

ケア関係の構造分析

品川 哲彦

目次

- 一、はじめに
- 二、ケアの倫理と現代の諸倫理理論のなかでのその位置づけ
- 三、ケア関係における自己像——可塑的な自己
- 四、ケア関係の構造分析
- 五、ひとは、なぜ、他のひとをケアするのか
- 六、結語

一、はじめに

I
ケアについて、メイヤロフはその概念を分析し、フランクフ
アートは「私たちは何をケアするか」という問いを真理論と倫
理学とは独立の問題領域として位置づけた。⁽²⁾ この二つの業績が
ケアを論じるための堅固な土台を築いたことは否定すべくもな

い。とはいえ、両者は単発的な業績にとどまる。ケアが倫理規
範として位置づけられ、広い射程の研究領域が切り拓かれたの
は、一九八〇年代に登場したケアの倫理によってである。本稿
のケア概念の理解はこれらの先行研究、とりわけケアの倫理に
もとづいている。ただし、ケアの倫理をめぐる主題的に論じ
られてきたのは、ケアの倫理がまさしく倫理理論であるゆえ
に、たとえばギリガンがコールバーグの理論を正義の倫理、み
ずからの理論をケアの倫理と呼んで対置したときのように、
「倫理的であるということはどうか」という論点であ
り、あるいはまた、たとえばケア対正義論争におけるように、
「倫理の基礎をなす規範は何であるか」という論点であり、あ
るいはまた、ケアの倫理の論者たちの提示する社会政策論にお
けるように、「現代の社会よりも倫理的に優れた社会を望むと

すれば、それはどのような社会であるべきか」という論点である。これらの論点について、私はすでに別の箇所⁽³⁾に論じてきた。本稿はそのすでに行なった考察のうえに立つて、ケアする者とケアされる者との関係（ケア関係）のなかで自己の概念はどのように考えられるか、ケア関係はどのような構造をもっているか、ケアする者はなぜケア関係に入るのかという問いに⁽⁴⁾と⁽⁴⁾りくむ。これらは直接には倫理的な主題ではない。むしろケア関係を成り立たせる要素、さらにいえばケア関係に対応する存在論的見方の解明というべきものである。どの倫理理論もその背景理論としてながし⁽⁴⁾かの存在論に依拠している。アリストテレスの徳倫理は彼の目的論的自然観を背景にしており、カントの義務倫理はその叡知界と現象界とを想定する形而上学を背景にしている。ところが、現代は価値多元社会であるゆえに、特定の存在論、特定の形而上学、しばしばその背景に控えている特定の神学に与するそうした思索を忌避する傾向にある。実際には、現代の倫理理論も暗黙のうちに特定の存在論に依拠している。自然のなかに存在しているものはそれ自体では価値や目的を欠いた物質であり、価値や目的を設定するのは個々の人間だという近代の存在論である。この背景理論がそれとして目立たないのは、それが現代に流通している存在論だからにほかならない。ケアの倫理もまた現代の倫理理論のひとつとして、固有の存在論を提示しようとはしていない。したがっ

て、本稿のケア概念はケアの倫理にもとづいて考えられているものの、本稿はケアの倫理の先行研究を整理して論じるものではない。私自身の見解を展開するものである。だが、本稿のその主題に入るまえに、まずは本稿がケアの倫理から何を受け継いでいるかを明示することが適切だろう。以下、まずは、ケアの倫理について最小限の説明を行ない、私がさまざまな倫理理論のなかでケアの倫理をどのように位置づけているかを述べ（二）、その後に、ケア関係における自己概念（三）、ケア関係の構造分析（四）、ケアする者がケア関係に入る動機（五）の順に論じていく。

二、ケアの倫理と現代の諸倫理理論のなかでのその位置づけ

二・一 ケアの倫理の端緒

ケアの倫理は、もともとは道德性の発達心理学——つまり、ひとが道德的に成熟していく過程はどのようなものかを研究する分野——の内部での、男女によって成熟の経路はちがうのではないかという論争から生まれた。

ケアの倫理に先行して存在していた道德性の発達理論の有力な理論はコールバーグのそれである。コールバーグ理論では、成長とは、他者の依存からの自立の進展と自他の役割を交替し

て考える能力の伸長を意味している。コールバーグはこの成長概念のもとに、道徳的成熟の発達過程を三つのレベル——各レベルはそれぞれ二つの段階を含むので合計六段階——に整序した。最初のレベルでは、善とは自分にとって都合がよいことを意味するにすぎず、役割交替能力の進展がみられるその第二段階においても、たとえば、弟妹の世話をして權威たる親の歓心を得ることで自分にとって都合のよい事態をもたらしそうとする自己中心性をまぬかれない。だが、役割交替能力がさらに進展すると、周囲が自分に期待する役割を内面化するようになる。

この第三段階では、第一レベル（前慣習的レベル）の自己中心性は悪と判定される。成長は前段階の否定を媒介として達成されるからだ。第二レベルで善と判定される行為は、第三段階では身近な周囲の人びとの期待にそうことであり、第四段階では（役割交替に想定される他者が社会の構成員全体に広がって）法や規則の遵守である。第一レベルでは、自分を都合よい状態ないしは不都合な目にあわせる力のある權威の意向が善悪を規定していたのにたいして、第二レベル（慣習的レベル）では、善悪の判定規準は内面化される。とはいえ、その規準は周囲の他者や社会に由来している。この第二レベルの克服は、そもそも法や規則は何のためにあるかという疑問に想到し、自分自身でその基礎づけを試みることで達成される。こうして第三レベル（脱慣習的レベル）の最初の段階である第六段階では社会全

体の幸福という功利主義的な基礎づけが考えられ、最も成熟した第七段階では（カント倫理学を連想させる）普遍妥当性や良心にもとづく首尾一貫性が道徳的に適切な行為の性格とみなされる。すなわち、他者への依存からの自立と役割交替能力の進んだ先に到達される道徳的成熟とは、さまざまな状況の個性性を抽象して類似の状況にたいして普遍的にあてはまる原理原則をみずから構想し、その原理原則にしたがって等しい条件の者を等しく扱うことができるようになることを意味している。

