

より豊かな正義概念と効率性のあるケア概念

品川 哲彦

経済のグローバリゼーションが進むにつれ、一国内においても国際的にも貧富の格差がますます拡大しつつある。一国内におけるこのような動向は、多くの国の政府が市場原理を重視するいわゆる新自由主義の政策をとった時点で——したがってその先頭を切ったイギリスのサッチャー政権、アメリカのレーガン政権にさかのほれば一九七〇年代の時点で——すでに始まっていた。この政策は、経済面では、規制緩和によって自由な投資を可能にし、それによって産業構造の改革を推進することで、そのなかを生き残れる競争力の強い企業に国内経済を牽引させるとともに、「小さな政府」のスローガンのもとに国家の担う再分配機能を抑制して、産業構造が改革されるなかで失業、減収した層の再就業や収入の回復も市場における機会にまかせることを是としていた。一九七〇年代の時点では予想されていたような冷戦構造の終結とそれ以後に展開した経済のグローバリゼーションをとおして、この動向は世界じゅうに拡張し、現在にいたっている。いわゆる新自由主義の政策については、それを推進した強力な要因のひとつである金融工学の失敗によって不信感が生まれている。国内の貧困層にたいするなんらかの対処も、多くの国で必要をせまられている。けれども、国家の税収を上げることが自国の企業の利益の増収を条件とし、しかもこのことは経済のグローバリゼーションのなかで勝ち残ることを条件としているかぎり、上の動向がただちに抑止されるわけではない。

倫理学という学問は、政治や経済に直接に関わって具体的な政策を提言する学問ではない。倫理学は、ふだんは自明のことと思われることを根本から考えなおす哲学の一部である以上、一羽のミネルヴァのふくろうである。しかしながら他方で、倫理学は善や正という倫理規範に照らして人びとの生——それは人生であり、生活である——を考察する学問として、政治、法、経済がとりあげる問題の一部を共有している。だから、上述の近年の社会動向にただちに対応してアド・ホックな提言をするとはかぎらないけれども、倫理学はまさに根本をみなおす学問として、すでに社会動向の根底に潜在しているものに着目しつつ（現状をもたらしした契機の重要なひとつが一九七〇年代に起因していることはその一例である）、倫理理論の内容面で相応の推移を遂げてゆくものである。

そのような推移のひとつとして、私は標題に掲げた、より豊かな正義概念と効率性のあるケア概念の構築にむかう流れを感じとっている。この問題関心は、十数年前から私が手がけていた、正義・権利にもとづく倫理理論と責任・ケアにもとづく倫理理論の対比と相補的關係というテーマに連なるものである（品川二〇〇七）。けれども、遺憾ながら、標題のテーマについてはまだ十分な成果をあげていない。とはいえ、その視点と構想について現段階で記しておくことにもなにかしかの意味があろう。それで本稿を記すこととした。

「より豊かな正義概念と効率性あるケア概念」——ここには、異質で、ときには対立しもある二つの倫理規範が含まれている。正義とケアがそれである。前者はるか昔から倫理学の中心的な主題のひとつの座を占めてきた。後者が倫理規範のひとつとして独自の地位を占めたのは、一九八〇年代に生まれたケアの倫理に由来する。以下、第一節・第二節では両者の歴史を本稿に関連するかぎりでかんたんに振り返り、第三節では、正義・権利にもとづく倫理理論のなかで、標題に示した方向性に関わるものを、第四節では、同じくケアにもとづく倫理理論におけるそれを指摘する。第五節では、標題に示した研究の現時点での把握と今後の課題を記す。

一 正義概念をふりかえる

一・一 社会的正義は古来の正義概念に属さない

政治をとおして自国内の困窮者への援助を供給する社会的正義は、正義の概念に古くから属していたものではなかった(品川二〇一五・一三九―一五〇、品川二〇一二)。

アリストテレスは分配的正義を本人の功績(*axia, merit*)に応じて分けることとして定義していた(アリストテレス: 1131a)。この功績にあたるものの具体的な内容についてアリストテレスは、ある箇所では、事業への出資額(*ibid.*: 1131b)という現代の経済活動のなかでもたやすく思いつかれる例を挙げており、別の箇所では、普通選挙権に慣れた私たちにはわかりにくい話だが、たとえば、寡頭制の政体ではよい生まれがそれだというふうには、政治に参加する資格にあたる身分を含んだ性格(*ibid.*: 1131a)を挙げている。もちろん、功績に釣り合った配分という分配的正義の性格づけが正義全般を覆うわけではない。アリストテレスにおいて、分配的正義は特殊的正義のひとつであって、もうひとつの特殊的正義である匡正的正義と対比され(*ibid.*: 1131b)、さらに特殊的正義はあらゆる徳を兼ね備えた性格を意味する一般的正義と対比されている。匡正的正義の例には、裁判における損害賠償や市場における交換が挙げられる(のちに匡正的正義から分化する交換的正義はまだ分化していない)。分配的正義と匡正的正義とは幾何学的比例と算術的比例によって対比される。甲乙両者のあいだに分配的正義が適用されるときには、甲の功績と乙の功績との比が甲の取り分と乙の取り分との比と等しくなり、匡正的正義が適用されるときには、たとえば、甲が乙によって損害を受けたならその損害に等しい分を乙が賠償し、あるいは、甲が乙にある商品を買ったなら乙はそ

の商品に等しい価格を甲に支払う。このような違いがあるが、分配的正義であれ匡正的正義であれ、甲乙それぞれがそのひとにふさわしいものを取得する点では変わりなく、正義とは、そのひとにふさわしいものをそのひとに帰せしめる事態を指しているといえよう。

