

二つ目の倫理は存在するか

——「ケアの倫理」とレヴィナスの「顔」——

佐藤義之

1. 序

コールバーグは長年にわたり採取したさまざまな文化に属する子どもの道徳的発達データをもとに、あらゆる文化を通じて道徳的発達が一定の段階をたどると主張した。

これに対し『もうひとつの声』¹においてギリガンは批判を展開した。彼女によればコールバーグは男子のみを被験者として彼の理論を構築した。それに基づいて「正義」という権利主張の均衡を中心とする倫理が基準とされた。そのため、女性に特徴的な「ケアの倫理」——他者への配慮を核心とする——が十分評価されず、結果としてケアの倫理に執着する女性が低い発達段階にとどまっていると不当に評価されがちだった。コールバーグの見いだした正義中心の道徳的発達系列と並んで、ケアの倫理を中心とするもう一つの発達系列があるとギリガンは主張する。そして他者へのケアと自己の権利との調停を試み、二つの倫理が補いあうものだと主張する。

ケアの倫理はレヴィナスの「顔」の倫理と親縁性をもつ。また、レヴィナスもギ

¹ C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982.

リガンと同様、他者へのケアと自己の権利との調停を彼独自の仕方で行っている（発達系列としてではないけれども）。本論文ではレヴィナスを手がかりにしながら、ケアの倫理を現象学的に深めるとともに、もう一つの倫理の可能性と、両倫理の関わりを考察してみたい。

2. コールバーグの道徳性発達説とその哲学的前提

コールバーグの道徳性の発達説はピアジェの認識の発達説を踏まえている（道徳判断の発達系列についてはピアジェも述べているが、コールバーグ説は彼独自の功績といってよい）。道徳判断の発達について、ピアジェが一般の認識の発達について述べているのと同様、次のことが言えるという。不変の道筋をたどる普遍的段階系列があり、その段階ごとに思考様式が質的に異なり、同一の段階では道徳以外の各種判断にも同タイプの判断が下される。また、段階があがるほど構造の統合と分化の程度が増し、高次段階は低次段階を再統合したものである。

発達系列の細部は時期によって異なるが、ギリガンの批判を受ける前にまとめられた諸段階の特徴の表を示しておく（本論文末）。その後も大筋は変わっていない。

コールバーグによれば発達系列は普遍的なものである。しかし普遍的なのは先験的なものだからとは考えられない。なぜなら仮に先験的なものだとすると構造が発達に際して変形を被ることが理解困難になるからである²。むしろ（主体によって）「道徳原理は発達を通じて構成されたもの」（MS 89）³という仮定に基づいて研究を進めるべきである。この仮定によれば、主体が道徳原理を見いだす過程はロールズのいう「反省的均衡」にたとえられる（同）。主体の働きが必要なのになぜ普遍的な過程をたどるかといえば、諸段階には論理的な順序があるからである。

² L. Kohlberg, Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization, in D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Rand McNally, 1969, p. 355.

³ L. Kohlberg, C. Levine, A. Hewer, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Karger, 1983. なお、

もちろんコールバーグの論議は客観的事実だけから帰納されるようなものではない。彼自身各種の「メタ倫理学的前提」に立つことを自ら認めている。観察の解釈も彼の発達説もこのような彼の立場に負っていることは否定しがたい。普遍的な倫理が存在するという主張をはじめ、彼の説は倫理学的に係争中の主張をいくつか含んでいるが、彼はその論争に実証的な観察のみによって決着をつけられると思っているわけではない。

彼のとる「メタ倫理学的前提」は合理主義的道德観に立つ。彼自身自らの前提を挙示している(MS 8-9)ので引用しておく(引用文の下線はイタリック、[] 内は佐藤の補足)。

①価値相関性の仮定。これは道德的概念が価値中立的なものとして理解できない(中略)ということの意味する。

②現象主義の仮定。これは[道德を考察するには]意識過程を参照せねばならないということの意味する。

③普遍主義の仮定。(後略)

④(前略)指令主義とは「べき」言明を事実判断の領域に完全に還元しつくすことはできないということの意味する。(後略)

⑤認知主義あるいは合理主義。これは道德判断は情動的言明に還元できもしないし、その直接の表現でもなく、推論ないし行為の理由を記述したものだということである。(後略)

⑥形式主義。(後略)

⑦原理性の仮定。これは道德判断が一般的規則、原理の適用に基づいているということの意味する。(後略)

⑧構成主義の仮定。これは道德判断ないし道德原理が社会的相互交渉の中で生み出された人間の構成物だということの意味する。道德判断や道德原理はア・ブ

本書を略号 MS で表し、本書からの引用箇所は本文中にカッコに入れて示す。

リオリに知られている先天的な命題でもないし世界内の事実の経験的一般化
[の産物]でもない。

⑨前掲の諸仮定から帰結として正義(justice)優位の仮定が導きだせる。われわれ
は道徳的判断ないし道徳の原則の中心的な役割は、個人間あるいは社会的な葛
藤、すなわちさまざまな権利主張間や権利間に生じる葛藤を解決することだと
考える。したがってそのような道徳的判断はそれらの諸権利に相関的な義務を
規定しなければならない。こうして、道徳的判断ないし原則は権利主張間の平
衡性(equilibrium)、均衡、可逆性という観念を含む。この意味において、道徳
判断は——少なくともそれが「ハードな」構造的段階を規定しているかぎりは
——究極的には正義観念に何らかの形で関係をもたざるをえない。