これにたいして、ギリガンの調査によれば、普遍的に妥当すると思われる原理原則の適用によって道徳的葛藤を解決しようとする考え方は男性にはあてはまるが、女性は当該の状況にまきこまれていくひとりひとりの事情の違いを気づかつて最善の解決策を考えるようになるしかたで成熟していく。ギリガンは前者を正義の倫理、後者をケアの倫理と命名した。後者の発達モデルでは、自己中心的な第一レベル（前慣習的レベル）から、周囲の人びととそれぞれを気づかい、その人びとを自分が援助する責任を感じてその期待に応える第二レベル（慣習的レベル）へと移行する。しかしながら、たんにそれだけでは自己犠牲に陥ることに気づくと、第二レベルの考え方は自分自身にたいして正しくないと理解し、自分自身を含めて誰もが誰かにケアされる必要があるという普遍性を帯びた認識に至る（第三レベル。脱慣習的レベル）。幾人かの論者が疑問を呈したのとは

ちが⁽⁶⁾い、ケアの倫理は正義の倫理から普遍妥当性を密輸入したわけではない。両者の普遍妥当性の描像は異なる。正義の倫理では、普遍妥当的な原理原則が一律に適用されることで普遍性が確保される。これにたいして、ケアの倫理では、ケアする者がケアしうる範囲には限界があることを承知しつつ、ある者がケアできない範囲は別の者がケアするというしかたでケアする／ケアされる関係のネットワークのなかにすべてのひとを編み込んでいく。この普遍性をギリガンは「誰もが他人から応答してもらえ、仲間に入れられ、誰ひとりとして取り残されたり傷つけられたりはしない⁽⁷⁾」と表現している。

こうしてまず発達心理学の内部で、はたして道徳的成熟の発達過程は複数あるのか、あるとしてそれは性差に対応しているのか、それとも文化的要因に対応しているのかなどの論点が争われた。ギリガンの問題提起はコールバーグ理論のジェンダー・バイアスを指摘した点でフェミニズムと連帯できるとともに、女性の固有性を主張する点で性役割の再生産に陥るおそれをフェミニストの論者から批判された⁽⁸⁾。

さて、道徳的成熟とは何かという問題は道徳（倫理）とはどういうものかという問題と不可避に結びついている。したがって、ケアの倫理の問題提起は不可避的に倫理学にも波及していく。次に、ケアという概念が倫理の諸規範のなかで占める位置、ケアの倫理が現代の諸倫理理論のなかで占める位置を論じ

ることにしよう。

二・二 倫理の諸規範のなかでのケアの位置づけ

さまざまな倫理規範はばらばらに存在しているわけではない。諸規範のあいだにある結びつきにもとづいて布置すれば、次のような見取り図が描けるだろう。

正義 (justice) とは、各人にその者にふさわしいものが帰せられることである。帰せられるべきものを入手していない者はそれを授与される権利 (right) が自分にあると主張するだろう。実際に、その権利をもつ原因ないし資格、すなわち権原 (entitlement) のあることが認められるならば、その者にその権利が授与される。同じ条件ないし資格を満たしている複数の者たちのあいだで、それを正当化するに足る理由がない場合に異なる処遇をするのは公平 (impartiality) に反する。たとえば、各人が自分のよいと考える生き方（ロールズはこれを善の構想と呼んだ）を選んで自分でそれを追求する能力——すなわち自律 (autonomy) の能力——があるとすれば、善の構想を追求する権利は各人に平等 (equality) に与えられねばならない。その者の権利にたいして他の者はその権利を侵害しない義務 (duty) ないし責務 (obligation) を課せられる。したがって、誰もが自分の善の構想を追求する権利をもつとともに、他人を自分の善の構想を実現するためのたんなる手段にしてはな

らないという人間の尊厳 (human dignity) の承認を要請する。これらの一群の規範によって組み立てられた倫理観は、権利と義務の対概念や平等や公平という規範が象徴するように、原則的に対等で相互的な人間関係を想定している。それゆえ、この倫理観は平等で自由な、たがいに依存しないという意味で自律した個人から成ると考えられた近代社会に適合し、それゆえ、近代社会の形成を推進した社会契約論、社会契約論を源とするリベラリズム、さらにはカントの義務倫理学はこの倫理観と親和的である。^⑨そしてまた、平等や公平という規範が原理原則の普遍的な適用を示唆し、自律という規範が他者への依存からの自立を意味していることから明らかなように、コールバーグ理論、すなわちギリガンのいう正義の倫理はこの倫理観に親和的である。

だが、社会の構成員のすべてが他に依存しなすむわけではない。そうした弱者への援助を促す倫理規範といえ、まずは、善行 (beneficence) (この語は「相手のためになる」というときの「ため (benefit)」と語源を一にする)、善意 (benevolence)、そこにキリスト教的背景が加わるならば慈悲 (charity)、アガペーなどが思い浮かべられよう。これらの規範は、先の規範群とちがって、援助する側と援助される側とのあいだの不均衡な力関係を前提している。いいかえれば、援助される側には援助を要求する権利は原則としてない。援助される

側が援助する側に示すべき適切な対応は感謝である。援助する側からすれば、これらの規範は不完全義務にとどまる。不完全義務とは、その義務を果たすべきすべての事例について義務を遂行しつくすことはできないのだから、したがってそれを履行しなくても非難されないし、逆に遂行すれば賞賛に値するという性格の義務である。

ケアもまた、助けを必要としている者への援助を促す規範である。しかも、ケアは相手を「気づかう」ことであり、よくない展開が予想されるときには「相手のことが気がかりだ」という事態にもなりえ、そのことは「相手を大切に思う」から起こりうる。この強い感情的要素から、一見したところ、ケアは愛に近い概念であるようにも思われる。実際、コールバーグ派は、ケアを身近なひとにたいして発動するものと考え、すべての人間がケアされるべきだというケアの倫理の主張を「万人にむけたアガペー」^⑩と解釈した。しかし、これは誤解である。たしかに、愛しているなら相手をケアするだろう。愛はケアをとまなう。だからといって、ケアは必ずしも愛をとまわらない。たまたま同じ車両に乗り合わせた乗客が倒れ、そばに自分しかいないなら、大半のひとは倒れたひとのことを気づかい、せめて駅員を呼ぶ程度の行動はするだろう。この場合、明らかにそのひとへの愛はない。

