

正義と配慮

——近代フランス・カトリック世界における倫理的活動の展開——

寺戸 淳子

〈論文要旨〉 地縁的・職能的結合関係が解体された革命後のフランスでは、貧困層の出現という形で社会問題が発生した。人権に基づく公的扶助や連帯主義による解決を目指す共和派に対し、カトリック世界では労働組合運動を中心とする男性による社会的カトリシズムと、女性が行う伝統的慈善による対処が試みられた。そのような動きを背景に貧困層の社会統合を目指して始まったルルド巡礼の現場では、徐々に社会的カトリシズムがもつ討議的性格と慈善がもつ党派的性格が弱まり、「他者への配慮」を優先する「傷病者の現れの空間」が確立されていった。本稿では、「正義と権利」を重視する男性的倫理的態度のみを評価する道徳理論に対し、「配慮と責任」を重視する女性的倫理的態度の復権を唱えるギリガンの理論を参照しながら、ルルドの傷病者支援活動を通して生まれた「デイスポニーブル」という「他者に主導権を預けた行動規範」の、意義と可能性を考察する。

〈キーワード〉 公私、慈善、社会的カトリシズム、ボランティア、男女イメージ

現在、社会のあり方を見直そうとする運動・思想において、共生やバリアフリーな社会という理想が掲げられる。これは「他者の困難な生にいかに向き合うか」という倫理的課題への取り組みに他ならない。本稿はそのような取り組みの具体的事例として、フランス南部にあるカトリックの聖地ルルドに誕生し展開した「傷病者巡礼」とその支援活動を取り上げる。その理由は、一八七〇年代以降、ルルド巡礼の世界が「社会問題」に関心を向けるフランス・カトリック世界の人々を集め、共和国市民社会の立場から見れば保守・反動とみなされる巡礼運動の展

開を通して同時代の諸問題、特に社会的弱者の社会統合、すなわち「他者の困難な生に向き合う」という課題に応答し続け、苦しむ人々と彼らを支援する人々にとって象徴的な聖地となってきたことにある。第二次世界大戦後に国際化したルルドの巡礼世界は現在、ローマ教皇庁が発布する文書などを通してカトリック世界全体の倫理観に影響を及ぼしつつある。

以下では、(一)一九世紀以降のフランスにおける社会編成と社会的結びつきの変化、(二)社会編成の変化に対応してルルドに誕生した「傷病者巡礼」と二つの支援組織へ救いの聖母協会・ヘオスピタリテの展開、(三)社会的弱者に向き合う二つの倫理的態度と男女イメージの関係、の順に論じながら、近代カトリック世界に生まれた「困難な生」の場所の意義を考える。

一 フランス革命による社会編成の変化

1 旧体制下の扶助システム

旧体制下のフランスでは、人々は家を基点とする空間的・地縁的結合関係と同業組合を典型とする機能的・職能的結合関係によって結びついていた。機能的集団、すなわち中間団体の活動によって支えられる社团的編成の社会では、各集団に対して王からの特権という形で活動に必要な裁量権としての自由が与えられていた。それは身分・地縁・職業などによって分類される「わたしたち」が明確に定まった社会であった。この社团的編成の社会でカトリック世界が提供していた扶助システムが、「慈善」愛徳 *charité* と「信徒会 *confrérie*」である。⁽¹⁾

一七世紀に聖ヴァンサン・ド・ポールによって活性化された「貧者の訪問」を軸とする貧困層の支援活動は、近

代カトリック世界における慈善のモデルとなった。一六一七年には彼の指導の下に富裕な篤志家婦人の訪問看護組織〈愛徳婦人会〉が組織され、旧体制末期まで教区単位で慈善活動を行っていた。この慈善には三つの特徴がある。第一に、貧者に接することは神・キリストに近づくことであるとする理念。このため慈善では、キリストとしての貧者を通してキリストと絆を結び、キリストを介して貧者と絆を結ぶために、直接貧者のもとへ赴くことが重視された。第二に、階級差を前提とした、富者から貧者へという一方向性を持つこと。慈善は「ノブレス・オブリージュ *Noblesse oblige* [貴族の身分は、その身分にある者に相応の社会的責任・義務を課す]」と呼ばれる社会規範の実践の一つとして、旧体制下で富の再配分機能を果たしていた。それはまた、富者が貧者に施し貧者が富者に感謝することで、二つの隔たった社会階層間に絆を生み出す実践と認識されていた。そして第三の特徴は、教会傘下の慈善活動ではカトリックの道德規準に照らして不適切な生活を送るものには救いの手がさしのべられなかったことである。それは、同じ規範を重んじ同じ世界に属する仲間内での支援であり、神と人、人と人との適切な関係の存在を前提としていた。その関係が隣人愛 (*charité* (慈善・愛徳)) である。隣人愛は、神の愛に由来し神によつて命じられ喚起される「外在的」なものであり、人はそれを神や他者から受け取り他者に受け渡していく。人は神ゆえに、神のために、隣人を愛することができるだけでなく、愛さねばならない。慈善はそのような神の愛の授受に基づく隣人愛の実践とされるため、神の愛の授受を否定・拒否する者(神を否定する者) に対しては救いの手をさしのべる(神の愛を受け取らせる)のは不可能だということになるのである。