注目したいのは⑨の「正義優位」の前提である。ただしコールバーグによれば「正
義」の中心をなすのは平等(equality)と応報性(reciprocity)だという(MS 94)。平等は
分配、応報性は交換という行為が内面化されたもの(同)である。応報性は具体的
には報償・報復、相互扶助等の関係を意味する(倫理性の段階に応じて応報性が具
体的にとる形態は異なる)。この前提に基づいて道徳判断の段階は正義判断の段階と
同等視される。道徳性発達の判定基準も正義判断の段階を測定するためのものであ
る(MS 91)。

上記の正義概念を中心とする「メタ倫理的諸前提」に立つことを認めるからと
いって、コールバーグは自らの発達説がこの種の前提を共有するような立場の倫理
にしか該当しないと考えるわけではない。むしろ彼は「正義」概念への着目により
「道徳を中心となる最小限の核に限定」し、「万人が同意できる最小限の価値概念」
が取り出せるという(MS 93)のである。こういう意図から彼は正義概念とは一見異
質の倫理的立場においても正義概念が核心をなす要素として働いていることを示
そうと試みる。一例として功利主義において正義概念の働きを示そうとする彼の論
議を見ておこう。

コールバーグは功利主義的判断をする被験者でも正義概念に基づいていることが確認できるという、三つの例を挙げている(MS 97-98)。しかし私見ではこれらは正義概念に基づく判断とはいいたくない。第一の例では「社会に貢献できる人物だから命を救うべきだ」という功利主義的判断が応報性の観点からなされているという。しかしながら応報性の観点に立つなら(今後)「社会に貢献できるから」という理由だけでなく「社会に貢献したから」という理由も同様に命を助ける理由になるはずである。相互扶助の先後が違うだけのことだから。しかしながら功利主義ではこの先後の違いが決定的な違いである。過去に社会貢献をした人物だということは、それだけでは(次の第二の例のようなことが想定されている場合は別として)その人を救えば全体の幸福が増すということにはならず、命を救う理由にならない。つまり、功利主義との一致は判断の結果の表面的部分的一致にすぎない。そもそも道徳判断の論理が異なる以上、判断結果の一致は偶然か部分的なものでしかありえないのは当然である。第二の例では「新薬開発で開発者がもうけるのは新薬開発という社会貢献を動機付ける。だからもうけを妨げるのはよくない」という功利主義的判断を応報性の観点から理解しようとしている。ここでの応報性とは報酬・社会貢献の相互性である。しかしこの場合、「応報的だから良い」というように応報性が正・不正の判断基準に直接関わっているわけではない。現実の一般的な人間心理の特性から、応報的にすることが間接的に全体の幸福を増すことにつながるというだけのことである。応報性は倫理基準に直接関わるわけではなく、功利性判断において考慮すべき他の諸条件と同じ資格で考慮されるだけである。だから何ら功利性判断に不可欠の条件ではない。この程度でどうして応報性やそれを含む正義が功利主義でも前提されるといえるであろうか。

第三の例は平等性に関わる例なので省略するが、今見た二つの例のいずれもが応報性を功利主義の前提と見る根拠となりえていない。応報性、平等性に中心をおく正義概念を功利主義の基盤に見るのは無理がある。そうだとすれば正義概念を核と

した普遍的倫理の構想も危ういものになる。正義を核としない別の倫理性も可能ではないか。

コールバーグの実証的研究と倫理学理論の関係に関しては、さらに次の点も考慮にいれねばならない。ハーバーマスは「道德意識とコミュニケーション行為」という論文でコールバーグの発達説を論じている。そこでT. A. マッカーシーの論議を援用して、次のような論議を展開している⁴。社会に事実に通用しているにすぎない道德を信奉している慣習的水準(段階3・4)を脱し、「脱慣習的水準」(段階5・6)に至ると、被験者は既成の道德に反省的な目を向け始める。この水準では被験者も道德の問題を論じうるのであり、心理学者と道德について論議をかわしうる。このことで被験者は道德の諸問題について彼を観察する道德心理学者と同じ理論的平面に立つのであり、慣習的水準までの被験者の場合に見られた、被験者と心理学者の間の不均衡は消失する。——この意味でも心理学者は道德論争を一段高い地位から決することはできない。被験者にも参加の資格があるような道德論争——これは哲学的論議であって、実証的な性格のものではない——によって決せざるをえないのである。

少なくともコールバーグが指摘した発達系列が存在するということはおそらく確実だろう。しかしこの道德が普遍的なものであり、これとは異質の道德などありえないという主張にはなお疑念が残る。コールバーグは合理主義的倫理観をとっているが、そこから一步外に出れば、ギリガンの説に見られるようなもう一つ別の倫理原理が見えてくるのか。また、詳しく扱う余裕はないが、仮に彼の見いだした発達系列を認めたとしても、正義概念がこの発達系列の道德性の核心だという⑨の主張もそれほど説得力をもつわけではない⁵。

私はこの論文でコールバーグ・ギリガン論争に加わることを意図しているのでは

⁴ J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983, S. 185.