いいかえれば、正義とは、そのひとがそのものを帰せられるならかの資格とそのひとに実際に帰せられるものと均衡、釣り合いである。この均衡、釣り合いという感覚は、あらゆる徳を兼ね備えた性格を意味する一般的正義においても働いている。というのも、一般的正義においてはたんにすべての徳を兼ね備えているだけではなく、それぞれの徳のあいだに適切な均衡が成り立っていないてはならないからだ。たとえば、勇氣という徳に富むが温和という徳にはいささか欠けるところがある者は、それなりに有徳な人物ではあるけれども、一般的正義という理想を體現した人物と呼ばれるにはまだ足りない。アリストテレスの一般的正義は、プラトンの魂の三区分説における理性、気概（誇り）、欲望の調和という考えを受け継いでいるが、プラトンにおけるこの異質な性格の調和という発想も均衡、釣り合いを意味している。

だが、古代の正義概念のなかで考えられたそのふさわしさのなかに社会的正義は入っていない。前述のように、社会的正義は政治をとおして自国内の困窮者に援助を供給することを意味している。援助は国家の収入、つまり税収から捻出されるわけで、それはすなわち、より多くの税を納めた国民の一部から別の国民の一部である困窮者に再分配することにほかならない。再分配という機能からして、それを分配的正義と匡正的正義という図式のなかに位置づけるとすれば、それは分配的正義のなかに位置づけられるのが適切だろう。しかし、アリストテレスのいう功績がいかに広義であれ、功績という以上はなんらかの積極的な価値が想定されている。援助を必要としているということそれ自体は功績には認められない。社会的正義が上述の図式のなかに含まれない第一の理由はここにある。第一の理由と

同じくらい強い理由として、第二に、困窮している国民への援助が政治の役割であるということも明確であったわけではない。アリストテレスから離れて中世ヨーロッパに移れば、困窮者の救済は国家ではなくむしろ教会の使命だった。そして、教会がそれを行なうのは、慈愛・善意・善行といった規範によっているからであって、正義という規範によっているのではなかった。

一・二 社会契約論と社会的正義

一九世紀から二〇世紀にかけて成立した福祉国家を経験している現代の人間の多くは、社会的正義という観念を支持し、困窮している国民への援助を政治によって実現されるべき正義の課題のひとつとして捉えている（あるいは、社会的正義という観念を支持しないとしても、この問題が正義の課題として論じられていることは理解している）。それでは、いかなる論拠からこれを正義の問題として主張できるのだろうか。社会契約論をみてみよう。

これから造る社会（ただし、統治する／統治されるという関係を含む社会、つまり政治社会という意味での社会が想定されているので、ここにいる社会は国家と互換的である）の構成員となるはずの、たがいに利己的と想定された者たちが、社会のない状態——したがって、統治者と被統治者の関係はなく、自然状態においても発効する法である自然法を除いていかなる実定法も存在しない自然状態——を脱却して、合意による契約をかわして社会を形成するのは、そのほうが、自分の生命の維持、身体の安全、所有の確保に有利だからである。国家の、それゆえ政治の役割をとりあえずそれだけとして捉えるなら、国家による個人への干渉をできるかぎり排除するリベラリズムが成立する。ロックは、『統治論』において上述の役割を政治にあてるとともに、『寛容について』では、国家が個人の精神面に干

渉する権限を否定するゆゑに信教の自由を提唱した。

本稿の主題に関連してロックについて書き落とせぬことは、彼の労働所有論である。労働から所有権が発生するというそのパラダイムは、（現実には身分や家柄の差が残存していたとしても）労働によって経済的・社会的地位の上昇が可能な近代社会を示唆している。近代以降の社会では、功績という語を聞けばまっさきに労働とその成果が思い浮かべられる。アリストテレスが功績の例として挙げた前述の二つの例の私たちにとってのわかりやすさとわかりにくさはここに起因する。出資額はまさに過去の労働の成果であり、それが功績と認められるのはわかりやすく、身分を含んだ性格は、古代では近代のような社会的上昇は困難なのだから、労働の成果ではなく、それゆゑ私たちには功績として認めがたい。功績に応じた分配というアリストテレスの分配的正義の定義のなかに、功績をもつばら労働とその成果とする定義を入れ込んだ——方向性の違うものを組み合わせるのだからかりそめにそう呼ぶにすぎないが——アリストテレス＝ロック的な分配的正義こそが、現代の私たちにとってむしろ所与として与えられ、自明とさえみえる分配的正義なのではなからうか。

さて、リベリズムが描き出す国家にあつては、個々人は、自分の思い描いた人生を他のひとの同様の自由を侵害しないかぎり追求する自由ないし権利をもち、その自由が可能になるには国家が上述の役割を果たすことが不可欠だから国家の活動に必要なコストを税として納めることに同意する。

しかし、信教の自由、思想信条の自由等、もともとは国家による個人への干渉からの自由であつたものが、たとえば、憲法という明確なかたちでいったん国民に保証されると、それはたんに干渉からの自由であるにとどまらず、それらのもろもろの自由を国民が実際に享受できるように国家が配慮する義務となる。職業選択の自由を例にとれば、身分その他によって職業選択の幅を恣意的に制限する差別を国家が禁じるだけでなく、個々の国民が職業に就くのに

必要な教育の機会を得られるようにすることが国家の配慮すべきものとなる。これによって教育は部分的に国家の任務となる。最低限の人間らしい生活を送る権利を憲法に保証する以上は、健康を維持するための医療、医療保険、あるいはまた失業、老衰に備えた保険や年金、生活扶助等の制度の構築が部分的には国家の任務となる。「……からの自由」が「……への自由」に転換していったこの経緯の先に福祉国家が成立する。

福祉国家という語はドイツ語では社会国家 (Sozialstaat) と表現される。アーレントは、「社会とは、とにかく生きるというただ一つの究極目的のために、人間どうしたがいにも依存し合うこと、ただそのことのみが、公的意義を獲得するような共存の形態である」(Arendt: 57-59) と述べている。社会国家という表現はまさに、統治する／統治されるという関係を意味した政治社会が個々人の生存を確保するという社会の別の意味のほうへとさらに進んでいった経緯を表わしている。

