

ケアの論理学のための覚書

新里 孝一

「彼に合う助ける者を造ろう。」『創世記』2-18

「人類の驚異は、弱者の生き残りに由来する。病者や障がい者、高齢者をケアする（気遣う）compassion がなければ、おそらくは、文化も文明も存在しなかったであろう。」[Hoffer 1973: 25]

「一般的援助関係は、われわれの文化の土台であると考えられる。」[ヘイズ 1985: 111]

「人間を相互につなげるのはケアであり、ケアは社会における接着剤のようなものである。」[Reich 1995: 350]

はじめに

吉岡忍に『「自分以外はバカ」の時代』という文章 [吉岡 2003] がある。戦後日本を経済大国に向けて駆動した「地域」と「企業」の磁力が希薄化し、人々がバラバラに暮らすようになった現実を歩き「ばらばらに暮らしはじめた人々の声」に聴き入りながら、この国のさらなる低迷への「暗鬱な予感」について書いている。

「取引先や同僚のものわかりが悪い、とけなすビジネスマンの言葉。友達や先輩後輩の失敗をあげつらう高校生たちのやりとり。ファミレスの窓際のテーブルに陣取って、幼稚園や学校をあしざまに言いつのる母親同士の会話。相手の言い分をこき下ろすだけのテレビの論客や政治家たち」。自己の責任や葛

藤を忘れた、ただ威勢よく飛びかう軽佻な言葉¹⁾。「どれもこれもが『自分以外はみんなバカ』と言っている。自分だけがよくわかっていて、その他大勢は無知で愚かで、だから世の中うまくいかないのだ、と言わんばかりの態度がむんむんとしている」。

吉岡は、こうした「重苦しい事態」の核心を「自分以外はバカ」と表現するのである。

「この現実はやっかいだ。自分以外はみんなバカなのだから、私たちはだれかに同情したり共感することもなく、まして褒めることもしない。こちらをバカだと思っている他人は他人で、私のことを心配したり、励ましてくれることもない。つまり、私たちは、横にいる他者を内側から理解したり、つながっていく契機を持たないまま日々を送りはじめた。」

吉岡の「暗鬱な予感」は、殺伐とした日本社会に瀰漫する「他者への無関心」や「他者理解の衰弱状況」、まさに「末期段階の自己愛型社会」（岡田尊司）の特質を的確に捉えている²⁾。

「あたらずさわらず（つかずはなれず）のかかわり合い」、客観的にはものわりのよい寛容な態度さえ、実は他者への無関心と表裏をなしている場合が少なくない。たとえば「時代の気分」となった新種の「やさしさ」に、内面に立ち入らず、お互いを傷つけない、細心にして慎重な「人づき合いの潤滑油」とい

う「やさしさ」がある[大平 1995:3,164-5]。これは、暗黙のうちに他者の気持ちを決めつけてしまうかのように振舞うやさしさであり、そこには、たとえ面倒でも思い遣るべき・思い測らなければならない「他者の気持ち」があるという自覚すら存在しておらず、いわば自他未分の自己意識しか存在していない[竹内 1997:162-3]。「他者の他者」³⁾という視点を欠いた「自他未分の自己意識」(自己本位の他者意識)は、他者の苦難への「共苦 (compassion)」の可能性を遮蔽し、「隣人の不幸で『元気づけられる』」⁴⁾ような心性を喚起することになる。

他者への真実の関心⁵⁾を蘇生させ、他者を内側から理解し、相互につながっていく契機を回復させるためにはどうすればよいのか⁶⁾。他者の苦難と、「共苦」の可能性において向き合うような感性や身体を陶冶するためにはどうすればよいのだろうか。

「<生きる>とは気を遣う (=ケアすることなのだ) (ハイデガー) ⁷⁾ とすれば、他者への無関心、他者への配慮や気遣いの不在は、人間存在を脅かす深刻な危機を意味するはずである。戦後社会において、家族 (血縁)、企業 (企業一家) や地域 (地縁、地域ぐるみ) というかたちで維持されてきた集団主義的な統合力が弛緩し、ばらばらな個人が浮遊しつつある現在、権威主義の方向に行かない新しい社会秩序を構想するためにも、ケアの再検討は、もっとも重要な思想的、実践的課題となる。

本稿は、ケアの氾濫とケア観の混乱を收拾し、ケア行為を「社会における接着剤 (glue of society)」として再構成するための視点や概念的な枠組みを提示する、言うなれば「ケアの論理学」のための予備的な試論である⁸⁾。

I ケアという行為

1 概括的な定義

ケアとは「具体的な他者 (the concrete other)」⁹⁾を対象に、その存在への意欲 (勇氣) = Courage to be を喚起・回復することを目的になされる、無期限の (成果の保証がなくケア終了までの時間的予測がつかない) 支援行為 (気遣い、配慮、世話など) であると概括的に定義しておきたい。存在への勇氣とは、P・ティリッヒのいう「勇氣」であり、それは、人間が、彼の実存の中にあるその本質的な自己肯定に反逆するような諸要素 (病や不安などさまざまな障がい) にあらがって、彼自身の固有な存在を肯定するところの倫理的行為である [Tillich 1952: 3]。この勇氣を他者に回復させるために、思いや言葉、そして、行いによって他者に関わり続ける行為がケアに他ならない¹⁰⁾。

2 ケアのプロセス

ケア行為は、相互規定的な2つの局面によって構成される。第一は、苦難に泥んだ他者の存在を捉える局面である。状態の脱身体的・客観的・合理的理解から、臓腑と感性を通じての共苦 (compassion) まで、捉え方は多様である。この局面は、ケア実践のあり方を規定するもっとも重要な局面である。ケア行為の第二局面は、他者が苦難を乗り越えられるように働きかける、語りかけや眼差し、手を差しのべるといった関わりの段階であり、ケアの技術的・実践的段階である。

3 ケアの原像 = 「純粹贈与としての隣人愛」

「あらゆる認識を超えたキリストの愛についての認識。真の隣人愛とは、この愛、ひとつの下降する愛に同化することであろう。それのできる人は何人いるだろうか」〔ヴェイユ 1993 : 362〕。

S・ヴェイユは、不幸な他者を捉える稀有な力としての「注意力」について書いている。「注意力」とは、超自然的な隣人愛を成立させる創造的な能力である。「人はだれでも、多かれ少なかれ、不幸な人をさげすんでいる。そして、大ていだれもそのことを意識していない。」〔ヴェイユ 1987 : 108〕「さげすみは、注意の反対である」〔ヴェイユ 1987 : 151〕。「注意力」には、無意識的な蔑みや恐怖の感情のみならず、一切の予断や偏見を排して不幸な他者があるがままの状態で感得するため「一種の知的な離脱と判断停止」の努力がもとめられる〔富原 1992 : 83〕。

この世で不幸な人々に必要なのは、彼らに注意をはらうことができる人間である。ところが、不幸な人間に注意をはらう能力はまれである。奇蹟といってもいいほどである。それはまさしく奇蹟なのだ。この能力を有すると自負している人々の大半はこの能力をもっていない。熱意や心の躍動や憐憫では不十分だ。

まったく隣人愛とは、「あなたを苦しめているものはなんですか」と問うこと、ただそれだけだ。不幸な人が…われわれ自身とまったく同じ人間であるにもかかわらず、ある日、不幸に襲われ、模倣を許さない不幸の烙印を刻みつけられたひとりの具体的な人間として存在するというを知ること、これが隣人愛である。

不幸な人にある種のまなざしをそそぐだけでよい。だが、このまなざし、注意力に

みたされたまなざしは不可欠だ。そのとき魂は自分が見つめている存在をありのままに見て、その存在を真実の姿において自分のなかに受け入れるために、自分自身のすべてをからっぽにする。注意力を行使するすべを知るものだけにそれができるのだ〔ヴェイユ 1987 : 98-99、富原 1992 : 86〕。

隣人愛¹¹⁾は、博愛ではない。隣人とは「わたしが選ぶ人のことであり、選ばなければならない人のことではな」く「誰か他の人の観点からは恣意的に見える」ようなものだからである〔イリイチ 2006 : 102-3〕。隣人愛とは、不幸の淵に沈む人を見て「臓腑に不安を感じ」、歩みより、手を差し伸べる無償の行為なのである〔イリイチ 2006 : 368〕。「これは、受肉を延長する行為なのです」「神の愛は肉にあります。そして二人の人間の結合、あのサマリア人の神秘は、不可避免的に肉の神秘です。」〔イリイチ 2006 : 346〕¹²⁾

超自然的な隣人愛は、人格をそなえている人と、人格を奪われている人と、ふたりの間に閃光のように生じるあわれみと感謝の交換なのである。ふたりの中の一人がただ、いくらかはだかのままの肉体で、道端のみぞのふちに動かず、血まみれで、名前もなく、だれからもまったく知られずにいるのである。そのような品物のそばを通りすぎる人々も、ほとんど何も気づかず、しばらくたってからも、自分たちはそれを見たのかどうかすらわからない有様である。ただひとり、立ちどまって、注意する人がある。そのあとの行いは、この瞬間の注意からおのずから出てきた結果にほかならない。この注意こそ、創造的である。しかし、この注意がはたらいているとき、それは自

分を捨てつつあるのだ。少なくとも、その注意が純粋ならば、そうだ。人間は、エネルギーを使いつくして、ひたすら潜心するとき、いわば、自分をすり減らしているのである。そのようにエネルギーを使うのも、自分の権限を拡大するためではなく、ただ、自分以外の存在、自分より独立して存在するものを生かそうとするためである。さらに他者を生かそうするのは、いわば、共感 (compassion) によって、他者のうちへ入りこむことであり、したがって、他者のおちこんでいる無気力な物質的状态に参加することである。[ヴェイユ 1987: 141-2]

瀕死の状態にある人間が、サマリア人の臍腑に惹き起こしたものは、共苦・同苦 (compassion) と報酬をもとめない無償のケア、純粹贈与としてのケアであった。けれども、すべてのケアが、隣人愛や共苦・同苦 (compassion) を契機としなければ成立しないというわけではない。そうだとすれば、恩寵による「贈与としてのケア」と、それ以外の、たとえば職業的・専門的ケアを、むしろ自覚的に峻別することが重要なのではないか。

II ケアの三類型

I 類型化の試み

「人を愛するということは——すくなくとも『よきサマリア人』の話を読んで以後、わたしが信じているかぎりでは——いま現在おこなっていることをすべて放りだして、その人を抱きかかえることを意味している」[イリイチ 2005: 323-4]¹³⁾。イリイチは、このような観点から、専門家 (官僚) によって計画される職業的な (商品化された) ケア (医

療が学校における生徒のケア) は人びとに「ほとんど耐え難い苦しみ」を与え「本質的に人びとを無力化する」「愛を装う醜い仮面」[McKnight 1977: 73] であると痛烈に批判する [イリイチ 2005: 219, 321]。そこでは、隣人愛に導かれた報酬をもとめない無償の行為としてのケア以外はすべて「愛を装う」偽善的行為ということになる。