すると、ケアは愛までには行かないまでも、善意や善行の一

種とみなすべきだろうか。たしかに、倒れたひとは助けてくれたひとに感謝するだろうし、倒れたことはたまたま近くのひとに助けを求める権利の権原であるとはいいたい。ケアはこれらの特徴を善意と共有する。しかしながら、倒れたひとのそばに自分しかいないならば、せめて駅員に連絡する程度の気づかいはずべきであって、その明白な状況に応答 (response) することなく放置してしまう人間はその無責任 (irresponsibility) を非難されてしかるべきだろう。だとすれば、この場合の援助する義務は不完全義務とはいいたい。より正確に言えば、責任にはとうてい履行しつくすことができぬ無限責任から履行を当然期待されて不履行は非難されるべき有限責任にいたる射程があるのだが、ケアもまたそのような幅広い射程をもっている。ケアの倫理の論者の多くは子育てをケアの範型とみなしている。親による子の放置、保護責任の不履行は明らかに非難の対象である。この意味で、ケアは善意と異なる。したがって、ケアと責任とは、正義と権利を基底とする規範群とも、また善意から慈愛にいたる規範群とも別の規範群を形成している。

二・三 現代の諸倫理理論のなかでのケアの倫理の位置づけ

一九七一年のロールズの『正義論』公刊後、一九八〇年代にかけて倫理学の分野ではひとつの風景が形作られた。一方に、歴史的には社会契約論にしたがって社会を描き、権利と正義を

倫理の基礎に据えるリベラリズムがある。その系譜のなかで、国家による再分配によってセーフティネットを社会のなかからかじめ組み込んでおくロールズの正義論と国家の機能を最小限にとどめて分配は市場にまかせるリバタリアニズムとが分岐する。他方に、このリベラリズム全体にたいして、共同体における文化や伝統の共有を重視するコミュニタリアニズムが対峙する。その発想の源のひとつはアリストテレスであって、ここに徳倫理 (virtue ethics) が復権する。リベラリズム対コミュニタリアニズムの対峙は、ヘーゲルの意味での道徳と倫理、したがってカント対ヘーゲルの対峙を継承している。⁽¹⁾ さらには、社会契約を否定して共感にもとづいて人間関係を描いたヒュームに依拠する論者や所有権に代表される個人に帰せられる権利よりも社会全体にとっての善を優先する功利主義の論者も加わって、現在の倫理学におけるさまざまな争点が形成されている。

この風景のなかにケアの倫理をおくと、ケアの倫理は自律した個人という人間像を批判する点ではリベラリズムよりもコミュニタリアニズムの陣営に属すかのようにみえる。しかし、ケアの倫理は共同体の伝統に依拠するわけではなく、むしろそのフェミニズム的な問題提起という出自からすれば保守的伝統には与さない。したがって、ケアの倫理はリベラリズム対コミュニタリアニズムという対立陣営のどちらにも属さない。

上述の一九七〇年代以降の倫理学の状況に明らかのように、現代の倫理学は社会政策論に深く関与し、政治哲学と重なり合う問題領域の考察を深めている。ところが、ケアの倫理にたいしては、個々人の状況を配慮するケアは家族や友人関係のような私的領域にのみ適用し、公的領域では正義の倫理が適応するという反論が根強くなされてきた。しかし、これはもはや時代遅れの認識といわざるをえない。教育、看護、介護が家庭だけで行われているのではなく、社会的問題となっている現状をみれば、そのことは明らかだ。だからこそ、ラディック、ヘルド、ノディングス、キティが試みているように、ケアの倫理の多くの論者たちがケアに根差した社会政策論を提言している⁽¹²⁾。その意味でも、ケアの倫理は現代の倫理学の問題状況にコミットしている倫理理論である。

以上、ケアの倫理が現代の倫理学の状況のなかで、どのような意義をもち、位置を占めているかについての私の考えを示した。以下、本稿の主題に進もう。

三、ケア関係における自己像——可塑的な自己

三・一 ケアの目標——相手が「それらしくなる」こと

ケアという概念を日本語に訳せば「気づかい」は適切な訳語のひとつである。だが、ケアの倫理というケアは、たんに気を

遣っているという心理状態にとどまるのではなくて、相手を助けるなんらかの行為をするか、少なくともその必要があればいつでもしようとする態度を要請する。それゆえ、ノディングスは *caring* という動名詞を用いて、ケアが行為であることを強調している⁽¹³⁾。ただし、ケアは——ノディングスのケアリングもまた——特定の行為をさすというより、行為の性格づけを表わしている。

たとえば、日本では、看護をケアと呼ぶ場合がある。この訳語は、治療 (*cure*) との対比のもとで、看護が疾病そのものだけでなく病気に苦しんでいる患者そのひとに対応することを強調するためにできたのだろう。そのことには相應の意味がある。しかし、この訳語は二つの点で支障を生むおそれがある。ひとつは、治療を含めた医療行為全体が病人そのひとのことを気づかうべきであって、ケアとキュアの分業を強調しすぎるとかえってそれがでなくなる。もうひとつは、看護という特殊な職務をケアと呼ぶことで、ある行為を性格づけるために用いられる前述のケア概念の広がりを理解する妨げとなる。いささか混乱をきたす言い方になるが、看護という意味でのケアは、ここにいうケアである場合もあれば、その意味でのケアからははずれている場合もありうる。さて、それでは、どのような性格をもつ行為がケアと呼ばれるのだろうか。