政治社会の設計のなかにセーフティネットの構築をあらかじめ組み込む論理は、ロールズの社会契約論が提供している。一七・八世紀の社会契約論が政治社会の生じる必然性を追求したのにたいして、ロールズの課題は正義になった社会を構築する原理の提示である。これから造る社会の構成員となるはずの者たちが、その社会のなかで自分が有利／不利になる原因となる無知のヴェールのもとで、社会を構築する原理を討議する(原初状態と呼ぶ)。無知のヴェールのもとで各人は自分がどのような人生をよい人生だと思い描いている——善の構想と呼ぶ——かもわからぬからこそ、どのような構想であれ、それを実現するのに不可欠なもので人為的に分配できるもの(社会的基本財と呼ぶ)は全員に等しく分配されるべきだという原理を採択する(第一原理。平等な自由の原理)。だが、何もかもが平等に分配されるのは望まない。もし、そうなれば、各人が努力して自分の能力を発揮して社会に有用なものを創り出す動機が失われるからだ。それゆえ、第二原理は、第一原理が平等な分配を指令するのにたいして、社会的・経済

的地位の不平等を適切な条件下で認める。その条件とは、社会的・経済的に有利な地位を求める機会を全員に公正に与えられる措置（公正な機会均等の原理）と、結果の不平等は最も恵まれない地位にある者の状況を改善するために使われる措置（格差原理）である。格差原理はまさに再分配の原理であり、セーフネットの構築を支える論拠である。格差原理が採択されるのは、公正な機会均等の原理のもとで各人は努力して自分の能力を発揮するが、それによって得た成果は必ずしも努力と能力によるだけでなく、本人の制御できぬ運にも左右されるからだ。「より卓越した生来の能力をもつに値する者は誰ひとりいないし、より恵まれた社会生活のスタート地点を占めるに値するものはいない」(Rawls: 87/137)。幸運／不運は本人にふさわしいものを構成しない。ゆえに、正義はそれを支持しない。ロールズの議論が社会的正義の論拠たりうることは、ロールズ自身、「最も恵まれない人びとの自由の真価を最大化することこそが、社会的正義の目的を明確にしてくれる」(Ibid.: 179/278)と宣していることから明らかである。

しかし、国家が再分配をするかぎり、その原資は税金においてほかにないのだから、再分配を進める政府はそうではない政府より「大きな政府」となる。国家による個人への干渉を嫌う者はこれを支持できず、ロールズのリベリズムよりも個人の生命の維持、身体の安全、財産の確保を国家の役割とするロックの考えを継承するリベリズムの別の選択肢、すなわちリベタリアニズムを提唱する。この考えのもとでは、各人のよいと思う人生の実現は（当然ながら、労働とその成果によってのみ入手可能だから）市場にこそ求められる。市場での交換は売り手と買い手の自発的な契約によって成り立つゆえに、個人の自由が外からの制約を最も受けずに発揮されると考えるからである。

ロールズとリベタリアニズムの根本的な違いのひとつは、運にたいする見方の違いにある。後者は、なるほど、誰も運に値しないとしても、幸運は他人から奪い取ったものでないかぎり、その本人のものだと考える (Nozick: 225/373)。だが、努力して自分の能力を駆使して得た結果は、たしかに本人の功績にふさわしく正義に適ったものである

にしても、運に翻弄された身にとってあまりに苛酷にすぎることもあるのではないか。前述の、かりそめにそう名づけたアリストテレスⅡロック的な分配的正義に戻ろう。アリストテレスが身分を含めた性格を功績の例にあげたことを、労働とその成果を功績とみる私たちは受け入れがたく、むしろ生まれつきの身分は功績ではない運とみるのではないか。すると、ノージックの考え方は、アリストテレスⅡロック的分配ディストリビューティブ的正義の結果（各人に割り当てられた配分アロケーション）を運が左右するとしても、運はそもそも分配がはじまる前の初期条件だから、分配的正義のなかでは是正されるべきものではないと考えるのにたいして、ロールズは運そのものが本人の功績に対応するかたで分配されないことを不正義とみるゆえに、配分結果が運に左右されることを不正義とみなし、再分配による是正を、つまり分配的正義のなかでの是正を求めている。前述のアリストテレスⅡロック的分配的正義は、そしてまたリバタリアニズムの分配的正義は、あくまで本人が努力と能力で達成しえた功績以上も以下も分け与えない。これにたいして、ロールズの正義は、自分では満たすことのできぬ必要に迫られる者に援助を差し伸べる点で、本稿の標題にいう「より豊かな正義概念」に属している。

二 ケア概念をふりかえる

二・一 ケアの倫理と正義の倫理

ケアの倫理は心理学内部での道徳性の発達過程をめぐる論争のなかから生まれた。その経緯については他の箇所（品川二〇〇七・一四〇―一六八）に詳説したので、ここでは要点のみ記す。

コールバーグは発達段階を三レベル（各レベルは二段階に分かれる）に整序した。前慣習的レベル（このレベルで

より豊かな正義概念と効率性のあるケア概念（品川）

は、權威に従うことが善である。善は自己中心的な欲求の成就を意味する)、慣習的レベル(他者からの期待に應えることや慣習と規則の遵守を善とみなす)、脱慣習的レベル(行為者が採択する道徳的原理が普遍化可能で整合的であることを善とみなす)。この発達過程から推察されるように、この理論では、成長の評価基準は他者にたいする依存からの自立と他者の立場に身をおいて考える役割交換能力にある。前者の成熟は他者に依存することなく自分で道徳的格率を採択して遵守する自律に通じ、後者の成熟はその格率の普遍化可能性に通じ、この両者は最も成熟したとみなされる段階、すなわち第六段階のなかに具現される。この点で、コールバーグの理論はとりわけカントの義務倫理学に親和的であり、また自律はリベラリズムにおいても、普遍化可能性は功利主義においてもそれぞれの理論の核心にあるのだから、コールバーグの発達モデルはこれらの近代の正統的オーストリアスな倫理理論にきわめてなじみやすい。