もちろん、イリイチの主張に全面的に賛同し、職業的ケアを否定することはできない。それどころか、隣人愛が神の恩寵による奇跡的な行為であるとするならば、少なくとも隣人愛に基礎づけられないケアのあり方が検討されなければならない。

ケア行為には、隣人愛に導かれる「純粹贈与としてのケア (= 贈与ケア)」の他に、理論的には、二つのケアが考えられる。いずれのケアの場合にも、その動機の根底に「憐れみ (pitié)」という人間的な自然 = 基礎的感情¹⁴⁾があることはいうまでもない。

第1は「交換 (限定交換) としてのケア (= 交換ケア)」である。交換ケアは、経済的な互酬性によって成立する職業としてのケアである。ケアの対価として、物財や貨幣が期待される。社会福祉という範疇のケアである。

第2は、「倫理としてのケア (= 倫理ケア)」¹⁵⁾である。倫理ケアは、倫理的な感情に動機づけられたケアであり、これは、選択の任意性を基準に、さらに二つの類型に分けられる。第一類型は、「情けは人のためならず」「誰にでも起こりうるのだ。誰かに起こりうる出来事は」[セネカ 1980: 100] といった認識を基礎とする、非経済的互恵性 (一般交換) を前提としたケアである。ケア行為への対価は、関係財や行為財、つまり、感謝や社会的承認 (他者からの賞賛・尊敬・名誉) あるいは、

行為義認論的な来世における救済（天に宝を貯えるための善行）などが含まれる。交換ケアが社会福祉の範疇のケアだとすれば、倫理ケアの第一類型は、慈善の範疇のケアである¹⁶⁾。倫理ケアの第二類型は、社会規範や役割義務などの非選択的な責務を動機とするケアである。主として肉親や親戚知己を対象とするケアはこの類型に属する場合が多く、一般的には無償の行為となる。

なお、以上の三類型は、交換ケア、倫理ケア、贈与ケアを理論的に構成・分類した、いわば理念型（ideal types）である。当然、三種類のケアに価値的な序列はない。

2 三類型の比較論

隣人愛を契機とする贈与ケアの特質を、自己犠牲的・献身的な行為にもとめるとすれば、交換ケアに固有の特質は、機能合理的実践と規定することができる。ケアの対象である不幸な他者の捉え方にしても、贈与ケアでは、他者の苦難を「共苦」という身体的な体験において捉え、専心・没入の態度で他者と関わり続けるのに対し、交換ケアの場合には、他者や他者の苦難を統計的事実や実務経験に依拠した脱身体的「解釈」によって観念的に捉え、一人のクライアントとして冷静かつ思慮分別のある人格的な対応をすることになる。

他者への関わりにおいてみられる行動規範にも大きな違いがある¹⁷⁾。贈与ケアの場合、隣人愛の成果として導かれ、職業的研修や訓練による獲得は困難であるような忍耐力や謙遜という態度が顕著となるが、交換ケアでは、慎重さ、責任、専門能力、職務専念義務といった、研修・訓練によって獲得可能な態度が要請される。

倫理ケアでは、慈善型ケアの場合は、交換

としてのケアに類似した関わりの特質を示すが、第二類型の肉親・親戚知己へのケアの場合、隣人愛の必然的な帰結というわけではないが、無償の行為という一点において贈与ケアに重なる。

三種のケアの安定化の条件にもふれておきたい。交換ケアの場合、ケア従事者の報酬と労働条件の適正化がもっとも重要な条件となる。また、職業倫理や高度な専門知識、そして実践力をもった専門職の養成と同時に、ケア従事者をケアする環境（メンタルヘルスケアなど）[水澤 2007、ブラマー 2005]も不可欠の条件である。倫理ケアの場合、慈善型のケアでは、事業組織（宗教組織やボランティア団体組織など）内の評価の適正化、そして、ケアされる側の感謝や名誉などの行為財（関係財）の再生産が、そして、責務や役割義務感を動機とするケア（第二類型）では、複数の人によるケアの分担、あるいはケア仕事の一部を外部化するなどして担当者の負担を軽減することが、安定化の客観的条件となる¹⁸⁾。

ノディングスのいうように、ケアに相互行為（reciprocity）という面がともなう以上「ケアされる人」の役割も重要である。したがって、すべてのケアに共通する安定化の条件として、ケア行為への他者の協調的応答という責務（倫理的ヒロイズム）が不可欠となる[ノディングス 1997：110-23]。それは、自己憐憫（self-pity）を克服した「当事者が自らの意思として、ケアを受けるという受動性の能動的志向」[天田 2006：161]であり、「他人の好意をあてにしたりそれに依存することのできる個人の能力および特権」[土居 1971、ジョンソン 1997：v]に基礎づけられた性向である¹⁹⁾。

3 職業的ケア=交換と隣人愛=贈与の峻別 -「専心」と「共感」の呪縛を解くために-

ケアの三分類を通じて気づくのは、これまでのケア一般および職業的ケアが、隣人愛を契機とする「純粹贈与としてのケア」の言説で語られることがいかに多かったかということである。信仰と祈りによる隣人愛の成果として導かれる、ある意味で奇跡的な諸性向（専心、没頭、無償、犠牲的精神など）が、ケア従事者が目標とすべき行動規範の理想として普遍化しているとはいえない。

『ケアの本質』において「他者をケアすることは、もっとも深い意味で、その人が成長すること、自己実現をたすけることである」[Mayeroff 1971: 1]と規定した M. メイヤロフは、ケアに必要な基本的な態度として「専心 (devotion)」をもっとも重視している。

専心は…ケアにとって本質的なものである。…専心が失われれば、ケアすることは失われてしまう。…専心は、わたしのケアの程度を単に測るだけではなく…他者へのケアが実質をもち固有の性格を帯びるのは、この専心をとおしてなのである。…わたしの専心は、わたしが他者の中に感じとっているかけがえのない価値によって基礎づけられている。このような専心は、わたしの知的または情的な部分というよりは、わたしの全人格を表現している。…専心は、…“そこに” その人のためにわたしがいる、ということによって示される [Mayeroff 1971: 10]。

専心の帰結として導きだされるいくつかの義務は、ケアを構成する本質的な要素である。わたしは、それを、押し付けられたものだとか、必要悪だとは感じないのであ

る。わたしが行うべきだと感じている行為と、わたしがしたい行為との間には、一つの収斂点がある [Mayeroff 1971: 11]。

個人の「徳」としてのケアではなく、「共同 (相互) 行為としてのケア」を提唱し「ケアされる人の役割」を重視するノディングスの「ケアリング論」においても、専心 (engrossment) は、やはり重要な条件である。

根底からみれば、すべてのケアリングには、専心没頭が含まれている。専心没頭は、熱烈である必要はないし、ケアする人の生活にみなぎっている必要もないけれども、それが生じなくてはならない。…わたしたちが言う専心没頭は、長い期間にわたって潜在的であろうから。ケアリングは、マルティン・ブーバー (Martin Buber) の言う愛のようなものだ、と言われてよいかもしれない。「それは持続する。しかし、現実性と、潜在性との、繰り返しの中でのみ持続する」[ノディングス 1997: 27]

「人間であることがすなわちケアをすることなのだとしても、人はまったくの習慣としてケアをするわけではない」[ローチ 1996: 94]。このような観点から、ローチは、自己の放棄や他者への従属としての恩寵的なケアリングとは「全く異なる」「職業的ケアリング」について論じた。けれども、その諸属性としてあげられた「5つの C」を見るかぎり、交換と贈与の混同をまぬかれているとはいえない。「5つの C」とは「完全な無償の資質 (gift)」としての「Compassion (思いやり)」、職業者としての責任を適切に果たすために必要とされる知識、判断能力、技能などを有している状態と定義される「Competence (能

力)、真に頼ることのできる関係 (trusting relationship) を生み出す原質としての「Confidence (信頼)」、道徳的意識をもつ状態と定義される「Conscience (良心)」、そして「Commitment (専心)」である。「専心はケアリングには不可欠な要素である。専心が損なわれると、ケアリングもまた損なわれてしまう。」[ローチ 1996 : 98-110]

職業的ケアの現場にみられる、「表層 (深層演技)」の積み重ねによる自己欺瞞=偽りの自己への呵責や、その結果としての燃え尽き [武井 2004 : 50-60]、そして、劣悪な労働条件や待遇を理由とする離職²⁰⁾などは、職業=有償ケアの感情・行動規範が「贈与ケア」の言葉で観念され、語られてきたことにも起因してはいないだろうか。医療・看護の現場に散見できる「共感疲労(compassion fatigue)」という心的外傷 [武井 2004 : 86-97] —脅迫観念と化した「共感」という果てしないアポリアによって、どれだけ多くのケア従事者が、無力感や焦燥感、苛立ちや自責の念にさいなまれ困憊してきたことか²¹⁾。

自分以外の人格をケアするには、わたしは、その人とその人の世界を、まるで自分がその人になったかのように理解できなければならない。わたしは、その人の世界がその人にとってどのようなものであるか、その人は自分自身に関してどのような見方をしているのかを、いわば、その人の目でもって見るができなければならない。外から冷ややかに、あたかも他者が標本であるかのように見るのではなく、他者の世界で、他者の気持ちになることができなければならない。その人にとって人生とは何なのか、その人は何になろうと努力してい

るのか、成長するためにその人は何を必要としているのかなどを、その人の“内面”から感じとるために、他者の世界へ“入り込んで”いくわけである。[Mayeroff 1971 : 53-4]。

共感とは、他者の私的な知覚世界に潜入し、そこですっかりくつろぐことである。それはその人の中に流れ変容し続けている、その人に感じられている意味、恐れとか憤りとかもろさとか混乱とか、その人が経験しているあらゆるものに刻々と敏感であり続けることである。その人の生の中に一時的に住まい、その中を何の批評もせずにもこやかに動き回り、その人がほとんどといってもよいほどに意識していない意味を感じ取ることである」[Rogers 1980, 成田 1999 : 16]

精神科医の藤山直樹は、そうした共感論を「一種の精神論である」として、自己の臨床体験をふまえて次のように書いている。

共感とは絶えず持ち上げられている。それを悪く言う言葉を聞くことはほとんどない。…こころの臨床の専門家たちが共感という言葉を中心に置き、その達成に努めることを前提として自らの営みを考える態度に接するとき、ある種の居心地の悪さを感じてきた。…共感とは心理療法過程のなかで「不可能な可能性」としてしか…捕まえることができぬものである。それは可能性として確かに存在可能であり、ある種の治療的重要性をもつひとつの心的過程であると考えられるが、私たちはそれを私たちの努力によって直接的に達成することはできないし、その達成をその場で知覚することもで

きない。…私はひとつのささやかな提案をしたい。共感が意図的に達成できない以上、治療者は自らの営みの技法論において共感という言葉を用いるのをやめ、回顧的にそれが達成されたかどうかを吟味するときのみ用いることが適切であろう [成田他 1999: 223-4、238]。