⁵ たとえば正義概念は①～⑧の前提の帰結だと⑨で述べられているが、①～⑧は功利主義などをも帰結しうる

ない。私はギリガンを手がかりにして、コールバーグらの合理主義的倫理観により抑圧されてきたとギリガンのいう、もう一つの倫理の有無について現象学的に解明していきたいと思う。コールバーグおよびコールバーグ・ギリガン論争については、その意図に関わる限りで扱うにとどめる。

3. ギリガンのコールバーグ批判

コールバーグの道德性の発達系列は男子のみのデータから構築された(少なくとも 1969 年までは)。しかしギリガンによれば女子(ジェンダーとしての女子であって生物学的なそれではない)の道德的判断を観察すると、むしろ別種の道德様式が中心的なものだという。他者への配慮と責任を旨とする道德である。ギリガンにいわせれば正義の道德とは自己の権利主張がまずあって、それを他者の権利主張といかに調停するかという課題をめぐるものである(正義の中心をなす平等と応報性とは権利主張の均衡化の操作と理解できよう)。一方「ケアの倫理」(ないし「責任の倫理」)では何より窮状にある他者をいかに助けるかが中心課題であって、さしあたり自己の権利主張はエゴイズムとして否定的にとらえられる。

この道德の差は、人間関係の見方、および、それとの関わりで形作られる自己観一般の反映でもある。男子が「世界は危険にみちた対決にあふれ、いつ壊れてしまうか分からない人間関係しかない」と見ている(DV38)⁶のに対し、女子ではもっぱら「ひとびとの生は相互に依存していると考え…みんなが相互関係の網に属す」と理解している(DV57)。男子の自己観は他者からの「分離を通じて定義される自己」であるのに対し、女子では他者との「結びつきを通じて定義される自己」(DV35)であり、アイデンティティーが対人関係のなかで定義される。

こういう人間観の背景をもつ男子では、それが典型的に現れる慣習的水準におい

ように思える。正義概念導出に不信感が残る。

て、道徳は権利主張の抗争調停とみなされるのであり、正義原則によって一旦判定が下されればそれ以上の同情を他者に対して向けることはない。そこでは不干渉の道徳に基づく他者への潜在的無関心が支配している。一方、結びつきの中で生きる女子では、「他人をなおざりにしてはいないか、他人を助けることもできるだろうに見捨ててはいはしないか」と心配する(DV 21)。

このような事情から、男子では道徳の問題は抽象的な道徳規則の適用で済むととらえられがちなのに対し、女子では規則の適用でもなお解決されないで残る葛藤に対しても目が向けられることになる。抽象的規則より具体的な人間関係、具体的な他者への善を優先して、規則の適用例外を好んで作るという傾向が見られる。こうしてケアの倫理は不可侵の基準をもたず具体的状況に即応した柔軟な判断を下す、文脈依存的相対主義の性格をもつようになる(DV 22)。

正義の倫理から倫理一般を考えるコールバーグらの旧来の倫理観は、このような女性の倫理的姿勢を、抽象的原則を使いこなせない場当たり的で混乱したもの、と低く評価してきた。さらにコールバーグの説ではケアの倫理をとる者は他者志向の第三段階だと判断されてきた。そのため女性は第三段階で停滞する例が多いとみなされてきた(DV 18)。しかしその「停滞」はケアの倫理を無理矢理別の、正義の倫理の基準で計った結果である。これでは女性の倫理的発達を正當に評価しているとは言えない。ところがこのような形で、男性中心社会のなかで折に触れ自らの倫理に否定的評価を一方的に下されることで、女性は自らの道徳的判断に自信を失い、ますます自分の声で語ることが少なくなってゆくという(DV 49, 72)。

これに対しギリガンは「もう一つの声」をそれ自身に即して聞き取ろうとする。そして彼女はケアの倫理にも固有の発達系列があることを見いだす(DV 73-74, 79-83)。コールバーグの「前慣習的・慣習的・脱慣習的」水準の区別(本論文末表参照)に対応して、ケアの倫理の発達も三水準に区別できるという。

⁶ DVは前掲『もうひとつの声』の略号。同書からの引用箇所は本文中にカッコに入れて示す。

①前慣習的水準：「生存を確かなものにするために自己をケアする」道徳以前の水準である(DV74)。

②慣習的水準：ここでは「良さは他人をケアすることと同等視されている」(同)。なお「慣習的」といえるのは「道徳的判断は人々が共有する規範と期待を信じて下される」(DV79)とみなされている点で明らかである。しかしここでは他者へのケアが自己犠牲と同等視され、自己と他者が不平等である。この自己犠牲的倫理は自己の欲求を否定的にとらえるが、自己の欲求を滅却することはできず、自己犠牲道徳と自己の欲求の間に解きがたい道徳的ジレンマが生じる(DV90)。

③脱慣習的水準：このジレンマが解消されるには、自己の欲求を覆い隠さず認め、それに正当性を与えることが必要である。自己に対しても「正直」であることが求められ、ケアを自己へも及ぼすべきだとされる。ここでは私の権利主張が認められるが、ギリガンの理解によればそれは、正義の倫理への屈服によってではなく、ケアの倫理の(私も対象とする)普遍化による(同)。こうして慣習的水準を脱し、普遍的道徳原理に基づく別種の脱慣習的水準に至る。

他者への配慮と自己の権利の矛盾を調停することが脱慣習的水準への移行における課題であった。彼女は、この両者の調停は、実は正義の倫理でも必要とされているといい、ケアの倫理の分析を踏まえて正義の倫理の見直しを迫る。

正義の倫理をとる者はその硬直した抽象的な正否の判断が、必ずしも現実の問題解決につながらないことを悟り、原理の相対化を経て状況に応じた柔軟な判断を下すようになる。こうして男性でも正義を絶対視しなくなり、ケアの倫理を取り込むような形で、人間関係に目を向けるようになる(DV165-166)。これが柔軟な大人の倫理観であり、男性の成熟の姿であるという。ケアの倫理から出発した女性、正義の倫理から出発した男性のどちらにおいても、最終的課題は「権利と責任の統合」(DV100)なのである。

