憲法(2)』(有斐閣、二〇一七年)六九頁〔土井真一執筆〕。
- (44) 長谷部編・前掲注(43)七一頁〔土井真一執筆〕。
- (45) 葛生栄二郎『ケアと尊厳の倫理』(法律文化社、二〇一一年)二三―二四頁。
- (46) 葛生・前掲注(45)七頁。
- (47) なお、ホフマンの論文および理論の紹介として、西野基継「人間の尊厳と人間の生命をめぐる最近のドイツの議論(三)」愛知大学法学部法経論集一七六号(二〇〇八年)三四九頁以下、同「人間の尊厳と人間の生命」(成文堂、二〇一六年)二〇頁以下をも参照。
- (48) *Hasso Hofmann, Die versprochene Menschenwürde*, in: AöR 118 (1993), S. 353ff.
- (49) 押久保倫夫「関係概念としての『人間の尊厳』」東海法学四六号(二〇一三年)一九頁。
- (50) 押久保・前掲注(49)二二頁。
- (51) 押久保・前掲注(49)四六頁。
- (52) *Horst Dreier, Bedeutung und systematische Stellung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz*, in: Kurt Seelmann (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff* (ARSP-Beihft. Nr. 101), 2004, S. 33-48.
- (53) 押久保・前掲注(49)二九―三〇頁。
- (54) 押久保・前掲注(49)三二頁。
- (55) 押久保・前掲注(49)四四―四八頁。

## 第二章 ケアの倫理と関係的自我としての人間観

### 第一節 キャロル・ギリガンの発見した「ケアの倫理」

「ケアの倫理」は、発達心理学者であるキャロル・ギリガンが、その著書『もうひとつの声』の中で提起したものである。本稿では、ギリガンがケアの倫理に辿り着く経緯を詳細に取り上げる余裕がないため、議論の端緒としてその発見過程を簡単にまとめる。

ギリガンが自らの理論として「ケアの倫理」を構築するようになったきっかけは、師であるローレンス・コールバークの道徳性発達理論に対する検証であった。コールバークの理論において、人間の道徳性の発達は三レベル六段階に分かれている。まず前慣習的レベルには、幼い子どもが単に両親などの権威に従順する第一段階と、自己の欲求と利益を満たすために周りの人の言い付けを守る第二段階とがある。次に慣習的レベルで、子どもは他者に善いと認められる行為の遂行を志向する第三段階から、定められた規則の遵守によって社会秩序を維持することを善とする第四段階へと移行する。さらに最後の脱慣習的レベルでは、人間は社会的権威から押し付けられた規則ではなく、自身の社会的契約的合意に基づいて行動する第五段階を経て、一貫した良心に則った普遍的な道徳原理を内面化させる第六段階に到達する<sup>(56)</sup>。

こうした道徳性発達モデルによって、「成熟とは、自己中心的な判断から脱却し、他者の役割に身をおいて推論することと自己の判断を普遍化する能力へ移行する過程であり、同時に、他律的な服従や同調から道徳的判断の根拠を内面化していく過程である」とされ、人間の道徳性の完成は普遍的原理への到着を基準に判断されることになる<sup>(57)</sup>。

コールバークは、上記モデルを築き上げる際に人間の道徳的発達段階を調べるため、子どもを含む被験者に対して、いわゆる「ハインツのジレンマ」という実験を行った。すなわち、重い病気に苦しむ妻を持つハインツは、ある薬を飲めば妻は助かることを知り、その薬を購入しようとするが、あまりにも高価で自身の経済状況からすれば無理であるところ、妻を救うために薬を盗むべきか、それとも法を守って妻を見殺しにすべきか、という問題について、被験者の解答が求められた。ギリガンもこうした実験に基づいて研究を進めた。そこで、他の面では同等の能力を持っていると思われる一歳の男女は、ハインツのジレンマに関して、著しく異なった解答をそれぞれ示したことが見られた。男の子は、ハインツに突き付けられた難題を生命と財産の対立と捉えた上で、生命が常に財産よりも重要な価値を有するとの判断に基づき、ハインツは薬を盗むべきだという結論に至った。それに対して、女の子は明白な答えを提示する代わりに、「誰かにお金を借りることはできないのか」または「ハインツが逮捕されたら誰が妻の世話をするのか」といった