慈善・愛徳とは別に、信徒会も扶助システムとして機能していた。信徒会は相互扶助・慈善などさまざまな目的の下に一四世紀頃に生まれた一般平信徒の団体で、都市部では後に同業組合と結びついていった。中間団体への参

加によつて権利が保障される社会体制下で、信徒会は中間団体の一つとして機能していたのである。慈善と信徒会とはどちらも、誰と誰が「わたしたち」を作り（教区内の上下関係か、同業・同信の水平関係か）、どのように助け合うか（配分的支援か、互惠的扶助か）が明確に定まった、「わたしたち」単位の支援体制であった。

他方で慈善の領域では一六世紀以来、王権による救貧施設の開設など、救済事業への世俗権力の関与が進展していた。一七世紀後半には治安上の対策として施設に貧者や物乞いを強制収容するようになるが、このとき物乞いの面倒を個人的にみるような「私的慈善」愛徳」は「公的救済」事業の障害になるとして禁じられた。慈善は国策としての救済事業に対立するものとみなされたのである。このような分離と収監に基づく政策は、貧者の元に向いて行く慈善と対照的である。

2 革命後の社会編成

① 結社法による公的領域の編成⁽²⁾

フランス革命は社团的・身分的編成に基づく体制を否定し、特権を持たない「共通身分 *ordre commun*」としての市民だけからなる自由市場を生み出そうとした。社团的編成を廃棄する一七八九年から九一年にかけての行政決定によつて、同業組合・自治体だけでなく貴族や聖職者も身分に伴う特権を失う一方、一七九一年のル・シャブリエ法によつて新たな「結社 *association*」の組織も禁止された。これは「権利の主体」としての中間団体を解体し「平等な主権者としての個人」を生み出す政策であるが、高村によればこの結社の禁止はフランス社会における「公／私」の統制原理として働いたという。たとえば一八一〇年の刑法典二九一条は「宗教・文学・政治その他の事項を目的として集会する、構成員二〇名以上の結社は原則として禁止」するが、この二〇名という限度規定は私

的領域と公的領域を分ける境界として機能し、市民の社会関係を家族・友人間の私的な領域に限ることを意味した。実際には結社の認可にあたり個別に柔軟な対応がなされたが、政治結社の活動は確実に衰退した。

公的活動の制限という側面は、民法典における社団の認可規定にも認められる。そこでは、金銭に換算可能な利得を分配する目的で契約により結成される「営利組合 *société*」のみが認められ、精神的・倫理的なメリットを視野に収めた「非営利社団 *association*」は排撃された。民法典は市民の社会関係を「家庭」と「家庭外」の二本立てにし、倫理的な場としての家庭では家長に権限を集中させて権威主義を適用し、家庭外の活動としては個人的な営利の追求である経済的関係のみを認めた。ナポレオン期の「個人」像は「連帯する『市民 *citoyen*』ではなく、専ら私的領域に留まって自己利益を追求し、家に向かつてのみ家長として振る舞うことができた『私民 *homme privé*』」として描かれ、一連の反結社法は「『公共圏(性)』の国家による篡奪・独占を実現するもの」であった(高村、一九九九年、一一五頁)。中間団体の廃止により生まれた「自由」は、その後の法体系の中では公論を形成する政治参加や社会参加の自由にはいたらず、個人の経済的自由にとどまったのである。