4. 「顔」

レヴィナスは「顔」という体験を倫理全般の基盤となる根源的体験とみなし、そこから倫理学を構築し直そうとする。ケアの倫理は明らかに彼の顔の倫理学と親縁性をもっている。ともに、出発点は、自己の権利を主張せず、他者に奉仕する自己犠牲的な倫理姿勢である。そこからさらに、レヴィナスもギリガンと同様、他者へのケアと自己の権利の矛盾の調停という問題に取り組んでいる。ケアの倫理は顔に基づいているのか。レヴィナスを踏まえてケアの倫理を考え直してみたい。

「顔」の体験とは眼前のこの他者に対し、彼のために行動してやらなければならないという当為を感じる体験のことをいう。レヴィナスは身体部分としての他者の顔に、この倫理的体験の契機として象徴的な意味をもたせているが、実際に他者の身体部分としての顔が見えなければならないわけではない。眼前の他者の悲惨は私の胸を打ち、たとえその悲惨が私の責任によるのではなく、自業自得の場合であっても、彼を何とか助けてやらねばならないという義務を感じる。この場合感じられる義務は一方的な他者への奉仕義務である。しかも自他の平等をこえても奉仕を迫る。例えば顔は眼前の他者の命を救うため私が身代わりになることをさえ命じる。その意味で顔の体験は自他の非対称性を告げている。レヴィナスはこの顔の直観が倫理の唯一の源泉であるとみなす。

しかしどうして私はこの眼前の他者に対しては何の要求もできないのに、彼に一方的に尽くさねばならないのか。このことの根拠は客観的な他者の性質にはない。彼に過去に恩義を負ったとか、彼が偉大な人物であったり、高貴な出自であるとか、そういう客観的な一切の理由なしでも、すなわち「裸」の他者であっても、他者への奉仕を顔は命ずる。つまり顔は一切の客観的な条件に基礎をもたない。また、顔は眼前のこの他者への義務履行を要求し、それ以外の第三者はここでは捨象されている。顔の要求は他者一般への普遍化可能性を顧慮していない。すべての苦しんでいるひとに同様に尽くそうとすれば、眼前のこの他者に今ほど大きな力は割けない

かもしれない。しかし顔はさしあたり眼前のこの他者だけに注目させる。むしろ、この他者の特権視、他者の特異性(singularité)の理由は、彼の客観的な性質にあるわけではない。同じことは私だけが責任を負うことの根拠についても言える。その客観的な理由はない。社会はひとを客観的な性質において扱うこと(「歴史の裁き」と呼ばれる)しかできないが、「歴史の裁き」を越えた観点から、顔は私に命じる(それが「神の裁き」と呼ばれる)。その顔の命令の有無だけが、眼前の他者の特異性と私の特異性——唯一責任を負う者としての——を根拠づける。

5. 顔とケアの倫理

ギリガンはレヴィナスのように顔などの直観的基盤に倫理を基づけようとするのではなく、人間関係を重視するという女性の一般的対人姿勢に基づけるのだった。この一般的姿勢はさらに、自己確立における母親との関わり方の男女差に由来するものとみなされる(DV7-9)。ギリガンはチョロドウの説を引きながら、男女の自己確立における大きな差は、乳幼児期に母親との密接な関わりの中で育つということがきっかけになっているという。少年は女性である母親に密着したままでは男性としてアイデンティティーを確立できない。むしろ母親とは異なる男性としての自己確立には、自己を母親から切り離すということが最も重要な課題である。一方少女は女性としてのアイデンティティーを得るために同性である母親を否定する必要はない。母親とのつながりを保ったままでよい。むしろ母親からの分離は女性としての自己確立を脅かす。こうして少女は他者との共感的基盤を保ったまま育ち、外界との結びつきの感覚のもとに自己をとらえる。こうして、男性の自己が分離によって定義されるのに対し、女性の自己は結びつきを通して定義されるという、先述の男女の自己観の差が生じる。結びつきを重視する女性の自他観一般から、人間関係を重視するケアの倫理が、その(要をなす)一環として理解されている。

ギリガンの見解を検討してみよう。上の箇所を見る限り、彼女は自己観、自他関

係の倫理中立的な側面と倫理的な面とを区別せず一体のものとして考えている。

「道徳性は結びつきの認識にある」(DV 59)とも語っている。しかしながら倫理中立的な自己観、自他関係から倫理をすっかりそのまま導き出せるはずはない。それを試みるなら周知の自然主義的誤謬を犯すことになる⁷。したがって前者はせいぜい単に後者を規定する条件にすぎないはずであり、両者が必然的な関係で結びついているということは考えられない。そうすると、前者、すなわち自己観、自他関係の倫理中立的側面を所与のものと仮定しても、後者、すなわちその倫理的側面については、前者に必然的な拘束を受けない選択肢も可能と思われる。こういう見地から考え直してみよう。

仮にギリガンに沿って、女性特有の、他者との関係において自己をとらえる自己観が直接倫理を決定しているとしよう。その場合可能と考えられる選択肢は次のようなものである。①他者との結びつきによって自己たりえているからといって、私は他者への義務を負う必要はない。②他者との結びつきによって自己が存立している以上、自己を維持するためにもその他者との人間関係を維持発展すべきである。③結びつきによって自己を確立しているのは私だけでなく相手もそうなのだから、私は他者との人間関係を維持すべく義務を負うが、相手も私に対して同様の義務を負う。

③はほぼケアの倫理の発達系列の最終水準である脱慣習的水準に相当する。つまり自己の権利と自己犠牲的倫理の調停を成し遂げた水準である。また、①は前慣習的水準、つまり通常の意味ではなお倫理的とは言えないような水準にほぼ相当する。

最後の②は一見慣習的水準、すなわちケアの倫理の典型である一方的自己犠牲的倫理をとる水準と重なるかにも見える。ギリガン自身も両者を同じものとみなすはずである(もし同じなら①～③すべて彼女の考える「ケアの倫理」の枠内に収まる)。

