

論文

## 現代福祉と人格問題

中島裕明\*

### はじめに

本稿は、福祉に関する規範と根拠について考察するものである。

こんにち模索される地域主体の「コミュニティケア」への移行に関連して、あらためて「新しい貧困」が問われている。これは福祉国家危機論において取り上げられてきたが、たんなる財政的危機への対処だけでは解決しえない。

一般に国家や社会が認知する「個人」と、個人がみずから認識する個人すなわち「自己認識」との間には、落差がある。とくに福祉に関しては、この落差が大きく、これを縮小させることが「新しい貧困」の解決につながると考えられる。

福祉国家により財・サービスの分配を受ける「受給者」は、つねにその大半が高齢者や障害者、母子世帯である。受給者は、放置されるならば絶望的な貧困に窮することから、当該給付を受けている。ところがこの関係は、依存であるとみられる。福祉国家が行なう分配と受給者との関係を恒常的なものとし、結果的にかれら受給者の社会的に劣勢な地位を固定化してい

る。

このような福祉国家のメカニズムを修正し、福祉の規範を再構築するためには、なによりも人格の相互承認と、同時に福祉規範や福祉に関する道徳をめぐるコミュニケーションが重要である。

これらのプロセスをつうじて、社会や国家が認知する個人、いわば「規範的な自己」と、みずからが認識する「意欲的な自己」との落差が埋められる。福祉の受給者が固定化される事態は、ここから解消に向かうであろう。

本稿はこのような問題関心から、規範をめぐるコミュニケーションや、人格の相互承認について考察する。なかでも承認されるべき「人格」の概念について、二つの角度から掘り下げる。一つは、マクロ的・機能主義的なデュルケムのアプローチから、もう一つは、ミクロ的・現象学的なシュッツのアプローチに即して考察する。

### 1. 問題提起—現代の福祉とコミュニケーション

こんにち地域主体の「コミュニティケア」体制が模索されている。

\*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程6年

人口の激しい流動化にともない、人びとの社会的な帰属先は多元化し複雑化してきた。そのなかで価値観やライフスタイルはますます多様化している。

この状況に対応して、社会福祉の分野では、従来型・国家主導の「福祉国家」体制から脱却し、各地で独自に、地域ぐるみのサービス体制が築かれつつある。「コミュニティケア」は、このような地域単位の主体的取組みの、新しい福祉の枠組みである。

1990年代以降のイギリスの社会福祉改革は、コミュニティケアを制度化したことで知られる<sup>(1)</sup>。しかしまた慢性化した国の赤字体質の改善策としての一面ももつ。たんにサービス事業の脱施設化 (disinstitutionalization) や民営化 (privatization) をすすめるにとどまらず、公的部門全体にわたって、積極的に「成果主義」をとりいれた。そしてサービス実施の民間委託や、多くの出先機関を分離独立させてエージェンシー化をはかった。こうしたあり方は民間企業の経営手法に倣うものであり、ニューパブリックマネジメントとよばれ<sup>(2)</sup>、少子高齢化問題を共有する各国において改革の範型となっている。

しかしながら、そうしたニューパブリックマネジメントとしての側面を強調し、その結果として国の財政再建にむけ、なにがしかの成果はあげられたにしても、これを一方的に推進してゆくことは、受益者たる市民にとっては不可解でもある。

たとえ、個性豊かな民間企業がサービス実施にあたるにしても、そのことは必ずしも、サービスメニューの増加を意味しない。利用者がそのなかから、最も望ましいサービスを探り当て

られるだけの、豊富で多様なサービス選択肢の提示につながるとはかぎらない。むしろサービスを請け負った企業側では、採算性を考慮して、経営合理的にサービスの規格化・画一化をすすめる向きもある。

すると平均的な利用者像からはみだす、特別の症状や障害をもつ人びとは、サービス実施の対象者から外れてくる。また山間・離島といった過疎の地域を生活環境としている人びとも同様である。企業は、個人がもつ、ないしは個人を形づくる、個性的な差異のそれぞれに対応することを敬遠する。各利用者に対し、個々別々の待遇でとりあうことは、事業としての安定的な見通しをたてづらくし、コストの面でデメリットになるとみられるからである。

そこで利用者・市民の側に配慮しつつ、問題の発生を防ぐため、公的な監視を強化するとすると、さらに新たにコストがかかる。だが、そうした公的財政上のコストと、企業経営上のコストとの間で右顧左眄しているうちにも、必要とするサービスの、一刻も早い実施を、人びとは待っているのである。

ところで近年のグローバル化の影響は、社会福祉の分野においてもみられる。経済が地球規模へと拡大し、国境を越えた企業活動が容易になるにつれ、各国は、かつての負担水準を国内企業に求めにくくなっている。企業は、高額な負担を理由にして、いつでも国外移転できる。その結果、従来の国単位による高負担・高福祉のあり方は行き詰りを迎えている。

しかしそこで「福祉世界」や「国際社会福祉」といった新たな枠組も提出されてきている<sup>(3)</sup>。「福祉国家」にかわる、これらのアプローチは、国家の枠をこえる広い視野から、開

