

哲学と社会福祉との関係について

幸 津 國 生

本稿の課題は、哲学と社会福祉との関係について考察することである。両者の関係について考察する場合、普通取り上げられる課題は、社会福祉にとって哲学的前提をなしているものは何なのかについて探究することであろう。この探究の方向は、社会福祉の哲学を形成する努力の中に示されていると考えられる。言うまでもなく、この方向のもとで捉えられるべき問題が今までにも探究されてきたことであろう。しかし、そもそも両者の関係はどのようなものなのかという問題の存在そのものが強く自覚されるようになったのは、比較的新しいことに属するのではないだろうか。この点を象徴することとして注目に値するのは、この問題に関わる文献¹の出版が近年顕著に見られるようになったことである。そのことから見て、この問題の自覚のうちに現在の社会福祉学の焦点の一つがある、と判断することが許されるであろう。そのような自覚の背景には、現代社会、とりわけ「先進国」的現代社会において、社会福祉をめぐる問題状況が複雑化し、社会福祉の在り方について、より根源的な反省、とりわけ哲学的レヴェルでの反省に迫られているという事情があると考えられる。この探究の方向が今後ますます必要とされることは、疑いない。本稿においても、この方向について可能なかぎり論究することにはなるが、しかし、ここではむしろ主としてこの方向とは逆に、社会福祉は哲学に対してどのような問題を提起しているのか、という点について考察する方向をとりたい。というのは、前者の方向が、社会福祉の前提として或る一定の哲学的立場を見出すということ自体に関しては、その哲学の内容につい

てどのような立場をとるとしても、今やいわば自明のものであると考えられるのに対して、後者の方向については、問題の存在自体が必ずしも認識されていないのではないか、と思われるからである。

この問題をめぐって、本稿では以下の三つの点について考えてみたい。すなわち、(I) まず、哲学と社会福祉とが一般的にどのような関係に立っているのか、という点が明らかにされなければならない。というのは、両者の関係を論ずるということは、言うまでもなく、両者が何らかの関係のうちにあることを前提しているのであるが、この関係の在り方の吟味によって本稿での探究の方向における問題がどのようにして生ずるのか、が示されるだろうからである。(II) 次に、人間の他のもろもろの活動との関連において、とりわけ社会福祉活動に隣接する分野の活動との関連において、当該の問題について考える必要がある。その場合、考察の根底に置かれなければならないのは、「人間」という根源的な規定である。何故ならば、諸活動はこの規定において共通の基盤を持つものだからであり、そしてそれぞれの活動の特殊性もこの基盤を前提にして初めて捉えられるのだからである。(III) さらに考察されるべきことは、とくにここで提起される問題が「先進国」的現代社会においてどのような意義を持つのか、という点である。この点を取り上げる理由は、当該の問題は原理的には人間の歴史全体を貫いて生ずる問題として考えられるべきものであるとしても、それがとりわけ前面に登場するのはいわゆる「先進国」的現代社会においてであると考えられるからである。

本稿の第一の問い、すなわち、哲学と社会福祉とがどのような関係に立っているのか、という問いに関して、この関係の存在そのものについて、この問題に関わる文献としてはおそらく早いものに属するであろうものであり、それだけに鮮明に問題を提起していると考えられるS.C. コーズ『ソーシャルワークの根源 実践と価値のルーツを求めて』に言及しつつ考えてみたい。

おそらくコースも認めるであろうように(68参照)、哲学が人間と世界一般に関してこれを全体として対象にするとすれば、あらゆる問題が哲学にとって問題となる。では、このことは社会福祉にどのように関わるのであろうか。このことに関して言われなければならないことは、哲学において問題とされることが必ずしも社会福祉(後に述べるようにコースにおいては社会福祉はソーシャルワークによって代表されていると考えられる)に直接的に関わるわけではない、ということである。言うまでもなく、哲学の対象となる問題は、社会福祉的問題の他にも多い。逆に言えば、社会福祉の対象となる問題は、哲学の問題のうち的一部分であるにすぎないのである。すなわち、「哲学の全領域がソーシャルワークに直接的な影響力をもっているとは限らない。ソーシャルワークは、存在の起源や、来世の实在についての概念に直接の関心を持つものではない。」(70)ということ、この関心の持ち方のうちに社会福祉的問題の特殊性も示されるはずであるということの意味するであろう。

では、その諸問題の中で社会福祉的問題はどのような特殊性を持つのか。その特殊性は、そこに現われる人間の問題のうちにあるのではないだろうか。この問題のうちに社会福祉的問題があると

するならば、ただちに問われるのは、哲学において人間の問題はどのような位置を占めているのか、という点である。哲学といえ、現在においては大学における講義科目になっているなど、或る程度制度化された一つの学問分野というイメージを否定することはできないであろうが、本来の在り方から見れば、それは、人間の自己への問いに関わっているのだから、すべての人間に関わる事柄であるはずである。そしてそのレベルにおいては、この問いに対して或ることがどのような問題を提起しているのか、が吟味されなければならない。このように見るとき、例えば、社会福祉が人間一般に対して提起する問題が、すなわち哲学にとって問題であることになる。そこで、われわれが哲学にとっての社会福祉の意義を捉えようとするかぎり、人間一般にとっての問題の中で、社会福祉の提起する問題の特殊性が明らかにされなければならない。