② 結社法下の社会編成と男女イメージ

ペローやランデスは、社団的編成の解体によって「平等な主権者としての個人」が生まれた時代に、女性の社会的位置の確定を通して「公/私」の境界改変が行われた結果、社会の基本単位としての「家庭」の重要性が生じた⁽³⁾と指摘している。それまで男女両性が参加していた信徒会や社交の領域から女性が排除され、女性の権利要求や政治参加の試みは、家庭や社会構造に関する反自然的な考えを抱く「政治的狂気」として収容の対象になった⁽⁴⁾。このような法的措置は、医学と社会学という二つの科学的言説によって支えられていた。

医学の領域では、女性は自然によって与えられた生殖という使命を果たすために感受性に優れている、という本性説が唱えられた。女性には、自己犠牲と献身を特徴とし他者との関係に生きる利他的存在という「本性」が医学的見地から与えられ、「家族・私的・感受性・利他性・女性」という結びつきが、「家庭」と「家庭外」から成る社会編成が「自然」に適っていることの論拠とされた。社会学の領域で男女イメージを「自然な」社会編成と関係づけたのはテンニエスである。⁽⁵⁾一八八七年出版の『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』は、「自然的な結合体と、文化的あるいは人為的な統一体」〔強調は原文による〕を厳格に区別する理論の構築をめざしたもので、男女両性の本質の違いが「人為的／自然的」という二種類の社会的結合の別を生むとされた。テンニエスはその区別の維持によってこそ社会が安定すると考え、男女の活動領域の混同（それは女性の家庭外での活動を意味する）により自然的・女性的紐帯が損なわれ社会が崩壊することを危惧している。

このような女性イメージは単独では成立せず、対となる男性イメージを伴う。ただしそれは「男性」としてではなく「普遍的人間」として語られていた。それは、「自己」という内側と外部世界との間に明確な境界を引き、他者から独立して自由かつ自主的に決定を下す個人、という理想である。⁽⁶⁾他者によって乱されない孤立した私的裁量権の主という姿は、医学が定式化した「女性的自我」の対極にある。女性に対する「よき妻・母であれ」という規範は、自らの身体と気遣いを他者の便宜を図ることに向けよという、特に生殖の場面で顕著となる要求を生み、男性の場合とは逆に、開かれ受け入れ明け渡すことを「本性」として求める。ここには「自律性・主権」と「感受性・自然的結合」の二分がみられるとともに、「家庭外・明確な境界・主権」の結びつきが推測される。家庭は自然的紐帯の独占的な場となったが、その家庭・家族についての議論が一九世紀に盛んに行われたことは、社会的紐帯論が

家庭論に還元されたことを意味するのではないかと考えられる。

3 一九世紀以降の扶助システム

① 世俗的対応

旧体制下で扶助システムを提供してきた地縁的・職能的結合関係が解体された革命後のフランスでは、貧困層の出現という形で社会問題が発生した。その対応についての立場は大きく三つに分けられる⁽⁷⁾。第一に、自由放任主義。これは、経済的な不平等と貧困層の出現は資本主義の発展過程において避けられない一過性のものであり、公善は産業の発展と市場における自由な交換による資本循環の活性化によってこそ実現される⁽⁸⁾として交換的正義のみを認め、公的扶助による富の再配分は法の下での平等という正義に反するとして配分的正義を否定する立場である。第二に、「人権」の理念に基づいた救貧事業の構想。平等性の原則に基づいて個人的権利の延長として行われる救済事業は、国の救済義務と国民の被救済権の枠組みでとらえられた。それは、「わたし」の権利が他の「わたし」(私的慈善)や「わたしたち」(社団での相互扶助)とは別次元の公権(主権国家)によって保障される体制であり、そこには社会的結合関係という契機が介在しないという特徴がある。これに対して第三の立場は、「友愛」・「連帯」という道義上の義務に基づいた扶助システムによる解決を唱える。「友愛」は、神という外部原因を持つ隣人愛とは異なり、社会的存在としての人間がもつ内在・理性的な徳目であり、他者の痛みを和らげたいという行動への動機付けであるとされた。その後の連帯論では、「連帯」は人間の生存状況としての相互依存関係から来る必然と説かれた。そこでは、「他者の困難な生」は「わたしたち全員にかかわる困難な状況」がたまたまその人物に発現したものに過ぎないので、人々はそれに対応する義務を負っているとされる。最終的にはこの連帯主義の主