⁷ ギリガンはこういう点への目配りをしていない。このようにコールバーグと比べると哲学的・倫理的考察の甘さが随所に目につく。

しかし彼女が自覚していないだけで、両者の間には違いがある。実はギリガン自身もその違いの証拠を記述しながら見過ごしている。彼女の記述によれば、慣習的水準のケアの倫理をとる者は自己と既成の結びつきのないような他者、例えば通りすがりに見かけた貧者に対しても責任があると感じる(DV28)。レヴィナスのいう「裸の顔」である。無関係な他者に対しても感じられる責任である。これは、自己の維持のために他者とのつながりを大事にする②の立場とは異なる。私がつながりの中で私であるなら、つながりのない他者は私には不要である。倫理を他者との結びつきに関連させるギリガンの公式的立場は②であり、味方を守れという当為にはつながっても、それをその外へも及ぼせという当為に直接にはつながらない⁸。

では、自己観との不一致をはらむのに、どうして実際のケアの倫理は慣習的水準で「裸の顔」を顧慮する倫理形態をとるのか。自己観との齟齬のない②をとり、味方だけを対象とする倫理に自閉するということがないのか。実際のケア倫理と②の差を認識していないギリガンはこの問いに答えてはくれない。私の考えでは、自己観・自己関係の倫理中立的な側面と実際のケアの倫理が不一致をはらんでいるのは、前者が女性特有の自己確立の過程で形成されてきたものであるのに対し、後者が別の起源をもち、自己確立過程から独立したものだからである。つまり後者は顔という、女性に限らない倫理の直観によって支えられている。ケアの倫理と顔の親縁性は先に見たとおりである。顔を感じるのは女性に限らないのにどうしてケアの倫理が女性でよく見られるかといえ、それは女性において他者との関係が重要な位置を占めているため、比較的顔が喚起されやすい——必ず喚起されるというわけではない——状況にあるためである。先に述べたように顔との必然的結びつきはありえない。——このように考えると倫理中立的な側面と倫理的側面との不一致も説明で

⁸ 「未知の他者と新たに関係を設立すれば関係的自己はさらに安定性を増す。こう考えれば②の枠内で裸の顔への当為も説明できる」——こういう反論もあるかもしれない。しかし「関係の中での私」というアイデンティティーのあり方は、明らかに基本的に「内向き」の心的傾向であり、裸の顔へ、外へと開いてゆく傾向性とは異質である(後者と相容れないわけではないが)。ベルクソンも言うように、「閉ざされた道徳」の拡張で「開かれた道徳」が成立するのではない。

きる。

ケアの倫理を上記のように解釈する利点はまだある。ケアの倫理の「文脈依存的相対主義」に関して「裸の顔」がもたらす一つの問題がこれで片付くからである。

ギリガンの説明によれば「文脈依存的相対主義」は人間の結びつきのある他者のケアと抽象的な規範とが衝突するとき、前者を優先して規範の適用例外を作ることから生じる。しかしながら先述のように、人間関係があるから助けるという理屈では眼前の無関係な他者に対する義務感、すなわち「裸の顔」が説明できない。したがって「文脈依存的相対主義」の真の理由もギリガンの説明とは別のところに求めねばならない。

もし目の前の他者への義務が他者一般への義務の一適用にすぎないなら、他者一般への義務を私に告げるものである規範を、その者への義務履行のために破るという「文脈依存」的なふるまいをする必要は生じるはずがない。一方レヴィナスによれば眼前の他者への義務感、他者一般への義務に由来するのではなく、眼前の他者を前にした顔（「裸の顔」も含む）の直観に由来する。眼前の他者から発する顔の当為は、第三者を捨象し眼前の他者のみを対象にしている。そのため顔の当為は他者一般に対する義務と衝突することがある。つまり、ギリガンの言うケアの倫理の「文脈依存的相対主義」とは、一方では顔の当為を感じて⁹普遍的当為の抽象が捨象する細部へと同情を向けることであるとともに、顔に応えこの他者を何とか救いたいと思ってなされる口実探しでもある。このように文脈依存的な判断は、顔が原理を曲げさせた結果と考えれば説明がつく。

⁹ ギリガンの例には、実際に他者を眼前に見ているのではない仮想例の場合もある。しかし、その場合でも被験者は想像の中でありありと眼前に当該の他者を思い浮かべて道徳判断を下すよう強いられるのであり、「顔」が喚起されていると言える。

6. 顔から自己の権利へ——レヴィナスの試み——

ケアの倫理が顔に根拠をもつというわれわれの理解が正しければ、ギリガンのケアの倫理の発達説も読み換えが必要になる。ギリガンの説では、一方的奉仕を強いる第二の慣習的水準から、自己の権利と他者への義務の調停を図ることで第三の脱慣習的水準へ移行することになっていたが、この点に関して特に重要な読み換えが必要になってくる。

ところで、注目すべきことには、レヴィナスもギリガンの発達系列における脱慣習的水準への移行に類似の移行があると主張している。そしてその移行後は、レヴィナスでもギリガンの場合と同様、自己の権利が認められるようになる。レヴィナスと比較しながら、ギリガンを考え直してみる。