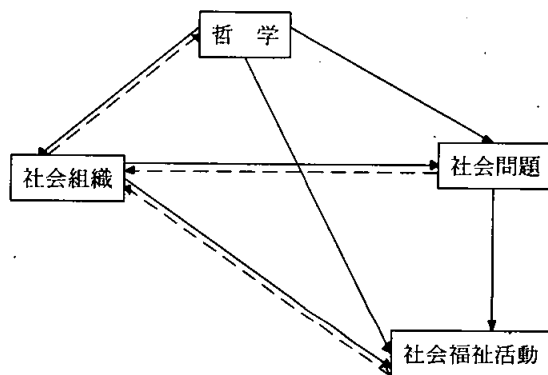
社会福祉が哲学的基盤を持つということは、少なくとも学のレベルにおいては自明のこととも言いうる。というのは、全ての学に哲学が浸透していると考えられるからであり、哲学は人間の活動全体の学的反省としてこの活動全体に対応し、そして社会福祉は人間の活動の一分野として捉えられるからである。だが、逆はどうだろうか。哲学は社会福祉的基盤を持つ、とは言えないだろうか。哲学が理性の営みであるならば、哲学は、この営みが行われる社会が社会福祉的であることを必要とするのではないだろうか。あるいは、理性の営みが十全に行われるためには、社会が理性的に組織されなければならないのではないだろうか。このように言いうるとするならば、哲学は社会を理性的に組織することに自らの課題を見出すであろう。すなわち、理性の営みとは、この営み自身が社会的に形成されていく過程なのである³。そして理性的に組織された社会とは、社会福祉の充

実した社会、あるいは福祉社会であると言えないであろうか。もしそうであるとするならば、制度化された学問としての哲学においては自覚されないことであろうが、社会福祉は哲学にとって基礎的な意義を持つということになるであろう。

哲学の諸部門において、主題から見てこのことに最も深く関わるのは、社会哲学であると言えよう。では、社会福祉の哲学は社会哲学との連関においてどのように位置づけられるのか。コースの捉え方では、最広義の社会福祉の課題は、「その社会のすべての人々のよい生活、幸福、満足を増進し確保するような条件を発展させサービスを供給する上でその社会がもつすべての関心と活動」(4)であるとされ、これに対し社会哲学は「最も望ましい種類の社会を実現するための諸価値および諸追及に関するもの」(8)であるとされており、前者の課題はほとんど後者のそれに合致するように見える。とすれば、社会福祉の哲学は社会哲学に合致することになる。しかし、これでは社会福祉の哲学の独自性は不明である。コースにおいては社会福祉の哲学という言い方はなされず、ソーシャルワークの哲学として捉えられている。ソーシャルワークとは社会福祉の一部をなすもの(4参照)とされるが、それは「社会の統合を維持し、その人間的、精神的諸資源を保存するためのその社会の諸努力の一局面」(8)なのだから、先の社会福祉の規定とはほぼ同一の事柄が問題とされている。そこでソーシャルワークの哲学と言われる場合、ソーシャルワークは社会福祉を代表していると考えられる。この哲学において注目されることは、「社会有機体の問題解決および予防の局面」(8)を表わすものとして、言い換えれば社会の有機性の回復および維持(喪失の危険に対する予防)の活動としてソーシャルワークが捉えられ、その哲学も、社会哲学との対比においてという形ではあるが、この活動の根拠づけとして極めて実

践的な観点から捉えられている、ということである。これに比べれば、社会哲学はなお一般的なレベルに留まっていると言えよう。

それでは、社会福祉活動は哲学にどのような影響を与えるのか。また哲学内部で言えば、社会福祉の哲学あるいはソーシャルワークの哲学が社会哲学あるいは哲学一般にどのような問題を提起するのか。この点がコースの視点には欠けているように思われる。すなわち、哲学と社会福祉活動の影響関係は、前者による後者への直接的な影響の方向が認められているのであるが、これとは逆の方向、すなわち社会福祉活動の哲学に対する間接的な、またはフィードバックによる影響の方向は認められていないである。さらに両者の間に社会問題が介在する場合にも、この間接的な影響は認められていない(76f、図参照。実線は直接的な影響を、点線は間接的な影響を示す。)



このような形で両者は関係するのだとすれば、何よりもまず哲学が先に存在することになる。そしてこの哲学が、いわば社会福祉活動を導いていくことになるわけである。だが、はじめに哲学ありきではない。はじめにあるのは何よりも人間ではないだろうか。そしてその人間が歴史的に社会福祉活動をなし、それが蓄積されて一つの観念となり、社会福祉の哲学というべきものになったので

はないだろうか。この哲学が社会哲学あるいは哲学一般の一部分をなすことは言うまでもない。あるいは、この哲学が人間観・社会観を創り、また変えたかもしれない。さらに存在そのものの捉え方を創り、また変えたかもしれない。このことは、歴史的に検証されていかなければならないが、さらに現代においては、社会福祉がすべての人間によって担われるとするならば、社会福祉は哲学に対して創造的意味を有することになるであろう。すなわち、社会福祉の哲学は社会哲学あるいは哲学一般の単なる応用といったものではないであろう。むしろそれは、後者の有機的な一部分でありつつも、独自の問題提起をもって後者の在り方に影響を与えるのではないだろうか。つまり、それが突き当たっている問題は、まさに社会福祉活動以外には、世界および人間の存在の在り方の中で他の何物も受け止めえない問題なのである。もちろん、哲学が世界および人間の存在の在り方を全体として問うとき、社会福祉は哲学の問いをすべて自己の問いとして立てるものではないであろう。しかし、社会福祉の問いがこの全体への問いの一部分をなすのは当然である。ただその際、哲学一般の原理を応用したものであるというよりは、むしろ原理そのものを新たに立てるという場合もあるのではないだろうか。例えば、障害者問題などの事実を前にしての社会福祉活動は、或る哲学の原理の応用ではなくて、むしろ哲学の原理が形成され検証される場であろう。この活動は、このようにしてその中で独自の領域を構成するものであろう。そしてこの活動が原理的に探究されることによって、社会福祉の哲学は明確な形をとるであろう。かくて社会福祉活動およびその原理的探究としての社会福祉の哲学は、哲学一般を豊富にするものであると考えられるのである。

