

平成 30 年度 学位論文

指導教授

大橋 謙策 教授（主査）

小笠原 浩一教授（副査）

ケアリングコミュニティの哲学的・思想的研究

—社会福祉の新しい地平を拓く地域福祉の鍵概念としてのケアリングコミュニティ概念—

Philosophical and Ideological study of the Concept of Caring Community

—”Caring Community” as a key concept of community welfare to open up new horizons

of social welfare—

東北福祉大学大学院 総合福祉学研究科 社会福祉学専攻

大石 剛史

目次	i
序章 ケアリングコミュニティ研究の意義と方法	1
第1節 問題の所在	1
第1項 地域福祉の哲学・思想を強固にする必要性	1
第2項 ケアリングコミュニティ概念を問うということ	3
第2節 ケアリングコミュニティ研究の意義と課題	4
第1項 ケアリングコミュニティ研究の現状	4
第2項 新しいコミュニティのあり方、人と人との関係性を模索する意義	5
第3項 ケアリングコミュニティ研究の学際性	7
第4項 ケアリングコミュニティ研究が対象とすべき研究領域	8
第3節 本研究の概要 各章の構成	9
第1章 ケアリング概念の検討	12
第1節 ケアとケアリングの違い	12
第1項 石川道夫のケア及びケアリング概念の考察	12
第2項 上野千鶴子の「ケアリング」概念批判	15
第3項 ケア概念とケアリング概念の相違について	18
第2節 ケアリング概念の変遷 ～ケア概念の淵源からケアの倫理の問題提起、現象学的ケアリング概念まで～	20
第1項 ケア概念の淵源	20
第2項 ケアの倫理の問題提起	22
第3項 ノディングスのケアリング論	24
第4項 ベナーの現象学的ケアリング理論	28
第3節 ケアリング概念の論点	39
第1項 ベナーのケアリング理論への批判及び、ケアリング概念上の位置づけ	39
第2項 ケアリング概念における他者概念の特徴～共感可能な他者～	40
第3項 「共感可能な他者」概念の限界と「絶対的他者」概念	43
第4項 ケアリング概念における「共感可能な他者」概念と「絶対的他者」概念の関係	44
第5項 「絶対的他者」概念のケアリング概念への適用可能性	47
第6項 ケアリング概念の持つ「女性性」の脱構築	49
第4節 ケアリング概念の可能性と限界	50
第1項 ケアリング概念の「存在論的次元」と「倫理的次元」	50
第2項 「存在論的次元」におけるケアリング概念の意義	50
第3項 「倫理的次元」におけるケアリング概念の意義と限界	54

第4項	ケアリング概念の限界	57
第5項	ケアリング概念の到達点	62
第2章	ケアリングコミュニティ概念の先行研究におけるその到達点及び課題	66
第1節	ケアリングコミュニティ研究の現在	66
第1項	教育学分野における「ケアリングコミュニティ」概念の使用	66
第2項	福祉分野における「ケアリングコミュニティ」概念の使用	67
第3項	大橋謙策の「ケアリングコミュニティ」概念の提起	69
第4項	大橋以後のケアリングコミュニティ研究の現状	70
第2節	大橋謙策のケアリングコミュニティ概念	73
第1項	大橋の「ケア」、「ケアリング」概念	73
第2項	日本の社会福祉におけるケア観の批判	74
第3項	大橋の「自立」観と「ケア」、「ケアリング」概念との関係についての考察	76
第4項	大橋の「ケア」、「ケアリング」概念としての「6つの自立」概念の検討	77
第5項	大橋のケアリング概念としての「6つの自立」概念の全体的構造	94
第6項	「意識的にケアリングする」人々による新しい助け合いのコミュニティとしてのケアリングコミュニティ概念	98
第7項	大橋のケアリングコミュニティ概念における「コミュニティ」の具体的・実在的構造	100
第8項	大橋のケアリングコミュニティ概念のまとめ	103
第3節	広井良典のケアリングコミュニティ（ケアとコミュニティ）概念	103
第1項	広井良典のケア概念 ～「ケアの外部化（疎外）」とそれを取り戻すための「ケア」	104
第2項	「内」に向かうケアと「外」に向かうケア	109
第3項	広井の「コミュニティ」概念の中核概念～重層社会における中間集団	113
第4項	広井良典の「ケアリングコミュニティ」概念の特質及び意義	116
第5項	広井のケアリングコミュニティ概念の限界の認識とその乗り越え	121
第6項	広井のケアリングコミュニティ概念のまとめ～その意義と限界～	125
第4節	小林正弥のケアリングコミュニティ（ケアリングコミュニティリアニズム）概念の検討	126
第1項	小林正弥のコミュニティリアニズムの思想的位置	126
第2項	小林正弥の「ケアの倫理」理解とコミュニティリアニズムとの接合	129
第3項	ケアの倫理—コミュニティリアニズム—正義の倫理の編み合わせ	138
第4項	小林正弥のケアリングコミュニティリアニズムの検討のまとめ	142
第5節	ケアリングコミュニティ概念の先行研究からみる概念の到達点と課題	142
第3章	ケアリングコミュニティ概念の検討	148

第1節 ケアリングコミュニティの分析枠組み	148
第2節 ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの検討	150
第1項 ケアする動物としての人間～進化人類学の知見から	150
第2項 ケアリングコミュニティにおける経済的合理性とケアの価値の関係性	164
第3項 ケアリングコミュニティにおける科学的合理性とケアの価値との関係	176
第4項 ケアリングコミュニティ概念におけるスピリチュアリティの位置づけ	186
第5項 討議倫理	202
第4章 ケアリングコミュニティ概念の提示とその実在的構造の検討	230
第1節 現代社会におけるケアリングコミュニティが必要な背景	230
第2節 ケアリングコミュニティの概念構造	233
第1項 ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みの布置	233
第2項 世界1 自然としての身体性とスピリチュアリティ及び人間の利他的・利己的形質	234
第3項 世界2 人間の主体的な価値選択の領域	236
第4項 世界3 ケアリングコミュニティにおける各要素間の相補的連関構造	236
第5項 世界4 「意味」の源泉としてのスピリチュアリティ	244
第6項 ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みの布置についてのまとめ	248
第7項 ケアリングコミュニティ概念の定義	256
第3節 ケアリングコミュニティの実在的構造と8つの分析枠組みの構造連関	257
第1項 ケアリングコミュニティの機能とその担い手	257
第2項 ケアリングコミュニティの実在的な内的構造連関	295
第4節 ケアリングコミュニティ概念の地域福祉理論および実践への適用可能性	300
第1項 地域福祉の哲学的基盤としてのケアリングコミュニティ概念	301
第2項 今後の地域福祉実践、特に政策的に進められる「地域包括ケアシステム」及び「地域共生社会政策」におけるケアリングコミュニティ概念の示唆	304
第3項 コミュニティソーシャルワーク実践におけるケアリングコミュニティ概念の適用	307
終章 ケアリングコミュニティ概念の意義と課題	320
第1節 本研究の総括的振り返り——各章の概要——	320
第1項 序章 ケアリングコミュニティ研究の意義と方法	320
第2項 第1章 ケアリング概念の検討	321
第3項 第2章 ケアリングコミュニティ概念の先行検討におけるその到達点及び課題	322
第4項 第3章 ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの検討	324
第5項 第4章 ケアリングコミュニティ概念の提示とその実在的構造の検討	327

第2節	研究結果の意義と独自性	330
第1項	地域福祉理論・実践の「メタ理論＝目的概念」としてのケアリングコミュニティ	330
第2項	「ケア」、「ケアリング」の哲学、「コミュニタリアニズム」、「討議倫理」を地域福祉・社会福祉理論に導入した意義	331
第3項	地域福祉が対象とする「人間」を「存在論的現象学」的に位置づけた意義	331
第4項	「機能」のみの場ではなく、「意味」や「価値」を生成する場としてケアリングコミュニティを捉えた意義	332
第5項	「システム」や「科学的合理性」、「経済的合理性」を内に含みながら、それに還元されない「生活世界」としてケアリングコミュニティを捉える意義	333
第6項	ケアリングコミュニティにおけるケアリングのプロセス自体を主体形成のプロセスと捉えた意義	333
第7項	8つのケアリングコミュニティの分析枠組みの内的構造連関を示した意義	334
第8項	上記を総合して、包括的な地域福祉実践の哲学を検討した意義	335
第3節	本研究の限界と今後の課題	336
第1項	より精緻で具体的な哲学的・倫理的枠組みを検討する必要性	336
第2項	ケアリングコミュニティ概念を補完する実証的研究の必要性	337
第3項	ケアリングコミュニティ概念を具現化する、具体的実践方法の検討	337
謝辞		339
引用・参考文献一覧		340

序章 ケアリングコミュニティ研究の意義と方法

第1節 問題の所在

(1) 地域福祉の哲学・思想を強固にする必要性

厚生労働省は2016年7月、「地域共生社会の実現」を掲げ、いわゆる、「我が事、丸ごと」のスローガンのもと、高齢者を主な対象としていた「地域包括ケアシステム」を全対象型のケアシステムにしていくこと、また地域に住む住民が「我が事」として福祉課題を捉え、地域の中に新たな支え合いの仕組みを構築していくことなどが、これからの地域におけるケアのあり方であることを示した。

社会福祉の問題を対象分野別に「縦割り」で捉えるのではなく、「横割り」的に「丸ごと」捉えるという視点や、福祉問題を「我が事」として住民主体の地域福祉を展開するという視点は、地域福祉の哲学・思想において求められてきたものであり、国のこのような政策の方向性は、地域福祉の哲学・思想を具現化しようとする姿勢としては評価できる。

しかし、これらの国の方向性は、一方でわが国の社会保障財政が逼迫する中で、「経済的合理性」の側面から求められていることも否定できない。もっとも、高齢者の介護ニーズの増大に対応するためには、公的サービスの提供をできるだけ効率化するとともに、人々の「互助」を活性化させることで、公的な財政支出をできる限り抑えようとする国の思惑は、わが国の財政状況を考えた場合、理解できないわけではない。

問題は、この改革が仮に「経済的合理性」の側面のみからなされてしまうとすれば、結果的にそれは「安上り福祉」の状態をもたらし、本来提供されるべき「ケアの質」が担保されないのではないかという懸念である。

筆者は、このような事態に陥らないようにするためには、これからの地域福祉の目指すべき方向性を、その価値的側面、思想的側面、哲学的側面から精緻に検討することが必要であると考えた。

では、例えば「経済的合理性」の侵食に耐えうる地域福祉の価値、哲学、思想とはいかなるものであろうか。地域福祉の哲学・思想、そしてその理論は、関連分野の哲学、思想、価値に影響を受けながらも、実践上の要請に応える形で独自の哲学・思想を形作ってきた。このようなこれまでの地域福祉の哲学・思想に学びながらも、現代の地域福祉が直面する諸課題に対応するためには、これからの地域福祉のあり方を方向付ける、より強固な地域福祉の哲学・思想が問われる。

では、そのような地域福祉の哲学・思想はどのような形でより強固なものとして構築できるであろうか。ここで、まず地域福祉の実践およびその理論、あるいは「学」としての社会福祉学そのものが、「価値定立的」あるいは「実践哲学的」な「学」であることを指摘しておきたい。

例えば、大橋謙策は自身のコミュニティソーシャルワークの理論について、「コミュニティソーシャルワークは新しい社会福祉を切り拓く実践思想であり、新しい社会福祉システムを創造する哲学である」（大橋 2015：8）とし、明確にそれが「思想的・哲学的実践」であることを主張している。

また、稲垣久和は、社会福祉学が、実証的科学の方向性を示す傾向を批判し、むしろ「生

活世界の意味の充実”をを目指す実践的哲学的営みとして位置づけるべき」ことを主張する（稲垣 2013 : 11-12）

大橋や稲垣が、地域福祉実践や社会福祉学を「実践哲学的営み」と捉えるのは、社会福祉・地域福祉の主要な対象である「人間」という存在が（あるいは人間が作り出す社会やコミュニティが）、「科学的事実主義」で明らかにされる知見より、はるかに複雑で、——あるいは稲垣の用いる言葉を借用すれば——「創発」¹⁾的に豊かな存在であり、そのような対象を扱う学問においては、その実践や理論構築は、「思想的・哲学的営みでなければならない」という認識がある。

筆者も、大橋や稲垣の認識に賛同するものである。特に先ほど述べたような、現代わが国において地域福祉・社会福祉の大きな転換が政策的に進められようとしているタイミングにおいて、今後われわれが目指すべき地域福祉・社会福祉の方向性は、思想的・哲学的にどのようなものとして考えれば良いのかを問うことは、きわめて重要な課題となる。

では、この哲学・思想的な問いをどのような形で問えばよいのか。

稲垣の視点を参照したい。稲垣は、自身の福祉学を「福祉の理論」、「福祉の歴史」、「福祉のメタ理論」の三層構造からなる分野として把握している。稲垣の言う、「福祉の理論」は「他者の自立支援という目的で社会、経済、法律、倫理などを総合する」ものとして捉えられる。「福祉の歴史」は「時代変遷を記述」する。そして「福祉のメタ理論」は「契約制度という新しい民主主義の形態の中でこれを実践哲学としてまとめる」と位置付けられる。稲垣は、このように福祉学の三層構造を説明したうえで、「なぜ他者を支援するのか」という哲学的問いは福祉の理論で問わなくてもいいが、福祉のメタ理論では問わなければならない」としている（稲垣 2013 : 12）。

さて、稲垣の言う「福祉の理論」とは、「他者の自立を支援する」という価値を前提としたうえで、どのように他者を支援するのか、そのために必要なシステムは何か、経済や法律のあり方はどうあれば良いのか、などを総合する学問領域である。この領域では、「他者の支援のより効果的、効率的、正統的あり方」が問われるのであり、「なぜ他者を支援するのか」を哲学的に問う必要はない。

しかしながら、このような「福祉の理論」だけでは、「他者を支援する理由」を深く問わなかった結果、私たち人間存在にとって好ましくないあり方で「効率の良いケア」、「効果的なケア」、「正統なケア」のみが追及される恐れがある。

それゆえ、「福祉のメタ理論」が必要になるわけであるが、稲垣がこのような三層構造をことさらに強調する背景には、このような「福祉のメタ理論」が社会福祉学の中であまり問われてこなかったことへの批判的視線がある。

稲垣は、例えば、星野信也の、「（日本の社会福祉学は）イギリスの Social policy とアメリカの Social work を中途半端に折衷した非実証的研究教育に終始してきた」（星野 2011 : 114）という指摘や、木原活信の「社会福祉とソーシャルワークは差異が強調されているが、結局は制度・政策の議論に引っ張られて、ソーシャルワークの議論、つまり援助・支援の中身が空洞化している」（木原 2012 : 113）という指摘を取り上げ、わが国の「社会福祉学の内容が定まっていない」ことに危惧を表明している。その上で、「日本での社会福祉学（社会福祉原論）の樹立の試みの問題点、それは筆者のみるところ（中略）一個の社会科学（science）として確立したいとの研究者の意図にある。（中略）しかしそういった試みは、実は科学的営みではない。それはメタ科学的営み或者说哲学的営みである、

ということの理解が必要である」とする（稲垣 2013:10）。

稲垣の批判は、わが国の社会福祉学の研究者が、「科学」としての社会福祉学の確立にこだわる結果、本来問うべき「メタ科学」としての哲学的検討をこれまであまり行ってこなかったという点にある。

筆者がこれから行おうとする研究は、稲垣の福祉学の三層構造でいえば、「福祉のメタ理論」に位置付けられる研究である。それは、「ケアとは何か」、「なぜ他者をケアするのか」という問いであり、「コミュニティはどのような社会であるべきか」という問いである。

さて、ではこのような「福祉のメタ理論」はどのように研究されるのであろうか。筆者はこれまでの地域福祉理論、社会福祉理論に学びながらも、稲垣が指摘するように、「福祉のメタ理論」を問う姿勢が「社会福祉学」の中で乏しかった以上、「社会福祉学」の中のみ、その源泉を求めるわけにはいかない。筆者としては他の哲学分野、ケア関連の実践分野における哲学的思惟を参考することによって、今後地域福祉の哲学となるべき「意味や価値」を探究したいと考える。

そしてこのことは、先述した現代の政策的な「地域福祉」、「社会福祉」の方向性を考えた場合、大きな意義を持っていると考えている。これは本論で詳述するつもりであるが、「政策」はあくまで「福祉の理論」の領域における「システム」側からの要請であり、そこでは、「どのように他者をケアすればよいか、どのようなケアが効果的で効率的であるか」ということは問うが、「他者をケアすることとはどういうことか、どのようなケアシステムが人々にとって望ましいのか」を問うてはいない。そして従来の「社会福祉学」が木原の言うように、制度・政策に引っ張られるだけなのだとしたら、今、その「社会福祉学」のあり方を見直し、「福祉のメタ理論」としての地域福祉、社会福祉の哲学を問うことは喫緊の課題と言えらるだろう。

本論文はこのような問題意識に基づき、地域福祉が目指すべき哲学・思想を探究することを目的とする「福祉のメタ理論」の領域における研究である。筆者はそれを、「ケアリングコミュニティ」という1つの概念を検討することで明らかにしていきたいと考えている。

（2）ケアリングコミュニティ概念を問うということ

本研究は前項のような問題意識を動機とし、これからの地域福祉が目指すべき方向性を明らかにするため、「ケアリングコミュニティ」という概念を哲学的に検討する。

ところでこの「ケアリングコミュニティ」という言葉は、まだ研究上多く取り扱われていない概念であり、明確な定義らしきものもない。しかし、これからの地域福祉のあり方を考える時、人々がコミュニティの中でお互いに「ケアし合う」ことの重要性は高まっている。そして、「ケア」や「コミュニティ」は、古くから議論されてきた概念であるにもかかわらず、近年の最新の研究によって人間存在にとってきわめて重要な役割を果たすことが、徐々に明らかにされてきている²⁾。一方、「ケア」や「コミュニティ」という概念は、極めて論争的な概念でもあり、「ケア」という重荷や負担をどのような形で社会の中で役割分担するのか、また「コミュニティ」は時に人々を「排除」する場合があるなど、その捉え方によってはポジティブにも、ネガティブにも捉えられる概念である。

筆者自身は、この「ケアリングコミュニティ」という言葉が内包する概念が、これからの地域福祉の方向性を指し示す「哲学・思想」を内包する言葉になり得ると考えている。

しかし、新しい言葉は、概念が十分検討されぬまま安易に用いられれば、物事の本質を覆い隠す「きれいな言葉」として機能する危険性がある。一方、新しい言葉は、これまでの概念とは異なる、文字通り新しい価値を生み出す可能性もある。そのような意味において現時点では、「ケアリングコミュニティ」という言葉はどちらにも転びうる可能性を持つ言葉でもある。

本研究では、このような問題意識に基づき、「ケアリングコミュニティ」概念についての哲学的検討を行う。そして、その概念の検討を通して、私たちが目指すべき「ケアし合うコミュニティ」の本来のあり方（本質）を明らかにし、その本質に基づいた「コミュニティづくり」の方法論を明らかにすることを目的とする。「ケアリングコミュニティ」概念の本来のあり方が明らかにできれば、ややもすれば「経済的合理性」の観点からなされる現在の政策の方向性を、批判的に捉えることも可能になる。

また、ケアリングコミュニティの価値、思想、哲学を精緻に明らかにすることができれば、これからの地域福祉実践が目指すべき（目的概念としての）「地域づくり」、「地域共生社会」の基礎理論を確立することができると考えている。先にも述べたように、社会福祉実践はすぐれて価値的实践である。人間存在の本質に基づいた価値（人間はどのような状況の時に幸福なのか？）について深く探求することは、社会福祉実践にとって不可欠である。そのような社会福祉実践の価値的目的概念としての「ケアリングコミュニティ」概念を精緻に明らかにすることが本研究の目的である。

第2節 ケアリングコミュニティ研究の意義と課題

（1）ケアリングコミュニティ研究の現状

先述したように、「ケアリングコミュニティ」という用語は、まだ一般的に認知されている用語とは言い難い。試みに、検索エンジン「Google」で「ケアリングコミュニティ」を検索すると、トップに表示されるのは一般社団法人日本脳損傷者ケアリング・コミュニティ学会のホームページである。この学会は2015年10月に設立された学会で、その設立目的は「脳損傷の人々並びに市民が同じテーブルにつき、地域において主体的な暮らしの実現及び脳損傷の人々がどのように改善するか等に関して学術研究、知識、技術の向上を目的にすべての人々が双方向に学びあい、その成果を社会に広め、共に生きるコミュニティの発展に寄与すること」（一般社団法人日本脳損傷者ケアリング・コミュニティ学会ホームページ）とされている。

次にCiniiにおいて「ケアリングコミュニティ」で検索すると、13件のタイトルが検索される。検索されたタイトルのうち、1件は重複タイトルであり、1件はタイトルにケアリングコミュニティの用語は使われておらず、英文抄録の中に「caring - community」という用語が用いられている。この2件を除き、実質11件のタイトルの分野を分けると、福祉分野6件、教育分野3件、リハビリテーション分野2件となる。この11件のタイトルのうち、最も古いタイトルは2006年のものであり、次いで2009年に1件、2010年に1件、2011年に2件、2013年に2件、2015年に1件、2017年に2件、2018年に1件となっている。

このようにみると、「ケアリングコミュニティ」という用語は、いまだ実践及び研究上、一般的な用語になっているとは言い難い。

このような中で、「ケアリングコミュニティ」をキー概念として、様々な論者によって編まれたのが、2014年に刊行された大橋謙策編著『講座ケア新たな人間—社会像に向けて 第2巻 ケアとコミュニティ —福祉・地域・まちづくり—』である。

この『講座ケア』のシリーズは全4巻が刊行されており、現代社会の様々な学問分野を「ケア」という一つの用語に着目して、多様な学問分野の論者によって編集されたシリーズである。第1巻『ケアとは何だろうか』、第2巻『ケアとコミュニティ』、第3巻『ケアと人間』、第4巻『ケアと健康』という4巻構成となっており、第2巻『ケアとコミュニティ』は「地域福祉の視点からケアを再検討するとともに、ケアリングコミュニティ構築のための実践方法を提起することを目的として企画されたものである」(大橋 2014: 表紙帯)。

大橋謙策は執筆者を代表した本書の「はしがき」の中で、「本書は、その地域での自立生活を支援することを目的とした地域福祉の視点からケアの考え方を再構築し、かつそのケアを実質的に担うことが求められる日常生活圏域をケアリングコミュニティに再構築しようとする考え方、実践に焦点化させて編集されている。ケアリングコミュニティとは、福祉サービスを必要とする人を社会的に排除するのではなく、地域社会を構成する1人として包摂することであり、要支援者を日常生活圏域の中で支えていく機能を有している地域社会をケアリングコミュニティとしてとらえ、そのケアリングコミュニティの創造の在り方について実践を踏まえて論及しようとした巻である」(大橋 2014: v) と、端的に本書の目的を述べている。

本書の構成は大きく2部形式になっており、第1部を理論課題編として、主にケアリングコミュニティに関連する社会福祉やケアの思想、ソーシャルサポートネットワークや地域福祉計画、ユニバーサルデザイン、コミュニティソーシャルワーク、居住環境や生活圏域などの視点から、ケアリングコミュニティの理論的課題を論じている。第2部実践編は理論課題編で出された理論的課題と関連させて、様々な地域のケアリングコミュニティづくりの実践を取り上げ、実践からケアリングコミュニティの実際を明らかにしようとしている。

また大橋は「本書は従来型の社会福祉の本というよりは、新たな文化、新たな社会観・生活観の創造・構築を目指し、新たなネットワーク型ヨコ社会づくり、地方自治体の経営の在り方を考えてみたいという趣旨で編集されている」(大橋 2014: vii) とも述べている。

このように、「ケアリングコミュニティ」という用語は、まだ一般的に研究・実践が多くなされていないものであるとは言い難いが、超高齢社会や新しい貧困、ソーシャルインクルージョン、新しい公共や新しい生活のあり方などが模索されている現代社会の社会福祉の課題において、その新しい課題を切り開くキー概念として注目すべき用語であることは間違いない。「ケアリングコミュニティ」という用語を取り巻く、以上のような現状を踏まえたうえで、ケアリングコミュニティを研究する意義について、筆者の考えを以下に示したい。

(2) 新しいコミュニティのあり方、人と人との関係性のあり方を模索する意義

ケアリングコミュニティ概念を研究する意義は、超高齢社会、成熟社会、ポスト産業社会の新しい生活のあり方を考え、再構築していく際の新しいコミュニティや人と人との関係性の在り方を模索する意義である。

周知のように現代社会は、近代化以降の経済成長を前提とする社会から、特に先進諸国を中心に経済成長が鈍化し、高齢化が進み、人口が減少するというポスト産業社会へと移行しつつある。『講座ケア第1巻』の編著者代表でもある広井良典は、このような社会を「経済成長」を前提とした変化の激しい社会から、経済成長が鈍化し、むしろ変化がゆるやかになる成熟社会という意味を表して「定常型社会」（広井 2001）と名付けた。このような社会では、経済成長による都市化、過疎化、産業化、あるいは資本主義社会が必然的にもたらす格差の拡大、貧困問題など、社会の様々なひずみを、「経済成長」に頼らずに、どのように解決していくかということが求められる。広井はその後の著作の中で、「ケア」という概念と「コミュニティ」という概念に特に着目し、この「定常型社会」における新しい人々の関係性の在り方、生活のあり方、福祉や地域社会の在り方を模索しているが、まさに、「ケア」と「コミュニティ」という概念がこれからの「定常型社会」を考える上で欠かせない要素となっていることを示している。

さて、ケアリングコミュニティは、この「ケア」と「コミュニティ」をつなぎ合わせた用語である。ケアリングコミュニティ概念を検討する際、「ケア」が「キュアからケアへ」という方向性で求められてきた点、そして「コミュニティ」が、単に旧態依然とした「村社会」ではなく、人々の自律性と連帯性を重要視し、人々が主体的に社会に参画して、あらゆる人を排除せず、個性の違いを認めながらつながりを作るという、きわめて価値的なつながりとして求められてきた点が重要であろう。「ケアリングコミュニティ」という概念は抽象的な概念であるため、その用い方によっては、都合よく用いられる危険性があるが、その意味でも「ケア」と「コミュニティ」が求められる文脈を丁寧に明らかにする必要がある。

例えば、現在、超高齢社会を背景として「地域包括ケアシステム」あるいはそれを継承する先述の「我が事・丸ごとの地域共生社会の実現」（以下「地域共生社会政策」という）が日本の地域社会、地方自治体にとって大きな課題となっている。この「地域包括ケアシステム」の構築や「地域共生社会政策」が急がれる背景には、第1に逼迫する介護保険財政、増大する要介護高齢者という課題を背景に、「医療」と「介護」をより効率化するという視点が含まれている。この「医療」と「介護」を効率化するという視点は、確かにわが国の医療・介護制度の持続性を考えれば必要不可欠なものである。しかし、「効率性」だけが追求された結果、本来ケアされるべき人々が十分なケアを受けることができず、「地域包括ケアシステム」が求める利用者像に合致しない人々が制度から排除されるような事態に至るのであれば本末転倒である。仮に、このような事態が進行するとすれば、それは、「地域包括ケアシステム」を構築する際、どのような「ケア」を目指すのか、あるいは、そこで目指される「システム」がどのような価値や哲学を持てば良いかということを考慮せずシステム形成が図られたということであろう。

このような事態を招かないためにも、我々が目指そうとしているケアリングコミュニティがどのような価値や哲学を持ち、それはどのような形で形成されることが目指されるのかについて丁寧に明らかにしていくことは重要である。例えば「ケア」が、「キュアからケアへ」という文脈の中で、単に専門家が一方的に患者を治療の対象（キュア）とするのではなく、その人自身の主体性を尊重し、双方向的にお互いに配慮し合いながら互いの成長を目指す（ケアする）ことを重視する考え方だということを理解すれば、「地域包括ケアシステム」も、単に「医療」と「介護」の効率性を追求すればよいというものではないこと

が理解される。なぜなら単に効率性を追求するだけなら、専門家が「患者」に対し、一方的な「ケア」を提供したほうが効率的だという考え方も成り立つからである。同様に「地域包括ケアシステム」が目指す「コミュニティ」のあり方が、システムの効率的運用を目指すだけの「コミュニティ」として形成されてしまえば、本来の「コミュニティ」概念が含意する「自律性と連帯性」に基づいたコミュニティのあり方は、蔑ろにされかねない³⁾。

このようなことを踏まえれば、ケアリングコミュニティがどのような価値や哲学をその概念に内包し、どのようなものとして構築が目指されるのか、またそのようなケアリングコミュニティは、どのようなプロセスを経て形成されるのかを明らかにする研究は重要な意義を持つと考えられる。

ケアリングコミュニティという概念が、どのような価値や思想にもとづいているかを明らかにすることができれば、例えば、どのようなケアを、どのような形で提供すればよいかについて、単に「ケアの効果、効率」という視点ではなく、その人にとっての「ケアの本来性」という視点で提供することが可能になる。また、私たちが形成すべき、地域社会（コミュニティ）のあり方についても、それが単に人々の「ケア提供に資する」という理由からではなく、「このようなコミュニティが、人々の幸福にとって必要だ」というレベルで考えることができる。それらの「価値」が明らかにできれば、私たちは単に、目の前に迫る課題への「対症療法」としてこれからの地域福祉、社会福祉を考えるのではなく、より根本的に、地域福祉、社会福祉のあり方を考えることになる。 「ケア」と「コミュニティ」という言葉は、そのような「価値」や「哲学」を内に含むことのできる言葉であり、この2つの言葉を内に含む「ケアリングコミュニティ」という言葉の概念を検討することは、人がケアを通じて人と関係する意味、そして、その人々が「コミュニティ」を形成して、そこで共に生きる意味を深く探求することにつながると思う。これが筆者の考える「ケアリングコミュニティ」という言葉を哲学的に探究する意義である。

(3) ケアリングコミュニティ研究の学際性

次に、ケアリングコミュニティ研究を学際的に進める意義と必要性について述べる。例えば大橋は、「地域包括ケアシステム」については、歴史的に少なくとも5つのベクトルから求められてきた経緯があることを指摘している（大橋 2016:8-10）。そのベクトルは地域福祉や地域福祉計画のベクトル、地域医療や地域リハビリテーションのベクトル、予防医学のベクトル、社会教育のベクトルなどである。これらの取り組みは、確かにベクトルとして差異があり、それを研究・実践する手法も、それぞれの専門分野からそれぞれ異なる形で行われてきた。しかし、今日「ケア」が分野横断的に検討の対象となっていること、また「コミュニティ」についても、多様な分野からその再構築の必要性が求められていることを考えれば、地域包括ケアや、ケアリングコミュニティの研究は必然的に学際的な性格を帯びることになると考えられる。

特に、筆者が「ケア」や「コミュニティ」を「福祉のメタ理論」で問う場合を考えてみても、「ケア」、「コミュニティ」は現在様々な哲学分野の重要な対象としてすでに議論されている。例えば「ケア」はケア関連領域である、医学、看護学、心理学、死生学、教育学等の分野ですでに多様な哲学的検討が行われている（その概要は、第1章で示す）。コミュニティは、従来、社会学の分野で研究されてきたが、近年は、やはりケア関連分野で「地

域医療、地域看護、地域リハビリテーションという形で「地域」が重要視されるにつれ、地域を「コミュニティ」として捉える視点が重要視されてきているし、都市工学や教育学においても、それぞれの実践をコミュニティと関わらせて哲学的な検討が行われている。特に「ケア」に関しては、「ケア対正義論争」にみられるように、フェミニズムや政治学の分野を巻き込んだ広がりを見せ、その哲学的意義をめぐって様々な検討がなされている（この概要についても第1章で示す）。

上記のことを考えれば、ケアリングコミュニティ概念を検討するには、学際的な視野を持ち、様々な分野の研究成果を統合的に考察していく必要があるといえよう。本研究においても、社会福祉学以外の学問分野の知見を検討し、学際的にケアリングコミュニティ概念にアプローチしたいと考えている。

（4）ケアリングコミュニティ研究が対象とすべき研究領域

学際的にケアリングコミュニティの価値、思想、哲学を研究していく際に、対象とすべき研究領域を今一度確認しておこう。

例えばケア、ケアリングについての研究は、社会福祉学、看護学、リハビリテーション学といった、ケアを提供する専門分野である医療・福祉分野に限らず、その周辺領域である教育学、心理学等でも数多くの議論が展開されている。また、高齢社会化の影響により医療・介護・福祉の政策的重要度が高まったため、これらのケア関連分野は政治的な課題としてもその重要度が増している。そのため、政治学、政治哲学の分野でも、「ケア」の倫理を「正義」の倫理と対比させて、政治哲学としてケアの倫理、哲学を位置付けようとする議論が高まっている。

社会のあり方を哲学的に問う立場からは、リベラリズムへの疑念から近年コミュニタリアニズムの哲学が注目を集めている。「自由」や「正義」の価値を重視するリベラリズムに対し、コミュニタリアニズムは「共通善」や「美德」を重視し、コミュニティ内部での人々の熟議や、単に制度的に「正義」を実現するのではなく、人々の「美德」の涵養とその「美德」に基づいたより良い社会のあり様の構築を目指すとする。

そして、この「ケア、ケアリング」と「コミュニティ」あるいは「コミュニタリアニズム」は、現代社会の課題を解決する思想的潮流として、極めて近接的な概念として論じられるようになってきている。例えばわが国の代表的なコミュニタリアニズムの研究者である小林正弥は、「ケアの倫理」と「コミュニタリアニズム」は親近性のある概念であることを指摘し、「ケアリングコミュニタリアニズム」という概念をすでに提起している（小林 2017：160）。

このように、ケアリングコミュニティという言葉の周辺には、すでに多様な思想・哲学的潮流が存在する。上記に挙げたもの以外にも、例えば、「ケア、ケアリング」の淵源を検討する際、なぜ人は「ケアしあうのか＝助け合うのか」という問いに対し、進化生物学、進化人類学の視点からは、人類の進化の過程で、理性（上から）ではなく、動物が営む社会生活の必然から（下から）、相手を思いやり、ルールを守り、公平を重んじるという「道徳」が発達してきたという知見が、様々な研究から確かめられつつある（例えばドゥ・ヴァール 2013＝2014）。

筆者としては、このような多様な領域で研究されている知見を用い、今求められている

社会のあり様として、ケアリングコミュニティの概念を総合的に検討したいと考えている。

第3節 本研究の概要 各章の構成

本論文は以下のような各章で構成される。

第1章では、「ケアリングコミュニティ」概念を検討する前提として、関連概念である「ケア」、「ケアリング」概念について、先行研究を参考に現時点での「ケア」、「ケアリング」概念の到達点について明らかにする。「ケア」、「ケアリング」概念は、これまで様々な対人援助に関わる学問分野でその概念をめぐる検討がなされてきた。特に、発達心理学の分野でギリガンが「ケアの倫理」を提起して以来（ギリガン，1983=1986）「ケア」、「ケアリング」概念は、正義の倫理とは異なる倫理概念として、様々な哲学的検討が行われてきた概念である。そして現在、「ケア」、「ケアリング」概念は、対人援助分野における重要な倫理概念としての位置づけを、「正義の倫理」に比肩して持ちうる概念として重要性を増している。本章では、ギリガンの「ケアの倫理」の提起以降の「ケア」、「ケアリング」概念について、ノディングス（教育学）、ベナー（看護学）らの「ケア」、「ケアリング」概念の先行研究を分析する。また、「ケアの倫理」の意義と限界について徹底した検討を行った、品川哲彦の論考に依拠しつつ、「ケア」、「ケアリング」概念の哲学的考察の現時点での到達点を示し、「ケアリングコミュニティ」概念を検討する前提として、「ケアリング」という言葉をどのような内容を持つ言葉として捉えるのかを明らかにする。

第2章では、第1章で検討した「ケア」、「ケアリング」概念を踏まえ、現時点でのケアリングコミュニティ概念がどのような概念として用いられているか、「ケアリングコミュニティ」概念の先行研究を行い、現時点での「ケアリングコミュニティ」概念の到達点を明らかにする。「ケアリングコミュニティ」という言葉は2000年代の前半から後半にかけて、教育学、社会福祉学の分野で先駆的に用いられてきた。しかし、「ケアリングコミュニティ」を概念として本格的に検討したのは、2014年の大橋謙策の論考が最初である。本章では①大橋謙策の「ケアリングコミュニティ」概念についての論考、②「ケア」と「コミュニティ」概念についての検討を「定常型社会」に移行するこれからの社会の思想的潮流として検討してきた広井良典の論考、そして、③コミュニタリアニズムの哲学の立場から、ケアの倫理と正義の倫理およびコミュニタリアニズムの哲学を総合的に捉え、「ケアリングコミュニタリアニズム」の考え方を提起している小林正弥の論考を取り上げ、現時点での「ケアリングコミュニティ」概念の到達点を明らかにする。

第3章では、第2章までの「ケアリングコミュニティ」概念の到達点を踏まえた上で、筆者独自の「ケアリングコミュニティ」概念の検討を行う。筆者は「ケア」、「ケアリング」、および「ケアリングコミュニティ」の先行研究を踏まえると、「ケアリングコミュニティ」概念を検討する分析枠組みとしては、少なくとも①ケアの倫理の視点、②正義の倫理（正義論）の視点、③コミュニタリアニズム（徳の倫理）との関係から捉える視点、④ケアする動物としての人間を進化人類学の知見から捉える視点、⑤経済的合理性との関係で捉える視点、⑥科学的合理性との関係から捉える視点、⑦宗教や超越的存在、スピリチュアリティの観点から捉える視点、⑧討議倫理との関係から捉える視点、以上8つの視点からケアリングコミュニティ概念を分析する必要があると考えている。本章では、これらの各視点の詳細を検討し、筆者のケアリングコミュニティ概念を構成する分析枠組みとして詳細

に検討する。

第4章では、第3章で検討したケアリングコミュニティ概念の分析枠組みを踏まえ、筆者のケアリングコミュニティ概念の概念的構造及び実在的構造を示し、先ほど挙げた各分析枠組みがどのような関係に置かれているのか、また全体としてそれらはどのようなダイナミズムを持ち、実践にはどのような形で適用可能なのかを考察する。ケアリングコミュニティ概念の構造については、8つの分析枠組みがどのような関係性を持ち、ケアリングコミュニティ概念全体として、それがどのような目的や価値を重要視するものなのかについて考察する。ここで検討されるケアリングコミュニティ概念こそ、筆者が本研究で明らかにしたい、地域福祉が目指すべき目的概念としての、ケアリングコミュニティの哲学的概念となる。またそのケアリングコミュニティ概念に基づいて、実在的にケアリングコミュニティはどのような形で具現化されるのか、その実在的構造を明らかにするのも本章の役割である。具体的な地域福祉実践——個別ケアから地域福祉計画、システム構築など——に関わって、ケアリングコミュニティ概念がどのような形で適用されるのか、コミュニティソーシャルワークのプロセスとも関わらせながら、概念の実践における適用可能性を考察する。

第5章では、以上の検討を総合して、本研究の結論、及び今後の課題について検討し、本論文のまとめとする。

以上のようなプロセスを経て、地域福祉の目的概念としての「ケアリングコミュニティ」概念について、多様な分野の知見を用いながら哲学的に研究していくことが本研究の目的である。

<注>

1) 「創発」とは、稲垣久和の公共福祉論のキーワードで、例えば人間の「脳」における物質的な反応が、非物質的な「精神」という働きを生じさせるのは、単純に脳内の物質的な反応に還元できない何らかの「創発」があるはずだ、と考える立場である。つまり、人間存在は、「精神」という「非物質的」な働きを行うことのできる「創発」的な存在であり、それは「科学的実証主義」的な、言い換えれば「要素還元主義」的な見方では到底その全体を捉えきれないという、稲垣の基本的姿勢につながっている。これを踏まえて稲垣は、社会福祉学のような人間を相手にする学問では、「実証主義科学」を目指すのではなく（その重要性も認めながらも）、人の「実存」（生活世界における意味の充実）を問う、実践哲学として定立されなければならないと考えるわけである。

2) 例えば「ケア」については第1章で詳述するが、キャロル・ギリガンが提起した「ケアの倫理」（ギリガン 1983=1986）以来、「正義の倫理対ケアの倫理」といった、新しい社会思想の探求が現代にいたるまで続けられている。「コミュニティ」については、ソーシャル・キャピタル研究の領域において、社会疫学等の分野で、人と人とのつながり（社会関係）が人々の健康に及ぼす影響等、重要なエビデンスが報告され、地域保健の分野に大きな影響を与えつつある（例えば、近藤 2005）。

3) もっとも「効率性の追求」と「自律性と連帯性」を持ったコミュニティ形成は、両立しうる可能性もある。その場合は、「自律性と連帯性」のコミュニティが形成された結果、地域住民の意識変革が促され、自分たちでできることは自分たちでする住民が形成されたり、予防的活動に積極的な住民が形成されたりした結果、医療費の抑制や介護費用の抑制

につながる場合などである。しかしこの場合は「自律性と連帯性」のコミュニティを作るという目的が先にあって、結果として「効率性」が達成されたのであり、「効率性」の追求が目的ではなかったことに留意する必要がある。

<引用・参考文献>

- De Waal,F(2013)The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates, W W Norton & Co Inc=2014 フランス・ドゥ・ヴァール 柴田裕之訳『道徳性の起源: ボノボが教えてくれること』紀伊國屋書店
- Gilligan, C (1982) In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press (=1986, キャロル・ギリガン, 岩男 寿美子訳『もうひとつの声～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)
- 広井良典 (2001)『定常型社会—新しい「豊かさ」の構想—』岩波書店
- 星野信也 (2011)「社会福祉学の失われた半世紀—国際標準化を求めて」岩田正美・岩崎晋也『リーディングス日本の社会福祉 1 社会福祉とは何か』日本図書センター
- 稲垣久和 (2013)『実践の公共哲学 —福祉・科学・宗教—』春秋社
- 一般社団法人日本脳損傷者ケアリング・コミュニティ学会ホームページ <http://caring-jp.com/wp/> (2018.10.17 取得)
- 木原活信 (2012)「春季大会シンポジウム いま社会福祉原論に求められていること」『社会福祉学』52-4
- 小林正弥 (2017)「福祉のポジティブ公共哲学」のビジョン—「福祉の哲学」の公共的展開；政治哲学と福祉」, 広井良典編著『福祉の哲学とは何か』ミネルヴァ書房
- 近藤克則(2005)『健康格差社会—何が心と健康を蝕むのか』医学書院
- 大橋謙策 (2015)「新しい社会福祉としての地域福祉とコミュニティソーシャルワーク」中島修・菱沼幹男編『コミュニティソーシャルワークの理論と実践』中央法規
- 大橋謙策 (2016)「地域包括ケアとコミュニティソーシャルワーク機能」『コミュニティソーシャルワーク』17, 日本地域福祉研究所

第1章 ケアリング概念の検討

本節では、ケアリングコミュニティ概念を検討するにあたり、まずケアリング概念について検討する。

ケアリング概念については、すでに多様な分野における先行研究があり、まずそれらを概括することから始めたい。

1節 ケアとケアリングの違い

本論文では「ケアリング」概念を検討するが、その前提として、単に「ケア」といった場合と、「ケアリング」といった場合において、概念としてどのような相違があるかについて、まずは考察することにした。

まず、先行研究を調べた限りにおいて、現時点で「ケア」と「ケアリング」の概念の違いを明確に分類し、それぞれの語についての統一的な概念ないし見解（定義）は存在しない。「ケア」及び「ケアリング」について研究する論文等においても「ケア及びケアリング」や、「ケア／ケアリング」などと並列して書かれている文献も多く、両者の概念の違いは曖昧なままにされているか、ほぼ同様の概念を持つものとして用いられている場合も多い。「ケア／ケアリング」を実践やその実践倫理上の重要な概念として位置づけてきた看護学の分野においても、レイニンガー（1991=1995）やワトソン（2012=2014）のように、ケアとケアリングの定義を分けて論じるものはあるが、根源的な意味で統一的な見解には至っていないのが現状である。

そのような中で、「ケア」と「ケアリング」概念について、その根源的な意味を明らかにしながら、その相違を意識して論じるものがいくつかある。

(1) 石川道夫のケア及びケアリング概念の考察

その1つは石川道夫のものである。石川は著書『ケアリングのかたち—こころ・からだ・いのち—』の中で、看護学の分野においては、1980年代半ばか一部ではそれ以前から、「ケア」と並んで「ケアリング」という用語が頻繁に使われるようになってきたことを指摘している。その背景について石川は、「ケア」という言葉が、看護の中核となるような「ケア」以外にも、多様なものに用いられた結果（例えば、「衣類の手入れ」や、整髪剤や洗剤の名前などにも「ケア」という言葉が使われるようになることにより）、「ケア」という言葉に込められた価値が陳腐化してしまい、「価値感情を込めた使い方が難しくなっ」てしまったことを指摘している（石川 1998：7）。つまり、「ケアリング」という用語は、陳腐化してしまっ「ケア」という言葉に、もう一度なんらかの「価値感情」を込めるために、1980年代半ば以降から、看護学の分野では、頻繁に用いられるようになってきた、ということである。

では、「ケア」をわざわざ「ケアリング」と呼びかえて込めたかった「価値感情」とはどのようなものだろうか。石川はその後の論述の中で、看護学におけるケアリング概念（ワトソンやベナー、レイニンガーなど）、フェミニズム論からのアプローチ（ここにはギリガンとノディングスが含まれる）、生き方としてのケアリング（メイヤロフのケアリング論）、川本隆史らのケアの倫理、ノディングスに影響を受けた佐藤学の教育学におけるケアリン

グ論を検討し、それぞれの分野にはそれぞれの「ケアリング論」があるので、「一概に同列で比較、検討することには無理がある」としながらも、「それでもそこに何らかの共通する要素があるとすれば、それは「応答」とそれに伴った「責任」ではないだろうか」とし、京都学派の哲学者、高山岩男の「呼応の論理」をもじって「呼応の倫理」と呼ぶべきだろう」としている（石川 1998 : 10-21）。石川はこの「呼応の倫理」について「呼びかけられ、それに応えること。ノディングスのいうように、応えること自体がすでに、呼びかけて、手を差し伸べた人にとって最良の贈り物として、ケアを提供する営みそのものを支えている」（石川、1998 : 21）と述べている。

石川の議論は論理的にまとまったものではない。それは石川自身が認めている。しかし、石川が参考にした様々な分野の「ケアリング論」を見ると、単に「ケア」という以上に「ケアリング」という言葉に込められた価値とは、以下のようなものと思われる。

①人間に根源的な「関係」あるいはそれに基礎づけられた否応ない「関心 (sorge)」と、それを基盤としたうえで求められる「応答」、「気づかい」、「配慮」。

この点は、「ケアリング」概念を検討する際に、哲学的にもっとも根源的な基礎となる考え方である。この考え方の哲学的基盤になるのは、ハイデガーの存在論の哲学である。ハイデガーはデカルト以降の独我論的な存在論を批判し、人はそもそもはじめに相互的に存在する「共現存在」であり、「関わり」こそ最初にあるという存在論を展開した（Martin Heidegger 1927=2017）。このようなハイデガーの存在論を基盤とすると、「ケア」は独立した個人から、独立した個人へ「ケアする」—「ケアされる」という主体—客体の関係ではなく、もともとつながりのある他者に対する「ケアしあう関係」として理解される。言い換えれば「相互性」ということになるが、「相互性」という言葉だけでは、その根源的な価値に到達することはできないように思われる。なぜなら、先ほど例示した、「独立した個人同士の関係」においても、「相互性」は実現できるからであり、より重要なことは、人は元々、別の「現存在」とのつながりから逃れられないのであり、その意味で「相互性」がまず先にあって、その中で時に「ケアする側」に回ったり、「ケアされる側」に回ったりするだけに過ぎないということを理解することが重要だからである。

ここに単に「ケア」ではなく、「ケアリング」という言葉が、別の価値を含みこませる言葉として用いられる理由がある。単に「ケア」だけでは、「ケア」があたかも、単に技術的・道具的に誰かを「世話」する手段としてしか認識できない可能性がある。「ケア」が本来的には、もともとは「つながり」を前提とした「現存在」同士の逃れられない関係の中で営まれる行為である以上、「ケア」は単に道具的にやり取りされるものではなく、お互いに「ケアし合う」という関係の中で、「ケアリング」するという言いかたの方が、その本来のあり方を適切に表現できるように思われるからである。

このような前提に立った時、「ケアリング」という概念において、「応答」や「責任」という概念が重要であることが了解される。私たちは元々つながりを前提とした「共現存在」であるのだから、別の「現存在」が傷ついたり、病んでいたりする場合には、それに応答し、ケアする責任を果たすことが重要になる。それは、別の「現存在」と共にある、自分（自己存在）を癒すことでもあり、お互いをケアし合うことで、私たちの「共現存在」そのものを癒すことにもつながるからである。

②ケアの能動性、主体性の重要性

さて、「ケアリング」という言葉が用いられるもう一つの理由として、ケアの能動性や、主体性という価値を表すという点を指摘したい。上記のような人間の「共現存在」的な存在論を基盤とした場合、もう一つ重要になるのは、ケアを行おうとする能動性、もしくは主体性である。私たちは「関係」を前提にするからこそ、ケアを行う場合に能動性や主体性が重要になる。

このことを説明するために、もう一度、独立した個人同士の間での「ケア」を例に考察を進める。

独立した個人同士の場合、もともとこの二者の間には関係性は存在しないのであるから、「ケアをする」という行為を一方が、一方にしようとした場合、まず、ケアする—されるという関係を作ってから、ケアという行為が開始される。これは「契約」と表現できる行為である。

さて、この「契約行為」にも、ケアする側、される側それぞれに主体性（主体的な選択）、能動性（契約を行うという能動的行為）が必要となる。この時、当然のことだがケアする側も、ケアされる側も、基本的に「ケア」という行為を行ったり、受け入れたりするかどうかということは自由である。ケアという行為を行うことや受け入れることが「嫌」であれば、そのような「契約」をしなければ良いだけの話である。

これが、先ほどの「関係」を前提とする存在論に立った場合はどうであろうか。誰かがケアが必要となった場合、「関係」が前提にあるのであるから、それを捉えた別の「現存在」は、何らかの「応答」を示す「責任」が生じる。つまり、独立した個人同士の「契約」以前に、すでに「ケアしなければならない」という状態が2者の間に発生することになる。この時間問題となるのは、いずれにしても「ケアする」ことから逃れられない「現存在」の「ケア」に向かう「態度」である。ケアを「いやいや」するのか、それとも、「能動的」、「主体的」に行うのかによって、ケアの質は大きく異なってくる。

つまり、「ケアをいやおうなく引き受けなければならない」という状態においては、ケアを自由に選択できる場合においてよりも、よりケアに向かう「主体性」や「能動性」の重要さが増す。このような「主体性」や「能動性」の重要さを価値として表現するためには、確かに道具的な「ケア」という言葉より、ケアの相互性を含意した「ケアリング」という言葉の方が、その価値の内容をよりの確に表現できると考えられても不思議ではない。

特に職業としてケアを行う看護分野で「ケアリング」という言葉が多用されるようになったことは示唆的である。逆説的に言えば、職業として「ケア」を行うものは、先ほどの例でいえば、「契約」を交わしてケアを提供するという色合いが濃い。つまり「契約」であるのであれば、本源的には、ケアを否応なく引き受けなくても良い。しかし、だからこそ、ケアに向かう姿勢として、「ケアリング」、すなわち、ケアする態度としての「能動性」や「主体性」が強調されなければならない、と考えることもできる。

さて、ここまで、石川道夫の論述を参考に、「ケア」と「ケアリング」概念の相違について検討してきた。まとめると、「ケア」と「ケアリング」概念の相違は、「ケア」という言葉が本来持っている価値が陳腐化したという事態に伴い、その価値を再構築する言葉とし

て「ケアリング」という言葉が用いられてきた可能性があるということである。ここでは詳述できなかったが、石川が参考にした各分野の「ケアリング」論者の論考を参考にする^と、「ケアリング」という言葉の背景には、①「関係性」を基盤とする人間存在の把握を基礎として、②その関係の中で相互に「お互いにケアし合う」ことが、「共現存在」全体にとって（あるいは自分と他者双方にとって）重要であるということ、③「関係」から必然的に要請されるケアに「能動的」、「主体的」に応答していくことが重要であること、などといった価値が含まれていると考えることができる。

なお、ここで、日本看護協会のケアとケアリングの説明について紹介しておく。

「ケア：従来、身体的な世話を言い表す用語として主に使われてきた。身体的な世話により対象者との相互作用が促進されたり、対象者の心身が安楽になったりすることから、「療養上の世話」もしくは「生活の支援」としてのケアに看護の独自性を見出そうとしてきた歴史も長く、看護職にとって重要なキーワードである。

また、医療の中では、キュアに対して看護の特徴を際立たせるために、キュア対ケアという構図で用いられる場合もある。

「ケアリング：1.対象者との相互的な関係性、関わり合い、2.対象者の尊厳を守り大切にしようとする看護職の理想、理念、倫理的態度、3.気づかいや配慮、が看護職の援助行動に示され、対象者に伝わり、それが対象者にとって何らかの意味（安らかさ、癒し、内省の促し、成長発達、危険の回避、健康状態の改善等）をもつという意味合いを含む。また、ケアされる人とケアする人の双方の人的成長をもたらすことが強調されている用語である。」（社団法人日本看護協会 2007:13-14）

この説明を見ると、明らかに「ケア」よりも「ケアリング」により価値的、倫理的な側面を含めて説明していることがわかる。ここからわかるケアリングの具体的な価値としては①「相互的な関係性、関わり合い」、②「看護職の倫理的態度」、③援助する側の「気づかい」や「配慮」により対象者にとって何らかの意味が提供されるという視点、④ケアする側、される側双方の人的成長をもたらすこと、などである。先に述べた「関係」を基盤とした相互性、倫理的態度にみられる能動性や主体性などの価値が含まれていると考えられ、ケアリングにより価値的な側面を含ませていることがわかる。

（2） 上野千鶴子の「ケアリング」概念批判

このような「ケアリング」概念に対し、上野千鶴子は自著『ケアの社会学』の中における『ケアリング』をめぐって」という論考において、「本書が「ケアリング」という概念を採用しない理由」を述べている。以下は、上野によるケアリング批判の要点と、それに対する筆者の批判的検討である。

①ケアリングという概念が主としてケアする側によって採用されていること

上野は「ケア」や「ケアリング」という言葉が、「ケアする側」から語られがちであり、「ケアされる側」の視点を欠くことに批判的である。よって上野は「ケア」についても、

規範的なアプローチと記述的アプローチを区別して、(上野自身はケアを記述的アプローチから分析する立場から) 極めて慎重に「ケア」という言葉の定義を選択している。上野は「ケア」の定義として、メアリ・デイリーらの定義を採用しているが(上野, 2011: 39), それは以下のようなものである。「依存的な存在である成人または子どもの身体的かつ情緒的な要求を、それが担われ、遂行される規範的・経済的・社会的枠組みのもとにおいて、満たすことに関わる行為と関係」(下線は筆者)(Daly 2001:37)。

上野が採用したケアの定義において重要なのは下線部である。上野は、「ケア」が規範的に定義されると、そのケアが実際に提供されている「文脈」から切り離され、「文脈超越的概念」になってしまうことに批判的である。上野の立場は「ケア」が本来、「よきもの」としてだけでは捉えられず、歴史的にケアの重荷が、女性に、より多く担わされてきた事実からも、歴史的・状況的文脈によっては人々を抑圧することがあることに自覚的であれ、というものである。そのような理由から、上野が採用したケアの定義には、そのケアが担われる「規範的・経済的・社会的枠組み」という文脈的視点が盛り込まれており、その時に行われているケアが、その時の「規範的・経済的・歴史的」文脈からどのようなものとして機能しているのかを記述的に明らかにする必要があるという立場をとる。このような立場をとる上野にしてみれば、より規範的な意味合いを持つ「ケアリング」という言葉は採用することはできないということであろう。

筆者も、上野のこのような姿勢には賛同する。確かに「ケアリング」という用語が、強い価値規範を持っており、それが無自覚に、現在ケアの重荷を負わされている人々に一方的に抑圧として機能する可能性は否定できない。かつまた、ケアする側の一方的な「ケアリング」の価値は、「ケアされる側」にとっては単なる価値規範の押し付けにもなりかねない。その意味で上野のこのような指摘は「ケアリング」に関わるものにとって、常に自覚しておかねばならない指摘である。

しかしながら、上野が社会学的関心——現実の、現在の社会において「ケア」がどのようなものとして存在しているかを分析する立場——から、「ケアリング」という価値規範の強い概念をわざわざ用いる必要性がないとしたことには賛同できるにしても、「ケアリング」という概念を検討することを通して、その価値を検討することは否定されなくてもよい。むしろ、上野のような問題意識から出発した「ケアの現実」の研究に基づいて、ありうべき「ケア」の姿や価値を検討することはやはり重要であろう。

むしろ上野は、ジェンダー論的な視点から、「ケアリング」という言葉がより「女性性」を帯びて用いられることに極めて敏感に反応している。その点については次に述べるが、上野のケアリング概念についての立論は、「ケアリング」という言葉があまりに「女性性」を帯びて用いられるので、現在のケアの主要な担い手である「女性」に対し極めて抑圧的に機能することを強調する形で展開される。しかし、上野の批判するギリガンやノディングスらの著作を読めば、彼女たちが「ケアの倫理(ギリガン)」や「ケアリング(ノディングス)」について「女性性」をもつ概念とみられがちであることに自覚的であり、慎重にそのようなものと見られることを回避する立論を行っていることも事実である。しかし、上野は、それらの回避についてはあまり言及せず、「ケアリング」のもつ女性性をむしろ強調している。その結果、上野においては、「ケアリング」概念は、「社会学的研究であるから採用しない」という意味以上に、「ジェンダー的に抑圧的な概念であるから採用しない」という意味合いが強調される結果となっている。次にその点について触れておこう。

②「ケアリング」が、女性的なケアに言及する際に用いられる傾向があること

上野は、ジェンダー論の知見から、ケアが歴史的に女性により多く担われてきたという点に自覚的である。さらにそこから「ケアリング」という言葉が、看護学、教育学のような母性的職業で好んで用いられ、父性的な医学分野ではあまり用いられないことを指摘している（上野 2011 : 56-57）。しかし、この批判は根源的な批判ではなく、実際、この指摘に関しては、それほど深い論理展開はなされていない。例えば、上野は「ケアリング」という言葉が教育学や看護学など、母性的な職業において多く用いられることを指摘しているが、教育学や看護学がどのような根拠で「母性的」な職業であるか、ということについては、「ケアリングが教える、育てる、看るという行為に親和的」であると述べているだけである。なぜ、教える、育てる、看るが母性的であるかという説明は一切なされていない。たとえば「教える」は見方を変えれば、パターンリスティック（父性的）に教えることが問題視されることもあるわけで、「母性的」とだけ捉えることには違和感がある。また、上野はメイヤロフのケア論は「父性的」であり、よって、「ケアリング」という概念を使っていないと述べているが、上野も引用しているように、メイヤロフの著書の原題は「On Caring」である。もしかしたら上野は、日本語訳において「ケアリング」を意図的に「ケア」と訳したことを指して、日本的な文脈におけるメイヤロフのケア論の受容という視点で、この指摘をしているかもしれないが、それにしても、メイヤロフのケア論の受容が「父性的」であるという指摘も、論拠が不足しているように思われる。

筆者は上野の、歴史的にケアが女性により多く担われてきたという指摘については、特に異論はない。その意味で、「ケア」やより価値的内容が強まった「ケアリング」が女性に対して抑圧的に機能する可能性が現実的にあることを否定するものでもない。しかしそれを強調するあまり、「ケアリング」という概念が持っている積極的な意義まで捨象することになれば、より豊かなケア実践を考える可能性を閉じてしまうことにもなりかねない。

しかし上野は、「ケアリング」概念が持つ相互性や能動性、主体性の概念についても批判的に検討している。次にそれを見てみよう。

③「ケアリング」は、ケアの相互性を強調することにより、本来「ケア関係」が持っている非対称性（ケアする側より、ケアされる側の方がより選択肢が少なく抑圧されがちである）を覆い隠し、その結果、ケアという行為を無条件に「よきもの」として構築し、「ケアする側」にも「ケアされる側」にもケアがネガティブな行為でありうる可能性を隠蔽する効果がある。「ケアリング」はまた、ケアする側の能動性、主体性を強調する傾向があり、その場合、ケアされる側は「ケアド (cared)」と（受動的な存在として）概念化すべきなのだろうか。（上野 2011 : 56）

この点については、筆者が先に検討した「ケアリング」概念の哲学的基盤を考えれば、上野の批判が的を射ていないことは明らかである。上野の言う、ケアの非対称性は、現実に確かに存在する。しかしこれは、上野のように、ケアする側—される側といった、独我論的思考を前提とすればその通りであろう。もっとも、関係論的思考を前提とした場合にも、上野のケアの非対称性については留意する必要がある。そのことそのものを否定するものではない。しかし、上野の立論はあまりに独我論に偏っており、関係論的なケアの関

係性を捉えられていないように思われる。

例えば、たしかに「ケアされる側」の方が、「ケアする側」よりも力関係が弱くあることは多いであろう。しかし、「ケアする側」も「ケア」という重荷を背負い込むことになり、「ケアする側」にも葛藤が生じることになる。これは、ケアが私たちにとって、関係性を前提に逃れられないものになっているからである。このことにより、「ケア」は「ケアする側」、「ケアされる側」双方にとって、まったくの等価ではないにしても、重荷としてのしかかる。上野の指摘とは異なり、このような関係論的前提に立つことによってこそ、「ケアは重荷である」という、ケアのネガティブな側面が浮かび上がる。「ケアリング」とはこのような状態を前提にしたうえで、ではどうやって、このような「ケアの重荷」をお互いに、あるいは様々な人々と助け合いながら解決していくことができるか、ということを考えることである。

同様に、上野が指摘する、「ケアリング」が「ケアする側」からの能動性、主体性を強調する結果、「ケアされる側」を「ケアド」として受動的な位置に置く、という批判も、的を射ていないことが明らかである。関係論的前提に立てば、「ケア」は双方にとって重荷としてのしかかる。よってその時、関係の網の目の中の「主体」はともに「受動的」な立場に置かれる。しかし、ここから、その関係の網の目の中で、各「主体」が「主体的、能動的」にケアに向かって行為することにより、「受動的」な立場から「主体的、能動的」な立場へと助け合いながら変化することができるのである。これが「ケアリング」という言葉の持っている価値の1つである。

上野は、「ケア」が現在、どのような状態に置かれているか、という社会学的関心に基づき、あえて価値概念を多く含む「ケアリング」という言葉は採用せずに、「ケア」という言葉を意図的に用いて、ケアの実態を検討した。そのことの意義は大きく、結果として上野の著作では現代のわが国のケアの現実や問題が極めてラディカルに明らかにされている。しかし、上野は社会学的な方法論上の必要性以上に「ケアリング」という概念を価値的に批判しすぎているきらいがあり、結果、「ケア」という事象における現在の個別的な葛藤状況を考察できる理論枠組みを提示できていない。

たとえば、その著作、『ケアの社会学』において、上野が最終的にこれからのケアの社会的あり方として提示するのは、「官」、「民」、「協」、「私」という、4つのセクターからなる、福祉多元社会である（上野 2011：457-459）。しかし、この福祉多元社会のモデルは、すでにイギリスであれば1978年のウォルフenden報告が、わが国では特に1998年の社会福祉基礎構造改革以降すでに組み込まれてきた方法であり、現局面では、これのさらに内実となる、各地域での、それぞれの個別の事象に合わせたケアの分担のあり方や、文字通り「ケアリングコミュニティ」の構築が求められているわけである。そのためには、やはり「ケアリング」ということがどのような意味内容を持っている言葉なのか、その内実を丁寧に検討していく必要がある。

（3） ケア概念とケアリング概念の相違について

上記の考察から、ケアとケアリング概念の相違は、以下のようにまとめられる。

① ケア概念より、価値的側面の強調を含んでいるケアリング概念

まず、ケア概念に比べ、ケアリング概念の方がより価値的な側面を持つ概念である。もともとケア概念にも価値的な内容は含まれており、“cure”に対する“care”といったように、もともとケア概念には、単に人間を治療の対象とするのではなく、全人的な心地よさやその人の人間的成長などの価値を含む言葉としても用いられてきた。このケア概念より、さらに価値的な側面を持つ言葉としてケアリングという言葉が用いられてきた。この背景には石川の言うように、「ケア」という言葉が多様なものに用いられてきた結果、その言葉の持つ価値が陳腐化したことと合わせて、「ケア」を実践する現場において、より価値的な側面が求められる状況が量的にも質的にも求められてきたことがあると考えられる。このようなケアの価値的な側面が求められてきた背景には様々なものが挙げられようが、いずれにしても、「ケア」の量と質を問うことが重要な課題となった現代の「ケアの現場」において、ケアをさらに一歩進めた「ケアリング」という概念が求められてきたと考えられる。

②人間の本質を「関係性」として捉えるケアリング概念

第2に、ケアリング概念は、人間の本質を「関係性」として捉える価値を持つ概念であるということである。この人間の本質を「関係性」として捉えるケアリング概念の詳細な検討は後ほど行うが、ケア概念との比較で見たとき、ケアリング概念がこの「関係性」を捉える視点を深めてきたことをまず指摘しておきたい。ケアリングを「関係性」の視点から捉えようとする試みは、人間存在の本質を「関係性」で捉える哲学的思考を要請した。

先述したようにケアリング概念が深化するプロセスにおいて、ハイデガーの存在論の哲学が援用されているし、他にもケアリングを現象学の視点から捉える論考が存在する。人間の本質が「関係性」を前提として成り立っていることを基盤に据えると、「ケア」という営みは人間が「選択的」に選び取れるものではなく、「関係性」に既定されて、人間は「ケア」そのものから逃れられない存在だということに自覚することになる。この自覚、ないし了解は重要であり、このように自覚・了解することで、「ケア関係」はそもそも「相互性」の中で営まれるものであること、「ケア関係」が相互的であるがゆえに、ケアは「重荷」として私たちに否応なく課せられていること、しかし「関係性」が前提にあるがゆえに、そこに私たち人間の喜びや人としての成長も内包されていること、などについてはっきりと自覚することができるようになる。

③ケアを倫理的に「主体的」・「能動的」なものとして規定するケアリング概念

第3にケアリング概念は、ケアを倫理的に「主体的」・「能動的」なものとして規定する価値規範をもつという点である。もともと、“caring”は、動詞“care”に、現在分詞（あるいは動名詞）を形作る“ing”がついたものであり、より主体的・能動的なイメージを喚起する。ケアリング概念がよりこのような「主体的」・「能動的」なイメージを含みこませてきた背景には、ケアをより倫理的に「主体的」・「能動的」なものにする必要性があったからであろう。ケアを「主体的」・「能動的」なものとして倫理的に価値づける必要性があった背景には、看護学の分野でケアリング概念が特に深められてきたことから推察すると、看護職のようなケアに関わる専門的従事者の倫理規範として「ケア」の倫理の価値づけがより

要請されたことが背景にあると考えられる。

先ほどの、人間の本質を「関係性」から捉える立場に立てば、「ケア」は本来的に私たち人間に要請されているものである。よって本来であれば、あえて「ケアリング」と名指さなくても、人間は常に関係の網の目の中で絶えず「ケア」の要請にさらされ、常に「ケアリング」の状態にあるともいえる。しかし、職業として「ケア」を行う者は、その前提として自由な契約に基づいて「ケア関係」に入るというプロセスを経る。このことは、普段は意識しない「ケア」の状態から意識的な「ケアリング」を行うという自覚を「職業としてケアを行う者」にもたらす効果があるが、一方で、「自由な契約としてケアを行っている」という意識が、かえって本来的な「そもそも私たちは常にケアをシェアする存在である」ことを忘却させる効果をもたらすこともある。その結果、ケアを提供する側が、本来的な「ケア関係」から疎外されることになれば、「ケア関係」そのものの質の低下を招くことになる。このような事態を避けるために、ケアを意識化し、より主体的・能動的に行うという「ケアリング」概念が要請されると考えられる。

また「職業としてケアを行う者」でなくても、普段無意識に行っている「ケア」を意識化し、主体的・能動的に「ケアリング」すると自覚することも重要な意味を持つ。なぜなら「ケア」は私たちに課せられた「重荷」としての側面が否応なくあるが、逆にそれだからこそ、その「重荷」も含めてケアを意識化し、どのようにすれば「ケア関係」に置かれた双方がその「ケア関係」からより積極的な喜びや成長といったポジティブな側面を引き出すことができるかを考えるきっかけになりうるからである。

いずれにしても、このように「ケア」を、より主体的・能動的な「ケアリング」として捉えることは、ケア実践をより倫理的なものとして捉えることにつながる。

④「ケア」概念に、より哲学的・倫理的価値概念を含ませた「ケアリング」概念

以上の考察から、ケアリング概念が「ケア」概念をより深めようとする中で、より哲学的・倫理的価値概念を含ませた概念として、深められてきた概念であることがわかる。単に「ケア」と言う以上に、「ケアリング」という言葉には、人間のより本質的な理解（関係性的理解）と、その本質的理解を基盤にしたうえでの倫理的な概念（主体的・能動的なケアという概念）が含まれている。「ケアリング」は「ケア」という言葉から生まれた概念であるが、ケア概念との相違は、ケア概念も内包しながら、より哲学的・倫理的側面を持つ言葉として用いられているところにあると結論することができよう。

第2節 ケアリング概念の変遷 ～ケア概念の淵源からケアの倫理の問題提起、現象学的ケアリング概念まで～

本節では、第1節で示したケア概念とケアリング概念の相違を踏まえたうえで、ケアリング概念がどのように変遷し、現時点でどのような概念として位置づけられているかを、ケア概念の淵源からケアの倫理の発見を経て、ケアリング概念の深化の過程をたどることで明らかにしていきたい。

(1) ケア概念の淵源

まず、ケア＝“care”の語源を探ることから、care 概念の淵源を考察する。”care”概念の淵源を探るとき、多くの論者が英語の“care”の語源であるラテン語の“cura”という言葉に触れている。森村修は著書『ケアの倫理』の中でケア概念の歴史に言及し、「『ケア』という言葉は、古代ローマ時代におけるラテン語『cura』に由来し、主に二つの意味で使われていた。一つは、『ある人が心配で苦しむ』というときに使われる『心配、苦労、不安』の意味であり、もう一つは、『他の人の幸せを準備すること』という意味であった。後者の意味には、思いやりの意識や献身というケアの積極的な意味が含まれている。ケアの語源の『cura』には、『重荷としてのケア』と『気遣いとしてのケア』という対立する意味があったのである」（森村 2000 : 84）と述べている。

実際、羅和辞典を参照すると、“cura”の訳語としては、「世話」、「関心」などとともに、「心配」や「不安」、「苦悶」などの意味が掲載されている。また、Oxford Latin Dictionary を紐解くと、“cura”の項目には、“care”の他に、「心配」、「心労」などとも訳される“solicitude”や、「身体的もしくは精神的な悩み」と訳せるであろう“Trouble(physical or mental)”，「痛み」、「苦痛」、「憂苦」などと訳される“pain”などの訳語が挙げられている。

また、オンライン語源辞典 Online Etymology Dictionary において、“care”（名詞）の項目を調べると、古代英語の“caru”，“cearu”が語源として挙げられ、その意味として、「悲しみ、不安、悲嘆」や「心の負担、深刻な精神的な気がかり」、「あまり良くない重い負担からくる心配」などの説明がなされている。そして、その第一義的な意味は「内向きの悲嘆の感覚」であり、「何かに与えられた痛みや悩みである」ことが述べられている。また動詞としての“care”の項目には興味深いことに、インドーヨーロッパ語の語源として、“gar”という泣き声や叫びを表す言葉が“care”の語源である可能性が紹介されており、「もしそうであれば、先史時代においては、“cry”＝泣き声から、“lamentation”＝嘆き，“grief”＝悲しみといったように、意味が広がっていった」可能性について触れられている。また、この語源辞典では、“care”の語源としてラテン語の“cura”は関係がないという見解も示されている（Online Etymology Dictionary 2017）。

“care”の語源がラテン語の“cura”にあるのか、それともインドーヨーロッパ語の“gar”にあるのかについては、これ以上追求することはできなかった。しかし、いずれにしても、“care”という言葉には、「世話」という意味以上に、どちらかといえばネガティブな「心配」や「悲しみ」、「精神的な負担」など、森村の言う「重荷としてのケア」の側面が、語の根源的な意味として含まれていると考えられる。

村井尚子は、このようなケア概念の変遷を検討し、「このように元々は『心配』『気がかり』といった意味合いが強い care という語であるが、我が国においても諸外国においても『ケア』『ケアリング』という語が術語として用いられるようになるにつれ、『心配』『気にかかっている』という本来の語義から実践的な行為へと指示内容が異なってきたとも考えられる」とし、看護や介護、教育など、「ケア実践」を必要とする立場から、「ケア」、「ケアリング」が実践的な意味を持つ言葉として用いられるようになってきたことを指摘している（村井 2013 : 193）。

村井自身は、むしろ“care”の語源的な意味である「心配」や「気がかり」という語義に着目し、教育学者のヴァン・マーネンの論考を手掛かりに、「ケア」、「ケアリング」を、実践的で能動的な「世話」という概念と、「気がかりとしてのケア」という概念とに一度分離

して、「気がかりとしてのケア」の側面から、「ケア」、「ケアリング」がどのように現象するのか、特に親と子のケアリング場面に引き寄せて考察している（村井 2013：193-198）。

ここではケア概念の淵源には、もともと、「心配」「苦勞」「不安」「気がかり」といったネガティブな側面としての語義があり、それがその後、おそらくはこのような「心配」や「不安」、「気がかり」を癒し、回復するための行為や実践として「世話」といったようなケア概念に発達していったのではないかということを描きおきたい。

（2） ケアの倫理の問題提起

前節で、現在「ケア」という言葉自体は、日常的な用語として様々な形で用いられており、その言葉の氾濫という状況が、逆にケア概念を陳腐化してしまい、「ケアリング」という言葉が要請される背景となったことを指摘した。このような状況の中で、「ケア」から「ケアリング」へと、ケア概念が発展していった要因として、学問上「ケア」の概念が重要な概念として俎上に上がり、ケア概念自体が深化してきた経緯を押さえておくことが重要である。ここでは、「ケア」が「ケアの倫理」という形で、学問上重要な一石を投じた経緯について、概括的に取り上げる。

学問上、「ケア」概念が重要さを増した経緯として、多くの論者が取り上げるのが、ギリガンが示した「ケアの倫理」（Gilligan1982=1986）である。

倫理学の視点から、「正義の倫理」とは異なる形で倫理規範を提示する「ケアの倫理」を取り上げて検討した品川哲彦は、このギリガンが提起した「ケアの倫理」について「ギリガンのケアの倫理はもともと発達心理学の研究に由来している。しかし、ギリガンの提起した問題はまた倫理学の歴史と倫理学そのものを問い直すものとして解釈されていった」（品川 2007:144）と述べている。

具体的には、それまでの倫理理論は、義務倫理学であれ、リベラリズムであれ、討議倫理学であれ、功利主義であれ、「正義と普遍化可能性、普遍化する能力としての理性に倫理の本質を見出す見解を共有」（品川 2007:144）してきたが、「ケアの倫理」はそれとは異なる倫理規範を提示した。品川は「ケアの倫理の根本には、人間は傷つきやすく、だからたがいに依存せざるをえないという認識」があり、「これと比べれば、近代の正統的な倫理理論の中核にある自律の観念が、他者からの分離を自己の独立とみなす思想に裏づけられていることが明らかになる」（品川 2007:147）と述べ、正義の倫理が持つ「自律」とケアの倫理が持つ「依存」を対比的に捉えて、「正義」と「ケア」の倫理規範の異質性を論じている。

では次に、このような「ケアの倫理」を提示したギリガンの主張はどのようなものであったかについて、概括的に述べる。

ギリガンのいうケアの倫理（ケアの道徳的価値）とは、女性の多くにみられる、関係性を重視した文脈依存的な道徳的な配慮のあり方のことである。ギリガンは、師にあたるコールバーグの道徳的発達理論を批判的に検証し、コールバーグの道徳的発達理論が、主に男性的な道徳的発達のみを焦点を当てて構築されたものであることを指摘した。

ギリガンは、コールバーグが道徳的発達理論を構築する際に用いた、道徳的ジレンマ問題についての被験者の回答を分析し、特に女性には、女性特有の道徳的ジレンマの解決倫理があることを見出した。男性が道徳的ジレンマの解決を図ろうとする際には、一般化・普

遍化されうる道徳的価値から演繹的にその解決を図ろうとする傾向があるのに対して、女性は男性とは異なり、一般化・普遍化された道徳的価値を普遍的に当てはめて解決しようとするのではなく、個別の関係性に配慮した、文脈依存的な配慮を行う傾向があることを発見したのである。

コールバーグは道徳的発達を、より高次の抽象的な普遍的価値を考慮して、解決を導けるようになることとして理論化した (Kolberg1980=1987)。しかし、コールバーグの発達理論に従うと、女性の多くが抽象化された普遍的価値を道徳的判断の基準として上手く用いることができず、道徳的発達のレベルが低次に留まる傾向があることが指摘されていた。しかしギリガンは、女性には女性が大切だと考える関係性への配慮の倫理があり、男性的な道徳的発達とは異なる発達のあり方として評価すべきことを主張した (Gilligan 1982=1986)。

ギリガンのいう女性的な配慮の倫理を説明する際によく用いられるのは、コールバーグが道徳的発達理論を構築する際に用いた、「ハインツのジレンマ」と言われる道徳的ジレンマ問題である。この道徳的ジレンマ問題は、ハインツという名前の男性が、薬を飲まなければ死んでしまう妻のために、(薬を買うお金がないので) 薬局に盗みに入るかどうかについての道徳的ジレンマを考えさせるという問題である。この道徳的ジレンマ問題に対して、高次の道徳的発達を遂げていると評価される男性の多くは、盗みに入るにしろ、入らないにしろ、まずその行為が道徳的にみて一般的に許される行為か否かを考え (例えば、妻の命を助けるために盗みに入る場合、妻の命は盗みに入るという行為よりも道徳的に価値があると、一般的に支持されうるという判断に基づいて)、道徳的判断を行う傾向がある。しかし、女性は多くの場合、このような判断をすることが少なく、例えば、妻の命を助けることは大切だが、もし自分の夫であるハインツが盗みに入ったと知った妻は、またそのことが心労となって病気になってしまうから、盗みをするべきではない。しかし妻の命は助けたいので、お金を借りるなどの他の方法をとるべき、などと主張する。

コールバーグの道徳的発達理論では、前者のような抽象的な思考を行い、普遍的な価値観から道徳的判断をすることが評価されるので、後者のような回答は道徳的発達段階としては、低次の段階と評価されてしまう。しかし、ギリガンは、女性に多くにみられる後者のような回答は、人と人との関係性に配慮 (上記の事例の場合、ハインツと妻の関係性に配慮) して、関係性を維持しようと苦心する、女性に特有の道徳的判断として、低次の発達と評価するのではなく、男性的な道徳的判断とは異なるものとして評価すべきであると主張したのである。(ギリガン 1982=1986)

表 1-①は、「正義の倫理」とギリガンが提起した「ケアの倫理」を対照的にまとめたものである。

この表において、「正義の倫理」は「独立した個人」を前提とし、志向性としては「権利志向」、倫理基準としては法や一般道徳としての「普遍的価値」が用いられる。一方「ケアの倫理」は人と人が「相互に依存する関係」を前提とする。志向性としては「責任志向」となり、倫理基準は普遍的なものではなく、倫理的判断が求められるその時々「文脈」に依存する。

このように「正義の倫理」と、「ケアの倫理」を対比して見たとき、「正義の倫理」の利点は、その倫理基準を「普遍的な権利保障」として、より多くのものにその恩恵をもたらすことができる点である。しかし一方で、「正義の倫理」は基本的に人と人との関係性を前

表 1-① 正義の倫理と配慮（ケア）の倫理の対照表（試論）

	志向性	前提	倫理基準	利点	欠点
正義 の倫理	権利 志向	独立 した個人	普遍的価値 (法や一般 道徳など)	普遍的 権利保障	分離, 孤立化の 促進
配慮 (ケア) の倫理	責任 志向	相互に 依存する 関係	文脈依存的 (特殊的) 価値	つながりの 維持, 強化	自己犠牲 (抑圧) を強いる危険性, ケアの重荷

提にしないか、関係性はあっても「契約関係」になるため、人と人とのつながりを強化する働きは弱く、むしろお互いの「権利主張」を繰り返すことで、関係性が「分離」したり、「孤立化」が促進される可能性がある。これに対して「ケアの倫理」は、「相互に依存する関係性」に基づいた「責任」を重視するがゆえに、人と人との「つながりの維持、強化」が基本的な倫理的行為となる。しかし、欠点としては、そのような「つながり」や「関係性」を重視するあまり、ケアを提供する人々の自己犠牲や抑圧を強いたり、そもそもケア自体が重荷として人々にのしかかってくる可能性がある。後ほど詳しく述べるが、この2つの倫理のもたらす効果は対称的であり、対称的であるからこそ、お互いにそれぞれの倫理の利点と欠点を補い合うような形になっている。

さて、このギリガンの女性特有の関係性を重視する「配慮（ケア）の倫理」は、男性的な普遍的な「正義の倫理」に対置されるものとして、その後様々な分野で多様な「正義」対「ケア」論争が行われることになったり。

また、「ケアの倫理」が提示した「ケア」の新しい価値や可能性は、特に「ケア実践」を生業とする看護分野、教育分野などによって積極的に取り入れられ、看護学分野では、レイニンガーやワトソン、ベナーらによって、教育学分野ではノディングスらによって、「ケアリング」概念として精緻化が図られていく。特にこれらの分野では実践の要請から、実践的なケアリングのあり方が模索されていくが、一方で、これらの実践的要請の中から、人間存在のあり様を「ケア」や「ケアリング」の概念で捉えようとする、「ケア」、「ケアリング」についての哲学的検討も行われるようになっていく。

次に、ギリガン以降、これらの研究分野で「ケア」、「ケアリング」概念がどのように検討されていったかを概括的に述べていく。

(3) ノディングスのケアリング論

ギリガンが提示した「ケアの倫理」は、それぞれの学問分野の関心に従って摂取されていった。特にケア実践を専門的生業とする看護学や教育学といった分野では、ケアの倫理によって提示されたより深い意味での「ケア概念」を、それぞれの実践における倫理的指針として、どのように取り入れていくかが特に問われた。

このような営みの中で「ケア」を、「ケアリング」という概念として位置づけていこうとする動きが活発化する。

まず、その先鞭をつけたのは、教育学者のネル・ノディングスである。ノディングスは

ギリガンの提示した「ケアの倫理」を、明確に「ケアリング」という語を用いて、その内実をより詳細に、精緻に検討した。ノディングスは、ギリガン以前にすでに哲学的な視点からケアの概念について言及していたミルトン・メイヤロフの論考なども取り入れつつ、ケアする人とケアされる人の間の相互性に着目し、ケアを「関係性の行為」と端的に指摘して、そのような関係性の行為としてのケアを「ケアリング」と呼んだ（Noddings. 1984=1997 : 4-5）

ノディングスはケアを関係性の行為として、ケアする人が自分の中に他者を受け入れるという、「受け容れ」と、一方ではケアされる側からの適切な「応答」などの重要性を指摘しており、ケアする側だけでなく、ケアされる側のケアリングの倫理も示している。ノディングスは、「展開されるべき倫理学が、助け合い（reciprocity）の倫理学である」（Noddings1984=1997 : 6）ことを示唆し、「助け合いの問題は、おそらく、論じられるべき最も重要な問題」としている。これらのことから、ノディングスがケアリングの基盤に「関係性」を置いていることがわかる。

また人間がその自然な感情として「ケアしてあげたい」と思うことからケアリングが行われる「自然なケアリング」と、その「自然なケアリング」を基盤としつつも、意図して道徳的によいケアリングを行うことができる「倫理的ケアリング」とを分けて論じ、意図的にケアリングすることができることを目指す教育学的立場から、「倫理的ケアリング」がその内実として持つべき倫理規範や、それを教える道德教育のあり方について、詳細に論じている。ノディングスのケアリング倫理の根幹は、「動機の転移」と「専心没頭」であるが、この2つの考えに基づき、ケアリングの倫理が精緻に構築されている。

このようなノディングスのケアリング概念を、村井は「現在最も大きな影響を及ぼしている」（村井 2013 : 193）と評しているが、一方で様々な批判にもさらされた。ここではそのすべてを詳細に論じることはできないが、品川哲彦のノディングスのケアリングの倫理についての論考をここでは取り上げる。品川のノディングスのケアリングの倫理についての論考を取り上げる理由は、管見する限り、ノディングスのケアリング概念についての様々な論者の批判を取り上げ、最も精緻にかつ総合的に批判的検討を行っていると考えられるからである。

品川のノディングスのケアリング概念に対する批判は、端的には、ノディングスがケアリングの倫理を他の倫理規範よりも基底的なもの（優先されるもの）として位置づけ過ぎており、他の倫理規範を受け付けないところにある。このようなノディングスの「ケアリングの倫理の最優先」という事態は、様々な問題をはらむ。

その問題点として品川は、バベックのノディングス批判を取り上げているが、その第1は、「ケアを実践するさいに実質的には正義の原理に依拠している面があり、したがって、ノディングスが原理原則的思考を峻拒する姿勢は破綻せざるをえない」というものである（品川 2007 : 188）。

正義の原理とは、ここでは「分配の原理」であり、ケアリングに引き寄せて言えば、ケアの資源は有限であるので、ケアすべき対象すべてにケアを提供することが出来ない場合は、ケアを受けられないことから来る「害」の最小化を図るために、正義の原理に基づき分配基準が設定され、ケアの分配がなされることを指す。しかしノディングスのケアリングの倫理は、このような正義の原理に基づく「害の最小化」を否定する。なぜなら、ケアリングの倫理は、「害の最小化」によって分配の基準が明確化（正当化）された結果、ケア

を受けるべき人が、ケアを受けられない状態になることが正当化されてしまうと考えるからである。

「ケアリングの倫理からすれば、すべてのニーズを充足するほどにケアがいきわたらないのは悲しむべきか惜しむべきことであって、正当化すべきことではない」(品川 2007 : 189)。

品川はこの批判については「それをどう評価するにしても、人間関係の維持と充足を是とするケアの倫理一般からして当然予想される発想法なのである」(品川 2007 : 189) として、ケアリングの倫理そのものを否定する立場は取っていない。

品川が取り上げたバベックのノディングス批判の第2は、「ケアリングの倫理にはケアする者の搾取を抑止できないというものである」(品川 2007 : 189)。品川によれば、この批判は第1の批判よりも強い。この批判は、まずノディングスが、ケアリングの倫理を「女性の倫理」としているところから生じる。もっともノディングス自身も、ケアリングが性差としての女性性と結び付けられることについては慎重に議論を進めている。例えばノディングスは、著書『ケアリング』の冒頭で次のように言っている。

「すべての女性がそれを受け容れるだろうとか、男性が拒否するだろうとかという意味ではない。それは深い古典的な意味で—包容力とか、かわりあいとか、敏感に応答するという意味で—女性的なのである。論理が放棄されるべきだとか、それが女性と縁遠いとか言うつもりもない。現行の見解とは違ったもうひとつの立場、つまり、道徳的推論からではなく、道徳的な態度やよさへの切望に出発点を置く立場である。たしかにこうした取り組み方は、男性よりも女性に典型的にみられることかもしれないが、それは、わたしが答える気のない経験的な問題である」(Noddings1984=1997 : 2)。

しかし、品川は、ノディングスが、女性が育児を主に担う原因について社会学的説明を否定し、生物学的説明に重きを置いている点を指摘し、その点については批判を加えている(品川 2007 : 190)。ケアリングの倫理を形づくっているケア行為の要因が生物学的な女性性に還元されてしまえば、ケアの負担を女性に主に担わせる論理に帰結してしまうので、この批判は当然と言える。

また品川は、ノディングスが、このようなケアをするものへの搾取を回避するために採用した「倫理的自己の維持」という考え方についても批判的に検討している。ノディングスの言う「倫理的自己」とは、ケアを行うものが「自然なケアリング」を超えて、倫理的に意図された適切なケアを行うことを指す概念である。この倫理的自己が無ければ、人が倫理的に適切なケアを行うことはできない。しかし、大きなケアの負担が一度にのしかかると、人はこの「倫理的自己」を維持できない状態に陥る。そこでノディングスは、適切なケアを行うためにも「倫理的自己」を維持することが重要であり、もしその人が「倫理的自己」を維持できない状態に陥っているのであれば、その人は「ケアする人」ではなく、「ケアされる人」になるとしている。これを回避するためにノディングスは「倫理的自己へのケア」を位置付け、その重要性を指摘している。つまり、この「倫理的自己の維持」は、ケアが無限に要請されることを抑制するブレーキにもなっているのである(Noddings1984:77-81)。

しかし、品川はこの「倫理的自己の維持」だけではケアの要請を完全に押しとどめるこ

とはできないことを指摘する。なぜなら、ノディングスにおいては「倫理的自己の維持」を行うための「倫理的自己へのケア」は、ケアする人が、ケアリングの関係の中で、内的対話を行うことによって解決すべき課題とされているからである。

バベックはこの点を、「難点は問題がまったく主観的にあつかわれることである」と批判し、クーゼは「外部の道徳的視点の欠如」と批判した。「倫理的自己へのケア」がその人の内的対話だけで行われるとすれば、「ケア」を行うかどうか（止めるか、止めないか）は、結局のところ「その人の考え次第」ということになり、その結果、「ケア」がその人に無限に要請されてしまう可能性が残るからである。

しかしながら、以上の限界を含みながらも、ノディングスのケアリングの倫理は、関係性を人間存在の基礎に置き、その関係性をケアリングすることが、私たちの道徳や倫理、あるいは人生の喜びの源泉であるとした点で評価し得る。品川は、このノディングスのケアリングの倫理への積極的な評価として「それが生の経験の一面を的確に表している点」をあげている（品川 2007 : 191）。

品川の言う、「生の経験の一面」とは、ケアリングの倫理が「人生が1回限りであることを深く意識した思想」であり、「人やそのひとの人生の個別性は身に添うようにして理解すべきものであって、他の事例と比較して評価すべきものではない」（品川 2007 : 191-192）と、生を捉える視点である。それは、「いま、ここ」の関係性の一回性を重視し、一般化できない生の独自性を大切にす視点である。品川はこの点について「ケアの倫理の擁護者たちは、この生の日々がいつ無に帰してしまうかわからないからこそ、今、生きていることに超絶した価値があり、維持し、展開しなくてはならないものとみなすのである」（品川 2007 : 192）とし、ケアリングの倫理の価値を語っている。このような意味で、ノディングスのケアリングの倫理は、このような生の一回性を徹底的に追求し、そこにおけるケアリングの倫理を精緻に描き出した点で、評価されうると考えられる。

品川がもう1点評価しているのは、「ノディングスが倫理的自己を事実としてのこの私から遊離した超越的なものとして語らなかつた」点である。それは、先ほどの品川自身の批判にも関わらず、ノディングスが「ケアリングとそれを支える倫理的自己は、それ自体、つねにケアされなくては保たれない、傷つきやすいものであることを表すためである」ことを指摘した点である（品川 2007 : 192）。つまり、ノディングスは、ケアリングを無限定的に良きものであると捉えたわけではなく、傷つきやすさや脆さをはらんだ概念として構築した。このような捉え方は、別の意味でのケアリングの倫理を要請する。それは、私たちはケアリングを分かち合い、助け合いの中で行う必然性があるという、社会的な倫理の要請である。この点は、本論文の主題でもある、コミュニティの中でのケアリング、すなわちケアリングコミュニティ概念を構築する際の手掛かりとなる考え方である。

しかし、品川の批判に見たように、ノディングスはケアリングの倫理を「倫理の基底」に位置づけすぎたあまりに、様々な批判にさらされることになった。ノディングスを批判的に検討した品川は、その後の論考の中で、「ケアの倫理」と「正義の倫理」はどちらかの優劣を争うのではなく、どちらかが、どちらかに含みこまれるという統合を志向するのではなく、「編み合わせる」ことが重要であることを指摘している。（品川、214-240）

その意味では、品川はケアリングの倫理そのものを否定してはいる。ケアリングの倫理の積極面を認めつつ、他の倫理との編み合わせを志向する論拠を提示したのである。

しかしここでは、ノディングスのケアリングの倫理がどのようなものであり、それにつ

いてどのような批判がなされ、どのような評価がされているか、という説明にとどめる。最後にそれらを要約すれば、次のようになる。

<ノディングスのケアリングの倫理>

- ①人間の本质を関係性に見出し、その関係性をケアリングすることの重要性を指摘した。
- ②上記の基本的認識に基づき、「専心没頭」や「動機の転移」、「自然的ケアリングと倫理的ケアリング」、「倫理的自己」、「ケアされる人の倫理」など、精緻なケアリングの倫理を構築した。
- ③このようなノディングスのケアリングの倫理は、一般化できない生の一回性を重視し、「正義の倫理」とは異なる倫理的価値を明確に位置づけた。
- ④しかしまたノディングスは、ケアリングは弱さや脆さを孕むものであり、それゆえ、ケアリングを社会の中でどう分かち合うか、どう助け合いをするか、という社会的倫理の要請も行っている。
- ⑤ノディングスは、このケアリングの倫理をあらゆる倫理の基底に位置づけようとしすぎたため、その論理自体に限界や矛盾を抱え込むことにもなり、様々な批判にさらされた。その結果、ケアリングの倫理だけでは、すべての倫理的基礎になり得ないことが指摘された。しかし、ケアリングの倫理は、正義の倫理とは違うもう一つの倫理としての評価は定まっており、ノディングスはそのような意味でのケアリングの倫理をいち早く、そして現在に至るまで大きな影響を与える理論的基盤を与えたという点で、評価される。

(4) ベナーの現象学的ケアリング理論

次に、看護学の分野で、現象学的なケアリング理論を提示した、ベナーのケアリング理論を取り上げる。看護学は、ケアを専門的な生業とする看護師がもつべき倫理として、ケアリングの理論を発展させてきた。看護学においては、ケアとケアリングの概念を巡って、多くの議論が交わされてきた歴史がある。城ヶ端は、看護学分野のケア、ケアリング論の展開を整理している。城ヶ端によれば、看護学においてもケア、ケアリング概念の統一的な見解はない。(城ヶ端 2007: 22) しかし、数々の論争を通して、ケア及びケアリング概念について検討してきた。

例えば、レイニンガーは、「ケアとは人間の条件、もしくは生活様式を改善したり、高めようとする明白なニード、あるいは予測されるニードをもつ個人に対して行われる援助的行動、支持的行動、あるいは能力を与えるような行動にかかわる抽象的・具体的現象である」と述べた上で、ケアリングについては「人間の条件や生活様式を改善したり、高めようとする。あるいは、死に対処しようとする明白なニード、あるいは予測されるニードをもつ個人あるいは集団を援助したり、あるいは能力を与えたりすることをめざす行為および活動」(Leininger1991=1995: 51)と定義する。

これに対してワトソンは、「ケアは行為をさし、ケアリングはその基盤となる態度や心を

さす」(Watson1985=1992:155)と述べており、看護学においてケアリング概念を用いた代表的の二人の研究者においても見解が分かれている。

城ヶ端は、ウイングスプレッド会議における論争、ニューマンとフォーセットの論争などを取り上げ、看護学分野で、ケア、ケアリング概念をめぐる、激しい論争が戦わされた経緯を紹介している(城ヶ端 2007:54-58)。そして、マレーイン・スミスの看護におけるケアリングの議論に関する以下の6つの問題点を取り上げている。

①「曖昧さ 看護の中で使われているケアリングは多様な意味があり、明確性に欠ける問題」、②「狭さと特定の見方 ケアリングのとらえ方が狭いうえに特定の見方をしており、看護の焦点を定義するものではなく、ある特定の理論的な見方になって」いる。③「偏在性 ケアリングはサービスを主体とする分野で認められ、看護に特有のものではない」。④「非現実的 ケアリングはアートの部分であり、当然そうあるべきであるという状態でもあり、「対象の情動や行動に関係したもので、看護学の実質的な知識体系という意味が含まれてい」ない。⑤「非一般化 ケアリングは文化と民族によって違いがあり、文化的に一般化でき」ない。「また看護学に対して文化を超えて定義できる概念も」ない。⑥「女性らしさ ケアリングは女性の感受性と女性の仕事をイメージさせるものであり、社会における看護に対する偏った見方をいっそう強めることにつながる」(Smith1999:14-28)。

ここに挙げられている看護におけるケアリング概念の問題点は、看護の本質にケアリングが位置付けられるかどうかを問うものであり、ケアリング概念そのものの問題性を指摘したものではない。むしろ、このような問題がありながら、ケアリング概念は看護実践にとって重要な概念であり、上記の問題は今後克服が目指されるものとして位置づけられている(城ヶ端 2007:57)。

ケア、ケアリング概念が、看護学の分野で重要性を帯びてきた背景には、第1に看護が対象とする「病氣」や「疾患」に対するアプローチが、時代を追うごとに自然科学的な医学的アプローチが重視されるようになってきたことへの反省がある。高度な医療技術が開発されるにつれ、「病氣」や「疾患」は自然科学的なアプローチにより「治癒」、「治療」されることに重点が置かれるようになり、生活に根差した、全人的なケアやケアリングは軽視されるようになってしまった。人間的な良き生のあり様よりも、「疾患」を治癒することが優先されてしまい、それが過剰になることで、むしろ、人間の倫理や人権を脅かす事態ともなった。このような反省として、人間の生全体を考えることのできるケアやケアリングの概念が要請されてきた。

また第2に、医療の高度化によっても解決できない慢性疾患や、高齢化の進展によって、医学的な回復を図るよりも、その人の生のあり方を含めて考える事態が、医学・看護学分野のニーズとして増大してきたことも、ケア、ケアリング概念が看護分野で検討されてきた背景にあろう(例えば在宅医療やターミナルケアなど)。

このような中で、看護学分野では、自然科学的なアプローチを反省し、人文科学的なアプローチを重視して、看護の本質をケア、ケアリングに見出そうとする動きが1970年代以降活発になっていった。

例えば、看護学の分野でケア、ケアリング概念の検討の先鞭をつけたレイニンガーは、患者の持つ文化的背景に対応した看護のあり方が重要だと考え、文化人類学の視点を看護学に導入することにより、「文化ケア」理論を構築していった。レイニンガーはその著書の中で、自身の「文化ケア」理論の開発にあたって、「創造的思考によって文化とケアの潜在

的相互関係を研究することによって、また私の過去の専門的な看護の経験と人類学的な考察を哲学的に施策することによって、開発した」と述べ、また「人類学その他の社会科学、哲学、看護学の理論や理論の見方についての読書は、ケア理論についての私の思考を大いに刺激した」と記述している。(Leininger1991=1995 : 21)

また、「ヒューマンケアリング」という概念を用いて看護理論を構築したワトソンは、自身の看護理論の基盤には形而上学があることが重要であるとし、哲学者リチャード・テイラーの著書“Metaphysics”から、その第1章の「形而上学の必要性」を長く引用して、形而上学的な見方を看護理論の基底に据えている。ワトソン自身は次のように述べている。「専門分野の主な主題が人間・生・死といったものや、健康・不健康・ヒューマンケアリングのプロセスといった抽象的な観念と結びついている場合、経験科学や生を、物理的—身体的—唯物的な見方に厳密に絞って考えることは不可能である。より広く、深く考え、説明し、意味づけることや、知識・事実・外的な事象を超えた叡智をもまた、人は求めている。したがって、人は自分の形而上学的信念に真っすぐに向き合う必要がある。深遠な人間的活動として看護を考えようとする際、私の考えの土台には、人間の生があるのだ」。(Watson2012=2014 67-79)

このように、看護学の分野におけるケア、ケアリング概念の検討においては、自然科学的なアプローチに対する人文科学的アプローチの重視という側面があり、文化人類学、心理学、社会学、哲学などの知見を用いて、看護におけるケア、ケアリング理論を構築してきたといえる。その中で、特に現象学的人間観を基底にすえて、ケア、ケアリング概念を構築したのがベナーとルーベルである。

数ある看護学分野におけるケア、ケアリング理論において、ベナーとルーベルにおける現象学的人間観のケアリング概念を取り上げる理由は、第1に、ベナーらの現象学的視点をういたケアリング概念の考察は、他の看護分野のケアリング理論と比較して、より精密なケアリング理論を構築していると筆者が考えるからである。第2に、その精密さとも関係するが、看護分野に適用した現象学的ケアリング理論は、その汎用性において多分野のケアリング理論に十分応用可能なほど普遍的なケアリング理論を提供していると思われるからである。もちろん、ベナーらの関心は看護学におけるケアリング理論の確立にあるので、その理論をすべてそのまま他の分野のケアリング理論として用いることはできないが、看護学分野に導入するために行われた現象学的人間論の考察は極めて普遍性が高く、それを基盤に据えたケアリング理論は、十分多分野に応用することが可能であり、管見する限り、もっとも普遍性の高いケアリング理論を提供していると考えられる。以下、ベナーの現象学的ケアリング理論を概括する。

ベナーのケアリング理論の基底的部分を先取りしていえば、ベナーは“caring”(=翻訳者の難波卓志は、これを「気づかい」と訳して、必要に応じて原語を当てている)こそ人間存在にとって第一義的なものとして捉えている点である。そして、その哲学的な人間の本質論をハイデガーやメルロ＝ポンティといった現象学の哲学者の論考に依拠している。

まず、ベナーはデカルト的な心身二元論の人間のとらえ方を批判し、機械論的な“モデル”として人間を見る人間観を否定する。ベナーは次のように述べている。

「それはモデルという語が人間に対する客観的な評価を前提しているからである。つまり意味を帯びた状況のうちに身を置いている存在、主体、行為者として人間を捉えるので

なく、客観的に定義可能な諸部分からなる客体と見るような考え方を前提しているからである」。(Benner 1989=1999 : 33)

このようにベナーは、デカルト以来の、人間を自然科学の対象として、客観的に、客体として把握しようとする人間観を丁寧な批判していく。批判の対象となるのは、現代にいたるまでの機械論的な人間観の系譜、例えば、行動主義や認知主義、構造論などである。これらの系譜は、単純な機械論的な人間観から、より複雑に人間を捉える有機体論的見方を導入してきたが、根底にある機械論的な人間の捉え方（人間は、何らかの状況に対して反応する客体的な存在であるという見方）は、構造論に至るまで共通しているとして、それらの人間観を批判するのである。

デカルトらの心身二元論は、人間の身体や、精神などを客体として「物」のように扱うことを通して、確かに自然科学的な人間理解に大きな飛躍をもたらした。しかし、心身二元論は、身体や精神を客体化することで、人間そのものを客体化し、人間はまるで機械のように、外部からの何らかの働きかけにただ客体的に反応するだけの存在として規定する。それは、一方では、自然科学的な人間の客観的な理解を促進したが、そのことの行き過ぎは、人間から「全体性」や、主体的あるいは目的論的な生のあり方を奪い去ってしまう。ベナーらは、このような機械論的人間観への批判から、“caring”を中核とする現象学的人間観を対置するのである。

さて、ベナーらが位置づけた現象学的人間観は、その哲学的基礎を、ハイデガーやメルロ＝ポンティといった、現象学の哲学者に拠っている。

まず、現象学とは、それを創始したフッサールに従えば、「事物」を「客観的に存在するもの」と即断せずに、「事物」がそこに存在しているように知覚している「主観」の側に基礎を置き、物事の本質を明らかにしようとする哲学の系譜である。ただし、一口に「現象学」といっても、様々な捉え方があり、ベナーらが依拠するのは、あくまでハイデガーに端を発する「存在論的現象学」である。ベナーらは、著書の中で、自分たちの依拠する「現象学」はフッサールのそれではなく、ハイデガーの現象学であることを明言している (Benner1989=1999 : 47-48)。

ハイデガーはフッサールの現象学的手法に学びながらも、自身の哲学的探求の対象を物や人といった「存在者」ではなく、「存在」そのものとした。デカルト以来の西洋哲学が、物や人間をすでに存在しているもの(=存在者)として、「客観的」に分析しようとしたものとは異なり、ハイデガーは物や人が「ある」、「存在する」ということはどういうことかを問い、存在論の哲学を推し進めた。フッサールとハイデガーの違いは、哲学的方法としてはどちらも現象学的方法を用いながら、哲学の対象は、フッサールでは「存在者」であったのに対し、ハイデガーは「存在」そのものを対象とした点にある。

ベナーらは、フッサールの現象学が自分たちの依拠する人間観ではない理由として、「フッサールの観方には先に論じたデカルト的な要素が依然含まれている」(Benner1989=1999 : 47) とし、その第一はフッサールの言うノエマ（フッサールの哲学において知覚直観と本質直観により意識において構成（ノエシス）される対象物）は、心の認知主義的な観方、表象説的な観方を示している点、第二に、個人が主観として状況に意味を付与するという考え方をフッサールがとっている点を指摘している。このあたりの議論を詳述することは本論の本筋とそれるので述べないが、フッサールは結局のところ、「事物の客観的な

本質」を探究するために現象学的方法論を開発し、適用したに過ぎない。そこではまだ哲学の主題は、「私たちはどのようにして物事（の本質）を、正しく認識するのか（できるのか）」という、デカルト以来の認識論の範疇にある。

ハイデガーは、このようなデカルト以来の認識論に対し、人間を含む「物事」がなにゆえに存在するのか、あるいは存在するとはどういうことかを哲学の対象にした。それは物事を客観化して、それが「どのようなものか」を捉えようとする認識論に対し、私たちの存在の本来的な目的や、そもそも私たちの存在とは本質的にどのようなものなのかを問うことにつながる。

このように、ベナーらがフッサールの現象学を退け、ハイデガーの現象学を基礎に据える理由は、物事を客体として観る自然科学的な観方ではなく、人間存在の本質的ありようを見極め、自然科学的アプローチとは違う仕方で、存在論的なアプローチから人間を捉えようとする姿勢がうかがえる。

では、ベナーらが採用した存在論的現象学の人間観とはどのようなものか。ベナーらはハイデガーだけでなく、メルロ＝ポンティの現象学的人間観も参照しつつ、次の4要素によって基礎づけられる人間観を提示している。それは、①身体に根ざした知性、②背景の意味、③関心、④状況、の4つの要素である。これらの4つの要素はそれぞれ独立しているわけではなく、密接に関連して1つの存在論的現象学の人間観を形づくっている。

①身体に根ざした知性

まず、①の身体に根ざした知性とは、メルロ＝ポンティの「身体性」の哲学をその基盤としている（Merleau-Ponty1945=1967,1974）。

デカルトが「われ思う、ゆえにわれ在り」と、人間の認識（知覚）の基盤を意識（精神）として、人間の身体を客体化したのに対し、メルロ＝ポンティは精神と結びついた身体の重要性を指摘する。例えば、私たちは「歩く」という行為を、普段は特段意識することなく（非反省的に）行うことができる。このようなことができるのは、私たちにはもともと、非反省的に（意識・精神に頼ることなく）、身体を用いて世界を認識し、そこに適応することのできる能力が備わっていることを意味する。このことは、私たちの認識（知覚）の基盤は精神だけでなく、身体に根ざした知性もあることを示している。そして、このような身体に根ざした知性を前提におくことで、デカルト的な心身二元論とは異なる人間の存在基盤が浮かび上がってくる。

デカルトの心身二元論では、認識する主体と、認識される客体という主体と客体の分離をもたらし、意識以外のもの（身体を含めた意識外に広がる世界全体）は認識される客体として対象化される。

これに対し、メルロ＝ポンティの「身体性」の哲学は、「身体」が「私」と「世界」をつなぐ「器官」としての役割を果たす。私たちは身体を通して「世界」と関わり、「世界」から、その状況における意味を時々刻々と読み取り、その「世界」の内に「存在」することを可能にする。

「身体」は「精神」とは違う仕方で「世界」を知覚し、「世界」から「意味」を読み取るが、その根本的な違いは、「精神」が意識的・反省的に「世界」を対象化してそれを客観的に「認識」するのにに対し、「身体」は非反省的に、「世界」を対象化することなく、「世界」から「意味」を読み取り、「世界の内に私たちが存在すること」を可能にするということだ

ある。ここでいう「意味」とは、ベナーらは「我々がそれぞれ自分のものとして生き抜いている意味」(Benner1989=1999: 49)と表現しているが、筆者なりに解釈すれば、「生きている実感」、「世界に受け入れられている感覚」、「私が固有の存在として世界の内に存在しているという感覚を与えてくれるもの」などと換言できようか。ベナーらは、先ほどとは別の箇所では、「人間は身体に根ざした知性として存在するがゆえに、世界の内にあって、それを自分の世界、意味の世界として認識でき、この世界に安らぎを感じながら生きることができる。人間はここで『くつろぐ』のである」(Benner1989=1999: 50)と述べている。

反省的な意識という「精神」の働きでは、「世界」は客観的に把握(認識)できても、私たちはその客観化された「世界」に生きている実感(存在の実感=意味)を持つことは難しい。「意識」は「身体」をも客体化し、「身体」を含む「世界」と私たちを切り離してしまっている。しかし、「身体」は非反省的に直接「世界」と関わり、「精神」とは違う仕方です。「世界」の意味を知覚し、その「世界」に適応し、私たちを「世界」の内に存在させる役割を果たしている。

人間はもちろん「精神」も持ち合わせており、事後的・反省的に自分が「世界」の中でのどのような状況に置かれているかを「認識」する時には役に立つ。しかし「精神」だけでは、人間は「世界」の中に自分が意味あるものとして存在していることを実感することはできない。「身体に根ざした知性」があることで、人間は「世界」と関わり、「世界」の意味を読み取り、時々刻々と変化する世界の中で「意味ある存在」として存在することができる。つまり、「身体に根ざした知性」は、人間が世界の中に存在すること(意味ある存在として存在を実感すること)の欠かせない要素となっている。

またこのことは言い換えれば、人間は「身体」を通じて世界と関わり、世界の意味を読み取りつつ(その世界に規定もされてはいるが)、世界の内に存在する存在者である。これは、ハイデガーが、人間の存在のあり方を「世界—内—存在」として捉えたことに通じる。デカルトの心身二元論では、「世界」は反省する意識である主観が客観的に把握(認識)するものに過ぎなかったが、フッサールの現象学的方法を存在論に適用したハイデガーや、「身体性」を存在論の現象学に導入したメルロ＝ポンティにより、人間は「世界」に「身体」を通じて関り、世界の内に存在する「世界—内—存在」であることが、存在論的に分析されたのである。

②背景の意味

次に、②の背景の意味について述べる。ベナーらは、ハイデガーの言説を引き、「背景の意味とは、(中略)文化によって人に誕生の時から与えられ、その人にとって何が現実とみなされるかを決定する(後略)」ものであり、「それは、「何が存在するか」に関する、人々に共有された公共的理解である」(Benner1989=1999: 52)と述べている。

ベナーらは、コーディルとワインスタインの日本と米国における母子の相互関係の比較研究を引き合いに出し、日本と米国で異なる赤ん坊の行動様式について触れている。コーディルとワインスタインの研究によれば、「赤ん坊は三、四ヶ月までに完全に日本人あるいはアメリカ人になる。日本の赤ん坊は身体が受け身であり、周りの事物や人々を見ることに満足している。それに対してアメリカの赤ん坊は、身体が能動的で、動作や声を通じて絶えず母親とやり取りしている」(Cadill,H. and Wienstein,H.1969)ただし、ここでの記述

は Benner1989=1999 : 52).

このような違いが生まれるのは、日米において文化的（背景的）意味に違いがあるからであり、例えば日本では、「新生児というのは教化されていない孤立した存在であるから、家族の中に迎え入れて教化しなければならないと考えているが、アメリカ人は新生児は無力で依存的な存在であるから、励まして自立できるようにしなければならないと考えている」（Benner1989=1999 : 52）からである。

さて、このような背景の意味を生まれたときから取り入れることができるのは、人間が身体に根差した知性として存在するものだからだと、ベナーらは捉える。私たちは意識による認識に先立って、身体に根差した知性を用いて、生まれ落ちた国や地域の文化的（背景的）意味を自らに取り入れる。そして、この背景の意味を通して、人間は自らが存在する世界の中から（背景の意味に沿う形で）意味を取り出し、その世界に適応しつつ、その世界の内に存在する存在者となる。つまり背景の意味とは、私たちの身体に取り込まれた、世界を理解するための非反省的な様式であり、私たちはそれを用いて、それぞれの世界から時々刻々と意味を読み取り、生活を送る存在である。

さて、ベナーらは、これらの説明に加えて、背景の意味は、「完全なもの・出来上がったもの」ではないことを指摘している（Benner1989=1999 : 53）。「人がある文化の中で背景の意味を携えて生きていくにつれて、背景の意味は変様し、新しい形態を取り入れていくのである」（Benner1989=1999 : 53）。

背景の意味はそれぞれの文化の中で一定ではなく、それを担う人々の集合意識は少しずつ変様する。ベナーらは、その変様がなぜ起こるのかについては具体的には述べていないが、想像するに、背景の意味を取り入れた個人の個性により、背景の意味がそれらに影響を受けて変様することもあるだろうし、文化間の衝突や交流によっても、背景の意味の変容は生じると考えられる。

この①身体に根差した知性と②背景の意味の2つは、人間存在の2つの側面を描き出すと同時に、相互に関係し合って、人間存在の基本的な様態を表している。まず、①身体に根ざした知性は、人間存在が本来的に、この知性の働きによって、非反省的に「世界」と結びつけられた存在、ハイデガーに沿って言い換えれば、本来的に「世界—内—存在」であることを表している。次に②背景の意味は、人間に自分がどのような存在として、世界の内存在している存在なのかの意味（それぞれの国や地域などの文化的意味）を与えている。そして、この①と②の関係は、①の働きによって、②を読み取ることにより、人々をそれぞれの文化において「存在することの意味を実感しつつ、世界の内できつろぐ」＝「非反省的な自己解釈によって存在を実感できる存在」であることがわかる。

もう少しかみ砕けば、人間は「世界」との関係の内に存在する。「世界」との関係なしに、人は存在すること（存在を実感すること）はできない。そのような存在として人間を規定しているのは「身体」であり、「身体」は「世界」と「人間」をつなぎ留めつつ、人に世界の内存在をしていることを実感させる役割を果たしている。それはいかに「精神」が事後的・反省的に「世界」や「身体」を客観化し、認識上分離しようとしても、人間が「身体」を有している以上、「人間」と「世界」は分かちがたく結びついている。これが人間存在の最も基本的な様態である。

③関心

このことを前提にしたうえで、次の③関心について述べていく。

ベナーらは、「関心は現象学的人間観の鍵となる特性である。人間がいかにして世界の内に存在でき、意味を直接把握できるかは、身体に根ざした知性と背景的意味によって説明されるが、なぜそうなのかはそれでは説明できない。このなぜを説明するのが関心である」と述べている (Benner1989=1999 : 55)。

ここで、ベナーらが「関心」と言っているのは、英語では“concern”と表記されているものを訳したものである。ベナーの著書の訳者である難波が、訳者による補足として用語解説で指摘しているように、この“concern”は基本的にはハイデガーの用いた“sorge”によっている。“sorge”は英語では“care”と訳された単語であり、ベナーらの書の鍵概念である、“care”, “caring”は、難波によって「気づかい」と訳されている。難波は、「<concern>と<care>は、もともと意味内容が大きく重なる語で、本書でも区別不可能な形で使われていることが多い」と指摘したうえで、しかし、そのニュアンスの違いとして、「<concern>は、(大事に思う事柄や人のことに)『関心をもって関わり合う』、(大事に思うがゆえにその対象に)『引きつけられて関与する』という含意に即して『状況に巻き込まれ関与するという人間の基本的なあり方』を表現する言葉として使われ(本書における現象学的人間論の中心概念となり)、<care>の方は、『人の世話をする、看護する』という含意を活かして、現象学的人間論を看護論につなげていく文脈で使われる」(Benner1989=1999 : 456)とし、「<concern>には基本的に『関心』を、<care> (caring) には、『気づかい』を当てた」としている。つまり、この「関心」という概念こそ、ベナーらが、自身のケアリング理論において、中心概念として据えた概念といえる。

では、ベナーらが言う「関心」とはどのようなものか。ベナーらは『「なぜ人はそのようなことをするのか」、『その人がそのような選択をするのはなぜか』』という問いに対して、機械論的理論ではその答えを、人間を動機づける「人間の内的な衝動や欲求ないし心理構造上の何らかの特性か、さもなくば外的な刺戟ないし環境内にある何らかの報酬、いずれかである」とするのに対し、現象学的な観方では、「人間は関心を通じて己れ以外の事象に巻き込まれ関わり合うのである。このことは、世界が人それぞれの関心に照らして(例えば当の関心事にとって、ひいては自分にとって脅威となることは何かという観点から)理解されるということをもまずは意味する。加えてそれは、人間が主観／客観関係の一方の項というより——サンデルの言い方でいえば、所有者／所有物関係の一方の項というより——自らの関心によって規定される存在だということである」。(Benner1989=1999 : 55)

「関心」という語を用いてベナーらが表そうとしている現象学的人間観は、以下のように整理できる。

第1に、人間は自分の衝動や欲望、外的刺激によって動かされる「機械」ではなく、自らの「関心」によって状況に関わり、巻き込まれる存在だということである。ここには人間を「主体的存在」として捉える含意がある。

第2に、しかし人間は、その「関心」によってある状況や事象に巻き込まれ、「自己を規定される存在」でもある。ここには「関心」が「主観／客観」という二項図式ではなく、「関心をもちつつ、その関心によって規定される」という、両義的な概念として規定されていることがわかる。人間存在を「主体・主観」が先か、「客観(外部の環境や構造)」が先かと捉えるのではなく、そもそも人間は「世界の中で関心の只中にいる」とでも表現できるような存在だと規定できる。つまり、「関心」はそれ自体で人間を人間たらしめているもの

であり、人間存在の基底に置くべき概念ということができる。

さて、先ほども触れたが、この「関心」は、ベナーらの現象学的人間観の中核をなすものであり、それゆえベナーらのケアリング概念の中核でもある。「関心」はハイデガーの存在論的現象学の“sorge”の概念に基づいているので、“sorge”を英語では“care”と訳すことを考えれば「関心」＝ケアリングとも言う。人は、自分の「関心」によって自分が住まう「世界」を構築する。それは同時に、自分の「関心」によって自己自身を規定する存在でもあるということである。人は自分の「関心」にしたがって世界に巻き込まれる。その「関心」の対象を気にかけて、気づかい、ケアリングしている（と同時にケアリングに規定されている）存在だということができる。つまり、現象学的人間観においては、ケアリングそのものが、人間存在の最も基底に置かれるのである。

さて、ベナーらは「関心」の基本的な位置づけを終えたあとで、ハイデガーを引きながら、他者への「関心」の2つの型を取り上げている。

その1つは、「他者の代理になる顧慮的な気遣い」(Heidegger1927=2016:177)であり、これはハイデガーによれば、「他者から気遣いの必要性をとり除いてやろうとするものであり、「他者の身代わりとなり、他者の代理を目指すものである」。このような顧慮的な気遣いがなされると、「他者は自分が本来しめるべき場所から押し退けられ」、「相手に依存するようになり、相手に支配されることになる」とし、気遣いのあり方としては評価されない。これは、「気遣い＝ケアリング」がその人の存在の基底をなしていることを考えれば、当然の帰結であろう。

2つめの型は「他者に手本を示す顧慮的な気遣い」である。これは、「他者からその「気遣い」を奪い取るのではなく、相手に気遣いを気遣いとして本来の意味で返してやるのである」。ハイデガーはさらに、「こうした顧慮的な気遣いは、本質的に相手が本来関心を持つべきこと、すなわち相手の〈実存〉にかかわるものであり、相手が配慮的に気遣うべきものごとに関わるものではない。このような顧慮的な気遣いは相手が自分の気遣いにおいて鋭く見通することができるようにしてやり、それに向かって自由になることができるように手助けするのである。」と述べている(Heidegger1927=2016:177)。

ベナーらは、ハイデガーのこの後者の気遣いの型について「それは他者がこうありたいと思っているあり方でいられるようその人に力を与えるような関係であり、看護関係の究極の目標をなすものである」(Benner1989=1999:55-56)と評価している。このような考え方は、社会福祉援助の目標である「自立支援」と似ている。しかし、「自立」概念が経済的、身体的、社会的・・・といった、その人の「実存」以外のものに関わる「自立」を単に意味しているのであれば、ハイデガーの言うところと、「自立支援」は似て非なるものである。それがいわば「実存的自立」あるいは「自己実現的自立」というべきものであれば、ハイデガーの趣旨と同様になる。私たちは、人をケアしようとするとき、その人の存在の基盤となっている「関心＝ケアリング＝その人の実存の基盤になっているもの」のありようを見極めたうえで、その「関心（それは時に重荷だったりもするが）」を取り除いたり、肩代わりするのではなく、その人の存在の基盤であるその「関心事」に、その人自身が向き合えるように、手本を示すなどの方法で支援することが求められる。

このような他者への「関心≡気遣い≡ケアリング」の2つの類型の指摘は、ケアリング理論を検討する際重要である。ケアリングが存在の基盤である人間にとって、その人からケアリングの機会そのものを奪うことは、人々をケアリングから疎外してしまう。私たち

はいわば、その人が「ケアリングすることをケアリングする」というケアリングのあり方を採用する必要がある。しかし、ここではこの問題には深く立ち入らない。ここでの主眼は現象学的人間観がケアリング概念と関わってどのような論理構造を持っているかを明らかにすることであり、そのためにはとりあえず人間は関心≡ケアリングがその存在基盤の中核にあることを確認しておくことにとどめることとする。

④状況

最後に④状況について説明する。ベナーらは、「人間は関心をもつことで状況に巻き込まれる (Benner1989=1999 : 56)」と述べ、人はその人の関心によって、「ある状況」に巻き込まれる存在であることを人間存在の4つ目の要素として規定している。この状況という概念について理解するためには、①身体に根ざした知性、②背景の意味、③関心との連関においてこの④状況を理解する必要がある。

ベナーらは次のように述べている。「人間とは、環境の内に生息するというより自分の世界に住まう存在である。身体に根ざした知性と背景の意味と関心を通じて人間は状況を己れにとってそれが持つ意味という観点から直接つかむ」(下線は筆者) (Benner1989=1999 : 56)。

この記述からは、①、②、③が連関しあった帰結としてその人がある「状況」に置かれるという事象が表現されている。人間は「自分の世界に住まう存在」であるがゆえに、「常にすでに」ある特定の状況に置かれていることになる。逆に言えば、人間がある状況に「常にすでに」巻き込まれているのは、人間が身体に根ざした知性を持ち、それによって自らの存在する世界の背景の意味をつかみ、その人の関心にしがたって世界を構築している存在であるからに他ならない。人はこのような存在様式を持つがゆえに、「常にすでにある状況に置かれている存在」なのである。

しかし、人は日常的に自分が「ある状況に置かれている」とは意識していない。「状況」が意識されるのは、のちにその時点の状況を反省的に振り返る機会があったときのみで、普段は自分が今どのような状況に置かれているのかなど、特に意識せずに生活を送っている。

では人間が自分の置かれていた「状況」を反省的に振り返る機会とはどのような時か。ベナーらは、「生活の円滑な営みが破綻するとき」、たとえば「結婚・離婚・配偶者との死別・昇進や進学・失業」などをあげ、「これらを経験するとき、人はそれまでの自己理解がもはや完全には通用しなくなるような状況に投げ込まれる」とし、「このような変化に遭遇した時、それまで気づかなかった背景の意味と習慣的な身体的知性と関心が、もはやそれに頼ってはうまく生きていくことができない何かとして浮上してくる。当の変化した状況の内に置かれて初めてそそれは意識され、反省を向けられる」と述べている (Benner1989=1999 : 57)。

人は、生活の営みが円滑な時は、自分が置かれた(巻き込まれた)状況の特段意識することはない。それは、人が自分の置かれた状況に関心を寄せていない、ということではない。むしろ、円滑な生活が営まれている時には、人は世界と「関心」によって円滑に結びつけられている。しかしその人の「関心」が、否応なく別のものに向けさせられる契機によって、「世界」そのものが一変し、その人の前に別な「状況」として立ち現れることがある。大切な人の死、人生の転機、自らの病など、自分の関心を否応なく今までとは別なも

のに向けさせられる契機によって、それまで馴染んでいた「状況」は一変する。そして、「状況」が変化するや否や、その人はその「状況」に否応なく巻き込まれていくことになる。なぜなら、人間は「関心」にしたがって自らの住まう世界を構築し、そこに住まう存在だからである。

このような「状況」への巻き込まれ方について、ベナーらは「これまで論じてきたことから、そうした破綻が、たとえ小さなものであっても、その人を丸ごと巻き込むことは明らかである」と表現している (Benner1989=1999: 57)。ある「状況」に巻き込まれた人にとって、その「状況」の外側に立って、冷静に対処しようとすることはできない。その人自身の「関心」の変化によって生み出された「状況」は、当然のことながらその人を丸ごと飲み込み、その人をその「状況」の中に規定してしまうからである。ある「状況」に巻き込まれた人が、あとでその時のことを振り返ることができるのは、すでにその大変な「状況」から脱し、今置かれている (あるいはその前に置かれていた) 状況とは異なった、大変な経験としてようやく客観的に眺めることができるからである。

ベナーらは、「生活の営みのこうした破綻こそ、ストレスという概念で私たちが言おうとしていることである」 (Benner1989=1999: 57) と述べ、その後続く章では、特に「病」という状況に置かれた人が、まさにそれによる「状況」の変化によって体験するストレスに、看護職がどのように対処していけばよいのかという、現象学的人間観を基盤とした看護論が展開されていくことになるが、ここでは、「状況」という概念が私たちの人間存在の最後の基盤になっていることを確認しておきたい。

さて、これまで見てきたように、ベナーらは、ハイデガーらの存在論的現象学の知見を下敷きにして、自身らの看護学におけるケアリング概念の中核となる現象学的人間観を精緻に構築した。まとめれば、人間は①身体に根ざした知性を持ち、それによって、世界の②背景的意味を読み取ることにより、世界の内に住まう存在である。このような存在であるがゆえに私たちは世界に③関心を持ち、その関心によって、常にすでに④状況に巻き込まれた存在である。

このようなベナーらの現象学的人間観は、ケアリング概念を検討する際、どのような意義を持っているであろうか。

それは、ケアリング概念を基礎づける哲学的基盤として、現象学的人間観を位置づけたことであろう。特に、ハイデガーやメルロ＝ポンティの存在論的現象学がその哲学的基盤となっている。ハイデガーやメルロ＝ポンティの存在論的現象学は、存在そのものを対象にし、デカルト以来の認識論的哲学を批判し、存在のそもそものあり様を検討した。デカルト以来の認識論は、主観と客観を区別し、事物を客観化して、「事物」とは何であるかという実証主義の隆盛をもたらし、自然科学の発展に大きく寄与した。しかしその考え方が行き過ぎることにより (人間を含む事物を対象化しすぎてしまい)、存在そのものの意味や意義を超えて、様々な非倫理的な事態を招いてきた。存在論的現象学は、主観と客観という二項対立的な認識論ではなく、私たちの存在は「常にすでに状況に巻き込まれたもの」としてその様態を捉え、そこから人と人との関係や人と事物の関係、あるいはそれらを取り巻く倫理のあり方を捉えなおす試みである。

現象学的人間観が位置づける存在の様態は、主体と客体という二元論ではなく、私たち自身が関心によって意味づけた世界の中で、常にすでに状況の内であり、他者や世界の様々

な事物と関係づけられている（巻き込まれている）という事実である。ケアリングという概念は、そのような人間観の中であって、人と人、人と事物を結びつける「触媒」のようなものである。ベナーらは、それを”concern”（関心）という言葉で記述しているが、先にも述べたように、この“concern”は、ベナーらのケアリング概念にとって中核をなす概念である。ケアリングは人が何らかの「関心」を持つことで、その人と世界を結び付け、その人にとって世界を意味あるものとすると同時に、その人を状況の中に規定する。言い換えれば、私たちはケアリングによって世界の中に「意味ある存在」として存在することが出来ると同時に、状況から規定され、その状況をケアリングしなければならないという、ある意味では責任や重荷を必然的に背負い込む存在でもある。

このように、存在論的人間観を基盤にすることにより、ケアリングの両義性が浮かびあがってくる。ケアリングは人々にその存在の意味や意義を実感させるというポジティブな側面と、重荷を背負わせるというネガティブな側面を両方含んでいる。

そして、重要なのは、ケアリングのこの2つの側面は分離可能なものではなく、不可分に結びついているということである。私たちは本来的にケアリングによって結びつけられた世界との関係性から逃れられないからこそ、ケアリングにより喜びも感じればストレスも感じる存在である。よって、ベナーらの主張に従えば、人を支援することを生業とするもの（ベナーらにとっては看護）は、その人がケアリングすることをケアリングすることが重要となる。

以上のように、ベナーらの検討したケアリング概念は、現象学的人間観とその基盤となる存在論的現象学の立場からケアリングの本質について哲学的に明らかにしたことに意義があると考えられる。このようなケアリング概念の哲学的なアプローチは、先駆的にはメイヤロフやノディングスなどによってもなされてきたが、より精緻に検討したのはベナーらの功績である。

しかし、ベナーらのこの現象学的なケアリング理論については、いくつかの批判もある。それらについて触れ、ベナー以降のケアリング概念の到達点について総括していきたい。

第3節 ケアリング概念の論点

(1) ベナーのケアリング理論への批判及び、ケアリング概念上の位置づけ

本節では、前節までのケアリング概念の多様な分野における検討を踏まえ、それらへの批判的検討も踏まえつつ、ケアリング概念の到達点について考察するために、ケアリング概念が抱えているいくつかの論点について考察する。

まず、前項で述べたベナーのケアリング理論については、いくつかの批判的検討が行われている。同じ看護学の分野では、西村ユミが、自身もメルロ＝ポンティの現象学を基盤とした現象学的看護ケアの視点から、ベナーの看護論を批判的に検討している。結論からいえば、西村のベナー批判は、ベナーの「身体論」の理解の「深さ」についての批判であり、ベナーが提示した現象学的人間観に基づいたケアリングの哲学の批判ではない。

西村によれば、ベナーの思想ないし方法論には「看護経験が生成される次元に関する論及が抜け落ちていると考えられる」（西村 2001：233）。西村は、「看護実践は、常に患者との関係において営まれているのであり、自他の分離の手前にある<身体>固有の次元にそ

の根源を求めたメルロ＝ポンティの身体論は、このような臨床特有の営みに迫ろうとする私たちのまなざしに深くかかわる思想といえる。しかし、ベナーの研究は、この次元の問題に踏み込めていないため、語られた看護経験は意識的な層の上に積み重ねられるばかりである」(西村 2001 : 233)。

西村は、メルロ＝ポンティの身体論に基づき、自身の現象学的ケア論を組み立てており、その点ではベナーと同様、身体論を組み込んだ現象学的アプローチを採用する。しかし西村は、ベナーらがメルロ＝ポンティが重要視した、始原的次元にまでさかのぼる身体論を組み込めていない点を指摘する。

この点について品川は、西村の指摘とは別の文脈ではあるが、「ベナーらが(中略)挙げている身体概念はメルロ＝ポンティから継承したものであって、『生まれたときに備えている前文化的身体』にまでさかのぼる。だとすれば、異なる文化と伝統に属す他者にたいしても、文化や伝統を共有する他者と同様に、まさに『ともに身体をもって世界に属している』ゆえに相手の知覚していることに近づく可能性が開かれているはずである」と述べている(品川 2007 : 247)。ここで品川自身は、ベナーらがメルロ＝ポンティのいう「前文化的身体」を組み込んだケア理論を展開出来ているかどうかということには言及していない。西村は、ベナーらが、まさにメルロ＝ポンティの「前文化的身体＝始原的次元にまでさかのぼる身体論」を組み込めていないことを批判しているのである。

「前文化的身体」の重要性は、品川が言うように、異なる文化に属する他者に対してもその他者の「知覚していることに近づく可能性」、本論の趣旨にしたがって言い換えれば、ケアリングできる可能性である。先述のベナーらの現象学的人間観を敷衍していけば、この可能性が開かれているはずだ、とするのが品川の立場であろう。一方西村は、ベナーらが、自身の現象学的人間観に基づいて、それ以降展開されるベナーの看護方法論の具体的な記述や紹介されている事例などを取り上げ、ベナーらの身体論が、始原的次元にまで到達していないようにみえることを批判しているのである。

西村の批判は筆者も理解できる。しかし、西村自身もベナーらが「看護における理論と実践を巡る問題に一石を投じた功績は否定できまい」とし、むしろ、現象学的アプローチによる研究、実践が関心を集めているからこそ、そのアプローチの妥当性について、より「クリティーク」(批評的)に見ていく必要性を訴えている(西村 2001 : 233-234)。西村は、ベナーらの議論そのものを否定したわけではなく、現象学的アプローチによるケアリング理論をより精緻に検討していくことの必要性を訴えたといえる。

次に、品川哲彦によるベナーらのケア論についての位置づけである。品川はケアの倫理を探求する立場から、ケア論について検討したが、「ケアについての考察のすべてがケアの倫理に収斂するわけではないし、倫理学の分野におさまるものでもない。(中略)哲学的ないし人間存在論的分析はケアの倫理が立脚するケア概念を理解し分節化する助けとなる」(品川 2007 : 241)と述べ、この哲学的、人間存在論的分析をしたケア論として、ベナーらのケア論を取り上げている。この時点で、品川が、ベナーらのケアリングに関する哲学的・人間存在論的分析に一定の評価を与えていることが伺える。

(2) ケアリング概念における他者概念の特徴 ～共感可能な他者～

品川はそのうえで、このベナーのケアリングの哲学を出発点としながら、現象学の他者

論の系譜に言及し、ケアリングは他者をどのように捉えるのかという点について、さらに踏み込んだ議論を展開している。

この品川の「他者概念」についての考察は、ベナーらが、現象学的ケアリング理論によって「個人的性質を有するリベラリズム」を批判しながらも、「特定の文化と伝統への帰属を強調する共同体主義者や共同体主義（コミュニタリアニズム）とほぼ重なりあう徳の倫理の提唱者かといえば、必ずしもそうとはいえない。（中略）ベナーは徳の倫理と看護とを結びつけながら、しかし、ナースが職業的役割を意識しすぎると、ケアリングができなくなるおそれを指摘していた」（品川 2007：246）ため、品川の関心として、リベラリズム＝正義、コミュニタリアニズム＝徳、ケアリングの3つの倫理の対比から、ケアリングがどのような「他者に対する倫理構造」を持っているのか、あるいはその限界は何かを探求するために行われた作業である。結論を言えば品川のこの作業は、ケアリング概念を検討する際、その可能性と限界について現時点での到達点を示した作業だと考えている。以下その概要を紹介する。