張が通る形で、フランスは二〇世紀に福祉国家への道を歩むことになる。

ここで確認しておきたいのは、自由放任主義が「権利の平等」を論拠に一部の者への富の再配分を不正と捉えたように、また「国民の被救済権」の論が国家のみに救済義務を認めていたように、「権利」と「友愛・連帯」には相容れない性格が認められていたことである。革命の初期には、権利に属す「自由」と「平等」に比べ、道徳上の義務に属す「友愛」は言及されることが少なく、一九世紀半ばには、「権利」とは、恒常性と一般性を有する対象のみに限定されなければ、「正義」に反する」ので、一部の貧困層の扶助は私的・宗教的次元における「慈善」の役割だという議論がなされた。「友愛」が『社会的』な紐帯を意味するものであり、普遍的な対象と明確な限定を有すべき『法』にはなじまない、とする批判は、その後も繰り返された（田中、二〇〇六年、一六二―三頁）。一八四八年の第二共和政憲法前文に、初めて友愛も含めた三原理が書き込まれたが、これは結社の合法化と同時期のことであった。

なおこのような議論が戦わされていた一九世紀は実際には、会員の拠出金によって病気・事故の補償や高齢者・失業者の救済を行う相互扶助会が増大した時代だった。それは、死の床にあるものを交代で看護し死者の埋葬と葬儀を行うことを最重要の義務としたように、信徒会の伝統を継承するものであった。それらの相互扶助会が反結社法下で公論を形成する空間となって労働運動を担い、その役割は結社の自由が法的に確立されるまで続いた。一八六四年に刑法典の団結罪が廃止され、経済的要求を掲げる争議のための同盟権が認められるようになった頃から結社の自由が拡大し、一八八四年に労働組合が合法化され、一九〇一年のワルデックルソー法により最終的に結社の自由が宣言された。結社（連帯）と権利は、「わたしたちの政治的要求」という形で結びついたのである。

②カトリック世界の対応

一七九〇年に修道会と信徒会が中間団体とみなされて廃止され、これによって私的扶助は表向き禁止されるに到った。だが信徒会と成らんで慈善の伝統も継承された。

その担い手はカトリック篤志家女性であった。テンニエスは「奉仕をすることで完結されてしまつて、奉仕の結果として一物をも決して持ち得ないような献身的な奉仕は、女性の職分であるように思われる」(テンニエス、一九五七年、下、六八頁)と述べていたが、実際にその活動は、社会的な効用をめざすよりも、カトリック教徒としての正しい生き方を支援し自らもその手本となることを目標としていた⁽⁸⁾。しかし、慈善は具体的な授受の行為を通して関係を形成する対面的な活動なので貧窮の現場に出向くことが不可欠であり、それゆえ家庭外での活動が不適切とみなされていた女性の公的領域での活動を正当化するものでもあった。またテンニエスの社会構造論に照らした場合、慈善は女性的・私的紐帯が家庭外に出て行くことで社会的結合の二分に揺さぶりをかけるものであったと考えられる。

他方で社会問題に関心を寄せるカトリックの男性も、テンニエスによれば女性的行為とされる慈善を活用した。一八三三年にフレデリック・オザナムは慈善の「絆を作る力」を生かすべく、先述の聖ヴァンサン・ド・ポールの志を受け継いで、男性会員だけからなる貧者の家庭訪問団体へ聖ヴァンサン・ド・ポール会 Société de St. Vincent de Paul を創設した⁽⁹⁾。女性たちの慈善と同じく、活動の目的は会員が互いに助け合いながらカトリックの信仰を堅固にし、それを他の人々に伝えていくこととされた。またノブレス・オブリージュの伝統を受け継ぎ、富者と貧者の触れ合いによって二つの隔たった階級間に社会的紐帯を生むことが目指された。つまりそれは、社团的編成の社

会で機能していた対等な「わたしたち」同士の横の支え合いと階級間の絆という二種の紐帯の復興を、女性抜きで囿るものであった。だが貧困層と接する中でオザナムは自由主義経済の問題点を告発するようになり、一八四八年に『新時代』を創刊して「社会的カトリシズム」へと活動を変化させていった。