ケアに不可欠な条件として、ノディングスは「動機の転移」⁽¹⁴⁾

を挙げている。その行為をケアする、自分のためにするのでなく、ケアする相手のためにするという意味である。したがって、ケアとして性格づけられる行為では、ケアする側はケアする相手を自分の思うように操作したり、ましてや自分の思いどおりに強制したりするのではない。それがたとえ相手がある方向に導くような行為であるとしても、メイヤロフの表現を借りれば、ケアする側はケアする対象が「『それらしくなる』ことを望んでいる」⁽¹⁵⁾のでなくてはならない。それゆえ、前述の看護の例でいえば、事前に定められたマニュアルや処方のとおり患者の世話をして、その結果、患者が快復したとしても、それが患者のためにそうしているという意識なしに行われたのなら、看護という意味でのケアではあってもここでいう意味でのケアではないわけである。

三・二 可塑的な自己

しかし、「それらしくなる」の「それ」とはどういうことだろうか。たとえば、ある子どもがサッカー選手になりたいと望んでいるとしよう。その子どもを指導するサッカーのコーチは、サッカーがうまくなるようにその子どもをケアするだろう。先ほど、たまたま行きずりのひととを世話する例をケアの例として挙げたが、ケア関係とは典型的には相応の時間の幅をもった関係である。というのも、一時の援助だけで相手が「それ

らしくなる」ことは難しいからだ。

ところで、本人がそうなることを意図して望んでいるというわけではない場合も、ケアは成り立つ。乳幼児の子育てにあつては、「それらしくなる」とは、「その子どもが順調に育つならそうなるであろうようになる」ということ——私たちはそれを端的に（身体的にも、精神的にも）「大きくなる」とか「育つ」と言い表わす——を意味している。「大きくなる」ことはその段階の子どもが意識して望んでいるわけではないとしても、その子どものためによいことであろうから、子どものためにそうなるように気づかうことは前述の意味でのケアである。

それでは、そのひとがまさにそのひとらしくなるという場合はどうだろうか。サッカーの上達や子どもの成長には、めざすべき理想やその達成度を測る尺度が存在している。この場合にはそれがない。「誰それさんらしくなる」ことにあらかじめ定められた方向はないからだ。それにもかかわらず、あるひとをケアするとは、そのひとがそのひとらしく生きることができるよう気づかう場合も含んでいる。なぜなら、そのひとのことが気づかうとは、そのひとが他のひとと共通してもちうるような性格や資質になることを気づかうだけでなく、そのひとがどのような性格や資質であろうとも、究極的にはそのひとと自身のことを気づかうことであるはずだからだ。その場合のケアの対象を言い表わすために、私は伝統的な哲学・倫理学の概念であ

る「人格 (person)」を用いたい。というのは、人格とは、スーパーマンが指摘するように、他の存在者と共有する性質に対応する「何であるか」と問われるものではなく、「誰であるか」と問われる存在者だからである。⁽¹⁶⁾これはたんなる抽象的な論議ではない。前述のサッカー選手の例であっても、実際には、そのひとが他とちがうそのひとらしいあり方でサッカー選手となることがめざされているのであって、一般的な意味での成長についてすら、私たちはその子どもの固有な性格や体質に応じた成長を望んでいるからだ。

子どものみならず、すでに性格ができあがったと思われるおとなにも「そのひとらしくなる」ということはありうる。たとえば、病気や障害や老いのためにそれまでそのひとの生活のなかで中核的な意味をもっていたことができなくなったとしても、そのひとはなおも自分にできることの範囲のなかでそのひとらしく生きようとするだろう。そのひとがそのように生活できるように助けることはやはりケアといえる。そのひとしくなることはそのひとの生に最後までともなっている。だとすれば、自己とその生はいつでも作り上げられていく途上にあることになる。ケアという概念は、このように自己や生を可塑的なものとして描き出す。

三・三 ケアする側も可塑的である

可塑性はケアされる側だけにあてはまるわけではない。ケアする側にもあてはまる。動機の転移にもとづく真のケアであれば、ケアする側は自分がケアする相手のおかれた状況に留意してその相手がそれらしくなるために必要なことに気づくようではなくてはならない。そのためには、相手を助けるには自分がどのようなであればよいかを自分ひとりで決めてかかるのではなくて、相手をケアするなかで相手の状況に応じて自分自身を変えていく用意がなくてはならない。その変化がどれほど深い次元で起こるのかは、もちろん、ケアする側とケアされる側とのケア関係の深さによる。しかし、程度の深浅の違いはあれ——一生涯続く家族関係から一時のクライアントや客の要望に耳を傾ける仕事上の関係にいたるまで——、ケア関係のなかにいるケアする者とケアされる者の双方はケア関係をとおしてそれぞれ変容していく。

四、ケア関係の構造分析

四・一 ケア関係の構造分析

それでは、ケア関係とは具体的にはどのようなものか。ひとつの事例を引用しよう。⁽¹⁷⁾その事例は「関係を結ぶ手段としてユ—モアを繊細なしかたで用いること」⁽¹⁸⁾と題されている。看護実

実践の紹介としてはそこに重点があるのかもしれない。だが、ここではケア関係の構造を分析するためにその事例を用いよう。

十九歳の女子学生ジェーンが自殺を図って精神科研究病棟に入院した。両親は行動科学者で、彼女は赤ん坊のころから父親の実験の被験者にされていた。担当看護師のライアンは、ジェーンが殺鼠剤を用いて自殺を図ったことはそれと無関係ではないと推察する。当初、ライアンはジェーンとなかなかコミュニケーションをとることができなかった。ジェーンはことばよりも絵を介して反応し、ライアンが信頼できる人物かどうかを試しているようにみえた。ジェーンの自殺念慮がふたたび高まると、彼女は他人に心中を覗かせまいとするように緑色の毛布にすっぽり身を包んでしまう。ライアンは話のできぬまま病室にとどまるうちに、ふとジェーンの姿は彼女のペットにしている亀にそっくりだと気づく。そして、次の機会に亀を話題にした。すると、ジェーンは、亀の一匹がうつ状態であること、その亀が今どのように感じており、どれほど不安にちがいないかと、まるで亀が人間であるかのように語りだす。それがきっかけとなり、その後、彼女は病室を出てグラウンドを歩きながら看護師と話し合えるようになる。ついにはライアンの報告によれば、「彼女が私や他の看護師を信頼するようになるにつれて（中略）、私たちも彼女を信頼でき、すると今度は、彼女が自分を信頼し、自分に頼れるようになった」⁽¹⁹⁾。