150 万以上の介護労働者の必要性が叫ばれる超高齢社会である²²⁾。社会福祉は、隣人愛の延長線上にはなく、隣人愛とは峻別されるべき、別の次元の交換行為であることを再確認すべきである。その上で「専心没頭」や「共感」といった態度に代表される、入念な指導、熱意や訓練によって容易に獲得することのできない「不可能な可能性」に拘泥することなく、専門的・職業ケアを、研修や訓練によって修得可能な実践的な技術として再構成していくべきではないか。

III 「躓きの石」としての互惠性 (reciprocity)

-倫理ケアの場合-

1 自己犠牲としての無償労働 (unpaid work)

倫理としてのケア、とりわけ回避できない責務を動機とするケア (倫理ケアの第二類型) は、無償の行為であるという点で、純粹贈与と現象的には同一であるが、その無償性は必ずしも隣人愛に導かれたものではない。そこには、役割義務への埋没に起因する「自己疎外」や「負担・重荷・犠牲・束縛・隷従」という負の労働観がつきまとう場合が少なくない²³⁾。はたして、内藤和美は「人が自分を『ケア役割』に集約していくことの怖さ」について書いている。

世話、養育、配慮、などを含むものとしての「ケア役割」は、いわば、他者の欲求を満たす役割である。人が自分を「ケア役割」に集約していくことの怖さとは、自分の思慮や行為の適否が、専らケアを受ける相手が満足したか否か、すなわち他者の判断によって評価される、ということである。他者の評価が自己評価になる、つまり他者の目への依存である。夫のため、子どものため、親のためと生きるうちに、自分の意志の所在、感情の所在がわからなくなってしまふ、極論すれば、そんな怖さがあると思う。自分の精神を他者に預けてしまうほど悲惨なことはない。もちろんケア (世話、養育、配慮など) は、人間に不可欠な、価値ある資質・作用だが、他の可能性、他の側面が育てられないまま、ケア専担になることが怖いと思うのである。ケアは、他の側面と共存し、他の側面に支えられて初めて、自他を生かすものとなり得るのではないか [内藤 1991: 126]²⁴⁾。

「自分を『ケア役割』に集約していく怖さ」、「他者の目への依存」や「ケア専担になること」への葛藤や恐怖は、隣人愛の言説ではなく、無償の倫理ケアに固有の感情である。ある意味で当然の、こうした負の感情は、C. ギリガンの提起した「ケアの倫理」の第二段階、つまり「思いやりの精神と自己犠牲とが混同されている状況」²⁵⁾ に対応するものである。ギリガンによれば、続く「第三段階」では、自己と他者との相互の結びつきに対する「新しい捉え方」 (= 自己と他者は相互に依存し合っているという「中心的な洞察」) によって自己中心性と責任の間の緊張がほぐれ、ケア (思い遣り) という実践は「自己と他人の両者を高める作用をするという、重大な認識」がも

たらされることになるという [ギリガン 1986: 128-30]。

倫理ケアにも「第三段階」が成立するとすれば、すなわち、無償のケア行為を「自己犠牲」ではなく「自己と他人の両者を高める作用」として認識できるようになるのだとすれば、それはどのようにして可能なのか²⁶⁾。

2 倫理ケアにおける「互惠性」の隘路

無償の倫理ケアにおける「自・他の共生 / 高め合い」を擁護・正当化するために、物財や貨幣、行為財（尊敬や名誉）以外の対価を根拠として、均衡的交換＝「互惠性（give and take）」が主張されることがある。「ケアを通しての自己実現（self-actualization through caring）」という論理はその典型であろう。

他者が成長していくためにわたしを必要とするというだけではなく、わたしも自分自身であるためには、ケアの対象たるべき他者を必要としているのである。…しかし、わたしが自分自身であるために他者が必要であるといっても、わたしが他者を基本的に手段と感じているわけではない。わたしは、自分自身を実現するために、他者の成長をたすけようと試みるのではなく、他者の成長をたすけることによって、わたしは自分自身を実現するのである [Mayeroff 1971: 40]。

自己へのケアは、自己以外のなにものか、あるいは、誰かをケアする必要性があることをも意味している。《自己と離れたなにものか、あるいは、誰かに役立つことによって始めて、わたしは自己実現できるのである。もし、わたしが、自分以外の誰か、

あるいは、なにものかをケアできないのであれば、自己へのケアもできないのである [Mayeroff 1971: 60]。

ここには、他者を自己の自己実現の手段としない純粹に他者のためのケアは、他者の利益だけではなく、自己実現という自己の利益にもかかっている、それどころか、他者のケアなしに、自己実現は成立しないという論理が展開されている²⁷⁾。

精神科医の渡辺俊之も、ケアという行為は自分を磨くことであり、人間としての成熟につながる論じ、具体的に「自尊感情の高まり」「自己感覚の拡大」「情緒的つながりのふかまり」「辛抱強い献身的な態度の維持による人格の成長」「感情管理能力の向上」、「自己把握能力の高まり」、そして「人生の反省、人生哲学の獲得」といった効用を、ケアする側の恩恵として列挙する [渡辺 2001: 48-60]。

臨床哲学の観点からも、鷺田清一が「ケアに当たる人がケアの中で逆に癒される（ケアされ返す）という反転」に注目し、ケアを、「支える」という視点からだけではなく、ケアする他者から「力をもらう」（何かを企画し実行する力ではなく、ケアされる人の懸命な姿が、ケアする側をぱっと明るくするような力である）という視点から、ケアを考える必要性を説いている [鷺田 2001: 187-90]²⁸⁾。

「自己実現」「自己像の拡大」「関係の反転」——もちろん、ケア実践に付随するこうした効用を認めることにやぶさかではない。けれども、たとえば、自由時間と自由な空間をもつことを奪われ、一人孤独に耐えながら、事実上、無期限の苛酷な家族介護への隷従を強いられているような人に、それは「己の人的成長のために、我慢しろ」といっているに等しく、いささかも慰めや励ましを与えるも

のではなからう。仮に、役割義務感や負担感を感じながらケアに従事する人が、そのような効用を理解したとしよう。その場合、その効用を対価として、わだかまっていた負担感や義務感から解放され、自分の意志と精神による主体的なケアを実践できるようになるというのであろうか。あまりにも楽観的!ではないか。「自己実現と他者への配慮とは無関係である」という田中智志の議論は説得的である。

ケアリングは…しばしば心理学に傾斜した看護学者が論じているようなこと—「他者の自己実現を援助することで、自己の自己実現を達成すること」にかかわるものではない。他者に損得抜きでかかわろうとするとき、他者がこれからどうなるかということとは、どうでもいいことではないだろうか。…たとえば、崩れ落ちたビルの瓦礫に挟まれて助けを求めている人を助けるとき、あなたは、その人の「自己実現」を援助し、自分の「自己実現」を達成するために助けているのだろうか。そんなことはありえないだろう。「自己実現」なるものと他者への配慮とは、無関係である。ケアリングを正当化する言説は、ケアリングの存在を語る言説ではない [田中 2004 : 20-1]。

「負の感情しか生み出さない労働を、人は役割義務感のみで10年とか20年とかいう長期にわたって続けていけるものだろうか」[春日 1997 : 236]。ケアすることに何らかの自己利益がともなわなければ、たとえ責務を痛感し、ケアの効用を観念的に理解していたとしても、他者をケアし続けることは難しいのではないか。ケアを安定的に継続させるには、

ケアする側に「受益感覚」や「有効感覚」を恒常的に喚起し、負の感情を払拭するための資源(財)が、どうしても必要なのではないだろうか。自己犠牲感を与件とするこのような考え方が、一面では、無償行為としての倫理ケアに、交換=「互惠性」の論理をもちこませる心理的な契機となっているのである²⁹⁾。

ともあれ、「自己実現」と他者への配慮との関連といった効用論は、所詮、回顧的な認識に由来する論理であり、実感を喚起しない規範論の域を超えるものではなかった。それは、倫理ケア(第二類型)の無償性を観念的には正当化しえたとしても、ケア従事者が抱く義務感や負担感、さらに、そこから湧き上がる「してあげる」(=やってあげている)という醜悪な意識 [鷺田 1996 : 111-2] を薄め、主体的なケアを導くような有効実感を喚起することはないであろう。

おそらく、物財や貨幣、行為財以外の資源を対価とすることで、倫理ケアの無償性を擁護・正当化しようとする戦略は、物財や貨幣、行為財の魅力を凌ぐ対価を想定することができない以上、ケア従事者の「負担・重荷・犠牲・束縛・隷従」という負の労働観を根源的に解消することはできないのではないか。それでは、倫理ケアという無償行為には、自己犠牲という負の感情を乗り越え、そこに「自己と他人の両者を高める作用」を認識できるようになる「ケアの第三段階」は成立しえないのであろうか。

IV 倫理ケアの主体的条件をめぐって

倫理ケアという、その全部あるいは一部を他者の無償行為に依存することによって成立するケアを破綻させず、安定的に持続させる条件とは何か。それを探るために、さしあた

り、3つの方向を考えることができる。第1は、無償労働の軽減、すなわちケアの社会化の方向である。第2は、自己実現、人間的成熟といった効用とは別に、ケアという行為の「魅力」を自覚させるような価値観を模索する方向。そして、第3は「交換の物語」という「鉄の檻」を超えて、隣人愛＝純粹贈与と「交換の物語 (give and take)」の隙間に、無償のケアを安定させるかすかな可能性を探る方向である。

1 ケアの社会化

ケア役割（性役割分担）の固定化や「ケア専担（ケア専従者）」〔内藤 1991:126、1996:20〕を生みださないよう、複数の人によるケアの分担、あるいは、ケア労働の一部を外部化するなどして担当者の負担を軽減することが、客観的には、安定化の条件となる。「ケアの社会化」とは、もっぱら家族という私的領域で、圧倒的に女性が担わされてきたケア労働を、社会全体の規模で管理し、調整し、供給することである〔市野川 2000:114、122〕。

社会化には、3つの側面がある。第1は、社会制度化であり、ケア労働を個人の生存や労働力の再生産に必要な労働として評価し、社会的に保障する仕組みを整備することである。家庭内でのケア仕事の平等な分担を可能にする労働環境の整備（労働時間の短縮）などもここに含めてよいかもしれない。第2は、協同化。個人間や家族間の個別的または組織を経由した協同や相互代替である。そして、第3の側面が、いわゆる「外部化（市場化・商品化）」である。それは、施設化（病院化）、ケア業者（交換ケア）への一部委託という形をとる〔内藤 1996:20〕。

市野川容孝は、「ケアの社会化」の重要性

を認めつつも、それが「施設化」という形をとるときに抱え込む危うさに言及しながら「社会化」の課題をこう語っている。すなわち「家族独占か、施設任せか」という二者択一的な考え方を脱却して、従来に家族に回帰しない新しい親密圏³⁰⁾のかたち、同時に、施設という形をとらない新しい社会圏のかたちをどのように創造していくかが問題である〔市野川 2000:122-3〕。

