

共感理論とケアの倫理

—— スロートの「共感^{エンパシー}にもとづくケアリングの倫理学」

品川 哲彦

はじめに

ケアの倫理は、道徳性（道徳的によい／悪いというふうに行為や人格をみる見方）の発達経路には性差があるという発達心理学内部での問題提起から生まれた。^① コールバーグの発達モデルでは女性が不当に低く評価される傾向があることに気づいたギリガンは女性に対応した発達モデルをみずから構想し、これをケアの倫理と名づけた。ケアの倫理は、そのつど自分のまわりの状況とそこに関わる当事者の事情と意向を気づかい、最も適切な対応を考えることを道徳的成熟とみなし、それを可能にするあり方——他者のニーズにたいする感受性（sensitivity）、他者に応じる応答性（responsiveness）、他者の訴えに耳を傾けて他者に寄り添う態度（attendance）など——を高く評価する。これにたいして、ギリガンが正義の倫理と名づけたコールバーグの発達モデルでは、他者への依存からの自立と自己の役割を交換して考える能力とが道徳的成熟のしるしであり、そうした思考に用いられる諸概念——その者をふさわしく扱う正義、ふさわしく扱われる資格に応じて与えられる権利、平等、特定の立場に加担しない公平など——が重視される。こうして争点が道徳性の発達段階から道徳的思考のありべきあり方や重視される倫理規範に拡大すること

で、対立は倫理学に引き移される。二つの倫理観は性差よりもむしろ文化や社会のあり方を反映していることが明らかになるにつれ、ケアの倫理は、個人主義的な近現代の社会に親和的な正義の倫理（だからこそ、正義の倫理は道徳性の発達理論としても倫理理論としても正統的^{オソドックス}な地位を得るわけだ）への対案であるゆえに、近現代の人間観や社会観への異議申し立てとして倫理学から社会学、政治学、法学へとその影響を広げてきた。^②

だが、近現代の人間観や社会観への異議申し立ては共感理論や徳倫理学も一部共有している。ケアの倫理は既存の倫理理論と何を共有し、どこが違うのだろうか。^③本稿はこのうち、共感理論^④とケアの倫理との近さと相違をみることを目的として、スロートの提起する「共感^{エンパシー}にもとづくケアリングの倫理学」をとりあげる。以下、第一節では、共感理論とケアの倫理との親近性について概括する。第二節では、スロートの主張の基本点をまとめる。第三節では、スロートの主張を、彼がその倫理理論のなかに包含しえたと主張する、正義の倫理に属すと目される諸倫理理論の立場から検討する。第四節では、同様の検討をスロートに先行するケアの倫理の立場から加える。第五節では、ケアと合理性の関係をめぐるスロートの所見を介して、ケアの倫理を際立たせる特徴を指摘する。

一、ケアの倫理と共感理論の親近性と相違点

一・一、ケアの倫理と共感理論の親近性

ケアの倫理の倫理理論としての特徴を挙げれば、前述したとおり第一に、道徳的に適切な対応は状況の個別性に応じて変わってくると考える点である。こうした道徳的思考は個別主義（particularism）と呼ばれ、類似の状況に妥当

すると考えられる原理や原則を目下の状況に適用する普遍主義と対置される。普遍主義はその原理や原則が推論能力たる理性によって発見されるように説明する傾向があり、したがってその道徳的思考では理性の果たす役割が決定的である。これにたいして、個別主義をとるケアの倫理の道徳的思考の中核にあるケア（気づかい）は、原語の含意にあるとおり、「大切に思う」と「気がかりに思う」の両面からなる感情的要素の濃いものだ。この点がケアの倫理の倫理理論としての第二の特徴である。ケアの倫理の第三の特徴として、ケアし／ケアされる関係のなかで自己と他者を捉える点が挙げられる。このことからケアの倫理は、遠く社会契約論に端を發して現代ではロールズに代表されるリベラリズムにたいして批判的となる。人間関係を自立した個人同士の関係とみて、関係をリセットする自由を強調するリベラリズムの発想の根幹がケアの倫理による批判を招くのだが、その批判は、個人の選択の自由を尊重するだけでは他人に依存せざるをえない者へのケアが担保されえない点を暴き出す⁵⁾。

さて、ヒュームでは、行為の目的は感情によって設定される。道徳的思考とは行為に関わるものだから、その思考のなかで感情が果たす役割は決定的である。理性の役割は感情が設定する目的を確実に効率的に達成するための手段を考案するために認識と推論を受け持つにとどまる。感情のなかで道徳的思考を導くのに不可欠なのは利他的な感情——共感^{シンプシー}である。共感が十分に機能するには、特定の相手が今陥っているその状況に身をおかねばならない。その意味で共感理論は個別主義である。イギリス経験論では、人類といった普遍を対象にする感情は想定されえないので、共感^{シンプシー}は博愛や人間愛ではないからだ。こうしてヒュームに代表される共感理論はケアの倫理の第二および第一の特徴と親近性をもつ。さらに、共感理論はリベラリズム批判においてもケアの倫理と親和性をもつだろう。なぜなら、ヒュームは社会契約の虚構性を指摘しており、彼に由来する共感理論は社会契約論とともにロールズがその系譜をひくカントについても道徳的行為の動因を理性の命令におく点とその普遍主義の二つの点において相容れないから

である。

ケアの倫理と共感理論は功利主義にたいする批判的な位置も共有する。最大多数の最大幸福を唯一の原理として個別の状況にあてはめるその普遍主義と、ケアする者とケアされる者とのあいだの親疎の違いを捨象すべきものとみなすその理性的思考は、二つの倫理理論と対置するものだからである。