別の問題に眼差しを向けることになった。<sup>(58)</sup>

コールバーグの道徳性発達理論に即して考えれば、このような男女の解答方法の相違は、普遍的な道徳原理に到達しえず、慣習的レベルの発達段階にとどまるという女性の人格的未成熟さを証明するものであった。しかし、ギリガンはこのような結論、さらにはコールバーグの判断基準に対して疑問を呈した。ギリガンは、コールバーグの主張する道徳性発達モデルは普遍的原理に依拠して物事を判断する男性的な推論方法に適合するが、「道徳問題を権利や規則の問題ではなく、関係性における思いやりと責任の問題」<sup>(59)</sup>として認識し、他者との関係性への配慮に従って状況適応的に判断を行う女性的な推論方法には適合しないと指摘した。要するに、ギリガンにとって、人間の発達過程は必ずしもコールバーグの言うように一元的なものにはなっておらず、普遍的な道徳原理を追求しない道徳的成熟の道筋も実際にあり得るのである。

こうして、ギリガンは関係性に基づく女性的な推論方法を「ケアの倫理」と命名し、それを普遍的原理を基礎とする「正義の倫理」と対比された「もうひとつの声」として、自らの理論を展開することとなった。ギリガンによれば、主流の発達理論は、具体的状況の抽象化によって普遍的に妥当する原理や規則を導出し、それらの原理と規則に従って等しいものを等しく取り扱うという正義の倫理の下に構築される一方、道徳性の到達点に関する理解においては、性差を考慮しない男性中心主義の罫に陥っているため、人間一般に適用しうる理論ではない。その理由は、ケアの倫理が構想する道徳的成熟は、明らかにこのような道を辿らないからである。

こうした考えに基づき、ギリガンは、妊娠中絶の問題に関する実証研究を通じて、ケアの倫理に従った道徳性の発達過程を描き出した。まず、未婚の若い女性にとって、妊娠と出産は自身の生活に危機をもたらすことであり、現在の生活を維持するという自己利益の前に、中絶の道徳的拘束はさほど機能しない。次の段階になって、自己利益のみを追求する生き方が他人に批判されるにつれて、女性は自分に割り当てられた社会的責任を全うするために、自己犠牲を引き

起こしても他者をケアする役割を果たそうとする。こうした状況の下、女性が自らの身にのしかかる重荷を感じたり、ケアする相手を恨んだりすることもしばしばある。しかし、発達の最終段階に至っては、他者をケアすることにより自身の欲求とニーズの充足を先送りするのが、自分に対する不正であることに気付いた女性は、他者がケアされるのと同様に自身もまたケアされるべきだという観念を形成することによって、最終的に道徳的成熟を遂げる<sup>(60)</sup>。

このように、ケアの倫理は「自己と他者との関係性に定位しながら獲得される別の成熟の物語」として提示されたが、その最初の意図は正義の倫理を否定することでも、代替することでもなかった。ギリガンは『もうひとつの声』の最後から、ケアの倫理と正義の倫理との関係性について「結婚」という比喩を用いて、以下のように述べていた。正義の倫理から、女性の経験と理解における差異を承認するケアの倫理へと見方を広げること、「現在描かれている成人の発達と注目され始める女性の発達とが結婚すれば、それがどのように人間の発達についての理解を変えていき、人間の生についてもっと生産的な考え方をもたらしうるか、私たちは描き始めることができるだろう<sup>(62)</sup>」。こうした記述を見る限り、少なくともこの段階では、ギリガンはケアの倫理と正義の倫理を排他的な関係にあるものとは考えなかった。それどころか、ひょっとして、ギリガンは「ケアと正義の両方の視点を身につけることこそ真の成熟」であると考えたかもしれない。なぜなら、ケアの倫理は「誰もが他人から応答してもらえ、仲間に入れられ、誰ひとりとして取り残されたり傷つけられたりはしない」という普遍的な広がりをもつケア<sup>(63)</sup>を目標とするからである。それにもかかわらず、ケアの倫理が発達心理学、倫理学等の多くの分野に一石を投じることによって、ケアの倫理と正義の倫理の論争は不可避免的に引き起こされることになった。

