

## 和辻哲郎とケア倫理学

両者は協働できるだろうか

河野哲也

本論では、和辻哲郎の倫理思想について考察したいと思う。ただしそれも、彼の倫理思想をその全体として評価するのではなく、次の一点に絞って現代哲学の視点からその当否を検討することにする。すなわち、倫理とは「人倫」の問題であり、「人と人との間柄」の問題であるという和辻の主張である。

この主張は和辻倫理学のひとつの核をなすものとみなされ、多くの評者によって繰り返し議論されてきた。倫理を「人と人との間柄」の問題として論じることが、和辻にとって当時の西洋の倫理学への違和感の表明でもあった。すなわち、その時代の西洋倫理学では、いまだ倫理を神と人との関係として捉える傾向が強く残っており、和辻は、それに対抗する形で、超越者との関係を問わずに人間関係として倫理を捉える立場を打ち出したのである。しかし現代倫理学では、倫理や道徳を神との契約の問題として考えることはもはや時代遅れである。そうした西洋のキリスト教文化に立脚した倫理学は、特定の文化的・宗教的なバイアスがかかった主張として、あるいは西洋中心主義的主張として退けられてしまった。そうした立場をとる哲学者や倫理学者がいれば、宗教的にかなり右派の思想家として位置付けられてしまうだろう。ロールズに始まる現代の正義論や、分析哲学的な傾向が主流である現代倫理学、左派であるフランクフルト学派の

流れをくむ討議倫理学ではなおさら超越者など出てこない。その意味で、現代において倫理は社会の問題であり、広い意味で人間関係に問題としての枠組みで理解されているとあってよいだろう。

もし現代倫理学が以上のような状況であれば、倫理を「人と人との間柄」であるという主張を改めて検討すべき必要はないのだろうか。そうした問いの文脈はすでに過去のものとなってしまっているのだろうか。そうとは思えない。ケア倫理学、あるいは、フェミニスト倫理学という新しい文脈のなかで、近年、和辻の考えが取り上げ直されているからである。もちろん和辻はフェミニズムに関心のあった哲学者であるとはとても言えない。先に詳しく述べるが、和辻は、彼とはほぼ同世代の、しかも自分よりもやや早く活躍を始めた平塚雷鳥や山川菊江のような雑誌『青鞥』周辺のフェミニストたちの思想には冷淡であったし、女性解放運動に哲学的な注意を向けた痕跡は見当たらない。

しかしながら、近年のフェミニスト倫理学の立場から、和辻の間柄を基礎に置く倫理学を、ケア倫理学の先駆として解釈する動きが存在する。和辻が知ったら、驚くことだろう。とくにE・マッカーシー (Erin McCarthy) によれば、和辻の無関心とは独立に、彼の倫理学とフェミニスト倫理学やケア倫理学には深い類似性があるのだという。そこで本論では、和辻とケア倫理学を比較したのちに、その双方に共通しているとされる主張、すなわち、倫理とは「人倫」であり、「人と人との間柄」の問題であるという主張を検討する。

以下では、まずマッカーシーによる和辻解釈を取り上げ、和辻倫理学とケア倫理学との異同について検討する。結論的には、和辻の倫理学をケア倫理学の先駆とみなすことにはかなりの無理がある。とはいえ、双方の立場が、人間の本質を他者との関係性に求め、倫理を「人と人との間柄」の問題として見なす点では一定の「共鳴」関係が生じている。

このことを認めながら、次に、間柄の倫理学そのものが妥当な倫理学を構成しうるかどうかを、哲学的な観点から議論する。倫理を「人と人との間柄」として捉える立場においては、「野生」状態と「法的なもの」をいかに扱うのが問題となる。というのも、間柄に基礎を置く倫理は、まさに間柄を構築できていない相手に適用する場合に困難が生じるからである。第一に、人間は野性的自然とは間柄を構築できないが、その一方で、それらに対しても倫理的な責任を負いうる可能性とそうする必要が存在するからで

ある。第二に、間柄を拒否する相手に対して法的なものの強制力と暴力に頼らずに、どのような関係性が構築できるのかが問題となるからである。この二点について検討することにする。

### マッカーシーの和辻論

E・マッカーシーは、『身体化された倫理：大陸、日本、フェミニズムの哲学による自己』<sup>1</sup>という著作において、和辻の唱える「人間の学としての倫理学」を比較フェミニスト哲学の立場から解釈し、その基本概念を高く評価している。

それによれば、和辻は、倫理を孤立した個人の意識の中にあるものとしてではなく、人と人との間にあるものとして捉える。マッカーシーが注目するのは、和辻が分析する日本語の「人間」という概念に含まれる個人性と社会性（二重構造）である。和辻にとって人間存在とは、個人的であるだけではなく、さまざまな自己のあいだの「間柄」としての社会的な存在でもある。「人間」は元来「よのなか」「世間」という意味であったものが、いつしか個体的な「人」の意味に転用されるようになったものである。和辻によれば、個人性と社会性とは相互否定的な運動によって現れるのであり、個人も全体もその意味で実体としては「空」である。これは和辻の倫理学の基本的な立場であるが、ここにマッカーシーは実体論的な自己概念に立った西洋の倫理学とは異なる、関係論的な自己概念に基づいたケア倫理学の可能性を見つける。

そもそも、ケア倫理学は、道徳性を普遍化可能性に基づかせようとする「正義」の倫理学に対抗して、キャロル・ギリガンやネル・ノディングズによって提唱された立場である<sup>2</sup>。ギリガンたちによれば、従来の倫理学は、道徳的問題に対して、普遍的で公平な観点から原則を適用しようとしてきた。たとえば、カントの立場に立つ義務論にせよ、功利主義にせよ、はたまたロールズから始まる正義論にせよ、個々人の纏う特殊性や個性はすっかり捨象され、抽象的で普遍化された原則を演繹する形で道徳的問題の解決が図られる。発達心理学者のピアジェと現代正義論に影響を受けたローレンス・コールバーグの道徳発