社会的カトリシズムの流れは、アルベール・ド・マンやレオン・アルメルに率いられた労働組合運動によって特徴づけられる。前者は社会の指導者層と労働者層の協調をめざした家父長制的労使混成組合モデルを、後者は労働者主導の労働組合運動を組織・支援していった。誰と誰が結びつき支え合うのが社会正義の実現に有効かについての考えは異なっていたが、個人主義の発達と国家による行政的集権化という相補的プロセスを社会問題の原因とみなし、中間団体において実現する社会的紐帯によってそれを正せるとするヴィジョンは共通していた。一八八七年にはアルメルが推進する〈労働者のローマ巡礼〉にド・マンも参加し、このとき一〇〇人の工場主、一四〇〇人の労働者と三〇〇人の司祭からなる大巡礼団を迎えた新教皇レオ十三世が、一八九一年に社会回勅『レールム・ノヴァールム』を公布した。教皇庁の社会教説の幕開けとなったこの回勅では、自由主義経済でも社会主義でもない第三の道として、中間団体からなる社团的編成の社会を評価する「コルポラティスム」の姿勢が打ち出された。この後、カトリック教会は社会的カトリシズム運動を通して労働・経済・政治問題の全般に向き合い、公共宗教として自らを立て直そうとしていく。

ルルドの傷病者巡礼とその支援組織は、このような社会編成の変化と、それに対応した慈善・社会的カトリシズムの動きを背景に成立した。以下では、ルルドに展開した社会的弱者の支援活動が、男性の社会的カトリシズム運動としての側面を強調して始まりながら、徐々に慈善の性質を強めていった様子をたどり、その意義を考える。

二 ルルドに展開した社会的弱者の支援活動¹⁰⁾

ルルドはフランスのピレネー山脈に位置するカトリックの巡礼地である。一八五八年に聖母出現騒ぎが起き、その際湧き出した泉の水で病いや傷が癒えるという評判が瞬く間に広まって、二〇世紀半ばには現代カトリック世界を代表する世界的巡礼地となった。車椅子や寝椅子が聖域内を行き交う「傷病者の聖地」としてよく知られるが、多くの傷病者が集まる理由は巡礼団の構成にある。ルルドには、「公式巡礼団」と呼ばれる数百人から一―二万人規模の大型巡礼団に参加して年間約百万人の巡礼者がやってくるが、このタイプの巡礼団はほぼ例外なく傷病者を参加させ（参加者の約一割が理想とされる）、彼らを支援する「オスピタリテ」組織を備えている。これがルルド巡礼を特徴づける「傷病者巡礼」と呼ばれるスタイルである。ルルドの聖域では巡礼シーズンのあいだ中、男性オスピタリエが傷病者の移動を助け、一見看護婦に見える白衣の女性オスピタリエールが傷病者と語らう姿が、来訪者が否応なく目にする光景の一部となっている。

この傷病者巡礼を創始し、その後のルルドの姿を決定したのは、「被昇天アウグステイノ会」（以下「被昇天会」と略記）という修道会主宰の「全国巡礼」であった。以下、被昇天会と傘下の女性組織「救いの聖母協会」、巡礼参加傷病者の支援組織「救いの聖母オスピタリテ」と他の「オスピタリテ」の順に、その活動目的と展開を述べる。

1 被昇天会と「救いの聖母協会」

一八四五年に創設された被昇天会は、近代社会におけるイエズス会を自認する男子修道会で、フランス社会の再キリスト教化を目指し、青少年教育と労働者のキリスト教化に力を注いで数々の労働者支援組織を設立し、出版事

業を通じて活発な大衆教化活動を繰り広げた。創設者のエマニュエル・ダルゾン神父は先述のオザナムと同じ私塾に通って『新時代』の創刊に関わり、モンタランベールから「民主・社会的カトリシズムかぶれ」と批判されたこともあったほど社会的カトリシズムの潮流と関係の深い人物であった。被昇天会傘下の組織には社会的カトリシズム運動に共鳴する男性たちが集まった。

一八七二年、そのダルゾン神父の号令下にパリで〈救いの聖母協会 Association de Notre-Dame de Salut〉という女性平信徒組織が誕生した。協会は「フランスの救いに仕える」という目標を掲げ、上流階級の篤志家婦人を中心とする会員が教区付司祭の指導の元に教区活動の活性化に努めた。それは旧体制下の地縁的結合関係の再興を目指す女性「結社 association」だったが、旧来の教区意識とは異なり、フランス全土に広がる協会ネットワークを通じて、教区を越えたフランス・カトリック世界、ひいては教皇を中心とする「全カトリック世界」のヴィジョンを有していた。