一・二、バイアーによる親近性の指摘

ケアの倫理とヒュームとの親近性は、バイアーがつとに指摘している。彼女は論文「正義よりもっと多くのものが必要である」のなかで、近現代における『「正統的な」なりべラルな道德理論』(Ber.: 25)——社会契約論と義務倫理学とが合流してできたカント的リベラリズムを指している——への疑念を三点にまとめている。自立した者同士の対等な関係という概念の欺瞞性、選択の自由の過大視、感情にたいする理性の優先がそれである。第一点では、現実に存在する力の差、他者に依存せざるをえない存在が隠蔽され、「見せかけの平等」(Ibid.: 28) が作り出される。自由の尊重のもとに称揚される不干渉は弱者の放置を許容し、自立した者のあいだにも孤独と疎外を産み出しうる。第二点は、人間関係の多くは(親子、親類、近隣、同僚などに明らかなように) 私たちが自分で選んだものではないという事実によって否定される。道徳はそうした相手ともよき関係を要請する。たとえば、子どもたちにたいしては、親は理性によっていらだちを抑えるだけではなく「愛する必要がある」(Ibid.: 31)。ここに第三点にたいする疑念が表明される。バイアーのみるところ、ギリガンの提起したケアの倫理は、女たちの、とくに子育ての経験にもとづいて、これらの問題点を暴き出すとともに、より適切な道徳的対応を示唆している。

とはいえ、バイアーによれば、ケアの倫理による指摘は新奇なものではない。すでに知っているものを思い出させてくれるものだ。ケアの倫理同様、私たちが家庭のなかに生まれることを強調した先行者のそのひとりがヒュームである (Ibid.: 30)。

バイアーは論文「ヒューム、女たちの道徳理論家」のなかでコールバークの発達理論とヒュームの思想を対比している。ヒュームによれば、道徳性の発達とは共感^{シンプァシー}する能力の涵養である。道徳規則は歴史的に形成された慣習的なものにすぎない。ひとは家族のなかで自己制御や協働がもたらす利益を学ぶ。親、子ども、兄弟姉妹などから成る家族の構成員は対等な力関係ではなく、自由に選ばれた関係でもない。ヒュームでは、そのような結びつきにおける責務こそが道徳的責務の範型なのである。こうした道徳性(道徳的見方)の所有者ヒュームはコールバークの発達理論からすると、共感を重視する点で第三段階 (Ibid.: 54)⁽⁷⁾とも慣習的な決まりをそのまま肯定する点で第四段階 (Ibid.: 63)とも評価されそうだとバイアーは鑑定する。だがもちろん、それが彼女の最終鑑定ではない。ヒュームの理論は「コールバークの慣習的レベルと脱慣習的レベル双方のなかの価値あるものを集めた一種の第四レベル」(Ibid.: 54)を示唆しているというのがそれである。というのも、共感^{シンプァシー}とは、自己自身の欲求と他者の欲求の比較を介して、それ自体はさしあたりその他者の自己中心的な欲求であるかもしれないぬ思いに賛同して他者の欲求の充足を自己の欲求とすることで、自分の自己中心性を薄めてひとを利他的にさせるものであり、他方、相手のほうもまた自己自身の欲求を彼(女)にとつての他者の共感^{シンプァシー}によって肯定されることで自己中心性が薄められ、それとともに彼(女)自身も他者の欲求に共感^{シンプァシー}を抱くようになるというふうにして、それぞれの感情が共感^{シンプァシー}をつうじて自己中心性を脱して修正されてゆく過程を進むことだからである。バイアーはこの感情の修正、反省がコールバークの発達理論におけるような思考実験によるのではなく、現実の経験による点を強調している (Ibid.: 67)。なぜなら、道徳的判断とは

状況の個別性に適した判断のことであり、そこには現実の錯綜とした文脈が関わっているからだ。ギリガンにケアの倫理を考えさせるきっかけとなった被験者の少女が思考実験の筋書きにはない状況の詳細を知りたがっていたことが思い出される (Gilligan: chap. 2)。思考実験のなかで道徳的判断を求められることは少女にとつて暴力的な要求であったかもしれない。だから、ヒュームの道徳的思考は、ケアの倫理と同様に、コールバーグ理論の道徳的思考のあり方そのものを否定しているのだ。「ヒュームの見解によれば、ギリガンの少女と同様に、道徳性の主たる任務は、利害が対立しないように状況を再編成することである」(Baier: 70)。ここには、共感^{シバシバ}をつうじて自己と他者を隔てる境を越える「自己」の流動性」(Ibid.) がみられる。

以上からバイアーはこう結論する。「ギリガンがいう私たちの道徳的強さを詳述する道徳理論であれば、ヒュームの反省の概念をうまく使うことができるだろう」(Ibid.: 72)。

一・三、ケアの倫理と共感理論の相違点

しかしながら、ケアの倫理論者は共感理論を必ずしもケアの倫理の先行者として全面的に受け容れているわけではない。ノディングズ⁽⁸⁾は、ケアの倫理がヒュームに負うところを認めつつも (Noddings 2010: 8)、「ヒュームの共感^{シバシバ}は自分自身を他者に投影し、他者を自己に同化するものと批判している (Noddings 1984: 30)。ケアは同化であつてはならない。というのも、ノディングズによれば、ケアすることにより不可欠なのは動機の転移、すなわちケアする側自身のためではなくてケアされる側のためにケアが行なわれるということだからだ。彼女は真正のケアを表わすのに「心を奪われる (engrossment)」という語もよく用いる。この概念は動機の転移の維持とそれへの