1. McCARTHY 2010.

2. GILLIGAN 1986; NODDINGS 1997.

達論にしても、公平無私な観点から道徳律を適用できるようになるかどうかという基準から、道徳性の発達が測られる<sup>3</sup>。

これに対してギリガンたちは、「異なった声」に基づいた道徳性と道徳発達理論を提示する。異なった声とは女性からの声である。道徳的問題に対して、普遍的で公平な観点から道徳原則を適用していく態度は男性的である。しかし実証的な研究が示すところでは、男性と女性では道徳の捉え方が大きく異なる。女性は、現実的に変化してゆく具体的な人間関係のなかで道徳の問題を捉える。女性的な道徳観では、道徳性を原則や規則の適用の問題として考えないし、道徳性に公平性や普遍性を求めることはしない。というのも、人間は個々それぞれが特異で、平均化したり比較したりできない存在だからである。

道徳性とは、人間同士が個人的に関わりあっているという意識から生まれるものである。人間個々人同士の関わり合いが、互いに対する責任感を生み、自分が応じるべき相手のニーズに気づくようになる。フェミニスト哲学者たちによれば、道徳性あるいは倫理とは良き人間関係のことなのである。すなわち、相互的な人間関係のなかで相手を察して、配慮し、気遣い、それに責任を持って応答する態度こそが良き人間関係であり、そこにこそ道徳の基礎がある。したがって、道徳性は、公平無私性と演繹性を本質とする理性からではなく、ケアに見られるような「共感-受容 empathy-reception」という態度から生じてくるものである。

普遍性や公平性を重視する道徳理論の問題は、人間の具体的な関係性を見失ってしまうばかりではなく、原則や原理といった抽象的なものを現実に押し付けることで人間の個人的存在を抑圧してしまうことにある。歴史を見れば、実際に正義の名の下に個々の人間が暴力的に扱われることがいかに多かったことか。ケアの立場からみれば、倫理的態度とは、人間関係の個別性に配慮することに本質がある。ケア倫理学は、それゆえに、道徳的関係性の普遍化可能性という考え方を拒否する。なぜなら、第一に、道徳理論が注目すべきは、ある原則が普遍的に当てはまるかどうかなどではなく、どのように個々の他者に接し、その人とどのようにして良き関係性を築いていくかであり、第二に、人と人との出会いは独自であり、全く条件での関係性などありえないからである。

3. KOHLBERG 1987.

マッカーシーによれば、ケア倫理学と同じ人間観を和辻の倫理学に見出すことができるという。和辻は、身体的主体同士の間柄に倫理の基礎を置き、その間柄から自己が形成されると考えていた。

日本の哲学にもフェミニストの哲学にも、私たちは、自律的で、孤立した個人としての自己とは別の自己概念、そしてそうした自己概念に基づいた倫理を見出すことができる。もし自己の关系的な側面が、世界内存在としての人間のあり方であるならば、[...]私たちはケアの倫理学へと歩みを進めているのである。親密性を志向する倫理は関係性をその核心にしているのである。(McCarthy 2010, 5)

たしかに、和辻は、人間の自己の本質を他の人間との関わり合いに求めた。しかし和辻の倫理学の基礎となる関係性とは、フェミニストが言うケア倫理学における関係性とは大きく異なるはずである。マッカーシーたちが提唱するフェミニストの倫理学は、どこまでも女性の主体性を手放さず、個人同士の関係性を重視し続ける。ケア倫理学は、ひとりの人間とひとりの人間、個人と個人の共感的なつながりにこそ、倫理の本質を見いだす。それは、西洋近代の個人主義とは異なる形であるとはいえ、やはり個人に焦点を当てた倫理である。森村<sup>4</sup>が指摘するように、「というのも、彼女からすれば、女性が世界の中で生きていくためには、自己の自律性に基づいていなければならないと考えるからだ。これまでの歴史のなかで、彼女たちの自己の自律性を否定してきた様々なあり方に対して、彼女が考えを巡らすとき、自己の自律性（意志の自由）は、極めて重要な問題を孕んでいる。西洋文化から生れたフェミニスト哲学者として、マッカーシーは自己の自律性を保持したままにしたいのだ」（三七頁）。

他方、すでに指摘されているように、和辻の倫理学は個としての身体性を消去し、個々人の特殊性を国家や民族の特殊性へと吸収させてしまう傾向をもつ<sup>5</sup>。たしかに、和辻の『風土』の冒頭では、人間と環境との間の志向的關係における身体的作用が重視されてはいる。しかし倫理学の中ではその観点も非常に弱まってしまふ。身体性は個性性のことである。メンタリティは共有するこ

4. 森村 2014.