レヴィナスの場合、移行を迫る問題は、第三者の登場によって始まる。先に紹介した範囲内では、レヴィナスは目の前にいるひとりの他者以外の第三者をさしあたり捨棄して論じていた。眼前の他者がただひとりのとき、私は彼にすべてを捧げればよい。しかしそこにもうひとりの他者が現れたとき、私はその他者にも顔を感じる。私はひとりに費やしていた自分の力をもうひとりの他者にも割かねばならない。しかしどちらにどれだけ割けばよいのか。その答えを出すには私は他者を対象化して、複数の他者を比べねばならない。しかしこの他者の「特異性」、すなわちその尊厳は決して対象として他者がもつ性質には起因しない。したがって他者の対象化は他者の尊厳の剥奪となる。この理由から他者は対象化してはならないものである。しかし私はここで、もう一つの顔の要請に駆られてあえて他者を対象化、比較せねばならないというジレンマに立たされる。

他者間の比較によって尊厳を奪われ、顔の脱顔化(se dé-visager)が起こる。他者は特権性を失い、私と対等なものに転落する。これに対応して私にも権利が認められるようになるという。こうして倫理は新しい次元に到達する。

どうして脱顔化とともに私にも権利が認められるのか。理由らしいものは述べら

れていない。次のように考えてはどうだろうか。——他者に責任のみを負い権利をもたないという私の特異性は、顔が私にのみ責任を迫ることによって成り立っていたのだから、顔が顔としての力を失うと同時に私の特異性、他者と私の非対称性も根拠を失うはずである。このことから私だけが権利をもたない理由はなくなる——と。

しかしあくまで他者間の比較が動機であるなら、私に権利を認めないまま他者間の比較をするにとどめるという選択肢も可能であろう。本当の意味で顔が力を失ったなら私だけを例外視する理由はなくなるが、あくまで脱顔化が複数の顔の力に促されてやむなく行われる移行である以上、顔がまったく力を失ってしまったものとは思えない。あくまでも複数の顔に従うための方便としての比較であり脱顔化であるなら、その比較だけを行えばよいのではないか。そして私の権利の手前に立ち止まればよい。むしろその方が顔に対して誠実な態度に思える。しかしながらレヴィナスはこの選択肢を取らない。そればかりか、どうしてこれを取らないのか(あるいは取れないのか)説明さえしていない。

おそらくレヴィナスのこの態度は、顔を元に一切の社会的規範を基礎づけようとする彼の意図に起因すると思われる。こういう意図をもつ以上、彼は私の権利の手前で立ち止まるというわけにはいかなかったのであろう。しかしながらこれはあくまでも彼の意図であって、事象の論理ではない。

また、この点とは別に、レヴィナスにおける自己の権利認容への移行に関して次のような疑問が生じる。

一步譲ってレヴィナスのいうように複数の顔という問題を解決するには私にも権利を認めざるをえないのだとしよう。だが、自他が等しくもつこの権利は顔から「演繹」されるのか。あるいは「演繹」といわないまでも顔は具体的権利内容に対して基準を与えたり条件付けるというような形で何らかの関与をなしうのか。この種の顔の関与が認められないなら、彼の意図する顔による倫理の「基礎づけ」が

形骸化しかねない。その意味でこれは重要な問いである。

自他非対称性(他者が私より尊い)のレベルにおいては他者の権利は制限のないものだった。そこでは権利に「これだけは譲れない」という一線はない。すべてが譲れない権利だからである。したがって、一旦他者を比較し、私および他者に制限のある権利——万人に無制限の権利は認められないから——を認めるようになる とすれば、その制限の基準は制限以前の顔との一対一の関係のなかには見いだせない。自他非対称性の根拠を失い、万人が平等になったとしても、それだけでは権利の基準はでてこない。その裏返しである義務の基準もでてこない。そうだとすると、自他非対称性のレベルから対称性のレベルに移行するに際し、新たな道徳のあるべき姿を規定する基準はあまりに乏しい。一見、顔の倫理とは対局とも思える功利主義でさえ、対称性のレベルの道徳として可能な選択肢の一つであろう。

顔の倫理は顔による社会的規範の基礎づけを装いながら、顔の複数性という困難に自ら解決方法を提示しえず、自他対称の倫理に白紙委任状を委ねたようなものである。これでは新しい自他対称の倫理は、顔の倫理の第二の形態とはとても言えない。

レヴィナスの自他対称の倫理については、次のような点を問う必要もある。この倫理はコールバーグらのいう意味で顔の倫理の一つの新たな「段階」(ないしその上位区分である「水準」)と言えるのか。

レヴィナスが不可逆的な発達系列を想定しているとは思えない。例えば顔の要請に駆られて他者の身代わりに死を選ぶひとは、自他非対称の倫理に殉じているわけだが、こういうタイプの自己犠牲を(コールバーグの段階図式に無理に当てはめて)倫理的判断の未熟さの現れと理解することはできない。むしろ普段の社会生活においては十分自他対称の倫理を使いこなせるひとが、顔の強い要請に駆られて、自他対称の倫理を踏み越えたと理解すべきだろう。非対称倫理は決して通過点ではない。レヴィナスにおいて、自他非対称の倫理から自他対称の倫理への移行は、各人が現

実にたどる過程ではない。顔から出発して自己の権利を認容し社会的倫理全般を基礎づけるという先程述べた意図に沿って論証がなされるが、その論証のステップとしてこの二つの倫理形態があるだけである。

自他対称倫理の基礎づけというレヴィナスの企てが成功していないと思われるので、レヴィナスのここでの論議にはこだわらず、事象に即してみよう。

普段自他対称の倫理をとっているわれわれも顔の非対称性の要求にさらされることがある。「鬼の目にも涙」というように、普段冷酷だからといって顔に襲われないとも言えないし、その逆の例もありうる。同程度に不幸な他者を見ても、私はいつも同程度に顔を感じるわけではない。顔を感じるかどうかは客観的な事実によっては説明できない（「歴史の裁き」をこえている）。むろん、顔を感じても、それに従うかどうかは別問題である。他の顔との比較をへて非対称性要求を抑圧することもあれば、端的に顔を無視することも、顔に負けて非対称性要求に従うこともある。