ケアの倫理は、ひとはいつでも傷つきうるものだからケアを必要とする旨指摘する。しかし、この事例が示しているように、ひとはあまりに深く傷ついてしまうと、ケアする側をも自分を傷つけるものとして捉えてしまう。いいかえれば、最もケアを必要としている状況で、ケアは挫折しうる。そうなのは、ケアする側がケアを必要とする側からの信頼をまだ獲得していないからである。だがそれだけでなく、ケアされる価値を本人が自分のなかに見出せない状態にある場合もある。この事例はまさにそうである。なにぶん、ジェーンは父親から受けてきた扱いを内面化してしまい、自分自身を実験用マウスのように思い描いているのだ。とはいえ、ひとは意識のあるかぎり、おそらくなんらかのしかたで自己をケアせざるをえないようにできている。この場合には、緑色の毛布にくるまって他人との交渉を拒むことがそれである。ただし、それによって何を気づかい、大切にしているか、「それらしくなる」ことの「それ」は本人にもはつきりしていないにちがいない。

他者のあらゆる接近を遮断するようなこの態度が、看護師がジェーンのペットの亀を話題にすることで溶けていったことは示唆的である。ここに注意すべき点は二つある。

ひとつは、自殺を試みるまでに自分自身にたいするケアを失っているジェーンにも、ペットの亀というケアの対象があったという点である。しかも、看護婦の目には、ジェーンがその亀

とそっくりであったということは含蓄深い。そのことは、ジェーンが亀という自分ではないものに託して自己をケアしていたことを意味しているからだ。図式的にいえば、自己は自己ではないものをケアすることで自己として成り立っている。この指摘は新しい発見ではない。それは、意識はつねに「何かについての意識」である（すなわち、ひとはつねに何かを意識しつつ生きている）というフッサールの志向性の概念を、さらにこの概念を継承したハイデガーの現存在の関心という概念を、ケアということばで言い換えたにすぎない。しかしながら、フッサールが志向性を認識論の文脈で、したがってまた真なる認識を根底とする学の基礎づけという文脈で論じ、ハイデガーが存在について考えるために存在者の現われる場として現存在を探究する文脈で論じたのとちがって、ケアの倫理は「ひとはつねに何かをケアしている」という事態を「ひとは（自分ではない）何かをケアすることで自分を支えることができる」とか「ひとは何かをケアすることで生きがいのある人生を送ることができる」というふうに読み解くにちがいない。なぜなら、ケアは「大切にする」という意味を含んでいるのだから、何もケアしない生とは大切なものが全然ない生を意味しているからだ。たんに自己だけをケアすることはできない。なぜなら、自己とはいかなる内容を失っても端的に同一なものだからである。自分以外のもの（それが、たとえば、自分の生きる目標や夢であ

れ）をケアすることを介して、それをケアしている自分をケアするというしかたではじめて自分を大切にすることができる。

この構造を定式化するために、フランクファートの一階の欲求と二階の欲求の概念を援用しよう。²⁰「私は……を欲求する」という一階の欲求にたいして、「私は『私が……を欲求する』ことを欲求する」は二階の欲求である。フランクファートのこの議論を援用すれば、ケアは次の構造をもつ。すなわち、 $D(x, p)$ で「 x は p を欲求する」を表わし、 $C(x, p)$ で「 x は p をケアする」を表わし、この命題の名辞化（すなわち、「 x は p をケアする」を「 p をケアする x 」に変換したもの）を p_x で表わすとすれば、

$$C(x, p) \equiv D(x, p) \ \& \ D(x, p_x)$$

という論理式が成り立つ。

さて、先の事例で第二に注意すべきは、ライアンがジェーンをケアすることができるようになったのは、ライアンがジェーンのケアしている亀に注意を向けたという点である。このことを一般化すれば、ケアすべき相手をケアするということは、その相手がケアしている物、あるいは、ケアしている事柄をケアすることをおしてであるということが出来る。先の論理式を用いれば、あるひと x が他のひと y をケアするとは、

$$C(x, y) \equiv C(x, py)$$

と表記でき、しかも、前述の定式化にしたがって、 y が x をケアするとは、同時に y が p をケアしている y 自身をケアすることなのだから、

$$C(x, y) \equiv C(x, D(y, p) \ \& \ D(y, py))$$

が成り立つ。このことはライアンが直接かつ独自に亀を大切に思う必要がないことを示している。ただライアンはジェーンをケアしているからこそ、ジェーンがケアしている亀に配慮しているわけである。あるひとをケアするとは、このようにケアされる側のケアがケアする側のケアのなかに組み込まれる入れ子構造が成り立つことを意味している。

もちろん、この図式にそのままではあてはまらない事態は容易に思いつく。たとえば、 y が明らかに x の破滅につながるような x をケアしているとき、 y そのひとをケアする x は x の x へのケアを援助しない。たとえば、麻薬中毒者が麻薬を欲求しても、麻薬中毒者をケアするひとはこの欲求を援助しない。だがその場合でも、ケアする側は、もし中毒患者が中毒から立ち直ればケアするであろうこと（たとえば、健康、社会復帰など）をケアしている。入れ子構造は依然として成り立つ。かり

に、 y がケアしているあらゆることを x がケアする気にならないうとすれば（人間相互の類似性からいって厳密にそういう事態がありうるかは疑問だが）、ついに x は y をケアする関係に入ることはいかならないだろう。

四・二 みまもる、後ろから支える、よりそう、向きあう

対人関係ではしばしば「相手にしっかりと向きあう」ことが推奨される。しかし、前述のように、ケアが拒否される場合がありうる。たとえばこちらが相手をケアするつもりで近づいていく場合でも、相手がこちらを脅威とみなす状況では、向きあうという態度は適切ではない。まずは「みまもる」ことしかできない。だが、ケアが所期の効果を上げるためには、（乳幼児や永久に意識を失ったひとのケアのような事例は別として）ケアされる側がケアする側を自分をケアしてくれるひととして認めることが重要である。もしそのように相手がこちらの援助をある程度受け入れるようになったら、いわば「後ろから支える」ようにしてその相手のケアする対象 x へのその相手のケアを援助することになるだろう。さらに、（ジェーンがグラウンドを歩きながら看護師に話すようになったときのように）相手がこちらの援助に積極的な意味を見出すようになったなら「よりそう」態度に移行する。たがいに独立の人格として話のできる「向きあう」態度が成り立つのはそのあとである。そして、相