発論的アプローチをする点に特徴がある。国連などの国際機関と、各国政府、企業、NGO/NPOなどが協力・連携し、世界各地の貧困者や劣勢者の「自助」を後押しする。つまり、福祉の消費者と供給者は一致すると考えるのである。するとたしかに、この福祉は、国家による選別主義的な救済措置ではない<sup>(4)</sup>。

福祉多元主義や参加型福祉が脚光をあびる昨今、このような開発型福祉は、脱福祉国家の議論にまた別の文脈をつけ加える。いわゆる第三世界・アジア諸国の発展の現実を踏まえ、より住民生活に即した福祉とは何か、そのあり方を問うものである。

さてこうしてみると、現在の福祉をめぐる状況においては、相異なる二つの立場の間で「調整が図られること」が求められているといえる。先にふれた「コミュニティケア」に連なる状況下では、コストをはさんで相対峙する、企業の経営合理的な判断・価値観と、公正を求める公的・社会的な思考とが見出せる。その一方でまた、望ましい、必要なサービスをめぐって相対する提供者側と利用者側という構図もみられる。

他方で「福祉世界」や「国際社会福祉」の地平においては、自助をサポートする前提として、各地の貧困者・劣勢者個々のニーズが知られていなくてはならない。そのかぎりでは、サポートをする者とされる者との間に、やはり必要なサービスをはさんで差し向かう関係を見出せる。これは、開発論的視座からみる立場と、地域社会にねざした住民に固有の認識といった二者である。

そのうえで、これらの対立的な関係を見比べてみると、ある特徴的な性格を読み取れよう。

すなわち、対立する一方の側には経済的効率を追求する立場を、もう一方の側には社会的正義たる「交換の正義」を求める立場をみてとれる。このことは、現代の福祉をめぐる問題が、経済と社会の双方にまたがっていることを意味しよう。だとすると現代福祉が直面する問題に取り組むにあたっては、分化した経済と社会の双方を媒介し、調整する領域が重要になる。

ところでデュルケム (Durkheim, E.) もまた、経済と社会の中間領域にいち早く関心を寄せている。そして、この領域における問題の解決は、個人の内面的レベルで行なわれるものだとし、その文脈から「道徳」と「教育」の重要性を主張している。

周知のとおりデュルケムは、「規範」の問題に取り組んだ先駆者として知られる。その理論は規範理論の原点といわれる。それゆえにわれわれは、ここでデュルケムの展開した理論を再構成しよう。そのことをつうじて、一般に「規範」が問題化される次元と、そこに見出される「人格」と「自己」との関係について確認することが当面の目的である。

## 2. デュルケムの人格論

### —経済と社会の中間領域において—

#### 2.1 道徳の科学

経済と社会との間に位置する領域は、政治であるよりむしろ「教育」であり、その目的をなす「道徳」によって占められる。この見解は、デュルケムの道徳に対する問題関心から発している。デュルケムは道徳を「社会連帯」の端緒とみた。近代において自律した諸個人は、道徳を「行為規準体系」としてもつ。ゆえに、社会を構成する人びとに共通の、最も広範な準拠枠

という意味で、それは「規範」である。この「規範」を、道徳の実在性を通して描き出すことが、デュルケムの関心の的であった。

そうしてデュルケムは「道徳科学 (*la science de la morale*; science of morality)」の樹立に向かう。これには二つの意味がある。

道徳を哲学から解放し、科学の対象として位置づけることは、第一に、カントに代表される先験的・超越論的解釈から、その抽象性・非現実性を払拭することをさしている。道徳は伝統的に、カント哲学にねざして「義務」ないし「定言命令」とみなされていた。しかしこの解釈は、道徳が万人にとり普遍的であると強調するあまり、具体的な場面々々に適用し難い、現実離れした理論にとどまっている。

その一方で、当時新興勢力であった「功利主義」道徳論もまた、誤解を含むという。アダム・スミスに由来し、経済学に基づく、これも一種の道徳哲学である。

この理論は、経済学概念を社会認識に流用する。そして孤立した個人からなる集合体を「社会」とみる。それゆえ道徳は、経済上の利害得失を判断し、離合集散を企てる「利己主義」にひとしくなる。だが、この解釈は予定調和論であり、損得と善悪とが素朴に一致させられている。その結果、経済問題に優先する社会問題は存在しないことになる。道徳的に忌避すべき、犯罪の発生なども看過される。したがって「道徳科学」の第二の意味は、功利主義が見落とす「道徳的事実」を、その固有な姿において捉えることとなる<sup>(5)</sup>。

こうしてデュルケムは、「規範」の実在性を示すべきものとして「道徳」を取り上げる。それは、経済と社会のはざまに見出される。ゆえ

に自律的な個人が、みずからの生活経験のなかから「義務」として見出しながらも、なおかつそれに服することが、われわれの慈善や正義を包括する「希望」に適うものでなければならなかった<sup>(6)</sup>。

## 2.2 自律と人格

このような道徳的事実への関心を抱き、デュルケムは『社会分業論』を構想する。したがって「分業」は、デュルケムにとり、経済現象以上の何ものかであり、もっぱら効率の視点から解釈してはならない。「分業」は、疑いえない社会的価値の表明であり、あるべき社会連帯の像として解釈されねばならない表象である。この確信はやがて、人間の生活文化一般から「社会的事実」を分離させ、それを固有の観察対象とする「社会学」をデュルケムに創始させる。経済と社会の分離は、デュルケムの手により独立の学問として「社会学」を誕生させたのである。