## 第二節 ケアの倫理に向けられた批判

ケアの倫理と正義の倫理の論争では、様々な角度からケアの倫理を批判する議論が存在する。コールバーグも、ケア

の倫理が提起された後、すぐに自身の理論を擁護する反論を行った。ケアの倫理の問題提起を受けて、コールバーグは当初の調査対象を男性に限定したことの不合理性を認めて、女性をも取り入れて調査を再実施したが、その結果、自らの道徳性発達理論に根本的な見直しを迫るものはなかったと結論した。加えて、コールバーグは幾つかの点でケアの倫理の意義を否定し、それに対する批判を表明した。品川哲彦のまとめによると、このコールバーグの批判は以下の趣旨のものである。

まず、ギリガンに観察された性差は統計的に有意なものとは認められず、女性のケアへの志向は性差に起因するものというより、教育程度や職業上の地位等別の要素によるものであると思われる。次に、ケアは家族や友人など身近な人との関係性によく見られる一方、正義は人間関係一般に適用される。発達の慣習的レベルでは、性別に関わりなくケアを重んじる傾向があつて、しかし脱慣習的レベルに至ると、両性ともにケアと正義との両方の視点から判断するようになる。そこで、周りの人のみに向けられたケアが人間一般に妥当する普遍的権利へと拡大するにつれて、ケアは正義の中に統合されていく。第三に、倫理は普遍化可能性に立脚する必要があり、ケアの倫理はこういった普遍性を欠くゆえ、個人の人格形成の問題にすぎないのである。<sup>(64)</sup>

コールバーグの批判に関して、ケアの倫理からはどのように受け止めるべきだろうか。これは、およそ二つの内容に分けて考える必要があつて、一つはケアの倫理と女性の結びつきの問題であり、もう一つはケアの倫理の普遍化可能性の問題である。まずは、一つ目の問題について検討しよう。ギリガンは、ケアの倫理が必然的に女性と結び付けられていると断言したわけではないが、多くの女性の活動と経験から導出されたケアの倫理を女性的な倫理と表現したのは確かなことであり、少なくとも初期の研究ではそう考えたようにも見えるのである。そうすると、男女の間にはケアに関する差異が本当に存在するだろうか、存在するとしたらそれは社会的構造の産物であるのか、それとも女性の生物的本質であるのかといったことに対する回答によって、ケアの倫理の意味合いは大きく異なってくる。コールバーグは、人



間の発達過程において男女ともにケアを重視する傾向のある段階があつて、しかし最終的には全ての人間がケアと正義の両面から思考するという成熟段階に到達すると主張している点で、性差自体を否定する意図があるとも言える。そうだとすれば、これはまさに一部の平等主義フェミニニストの立場と合致する。それゆえ、ケアの倫理がしばしばフェミニズムによつて、ステレオタイプの女性観を再生産するジェンダー本質主義的な理論と批判されるのも、それほど驚くことではない。

もつとも、ギリガンの表現をさておき、ケアの倫理そのものが果たして「女性的」と言えるかは、なお議論の余地がある。西洋であれ東洋であれ、育児、介護など典型的なケアリング行為を担う者がたいい女性であるという事実からすれば、ケアの倫理は確かに女性的であるように思える。しかし、他者の声に耳を傾け、各相手のニーズに応じて個別具体的に判断を行うという意味でのケアの倫理は、通常、女性的なものとは捉えられない。むしろ、東洋の歴史を見返す限りで、ケアの倫理に則つたふるまひは道徳的に高く評価されることになつてきた。この点に関して、葛生栄二郎は、江戸時代の日本人が好んで取り上げた「義理と人情の板挟み」というテーマは、まさしく正義とケアの緊張関係を反映するものであつて、また古代中国では、正統として提唱されてきた儒教の「仁」の思想も、東洋のケアの倫理と言えるほどケアの倫理の観点を共有していると主張した。<sup>(65)</sup> 葛生の挙げた例を見ると、他者との関係を意識しつつ状況適応的に判断するケアの倫理は、君子の徳とも見なされており、決してジェンダーと結び付いた女性的な倫理ではない。他方、ケアの倫理の普遍化可能性の問題は、主にケアの倫理に向けられた公平性批判と関連する。具体的に言えば、ケアの倫理は関係性を重視する点で理論的基礎として「関係的自我」を想定するが、関係性の重視ということは、同時に特定の関係性を持たない他者に対する無関心を許容し、身近な人と他者一般とを不平等に扱つてもよいことを意味するので、ケアの倫理はその限りで公平性を欠くものとなる。実際に、ギリガンのケアの倫理を受け継いで、更なる発展を遂げたネル・ノディングズは、ケアの倫理の批判者から、その倫理の普遍化可能性を否定した論者として認識される