手がこちらの援助を必要としないようになったなら、いかえれば、相手が自分を自分でケアできるようになったら、ケア関係は終了する。

とはいえ、ひとりのひとは $p, q, r, \dots$ 等々をケアしているものであって、そのうちのどれかについては他人の援助を必要とするかもしれない。たとえば、生計の管理、食事や衣料のニーズの充足はできても四肢の障碍のために移動に困難がある場合がある。ひとは多くの場合になんらかの点で他人のケアを必要としており、だからこそ、ケアの倫理は、誰もが誰かにケアされるべきだというケアのネットワークを構想したのである。

すると、ケア関係の最終的な目標は、ケアされる者が他のひとをケアすることができるようになってこのケアのネットワークの一員になることではないのか。理想はそうである。ただし、もはやそれが可能とは思われないひとへのケアをケアとして認めるためには、ケアの目標をそこまで高めることは控えよう。

ケア関係は明らかにケアされる者の人格の尊重を含意している。だが、誰もが人格である以上、人格の尊重というだけでは各人の個別の事情や差異は看過されやすい。これにたいして、『 x が y をケアする』とは『 x が y をケアしている y をケアすることである』というケアの入れ子構造は、 y の内容の違いにおいて各人の違いに留意している。ケアの倫理はそのように

誰をも個別のひとりとして尊重することを意図するものである。

五、ひとは、なぜ、他のひとをケアするのか

五・一 傷つきやすさと責務

しかし、ケア関係が「相手を大切にする」ことであると同時に「相手が気がかりだ」という両義性をもつものならば、ひとは、なぜ、ケアする者となろうとするのか。たとえば、ケア関係に立ち入らぬことでさびしく乏しい人生となるとしても、むしろケアの負担を回避するほうが自分にとって楽であるという意味で合理的だとはいえないだろうか。

先ほど、ケアを「万人にむけたアガペー」とみなすコールバーク派の解釈を示した。すでにその誤りは指摘したが、無限に愛する力をもつ神のあふれる善意を表すアガペーにケアをなぞらえることは、それ自体誤りであろう。先ほどの、たまたまひとが倒れたところに居合わせた者が倒れたひとを気づかうという事例に戻ろう。なるほど、倒れたひとを手助けする者はそれだけの力を備えていなくてはならない。一般化すれば、ケアする側はケアされる側を援助するだけの力を備えた存在者であり、ケアされる側は相対的に弱者にほかならない。とはいえ、ケアする側は力が横溢しているからそうふるまうわけではなく、ケアされる側が助けを必要としているからそうするにすぎ

ない。その必要がただちにわかるのは、助けるべき側もまたいつなときそのひとと同じように他人の助けを必要とするかもしれない傷つきやすい存在だということを自覚しているからである。この意識を普遍化したものが、誰もが誰かにケアされるべきだという、ギリガンの提示したケアのネットワークにほかならない。あるひとが助けを必要としている。私がある場にいるのはたまたまのことにすぎない。それにもかかわらず、私にそのひとをケアする責務がふりかかってくるのは、「ふたりともそこに生きているという事実によって」⁽²⁾である。しかし、私はその責務を放り出してその場を立ち去りたくなるかもしれない。私がある場にとどまるのは、もしも自分が相手を放置したら相手の身に何が起こるだろうかという思いからである。逆に、ケア関係を打ち切るならば、その相手を気づかう自己を放棄したことは、深淺の程度の差はあれ、なにがしか自分がどんな人間かという本人の自己理解に痕跡を残すだろう。

五・二 自分がケアする者であることの必要性

この分かれ目において、ケアする側がケアするほうを選ぶ内発的な動機は何だろうか。看護学者の武井麻子はこう答えている。自分自身が他者に「必要とされることを自分が必要としている」⁽²⁾と。先ほど、ひとは自分以外のものをケアすることによって自己として成り立っていると指摘した。ケアの対象は、前述の

とおり、人生の目標でも夢でもよい。だが、その目標や夢が本人にとって価値をもつのは、本人がそれをケアしているからにほかならない。そのケアが挫折し、その目標や夢がもはやなんら魅力のないものになってしまうこともありうる。ひとは、通常の場合、自分がケアするものによって自分を支えて生きていくとしても、しかしながら、いかなる場合にもその自己肯定ができるほどには強くはない。だからこそ、ひとは他者による承認もまた必要とする。その場合、ケアする側は自分以外の他人をケアすると同時に、ケアされる側からケアする者として認められることを介して、自分の存在理由をつなぎとめている。私のケアを必要とするひとがいると信じることで、私はときに襲いくる生の不安——すなわち私が生きていることに意味はないのではないかという疑念——に抗して自分を支えることができるわけである。

このことは、ケアが究極的には利己心によって成り立っているということの意味しない。利己心という概念は他のひとの存在に優先して成り立っているものをさすが、ここで述べている自己は、自分以外のものをケアすることで成り立つ自己であり、ケアする過程をとおして変容していく可塑的な自己なのだから、利己心の根底にある強固に一貫する自己ではない。

とはいえ、誰かに必要とされることが自分には必要だという思いは、たしかに利己心につながる可能性も含んでいる。

自分を必要とする者が自分の手から離れそうになるとその自立を阻み、いつまでも自分に依存するようにしむけ、それによって自分の生きがいを保つ共依存の関係がそれである。しかし、前述のように、ケアは、ケアの対象がそのひとらしくなることを目的としており、けっして自分の望むとおりに支配することではない。したがって、共依存関係はケア関係の必然的に行きつく先ではない。共依存関係はケア関係の墮落として本来のケア関係からすれば排除されるべきものである。