協同や外部化という「ケアの社会化」によって、客観的、物理的に無償労働が軽減されることは確かであり、それは、倫理ケアを安定させるもっとも基礎的かつ不可欠の条件ではある。けれども、それが、無償労働の全面的解消を意味するものではない以上、ケアする側の犠牲意識を低下させ「有効感覚」を喚起するための資源（財）、すなわち、安定化の主体的条件の問題が解決されたわけではない。

2 「新しい価値観」の模索と交換という渦

春日キスヨは、社会化に向けての思想的課題として、ケア労働の中で「声高には語られず、社会化もされてこなかった…喜びの側面」をもっと言語化・社会化して、ケア役割を固定化せず、家族の他の成員、家族以外の地域の他の成員、女性のみではなく男性も、共に担うものとして社会をつくりかえていく新たな価値観を、そして、ケア労働を担うことが、その人の生きていることを豊かにしうる力をもった領域でもあることを自覚化させるような、新しい価値観を、構築する作業を行っていくことの必要を力説している〔春日 1997:236-8〕。

けれども、この「喜びの側面」や「生きていることを豊かにしうる力」という言説にしても、ケア行為に何らかの効用を期待すると

いう意味では、「自己実現」や「癒しの反転」と同様の互惠性という論理構造に収斂していかざるをえないのではないか。どのように対価の内容を工夫してみたところで、対価という前提、対価への期待がある以上、互惠性＝交換の域を超えることはできないからである。しかも、対価という点で、物財や貨幣、行為財の魅力を凌ぐ非物質的（非経済的）対価を想定することは困難であろう。そうだとすれば、自己犠牲的なケア観を主体的なケア労働に転換するための「新しい価値観」は、交換＝互惠性の原理を超える地平において構想されなければならないことになる。

ところで、ケアが、経済成長、生産力主義を標榜し、効率性や有用性をもっとも重視する機能的分化社会と対峙し、そこからの逸脱や不適應に焦点を定めた「有用性ないし機能性に還元されない行為」であるとするならば[田中 2004:15]、そもそも、無償行為の正当化論や、無償の倫理ケアの担い手に「有効感覚」を喚起しようとする自体が、論理矛盾ということになるのかもしれない。そうになると、責務を動機とする無償のケア行為を、それにとまなうさまざまな「負担」に押し潰されることなく持続していくためには、奥川幸子のいうように、稀有な「才能」が必要なのかもしれない³¹⁾。所詮「才能のある人でなければ、社会規範や意味づけのないところで、しかもエンドレスに近いケアはできない」[佐藤 1996:19]ということになるのだろうか。

3 交換と隣人愛の間

—無償 (unpaid) から無償 (gratuity) へ—

受益感覚や有効感覚、そして「交換という物語」とも、また、隣人愛という超自然的感情からも隔たった場所。はたして、そのよう

な場に、「才能」の有無にかかわらず、倫理ケア（第二類型）にともなう自己犠牲感、あるいは、義務的・犠牲的ケア観を乗り越える行き方が成立しうるであろうか。鷺田清一は、ケアの固有の場所について書いている。

他人へのケアといういとなみは…意味の外でおこなわれるものであるはずだ。ある効果を求めてなされるのではなく、「なんのために？」という問いが失効するところで、ケアはなされる。こういうひとだから、あるいはこういう目的や必要があって、といった条件つきで世話をしてもらうのではなくて、条件なしに、あなたがいるからという、ただそれだけの理由で享ける世話、それがケアなのではないだろうか [鷺田 1999:201]。

鷺田の文章は、「無償性 (gratuity)」という「相互的な喜び (mutual enjoyment)」について、確信をもって語ったイリイチの言葉を想起させる。

あるものがなされるのは、それが美しいから、それが善であるから、それがフィットするからであって、それが達成したり、構築したり、変革したり、管理したりを意味するからではないといった、無目的的な行為を言い表すのに、これほどふさわしい言葉があるのでしょうか。…わたしには、目的追求的行為の反対を言い表す伝統的な言葉は無償の行為だと思えるのです。わたしは、ドイツ語で *Umsongstigkeit* という言葉を考案しました [umsonst、むだに、目的もなく、を意味する副詞から造語した名詞。無償性]。目的も理由も欠いた無償の事柄をうまく言い当てていると思うのです。…

近代の終わりにあたって、どこか目的追求的なところがなくても、善であり美であるような行為を想像することはとても難しくなりました [イリイチ 2006: 375]。

鷺田は「あなたがいるからという、ただそれだけの理由で」他者に手を差しのべる、しかも、「シンパシーが届く地点ではなく、シンパシーの不可能な地点で」手を差しのべるという、「無償」の「明るいホスピタリティ」について語り、そうした『「明るいホスピタリティ」に身をあずけることができるために、「適当に休みながら、できればいっしょに休みながら、道草もして、うねうね進むしかない」ランドネ（「長く、曲がりくねった、ぎざぎざした、雑多な」散策の道、回遊の道）という行き方を遠望している [鷺田 1999: 258-61]。

苦悩により「ゆたかな」意味を求めるような「苦しみ」の概念には、やはり抵抗がある。荷物が重くて喘いでいるひとの荷物を半分持ってあげるように、他者の苦しみをいわば半分分かち持つこと—シンパシーはもともと「ともに苦しむ」という意味である—ホスピタリティのこのような概念には、「なにかお手伝いできることがありますか？」（Can I help you?）といった軽いことばをむしろ対応させてみたい [鷺田 1999: 250]。

「このような世界で人はどうやったら無償の行為を生きられるのでしょうか?」。—イリイチは「修徳 (askēsis)」³²⁾、つまり「信仰や希望や愛の行為の反復」により「無償の行為への感覚」を回復させることについて語ってはいる [イリイチ 2006: 377-8]。けれども、

その真の回答は、そこにはなく、ある意味で、無償性の回復のための格闘の軌跡（記録）である彼の全作品群の中に探っていくしかない。

「有用性ないし機能性に還元されない行為」、 「明るいホスピタリティ」そして「目的追求的なところがなくても、善であり美であるような行為」——ケアの社会化を与件とした無償性 (gratuity) による無償性 (unpaidあるいは shadow work) の超克。隣人愛と交換の間に成立する、無償の行為 (gratuity) としてのケア観が、倫理ケアの「負の労働観」を乗り越える方向を示唆しているにしても、しかし、その方向に歩みはじめるために、わたしたちは、どうすればよいのだろうか。「豊かな社会」=高度な機能的分化社会 (Luhmann) の恩恵に与りながら、経済成長や生産力主義を導く効率性や有用性の原理 (道具的理性・官僚的合理性の言説) にあらがっていくことは、もちろん容易ではない。けれども、「<生きる>とは気を遣う (=ケアすること) だ」とすれば、利益志向ではない、日常の挨拶のようなさりげない他者への関心 = 気遣いの不在は、「他者と共にあるという」人間存在の根源的状況 [岩田 2007: 52-4] を脅かすことになるのではないか。「無償の行為への感覚」を蘇生させるために、たとえば「力としての道具的理性」をどのような方向に相対化していくべきか、それが、これからの問題である³³⁾。

おわりに

—Compassion という「低い小さな声」—

無償性 (gratuity) を原理とするケア実践において、他者はどのように認識されることになるのか。たとえば、ケアリングを「有用性

ないし機能性に還元されない行為」と規定した田中智志は「他者を代替不可能な固体存在として承認すること」、そして「他者と応答(共感・共鳴)の関係を形成すること」を、ケアリングの基本的前提として提示しているが[田中 2004:15]、その場合の「共感・共鳴」とは、他者へのどのような認識を意味するのだろうか。

他者をどのように認識するかという問題とケア観とは、相互規定的である。自他融合を理想とするような「共感」という他者認識があるとすれば、少なくとも、それが「明るいホスピタリティ」というケア観を導くことはありえない。「明るいホスピタリティ」というケアは、「シンパシーが届く地点ではなく、シンパシーの不可能な地点で」さえ、他者に手を差し伸べることができるような行為だからである。

ここで、compassionという言葉に注目しておきたい。「思い遣り」「同情」「憐れみ」など、複数の日本語に対応する言葉である。類義語の sympathy には「共感」「共鳴」「同意」「支持」「賛成」という日本語が当てられ、他者の快と苦の両方の状態への心的反応を示しているが、compassion の対象は、他者の苦の状態のみということになる。この点では、OED の記事とも符合するが、しかし「思い遣り」「同情」「憐れみ」のいずれの日本語も、OED の「1. Suffering together with another, paricipation in suffering (1. 他者と共に苦しむこと、他者の苦しみにあずかること(分かち合うこと)」というもっとも重要な意味を正確に表現しているとはいえない。³⁴⁾

Compassion という概念を、いったん原義に忠実に「共苦」「同苦」と捉えた上で、それを、ケア行為において他者の認識のありようを語る言説として再構成することができるのである

うか³⁵⁾。再構成にあたっての基本前提として、さしあたり、以下の3点を確認しておきたい。

第1の前提は、他者認識の焦点は、「他者の苦悩」ではなく「苦悩する他者」であるということ。「患者の体験しつつある世界(全体としての患者)を了解する」という「体験の構造化」[池田 1991:54-55]である。たとえば、病気で苦しむ他者を前にした場合、その「病気(病原および症状)」を理解することではなく「病い」を了解することである。「病気(disease)」が、体の測定に関わる用語であるのに対して、「病い(illness)」は、病んだ体を生きる苦痛や不安、恐怖やいらだたしさを語る言説だからである[フランク 1991:18]。

第2は、他者の完全な理解は不可能であるという前提。自己と他者の距離について「一体感を前提にしてその距離をゼロにしようという考え方」も「その距離ゆえに思いを遣ることなどはできないという考え方」も同様に非現実的で、あまりに感傷的である[竹内 1997:165]。「完全な理解(自他融合)」も「完全な断絶」も、社会を成立させないからである。有体にいえば「他者を完全に『理解』できないということ」、すなわち「より少ない理解」こそが「多くの人を愛することができる仕組みなのである」[奥村 1998:238]。

第3の前提は、苦悩する他者の認識において、自己の「内面の傾向」は変化するという。苦しむ他者を前にしたときの「他者に向かう不可抗の躍動としての憐憫の波」は、やがて「理論的な憐憫」に変容し、他者の苦痛は自己の苦痛であることを示したいという欲求にかられる瞬間的な「共苦」から、他者の苦痛を「判断」によって捉え、以前の「躍動を人為的にまねることだけ」しかできない状態へと変化する[マルセル 1957:58]。

「心の理論」や「人間的自然＝基礎感情としての pitié」を根拠に、安易な共感論によりかかることなく、だからといって、自己本位・自己還元的な他者像にからめとられることもなく、自他の距離を前提（第2の前提）に、「苦悩する他者」（第1の前提）を「理論的な憐憫」（第3の前提）の力によって認識するという行き方

がありうるとすれば、それは、どのようなケア行為として具体化することになるのか。それは、交換と隣人愛との間にある静寂の中に、あの「沖仲仕の哲学者」のいう「低い小さな声 (still small voice)」[Hoffer 1954: 88] を聴きとることかもしれない。ケアの論理学は、ここからはじめなければならない。