ところが、コールバーグの理論を参照しつつ研究していたギリガンは、女性の道徳性の発達がこの理論では低くみられやすい点に気づいた。ギリガンによれば、女性が道徳的判断を下すときには、普遍化可能な原理に依拠するのではなく、その特定の状況に関わる当事者それぞれのことを配慮し、できるだけ多くの当事者に受け容れられるような解決を発見しようとする傾向が男性よりも顕著である。こうしてギリガンは三レベルからなる別の発達モデルを構想した。前慣習的レベル(善は自己中心的な欲求の成就を意味する)、慣習的レベル(他者からの期待に應えることが善とみなされる。この態度は、しかし、自己犠牲を是とする破壊的な結果を招くおそれがある)、脱慣習的レベル(自己犠牲は誤った格率として斥けられる。このレベルに到達したひとは、自分が他者を気づかうだけでなく、自分のことも気づかうことが自分にたいして正しいと考える。なぜなら、誰もが傷つきやすく、誰かに気づかわれる必要がある存在だからだ)がそれである。ギリガンはこの発達モデルを「ケアの倫理」と呼び、コールバーグのそれを「正義の倫理」と呼んだ。

両者は道徳性の発達過程だけでなく、道徳的思考のあり方でも違っている。それゆえ、両者の対立をめぐる論争は道徳性の発達心理学内部にとどまらず、倫理学のなかにもちこまれる。正義の倫理は普遍化可能な原理ないし規則を個別の状況に適用する普遍主義だが、ケアの倫理は個別主義 (Noddings: 137) であって、どうするのがよいのかはその状況と当事者に応じて個別に決めるべきだと考える。それゆえ、ケアの倫理は、他者のニーズにたいする感受性、他者の訴えにたいする応答可能性^{レスポンスビリティ}責任、他者に耳を傾けて寄りそう^{ケア}ことなど、正義の倫理では強調されない独自の倫理規範を重視する。

二・二 正義概念にたいする異議申し立て

のちの考察ではギリガンの当初の見込みと違って、これらの道徳的思考のあり方の違いは性差よりも文化の差に対応していることがわかった。しかし、正義の倫理にたいするケアの倫理による異議申し立ての重点は、むしろそこにはない。正義の倫理が近代の正統的な倫理理論と親和的である以上、ケアの倫理は正義の倫理にたいする批判をとおして近代社会のあり方にたいする異議申し立てに達しているという点にある。

リベラリズムがそう描いているように、近代社会は社会の構成員を自律的で他者に依存しない点で平等な個人として想定する。現実の社会の構成員はそのような存在ばかりではない。自分に必要なことを自分自身では満たせず、他者からの気づかいと援助を必要とする場合もある。しかも、そういう事態はけっして特殊ではない。誰しも幼いときにはそうであり、病気になるればそうなり、老齢にいたればそうならざるをえない。誰もが傷つきやすく、誰かに気づかれる必要があると説くケアの倫理は、この実相に対処しようとする。

社会の構成員を自律した平等な個人と考えないのであれば、ケアの倫理はどのように社会を描くのだろうか。ケアの倫理はケアシケアされる関係を社会の基本単位と考える。「私たちはばらばらの身体的存在として認識されうる個人だが、私たちが個人というふうにいるその属性は私たちがそのなかに投げ込まれている関係の産物である」(Noddings: 101)。関係なくして、個人という存在が存在するにはいたらず、したがって、最初から自立した存在があるわけではない。ケアの倫理がケア関係の範型とみなすのは子育てである。生まれたばかりの無力な幼児とそれを気づかう者との非対称的なこの関係が維持されることなしに、正義の倫理がいかに正義にかなった社会や自律した個人を描き出そうにも、その社会は存続できないし、個人が自律するまでに成長することもありえない。

現代の格差の拡大にたいして、ケアの倫理が否定的な見解を示すのは予想のつくところである。ただし、ケアの倫理がその個別主義を支持するかぎり、すべての人間が一定程度の生活レベルを営めるまで援助される権利をもつといった定式化は忌避するだろう。一律に権利を賦与することが個別の状況における現実の救済につながる可能性を危惧するからである。誰もが誰かに気づかわれなくてはならないというケアの倫理の指令は、まさにひとりひとりに自分が気づかうことのできる範囲の相手を気づかうことを要請し(気づかう能力は無限ではないから、誰しも世界じゅうの人間を同じだけの集中力をもって気づかうことはできない)、そうして編み上げられたケアのネットワークのなかに誰も取り残されないように包み込む事態を要請しているのである。

三 より豊かな正義概念へむけて

三・一 運平等主義

第一節末尾で、ロールズの正義は本稿の標題にいう「より豊かな正義概念」に属していると述べた。本人の制御できない運によって最も恵まれない状況に陥ってしまったひとへの援助を正義の名のもとに社会設計のなかにあらかじめ組み込んでいるからである。

たとえば、貧しい家に生まれたために十分な教育が受けられないとしよう。平等な自由の原理のもとに、義務教育を受ける機会は保障されている。本人がよいと思う人生のなかには、当然、望みの職種に就くことが含まれている。平等な自由の原理のもとで、職業選択の自由は保障されている。だが、本人が望む職種に就くには義務教育以上の教育が不可欠だとしよう。多くのひとが望む職種に就くための競争が公正な機会均等のもとで行なわれるには、意欲があつてすでに努力および能力によってその競争に参加するに足る資格を示したひとには、たとえば奨学金制度などのように、競争に参加できるようにする措置が講じられるべきである。それでも、本人の努力および能力だけでは制御できない、たとえば、病氣、事故、災害等の不運に見舞われて、社会のなかで最も恵まれない地位に陥ってしまうかもしれない。そうなったときでも、本人が社会の一員としての自分の存在を否定的に捉えるのを防いで本人の（おそらくは当初からの変容されてしまった）善の構想をなお追求できるための援助が格差原理によって配慮される。