哲学が実践へと「転換」される(72)という形で、実践は哲学によって基礎づけられるとはいえ、必

要との出会いによって実践の仕方も変わるのではないだろうか。このことは、相対主義(27,47)というコースの基本的立場にも関わっていると考えられる。相対主義とは、単なる既成の観念の組み合わせのそれではないであろう。それは、実践そのものの性格であるはずである。(にもかかわらず、人間の諸理想についての「普遍的・本来的性格」(48)という指摘がなされるのは何故だろうか。この指摘においては、これら諸理想の歴史的形成物としての把握がやや不明瞭であるように思われる。)

この点で、社会福祉の側から積極的に哲学に対して問題を提起していく必要があるのではないだろうか。もし哲学が社会福祉の側からのそのような問いに答えないとするならば、すなわち、哲学が社会福祉の必要性に示される「社会」の有機的統一の喪失の危機と対決しないとすれば、その哲学は哲学としての存在理由を少なくとも社会福祉的問題に関するかぎり、喪失せざるをえないことになる。そしてそのことは、その哲学が世界および人間の全体への問いという性格を持ちえないことを示している。すなわち、その哲学は哲学としての本来性に反しているということになるわけである。というのは、かかる性格の故にこそ、哲学は哲学として存在するのだからである。だが、何故社会福祉の側から哲学にあえて問題を提起する必要があるのだろうか。もし社会福祉がその目的を根源的なレベル、すなわち「社会」の有機的統一の回復というレベルにおいて実現しようとするならば、哲学に対して独自の働きかけをしていく必要があるだろう。というのは、このレベルにおいて人間の諸活動は統括され、哲学において集約的に表現されるのであるが、その諸活動の中で社会福祉は或る独自の側面をなしていると考えられるからである。その場合、社会福祉は自己の実践の蓄積の中から、自己の立場を示

していく必要があるのではないだろうか。

この点に関して「クライアントがいるところから始めること」というソーシャルワークの原則(43f)は、重要な視点を提供していると思われる。すなわち、人間と人間との関係の中で、ソーシャルワークの対象となる関係は、或る独自の局面を示しているのではないだろうか。そしてそれは、単にソーシャルワークにおける関係のみならず、人間と人間との関係一般にとって社会福祉的な関係が持っている意味を示しているように思われる。そこで他の隣接する分野における人間と人間との関係との比較において、社会福祉的な関係の独自性を明らかにすることに努めよう。

II

社会福祉的な関係の独自性を明らかにするためには、まずもろもろの関係を貫く問い、すなわち、そもそも何故一人の人間が他の人間に関わるのか、が問われなければならない。社会福祉的な関係の中では、この問いはどのように答えられるのだろうか。それは、宗教においては、多くは自己犠牲において働く「愛」というような表現で語られるかもしれない。それは、キリスト教の場合であれば、「アガペ」である。すなわち、例えば、「わたしたちは互いに愛し合うべきである」(ヨハネの第一の手紙 3章11節)という福音に従って、「誰ひとり子どもも、男の人も、女の人も、望まれない、愛されない、大切にされないと感じることがないように」と呼び掛けられる⁴。キリスト教以外にも、儒教における「仁」(例えば「夫れ仁は愛を主として、徳は人を愛するより大なるは漢し」⁵と言われるように)や仏教における「慈悲」(例えば「浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふごとく衆生を利益するをいふべきなり」⁶と言

われるように)という表現に示される或る共通の在り方がある。

しかし、ソーシャルワークにおいては、必ずしもそのような宗教的な信仰を前提とすることなく、宗教の場合に「愛」という形で提起された事柄が実現されなければならない。各人の宗教的信仰について配慮しなければならないにせよ、この信仰だけでは捉えられない人間と人間との関係が生じているのではないだろうか。あるいは、これをも「愛」と呼びうるとするならば、これまで理解されてきた「愛」の宗教的規定を捉え直し、非宗教的レベルにおいても妥当するようにその内容を再規定せざるをえないような関係が生じているのである。ただし、宗教的規定も、それが現実の人間の問題に対応しようとする場合には、非宗教的レベルにおいても妥当するような広がりを持つであろう⁷。もっとも非宗教的規定となると無制限に拡大され、したがって意味内容が希薄化することもあるので注意を要する⁸。

ソーシャルワークの関係においては、社会生活の上で基本的には自力で生活するという意味での自立的な人間同士において成立する関係を前提することはできないであろう。もちろんこのような関係も人間と人間との関係の在り方の一つとして想定されることは可能ではあろう(むしろ、これが普通に想定される関係であろう)。例えば、討議倫理学における「理想的コミュニケーション共同体」、あるいは「理想的発話状況」という設定における関係は、このような関係ではないだろうか。この関係は、そのプロセスに参加する者によって、そのルールが自覚的に形成されるような場面で成立すると考えられる⁹。また、領域は限定されているが、学校教育における授業の成立は、或る意味でこのような共同体の成立を示していると言いうるであろう¹⁰。言うまでもなく、人間と人間との関係は、そのような自立的な人間同士の関係に尽き

るものではない。このような人間同士の関係の想定に対しては、乳幼児や子どもはもちろん未成年人、老人や病人などが含まれていないことに対して批判されなければならない。言うまでもなく、「クライアント」はこのような関係で想定されてはならない¹¹。