5. 以下の著作を参照。湯浅 2014, 一〇章 ; 子安 2010, 六章。

とができて、身体はけっして共有できない。共同体を何よりも重視する和辻が人間の身体性を忘れる傾向があったとしても何の不思議もない。

また、和辻のいう「間柄」とは、ケア関係で想定されているような「わたし—あなた」という二人称的な関係ではない。それはつねに共同体によって媒介され、個々人に割り当てられた役割であり、役目のことである。役割には三人称的な関係が入り込み、主体の客体化／対象化がなされている。与えられた役割と生身の自己の間にはコンフリクトが生じないはずはない。しかし和辻は、ひとり人間が複数の間柄を生きており、その複数の間柄の関係に齟齬が生じることは認めても、共同体の一体性を重視するがゆえに、間柄がもたらす共同体からの疎外や、間柄ゆえの他者との対立にはほとんど目を向けない。

ひとりの人間のさまざまな間柄のあいだに生じるコンフリクトに関しては、和辻は、間柄の展開である「人倫的組織」のあいだに家族・親族・地縁共同体・経済組織・文化共同体・国家という順番で公私の階層を導入して解決を図ろうとする。「私」は、自分を包括する共同体である「公」のなかで位置付けをたしかに与えられるというのである。だが実際には、個人が社会から与えられた役割から生じざるをえないコンフリクトについては、真剣に検討されることはない。「間柄」と「人間関係」、「共同態」は比較的容易に同一視されてしまうし、その共同体についての見方も抽象的で平板である。そして不思議なことに、一般が特殊を包括し、公が私を包摂する論理を、世界と国家（日本）の関係に当てはめることはしないのである。間柄の境界は国境で潰えてしまう。すなわち、国家間では共同性は成り立たないというのである。国家までは間柄の関係は融和的であり、国境を越えると突然に間柄は断絶する。こうした考えが国家主義的な傾向に陥る危険性を持っていることは明らかである。

また和辻によれば、間柄の「まこと」に込めようとするならば、各自の「持ち場」を守ることが要請されるという。なるほどリーダーシップをふるう立場の人間になら、こうした義務を求めても構わないだろう。だが彼には、不利な「持ち場」を自覚なきままに、あるいは強制的に与えられた人々の生きざまには思いが至らない。共同体における支配—被支配、権威—恭順、中心化—周辺化、包摂—排除といった権力や権威のもつ強制力については言及されない。したがっ

て、共同体において特定の人々に割り振られた抑圧的な役割や従属的な地位に関してはまったくと言ってよいほど無関心にとどまっている。

しかし間柄という概念の可能性を広げ、それを社会的に周辺化された人々に当てはめることもできたはずである。そうして、当時の排他的な日本社会を厳しく批判する視点も得られたはずである。たとえば、和辻は、当時興隆してきた日本におけるフェミニズム運動に目を向けることもできたはずである。与謝野晶子（1878-1942）、平塚雷鳥（1886-1971）、山川菊江（1890-1980）などの日本の初期のフェミニストたちは和辻と同年代かやや年長であり、和辻が『風土』を出版する以前にはすでに、近代的な主体概念の抑圧的性格や父権性に対する批判を展開していた。和辻はこのことを知らないわけがないが、彼はフェミニストたちに共感も反発も表明しない。当時、問題化されていた花街遊郭の遊女たち関しても、その身体性に商品化や人身売買の抑圧のしるしは見ずに、遊女においても純粋な物体としての身体などはありえず、遊郭での関係も人間的なやりとりである、などと呑気に指摘するにとどまる<sup>6</sup>。

和辻に対する批判を通覧してみると、それらの批判は、彼の哲学に対する論評を超えて、和辻個人の人格そのものに及びやすい。彼の中における何か決定的な無神経さや鈍感さ、あるいは配慮の欠如とも呼ぶべきものが、批判者たちを苛立たせてしまう。おそらく、彼の倫理学の根底にあるのは、己れを共同体に溶け込ませることで不死を得ようとする心性である。彼に欠けているのは死であり、老、病、苦へのまなざしである。彼は、生々しくときに醜悪ですらある生のリアリティを見ようとはしない。

この点において、和辻の倫理学は、生のリアリティから目を背けることをしないケア倫理学とは著しく異なったものである。森村がすでに指摘しているように、「マッカーシーのプロジェクトは、和辻倫理学を単純化し、その政治的な保守的傾向を無毒化し、天皇制イデオロギーすら脱色してしまう危険性を孕んでいる」（森村、前掲書、二六頁）というのは確かである。

しかしマッカーシーは、こうした和辻の問題点を自覚的ながらも、ケアの倫理と和辻倫理が共鳴し合う可能性を指摘する。

間違いなく、和辻の見方とは違いがあり、和辻がフェミニスト哲学の考え

6.『倫理学』（一）、岩波文庫、二〇〇七年、第一章第二節参照。

を持っていなかったこともたしかである。しかしにもかかわらず、そこにはケア倫理学との共鳴が存在するのである。和辻にとっても、ノディングズやヘルドにとっても、私たちはつねに関係の中にある。和辻の人・間としての自己も、ケア倫理学の自己も、相互関係の概念を引き起こし、それこそが世界内存在としての人間の核にあるものなのだ。(McCARTHY, 2010, 57-8)

マッカーシーの『身体化された倫理』に「緒言」を添えているのは、彼女の師であるトマス・P・カスリス (Thomas P. Kasulis) である。すぐれた日本学者であり、日本思想研究者であるカスリスは、『インティマシーあるいはインテグリティ』<sup>7</sup>という著作の中で、文化を理解するときの発見的な範疇として、「親密性 (intimacy)」と「統合性 (integrity)」という概念を提案している<sup>8</sup>。インティマシー (親密性) とは、

1. インティマシーは客観的であるが、公的であるよりも私的である、
2. インティミットな関係では、自己と他者とは互いを明確に区別しないようなあり方で一体をなしている、
3. インティミットな知識には感情的な次元が存在する、
4. インティマシーは心理的であるとともに身体的である、
5. インティマシーの根拠はふつう自覚的、反省的、ないし自己啓発的でもないという特徴によって表現される。