格差原理が働くのは、このように競争をつうじて結果が配分されたあと、いいかえれば、各人の社会的・経済的地位が決まったあとである。しかし、もし、誰もが運に値しないのであれば、本人によって制御できない不運という初

期条件がそもそも是正されるべきではないか。そう主張する運平等主義は、誰もが運に値しないというロールズの発想を共有しつつ、さらに先に進む。運平等主義もまた「より豊かな正義概念」を提示している。

とはいえ、補償されるべきは本人が制御できない運である。そこからドウオーキンは、本人が回避できずに負わされた運と本人の選択の結果が惹き起こした運とを区別する。前者にたいするなんらかの補償を得たうえで、しかし本人の人生設計が愚かな選択であった場合にはそれによる不利益は保障されない。その結果は、本人の「愚かさ」に起因するという意味で、たしかに本人にふさわしく、したがって愚かさゆえの失敗を補償しないことは正義に合ったものといえよう。だがここでまたしても、その評定は運に翻弄された身にとってあまりに苛酷にすぎるのではないかという疑問も生じてくる。

アンダーソンは、ここにいう「愚かな選択」の愚かさ、実は社会構造に起因する可能性を指摘している。彼女が例として言及するのは、「自らの労力の大部分を家族を世話することに注いでいる人々」(アンダーソン…一一二)である。個々人を自由な選択のできる存在として想定する社会では、家庭をもつこと、子育てをすることは本人の選択の自由にゆだねられる。さらには、本人がそのなかに生まれてきた家庭——その家庭に生まれてきたことは本人の自由な選択ではない。だからこそ、その本人が選択しなかったことに責任を負ういわれはないという論拠によって——の構成員の世話をすることも、世話を放棄することと同様に、自由な選択とみなされて、本人はその選択の結果を負わなくてはいけない。だが、育児や介護は人間社会に不可欠だ(これはケアの倫理が主張し続けてきたことでもある)。アンダーソンは、したがって、上述の社会観を否定して新たな平等概念を探究する。すなわち、自己利益ばかりを追求するひと、育児や介護しなくてはならないひととの関わりを避けるひと、自分の稼ぎで自分の面倒をみられるひとだけに保証されていた平等ではない平等を探究するのである(同上)。それゆえ、ここにも「より豊かな正義

概念」が示唆されている。

三・二 ヌスバウムによる正義概念の拡充

拙著『正義と境を接するもの』が刊行された前年に、ヌスバウムの著作『正義のフロンティア——障害者・外国人・動物』が公刊された。この著書にたいする本格的な論考は後の課題として、ここでは本稿に関連するしかたで要点を記すこととする。

ヌスバウムの倫理理論の立脚点は三点から構成される。センから援用するケイパビリティ・アプローチ、徳倫理学、社会契約論批判がそれである。

ケイパビリティとは、その人間が実際にできること（機能と呼ばれる）を可能にする条件である。ケイパビリティに着目することに、すでにロールズの社会契約論にたいする批判が含まれている。最も恵まれない地位を同定するために、ロールズは所得と富とを基準とした。所得だけでなく富を加えるのは、同じ収入であってもすでに得ている富によって、たとえば、持ち家が賃貸住宅かによって暮らしぶりは影響されるからだ。だが、いずれにしても所得と富は数値にして表わしやすく、だからこそそれを基準とすれば恵まれなさを順序づけしやすい。これにたいして、センやヌスバウムは個々人の困窮はもつと多様なものだと指摘する。たとえば、ほぼ同じ収入と富を得ているひとりの人間の一方が健康であり、他方が慢性の病気を抱えているとしよう。同じ病気で同じ程度の病状であっても、事態は異なる。近いところに通院できる医療施設があるか。そこにいくのに公共の交通機関が利用できるか。さらに一般的には、医療施設を利用できる健康保険制度がその国においてどれほど充実しているか。医療施設のレベルはどうである

か。適切な医療を受けるという機能を実現するには、さまざまな条件がそろっていないか。ケイパビリティに着目することで、それぞれの個人が抱えている困窮がいかなるものであるかをいっそうきめ細やかに把握することができる。同時に、ケイパビリティに着目して社会を設計するならば、個々人の事情に配慮するだけでなく異なるニーズをもつ複数の人間に益をもたらす政策を考えることができるだろう。たとえば、公共交通機関は、病人が医療施設に通うための便宜であるだけでなく、地域住民が商業施設、文化施設をたやすく利用するための便宜でもありうる。

ケイパビリティをつうじて可能となる機能を、ヌスbaumは人間がもともと（潜在的にであれ）もっている機能にしたがって人間らしさの特徴となる機能を開花するものと捉える。人間の本質の開花というこの概念はアリストテレスの徳倫理学に由来する。人間らしさの開花につうじる、人間にとつての中心的なケイパビリティを、ヌスbaumは十個挙げている。生命、身体の健康、身体の統合性（本人の意志に反した身体への介入をされないこと）、感覚・想像力・思考力、感情、実践理性、連帯、他の生物種との共生、遊び、自分の環境の管理（政治に参加して管理できること、所有物を管理し、また仕事を介した他の労働者との相互承認、等）がそれである（Nussbaum: 76-78/90-92）。これらのいくつかは人間に固有のものであり、いくつかは人間以外の動物と人間が共有しているものである。ヌスbaumはこの人間概念が、理性や自律能力によって人間と他の生物とを断絶させる近代以降の人間概念ではなくて、人間を同時に動物とみるアリストテレスの伝統に属することを繰り返し指摘する。とはいえ、同時にまた、その機能が発現するとき、やはりそれは人間のそれであって、他の動物のそれではない。たとえば、感情は動物の一部ももつだろうが、人間にあつては自分以外の人間や物を愛することや愛するものが失われたことを悲しむことというふうには、人間同士の関係のなかで発現され、はじめて可能となる感情のことがいわれている。