集中を表現しているものと解釈できる。ノディングズは「受容的に注意を払う」(Noddings 2010: 47) といかへ、自己投影でないことを強調している。

さて、ノディングズのこの要請から、ケアの倫理における自己とは個別の相手とのケア関係のなかでそのつど作り上げられるものとみなすことができる。なるほど、ケアの倫理の視点をとる者は自己を「サラの父、モーリーンの教師、ジェフの兄弟、アランとチャールズの友人」(Blum: 476) と自分の関わっている個人的な関係から説明する傾向にある。だが、それは既存の人間関係のなかで築かれた自己を重視することだけを意味しない。自分には思いがけないことへのニーズをケアする相手に読み取り、自分自身とは異なるものの見方や留意点をケアする相手の訴えから聴き取り、それらに応答するなかで、ケアする側はなにがしかそれまでとは異なる人間になってゆく。ケアの倫理が描き出すのは、そのようにケア関係をとおして自分が変わっていく、また変わってゆくことで他人となにごとかを共有しあうことに喜びを感じる人間である。したがって、ケアの倫理は共同体主義的な徳倫理学やマルクス主義とリベラリズム批判を共有するにしても、共同体主義と違って既存の人間関係がそのなかに根づいている伝統や文化をそのまま肯定するわけではないし、マルクス主義と違って社会構造が自己形成に与えた抑圧的な側面に主たる関心を注ぐものでもない。

それでは、ケアの倫理とヒュームらの道徳感情説の共感理論とのあいだのこの違いは決定的なものだろうか。スロートはこれを否定して両者を共感^{エンパシー}という新たな共感概念にもとづいて統合する。次節にその主張をみてみよう。

二、スロートの「共感^{エンパシー}にもとづくケアリングの倫理学」

二・一、既存のケアの倫理との違い

スロートは自説によってギリガンやノディングズやヘルドラによる既存のケアの倫理を「改善」(Stole: 128/135)したと主張している。両者の違いは基本的に二点ある。

第一点。スロートによれば、既存のケアの倫理は正義の倫理と対比してみずからを語り、そのため後者と対立し、あるいは後者を補完する立場に立つ。実際、両者を対比して捉えたギリガンでは、当然、ケアの倫理は“an ethic of care”というふうに相異なる特定の内容の倫理的指針を主張する立場を意味する倫理(“ethic”)のひとつ(“an”)として表現された。内容的には自説を根底的で、それゆえ包括的な倫理理論のように主張しているようにみえるノディングズも“an ethic on caring” (Noddings 1984: 27)とこう呼称を用いている。彼女は同じ時期に“ethics”という語も用いているが、当初は“a feminine approach to ethics”と性差を強調するしかたで自説を相対化していた。これにたいして、スロートは自説が競合理論を統合する包括的な倫理理論だと明言し(だから当然、性差はもはや重要な問題ではなくなる)⁹⁾、“ethics of empathic caring”と称している。“ethics”は、“ethic”と混用されることもあるが、基本的には倫理についての学問を意味し、したがって、道徳的思考がどのようなことにもとづいて、どのようにして進められるかについて説明する営みをいう。それゆえ、本稿ではスロートの理論を「共感^{エンパシー}にもとづくケアリングの倫理学」と訳す。「ケアリング」という語はたんに「ケアすること」を意味するにすぎないが、この語をノディングズは、心のなかで気づかっているだけでなく、気づかいは行為に具現化されることを意識して使っている。ス

ロートはケアの倫理を倫理理論として詳細に展開したのはノディングズに始まるとみている (Ibid.: 10/15)。彼が自説でケアリングという語を用いる一因であろう。スロートは自説を含めてケアを道徳的思考の根底におく倫理理論 (そこには、当然、ギリガンやノディングズらも含まれる) を “care ethics” と総称している。この表現それ自体はスロート以前のケアの倫理論者のなかにも使用する論者がいて彼の独創ではない。ただし本稿では、そのなかの彼に先行する思想を——スロートの理論の訳に合わせれば「ケアにもとづく倫理学」だが、すでに慣用となっている——「ケアの倫理」と記してスロートとの対比を明瞭にする。

第二点。ケアリングの根底には共感^{エンパシー}がある。共感とは相手の心情、たとえば苦痛を直接に自分の心の痛みとして感じる^{ハント} (feel someone's pain) であり、苦痛を感じているひとに同情する共感^{エンパシー} (feel for someone who is in pain) とは区別される。両者の違いは、私たちが屈辱を受けたひとに共感^{エンパシー}して気の毒に思うとき、そのひとが受けた屈辱感を自分自身の屈辱感として共感^{エンパシー}はしていないという例に端的に現われる (Ibid.: 13/20)。スロートは自説をヒュームの道徳感情説を継承するものと考えているが、共感^{エンパシー}は二〇世紀に作られた造語だから、当然、ヒュームは (共感^{エンパシー}の内容もそこに含まれるかもしれぬが) 共感^{エンパシー}を用いている。ノディングズがヒューム批判のなかでいつている共感^{エンパシー}は感情移入であって、ホフマンなど、スロートが依拠する現代の心理学者の用いる共感概念——言語に媒介された受容的な共感——ではない (Ibid.: 12/19)。⁽¹⁶⁾ 共感^{エンパシー}にもとづくケアリングを、スロートは、道徳的判断を成り立たせている根底であるのみならず、「道徳的評価の妥当な判断規準」 (Ibid.: 16/25) だとも主張している。

二・二、競合理論の論駁

共感^{エンパシー}にもとづくケアリングが道徳的評価の妥当な判断規準であるなら、ケアの倫理と対立する諸理論やその重視する諸概念を（それらが真に道徳的に重要な意味をもっているなら）共感^{エンパシー}にもとづくケアリングにもとづいて説明することができはるはずである。スロートは、正義の倫理に分類される功利主義、義務倫理学、カント的リベラリズムについてまさにその作業を進めてゆく。