他方、インテグリティ (統合性) の方は、

1. 公共的な立証可能性としての客観性、
2. 内的関係性よりも上位におかれた外的関係、
3. 全く感情を含まないものとしての知識、
4. 身体的なものと区別されるものとしての知的・心理的なもの、
5. それ自身の根拠を反映し意識するものとしての知識によって特徴付けられる。

カスリスによれば、日本文化は親密性へと方向付けられており、西洋におけ

7. 『インティマシーあるいはインテグリティ：哲学と文化的差異』衣笠正晃訳、高田康成解説、法政大学出版局、二〇一六年。

8. 同書、三四～五頁。



る女性ジェンダーもやはり親密性へと方向付けられているのである。マッカーシーは、このカスリスの興味深く鋭い比較文化論をもとにして、ケア倫理学と和辻倫理の間に共鳴する関係を見ている。おそらく、ケア倫理学と和辻倫理の違いは、「間柄」を規範として捉えるか、あるいは事実として捉えるかの違いにあるのかもしれない。ケア倫理学にとって、倫理を人間関係として捉え直す必要がある。これに対して、和辻においては、事実はそうであるとばかりは言えなかったにもかかわらず、日本社会を融和的な間柄によって成り立っている社会として観察するのである。

そこで、以下では、過去に指摘された和辻の問題点の指摘を繰り返さずに（すでにあまりにしばしばなされてきたので）、またケア倫理学と和辻倫理の重大な相違点もあまり強調することなく（それはあまりに容易なので）、「間柄」の倫理学が、そのフェミニスト・ヴァージョンも含めて、どのような射程と問題を持つのかを検討する。

### 野生の欠如

マッカーシーによれば、間柄として存在することは「世界内存在」の核にあるという。和辻によれば、倫理とは人間関係のことであるという。これは本当だろうか。

間柄を倫理の基礎として考えることの一つの問題点は、間柄を形成しえない相手に対して、倫理的な関係がありえなくなってしまうことである。たとえば、自然という存在はどう扱われるのだろうか。里山のような半ば人間化された自然ではなく、原生自然、あるいは、家畜や伴侶動物ではなく、野獣についてはどうであろうか。

筆者には、マッカーシーにおいても和辻においても欠けているのは、「野生(wilderness)」の概念であると思われる。野生とは、日本語で「自然」と呼ばれるような人間の世界と自然的世界のどちらにも属しうような曖昧な秩序には回収しえない場所のことである。野生とは、一九六四年に作られたアメリカの「原生自然法(Wilderness Act)」によれば、「地球とその生命の共同体が人間に束縛されておらず、人間はただそこを訪れる(住むのではなく)しかない場所」のことである。野生の場所、すなわちウィルダネスとは、沙漠、砂漠、大草原、高山、そして海洋のことである。ウィルダネスは、しばしばあまりに厳しい地理的・

気候的条件のもとにあり、人間が定住することが困難な場所である。人間は通過するか、短い間しか滞在できない。そして人間がいない分、野生動物が生息する。それは、人間の画策の外にある無情のもの、人間の運命に無関心のもの、すなわち、絶対の他者である。野生動物とは、かりに一時的に友情や愛情のようなものを人間との間に築くことができても、どこまでも絶対的な他者であることをやめない生き物のことである。野生とは、人間に従わない自然のことである。

和辻は『人間の学としての倫理学』の第一章二節で、人間の概念が動物との区別において定義づけられることに軽く触れた後に、自然や動物を倫理の対象から外してしまっている。そもそも彼は、自然、とくに野性的な景観や動植物にはほとんど関心がないことは、『風土』の記述などからも明らかである。また「物の存在は人間存在から派生して来る」と主張する和辻の人間学的考察は、きわめて強い人間中心的な立場をとる議論であることは、これまでも何度も指摘されてきた。ケア倫理学も、この野生に関する無関心さにおいては、和辻とそうは変わらない。かりに動物に関する権利をケア倫理学が認めても、それは人間と動物との間の情動的な相互関係を前提としての話なのだ。

しかし人間は、動物や植物とのあいだには、そしてさらには無機自然とのあいだには、間柄の関係を抱くことは不可能なのだろうか。

現代の生命倫理、動物倫理、環境倫理においては、自然にどの程度までの権利を認めるか、あるいは、生命中心主義を取るか生態系中心主義を取るかといった論争を一旦脇に置いておけば、どの立場においても自然や動植物への倫理的配慮は人間の当然の義務だとみなされている。野生の動植物と人間とのあいだには「間柄」を持つことはできないし、また持つべきでもない。しかし、人間が関係性を持ち得ない徹底した他者である野生に対しても倫理的な態度を求めるのが、現代の環境倫理である。エコフェミニズムの立場では、自然に対する搾取と女性への抑圧と支配には同じ支配構造が関わっていると考えられている<sup>9</sup>。しかしエコフェミニズムでも、自然に対してケアの関係を求める考えは表明されていない。

串田孫一は哲学者であり、詩人であると同時に、登山家である。彼は以下

9. DAVION 2001.

のように小鳥との出会いを書いている<sup>10</sup>。草原や林に棲む小鳥たちは、ほとんどの場合、人間が自分の縄張りに入ってきたときには激しく威嚇し、追い払おうとする。だが、あるとき串田が山で歩いているときに飛来した一羽の鳥は、彼をまったく無視して構えるところがなかった。串田は、「互いに無視しあった時、二つの生命は自然と共に在ることが出来る。互いに干渉することのない、平穏な自然の中での時に包まれていられる。その時が如何に短くとも輝かしい」<sup>11</sup>と書く。互いの生活圏を互いに理解して無干渉に徹したとき、美しき共存が起こる。この無干渉こそが野生の倫理である。和辻倫理もケア倫理学も、間柄を倫理の出発点とするならば、無干渉の存在への倫理は存在しないことになってしまう。しかしこの無干渉こそが、自然保護のあり方なのだ。