五・三 ケアと生

しかしながら、自分がケアする相手からの承認すら確保できない場合もあるのではないか。先のジェーンの事例は結果的にはケア関係の成立をみたが、一般的には、ケア関係が成立しない可能性はあるし、あるいはまた、いったんは成立したケア関係が破綻する可能性はいつでもある。その場合、ケアする側自身がケアしようという気持ちを失いかねない。ノディングスはみずから進んでケアする気持ちが働いているケアを自然なケアリングと呼び、それができなくなったときになおも続けようとするケアリングを倫理的ケアリングと呼んだ。それを可能にするのは倫理的自己である。私の理解では、それは「私は『私がケアする者である』ということをケアする」ということにほかない。⁽²³⁾ 先の定式化 $C(x, dx)$ を用いれば、この p は、「私

がケアする」ことなのだから、この事態は、

$$C(x, C(x, p))$$

と表記できる。明らかに、これは基礎づけとしては成り立たない。自己言及的な循環だからだ。裏返していえば、倫理的ケアリングの放棄はなんら自己矛盾に陥らない。

それにもかかわらず、おそらくケアの倫理がケアを支持することを主張できるのは、これまで述べてきたように、ケアが生きるということ、あるいはまた、自己というものの在り方に関わっている概念だからである。すなわち、最も根底的な——というのは、人びとの身に起こるどのようなことも生なしには起こりえないからだ——次元に関わる概念だからにほかならない。

ヘルドがいうように、「ケアを要求するのは生であり、ケアなしにわれわれは他の何ものももたない⁽²⁴⁾」。このように生そのものを肯定するケアの倫理は、それまでのほとんどすべての倫理理論がとりあげることのなかった子育て、その機能を果たす家庭という主題に着目する。ギリガンが正義の倫理と名づけた近代の正統的な倫理理論は（それが義務倫理学であれ、功利主義であれ）、現在生きている人間のあいだに正義になかった関係が構築されることを目的としている。しかし、現在生きている人間同士に正義になかった関係が樹立したとしても、次世

代の育成なしにはその社会は存続しない⁽²⁵⁾。ヘルドが註するよう
に、「ケアなしには子どもは生き残らないし、尊重すべき人格
も存在しない⁽²⁶⁾」。したがって、ヘルドは「経験界の住人である
かぎりの人格は畏敬の真の対象ではない」とするカント主義者
にたいして、「ケアの倫理は逆に、経験界の存在としての新生
児を畏敬の対象とする⁽²⁷⁾」と宣言した。けれども、生を援用して
倫理を基礎づけようとする試みは基礎づけとしてそれほどわか
りやすいものではない。なぜなら、倫理学は伝統的に、生その
ものというよりも、善き生であるかぎりでの生を肯定してきた
からである。

これにたいして、その内容を問わずに生そのものを肯定する
発想を理解するには、たとえば、次の詩のほうが助けとなるだ
ろう。室生犀星の詩「けふといふ日」である。

時計でも

十二時を打つとき

おしまひの鐘をよくきくと、

とても 大きく打つ。

これがけふのおわかれなのね、

けふがもう帰つて来ないために、

けふが地球の上にもうなくなり、

ほかの無くなつた日にまぎれ込んで

なんでもない日になつて行く。

茫々何千年の歳月に連れこまれるのだ、

けふといふ日、

そんな日があつたか知らと、

どんなにけふが華やかな日であつても、

人びとはさう言つてわすれて行く。

けふの去るのを停めることが出来ない、

けふ一日だけでも好く生きなければならぬ⁽²⁸⁾。

最後の行は、それまでの行から論理的に飛躍している。「け
ふがもう帰つて来ない」から「けふの去るのを停めることが出
来ない」までの叙述は動かしがたい事実である。ところが、詩
人は最後の行で、突如、規範を語る。「けふ一日だけでも好く
生きなければならぬ」。事実から規範へのこの飛躍は論理的
に理由づけられるものではない。かりに、永久に存在する者が
いるとしよう。茫々何千年のなかの一日としてのきょうは、そ
の者の目には特別視する意味はないはずである。それにもかか
わらず、この飛躍は読者に納得がいき、詩人の思いと同様の反
省へといざなう力をもっている。それは読者である私たちが永
久に存在する者ではなくて、生き物、したがっていずれ死ぬ存
在者だからにちがいない。茫々何千年と比べれば、私たちの一
生は「けふ一日」と同然である。しかし、その一生を生きる本

人にとって一生はその一生しかない。そこに思いいたると、最後の行にいわれたことに心を寄せることになるのである。

犀星はまた次のような詩も書いている。

あなたは何時までそこにゐるのだ、

人は群れ 人は去り

円柱にもたれてあなたは誰を待つのだ、

夕刻の時はすでに去り、

あなたの目は悄気てしまひ、

泣き出しさうである。

風さへさむく捲いてくる。

あなたの待つひとはもう来ないだろう、

僕もまた人にはぐれて此処に立つ、

この僕とあなたの間際を取持つ人はない、

その間際はたうに逸れてゐる、

あなたは此処で笑顔を失ふ、

僕も またあなたといふ瞬間を失ふのだ。⁽²⁹⁾

前述のように、ギリガンはケア関係が成り立つ基盤を究極的には「ふたりともそこに生きているという事実」においた。しかし、実際にはこの詩のいうように、関係を結びうる状況にある者のほとんどと私たちは関わることなく生きている。すべて

のひとと深いケア関係に入ることはできない。ケアの倫理もそのような実現不可能な要請をしていない。ケアの倫理が説いているのは、私たちはケアする者としての自分の限界を意識しつつも、誰もがその傷つきやすさゆえにケアされねばならず、そしてまた、一日は過ぎ去るがゆえに大事にして生きなければならぬということにほかならない。それは理論的な基礎づけというよりは、生きている者への訴えである。自分も他人も等しくそうであるような傷つきやすい存在者を、あるいはまたその過ぎ去りやすい生を、現に私たちがケアしているのであるならば——大事に思い、それゆえ気づかい、したがってまた気がかりで、それについて心配しているのであるならば、あるいはせめても、かつていつときでもそのようにケアしたことがあったのであるならば——、ケアの倫理が語る規範は私たちにとってなにがしかの説得力をもつのである。