ここでソーシャルワークにおける人間と人間との関係の在り方について考える場合は、そもそもそのような自立的な人間同士における関係が成立しうるのであるならば、ソーシャルワークの必要性も生じえないであろう。しかし、このことは、言うまでもなく、「クライアント」が基本的人権、その中でもかけがえのない人間としての自己決定の権利を持たないということの意味しない。人間が自立しているかどうかは、自己決定の権利を社会生活において行使しうるかどうかによって示されるであろう。「クライアント」のこの権利は、その行使のために援助されなければならないことがあるとしても、否定されることはありえない。もしそれが否定されるならば、そもそもこの関係をソーシャルワークにおける人間と人間との関係と呼ぶことはできない。それは、ソーシャルワークであるか否かを離れて一般に支配と服従の関係と言わざるをえないであろう。もちろんコースが言うように、自己決定は相対的であって絶対的なことがらではなく、状況による(46f参照)。その場合にはソーシャルワーカーの価値観がこの関係の在り方に影響を与えるであろう。しかし、その場合においても最大限自己決定の権利が尊重されなければならないのは当然である。しかも、ソーシャルワークにおける人間と人間との関係とは、後で述べるように、一方的な関係ではなくて、相互的な関係である。ただし、この関係は一般的な人間同士の関係とも異なっている。というのは、ソーシャルワーカーは、「クライアント」との間に人間としての信頼関係を持たなければならない

のは言うまでもないことであろうが、単に信頼される人間であるばかりではなくて、依然として専門家だからである。そのような関係は、他の場合ではありえない独自の性格を持っていると思われる。或る意味で教師と生徒との関係、また医者と患者との関係に似たところがあるかもしれない。しかし、これらとも異なる関係ではないだろうか。というのは、これらの関係が社会への関わり方においては、間接的なものに留まるように思われるからである。教師と生徒との関係は、とりわけ学校教育においては学校制度の枠が与えられており、生徒はこの枠の中で教師によって社会の現実そのものからは守られることになる。また医者と患者との関係は、主として患者の心身に関わることであり、患者の社会生活にも関わるにせよ、社会生活そのものを直接対象とするものではないであろう。これに対して社会福祉的関係においては、「クライアント」個人が直接に社会の在り方に関わる問題を持っており、ソーシャルワーカーもまたこの問題を受け止めざるをえないところにいるように思われるのである¹²。もちろんそれぞれの問題は単一ではなくて、相互に重なり合っているであろうが、社会福祉的関係は個人の社会生活に重点を置くところにその特徴があるのではないだろうか。

しかし、より大きな問題は、そのような専門家と「クライアント」との関係そのものにあるのではなくて、この関係をもうちに含みつつ、さらに社会全体において営まれる相互に何らかの問題を持った人間同士のごく普通の関係全体の中で、専門家と「クライアント」との関係にどのような意味があるのか、ということである。つまり、一般の社会の中でどのような人間と人間との関係が創られるかという点において専門家としてソーシャルワーカーの果たすべき役割とは何か、ということが問題であろう。ソーシャルワーカーは、この

関係の在り方について、他の分野にもまして自己の職務上の活動として、望ましい在り方が実現することを課題とし、その意味において、或る個人の社会性という人間一般の存在性格の実現という課題の尖端を担っているのだと言えよう。ここでは、一般的な形で「人間」が問題になっているのではない。それぞれが何等かの具体的な問題を抱えており、そのような者同士の関係において各人の社会生活が営まれていくのである。

ここで問題になっているのは、「人間」、そして「社会」の中身の問題である。社会福祉の実践は、「人間とは何か」という問いをつねに新たに立てる。実践そのものが「人間」の内容を創り出すものである。例えば、高齢化社会というものは人類にとって未曾有の経験である。高齢者の生き方において「人間」の内容が日々新たに創り出されていくのである。個々の人生の意味が深く問われ、家族などとのつながりについて、かつてなかったほどの深さと広さにおいて、人間と人間との関係の意味が生きがいの関わりにおいて問われる。このことは、われわれが「社会」についてどのような内容を創り出しうるのかという問題であり、それ故他の諸問題への広がりを持たざるをえない。それは、国際的には、例えば全地球的規模における生態系破壊に、また南北問題にどのように対処しうるのかということに関わる問題であり、国内的には、どのようにしてすべての差別を撤廃し、個々の人間がその生を充実させうるのかということに関わる問題である。ことさら他の諸問題に対する社会福祉の基礎的意義を取り上げる必要はないかもしれない。しかし、そこにおいては、いわばぎりぎりのところで「人間」とは何かが問われている。すなわち、社会福祉においてそこから他の諸問題への広がりを見据えることを可能にするような基礎的意義を見出すことができるのではないだろうか。このように言ったからといって、社

会福祉を従来考えられがちであり、今もなお見受けられるような或る暗いイメージで捉えてはならないであろう。われわれは、以下に見るように、むしろ社会福祉を「社会」の本質の実現として、現在の中に胚胎している未来として明るいイメージのもとに捉えなければならないであろう。

社会福祉が問題となり、その実現が求められるのは、「社会」がその本質を喪失しようとしている状態においてではないか。すなわち、そのとき「社会」はその中に生きる個々の人間の本来の欲求の満足、すなわち自己実現を可能にするはずの本来の機能を果たしていないという状態にあるのではないか。しかし、ここに言う「社会」が固定的なものと理解されてはならない。「社会」は、形成されていくものである。すなわち、「社会」の内容は、時代とともに変わっていき、充実させられるべき人間の本質規定の内容もそれに応じて変わっていくのである。諸個人の自己実現の欲求の総体としての社会的総欲求を満足させる「社会」の形成が問題になる。この形成において「社会」の構成員が例外なく、その個体としての存在を充実させることが実現されないかぎり、そこには弱者が登場せざるをえないことになる。社会福祉は、「社会」の総体性の欠如からのその回復の運動を示している。それは、いわば「社会」の本質の否定的自己表現であると言えよう。

「社会」は、一定の制限のもとにおいては、潜在的にしか存在しえないものであるが、あるいはそれ故に実践の方向を与える。その場合、社会福祉が傾向として潜在している総体性をいわばその実現に先行して現行の制度のもとで示していると考えられないだろうか。そのかぎりでは総体性は、これだという肯定的な形では示されえず、これではないという否定的な形でしか現れないとも言えよう。しかし、日々の社会福祉の実践は、その内容を創り出しているとも見られる。すなわち、