あるいは、カナダでネイティブの哲学を研究しているジム・チーニーによれば、多くのアメリカのインディアンは、岩を、もともと年長でもっとも賢い存在として、真剣に敬意を払っているという<sup>12</sup>。インディアンによれば、岩は人類が誕生するはるか以前から目覚め、地球の歴史を見守ってきた。自然を注意深く眺める岩の目は、ラカ族の言葉で「インヤン」と呼ばれ、巨岩ばかりではなく、小石のなかにさえも現れるとされる。地球とともに生きていなければ、人間に知識は与えられない。さまざまな物に対する倫理的態度、すなわち、自然の事物に敬意を示すことを通じて、人間ははじめて知識に近づくことができる。自然に敬意を示すとは、自然を祭り、世界を祭典のなかで祝うことである。インディアンたちは、世界の存在と生命の豊かな到来に感謝し、それが再び訪れるように祈る。自然との正しい関係を維持するためには、一定の作法に従って自然に心遣いと優雅さを示さねばならない。祭典の世界のただ中においてこそ、人間は世界を理解することができ、子どもを育て、家を建て、住まうことができるからである。

自然を最初から倫理的关系から外してしまう和辻は議論の外であるとしても、ケア倫理学であっても、ケアの対象を狭い意味での生命（動植物）に絞ってしまうならば、インディアンたちの思索の深み、彼らの倫理観の奥深さには決して到達できないであろう。ここでは、通常の意味での人間的な間柄の関係を持ち得ない野生に対しても倫理的关系を設定できるかが問われているからである。

10. 河野 2006, 六五～六六頁。

11. 叶内 2001, 一二頁。

12. 河野 2006, 二一九～二二一頁を参照のこと。CHENEY 1999.

人倫とは、あるいは、人間の社会とは、エコロジカルな秩序を人間に適用しないことによって生まれてくる。生態系とは、外部からの太陽エネルギーの供給のみで、生物群集を維持するしくみである。生物同士の関係としては、捕食被食、競争、共生がある。だが生態系とは、まずもって食物網（食物連鎖）としての関係を指す。人間は互いを食物とせず、競争と共生の関係だけを自らに当てはめることで、「自然」と自分たち（「人間」「文化」）のあいだに境界線を引いてきた。人倫を超えた倫理とは、エコロジカルな秩序に対してケアの関係性を持ち込めるかという問いへと再定式化できるだろう。それは、人外の他者に対する倫理が可能かという問いである。

しかし問題は、間柄の関係が野生に対して適用できるかという環境倫理の問題にとどまらない。真の問題は、コミュニケーションのとれない、いわば絶対の他者への倫理がありうるのかという問いにあるからである。絶対の他者とは、野生的自然や野獣を指すばかりとは限らない。それは人間でもありうる。

たとえば、川口有美子は、筋萎縮性側索硬化症（ALS）に罹患した母親の在宅療養を支えた体験を優れたドキュメントとして発表している<sup>13</sup>。

筋萎縮性側索硬化症は、重篤な筋肉の萎縮と筋力低下をきたす神経変性疾患で、現在でも治療法の確立されていない難病である。罹患した人は徐々に自発運動ができなくなる。進行は速く、半数ほどが発症後三年から五年で呼吸筋麻痺により死亡する。この病に罹患した者は、ロケットインシンドローム（閉じこめ症候群）に陥っていく。ロケットインシンドロームとは、患者が意識を持っているにもかかわらず、随意運動ができないために発話などができなくなり、最終的に動くこともコミュニケーションをとることもできない状態へと至る症状である。いわば、意識が身体という部屋の中に閉じ込められたような状態である。川口は、自分の母親がかなりの速さでロケットインシンドロームに陥っていく過程を見守ることになる。

母親は発話運動ができなくなると、目の動きなどでかろうじてコミュニケーションをとっていたが、病が進行するとあらゆる体の動きが封じられ、いかなる表現もできなくなる。川口は、意思疎通をする手段がまったく奪われたままでベッドに横たわる母親を前にして次のように思うのである。

13. 川口2009.

他者がコントロール不可能であることを認識したときに、私と異なる存在の大切さも認められた。コミュニケーションに意味や正確さを求めなくなると、存在の絶対性が高まる。意思も、人格も、生きる価値も、存在の意味すら超越する「あなた」。あるがままの「あなた」。唯一無二の「あなた」。ままたまらない「あなた」<sup>14</sup>。

もはや、母親が何を考え、感じているかはもはや理解できない。間柄の相互関係を持つことができない。しかし、コミュニケーションが一切封じられたそのときにこそ、母親は「絶対的存在」として川口の前に立ち現れる。言葉や体の動きを使つての意思疎通はできず、相互に融和することもできない。しかし母に意識はあることが分かる。そうした絶対に他なる存在の出現を前にして、川口はなおかつその存在に魅入られ、その場に居続け、その存在を受け止めたのである。この関係ははまだ「ケア」と呼ぶことのできる関係かもしれない。しかしそれは「間柄」では決してない。人間も絶対の他者でありうる。人間も飼いや馴らせない野生の存在でありうる。そうした存在に相対したときにこそ、倫理の意義が問われているのではないだろうか。間柄の倫理は、絶対の他者に対していかなる態度を取るのだろうか。