さてデュルケムは、「義務」と「希望」という二つの要素から道徳を捉える。これらはそれぞれ「規律の精神」「集団に対する愛着」を本質とする。そして双方を両立させるものが、個人の「自律」である。したがって「自律」が増すほどに人は、規律ただしくなり、集団性を帯び、道徳的になる。この「自律」を習得させるものが「教育」である<sup>(7)</sup>。そして、自律的個人が社会的依存を深める必然性を明らかにしたものが、社会連帯論としての『分業論』である。それゆえデュルケムの説く「社会連帯」は、その起源が探究され、構成的な解明が施されている。社会存立の条件は「分業」である。それは、道徳的秩序であり、自律的な個人の確立に

由来しているという。

こうして『分業論』は、個人と社会の結びつきに関わるが、そのなかでたんに「個人 (individual)」というより「人格 (person)」の概念が登場する<sup>(8)</sup>。デュルケムは「人格」を「行為の自律的源泉 (autonomous source)」であるとし、諸個人の「具体的経験的可変的」な人格という視座から考察した<sup>(9)</sup>。そしてこのような「人格」を「資格」と言い換える。この「資格」は、人びとが天性の「自由意志」をはたらかせることだけでは取得できないと説明し、なおその「自由意志」が、人びとの行為に対して、固有の目的と動機を与えているのでなければならぬとする。

つまりデュルケムは、人びとのアイデンティティを二重に捉えている。「個人」と「人格」という二つの概念を分かち、「個人」は天性の自然的なもので、そこに人びとの「自由意志」も属性として含まれるとする。そして「人格」は、「自由意志」の行使が現実にもたらされたあとの、いわば努力の成果物である<sup>(10)</sup>。

こうしたデュルケムの議論は、二つの積極的な表明に結びついた。第一に、われわれはあまりに差異化されており、人間性以外にはほとんど共通性をもたない。このような初期条件のままでは、社会生活を送ることは困難である。したがって第二に、一人ひとりを「個人」として尊重するという倫理は、また同時に、われわれ全員に対し、同等の道徳的地位と「人格」の尊厳を授けるという倫理でなくてはならない<sup>(11)</sup>。

この議論をつうじて「道徳」とは、集団に埋没しているという意味で、他者と同質的な「個人」の状態を脱し、みずから規律を立てて、個性的に他者集団と関係する「人格」をめざすこ

とになる。このことは、社会を固有の観察対象とする眼差しからすれば、同質的な成員からなる伝統的社会の状態から脱却し、成員の各行為が個々に、独自のはたらきをしながら依存しあう社会を理想に据える。そして、社会の進化と機能分化とはここで、一致する。理想的社会にあって、機能分化を受容し促進する個人は、「人格」として個性化を遂げていることになるのである。

### 2.3 社会連帯と機能

このようにしてデュルケムは、独自の道徳的社会観を呈示する。この理想は、近代における「社会分業」に対応している。そしてこの主張は、「道徳」を脱伝統、ならびに社会的・歴史的に変化する、という文脈から再構築する。

そこで脱伝統化された「個人」は、社会的歴史的变化の影響を被りつつも、それをみずからに対する社会的歴史的要請と受けとめ、社会機能を分担する。「人格」とは、社会機能分担を属性とする個人であり、それこそが道徳的主体なのである。

ところでデュルケムは、機能分化を特徴とする社会連帯のあり方を「有機的連帯 (organic solidarity)」といい、伝統社会のそれと対置させる。伝統的な社会連帯は、同質的な個人の集合体であり、一個の冷たい無機物に喩えられて「機械的 (mechanical)」とよばれる。これに対し「有機的連帯」は、血の通った有機物が、高等になるにつれ、内的に器官・組織を発達させていることに準えている。

このように「有機的連帯」は、機能分化を特徴としている。この点は、市場による資源の最適配分を主張する論理にもみえる。では「有機

的連帯」は、市場をつうじた適正な人材配置をめざすことではないのか。

しかしデュルケムは、機能分担を「道德」とみなすことにより、この批判を紙一重でかわしている。「有機的連帯」は道德であるかぎり、あくまで利己主義的な動機によって、予定調和的に市場交換を達成する行為とは異なるからだ。それは、「義務」としての一面をもつ。つまり個人に対する強制や拘束の要素をも含むのである。

このことから「社会」は、「個人」に対し外在的であり、個人の利己主義を外側から抑制するところの、集団的な力として捉えられる。その意味で「有機的連帯」の主張は「社会」に固有の道德的秩序である。したがって市場万能主義を否定するのである。

しかしながら「社会」から発生する「義務」が、個人に対して外在的・拘束的に作用するという見解は、伝統的議論への後戻りのようにもきこえるであろう。デュルケムによれば、この「義務」は「制裁」をとめない、「原状回復」を強制する刑罰として現実化されているという。そして人びとが「義務」に服するのは、社会が「聖なるものの源泉」だからとする<sup>43</sup>。だがこのような議論は、道德と宗教との融合に傾き、結果的に「社会」の概念に過重な負担をかけている。それゆえに脱伝統の道德を提唱しながらも、旧来の共同体倫理との区別が難しくなっている。