このような人間概念のもとに、ヌスbaumは、社会の周縁部、ないしその外部に置かれている存在に正義を適用し、

包摂することを提言する。すなわち、まずは社会的協働に十分に参加できない障害者の包摂、ついでひとつの政治社会ないしは一国家という枠組みから排除されている外国人の包摂、最後に人間以外の動物の包摂である。この発想はまさに「より豊かな正義概念」のひとつを提示している。

とりわけ本稿に関連することだが、ヌスバウムは障害者の包摂を論じるにあたってロールズの正義論を批判している。ロールズによれば、これから造られる社会の市民となるはずの原初状態の当事者は、「生涯全体にわたって十分に協働する社会の構成員」(Nussbaum: 62/75, 98/116; Rawls 1980: 546) でなくてはならない。というのも、市民はたがいに協力して社会を造ることで得られる利益を享受すると同時に、そのためのコストを分担する者でなくてはならないからだ。フリーライダーを否定するこの論理のもとで、しかし、この要件を満たせない重度の障害者は市民から外れてしまう。もちろん、正義にかなった社会を造るための原理が原初状態で採択され、その原理にしたがって社会を構築したあとに——いわば、まずは憲法が制定され、その後、法律によっていっそう特殊な事態への対応が図られるように——特殊なケースにたいする配慮がなされる。障害者への対応は後者の時点で追補される。しかしながら、ヌスバウムはまさにその進め方が障害者を必然的に社会の周縁部に置くことを正当化してしまうと指摘するわけである。

四 効率性のあるケア概念にむけて

四・一 効率性のあるケア概念

前述したとおり、ケアの倫理は、今この状況とそこに関わる当事者それぞれの特殊性に配慮して最もこの場に適切

な判断を求める個別主義をとる。しかし、このことはケアの倫理が親密圏、私的領域にのみ適用される倫理理論であることを意味しない。子育て、介護、看護、どれをとつてもはや私的領域のみで行われているわけではない。生きるのに重要なニーズを自分では満たせず、誰かによって気づかわれる必要のあるひとを社会的弱者と呼ぶなら、その呼称それ自身が私的領域ではなく社会をとおしてのみ救済されうることを示している。とはいえ、ケアの倫理が個別の状況を重視する以上、ケアが広がり、社会全体がケアする社会となる道筋はたやすいものではない。ここに効率性のあるケア概念が必要となる。ただし、ここにいう効率性とは、一部を切り捨てることによつて効率化を図るものではない。誰も取り残さないことをめざすケアの倫理にとつて、そのような意味での効率性はむしろ失敗を意味する。ここでは、誰もが誰かにケアされ、誰をもそのなかに取り込むネットワークの現実化を保証する可能性を効率性と呼ぶのである。

四・二 キティのドゥーリア理論

キティは重い精神障害をもつ娘セーシヤの母親としてその経験をおして彼女自身の社会哲学を構築していった。彼女自身は夫とともに大学教授で、重度の障害をもつ娘を世話するひとを雇い入れることができた。ここから彼女の社会哲学は出発する。

自分で自分のニーズを満たせないひと（キティは依存者と呼ぶ）が弱い立場にあることは明白だ。しかし、そのひとに代わつてそのニーズを満たしたり援助したりするケアする労働（キティは依存「者のための」労働（dependency work）と呼ぶ）に就くひととも弱い立場にある。その多くは女性である。ケア労働は概して賃金が低く、それが家庭

のなかで行なわれるときには、通常、無償だ。その点ですでに、その人びとは経済的に弱く、ときには自分自身を他のひとに養ってもらわなくてはならない依存者となる。第二に、その人びとがほんとうの意味でのケアをしている——たんに自分自身の利益のために働くだけではなくて、自分が世話するひとのために働いている——なら、その人びとは自分の世話しているひとの利益を代弁する役割を担い、ときには自分自身の利益と合致しない場合にもそう努めてしまう。その点でよきケア労働者はますます傷つきやすくなる。ケア労働者の雇用者でもあるキテイがケア労働者の立場（家庭内の無償の労働者という意味では彼女自身もそれである）をこのように代弁するのは、「私の娘の幸福をゆだねている人びとを代弁せずに、私の娘を代弁するのは、そのケア提供者にたいして不正であり、かつまたそのケア提供者をケアしないことになる」（Kittay 2002: 260）からだ。

これにたいして、キテイは、依存者を気づかい世話するひともまた他の誰かによって気づかわれる社会制度を提言する。これをドゥーリア制度と呼ぶ。ドゥーリアとは、産後まもない母親を助ける女性を意味する。前述のように、ケアの倫理はすべてのひとをそのなかで支えるケアのネットワークをめざすが、ドゥーリア制度はその具体化である。

このような制度を非現実的だと断定することはできない。二〇二〇年三月に施行された埼玉県ケアラー支援条例は、ケアラーを「高齢、身体上又は精神上の障害又は疾病等により援助を必要とする親族、友人その他の身近な人に対して、無償で介護、看護、日常生活上の世話その他の援助を提供する者」（第二条）と定義し、ケアラーが「健康で文化的な生活を営むことができる社会を実現すること」（第一条）をめざして県、県民、事業者、関係機関の役割を定めたものである。とりわけ一八歳未満をヤングケアラーと呼び、彼らが他者のケアをすることで将来の自立やそのための資質の涵養を妨げられることがないように教育の機会の確保が主張されている。すべてのケアラーが「個人

として尊重され、健康で文化的な生活を営むことができ」、「ケアラーが孤立することのないように社会全体で支える」ことがその基本理念である（第二条）。

同条例は、有償のケア労働者を対象としない点で、ケア労働者全般をケアするドゥーリア制度を具現するものではない。しかし、同条例は依存者へのケアがもはや家族という私的領域だけでは賄えない現実を直視している。しかもケアラーへのケアはたんに行政や関係者の仕事であるだけではない。「県民は、ケアラーが置かれている状況及びケアラーの支援の必要性についての理解を深め、ケアラーが孤立することのないように十分配慮するとともに、県及び市町村が実施するケアラーの支援に関する施策に協力するよう努めるものとする」（第五条）と宣言しているように、県民全体でケアを支えるように社会を変えていこう——ケアの倫理の表現でいえばケアのネットワークを造ろう——という意図を明確に宣言している。