### 法的なもの

さて、間柄の倫理において問題となる二つ目の論点に移ることにしよう。それは、「法的なもの」が間柄の倫理の中でどのように捉えられ、どのように位置付けられるかである。

ここで言う「法的なもの」とは、法律、慣習法、掟、ルール、原理・原則といった規範としてはたらく規則のことを指す。法的なものは、これまでの西洋倫理学において重要な地位を占めてきた。すなわち、個々の事例に、法やルール、原則といったものを当てはめることが道徳性の中心課題をなしてきたのである。道徳性の問題といえば、ルールや規則の問題だとすら考えられてきた。

だが法的なものを重視する倫理学の最大の問題点は、世界における個別性とダイナミズムを捉え損ねてしまうことにある。

カント主義にせよ、功利主義にせよ、ある事例に対して、その善悪をどうす

14. 二〇一〇年十一月三日立教大学での講演会で配られた資料から。

べきかについて一般的な指針を示すだけである。一般から個別を演繹しようとする思考が、本当に個別の事例をうまく理解できるのかどうか疑われる。なぜなら、現実世界における個別の事例が一般原則から演繹的に導出されるとは思えないし、また、その一般原則が本当に一般的であるのかも定かではないからである。

さらにはどちらの立場でも、あたかも裁判が終了するように、道徳的判断を下しさえすれば道徳の問題は一件落着してしまうかのように想定されている。道徳を論じる哲学者は、あたかも自らを裁判官であるかのように考え、そして裁判すれば道徳性がこの世に実現するとも言わんばかりである。善と悪とは人間の振る舞いや活動に関係する限り、善を助長するにせよ、悪を制止するにせよ、連続的な過程のなかでそれをやり遂げていかねばならない。道徳性や倫理性とはダイナミックなものでなければ、根本的に動的な世界の物事に対処できないはずである。この世界のダイナミズムが法的な倫理学では忘却されてしまう。

従来の法的な倫理学に抗する形で、ケア倫理学は、倫理の本質は具体的な個人と個人、生命と生命の出会いと関わりにあると強調する。倫理は、事例の善悪を判定すれば事足りるのではない。倫理とは、個々の人間に対して継続的にケアする態度をとることにある。「法的なもの」の倫理学は、法と事例、法則と現象との関係ばかりを気にする。それは実は、法的なものを司る権力の側に立った倫理学ではなかったか。ケア倫理学は、フェミニズムとも結びつきながら、従来の「法的なもの」の倫理学の陥穽を見事に指摘した。そしてマッカーシーは、ケア倫理学と同じ個別主義の思想を、和辻の中に見出したのである。

ケア倫理学が従来の法的な倫理学に疑義を立てるのは、法の源泉が戦いにあるからである。法を適用するとは、本来的に権力的な過程である。和辻は、自分の倫理学のなかで権力行使の問題について十分な分析をしてなかったが、ここには良くも悪くも法的なものと倫理とを切り離した態度を見ることができるとは。法は、その対象となる人間の範囲を定め、有効となる場所や範囲を設定し、その範囲の中で強制力を持つ。法を破るものには、処罰という暴力が実行される。この意味で、法の本質は権力の行使であり、まさしく戦いである。歴史を見れば、為政者はこれまでしばしば恣意的で根拠の薄弱な法律を作ってきた。現在の民主社会では、ある程度の数の人々の合意によって法が設定される。とはいえ、すべての人間がその法に同意しているわけではなく、民主社会であつ

でも、法を執行する側はつねにそれを力で浸透させようとする。つまり、法は戦いを要求するのであり、それは法執行の現場において如実に現れる。これがケア倫理学の賛同者が指摘する「法的なもの」の暴力的性格である。

世界政府が存在しない状態において、法の支配は国家において実行され、また国家を越えることができない。和辻は、『倫理学』第三章人倫的組織のなかで、国家における法と力の行使について言及している。ここでは、国家による法の強制はけっして恣意ではなく、「一定の理法」に基づいており、この理法は法の根底にある倫理であると主張される<sup>15</sup>。このように和辻は、国家による法の強制力に、ごく容易に倫理的な根拠を与えてしまう。ここでも和辻は、法によって不利な立場を強いられている人々には思いを至らすことはない。他方、ケア倫理学では、「法的なもの」がはたして倫理学に必要なかどうかが問われることになる。

間柄を倫理の基礎とする立場では、ある倫理的な行為者はその対象となる行為者と影響を与えられる関係にあると想定されている。その間柄の人間関係によって、良き人間関係を構築し、維持し、さらに良き関係性を再構築できると想定される。ここには、人間関係に関する楽天的で、やや視野の狭い想定を見ることができるだろう。こうした想定を道徳的な規範とみなす立場、すなわち、どの人に対してもケアする関係を持たなければならないと考える立場には、その立場に固有の困難が生じる。すなわち、関係性をまったく取れない人々がいるという事実である。こちらが相手に対して善行を行うとき、あるいは、相手がこちらに対して善意で向き合ってくる場合、あるいは、少なくとも、コミュニケーションが行われ何らかの交渉が可能である場合には、間柄を基にする倫理が成立しうるかもしれない。しかし、そうでない場合もある。間柄のような交流が望めない遠方の他者、相手と敵対的関係にある場合、相手が閉鎖的でコミュニケーションをする意欲を持たない場合がそうである。そして、先にあげた川口の母のような疾病によってコミュニケーションが取れなくなった人たちに対しても私たちは関係性をもつことができなくなる。

法に基づいた倫理は、最終的にそれらの関係性を取れない相手にも適用可

15. 和辻 2007, 二四～三一頁。

能である。国民であれば、誰であれ法に基づいた福祉や教育、安全を与えられるであろうし、法に背く行為を行った者を処罰することもできる。もちろん、法はつねに行使されるとは限らない。法が侵されてなお、それが行使されないことすらしばしばである。人間の法は、自ずと事物が規則的に運動するその仕方を記述した自然法則とは、まったく性格の異なった「法」なのである。