ケアの三類型

ケアの種類	交換としてのケア	倫理としてのケア	純粹贈与としてのケア
基礎感情 他者の把握	人間的自然＝基礎感情としてのピティエ (pitié) 合理的・客観的 (脱身体的) ⇒ 感情的 ⇒ 身体的		
行為の動機	物質的互酬性 (限定交換)	任意・選択的 非物質的互惠性 (一般交換) 情けは人のためならず 救済・行為義認	非選択的 責務 (I must)
	社会福祉	慈善 (ザーカイ型)	肉親・血縁・親密性に基づく責務 (親戚知己)
期待される 対価	物財・貨幣	行政財・関係財 感謝・社会的承認 (賞賛・尊敬・名誉) 来世における救済	無償
態様	機能合理的実践 合理的解釈による他者理解 思慮分別ある人格的な対応 行動規範：慎重さ、責任、能力、職務専念 (研修・訓練による獲得が可能)		自己犠牲的・献身的実践 関心・共苦による他者受容 専心・没入の態度 行動規範： 忍耐、正直、謙遜、勇気 ※隣人愛の成果として導かれる性向 研修・訓練による獲得は不可能
形態	専門的援助関係 治療的な技術が必要 医療・看護・介護・介助・保育・教育	一般的援助関係 愛情、関心、思いやり、精神的・物質的支援のかたち	
側面	身体的 (physical)	心理的 (mental/psychological)	社会的 (social)
技術・技能	○○○○	○○○○	○○○○
安定化の条件	報酬と労働条件の適性化 職業倫理の確立 専門職の養成 ケア従事者のケア (Mental Health Care)	・慈善型ケア (第1類型) 組織内の評価の適性化 名誉感情の再生産 ・責務としてのケア (第2類型) 社会化 ①社会制度化 ②協同化 (相互代替など) ③外部化 (施設・商品化)	無償性 (gratuity) の方へ ・報酬をもとめない ・無目的的制度 ・「何のため？」の失効 無償性を生きる方向 ・明るいホスピタリティ ・askēsis (修徳) ・negative capability (?) ・道具的理性の相対化 課題としての compassion ・苦悩する他者 ・他者の完全理解は不可能 ・理論的な憐憫
	他者を信頼し、頼ることのできる心性＝自立と両立する「依存」		

※専門援助関係一般援助関係の区分については [ヘイズ 1985: 108-119, 奥川 2007: 205]。

一般交換 (generalized exchange)：自分が資源を提供する相手≠自分に資源を提供してくれる相手

限定交換 (restricted exchange)：自分が資源を提供する相手＝自分に資源を提供してくれる相手

ケア行為の場合には、一般交換は、感謝や社会的承認、来世における救済を予定した倫理的行為となる。

の中に、あの「沖仲仕の哲学者」のいう「低い小さな声(still small voice)」[Hoffer 1955: 88]を聴きとることかもしれない。ケアの論理学は、ここからはじめなければならない。

注

1) 『中央公論』(2007年12月号)は「一億総クレーマー社会—学校や病院を萎縮させる現代日本の病理—」という特集を組んだ。内田樹は、クレーマーにおける「当事者意識の欠如」を指摘し、次のように語っている。システムの機能不全に対し「自分は純然たる被害者だ」と考えていて、そこには、自分もそのシステムに主体的にコミットしているのだから、そのシステムの機能不全の責任の一端は自分にもあるはずだという「当事者意識」が欠如している。もちろん「無垢な批判者」の存在は、ある程度までは民主的な社会にとって有効に機能するが、自己利益の獲得のためには共同体の破壊も辞さないような行動は市民社会を崩壊させることになる [内田 2007: 25-30]。

2) 他者への無関心や他者理解の衰弱状況は、「自殺対策基本法」(2007年6月)成立の契機となった、年間3万人超という自殺者の心理的背景にもみてとることができる。厚生労働省の調査で、自殺した人や自殺しようとした人の8割が「事前に家族や友人に相談してなかった」こと、また、未遂歴のある自殺者は1割程度で、9割が1回目で死亡する「覚悟の自殺が多い」ことが浮き彫りになった [朝日新聞: 2007年4月22日]。精神科医の佐々木信幸の調査でも、自殺既遂者の多くが「誰にも相談しなかった」「誰にも相談できなかった」と語っている反面、「誰かに相談した結果、非常に親身に聞いてくれて感謝した」という

体験は一例もなかったという。佐々木は、この心理的傾向は、支援者がいるかどうかにかかわらず自殺者が陥る「認知障害」や「孤独感」なのであるという [佐々木 2007: 127-33]。けれども、自殺者に通有する他者の力への過小評価や心理的疎外感は、おそらくは突発的なものではなく、日常生活における、束縛や熱血を回避する、他者との空疎で「やさしい」関わりによってもたらされたという一面もあるのではないだろうか。なお、1990年代以後の日本の自殺については [張 2006] も参照。

3) 「他者の他者」という自己意識をもち続けることはきわめて困難なことである。「他者がじぶんとは異質のものとして一定のへだたりのなかで存在しているという単純な事実」に直面したときも、その事実には耐えきれないで、他者をどうにかしてじぶんの理解のなかへ押し込め、じぶんの世界に同化させようとする。しかしそのようにしてわたしのまなざしの前に立つ他者は、観念化された虚構の『他』者、わたしの影にすぎない『他』者であって、わたしがいままさに直面している問題としての他者ではないだろう。他者はもはやそこには存在しないのである [鷺田 1996: 106-26]。

4) ニーチェのアフォリズム。「誰かが不幸だとすると、『同情心のある連中』がやってきて、あなたはなんてお気の毒なんでしょうとさんざん言ったりする。——そのあとついに同情心ある連中も満足し、元気づけられて、立ち去ってゆく。というのは、彼らは、その不幸な人の恐ろしいような状態を見、またそれを見て自分も恐ろしいような気持ちになって、実はめったにない楽しい経験をしたのであり、すばらしい午後を過ごせたからである。」 [ニーチェ 2005: 56-7]

5) E・フロムは、他者に真実の関心を抱く態

度をナルシシズムの態度に対置して、次のように述べている。

「今では関心という言葉（interest）はそのままの意味、つまり、その元になったラテン語がもっていた意味をかなりの程度失ってしまった。もとのラテン語、つまり inter-esse（＜間に存在する＞という意味）が意味したのは、自分自身の自我を超越することができるということである。財産、知識、家族、自分の女（あるいは男）、等などに対するあらゆる自尊心や誇りが纏いついた自分のエゴの狭い限界を乗り越えることができるということである。＜関心＞が意味するのは、そうした一切のものを忘れて、手を、私に向き合っている、ないしは私の前にあるものへと、それが一人の子供であれ、一輪の花であれ、一冊の本、一つの理念、あるいは一人の人間であれ、まっすぐに差し伸べるということである」[Fromm 1981：429、清 2002：155]。

6) 花崎皋平は、現代における「共感能力の回復と陶冶」を力説し、共感によって獲得される「やさしさ」という感情について、次のように書いている。「無に等しいものでありながら、自分と同じ運命のもとに他人もまたおかれていることを、身につまされて感ずることができたら、そこに生まれる感情は、「やさしさ」と名づけられるだろう。つまり、『やさしさ』とは、疎外された社会的個人のありようを、共感という方法でとらえるときに生ずる感情である。このような感情を触媒にしてはじめて、人民相互の社会連帯が結晶となるのではないだろうか。この『やさしさ』と『決断をふくむ理性』—形式的合理性に対立する実質的理性—とのむすびつきに、わたしは社会変革をめざす実践の領域を見ようとした」[花崎 1981：4、12]。

7) 『アリストテレスの現象学的解釈 現象学

入門』90頁。北川東子は、ハイデガーの「気遣い」を簡潔にこう捉えている。「気遣いとは、ある存在が、その存在なりの姿をとるようにしてあげる、あるいはその存在なりの姿を保つようにしてあげることを意味します。自分を抑えて関わるとでも言いましょうか、自分のためにではなく、その存在の本来のために心を遣うことです。『気遣い』は、私たちが、他の存在に対して取ることができる最も暖かい態度であるかもしれません」[北川 2002：79-80]。なお、ハイデガーが、『存在と時間』で、「気遣い（配慮）」という言葉、心配という心理学的な意味にとってはならず、あくまでも存在的な意義を有することを強調しつつ、「あらゆる配慮は自己をすでに含んでいるのだから、特に『自己に対する配慮』という言い方をする必要はない。重複であるとしている」[ゲルヴェン 1978：187] ことに留意しておきたい。

8) 広井良典は「ケア論の三つの場面」を、①臨床的 / 技術的レベル（個々の現場での「ケア」のあり方であり、技術論としての側面もつ）、②制度 / 政策レベル（臨床的ケアに影響を与える社会保障制度などの制度的枠組みが対象）、③哲学 / 思想レベル（そもそも、ケアとは何か、それが人間にとってどのような意味をもつのかといった原理的問題を検討する）に区分している [広井 1997：16-7]。このような区分に従えば、「ケアの論理学」の課題は、3つのレベルの往復運動の中で、ケア行為の実際において当事者の行動様式を呪縛している思考＝認識上の錯誤やアポリアなどに着眼し、それを形而上学＝超歴史・超自然の方向においてではなく、あくまで経験的・実感的に解決するための道筋をつけることであるということができる。

9) これは、「一般化された他者（the genera-

lized other)」に対置される概念である。「一般化された他者」とは、形式的平等と相互性の規範を基礎に観念される他者である。自他間の相互行為に随伴する道徳的範疇は「権利」「義務」「価値」および「尊厳」である。これとは対照的に「具体的な他者」とは、具体的な歴史、アイデンティティ、および情緒的で感情的な存在として観念される他者である。自他間の相互行為に随伴する道徳的範疇は「責任」「絆」「分かちあい」であり、対応する道徳感情は「愛」「配慮」「同情」そして「連帯」である。「一般化された他者」概念が、普遍的な正義という倫理の主体であるとすれば、「具体的な他者」は、「ケアの倫理」の主体であるといえる [ベンハビブ 1997: 185-7]。

10) たとえば、WHOの「終末期の緩和ケア」の定義では、ケアが「physical (身体的)」、 「mental / psychological (心理的)」、 「social (社会的)」、 「spiritual (スピリチュアル)」 という4つの側面において捉えられている [浜渦 2005: 24-25、福山 2007: 230]。この4つの側面は、病者の看護、高齢者の介護、障がい者の介助、育児や保育や教育、さらにはカウンセリングなど、すべての対人ケア実践に不可欠の視点である。もちろん、実際のケア行為の中では、截然と4つの側面が区分されることはないが、それぞれの実践分野で、それぞれの側面に対応した専門的な知識や実践的技術がもとめられていることはいうまでもない。

11) ヴェイユとイリイチが「隣人愛」に言及する場合にいつも念頭に置くのは「善きサマリア人の喩え話」の後段である。『ルカによる福音書』10・29-37の記事である。「…『では、わたしの隣人とは誰ですか』と言った。イエスはお答えになった。『ある人がエルサレムからエリコへ下って行く途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴

りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下って来たが、その人を見ると、道の向こう側を歩いて行った。同じように、レビ人もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を歩いて行った。ところが、旅をしているあるサマリア人は、そばに来ると、その人を見て憐れに思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のろばに乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。そして、翌日になると、デナリオン銀貨二枚を取り出し、宿屋の主人に渡して言った。「この人を介抱してください。費用がもっとかかったら、帰りがけに払います。」さて、あなたはこの三人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか。』立法の専門家は言った。『その人を助けた人です。』そこで、イエスは言われた。『行って、あなたも同じようにしなさい。』 [日本聖書協会 2004: (新) 126-7]。

12) ヴェイユも、『雑記帳 (Cahiers)』の多くの箇所に、神の受肉としての隣人愛について記している。「キリストのために隣人を助けるのではなく、キリストを通じて隣人を助けねばならぬ。」 [ヴェイユ 1993: 419] 「神のために隣人に向かってゆくのではなく、神によって隣人のほうへと押されてゆくこと。射手によつて的のほうへと向かう矢のように。隣人と神のあいだの接触のひとつの道具であること、ちょうどわたしと紙のあいだのペンのように。」 [ヴェイユ 1993: 422] 「隣人愛は、神から人間の方へとくだって行く愛である」 [ヴェイユ 1987: 146] 「真実の愛においては、わたしたちが神にあって不幸な者を愛するのではなく、わたしたちの中にいます神が、不幸な者を愛したもうのである」 [ヴェイユ 1987: 148]

13) イリイチがケア批判を展開した次の一説を参照されたい。「わたしは次のような場合、

憤慨を覚えるのです。…思いやりがあって活気に満ちた立派な人物が、わたしに向かって『しかし、棒きれのような脚をして、お腹を膨張させた子どものことをあなたは気にかけない〔ケアしない〕のですか。サヘルでクワシオルコル〔アフリカでみられる栄養失調による小児病〕に苦しむ人々のことを？』と尋ねる場合。〔そうした問いかけに対して〕わたしはすぐさまこう答えます。かれらのことをケアしているという意識を、わたしの心から消し去るためにできることは何でもしよう。わたしは恐怖を覚えない。あなたがわたしに知らせてくれたこの現実を、心底味わいたいと思っている。自分が無力であるという意識から逃れたいわけではないし、『自分がかれらのことを気にかけて〔ケアして〕いる』とか、『自分にできることはすべてやってきたし、いまもやっている』などと言いつつはしたくない。わたしは、自分の心の中で、そうした人々が味わっている逃れえない恐怖とともに味わいたいと思う。わたしがかれらのことを、積極的に、本当の意味で、愛せないことはわかっているのだと。…サヘルに行き、子どもを腕の中に抱きしめようなどという意思はまったくないので。わたしにその意思がまったくないので、それが不可能であると考えているからです。どうして気にかけている〔ケアしている〕ふりをしなければならないのでしょうか？ 自分自身が気にかけている〔ケアしている〕と信じ込むことによって、まず第一に、愛とは本来どういうものかを思い出すことが困難になります。』〔イリイチ 2005：323-4〕

14) ルソーは「理性に先立つ二つの原理」として、「安楽と自己保存への関心」と、「われわれの同胞が滅びまたは苦しむのを見ることに対して、自然の嫌悪をわれわれに起こさせ

るもの」をあげている。後者が「憐みの情」であり「人間の自尊心の激しさを和らげ、あるいはこの自尊心の発生以前には（ルソーは、自尊心は理性の産物だと考えている）自己保存の欲求を和らげるために、人間に与えられた原理」である。それは「普遍的であり…非常に自然なものであるから、けだものでさえもときに、その目に見えた徴候を示すことがある」「もしも自然が人間に対して、理性のささえとしてあわれみの情を与えなかったならば、人間はそのあらゆる道徳をもってしても、怪物にすぎなかつたろう〔ルソー 2005：28、69-71〕。ルソーの憐れみについては、アレントのおなじみの批判がある〔アレント 1975：92-3〕。なお、憐れみのような感情が、いわゆる「心の理論」を前提にしていることは言うまでもない。

15) ノディングスは、「自然的なケアリングから倫理的なケアリングへ」という図式について記述している。「自分がそうしたいからという理由で他人のために行うという状況では、わたしたちは、自然なケアリングに従って行為している」といい、母親の自分の子どものためのケアなど哺乳動物のケアを、その一例としている。倫理的なケアリングは、「他者の苦しみへの意識的応答」と「最善の自己というその理想像」から導かれる、愛ではなく「義務から行われる」ケアリングである。二つのケアリングに優劣はない。倫理的ケアリングは「自然的ケアリングに依存しているのであって、それを越えているのではない」〔ノディングス 1997：124-5〕。本稿の「倫理としてのケア」は、非選択的な責務だけではなく、役割義務感をも動機とする点で、ノディングスのいう「自然的ケアリング」をも包摂した概念である。哺乳類の子どもへのケア＝「自然的ケアリング」は、意識的・作為

的行為としてのケアリングというよりは、本能的な反応という面が濃く、その意味では、一定の努力によって成立する「倫理的ケアリング」と並置されるよりは、むしろ、憐れみという人間の基礎感情に起因する自然な行動として考えたほうがよいのではないだろうか。なお、倫理的ケアリングが「愛」からではなく「義務から行われる行為」と規定している点は重要である。

16) 社会福祉と慈善(慈善事業)の区分を、次のように考えておきたい。社会福祉とは、国民の生存権保障制度の一環として、主として公的な財源により推進される「公的扶助」と「福祉サービス」である。これに対し、慈善あるいはその組織的な形態を示す慈善事業は、宗教的、感情的動機にもとづくいわゆる善行であり、歴史的には、貧民の救済や病人に対する施療などをその内容とした。資本主義の発展の中で、所得保障制度が整備されるにともない、貧困者救済という機能を喪失し、現在では、慈善事業全体が、公的な社会福祉政策の支配をうけるようになってきている[古川 1985a : 869-870、1985b : 1225-7]。いわゆる福祉ボランティア[三本松 2007]や住民参加型社会福祉サービス提供活動[金子 1992]は、社会福祉と慈善事業の中間的存在といえるかもしれない。

17) 西谷敬は、ケア実践を、「ケアすることは、ある人が必要としているがその人によっては満たされないものが、他の人によって対処されること」というバベック[Bubeck 1995: 9]や「世界の中でできるだけよく生きることができるようそれを維持・継続・修復するためのあらゆる活動」と捉えたトロント[Tronto 1993 : 103]らの機能的ケア観=「合理的実践」を、「専心・没頭」などの「情緒的状态、態度、性向」を重視するメイヤーロフ

[Mayeroff 1971]、ブルスティン[Blustein 1991]やノディングス[ノディングス 1997]の包括的ケア観に対置させている[西谷 2006:185-6]。本稿の「交換ケア」は、ほぼ「合理的実践」に対応している。

18) いわゆる「ケアの社会化」を念頭に置いているが、このことについては、本稿第IV章において詳述する。

19) ケアされる教育、他人を頼ることの教育の重要性を強調した他の論考として、[ペプロウ 1973 : 170-98, トラベルビー 1974, ノディングス 2002, 2003]。

20) 全労働者の平均年収(2005年調査)453万円に対し、福祉・介護労働者の平均は、介護員(男性:315万円、女性:281万円)、ホームヘルパー女子262万円と著しく低い。時給に換算しても、ヘルパーの時給は、全産業の平均自給より600円安い。介護職員に訪問介護員を加えた離職率は、04年10月からの1年間で、20.2%、全労働者の17.5%を上回っている。また、介護福祉士の国家資格をもっている約41万人のうち、介護の仕事についているのは23万人しかおらず、一つの職場の勤続年数も、平均3年ほどである[朝日新聞:2007年7月7日、8日、26日]。2006年の訪問介護職の従事者数は、前年比で4.5%、8000人も減少している[読売新聞:2007年12月4日]。

21) 看護理論史上、対人関係派看護論に分類されるJ・トラベルビーの『人間対人間の看護』は、看護師と患者が、人間対人間の関係の体験的局面(rapport)に到達するための4つの段階を設定する。看護師・患者双方とも「ステレオタイプで典型的」な相互認識にとどまる「初期の出会いの位相」、他者をカテゴリーではなく、他者の独自性を知覚し、両者の間に絆が構築される「同一性の位相」を

経て、個人が他者の心理状態を理解できるようになるプロセスとしての「共感 (empathy) の位相」、さらに、他者の苦悩を理解し、それに心を動かされ、それをやわらげたいという基礎的な衝動や願望を顕著な特徴とする「同感 (sympathy) の位相」となる。同感の位相では、ケアする側とケアされる側の間に相互の信頼 (trust) と安心感が醸成されるという。「同感」の位相から「ラポール」の位相に転位すると、「他者を一人の人間として体験する能力、他者の人格の真価を認める能力」によって、同感の位相における信頼 (trust) は信任 (confidence) に発展するのだという [トラベルビー 1974: 191-232]。人間と人間の感情的な距離を、このように截然と測定・評価・理論化できるかどうか議論のあるところではあるが、いずれにしても、このような精緻な共感理論は、看護師の人間的な他者認識を向上させるどころか、むしろ、「対人関係派」の意に反して、共感という「不可知の知」の獲得を看護師に強要するという潜在的機能を果たしてきたのではないか。

22) 厚生労働省の社会保障審議部会は、2014年時点で必要な介護職員の数を、140万～160万人との見通しを発表した。04年からの10年間で、40万～60万人の増加 [朝日新聞: 2007年7月26日]。なお、2006年12月20日には、国立社会保障・人口研究所から、50年後の2055年には、総人口は8,993万人と1億人を大きく割りこみ、65歳以上の高齢者が人口に占める高齢化率は、現在の2倍の40.5%になるという驚くべき人口推計が発表されている [朝日新聞: 2006年12月21日]。

23) 2006年4月に高齢者虐待防止法が施行されたが、在宅で介護を担う家族・親族からの虐待が、06年度に1万2,569件あり、心中も含め32人が死亡している [朝日新聞:

2007年12月26日]。また、『AERA』(2007年12月17日号)は、「家族介護で『うつ地獄』」という特集記事を掲載している。なお、厚労省の調査によれば、介護施設内の虐待も498件あり、それは、市町村が把握している虐待件数の10倍の数に上っているという。しかも、回答率が2割と著しく低く、報告された虐待事例は氷山の一角である [読売新聞: 2007年12月4日]。

24) 内藤は、ケアの本質を「自分の心身の力を、他人の必要性 (または必要性の自覚としての欲求) を満たすために使うこと」であり、それは、成熟した人間がもつ可能性・力量であると捉え [内藤 1996: 11]、固定化した性的役割分担を解体すると同時に、「他人に尽くす的なケア」を、自他の両立を志向する成熟したケア (ギリガンの「ケアの倫理」の第三段階に対応した) に転換していくための社会的条件について、注目すべき論考を重ねている [内藤 1996、2000]。