品川はまず、ケアリング理論が他者理解においてどのような特徴を持っているかを検討するために、現象学における他者論を検討している。品川が議論の遡上にあげるのは、現象学の系譜に属する、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、サルトル、レヴィナス、デリダの他者論である。

表 1-②は、品川の現象学における他者論の系譜についての考察を、その記述に基づいて筆者が試みにまとめたものである。表中、縦軸には「他者への関心の志向性」、「他者の位置づけ」、「他者とのかかわり方」という項目を設定した。

まず、「他者への関心の志向性」とは各論者が他者問題をどのような観点から捉えようとしているか、他者問題への関心のあり方を分類したものである。この項目では、①フッサールは認識論、②ハイデガー、③メルロ＝ポンティ、④サルトルは存在論、⑤レヴィナス、⑥デリダは倫理学の立場から、「他者論」を展開していると品川は捉える。次に「他者の位置づけ」はそれぞれの論者が他者をどのようなものとして位置づけているか、それぞれの論者の鍵概念を用いて表したものである。最後に「他者との関わり方」は、それぞれの論者の他者論において、「私」と「他者」の関りのあり方を簡単にまとめたものである。

品川は各論者の他者論を比較検討したうえで、ケアリング理論がどのような他者論の特徴を持っているかを浮き彫りにしていく。品川がケア論の哲学的、人間存在論的分析の例として取り上げたベナーらは、②ハイデガーと③メルロ＝ポンティの哲学を基盤としており、その特徴は、「他者への関心の志向性」としては存在論、「他者の位置づけ」としては、②ハイデガーは共現存在、③メルロ＝ポンティは相互身体性が鍵概念となり、「他者との関わり方」は、②ハイデガーは誰にも等しく不可避に訪れる死を前にした「共苦」、③メルロ＝ポンティでは傷つきやすい（ヴァルネラブルな）身体への共感を通じたケアリングと整理できる。ちなみにこれらの記述は品川の論述を筆者なりに意図を解釈して短くまとめたものであり、その分、品川の意図を取りこぼしている可能性があるため、詳細は品川（品川 2007：247-256）を参照されたい。

品川が現象学の他者論を用いて浮き彫りにしたベナーらのケアリング理論の特徴は、哲学的には存在論の哲学を基盤とし、他者の存在は、ハイデガーによれば、世界の中に共に存在する共現存在として、メルロ＝ポンティではさらにそこに「身体性」が加わり、共に「身体」を持つ者同士、「傷つきやすい身体」を通じて共感し合える存在として他者を捉え

表 1-② 品川哲彦の現象学的他者論の系譜のまとめ（品川の論述(品川 2007 : 247-256) を基に大石が整理したもの)

	他者への関心の志向性	他者の位置づけ	他者との関わり方
①フッサール	認識論（他者はどのようにして認識できるのか）	類似者 （相互主観性）	他我への自我の投入（あたかもそこに私がいるかのように）
②ハイデガー	存在論（他者とはどのような存在か）	共現存在	誰にも等しく不可避に訪れる死を前にした共苦
③メルロ＝ポンティ	存在論（他者とはどのような存在か）	相互身体性	傷つきやすい（ヴァルネラブルな）身体への共感を通じたケアリング
④サルトル	存在論（他者とはどのような存在か）	自分を他者が意味づけた世界に釘付けにする「まなざしとしての他者」	他者は、私とは異なる世界を意味づける存在として「現前」し、私とは相克関係にある
⑤レヴィナス	倫理学（他者とはどのように関わるべきか）	決して私と同化されない「絶対的他者」	他者への責任の引き受けとしての「他者の優先」
⑥デリダ	倫理学（他者とはどのように関わるべきか）	法の対象になっていない「異邦人」	法の埒外の者を受け入れるという正義に基づいた「無条件の歓待」

るところにある。

ちなみに、品川は、ハイデガーの他者論については、「他者は私に対してどのように現れてくるのか」について「必ずしも明らかではない」（品川 2007 : 249）としており、それに関してはヴェルナー・マルクスのハイデガー解釈を援用している。ヴェルナー・マルクスは「自分の確実な死にたいする驚愕がその人を孤独と孤立の気分に追いやるときに、共同態への憧れが呼び覚まされる」とし、「ともに-苦しむ-可能性」（共苦）による他者への共感が、ハイデガーの本来性における共現存在同士の関係であると解釈した（Marx1986 : 21-24）。

品川は、ベナーらのハイデガー解釈は、ドレイファスに拠っているため、マルクスのように死に関するハイデガーの分析に立ち入らず、むしろ日常性の意義を強調し、日常性の中でも本来性を見出して、自他に共通の了解ができるという解釈を行っていることを指摘する。この議論の延長として、メルロ＝ポンティの他者論を検討している部分では、「ベナーらの描き出すケア関係は、傷つきうる身体、死すべき生命という『人間の共通の運命を他者と分かち合う』という点でマルクスのいう共苦に通じる面がある」が、「そこにはマルクスの分析に欠けている視点も存在する」（品川 2007 : 253）として、ベナーらが挙げた事例（ある病人とナースの信頼関係を作ったきっかけとして、その病人が飼っている亀＝「病人のケアの対象」の話を持ち出したことが有効だったという事例）を取り上げ、「ケア関係は、ケアされる者がケア（大切に）しているものをケアするものが（自分自身はそれを大

切に思わないとしても) 尊重することで成り立つ場合がある。ケアされる者が何もケアするものをもっていないなら、まずはケアする能力を回復することがケア関係の目標となる。マルクスの共苦の可能性にはこの視点が欠けている。はたして人間が何らかの客観的なものを媒介せずに、マルクスのいうように、死の自覚だけを契機としてたがいの宥和を得られるものだろうか(品川 2007 : 253-254) と述べ、「ケアは、生がどれほどわずかな期間しか、またどれほど乏しい内容しか残されていないにしても、あくまで生にむかうものであって、死にむかうものではない」としている(品川 2007 : 254)。

いずれにしても品川は、ケアリング理論は、存在論的人間観の哲学的基盤を持ち、世界の内にも身体を媒介にして共に住まう人々同士が、その傷つきやすさゆえに共感し、生に向けてケアし合うことであると捉えているように思われる。

(3) 「共感可能な他者」概念の限界と「絶対的他者」概念

品川はこのようなケアリング理論の特徴を把握したうえで、その他の現象学的他者論とケアリング論を比較検討しながら、ベナーまでのケアリング理論の限界とその先を見据えたケアリング理論の可能性を見出ししていく。次にそれを見ていくことにする。

表2のうち、④サルトル、⑤レヴィナス、⑥デリダは、ベナーらが採用した②ハイデガー、③メルロ＝ポンティとは大きく異なる他者論を採用している。ハイデガーやメルロ＝ポンティでは他者は共感可能性を持つ存在として位置づけられていたが、サルトル以下では、他者は「私」が完全には把握できない存在であり、時に「私」と対立する存在として位置づけられる。ここではそれぞれの論者の他者論を詳細に論じることはしないが、重要なのは品川が、他者を「私」が完全に把握できない立場に立つ時点で、他者論は、「他者に対してどのように関わればいいのか」、という倫理学の次元に議論が移ることを指摘していることである。

ベナーらの存在論的現象学では、ケアリングは人間の存在の基盤であり、他者との共感やケアリングはその意味で必然である。そこでの人間をめぐる問題は、人が本来的なケアリング関係から、ある状況に巻き込まれることによって「疎外」されることであり、その疎外という状況に対して、疎外に置かれた人の「ケアリング」そのものをケアリングすることで問題の解決を図ることが重要視される。

しかし、レヴィナスやデリダのように、他者が「私」にはとらえきれない「絶対的他者」とすると、共感可能な人同士のケアリングという前提そのものが崩れ、完全には把握(共感)できない他者に対して、私たちはどのように関わればいいのかという倫理的次元で他者との関わりが問われることになる。

例えば、重度の障害を生まれながらに有する人に対して、そのような身体性(障害)を持たない者たちは、異なる「身体性」を持つと言えるのではなかろうか。メルロ＝ポンティが前提とした「相互身体性」による他者への共感、異なる「身体性」の感覚を持つものに対して、果たして有効に機能するかは疑問である。むしろ、そのような他者は、レヴィナスやデリダの言うように、「私」の理解からはみ出る「絶対的他者」として想定しておく必要がある。

レヴィナスがそのような他者に対してとるべき姿勢として提起したのは、「私」に対する「他者」の非対称性を前提として、「他者を優先する」という倫理的アプローチである。レ

ヴィナスは、他者は「私」によって完全に把握できないからこそ、現象学的には「私」によって暴力的に意味づけられてしまう存在である（私の勝手な解釈で、他者の考えや感情を勝手に捉えてしまう）と考えた。それゆえ他者を意味づける「私」と他者は非対称の関係にある。もしそのような非対称性の中で「私」が他者と倫理的に関わろうとするなら、「私」ではなく「他者」をこそ優先する必要があるとレヴィナスは考えたのである（Levinas1961=1986）。

レヴィナスと相互的な影響関係にあったデリダも、「法」と「正義」という概念を用いて、他者に対する倫理的アプローチを展開している。デリダにとって「法」とは、なんらかの共通性や類似性を持つ者たちの内部に適用される一つの正義の行使の方法である。しかし、共通性や類似性を持たない者に対してはこの「法」は適用されず、時には抑圧として機能することがある。デリダはこのような「法」の埒外に置かれる者たちを「異邦人」という言葉で概念化し、本来の「正義」とはこのような「法」の埒外に置かれた「異邦人」に対して、無条件の受け入れを提供する「歓待」を行うことだと説いた（Derrida1997=1999:98）。

（４）ケアリング概念における「共感可能な他者」概念と「絶対的他者」概念の関係

さて、このようなレヴィナスやデリダの他者論を踏まえると、ベナーらのケアリング理論は、共感可能性を持つ——デリダに言わせれば、「内部」の——人にものみ通用する「法」に過ぎないのではないかとも思えてくる。品川はケアリング理論がこれらの他者概念とどのような関係があるかを次に問い、ケアリング理論の可能性についてさらなる探求を行っている。

品川は、上記の問いを、マッキノンやコーネルのケアの倫理への批判と評価を経由して、①レヴィナスとデリダの議論がケアの倫理とどのような関係を持ちうるか、②その他者概念をケアの倫理は利用することができるか、③マッキノンとコーネルによるケアの倫理批判に留意しつつ、ケアの倫理を支持する男性の論者のスタンスの問題をどう解決するか、という3つの問いに分節化して検討し、最終的に自身のケアの倫理についての見解を述べている。

品川はまず、ケアの倫理に対するマッキノンとコーネルの批判と評価について検討している。

まず、マッキノンは、ギリガンのケアの倫理について、「男性に都合の良い女性観を女性自らが肯定すること」として批判した（Mackinnon1987=1993:63-64）²⁾。これに対してコーネルは、このマッキノンのギリガン批判に対して、「彼女（ギリガン）はなぜそうした経験（女性的なケアの倫理に基づく行動による経験）が正当な道徳的推論の仕方として評価されていないのかを問いかけるよう提案しているのである」（Cornell 1999=2003:310）としてギリガンを評価する。そして、マッキノンのように「女性的」なことを語ることで、すべて現実の（男性中心の）ジェンダー構造の中に回収されてしまうという前提に立ってしまえば、「女性的なものの価値」を語ることは一切できなくなり、袋小路に陥ってしまうとして、マッキノンの姿勢を批判している。

もっともコーネルは、先ほどのようにギリガンを評価しながらも、ギリガンが女性の「一般的な傾向」を元にして生み出した「ケアの倫理」を、男性中心の道徳的規範に対抗させてしまったがゆえに、やはり「女性らしさ」の再生産につながる可能性があることについて

では問題を提起している (Cornell 1999=2003:310)。なぜなら、女性的なものを「規範」として語ることは、男性的なものの特徴である「規範」の土俵に (つまり男性的なジェンダー構造の土俵に) 乗ってしまうことであり、現在の男性優位のジェンダー構造の中で、「男性的な規範」として「女らしさ」、「男らしさ」を生み出してしまい、結果的にそれは、既存のジェンダー構造の「男らしさ」、「女らしさ」を強化してしまうからである。しかしコーネルは、それでもギリガンの主張は「女性的な経験を価値あるものとする、控えめだが倫理的な肯定が暗示されている」(Cornell 1999=2003:310) としてギリガンの提起したケアの倫理そのものについては肯定的である。

品川は、マッキノンのギリガン批判と、それに対するコーネルの批判、およびコーネルのギリガンへの評価と問題点の指摘を確認したうえで、「だがそれでは、コーネル自身は女性の現実以外のどこに拠点を求めうるのか」と問う (品川 2007: 257)。それは、「女性的な価値」としてのケアの倫理を、どのように語れば、既存のジェンダー構造に回収されることなくその価値を主張できるかということの根拠への問いである。

この問いに対して、コーネルが採用したのがデリダの脱構築の思想である。デリダの脱構築の思想は、既存の「構築されたものの見方」を疑い、それを解体しつつ、また別の意味が付与される、しかしそうして意味付与 (構築) されたものもまた解体され・・・といったように、解体と構築が永遠に繰り返されるものとして事物をみる思想である。デリダの脱構築の思想をここで詳述することは避けるが、デリダのこの思想は、既存の権力構造を疑い、またそのような権力構造の構築がなされることへの批判として展開された思想であると言える。よって、このデリダの脱構築の思想は、例えば男性優位のジェンダー構造といった、既存の社会的枠組みを解体し、そこに新たな意味付与を行うことができる。

しかしここで重要なのは、既存の社会的枠組みを解体するということは、男性優位のジェンダー構造を解体し、その後女性優位のジェンダー構造の構築を意図するものではない。さらにいえば、男女が平等になるようなジェンダー構造の到来すら意図するものではない。脱構築の思想のもとでは、解体と構築は永遠に繰り返され、構築されたものは必ず解体されるからだ。

デリダの脱構築の思想の要諦は、品川の言葉を借りれば、「テキストは常に開かれており、語の意味は特定のコンテキストによって規定しつくすことはできない。まだ書かれていないものが必ず残っている。この『まだない』は先取りされた未来ではない。先取りされるものならば既知の枠組みに回収されるものだからだ」(品川 2007: 254)、というものである。デリダの脱構築の思想は、特定の構造 (コンテキスト) がそのまま固定化されることを否定する。テキストは常に開かれており、規定しつくすことはできない。しかし、それは「構築」が全く生じないということではない。テキストは様々な語り方、書かれ方をしながら、解体され、また構築される途上にある。

さて、この脱構築の思想を用いて、コーネルは「女性的なもの (the feminine)」という言葉で、既存の女性観 (=女らしさ=femininity) と対置する (Cornell 1999=2003:314-317)。「女性的なもの」は既存の「女らしさ」を脱構築した言葉である。「女性的なもの」は脱構築された言葉であるがゆえに、その意味は常に解体と構築の途上にある。ギリガンは現実の女性の振る舞いから「女性らしい」道徳規範としてケアの倫理を構築した。しかし、「女性らしさ」とケアの倫理が結びついて「構築」されている限り、既存のジェンダー構造の上で、ケアの倫理は「女らしさ」の構築を強化するものとして働かざるを得なくなる。し

かし「女性的なもの」としてケアの倫理を脱構築すれば、ケアの倫理は特定のコンテキストから自由になり、既存のジェンダー構造の中で「女らしさ」を強化する言葉ではなくなる。これにより「女性的なもの」としてのケアの倫理は、「女らしさ」を強化する言葉ではなくなり、純粋に「男性的なもの」とは異なる「女性的なもの」として様々な状況（テキスト）に到来することが可能となる。

こうしてケアの倫理は、様々な状況（テキスト）に到来しながら、「女性的なものの立場から」、既存の男性支配の構造に倫理的主張を行う。なぜなら、「女性的なもの」は男性優位の社会構造に対して、「他者」としての位置づけを得るからである。

先述したように、デリダは「法」と「正義」を対置して、「法」は、なんらかの共通性や類似性を持つ者たちの内部に適用されるもので、「正義」とはこのような「法」の埒外に置かれた「異邦人」に対して、無条件の受け入れを提供する「歓待」を行うことだと説いた。デリダにとって、「正義」は「法」を脱構築した概念であり、「法」は特定の集団内における「正義」を一つの体系として構築したものであるが、「法」にはまだ書かれていないテキストがあるゆえに、脱構築の対象となる。デリダの言う正義とはこの「法」に書かれていない、集団外部の「他者」に対して「法」を開き、無条件の歓待を示すことで、「法」の内の「正義」を絶えず書き換えることを志向する。

さて、このように見たうえで、先ほどのケアの倫理との関係で述べれば、男性優位のジェンダー構造はデリダの言う「法」にあたり、「女性的なもの＝ケアの倫理」は「他者」としての「異邦人」にあたる。このことを前提にコーネルは次のように述べる。「男性たちが正義を望むつもりがあるなら、私たち女性の呼びかけに耳を傾けなければならない」(Cornell 1999=2003:263)。

ここまでで、品川が分節化したケアリング理論に関する1つ目の問い「レヴィナスやデリダの議論が、ケアの倫理とどのような関係を持ちうるか」に答えることができる。つまり、ケアの倫理＝ケアリングは、既存の男性優位の社会構造の中で、「他者」、「異邦人」としての位置づけを持ち、それそのものが倫理的主張を既存の社会の中で提起するという意義を持っている。もう少し説明すれば、ここでいう「既存の男性優位の社会構造」とは単に「女性に対して男性が優位な社会」を意味しているのではなく、「男性的なもの」＝自立的であり、規範的であり、理論的であり、客観的であり、序列的であるような社会構造を意味している。一方「女性的なもの＝ケアリング」は関係的（相互依存的）であり、感情的であり、主観的であり、文脈依存的なありようである。このようなケアリングのありようは、先にも述べたように存在論的に基礎づけられている。そしてその存在論が排除した（あるいはその理論の内に取り込めなかった）レヴィナスやデリダの「絶対的他者」の概念は、ケアリングの概念そのもの自体が、既存の社会構造（法）の中で「他者（異邦人）性」を持つものとして関係している。

品川の言を引けば「同種の集団の中での分配的正義とは異質の倫理を提言する点で、ケアの倫理はデリダの正義観念と批判の対象を共有している。構造的には、ケアの倫理のいう正義の倫理はデリダの議論における法の位置を占め、ケアの倫理が正義の位置を占める」(品川 2007 : 258)。つまり、ケアの倫理そのものがデリダのいう「他者性」を示すものとして存在しているのである。

(5) 「絶対的他者」概念のケアリング概念への適用可能性

次に、②ケアの倫理の持つ他者概念は、レヴィナスやデリダの他者概念を利用することができるのか、という問いである。ケアの倫理自体が、「分配的正義」に対する「他者性」を持つことと、ケアの倫理がレヴィナスやデリダの他者概念を利用することができるか、ということは問題の位相が異なる。前者はケアの倫理とその他の倫理との関係の問題であり、後者はケアの倫理内部の問題である。

品川はこの点について、「ケアの倫理の他者概念は、レヴィナスとデリダのいう意味での他者概念とは異質である。なぜなら、ケアする者とケアされる者とのあいだには、同一性や共通性を徹底して排除した他者概念を適用することはできないからだ」(品川 2007:260)、としたうえで、ケアの倫理の論者の中にも絶対的他者の概念の援用を試みたものもいるとして、ノディングスの例を挙げている。しかし、ノディングスが「ケアされる者の優先」を説きながら、「私自身もケアされる者でもありうる」として、「ケアの相互性」を強調することから、「自己との非対称性を本質とするレヴィナスの他者概念と同視することはできない」(品川 2007:261)と品川は指摘する。

品川によれば、ケアの倫理が自他の共通性を主張する根拠としているのは、共に「傷つきやすい身体」を持っているということである。一方で、レヴィナスやデリダの他者概念は、身体性を前提にしていない。レヴィナスやデリダの他者は、いわば「自己」が認識しつくすことができないという意味で、「超越的存在」である。他者は「超越的存在」であるがゆえに、「非対称的」存在となり、それゆえに自己に対して倫理的対応を迫る。では、ケアの倫理はどのような理由で他者に対する倫理的対応を為すのであろうか。品川は、その根拠を、ベナーらが依拠したメルロ＝ポンティの哲学に見出そうとする。

品川はメルロ＝ポンティの哲学を解釈した鷲田清一の議論を引きつつ、メルロ＝ポンティの哲学は自然的態度と超越論的態度を峻別できないとする哲学であることに言及している。たとえば、ハイデガーの存在論は、ヴェルナー・マルクスの解釈に従えば、人間が「死」という超越的状況を前に「共に-苦しむ-存在」であることを契機として「共苦」という本来的な相互理解に到達できるとした(Marx1986:24)。ここでは「死」という超越的契機が、他者への倫理的関りを要請する契機となっている。ハイデガーの場合、人間の自然的(日常的)態度とは、やがてくる「死」から目をそむけ、「世人」の中に、非本来的に「頹落」しているという状況を指す。それが、「死」という超越的なことを直視することで、人間はその「本来性」に目覚める。つまり、ハイデガーの場合も、自然的態度と超越的態度は分離されている。

メルロ＝ポンティの場合はどうだろうか。メルロ＝ポンティの鍵となる概念は「身体性」である。「身体」は人間が共通に有するものであり、特に「身体」は傷つきやすいがゆえに、「身体の共通感覚」を通じた共通認識(共苦)を持てるというのが、メルロ＝ポンティにおける他者認識になっている。そして「身体」は日常性の中にあり、人間の自然状態の中に存する。これだけ見ると、メルロ＝ポンティの哲学には超越性の介在が無いように思える。

品川はここで、メルロ＝ポンティが言及した「根源的なひと(On primordial)」(Merleau-Ponty1960=1970:29)という概念を超越的契機の1つとして挙げる。「根源的なひと」とは、ハイデガーの本来性、非本来性の議論と照らし合わせると、自他は共に、本

来的には「根源的なひと」として、共通する身体性を有しているにも関わらず、その自他の身体性を、個々に分離して有しているとする見方は非本来的であり、そうではなく、「根源的なひと」として自他の区別なく、共有する「身体性」を有している、と見る見方は本来的である。ここにおいて「身体」は日常の中に自然的態度でありながら、「根源的なひと」という超越的な存在としても措定される。

もう1つ品川が導入する超越的契機は「存在しないのではなく生きていること、出会わなかったのではなくともにここに居合わせていることそれ自身が超越としてうけとめられる」という、「生の現実への驚き」（品川 2007：262）あるいは、「存在や出会いの偶然性」とでもいうべきものである。

品川自身ははっきりと言及していないが、このような超越的契機を可能にするのも、「身体性」が基盤になると考えられる。まず、「身体」は傷つきやすいがゆえに、その「傷つきやすさ」という本来性に自覚的であれば、「生きている」ことそのものが、まさに奇跡のように感じられるだろう。しかも、そのような「稀なる存在」であるお互いに「身体性」を有するものが、「いま、ここ」で共に生きて出会っているという、さらに稀なる事態において、さらに奇跡的・超越的な水準は高まる。そのように出会われた他者に対しては、当然、倫理的対応が求められる。奇跡のように傷つきやすい身体を共にもって生きており（存在しており）、しかも他でもなくその二つの命が「いま、ここ」において出会った、という超越的契機が、他者への倫理的対応を要請する。これがケアの倫理の他者への倫理的対応の基盤になる。

このように考察すると、ケアの倫理は、レヴィナスやデリダの他者概念とは違う仕方で、独自の超越的契機に基づき、他者への倫理的なケアを展開するということがわかる。確かに日常的に「ケア」は「身体」へのケアに関わる場面が多くあり、その意味で日常性に根ざしながら、「身体」を通じた「稀なる生」という超越的契機をその都度呼び起こしていると考えられなくもない。その意味では、レヴィナスやデリダの他者概念とケアの倫理の他者概念は基本的には異なる論理構造を有していると考えられるべきであろう。

しかし、ケアの現場においては、時に「異なる身体性」を持つ他者へのケアリングが要請される場合がある。ケアするものとケアされるものの身体的特徴が著しく異なる場合などがそれである。重度の障害を生まれながらに有しているものに対して、果たしてすぐに「身体」を通じた共感は成立しうるであろうか。

そのような場合には、ケアのプロセスの中で、レヴィナスやデリダの「絶対的他者」の概念を用いる必要もあると考えられる。たとえば、まずはその人を「絶対的他者」として無条件に受け入れることから始める必要があるかもしれない。

しかし「ケア」とは、そのような「絶対的他者」として始まりながらも、その人が何を「快／不快」、「好き／嫌い」、「楽しい／楽しくない」、「善い／悪い」などと感じるのかを読み取っていく作業である。その時、私たちは、やはり「身体」に根ざした「共通感覚」を基盤として、その人のケアを行う必要に迫られるだろう。私たちは、自分の「身体」をメルロ＝ポンティのいう「根源的なひと」として意識しながら、目の前の他者の「身体」を読み取っていく作業を求められる。よって、「絶対的他者」として他者を捉えながらも、ケアを行う場合には、私たちと共有感覚を持つ人としてケアを行う必要がある。逆を言えば、「絶対的他者」の概念だけでは、その人たちを無条件に「歓待」することはできても、その人の「感覚」を読み取り、例えばその人の「快／不快」を想定して関わることは難し

い。ただし、一方ですぐに付け加える必要があるのは、私たちが「身体」を通して「共通感覚」を持つことはケアを行う上で重要であるが、その「共通感覚」が本当に他者がそのように望んでいるかを確定するものではない。よって、厳密な意味では、やはり「他者」は私たちが完全には「了解」することのできない「他者性」を有しているとも考えることも重要である。

このような意味で、ケアリングの他者概念と絶対的他者概念は、ケアリングの現場において、相補的に用いる必要があると考えられる。ケアリングの他者概念は「身体」の持つ「共通感覚」を通して、他者の「快／不快」を認識し、具体的なケアを可能にするし、絶対的他者の概念は他者がどこまでも「他者性」を持つ者と認識しつつ、ケアを提供する者の側に常に倫理的・反省的に他者と関わることを要請する。この二つが相補い合うことで、私たちは他者に共感しつつ、謙虚に他者と関わる事が可能になる。

(6) ケアリング概念の持つ「女性性」の脱構築

さて、品川が提起したケアリング概念に関わる3つの問題提起のうち、3つ目の「マッキノンとコーネルによるケアの倫理批判に留意しつつ、ケアの倫理を支持する男性の論者のスタンスの問題をどう解決するか」という問題を最後に検討する。

この問題はケアリング概念が既存のジェンダー構造の中で「女らしさ」を強化するという問題に関わっており、先述した上野も提起していた問題である、また看護学分野のケアリング概念をめぐる論争の中でも、「ケアリングは女性の感受性と女性の仕事をイメージさせるものであり、社会における看護に対する偏った見方をいっそう強めることにつながる」として問題提起されていた。

この問題については、先ほどのコーネルによるマッキノンへの批判の論拠を引けば、ケアリング概念が持っている「女らしさ」は「女性的なもの」として脱構築されることで、解決するようにも思える。しかし、「女性的なもの」として脱ジェンダー化がされてしまうことで、かえってケアリングが持つ女性への抑圧を隠ぺいされかねないという指摘がなされるのも事実である。この問題については、もう少し議論を展開する必要がある。

品川はこの問題について、「だが既存の性役割は男性にとっても抑圧として働く面がないわけではない」（品川 2007：263）として、男性的なものを中心とするジェンダー構造の中にあっても、男性の側にも、そのジェンダー構造が抑圧的に働くことを指摘する。

ここで品川は、再びマッキノンに対するコーネルの批判的言説を取り上げていく。その要点は、男性中心のジェンダー構造とは、「硬直した自己同一性」の考え方であり、「リベタリアニズムやリベラリズムの自律概念そのもの」であって、コーネルの言う「なぜ身体を受容の位置として思い描かないのだろうか」（Cornell 1999=2003:339）という、女性的な「受け容れ」の概念と対立するものである。

品川は「男性の論者（少なくともその一部）がケアの倫理に惹かれる契機には、こうした硬直した自己同一性に対する疑念があると思われる」と述べ、「かたくなに強く自己を押し出す自分自身に暴力性を感じておぞましく思ったことはないか。（中略）逆に他者に応答することで自分が変容されていくことにみずみずしい驚きを覚えたことはないだろうか」（品川 2007：263）として、男性の側にも女性的なケアリング概念を受け入れる素地があることを述べていく。

ここでの「男らしさ」とは、品川が「リバタリアニズムやリベラリズムの自律概念そのもの」と表現しているように、いわゆる「正義の倫理」が内包する、「自律した個人」を前提とした権利志向の価値観などであろう。ケアリング概念はこのような意味での「男らしさ」も脱構築し、男性であっても「女性的なもの」を身につけることを承認する。そのことにより、ケアリング概念が男性中心的なジェンダー構造の中で「女らしさ」を強化するというよりも、男性中心のジェンダー構造を脱構築し、男性にも女性にも必要なケアリングという関係性を社会の中に取り戻す、という可能性を見出すことにつながる。

第4節 ケアリング概念の可能性と限界

(1) ケアリング概念の「存在論的次元」と「倫理的次元」

さて、ここまでの議論において、ケアリング概念の持つ可能性と限界について、現時点での到達点を考察する準備が出来たのではないかと考える。本節では、前節までの議論を踏まえたうえでのケアリング概念の可能性と限界について考察する。

さて、ケアリング概念の可能性と限界についての到達点をまとめる際に、ケアリング概念を①「存在論的概念」で捉える位相と、②「倫理的概念」で捉える位相をまず設定したい。これまでの検討で見てきたように、ケアリング概念には、人間を本質的にどのような存在として把握するかという「存在論的概念」で捉える視点がまずあり、次に「ケア実践」に関わって、ケアリングをどのような「倫理的概念」として捉えるかという視点がある。ただこの二つの位相は、それぞれ独立した位相というより、①の「存在論的概念」を基盤として、②の「倫理的概念」が規定されるという関係性にある。

(2) 「存在論的次元」におけるケアリング概念の意義

まず、①「存在論的概念」としてのケアリング概念について述べる。これまで見てきたように、ケアリング概念は存在論的現象学を基盤にしており、特にハイデガーやメルロ＝ポンティの現象学がその基盤になっている。看護学の分野でベナーらが検討した現象学的人間観はハイデガーやメルロ＝ポンティの現象学を基盤にしつつ、ケア実践に即して検討され、そのような意味で存在論的ケアリング概念の1つの到達点を示していると考えられる。その要点をもう一度まとめれば、人間は①身体に根ざした知性を持ち、それによって、世界の②背景の意味を読み取ることにより、世界の内に（自己を規定しつつ）住まう存在である。このような存在であるがゆえに私たちは世界に③「関心」を持ち、その「関心」によって、常にすでに④状況に巻き込まれた存在である。

「ケアリング」は、このような現象学的人間観の中で、③の「関心」の位置づけにあたる。人間は身体によって結びつけられつつ住まう世界の中で、本来的に何か「関心」を払いながら生活をする存在である。ここで「関心」とは、「気づかうこと」、つまりケアリングすることである。私たちはこの「ケアリング」を通して世界と結びつけられ、その世界に自己自身を規定されつつも、またそうであるがゆえに、ケアリングを通して自らの存在意義を見出し、そこから自己の喜びを見出すことができるし、また逆に、その関係を重荷と感じ、ケアリング自体がストレスにもなる存在でもある。

では、このような存在論的ケアリング概念が持っている可能性とはどのようなものであるだろうか。

①人間存在の関係論的把握

第1は、人間存在の関係論的把握を哲学的に基礎づけることにより、実際の人間が経験する様々な事象をより本質的に理解することを可能にする点である。

例えば、現代の社会福祉の課題として「孤立」の問題がある。この「孤立」の問題を考える際、「孤立」を社会的に解決すべき課題として捉えるか、本人が望んで「孤立」していることを本人の「自由」の問題として捉えるかで、この課題への対処の仕方は異なってくる。この場合、後者のような認識については、人間存在の本質を関係論的な視点で見た場合、単純に「その人の自由意志だから」という問題で済ますことができなくなる。人間を関係性的に捉えた場合、「孤立」することは人間の本来のあり方から逸脱する行為であるからだ。このような場合私たちは、もし本人が「孤立すること」を望んでいるとすれば、それがもたらす影響や、なぜその人がそのように望んでいるのかということの理由について、より注視する必要に迫られる。

たとえば、本人の言う「孤立を望む」が、その人の実際には豊かな関係性を前提とした「余裕のある選択」であれば、事はそれほど深刻ではない。しかしたとえば、様々な関係性の中で、本人が本当に望んだわけではなく「孤立」を強いられる状況（例えば家族や近隣には迷惑をかけられないなど）の中でそのような選択を本人がせざるを得ないとしたら、そのように望まれた「孤立」には一層の注意を要する。

また、たとえ余裕のある選択として「孤立」を望んでいるとしても、その先にある帰結にも注意を払う必要がある。なぜなら、もし仮にそのようにして望まれた「孤立」がいつでも元の関係性の中に戻れるような選択であればそれほど深刻ではないだろうが、そこに戻れないという帰結が予想されれば、やはりそれは実際の「孤立」を招くことになり、注意を払うべき課題となる。

一人暮らし高齢者が600万人になろうとしているわが国の現状においては、この「孤立」をめぐる議論は大きな社会的関心になりつつある。しかし「孤立」を社会的課題として捉える一方で、「孤立」の問題は本人の「自由意志」として捉え、「支援の必要は無い」、という考え方もあるだろう。しかし、後者のような言説に対して先ほど述べたような注視が必要になるのは、人間存在が本来的には関係性に規定されているという哲学的認識に立つからである。関係性に規定されている人間存在にとって、「孤立」は人間の非本来的あり方であり、その帰結として様々な課題を生じさせることが予想されるとすれば、やはり「孤立」の問題は私たち人間存在にとっての課題として、社会的な解決が要請される課題と認識することが妥当である。

このように人間存在を関係論的に基礎づける存在論的ケアリング概念は、そのような人間の本来性から生じる人間社会の様々な課題についてのより本質的理解を促進する意義がある。

②主体的存在としての人間把握

第2に、人間存在が関心＝ケアリングによって世界を意味づけ、それに規定されながらも、その人の「関心」という志向性によって基礎づけられていると考えるケアリング概念は、人間存在が何らかの目的論的志向性を持っていること、言い換えれば主体的存在であることを基礎づけている。

そもそも現象学においては、事物を客観的な前提として捉えるのではなく、「主観」が捉える事物が、どのようなものとして立ち現れるか、という地点から出発する。現象学の創始者であるフッサールは、この現象学の手法を事物はどのように認識できるかというデカルト以来の「認識論」の枠内で用いたが、現象学を「存在論」に用いたハイデガーは、現象学的に人間存在がどのようなものであるかを探求し、人間存在は、主体としての人間（実存）の「関心」に基づいて、世界の諸事物がその人の前に立ち現れるという存在論的考察を行った。

ベナーらがこのような存在論的現象学を機械論的モデルに対置したように、人間は、何らかの刺激に客体的に反応する存在なのではなく、自ら関心を持つことによって「世界」そのもの（ひいてはその「世界」に巻き込まれる自分そのもの）を意味づける存在である。ただ、この時重要なのは、人間が意味づけるのは「客体（客観的事物）」としての「世界」ではなく、自分もその「世界」の中に巻き込まれている「世界」として、言い換えれば、自分自身の存在の意味が含まれる「世界」として、その「世界」を意味づける、ということである。この認識が重要なのは、そこには「主体」と「客体」という二元論は存在しないことを認識する必要があるからである。

人間は「主体」そのものの意思を「世界」に照射している。よって「世界」は「客体」としてその人の前に現れるのではなく、「主体」の意思が照射されたものとしてその人の前に現れる。言い換えれば「主体」と「世界」は一体的なものである。「主体」が、ある「関心」をもって意味づける「世界」は、まさにその「関心＝ケアリング」の働きによって、それが円滑にその人と「世界」を取り持っている場合は、その人は「世界」の中で「くつろぐ」ことが出来ている。しかし、ベナーらが指摘するように、このような「関心＝ケアリング」の働きが、何らかの理由（病気や、災害、大切な人の死、結婚、就職等のライフイベント等）によって「状況」が変化し、その対処にその人が戸惑う時、言い換えれば「ケアリング」が不調を来した時、そこに「ストレス」が生じ、課題が顕在化する。このような課題からの解決は、その人自身がその「状況」への新しい「関心＝ケアリング」の向け方を模索し、再びその人自身の「ケアリング」が円滑さを取り戻すことが必要になる。よって、私たちが困難な「状況」に陥った人を支援する時重要になるのは、支援が必要な人の「ケアリング」の肩代わりをしたり、その人を苦しめている「ケアリング（ケアリングは重荷にもなり得る）」そのものを取り去ることではなく、究極にはその人の「ケアリング」が円滑さを取り戻すことを支援することが必要になる。そして、このようにすることが、本来の意味での「主体性を尊重した支援」ということになる。

存在論的現象学の視点から「主体的存在としての人間」を考えると、「主体性の尊重」が単にその人の「意志の尊重」、「自己選択、自己決定の尊重」というだけでは不十分であることがわかる。それが単に、「他者の意見を排した、その人だけが下した決定」とだけ理解されれば、本来の意味でその人の「主体性」を尊重したことにはならない。そこには、そうした結果、その人が自ら意味づける「世界」と円滑な「ケアリング」関係を取り戻したかどうかを視る視点が欠けている。「主体」と「客体」を二元論的に考えてしまうと、上

記のような誤謬に陥りやすい。二元論では、決定する本人が「主体」であり、周囲はみな「客体」だとみなされるから、「主体性の尊重」とは、「周囲の影響を排除し、その人自身が決めたこと」とみなされる。しかし人間存在は「関係論的存在」であることが基底にあり、「周囲の影響を完全に排除すること」そのものが、そもそもあり得ない想定であるし、百歩譲ってもし仮にそのような状況を想定したとしても、その決定の帰結（＝円滑なケアリング関係が取り戻せたかどうか）を視るの でなければ、たとえその人が、自分で決定したことであっても、真の意味で「主体性が尊重」されたとは言えないだろう。

この問題はより詳細な検討が必要な部分ではあるが、ここでの主題ではないためここできるとどめる。いずれにしても、存在論的現象学が人間存在を主体的存在として基礎づけることは、上記のような意味においてである。

③人間存在の「現実的」、「日常的」把握

第3に、存在論的ケアリング概念は「身体」が人間存在の根源的基礎づけの役割を担っていることを位置づけている。この「身体」の位置づけについては上述した通りなので詳しくは述べないが、「身体」が人間存在の基礎となっていることにより、人間存在も、またケアリング概念自体も、ある意味で「現実性」（あるいは品川がドレイファスを介してベナーらの見解を解釈した言葉で言えば「日常性」）の要素を色濃く帯びることになる。そしてこのことは極めて重要な意義を持っている。

意義の第1は、私たちはともに「傷つきやすい身体性」をもつことで、「他者への共感可能性」に開かれているということである。このことは、私たちが「他者」をケアリングの対象にするし、もっといえば、ケアリングの対象にせずにはいられないことを示している。私たちは「傷ついている他者」を見れば、共通の「身体性」を通じてその人に「本来的に」共感し、「関心＝ケアリング」を示す存在だといえる。そしてそれが実際の「ケア行為」を促す源泉にもなる。「共感し得る他者」という存在は、そのような意味で、私たちの「関心」を強く引きつける存在であるともいえる。ゆえに私たちは、そのような他者への「ケアリング」が時に非常な「重荷」としても感じられることがある。それは、私たちが「身体」を通じて否応なく「他者」に引きつけられるからだともいえる。

意義の第2は、先述したように、ケアリング概念をより「現実性」、「日常性」の中に位置づけるという点である。メルロ＝ポンティは「身体」を位置づけることにより、それまでの哲学の「主観主義（観念論）」と「客観主義（自然科学）」の両方を批判したと言われる。「客観主義」への批判については先述したとおりであるが、「主観主義（観念論）」への批判という意味は、「主観＝意識」がすべてを決定する、ということになれば、極端に言えば私たちは「世界」を自分の意のままにできる、ということにもなりかねないし、先ほど述べた本来の意味で「他者への共感可能性」を持つこともできなくなる。なぜなら、「意識」によって自分の目の前に現れる「他者」を、「主観」は自分の都合の良いように「思い込む」ことも出来てしまうからだ。

しかし、私たちが「身体」を有していることによって、私たちは「意識」だけでなく、具体的に「触れる」ことができ、そして具体的な「痛み」を感じる存在として自分自身を、そして「他者」を認識できる。さらに「世界」の事物を知覚するのも「身体」を通してである。「意識」は確かに私たちに無限の想像力を与えてくれる。そのことも重要である。し

かし、ともすれば「意識」は「現実性」から遊離し、非現実的な、それゆえ人間の現実にとって、時に大きな災厄をもたらす。そのような意味で「意識」だけで物事を捉えるのは危険であり、私たちを「現実の世界」につなぎとめる「身体」の役割は極めて重要であるといえる。

このように、現象学的ケアリング概念の持つ「身体性」は、「他者への共感可能性」を開き、また私たちを「現実」につなぎとめるという点で重要な意義を持っている。

④ケアリングの両義性

現象学的存在論のケアリング概念の第4の意義は、「ケアリング」がその人の「生きる意味」になる一方で、それが「重荷」となり、ストレスの原因にもなり得るという「両義性」を「ケアリング概念」そのものに明確に位置付けることができる点である。

「ケアリング」を「重荷」として捉える視点は、“care”の語源が、本来的に「嘆き」や「心配」、「苦悶」といった「重荷としてのケア」の側面があったことを考えれば重要な視点である。「ケアリング」に「重荷」としての側面があることで、「ケアリング」を実践し、また様々な場面で社会が「ケアリング」を要請する際、それを単に「良きこと」のみの視点ではなく、ネガティブな側面を持っていることを意識することができる。

もっとも、この時注意しなければならないのは、「ケアリング」は人間存在の根底にあり、それゆえ「ケアリング」は「重荷」になりもすれば「喜び」の源泉にもなり得るという、正負表裏一体のものとして捉えることが重要である。よって「ケアリング」によって「重荷」を感じストレスを感じている人の課題を解決するためには、その人の「ケアリング」を除去したり、肩代わりすることが求められるわけではない。その人が、その人自身の「ケアリング」を捉えなおし、その人が自らの「ケアリング」によって、「世界」ともう一度円滑な関係を取り戻せるように支援することが求められるのである。

また社会的には「ケアリング」が「重荷」としての側面もあることから、「ケア」をどのように分担していくかという社会的正義の観点からの検討も要請される。この問題については後ほど詳しく取り上げるが、このような社会倫理の要請につながるという意味でも、現象学的存在論のケアリング概念は重要である。

さて、以上においては、現象学的存在論のケアリング概念が持っている意義や可能性について4つの視点を示してきた。まとめれば、人間存在を①関係性として捉える視点、②主体的存在として捉える視点、③身体性を通して他者への共感可能性に開かれ、かつケアを日常性の中で現実的に捉える視点、④ケアリングを両義的に「重荷」と「生きる意味」の双方の源泉になり得ると捉える視点である。

(3)「倫理的次元」におけるケアリング概念の意義

次にこのような現象学的存在論を基盤にしたケアリング概念が、倫理的次元においてはどのような知見と可能性を有するかについて概括する。

先ほどから引用している品川は、ケアの倫理を「正義の倫理」とは異なるが、「境を接するもの」として考察した。品川は「正義の倫理」と境を接するものとして「責任の倫理」

についても取り上げ、「ケアの倫理」との類似性と相違を踏まえながら、「ケアの倫理」の特徴について詳細に論じている。

①「正義の倫理」が周縁化する人々をケアの対象にする意義

品川は「正義の倫理」と「ケアの倫理」、「責任の倫理」の最も際立った相違は、「正義の倫理」が「対等で相互的な関係に依拠し、そこに成り立つ正義や権利によって基礎づけられる」のに対して、「ケアの倫理」は「ケアされる者がケアする者の援助を要する」がゆえに、「責任の倫理」は「責任を担う者と責任の対象との間の非対称的な力関係に成り立つ」がゆえに、いずれも非対称的な力関係を前提としていることをあげている(品川 2007:266)。

このような非対称性への認識は、「正義の倫理」の枠組みの中では「周縁化」されて捉えることができない対象に、倫理的な目を向けることを可能にする。「責任の倫理」でいえばそれは「人間以外の自然」や「未来世代」であり、「ケアの倫理」でいえば、女性や子ども、老人、病人(品川は挙げていないが障害者なども含まれよう)である。品川は例えば「正義の倫理」においても、女性や子ども、老人といった対象を全く捉えることができないわけではないとしながら、しかし「正義にもとづく倫理はその存在者に尊重されるべき権原を授与するために、現実の非対称性を捨象し、その存在者を対等な関係にまで「上昇」させ、その結果、変容してしまう」(品川 2007:267)としている。つまり、「正義の倫理」では、その人を、「非対称性を持っている」という現実のままに、倫理的な視線を向けることができない。

例えばある基準に基づいて年金や生活保護、あるいは社会福祉の制度的なサービスを提供することはできても、それでその人のすべての問題が解決するわけではない。何らかの具体的なケアが必要なものは、誰かの具体的な「ケア」の提供がなければ生活することはできないし、そのような関係性は、ケアされるものが、ケアを提供する側の「ケア」に依存せざるを得ないがゆえに、非対称的である。しかし、このような非対称性に対し、正義の倫理は対称性(対等性)に基づくがゆえに、すでに提供した年金や生活保護などの提供、制度的に定められたケアサービスの提供以上のことを行うことは難しい。しかしケアの倫理は、この非対称性を意識するがゆえに、正義の倫理以上の具体的なケア提供が必要だという倫理的視線を、あるいは、非対称的であるがゆえに、ケアの対象となる人々をより尊重しなければならないという倫理的視線を、ケア関係という非対称性の関係に依存せざるを得ない人々に対して向けることができる。このことがケアリングの倫理的次元における第1の意義であろう。

②「無条件のケアの提供」という意義

さて、このようにケアの倫理や責任の倫理が、非対称性を重視する背景を、品川は「人間の傷つきやすさ、生のうつろいやすさについての鮮烈な認識がある」(品川 2007:267)ことに求めている。先述したように、このような「生」への認識は、われわれの「生(=存在)」が「傷つきやすい身体」に根ざしていることが基盤となっている。「傷つきやすい身体」に触れる時、私たちはそこに日常性の中に埋め込まれた超越性を見出す。「はかない生」を共にしているという認識が、私自身の「身体性」を通じて「根源的な人」として意

識される時、私たちは「傷ついた他者」、「ケアを必要とする他者」に対して、「その人をケアする」という倫理的態度に導かれる。その際、私たちは「その人をケアする」ということに何らの留保もつけない。「その人が将来有望であるから」とか、「社会に有用な存在だから」とか、「私たちは対等な存在だから」とかの理由で、私たちは「ケアの倫理的態度」に導かれるわけではない。

品川は、ケアの倫理と責任の倫理が「倫理の範型」に置くのは「乳飲み子への配慮」であると、次のように言う。

「責任原理やケアの倫理が乳飲み子の成育に力点をおくのは、それが今は尊重すべき条件を欠いているけれども、いずれ将来の正義の共同体の成員となることが約束されているという理由からではない。(中略)人間の尊重すべき側面(本体としての人間)を尊重するにはまるごとの人間(現象としての人間を含めた全体)が守られなくてはならない。(中略)責任原理とケアの倫理がこの共通の態度を示すのは、(中略)一切を支える基盤として生そのものをそれ自身として尊重しているからである」(品川 2007 : 268)。

つまりケアの倫理は、何らかの留保(条件付け)なしに、その人が「傷つきやすい身体」を持っているというその事実(人間存在の基盤)のみで、無条件のケアを提供するという倫理的態度を示す。これは、レヴィナスやデリダの言う意味での「絶対的他者」という認識を前提とした「無条件の歓待」とは異なる道筋ではあるが、やはり他者に対して「無条件のケア」を行うという、ケアリング概念の倫理的次元の持つ第2の特徴・意義である。

③ケアリングにおける「感受性」(実存的共感)の重視

ケアリング概念の倫理的次元における第3の意義は、品川が最後に指摘している「ケアの倫理はケアする相手のニーズをくみとるために推論能力より感受性を重視する」という点である(品川 2007 : 268)。

推論能力は、「合理的推論」や「理性」に依拠した倫理的思考であるが、これらだけではくみとれないニーズがある。「合理的推論」や「理性」は、その人が支援を受けるに値するニーズがあるかどうかを、その人の客観的事実に基づいて把握しようとする。病気の具合や身体の状態、経済状況、その人の社会関係等々について調べたうえで、合理的推論を用いてニーズを規定する。しかし、確かにこのようにして把握されたニーズはその人の、ある意味では確かなニーズとして把握されるだろうが、それはあくまで「客観的ニーズ」であり、その人がその人の「実存」として、あるいは「全体的人間存在」そのものとして、何に最も苦しみ、悩み、また何を快と思ひ、何に生きがいを見出すのかという点についてのニーズ、つまり、その人が何を「ケアリング」しており、何に自身の「生きる意味」を見出しているのか(あるいは何に苦悩しているのか)というニーズについては、客観的ニーズの組み合わせだけでは把握できない。それらの客観的情報からインスピレーションを受けながらも、最後にそのニーズを把握しようとするのは、同様の身体性をもって世界に住まう「共現存在」でもあり、ケアを提供しようとしている「私」の感受性である。言い換えれば、それは「ケアに向かおうとする感性」とも捉えられる。「感受性」に基づくニーズ把握は、もしかしたら「的外れ」の危険性もある。しかし、たとえ的外れであれ、「ケア

しようとしたこちら側の感情」はケアの対象にも伝わっていく。その事実そのものが、ケアされる側を勇気づけ、その人の「実存」に触れることを可能にする。

このように、ケアリングの倫理的次元が持つ3つ目の意義は、ケアリングの倫理が、ケアする相手のニーズ把握の際に理性だけではすくいきれない「実存的ニーズ」に対して、感受性（実存的共感）をもって働きかけるという点である。

さて、以上まででケアリング概念の倫理的次元がもつ3つの意義について概説してきた。今一度それらを整理すれば、第1の意義は、ケアリング概念は「ケアする者-される者」という非対称性の関係を作り出すことから、「正義の倫理」が対象にしえないマイノリティに対するより具体的なケアの必要性を倫理的に要請できる点である。第2の意義は、「傷つきやすい身体性」をもって世界に共に住まう「共現存在」であるがゆえに、私たちは「傷ついた他者」に対して、倫理的に「無条件のケア」を提供するという倫理的態度をとることができるという点である。第3の意義は、ケアリング概念が人間存在の「実存」を根底にしているため、その人の様々な部分的な事柄を客観的に把握してニーズを推論することより、その人を「全体性を持つ実存」として（同じ世界に住まう共現存在として）共感的に把握する（実存的共感）という、感受性に基づいたニーズ把握とケアを行うことの意義を基礎付けているという点である。

（4）ケアリング概念の限界

さて、これらの意義を持つケアリング概念であるが、限界もある。次にケアリング概念の限界を示し、ケアリング概念が上記のような意義を有する一方で、他者への様々な支援をより展開するためには、その他の倫理的概念とどのような関係を有し、連携を図らねばならないかについて整理する。

①「無限のケアリング」の要請という限界

ケアリング概念の限界の第1は、ケアリング概念は私たちに、ともすれば「無限のケアリング」を要請する可能性があるという点である。この点については、ノディングスのケアリング理論を取り上げた際に、品川のノディングスに対する批判について触れた。現象学的ケアリング概念の検討を経たあとでも、この「無限のケアリング」の可能性をケアリング概念が有していることは否定できない。この「無限のケアリング」の可能性は現象学的人間観が人間の本質に「ケアリング」を置いている以上、無くすことができない限界だともいえる。なぜなら現象学的人間観では「ケアリング」は人間存在の基底であり、「重荷としてのケアリング」が無限に課せられる可能性は常にある。

この限界をケアリング概念内部で解決することは不可能である。ケアリング概念は「重荷としてのケアリング」を「喜びとしてのケアリング」に変えることはできるかもしれない。しかしケアリング概念内部におけるそのやり方は、ノディングスが言うように、「ケアの重荷」で自分自身が押しつぶれないように「ケアリングしている自分自身をケアリングする」という「倫理的自己」を保つというやり方か、「ケアリングする人をケアリングする」という「他者のケアリング」を必要とする。また、本来「重荷」と感じているケアリングを、「喜びと思い込む（思い込ませる）」などといったことは欺瞞的であり論外である。「自

分自身へのケアリング」と「ケアリングしている人へのケアリング」が「無限のケアリング」の限界を突破できないのは、「ケア資源の有限性」が根底にある。ケア資源が有限であるのは、私たちが有限な「身体」を有している存在であるからに他ならない。「有限」な身体によってケアリングする我々は、「無限」のケアリングの要請のすべてに応じることはできない。したがって、「無限のケアリング」の限界をケアリング概念内部で突破することは原理的に不可能である。

ではどうすればよいか。根本的な解決ではないが、「資源の有限性」を前提に、資源をどのように分配することを「正義」とするかという「正義の倫理」から「無限のケアリング」を緩和するという方法があり、またそのような「分配の正義」を多くの者に納得のいく形にするために「討議倫理」（第3章で詳述する）が援用できる。これら、ケアリング概念の外部の倫理の助力を得ることで「無限のケアリング」の限界はある程度緩和することができる。しかし、ここで「ある程度」とするのは、これらの倫理の助力を得た上でも、究極的には「無限のケアリング」の可能性は残る。なぜなら、ケアリングの倫理は、たとえ納得のいく討議に基づいて正義にかなう分配がなされたとしても、それでもニーズが満たされない人への「ケアリング」をさらに要請するからである。

とはいえ、「正義の倫理」や「討議倫理」はこの限界の緩和に活用されるべきである。なぜなら、これらが援用されなかった場合、「無限のケアリング」が特定の属性（典型的には女性、他にも家族やケア専門職）に一方向的に負担として押し付けられる可能性があるからである。

しかしまた、ケアリング概念がこのような限界を有するからといって、逆にケアリング概念やその倫理より、「分配の正義の倫理」を優先することはできない。なぜなら、「資源の有限性」の名のもとに、ある特定の人のニーズを満たさないこと（特定の人のケアリングをしないこと）が正当化されれば、それは我々の人間存在の基盤（＝ケアリングすること）を掘り崩すからである。よって私たちは「無限のケアリング」を前提にしつつ、それをお互いにどのように分担するのか（分配の正義）、その分担をどのような経緯で決定するのか（討議倫理）を常に考えながら、ケアリングのあり方を考え続ける存在だということができる。

②「誤ったケアリング（他者のニーズの誤認）」の可能性という限界

ケアリング概念の限界の第2は、ケアリング概念に基づくケアリングが、時にケアリングする側の「思い込み」による誤ったケアリングを他者に提供しかねない可能性があるということである。

ケアリングの倫理的次元においては、「共に傷つきやすい身体性」を持つもの同士が奇跡的に居合わせているという超越的契機によって、その他者に対して無条件のケアリングを行うという倫理的態度が導かれた。しかしこのことは、ケアリング概念は「他者への共感可能性」の根拠になってはいるが、そのようになされるケアリング自体が他者の求めているものに対する正確なケアリングになっていることを根拠づけるものではない。ケアリング概念は他者に対するニーズ把握を「感受性」を用いて行うが、このことは共に世界に住まう「共現存在」である我々が、「実存」同士で響き合うという点で極めて重要なことではある。しかしそれが時に大きな「誤認」をもたらすものであることも意識しておかなければ

ばならない。「誤認」に基づくケアリングは、ケアをする側にとってもケアされる側にとっても時に大きな負担（ストレス）となり、どちらか一方、あるいは悪くすれば両者を「ケアリングの重荷」によって押しつぶしてしまうこともあり得る。

このケアリング概念の限界を乗り越えるためには、やはりケアリング概念以外の倫理的概念を導入する必要がある。その1つは、先述したレヴィナスやデリダの「絶対的他者」概念である。私たちは「身体性」を共有するがゆえに他者への共感可能性に開かれているが、そのことは他者の気持ちや思いを完全に理解することを保障するわけではない。私たちは他者に共感是可以するが、完全な理解をすることはできない。よって他者に関わる際には、「他者」は自分の理解を超え出る存在として、常に意識しつつ謙虚に関わるということが重要である。

ケアリング概念による「誤認」の限界を乗り越えるもう1つの方法は、「科学的合理性（合理的推論）」の力を借りるということである。もっとも、「科学的合理性」を導入したからといって、その人の真のニーズをケアリング概念以上に認識できると考えてはならない。「科学的合理性」の特質は、事物を客体化し、事物を要素に分解して、要素間の関係やその要素が他の要素に果たしている機能や役割などをより具体的に明らかにできることである。しかし、「科学的合理性」は要素を分解することには長けているが、要素を分解してしまうがゆえに、それが集まって働く全体が（言い換えれば要素に分解される前の全体が）どのような意味や目的を持っているのかという点についてはうまく説明することが出来ない（要素間の連携する因果関係の全体を捉えることはできるが、全体を全体そのものとして把握することはできない）。特に人の「実存」を捉えるには「科学的合理性」では限界がある。しかしそれでも「科学的合理性」を利用することの意義は、その人の「実存」を捉える上で、その実存の要素が分解され、その各要素の働きが明らかになっていた方が、より正確なその「実存」の理解が可能になる側面があるからである。もっとも、このことは何度も述べるように、「科学的合理性」を突き詰めていけば、その人の真のニーズを明らかにすることができるということではない。「科学的合理性」を適用したのちの最後の局面では、人間の「実存」を把握するために、同じ「実存」である人間が、他の実存への働きかけとしてニーズを捉え、「ケアリング」を行う必要がある。もし最終的に「ケアリング」によるニーズ把握をせず、「科学的合理性」のみでニーズ把握をしまえば、そのようにして把握されたニーズは単に「要素間の因果関係の全体」でしかなく、私たちが捉えたい「実存」そのものではない。

いずれにせよ、「科学的合理性」を導入したとしても、やはり他者のニーズを完全に把握することはできない。しかし、導入しないよりはより他者の感覚や真のニーズに近づくことはできる。なぜなら「科学的合理性」により把握された各要素が、その人の「実存」にどのような影響を与えるかについて、私たちの共通の身体性を通じて、より他者の感覚の想定がしやすくなるからである。

このように、「ケアリング」による他者のニーズの誤認という限界は、他の倫理概念あるいは「科学的合理性」を導入しても完全になくすことはできないが、それでもそれらの倫理概念を導入することにより、より謙虚にかつ、より他者の感覚に近づく可能性を高めることはできる。

③「出会われた他者」にしかケアリングできない、という限界

ケアリング概念の限界の第3は、ケアリング概念が「出会われた他者」あるいはその人の前に現象した事物や他者に対してはケアリングを行うことができるが、その人の意識に現象しない事物や他者をケアリングの対象にすることに限界がある点である。

この限界に関係のある記述として、ノディングスは「私がケアする責務を負っている人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ない」(Noddings 1984=1987: 86;ただし、ここでの訳文はより正確な訳文という理由で、品川 2007: 194 を採用)としている。

このノディングスの言説は、「出会われない他者」へのケアリングの限界を示しているわけではなく、ケアリングの優先順位の根拠を示した言説である。私たちのケアが優先するのは、「身近な他者」である。「アフリカの飢えている子ども」もすでに「出会われた他者(ケアが必要だと認識された他者)」としてケアリングの対象にはなりうるが、ノディングスに従えば、「アフリカの飢えている子ども」へのケアリングより、「私がケアする責務を負っている人」のケアリングが優先される。それはなぜだろうか。

まず、「私がケアする責務を負っている人」は現にその人がケアリングの対象としている人である。そしてケアリングする私のケア資源は有限である。ケア資源が有限であれば、私は「アフリカの飢えている子ども」へのケアリングをまっとうすることができない。「まっとうされないケア」はケアリング関係においては必ずしも望ましいものではない。「ケアリングがまっとうされないこと」は、人間の本来性である「ケアリング」そのものからの疎外をもたらす恐れがあるからだ。それゆえに、私は「アフリカの飢えている子ども」へのケアリングの責務からは免責される。しかしこのことは、ケアリング概念が、「アフリカの飢えている子ども」のように縁遠い他者へのケアリングは不要だと言っていると理解してはならない。そのような人々へのケアリングが免責されるのは、すでにある特定の他者をケアリングしている人のみであり、免責の根拠は、特定の誰かをケアリングしているがゆえに、他の誰かをケアリングすることができない、という状況においてのみである。よって、「アフリカの飢えている子ども」も、当然ながらケアリングの対象にしなければならない。しかしそのケアリングの責務は「すでに誰かをケアリングしていて、その子どもたちへのケアリングをまっとうできない人」にではなく、ケアの資源に余裕を持ち、実際にケアリングをまっとうできる別の誰かが負うべき責務となる。特に、ノディングスの考えでは、距離的に近い人(身近な他者)の方が、ケアリングを全うしやすいと考えられる。

さてケアリング概念は「特定の誰かによって、特定の誰かがケアされる」という状況を志向する。究極的にはすべての人が特定の誰かによってケアされる状況を作ることで、あらゆる人をケアリングの対象にすることが可能となる。これは、正義の倫理が「権利概念」によって、普遍的にすべての人にケアを受ける権利を付与するやり方とは異なったやり方である。「権利」によってケアを受ける権利を保障したところで、実際のケアリングの実質がともなうことは保障されない。そればかりか普遍的な「ケアを受ける権利」の付与は、「ケアの有限性」を度外視する危険性もある。「ケアを受ける権利」は抽象的概念であるがゆえに、ケアの資源が無限にあるかのような事態を想定している。すべての人に権利があるのであれば、ケアはすべての人に平等にくまなく配分されなければならないが、実際にはケア資源は有限である。品川はこのような事態を「ケアする能力の有限性を忘れたケアは、

空洞化するか、自己欺瞞に陥らざるを得ない。すべてをケアするとは、実質的には、何もケアしない、何も大切に思わないということである」（品川 2007：158）と指摘している。

このような意味で、ケアリング概念は、「正義の倫理」よりもケアの現実性に根ざしたうえで、「ケア」を、より多くの人々が、具体的に享受できるようなやり方を志向しているという点で、より優れていると考えることもできる。

しかし、ここで、最初の問いに戻りたい。ケアリング概念が、確かに特定の人による特定の人へのケアの網の目のようなネットワークによって、すべての人がケアリングされる状況を構想しているとしても、そのこと自体がすべての人がケアリングされる状況になることを何ら確約するものではない。根本的に、私たちがケアリング関係に入るには、特定の人と出会う必要があり、出会いさえすれば、その人とは世界の中で身体を通して共感可能となり、ケアリング関係が発生するというのが、存在論的現象学が示す人間の本来的なあり方である。しかし私たちがもし「出会わなかったら」どうだろうか。ケアリング概念の内部において、この「出会い」を倫理的に根拠づける論理は見いだせない。むしろ、ケアリング概念においては「出会い」は偶然性に任せられているがゆえに、よりそのような「偶然＝超越」によって出会わされた者たちの関係の中で、より強い「ケアリング」への動機づけが根拠づけられるような論理構成を取っている。私たちは「たまたま出会った他者」だからこそ、「ケアリング」を行う強い責務を感じることになる。

しかし、「ケアリング」への意識が、「身近な他者」だけでなく、まだ「出会われていない他者」への「ケアリング」も想定すると考えてみるとどうであろうか。私たちはまだ出会われていない「ケアリングが必要な他者」もいるに違いないと考え、「出会われていない他者」にこちらから会いに行こうとすること（アウトリーチ）もできる。こう想定することは不可能ではない。実際、ケアリング概念の倫理的次元における意義を述べた際、「正義の倫理」に対してケアリング概念の方が、「ケアの非対称性」への意識から、より「ケアを要するマイノリティの人々」をケアするという倫理的態度を持ちやすいことを指摘した。

つまりケアリング概念は本質的に「アウトリーチ」を志向するともいえる。ただ、このやり方にも問題がある。まず、すでに多く的人是は特定の人やモノをケアリングしている可能性が高い。先ほど述べたように、ケアリングの優先順位はより身近な他者となる。より身近なものをケアリングしている人は、より縁遠い人へのケアリングからは免責される。もっとも、ケア資源に余裕のある誰かがアウトリーチを試みればよいかもしれない。または専門職のような「倫理的ケアリング」を行う者がアウトリーチの担い手になることも考えられる。それらの人が意図的にまだ「出会われていない他者」へのアウトリーチを展開すれば、ケアリングのネットワークはより拡張しうる。これはその通りであろう。しかし、より根本的な問題がある。それはたとえ、現実にケア資源に余裕のある人がいるとはいえ、究極的には「ケア資源」は有限であることである。ケアリング概念によるアウトリーチを突き詰めていくと、どこかで「ケア資源の有限性」という限界に直面することは避けられず、結果的にすべての人へのケアリング関係の樹立が困難となる可能性がある。

よって、ケアリング概念のみで、「出会い」によるケアリングを意図的に保障することはできない。ではどうすればよいだろうか。ここで、先ほど述べた「権利」に基づく普遍的な「ケアの権利の付与」を採用することはできない。繰り返しになるが、「権利」による「ケアの権利の付与」は、「ケア資源が無限にあること」を暗に想定しており、「ケア資源の有限性」に基づくすべての人へのケアの不可能性という限界を突破するのにこの論理は使え

ないし、もっと悪いことには、ケアリング概念が持っている、ケアの現実性・具体性という側面を「権利概念」は捨象してしまう。

筆者がここで提唱したいのは、人々（理想を言えばすべての人々）がケアリング関係に入ることができようにするための、「出会い」の機会を保障する社会倫理の必要性である。ケアリングが始まるためには、人と人が「出会う」ことが重要な契機となる。ケアリング概念は人と人が「ケアリング」によって結びついていることを人間の本来性と捉えており、そのようなケアリング関係から疎外されていること、関係から人々が切り離され孤立していることは、人間の本来性から離れた状態として忌むべき状況である。よってケアリング概念は、究極的にはすべての人が、「誰か」に「出会い」、ケアリングされる状態（ケアリングによるネットワークの網の目）を究極の目標にする。しかし、個々の人々のケアリングの範囲は「身近な他者」が優先され、「縁遠い他者」や、「出会われない他者」へのケアリングは免責されるという限界を有していた。

そうであるならば、重要なことは、できるだけ多くの人（究極的にはあらゆる人が）、特定の「誰か」と出会い、ケアリング関係に入れるような、「出会い」を保障する倫理である。この倫理は「普遍的な権利」を志向する「正義の倫理」とは異なる倫理である。「権利」概念が抽象的な「ケアの権利」の保障を目指すのに対し、「出会い」を保障する倫理は、「身体性」を有する人と人が、その有限性をお互いに知覚できる仕方で文字通り「触れ合い、出会う」ことを志向する倫理である。そこには抽象的なケアの権利の保障ではなく、「出会い」による具体的なケアリング関係の発生の保障という視点がある。

筆者はこの「出会い」を保障する倫理を実行するためには、第1に具体的に人と人が出会うことのできる「場」の保障と、第2に、人と人とを出会わせるための「つながりづくりの支援」の2つを保障する必要があると考える。この具体的な「場」と「つながりづくり」を2つ合わせて、筆者は「コミュニティの保障」という倫理の必要性を提起したい。この「コミュニティの保障」という倫理は、ケアリング概念が持っている「出会われないことの限界」を補完し、より多くの人々がケアリング関係を有することを間接的に保障する。そしてこのことが、本書の主題である「ケアリングコミュニティ」概念の必要性につながっていくが、このケアリング概念と「コミュニティの保障」の関係についての詳細な論述は後ほど行う。ここでは、ケアリング概念の「出会われないこと」の限界に対し、「出会うこと」を保障する「コミュニティの保障」という倫理を取り急ぎ提起することにとどめる。

（5）ケアリング概念の到達点

さて以上までで、ケアリング概念が持つ3つの限界、すなわち①無限のケアリングを要請される可能性という限界、②他者のニーズを誤認する可能性という限界、③出会われない他者をケアリングすることができない可能性という限界を指摘した。そしてそれらの限界を補完するためのケアリング概念の外部の倫理として、①の限界に対しては「分配の正義の倫理」とそのプロセスのあり方を検討する「討議倫理」、②の限界に対しては「絶対的他人概念」と「科学的合理性」、③の限界に対しては「コミュニティ保障」の倫理をあげた。

本章では、ケアリングコミュニティ概念を検討する前提として、ケアリング概念の検討を行ってきた。ケアリング概念の検討を通じて明らかになったことは、第1に、「ケアリング」概念そのものが、人間存在の基盤となっていることである。現象学的存在論の手法を

用いることにより、人間は「身体」を媒介にし、「気づかい＝ケアリング」を用いて自己自身の存在を意味づける世界の中に住まう存在であり、そのような意味で「関係的」、「主体（実存的）」、「現実的」存在であることが明らかになった。また、そのような存在であるからこそ、私たち人間は「ケアリング」により自分自身の生きる意味や喜びを感じることができるが、同時にその「ケアリング」によって「無限のケア」という重荷を背負っているという、「両義性」を抱えた存在であることも明らかになった。

第2に、ケアリング概念は、このような「人間存在の基盤としてのケアリングの本質」を前提として、私たちに「他者と共に世界に住まう存在」として、他者に対する「ケアの倫理」という倫理的態度を要請することが明らかになった。ケアリング概念は、「ケアする—される」というケアの非対称性に基づくがゆえに、より「弱きもの」への「ケア」に、私たちの倫理的な「関心＝ケアリング」を向けさせる。また、そのような他者へのケアは、私たちが「傷つきやすい身体を持って生きている」ということと、その者同士が「偶然出会った」という超越的契機を基盤として、「偶然出会われた他者」に対して「無条件のケア」を提供するという倫理的な基盤となっていた。そして、他者をケアするとき、私たちは何らかの留保付きで他者をケアするのではなく、その人の「実存」を丸ごとケアする。私たちは科学的合理性のみで人々をケアするのではなく、ケアする側の「実存」とケアされる側の「実存」が相互に響き合うという形で他者をケアすることが重要であり、そのような意味で他者をその人の実存丸ごととして捉える倫理的態度を要請していることがわかった。

第3に、上記のような様態を持つケアリング概念は、それがゆえに、ケアリング概念だけでは解決しえない課題を持っているという意味で、限界があることもわかった。ケアリング概念のみでは、人間は「無限のケアリング」を要請され、ニーズの誤認に基づく「ケアリング」によって、ケアする側もケアされる側も、押しつぶされてしまう危険性があり、「身近な他者」以外の「出会われない他者」に対して、ケアリングできない可能性があることもわかった。よって、これらの限界を補完するために、ケアリング概念以外の倫理的な概念を合わせて用いる必要があることもわかった。

ここで確認しておきたいのは、ケアリング概念が、人間存在の基盤に位置づいていることであり、私たち人間の本来性に関わっている概念であるということである。このことは「ケアリング」概念を抜きに私たちの人間存在の本質を語れないことを意味している。そして、そうであるがゆえに、「ケアリング」概念は、私たちの人間存在の様々な可能性を開く概念であると同時に、私たち人間存在の様々な課題の大元を認識するのに不可欠な概念であるということである。

以下の章では、このケアリング概念を、「ケア」に関わる人間存在の分析枠組みとし、「ケア」実践の必要性が増大する現代のわが国の社会状況において、どのような「ケアリング」を行っていけばよいか、その実践的あり方を明らかにする。特にこのような「ケアリング」を実現する場として、「身体性」を分かち合える現実的な「コミュニティ」が必要だという認識に基づいて、「ケアリングコミュニティ」のあり方の分析を進めることとしたい。

<注>

1) このあたりの論争の整理については、先ほどの品川哲彦著『正義と境を接するもの—責任という原理とケアの倫理—の他、小林正弥の「ケアと正義」の公共哲学』『講座ケア第1巻 ケアとは何だろうか』所収 に詳しい

2) ここでの記述は、マッキノンのギリガンに対する評価を一言で意識して表現したものである。マッキノンの実際の記述は次のようなものである。

「彼女（ギリガン；筆者追加）は、特別保護原則が法律の分野でなしとげているものを倫理的判断の分野でなしとげている。すなわち、女性を男性から明白に区別しているものを、否定的にではなく肯定的に評価し、それらの特性とその結果を、男性の優位性に生じたものとしてではなく、私たち独自のもののよう扱っている。女性にとって差異を肯定することは、差異が支配を意味するときには、力のない者の特質と特性を肯定することを意味する」（Mackinnon1987=1993:63-64）。

<引用・参考文献>

- Benner,P and Wrubel,J (1989) *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Prentice Hall=1999 ベナー, パトリシア ルーベル, ジュディス 難波卓志訳 『ベナー/ルーベル 現象学的人間論と看護』医学書院
- Cadill,H. and Wienstein,H.(1969)*Mental care and infant behavior in Japan and America*.*Phicatry* 32:12
- Cornell,D(1999)*Byond Accommodation Ethical Feminism,Decontruction, and the Low*, Rowman & Littlefield Publishers,Inc=2003 コーネル, ドゥルシラ 仲正昌樹監訳『脱構築と法』御茶ノ水書房
- Daly,M(2001) *Care Work:The Quest for Security* Geneva: International Labour office
- Derrida,J(1997) *l'hospitalité* Calmann-Lévy=1999 デリダ,ジャック 廣瀬浩司訳『歓待について—パリのゼミナールの記録』産業図書
- Gilligan, C (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women' s Development*, Harvard University Press (=1986, ギリガン, キャロル 岩男 寿美子訳『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～』川島書店)
- Glare, P.G.W. (1996), *Oxford Latin dictionary*, At the Clarendon Press, Online Etymology Dictionary (2017), <https://www.etymonline.com/> (2018.3.2 取得)
- Heidegger, M (1927) *Sein Und Ziet*, Max Neimeyer Verlag (=2017, ハイデガー, マルティン, 中山元訳『存在と時間3』光文社古典新訳文庫)
- 石川道夫 (1998) 「キーワードとしてのケアリング」『ケアリングのかたち～こころ・からだ・いのち』中央法規
- Kohlberg,L(1980)” Stage of moral development as a basic for moral education ” in Molal Development, *Moral Education*, Munsey,B (ed) Birmingham Alabama; Religious education press=1987 L.コールバーグ著 岩佐信道訳『道德性の発達と道德教育——コールバーグ理論の展開と実践』広池学園出版部
- Leiniger,M(1991)*Culture Care Diversity & Universality : A Theory of Nursing* National League for Nursing, Inc =1995 レイニンガー 稲岡文昭監訳『レイニンガー 看護論——文化ケアの多様性と普遍性』医学書院
- Levinas,E (1961) *Totalité et infini* Springer=1989 レヴィナス, エルンスト 合田正人訳『全体性と無限 外部性についての試論』国文社
- Mackinnon,C(1987)*Feminism Unmodified:Discourses on life and Low* Cambrige:Harvard University Press=1993 マッキノン, キャサリン 奥田暁子, 加藤

- 春恵子, 鈴木みどり, 山崎美佳子訳『フェミニズムと表現の自由』明石書店
- Marlaine,C(1999)Caring and Science of Unitary Human Beings, Advance in Nursing Science.21(4)
- Marx,W(1986)Ethos und Lebenswelt,Humburg:Felix Meiner
- Merleau-Ponty,M(1960)SIGNES, Gallimard(=1970 メルロ＝ポンティ, モーリス 竹内芳郎監訳『シーニュ』みすず書房
- Merleau-Ponty,M (1945) Phenomenologie de la Perception, Gallimard,=1967 メルロ＝ポンティ竹内芳郎・小木貞孝共訳『知覚の現象学 1』みすず書房, =1974 メルロ＝ポンティ竹内芳郎・木田元・宮本忠雄共訳『知覚の現象学 2』訳みすず書房
- 森村修 (2000)『ケアの倫理』大修館書店
- 村井尚子 (2013)「気がかりとしてのケア：教育とケアは分離可能か」『大阪樟蔭女子大学研究紀要 3』, 191-202,
- Noddings, N (1984) Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education, Univ of California Pr, (=1997, ノディングス, ネル 立山 善康, 清水 重樹, 新 茂之, 林 泰成, 宮崎 宏志訳『ケアリング～倫理と道德の教育 女性の観点から』晃陽書房)
- 品川哲彦 (2007)『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
- Smith MC1.(1999)Caring and the science of unitary human beings.ANS Adv Nurs Sci. Jun;21(4):14-28.
- 社団法人日本看護協会 (2007)『看護にかかわる主要な用語の解説—概念的定義・歴史的変遷・社会的文脈—』 日本看護協会
- 田中秀央編 (1993)『羅和辞典』研究社
- 上野千鶴子 (2011)「ケアとは何か」『ケアの社会学～当事者主権の福祉社会へ～』太田出版
- Watson,J(2012) HUMAN CARING SCIENCE:A THEORY OF NURSING, second edition JONES & BARTLETT LERNING, LCC=2014 ワトソン, ジーン 稲岡文昭, 稲岡光子, 戸村道子訳『ワトソン看護論——ヒューマンケアリングの科学 第2版』医学書院

第2章 ケアリングコミュニティ概念の先行研究におけるその到達点及び課題

第1節 ケアリングコミュニティ概念の現在

本章では、第1章で検討したケアリング概念の検討を踏まえた上で、本論文で検討する主要概念である、ケアリングコミュニティ概念について検討する。

序章でも述べたが、「ケアリングコミュニティ」という概念自体は、わが国において、まだ多用されている概念ではない。また、「ケアリングコミュニティ」という概念自体を精緻に検討して体系的に示した文献も筆者が管見した限り、現時点では見当たらない。それゆえ、いくつかの文献で見られる「ケアリングコミュニティ」という用語自体には、それぞれの文献において独自の意味付けを付与されて用いられている場合が多い。本節では、まず、「ケアリングコミュニティ」という用語を用いた文献についていくつか取り上げ、その文献において「ケアリングコミュニティ」概念がどのような意図で用いられている概念なのかをまず検討する。

(1) 教育学分野における「ケアリングコミュニティ」概念の使用

論文検索システム「Cinii」において、「ケアリングコミュニティ」を検索ワードとして検索すると、平成30年10月17日現在において13件の文献が検索される。また、「Google Scholar」においては39件の文献が検索される。CiniiよりGoogle Scholarにおいて検索数が多くなるのは、前者が論文題名中に「ケアリングコミュニティ」の語が含まれているものを主に抽出するのに対し、後者は論文中に「ケアリングコミュニティ」の語が用いられているものも抽出するからである。

さて、この二つの検索結果を調べてみると、両者ともにおいて、もっとも早く「ケアリングコミュニティ」の語を用いた文献は、教育学者の藤田英典著「誰がどのようにケアするのか? 変動社会における少年犯罪・教育・社会福祉(視聴覚教育法)」である。藤田はこの文献において、日本の青少年犯罪の発生率が他の欧米先進国に比べて低くなっていることについて、欧米諸国では、「日本の地域社会や学校の在り方にある、青少年の健全な生活と成長を共同で支えようとするコミュニティ(ケアリング・コミュニティ)が現在も曲がりなりにも維持されていることにある、とする見方が広まっている」と述べている(藤田2004:131)¹⁾。

藤田の論文において「ケアリングコミュニティ」という概念は精緻に検討されて用いられた概念であるとは言い難い。しかし、教育学分野において、いち早く「ケアリングコミュニティ」の語が用いられた背景には、教育学分野において「ケアリング概念」をいち早く検討したノディングスの影響があるだろう。たとえば、ノディングスはその主著「ケアリング」において、「ケアリングのための学校の再組織化」を提案し、その再組織化の第一の提案として「共同体の他の大人が教育の問題に関心を抱き、その問題にいっそう積極的にかかわるようにならなければならないはずであるのは、明らかであろう」と述べている(Noddings1984=1997:303-304)。ノディングスが学校の再組織化を志向するのは、「ケアリング」に基づいた教育を展開するためには、ノディングスのいう「自然的なケアリング=人間が本来持っているケアリング」を引き出すために、学校や地域社会そのものを「ケアリング」の関係に満ちたものとして再組織化する必要があるという考えに基づいている。

そのためには、教員がその専門性に基づいて一方的に教えるという形式の従来の学校ではなく、教師と生徒がケアリングの関係で結ばれる場所として再組織化される必要がある。そしてそのような関係性は、学校の場のみでは十分でないことから、教育の場は「コミュニティ」の場に拡大し、先のような指摘がなされるわけである。

このノディングスの「ケアリング」理論を教育学の分野でいち早く日本に紹介した佐藤学も、ノディングスの影響を受け「学びの共同体」を志向した教育理論を提唱したことで知られる²⁾。また先の藤田の論文も、新自由主義的な教育改革がなされる中、わが国が元々有している「ケアリングコミュニティ」がその改革の中で解体されようとしている点に警鐘をならし、そのような教育改革の方向性に歯止めをかけることが意図されていた。

このように、わが国における「ケアリングコミュニティ」概念の使用は、まず教育学分野において、青少年の健全な成長を保障するコミュニティという意味合いで、精緻な概念規定はなかったとしても、ノディングスのケアリング理論の影響を含みつつ用いられたのが最初であるといえることができる。

(2) 福祉分野における「ケアリングコミュニティ」概念の使用

さて、「Cinii」、および「Google Scholar」の検索において、次に「ケアリングコミュニティ」概念が用いられたのは福祉の領域である。その最初のもは、2006年における高橋らの論文、「離島・過疎地域におけるケアリング・コミュニティ形成に関する研究（その1）-長崎県西海市崎戸地区におけるインフォーマルサポートの活性化に向けてである。

この論文の中で、高橋らは、「ケアリングコミュニティ」を次のように定義している。

「ケアリング・コミュニティ（以下、CC という。）とは、家族や近隣といったインフォーマル・サポートネットワークの強化を図るための小地域活動が、計画的にシステムとして機能している地域をいう。CC 形成とは、欧米では教育や医療・看護、宗教等の分野での近隣のネットワーク活動を目的とする場合もあるが、本研究においては、地域福祉の視点から主に高齢者を対象として、ニーズを再確認し、それに対応する地域の現実的なサービス提供について、既存の、あるいは潜在化している住民ネットワークを強化することにより、安全に、かつ安心して住み続けられるコミュニティ形成を図ることとする」（高橋ら 2006 : 143)

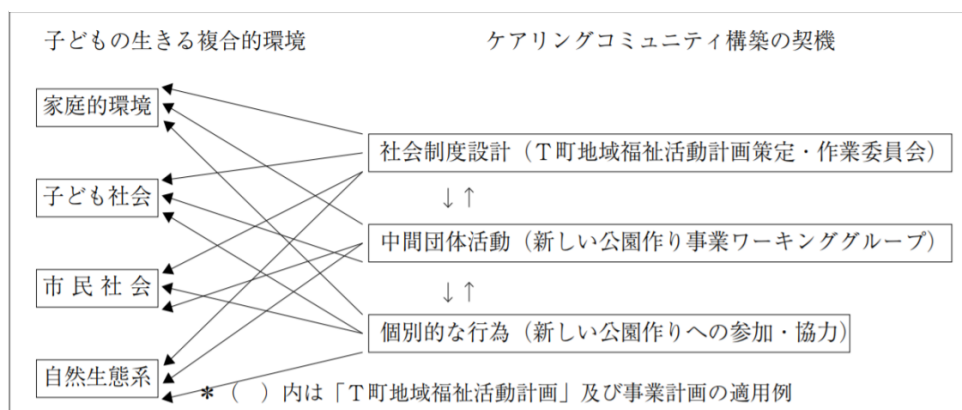
この高橋らの定義は、福祉分野において最も早く「ケアリングコミュニティ」概念を定義したものとして注目されるが、「ケアリングコミュニティ」概念自体についての詳細な検討はなされておらず、いわば、この論文における操作的定義として「ケアリング・コミュニティ」という語を採用したと考えられる。それゆえ、高橋らの「ケアリング・コミュニティ」の定義は、極めて限定的な定義となっており、その対象者は高齢者に限定され、高齢者に対するソーシャルサポートネットワークの強化を図ることを目的とし、この目的を達するための小地域活動が計画的に行われ、それによってニーズを抱える高齢者が安心して住み続けることができるコミュニティ、というものになっている。

次に福祉分野において「ケアリングコミュニティ」概念を用いたのは、加藤悦雄である。加藤は「児童福祉分野におけるケアリングコミュニティの構築とその射程」と題した論文

において、「子どもを取巻く人と人との対面的な絆を重視するアプローチとして、ケアリングコミュニティの構築という手法を提起し、その特徴および可能性について考えていく」とし、ケアリングコミュニティを「『他者や隣人への関心や配慮といった価値観を共有する人びとによるつながり』として、暫定的に定義しておくことにする」とした（加藤 2009 : 96）。

加藤は、戦後のわが国における児童福祉の歴史的アプローチを振り返りつつ、今後必要な児童福祉のアプローチとして、「子どもの権利を志向するケアリングコミュニティ構築（アプローチ）」を提起した（加藤 2009 : 110）。加藤が児童福祉の新しいアプローチとして「ケアリングコミュニティ」の構築を企図する背景には、児童福祉のアプローチが、①要保護児童・健全育成、②子どもの権利擁護・自立支援アプローチ及び少子化対策、③子どもの権利を保障する環境保障アプローチなどの各アプローチが、その都度の歴史的な背景の中で様々な形で行われてきたことを踏まえつつ、これからの児童福祉を、行政的な施策から市井の人々の「日常的でささやかな行為」（＝ケアの行為）までを含めて自治体ごとに「ケアリングコミュニティ」として構築していくという戦略的思考がある。加藤は、このような考えに基づき、図 2-1 「ケアリングコミュニティの構築見取り図」を掲げた。

図 2-① ケアリングコミュニティ構築の見取り図（加藤 2009 : 112）



加藤のこのケアリングコミュニティ構築の見取り図は、ケアリングコミュニティの構造を少なくとも3つの層、すなわち、もっともミクロな①個別的な行為の層、メゾ的な領域の②中間団体活動の層、自治体レベルでは最もマクロな③社会制度設計の層に分けたことが注目される。このようなケアリングコミュニティの各層と、子どもの生きる複合的環境、すなわち、①子どもの主たる養育の場である「家庭的環境」、②子どもの仲間（peer）集団の社会である「子ども社会」、③子ども自身が社会の構成員として、市民社会に参画する場としての「市民社会」、④子どもも含め、生物種のいのちを育む環境としての（自然生態系）という4つの環境とをクロスさせて出来上がる、大小さまざまな「ケアリングコミュニティ」の構築が求められる、と加藤は論じている（加藤 2009 : 113）

加藤のケアリングコミュニティ概念は、児童福祉分野にその関心の中心を置いているが、先ほどの高橋らの定義に比べ、より普遍的な概念として構想しようという意図が感じられる。高橋らのケアリングコミュニティ概念が、論文内における操作的定義であったのに対し、加藤のケアリングコミュニティ概念は、これからの児童福祉が目指すべき姿の戦略的

アプローチとして描かれており、児童福祉全体に関わる普遍的概念として構想されたと思われる。特に、ケアリングコミュニティをミクロ、メゾ、マクロの3層構造で把握した部分は、児童福祉分野に限らず、他の分野の概念としても応用が可能であろう。

しかし、その後、加藤がこのケアリングコミュニティ概念をさらに精緻に検討した形跡、またこのケアリングコミュニティ概念を用いて立論した論文等は見当たらなかった。また、加藤のケアリングコミュニティ概念は、概念自体を分析し、普遍的に構築しようとした形跡はあるが、その立論は必ずしも十分ではない。たとえば、「ケア」、「ケアリング」という概念に関して、「ケア」については、『関心、配慮、世話等の心性や態度をもって、隣人や他者に関わること』をあらわす用語、「ケアリング」については「関心や配慮に基づく他者との関わり」としているのみで、「ケア」、「ケアリング」概念についての深い考察がなされているわけではない。加藤の論文においては、これからの児童福祉のアプローチを、地域福祉の領域に引きつけて考える必要性を訴えることが主要なテーマであり、そのような地域福祉的アプローチを表現する方法として、「ケアリングコミュニティ」という概念を用いたものと思われる。加藤の場合、ケアリングコミュニティ概念自体を検討することが主要なテーマではなかったため、この概念についての精緻な検討は十分には行われていないとみることが出来る。

このように、2000年代(00年代)までは、論文中に先駆的に「ケアリングコミュニティ」という用語が用いられることはあっても、この「ケアリングコミュニティ」概念自体を分析対象とし、その内容を精緻に検討する研究には至っていなかったと考えることができる。

(3) 大橋謙策の「ケアリングコミュニティ」概念の提起

このような「ケアリングコミュニティ」概念の研究に一線を画す提起を行ったのは、「ケアリングコミュニティ」という言葉を意図的に用い、一冊の本として編集した大橋謙策の「ケアリングコミュニティ」概念の提起である。

大橋はその編著『講座ケア 新たな人間—社会像に向けて第2巻 ケアとコミュニティ福祉・地域・まちづくり』における自身の論文、「社会福祉におけるケアの思想とケアリングコミュニティの形成」において、「ケア」の思想と社会福祉思想、及び自身の地域福祉理論を踏まえつつ、これからの地域福祉実践が目指すべき、「ケアリングコミュニティ」のあり方そのものについて考察を進めている。大橋のこの試みによって、「ケアリングコミュニティ」概念自体が初めて検討の対象となったと言ってよい。

大橋のケアリングコミュニティ概念がそれまでのケアリングコミュニティ概念と一線を画しているのは、①ケアリングコミュニティ概念において重要な位置を占める「ケア」、「ケアリング」概念について、精緻な検討を行っていること、②ケアリングコミュニティ概念を、これまでの社会福祉思想の系譜に連ねつつ、これからの新しい社会福祉の思想として明確に位置付けて検討を行っていること、③大橋自身が検討してきた地域福祉理論上の成果も踏まえつつ、ケアリングコミュニティを検討していること、④以上のことを総合して、「ケアリングコミュニティ」概念自体を検討することを主題として論述された、少なくともわが国では初めての論考であること、という点である。このような意味で、大橋の「ケアリングコミュニティ」概念の提起は、わが国における本格的な「ケアリングコミュニティ」研究の嚆矢となったと言ってよい。事実、その後、この大橋の「ケアリングコミュニ

ティ」概念を意識的に用いた研究論文がこれまでとは違う形で多数執筆されてくることになる。

大橋のケアリングコミュニティ概念の特質については節を変えて後ほど詳細に論じることにはしたいが、その特質がよく現れている言説として、厚生労働省の「安心生活創造事業」について言及しながら「このようなモデル事業をとおして、従来の地域の“支え合い”ではなく、“ケアリングコミュニティ”とも言える意識的に活動する住民による新しい地域づくりを進めようとした」と、ケアリングコミュニティの特質に触れた一節がある（大橋 2014 : 18）。大橋の地域福祉理論は「住民の主体形成と参加」指向の地域福祉理論と評されるが、ケアリングコミュニティ概念の検討においても、大橋のこのような理論的特徴が色濃く反映されている。大橋の考える「ケアリングコミュニティ」は単に、従来のような「助け合いのコミュニティ」ではなく、意識的に活動する人々、つまり主体形成された人々によって担われることが重視される。

また、そのことと表裏一体をなすが、大橋は日本の社会福祉の歴史研究から、日本の「ケア観」＝社会福祉制度のありようが、経済的自立を目的とした労働力政策の一環としてなされてきたことを批判し、そのような「ケア観」に対して、人間の本然的欲求として娯楽を捉えた権田保之助の『民衆娯楽論』を引き合いに出す。またアブラハム・H・マズローの欲求階梯説を批判し、低次の欲求が満たされなければ、自己実現の欲求が満たされないという考えは誤りであることを批判する（大橋 2014 : 4-6 : 傍点は筆者）。

大橋自身がはっきり言及しているわけではないが、大橋がここで権田保之助を引き合いに出し、マズローの欲求階梯説を批判する狙いは、「ケア」とは本来、人間の本然的欲求に対して提供されるべきであり、労働力再生産や、より高次の欲求の発現を目的として提供されるべきではないということであろう。また、筆者の解釈を交えて言えば、「ケア」は人間の本来性（本来性）そのものに関わっているという認識から、人々のケアリングそのものを保障することが重要であると主張しているように思われる。このような意図は、その後続く社会福祉の「自立」観の再検討の部分にも表れている。そして、そのような「ケアリング」を人々自ら互いに行い、そのことによって人々自らがそれを保障していく場（意識的に参加する住民による新しい地域づくり）として、「コミュニティ」を捉え、それらを合わせた概念として「ケアリングコミュニティ」概念を構想しているように思われる。

いずれにせよ、大橋のケアリングコミュニティ概念は節を変えて詳細に検討する。ここでは、大橋のケアリングコミュニティ概念が、それまでのケアリングコミュニティ概念と一線を画し、これからの社会福祉や地域福祉のあり方を方向付ける普遍的な概念として提起したことを指摘することにとどめる。

（4）大橋以後のケアリングコミュニティ研究の現状

さて、上記の大橋のケアリングコミュニティ概念の提起以降、この大橋のケアリングコミュニティ概念を引き継いだ論考が散見されるようになる。本節の最後に、これらのケアリングコミュニティ研究に触れ、ケアリングコミュニティ研究の現状についてまとめた。

まず、大橋が編集した前掲書『ケアとコミュニティ』の所収論文、「『ケアリングコミュ

ニティ』の構築に向けた地域福祉」を著した原田正樹がいる。原田はこの論文で、住民自治によるローカル・ガバナンス成立のきっかけとなり得る地域福祉計画の意義に着目し、そのような住民参画の地域福祉計画策定プロセスを通して作られる「共に生き、相互に支え合うことができる地域」を、「ケアリングコミュニティ」としている。

この一文だけでは、原田の考える「ケアリングコミュニティ」の全容を言い尽くすことができていないが、原田はそのあとに続けて、ケアリングコミュニティを成り立たせる5つの構成要素を挙げている。それは、①ケアの当事者性（エンパワーメント）、②地域自立生活支援（トータルケアシステム）、③参加・協働（ローカルガバナンス）、④共生社会のケア制度政策（ソーシャルインクルージョン）、⑤地域経営（ローカルマネジメント）である（原田 2014：100-102）。

原田はまた、2017年の論文「ケアリングコミュニティの構築をめざして」において、「ケアリングコミュニティとは政策としての『地域共生社会』、運動や実践³⁾を踏まえて、これからの地域福祉の実践モデルであり、目標である」（原田 2017：17）としている。この論文における原田のキーワードは、①あらゆる人の社会的包摂を行うという社会的合意を経た上での「共生」という概念、②従来の近代的な自立概念＝independent から、お互いが支え合いながらよりよく生きていけるような、「相互実現的自立」＝interdependent という概念、③持続可能で、一人ひとりを支えるために、住民・専門職などが協働して重層的なケアシステムを作り出していくという「地域づくり」の視点、④福祉教育による「当事者性の形成」の視点、⑤地域福祉計画をツールとしたケアリングコミュニティ構築の視点などがある。

原田は大橋の「ケアリングコミュニティ」概念を引き継ぎ、これからの社会福祉・地域福祉の目指すべき、普遍的な目的概念として「ケアリングコミュニティ」を捉えようとしていることが伺える。特に、「ケアリングコミュニティ」の目指すべき具体的な機能や、内包すべき実践的価値（エンパワーメント、トータルケアシステム、ローカルガバナンス、ソーシャルインクルージョン、ローカルマネジメント）についてより分節化して捉え、その内容について検討している。

しかし、筆者は、原田の「ケアリングコミュニティ」概念は、例えば「ケアリング」という概念を捉える視点において、大橋の視点を引き継ぎ切れていないと考えている。その部分については後に詳述するが、例えば原田の言う「相互実現的自立」という概念は原田の「ケアリング」の捉え方を表していると考えられるが、この自立をめぐる議論に関しては、大橋の方が「6つの自立」の検討を通してより精緻に「自立」と「ケアリング」の関係性を検討していると思われる。

なお、大橋が「ケアの目的は、人間が自立生活を送る上で必要な要件が、何らかの要因で停滞、欠損、不足している時に支援を受けて、自己実現を図ることであろう」（大橋 2014：8）と述べていることから、大橋の捉える「6つの自立」は、ケア（ケアリング）及び、ケアリングを通じた自己実現の条件に関わっていることは明らかである。

大橋はこの後に続けて、6つの自立の要件についての論述を詳細に展開するが、原田の「相互実現的自立」観には、大橋の「6つの自立」に匹敵する自立観の詳細な検討はみられない。また筆者が第1章で検討したように、「ケアリング」概念は意義と限界の双方を有する。単純に近代的な自立観を否定し、相互依存的にもなり得る「相互実現的自立」を対置することには危うさを伴う。その点、大橋は、「6つの自立」の説明の各所に、「自立」

概念の持つ両義性（意義と限界）を意識した記述がみられる。これらの点に関して、原田の「ケアリングコミュニティ」概念は、さらなる検討を要すると考えられる。

次に佐藤陽の論文「高齢者が相互に支え合う意義—要援護高齢者の力を活かす場づくり—」における「ケアリングコミュニティ」概念について検討する。

この論文において佐藤は、要援護高齢者が単に支えられるだけの存在ではなく、その「弱さの力」を活かして支える側にもなれることを指摘し、このような当事者性を帯びたものと、そうでない者たちが、相互に支え合う「場」の検討を行っている。そして、そのような検討を行う際に佐藤が用いた概念が「ケアリングコミュニティ」概念であり、「ケア」概念である。

もっとも、佐藤論文においては、「ケアリングコミュニティ」概念はそれほど精緻に検討されているわけではない。佐藤は、「双方向の支え合い」という概念として、「ケアリングコミュニティ」概念を見ていると思われるが、特に佐藤が強調するのは、要援護者のような、従来福祉サービスの受け手とされていた人たちが「支え手」に回ることでできるという意味で「双方向性」を捉えている。佐藤はこのような関心から、大橋と原田のケアリングコミュニティ概念を紹介し、共に支え合う仕組みについては、上野谷の「住民の助けられ」に注目し、さらにコミュニタリアニズムの視点から助け合いを論じた妻鹿などの名前を挙げている。しかし、佐藤がこれらの論考を参照して、独自にケアリングコミュニティ概念を検討しているわけではない。（佐藤 2016 : 55-56）

もっとも佐藤は、「ケア」の概念については、より詳細な検討を行っている。その部分から、佐藤が「ケアリングコミュニティ」概念をどのようなものとして捉えているかを伺い知ることが出来る。佐藤は、ソクラテス、メイヤロフ、マルティン・ブーバー、金子郁容、岡本栄一らの「ケア」についての概念を取り上げ、「本論は、ケアを必要とする人が増大し得る近未来を想定し、要援護高齢者のもつ力に着目し、こうした支え合いの知見をもとに、『ケアされる存在』として捉えるのではなく、双方向性の支え合い、つまり『ケアする、される』関係性の中で人間としての尊厳をまもり、よりよく生きるために自己実現を図ることが重要と捉える」と論ずる。そして、特に、「ケアされる存在」とされてきた要援護高齢者のような「ニーズの帰属する主体としての当事者性」に主眼を置くことが重要、という認識を示している（佐藤 2016 : 58）

このように、佐藤は「要援護高齢者」のような人々が自己実現する条件として、その人たちが「ケアする存在」になること重視した「ケア」概念、「ケアリングコミュニティ」概念を提示しているといえる。この佐藤の「ケア」の捉え方は、第1章で筆者が検討したように、「ケア」は人間の存在論的基盤であり、まさに「ケアすること（＝ケアリング）」から人は喜びを得るという分析と通底する。そして佐藤はこのような双方向のケアリングを行う「場」を構築することこそ、「ケアリングコミュニティ」の構築であると捉えていると考えられる。

先ほども論じたように、佐藤自体は「ケアリングコミュニティ」概念自体の詳細な検討は行っていない。しかし、佐藤は「当事者性を有した人のケアリング」を中心に置くことで、「ケアリングコミュニティ」の中心に、当事者性を有した人が「ケアリングできる場」の設定という問題を提起したという意味で、意義ある検討になっていると評価できる。

しかしながら、佐藤においても、「ケア」、「ケアリング」概念の限界を意識したケアリングコミュニティ概念の検討はなされておらず、その点においては、まだ不十分な検討に留

まっていると言わざるを得ない。

さて、以上、大橋謙策以降のケアリングコミュニティ概念について、原田、佐藤の論考を取り上げてきた。大橋が提起したこれからの社会福祉・地域福祉の普遍的な目的概念としてケアリングコミュニティ概念を捉える視点は、原田、佐藤にも引き継がれており、原田においては、ケアリングコミュニティの具体的な機能と実践的価値についての考察がよりすすめられ、佐藤においては、当事者性を持つ人たちのケアリングを中心に据えた、ケアリングコミュニティの構築の必要性が提起されていた。

しかし、大橋が提起した、「ケア（≒大橋においては自立）」概念の限界についての考察は、それ以降あまり深められておらず、どちらかと言えばケアリングコミュニティがもたらす、ポジティブな側面に焦点を当て、まさに目的概念としてケアリングコミュニティを捉える傾向があると考えられる。もっとも、原田が、コミュニティが時に「排除の論理」を持つことについて意識的であり⁴⁾、また佐藤が「当事者性を持つ人のケアリング」を中心に据えたことは、ケアリングコミュニティが単に一方的なケアを提供するだけのコミュニティではないことを強調する意味も含まれていると考えられ、その意味で、両者とも、単に「ケアリングコミュニティ」という理想化された言葉のみでこの概念を語ることに慎重ではある。しかし、そうだとしても、第1章で述べたような「ケア」、「ケアリング」の意義と限界を踏まえつつ、それをどのような形で構築すれば良いかということは、「ケアリングコミュニティ」という語を用いて、それを目的概念として設定する以上、より慎重に、精緻に検討しておく必要がある。原田と佐藤の論考においては、その点についての検討が十分に行われていない。

次節以降では、このような現時点での「ケアリングコミュニティ」概念の現状を踏まえ、より精緻な「ケアリングコミュニティ」概念の検討を図っていく。その際、「ケアリングコミュニティ」概念をより精緻に検討するために、「ケア」、「ケアリング」概念と「コミュニティ」概念の関係について、これまでより精緻な検討を行ってきた3人の論者を取り上げる。

その1人は、本節でも取り上げた大橋謙策である。他の2人の内1人は、現代社会における「ケア」と「コミュニティ」の重要性について、継続して論考を展開しており、「講座ケア」の総合編集者でもある広井良典である。今1人は、コミュニタリアニズムの哲学研究の立場から、近年社会福祉分野におけるケアと正義、コミュニタリアニズムの関係性について検討を進めている小林正弥である。この3人は現時点において、「ケア」、「ケアリング」と「コミュニティ」の関係について、それぞれの立場から最も精緻な議論を展開していると筆者はみている。以下3人の議論について順次検討していくこととしたい。

第2節 大橋謙策のケアリングコミュニティ概念

前節でも述べたように、大橋謙策は、「ケアリングコミュニティ」概念をわが国においてはじめて詳細に検討した研究者であると言える。以下、大橋の論文「社会福祉におけるケアの思想とケアリングコミュニティの形成」に依拠しながら、大橋謙策のケアリングコミュニティ概念について、その特徴を論じていきたい。

(1) 大橋の「ケア」、「ケアリング」概念

まず、大橋がケアリングコミュニティ概念を検討するにあたり、「ケア」、「ケアリング」概念をどのように捉えているかについて検討する。

大橋は、「そもそもケアとは何を目的として、どのような価値、機能を有した営みとして考えたらいいのであろうか」（大橋 2014：1）と問い、人間が生まれながらに「ケア」を必要とする存在として生まれ、家族や共同体のケアによって人間として成長し、また高齢や障害、病によって自らの生活を維持できない者にも、ケアが歴史的に行われてきた事実を指摘して、「そもそも人間1人では生きて行くことが困難な動物であり、集団の中でこそ生きるすべを獲得し、言語や文字を発達させてきたのではないか。だとすれば、“ケアする”，“ケアされる”関係性というものは人間にもともと求められていた機能だったのではないか」（大橋 2014：1-2）と述べている。この「ケア」観は、人間の本質の中に「ケア」が本来的に埋め込まれているという意味で、第1章で筆者が述べた、人間の存在論的基盤としての「ケア」観を大橋がとっていることを示していると考えられる。

また大橋は、ミルトン・メイヤロフのケア概念を紹介し、「本巻のねらいは、このメイヤロフの考え方を社会福祉の歴史、コミュニティのあり方などを通して考えることである」と述べている。メイヤロフは、ギリガンの「ケアの倫理」の提起に先立って、「ケア」についての哲学的な考察を行った哲学者であり、多くの論者がメイヤロフの「ケア」観を引用している。筆者自身は、大橋も引用している、「ケアすることは、（中略）世界の中にあつて、自分の落ち着き場所にいる」（Mayeroff1971=1987：15）という認識や、「他の人をケアすることをとおして、他の人々の役立つことによって、その人は自身の生の真の意味を生きているのである」などの部分において、メイヤロフが先駆的に「ケア」、「ケアリング」が人間の存在論的基盤になっていることを認識していた点、また「ケアとは、ケアをする人、ケアをされる人に生じる変化とともに成長発展をとげる関係を指しているのである」と、「ケア」、「ケアリング」を、これも先駆的に関係論的視点で捉えていた点について評価している。もっとも、メイヤロフは先駆的であるがゆえに、「ケア」、「ケアリング」概念が持つネガティブな側面（「ケア」、「ケアリング」が無限のケアを要請するがゆえに、人々にとって大きな重荷となる可能性など）については言及されていない。しかし、メイヤロフの先駆性の意義は、「ケア」、「ケアリング」概念が、単に、「介護」や「世話」といった実践的領域で使われる言葉としてではなく、人間存在にとって普遍的、根源的に位置付けられる概念として一早く検討を行ったことであろう。

メイヤロフを引く大橋の「ケア」、「ケアリング」概念は、人間存在の本質的基盤に「ケア」、「ケアリング」があり、人はケアする、される、という関係性を本来的に結ぶ存在であり、かつまたその「ケア」、「ケアリング」を互に行うことをとおして、それぞれが人間として、互いに成長することができるという、「ケア」、「ケアリング」観を持っていると考えられる。

（2）日本の社会福祉におけるケア観の批判

前項のような「ケア」、「ケアリング」概念を踏まえ、大橋は次に日本の社会福祉におけるケア観を批判的に検討している。大橋は社会福祉の歴史とはすなわち「ケアの社会化」の歴史であることを端的に指摘し、この「ケアの社会化」がどのような思想・哲学で行わ

れてきたかを批判的に検証する。

大橋は「ケアの社会化」の要因を、①「ケアを必要とする人がその時代において多数となり、時の為政者にとって看過できない状況、もしくは社会統合の必要性からすすめるもの」、②「労働力の確保が社会発展の鍵と考え、そのことに関わって推進させること」、③「住民自身の生活防衛的立場から生活協同組合的に推進すること」、④「新たな社会福祉思想、哲学に基づき推進されること」、という4点に整理して挙げている(大橋 2014: 4)。「これらの要因は、相互に関わりながら、時の政治力学に左右されて実際の『ケアの社会化』は促進される」(大橋 2014: 4)が、近代国家成立以降、これらの中でも特に、「ケアの社会化」を進める最大の要因になったのは、②に挙げられている「労働力の確保」によって生産性を上げるためであったことを大橋は指摘する。

大橋は、近代国家における「労働力の確保」としての「ケアの社会化」の事例として、イギリスの改正救貧法などの例を挙げるが、特にわが国において、内務省の井上友一によって主導された「風化行政」の影響について分析する。大橋は、井上がその著書『救済制度要義』の中で示した“救貧よりも防貧、防貧よりも教化、教化よりも風化”という風化行政の思想を取り上げ、井上がこの思想を流布させるために二宮尊徳の教えに基づく「中央報徳会」を全国津々浦々に組織化し、風化行政を実行していった結果、「日本人は“エコノミックアニマル”と揶揄されるほど、労働生産性中心の社会哲学が創られたことを指摘する。そして、「そこでは『社会化されたケア』を受けることは、“非国民”であり、“人間失格”との文化を歴史的につくり上げた。このような社会観、国民観、文化観は、社会福祉行政のあり方やケアの目的をも歪めることになる」(大橋 2014: 5)として、日本の「ケア観」に影響を及ぼした「労働力確保」に偏重したわが国の社会福祉観、「ケア」観を批判的に検討している。

この大橋のわが国の「ケア」観についての批判的分析は極めて重要な内容を含んでいる。大橋の分析によれば、このような「労働力確保」に偏重したわが国の「ケアの社会化＝社会福祉」のあり様は、わが国の「ケア」観を歪め、引いては「自立」観にも偏った影響を与えた。大橋は、このような「労働力確保」に偏重したわが国の「社会福祉」のあり様をさらに推進することになった、大河内一男の考え方を取り上げ、大河内が「労働力をどう豊かに確保するかが社会事業の課題であり、社会事業はその“補充”，“代替”であると位置づけた」結果、「社会事業という救済制度としての社会の制度は、常に労働力政策の補完であり、下部機能でしかないという位置づけになり、今でも社会的に経済の余剰が生まれたら社会福祉を充実させるという社会哲学が支持を受けることにな」ったと指摘する(大橋 2014: 5)。その結果「戦後も一貫して、社会福祉行政における『自立論』は経済的自立を志向」してきており、産業構造にはなじまない障害者に対しても、彼らへの「ケア」として経済的自立を求める“就労支援”が重視されるという事態を招いていることを、大橋は批判的に検証している(大橋 2014: 6)。

この大橋の、わが国の社会福祉観＝ケア観≡自立観を捉える視点は極めて重要である。そこには現代につながるわが国の社会福祉の問題点が鋭く指摘されている。わが国の社会福祉観、ひいてはケア観や自立観が、「労働力確保」や「経済的自立」を目的とした、“補充的”，“残余的”なものとして、極めて貧困なものになっていることを鋭く分析しているのである。

(3) 大橋の「自立」観と「ケア」、「ケアリング」概念との関係についての考察

大橋は、このような日本の社会福祉観の批判的検討にもとづき、これとは対照的な自身の「自立」観を展開する。筆者はこの大橋の「自立」観こそ、大橋の「ケア」、「ケアリング」概念を構成していると考えており、ここではまず、大橋の「自立」観「ケア」、「ケアリング」概念との関係性について検討してみたい。

まず、大橋は前述の、日本の社会福祉観＝「ケア」観を批判的に検討した後、伝統的な日本の「ケア」観とは異なる「ケア」観を提示した思想として、権田保之助の『民衆娯楽論』における思想を取り上げる。

権田は『民衆娯楽論』において、「人間は生活余剰と関係なく娯楽を追求するものであり、(中略)それは生活創造の根底である」(権田 1931: 211-213) という、人間の本然的欲求として娯楽を位置付ける思想を展開した。

大橋はこの権田の思想について、「権田は余暇善用論のような“娯楽の他目的活用”をいましめ、娯楽は“生活美化の欲求”としての人間の本然的欲求であると考えた」(大橋 2014: 6) とし、権田の思想を評価する。大橋は先に、「労働力確保」のため、「経済的自立」ありきの日本の「ケア」観、すなわち「ケアの他目的活用」を批判したが、権田の娯楽論は、このような日本の伝統的な「ケア」観と対照をなす思想として取り上げられる。人間は本然的(本来的)に、「娯楽」や「ケア」を欲求するのであり、それらは人間の存在論的基盤に根付いていると考えるのが、権田の「民衆娯楽論」であり、それを引いた大橋の「ケア」、「ケアリング」観であるということが出来る。そして大橋はこのような人間の本然的欲求としての「ケア」、「ケアリング」観に基づいて、社会福祉における6つの「自立」概念について検討を進めるのである。

さて、大橋が6つの「自立」観を検討する前提として、1つは先に述べた日本の「経済的自立論」に偏重した「ケア」観についての批判的検討がある。2つには、日本の社会福祉が「医学モデル」に引きつけられた結果、その人の“生き様”や“生きる”ことを保障する考えに乏しい「ケア」観になったという点についての批判的な視点がある(大橋 2014: 7)。

大橋は、このような日本の伝統的「ケア」観が歴史的傾向としてあった中で、1915年から1940年頃までの間、「社会事業の時代」と呼ばれる時期に「全く違う思想・実践が展開された」時期があったことを指摘し、海野幸徳の「消極的社会事業」、「積極的社会事業」の思想や、それに類する思想を展開した高田慎吾、大林宗嗣、小河滋次郎らの名前を挙げる。これらの社会事業の思想は、単に「ケア」を「身体的介護」や、「物質的、金銭的給付」に限定せず、その人の生きる希望や、生きる意欲を励まし、また、その人の生きる意欲を削ぐような社会の偏見や差別がある場合には、それらを取り除き、新しいサービスを開発するなど、社会改良や社会開発を行うことも重視したアプローチであった。

大橋はこれらの「社会事業の思想」に、従来の日本の「ケア」観にはなかったその人の“生きる”ことそのものを支えようとする思想を見て取っている。そして、「このような社会福祉における自立論の系譜を踏まえながら、ケアの目的、考え方をとらえないと、非常に狭い、先に述べたような身体的介護イコールケアというとらえ方になりかねない」とし、「ケアとは(中略)要は人間としての尊厳を護り、自己実現を図ることに関わる営みである。(中略)ケアの目的は、人間が自立生活を送る上で必要な要件が何らかの要因で停滞、

欠損、不足している時に支援を受けて、自己実現を図ることであろう」と述べている（大橋 2014 : 8）。

以上のことを検討すると、大橋の「ケア」観がどのようなものかはっきりと浮かび上がってくる。大橋の考える「ケア」とは、第1に、「労働力の確保」のような「他目的活用」のために行われるのではなく、人間の本然的（本来的）欲求に対して直接提供されるべきものであること、第2に「医学的」なケア（＝キュア）、身体的介護、物質的・金銭的給付のような狭い枠組みではなく、人間の自己実現や“生きる”ことそのものを支援することであり、そのための生きる意欲の喚起、はげまし、その人が主体的に自己実現できる環境の整備や社会開発などの取り組みを含むものであること、である。

このように検討すると、大橋の「ケア」観は、存在論的現象学的な意味での「ケアの本質」、すなわち、「その人がケアするものをケアすること」＝「自己実現へのケア」、「実存へのケア」という視点を有していることがわかる。そして、そのような意味でのケアは、「医学的なキュア」ではなく、「人間として生きることを支えるケア」であり、メイヤロフの「一人の人格をケアするとは、最も深い意味で、その人が成長すること、自己実現することをたすけること」（Mayeroff 1971＝1987 : 13）、「ケアとは、ケアをする人、ケアをされる人に生じる変化とともに成長発展をとげる関係を指しているのである」（Mayeroff 1971＝1987 : 185）という考え方を共有している。そして、このような「ケア」観について、大橋は日本の「ケア」観の歴史学的、批判的検討という独自の手法を用いて到達した、と考えることができる。

さて、大橋はこのような「ケア」観を前提に、いわゆる「6つの自立」を提示するのであるが、大橋の「ケア」観を踏まえて、「6つの自立」概念を見てみると、大橋の「6つの自立」概念は、単に「経済的自立」、「契約論的自立」といった、近代の「独我論的自立（independent）」観を、6つの「自立」の側面に分節化して論じた、という種類のものではないことが見えてくる。

近代の「独我論的自立」観は、独立した個人を前提に様々な行為を、「他者の手助け（＝ケア）」に頼ることなく「一人でできること」を前提にしている。しかし、大橋の「自立」観は、人々が自己実現を図る際に、人間の存在論的・実存的基盤から、どのような側面への「自立支援＝ケア」が必要かという観点から論じられているものとして捉えることができる。言い換えれば、大橋の「自立」観とは、その人が「自律的・主体的」に自らの「生き方」を選択し、それによって自己実現を図ることができる、という意味での「自立」であり、その「自立」を可能にするためには、様々な「ケア」が必要だということである。さらに言い換えれば、大橋の「6つの自立」概念は、「人間が自己実現を図るために必要な6つの側面からのケアの視点」として捉えることができ、その意味で大橋の「ケア」、「ケアリング」概念そのものが、この「6つの自立」概念に反映されているとみるべきである。このような視点を踏まえて、次にこの大橋の「6つの自立」概念を検討する。

（4）大橋の「ケア」、「ケアリング」概念としての「6つの自立」概念の検討

上記のように、筆者は大橋の「6つの自立」概念は、「人間が自己実現を図るために必要な6つの側面からのケアの視点」と捉えており、大橋の「ケア」、「ケアリング」概念の根

幹が、この「6つの自立」概念に反映されていると捉えている。この視点を踏まえて、大橋の6つの自立概念を検討する。

まず、大橋の「6つの自立」概念の項目は以下の通りである。なお、それぞれの「自立」の項目につけられた矢印以下の項目は、大橋の「6つの自立」概念を、「ケア」、「ケアリング」の視点から見たときに、それぞれの「自立」の項目がどのような「ケア」、「ケアリング」の側面に当てはまるかを、筆者自身の見解で当てはめたものである。その詳細は後述する。

<大橋の「6つの自立」概念と、「ケア」、「ケアリング」視点との対応>

①労働的自立・経済的自立

→ ケアの対象・目的（労働的自立）、ケアを行う基盤としての経済的基盤と、その人のケア活動への金銭的な社会的評価（経済的自立）

②精神的・文化的自立

→ ケアリング意思・感情の表出（精神的自立）、それを支える文化的環境（文化的自立）

③身体的・健康的自立

→ ケア実践の基盤となる身体的基盤（身体的自立）、それを支える健康（健康的自立）

④生活技術的・家政管理的自立

→ 具体的なケア実践技術、作業的・道具的スキル

⑤社会関係的自立・人間関係的自立

→ ケア、ケアリング関係そのものを成り立たせる社会関係・人間関係

⑥（自律的）意思決定的自立・契約的自立⁵⁾

→ 無限のケア、ケアリング関係の重荷から個人を一時切り離し（意思決定的自立）、対等で適切なケア関係に再構築する能力（契約的自立）

①労働的・経済的自立

大橋は労働的・経済的自立について「人間の存在に欠かせない労働の機会を得ることと、経済的自立とは必ずしも同一ではない」とし、「労働を通して社会とつながり、労働を通してもの創造する喜びを得ることは人間の成長に重要な要件である」と述べている。そして、「その労働の結果が家計の維持、生活の維持につながる収入になればそれに越したことはないが、その両者を簡単に同一視しないことが大切である」とする（大橋 2014 : 8）。

ここには、大橋独自の労働観と経済的自立との関係が表現されている。大橋にとって、「労働」は単に経済的に自立する手段として捉えられているのではなく、「労働」そのものを人間が社会とつながり、ものを創造する喜びによって自己実現しかつ人間として成長する重要な営みとして捉えている。そしてそのような意味での「労働」が人間にとっては本来的であり、「経済的自立」はその労働の結果もたらされるものとして、あくまで「労働」が「主」、 「経済的自立」が「従」として捉えられている。

このような大橋の労働観は、存在論的現象学的な「ケア」、「ケアリング」概念に照らせば、「労働」とはまさに「その人が『ケア』しているもの」、すなわち、その人の存在論的・実存論的基盤として捉えられていると考えられる。人は、「労働」を通して、「何か」や「誰か」をケアし、それにより自分の存在意義を確立し自己実現を図る。

そのような意味で「労働的自立」とは、その人の存在論的基盤を確立する、言い換えれ

ば「生きる目的」となり得るものであり、「ケア」、「ケアリング」概念に照らせば、その人の「ケアの対象・目的」と捉えることができる。第1章で取り上げたベナーは、「その人がケアリングすることをケアリングする」という表現を用いたが、大橋の言う「労働的自立」とは、人が「労働」を通して何かを「ケアリング」することを支援し、その人が「労働」から生きる喜びや、自らの存在意義を選び取ることを保障することを支援するという意味に捉えられる。

そして、一方の「経済的自立」は、そのような意味での「労働的自立」を成り立たせるための、「経済的基盤」を確立するための支援という側面と、その人の「労働」を金銭的な形で評価し、その人の労働を社会的に評価するという意味での支援であると位置づけ直すことができる。

人間が「労働」を通してその人の自己実現を果たしていくためには、その人の生活を成り立たせる経済的基盤がなくてはならない。しかしそれは「労働」だけから得るだけでなく、様々な社会的な保障により得ることもできる。そして、その人が「労働」を通じた「ケアリング」を展開するためには、まさに「健康で文化的な」水準における経済的基盤が保障されていなければならない。

しかしこのとき、その人が「労働」を通してその人がつくり上げた何らかの社会的価値の側面を金銭的に評価して、その人が自身の「ケアリング」が社会的に評価・承認されるという形でその対価を得るといふ、「労働を通じた経済的基盤の確立」という側面を捉えることも重要であると考えられる。その人の生活を成り立たせるための経済的基盤は、究極的・最終的には社会保障制度によって完全に支えられるものでなければならないが、しかし、それがあってもゆえに人々が「労働」から疎外されるようなことがあってはならない。「労働」はその人の“生きる”目的の存立基盤になっているからである。よって、単に「経済的基盤」を保障するのではなく、「労働」の中から自らの「労働の価値」を社会的に評価され、それによって自らの経済的基盤も（人によってはその一部を）確立しつつ、「労働」を通じたその人の「実存的自立＝自己実現」を保障するという視点を持つことが重要だと考える。

②精神的・文化的自立

精神的・文化的自立について、大橋は、「人間としての自らの快・不快の感性をもとにして、自ら感じたことを自己表出させる文化的自立の問題が大切である。美しい空間で心地よい環境で生活し、思うところを多様な方法で感情表出するのは人間そのものの権利であり、人間だけに許された営みと言ってよい」と述べている（大橋 2014：8）。

大橋の精神的・文化的自立とは、すなわち、自己の感じるままの自己表現、自己表出を文化的に保障する権利であると言ってよい。それは、最も原初的には「快・不快」といった感情から、「喜怒哀楽」といった感情、また、より文化的には「真・善・美」といったより高次の価値に至るまで、人はより良いものを求め、より良い文化を自らの表現によって創造し、自己実現を果たしていく存在である。

この大橋の「精神的・文化的自立」概念を、「ケア」、「ケアリング」概念の視点から捉えると、人間が自らの「関心」に基づいて、世界の中で何かを「ケア」、「ケアリング」しようとする際の、「ケア感情」、「ケアリング感情」の自己表出と捉えることができる。「私は〇〇をケアしたい」と、その人がその素直な感情を吐露できる環境が文化的に保障されていることが重要である。それはその人が「ケアしたい」と思うもの（こと、人）に、自ら

の感性に素直に従って向かっていくことのできる権利を保障するということである。仮に、このような素直な感情を自己表出することが抑圧されている文化的状況を想定すれば、そのような社会の中では人は自己の感情を押し殺し、歪め、健全な「ケア」、「ケアリング」を行うことによる自己実現を果たすことができない状態に陥ってしまうことが予想される。

このような意味で大橋の「精神的・文化的自立」概念は、「ケア」、「ケアリング」の側面からは「ケアリング意思・感情の表出」（精神的自立）と、それを支える文化的環境（文化的自立）を保障するということに対応していると考えられる。例えば地域社会に誤った偏見に基づく差別的状況があるとすれば、差別されている人々は自己の自由な「ケアリング感情」を表出することができず、自己実現への道を阻まれることになる。そのような場合は、地域社会の中の差別的状況を改善し、その人々が自由に自己の「ケアリング感情」を表出できる文化的な「場」の設定を行っていく必要がある。そして、そのような人々の「ケアリング感情」の自己表出を保障する「場」は、地域の人々の、そのような人々に対する「関心」を基盤にした「ケアリング」がなければ作り得ないものである。このような意味で、私たちはコミュニティの中で、多様な人々に対する「関心」を示し、それに基づいた「ケアリング」を互いに行うことによって、お互いに「精神的・文化的」に自立できる場を作り合っていくということが重要な取り組みになると考えられる。

たとえば「福祉文化」ということが言われるが、障害や高齢のために特定の文化的表現の場（たとえば、スポーツや娯楽、芸術など）からその人たちが排除されてしまっているとすれば、その人たちはそれらの場面で自己を表現することが出来ず、自己実現への道が妨げられることになる。また感情の表出や文化的表現は、日常的な家族や友人等との会話の中で常に交わされるものである。このように、日常、非日常を問わず、様々な場面で精神的・文化的自立の環境が保障されなければならない。そして、それを保障するのは、人々がそのような場で、お互いの精神的・文化的な自己表出を通して、互いに「ケアリング」を行うことが重要だと考える。

③身体的・健康的自立

次に、大橋は、「身体的・健康的自立」を挙げている。大橋の言う「身体的・健康的自立」とは、「生活のリズムを保ち、生きる気力、生きる意欲、喜怒哀楽を豊かに持てる」ことである。これらの重要性について、大橋は1970年代の子ども、青年の3無主義（無気力・無感動・無責任）、1980年代には「生きる力」の希薄化が指摘されたことに触れ、「今日の子どもの問題である“ひきこもり”や社会関係・人間関係能力の脆弱化、働く意欲、生きる意欲の喪失もしくは希薄化の問題は今に始まったことではない。24時間の生活リズムをもち、社会関係・人間関係を築き、社会的に生きていくことは身体的自立・健康的自立のもっとも基本である」と述べる（大橋：2014，9）。

この大橋の「身体的・健康的自立」概念について、「ケア」、「ケアリング」概念の視点から筆者なりに解釈すれば、「身体的・健康的自立」とは、「ケア」、「ケアリング」を行う際に、その「ケア」、「ケアリング」実践の基盤となる「身体的基盤」が「健康」であるということであり、その健康な身体を有しているからこそ、その人は十全な自己実現を達成することができ、その意味で、身体が健康であるということは、その人の自己実現を達成するための重要な基盤となっていると捉えることができる。

この時重要なのは、「身体的・健康的自立」だけを単独で捉えるのではなく、このような

身体が健康で、その人の自己実現に向けた「ケアリング」を十分に展開する上で基盤となるという位置づけを持っているということである。大橋は「医学は長らく、エビデンスを明らかにし、それに対応すれば問題解決ができると考えてきたが、身体的・健康的自立を支援する上では、その本人が主体的にどう生きたいのか、その人の物語づくりと関わっていくしかない」と述べ、医学やケアの領域における「ナラティブアプローチ」の重要性を説いている（大橋 2014 : 9）。

ここには、大橋が、「身体的・健康的自立」をそれ単独で達成すれば良いとは考えていないことがはっきり読み取れる。従来の医学が身体的なエビデンスのみに基づいた問題解決を志向してきたことを批判し、その人の主体的な生き方、すなわちケアリングそのものを十全に展開するためにこそ「身体的な健康」は求められるのであり、その逆——例えば本人の「尊厳」を無視した過度な延命治療——のようなものは、まさに現在の医学やケア実践の領域でそのあり方についての検討が盛んに行われるようになっている。

このように考えてみれば、「ケア」、「ケアリング」実践における「身体的・健康的」な基盤は、その人が何を「ケア」「ケアリング」したいかという、その内実に深く関わっているということができる。また、その「内実」への関わり方は、その人が置かれている状況や、年齢によっても目指すべきところが違ってくるように思われる。

たとえば、大橋が指摘した「子ども・青年」というカテゴリーでいえば、彼らはまだこれからの自分の人生の中で、何を「ケアリングの対象」とするかについて「可塑性」を多く有している存在であると言える。そのような状態にある彼らにとっては、「身体的・健康的自立」は、より多くの可能性に彼らがアプローチできるように、より健全で、生きる気力に満ちるような状態にあることが望ましいと考えられる。大橋が指摘したように、「無気力・無感動・無責任」では、彼らのこれからの「ケアリング」の可能性が大きく狭められることになる。よって、身体及び精神の、健康で健全な発達を目指すアプローチが重要になる。

一方、障害を持つ方や、高齢期を迎えたものにとって、必ずしも「身体的・健康的自立」は、なんらかの支援を得ない状態のままでは十分に確保されていない。このような場合、たとえば若年層の障害を持つ方には、身体的機能の不全を補う様々な支援を通して、身体的には健全な若者や青年と同様、様々なその人の可能性を花開かせるような形で、「身体的・健康的自立」に向けた支援が十分に行われるべきである。

またさらに、比較的まだ元気な高齢者は別にして、老いを迎え、人生の最終局面である「死」に向かっているような高齢者にとっては、「身体的・健康的自立」のみを目指した支援にこだわると、逆にその人の「人生の目的」や、その人の「ケアリング」の意思に反するような状態にその人を追い込むことにもなりかねない。「身体的・健康的自立」はあくまでその人の「ケアリング」を十全に行う基盤になるものであるが、老い等による「身体的・健康的衰え」は人間であれば避けて通れない。その時、その人の「ケアリング」、「実存的に生きる意味」には目を向けず、単に「身体的・健康的」自立のみを目指した治療等を行うことは、かえってその人の人間の尊厳を損なうことになり、本末転倒の結果となる。このような場合は、大橋がいうように、その人が主体的にどのように生きたいのか、というその人自身の物語（ナラティブ）に耳を傾け、それに沿ったケアを提供していく必要がある。

このように「身体的・健康的自立」概念は、「ケア」「ケアリング」の視点からは、その

人の「ケアリング」を十全に展開するための身体的・実践的基盤としての位置づけを持っていると考えられる。障害を持っている方には、その人が十全に自己の「ケアリング」実践が展開できるように、その身体的機能を補うための様々な支援（福祉機器、意思決定支援等）を検討する必要がある。そして、人生の最終局面に向かう高齢者に対しては、「身体的・健康的」基盤は、あくまでその人の「ケアリング」の基盤になるからこそ意義があることに思いをいたし、単にその人の「身体的健康」を追い求めることだけが、真のケアにならないことに注意を向ける必要がある。その人の「ケアリング」のあり方に寄り添い、「身体的健康」のみにこだわらない支援のあり方（緩和ケア等）を検討することが重要である。

④生活技術的・家政管理的自立

次に生活技術的・家政管理的自立である。大橋は、「自らが生きていく上で生活を整える、日常生活を維持していく上での技術・知恵がなければ生きていけない」と述べ、この自立要件の重要性について指摘している。

大橋は、今日においては「コンビニ等“中食”機能が社会的に発展してきているので、この自立の要件は解決されたと思われるが、実際はこの問題が今もっとも深刻になってきている」（大橋 2014：9）と述べているが、この部分の指摘から、大橋が単に私たちの生活において、結果的に食事が満たされたり、家事や家政がそれらを補う様々なモノやサービスによって代替されていけば良いとは考えていないことが伝わってくる。

この大橋の生活技術的・家政管理的自立を、「ケア」、「ケアリング」概念の視点から筆者なりに解釈すれば、第一義的には自分自身の生活をより良く成り立たせるためという意味で、自分自身の生活の「ケア」にとって重要であるが、そのことが引いては、その人が自分以外の「誰か」や「何か」を「ケア」、「ケアリング」する際の具体的な実践技術に関わるものでもあると考えられる。もしこの技術を持ち合わせていない場合、その人は自分自身の「ケア」を上手くできないというだけではなく、「誰か」や「何か」を上手く「ケア」、「ケアリング」できないということにもつながり、そうなればその人は「ケア」、「ケアリング」を通じた自己実現をうまく図ることが出来ないということにもつながる。

少し拡大解釈にはなるが、大橋の言う生活技術的・家政管理的自立とは、その人が「ケア」、「ケアリング」を展開する際の具体的な実践能力と捉えることもできよう。この能力を用いることによって、人は具体的な「ケア実践」が可能になるのであり、もしこの能力が無かったり、衰えたりした場合は、「ケア」を通じた自己実現が十分に得られないということになる。

その意味で、大橋が「高齢化がすすみ、認知症の高齢者や知的障害者の地域自立、あるいは精神障害者の地域自立支援を考えると、分別してごみを出すこと、バランスの取れた食生活を送ること、家計面での創意工夫等は大きな問題である。それは今後ますます必要とされる成年後見制度や日常生活自立支援事業と深く関わる問題である」（大橋 2014：10）と指摘している部分は、きわめて重要な問題提起を含んでいるといえる。大橋は成年後見制度や、日常生活自立支援事業は、生活技術的・家政管理的自立を補う制度であると捉えている。しかし、これらの制度はどちらかと言えば、のちに出てくる意思決定的自立・契約的自立を補う制度としての側面で言われることが多い。しかし、大橋がこの2つの制度を、この生活技術的自立・家政管理的自立の項目で言及した背景には、この技術を用いて人々が自分自身の生活を自分自身で「ケアリング」し、また同じ技術を用いて「誰か」や

「何か」を「ケアリング」することを通してその人たちが自己実現していくことを重要視する論理が含まれているのではないかと推察する。

確かに、成年後見制度や日常生活自立支援事業の利用対象者になる人々は、判断能力の衰えにより、生活技術や家政管理的技術が衰える可能性が高い。しかし、認知症の方の中には、料理等、「身体が覚えている」とでも表現できるような部分においては十分にその能力を発揮することがある。そのような人に対しては、「この人はもう何も出来ない」と決めつけて支援するのではなく、その人の持てる能力を活かしてその人が何かを「ケアリング」することができるような支援をしていくことが求められよう。

また仮に、実際にこれらの能力が確かに衰えてしまったという人に対しても、単にその人の生活行為を支援者が「代理」や「肩代わり」するのではなく、その人の意思を最大限引き出し、その人が自分で主体的に生活行為を行える部分を最大限に尊重するような支援が求められる。また、現時点では生活技術・家政管理的技術を持ち合わせていないような人で、しかしこれからそれらの能力を高めることが出来る可能性がある人（施設や病院から地域自立生活に移行する知的障害者や精神障害者、児童養護施設から自立する若者等）に対しては、最大限その人の生活技術・家政管理的能力が身につけられるように支援し、自らのその能力で「自分」や「誰か」、「何か」をケアリングすることが出来るように支援することが重要であろう。なぜならその能力が、彼らの自立的な自己実現を具体的に実現する力になるからである。それらの能力を身につけることを優先した上で、結果的にこの能力が足りない判断される人に対しては、ホームヘルパーや、生活支援員等による適切な支援が提供されるべきである。