まず、功利主義。シンガーは遠くにいる者への責務は近くににいる者への責務と変わらないと主張する。だが、スロートによれば、共感^{エンパシー}は共感^{エンパシー}を向ける相手や行為が共感^{エンパシー}を抱く主体にとつて空間的また時間的に近いとき、その相手と親密な関係にあるとき、そのできごとを結果として惹き起こす原因が身近にあるときに強さを増す。したがって、目前で溺れかけている子どもを助けないうで通り過ぎることは遠方に住む人びとの飢饉のために寄付をしないということよりも悪くみえる⁽¹⁾。共感^{エンパシー}の強弱の差はこうした「日常の道徳的直観を正当化できる」(Ibid.: 2337)。共感^{エンパシー}はそのようにさまざまなかたちの偏愛 (partiality) が埋め込まれている。すべきことはそれができることを前提としている。だから、シンガーの求める公平 (impartiality) の完遂は共感^{エンパシー}のなかに不可避に属する偏愛の克服という無理な要請をしているゆえに否定される。とはいえ、スロートも遠方にいる疎遠な人間をケアしなくてよいといっているわけではない。そのひとたちにたいしても共感^{エンパシー}が働くことはありえ、実際、十分に共感^{エンパシー}にもとづく関心が働くひとではそうなるだろう。しかし、「十分な」とはどれほどのことをいうのか、それは明示されない。私たちはそういうひとになる責務を負っているのか。スロートはそこまでも要請しない。「私の理論が要求することは、誰もが気づかないの足りない (uncaring) 動機から行為しないこと、他者に対する共感^{エンパシー}にもとづいた関心が足りないことを顧

みずに行為しないということだけである」(Ibid.: 33/55)。

義務倫理学にたいするスロートの評価は功利主義に比べて高い。多数のために少数者を殺すことは悪いという直観のように、義務倫理的な直観は私たちの心に深く根ざしているからだ。だが、スロートはそれを義務倫理学によってではなく、共感^{エンパシー}にもとづけて正当化することを試みる(Ibid.: 43/65-66)。彼の挙げている例のなかから所有権の侵害、つまり盗みの悪、作為と不作為の違い、破約の悪をみてみよう。盗みは被害者の生活に困窮を惹き起こす。それは貧しい者の困窮を放置する不作為よりもいっそう悪い。なぜなら、盗みは困窮という結果を惹き起こした直接の原因だから被害者への共感^{エンパシー}がいっそう強く働くからである。破約もまた相手にもたらした損害ゆえに悪い。その悪は損害を受けたその状態そのものの悪ではない。破約されたひとの状態と似たような状態を(そうした約束を交わすことのないままに)生きているひとがいるとしても、破約がもたらす前者の事態は不作為による後者の事態よりいっそう悪い。というのは、破約はその状態を結果として惹き起こした直接の原因なので、被害者への共感^{エンパシー}がいっそう強く働くからである。だから、相手への共感^{エンパシー}に富んだひとは破約を避けようとする(Ibid.: 48/75)。

義務倫理学の根幹の概念である自律について、スロートは、義務倫理学では他者の尊重のあとに他者の自律の尊重を語るが、彼のケアリングの倫理ではその順序が逆であるという(Ibid.: 55/85)。義務倫理学の立場に立つての反論は第三節に後述するが、この主張はその内容それ自体がわかりにくい。パターンリズムについてのスロートの説明と絡めて考えてみよう。彼もまた相手に承認されないパターンリズムを否定する。だが同時に、「徹底的にパターンリズムティックでも全面的に共感^{エンパシー}に富んでいるような配慮は」配慮される側の怒りよりも「重視されるべきではないか」(Ibid.: 86/113)と、彼は確言せぬものの示唆している。要するに、相手の意志の内容(意思)によってその意志決定すなわち自律を尊重する程度は変わり、その内容がこちらの共感^{エンパシー}にもとづく多大な懸念を招くときにはパターンナ

リステイックな介入が正当化されるというのであろう。だとすれば、前述の義務倫理学批判は、義務倫理学は他者の自律的意志の内容を問わずに他者（の意志）であるがゆえに尊重している点で間違っているという批判だと解釈できる。スロートは、社会契約論とともにカントを継承するロールズでは「私たちが設定する目的に先立って自己が存在している」(Ibid.: 74/114)と批判し、選択する空虚な主体としてこれを批判したサンデルに同調しているが、そのこともこの解釈の支えとなる。したがって、カント的リベラリズムの自律概念が「他者に干渉されない権利」(Ibid.: 67/102)を核とすることを彼は批判する。言論の自由と集会の自由も金科玉条ではない。それらの自由を根拠にヘイトスピーチを放任することは不適切である。ヘイトスピーチによって傷つく人びとへの共感から介入が許される。ただし、言論の自由と集会の自由への尊重を放擲するわけではない。「ひとつの方向を選択することが他方への共感の欠如を必ずしも含意するわけではない」(Ibid.: 68-69/104)からだ。

ヘイトスピーチはその一例だが、スロートは共感にもとづいて政策的提言を試みている。彼によれば、「法、制度、社会的慣習の正義は個人のケアリングの倫理学との類比にもとづいて理解できる」(Ibid.: 94/137)。立法機関の議員たちによって「共感にもとづくケアリングが動機として働き、法に反映、体現されているとき、その法は正義にかなっている」(Ibid.: 94/138)。貧困問題については、「(分配的)正義の問題に注意を向ける」彼の倫理理論が「正義はセーフティネット以上のものを要請すると示唆する」(Ibid.: 97/143)と述べて、限界効用を根拠としつつ累進課税による再分配を是としている。

三、競合倫理論の側に立つてのスロートにたいする反論

前述のとおり、スロートの立論は共感^{エンパシー}が道徳的判断の妥当性評価の規準であることを根拠としている。しかし、それについて根本的な疑念がある。たしかに、共感^{エンパシー}の強さは相手や問題となつていくことがらの空間的・時間的遠近や関係の親疎や因果関係の有無によつて影響される。だが、それは事実問題だ。功利主義が求める公平は規範である。規範はそれにしたがつて事実を変えようとするものであつて所与の事実ではない。だから、事実そうであるといふことは正当化の根拠たりえない。それゆえ、スロートが共感^{エンパシー}を根拠に公平の貫徹は不可能だといおうとも、功利主義者は公平の追求を妨げる共感^{エンパシー}の影響を排除するほうを選ぶだろう。たしかに、スロートも偏愛が抑制される可能性を否定していない。「十分に共感能力が発達した人間」にそれをみている。けれども、それもまた、そのような人間にはそれが可能だという事実の指摘にとどまつている。