7. ギリガンの再検討

直前の論議が正しいとすると、同じような条件の他者にはつねに同じように顔を感じるということはないはずである。ギリガン自身、女性でもケア志向だけしか見せない例は少ないという観察結果を挙げている¹⁰が、これは顔の间歇性と符合する。顔の间歇性の結果、ギリガンが彼女の第二水準に分類した被験者が倫理以前の第一水準に時として転落することもあるだろう。同じことが起これば「第三水準」の被験者でも、他者への義務が欠落し、結果として「ケアの倫理の第三水準」とは呼べない状態になることもあるだろう。顔の间歇性は被験者が一つの水準に安定してとどまることを難しくする。

¹⁰ C. Gilligan, J. Attanucci, Two Moral Orientations, in Gilligan et al. (eds.), *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Harvard University Press, 1988, pp. 80-81.

だが、これではギリガンのこの三つの発達水準をコールバーグと同じ意味で「水準」(ないし「段階」)と呼びうるか疑問である。コールバーグの説では各発達段階(水準)に属する被験者はほぼ常に同一の判断を下し、各段階(水準)は不可逆の系列をなすが、ギリガンではこうは言えない。なおコールバーグも彼自身の観点から、ギリガンの『もう一つの声』では、段階移行の不可逆性、段階序列の不変性が十分な根拠をもって示されているとはいえないと指摘している(MS 139)。概してギリガンの論議では彼女の主張する発達水準の普遍性の根拠づけが甘く、限られた事例を一般化している感が強い。その点で彼女の発達説全体に不信感が残る。

しかし、次のような疑問が示されるかもしれない。——いつも他者へのケアという第二水準の倫理原則に従っているひと(少ないとはいえない)いる。ギリガンの前掲論文にはそのことも触れられている。これは顔の间歇性というわれわれの論点への反証となるのではないか。——しかしもしそういうひとがいるとしても、そのひとは顔を本当に感じているというより、この顔の「特異性」を不当に無視し普遍化して、倫理原理として立てている人であろう。また、非対称要求をすべての他者について聞き取ることは事実上できないから、おそらくいかに非対称性を抑圧して原理化されているに違いない。だとすると顔を真に感じるようになればむしろこのようなひとの倫理的姿勢は揺さぶられるはずである。

この点からギリガンがケアの倫理の第三水準で想定する、ケアと正義の調停・止揚ということも不可能になる。非対称性の要求という、顔のとてつもない要求の牙を抜き、その本質を覆い隠すことによって、表面的に上記の調停・止揚が実現されたとしても、顔はいつ炸裂するか分からない。したがって恒常的全面的に顔を押さえ込むことは不可能である。

8. 正義の倫理と顔

コールバーグは前節で検討した批判以外にもギリガンにさまざまな批判を加え

ているが、それはわれわれが顔に基づいて再構築したケア倫理には該当しないと言えるか。また、顔がもうひとつの発達系列をなすものでないとすれば、正義の倫理の発達系列とどういう関係に立つのか。最後にこのような点に触れておかねばならない。

まず、われわれの論議に関わるギリガンへの反論を取り上げて考察を加えておく。

先程から取り上げているコールバーグ(ら)の『道徳性の発達段階』のなかに次のような反論が見られる。①彼はまずギリガンの着目した事象を一部彼の理論に取り込み妥協を図る。正義の倫理とケアの倫理は一種の「住み分け」によって両立するものとされる。②ただ、この「住み分け」にもかかわらず正義の倫理の普遍性、基底性を守るため、ケアの倫理が正義の倫理を「前提する」(MS 21 など)ものだということが主張される。

先に②、すなわちケアの倫理が正義の倫理を前提とするというコールバーグの主張について見ておく。彼は「他者をケアすることやコミュニティーが道徳的に有効な形式を備えるためには、それに先行する諸条件と並んで正義の判断を前提にしなければならない」(MS 92。下線は佐藤)と述べている。しかしながらここでいう「道徳的に有効な形式」とは「普遍化可能性」「不偏性」などを念頭に置いて語られているのである。これらが道徳の不可欠の要素と理解されるのはコールバーグの倫理的立場に立つ限りにおいてのみである。非対称的義務を命じる顔ならこの二条件を顧みない。つまり②に関しても、正義の倫理の立場からの一方的主張にすぎず、ギリガンへも顔の倫理学へも説得力のある反論を返したとはいえない。

次に「住み分け」を図る①を見る。彼はケアの倫理を正義の倫理という普遍的な立場によっては扱うことの難しい「家族や友人、自分が属している集団との特定の人間関係」が関わってくる場合のみに適用される補完的なものと位置づける(MS 20-22)。これに沿って、コールバーグの協力者ヒギンズらは、「義務」によっては扱えない道徳領域を扱うものとして「責任」を考え、その扱う道徳領域を明示して

いる(MS 26でコールバーグが紹介)。また、観点は少し異なるが、両倫理の差は正義の倫理が完全義務を重視し、ケアの倫理が不完全義務を重視するという違いにすぎず、倫理的な立場の違いではないという、ヌナー＝ヴィンクラーの論議(MS 139)も挙げられている。ヒギンズらの「責任」は「不完全義務」に重なる部分も多い。