第1章でベナーらが、ハイデガーらを引きながら、「その人がケアリングしているものをケアリングする」という考え方を示したが、生活技術的・家政管理的自立というケアの実践能力を持つことは、これに照らしても重要である。ハイデガーは人間存在にとって本質的な「気遣い」の形式を「他者の代理になる顧慮的な気遣い」(Heidegger1927=2016:177)と、「他者に手本を示す顧慮的な気遣い」(Heidegger1927=2016:177)の2つに分けて論じたが、前者は「他者は自分が本来しめるべき場所から押し退けられ」、「相手に依存するようになり、相手に支配されることになる」とし、「気遣い」のあり方としては評価しなかった。ハイデガーは後者については「相手が自分の気遣いにおいて鋭く見通すことができるようにしてやり、それに向かって自由になることができるように手助けするのである」と述べ、こちらの「気遣い」を評価する。このハイデガーの「気遣い」の論理を先ほどの生活技術的・家政管理的自立の概念の分析枠組みとして考察すれば、生活技術や家政管理能力を持たない人に対してとるべき支援は、その人の生活行為を単に支援者が肩代わりするのではなく、可能な限りその人自身が「ケア」、「ケアリング」の実践的能力である生活技術・家政管理能力を身につけられることを手助けすることであり、それによってその人がその能力を用いて自身の「ケア」、「ケアリング」を自分自身の力で実践することができるようにすることであろう。またその人自身がその能力を持つことが難しい状況に陥ったとしても、支援者は最大限その人の「ケア」、「ケアリング」の方向性についてその人の意思を引き出し、見極め、その人の意に沿う生活行為の支援を行っていくべきである。

先に大橋が、生活技術・家政管理的自立を考えると、それが「成年後見制度や日常生活自立支援事業と深く関わる問題」と指摘した真意には、上記のような内容が含まれてい

ると考えるべきである。成年後見制度や日常生活自立支援事業が、単にその人の生活行為の「肩代わり」や契約行為の「代理」を行うだけでは十分ではない。その支援のプロセスの中で、その人の生活技術能力の向上や家政管理的能力の向上への支援をどの程度行うことができたか、また成年後見制度において成年後見人は「代理権」を行使できるとしても、どれだけその人の主体的な意思を汲み取り、その上でその「代理権」を用いた支援を行うことができたかが問われなければならない。その意味でこれらの事業における支援を展開する者には、それ相応の生活支援の専門的スキル（ハイデガーの言う、他者に手本を示す顧慮的な気遣いを実践できる）が求められるといえよう。

このような意味で、生活技術的・家政管理的自立の概念は「ケア」、「ケアリング」概念に照らせば、人々が自らの「ケアリング」実践を行うために、その人が自ら自由にその能力を駆使して「ケアリング」を行い、それによって自己実現を図ることを可能にするという点で、「ケア」、「ケアリング」にとって欠かせない技術・力であるといえることができる。

⑤社会関係的・人間関係的自立

次に、大橋の社会関係的・人間関係的自立概念について考察する。この社会関係的・人間関係的自立は、「ケア」、「ケアリング」概念が、そもそも存在論的現象学的に、人間同士の「ケアリング」による関係性そのものを人間の存在論的基盤として採用していることを考えれば、「ケア」、「ケアリング」の根幹をなす重要な位置づけを持つと考えることができる。しかしそれはまた、「ケアリング」による人と人との関係性が、人に「重荷」を否応なく背負いこませているという、「ケアリング」の持つ負の側面と表裏一体であるということでもある。

実は、大橋の社会関係的・人間関係的自立についての考察は、この後に述べる⑥意思決定的自立・契約的自立における考察と対をなしている。大橋はこの2つの自立概念の考察において、わが国の「自立」観念の限界について、わが国の人間関係の特質から考察を行っている。筆者はそれが、第1章の最後で指摘した「ケア」、「ケアリング」概念の限界についての筆者自身の考察に対応する部分であると考えている。大橋は、この2つの自立概念の考察を通して、「自立」概念≡「ケア」、「ケアリング」概念の限界と、それをどのような形で乗り越えることができるのか、という考察を行っていると考えられるのである。以下、その内容について考察する。

まず大橋は、「日本は稲作農耕が産業構造の基本」であったため、「そこでは個人の自立というより、家族や地域が生き延びていく上での“力”が強く働き（中略）、地域では個々人の意志が尊重されて“社会契約”するのではなく、上意下達的に命令に従う“長い物には巻かれる”の文化がつくられ、それに従わなければ“出る杭は打たれる”、“村八分”という行為が取られる。結果として、自らの意見表明を憚る“物言わぬ農民”体質がつくられてい」ったことを指摘する（大橋 2014：10）。そしてこのような文化的背景の中では「地域にある社会関係・人間関係はすべて助け合いの精神に満ちた“美しい”ものではない。プライバシーもなければ、生活共同体での役割を果たせなければ厳しい対応が求められる」（大橋 2014：10）。このような厳しい対応の例として、大橋は高齢者の“姥捨て”や、子どもの“間引き”といった風習を挙げている。

さて大橋がこれらの記述によって指摘するのは、わが国における社会関係・人間関係の課題である。わが国の人間関係の特徴として、大橋は中根千枝の「タテ社会の人間関係」、

阿部謹也の「世間体の文化」などを取り上げているが、その要諦は、わが国の人間関係の特徴として「個人」よりも所属集団や「場」の雰囲気、「世間」といった社会の風潮を重んじる傾向があるということである。「個」よりも「場」や「全体」を重んじる傾向は、一方では共同体的な「助け合い」の基盤として、ポジティブに捉えられる向きもあるが、大橋が指摘するように、「個」よりも「集団」、「場」、「世間体」が重んじられる結果、個人が抑圧される傾向があり、また人間関係も、対等な個人による「連帯」ではなく、「全体」の利益や秩序を優先するために、上下関係が重んじられ、そのこともまた特定の「個人」や「弱い立場」に置かれた人たちを抑圧する傾向を生み出す。

このような大橋の問題意識を踏まえつつ、社会関係・人間関係的自立を「ケア」、「ケアリング」概念の視点からどのように取らえられるかを考察してみたい。

まず、「ケア」、「ケアリング」概念においては、人間存在を「関係性的存在」として捉えるということを第1章で指摘した。人間は本来的にその住まう世界と「関心＝ケアリング」によって関係しており、関係性なしに人間存在を把握することはできない。それは世界に共に住まう他者との関係性においても同様であり、私たちは「共現存在」である他者と様々な関係性を持ちつつ世界に住まう。人はこのような関係性を本質とし、この関係性の中で自分の生きる意味を見出すので、様々な社会関係、人間関係は人間の喜びや生きる意味（実存）の源泉である。しかし一方、このような「関係」は人々に「無限のケアリング」を要請し、それゆえ関係性は「ケアの重荷」の源泉でもあった。

このことを踏まえた上で、大橋のわが国の社会関係・人間関係の問題意識を分析すると、大橋が社会関係的・人間関係的自立をどのようなものとして捉えているかが見えてくる。大橋はわが国の関係性の特徴が対等な「個」による“社会契約”的關係になっていないことを問題視している。そして先にも触れたように、「地域にある社会関係・人間関係はすべて助け合いの精神に満ちた“美しい”ものではない」ことを指摘している。ここには大橋が人間にとって社会関係・人間関係を結ぶことは重要であるが、単に「関係」を結んでいれば良いというものではなく、「個」をないがしろにするような「関係」については批判的まなざしを向けていることがわかる。つまり、大橋は「関係」の二つの側面について、「関係」は人間存在にとって不可欠であるが、「関係」によって「個」が抑圧される可能性があるという意味で「関係」の持つ両義性を強く意識している。そのうえで、大橋はわが国の「関係」がややもすれば「集団」や「場」、「全体」を優先するあまり、「個」を抑圧する課題のある関係性の特徴を持っていることを指摘しているのである。

このように考えると、大橋は社会関係的・人間関係的自立を、人間が本来的に「関係性的存在」であるということをも前提にした上で、「個」が抑圧されないような関係性を社会の中でつくるということとして捉えていることがわかる。そしてこのことを前提にしたとき、わが国は、この「個」を尊重した関係性についてあまり検討してこなかったという課題を指摘する。

この点について大橋は「日本の家屋には上がり框、土間、縁側という“中間空間”という構造があり、それが地域における住民の集会場所である“オープンスペース”の肩代わりをしてきた。そのことが、社会関係のあり方について意識化させることの妨げになり、住宅政策においても、都市空間においても社会交流する場としての“オープンスペース”の確保が軽視され、空間的にも社会関係を構築する機会を奪っていったということが出来る」と指摘している（大橋 2014：10-11）。地域の中で対等な「個」同士の“社会契約”的

な社会関係を作っていくためには、地域の中に“オープンスペース”があり、その中で人々がそれぞれ「個」として集まりながら意識的に「関係」を作っていくことが求められる。しかし、わが国は、伝統的に存在していた“中間空間”がその肩代わりをしていたため、いざ近代化による急激な都市化が進行し、それによってそれまであったそれらの“中間空間”が失われていくと、人々は地域の中で多様な人と触れ合う“オープンスペース”を持たないまま、孤立化、無縁化が進んでしまう。もともと地域における「自然な共同意識」によって社会関係・人間関係を作っていたわが国では、「意識して関係を作ること」がないがしろにされる傾向があるからだ。

さて、「ケア」、「ケアリング」概念からみれば、大橋の社会关系的・人間関係の自立の課題は、第1に孤立化、無縁化が進む社会において人間本来の「ケアリング」による関係性を取り戻すということになるが、第2に、その時留意すべきは、その関係性が旧来のわが国の「個」を抑圧するような関係性としてではなく、対等な「個」を前提とした関係性としてつくられるべきであるということである。「ケア」、「ケアリング」概念からいえば、「ケアリング」関係そのものは、喜びの源泉にもなれば、「個」を「ケアの重荷」により抑圧する危険性もある。

たとえば、現代の地域福祉の課題において、フォーマルケアで担いきれない部分を、インフォーマルケアを組織化することにより補完することが重要であるが、そこでつくられるインフォーマルケアが「個」を抑圧するような形でつくられてしまうようであれば適切な「ケアリング」は実践されないだろう。対等な「個」による意図的な関係性を作ることが苦手なわが国においては、そのような「関係」を旧来型のわが国の関係性として“わずらわしい”ものとして捉えてしまう、あるいは関係性を「重荷」として捉えてしまい、地域社会の関係そのものから離脱してしまう（その結果孤立してしまう）者も多いだろう。

そのようなことにしないためには、関係性を作るときの「意図的、意識的な関係づくり」が求められる。それは第1章で検討したノディングスのケアリング理論でいえば、「倫理的自己」による「倫理的なケアリング」の意識をもって、ケアリング関係を結ぶということが重要になる。「倫理的自己」は、「ケアリング」の良い面、悪い面（限界）を意識したうえで、自己の倫理性が保てる範囲においてケアリング関係を作っていくということである。

第1章でも指摘したが「ケアリング」関係は、本質的には「ケアする人—される人」に非対称の関係を作り出す。このことを意識しないまま「ケアリング」が行われてしまうと、ケアする人には「無限のケアリング」の要請による「ケア負担」が重くのしかかり、「ケアされる人」には「ニーズの誤認」による誤ったケアが、また「ケア負担」に耐えられなくなった人からの「不適切なケア」が行われる危険性がある。

大橋が検討したわが国の社会関係・人間関係は、まさに「無意識のケアリング」になりがちであり、それによって「ケア負担の重荷」ばかりが人々に想起されがちである。またその「重荷」の意識は、“生活保護バッシング”などにみられる特定の人たちを「社会的に排除」したいというわが国の傾向になって表れているとも考えられる。社会関係・人間関係を作るとは、ケアリング関係を取り戻す意味で重要であるが、単純に昔のような関係を作ればよいということにはならない。私たちは、「倫理的自己」を維持できるような関係性をもつ必要があるのであり、そのためにはケアリング関係の限界を意識した、意識的な関係性を構築する必要があるのである。

⑥ (自律的) 意思決定的自立・契約的自立

最後に(自律的)意思決定的自立・契約的自立について検討する。社会関係的・人間関係的自立の項でも述べたが、この2つの自立観は大橋の自立観の中で対をなしていると考えられる。結論を先取りして言えば、筆者の考えでは大橋の社会関係的・人間関係的自立と(自律的)意思決定的自立・契約的自立は、「ケア」、「ケアリング」概念に照らせば、前者はまさに「ケア」、「ケアリング」関係そのものの重要性、及びその限界についての位置付けになっており、後者については、この「ケア」、「ケアリング」関係の限界を補完するための「個」の自立や意思決定の重要性、また対等な関係を築くための「社会契約的」な関係づくりを志向する考え(言い換えればケアの倫理に対する正義的倫理)として位置付けていると考えられる。順次検討する。

まず大橋はこの自立について、「1人の人間として自律的に意見表出し、契約する能力である」と位置付ける。しかし、大橋は「日本の文化は稲作農耕構造が作り出した文化であり、生産手段を共同して維持管理せざるをえないこともあり、その生活圏域は狭く、通婚圏域も狭く、濃密な人間関係の中で暮らすこともあり、“言わなくてもわかるでしょう”の文化をつくり出す」(大橋 2014: 11)と指摘し、このような文化的背景の中でわが国の文化が「自分の意見を表出し、お互いがそれを認め合い契約する文化とはなっていない」ことを指摘している。ここには大橋の、わが国の伝統的な人間関係の限界と、それゆえの「個」の自律の問題、意見表出の課題、対等な契約文化の課題についての問題認識が表現されている。

「ケア」、「ケアリング」概念の視点から、この大橋の問題認識を捉えると、わが国の文化は「無意識的な自然的ケアリング」が優勢な文化であり、それゆえその中では「ケアリング」の負の側面として、「個」の抑圧、「個人」の意見表明がしづらい文化的状況になっている。そして、「個」が連帯する対等な社会ではなく、ケアリングの非対称性的関係性の中で、どうしても“タテ社会”にならざるを得ない。このような状況を改善するためには、わが国の文化の中に、互いの個性を尊重し、対等な立場で関係を結ぶことや、「個」の意見表明を尊重し、個の意思決定を促していく、自律的な意思決定的自立が求められるのだと言える。

このわが国の「ケアリング」文化的特徴について考察する際、かつて森有正が指摘した日本語の「二人称的」特徴についての論考、また近年、保育分野のケアリング論の中で提起されてきた「二人称的アプローチ」を取り上げ、大橋の問題意識が「ケアリング」概念の中でどのように位置付けることができるかを若干以下に考察する。

大橋は先ほどの日本文化の課題を論考する中で、「しかも、日本語は話す相手が異なると使う言語、語句の使用も変えなければならない文化(敬語)でもある。言語からして“対等”の意識をもてない」ことを指摘している(大橋 2014: 11)。この指摘の背景には、西洋言語と日本語の特徴から、日本人の関係性的特徴を「二人称関係」あるいは「汝一汝」の「二項関係」として捉えた哲学者、森有正の論考(『経験と思想』)があると考えられる。

森有正はフランス文学・哲学の研究者として戦後直後から1970年代後半まで活躍した。森が「二人称関係」についての日本人の関係性的特徴を論述したのは、最晩年に執筆され、死後の出版となった著書『経験と思想』の中である。本書に指摘されるこの「二人称関係」は、筆者が検討してきた「ケアリング」概念においては、「自然的ケアリング」概念に近似しており、森は哲学者の立場からいわば先駆的に「自然的ケアリング」の意義と限界

について指摘していたものと考えられる。

さて、この著書の中で森が着目したのは、日本語の中にあらわれる日本人の関係性的特徴である。森は「言葉」の様式が、人々の「経験」と「思想」の本質的契機であるという前提に立っている。その点についての詳述はここでは省くが、森においては、我々の経験的特徴とそれを基盤とする思想的特徴は、人々が用いる言語の様式によって基礎付けられると考えている。このような前提で日本語の言語構造を見たとき、森は、日本語は基本的に「二項関係」を前提に成り立っている言語であるという。

森のいう「二項関係」とは、日本語の言語構造が、一人称である「我（私）」と三人称である「他者」との関係性を前提として成り立っているのではなく、「私」と「他者」が分離することなく結びついている、二人称の「汝—汝」関係を前提として成り立っているとする考え方である。この森の「汝—汝」と表現される「二項関係」については若干の説明が必要であろう。

まず「汝」とは一人称の「私」にとって三人称の「他者」が、何かの契機（愛の呼び掛けなど）によって「私」にとって親しい「他者」、**「私」と分かちがたく結びついている他者として二人称的位置づけを持つ状態を指す。**西洋においては、この「汝」は、基底的には「一人称—三人称」の間柄を前提にしつつ、私と不可分な存在（親密な存在）にまで高められた者として、「三人称」としての位置づけは保ちながら通常の三人称より親しい間柄として二人称的な「汝」という位置づけを持つ。

森の著作の「解題」を著した辻邦生はこのことについて、『汝』はここでは『他人』（三人称）の恩寵的、特権的状态である。『汝』の状態はあくまで『他人』（三人称）である」（辻 1977 : 200）と表現している。その結果、西洋においては、一人称の「私（我）」を保持しつつ、親密な間柄となった二人称的他者に対して、「我一汝」の関係性を構築することが可能となる。

一方日本社会においては、このような「我一汝」関係が成り立たない。なぜなら、日本においては、基本的に「一人称—三人称」を前提とした人間関係になっておらず、「私」と「他者」が不可分に結び付いていることが前提となって人間関係が構築されている。森はその根拠を、日本人の「経験」と「思想」を規定する日本語の構造の中に見出している。その典型としては、日本語に存在する「敬語」の様式があり、また主語があいまいなままでも成立する（むしろあいまいで無いと成立しない）構造的特徴などが挙げられる。このような言語的特徴から、森は日本人にとっての人間と人間の関係の特徴を次のように表現する。少し長いが引用する。

「二人が秘密を共有するのである。勿論それは、二人自体以外の何かを二人が共有すると言うのではない。二人に共通な秘密な何ものかではなく、二人の関係そのものが秘密なのである。不動産に対して共同所有権の設定されるのとは、それは全く異なる。共同所有者同士が、その存在の中核において融合するのである。それは文字通り『無私』であり、その無私であることが他に対して、『私的存在の性格』を示すことになる。二者の間に秘密なく、凡てを許し合い、また要求し合う。だからそれは「真心」とか、「心の底」とか、「腹の底」とか、とにかく全存在の呈示を意味する言葉で指示される。」（森 1977 : 103-104）

このような二者間が不可分に結び付いた関係性を森は「汝—汝」関係と表現する。この

「汝—汝」関係について、森は「二人称的關係においては可能的に最大限のものが既知のものに還元される。直面する他者は根底においてはすでに知っている『汝』であり、自己も亦『汝』に知られている我、すなわち『汝』にとっての汝である」(森 1977 : 154) と述べる。また別のところでは、『二項方式』、あるいは更に一般的に『二人称關係』は、この情念の問題を繞って特殊の意味をもって来る。一人称は、内面的に、『汝』すなわち二人称に対する二人称になるということ、すなわち一人称としての端的な主体性を棄てて、自覚的には二人称となることによって、しかも二つの『汝』が相互的にそうなることを双方で知ることによって、主体性の代わりに關係性が現れる」(森 1977 : 150-151 傍点は筆者) と述べている。

このような森の「汝—汝」関係の特質は、筆者が検討してきた「ケア」、「ケアリング」概念に照らせば「ケアリング」概念自体が内包する「ケアリング」の限界の指摘に対応すると考えられる。特にそれは「ケアリング」の限界を意識せずに行われる、人間の本来性としての「自然的ケアリング」の中で発生しがちな限界である。「自然的ケアリング」の中で人は、「自他不二」という状況となり、關係性の中に「個」は埋没していく。ケアリングの限界はその中で「無限のケアリング」が要請されることであったが、それはまさに「個」が關係性に絡めとられてそこから抜け出せない状態の中で生じるのであり、その中で人は、森が言うように「凡てを許し合い、また要求し合う」し、「主体性の代わりに關係性が現れ」、その結果「個」の主体的な自己主張は抑圧されてしまうのである。

さて、このような森の「二人称的關係」の先駆的な論考に類似した論考として、近年保育学・幼児教育分野のケアリング理論において、ヴァスデヴィ・レディによって提唱されてきた「二人称的アプローチ」がある。ここではこのレディの「二人称的アプローチ」をわが国に紹介し、また自身も編著書『子どもがケアする世界をケアする～保育における二人称的アプローチ入門』を著している佐伯胖の論考も参考にしながら、この「二人称的アプローチ」が意味しているものと森の「二人称的關係」の相違を検討し、それが現在検討している大橋の(自律的)意思決定的自立・契約的自立概念とどのように関わってくるか、ひいては「ケア」、「ケアリング」概念とどのように関わってくるかを検討する。

まず、レディが「二人称的アプローチ」を提起した背景には、デカルト以来の心身二元論に影響された、既存の心理学研究への批判的まなざしがある。レディは、人の「心」を把握するための心理学的な方法論として、①一人称経験からの出発(アナロジー＝推論的アプローチ。自分の心の働きから他者の心の働きを類推するアプローチ)と、②三人称的観察からの出発(観察可能な人々の行動から心の理論モデルを構築し、そこから心の働きを類推するアプローチ)があるが、これらでは人間の「心」を十分に把握できないとした。レディが前提としているのは、人の「心」は人と人との「間主観的行為」すなわち「関わり」の中でこそ把握できると考える立場であり、それをレディは「二人称的アプローチ」と捉えている。

レディの「二人称的アプローチ」の詳細を説明するのはここでは省くが、レディが「二人称」という言葉に込めた意図は、二人称と三人称の違いについて、マルティン・ブーバーの「我と汝」の考えを引きながら、次のように述べている部分が参考になる。

「彼(ブーバー：筆者が補足)は人や物との関係について、まず人と関係をもったり知

ったりする我—汝（私—あなた）の関係と、物と関係をもったり知ったりする（我—それ）の関係を区別する。前者は、人であれ物であれ、対象に直接心を開くものであり、後者のような、省察的評価、予想、あるいは理論化を通しての距離を置いた観察とは異なる。それは、『今』のまっただなかであって、傍観者にはなっていない。むしろ、他者を『感じて』いるのだ。」（, 2008 : 2015, 36）

このように、レディが乳幼児の発達心理学の分野に「二人称的アプローチ」を導入する志向性は、第1章で検討したベナーが、看護学の分野に存在論的現象学的な「ケアリング」の考え方を導入した志向性と重なる。事実、レディは、ハイデガーや、ハイデガーの哲学を解説したりチャード・ドレイファスの解釈を引きながら、次のようにも述べている。

「（ハイデガーによれば：筆者が補足）『単に眺めているだけの対象』は日常の実生活で行為や関与が禁じられたときに置き去りにされているレンガにすぎない、つまり、何の関心ももたない知覚というのは、対象を現に在る通り（ありのまま）見ることとはほど遠いとしている。この反・デカルト的、現象学的な見方からすれば、それ故に、有意味な知覚は常に対象とかかわることが含まれている。当然のことながら、これは人を知覚することにも当てはまる。つまり、人をありのまま知覚することができるのは、その人と積極的に関係をもつときに限ってのことだということである。」（Reddy2008=2015 : 37）

上記からもわかるように、レディの「二人称的アプローチ」はベナーの存在論的現象学の「ケアリング」理論に極めて近い理論構成をもっていると考えられる。どちらもデカルト的な「三人称的アプローチ」に疑問を投げかけ、「二人称的アプローチ≒ケアリング」をそれぞれの学問分野の研究・実践に導入しているのである。

実は、レディの「二人称的アプローチ」を日本に紹介した教育学者の佐伯胖は、このレディの「二人称的アプローチ」を入門的に紹介するために著した編著書『子どもがケアする世界をケアする—保育における二人称的アプローチ入門—』の中で、端的に、次のように述べている。

「本書では、『すべての人—生まれてからすぐの幼児から、終末期を迎える老人まで——は、誰かをケアしないではいられない存在である』とするのです。（中略）人間の本性としては、周辺の誰かをケアしないではいられないはずの存在なのだという前提から出発することを提案するのです」（佐伯 2017 : 2）。

ここには、佐伯がこの書で取り上げようとしている「二人称的アプローチ」とは、まさに存在論的現象学的ケアリング概念そのものであるという認識が、佐伯自身によってなされていると考えることができる。筆者自身も「二人称的アプローチ」と「ケアリング」概念は、同じ問題意識（三人称的客観主義の限界・誤謬）を共有しており、二人称的関係性の重視という同様の志向性を持つ概念であると捉えている。

さて、ここまでレディの提起した「二人称的アプローチ」と「ケア」「ケアリング」概念との類似性について検討してきたが、ここで当初の問題意識に戻りたい。先ほど検討した森有正の「二人称的関係」は、どちらかといえば、わが国の人間関係における「二人称

の中に閉じてしまう関係性について批判的に検討するために用いられた概念であった。一方、レディの提起した「二人称的アプローチ」においては、むしろデカルト的な、ヨーロッパ近代における客観主義的な「三人称的アプローチ」を批判し、そのような客観主義を乗り越えるアプローチとして、「二人称」という関係性がむしろ肯定的に用いられていた。

筆者はこの西洋的な文化的背景から「二人称」を捉える視点と、わが国の文化的背景の中で「二人称」を捉える視点の相違が、大橋の（自律的）意思決定的自立・契約的自立概念が大橋のケアリング理論の中で持っている位置づけの内容を解き明かす鍵となると考えている。以下、順次考察する。

まず、レディをわが国に紹介した佐伯が、「二人称的アプローチ」を紹介する中で、「怖いアタッチメント病」という項目を設けて、このアタッチメント病について具体的に考察している点に着目する。

佐伯は、このアタッチメント病を考察する前提として、「二人称的かかわり」には、一見「二人称的かかわり」に見える「同感的かかわり」と、真の「二人称的かかわり」として佐伯が捉えている「共感的かかわり」とがあることを指摘する。佐伯は「同感」は実は「一人称的かかわり」であり、「自分自身の経験やそのときふとわき起こる思い、情感をそのまま、ストレートに、相手に当てはめる（投影すること）」であり、「二人称的かかわり」である「共感」とは根本的に違っていることを指摘する。佐伯は「共感」については、「まず自分自身を『からっぽ』にして、そっくり丸ごと、相手の中に入ってしまうことです。相手が見ているモノ・コトを、相手の立場と視点から見て、相手の『ふるまい』が、自分自身『そうしないではいられない』という思いで、思わず、自分もそのように『ふるまいそうになる』(実際には『そうふるまう』とはかぎらない) ことです」と述べている(佐伯 2017: 44)。

このことを前提にして、佐伯は、生まれたばかりの赤ちゃんが、親や大人の「舌出し」に「二人称的かかわり」の呼びかけを感じ取り、それに応えて自分も「舌出し」しようとする行為を分析する。佐伯によれば、このような赤ちゃんの「二人称的な応答」は、確かに「二人称的かかわり」に見えるが、実はそれは一人称的な「同感的かかわり」であることを、以下のように指摘している。

「しかし、ここで赤ちゃんが親に対して関わっているのは、たしかに相手の主体性を認めてかかわっていますので、『二人称的かかわり』とはいえるかもしれませんが、先ほど説明した共感と同感の違いという観点から言えば、『同感的関係』のなかで、相手の主体性を捉えているのです。つまり、赤ちゃんは自分が相手に向けて発信している行為主体感覚を、『相手側に当てはめて』相手の行為主体性を認めているのですから、むしろ、『疑似的二人称性』というべきかもしれません。つまり、生まれてすぐの赤ちゃんが、親しげに関わっている他者（親など）を、『他者』として理解するのは、二人称単数の（あなた、YOU）ではなく、むしろ、一人称複数（私たち、WE）としての他者なのです。『あなた』意識よりも『私たち』意識です。そこでは相手の主体性を受け入れています。これはお互いに、『自分に向けた行為』の主体性の認識であり、『私たち』関係（一体感）が強く形成される次第です」(佐伯 2017: 53)

生まれてすぐの赤ちゃんは、こちらに働きかけてくる主体（親や大人）が、自分とは分

離された「他者」であることを認識することはできない。それゆえ、赤ちゃんがそのような働きかけに反応するのは、二人称単数の「あなた」という認識においてではなく、一人称複数の「私たち」と認識においてであることは、致し方のないことであろう。むしろ、生まれてすぐの段階ですでに人間が、「二人称的はたらきかけ」に対して、それに応えようとして反応を返そうとすることは、まさに人の本来性において「かかわり」が前提となっていることを証明している。

しかし、佐伯は、ここで次のように問題を提起する。「実はこの『私たち』として他者を認識することは、大人になっても生じやすいことで、特に日本人は、他者と『親しくなる』ことを、『私たち』関係になることだと思いがちです」(佐伯 2017 : 53)。

佐伯は、このような日本人に起こりがちな「私たち」関係になることを、「こわいアタッチメント病」として分析する。佐伯は次のように、この「アタッチメント病」を考察している。少し長いが引用する。

「たとえば、幼稚園では『仲間づくり』が大切とされます。(中略) 園児たちは、一旦『お友達関係』ができると結束を固めて、相互にまねっこをし、『私たち同じよね』という『同感的関係』(『私たち』関係)を形成、維持しようとして、別の誰かが後から『入れて』とって参入することすら拒否します。あるいは、『〇〇をもっていない人、ダメなの』とか『△△ができない人はダメ』とって、『仲間外し』をすることにもなります。(中略) これは社会人になっても変わりません。社会心理学者の山岸俊男(北海道大学名誉教授)は、社会心理学的実験(『四人ジレンマ』ゲームを用いた心理実験)で、日米比較をして、日本人は『安心社会』を求めるのに対し米国人は『信頼社会』を求めるとしています。『安心社会』というのは、特定の集団への帰属意識を最優先する社会で、互いが同一集団のメンバーであることに忠誠を約束し、集団(仲間)内では互いに『内集団ひいき』で結束するという社会です。一方『信頼社会』というのは、個人個人との相互関係をベースに社会的関係を広げる社会です。つまり、日本社会は『同感的関係』をベースとした社会ですが、山岸が比較した米国社会は、見知らぬ他者とも信頼関係(むしろ『共感的関係』)をベースとした社会なのです。日本は国民全体が『アタッチメント病』ないしはその後遺症に掛かっているのかもしれない。」(佐伯 2017 : 54-55)

以上の論述から分かるように、佐伯が指摘するこの「アタッチメント病」は、森有正が批判的に検討した「二人称的關係」とほぼ同じ指摘をしたものと言える。「内集団ひいき」と佐伯が指摘するように、「個」の主張よりも「集団」の論理を優先させ、閉じた「二人称的關係」に埋没してしまうわが国文化の特徴を、森も、佐伯も共有している。佐伯の言をもう少し引くと、佐伯は、このようなわが国特有の他者との「同感的かかわり」をベースとした人間関係のあり様を「私たち中心主義」とし、「本当の『二人称的アプローチ』を身につけるには、まずは『私たち中心主義』から脱することからはじめなければなりません。(中略)『私たち中心主義』では、この『私』独自の主体性(一人称性)が弱いのです。自分の主体性があいまいだから、他者の他者独自の主体性の認識も弱く、きちんとした『相互主体性(intersubjectivity)』が持てないのです」として、日本の文化が持つ、「私たち中心主義」の課題を考察している。

「二人称的關係」、「二人称的アプローチ」の説明が長くなってしまったが、これらにつ

いての考察を踏まえると、大橋の提起した（自律的）意思決定的自立・契約的自立の重要性が見えてくる。大橋も、先に引用したように、日本文化に特有の「集団」に「個」が埋没する傾向を課題として捉えていた。

さて、第1章で筆者が検討した「ケア」、「ケアリング」概念は、存在論的現象学的に「関係性」が基盤にあることが重要であったが、しかし、その「関係性」は、「無限のケアリング」などの要請により、人に「ケアの重荷」を否応なく背負わせる限界も有していた。このような「ケア」、「ケアリング」の持つ特徴は、西洋社会においては現在、「デカルト的客観主義」へのアンチテーゼ（「三人称的アプローチ」に対して、人と人との関係性を重視する「二人称的アプローチ」）として、心理学や看護学、教育学等、人間そのもののあり方に関わる学問分野において、ポジティブな形で受容されている。西洋社会において、このような形で「ケア」、「ケアリング」概念が受容される背景には、もともと西洋社会においては、独立した「個」（言い換えれば正義論的自由）の考え方が強く、その行き過ぎのアンチテーゼとして、「ケア」、「ケアリング」的な概念が注目されてきた経緯があると考えられる。

一方でわが国においては、もともと「集団内部の関係性」を重視する、「疑似二人称的關係性」＝（本来は一人称複数（We）としての）「私たち中心主義」がもともと優勢な社会である。このような社会的背景を抱えるわが国においては、「ケア」、「ケアリング」概念を受容するには、この「私たち中心主義」が大きな文化的障壁になる可能性がある。

大橋が「6つの自立」概念の最後に（自律的）意思決定的自立・契約的自立を位置付けたのは、このような考察を踏まえるとその重要さが浮き彫りになる。大橋は、わが国特有の「私たち中心主義」の課題を意識して捉えており、その克服なくしては真の意味での「自立」を達成することはできないと考えている。大橋自身ははっきりと述べているわけではないが、筆者の見解では、大橋の「6つの自立」のうち、上記の「5つ」の自立概念については、存在論的現象学的な「ケア」、「ケアリング」概念に照らすと、あたかも「ケア」、「ケアリング」の構成要素をこの「5つの自立概念」で構成していると捉えることができる。

しかし、「ケア」、「ケアリング」概念は、それのみでは「無限のケアリング」等の倫理的限界がある。第1章ではその限界を克服するために、「ケアの倫理と正義の倫理の編み合わせ」という品川哲彦の論考を引用し、「ケアの倫理」の限界を補完する「正義の倫理」の位置づけを述べた。

このような考察と照らすと、大橋のこの（自律的）意思決定的自立・契約的自立概念は、まさに「5つの自立」＝「ケアリング」の限界を克服・補完するために、「正義の倫理」の位置づけを持つ自立概念として、この（自律的）意思決定的自立・契約的自立を最後に位置付けたのではないと思われる。

自律的な意思決定は、集団内部のケアリングによる「個」の抑圧に抗って、自分自身の主張を行うことを可能にする。その意思決定は、既存の「集団」の関係性に影響を与え、時に「関係による抑圧構造」そのものを断ち切る働きを可能とする。また契約的自立とは、その人が「個」として、他者に対して対等な立場で何事かを要求し、またその他者の要求を「契約的」に受け入れて関係をつくることを指す。契約における関係とは、「一人称複数」の関係性とは異なり、「一人称—三人称」という、分かれた「個人同士」が対等な立場で自己決定的に関係性をつくることを指している。もっとも、「契約」関係だけで、もしすべての関係性をつくるのだとすれば、それは、どちらかと言えば「冷たい」関係性のみにな

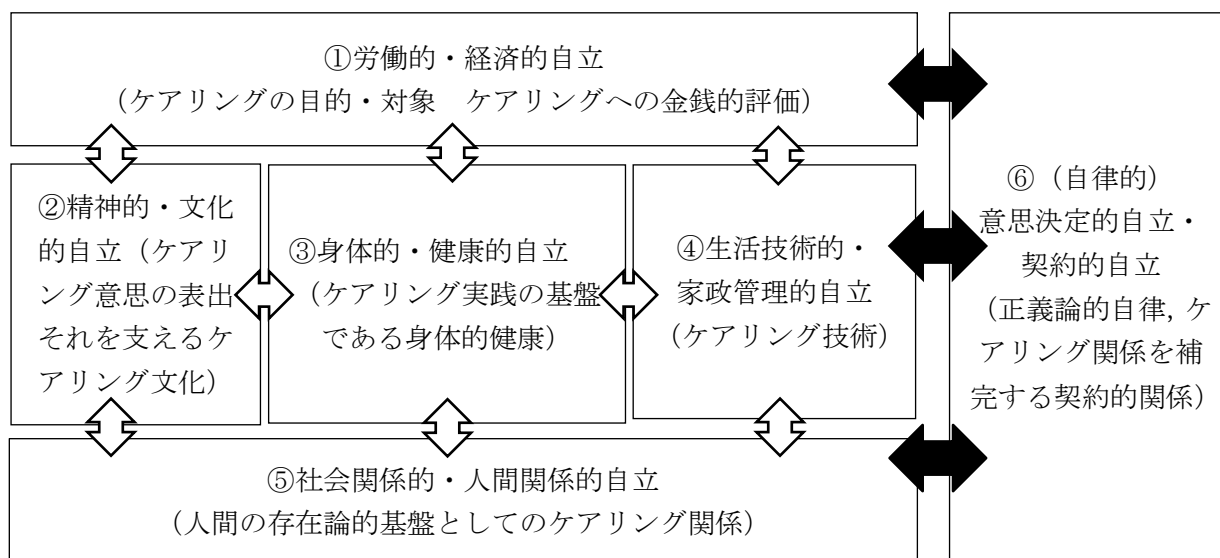
ってしまうだろう。「ケアリング」概念が必要なのは、「契約的」な関係にとどまらない関係性を「他者」ともつことであり、それこそまさに「我—汝」の二人称的關係とすることができる。その意味で、この契約的自立概念は、「ケア」、「ケアリング」概念を補完するという位置づけを持つ場合において、よりその存在意義が高まる。筆者はこのような形で大橋が、「6つの自立」概念の最後に、この（自律的）意思決定的自立・契約的自立を位置付けたと捉えている。



(5) 大橋のケアリング概念としての6つの自立概念の全体的構造

以上、大橋の「6つの自立」概念が、大橋の「ケア」、「ケアリング」概念を構成しているという仮説に基づき、それぞれの自立概念を「ケア」、「ケアリング」概念に引きつけて考察してきた。そのまとめとして、この大橋の「6つの自立」概念が、「ケア」、「ケアリング」概念としてどのような構造を全体として成しているのかについて、「6つの自立」概念の連関構造に着目しつつ考察する。

筆者はこれまでの考察から、大橋の「6つの自立」概念が、大橋の「ケア」、「ケアリング」概念の構成要素としての位置づけを持っていると考えている。それを図式化したものが図2-②である。この図で表現しているのは、大橋の各自立概念を大橋の「ケアリング」概念として解釈した場合の内的連関構造である。左側にまとめられている5つの自立概念は、大橋の「ケアリング」概念の各要素を構成し、全体として大橋の「ケアリング」概念の全体像を構成していると考えている。

図2-② 大橋謙策の自立概念（ケアリング概念）の内的連関構造



※白い相互矢印 () は概念間の相互作用を表し、黒い相互矢印 () は、概念間の相互規定関係を表す。

まず、ケアリングを行う際には、③「身体的・健康的」に自立している必要（障害や疾病によりこの自立が制限されている場合は、その支援の必要）があり、これは、「ケアリング」が存在論的基盤になっている人間にとって欠かせない要素である。この③「身体的・健康的自立」は他の「自立（ケアリング）」を行う際の基盤になることから、5つの自立概念の中央に配置している。

次に、各「自立（ケアリング）」概念の最も基底になるのは、⑤「社会関係的・人間関係的自立」である。「ケアリング」自体が展開するためには、そもそも「社会関係」、「人間関係」がなくてはならない。大橋の⑤「社会関係的・人間関係的自立」は、私たちの存在の基盤となる「ケアリング」をそもそも展開する上で、欠かせない要素である。よって、この自立概念を、最下部に配置した。

そして、次に見るべきは、②精神的・文化的自立と、④生活技術的・家政管理的自立である。②の精神的・文化的自立は、その人の「ケアリング意思」の表出（精神的自立）であり、その表出を可能にする文化的背景（ケアリング文化）である。自分の関心に従って、何かを豊かに「ケアリング」することは、これも人間存在にとって欠かせない行為である。ここで「ケアリング」の対象になるのは、人間を対象とした文字通り「人へのケアリング」もあれば、特定のモノやコトへのケアリングもあるだろう。芸術家は芸術作品を製作することを「ケアリング」するかもしれないし、スポーツ選手はより良い記録や、プレーを「ケアリング」するかもしれない。このような豊かな「ケアリング文化」がすべての人に保障されることで、人々はその中で豊かに「ケアリング」を行い、自己実現を図ることが出来る。

そして、④の生活技術的・家政管理的自立は、人が何かを「ケアリング」しようとする際に必要になる、ケアリングの具体的な技術である。この技術が伴わなければ、人は誰かや何かを「ケアリング」することが十分にできず、自分自身で十分な自己実現を果たしていくことが出来なくなる可能性がある。よって、このような「ケアリング」技術が身に付くように、あらゆる人に、この技術を様々な形で身につける教育や修養の機会を保障する必要があるし、身体的・精神的な障害・疾病等の事由で、この技術を十分に持ちえない人に対しては、この技術を補う支援（福祉用具や意思決定支援など）を十分に行う必要がある。

さて、これら4つの「自立（ケアリング）」の各要素が十分に達成されたとき、人は様々な「ケアリング」を縦横無尽に展開することができ、その結果、その「ケアリング」を通して自己実現を図っていくことが出来る。しかし、もしその「ケアリング」が社会の側において、正当な「労働」とみなされなければ、その人は社会の中での自分の正当な位置づけを図ること（彼自身のケアリングで社会に認められること）が出来ないかもしれない。

そこで重要なのが、①労働的・経済的自立概念である。先述したように、大橋の「労働的自立」概念は、その人が労働を通して経済的に自立することを単純に指していない。「労働」を通して、人がそこから創造の喜びや、生きる意味を見出すことを重視している。これはまさに、その人の労働そのものを「ケアリング」として捉える視点である。それゆえ、大橋においては単に「就労」することが重要なのではなく、その「労働」が本人の「ケアリング」とマッチし、そのことを通してその人が自己実現することが重視される。よって、このような意味での「労働的自立」に向けた支援としては、本人の「ケアリング意思（精神的自立）」を良く読み取り、その人の「ケアリング意思」に合った労働の場の提供が

必要であり、また本人がその「労働」を担うことのできる「ケアリング技術（生活技術的自立）」を高められるような支援が必要である。

また、そのような形の労働に対して、正当な対価を持ってその労働を評価するということは、社会の側でその人の「労働」を正当に評価する1つの方法である。そしてそれによりその人が経済的に自立できるのであれば、それに越したことは無い。このことは「自身の労働のみで経済的に自立せよ」とパターンナリスティックに「経済的自立」を求めるものではなく、その人の「労働」への正当な評価として、「経済的自立」を捉える視点である。ゆえに、仮に自身の「労働」のみで生活をまかなうだけの経済的基盤が維持できない人に対しては、社会保障制度をもってその人の生活を支える支援が重要になる。しかし、そのような形で金銭的な生活保障がなされた人に対しても、なお、「労働的自立」に向けた支援は必要である。なぜなら「労働」は「金銭的・経済的に自立する」ことを目的に行われるものではなく、その人が「労働」を通してその人の「ケアリング」を展開し、それによって社会に自分の居場所（役割）を認められ、自己実現を図っていくことが出来るようになるためのものだからである。よって、例えば単に生活保護等の支給を持って支援を終わりにすることはできない。その人が「スティグマ」を常に感じながら生活しているとすれば、その人に真の幸福は無いであろう。その人が自分の生きる意味をケアリングによって見出せるよう、「労働的自立」に向けた様々な支援が必要である。

なお、これらの5つの自立概念は、相互作用により、それぞれ別の自立概念の基盤にもなる。それぞれの自立概念の間を「白い双方向の矢印」で結んでいるが、これはこの5つの自立概念の相互作用を表現したものである。例えば、③身体的・健康的自立は、身体を十分に機能させることにより、それぞれ別の自立の重要な基盤となる。一方、そのような身体は健康は、⑤社会関係的・人間関係的自立によって作られる豊かな人間関係や、②精神的・文化的自立によってもたらされる自己表出やそれに伴う自己充足、④生活技術的・家政管理的自立によってもたらされる自身の生活の管理、そして①労働的・経済的自立によってもたらされる他者からの評価（経済的評価も含む）などがなされれば、（身体的な健康が）より増進され得る。その他の各自立概念の相互作用も、一方の自立概念が一方の自立概念の基盤になると考えられる。したがって、これら5つの自立概念は、ケアリングを十全に展開する自立概念として、個々の自立をバランスよく形成することが肝要であり、かつその双方向的な相互作用を認識することが重要である。

さて、このように左側に書かれた「5つの自立」は全体として「ケアリング」を構成する要素として機能しているが、繰り返しになるが「ケアリング」概念には限界がある。そして特に、わが国においては、⑤の社会関係的・人間関係的自立を図ろうとする際に、内に閉じた「疑似二人称的關係」、「私たち中心主義」になりやすいという文化的課題がある。「ケアリング」そのものは、私たちの存在論的本来性に関わり重要だが、わが国においては、いわば「疑似二人称的ケアリング関係」が横行してしまい、その結果、「個」が抑圧され、「ケアリング関係」が重荷となり、様々な問題が生じると考えられる。

そこで最後に大橋が位置づけた⑥（自律的）意思決定的自立・契約的自立概念が重要になる。筆者の解釈では、この⑥の自立概念のみ、「ケアリング」概念とは直接関係のない「自立」概念と考えている。むしろ、この6番目の自立概念はケアリング概念との編み合わせによって、ケアリング概念の限界を補完する「正義の倫理」としての位置づけを持っている。

まず「自律的な意思決定」とは、他者との関係から影響を受けず、その人個人が、自らの意思で物事を選択や決定を行うことを指す。「私たち中心主義」に陥りがちなわが国の人間関係の文化の中では、この「他者との関係から影響を受けず」に自己決定するということが難しい。よって、私たちは、「ケアリング関係」の重要性を認識しつつも、その「ケアリング関係」が「個」を抑圧してしまっていると判断される場合には、適切な介入や支援によって、その人の自律的・自立的な意思決定を支援する必要がある。

また「ケアリング関係」が、人間の本来性に基づいて自然に作られる関係であるのに対し、「社会契約」は意図的、人為的に結ばれる関係である。わが国ではこの「社会契約」的な関係の作り方が十分国民の中に浸透しているとは言い難い。大橋が指摘するように、農耕稲作文化の、地域土着的な人間関係の中で濃密な関係性を築いてきたわが国の文化においては、見知らぬ他者と「契約」的に関係をつくるということが発達しなかった可能性がある。このことがわが国において、「私たち中心主義」の「疑似二人称関係」を温存する原因になってきたと考えられる。

しかし、これからの社会においてはこの「契約的關係」が重要になる。高齢化に伴い、様々なサービスが「社会化」されたが、そのサービスの提供を受けるためには、サービス提供者と「契約的關係」を結ぶ必要がある。しかし私たちの文化は、特に「対人関係」の分野でこの「契約的關係」を結ぶことに慣れていない。そのことが、例えば、本当は助けを必要としているにも関わらず、「他人の世話にはなりたくない」、「お上の世話にはなりたくない」と「社会的ケア」を拒否してしまい、孤立に陥る人々の増加を招いている。このような課題を克服するために、まず私たちは、「一人称複数」の「私たち」という「疑似二人称」の関係性から、この「契約的自立」によって個人一人ひとりが互いに人間として対等に尊重しあう、「一人称—三人称」の関係性の作り方をまずは身につける必要があるといえる。このように大橋の（自律的）意思決定的自立・契約的自立は「ケアリング」の限界（特にわが国における限界）を意識して、その限界を補完する役割と意義を有していると考えられる。

もう1点付け加えれば、図2-②では、この⑥（自律的）意思決定的自立・契約的自立と、他のケアリング概念を構成する「5つの自立」概念との間に「黒い相互矢印」を置いているが、これは、5つの自立概念の間の相互作用のような意味合いではなく、この2つの概念の間の相互規定的な意味合いを図式化している。先述したように、（自律的）意思決定的・契約的自立は、それ単独では人間にとって本来的な「ケアリング」関係を構成することができない。よって、この「ケアリング」関係と「契約的關係」は、お互いに補い合って、「個人」は一人として尊重されながらも「孤立」に陥るのではなく、親密な「二人称的關係」で結ばれるという、「我—汝」の「真の二人称關係」を目指して相互に規定、補完する関係として捉えることが重要である。

このように、大橋の「6つの自立」概念は、それ自体が大橋の「ケアリング」概念を構成しているだけでなく、その「ケアリング」概念の限界も意識しながら、その限界を乗り越えるための「ケアと正義の編み合わせ」も意識した構造を有していると考えられる。このことが、筆者が大橋のケアリングコミュニティ概念を現時点で最も精緻に検討された概念であると評価するゆえんでもある。

(6) 「意識的にケアリングする」人々による新しい助け合いのコミュニティとしてのケアリングコミュニティ概念

さて、前項までで、大橋の「ケアリングコミュニティ」概念のうち、大橋が「ケアリング」概念をどのように捉えているかについて検討してきた。大橋の「ケアリング」概念は、1章で筆者が検討した存在論的現象学的ケアリング概念を有しているだけでなく、その限界も意識しており、特にわが国の「私たち中心主義」的な人間関係の限界を鋭くとらえ、その限界を克服するために「ケアと正義の編み合わせ」を意識した精緻なケアリング概念の構造を有していることが明らかになった。

このような「ケアリング」概念に基づいた大橋の「ケアリングコミュニティ」概念が、どのようなものとなっているかを次に検討する。そのキー概念を先に一言で表現するとすれば、「意識的にケアリングする人々による新しい助け合いのコミュニティ」ということになる。順次検討する。

前項で述べたように、大橋は「ケアリング」概念に対して、人間存在にとって本質的に重要なものであるが、わが国の集団主義的な関係性の中では、特にその限界が露呈しやすい、という認識を持っていたと思われる。この大橋の「ケアリング」に対する基本的な認識は、「ケアリング」を「コミュニティ」の中で展開するという、「ケアリングコミュニティ」概念を検討していく際の論理展開の中でも現れてくる

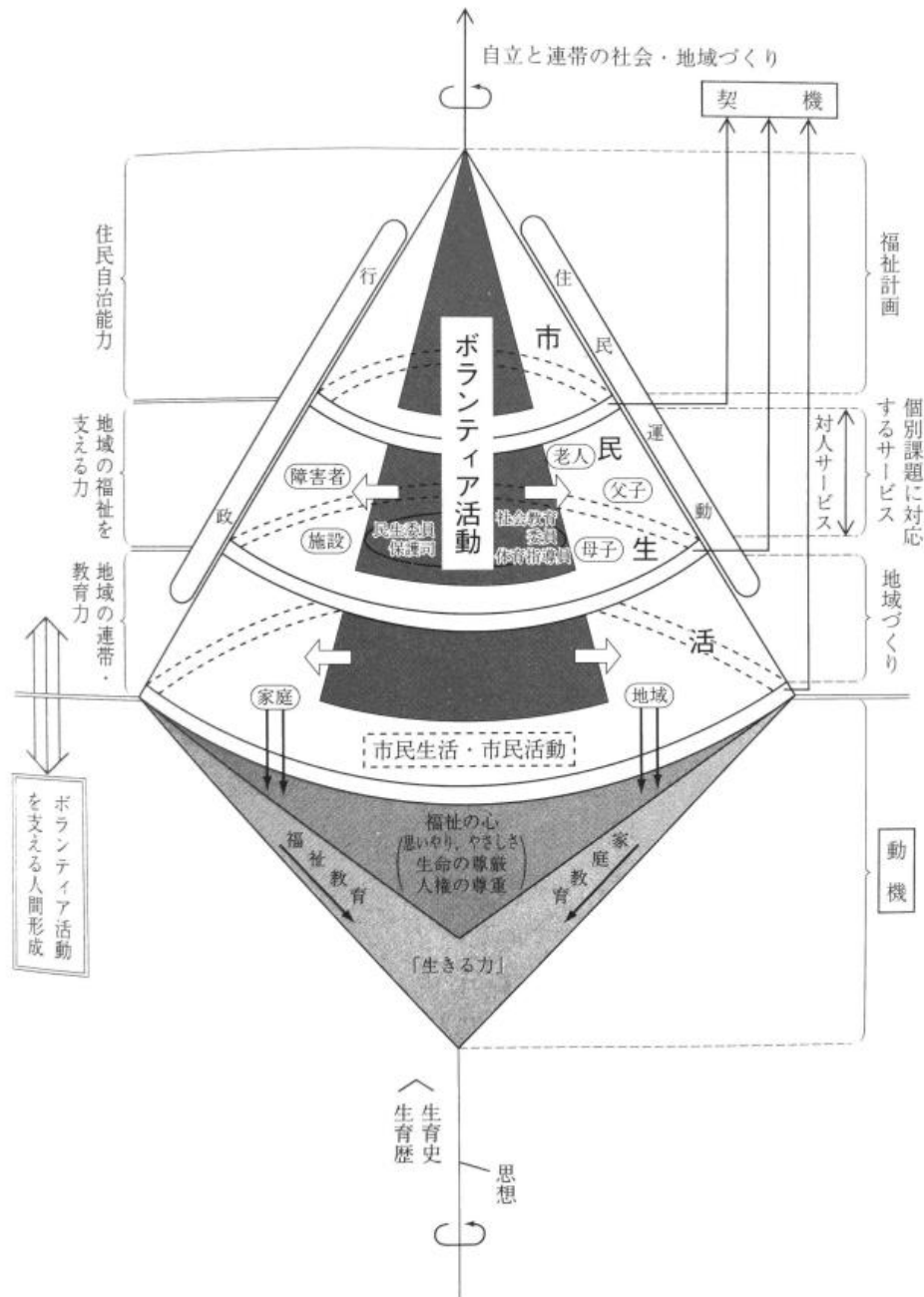
例えば大橋は、1980年に自身が関わった全国社会福祉協議会の「ボランティア基本問題研究会」における議論において、「生活圏域に住む住民が共同利用消費財としての福祉サービスの充実を求める上では、自らの生活上の課題、言葉を換えて言えば“エゴイスティックな要求”を実現するだけで良いのかを考えざるを得なかった」とし、特にわが国のような「共同性と土着性が強い“地域”」にあっては、共同体内部の相互扶助は強固だが、共同体外部の人には冷淡であったり、排撃の対象にもしかねないとして、「見ず知らずの人への社会的貢献として“ケアの社会化”や“寄附の文化”，“博愛の精神”が日本では脆弱である」と指摘している（大橋 2014：13-14）。

大橋はこのような問題意識に基づき、先の「ボランティア問題研究会」において、エゴイスティックな要求による住民活動にとどまらない、「主体的に、自覚的に、社会的に行われる」、「社会的な“市民活動”」として、ボランティア活動の構造を検討した（図2-③）。

大橋はボランティア活動を、まず3つの機能を住民自身が担うことと捉える。すなわち①地域の支え合いの担い手としての機能（図右中央の「個別課題に対応するサービス」に対応）、②少数者を排除せず、包摂するコミュニティづくりを進める機能（図右下の「地域づくり」に対応）、③公平・公正な地域福祉計画をつくる機能（図右上の「福祉計画」）の3つである⁶⁾。そしてこれらの3つの機能を具現化するための「ボランティア活動の人間形成」という軸が図の左側に示されており、それぞれ先ほどの3つの機能に対応して、①「地域の福祉を支える力」（図左中央）、②「地域の連帯・教育力」（図左下）、③「住民自治能力」（図左上）が示される。この3つの機能に対応した3つの能力は、大橋がのちに提起する「地域福祉の4つの主体形成」⁷⁾の原型と考えられるが、大橋はそのように「主体形成」され、意識的に地域活動を行う市民によって「市民活動」が豊かに展開することで、図最上部に示された「自立と連帯の社会・地域づくり」が進んでいくと捉えた。

このボランティア活動の構造図からは、大橋が単に「自然なケアリング」のみではなく、

図2-③ ボランティア活動の構造 (大橋 2014 : 13 ; 初出は 1980)



「意識的に活動する人」、すなわち、「倫理的ケアリング」を行える人々によって「ケアリングコミュニティ」が構築されなければならないという意図を持っていることが伺える。

大橋は「このような主体形成や市民活動は自然発生的にはつくられない」とし、「主体形成に向けての学習」が必要だと指摘する。フランス市民革命において「博愛」や「社会契約」という理念を具現化させていくために、理性を身につけるための公教育を重視した点、あるいは1985年のユネスコの学習権宣言に触れ、教育や学習を通じた主体形成の重要性について述べる。そしてこれらをふまえて、次のようにまとめている。

「住民が生活者としてのエゴイスティックなままでなく、地方自治体のあり方に参画で

きる『市民』としての力量，あるいは国のあり方も含めて『博愛』と『社会契約主体』を身につけて行動できる『公民』としての主体形成が今求められている」（大橋 2014：15-16）

ここで大橋がまとめる，『博愛』と『社会契約主体』を身につけて行動できる『公民』としての主体形成」という概念は，大橋の「ケアリングコミュニティ」概念の中核的な考え方を端的に表現した部分だと考えられる。「ケア」，「ケアリング」概念と照らし合わせたとき，大橋の言う「博愛」は，まさに人と人々が互いに慈しみケアし合う「ケアリング」関係を表していると考えられる。そして，この「博愛」と並べて「社会契約主体」を挙げている。「社会契約主体」は前項で述べたように，ケアリングの限界を補完する，人々の自律的な意思と合意に基づいた関係性のあり様を表している。人と人々が互いに慈しみ関り（ケアリングし）ながら，一人ひとりの自己の主体の自律性は確保されているという状態を作り出せる能力を持っている人が「公民」であり，このような「公民」によってつくられる「コミュニティ」という考え方が，大橋の「ケアリングコミュニティ」の中核をなす考え方であると考えられる。

このように，大橋が考える「ケアリングコミュニティ」概念の中核には，「ケアリング」の重要性と限界を自覚的に認識しながら，「意識的にケアリングする人々による新しい支え合いのコミュニティ」という考えが重要な位置づけを持っていると考えられる。大橋が「主体形成」を重視するのは，「意識的にケアリングできる人々」の形成がケアリングコミュニティの形成にとってきわめて重要だという認識からであろう。その意味で大橋の「ケアリングコミュニティ」概念は，単に人々が「相互に支え合っているコミュニティ」と捉えているわけではない。単に「相互に支え合っている」だけであれば，「自然的ケアリング」状態にとどまる。そのみでは，「ケアリング」の限界による様々な課題が生じることになる。「ケアリング」そのものの限界を鋭く認識し，その限界を認識した人々による「意識的にケアリングする人々による新しいコミュニティ」として「ケアリングコミュニティ」を提起したことが，大橋のケアリングコミュニティ概念の意義であると考えられる。

（7）大橋のケアリングコミュニティ概念における「コミュニティ」の具体的・実在的構造

大橋のケアリングコミュニティ概念についての考察の最後に，大橋が「ケアリングコミュニティ」を，実在的にはどのような構造をもつものとして捉えているかを考察する。

まず，大橋は一般的な「コミュニティ」概念について，「そこに帰属している人のアイデンティティ（同一性の感情）が豊かにあり，そこに帰属している人が安心できる空間・組織であり，その生き方を支える社会システム，生活環境であると言える」とする。そのうえで，大橋はコミュニティの機能を，①生産コミュニティ，②生活コミュニティ，③宗教コミュニティ，④関心事が共通のテーマ性の強いコミュニティ（テーマ型コミュニティ），⑤住民の参政権のもとに組織化される行政・政治機構の基礎単位としての市町村コミュニティの5つに分節化している。

大橋はわが国においては，①～④までのコミュニティの機能が，稲作農耕文化の中で歴史的にほぼ同一化されてきたとし，その結果，共同体内部の構成間の関係性や相互扶助は強くなるが，構成員以外に対しては排除の論理が強くなると指摘する。一方で，このよう

な文化的傾向は、「自律して、社会契約できる主体性をもった住民の形成は行われ」ない結果となったことを指摘しており、ここでも大橋は、わが国文化における「自律した主体」の未成熟状況を課題として捉えている（大橋 2014：16-17）。

大橋はこのような問題意識を背景に、特に工業化、都市化によって従来型のコミュニティの紐帯が減退した現代においては、⑤の、住民がその参政権に基づいて「社会契約的」に正統性を付与された政治体としての基礎自治体コミュニティが重要であることを指摘する。

大橋の「コミュニティ」についての論考を検討すると、自立概念の検討（＝「ケア」、「ケアリング」概念の検討）から一貫して、わが国の「社会契約的主体の未成熟」を問題視していることがわかる。特にそれが、現代の工業化、都市化がすすんだ時代背景の中で、一方では、わが国の従来型の「ケアリング」の喪失状況にどう対応するか（ケアリング関係を地域の中にどう取り戻すか）という課題と、「社会契約主体の未成熟」という課題とが相まって、より深刻な課題として捉えられていると考えられる。

次に大橋は、J.S.ハウスのソーシャルサポートネットワークの4つの機能である①情緒的支援、②手段的支援、③評価的支援、④情動的支援を取り上げ、この4つの機能を「都市部でも、農村部でも再構築することが求められている」と述べる（大橋 2014：18）。また、厚生労働省が2008年に示した「これからの地域福祉のあり方に関する研究会」報告書について取り上げ、この報告書に示されたフォーマルサービスとインフォーマルサービスを有機的につなげる新しい支え合いのあり方を「ケアリングコミュニティ」と位置付けている。

さらに、この報告書を受けて厚生労働省が展開した「安心生活創造事業」の意義を取り上げ、「①徹底して、アウトリーチ型の手法を用いて地域のニーズを把握すること、②ニーズに応える新しい地域福祉サービスを開発すること、③新しく開発した福祉サービスを持続させるための新しい財源を確保することを打ち出した」点について、モデル事業としては画期的な取り組みであり、「このようなモデル事業をとおして、従来の地域の“支え合い”ではなく、“ケアリングコミュニティ”ともいえる意識的に活動する住民による新しい地域づくりをすすめようとした」とこの事業の意義を評価している（大橋 2014：18-19）。

これらの記述からは、大橋の「ケアリングコミュニティ」概念の実在的な構造を読み取ることが出来よう。「ケアリングコミュニティ」は、J.S.ハウスの4つの機能からなるソーシャルサポートネットワークを地域の中の個々人に組織化することであり、フォーマルサービスとインフォーマルサービスが有機的に結び付いて新しい支え合いを実現することであり、アウトリーチに基づいて福祉ニーズを把握しつつ、ニーズに合わせたサービスを開発し、そのための財源を確保するという、ダイナミックな地域福祉的運動を内包するものであると捉えられている。

そして、大橋のケアリングコミュニティ概念の実在的構造の全体像は、これまで述べてきたような「新しい支え合いのコミュニティ」としてケアリングコミュニティを構築する方法論としても用いられる、コミュニティソーシャルワークの機能を箇条書き的に整理している部分において、明らかにされていると考えられる。以下のコミュニティソーシャルワーク機能の箇条書き的整理は、大橋の論考を筆者が要約的に整理したものである。

<大橋のコミュニティソーシャルワーク機能の要約的整理>

≡大橋のケアリングコミュニティの実在的構造の全体像>

- ①潜在化ニーズの掘り起こし機能
- ②住民の潜在化ニーズへの共感，情報共有化，問題解決への動機づけ機能
- ③ニーズに対応する社会資源の企画，開発，制度化機能
- ④支援を展開する前提としてのケアマネジメント機能
- ⑤保健，医療，福祉，社会教育等を有機化させる連絡調整機能
- ⑥フォーマル，インフォーマルサービスを有機的に統合化して提供する機能
- ⑦日常生活圏域を「福祉コミュニティ」「ケアリングコミュニティ」として組織化する機能
- ⑧ケアリングコミュニティを構築するための市町村地域福祉計画の策定，進行管理機能
- ⑨地域の多様な社会資源（社会福祉法人，施設，機関，NPO等）を協議体として組織化する機能
- ⑩保健，医療，福祉等の専門職のIPW，IPE（専門職連携・教育）を推進する機能
（大橋 2014：20）

筆者が，この大橋のコミュニティソーシャルワークの機能を大橋のケアリングコミュニティの実在的構造の全体像として捉える理由は，大橋がこの機能の整理を行ったすぐ後に，「これらの機能を，1人のソーシャルワーカーが行えるとは考えられないが，これらの機能が地域においてシステムとして，組織機能として存在していることが重要である」（大橋 2014：20）と述べているからである．ここで大橋は，コミュニティソーシャルワークの機能はコミュニティソーシャルワーカー個人ですべて担うものではなく，コミュニティ全体がシステムとして持つべき機能であることを明言している．

そして，この大橋の10の機能の整理は，「ケア」，「ケアリング」概念に照らしても興味深い構造を内包していることがわかる．しかしこの点については後ほど，筆者自身のケアリングコミュニティの実在的構造を述べる際に検討することとし，詳述は避けるが，たとえば，①潜在化ニーズの掘り起こし機能は，コミュニティ内部において人々に，「ケアの対象」を顕在化させる機能を有している．第1章の「ケアリング」概念の検討では，「ケア」は「出会われた他者」にしか働かないことを述べた．潜在化しているニーズをアウトリーチによって顕在化することは，コミュニティ内部の住民に「出会われた他者」としてその人を「ケアリング」の対象にさせていく，という働きをもたらす．そして，②の住民の潜在化ニーズへの共感，情報共有化，問題解決への動機づけ機能は，①によって「出会われた他者」となった人を，まさに「ケアリング」の対象として設定していく機能を指す．

このように，大橋のコミュニティソーシャルワークの10の機能の整理は，「ケアリングコミュニティ」を構築，運用していくための機能として，「ケアリング」の段階，あるいはケアリングコミュニティの重層的構造の各段階における必要な内容を網羅的に位置付けたものとなっている．ニーズ把握から個別支援の展開へ，そして住民組織化から専門機関，専門職連携，社会資源の開発，制度化，計画化といった，ケアリングコミュニティ全体の構築方法論まで，段階的に記述されている．大橋は，このようなケアリングコミュニティが具現化している事例として，自身がその構築に関わった長野県茅野市の「ケアリングコミュニティ」の実例を挙げているが，上記に述べたような大橋の「ケアリングコミュニティ」の実在的構造は，まさに，大橋が自らの実践の中で具現化してきた内容を踏まえての内容になっているといえよう．

(8) 大橋謙策のケアリングコミュニティ概念のまとめ

以上、大橋謙策のケアリングコミュニティ概念を検討してきた。その特徴を改めてまとめれば次のようになる。

第1に、大橋のケアリングコミュニティ概念の中核には、「関係性」を人間存在の本来的なあり方とする存在論的現象学的「ケアリング」概念が、明確に位置づいているという点である。その具体的構造は、大橋の「6つの自立論」の中で示されていた。

第2に、しかし大橋はわが国において「ケアリング」を位置付けていくには、わが国特有の「疑似二人称的人間関係」の課題があることを自覚している。それは「ケアリング」概念自体の限界を認識しているということも意味する。それゆえ、大橋は「6つの自立」の中で、とりわけ「(自律的)意思決定的自立・社会契約的自立」の概念を重視する。この自立が達成されなければ、わが国における「ケアリング」は「疑似二人称的關係」の中で共同体や家族、二者関係の「内」に閉じ、それにより「ケアの重荷」が強調され、「ケアリング」の負の側面だけが先鋭化される危険性があるからである。それゆえ大橋は、正義論的な「社会契約主体」の形成を特に重視する。これは、第1章で検討した品川哲彦の、「ケア」、「ケアリング」の限界を補完するための「ケアと正義の編み合わせ」という考え方と同じ志向性を持っており、その意味で、大橋の「ケアリング」概念は、現時点で最も精緻な概念を有していると考えられる。

第3に、上記のような認識を踏まえつつ、大橋は「ケアリングコミュニティ」概念を、「意識的にケアリングする人々による新しい助け合いのコミュニティ」として捉えている。そして、その実在的構造としては、政治体としての市町村基礎自治体を基礎として、社会契約的に地域福祉のあり様を主体的に契約できる人々によって支えられるコミュニティとしての位置づけを持っている。

第4に、さらに具体的なケアリングコミュニティの実在的構造としては、コミュニティソーシャルワークの10の機能の整理を通して、その具体的内容を明らかにしている。それは、潜在化ニーズの発見にはじまり、個別支援を展開できるソーシャルサポートネットワークの構築と、有機化された社会資源による統合的支援、地域の住民、専門機関、専門職組織化と、社会資源の開発、制度化、計画化を含むもので、実践に裏打ちされた網羅的で具体的な内容を持っている。

以上のように、大橋のケアリングコミュニティ概念は、現時点で最も精緻な「ケアリング」概念を内包し、またわが国の課題を鋭く認識しつつ、それを乗り越えようとする概念を内包している。そして、実践に裏打ちされた実践的で具体的な内容を網羅的に含む概念構成になっていると評価できよう。

第3節 広井良典のケアリングコミュニティ概念の考察

本節では、広井良典のケアリングコミュニティ概念について検討する。最初に断っておかなければならないのは、広井自身は「ケアリングコミュニティ」という一まとまりの言葉としてケアリングコミュニティ概念を検討しているわけではない。しかし広井は、ポスト産業（成長）社会以降の社会思想の2つの柱として、一貫して「ケア」と「コミュニティ

イ」についての論考を続けている。近年は、それら二つの思想を、明確に「福祉」の領域と関わらせて、『福祉の哲学とは何か ―ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想』を編著しており、「ケア」、「コミュニティ」、「福祉（幸福）」というキーワードを結び付ける哲学的論考を展開している。

本節ではまず、広井が「ケア」と「コミュニティ」をどのようなものとして考えているかを考察したうえで、広井が「ケア」と「コミュニティ」をどのような関係の元で把握しているかを考察する。これらを明らかにすることによって、「ケア」と「コミュニティ」を結びつけた概念である「ケアリングコミュニティ」概念が、広井の中ではどのようなものとして捉えられているかを浮き彫りにする。

(1) 広井良典のケア概念 ～「ケアの外部化（疎外）」とそれを取り戻すための「ケア」

まず、広井の「ケア」概念であるが、広井はわが国でいち早く「ケア」についての哲学的論考を始めた思想家の一人であるといえる。そして、2000年の著作『ケア学 越境するケア』において、すでに次のように述べている。

「人間は、それがどのような形をとるかはさまざまであるにしても、いわば本来的に（だれかを）『ケアしたい欲求』とでもいうものを持っているように思われる。（もちろん同時に『ケアされたい』欲求というものも持っている）。先にケアということばが本来「気遣い、配慮、世話」といった広い意味をもつものであることを述べたが、それはすなわち他者とのかかわりということであり、すぐ後でも考えていくように、それは人間が普遍的に持っているひとつの性向である。」（広井 2000：16）

この広井の「ケア」概念は、端的に人間存在の本質として「ケア」を捉える存在論的現象学的な「ケア」概念をすでに有していたと言えよう。広井はこの著書の参考文献にベナーの『現象学的人間論と看護』を挙げており、この本がハイデガーの影響が強いことを指摘するなど、すでにこの時点でベナーの存在論的現象学のケアリング論に触れている（広井 2000：261）。

また広井は、「ケア」についての最初の著書である『ケアを問い直す―深層の時間と高齢化社会』においても、ハイデガーの「ケア」論について触れ、筆者が第1章で触れたような、「ケアが世界に意味を与える」、「世界を世界たらしめるのはケアである」といったような、ハイデガーの哲学について触れ、「『存在と時間』は文字通り『ケアの哲学』として読むことができる」と評している（広井 1997：31-32）。このことから考えても、広井は存在論的現象学的なケア概念を少なくともこの時点で意識していたと考えられる⁸⁾。

また、広井はこの時点ですでに、「ケア」の持つ限界についても指摘している。広井は、「人間がケアへの欲求というものをもっており、また他者とのケアのかかわりを通じて、ケアする人自身がある力を得たり、自分という存在の確認をしたりする」と「ケア」という行為の持つ「奥行」を指摘したうえで、次のようにも述べている。「この点は、逆にいえば、ケアという行為は、一步間違えるとある意味で独善的なものになってしまう可能性をはらんでいる、ということでもある。人は、案外『他人のために』と言いながら、実は『自分（の存在の確認）のために』行動しているということがあられるかもしれない」（広井 2000：

16-17)

この広井の「ケア」の限界についての指摘は、1章で指摘した品川、あるいは本章2節で取り上げた大橋ほどの徹底した議論には及ばないが、直観的に「ケア」概念の限界を認識していることがわかる部分である。もっとも広井がここで指摘している「ケア」の限界は、「ケアの非対称性」の中で起こり得る「ケアの負の側面」の一形態を指摘しているに過ぎない。しかし、ケアが人間存在にとって本来的であるがゆえに、何らかの限界を有していることについて、広井がこの時点で何らかの直観を有していた可能性はある⁹⁾。

むしろ広井の「ケア」概念の中核は、「ケア」が人間存在にとっての本来的なあり様として存在していた時代から、人類の歴史（産業化の進展）と共に「ケアの外部化」が発生し、さらにまた、ポスト成長社会と言われる現代社会の中では、「バラバラになった個人を再び結びつけるもの」として「ケア」を捉えるという、「ケア」が人間にとって持つ意義についての歴史の変遷をダイナミックに描きだすところにある。順次、考察していく。

まず、広井は、動物としての人間が「社会性」の強い生き物であり、必然的に「ケアする動物」としての本質を有していることを指摘する。広井は、高等な動物になればなるほど、「遺伝子」だけで生命体の個体の情報を伝達することは難しくなり、個体間の複雑な情報のやり取りを「脳」の発達（外界認知能力＝意識の発達）によって補完するようになることを指摘する。個体間の複雑な情報のやり取りを行うということは、生命体の個体間に「社会性」が生じるということであり、人間はその意味で最も「社会性」を発達させた動物である。広井は次のように述べる。

「人間は、その（一人ひとり）の意識や行動、そして感情そのものを含めて、個体と個体間のコミュニケーションを中心とする強い社会性のなかではじめて『人間』となる生き物である。それはまさに『ケア』の関係ということであり、こうした意味で、人間は文字通り『ケアする動物』である。人間が先に述べたような『ケアへの欲求』をもっているということは、こうした生物学的な事実由来のものということができる」（広井 2000：19-20）

広井はここで、人間存在にとって「ケア」が根源的にその本来性に関わっていることを再確認している。人間にとって「ケアリング」することこそ「自然状態」であることを強調するわけである。そのことを踏まえて、広井は次に、この人間にとって本来的である「ケア」が、「外部化」していくプロセス及びその意義と課題を分析していく。

広井は人間にとって本来的であった「ケアの外部化」のプロセスを三段階で説明している。

第一段階は、「前・産業化（工業化）社会」であり、この段階は、農業を中心としたムラ社会のイメージで、この時点では「ケア」はまだ外部化されておらず、家族や共同体内部の「相互扶助」として行われている。

第二段階は、「産業化（工業化）社会」であり、この段階では伝統的な家族形態や共同体が解体されるため、それまで家族や共同体内部で機能していた「相互扶助」としての「ケア」が機能しなくなり、「ケアの外部化」が進む。もっとも、この段階では「ケアの外部化」は完全に進んでしまうのではなく、「核家族」や「企業」などが新しい「共同体」としてその内部で「ケア」を行うという形態に移行する。しかし、このような「共同体」は以前の

「共同体」と比べ「ケア」を包括的に提供できないことから、ケアの外部化が徐々に進んでいく。

そして、第三段階は、広井が「成熟社会／高齢化社会」と名付ける段階である。この段階では、「核家族」や「企業」などの「共同体」の解体も進み、「ケア」という仕事の「職業化」が進む。

広井の「ケアの外部化」の考察で重要なのは、広井が「ケアの外部化」が経済社会の進展にともなって進んできたという理解である。広井は次のように述べている。

「経済の進展にともなって、個人が単位の（あるいは個人中心の）社会になっていく」。「(中略) その理由は簡単であって、経済が深化し、『豊かな社会』になっていった結果、個人は（少なくとも経済的には）“一人でも生きていくことが出来る”社会になった、ということである」（広井 2000：25-26）

つまり、広井は経済発展と「ケアの外部化」は、相関関係にあると捉えている。筆者はこの広井の指摘は、一面では重要であると考えているが、しかし一面では「ケアの外部化」の本質を捉える視点として十分ではないと考えている。

まず、重要だと考える理由であるが、「ケア」を、「経済発展」などの人間の外部の環境との関係によって捉える視点を提供している点である。広井が言うように、「豊かな社会」になれば、人間は経済的には一人でも生きていくことが可能になり、その結果それまでの相互扶助（ケアリング）が必要なくなる。重要なのは、経済の状況（それに伴う社会環境、生活環境の変化）に、人々の「ケアの状況」が大きく影響を受けるということである。

再三述べているように、「ケア」、「ケアリング」は人間の存在論的基盤であり、人間の本来性に深く根ざしている。よって、経済状況や社会状況がいくら変化しようが、人間が「ケアし合う動物」であるという本質が変わるわけではない。しかし、経済状況や社会環境が変化すると、人間が行う「ケアの状況」、「ケアリングの仕方」が変化してしまう。前産業社会の「相互扶助」という「ケアリング」は、産業社会に移行する中で「外部化」が進行し、「成熟社会」においては「ケアの職業化」という事態が進行する。ここで問われるべきは、そのような経済状況の変化によってもたらされる「ケアの状況」の変化、「ケアリングの仕方」の変化が、人間の本来的な「ケアリング」にとって、どのような影響を与えるかを問う視点である。

広井が経済状況の進展にともなう「ケアの外部化」を捉える視点は、社会状況の変化により、私たちの本来的「ケアリング」（＝人間の本来性）がどのような影響を受けるのかということ捉える視点を提供している点で重要である。実際、広井はこのような視点に基づいて、自著の中で、「ケアと経済社会」の問題を取り上げており、「看護の経済的評価」や、「ケアの市場化」の問題などを取り上げている。筆者自身も後ほど、経済的合理性と「ケアリング」の関係性、あるいは科学的合理性と「ケアリング」の関係性など、ケアリングを取り巻く状況との関係において「ケアリング」のあり方を考察する。

一方、広井の「ケアの外部化」論において不十分だと感じるのは、広井が「ケアの外部化」の原因を、専ら「経済状況の進展」のみに置いている点である。確かに、「ケアの外部化」の原因として「経済状況の進展」は基底的要因の一つになっていることは間違いない。しかし、「ケアの外部化」の要因をこれのみに限定してしまうと、もっと違う要因によって

もたらされた「ケアの外部化」の持つ問題点あるいは意義が考察されなくなってしまう恐れがある。

例えば、前節で検討した大橋謙策は、「ケアの社会化」の要因を、①「ケアを必要とする人がその時代において多数となり、時の為政者にとって看過できない状況、もしくは社会統合の必要性からすすめるもの」、②「労働力の確保が社会発展の鍵と考え、そのことに関わって推進させること」、③「住民自身の生活防衛的立場から生活協同組合的に推進すること」、④「新たな社会福祉思想、哲学に基づき推進されること」の少なくとも4つの要因から捉えている（大橋 2014: 4）。特に大橋は、②の「労働力の確保策」として進められた「ケアの社会化」が、特にわが国においては過度に「労働の価値」を称揚する結果となり、「社会化されたケア」を受けることに国民が強いスティグマを持つに至った経緯を考察していた。

広井の言うように「経済状況」の進展と共に「ケアの仕方」が変わるだけであれば、人々は「外部化されたケア」（例えば社会保障制度として制度化されたもの、あるいは市場化されたもの）を躊躇なく利用したり、購入したりすることができればそれで良い、ということになってしまう。もっとも、広井自身も、そこまで楽観論を展開しているわけではないが、広井の「ケア」概念はどちらかといえば、その限界性への認識が甘い部分（のちに詳述するが、広井のケア概念には品川や大橋が検討したような「二人称的關係」、*「自然的ケアリング」*の限界についての認識が乏しい部分）があり、この「ケアの外部化論」の論理展開とも相まって、現代社会におけるケアの課題の側面を、より深く考察できない原因になっている。しかし、その点についての論述はここでは行わず、後ほど詳述する。

いずれにしても、広井の「ケアの外部化」論は、「ケア」を社会状況の変化と関わらせて考える時、有効な視座を提供する。また、広井はこの「外部化」という考えを用いて、もう一段深いケア概念を提示している。

広井は、この「外部化」という考えを、「人間存在そのもの」に適用し、「人間存在（意識を持った存在）」は「自然」から「外部化」されたものとして捉えられるのではないかと指摘する。人間は遺伝子情報の伝達だけでは足りなくなった情報伝達の仕組みを、「脳」の発達による外界認知能力を向上（意識の発達）によって補っている。このような「意識」の発達は、「個体間コミュニケーション」の発達と表裏一体であり、それゆえ人間は「個体間」でコミュニケーションすること＝ケアリングし合うという意味で、「ケアし合う動物」としての本来性を持っている、というのが広井の人間存在の捉え方である（広井 2000: 17-20）。

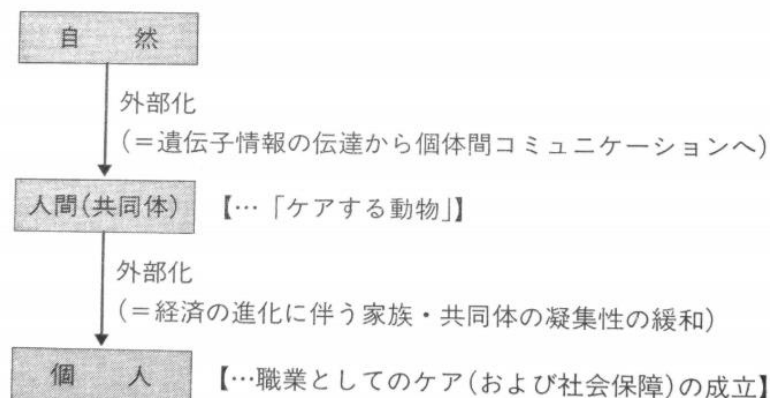
広井はこの「意識をもった」ということが、人間を「自然」から「外部化」した要因であると指摘する。人間のように外界を客観的に認知できない他の動物は、自然を自由自在に加工したり、作り変えるということはできず、基本的には「自然の摂理」に従うほかない。しかし、そのような意味で、人間以外の動物は「自然の内部」にいるということができる。しかし、人間は「意識」によって「自然」から自らを「外部化」する。つまり、人間は「自然」から生まれながらも（その意味では本質的に自然的存在でありながらも）、「自然」から外部化（または「疎外」）された存在である。

一方で、人間の本来性は先ほど述べたように、「個体間のコミュニケーション」を行う、すなわち「ケアリング」するということにあった。広井はこのような人間の本来性を「きわめて『社会性の』強い、つまり『共同体（家族を含む）』が単位であるような人間であっ

た」と表現している（広井 2000 : 30-31）。

しかし、先ほども見たように「経済の進化」にともなって、この「人間の本来性＝ケアリング」の外部化（疎外）が進む。人間はその本来性であった「共同性」を解体させ、「個人」として生きることができるようになる。その結果人間の本来性であった「ケア」は外部化され、「ケアの職業化」が進む。このような意味で、現代に生きる人間は「自然」からの外部化、および「共同体」からの外部化という「二重の外部化」を経た存在であることを広井は指摘する。広井はこのことを図 2-④のように図式化している。

図 2-④ 外部化の産物としての人間／個人，そして「ケア」との関係（広井 2000 : 31）



広井は、このように「二重に外部化された存在」として現代に生きる人間を捉えた上で、そのような「現代に生きる人間にとっての「ケア」の位置づけを次のように述べている。

「しかし、逆に見れば、人間はもともと自然と一体のものだったのだし、個人は共同体（コミュニティ）とともにあったのである。だから人間は、共同体との、あるいは自然とのいわば『通路』ないし『つながり』を持ちたいという根源的な欲求を持っている。それをつなぐ役割をするのが『ケア』ということなのではなかろうか。あるいはそうした『（他者との、自然との）つながり』ということ自体が『ケア』なのではないだろうか。（中略）

つまり、『ケア』ということのもっとも根源的な意味は、『外部化』してしまった個としての人間を、もう一度（共同体あるいは自然のほうへ）『内部化』あるいは『一体化』する、というところにあるのではないだろうか。あるいは、より正確に言えば、人間が『個』として外部化していこうとするベクトルを、もう一度世界や共同体への内部化のほうへと向かわせる、その反転の間際にあるのが『ケア』という営みなのではないだろうか」（広井 2000 : 32-33）

広井のこのような「ケア」概念で重要なのは、現代の人間がその存在の本来性から「二重の意味で外部化＝疎外化された存在」であり、「ケア」はそのような現代の人間にとって、その「疎外」の状況をもう一度「反転」させる営みとして捉えられている点である。

人間存在が本来の「ケアリング」関係から「疎外」されているという認識は、存在論的現象学的ケアリング概念と基本的に同一の論理構造をもつものであると言えるが、広井の

ケアや人間存在の「外部化」の論理構造で特に重要なのは、「自然」からの外部化および「共同体」からの外部化という、人間進化の歴史的な連続性の中で、本来はそれぞれ人間存在の「内側」に内包されるべきものが「外部化＝疎外」されてきたと捉える視点である。このように人間存在の連続性を捉えることで、「ケア」や「ケアリング」の役割が、単に「人間の本来性」に関わるというだけではなく、その「本来性からの疎外」という状況を能動的に取り戻す（反転させる）働きとして「ケア」、「ケアリング」を捉えることができる。

また、このような視点は「外部化されたケア」のうち、どのような「ケア」、「ケアリング」が、「疎外状況」を「反転」させ、人間に本来的な「ケアリング」を取り戻すことができるかを検討する上でも有効な分析枠組みを提供してくれる。なぜなら、「外部化」の歴史を踏まえれば、人間の「本来性」を取り戻すための「ケア」とは、人間の「共同性」や「自然」との関わりを適切に取り戻すことのできる「ケア」であるべきと考えられるからである。広井のケア概念の意義の1つはこのような「ケア」の捉え方を可能にすることである。

(2) 「内」に向かうケアと「外」に向かうケア

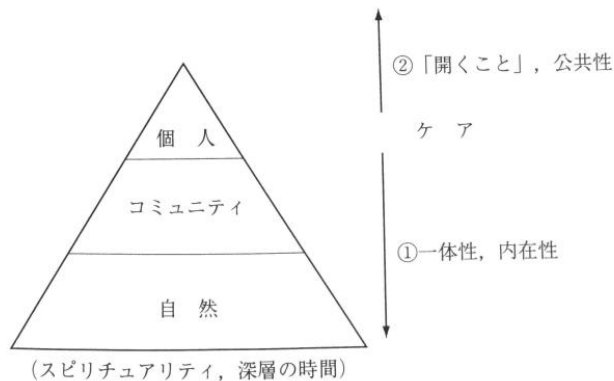
さて、広井のケア概念で次に注目すべき視点として、「ケア」が向かう方向性を「内」に向かうケアと「外」に向かうケアの2つのベクトルから捉える視点がある。広井は、1項で指摘したようなケア概念を踏まえつつ、ケアには「内的」に向かうベクトルと、「外的」に向かうベクトルの2つの方向性があることを指摘する。広井は「内的」な方向に向かうケアのベクトルの範型を、「母子関係を原型」とするものとして捉え、「外的」な方向に向かうケアのベクトルの範型を、「父子関係を媒介とした他者との関わりを原型」とするものとして捉える。

広井はこのような「ケア」の関係の二重性を、ケアにおける「二者関係」と「三者関係」として捉えた（広井 2013：16-17）。広井は、母親と子供の関係は、「母—子」の二者関係に（つまり「内」に）留まるケア関係であるが、父親には「家族」という「中間集団」の内部と、その外部の「社会（他者）」をつなぐ役割があると指摘する。人間社会は、「個体」—「中間集団（家族や共同体）」—「（中間集団外部の）社会（≒他者）」という重層的な構造を持っており、「ケア」は「中間集団」の「内部」で行われる「内向きのケア」と「中間集団」の「外部」とつながりをもととする「外向きのケア」とがあると、広井は指摘する。広井はこの「ケア」の2つの方向性を「つなぐこととしてのケア」の2つのベクトルとして、図2-⑤のように図式化している。

この広井の「二者関係」、「三者関係」からなる「関係の二重性」という考え方は、前節で考察した「二人称アプローチ」と「三人称アプローチ」と類似したケア概念の捉え方であるが、「二人称アプローチ」、「三人称アプローチ」が、「二人称＝ケア、ケアリング」と捉え、「三人称＝客観主義、正義的倫理」と捉えるのに対し、広井の場合は「二者関係」も「三者関係」もどちらも「ケア」の側面として捉えているというところに違いがある。

広井が指摘した、図2-⑤中における、①「一体性、内在性」に向かうケアのベクトル（二者関係を基盤とする）と、②『開くこと』、公共性」に向かうケアのベクトル（三者関係を基盤とする）は、広井がこの議論の直前において、「個別的互酬性」と「一般的互酬性」という言葉を用いて、「互酬性とケア」の問題について考察したことにも対応している。「個別的互酬性」は、「ある人が自分に何かしてくれたら、その人に何か良いことをする」と

図 2-⑤ 「つなぐこととしてのケア」に2つのベクトル (広井 2013 : 27)



説明されているように、「二者関係のケア（一体性，内在性に向かうケアのベクトル）」に対応すると考えられる。「一般的互酬性」は『私は A さんに何かよいことをしてあげよう。もしかしたら A さん自身が私に良いことをしてくれることはないかもしれない。しかし（そのように良いことを他人にしていれば）いつか誰かが自分に良いことをしてくれるはずだ』という内容のもの」と説明されており、「三者関係のケア（公共性に向かうケアのベクトル）」に対応していると考えられる（広井 2013 : 24-25）。そして広井は，この「一般的互酬性」に着目し，「個別的互酬性」ではケアの対象は特定の個人に限定されるが，「一般的互酬性」ではケアの対象はより抽象化された「一般化された他者」に変化するとする。そしてこの考えをさらに敷衍して，「一般化」の方向性が極限まで進むと「一般化された他者」をさらに超えて「絶対的ケアラー」と呼べるような宗教的なケアにまで到達する可能性について指摘している（広井 2013 : 25）。

このように広井は「ケア」という概念を「内」に向かう方向性と，「外」に向かう方向性とに分けた上で，「外」に向かう方向性の延長線上に，「一般的互酬性」や，「宗教的なケア」まで捉えるところにその特徴がある。言い換えれば，広井のケア概念は，人間の「内」（二者関係，家族，共同体）にも「外」（三者関係，公共性）にも，あるいは「超越的領域（宗教，スピリチュアリティの領域）」にも，一貫して「ケア」という営みが行われるという，巨視的，連続的に「ケア」を捉える点に特徴がある。

筆者はこのような広井の「ケア」概念には，利点と欠点があると考えている。

まず，その「利点」であるが，第1に，本来的に「ケア」する存在である人間が，その文化の発展と共に，「ケア」のあり方を変容させていく様を，人間のケアの歴史の「連続性」の中で把握することができるという点である。「ケア」が「個別的互酬性」を中心としてきた時代から，都市化の進展とともに「一般的互酬性」や「公共性」に開くケアを必要としてきたという認識は，人間の「ケア」の歴史の変遷史として興味深い視座を提供している。また，そこに「ケアの外部化（疎外化）」の議論が平行していることで，単に「公共性」に開けばよいというものではなく，人間の本来的な「ケア（自然や共同体との関係）」を取り戻すことも重要視される。そして，現代社会においては，一方では人間の本来的なケアへ向かうベクトル（自然や共同体に向かう）が求められ，一方では「1対1モデルの限界」と広井が表現する「内」に閉じるケアだけではなく，「外（公共性）」に開かれたケアへ向

かうベクトルも同時に重要になっていると分析される。このように、広井の「ケア」概念は、人間のケアの歴史的変遷を分析枠組みに、現代の「ケア」の状況を鋭く指摘する視座を提供している。

「利点」の2つ目は、人間にとっての「ケア」を巨視的に捉え、「ケア」の全体像を俯瞰的に記述しているという点である。図 2-⑤が示しているように、人間のケアの領域は、①個人、②共同体、③自然、④スピリチュアリティ、深層の時間と俯瞰的に捉えられている。また、「開くこと、公共性」へのベクトルの先には、⑤公共性に開かれたケアの領域が位置付けられていると言えよう。このように巨視的にケアの各領域を俯瞰することによって、私たちが行うべき「ケアの方向性」が明確になる。私たちは「個人」へのケアも重要であるが、人間にとって本来的な「共同体」に向かうケア、「自然」に向かうケア、そして「宗教的」なケアの重要性、そしてこれからの社会にあっては「公共性に開かれたケア」を行っていく必要性も認識することができる。

しかし、広井の「ケア」概念には欠点もある。その第1は、広井の「ケア」概念は、「ケア」そのものの限界についてあまり意識的ではなく、むしろ、「ケア」が「無限遠的」に人間のあらゆる営みに適用されてしまっているということである。もっとも、広井も、「1対1モデルの限界」というように、二人称的に内に閉じる「ケア」の限界について意識していないわけではない。しかし、「内」に向かう「ケア」と、「外」に向かう「ケア」がその向かう方向は異なっているとしても、「ケア」そのものの内実は「同質のもの」として捉えられてしまっているがゆえに、「現代のケアをめぐる課題」が、ある意味で単純化されて捉えられてしまうきらいがあると考えられる。

例えば、「内」に向かうケアについては、筆者のこれまでの検討の中で、本質的に「ケア」、「ケアリング」の持つ限界として指摘してきたものである。広井も、このような「内向き」のケアの限界を指摘するが、その限界を克服する方法として採用するのは、「一般的互酬性」に基づく「ケア」、「公共性に向かうケア」である。筆者はこれまでの検討の中で広井の言う、「一般的互酬性」や、「公共性」に向かう人間の営み・働きは、「ケア」ではなく、むしろ「正義的倫理」の働きとして捉えてきた。大橋でいえば、それは「(自律的)意思決定的自立・契約的自立」概念となり、「ケア」の限界を「ケア」とは異なる別の倫理的働きで補完するものとして捉えてきた。広井の場合は、「内」と「外」に働くものを両方「ケア」と捉えているため、「ケア」概念に内在する限界を徹底して捉えられていないと考えられる。

その結果、広井の現代社会の人間が直面している「ケア」の課題についての処方箋は、「内向き」には、失った共同体や自然（あるいはその根底にあるスピリチュアリティ）との関係を回復するという「ケア」の方向性と、「外向き」には、“独立した個人と個人がゆるくつながる”という「都市型コミュニティの生成」という「ケア」の課題に収斂されることになるが、この2つの方向性がそれぞれ（あるいは相まって）人間を引き裂き、人と人との関係を生み出すことがうまくできなくなったからこそ、現在の人間関係の希薄化が起きているという事実が、うまく認識されていないように思われる。

特にわが国では、二者関係に閉じる「内向き」のケアリング関係が強く温存されてきた結果、一方ではコミュニティや家族関係の解体が「都市的生活様式の拡大」の中で進むことによって、「ケアリング」の範囲が狭まり、(広井が言う)「外部化された他人(第三者)」には、迷惑をかけられないという「ケアリング意識の過剰」が、かえって人々の孤立を生

み出す結果になっている。

このような事態は「ケアリング」の持つ負の側面と、「都市的生活様式」の持つ負の側面の相乗効果で引き起こされている事態と捉えられ、広井がいうように、単純に「内向き」、「外向き」への「ケア」を強化すれば解決できるような問題ではない。

このような課題を乗り越えるためには、「ケア」の意義と限界を意識的に認識しつつ、「正義的倫理」や「スピリチュアリティ」、「科学的合理性」などをうまく活用しながら、これらの編み合わせによって「ケアリングコミュニティ」を形成する他ない、と考えるのが、筆者の立場である。そのためには、「ケアリングコミュニティ」を語る際、あるいは、そのような「ケアリングコミュニティ」の構築実践を行う場合には、「ケア」の意義と限界を徹底して意識化しておくことが重要であると考えている。この意識化のためには、大橋の言う「主体形成」が重要であり、そのための様々な地域レベルでの意図的な活動の展開が必要である。しかし、広井の「ケア」概念にはこのような徹底した「ケア」の意義と限界の認識がないため、「ケア」の問題を解決する処方箋のあり方が、牧歌的と思えるほど甘いものになってしまっている。

例えば、広井は、現代の「関係性の危機」に対して、「このような『関係性の危機』を先鋭的に感じ取り、それを克服・改善していくべく、新たなつながりの創出に向けた多様な活動が、NPOや協働組合、企業あるいは個人等々、様々な形態をとりながら、各地で“百花繚乱”のように生成しつつあるのが現在でもある」（広井 2013: 29）と述べているが、「先鋭的に感じ取り」、「生成」という言葉で表現されるように、それらを人々が「意図的」に取り組んできたという「主体的・意識的」ニュアンスより、人々の「自然なケアリング意識」が、現代の危機に対して呼び覚まされ、「自然と生成」してきたというニュアンスが強い。筆者自身は当然このような「自然的生成」もあるであろうが、しかしそれらを意識的、主体的な活動として編成していく意図的な働きかけがない限り、まさにそれらは“百花繚乱”的なものにとどまり、悪くすれば「ケアリング」の限界における「負」の側面に飲み込まれていく危険性すらあると考えている。

以上、広井の「ケアリングコミュニティ」概念のうち、「ケアリング」概念に焦点をあてて検討してきた。広井の「ケアリング」概念は、筆者が第1章で検討してきた存在論的現象学的な「ケアリング」概念と同様の基盤を持つが、より積極的に評価できる部分として、巨視的な人間存在の歴史的な発展過程における「ケアの外部化」という、本来的な「ケア」から人間存在が「外部化（疎外）」される過程として「ケア」の課題を捉えたことがある。広井のこの「ケアの外部化」論に従えば、「ケア」は、人間がその本来性を取り戻すこととして認識することができる。また、人間存在を「自然からの外部化」、「共同体からの外部化」という視点で捉えることにより、「ケア」によって回復すべき本来性は、「共同体的動物としての人間」、「自然の一部としての人間」、「スピリチュアルなものに関わる人間」というように、ケアの目的、目標を明確化できるところに、その利点があった。

一方、広井の「ケア」概念の限界として、広井が「ケア」や「ケアリング」の限界を認識していないことが指摘された。それゆえ、広井の現代の「ケア」の課題（「関係性の危機」）に対する処方箋は、「主体的、意識的」なケアリング関係の再構築という論点は薄く、危機に先鋭的に反応した人々が「自然生成的」にケアリングを再構築するという、楽観的な見方に留まることになっている。

このように広井の「ケアリング」概念については利点と欠点の両側面がある。次に、このことを踏まえて広井の「コミュニティ」概念を検討し、広井の「ケアリングコミュニティ」概念の全体像について考察する。

(3) 広井の「コミュニティ」概念の中核概念～重層社会における中間集団～

次に広井のコミュニティ概念について検討する。広井のコミュニティ概念は、特にコミュニティの関する主著『コミュニティを問い直す―つながり・都市・日本社会の未来』において論じられており、その議論は広範囲に及ぶ。そのすべてをここで詳細に検討することはできないが、特に広井のコミュニティ概念の中核部分に焦点を当てて検討することとしたい。

まず、広井の「コミュニティ概念」の中核には、コミュニティは「重層社会における中間集団」という認識がある。広井は社会生態学者の河合雅雄の論考を参考に、人間がサルとは異なり「父親」という存在を含みこんだ①「家族」という社会的単位を創出した点と、その「家族」を含む「村」を生み出すように、②人間が「重層社会」をつくるという点を指摘して、「考えてみれば、ここでの①と②は、同じ構造を二つの側面から見ているものではないだろうか」と述べる（広井 2009: 22-23）。少し長いですが、このあとに続く、広井の「重層社会における中間集団としてのコミュニティ」概念について述べている部分を引用する。

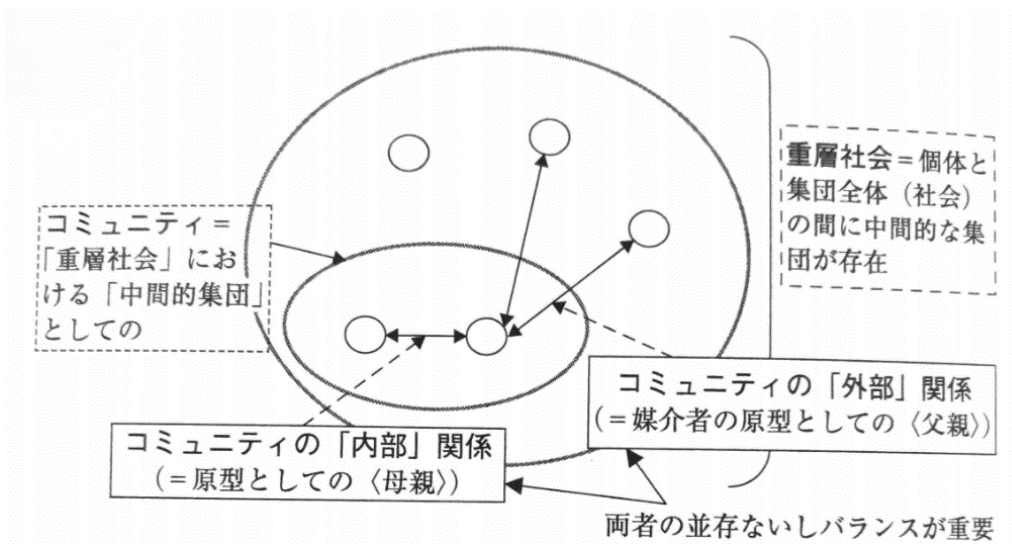
「人間の社会は最初から個体ないし個人が『社会（集団全体）』に結びつくのではなく、その間に中間的な集団をもつ。したがって、個体の側からみれば、それはその中間的な集団『内部』との関係と、『外部』の社会との関係という、二つの基本的な関係性を持つ。前者（＝内部関係）の原型が<母親>との関係であり、（これは哺乳類に共通する）、後者（＝外部関係）の原型、正確には個体を社会全体に『つなぐ』存在の原型が<父親>である（中略）。

そして『コミュニティ』との関係でいえば、ここでいうところの『重層社会における中間的な集団』こそがすなわち『コミュニティ』というものの本質的な意味になるのではないだろうか。したがって、コミュニティはその原初から、その『内部』的な関係性と、『外部』との関係性の両者をもっていることになる。このいわば“関係の二重性”（ないし二層制）“にこそコミュニティの本質があるといえるだろう。（中略）このことを別の表現でいうならば、『コミュニティ』という存在は、その成立の起源から本来的に”外部“にたいして『開いた性格のものである、といえるのではないか。言い換えると、コミュニティづくりということ自体の中に（ある意味で逆説的にも）『外部とつながる』という要素が含まれているのではないか。またそうした『外部とつながる』というベクトルの存在が、一見それ自体としては”静的で閉じた秩序“のように見える『コミュニティ』の存在を、相互補完的なかたちで支えているのではないだろうか』（広井 2009: 24-25 傍点は原文のママ）。

広井は上記の記述の内容を、図 2-⑥のように図式化している。

広井のコミュニティ概念の中核には、コミュニティ「内部」に向かう関係と、コミュニティ「外部」に向かう関係の二つの関係に向かうベクトルでコミュニティを捉えようとする

図 2-⑥ コミュニティをめぐる構造—コミュニティは常にその「外部」をもつ (広井 2009 : 25)



る認識がある。この広井のコミュニティ概念は、前節で検討した広井の「ケア」概念と重なる部分を見て取れる。前項で検討したように広井は「ケア」には「内向きのケア」と「外向きのケア」があることを指摘していた。

この広井の「内と外の二つの関係に向かうベクトル」からコミュニティを捉える概念、すなわち「重層社会における中間集団としてのコミュニティ」概念は、その後の広井のコミュニティ論の基底をなす一貫した分析枠組みとなっている。

また、広井は、このコミュニティ概念の「内部」に向かうベクトルを範型とするコミュニティを「農村型コミュニティ」、 「外部」に向かうベクトルを範型とするコミュニティを「都市型コミュニティ」と捉え、この二つをコミュニティの形成原理の二つのタイプと捉え、表 2-①のようにそれぞれの特質を整理している。

この表 2-①から読み取れるように、広井の内向きに向かうコミュニティのベクトル（農村型コミュニティ）は、筆者が検討してきた「ケア」、「ケアリング」概念とほぼ重なり、外向きに向かうコミュニティのベクトル（都市型コミュニティ）は、「ケア」、「ケアリング」の限界を補完する「正義の倫理」に重なる。

表 2-① コミュニティの形成原理の二つのタイプ (広井 2009 : 16)

	(A) 農村型コミュニティ	(B) 都市型コミュニティ
特質	“同心円を広げてつながる”	“独立した個人としてつながる”
内容	「共同体的な一体意識」	「個人をベースとした公共意識」
性格	情緒的 (&非言語的)	規範的 (&言語的)
関連事項	文化	文明
ソーシャル・ キャピタル	統合型 (bonding) (集団の内部における同質的 な結びつき)	橋渡し型 (bridging) (異なる集団間の異質な人の結び つき)

ちなみに広井はこの表 2-④に付された注（注3）の中で、『コミュニティ』という言葉や概念について、この表での（A）のみを『コミュニティ』とし、（B）は含まない場合もあり、それは意味の定義の問題であるが、ここでは（農村型コミュニティ、都市型コミュニティという具合に）両者を含めて『コミュニティ』という言葉・概念を使う」としている（広井 2009 : 16）。

これらの広井のコミュニティの中核概念から分かることは、コミュニティは単に「内部」に閉じる「ケアリング」を行うだけでなく、「外部」とのつながりを持つようとする働きもあることを広井が「期待」しているということである。この時、広井のコミュニティ概念の課題として、「ケア」概念の時にも指摘したのと同様、「コミュニティの持つ負の側面をどの程度認識しうるか」という問題がある。

大橋の「ケアリングコミュニティ」概念との対比で興味深いのは、広井の「ケア」概念も「コミュニティ」概念も、それぞれの概念の内部にその限界を克服しうる論拠を有していることである。大橋では、「ケア」や「コミュニティ」の持つ負の側面を捉え、その限界を克服するための「自立」、「主体形成」といった、「ケア」や「コミュニティ」概念の外部の概念の必要性を述べていた。

広井の場合も従来の「ケア」や「コミュニティ」概念の限界は当然認識されている。しかし、広井の場合は、「ケア」や「コミュニティ」の内部に新しい意味を付与することによってその限界を克服しようとしている。しかし、筆者が第1章で展開したような「ケア」概念の倫理的限界について、広井はあまり深い議論を展開しておらず、そのため、その「ケア」概念の限界に由来する「ケアリングコミュニティ」概念の限界を十分に指摘できていないという印象を拭き切れない。この点について、広井の「ケア」や「コミュニティ」概念の立論の特徴から若干考察を試みてみたい。

広井の「ケア」概念の考察の部分でも述べたが、広井は人間社会の歴史的変遷を巨視的に俯瞰して、人間社会の歴史的変化と共に、新しい人間意識が「生成する」と考えるところに特徴がある。このような広井の立論の特徴は、現代の人間が置かれた状況をより俯瞰的に捉え、現代を生きる私たちが今後向かうべき方向を客観化して捉えるという意味で、大変優れた立論になっている。しかし、一方で広井の立論は、どちらかと言えば「社会の変化」に対して、いわば「受動的」に人間意識が変化すると捉えるきらいがある。言い換えれば、広井の立論の特徴は、「実存論的」（人間の主体性を重視する）というより、「構造論的」（社会が人間に与える影響を重視する）という特徴があるように思われる。

そのことを象徴的に表す部分として、『コミュニティを問い直す』の中で、広井が『「定常化の時代」としての現在—精神革命期との同型性と差異』と題して、歴史的な人間の意識の変化について考察しているものがある。

「（前略）現在の私たちは、人間の歴史の中で大きくは三度目の『定常化』の時代—十九世紀後半の産業革命以降の、約 200 年強の急速な産業化及びそれに伴う人間の経済活動や生産・消費の飛躍的な拡大とその飽和・成熟化—を迎えつつあるのだが、それはちょうど紀元前五世紀前後に、普遍的な原理を志向する思想が地球上で“同時多発的”に生成した事態とある意味で同型の時代状況—拡大・成長から成熟化・定常化への移行という点において—であり、その意味において、再びそうした何らかの根本的な思想の生成が待たれて

いる時代ではないか、という点である。」(広井 2009 : 271)

ここに述べられている広井の思想の特徴は、人間の思想が、「定常化」という時代背景によって「生成」されてくるといふ、「人間の時代・社会状況」が先にあつて、それに合わせる形で「人間の思想」が「生成」されてくるといふ、「構造論的」な思想である。

さて、このような思想的特徴を持つがゆえに、広井の「ケア」概念も「コミュニティ」概念も、現代の人間が置かれている社会状況についてはすぐれて「客観的」に描きだすことができるが、ではその問題を解決する方法論という部分になると、広井の論考は極めて乏しいものとなる。大橋が指摘したような「社会契約的自立」やそれに向けての「主体形成」の課題などについては、広井はほとんど論じていない。むしろ広井はある意味で楽観的に今の時代状況に合わせて、新しい思想が自然に「生成」してくるといふ認識が強い。

また、広井が提示する、今後の「ケア政策」や「コミュニティ政策」のあり方についても、大橋が具体的な社会福祉の個別課題の現場からそれらのあり方を説き起こし、ソーシャルサポートネットワークの形成の必要性や、自治体単位での地域福祉計画策定の必要性、それを可能にするコミュニティソーシャルワーク機能等に論議を進めるのに比べ、広井のそれは、相対的に「社会設計的」な方法で述べられるものが多い。

例えば、『コミュニティを問い直す』において、今後の具体的なコミュニティ施策のあり方を述べている「第 2 部 社会システム」においては、第 4 章で「都市計画と福祉国家」がテーマにされ、第 5 章で「ストックをめぐる社会保障」がテーマとされている。どちらも「社会設計的」なテーマであり、社会の物理的環境や制度的環境に手を加えることで、現代の課題に対応した「ケア」や「コミュニティ」のあり方に、人々を「自然に導く」といふ形での提案がなされている。つまり、ここでも広井は、「構造論的」な思想によって、具体的なこれからの施策のあり方を検討していると考えられる。

もっとも、だからといって広井の「社会設計的」な施策についてみるべきところがないと言いたいわけではない。広井のそれらの論考についてここでは詳しく取り上げないが、それぞれ重要な指摘を行っていることは間違いない。ここでは大橋との対比において、広井の「ケア」と「コミュニティ」概念の立論の特徴についてその意義と限界を指摘したいわけである。

まとめれば、広井の思想は「構造論的」な特徴を有しているがゆえに、現代の「ケア」と「コミュニティ」にまつわる課題について「俯瞰的、客観的」に分析するのに優れているが、「実存論的」な考察に弱く、特に個別具体的な実践レベルにおいて、「ケア」や「コミュニティ」形成をどのように行っていくのかという点については、大橋の立論にみられるような具体性を欠く。

(4) 広井良典の「ケアリングコミュニティ」概念の特質及び意義

さて、以上においては広井の「ケア」概念および「コミュニティ」概念について批判的に検討してきたが、広井の「ケア」概念、「コミュニティ」概念は、限界はあるものの多くの重要な示唆を含んでいる。ここでは、広井の「ケア」概念、「コミュニティ」概念を合わせて、筆者なりに広井の「ケアリングコミュニティ」概念として検討し、その特質と意義について検討する。

本節第2項と第3項で検討してきたように、広井の「ケア」概念、「コミュニティ」概念は、人間の歴史の変遷を俯瞰的に捉え、人間存在を、その本来性である「自然」や「共同性」から、自らを「外部化（疎外）」してきた存在とするところに特徴がある。広井の「ケア」概念は、現代において、人間がその本来性である「共同性」や「自然」との関わりを取り戻す「内向き」のケアと、「公共性」に開かれる「外向き」に向かうケアの両方の方向性から「ケア」を捉えていた。

また、この人間の歴史の変遷から人間存在の本質を捉える方法は「コミュニティ」概念の検討においても踏襲されていた。先に広井が、現代社会の歴史的認識として、「産業革命」以降の拡大・成長路線が成熟しつつあり、人類の歴史的フェーズが3度目の「定常化」へ向かう中で、人間の精神が新たな「思想」の生成を待っている状態と指摘していることを紹介したが、そのような新たな「思想」の1つの形態として広井が考えているのが、新しい「コミュニティ」概念である。

広井の「コミュニティ」概念は、「重層社会における中間集団」という認識のもと、「内向きに」働く関係性と、「外向き」に働く関係性との二重性で捉えられており、これは広井の「ケア」概念とほぼ同様の論理構造を持っている。

これらのことから考察すれば、広井の「ケアリングコミュニティ」概念は、「共同性（内向きの関係）」と「公共性（外向きの関係）」の関係の二重性を実現する「コミュニティ」において、コミュニティ内部に向かう「内向き」の関係性をいかに「ケア」して人間本来の「共同性」や「自然」、「スピリチュアル（霊性）」との関係を取り戻すかということ、またその一方で、「コミュニティ」の外部との関係を「公共性」の名のもとに築きあげ、より普遍的な価値に人々をコミットメントさせるかという、二重の「ケア」の働きを、統合的に捉える概念として整理することができる。

このように広井の「ケアリングコミュニティ」概念は、現代社会における人間の課題を解決するために、人間が外部化してきてしまった、「共同性」や「自然」、「スピリチュアル（霊的）な存在」との関係を復権しつつ、それが従来「内部」にのみ閉じこもるコミュニティとしてではなく、より外部の「公共性」に開いていくことも意図した概念として浮かび上がってくる。広井は、このような二つの志向性を持つコミュニティを、内にも外にも関係をつくり出す「重層社会における中間集団」として捉えたわけである。

さて、このように捉えたとき、広井の「ケアリングコミュニティ」概念の持つ意義について、以下に何点か述べておく。

第1に、広井の「ケアリングコミュニティ」概念は、人間の歴史的連続性の中で、現代を生きる人間が歴史的に「何との関係を外部化（疎外）してきたか」を明確に捉えている点である。筆者はこれまで、「ケアリング」は人間の本래性に関わるものとして、人間が「世界」への「気遣い」を通して、常に「関係」の中にある存在であるという、ハイデガーの存在論的現象学を基盤としたケアリング概念を検討してきたが、人間にとってどのような「世界」との関わりが具体的には考えられるのかについて、特に検討してこなかった。広井はこのような問いに対して、人はまず自分の外部にある環境を認識する「意識」を持つことによって「自然」を外部化し、次に「経済の進展」にともなって、（あくまで「経済的には」という括弧付きではあるが）、「1人でも生きていける環境」を手に入れたことによって、人間の本래性である「共同性」を外部化した。また、科学的テクノロジーの発展が、宗教に代表されるような「スピリチュアル（霊的）」なものを「外部化」したのも、近代社

会の特徴として指摘されている（広井 2013：27）。

このように近代以降の社会のあり様を捉える広井の「ケアリングコミュニティ」概念は、現代のケアがその対象とすべき具体的な目標設定を明確にすることに成功している。例えばそれは、現代社会の孤立化する人々の課題に対して、人間の本来性である「共同性＝コミュニティ」をどのように復権するかという課題になり、「自然」との関係では、「自然との関りを通じたケア」として、園芸療法や森林療法などを挙げ（広井 2013：28）、近著では、コミュニティを基盤とした自然エネルギーや地場産業、農業などへの着目（広井 2017：69）、あるいは、「持続可能な福祉社会／緑の福祉国家」の構想として、ジニ係数と「環境パフォーマンス指数」との相関関係を表した図を示し、環境パフォーマンスが高い国家ほど格差も低く抑えられていることを指摘し、「自然」との関りを重視することが、持続可能な福祉社会をつくる上でも重要であることを指摘している（広井 2017：70）。「スピリチュアル」なものとの関係では、広井はその「ケア」論の最初期より、ケアと「死」（ターミナルケア）の問題（広井 1997：52）、ケアと「宗教」、「スピリチュアリティ」の問題（広井、2000, 160）などを取り上げており、それは近著（広井 2013：22-24）まで一貫している。

これら「共同性」、「自然」、「スピリチュアリティ」は、「ケアリングコミュニティ」の中で、「内向き」の方向に人間の本来性を取り戻すという「ケア」の目指すべき目的を述べたものであるが、一方で広井は、これからの「ケアリングコミュニティ」が外向きにはどのようなものへ向かうべきなのかという点についても、具体的な方向性を論じている。

この外向きに向かう方向性は端的に「公共性」と表現されているわけであるが、広井の言う「公共性」は、従来の「公―共―私」がクロスオーバーする形でもたらされる「新しい公共性」として構想されている。

この「公―共―私のクロスオーバー」について広井は、カール・ポランニーの議論を引きながら、「共」的原理を「互酬性」に基づく「コミュニティ」に、「公」的原理を「再分配」を行う「政府」に、「私」的原理を「交換」に基づく「市場」にそれぞれ対応させ、それぞれの原理の特徴を、表 2-②のように整理している。

表 2-② 「公―共―私」と政治哲学／公共哲学及び福祉国家（広井 2017：30）

重視する原理ないし主体	政治哲学ないし公共哲学（主にアメリカの文脈）	政治哲学（主にヨーロッパの文脈）	福祉国家としての典型例
①「共」的原理～コミュニティ	コミュニタリアニズム	保守主義 conservatism	大陸ヨーロッパ
②「公」的原理～政府	リベラリズム	社会民主主義 social democracy	北欧
③「私」的原理～市場	リバタリアニズム	自由主義 Liberalism	アメリカ

広井はこれら3つの原理が、「社会保障などの議論でしばしば使われる『共助』、『公助』、『自助』という三つとも大方対応」しており、現代では、これらがクロスオーバーして「こ

の三者は新たな形で融合したり相互に重なりあったりしている」と指摘する（広井, 2017, 30）.

また、広井はこの「公—共—私」の3つの原理を、空間的な「ローカル—ナショナル—グローバル」という軸と関わらせて、表2-③のような整理を行っている。

広井はこの表2-③において、本来、「共」の原理は「地域」レベルの空間に対応し、「公」の原理は「国」レベルの空間に対応し、「私」の原理は「地球」レベルの空間に拡大することを示しているが（第1ステップ）、近代から現代の歴史的段階を踏まえると、近代化（工業化）の進展とともに、それぞれの原理が「国」レベルの空間に集約していった（第2ステップ）。広井はこの「工業化」による各原理の「国」レベルへの集約が起こった理由について、「（前略）（筆者補記：工業化以前の主要産業である）農業であれば、大方は比較的小規模のローカルな地域単位で完結するものだが、工業化以降の段階を考えると、鉄道の整備、道路網の敷設、工場や配電所などの配置等々、その多くはそれまでのローカルな単位を超えた計画や投資を必要とするものであり、そのいわば「最適な空間的単位（あるいは主体）」として浮かび上がるのはナショナル・レベル（の中央政府）となるだろう。逆に、それらは（金融市場のように）グローバルというほどの空間的広がりを持つものではない」（広井, 2017, 35）と述べている。

そして、現代社会において生じている第3ステップの「金融化・情報化」が進展すると、経済と情報のグローバル化により、「文字通りあらゆる国境ないし境界を超えた『世界市場』が成立していく」（広井 2017 : 36）.