また、この「社会」概念に対応する個人観にも難点が見出される。デュルケムの理論上「社会」に対し「個人」は、周辺的な地位にある。この地位は「人格」として規範的に高められることによって、本来の尊厳を取り戻し、当初の

地位からの埋め合わせがはかれる。有機的連帯とは、このような地位上の調整を原理とする。またこの原理が、デュルケムが社会批判を行なう際の規準でもある<sup>43</sup>。

しかしこのような地位の調整は、「個人」が発達することを前提にしている。「個人」は義務的に「人格」へと向上し、社会機能に応じて自己分化しなければならないという。だがその義務内容は、多種多様な人格と社会機能に応じ、変わりえよう。ゆえに個々の義務の妥当性をいかに判定するか、さらに問題が生じるであろう。とりわけ義務の不履行が、刑罰の執行をともなう場合には、個人に帰すべき過失責任をいかに同定できるのか。そこでもし、これを同定できるとすれば、「個人」は義務に服して「人格」を得る以前に、他者からの承認を得て、社会的責任を負うべき者として、すでに人格的アイデンティティを獲得していることになる。

それゆえ「社会」が、デュルケムのいうように個人結合の反映であり、また労働分割の要請元であるとすれば、「分業」は、その根底において、相互主観的な合意に支えられていよう。この場合のコミュニケーションは、目標設定のための討議であり、特定の「規範」の承認問題が焦点となる。そして、われわれが問題とするのは、このように目標を設定し、規範の承認が合意によって達成された前と後とでは、討議参加者の人格的アイデンティティに異同がみられるのかどうかの点である。

デュルケムにみられる「二重化したアイデンティティ」は、合意以前をたんに「個人」、合意後を「人格」と分かつことになる。だが「人格の相互承認」の問題を踏まえるならば、デュ

ルケムのいう「個人」にも「人格」を認めねばならないのではないか。

### 3. 相互主観的關係における「人格」

#### —現象学的アプローチから—

#### 3.1 自己認識と他者

「人格」の相互承認の問題は、個人が自己を確立する際に、他者による承認を必要とすることに焦点をあてる。そして自己認識に、他者からの承認（他者承認）が加えられるまでの時間的落差が、道徳的侵害につながる危険性を指摘しうる。そこで、他者承認に先だて、自己認識は、顧慮すべき人格的アイデンティティをすでもつのかどうか。この問題は、他者承認の権利問題に発展する。したがってこの問題の焦点は、他者が、どのような特性において、正当にも自己の確立に介入してこざるをえないのかとなる。

さて、この問題をめぐって現象学的アプローチは、自己と他者との関係を、相互主観的關係として捉える。このことは、議論の場におけるあらゆる人びとが、相互に所与の存在として認めあうことを意味する。つまり、相互主観的關係において「人格」は、所与のものともみなされるのである。

それゆえに特定の論者の存在は、他の論者の存在に対し、なんら優先する点をもたない。すべての論者が互いに対等な立場から、議論へと入る。また論者相互は、同等の資格・権利において、他の論者の存在を想定しつつ、主観を表明するということになる。

そこで、このような相互關係にあつて、自己認識と他者承認とは、自己が自己をみつめる眼差しと、他者が自己をみつめる眼差しとに、対

応させられる。そして問題は、双方の眼差しに、いかなる原理的相違がみられるかとの点に絞られてくる。しかしここでの相互性は、他者が自己をみつめる眼差しを、自己が他者をみつめる眼差しにひとしいものにするであろう。この双方に、形式上の差異は存在しない。したがって、われわれの課題は、自己による自己認識と、自己による他者理解の形式とを、比較検討するということになる。

ところで自己認識とは、「反省」によって可能になる。自己が自己について認識することは、自己に反省を加えることである。そこで反省とは、つねに「未来」へと向かう時間の流れに逆らつて、「過去」へとみずからがした経験を遡及することである。シュッツによれば、自己が自己を認識するあり方には、この形式以外にはありえない<sup>44</sup>。

しかし、われわれは時間の流れに即し、つねに未来へと移行する「現在」において、たえず主観的経験を継続中といえる。われわれは不断に流れる「いま」を経験している。したがって「反省」とは、この現在の経験を中断し、自己が志向的に、自己の関心を過去へと向けることとなる。そして、われわれの課題にとっては、この反省形式における時制変化が重要である。

自己の「現在」の経験とは、われわれの意識作用とその対象とが、つねに同時に現われることによって構成されている。われわれの関心と、その関心が向かう先とが、時間的落差をもたずに一致することから、われわれの現にある認識は成立する。そしてこの認識が、時間的推移に応じて次々と、自己に対して立ち現われてくるのが、自己の現在の経験である<sup>45</sup>。

ところが、この現在の経験における自己は、

便宜上「自己」とよばれるにすぎない。現在の経験のなかで、われわれはつねに、対象をとまなう不断の意識流を構成している。しかしこの意識流においては、対象となる諸事物がそのつど確認されているにすぎない。「何物かがある」あるいは「何者かがいる」「某かはどうである」等々と、その意識範囲を占めているのは、すべて「何ものか」の存在であり、その「何ものか」を意識する「自己」の存在は、意識範囲に上ってはこない。現在においてわれわれは、「私は『何物かがある』と意識している」など、自己の存在をいちいち確認せずに、諸対象・諸事物の存在を確認している。したがって厳密には、現在の「経験」のなかに「自己」は存在しないといえるのである。