五 より豊かな正義概念と実効性のあるケア概念の落ち合うところ

五・一 ヌ斯巴ウムとキテイの異議申し立てをロールズの枠組みで考えてみる

キテイもまた、ヌ斯巴ウムと同様に、「生涯全体にわたって十分に協働する社会の構成員」であることを市民の要件とすれば、重度障害者は市民たりえぬではないかと問いかける。この主題はそれだけで独立の論稿とするに値する。だが、それはのちの課題として、この異議申し立てをロールズの枠組みのなかに受け容れるとすればどうなるかを考えてみよう。

もちろん、そのためには、重度障害者は原初状態の参加者たる資格である討議能力を身に付けていなくてはならな

い。そもそもその能力を欠いているのだという門前払いによって話を終わらせないなら、重度障害者の立場を代弁できるその人びとをケアしているひとが原初状態で自分と自分が世話しているひとの利益を確実に伝えられるようにするとしよう。

だが、原初状態では無知のヴェールがかかっている。自分自身がなんらかの障害をもっているのか、自分に家族があるか、その家族が障害をもっているのかを、原初状態の構成員は知らない。そのかわりに、社会とその構成員に関する一般的な知識は確保されている。そうでなければ、社会設計は不可能だからだ。すると、重度障害者とそのひとをケアするひとの実情が一般的な知識として要請されるということになるのだろうか。しかし、ということが「一般的な知識」なのだろうか。

それを考えるために、『認知障害とそれが道徳哲学にむける異議申し立て』という論文集が編まれる契機となったストーニー・ブルック会議でキティとピーター・シンガー、ジェフ・ミクマンとのあいだで交わされた論争についてのキティの叙述を参照しよう。

シンガーとミクマンは、人間が通常もっている能力を備えていない重度認知障害者にたいして私たちが人間以外の動物にたいするよりもはるかに配慮している現状を種差別、つまり同じ生物種であるヒトを優遇する不公平だと批判する。生命倫理学や環境倫理学ではもはやおなじみの議論だ。しかし、キティにとって、娘や娘と似た人間を人間以外の動物と並べて比較するその論法は吐き気を催すものである。それでも、彼女は哲学的に異論を唱えようとする。これにたいして、シンガーやミクマンはキティに、キティが想定している重度認知障害者が比較対象のチンパンジーや類人猿やその他の動物より優れているといえる「道徳的にみて重要な心理的能力」（シンガーの発言。Kitay 2010: 408）を示すことを求める。

キテイからみると、しかし、この態度にこそ両者の認識上の責任および謙遜の欠如が示されている。認識上の責任とは、「哲学上の主張をするために用いているテーマを知ること」であり、認識上の謙遜とは、「自分が知らないことを知ること」である (Ibid.: 401)。シンガーとミクマーンは重度精神障害者の実態を十分に知らないのだ。キテイは娘が入居している施設での実見談を例に挙げる。その障害者は死という抽象的な概念をとでも理解できないと家族にすら考えられていた。家族はそのひとに父親の死を告げた。家族が帰ったあとにそのひとはむせび泣いていた。父親の死を理解したのである。キテイは例を挙げるのみでそれ以上の分析をしていない。ひよっとすると、こう推論できるかもしれない。抽象的な思考力一般がそのひとに欠如しているという認識はあるいは間違いでないかもしれない。だが、父親にたいする感情が死という抽象的な概念の理解を可能にしたのかもしれない。もし、そのような推論が可能であるとすれば、人間が通常もっていると考えられるいくつかの能力を個別に審査してその発達程度を調べることができたとしても、ある人間がある状況を理解し、それに反応するさいに動員される能力はそれらの個別の能力のたんなる和ではないのだろう。だからこそ、私たちは、そのひとのある能力が理解し反応したとは考えずに、まさに、そのひとが理解し反応したと考えるのである。

ヌスバウムは、人間の機能が発現するとき、やはりそれは人間のそれであって、他の動物のそれではないと指摘していた。その指摘に呼応するかのように、キテイはこう述べている。「セーシャにできることを、彼女はひとりの人間ならするようにしている。しばしば不完全にはあるけれども。だが、それは人間として不完全なのであって、犬として完全なのではない」(Ibid.: 404)。シンガーやミクマーンとキテイとの違いは次の点に帰着する。道徳的に尊重されるべき存在者すなわち人格であるということを、ある種の能力(の束)を備えていることにみるか否かという違いがそれである。ケアの倫理は、先にノディングズから引用したように、個別の個人ではなく関係を基礎にみる。

ケアの倫理の論者として、キテイはこう結論する。「私たち人間は、他の人間によってケアされているから、私たちが実際そうであるような人間なのである」(Ibid.: 412)。

さて、原初状態の話に戻ろう。ケアする相手との深い関わりをつうじてはじめてみえてくることを一般的な知識と呼ぶことはできない。しかし、そのようなケア関係を他者とのあいだに築いているひとの報告を知ることができる。だとすれば、そうした関係を築いていない者に要請されるのは、そうした報告を受け容れる認識上の謙遜であり、(自分がケア関係を築いていないタイプのひとの社会的処遇を論じるときには) 認識上の謙遜にもとづいた認識上の責任である。だが、両者が要請されるのは原初状態においてだろうか。そうでなければ、ヌスバウムとキテイが求めるような重度障害者を対等な市民に包摂したことになるだろうか。とはいえ、認識上の謙遜と責任をもって耳を傾けるべき一般的な知識のなかに重度障害者とそのひとをケアするひとの情報に含まれるだろうか。含まれないとすれば、ヌスバウムとキテイの批判はロールズの論理構成そのものを否定することになる。しかし、それについてはもう少し広い文脈でその批判をとりあげる後の論考に譲ることとしよう。