表2-③ 「公—共—私」とローカル—ナショナル—グローバルをめぐる構造

	地域（ローカル）	国家（ナショナル）	地球（グローバル）
①「共」の原理～ コミュニティ（互 酬性）	地域コミュニティ	国家というコミュニ ティ（大きな共同体とし ての国家）	「地球共同体」な いし“グローバ ル・ビレッジ”
②「公」の原理～ 政府（再分配）	地方政府	中央政府 （“公共性の担い手 としての国家）	世界政府 cf.地球レベルの福 祉国家
③「私」的原理～ 市場（交換）	地域経済	国内市場ないし 「国民経済（national economy）	世界市場

注：第1ステップ：□ …（近代的モデルにおける）本来の主要要素

第2ステップ：□ …現実の主要要素＝国家（～ナショナリズム）←工業化

第3ステップ：世界市場への収集とその支配←金融化・情報化

今後：各レベルにおける「公—共—私」の総合化&ローカルからの出発

←定常化（ないしポスト金融化・情報化）

広井はここでも構造論的に人間の関係性の原理とその空間的広がりとの関係を捉え、歴史的な視点も交えて分析しているが、「共」の原理（地域）が中心だった「農業」中心の時代から、工業化と共に「国家」が台頭して「公」の原理（国家）が重要となり、グローバルな金融化と情報化が進むことで、「私」の原理としての「世界市場」が世界を席卷するようになっていった、という分析は、「公—共—私」の歴史の変遷過程の優れた分析となっている。

広井はこのような歴史的認識をふまえつつ、「定常化」を迎えるこれからの社会においては、①「地域—国家—地球」という空間各レベルにおける「公—共—私」の分立とバランス、②ローカル・レベルから出発すること、の二点が重要になると指摘する。

①については、表 2-③において各空間軸を縦にみていくと、それぞれの空間軸における「公—共—私」がどのようなものとして存在するかが書かれている。例えば、「地域（ローカル）」においては、共＝地域コミュニティ、公＝地方政府、私＝地域経済が対応し、地域（ローカル）という空間軸の中で、地域コミュニティ、地域政府、地域経済がどのようにバランスするかが重要な課題となる。これを「国家」、「地球」レベルの空間軸に当てはめると、国家レベル、地球レベルでの「公—共—私」の課題が明らかになっており興味深い。

広井はこのような各空間軸における「公—共—私」のバランスの重要性を指摘したうえで、「各レベル相互の関係としては、あくまでローカル・レベルから出発し、その基盤の上にナショナル、グローバルといったレベルでの政策対応や制度的枠組み（さまざまな再分配や規制など）を重層的に積みあげていく」ことの重要性を指摘する（広井 2017 : 37）。

広井はその根拠として、「ポスト工業化そしてさらにその先に展開しつつあるポスト情報化、あるいは定常化の時代においては、『時間の消費』とも呼びうるような、コミュニティや自然などに関する、現在充足的な思考をもった人々の欲求が新たに大きく展開し、福祉やケア、環境、文化などに関する領域が発展していくことになるが、これらはその内容からしてローカルなコミュニティに基盤を置く性格のものであり、（中略）その『最適な空間的単位』は、他でもなくローカルなレベルあると考えられるからである」としている（広井 2017 : 37）。

さて、上記の論考を踏まえると、広井の考える「公—共—私」がクロスオーバーする新しい「公共性」とは、空間軸としては「地域（ローカル）レベル」を中心（出発点）とし、そこから国家レベル、地球レベルにわたる重層的な枠組みの中で「経済」のあり方や資源の再分配などの「政策」を考え、人々の生活の場（地域）における「公—共—私のベストミックス」を考えることとして捉えることができる。

ここで広井の「コミュニティ」概念における「外部」に向かうベクトルとしてこの新しい「公共性」の概念を見てみると、広井が「地域（ローカル）＝コミュニティ」を中心にしながら、空間的にはその外側に広がる「国家」、「地球」との関係を捉えていること、また人間の関係性の原理として、「内」に閉じがちな「共」原理だけでなく、意識的、主体的な契約を必要とする「公」原理、また経済活動を中心とする「私」原理との関係を捉えていることがわかる。

以上の論考から広井の「ケアリングコミュニティ」概念をまとめると、広井はこれからの「ケアリングコミュニティ」の向かうべき方向性として、人間の本来性である「共同性」や「自然」との関り、「スピリチュアル」なものとの関りを取り戻す「内向き」の方向性と、一方では「公—共—私」がクロスオーバーする「新しい公共性」に向けて、「地域」におけ

る「制度」や「政策」との関わり（ある意味で国家的に進められる制度・政策を地域でどのように受け止めるかという課題）、あるいは経済（地域経済—国内経済—世界経済に広がる）との関りを、「外向きに」考える「場」として、設定されていると考えられる。

広井の「ケアリングコミュニティ」概念は、先にも述べたように、現代社会における人間が、これからの社会をよりよく生きるために、どのようなものとの関りを大切にすればよいのか、またそのための新しい社会の仕組みはどのようなものであるべきかを、人間の巨視的・歴史的洞察から明らかにしているところにその特徴がある。内向きには「共同性」、「自然」、「スピリチュアル（霊性）」との関りについて、外向きには人間が近代社会以降つくり出した国家的なシステム（制度・政策）や資本主義経済との関りを問い直し、「公—共—私」がクロスオーバーする「新しい公共性」のあり方を模索している。このような「内向き」、「外向き」に、これからの人間が目指すべき方向性を指し示しているということが、広井の「ケアリングコミュニティ」概念の特徴であり、意義であると考えられる。

（5）広井のケアリングコミュニティ概念の限界の認識と、その乗り越え

さて、上記のような特徴と意義を持つ広井の「ケアリングコミュニティ」概念であるが、先にも述べたように、広井の「ケアリングコミュニティ」概念は「構造論的」な特徴を持ち、それゆえ、現代社会における人間が置かれた状況を、俯瞰的・客観的に捉えることができる点に優れているが、一方で、私たちが「主体的」にどのような形で現代の「ケア」や「コミュニティ」の課題に対処していくかという部分の論考は少なく、その部分に広井の「ケアリングコミュニティ」概念の限界があることを指摘した。

しかし、広井の論考をよく見ると、このような「ケアリングコミュニティ」概念の限界を認識し、乗り越えようとしているとわかる記述がいくつかある。その部分を考察し、広井が「ケアリングコミュニティ」の限界をどのように認識し、それを乗り越えようとしているか、またその広井の試みが、筆者が検討してきた「ケア」概念の限界や、それを「正義の倫理」との編み合わせで乗り越えようとする品川哲彦の論考、あるいは大橋の「社会契約的自立」概念などとの相違と類似性について指摘しておきたい。

例えば、広井は近著『福祉の哲学』の中の、「国家の二つの意味と税—日本における課題」と題した論考の中で、わが国の持つ国家観の問題点を、「“大きな共同体”としての国家」として批判している部分がある。

広井のいう「大きな共同体」としての国家とは、「私、家族、地域…といった具体に、いわば“自分を中心とする同心円”を広げていった場合に行き着くものとしての国家」（広井 2017：38）と捉えられており、この国家観の特徴として、『家族』の延長としての国家イメージでもあるので、自ずとパターンリスティックになりやすい」と指摘されている（広井 2017：39）。

このような国家観に対し広井が対置するのが、「“公共性の担い手”としての国家」である。広井はこの“公共性の担い手”としての国家については、「あくまで独立した『個人』から出発して社会（society）というものを考えた場合、個人の自由な活動だけでは格差などさまざまな弊害が生じるので、そうした問題を解決する“装置”として作ったものとしての『国家』」であり、「個人から出発して『社会契約』的に作られる国家といってもよいだろう」とし、西洋的な市民革命を経た国家を想定している（広井 2017：38-39）。

広井が「大きな共同体」としての国家の問題として挙げているのが「税」をめぐる国民意識である。広井は「もし国家が親のような存在だとすれば、子どもが親に対して（世話をしてくれた）謝礼を払うことがないように、個人が国家に対し税を払うという発想は成り立ちがたくなる」とし、「せいぜい税というものは『取られるもの』として観念され、個人が税を出し合って、福祉を含めたさまざまな公共サービスを提供し、社会を作るといった発想—これがまさに②の“公共性の担い手”としての国家である—は生まれる余地がなくなる」と指摘する（広井 2017 : 39）。

広井は、諸富徹の『私たちはなぜ税金を納めるのか』¹⁰を引きながら、日本には西洋のような市民意識からくる「自発的納税倫理」が発達しなかったことを指摘し、そのことが現代の日本における社会保障の財源問題（1000兆円を超える借金をし、社会保障の負担を招来世代に付け回している）につながっているとして、「日本における課題は、（中略）あくまで『個人』を出発点に考え、そこから（“公共性の担い手”としての）国家または政府を自ら作っていくという発想を根づかせていくことにあるだろう」と述べる（広井 2017 : 40-41）。

このような広井の考察から浮かび上がるのは、広井がわが国の課題として、“自分を中心とする同心円”を広げていった先に作る集団（コミュニティ）の課題、すなわちそれは大橋のところで検討した森有正の「二人称関係」と同様の問題意識を持っており、その限界を乗り越える方法として、「個人」を出発点とした、自発的・主体的に作る公共性というテーマを持っているということである。

先に、筆者は、広井のケアリングコミュニティ概念の限界について、「構造論」的であるがゆえに、人間が「主体的」に作る社会づくりの方向性の論述に乏しいことを指摘したが、広井がそのことについて全く触れていないわけではなく、むしろ重要な問題として課題提起をしていることがわかる。

広井は『福祉の哲学とは何か』の別の箇所では、日系アメリカ人のテツオ・ナジタが日本の相互扶助の歴史的系譜について著した『相互扶助の経済』¹¹を批判的に取り上げ、ナジタが評価した日本に伝統的な相互扶助の思想について、「ナジタの日本社会への評価は、日本における『相互扶助』が概して集団の内部に完結しがちであることを十分に見ていないのではないか」（傍点は筆者）とし、ナジタが日本社会を「過大評価」していると指摘している（広井 2017 : 41-48）。この部分からも、広井は集団の内部に閉じる日本の関係性の特質について批判的な視線を送っていることがわかる。

では、このような課題（内に閉じる傾向のある日本の関係性の特質において、今後どのように「ケアリングコミュニティ」を形成していくかという課題）に対して、広井はどのような解決策を模索しているであろうか。

そのことが述べられている部分として、『福祉の哲学とは何か』の中で、広井が「探求」と題して、本論と関係するテーマをいくつか取り上げ、より深く考察している文章が参考になる。

例えば、「探求 2 “自発的なものとしての『税』と『公—共—私』のクロス”では、先ほども述べた日本の「税」意識の問題点を指摘した上で、「今後は『自発的な税』のような、いわば従来の「公—共—私」が融合したような新たな税の形態も考えられるのではないか」と問題提起して、その新たな税の形態として、「税と寄付の融合形態」、「福祉寄付制度」な

どのアイデアを挙げる。そしてすでに現実に行われているそのような取り組みとして「ふるさと納税」を取り上げている。広井は「ふるさと納税」には批判（返礼品競争）もあるが、その額が年々増えていることを評価し、本来の税制度から見れば補完的なものであるとしながらも、「このような多様な税の形態は今後国レベルや自治体レベルを含めて発展させていくことが重要ではないだろうか」としている（広井 2017 : 42-43）。

広井のこのような提案は、やはり広井の特徴である「構造論的」な立場から、「社会設計的」な課題の乗り越えの提案と分析することができる。「ふるさと納税」のように、人々が自発的に寄付しやすい「仕組み」を作ることで、人々の「自発性」が発露しやすい環境を整えることが、広井の主な眼目である。

しかし、このような広井の社会設計的な考えだけで、果たして日本の課題である「二人称関係」は解決されるのであろうか。筆者は、このような社会設計的なアプローチだけでは、日本の抱える「内」に閉じる関係性の根本的な解決にはつながらないと考える。なぜなら、単に人々の「自発性」が発露しやすい環境設定を行い、それであたかも「自発的」な行為が増えたとみられたとしても、それはやはり本来の意味での「主体性」ではなく、「環境」や「関係」に促された「自発性」にすぎなくなる。

ただ筆者は、広井のいう社会設計的な施策が必要ないと言いたいわけではない。このような施策も用いる必要はあるが、真の意味で人々が「主体的」になるためには、別のやり方も併せて必要になるということである。

例えば前節で検討した大橋は、人々が地域福祉を主体的に運用していくことができるようになるための「地域福祉の4つの主体形成」の課題を提起していた。特にその中で、地域福祉計画の策定などに人々が具体的に関わる中で、様々な知識を学び、討議を繰り返すことで地域福祉を住民自ら運営することのできる民主主義的な自治の力を形成し、また具体的なサービス実践そのものを通して、実践力を身につけるなどといった、具体的な「主体形成」のあり方が盛り込まれている。筆者は後に「ケアリングコミュニティ」を形成する際の「討議（倫理）」の必要性について触れるが、広井の「ケアリングコミュニティ」の限界の乗り越えの方法論には、このような「主体形成」を重視する視点がほとんど見られない。

やはりそのような意味で、広井の「ケアリングコミュニティ」概念には依然限界があると思わざるを得ない。それがわかるもう1つの論考、「探求3 リベラリズムとコミュニタリアニズムの対立を乗り越えるものとしての『自然／生命』」についても検討しておく。

広井はこの論考の中で、ここまで検討してきたような人間の二つの側面、すなわち「個人」を出発点に「権利」や「自由」、「平等」などを志向する思想として「リベラリズム」を、一方、「関係性」を基盤に「互酬性」や「相互扶助」、「協調的行動」などを志向する思想として「コミュニタリアニズム」があり、この思想的対立をどのように乗り越えるかという課題を提起している。この課題に対し広井が提示する方法は、この「リベラリズム」、「コミュニタリアニズム」のさらに基底にあるものとして、人間が本来的には一個の生命体として「自然／生命」の次元における存在であることも指摘し、これらは、どのような文化の人間にあっても「普遍的」であるので、この「自然／生命」の次元を視野に入れることで、現代社会における「リベラリズム」、「コミュニタリアニズム」の対立を解消できるのではないかと考察する（広井 2017 : 52-53）

筆者自身は、広井が提起するこの課題設定を、「正義の倫理」と「ケアの倫理」の対立として捉え、第1章で、この二つの倫理の編み合わせを行うことで、「ケアリング」と「正義」が互いに持つ限界を克服する道を考えて、広井はここに「自然／生命」の次元を導入することで、「リベラリズム」と「コミュニタリアニズム」を相互補完的に捉える議論ではなく、より普遍的な次元に還元することにより、その乗り越えを図ろうとしている。

しかし、この広井の「自然／生命」の次元を取り入れるやり方は、筆者には課題を解決する上で、やはり本質的な解決につながらないと考える。

ここでも筆者は、広井が「自然／生命」という次元を導入することそのものに全部反対するわけではない。そのようなものとの関りを取り戻すことが、現代社会に生きる人間の課題であることは、筆者も同意する。しかし、ここで課題となっているのは、筆者が（そして広井も）指摘した「二人称的に内に閉じるケアリングの限界」をどのように克服するのか、という課題であったはずである。筆者は、このような課題を克服するためには、単に「自然／生命」の次元を導入するだけでは不十分だと考える。

筆者はこの「自然／生命」の次元を導入しながら、さらに人が例えばそのような「自然／生命」的存在であることの「意識化」はやはり重要であり、それを成すためには、やはり一方では「リベラリズム」的な「反省知」が不可欠になると考える。広井が「コミュニタリアニズム」の課題（筆者はそれをケアリングの課題と捉えている）として考える「内に閉じる関係」という課題に対しても、「リベラリズム」的倫理によって、それを意識化しながらその限界を見極めつつ、しかしその「本来性」を取り戻す（意図的に、ケアリングを行い、コミュニティを形成する）ことが重要だと考えている。それには、先ほども述べた「主体形成」に向けた意図的な行動や、教育・学習等による「学び」が不可欠な要件になると考えている。

しかし、ここで断っておかなければならないのは、広井の意図も、筆者と同じようなベクトルを持っている可能性があることである。あくまで「可能性」としたのは、広井自身の論考がそれほど詳細になされていないからであるが、広井は先ほどの「探求3」の論考に入る前の本論部分において、「いずれにしても、このようにして『個人』をしっかりと立てながら、同時に生命や自然を普遍的な原理にまで高めることができれば、それは現代社会における新たな福祉思想となりうるのではないか」（傍点筆者）としている（広井2017：51）。この傍点部分における、「普遍的な原理にまで高める」は、単に「自然／生命」の次元を導入するだけでなく、それを「反省知」によって「普遍的な原理」にまで高めようとする意図があるように感じられる。したがって、広井においても、リベラリズム的反省知によって、「自然／生命」の次元を意識化しようとする意図がうかがえるわけである。

とはいえ、やはり広井においては、そのような「自然／生命」を「普遍的な原理」にまで高める具体的な方途までは記述されていない。具体的に提起されているのは、先述した「緑の福祉国家」構想のようなものであり、その意味で、その解決策はやはり「社会設計的」なものになっていると言わざるを得ない。より具体的な方策は今後検討されていくのかもしれないが、現時点ではその方向性は見られない。

以上、広井の「ケアリングコミュニティ」概念の限界とその乗り越えを広井自身がどのように図っているのかについて検討してきた。本項の結論としては、広井は「ケアリングコミュニティ」概念の限界について、筆者や大橋などと同じ問題意識を共有していると言え

るが、それを乗り越える方法については、広井の思想が「構造論的」特徴を持つがゆえに、「社会設計的」な方策を述べるにとどまり、より具体的な方法については述べてきていないといえる。

(6) 広井のケアリングコミュニティ概念のまとめ～その意義と限界～

以上、本節では広井良典のケアリングコミュニティ概念についてその意義と限界を検討してきた。本節のまとめとして今一度その意義と限界を整理すると以下のようにまとめられる。

①広井自身は「ケアリングコミュニティ」という1つのまとまった概念として検討しているわけではないが、わが国において最も早くから現代社会の課題として「ケア」と「コミュニティ」の哲学・思想的問題に取り組み、現在に至るまで重要な論考を発表し続けている。

②広井の「ケアリングコミュニティ」概念の特徴は、人間を巨視的・歴史的に捉え、その「進化」の歴史的過程の中で、人間がその「本来性」である「共同性」や「自然」、「スピリチュアル（霊性）」なものとの関係を「外部化（疎外）」してきた存在として捉えることである。これにより、現代社会に生きる人間が取り戻すべき「本来」的なものの目標が、明確に設定される。

③一方で広井は、単に「内向き」に人間の本来性を取り戻すだけでなく、現代に生きる人間が構築すべき「新しい公共性」の考えを提起した。それは、従来の「公—共—私」がクロスオーバーする形での「公共性」であり、その実現のためには、「地域」、「国家」、「地球」という各空間レベルにおいて、「公—共—私」のバランスをいかにとるかが重要であり、また、現代社会がグローバルな広がりを持つ社会である中で、「新しい公共性」は、人間の本来性の基盤である「地域（ローカル）」レベルから出発することを提起した。

④このような「人間の本来性」を取り戻す「内向き」の方向性と、「新しい公共性」に対して「外向き」に向かう方向性の二つの方向性から現代に構築すべき「ケアリングコミュニティ」を捉えることが広井のケアリングコミュニティ概念の特徴である。

⑤広井はこのケアリングコミュニティの「内向き」の方向性と、「外向き」の方向性とが、対立構造（特にわが国の傾向として、関係性が内向きに閉じてしまい、「個人」を重視する公共性が構築しにくい）を持っていることを意識しており、それは筆者や大橋の問題意識と同様のものではなかった。

⑥しかし、広井のケアリングコミュニティの限界についての乗り越えの方策は、広井の思想が「構造論的」な特質を持っているがゆえに、「社会設計的」な提案に今のところとどまっており、その部分において広井のケアリングコミュニティ概念の限界があると言える。

いずれにしても、広井のケアリングコミュニティ概念は、人間の本来的なもの（共同性、自然、スピリチュアリティ）を捉える思想や、「公-共-私」がクロスオーバーする「新しい公共性」を提起している点において、ケアリングコミュニティ概念を精緻に検討していく際の有効な視座を提供している。筆者は第3章において、「自然」や、「スピリチュアリティ」、「宗教」、「経済活動」などとケアリングコミュニティの関係性を考察することになるが、これらとの関係性を考察する基本的視座はこの広井の論考から得られるものである。最後にこの点を記して広井のケアリングコミュニティ概念の検討を終わることとしたい。

第4節 小林正弥のケアリングコミュニティ概念の検討

本節では、「ケアリングコミュニティ」概念の先行的な研究の3つ目として、小林正弥の「ケアリングコミュニティ」概念について検討することにした。

小林正弥は政治哲学の分野において、コミュニティニズムの立場をとっている研究者である。小林は近著において、政治哲学の主要なテーマの1つに「福祉」があるとし、「福祉の公共哲学」のあり方について検討を行っている¹²⁾。

小林自身は、広井と同様、「ケアリングコミュニティ」という言葉（概念）そのものを、検討の対象としているわけではない。しかし、小林はコミュニティニズムの哲学とケアの倫理の類似性を指摘し、現代の「福祉の公共哲学」の1つの可能性として、ケアの倫理を含んだコミュニティニズム、「ケアリングコミュニティニズム」の考え方を提起している。小林の政治哲学に関連する論文は幅広いが、特にここでは、この「ケアの倫理」とコミュニティニズムの関係性に焦点を当てて考察している「性差と家族・子ども-『正義とケア』論争から生成的コミュニティニズムへ」¹³⁾及び、「ケアと正義の公共哲学」¹⁴⁾の2つの論考を主に参照しながら、適宜他の論考も取り上げつつ検討していくこととしたい。

若干結論を先取りすれば、小林の「ケアリングコミュニティニズム」の考え方には、「ケアリングコミュニティ」概念を考える上で重要となる、「関係性」や「責任」、「美德」、「友愛」などといった、コミュニティニズムが重視する哲学的キーワードが占める位置を、「ケアの倫理」や「正義の倫理」との相補的な関係性の中で捉えることができるようになる意義がある。しかし、小林の論考には「ケアの倫理」の限界についての認識に乏しい部分があり、その結果、「ケアの倫理」、「コミュニティニズム」、「リベラリズム的正義」との間の相補的緊張関係を捉え切れていない部分があることを指摘したい。以下に各点について詳述する。

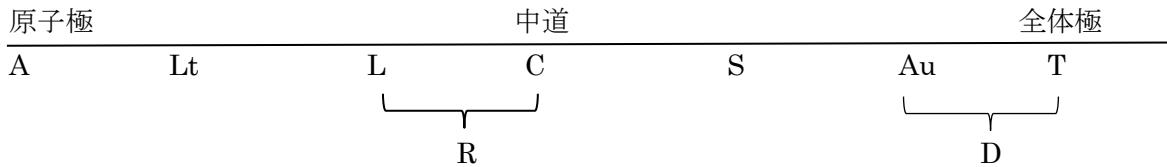
(1) 小林正弥のコミュニティニズムの思想的位置

小林正弥の「ケアリングコミュニティニズム」概念を検討するにあたり、まず、小林が拠って立つ思想的基盤である、「コミュニティニズム」の思想的位置について簡単に述べて置くことにしたい。それは後に検討する、小林の「ケアの倫理」と「コミュニティニズム」との関係性、あるいはそれらと「リベラリズム的正義」との関係性を捉える上で、重要な補助線となる。

小林は、コミュニティニズムの思想的位置付けとして、「コミュニティニズムをめぐる思想的地図」を図式化し、その思想的位置付けの明確化を試みている。

まず小林は、「原子論的な立場」と「全体論的な立場」を両極とする、政治思想の理論的位置関係を図 2-⑦のように図式化している。

図 2-⑦ 政治思想の理論的位置関係 (小林 2012 : 305)



A(アナーキズム ; Anarchism),Lt(リバタリアニズム;Libertarianism),L(リベラリズム;Liberalism)
 R(共和主義;Republicanism),C(コミュニタリアニズム;Communitarianism),
 S(国家・社会主義;Statism,Socialism),Au(権威主義;Authoritarianism),D(独裁主義;Despotism),
 T(全体主義・ファシズム;Totalitarianism,Fascism)

小林はこの図を示したうえで、「(前略) コミュニタリアニズムは個人の自由を尊重しつつ全体に対する責任や美德を重視して、『共通善』を政治の目的として考える。(中略) 今日のコミュニタリアニズムは自律性だけではなく秩序も重視してそのバランスをとる点でリベラリズムと対立する反面で、秩序だけではなく自律性も重視する点で社会的保守主義とも異なっている」と、コミュニタリアニズムの思想的位置づけを図っている(小林 2012 : 306)。

すなわち、コミュニタリアニズムは、政治思想的には、原子極(個人の自由)と全体極(社会の秩序)のおよそ中間に位置し、個人の自律性も尊重しながら、社会秩序への責任と、理想の個人と社会との関係を実現しようとする「美德」の重視、そしてそれらを踏まえた、人々の共通認識としての「共通善」の構築を目的とするところにその思想的特徴がある。図 2-⑦は極めて単純化した図であるため、その思想のより具体的なあり方まで表現することはできていないが、小林は、別の部分でより細かなコミュニタリアニズムの考え方について様々なコミュニタリアニズムの類型を挙げている。ただ紙幅との関係でここではその詳細には立ち入らないこととする。

ただここで、小林自身の思想的位置については若干詳しく述べておく必要がある。

小林はコミュニタリアニズムとそれに対するリベラリズムの思想家等からの批判を丁寧に検討し、それに再批判を加える形で、現在のコミュニタリアニズムの意義と到達点を論じているが、その中で小林が重視するのは、アメリカの代表的なコミュニタリアニズムの哲学者であるマイケル・サンデルらを取る立場である。

小林はサンデルらのコミュニタリアニズムの立ち位置を「善—正相関的コミュニタリアニズム」と位置付ける。この「善—正相関的コミュニタリアニズム」とは、コミュニタリアニズムの思想がもともとその人が所属する「コミュニティ」における「共通善」を求め

るといったように、どちらかと言えば「全体論より」の思想を持っているわけであるが、サンデルらの考えはリベラリズムが主張する「個人」の「自由」や「自律」、「主体性」のことを考えていないわけではなく、それらも1つの規範として重要であると位置づけているところに特徴がある。このように、リベラリズムが主張する価値についても取り入れたコミュニタリアニズムを、「善」も「正義」も両方大切にし、人は本来的に「善」を求める存在であると規定しながら、その「善」を求めた先に(「善」に相関して)、規範としての「正義」がある、と考えるコミュニタリアニズムのあり方を、「善—正相関的コミュニタリアニズム」と位置付けるわけである。また、このような立場は、「リベラル」の思想も大事にしたコミュニタリアニズムということで、「リベラル・コミュニタリアニズム」と表現もされている。以上のことを端的に表現している小林の文章を以下に引用する。

「(前略) サンデルをはじめとするコミュニタリアニズムは、近代以降の原子論的リベラリズム・リバタリアニズムに反対しているという点で存在論的に全体論的な側面を持つ一方で、規範的には個人の自由や人権は尊重するという点で個人主義的な面があるから、社会保守主義やさらには国家主義・独裁主義(権威主義・全体主義=ファシズム)とは異なっている。だから、それは「原子論⇔全体論」という存在論的・方法論的な対立の中で、両極の中間に位置している。(中略) だからこそ、今日のコミュニタリアニズムは、リベラル・コミュニタリアニズムなのであり、原子主義と全体主義の双極とは異なり、テイラーの概念を用いれば「全体論的個人主義」ということになるように、この点でも「原子論—全体論(対立)に関する中道主義」、言い換えれば「共の中道主義」と言えるだろう。私たちはこの側面を『共』という概念で指し示しているわけである。」(小林 2013 : 92-93)

ここで小林が指摘している「共」とは、全体論的立場を「公」、原子論的立場を「私」としたとき、「公」も大切にしながら、「私」も大切にするという中道的なあり方を「共」と表現しているわけである。小林は別のところで、この「公—共—私」の関係をさらに細分化し、「私—私共—共—公共—公」という5分節で捉える枠組みを提示しているが(小林, 2017, 82-85)、それについては後ほど詳述することとし、ここでは、小林のコミュニタリアニズムにおける思想的立ち位置がいわゆる「リベラル・コミュニタリアニズム」であることを指摘することと定める。

また、小林のコミュニタリアニズムの特徴は、空間的にはコミュニタリアニズム思想の適用レベルを、「地域レベル」だけでなく、ナショナル、グローバル(コスモポリタン)に捉え、また時間的には過去から現在、未来へとつながる時間軸についてもコミュニタリアニズムの扱う範囲としている。よって、小林においては、家族や地域のような小コミュニティから世界的規模の大コミュニティにおける「共通善」といったコミュニタリアニズムの基本となる思想のあり方が検討され、また世代を超えた「超世代的コミュニタリアニズム」によって、世代を超えた問題(過去の戦争責任の問題や、未来の環境問題など)に対してもコミュニタリアニズムの思想の適用が行われることになる。また、のちに述べる「ケアの倫理」、「ケアリングコミュニタリアニズム」との関係では、「次世代生成的コミュニタリアニズム」という概念が用いられるが、小林のコミュニタリアニズム思想の特徴は、空間的には小コミュニティから大コミュニティまで、時間的には過去から現在、未来までといったように、極めて幅広い対象にコミュニタリアニズム思想を当てはめるところにその特徴がある。

本論文ではそのすべてについて触れることはできないが、次項以降では、特にケアの倫理との関係で小林が提示した「ケアリングコミュニタリアニズム」の概念に焦点を当てて、検討を行っていくことにしたい。

(2) 小林正弥の「ケアの倫理」理解とコミュニタリアニズムとの接合

本項では、小林正弥の「ケアの倫理」の理解と、それに基づいたコミュニタリアニズムの思想と「ケアの倫理」の接合の仕方に焦点をあて、小林の「ケアリングコミュニタリアニズム」概念の特徴について検討していく。

小林が、ケアの倫理とコミュニタリアニズムとの関係性を論じた論文として、『コミュニタリアニズムのフロンティア』所収論文の「性差と家族・子ども—『正義とケア』論争から生成的コミュニタリアニズムへ」(小林 2012)がある。この論文で小林は、「ケアの倫理」の概略を述べた上で、この「ケアの倫理」に対する「正義論」側(フェミニズムやリベラリズム思想家)からの批判を取り上げ、それらの「ケアの倫理」批判に対して、「ケアの倫理」に共感するコミュニタリアニズムの立場から、それらの批判への再批判という形で応答しつつ検討している。小林は、この批判的検討を踏まえて「ケアの倫理」の意義とコミュニタリアニズムの親和性を述べ、また「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムとの接合をはかり、「ケアリングコミュニタリアニズム」の思想を提起している。

また、小林は『講座ケア①ケアとは何だろうか—領域の壁を越えて—』所収論文「ケアと正義の公共哲学」(小林 2013b)においても、「ケアの倫理」と「正義論」、「コミュニタリアニズム」の関係性をより詳細に論じながら、「ケアリングコミュニタリアニズム」の概念において、「ケアと正義の統合」を提起している。

本項では、この2つの論文を主に取り上げ、小林の「ケアの倫理」の理解と、それを「正義論」とコミュニタリアニズムと関連付け、「統合」させる「ケアリングコミュニタリアニズム」の概念がどのような理論構造を持っているか、ということについて検討する。

①小林の「ケアの倫理」の理解について

まず、小林の「ケアの倫理」の理解について述べておく。小林の「ケアの倫理」理解は、「ケアの倫理」の提唱者でもあるギリガン、教育学において「ケアリング」の理論を確立していったノディングス、「ケア」についての先駆的な哲学的考察を行ったメイヤロフなどの論考が基盤になっている。特に「ケアの倫理」として意図的に取り上げられているのは、「関係性の美徳としてのケア」、「責任」や「責務」の強調、「ケアの女性性」、「精神性」や「善き生」、「善」、「道徳性」などである。これらの「ケアの倫理」の諸側面は、特に「正義論」との対比の中で述べられてきたものである。「独立性」や「自律性」を重視する「正義論」に対しては「関係性」が対置され、「権利」を重視する「正義論」に対し「ケアの倫理」は「責任」を対置する。また「男性的な正義論」に対し「ケアの倫理」は「女性的な倫理」と見られ、「合理性」、「普遍的妥当性」を重視する「正義論」に対し、「ケアの倫理」においては「精神性」、「正義に対する善の優位」、「道徳性」などが対置されるわけである。また、小林は、「関係性の美徳」としてのケアは、「愛」(キリスト教的な愛)という概念とも密接に関係するとして、「ケアの愛」についても重視している¹⁵⁾。

これらの「ケアの倫理」の諸側面については、筆者も第1章を通じて論じてきたもので

あるが、小林の「ケアの倫理」についての理解は、どちらかと言えば自分の専門領域であるコミュニタリアニズムとの関係で、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの両者に類似する概念を多く挙げているきらいがある。一方で、筆者が第1章で検討した、「ケアの倫理の限界」についての論究は（小林自身が批判的に取り上げている「ケアの倫理の批判者」についての記述を除けば）、ほとんどされていない。どちらかといえば小林には、「ケアの倫理」の限界について指摘する論者を再批判し、「ケアの倫理」を擁護する姿勢が強くみられる。

このようなことの背景に何があるかについては明らかではないが、小林は筆者が第1章で主に取り上げた品川哲彦の「ケアの倫理」についての考察を取り上げていない。品川は「ケアの倫理」の意義についても論究しながら、その「限界」についても、筆者が管見した限り最も精緻に検討している論者である。「ケアの倫理」を考察する上では品川の論考は重要であると考えが、小林は先行研究として（その他の論者については洋の東西を問わず、幅広く取り上げているにも関わらず）一切触れていない。

品川だけでなく、小林が触れていない「ケアリング」論者としてベナーがいる。筆者は第1章で、ベナーが考察した存在論的現象学的なケアリング概念が「ケアリング概念」の中でも特に重要であることを述べた。筆者がベナーの存在論的現象学的な「ケアリング概念」を重要視したのは、哲学的に人間存在が本来的に「ケアリング」することによって存在していることを明確にしており、それによって明らかになる人間存在にとっての「ケアリング」の本来性と、それがゆえに生じる「ケアリング」の「可能性」とその「限界」について明示することができる考えたからである。

しかし、小林においては、「ケアの倫理」について多様な論者に触れながら検討しているにも関わらず、筆者が最重要視した品川とベナーについては全く触れられていないのである。小林がこの2つの論者に触れなかった理由については定かではないが、このことは後にも述べるように、小林がケアリングの負の側面や「限界」についての認識をしていないために、「ケアの倫理」と「正義の倫理」、あるいはコミュニタリアニズムとの相補的緊張関係を捉えきれない原因となっている。そのことについては順次考察していくが、ここでは小林の「ケアの倫理」理解の特質がそのようなものになっていることについて指摘するにとどめたい。

まとめれば、小林の「ケアの倫理」理解は、ギリガン、ノディングス、メイヤロフなどに拠っており、「ケアの倫理」を「正義の倫理」と対比し、「関係性」、「責任」、「善」、「道徳」、「愛」などの内容を持つものとして認識していることがわかる。後でも述べるが小林はこのような「ケアの倫理」が政治哲学としての「コミュニタリアニズム」と親和性を持つ概念であると考えており、政治哲学が扱う公的な領域において、「ケアの倫理」を活かした新しい政治哲学（ケアリングコミュニタリアニズム）を提起している。

しかし、小林においては、筆者が第1章で検討した「ケアリング」の限界についての認識は乏しく、その課題を鋭く指摘した品川哲彦の論考については取り上げられていない。また品川がその論考の前提としたベナーの存在論的現象学的ケアリング概念についても触れられていない。その結果、小林の「ケアの倫理」理解は、小林自身の専門領域であるコミュニタリアニズムと親和的な側面がより強調された理解となっており、その「限界」についてはあまり意識されていないと考えられる。

以下、このような「ケアの倫理」の理解に基づいた小林の「ケアリングコミュニタリア

ニズム」の思想がどのようなものとして構築されているかについて順次考察する。

②「ケアの倫理」に対するフェミニズムの「本質主義批判」への応答

小林は「ケアの倫理」を批判するフェミニズムの論理が、男女の性差を「本質的なもの」とする「本質主義批判」であると捉える。このフェミニズムの側からの「ケアの倫理」に対する「本質主義批判」とは、ギリガンやノディングスなど、「ケアの倫理」の代表的な論者が、「ケアの倫理」を「女性的な倫理」としたことに対する批判である。

小林も参照した百科事典マイペディア¹⁶⁾によれば、「本質主義とは、男性や女性の中に、ある生物学的・心理的な〈本質〉を認め、さらにそれを時代が変わっても変化することのない、普遍的で絶対的なものだとする考え方のこと」である。フェミニズム論者は、「ケアの倫理」が、女性の「本質」に由来する倫理であると捉えるがゆえに、それを「本質主義」的であるとし、そのような「本質主義」的な「ケアの倫理」は、女性にばかり「ケア」の役割を押し付け、結果として女性の抑圧につながると批判するわけである。

さて、このようなフェミニズムからの「ケアの倫理」への「本質主義」批判に対して、小林は、あくまで「ケアの倫理」が女性的な性の本質的なあり方から生まれたとするノディングスの論考を引き、いわば「本質主義」を徹底することによって、フェミニズムからの「ケアの倫理」への「本質主義」批判に応答している（小林 2012 : 70）¹⁷⁾。

小林が「本質主義」を徹底する際の論拠としているのは「『本質主義』批判には学問的根拠がない」（小林 2012 : 71）という主張である。小林は「本質」についての科学的立証が困難であることを主張し、プラトンの「イデア論」のように超越的な存在として「本質」を捉える場合でも、アリストテレスの「形相論」のように、具体的な事物の「本質」を捉えようとする場合においても、その「本質」そのものは不可視であり、原理的にその本質があるのか、ないのかを問うこと自体が困難であることを指摘する。たとえば、ここで議論になっている、「男性性／女性性」といった対照的なありようが、「本質」に基づくものなのか、それともフェミニズムの論者が言うように、社会的に「構成」されたものかを問うことは、「本質」そのものが不可視である以上、「本質」が「ある」とも、「ない」とも言えない。よって、フェミニズム論者が批判する「女性性は本質的ではない」とする主張には、根拠がないということになる。

小林はこのような前提に立ったうえで、次のように述べている。

「このように本質主義は否定することも立証することも原理的に困難であるにもかかわらず、『本質主義』という言葉で批判ができるのは、今日、超越的世界観や目的論的世界観が衰退し、唯物論的ないし経験論的世界観が広まっているためである。けれども、たとえばアリストテレス的なコミュニタリアニズムのように、目的論的世界観が浮上すると、『本質主義』という言葉で一蹴することはできなくなる。」（小林 2012 : 72）

小林はこのように述べた上で、「本質主義」批判は上記のような意味で妥当性を欠くので、むしろ「ケアの倫理」が女性の「生物学的な本質性」に根ざしているかもしれないという「可能性」を否定せず、「目的論的」に「本質主義」を徹底していくことで、「女性性」の持っている価値をむしろ大事にすることが重要ではないか、という趣旨の議論を展開する（小林, 2012, 72-74）。

筆者はこの小林の主張には妥当性はあるものの、フェミニズムからの「本質主義」批判への応答としては、若干論拠が弱いと考えている。

フェミニズムが主張する「本質主義」批判からの「ケアの倫理」批判については、筆者も第1章で検討した。筆者はこのようなフェミニズムの「本質主義」批判については一定の意義を認めながら、品川哲彦や、品川が引用したコーネルの論考を手掛かりに、「女らしさ」を「女性的なもの」として脱構築する、デリダの「脱構築」の考え方をうけ、脱構築された「女性性」の価値（ケアの倫理）が、既存の男性中心の社会構造の様々なテクニク（文脈）に到来することを通して、既存の男性中心の社会構造を脱構築しつつ、「女性性」と「男性性」、つまり「ケアの倫理」と「正義の倫理」が、脱構築を繰り返しながら相補的に「編み合わせられる」ことによってもたらされる社会のあり方を論じた。

筆者が、品川やコーネルらを参考に、デリダの脱構築の考え方に基づいた「ケアの倫理」の持つ「女らしさ」の脱構築の論理を採用した背景には、「女性的な倫理」としての「ケアの倫理」の価値を認めながら、それが「女らしさ」という「本質主義」に回収されることなく、現代社会のあり方をよりよいものに高めていく倫理的思想の1つの要素として「ケアの倫理」を位置付けたかったからである。そして、そこに「脱構築」の思想を取り入れたのは、「ケア」や「ケアリング」概念の本質が持っている「本来的な限界」への認識がある。

筆者がフェミニズム理論家の「ケアの倫理」に対する「本質主義的な批判」を一部受け入れるのは、筆者が「ケア」や「ケアリング」には「正義の倫理」にはない、「関係性」や「責任」を重視する考えがある一方で、「ケアの重荷」を無限に要請するなど、負の側面も本質的に合わせ持つと認識しているからである。フェミニズムの理論家が、そのような「ケアの重荷」を女性が「本質的」に担うべき、という考えを、「本質主義」の観点から批判するのは、女性だけに「ケアの重荷」を押し付けることになりかねないことを危惧するからであり、その主張には一定耳を傾けざるを得ないであろう。

しかし、小林同様、筆者も、そうだからといって「ケアの倫理」の持つ価値は、これからの社会を構成する思想的・倫理的要素として無くしてしまった方がよいという考えには立たない。それゆえ筆者は「ケアの倫理」の持つ価値は残しつつ、その「ケアの倫理」が「女らしさ」という特定の性別に紐づけられる論理を脱構築し、男性的な「正義の倫理」と編み合わせられること、あるいはその編み合わせの過程の相補的な緊張関係の中で、互いの「男らしさ」、「女らしさ」を脱構築しつつ展開されるものとして、「ケアの倫理」の位置づけの確保を図ろうとしたわけである。

これに対して小林は、むしろ「女性性」を「本質主義」的に徹底することによって、フェミニズム理論家の「本質主義」批判に応答しようとしている。小林の取るこの「本質主義の徹底」という方法は、「ケアの倫理」の価値を、「本質主義批判」によって無効化されてしまうことを防ぐためには有効であると考えられるが、一方で、「ケアの倫理」の「女性性」を「本質主義」的に徹底してしまうことによって、「ケアの倫理」が持つ負の側面を、特定の性別に帰属させてしまう論理に結局のところ帰結してしまう可能性があり、その点で、再びフェミニズム理論家等からの「本質主義批判」を招来させてしまう結果になると考えられる。

小林の意図が、「ケアの倫理」の持つ価値をフェミニズム理論家の本質主義批判から擁護しようとしたことにあることは、筆者も理解する。しかし、小林の「ケアの倫理」の理解

が、「ケア」や「ケアリング」の持つ本来的な限界や「負の側面」についての認識を欠いていたために、その限界を「脱構築」という方法での、「ケアの倫理」の価値の位置づけがなされなかったのではないかと考察する。

③「ケアの倫理」とコミュニタリアニズム思想の接合の論理

次に小林が「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムを接合する論理について検討する。小林はまず、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムとの類似点について、『『ケアの倫理』を重視する論者は、様々な点でリベラリズムを批判しており、それらの点でコミュニタリアニズムと共通性を持つ』と指摘したうえで、次のようにその類似点を指摘する。（以下の引用部分は、小林 2012：74-77。また小林は以下の引用部分は小林 2013：64-75 部分の要約を含むとしているので、そちらも参照のこと）

1. 「まずリベラリズムが個人の自由・権利を中心に考えるのに対し、ケア倫理は関係性の倫理である」（コミュニタリアニズムも家庭やコミュニティなどの関係性を重視する）＝「関係性の倫理」という共通性

2. 「またケアにおいては、ミルトン・メイヤロフ以来強調されているように、人格的・精神的次元が存在している」＝「人格的・精神的側面の重視」という共通性（これについて、小林は「サンデルらのコミュニタリアニズムには、『負荷ある自己（負荷ありき自己）』『善き生』』というような人格的・精神的側面を重視するという点で『ケアの倫理』と共通している」（小林 2012：74）と述べている。）

3. 「コミュニタリアニズムは、普遍主義的で権利を中心にするリベラリズムを批判し、文脈・状況や責任・責務を重視するという点でケア倫理と共通している」＝「文脈・状況、責任・責務の重視」という共通性

4. 「フェミニズムは『公的領域—正義／私的領域—ケア』というようにリベラリズムの公私二分論を批判するが、このリベラリズム批判においてもコミュニタリアニズムと共通している」＝「公私二分論批判」という共通性

小林はこのように「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの共通性を指摘するが、一方で「ケアの倫理」の主張者たちからは、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの相違についての論考が出されているため、それについても検討している。ここでは特に、「ケアと正義の公共哲学」における小林の検討を参照し、以下、その概要を紹介する。

1. ノディングスの論点

小林は、ノディングスがリベラリズムを「理性的な人間を想定しており、自律性が過度に強調されていて、コミュニティの価値が軽視されている」と批判している点で、コミュニタリアニズムとの共通性を認識しているが、一方で「コミュニタリアニズムは子どもや家庭を簡単にしか扱っていないという点で充分ではない」とし、ノディングスがコミュニタリアニズムとの距離もとっていることを指摘している。ノディングスは次のように述べ

ている。「コミュニタリアニズムの歴史は男性の経験に排他的な関心を持ってきたし、社会的実践のもっとも重要な関係（子育て、家族など）を軽視してきたから、『ケアの倫理』にそのような名称を与えることには自分は気が進まない」（Noddings2010：126-127:ここでは小林 2013b：66 の訳による）。

また、小林はノディングスが、「コミュニタリアニズムが主張するような伝統的権威を理論の中を含むべきではない」とした点、「コミュニタリアニズムはコミュニティの道徳を重視するのに対して、ケアの倫理は応答や関係を儀式化せず、他者に直接応答するし、テイラーは大きな社会に重点を置きすぎていて、ケアリングの教育のような小さなグループにも目を向けていない」とした点、「コミュニタリアニズムは美德倫理と密接に関係しているが、（中略）自然なケアリングは美德の発達に先行するし、美德倫理は個人の美德の会得に焦点を当てるのに対し、ケアの倫理は関係性の倫理だ」とした点について、コミュニタリアニズムとケアの倫理との相違を述べていることを紹介している（小林 2013b：67）。

2. ヘルド、イングスターの論点

次に小林は、ヘルドとイングスターの論考を取り上げている。まずヘルドは、「美德倫理は個人の性格についてのものだが、ケアの倫理はケアリングの関係のものだから、美德倫理の一種ではなく、フェミニズム的倫理である」とし、コミュニタリアニズムの重視する美德倫理とケアの倫理の相違を述べた（小林 2013b：67 ただしこの記述は、Held2006:19,100-101 に拠る）。

次にイングスターは、「コミュニタリアニズムの多くは独立した基準を置かないのに対し、ケアの倫理はケアを制度・政策の妥当性を判断する際の独立した基準と考えているし、コミュニタリアニズムはコミュニティや社会的連帯を強化しようとしているのに対し、ケアの倫理は基本的に個人のケアを考えているから」、コミュニタリアニズムとケアの倫理は異なるとした（小林 2013b：67-68 ただしこの記述は Engster2007:10-11 に拠る）。

以上、小林が紹介した「ケアの倫理」の主張者たちから提起された、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの相違についての論考を取り上げた。

筆者のみるところ、これらの論者が挙げている「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムとの相違点は、1)「ケアの倫理」はより個別的なケア関係を重視するのに対し、コミュニタリアニズムはコミュニティ全体の社会的連帯関係を重視する点で相違する、2)「ケアの倫理」は関係性の中の倫理を重視するが、コミュニタリアニズムは、そのコミュニティの中で生きる人間の個人的な美德の倫理を重視する点で相違する、3)コミュニタリアニズムは倫理的価値基準について「独立した基準」を置かず、価値相対的であるのに対し、「ケアの倫理」は「ケア」そのものを制度・政策の妥当性の判断の独立した基準になる点で相違する、という以上3点に要約できるように思われる。

これらの「ケアの倫理」の主張者からの、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの相違についての指摘に対し、小林は「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの接合を図るべく、これらの指摘に対する批判的検討を次に展開している。小林自身は、筆者が行ったような「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの相違点についての論拠の整理を行っているわけではないが、小林の論考を筆者の整理に当てはめ、その批判的検討の論理を追っていくことにしたい。

まず、2)「ケアの倫理」は関係性の中の倫理を重視するが、コミュニタリアニズムは、

そのコミュニティの中で生きる人間の個人的な美德の倫理を重視する点で相違する、という「ケアの倫理」の論者からの主張に対し、小林はまず、コミュニタリアニズムは「全体論／原子論」という枠組みの中では、ちょうどその中間に位置する「関係論」的位置づけを持つから、「ケアの倫理」と同様、「関係論」的倫理も展開できるとする（小林 2012 : 68）。そのうえで、コミュニタリアニズムの「美德倫理」の中には、「愛」といった関係論的な「美德」も含まれており、批判にあるような、コミュニタリアニズムが個人的美德のみを重視するという批判は当たらないとする（小林 2012 : 68-69）。

このような小林の反論は、厳密な意味では、「ケアの倫理」は個別的关系における倫理を重視し、コミュニタリアニズムはコミュニティ全体の「社会的連帯関係」における関係性の倫理を重視するという点で異なっているという意味では、若干議論の精密さを欠いているといえるが、コミュニタリアニズムの思想の中に関係性の倫理が含まれるということには筆者も同意する。問題は次に検討する、1)の主張に対する小林の応答である。

1)の「ケアの倫理」はより個別的关系を重視するのに対し、コミュニタリアニズムはコミュニティ全体の社会的連帯関係を重視する点で相違する、という点についての小林の批判であるが、小林は、「ケアの倫理」の主張者が、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムを別物として考えようとする最大の理由は、「実はコミュニタリアニズムが家庭というコミュニティを重視していて、その意味で、フェミニズムから見ると保守的な思想と思われるからではないだろうか」と仮説を提起している（小林 2013b : 69）。

「ケアの倫理」はフェミニズムによって批判されてきた側面があるが、一方で別の立場に立つフェミニズム理論家によって擁護され、理論化が進められてきた側面もある。しかし、もともとフェミニズムは、保守的な「家庭」のような「社会連帯的」なコミュニティが、女性を抑圧することを問題視してきた学問分野でもある。そのようなフェミニズムの論者から見ると、コミュニタリアニズムの「家庭」や「共同体」を重視する思想は抑圧的に見えてしまうわけである。

小林はこの問題に対し、様々な論者の批判を一通り紹介し、「たしかに、コミュニタリアニズムの思想家の多くは、家族を重視するし、伝統的な家族には好感を持っているだろう」と、一定その批判の主旨を認めた上で、「けれども、多くの代表的なコミュニタリアニズムの理論家が、既存の家族形態以外の『家族』を認めない、と主張しているわけでは必ずしもない」とする。そして、「論理的には新しい形態のカップルもコミュニティと考えることができるから、具体的な形態を超えて多様な家族を擁護することができよう」とし、コミュニタリアニズムの論者が必ずしも保守的な「家族」や「共同体」のみを大切にしているわけではないことを主張する。そのうえで、「ただ、子どもに目を向けることは必要であり、子どもも含めた家族というコミュニティを重視することになる。逆に言えば、子どもの健全な養育や成長が可能である限り、コミュニタリアニズムは家族形態の変化を容認することができるだろう」としている（小林 2013b : 69-70）。

この問題（ケアの倫理が女性だけに課されることで女性の抑圧につながる）に対し、筆者自身は先述した通り、「ケアの倫理」の「女らしさ」を脱構築する論理展開をとっている。保守的な「家族」や「共同体」の内部で女性だけに「ケア」を担わせるのではなく、「ケアの倫理」が用いられるそれぞれの関係性の文脈の中で、「ケアの倫理」と「正義の倫理」を編み合わせる品川の論理を採用した。その意味では、小林の前半部分の主張、すなわち、保守的な「家庭・家族」とはわれわれ、現代社会における多様な家族形態を認める

ことには当然賛成である。

一方で、小林が後半部分で指摘している、「子どもに目を向けること」の重要性を論じている部分には、若干の違和感を覚える。

小林がコミュニタリアニズムの思想において、「子どもに目を向けること」の重要性を主張するのは、小林が自身のコミュニタリアニズムの思想の中で、「異性和合的コミュニタリアニズム」とそれに基づいた「ジェネラティヴィティ（世代生成性）」を重視しているからである。この「異性和合的コミュニタリアニズム」の検討は、「性差と家族・子ども—『正義とケア』論争から生成的コミュニタリアニズムへ」（小林 2012）の方で論じられている。

小林はこの中で、「ジェネラティヴィティ」の概念を、エリクソン、コートル、金泰昌、今田高俊らの議論を紹介しつつ論じている。例えばコートルは、ジェネラティヴィティを「自分の実質を、自己を超えて生きるだろう生命や仕事の形の中に付与しようとする望み」と定義したうえで、「①生物学的ジェネラティヴィティ（子どもを産み養育する）、②親のジェネラティヴィティ（子どもを育てしつけて、家族の伝統の中に入れる）、③技術的ジェネラティヴィティ（文化の『体』である技術を後継者に教えて、技術が埋め込まれている象徴システムを暗に受け継がせる）、④文化的ジェネラティヴィティ（文化の『心』である象徴システムを創造し、革新し、保存し、後継者に明示的に受け継がせる）」という4つを挙げている（Kotre1984：10,12：小林 2012：80）。

小林はこのようなジェネラティヴィティは、「世代を超えたコミュニタリアニズム的な世代生成性であり、世代を超えたケアの倫理に対応するだろう」としている（小林 2012：81）。

このような世代生成性を思想の内部に含むのが「異性和合的コミュニタリアニズム」である。小林は「異性和合的コミュニタリアニズム」について、女性的な「ケアの倫理」を重視するコミュニタリアニズムを「フェミニン・コミュニタリアニズム」としたとき、「コミュニタリアニズムには、女性的な『ケアの倫理』とは異なった側面も存在する」とし、男性的とされてきた美德（智慧、理性、勇気、自律）を重視するコミュニタリアニズムとして「マスキュリン（男性的）・コミュニタリアニズム」を位置付け、「コミュニタリアニズムには、フェミニン・コミュニタリアニズムと並んで、マスキュリン（男性的）・コミュニタリアニズムという側面もあり、この双方の要素が協調することによって理想的な社会を実現できるのであろう」と述べる（小林 2012：78）。

「異性和合的コミュニタリアニズム」とは、このように、男女それぞれの持つ価値が協調し、その協調関係の中で先ほど述べた「世代生成」を図っていくことを重視するコミュニタリアニズムの思想的側面であると言える。小林は、「異性和合的コミュニタリアニズム」が生み出す、理想としての「世代生成性」を総括的に次のように述べている。

「世代生成性の言葉の原義（生殖性）を考えればわかるように、世代を超えたケアの関係を実現するためには、やはり男女の和合や合一が不可欠である。世代を超えたコミュニティを考えるためには、中性的なケアの概念だけでは不十分であり、男女の差を前提にして異性間の和合とケアを考えることが必要なのである。だから男女和合的コミュニタリアニズムと世代生成性の美德とは密接不可分ということができよう。通常、ケア倫理は、現在生きている人々へのケアを想定しているが、異性協調的コミュニタリアニズムは、世代生成性の観念を介して、将来世代へのケアも考慮することになるのである」（小林 2012：81）

このように、小林のコミュニタリアニズムの思想においては、「世代を超えたコミュニティの連続性」を考えることの重要性を主張するがゆえに、「子どもに目を向けること」を重視していると考えられるわけである。

このような小林の議論は、後ほど筆者が主張する、「ケアの倫理」と「正義の倫理」を「コミュニティ」の中でコミュニタリアニズムの思想により編み合わせていくことの意義として主張するのであれば重要な指摘だと思われるのだが、ここで検討している、フェミニズムの批判への応答としては、論理構造に若干の疑義がある。

フェミニズムの論者たちは、「ケアの倫理」は個別的关系性を重視した倫理であるのに対し、コミュニタリアニズムはより大きな「家族」や「コミュニティ」といった関係における「社会連带的関係」を扱うという点で相違があると述べていたのであった。筆者自身も、「ケアの倫理」は個別的关系性の中で扱われる倫理であり、またそれゆえに「ケアの倫理」には限界があり、その限界を補うために「正義の倫理」が必要であることを述べた。しかし、小林が「子どもに目を向ける」ことを重視するというその意味が、「目の前にいる子どもへのケア」という意味であれば、「ケアの倫理」の範疇で扱うことのできる問題であるが、「次世代を生成する」という意味であれば、(筆者の考えでは)「ケアの倫理」の範疇を超える。

「ケア」や「ケアリング」の概念には、「出会われた他者」には「無条件のケア」を提供するが、「出会われない他者」に対しては「ケア」、「ケアリング」を展開できないという限界があった。このような「ケアの倫理」の限界の認識は、「生殖性」や「子育て」が——それらはそれとして重要ではあるのだが——保守的な思想の中で「女性のみが担うべき」とされてきた結果、「ケア」の大きな重荷となって「女性」に押し掛かっていることを認識する上で重要である。小林のように、そのような「ケアの倫理」の限界に対する批判的眼差しなしに、コミュニタリアニズムの中に「ケアの倫理」としての「生殖性」や、「ジェネラティヴィティ」を位置付けてしまうと、「次世代を育むために、女性的なケアを展開せよ」という要請が、女性性が脱構築されないままで行われ、結局のところまた「女性」のみに「子どものケア」の重荷を押し付ける結果になりかねない。

また、仮に「ケアの倫理」の「女性性」を脱構築したとしても、「次世代を育む」というコミュニタリアニズム的な社会連帯思想の中に、「ケアの倫理」自体が取り込まれてしまうと、そこで行われる「ケア」は、その人の「個」を大切にするというよりは、「世代を継承する」という大きなコミュニティの論理の中で、それに見合うケアを展開することが目的になってしまう危険性がある(目的論的ケア)。「ケアの倫理」の価値は、次世代を生成しようが、しなかりが、目の前にいる人をケアすることそのものに価値がある。しかし、小林のように、「子どもに目を向けること」を条件に「家族」の多様性が認められるのだとしたら、例えば子どものいない「家族」は世代生成性がないとして、「ケアを行う」という意味での多様な家族とは認められなくなってしまう可能性がある。

おそらく小林も、多様な家族の中に「子どものいない家族」も含めて考えているとは思われる。「子どものいない家族」であっても、例えばコミュニティの中で子どもと関わることにより、「世代生成性」に関わることはできるからだ。そしてそのこと自体は、何ら批判されるものではない。しかし、小林の論法では、「世代生成性」を強調するあまり(その条件として男性・女性が和合する形でのコミュニタリアニズムを重視するあまり)、「世代生成性」に資することができない関係性は、排除されても仕方がないというような論理的帰

結を招きかねない。フェミニズム論者が、「ケアの倫理」と「コミュニタリアニズム」を同一視することは「女性」の抑圧につながる可能性があると考え、その相違を強調したのはその問題に対する認識があったはずである。

本節の結論を若干先取りすれば、筆者はコミュニタリアニズムの思想がむしろ、「ケアの倫理」と一定の共通性を持ちながらも、より男性的な「美德」や、「共通善」といった、個別の関係に閉じない「公共的」な思想を有しているところにその可能性を見ている。小林も指摘するように、コミュニタリアニズムは「ケアの倫理」にはない男性的な倫理思想を有しており、その意味で「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムは、編み合わされることでそれぞれの限界を相互に補完すると考えられる。もっといえば、「ケアの倫理」は男性的な「正義の倫理」と鋭く対立したが、女性的な「ケアの倫理」との親和性も、男性的な「共通善」の思想も併せ持つコミュニタリアニズムの思想は、その中において、「ケアの倫理」と「正義の倫理」をゆるやかに編み合わせる媒介となり得る思想的内容を持っていると考えている。そのような意味では、「異性和合的コミュニタリアニズム」を提起した小林の思想を全面的に否定するものではない。

ただ小林は、先ほども述べたように、性別に根ざした「本質主義」の徹底を図り、「女性性」、「男性性」の強調を行うあまりに、論理構造自体に「ケアの倫理の限界に対する認識の欠如」が露呈してしまい、小林自身がいくら「リベラル」寄りの姿勢を見せたとしても、結果的に「保守主義的」なものとしてコミュニタリアニズムが見られてしまう結果になってしまっているのではないかと考える。

(3) ケアの倫理—コミュニタリアニズム—正義の倫理の編み合わせ

このような小林の限界を乗り越えるために、フェミニズム論者の3つめの相違点についての主張、「3)コミュニタリアニズムは倫理的価値基準について「独立した基準」を置かず、価値相対的であるのに対し、「ケアの倫理」は「ケア」そのものを制度・政策の妥当性の判断の独立した基準になる点で相違する」を、どのように捉えるかが重要になると考える。

小林自身はこの論点に対し、明確な反論を行っていない。その理由は定かではないが、小林にとって、フェミニズム論者からの「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの相違の主張は、主に「コミュニタリアニズム」が保守的な思想を持っているということに対するフェミニズム側のアレルギー、あるいは誤解に基づいているということの方に主眼が置かれ、その論点への反論に主な関心があったと思われる。

しかし、筆者は、この3点目の相違点の主張は、極めて重要な内容を含んでいると考えている。コミュニタリアニズムが絶対的な「正義」ではなく、「共通善」という相対的な価値を志向するのに対し、「ケアの倫理」は、ケアの関係性の中において、「目の前にいるニーズがある人を放っておけない」という絶対的な基準に基づいて、行為を決定する。ここには、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの思想が完全には相容れない、決定的な溝があると考えられる。

小林は、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムとの「統合」を意図し、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズム思想の共通性の説明に多くの論考を費やし、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの相違を主張するフェミニズムの議論については、それらに反論して、あくまで「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムは統合しうると考えた。しかし、筆者の

見解では、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムは完全には統合されない。「ケアの倫理」は個別の関係性の中で、出会った他者同士がそれぞれのニーズに従ってその人を「ケアしなければならない」という、無条件で無限の責務をその人たちに課す。このような「ケアの倫理」は、ニーズへの無条件の応答や責務の重視などの点で、他の倫理にはない意義を持っているが、逆にそれが特定の人だけにのみ課されれば、ケアは大きな重荷となる。筆者はこのようなケアの限界に対して、1つは「正義の倫理」がその限界を補完すると考えた。「正義の倫理」は、「ケアの倫理」とは別種の絶対的基準（普遍的権利概念）に基づいて、「ケア」の無限の責務から人々を切り離し、その「重荷」から人々を開放することができる。

しかし、「ケアの倫理」と「正義の倫理」は、その拠って立つ基盤が大きく異なる（ケアの倫理＝個別の関係性から要請される責務⇔正義の倫理＝普遍的・自律的に付与される権利）ために鋭く対立し、その編み合わせを図るのは容易ではない。そして編み合わせが難しい最大の要因は、この二つの倫理が、どちらも互いに別種の「絶対的価値基準」に基づいて行為規範を形成しているからである。

このように二つの「絶対的価値基準」は互いにその絶対の基準を主張し、相容れない可能性が高い。筆者はここで、コミュニタリアニズムの思想が、絶対的価値基準ではない「共通善」のような相対的価値基準を志向する思想であるがゆえに、絶対的価値基準を持つこの二つの倫理を、ゆるやかに編み合わせることができると考えている。

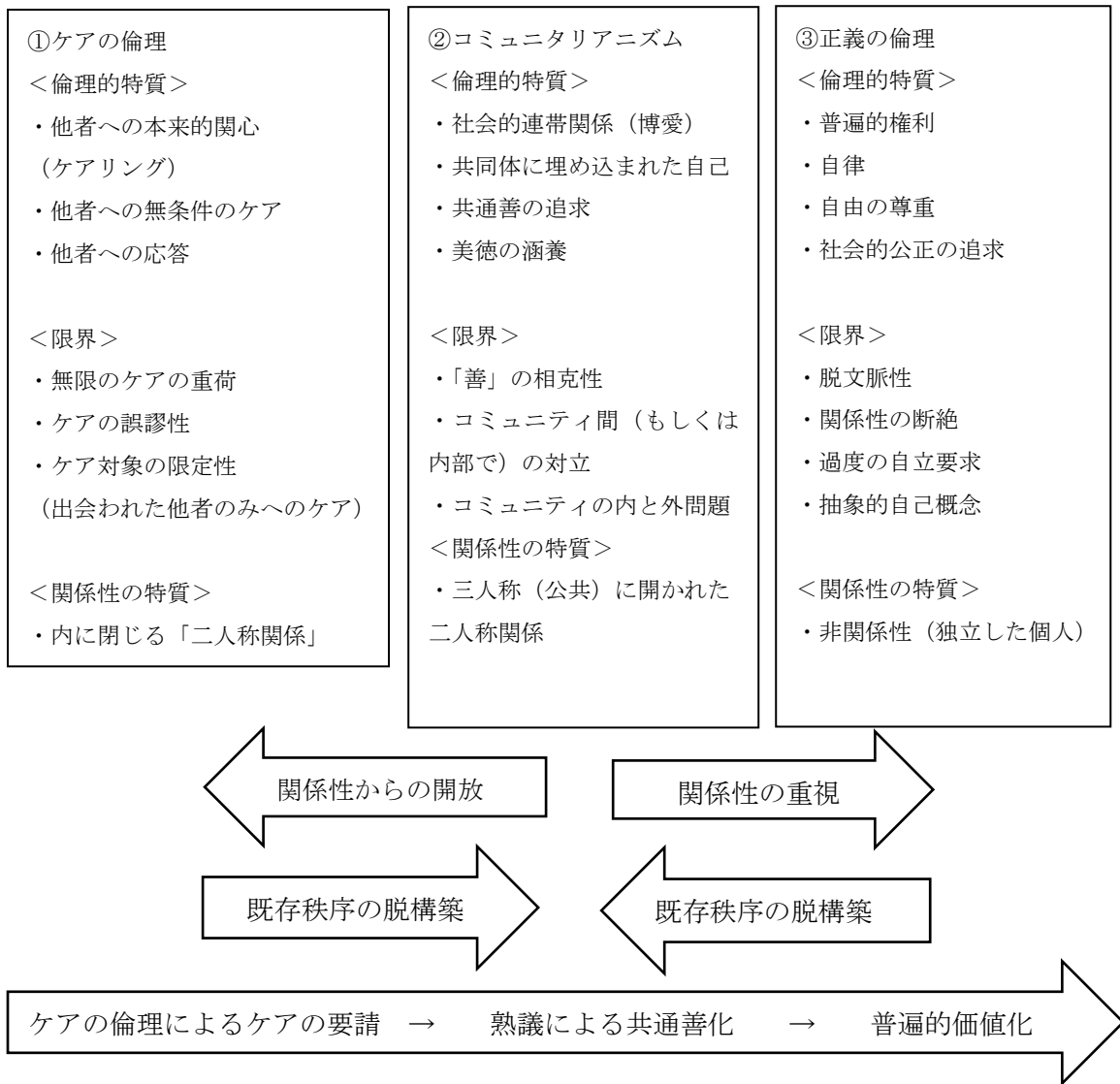
図2-⑧は、「ケアの倫理」—コミュニタリアニズム—「正義の倫理」の相補的編み合わせ関係を図式化したものである。この図において、それぞれの倫理・思想はあくまで独立した倫理・思想として機能するが、無関係ではなく、緊張関係を伴う相補的な関係になっていることを表している。下に附された矢印は、それぞれの倫理・思想間の関係性をベクトルとして表したものである。

この図におけるコミュニタリアニズムの位置づけであるが、①コミュニタリアニズムは、「ケアの倫理」に対しては、「二人称」に閉じがちな「ケア関係」に対して、コミュニティの中で「三人称的他者」との出会いと、その中での「共通善」の追求を通して、その閉じた関係を「公共的に開く」ように要請する。このことにより、「ケアの倫理」の限界である「内に閉じる関係性」に基づいた「無限のケアの要請」を若干緩和することが可能となる（ケア負担が公共的な課題として認識されるため）。また、「第三者的視点」が導入されることにより、「ケアの誤謬性」についても緩和されることが期待できる。さらに、コミュニティの中で様々な他者と出会うことにより、ケア対象が拡大され、「ケア対象の限定性」の緩和につながる。

ここでそれぞれ「緩和」という表現を用いるのは、コミュニタリアニズムの導入による「ケアの倫理」の限界に対する効果は完全なものではないからである。コミュニタリアニズムは「ケアの倫理」に比べれば、より多くの人々との関係性に関われるが、関係性そのものは重視されるので、関係性に基づく「ケアの限界」から完全に自由になるわけではない。しかし、このことは人間の本来性が関係性に基づく「ケアリング」であることを考えれば悪いことではない。コミュニタリアニズムによっても解消されない「ケアの負担」、「誤謬性」、「ケアの限定性」については、より強力に「個人の解放」、「普遍的権利の適用」を行うことのできる「正義の倫理」が必要になるが、「正義の倫理」の適用は、人々の「関係性」を破壊しない程度に用いられるべきである。

②次にコミュニタリアニズムは、「正義の倫理」に対しては、「関係性重視」のベクトル

図 2-⑧ ケアの倫理-コミュニタリアニズム-正義の倫理 相補的關係図



を持つ。「ケアの倫理」とは逆に、「正義の倫理」は、人々の関係性に縛られることなく、一律普遍的に人々の「権利」の適用を行うことができるが、その人の持っている「文脈」への配慮は基本的に行わないため、人間関係を断絶させる方向で機能することが弱点である。コミュニタリアニズムはこのような「正義の倫理」の限界に対し、その人の文脈や関係性を考慮した、その人にとってより「善きもの」になるような「正義」の適用はいかなるものかを考慮させる。このことにより、その人の文化的特質や成育歴、性格や身体的特徴、その人が置かれた社会関係の状況等に応じて「権利」を適用することが可能になる。コミュニタリアニズムはこのような形で「正義の倫理」を補完する。

③最後にコミュニタリアニズムに対する、「ケアの倫理」、「正義の倫理」からのベクトルの意義であるが、これは共に「既存秩序の脱構築」とした。このことを説明するために、まずコミュニタリアニズムの限界について触れておきたい。

表中のコミュニタリアニズムの限界については、マイケル・サンデルの論考、「コミュニタリアニズムの限界」を参考に筆者が私見を交えて設定した (Sandel 1998=2009: v-x iii)。

まず「善の相克性」という限界についてである。コミュニタリアニズムにおいては絶対的価値を採用しないため、「善」の基準は、コミュニティの成員各々の持つ「善きこと」の基準をもとに、何がコミュニティ全体としては「共通善」として措定しうるかを導き出すことが重要である。しかし、そのことは必然的に「善」と「善」との相克が発生することを避けられない課題とする(第1の限界)。よりよいプロセスを経て合意形成された「共通善」であってもその「共通善」に含みこまれない誰かの「善」は存在する。究極の意味でコミュニタリアニズムでは、すべての人が常に納得する「善」を作り出すことはできない。そしてそのことが、コミュニティ内部やコミュニティ間の対立を生み出し(第2の限界)、また、コミュニティの「内部」として「共通善」を適用された者と、「外部」とされて「共通善」が適用されない者といったように、コミュニティの「内」と「外」という問題を生じさせることもある(第3の限界)。これらがコミュニタリアニズムの限界である。

このようなコミュニタリアニズムの限界を補完するのが絶対的基準を持つ「ケアの倫理」と「正義の倫理」である。ただし、この2つの倫理の絶対的基準は、それぞれ異なる倫理的基盤を持っているため、コミュニタリアニズムの限界に対して影響を与える仕方は異なる。

まず「ケアの倫理」であるが、ケアの倫理は個別の関係に基づいた「ケアの倫理」を要請し、それまで「コミュニティ内部の問題」とされていなかったような個別の課題に対する倫理の適用を迫るため、絶えず「コミュニティの内部」とされている既存のコミュニティの秩序形態に対し、「コミュニティ内部」概念の脱構築を迫ることになる。これによって、コミュニティは「何をコミュニティ内部の問題とするか」について、不断の検討を迫られることになり、「共通善」の絶えざる変更、拡大を促すことになる。このことは、コミュニタリアニズムの限界である、コミュニティの「内」と「外」問題に対し、絶えず「コミュニティの内」を脱構築することにより、この限界を乗り越えようとする運動となる。

次に「正義の倫理」であるが、「正義の倫理」はコミュニティ内部の「善の相克」に関係なく、一律に「普遍的権利」を適用することにその意義がある。コミュニティ内部では「共通善」の適用から漏れてしまった者にも、「正義の倫理」の適用によって、何らかの権利付与が可能となる。このような意味で、「正義の倫理」は、「ケアの倫理」とは違う仕方でコミュニティの秩序を脱構築する役割を持つ。そして、その効果により、コミュニタリアニズムの限界である「善の相克性」や「コミュニティ内部、コミュニティ間の対立」という課題を緩和させることができる。

このように、「ケアの倫理」、「コミュニタリアニズム」、「正義の倫理」は互いに独立した倫理・思想的基盤を持ちながら、それらが相補的緊張関係を持つことにより、それぞれの限界を補完し、完全ではないまでも、私たち人間社会のより善いあり様に近づく運動を形成する。特に、3つの倫理・思想の媒介的役割持つコミュニタリアニズムは重要な位置づけを持つ。コミュニタリアニズムにおいては、個別的な「ケアの倫理」からの課題を受け止め、それを「共通善」として人々の合意形成を図ろうとする倫理的基盤を持つ。また、現代においては、「正義の倫理」の負の側面である、「関係性の断絶」という課題に対して、関係性を重視し、「権利」主張だけでなく、「より善き生」のあり方を求めた「美德」の涵養を志向して、人間的な生のあり様を豊かにしていくという倫理的基盤も有している。さらには、「ケアの倫理」だけでは、二者関係に閉じて「ケアの重荷」が増大する状況に対し、「ケアの重荷」を公共に開き、ケアの重荷の分担を図るという機能も、コミュニタリアニ

ズムは持っていると考えられる。

そして、図 2-⑧の一番下の矢印は、3つの倫理・思想基盤をまたがって、人間の倫理的基準がどのような形で展開するかを表したものである。まず、「ケアの倫理」による「ケアの要請」がある。個別の関係性においては、この「ケアの要請」に基づいて、私たちは倫理的なケアを展開することになる。この「ケアの要請」が、公共的なコミュニティの場での熟議を通して、そのコミュニティで大事にすべき「共通善」として倫理基盤が構成される。そして、この「共通善」がより普遍的な価値に変化すると、それは「正義の倫理」としての普遍的価値として、あまねくすべての人々の「基本的権利」として措定されるわけである。この一連の展開において、「ケアの倫理」からの要請を受け止めて、熟議によって「共通善」化するコミュニタリアニズムの役割は大きい。この「共通善」がより普遍的価値まで高まれば「普遍的権利」として人々の間に流通する。しかし、「普遍的権利」がそれだけで暴走し、「人間関係の断絶」をもたらしたときは、コミュニタリアニズムは「ケアの倫理」とも協働して、「関係性の美德」を強調し、行き過ぎた「正義の倫理」とのバランスを取ろうとするわけである。

(4) 小林正弥のケアリングコミュニタリアニズムの検討のまとめ

本節では、小林正弥のケアリングコミュニタリアニズム概念の批判的検討を通して、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズム、「正義の倫理」との関係性をどのように捉えればいいのか、またその関係性の中にあつて、コミュニタリアニズムは、「ケアリングコミュニティ」概念を検討する際、どのような思想・哲学的意義を持つのかについて検討してきた。

筆者自身は、小林正弥のケアリングコミュニタリアニズムの考えは、「ケアの倫理」とコミュニタリアニズムの統合を図り、特に、女性的な「ケアの倫理」と男性的な「正義の倫理」をコミュニタリアニズムの中で「統合」させようとしたことにその特徴があると考えられる。この小林の「ケアリングコミュニタリアニズム」概念の特徴は、「ケアリングコミュニティ」概念を検討する上で、「コミュニタリアニズム」の思想的位置づけを明確にした点で意義がある。しかし、小林の論理構成においては、「ケアの倫理」の限界についての認識が欠けているため、「ケアの倫理」が無批判的にコミュニタリアニズムに統合されてしまうことで、むしろ「ケアリング」の持つ負の側面を捉えられておらず、ケアリングコミュニティ内部において「女性」への抑圧を原理的に考慮できない結果になっていることを指摘した。

しかし、筆者自身は、小林が試みようとした、コミュニティの中において、「ケア」と「正義」を結びつけ、その編み合わせによって、人々にとってより善き生活や「政治」のあり様を考えようとする、その基本的姿勢については大きな意義があり、「ケアリングコミュニティ」概念においては、小林が導入を図ろうとしたコミュニタリアニズムの思想・哲学は欠かせない要素となると考えている。その内容については前項で若干展開を試みたが、のちほどより具体的な形で論述したい。

第5節 ケアリングコミュニティ概念の先行研究からみる概念の到達点と課題

以上、本章では、ケアリングコミュニティ概念に関する先行研究から、ケアリングコミ

ユニティ概念が、現時点でどのようなものとして位置づけられているか、多様な論者の論考を検討してきた。以下にその総括的まとめを行う。

まず、わが国ではケアリングコミュニティという言葉自体は、2000年代の前半から、教育学分野、社会福祉学（特に地域福祉領域）の分野で用いられ始めた。この時点ではその概念自体を深く追求するような研究はなされていなかったが、2014年の大橋の論文により、ケアリングコミュニティ概念自体が精緻に検討された。

大橋のケアリングコミュニティ概念の検討は、「ケア」、「ケアリング」概念の限界を踏まえた精緻な概念検討になっており、その特徴は、①「6つの自立概念」をケアリングの各要素と見立てた場合、ケアリングで達成すべき5つの「自立」の目標と、ケアリングの限界を補完する「(自律的)社会契約的自立」概念を併せ持っていること、②ケアリングコミュニティの範囲を政治体としての市町村基礎自治体とし、その中で「意識的にケアリングする人々による新しい助け合いのコミュニティ」を作ることを明確に規定していること、③ケアリングコミュニティの実在的構造とその構築のあり方について、コミュニティソーシャルワークの10の機能を用いて明らかにし、その実践的展開についても構造的に明らかにしていることなどである。

この大橋のケアリングコミュニティ概念は、「ケア」、「ケアリング」の限界をその概念構造の中に位置付けながら、その範囲や、具体的な実在的構造まで触れている点で、現時点で最も網羅的に、精緻にその概念の内容を検討したものとして評価できる。この大橋以降、ケアリングコミュニティという言葉を用いた論文は増えているが、大橋の概念規定を正確に踏まえた論考はなく、また大橋のケアリングコミュニティ概念を超える包括的なケアリングコミュニティ概念も登場していない。

さらに筆者はこれらに加え、ケアリングコミュニティ概念を直接検討してはいないが、ケアとコミュニティについて、それぞれ異なる立場から検討を行っている広井良典と小林正弥の論考を取り上げて検討した。広井、小林とも、「ケアの倫理」の限界についての認識に乏しい部分があり、その点で限界はあるが、ケアリングコミュニティ概念を検討する上では以下のような示唆を得られる論考になっている。

広井良典の「ケア」と「コミュニティ」についての検討は、今を生きる私たちが、どのようなものとの関係において、「ケア」、「ケアリング」を展開するべきかについて重要な示唆をくみ取ることができる。広井の人間の本来性に関する巨視的・歴史的考察は、人間が本来持つ「共同性」、「自然」、「スピリチュアル」なものを取り戻す方向性でのケアリングの重要性と、これからの「ケアリングコミュニティ」の構築に向けて、「公—共—私」がクロスオーバーする「新しい公共性」を考察することの重要性を教えてくれる。これらは次章において、ケアリングコミュニティを構築する上で私たちが検討すべき「共同体」や「自然」、「スピリチュアル」なものとの関わり方、また、新しい公共性を構築する上での「国家」、「市場」、「NPOやボランティア等により担われる公共」との関係性の捉え方についての基礎的枠組みを与えてくれる。

小林正弥のケアリングコミュニティ概念の検討からは、「ケアの倫理」と「正義の倫理」を媒介し、「コミュニティ」の中でそれらの編み合わせを図るコミュニティアニズムの重要性について示唆を得ることができた。第1章で筆者は、品川哲彦の論考を参照しつつ、「ケアの倫理」と「正義の倫理」の「編み合わせ」の必要を論じたが、小林のケアリングコミュニティアニズムの概念は、その「編み合わせ」を媒介する（「ケアの倫理」と「正

義の倫理」の限界を相互補完する) コミュニタリアニズムの持つ思想・哲学的意義として位置づけられる。この点についても次章以降において、より具体的な「編み合わせ」のあり方を論じることになる。

ここまでの議論を総括すれば、ケアリングコミュニティ概念は、大橋らによってその思想・哲学的意義、またその実在的構造について近年急速に検討が進められてきているといえるが、今後の地域福祉の目的概念としてのケアリングコミュニティ概念は未だ定まった理解が進んでおらず、特に「ケア」、「ケアリング」の限界の捉え方においては、より一層の精緻な位置づけが進められなければならない段階にあると言える。小林正弥のケアリングコミュニティ概念の考えに示唆を受けた、「ケアの倫理」とコミュニティニズム、「正義の倫理」の「編み合わせ」という考え方が、その限界を補完する上で重要になるが、その詳細は次章以降で論述することにしたい。

また、ケアリングコミュニティ概念を地域福祉の目的概念と考える時、ケアリングコミュニティ概念がその概念の内部に内包すべき、「共同性」や「自然」、「スピリチュアル」なものとの関係、また「新しい公共性」を考える際に、広井の言う、「公—共—私のクロスオーバー」をどのように考えるかも重要な論点である。それは、国家や行政、市場、NPOやボランティア等との関係性をケアリングコミュニティ概念内部でどのように考えるのかというテーマであり、このことについても次章以降で論述する。

最後に、大橋が構造化した、ケアリングコミュニティの実在的構造と、その構築の方法論をめぐる課題がある。筆者は既存の地域福祉実践において、大橋や原田も指摘するように、長野県茅野市などのケアリングコミュニティの具現化を図った先進事例も存在すると考えている。このような先進事例を参考にしながら、ケアリングコミュニティが実在的にはどのようなものとして構築されるべきなのか、またその構築を図る際には、どのような方法を用いる必要があるかについて考察する必要がある。この検討については、第4章以降において、次章で明らかにするケアリングコミュニティ概念の構造を踏まえた上で、論じていきたい。

<注>

1) しかし、この藤田論文と同じ時期に書かれた勝山吉明の論文(勝山 2004: 4)には、これより以前に藤田が、同じような文脈で「ケアリング・コミュニティ」という言葉を用いて、日本における少年犯罪率の低さを説明している箇所が引用されている。

2) 佐藤学はその著『学び その死と再生』において、ノディングスを引用しつつ、またその問題点も指摘しながら、ケアリング中心の学校のあり方について言及している(佐藤 1995: 167-170)

3) 原田がここでいう「運動や実践」とは、「地域で共生社会を実現していこうとする理念(たとえばノーマライゼーション)」や、障害者運動や共生ケアなどを指す(原田 2017: 4) 原田は「そもそも『地域』には二つの顔がある。地域の中で受け止められ、支えられるという優しい側面と、排除され抑圧されるという冷たい側面である難しいのはそのことが同時に起こることである。繰り返しであるが、地域はユートピア(理想郷)ではない。しかし人が生活していく上で大切な空間である。この二面性があることを前提に地域に働きかけていかなくてはならない。」と述べている。(原田 2017: 17-18)

5) この(自律的)意思決定的自立・契約的自立という表現は、筆者が大橋論文の記述か

らその意図を推論して表現したものであり、大橋の表現ではない。ちなみに大橋は「1人の人間として自立的に意見表出し、契約する能力のことである」と記述している（大橋 2014 : 11）

6) 以上の機能についての記述は、大橋の論考（大橋 2014 : 14-15）を参考に筆者が意識して記述したものである。

7) 大橋の4つの主体形成とは、①地域福祉計画策定主体の形成、②地域福祉サービス利用主体の形成、③地域福祉実践主体の形成、④社会保険制度契約主体の形成である（大橋 2014 : 15）

8) なお広井は『ケアを問い直す』の中で、ギリガンの「ケアの倫理」についてもいち早く触れ、男性的原理である「公正の原理 (ethics of justice)」に対して、ギリガンが女性的原理である「ケアの倫理 (ethics of care)」を対置したこと、ギリガンが、この二つの倫理を相互補完的なものとして捉えていることが指摘されている（広井 1997 : 43-44）。この意味で広井は、「正義」と「ケア」の相互補完性についていち早く指摘していたと考えることもできる。実際広井は上記の著作の中で、女性的原理である「ケア」の限界を指摘し、「父性的原理」の必要性について論じている部分がある。しかもその部分はまさに筆者が第1章で検討した「ケア」の限界と同様、ケアによって「一体化すれば解決に向かうか」というと物事はさほど簡単ではななく、「場合により『切るべきところは切る』という姿勢が必要な、あるいはその方が望ましいというケースもある」ことを指摘している（広井 1997 : 42）。これは筆者が第1章で指摘した、「関係」に閉じることによる「ケア」の限界と、それを断ち切る働きをする「正義」の役割と同様の考え方である。しかし、広井は、この点についての論考をその後、あまり詳細に論じていない。「正義」と「ケア」の補完性についての指摘もギリガンの議論の紹介にとどまっており、より詳細に「正義」と「ケア」の関係について論じるのはのちの著作においてである。筆者はこの後にも述べるように、広井の「ケア」論はどちらかといえば、「ケア」を「公正（正義）の倫理」にも適用しようとしているところがあり、厳密な意味で「ケア」と「正義」の相互補完性を捉えているわけではないと考えているが、しかし、最初のケアに関する著作において、広井がすでにこのような論考に至っていたことは注目に値する。

9) この点についての筆者の認識は、上記の注8) で述べた通り。

10) 諸富徹はその著書『私たちはなぜ税金を納めるのか』の中で、市民革命後のイギリスと日本の納税感覚を比較し、イギリスでは「自分たち市民が作りあげた社会を維持してゆくために、その必要経費として、あるいは国家による生命と財産の保護に対する対価として、市民みずから積極的に負担すべきだ」という理解であったが、わが国においては、「そもそも『市民革命』を経験せず、市民自らの手で国家を創出した観念が育たなかったわが国において、その国家のために必要な財源を、自ら進んで担おうという『自発的納税倫理』は発達しようがなかったともいえる」と述べている（諸富 2013 : 298）

11) ナジタテツオ 五十嵐暁郎監訳、福井昌子訳 『相互扶助の経済-無尽講・報徳の民衆思想史』みすず書房を参照。

12) 広井良典編著『福祉の哲学とは何か—ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想』所収論文「福祉哲学の新しい公共ビジョン—コミュニタリアニズム的正義論とポジティブ福祉国家」参照。

13) 小林正弥・菊池理夫編著『コミュニタリアニズムのフロンティア』所収論文

- 14) 小林正弥・菊池理夫編著『コミュニタリアニズムの世界』所収論文
- 15) このあたりの論考については、『講座ケア①ケアとは何だろうか』所収論文,『ケアと正義』の公共哲学」を参照のこと. 特に 66p~74P を参照.
- 16) 百科事典マイペディアは WEB 上でその内容を無償公開している. (参考 URL : <https://kotobank.jp/dictionary/mypedia/>)
- 17)例えば, 小林はノディングスを引用しながら次のように述べている.「女性は現在のところ, 実証的には男性よりも共感的であり, 多くのフェミニストはジェンダーの差異を文化と社会化の所産としているが, それに反する証拠が蓄積されている. 本質主義に関しては, 『女性は神によって永遠に普遍な性格に創造されている』(Noddings2010 : 57) とは考えないし, 深い根をもつ進化論的な性質は変化しうるが, 変化には非常に困難で長い, 長い時間がかかる. 過去の進化による多くの差異は, 生物学的に強く影響されているという点では内在的 (innate) と考えることができるのである (Noddings2010 : 205)」(小林 2012 : 70).

<引用・参考文献>

- Engster,D(2007)*The Hert of Justic*,Oxford University Press
- 藤田英典 (2004)「誰がどのようにケアするのか?: 変動社会における少年犯罪・教育・社会福祉 (視聴覚教育法)」 国際基督教大学学報. IA, 教育研究,
- 権田保之助 (1931)『民衆娯楽論』 巖松堂書店
- 原田正樹 (2017)「ケアリングコミュニティの構築を目指して」 月刊自治研 59
- Held,V(2006)*The Ethics of Care*,Oxford University Press
- 広井良典 (1997)『ケアを問い直す—深層の時間と高齢化社会』 筑摩書房
- 広井良典 (2000)『ケア学—越境するケアへ』 医学書院
- 広井良典 (2009)『コミュニティを問い直す—つながり・都市・日本社会の未来』筑摩書房
- 広井良典 (2017)『福祉の哲学とは何か—ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想』 ミネルヴァ書房
- 加藤悦雄 (2009)「児童福祉分野におけるケアリングコミュニティの構築とその射程」 作新学院大学女子短期大学部紀要 32
- 勝山吉章 (2004)「地域と教育に関する考察: 地域と地域の教育力の再生をめざして」 福岡大学研究部論集. A, 人文科学編 4(3)
- 小林正弥・菊池理夫編著 (2012)『コミュニタリアニズムのフロンティア』 勁草書房
- 小林正弥・菊池理夫編著 (2013a)『コミュニタリアニズムの世界』 勁草書房
- 小林正弥 (2013b)「ケアと正義の公共哲学」 広井良典編著 (2013)『講座ケア新たな人間—社会像に向けて 第1巻 ケアとは何だろうか』 ミネルヴァ書房
- Kotre,Jone (1984) *Outliving the self : How we Live on in Future Generations*, W.W.Norton & Company,Inc.
- Mayeroff, M(1971)*On caring* Harper&Row=1987 メイヤロフ, ミルトン 田村真訳『ケアの本質—生きることの意味』 ゆみる出版
- 森有正 (1977)『経験と思想』 岩波書店
- 諸富徹 (2013)『私たちはなぜ税金を納めるのか—租税の経済思想史』 新潮選書
- Najita,Tetsuo (2009) *Ordinary economies in japan*,The university of California

- Press=2015 ナジタ, テツオ 五十嵐暁郎監訳, 福井昌子訳『相互扶助の経済-無尽講・報徳の民衆思想史』 みすず書房)
- Noddings, N (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Univ of California Pr, (=1997, ネル・ノディングス, 立山 善康, 清水 重樹, 新 茂之, 林 泰成, 宮崎 宏志訳『ケアリング～倫理と道德の教育 女性の観点から』晃陽書房)
- Noddings,N(2010)*The Mataernal Factor*,University of California Press
- 大橋謙策編著 (2014)『講座ケア新たな人間—社会像に向けて 第2巻 ケアとコミュニティ —福祉・地域・まちづくり—』 ミネルヴァ書房
- Reddy,V (2008) *How infants Know minds*, Harvard University Press (=2015 ヴァスデヴィ・レディ, 佐伯胖訳『驚くべき乳幼児の心の世界』ミネルヴァ書房)
- 佐伯胖 (2017)『子どもがケアする世界をケアする—保育における二人称的アプローチ入門—』 ミネルヴァ書房
- Sandel(1998) *Liberalism and the Limits of Justice* second edition, Cambridge University Press=2009 サンデル, マイケル 菊池理夫訳『リベラリズムと正義の限界—原著第二版』勁草書房
- 佐藤陽 (2016)「高齢者が相互に支え合う意義—要援護高齢者の力を活かす場づくり—」十文字学園女子大学紀要 46
- 佐藤学 (1995)『学び その死と再生』 太郎次郎社
- 高橋信幸, 浜崎裕子, 花城暢一, 森雄一 (2006)「離島・過疎地域におけるケアリング・コミュニティ形成に関する研究 (その 1)-長崎県西海市崎戸地区におけるインフォーマルサポートの活性化に向けて」 長崎国際大学論叢 6 巻
- 辻邦生 (1977)「解題」 森有正『経験と思想』 岩波書店

第3章 ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの検討

本章では、第1章、第2章で検討してきた、「ケア」、「ケアリング」概念、「ケアリングコミュニティ」概念の先行研究を踏まえつつ、地域福祉の目的概念として形成すべき「ケアリングコミュニティ」とはどのような意味内容を持つ概念であるかについて、関連分野の哲学・思想的知見も援用しながら考察する。

第1節 ケアリングコミュニティの分析枠組み

本節では、ケアリングコミュニティ概念を検討するにあたり、ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みについて提示する。

第1章、第2章で検討してきたように、「ケアリングコミュニティ」という言葉には多様な意味内容が含まれるし、また他の概念との関係性において、「ケアリングコミュニティ」という言葉がどのような独自性を持っているのか、また他の概念とはどのような関係を持つ概念なのかについても検討する必要がある。このような作業を行うためには、第2章までの検討も踏まえつつ、「ケアリングコミュニティ」概念の分析枠組みを設定しておく必要がある。

ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みは第1に、第1章で検討した「ケアの倫理」に関わる「ケア」、「ケアリング」概念である。「ケアリングコミュニティ概念」にとっては、文字通り中核となる概念であり、その意義や限界を含め、「ケアリングコミュニティ」概念を検討する際には欠かせない概念となる。

分析枠組みの第2は、第2章で検討したコミュニタリアニズムの哲学・思想である。第2章第4節で検討したように、コミュニタリアニズムの思想・哲学には、「ケアの倫理」と「正義の倫理」を媒介する意義と役割があると考えられる。

分析枠組みの第3は、「正義の倫理」である。「正義の倫理」自体は、ケアリングコミュニティ概念の内部に位置付けられるというよりは、その外側にあって「ケアの倫理」の限界や、コミュニタリアニズムの限界を補完する役割を持っていると考えられる。「ケアリングコミュニティ」概念を検討する上で、「正義の倫理」を分析枠組みとして用いることは、「ケアリングコミュニティ」概念の独自性と限界を浮き彫りにし、かつ、「正義の倫理」との関係性を検討する上で重要な分析枠組みとなる。

分析枠組みの第4は、「ケアする動物としての人間＝進化人類学的視点」である。近年、進化人類学の知見において、人間の道徳的発達がどのような要因により進展してきたかを明らかにする研究成果が挙がってきている。筆者は第1章において、ハイデガーの存在論的現象学を検討し、哲学的な意味で人間が「ケアする存在」であることを示してきたが、これとは別の視点、つまり「動物としての人間＝自然的な存在としての人間」が進化人類学、進化生物学的にはなぜ「ケア」という行為を行うようになってきたのかを検討することは重要である。そこには私たちが本能的に「ケア」するメカニズムについての知見が含まれていると考えられるからである。これは、第1章で検討した「自然的なケアリング」と「倫理的なケアリング」の対比について、より深い考察を行うということでもある。私たちは「自然状態」ではどのような理由で「ケア」への欲求を持つ存在であるのか、ということについては、進化人類学の知見から多くを学ぶことができる。そして、そのような

我々の「自然状態」についての認識は、私たちが目指すべき「ケアリングコミュニティ」が、人間の「自然状態」に合わせて、どのような形で構築されるべきなのかについて、有効な知見を与えてくれると思われる。

一方、この「自然的なケアリング」の限界の認識も必要であろう。これまでも「ケア」、「ケアリング」の限界について述べてきたが、「自然的なケアリング」には限界があるからこそ、「倫理的なケアリング」も必要とされる。この「自然的なケアリング」の限界について検討する視点からも「進化人類学的視点」は重要な分析枠組みになると考える。

第5の分析枠組みは「経済的合理性」である。序章でも述べたように、筆者自身が「ケアリングコミュニティ」概念を哲学的に考察する必要性を感じたのは、現代のわが国における社会福祉改革の方向性が、ややもすれば「経済的合理性」の観点から進められることへの危惧があった。もっとも、「経済的合理性」自体をすべて否定することはできず、少ない資源の中で、ニーズに効率的に対応するためには、「経済的合理性」は一定程度必要になる。問題は、どのような時に「経済的合理性」を優先させ、どのような場合にはそれを優先させてはならないか、ということである。「ケアリングコミュニティ」概念が目指すコミュニティの实在的あり方において、「経済的合理性」がどのような場合では肯定され、どのような場合では否定される必要があるかについて考える上で、「経済的合理性」の分析枠組みは重要である。

第6の分析枠組みは「科学的合理性」である。現代の医療・福祉領域では、いわゆる“EBM”（エビデンス・ベースド・メディシン；根拠に基づいた医療）が求められる。この“EBM”自体はこれからの医療・福祉実践においてきわめて重要な考え方であることに異論はない¹⁾。しかし、時に「科学的合理性」のみに偏ったケア実践は、人間の尊厳を省みずに「合理性」のみを押し付けることにもなりかねない。第1章でも触れた看護学分野における「ケアリング」理論の発達には、医療分野における過度の「自然科学的アプローチ」への反省と、現代の科学的医療だけでは扱えない領域（在宅医療やターミナルケアなど）への対応が求められてきたことが背景にある。「ケアリングコミュニティ」概念を検討する際には、この「科学的合理性」との関係性をどのように捉えるかを考えることも重要である。

第7の分析枠組みは「スピリチュアリティ」である。第2章の第3節において広井良典のケアとコミュニティ概念を取り上げた際、広井がこれからの「ケア」と「コミュニティ」を考える際には、「スピリチュアル」なものとの関係についても捉える必要があることを述べていた。「スピリチュアリティ」は「霊性」とも訳されるが、ここには宗教的なものとの関係、「超越的な存在」との関係などが含まれる。現代の「科学的合理性」の強い価値観の中では、これらの「スピリチュアル」なものとの関係はあまり重視されなくなっている。特にわが国においては、様々な宗教的伝統があるにも関わらず、「無宗教」とする人の割合が世界的にみても多い国だというデータがある²⁾。しかし、「ケア」を取り巻く現実の中では、「スピリチュアル」なものとの関係が重要な場合がある。例えばターミナルケアの分野においては、「死」を意識した人に対して「科学的合理性」による説明は役に立たない場合が多い。「死」そのものが、「不可知」であり、その意味で私たちを「超越」した事象である。また「ケア」の中で様々な「つらさ」を抱える人にとって、「スピリチュアル」なものとの関係は、時にその人々の「癒し」をもたらすものとして重要である。「ケアリングコミュニティ」を考えていく上でも、この「スピリチュアル」なものとの関係を問うことは避けて通れない課題であろう。近年においては、この「スピリチュアル」なもの、社会福

社の関係性について、稲垣久和などが、重要な論議を展開している。これらの論考も参考にしながら、「ケアリングコミュニティ」と「スピリチュアリティ」との関係性について考察する。

第8の分析枠組みは、「討議倫理」である。「討議倫理(学)」とは、「すべての当事者が参加する「実践的討議」を通して、のっとるべき規範を創出しようという現代倫理学の方向」(松村明編, 大辞林第三版)である。「ケアリングコミュニティ」概念を検討していく上では、「ケアの倫理」と「正義の倫理」、あるいはその他の様々な価値観をコミュニティの中でどのように編み合わせるかが課題となるが、ドイツの哲学者、ハーバーマスらによって検討されてきた「討議倫理」は、その編み合わせを行う際のプロセスとしての倫理を提供してくれる。もっとも「討議倫理」には様々な批判もあり、単純な適用はできないと考えるが、私たちが「ケアリングコミュニティ」を形成していく上では、どのようなプロセスを大事にする必要があるかを検討する上で、重要な知見を与えてくれると考えている。

以上8つの分析枠組みを用いて、以下に「ケアリングコミュニティ」概念の検討を行うが、8つの分析枠組みのうち、①「ケアの倫理」(第1章を参照)、②「コミュニタリアニズム」(第2章を参照)、③「正義の倫理」(第1章, 第2章を参照)については、これまでの論考の中でも触れてきたため、ここでは触れず、残りの5つの分析枠組みについてのみ、若干の考察を試みる。

第2節 ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの検討

(1) ケアリングの遺伝的形質の意義と限界 ～進化生物学, 進化人類学の知見から

本項では、まず「進化生物学」, 「進化人類学」的な視点から、人間が自然状態においては「ケア」や「ケアリング」とどのように関わる存在なのかを検討することにより、「ケアする存在」としての人間の本来性が、「生物学」的にはどのように位置付けられるのかを明らかにする。そして、このことを明らかにすることによって、私たちが「ケアリングコミュニティ」を構築する際、その本来性に基けば、どのようなコミュニティの構築のあり方が望ましいのかを検討することができる。

また一方で「自然的なケアリング」の限界についても、この検討を行うことで認識することができる。筆者はこれまでの検討の中でも、「ケア」, 「ケアリング」の限界について述べてきた。「ケア」は人間の存在論的基盤に関わるものであるため、それは人間の喜びの源泉にもなるが、同時に「重荷」ともなる。「進化人類学」の最近の研究は、人がなぜ「道徳」や「思いやり」といった能力を発達させてきたかについて、重要な知見を提出している。そこには私たち人間がなぜ、自分以外の他者や、社会に対して「利他的な行動」を行うのかについての、進化論的メカニズムが明らかにされており、その知見を得ることで私たちの「ケア」がどのような可能性を持っているかを知ることができると同時に、どのような限界があるかについての理解も深めてくれる。本稿ではこのような点について、動物行動学者のフランス・ドゥ・ヴァール, 人類学者のクリストファー・ボームらの最近の知見を参考にしながら述べることにしたい。

まず、人類の進化の歴史を「ホモサピエンスの歴史」として著述した『サピエンス全史』

を紐解くと、人類が強い「社会的絆」を結ぶように進化してきた理由について、人間が直立歩行を開始した結果、女性の腰回りが細く狭まり、それによって産道も狭まったため、母親の命に関わる出産を回避するために、人間の子どもは他の動物の子どもに比べ未成熟の状態（ネオテニー）で生まれてくるようになったことをその遠因に挙げている。未成熟な子どもを抱える母親がその子どもを生きながらえさせるためには、家族や周囲の人の助けを必要とした。そのため、「人間が子どもを育てるには仲間が力を合わせなければならぬのだ。したがって、進化は強い社会的絆を結べる者を優遇した」（Harari, 2011=2016, Kindle の位置 No.260）。

子どもを育て、子孫を残すことは生物にとってきわめて自然で重要な目的である。『サピエンス全史』が採用している説によれば、人間の場合、直立歩行と引き換えに生じた問題への対処法が、「社会的絆」を他の生物に比べ強く結ぼうとするきっかけになった。この「社会的絆」を作る必要性が、人間の知能の発達にも大きな影響を与えたと言われている。

動物行動学者のフランス・ドゥ・ヴァールは、チンパンジーやボノボといった類人猿の観察研究から、人間のような「利他的行為」や「モラル」といった道徳的な行為が、これらの類人猿においても幅広くみられることを研究した。ドゥ・ヴァールの著作に書かれた豊富な類人猿の観察記録に基づく知見のすべてをここで紹介することはできないが、ドゥ・ヴァールの基本的な考え方は、人間に備わっている道徳的行為は、類人猿やその他の動物にもみられる行為であり、人間だけが特別に「道徳的」な存在なのではなく、他の動物の「道徳的行為」の延長線上に人間の「道徳的行為」も位置付けるべきだ、という見解である。彼はこの視点に立ち、類人猿などの観察研究から、「道徳性」がどのような形で生命体（ひいては人類）に獲得されてきたか、その淵源を明らかにしようとしている。

たとえば、『利己的なサル、他人を思いやるサル—モラルはなぜ生まれたのか』で、ドゥ・ヴァールは類人猿を始め、様々な動物の行う「利他的行為」や「道徳的行為」について検討し、人間の「道徳性」とそれらがどのような連続性、共通性を持つかについて検討している。例えば、ドゥ・ヴァールは、この著書の結論部分で、「人間の道徳性を語るうえで欠かせない傾向や能力で、他の動物にも見られるもの」について、以下のような項目を挙げている。

「●共感にまつわる特徴 愛着、救助、感情の伝染、負傷した者、障害を持つ者に対応し、特別扱いをする学習調整能力

●精神的な役割交換の能力 認知的感情移入

●規範にまつわる特徴 社会規則、規則の内面化と懲罰の予測、互酬性、与え、交換し、報復するという概念、互酬性の規則を破った者への道徳的観点からの攻撃

●良好な関係づくり 和解、紛争の回避、コミュニティへの関心と、良好な関係の維持、交渉による衝突利害の調整

これらのうちとくに感情移入、規則の内面化、正義感、コミュニティへの関心は、人間がほかの動物を引き離して発達させたものである」（De Waal1996=2000 : 355-356）

このドゥ・ヴァールの考察から分かるように、人間以外の動物においても様々な「道徳的行為」が観察され、特にチンパンジーやボノボといった人間に近い類人猿では、人間に より近い意味での社会的な道徳性を持っていることが報告されている。

ドゥ・ヴァールの眼目は、リチャード・ドーキンスの「利己的な遺伝子」³⁾に代表されるような「進化論」的な見方からすれば、自らの遺伝情報を残すために「利己的」に行為するはずの「個体」が、自身を犠牲にしても「他の個体」を助け、集団全体のために行為する「道徳的行為」をなぜ行うのかについて考察を深めることであった。ドゥ・ヴァール自身の基本的姿勢は次の引用部分に集約されている。

「本書ではこうした対立する考え（人は利己的なのか、利他的なのか；筆者追加）も等しく扱うことを心がけた。二つの説に優劣をつけることは、安易にはできない。たしかに他者を案じるといっても、突きつめれば利己的な行動なのだという主張もできなくはない。とはいえ掛け値なしの優しさを頭から否定するのは早計というものだ。人間を含む多くの動物が持つ社会性や社交性と、遺伝子の自己利益を等しい距離から眺めてみて、初めて見えてくる大きな真実もあるのだから。

人間の本性は野蛮なのか、気高いのかという二者択一ではなく、人間はその両方を兼ね備えているのだ——そんな人間像は複雑ではあるけれど、はるかに真に迫っているに違いない。」(De Waal1996=2000 : 9-10)

このような姿勢に基づき、動物の道徳性の起源の考察を深めた結果、ドゥ・ヴァールが出した結論はおよそ次のようなものである。

第1に、人間に限らず多くの動物が、「個体」を生かすより、その「種」全体を生かすために、「利他的行為」と取れるような行為を行うことがある(例えば社会性昆虫である蜂は、個体の命を犠牲にして巣や女王蜂を守ろうとする)。このようにした方が遺伝子的には「種」全体を残す確率が高まるため、進化論的な視点で考えても、このような戦略は理に適っている。ドーキンスの「利己的な遺伝子」的な考え方でいえば、遺伝子の「利己的」な戦略が、「個体」の「利他的行為」を誘発していると考えられなくもない。

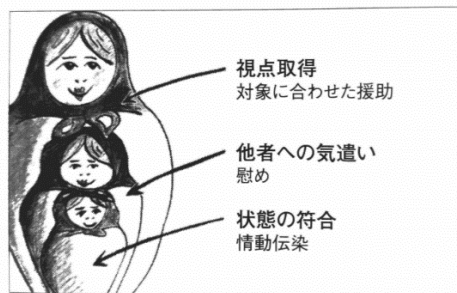
第2に、しかし、単に「利己的な遺伝子」的な考え方で生物の「利他的行為」をすべて説明できると考えるのは早計である。確かにこのような「利己的な遺伝子」的な戦略的行為が、生命体の「利他的行動」の基盤になっていることは否定できない。しかし、昆虫のそれと、哺乳動物のそれとが全く同じメカニズムで起こっていると考えるのは誤りである。例えばドゥ・ヴァールは『共感の時代へ—動物行動学が教えてくれること』という著書を通して、特に哺乳類が、「共感」能力を発達させていった経緯について、様々な動物の豊富な観察記録に基づき検討している。この中でドゥ・ヴァールは、哺乳類が進化の歴史の中で徐々に共感能力を発達させてきたことを指摘し、次のように述べている。

「(前略) 共感は、哺乳類の系統と同じぐらい古い起源をもつものの重要な部分だと私は思っている。共感は一億年以上も前からある脳の領域を働かせる。この能力は、運動の模倣や情動伝染とともに、遠い昔に発達し、その後の進化によって次々に新たな層が加えられ、ついに私たちの祖先は他者が感じることを感じるばかりか、他者が何を望んだり必要としたりしているかを理解するまでになったのだ。この能力全体は、ロシアの入れ子細工の人形マトリョーシカのような作りになっているように思える。その核となるいちばん内側には、多数の生き物と共有する、自動化されたプロセスがあり、その外側を幾重にも層が取り巻き、このプロセスの照準や及ぶ範囲を調整している。ただし、すべての種がすべ

ての層を備えているわけではない。他者の視点を獲得する種は数えるほどしかない。私たちはその達人だ。だが、この人形の最も精巧な層でさえ、原始的な核と今なおしっかり結びついている」(De Waal2009=2010 : 293)

図 3-①は、ドゥ・ヴァールの上記の引用部分に附された、共感の入れ子構造をマトリョーシカの図で表現したものである。ドゥ・ヴァールの考えでは、哺乳動物は特にこの「共感」の能力を発達させた。蜂のような社会性動物が見せる「利他的行動」と、哺乳動物が見せる「利他的行動」は、この「共感」をとまなうかどうかという点でも区別される必要がある。また哺乳動物でも、ラットとサルと人間では、その「共感」の能力には差異がある。この図にあるような他者の「視点取得」までの共感能力を持つ種は、一部の霊長類に限られており、人間はその最も優れた能力者だということになる。

図 3-① ドゥ・ヴァールの共感の入れ子構造 (De Waal2009=2010 : 293)



共感はロシアの入れ子細工の人形のように、多くの層から成り、その核には、他者の感情の状態とぴったり符合するという、大昔からの傾向がある。進化によって、この核の周りに、たとえば、他者への気遣いを感じたり、他者の視点を取得したりといった、より精巧な能力が次から次へと加わった。

「ケア」、「ケアリング」との関係において、このドゥ・ヴァールの視点は重要である。なぜなら、私たちがどのようなメカニズムで「利他的行為」としての「ケア」を行うかという点について、重要な知見を与えてくれるからである。

ドゥ・ヴァールに従えば、私たちはまず、基底的には、「種としての遺伝子を残す」という「利己的な動機」によって、「利他的行為」を行う存在であるが、人間のそれは、昆虫のそれより、より高度で複雑な動機によって行われる。特に哺乳動物以降においては「共感」の能力が発達し、私たちは自分と同じ「身体」を持つ他の個体が傷ついたりすると、その個体に対する「情動伝染」が起こり、それが「利他的行為」の大きな動機になる。そして一部の霊長類や人間のように、さらに認知能力が高まると、その認知能力によって「他者の視点の取得」、すなわち、相手の気持ちを推し量り、理解する（しようとする）ことによって、「利他的行為」が行われる。

ただし、ここで重要なのは、たとえ人間であっても、単にその優れた認知能力のみで「利他的行為」をするわけではない、ということだ。人間の「利他的行為」においても、より基底層の影響を受ける。このことは私たちが必ずしも生物に基底層の「本能」から自由なわけではなく、その影響も様々に受けながら、「利他的行為」を行うという事実である。

このドゥ・ヴァールの考察を、筆者が第1章で検討した「ケア」、「ケアリング」の本質と照らし合わせてみると、興味深いことがわかる。筆者は第1章で、存在論的現象学の手法を用いて、人間にとって「ケア」、「ケアリング」は人間の存在論的基盤になっていると述べた。このことは、今検討した進化生物学の視点と矛盾なく一致する。人間は進化生物学的視点においても——それは複雑なメカニズムによってであるが——基本的に「利他的行為」すなわち「ケアリング」を行う本質を持っている。

さらに興味深いことに、ドゥ・ヴァールが指摘する哺乳動物の「共感能力」の考察においては、人間のように認知能力が高くない哺乳動物においても、「情動伝染」などによる他の「個体」への共感が見られた。この「情動伝染」の基底になるのが、哺乳動物にみられる「模倣」という行動で、哺乳動物は、他の個体の行動を観察し、その行動を「まねる（模倣する）」ことで学ぶことができる能力を持っているらしい。そしてこの「模倣」という能力が他の個体の「情動」を「共感」して理解する能力に結びつく。ドゥ・ヴァールはこのような能力のことを「身体化した認知」と呼んでいる。人間のように高度な認知能力を有していなくても、哺乳動物の多くは、「身体」を通じて、他の個体に起こっている事態に共感することができるというのである。

この「身体化した認知」という考えは、筆者が第1章で検討したメルロ＝ポンティの身体性の哲学を、進化生物学的に裏付ける論考となっている。メルロ＝ポンティは、人間は身体という器官を通じて世界に関わっていると、デカルト以来の「心身二元論」の哲学を批判した。ベナーはこのメルロ＝ポンティの哲学を参考に、「身体に根ざした知性」という考えを自身のケアリング理論の中核的な概念としている。ドゥ・ヴァールの検討した「身体化した認知」という概念は、動物行動学的研究から帰納的に得られた知見として、メルロ＝ポンティの演繹的な手法によって導かれた身体性の哲学の見解と合致している。この知見が示すのは、人間は人に「共感」し、なんらかの「ケアリング」を行うとき、単に知的な認知能力によってのみ「共感」しているわけではなく、「身体化した知性」によって、半ば反射的に他者に対して「共感」を示すということである。このことを明確に認識することは、後に述べるように、「ケアリングコミュニティ」の様態を考える際に重要な意味をもって来る。

さらに、ドゥ・ヴァールの考察で興味深いのは、ドゥ・ヴァールが上記のような考察を基盤にしながらか、「道徳ピラミッド」という考えを提示している点である。この「道徳ピラミッド」とは、「利他的行為」があたかもピラミッドのように段階的に行われるという説である。

ドゥ・ヴァールは、「まず自分自身に気を配らないで、他者を気遣うのは難しい」と述べる。それは「豪邸を構えたり、銀行に金がうなっていないと利他的になれないということではなく、最低限の生活手段すら持たず、健康状態も悪い人に支援を期待するのは無理な話ということだ」(De Waal1996=2000 : 356)。

この見解については、「人間は自分の最低限の生活手段すら持っていない場合でも、利他的行為をする場合があるのでは」という反論があるだろう。しかし、それは人間がより高度な認知能力を有し、後に検討する「恥」や「美德」といった高度な「道徳的概念」に基づいて意識的に「利他的行為」を行うことのできる能力を有しているからである。そのこと自体は極めて重要なことであるが、しかし、だからといってドゥ・ヴァールの主張が間違っているとは言えない。なぜなら、先ほども検討したように、いかに人間に高度な認知

能力が備わっているとしても、より基底的な生命体としての「共感」のメカニズムに人間も影響を受けるからである。ドゥ・ヴァールの断定的な言い方に引っかかりを覚えるなら、「最低限の生活手段を持たない人間より、それが満たされている人間の方が、より利他的行為を行う動機づけは高まるだろう。もちろん、その者の高い「美德」意識などによって、最低限の生活が満たされていなくても、利他的行為は行われることはある」と言い換えることができる。「ケアリング」を人々が、より行えるようになるためには、まずその人本人が、「ケアリング」できる最低限の状況を満たしていることが重要である。

次にドゥ・ヴァールは、「家族への気配りは、利己主義にいちばん近い形の利他行動と言える。血縁選択の例がたくさん動物に見られるように、利他行動の圧倒的大部分は親族が対象となっている」と述べる (De Waal1996=2000:356)。これは、利他行動の順位付けとして、多くの動物では、血を分けた親族が優先されるということである。

ドゥ・ヴァールはこれに続けて、「利他行動と道徳的義務の輪は家族にとどまらず、クラン (氏族)、グループ (集団)、果ては部族や国にまで広がる。慈悲心の強さは人と人との距離に反比例するものであり、この自然な流れに逆らおうとすると強烈な非難を浴びることになる」(De Waal1996=2000:356) と述べて、利他行動の順位付けは、人と人との距離によって決まると主張する。

ドゥ・ヴァールの主張は、進化生物学的な視点で「利他行動」を位置付けると、人間の「自然な利他行動」は、「自己」を出発点として、「家族」、「近くの他者」、「遠くの他者」といったように、距離に比例してその動機付けが弱くなることを示している。これについても、先ほどと同様の批判が予想される。「人間は、距離と関係なく、普遍的にあらゆる人への利他行動を取れるのではないか」と。

しかし、ドゥ・ヴァールは、「普遍的な兄弟愛という発想は、自分にとって最も身近な義務の輪と一番遠い輪とを区別していない。そのため現実離れした理想にすぎない」(De Waal1996=2000:358) と述べ、「普遍的な利他的行為」を単純に認めていない。もっともドゥ・ヴァールは、人類全体を包み込むような「普遍的な利他的行為」の存在そのものを否定しているわけではない。彼は「道徳ピラミッドの大きさは、その社会がどこまで面倒を見られるかで変わってくる。人類全体を包みこむ巨大なものになることも理論的には可能だが、もともとの形はつねに不変である」(De Waal1996=2000:358) と述べる。

ここには重要な含意がある。私たちは人類全体を包み込むような普遍的な兄弟愛 (=博愛) の実現を諦める必要はない。しかし、それを成し遂げるためには、私たちの生物としての本来性を無視して進めるわけにはいかない。もし誰かが「普遍的な兄弟愛」にもとづかないような行為を行っていたとしても、その人が人類の理想に反する行為をしていると単純に責めるわけにはいかない。なぜなら、その人を取り巻いている状況が、より多くの他者への利他的行為に動機づけられるに足る条件が整っていないのだとすれば、それは動物と連続する生命体である人間にとって、致し方のないことであるからである。

さて、ここまでのドゥ・ヴァールの考察も、筆者が第1章で言及した「ケア」、「ケアリング」の限界と照らし合わせてみると、興味深いことがわかる。

筆者は第1章において、ノディングスの議論を参考にしながら、ケアリングを行う際の「倫理的自己」の必要性や、「出会われた他者しかケアできない」という「ケアリング」の限界などについて指摘した。

「倫理的自己」はノディングスが指摘しているもので、適切な「ケア」はまず自分自身が「倫理的自己」を維持できるような状況でなければ難しく、自分に余裕がない状態で「倫理的自己」を保てないならば、その人は「ケアを提供する人」というより、「ケアが必要な人」となる。これはドゥ・ヴァールのいう、「まず自分自身に気を配らないで、他者を気遣うのは難しい」という言説と符合する。

また、「出会われた他者しかケアできない」という「ケアリング」の限界は、ノディングスが「私がケアする責務を負っている人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ない」(Noddings 1984=1987: 86;ただし、ここでの訳文はより正確な訳文という理由で、品川 2007: 194 を採用)としていることに由来する。ノディングスはここで明らかに「ケアリングの優先順位」を想定している。「ケアリング」の責務は自分の最も身近な他者に最も強く働き、その責務を果たしていれば、距離が遠いものへの「ケアリング」の責務は免責されるのである。

このノディングスの論考も、ドゥ・ヴァールの言う、いわゆる「道徳ピラミッド」の考えと符合する。つまり、ここでもノディングスらが行った「ケアリングの倫理」に関する演繹的な知見と、ドゥ・ヴァールらが示す、観察的・帰納的な知見は見事な一致を見せるのである。

さて、ここまでの検討で重要なのは、事実の観察にもとづいた進化生物学の帰納的研究方法から得られた知見は、第1章で筆者が検討した「ケア」、「ケアリング」の存在論的本来性や、「ケアの倫理」の限界についての知見と無理なく整合性を持っているという点である。もちろん、進化生物学で明らかになってきたこれらの知見は、未だ仮説の域を出ないものもある。しかし、極めて説得的な知見が近年次々と報告されていることも事実であり、このことは私たち人間の本来性としての「ケア」、「ケアリング」の本質がどのようなものであるかを、哲学的、抽象的な議論だけではなく、科学的に明確な証拠を基にして裏打ちするものである。

しかし、ここでもう少し議論を進めたい。これまでの検討で、進化生物学的にも人間には「ケア」、「ケアリング」する本質が備わっていることが確かめられ、またその限界がなぜ生じるのかについての理由も、進化生物学的にある程度説明がつくことがわかった。

しかし残された課題が2つある。その1つは、人間は、進化生物学的には、「ケア」、「ケアリング」の限界を克服することができないのか。克服できるとすれば、それはどのような方法でか、という点である。もう1つは、進化生物学的な視点の限界に関わる課題である。進化生物学では、いわゆる「進化論」的な「自然選択」の結果、現在の生物や人間の形質が形づくられてきた、という見方をする。では結局のところ、これから私たちが理想の「ケアリングコミュニティ」を作っていきたいと考えても、それが「自然選択」によって決定づけられるのであれば、私たちがその「自然選択」に逆らって何かを意図しても、それ自体には何の意味もない、ということになってしまうのだろうかという点である。

この2つの課題は微妙に重なりあっている。なぜなら、私たちが「生物学的に運命づけられてケアをする存在」であるとするならば、そこに付随する「ケア」、「ケアリング」の限界は乗り越えることができないと考えられるし、そうであるならば、私たちが意図的な「ケアリングコミュニティ」を形成することも(私たちの意図より、生物学的な自然淘汰

が力をもつので) 究極的にはできない, ということになってしまう. この点について簡単に検討してみたい.

進化人類学者のクリストファー・ボームは, 霊長類の研究や LPS 狩猟採集民⁴⁾ の民族学資料の子細な検討などを通し, なぜ人間にだけ高度な「道徳心」が生まれたのかについてユニークな仮説を提示した.

ボームによれば, 人類がこのような「道徳心」を進化させたきっかけは, 25 万年前に人類が大型動物の狩猟を集団的に行うようになった時期にあるという. 大型動物を狩ることによって得られた「大きな肉」の分配をめぐる, 人類は「道徳心」を発達させていくことになった. チンパンジーなどの類人猿でも, アルファ雄と呼ばれるそのグループで最も力のある個体が, 食べ物をグループのメンバーになるべく「平等」に分け与えないと, 下位のメンバーのグループが集団でこのアルファ雄に対して攻撃を仕掛けるということがあるという. そして大型動物の肉の「平等な分配」は 25 万年前の人類のグループにとって, より重要な課題になっていた.

ボームの仮説で重要なのは, この人類の「平等主義的傾向」と, それを実現するために人類が採用した「フリーライダーの抑制」というメカニズムである. 先ほども述べたように, 人類の祖先である原初のチンパンジー属において, すでに「平等主義」に基づいた, アルファ雄に対する下位メンバーの集団的反乱が見られた. 類人猿は, 種が生き残る戦略として「平等主義」を発達させてきたのである. 人類はこの平等主義をさらに発達させるために, 25 万年前の大型動物の狩猟を契機として, 「フリーライダー」(肉を一人で独占するアルファ雄) を抑制するため, グループの下位メンバーが協働して, 「フリーライダー」に対する「死刑」を行うようになった可能性があるという. ボームはこの証拠について, 50 を超える LPS 狩猟採集民の民族誌資料における「死刑」の事例(平等に分け与えようとしない者に対する集団的な死刑の事例)や, 考古学的知見(原初の狩猟採集民が壁画に描いた場面が集団的な死刑の場面を思わせるものがある)から説明している(Boehm2012=2014: 192-193).

ボームは, このような「フリーライダーの抑制」という事態が, 25 万年前を境に人類の集団において多く行われるようになった結果, 平等に肉を分け与えることのない形質をもったアルファ雄タイプのような者は子孫を残すことができなくなり, 結果的に平等性に配慮して, 自分の欲望を抑制し, 利他的に行為する形質の遺伝子だけが生き残ることになったと分析する. そして, 考古学的な知見から, 少なくとも 4 万 5000 年前までには, 人類はかなり平等主義的な社会を実現したと考察している⁵⁾.

この「フリーライダーの抑制」というプロセスの中で, 人は「道徳心」を発達させてきた. それは, 「評判による選択」という方法を人類が獲得していったことに由来する. 「評判」は利他的な行動をよくする人は高くなり, そうでない人は低くなる. より良い「評判」を得た人がより多くのもの(食料や配偶者)を得られるようになり, 「平等主義的に」あるいは「利他的に」行動することがその評判を高める要素であったため, 人類は少なくとも 4 万 5000 年前⁶⁾ までには極めて平等主義的な遺伝的形質を手にしていったという. そして, この「評判による選択」は, 人類に「恥」意識や, 「良心」, 「美德」といった概念を誕生させる基礎となった. なぜなら, 人間の集団(社会)の中で「利他的によく振舞おうとする」ことが重要な要素となり, そのように振舞おうとする「自己意識」を人々に内面化させよ

うと動機づけるからである。そして、言語能力の発達とともに、私たちは意識的に「評判の良い者」を「うわさ話」などによって社会的に評価し、意識的に自らも「利他的に生きよう」とする「良心」や「美德」の涵養を行うようになった。ここに至って人間は、意識化された道徳心を得るに至ったと考えるのがボームの説である。

さて、このボームの「道徳の起源」に関する考察は、先ほど挙げた第1の課題、「ケア」、「ケアリング」の課題は進化生物学的には乗り越えられるのか、についてどのような知見を与えてくれるだろうか。筆者は前述の文章の中で「意識的」という言葉を強調したが、人類が到達した「意識的な道徳心」が、この課題を解く鍵となる。少し長いが、ボームの次の考察を引用する。

「(前略) とくに、社会生活を向上させる利他主義者が必ず好まれる一方、けちな人や破壊的行動をとる人はいつでも嫌われるのだ。この意図的な働きかけを可能にしているのが、われわれの大きな脳であり、ある意味でこの意図性が、なんらかの目的へ向かう要素を社会選択の——またそれゆえ自然選択の——プロセスにもち込んでいる。寛大さを促すと、利他的な遺伝子が評判によって選択されやすくなる一方、やりたい放題にただ乗りをする乱暴者やいかさま師を処罰すると、彼らの持つ利己的で攻撃的な遺伝子是不利に働く。つまり、利他主義者は政治的に団結している限り有利となり、そのため彼らの遺伝子も遺伝子プールに多く存在するようになるのである。

処罰による社会選択と向社会性を重視する社会選択を志向する人間の好みは、遺伝子による束縛が比較的ゆるく、またいくつかの選択肢から柔軟な選択をするので、さまざまな方向に任意の結果をもたらす。たとえば飢えに直面したとき、人間だけが、生と死と家族の存続にかんする社会的ジレンマを考え、目の前の選択肢から意識的に選ぶことができる。また人間の集団だけが、ひどく凝り固まった乱暴者を矯正させてみようか、それとも、その兄弟に介入してもらい、殺してくれるようにこっそり頼もうかというジレンマについて話し合うことができる。意図に高い知性が組み合わさって、違いをもたらしているのだ。

私はこうした考えを提示しているが、生物学者はふつう、進化のプロセスを『目的論』に結びつけるような言葉の使用を認めない。彼らの考えでは、そして私の考えでも、自然選択は定義上、基本的に盲目でなければならず、決して『導かれて』はならない。ところが、狩猟採集民の好みは遺伝子プールに影響を及ぼす場合、まったく意図的というわけではないにしても、自分たちに直接関係する社会的方策を決定し、実施しようとする場合には、彼らはたいてい自分がしていることがきちんとわかっている。その証拠となるのは、LPS 狩猟採集民がやはり記号を使って利他行動を増幅しようとする事だ。その結果、『評判による選択』は、遺伝子プールの形成にひと役買っている。人間がもつこの強い社会的な選り好みは、それだけでどんな進化論者にも何かしら真剣に思考すべきことを与えてくれる。

(中略) 理論上重要な点は、文化にもとづくそうした意図的な働きかけが、自然選択の要素であると同時に、その産物でもあるということだ。すると、その働きかけの影響は、集団の日常生活が向社会的になるように方向づけるだけにとどまらなくなった。その影響が、われわれの遺伝子プールをも同じように向社会的になるようにうながしたからだ。思うにわれわれのすばらしい脳が、何千世代もかけてこうしたすべてを可能にしてきたので

あり、まったく意図せずを得られたひとつの副産物が、われわれを最初の道徳的な種にした良心なのである。もうひとつの副産物は、血縁以外に寛大な行動をとるというわれわれの特異な性向だった。それは、さまざまなメカニズムによって進化を遂げてきたものであり、人間はよりよく協力するために、それを意図的に増幅させてきたのではなかろうか。」(Boehm2012=2014: 406-407)。

ここでボームが指摘していることを一言でいえば、人類は意図的に「利他的行動」をとることのできる能力(道徳心)を発達させた結果、遺伝子的傾向にも影響を与える形で、まさにその「利他的行動をとる」という形質をさらに意図的に発達させてきた可能性があるということである。

このことは先ほどの「ケア」、「ケアリング」の限界の課題に対しての、進化生物学的な回答になっている。確かに私たちは、「意図的な道徳心」以前の、より原初的な生物学的存在としての本来性に影響を受け、その「個体」を取り巻く環境の条件次第では、「利己的」な存在となる可能性があり、それが「自然的ケアリング」の限界にもなる。

しかし一方で人間は、遺伝子の自然選択の副産物として、「良心」を身につけ、血縁以外のものにも、遠く離れたものにも、寛大に支援の手を差し伸べるという「意図的な道徳心」を発達させてきた。つまり、私たち人間は、進化生物学的には確かに「ケアリング」の限界を有する動物であるが、人間の特性は、その限界を乗り越えて、意図的に距離の遠く離れた他者に対しても「利他的行為=ケアリング」を発揮する能力を持つ、地球上で今のところ唯一の種であるということである。つまり、「ケア」、「ケアリング」の限界は、進化生物学的にも乗り越えが可能であり、その「乗り越え」は、私たちが自然選択の結果身につけた、副産物としての「意図的な道徳心」により行うことができる可能性がある。

このことは先ほど示した第2の課題の回答にもなる。私たちが「良心」、「道徳心」などに基づいた意図的な「利他的行動」を行えるようになったのは、確かに遺伝子の「自然選択」に拠っている。しかし、私たちはそのようにして獲得した「良心」、「道徳心」を用いて、目的論的に利他的行為を行うことができる種になった。ボームが認めているように、人類が「利他的行為」をより発展させてきた要因には、生物学的な自然選択だけでなく、人類自身の社会選択が影響を与えている。このことは、私たちがこれからの社会のあり様を、意図的に考え、人間の「利他的行為」をより促すような状況を生み出すことで、人間は目的論的によりよい社会を作っていくことが可能であるということである。これは、進化生物学の立場に立っても、人間の目的論的行為が全く意味のないものではないことを肯定する重要な論拠となる。

ただ、一方で、筆者は進化生物学的視点において1点危惧すべき部分があると考えている。それは、やはり進化生物学的視点は、適者生存的な自然淘汰説をとる部分があるということだ。特に、ボームにおいては、人類の自然選択は社会選択にも結び付いていた。このことがどのような問題のある帰結をもたらすか。筆者は、人類の「意図的な道徳性」の獲得が、自然選択に裏打ちされた社会選択によってもたらされたということが、ボームの意図とは違う形で教条主義的に理解されてしまうと、「道徳的に振舞うことのできない人は社会的に淘汰されて当然であるし、そしてそれは人類の生物学的自然選択としても当然の帰結だ」というような考えを強化してしまう可能性があると感じている。それはある一定

の人々に対する差別的意識を助長する可能性があると考える。

これは進化生物学の知見が、より精緻な科学的根拠に基づき提示されるようになったことの、いわば負の側面であると考える。人間の「道德性の起源」が科学的に、より明らかになるにつれて、逆に私たちの「目的論的志向性」が、結局のところ自然選択に裏打ちされた社会選択の結果でしかないと感じられてしまえば、私たちの主体的（意図的）・道德的な目的論的志向性は、弱められてしまう。

もちろん、ボームやドゥ・ヴァールのような学者たちが、人間の目的論的志向性をないがしろにしているわけではない。例えばボームは、自身の著作『モラルの起源』のエピローグで、自身が展開した進化人類学の道德性発達理論を現在の現実の人間社会の諸問題に当てはめ、「人間の道德の未来」について著述を展開している。ボームは進化生物学的に「目的論的志向性」を持っていることが人類の特徴であることを自ら示したので、その「目的論的志向性」を持つ人類の可能性に、これからの人間の道德の未来への期待を託している（Boehm2012=2014：419-439）。

ドゥ・ヴァールは、人間の道德性が、生物学的進化のプロセスの中で身につけてきた形質であることをより強調するため、人間の目的論的志向性については、ボームより慎重な姿勢をもってしているように思われる。しかし彼も、科学的な物の見方だけでは人間の複雑な道德的行為すべてを説明できるわけではないと考え、著書『道德性の起源』の中で、宗教の役割と科学的知見との関係について示唆に富む論述を展開している（De Waal2013=2014）。

このようにボームやドゥ・ヴァールは単に自身がよって立つ科学的な進化生物学的視点のみを擁護しようとしているわけではない。しかし、たとえば、ドゥ・ヴァールが、まさにボーム（ドゥ・ヴァールの翻訳書では、「ベーム」と表記されている）を引きながら、次のように述べている部分については、筆者はやはり疑問を感じざるを得ない。

「人間と類人猿の両方を研究してきたアメリカの人類学者クリストファー・ベーム（本文のママ）は、狩猟採集民のコミュニティが規則を執行する様子について、洞察に満ちた本を書いている。規則の執行は、能動的な遺伝子選別につながるかもしれないとベームは考えている。品種改良家が外見や気質に基づいて動物を選ぶのと似たようなものだ。動物のうちには、繁殖を許される者と許されないものがある。狩猟採集民が人間の遺伝子についてはっきり考えているというわけではないが、あまりに多くの規則を破る者やあまりに重要な規則を破る者を追放したり殺したりすることで、彼らは現に遺伝子プールから特定の遺伝子を排除している。やたらに弱い者いじめをする者や危険な変わり者は、残りの方々から代表に選ばれた者に心臓を矢で射抜かれて排除されうるとベームは述べる。道德的に正当化されたそのような処刑は太古から一貫して実施されているので、短気な人や精神病質者、詐欺師、強姦者の数は、彼らの行動の原因となる遺伝子もろとも、減らされてきたに違いない。その種の間はまだ大勢残っていると抗議する向きもあるかもしれないが、彼らを減らすような淘汰がなされてきた可能性は否定できない。

人類が道德的な進化を自らの手に引き受け、その結果、ますます多くの人が規則に従う気になっているというのは、なんと魅力的な考え方であろう」（De Waal2013=2014：225-226）。

この記述は、ドゥ・ヴァール得意のユーモアたっぷりの語り口によって、やや刺激的に書かれただけなのかもしれない。他のところでドゥ・ヴァールはボノボやニホンザルといった霊長類が、障害のある個体の世話をすることから、霊長類には本来的に障害や他に劣る素養をもった個体をケアする本質があることをいきいきと描き出している。ドゥ・ヴァール自身、特段差別主義者であるという認識は、筆者も持っていない。しかし、それだけにこの一文が異様な違和感を持って、筆者には感じられるのである。しかし、ドゥ・ヴァールはこれまでの文章の流れと少しも変わらない調子でこの一文を書いている。

ボームは自説を展開する過程の中で、最新の「サイコパス」研究の成果に触れ、「サイコパス」と呼ばれる他人にまったく共感することのできない人々（犯罪者の中でも詐欺師になる傾向があり、またその一部は連続殺人などの重大犯罪を引き起こす）が、遺伝学上一定数いることを指摘し、脳科学の分野でその要因が脳生理学的にほぼ特定されていることに触れている（Boehm2012=2014：32-39）。ボームはその事実を、私たちの道徳心が進化生物学的に「脳」に埋め込まれていることを説明するために用いているわけであるが（サイコパスと呼ばれる人々の脳には異常が見られる）、この事実は、私たちに、そのような形質を持っている人への「道徳的アプローチ」が「無駄であるかもしれない」と思わせる効果がある。

ドゥ・ヴァールやボームがいうように、あるいは最新の脳科学の知見が示すように、確かにある一定の「反社会的形質」を持つ者は一定数おり、そしてそのような傾向を持つ者は、「利他的志向性」を持つ者を好むという人類の社会選択基準に照らせば、排除の対象となるのは当然なのかもしれない。しかし、私たちの、特に社会福祉の価値が持ってきた目的論的志向性は「あらゆる人間には価値があり、その尊厳は認められなければならない」というものである。進化生物学の、あるいは脳科学の最新の知見は、このような私たちの価値観に挑戦している。私は進化生物学の最新の知見が、新しい「優性思想」を生み出す可能性もあると考える。「利他的に行為」する人間が「優性」であり、そうでない者は「劣性」であるという考え方だ。

もちろん、何度も言うが、ドゥ・ヴァールやボームがそのような意味での「優性思想家」であると、筆者自身も思っていない。むしろ、ドゥ・ヴァールやボームは、一部の——ドゥ・ヴァール自身が著書でも指摘する——教条主義的進化論者＝ダーウィン原理主義者に比べれば、よほど従来の優性思想とはかけ離れていると感じている。

しかし、それがゆえに、新しい「優性思想」に傾く可能性があると感じる、最新の進化生物学的研究からの「道徳的見解」には注意を払う必要があるのではなからうか。

筆者は現在のところ、例えば「サイコパス」と呼ばれる人々に対する有効な「道徳的アプローチ」を知っているわけでもなければ、考察しているわけでもない。しかし、だからといって、私はその人が「サイコパス」だからという理由で、そのような人は社会的に排除されてよい存在だと思える気にもなれない。

ボームは、サイコパスの研究を行ったロバート・ヘアを引用して「サイコパスについてせめて期待できるのは、高齢になると、その社会的な傾向がいくらか自然に減っていくということらしい」と述べている（Boehm2012=2014：36）。ボームも、ドゥ・ヴァールも、あくまで自身の科学的知見を客観的に著述しているだけなのかもしれない。よって、また新たな脳科学的な知見が発表され、「サイコパス」の人々に対する有効な道徳的アプローチ

の可能性が見出されたとすれば、「サイコパスの形質」を持つ人も排除する必要はなく、共に道徳的な社会の中で共生していける存在だと著述するかもしれない。

筆者はこの問題は根深いものがあると感じている。私たちにとって、私たちがどのような存在であるのかを科学的に知ることは極めて重要だ。しかし、それによって私たちのそれまでの存在論的・目的論的価値が挑戦を受けることがしばしばある。そのようなとき、私たちはその科学的知見を否定するのでもなく、また頭からすべて受け入れるのでもなく、それを受け止めた上で、では、私たち人間はどのような「価値」を選択するのかを改めて考えなおす必要があるのだと思う。皮肉なのかどうなのかはわからないが、そのようなことのできる能力を、私たちの「脳」が持っていることは、最新の進化人類学の知見や脳科学の知見により明らかになってきた。あとは、その知見を、私たち人類がどのように「目的論的」に使いこなすことができるかが重要である。

さて、いずれにしても、進化生物学的知見から明らかになってきた、人々が本来的に利他的行動を遺伝的形質として発達させてきたという見解は、本論文の目的であるケアリングコミュニティ概念を検討する際に重要な知見を提示している。以下にその内容を簡単にまとめる。

<ケアリングコミュニティ概念が、進化生物学・進化人類学的の知見から学べること>

①人間が「他者」をケアリングするという本質は、人類の遺伝的形質の中に埋め込まれている。

この知見は、今まで述べてきたように、進化生物学、進化人類学の研究からほぼ明らかになった知見といえる。より具体的には、人間に限らず生物は、所属する「種」が生き延びるためには、「個体」を犠牲にして利他的に行動することがある。これが生物としての「利他的行為」の最も基底にある形質であるが、哺乳動物においては「身体化した認知」に基づいた「共感能力」を発達させ、他の「個体」に「共感」することで、その「個体」を気にかけるという能力を発達させていった。さらに一部の霊長類と人類は、「他者の視点」を認知的に取得し、認知的な共感に基づいて他者へのケアを行えるようになり、特にわれわれ人類は、さらにこの能力を発達させ、意識的な「道徳心」を高度に身につけるに至った。つまり人間には、遺伝子に刻み込まれた「ケアリング」の本来性があるということである。

②「道徳ピラミッド」と自然的ケアリングの限界

しかしその遺伝子に刻み込まれた「ケアリング」の本来性はドゥ・ヴァールがマトリョーシカの例で示したような「入れ子構造」になっている。人間は高度な道徳心を用いて意識的、意図的に他者をケアリングしうるが、しかし生物学的に最も基底にある形質にも影響を受ける。それが、人間の「自然的ケアリング」の限界になる。ドゥ・ヴァールが「道徳ピラミッド」で示したように、人間のケアリングはまず自分の安心・安全が十分に確保されなければその動機付けを得ることが難しい。自分の生活が最低限満たされていれば、人間のケアリングは最も近い「家族」に向けられ、さらに余裕があれば、その外側の集団、ひいては世界全体の人類にまで及ぶ能力を人間は持っている。しかし、いつもその普遍的な「博愛の精神」が発現されるわけではない。人間の「自然的ケアリング」はその距離に応じてその強さが段階的に弱まる。これは、ノディングスらが指摘した「自然的ケアリン

グ」の限界の考えに合致する。

③倫理的ケアリングの意義と進化生物学的位置づけ

しかし自然的ケアリングの限界は、人間の高度に発達した「脳」による、意図的な（認知的な）ケアリングを行う能力＝倫理的ケアリングを行える能力によって補完できる可能性がある。進化生物学的にみれば、この人間の「倫理的ケアリング」の能力は、「より他者に利他的に行為するものの遺伝子を残す」という「社会選択」によって、長い年月の中で強化されてきた。したがって人間は、この「倫理的ケアリング」を十分に行うことのできる条件を整えば、自然的ケアリングの限界を克服し、人類全体をより「利他的な動物」として進化させる可能性を持っている。

以上のようなことが、進化生物学・進化人類学の知見から学びえる、ケアリングコミュニティ概念を考える際の具体的な要素である。

これらの要素は、後にケアリングコミュニティ概念を検討する際、次のような示唆を与えることが予想される。

例えば、ケアリングコミュニティを構築する際の、方法や範囲、倫理基準、人々のケアリング（利他的行動）を促す際に作るべき環境のあり方などについて、重要な示唆が得られる。人間の遺伝的形質の中に「ケアリング」があるのであれば、この本来持っている「ケアリング」が個々の個体に発現しやすい環境を作ることが重要であろう。人は、困っている人を見れば、本来的にはその人に共感するのであれば、コミュニティの場に、様々な人との出会いの場を保障する必要があるだろう。また、「ケアリング」を促すには、その人自身の最低限の生活が満たされていなければならないとされていた。そうであれば、公的扶助制度の重要性は、これまでとは別の意味で（単に個人の権利以上のものとして）その重要性が増してくる。なぜなら最低限の生活を保障する公的扶助は、「人間のケアリングの基盤」を作るために重要であると考えられるからだ。

また、ケアリングが「道徳ピラミッド」のように段階的に発現するのであれば、より身近な「家族」や「地域」におけるケアリングの基盤を整えていく必要があるだろう。「家族」を単位とした支援の重要性、地方自治の重要性はこれまでの社会福祉理論の中でも重要視されてきたが、それらは、「道徳ピラミッド」の考えに照らしても重要であることがわかる。「ケアリング」が発現しやすくするためには、より「個体」同士の距離が近い「家族」への支援や「地域への支援」が有効であるからだ。そしてそれらを積み上げた先に、「普遍的なケアリング」をどのように構築するかが課題となる。

あるいは、「倫理的ケアリング」を実現するための「福祉教育的アプローチ」を考える際にも、多くの示唆を得ることができる。ケアリングする動物としての自分たちの本質を意識化しつつ、その本来性をどのように活かすか、またその限界を克服するために、どのような倫理的ケアリングの意識を高めればよいかと考えられるからである。

このようにケアリングコミュニティを考える上で、進化生物学的視点は重要な知見をいくつも与えてくれる。しかし、先述したように、進化生物学的立場が「新たな優性思想」を生み出す危険性には、何度も留意しておかなければならない。私たちは、遺伝形質的に「利他的に行為できない人達」を単純に排除するのではなく、その人たちがなぜ利他的に行為できないのかを、生物学的にも、脳科学的にも、社会学的にも検討し、その人たちに

必要なケアや支援のあり方も考える必要がある。そのようにして初めて、人類は真に「ケアリング」する動物になるのだと考える。

(2) ケアリングコミュニティにおける経済的合理性と「ケアの価値」の関係性

次に、ケアリングコミュニティの分析枠組みとして、経済的合理性について検討する。ケアリングコミュニティが、現代の社会福祉課題の中で、社会的なケアを提供する体制を作ることを意図しているならば、その社会的なケアが継続して提供し続けられる仕組みも重要になる。本論文の主旨も、前例のない超高齢社会をむかえているわが国にとって、今後どのようなケア提供のあり方が、地域を基盤にして提供されるべきかを社会哲学的に問うことが目的である。わが国ではそれが、「地域包括ケアシステム」構築の課題、「地域共生社会の実現」の課題として、現在国レベルで取り組まれている最中である。そしてその体制を問う上では、限られた財源や社会資源の中で、どのようにそのケアシステムを維持しうるのかが大きな課題となる。国が進める「地域包括ケアシステム」構築の課題の大きな目的の1つは、増加し続ける医療、介護費用をいかに抑制しつつ、いかに持続可能なケアシステムを構築するかである。そして、医療・介護といった社会的ケアシステムを、持続可能なものにするためには、システムを維持するために一定の「経済的合理性」を考えることが重要であることは間違いない。

しかし一方で、単に「経済的合理性」だけの観点から本来提供すべきケアが抑制されてしまうのであれば本末転倒のそしりを免れない。よって、「経済的合理性」はケアリングコミュニティの構築にとって必要なものではあるが、それはどのような場合に肯定することができ、どのような場合に肯定することができないかを考える必要がある。

「経済的合理性」が、ただそれだけでは限界があることは、多くの論者が指摘するところである。例えばコミュニタリアニズムの政治哲学者、マイケル・サンデルは、『それをお金で買いますか——市場主義の限界』のなかで、「生きていくうえで大切なもののなかには、商品になると（市場で取引されるようになる）と；筆者追加）腐敗したり墮落したりするものがあるということだ。したがって、市場がふさわしい場所はどこで、一定の距離を保つべき場所はどこかを定めるには、問題となる善——健康、教育、家庭生活、自然、芸術、市民の義務など——の価値をどう測るべきかをきめなければならない。問題を解決するには、それらの善の道徳的な意味と、その価値を測るのにふさわしい方法を、問題ごとに議論する必要がある」（Sandel2012=2012：24）と述べ、著書の中で「経済的合理性」を具現化する「市場」のメカニズムだけでは、人間にとっての「善」なるものが時として脅かされる場合があることを、豊富な具体的な事例を用いて論考している。

このサンデルの問題意識を、わが国の「社会的ケアの持続性」という問題と関わらせると、確かに現在のわが国では、逼迫する社会保障財源を背景に、より効率的な医療・福祉の仕組みづくりが求められていることは間違いない。それは2000年の介護保険導入時に実施された、ケアサービスの一部市場化にも見て取ることができる。「地域包括ケアシステム」の導入についても、財源の効率的運用の側面から進められてきたことは否定できない。もちろんそれらは、「ケアシステムの持続可能性」を担保するためには必要な部分もある。しかしそのようになされる「システムの合理化」が、サンデルが挙げるような「人間にとっての善」を脅かすようなものであれば、持続させようとする「ケアシステム」の目的その

ものを破壊することになりかねない。

そこで本項では、特にわが国の「地域包括ケアシステム」の構築をめぐり、それがどのような理由で進められようとしているのか、その理由の1つに「ケアの経済的合理化」という目的があるとすれば、その「合理化」がもたらす問題をどのように考えれば良いのか、また地域包括ケアシステムの構築において、どのような場合には「経済的合理性」を肯定でき、どのような場合には肯定できないのかという諸点について、筒井孝子、宮本太郎らの論考を参考に検討する。

筒井孝子の論考を取り上げるのは、筒井がわが国の「地域包括ケアシステム」の導入にあたって、その理論的枠組みを構築した研究者だからであり、宮本太郎を取り上げるのは、国が進める「地域包括ケアシステム」、「地域共生社会の実現」を批判的に検討しながら、しかしこのようなシステムの導入の必要性も認めつつ、「持続可能なケアシステムのあり方」についてラディカルに検討しているからである。これらの論者の地域包括ケアシステムにおける「経済的合理性」の位置づけを検討することで、本論文で検討する「ケアリングコミュニティ」概念と経済的合理性の関係について明らかにする。

まず、筒井孝子が自著、『地域包括ケアシステム構築のためのマネジメント戦略』で述べた、わが国における「地域包括ケアシステム構築の背景」についての論考を考察する。

筒井が、わが国の「地域包括ケアシステム構築の背景」に挙げる要因は複数である。その1つは、逼迫する社会保障財政をめぐる財政改革の流れである。筒井は様々な社会保障をめぐる財政状況のデータを挙げながら、わが国が置かれた（筒井の認識では）「史上で最悪」の現在の財政状況を指摘し、財政的な側面から社会保障制度の改革が必要であり、その一環として「地域包括ケアシステム」が求められるとする。（筒井 2014 : 16-24）

2つ目は、わが国のケアをめぐる環境の変化である。筒井は、わが国の社会保障制度が形づくられた1960年代から1970年代においては、①雇用環境が極めて安定していたこと、②経済が好調であったこと、③企業の終身雇用体制が維持されていたこと、④家庭や地域に一定の介護力があつたことなどを挙げる。これらは人々の「ケア環境」とっては、プラスに働いていた。しかし、そこから50年の時が経過し、ここに挙げた人々の生活を支えるわが国の「ケア機能」は、現在では著しく減退してしまっていることを筒井は指摘して、現在のわが国が置かれている「ケア環境」の現実にして「(前略) 医療も年金も介護も、この際、全部まとめて組み替えて、既存の制度にとらわれない改革をするというのが、今日の社会保障制度改革の背景といえる」と述べている（筒井 : 2014 : 24-28）。

3つ目は、介護サービス需要の拡大とそれに伴う多様な介護サービス利用者の多様化、そしてそれらによる多様な介護サービスステークホルダーからの政治的な圧力の高まりである。筒井は、イギリス、オランダ、アメリカなどの障害者団体や高齢者団体による政治的圧力の増大に触れた上で、「わが国においても介護市場においては、要介護の軽度な高齢者や、認知症高齢者を対象としたケアのあり方に関しては、多様なステークホルダーによる政治的圧力が強まりつつある」とする。そして、「こうした人々は、家族やインフォーマルケアの活用は『互助への過度の期待』とする指摘も散見され、介護者と被介護者双方にとって、国の責任放棄あるいは搾取的だとして批判する傾向が強い。いわゆる消費者となった要介護高齢者やその家族らの要望に応えるためのサービス提供の新たなモデルの検討に際しては、こうした複雑な政治的、社会的、経済的变化を積極的に考慮して応えていかなければならない」としている（筒井 2014 : 32）。

筒井のこれら3つの「地域包括ケア構築の背景」を経済的合理性との関連から読み解くと、1つ目の「逼迫する社会保障財政」を背景とした改革の必要性は、言わずもがな「経済的合理性」との関連がある。

2つめの「ケアをめぐる環境の変化」は、直接的には「経済的合理性」との関連性はないが、この50年間でわが国の経済状況が悪化し、かつケアを担う「企業」、「家庭」、「地域」が一様に衰退してきたことを考えれば、「ケアの社会化」に伴う費用を、経済状況が悪化したわが国の経済的状況の中でどのように賄うかという課題に関連してくる。

3つめの「多様なステークホルダーからの政治的圧力の高まり」という点も、一見直接「経済的合理性」と関わりがないように思えるが、多様なステークホルダーがそれぞれの権利意識から、それぞれのニーズに適合した多様なサービス提供を望むようになったということは、多様なサービスを提供するだけの「社会的コスト」の増加を意味する。その点で「経済的合理性」との関わりが問われることになる。また、筒井がそれに関連して、要介護者やその家族が「消費者」となったという認識についても、「経済的合理性」との関連が捉えられる。

通常「消費者」は、自らの主体的な合理的な判断に基づいて、市場から、より自分のニーズにあった、より安価なものを選択するものである。このことは一見、その人が望むサービスを主体的に選択でき、しかもそのサービスをより安価に手に入れる可能性が高まるという点で望ましい方向性であるともいえるし、また「経済的合理性」はそのようなものを促すものとして期待されている。しかしことはそう単純ではない。「ケア」をめぐるわが国の現在の状況においては、単に「経済的合理性」を導入するだけでは問題が解決されないばかりか、「ケア」をめぐる課題がより複雑さを増すことが暗示されている。このことについて、若干考察してみたい。

わが国においては、介護保険制度導入時にいわゆる「ケアの仕組み」に一部「市場」のメカニズムを導入した。その背景の1つには、逼迫する社会保障財政を背景に、より「経済合理的」な「ケア」提供の仕組みを導入する狙いがあったことは間違いない。その中で、サービスを必要とするものは、サービス利用者となり「消費者」となった。そのこと自体は一方で、「サービスの主体的選択」という、「利用者主体」の価値観を「ケア」の中に持ち込むことになった。

さてここで、市場化された「ケア市場」と、サービスの主体的選択が可能となった「ケア消費者」との間に、「経済的合理性」がうまく機能すれば、「ケア消費者」は自分にあった、しかも安価なケアサービスを享受できたはずである。

しかし、実際にはそうはならなかった。この原因にはいくつかの課題を指摘することができる。まず「ケア市場」の側が、増大するケアニーズに応えるだけのサービス資源量を用意できていないという現実的な課題がある。そしてより根本的には、「ケア」という行為が「市場」というような「経済的合理性」で動く仕組みと馴染むのかという課題がある。またそれとも関連するが、私たちは「ケアサービス」を「経済合理的」な観点からのみ選択するのかという課題もある。

いずれにしても、「経済合理的」な効果を期待して行われた「ケア」の一部市場化はその効果を十分に発揮しているとは言い難い。よって筒井が指摘するような「多様なステークホルダーからの政治的圧力への対応」という課題が、皮肉にも「自由にサービスを選択する人々」を生み出した「経済的合理性」という解決策の外側で、ケアをめぐる「政治的課

題」として残ることになったわけである。

ここで筆者は、人々の主体的なサービス選択を可能にした「ケアの市場的仕組み」について否定するものではなく、むしろそのような方向性になったことは評価されるべきと考える。なぜならそのことによって——現実にはサービス選択の自由度が社会資源の不足等の理由により担保されているとは言い難いとしても——見かけ上は「ケア」の受け手が自らの主体的選択によりサービスを受けることができることになったことは重要だと考えるからである。また、筆者は「経済的合理性」そのものを否定するものでもない。「経済的合理性」は、「持続的なケア」を可能にするための財源問題に関わるし、そのような観点からそもそもより経済的に合理的に行為を行うことは、多くの人の利益にかなう可能性があると考えからである。

問題はその「ケアの市場的仕組み」が十全に機能していない状況にある。つまり、「ケアリング」と「経済的合理性」が、どのような関係性の元に置かれれば、「経済的合理性」が十全に働く余地があるのか——しかもそれが「ケアリング」の本義を損なうことなく——を問う必要がある。

さて、この問題に対する解決策について、筒井が示した「integrated careの理論」から読み取れることがある。筒井が上記のような問題意識に基づいて、社会保障制度改革の一部としての「地域包括ケアシステムの構築」の中核の理論として位置づけたのが「integrated care」の理論である。ここでは紙幅の関係で筒井の integrated care の理論を詳述することは避けるが、「統合ケア」と訳されるこの理論の中に、ケアと経済的合理性との関係を考える知見が含まれている。

筒井は内外（主にアメリカ、イギリス、カナダ、オランダ）の integrated care に関する文献を比較検討することによって自身の integrated care 理論を検討しているが、先行研究においては多様な統合のあり方が示されており、最終的には「(前略) 統合理論は未だ確立されている状況はなく、今後、その精緻化が求められる状況にある」としている(筒井 2014: 36-45)。ただ、その中で筒井が最終的に依拠しているのは、Rosen らが示した、integration の5つのタイプの理論である。

Rosen らは、統合の種類として、① “systemic integration” (システムの統合)、② “normative integration” (規範的統合)、③ “organizational integration” (組織的統合)、④ “administrative integration” (管理的統合)、⑤ “clinical integration” (臨床的統合) の5つを挙げた(表 3-①参照)。

筒井はわが国で地域包括ケアシステムを十全に機能させるためには、これら5つの integration のタイプをよく理解しておく必要があるとする。なかでも特に強調するのは、2番目に挙げられている「規範的統合」の重要性である。

筒井がこの「規範的統合」を重要視するのは、他の「統合のタイプ」に比して、この「統合のタイプ」に、より基底的な位置づけを与えているからだと考えられる。

筒井がそのように考えていることは、2006年版の地域包括ケアシステムの導入が失敗した理由について考察している部分が参考になる。筒井は、2006年に介護予防などを中心として導入された、2006年版地域包括ケアシステムは失敗に終わったとし、その理由について「第一に、保険者が地域包括ケアシステムという integrated care の目的を十分に理解していなかったこと」、「第二に、これを創らなければならないという規範的な統合は介護保険制度という、いわば保険システムと福祉サービスの提供システムの統合であり、これが

表 3-① 統合の種類とプロセス（筒井 2014 : 45）

統合の種類	統合的プロセスの説明
1. システム的統合	政策, ルール, そして規制のフレームワークの協調と提携 例: 病院外の協調的ケアを推し進める政策, 多様化する(サービス)提供者の中核の形成, 国による刺激策(インセンティブ)の開発, または医療の必要性があるコストの高いケアを代替するパフォーマンスを鑑みたケア
2. 規範的統合	組織, 専門家集団, 個人の間で価値観, 文化, 視点の共有 例: 統合のための共通目的の設置, コミュニケーションの差異に生じるギャップを解明し対応する. 現地でのイベントを通じた臨床的関係と信頼の構築, またはサービス使用者やより広いコミュニティと関係をもつための視点の共有
3. 組織的統合	組織間での構造, 統治システム, 関係の協調 例: 資金のプールや PBC (業務歩合制) といった公的・私的な契約的・協調的取り決め. または, プライマリケア連合や地方の臨床的パートナーシップといった協調型組織の形成
4. 管理的統合	事務管理業務, 予算, 財政システムの構築 例: 説明責任方法, 資金提供, 情報システムの共有
5. 臨床的統合	情報とサービスの協調, または患者のケアを統合し, 一つの過程にまとめる 例: 臨床的役割・ガイドライン・専門的教育の拡大. 患者の意思決定において患者の役割を明確にする

出典 Sara shaw, Rebecca Rosen & Benedict Rumbold. Research report overview of integrated care in the NHS : What is integrated care? 2011, Nuffield Trust, 8. (筒井孝子訳)

新たなシステムデザインであるという認識がほとんど醸成されなかったこと, 「第三に, 当事者には, これらの介護や公衆衛生活動を integration しなければならないという, integrated care に関する知識も手法もほとんどないに等しかった」こと, 「第四に, 当時, 諸外国で実施されていたこれらに類する計画やその導入を指示する最良のモデルに関しての情報も, 極端に乏しかったこと」を挙げている(筒井 2014 : 84).