それでは「自己」の存在は、どのように確認されるのか。それは「反省」の形式によるのである。反省の形式において、われわれは「過去」へと過ぎ去っていった経験そのものを、あらためて認識の対象とする。われわれはそこで、「現在」において確認された諸事物の存在事実が、複雑に絡み合い、束になっているのを、一連の出来事として認識する。その際に「自己」は、出来事を中心にいて、諸経験の主語であり主体として確認されるのである<sup>49</sup>。このことから「自己認識」とは、人びとの過去志向的な、経験的認識といえる。

そこで、このような「自己認識」のあり方に対し、われわれの「他者理解」とは、自己の「現在」の経験に対応するものと捉えられる。われわれは相互主観的な関係において、互いに「人格」の所与性を受け入れあっている。それはわれわれが、一方において「われわれ関係」を成立させていること、他方においてコミュニ

ケーション関係に入ったことを意味する。そして、これらの関係性はまた、自己とは異なる他の主観的な意識流が、所与的に存在することを、互いに受容するものである。

このような関係性において、自己と他者とを結びつけるものは、コミュニケーションという場の共有である。それは、一定の応答関係への期待が保証される過程に、相互が入り込んでいることにほかならない。したがって相互は、コミュニケーションの「過程」を共有する。この過程は、一定の時間の継続である。それゆえにコミュニケーション当事者相互は、まさしく「いま」という時を共有している<sup>47</sup>。

こうして場の共有とは、時間の共有である。コミュニケーション関係において、自己と他者は「現在」を共通の土台として、主観的認識をしあっている。したがって、自己も他者も、現在時制においてコミュニケーション相手を認識している。自己は、他者を、眼前の経過中の諸事物のひとつとして、認識するのである。

このようにわれわれは、他者を、現在において「経験」する。他者から自己への眼差しもまた同様である。そしてこの点に、自己認識と他者理解との決定的な相違を見出せる。それは、時制の相違である。

### 3.2 展 望 —むすびにかえて—

自己認識において確認される「自己」は、つねにみずからの「過去」の経験にねざしている。それはたとえ「未来」に向け行為を企てているにしても、その未来における自己は、予測的に設定された自己にすぎない。つまり「過去」の経験に照らし、将来もそうあるだろうとの確信のもとに、仮定された自己であり、あく

まで過去にねざしている<sup>98</sup>。そして、もとより「現在」には自己は存在しない。

これに対し他者理解は、つねに相手の「現在」を確認する。自己が「自己」を、つねに事後追認的にしか認識できないのに対し、他者の眼差しはつねに、相手の自己を、現にある姿で捉えているのである。そして、その意味において他者は、自己と共通の「現在」という時間的基盤に立ち、自己とともに現在をつくりつけている。他者は、そのような共同遂行者として、自己に関係しているのである<sup>99</sup>。

こうしてみると、われわれは現象学のアプローチから、三つの特徴を引き出せる。まず第一に「人格」の所与性が挙げられよう。そして第二には、自己認識における「自己」の特性である。これは、自己がみずから反省的な眼差しでもって、過去の経験を眺め、その経験の主体を求めた結果として得られた「自己」である。ゆえにこの「自己」は、回顧的地平における自己ともいえる。

そして第三番目として、他者理解における「自己」の特性が挙げられる。これは、自己認識によってはけっして知りえないところの、現にある「自己」の姿を把握する。それゆえ他者理解と自己認識とにおける「自己」の相違は、現在の経験をもとに、いままさに経験中の「自己」であるか、あるいは過ぎ去った経験のなかに客体化された「自己」であるか、という点にかかっている。これらの相違は、時制の問題である。

さてわれわれは、これら三つの特徴から、いかなる論理的帰結をもたらしうるのであるのか。以下にそれを三つの展望としてまとめ、本稿のむすびとして締めくくろう。

まず相互主観的世界における「人格」の所与性についてであるが、これは、発展的・資格的な「人格」概念を斥けるものである。デュルケムにみられたような、なんらかの努力の成果物ではない。われわれは相互主観的世界において、「人格」たることを目的としていないのである。

このことは、デュルケムにあっては個人の存在に対し「社会」の存在が先行していた点に対比させて、次のようにいうことを可能にする。すなわち現象学的にみれば、個人に先行するのは別の個人、つまり他者の存在である。そのうえで個人と社会との関係を求めるならば、そこに先後関係はない、同時なのだということである。

したがって、あらゆる「排除」の不当性がここで、コミュニケーションの拒否という形で一層明確になる。なぜならこの拒否は、個人と社会の同時発生性から顧慮すれば、自分自身の存在否定となって突き返されるからである。

しかしまたこのことは、場合によっては、翻って集合的社会観をも否定しよう。社会であれ他者であれ、個人に優先しないということは、同様に、個人に対し後れをとらないことを意味する。社会の原因は、個人ではないのである。だがすると、社会の「規範」を「個別意見の総和」とみなすことは難しくなる。いわゆる民主的な「積み上げ型の議論」を是認し難くするであろう。この点で「人格」の所与性は、それのみでは経済的効率性と社会的正義とを媒介するコミュニケーション原理として不足である。