25) C. ギリガンは、競合する複数の権利(正義)間の優先順位を決定する基準としての「正義の倫理」に「ケアの倫理」を対置した。それは「すべての人が他人から応えてもらえ、仲間として数えられ、誰も一人取り残されたり傷つけられたりしてはならない」という見方である [ギリガン 1986: 109]。彼女は、中絶決定に関する調査・研究をもとに、3つの道徳的見解と、その発達段階という視点から「ケアの倫理」を展開した。それによれば、自分に思いやりを示すことに焦点が当てられる自己中心的な第一段階。自己中心的であるという批判から、思いやりと従属とを同一とみなし、他人を傷つけないという責任を考えるようになるのが第二段階である。自他の共生を志向する第三段階では、他人に対して責任をもち (善であること)、それと同時に自

分に対しても責任をもち(正直で誠実であること)、自分と他人の要求の両方を満たそうと努めるようになるという。なお、それぞれの段階の見解と移行の段階を特徴づけているのは、人間相互の結びつきについての考え方や捉え方の違いであるという[ギリガン 1986:128-30、149]。

26) 川本隆史は、「ケアの倫理」における「第二段階」から「第三段階」への移行をもたらす、ケアと自己犠牲の混同を乗り越える視座と、M. フーコーの「自己への配慮」が近似しているのではないかと書いている[川本 1995:207]。フーコーは、「自己への配慮」とは「自分自身のことを考えることによって、他の人びとのことを考える」ことだとし、「家長としての、夫や父親としての自分の義務が何であるかを正確に知っているというところまで自己に配慮する人物は、自分が自分の妻や子にたいして、そうあるべき関係性のうちにいることを、見いだすでしょう」と語っている[フーコー 1990:32]。

自己への配慮を他者への配慮に方向づける「関係性」とはどのようなものか。この「関係性」を、きわめて巧みに表現した神崎繁の文章に注意したい。「フーコーは『自己への配慮』を、自己自身を『対象』とする知、しかもその自己の本来のあり方を尋ね求める『自己知』ではなく、自分の身体や他者、その他、外的な世界やそこに存在するさまざまな事物との関わりをもち、関係を取り結ぶ『自己』に寄り添い、そうした関係性において、その『自己』に配慮する働きを重視するのである。ここでもまた、眼差しの比喩を用いるなら、自分自身を鏡に映し出し、改めてこれを一個の対象としてまじまじと見つめるのではなく、何かを見ることを続けながら、その視野の端に見える自分の身体の一部から、そ

の姿勢や動きに気を配るといった見方をすることである。それは、より具体的に、相手と話しながら、その相手の表情のうちに、自分が相手に見せている表情を察知するといった配慮のことである。そこに相手との『真の空間』、つまり『他のように考える』ことを可能にする余地が開けるのである[神崎 2006:109-10]。

27) もっとも、メイヤロフは、ケアにおける自他の相互性を、少なくとも均衡的な交換行為とは認識していない。「ケアは伝染する。他者をケアすることは、その人がわたしをケアすることを励ますのである。・・・しかし、このような場合に、ケアに相互性があるといっても、それは『もし、わたしをケアしてくれるなら、わたしもあなたをケアしよう』という取り引きとは意味がまったく違うのである」と述べているからである[Mayeroff 1971:47]。

28) 西川勝も、ケア・ギバー(care giver)という言葉に注目し、ケア従事者が「厚かましくも、自分たちをケア・ギバーと言えるのは、いつも相手はこちらが送ったもの以上のものを返してくれていることに気づかないからだ」という。「ケアすることを英語で、テイク・ケア(take care)という。相手のケア(気がかり)を引き取るということ。相手から差し出されたケアを受け取ることが基本だ。しかし、そのすべてを引き受けられるとはかぎらない。受け取る者に力がないと見れば、相手はケアを手放さずにいっしょに持っていてくれる。お互いに支えあっている姿がケアの実相なのかもしれない」[西川 2007:124]。ここにも、鷺田のいう「反転」と同様の論理を見ることができよう。

29) 矢野智司は、ケアの本態を「贈与」だと主張する。「教育をはじめとして看護や福祉

のように人間に直接にかかわる実践には、交換の均衡を超えた出来事が生起しているにもかかわらず、理論の方は根深い均衡を求める交換の思考法に規定されている」という見方によって、福祉や教育の事象に固有の「贈与」の意義をこう強調する。「贈与について語らないということでは、人間の発達や生成や看護や介護にかかわる行為がすべて『交換の物語』に回収されることになってしまう。その結果、私たちは、人間にかかわる行為を、合理的で機能的な有用性の言葉でもって語るしなくなってしまう。そのような言説は論理的に構築された体系だった理論とはなるだろうが、他者にかかわる生きて力を切りつめたものとなるだろう。そして、そこでは共同体に閉じられた正義が実現されるだけである。他者にかかわる力を衰弱させることとなり、そのような力の発動を感受する力もまた衰弱する。その結果、教育や看護や福祉の学は、市場経済の合理的な計算に基づく『サービス』というカテゴリーのうちに取り込まれていくことに抗する原理をうしなってしまうことになる」と [矢野 2004: 28, 43-4]。刺激的な論考であり、本稿の「ケアの三類型」の着想も、矢野の論考に多くを負っている。

30) 「介護の社会化—新たな領域の発見」と題された鼎談において、上野千鶴子は、市野川が、家族を超えた領域を捉えるために選んだ「親密圏」という概念を批判し、そこに「協同領域」という言葉を提起した。なお、春日キスヨは、そこに、人が暮らしていくときに必要な「なじみの関係」という言葉を当てている [上野・春日・市野川 2002: 82-4]。

31) John.Keats に「Negative Capability」という言葉がある。「消極能力」「消極的受容能力」「自己否定能力」「否定的創造力」「消極的可能性」などと、さまざまな訳語が与え

られ、たとえば「人生にかかわるさまざまな問題にしても、それらに対処する必要に迫られたとき…知性に訴え、理性的判断に傾く心の動きを抑制し、いわば張り詰めた忍耐によって、より総合的な解決を待つか、あるいはより深い理解によってより好ましい解決に向け、辛抱強く対峙する姿勢」といった解釈がなされている [藤本 2005: 8]。このような「姿勢」は、ここでいう「才能」の一種と考えられるのではないだろうか。

32) しばしば「禁欲」と訳される言葉であるが、きわめて一面的な訳語であり、少なくとも、キリスト教的には正しくないという。それは、信仰の業に精励することや、霊的な訓練をすることなど、個人的な（孤独な）修徳を意味している [大森 1998: 17]。原義であるギリシャ人の「鍛錬」「練習」について探求した M. フーコーは、ギリシャ人の askēsis は、キリスト教の修行生活の特質である「自己放棄」への鍛錬とは異なり、真理の獲得や吸収を通して、永続的な行動原理に結びつけるための自己鍛錬を意味していること、また、ギリシャ人の askēsis（自己鍛錬）には、「起こりうる出来事の脈絡を想像する」頭のなかでの訓練・瞑想 (meletē) と、gymnasia、すなわち、性の禁欲、肉体の苦行、その他の浄化儀礼といった、現実のなかでの実践的な訓練の二つの極があったことを指摘する [フーコー 2004: 47-53]。ここからも「禁欲」は、askēsis の一面=gimnasia に該当する訳語にすぎず、askēsis の訳語としてしては適当ではないことが理解できる。

もっとも、イリイチは「禁欲」を否定しているわけではない。それどころか、「禁欲、あるいは自己制限の選択こそが、専門技術者たるエリートによる監視と管理の強化にかわりうる唯一の道である」とさえ考えられてい

る。ただし、イリイチのいう「禁欲(austerity)」は、「あらゆる楽しみを排除するのではなく、人格的な結びつきから気をそらしたり、それを破壊してしまうような、楽しみだけを排除する徳性」、すなわち「楽しむこと」の条件なのである [イリイチ 1989 : xvi-xvii、イリイチ 2005 : 39]。

33) こうした問題関心によって書かれた、フランクフルト学派以来の夥しい文献の中から、道具的理性(科学的合理主義)を相対化する方向を、社会体制の変革を志向する機構論的な方向ではなく、生活文化との具体的な関連、もしくは、人間行為との関連において探っているものをあげておきたい [オークショット 1988、テイラー 2004、竹内 1997、宮原 2005、佐藤 2004, 2006]。

34) 2. 人が他者の苦痛や悲惨に心を動かされ、楽にしてあげたいという願望をかきたてられたときの感覚や情緒。手を差し伸べたい、助けたいという憐れみの情。3. 悲しみの感情、悲しみ、深い悲しみ [OED : Vol.III]。

35) ヴェイユは、『『共苦』からなる愛によるのでなければ隣人を愛することはできない。これこそ唯一の正当な愛である』 [ヴェイユ 1992:49-50] と書き、「苦しみを共にすること」を、唯一の正当な愛=隣人愛の不可欠の条件としている。ここで「Compassion 概念の再構成」とは、隣人愛に直結しないような方向に、隣人愛とは別の「他者と苦しみを共にする」かたちと条件を探っていくことを意味している。

参考文献

天田 城介 2006 「やりとりする / ケアする」
 栗原彬 (編) 『人間学』 NHK 学園、第V章。
 アレント、ハンナ 1975 志水速雄訳 『革命

について』 中央公論社。

ベンハビブ、セイラ 1992 「一般化された他者と具体的な他者—コールバーグ—ギリガン論争と道徳理論」 ジェイ、マーティン (編) 『ハーバースとアメリカ・フランクフルト学派』 竹内真澄他訳 青木書店。

Blustein, J. 1991 *Care and Commitment : Taking the Personal Point of View*, Oxford University Press.

Bubeck, Diemut E. 1995 *Care, Gender and Justice*. Oxford Clarendon Press.

ブラマー、ロレンス 2005 森田明子他訳 『ケアする人だって不死身ではない』 北大路書房。

Cameron, Sharon 2003 “The Practice of Attention : Simone Weil’s Performance of Impersonality” in *Critical Inquiry*, Winter vol.29 Issue 2.

張 賢徳 2006 『人はなぜ自殺するのか—精神科医からのメッセージ』 勉誠出版。

土居 健郎 1971 『『甘え』の構造』 弘文堂。

エケ、ピーター P. 1980 小川浩一訳 『社会的交換理論』 新泉社。

Fox, Matthew 1999 *A Spirituality Named Compassion :Uniting Mystical Awareness with Social Justice*. Rochester, Vermont, Inner Traditions.