特に筒井が指摘するのは, 「地域包括ケアシステム」を構築するにあたっての「規範的統合」の欠如であり, 「これ(地域包括ケアシステム; 筆者追加)を実施するには要介護高齢者, その家族, 介護事業者, そして地域住民の規範的統合がなされる必要があったにもかかわらず, これが達成できた保険者はほとんど存在しなかった」(筒井 2014 : 85)と述べている。

「規範的統合」とは, いわば「地域包括ケアシステム」を構築していく際に, ステークホルダーとなる人々の間で交わされるこのシステムについての共通認識, 共通の価値, 共通の目的である。これが重要であるのは, 「地域包括ケアシステム」が, これまでの「ケアシステム」に比べ, より多くのステークホルダーと関係するからであり, しかもそのステ

ークホルダーは公的機関や専門職だけでなく、地域住民や家族、そしてサービス利用当事者といった、これまで「ケアシステムの担い手」としては明確に位置付けられていなかった人々にも、その参画を求めるからである。

2006年度版の地域包括ケアシステムは、筒井も指摘するように「介護給付費伸び率を抑制する」という経済的合理性に基づき進められたことは否定できない。それ自体は悪いことではないが、それを進めるにあたって、「規範的統合」を進めておくことの重要性を多くの自治体で認識することができていなかったと考えられる。

ここには「ケア」と「経済的合理性」の関係性についての示唆がある。「経済合理的」な動機自体は「ケアの継続性」を担保する上でも重要であるが、それを進めるにあたっては、まず「ケア」のステークホルダーに対する「規範的統合」、すなわち「地域包括ケア」を進めるにあたっての価値観の共有、認識の共有などを先に進めておくべきであるということである。

では、なぜ「経済的合理性」の前に、「規範的統合」を先に進めて置くことが重要なのか。それは、「ケア」という行為が単純に「経済的合理性」だけで解決できない問題を抱えているからであると考えられる。よって次に、なぜ「ケア」という行為が「経済的合理性」だけでは解決できない問題なのかについて、宮本太郎らの論考も交えながら考察してみたい。

まず、筒井がこの問題についてどのように考えているかを見てみたい。筒井は、Hollanderと prince が示した *integrated care* を実現するフレームワークを紹介しているが、彼らが示した「哲学および方針の必要条件」として5つの項目がある。それは、①ケアシステムのメリットを信じる、②一連のサービスと持続可能な資金提供に対する確約、③ケアにおける社会心理学的ケアモデルへのコミットメント、④患者中心のケアへのコミットメント、⑤エビデンスに基づいた意思決定へのコミットメントの5つである。

①は、今から構築するケアシステムにメリットがあることを、様々なステークホルダーに信じてもらうということだが、筒井は「必ずメリットがあると信じてもらうことを必須とすることは、個々の自治体において、その圏域にあった理念としての *integrated care* を示さなければならず、「この実現にあたっては、その地域の住民間の規範的統合が何よりも重要である」と述べる（筒井 2014 : 110）。

経済的合理性との関連をめぐっては、②が重要であるが、これについて筒井は「患者のニーズに合わせた継続的なケアシステムを提供するという合意が成立したら、次の段階ではすべてのサービスが十分に整備されるためには持続的な資金が必要であるという合意を得なければならず、「これは社会全体でこの資金の供給が必要だという規範を醸成することと同義」であり、「これを基礎に十分なサービス提供をすることに対しては、厳格な資金運営体制の構築が前提となる」としている（筒井 2014 : 110）。

ここには、持続可能な資金調達を可能とする「経済的合理性」を確保することの重要性が述べられているが、重要なのは、その「経済的合理性」に対する「規範的統合」が重要であるということである。ただ、この指摘だけでは、どのような「規範」が「経済的合理性」に優先するのかについては何も述べられていない。もちろんその規範は自治体ごとに「合意」されるので、普遍的な規範を示すことはできないとも言える。しかし、「本来的なケアのあり方」を考慮することなく、「経済的合理性」が追求されるなら、「ケアの切り捨て」は容易になってしまう。それを肯定できないのは、「ケア」には「経済的合理性」に先んじて、ゆるがせにできない価値があるということを示している。よって、自治体ごとに

合意される「規範」が異なるからというだけでは、何が「経済的合理性」に優先すべき「ケアの価値」なのかはわからないままになってしまう。

先ほどの Hollander と prince の 5 つの必要条件におけるその他の項目をみると、③は、医療的ケアだけでなく、社会心理学的ケア（言い換えれば福祉的ケア）の重要性であり、④は文字通り、患者中心のケア（原文では *client-centered care*）を行うことを指すが、Hollander と prince はここで、患者中心のケアを脅かすものについて触れ、「現場スタッフに財政責任がある結果、現場スタッフが「財政警察官」になってしまっており、そのことで役割の葛藤が生じ、ケアシステム全体にクライアントの不信感が生じてしまう」ことを指摘している (Hollander, Prince 2008)。この指摘は経済的合理性とケアとの関係を考える上では重要である。なぜなら財政的な問題よりもクライアントの利益を優先すべきことが明確に指摘されているからである。⑤は、エビデンスに基づいた意思決定の重要性であるが、カナダにおいてもコミュニティケアにおけるエビデンスは不足していることが述べられている (Hollander, Prince 2008)。

Hollander と prince の 5 つのフレームを見ると、ケアシステムを維持するために必要な資金調達の必要性と、それを合理的に運用する「経済的合理性」への配慮は示されているが、この「経済的合理性」よりも①で示される「規範的統合」が優先されることと、④で示された「クライアント中心のサービス提供」が優先されることが明示されていると考えられる。

さて、筒井は、この Hollander と prince の 5 つの必要条件を紹介したのちに、それを踏まえたわが国における実践上の課題を考察しているが、筒井も Hollander と prince 同様、サービス利用者中心のケアサービスを行うことの重要性を指摘している部分がある。筒井は次のように述べる。

「(前略) 利用者のための利益がない、逆に有害であるような手法が採られていることが判明した場合は、その実践を変更しなければならない。そのためには、最初の *integrated care* の推進における理念は、まさに、理念として破綻しない、すべての人々が合意できる普遍的な内容が掲げられていなければならない」(筒井 2014 : 111)。

続けて、より具体的に、わが国の介護支援専門員の課題について触れ、次のように述べる。

「例えば、本来、日本においては、介護支援専門員（ケアマネージャー）が第一に着目すべき点は、決められた財源の中で利用者（患者）のニーズに最も適切な対処法が導かれ、患者に提案できているかという点であった。

ここで留意すべきは、介護支援専門員は、このサービスが提供されている財源の知識が豊富でなければならないということである。つまり、予算を理由にサービスを変更することはあってはならないということである。このようなことが起こるとシステム全体において、利用者の不信感を生じさせることになり、結果として制度の安定化を損なうことになるからである。

したがって、例えば、予防給付を地域支援事業の下で実施することを説明する場合に、『国

が決めたから』、あるいは『予算がないから』ということは理由にしてはならない。当事者にどのようにして納得してもらうかについては、規範的統合の下で保険者で統一した回答と説明ができる体制を整備しなければならないのである。(傍点筆者) (筒井 2014: 111-112)

ここで筒井は、「患者中心のケアサービス」を提供するためには、ケアマネージャーが予算不足等を理由にして患者の不利益になるような変更等をしてはならないことを述べている。しかし、筒井の主張をよく読むと、筒井はあくまで「経済的合理性」に対して「規範的統合」が優先すると主張しているだけであり、この「規範的統合」さえなされていれば、それを盾に「当事者に納得してもらうことができる」と述べているようにも読めてしまう。

言い方を変えれば、筒井自身は何が「経済的合理性」に優先すべき「ケアの価値」なのかをここでは述べていない。述べているのは「規範的統合」が「経済的合理性」に優先する、ということのみである。しかしそれでは、財源不足を理由に、「ケアの価値」に反するような「規範的統合」も行われかねないのではないか。

ここまでの考察で、筒井の *integrated care* の理論では、「経済的合理性」に対し「規範的統合」を優先すべきであること、またそれを踏まえた上で、「患者中心のケア」を展開することの重要性が位置付けられていることがわかった。しかし、「経済的合理性」に対して明確にどのような「ケアの価値」が優先されるべきかについてはほとんど述べられていない。

もっとも、筒井自身の関心は、より効果的・効率的な「地域包括ケアシステム」の構築のあり方に重点があり、「ケアの価値」についての考察については直接的な検討をしていない。このことを考えれば、この部分についての考察が物足りないことについては致し方がないかもしれない。

筆者は筒井が「規範的統合」の重要性を指摘したことについては同意する。一方で「規範的統合」で検討されるべき「ケアの価値＝規範」がどのようなものであるべきかは別の検討を要する。次に、この問題について、宮本太郎らの論考を参考にしながら考察してみたい。

宮本太郎らは、『地域包括ケアと生活保障の再編—新しい「支え合い」システムを創る』において、国が進めている「地域包括ケアシステム」の構築のプロセスを批判的に検証しつつ、その可能性についても検討を行っている。そこで示される「何を大事にしながら地域包括ケアシステムを構築していくのか」についての視点は、本項で検討している課題の参考になる。

例えば宮本太郎は次のような考えを示している。

「これまでしばしば高齢者などにかかるコストを削減することが追求されてきた。小泉構造改革の際に、社会保障支出の自然増分を毎年二二〇〇億削減することを目標として、年金改革や医療改革がおこなわれたことがその例である。(中略)より重要なことは、『支えられる側』の福利を向上させることが、結果的にコストの削減につながるかたちを考えることである。

後期高齢者の要介護度を下げることが目標として、本来必要な生活支援まで抑制するというのは本末転倒である。しかし前期高齢者の生活が地域とのかかわりを深め健康でアク

ティブなものになることで、頻回受診が減り、また後期高齢期の生活の質が高まるならば、それは追求されてよい」（宮本 2014 : 21-22）

ここには、「コスト削減」という「経済的合理性」の要求と、確保すべき「ケア」のあり方の優先順位が明確に示されている。コスト削減は、「支えられる側の福利の向上」を優先することなく認めることはできない。たとえば「介護予防」は、コストが削減できるから行われるべきなのではなく、それによって高齢期を迎える人々がより健康でアクティブになり、生活の質が高まるという理由で実施されるべきである。言い換えれば、コスト削減は、「支えられる側の福祉の向上」が見られる場合に限って行われるべきである。

また、宮本は、「自助」の概念をめぐっても次のような考えを展開している。

宮本は自助・共助、公助の関係性については、「線引き型」と「連携型」があることを指摘する。「線引き型」とは、「自助、共助、公助を切り離してとらえ、ここまでは自助、ここから先は共助というようにそれぞれの間にはっきり線を引く考え方である」。一方、「連携型」は、「自助、共助、公助をそれぞれ連携しあうものとしてとらえ、自助を可能にするための共助、公助で支える、という関係を重視するものである」とする（宮本 2014 : 26）。

宮本は、たとえば 2012 年の政権交代の折、自民党の新綱領に示された「自助自立する個人を尊重し、その条件を整えるとともに、共助・公助する仕組みを充実する」という考え方は、自立する強い個人を前提にする点で「線引き型」であると指摘する。

一方、「連携型」の例としてはドイツの「自助運動」を取り上げ、この運動が「今日の社会で人々が直面する多様な生きにくさ」に対して、従来の社会保障が直接カバーしてこなかったような課題群（ドメスティックバイオレンスやひきこもり、摂食障害など）に対し、その人たちの「自助」の力を高めるような形で、公助、共助（自助グループに対する補助金など）が導入されていることを挙げる。そして、今日的な生活保障の課題に対しては、この後者の「連携型」の自助、公助、共助の関係が重要であるとする（宮本 2014 : 26-27）

「線引き型」の自助は、ややもすれば「経済的合理性」の観点から、「働かざるもの食うべからず」というような自助論に帰結する。しかし、そのような「福祉切り捨て」を行った結果、「切り捨てられた人」たちの「自立」がままならなくなり、結果的に公助、共助の負担が増えるとなれば、逆にコストの増大を招くことにもなりかねない。「自助」を重視するのであれば、人々の「自助」の力が高まるような支援を「公助」、「共助」によってすべきであり、それが結果的にはコストの削減につながる可能性がある。

「ケア」と「経済的合理性」との関係でいえば、「線引き型」の自助論は、必要なケアの抑制を招くことから肯定することはできず、「連携型」の自助論については、必要な支援を行った結果、人々の自助の力を高められる可能性があり、その結果コスト削減効果も期待できるので、そのような意味での「コスト削減」は肯定できることになる。

さらに宮本は、「準市場」の考え方についても考察をしている。宮本はこの準市場を「公的な資金を基礎としつつも、複数のサービス供給主体が競合し、利用者のサービス選択が可能になる体制」と捉え、「利用者の料金支出に基づく市場とはまったく異なった仕組みである」とする。この捉え方にも表れているように、宮本自身は、準市場は「経済的合理性」のために導入されるわけではなく、「利用者のサービス選択が可能になる」点にその意義を見出している。

しかし、宮本は同時に、この準市場が「いわば『純粹』なかたちでの導入」というのは

考えにくく、「実際には、わが国における介護保険制度や保育制度に見られるように、自己負担分や営利的な市場サービスとの共存など、多様な形で導入されてきた」事実も指摘する。そのため「準市場がより市場志向型に接近する場合もあれば、本来の理念に近い包摂型の制度として発展していく場合もある」とし、準市場が考え方次第で二つの路線に分岐する可能性があることを指摘する。(宮本 2014 : 28-29)。

宮本はこの「市場志向型」と「包摂型」を分ける要因として、第1にケアシステムにおける財源構成をあげる。財源構成が公的資金に対して利用料金や自己負担分が占める割合が大きくなれば、「市場志向型」に近づくことが指摘される。

第2に入札制度などの委託決定制度の手続きを挙げる。公的なケアサービスが入札制度などによって民間に委託される時、公的財源の抑制のためにそれが導入されると、コスト削減がその主眼になり、業績評価も費用効率重視の傾向になる。一方、サービスの質などを含めた、総合的で長期的な評価や、その事業者の労働者の労働条件についての一定の基準も確保したような評価を行い、このようなプロセスで委託が行われるなら、「包摂型」に近づく。

第3に、サービス供給主体の組織構成を挙げている。これは、営利的な事業体の比重が増せば「市場志向型」に近いシステムになるが、宮本は今日のケアサービスの担い手は、NPO、協同組合、社会的ミッションを掲げる株式会社等、その境界はあいまいになっており、単にその事業体の「法人格」だけでは判断できないとする。それゆえ、サービス供給体の法人格ではなく、その組織とサービスの質を客観的に評価し、準市場に参入する事業体が本来の意味での非営利性を強めるような仕掛けを埋め込むことが必要である」と述べる(宮本 2014 : 29-30)。

このように宮本は、「ケアシステム」の中に市場のメカニズムを導入する条件を規定した。第1に、ケアシステムにおいて「市場」は、「利用者のサービス選択を可能にする」という意義を満たすことに基づいて導入される。第2に「市場」は公的財源の削減のために導入されるべきではなく、長期的にみたサービスの質の向上、ケア従事者の労働環境の向上などのために導入すべきである。それは究極的には「包摂志向」のケアシステムの構築のために導入されるべきという考え方に基づいている。

以上のように、宮本自身は「経済的合理性」そのものを否定しているわけではない。例えば明確に「本書もまた、打ち出の小槌のように公的な資金の投入が可能であるかの見方はしない」(宮本 2014 : 40)と述べていることからそれがわかる。しかし、「地域包括ケアシステムの考え方が、単なる財政抑制政策に転じたとき、その本来の可能性は決して発揮されることはないであろう」と述べていることから分かるように、単なる財政抑制政策としての地域包括ケアシステムを否定しているわけである。

宮本が地域包括ケアシステムに見出している可能性は、第1に「ケアシステム」を高年齢者福祉のみに限定せず、生活困窮者支援、障害者福祉、子ども・子育て支援などの課題と結びつけていく「地域包括ケアシステムの包括化」である(宮本 2014 : 39-40)。これは「我が事、丸ごと」の「地域共生社会の実現」という形で一部政策化された。

第2は、「地域包括ケアシステム」を梃子に、いわば「保健自治体」を地域ごとに構成し、地域活性化につなげるという考えである。宮本は「日本創生会議」が2014に発表し、「消滅可能性都市」という言葉で話題となったレポート以降の地方対策の流れを批判的に取り上げ、特に総務省が提示する人口20万人以上の政令指定都市、中核市に「反転・防衛線」

を据えて、周辺の市町村とのネットワーク化をすすめるという「地方中核拠点都市圏構想」について、「だが、いわば鉛筆をなめつつ『反転・防衛線』を引く作業に没頭する前に、人々が支え合うことを可能として、就業機会も増大させ、地域の持続可能性を高める施策にどこまで手が尽くされているかを検証する必要があるはしないか」と述べる（宮本 2014：19-20）。宮本はそこから従来型の「土建自治体」ではなく、地方自治体を高齢社会等に対応した「保健自治体」に作り替えていくことで、地域の持続可能性が図られるのではないかと考察する。

これはいわば「福祉でまちづくり」の考え方であるが、ここでも宮本が、「経済的合理性」よりも、「社会的包摂」を優先するまちづくりを志向していることがわかる。そして、それが結果的にそのまちの持続可能性につながると考えているわけである。

このように宮本は、「経済的合理性」と「ケア」との関係性について、筒井より明確な問題意識をもって考察を行っていると考えられる。筒井では明確に示されなかった、「経済的合理性」の前に何を優先すべきかについて、「包摂重視」の姿勢を明確に示している。より具体的には、「支援される側」がより「アクティブ」になることや、サービスの選択肢の幅が広がること、「支える側」が支えられる仕組みになることなどが、「経済的合理性」の前に優先されるべき「ケアの価値」と考えていることがわかる。

さて、宮本の編著『地域包括ケアと生活保障の再編』には、他にも多様の立場の論者が地域包括ケアの意義と課題についての論考を寄せているが、経済的合理性とケアとの関係性についてよりラディカルな議論を展開しているのは、本書に収録された座談会であろう。

この座談会には宮本をはじめ、地方財政学を専門領域とする沼尾波子、ヘルスケア政策を専門とする猪飼周平、そして筒井も参加していた「地域包括ケア研究会」のメンバーでもあり、オランダ等の *integrated care* に詳しい堀田總子が参加している。ここではその詳細を紹介することはできないが、この座談会でも、「地域包括ケア」が単に社会保障財源の抑制のみが目的ではなく、多様なケアが必要となっている現在の社会の状況に合わせて、従来とは違う仕組みで人々の QOL を高めるケアを提供することがその最たる目的であることが検討される⁷⁾。

この座談会の議論で重要だと思われる論点は、QOL を高めることが地域包括ケアの目的だとして、一人ひとり異なる QOL の考え方を、「システム」としてどのように評価し、それを「財政政策」を含むシステム全体の政策として反映しうるか、という論点が問われている部分である。

たとえば沼尾は、地方財政学の立場から「以前、総務省の研究会で、QOL 確保というなかなか絶対的な基準を置きにくいような施策をやるときの財源保障のあり方を議論したことがあるのですが、それは無理だという話になりました」（宮本 2014：259）と述べ、ケアの財源保障を考える際、絶対的基準が設定されない QOL という問題を扱うことの難しさを指摘している。

これに対し、堀田は、詳細な実態把握に基づいた「規範的統合」の重要性について触れ、さらにイギリスやオランダの事例を紹介し、「ケアシステム」の成果指標のあり方について論じている。そこで論じられるのは、従来のがわが国の行政には無かったような、ケアや QOL の質を評価するような、成果指標のあり方である。堀田は、例えばオランダの「地域の QOL」というアイデアについて紹介しており、多様な方法で「ケアシステム」の有効性を評価するアイデアが諸外国では取られつつあることを紹介する。（宮本 2014：261-267）

猪飼は、堀田が紹介したオランダの在宅ケア組織、「ビュートゾルフ」の事例を評価する。それは「ビュートゾルフ」が従来の行政的な画一的なやり方に縛られず、NPO的な柔軟性のある「ケアシステム」を展開し、それをオランダ行政が財政的にも政策的にも評価してきたからであるが、猪飼はこのようなタイプのケアの評価を「従来行政は大変苦手にしてきました」と指摘する。そして、「ビュートゾルフのような柔軟な組織に行政がいかにか近づけるかという問題が地域包括ケアで問われる中核的な課題の1つになる」とし、「もし人によってゴールが違うということ認めることができず、住民に等し並にサービスを提供することができないというのであれば、行政は、住民の健康だとか幸せというものを保障するという目標を事実上放棄することになってしまう」と述べる（宮本 2014：267-268）。

この一連の議論で示されるのは、「経済的合理性」よりも「ケアの価値」を優先した時の、その「ケアの価値」を財政的に評価することの難しさである。一人ひとり異なる「ケアの価値」は、投入した費用に対し、どれだけの財政的効果をあげることができたか、という従来の単純な「費用—効果分析」では捉えきれないものであるだろう。これは、単純な「コスト削減」の考え方では、「地域包括ケアシステム」は立ちいかなくなるだけではなく、従来の行政のやり方そのものへの変革を要請し、「ケアの価値」を保障するに足るような新しい行政運営のあり方を必要とする。地域包括ケア時代に対応する新しい行政の役割は、単に従来のような単純な「経済的合理性」に基づいてコスト削減を行うことではなく、「ケアの価値」を満たすような「ケアシステム」の構築のために、財源をどのような形で用いることが有効なのかを検討することが重要になるだろう。

以上、本項では、「経済的合理性」と「ケアの価値」との関係性について考察してきた。明らかになったことをまとめると、次のようになる。

①「経済的合理性」はケアリングコミュニティが目指す「ケアシステム」の持続性を担保する上では重要であるが、「ケアの価値」を侵して「経済的合理性」が優先されるわけではない。

②「経済的合理性」に優先されるべき「ケアの価値」とは、総じていえば「社会的包摂性」という概念である。「経済的合理性」はこの「社会的包摂性」という「ケアの価値」を無視して適用してはならない。

③「社会的包摂性」には、「支えられる側」だけでなく、「支える側」のQOLの向上も含まれる。具体的には当事者の「健康の増進」、「アクティビティの増大」、支える側（ケア従事者）の「労働環境の向上」などである。またこのようなQOLは、「地域のQOL」といった、より大きな集団単位でのQOLとして評価する試みも諸外国では始まっている。いずれにしても、「社会的包摂性」を高めるような「経済的合理性」のみが認められる。

④QOLのような、絶対的基準をもたない指標に対する「経済合理的」な評価指標は、従来型の行政の評価枠組みではほとんど考慮されておらず、現時点で有効な取り組みを行えている自治体は少ない。よって、従来型の「経済的合理性」に基づいた行政の財政評価のあり方を、新しい評価の仕組みに組み替えていく必要がある。

いずれにしても、ケアリングコミュニティにおいては、「ケアの本質」を侵すような形で「経済的合理性」が適用されてはならない。しかしそのうえで、「ケアの本質」を満たすような「経済的合理性」を追求していくことは重要である。それを十全に行うためには、筆者がこれまで検討してきた人間にとっての「ケアの本来性」の知見を用いながら、どのような時人々は「ケア」による喜びを感じるものなのか、また逆にどのような場合に、「ケア」が重い負担になるかを、さまざまな調査・研究から明らかにしていく必要があるだろう。そしてそれは単に、「多くの人に普遍的な基準」として設定されるのではなく、一人ひとりの人への「実存的」な関わりの中から、個別・多様なものとして評価される必要がある。それは、「経済的合理性」を測る従来のやり方とは相容れない可能性があり、その意味で、このような個別・多様な人々の「ケア」を評価する新しい「経済評価指標」の構築を進めていかなければならないと言える。

(3) ケアリングコミュニティにおける科学的合理性と「ケアの価値」との関係

次に、ケアリングコミュニティを構築する際、「科学的合理性」と「ケアの価値」の関係性について考察する。

先述したように、現在の医療・福祉の実践現場では、EBM や EBP (Evidence-Based-Practice) が重要視されている。EBM, EBP の歴史的流れを整理し、それをソーシャルワークと教育領域において検討した秋山薊二は、ソーシャルワークや教育実践においては、エビデンスより当事者の主体性を尊重することが重要になることから、単にエビデンスを当事者に一様に当てはめるのではなく、かつ、とはいえ、エビデンス情報を当事者に伝える義務は一方であるから、EIP (Evidence-Informed-Practice) = 「エビデンス情報に基づいた実践」が重要になることを指摘している。(秋山 2011 : 29)

この秋山の EIP については後ほどもう少し詳しく触れるが、いずれにしても現代の「ケア」をめぐる実践が、科学的なアプローチによって実証化された知見に基づいて実践されることがより重要視されていることは間違いない。

一方で筆者が第1章で検討したように、「ケアリング」の実践においては、過度に客観主義的な「医学的アプローチ」が様々な問題を生じさせてきた事実もある。第1章で検討したベナーらはデカルト的な科学的実証主義を批判し、存在論的現象学的な実存的なアプローチを対置した。「ケアリング」そのものが、ギリガン以来、論理的・普遍的な「正義の倫理」に対して、関係的・個別的な倫理を持っていると指摘されていることから、「ケア」と「科学的合理性」とは、時に際立った緊張関係に置かれる。

本項では、このような科学的合理性と「ケア」、「ケアリング」の関係性について検討するが、主に参照する論者は、著書『危険社会』において、近代の科学的合理性がもたらす「危険」のありようと、それへの対処の仕方を極めて精緻に論じたウルリッヒ・ベックの論考である。ベックを参照することによって、我々が構築を目指すケアリングコミュニティにおいて、科学的合理性をどのように位置付ければ良いかを、精緻に検討することができる。

また、ベックの論考を踏まえ、先ほど述べた EBM, EBP, EIP といった、エビデンスに基づいたケア実践という現代的課題は、哲学的にどのように解釈されるのかについても論究する。その際参照するのは、先ほども触れた秋山薊二の EIP に関する論考及び、社会福

社分野で近年議論されてきた EBS (Evidence-Based-Social work) である。

まず、ウルリッヒ・ベックが、近代以降の社会における「危険」のあり方を詳細に論じた『危険社会』で示した論議に触れておく。ベックの議論は現代社会における「危険」のあり様を、広範なテーマに関わらせて論じているので、そのすべてをここで紹介することはできない。ここでは、本項のテーマである、「科学的合理性」との関係で検討するが、ベックの「危険社会」の理論においては、「科学的合理性」は重要な位置づけを持っている。

まず、ベックが検討した「危険社会」とは、近代以降の社会に特有の「危険」である。近代以前にも「危険」はあったが、それは自然災害などによるもので、近代以降の「危険」とは質が異なる。近代以降の「危険」とは、人類が人為的に生み出したものによってもたらされる「危険」であり、わかりやすい例でいえば「原子力」による「危険」がある。

ベックはこのような近代社会以降の「危険」がなぜ生じてきたかを検討する中で、「自己内省的近代」という言葉を用いている。この「自己内省的近代」という言葉は原文の“reflexive modernization”を訳したものであり、翻訳書の『危険社会』ではこのように訳されているが、現在、より一般的には「再帰的近代」と訳されることの方が多い。この「自己内省的近代」とは、近代化が自らの手によって作り出したものによって「危険」を抱えこみ、その「危険」に対処するために、再び近代の手法を用いて対処しなければならなくなるという事態を指す。

たとえば、「原子爆弾」の投下や、「第五福竜丸事件」、そして「福島第一原発事故」を経験したわが国は、まさに近代が生み出した「危険」(原子力)による人為的な災害の被害当事者になった世界でも稀有な国である。私たちは「近代」の「科学」が生み出した「危険」に対処するために、その近代の象徴でもある「科学」によって、その「危険」に再び対処しなければならないという、「自己内省的=再帰的近代」を生きているということになる。

ベックはこの「自己内省的=再帰的近代」の概念を用いて現代社会が直面する様々な「危険」のあり様について論じている。それは、たとえば先ほど挙げたような「原子力」や「環境破壊」などの問題をはじめ、現代社会における「個人化」の進行(社会保障的危機)についても、「職業形態の変化」や、「女性の社会進出」などの問題に関わらせながら論じている。そして、これらの「危険社会化」をもたらす、重要な要因となるのが、近代化と共に隆盛を極めてきた「科学的合理性」である。

近代化以降「科学」が果たしてきた役割が極めて大きいことに異論を挟む余地はないであろう。ベックの論考はこの「科学」が近代化の中で果たしてきた役割を、「自己内省的近代」の理論を用いて分析する。

ベックは、近代以降の「科学化」の段階を、「単純な科学化の段階」と「自己内省的な科学化の段階」の2段階に分けて論じている。

「単純な科学化の段階」とは、「封建社会」から「産業社会」への移行期、つまりは「産業社会化」の始まりの時期におこるもので、この時期においては、それまでの「伝統」的なものに対して「科学」を対峙させることにより、単純に「科学化」を推し進めることが可能だった。この時期においては、科学はまだ「自己内省」を行わずに済んでいる。ベックは次のように表現している。

「第一段階における科学化を促進した原動力(ダイナミズム)は、伝統に近代を対峙させることにより、また素人に専門家を対峙させることにより得られた。それぞれの間に境

界線を引くことによるのみ、科学的な懐疑を、科学の内部において普遍化することができた。同時に外に向かっては、このような懐疑から得られた科学の成果の応用を権威をもって推し進めることができたのである」(Beck1986=1998 : 318)

つまり、「封建社会」から「産業社会」への移行期においては、科学はそれまでの伝統的な「因習」などに、科学的な「懐疑」を向けることでその「正当性」を確保することができた。

しかし、「科学化」が進むと、「科学」そのものに対する批判的なまなざしが生まれてくる。それがベックの言う、「自己内省的科学化の段階」である。「原子力」の例や「環境破壊」の例などをみればわかるように、「科学」の進展にともなって発生した「危険」に対する、それを生み出した「科学」そのものへの批判という形が立ち現れてくる。ベックは次のように言う。

「科学はもはや問題が解決される源泉だけではなく、同時に問題を生み出す源泉として厳しく批判される」(Beck1986=1998 : 319)。

このような段階においては、「科学」はもうそれ自体では「正当性」を確保できない。それは「科学」そのものに対する批判が行われているからである。では、このような段階において「科学」はその「正当性」をどのように主張するのか。それは「科学」への批判に対し、「自己内省的」に、再び新たな「科学的根拠」を示すことで応答するより他ない。しかし、その新しく示された「科学的根拠」もまた批判の対象になりうる。そしてまたその批判に対する「科学的根拠」の提示が行われ・・・という形で、科学は「自己内省的」に無限に拡大していく様相を呈する。

このことはいくつかの帰結をもたらす。1つは、「自己内省的科学化」の段階においては、「科学化」はますます進展する。「科学」に対する批判に 대응するため、その批判に対する「科学的根拠」を求めて、「科学」は自らの「科学化」にますます磨きをかけるからである。そのことは私たちに「科学技術」の進歩による様々な恩恵をもたらす。しかし、それは良いことばかりではない。

「自己内省的科学化」の帰結の第2は、様々なものの「科学化」によって、その「科学」が生み出す人為的な「危険」を増大させるということである。「原子力」や「環境破壊」はそのわかりやすい例である。「ケアリングコミュニティ」との関係では、ベックも検討した人々の「個人化」という「危険」も、その1つである。「科学化」によってもたらされた「豊かな社会」は、私たちの「つながり方」の様相を一変させてきた。「家族」や「近隣」、「コミュニティ」は解体され、「個人化」の様相が強まる。「個人化」は、「危険」状況が起こった時に、それに対処するために手助けを求める人との関わりが絶たれていることを意味し、「危険」に対して脆弱性が高まっているという意味で、近代化のもたらした人為的「危険」である。いずれにしても、このような形で「危険」が増大していくということが、「自己内省的科学化」の第2の帰結である。

そして第3に、「科学化」の推進に伴う「危険」の増大は、当然のことながら私たちの「不安」を増大させる。その「不安」の解決を担うのは、その「不安」の原因をつきとめる新たな「科学的知見」である。そのため、私たちは「科学」にますます依存的にならざるを

得ない。「科学への依存化」というのが第3の帰結である。

第4に、このように「自己内省的科学化」の行き着くところは、いわば、「科学による科学の不確実性の証明」という事態である。「科学」が「科学」の外側（例えば、迷信や、間違った観念、論理的でない思考様式など）を相手にしていた、「単純な科学化」の段階では、「科学」はそれまでのものよりも、より「確からしい」ことを位置付けることで、その正当性を確保できた。しかし、「科学」が自分の内側に疑惑の目を向けるようになると、「科学」は「科学の確からしさ」をめぐる、ある意味では永遠の問いを投げ続けることになる。しかしそうすることは「科学の不確実性」の源泉となる。つまり「科学の不確実性の増大」が第4の帰結となる。

第5に、このような事態にまで行き着くと、「科学」の中で「真理と知識を追求するという科学の使命は必然的に失われていく」（Beck1986=1998：339）。そして「真理」から離れて、「断定的認識」（真理を問わず、これが正しいと断定してしまう認識）や、「恣意的認識」（その時々都合に合わせて、恣意的に科学的知見を利用する）ような態度が現れる。これは「科学内部における規範の崩壊」と言えるような状態であり、これが第5の帰結である。

第6に、「科学」がこのように自身の内で「確実性」や「正当性」が確保できない状態においては、「科学」の外側に、「正当性」の根拠を求めざるを得なくなる。それは、「何が正しくて、何が正しくないのか」ということをめぐる決定を「科学」の内側には求められなくなるので、それを行う「政治的決定」が必要になる。つまり、これは「科学の政治化」ともいえるような帰結である。

以上の論述は、ベックの論述を筆者なりに要約して述べているが、ベックが詳細に論述しているものをかなり要約しているため、取り残している議論が多数あることは承知していただきたい。そのうえで、ここで筆者が示したかったのは、「科学的合理性」は、結果的にそれ単独では「正当性」を確保できないということである。それは、第6の帰結でも述べたように、「科学」がより精密に、精緻に、あるいは「専門分化」する度合いが高まれば高まるほど、「何が本当に正しいのか」という問いに答えることが、それに比例して高まってしまいう結果、目の前の事象に対処するためには、「科学的正しさ」だけでは解決できず、人々の「政治的決定」を必要とってしまうからである。

しかし、ベックは、「科学的合理性」の存在そのものを否定しているわけではない。たとえばベックは、「科学は危険に対して、その原因でもあり、その本質を明らかにする媒体でもあり、また解決の源でもある」（Beck1986=1998：317）とも述べている。もちろんこのような構造自体が「科学」の問題でもあるのだが、ベックは次のようにも述べている。

「科学における合理性と非合理性の問題は、決して過去と現在のみに関係するのではない。常に未来にも関係する問題である。自分の失敗から学ぶことができるというのは、常に新しい科学研究が可能であることを意味する」（Beck1986=1998：372）。

では、そのような「科学」が自分の失敗から学び、「新しい科学研究」を進めるにはどうすればよいのか。この点について、ベックは次のように述べる。

「科学が何を重要とし、何を重要でないものとするか、因果関係を推定する『網』を打つためにどのような問題提起を行うか、自らの立てた推定の妥当性についてどのような判断を下し、その際、何を切り捨てるかなどについての検討である。（中略）『無人操縦状態』

にある科学技術の発達は突進を続けており、爆発力を増大させている。それをとどめるためには、科学が自己を認識することと政治を再構成することを通じて、いわば操縦桿とブレーキを取り付けなければならないのである。(中略)つまり、科学が必然性をつくり出した(共同)犯であり、普遍化しつつある不確実性は、このつくられた必然性に起因すると考えられるのである。自己の認識を応用面で効果的に変えることによって、科学はこのような不確実性を打破しなければならない。希望はまだ残っている。科学の中で沈黙させられてきた理性をいま科学に対して活性化させ、動員することが可能である。科学は自分自身を変え、過去の自己認識を批判することができる。そしてそれによって、理論面および応用面において新たな啓蒙を開始することができるのである」(Beck1986=1998 : 373)。

ここでベックは、「科学」は「自己内省的科学化」の過程において、いわば暴走状態にあるが、「科学」がそのような状況にあることをいわば自己認識し、その暴走状態をとどめるように、まさに「理性」を発揮して、新しい科学的知見の応用を目指すべきであることを主張している。その前提になるのが、「科学的合理性(=因果関係)」に先立って、「何を重要とし、何を重要でないものとするか」という「価値判断」の重要性である。引用した文章の中に「政治を再構成することを通じて」という一文があるが、「政治」の役割とはまさにこの「価値判断」を行うことである。

これに関して、ベックは別のところで「科学的合理性」が本来の「政治的プロセス=話し合い、採決し、同意する」等を見捨て、「進歩」や「合理化」の名のもとに、あたかも「政治」のように(ベックはそれを「サブ政治」と呼ぶ)価値判断するようになってきたことを指摘している(Beck1986=1998 : 378-379)。しかしその結果、「科学」は暴走し、「危険」はますます拡大することになる。

よって、ベックは、正当な「民主主義的政治」を取り戻し、「科学的合理性」に対して正当な「政治的価値判断」を行うことが、「科学」の暴走に歯止めをかける手段であることを主張する。

そして一方では、「科学」そのものの可能性を信じている。『危険社会』の訳者あとがきで、訳者の東廉は、「近代化に伴って生じた危険を克服する道として3つの考え方がある」とし、「一つは近代化を楽観的に捉える立場で、現在の近代を延長していけば、危険が克服できる」とするものである。第二には、「近代化を悲観的に捉える立場で、近代化の延長上に解決はないとする」立場である。第三はベックが採った立場で、「彼は、現在の近代は近代化が半面的にしか実現しなかった状態として捉える」立場である。この第三の立場は、「科学や政治(さらには家族や雇用等)の各分野で本来指向したありうべき近代化を徹底して行うことによって、危険を克服することができる」とするもので、東は「自己内省的近代(化)という概念のもう一つの意味は、近代化が危険を生み出したということだけでなく、近代化のうちに危険を克服する道を見出すということである」とまとめている。(東 1998 : 468)

つまり、ベックは「科学的合理性」そのものを否定しているわけではない。「科学的合理性」が「自己内省的科学化」のプロセスの中でもたらす「危険」とその帰結のメカニズムについて詳細に論じた上で、その克服は「科学」や「近代化」をより徹底することによってなされるべきであることを主張するのである。

このように、ベックの「危険社会」の理論、「自己内省的=再帰的近代化」、「自己内省的

科学化」の議論を参照することで、我々が構築を目指す「ケアリングコミュニティ」の概念において「科学的合理性」をどのように位置付ければ良いかということが明確になってくる。それは、次のように要約することができる。

①現代における「ケアリングコミュニティ」を考える上では、私たちは現在、人為的リスクの増大する「自己内省的＝再帰的近代」に生きていることを認識すべきである。特に「ケア」を考える上では、私たちは「個人化」(＝「孤立化」)、医療、保健や介護、福祉といったケア関連行為の「高度専門化」、またそれらに伴う「ケア関連費用の増大」といった、諸リスクが増大する社会に生きており、それらのリスクは今後、「再帰的近代化」の流れの中で(その自動プロセスとして)ますます増大する。

②それらのリスクの増大は、「ケア関連領域」において、より一層の「科学化」の必要性をもたらしている。それは一方では、「ケア関連領域」における人々の「専門家依存」をもたらすし、「ケア関連領域」の「専門分化」の進行をもたらして、それによるリスクも増大している。一方、ある意味でそれらの問題解決を図るための、ベック的な意味でのさらなる「科学化」の徹底も行われ始めている。医療におけるEBMやソーシャルケア関連領域におけるEBP、ソーシャルワーク領域においてはEBSなど、エビデンスに基づいた「ケア」が重要性を主張してきているが、これもベックの指摘した「自己内省的＝再帰的科学化」のプロセスの一環として捉えることができる。

③このようなケア関連領域で現在進行中の「自己内省的＝再帰的科学化」のプロセスの中で気を付けなければならないことは、「ケア関連科学」が真理の探究を放棄し、「断定的認識」や「恣意的認識」に基づいた、誤った「科学的合理性」の適用を図ろうとする動きが出てくることである。特に、現在「ケア関連領域」が直面している課題の1つは、増大する「ケア関連費用」の問題である。この問題への対処に「経済的合理性」と「科学的合理性」が結びつくと、「経済的に合理的である」と「科学的に証明された」方法が「恣意的」に選択されてしまい、結果、個々の人々の人権をないがしろにするような「ケア関連政策」が実行されてしまいかねない。そして、より「科学的専門性」が高まっている現在(あるいは未来)においては、このリスクはこれまでより相対的に高まっている。

④このような「ケア関連領域」で拡大するリスクに対処していくためには、第1に「ケア関連領域」における「政治」を再構築していくことが求められる。「科学的合理性」のみに基づいた「ケア」は、放置しておけば人々にとって誤った「ケア(政策)」の展開を、想定外の形で暴発させる可能性があり、危険である。私たちが選択すべき「ケア(政策)」は何で、そうすべきでないことは何なのかを「価値選択」する「ケアに関する政治」が必要になってくる。このような「ケアに関する政治」の構築のためには、「政治的意思決定の仕組み」、「意思決定に参加する人々の人選の問題と回路の保障」、「意思決定に参加する人々の資質に関する課題」など、さらに検討すべき課題があるが、それは後ほど「討議倫理」を検討する部分で詳述する。

⑤「ケア関連領域」で拡大するリスクへの第2の対処方法は、「ケアに関する政治の構築」

と並行して「ケアの科学化」の徹底を図ることである。「ケアの科学化」の負の側面（「断定的認識」や「恣意的認識」）に十分気をつけながら、人々の「福祉」に資する効果的なケアのあり方を「科学的」に研究していく必要がある。現在それは、EBM、EBP、EBSなどの取り組みによって、徐々に進められてきつつあるが、それがどのような帰結をもたらすかについては、常に「科学性」に伴うリスクがあるがゆえに、一層の注視と検討が必要である。

以上、ウルリッヒ・ベックの『危険社会』の論考を参考に、「ケアリングコミュニティ」を検討する際の「科学的合理性」の位置づけについて検討した。「ケア関連領域」においてもベックの指摘する「危険社会化」は進行していると考えられる。それはある意味で、「再帰的近代化」の流れの中で、ケア関連領域においても「ケアの科学化」が進行し、それによるリスクの増大が起こっていると理解できる。「科学的合理性」に基づく「ケアの科学化」は、私たちの福祉の向上に大きな役割を果たしてきたことは間違いないが、一方で人為的リスクの増大をもたらしてきたともいえる。近代社会に特有の格差、貧困問題、孤立化の問題、高齢社会化、ケア費用の増大などは、私たちがまさに直面しているケア関連領域の人為的リスクであろう。

よって、私たちはケア関連領域においても、「科学的合理性」のみにその「価値判断」を委ねることはできない。「ケアに関する政治」を同時に構築しなければ、「原子力事故」と同様の、「想定外」の危機が生じる可能性があるわけである（ある意味で、わが国で起こっている「孤立死」の増大や要介護高齢者の増大などは、従来のケア関連領域の「科学的合理性」が想定しなかったような危機がすでに顕在化している状態だともいえる）。

またより徹底したケア関連領域の「科学化」も重要である。しかし、その場合には、「科学化」がもたらす課題に十分留意したうえで、進めていく必要がある。そこで、以下では、現在ソーシャルワーク領域で議論されている、EBP、EBSの研究動向に触れながら、「ケア関連領域」において「科学化」を徹底していくときの課題について、若干の考察を行う。

<EBP、EBSの意義と課題-ケア関連領域における「科学化」の徹底に関する課題>

近年、ケア関連領域では、EBM、EBP、EBSといった、エビデンスベースドの実践の重要性が高まっている。佐藤によれば、「エビデンスベースドの発想は、科学的に『再現性』を問う医学の領域で、EBM（Evidence-Based-Medicine）として発展した」（佐藤 2007：52）ことを嚆矢とする。その後エビデンスベースドの考え方は、その他のケア関連領域にも広がっていき、看護分野では、EBN（Evidence-Based-Nursing）、保健医療分野では、EBH（Evidence-Based-Healthcare）などが検討されてきた。その後、より広範なケア実践に用いられるEBP（Evidence-Based-Practice）という用語が用いられるようになったが、ソーシャルワークの領域においてはEBS（Evidence-Based-Social Work）という用語も用いられている。

このようなエビデンスベースドの考え方が重要視されてきた背景には、「伝統的な権威主義に基づいた治療ではなく、科学的根拠に基づきより効果的な治療を実践するための過程として誕生してきた」（増田 2009：274）という経緯がある。EBPの定義としては、多くの論者が引用しているMcNeece&Talorの「EBPは、臨床的専門知識・技能と実践上の意

思決定におけるクライアントの価値と共に、最良の研究・エビデンスを統合することである」(McNeece&Talor2004: 9)があるが、エビデンス・ベースド・ソーシャルワークをわが国で最も早く提起した秋山薊二は、浅井篤の「入手可能な最良の研究・調査結果(エビデンス)を基にして、医師や実践者の専門性とクライアントの価値観を統合させることによって、臨床現場における実践方法に関する意思決定の最善化を図るための活動」(浅井 2006: 234)を引用している⁸⁾。

これらの定義に見られるように、EBPでは単純に「科学的合理性」に基づいた知見を臨床に適用するわけではない。「クライアントの価値」が強調されているように、クライアントの価値観や意向を無視して一律に「科学的合理的」な支援のみが提供されるわけではなく、「科学的な根拠」と、クライアントの価値観や意向を踏まえながら、どのような支援の選択が、その人にとって最善の支援となるかを、専門職と当事者が協働で選択していくということがEBPの意味するところである。

このように考えれば、EBP自体は、ベックが言うところの「科学化の徹底」の営みであるといえる。しかし、先述したように、「科学化の徹底の営み」は、つねにリスクを伴い、進める際には慎重を期さなければならない。では、EBPの議論には「科学化の徹底」に対してどのようなリスク管理の営みが含意されているであろうか。

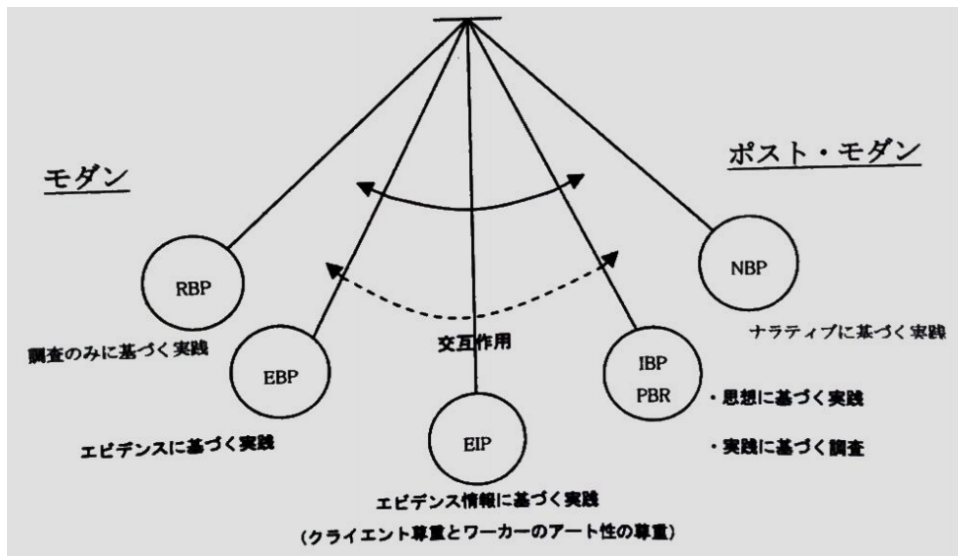
わが国にいち早くEBP, EBSを紹介した秋山は、ソーシャルワーク界の中で、EBPのような、より客観的な調査手法に基づいたエビデンスに基づく実践が重要視される一方で、NBM (Narrative Based Medicine) やNBP (Narrative Based Practice) といった、「ナラティブ」を重視した実践も重要視されてきたことを論じている。そして、この2つの流れを社会科学の研究方法の「揺れ」になぞらえ、「伝統的な社会科学の焦点に『人か環境か』の課題があり、(中略) 研究法においては現在、モダンかポストモダンの間で揺れていると思われる」とする(秋山 2011: 39)。つまり、社会科学の一分野であるソーシャルワークの研究・実践においても「客観主義」か「主観主義」かというような対立があり、EBPとNBPはそのような意味で対極に位置するとしている。秋山はこのような対立構造を解決する1つの考え方として、EIP (Evidence-Informed Practice) という考え方を提唱する。

秋山は「EBPは当事者参加を必須とし、当事者の意向や好みなどが優先され、『個別性』、『一回性』などを重視している。従って当事者の主体性を尊重し、エビデンスを受け入れることばかりでなく、受け入れないことも想定している。受け入れない可能性はあるものの、科学的エビデンスを伝える義務があることから、最近EBPはEIP (Evidence-Informed Practice) <エビデンス情報に基づく実践>と語られるようになった。EIPはモダンとポスト・モダン主張の中庸を行くが、ソーシャルワークにおいて『人か、環境か』ではなく、「人と環境」となったと同様、『モダンかポスト・モダンか』ではなく「科学重視と人間尊重」に帰着するのではないだろうか。それこそがEIPに他ならない」と述べている(秋山 2011: 39)。

秋山は、EBP, NBP, EIPなどの関係性を、図3-②のようにまとめている。

この秋山の論考をみると、「科学的合理性」に立ちがちなEBPに対し、NBPというカウンターを示し、またその中庸としてのEIPの視点を取り入れることで、「科学的合理性」を大事にしながらも、それだけにケア方針の「選択」を委ねるのではなく、支援対象者の語りや主観的な思いを大切にすることを重要することで、「科学的合理性」に対し、一定の「リスク管理」の視点を内包しているように思われる。

図 3-② モダンとポストモダンの揺れ (秋山 2014 : 39)



(※図中、RBP は Research Based Practice, IBP は Ideology Based Practice, PBR は Practice Based Research の略)

しかし、EBP の「科学的合理性」の捉え方については、現時点で論者によって一定の幅がある。

EBP のソーシャルワーク実践への適用について、ソーシャルワーカーによる具体的な支援事例に即してその意義と課題について考察した山口光治は、EBP 自体が支援対象者に対してより効果のある支援を、科学的エビデンスに基づいて提供することの意義を認めつつ、その科学的エビデンスの根拠のあり方については論者によって捉え方の幅があることを論じている。

たとえば川村隆彦はソーシャルワークの理論・アプローチについて、「人々が問題を抱える原因を探り、また問題を解決する有効な方法を作り出すため、研究者や実践者たちが構築、実践、検証、発展させてきたもの」と捉えるが、一方で秋山は「高名な理論家・研究者もしくは理論の名前を使うことは、何かの権威にすがっているのであり、実証性に基づいた実践ではない」とする。一方で佐藤豊道は、EBP に関する海外の研究を網羅的に紹介したうえで、EBSW の課題として 18 項目をあげ、「エビデンス(根拠)を何に求めるか」や「サイエンスを重視しすぎていないか」といった指摘をしている⁹⁾。

山口はこれらをふまえ、ソーシャルワークの理論・アプローチには、必ずしも「科学的根拠」が明確に示されていないものもあること、そしてそのような研究の成果に基づくエビデンスが社会福祉分野ではまだ十分に蓄積されていないことを課題として指摘する。一方で、ソーシャルワーク実践においては、医学領域のように結果重視の評価だけでなく、生活問題の解決の過程において、支援過程がどのようになされたか(利用者や家族の問題解決能力や潜在能力をうまく引き出せたかなど)を測る、過程評価も重要であることを指摘する。過程評価においては質的な評価が求められると考えられ、その場合、何をエビデンスにするかは、さらに複雑な問題となる。

このように、ソーシャルワークの実践領域においては、現時点で EBP のような「科学的合理性」の徹底をとまなうケア実践を行う際に、その「科学的合理性」をどのように捉え、

そのリスクを管理するあり方については一定の慎重さをもって議論が展開されていると考えられる。一方でまだ検討されるべき課題も多い。

検討されるべき課題として、第1に、ソーシャルワークのような、医学領域に比較してその人の生活全体といったより広範囲で複雑な支援活動を展開する領域においては、「科学的合理性」を担保するエビデンスを、どのようなものに求めるのかについて、未だ定まった見解はないことである。この背景には、まさにソーシャルワーク実践領域においては、エビデンスとして検討すべき事象（変数）がより複雑・広範に及ぶことがあるだろう。これは「科学化の徹底」を図ろうとする際には、大きな課題となると考えられる。

第2に、仮にエビデンス情報を支援対象者に示せたとして、支援対象者がそのエビデンス情報を咀嚼し、適切な支援を選択できるかどうかということに関わる一連の課題群がある。まず、ソーシャルワーク領域においては、医学領域に比べ、支援対象範囲が複雑・広範に及ぶため、エビデンス情報も複雑・広範になる可能性が高い。そのような複雑・広範なエビデンス情報を、支援対象者にいかにわかりやすく伝えるかという課題がある。また支援対象者側の理解力も課題である。特にソーシャルワーク実践領域においては、判断能力に課題のある方が支援対象になる場合が多い。しかも、支援対象者の状況は様々な環境要因により、医学領域と比しても時々刻々と変化する度合いが高い。先ほどまで用意していたエビデンス情報が、次の瞬間にはあまり役に立たない情報になる可能性もある。このような様々な困難を乗り越え、適切な支援方針をいかに支援対象者と専門職の協働で選択するのかという課題がある。また、この課題があるからこそ、ソーシャルワーク実践においては、「結果評価」と同時に「過程評価」の重要性が増すのだとも考えられる。支援対象者の意向も尊重しつつ、その人がエビデンス情報を咀嚼したうえで、支援方針を主体的に選択できたか、といったことが「過程評価」では問われるし、もし支援対象者のエビデンス情報の咀嚼が十分行われない状況があったとしたら、それを欠いた形での支援方針の選択が、過程として妥当なものであったかについての評価も問われることになる。

第3に、そのエビデンスに基づいた実践が、どのような目的のためになされたかを問う視点である。山口は、エビデンスに基づいた実践の目的として、「(臨床的)支援効果」と「経済的効果」の2つがあることを指摘している。山口は社会福祉分野では特に「経済的効果」についてあまり検討されてこなかったことを指摘し、「経済的効果の視点も取り入れた効果測定やEBSが求められてくるのは必至であろう」(山口2014:121-122)としているが、「経済的合理性」をどのように位置づけるかについては前項で検討したように、支援対象者のQOLの向上に資するか、社会的包摂性をないがしろにしていないか等に留意したうえで、より経済的効率性の高い支援を展開することは重要であろう。また、臨床的支援効果を考える際にも、本人の意向を良く吟味し、単にエビデンスが示す「支援効果」の高い支援を一律に当てはめることは避けねばならない。

第4に、ベックの指摘した「科学的合理性」によって増大するリスクを回避するためには、ソーシャルワーク領域においても、「科学化の徹底」だけでなく、「ケアに関する政治的意思決定の仕組み」の構築が重要な課題となる。これは、個別支援の領域においては、支援対象者と専門職が協働で、「ケア方針の選択」をどのような形で行うのかという、個別支援レベルでの意思決定の仕組みから、「家族」、「小地域」、「中規模地域」、「自治体レベル」といった段階ごとに、その集団内でどのような「ケアの選択」を行うのかを決定する「政治的意思決定の仕組み」をつくるということである。このような意思決定の仕組みがうま

く機能しなければ、「科学的合理性」による「ケア選択」が暴走しかねない。ソーシャルワーク領域における EBP, EBS の現在までの議論を概観したところ、個別支援レベルでの意思決定については支援対象者の意思決定への参加を強調するなどの論考はみられるが、それ以外のレベルでのこの政治的意思決定の仕組みについての論考は今のところ見られない。各段階におけるこのような「ケア選択に関わる政治的意思決定の仕組み」のあり方の検討については、科学的合理性の徹底を求める以上、それと並行して議論されなければならない課題であろう。本論文では、ケアリングコミュニティにおいて、この政治的意思決定の仕組みをどのように位置づけるかについても、後ほど検討することになる。

以上、ソーシャルワーク領域における EBP, EBS の動向を概観することを通して、「ケア」、「ケアリング」に関わる領域において、「科学的合理性」の位置づけがどのようになされているかを検討してきた。ソーシャルワーク領域においては、EBP, EBS の検討はわが国においてもすでに 10 年近くの検討がなされてきたが、まだ「科学的合理性」と「ケア」との関連を十分に検討しきっていないとは言えない。ベックの指摘した「科学化」によるリスクの増大に留意しながら、「科学的合理性」の重要性も認識しつつ、そのリスクを管理できる仕組みの構築が重要である。

(4) ケアリングコミュニティ概念におけるスピリチュアリティの位置づけ

本項では、ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みとして「スピリチュアリティ」概念の検討を行う。

スピリチュアリティは、日本語では「霊性」などと訳されるが、その意味するところは多義的である。安藤泰至は、「現代において『スピリチュアリティ』という語は、分野によっていくつかの異なった意味、文脈において用いられている」とし、スピリチュアリティをめぐる研究の趨勢として、①『『スピリチュアリティ』をそれぞれの理論的ないし実践的なコンテクストにしたがって機能的に定義し、あくまで特定の実践（ケア）あるいは学問的分析・解釈の道具としてこの概念を活用していくという方向」と、②『『スピリチュアリティ』という概念に含まれる多様性、多面性や（場合によっては）相互に矛盾し合う要素を認めた上で、この概念に寄せられる人々の期待や意図を可能な限り汲み取っていくという方向』の二つを指摘している。安藤は、前者については、「そこでは当の分野における関心から切り取られた『スピリチュアリティ』の要素以外のものは排除され、他の分野での異なった用法はそうした用法を要請する異なった文脈は無視されることが多い」とし、自身の研究の志向性としては、後者の、いわば多義的な「スピリチュアリティ」概念のメタ分析を行うことを通して、「多様な『スピリチュアリティ』理解やそれらが要請されるそれぞれの文脈の中に、ある共通の布置を見出す」ところに重きを置いている(安藤 2006:73-76)。

安藤のこの指摘は、本論文のように、「ケア」という特定の領域において「スピリチュアリティ」を位置付けようとする場合には特に留意しておくべき視点だと考える。「ケア」において「スピリチュアリティ」が何らかの機能を果たすことは間違いないが、そのことが「スピリチュアリティ」という概念が持っているより多様な、奥深い含意を検討することなく実践に適用されてしまえば、「スピリチュアリティ」本来の潜在性を十分に活かすことができないばかりか、ややもすれば人間存在の本来性を見誤ることにもなりかねない。

よって、本項では、まず「スピリチュアリティ」概念の多義的な理解を踏まえた上で、「ス

スピリチュアリティ」概念が持っている可能性について検討する。そのうえで、本項の目的である「ケアリングコミュニティ」概念の分析枠組みとして、「ケアリングコミュニティ」に関わる時に、「スピリチュアリティ」がどのような位置づけと意義を持つのかについて検討する。

まず、スピリチュアリティ概念の多義的理解について検討する。

スピリチュアリティという言葉が、現在使われるような形で登場し始めたのは、1960年代のアメリカで始まったニューエイジ運動にその起源があるとされている。わが国でも1980年代以降、「精神世界」への関心がブームとなり、消費文化の中でさまざまな現象を生むようになった（真鍋，古谷，三谷 2010：42）。

安藤は、1990年代後半には、この語をタイトルやキーワードに含む文献が急増していることを指摘している（安藤 2006：72-73）。

「スピリチュアリティ」の興隆の過程を検討した島藺進は、現代のスピリチュアリティは「死生学の周辺でその基礎が作られたが、それを広めたのは現代のセラピー文化と呪術＝宗教的大衆文化である」と述べている（島藺 2007：34）。

真鍋らは、ニューエイジ運動のような文化現象とは別に、「アカデミズムの世界でスピリチュアリティの概念が注目されるようになった大きな契機は、1998年にWHOで提案された新しい健康定義にあった」と指摘する。この1998年に提案された新しい健康定義とは以下の通りである。

Health is dynamic state of complete physical, mental, spiritual, and social well being and not merely the absence of disease or infirmity（下線は筆者）

（健康とは、完全な身体的、心理的、spiritual及び社会福祉のdynamicな状態であり、単に疾病又は病弱の存在しないことではない（訳は真鍋，古谷，三谷 2010：43による））

この新提案はWHO理事会では採択されたが、WHO総会において「現行の健康定義は適切に機能しており審議の緊急性が他案件に比べて低いなどの理由で、審議入りしないまま採択も見送り」となった（公益社団法人日本WHO協会）。ちなみに現行のWHOにおける健康の定義は以下である

Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.

（健康とは、病気でないとか、弱っていないということではなく、肉体的にも、精神的にも、そして社会的にも、すべてが満たされた状態にあることをいいます（日本WHO協会訳））

前述の「スピリチュアリティ」を含めた健康の定義の提案は、最終的にはWHOによって採択されることはなかったが、「この提案がなされて以降、スピリチュアリティは宗教学にとどまらない学際的な概念として一挙に普及することになった」（真鍋，古谷，三谷 2010：43）。

このように、「スピリチュアリティ」は、ニューエイジ運動のような宗教的大衆文化から、医療、福祉、教育、心理療法といった専門的なケア領域における重要な「ケアの一部」としてその重要性が位置付けられてきたことなど、現代社会において多様な領域にその存在

を広めてきた。

このように多様な領域にまたがる「スピリチュアリティ」概念の類型論としては、西平直の「スピリチュアリティ」の4つの位相がある。

第1の位相は、「^{スピリチュアリティ}靈性（宗教性）」と表現されるもので、WHOの健康定義に挙げられる「身体的」、「心理的」、「社会的」領域と並列した、人間にとっての重要な一領域＝「宗教性」として、スピリチュアリティを捉えるものである。

第2の位相は、「^{スピリチュアリティ}靈性（全人格性）」と表現されるもので、第1の位相のように、「身体的」、「心理的」、「社会的」領域と並列した一領域として捉えるのではなく、これらの各領域を包括した「全人格」に関わるものとしてスピリチュアリティを捉える位相である。

第3の位相は「^{スピリチュアリティ}靈性（実存性）」と表現されるもので、西平は次のように述べている。「WHOが、スピリチュアリティを『人生の意味』『生きる意志』『信念・信仰』と説明してきた規定に相当する。自らの死に直面して、あらためて切実な問題として立ち現れてくる実存的問題。それは客観的な情報ではなく、各人がわが事として切実に感じ取る『主体的・主観的な自覚』に関する事柄である」（西平2003：75）。この「実存性」という観点からスピリチュアリティを捉える位相は、筆者が検討してきた「ケア」、「ケアリング」の存在論的現象学的理解に近い。その人が「世界」の内において、「世界」に「関心」を向けているその様子を「スピリチュアル」なものとして捉える視点であると考えられる。

第4の位相は「^{スピリチュアリティ}靈性（大いなる受動性）」と表現される位相である。西平は次のように述べている。「それは、たとえば、何らかの『聖なるものと出会う』ことによって、あるいは『より大いなるものに触れ』『小さな自分の命を越えた大いなる<いのち>とつながる』ことによって生じる。＜わたし＞が頑張るのではない。何ものかが＜わたし＞を通して現れてくる。内側から沸き起こってくる。「いのちの流れ」が＜わたし＞を通して現れてくる。それこそが、スピリチュアリティという言葉の本来の意味であると、この位相は理解するのである」（西平2003：78-79）。

西平は、この4つをスピリチュアリティの代表的な位相としているが、この他にも様々な捉えられ方を「スピリチュアリティ」という言葉はすでに持っていることを指摘している。西平は、多様な「スピリチュアリティ」の捉えられ方はそのままに、その文脈で用いられた「スピリチュアリティ」がどのような意味内容をもって用いられているかということに合わせながら、訳語を設定することを提案している。それぞれの位相に「スピリチュアリティ」というルビがふられているのは、その「スピリチュアリティ」がどのような意味内容を含む言葉として用いられているかを表現するために——訳語の括弧内がその意味内容を表す——敢えてとられている手法である¹⁰⁾。

西平の意図は、「スピリチュアリティ」という言葉から捉えられる意味内容は人によって

極めて多様であり、単純に一元化することができないことを強調することである。たとえば、何らかの「宗教」を信仰している人にとっては、その信じる「神」との関りが、「スピリチュアリティ」と捉えられる。しかし、「信仰」がない人においても、何らかの「奇跡的」な出来事や、思いがけず自分の内側から湧き起ってくる「力」のようなもの、あるいは、自分のある方向性に導く何らかの「意志」のようなものに「スピリチュアリティ」を感じる人もいる。

また、西平の4つの位相はそれぞれ独立した（並列的な）位相と見ることもできるし、関係的に見ることもできる。

それぞれ独立した位相として見る場合には、第1の位相は「領域論的なスピリチュアリティ」と捉えられ、特にケアの実践現場において、身体的、心理的、社会的な領域では扱えない、スピリチュアルな領域の独自性とそれへのアプローチを考える際に、役立てることのできるスピリチュアリティの捉え方である。

第2の位相は「人間（人格）の包括的（霊的）把握としてのスピリチュアリティ」と捉えられ、特に科学的客観主義によって、人間存在が身体的にも心理的にも社会的にも「部分化」されてしまったことに対するアンチテーゼとして、人間存在そのものを、それらの「部分」に還元されない「霊的」な存在として捉える視点を持つということに役立てることができる。

この2つの位相は、「ケア」に関わる人々が「ケア」実践を行う際、対象者をどのように捉えるかという点で、「スピリチュアル」の視点における、いわば「客観的」な捉え方の視点を提供する。

一方、第3の位相は、「実存論（主体論）的なスピリチュアリティ」、第4の位相は「宇宙論（関係論）的なスピリチュアリティ」と捉えることができる。この第3と第4の位相は、それぞれ「主体（能動）」と「客体（受動）」の対称をなしており、存在論的現象学の視点から言えば、第3の位相は「関心」をもって「世界」と関わる「主体（実存）」の位置を持ち、第4の位相は、その「主体（実存）」に意味を与える「世界（宇宙あるいは宇宙の意志）」の位置を持っている。

第1と第2の位相が「客観的」にスピリチュアリティを捉える特徴を持つのに対し、第3の位相、第4の位相は「主観（主体）」の側の意志（第3の位相）や、「世界の意味の読み取り方」（第4の位相）といったように、人々の内側に「主観」として存在するものをスピリチュアリティと捉える特徴を持っている。このようにそれぞれの位相を、それぞれ独立したスピリチュアリティの位相として見る捉え方は、どのような場合に、どのような「スピリチュアリティ」の捉え方が重要であるか、あるいはその人が今、どのようなものとして「スピリチュアリティ」と関わっているかを多義的に分析する枠組みを提供してくれる。

4つの位相を関係的に捉える場合には、個々の位相の関係性を捉えることが可能となる。先ほど、第1の位相は「領域論」、第2の位相は「包括論」という議論を展開したが、この2つは「部分」と「全体」という関係を成していることがわかる。

第1の位相の視点からは、その人の身体的、心理的、社会的、宗教（スピリチュアル）的な各領域における状態が分析され、それを包括的に捉える視点が第2の位相となる。「その人」は部分的（領域論的）にはどのような状況に置かれているかという分析を踏まえた上で、その人が全体としてどのような「スピリチュアリティ」を持つに至ったかを、この2つの位相から「客観的」に分析することが可能となる。

また、第3の位相、第4の位相は、先ほども述べたように、存在論的現象学的には「客体に意味を与える主体」と「主体に意味を与える客体」という対関係になっていることがわかる。この2つの位相は、「主体の側からの世界の意味付け」が先行する方もいれば、「世界の側からの主体の意味付け」が先行する方もおり、その様相はまさに多義的であろう。しかしいずれにしても、この2つは分かちがたく結びついている。このとき、「主体と客体の意味付け」が円滑に行われていれば（例：私は人生に意味を見出している、私は世界の一部である）その人の「スピリチュアル」な状態は安定し、逆にそれぞれの意味付けがずれている場合（例：私は世界（人生）に意味を見いだせない、世界は私を必要としていない）には「スピリチュアル」な状態は不安定になる。

また、第1、第2の位相と第3、第4の位相は、「スピリチュアリティ」を「客観的に把握する位相（第1、第2）」と、「主観的に把握する位相（第3、第4）」という対をなしている。その人の「スピリチュアリティ」の様相を把握する際には、この客観的な把握と、その人が自分の大事にしている「スピリチュアリティ」との関りを「主観的」にどのように考えているかを合わせて考えることで、より詳細な、かつ構造的な「スピリチュアリティ」の把握が可能になる。

また、このような「スピリチュアリティ」の静的な分析だけでなく、その人の「スピリチュアリティ」の状態を動的に動かしたり、高めたりする場合にも、「客観的」、「主観的」なスピリチュアリティの捉え方は重要になる。

例えばある人が、「主観的」には自分には「意味がない存在だ」と考えていたとしよう。その人は第3の位相で言えば、「人生は生きるに値しない」と考えており、第4の位相で言えば「誰も（世界は）私を必要としていない」と主観的に思っている。しかし、客観的にその人の「身体的」、「心理的」、「社会的」、「スピリチュアル（宗教）的」な状況を分析し、その統合体としてのその人の可能性を、客観的な立場のもの（専門職等）が見出したとしよう。その人に眠る潜在的な「スピリチュアル」なパワーを、その人と共有し、その人が自らのそのパワーに気づき、「世界は私を必要としており、人生は生きるに値する」とその人が感じ始めれば、その人の「主観的」なスピリチュアリティは動的に変化していく。

西平のこのようなスピリチュアリティの4つの位相については、竹内啓二が林貴啓らの論考も参考にしながら、さらに議論を展開している。

竹内はまず、西平が、第4の位相を「スピリチュアリティ」の本質だという立場をとっていないことを指摘している（竹内 2012 : 62）

第4の位相は、確かに「スピリチュアリティ」が立脚する「超越的なものとの関り」を包括的に表現しているという点で、「スピリチュアリティ」の本源的な位置づけとして捉えられやすい位相である。私たちは何か「大きなもの」によって生かされているという感覚は、それが「神」であれ、「自然」であれ、「宇宙の意志」であれ、「超越的なもの」に変わりはない。「超越的」であるがゆえに、私たちはその大いなる「意志」によって生かされているのだ、という第4の位相の捉え方は、その「超越性」ゆえに「スピリチュアリティ」の本来的な位置づけにされがちである。

しかし西平は次のように言う。「（第4の位相こそ）本来的であって、ほかの理解は度合いが低いとは考えない。4つの位相のすべてが、スピリチュアリティの理解として正当な権利を持つと考えたい」（西平 2003 : 80）。西平がこのように第4の位相をスピリチュアリティの本来性と位置付けない背景には、次のような危惧がある。

「その強調点が、いつしか『聖なるものによって』という方に移動する。「生かされている」にあった強調が「聖なるもの」に移り、さらには、その「聖なるもの」それ自体の崇拝に変化する。たとえば「(カミニヨッテ) 生かされている」が、「神によって生かされている」になり、いつしか「神によって (イカサレテイル)」と神が前面に出てきてしまう。

それは (WHO の議論から見れば) 宗教の言葉である。スピリチュアリティは、内面性の根底で出会う「外側 (あちら側)」を規定しない。あるいは、それを「大いなるいのち」と呼ぼうが、そうした「超越的存在」の規定には関わらないということである。言い換えれば、スピリチュアリティは<特定の「超越的存在」>を必要としない。(西平 2003:80-81)

このように、西平は何か特定の「超越的存在」を前提とするスピリチュアリティの危険性として、その「超越的存在の崇拝」という事態を指摘している。また、なんらかの「超越的存在」がなければスピリチュアリティを感じられない、ということにしてしまうと、「スピリチュアリティ」の持つ多義性を捨象してしまうことにもなる。このような理由ゆえに、西平は「第4の位相」のみをスピリチュアリティの本来的なあり方だとはしていないわけである。

次に竹内は、西平のスピリチュアリティの4つの位相に関連して、林貴啓のスピリチュアリティの4つの位相の解釈を紹介している。林は、西平の4つの位相の内、第3の位相は、他の位相と単純に並置できないことを指摘する。林は次のように述べている。

『実存性』としてのスピリチュアリティは、その根本において、『問い』の事柄だからである。『実存性』とは、『人は何のために生きているのか』『世俗的・物質主義的な生き方で、人生は本当に満たされるのか』といった問い、そうした『問い』を自らの身に引き受けて主体的に問うてゆくこと、にほかならない。それに対して、『大いなる受動性』などのほかの位相は、この『問い』にどのように答えるかにかかわっている。明確な答えを与えはしないまでも、一定の方向づけを示している(林 2011:114)。

竹内は、林が、「スピリチュアリティを「問い」の次元から考えることで、この問題に批判的・反省的な視点を導入する役割を果たすことになる」と指摘していることの重要性を指摘する(竹内 2012:64)。

第1の位相、第2の位相は、先ほども述べたように、客観的な立場からその人の「スピリチュアリティ」のあり方を考える時に役にたつが、そのような「客観性」をもってその人の「スピリチュアリティ」を考察するということは、ある意味でその人のスピリチュアリティの「答え」となるようなことを暗に想定しているということでもある。また、第4の位相は、「客体の側から主体の意味付けをする」という点で、その人の「外側」に「スピリチュアリティ」の根源を求めている。「大いなる受動性」は、「主体」が「世界(客体)」との一体性を自覚して、自分の生きる意味を知ることができるという点でスピリチュアリティの重要な側面を含むが、西平が指摘するように、それはややもすれば「超越的な客体への無批判の崇拝」という事態にもなりかねない。「客観的」な「答え」を押し付けるので

はなく、また「超越的な客体への崇拜」へと陥らないようにするためには、林が指摘する、第3の位相の「実存的な問い」が、それらに対して「批判的・反省的役割」を担うことが重要になる。

竹内はさらに、岩田文昭の論考を引用し、「自分らしさを支えることの問題」を取り上げ、ホスピスケア等において、その人の「自分らしさ」を支えるために、能動的なケアを「こちら側」から提供する際のジレンマ問題についても考察している。竹内自身は明示しているわけではないが、この課題は、第3の位相「実存的なスピリチュアリティ」をめぐるジレンマ問題として捉えることができる。

竹内は、次の岩田の論考を引用している。

「自分らしくということは、それは個性を尊重するとともに、自己が自己の生を決定する印象を与え、一見ごく当然で問題がないように思える。しかし個性を尊重された「自己」は、無限とでもいえる可能性を前にしてとまどうことが少なくない。自らが社会や他者から規定されず、進む道を選ぶということは、あたかも他者から与えられた海図や羅針盤なきままに、果て無き海に出た船のごときのものである。どの方向に行くべきか確信をもてず、進む方向を決断できず逡巡することも少なくなかろう。まして死の恐怖がみじかに迫ったとき、その恐怖は自己が自己を決定や肯定できない苦悩、さらにその逡巡が意識化されることで自己と自己とが引き裂かれるような不安を引き起こす。」(岩田 2004 : 201)

竹内はこの引用部分を受けて、次のように考察する。

「(ケアする側が；筆者追加) 能動的に関わることで、その人の内面的問題に深く踏み込み、人の心を縛ってしまうことになる危険性がある一方で、それを恐れるあまり、自分で解決しなさい、と患者へと問題をつきかえすことで、患者を孤立化させてしまうのも問題である。このディレンマを明確に認めながら、スピリチュアル・ケアを実践していく必要がある」(竹内 2012 : 65)

ここには、「ケアされる側」の主体性をめぐるジレンマ問題が示されている。スピリチュアル・ケアにおいては、先ほどから述べているように、何をその人の「スピリチュアル」なものとするかは多義的であり、「実存論的なスピリチュアリティ」の観点からすれば、それはその人自身が選び取ることが重要となる。よって、先ほどの論考では、「客観的な意見の押し付け」や、「客体からの主体の意味付けの過剰(崇拜)」が問題視されたのだった。

しかし一方で、「主体」の側にその問題をすべて委ねてしまうと、その人を孤立化させてしまう恐れがある。竹内が指摘するように、このジレンマをよく認識しながら、主体に能動的に働きかける場合には、その人の状況を十分に見極めながら適切な介入が必要になるということであろう。

さて、いずれにしても「スピリチュアリティ」を捉える場合には、その多義性に留意しておくことが必要である。宗教を信仰している者は、その信仰する「神」や「教義」がスピリチュアリティの源泉になるし、特定の「宗教」をもたないものも、様々なものが「スピリチュアリティ」の源泉となる。重要なのは、その多義性に留意すると同時に、その多

義的なスピリチュアリティが、それぞれの人にとってはかけがえのないものになっているということへの認識と、それがゆえに、そのような多義的なスピリチュアリティに対応できる、ケア実践者の構えと、それを保障する理論や方法、具体的な実践の場所を設けておくということである。

そして「スピリチュアリティ」は多義的であるがゆえに、単に特定の宗教的教義や施設には収まらないものになると考えられる。よって、次に、これらを保障する場である「ケアリングコミュニティ」概念との関係において、「スピリチュアリティ」がどのような意義と課題を持っているかについて考察を進めたい。

近年、ケアや福祉との関係で「スピリチュアリティ」を最も理論的に精緻に位置付けているのは稲垣久和であろう。

稲垣は、「スピリチュアリティ」を自身の福祉哲学の一部として明確に位置付けている。稲垣はそれを「ICF—四世界論」として理論化している（図 3-③、図 3-④）。

稲垣は、ICF における「活動と参加」の中の一項目である「コミュニティライフ、社会生活、市民生活」の中に、「宗教とスピリチュアリティ (ICF code d 930)」が位置付けられていることをふまえ、自身の四世界論と、この ICF を合わせて「ICF—四世界論」とし、「筆者は福祉を身体的（自然的）、心理的、社会的、スピリチュアリティと四層にわたったリアリズム（実在論）に基づく活動と捉えている」と述べている（稲垣 2017：180）。

稲垣のスピリチュアリティの位置付けで重要なのは、第1に、実在論の視点から、「スピリチュアリティ」を実在的なものとして捉える視点である。稲垣は、カール・ポパーの科学実在論を宗教実在論に適用し、「スピリチュアリティ」が実在的であることを論証する。

「実在的である」とはポパーによれば、「われわれは、対象が日常の物質的对象に因果的に作用できる、あるいはそれらとの相互作用が可能ならば、その対象を<実在的>であるとみなす」（Popper and Eccles 1977=1988:22）とされる。ポパーのこの「実在論」は「科学理論」に適用したものであるが、稲垣はこのポパーの「実在論」を、宗教（スピリチュアリティ）にも適用する。

稲垣は、「人間には究極的意味（永遠や神への思い）や万物のアルケー（始源）を求める傾向がある」とし、「このような開かれた心が、宗教の基本であり、人類の初期のころからやはりリアルなものとして存在してきた」と述べ、「このようなところにまで開かれた世界を世界4（スピリチュアルな世界）と呼ぶのである」（稲垣 2013:106）とした。

図 3-④に整理された稲垣の四世界論は、「主観」が「実在（世界）」を認識する仕組みを表しているが、「世界1」は「自然的・身体的意味の世界」、「世界2」は「心理的意味の世界」、「世界3」は「社会的・倫理的意味の世界」、「世界4」は「スピリチュアルな意味の世界」に対応する。稲垣は、ポパーが「科学実在」に用いた「実在的である」の定義を援用し、「スピリチュアルな意味の世界（世界4）」が、その他の「世界1～3」に作用して、実際に影響を与えることができる点で、「スピリチュアルな意味の世界」は「実在的」と考えるわけである¹¹⁾。

筆者なりに言い換えれば、「スピリチュアルな意味の世界」は、確かに物理的に触れたり、見たりすることはできないが、私たちの生活世界の中では、「スピリチュアルな意味の世界」が大きな影響を与えることがある。例えば特定の宗教を信じている人は、その教えを忠実に実行することを通して、心の平安を得たり、それが身体的な健康につながることもある

図 3-③ICF 国際生活モデル(稲垣による改変)

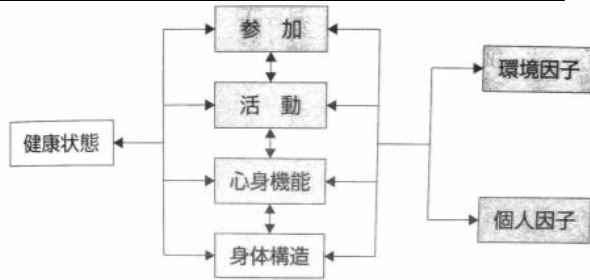
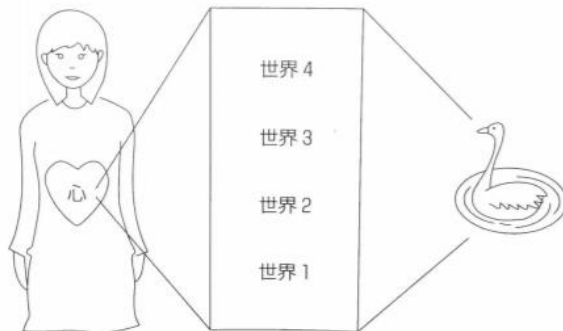


図 3-④四世界論の創発的解釈学(稲垣久和, 2004, 62)



主観が实在(リアリティ)を認識する仕組みを筆者は創発的解釈学と呼んでいる。世界1(自然的・身体的意味の世界)、世界2(心理的意味の世界)、世界3(社会的・倫理的意味の世界)、世界4(スピリチュアルな意味の世界)。

出典:稲垣久和『宗教と公共哲学——生活世界のスピリチュアリティ』東京大学出版会、2004年、62頁

だろう。また実際に「宗教的実践」が人々の具体的な救済を行うことは言うまでもない。

ポパーは、「対象が日常の物質的对象に因果的に作用できる、あるいはそれらとの相互作用が可能ならば、その対象を<実在的>であるとみなす」としていたが、これは自然科学において、まだ「観察」されないが、実際に他の対象に影響を及ぼしている「何か」は「実在する」という考え方である。このポパーの考え方を「自然のシステム」から「生活世界」に適用すれば、物理的には捉えられないが、実際に私たちの「生活世界」に影響を与える「何か」は「実在する」と捉えられるわけである。

筆者は「スピリチュアルな意味の世界」は、日本人がいかに無宗教な人が多いとはいえ、その「実在」を素朴に感じられる人は多いと思う。それはサブカルチャー的な心霊現象から、高度な「宗教的なもの」まで幅は広いが、稲垣の「スピリチュアルな意味の世界は実在する」という考え方はある程度容易に受け入れられる人が多いのではないか。その「スピリチュアリティ」の「実在論的な位置づけ」を、論理的に論証したところに、稲垣の大きな功績がある。稲垣が「スピリチュアリティ」の「実在論的位置づけ」を論理的に論証してくれたおかげで、私たちは「スピリチュアルな世界は実在するか、否か」といった議論を「実在論的」には行わずに済むからである。特に、「スピリチュアルな意味の世界」から大きな影響を得ている人々の支援(ターミナルケアの現場等)に関わる者にとっては、「スピリチュアルな意味の世界」の「実在」は前提とならなければならない。

なお、稲垣は、「筆者が世界4(スピリチュアルな世界)とよんでいるときの「スピリチ

ュアル」(spiritual)の意味は、宗教的という言葉とほぼ同等であるが、より個人的なものであり、宗教的よりもさらに広い」とし、「スピリチュアリティ」を以下のように定義している。

『スピリチュアリティ』という言葉は必ずしも身体的感覚を通して経験されるものではなく、また、日常的言語で表現されるものではないが、人間の条件の根源的なものに適用される。それは自己の根源への問い、かつ他者との関係でなければならず、信者にとっては神(仏)との関係でなければならぬ。それは個人のアイデンティティの普遍的探究、すなわち、死、苦難、美、また善や悪との遭遇というような人生の挑戦的な経験、危機的経験と関係がある。それは人生の意味や目的およびそれによって生きる価値の探求と関わるものである(稲垣 2013:106)。

ここには、稲垣の幅広い「スピリチュアリティ」の捉え方が表現されている。まず、「スピリチュアルなもの」は身体感覚で経験されたり、日常言語で表現されたりするものではないが、「人間の条件の根源的なもの」に適用されるという意味で実在的である、ということが表現されている。

次に「スピリチュアリティ」が意味するものの1つは「自己の根源への問い＝私は何者なのか」であり、そしてその問いは「他者にとって私は何者なのか」、あるいは信者にとっては「神(仏)にとって、私は何者なのか」を問うこと、つまり、関係性の中での「自分の存在への問い」である。これは、「自己」にとって、他者や神との関係における「関係の倫理」を問われることにつながる。ここで「神」はもちろん、「他者」も「自己」にとって「超越的(スピリチュアル)」な存在である。「他者」は「共感可能」な存在でもあるが、究極的には「不可知」な部分を含む(第2章で検討した、サルトル、レヴィナス、デリダの「絶対的他人概念」という意味で、「超越的」である。このような「超越的(スピリチュアル)」な存在との関りの中で、自分の存在の根源を問うことは、まさに「スピリチュアル」な領域の問題と言えよう。

そして次に、スピリチュアリティは死や苦難・悪、あるいは美・善といった人生の挑戦的・危機的状況と関係があることが示されている。「死」はまさにわれわれ人間にとって「超越的(スピリチュアル)な事態」と直面する事態であろう。これを乗り越えるには「死」という「スピリチュアルな事態」に対応する「スピリチュアルな意味付け」を行うことが求められる。同様に、様々な苦難、身に降りかかる悪なども、それらが「理屈」で割り切れるものでなく、文字通り「理不尽」なものとして体験されるがゆえに、「理屈」を超えた「スピリチュアルな領域」で対応することが迫られる。また「美・善」も、「計算可能な正しさ」以上に(そのようなものには還元できないという意味で)、そのようなものを追い求めようとするときには、「スピリチュアルな意味」を問う必要性が出てくる。

最後に、これらを総合して、人生の意味や目的、価値の探求(私は神や他者に対して何ができる存在か、死んでゆく私の存在意義は何なのか、何が美しく、正しいことで、何が悪なのか)につながるということが、「スピリチュアリティ」という言葉の意味となる。

この稲垣のスピリチュアリティの定義は、「スピリチュアルな意味の領域」が、極めて私たちの生活世界(私たちの幸せな生活)に「実在的」に大きな影響を与えるかを示しており、またそれが働く具体的な領域が列記されている。次に、このような「スピリチュアリ

ティ」が、「ケアリングコミュニティ」の中でどのような意義を具体的に持つかを見ていく。

稲垣の「スピリチュアリティ」の位置付けの第2の意義は、「スピリチュアリティ」を今後の福祉や「ケア」実践において、「倫理的な柱」として位置づけていることである。例えば稲垣は「日本の伝統宗教を今後の福祉社会にどう活かせるのか」を問い、歴史上、宗教的实践から「福祉社会」の実現を目指した三浦梅園（儒教）、渡辺海旭（仏教）、賀川豊彦（キリスト教）の思想と実践を子細に取り上げ、それを現代社会における福祉社会の実現にどのように適用できるかを考察している（稲垣 2017:192-215）。

稲垣がこのように「スピリチュアリティ」を今後の福祉社会の実現の重要な柱としている背景には、倫理的思想に乏しい、現代社会（特にわが国）の状況がある。稲垣は自著の中で、福島第一原発事故とその後の政府の原発政策の「無責任ぶり」をとりあげ、「政治家、原子力産業界の責任は当然であるが、安全神話を振りまいた科学者たちの社会的責任もこんなにかたくなにいい加減であったのか、と思わざるを得ない」と指摘し、「なぜ、科学は倫理的意味を無視して暴走するのか。これらを考えることにまったく関心のない国の将来は極めて危うい」と述べる（稲垣 2013:4）。

そして、今の日本に必要なのは、技術の革新の前に思想の革新であることを指摘し、「それも思想の根源にある、生死の分かれ目、スピリチュアルな根源における思想の革新である。それは人の生き方の根底を変え、産業のあり方を変え、経済のあり方を変えることにより、社会に今とは違う富を生み出し、それによって人間に真の幸福をもたらすであろう」と述べる（稲垣 2013:4-5）。

稲垣が指摘するのは、前項で考察した「科学至上主義（科学的合理性）」や前々項で考察した「経済至上主義（経済的合理性）」によって、社会の中から「倫理観」が失われ、その結果、私たちの「幸福」の基盤となるべき「スピリチュアルな領域」が、掘り崩されてしまっているという事態であろう¹²。そこには現代社会にはびこるこのような考え方へのアンチテーゼとして、「スピリチュアルな領域」の意義を対置させるという意図がある。

ここで、「スピリチュアリティ」がなぜ「倫理性」と関わるかという説明が必要であろう。

この点について、稲垣は「（前略）明らかに宗教的経験は倫理的経験を前提にしなければ認知的にはならない」（稲垣 2013:117）と述べている。稲垣がこのように言い切るのなぜなのだろうか。

これまでも述べてきたように稲垣は「宗教的实在論」の立場に立っている。「宗教的实在論」とは、神や仏、あるいはそれに類する「スピリチュアル」なものが、目に見えたり、手で触れたり、日常言語で語るができなくても、確かに私たちの生活世界（世界1～3を含む）に影響を与えるがゆえに、そのような宗教的なものは実在する、と考える立場である。

では、このような「宗教的实在」はどのような形で私たちの「生活世界」に影響を与えるのだろうか。稲垣は、世界4である「宗教的实在」の生活世界への影響を論じる前に、世界1、世界2、世界3がそれぞれどのように相互作用して、それぞれの「实在」を認識し合うかということを、ジョン・ヒックのギフォード講義『宗教の解釈』を下敷きにしながら論証している。以下は稲垣の論考を筆者なりの解釈で記述したものである。

まず世界1は自然的・身体的意味の世界であるが、この自然的・身体的意味の世界の实在は、世界2の人間の心理的意味の世界に対して、身体的感覚（視覚、聴覚、触覚等々）を通して認識される。このとき、世界2の人間の心理的意味の世界では、世界1を客観的

に、個々ばらばらの知覚として認識するわけではない。世界2は「主観的意味の世界」とも言い換えられるように、世界2は世界1を、その人の「主観的意味」において認識する。ヒックはそれを「状況それ自身は構成要素の総和以上の意味を持つ」(Hick 1989:144)と表現し、稲垣は「～として経験する (experience-as)」(稲垣 2013:111)と表現する。世界1の「実在」は基本的にはこのようにして認識されるが、さらに世界3の「社会的意味の世界」においてその「実在性」(科学的な確からしさ)が議論され、一定の「社会的に認証(合意)された実在」となると、その「実在性」は世界3を通してより強固な実在性の根拠を与えられ、「世界2」にも、「世界1」にもその影響を及ぼす。実はここまでの議論は、「科学的事実論」の議論である。この「世界1」の認識と、それぞれの世界との相互作用は、次のように図式化できるだろう。

<世界1の認識と影響のプロセス>

世界1→世界2→世界3→世界2→世界1

(この認識のプロセスで強固になっていくのは科学的実在＝自然的・身体的意味の認識である)

次に世界2の「人間の心理的意味の世界」の認識はどのようになされるか。世界2は、「人間の心理的意味」の認識が必要であるが、その認識をするのも人間(人間の心理)である。つまり、人と人がお互いをどのように認識し合うか、ということが課題となる。このとき人はそれぞれの「主観的意味の世界」を持っている。それは「人格」と言い換えられる(稲垣もこの表現を用いている)。人の人格の意味を読み取るには、コミュニケーションが必要となる。また、同じ人同士の「共感」もその認識に重要な働きをする。例えば、人は「自分がこうされたらうれしいな」、「こうされたらいやだな」などと思いながら、それを他者とのコミュニケーションにも応用する。「この人はこんなことされたら嫌ではないか」、「こんなことをされたら喜ぶのではないか」といった具合にである。そして実際にコミュニケーションを実行し、相手の反応を確かめる。相手が自分の思惑通りの反応を返してくれたら、相手の感情に対する自分の認識を強化し、そうでなければ、自分の誤った認識を反省して、別の認識に改めようとする。これが「人間の心理的意味の世界」の基本的な認識の仕方であろう。この時、人と人との相互作用による「人間の心理的意味」の認識のプロセスは、「倫理的意味」の読み取りが含まれている。相手の「人格」を前提にすると、単に「自然・物」を相手にするより、「相手」に対してどのように行為したらよいのか、ということが重要な意味を持つからである。そして、この「倫理的意味」の読み取りは、世界3の「社会的意味の世界」との相互作用を通して、「どのように行為することが人間として正しいか、価値があるか」といった、ヒックの言葉を使えば「美的意味」になる。これは「社会的価値意識」、あるいは「美德」とも呼び換えられよう。このような「美的意味」として社会的に合意された「美德」は、世界2に対して大きな影響を及ぼす。「他者に対する振る舞いは美德に基づけばどのようにすればよいか(あるいは他者をどのように捉えればよいか)」といった具合に。またこのような「美德」意識は世界1にも影響を及ぼすことが考えられよう。それは「自然」に対する「倫理観」として影響を及ぼす。それは例えば「環境破壊」に対する人間の「責任」という形で、世界1にも影響を与えるだろう。

この世界2の認識の仕方は、次のように図式化できる。

<世界2の認識と影響のプロセス>

世界2→世界2→世界3→世界2→世界1

(この過程で強固になってくのは人間がとるべき倫理的意味の認識である)

世界3の「社会的意味の世界」の認識はどうだろうか。世界3とは、人々が作り出す「社会」の中で流通する「意味」であり、それは個々の人々の意識が作り出すものであるが、個々の人々の意識=世界2には還元されない。それは例えば、科学的な「理論=知識の体系」であり、人々の「道徳意識」であり、社会の「常識」であったりする。これを認識する主体も「主観的世界」である世界2である。私たちは、社会(世界3)の中で流通している意味を読み取る。「世界3」の意味の読み取りの仕方は多様で、それは「学問」として読み取られる場合もあれば、「芸術」として読み取られる場合もある。ただいずれにしても、そこには「社会」と「人間」とのコミュニケーションが必要になる。このコミュニケーションは世界2を読み取る場合のコミュニケーションとは異なり、「具体的な他者」とのコミュニケーションではなく、「一般的な他者」とでも表現すべき、社会の総体的な意識である。また、世界3は、多様な他者が関わり合いながら「社会」を構成しているまさにその場であるので、その場で交わされる意味は、「社会を構成するために必要な意味」である。よって必然的にそこで交わされる意味は「真・善・美」といったような社会道徳的な意味になる。これをヒックは「美的意味」と呼んだわけである。「美的意味」は先ほども述べたように、世界2、世界1に大きな影響を及ぼす。ただその前に、世界3では、社会という「公共空間」の中で、絶えず例えば「真・善・美」とは何か論争されている世界でもある。よって、「世界3」は自己言及的に「世界3」にも影響を及ぼす。本当に今、社会で流通している「美的意味=価値観」は正しいのか、「世界3」ではそれが自己言及的に問われ続け、その時々々の暫定的な「美的意味」が「世界2」に読み取られ、「世界1」にまで影響を及ぼす。よって、世界3の認識の仕方は、次のように図式化される

<世界3の認識と影響のプロセス>

世界3→世界2→世界3→世界3…(世界3)→世界2→世界1

(この過程で強固になっていくのは、美的意味の認識である。…は自己言及の繰り返しを表す。自己言及の繰り返しのプロセスの中で暫定的なものが、世界2、1に影響を及ぼす)

では、世界4の「スピリチュアルな意味の世界」の認識は、どのようになされるだろうか。世界4は通常、必ずしも身体感覚では捉えられないし、日常言語で表現されるものではないが(人によってはそのような場合もあり得る。例えば神の啓示など)、そうであっても私たちの生活世界に影響を与えるので「実在的」である、という「宗教的実在論」の話は先ほど述べた。稲垣は、宗教経験の認知の仕方には、「物質的環境を媒介として伝達される場合=神の奇跡としての癒し、礼拝、ミサなど」と、「神秘的と名付けられるようなもの=テレパシーのように直接「超越的実在」からそれが受け取られるようなもの」の2つを指摘している(稲垣 2013:113)。いずれにしても、「宗教的実在」から与えられたこのような「意味」は、まず私たちの人間の意識(心)=世界2がそれを受け取る。そのように受け

取られたその「意味」は、世界3、世界2、世界1に大きな影響を及ぼす「意味」となる。例えば、「神からの啓示」はそれを受け取ったものからすれば「絶対的なもの」になる。「世界3における「美的意味」と「スピリチュアルな意味」を分けるのはこの部分である。「美的意味」はその本質から「論争的」でありその意味で「相対的」である。しかし、「神」のような「超越者」からの意味の受け取り（「こうせよ」）は、それを信じて受け取る側には「絶対的」なものになるだろう¹³⁾。そして、このように受け止められた「スピリチュアルな意味」が、他の世界に影響を与えるのは当然であろう。しかしここで、1つの危惧がある。この「信仰」というべき「スピリチュアルな意味の受け取り」は、ややもすれば、世界3、世界2、世界1に対して、破壊的な影響を及ぼすことになりはしないか、という危惧である。それは、「盲信」、「狂信」などと表現される事態である。オウム真理教の事件を思い出せば、「スピリチュアルな意味」への盲信は時に反社会的な現象を生み出すのではないかと。この点について、稲垣は、確かに宗教や「スピリチュアル」なものは「認知的自由度」が大きいことを認める（稲垣 2013:116-117）。この「認知的自由度」とは、言い換えれば「内心の自由」である。世界1は自然・身体など、物理的なものを相手にする（具体物がある）ため、その意味では「認知的自由度」は低くなる。世界2、世界3にも認知的自由度はあるが、世界2は人間そのものが身体によって規定されているために、世界3は論争的な「美的意味」が社会的にある程度の構成を試みるために、その認知的自由度は世界4に比べれば低い。スピリチュアルな意味は、その人が「そう感じた（信じた）」と言えはいいので、その意味で認知的自由度が高い。「信ずるものを信ずる」のが信仰であり、それは他者から強制されるものではない。この点について稲垣は「宗教的経験は認知的自由度（あいまいさ）が大きすぎて基準がないか、と言えはそうでなく、ヒックによれば、“人間存在の自己中心から実在中心への転換”，という救済／解放の基準がある」と述べる（稲垣 2013:117）。では、なぜそのような基準が設けられるのか。稲垣は「または、世界4は世界3を前提にしなければ認知的にはならない、と言ってもよい。公共性の議論においてスピリチュアル（世界4）の実在性を強調するからといって、一部カルト集団のように『信教の自由』の名のもとに他者を殺傷する自由は、世界3を前提にして、倫理的かつ法律的価値を考慮すれば、断じて許容されるべきものではないのである」（稲垣 2013:117）と述べる。つまり、世界4から与えられた意味も、基本的には世界3のある意味での「審判」に付される。世界3で社会的に受け入れられない世界4は認めることはできない。すると、結果的に人々が取りうる「信仰」は「倫理的」にあるいは「美的」に価値のあるものに集約されざるを得ない。これらを踏まえると、世界4の意味の受け取りの過程とその影響のプロセスは次のように図式化できる。

<世界4の認識と影響のプロセス>

世界4 → 世界2 → 世界3 → 世界4 → 世界3…（世界4） → 世界3 → 世界2 → 世界1

（この過程で強固になるのはスピリチュアルな意味の認識である。…は世界3による世界4の審判の繰り返しを表す。その審判に耐えたものだけ（美的意味を前提としたもの）が世界3、世界2、世界1に影響を及ぼす資格を有する＝信仰の対象となる）

この時留意しなければならないのは、世界4は世界3の審判にはさらされるが、それは世界4が世界3に還元できるということではない、ということである。「スピリチュアルな

意味」の選択は、世界3とは関係なく、一人ひとりの人間が、「認知的自由度」をもって自ら選択することには変わりはない。しかし人々が選択した「スピリチュアルな意味」は、それを一度外界（世界3）に対して具現化しなければ認知されない。その「スピリチュアルな意味」が世界3に影響を与えて初めて世界4は「実在」するのである。そして「世界3」に影響を与えるということは、それが「倫理的／救済的」実践として行われる場合である。そして、その「信仰」に基づいた「倫理的／救済的」実践をおこなったものに、その人の「信仰」に応じた「解放」がもたらされると考えられる。

スピリチュアリティが倫理性と関わるのはこのような意味においてである。稲垣が「明らかに宗教的経験は倫理的経験を前提にしなければ認知的にはならない」といった意味も上記のように解釈できる。「スピリチュアリティ」の認知は、人それぞれの「内心の自由」によって、ある「スピリチュアルなもの認識」に基づいて選択的に行われるが、それが実際に人々に「癒し」や「救済」をもたらさなければ意味がない。そのような意味で「スピリチュアリティ」は人間にとって「倫理的」に作用する。もっともこの時、何が「癒し」や「救済」なのか問われる。それは「世界3」において「審判」あるいは「吟味」にかけられる。

稲垣は、宗教（スピリチュアリティ）が単に認知的（スピリチュアルなもの認識する）だけであることを良しとしていない。世界3におけるコミットメント（献身と参加）、コミュニケーション的行為が重要であるとする。稲垣はこのことを「批判的実在論」の考えを用いて説明している。

「批判的実在論」とは、「（前略）科学においても宗教においても（中略）認識の誤謬の可能性を認めそれを自己批判的に改善しようとの意志を持つ」実在論のことである（稲垣2013:125）。「実在」は「客観的な存在そのもの」ではないから、認識する人々の認識によってはその「実在」の捉え方が「間違（誤謬）可能性」が常にある。それを自己批判的に改善し続けようとする意志を持つことが「批判的実在論」である。

そしてこの批判的実在論を科学や宗教に適用していくときに重要なのが「コミットメント（献身、参加）」という行為である。認識の誤謬を改善していくためには、その「実在」を自己批判していく場への参加が不可欠になるからである。稲垣は特に宗教においては、「人格的コミットメント」は不可欠な要素になると論じる。「それは、世界3を前提にした世界4（と世界2の相関）が人格的な世界であることによる。したがって、自然科学の場が主として認識として現れるのに対して、宗教の場は主として倫理的実践として現れるのである」と述べる（稲垣2013:127）。

稲垣はここから、宗教の現代社会における倫理的実践的関り（コミットメントや参加）を強調する。世界3（美的意味の世界）における世界4を伴った宗教的倫理実践を行なうことで、「科学の発達による機械的決定論」と「市場と経済の行き過ぎた発達」に侵された、私たちの生活世界の意味の回復（「人格と人格が互いに向き合うコミュニケーション的行為の世界」としての回復）を目指そうとするのが、稲垣の現代社会における「倫理的な柱」としてのスピリチュアリティの位置付けになっているのである（稲垣2013:128）。

以上、稲垣のスピリチュアリティの哲学的位置づけを考察してきた。そこから「ケアリングコミュニティ」概念において、「スピリチュアリティ」が持つ意味は、私たちの生活世

界に「スピリチュアルな意味」から影響を及ぼすその「実在」を認め、その「スピリチュアリティ」を「倫理的な柱」としながら、行き過ぎた「科学的合理性」と「経済的合理性」に侵された現代（わが国）の生活世界（≡ケアリングコミュニティ）を、「人格と人格が互いに向き合う」、倫理的意味とコミュニケーション行為に満ちた世界として再生を試みようとするものである。

またその前段で論述したスピリチュアリティの多義的理解においては、西平のスピリチュアリティの4位相論を下敷きに、スピリチュアリティを捉える視点として、「領域論」、「包括論」、「実存論」、「大いなる受動論」があることを確認した。これらの各位相は相互に関連しながら、スピリチュアル・ケアの多義的な実践の基礎となる考えを提供していた。これらをまとめると、「ケアリングコミュニティ」概念における「スピリチュアリティ」概念が持つ分析枠組みとしての意義が次のように整理できる。

①ケアリングコミュニティにおいて、「スピリチュアリティ」の領域はそれが「実在」するものとして取り扱われなければならない。

②ケアリングコミュニティにおける「スピリチュアリティ」は、その「スピリチュアルな意味」を選択する人々の「選択」によって、極めて多義的な様相を呈する。特定の宗教を信仰するものもいれば、極めて私的な「スピリチュアルな体験」にその意味を看取する者もいる。よって、ケアリングコミュニティにおいて「スピリチュアル・ケア」に関わる者は、その多義的な「スピリチュアリティ」の「実在」を認識しつつ、「スピリチュアリティの多義的理解」に基づいて、適切なケアの提供を行う必要がある。

③スピリチュアリティの多義的理解に基づいた適切なケアを行うためには、西平の示した4位相論を参考に、4つの位相（領域論、包括論、実存論、大いなる受動論）を組み合わせることで多義的なスピリチュアルの様相に適切に関わっていくことが重要になる。

④個別的なスピリチュアル・ケアを行うのと並行して、ケアリングコミュニティ自体を、人格と人格が互いに向き合い、倫理的行為と意味に満ちた生活世界として回復する活動を展開する必要がある。そのためには「スピリチュアルな意味（世界4）」の「実在」を前提にしつつ、「批判的実存論」を意識したコミットメントと参加、「社会的意味の世界（世界3）≡ケアリングコミュニティ」における積極的なコミュニケーション行為（宗教的、スピリチュアル的な倫理的実践）を活発に行わなければならない。それは特定の宗教の「宗教者」による実践もあれば、そうでない人の「スピリチュアル」な実践の場合もあるだろう。稲垣が述べたように、また「スピリチュアリティの多義的理解」が教えるように、それは特定の「宗教」よりも広い概念である。生命の本質を問うことや、他者と自分（あるいは自然や宇宙）とのつながりへの問い、なぜこの時代に生まれ、共に生き、そこに死や苦難があり、善や美があるのか、私の生きる意味は何なのか、などを問う実践を含む概念である。これらの問いを「科学的、合理的、機械論的」に還元するのではなく、「超越的、神秘的、包括的」に問う視点が、私たちの人と人との関りにおける倫理的行為と、生きる意味の回復につながる。

⑤したがって、「スピリチュアリティ」はケアリングコミュニティをより豊かなものにする一要素（領域論）として認める必要がある。あるいは一要素というより、ケアリングコミュニティの各要素（ケアの倫理、コミュニタリアニズム、正義の倫理、経済的合理性、科学的合理性）を包括するもの（包括論）としても認める必要がある。また、人間の実存の中核に位置付けられるもの（実存論）としても認める必要がある。そして、私たちの日常生活世界の外側にあって、私たちの認知が及ばないところで働く「大いなる摂理」として、それを畏れ敬う対象（大いなる受動論）としても、ケアリングコミュニティの中に位置付けることを認める必要がある。

以上が、本項で検討した「スピリチュアリティ」概念が、ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みとして意義を持つ内容のまとめとなる。

（5）討議倫理

本項では、ケアリングコミュニティの分析枠組みの 8 つ目の枠組みとして、「討議倫理」を検討する。討議倫理は、ハーバーマスらによって検討されてきたものであり、「すべての当事者が参加する「実践的討議」を通して、のっとるべき規範を創出しようという現代倫理学の一方向」（松村明編，大辞林第三版）である。このような討議倫理を、ケアリングコミュニティの分析枠組みとして検討する理由は、「ケアリングコミュニティ」という、特定の「公共圏」のあり方を考える際、そこで適用される「規範」の妥当性が、どのような根拠に基づいて確定されるのかという問題を避けて通れないからである。

特に筆者が検討しているケアリングコミュニティは、これまでの論考で見てきたように、様々な倫理的な考え方が複雑多様に錯綜する「場」である。「ケアの倫理」、「正義の倫理」、「コミュニタリアニズム」、「経済的合理性」、「科学的合理性」、「スピリチュアリティ」等々は、「ケアリングコミュニティ」で採用すべき「規範」をそれぞれの枠組みから基礎づけようとする「構成要素」であるが、これまでの論考で見てきたように、それぞれの「構成要素」には利点と欠点があった。

実のところ、これから検討しようとしている「討議倫理」にも利点と欠点がある。それゆえ、「討議倫理」自体が、これまで検討してきた「ケアリングコミュニティ」の分析枠組み＝構成要素のすべてを包括する「倫理」だとは考えていない。しかし、「ケアリングコミュニティ」において流通させるべき「ケアの規範」を、「ケアリングコミュニティ」を構成する利害関係者に対して、——たとえ現実的には常に「暫定的」なものであったとしても——一定の「合理性」に従って確定しうる「討議倫理」を検討することは重要なことである。以下では、まずハーバーマスの掲げた「討議倫理」の意義を明らかにし、次にその限界について指摘し、それらを踏まえて、「ケアリングコミュニティ」概念の分析枠組みとしての「討議倫理」の意義と課題について述べる。

<討議倫理とは何か>

まず、討議倫理の意義について考察する前に、そもそも討議倫理がどのような内容をもつ倫理かについて説明しておく必要がある。

ハーバーマスの理論を入門的にまとめたフィンリースンは、「討議倫理学はハーバーマス

哲学のかなめとなるプログラムである」(Finlayson2005=2007:113)と位置付けている。

フィンリースンの言葉を借りれば、「道徳の討議理論は、規範的で義務論的な道徳理論にはめずらしいことだが、『私は何をなすべきか』という問いに直接答えるものではない。そうではなく、それがめざすのは、近代の道徳的な行為者がこの問いに自分で上手く答えられるような諸条件を明らかにすることである。ハーバーマスの道徳理論とは、正しさについての妥当性要求を立証するとはどういうことなのかを説明するものと解しても良いだろう」と説明される(Finlayson2005=2007:115)。

つまり、「討議倫理」は、道徳的な倫理規範を直接提示するものではなく、その道徳規範がなぜ「正しい」といえるのかについて、その「正しさ」を導き出す「討議」の諸条件(倫理)のあり方を提示するものである。

この時、ハーバーマスの「討議倫理」の前提として、ハーバーマスが「道徳的規範=正しさ」をどのようなものとして捉えているかを説明しておく必要があるだろう。なぜなら、ハーバーマスの「討議倫理」によって導かれる「正しさ」が、筆者が検討する「ケアリングコミュニティ」における「正しさ」の考え方と齟齬があっては、ハーバーマスの「討議倫理」を「ケアリングコミュニティ」の分析枠組みとして用いることは適切ではなくなってしまうからである。

まず筆者が考える「ケアリングコミュニティ」における「正しさ」とは、一定の範囲をもったコミュニティにおいてどのような「ケア」や「ケアリング」を行うことが適切であるといえるのか、ということに関わっている。この時、どのような「ケア」や「ケアリング」が正しいと言えるかは、これまで様々な視点から検討を行ってきた。

例えば、「ケアの倫理」における「ケア」の正しさは、「目の前にいる困っている人」を「身体性レベル」で共感する(全人的に共感する)ことを通して、一切の留保をつけず、無条件のケアを提供することであった。しかし、「ケアの倫理」には、「ケア」を提供する側に、無限のケアリングの提供を要請する点や、「ケアの誤謬性」の可能性があること、「出会われた他者」の「ケア」が優先されること、などの限界があった。

このような「ケアの倫理」の限界を補完する倫理として「正義の倫理」がある。「正義の倫理」は「法律」や「一般道徳」であり、普遍的に適用される「権利」概念を用いて、普遍的・一律に、全ての人の権利保障を行うことができる。「ケアの倫理」が「出会われた他者」に重きを置き、その視界に入らない(あるいは距離の遠く離れた)他者に対しては有効に機能しないのに対し、「正義の倫理」は、普遍的により多くの人々に目配せをすることができる。また、「正義の倫理」は「ケア責任の平等な分配」も志向するため、「無限のケアの要請の可能性」という課題に対し、そのようなケア責任の分配と、ケアする人の「権利の保護」という観点から、「無限のケア関係」からその人を「切断」することも可能となる。このように「正義の倫理」は「ケアの倫理」の限界を補完するが、「正義の倫理」にも限界はある。「正義の倫理」は理念的にはあらゆる人の権利の保障を謳う(ケア資源の無限性を前提する)が、一方で現実的な「分配する資源の有限性」も前提とする。よって、この矛盾を解決するために、「正義の倫理」は「あらゆる人のケアの保障」という理念を結果的には修正し、有限の資源の「分配の正義」という観点に、その適用範囲を縮減せざるを得ない。

さて、「ケアの倫理」の限界と、「正義の倫理」の限界を踏まえると、ケアリングコミュニティにおける「ケア」、「ケアリング」のあり方の正しさの基準は、どのようにしたら求

められるかを別の倫理によって問わざるを得なくなる。「科学的合理性」と「経済的合理性」はそれぞれ、この「ケア」、「ケアリング」の正しさの基準を定める際に、有効な視座を提供する。「科学的合理性」は客観的な「科学的な正しさ（エビデンス）」の視点に基づいて、「経済的合理性」は「有限な資源をどのように分配すれば、より少ない資源でより大きな効果をあげられるか」という「費用—効果分析」の視点で、それぞれケアリングコミュニティ内における「ケア」、「ケアリング」のあり方を考察する上での「情報」を提供する。しかし、「科学的合理性」は、自らがもたらす「専門分化」により、人間の「全体像」、あるいは「実存」の把握を困難にし、結果的に人間には本来制御不能な「科学的リスク」を増大させる。また、「経済的合理性」は、ややもすれば個人の具体的な利益に資するより、社会全体の「経済的合理性」を志向する可能性があり、そのような事態を抑制するためには、「社会的包摂性」の効果を「経済的合理性」の観点から測定する新しい「行政評価」や「支援評価」が必要になることを指摘した。「科学的合理性」のもたらす「科学的リスクの増大」という事態に対しても、筆者は「自己内省的近代化」すなわち「科学化の反省的徹底」という試みを進めていくためには、「科学化によるリスクの増大」に意図的にブレーキをかける、「価値選択の政治的プロセス」の重要性を指摘した。

以上を考察してみると、ケアリングコミュニティにおける「ケア」、「ケアリング」の正しいあり方を確定させるためには、単に個々の「倫理」や「合理性」を、場当たりに当てはめるだけでは十分ではなく、例えば個別支援のレベルから、より大きなコミュニティ全体に関わる「ケア方針（ケア政策）」の決定のレベルにいたるまで、何らかの「価値選択＝政治的意思決定」の必要性が示唆される。

この「価値選択」の必要性は、前項で検討した「スピリチュアリティ」にも関わる問題である。「スピリチュアリティ」は一見「内心の自由」に関わり、どのような「価値」を選択するのも各人の自由であり、またそれを認めることこそが、その人の「スピリチュアル」な部分を含めた、全人格性を尊重することにつながるとも考えられる。しかし、前項で稲垣が考察したように、「スピリチュアリティ」が現実の世界に影響を与える「実在」であることを認めるのであれば、それがもたらす「実在的な影響」を考慮せざるを得ない。稲垣は、そのような「実在的な影響」が、時として社会への大きな災厄（オウム真理教事件のような）をもたらす可能性について言及していた。そこで稲垣は、宗教やスピリチュアリティの分野においても「認識の誤謬（誤った信仰を持つこと）」を認め、これらの分野においても「批判的実在論（認識の誤謬の可能性をみとめそれを自己批判的に改善しようとの意志を持つこと）」の必要性を提示していた。稲垣は、宗教やスピリチュアリティの分野における「批判的実践」は、「世界3＝社会的意味の世界」における宗教者等による「倫理的実践」によって行われると考えている。「真・善・美」といった価値について、自己言及的に問い続ける世界3において、宗教者等が倫理的実践を繰り返し行うことで、その人々が信じている「世界4」の価値観が「倫理的審判」に付されることになる。そしてそのような「世界3」の「倫理的審判」に耐えられたものだけが、「救済／解放」をもたらす「宗教／スピリチュアリティ」として「実在」できると稲垣は考えていた。つまり、スピリチュアリティに関わる分野も、社会の中で何らかの「価値選択」をくぐり抜ける必要がある。

さて、このようなケアリングコミュニティにおける「価値選択」を媒介する思想として、第2章で小林正弥の論考を引用しながら「コミュニタリアニズム」の思想を検討した。コミュニタリアニズムは、「ケアの倫理」や「正義の倫理」がそれぞれの立場から「絶対的価

価値基準」を提示するのに対し、「価値相対主義」を取るところに特徴がある。ただこの時、「価値相対主義」といっても、特定の「価値」への志向を放棄するのではなく、何を「美德」や「善」とするのかについての熟議を行い、身近なコミュニティの中で暫定的に通用する「共通善」の構築を目指しつつ、それを絶えず「脱構築」する場としての機能をコミュニタリアニズムの思想は持っている。筆者はこのようなコミュニタリアニズムの意義について、「ケアの倫理」と「正義の倫理」をゆるやかに媒介し、二つの倫理の編み合わせを行う場として重要であることを指摘した。

このコミュニタリアニズムの思想は、「科学的合理性」、「経済的合理性」といった「合理性の価値」をコミュニティの中でどのように扱うか、といった場合にも意義があると考えられる。例えば、先述したように、コミュニタリアニズムの代表的な論客であるマイケル・サンデルは、コミュニタリアニズムの思想的立場から、「経済的合理性」の支配する「市場」において、なんでも取引してよいわけではなく、「お金」で取引されることにより、その取引されるものが持っている「内在的な価値」が、脅かされることがあることを、様々な具体的な事例から論評した『それをお金で買いますか？—市場主義の限界』という著書がある（Sandel2012=2012）。

コミュニタリアニズムの思想には、人間個々の負っている「負荷＝価値観や関係性など」を前提にしながら、それを内に閉ざすのではなく、そのような「負荷」を前提に、人々が共に生活をする「公共性」の場で人々にとっての「共通善」とは何かを粘り強く議論（熟議）して、お互いに合意を形成していこうとすることを大切にする倫理的な基準が存在する。特に「ケアリングコミュニティ」のように、コミュニティ内における「ケア」を通じた関係性を重視しながら、しかしその関係性が単に重荷として個人に負わされるのではなく、人々のつながりの中で、どのように分かち合っていけるかを、「正義の倫理」のように抽象化された概念とは違う現実的な「場」で、その合意を形成しようとする姿勢は、ケアリングコミュニティを考える上で、極めて重要な位置づけを持つと筆者は考えている。

しかし、コミュニタリアニズムにも、「善の相克性」という課題があり、コミュニティ内外で「共通善」を求める過程の中で、何を「共通の価値観」とするかをめぐって論争や対立が避けられないという限界がある。さて、この時、このようなコミュニティ内部における合意形成のあり方として、「どのようなプロセスを経て合意された価値が正当性を持つのか」という、「討議倫理」の必要性が要請される。

すなわち筆者はこれまで、ケアリングコミュニティにおいて、何が正当な「ケア」、「ケアリング」でありうるかを検討してきたが、その行き着いたところは、多様な「ケア」の正当性を主張する「倫理基準」や「合理性基準」を編み合わせた、コミュニティ内部での熟議による（暫定的な）「共通善（合意）の形成」が重要であるということである。この時、この「共通善（合意）の形成」を図る際に、どのような合意のプロセスを経れば、そのようにして合意された「価値基準」は正当性を持つといえるかについての基準を示す「討議倫理」が必要になる。

筆者のケアリングコミュニティにおける「正当性の基準」の基本的な考え方は上記のようにまとめることができる。では、このような筆者の考える「正当性の基準」に、ハーバーマスの「討議倫理」を適用することは可能なのだろうか。次にハーバーマスの「討議倫理」の理論的背景を概説することにより、その理論の適用可能性について考察する。

<ハーバーマスの討議倫理の適用可能性>

ハーバーマスの討議倫理が、ケアリングコミュニティの分析枠組みとして適用できるかどうかを確認するためには、ハーバーマスの討議倫理の位置づけが、先に見たような筆者のケアリングコミュニティ概念とどのような点で類似しているかを確認する必要がある。そのためには、まず、ハーバーマスの社会理論そのものが、どのような理論的特徴を持っているかについて、検討しておく必要がある。

フィンリースンは、ハーバーマスの「研究プログラム」には以下の5つのプログラムがあることを指摘している。

- ①語用論的な意味理論
- ②コミュニケーション的合理性の理論
- ③社会理論のプログラム
- ④討議倫理学のプログラム
- ⑤民主主義の理論と法理論、つまり政治理論のプログラム

フィンリースンは、ハーバーマスのそれぞれのプログラムの関連について、次のように述べている。

「それぞれのプログラムは相対的に独立しており、それぞれ別個の認識領域に貢献する。しかし同時に、それぞれのプログラムは、多少の差こそあれ、ほかのすべてのものとの体系的な関係のうちにも置かれている。

ハーバーマスの語用論的な意味理論は、コミュニケーション的合理性の理論とあいまって、彼の社会理論と倫理理論と政治理論を導く理念を与えてくれる。そして、後者の三つの研究プログラムもそれはそれでまた互いに支えあっている。」(Finlayson2005=2007:10-11)

さて、フィンリースンが指摘するハーバーマスの5つの研究プログラムのそれぞれを詳細に論ずることは、紙幅の関係及び筆者の力量的にも難しいが、以下にそれぞれの研究プログラムの概要と、それぞれの関連性について、フィンリースンの著書を参考にしつつ、述べてみることにしたい。

①語用論の意味理論

フィンリースンは、ハーバーマスの語用論の意味理論を、20世紀の哲学者たちが様々な試みで行った、哲学の「言語論的転回」の1つとして位置づける。この20世紀哲学における「言語論的転回」とは、それまでの哲学の認識枠組みでは手に負えなかった「認識論と形而上学の未解決の問題を、われわれの言語使用に固有な概念的心理学を探求することで解決しようとした」試みである (Finlayson2005=2007:47)。

ここで言われている「それまでの哲学の認識枠組み」とは、デカルト以来の西洋哲学の主-客二元論に端を発する認識論のことだと考えることが出来る。主体である主観が、客体である事物を認識し、その事物を基礎づけるというのが、従来の認識論の枠組みであるが、20世紀の哲学では、人々の「言語行為」が事物の基礎づけの基本として考えられるようになった。つまり「事物」は、孤独な主観がその意識に基づいて単独に認識するのではなく、多様な主体が織りなす様々な人々の相互的な「言語行為」の中で構成的に基礎づけ

られる。

筆者は第1章で、ベナーの存在論的現象学的ケアリング理論を検討したが、そこで批判されたのは、デカルト以来の「主客二元論的認識論」であった。筆者はここでは言語論的哲学の系譜には詳細には触れず、主にハイデガーやメルロ＝ポンティの存在論的現象学をその哲学的基盤として触れた。その後デリダの「脱構築」の思想を取り上げたが、思想的系譜でいえば、デリダの「脱構築」の思想は、言語論的哲学の系譜に連なる。ただ、言語論的哲学の系譜に触れることは本題からそれるのでその詳述は避けた。ここでは、ハーバーマスの語用論的意味理論を構築してきた背景にある、従来哲学の認識論への批判的まなざしは、筆者のケアリング概念の問題意識（認識論への批判）と共通のものであることを指摘しておきたい。

フィンリースンは、この「言語論的転回」以前と以後の問いの立て方の違いを「何が存在するか、何を知りうるか、それをどのように知りうるかといった問題を、われわれが言おうとするのは何かとか、何がどのように言及されているのかという問題としてあつかうことである」と述べている。また、それを踏まえたハーバーマスの語用論的意味理論の狙いについて、「ハーバーマスは、これと同じような戦略を、社会的なものとは何であり、社会秩序はどのようにして可能になるのかという問題に適用しようというのである」と述べている（Finlayson2005=2007:47-48）。つまり、ハーバーマスの語用論的意味理論とは、「言語を用いた行為（＝語用）」が、どのような社会的意味を構成するのかを考えた哲学的研究であるといえる。

さて、フィンリースンは、このような「言語論的転回」、「語用論的意味理論」を踏まえたハーバーマスの哲学の一般的な特徴として次のように述べる。

「ハーバーマスが描き出す社会的世界とは、多数の主観と対峙しながら、それと因果論的に相互作用するような一つの客観（あるいは客観の集合）ではない。社会的世界は、一つの客観でも、客観の集合でもなく、厳密に言えば、われわれの外にある何かでもない。むしろそれは、われわれが住みついている媒体である。われわれが、社会的世界「のうちに」あるのと同様に、社会的世界もわれわれ「のうちに」ある。つまり、それはわれわれが考え、感じ、行為する仕方のうちにあるのである。これは、ハーバーマスが若いころ没頭したハイデガーから学んだことである」（Finlayson2005=2007:51）。

ここで述べられているハーバーマスの哲学的特徴は、フィンリースンが指摘しているように、ハイデガーの存在論的現象学がその根源にあることが伺える。ハーバーマスは社会的世界をハイデガーの「世界—内—存在」などの存在論的現象学的視点で捉えていることが分かる。フィンリースンは、さらに次のようにも述べている。

「(前略) ハーバーマスの社会理論は社会的現実のなかの相互主観的な次元に最高の地位を与える。社会は、ばらばらな個々の主観の集まりでもなければ、部分が全体の目的に奉仕する有機的な統一体でもない。社会的なものは、彼のいう「マクロな主体」でなく、一元的でも一様でさえもない。(中略) それは、さまざまな重複する別個の領域からなる複雑で雑多な相互主観的構造体であり、個々の行為者はその中で相互に作用しあっているのである」（Finlayson2005=2007:51）

さて、これまでハーバーマスの「語用論的意味理論」と、それを踏まえたハーバーマス哲学の特徴について検討してきた。ここまでで明らかになることは、ハーバーマスの理論は多様な主体が様々に（言語論的に）関わり、それらが複雑に絡み合っただけで社会を形成しているという認識（相互主観的構造体）があることである。

先述した筆者のケアリングコミュニティ概念の特徴も、さまざまな「ケア」への関心に導かれ、さまざまに行為する人々が多様に存在するコミュニティ（社会、世界）を前提にしている。筆者の関心はそのような多様な主体が「ケアリング」するコミュニティの、その中で流通されるべき正当な（あるいは妥当な）「ケア」のあり方とそれを可能にするコミュニティのあるべき社会秩序のあり方の考察である。このような意味で、ハーバーマスの社会理論と、筆者のケアリングコミュニティ概念の前提には共通する部分があると考えられる。

次に、さらにハーバーマスのコミュニケーション的合理性の理論を概観し、さらにハーバーマスの討議倫理の適用可能性について考察する。

②コミュニケーション的合理性の理論と③社会理論のプログラム

ハーバーマスの主要な理論の1つにコミュニケーション的行為の理論がある。フィンリースンが指摘したように、このコミュニケーション的行為の理論と、そこに含まれるコミュニケーション的合理性の理論は、それぞれ単独で1つの理論モデルを構成しているが、先に見た語用論的意味理論が下敷きとなり、コミュニケーション的行為の理論も構成されている。また、コミュニケーション的行為の理論は、フィンリースンの分類による③社会理論のプログラムとも密接な関係がある。

ハーバーマスがコミュニケーション的行為の理論と社会理論のプログラムで明らかにしようとしているのは、語用論的意味理論の視点で私たちの社会を考えたとき、社会の秩序はどのような形で保たれるのか、その秩序を支えている基本的な仕組みは何なのかを問うことである。

まず、ハーバーマスは語用論的意味理論の視点で社会秩序を捉えると、その社会秩序を維持しているのは、人々のコミュニケーション的行為であることを分析していく。

コミュニケーション的行為（コミュニケーション的合理性）が社会秩序を支える仕組みであることを論証するために、ハーバーマスは、コミュニケーション的行為（コミュニケーション的合理性）と、道具的・戦略的行為（認知的・道具的合理性）を対置する。

ここで道具的・戦略的行為とは、なんらかの目的をもって客観的世界に介入し、その行為者が意図した目的を達成することを目指すような行為である。このような行為における「合理性」とは、「目的」のために最も有効な「手段」を行使し、その目的を効率的・効果的に達成するということであろう。

しかし、この道具的・戦略的行為は、それ単独では社会秩序を維持する行為としては位置付けることができない。道具的・戦略的行為は、何らかの目的を達成するための行為ではあるが（それが社会秩序を維持するための行為であるように見えることもあるが）、それ単独では、それが何を最終的に達成するための行為なのかは判然としない。これは、道具的・戦略的行為が、ハーバーマスの言葉では「實在論的」立場の世界観を前提しているからである。