義務倫理学にたいする批判においても、義務倫理学が問題にしていることにスロートはまともに対応していないようにみえる。盗みと破約の例で、彼は盗まれたり破約されたりする側の損害からその行為の悪を説いている。だとすれば、被害者がそのことに何の痛痒も感じていなければ悪でなくなるのだろうか。そのひとの苦痛を感じるといふ意味での共感^{エンパシー}は、定義上、対象が苦痛を感じていない以上は成り立たない。それでもしかし、盗みと破約は依然として悪であるにちがいない。スロートの論法ではその説明ができない。

格率が普遍的道徳法則に適用か否かのカントの判定には、義務倫理学の形式主義の前提に違反して行為のもたらす結果についての実質的な評価が密輸入されねばならないという指摘はヘーゲルや功利主義が行なつていた(品川 2015: 86-90)。しかし、ヘッフェはカントの説明がその批判にあたらなさと指摘している。ちょうど盗みと破約の双

方が重なる事例だから言及しよう。所有者が亡くなった寄託物をその保管者は自分の財産にしてよいかという問題である。寄託の事実は誰も知らぬので、横領が露見することはない。だが、それをすれば「寄託物が存在しなくなる」とカントはいう。これは、そのような横領が横行すれば寄託という制度がなくなるといふ結果に訴えた論証ではない。保管者がそれを寄託物と認識している以上、それを自分の所有物とすれば寄託物が寄託物でなくなる点にその行為の悪は存する（ヘッフェ：128-134；Kant: 27）。ヘッフェはその概念を用いていないが、私の解釈では、判断主体の用いている言語と判断主体の行なう行為とのあいだに生じる遂行的矛盾がその行為の悪を説明するのである。

義務倫理学では他者の尊重のあとに他者の自律の尊重を語るといふスロートの指摘はどうであろうか。この指摘はあたらない。なぜなら、カントでは、たんなる手段にされてはならないという人間の尊厳にもとづいてそれぞれの人格の意志決定、すなわち自律が尊重され、そのことが自他の人格の尊重を意味しているからだ。だが、そもそもスロートは「私は主として自律への尊重と自立それ自身に焦点を当て、尊厳と価値については残しておく」（*Ibid.*: 64/202）と註している。義務倫理学において自律の尊重を基礎づける最も根底にある観念である尊厳は彼の視野にないのである。共感^{エンパシー}に富んだ配慮が他者の自律の尊重に通じるという彼の主張はおそらく事実として正しいだろう。しかしそれは、なぜ尊重されねばならないのかについての答えではない。その結果、道徳的評価が共感^{エンパシー}の有無によって決まるという彼の論理は、それだけでは、共感^{エンパシー}の欠如は共感^{エンパシー}の欠如ゆえに間違っているというトートロジーに陥ってしまう。もつとも、ここには、カント解釈の適否とは別に、より深い問題があるかもしれない。カントの二世界論をもちだせば、人間の尊厳は英知界の人間に帰せられ、それになりたい共感^{エンパシー}の対象はどうしても現象界の人間である。だから、問題はスロートを離れて、ケアの倫理は人間の尊厳のような超越的な観念にどのような対応ができるのかという問いに行き着くだろう。これについては、別の機会に論じることとする。

社会的正義に関わる政治的問題へのスロートの提言は個別の問題にたいするアド・ホックな応答にみえなくもない。議員が共感^{エンパシー}にもとづくケアリングを働かせて立案した法が正義に適用という説明は、異なる利害の衝突と妥協の場である政治にたいしてどれほど現実的だろうか。共感^{エンパシー}にもとづけば、正義がセーフティネット以上のものを要請するという主張は、彼の立場として予想できる。しかし、ここにはいつそう重大な問題がある。共感^{エンパシー}が要請するのは正義なのか。それとも正義とは別の、善に属す倫理規範、たとえば善意や慈愛なのだろうかという問題である。リバタリアニズムによるロールズ批判は正義と善の峻別にあると私はみているが（品川 2015: 168）、スロートは正義の概念を十分に定義しないまま語っている。なかばそのため、彼が彼個人の判断のもとに問題を個々にとりあげて共感^{エンパシー}の有無を査定して論評しているようにみえてしまうのである。

四、ケアの倫理の立場に立つての検討

つぎに、スロートがそれを改善したと主張する既存のケアの倫理の立場からその所論を検討してみよう。

道徳は親疎の関係なく公平な扱いを要請するか。スロートは共感^{エンパシー}が偏愛を含むゆえに否と答えた。ノディングズも同じ問いに否と答える。「私がケアする責務を負っている人びとを見捨てないかぎり、アフリカの飢えている子どもたちへのケアをまっとうすることができないなら、アフリカの飢えている子どもたちをケアする責務は私にはな^ら」(Noddings 1984: 86)。彼女のこの発言はケアの倫理が配慮する範囲の狭隘性・自己中心性の表われであるのかのように批判されてきた¹²⁾。だが、彼女は同時にまた、「私たちの視野に現われるどのひとにも、ケアする者として出会わなくてはならない」(Ibid.: 93)と述べている。だとすれば、その発言は、疎遠な他者へのケアの欠如を免罪