少なくとも現在の段階で想定しうる未来の姿が単に否定的な形においてではなく、肯定的にも示されている。すなわち、現在の中に未来が胚胎していると考えられるのである。

ここに示されるべき未来の姿とは、「社会」の総体性の個別的な現われである。総体性の内容は、歴史的に規定されている。この内容は、確かに或る瞬間においては、次の段階への潜在的な可能性に留まるものにすぎない。しかし、各瞬間において総体性は潜在的な可能性において現前しているのであり、そこではその潜在的な可能性の実在化という課題が提起されているのである。この実在化は、それが達成されるとしても、瞬間に留まるものにすぎないであろう。そのかぎりにおいては、実在化の過程は無限に続くと言いうる。しかし、これは、いわゆる悪無限とは異なる。というのは、その都度の欲求の満足は、「無限の喜び」・「それ自体完全なもの」としての「至高経験」における自己実現¹³だからであり、その意味で真無限だからである。各個人の行為が総体性の新たな形態を創り出す。すなわち、各個人において内在する総体性の潜在的な可能性が各個人の行為を介して実在化するのである。

このことを個人のレベルで考えるならば、各個人は自己実現へのプロセスにあるかぎりにおいて、確かに何も問題のない状態ということにはならないであろう。むしろ問題の在り方が何ら例外的なことではなく、例えば、高齢者問題のように誰にでも起こることであり、まさに日常なことであるとすれば、いかに明るく楽しく毎日を過ごし、生きがいを持って人生を送り、そしてその終わりの日を迎えるか、という積極的な方向づけが必要であろう。自己実現とは、そのような方向づけを示していると考えられる。そのとき、人生の各瞬間において自己実現が達成されているのである。

そこでは、いろいろな形の自己実現が可能であろう。狭い意味での社会福祉のサービスから意識的に離れた形でのそれも可能である。例えば、ニューヨークで癌と闘って逝った、千葉敦子のような生き方もその一つである¹⁴。彼女は、社会福祉のサービスの世話にならず、自立するという最後の日々を送ったようである。壮絶としか言いようのないような彼女の生き方は、したがって死に方は、それについて何かを語るには余りにも痛切なものであり、ましてそれを批判するのは余りにも酷に過ぎるものであって、その前にはただ沈黙するしかないのかもしれない。しかし、彼女の生き方から学びつつ、これをわれわれの生き方にも生かしていくために、あえて一言述べるのが許されるならば、この生き方は社会福祉を狭く捉えた生き方であると言わざるをえない。彼女は周囲の人の病気の時は休めという言い方に反発しているのだが、すべての人間にとって彼女の仕方での自己決定が可能であるわけではない。いろいろな自己決定の仕方があるということを認めることが必要ではないだろうか。これらの日々は、彼女なりの自己実現に向けての実践であったとも言えよう。しかし、われわれはもっとごく普通の一般人にとっての自己実現の意味を考えなければならないのではないだろうか。

自己実現の意味は、障害者の場合に、障害のない者の場合よりもかえって鮮明に示されるかもしれない。というのは、障害によって「人間」であることの意味がそれだけ痛切に問われ、そして求められ、したがって「人間」の持つ可能性の在り方が明らかになるかもしれないからである。或る人は、或る機能の障害がある故に確かにその機能の点ではその能力は制限されているかもしれないが、しかし他の機能については制限されていないし、或る場合にはむしろ障害のない者には持つことのできない別の世界に開かれた感性

や能力を持ちうるかもしれない¹⁵。もしそうならば、この感性や能力は、そのことによって「人間」の持ちうる可能性をより広くしているのであり、またより深くしているのである。障害のない者にとって理解しうるかぎりでその苦悩に耐えていることが感動を与えることもさることながら、この可能性の拡大深化の故にこそ、その人の存在は他の人々を感嘆させてやまないであろう。

それでは、まったくそのような可能性に開かれていないかのように見える重度の障害者の場合はどうであろうか。本人にとっても家族など身近な人々にとっても、その事実は余りにも重過ぎるものであり、他の人がこれについて何か言うことなどできないものでしょう。しかし、その事実もまた「人間」の事実なのである。それは「個性の違い」¹⁶と捉えられるべきものである。このことは、個々の人間の存在意義を問うことへとわれわれを向かわせる。個々の人間の存在意義をめぐって、この事実をどのように受け止めるべきかということについて、次の言葉によって、われわれは深い想いへと導かれまいか。「人間の存在意義は、その利用価値や有用性によるものではない。野に咲く花のように、ただ『無償に』存在しているひと、大きな立場からみたら存在理由があるにちがいない。自分の眼に自分の存在の意味が感じられないひと、他人の眼にもみとめられないようなひとでも、私たちと同じ生をうけた同胞なのである。もし彼らの存在意義が問題になるなら、まず自分の、そして人類全体の存在意義が問われなくてはならない。……これらの病めるひとたちの問題は人間みんなの問題なのである。であるから私たちは、このひとたちひとりひとりとともに、たえずあらたに光を求めつづけるのみである。」¹⁷

ここに、通常われわれが意識している「人間」という観念を根底から覆すような立場が示されているのではないだろうか。すなわち、重度の障害者

を含めて文字通りすべての人間にはその「存在理由」があり、重度の障害者の存在はむしろ「人類全体の存在意義」を照らし出す位置にあるのだ、という立場である。われわれの観念の内容がいかにか平板で薄っぺらなものにすぎないものであるかという想いに囚われざるをえない。われわれは、この立場からいわば挑戦されているのである。これは、われわれにとっては、自分の「人間」理解の持つ限界との戦いを強いられることである。確かに通常のコミュニケーションに慣れきった者にとっては耐え難いほどの状況であろう。そこから、ただその状況から逃避する態度や差別的な態度に走る場合も出てくるかもしれない。しかし、ここに言うコミュニケーションがそもそも或る制限されたものなのではないだろうか。「人間」の現にある可能性全体に開かれたものではなくて、限定された視角から捉えられた平均値とでも言うべき人間観に基づいているものにすぎないのではないだろうか。