ハーバーマスによればこの立場は「世界を出来事の総体として存在論的に前提することから出発し、この前提に基づいて合理的態度の条件を説明する」というものである (Habermas 1981=1985:上 35)。この立場は、デカルト的「主-客二元論」の立場に該当する。この立場では「主体」の側が「客体」の側に一方的に働きかけ (介入し)、その客体を「認知」したり、その「客体」を動かしたり、形を変えるなどの行為を通して、目的論的にその「客体」への「働きかけの効果」が測定される。「客体」は「主体」とは関係なくすでに「実在」しているものであり、その「実在」にどの程度接近しえたか (認知的に把握できたか)、その「実在」にいかにか効果的に働きかけることができたかが、行為の合理性 (認知的・道具的合理性) の判断基準となる。しかし、そのように「客体」に働きかける「意味」は何なのか、という問いへの答えは、究極的には判然としない。「客体」を知り尽くした後何を求めるのか、「客体」に働きかけた先に何を期待するのか、その究極的な「意味」はどこまでいってもとらえられないままである。

これに対し、コミュニケーション的行為は、それが達成しようとする目的を明確に示すことができる。

ハーバーマスは、コミュニケーション的行為 (コミュニケーション的合理性) が前提する立場を「現象学的」立場と位置付ける。ハーバーマスによればこの立場は、「超越論的方向で問題提起をおこない、合理的態度をとる人々が自ら客観的世界を前提せざるを得ないという事情を省察する」とするものである (Habermas 1981=1985:上 35)。

現象学の哲学的基本認識については 1 章でも述べたが、ハーバーマスの言う「超越論的方向」とは、現象学で用いられる「超越論的還元 (現象学的還元)」を指している。デカルト的「主-客二元論 (認識論)」では、「客観的事物」は「主観」の外側にすでに「実在」していると捉えるが、フッサールが創始した現象学では、私たちが暗黙のうちに前提しているそのような日常的認識 (客観的事物が実在しているという認識) をいったん中断 (判断停止=超越論的還元) し、主観に現象するありのままの事実を出発点に、新たな認識論を展開するところにその哲学的特徴がある。このような現象学的立場では、人々はそれぞれの「主観」に浮かび上がる様々な現象を、他者のそれと「コミュニケーション」を通して確認し合うことを通して、少なくとも二者の間で、「客観的事物はこういうものであるらしい」という合意を確認しながら、客観的世界の把握を行っていく。

このような「現象学的」立場からすれば、コミュニケーション的行為は「世界」を把握するためにも、あるいはその「世界の構成」そのものに関わって、重要な働きをすることになる。ハーバーマスは、このような「現象学的」立場をとった際の、コミュニケーション的行為の意味と、そのコミュニケーション的合理性のあり方について、次のように述べている。少し長いが、重要な部分なので引用したい。

「(前略) 現象学者は、客観的世界の存在論的前提から単純に出発するのではなく、この前提そのものを問題とする。つまり、コミュニケーション共同体 (原文ママ) の構成員にとって一つのまとまりのある客観的世界を構成するための条件は何かを、問うのである。世界が客観性をもちうるのは、言語能力と行為能力をもつ主体の共同体にとって、世界が一個同一の世界として妥当するばあいのみである。このような抽象的な世界概念のみが、コミュニケーション的行為する諸主体が世界内の出来事ないし実現すべき事柄について、

相互に了解し合うために必要な条件である。このコミュニケーション的实践によって同時に、諸主体は自分たちに共通の生活連関、すなわち相互主観的に共有される生活世界を確認できる。ところで、この生活世界の及ぶ範囲はといえば、構成員が自分たちの基本的知識として前提する解釈の全体だ、といえよう。だから、合理性概念を明らかにするために、現象学者はコミュニケーションで得られる合意のための条件を、研究しなければならない(傍点は原文) (Habermas 1981=1985:上 36-37)。

ここには、ハーバーマスのコミュニケーション的行為、あるいはコミュニケーション的合理性の理論の重要な諸要素が集約して述べられている。

ここでハーバーマスが言おうとしていることは、第1に「現象学的」立場に立てば、世界は「言語能力と行為能力」を持つ主体の「コミュニケーション的共同体」として存在することである。第2に、このような「コミュニケーション的共同体」にとって、その「世界」が客観性を持ちうるのは、多様な主体のコミュニケーションの果てに、「世界はこのようになっている」という認識が一致をみる時、すなわち多様な主体間の認識が「妥当(一致, 合意)」する場合のみであることである。第3に、このような世界観にたてば、「世界が何であるか」という問いは、「世界は人々によってどのように語られ、しかもその世界観がある一致(妥当, 合意)をみるのであれば、そのような一致(妥当, 合意)を正当なものとして根拠づけるコミュニケーションの条件(=コミュニケーション的合理性)とはどのようなものか」を問うことになる、ということである。

このようなコミュニケーション的行為(コミュニケーション的合理性)と、道具的・戦略的行為(認知的・道具的合理性)とを比較すると、その世界の把握の仕方と、そこで問われる「合理性」の捉え方に大きな違いがあることが見えてくる。

道具的・戦略的行為(認知的・道具的合理性)の場合、世界の把握は、客観的に存在する「事物」をどの程度正確に把握できたか(客観性の度合い)が、合理性の判断に関わる。一方、コミュニケーション的行為(コミュニケーション的合理性)の場合、コミュニケーションによって交わされた「意味の相互確認」に基づいて「世界」が把握されるが、その際、そのコミュニケーションがどのような「方法」で行われたか、その「方法の合理性」が問われることになる。

「世界の把握(認知)」だけでなく、「行為」の合理性についても、それぞれ別の合理性の判断が用いられる。道具的・戦略的合行為の場合は、その「行為」の目的に照らして、より効果的あるいは効率的な「行為」が合理的である。一方、コミュニケーション的行為の場合は、その「行為」が、少なくとも2者間において「妥当」な行為と「合意」できるか否か、つまりその「行為」の「合意の合理性」が問われることになる。

ここで、道具的・戦略的行為における合理性の種類と、コミュニケーション的行為の合理性の種類の違いを見て取ることが出来る。道具的・戦略的行為の場合、「行為の合理性」とは、何らかの「目的」をすでに前提した際に初めて問えるものであるのに対し、コミュニケーション的行為の合理性とは、なんらかの「目的」を前提せずに、むしろその「行為」の目的そのもの自体を問うことが可能だということである。たとえば、その「行為」は「善」か「悪」か、またなぜそれが「善く」あるいは「悪い」のかなど、目的論的、価値的な側面にも関わって、「行為の妥当性」を問うことが出来るわけである。しかも、そ

の「妥当性」を問う仕方も、コミュニケーション的行為（のちに述べる討議）によって、問われることになる。

このような考察から、ハーバーマスは1つの結論を導き出す。それは、道具的・戦略的行為は、それ単独では、「行為」全体の合理性を確定させることが出来ない。なぜなら、道具的・戦略的行為は、何らかの「目的」を前提にする必要があるからである。では、この「目的」はどのようにして設定されるか。先に見たように、どのような「行為」（それが達成しようとするところの「目的」）が「妥当」であるかを問えるのは、コミュニケーション的行為である。よって、コミュニケーション的行為は、道具的・戦略的行為に先行し、その前提となるべき行為であり、道具的・戦略的行為は、コミュニケーション的行為に依存しているということになる。

このような形で、ハーバーマスは、コミュニケーション的行為こそ、私たちの社会を秩序づけ、構成している原理であることを明らかにする。フィンリースンは、ハーバーマスがコミュニケーション的行為の理論で目指した結論について「それは、言語行為と行為一般の意味は道具的には理解されえないということである。これこそが、社会秩序の個人主義的・道具的な説明に反対するハーバーマスの論証の核心部分をなしている」と述べる（Finlayson2005=2007:80）

つまり、コミュニケーション的行為の理論でハーバーマスが基礎づけたかったのは、「世界」や「社会秩序」、あるいはその中で行われる「行為」の根源的な意味について、それは、人々の相互のコミュニケーション的行為によって基礎づけられているということである。このような見方をすることで、「世界」や「社会秩序」の認識は、フィンリースンが指摘する「個人主義的・道具的」な認識ではなくなる。このような転回がなぜ必要なのかというと、「個人主義的・道具的」な認識——フィンリースンの言葉を借りれば——「人は本質的に利己的であるという広くゆきわたっている人間学的な見解」（Finlayson2005=2007:80）とうまく調和してしまうからである。コミュニケーション的認識は、そのような見解には結びつかない。なぜなら、コミュニケーション的行為の本質は、基本的には他者との「合意」を得ようとする行為であるからである。他者との協力が無ければ、私たちはこの世界がどのような世界かを確かめるすべをもたなくなる。よって、基本的には私たちは他者とお互いに協力し、この「世界」の認識を行い、よりよい「社会秩序」のあり方を巡って行為しようとするのが、第一義的になる。

このような社会観は、筆者のケアリングコミュニティ概念、特にケアリング概念が提供する社会観と比較すると、その類似性が明らかになる。筆者は「ケア」とは本質的には「世界の内にある人が、その世界に巻き込まれつつ世界に向ける主体的な関心」として捉えた。よって、人間存在は「世界」とその世界の内に共に存在する他者（共現存在）との「関係性」がその基盤にあることを主張した。つまり人間は「ケア」という関心によって世界や他者と結ばれる関係的存在である。

ハーバーマスは、「世界」の成り立ちを、人々間のコミュニケーション的行為として説明した。「世界」そのものが、人と人とのコミュニケーション＝「関係性」によって構成されており、それは「客観的実在」に先行して、その「世界」の目的、あるいは人間の行為の目的そのものを根拠づける。つまり「世界」の構成の仕方、人間存在の本質的理解において、筆者とハーバーマスはともに共通の哲学的視点を有していると考えられる。よって、ハーバーマスの討議倫理を筆者のケアリングコミュニティ概念に組み込むことは、妥当で

あると考えることが出来よう。

なお、ハーバーマスは、②コミュニケーション的合理性の理論に続いて、③社会理論のプログラムを考察している。社会理論のプログラムにおけるハーバーマスのキー概念は、「生活世界」と「システム」である。

コミュニケーション的合理性の理論との連続性でいえば、「生活世界」とは、ここまで検討してきたコミュニケーション的行為によって形成されている世界であり、それは例えば「家族」や、「市民社会」、「文化」、「マスメディア」などがそれにあたる。「システム」とは「道具的行為がいわば沈殿してできる構造物と、道具的行為によって確立される行動パターン」のことであり（Finlayson2005=2007:84）、「資本主義市場」や「国家機構」などがその代表格である。

さて、この「生活世界」と「システム」の2つの概念を用いたハーバーマスの有名な問題提起として、「システムによる生活世界の植民地化」というテーマがある（Habermas1981=1985:下9-125）。

先ほども見たように、本来、道具的行為は、コミュニケーション的行為に依存するので、それと同様に道具的行為の構造物である「システム」は、本来「生活世界」に依存している。「システム」が行う様々な目的論的行為は、そもそも「生活世界」から「システム」の側に要求するもので、「システム」は「生活世界」からの要求（市民社会や文化からの要求）にしたがって、それが「政治的過程」を経て「システム」の駆動源としての「意味（目的）」を提供する。しかし、ハーバーマスは、近代化の過程において、最初は「生活世界」の要求に基づいて形成されてきた「資本主義市場」や「国家機構」という「システム」が、徐々に「生活世界」から分離して、単独で駆動するようになっていく過程を分析している。フィンレイソンは、ハーバーマスの言う、このような「システム」による「生活世界」の植民地化のプロセスを、次のように要約している。

「道具的行為のネットワーク（システム；筆者挿入）は、その密度と複雑さを増すにつれて、しだいに生活世界に侵入し、その機能を吸収するようになる。戦略的な決定は市場にゆだねられるか、プロの行政官の手に握られるようになる。生活世界の透明性はしだいに曇らされ、行為と決定の基礎は公共的な吟味や満足できる民主主義的なコントロールから退いてしまう。生活世界の勢力範囲が小さくなれば、ハーバーマスのいう『社会病理』がことごとく生じてくる。この『社会病理』には、市場が非市場的な領域までも植民地化することによってそれらの領域におよぼす否定的な効果も含まれるが、それに尽きるものではない」（Finlayson2005=2007:89）。

この文中で、ハーバーマスの指摘する「社会病理」という部分が出てくるが、それは次のようなものである。

<生活世界の植民地化から生じる病理>

- ①共有された意味と相互理解の減少（アノミー）
- ②社会的絆の腐食（崩壊）
- ③人々の無力感と帰属意識の欠乏感の増大（疎外）
- ④その結果として生じる、みずからの行為と社会現象に対して責任をとろうとしない傾向（退廃）

⑤社会秩序の不安定化と瓦解（社会不安）

（Habermas1981=1987 下:48-51 など．ただしここでは Finlayson2005=2007:88 に拠った）

さて、ハーバーマスのこのような近代化のプロセスにおける、「システム」による「生活世界」の植民地化という事態は、筆者が前々項で検討したウルリッヒ・ベックの「再帰的近代化」の議論を想起させる．ハーバーマスの関心も、このように本来はコミュニケーション的行為で満たされているはずの「生活世界」が「システム」によって侵食されている事態を問題視している．ゆえに、「世界」の新しい認識としてのコミュニケーション的行為の理論を著述し、現代社会の抱える病理についての新しい認識枠組みを提供しようとしていると考えられる．

このような点からも、ハーバーマスの問題意識と、筆者の問題意識が共通しており、ハーバーマスの討議倫理を筆者のケアリングコミュニティ概念に適用することは妥当であると考えられる．では、次にそのハーバーマスの討議倫理のプロジェクトについて概説する．

<ハーバーマスの討議倫理のプロジェクト>

ハーバーマスの討議倫理は、コミュニケーション的行為の理論の世界観を前提に、コミュニケーション的行為によって構成される世界が、どのような形でその「正当な秩序」を保ちうるのかを明らかにする際に不可欠の要素となっている．コミュニケーション的行為によって構成される「世界」においては、例えばその「世界」における「善」や「正しさ」といったものは、人々のコミュニケーションによる「合意」により世界に流通することになる．この時、その「善」なるものの合意が、どのようなプロセスを経て行われたものであるかが問われる．なぜなら、その「善」なるものの合意が、倫理的に間違ったやり方で構築されたものであるとすれば、そのような合意は不当なものであり、よってそこで「合意」されたかに見えたその「善」なるものも、「善」ではなく不当なものになってしまうからである．言い換えれば、ハーバーマスの討議倫理は、コミュニケーション的行為による「合意」のプロセスの正当性の倫理を確立するプロジェクトであると言える．

先述したように筆者は、ケアリングコミュニティの多様な倫理的基準になり得る分析枠組み（構成要素）を検討してきた．ケアリングコミュニティ内部においては、それぞれの倫理（例えばケアの倫理と正義の倫理）が相克する可能性がある．このような場合、ケアリングコミュニティ内部でどのように各成員の利害を調整し、ある倫理的基準の合意に至ればよいのか、そのプロセスの倫理的基準を措定しておく必要がある．そこにこのハーバーマスの討議倫理を援用しようとしているわけである．

ハーバーマスは、コミュニケーション的行為が人々の間で円滑に行われている状態では、人々はコミュニケーション的行為による「妥当性」の確認をほとんど意識することなく、スムーズに相互了解を形成し、スムーズに諸行為を行っていると考えている．しかし、時としてお互いの認識がずれ、それぞれが相手に対し、「妥当性要求」のコミュニケーションを求める時、そこに「討議」の状況が生まれる．

このようにハーバーマスが考える「討議」とは、通常私たちがイメージするような、会議室等での侃々諤々の「討議」のイメージよりもっと日常的な「合意形成をめぐるやり取

り」のようなものも含めた概念である。しかし、日常的な「討議」であれ、会議室等や、あるいは議会のような、よりフォーマルな場の「討議」であれ、ハーバーマスの考える「討議倫理」はどのレベルにも共通して働く。

ここで、ハーバーマスの示した「討議のルール」について述べておく。この討議のルールは、討議による合意が、正当なルールのもとに行われたかどうかを図る上で重要である。ハーバーマスは討議のルールの3つのレベルを設定し、それぞれのレベルでより具体的な内容を述べているが、それをまず紹介する。

第1のレベルは、「言明されたもの (Produkte) の論理学レベルでの前提」と言われるもので、これはいわば討議で話される内容が、論理的に首尾一貫していることを求めるものである。より具体的には次のようなルールが設定されている。

(1・1) どの話し手も自己矛盾を犯してはならない。(無矛盾性の原理)

(1・2) ある対象 a にある述語 F を適用せんとする話し手は、a とすべての有意な観点において同等な他のいかなる対象にも F を適用する用意がなければならない。(語彙の統一の原理)

(1・3) さまざまな話し手たちが、同一の表現をさまざまな意味において用いるということがあってはならない(語彙の首尾一貫的使用の原理)

(Habermas1991=1991:140:ただし、() 内は筆者が趣旨を意識して追加)

これらの原理は、討議が言語を用いて行われる以上、討議の正当性を確保する上では最低限確保しておかなければならない事柄であろう。討議参加者の言うことに首尾一貫性がなかったり、話し手によって用いられる語の意味が多様に受け取られたりすれば、合理的な討議は成り立たなくなる。

次にハーバーマスは第2のレベルとして「手続き (Prozedur) の弁証論のレベルでの前提」と言われるものを設定するが、これは討議の参加者に、発言の誠実さを求めたり、自分の発言の意図をしっかりと説明する責任を要求するものである。具体的には次の2点があげられる。

(2・1) すべての話し手は、自ら信ずることをのみ主張してよい(誠実性の原理)

(2・2) 議論の対象になっていないような言明や規範を攻撃しようとするものは、そのための根拠を示されなければならない(発言内容に対する説明責任の原理)

(Habermas1991=1991:141:ただし、() 内は筆者が趣旨を意識して追加)

このレベルの討議倫理の原理は、討議を通して人々が何らかの合意に達しようとする「討議の営み」において、倫理的に求められるルールと言えるだろう。もしその人が討議の場で自分の信じていないものを主張するのだとしたら、一体その討議は何のために行われるのかがわからなくなってしまう。また、「討議」は何らかの合意に達することを目的に行われるので、もしその議論の対象に直接かかわりのない発言や、討議の規範を犯すような発言があった場合には、なぜそのような発言をしたのか、その正当性を示す根拠が示されな

ければ、「討議」はそもそも成り立たなくなってしまう。これらは討議に参加する者たちに、その討議の営みの中で、討議による「合意」を成すための発話をしなければならないという、討議の手続き上の倫理的責任を要求している原理だと言える。

討議のルール第3のレベルは「プロセス (Proze β) の修辞論のレベルでの前提」とされているものである。これは、討議が、不偏・不倒の参加者により、どのような外部の抑圧や影響にさらされることなく、ただ純粹にその討議の内実によって「合意」がなされる「理想的な発話状況」を作り出すためのルールであるといえる。具体的には次のようなものである。

(3・1) 言語＝行為能力あるすべての主体はディスクルス (討議：筆者追加) に参加してよい (討議への参加の非排除性の原理)

(3・2) a 誰もが、どんな主張をも問題化してよい

b 誰もが、どんな主張をもディスクルス (討議) に持ち込んでよい。

c 誰もが、自分の立場や希望や欲求を表明してよい

(討議における発言の非制限原理)

(3・3) どの話し手も、ディスクルス (討議) の内外を支配している強制によっては、(3・1) と (3・2) で確定された自分の権利を行使するのを妨げられない。(討議内外からの抑圧排除の原理)

ハーバーマスはこのような討議のルールを設定することで、コミュニケーションと討議によって世界の秩序を構成する際の、その世界の「正しさ (真・善・美)」の「妥当性」の根拠を基礎づけようとしたわけである。

このようなハーバーマスの討議倫理が重要であるのは、第1に、コミュニケーション的に行為することによって構成される世界を前提にすれば、その世界の「正しさ」を「確定」していくためには、「討議のルール」を前提にした上で、人々の「討議というコミュニケーションによる合意」が必要になるということ、如実に示していることである。これをケアリングコミュニティに引きつけて検討すれば、ケアリングコミュニティで流通させるべき「正しさ」を確定するためには、「討議のルール」にあるような倫理的態度を人々が身につけるとともに、「討議のルール」に従った討議の場を設け、その討議を通じてケアリングコミュニティの「正しさ」を人々が合意していくプロセスが不可欠になるということである。

第2に、このことが意味しているのは、上記のような「討議のプロセス」に入っていく前提として、人々のコミュニティ内でのコミュニケーション的行為が、極めて重要であるということであろう。コミュニケーション的行為が生み出す世界を、ハーバーマスは「生活世界」と規定したが、まさに「生活世界」を構成し、それを保持するためにも、コミュニケーション的行為とそれに付随する討議は不可欠の要素になる。一方で「システム」はすでに「生活世界」から遊離し、そのある意味で「暴走」した「目的論的行為」によって、ある種の「正しさ」をもって「生活世界」を侵食するのであれば、それはハーバーマスの指摘する「社会病理」を次々に生み出す結果となろう。

ケアリングコミュニティは「システム」も利用する (現代社会においてはある意味でシ

システムは不可欠である)が、人々の本来的な生活の基盤はやはり「生活世界」にあると言ってよい。筆者が検討した「ケアリング」概念と、ハーバーマスの「コミュニケーション的行為の理論」は、まったく同じ理論的枠組みを構成しているわけではないが、現象学的世界観をその背景に持ち、極めて類似の概念として捉えられる。つまり、「生活世界」は基本的には「ケアリング」によって満たされており、ハーバーマスの言うコミュニケーション的行為を筆者の「ケアリング」によって置き換えるならば、「生活世界」は「ケアリング」によって構成されているとも言う（ただし、この部分のより詳細な検討は必要である）。

もしこのように捉えられるのであれば、「討議倫理」に基づいた「理想的発話状況」をケアリングコミュニティ内部に構築していくことは、「生活世界」としてのケアリングコミュニティを「システム」の侵食から守り、自分たちで「意味」を生み出しながらその「意味」を自分たちのものにしていく人々の営みを保持するためにも、極めて重要な課題になると考えられる。

さて、ここまでハーバーマスの討議のルールを検討してきたわけであるが、ハーバーマスは最終的には「討議原理」や、「道徳原理」と呼ばれる、討議の基本的原理を提示している。

例えば討議原理とは次のようなものである。

「その影響をこうむるかもしれないすべての人が合理的な討議の参加者として合意できるような行為規範のみが妥当である」(Habermas1992=2002:136;ただしこの部分の翻訳に関してはより平易な訳文であるという理由で、Finlayson2005=2007:118の訳文に拠っている)。

また道徳原理は次のようなものである。

「ある規範に全体としてしたがうことが各個人の利害と価値づけにとってもつ予見可能な結果と副次的な効果が、その影響をこうむるすべての人によって、みずから進んで共同で受け容れられうる場合に、そしてその場合にのみ、その規範は妥当である。」(Habermas, 1996=2004:55;ただし、上記と同じ理由で、ここではFinlayson2005=2007:121に訳文に拠っている)。

討議原理は行為規範一般に関わる討議の原理であるのに対し、道徳原理は普遍化可能性の原理、すなわち義務に関わる討議の原理である。ここでは、この討議原理、道徳原理の詳細については触れないが、この2つの原理をみれば明らかなように、ハーバーマスは討議のルールに基づいた討議の結果、それが規範や、義務として措定されるためには、その利害にかかわる人々の広範な合意が必要であることを示している。

ハーバーマスは、さらに「法」の定立に関わる討議倫理についてもさらに詳細に検討しているが、このような「法」の定立に関わるような討議には、さらに厳格な討議のルールが採用されている。ケアリングコミュニティにおいては、コミュニティ全体に流通させるべき「ケア計画」や、「制度」のあり方、そして「ケアに関わる法」のあり方をめぐり、時に制度形成、法形成が必要な場合もあるので、この「法」の定立に関わるような場合の討議のルールについても見ておきたい。

ハーバーマスはこの「法」定立に関わる討議のルールについて、著書『事実性と妥当性』の中で検討しているが、この部分について齋藤純一が手際よく要約しているので、齋藤の記述を引用することにしたい。

「ハーバーマスによれば、意思決定を正統化する力を持つ手続きとは、次のような条件（『コミュニケーション前提』）のもとで理由の検討が行われることである。その手続きとは、『よりよい理由』以外の力、つまり貨幣の力や行政権力などの作用が無効化されるとともに、主題に関連する発言が排除されないこと、参加者が対等な発言の機会を持ちうること、コミュニケーションが欺瞞的ではなく相互の理解を目指して誠実になされること、そうした条件——非排除性、対等性、誠実性、理由以外の力の排除——を満たす公共の議論を通じて、意見—意思形成が行われることである」（齋藤純一 2017:125）。

ここでも基本的には先ほど検討した討議のルールが繰り返されている部分があるが、明確に、「よりよい理由」、つまり討議で合理的に決定される理由以外のあらゆる抑圧（権力や貨幣の力）を明確に排除する規定がもりこまれたり、討議に参加する人々の対等性が強調されたりしている。ケアリングコミュニティ内部において、「政治的意思決定」を試みる際には、このような討議ルールを適用した「討議の場」を適切に設定する必要があると言えるだろう。

地域包括ケアシステムの中では、多様な地域の関係者が地域のケアのあり方を協議する「協議体」の考えが示されたが、この「協議体」の位置づけはそのような意味で極めて重要な位置づけを持つと言える。しかし、その「協議体」が形だけのもので、討議のルールを前提にした、闊達な討議が行われない場にとどまるとすれば、その効果は期待できまい。そのことについてはのちほど筆者のケアリングコミュニティ概念を説明する部分でさらに詳述することにしたい。

以上、ハーバーマスの「討議倫理」の意義と、ケアリングコミュニティ概念への適用可能性について検討してきた。しかし、ハーバーマスの「討議倫理」については、いくつかの疑義が提出され、その疑義の中には、ケアリングコミュニティにハーバーマスの「討議倫理」を適用する際の限界になるものも含まれている。最後にその点について検討することにしたい。

<ハーバーマスの討議倫理の課題と限界>

ハーバーマスのコミュニケーション的行為（対話的行為）¹⁴⁾の理論を地域福祉実践へ適用することを試みた小野達也は、地域福祉実践におけるハーバーマスのコミュニケーション的行為（対話的行為）の適用可能性を詳細に論じた一方で、活用する上での限界性についても指摘している。小野が指摘するその限界とは次のようなものである。

①対話の限界

この限界は、小野によれば「コミュニケーションが現実的にとれないことに対する限界」であり、「乳幼児や意識が明瞭ではない状態、最重度の障害などがあげられる（小野 2014: 107）。

ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は言語能力と行為能力を前提にしたコミュニケーションが前提になるため、小野が指摘したような言語能力・行為能力が乏しい人の場合、この理論の適用が難しい可能性がある。しかし小野は、このような人にも何らかの意思があり、その意思を（たとえば非言語的コミュニケーションも活用しながら）読み取り、コミュニケーション的行為への参画を可能にするためのなんらかの言語的、行為的支援が必要になることを指摘している。

この限界については、原理的には小野が指摘した何らかの支援を徹底して行うことで乗り越えることは可能なように思われるが、地域福祉実践における現実面では、結果的に意思を読み取れない可能性があり、その点で限界となる可能性がある。

②合意の限界

小野は「話し合い続けても合意が形成されないことに対する限界性」としてこれを挙げている。小野があげる合意の限界の発生要因としては、「問題の隔たりの大きさ、価値観の相違、懐疑主義、話し合いの進め方」などがあり、また「時間の制約がある場合には、合意に至らずとも何らかの結論を出す必要がある」（小野 2014:108）。

この合意の限界は、ハーバーマスの討議倫理の大きな限界であろう。特に現実の世界の中では、無限の時間を確保した討議が行えない以上、討議における合意は基本的にいつも「暫定的」なものにならざるを得ない。よって、討議倫理のみではすべての問題を解決できるわけではない。ただ、だからといって対話的行為や討議を行わなくてよいということにはならない。暫定的な合意であれ、合意を目指すことは重要であり、またいったん作られた合意は、つねに別の合意を行う可能性に開かれていなければならない。よって、合意の限界はそもそも「討議倫理」に織り込み済みの限界だと言える。

③支援の限界

支援の限界とは、先ほどの①対話の限界で示した、言語能力・行為能力の支援に対する限界性である。支援の方法がない状態や、対話を生み出す資源がない場合は、支援に限界が出てくる。ただし小野は「今後の援助方法の発展や資源開発によってその限界線を広げていくことができる」としている（小野 2014:108）。

この限界は、討議倫理に本質的な限界というわけではなく、①の対話の限界に付随して生じる限界と言えよう。

④状況の限界

状況の限界とは小野によれば「対話的行為を行う際に、権力関係を伴わない理想的な状況をつくることに関する限界性」である（小野 2014:108）。討議倫理は、討議参加者が討議内外のいかなる権力等による影響を受けないことを要請するが、これも現実的には難しい可能性があり、また、原理的にも難点がある。

例えばコミュニタリアニズムの思想は、「負荷ある自己」を前提にする思想であるが、「負荷ある」という言葉の含意には、人がその置かれた環境や関係から全くの「自由」な存在ではなく、なんらかの関係性からの「負荷」を負っているということがある。筆者が検討してきた「ケアリング」概念も、このコミュニタリアニズムと同様の「負荷」——ケアリング理論ではそれをその人の「関心」と表現した——を前提に社会像を描いている。よっ

て、原理的な意味でも、討議参加者がいかなる権力関係を受けていない、ということにはならないであろう。

もっとも、コミュニタリアニズムは「熟議」の重要性を、ケアリングは「共感」の重要性を含んでいるように、必ずしも人はその自分の「負荷」に応じた自分勝手な主張のみをする存在だとは捉えていないことが重要である。そして、人が「負荷ある」存在であるからこそ、討議の場における対等性や、誠実性が求められると言え、理論的限界があるからといってハーバーマスの示した討議倫理が意味をなさないというわけではない。

⑤適性の限界

適正の限界とは、対話的行為が場面によっては適正ではないことによる限界である。小野は「生命の危機や犯罪等に対する緊急的な介入、高度に専門的判断が必要な場合など」を挙げている（小野 2014:108）。例えば、目の前で命の危機に瀕している人がいる場合、その人を助けるか否かを対話的に討議するのは不合理と考えるわけである。

ただ、コミュニケーション的行為の理論にはもともと、日常的に暗黙裡に行われるコミュニケーション的行為も想定されている。たとえば、目の前で命の危険にさらされている人を助けるといった行為は、「討議」がなくとも当然そのように行為することが「合理的」とお互いに即座に判断する（合意に至る）可能性はある。またそのような行為は、社会的に見ても「妥当」な行為であるから、そのような例をもってそれを適性の限界であると言えるかどうかは疑問のあるところである。

また、「高度に専門的判断が必要な場合」を、「適性の限界」の例として挙げる時は注意が必要である。なぜなら「高度な専門的な判断を伴う行為は対話的行為に付きなくてもよい」としてしまうと、「科学的合理性」からくるリスクに対処できなくなる可能性があるからである。逆に、現代社会においては「高度に専門的判断が必要な場合」が増大しているがゆえに、その「高度な専門性」が暴走しない形で、対話的な「討議倫理」＝「政治的意思決定」のプロセスが重要であるといえる。

ただ、小野はやはり現実的な部分での限界を指摘していると考えられる。確かに高度な専門性を一般の人が理解するには限界があるし、目の前に命の危険が迫っている人を前に、私たちはいつでも冷静な判断を下せるわけではない。とはいえ、それでも対話的行為は重要である。「高度に専門的なこと」をより分かりやすく説明する努力は必要だろうし、危機的状況に遭遇した時にどのように対処すべきかをあらかじめ考え、訓練しておくこと（災害時の避難など）は重要であろう。よって、適正の限界も、討議倫理の原理的な限界というより、現実的な限界と理解すべきである。

小野のハーバーマスの理論に対する限界の指摘は、現実的には限界と考えられるものもあるが、一部の指摘を除いて、原理的な限界の指摘にはなっていない。では、ハーバーマスの理論に原理的な限界はないのであろうか。

この点について、小野よりもう一段踏み込んだ批判的見解を行っているのは中岡成文であろう。中岡はハーバーマスの理論を概説した著書『増補ハーバーマス—コミュニケーション的行為—』における、この増補文庫版に付された最終章において、いくつかの点についてハーバーマスの理論について疑問を投げかけている。

①論証と身体性

その一つは、ハーバーマスがコミュニケーション的行為を論証（討議）の方に絞り込もうとするとき、「発話および行為能力」を十分に備えていない人はどのように討議に関わればよいのかと問題提起する。ここだけみれば小野の「対話の限界」と同じ指摘に見えるが、中岡の視点はより一歩踏み込んでいる。中岡は、「能力を補足又は代替する」なんらかの支援について触れた上で、それでもなお残る課題を指摘する。例えば、「討議や対話のリズム」についてがそれである。

中岡は、「(前略) 障害や疾病をもつために、あるいは考えを言葉にするのが苦手なために、(スムーズに) しゃべれない人がその場に混じっていると、『ふつう』にしゃべれる人は、いくら配慮するつもりでも不自然になったり、だんだんフラストレーションがたまったりするだろう」と問題提起する。中岡はそのすぐあとで、「もちろん、広い意味での障害(『できなさ』)をまるでノイズのようにみなして、排除すべきだとは、言っていない。むしろ、『しゃべれない』人を基準にする対話の場づくり(その意味での脱中心化)は組織的に試みられるべきだ」としたうえで、「ゆるい設定ならそれは可能だし、哲学カフェに新機軸をもたらす期待さえ伴う。ただ、ハーバーマスのいう討議のように、厳格な要求と社会的目的をもつ対話では、ここでいう『リズム』そのものが暗黙のうちに規制されるように思われる」と指摘する(中岡 2018:314-315)。

この中岡の指摘が重要なのは、対話には「身体性(リズムや抑揚、話しぶりなど)」を伴うということを指摘している点である。ハーバーマスが討議に厳格性を求めるほど、「身体性」をうまく用いることができない人々には、討議の場は不利に働く。中岡はそれに対し、「ゆるい設定」の対話の場づくりを提案している。「討議」のような厳格さで「規範」を決める場ではなく、人と人が出会い、対話する場と筆者は捉える。

この中岡の指摘はハーバーマスの討議倫理に対する原理的な批判になっている。それは「厳格なルールに則った討議の場」だけでは、そこから暗黙のうちに締め出される人が出てくる可能性への指摘である。これでは、コミュニケーション的行為や討議倫理の本来の意味が掘り崩されかねない。では、どうすればよいか。

中岡の「ゆるい対話の場の設定」は、筆者のケアリングの理論で解釈すれば、「人が出会い、対話する場」である。そして、「ケアの倫理」は出会われた人に対して作用する。人はそのような場での様々な人との交流を通して、そこで出会った人々の境遇を知り、そこに関心を示し、その境遇に共感していく。もちろんその共感には、ケアリングの限界でもある「誤謬」が含まれる可能性はあるが、それでも出会わない人よりも、より具体的にその人にあつた方が、その気持ちや思いを押し量る機会は増えよう。そして、そのようにして得られた「共感的理解」が、あるいはそこで培われた関係性による協力関係が、より厳格な「討議」の場において、それらの人の気持ちを代弁したり、よりスムーズなコミュニケーション支援を行う基盤にもなる。このように、「ケアリングが発現するようなゆるい対話の場」は、結果的に「厳格な討議の場」の限界を補完する可能性がある。

②討議に不向きなエスニックやマイノリティ、性の問題

中岡は次に、討議に不向きなエスニック、マイノリティ、性¹⁵⁾があるのではないかと問題提起する。中岡のハーバーマスへの疑義は、ハーバーマスは対話や討議を行う理性や能力を重視しているが、そのような理性や能力を持たない者や苦手とする者らが排除されて

しまうのではないかと、というものである。先ほどの対話の「身体性」もそうであるが、ここで掲げられているエスニックやマイノリティ、性の問題もその認識の内にある。

特に筆者が検討してきた「ケアの倫理」の観点からは、中岡がここで「ケアの倫理」について触れ、「男性と女性の『合理性』はタイプが異なると考えるべき」と指摘していることは重要であろう(中岡 2018:316)。中岡は特に「ケアの倫理」の議論をここで深く掘り下げて検討しているわけではないが、ギリガンが指摘したように、「男性」と異なるタイプの「女性的な」(筆者は1章で女性であろうがなかろうが、「女性的な合理性(道徳観)」を持つ人はいる、という形で「女らしさ」を脱構築した)道徳的価値(合理性判断)を行う人は確かにいる。

ハーバーマスの討議倫理の基本的な建付けが、「男性的な合理性」をもとに作られているのであれば(事実、ハーバーマスの理論はギリガンがその男性性を鋭く指摘したコールバーグの理論に拠っている部分がある)、中岡の批判は重要であろう。中岡は次のように提案する。

「仮にだが、女性が討議の場で十分な『論証』をすることができなくても、また発言を躊躇するとしても、それは女性が討議に向かないためでも、討議能力が未成熟なためでもないだろう。むしろ、討議の場のほうを、より多様な表現形式の『合理性』を受け入れるように、変革する必要がある」(中岡 2018:316)

中岡はここでも、ハーバーマスが前提するような「討議の場」以外の、多様な「討議の場」の重要性について触れている。例えば筆者の立場から言えば、それは「ケアの倫理を前提にした討議の場」とも言えるかもしれない。ただ筆者の視点をさらに敷衍すれば、「ケアの倫理」についても限界があるわけで、例えばコミュニティの内部に多様な「男性的理性に基づく討議の場」や「女性的なケアの倫理に基づく対話の場」などを設定することは重要であろう。そのうえで、それらを編み合わせる別の「討議の場」が必要であろう。その「討議の場」に必要な倫理的基準については、ここで検討することはできないが、今後の検討課題としておきたい。

③宗教と自然をめぐる問題

次に中岡が指摘するのは、宗教と自然をめぐる問題におけるハーバーマスの理論の課題についての考察である。

中岡は、2000年代に入ってから、ハーバーマスの関心が「生命倫理」の問題に焦点が合わされてきたことを指摘し、その「生命倫理」の問題をハーバーマスがどのように扱ってきたかを検討している。中岡は、2001年に出版されたハーバーマスの著書の原題タイトルが、『人間性の将来—リベラルな優生学へと進むのか』(邦題は『人間の将来とバイオエシックス』)であったことに触れ、この原題の「人間性」は「人間的な自然」とも捉えられることを指摘する。

従来のハーバーマスは、「私たちは生まれたとたんに『人間』であるのではなく、社会(あるいは間主観性)の中で育てられ、言語や行為を学ぶうちに『人間』(人格)になる」と捉えていた(中岡 2018:322)。そのためハーバーマスは従来「社会(間主観性)に迎えられない以前の「ヒト」については、とくに発言してこなかった」が、「二十一世紀を迎えて、バイ

オ分野を含むテクノロジーの進展が、西欧思想の根幹をなす『人格』のイメージを侵食した」ため、「私たち人間が『道徳』を論じる文化的前提そのものが揺ら」ぎ、「いまや哲学者は、中立的な議論整理者の立場を外れ、人類を代表する一人として『態度表明』を迫られる」事態となったとする（中岡 2018:323）。

ではハーバーマスはこの問題にどのように応じているのであろうか。中岡は、バイオエシックスが投げかける「生物としての人間は、どこから『人格』となって、法的・道徳的な地位を得るのか」という問いに対し、「ハーバーマスのこの問いへの答えははっきりしている。胎児は、遺伝的に特定できる個体ではあっても、まだ動物とあまり変わらない『自然的な存在』にすぎない。誕生後、他の人たちと交流することが、『人格』をつくるのだ」と、ハーバーマスの立場を概説している（中岡 2018:324）。

ただし、ハーバーマスは胎児には「人格の尊厳」を認めないが、「人間の生命の尊厳」は認めているという。このハーバーマスの姿勢に、中岡は、「ハーバーマスを、自然とか環境の独自の意味には目もくれない「人間中心主義者」だ」とする批判者もいるが、「その彼がここでは、人間でありながら、まだ人間（人格）となっていない有機体（自然）、つまり胎児が、どのような道徳的地位をもつかという難問に取り組んでいる」と、一定の評価を下す（中岡 2018:324-325）

またハーバーマスは、「生まれる前の人間だけでなく、死者に対しても、そのような疑似共同性を認め、『グレーゾーン』と呼んでいる。『理性』があるかを疑われる、重度の障害者などもそこには含まれるようだ」とされている（中岡 2018:326）。

しかし一方で、「動物」にはこのような疑似共同性も認めていないことを中岡は指摘する。ここから中岡は、「人間という動物の一種を、『旧ヨーロッパ的』で人間中心主義的な直感（ハーバーマスはあえて『直感』という）に従って、特別扱いしていいのだろうか」と疑問を呈す（中岡 2018:327-328）。中岡の疑義は、ハーバーマスが「人間の理性」を重視するあまり、（その修正を徐々に凶ろうとする意図は見えても）、それ以外のものを軽視してはいないだろうか、という疑義であろう。

中岡はさらにハーバーマスの人間の「自由」ないし「自発性」の捉え方にも疑義を呈する。中岡によればハーバーマスは、「人間は『自分の人生の著者（＝起動者）』であり、他の誰にも主導権を渡していないという自信（自己理解）が人間には不可欠」だと考えており、その視点からいわゆる遺伝子操作による「デザイナー・ベビー」が誕生するという事態に対して、「それは本人（ベビー）が拒めない形で、第三者（親など）の意図に拘束されていることになり、人格がもつべき『倫理的自由』を侵害している」と主張していることを指摘する。中岡はこのようなハーバーマスの主張に対し、そもそも『起動者』という発想そのものが、人間中心主義的なのではないか」という疑問を呈する。中岡は次のように述べている。

「主観（主体）は他者に依存している、依存せざるをえないという、間主観性の原点（ハーバーマスは力説していた）を忘れてはいはしないか？ベビーをデザインするという制作主義と、自分の人生を「起動する」という主意主義は、自分と他人という方向こそ違え、はたして別物だろうか？そういった疑問を感じる」（中岡 2018:328）。

ハーバーマスはもともと、コミュニケーション的行為における間主観的（相互主観的）

世界観を大切にしていたはずだった。しかし、「合意の合理性」の根拠を確立するために「人間の理性」を重視しすぎたあまり、本来の「間主観的世界観」を忘れてはいないか？というのが中岡の疑問であろう。

中岡はこのあと、このようなバイオエシックスの問題の難しさの原因は、「人間の文明が昔でいう『神の領域』に入り込み、人間の根底である身体や生活世界そのものを制御し、改造する能力をもってしまったことに発するだろう」としている（中岡 2018:329）。

これは、筆者が「科学的合理性」のところで検討したベックの「危険社会」の議論に通ずる。事実、中岡は『『自然』から出た存在である人間が、自然を対象化し、操作できるようになったがゆえの、自己再帰的な戸惑い…（傍点は筆者）」と、「再帰性」の問題に触れている（中岡 2018:329）。

そしてこのような問題（再帰的近代）についてはハーバーマスも、もはや現代ではかつてのように「神や伝統の力」に頼ることができなくなっていることを認め、自分たちでコミュニケーションしながら道徳的価値を構築する一方で、『『人間の不完全さ、人間の相互依存や相互の必要性』を考慮に入れるよう、改めて主張していることを中岡は指摘する。

中岡はこのようにハーバーマスが主張するのであれば、「ある種の動物にそんな『社会的な相互依存性』つまり、弱さゆえの強さが備わらないと断言できるだろうか」と、先ほどの疑義を再び述べる。そして「これは『他者』をどこまで想定するか、受容できるかの問題だ」とし、ハーバーマスが現在有している矛盾を鋭く指摘している（中岡 2018:330）

また宗教の問題についても、ハーバーマスが近年取り組むようになってきていることを中岡は指摘するが、ハーバーマスが従来の「神」の代わりに、「相互了解のメディアであるとともに、個々の主観を『超越化する力』である『言語』以外にはない」とし、ハーバーマスがあくまで、「言語」によるコミュニケーション的行為に期待を寄せていることを示している。（中岡 2018:330-331）

この最後の宗教をめぐる問題についての中岡自身の評価は、本著作では明確にされていない。中岡は最後に「言語的コミュニケーションという『他者』の力に乗りつつ、討議と対話を推進するハーバーマス。新たな他者と新たな対話に取り組もうとする私たちは、理念をめざして二十一世紀の現実を歩みゆくこの哲学者から、まだ目を離すわけにはいかない」としているのみである（中岡 2018:331）。

筆者は、バイオエシックスや宗教をめぐる議論における中岡のハーバーマス評価は、ハーバーマスが矛盾をはらみながら現実と苦闘する姿を読み取る中で、錯綜したものになっていると考えている。しかし、中岡のハーバーマスに対する疑義は、一貫して「人間的理性」にどこまで信頼を置くべきかという点に集約されているように思われる。

筆者がこれまで論述してきたケアの倫理や、動物行動学の知見、科学的合理性の批判的検討、スピリチュアリティの検討などを踏まえれば、「人間的理性」だけで物事を解決しようとするハーバーマスの姿勢には限界がある。しかし一方で、「人間的理性」も重要な要素の1つではある。たとえば前項「スピリチュアリティ」の部分でも指摘したように、「宗教・スピリチュアリティ」の領域も、「世界3」に還元することはできないが、「世界3」における「審判＝合理的討議」を経なければ、現実社会で流通させることはできないことを論じた。「世界3」は、社会の中で論争的に「真・善・美」をめぐって、そのあり方が合理的に模索される世界である。

要点は、それらのそれぞれの「倫理」や「合理性」、「スピリチュアル」なものを、現実社会の中でどのように「編み合わせればよいか」という問題に帰結する。そのような意味で、「人間的理性」に大きな信頼を寄せるハーバーマスの討議倫理は、「人間の理性」のみにその根拠を見出しているとするならば限界を有するが、他の倫理（ケアの倫理等）との編み合わせにより、ケアリングコミュニティを構成する重要な一要素とするなら、大きな役割を果たすと考えられる。おそらくハーバーマスもそのことには気づいており、そのために自分の関心領域を、「自然」や「宗教」などにも広げてきたということではないかと考えられる。

以上、小野、中岡のハーバーマスの理論への疑義について検討し、討議倫理の限界についても明らかにしてきた。

最後に、ケアリングコミュニティ概念において討議倫理がもつ意義と限界についてまとめておく。

<ケアリングコミュニティ概念における討議倫理の意義>

①討議倫理は、ケアリングコミュニティで流通させるべき「価値」や「規範」、「法」等を、その構成員の、対等で、参加を妨げられず、不当な干渉を伴わない「討議」によって決定する際の倫理基準を提供するという点でケアリングコミュニティに欠かせない一要素である。このことは、ケアリングコミュニティに関わる様々な「倫理」や「合理性基準」を編み合わせて、人々の合意のもとにある「倫理」や「価値」を選択する上でも重要である。つまり、「討議倫理」は様々な倫理の「編み合わせ」に資する倫理である。

②討議倫理は、ケアリングコミュニティ内部で流通させるべき「価値」や「規範」、「法」等を決定する「討議」の倫理基準（討議のルールなど）を決定すると述べたが、その倫理基準とは、非排除性の原理、対等性の原理、誠実性の原理、討議で合理的に決定された理由以外の力の排除（不当な圧力の排除）の原理などがある。

③討議倫理は討議のルール以外にも、「討議原理」、「道徳原理」など、「行為規範」や「普遍的道徳」、「法」を決定する際の、基本的な条件を規定している。そしてそれらは、利害関係者が合意できるものだけが「規範」になり得るとしているように、様々な規範を定める際の、利害関係者の合理的討議への参加の保障を重視している。ケアリングコミュニティにとって、このことは様々な利害関係者への「討議」への参加と、合意にいたる合理的なプロセスを保障することの重要性を示している。

④さらに重要なことは、このような討議の場所を保障することが、ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論に基づけば、私たちが自らの「生活世界」を「システム」による植民地化から守るためにも重要だということである。「システム」は自己目的化した「目的論的行為」によって、私たちの生活世界を破壊する危険がある。それを制御するには、私たちが相互にコミュニケーションすることによって構成されている「生活世界」の中で、自分たちが大事にする「価値」や「規範」を私たち自身が主体的に成立させる「討議」を通じて、「システム」の不当な「目的論的介入」を阻むことが必要である。

以上が、ケアリングコミュニティ概念における討議倫理の意義である。

<討議倫理の限界>

①討議倫理は厳格な合理的な討議のルールを設定するため、しばしば現実的にそのような「理想的発話状態」の設定が困難である可能性がある。小野が示した「対話の限界」、「合意の限界」、「支援の限界」、「状況の限界」、「適性の限界」は、実際に討議を進める時の限界として意識しておく必要がある。もっとも、これらの限界は、理想の討議の場を求め続けることを通して、よりよい討議の場を形づくっていくことが可能であり、かつ重要である。

②討議倫理は、「人間の理性」を信頼する側面が大きいため、「人間の理性」の外側の問題や、そのような「人間の理性」をうまく扱えないもの（重度の障害を持つ人や、「女性的な」道徳観など、「男性的な」理性以外の「合理性」に重きを置く人など）や、「人間の理性」でうまく扱えないもの（胎児や動物といった「自然」に属するもの、宗教やスピリチュアリティに属するものなど）については、「討議の場」における「人間の理性」以外の「多様な合理性」による場の設定を認めない限り、限界を露呈する可能性がある。とはいえ、それでも「討議倫理」は重要である。「多様な対話の場の設定」を同時に進めながら、「討議倫理」による「共通規範＝共通善」を検討していく場はやはり重要だからである。

<注>

1) “EBM” 自体の考え方においては、単に「科学的合理性」を押し付けるのではなく、患者の価値観を考慮し、患者の選択を尊重することが重視されている。問題は、「証拠に基づく」という部分が曲解され、「科学的に合理的な治療が正しい」と単純に考えられてしまうことである。「科学的合理性」に対する「信奉」がこのような事態を招く可能性があり、そのことへの批判的視線は継続されるべきである。

2) 例えばアメリカの調査機関「ピュー・リサーチ・センター」が2012年に発表したデータでは、日本人の57%が「無宗教」と回答している。(Pew Research Center, THE GLOBAL RELIGIOUS LANDSCAPE Religiously Unaffiliated, <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated/>)

3) リチャード・ドーキンスの著作『利己的な遺伝子』は、生命体個体を犠牲にして他の個体を生かそうとるように見える「利他的行為」も、実際は「種」全体としての「遺伝情報」を残そうとする自然選択の結果だとして、あたかも遺伝子が利己的に振舞うように自然選択が行われることにより、生命体個体の「利他的行為」がみられるのだとした。ドゥ・ヴァール自身は、遺伝子のこのような戦略が生命体の「利他的行為」の基盤になっていることを否定してはいないが、人間やそれに類する高度の「利他的行為」を行う動物のそれが単純に遺伝子の利己的な戦略という考え方で捉えることについては疑義を唱えている。また、ドーキンスの意図がどうであれ、この「利己的な遺伝子」の考えに影響されて、「人々のあらゆる行動が結局は利己的な動機に基づいているのだ」というような考えが、様々な社会的問題事象を生み出したことについて、具体的事例をあげて触れており、そのことについてドゥ・ヴァールは批判的である。

- 4) 後期更新世とほぼ同様の生活様式を送っていると考えられている現代の狩猟採集民族
- 5) ここまでの記述は、クリストファー・ボーム著『モラルの起源—道徳、良心、利他行動はどのように進化したか』の第6章の記述に拠っている。
- 6) この4万5000年前というのは、考古学的に確かな証拠のある年代であり、ボームの仮説では、それより以前にすでにこうした遺伝的形質が形成された可能性はあるという。
- 7) この座談会で興味深いのは、猪飼が国の進める地域包括ケアが、当初「地域包括ケアは安い」という主張をしていたことを批判的に述べたことに対し、「地域包括ケア研究会」のメンバーである堀田が、そのメンバーの一員として「地域包括ケアシステムの構築は、安上りになることそのものを目的とするものでは決してない」と述べている部分である。これに対し猪飼は、厚生労働省の説明が、「高齢化を乗り切るにはこれしかない」という言説のニュアンスによって、「おそらく堀田さんの意図を超えて市町村をミスリードしていると思います」と応じている(宮本 2014:241-242)。
- 8) ただし、秋山が引用した浅井の論文を読むと、浅井自身も Vamvakas EC.の論文からの引用のようである。また浅井自身はEBMの定義としてこの Vamvakas を採用している。その元となった Vamvakas はEBPの定義としてこの定義を記述している。なお、秋山の浅井の引用箇所については(秋山 2014:30)を参照のこと。
- 9) 以上の記述は山口の論文の記述を参照した(山口 2014:120-121)。なお、各論者の引用部分の文献については、(川村 2011:15)、(秋山 2005:125)、(佐藤 2008:14)を参照のこと。
- 10) 西平は同様の手法で、次のような表現も例示している。

「靈性^ス(見えざる者^リへの感受性^テ)」, 「靈性^ス(超越性^リ)」, 「靈性^ス(魂^リに関わる^テことがら^イ)」,
 「靈性^ス(いのち^リのつながり^イ)」等

- 11) 稲垣のこの四世界論にいたる論理展開は、紙幅の関係で詳述できないが、ここでの記述はその途中の論理展開をかなり要約したものである。実際は、ポパーの科学的实在論から始まり、ハーバーマスによるその社会科学的な分野への転回、批判的实在論などの考察を経て、四世界論に至っている。詳細は、(稲垣 2013:99-108)を参照のこと。
- 12) 稲垣は、2004年刊行の『宗教と公共哲学』の中で「科学的合理性」の問題点について、その科学的合理性の転回を図ったフッサール以降の現象学の哲学の系譜をたどる中で論じている(稲垣 2004:83-102)。この点に関しては、筆者も第1章で「ケアリング概念」を考察する中で論じた。
- 13) このあたりの考察について、稲垣は、トマス・アクィナスの信仰の理解と、ヒックの信仰の理解を対比させながら論証している。トマスの場合には信仰を徳(美德)の一部に近づけて理解しているが、ヒックは『信仰は徳というよりも、認知的に表現すれば、この宗教経験への「強いられない解釈的活動」(神からの恩恵と解釈すること)』としている(稲垣 2013:115-116)
- 14) 小野は、ハーバーマスのコミュニケーション的行為の意義をふまえつつ、自身の論文において、地域福祉実践の場でこのハーバーマスのコミュニケーション的行為を活用する場合は「対話的行為」という語を用いて区別している(小野 2014:77)。小野が「対話的行為」という語を地域福祉実践で採用するのは、地域福祉実践においては、ハーバーマスが

前提にする言語能力・行為能力が著しく乏しい状態の人も対象にするからであり、そのような能力の乏しい方がコミュニケーション的行為に参画するためには何らかの支援が必要になる。そこで小野は、地域福祉実践でハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論を活用する場合は、「支援つきコミュニケーション的行為」という意味で「対話的行為」という語を用いている（小野 2014:101）

15) 以下の論考では、筆者は主に、「性＝女性」の問題を中心に取り上げているが、エスニックについては、コミュニティの親密圏が強いがゆえに、通常で流通している「討議」のルールに向かない場合があることや、「よそ者」扱いされているマイノリティはもともと「討議」に不利な状況に置かれる可能性があることを指摘している。

16) ここでは詳しく述べていないが、他の項目間でも、相補的緊張関係は想定できる。「共通善」と「正義の倫理」、「ケアの倫理」と「市場のシステム」、「ケアの倫理」と「法・制度・国家」などはわかりやすい例だろう。このほかにも「システム」内でも、「科学の知識（科学的合理性）」と「市場のシステム（経済的合理性）」の間にも、「科学的合理的にはそのケアを行った方がよいが、経済合理的にはそのケアはお金がかかりすぎる」などといったように、相補的緊張関係が想定できる。

<引用・参考文献>

- 秋山薊二 (2005) 「Evidence-Based ソーシャルワークの理念と方法—証拠に基づくソーシャルワーク (EBS) によるパラダイム転換—」 ソーシャルワーク研究 31 (2) 124-132
- 秋山薊二 (2011) 「エビデンスに基づく実践 (EBP) からエビデンス情報に基づく実践 (EIB) へ—ソーシャルワーク (社会福祉実践) と教育実践に通底する視点から」 国立教育研究所紀要第 140 集 29-44
- 安藤泰至 (2006) 「越境するスピリチュアリティ：諸領域におけるその理解の開けへ向けて」 宗教研究 80(2), 293-312
- 浅井篤 (2006) 「EBM を倫理の視点から検討する」 EBM ジャーナル 7 (1) 234-237
- Beck,U(1986)Risikogesellschaft - Auf dem Weg in ande Moderne Suhrkamp Verlag(=1998 ウルリッヒ・ベック：東廉, 伊藤美登里訳『危険社会—新しい近代への道』法政大学出版局
- Boehm,C(2012) Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Sham, Basic Books=2014 クリストファー・ボーム 斉藤隆訳『モラルの起源—道徳, 良心, 利他行動はどのように進化したか』白揚社
- De Waal,F(1996)Good Natured: Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, Harvard University Press=2000 フランス・ドゥ・ヴァール 西田利貞, 藤井留美訳『利己的なサル, 他人を思いやるサル—モラルはなぜ生まれたのか』草思社
- De Waal,F(2009)The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society, Crown=2010 フランス・ドゥ・ヴァール 柴田裕之訳『共感の時代—動物行動学が教えてくれること』紀伊國屋書店
- De Waal,F(2013)The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates, W W Norton & Co Inc=2014 フランス・ドゥ・ヴァール 柴田裕之訳『道徳性の起源: ボノボが教えてくれること』紀伊國屋書店
- Finlayson,J.D(2005)HABERMAS: A Very Short Introduction, Oxford Univerity

- Press(=2007 フィンリースン 村岡晋一訳 ハーバーマス 岩波書店)
- Habermas,J(1981)THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, Suhrkamp Verlag(=1985 ハーバーマス 川上倫逸 M.フーブリティト 平井俊彦訳 コミュニケーション的行為の理論 上・中・下 未来社)
- Habermas,J (1991) MORALBEWUSSTESIEN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN, Suhrkamp Verlag (=1991 ハーバーマス 三島憲一, 中野敏男, 木前利秋訳 道德意識とコミュニケーション行為 岩波書店)
- Habermas,j(1992) Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (=2002 川上倫逸訳 事実性と妥当性—法と民主的法治国家の討議倫理にかんする研究) 未来社
- Habermas,j(1996)Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie (=2004 高野昌行訳 他者の受容—多文化社会の政治理論に関する研究 法政大学出版局)
- Harari,Y.N (2011) SAPIENS : A Brief History of Humankind, Haper=2016 ユヴァル・ノア・ハラリ 柴田裕之訳『サピエンス全史 上下合本版 文明の構造と人類の幸福 Kindle版.』(Kindle の位置 No.8277-8278). 河出書房新社.
- 林貴啓 (2011)「問いとしてのスピリチュアリティ: 「宗教なき時代」に生死を語る」 京都大学学術出版会
- Hick,J (1989) An Interpretation of Religion : Human Responses to the Transcendent, Yale University Press
- 稲垣久和 (2004) 宗教と公共哲学 —生活世界のスピリチュアリティ— 東京大学出版会
- 稲垣久和 (2013) 実践の公共哲学 —福祉・科学・宗教— 春秋社
- 稲垣久和 (2017) 福祉と「宗教の公共的役割」 広井良典編著 福祉の哲学とは何か —ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想
- 岩田文昭 (2004) 「<死法> の現在と未来」:『岩波講座 宗教のゆくえ』岩波書店
- 川村隆彦 (2011)『ソーシャルワークの力量を高める理論・アプローチ』中央法規出版
- 公益 社 団 法 人 日 本 WHO 協 会 (2010) 「健康の定義について」 <https://www.japan-who.or.jp/commodity/kenko.html> (2018.8.30 取得)
- 真鍋顕久, 古谷健, 三谷嘉明 (2010)「スピリチュアリティと QOL の関係に関する理論的検討」 名古屋女子大学紀要 56 (人・文) 41~52
- Marcus J. Hollander and Michael J. Prince(2008) Organizing Healthcare Delivery Systems for Persons with Ongoing Care Needs and Their Families: A Best Practices Framework Healthcare Quarterly 11(1) 44-54 ; <https://www.longwoods.com/content/19497> (2018.8.3 取得)
- 増田公香 (2009)「ソーシャルワークにおけるエビデンス・ベース・プラクティス (EBP) の出現～近年のソーシャルワークにおける新たな動向～」 聖学院大学論叢 21(3) 273-283
- 宮本太郎 (2014)「地域をいかに支えるのか」: 宮本太郎編著『地域包括ケアと生活保障の再編—新しい「支え合い」システムを創る』明石書店
- 中岡成文 (2018) 増補ハーバーマスのコミュニケーション的行為— ちくま学芸文庫
- 西平直 (2003)「スピリチュアリティ再考—ルビとしての「スピリチュアリティ」」 日本トランスパーソナル心理学/精神医学会誌「トランスパーソナル心理学/精神医学」4 8

- 小野達也 (2014) 対話的行為を基礎とした地域福祉の実践—「主体-主体」関係をきずく—
ミネルヴァ書房
- Popper,K and Eccles,J.C (1977)The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism
Springer=1986 カール・ポパー, ジョン・エクスル 西脇与作訳『自我と脳 (上)』思索
社
- 齋藤純一 (2017) ハーバーマスの公共哲学 山岡龍一, 齋藤純一編 公共哲学 一般財団
法人放送大学教育振興会
- Sandel,M.J(2012)What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets, Farrar Straus
& Girou=2012 マイケル・サンデル 鬼澤忍訳『それをお金で買いますか—市場主義の限
界』 早川書房
- 佐藤豊道 (2007) 「アメリカにおけるソーシャルワークの理論と実践-エビデンスベースド
の着想と日本への取り込み-」 社会福祉研究 100 52-58
- 佐藤豊道 (2008) 「エビデンス・ベースド・ソーシャルワーク-成立の過程と意義-」 ソー
シャルワーク研究 34 (1) 4-23
- 島菌進 (2007) 「スピリチュアリティの興隆: 新霊性文化とその周辺」岩波書店
- 武川正吾 (2006) 地域福祉の主流化—福祉国家と市民社会〈3〉 法律文化社
- 竹内啓二 (2012) 「スピリチュアル・ケアとスピリチュアリティに関する近年の研究動向 モ
ラロジー研究の新たな展開への示唆を求めて」 麗澤学際ジャーナル 20(1) 55-68
- 筒井孝子 (2014) 『地域包括ケアシステム構築のためのマネジメント戦略-integrated care
の理論とその応用』 中央法規
- Vamvakas EC. (2004) Evidence-Based-Practice of Transfusion medicine : is it possible
and what do the word mean? Transfus Med Rev 18 267-278
- Weber,M (1922) Soziologische Grundbegriffe ; Wirtschaft und Gesellschaft J. C. B.
Mohr (=1972 清水幾太郎訳 社会学の根本概念) 岩波文庫
- 山口光治 (2014) 「ソーシャルワークにおけるエビデンス・ベースド・プラクティス-高齢
者虐待の事例検証を通して-」 国際経営・文化研究 18 (2) 111-123

第4章 ケアリングコミュニティ概念の提示とその実在的構造の検討

本章では、前章のケアリングコミュニティの分析枠組みを踏まえ、筆者のケアリングコミュニティの概念を提示する。ケアリングコミュニティ概念を構成する要素は、分析枠組みとして設定した①ケアの倫理、②正義の倫理、③コミュニタリアニズム、④進化生物学的視点、⑤経済的合理性、⑥科学的合理性、⑦スピリチュアリティ、⑧討議倫理を用いて分析する。

まず、ケアリングコミュニティが求められる現代社会の歴史的背景について検討する。その考察を踏まえ、現代求められているケアリングコミュニティが、どのようなものであり、その概念構造はどのようなものになっているかを検討していくこととする。

第1節 現代社会におけるケアリングコミュニティが必要な背景

本節では、ケアリングコミュニティ概念の8つの分析枠組みを踏まえつつ、現代社会においてなぜケアリングコミュニティが必要とされているかを考察する。

まず、筆者はこれまでのケアリングコミュニティの分析枠組みの考察の中で、現代社会がどのような課題を抱えており、特にケア関連領域において、それがどのような形の問題として立ち現れているかという点についても考察してきた。

第1章で検討した「ケアリングの理論」においては、特にベナーの存在論的現象学のケアリング理論を考察する中で、ケア関連領域（ベナーの場合は看護領域）において、自然科学的なものの方に対するアンチテーゼとして、「ケアの倫理」を下敷きにした「ケアリング理論」が形成されてきたことを考察した。ケアリングの理論が批判する自然科学的なものの方とは、デカルト以来の「主一客二元論」に基づいた客観的な対象把握のあり方であり、この「科学的客観主義」はその後の世界に科学技術の発展という大きな恩恵を人類にもたらす一方で、人間存在そのものを対象化し、人間存在を「部分」に分解してその全体性の把握を困難にし、また、人間と世界との基本的なつながりを見えにくくし、結果的に人間の「実存全体」をないがしろにするような事態をももたらしてきた。

ベナーのケアリング理論はそのような事態へのアンチテーゼとして、存在論的現象学を哲学的基盤とし、人間と「世界」との関係を「関心＝ケアリング」という形で再構成し、単なる部分に還元できない人間の「実存」全体を捉える視点を取っているところにその特徴がある。

人間存在をこのように「科学的・客観的」に捉えようとするものの限界と、人間存在を「実存的」、「全体的」、「関係的」に捉えようとする試みは、その他のケアリングコミュニティの分析枠組みにおいても繰り返し現れたモチーフである。

その代表格は「科学的合理性」を検討する中で取り上げたウルリッヒ・ベックの「自己内省的近代」あるいは「自己内省的科学化」の理論であろう。ベックは近代以降の科学化がもたらした人為的リスクの増大を指摘し、様々な事象の本質を解き明かしてきた科学が、その科学化を推し進めることによって、原子力や環境破壊のような、それを生み出した人間にも制御できないような様々なリスクを生み出してきたことを指摘した。

「科学的合理化」の検討部分では少し触れたのみで詳しく検討しなかったが、ベックは、著書『危険社会』の第5章、「生活状況と生き方のモデル——その個人化、制度化、標準化」と題した論考において、近代が生み出した人々の「個人化」、またその生活状況が——ハー

バーマスの言葉を用いれば（ベックもハーバーマスを引いている）——「システム」によって覆われていく様、そしてそのシステムにより人々の生活が「標準化」していく様を検討し、「個人化」と「システム」そして「標準化」にさらされた人々の生活が、その失敗の原因をすべて「個人」に帰す事態を招くことによって、様々な危機にさらされることを鋭く分析している（Beck1986=1998:252-271）。このような事態は、近代の産業社会がもたらした「生活形態の脱伝統化」によってもたらされたとするのがベックの認識である。

このベックの「個人化の理論」は、ケアリングの視点から見た場合、近代社会以降人間はその本来性に基づく「関係性=ケアリング」を軸とした——これもハーバーマスの言葉を用いれば——「生活世界」が徐々に「システム」に侵食され、「関係性」がその中で破壊されて「個人化」された人間が、「システム」によって再統合されていく過程として見ることができる。

ところで、第3章でみたように、進化人類学の知見からは、人間という「動物」は、本来的には「平等性」を重視し、「利己的」な振る舞いを嫌い、他者に分け与えることを「美德」とする遺伝的形質を身につけてきたことが近年の研究によって明らかにされつつある。したがって、そのような人間の本来性に鑑みれば、通常人々が生活を営む「コミュニティ」においては、その「コミュニティ」の内部で分け合うこと、助け合うことが基本的な様態として観察されるはずである。現代社会において「利己的」に振舞う人間の姿が目についたり、「助け合い」が希薄化しているように見えるのは、先ほどの近代化以降の「システム」による「生活世界」の植民地化に見られるように、その人間の本来的なあり方が発現しにくい「システム環境」の中に我々が置かれていることがあると考えられる。

もっとも、人間の本来性である「自然的なケアリング」はそれだけでは限界があることも事実である。動物行動学者のドゥ・ヴァールが指摘したように（あるいは教育学の立場からケアリング理論を構築したノディングスが指摘したように）、「道德ピラミッド」があり、「ケアの動機付け」は「距離」に比例して弱くなってしまふ。このような「自然的なケアリング」の限界に対し、より普遍的に人々の生活を保障する「人権概念」は、まさに「近代」の中で培われてきたものであり、その意味で「近代」が生み出した「人権概念」を始め、それを保障する様々な「法制度」、「近代国家」は、このような「自然的なケアリング」の限界を補完してきたともいえる。しかし、皮肉なことに、そのような「近代」の「システム」が先ほども見たように人々の「個人化」を進め、「システム」に適合できないものの「排除」を行うようになってきた。

また先ほど取り上げたベックは、「個人化」には三重の次元があり、①「伝統的支配関係と扶養関係という意味における、歴史的にあらかじめ与えられていた社会形態と社会的結びつきから解放される（『解放の次元』）」、②「行動に関する知識や信仰や行為を導く規範について伝統がもっていた確実性を喪失する（『呪術からの解放の次元』）」、③「さらにそれで概念の意味がいわばその反対へとひっくり返るような形で、社会の中にまったく新しいやり方で組み込まれる（『統制ないし再統合の次元』）」を示した（Beck1986=1998:253-254）。

①は伝統的なコミュニティからの解放を意味していると考えられ、②は呪術=宗教的なものの見方や神話的なものの見方からの解放を意味していると考えられよう。③はそのようなものから解き放たれた人々が、それらにとってかわる科学的なもの（因習的、呪術的なものの反対なものとしての科学）によって、その科学的なもの（科学的なもの）の見方、すなわちそれは「システム」に人々が「再統合」されることを意味していると考えられる。

このとき②の「呪術からの解放の次元」は、「スピリチュアル」なものからの解放、言い換えれば、スピリチュアルなものから人々が切り離された結果、人々が「個人化」することとして捉えられよう。

このようにベックの「個人化」の三重の次元を考察すると、人々が近代化の過程で、①伝統的なコミュニティからの解放（⇔分離）、②宗教的、神話的な世界観（スピリチュアリティ）からの解放（⇔分離）、③システムへの再統合（⇔生活世界の植民地化）の中で、「個人化」が進められてきたことが分かる（（ ）内は「解放」のネガティブな側面としての「分離」、再統合のネガティブな側面としての「植民地化」を対置させた）。

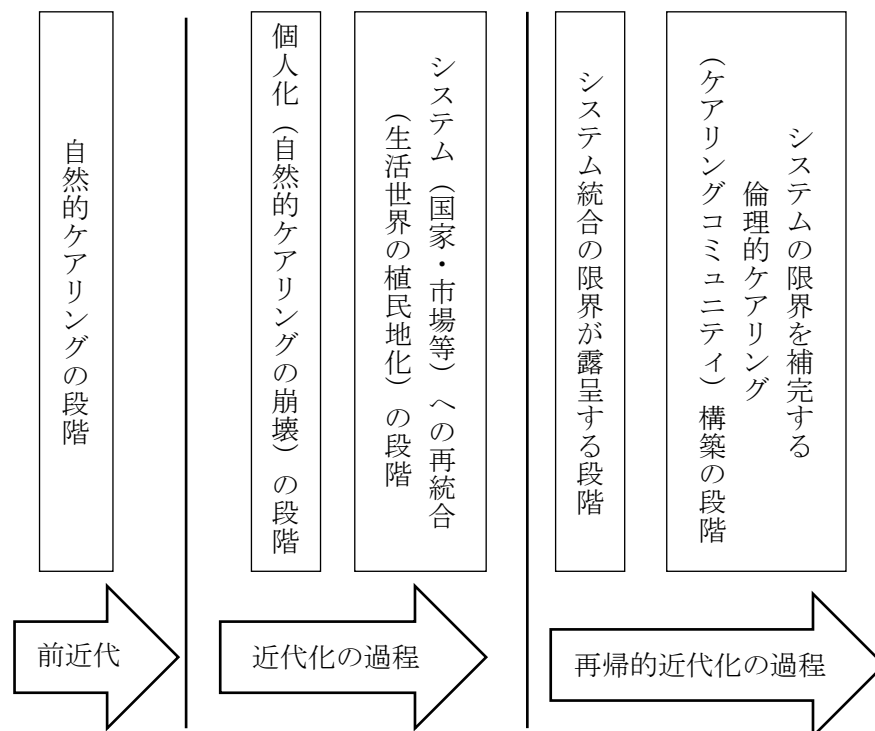
このように考察すると、第2章で検討した広井良典が、「ケア」と「コミュニティ」という概念を用いて、現代社会において失われた「人間」と「自然」との関係や、「スピリチュアル」なものとの関係を取り戻そうとした背景がより明瞭になる。「ケア」を行うという事は、人と人が「ケアリング」することにより失われた「関係性」を取り戻すことであるし、「ケア」を通じて「死」や「他者」などの「スピリチュアル」な存在に関わり、それを通して失われた「スピリチュアル」なものとの関係を取り戻す過程でもある。

また、「ケア」は人の「身体」という「自然」を「ケア」することでもあり、その「自然」に触れることで人間が失われた「自然」との関係を取り戻すことにもつながる。このような様々な関係性の回復が、やがて「コミュニティ」の回復をもたらし、そのような「ケアリング」の関係性によって紡がれた「コミュニティ」は「システム」による植民地化から「生活世界」を守る「砦」のような役割を果たすことになる。

さて、ここまでの論考を人類の「ケアリングの歴史」という観点から図式化すると図 4-①のように整理できる。

この図 4-①で表しているように、人々が従来行っていた「自然的なケアリング」は、「近

図 4-① ケアリングの歴史的展開



代化」の過程の中で「個人化」が進むことにより崩壊していく。「個人化」された人々はシステムによって「再統合」されるが、システムはシステムに適合できない人間を排除しがちになる。例えば市場システムは、市場での取引能力を、それを利用する人に求めるし、国家や法のシステムは、その制度や法の対象になる人を厳しく選別する。よって、「再帰的近代化」のプロセスの中で、システム統合の限界が徐々に露呈する。ここに至って、このようなシステムの限界を補完するために、「ケアリング」が要請されるようになる。この時点での「ケアリング」は「自然的ケアリング」を含むものの、基本的には人々が意識して行う「倫理的ケアリング」であり、システムの限界を補完するために、人々が本来持っている「ケアリング」の力を意図的に呼び起こすことが要請される。そしてこのように人々が意識的・主体的・再帰的に近代の課題を問い直し、新しい人々のつながりを作っていくとする動きが、「ケアリングコミュニティ」として結実すると考えられる。

この最後の局面を、現在のわが国の直面している社会保障・社会福祉環境に照らしてみれば、わが国はまさに従来の社会保障・社会福祉「システム」の限界に直面しており、その限界を補完するための「ケアリングコミュニティ」づくりを進めていくために「地域福祉の主流化」(武川 2006)や「我が事・丸ごとの地域共生社会の実現」が求められていると言いうる。

以上、本節では、これまで検討してきた分析枠組みの知見も踏まえ、現代において「ケアリングコミュニティ」が求められる歴史的背景を考察した。重要なことは、この歴史的過程を、「ケアリング」と「システム」の相互関係の歴史として捉えたことである。

なお筆者は、現代のケアリングコミュニティにも「システム」は重要な役割を持つという考えに立つ。よってケアリングコミュニティ概念は「システム」への単純なアンチテーゼではない。「システム」によって実現されてきた「ケア(人権等の普遍的価値)」があることも事実である。一方で、近代化の過程の中で、人々の「ケアリング」が「システム」によって脅かされてきたことも事実であり、そのような意味ではケアリングコミュニティの概念は「システム」のアンチテーゼとしての側面も持つ。このような「ケアリング」と「システム」の相補的な緊張関係を前提にした上で、ケアリングコミュニティの内実を描きだすことが重要だと考えている。次項でより具体的にその関係性について示し、ケアリングコミュニティの概念的構造を明らかにする。

第2節 ケアリングコミュニティの概念構造

本項ではケアリングコミュニティ概念の構造を、これまで検討してきた分析枠組みを用いて検討するが、前節で示した「ケアリング」と「システム」の相補的緊張関係を軸にしながらかその構造を明らかにしていきたい。

(1) ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みの布置

まず、検討してきた8つの分析枠組みのケアリングコミュニティ概念内における布置について検討する。

筆者は前項で「ケアリング」と「システム」の相補的緊張関係を指摘したが、この関係性の中で、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みが、それぞれどのような位置づけ

を持つかについてまず示す。

図 4-②は、ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みが、概念内でどのように布置されるかを図式化したものである。

この図では、縦軸に稲垣久和の四世界論を取り、横軸にマックス・ヴェーバーの「価値合理的行為」と「目的合理的行為」の概念を取った。周知のようにヴェーバーの「価値合理的行為」とは、「ある行動の独自の絶対的価値——倫理的、美的、宗教的、その他の——そのものへの、結果を度外視した、意識的な信仰による行為」であり、「目的合理的行為」とは、「外界の事物の行動および他の人間の行動についてある予想をもち、この予想を、結果として合理的に追及され考慮される自分の目的のために条件や手段として利用するような行為」である（Weber1922=1972：39）。

図の左側に布置されているものは、どちらかといえば「価値合理的行為」に属するものを配置しており、右側に布置されているものは「目的合理的行為」に属するものを布置している。また、それぞれの（ ）内に、「価値合理的行為」には「関係重視」を、「目的合理的行為」には「個人化」を入れているが、ケアの倫理をはじめとする「価値合理的行為」に類するものは、人と人との間の関係性を重視することから、そのような方向に向かうものとして「関係重視」を加えている。また、システムの目的合理的行為が、ベックの言うように人々の「個人化」をもたらすことから、このような方向性を促すものとして「個人化」を加えた。

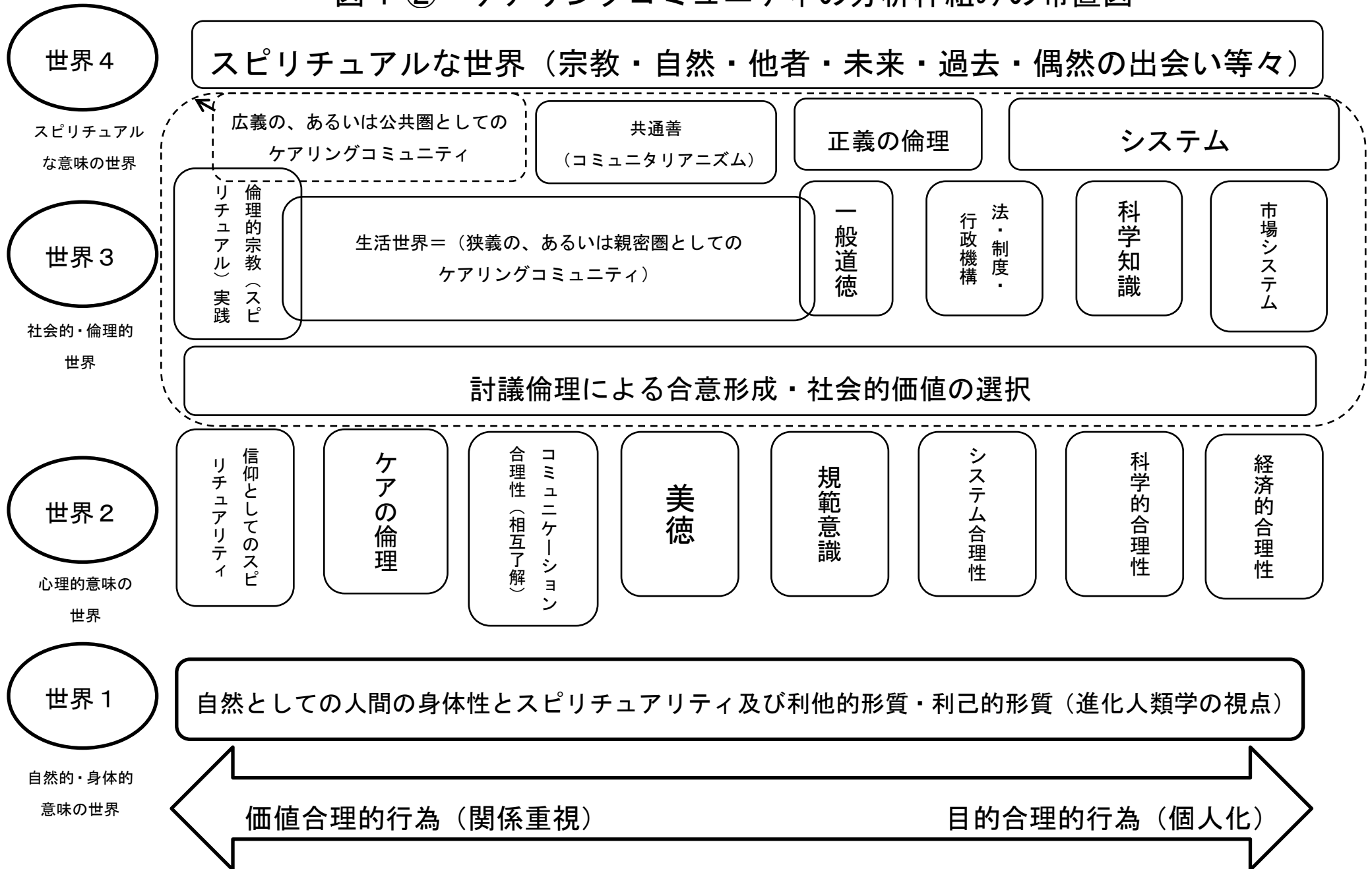
稲垣の四世界論は先述したように、「世界1」が「自然的・身体的意味の世界」、「世界2」が「心理的意味の世界」、「世界3」が「社会的・倫理的意味の世界」、「世界4」が「スピリチュアルな意味の世界」に対応する。

（2）世界1 自然としての身体性とスピリチュアリティ及び人間の利他的・利己的形質

このような座標軸を取ったとき、縦軸の世界1には「自然としての身体性とスピリチュアリティ及び利他的形質と利己的形質」が置かれる。身体性は人間の自然的存在としての基体を成しており、メルロ＝ポンティが言うように、身体を通じて人は世界と関わる。またここに「スピリチュアリティ」を入れているのは、人間の自然としての「身体」自身がその全体として「神秘的」なものであるという含意を込めている。私たちは自分の身体、あるいは他者の身体の医学的な知識を持つことはできるが、まだその全体像は解明されておらず、また、脳から創発される意識や心と体の結びつきなどは、まさにその全体として「神秘的」であるといえる。そして、動物行動学者のドゥ・ヴァール、進化人類学者のボームらが考察したように、人間には利己的な遺伝的形質と、脳の発達により獲得された高度な認知能力に基づく利他的な遺伝的形質が共存する存在である。

このような意味で、自然状態の人間とは、目的論的に利己的にも行為するし、価値合理的に、利他的にも行為する存在であると考えられる。その行為がどちらの側で発現するかは、その時の本人の身体状況や心理状況、社会状況、スピリチュアルな状況が複雑に影響し合い決定される。よって世界1における自然状態の人間は、利己的にも利他的にもなる存在として、それらが混然一体となった存在であるといえる。

図 4-② ケアリングコミュニティの分析枠組みの布置図



(3) 世界2 人間の主体的な価値選択の領域

次に世界2においては、人間の心理的意味の世界として、「主体」の様々な行為基準となりうる概念が布置されている。この世界はその人の「実存的意味」の世界とも言い換えられ、あるいはその人の「意志」にも関わる。人はこの領域において、「何を信仰するか」、「どのような美徳を自身の価値基準にするか」、または「どのような規範に従うか」、「目的のためにどのように合理的に行動するか」などを決めることになる。

この図では、左側に配置されている「信仰としてのスピリチュアリティ」、「ケアの倫理」、「コミュニケーション合理性（相互承認）」、「美徳」などは、「価値合理性」に基づいた「実存的選択」と考えられる。一方、「規範意識」、「システム合理性」、「科学的合理性」、「経済的合理性」などは、「目的合理性」に基づいた「実存的選択」と考えた。ただし、このような区分けは完全にどちらかに分類できるというわけではなく、それぞれの項目の中でも、「価値合理性」と「目的合理性」がグラデーションのようになっていると考えられる。

例えば「規範意識」などは、「規範」という「社会的価値」を積極的に意識してその規範に従って行為する、という意味では「価値合理的行為」ともいえるし、「規範」を犯すことによる罰や、何らかの「制裁（サンクション）」を回避するために行為するのであれば、そのような行為は罰や制裁を回避するための「目的合理的行為」になるともいえる。よって、明確に種類分けできるわけではないが、原理的にそのような行為に帰結しやすいという程度の意味で配置していると理解していただきたい。

人々は、ケアリングコミュニティ内部においてさまざまな事象に遭遇した際、自分がどのように行動するかを、これらの価値概念、合理性概念の中から取捨選択し、あるいはそれらを組み合わせて行為する。原理的には「価値合理的行為」の方が、その人の主体的な選択による行為といえ、「目的合理的行為」の方は、ある「目的」に対して、その目的にしたがって「合理的」に行為するという意味で、主体の側が選択して行為するというより、目的に沿った客体的（消極的）行為であるといえる。なお、人々の「価値」や「合理性」の選択は、世界1の状況（その人の身体性や遺伝的特徴）に影響を受けつつ、世界3にある様々な倫理基準や合理性基準を参照し、その人が置かれた状況（生活環境）や、その人の「スピリチュアルの状況」（世界4）などとの相互作用の中で決定される。

(4) 世界3 ケアリングコミュニティにおける各要素間の相補的連関構造

さて、このような世界2における、さまざまな人々の、さまざまな価値観に基づいた行為は、社会の中でそれらが実行される中で、社会全体としては「どのような行為が妥当であるのか」、「どのような行為が正しいか」、「目的を達するために、どのような機構（システム）を作ればよいのか」などといった、「社会的意味の世界」として現象する。

この世界3においても、左側寄りに配置されている各項目は、どちらかといえば「価値

合理的行為」の実践倫理から構築が図られる「社会的構造物（社会的事象）」であり、右側に配置されている各項目はどちらかといえば「目的合理的行為」の実践倫理から構築が図られる「社会的構造物（社会的事象）」である。

ただ、世界2に増して、世界3における構造物は、それが「価値合理的」なものなのか「目的合理的」なものなのかを区分けすることはより複雑になる。現実の社会では、例えば「生活世界」にもさまざまな「システム」が浸透していると考えられるし、「共通善」は「システム的な思考」にも「宗教的な倫理観」にも影響を受けながら、人々の間で常に「暫定的な共通善」として形成される。よって、現実の社会においては、ここに示した各構造物が純粋な形で個々に分かれて存在することはごくまれで、基本的には各構造物が複雑に交じりあった構造物として存在していると考えられる。しかし、ここでは、複雑な社会的構造物を形作っている「概念の各要素」を抽出し、純粋な「概念」として目に見える形にしたものと理解していただきたい。

さて、筆者が検討している「ケアリングコミュニティ」は社会的な構造物であり、したがって、「ケアリングコミュニティ」は、この世界3において現象することになる。

まず筆者は、便宜的に、これまで検討してきたケアリングコミュニティ概念の各構成要素を含んだ各構造物の全体（点線の枠内全体）が「広義のケアリングコミュニティ」あるいは、「公共圏としてのケアリングコミュニティ」であると捉える。「公共圏」という言葉を用いた意味については後ほど詳しく述べるが、「広義の（公共圏としての）ケアリングコミュニティ」の中には、「倫理的宗教実践」、「生活世界（狭義の、もしくは親密圏としてのケアリングコミュニティ）」、「共通善」、「一般道徳」、「法・制度・行政機構（行政システム）」、「科学知識（科学システム）」、「市場システム」が含まれる。そして、これらの各構造物はそれぞれの「倫理的基準」、あるいは「合理性の基準」に基づいて、様々な「ケア」を人々に提供する。この時、各構造物間の関係は相補的な緊張関係になっていると捉える。（このとき、筆者が「広義の」を、「公共圏としての」と言い換える理由は、システムまでを含む社会的構造物の全体が、人にとって「公共圏」として存在すると考えるからである。いずれにしても、ケアリングコミュニティにおける「公共圏」については、後ほど詳しく述べる）。

これまでも何度も検討してきたように、例えば「ケアの倫理」をその倫理基準として持っている「生活世界（狭義の、あるいは親密圏としてのケアリングコミュニティ）」は、基本的にはその「ケアの倫理」を倫理基準として、そのコミュニティ内での様々な「ケア」を提供しあう（ケアリングする）。この「生活世界」には、「家族」や「近隣社会」といった、「ケアの倫理」を基準に行為する人々の集団が下位概念として想定される。

しかし、現代社会における「ケア」は、この「生活世界」のみでは充足できない可能性が高い。原理的には「家族」や「近隣社会」における「ケア」は、「ケアの倫理の限界」でもみたように「出会った他者」に対する「無条件のケア」を提供する代わりに、「無制限のケアの要請」、「ケアの誤謬性」、「出会っていない他者へのケア責任の免責（あるいは遠く

離れた人をケアする責任からの免責」といった限界を有する。ただこれらの限界は、「家族」や「コミュニティ」の結びつきが強固である場合は、あまり表面化しない。「ケアの誤謬性」はあるかもしれないが（ただこれにしても、ケアの提供を複数の人間に期待できることから、より客観的な視野が獲得できることである程度軽減される）、結びつきが強固であれば、大体の人が何らかの関係の中におり、「出会っていない他者へのケア責任の免責」という事態はあまり発生しない。また、「家族」や「コミュニティ」の成員が多いことによって、その中でケア責任を分担できるので、「無制限のケアの要請」は、個々の成員にケア責任を分担することによって個人にかかる負担は大幅に軽減される。

しかしベックが言うように現代社会は、近代化の進行とともに「個人化」が進み、従来の関係性が絶たれてしまった社会である。そうすると、生活世界における「ケアの倫理」の限界が露呈してくることになる。人々が「個人化（孤立化）」することにより、「出会わなくなった」人々は、そもそも「ケア関係」に入ることができなくなり、またそのことで「ケア責任」からも免責されてしまう。わずかに残った「家族成員」等が、ケアを必要とする人の「ケア責任」を一手に引き受けざるを得なくなり、それが特定の人に集中する形で「ケア負担」を増大させる。わが国では特に、伝統的に女性にこの役割が担われる傾向があり、女性のケア責任の増大という結果を招く（近年では、老親を独身の子が支える8050問題、若者世代が祖父母や親の介護を行わざるを得ないヤング・ケアラー問題なども、このような特定の人への「ケア責任の増大」という形で立ち現れている）。

このような事態に対して、この「ケアの倫理」の限界を補完する形で、「システム」が駆動し始める。「システム」は「討議」によって制定された「法＝正義の倫理」にもとづき、普遍的な「ケア」の提供を行う。「正義の倫理」に基づいた「システム」によるケアの提供（制度的ケア）は、「ケアの倫理」だけでは十分なケアができなくなった人々に対して、それを補完する形でケア提供を行い始めるわけである。

しかし、実はこのような事態は、ベックが「システムへの再統合」とした事態でもある。「システムへの再統合」はさらに人々の「個人化」を促進し、「ケアの倫理」の限界の露呈を招いたそもそもの原因（「個人化」）を拡大する。

ここに、「ケアの倫理」と「システム（正義の倫理）」との間に、ある種の緊張関係が生じる。人々は「ケアの倫理」の限界を補完するためには、「システム」の力を借りなければならないが、「システム」の「生活世界」への過度な侵入を防ぐためには、「システム」に対抗できる「ケアリング」関係をもう一度再構築しなければならない。これが、筆者のいう、各構造物間の相補的な緊張関係の例である¹⁾。

このように、ケアリングコミュニティは、ケアに関わる社会的構造物の相補的緊張関係によって成り立っていると考えられるが、より具体的には次のようなケア実践に関わるレベルが想定される。

①個別的ケア実践のレベル～「価値選択」としての「ケア」の選択

第1に、個々のケア実践においてどのような「ケア」を実践するかという、個別ケアの選択レベルである。この個別ケアの選択レベルにおいては、その人の身体的・心理的・社会的・スピリチュアルな状況（ICFに基づく）のアセスメントに基づき、誰がどのようなケアを提供するのが妥当であるかが問われる。そのケアを受ける当人や、ケアマネジメントを担当する専門職は、「家族」、「近隣」、「宗教」、「NPO」、「制度（行政）」、「市場サービス」などの各社会資源を吟味し、その人が望む「ケア」のあり方の合意に基づき実際の「ケア」を選択する。この時、その決定のプロセスに関して、そのルールを規定するのが「討議倫理」である。

ここで重要なのは、「ケア」の選択は極めて「価値選択的行為」であり、「科学的合理性」や「経済的合理性」などの「目的合理的行為」のみでは決定できない、ということである。なぜなら、「経済的合理性」や「科学的合理性」は「目的合理性」に基盤を持っており、ハーバーマスが言うように「目的合理的行為（道具的行為）」は、「価値合理的行為（コミュニケーション的行為）」に依存しているからである。「目的合理的な観点」からのみ「ケア」を選択してしまえば、結果的にそれはその人の「実存（その人の生きる意味）」を尊重した「ケア」にはならず、さらにその人の「個人化」をますます拡大することになる。よって、個別実践のレベルで、「あるケア」を選択することは、その人の「実存（生きる意味）」を尊重しつつ、「その人の実存にとって合理的な価値」を選択することとして考えねばならないことをここでは強調しておきたい。そしてその「決定」の仕組みとして「討議倫理」が要請されるのである。

②狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティづくりのレベル～「価値創出の場」としてのケアリングコミュニティ

次に、狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティづくりのレベルに関わる実践について検討する。

ケアリングコミュニティの実践においては、人々が暮らす身近な地域において、その地域を「生活世界＝狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」として営み、人々が「ケアし合う（ケアリング）」状況をいかに作り出し、維持するかという課題がある。

筆者は「生活世界」を「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」と位置付けているが、「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」は「システム」も含む概念であり、その「システムも含んだ広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」の中では、「生活世界」こそ「ケアリングコミュニティをケアリングコミュニティたらしめる中核概念」だと考えている。よって、「生活世界」を、システムまで含めた「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」の中核概念という意味を込めて、「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」と位置付けた。なお、ここで用いている、「親密圏」、「公共圏」という概念のより詳細な位置づけについては、後ほど詳述することとする。

さて、現代社会、特にわが国における「ケアの提供」の現実を考えた場合は、国家や行

政、法、制度あるいは市場といった「システム」の力がなければ、「ケア」の十全な提供は難しい。わが国においては特に超高齢社会の到来、単身者世帯の増大、地域の人間関係の希薄化などにより、「ケアの社会化＝ケアのシステム化」が不可欠になっている。

しかしこれまで検討してきたように、過度な「システム化」は人々の生活様式の「個人化」を促し、その「個人化」の進展が、さらなる「システム化」を推し進めるという循環になっており、その循環の結果、すでにわが国の社会保障システムはその限界が露呈してしまっている。

また、過度な「システム化」の進展は、人々の「実存的状況」を脅かす。前節でハーバーマスの「システム」による「生活世界」の植民地化の議論を取り上げたが、このような事態が進むことにより、ハーバーマスは、①共有された意味と相互理解の減少（アノミー）、②社会的絆の腐食（崩壊）、③人々の無力感と帰属意識の欠乏感の増大（疎外）、④その結果として生じる、みずからの行為と社会現象に対して責任をとろうとしない傾向（退廃）、⑤社会秩序の不安定化と瓦解（社会不安）といった社会病理が発生することを指摘していた（Habermas1981=1987 下：48-51 など。ただしここでは Finlayson2005=2007：88 に拠っている）。

これらは個人の、または人間社会全体の「実存＝生きる意味」の喪失状況をもたらすと見え、その点においても「システム」によって「生活世界」を代替するだけでは、人間に真の幸福は訪れないといえる。

よって、ケアリングコミュニティの実践においては、この「生活世界」における「ケアリング」をいかに豊かに形成できるかが、人々の幸福に関わって極めて重要な課題となる。

さてこのような意味での「生活世界」を構築する際には、この「生活世界」の「意味」を充実させるために、「倫理的宗教実践」や「コミュニタリアニズムに基づいた共通善の追求」、そして「一般道徳」の形成などが重要になる。世界3に含まれるこれらの概念に対応する世界2の人々の「倫理的行動基準」としては、「信仰としてのスピリチュアリティ」、「ケアの倫理」、「コミュニケーション的合理性（相互承認）」、「美德」、「（主体的に従うものとしての）規範意識」が挙げられ、「生活世界」においてはこれらの倫理に基づいて行動する人々が、互いに関わり合いながらコミュニケーションし、また「討議倫理」を用いた「熟議」を通してコミュニティ全体での「共通善」を生み出していかなければならない。

さて、このレベルの実践が重要であるのは、先ほども述べたように①「システム」の限界を補完する、②「システム」による「生活世界」の植民地化を防ぐ、という2点を指摘できるが、特に後者の取組みが本質である。

前者の「システムの限界を補完する」というのは、あたかも自己目的化した「システム」の補完を「生活世界」がする、というような意味に解されてしまう可能性がある。これでは「システム」によって担いきれなくなった「ケア」責任を「生活世界」が肩代わりするに過ぎず、このような事態は、「生活世界のシステムによる植民地化の一形態」を示しているといえる。よって、「経済的効率性」の観点や、「制度の限界の補完」という形で人々に

押し付けられる「ケア責任の配分」(家族ケアやインフォーマルケア等への過度な期待)は、単に「システム」による「生活世界」の侵食を進めるだけで、根本的には何の解決にもならない。

ゆえに②の実践が重要であるが、より具体的には人々が「倫理的宗教実践」や、「ケアリング」や「コミュニケーション的行為」や「美德に基づいた行為」を行うことを通して、「生活世界」に「意味(価値や実存的意味)」を豊かに生み出していくという実践が重要になる。

ここで「意味を生み出す実践」とは、「人と自然」、「人と人」、「人と社会」、「人とスピリチュアリティの世界」が相互に関係しあって生み出される、「人」や「自然」、「社会(文化)」や「スピリチュアル」な価値を生み出す実践である。例えばそこには「人の生きる意味」、「世界の存在意義」、「世代を超えて継承すべきもの」、「平和」、「芸術」、「愛するということ」、「楽しみや喜び」、「憎しみや悲しみ」……などなど、「システム」によっては生み出すことのできない様々な「意味(価値)」が含まれる。そしてこのような「意味(価値)」の創出は、筆者であれば「ケアリング」という行為を通じて、ハーバーマスであれば「コミュニケーション的行為」を通じて、稲垣であれば「倫理的宗教実践」を通じて、コミュニタリアニズムの思想であれば「負荷ある自己同士の熟議を通じた共通善の追求」を通じて生み出されると考えられるわけである。

以上に挙げた実践に共通する要素は、人が「世界(自然を含む)」や「他者」や「神」と関わり、それらとの相互行為を通して互いの存在意義等を確認め合うことによって、いわば「関係性を通じた意味の創出」を行っているということである。これを踏まえれば、ケアリングコミュニティを「意味に満ちた世界」にするためには、様々なものとの「関係性」を紡ぎ出していくことが重要な実践になる。

このように考えれば、「ケアリングコミュニティ」で実践すべきことは、狭い意味での「福祉実践」にとどまらないといえる。しかしここであえて、「ケアリングコミュニティ」の実践を、「福祉的ケア」に限定して考察すると、「ケアリングコミュニティ」における「ケアリング」実践は、人と人が何らかの「ケア」を行うことを通して、それぞれが「自分の存在意義」や「生きる意味」や、「世代間の価値の継承」や、「喜び」や「悲しみ」などなどの「意味(価値)」を生み出す実践でなければならないということになる。

現実のケア場面では、時に「無限のケア」の中で人々が「生きる意味」を喪失し、「他者の存在の意義」を見失い、「自分自身の存在意義」すら見失ってしまう場合がある。このような事態に陥らないためにも、私たちは「ケア」が「意味(価値)」を生み出せるような行為になるようお互いに協力し、時に「システム」の力も利用しながら、ケア実践の場をつくっていかなければならないといえる。その具体的な「ケアリングコミュニティ」の構築の方法や、実在的な構造については後に述べることにするが、ここではケアリングコミュニティ概念の重要な要素として、「価値(意味)創出の場」という要素があることを確認するにとどめる。

③狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティの限界を補完する「システム」構築のレベル

3つ目の実践レベルは、先ほど検討した「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」の限界を補完する「システム構築」のレベルである。

「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」は、「価値創出の場」であるという意味で極めて重要な役割を「ケアリングコミュニティ」全体の中で持つが、現実には「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」のみでは現代社会における「ケア実践」をすべてまかなうには限界があるし、また「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」が主に「ケアの倫理」によって構築されているがゆえの原理的限界がある。

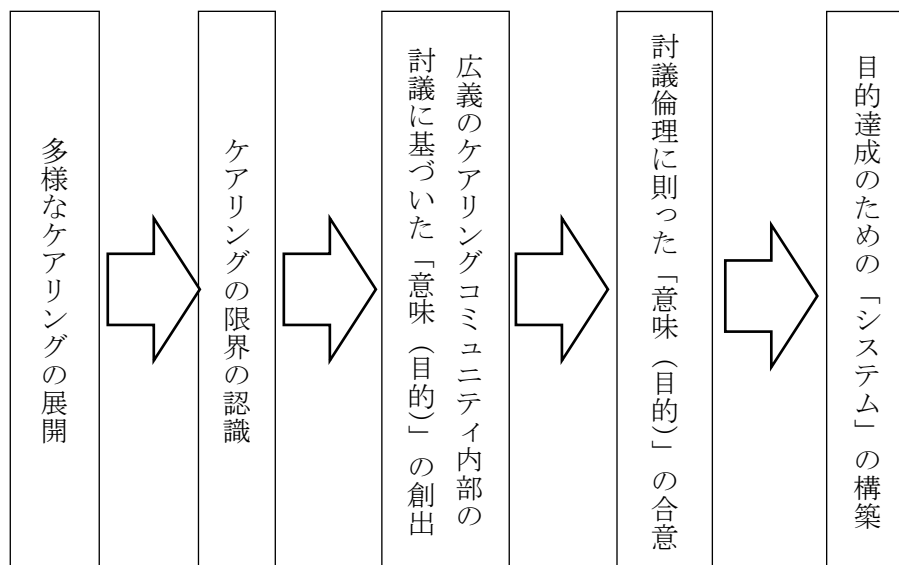
「ケアの倫理」の限界については、すでに何度も述べているが、「無限のケアの要請」、「ケアの誤謬可能性」、「ケア責任の階層性（距離に反比例してケア責任がなくなる）」などがある。システムはこれらの「ケアリングコミュニティ」の限界を補完する形で機能するが、「無限のケアの要請」に対しては、「システム」によるケアの代替と、法的規制による「ケアリング関係の切断」が対応する。「ケアの誤謬可能性」に対しては、「科学的・客観的アセスメント」が対応する。「ケア責任の階層性」に対しては、普遍的権利概念による「社会保障システム」が対応する。このように「システム」は「狭義のケアリングコミュニティ」における限界を補完し、人々に対して十全なケアを提供するために重要な役割を果たす。

しかし、これも何度も述べているように、「システム」は原理的に、それ単独では人々の「実存（意味）」を尊重した「ケア」を提供することが出来ない。「システム」はもともと、何らかの「目的」のために人為的に創られるが、その際、その「システム」の「目的」となる「意味」を必要とする。何らかの「意味（達成目的）」をもとに作られた「システム」は、最初は人々に受け入れられ、その役割を「システム合理的」に実行していくことになるが、その「意味（目的）」を創りだした人々の側の状況が変わり、求める「意味（目的）」が変わった後も、基本的には最初にインストール（意味づけ）された目的にしたがって行っていく性質を「システム」は持っている。なぜなら、「システム」そのものは、「意味」を生みだしたり、つくり変えたりできないからである。その結果、生活世界に暮らす人々との「意味のずれ」が生じ、それが具体的に人々の生活に負の影響をもたらすようになった状態が「システム」による「生活世界」の植民地化の状況である。

このような状況に陥らないようにするためには、「システム」に対し、「意味（目的）」を絶えず供給し続けることが重要である。そしてその役割を果たすのが、「生活世界＝狭義の（親密圏として）ケアリングコミュニティ」における「意味の創出」であり、また意味を「システム化」するときのプロセスとして機能する「討議倫理」とその「討議倫理」にのっとった「討議の場」である。

図 4-③は、「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」内における「システム」構築のプロセスを図式化したものである。

図 4-③ ケアリングコミュニティにおける「システム」構築のプロセス



この図で重要なのは、「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」の限界を補完する「システム」を構築するためには、まず「多様なケアリング」の展開があり、その中で意識された「ケアリングの限界」に対して、「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ内部」において討議倫理による「意味（目的）の創出」を図り、討議倫理に基づくその「意味（目的）の合意」を経て、はじめて「システム」が構築されるという一連のプロセスである。

このようなプロセスは、民主主義的な法形成のプロセスの原理を考えれば、当然のことのように考えられようが、現実の社会では、このようなプロセスを経ずに「システム」構築がなされることが往々にしてある。むしろ「システム」は「システムの自動駆動」とも呼べるような「自己目的化したシステム」になりがちで、「システム」がその自己の目的達成の限界を認識すると、「システム自身」が自己の目的達成のための新たな「システム」を継ぎ足しのように生み出していくということが起こる。それはベックが指摘した科学の「自己内省的科学化」のプロセスに似ている。科学は自らが生み出した「リスク」に対処するために、さらに専門分化した科学的知見を生み出していく。その結果、ますます科学的リスクは増大し、原子力のような巨大な科学的リスクを生み出していくわけである。

「システム」も同様に、「システム」が生み出した「個人化」というリスクに対処するために、その「個人化」に対応する新たな「システム」を生み出していく。しかしその「システム」がさらに「個人化」を促進する。気が付けば、すでに「システム」では対応できないような「個人化」のリスクが増大していた、というのが、現在のわが国の状況ではなからうか。

このような状況に対処するためには——ベックの自己内省的科学化の考察にならえば——

—第1により精緻な「システム」を構築するという「システム化の徹底」という方法がある。ベックは科学リスクの増大に対処するためには「科学化の徹底」が必要だとしたが、この「システム化の徹底」は、現代社会におけるケアの現状を考えた場合には必要不可欠なことであろう。現在わが国で進められている「地域包括ケアシステム」や「我が事丸ごとの地域共生社会の実現」という方向性は、ある意味でこのケア関連分野における「システム化の徹底」であると考えられる。

しかし、「システム化の徹底」だけでは、「意味」を生産するプロセスがその中に内包されておらず、「システム」の限界を補完するには十分ではない。「自己内省的科学化」の場合、ベックは、「科学」に関する人々の「政治的意思決定（科学に関する価値選択）の仕組み」を整備することを唱えたが、「ケア関連領域」の場合にも、「ケアに関する政治的意思決定（価値選択）の仕組み」が必要である。

そして、「ケア関連領域」の場合は、そこで選択される「価値」は「システム」を駆動させる「意味（目的）」になるわけであるから、このような「政治的意思決定」の仕組みの前提として、ケアリングコミュニティ内部で、「ケアリングによる豊かな意味の創出」という状況が前提されていなければならない。もし「ケアリングによる意味の創出」が乏しい状況であれば、結果的に合意される「価値」は、人々の豊かな生活にとって十分でないものになってしまう危険性がある。よって、ケアリングコミュニティ内部で、多様な人々の多様なケアリングの機会が保障されていることが、結果的に豊かな「意味」を生み出し、それが「システム」に反映されることで、その「意味」に基づいた豊かなサービス提供が初めて可能になる。

このような形で「システム」の構築がなされれば、「個別ケア」レベルで検討した「価値選択としてのケア選択」という課題は、より豊かな「意味（価値）」の中からケアを選択できることになり、ケアリングコミュニティ全体として、その内部の価値を高める円環が成立する。そしてその鍵になるのは、ケアリングコミュニティ内部における「豊かなケアリングの多様な展開」である。

以上、世界3に現象するケアリングコミュニティの、各要素間の関係性とその構造について検討してきた。ケアリングコミュニティの実践を3つのレベルから検討することにより、個別ケアから、ケアリングコミュニティづくり、システムづくりがどのように連関しているかを明らかにした。最後に、世界4「スピリチュアルな世界」を含んだケアリングコミュニティ概念の全体像について検討しておく。

（5）世界4 「意味」の源泉としてのスピリチュアリティ

ケアリングコミュニティ概念における世界4は「スピリチュアリティ」の領域である。「スピリチュアリティ」については、3章第8項で検討したように、宗教的なものをはじめ、多様な超越的な事象をその範囲としている。図4-②では、「宗教・自然・他者・未来・過去・

偶然の出会い等々」と表現しているが、人によって多様な「スピリチュアリティ」との関わりが想定される。3章第8項では、稲垣のスピリチュアリティの定義を紹介したが、今一度掲載しておこう。

『スピリチュアリティ』という言葉は必ずしも身体的感覚を通して経験されるものではなく、また、日常的言語で表現されるものではないが、人間の条件の根源的なものに適用される。それは自己の根源への問い、かつ他者との関係でなければならず、信者にとっては神（仏）との関係でなければならぬ。それは個人のアイデンティティの普遍的探究、すなわち、死、苦難、美、また善や悪との遭遇というような人生の挑戦的な経験、危機的経験と関係がある。それは人生の意味や目的およびそれによって生きる価値の探求と関わるものである」（稲垣 2013 : 106）。

稲垣のスピリチュアリティの定義の特徴は、スピリチュアリティを①多様なものと捉える視点、②人間の条件にとって根源的なものと捉える視点、③他者や「神」との「関係」として捉える視点、④人生の苦難や生きる意味の探求に関わるという視点が特徴であろう。

さて、世界3までのケアリングコミュニティ概念をみたとき、ケアリングコミュニティの中核概念には、「意味の創出」ということがあることがわかった。人は、「自然」、「他者」、「社会」、そして「スピリチュアル」なものとの相互作用の中で自分の生きる意味や、社会のあり様、他者との関係のあり方など、様々な「意味」を創出する。この時、では人は、どこからこの「意味」を生み出すのか、ということが重要なことになる。

筆者は、ケアリングコミュニティにおける「意味」の源泉は「スピリチュアリティ」にあると考えている。

私たちは「他者」や「自然」、「社会」、そして「スピリチュアル」なものなどとの関わりを通して「意味」を創出すると述べた。ではなぜ、それらとの関わりの中で「意味」は生み出されるのだろうか。筆者は、それは、「自分」以外の「何か」に関わることは、いわば「不可知」なものに関わるということであり、「不可知」なものとの関わりは、必然的に私たちに「倫理的な振る舞い」を要請するからだと考える。

私たちはまず「身体性」を持って社会と関わるが、「身体性」を持っているがゆえに、私たちは「痛み」を感じる存在である。この時、私たちは私たち以外のモノにも「痛み」があることを想定する。例えば「他者」は「私」と同じ人間であり、「私」と同じ「痛み」を感じる存在だと認識される。しかし、「他者」の「痛み」が、具体的にはどのようなものを、「私」は完全に知りうることはできない。「他者」が「痛み」を感じていることは想定できるが、それはあくまでその「他者」の経験であり、「私」がその他者の「痛み」を完全に経験することができないからである。そこに、「他者」と関わることについての「倫理的な振る舞い」が要請される。「他者」は「痛み」を感じる存在であるが、どのような「痛み」を感じているかは完全にはわからない。よって、他者に対して「痛み」を感じさせないよ

う、十分な慎重さをもって、出来る限り自分を律して関わるという「倫理的振る舞い」が要請されるのである。すなわち、「他者」は「不可知」な存在であるがゆえに「スピリチュアル」な存在であり、その他者との関りを通して、「私」は何をすべきか、「他者の喜び、悲しみ」はどのようなものか、私はどのように振舞えばよいのかといった、「意味」の創出が要請される。

「自然」や「社会」、「スピリチュアリティ」との関係においても、このような「不可知」な存在に対する倫理的態度の要請は共通している。

例えば「自然」は、その「生態系」なり「物理構造」は複雑な構造を成しており、その全体像を完全に知り得ることはできない。科学的知見の積み重ねにより、その部分や、部分の連関のあり方は説明できても、物理法則や生命という存在の全体性は、到底人の理解に及ばない「創発性」を持っていると考えられる。「他者」の「実存（全体）」が「不可知」なように、「自然」の全体性も不可知であるがゆえに、そこに「スピリチュアリティ」が存在する。

「社会」も同様に、「社会」の部分は社会科学の知見で説明できても、その全体としての「社会」のありようは「不可知」である。「社会」は我々人間が生み出すが、「社会」は我々個々の人間の思惑を離れて、独自の体系を創発する。よって「社会」のあり様全体を理解することは「不可知」であり、そこにもまた「スピリチュアリティ」が存在することになる。

そして、宗教的な「神」は、典型的な意味で「不可知」な存在である。特定の神を信仰する人々にとって、神は大いなる癒しや教えを与える一方で、その存在は「隠されている」。しかし逆に、その「不可知性」が神を神たらしめ、神を信仰するものは、その「不可知」なるものにできる限り近づこうとして神の教えに帰依する。そこに、「倫理的な振る舞い」が要請される根源がある。

「不可知」な「神」に近づこうとする信者は、「神」を畏れ敬いつつ、その「神」の「御心」に適うような「倫理的行為」を模索しつつ行為する。このように「畏れ敬う」ことができるのは、その前提に「神」の存在が「不可知」であることがある。「不可知」な「神」は、「不可知」であるがゆえに、時に大きな癒しをもたらすが、時に大きな災い（罰）も与える。もし、「神」がいかなる時に「癒し」をもたらし、いかなる時に「災い（罰）」をもたらすのかが「わかってしまっている」ならば、「神」は畏れ敬う対象にはならないだろう。よって、「不可知性」こそが、「神」を畏れ敬い、私たちが「倫理的に行為すること」を促す根源になっていることがわかる。

現代社会の病理というのは、この「不可知性」が近代社会の進展とともにあたかも無くなったかのように思われているところにその根源的な原因があるだろう。「科学」の進展と共に、世界の諸事物の様々なメカニズムが明らかになったことにより、「不可知」なことなど無くなったかのように、現代を生きる私たちは錯覚する。「神」は自然科学の発達とともに、その存在基盤が無くなったかのように見え、「神」を畏れ敬う態度の減退を招く。「自

然」もそうであろう。「自然」のメカニズムが解明されるにつれ、私たちは「自然」に畏敬の念をもちにくくなる。「自然」に対する倫理的態度が失われ、様々な環境破壊が横行するのはそのためである。「社会」については、人と人とが関わることの本来的意義が、「システム」の登場とともに侵食されるようになっていき、「機械論的な関係性」が前面化することにより、人と人とが「共に在る」ことの意義が失われてゆく。「社会」は機能的に分化された「システムの総和」として把握され、「社会」を構成している人と人との「つながり」そのものに対しての「畏敬の念」が失われ、「社会（人と人とのつながり）」に対する倫理的態度が失われる。

「他者」についてはどうだろうか。「他者」とは「私」と同じ「身体性」を有した「人」である。ゆえに、むしろ「不可知」な存在であるというより、「よく知っている存在」、「共感可能な存在」として捉えられる傾向があるのではないだろうか。それが他者に共感する「ケアの倫理」の源でもあった。しかし、第1章で検討したように、この「共感可能性」に基づいた「ケアの倫理」は「ケアの誤謬可能性」という限界を有している。「共感」はあくまで「共感」であり、その人の状態を丸ごと正確に把握することとは意味が違う。よって「共感」がケアのきっかけになるとしても、「共感」だけでは誤ったケアの押し付けを「他者」に対して行ってしまう可能性がある。

おそらくかつては「宗教」が、この「他者の不可知性」の欠如を補う形で、「他者」に対する倫理的態度の必要性を説いてきた可能性がある。キリスト教の隣人愛、仏教の慈悲、イスラム教の喜捨といった、他者を無条件にいたわりケアするという教義は、現存する多くの宗教の重要な教義になっている。

しかしそのような「宗教的思惟」は、その影響力を完全に失ったわけではないにしろ、近代社会の進展とともに相対的に減退する。その「宗教的な教義」に代わって、現代社会において「他者」の「不可知性」を考えているのは哲学的な思惟であろう。第1章で論じたレヴィナスの「絶対的他者概念」はその代表的なものである。また、「ケア」関連領域においても、「他者の尊重」は重要な専門職倫理として思考が積み重ねられてきた。その人の生死をめぐる、あるいはその人の「生きる意味」を尊重するケア実践の中で、「他者」にはその人に固有の意思や価値観があり、それを最大限尊重することが、ケア実践にとっては重要な課題となる。このような「他者」の「不可知性」の認識は今後ますます重要なものになるだろう。

いずれにしても「不可知」なものへの畏敬の念が、私たちに倫理的に行為することを要請し、その「倫理」を考える中で様々な「意味（価値）」が生み出されると考えられる。そうであるとすれば、先に挙げたもの以外にも、例えば「過去」や「未来」といった、すでに過ぎ去った、あるいは未だ見ぬものも「不可知」であり、そのことに私たちが「恐れ」を抱くとき、「過去」や「未来」に対する「責任」といった「倫理的意味」が創出される。「過去」から引き継がれた良いものを「継承」し、過去に行われた「罪悪」を認め「反省」することは、「過去」を恐れ敬うからこそ生まれる倫理的行為であり、それらは私たちの社

会の「価値」となるものである。また同様に、「未来」に良いものを残し、害悪を極力減らすように行為することも、不可知な未来に畏れを覚えることによって生じる「倫理的行為」であり、その中で、「未来」に残すべき「価値」とは何かということを私たちに考えさせる。

もっと言えば、「現在」についても私たちは「不可知」な力の影響を感じることができる。なぜ私は長い宇宙の歴史の中で、「現在」という時間に「地球という惑星」に生まれ生きているのか。そのことがどれぐらいの偶然が重なって生じたことなのかを考えれば、そこに私たちの意志ではどうにもならない、「不可知の意志」の力を感じざるを得ない。また、「私」と関りをもった「その人」との「出会い」は、どのぐらいの確率で生じたものなのか。いわばその「偶然性」の中に私たちは「不可知なもの」つまり「スピリチュアリティ」を感じるようになるわけである。「現在」をそのように捉えることは、私たちに「現在を同時代に生きる人々と生きる意味」について深く考えさせ、今を生きることの重要性や、出会った人々とどのような関係を作り、共に生きれば良いのかといった「意味の創出」を促す。

以上、ケアリングコミュニティにおける「スピリチュアリティ」の位置付けについて検討してきた。「スピリチュアリティ」はケアリングコミュニティにおいて、「意味（価値）」を創出する源泉となるものであり、それは「スピリチュアルな存在」の持つ「不可知性」への畏敬の念に由来していることを明らかにした。近代社会における「啓蒙」は文字通り、それまで「不可知」だったものに「科学」の光を当て、その結果人類を大きな発展に導いたことは間違いない。しかし、「不可知なもの＝スピリチュアリティ」との関りが薄れたと思われる現在、人は生きる意味を喪失し、孤立や孤独、アノミーや退廃といった社会不安に覆われている。

このような事態に対処するためには、ケアリングコミュニティ内部において、「スピリチュアリティ」との関りの機会を適切な形でいかに増やしていくことができるかが課題となるだろう。それはいわゆる「宗教的な実践」の形もあれば、自然との関りの回復、他者との関りの回復、過去や未来との関りの回復、そして現在に共に生きているという「偶然性」との関りの回復などとして求められよう。このような多様なスピリチュアルなものとの関りを回復することで、人々の間に「意味を創出する」場を増やしていく。「意味の創出」はケアリングコミュニティを豊かにし、先ほど挙げたような孤立や孤独、アノミーや退廃といった社会病理を解消することにもつながる。このような位置づけを持つ領域としてケアリングコミュニティ概念の中に「スピリチュアリティ」を位置付けることが重要である。

(6) ケアリングコミュニティ概念の8つの分析枠組みの布置についてのまとめ

以上、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みの布置について考察してきた。ここでこれまで検討できなかったそれぞれの分析枠組みのその他の特徴もふまえて、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みの布置についてまとめて置く。

①進化人類学的視点

進化人類学的視点は、人間には「利己的形質」と「利他的形質の両方」が備わっているという知見を与えている。人間の「利他的形質」は「自然的ケアリング」の源泉となっているが、一方で人間にはより原初的な「利己的形質」が併せて保たれているため、この2つの形質の相互作用により、「自然的ケアリング」には「道德ピラミッド」と呼ばれる、距離に反比例して「ケアリング」の動機づけが弱くなるという特質がある。この「道德ピラミッド」は、「自分」→「家族」→「近隣」→「小地域」→「大地域」といったように、ケアリングの働く範囲の優先順位を構成しているが、「自分」が満たされれば「家族」に、「家族」が満たされれば「近隣」に、といった具合に、ケアリングの幅が広がっていくという特質も持つ。ゆえに、「自然的ケアリング」をより広範囲の集団に適用させるためには、よりミクロな領域のニーズを徐々に満たしていくことが重要な取り組みになる。

「自然的ケアリング」の限界を乗り越えるには、「倫理的ケアリング」が求められるが、それは世界2における人々の主体的な価値選択によって行われる。ただ世界1における人間の本来の形質が消えるわけではない。世界1と世界2は互いに影響し合いながら人々の「ケアリング」の多様な様態を形成する。よって、世界2における人の「倫理的ケアリング」としての主体的な価値選択が非常に強固な人の場合は、自身の置かれた状況が非常に厳しくても、他者に対する倫理的なケアを行える人もいると考えられるが、そのように強固な倫理観を持てる人ばかりではないので、通常はできる限り人間の「利他的形質」が発現しやすいような環境を整備し、「自然的ケアリング」の発現をベースにした人々のケアリング環境を整えることが重要な課題になる。

②ケアの倫理

ケアの倫理は「自然的ケアリング」をベースにした、人々の「ケア」に関わる倫理である。ケアの倫理は第1章で検討したように、存在論的現象学の哲学的基盤をもち、人間存在を「関係的」、「主体的」、「現実的・日常的（身体論的）」に把握する。また「ケア」は人間にとって「喜び」でもあり、「重荷」でもあることから、人間存在にとっての「ケアの両義性（喜びにもなり重荷にもなる）」がある。

またケアの倫理は特に「関係的」に生きる人間存在を前提にしているため、そこからいくつかの倫理的基準が導かれる。

第一に、「出会った他者」に対する「無条件のケアの提供」である。ケアの倫理は「出会った他者」に対しては、何の留保や条件をつけることなく「ケア」を提供する。この基盤になるのは「自然的」には人間の利他的形質による「自然的ケアリング」にあるが、「倫理的」には「絶対的他人概念」にその基盤がある。「他者」は共感可能な存在でもあるが、完全にはその全体を把握できないがゆえに、倫理的に「無条件の歓待」の対象となる。

第二に、ケアする対象に対する「無限定のケアの提供」である。ケアの倫理は、無条件に他者をケアするが、さらにそのケアの内容も「無限定」である。ケアの倫理は「これは

してあげるが、それはしてあげない」というような、ケアの内容の限定をしない。これは他者のニーズには何でも応答するという倫理的態度を要請する。なぜこのような倫理が要請されるかという、ケア関係が「非対称の関係」になっているからである。「ケア」には必ず「ケアする人—される人」という非対称性が伴う。「ケアリング」関係を相互性で捉える向きもあるが、ケアは基本的に一方向的である。「ケアする人」も「ケアされる人」から何かを得るという主張は、「ケア」を何らかの「取引」と同じものとみなしている。「ケア」を相互性で捉えてしまうと、「条件付きのケア（私が何かをしてもらう代わりに、あなたに何かをしてあげる）」しか認めることができなくなってしまう。これでは「無条件のケア」も「無限定のケア」も提供することはできない。むしろ、「ケアする人—される人」という非対称の認識があるから、「ケアする人」は「ケアされる人」に対して、無限定の「ケア」を行う倫理的責任を負う。「ケアする人」が「ケアされる人」に対するケアを行わなければ、「ケアされる人」が困ったままになる、という状況で行われるのが「ケア」の本質であり、よって「無限定のケア」という倫理的態度が要請されるわけである。

第三に、ケアする対象に対する「実存的共感に基づいたケアの提供」である。「ケアの倫理」においては、ケアの対象になる人を、客観的なものとしては捉えない。ケアするプロセスの中で「客観性」からその人をアセスメントすることはあるが、最終的なケア実践においては、その人を「客観的な対象物」ではなく、主体的な意思を持った「実存的存在」として捉える。これは岡村重夫の社会福祉援助の原理である「全体性の原理」（岡村 1983 : 97-99）に似ているが、単に人間を「部分からなる集合の全体」ではなく、部分には還元できない「実存的存在」として捉えるところにその重要性がある。そして「ケア」を行う時には、対象者の「実存」に対して、ケアを提供する側も「実存」をもって実践を行なう。対象者の「実存」に働きかけるには、「実存的共感」ともいうべき、提供者側の共感的支援が不可欠だからである。言い換えれば「ケアの倫理」では「人間同士の関り」として「ケア」の提供を行うことが重視される。

さて、このように「ケアの倫理」を捉えると、「ケアの倫理」がケアリングコミュニティの中で中核的な概念になっていることがわかる。なぜなら先ほど検討したように、ケアリングコミュニティにおいては人々が互いに関わり、対話し、ケアし合うことを通して、「意味」を創出することが重視されているからである。「ケアの倫理」の存在論的現象学的な人間存在の把握の仕方や、そこから生まれる倫理基準は、「ケア」を通じた人々の「意味（価値）」を豊かに創造する。「ケアの倫理」に基づいたケア実践こそ、ケアリングコミュニティに「意味」を豊かに生じさせる源泉となるような行為である。

しかし、何度も指摘するように「ケアの倫理」には限界もある。「無限のケアの可能性」、「ケアの誤謬性」、「出会わない他者へのケアの免責」がそれである。それらの限界を補うためには、ケアリングコミュニティの内部で別のケアの提供の仕組みや、それに伴う倫理が必要になる。

このように「ケアの倫理」はケアリングコミュニティにおいて「意味の創出」という重

要な役割を担う倫理基準と言えるが、同時に、その限界を補う様々な他の倫理を要請する。

③コミュニタリアニズム

コミュニタリアニズムは「ケアの倫理」と「正義の倫理」の間に配置され、双方の倫理をゆるやかに媒介する位置づけを持っている。コミュニタリアニズムの思想的特徴は、人は何らかの「負荷」を自己に持っており、関係性から解き放たれてまったくの自由に振舞う「人間観」を前提にしないところから、倫理的基準を生み出すところにある。その意味で「コミュニタリアニズム」は「ケアの倫理」と共通の思想的基盤を持っていると言える。それは、人間が何らかの「関係」に規定された存在であるという、現象学的存在論の思想的基盤である。

しかし一方で、コミュニタリアニズムは「ケアの倫理」とは異なり、「閉じたケア関係」ではなく、より「公共」に開かれたことを考えるという思想的基盤も持っている。これはコミュニタリアニズムが、政治哲学としての「正義の倫理」への批判から思想の根幹が形作られたことと関係があると思われるが、「正義の倫理」が「自由で平等な人間存在」を前提としてその倫理を考えるのに対し、コミュニタリアニズムは「不自由で不平等な（差異のある）人間存在」を前提としてその倫理を考えるとところに違いがある。「正義の倫理」が普遍的な権利概念や、それを達成するための「法規範」を重んじるのに対し、コミュニタリアニズムはコミュニティに特有の価値や、人々の熟議による「共通善」の検討、そして個人的な「美德の涵養」を重んじる。

このような特徴を持つコミュニタリアニズムの思想の、ケアリングコミュニティにおける位置づけは、第1に「ケアの倫理」の限界であった「内向きに閉じがちなケアリング関係（無限のケア要請など）」を、より「公共的な問題」として取り扱うことを可能にするという役割がある。コミュニタリアニズムはコミュニティ内部における人々の「共通善」を熟議の上で構築していくというプロセスを大事にするが、「ケア」の現場から上がってくる様々な課題に対し、その問題に対するコミュニティ(公共)の対応の倫理的なあり方を、熟議を通して考えていく。「ケアの倫理」におけるケア実践は、個別ケアのレベルだけでなく、より大きな領域（地域や世界全体）での実践を行なう可能性を秘めてはいるが、その倫理の特徴による限界から、ややもすれば二者間や狭い範囲での実践にとどまりがちである。コミュニタリアニズムはそれをより広い、コミュニティ全体の課題として取り上げることを可能にし、「ケアの倫理」の適用の範囲を広げることに役立つ。

第2にコミュニタリアニズムは、「公共」の場におけるケアリングコミュニティの「意味の生成」に大きな役割を果たす。「ケアの倫理」はケアリングコミュニティにおける「意味の生成」の最も基本的な基盤であったが、そこで生み出された「意味」が「公共のもの」になってこそ、ケアリングコミュニティにおける「意味」としてその機能を果たすことができる。コミュニタリアニズムは、公共の場における「熟議」を通して、「共通善」と呼ばれるケアリングコミュニティにおける「意味」を生成していく。このようにして生み出さ

れた「意味」は、この後に検討する「システム」の「存在意義(目的)」にもなる。逆に言えば、コミュニタリアズムによる「熟議」を通さない「システム」の構築は、「システム」による「生活世界」の植民地化を招く恐れがあり危険である。このような意味で、コミュニタリアニズムは、「ケアの倫理」と「システム」をつなぐ結節点のような役割も担っていることがわかる。

第3に、「公共」の場での「熟議」を通した「意味の生成」を図るプロセスの中で、ケアリングコミュニティの成員の「美德の涵養＝主体形成」を図る役割をコミュニタリアニズムは持っている。「熟議」による「意味生成」の場は同時に、人々が何に価値があるのか、どのようなケアが重要であるのか等について学び、考え、それによって成員個々の「実存的意味」を深めるとともに、ケア実践における「倫理的態度」の形成を図る場でもある。そのように獲得された「実存的意味」と「倫理的態度」は、具体的なケア実践の現場で活かされ、よりよいケア実践を行なう基盤となる。コミュニタリアニズムはいわば「ケアの倫理」を「鍛える」役割も担っているといえる。

④討議倫理

討議倫理は、図 4-②のケアリングコミュニティの布置図において、世界3の底部に、横長に配置されているが、これは討議倫理が世界3の「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」の全体に関わって、ケアリングコミュニティの「意味の生成」のプロセスにおける基本的な討議のルールを定めていることを表現している。

もう少し具体的に、討議倫理がケアリングコミュニティにおいてどのような部分に適用されるかをいえば、大まかに、先述の世界3の検討で分類した3つのレベル——①個別的ケア実践における価値（ケア）選択のレベル、②ケアリングコミュニティにおける価値生成（選択）のレベル、③ケアリングコミュニティ内のシステム構築に関わるレベル——において適用されると考えられる。

この3つのレベルについてはすでに詳述したが、①個別的ケア実践のレベルにおいては、ケア対象者とケア提供者、生活世界やシステムのケア関係者の討議ルールに基づいた適切な討議に基づき、どのようなケア提供が妥当であるかが検討される。②ケアリングコミュニティにおける価値生成(選択)のレベルでは、より公共的な場で、今後どのようなケア提供を行うことが妥当なのか、ケアの価値や意味も含めた公共的な意味の生成が討議倫理のルールに基づいてなされる。③システム構築のレベルでは、人々のケアリングだけでは限界のあるケア実践について、どのようなシステムを構築するかが討議され決定される。システムを構築する場合には、より広範な人への影響が大きいため、ハーバーマスの示した「道徳原理」の討議原理が適用され、また討議ルールもより厳格なものになる。

このように討議倫理はケアリングコミュニティ実践の各段階にわたって、ケアリングコミュニティの意味を生成し、それに基づいたシステム構築を図る際のプロセスについての倫理的基準を規定している。

⑤正義の倫理

正義の倫理については、図 4-②の布置図においては世界 3 における「一般道徳」と、「法・制度・行政機構」にまたがった領域として配置しているが、正義の倫理は本来、「システム」を駆動する「目的」として、「道徳原理」に基づいた人々の合意により、ケアリングコミュニティの「意味」が結晶化（法化・制度化）したものである。

「道徳原理」についてはハーバーマスの討議倫理を検討する際に簡単に触れたが、これは「討議倫理」の中でも特に「一般道徳」や「法」のような、より普遍的に人々に適用される「規範」を定める時に適用される、より討議の条件の厳密度の高い原理である。「一般道徳」や「法」はより一般的・普遍的に、しかも大きな拘束力を持って人々に「規範」として適用されるため、それを決定する際にはより厳密な討議のルールや原理が求められるのである。

正義の倫理（それを具現化する法・制度・行政機構）は、このような厳密なプロセスを経て形成されるが、その目的は人々相互の「ケアリング」のみでは限界がある部分を、制度的なシステムとして補完することである。

わが国でもこれまで様々な社会保障・社会福祉の法制度が整備されてきた。ここで問題となるのは、第 1 に、整備されてきた社会保障・社会福祉の法制度が、討議倫理にのっとった討議のプロセスを経て、つまりケアリングコミュニティ内部の「意味の生成」を経た結果、その結実として作られた法制度であるかどうかということである。第 2 に、そのことにも付随するが、実際に作られ運用される「システム」が実際に私たちの「ケアリング」の限界を補完し、豊かにしているかどうかということである。

第 1 の点については、第 2 章で大橋謙策のケアリングコミュニティ概念を検討した際、わが国では戦前の「風化行政」政策の影響を受け、「労働力確保」のための「ケアの社会化」が行われたという分析が大橋によって批判的になされていることを取り上げた。大橋はこのような「ケアの社会化」の考えは現代にも引き継がれており、その点で日本の「ケアの社会化」論には問題があるとする。このような大橋の分析をみれば、わが国の正義の倫理を具現化している社会保障・社会福祉の法制度は、ケアリングコミュニティ内部の「意味の生成」を経て、討議倫理にのっとって形成されたものとは言い難い。

わが国の正義の倫理の形成に大きな影響を与えてきたのは、海外から移入される「人権意識」である可能性が高い。戦後の GHQ の指導による社会保障体制の整備にせよ、ノーマライゼーションの思想にせよ、近年の障害者差別解消法の成立と、その前提となった「障害者の権利に関する条約」にせよ、わが国の法制度を前に進めてきたものは海外由来の思想の輸入であることが多い。また、高齢社会の進展とともに創られた「介護保険制度」にしても、ケアリングの「意味の生成」によって構築されてきたというよりむしろ、急激に進む高齢化の状況に対する必要性から構築されてきた側面が強いと思われる。もちろん、わが国固有の内発的な思想的高まりが全くなかったわけではなく、介護保険による「ケア

の社会化」に全く意味がなかったわけではないが、国民をあげての「ケアの意味の生成」という形で結実したものはほぼ皆無と言って良いのではなからうか。この点においてわが国の「正義の倫理」とそれを具現化するための「システム」のありようは、様々な問題をはらんでいると考えざるを得ない。