一八七三年に被昇天会がルルドへの〈全国巡礼〉を始め、翌年に傷病者巡礼が企画されると、協会はその実務面、特に参加傷病者を募るといふ重要な役割を任わされるようになった。傷病者巡礼は、奇蹟の聖地に傷病者を連れて行き一人でも多く治すために始まったわけではなく、その目的は、貧しい病気の労働者を伴って巡礼を行うことで、上流階級と労働者階級間の社会的結合関係を回復させること、革命前の地域共同体の再生とフランス・カトリック王国の復興にあった。会員女性は、傷病者巡礼に必要な募金だけでなく、パリの貧民街に直接足を運んで貧しい病気の労働者の参加を募るよう求められた。傷病者巡礼を支える世界観では、貧しい病気の労働者は「罪深いわたしたち全員」の苦しみを引き受け苦しんでいると考えられていたが、そこには、「他者の困難な生」は「わ

たしたち全員にかかわる困難な状況」が発現したものでわたしたちにはそれに対応する義務があるとする「連帯」の観念に基づく相互扶助の義務論と、同じ構成が認められる。傷病者巡礼の世界では、それが女性たちの結社によって担われたのである。全国巡礼の参加傷病者数は一八八〇年には約千人に達し、傷病者を中心に巡礼者が心をつにして神に祈る様子が評判を呼んで、ルルドを訪れる他の巡礼団も傷病者巡礼を行うようになっていった。庶民の参加者を中心とする司教区単位の巡礼団においては、上下階級の融和という目標は意味を持たず、そこで期待されたのは教区―地域共同体の絆の再興であった。

2 へ救いの聖母オスピタリテへからへルルドの聖母オスピタリテへ

全国巡礼の傷病者巡礼を円滑に行うために被昇天会の傘下に作られた上流階級の男性組織へ救い聖母オスピタリテ *Hospitalité de Notre-Dame de Salut* もまた、革命後の社会的結合関係の崩壊という事態への対処、社会問題への対応の一環として始まり、会員は社会的カトリシズム運動に参加していることが望ましいとされた。へ救いの聖母オスピタリテは爵位を持つ四人の男性を中心に、へマルタ騎士修道会のような「異教徒と戦ってキリスト教を守る社会的地位の高い男性の組織」を目指して創設された。彼らは奉仕活動の理念としてノブレス・オブリージュを掲げ、聖ヴァンサン・ド・ポール会同様、対等な立場にある者達がつくる信徒会的な結びつきと社会的地位に付随する公的な関係義務の履行によって維持される「階級差があり参加各人の果たすべき社会的役割が異なる社会」の復興をめざした。このため、オスピタリテの発足以前は、貧しい人々に仕える婦人の会の女性たちが巡礼参加傷病者の世話をしていたにもかかわらず、当初は女性は会員になることができなかった。オスピタリテは傷病者をもった担架を運ぶという女性には無理な男らしい活動として始まり、「男の世界」が殊更に強調されたのである。実

際それは、昼夜を問わず傷病者に徹底的に奉仕する過剰な肉体労働だった。

だがルルドでの活動が軌道に乗ると、当初の活動理念は変更を余儀なくされた。その理由は、手を差し伸べる者と差し伸べられる者双方での変化にあった。助ける側では、活動に共感するさまざまな階層の人々がオスピタリテに参加するようになり、また他の司教区巡礼団も同様の組織を作ったことで、社会的身分に伴う義務、上下階層間の社会的結合関係の復興、という意義付けを維持できなくなった。助けられる側の変化については、ルルドの聖域が管理・運営するオスピタリテ組織ヘルルドの聖母オスピタリテの誕生が大きな影響を与えた。巡礼団ごとのオスピタリテは、自分たちの巡礼団に参加している「わたしたちの傷病者」にのみ手を差し伸べていたが、聖域司祭団の管轄下にあるヘルルドの聖母オスピタリテの場合には「わたしたちの傷病者」という枠が無く、どの傷病者を助けるかという対象の範囲をあらためて定めなくてはならなくなった。初めは、聖域が管理する傷病者宿泊施設に泊まっている者や、巡礼団に参加していない傷病者の場合は聖域内でのみ手を差し伸べるといのように、傷病者の「帰属」によって誰を助けるべきなのかのルールを設定していたが、やがて傷病者がどこの誰なのかに関わらず分け隔て無く助けることが求められるようになった。このように、助ける方が同質者集団ではなくなり、助けられる方もあらかじめ定められた枠組みがなくなったあとの、人と人とのつながりの新たな規範が、無条件性を特徴とする「デイスポニブル *disponible*」である。