ヨーロッパの市民的共同社会の伝統のもとでは、障害者は単にこの社会の一員として認められるばかりでなく、苦悩の故にそれだけ光輝あるものとされるといふ¹⁸。似たことが日本においても仏教的雰囲気の中で見られる。例えば、信仰者同士の限定された集団内部のことではあるが、「遍路愛」によってつながれた「同行」相互の関係においては、障害者は信仰の先達となり、「盲目であり、いざりであることによって、人々の尊敬をさえ克ち得ている」といふ¹⁹。これはその苦悩が一人の人間に背負わせるには余りにも大き過ぎることを考えるならば、よく理解されうることである。しかし、このことを例外的なこととしたり、限られた集団内部のことにしてはならないであろう。これを全社会的広がりの中で実現できるのかどうか、いわば「人間」の文化のレベルがかかっているのである。

このような広がりを実現するためには、一定の宗教的立場、つまり何らかの超越者の立場を前提することなく、有限な存在者である人間の立場において考えるかぎり、「人間」概念の拡張を通時的共時的に進めること以外に他に方法はないのではないだろうか。このことは、各個人にとっては自己の人間観を根底において吟味することである。そのような形で個人は、自己自身の人間観と対決し、したがって、そのことを通じて自己への問いを続けることになるのであろう。というのは、この努力は個人にとって自己を「人間」の可能性全体の中でどのように位置づけるかということをめぐる努力に他ならないからである。それは、一方的に障害のない者が障害のある者に何かを与えるばかりという関係ではない。他方では前者は後者との関わりにおいて「生きる」ことの意味に触れる機会を与えられるのではないだろうか。重度の知的障害の子どもの母親はわが子故に、「人生の秘義」に触れるのである²⁰。そしてこのことは、障害を持った自分の子どもにだけ向けられてきた母親の目をすべての子どもへと向けさせるようになる。障害児を持つ或る母親は言う、「これまで自分の子どもの幸福しか考えられなかった母親でしたが、いまはすべての子どもの幸福を考える母親になりました。それも、生きるために、やっちゃん[子どもの名前—引用者注]と苦しんできたから、目が開けてきたのだと思います」²¹と。つまり、障害のない者と障害のある者との関係には相互的な関係が生まれ、そしてそれは個別的关系を越えて、人間一般への関係へと個人の視野を広げさせる力を持っているのである。このことはまた、自分は直接には障害者に関わることはなくても、間接的にこの関係について知ることによって「人間」についての認識を改めさせられるという形で広がっていくのではないだろうか。例えば、或る母親が、自分の子どものクラスに精

神薄弱児がいることに初めは反対していたけれども自分の子どもがその子の世話をすることを通じて「ひとのことなど知らん顔をしていた子が、他人のことでなやむようになり、考えるようになった」というように変わるのを見て考えさせられるようになるということも起こるだろう²²。したがって、この関係は、障害を介する関係ばかりではなく、人間相互の関係一般に通ずるものである。そして、この関係一般のもとで障害を介する関係は、関係一般の相互的な性格をより深く本質的に示しているのだと言えよう。

相互的關係は、これをどこまでも追求していくならば、或る個人が他の個人の人生の最期に立ち会うことにまでつながる。そのことに或る個人が専門家として関わる場合として、「ホスピス・ケア」が考えられる。そこでは、医療チームの他のスタッフとともに、ソーシャルワーカーは患者個人の人生の最期に立ち会うことになるわけだが、その際、スタッフが患者に対して一方的にケアを与えるのではなくて、他方では「人生の総決算をしようとしている患者の生きざまにスタッフが参画させてもらう」²³のである。

社会福祉は、このように「人間」について根源的問題を提起している。そして哲学は、この問題提起に応えなければならない。その応答は、次に見るように、とりわけ「先進国」的現代社会において求められている。

III

現代社会は、いわゆる「先進国」においては、個人を取り巻く小状況が前面に出てきた社会であると言えないであろうか。というのは、そこでは、国家や権力などの大状況を論ずるというよりも、民主主義の一定の定着によって、いかにして小状況を大状況へとつなげていくのかが問われている

ように思われるからである。もちろん、大状況の問題がないというのではない。階級・民族・人種・性などの差別による基本的人権抑圧の問題、戦争と平和・地球的規模での環境破壊・南北問題、日本では天皇制や戦争責任に関わる諸問題などは言うまでもなく依然として問題である。しかし、このような問題も、主として小状況のうちにおいて生活の質を高めるという点を通じて、一人一人の人間形成の問題として受け止められなければ、一人一人の人生にとっての意味を持つ真の問題とはならないであろう。そしてそうならなければ、問題解決への展望も生まれてこないであろう。

この小状況から大状況へとつながる問題として、従来にもまして、社会福祉は重要性を持ってきていると言えないであろうか。というのは、社会福祉は、一見平和的な社会において、人間がどれほど真に人間的であるのが最も厳しく問われている領域の一つであると考えられるからである。そのことは、誰にでも生じうるものとして、社会福祉へのニーズが拡大しているということに示されている。それは、現代社会の人類史的段階を示すものであろう。先のもろもろの差別がなくなったわけではないけれども、この状況の中で従来よりも大きな規模において社会福祉へのニーズが現われ、「人間」について問われる共通性の基盤が広がっている。例えば、障害者との共通性が「婦人」の立場から述べられる²⁴。各自の問題の根が共通であり、それらが「人間」の一側面であって「他人事」ではないということが誰にでも解るような形で生じているのである。このことは、それだけ個々の人間の生活において、種々の問題が複合的に現われるという形で社会に浸透していることを示すであろう。あるいは、社会の構成そのものがそれらの複合的な問題から成り立っていると言ってもよいかもしれない。そして、このような社会の構成は、一つの民族の社会内部に留まらない。同じよ