ヒギンズにしてもヌナー＝ヴィンクラーにしても、ケアの倫理の担当領域を(ケアの倫理が前提する)正義の倫理の「残余」に限定しようとしている。しかしながら顔は残余への限定に甘んじない。正義の倫理が普遍的原則によって裁くべきとする領域でも顔は指示を出す。また顔は「不完全義務」でもない。顔の義務は「不完全義務」のような、履行しなくても罪とは言えない義務ではないし、またその扱う領域が不完全義務のそれに収まるものでもないからである。つまり、①の主張に関しても、共に正義の倫理の側からの一方的な境界設定によって正義の倫理の「残余」部分に押し込められたただだから、残余としての地位を認めるわけにはいかない。

* * *

結局、顔の特異性が原理化を拒絶するため、顔を正義の倫理の枠内におとなしく閉じこめておくことはできない。一方、ギリガンの試みも成功しないが、その理由も同じく顔が原理として普遍化できるものではないからであった。しかしながら彼女はこれを知らず普遍化を試み、顔を裏切る。彼女が見ているのは実は倫理の二つの原理の緊張関係でない。それは実際は原理と非原理の緊張関係なのである。顔の要求は正義の原理を外部から揺り動かす。しかし顔を別の普遍的道德原理として立てることも、それと正義の原理との調停を図り、正義の原理のなかに取り込むこともできない。たしかにコールバーグのいうように(MS 138)、(正義の道德的推論の一操作とみなされる)理想的役割取得などの際に、ケア倫理的傾向が一部取り込まれることはあるし、それは顔の促しに応えてのことかもしれない。しかしやはりその取り込みによって顔はどうしても一部は裏切られてしまう。そして顔はその裏切

りを清算するべく、ときに正義の原理の枠組みを破砕してしまう。例えば、先にギリガンは、他者への配慮を欠いた抽象的な正義原理を絶対視して行動している者が、その方針では現実の多様性に対応しきれないことを悟り、正義原理を「相対化」して両原理を総合する最終水準に達すると述べていたが、ここでの「相対化」も顔による正義原理の枠組みの破砕の一例と考えられる。

むろんわれわれはこの「相対化」を発達系列の上で必然的にたどらなければならぬ一段階(ないし水準)と理解するわけにはいかない。しかし顔の批判性が正義原理を揺るがすその局面をとらえて、ギリガンがこの「相対化」を主張したことは間違いない。コールバーグなどはこの「相対化」に反論して、「相対化」において起きていることは、原理をより文脈に即した形で適用するようになったことだけであり原理自体が否定されているのでは決してないと述べている(MS 145-146)¹¹。しかしこれはギリガンへの反論としては有効かもしれないが、その事象的根拠である顔の正義原理に対する批判を皮相なものに歪めている。正義原理が不都合を生むことは、その冷淡さに泣く他者の顔によって明らかにされるのである。正義原理の中からは正義原理を本質的に批判する観点はえられず、「相対化」の原動力は生まれない。

顔は第二の原理を基礎づけず、かといって正義原理に懐柔されるのでもない。あくまで外から正義原理を攻撃するだけである。しかしながらこの攻撃が倫理に直観的基盤と命を与え、倫理がリーガリズムへと形骸化するのを防いでいるのである。

(さとう よしゆき 静岡大学情報学部助教授)

¹¹ コールバーグの論議を自らの討議倫理に接合しようとするハーバーマスも同様の反論をギリガンに返している。(ハーバーマス前掲論文 S. 187-193.)

道徳判断の6段階

水準	段階	何が正しいか
1 前慣習的水準	1) 他律的道徳性	罰則の裏付けをもつ規則の侵犯を避けること、服従のための服従、ひとや財産に物理的損傷を与えるのを避けること。
	2) 個人主義。道具主義的目的、および交換	規則が誰かの直接の利害関心をみたすときだけ規則に従うこと。誰かの利害関心、欲求を満たすため行動すること。そして他者にも同じことをさせること。正しいとはまた公平(fair)なこと、等価交換であること、取り引き、同意である。
2 慣習的水準	3) 個人間の相互的な期待、人間関係。個人の人間の同調	身近な人々に期待されていることをかなえるべく行動すること、あるいはひとが一般に息子、兄弟、友人、等々の役割の人に期待するものをかなえるべく行動すること。「善良であること」が大事であり、それはよき動機を抱いていること、他者に関心を示すことを意味する。「善良であること」はまた、信頼、忠誠、尊敬、感謝といった相互関係を維持することを意味する。
	4) 社会的システムと良心	自分の同意した事実上の義務を果たすこと。法は別の確定した社会的義務と衝突するような例外的な場合を除いて是認されるべきものである。正しいとは社会、集団、ないし制度に寄与することでもある。
3 脱慣習的、あるいは原則的水準	5) 社会契約ないし社会的有用性、および個人的権利	ひとびとの価値観や意見はさまざまに異なっていること、たいていの価値や規則は自分の集団に相対的なものであることに気づいている。しかしながらこれらの相対的価値は通常、公正不偏性を保つからという理由やそれらが社会的契約〔の産物〕だからという理由で是認される。しかしながら生命、自由といったいくつかの非相対的な価値、権利は、どんな社会でも、多数意見がどうであるにかかわらず是認されねばならない。
	6) 普遍的倫理的原則	自ら選んだ倫理的原則に従うこと。通常、個々の法や社会契約はこの原則に基づいているから有効なのである。もし法がこの原則を侵害するなら、この段階の者はその原則にしたがって行動する。この原則は正義という普遍的原則である。つまり、人間の権利の平等、個別人格としての人間存在の尊厳の尊重である。

※出典は A. Colby, L. Kohlberg, *The Measurement of Moral Judgment*, vol. I, Cambridge University Press, 1987, pp. 18-19. 表は一部省略した。〔 〕内は佐藤の補足。また、この表の初出は1976年。