第2の点については、第1の問題点を挙げていけば言わずもがなではあるが、現行のわが国の社会保障・社会福祉のシステムは様々な限界を抱えている。地域包括ケアシステムにしる、それを発展的に継承する「我が事・丸ごとの地域共生社会の実現」にしる、既存のシステムの限界に基づいて行われている改革である。問題はそれが単に「システムの限界」を補完することを目的に行われる改革であるのか、それとも「ケアの意味の生成」に基づいて、いわば国民的議論を経て行われている改革であるかによって、その成否が決まると言っている。単にシステムの限界を補完することを目的とするなら、それは根本的な解決にはつながらない。私たちがどのようなケアを求め、どのような人生の意味を大事にしたいと思っているか、そのような「意味の生成」の帰結として改革が行われるなら、それは本当の意味で「ケアリングコミュニティ」の限界を補完する「システム」となるだろう。

いずれにせよ、「正義の倫理」は、「ケアの倫理」の限界を補完するためにも不可欠な「倫理」であることは間違いない。また「正義の倫理（システム）」には、まかり間違えば人々の関係性を断絶し、「個人化」を進める負の側面はあるにしても、普遍的なケアを可能にする点や、「ケアの倫理」では対象にできない人々をケアの対象に包括するなどの点で、これからのケアリングコミュニティを構築する上で欠かすことのできない領域である。よって、その構築のプロセスが重要であり、ケアリングコミュニティにおける「意味の生成」の帰結として、正義の倫理やシステムが構築されることが望まれる。

⑥科学的合理性、⑦経済的合理性

科学的合理性は「ケア」の客観的な効果を測り、経済的合理性は行われる「ケア」の費用対効果を測る。どちらもその目的は「ケア」の効果をより高めることにあるが、科学的合理性が「ケア」の効果そのものを測定するのに対し、経済的合理性は「ケア」の効率性を測定する。科学的合理性は「ケア」の「正確性」に関わり、経済的合理性は「ケア」の「持続性」に関わる。よってこれら2つの合理性は、「ケアリング」の限界である、「ケアの誤謬性」と「無限のケアの要請」を補完し、より正確なケアの提供と、有限の資源に応じたケアの効率的提供を可能にする。

ケアを正確に提供することと、有限の資源の中で効率的にケアを提供することは、極めて重要なことであり、この2つの合理性は追求できる限り追求していく必要がある。ただこれまで何度も指摘したように、これらの合理性が「ケアの本来の目的」を離れてただその合理性の追求のみを求めるとすれば、これらは本来のケアにとって大きな災いとなる可能性がある。

科学的合理性はケアの専門分化を進めるが、それにより「人間の実存の全体」を見えにくくする可能性がある。経済的合理性は、経済的効率性だけを追求し、経済的効率性に適わないケアを切り捨てる危険性がある。

このように、これら2つの合理性は、「ケアリング」の限界を補完するために不可欠な要素であると言えるが、この2つの合理性を用いる際には、「ケアの倫理的意味」を常に前提にしなければならない。

⑧スピリチュアリティ

スピリチュアリティについては前述したように、ケアリングコミュニティにおいて「ケアの意味の生成」の源泉としての位置づけを持っている。「スピリチュアリティ」は「不可知性」を有しているがゆえに、様々な事象に対する畏敬の念を喚起する。その対象が「不可知」である以上、私たちはその対象を軽々に扱うわけにはいかななくなる。そこにその対象に関わる際の「倫理的態度」が要請され、その対象との関りを通じて、私たちは対象に対する自分たちの「価値」や行為の倫理的妥当性、どのような関りが善く、どのような関りが悪いかといったような、ケアリングの「意味の生成」を行う。

「不可知なもの」すなわち「スピリチュアルなもの」をどのようなものとするかは、人々がどのようなものに「不可知性」を見出すかによって異なる。宗教的な「神」をその対象とするものもあれば、「自然」にその不可知性を見出すものもある。「他者」も、完全にその人の気持ちを理解しえないとすれば、スピリチュアルな存在の対象となる。「過去」や「未来」に不可知性を見出し、過去の継承や、過去の過ちへの反省に、スピリチュアルな意義を見出すものも多いだろう。未来に何かをつないだり、未来への責任を感じる気持ちもスピリチュアルになり得る。また「現在」においても、私たちが現在に共に生きている「偶然性」に思いをはせることによって、そこにスピリチュアリティを感じることもできる。

しかし現代社会は「不可知」なものがまるでなくなったかのような、科学的客観主義が幅を利かせる時代でもある。そのため、現代社会においてはスピリチュアルなものとの関係が希薄になり、ケアの「意味の生成」がしにくい世の中になっている。このような時代において、スピリチュアルなものとの関係を取り戻すことは、「ケアの意味の生成」を活発にするという意味で、重要な課題となる。

ただし、世界4に位置付けられるスピリチュアリティは、世界3における「倫理的審判」に適うものでなければ、社会の中に流通させることはできない。「不可知」である「スピリチュアリティ」は意味の源泉になる一方で、「不可知」であるがゆえに都合の良い解釈が与えられ、その解釈が時に現実社会に大きな災厄をもたらすことがある。わが国ではオウム真理教による一連の犯罪行為があったが、このような事件は、「スピリチュアル」な領域を倫理的に用いることなく、自分たちの都合の良いように解釈してしまった結果引き起こされたと考えられる。

しかし、ここですぐ付け加えなければならないのは、このようなスピリチュアリティの

審判を行うのは、「科学的客観性」ではなく、世界3における、私たちの「倫理的価値選択」であるということである。「科学的客観性」は「スピリチュアル」な存在そのものの意義を否定する危険性がある。オウム真理教の事件などは、あまりに科学的な客観主義が支配する世の中の中で、人々が現実社会で生きる意味を喪失し、その喪失感に思い悩む人々が、「スピリチュアル」な領域に一縷の望みを託した結果、その「スピリチュアリティ」が暴走した末に引き起こされた事件だとも解釈できる。私たちがやるべきことは「スピリチュアルな存在」を科学的客観主義によって否定するのではなく、スピリチュアルな領域が私たちの実存に与える影響の大きさを認めながら、その領域も含めた「倫理的価値」について話し合い、その倫理的妥当性を検証していくということである。

いずれにしてもケアの領域においては、死や病気、人生の理不尽、他者、過去・現在・未来といったスピリチュアルな領域に関わる事象が多くあり、必然的にそのスピリチュアルなものとの倫理的関りを避けて通れない。それらを避けて通るのではなく、真つすぐ向きあうことで、ケアリングコミュニティにおける「意味の生成」を豊かに行うことが重要であろう。

(7) ケアリングコミュニティ概念の定義

本項ではケアリングコミュニティ概念について、8つの分析枠組みに基づき、その内容を検討してきたが、それらを踏まえ、筆者のケアリングコミュニティ概念の定義を最後に述べて置くことにしたい。筆者の検討を踏まえたケアリングコミュニティ概念は、次のように定義できる。

「ケアリングコミュニティとは、「人」の存在論的本来性である「関心」に基づいて「世界」と関わり、また「身体性」と、遺伝的形質として人類が有している「利他的傾向」を基盤にした「共感」にもとづいて相互にケアし合う（ケアリングする）ことを中核概念として持つコミュニティである。

このコミュニティでは、「人」が、「自然」、「他者」、「社会」、「スピリチュアルなもの」との関りを通して、様々なその人自身の、あるいはその人が暮らす「世界」の「意味や価値」を創造する。そして、その「意味や価値」を元に、「公共圏」における熟議に基づいて構築される「システム（正義の倫理）」の力も活用しながら、人々が自らの「実存的意味」をよりよく豊かに生きることができるよう、コミュニティの中でお互いに関わり合い、対話や討議を行い、共に成長し合いながら、支え合う実践（ケアリング）を行なう。このような「ケアリング」の展開がさらにコミュニティ内部の「意味や価値」の豊かな創造を促し、それぞれの成員の「実存的意味の深化」と、コミュニティ全体の「意味（価値）の蓄積」を同時に、意図的に図っていく場がケアリングコミュニティである」

この定義では、存在論的現象学と、進化人類学の知見を基盤にした「ケアする本来性」を持つ人間存在の認識を軸に、コミュニティの中で豊かにケアし合うことで、自分の価値や社会の価値が豊かに創造され、結果的にそれが、人が真に豊かに生きる源泉になるということを特に含意している。ケアリングコミュニティ概念が含意するのは、単に人がケアし合っていたり、様々な主体の連携に基づいて機能的なケアがコミュニティの中で展開されている状況を指すものではない。重要なのはその中で人間の生きる意味や社会の価値が、ケアリングを通じて豊かに生成されているかということである。そのようなケアリングを通じた、社会の豊かな価値の生成を意図的に図っていく場であるということこそ、ケアリングコミュニティ概念の中核に位置付けるべき要素であると考えられる。

第3節 ケアリングコミュニティの实在的構造と8つの分析枠組みの構造連関

本項では前項までのケアリングコミュニティ概念の検討をふまえ、より实在的、現実的にはどのようなものとしてケアリングコミュニティが形成されるかを検討する。検討する課題としては、ケアリングコミュニティを担う主体は誰か、また複数の主体が想定されるが、それぞれの役割と機能、権利と責任の所在はいかなるものかという点、また、ケアリングコミュニティはどのような範囲に、どのような組織体を含んで形成されるのかという点、そしてそのように形成されるケアリングコミュニティの实在的構造の中で、8つの分析枠組みがどのような主体によって担われ、ケアリングコミュニティ全体としてのその8つの分析枠組みの構造連関は、实在的にはどのような形でつくられているか、といった内容を含む。順次検討する。

(1) ケアリングコミュニティの機能とその担い手

本項では、ケアリングコミュニティの具体的な機能とその担い手について検討する。

ケアリングコミュニティの概念に表現されるように、ケアリングコミュニティは大まかに、①ケア対象者の「価値選択」に基づいてケアを提供する機能、②ケアリングの場や関係性を作り出す機能、③ケアリングコミュニティ内の「意味」を生成する機能、④ケアリング実践や討議の過程の中で、人々の主体形成と「実存的意味の深化」を図る機能、⑤ケアリングコミュニティで合意された「意味」を基盤に、「道德原理」に基づいて「システム」を構築し、運営する機能を有すると考えられる。またこの5つの機能には、より具体的な機能が含まれると考えられる。

①ケア対象者の「価値選択」に基づいてケアを提供する機能

まずケアリングコミュニティの機能としては、ケアを要する人に対して何らかのケアを提供する機能が挙げられる。このときケアリングコミュニティ概念が含意するのは、提供

されるべきケアは、その人の「実存的意味における価値選択」に基づいて選択されるべきであるという点である。

「実存的意味における価値選択」とは、存在論的現象学の視点から「ケア」を捉えれば、「ケア」という行為そのものが、何らかのその人の生きる「意味」や「価値」に関わっているということ、言い換えれば、そもそも「ケア」を選択するという行為が、その人の「実存的意味」に関わっているという理解が重要である。その人が自分の人生で大切にしていること、いわばその人の人生の生きる意味（実存的意味）に「ケア」という行為は関わっており、「ケア」を選択するという行為は、まさにその人の「生き方の選択」に他ならない。

この時課題になるのは、第1にケアの選択に関わる課題であり、その人の「生き方の選択」としてケアの選択を考えるのであれば、その人が十分に吟味することのできる様々な「生き方」の選択肢が用意されたうえで、適切なプロセスに従って「ケア」を選択できるかどうかということが重要になる。

まず十分に吟味することのできる多様なケアの選択肢を用意できるかどうかという課題については、その人が現在のその人の状況の中で、どのような「ケア」を望んでいるかという適切なアセスメントと、それに基づいた「実存的共感」がなされる必要がある。また、その時にその人が、自分の「生き方」として「ケア」を選択できるだけの（十分に吟味できるだけの）、多様なケアの選択肢が用意されていなければならない。そして、そのような選択肢があることを本人が知りえ、その内容を理解したうえで、その人が最も望むケアが選択できるよう支援することが重要になる。

この時、多様なケアの選択肢は、「家族」によるもの、「近隣」によるもの、「ボランティア」によるもの、「行政システム」によるもの、「市場システム」によるものなどが考えられる。この時重要なのは、様々な主体から提供される「ケア」が、その人の「実存的意味」を支える「ケア」になっているかどうかを問う視点である。

このうち、例えば「家族」、「近隣」、「ボランティア」は通常「生活世界」の中で営まれる「ケア」の領域に属し、「行政システム」と「市場システム」は「システム」の領域からの「ケア」に属す。ただ、それは、「生活世界」に属するケアが人々の「実存的意味」を満たすことができ、「システム」によるケアが、「実存的意味」を満たさないケアだとは一概には言えない。もっと正確に言えば、「生活世界」にある「家族」や「近隣」や「ボランティア」が、「システムによる植民地化」により、それら自身が「システム」と化していれば、それらから提供されるケアは「実存的意味」を満たさないだろうし、「システム」の領域から提供されるケアが、「ケアリングコミュニティ」における「意味の合意」に基づいて合意されているケアであれば、そのケアは「実存的意味」を提供できるケアとなり得る。つまり、ケア提供主体の「見かけ」だけに惑わされてはいけないということである。「生活世界」にあるものが「システム」になっていたり、「システム」が「ケアリングコミュニティの意味」をしっかりと反映していることもある。

よって重要なのは、提供される「ケア」の前提として、その「ケア」がケアリングコミ

ユニティ内部でしっかりと「意味化」され、人々の「実存的意味」を満たしうる「ケア」になっていることである。これがなければ、ケアを選択するものは、「実存的意味」を満たすことのできるケアをそもそも享受することができない。

このような「意味あるケア」を多様に提示することを前提に、次に「ケア選択」のプロセスが重要になる。このプロセスには「討議倫理」が用いられる。ケアの対象者も含め、「家族」、「近隣」、「システム」、その他関係者が、その人にとってどのようなケアが必要になるかを討議する。この時、ケア選択の最終的決定権者はもちろんケアの対象者その人になるべきであるが、その決定のプロセス（討議のプロセス）が妥当であるかどうか問われることになる。

法的には、「ケア選択」の決定権者はそのケアの直接的受益者であるケアの受け手（対象者）になることは言うまでもない。しかし実はこの時、法的な領域というのは、「システム思考」でこの受益者の権利を定めていることに注意をする必要がある。

どういうことかということ、本来人間の行為の「決定」は、その人がまったくの単独で行うわけではなく、様々な関係性に影響をされて行う行為である。またその「決定」は、後にその人と関わっている人々にも、大きな影響を及ぼす行為である。ある「ケア」を選択すれば、その人の「家族」や「近隣」、「システム」がその決定に何らかの影響を受けて行為することになる。そして重要なのは、その影響を受ける側も、「実存的意味」をもった「人間」である。もし、「システムの（法的）思考」のまま、ある「法的受益者」が「ケア」を選択し、その影響をただ周囲のものが唯々諾々と受けねばならないような状況であれば、それはある意味で「システムによる生活世界の植民地化の一形態」である。そのようなことにならないようにするためには、「ケアの選択」による影響を受けるもの（当事者だけでなくその家族や近隣、システム関係者等）が可能な限り討議に参加し、その討議の中で「ケア」を選択する根拠となる「意味」を模索し、その「意味」に基づいて「ケア」を選択するというプロセスが重要になる。

しかしではこの時、ケアの第1の対象者である、ケアの受け手のプライオリティは、どのような形で位置づけられるだろうか。

「ケアの倫理」では、まず自分自身の「ケア」を行うことが優先される。それが満たされれば「家族」、「家族」が満たされれば「近隣」といった具合に、「道德ピラミッド」が「ケアの倫理」の前提にある。このような「ケアの倫理」の「道德ピラミッド」からすれば、最も優先されるべき「ケアの対象」は言うまでもなくその人自身、つまりケアの第1対象者である。このように、ケアの第1対象者のプライオリティは、法的な「システムの思考」ではなく、「ケアの倫理」で位置づけることができる。人々の「討議」はこれを前提に、まずそのケースで最も「ケア選択」の影響を受ける、プライオリティの高い人の「ケア」を最優先にすることを目標として行われる必要がある。

ただこれは、ケアの第1対象者の意向を「最優先する」ということであって、その人の意向を絶対視し、その他の関係者の意向を全く意に介する必要はないということによって

いるわけではない。「法的」な「システム思考」であれば、そのように考えるであろうが、「ケアの倫理」で考える場合は、その人以外の関係者の意向も——あくまで「プライオリティ」を意識しながらということであるが——考慮する必要がある。

例えばある介護サービスが必要な A さんという人がいて、「家族」、「近隣」、「行政システム」からの「ケア」の利用を考えているとしよう。法的には A さんは、関係者の意向に関係なく「ケア」の選択を行うことができる。しかし現実的にそのような関係者の意向を無視して「ケア」の選択を行うと、それは「生活世界」の「システム」による植民地化の結果をもたらす可能性がある。

例えば A さんは、「行政システム」のケアサービスを利用できる資格を持っているが、それを忌避して、「家族」によるケアを選択したとしよう。しかしこの時「家族」にも A さんのケアを十分に行う余裕がなく、本当であれば「行政システム」のサービスを利用してもらいたいと考えていたとする。この時「法的」に言えば、A さんは家族の意向に関わらず「ケアの選択」を行うことができる。しかしそれは A さんが「家族」の意向を無視するということであり、現実的には「家族」との関係の悪化や断絶を生む可能性がある。

このようにケアに関わる領域では、「法的」な「正義の倫理」を振りかざしただけでは問題が解決するどころか悪化することが考えられる。この事例で、結果的に A さんと「家族」の関係性が悪化し、A さんが「家族」から見放されてしまったとする。そうすると A さんは、結局のところ「行政システム」のケアサービスを頼らなければならなくなってしまう。A さんの「生活世界」に「システム」が取って代わり、その時点で「システム」による「生活世界」の植民地化が完了する。もちろんこの時、提供される「システム」が、A さんの「生きる意味」を尊重したケアを提供する可能性はある。しかし同様に、「システム」による「生活世界」の植民地化の可能性もある。

いずれにしてもこのような帰結に至らないようにするためには、「法的な権利論（正義の倫理）」だけで「ケア選択」を行うのではなく、「ケアの倫理」を前提にした関係者の討議に基づいて「ケア選択」を行うことが重要になる。

先ほどの A さんの事例に、「ケア選択」の討議倫理的プロセスを当てはめて考察してみよう。

A さんは「できるならば家族にケアしてもらいたい」という意見を表明する。「家族」は「A さんの気持ちはわかるが、自分たちの生活もあり、家族だけでは十分なケアを提供できないし、家族全体の幸福のためにも行政のケアサービスを使うことも検討してほしい」と「家族」としての意見を表明する。意見の不一致のあるコミュニケーション的行為は、「討議」のフェーズに入り、討議倫理を踏まえた「討議」によって、お互いの意見の一致（合意）を試みようとしていく。このとき、この討議に関わっているケアマネージャーなりソーシャルワーカーは、それぞれの専門的立場から自分の意見も述べつつ、討議が「討議のルール」に従って円滑に進められるよう、「討議の場」をマネジメントし、時に双方の言い分を代弁したり、対話的行為に支障がある人の発話行為を支援しながら、「理想的な討議空

間」の形成に心を砕かなければならない²⁾。また、「科学的合理性」や「経済的合理性」の知見を適宜用いて、「ケアの選択」に有効な情報を、討議当事者たちに適切に伝える役割を担う。このようにして「討議」のプロセスを踏んで決定される「ケア選択」は、ケアの第1対象者にとって良いものになるだけでなく、「家族」やその他の関係者にとっても良いものになるはずである。再び、Aさんの事例でこのプロセスの意義を考えてみよう。

Aさんはソーシャルワーカーらの話から、「行政サービス」から提供されるケアは、自分の従来の想像よりはるかに自分の人生の意味を豊かにしてくれるものであることを知るに至った。「家族」の側も、自分たちだけで「ケア」をするのは難しいが、当初考えていた「施設」でなくても、在宅での様々なケアサービスを利用することで、「在宅」のままAさんの介護を継続することができ、そのことがAさんのためにも最善であることを理解するに至った。Aさんと関係者は、「在宅において、在宅ケアサービスを利用しながら、できる範囲で家族がそのケアに加わるということが、Aさんのケア(及び家族)にとって最良の選択であることを合意するに至った。

このようなプロセスを経ることが、単に「法的権利の行使」として「ケア選択」を行うことと異なる帰結をもたらすことは一目瞭然であろう。

例えば上の例では最終的にAさんと「家族」との「コミュニケーションの断絶」は起こっていないばかりか、よりAさんと「家族」そして「システム」との関係がより強固になっていることが伺える。

またAさんとその家族、そしてシステムとの間に、ケアに関する「意味の共有」が図られている。Aさんの在宅で暮らしたいという意向についての意味の共有や、「家族」が「行政サービス」の力を借りながらも、Aさんを在宅で介護するという意味の共有などである。

そして、関係者のケアに関する知識の増大と主体形成が見られる。Aさんは「行政のケアサービス」が自分の「実存的意味」を高めるようなサービスであることを知ることで、家族もまたそうである。そして、「システム」にとっても、このようなケースにおける利用者への関わり方の1つの知見を得たと言え、それは別の事例でのノウハウとして応用できる。そしてこのような知識の増大に基づき、Aさんとその家族は「主体的にケアを選択する」ことが可能になった。

最後に、このようなプロセスを経ることで、ケアリングコミュニティ全体に活かすことのできる、「ケアの意味の生成」が達成されている。「Aさん」、「家族」、「システム」がそれぞれ「ケア」をめぐる様々なその「意味」を検討し、1つの「ケア」の選択という「意味」を生成しえたことは、ケアリングコミュニティ内の他の事例にも、この「意味」を用いることができるようになるということである。個別ケアの丁寧な対応を通すことで、ケアリングコミュニティ内にはいけば「意味」の資源を増やすことができるわけである。このような意味でも、個別支援の実践の場を「ケアの価値選択」の場として意識し、丁寧なプ

プロセスで「ケア選択」を行うことは重要だと考える。

さて、このような「ケアの選択」をした後には、その選択された「ケア」が、その人の「実存的意味」を満たす形で適切に提供されるか、という課題が出てくる。これについては後にふれる、ケアリングコミュニティ内部において「ケアの意味」を豊かに生成し、またそのプロセスを通して、関係者が「ケア」に関する主体形成を図っておくことが重要であろう。このような場合は、ケアリングコミュニティ内部で多様に用意しておく必要があると言えるが、ここでは、個別支援の現場も、その「ケアの意味」を生成する場であり、それを通して関係者が「ケアに関する主体形成」を図る場でもあることを指摘するにとどめたい。

「選択されたケア」が、その人の「実存的意味」を満たす形で適切に提供されるためには、「ケアの選択」の場合と同様、単に機械的に「ケアサービス」を提供するだけでなく、どのようなケアがその人の「実存的意味」を満たすのに相応しいかを常に考え、時に関係者が「討議」を繰り返しながら「ケアの意味」を常に問うケア提供のプロセスが重要であろう。第1章で検討したベナーは、いみじくも「その人がケアリングするものをケアリングする」と述べたが、ケアリングを行う者は、その人が何に「関心」を示しているか、すなわち、何を「生きる意味」として生活を送っているかを常に考え、そこに関心を寄せなければならない。

②ケアリングの場や関係性を生み出す機能

ケアリングコミュニティの2つ目の機能は、人々がケアリングする場や人々の関係性を生み出す機能である。ケアリングコミュニティは、「ケアの倫理」をその中核概念としているが、さらにその基底には、進化人類学の知見から得られる、「ケアする動物」としての本来性がある。人間という「動物種」は、遺伝形質的に「利他的行為」を重視する脳の部位を進化の歴史の中で発達させてきた。その知見によれば、本来人は共に生きるためのコミュニティを作り、そのコミュニティ内での「分かち合い」を通して、コミュニティ全体が生き残る戦略を採用し、生存競争を勝ち抜いてきた。そのような進化上の経緯から、人はコミュニティ内における強い「平等心」を持ち、コミュニティ内部で利他的に行為することを「美德」とみなし、他の動物種には見られない、高度で複雑な社会的連帯の仕組みを作り上げてきた。よって、本来、人は自分のコミュニティの内部にいる人に対しては強い仲間意識と、平等意識を持ち、困っている「仲間」には「利他心」を発揮して、「仲間」を助けようと行為することを「美德」として尊重する傾向を持っていると考えられる。

しかし、現代社会においては、人間にはそのような傾向が見られないと感ずることが少なくない。2014年にわが国でも翻訳本が出版され話題となったフランスの経済学者、トマ・ピケティは、著書『21世紀の資本』（ピケティ2013=2014）の中で、様々な国の経済データから「富める者がますます富み、そうでない者との格差が拡大する仕組み」を解き明かしているが、近代から現代にかけて、人々の間で経済格差が拡大しているという事実は、

人間には「利他性」などなく、「利己的」に振舞うのが本来の姿ではないのかと思わせる。

しかし筆者は、人間の近代以降のこのような振る舞いは、近代以降に拡大した様々な「システム」の力が、人々の「生活世界」を植民地化しており、その結果、本来の「利他性」が顕現しにくい状況に人間を追いやっていることが原因と考える。その有力な分析は、ウルリッヒ・ベックの「個人化」の理論であろう。先述したようにベックは、人々の生活状況の「脱伝統化」（それは産業化とそれに伴う科学化によってもたらされた）が、「システム」による人間の再統合を促進し、その結果として人々は「個人化」という状態に陥っていくというプロセスを示した。「個人化」とは、「意味（ここでは伝統的意味）」で結ばれた関係性から切り離され、「システム」による「機能的」な関係に再統合されることと理解できる。そのような状態に置かれた人間は、自己目的化した「システム」の「機能」に従って、「目的合理的」に行為するようになると考えられる。例えば「資本のシステム」の「機能」は、手にしている「富」をますます増やすことである。人々はその「システム」の中で、「他人」のことはそっちのけでマネーゲームに走り、自らの富を増やすことに執心する。

システムによって再統合（すなわち支配）された人間は、「意味」によって結ばれた他者との関係性から絶たれ、ただ「システム」の機能に従順に行為するようになってしまうと考えられる。よって重要になるのは、「生活世界」としての人々の「意味」に基づいたつながりを回復していくことである。「意味」による人々のつながりが回復すれば、人々が本来持っている「利他的形質」が再び顕現する可能性が高まる。

これはある意味で皮肉なことだが、大災害が発生し、既存の「システム」が機能しない状態に陥ると、人々の「利他的形質」が顕現するという状態が起こる。『災害ユートピア—なぜその時特別な共同体が立ち上がるのか』を著したレベッカ・ソルニットは、世界各地で発生した大災害の際、被災地では暴動や混乱ではなく、助け合いや連帯のコミュニティが立ち上がることを、1906年のサンフランシスコ大地震や、2005年のハリケーンカトリナによる災害時の記録などから指摘している（Solnit2010=2011）。わが国でも阪神淡路大震災や東日本大震災で、人々の自発的な連帯が立ち上がる様子を体験した。このようなわが国の災害時での社会的連帯は、時に国際的な賞賛を浴びたが、ソルニットの著書はそれがわが国に独自の特徴ではなく、世界中で共通の出来事として起こっていることを明らかにしている。

このことが意味しているのは、「システム」から解放された人々（もしくは「システム」に頼ることができなくなった人々）は、その本来の「利他的形質」を発揮して助け合いを行うようになる、ということである。裏を返せば、我々の「利他的形質」は日常的には「システム」によって抑圧され、うまく発現できない状態に置かれているということである。

このような状況を変革するには、コミュニティの中に、意図的に「システム」に支配されない空間、すなわち「意味」に満たされた「生活世界」を取り戻していく他に方法はない。「生活世界」はハーバーマスの理論によれば、「目的合理性（道具的行為）」ではなく「コミュニケーション的行為（コミュニケーション合理性）」によって営まれている「世界」で

あり、人々是对話的コミュニケーションを通して、共に「意味」を了解し、「合意形成」しながら生活している世界である。

このような「生活世界」を取り戻すためには、地域の中に意図的に、「システム」ではない、人と人との関係性をつくることのできる空間を作っていくことである。「システム」ではないということは、「目的合理的」ではない空間ということであるから、「行政システム」や「市場システム」、「科学システム」に支配されない空間をつくるということだ。

例えば、金銭を媒介に結ばれる関係性は、基本的には「市場システム」に支配された関係性であるから、基本的には人間の価値や意味を締め出してしまうため、「生活世界」たりえない。ただ、ここでも注意しておかなくてはならないのは、「見かけ」に騙されないということである。

例えば「家族」は通常、「システム」ではなく、「生活世界」に分類されるべき領域であるが、「システム」による「植民地化」が「家族」にまで及んでいる場合があり、その場合には「家族」も「生活世界」たりえない。一方で、「市場システム」の中に、「生活世界」的な「意味」を見出せるような人と人との関係を見出せることもある。そのような場合は、その人たちの間で「システム」的な思考がいったん途切れ、「システム」の中に「生活世界」の対話的コミュニケーションが生じる場合といえよう。その場合は、見かけは「市場システム」に見えたとしても、実質的には「生活世界」たりえる場合もある。ただ、基本的には金銭に媒介された関係は、「目的論（この場合は経済合理的な目的論）」の世界にいつでもその人々を連れ去る可能性があると考えられるため、そのことにはいつも自覚的であらねばならない。

さて筆者は、このような「生活世界」の形態は、ケアリングコミュニティの内部に多様にあつていいと考える。例えば趣味のサークルやボランティア団体、家族、近隣など、「システム思考」に縛られないものであるならば、それはどのような形態をもっても構わないと考える。

ただし筆者は、ケアリングコミュニティを形作るためには、大きく2つの「場」を考慮する必要があると考えている。1つは公共的な意味を持つ「生活世界」、すなわち「公共圏」であり、もう1つは私的な世界として他者と意味を共有する「親密圏」である。

この「公共圏」と「親密圏」という概念について、筆者は齋藤純一が検討した概念を用いたい。齋藤は、著書『公共性』の中で、ハーバーマスやハンナ・アーレントの「公共圏」と「親密圏」の考えを批判的に検証しつつ、独自の見解を提示している。

このうち「公共圏」について齋藤は「人々の〈間〉にある共通の問題への関心によって成立する」とし、「親密圏」については「具体的な他者の生／生命への配慮・関心によって形成維持される（傍点は原文のママ）」とする（齋藤 2000：92）。なお齋藤は、「公共圏」と「親密圏」を区別するにあたり、「公共圏と親密圏を分析的に区別する——分析的に区別可能ということは実態としては重なりうるということである——」という断りを入れている。筆者は、齋藤の言う「公共圏」も「親密圏」も、ハーバーマスの言う「生活世界」に

属していると考えている。齋藤自身も、ハーバーマスの提起した市民的公共性を検討している。市民的公共性は、権力や市場などの既存のシステムに対抗する「対抗的公共圏」（齋藤 2000：14-19）としても検討されていることから、齋藤の「公共圏」も「システム」に対抗する「生活世界」の一部と捉えられていよう。

つまり、「公共圏」も「親密圏」もシステムに対抗する「生活世界」の一部としてあるが、齋藤の区別のように、その成り立ちに違いがある。

齋藤の「親密圏」の位置づけは、筆者の「狭義のケアリングコミュニティ」概念に近い（それゆえ、筆者はこれまで「狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ」と表記してきた）。齋藤は、「親密圏」の定義にある、「具体的な他者の生／生命」というところの、「具体的」には二重の意味があると説明し、その1つは「親密圏の他者は見知らぬ一般的な他者、抽象的な他者ではない」という意味、2つ目は「親密圏の他者は身体性をそなえた他者である」とする（齋藤 2000：92-93）。このような親密圏の位置づけは、筆者の「ケアリング」の概念に類似する。つまり、「親密圏」とは人々が具体的な他者と、身体性をもって関わる領域であると考えられる。

これに対して「公共圏」は、より抽象的な関係で人と人とが結ばれる領域であると言いうる。「人々の共通の問題への関心」とあるように、より関心の内容が普遍化された問題として捉えられている。このような齋藤の区別にならえば、ケアリングコミュニティの内部に作られるべきケアリングや関係形成の場は、1つは「親密圏」として、1つは「公共圏」として作られる必要がある。

では、「親密圏」と「公共圏」とは具体的にどのようなものであるのだろうか。

まず「親密圏」についてだが、筆者は具体的な他者と身体性を介した状況（直接肌と肌が触れ合うということも含まれるが、最低限同じ物理空間で対面している状況）でケアリングが行われている場、と解釈する。典型的には「家族」が想起されるが、齋藤は、「親密圏」と「家族」は同義ではなく、その理由として第1に「家族」というイデオロギー性により、「家族」が本来の「親密圏」として存在しない場合があることと、第2に「親密圏」は家族という形態に還元されえず、より多様な形態をとりうることを指摘する。第2の点については、「親密圏」が「具体的な他者の生／生命への配慮・関心をメディアとするという観点」に立つと、当事者同士がピアの立場で支援をし合う「セルフヘルプグループ」や、条件としてはよりミニマルになるが、具体的な他者の生・生命に一定の配慮や関心があればよいということで、より緩やかな「サロン」のようなものも該当すると述べている（齋藤 2000：93-94）

筆者はこの齋藤の主旨に賛同するが、「親密圏」として機能している「家族」も含め、具体的な他者の生・生命に一定の配慮や関心があるものとして、「なんらかのケア活動（見守りなど）を行う「近隣」、「自治会等の住民組織」、「趣味の団体やサークル」、「ボランティア・NPO」、「サロン」、「各種の当事者団体」、「セルフヘルプグループ」、その他「友人関係」など広範なものが含まれると考える。これらの組織や人と人とのつながりは、具体的な他者

に対する身体性を介したケアリングや対話を行うがゆえに「親密圏」たりえる。

これに対し「公共圏」はより抽象化された人々の関心によるつながりである。他者との関係が具体的で身体性をともなうかどうか「親密圏」と「公共圏」を分ける基準であるが、齋藤も指摘するように、「親密圏」と「公共圏」は実態的には重なりあっていると考えられるため、その区別は厳密なものではない。よって、「親密圏」と「公共圏」の境目はあいまいであるが、筆者はそのようなこともふまえて、次のようなものがケアリングコミュニティ内における「公共圏」として存在すると考える。

例えば、政治的な「公共圏」として機能している「議会」、各種の公共的な「委員会」（地域福祉計画の策定委員会等含む）、地域ごとに行われる「ケア会議」、各種の「啓発イベント・ワークショップ」、「社協、地区社協、地域包括ケアシステムという協議体など、各種協議体」などである。また、これらの組織や機関から発行される「広報誌」「インターネットホームページ」等のメディア媒体は「公共圏としてのメディア」として、公共圏の形成に役割を果たしていると考えられる。

さて、ではなぜ、ケアリングコミュニティの内部に、ケアリングや関係性を生み出す場として、「親密圏」と「公共圏」という2つの概念を区別して検討しなければならないのだろうか。それは筆者が、ケアリングコミュニティの中核概念は、「ケアリング」による個人々の生きる意味の創出と、ケアリングコミュニティ全体に流通する「意味の生成」と考えているわけだが、このようなケアリングコミュニティの「意味の生成」という課題を考えたとき、その「意味を生成」する場所としては、「親密圏」と「公共圏」が両方必要だと考えているからである。

筆者の仮説は、まずケアリングコミュニティにおける「意味の生成」は、ケアリングコミュニティ内部に多様で雑多に存在する「親密圏」によってつくられると考えている。人々がまず具体的な他者と、身体性を介して関わり、お互いの存在意義（自分の意味、他者の意味）を生成していく。そこでは多様で雑多な、しかし1つ1つがユニーク（独自）な意味が豊かに生成されていく。文字通りの重い「ケア」を通じた「意味」が生成される場合もあるだろうし、もっと気軽な「おしゃべり」を通じた「意味」が生成される場合もあるだろう。それらは人々の生身の身体性をういたケアリングとコミュニケーション的行為によって生み出された、まさに「生の原材料」としての「意味たち」である。

さて「親密圏」は上記のような「意味の多様な生成の場」ということでは極めて重要な役割を担うが、弱点があることも事実である。それは「親密圏」だけでは、「意味」の流通の場が「親密圏」内で閉じてしまう可能性があることである。

筆者が検討した概念でいえば、「親密圏」で流通する倫理は「ケアの倫理」である。「ケアの倫理」は、他者に対する無条件で無限定なケアを提供することを通して、他者に関わることに根拠づけられているがゆえに、「意味の生成」を豊かに行うことができる。しかし、限界として、無限のケアの要請、ケアの誤謬性、出会わない他者への責任免除などがあった。また2章の大橋のケアリングコミュニティ論の部分で検討した森有正の「二人称関係」

は「われわれ意識」の中で内に閉じやすいわが国の傾向を鋭く指摘していた。このような二人称関係の中では特定の人にケア負担が集中したり、内部の資源だけでは十分なケアが提供できないにも関わらず外部に助けを求めずに、共倒れになる危険性がある。よって、このような「親密圏」の限界を補い、「意味」を内に閉じ込めるのではなく、ケアリングコミュニティ全体の課題として外に開いていく、「公共圏」の役割が重要になってくる。

「公共圏」について、筆者は先にも述べたように、ケアリングコミュニティの中では、「議会」、「各種公的委員会」、「社協や地区社協」、「ケア会議」、「協議体」などが該当すると考えている。これらの中には「親密圏」により近い種類のものも、「システム」により近いものもあり、実態は齋藤が言うようにこれらが重なりあって存在していると考えられる。

重要なのは、これらの組織体が、「公共圏」としての役割を果たせるかどうかということである。齋藤は「公共圏」を「人々の〈間〉にある共通の問題への関心によって成立する」として、「親密圏」とは区別したが、ケアリングコミュニティにおいては、人々のケアをめぐる共通の関心に基づいて、成立すると考えられる。そこで担われる機能は、人々が「ケア」に関連する問題について、公共的な領域で討議をすることであり、ケアリングコミュニティ内部で、どのような「ケア」が今後必要になるか、その「ケア」は誰によって担われ、どのように提供されるべきか、ケアに関わる人々の参加と合意によって、コミュニティ内部で大切にすべき「ケアの価値」についての合意を模索するという機能である。

この「公共圏」が重要なのは、先ほども述べたように、「親密圏」内部では解決しえないケアに関する課題を、コミュニティ全体の課題として認識するということである。よって、これはある意味で「ケアの社会化」であるが、ここで注意しなければならないのは、そこでなされる「社会化」が、直接「システム」に「社会化」を丸投げしてしまうのか、それとも「公共圏」における「熟議」に基づいて、「ケアの社会化」を実現するのとは、大きな違いが生じるということである。

筆者自身は、わが国において、「ケアの社会化」も「ケアのシステム化」も共に不可避であると考えている。超高齢社会を迎えたわが国において、「親密圏」のみですべてのケアを賄うのは無理であると考えからである。しかしそれは、無条件に「ケア」を「システム」に委ねてしまうということではない。「ケア」は一人ひとりの「生きる意味」に関わる重要な領域であり、「自己目的的」に行為する性質をもつ「システム」に無条件に「ケア」を委ねてしまうことは、私たちの「生きる意味」を失わせることと同義である。もちろん、最終的には「ケア」の一部を（それもかなりの部分を）「システム」に委ねねばならない状況があるにしても、そこに至るまでに、いかに「公共圏」において、私たちはどのようなケアを望み、そのどの部分を「システム」に委ねるのかを熟議しておくことは、私たちの「生きる意味」を失わせないためにも、きわめて重要な営為である。

よって、「公共圏」は一国の中では究極的には「国家」、それも法・制度を構築する「国会」がその役割を担う。また、現在の社会福祉行政が市町村基礎自治体を基盤にすることが重要であることを考えれば、地方自治体の「議会」がその重要な役割を担うといえる。

ただ、このような「議会」のみが「公共圏」の唯一の機関ではない。「議会」は特に、「法・制度」など「システム」構築に関わる部分で重要な役割を担うが、「人々の〈間〉にある共通の問題への関心によって成立する」という「公共圏」の位置づけを考えれば、「公共圏」はもっとコミュニティの中に多様に作られるべきものである。

「各種の公的委員会」は、例えば、地域福祉計画の策定委員会などがそれにあたる。大橋謙策は、一貫して地域福祉における地域福祉計画策定の重要性を指摘してきた地域福祉研究者であるが、大橋が地域福祉計画策定に意義を見出すのは、計画策定過程の中に住民が参画することを通して、住民自身が自分以外の人々の生活要求を知り、公平な制度設計が出来るようになることであった。大橋は次のように述べている。

「計画づくりは、時に住民相互の軋轢をもたらすと同時に、政策の優先順位をめぐっての葛藤もある。参加した住民の“我田に水を引く”“エゴイスティックな要求ではなく、他人の生活課題をも明らかにして、公平に計画づくりができる力量を有した住民の役割である。そこでは地域福祉計画づくりに参画する住民の「代表性」が問われることになる」（大橋2014：15）。

ここに示されている地域福祉計画の意義は、「ケア」を単純に「システム」に委託するような態度ではなく、住民同士が時に軋轢を生じさせながらも、他者の要求に配慮し、コミュニティ全体の「ケアの意味」を考えるような、まさに「公共圏」としての地域福祉計画の意義である。

つまり「公共圏」は、ケアリングコミュニティ全体に関わるような「ケアの意味や価値」について、「親密圏」から上がってくる多様な要望に基づいてそのあり方を討議する場である。「地域福祉計画」以外にも、様々な公的委員会があり、また、より小地域で開催されるケア会議、「協議体」などは、本来、そのような場として形成されるべきであろう。

しかし、例えば、厚生労働省が示している地域包括ケアシステムの「協議体」の位置づけは、次のようになっている。

① 協議体の設置目的

生活支援・介護予防のサービスの体制整備に向けて、多様な主体の参画が求められることから、市町村が主体となって、「定期的な情報の共有・連携強化の場」として設置することにより、多様な主体間の情報共有及び連携・協働によるサービスや資源開発等を推進することを目的とする。

② 協議体の役割等

- コーディネーターの組織的な補完
- 地域ニーズの把握（アンケート調査やマッピング等の実施）

- 情報の見える化の推進
- 企画，立案，方針策定を行う場
- 地域づくりにおける意識の統一を図る場
- 情報交換の場
- 働きかけの場

(例)

- ・地域の課題についての問題提起
- ・課題に対する取組の具体的協力依頼
- ・他団体の参加依頼（A団体単独では不可能な事もB団体が協力することで可能になることも）

（厚生労働省，生活支援コーディネーター（地域支え合い推進員）と協議体に期待される機能と役割より引用）

これだけ見ると、「協議体」は「定期的な情報の共有，連携強化の場」とされているように，コミュニティの中で，「ケアの意味」を生成していくという機能がどの程度意識されているかは判然としない。「②協議体の役割等」の中で，「地域づくりにおける意識の統一を図る場」という項目があり，「ケアのあり方」をめぐって，「意識＝ケアの意味を統一する」というように読めなくもないが，この点がことさらに強調されているというわけではない。また，このことが，第3章第4節で検討した，地域包括ケアシステムにおける「規範的統合」を意味しているのであれば，そこで統合されるべき「規範」がどのような「規範」であるかが問われることになる。筆者は，地域包括ケアシステムで統合されるべき「規範」は，人々が豊かなケアリングの中で生成する「ケアの意味」の中から構築されるべきだと考えているが，単に「意識を統一する」だけでは，どのような価値を含むものを「規範」として，意識を統一すべきかも判然としていない。

もし「協議体」が単に機能的に情報交換や連携強化を図るだけの場として設定されるのであれば，それは単に「システム」を円滑に運用するだけの機能しか果たすことが出来ないだろう。もちろん，「システム」の円滑な運用も重要な課題ではあるが，それ以上に，人々がこのような「協議体」に参画することを通して，コミュニティにおける「ケアの意味」やそれに基づいた「ケア方針」を決定していく場としての機能，すなわち「公共圏」としての機能をもっと強調するべきではないだろうか。

さて，このように「公共圏」は，「親密圏」の限界から出された「ケアの課題」を「コミュニティみんなの課題」として意識し，コミュニティ全体の「ケアの意味」を考える場として重要な役割を果たす。そして，必要があれば，そこで合意された「ケア方針」にしたがって，コミュニティに必要なケアに関する「システム」の構築を図っていく役割を担うだろう。このように「親密圏」，「公共圏」，「システム」はそれぞれ相互に関連して，ケアリングコミュニティの「意味の生成」，「ケアシステムの構築」に役割を果たす。

このうち、「親密圏」について、齋藤は、ハンナ・アーレントが、「親密圏」を「失われたあるいは断念された公共的空間の代償」（齋藤 2000：98）として捉え、「公共圏」との連続性を単純には認めなかった視点について、その主張の正しい面を認めながらも批判的に検証し、齋藤自身は「親密圏の政治的ポテンシャル」について独自の見解を展開している。

齋藤は次のように述べる。

「親密圏が相対的に閉じられていることは、一方では差異と抗争を欠く。したがって政治性を失う条件であると同時に、他方では外に向かつての政治的行為を可能にする条件でもありうる。親密圏は、「相対的に安全な空間」（グロリア・アンザルドゥーア：原文ママ）として、とくにその外部で否認あるいは蔑視の視線に曝されやすい人々にとっては、自尊あるいは名誉の感情を回復し、抵抗の力を獲得・再獲得するための拠りどころでもありうる。親密圏が、公共的空間へのカミング・アウトを支え、発話する人を攻撃からまもるといふ政治的機能を果たすことを、私たちはたとえば『従軍慰安婦』とされた女性たちの行為などを通じて知るようになってきた」（齋藤 2000：98）。

齋藤はここで、アーレントとは異なり、「親密圏」と「公共圏」の連続性、あるいは相互作用を見て取っている。筆者も、齋藤の主張した意味での「親密圏」の捉え方が重要であると考えている。それは一方では「ケアの倫理」に基づき、人々を保護し庇護する役割を果たすと同時に、人々の安心していられる場所、ありのままでいられる場所としての機能を果たす。それは基本的には「内」に閉じた関係であるが、しかしこのように守られ、ありのままでいられる空間がなければ、「ケアの意味の生成」を豊かに行うことはできないだろう。なぜなら、そのような空間以外のところでは、人々は「否認あるいは蔑視」の視線に曝される可能性があり、安心して自分の要望や、ありのままの自分を出表することが出来ないからだ。しかし、「親密圏」はそれを可能にする。そして、その中で「生成」されたケアの意味が、「公共圏」に対して表出（カミング・アウト）される。そのカミング・アウトを支えるのも、「親密圏」の存在である。つまり、人々の「ケアの意味」がより公共的な所に表出されるためには、人々がその表出を安心して行うことのできる「親密圏」の存在が重要であり、公的な場で、たとえ傷ついてしまったとしても、帰る場所としての「親密圏」があることが、その人を再び公共の場へ向かわせる拠りどころとなる。

よって筆者は、特にこの「親密圏」をケアリングコミュニティの内部に、いかに多様に作り出すことが出来るかが、ケアリングコミュニティの成否の鍵を握ると考えている。まず多様な価値観を持つ人々が、安心して自分自身を出表し、お互いに支え合うことのできる場所、これをコミュニティ内部に多様に作っていく。これは、第1章で若干ふれた、「出会いの場の保障（第1章では出会いの場としての、『コミュニティの保障』という言い方もしていた）」、言い換えれば「ケアリングの場の保障」ということにつながる。

たとえば、「セルフヘルプグループ」はそのような意味で重要であろう。同じ境遇にある

もの同士の関係は、安心して自分の境遇を理解してもらえ、仲間の存在があることで、自分の意志や要望の表出がしやすくなる。このようにして、「親密圏」における多様な「ケアの意味＝その人の生きる意味」が生成される。

そしてその「親密圏」から「公共圏」にケアリングコミュニティ全体で共有すべき課題が提出される。「公共圏」では大橋が言うように、人々はそこで自分とは異なる生活要求を持つ他者の存在を認知し、自分のエゴイスティックな要求だけを主張するのではなく、共に同じコミュニティに住む人間として、コミュニティ全体としての「ケアのあり方」を考える場となる。「公共圏」はその意味で、常にケアリングコミュニティ内部の人々に開かれていなければならない場所である。「親密圏」は内に閉じるが、「公共圏」は意図的に「外」に開かれていなければならない。なぜなら、ケアリングコミュニティ全体の「ケアのあり方」を決める際、切実な生活要求を主張して討議にかけられる場が開かれていなければ、人々はケアリングコミュニティ全体に対し、自らの要求を口にすることが出来なくなってしまうからである。

このように「親密圏」と「公共圏」はそれぞれ役割と機能は異なるが、この二つがあることで、人々の多様なケアリングの場と、関係づくりの場、そして「ケアの意味の生成」の場を十全に作り出すことが出来ると考える。この2つを意図的にケアリングコミュニティの中につくりだし、双方の役割と機能を認識したうえで活かしていくことが重要であり、このことが、筆者が第1章で若干言及した「出会いの場の保障」という意味でもある。

③ケアリングコミュニティ内の「意味」を生成する機能、

さて、3つ目のケアリングコミュニティの機能は、討議を通じてケアリングコミュニティ内の「意味」を生成する機能である。この機能の内容については、すでに、①、②でも若干触れているが、ケアリングコミュニティ内に流通する「意味」は、個別支援の現場におけるケアリング関係そのもの、「親密圏」における人々の相互の関わりを通じた「意味の生成」、そして「公共圏」におけるケアリングコミュニティ全体の「ケアのあり方の生成」という形で生成される。

もう少し具体的には、個別支援の現場で生成される「ケアの意味」は、文字通り、1人の人間の実存に関わって生成される、その人個人の「ケアの意味」である。しかし、すでにその場合にも、「ケアする人とされる人」の間に共有された「ケアの意味」となっている。その意味では、「ケアの意味」はもともとミクロな単位でも、複数の人（最低でも二人の人間の間）で形成されるものである。

次に「親密圏」で生成されるケアの意味は、近しい人々の間で共有される「ケアの意味」である。セルフヘルプグループの例が分かりやすいかもしれないが、同じ境遇を持っている人々同士で生成される「ケアの意味」は、個人で生成される「ケアの意味」よりもより公共的な意味を持つ「意味」になる可能性がある。そのような意味で「親密圏」は、内に閉じるというイメージがあるが、「親密圏」の中では「公共圏」にのちほど提示する「意味」

が、多様に形成される場であると言うことが出来る。人々は「親密圏」を通じて様々な人と関わり、そこで安心して自分の思いを表出することで、「ケアの意味」を豊かに生成する。そのような意味で「親密圏」こそは、「意味生成」の苗床のような存在である。

「親密圏」の多様に生み出された「ケアの意味」の中から、ケアリングコミュニティ全体の課題とすべき「意味」が提出される。「公共圏」がそれを受け止め、開かれた討議の場でコミュニティ全体としての「ケアのあり方＝ケアの意味」が検討される。「公共圏」で討議される「ケアの意味」は、コミュニタリアニズム的な意味での暫定的な「共通善」として流通するものもあれば、「システム」のプログラムとなる「法・制度」として構築されるものもある。特に、「法・制度」は、「公共圏」の中でも「議会」によって決定され、「システム」として構築される。「親密圏」等からボトムアップ式に構築された「法・制度」は、その内容の中にケアリングコミュニティ内で生成された「ケアの意味」がよりよい形で反映された「法・制度」になるだろうが、そうでない場合は、「システム」の不備を自己目的的に補完するだけの「法・制度」になる可能性もある。

このように、ケアリングコミュニティの内部では、人々が実存的に生きるために必要な「意味」を生成する機能がある。しかし、ここで見たような各領域において、適切な「関係性」の構築が図られなければ、「意味」は生成されない可能性がある。「意味」を生み出す関係性とは、基本的に人と人とがそれぞれの「実存」同士で関わる場合であり、「システム」的な情報交換や、金銭を媒介にした関係性、あるいは「仕事としての仕事」というような関わりでは、「意味」は生成されない。また、ハーバーマスの討議倫理に見られるように、誰も排除されない場において（非排除性の原理）、誠実な発話を前提にした（誠実性の原理）、どのような発話も許容される（非制限性の原理）、外部からのいかなる圧力を受けない（非抑圧性の原理）かたちでの討議やコミュニケーションの場が確保されなければ、「実存」同士でのコミュニケーションは難しく、したがって「意味の生成」も難しくなる。

よって、ケアリングコミュニティにおける「意味」を生成させるためには、個別支援の現場や「親密圏」、「公共圏」において、上記のような条件を満たして、「実存」同士がその「実存」を十分に表現できるような討議やコミュニケーションの場を整備しておく必要がある。

まず、個別支援の場では、ケアに関わる人々が、特に「ケアを受ける当事者」が自らの「実存」を十分に表出できる環境を整えつつ、ケアを展開する必要があると言える。この時、第1章で検討したように、「ケア」は「非対称の関係」を本質的には作ってしまうという限界がある。ケアする側と、ケアされる側は、本質的な意味で対等ではない。「ケアの受け手」は、「ケアの送り手」に依存しなければならないため、またその負い目から、自分の実存を表出できない場合がある。逆に、「ケアの送り手」の側が「ケアの受け手」の側に気を使って、自分の実存を表出できない場合もあるだろう。「ケア」は通常の対話的行為とは異なり、このような「非対称」の関係が前提となる。

このような関係性になりがちな「ケア」の領域において、「実存」同士がお互いの「実存」

を十分に表出しながら関りを持つためには、「ケア」を提供する側の強い倫理観が要請されるであろう。「ケア」を提供する側は、「ケアの非対称性」を意識しつつ、「ケアの受け手」が自分の「実存」を表出できるような関係性を維持しながら、「ケアの送り手」である自分自身も、「ケアの受け手」に過剰に気を使って、自らの「実存的関り」ができなくなってしまうようにする必要があるのである。

そして、このような強い倫理観が、ケア実践の現場で必要とされるということは、ケア実践における専門職の役割が極めて重要であることを示している。専門職はその専門的ケアを提供するにあたり、専門職としての倫理教育も受けている。専門職でない者が上記のような倫理観を持たなくても良いということではないが、専門職の方が相対的に倫理的ケアについての訓練を受けているということである。そして、専門職の倫理的ケアは、ケア実践の現場で、そうでない人々のケアの「範型（モデル）」にもなる。

もっとも専門職の「ケア」のみが重要であるというわけではない。家族には家族の、友人には友人の、近隣には近隣の、それぞれの特質や、関係性の質に基づいたケアが提供できる。そのケアのあり方は必ずしも「倫理的ケアリング」である必要は無く、「自然的ケアリング」が必要な場合もある。ただし、「自然的ケアリング」にはやはり限界があることを認識することは重要である。家族、友人、近隣などのいわゆるインフォーマルケアは、もともと「自然的ケアリング」の要素が強いと思われる。そして、多くの者が専門的な倫理教育を受けているわけではない。よって、例えば家族のみ、友人のみといったケアは、ケアの負担が大きくなるほど、どこかで限界を迎える可能性が高い。そして、限界のあるケア関係は、ケアによる「意味の生成」ができるような関係性でなくなる可能性がある。

専門職によるケアは、このような場合に必要なものになる。専門職の介入によりケア負担が改善されれば、再び「意味の生成」を期待できるケア関係を回復することが出来る。また、専門職の「倫理的ケア」を学ぶことによって、インフォーマルケアの担い手も、「倫理的ケア」を行うことが出来るようになっていくことが期待できる。

このように、個別的ケア実践において、ケアによる「意味の生成」が円滑に行われるためには、「意味の生成」を行えるケア関係をいかに維持できるか、ということが課題となる。家族や友人、近隣のインフォーマルケアのみでこのようなケア関係を維持できない場合は、専門職が介入し、ケア負担を軽減するとともに、専門職の倫理的ケアを、インフォーマルケアの担い手が学ぶということも必要になろう。

次に「親密圏」における「ケアの意味の生成」については、「親密圏」の中においても、討議倫理に示されるような、「理想的発話状況」が求められる。しかし、「親密圏」の中には、「親密圏」であるがゆえに）このような「理想的発話状況」にならない場合も多いと考えられる。

例えば「家族」は齋藤純一が指摘したように、「親密圏」と同義ではない。もちろん、「家族」が「親密圏」になっている場合はあるが、たとえば、「家父長的な家族」であれば、家父長制的ヒエラルキーの中で、特定の家族成員の発話が抑制される可能性がある。そのよ

うな場合は、討議倫理の「非抑圧性の原理」などを満たすことが出来ないで、「ケアの意味の生成」は期待できないことになる。

これがたとえば、先述した「セルフヘルプグループ」のように、ある程度構成されたグループである場合には、ケアの意味の生成に足る「理想的発話状況」を作り出すことが出来る。例えば稲沢公一は、セルフヘルプグループは「援助者利得」の最大化³⁾を図るために、最低限次のような条件が必要になると述べている。

「1: 同一もしくは類似の問題をかかえる当事者によって構成されていること。

2: グループの運営に関わる意志決定は民主的になされ、かつ、メンバーがその主導権を確保していること。

3: メンバーは、自発的な意志によって参加していること。」(稲沢 2002: 490)

これらの条件は討議倫理に類似した条件であると考えられる。1については、類似の問題を抱える人で構成されることによって、討議倫理における「被抑圧性の原理」と「非排除性の原理」と同じような効果を期待できる。2については、発話の「非制限性の原理」と同様の効果を生むだろうし、3については「誠実性の原理」と同じような効果を生むことを期待できる。

このように構成されたセルフヘルプグループでは、相対的にケアリング関係がより良い形で展開され、その結果「ケアの意味の生成」も起こりやすくなるといえる。

しかしながら、すべての「親密圏」にセルフヘルプグループのような構成された空間を求めることは無理であろう。「親密圏」は多様な価値観の人々によって、多様に形成され、そこで行われる「自然的ケアリング」により、ある意味では「雑多なケアの意味の生成」が行われる場であると考えられる。そこでは、ハーバーマスが望むような討議倫理に基づいた「理想的発話状況」は望めないかもしれない。しかし、これらの「親密圏」が「システム」ではなく、人々の「ケアリング」によって形成されていることが重要である。「システム」が「ケアの意味」を内に含んだプログラムによって機能していない場合(生活世界の植民地化が起こっている場合)には、人々の関係性は「実存的」なものではなく、「ケアの意味の生成」は行われない。「自然的ケアリング」の限界はありながらも、「ケアリング」によって結ばれる関係性において、「雑多なケアの意味」が生成される。その「雑多なケアの意味」の中には、「パターンリスティックなケアの意味」など、受け入れがたい「ケアの意味」も生成されるかもしれない。しかし、このような「ケアの意味」も含めて、雑多なケアの意味が生成されることは重要である。人々にとって好ましくないと思われる「ケアの意味」は、「公共圏」での討議を通して、淘汰はされ得る。しかし、「システム」が「生活世界」を覆っている状況で、「ケアの意味の生成」そのものが乏しい状況であれば、「公共圏」における「ケアの意味」をめぐる討議は、なんとも貧しいものになるだろう。そのような状態を避けるためにも、多様な「親密圏」における「雑多な意味の生成」は重要で

ある。

ただ、やはり「親密圏」における「パターナリスティックなケア関係」や、偏見や誤ったケアの認識に基づくケア関係は、できるだけ無いほうが良いことも間違いない。そのようなケアリング関係に関しては、周囲の者や専門職等がそのような関係を認知した場合には、そのケースに応じて適切に介入し、その関係によって抑圧されている人々がいれば、その人たちが自身の「ケアの意味(実存)」を適切に表出できるように支援する必要がある。

また「セルフヘルプグループ」のような場合は、特に「自然的ケアリング」の「親密圏」において、抑圧されがちなマイノリティや意志の表出がしにくい(ヴァルネラブルな)人々にとっては、極めて重要な場になると考えられる。「親密圏」は多様にあってよいが、「自然的ケアリング」では「ケアの誤謬性」の危険が常にあり、特に自分の「実存」の自己表出が様々な理由で乏しい、できない人にとっては、「セルフヘルプグループ」のような構成され、必要な支援が受けられる安心な場で、「実存」の自己表出を安心して行うことができることは極めて重要である。

このように、「親密圏」における「ケアの意味の生成」を、少数者にも開かれた形で適切に確保するためには、様々な「親密圏」の場の自然発生を促進するとともに、抑圧的な関係に置かれている「親密圏」には適切な介入を、また少数者に必要な「セルフヘルプグループ」のような「親密圏」を作っていくことなど、意図的な専門的介入も必要になる。このような多様な「親密圏」をケアリングコミュニティの中に保障することを通して、多様な「ケアの意味の生成」が行われるのである。

最後に、「公共圏」における「ケアの意味の生成」について考察しておこう。

「親密圏」では「ケアの意味の生成」は多様に雑多に行われるが、「公共圏」においては、ケアリングコミュニティ全体の「ケアの意味の生成」に関わるため、より一層厳格な「討議倫理」の適用が求められる。第3章第6節において、ハーバーマスの討議倫理の意義と限界についてはある程度詳細に論じたが、それを踏まえれば、「公共圏」における「ケアの意味の生成」においては、ケアリングコミュニティに生きる、できるだけ多くの人々の「ケアの意味に関する見解」を「公共圏」の中に提出し、マイノリティも含め、できるだけ多くの参加を得て、正当な討議のルールに従って、熟議の上で「ケアの意味」についての合意形成を図ることが求められる。

このような「公共圏」の場を設定するためには、まずケアリングコミュニティ内において、ある程度「システム」として、このような公共の討議の場を保障することが重要であろう。ケアリングコミュニティの基本的な単位を市町村基礎自治体とするならば、このような「公共圏」の場を保障する責任を、いわゆる「条件整備主体」としての市町村基礎自治体は負っていると考えられる。

先述したように、このような「公共圏」の場は、「議会」、「各種公的委員会」、「ケア会議」や「協議体」などが該当する。「議会」はこの中でも特にフォーマルな「公共圏」であるが、基礎自治体を単位としたケアリングコミュニティにおける「法・制度化」を図る機関とし

て重要な役割を果たす。このような「議会」において、より多くのケアリングコミュニティ内の「親密圏」等から上がってくる「ケアの意味」を受け止め、適切な討議のプロセスに基づいて、「法・制度化」がなされる必要がある。

「議会」以外にも、地域福祉計画策定委員会などの「各種公的委員会」があり、また、より小地域レベルの「公共圏」としては、「地区社協」、そして地域包括ケアシステムに位置付けられる「ケア会議」、「協議体」などがある。これらはより身近な地域で、その地域における「ケアの意味の共通認識」を図る上で、今後重要な役割を果たすと考えられる。

特により身近な地域における「協議体」は、より具体的な地域の中で「ケアの意味」を吸い上げることができ、それを、ある程度「顔の見える関係性」の中で「公共」の討議にかけられる。このことは、「ケアの意味」を、その地域の課題に適合した形でより深く、内容豊かに検討できるという点で、今後ますます重要になるだろう。人口規模の大きな自治体では、市町村全体に1カ所の「公共圏」では、ケアリングコミュニティ全体の意見をできるだけくまなく吸い上げるといふことには限界がある。よって「協議体」は直接の利害関係者が顔の見える範囲内で討議できるくらいの規模であることが望ましい。人口規模で言えば5000人～1万人、多くても2万人以内に1カ所の「協議体」であれば、ある程度「顔の見える関係」が維持できると考えられる⁴⁾。

さて、このような「公共圏」で討議される「ケアの意味の生成」だが、「ケアの意味」を生成させるには、「ケアの意味」をめぐって、「実存」同士が互いの意味を表出しあう討議が必要になる。よってそれは予定調和的な「会議」ではなく、多数派の意見に少数派を従わせる「多数決の場」でもない。また、ある意見のために、別の意見がふるいにかけてられる、いわば「競争的議論」の場でもない「公共圏」における「ケアの意味の生成」は、討議倫理に基づいた「対話的」状況の中で、お互いの合意形成を求めて「実存」と「実存」が交流し、熟議の末に何らかの暫定的な「共通善」が生み出される場所であることが重要である。

よって、そのような討議の場を形成するための意図的な場の形成が重要になる。「公共圏」における討議倫理は、その意味で「親密圏」のそれより厳密なものになる。

より具体的には、「公共圏」における討議の方法を、より「理想的発話状況」になるようにある意味では「統制」することが重要になる。その具体的な手法について、ここでは詳述することはできないが、近年は対話的なコミュニケーションを重視した様々なワークショップの技法が、様々な場面で試みられている。例えば、「ワールドカフェ」や「オープンスペーステクノロジー」といった手法がそれである。これらの手法では、参加者が自由な雰囲気の中で、お互いの意見を尊重しながら話を進める「対話的技法」を重視し、その「対話」という形式のコミュニケーションに統制された空間の中で、人々が共有できる「意味」の創出を図ろうとするとその特徴がある。

たとえば、「対話」についての古典的な著作である『ダイアログ ～対立から共生へ、議論から対話へ～』の中で、デビット・ボームは、対話の作法として、次のようなものを

挙げている。

- ・明確な目的を定めなくてもいい。結論を導き出そうとしない。
- ・人を「説得」する必要は無い。
- ・あらゆる「想定」を保留する（自分の価値観で判断することをいったんやめる）
- ・情報やアイデアではなく「意味」を共有する。

(Bohm2004=2007: 44-114; ここでの整理は、本著作の日本語版帯の記載内容を参考に一部筆者が改変している.)

このボームの示す「対話」の作法は、「明確な目的を定めなくても良い」、「人を『説得』する必要は無い」という点で、いわゆる、結論を導き出そうとするための「競争的議論」を排除しているし、「あらゆる『想定』を保留する」という点では、参加者が他者の意見を受け入れるための「不偏・不倒性」あるいは「非抑圧性」を担保しようとしている。また、「情報やアイデアではなく『意味』を共有する」とあるように、対話において生成されるのは、何らかの目的論的決定ではなく、あるいは情報やアイデアのような機能的な事柄ではなく、人々の間で共有される「意味」、すなわちそのコミュニティの価値や、その人にとっての「実存的価値」である。

このように、「公共圏」における「ケアの意味の生成」を図っていく場合には、上記のような「対話的空間」をいかに意図的に、ケアリングコミュニティの内部に、適切な規模と単位において設置できるかが重要な課題となる。そのような意味で、これらの「対話的空間」を保障する、条件整備主体として基礎自治体の役割が重要であり、またそれらの「対話空間」を意図的に構成・統制できる、専門職や、そのような技術を持った住民の存在が重要になるだろう。

「公共圏」においては、このような形で、「ケアの意味の生成」の場を保障することにより、ケアリングコミュニティ内部で共有し、流通すべき「ケアの意味や価値」を生成していく。その中から、「法・制度」として構築されるものが選択される可能性もある。この「法・制度」の構築については後述することにするが、ここで見たように、「個別支援の現場」、「親密圏」、「公共圏」のそれぞれの領域で生成されてきた「ケアの意味」は、様々な形でケアリングコミュニティ内部に流通し、人々のケア実践の意味や、人々の「実存」そのものを支えることになるわけである。

④ケアリング実践や討議の過程の中で、人々の主体形成と「実存的意味の深化」を図る機能

次に検討するケアリングコミュニティの機能は、人々がケアリングコミュニティの内部で、ケアリング実践や「ケアの意味」を生成するための討議等を通じて、人々の主体形成

と「実存的意味」の深化を図る機能である。

筆者はこれまで、ケアリングコミュニティの重要な機能として、ケアリングを通して人々が自身の生きる意味や「実存的意味」を形成していくことを示してきたが、これは単に「ケア」が、人々の身体的なケア、精神的なケア、経済的援助などの、人間の生活の部分的なものにとどまらず、人々の「生」全体に関わる「実存的ケア」に関わっていることを特に重視しているからである。これまでの検討で、人々がどのような場、どのようなプロセスで、ケアリングによる「意味の生成」を図るのかを検討してきたが、このような「ケアの意味の生成」は、そのプロセスに関わる人々の自身の「実存的意味」の深化、そして地域を生きる「主体形成」を図っていくプロセスでもある。

人々が自身の「実存的意味」を深化していくということは、人々が自分の「生きる意味」を自覚し、世界の中で自分の「居場所」や「役割」をもち、心も身体も満たされ、多様な「他者」を含む「世界」の中で、それらとの関係性を深く広げながら、充実感を持って生活を営んでいく状態である。「深化」という言葉で表現しようとしているのは、このような生活をめざした営みが、つねに深められていくということ、つまり、人間の「生」には決まりきった「終わり」や「ゴール」があるのではなく、生まれて死に至るまで、あるいは自身の死を超えて、さらに未来に何ものかをつなぐといったことがあるように、死をも超えて深められていくものだという含意がある。

よって、ケアの実践に関わるものは、「ケア」という行為が人々の「実存的意味」の深化に関わるものであることを自覚しつつ、その人の「実存的意味」が深化するように、またその「実存的意味」の深化を、その人自身が、自身の力で成し遂げられるように、人々の「主体形成」を支援していく視点が求められる。

主体形成については、第2章第2節で、大橋謙策のケアリングコミュニティ概念を検討した際、大橋のケアリングコミュニティ概念の中核に、『博愛』と『社会契約主体』を身につけて行動できる『公民』としての主体形成」という、主体形成の重要性が位置づけられていることを検討した。大橋は次のように述べていた。

「住民が生活者としてのエゴイスティックなままでなく、地方自治体のあり方に参画できる『市民』としての力量、あるいは国のあり方も含めて『博愛』と『社会契約主体』を身につけて行動できる『公民』としての主体形成が今求められている」(大橋 2014: 15-16)。

ここで大橋が重視している「主体形成」は、第1に「博愛」であり、筆者は、それを、「人と人が互いに慈しみケアし合う『ケアリング』」関係を表している」と解釈した。第2に「市民としての力量」や「社会契約主体」といった、「自律的市民、あるいは公民」としての主体形成である。筆者はこれを、「人と人が互いに慈しみ関り(ケアリングし)ながら、一人ひとりの自己の主体の自律性は確保されているという状態を作り出せる能力」と解釈した。また、もっといえば、そのようなケアリングと自己の自律性を基盤にしなが

らが生活するケアリングコミュニティのあり方を、ケアリングコミュニティに共に住む人々と共に共同で決定し、かつ、その運営を共同で担うことのできる「公民」としての能力も含まれると考えられる。

大橋は、より具体的には、地域福祉の主体形成として「①地域福祉計画策定主体の形成、②地域福祉サービス利用主体の形成、③地域福祉実践主体の形成、④社会保険制度契約主体の形成」の4つを挙げている（大橋 2014：15）が、筆者は、ケアリングの概念を含めて考えれば、大橋の主体形成のより具体的な内容は、大橋の6つの自立概念に反映されているのではないかと考えている。

筆者は大橋の6つの自立概念の内的連関構造を第2章第2節において分析し、図 2-②において示した6つの自立概念が、全体で「ケアリング」概念を構成する5つの自立と、「ケアリング」の限界を補完する「(自律的)意思決定的自立・契約的自立」を含む、人間の主体の全体構造を表していると考えている。もう少し正確に言えば、大橋が示している4つの主体形成は、主に「市民」や「公民」としての、「ケアリングコミュニティの構築や運用を担える主体」の具体的な内容を表しており、6つの自立概念の、特に筆者が大橋の「ケアリング」概念を構成していると考えられる5つの自立概念は、大橋の言う「博愛」を展開し、お互いにケアリングを行うことができる、「主体のケアリング能力」の具体的な内容を構成していると考えている。

なお、大橋の4つの主体形成については、原田正樹がこの4つの主体形成をさらに分節化し、③の地域福祉の実践主体を「予防」、「実践」、②の地域福祉サービスの利用主体を「発見」、「選択」、「契約」、「活用」、①と④の地域福祉計画策定主体と社会保険契約主体を「参画」、「創造」とし、個々人が身につけるべき力量の8つの側面として構造化しているが（原田 2000：202）、筆者の考えでは大橋の4つの主体形成は、先ほども述べたように「市民」、「公民」としての主体、言い換えれば「市民的公共性を担う主体」として意識されていると考えられるため、「ケアリング能力」を含めた主体の構造にはなっていない。よって、「ケアリング能力」を含めた主体形成をより全体的に構造化するためには、大橋の6つの自立概念（特にケアリングを構成する5つの自立概念）を含めて構造化する必要があると考える。

筆者はこれらの知見を踏まえ、ケアリングコミュニティ内部で形成が目指される主体は、表 4-①のような内容を含むものだと考えている。

表 4-①に整理したケアリングコミュニティにおいて形成が目指される主体は、筆者のこれまでのケアリングコミュニティ概念の分析を踏まえ、大橋の4つの地域福祉の主体形成とそれを8つに分節化した原田の論考、そして大橋の6つの自立概念を基盤に試みに構成したものである。この主体形成の枠組みは大きく分ければ5つの大項目に分けられ、それぞれがさらにいくつかの小項目に分節化される。

筆者のこの主体形成概念は、これまでの大橋、原田の主体形成概念に比べ、地域福祉あるいはケアリングコミュニティの「市民的公共性」を担う主体の部分と、人々が日々の生

活の中で「ケアリング」を行うことに関わる「ケアリングを行うことのできる主体」との部分、統合する形で検討したところに違いがある。また、筆者が特に主張する「ケアの意味の生成」という部分、またケアリングの営みが「実存的意味」を人々が互いに深化させることであるという含意があることも、筆者の独自性ということが出来る。

特に、主体形成の枠組みに、大橋の6つの自立概念を導入することは意義が大きいと考える。「ケアリングコミュニティ」を構築し、運営する「主体」は、まずそもそも、個々の日常生活の中において、豊かにケアリングが展開できるものでなければならぬだろう。

しかし、従来の主体形成の枠組みでは、その日常的な「ケアリングできる主体」の位置づけが抜けていた。大橋の6つの自立概念、特に筆者がケアリングのための能力を構成していると考えている5つの自立概念を、主体形成の枠組みに組み込むことで、日常的なケアリングの主体形成の構造を捉えることが出来る。

表 4-① ケアリングコミュニティの主体形成の枠組み

- I) 他者とともに、「ケアの意味」を生成できる主体
 - i) 自己の実存的意味を表出できる主体 (※精神的・文化的自立)
 - ii) 他者の実存的意味を理解し受け入れることのできる主体
 - iii) 対話を通じて他者や社会との関係をつくることのできる主体 (※社会関係的自立)
 - iv) 他者との対話を通じて、社会的な「ケアの意味」を合意することのできる主体 (※意思決定的・契約的自立)

- II) 他者にケアを提供できる主体 (※地域福祉実践主体の形成)
 - i) 身体を通じて何らかの具体的なケアが提供できる主体 (介護, 家政, 生活技術等 ※身体的・健康的自立, 家政的・生活技術的自立)
 - ii) 科学的合理性に基づいてケアが提供できる主体 (エビデンスの基づいたケアの提供)
 - iii) 経済的合理性に基づいてケアが提供できる主体 (家計管理的技術等)
 - iv) スピリチュアリティを含めた「実存的ケア」が提供できる主体 (実存と実存同士の関わりを通して、全人的にケアを提供する技術)
 - v) 他者の「実存的苦しみ」に共感し、そのような人を発見し、適切なケアを提供することが出来る主体

- III) ケアリングコミュニティ全体に関わる「ケアの意味」を合意することのできる主体 (※意思決定的・契約的自立, 社会保険契約主体の形成)
 - i) 討議倫理に基づいた討議を展開できる主体

ii) 自分の考えだけでなく、他者の意見も尊重し、熟議の上で最も公正な「ケアの意味」を合意できる主体

IV) ケアリングコミュニティの「システム」を構築・運用できる主体

i) 合意された「ケアの意味」に基づいて、その「意味」を具現化できる適切な「システム」を構築できる主体（地域福祉計画の構築，法・制度化できる技術 ※地域福祉計画策定主体の形成）

ii) 構築された「システム」が、「生活世界」を植民地化しないように管理し、また効率よく運用できる主体（システムを効率的に運用，評価できる技術＝アドミニストレーション技術，※地域福祉実践主体の形成）

V) 構築された「システム」を含むケアリングコミュニティ全体の資源を活用し、地域の中で他者と共に互いの「実存的意味」を深化しながら豊かに生きていくことのできる主体

i) 自分の「実存的意味」に適合するケアを他者と共に選択し活用できる主体（※社会福祉サービス利用主体の形成）

ii) 自分の「実存的意味」を深化させる何らかの役割に従事し、その役割における「ケアリング」を通して自分の「実存的意味」を深化させることのできる主体（※労働的・経済的自立）

（※印をつけ、下線を引いた部分は、大橋の4つの地域福祉の主体形成と、6つの自立概念が、筆者の主体形成の項目の中で当てはまる部分を示している。）

たとえば、I-i「自身の実存的意味を表出できる主体＝精神的・文化的自立」は、自分の「こう生きたい、こう在りたい」という意思を表出する力のこと、これができなければ、その人の「ケアの意味」を他者に伝えることが出来ず、その人の実存は満たされないままに終わる可能性が高い。またII-i「身体を通じて何らかの具体的なケアが提供できる主体」は、身体的・健康的自立及び家政的・生活技術的自立を含んでおり、その人が自分の「実存」に基づいて、「身体」を用いて社会の中で具体的に何かを具現化できる能力である。これができることで、「実存」は自分の実存を満たすことができ、また他者に対してなんらかのケアを提供することも可能になる。このように、大橋の6つの自立概念を組み込むことで、より日常的なレベルの主体形成の課題を明確にできるところに、筆者の主体形成概念の特徴と利点がある。

では、上記のような主体形成を図るにはどのような取り組みをケアリングコミュニティ内部で実施していけばよいだろうか。

大橋は『博愛』と『社会契約主体』を身につけて行動できる『公民』としての主体形成の課題について触れた際、「このような主体形成や市民活動は、自然発生的にはつくりえない」

とし、「そこには“主体形成に向けての学習”が必要である」とした。特に大橋は、フランス市民革命の後に、「博愛の哲学」あるいは「社会契約」という理念を具現化させていく上で、「成人の“理性”が重要で、その“理性”をみにつけるために成人の社会教育を公費で行うべきであるとした点は注目に値する」と述べている（大橋 2014 : 15）。

大橋の指摘する、フランス革命後のフランスの「公教育」を基礎づけたのは、コンドルセの「公教育」についての提起である。コンドルセは、「公教育の本質と目的——公教育に関する第一覚書——」の中で、「公教育は国民に対する社会の義務である」と書き出し、その理由について、次のように述べる。

「社会というものは、個人の福祉に共同の力を協力させることによって必然的に自然的な不平等を減少させている。しかし同時に、この福祉はいつそう人間相互の関係に依存することとなり、もしわれわれが幸福について、また共同の権利の行使に関して、個人の知性の差から生ずる不平等を小さくし、ほとんど無に等しいものとしなない限りは、その度合いに応じて不平等の事実は増大するであろう」（Condorcet 1791=1962 : 9）。

そしてコンドルセは「この義務は、他の人への従属関係を引き起こすような不平等をいっさいなくすることにある」とし、次のように述べる。

「たとえ平等な教育であっても、生まれつきよい素質に恵まれた人々の優越性を増大させないわけにはいかない。

しかし権利の平等を維持するためには、この優越性が、実際の隷従関係をひきおこさないこと、法律によってその享受を保証されている権利を、他人の理性に盲従することなしに自分で行使できるだけの教育を各人が受けているということ——それだけで十分である。」（Condorcet 1791=1962 : 10）。

つまり、「公教育」は1人の人間が、他者に隷従することなく、自分自身の理性や判断で、自分が持ちうる権利を享受することが出来るようになるために、そしてそれが社会の不平等をなくすために重要であるがゆえに、コンドルセはそれを社会の義務として要請したわけである。

コンドルセのこの論述で興味深いのは、「個人の福祉」が「人間相互の関係」に依存していることを指摘していることである。ケアリングの視点で見た場合、人間の「福祉」は、他者とどれだけ豊かで「実存的な触れ合いのある関係」によって結ばれるかが重要な要素となる。しかし、このような関係を結びうるかどうかは、その人の「ケアリング能力」によって左右されてしまう。コンドルセはそれを「知識」や「理性」として捉えているが、それを「ケアリングする能力」に置き換えれば、コンドルセの主張の重要さが理解できる。すなわち、私たちの社会は、「ケアリングする能力」の差異によって、人々の間に福祉に関

する不平等が生じないためにも、人々に「ケアリングする能力」を身につけさせるための義務を負っている、ということになる。

では、ケアリングコミュニティの内部において、私たちの社会はどのような場所でこの義務を果たせばよいであろうか。

コンドルセは当時の状況にそくして、公教育の場を①普通教育、②職業教育、③科学に関する教育に分類した。またさらに、この3つの公教育を子どもと成人の両方に用意しなければならないことも述べている。教育は一生を通じて行わねばならないとし、次のように述べている。

「教育は、みずからが形成した人々を保持し、完全にしなければならず、またそうした人々を啓蒙し、誤謬から保護し、再び無知な状態に転落することを阻止してやらねばならない」(Condorcet1791=1962 : 22-23)

わが国で一般に「公教育」というと、小学校・中学校の「義務教育」を連想させるが、コンドルセの視野はそれにとどまっていなかったことに注意を払いたい。コンドルセの目的はあくまで人々が「知識」や「理性」による差異から人々が不平等な状況に陥らないようにすることであり、そのためには子どもの教育を一定期間すればよいのではなく、一生を通じてそのような教育の場を保障すべきと捉えているのである。

「ケアリングの能力」の観点からも、人は生まれてから死ぬまで、(あるいは死後のことも含め)、様々な物事、あるいは他者とのケアリングを通して、自身の「福祉」を高めていく存在である。ゆえに、ある一時期、「ケアリングする能力」を学んだだけでは、その能力を維持することは難しく、まして、成長発達とともに人々が経験する様々な困難に、「ケアリングの能力」で対処するためには、その時々課題に対応できる「ケアリングの能力」を身につける必要があるだろう。「ケアリング」に関する学びはそのような意味で、まさに「生涯学習」として保障されなければならない。

さてわが国では地域福祉実践の中で、福祉教育実践が重視され、地域福祉実践の1つとして位置づけられてきた。地域福祉の主体形成を重視してきた大橋や原田は、まさに日本の福祉教育の理論と実践も牽引してきた研究者である。ケアリングコミュニティにおける主体形成のあり方を考える上では、この福祉教育実践が重要であることは間違いない。紙幅の関係で、ここではわが国の福祉教育の理論を十分に論述することはできないが、特に近年の原田の論考を参照しながら、福祉教育の理論が、ケアリングコミュニティにおける主体形成の課題に対して、どのように適用できるか簡単に考察することにした。

原田は先にも述べたように、福祉教育の課題として1つは地域福祉の主体形成をその目標に置いている。また特に重視されている視点として「当事者性を育むこと」がある。この「当事者性」は、福祉教育が「対象者」という形で「当事者」を「外在化」してきた経緯があることへの反省の視点に立っている。福祉教育で身につけるべきは、「外在化」され

た「対象者」を上から目線で理解しようとするのではなく、自分自身も「福祉」の「当事者」であることを認識し、それまで「対象者」として「外在化」してきた「福祉」を、自己の中に「内在化」し、お互いが共に福祉の「当事者」として共に生きるあり方を模索するという含意がある⁵⁾。

原田の「当事者性を育むこと」という認識は、筆者のケアリング概念に照らせば、人はケアリングという関係性を通して自身の生きる意味や「生の充実」、「実存的意味」を豊かにできる存在なのであり、それは、ケアする相手を「対象化」しては得られないものである、という認識に通底する。この認識を適用すれば、ケアリングはそれぞれの「実存」、すなわち「当事者性」を関わらせることで成立するのであり、「当事者性を育む」ことは、ケアリングコミュニティにおける主体形成を図る際にその前提としなければならないことであるということができる。

ただ、この時「当事者」という言葉を用いることには注意を要する。「当事者」という言葉は、何か特定の物事に直面している、特定の人を指して「当事者」と言うのであろう。このように考えると、「当事者」という言葉によって、「特定」の物事に直面している人と、そうでない人を分けることになる。原田は、「福祉という特定の事象」に関わるのは、障害者などの特定の人だけでなく、私たち一人一人が「福祉の当事者」なのだという意味で、この「当事者」という言葉を用いていると考えられるが、しかし原田の意図に反して、「当事者」という言葉が、「特定の事象」に直面している人と、そうでない人を分ける、という意味をもつことによって、結果的に「当事者」とそうでない人を分けることにつながる危険性がある。

この点については、松岡廣路が「当事者と非当事者の二項対立」の問題で取り上げている。松岡自身の問題意識は、筆者と同様の問題意識を持っていると考えられるが、松岡は、筆者とは異なり、この二項対立の問題を意識しながらも『『当事者』という概念装置を批判的に問う』ことを通して「その装置を実践的に解体・再統合しつつ、『当事者集団』の疎外という現実からの解放を推進してゆくことが、『当事者主権』を現実化する上で欠かせない方策となる」(松岡 2006 : 15) と、あくまで「当事者性」への認識にこだわっている。なぜなら、松岡は、『『当事者—非当事者』という二項対立的な論理枠組みにおける当事者ではなく、問題の解決に寄与する(すべき)人間としての当事者が、いかに形成されるのかを問うことが、『当事者主権』の立場から求められていると捉えられるべきであろう」(松岡 2006 : 15) とし、「当事者」という言葉にあくまで「問題解決の主体としての当事者」という意味を込めているからだと考えられる。しかし、あとでも述べるように、「当事者(性)」という言葉を用いなければ、人間が「問題解決の主体」であることを規定できないのであろうか。筆者はそのようには考えない。

また、人間は多様で「差異」がある存在であるが、逆にその「差異性」が人々のケアリングと、そのケアリングによる「実存」の深化を図る源だと考えられる。「他者」は「絶対的な他者」として「私」の前に現前するからこそ、無条件のケアを提供する対象となる。

それは「ケアの非対称性」として、限界をはらんだ関係であるが、それが「ケアの動機」となることも事実である。そしてこの「差異」を受け入れつつ、それでも共に「世界」の中に在ろうとする営みの中で、それぞれの「実存」が深化し、豊かな「ケアの意味」が生成されるのではないだろうか。もし「当事者性」という言葉で、「私」と「他者」が、あたかも同等の立場に置かれることが目指されるのだとすれば、このような「差異」から生じる豊かなケアの意味は生成されるだろうか。一方で、先ほど述べたように、「当事者」が「特定の物事に直面している人」とそうでない人を分ける時に使われる言葉だとしたら、その人を「当事者」とした瞬間に、私とその「当事者」は明確に分かたれることになる。つまり「当事者」という言葉には、その「当事者」の「内」と「外」を明確に分けてしまうという「暴力的な効果」がある。「当事者性」という言葉を使うことによって、原田や松岡の意図に反して、パターンリスティックに人々を「対象化」する危険性があるのではなかろうか。

筆者は、人はおそらくそれぞれの「実存」のあり方に従って、それぞれの「当事者性」を生きる存在だと考える。その意味で人は「一人ひとり違う」し、それぞれの実存の問題の解決を主体的に図ろうとしている存在である。「当事者性」という言葉で確認すべきは、そのことだけで良いのではないだろうか。例えば障害者の「当事者性」と「同じ地平」に私たちが「降りていく」というニュアンスが、「当事者性を育む」という視点にあるとしたら、それこそパターンナルな、上から目線の関りになりはしないか。筆者としては「当事者性」という言葉には以上のような問題がはらまれると考えている。

したがって、筆者としては「当事者性を育む」という言い方を、筆者なりに、「差異のある互いの実存を尊重しながら、しかしその実存同士で関わるあり方を学ぶ」という言葉に置き換えて考えることにしたい。以下の考察では、原田の論考を考察するため、そのまま「当事者性を育む」という言い方を採用している部分があるが、筆者が上記のような認識を持っていることを踏まえて解釈していただければ幸いである。

本論に戻ろう。原田は、このように福祉教育の目的を「主体形成」、「当事者性を育むこと」としたとき、従来の福祉教育実践が形骸化し、「貧困的な福祉観の再生産」をしてきたのではないかと疑問を呈する。原田はこの「貧困的な福祉観の再生産」の例として、次のような状況を挙げている。

「例えば子どもたちがアイマスクをして、『目が見えない』体験を試みる。アイマスクを外したあとで感想を求める。子どもたちは、『不便さ』や『怖さ』『不安』を口々にする。そこで教師はそれが視覚障害者の日常の実態だと説明し、最後に五体満足であるあなたたちは、『優しく』しなければいけない、というまとめをする。そして終了後には、『障害者の苦勞がよくわかった』とか「障害者はとても気の毒なことが実感できた」といった参加者の感想が寄せられる。一般にはこうした感想を『良い』評価としてとらえていることが多い」（原田 2015 : 198-199）

このような取り組みは、福祉の「対象者」を外在化し、その対象者に「何かをしてあげる」ことを教える福祉教育になってしまっており、ケアリングの概念からすれば、それは「実存」と「実存」の関わりではない、「道具的な関係」に成り下がってしまっている。

このような福祉教育実践の形骸化がおこる背景には、福祉教育が、実際の「ケアリング場面」から遊離してしまい、あたかも「福祉」を外側から眺めるように、実際の現場とは離れた「学校」の中で行われてしまっていることにも原因があるだろう。

原田はこのような状況に対して「福祉教育実践の地域化」を提唱する。原田は次のように言う。

「福祉教育が学習素材として取り上げる『社会福祉問題』とは地域のなかに存在する。それを学ぶためには限られた教室の中だけでの実践では限界がある。すでに多くの学校が地域との交流・連携を通して福祉教育実践を始めている。地域ぐるみで福祉教育を展開できるか、『地域の教育力』が試されてくる」（原田 2015 : 200）。

ここで述べられている「福祉教育の地域化」とは、特に学校に閉ざされていた福祉教育の学びの場を地域に広げていくという趣旨である。「ケアリング」の現場が、学校のみではなく、地域の中にあるのは言うまでもなく、この方向性は理に適っている。

次に、原田はもう1つの地域化について「福祉教育の対象として『地域住民の統合』を図る」という視点を指摘する。これについて原田は次のように述べる。

「これまで福祉教育実践では、例えば障害のない人が、障害のある人のことを理解するといった一方的な図式でとらえがちであった。つまり福祉サービス利用者は福祉教育実践の対象であって、参加する側として捉えられてこなかった。地域住民の『だれも』が福祉を学習する権利があるという思想の中では、まさに双方向的な関係形式が必要であるし、どのような立場であっても、お互いが『学び合う』という構造が福祉教育では大事にされなければならない」（原田 2015 : 200）。

この部分の原田の指摘は、まさに筆者の言う、「ケアリング」そのものから学ぶことについて提唱した部分であるといえる。「誰もが福祉を学ぶ権利がある」という主張はコンドルセの「公教育を受けさせる義務」に通じる主張でもある。「福祉」はだれもが平等に享受すべき人間の状態であり、それは人々の関係性に依存する。よって、「福祉の学び」は、人々の双方向の関係性、すなわち「ケアリング」に依存しており、それなくしては「福祉の学び」すなわち主体形成は達成されない。

原田の福祉教育の認識を参考に、ケアリングコミュニティにおける主体形成がどのような形で成されるべきかを考察してきたが、現在の福祉教育が課題としている事柄は、ケア

リングコミュニティの主体形成を図っていく際の課題と共通しているということがいえるだろう。では、具体的にはどのような形で、ケアリングコミュニティ内部での主体形成を図っていけば良いのだろうか。

原田は、コミュニティソーシャルワークの中で、「(前略) 主体形成のアプローチを意識して、ソーシャルワークに内在する主体形成を促すような働きかけをしていくことが不可欠である」とし、「例えば地域福祉計画を策定するという事は、その過程に関わる人たちにとっての学習の場であるという側面を意識するという事である」と述べる(原田 2015: 202)。

原田はこの主張の前提として、専門職がパターンリスティックに福祉教育を行っていくことについて、その問題点を指摘している。福祉教育は人々の「ケアリング」の営みそのものの中にあるので、専門職や教師が一方向的に教えられるものではない。よって、「福祉教育」の営みは人々のケアリングの現場、あるいは「ケアの意味の生成」を図っていく現場において、そこに内在化している福祉の学び＝「ケアの意味」を活用しながら、人々がそこから多くの学びを得られるように、その環境を整えるような関わりが求められるといえる。

たとえば、個別支援の現場におけるケアリング場面でもそれは可能であろうし、「親密圏」におけるケアリング場面でもそれは可能であろう。「公共圏」においては、特にケアリングコミュニティ内部の多様なケアの実態や、ケアの意味が論議されるので、そこはまさに「学びの宝庫」になると考えられる。

一方で学校における福祉教育も、原田が指摘したように、より多くの地域のリアルな「ケアリング」に触れる機会を通して、あるいは「学校」の中にリアルな「ケアリング場面」を持ち込むことを通して、さらには子どもたちが学校の中で日々展開している「ケアリング場面」を通して、豊かに福祉教育を展開していく工夫が必要であろう。

コンドルセからの示唆を再び繰り返せば、このような教育の場を展開していくことは、人々が平等に「福祉」を享受できるように社会が行なわなければならない「義務」である。それはケアリングコミュニティの内部に豊かな「ケアリング場面」を増やし、そこに様々な人が関わることによって達成される。このような取り組みを地域の関係者が連帯して取り組むことにより、ケアリングコミュニティにおける主体形成は豊かに進めることが出来るのではないかと考える。

⑤ケアリングコミュニティで合意された「意味」を基盤に、「道徳原理」に基づいて「システム」を構築し運営する機能

ケアリングコミュニティの機能として最後に考察するのは、ケアリングコミュニティの「システム」を構築する機能である。これまで、「システム」については、ケアリングが行われる「生活世界」と対比的に描いてきたが、すでに何度か指摘しているように、「システ

ム」はそれが単独で自己目的化すれば、「生活世界」を破壊する課題を持つが、現在の「ケア」の現状を考えた場合、「システム」を活用することは不可欠になっている。よって「システム」は構築される必要があるが、課題となるのは、「システム」をどのように構築するのか、また構築されたシステムをどのように運営するのかという点である。

これまでの考察から明らかなように、「システム」はケアリングコミュニティ内で生成された「ケアの意味」に基づいて構築、運営されなければならない。ケアリングコミュニティ内における「ケアの意味の生成」については先述した通りだが、もう一度繰り返せば、「ケアの意味」はまず「個別のケアリング実践」、「親密圏」におけるケアリングにおいて多様に、豊かに（雑多に）生成され、その中で特に「公共圏」において、ケアリングコミュニティの共通の課題として討議されるべきものについて、討議倫理に基づいて適切に討議されたうえで、暫定的な合意（共通善）を得る。

そしてこのような「ケアの意味の生成」ののちに、その中で特に「システム」化されるべきものについては、「公共圏」の一つである「議会」や「公的委員会」などによって討議し、ケアリングコミュニティにおける「ケアの意味」を満たすことを目的に、必要な「システム」の構築が図られることになる。

さて、このような「システム化」のプロセスは、先述の図 4-③にも示したが、よりよい「システム」を構築するためには、その構築プロセスにおいて、ケアリングコミュニティ内部で、どれだけ「豊かな意味の創出」がなされたかが重要になる。つまり、討議倫理に基づく討議が、どれほど「理想的発話状況」に近づけることができたか、それによって、人々が豊かな意味を創出できたと実感できるような、充実した討議が行われたかどうか、「システム」の善し悪しを決める重要な要素となる。

さて、「システム」構築の最終形態は、「法・制度化」であるのであれば、その最終段階で「法・制度」を構築する「公共圏」は基礎自治体等の「議会」ということになる。しかし、たとえば「議会」での話し合いのみで、果たして先ほどのような「熟議」に基づいた「システム」形成がなされたと言えるだろうか。その成否は、「議会」における討議が、ケアリングコミュニティの成員の意見を、どの程度反映させることができたか、特定の人にのみ有利な「法・制度」になってはいないか、討議のプロセスの中で、不当な圧力が「議会」にかかり、「ケアの意味」に基づく理由以外で、議決がなされていないか、例えば財源的理由のみで「ケアシステム」が決定されていないか、などを問う視点が重要になってくる。

しかし、より重要なのは、わが国の議会が「間接民主制」であり、自治体の規模（人口）に比して、少数の議員による議決が行われていることであろう。「法・制度」などを決定する際の討議倫理として、ハーバーマスはより厳しい「道徳原理」を提示しているが、それを再び示せば次のようになる。

「ある規範に全体としてしたがうことが各個人の利害と価値づけにとってもつ予見可能な

結果と副次的な効果が、その影響をこうむるすべての人によって、みずから進んで共同で受け容れられうる場合に、そしてその場合にのみ、その規範は妥当である。」(Habermas 1996=2004 : 55 ;ただし、ただしこの部分の翻訳に関してはより平易な訳文であるという理由で、上記と同じ理由で、ここでは Finlayson 2005=2007 : 121 に訳文に拠っている)。

なお、「法・制度」のように一般普遍化の度合いが相対的に低い倫理的基準を合意する場合のいわゆる「討議原理」については、次のように規定されている。

「その影響をこうむるかもしれないすべての人が合理的な討議の参加者として合意できるような行為規範のみが妥当である」(Habermas 1992=2002 : 136 ;ただしこの部分は上記と同じ理由で、Finlayson 2005=2007 : 118 の訳文に拠っている)。

これらの原理はいわば理想形であり、現実にはこれらの原理を完全に満たす合意形成は難しいかもしれない。しかし、だからといって、これらの理想形を目指さなくて良いというわけではなく、特に「システム」が私たちの「生活世界」を破壊する力を持っていることに留意すれば、慎重には慎重を期さねばならないことは言うまでもない。

ハーバーマースは特に「システム」の構築につながる「法・制度」を決定する際の討議倫理に関しては、先ほど挙げた厳しい「道德原理」を規定している。この「道德原理」は、その下に挙げた「討議原理」より、より厳密な原理になっていることがわかる。「法・制度」は、ケアリングコミュニティ内のすべての人に普遍的に効力を発揮することから、その効果(副次的なものも含めて)の予見性が重要になるし、その予見に基づいて、その影響をこうむるすべての人が、すすんでその法・制度を共同で受け容れられうる場合にのみ、その法・制度を妥当なものとすることができる。このような理想状況に近づけるためには、可能な限り多くの人々の「意思」を汲み取り、その法・制度がもたらす影響の妥当性について幅広く意見を求めなければならないが、果たして、先ほどのようなわが国の「議会」で、現実にそれがどの程度可能であろうか。

筆者は、このような厳しい基準が設けられている「法・制度」の決定に対して、「議会」のみでは「道德原理」を満たすことに限界が生じるのは無理からぬことだと考える。ではどうすればよいか。筆者は「議会」以外に、様々な意見を吸い上げ、より具体的に討議することのできる、様々な「公共圏」を、「議会」のサブシステムとして、ケアリングコミュニティ内部に多様に設ける必要があると考える。そして、そのサブシステムの1つが「地域福祉計画」の策定であろう。

地域福祉理論の中で、地域福祉計画の策定の意義を一貫して主張してきた大橋は、先ほども取り上げたように、地域福祉計画の策定に住民が関わることで、「参加した住民の“我田に水を引く”エゴイスティックな要求ではなく、他人の生活も明らかにして、公平に計

画づくりができる力量を有した住民の役割」(大橋, 2014: 15) について述べていた。地域福祉計画策定の場における討議を通じて、人々が地域福祉の課題について理解を深め、自分とは異なる他者の意見も取り入れつつ、「ケアの意味の形成」を行っていくことは、より良い「システム」づくりを図っていく上でも重要なことであろう。

また、原田は、地域福祉研究における地域福祉計画への着目度が増してきている点に着目して、各研究者の地域福祉計画の位置づけについて整理し、各論者に共通する地域福祉計画の位置付けとして、「ローカル・ガバナンス」の視点があることを指摘する。原田は、平野隆之、牧里毎治、野口定久、宮城孝、武川正吾の地域福祉計画の位置付けを検討した上で、「これらの主張に通底するのは、今後、日本の社会にとってローカル・ガバナンスが重要な政策的かつ住民自治にとっての課題であり、地域福祉計画が『ローカル・ガバナンス』を構築していく際に、1つの装置として成り立つ可能性があるという期待である」と指摘する(原田 2014: 89)。

このような地域福祉計画の「ローカル・ガバナンス」を担う装置としての役割を期待しながら、原田は、「しかしながら、地域福祉計画策定に地域住民が参加するだけでは、ローカル・ガバナンスにならない。またローカル・ガバナンスを構築するための装置として地域福祉計画を機能させるのであれば、この参加と協働の内容と方法を明らかにしなければならない」とも述べている。

つまり地域福祉計画は、「ローカル・ガバナンス」——筆者の言葉で言えば、ケアリングコミュニティにおける「システム」の構築と運営——の装置となるポテンシャルを秘めているが、それは地域福祉計画の策定のあり方次第だということである。

原田は、その地域福祉計画の策定のあり方の事例として、自身もその策定と運営に関わった、長野県茅野市の事例を取り上げて検討している。筆者がその中で特に注目し値すると考えているのは、原田が取り上げている「ターミナルケア部会」における討議の内容である。

原田はこの「ターミナルケア部会」の検討課題が「人生の終わりを大切にできる茅野の文化づくり」だったことを指摘する。そして具体的には「良い死に方をするために、良い生き方を勉強し、そのための情報発信をしていくこと」が討議されていった(原田 2014: 97)。これはまさに、「公共圏」において、「死に方、生き方」といった「ケアの意味」の生成を目指した討議が行われていたことを示している。

またこの部会が出来た背景も興味深い。原田はこの部会ができた背景について「茅野市において長年にわたる保健指導員活動や彼女たちを中心にした『いのちの輝きを考える会』といった生涯学習のサークル活動、そして諏訪中央病院の緩和ケア病棟でのボランティア活動など、その下地となる層の厚さがあった」と紹介している。

これは、「公共圏」のさらに下側に、さらに具体的な「公共圏」あるいは「親密圏」があり、そこでの豊かなケアリングの実践が、「ターミナルケア部会」の形成を下支えしていたと捉えられる。まさに、豊かな「ケアリング」の実践の下地があって、「公共圏」における

討議も豊かに行われた事例だということが出来る。

そして、このような「公共圏」における豊かな討議は、『いのちから』という、茅野市の小学生から90歳の高齢者まで、460人のもの<いのちの言葉>を集めた選集を出版するまでに至った。また、計画策定のプロセスの中で、このターミナルケア部会での討議が反映される形で、茅野市の地域福祉のあり方が、最終的に「茅野市の地域福祉とは、安心して在宅で死ぬること」という意見に集約されたことを原田は印象深く紹介している（原田2014：97-98）。

原田は、この一連の茅野市の「ターミナルケア部会」などのプロセスを含んだ地域福祉計画の策定プロセスについて、次のような評価を行っている。

「もちろんこれは地域福祉の学術的な概念の話ではない。むしろ地域福祉の哲学の話である。いのちを大切に護り合おうとする文化が、茅野市の中には芽生えていたのである。このことが地域福祉を推進していく上で、実は非常に重要なことではないかと考える」（原田2014：98）。

筆者は、この原田の茅野市の地域福祉計画策定プロセスの評価について、全面的に同意する。これは筆者が理想とする「ケアの意味の生成」に基づいた地域福祉計画の策定プロセスそのものであり、そのような取り組みが理想ではなく現実に可能であることを示している。それゆえ、原田が、「これは地域福祉の学術的な話ではない」としているところは、このような取り組みこそ、「地域福祉の学」として、つまり「哲学も含む地域福祉の学」として、もっと追究してよいテーマなのではないかと考える。筆者の本論文は、まさにそのような地域福祉の哲学的アプローチとして検討してきたわけである。

いずれにしても、原田が検討した茅野市の地域福祉計画策定プロセスは、筆者の考えるケアリングコミュニティにおける「システム構築」のあり方について1つの典型的なモデルを提示していると考えられる。その後茅野市の「地域福祉システム」は、「地域包括支援センター」のモデルとなった「保健福祉サービスセンター」など、先駆的な活動を展開し、またその実践的効果⁶⁾を上げていくことになるが、その詳細はここで紹介した原田や大橋、冷水豊らの著書⁷⁾を参考にさせていただきたい。

さて、このような茅野市の地域福祉計画策定プロセスから得られる、ケアリングコミュニティにおける「システム」構築への示唆は、第1に「システム」構築に至るまでに多様な人々の「ケアリング実践」が地域の中で豊かに展開されていること、第2にその多様なケアリング実践から上がってくる「ケアの意味」を「公共圏」においても豊かに検討し得る「回路」（茅野市におけるターミナルケア部会、開かれた地域福祉計画策定委員会のような）を持っていること、そして、第3に、そこで検討された「ケアの意味」が反映される形で、実質的な「システム」が構築されること、以上3点の要素が重要である

次に、構築された「システム」をどのように運営していくかという課題について検討し

ていくが、この課題は、ケアリングコミュニティのアドミニストレーションの課題ということができよう。

この課題を検討していく上で、参考になる文献として、森明人の『市町村社会福祉行政のアドミニストレーション』がある。この森の著書は、「これまで日本の社会福祉研究においてソーシャルアドミニストレーション概念に関する研究は、国レベルの社会福祉行政に関する研究が主流であり、地方自治体の社会福祉行政の運営や組織編成に着目した研究は多くない」という問題意識のもと、地域福祉が主流化し、市町村行政ごとに地域包括ケアシステムあるいは「地域共生社会政策」が重要性を増している今日こそ、市町村社会福祉行政のアドミニストレーションのあり方を研究する必要があるという認識に基づいて執筆されている（森 2018：まえがき vi）。

筆者の関心でいえば、市町村行政は今後のケアリングコミュニティにおいて、「システム」を体現する組織体である。この「システム」としての市町村行政をどのように運営するか、という問題意識は、筆者のケアリングコミュニティにおける「システム」運営の課題についての関心と共通している。

ただし、森の広汎なソーシャルアドミニストレーション研究をすべてここで跡付ける余裕はないため、筆者の関心である、ケアリングコミュニティにおいて「システム」は、生成された「ケアの意味」に基づいて、どのように運営されるべきか、という点に焦点を当てて検討することとしたい。

筆者が森の市町村行政のソーシャルアドミニストレーション機能の考察で注目するのは、第1に介護保険財政が逼迫する中で求められる「経済的合理性」と行政アドミニストレーションの観点を検討している部分、第2にソーシャルエンタープライズといった、行政の枠外からボトムアップ式に起こってくる新しいケア主体との「協働」という形で、市町村行政のアドミニストレーションを検討している部分である。

森は、「地域主権化時代の『市町村行政のアドミニストレーション』における課題は大きく分ければ、第1に市場型サービスに対する『市町村行政のアドミニストレーション』が課題となる」と述べ、「市場型福祉・介護サービスの運営をどう管理するかという課題が、監査・管理監督問題として、サービス質確保及びサービス評価の問題とセットで大きな課題となる」とその課題を指摘する（森 2018：133）。

森がその課題に対して挙げている、市町村行政のアドミニストレーションの対応策として筆者が注目するのは、サービスの評価に対して、市町村行政が、「（前略）如何に関連サービスの評価に対する評価方針や目標を書き込めるか」という指摘と、「（前略）ニーズ調査を数量調査のみならず、ソーシャルワークのシステム化により、アウトリーチ機能から多様な質的ニーズの把握を実施し地域ケア会議の『サービス開発』や『実践システム』の構築に向けたニーズ情報として活用（後略）」する必要性を指摘している点である（森 2018：133）。

ここには、「市場的サービス」を評価する前提として、単に、「費用対効果」という視点

で評価しない市町村行政の姿勢を求める森の視点がある。特にサービス評価の「評価方針」や、「目標」をいかに書き込めるかという点は、筆者の「ケアの意味」によって「システム」を運営するという視点から言えば重要である。つまり、「市場型サービス」の評価視点も、ケアリングコミュニティで生成された「ケアの意味」に基づいて、明確に示されなければならないと考えられる。

また、次の「ニーズ調査」を数量調査のみで終わらせず、「ソーシャルワークのシステム化」により、アウトリーチ的に行う必要性についての指摘も重要である。なぜなら、「数量調査」のみでは、その中で展開されている「ケアの意味」を掬い取ることができないからである。人々が日々の「ケアリング」の中でどのような課題を抱えているかを汲み取るには、ソーシャルワーカーなどの対人援助職が、「実存的」にその人たちと関わることによって、ようやく汲み取ることのできるものであると筆者は考える。それは「実存的ニーズ」ともいえるもので、数量的な調査では当然汲み取ることが難しい。そして、そのように集められた「質的ニーズ」を、地域ケア会議等で吟味し、「実践システム」に還元していくというアドミニストレーションの方法も重要である。

このように、森の市町村行政のアドミニストレーションにおいて、財源問題を抱える市町村行政が、単に「費用対効果」（つまり経済的合理性）の視点からのみ市場サービスの評価を行うことを避けていることは、重要な指摘である。「市場サービス」はややもすれば「経済システム」として、「ケアの意味」を考えずに「安かろう悪かろう」のサービス提供になる危険性がある。それを市町村行政としての的確に運営管理していくことは、極めて重要な行政のアドミニストレーションということになる。

もう 1 点、森は、「市町村行政のアドミニストレーション」の課題として、「ソーシャルエンタープライズ」といった、新しいケアの「実施主体」といかに協働するかを挙げている。この「ソーシャルエンタープライズ」には様々な法人形態の事業者が含まれると考えられるが、いずれにしても、市民の側からボトムアップ式に生成されるケアの提供主体であることは間違いない。それらは行政システムの外側に、行政システムの意図とは関係なく生まれ、コミュニティの中でケアを提供し始める。この問題を、ケアリングコミュニティの「システム」を司る市町村行政としてどのように対処していくかが課題として問われることになる。

森はこれを「協働」の課題として認識するが、その主張は次のように明瞭である。

『地域コミュニティづくり』は市町村ごとに地域資源に応じて、ボトムアップ型に創造していくことが求められる。政策による資源配置では、『地域コミュニティづくり』の内実を豊かに展開できない（傍点は筆者）」（森 2018 : 133）。

この森の主張を、筆者の問題意識に引きつけて解釈すれば、森は市町村行政といった「システム」の側が、一律にケアリングコミュニティの「資源配置」を行うことを明確に否定

している。そして、地域の中からボトムアップ式に生成する様々な「ケアリングコミュニティ」の存在が、「地域コミュニティ」すなわちケアリングコミュニティの内実を豊かにするという視点を持っている。そして「システム」と、ボトムアップ式に生成される「ケアリングコミュニティ」とは、「協働」を図ることが重要だと指摘し、「システム」の側はその「協働」のあり方を含めてアドミニストレーションを展開しなければならないと考えている。

さて森はこのような市町村行政のアドミニストレーションの理論モデルの基礎として、大橋のソーシャルアドミニストレーションの概念を詳細に検討し、それを自身の理論の基礎として位置づけている。ここでは詳しく触れないが、特に大橋の、「地域福祉推進を支える基盤を公民形成に求め、『草の根地域福祉』の実践を通して形成していこうとする点」(森, 2018: 93) を自身のアドミニストレーションの基礎に置いている。

森の大橋理解は、筆者も共有するものであり、「草の根」の「公民」としての人々が、ケアリングを通して自らの「実存的意味」を高め、つまり主体形成し、その力量をもって「システム」構築と運営を担えるようになるということが、筆者のこの項における最終的な結論になる。

以上、ケアリングコミュニティにおいて、「システム」をどのように構築しどのように運営すればよいかという点について考察してきた。結論的には、ケアリングコミュニティにおける「システム」構築は、豊かな個別のケア実践や、「親密圏」におけるケアリングを母体に、そこからボトムアップ式に生成される「ケアの意味」を「公共圏」において受け止め、そこで討議倫理に基づいてさらに豊かに議論し、そこで練られた「ケアの意味」をしっかりと反映した「システム」として構築するというプロセスが重要である。またその「システム」の運営に関しても、「システム」はケアリングコミュニティにおいて合意されている「ケアの意味」に則って適切に運営されなければならない。また、システムの外側に次々と生成される「ケアリングコミュニティ」と「協働」し、調和のとれたケアリングコミュニティ全体として運営されなければならない。

以上、本項では、ケアリングコミュニティの具体的な機能とその担い手について、①ケア対象者の「価値選択」に基づいてケアを提供する機能、②ケアリングの場や関係性を作り出す機能、③ケアリングコミュニティ内の「意味」を生成する機能、④ケアリング実践や討議の過程の中で、人々の主体形成と「実存的意味の深化」を図る機能、⑤ケアリングコミュニティで合意された「意味」を基盤に、「道徳原理」に基づいて「システム」を構築し、運営する機能の5つの機能とその具体的な方法及び担い手を検討してきた。

ここまでの検討で明らかのように、これらの機能はそれぞれ独立して機能しているというより、すべての機能が連関して、ケアリングコミュニティ全体のダイナミクスを駆動していると考えられる。次項では、上記の知見を踏まえて、本節の最終的な目的である、ケアリングコミュニティの実在的構造の内的な構造連関について考察する。

(2) ケアリングコミュニティの実在的な内的構造連関

本項では前項までの検討をふまえ、ケアリングコミュニティの実在的な内的構造連関を考察する。前項で述べたケアリングコミュニティの各機能は、それぞれケアリングコミュニティの重要な機能であるが、それぞれが個々で独立して機能しているわけではない。①のケアを提供する機能は、同時に③のケアリングコミュニティの意味を生成する機能になっている。②のケアリングの場や関係性を作り出す機能は同時に、その形成のプロセスを通して④の人々の主体形成と「実存の意味の深化」を図る機能を果たす。このように各機能はケアリングコミュニティのダイナミクスの中で相互に関連して機能している。

ここでは、それぞれの機能の構造連関について、ケアリングコミュニティのプロセスを俯瞰的に見ながら、その構造連関についてまとめておく。

図 4-④は、ケアリングコミュニティの実在的な内的構造連関を図式化したものである。この図では、まず縦軸に、前項で検討したケアリングコミュニティの機能を並べた。それぞれ簡略化して表現しているが、それぞれの機能は、何かを「形成」する機能であるということから、それぞれ語尾を「〇〇形成」と統一した。以下がその対照である。

- ①ケア対象者の「価値選択」に基づいてケアを提供する機能→ケア形成
- ②ケアリングの場や関係性を作り出す機能→関係形成
- ③ケアリングコミュニティ内の「意味」を生成する機能→意味形成
- ④ケアリング実践や討議の過程の中で、人々の主体形成と「実存の意味の深化」を図る機能→主体形成
- ⑤ケアリングコミュニティで合意された「意味」を基盤に、「道徳原理」に基づいて「システム」を構築し、運営する機能→システム形成

また、この縦列の並び順は、厳密なものではないが、一応、下の機能が基底となって、上の機能が創発するという観点で並べてみたものである。厳密でない、というのは、例えば一番上の「主体形成」は、便宜的に一番上にしているが、「主体形成」があつて、よりよい「関係形成」や、「意味形成」、「システム形成」、「ケア形成」も図れるといえる。したがって、相互に基底関係にあるものもあるが、例えば「関係形成」を規定として「意味形成」が図られるというのは、そもそも「関係」によるケアリングがなければ「意味形成」は十分に図れない、というように、「関係形成」が「意味形成」の基底になっているものもある。「主体形成」はこれらのうち、最も抽象度が高く、他のすべての機能に相互基底的に関わっているが、ケアリングコミュニティの究極目標は、自らの実存の意味に基づいて主体的にケアを選択し、かつ主体的にケアリングコミュニティを構築、運営できることを目指し

ていると捉え、その観点から「主体形成」を最上部に置いた。

一方、横軸には、ケアリングコミュニティの実在的な「領域場」を設定した。このうち、「個（孤）」は、個人が誰とも関係を持たず孤立している状態を表しており、その意味で、その人はケアリングコミュニティにつながる事が出来ていない。その他の「領域場」は、左から私的なものからより公的なものになる順序で「親密圏」、「公共圏」、「システム」の順に設定した。

このように設定した座標軸において、横軸のケアリングコミュニティの各機能が、それぞれの領域場において、どのような機能として発現するかを検討し、座標軸上に示した。その意味するところを簡単に概説する。

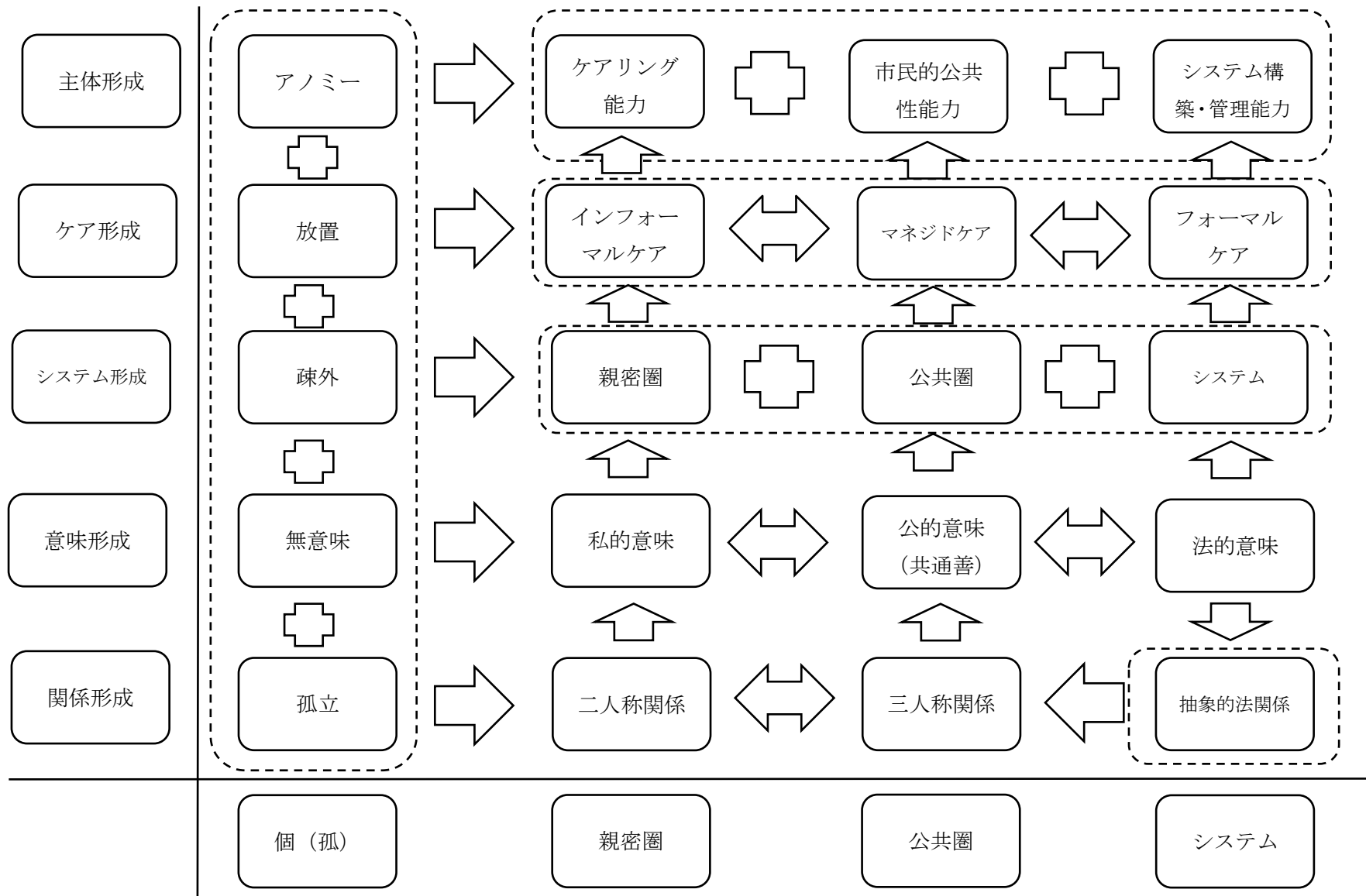
まず、横軸「個（孤）」の領域においては、その人は「ケアリングコミュニティ」に結び付けられていないため、ケアリングコミュニティの機能が働いていない。ケアリングコミュニティの機能が働かないと、どのような状態になるかが、各機能の縦軸のところに表現されている。ケアリングコミュニティに結び付けられていない人は、関係的に孤立し、自分の生きる意味（実存）を持つこと（深めること）ができず、様々なシステムから疎外され、ケア提供が必要であっても放置され、その主体はアノミー状態に置かれてしまう。これらが同時に起こっている状態が「孤立」という状況であり、このような状態にある人を放っておくことは、ケアリングコミュニティの理念からすれば容認することが出来ない事態である。

よって、このように「孤立」している人々に対しては、ケアリングコミュニティによる様々な支援が必要となる。なお、図中の矢印マークは、ケアリングコミュニティ内における、専門職等の支援の方向性のベクトルを表している。また、点線で囲ったものは、それぞれの機能、領域場にまたがって、一つのまとまりのある領域を形成していることを示している。またプラスマークはそれぞれの領域が基本的に重層的に重なりあって存在していることを示している。

さて、そのように見たとき、まず「孤立」している人がいた場合、ケアリングコミュニティとしては、その人がどのような形であれケアリングコミュニティと関係を持てるように、支援していく必要がある。例えば、誰とでも良いから、まず「二人称関係」を持つことが必要になる。また、インフォーマルケアがすぐに対応できない場合は、システム的な「フォーマルケア」の提供が先に行われる場合もあるだろう。いずれにしても何らかの形で「孤立」した人をケアリングコミュニティに結び付け、その人が自らの実存をまずは「私的意味」において見出すような支援が必要だろう。ゆえに、「個」の領域場から、「親密圏」への領域場には、何らかのケアリングコミュニティの支援が必要という意味で、すべての機能から支援のベクトルの矢印が右側に出ているわけである。

次に、何らかの形でケアリングコミュニティに結び付いた人は、そこからケアリングコミュニティの様々な機能の恩恵を受けられるようになる。「二人称関係」を得た人は、ようやく「私的な実存的意味」を深めることが出来るようになる。そしてそこで自らの「実存

図 4-④ ケアリングコミュニティの実在的構造の内的構造連関



的意味」を得た人が、より公共的な場の中で役割を得、「公共的意味」の世界に参画することもできるようになるかもしれない。そのようなルートは矢印の方向によって示されている。そしてこの矢印は、何らかのケアリングコミュニティにおける支援のベクトルであるから、このようなプロセスの中で、ケアリングコミュニティは具体的な支援機能を発揮することになる。

例えば、今の例で言えば、まず「二人称関係」に結び付けるといふ支援があり、次にその形成された「二人称関係」から「私的意味」を構築する支援を行い、そこで生成された「私的意味」をさらに「公的意味」にまで表出することを助ける支援、という具合に支援プロセスが進む。もしその人が、何らかのケアが必要であれば、「ケア形成」の軸にある、「インフォーマルケア」、「フォーマルケア」などから自分の必要なケアを選択して利用することを支援する。この部分で、「ケア形成」の「公共圏」の領域に「マネジドケア」という項目があるが、これは、「公共圏」においては、インフォーマルケアとフォーマルケアなど、様々なケアが適切に「マネジメントされてケアされる」、という含意がある。

また、この図では個別支援のプロセスだけでなく、システム形成、主体形成のプロセスも示している。例えば、「システム形成」は、ケアリングコミュニティ内における「意味形成」を前提にしなければ構築されないことを検討してきたが、図中においてもそれは表現されている。「システム形成」は、「意味形成」の軸を横に、「私的意味の形成」、「公的意味（共通善）の形成」、そして「法的意味の形成」を経て「システム」として形成されることが矢印の方向性によって示されている。矢印はケアリングコミュニティにおける支援のベクトルでもあるから、「私的意味」の形成がなされた後はそれを「公的意味」にしていく何らかの努力と支援が、そして「公的意味」を「法的意味」にしていく何らかの努力と支援が必要であることが示されている。

この「システム形成」に関わって、注目していただきたいのは、「関係形成」軸と「システム」軸が交わったところにある、「抽象的法関係」という項目である。この「抽象的法関係」は、「法的意味の形成」に関与していないことに着目してほしい。むしろ「抽象的法関係」は、「法的意味」が確定されてはじめてその効力が発揮される。このベクトルが逆にならないことが大切である。このベクトルが逆にならないことが大切だという意味は、「法的意味」は「抽象的な関係性」からは創発しえないということである。

私たちは、法治国家に生きている以上、何らかの法的関係の中に生きているが、それそのものは、私たちの関係を法的には規定するけれども、法的関係だけでは、「ケアリングによる意味」は生成されない。例えば、仮に「偽装結婚」をしたカップルを考えてみよう。法的に婚姻関係が成立すれば、その二人は法的には「夫婦」とみなされるが、その二人の関係はあくまで「偽装」であるので、そこに実存的意味を問うような関係性は生じない⁸⁾。

このことは次のようなことも示している。つまり、人は「法的関係」のみ（あるいは「システム」的關係のみ）では、基本的に自らの「実存的意味」を見出すことが出来ないということである。これは再三指摘してきた、「システム」による「生活世界」の植民地化がもたらす事態であろう。現在の社会福祉のケアサービスは多くが法制化され、法的に提供されている。これらのサービスは当然重要であるが、考えねばならないのは、人は「法的関係」だけでは十分に自分の「実存的意味」を深化することが出来ないということである。もちろん、「システム」を運用するケア提供者が、「システム」の中に「実存的意味」をし

っかりと持ち込み、その「実存的意味」に基づいて「人間的ケア」が提供出来ているならば話は別である。しかし、「システム」によるケア提供は、常に、「無味乾燥のケアになる可能性」を意識しておかなければならないだろう。このような問題認識を持つためにも、この「抽象的法関係」に注目する必要があるわけである。「抽象的法関係」から「三人称（関係）」、「二人称関係」の方向に矢印が伸びているのは、「抽象的法関係」は「三人称」、「二人称」関係の中に位置づけなおされないと、具体的な関係性を結ぶことはできないことを示している。

さて、最後に主体形成のプロセスについても検討しておこう。主体形成のプロセスは、主に、「親密圏」と「公共圏」における様々なケアリング実践を通して、そして、最終的には「システム」構築と「システムの運営管理能力」を身につけることによって展開すると考えられる。特に、「親密圏」と「公共圏」における上向きの矢印は、下のものを基底にその上部の具体的な「システム」や「ケア」をつくっていくことを表しているが、このような、「関係」から「意味」、「意味」から「システム」、そしてより具体的な「ケア」という形で自分たちの思いを徐々に具現化していく中で、人間の主体的な力量が形成される。それは、「アノミー」状況に置かれていた人が、「ケアリング能力」、「市民的公共性能力」、「システム構築・管理能力」を徐々に身につけていく過程である。

裏を返せば、このような形で豊かなケアリングコミュニティ実践に関わることができなければ、十全な主体形成は図れない、ということでもある。特に、十全な主体形成を図るためには、「親密圏」のみの「ケアリング」だけでは十分でなく、また「公共圏」における「討議」だけでも十分でない。「親密圏」、「公共圏」、「システム」各領域にわたって、そこでの実践を経る必要がある。

例えば、子どもたちの福祉教育を考えた場合、「システム構築」を経験する福祉教育を行うことは重要であるということである。そのような福祉教育を行うには、もちろん、学校のみの実践では十分ではない。たとえば、子どもたちの視点で「福祉のまちづくり」を考える。それが、実際に自治体の「公的委員会」や「議会」の場で提案され、実際にそれがシステムとして結実していく。そのような取り組みがなされれば、福祉教育の効果はより大きなものになるだろう。

なお、上記以外にも、この図では、例えば「二人称関係」と「三人称関係」は相互に矢印が出ていて、相互規定的であることを示している。「二人称関係」は二人称に閉じる可能性があるため、「三人称」の視点を持つことがその限界を克服することにつながるし、「三人称関係」は逆に、関係が「客観化」されやすいため、人と人との関係が親密になれない可能性がある。よって、両者は双方の長所と短所を相互に補い合う関係になる。

同様に、「私的意味」、「公的意味」、「法的意味」も相互規定的（相互補完的）な関係になっている。「私的意味」はいわば「良心の自由」に相当し、どのような主義・主張を持つのも自由であるが、それは「公共圏」における「公的意味」、社会システムにおける「法的意味」の領域を侵さないことが条件になる。例えば「信教の自由」は保障されなければならないが、「公共圏」に対し破壊的に作用するその「信仰」に基づいた行為は、「公的意味」、あるいは「法的意味」としても認めることはできない。

しかし一方で、我々は「公的意味」、「法的意味」のみに従って生きるわけではない。「趣味趣向」を持つことは私たちの生活を豊かにする。それらは、「公的意味」、「法的意味」で

は充足されない。

しかしまた一方で、「公的意味」として議論されたもの、「法的意味」として、法律化されたものが、私たちの「私的意味」に影響を及ぼすこともある。たとえば、法制化された「権利」が私たちの私的生活の中で今まで気づかなかった「価値」に気づかせてくれる場合がある。2013年に成立し、2016年に施行された「障害者差別解消法」は、障害を持つ方に対する「不当な差別的取り扱いの禁止」、「合理的配慮の提供」という2つの理念を具現化したが、この法律の制定によって、自らの、障害を持つ方に対する「ケアの意味」を変化させた人もいるだろう。このような形で、「私的意味」、「公的意味」、「法的意味」は相互規定（補完）的な関係にある。

以上、本項では、ケアリングコミュニティの実在的構造の内的構造連関を検討した。明らかになったように、ケアリングコミュニティの機能は相互に関連してそれぞれの機能の効力を発揮している。そして、これらが全体として円滑に機能するとき、ケアリングコミュニティは、「より良いケアの提供」、「より良い実存的意味の生成」、「より良いシステム構築」、「より良い関係性の構築」、そして「より良い人々の主体形成」を図ることが出来ると考えられる。

特に、ケアリングコミュニティの実践に、意識的に関わる専門職は、このようなケアリングコミュニティの内的構造連関を意識しながら、それぞれの領域において意図的な専門的介入を行う必要があるだろう。その専門的介入の視点を提供できることも、このケアリングコミュニティの実在的内的構造連関を明らかにしたことの意義である。

第4節 ケアリングコミュニティ概念の地域福祉理論および実践への適用可能性

本節では筆者が検討してきたケアリングコミュニティ概念が、地域福祉の理論において、また地域福祉実践においてどのような形で適用可能かについて考察する。

そもそも筆者が、ケアリングコミュニティ概念を検討してきた背景には、現在、地域福祉の分野、あるいはわが国の社会福祉の構造全体に関わって進められてようとしている、地域包括ケアシステムや「我が事・丸ごとの地域共生社会の実現」といった方向性について、その方向性自体に疑義は無いにしても、それらの改革が逼迫する社会保障財政の課題に引きずられる形で行われる改革だとすれば、それは単に「安上り福祉」に墮してしまい、「人間の福祉の向上」など望めないものになってしまうのではないか、という疑問であった。

筆者自身は現在行われようとしている改革の方向性は、一定の見識に基づき、これまでの社会福祉や地域福祉の思想、理想を具現化するような改革の方向性といえなくもないと思っている。

たとえば、「我が事・丸ごと」というキャッチフレーズに表現されている、従来の福祉の縦割り行政を排し、地域住民自身が主体的に地域福祉活動に参加して、地域の福祉課題を我が事のように感じながら、実践に取り組むという方向性は、まさにこれまでの地域福祉の理論、思想が求めてきたものの具現化であると捉えられる。

しかし一方で、現在行われようとしている改革が、逼迫する社会保障財政を背景に、より効率的な社会福祉サービスの提供の仕組みを模索する中で出てきたものであることもま

た、一方の事実である。もちろん筆者自身も、当然のことながらわが国の社会保障システムを持続可能なシステムとして維持することの重要性を認識していないわけではない。ただ、財源的効率性を求めることは、一方で「サービスの切り捨て」という側面を持っていることも事実であり、改革のその方向性によって、どのような負の影響を私たちに与える可能性があるのかに留意しておくことは重要なことであろう。

筆者の本研究のアプローチは、以上のような問題意識のもと、私たち「人間の福祉」ということを考えた場合、それを実践していく社会福祉、地域福祉実践において、どのような価値が大切であり、何に対して何を優先し、実践をどのようなプロセスで行えばよいのか、ということ、人間存在の哲学的考察から説き起こし、地域福祉実践の根拠となる哲学・思想的基盤はどのようなものかを探ることにあった。

筆者はこの問いに対して、「ケアリングコミュニティ」という言葉に着目し、この言葉の概念を検討することを通して、今後の地域福祉実践の規範になるような「価値」の構造を明らかにしようとしたわけである。その試みが効を奏したかどうかは、今後の批判・指摘を待たなければならないが、本研究を通して得られた知見が、今後地域福祉の理論と実践にどのように適用できるかについて考えてみたい。

(1) 地域福祉の哲学的基盤としてのケアリングコミュニティ概念

まず、筆者の本研究の第1の意図でもあった、地域福祉の哲学的基盤として、ケアリングコミュニティ概念が位置付けられるかどうかを検討する。

地域福祉の理論は、わが国においては1970年代における高齢化社会の進展と、社会福祉内部の思想的変化として、①施設から地域へ、②金銭的補償から対人援助（関係形成）サービスへ、③事後的福祉から予防的福祉へ、④福祉国家的受動的福祉から市民主体的地域福祉へという流れの中でその理論的基盤が整えられていったと言える。なお、ここで筆者があげた社会福祉内部の思想的変化の要約は、1974年の岡村重夫の著書『地域福祉論』に拠っている（岡村1974：1-11）

その後の地域福祉理論と実践の歴史的過程をごく簡単に記述すれば、①に関しては高齢社会の進展とともに、1970年代～1980年代を通して在宅福祉サービスの進展が進み、1990年の八法改正、2000年の社会福祉法成立と、介護保険法施行を経て、完全な施設から地域への以降という形ではないにせよ、施設から地域へという動きは加速してきたといえる。

②金銭的補償から対人援助（関係形成）サービスへ、という動きも、概ね①と同じような流れで進展してきたといえるが、近年は地域社会の希薄化にさらに拍車がかかり、世帯人員の減少にともなって一人暮らし高齢者問題、孤立死の問題が顕在化してきた。また、新しい貧困の問題として生活困窮者への支援の課題が浮上し、金銭的補償と対人援助サービスの両方を視野に支援する必要性が近年重要性を増している。

③については介護保険導入後、何度かの改正を経て、介護予防サービスが導入されてきた。ただし、それが、単なる介護保険費用抑制策として機能しているか、それとも人間の福祉の向上にとって、そのやり方の方が理に適っているという形で進められているかどうかは、注視する必要がある。

④については、1998年のNPO法の成立、2003年の地域福祉計画の法制化、またボラン

ティア活動や市民意識の高まり、2008年の「新しい地域福祉のあり方研究会報告」、2017年の「我が事・丸ごとの地域共生社会政策」などの経緯を経て、市民主体の地域福祉の推進は徐々に形成されてきたといえるが、現実に市民主体の地域福祉推進を十全に展開できている基礎自治体は未だ少なく、2025年に向け、地域住民が重要な役割を担う「地域共生社会の実現」が「国主導」で進められているという現実がある。

以上は、わが国の地域福祉理論と実践の歴史的展開についての簡単な素描である。地域福祉の源流はこれより以前にあり、また諸外国の歴史を含めれば、ここで触れたものだけで語りつくせるものではないが、現代の地域福祉の課題に直接かかわるものとして取り上げた。