するものではなくて、私たちのケアする能力の限界を語っているにすぎない（品川 2007: 157）。のちにノディングズは限られたケア能力の配分として問題を明確に提示している（Noddings 2010: 81-89）。ギリガンの脱慣習的レベルも、疎遠な他者にたいするケアの問題をそのように捉えていると考えられる。個人のケアは限られた範囲にしか届かないが、みなが近くの者をケアすることで誰もが取り残されずにケアのネットワークに包み込まれるべきことを、それは求めているからだ（Gilligan: 63）。親疎の差を超えた公平を追求するシンガーならギリガンおよびノディングズとスロートとを五十歩百歩と思うだろうが、しかし、疎遠な他者へのケアリングの欠如を共感^{エンプathy}に内在する偏愛によって容認するスロートと違って、ケアの倫理では、疎遠な他者は親しい他者と同様にケアされねばならないという要請が保たれているのである。

視野に現われるどのひともケアしなくてはならないという要請は、スロートも共有している。第二節に記したように、一方への支持は他方へのケアの放擲を含蓄しないと指摘しているからだ。ノディングズは、黒人の友人と人種主義者の親類とが争い出すとき、脅かされている側を優先すべきだと主張する（Noddings 1984: 109-112）。彼女はそう明言していないが、非のある側を優先的にケアすることが非のある側の改心や反省をひよっとすると促すかもしれない。だが、こうした結果主義的な説明以前に、ケアの倫理は、非のある側を裁断して放置するのは悪で、ケアする関係の継続が善と考える。したがって、スロートが破約の悪を破約された側の損害にみるのと違って、ケアの倫理は破約の悪を、相手の信頼を失い、関係を壊す点にみるだろう。このようにケアの倫理はケア関係そのものの善を最も基本に置く。ところが、スロートは「態度、徳、動機としてのケアリング」（Stole: 118-174）とそれとの優劣を決める必要はないと明言している。彼の依拠する共感^{エンプathy}は相手の苦痛（等の心的状態）なしには成立しないが、共感^{エンプathy}の成立はケア関係を前提としないからである。

それでは、共感^{エバシー}はケア関係が始まるための不可欠な端緒なのだろうか。たしかに始まる契機ではあるが、そこから必ず継続的なケア関係につながるわけではない。また、ケアの倫理は既存の人間関係の維持に閉塞するのか。そうとはいえない。視野に入るほどのひとつにもケアせよというケアの倫理の指令は、新たに視野に入ってくるひとつへの新たなケア関係の開始を要請するからだ。そのさい、動機の転移——自分のためではなくて相手のためになることをめざす——は、私からみて相手のためになることではなくて相手からみて相手のためになることを模索するように促す。そのためには、ケアする側は自分の見方や自分の準拠枠をできるかぎり抑制しなくてはならない。ノディングズはこのことを「対象が現われるままにじっと身を委ね」「自分が変容されてゆくのを許しておく」(Noddings 1984: 34)と表現した。ケアの倫理における自己はそのつどの相手へのケア関係においてそのつど作られてゆく自己なのである。それは相手の願使に身を委ねることではない。ケアの目標がケアされる側がそのひとつになってゆくことだとすれば、相手もまたケア関係のなかで自己を形作ってゆくわけでもある。この可塑的な自己概念は、私のみるところ、他者への依存から脱却した自立し自律する自己を語る正義の倫理と呼ばれる倫理理論はもちろん、有徳者としての自己をめざす徳倫理学からもケアの倫理を際立たせる特徴である。それでは、この点についてスロートの所論はどうだろうか。それについては、節を変えて論じることしよう。

五、ケアの倫理と合理性

スロートは競合理論の論駁というよりも自説の内的な整合性を検討するために一章を割いて「ケアリングと合理性」について論じている。その論理構成は彼の理論を含めたケアの倫理と既存の倫理理論との違いを示していること

もに、私のみるところ、彼の理論と既存のケアの倫理との違いをも示している。

倫理理論のなかには、ヒュームの伝統とカント的伝統とも呼ぶべきものがある。道徳的に適切な行為を指令する理性、すなわち実践理性が存在するか否かという対立である。前者はこれを否定し、後者はこれを肯定する。否定した場合、不道徳な行為をすることは理性 (reason)、したがって合理性 (rationality) に反することにはならない。「私の指に搔き傷を作るよりも全世界の崩壊を選ぶことは理性に反しない」(Hume: 196) と述べたヒュームはその見解を支持する。理性の働きは感情が設定した目的を確実に効率的に実現するための方法・手段を認識し、推論するところにある。それゆえ、ヒュームの理性概念はしばしば道具的理性と呼ばれ、その伝統では、合理性とは自己利益の確実で効率的な獲得にかなっていることをいう。道徳感情説の継承を明言しているスロートは、当然、実践理性を否定する側にある。

ところが、スロートはこう問う。「もし、ケアにもとづく倫理学がひとのことを気づかわない (uncaring) 動機や行為を不合理だといわないなら、この倫理学は不道徳 (とみなされること) に反論するに足るものをもっているだろうか」(Stote: 106/153)。そして彼はおよそ次のような議論を展開する。道徳的判断は、そのとおりになくしてはならないという規範性を帯びている。カントの定言命法はまさにそうである。カントは実践理性の命令としてそれを説いた。だが、実践理性の存在を否定するヒュームの伝統に属すスロートは規範性を合理性とはとらない。道徳的判断は当該の行為を推奨しているにすぎない¹⁴⁾。けれども、だからといってそのことから、道徳的判断の主張が定言的たりえないということは帰結しないと、スロートは指摘する。ヒュームでも一般の人間でも定言命法と仮言命法の区別がその道徳的思考や実践のなかに暗に含まれていないということにはならない。その「カントの区別は私たちの日常的な理解と実践のなかに暗に含まれているものをたんにとりだしたにすぎない」(Ibid.: 107/156)。したがって、ケア

の倫理が下す道徳的判断、たとえば、「自分の娘を助けたいという欲求をもっていないとしても、自分の娘を助けたいのは間違っているし、間違いでありうる」(Ibid.)は定言的である。こうスロートは話を進める。