3 デイスポニブルな「良きサマリヤ人」

一九七〇年代にヘルルドの聖母オスピタリテの本部で配布されていた『オスピタリテのしおり』の冒頭に、オスピタリテ活動は「百年近く前に、信仰深く、呼びかけに応える準備のできた (*disponibles*)、謙讓の美德に満ちた

正義と配慮

男性たちの発意により、自然発生的に生まれた」という簡潔な成立譚が書かれている。だがこの「デイスポニーブル」という言葉は、オスピタリテ創設当時、会員たちを形容する表現の中にはなかったものである。しおりにはオスピタリテが身につけるべき徳として、奉仕の精神、即応性 (disponibilité)、謙讓と従順、精勵、惜しみなさ、他者への尊敬の念と慎み、の六項目があがっているが、「奉仕」はオスピタリテの活動内容そのものなので、要請される徳目としてはデイスポニーブルが筆頭に位置するといえる。

このデイスポニーブルという理想にはモデルがある。「私の隣人とはだれか？」という質問に対してイエスが語ったという譬え話に出てくる「良きサマリア人」(ルカによる福音書一〇章二五―三七)である。旅の途中で盗賊に襲われ打ち捨てられていた男をユダヤ教の祭司らは見捨てたが、三番目に通りかかったサマリア人は救いの手を差し伸べたという譬え話を通して、イエスは、隣人は社会の枠組みで決まるのではなく、隣人だからという理由で助けるのではなく、手を差し伸べる行為によって隣人関係が生まれると教えたと解釈される。ヘルルドの聖母オスピタリテの会員は二〇世紀初めには自らをサマリア人と重ね合わせていたようだが、これはオスピタリテがルルド巡礼の現場で打ち立てるべき社会関係像の大きな転換だった。サマリア人と彼が助ける旅人の関係は、ノブレス・オブリージュとも相互扶助の義務を負った対等な仲間の紐帯とも異なる無条件・無限定の関係であり、慈善に対して向けられる身内主義という批判をのりこえる態度を基礎づけるのである。先述のオザナムも一八三五年出版の『キリスト教の進歩について』の中で、「慈善とは良きサマリア人のことである」と書いている。

一九八四年二月一日(ルルドの聖母出現記念日、後に「傷病者の祝日」となる)付けの教皇ヨハネ・パウロ二世による教皇書簡の最終章は「良きサマリア人」と題され、苦しみを目にした者のあるべき態度が語られている。⁽¹¹⁾「良きサ

マリア人とは、相手が誰であるかに関わりなく他者の苦しみのおそばに立ち止まる者のことです。そのように彼を立ち止まらせるものは好奇心ではなく *disponibilité* (自由な状態) です。…良きサマリア人とは、他者の苦しみに対する感受性を持ったすべての人、隣人の不幸に心動かされる人のことなのです」。ヨハネ・パウロ二世は生前、ルルド巡礼の世界への共感を繰り返し示し、傷病者巡礼の精神を全カトリック世界に向けて発信した。

4 オスピタリテ活動における男女イメージの接近

オスピタリテ活動の中心的規範となったディスポニブルは、人々の扶助関係だけでなく、男女と公私の境界についても再考を促す。前述の教皇書簡でヨハネ・パウロ二世は、サマリア人は「自らの『わたし』を他者に向かつて開き、その『わたし』を与える」と述べている。これはディスポニブルという規範の核心だが、それは自己裁量権を一時棚上げにし他者の裁量に任せよという命令であり、特に男性会員にとって大きな意味を持つ。というのも、これこそ一九世紀において女性的自我の本質とされたものだからである。オスピタリテ活動ではその女性的あり方が男性会員に求められ、他者に乱されることのない自己コントロールを理想とする男性的自我は、この規範に従い他者の都合に応えることで、孤絶した「主権の基体」ではなく女性のような「紐帯の成因」となる。実社会では合理的判断によって自由な経済活動を行うことを期待される男性が、オスピタリテ活動では傷病者の僕として経済性のない過剰な肉体労働に従事する。そしてその肉体労働は、女性たちが現場に出向いて行なった「奉仕の結果」として一物をも決して持ち得ないような献身的な奉仕」(テンニエス)のように、恩寵の授受によって紐帯を発生させることで社会性を帯びるのである。オスピタリテ活動は等しく男女両性にとって、身分を問わず経済的主体でもない「私人」の社会活動となり、テンニエスの男女の領域分離に基づく社会編成を揺るがすと同時に、不特定の