武川正吾は2000年の社会福祉法の成立による「地域福祉の法定化」などを根拠に、社会福祉の中で地域福祉が重要な役割を占めるようになってきたとし、そのようなプロセスを「地域福祉の主流化」とした(武川2006:1-2)。武川は、地域福祉の主流化の諸側面を5点述べているが、筆者なりに意識すれば、①人口の高齢化による地域福祉の不可欠化、②地域福祉への関心の高まりと活動の担い手の増大、③社会福祉協議会が中心となった地域福祉活動の拡充、④地方自治体の地域政策の保健・医療・福祉へのシフト、⑤地方分権改革の中でのローカル・ガバナンスへの注目である(武川2012:193-194)。

ただ、この武川の地域福祉の主流化論は、現代社会の「現象面」を捉えた指摘であり、現代社会の様々な諸相から、今後どのような地域福祉が「求められているか」は現象的には捉えられていても、今後地域福祉はどのような方向性を「目指すべきか」については必ずしも明確ではない。

この点、大橋謙策は自身のコミュニティソーシャルワークの意義を強調する中で、「コミュニティソーシャルワークは新しい社会福祉を切り拓く実践思想であり、新しい社会福祉システムを創造する哲学である」(大橋2015:8)と明確に、地域福祉の「目指すべき」方向性を示している。その後続く論考の中で大橋は、地域福祉の意義について次のように述べている。少し長いが引用したい。

「(前略) 地域福祉は、社会福祉六法体制の枠外の、“その他の福祉”としての位置づけではなく、縦割り社会福祉行政を横断的に再編成する、ソーシャルワーク機能を軸にした新たな社会福祉のあり方を示すものである。それは、生活機能上に障害のある人も社会の一員として共に生きる社会の創造を目指したソーシャルインクルージョン、ノーマライゼーションの思想を基底に、福祉サービスを必要としている人々が社会、経済、文化その他あらゆる分野の活動に参加できるように地域での自立生活を支援することを目的にしている。その思想は、少なくとも、救貧システムの延長に位置づけられるものではなく、新たな社会システム、新たな社会哲学に基づくものである。それは、行政が住民を管理・統制する政治・統治システムではなく、『第3の道』、ソーシャルガバナンスといわれる、行政と住民とのパートナーシップによる政治・統治システムを考え、住民相互の信頼、互酬、協働をアイデンティティとする新しい福祉コミュニティづくりをめざすものである。コミュニティソーシャルワークはその地域福祉の理念、哲学を切り拓く実践思想である」(大橋2015:8)

ここには、大橋の考えるいわば「地域福祉の思想・哲学」が凝縮して表現されている。大橋が、地域福祉の思想や哲学、実践思想としてのコミュニティソーシャルワークにこだわるのは、地域福祉を単に、現代に現象する様々な福祉課題に対する対症療法的な実践として考えていないことに由来すると思われる。大橋の地域福祉の思想は、この一文に表現されているように、第1には誰もが社会の一員として生活できる「共に生きる社会の実現」、第2に、「ただ生きている」だけで良いのではなく、その人が社会、経済、文化など、あらゆる分野の活動に参加でき、自己実現して地域の中で「自立した生活」を営むことができるという「地域自立生活支援」、第3に、社会の統治システムを行政主導でなく、人々の相互の信頼と互酬、協働で実現する、「住民主体のコミュニティづくり」という形で整理することが出来る。

これら1つ1つはさらに奥深い内容を含んでおり、上記の要約では言い足りない部分もあるが、大橋は、このような地域福祉の思想、哲学の新しい取り組みの1つとして、「新しい社会システムとしてのケアリングコミュニティである福祉コミュニティの構築」を掲げてもいる（大橋 2015 : 9）

筆者がこのような大橋の「新しい社会福祉の思想・哲学としての地域福祉」という捉え方が重要だと考えるのは、地域福祉を単に時代の状況に合わせた場当たりの対応としての方法論としてみるのではなく、人間存在の根底に立ち返ったとき、地域における生活やそこでの人々の関わり合い、そして地域社会そのものを自ら主体的に創っていくという営みの中に、人間の喜びや幸せ、充実感や自己実現、生きがいがあるということの認識に基づいて、いわば、人間存在の基底に関わるものとして、「地域福祉」を構想しているところである。

では、なぜこのように考えることが重要かといえば、端的に言えば人間の幸福を考え、実践する社会福祉において、人間存在の哲学的考察とそれに基づいた実践が無ければ、社会福祉実践そのものが「形骸化」するわけであり、さらに悪くすれば、人を援助しているつもりでいて、かえって人々をシステムの下に隷属させる片棒を担ぐことにもなりかねない実践が、社会福祉実践でもあるからである。

同様の問題意識は、稲垣久和にも共有されている。稲垣は、社会福祉学が、実証的科学的方向性を示す傾向を批判し、むしろ「“生活世界の意味の充実”を目指す実践的哲学的営みとして位置づけるべき」ことを主張する（稲垣 2013 : 11-12）。それは社会福祉学が、「対人（personal）援助サービスという、優れて価値の中枢に関わる人間学的、倫理学的実践内容をかかえている分野であることと深く関係している」（稲垣 2013 : 10）。

稲垣は、社会福祉学分野における実証研究のすべてを批判しているわけではない。社会福祉学全体として、自身の学が「実証科学であらねばならない」というような傾向を批判しているのである。稲垣がなぜこのように主張するのかを、筆者なりの解釈で述べれば、対人援助をその専門的営為とする社会福祉学は、実証的データだけでは捉えきれない人間の複雑な価値（実存）と、そこに関わる倫理的課題を捉える必要のある学問であり、それはどうも「実証主義科学」の範疇に収められないものだからだと考えられる。

さて筆者は、これまでの論考の中で、例えば「ケアの倫理」の分析を通して、「ケアの倫理」や「ケアリングの理論」が、近代以降の「主-客二元論」に基づいた「客観主義的パースペクティブ」への1つのアンチテーゼとして主張されてきたことを紹介した。また、

ベックの近代化論や、ハーバーマスの「生活世界」と「システム」の概念を検討する中で、近代化の進展と共に、人々の「個人化」が進み、それに伴って人々を社会に再統合する「システム」が肥大化し、その結果人々の豊かな「生きる意味（実存）」の源泉である「生活世界」が「システム」によって植民地化されているという現代社会の認識を取り上げた。このように見たとき、現代の社会福祉の「システム」は、まさに近代以降に発達した「システム」であり、ベックがいうようにこの「システム」が、私たちの意図に反して、人々の「個人化」を促進してきた一因である可能性が高い。

このような認識に立った時、仮にこれからの社会福祉課題に対応しようとする「地域福祉」が、単に既存の「システム」の限界を補うために、「システム」自身が要請した単なる「次世代システム」であるだけだとしたら、哲学・思想を伴わない「地域福祉」はますます人々の「個人化」と「孤立化」を促進するように作用してしまうだろう。

もっとも「地域福祉」という言葉自体に、すでに哲学・思想が含まれていると言えないこともない。「社会福祉」から「地域福祉」へ、という転換には「地域」という言葉に、人間の根源に関わる場所としての「地域」という含意がすでに含まれているとも考えることが出来る。ただし、「地域」が単に、いわゆる「ケア・イン・ザ・コミュニティ（地域の中での福祉）」と、福祉を行う場が「地域」である、という機能的な考え方に留まる可能性もあり、やはり、「地域福祉」という言葉を用いただけでは、不十分である可能性もある。

したがって、やはり、「地域福祉」を1つの社会哲学、実践哲学として明確に位置づけておくことは重要であろう。そのような意味で、今回筆者が、「地域福祉の目的概念」として、「ケアリングコミュニティ」を哲学的に探究したことは、これからの実践哲学としての地域福祉に、1つの哲学的知見を提供するとすれば、一定の意義のあることであると考えている。

もう少し付け加えれば、筆者は、地域福祉が思想・哲学的に目指そうとする、地域の中における人と人との「つながり」のあり方、またそこで提供される「ケア」のあり方、またそれら全体を包括し、人々が安心して暮らせる場としての「コミュニティ」のあり方としてケアリングコミュニティ概念を検討した。このケアリングコミュニティ概念自体は、当然ながら、地域福祉の思想・哲学をすべて網羅するものではない。もっとミクロな個別支援における微細なケアのあり方については、より詳細な検討が必要であろうし、また、「システム」も含めた地域福祉のマクロ領域に関わる実践についてもより詳細な検討が必要であるだろう。ただ、筆者が本論文で提示した、ケアリングコミュニティの哲学は、人間存在を基盤にした、ケアリングコミュニティ全体の構造のメカニズムと、その各機能の構造連関を哲学的に明らかにできたことにその意義があると考えている。このような哲学的分析は、今後地域福祉実践を展開するときに、地域福祉実践全体に関わって、今どのような「意味」に向かう実践を展開しているのか、そうであれば今何をすべきなのか等について、基本的な倫理的視点を得られるところにあると考えている。また各実践における、より具体的な倫理基準についての考察はさらに深められねばならないとしても、その基本となる視点、倫理的判断基準のいくつかは示すことが出来たのではないかと考えている。本研究の地域福祉理論および実践における適用可能性は、上記のような点にあると考えている。

(2) 今後の地域福祉実践、特に政策的に進められる「地域包括ケアシステム」及び「地域共生社会政策」におけるケアリングコミュニティ概念の示唆

本項では、わが国で現在政策的に進められている、「地域包括ケアシステム」の構築、またいわゆる「我が事・丸ごとの地域共生社会の実現」（以下「地域共生社会政策」という）において、筆者が検討したケアリングコミュニティ概念が、どのような示唆をもたらすことが出来るかを考察しておきたい。

周知のように国は、2025年を目途に、基礎自治体を単位に包括的なケアを実現するシステムとしての「地域包括ケアシステム」の構築を掲げ、さらにそれを含み込む形で、高齢者だけでなく、あらゆる世代を対象とした「地域共生社会政策」を進めようとしている。

筆者の関心から言えば、「地域包括ケアシステム」、あるいは「地域共生社会政策」が、国や地方自治体により「政策的」に進められるものである以上、これらはまず、ケアをめぐる「システム」を構築しようとしていることと捉えねばならない。

例えば、「地域包括ケア研究会」の「地域包括ケアシステム」の定義は、

「ニーズに応じた住宅が提供されることを基本とした上で、生活上の安全・安心・健康を確保するために、医療や介護のみならず、福祉サービスを含めた様々な生活支援サービスが日常生活の場（日常生活圏域）で適切に提供できるような地域での体制」（地域包括ケア研究会 2010：6）である。

また、「地域共生社会」とは、厚生労働省の『我が事・丸ごと』地域共生社会実現本部が示しているところによれば、

『地域共生社会』とは、制度・分野ごとの『縦割り』や『支え手』『受け手』という関係を超えて、地域住民や地域の多様な主体が『我が事』として参画し、人と人、人と資源が世代や分野を超えて『丸ごと』つながることで、住民一人ひとりの暮らしと生きがい、地域を共に創っていく社会を目指すものである。（厚生労働省「我が事・丸ごと」地域共生社会実現本部 2016：2）

これら2つを比較すると、「地域包括ケアシステム」の方が、「システム」と謳っているだけあって、「システム」としての形が分かりやすい。「地域共生社会」の方はそれに比べ、価値的な側面がより前面に出ている。政策的に進められている以上、「地域共生社会」の方も、筆者の検討してきたケアリングコミュニティの枠組みでいえば、「システム」の領域のものであるが、「地域包括ケアシステム」に比べて、「地域共生社会」の方がより価値的な内容を含む概念であるといえるだろう。なお、「地域共生社会政策」は、「地域包括ケアシステム」をその内側に含んでおり、高齢者分野で進められてきた「地域包括ケアシステム」を障害者や子どもなどの分野にも普遍化し、「地域を基盤とした包括的支援体制の整備」という形で継承している。

さて、「地域包括ケアシステム」と「地域共生社会政策」が求められてきた背景は、既存の社会福祉・社会保障「システム」に限界が生じ、新たな社会福祉の「システム」が要請されたことであると考えることができる。より具体的には、超高齢社会の進展とそれに伴う社会保障財政の逼迫、人々の孤立化と孤立死の増大、新しい貧困（生活困窮）問題の出

現、障害者の地域自立生活支援の課題、子どもの貧困・虐待への対応など、既存のシステムでは対応が困難な課題が量的にも質的にも増大してきたことがある。

既存の「システム」で対応出来ないものを「新しいシステム」で対応しようとするのは、それだけを切り取ってみれば「システム」の「システム」による補完という事態である。それは「システム」が既に私たちの生活の維持に大きな役割を果たしている以上やむを得ない事態ではあるが、筆者が検討してきたように、原理的には「システムの限界」の「システムによる補完」は、いわば「システム化の徹底」ということであり、それのみでは、「システム」が作り出す新たなリスクの増大を招く可能性がある。それを押しとどめるには、ベックの言葉を再び援用すれば、システムについての「政治的意思決定の仕組み」が必要となる。ここで検討している「システム」とは「ケア」に関わるシステムなので、より正確には「ケアのあり方に関する政治的意思決定（価値選択）の仕組み」が求められていると言えよう。

つまり、国が示した「地域包括ケアシステム」、「地域共生社会政策」を今後、よりよい形で進めていくためには、「システム化の徹底」だけでなく、「ケアのあり方に関する政治的意思決定の仕組み」、つまり、筆者のケアリングコミュニティ概念で言えば、ケアリングコミュニティ内部で形成される「ケアの意味」に基づいて、適切な形でこれらの「システム化」が図られるかどうかを鍵を握っていると考えられる。

厚生労働省の「地域共生社会の実現に向けて（当面の改革工程）（以下「実現に向けて）」を読むと、国も、これから作り出す「ケアシステム」がそのような意味で、人々の「ケアの価値」を重視しながら進めなければいけない、ということに自覚的であることが伺える。それは先ほども紹介したように、「地域共生社会」の捉え方が、きわめて「価値的」であることにも表れているだろう。

たとえば、「実現に向けて」を読むと、なぜ「縦割り」を克服しなければならないのか、なぜ「つながり」を再構築しなければならないのかについて、丁寧な記述がみられる。また、「なぜ地域なのか」という問いを立て、「地域」において共生社会を実現することの意義が述べられており、「地域」が自分の生活に身近であるがゆえに、そこでの生活課題を「我が事」として捉えること、高齢者、障害者、子どもといった人々が多様にふれあうことにより、人々が充実感や生きがいを得ることができると、そして「支え手」「受け手」という関係を超えて、多様性を尊重し支え合う包摂社会としての地域文化を作ることが出来ることなどが述べられている。（厚生労働省「我が事・丸ごと」地域共生社会実現本部 2016：3-4）

このような国の描く「地域共生社会」は、筆者がこれまで検討してきたケアリングコミュニティの姿にきわめて近い。このような共生社会が作れば、筆者も理想的だと感じられるものである。

しかし、ケアリングコミュニティ概念から懸念される課題は、先ほど指摘した、これらの政策が「システム」の側から出されたものであるということである。「システム」の側から出された新しい「システム」の形が、たとえ理想的なケアリングコミュニティの価値をその内容に含んでいたとしても、それが、人々の間で「ケアの意味」として内面化され、「人々の意思」によって運営されなければ、「システム」は形骸化することになる。

この点について、国は、例えば「地域包括ケアシステム」の具体的な進め方の指針の中

で、「地域ケア会議」や「協議体」の設置などのあり方を示していることは注目に値する。「地域ケア会議」は以前より進められてきたものであるが、個別支援に関する情報交換、連携から、政策形成に至るまでの役割を改めて位置づけなおしているし、「協議体」については、地域における社会資源を関係者が共に考えながら進めるという意味で、一つの「公共圏」を保障するという意味で、筆者も重要であると考えられる。

「地域ケア会議」、「協議体」などは、地域における「ケアの意味」を「公共圏」で育んでいく1つの母体となり得る組織体である。ここに多様な地域の人々が参加し、討議倫理に基づいた適切な討議を経て、ケアリングコミュニティ全体に流通する「ケアの意味」を形成できるならば、それは、ケアリングコミュニティの内実を豊かにする意味でも、またそのようにして形成される「システム」が適切な「政治的意思決定」のもとで構築・運営されるうえでも、きわめて大きな可能性を秘めたものである。

ただ、このような「公共圏」を適切に運営していくためには、それなりの「討議倫理」に統制された「場の設定」が重要になるだろう。前節で取り上げた、長野県茅野市の「ターミナルケア部会」のように、多様な「親密圏」に支えられた、豊かな「公共圏」の場をいかに作り出せるか、ということも課題となる。このような「公共圏」の設定と、それを「討議倫理」的に統制することのできる仕組みづくり、あるいは人材の育成も必要であろう。これらの課題を、筆者が検討したケアリングコミュニティの概念にしたがって乗り越えることが出来れば、「地域包括ケアシステム」、「地域共生社会政策」はそれぞれの自治体において独自の展開を見せ、理想的な「ケアリングコミュニティ」の具現化を図ることが出来るかもしれない。

以上、これからの地域福祉実践の政策的方向性と示されている「地域包括ケアシステム」、「地域共生社会政策」を取り上げ、ケアリングコミュニティ概念がもたらす示唆について検討した。ここでは特に触れなかったが、例えば「財源的持続性」を目指した「地域包括ケアシステム」のあり方については、第3章第3節で、「経済的合理性」を検討した部分で取り上げているので、参照いただきたい。

上記のように、ケアリングコミュニティ概念は、「システム」とそれを構築するまでのプロセスについての倫理的基準を明らかにしてきたため、例えば地域福祉実践において「システム」を構築・運営しようとするときの、優先順位や取るべき方向性、行うべき支援や条件整備の内容を考える時に役立てることができると考えられる。

またこれは、「個別支援」の実践にもある程度適用できる。前節の「ケアリングコミュニティの実在的構造の内的構造連関」でも示したように、「孤立」している人の「関係形成」を図ったあとに、どのように主体形成を図っていくか、というような実践にも応用可能である。もちろん、より具体的な事象についての判断基準については、なお一層の精緻な検討が必要なことは言うまでもないが、地域福祉実践の諸相に関わって、一定の倫理的基準については示すことが出来ていると考える。

(3) コミュニティソーシャルワーク実践におけるケアリングコミュニティ概念の適用

本項では筆者のケアリングコミュニティ概念が地域福祉実践においてどのように適用可能かを、より具体的に検討するため、地域福祉の実践概念である、コミュニティソーシャ

ルワークにおいて、ケアリングコミュニティ概念がどのように適用されるかを考察する。ただここでは、コミュニティソーシャルワークの理論の詳細にわたって検討する紙幅の余裕はないため、第1に大橋謙策の示しているコミュニティソーシャルワークの機能の11項目をとりあげ、それぞれのコミュニティソーシャルワークの機能を展開する際、ケアリングコミュニティ概念の知見がどのような形で用いられるかを検討する。第2にコミュニティソーシャルワークの展開プロセスに添って、ケアリングコミュニティ概念がどのように適用されるかについて検討する。以下順次検討する。

まず、大橋謙策は、コミュニティソーシャルワークの機能について、以下の11項目を挙げている。

- ①住民座談会の開催などによるアウトリーチ型のニーズキャッチ機能
- ②個別援助を大切にしつつも、エコロジカルな視点を踏まえた地域生活をしている家族全体を支援する機能
- ③ICF（国際生活機能分類）の視点と枠組みを踏まえ、福祉サービスを必要とする人およびその家族の参加、活動を促進する自己実現型ケア方針の立案機能
- ④個人情報前提としてのフォーマルケアとインフォーマルケアを統合的に提供できるようにするための個別支援ネットワーク会議を開催し、専門他職種等がチームアプローチできるように、かつサービスを総合的に提供できるようにするコーディネート機能
- ⑤福祉サービスを必要とする人およびその家族のエンパワーメントを促し、継続的に対人援助する機能
- ⑥自己実現型ケア方針の立案に基づき支援する際、利用したくとも利用できるフォーマルケアがない場合のインフォーマルケアの開発機能(ボランティア活動の開発・組織化も含めて) や新しい福祉サービス開発機能
- ⑦福祉サービスを必要とする人および家族のソーシャルサポートネットワークづくり機能
- ⑧サービスを利用している人の生活機能障害の本人受容と自己覚知を促し、サービス利用者同士が助け合うピアカウンセリング活動の組織化を図る機能
- ⑨個別問題の普遍性を明らかにし、同じような問題の再発防止および社会的に必要と認証され、制度化されるべき生活課題に対応するフォーマルケア確立機能
- ⑩福祉サービス利用者にとっても、社会資源の効率的運用面から考えても必要な地域トータルケアを推進するためのソーシャルアドミニストレーション（市町村福祉行政の運営管理）機能
- ⑪コミュニティソーシャルワーク実践で明らかになったニーズ解決のための、ハード面、ソフト面、アドミニストレーション面を意識した政策形成に貢献する市町村地域福祉計画策定機能（大橋 2015 : 27-28）

上記のコミュニティソーシャルワークの各機能において、筆者のケアリングコミュニティ概念がどのように適用されるか、以下各項目について考察する。

①アウトリーチ型のニーズキャッチ機能

この機能に関しては、ニーズを抱えているのにも関わらず、豊かなケアリングコミュニ

ティにつながることを出来ていない者は、「ケアの倫理」からいえば、その人の「関係形成」の支援を展開し、その人を「ケアリング」状態に置くことが求められる。アウトリーチ型ニーズキャッチ機能はこのような形で「正当化」できる。ただしこの時気をつけなければならないのは、アウトリーチした相手が、「家族」などの閉ざされたケアリング関係の中にいる場合、単に「孤立」からの関係性構築と考えるのではなく、閉ざされた「二人称関係」から開かれた「三人称関係」への昇華として位置づける必要がある。しかも、もしそのようなケアリング関係にすでにある場合には、その関係性の中で、すでに独自の「ケアの意味」を有している可能性がある。「三人称関係」に昇華させる場合、その人が持っている「ケアの意味」を尊重しつつ、「三人称」に昇華させる必要がある。この時、「二人称」から「三人称」への昇華がなぜ正当化されるかと言えば、閉じられた「二人称関係」は「ケアリングの限界」に直面し、そのままの状況で放置することは、その人にとって良くない結果を招く可能性があるからである。今までの閉じられた関係から、別の関係につながることで、当人が別の「ケアリング能力」を発揮し、エンパワーメントされる可能性が高まる。そのような意味でも、「二人称」から「三人称」への昇華は重要である。

②個別支援を大切にしながら、家族全体を支援する機能

この機能に関しては、特に家族支援が必要な家族の場合、「親密圏」におけるケアリングが円滑に機能していない状況が考えられる。「ケアリング」が円滑に機能しない理由の1つは、家族関係が「二人称関係」の中に閉ざされ、「ケアリング」の限界によってケア負担が過剰な重荷となり、時に虐待、DV、ネグレクトなどの様相を呈する場合である。今1つは「親密圏」が「システム」によって植民地化されている場合で、この場合は、家族の中で、「ケアリング」に基づいた「ケアの意味の生成」がなされていない。親の過剰な「システムの志向」、たとえば、「経済合理的」に生きることが良いこと、という教育方針で育てられた子どもが、自身の「実存的意味」を見出せずに「引きこもる」ような場合も考えられる。前者の場合は、「二人称」のケアリング関係に適切に介入し、第三者的ケアにより「ケアの重荷」を取り除き、正常なケアリング関係を回復する支援が必要であろう。後者の場合は、家族の中にある「システムの志向」を取り除き、正常なケアリング関係が生じるような支援が求められる。

③ICF（国際生活機能分類）に基づいた自己実現型ケア方針の立案機能

この機能については、ICF 自体が、ケアリングコミュニティ概念の中に、世界1（自然的・身体的意味の世界）、世界2（心理的意味の世界）、世界3（社会的・倫理的意味の世界）、世界4（スピリチュアルな世界）という稲垣のICF—四世界論として位置づいている。そして大橋の言う、「自己実現型ケア方針」（実存的意味に基づいたケア方針）については、筆者の検討したケアリングコミュニティ概念においても、その中核概念として位置づいているといえよう。

この時重要であるのは、その人の状態を世界1～世界4のレベルで正確に把握しながら、専門職側がパターンリスティックにケア方針を決めるのではなく、「実存」と「実存」同士でその人のケア方針の決定に関わり、その人の「実存的意味」を最大限に尊重しながら、ケア方針を決定していくことである。

それは、単にケア方針の決定に関わる専門職が、対象者の決定に「唯々諾々と」従うという事とも異なる。「ケアの意味」をめぐっては、その人の実存がいかに豊かになっていくかを考慮しつつ、ケアに関わる人々の「討議」によって合意が形成される必要がある。その決定にはその人のケアを提供する家族や専門職、近隣、友人なども関与する必要がある。

大橋が、ケア方針の決定において、「求めと必要と合意」を重要視しているのはこのためであろう。その人の「求め」が単純にその人の「実存」を豊かにするとは限らない。その人に必要なケアとは何かを、ケアに関わる人々が考え、その必要性を討議する。そして最終的には、対象者も含めてケア方針を決定することが、その人のその後のケアリングにとってより良い効果をもたらすと考えられる。そして、このような決定は、「システム思考」的なコミュニケーションでは達成されない。ケアは「人と人」とが「実存と実存」で関わることに意義がある。「ケア方針の決定」という事態は、まさにその関係の最たる実践現場であろう。専門的にこの仕事をする者は、単に自分が「システム」としての仕事をこなしているだけにならないように、常に倫理的姿勢を確認しながら、このようなケア方針の決定に関わる支援を行う必要があるといえる。

④個別ごとのケアマネジメントにおける専門多職種連携、インフォーマルケアを有機化する個別支援ネットワークの開催、コーディネート機能

この機能に関しては、実施されている様々なケア、ケアリングに関して、そのケアリング関係を調整する機能として位置づけられる。ケアリングの特徴は、それが人間存在の基底にあることによって、人としての喜びを感じる源泉でもあるが、ケアリング自体には限界があり、それが重荷となることで関係者が押し潰されてしまうこともある。ケアリングの限界を補完するには、「システム」による一時的補完と、より多くのケア関係を築くことによる補完があり、後者の方が本質的な解決策になる。このようなコーディネートを行うためには、その人のケアに関わる関係者が常にケアリング関係を調整し、新たなケア関係を構築するなどして、フォーマル、インフォーマルを問わず適切にケアサービスをコーディネートしていく必要があるといえよう。

⑤福祉サービスを必要とする人およびその家族のエンパワーメントを促し、継続的に対人援助する機能

エンパワーメントを促進する必要がある場合、何らかの理由でその人が「ディスパワー」の状態に置かれていることが想定される。ケアリングコミュニティ概念においては、その人の「実存」の状態が何らかの「ケアの意味」に満たされていない場合に、人は「ディスパワー」の状態になると捉える。ケアリングコミュニティ概念において、「ケアの意味」が満たされないのは、ケアリング関係に何らかの問題がある場合である。「ケアの意味」は適切な他者との関係性の中で生まれてくる。「ケア」が重荷になっていたり、「システム」がその人の「生活世界」を侵食していたりする場合は、「ケアの意味」の生成が十全に行われない。したがって、エンパワーメントを行うには、その人のケアリング関係の状況を的確にアセスメントし、その人の「ディスパワー」状態を作り出している関係性に介入し、あるいは新たな関係性をコーディネートし、エンパワーメントを図る視点が求められよう。

⑥インフォーマルケアの開発と組織化機能

この機能については、ケアリングコミュニティ内部において、様々な「親密圏」の創出の機能であると考えられる。「親密圏」は多様なケアリングを行う場所であり、「ケアの意味」を豊かに生成する源である。よって「親密圏」は多様に、豊かに、雑多に作られる必要がある。

しかし近年では地域社会の関係性の希薄化が進み、人々の「個人化」、「孤立化」が問題となっている。これは「システム」による「生活世界」の植民地化の一つの形態だが、このような「システム」の植民地化に対抗するためにも「親密圏」における、インフォーマルな人々の関わりは重要である。

このような多様な「親密圏」は「自然発生的」に形成されるものも多くあるだろうが、ケアを必要としている人に適切な「親密圏」が見つからない場合は、コミュニティソーシャルワークの機能で意図的に形成する必要もある。「親密圏」におけるインフォーマルケアは、「システム」によるフォーマルケアを補完するだけでなく、独自の意味づけを持っていることは、これまでの「親密圏」と「システム」の対比から明らかであろう。基本的に「システム」によるケアは、本来の「ケアの意味」を生み出す「親密圏」等によるケアの「一時的代替」に過ぎない。しかし、現代の社会は、「システム」によるケアが相対的に前面化しているため、あたかもインフォーマルケアが「システム」を補完しているように見えるがそれは誤りである。そのような意味でも、「ケアの意味」を豊かに生み出す「親密圏」としてのインフォーマルケアの開発機能は重要である。

⑦個別支援に必要なソーシャルサポートネットワークの組織化と支援ネットワークのコーディネート機能

この機能は、④の機能にも類似しているが、対象者を継続して支援していくためのソーシャルサポートネットワークをいかに組織化し、そのネットワークをいかにコーディネートするか、という機能が含まれる。この機能に関わるケアリングコミュニティの概念としては、多様なケアをマネジメントしコーディネートする、「公共圏」における「マネジドケア」の展開が当てはまると考えられる。「公共圏」は、「親密圏」や「システム」から提供される様々な「ケア」を「公共の場」において適切にマネジメントし、いわば「公共的なケア」として提供する場である。

ちなみに、大橋のソーシャルサポートネットワークの考え方は、社会学者のJ.Sハウスのソーシャルサポートの考えを用いており、①情緒的サポート、②手段的サポート、③評価的サポート、④情動的サポートがそれであるが（大橋 2015：4）、これらのサポートは様々な人たちの手により提供されると考えられる。

情緒的サポートは、「親密圏」からも、「システム」からも提供される可能性があるが、「親密圏」におけるサポートのほうが本質的だろう。手段的サポートは「親密圏」と「システム」をうまく組み合わせる必要があるだろうし、評価的サポートは「親密圏」による評価、「公共圏」による評価、「システム」による評価では意味合いが少しずつ異なる可能性がある。情動的サポートは誰から得た情報かによって、受け取り方が異なる可能性があるかもしれない。ここではそれらの詳細を検討することはしないが、いずれにしても、様々な領域場から提供される様々なケアを調整し、その人が最も落ち着いて生活ができる「ケアリ

ング」のバランスを調整することが重要になるだろう。

⑧サービスを利用している人々の組織化とピアサポート活動の促進機能

この機能については意図的な「親密圏」の形成という形で具現化されるべき課題である。ピアサポートやセルフヘルプグループは、通常の「親密圏」ではうまく自己を表出することができなかったり、あるいは、「ケアの意味」の共有がなかなか図れなかったりする人たちにとって、自己の「実存」を同じ境遇を持つ人たちとの安心感のあるコミュニケーションの中で表出できるという意味で重要である。

自然発生的に生まれる「親密圏」は、多様で雑多なケアリングの場になるという点で重要であるが、時には「よい意味で統制された親密圏」を意図的に作ることは重要であろう。ケアリングは「実存の表出」によってはじめて可能になるが、社会的少数者等、何らかの理由で「実存の表出」が困難な人にとって、安心して自己表出ができる場は、そこにおいて「ケアリング関係」を構築し、自身の「実存の意味」を深めるという点で重要だろう。また、このような場は、「公共圏」に対して、少数者の「ケアの意味」を育み、提示していく母体ともなる。通常の「親密圏」では生成されなかった「ケアの意味」がこのような意図的な「親密圏」によって生成され、それが「公共圏」における意味になっていく過程は、少数者の問題に、ケアリングコミュニティ全体が気づききっかけにもなるという点でも重要である。

⑨個別問題に代表される地域問題の再発予防及び解決策のシステムづくり機能

この機能はケアリングコミュニティにおける「公共圏」の課題として、重要な位置づけを持つ機能であると考えられる。個別の問題における「ケアの意味」の中で、ケアリングコミュニティ全体で共有し、解決が図られる必要があるものは、「公共圏」の中で討議され、必要なものは「システム」化するなどの取り組みが必要になる。

特に「親密圏」のみでのケアリングに限界がある場合は、積極的に「公共圏」における討議の対象とし、「正義の倫理」として機能できる「法・制度」に結びつけ、システムとして運用していくことが求められる。

大橋は、さらにこのような問題が「公共圏」で話し合われることで、他の住民が地域福祉の課題に気づく福祉教育的機能にも触れていたが、「公共圏」における討議、そして「システム」化のプロセスを通じて、人々の主体形成が促進されるのだと考えられる。

⑩市町村の地域福祉実践に関するアドミニストレーション機能

市町村単位の地域福祉実践は、「システム」も含んだ実践になるが、「システム」はケアリングコミュニティで培われた「ケアの意味」に基づいて構築・運用されなければならないことを前節で述べてきた。そのような意味で、地域福祉実践のアドミニストレーションを行うためには、人々の生成する「ケアの意味」をどのように「システム」にまで反映させるかを考える必要がある。コミュニティソーシャルワークとしては、単に「システム（行政）」のみにアドミニストレーションを任せるのではなく、「親密圏」そして「公共圏」を用いて、常にシステムに「ケアの意味」を送り続け、「システム」がその「ケアの意味」に基づいて運営されるような場の設定、そして適切なアドミニストレーションへの連結を図

らねばならない。たとえば、地域福祉計画の策定委員会だけでなく、地域福祉計画運営管理委員会などを、住民参画で設けることや、計画評価の仕組みを工夫し、量的な評価だけでなく、質的なケアの意味の評価もできるような体制づくりを意図的に図っていくことが求められよう。

⑪市町村における地域福祉計画づくり機能

この機能は、⑩のアドミニストレーション機能とも共通する部分があるが、地域福祉計画は、ケアリングコミュニティ概念の視点からいえば、「システム」形成を図るための、「公共圏」における討議の場だと位置づけることができる。地域福祉計画づくりのプロセスにおいては、ケアリングコミュニティ内にある、様々な個人、「親密圏」におけるケアリングの実態を把握し、そこで生成されている「ケアの意味」を探りながら、ケアリングコミュニティ全体で共有すべき「ケアの価値」を皆で考え、討議を通して形成し、それに基づいて「システム」を構築・運営していくというプロセスが求められる。そして、地域福祉計画がそのような丁寧なプロセスで策定され、適切な方法で運営・管理された場合、人々がケアリングコミュニティ内で形成した「ケアの意味」はコミュニティ全体に行きわたり、そのケアの意味に基づいたケアリングコミュニティ全体のケアリングが、人々のケアの意味を豊かにする形で行われるようになる。このような意味で地域福祉計画づくり機能は、ケアリングコミュニティ全体のケアリングの質に関わって、極めて重要なコミュニティソーシャルワークの機能と言えるだろう。

以上、大橋の11のコミュニティソーシャルワークの機能に即して、その機能を地域福祉実践で展開していく際、ケアリングコミュニティ概念がどのような形で適用されるかを考察した。ケアリングコミュニティ概念は、コミュニティソーシャルワーク機能を展開する際、その倫理的・哲学的基準として、実践の正当性の根拠となる枠組みを提示していると考えられる。ケアリングコミュニティ概念を参照することで、コミュニティソーシャルワーク実践の展開をより豊かに展開でき、よりよい地域福祉実践が可能になると考えられる。

表4-②は、上記の大橋の11のコミュニティソーシャルワークの機能と、筆者のケアリングコミュニティの8つの分析枠組み、そして実践上の課題を一覧表にまとめたものである。この表では、大橋のコミュニティソーシャルワークの11の機能を実践する際に、活用すべきケアリングコミュニティの分析枠組みがどのようなものになるかを対応させた。また、本文中に記述した内容を要約し、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みを意識した実践の課題を記した。

表に整理すると分かるように、コミュニティソーシャルワークの機能は、個別支援といったミクロの実践領域から、小地域のコミュニティづくりといったメゾの実践領域、自治体レベルの計画づくりやシステムの運営管理などのマクロの実践領域など多岐にわたるが、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みは、それぞれの実践領域にまたがって、適切に、多様に用いられるべきであることがわかる。

個別支援のミクロ領域では、主に「自然的ケアリング（動物行動学）」や、その限界を補完する「倫理的ケアリング」が用いられるが、これは個別支援における人と人との直接な関わりが、人々の「意味の生成」の源泉になるからである。小地域におけるコミュニティ

づくりや、ソーシャルサポートネットワークの形成を図るメゾ領域の実践においては、コミュニティアニズムの思想が重要になる。メゾ領域では、ケアリングとシステムの両方を活用しながら、その人がコミュニティにおける豊かな関係性の中でより良く生きることが出来るようにするため——意味の生成を豊かに行うため——の人と人との関係づくりが求められる。そして、基礎自治体レベルにおける地域福祉計画の策定や、システムの運営管理における実践においては、人々の「意味」に基づいた「システム」構築やその運営が実践上の課題になるため、「正義の倫理」や、システムをより効果的・効率的に運営するための「科学的合理性」、「経済的合理性」が求められるわけである。なお、「スピリチュアリティ」は、人々の多様な意味の生成に関わり、様々な実践場面で重要な役割を果たすし、「討議倫理」は、ミクロ、メゾ、マクロ各領域にまたがって、人々が「意味」を生み出す際の、適切な討議（コミュニケーション）や合意形成のルールとして活用される。

また、図4-⑥において、試みにコミュニティソーシャルワークのプロセスと筆者のケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの布置図を作成した。

この図では、コミュニティソーシャルワークのプロセスが、まず「アウトリーチ」から始まり、「個別ケア」の段階、「親密圏形成」の段階、「ピアサポート形成」の段階あたりまででは、「ケアの倫理」が主に適用される段階としている（また、その基盤としての人間の利他的・利己的形質に影響を受ける）。

その後、「公共圏形成」、ケアの公共的アプローチとしての「チームケア」、また右側にはそれをマネジメントする「ケアマネジメント」と、それによってつくられる「ソーシャルサポート」が配置されている。この「公共圏」のエリアでは、主に「コミュニティアニズムの思想」と、「討議倫理」が大きな役割を果たす。またその上部にある「地域福祉計画」は、「公共圏」と「システム」の間をつなぐ位置づけを持っており、コミュニティの様々な人が公共的に討議した内容が「地域福祉計画」として合意され、その計画に基づいて、「システム」が構築、実施される。

「システム形成・運営」に関わっては、何を「正義の倫理」とするかを「公共圏」で合意した内容に基づいて、「法化・制度化」が求められ、また「科学的合理性」、「経済的合理性」の知見を活かしたケアの合理化、効率化も同時に求められる。しかし、そのような普遍的・合理的「システム」のみのケアでは限界があるため、矢印の最終的な方向は、多様な主体（システム、NPO、親密圏、インフォーマルケア）からなる、マネジメントされたソーシャルサポートの形成につながり、そして最も本来的なケアの場である「親密圏領域」の「インフォーマルケア」の場に行きつくことになる。

また、これらの過程を通じて、地域の人々の主体形成が促進される。この円環が弁証法的に徐々にコミュニティ内のケア環境を豊かにし、また人々の主体形成を促していくことにより、それぞれの人々の「実存」を豊かにする「ケアの意味」が作られていくと考えられる。なお、スピリチュアリティは、コミュニティソーシャルワークのプロセス全体に関わり、コミュニティソーシャルワークが促進する「ケアリング」による「ケアの意味の源泉」として機能すると言えよう。

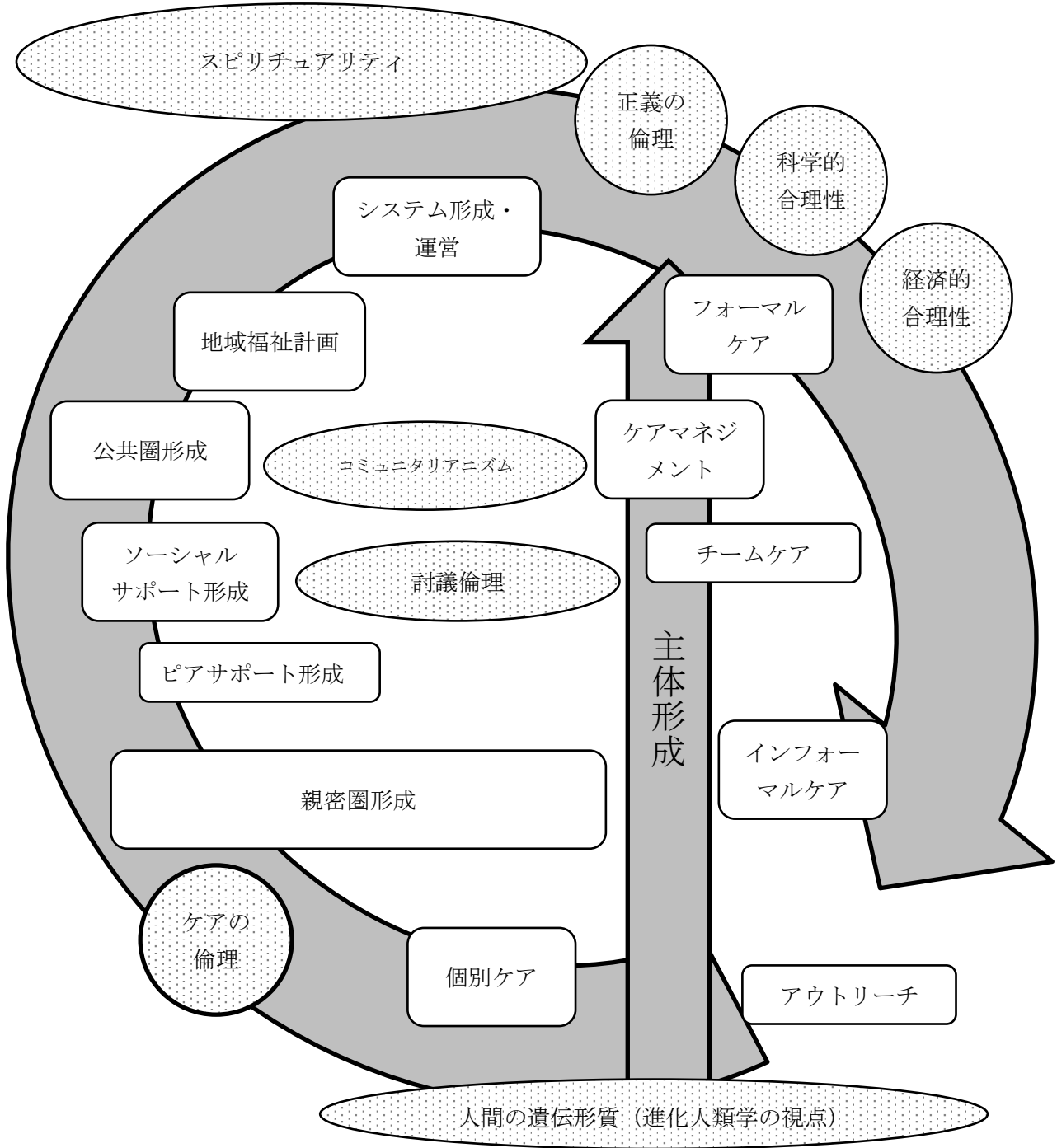
このように、ケアリングコミュニティ概念の各分析枠組みは、コミュニティソーシャルワークの個々の機能とプロセスに関わって、実践上の倫理的基準を提供し、また人々のそれぞれの置かれた「場」、あるいはケアのプロセスにおける、「実存」の「位置」や「実存

表 4-② 大橋謙策のコミュニティソーシャルワークの 11 の機能と、ケアリングコミュニティの 8 つの分析枠組みの対応及び実践上の課題

大橋謙策のコミュニティソーシャルワークの 11 の機能	活用すべきケアリングコミュニティの 8 つの分析枠組み	実践上の課題
①アウトリーチ型のニーズキャッチ機能	自ケ、倫ケ、コ	孤立している人の発見(ケアリング関係へつなぐ関係形成)。二人称関係(親密圏)のみから、三人称関係(公共圏)への昇華。これらを行うためには、近隣地域住民の協力が不可欠のため、小地域レベルでのコミュニティアリアリズムに基づいた「公共圏形成」が求められる。
②個別支援を大切にしながら、家族全体を支援する機能	自ケ、倫ケ	自然的ケアリングの限界を調整。倫理的ケアリングができるように支援する。同時に「システム」に対抗できる「親密圏」を強化する。
③ICF(国際生活機能分類)に基づいた自己実現型ケア方針の立案機能	自ケ、倫ケ、ス、経、科、討	「求めと必要と合意」に基づいたケア方針の立案。「ケア」には「システム」も用いるが、ケア方針の決定にあたっては、その人の「意味」を最重要視しなければ、「自己実現」は図れない。また適切な「討議」のプロセスを大事にする必要がある。
④個別ごとのケアマネジメントにおける専門多職種連携、インフォーマルケアを有機化する個別支援ネットワークの開催、コーディネート機能	自ケ、倫ケ、ス、経、科、討	個別のケアリング関係を調整する。ケアリング関係の限界に対しては、「システム」を補完的に導入するが、「システム過多」にならないよう、ケアリング関係による「意味」の生成が行なわれるように支援する。
⑤福祉サービスを必要とする人およびその家族のエンパワーメントを促し、継続的に対人援助する機能	自ケ、倫ケ、ス	エンパワメントのため、ディスパワの要因が、「ケアリングの限界」によるものか、「システム過多」によるものか等を分析する。またその人及び家族のスピリチュアリティを含めた「意味の生成」のメカニズムを解明し、エンパワメントに向けた支援を行う。
⑥インフォーマルケアの開発と組織化機能	自ケ、倫ケ、コ	自然的ケアリングを活かしながら、倫理的ケアリングができるような多様な親密圏を組織化する。コミュニティアリアリズムに基づいた、その地域に合ったインフォーマルケアを開発する。
⑦個別支援に必要なソーシャルサポートネットワークの組織化と支援ネットワークのコーディネート機能	自ケ、倫ケ、コ、ス、科、討	その人の「意味の生成」を支えるソーシャルサポートを形成する。ソーシャルサポートは、親密圏、公共圏、システム、スピリチュアリティの各領域を活用し、その人が情緒的、評価的、手段的、情報的にサポートされるよう、各分析枠組みを用いて構築する必要がある。
⑧サービスを利用している人々の組織化とピアサポート活動の促進機能	倫ケ、正、討	ピアサポートは、自然的ケアリングでは形成が難しい。一定の倫理的ケアリングによって構築される「統制された親密圏」と言い得る。特定の人々が安心して「自己の意味」を表出できる「親密圏」を意図的に形成する。
⑨個別問題に代表される地域問題の再発予防及び解決策のシステムづくり機能	自ケ、倫ケ、正、コ、科、経、討	コミュニティを基盤とした公共圏において、地域問題の予防及び解決システムを構築する。人々のコミュニティへの参画を保障し、住民の主体形成も促しながら、住民主体のより効果的・効率的なシステム構築をめざす。
⑩市町村の地域福祉実践に関するアドミニストレーション機能	自ケ、倫ケ、正、コ、ス、科、経、討	⑨で構築されるシステムを含みつつ、そのシステムを市町村基礎自治体単位で適切に運営する。自然的ケアリング、倫理的ケアリングが適切に行われ、「意味の生成」に基づいたシステム構築を運営・管理し、またケアリングの限界を補完する正義の倫理(法・制度)を適切に(効果的・効率的)に運用する。
⑪市町村における地域福祉計画づくり機能	自ケ、倫ケ、正、コ、ス、科、経、討	市町村基礎自治体における、ケアリングコミュニティの全体を構想し、構築する。8つの分析枠組みすべてを用い、「意味の生成」を大事にし、かつケアリングの限界を補完するシステムの構築を、適切な合理性判断と、合意に至るプロセスを大事にする討議倫理を用いて地域福祉計画として策定する。

※自ケ=自然的ケアリング(動物行動学)、倫ケ=倫理的ケアリング(ケアの倫理)、正=正義の倫理、コ=コミュニティアリアリズム、ス=スピリチュアリティ、科=科学的合理性、経=経済的合理性、討=討議倫理

図4-⑥ コミュニティソーシャルワークのプロセスと
ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの布置図



上の課題」を把握する際に役立てることが出来る。

最後に、コミュニティソーシャルワークの実践をケアリングコミュニティの概念の視点からみれば、コミュニティソーシャルワークの展開は、人々の豊かな「ケアリング」関係を形成し、そこから豊かな「ケアの意味」の生成を促し、その「ケアの意味」を「公共圏」において豊かに議論して「システム」を生み出し、そのようにして人々が自ら生み出した「ケアの意味」と「ケアの仕組み」に基づいて、ケアリングコミュニティ全体を豊かに育み運営していく。このようなプロセスを促進する機能を、コミュニティソーシャルワークは有していると考えられる。

<注>

1) ここでは詳しく述べていないが、他の項目間でも、相補的緊張関係は想定できる。「共通善」と「正義の倫理」、「ケアの倫理」と「市場のシステム」、「ケアの倫理」と「法・制度・国家」などはわかりやすい例だろう。このほかにも「システム」内でも、「科学の知識（科学的合理性）」と「市場のシステム（経済的合理性）」の間にも、「科学的合理的にはそのケアを行った方がよいが、経済合理的にはそのケアはお金がかかりすぎる」などといったように、相補的緊張関係が想定できる。

2) なお「理想的な討議空間」を構成するための「討議のルール」については、第3章第8節で述べたところだが、「ケア選択」を行う場合にも、「誠実性の原理」や、「非排除性の原理」などの討議倫理は適用することができ、また「討議原理」に基づいた討議の結論の妥当性要求の原理もまた、適用できると考えられる。

3) 援助者利得とはケアする側が、ケアすることによって得られる自尊感情や自己肯定感。セルフヘルプグループは、メンバーが対等な立場でケアし合う場を構成することで、それぞれのメンバーがこの援助者利得を得ることを最大化することが重要になる。

4) ここの人口規模については、エビデンスに基づいた明確な基準があるわけではない。参考にしているのは、地域包括支援センターの設置目安である、人口2～3万人程度といった日常生活圏域の考え方であるが、日常生活圏域は、介護サービスの提供の視点から設定されているもので、「協議体」としての規模を確定するものではない。この点について、例えば古代の哲学者アリストテレスは、著書『政治学』の中で、「国家の大きさと人口の限度」について述べている部分があるが、アリストテレスが重視したのは、「政治」が正当に行われるにはどの程度の国家の大きさと人口であれば良いかということである。アリストテレス自身はその明確な規模と人口数を示しているわけではないが、「ひと目で全体を見わたすことが出来る程度の人数で、しかも生活の自足に有利なようにできるだけ大きな人口」という規定を設けている。また、たとえば、国家における価値を判断する「裁判」などの観点から見たとき、「ところが裁判において正しく判決し、役職を人の値打ちに応じて正しく割り当てるためには、どうしても市民がおたがいに、誰がどのような人間であるかを知っていなければならない。そういうことがおこりえないところでは、役職の割当も、裁判の判決も、必然的にまずいものになる。というのは、そのどちらの場合にも、実情を知らずにでたらめな決定を行うなら、それは不当な処置となるが、まさにそのことが人口過剰の国には明らかに起こっているからである」と述べている（アリストテレス＝田中訳 2009：314-315）。古代のアリストテレスの時代と、現代では事情が異なるし、必ずしも現代の科

学的な水準に合うエビデンスを提示しているわけではないが、「おたがいに知り得る範囲」で政治的意思決定が適切に行われるという指摘は、現代でも重要だと考える。それを勘案すると、いわゆる小学校区（人口1万人程度）、多くても中学校区（人口2万人程度）が感覚的に妥当であると考えている。また、先ほど述べた日常生活圏域内において、人々の日常的ケアが行なわれるのであれば、「ケアを通してお互いを知り得る範囲」がその範囲であるとも考えられる。そのことも踏まえれば、おおよそ2万人程度（あるいはそれ以下）の範囲で「協議体」の人口規模を考えることは一定の妥当性があるのではないかと考える。

5) 原田正樹の福祉教育で身につけるべき「当事者性」についての論考は、(原田 2006 : 34-55) を参照のこと。

6) 茅野市の事業効果の1つとして、老人医療費の削減効果がある。2007年において、1人当たり老人医療費は全国平均で78万円であったが、茅野市は57万8174円で、47都道府県で最も平均値が低かった長野県の67万円をさらに大幅に下回っている(原田, 2009 : 309)

7) 茅野市の地域福祉計画策定のプロセスとその内容を分析した著書としては、土橋善蔵・鎌田實・大橋謙策編(2002)『福祉21 ビーナズプランの挑戦—パートナーシップのまちづくりと茅野市地域福祉計画』中央法規出版、また、茅野市を事例に高齢者ケアにおけるフォーマルケアとインフォーマル関係性、効果について多角的に研究した文献として、冷水豊編著(2009)『「地域生活の質」に基づく高齢者ケアの推進』有斐閣がある。

8) もっとも偽装のつもりで関係を結んだことをきっかけに、ケアリング関係に発展する可能性は無くはない。かつて、アメリカ映画の『グリーンカード』という映画がそのようなテーマを描いていた。しかしここではそのようなケースはあえて考慮しない。

<引用・参考文献>

アリストテレス, 田中美知太郎, 北島美雪, 尼崎徳一, 松居正俊, 津村寛治訳(2009)『政治学』中央公論新社

Bohm, D (2004) On Dialogue, Routledge (=2007 デヴィッド・ボーム, 金井真弓訳『ダイアログ: 対立から共生へ, 議論から対話へ』英治出版)

Condorcet, M (1791) Nature et Objet de l' instruction publique = 1962 コンドルセ, マルキー 松島鈞訳『公教育の原理』明治図書出版

土橋善蔵・鎌田實・大橋謙策編(2002)『福祉21 ビーナズプランの挑戦—パートナーシップのまちづくりと茅野市地域福祉計画』中央法規出版

原田正樹(2000)「地域福祉のシステム構築と主体形成の視点」大橋謙策, 千葉和夫, 手島陸久, 辻浩編著『コミュニティソーシャルワークと自己実現サービス』万葉舎

原田正樹(2006)「福祉教育が当事者性を視座にする意味—いのち・私・社会を問うための福祉教育であるために—」日本福祉教育・ボランティア学習学会年報11 万葉舎

原田正樹(2009)「茅野市における地域福祉計画と保健福祉の特徴—地域福祉研究の観点から」冷水豊編著『「地域生活の質」に基づく高齢者ケアの推進』有斐閣

原田正樹(2015)「福祉教育」中島修, 菱沼幹男共編『コミュニティソーシャルワークの理論と実践』中央法規 193-203

松岡廣路(2006)「福祉教育・ボランティア学習の新機軸—当事者性・エンパワーメント—」

- 日本福祉教育・ボランティア学習学会年報 11 万葉舎
- 稲沢公一 (2002) 「セルフヘルプ・グループの原理—相互支援原理を中心に—」 保健の科学 44 489-492
- 厚生労働省「我が事・丸ごと」地域共生社会実現本部 (2016) 地域共生社会の実現に向けて (当面の改革工程)
- <https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000184346.html> (2018.10.15 取得)
- Piketty,T(2013) *Le Capital au XXIe siècle, Le Seuil*,= 2014 ピケティ, トマ山形浩生, 守岡桜, 森本正史 訳『21世紀の資本』みすず書房
- 齋藤純一 (2000) 『公共性』 岩波書店
- 冷水豊編著 (2009) 『地域生活の質』に基づく高齢者ケアの推進』有斐閣
- Solnit ,R(2009)*A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster, Viking Adult*=2010 ソルニット, レベッカ 高月園子訳『災害ユートピア—なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』亜紀書房
- 武川正吾 (2006) 『地域福祉の主流化—福祉国家と市民社会〈3〉』法律文化社
- 武川正吾 (2012) 『政策志向の社会学—福祉国家と市民社会』 有斐閣
- 地域包括ケア研究会 (2010) 『地域包括ケア研究会報告書～今後の検討のための論点整理～』
- <https://www.mhlw.go.jp/houdou/2009/05/h0522-1.html> (2018.10.15 取得)

終章 ケアリングコミュニティ概念の意義と課題

第1節 本研究の総括的振り返り ——各章の概要——

(1) 序章 ケアリングコミュニティ研究の意義と方法

序章では、現代の地域福祉・社会福祉の理論・実践において、ケアリングコミュニティ概念を哲学的に探究する意義とその方法を述べた。

「地域包括ケアシステム」や、「地域共生社会政策」が、逼迫する社会保障財政を背景に「政策的」に進められようとしている今日の我が国の状況において、これらの政策が地域福祉・社会福祉が本来目指すべき目的についての「哲学・思想」を欠いたまま進められれば、「経済的合理性」の観点から、「財源的効率性」のみを追求する方向に進んでしまう危険があることを指摘した。

社会福祉学は本来、そのような事態に陥らないようにするために、社会福祉の目的とは何か、人々が幸福な状態とはどのような状態かなど、「メタ科学」として、人間存在のあり方を根底から問う学問分野であり、そのような意味で「実践哲学」と言える分野であるが、社会福祉学自体が、一つの「科学的実証主義」を目指す傾向がある結果、そのような「メタ科学」としての哲学的問いをおろそかにしてきた可能性がある。もし、社会福祉学が、福祉のメタ理論として「哲学・思想」を問うことが無かったとすれば、先ほど触れたような「政策的」に進められる地域福祉・社会福祉の方向性を批判的に問うことが出来なくなる。

そこで筆者は、「ケアリングコミュニティ」という概念に着目し、この概念を哲学・思想的に問うことにより、これからの地域福祉・社会福祉が目指すべき方向性やあり方について研究することとした。「ケアリングコミュニティ」という言葉は、今のところ社会福祉の実践・研究において広く用いられている用語ではないが、わが国の地域福祉・社会福祉の状況が、「地域を基盤としたケア実践」の方向に大きく舵が切られている今日、徐々に用いられることが増えてきており、今後重要な概念になる可能性がある。このとき、「ケア」や「コミュニティ」は多分にその概念の中に「価値的要素」を含みこんでいる言葉であり、その言葉の意味は多義的であって、時にそのことは、物事の本質を覆い隠す「きれいな言葉」として用いられる危険性もあるが、逆に地域福祉や社会福祉が目指すべき本来の価値を含みこませることのできる言葉にできる可能性がある。

そこで筆者は、このケアリングコミュニティという言葉の概念を、哲学・思想的に探究することを通して、これからの地域福祉が目指すべき目的概念として、この言葉を位置づけることが出来ないかと思いついた。「ケア」や「コミュニティ」は、多様な分野ですでに注目され、古くから検討の対象になっている言葉であり、本研究では、それら多様な分野における「ケア」、「コミュニティ」概念を検討することを通して、これからの地域福祉の目的概念としての「ケアリングコミュニティ」概念について、精緻に検討することが、本論文の目的であることを示した。

(2) 第1章 ケアリング概念の検討

第1章ではまず第1節において、「ケア」と「ケアリング」という言葉の相違について検討し、「ケアリング」という言葉が、どのような概念として検討されてきたかを考察した。

「ケアリング」という言葉が、「ケア」という言葉から派生して用いられてきた背景には、「ケア」という言葉がいわば「陳腐化」した状況に対し、「ケア」に新たな「価値感情」を含める言葉として用いられてきたことをまずは指摘した。

このように見たとき、「ケアリング」は、「ケア」よりも人間が根源的に「関係性」によって成り立っており、その「関係性」を前提にした「関心」、「応答」、「気づかい」、「配慮」を行うことであるという価値的な内容をもつこと、そして、より「主体的・能動的」に「ケア」を行うという価値内容を含んでいることを指摘した。

しかし、「ケアリング」という言葉が強い価値内容を含むがゆえに、フェミニズムなどの学問分野では、それがケアを主に担ってきた「女性への抑圧」につながるという異論が出されていることについて検討した。筆者は上野千鶴子のケア論を批判的に検討し、上野の、「ケアリング」という言葉が過度に「ケアの価値」を強調することによって「女性への抑圧」として働く可能性があるという指摘には基本的に同意しつつ、しかし上野が「ケア」、「ケアリング」という言葉を、過度に「脱価値化」しようとする考えには異論を唱えた。筆者としては、「ケア」、「ケアリング」という言葉の価値を逆に精緻に検討することを通して、今後のケア関連領域における1つの「価値」を含みこませた用語として、これらの言葉が機能しうる可能性について言及した。

第2節では、「ケア」、「ケアリング」概念が、どのような「価値内容」を含む言葉なのか、またその限界は何かを、様々な「ケア」、「ケアリング」に関する論考を参考に検討した。

まず、「care」という言葉の語源に着目し、「care」という言葉がもともと「嘆き」や「深い悲嘆」の感情を表す言葉であった可能性について考察し、そこから、ケアには元来、「重荷」や「負担」という意味内容が含まれることを指摘した。

次に、心理学者のキャロル・ギリガンが提起した「ケアの倫理」と、その「ケアの倫理」の提唱により巻き起こった「正義の倫理 vs ケアの倫理」論争などの経緯、ノディングスの「ケアリング」理論、そして看護学分野におけるベナーらの存在論的現象学を基盤においた「ケアリング」理論などを検討し、「ケア」、「ケアリング」がどのような価値内容を含む概念として検討されているかを考察した。

特に筆者は、ベナーらの存在論的現象学の立場からの「ケアリング」理論が重要であると考え、そのような立場にたつ「ケアリング」理論が、どのような価値概念であるかを精緻に検討した。その結果、「ケアリング」に含まれる価値内容として以下のようなものがあり、またその限界についても以下のように結論した。

まず、「ケアリング」あるいは「ケアの倫理」に含まれる価値内容には、「存在論的次元」と「倫理的次元」とがあり、「存在論的次元」においては、人間存在を①関係性として捉える視点、②主体的存在として捉える視点、③身体性を通して他者への共感可能性に開かれ、かつケアを日常性の中で現実的に捉える視点、④「ケア」は「重荷」と「生きる意味」の双方の源泉になり得ると捉える両義的視点があることを指摘した。

「倫理的次元」においては、①「正義の倫理」が周縁化する人々をケアの対象にすると

いう倫理, ②「無条件のケアの提供」という倫理, ③「感受性」を基盤にした「実存的共感」という倫理があることを指摘した。

次に「ケアリング」, 「ケアの倫理」の限界としては, ①無限のケアリングを要請される可能性という限界, ②他者のニーズを誤認する可能性(ケアの誤謬性)という限界, ③「出会われない他者」をケアリングすることができない可能性という限界を指摘した。

筆者はこれらのケアリング理論の意義及び限界を踏まえ, 「ケアリング」という概念は「関係性」を基盤とする人間存在の根底に位置付けられる概念であること, それゆえに, 「ケアリング」は人間の喜びの源泉になることもあれば, 苦痛や苦悩の原因にもなること, そして, そのような意義と限界を有するがゆえに, 「ケアリング」関係を大事にしながらも, その限界を補完する「ケアリング」以外の別の倫理(正義の倫理等)による補完が必要であり, 重要なのは, 「ケアリング」の倫理と「正義の倫理」等の別の倫理を, ケア実践の様々な場面(文脈)ごとにいかに「編み合わせていくか」が重要であることを指摘した。

(3) 第2章 ケアリングコミュニティ概念の先行研究におけるその到達点及び課題

第2章では, 「ケアリングコミュニティ」について言及している先行研究を取り上げ, 現在, 「ケアリングコミュニティ」概念がどのような意味内容を含む言葉として用いられているか, その到達点と課題について検討を行った。

第1節では, 「ケアリングコミュニティ」概念が用いられている研究を時系列的に概観した。結論的には, この言葉は徐々にケア関連領域で用いられつつあるが, 未だ定まった定義づけはないことが分かった。その中において, 本格的に「ケアリングコミュニティ」概念を検討しているのは大橋謙策であり, 筆者が1章で検討したような「ケア」, 「ケアリング」概念の限界などを直観的に踏まえた立論になっていることを指摘した。この大橋の「ケアリングコミュニティ」概念以降, 「ケアリングコミュニティ」の語を用いる研究は増えているが, 「ケアリング」概念を精緻に検討した「ケアリングコミュニティ」概念は, 大橋以上のものは未だに現れていないことを指摘した。

第2節, 第3節, 第4節では, 「ケアリングコミュニティ」概念を哲学的により精緻に検討していると考えられる, 大橋謙策, 広井良典, 小林正弥の各論者の論考を検討し, 「ケアリングコミュニティ」概念の現時点での到達点を明らかにしようとした。

まず大橋のケアリングコミュニティ概念については, 大橋が, わが国における社会福祉の諸制度が, 歴史的に「労働力再生産」のための枠組みになっており, その点において「システム」としての「ケアシステム」が歪んでいることを鋭くとらえた上で, 自身の「ケアリングコミュニティ」概念を構築していることを指摘した。

そしてこのような問題意識に基づく大橋のケアリングコミュニティ概念は, 「6つの自立概念」, 「主体形成の概念」, 「コミュニティソーシャルワークの理論」において表現されていると考察した。特に筆者は, 大橋の「6つの自立概念」が, 大橋のケアリングコミュニティ概念の根幹をなすものとして位置付けられていることを指摘し, この「6つの自立概念」が, ケアリングの意義と限界を意識したうえで, 正義の倫理でそれを補完するという内的連関構造を持っているのではないかと考え, 筆者の解釈を提示した。

それらの検討の結果, 現時点で, 大橋のケアリングコミュニティ概念が, ケアリング概

念の意義と限界を踏まえた、最も精緻なケアリングコミュニティ概念になっていると評価した。

次に広井良典の「ケアリングコミュニティ」概念については、広井自身は「ケアリングコミュニティ」という一つの語として、「ケアリングコミュニティ」概念を検討しているわけではないが、「ケア」と「コミュニティ」という2つの語の関連性と、この2つの概念の共通性について、歴史的巨視的視点で捉えていること、そして「ケア」と「コミュニティ」を構造論的に捉える視点に特徴があることを指摘した。

広井が考える「ケアリングコミュニティ」とは、人間が歴史的に外部化してきた「ケア」を、人間の内向きの指向性、すなわち「コミュニティ」への指向性と結びつけて、「ケア」を「コミュニティ」内部に取り戻していく価値内容を含んでいること。また一方で、「コミュニティ」は単に内向きのものではなく、「外」に向けても機能し、そのような意味で、現代のコミュニティは、「新しい公共性」として、外にも開かれているものとしても捉えられること。この2点を合わせ持つコミュニティとして「ケアリングコミュニティ」を捉えることに広井の特徴があった。

広井はさらに、人間が外部化してきたものの中には、「ケア（人間の関係性）」の他にも、「自然」や「スピリチュアリティ」があり、そのようなものとの関係性を取り戻す概念としても、「ケア」と「コミュニティ」の価値内容が構想されていることがわかった。しかし、広井の立論には、「ケアの倫理」の限界についての認識が乏しく、人々がケアしやすい社会環境を整えれば、人々のケアリングは構築されていくと考える点で、ケアリングの限界をその理論の中にうまく取り込めていないことも指摘した。

続いて小林正弥は、「コミュニタリアニズム」の政治哲学の思想的立場から、「コミュニタリアニズム」と「ケアの倫理」の類似性を掘り下げ、「ケアリングコミュニタリアニズム」という形で自身の「ケアリングコミュニティ」の価値内容を検討していた。

筆者は、小林の「ケアリングコミュニタリアニズム」の構想には、「ケアリング」と「コミュニタリアニズム」の類似性を強調するあまり、それぞれの思想の独立した思想的価値とその限界をうまくとらえられておらず（特にケアリングの限界を捉えられておらず）、フェミニズム論者等からの「ケアリングは女性を抑圧する」という批判に有効に答えることができない限界は持っているが、小林正弥が構想した、ケアリングとコミュニタリアニズム、そして正義の倫理の限界をそれぞれ補完するという構想は重要であることを認めた。

特に、絶対的価値基準を持つ「ケアリング」、「ケアの倫理」と「正義の倫理」とを編み合わせることは極めて難しいが、「共通善」といった相対的価値基準を志向するコミュニタリアニズムが、この両者の編み合わせを媒介し、ケアリング—コミュニタリアニズム—正義の各倫理が補完的な構造を成すことによって、ケアリングコミュニティの構造が、安定的に維持される可能性について考察をした。

以上第2節では、ケアリングコミュニティ概念の先行研究を精緻に行うことで、ケアリングコミュニティ概念の到達点と課題を検討した。その結果、ケアリングコミュニティ概念が含む価値内容として、大橋の「6つの自立概念」や「主体形成の概念」、また広井が指摘した「公共に開くコミュニティ」と、「自然」、「スピリチュアリティ」との関係を取り戻すという概念、そして小林が指摘した、「ケアリング」と「正義の倫理」のそれぞれの限界を補完し、この2つの倫理を編み合わせる、「コミュニタリアニズムの思想」の重要性とい

う示唆を得た。

(4) 第3章 ケアリングコミュニティ概念の分析枠組みの検討

第3章では、第1章、第2章の「ケア」、「ケアリング」、「ケアリングコミュニティ」の各概念における先行研究を踏まえ、筆者自身のケアリングコミュニティ概念を検討するために必要な、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みについて検討を行った。8つの分析枠組みは①ケアの倫理、②正義の倫理、③コミュニティアリズム、④進化生物学的視点、⑤経済的合理性、⑥科学的合理性、⑦スピリチュアリティ、⑧討議倫理であるが、このうち①～③はすでに第1章、第2章の先行研究の中で取り上げたため、④～⑧の各分析枠組みについての検討を行った。

まず、④進化生物学的視点においては、進化生物学、進化人類学、動物行動学等の分野の最新の研究的知見から、人間が生物学的にどのような存在であるかという点について、特に「人間はなぜケアを行うのか」という視点から考察した。

その結果、最新の進化人類学、進化生物学等の視点からは、1)人間が他者をケアリングするという「本来性」は、人間の遺伝的形質に埋め込まれていること、2)しかし、その人間の遺伝的形質としての(自然的な)ケアリングは、「道徳ピラミッド」と呼ばれる、より身近な他者に対して強く働き、他者との距離が離れるほどに弱まるような限界を持っていること、3)ただし、「道徳ピラミッド」があるにも関わらず、私たちには、より認知的、倫理的に「利他的」に行為することのできる能力(倫理的ケアリングの能力)も同時に備わっており、その能力を用いて、より普遍的に人々をケアリングできる可能性を持つ動物であることを指摘した。

この進化生物学的知見を確認することにより、人間がどのような場合により「ケアリング」を発現させる可能性があるのかという知見、そして、「倫理的ケアリング」と呼ばれる、意図的、意識的なケアリングの重要性を浮き彫りにした。

次に⑤経済的合理性の節では、「経済的合理性」と、本来あるべき「ケア」との関連性を検討し、どのような条件において、「経済的合理性」を追求することが認められるかについて考察を行った。

この検討にあたっては、現在わが国で政策的に推進されている「地域包括ケアシステム」について、その改革の方向性がどのような「経済的合理性」と、本来守るべき「ケアの価値」との問題を考え進められようとしているのか、筒井孝子や宮本太郎らの論考を取り上げ検討した。

例えば筒井は、「経済的合理性」も視野に入れた「地域包括ケアシステム」の構築を進めていく際の、地域のステークホルダー全体に関わる「規範的統合」の重要性を説いた。「ケア」を「経済的効率性」の名のもとに進めていく場合には、そのことにステークホルダー全体が「合意」していることが重要だということが筒井の主張であるが、筆者は筒井のいう「規範的統合」で合意される「規範」が「ケアの価値」に照らしてどのようなものでなければならないかを問うことが重要であることを指摘した。

宮本はその点について、総じて「ケア」によって人々の生活の質や、ケア労働に関わる人々の生活の質が向上する場合、そして、あらゆる人が「ケアシステム」に包摂されるよ

うな場合にのみ「経済的合理性」の追求は認められて良いという趣旨の論考を展開していた。ここから筆者は、「経済的合理性」に優先すべき「ケアの価値」として、「社会的包摂性」や「ステークホルダーの QOL の向上」などがあり、それを優先することなく「経済的合理性」を追求することはできないことを指摘した。

しかし一方で、「ケアシステムの持続性」のためには、「経済的合理性」を追求することは重要であり、上記のような条件を満たすような、「経済的合理性」を追求しえる、新しい財政評価やサービス評価の枠組みが求められることも同時に指摘した。

次に、⑥科学的合理性の節では、「ケアリング」を科学的合理的に実践していくことには意義と課題の両面があるという問題意識から、「ケアリング」における「科学的合理性」の意義と課題について検討した。

筆者の検討した「ケアリング」概念は、科学的客観主義的な人間理解の限界を指摘した存在論的現象学の間観を基底に据えているため、「科学的合理性」に基づく「ケア」についての重要性は認めるものの、その行き過ぎによる弊害についても考えられねばならないことを指摘し、まず、ウルリッヒ・ベックの「危険社会」の理論における、「自己内省的(再帰的) 科学化」がもたらすリスクの増大についての理論を検討した。

「自己内省的 科学化」の理論によれば、「科学化」はそれ自身が生み出したリスクに対処するためにさらなる「科学化」を推し進めるが、そのプロセスの中でますます「リスク」が巨大になり、最終的には人の手に負えないリスクを抱え込むことになることを示唆する理論である。筆者はこの理論を、「ケア関連領域」の科学化の状況を分析するために適用し、特にケア関連領域における「専門分化」が進んでいる状況においては、人間の全体像を捉えずに「部分的」に捉えてしまい、誤った「ケア」を提供してしまうリスク、また「ケアの高度化」に伴い、「ケア関連費用」が増大し続けてしまうリスクなどを指摘した。

そして、そのような事態を解決するためにベックが示している手法にならい、「科学化の徹底」と、「ケアの科学化のリスクをとどめるための、ケアをめぐる政治的意思決定の仕組みの整備」の重要性を提示した。このうち、後者については、「討議倫理」に関わる問題とし、前者については、現在、ケア関連領域で進められている「根拠に基づいた実践 (EBP=Evidence-Based-Practice) の動向を、特にソーシャルワーク領域における動向に焦点を絞って検討した。

ソーシャルワーク領域においても EBP に基づく実践は近年重要性を増しており、その重要性の指摘によって「根拠に基づくソーシャルワーク実践」が徐々に広がり見せつつある。しかし、この時注意しなければならないのは、「科学的合理的」な判断を、実際のケア提供の際、どのように用いるかということである。なぜなら、「科学的合理性」が人々の「ケアの意味」を尊重しないで提供される可能性には慎重にならなければならないからである。

検討の結果、わが国のソーシャルワークにおける EBP の展開の中では、そのことへの一定の配慮が検討されていることが分かったが、今後の課題として、エビデンス情報をケア対象者にいかにわかりやすく説明し、その意味を理解して頂いた上で、その人の「ケアの意味」にとって適切なケア選択を図ってもらうための課題、そもそものエビデンス情報をいかに蓄積できるかという課題、そして、「ケアに関連する政治的意思決定の仕組み」をめぐる課題があることを指摘した。

⑦スピリチュアリティの節では、ケア関連領域におけるスピリチュアリティの意義と役

割について検討した。

まず、ケア関連領域において「スピリチュアリティ」はどのように位置づけられるかを検討し、特に西平直のスピリチュアリティの四つの位相論（「領域論」、「包括論」、「実存論」、「大いなる受動論」）を軸にその位置づけと課題を検討した。ここでは、「スピリチュアリティ」は多義的に捉えられるべき概念であり、かつ、スピリチュアリティを皮相的に捉えるのではなく、人々の重要な「実存的意味」に関わる概念として捉えておくことの重要性を指摘した。

ケアの実践現場ではすでに「スピリチュアルなケア」は多様に行われているが、「スピリチュアル・ケア」が皮相的に「道具的」に用いられてしまえば、人々の「実存的意味」を脅かしかねない。そのため、「スピリチュアリティ」を捉える際には、その人の「スピリチュアルな領域」において、またその人の「全体性を包括する概念」として、またその人の「実存的意味」を下支えしている源泉として、さらにまた、その人が信ずる（あるいは感じる）大いなる「世界（神、スピリチュアルな存在）」との関連性とその持つ意味において、多義的に理解しておく必要があることを指摘した。

また、稲垣久和の、批判的実在論に基づく、「スピリチュアリティ」の実在的位置づけについて検討した。稲垣は、カール・ポパーの科学的実在論の考えを参考に、批判的実在論としての「スピリチュアリティ」の位置づけを検討しているが、スピリチュアルな領域は、その領域が私たちの現実社会に実際に影響を与えることから、それらは確かに実在することを主張する。そしてポパーの三世界論を参考にしつつ、スピリチュアルな領域を含めた四世界論を提示し、それをICFの構造と合わせて、ICF-四世界論として提示している。

この稲垣のICF-四世界論は、のちに筆者も、自身のケアリングコミュニティの中軸の一つとして援用している。西平、稲垣らのスピリチュアリティの先行研究から、筆者は、スピリチュアリティがケアリングコミュニティ概念の中の重要な要素として位置づくこと、しかもそれは、ケアリングコミュニティ内部において、人々が自らの「実存的意味」を形成するために、なくてはならない領域であることを指摘した。

スピリチュアリティは、信仰心を持つ者にとっては宗教的な「神」という形で典型的に感じられるものであるが、特定の「宗教」を持たない者でも、自然に対する畏敬の念や、他者の尊重、現在を共に生きていることの偶然性などの中にも見いだせるものであり、人はそのようなものとの関わりの中で、自分自身の「実存的意味」と、「世界」の中に共にある人々と共有する「世界の意味」などを生み出していく。つまりスピリチュアリティとの関わりは、ケアリングコミュニティの「意味」を生み出す源泉であることを考察した。

最後に⑧討議倫理については、ハーバーマスの「討議倫理の理論」を検討し、ケアリングコミュニティにおいて流通させるべき「ケアの意味」を、ケアリングコミュニティ自体がどのようなルールのもとにその内部で合意し、生み出せばよいのか、その倫理的あり方を検討した。

このような要請はケアリングコミュニティにおける「ケアの意味」が、経済的合理性や、科学的合理性などに脅かされない形で、「規範的統合」を実現するためにも重要である。科学的合理性のリスクを抑えるために、ベックも「政治的意思決定の仕組み」をコミュニティ内部に組み込んでおく必要性を指摘していた。

筆者はまず、ハーバーマスの基本的な世界観が「コミュニケーション的行為」に基づく

世界観であり、筆者の「ケアリング」概念と共通性を持つ世界観をもつことを指摘し、ハーバーマスの「討議倫理」が、ケアリングコミュニティにおける合意形成のプロセスを図る際に、適切な理論であることを説明した。

その上で、ハーバーマスの示した「討議倫理」を検討し、ハーバーマスの討議倫理が、ケアリングコミュニティで流通させるべき「価値」や「規範」、「法」等を、その構成員の、「対等」で、「参加を妨げられず」、「不当な干渉を伴わない」討議によって決定するといった、重要な倫理基準を提供していることを指摘した。

そして、このような討議を通して、人々のコミュニケーション的行為によってつくられる「ケアの意味」が、ケアリングコミュニティを駆動する源になること、そしてそのためには、ケアリングコミュニティ内部のあらゆる人がその討議に参加し、適切な討議のプロセスに則って、その「ケアの意味」の合意を図っていくことが重要であることを指摘した。

ただしハーバーマスの討議倫理は、現実的なレベルでの限界（完全な討議状況はなかなか作れない）と、人間のコミュニケーション的理性に大きな信頼を置いているがゆえの原理的限界もあることを指摘し、前者の限界については、できるだけ理想的な討議の場をケアリングコミュニティ内部でいかに確保するかという課題があり、後者については、理性的なコミュニケーション以外のコミュニケーションの形式（例えば女性的なケアの倫理、スピリチュアリティなど）も含めた「討議（コミュニケーション）の場」を同時にいかに確保していくことが重要な課題となることを指摘した。

以上、第3章では、筆者のケアリングコミュニティ概念の8つの分析枠組みのうち、5つの分析枠組みについて精緻に検討した。

（5）第4章 ケアリングコミュニティ概念の提示とその実在的構造の検討

第4章では、第3章までのケアリングコミュニティの分析枠組みの検討を踏まえ、それらの分析枠組みを用いた筆者自身のケアリングコミュニティ概念の検討を行った。

筆者はまず、現代社会においてケアリングコミュニティが求められている背景には、近代社会以降の「システム」による「生活世界」の植民地化（ハーバーマス）という事態の進行があり、またその近代化の過程の中で、ベックの言う「個人化」が進行し、人々が「システム」に再統合されてしまった結果、人間の疎外的状況がおこっていることを指摘した。また、その「システム」自体にも限界が生じており、そのような限界状況において、人間の本来性を取り戻すという意味でも、それによって「システム」の限界を補完するという意味でも、「ケアリングコミュニティ」という倫理的にケアリングする人々によってつくられるコミュニティが求められていることを指摘した（図4-①参照）。

筆者はここから、ケアリングコミュニティにおいては、人々が「ケアリングする場」としての「生活世界」と、それを補完する「システム」の間には緊張関係があるという基本的認識を示し、その「生活世界」と「システム」の緊張関係という視点を盛り込みながら、筆者が検討してきた8つの分析枠組みを用いて、ケアリングコミュニティ概念における、8つの分析枠組みの布置図を示した（図4-②参照）。

そして、この図において、「世界3」（社会的・倫理的意味の世界）における、豊かにケアリングが行なわれる「生活世界<狭義（親密圏として）のケアリングコミュニティ>」

と、その限界を補完する「システム」（そのシステムを構成する科学的合理性や経済的合理性、法・制度など）との相補的な緊張関係のもとに、「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」が成立していることを示した。そして、この「広義（公共圏として）のケアリングコミュニティ」の内部では、1）個別実践における「価値選択」としての「ケアの選択」、2）「価値創出の場」としてのケアリングコミュニティづくり、3）狭義のケアリングコミュニティの限界を補完する「システム」構築（図4-③参照）という、大きく分けて3つの実践レベルがあることを示した。そして、このような考察をふまえ、筆者のケアリングコミュニティ概念の定義を以下のように設定した。

「ケアリングコミュニティとは、「人」の存在論的本来性である「関心」に基づいて「世界」と関わり、また「身体性」と、遺伝的形質として人類が有している「利他的傾向」を基盤にした「共感」にもとづいて相互にケアし合う（ケアリングする）ことを中核概念として持つコミュニティである。このコミュニティでは、「人」が、「自然」、「他者」、「社会」、「スピリチュアリティ」との関りを通して、様々なその人自身の、あるいはその人が暮らす「世界」の「意味や価値」を創造する。そして、その「意味や価値」の、「公共圏」における熟議に基づいて構築される「システム（正義の倫理）」の力も活用しながら、人々が自らの「実存的意味」をよりよく豊かに生きることができるよう、コミュニティの中でお互いに関わり合い、対話や討議を行い、共に成長し合いながら、支え合う実践（ケアリング）を行なう。このような「ケアリング」の展開がさらにコミュニティ内部の「意味や価値」の豊かな創造を促し、それぞれの成員の「実存的意味の深化」と、コミュニティ全体の「意味（価値）の蓄積」を同時に、意図的に図っていく場がケアリングコミュニティである」

この定義では、存在論的現象学と、進化人類学の知見を基盤にした「ケアする本来性」を持つ人間存在の認識を軸に、コミュニティの中で豊かにケアし合うことで、自分の価値や社会の価値が豊かに創造され、結果的にそれが、人が真に豊かに生きる源泉になるというケアリングコミュニティのダイナミックなプロセスを特に含意した。

ケアリングコミュニティとは、単に人が（相互に依存して）ケアし合っていたり、様々な主体の連携に基づいて機能的なケアがコミュニティの中で展開されている状況を指すものではない。重要なのはその中で人間の生きる意味や社会の価値が、ケアリングを通じて豊かに生成されているかどうか、ということである。そのようなケアリングを通じた、社会の豊かな価値の生成を意図的に図っていく場であるということこそ、ケアリングコミュニティ概念の中核に位置付けるべき要素であると考え、その意味を含みこませたケアリングコミュニティ概念として提示した。

さらに筆者は、このようなケアリングコミュニティ概念に基づいて行われるケアリングコミュニティの5つの機能、①ケア対象者の「価値選択」に基づいてケアを提供する機能、②ケアリングの場や関係性を作り出す機能、③ケアリングコミュニティ内の「意味」を生成する機能、④ケアリング実践や討議の過程の中で、人々の主体形成と「実存的意味の深化」を図る機能、⑤ケアリングコミュニティで合意された「意味」を基盤に、「道徳原理」に基づいて「システム」を構築し、運営する機能の5つの機能を検討した。

この5つの機能を検討する中で、「ケアの選択」や「ケアの意味の生成」をケアリングコミュニティ内部で十全に行うための「討議のあり方」や、「親密圏」と「公共圏」の役割、そしてそれらを通じた「システム構築・運営」の課題について考察した。

また、このようなケアリングコミュニティを構築・運営していく地域の人々の「主体形成」の課題を大橋、原田の地域福祉の主体形成論と大橋の6つの自立概念を参考にしつつ、Ⅰ) 他者とともに、「ケアの意味」を生成できる主体、Ⅱ) 他者にケアを提供できる主体、Ⅲ) ケアリングコミュニティ全体に関わる「ケアの意味」を合意することのできる主体、Ⅳ) ケアリングコミュニティの「システム」を構築・運用できる主体、Ⅴ) 構築された「システム」を含むケアリングコミュニティ全体の資源を活用し、地域の中で他者と共に互いの「実存的意味」を深化しながら豊かに生きていくことのできる主体の、5つの主体形成の課題としてまとめた（より具体的には表4-①参照）。

そして、これらの検討を踏まえた、ケアリングコミュニティの实在的構造の内的構造連関の様態を、図4-④にまとめた。

この図では、ケアリングコミュニティの各機能が、「親密圏」、「公共圏」、「システム」という3つの領域場において、どのように関連しながら機能しているかを示した。ケアリングコミュニティは、この5つの機能を各領域場で相互に関連させながら行うことで、人々のケアリング関係を形成し、そしてその関係の中から豊かな「ケアの意味」を生成し、この「ケアの意味」に基づいて「システム」を構築する。そして、それらの「システム」や、「親密圏」、「公共圏」における「ケアリング」を「編み合わせる（ケアマネジメントする）」形で一人一人の「ケア」を選択する。

また、これらのプロセス全体を通して、ケアリングコミュニティ内部の人は、先に挙げた5つの主体形成を図り、自らの「ケアの選択」と、ケアリングコミュニティの構築と運用を担うことのできる主体形成を成し遂げて、そのような住民に担われてさらにケアリングコミュニティの内部は豊かになっていく、このようなダイナミックなプロセスが、ケアリングコミュニティの实在的構造の全体像であることを示した。

4章の最後には、このように規定されたケアリングコミュニティ概念が、1) 地域福祉理論と実践に、どのように寄与できるか、2) わが国の現在の「地域包括ケアシステム」や「地域社会共生政策」といった政策的・実践的課題にどのような寄与ができるか、3) コミュニティソーシャルワークの実践的展開において、どのような寄与が出来るかを考察した。

この1)～3)の考察を総合する形で、コミュニティソーシャルワークのプロセスに合わせて、筆者のケアリングコミュニティ概念の適用を図式化したのが、図4-⑥である。結論的に、筆者のケアリングコミュニティ概念は、地域福祉理論・実践において、その「メタ理論」としての哲学的基盤を提供し、実践における倫理的判断が求められる際の倫理基準、また地域福祉実践がどのようなものを大切にしながら営まなければならないかという視点を提供し得ることが、本研究でケアリングコミュニティ概念を精緻に明らかにした意義であると考えた。

第2節 研究結果の意義と独自性

(1) 地域福祉理論・実践の「メタ理論＝目的概念」としてのケアリングコミュニティ

本研究の第1の意義と独自性は、地域福祉理論・実践の「目的概念」、すなわち稲垣が言うところの「福祉のメタ理論」として、ケアリングコミュニティ概念を精緻に構築したことである。ただし、これまでの地域福祉理論においても、その「メタ理論」を問うものが無かったわけではない。

例えば松葉ひろ美は、近年の日本における福祉思想として、糸賀一雄、阿部志郎、そして大橋謙策の名前を挙げている。また福祉思想の研究者として吉田久一を挙げる（松葉2017：232-234）。

本論文では、大橋のものを除き、糸賀、阿部らの思想を丁寧に取り上げることは出来なかったが、糸賀や阿部の宗教的思想を背景にした福祉の実践思想は、先駆的な社会福祉の実践・理論の「メタ理論」であると考えられる。また、松葉は、日本における福祉思想には、「意外なポテンシャル」が包含されているとして、渋沢栄一、田子一民、留岡幸助を取り上げ、それらと二宮尊徳の「報徳思想」との関連を考察している（松葉2017：241-276）。

ただ、松葉は、わが国では、特に第2次世界大戦後の日本においては、経済成長にともなって、「皮肉にもそれまで続いてきた福祉の思想をないがしろにしてしまった」と指摘する（松葉2017：237）。そして松葉は、吉田久一の「社会福祉はこの終末期の諸現象の中で、『政策提言』や『福祉サービス』のみ盛んであり、社会福祉の『社会性』や理論は放棄された感がある。そして日本人の無関心さもあり、社会福祉の『倫理』や『宗教』によるその内側の支えもほとんど見られない」（吉田・岡田2000：287）という指摘を引用し、「吉田が指摘するように、日本での福祉研究は制度や政策研究が中心にあり、加えて思想研究が仮になされる場合でも、欧米から流入したものを中心にし、日本における実践や歴史的な文脈の中から生まれたものではない。そのため（中略）日本の福祉思想や福祉の哲学についての研究はほとんど見られないという問題がある」と指摘している（松葉2017：238）

つまり、わが国においてはかつて見られた福祉思想が現代に引き継がれておらず、「福祉のメタ理論」としての哲学的研究が、乏しい状況にあることは間違いない。そのような状況の中で、筆者が今回行った「ケアリングコミュニティ概念」の哲学的探求は、それだけで一定の意義を持つと考える。

また、特に今回筆者が検討した「ケアリングコミュニティ」概念は、わが国が現在直面する地域福祉の課題、政策的課題を念頭におき、現代のわが国の社会状況の問題を踏まえたうえで考察した哲学的概念である。それは、現代社会を生きる人間の「実存」の問題を歴史的に捉え、人々が現代の「疎外」状況からいかにして「ケアリング」や「コミュニティ」を回復し、地域の中でお互いが共に充実して幸せに暮らすことのできる社会を作り上げることが出来るかを念頭に構想された、「現代の地域福祉の哲学」として提示することができたと考える。そのことが本研究の第1の意義であり、独自性である。

(2) 「ケア」, 「ケアリング」の哲学, 「コミュニタリアニズム」, 「討議倫理」を地域福祉・社会福祉理論に導入した意義

前項にも関係するが、本論文の第2の意義は、地域福祉・社会福祉の哲学の中に、「ケア」, 「ケアリング」の哲学を位置づけることが出来た点である。

本論のなかで取り上げたいいくつかの文献（例えば大橋：2014, 広井：2017 など）では、すでに「ケア」, 「ケアリング」の哲学を地域福祉・社会福祉の哲学として位置づけようとする試みはあるが、まだ一般化されるには至っていない。たとえば試みに、社会福祉士国家資格のテキストの1つである、中央法規の「新・社会福祉士養成講座4巻 現代社会と福祉」のINDEXには、「正義の倫理」の提唱者で有名な「ジョン・ロールズ」の項目はあり、本文中にもロールズの理論が紹介されている箇所があるが、「ケア」や「ケアリング」の項目はなく、また、ケアの倫理の提唱者であるギリガンやメイヤロフ、ノディングスの名前は見当たらない（社会福祉士養成講座編2014：360-367）。

本論文でみたように、地域福祉・社会福祉実践において、「ケア」, 「ケアリング」は、人間の「幸福」に関わってその人の「実存的意味」の源泉になるものであり、きわめて重要な概念であるはずである。しかし、制度・政策など「システム」に関わる「正義の倫理」のみが、現在のところ社会福祉士の養成内容に含まれ、それを補完する「ケア」, 「ケアリング」の倫理が含まれていないとすれば、社会福祉学は哲学・思想上のバランスを欠くことになる。

また、本論文ではまだ十分だとは言えないが、「コミュニタリアニズム」の思想、「討議倫理」なども、本来、地域福祉の分野で特に哲学的な基礎として位置づけられて良いはずである。しかし、これも現在のところ社会福祉士養成課程に一般化しているとは言い難い。本論文の意義は、「ケアリングコミュニティ概念」の哲学的検討を通して、その分析枠組みとして提示した思想・倫理が、地域福祉・社会福祉の理論の中に位置づけられるものとして検討した意義があると考えられる。

(3) 地域福祉が対象にする「人間」を「存在論的現象学」的に位置づけた意義

本論文の示した「ケアリングコミュニティ」概念の中核にある概念は、人間を「存在論的現象学的」に捉える視点である。この概念は、人間が本来的に「世界—内—存在」、すなわち、「世界」との関係性の中に投げ込まれた存在であり、それゆえ、人間は「関係性」を本来的な存在様式として存在することを明確にしている。

もっとも人間を「関係論」的に捉える視点は、これまでの社会福祉学が基本的概念として採用してきたものではある。例えば周知のように、岡村重夫は、社会福祉の独自の視点として「社会福祉は社会関係の主体的側面の困難に着目する援助として、他の社会的施策や援助と区別されるのである」としていた（岡村1983：91）。その意味では岡村をはじめ、社会福祉学の基本的認識は、すでに「人間」の存在論的現象学的な視点を、その理論の内に内包させていると考えられる。

筆者の独自性は、ハイデガーやメルロ＝ポンティの存在論的現象学を基礎としながら、関係論的存在としての人間の本質を、より精密に規定したことである。人はそもそも「関

係」に規定される存在であり、かつまたそれが、人が人に「ケア」することの倫理的責任を規定している。

一方で「ケア」は「重荷」にもなることから、単に「ケア」する関係で結ばれていえば良いというものではなく、「ケア」という関係性から人々を解き放つための、「正義の倫理」が要請される場合がある。そして、しかし、「ケア」は人間の存在論的本来性になっていることから、単に「正義の倫理」による「システム」的なケアだけでは、原理的に人の「実存」をケアすることはできない。単に金銭給付を行い、「機能的」な介護サービスや相談援助サービスを展開するだけでは、逆に人々を本来の「人と人との関係性」、あるいは「人と世界との関係性」から遠ざけ、「システムの奴隷」にしてしまう。

重要になるのは、「システム」として提供される「ケア」であっても、そのケアを提供する「人」がその人自身の「実存」を用いて、対象者の「実存」をケアできるか、という観点である。ベナーが述べた「その人がケアリングしていることをケアリングする」という言葉は、1人の実存として何かを「ケアリング」している人に、援助者が自分の実存を持って、その人の「実存」がその実存の対象であるものの「ケアリング」を十全に展開できるようにケアリングするという意味であろう。そのようなケアを可能にするには、ケアする側が、ケアの対象になる人の「実存」を理解出来なければならない。

このような専門職的倫理を導き出す点においても、「存在論的現象学」の視点で、地域福祉が対象とする「人間」を位置づけられたことは、地域福祉実践の倫理的基盤として重要な意義を持っていると考える。

(4)「機能」のみの場ではなく、「意味」や「価値」を生成する場としてケアリングコミュニティを捉えた意義

第4の意義は、「意味」や「価値」を生成する場としてケアリングコミュニティを捉えた意義である。「意味」や「価値」とはそのコミュニティ内で人々が大切にしようと思っている「思想」や物事の考え方、「倫理」、「美意識」などであるが、「ケア」という現象を、何らかの「ニーズ」に対し、「資源」を結び付けるという「機能的」な考え方では、このような捉え方はできない。「ケア」とは、人間存在の根底に関わる行為であり、それが円滑に行われているか、いないかで、人間の「実存的意味（生きる意味や生きがい）」が大きく左右されてしまう。したがって、人々がそのようなケアリングをする「場」としてのコミュニティが、豊かな「意味」や「価値」に満たされていることが、そこで暮らす人々の個々の「実存的意味」を豊かにする。

そして筆者はこのような「ケアの意味の生成」を中核として、ケアリングコミュニティが形成されると考察した。「ケアの意味の生成」を前提にしなければ、ケアリングコミュニティの中で構築される「システム」は、「ケアの意味」を欠いた、人々の実存を満たすことができないサービスしか提供することができなくなってしまう。

そして「ケアの意味の生成」を豊かに生み出すのは、多様に、雑多にコミュニティの中に存在する（あるいは必要に応じて意図的に作られる）「親密圏」の中でのケアリングであり、それらの「親密圏」の中で生成された「ケアの意味」の中で、「公共圏」において、ケアリングコミュニティ全体に流通させるべき「ケアの意味」が討議される。よって、「ケア

リングコミュニティ」の中には、このような「ケアの意味」を公共的に討議する「公共圏（協議体や、地域福祉計画策定委員会など）」の存在が重要になる。

このように、「親密圏」における多様な「ケアの意味の生成」を基盤に、公共圏における「ケアの意味の討議」を通して、ケアリングコミュニティの中の豊かな「意味」や「価値」を生成するということが、筆者のケアリングコミュニティ概念の特徴であり、意義である。

(5) 「システム」や「科学的合理性」、「経済的合理性」を内に含みながら、それらに還元されない「生活世界」としてケアリングコミュニティを捉える意義

筆者のケアリングコミュニティ概念の第5の意義は、「システム」や「科学的合理性」、「経済的合理性」といった、「目的合理的」概念を内に含みつつ、それらを活用しながらも、それらに還元されない領域として「生活世界」を対置し、「システム」と「生活世界」の相補的緊張関係を捉えながら、ケアリングコミュニティ概念を構想したことである。

「システム」や「経済的合理性」、「科学的合理性」は、現代の「ケア」を考えたとき、欠くことのできない要素となっている。しかし、これらの「目的合理的」な概念は、それだけでは人間の本来のあり方に適うケアサービスを提供することはできない。「経済的合理性」は「持続可能なケア」を考える際、必要不可欠であるが、「ケアの価値」を犯してまでそれを行うことは倫理に反する。「科学的合理性」は、人間を部分化し、想定外のリスクを我々人間にもたらす。「システム」は、私たちの「生活世界」を侵食し、人々の関係性を破壊し、「孤立化」を促進する。このように、「ケアリング」と「目的合理的思考」は基本的に相容れない。

しかし、ケアの倫理と正義の倫理が、コミュニタリアニズムの思想を媒介に編み合わせが可能なように、「生活世界」と「システム」は、ケアリングコミュニティ内部のケアリングを通じた「ケアの意味の生成」を通して編み合わせが可能になる。このような「編み合わせ」によって、人間の本来性である「ケアリング」は確保しながら、ケアリングの限界である「無限のケア」や、「ケアの誤謬性」、「出会われない他者に対するケア責任の免除」といった課題を「システム」によって補うことが可能になる。

このような「生活世界」と「システム」のダイナミズムを明らかにし、その構造連関によってケアリングコミュニティが構成されていることを明らかにしたことが、筆者のケアリングコミュニティの第5の意義である。

(6) ケアリングコミュニティにおけるケアリングのプロセス自体を主体形成のプロセスと捉えた意義

筆者のケアリングコミュニティ概念の第6の意義は、主体形成のプロセスが、ケアリングコミュニティにおけるケアリングのプロセスに内在していることを明らかにしたことである。筆者は本論文の中で、大橋や原田の地域福祉の主体形成論をふまえつつ、大橋の6つの自立概念が、ケアリングとその限界を補完する「正義論的自立」概念で成り立っていることの検討を踏まえ、この大橋の6つの自立と地域福祉の主体形成論を合わせた、ケアリングコミュニティにおける主体形成論として新たな考えを提示した。

そして、その主体形成のプロセスが、ケアリングコミュニティ内部におけるケアリングのプロセスに内在していることを明らかにした。ケアリングコミュニティ内部におけるケアリングのプロセスとは、個別支援から、「親密圏」でのケアリング、「公共圏」における「ケアリングの意味の合意形成」を経て、「システム構築」に至る一連のプロセスのことである。従来の福祉教育論においても地域福祉計画の策定に関わることや、日々の地域福祉実践の中にこそ、福祉についてのリアルな学びがあることが指摘されていたが、筆者は今回、それをケアリングコミュニティ内部のダイナミックなケアリングのプロセスに内在しているものとして、その位置づけを検討することができた。

ケアリングコミュニティにおける豊かなケアリングは、そのような意味で人々の成長を促し、その人がより幸せに、充実した人生を送るための「学び」としても機能する。したがって、コンドルセの言葉を援用すれば、「豊かなケアリングの場を確保することは、人々に対する社会の義務である」。ケアリングの場を確保し、そこでの豊かなケアリングを通して人々が学び、主体形成を成し遂げていくことが、人々の幸せの条件として極めて重要だからである。

(7) 8つのケアリングコミュニティの分析枠組みの内的構造連関を示した意義

筆者は自身のケアリングコミュニティ概念を分析するにあたり、①ケアの倫理、②正義の倫理、③コミュニタリアニズム、④進化生物学的視点、⑤経済的合理性、⑥科学的合理性、⑦スピリチュアリティ、⑧討議倫理という8つの分析枠組みを用い、さらにその内的構造連関を示すことができた。

たとえば、①ケアの倫理と②正義の倫理は、「ケア対正義」論争に見られるように、長年論争の対象になっているテーマであった。筆者は、品川哲彦の「ケア」と「正義」の「編み合わせ」の理論に示唆を受け、「ケアと正義」、「ケアとシステム」、「ケアと経済的合理性」、「ケアと科学的合理性」など、ケアと対立する様々な思想、合理的価値観の緊張関係と、相互補完的な関係のあり方を検討することができた。

またケアリングによる「意味の生成」の源泉としての「スピリチュアリティ」の位置付けや、人間にはケアする遺伝的形質があることを進化生物学的な視点から導入することもできた。

さらに、これらの多様な「価値」、「倫理」、「合理性」を、コミュニティ内で編み合わせるための媒介となる思想として「コミュニタリアニズム」を、またその編み合わせを行う際の正当化の根拠となる討議のルールとして「討議倫理」も導入することができた。

これらの8つの分析枠組みが明らかになったこと、その内的構造連関が明らかになったことで、「ケア」に関わる様々な「思想」と「合理性」とが、どのような形で関連し、互いに規定し合い、あるいは補完し得るかを明確にすることができた。このことが明らかになったことにより、実践上のジレンマ状態に陥った時、ケアリングコミュニティの8つの分析枠組みを用いれば、どちらの「価値」を優先するべきなのかという示唆を得ることができる。

(8) 上記を総合して、包括的な地域福祉実践の哲学を検討した意義

最後に、上記の意義を総合して、包括的な地域福祉実践の哲学を検討した意義である。これまで社会福祉実践の哲学的な検討は、政策や法制度としての社会福祉がどのような論拠のもとにその正当性を持ちうるのかを問う、いわばマクロな政策哲学か、もしくは、社会福祉の対人援助場面に焦点化し、人を支援するとはどういうことか、どのような支援が妥当であり、どのような支援が妥当でないかを問う、いわばミクロな援助哲学が主なものだった。

例えばこの2つの哲学は、1950年代の「社会福祉本質論争」において、社会福祉の本質がマクロ的な政策論にあるのか、ミクロ的な援助技術論にあるのかが問われたこともあった。しかし、これらの社会福祉の本質を問う哲学的検討は、政策的な社会福祉制度の位置付け（正当化の根拠）や、対人援助における社会福祉援助の固有性を明確にすることはできたが、政策（システム）の枠外で営まれる人々の生活の意味を本質的に問うことや、専門的な支援以外の人々のインフォーマルな助け合い（ケアリング）の意味付けを本質的に問うまでには至らなかった。

その意味でわが国において1970年代以降活発に議論されてきた地域福祉理論は、当初からマクロ（政策論）とミクロ（援助技術論）の社会福祉の哲学それぞれの限界を補完し、それらを統合することを意図して検討されてきた理論だともいえる。しかしながら、地域福祉理論研究は、現代社会における福祉課題への対応から、いわば実践からの要請として理論化が図られてきたきらいがあり、地域福祉実践はなぜその正当性を持つのかといった、地域福祉実践の本質を哲学的に問う研究は少なかったといえる。

例えば先ほどのマクロな政策論としての社会福祉の正当化問題は、歴史的に様々な哲学的検討がなされてきた。先ほど取り上げた社会福祉本質論争をはじめ、その以前にも大河内一男らによる検討があった。近年では1990年代後半から2000年代にかけて、ロールズの正義論や、アマルティア・センの潜在能力アプローチを基礎にしたマクロな社会福祉政策の正当化に関する哲学的な議論があった。

またミクロな援助技術論としても、わが国には岡村重夫の「社会関係の主体的側面への支援」という社会福祉の固有論があり、また国際的にも人間存在を人と環境の相互作用で捉える伝統的な社会福祉援助の本質論が存在する。これらの下敷きになっているのは、社会学的な社会システム理論や、生態学のエコシステム理論である。

これらに比して、地域福祉理論においては、なぜ「助け合いのコミュニティ」を作ることが正当化されるのかや、人々がなぜ「地域」で暮らすことが良いと言えるのかといった、地域福祉実践を正当化する哲学的検討が乏しかったことは否めない。もちろんノーマライゼーションの思想やコミュニティケアの思想、ソーシャルインクルージョンの思想など、地域福祉の原理となる思想がなかったわけではなく、これらの思想により、地域福祉実践はその正当化の根拠を与えられてきた。しかしこれらの思想は、地域の中で人々が排除されずに包摂され、普通の生活を営むことができるような、地域住民主体による地域づくりの重要性を基礎づけるものであるが、なぜ地域での生活が人々にとって「普通」と言い得るのか、「包摂される」ということはより根源的にどういうことなのか、住民主体とは本質的にどのような意義をもつのかといった、より原理的な考察にまでは至っていなかった。

ケアリングコミュニティの哲学・思想が重要であるのは、これらのより根源的な問いに対する論拠を提示したことにある。人々の本質が「ケアリング」にあり、この「ケアリング」を通して人々が「生きる意味」を生成するのであれば、人々が豊かに「ケアリング」する場（裏返せば包摂される場）が地域に確保されなければならない。しかも、閉じられた「親密圏」の中での二人称の「ケアリング」関係だけでは限界があるため、地域の中に三人称に開かれた「公共圏」としての「ケアリング」の場を設定することも必然となる。また、「ケアリング」の限界を補完する「システム」の形成・運営にあたっては、人々の「ケアリング」に基づいた「意味の生成」を経ることが前提となり、それゆえ、基礎自治体におけるそのような「意味の生成」に基づいた計画策定や政策化、システムの運用が極めて重要になるわけである。

これらの哲学的検討によって、人々が地域で共に生きる（暮す）ことの意義、人々が地域の中で支え合うことの意義、住民主体、住民参画で地域福祉計画を策定することの意義など、地域福祉実践の様々な営みとその正当化の根拠を持つことになる。

このように、本研究の意義は、これまで精緻に検討されてこなかった地域福祉実践の包括的な哲学的検討を行ったことにより、地域福祉実践のより強固な正当化の根拠を示すことが出来た点である。また同時に、これまでの社会福祉のマクロ領域とミクロ領域を結節する、これからの社会福祉実践の新たな地平を拓く地域福祉の鍵概念として、ケアリングコミュニティ概念を検討したことである。

第3節 本研究の限界と今後の課題

(1) より精緻で具体的な哲学・倫理的枠組みを検討する必要性

本研究においては、ケアリングコミュニティ概念の全体像を、8つの分析枠組みを用いて哲学的に分析することができた。しかし、今回の研究では、ケアリングコミュニティの全体像の探求に主眼が置かれたため、どうしても実践上のより細かな具体的な行為についての哲学・倫理的な論考は十分でない。

例えば、「経済的合理性」に、「社会的包摂性」や「QOL」などの「ケアの価値」を優先させるにしても、ではその「社会的包摂性」や「QOL」はより具体的にはどのような内容を含むものなのか、という検討は、本論文では十分に行われていない。同様に、「システム」を運営する際のアドミニストレーション理論で検討されるべき倫理や、ケアリングコミュニティの主体形成を図る際の、より具体的な学習上の倫理、また「科学的エビデンス」を実際にケア場面で適用する際の、コミュニケーション上の倫理など、より詳細に分析すべき内容は地域福祉実践の種類と同じだけあるだろう。それらについての研究はより具体的な実践上の倫理を問うものであるから、ケア現場における実際のケアリングに触れながら、より具体的な実践上の倫理・哲学を明らかにしていく必要がある。

また本研究では、8つの分析枠組みを研究する際、それらの分野の代表的な論者の理論を主に用いてきた。しかし、各分野にはそれぞれより多くの論考が存在し、そのすべてを今回の論文で取り上げることはできていない。概念の精度をより高めるためには、各分野最新の研究動向を押さえておく必要があり、また国内外の文献に今後も目を通していく必

要がある。そして最新の研究動向を参照に、本論文の内容を修正しなければならないだろう。

(2) ケアリングコミュニティ概念を補完する実証的研究の必要性

第2に、ケアリングコミュニティ概念を補完する実証的研究が必要である。本研究はあくまで「ケアリングコミュニティ」という概念を地域福祉実践の目的概念とすべく、哲学的な検討を行ってきた。そのこと自体の意義はすでに序章で述べたが、哲学・思想的に地域福祉の目的概念を検討する傍らで、やはり地域福祉・社会福祉実践を行なっていく場合には「根拠にもとづいた実践(EBP)」も推進していくことが求められる。もちろんそれは、本論で検討したように、無条件に「科学的ケア」のみを奨励するものではない。「科学的合理性」は一方で「ケアの価値」を破壊するような「目的論的志向性」を有しているからである。

しかしそうはいっても、より効果の高い実践を進めていく上では、正確なデータに基づいた、科学的合理的実践が求められることも間違いない。「科学的リスク」を意識する一方で、より効果の高いケアリングのあり方を検討することは重要であろう。ケアリングコミュニティの諸実践において、どのような方法に効果があり、逆にどのような実践に効果がないかというエビデンス情報を少しずつ積み上げ、ケアリング内部でのより効果の高いケアのあり方を実証的に研究することは、今後ますます重要になると考える。

(3) ケアリングコミュニティ概念を具現化する、具体的実践方法の検討

今回の論文では、ケアリングコミュニティ概念の構造を明らかにすることを主要なテーマとしていたため、このケアリングコミュニティ概念を用いた実践を、具体的にどのような方法で実践していけばよいか、という点については、今回の論文で多くは触れられていない。

本論では、長野県茅野市などの先進的な取り組みに、すでにケアリングコミュニティ概念を先取りしたような実践が行われていることを紹介した。また、「地域包括ケアシステム」や「地域共生社会政策」の中では、人々の「公共圏」への参画を保障する「協議体」の設置が盛り込まれ、この構想が、筆者が検討したところの「公共圏」として、各地域での豊かな実践につながるとしたら、それはケアリングコミュニティ概念の具現化として捉えることができる。

しかしたとえば「公共圏」での討議倫理に基づいた「話し合い」は具体的にはどのような「話し合い」の方法で行えばよいのか、といった課題は、ボームのダイアログの考え方を取り上げたものの本研究では具体的な検討はしていない。ハーバーマスや、ボームが示した、討議倫理や対話のルールは具体的実践の現場ではどのような形で具現化できるのかを研究していくことは重要である。

これ以外にも、ケアリングコミュニティ全般に関わる、ケアリングコミュニティ概念を意識した実践がどのような形で展開されるか、②でしめした「実証的研究」を踏まえ、コミュニティソーシャルワーク研究の動向も意識しながら、検討していく必要がある。

<引用・参考文献>

- 松葉ひろ美（2017）「生命」と日本の福祉思想 広井良典編著 福祉の哲学とは何か——ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想
- 岡村重夫（1983）社会福祉原論 全国社会福祉協議会
- 社会福祉士養成講座編集委員会編（2014）新社会福祉士養成講座 4 巻 現代社会と福祉第 4 版 中央法規

謝辞

本論文を執筆するにあたり、様々な方に多大なご指導、ご助言、ご支援を頂きました。

まず、私を東北福祉大学大学院博士課程へお導き下さり、研究テーマの設定から、執筆にあたっての多大なるご指導を頂いた、指導教官である大橋謙策先生に深く感謝申し上げます。研究テーマを定めかねていた私に、私の本来の研究関心をお読み取りくださり、本研究テーマである「ケアリングコミュニティの哲学的研究」にお導きくださいました。私にとって自身の考えを深める最良のテーマであったと、論文を執筆し終えた今、真に実感しております。先生には学部、修士よりお世話になり、ついに博士論文の執筆まで一貫したご指導を頂きましたこと、改めて深く感謝する次第です。

また、副査をお引き受けくださった故・小笠原浩一先生にも感謝申し上げます。今思えば、体調がお悪い中、本研究の副査をお引き受けくださっていたのだと思います。先生の訃報に接し、激しい痛恨の思いにとらわれましたが、人づてに、先生が生前、私の論文を評価してくださっていたことを聞き及び、大変勇気づけられました。この場を借りて、改めて感謝申し上げますと共に、先生のご冥福をお祈り申し上げます。

論文審査委員をお引き受けいただきました、田中治和先生、東北学院大学の阿部重樹先生にも感謝申し上げます。お二人の先生からは、論文への大変貴重で重要なご指摘を頂きました。田中先生には、ご挨拶に伺わせていただいた際、論文執筆に向けた暖かいお言葉とご助言をいただきました。阿部先生には、公開ヒアリングの折に、査読結果に基づいた大変丁寧な論文内容に関するご指摘を頂きました。お二人のご指摘によって、本論文の内容をさらに深められたと感じております。

また、本論文の執筆にあたっては、筆者が所属する国際医療福祉大学、医療福祉・マネジメント学科の諸先生方にも多方面にわたりご支援とご理解を頂きました。学科長の小林雅彦先生には学科の業務等について多大なるご配慮を頂きました。また同じ実習指導領域の林和美先生、松江暁子先生にも、様々なご協力、ご支援を賜りました。松江先生とは同時期に博士論文を執筆していたことから、お互いに励まし合って論文執筆を進めることが出来ました。他にも学科内の諸先生方から様々なご配慮と励ましをいただきました。先生方のご配慮のおかげで、円滑な論文執筆が出来たと、感謝いたします。また、私がセンター長を務める、国際医療福祉大学 IUHW ボランティアセンターのボランティアコーディネーター、福田規予子さんにも、業務上のご協力、ご配慮をいただきました。時折私の論文の構想の話に興味を持って聞いて下さり、それが論文の整理に大いに役立ちました。

さらに、大学院で共に学び合った学友、特に「大橋塾」のメンバーの皆さんとは、お互いに励まし合いながら、それぞれの研究について意見交換し、有意義な学びや重要な示唆を得ることが出来ました。塾を主催してくださった大橋先生をはじめ、塾生の皆様に感謝申し上げます。皆さんとの対話によって、様々な研究の示唆を得ることができました。

最後に、私が幼少の頃より、私の自由な学びを見守ってくださった両親に、そして、私の大学院の学びを後押ししてくれた妻と二人の子どもたちに感謝いたします。彼らの支えと理解が無ければ、本論文を執筆することはできませんでした。ありがとうございました。

2019年1月

<引用・参考文献>

- 秋山蘇二 (2005) 「Evidence-Based ソーシャルワークの理念と方法—証拠に基づくソーシャルワーク (EBS) によるパラダイム転換—」 ソーシャルワーク研究 31 (2) 124-132
- 秋山蘇二 (2011) 「エビデンスに基づく実践 (EBP) からエビデンス情報に基づく実践 (EIB) へ—ソーシャルワーク (社会福祉実践) と教育実践に通底する視点から」 国立教育研究所紀要第 140 集 29-44
- 安藤泰至 (2006) 「越境するスピリチュアリティ：諸領域におけるその理解の開けへ向けて」 宗教研究 80(2), 293-312
- アリストテレス田中美知太郎, 北島美雪, 尼崎徳一, 松居正俊, 津村寛治訳 (2009) 『政治学』 中央公論新社
- 浅井篤 (2006) 「EBM を倫理の視点から検討する」 EBM ジャーナル 7 (1) 234-237
- Beck,U(1986)Risikogesellschaft - Auf dem Weg in ande Moderne Suhrkamp Verlag(=1998 ウルリッヒ・ベック：東廉, 伊藤美登里訳『危険社会—新しい近代への道』法政大学出版局
- Benner,P and Wrubel,J (1989) The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness, Prentice Hall=1999 ベナー, パトリシア ルーベル, ジュディス 難波卓志訳『ベナー/ルーベル 現象学的人間論と看護』医学書院
- Boehm,C(2012) Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Sham, Basic Books=2014 クリストファー・ボーム 斉藤隆訳『モラルの起源—道徳, 良心, 利他行動はどのように進化したか』白揚社
- Bohm, D (2004) On Dialogue, Routledge (=2007 デヴィッド・ボーム, 金井真弓訳『ダイアログ：対立から共生へ, 議論から対話へ』英治出版)
- Cadill,H. and Wienstein,H.(1969)Mental care and infant behavior in Japan and America.Psychiatry 32:12
- Condorcet,M (1791) Nature et Objet de l' instruction publique=1962 コンドルセ, マルキー 松島鈞訳『公教育の原理』明治図書出版
- Cornell,D(1999)Byond Accommodation Ethical Feminism,Decontruction, and the Law, Rowman & Littlefield Publishers,Inc=2003 コーネル, ドゥルシラ 仲正昌樹監訳『脱構築と法』御茶ノ水書房
- Daly,M(2001) Care Work:The Quest for Security Geneva: International Labour office
- Derrida,J(1997) l'hospitalité Calmann-Lévy=1999 デリダ,ジャック 廣瀬浩司訳『歓待について—パリのゼミナールの記録』産業図書
- De Waal,F(1996)Good Natured: Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, Harvard University Press=2000 フランス・ドゥ・ヴァール 西田利貞, 藤井留美訳『利己的なサル, 他人を思いやるサル—モラルはなぜ生まれたのか』草思社
- De Waal,F(2009)The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society, Crown=2010 フランス・ドゥ・ヴァール 柴田裕之訳『共感の時代へ—動物行動学が教えてくれること』紀伊國屋書店
- De Waal,F(2013)The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates, W W Norton & Co Inc=2014 フランス・ドゥ・ヴァール 柴田裕之訳『道徳

- 性の起源: ポノボが教えてくれること』紀伊國屋書店
- 土橋善蔵・鎌田實・大橋謙策編 (2002)『福祉 21 ビーナズプランの挑戦—パートナーシップのまちづくりと茅野市地域福祉計画』中央法規出版
- Engster,D(2007) The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory,Oxford University Press
- Finlayson,J.D(2005)HABERMAS: A Very Short Introduction, Oxford University Press(=2007 フィンリースン 村岡晋一訳 ハーバーマス 岩波書店)
- 藤田英典 (2004)「誰がどのようにケアするのか?: 変動社会における少年犯罪・教育・社会福祉 (視聴覚教育法)」 国際基督教大学学報. IA, 教育研究,
- Gilligan, C (1982) In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press (=1986, キャロル・ギリガン, 岩男 寿美子訳『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~』川島書店)
- Glare, P.G.W. (1996), Oxford Latin dictionary, At the Clarendon Press, Online Etymology Dictionary (2017), <https://www.etymonline.com/> (2018.3.2 取得)
- 権田保之助 (1931)『民衆娯楽論』 巖松堂書店
- Habermas,J(1981)THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, Suhrkamp Verlag(=1985 ハーバーマス 川上倫逸 M.フーブリヒト 平井俊彦訳 コミュニケーション的行為の理論 上・中・下 未来社)
- Habermas,J (1991) MORALBEWUSSTESIEN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN, Suhrkamp Verlag (=1991 ハーバーマス 三島憲一, 中野敏男, 木前利秋訳 道德意識とコミュニケーション行為 岩波書店)
- Habermas,j(1992) Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (=2002 川上倫逸訳 事実性と妥当性-法と民主的法治国家の討議倫理にかんする研究) 未来社
- Habermas,j(1996)Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie (=2004 高野昌行訳 他者の受容-多文化社会の政治理論に関する研究 法政大学出版局)
- 原田正樹 (2000)「地域福祉のシステム構築と主体形成の視点」 大橋謙策, 千葉和夫, 手島陸久, 辻浩編著『コミュニティソーシャルワークと自己実現サービス』万葉舎
- 原田正樹 (2006)「福祉教育が当事者性を視座にする意味—いのち・私・社会を問うための福祉教育であるために—」日本福祉教育・ボランティア学習学会年報 11 万葉舎
- 原田正樹 (2009)「茅野市における地域福祉計画と保健福祉の特徴—地域福祉研究の観点から」 冷水豊編著『「地域生活の質」に基づく高齢者ケアの推進』有斐閣
- 原田正樹 (2015)「福祉教育」 中島修, 菱沼幹男共編『コミュニティソーシャルワークの理論と実践』中央法規 193-203
- 原田正樹 (2017)「ケアリングコミュニティの構築を目指して」 月刊自治研 59
- 松岡廣路 (2006)「福祉教育・ボランティア学習の新機軸—当事者性・エンパワーメント—」日本福祉教育・ボランティア学習学会年報 11 万葉舎
- Harari,Y.N (2011) SAPIENS : A Brief History of Humankind, Haper=2016 ユヴァル・ノア・ハラリ 柴田裕之訳『サピエンス全史 上下合本版 文明の構造と人類の幸福 Kindle版.』(Kindle の位置 No.8277-8278). 河出書房新社.

- 林貴啓 (2011) 「問いとしてのスピリチュアリティ: 「宗教なき時代」に生死を語る」 京都大学学術出版会
- Heidegger, M (1927) *Sein Und Ziet*, Max Neimeyer Verlag (=2017, マルティン・ハイデガー, 中山元訳『存在と時間3』光文社古典新訳文庫)
- Held, V(2006) *The Ethics of Care*, Oxford University Press
- Hick, J (1989) *An Interpretation of Religion : Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press
- 広井良典 (1997) 『ケアを問い直す—深層の時間と高齢化社会』 筑摩書房
- 広井良典 (2000) 『ケア学—越境するケアへ』 医学書院
- 広井良典 (2001) 『定常型社会—新しい「豊かさ」の構想—』 岩波書店
- 広井良典 (2009) 『コミュニティを問い直す—つながり・都市・日本社会の未来』 筑摩書房
- 広井良典 (2017) 『福祉の哲学とは何か—ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想』 ミネルヴァ書房
- 星野信也 (2011) 「社会福祉学の失われた半世紀—国際標準化を求めて」 岩田正美・岩崎晋也『リーディングス日本の社会福祉 1 社会福祉とは何か』日本図書センター
- 稲垣久和 (2004) 宗教と公共哲学 —生活世界のスピリチュアリティ— 東京大学出版会
- 稲垣久和 (2013) 実践の公共哲学 —福祉・科学・宗教— 春秋社
- 稲垣久和 (2017) 福祉と「宗教の公共的役割」 広井良典編著 福祉の哲学とは何か —ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想
- 稲沢公一 (2002) 「セルフヘルプ・グループの原理—相互支援原理を中心に—」 保健の科学 44 489-492
- 一般社団法人日本脳損傷者ケアリング・コミュニティ学会ホームページ <http://caring-jp.com/wp/> (2018.10.17 取得)
- 石川道夫 (1998) 「キーワードとしてのケアリング」『ケアリングのかたち~こころ・からだ・いのち』中央法規
- 岩田文昭 (2004) 「<死法> の現在と未来」: 『岩波講座 宗教のゆくえ』岩波書店
- 加藤悦雄 (2009) 「児童福祉分野におけるケアリングコミュニティの構築とその射程」 作新学院大学女子短期大学部紀要 32
- 勝山吉章 (2004) 「地域と教育に関する考察: 地域と地域の教育力の再生をめざして」 福岡大学研究部論集. A, 人文科学編 4(3)
- 川村隆彦 (2011) 『ソーシャルワークの力量を高める理論・アプローチ』中央法規出版
- 木原活信 (2012) 「春季大会シンポジウム いま社会福祉原論に求められていること」『社会福祉学』52-4
- 小林正弥・菊池理夫編著 (2012) 『コミュニタリアニズムのフロンティア』 勁草書房
- 小林正弥・菊池理夫編著 (2013a) 『コミュニタリアニズムの世界』 勁草書房
- 小林正弥 (2013b) 「ケアと正義の公共哲学」 広井良典編著 (2013) 『講座ケア新たな人間—社会像に向けて 第1巻 ケアとは何だろうか』 ミネルヴァ書房
- 小林正弥 (2017) 「福祉のポジティブ公共哲学」のビジョン—「福祉の哲学」の公共的展開; 政治哲学と福祉), 広井良典編著『福祉の哲学とは何か』ミネルヴァ書房

- Kohlberg,L(1980)” Stage of moral development as a basic for moral education” in Molal Development, Moral Education, Munsey,B (ed) Birmingham Alabama: Religious education press=1987 L.コールバーグ著 岩佐信道訳『道徳性の発達と道徳教育——コールバーグ理論の展開と実践』広池学園出版部
- 近藤克則(2005)『健康格差社会—何が心と健康を蝕むのか』医学書院
- Kotre,Jone (1984) *Outliving the self : How we Live on in Future Generations*, W.W.Norton & Company,Inc.
- 公益社団法人日本 WHO 協会(2010)「健康の定義について」
<https://www.japan-who.or.jp/commodity/kenko.html> (2018.8.30 取得)
- 厚生労働省「我が事・丸ごと」地域共生社会実現本部 (2016) 地域共生社会の実現に向けて (当面の改革工程)
<https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000184346.html> (2018.10.15 取得)
- Leiniger,M(1991)*Culture Care Diversity & Universality : A Theory of Nursing* National League for Nursing, Inc =1995 稲岡文昭監訳『レイニンガー 看護論——文化ケアの多様性と普遍性』医学書院
- Levinas,E (1961) *Totalité et infini* Springer=1989 レヴィナス, エルンスト 合田正人訳『全体性と無限 外部性についての試論』国文社
- Mackinnon,C(1987)*Feminism Unmodified:Discourses on life and Low* Cambrige:Harvard University Press=1993 マッキノン, キャサリン 奥田暁子, 加藤春恵子, 鈴木みどり, 山崎美佳子訳『フェミニズムと表現の自由』明石書店
- 真鍋顕久, 古谷健, 三谷嘉明 (2010)「スピリチュアリティと QOL の関係に関する理論的検討」 名古屋女子大学紀要 56 (人・文) 41~52
- Marcus J. Hollander and Michael J. Prince(2008) *Organizing Healthcare Delivery Systems for Persons with Ongoing Care Needs and Their Families: A Best Practices Framework* Healthcare Quarterly 11(1) 44-54 ;
<https://www.longwoods.com/content/19497> (2018.8.3 取得)
- Marlaine,C(1999)*Caring and Science of Unitary Human Beings*, Advance in Nursing Science.21(4)
- Marx,W(1986)*Ethos und Lebenswelt*,Humburg:Felix Meiner
- 増田公香 (2009)「ソーシャルワークにおけるエビデンス・ベース・プラクティス (EBP) の出現～近年のソーシャルワークにおける新たな動向～」 聖学院大学論叢 21(3) 273-283
- 松葉ひろ美 (2017)『『生命』と日本の福祉思想』 広井良典編著『福祉の哲学とは何か——ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想』ミネルヴァ書房
- Mayeroff, M(1971)*On caring* Harper&Row=1987 メイヤロフ, ミルトン 田村真訳『ケアの本質—生きることの意味』ゆみる出版
- Merleau-Ponty(1960)*SIGNES*, Gallimard(=1970 メルロ＝ポンティ, モーリス 竹内芳郎監訳『シーニュ』みすず書房
- Merleau-Ponty,M (1945) *Phenomenologie de la Perception*, Gallimard,=1967 メルロ＝ポンティ竹内芳郎・小木貞孝共訳『知覚の現象学 1』みすず書房, =1974 メルロ＝ポ

- ンティ竹内芳郎・木田元・宮本忠雄共訳『知覚の現象学 2』訳みすず書房
- 宮本太郎 (2014) 「地域をいかに支えるのか」: 宮本太郎編著『地域包括ケアと生活保障の再編—新しい「支え合い」システムを創る』明石書店
- 森有正 (1977) 『経験と思想』 岩波書店
- 森村修 (2000) 『ケアの倫理』大修館書店
- 諸富徹 (2013) 『私たちはなぜ税金を納めるのか—租税の経済思想史』 新潮選書
- 村井尚子 (2013) 「気がかりとしてのケア: 教育とケアは分離可能か」『大阪樟蔭女子大学研究紀要 3』, 191-202,
- Najita, Tetsuo (2009) *Ordinary economies in japan*, The university of California Press=2015 ナジタ, テツオ 五十嵐暁郎監訳, 福井昌子訳『相互扶助の経済—無尽講・報徳の民衆思想史』 みすず書房)
- 中岡成文 (2018) 『増補ハーバーマス—コミュニケーション的行為—』ちくま学芸文庫
- 西平直 (2003) 「スピリチュアリティ再考—ルビとしての「スピリチュアリティ」」 日本トランスパーソナル心理学/精神医学会誌「トランスパーソナル心理学/精神医学」4 8-16
- Noddings, N (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Univ of California Pr, (=1997, ネル・ノディングス, 立山 善康, 清水 重樹, 新 茂之, 林 泰成, 宮崎 宏志訳『ケアリング—倫理と道徳の教育 女性の観点から』晃陽書房)
- Noddings, N (2010) *The Maternal Factor*, University of California Press
- 大橋謙策編著 (2014) 『講座ケア新たな人間—社会像に向けて 第2巻 ケアとコミュニティ—福祉・地域・まちづくり—』 ミネルヴァ書房
- 大橋謙策 (2015) 「新しい社会福祉としての地域福祉とコミュニティソーシャルワーク」中島修・菱沼幹男編『コミュニティソーシャルワークの理論と実践』中央法規
- 大橋謙策 (2016) 「地域包括ケアとコミュニティソーシャルワーク機能」『コミュニティソーシャルワーク』17, 日本地域福祉研究所
- 岡村重夫 (1983) 『社会福祉原論』全国社会福祉協議会
- 小野達也 (2014) 『対話的行為を基礎とした地域福祉の実践—「主体-主体」関係をきずく—』 ミネルヴァ書房
- Piketty, T (2013) *Le Capital au XXIe siècle*, Le Seuil, = 2014 ピケティ, トマ山形浩生, 守岡桜, 森本正史 訳『21世紀の資本』みすず書房
- Popper, K and Eccles, J.C (1977) *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism* Springer=1986 カール・ポパー, ジョン・エクスル 西脇与作訳『自我と脳 (上)』思索社
- Reddy, V (2008) *How infants Know minds*, Harvard University Press (=2015 ヴァスデヴィ・レディ, 佐伯胖訳『驚くべき乳幼児の心の世界』ミネルヴァ書房
- 佐伯胖 (2017) 『子どもがケアする世界をケアする—保育における二人称的アプローチ入門—』 ミネルヴァ書房
- 齋藤純一 (2000) 『公共性』 岩波書店
- 齋藤純一 (2017) 「ハーバーマスの公共哲学」 山岡龍一, 齋藤純一編『公共哲学』一般財団法人放送大学教育振興会

- Sandel(1998) *Liberalism and the Limits of Justice* second edition, Cambridge University Press=2009 サンデル, マイケル 菊池理夫訳『リベラリズムと正義の限界—原著第二版』勁草書房
- Sandel,M.J(2012)*What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar Straus & Girou=2012 マイケル・サンデル 鬼澤忍訳『それをお金で買いますか—市場主義の限界』 早川書房
- 佐藤陽 (2016)「高齢者が相互に支え合う意義—要援護高齢者の力を活かす場づくり—」十文字学園女子大学紀要 46
- 佐藤学 (1995)『学び その死と再生』 太郎次郎社
- 佐藤豊道 (2007)「アメリカにおけるソーシャルワークの理論と実践—エビデンスベースドの着想と日本への取り込み—」 社会福祉研究 100 52-58
- 佐藤豊道 (2008)「エビデンス・ベースド・ソーシャルワーク—成立の過程と意義—」 ソーシャルワーク研究 34 (1) 4-23
- 島菌進 (2007)「スピリチュアリティの興隆：新霊性文化とその周辺」岩波書店
- 冷水豊編著 (2009)『地域生活の質』に基づく高齢者ケアの推進』有斐閣
- 品川哲彦 (2007)『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
- Smith MC1.(1999)*Caring and the science of unitary human beings*.ANS Adv Nurs Sci. Jun;21(4):14-28.
- Solnit ,R(2009)*A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Viking Adult=2010 ソルニット, レベッカ 高月園子訳『災害ユートピア—なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』 亜紀書房
- 社団法人日本看護協会 (2007)『看護にかかわる主要な用語の解説—概念的定義・歴史的変遷・社会的文脈—』 日本看護協会
- 社会福祉士養成講座編集委員会編 (2014)『新社会福祉士養成講座 4 巻 現代社会と福祉第 4 版』中央法規
- 高橋信幸, 浜崎裕子, 花城暢一, 森雄一 (2006)「離島・過疎地域におけるケアリング・コミュニティ形成に関する研究 (その 1)-長崎県西海市崎戸地区におけるインフォーマルサポートの活性化に向けて」 長崎国際大学論叢 6 巻
- 武川正吾 (2006)『地域福祉の主流化—福祉国家と市民社会〈3〉』法律文化社
- 武川正吾 (2012)『政策志向の社会学—福祉国家と市民社会』 有斐閣
- 竹内啓二 (2012)「スピリチュアル・ケアとスピリチュアリティに関する近年の研究動向 モラロジー研究の新たな展開への示唆を求めて」 麗澤学際ジャーナル 20(1) 55-68
- 田中秀央編 (1993)『羅和辞典』研究社
- 地域包括ケア研究会 (2010)『地域包括ケア研究会報告書～今後の検討のための論点整理～』 <https://www.mhlw.go.jp/houdou/2009/05/h0522-1.html> (2018.10.15 取得)
- 辻邦生 (1977)「解題」 森有正『経験と思想』 岩波書店
- 筒井孝子 (2014)『地域包括ケアシステム構築のためのマネジメント戦略—integrated care の理論とその応用』中央法規
- 上野千鶴子 (2011)「ケアとは何か」『ケアの社会学～当事者主権の福祉社会へ～』太田出版

- Vamvakas EC. (2004) Evidence-Based-Practice of Transfusion medicine : is it possible and what do the word mean? Transfus Med Rev 18 267-278
- Watson,J(2012) HUMAN CARING SCIENCE:A THEORY OF NURSING, second edition JONES & BARTLETT LERNING, LCC=2014 稲岡文昭, 稲岡光子, 戸村道子訳『ワトソン看護論——ヒューマンケアリングの科学 第2版』 医学書院
- Weber,M (1922) Soziologische Grundbegriffe ; Wirtschaft und Gesellschaft J. C. B. Mohr (=1972 ウェーバー, マックス 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』 岩波文庫
- 山口光治 (2014) 「ソーシャルワークにおけるエビデンス・ベースド・プラクティス-高齢者虐待の事例検証を通して-」 国際経営・文化研究 18 (2) 111-123