しかし人々は、法が存在し、それに基づいた処罰がやってくることを感受する。法とは可能な権力の偏在である。法の本質は、実は、処罰にもなければ予防にもない。それは参照できる秩序を社会にもたらすことであり、それを最終的には暴力で強制できるということである。法秩序がつねに倫理的であるとは限らないことは、非道な国家が恣意的な法秩序をその国民に押し付けている世界の現状を見れば明らかである。ベンヤミンによれば、法の遍在性とその暴力性を端的に表現しているのが、警察である。警察は法を適用する「処分権」をもっていると同時に、法的目的をみずから設定する「命令権」をもっている。近代警察は、安全や予防という名目のもとで介入し、市民の生活の隅々まで法令によって監視し規制する。したがって、ベンヤミンによれば、「文明国家の生活における警察という現象は、どこにも捉えどころがなく、いたるところに遍在する化け物であって、その暴力も無定形である」<sup>16</sup>。

こうして、法はかならずしも倫理的とは限らない。しかし法秩序は倫理に強制力を与える。これにより、法秩序の内側にいる者に対しては、私たち強制的に関係性を得ることができる。とするならば、間柄の倫理は、最終的に国家による法秩序を前提としなければならないのではないだろうか。法秩序がなければ、間柄の倫理は成立しないのではないだろうか。和辻は上で述べたように法の本質をあまり深く考察していなかったが、彼は間柄を国家の枠まで拡張することによって、自分の提案する倫理に国家権力に由来する強制性を密かに持ち込んでいる。実際に、和辻は、共同体の「世間」としての境界を国家に見ていた。和辻によれば、国民の共同性は個々の市民の共同であって、国体の間の共同性なのではない。こう言って、彼は、国際社会には間柄の関係を一切認めず、コスモポリタニズムなどは列強諸国による欺瞞にすぎないと断じている。和辻には、国境を越える間柄はない。ここには和辻の人間交流の狭さと偏りが

16. BENJAMIN 1994, 44-5.



如実に反映されているだろう。

では、ケア倫理学はどうだろうか。もし法秩序による強制性をが退けられるのだとすれば、交流し得ない（あるいは交流を拒否する）他者に対してどのように関係性をもつことができるのだろうか。ケア倫理学によれば、「法的なもの」に基づいた倫理は最終的に暴力的となり、「法的なもの」に立脚した社会は最終的に閉鎖的で排他的な秩序を求めるようになる。もし法的な倫理学をこのように批判するのであれば、ケア倫理学は、関係性を作り難い相手に対してはどのように向かい合えばよいのだろうか。

和辻が考える共同体では、人と人のつながりは、その共同体の固定的な慣習・信念・秩序・価値によって媒体されている。そうした共同体では、人は自分に割り当てられた役割によってしか他の人と接することができない。お互いに所属と役割を確認し合い、相手の地位がはっきりとしてからはじめて人間同士の付き合いが始まる。言い換えれば、和辻の共同体では、人間は、なんの役割も引き受けていない、たったひとりの、ただの人間として、他の人間の前に立つことがないのである。和辻にとって人間はつねに何者かであり、単なる人間ではありえない。そうであるなら、共同体の固定的な秩序の変化は、人間のアイデンティティに危機をもたらし、人間関係を崩壊させる社会の「乱れ」であり、共同体そのものを解体する悪として認識されるはずである。なぜなら、私たちは社会の秩序を通してしか他者と繋がれないからである。「社会がめっちゃくちゃになる」と言って規則や掟の遵守をどこまでも求め、たったひとつの例外も認めない人たちがいる。そういう人の態度は、「不良になるから」という理由で、瑣末で意味のない校則を生徒に押しつけている学校教師の姿につながっている。権威主義的な社会では、例外は社会秩序への挑戦や反抗として理解される。そこでは社会の秩序は、個々人に役割をあてがう権威と権力を媒介にしてしか維持されないと想定されている。

しかしケア倫理学はこうした立場に立つまい。ケア倫理学が、人間同士の間柄を、和辻のように社会の中での役割に回収せずに、身体的な「裸の」関係性として捉えるならば、人間はまずひとりの人間としてひとりの人間に向き合うはずである。ケア倫理学は、個々人の個別的な人間関係を重視する立場であるのならば、最終的に、いかなる境界もない倫理、共同体の障壁や国境を超えた倫理的立場、すなわち、コスモポリタニズムへと至るはずである。

コスモポリタニズムとは、すべての人間は、その民族的・国家的な帰属にかかわらず、何よりも先に、人類というひとつの共同体に属する市民であるという考え方である。コスモポリタニズムとは、ある人を、いかなるアイデンティティにも先立って人間として扱う。それは、人種、民族、宗教、性、地域性といった人間の特殊性に注目する前に、人間としての共通性に目を向ける。しかしここで言う人間の「共通性」とは、人間が、理性とか、言語能力とか、直立とか、遺伝子配列とかいった内在的性質を共有しているということの意味するのではない。人間が共有しているのは、むしろ人間個々人の外にある地球環境、世界の経済、政治、文化である。それらはひとつに繋がっており、人間はそれを共有しているのである。

一言でいえば、人類は地球を共有している。どの人間も、その同じ地球上の同じ人類であるという自覚がコスモポリタニズムの本質である。コスモポリタニズムは、誰であれ人間は地球を共有している同等の存在であり、それゆえに、個々人の人間には同等の道徳的な関心が払われるべきだという主張のことである。私たちは、ある個人を人類という共同体の一員として扱うことによって、その個人を他のどの個人とも同等の存在として道徳的配慮の対象とすることになる。こうして世界を意識した倫理は、個人中心の倫理観に到達するのである。この人間個々人の人権に応じる法をコスモポリタン法（世界市民法）と呼ぶ。それは、人間である限りあらゆる人格に当然与えられる根源的な権利に応ずる法のことである。