つぎに第二点目として、自己認識が他者承認を必要とせざるをえない理由についてである。

これは、自己認識がみずからの現在の姿にわずかに後れるから、ということになる。この時制上の問題は、とくに自己の将来に関わる政策決定が行なわれる際に影響するであろう。

自己は将来を選択するにあたり、必然的に他者の眼差しを必要とする。このことは、諸々の政策決定における「公開」の原則を根拠づける。つまり「透明性」の原理がここに見出せるのである。また同時に、諸選択を理性的なものにする。なぜなら対話を促進するからである。

こうして「自己」に対する「他者」の時間的優越性を念頭に置くならば、われわれのコミュニケーション原理も変容してくる。「自己」を確立し実現してゆくために、「他者」を必要する原理は、利益でもなく、心情でもなく、時間の重みに対する気遣いを基礎にすることになる。

だがその一方で、つねに他者の手を借りる形式は、厳格に形式化されると、独我論的要素を含む一切の「真理」概念をわれわれに放棄させることになる。とりわけ社会福祉の場に眼を転じるならば、このことは、尊重されつつある「自己決定」の有効範囲をあらためて問題視させることになる。

そして最後となるが、われわれはここで冒頭の問題に帰ろう。1990年代以降、現実の問題として、福祉分野もまたグローバル化の影響を被っている。福祉国家体制から脱却して「福祉世界」や「国際社会福祉」を形成する動きが目立つ。

そこで国際ボランティア活動の隆盛とともに、福祉は「自助」中心の取組みに変移しつつある。しかしこれはどこまで発達させることができるのか。この領域においても「自己決定」

の問題は降りかかってくるであろう。やはり「自己認識」をめぐる問題は不可避といわざるをえないのではないか。

しかしながら、いずれにせよ現在行なわれている活動においては、その根底に相互主観的な世界了解が存するとみられる。その意味では自助とはいえ、むしろ「相互扶助」の視座から捉え直すべきであろう。このような問題設定から、さらに積極的な議論がいかにか可能であるか、今後はより現場の活動に即して考察検討してゆきたいと考える。

〔投稿受理日2004.11.25/掲載決定日2004.12.2〕

#### 注

- (1) イギリスのコミュニティケアに対する志向はすでに、1968年の「シーボーム報告」における「コミュニティに立脚した、健全な家族志向サービスを行う部局を地方自治体に設けること、また住民の誰もがそのサービスを受けられるようにすべき」との勧告、そしてそれに対応する1970年の「地方自治体社会サービス法」施行といった経緯にも見出せる。だがこれは国民の意向をより吸い上げる仕組みをつくったにとどまり、依然として政府が自前のサービスを直に提供するあり方は維持された。それゆえ政府・民間企業にくわえて独立した「ボランティア・セクター」の三本柱が連携してサービス提供をする、本格的なコミュニティケア体制の実現をみるには、なお70年代の慢性赤字深刻化、80年代のデレギュレーション政策下における民営化推進と、それにとまなう地域格差と「新しい貧困」の発生を踏まえ、これらを反省した1990年の「国民保健サービス及びコミュニティケア法」成立まで待つことになる。したがって、この点においてコミュニティケアはまた、いわゆる「政府の失敗」と「市場の失敗」の反省を踏まえた体制といえる。Seebohm Committee, *Report of the Committee on Local Authority and Allied Personal Social Services*, HMSO, 1968. 小田兼三訳『地方自治体と対人福祉サービス（シー