義務倫理学の立場からみれば、もちろん、この論証は不十分だ。ここには、その命法を定言命法にしている根拠、すなわち、その格率をいつでもどこでも誰もが採択してもたがい矛盾しないという実践理性による推論の裏づけがない。だから、スロートが明らかにしえたのは、その命法が定言的であることではなくて、その命法が定言的に語られ、聞く者(の多く)に定言的だと受け止められている、という事実にすぎない。しかし、ヒュームの伝統の準拠枠のなかでカントを解釈すれば¹⁵⁾、このようになるのであろう。

さて、合理性が自己利益をめざし、その意味で自己への配慮であるなら、他者を配慮するケアリングはこれに相反する。そこでスロートは合理性と道徳性の両立は可能かと問う。彼は「両立することも両立しないことも明らかではない」(Ibid.: 116/171)と答える。

道徳的行為と自己利益の相反はほほすべての倫理理論で問題となる。ケアの倫理も例外ではない。ギリガンのいう脱慣習的レベルは、他者へのケアが自己犠牲に陥ることへの脱却によって切り拓かれる。キティは、ケア労働者が自己のニーズのみならず自分のケアする対象のニーズに配慮しなくてはならないことを指摘している(Kittay: 52)。しかしながら、ケアの倫理が指摘する問題とスロートのそれとは異なる。前者では、ケアする側は自己をすでにケア関係のなかでケアしている者として、それゆえ、他者の利益(の一部)を自己の利益として代表する者として規定している。後者では、まだケア関係に入っていない状態が想定されていて、他者の利益を排除した自己の利益と共感^{エンセンシ}とおして把握された他者の利益とが秤量されてケア関係に入るか入らぬかの選択が問われている。前者では、ケア関係が先行して存在しているのだから、ケアしない者として生きるということは、秤量のうえで自由な選択ではなく

て、間違つた状態にすでに陥つてゐることを意味し、それがそのひとの常態であるならギリガンの前慣習的レベルにとどまつてゐることを意味する。いいかえれば、ケアの倫理では、道徳的であることが合理的かという問いはそもそも問われないか、問われても第一級に重要な問いではない。それはケアの倫理がケアすべしという抑圧装置として働いているからではない。その可塑的な自己概念からすると、ケア関係と独立に他者を排除してもつばら自己の利益のみを考えることは抽象的で現実から遊離した思考なのである。

もちろん、スロートも「他者にたいして十分に発達した共感的な配慮をもつてゐるひと」(Stote: 116/170)は自己自身だけではなく他者をも配慮するという。自己のみを配慮する人間は「完全に合理的とみなされても、道徳的にまっとうな (decent) ひとでは明らかにない」(Ibid.)。だが、問題は依然として道徳性と合理性の対立にある。両者はその個人のなかで潜在的にたがいに排除する契機とみられているのだ。してみると、ケアの倫理の可塑的な自己概念に比べて、スロートの自己概念は他者を排除して自由に選択する近代の正統的な自己概念により近いところに位置しているのであろう。ヒュームにおいてもすでにそうかもしれない。バイアーが抽出したように、ここでは利他的な共感と自己の優越の意識に通じうる比較とが対立していたからだ。もちろん、比較の問題にすぎない。ヒュームの自己概念は共感をおして他者との境界を薄めうる流動性をもつてゐる点で、近代の自立した個人の自己概念とは異質な面をもつてゐる。とはいへ、それはケアの倫理の可塑的な自己概念と比べれば、なお他者との関係から離れたしかたで思い描かれる自己概念なのである。「十分に発達した共感能力」というスロートのよく使う概念は、徳倫理学との親近性を示すものかもしれない。徳の修養は人間関係をおして積まれるにしても、徳倫理学は自己の徳の完成をめざす以上、ケアの倫理の可塑的な自己概念とは異なる。ケアの倫理は、たとえこれまで身につけてきた徳があるうとも、今このときに出会つてゐる他者にたいして自分の見方を押しつけないようにするために既存の自己を抑制

して、特定のこの相手とのケア関係のなかで自己を築きなおすことを求めるからだ。したがって、可塑的な自己概念は、ケアの倫理と他の倫理理論との違いを際立たせるものなのである。

むすび

本稿では、共感理論とケアの倫理とを比較するために、スロートの「共感エンパシーにもとづくケアリングの倫理学」をとりあげ、第二節でその主意を要約し、第三節・第四節で競合する倫理理論と既存のケアの倫理の観点からそれに検討を加えた。その結果、両者からみてスロートの主張には多くの疑問点が残ることを明らかにした。そして第四節から第五節の検討をおして、ケアの倫理と（スロートの所説を含めて）他の倫理理論との違いを際立たせるものとして可塑的な自己概念をとりだすことができた。

*本研究は、JSPS科研費22K00047による研究成果の一部である。

註

- (1) 本稿の扱う主題では、倫理 (ethic) と道徳 (moral) のあいだに（ヘーゲルなどにおけるような）語義の違いはないので互換的に用いている。倫理と倫理学 (ethics) の違いについては二・一で説明する。
- (2) ケアの倫理に関する私の見解は拙著（品川 2007）第七一一章を参照。
- (3) 西洋の伝統に由来し、現代の社会に大きな影響力をもつ倫理理論として、私は社会契約論（を端緒とするリベラリズム）、義務倫理学、功利主義、共感理論、徳倫理学を考えている。拙著（品川 2020）第二章参照。