しかし、国際社会はいまだに法的な社会ではない。コスモポリタン法は、自然法と同様になんかの権力の後ろ盾をもたない架空の法である。国際法ですら、ある意味で擬似的な法にすぎない。というのは、それを執行するための中心的な権力が存在しないからである。コスモポリタン法は、いまだ法ですらない。ケア倫理学が「法的なもの」を退け、ケアし合う個々人のつながりは国境も越えるのだと主張するとすれば、いよいよケア倫理学は「法的なもの」の後ろ盾を得ることができない。そうした中で、関係性なき人々にどのようにして関係性を求めることができるのだろうか。敵対的であったり、閉鎖的であったりする人々とはどのように間柄を構築したらよいのだろうか。

ここで結論を与えるにはあまりに議論が煮詰まっていない。しかしコスモポリタンな世界においては、法秩序ではないものによって個々人を媒体する過程を想

定しなければならぬだろう。「法的なもの」の倫理学が国内政治的であるとすれば、ケア倫理学は国際政治的になるはずである。国際関係の形成の仕方が、ケア倫理学の間柄のモデルとなるのではないだろうか。そこでは、強制の手段は、主に経済的な制裁であり、罪への償いは、処罰ではなく修復的・補償的なものになるであろう。この議論は、まだ続けなければならない。

## 結 論

以上の本論の考察を一旦、結論づけることにしよう。

ケア倫理学と和辻倫理学の間には多くの相違があり、そのいくつかは決定的に相容れない性質のものである。しかし両者は、マッカーシーが指摘するように「親密性」に基礎をおく点において「共鳴」する関係にあると言える。それでは、間柄の倫理学は、倫理学の立場として成立しうるのだろうか。

間柄の倫理学は、まさに間柄を構築できていない関係に適用するとき大きな困難が生じる。ひとつは野性的自然との関係である。野性と人間とは、その定義上、間柄を構築できない。他方で、人間は野性的自然に対しても倫理的な責任を負わなくてはならない。野性とは絶対的な他者であり、間柄の倫理学では、意識疎通ができない相手に対しては倫理的な関係性を構成できないことになる。

第二に、同じく、間柄を拒否してくる相手に対して、強制力と暴力に頼らずに、どのような関係性が構築できるのかが問題となる。法的なものに依拠する倫理学は、最終的に法に基づく暴力に訴えて、相手に関係性を強制することができる。単純に言えば、警察力などを通じて法を執行することができる。もし間柄の倫理学が法的なものを拒否するのであれば、間柄を拒否する相手にどのような対処が可能となるのだろうか。和辻は、あまり法的なものに深く考察を巡らせていない。しかも彼は、間柄を、国家の枠まで拡張することによって、そしてそこで止めて国家の外に出さないことによって、自分の提案する倫理のあり方に、密かに国家権力に由来する強制性を持ち込んでしまっている。では、間柄の倫理を主張しながら、和辻のような暗黙の国家主義を取らないマッカーシーのような立場をとるならば、どのように自らの倫理に実行力を持たせることができるのだろうか。

おそらく、間柄を、和辻のように社会的な役割としてではなく、個々人の人間

同士の共感的・情動的な繋がりとして捉えるケア倫理学は、個人をあくまで人間として扱う点においてコスモポリタニズムに近づくはずである。コスモポリタニズムは、法による強制力をいまだ持っていない。ケア倫理学は、コスモポリタニズムと合流し、国内政治よりも国際関係に間柄のモデルを見出すべきではないだろうか。

### 参考文献

BENJAMIN, Walter

1994 『暴力批判論』野村修編訳、岩波文庫。

CHENEY, Jim

1999 “The Journey Home,” in A. Weston, ed., *An Invitation to Environmental Philosophy* (New York and Oxford: Oxford University Press).

DAVION, Victoria

2001 “Ecofeminism,” in Dale Jamieson, ed., *A Companion to Environmental Philosophy* (Oxford: Blackwell), 233–47.

GILLIGAN, Carol

1986 『もうひとつの声: 男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』生田久美子・並木美智子共訳、川島書店。

叶内拓哉

2011 『鳥と花の贈りもの』・写真、暮しの手帖社。

KOHLBERG, Lawrence

1987 『道德性の形成: 認知発達のアプローチ』永野重史監訳、新曜社。

子安宣邦

2010 『和辻倫理学を読む: もう一つの「近代の超克」』青土社。

MCCARTHY, Erin

2010 *Ethics Embodied: Rethinking Selfhood through Continental, Japanese, and Feminist Philosophies* (Lanham: Lexington Books).

河野哲也

2006 『いつかはみんな野生にもどる: 環境の現象学』水声社。

森村 修

2014 「身体化された「ケアの倫理学」(1): フェミニスト哲学と「和辻倫理学」の比較哲学的考察」『異文化論文編』(法政大学国際文化学部) 15: 23–52.

NODDINGS, Nel

1997 『ケアリング: 倫理と道徳の教育-女性の観点から』 立山善康ほか訳、晃洋書房。

川口有美子

2009 『逝かない身体: ALS 的日常を生きる』 医学書院。

和辻哲郎

2007 『人間の学としての倫理学』 岩波文庫。

湯浅泰雄

2014 『和辻哲郎: 近代日本哲学の運命』 ミネルヴァ書房。