うに全世界的にも、そのような相互的な共通の利害・関心が生じているのである²⁵。

ここに、社会福祉の哲学的前提が改めて問われる事態が現われていると言えよう。すなわち、社会福祉のニーズは哲学に対して問題を提起し、自らの哲学的基礎付けを要求するのである。ここで求められている社会福祉の哲学的前提とは何か。この問いに対しては、さしあたり筆者は基本的人権の思想において表明された哲学であると答えたい。この思想は、例えば『世界人権宣言』の第一条において端的に表明されている。すなわち、「すべての人間は、生まれながら自由で、尊厳と権利について平等である。人間は、理性と良心を授けられており、同胞の精神をもって互いに行動しなくてはならない。」²⁶ここに表明された哲学がどのような意味において社会福祉の哲学的前提となるのか。言うまでもなく、ここには、「自由」・「平等」・「同胞の精神」・「理性と良心」といった近代市民革命以降蓄積されてきた基本的人権の思想の中心的概念が示されている。これらは、おそらく社会福祉活動の根底に置かれた人間観の内容をなすであろう。しかし、このことは、とくに狭い意味で理解された社会福祉だけに関わるというわけではない。それは、人間に関わる事柄すべてに関わるとも言えるであろう。社会福祉を広い意味に理解するならば、これも社会福祉だとも言えるであろうが。とすれば、とりわけ狭い意味に理解された社会福祉にとって切実なことが取り上げられなければならない。ここでは、「すべての人間」という規定に注目したい。というのは、社会福祉を狭い意味で理解するとしても、関わりある諸個人の行為(具体的には、ソーシャルワーカーが「クライアント」に対して働きかけるといような行為)が対象とするのは、先に挙げた諸概念に表明された哲学が具体化される諸個人自身だからである。ここには人間の持つ基本的人権に

関して、例外があつてはならないのだとする一つの思想が表明されている。

このことによって社会福祉は、人間にとって根源的な意味を獲得する。すなわち、それは「すべての人間」という規定の実現であるかぎりにおいて、人間の本質そのものを表現するのである。そしてそれは人間のいるかぎり、社会のあるかぎり存続する。すなわち、想像しうる最も完全な社会においても、人道的な援助のような社会福祉活動がなくなることはないであろう²⁷。というのは、人間はつねに与えられた現実を越えており、そのかぎりにおいて、或る一定の現実が人間にとって何らかの「欠如」として現われるからであり、そこにこの「欠如」の充足を目指す社会福祉活動が不可避となるからである。

「すべての人間」において社会福祉が要求されることは、また一面では、問題の拡散でもあり、痛切な問題意識を希薄化し、社会の在り方を変えて見えにくくしているという点もあるかもしれない。しかし、それは逆に、既存の枠組みを相対化させ、流動化させるものでもありうる。ニーズの存在そのものが、枠組みの新たな組み替えを不可避としている。すなわち、そのような欲求が哲学的レベルにおいて現われているのである²⁸。

社会の枠組みの組み替えが不可避的になっているということは、改めてわれわれに社会形成の契機となるものは何かについての考察を促す。或る文化人類学的知見²⁹によれば、いわゆる未開社会の政治のうちには死と再生の深層構造があり、この構造によって非合理的なものが社会形成の契機とされているようである。それによってヒエラルヒーの相対化がなされるかぎりにおいて、そこには変革の可能性がある。しかし、それが「儀礼」としてシステム化されることによって、既存の枠組み強化の手段になっていると見られないこともない。これに対して「先進国」的現代社会におけ

る社会福祉は、未開社会において非合理的なものが「儀礼」という形で取り上げられなければならないのに対して、もっと具体的で日常的な形をもって現われている。既存のヒエラルヒーからは排除されていて、しかも日常的に現われている存在者としては、異なる文化との境界線上にある存在者が考えられる。そのような存在者としては、典型的には、例えば、ヨーロッパにおけるユダヤ人が想起される。彼らは、「祀り」という形でも回復されえないような日常的に抑圧されている存在者である。このような存在者として彼らは、既存のヒエラルヒーの相対化を可能にするものとして、ヨーロッパの文化、とりわけ近代精神の形成において多大の貢献をなした³⁰。ただ彼らには、既存のヒエラルヒーの内部にいることが許されないこともしばしばであった。これに対して、「先進国」的現代社会における社会福祉は、まさに既存のヒエラルヒーから生じたものであり、その内部にあるものである。そして、先に述べた共通性によって、ヒエラルヒーという上下構造を相対化するものである。それは、この社会の中で生きる諸個人をして差別から共存へと向かわざるをえないようにするものではないだろうか。ただし、この社会において注意されなければならないことは、都市化状況の中で「健常者」を基準とする「規格化」が進められ³¹、これに合わない者は排除される傾向が非常に強まる、ということである。そこから排除された個人に対して社会福祉活動が対症療法的に行なわれるならば、それがいかに善意に溢れたものであっても、事態の解決にはならないことは言うまでもない。逆にそれは、「規格化」のもたらす差別を助長することすらありうる。それ故、この社会の中で必要なことは、「規格化」によって生み出されるヒエラルヒーを相対化するものとして社会福祉が捉えられなければならないということである。「規格化」を乗り越えていくことが成功するか否かは、

「すべての人間」という規定をどこまで具体的に実現していくか、という点にかかっているであろう。

暫定的に本稿の結論を述べよう。すなわち、各個人の自己実現が相互に行なわれること、コミュニケーションが小状況から大状況へと創られること、これらのことが可能になる場として、「先進国」的現代社会における社会福祉には、その機能を果たすことが期待されている。そのような場として社会福祉は、哲学に問題を提起し続けているのである。