六、結語

本稿は、ケアの倫理を中心とする先行研究にもとづいたケア概念の理解のうえに立って、ケアする者とケアされる者との関係（ケア関係）のなかで自己の概念はどのように考えられるか、ケア関係はどのような構造をもっているか、ケアする者はなぜケア関係に入るのか、という三つの問いをとりくんだ。本

稿はこれらの問いにたいして、順に、可塑的な自己、ケアの入り子構造、ケアと生の関わりを介して回答した。最初に断ったように、これらの主題は直接に倫理的な主題ではなく、むしろ存在論的な主題というべきだろう。だが、ケアの概念はこうした自己や生に関わる抽象的な思索に不可避的に通じていく可能性をもっている。本稿に示した見解はまだ十分な展開にいたっていないが、それは今後の課題として、とりあえず本稿ではケア概念のそうした含意を示しえたことを成果としたい。

注

- (1) メイヤロフ、ミルトン、『ケアの本質——生きることの意味』、田村真・向野宜之訳、ゆみる出版、一九九七年。（初出は、*On Caring*, Harper Perennial, 1972.）
- (2) Frankfurt, Harry, *The Importance of What we Care about*, Cambridge University Press, 1997（ここに収録されたその中核をなす論文“The importance of what we care about”の初出は *Synthese*, vol. 53, 1982.）
- (3) 品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、二〇〇七年、とくに第九章と第十章。また、品川哲彦、『ノモスとピュシスの再考——ケアの倫理による社会契約論批判』、『法の理論』三三三号、成文堂、二〇一三年、三二二六頁を参照されたい。
- (4) 本稿は、麗澤大学モラロジー研究所において二〇一六年三月二四日に「ケア関係、可塑的な自己、ケアと生」と題して行なった講演をもとにしている。当日、水野治太郎、服部英二、大野正英、立

本教夫、竹内啓二、竹中信介の諸氏にはさまざまな角度から重要な示唆に富むご質問をいただいた。この場を借りて感謝を申し上げます。個々の箇所にお断りをしていないものの、本稿は、いただいたご指摘に応答するつもりで当日の原稿に加筆修正を加えて成ったものである。

- (5) Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, p. 94.
- (6) 「すべてのひとへの拡張がどのように達成されるかは明らかではなす」(Blum, Lawrence, A., “Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory”, in *Ethics*, vol. 98, no. 3, 1988, p.473)° キムリックもケアの倫理は「平等な道徳的価値という普遍主義的原理をうけていれていない」と考えてこの批判を支持している (Kymlicka, Will, *Contemporary Political Theory: An Introduction*, Clarendon Press, 190, pp. 270-271)°
- (7) Gilligan, op. cit. p. 63. この点についてはまた、品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、前掲、一五六一一五八頁を参照。
- (8) これについては、品川、同上、一四七一四八頁、一九四二〇一頁、二六〇—二六四頁を参照。
- (9) ただし、ここでの自律概念は、自分ひとりの幸福をめざす傾向性から意志を解放して道徳法則にしたがった生き方を選ぶというカント固有の意味の自律ではなくて、自分自身の生き方を自分で決めるという J・S・ミルの自己決定 (self-decision) の概念に近く、また、カントは人間の尊厳のもとに本人による自己の人格のたんなる手段化も禁じている。これらの点について保留をつけておかなくてはなるまい。

- (10) Kohlberg, Lawrence, *Essays on Moral Development, vol. II, The Psychology of Moral Development*, Harper & Row Publishers, 1984, p. 355.
- (11) ロールズ、リバタリアニズム、コミュニタリアニズム、アリストテレス、ヘーゲルについては、品川哲彦、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、二〇一五年、第十二十七章で論じている。これに関連してケアの倫理については同書第十九章に論じている。
- (12) Ruddick, Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, 1989; Held, Virginia, *The Ethics of Care Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, 2006; Noddings, Nel, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, 2002; Kittay, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, 1999, Routledge. 私は、『ノディングス、ヘルドについては、拙著『正義と境を接するもの』、前掲、第九十章に集中的にとりあげ、ラディックについては同書第七章に言及しており、キティについては、拙稿「ノモスとビュシスの再考——ケアの倫理による社会契約論批判」に言及している。
- (13) Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984. 日本では川本隆史が「世話」という訳語をあてている「気づかい」という訳語よりは行為に踏み込んだ訳語といえよう。川本隆史、『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークへ』、創文社、一九九五年。
- (14) Noddings, op. cit. p. 16.
- (15) メイヤロフ、前掲、一九頁。
- (16) Spaemann, Robert, *Person Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, 2006, S. 253.
- (17) Benner, Patricia and Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Addison-Wesley Longman, 1989, pp. 17-19. 『現象学的人間論と看護』、難波卓志訳、医学書院、一九九九年、二二―二四頁。
- (18) *Ibid.*, p. 17. (邦訳二二頁)。
- (19) *Ibid.*, p. 19. (邦訳二三頁)。
- (20) Frankfurt, op. cit., p. 14.
- (21) Gilligan, op. cit., p. 57.
- (22) 武井麻子、「感情労働としてのケア」、川本隆史編、『ケアの社会倫理学——医療・看護・介護・教育をつなぐ』、有斐閣、二〇〇五年、一七頁。
- (23) このノディングスの倫理的自己の観念の分析については、品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、前掲、一七八―一八一頁を参照。
- (24) Held, Virginia, *The Ethics of Care Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, 2006, p. 71.
- (25) 同様の指摘は、ヨナスの責任という原理にもある。したがって、前掲、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』で私は第一部でヨナスを、第二部でケアの倫理を論じたわけである。
- (26) Held, op. cit., p. 71.
- (27) Held, *Ibid.*, p. 92.
- (28) 室生犀星「けふといふ日」、『日本の詩歌15 室生犀星』、中央公論社、一九七五年、三八五―三八六頁。
- (29) 室生犀星「失ふこと」、同上、三八四―三八五頁。

(キーワード：ケア、ケアの倫理、生)