- (4) 「共感」は sympathy と empathy の双方の訳語として用いられる。両概念の区別は二・一で説明する。区別が必要な場合は「共感」にルビをふって判別する。ケアとケアリングの違いも二・一で説明する。
- (5) キテイによって展開されるこの論点は別の論稿のなかでとりあげた(品川 2024)。
- (6) 品川 2007: 144ff. なお、同書ではバイアーと表記しているが、本稿ではバイアーと改める。
- (7) コールバーグの発達理論は、自己利益を善とみる前慣習的レベル、利己性を悪と考えて周囲や社会の期待に応える慣習的レベル、道德規則の根拠を問い、みずからその答えを出す脱慣習的レベルに分かれ、各レベルがさらに二つの段階に分かれる。第三段階と第四段階は慣習的レベルに属し、第三段階は周囲の期待に応える「よい子志向」と称され、第四段階は法や道德を規則であるがゆえに、遵守する段階である。
- (8) 彼女の思想については拙著(品川 2007) 第七一九章を参照。なお、同書ではノディングスと表記しているが、本稿ではノディングズと改める。
- (9) スロートはどちらの性ジェンダーが道德的により優れているという考えには抵抗しつつも、事実として女性が男性よりも共感エンパシーに富んでいるとすれば、共感エンパシーにもとづく倫理学を正義や権利にもとづく倫理学よりも優れていると判定する彼自身は、女性のほうが男性よりも道德的に優れているという結論を採らざるをえないことを認めている。だが、そうなれば、共感エンパシーにもとづくケアリングの倫理学は一方の性に偏ることになるゆえにスロート自身が主張するような包括的な倫理理論ではなくなる疑いも生じる。「私は、実のところ、確信をもてずにいる」(Ibid.)。スロートはそう結論している。
- (10) スロートが自説の心理学的裏づけとして参照するホフマンでは、共感エンパシーは真似、古典的条件づけ、自分の過去の経験との直接的な連合、言語による媒介的連合、役割取得の五段階をとおして発展するが、前三段階が自動的で無意図的であるのにたいして、言語による媒介的連合はその段階を超える最初の段階に位置づけられる(ホフマン・・・670)。
- (11) シンガーは、講義に行く途中で大学構内の浅い池で溺れかけている子どもをみつけたら助けるべきことは自明だとし、ついで、遠国の飢えているひとの命を助けるべきことをそれと同等に自明だと説いて、救命と比べて道德的重要性の乏しい自分の楽しみのために使う金(の一部)を寄付に回すべきだと結論している(Singer: 199-200)。
- (12) その批判は、心を奪われた、それゆえ、対象が対面関係にある相手にかぎられる気づかい(care for)をノディングズが真のケア

とし、疎遠な者のことを一時的ないし散発的に気にかけること (care about) を低く評価していたこともあって倍加された。だが、のちにケアの倫理にもとづく社会政策を構想するようになった彼女は後者を「正義の理論のひとつの基礎」(Noddings 2010: 50) と評価するようになっていく。

(13) スロートはヒュームの理性を道具的理性と形容することを批判している。彼は「道徳的不合理性といわれる事例で私たちが不合理だと思うのは、主として、そのひとつがその目的を意志しながら、そこにいたる手段は意志していない場合である」(Stoie: 112/163) と定義し、そのことから私たちは事態を「実践的に不整合だ」(Ibid.) という傾向があると述べ、しかし、その不整合は実践にあるのではなくて、その目的を目的とする判断とどのような手段がその目的を達成するかについての判断の不整合にあると指摘する。だが、スロートによれば、その「不合理性は、通常、判断の不合理性の問題とみなされているわけではない」(Stoie: 109/158)。スロートの指摘は正しい。だが、そこからヒュームの理性を道具的理性と呼ぶのが不適切だとはならないだろう。道具的理性とは、目的は感情が設定するのであって、理性はそこに関わらないという意味だとするならば、スロートのいう不合理性は、スロートのいうとおり、判断と判断からなる推論だけに関わる。したがって、批判はむしろ、ヒュームの理性を道具的理性と呼ぶことではなくて、道具的理性についての適切な理解がなされていないことにこそ向けられるべきである。

(14) 道徳的判断の本質に推奨があることはヘアによって強力に主張された。

(15) やはりヒュームの伝統に立つマッキーは定言命法を「行為者の現在の欲求に依存していないという意味で無条件的なもの」(Mackie: 29) と定義する。この定義のもとでは、「行為者の未来の福利、行為者がまだもっていない欲求の充足に関わる慎慮 (prudence) による助言」(Ibid.) もまた定言命法となる。しかし、カントのいう定言命法は道徳法則にもとづくものだから、行為者の福利をめざす目下の欲求はもちろん、将来の時点で生じうる欲求を動機とするものではない。

参考文献

引用箇所は () のなかに著者の姓、同一著者から複数の文献を引用する場合には刊行年を記し、コロンのもとに頁を付して本文中に記す。スロートからの引用では、スラッシュの前に原著の頁、後に訳書の頁を記す。訳文は変えたところがある。

Baier, Annette C., *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Harvard University Press, 1994.

Blum, Lawrence A., "Gilligan and Kohlberg: Implication for Moral Theory," in *Ethics*, vol. 98, no. 3, 1988.

- Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 1982.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, in *Philosophical Works*, vol. 2, Scientia Verlag Aalen, 1992.
- Kant, Immanuel, *Die Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften der DDR (Hrsg.), Bd. V, 1968.
- Kitray, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, 1999.
- Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin books, 1977.
- Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984.
- , *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*, University of California Press, 2010.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*, 3rd, Cambridge University Press, 2011.
- Stole, Michael, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007 (「ケアの倫理と共感」、早川正祐・松田一郎訳、勁草書房、二〇二一年)。
- 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。
- , 『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。
- , 「人間の尊厳はくるむようにして守られる」, 『問いとしての尊厳概念』、加藤泰史編、法政大学出版局、二〇二四年刊行予定。
- ヘップフェ、オトフリート, 『自由の哲学——カントの実践理性批判』、品川哲彦・竹山重光・平出喜代恵訳、法政大学出版局、二〇二〇年。
- ホフマン、マーチン、L., 『共感と道徳性の発達心理学』、菊池章夫・二宮克美訳、川島書店、二〇〇一年。