注

¹例えば、以下の文献を参照。ノエル・ティムズ/デイヴィッド・ワトソン編『社会福祉の哲学 ソーシャル・ケースワークを中心に』関家新助/高橋進/水谷利美訳、雄山閣 1988(原著 1978)。嶋田啓一郎「社会福祉における価値と方法論」、仲村優一監修・野坂勉/秋山智久編『社会福祉方法論講座 I 基本的枠組』誠信書房 1981.35-67。Titmuss, Richard M. : The Philosophy of Welfare. London 1987. Jordan, Bill: Rethinking Welfare. Oxford 1987. 福田静夫/宮田和明編『社会福祉の人間の原理 現代福祉を哲学する』文理閣 1990。

²小島蓉子/岡田藤太郎訳、誠心書房 1989 (原著 S.C.Kohs : The Roots of Social Work. New York 1970)。括弧内の数字は、本書からの引用ないし参照ページを示す。

³福田定良『哲学のすすめ—知識人のドラマトロジー』法政大学出版局 1966.28 参照。

⁴『聖書』からの引用は、日本聖書協会 1959による。マザー・テレサ『生命あるすべてのものに』講談社現代新書 1982.20参照。ここでは「愛」についてとくに規定されているわけではないが、言

うまでもなくアガペについて語られている。これは、エロスおよびピリアとは区別されなければならない。アガペとエロスとの関係については、ドニ・ド・ルージュモン『愛について—エロスとアガペー』鈴木健郎・川村克巳訳、岩波書店 1959.74f, 86ff, 451ffに詳しい。簡潔な叙述としては伊藤勝彦『愛の思想史』紀伊國屋新書 1965.106ff 参照。エロスおよびアガペと区別されるピリアについては、今道友信『愛について』講談社現代新書 1972.67ff参照。

⁵伊藤仁斎『童子問』清水茂枝校注、岩波文庫 1970.65。また72参照。今道友信、前掲書55fをも参照。

⁶唯円『歎異抄』梅原猛校注・現代語訳、講談社文庫 1972.19。なお140 参照。今道友信、前掲書 58fをも参照。

⁷このような「愛」の理解については、G.グティエレス『解放の神学』関望・山田経三訳、岩波書店 1985.13ff 参照。

⁸或る建設会社のコピーに「大地への愛、人間への愛」というのがある。

⁹Habermas, Jürgen : Diskursethik—Notizen zu einem Begründungsprogramm. In : ders. : Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1988.53ff.

¹⁰拙稿「人間としての子どもの成長・形成と授業」『事実と創造』一莖書房 76(1987.9), 22-29、同「授業の展開と子どもの人間形成」『人間研究』日本女子大学教育学会 26(1990), 27-43参照。

¹¹Brumlik, Micha : Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? In : Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M. 1986.265ff 参照。

¹²ソーシャル・ワーカーと他のヒューマン・サービスの専門職との違いについては、秋山智久「ソーシャル・ワーカーのアイデンティティ」、前掲『社会福祉方法論講座 II 共通基盤』誠信書房 1985.158f 参照。

¹³A. H. マスロー『完全なる人間—魂のめざすもの』上田吉一訳、誠信書房 1964.207 参照。

¹⁴千葉敦子『「死への準備」日記』朝日文庫 1989.91f。

¹⁵障害故に別の世界が開かれるのかどうかはともかく、例えば、映画『レイン・マン』においてダスティン・ホフマン演ずるところの自閉症患者の記憶力の妻さや、同じく映画『マイ・レフトフット』においてダニエル・デイ・ルイス演ずるところの、脳性小児マヒの障害を持ちつつも、これを乗り越え画家として成功する青年の芸術への意欲ならびに異性への人間としての愛の情熱を見よ。

¹⁶大野智也『障害者は、いま』岩波新書 1988.22。

¹⁷神谷美恵子『生きがいについて』みすず書房 1980.268f。

¹⁸犬養道子『私のヨーロッパ』新潮社 1972.215 参照。

¹⁹高群逸枝『お遍路』中公文庫 1987.62ff 参照。

²⁰糸賀一雄『福祉の思想』日本放送出版協会 1968.36f。

²¹向野幾世『お母さん、ぼくが生まれてごめんなさい』旺文社文庫 1986.252。

²²灰谷健次郎『兎の眼』新潮文庫 1974.289f。

²³柏木哲夫『生と死を支える—ホスピス・ケアの実践』朝日新聞社 1987.39。

²⁴一番ヶ瀬康子『社会福祉は変わる』風媒社 1975.53ff 参照。現在では、同著者は「婦人」という用語に並べて、あるいは、むしろこれに代えて「女性」という用語を用いているようである。例えば、同『女性解放の構図と展開—自分史から

の探求』ドメス出版 1989.473f 参照。

²⁵Brandt, Willy: A Plea for Change: Peace, Justice, Jobs. In: North-South. A Program for Survival. Cambridge 1986.20 参照。

²⁶『人権宣言集』岩波文庫 1957.403。

²⁷Brandt, Willy: ebd. 18 参照。

²⁸拙稿「現代における哲学の欲求について」『理想』640(1988 秋),100ff 参照。

²⁹山口昌男『文化人類学への招待』岩波新書 1982.158ff、また中村雄二郎『魔女ランダ考—演劇的知とはなにか』(同時代ライブラリー 34) 岩波書店 1990.9ff 参照。

³⁰ユダヤ社会の限界を越えて、普遍的な理想を追求した思想家たちについてアイザック・ドイッチャー『非ユダヤ的ユダヤ人』岩波新書 1970.35f 参照。

³¹塩見鮮一郎『都市社会と差別』れんが書房新社 1984.12,34,42,120 参照。