- ボーム報告)』相川書房, 1989年。Department of Health, *Community Care in the Next Decade and Beyond*, HMSO, 1989。小田兼三監訳『英国コミュニティケア白書』中央法規, 1991年。Goodwin, N. et al., Explaining Geographical Variation in the Contracting Out of NHS Hospital Ancillary Services, *Environment and Planning A*, Pion Publication, 1995, pp. 1397-1418。
- (2) ニューパブリックマネジメントにおいては市場原理が政府活動に導入され、効率的な政府がめざされる。その特徴は、組織の再編と分権化、業績指標 (PI) の設定、雇用形態の見直し、発生主義会計などにみられる。個別の政府活動のそれぞれに目標 (goal) と優先策 (priority) が設定され、政策課題の明確化が図られる一方で、緊縮型予算編成が維持されるとともに、民間部門への移管・委託が奨励される。このことから、アカウントビリティ向上に寄与し、コスト抑制がすすむ。だがその反面、社会的優先事項の評価が、予算計画の規模内で、予算配分の妥当性に置きかえられるため、公正さが効率性に劣る傾向にある。Johnson, N., *Mixed Economy of Welfare*, Prentice Hall, 1999。Pollitt, C. et al., *Public Management Reform*, Oxford, 2000。山本隆『イギリスの福祉行財政—政府間関係の視点—』法律文化社, 2003年。
- (3) 国民国家の垣根を越えた「福祉世界 (welfare world)」という発想は、すでにミュルダールにおいてみられるが、1990年代以降、グローバル化の進展とともに「新しい貧困」が国際問題化している現在では、いっそう切実な課題とみられる。この背景には、途上国への政府開発援助の失敗のほか、脱国境的な資本移動が隆盛化するもて移動先現地の労働市場が不安定になり、各地で雇用秩序の崩壊や低技能労働者の切り捨て、貧困者の固定化と過酷化がすすむ実態をみてとれる。「国際社会福祉」もまた同様の視点をもち、それゆえ岡田の定義によると「国際社会福祉とは、国境を越えた地球規模の社会福祉を実現するために、地球規模で生起する生存問題、生活問題、社会問題に対する社会福祉的取り組みとしての研究・教育・実践の総称である」といわれる。Myrdal, G., *Beyond the Welfare State*, Greenwood Press, 1960。
- 北川一雄『福祉国家を越えて』ダイヤモンド社, 1963年。OECD, *A Caring World: The New Social Policy Agenda*, Paris, 1999。牛津信忠他監訳『ケアリング・ワールド—福祉世界への挑戦—』黎明書房, 2001年。UNDP『人間開発報告書 1999』北谷勝秀他監, 国際協力出版会, 1999年。Midgley, J., *Social Welfare in Global Context*, Sage publications, 1997。京極高宣他監訳『国際社会福祉論』中央法規出版, 1999年。岡田徹「国際社会福祉の意義と課題」松本眞一編著『現代社会福祉論』ミネルヴァ書房, 1998年, 287頁。
- (4) 「選別主義」とは、制度に定められた給付の範囲を決定する方式の一つであり、「普遍主義」と対をなす。選別主義では「資力調査 (means test)」が実施され、所得状況などが一定水準以下の場合にのみ受給できる。普遍主義では所得・資産に関係なく、高齢者や障害者など特定の範疇に該当することを条件に受給できる。この点から選別主義は、受給者にスティグマを与え、補足率が低まる傾向にある一方で、公的制度と民間市場の二重構造を生じさせ、結果的に社会統合を危うくしやすい。また普遍主義は、全体として費用も莫大なうえに、必要性のみみられない範囲にまで給付がわたりやすく、結果として垂直的再分配の効果も弱まりがちとなる。一般に福祉制度の発展は、選別主義から普遍主義への移行とみなされるが、いずれもニーズ策定が政府や企業など供給側主導である点に変わりはない。京極高宣監『現代福祉学レキシコン』雄山閣, 1998年, 133-134頁。高澤武司『現代福祉システム論』有斐閣, 2000年, 34-35頁。古川孝順『社会福祉学の方法』有斐閣, 2004年, 225-226頁。
- (5) 経済学と功利主義に対するデュルケムの批判的態度は一貫している。『分業論』では「経済的活動は道徳の進歩に貢献するどころか、「犯罪と自殺が最も多いところは、大産業中心地である」として、「経済的活動が道徳的事実を明らかにする外部的徴候をあらわしていないことは明白」という。これと同主旨のことを『規準』では「経済学者たち、わけても正統派経済学者たちの理解し、説明する経済生活はすべて、結局のところ、富への欲望という純然たる要因に支えられている」と指摘し、「では、道徳についてはどうか」

と問いつつ「人は、個人のおのれ自身にたいする諸義務というものを、倫理の基礎においている」のだという。それゆえ経済学者たちにとって「社会生活とは本質的に自然発生的なものであり、社会とは自然物である」が、それは「社会を人間の心の基本的諸本能によって基礎づけているにすぎない」と断言する。この態度は『社会学と哲学』に至っても崩されることなく、「道徳を合理的に説明しようとはしているが、その特殊の性格を否定し、その基本的観念を経済的技術の基本的観念と同列にまで低めて」しまう点、その結果「道徳上の強制の特質を根本的に誤解」せしめ、「義務とは何であるか、何に立脚しているか、どの点でそれは錯角ではないか、現実においては何に対応しているかを示す道徳の問題には近寄らない」のだとくり返している。Durkheim, E., *De La division du travail social*, Alcan, 1893. Halls, W. D., transl., *The Division of Labour in Society*, Macmillan, 1984, p. 13. 井伊玄太郎訳『社会分業論』上, 講談社, 1989年, 98頁。Durkheim, E., *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895, 宮島喬訳『社会学的方法の基準』岩波書店, 1971年, 205頁, 234-235頁。Durkheim, E., *Sociologie Et Philosophie*, 1924, 佐々木交賢訳『社会学と哲学』恒星社厚生閣, 1985年, 88頁。

- (6) 道徳がもつ「希望」としての側面について、デュルケムは『社会学と哲学』において集約的に語っている。「我々が我々自身を道徳の行為者となし得るためには、行為がある程度我々の興味を唆り、何らかの関係から望ましきものとして現れなければならない」、つまり「道徳的目的は強制的性質の他に望まれ、また望ましいものである必要がある」として、「望ましきものということ」を「義務」とならぶ一切の道徳的行為の本質とみる。そしてこの「望ましきものを人々は通常善と呼んでいる」のだとし、「希望」がたんなる恣意の表明でないことの根拠を「社会」に求めている。すなわち「各方面に生まれる混沌とした希望は社会が、もしくは社会のいろいろの部分、この状態とそれに対応すべき手段をどのように表象しているかを表明するもの」であって、そこで「我々がかくありたいと求める人間像は我々の時代、我々の環境の人間像である」。そしてまた