五・二 正義とケアの違いに留意しつつの照らし合わせ

以上、正義という規範から出発してより豊かな正義概念へと進んできた歩みとケアという規範から出発して実効性あるケア概念へと進んできた歩みとは、本人にとってのニーズを本人自身では満たせないひとにそれを満たせるように援助する社会の構築という一点で落ち合うようにみえる。

しかし、それは両者が実現をめざす目的が一致するということであって、両者の概念が内包的に統合されるという

ことではない。別のところで論じた倫理規範のグループピングについてここに略記しよう(品川二〇二〇…一五二一〇)。第一のグループには、その不履行が重い非難に値する義務にあたる諸規範、たとえば、正義、権利、平等、公平、公正などが属している。その不履行は不正と呼ぶに値する。これらの規範が適用されるのは、通常、均衡した力関係にある者にたいしてである。第二のグループには、倫理規範だからその履行は義務ではあるが、履行すると賞賛に値する義務にあたる諸規範、たとえば、善意、善行、慈愛などが属している。その不履行はたしかに冷淡、冷酷、無慈悲などと非難されうるが、権利の蹂躪ではないゆえに不正とまでは呼びがたい。むしろ、不履行が世間の通例であるために看過黙認され、だからこそ履行が賞賛の対象となる。善意や善行や慈愛は(対等な関係でも生じうるにしても)、助ける者と助けられる者との関係だから、力の不均衡な関係を基本とする。第三のグループには、力関係については不均衡という点では第二のグループに似ているが、しかしその不履行がむしろ非難にさらされるという点では第一のグループに似ている規範、たとえば、責任とケアが属している(幼児、病人などを放置する例を考えれば、ケアの不履行が強い非難を惹き起こしうることは明らかだ)。

この分類をもちだしたのは、正義とケアとの違いに留意するためである。本稿に示した研究の構想のめざすところは、正義とケアの二つの視点を統合した倫理理論の形成ではない。なぜなら、本研究の出発点となった正義・権利にもとづく倫理理論と責任・ケアにもとづく倫理理論の対比と相補的關係というテーマを進めていたときと変わらず、私は多面的でありながら統一を成している生について考える学問として倫理学を考えているからだ(品川二〇〇七…二八〇)。

冒頭に記したように、本研究は遺憾ながらまだ十分な成果を挙げているとはいえない。しかしながら、より豊かな正義概念と実効性のあるケア概念の落ち合うところを正義とケアの違いに留意しつつ照らし合わせながら展望すれ

ば、およそ次のような社会のあり方がみえてくる。すなわち、それは、(正義の側からいえば) 本人がよいと思う生き方を他のひとの同様の自由を侵害しないかぎり追求する自由ないし自律を尊重しつつ、しかし選択の自由や自律の名のもとに、自分のニーズを自分で満たせないひとの存在を考えないことの正当化を許容しない社会であり、(ケアの側からいえば) 集中してケアできるのは自分が直接に関わる人びとに限られているとしても、そのケアが、誰もが誰かにケアされているというケアのネットワークに通じていることを忘れない社会である。

本稿は、日本学術振興会科学研究費基盤研究(C) 課題番号一七K〇二一九五による研究成果の一部である。

参考文献

出典は文中にかっこに入れて、著者の姓を記し、コロンのもとにページを記した。同一著者からの引用文献が複数ある場合には、姓のあとに刊行年を記して区別する。アーレント、キテイ、ヌスバウム、ノージック、ロールズからの引用は訳書がある場合には、原典のページのあとにスラッシュを記し、その後に訳書の該当箇所のページを記す。ただし、訳文は変更したところがある。アリストテレスについては、ベッカー版のページと段を引用している。

Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper, 2002. (『活動的生』、森一郎訳、みすず書房、二〇一五年)。

Kitray, Eva Feder. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. Routledge, 1999. (『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』、岡野八代、牟田和恵監訳、白澤社、二〇一〇年)。

———. "When Caring Is Just and Justice Is Caring: Justice and Mental Retardation" in *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, eds. Kitray, Eva Feder and Ellen K. Feder, Rowman & Littlefield publishers, 2002.

———. "The Personal Is Philosophical Is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield", in *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, eds. Kitray, Eva Feder and Licia Carlson, Wiley-Blackwell,

- 2010.
- Noddings, Nel, *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*, University of California Press, 2010.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, Utopia*, Basic Books, 1994. (『「ナニーキー・国家・トーテム」』嶋津格訳、木鐸社、一九九六年)。
- Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, the Belknap Press of Harvard University Press, 2006. (『正義のフロンティア——障害者・外国人・動物という境界を超えて』、神島裕子訳、法政大学出版会、二〇一二年)。
- Rawls, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980", in *Journal of Philosophy* vol. 77, 1980.
- 『*A Theory of Justice*, revised edition, Harvard University Press, 1999. (『正義論 改訂版』、川本隆史・福岡聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、二〇一〇年)。
- Ruddick, Sara, *Maternal Thinking*, Beacon, 1989.
- アリストテレス、『ニコマコス倫理学』上巻、高田三郎訳、岩波書店、一九七一年。
- アンダーソン、エリザベス、『平等の要点とは何か(抄訳)』、『平等主義基本論文集』、広瀬巖編・監訳、勁草書房、二〇一八年。
- 埼玉県ケアラー支援条例、埼玉県公式ホームページ (http://www.pref.saitama.lg.jp/a0609/chinkoukatukea/jourei.html) 二〇二〇年一月六日閲覧)。
- 品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、二〇〇七年。
- 、『正義概念覚書』、『文學論集』六一巻四号、關西大學文學会、二〇一二年。
- 、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、二〇一五年。
- 、『倫理学入門——アリストテレスから生殖技術、AIまで』、中央公論新社、二〇二〇年。