ことが少なくない。その論拠として頻繁に引用されるのは、ノディングズの以下の言明である。「我々は万人のためにケアすることなどできない……アフリカで飢えている子どもたちのためにケアする義務というものはない。現に負っている義務を放棄しなければ、こうしたケアを完遂するすべがない」<sup>(66)</sup>。

しかし、ノディングズが否定したのは、ケアの倫理の普遍化可能性そのものではない。ノディングズは、見知らぬ他人が自己の視野に入ってくることを排除する意図もないし、現に見知らぬ他人であっても、私の身近な人にとってのケア対象であることで私の視野に入ってくる可能性としての連鎖関係をも意識している。したがって、ノディングズの否定は「見知らぬ他人をケアすべきではないとかケアしなくてもいいという倫理的な指令ではなく、「心をこめたケアのできる範囲は現実にはかぎられているという事実上の制約」を指摘したにすぎないと理解されるべきである」<sup>(67)</sup>。

ところで、正義の倫理がケアの倫理の普遍性の欠如を批判するように、ケアの倫理もまた正義の倫理の言う普遍性を疑問視する。歴史的に見て、正義の適用対象は常に限定されており、正義の下で見かけの平等を語りながらも周りの弱者の置かれた状況を看過するのであれば、そもそもこういった普遍性に意味がないように思われる。ケアの倫理に従って弱者への配慮を行わなければ、正義の倫理の目指す平等は実現できないのであって、「正義の倫理はそれ自身の存続をケアに負っている」<sup>(68)</sup>のである。とはいえ、上記のようにギリガンもある程度ケアの普遍的な広がりを選定したことに鑑みて、ケアの倫理の普遍化を図ること自体は可能かつ必要であると言える。次節では、この普遍化の一つの試みとして、哲学者エヴァ・フェダー・キテイの議論を考察する。

(65) LAWRENCE KOHLBERG, *THE PSYCHOLOGY OF MORAL DEVELOPMENT: THE NATURE AND VALIDITY OF MORAL STAGES* 44-49 (1984).

(67) 品川哲彦『正義と境を接するもの——責任とどう原理とケアの倫理』(ナカニシヤ出版、二〇〇七年) 二四一頁。

(68) CAROL GILIGAN, *IN A DIFFERENT VOICE: PSYCHOLOGICAL THEORY AND WOMEN'S DEVELOPMENT* 25-31 (1982). (= キャロル・ギリガン(吉男寿美子監訳)『あひひとつこの声——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、一九八六年)

(69) *Id.* at 73.

- (60) *Id.* at 70-105.
- (61) 有賀誠ほか編『ポスト・リベラリズムの対抗軸』（ナカニシヤ出版、二〇〇七年）二〇八頁。
- (62) Gilligan, *supra* note 58, at 174.
- (63) 品川・前掲注(57)一五六頁。
- (64) 品川・前掲注(57)一五四—一五五頁。
- (65) 葛生・前掲注(45)九〇—九二頁。
- (66) NEL NODDINGS, CARING: A FEMININE APPROACH TO ETHICS AND MORAL EDUCATION 86 (1984).
- (67) 品川・前掲注(57)一五七頁。
- (68) 品川・前掲注(57)一六〇頁。