「人間が理想を構想するとすれば…それは要するに人間が社会的存在だからである。個人を押しやって個人以上に出られるようにするのは社会である。その手段を提供するのも社会である。社会が自意識を持つということのみによって個人から個人的性質を奪い去り、より高い生活の世界に導いて行くのである」と言明している。Durkheim, E., 1924, 同訳書, 54頁, 65頁, 90頁, 95頁, 96頁, 107頁。

- (7) Durkheim, 1893, Halls, W. D., transl., *op. cit.*, p. xxx, 240, 335. 前掲書, 上79頁, 下114頁, 下269頁。デュルケムにおける「自律」の概念の重要性は、『分業論』でこの語の使用がわずか三箇所ほどながら、いずれも論旨を決定的に方向づける箇所に配されていることからわかる。すなわち(1)主題を示した序文において「個人が自律的になるにしたがって、より緊密に社会に依存するようになるのはどうしてであろうか」と問い、答えを社会分業に見出そうとする箇所、そして(2)これを受けて社会分業が個人にもたらす影響関係を「われわれは、服従する習慣を失った統制にたいしては、これを堪えがたいものと判断するようになる。より大きな自律に向って獲得された権利が確立される」と考察しながら、結論に向け橋渡しする箇所、さらには(3)結論において全体を要約しつつ、われわれ各人はいかにして「人格」すなわち「行為の自律的源泉」として発達してゆくのか探求する箇所の三つである。しかしその理想的なあり方について継続的に議論するのは『道徳教育論』においてである。そこで「自律」は「人格」を理解するうえで抜き差しならぬ概念となり、「一定のものの考え方を強制的に押しつけてはならない」ことや「みずから自発的に真実として認めただけを真実として受け入れるべき」と展開される。要するにここでデュルケムは「行為を命令する行為が自由意志によって求められること、つまり自由意志によって受容られること」が必要とみており、「この自由意志による受容は、事実をふまえた受容以外の何物でもない」という。その結果われわれは「道徳がどの程度事物の本性から逸脱しているかということ」も知りうるし、「これを正常な状態にひきもどす術を手に入れることができる」のだという。Durkheim,

- E., *L'Education morale*, Alcan, 1925. Wilson, E. K. and Schnurer, H. transl. *Moral Education*, 1961, Free Press. 麻生誠他訳『道徳教育論』1, 明治図書, 1964年, 144頁, 154-157頁。
- (8) 『分業論』においては「人格」が「今後多くの人々の集合の唯一の核心 (the unique rallying-point for so many minds)」とされる結論部分や、また有名な「個人が一種の宗教の対象となってゆく」との一節につづき「人格の尊厳にたいする礼拝」といった表現もみられる。Durkheim, 1893, Halls, W. D., transl., *op. cit.*, p. 122, 333. 前掲書, 上284頁, 下264頁。
- (9) デュルケムは『宗教生活の原初形態』においても「人格」についてふれているが、そこでは「われわれは、感覚から脱し、概念によって思考し、行動しようよくなればなるほど、より人格的である」といい、カントを引きつつ「自らがもっとも直接的に接触している環境との関連において、相対的な自律をその属性としてもつ存在」とする。そしてあくまで「人格は、単に他のすべての者から区別された特異の主体ではない」から、これを「個別化」の事実と混同せぬよう注意しており、『分業論』の参照を促している。E・デュルケム『宗教生活の原初形態』下, 吉野清人訳, 岩波書店, 1941年, 65-70頁。
- (10) Durkheim, E., 1924, 前掲書, 65-66頁。デュルケムは「我々は特殊様式を有する規準によって命令される行為」すなわち道徳を欲するが、その際に「その行為に対する熱情, 熱望は苦痛, 努力を伴わずに果たされることはない」と述べている。
- (11) Miller, W. W., *Durkheim, morals and modernity*, UCL Press, 1996, p. 95ff.
- (12) Durkheim, E., 1924, 前掲書, 101頁。デュルケムは「あらゆる道徳的規準の中で個人の理想に関するものが、その起源を社会に有すること」を強調し、人格であるところの「人間を神聖にしたのは社会である。人間を優れて尊敬すべきものとしたのは社会である」。そして「社会が文明を構成するすべての知的財の源泉であり場所である」とする。
- (13) Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 2, Suhrkamp, 1981, S. 248f. 佐藤勉訳『社会システム理論の視座』木鐸社, 1985年, 105-109頁。
- (14) Schutz, A., Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, 1948, Natanson, M., ed, *Collected Papers 1*, Kluwer Academic Publishers, 1962, p. 172ff. 渡部光他訳「シェーラーの相互主観性理論と他我の一般定立」『アルフレッド・シュッツ著作集第1巻 [1]』マルジュ社, 1983年, 265頁。
- (15) Schutz, A., Some Leading Concepts of Phenomenology, 1945, Natanson, M., ed, *ibid.*, pp. 105-109. 同訳書「現象学のいくつかの主要概念」183-187頁。
- (16) Schutz, A., 1948, p. 169. 同訳書, 261-262頁。
- (17) Schutz, A., *ibid.*, p. 173. 同訳書, 266頁。
- (18) Schutz, A., Choosing Among Projects of Action, 1951, Natanson, M., ed, *ibid.*, pp. 74-77. 同訳書「行為の企図の選択」144-148頁。
- (19) Schutz, A., 1948, pp. 174-175. 前掲書, 267-268頁。