Fromm, Erich. 1981 *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

フーコー、ミシェル 1990 「自由のプラチックとしての自己への配慮の倫理」 J. バーナウアー、D. ラズミュッセン編 山本学他訳 1990 『最後のフーコー』 三交社。

— 1988 田村俣他訳 『自己のテクノロジー—フーコー・セミナーの記録—』 岩波現代文庫。

- フランク、アーサー W. 1996 井上哲彰
訳『からだの知恵に聴く－人間尊重の医療
を求めて－』日本教文社。
- ゲルヴェン、マイケル 1978 長谷川晃他訳
『ハイデッガー「存在と時間」註解』日清
堂書店。
- ギリガン、キャロル 1986 岩男寿美子監訳
『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。
- 浜渦 辰二 2005 「ケアの人間学」浜渦辰
二編『〈ケアの人間学〉入門』知泉書館。
- 花崎 皋平 1981 『生きる場の哲学－共感
からの出発－』岩波新書。
- ヘイムズ、キャロライン C. (編) 1985
仁木久恵訳 『援助の科学と技術』医学書
院。
- 広井 良典 1997 『ケアを問いなおす－〈深
層の時間〉と高齢化社会－』筑摩書房。
- Hoffer, Eric 1955 *The Passionate State of
Mind and Other Aphorisms*. New York: Harper
& Brothers. (中本義彦訳 2003『魂の錬金術
－全アフォーリズム集－』作品社、pp.7-114)。
— 1973 *Reflections on the Human Condition*.
New York: Harper & Row. (中本義彦訳 2003
『魂の錬金術－全アフォーリズム集－』作品
社、pp.117-201)。
- 藤本 周一 2005 「John Keats: “Negative
Capability” の『訳語』をめぐる概念の検証」
『大阪経済大学論集』第 55 巻第 6 号。
- 藤山 直樹 1999 「共感－不可能な可能性－」
成田 善弘・氏原 寛編『共感と解釈－続・
臨床の現場から－』人文書院。
- 福山 隆夫 2007 「医療におけるスピリチュ
アリティ」唯物論研究協会編『自立と管理
/ 自立と連帯』唯物論研究年誌 第 12 号、
青木書店。
- 古川 孝順 1985a 「慈善事業」『大百科事典』
第 6 巻、平凡社。
- 1985b 「社会福祉」『大百科事典』第 6 巻、
平凡社。
- 市野川容孝 2000 「ケアの社会化をめぐる」
『現代思想』3月号、青土社。
- 池田 清子 1991 『看護－生きられる世界の
実践知－』ゆるみ出版。
- イリイチ、イヴァン 1989 渡辺京二他訳『コ
ンヴィヴィアリティのための道具』日本エ
ディタースクール出版部。
- 2005 高島和哉訳『生きる意味－「シス
テム」「責任」「生命」への批判』藤原書店。
— 2006 白井隆一訳『生きる希望－イバン・
イリイチの遺言－』藤原書店。
- 岩田 靖夫 2007 「他者〔連載：哲学とはな
にか・第 9 回〕」『書斎の窓』11月号、有斐閣。
- ジョンソン、フランク A. 1997 江口重幸
他訳『「甘え」と依存－精神分析的・人
類学的研究－』弘文堂。
- 亀田 達也 (編) 2000 「社会的交換 (第 2
章)」『複雑さに挑む社会心理学』有斐閣。
- 金子 郁容 1992 『ボランティア－もうひ
とつの情報社会－』岩波新書。
- 神崎 繁 2006 『フーコー－他のように考
え、そして生きるために－』NHK 出版。
- 春日キスヨ 1997 『介護とジェンダー－男
が看とる、女が看とる－』家族社。
- 川本 隆史 1995 『現代倫理学の冒険－社
会理論のネットワークングへ－』創文社。
- 北川 東子 2002 『ハイデッガー－存在の謎
について考える－』NHK 出版。
- 小坂 勝昭 1984 「社会的交換」『大百科事
典』第 5 巻、平凡社。
- 共同訳聖書実行委員会 2004 『聖書 (新共
同訳)』日本聖書協会。
- マルセル、ガブリエル 1957 渡辺秀他訳『存
在と所有』理想社。

- Mayeroff, Milton 1971 *On Caring*. Harper Perennial a Division of Harper Collins Publishers.
- McKnight, John 1977 "Professionalized Service and Disabling Help" in Illich (et al.) *Disabling Professions*. New York / London, Marion Boyars. (尾崎浩訳 1984 『専門家時代の幻想』新評論)。
- 宮原浩一郎 2005 『論力の時代—言葉の魅力の社会学—』勁草書房。
- 宮子あずさ 2000 『気持ちのいい看護』医学書院。
- 水澤都加佐 2007 『仕事で燃えつきないために—対人援助職のメンタルヘルスケア—』大月書店。
- 森岡 正博 (編) 1994 『「ささえあい」の人間学—私たちすべてが「老人」+「障害者」+「末期患者」となる時代の社会原理の探求—』法蔵館。
- 村田 久行 1998 『〔改訂増補〕ケアの思想と対人援助—終末期医療と福祉の現場から—』川島書店。
- 内藤 和美 1991 「セクシズムに関する一考察」昭和女子大学近代文化研究所『学苑』617号。
- 1996 「ケアの論理をつくり直す」昭和女子大学近代文化研究所『学苑』677号。
- 2000 「ケアの規範」杉本貴代栄編『ジェンダー・エシックスと社会福祉』ミネルヴァ書房。
- 中山 将・高橋 隆雄 (編) 2001 『ケア論の射程』熊本大学生命倫理研究会論集2、九州大学出版会。
- 成田 善弘 1999 「共感と解釈—患者と治療者の共通体験の探求—」成田善弘・氏原寛編『共感と解釈—続・臨床の現場から—』人文書院。
- ニーチェ、フリードリヒ W. 2005 渡邊二郎編訳『ニーチェ・セレクション』平凡社。
- 西川 勝 2007 『ためらいの看護—臨床日誌から—』岩波書店。
- 西谷 敬 2006 『関係性による社会倫理学』晃洋書房。
- ノディングス、ネル 1997 立山善康他訳『ケアリング—倫理と道徳の教育、女性の観点から—』晃洋書房。
- 2002 *Starting at Home : Caring and Social Policy*. University of California Press.
- 2003 *Happiness and Education*. Cambridge University Press.
- OED. Vol.III, XII.
- 大平 健 1995 『やさしさの精神病理』岩波書店。
- 岡田 尊司 2005 『自己愛型社会—ナルシスの時代の終焉—』平凡社。
- 奥川 幸子 1996 「老いと社会と看護と」佐藤登美編『ケアの本質を探る—佐藤登美対談—』メヂカルフレンド社。
- 1997 『未知との遭遇—癒しとしての面接—』三輪書房。
- 2007 『身体知と言語—対人援助技術を鍛える—』中央法規出版。
- 奥村 隆 1998 『他者という技法—コミュニケーションの社会学—』日本評論社。
- オークショット、マイケル 1988 嶋津格他訳「人類の会話における詩の声」嶋津 格他訳『政治における合理主義』勁草書房。
- 大森 正樹 1998 「アスケーシス」廣松涉他編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店。
- ペプロウ 1973 稲田八重子他訳『人間関係の看護論』医学書院。
- Reich, Warren Thomas 1995 "CARE", in Stephen G. Post (ed.) *Encyclopedia of Bio-ethics*. 3rd ed, vol.1, Macmillan Reference USA.

- （生命倫理百科事典翻訳刊行委員会編
2007『生命倫理百科事典』第二巻、丸善。）
- ローチ、シスター M. シモーヌ 1996 鈴木智之他訳『アクト・オブ・ケアリングーケアする存在としての人間ー』ゆるみ出版。
- Rogers, C. R. 1980 *A Way of Being*. Boston, Houghton Mifflin.
- ルソー 2005 小林善彦他訳『人間不平等起源論 社会契約論』中央公論新社。
- 三本松政之（編）2007『福祉ボランティア論』有斐閣。
- 佐々木信行 2007『自殺という病』秀和システム。
- 佐藤 和夫 2004「親密圏を根圏として脱構築する」（唯物論研究協会編『親密圏のゆくえ』唯物論研究年誌第9号、青木書店。
- 2006「近代を批判するジェンダー理論のために」唯物論研究協会編『ジェンダー概念がひらく視界ーバックラッシュを超えてー』唯物論研究年誌第11号、青木書店。
- セネカ 1980 茂手木元蔵訳『人生の短さについて』岩波文庫。
- 清 真人 2002「ニーチェ断層ー『唯物論とニヒリズム』問題への一つの接近迂路としてー」唯物論研究協会編『所有をめぐる〈私〉と〈公共〉』唯物論研究年誌第7号、青木書店。
- 品川 哲彦 2007『正義と境を接するものー責任という原理とケアの倫理ー』ナカニシヤ出版。
- シューメーカー、ミリヤード 2001 加藤尚武他訳『愛と正義の構造』晃洋書房。
- 武井 麻子 2001『感情と看護ー人とのかわりを職業とすることの意味ー』医学書院。
- 竹内 成明 1997『知識論のための覚書』れんが書房。
- 竹内 整一 1997『日本人は「やさしい」のかー日本精神史入門ー』筑摩書房。
- 田中 智志 2004「ケアリングの存立条件ー機能的分化のなかでー」臨床教育人間学会編『臨床教育人間学1：他者に臨む知』世織書房。
- 2005『臨床哲学がわかる事典』日本実業出版社。
- テイラー、チャールズ 2004 田中智彦訳『〈ほんもの〉という倫理ー近代とその不安ー』産業図書。
- Tillich, Paul 1952 *The Courage to Be*. Yale University Press. (大木英夫訳 1955『生きる勇氣』平凡社)。
- 富原 眞弓 1992『ヴェーユ』清水書院。
- トラベルビー 1974 長谷川浩他訳『人間対人間の看護』医学書院。
- Tronto, Joan C. 1993 *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethics of Care*. Routledge.
- 内田 樹 2007「日本人が共同体からの利益を捨てるまで」『中央公論』12月号。
- 上野千鶴子・春日キスヨ・市野川容孝 2003「介護の社会化ー新たな領域の発見ー(討議)」『現代思想』6月号、青土社。
- ヴェイユ、シモーヌ 1987 田辺他訳『神を待ちのぞむ』勁草書房。
- 1993 田辺他訳『カイエ2』みすず書房。
- 1992 富原眞弓訳『カイエ4』みすず書房。
- 渡辺 俊之 2001『ケアの心理学ー癒しとささえの心をさがしてー』KKベストセラーズ。
- 鷲田 清一 1996『じぶんーこの不思議な存在ー』講談社。
- 1999『「聴く」ことのカー臨床哲学試論ー』阪急コミュニケーションズ。
- 2001『〈弱さ〉のちからーホスピタブルな光景ー』講談社。

- 矢野 智司 2004 「交換の物語と交換の環を破壊する贈与—宮沢賢治作『貝の火』の教育人間学的解読—」臨床教育人間学会編『臨床教育人間学1：他者に臨む知』世織書房。
- 吉岡 忍 2003 「『自分以外はバカ』の時代—ばらばらの個人、暗鬱な予感—」『朝日新聞』(夕刊) 7月9日。

本稿は、「超高齢・低成長時代の政治—政治理論におけるケアの可能性—」(国際関係各論 26=政治原論 B:2007 年度前期開講) という講義の一部を基礎にしている。刺激的な質問や、けっして容易ではない毎回の BRD (Brief Report of the Day: 宇田光が開発した教育メソッド=『大学講義の改革』2005 年、北王路書房) に真摯に取り組むことを通じて、ケアをめぐる議論に参加してくれた受講生に記して感謝しておきたい。