参加者に開かれていることから「家庭私的」ではないが、権利ではなく気遣いの場であるゆえに「公的」でもない、「公／私」の領域区分の自然さを揺るがす場となった。男女両性にとって適切な参入空間や適切な言動についての規範、人と人とのつながりの男女別の類型、「公私」の社会的境界が、オスピタリテ活動を通して反省され変化していったのである。興味深いのは、この男女組織の役割と名称のねじれである。二つの組織はともに社会問題への対応という使命を帯び、男性組織が中間団体的な社会的結合関係の、女性組織が教区を基盤とする社会的結合関係の復興を担っていた。しかしその名称は、男性組織が「歓待 *hospitalite*」、女性組織が「結社 *association*」であり、テンニエスのいう「人為的／自然的」結合と男女の役割が逆転した形になっている。

私人としての男女が私的領域の外で行う、見ず知らずの他者に向けて開かれた活動としてのオスピタリテは、社会問題への社会的カトリシズム流の取り組みという性格を失っていった。男性オスピタリテ会員に注目したとき、社会的カトリシズム運動から個人的で社会調整機能を持たない慈善への変化は、退行なのだろうか。これを考える手がかりとして、倫理観に存在するとされる性差の問題を論じたギリガンの議論を参照する。

三 正義と配慮

1 倫理における「性差」⁽¹²⁾

コールバーグに代表される普遍主義的道德理論の伝統においては、状況から引き離され (*disembodied*) 肉体から分離された (*disembodied*) 存在が、道徳的自我の理想である「準拠的・一般的な他者」として指定されてきた。この自我観を基準に男女の道徳判断の発達を評定すると、女性には、いつまでも「特殊な他者」という観点を離れる

ことができないという認知上の特徴があるという結果が得られ、そこから女性一般の道徳的・認知的未熟が結論づけられてきた。これに対してギリガンは、そのような結果を出す評定基準自体の偏向を指摘し、それが「正義と権利」を重視する倫理的態度だけを評価していること、そしてそれとは別に「配慮と責任」を重視する倫理的態度というものが存在することを論証しようとした。彼女は、道徳理論の世界には「公的人格（理性・認識・自律・独立・自我の主権）」と「私的個人（自然・感情・養育・絆・他者に対する関係）」という二分があり、「男性」という特殊な主体の経験を普遍化した結果、「家庭外」での活動を担う公的人格のみが道徳的成熟として評価され、その陰で「家庭」を舞台とする「女性的な経験」が「私化」されてきたと主張する。

ギリガンのこの議論をふまえて、ベンハビブは「公論」と「具体的な他者」の関係を論じていく。コールバーグらが指定する道徳的自我とは、「特殊な他者」としての自己のアイデンティティを無視することで「準拠的な他者」として公正な道徳的判断を下すことができる状態にある者とされるが、ベンハビブは、それでは公正な道徳的判断を下すために必要な「私と他者の一貫した区別」が不可能になるという矛盾が生じると述べ、さらに本来はあり得ないはずの「一般的な他者」という立場に立ってきたのは一体「誰」だったのかを反省すべきである、という問題提起を行っている。だがベンハビブの議論における「具体的な他者」は「パースペクティブ」という観念で置き換えられる存在であり、この場合の「具体性」は、公正な判断を下すためにはどのようなパースペクティブも無視されてはならないという、討議・公論の正統性のために要請される立場の多様性を意味している。これはルルドでは、巡礼世界への参加グループの多様性という形で実現されていた具体性である。

これに対して齋藤は、公共圏と対比的な領域としての「親密圏」を指定し、「公共圏が人びとの〈間〉にある共

通の問題への関心によって成立するのに対して、親密圏は具体的な他者の生／生命への配慮・関心によって形成・維持される」〔強調は原文による〕と述べ、「配慮の場」を公共性の議論に組み入れている。そこは「身体性を備えた他者」の存在が無視されず、その言葉が黙殺されない受容空間とされ、これをアーレントが描いた「現れの空間」(他者を自由な存在者として処遇する空間、そこにおいて人々が代替不可能である空間)に近いものとして提示する。しかし彼もまた、「新しい価値判断を公共的空間に投げかける問題提起は、マジョリティとは異なった価値観を維持・再形成してきた親密圏から生じることが多い」というように、親密圏での受容経験が政治的連帯を生む点を評価し、正義の実現のために他者のパースペクティブを考慮する必要性へと議論が収束していく(齋藤、二〇〇〇年、九二―九六頁)。ここでも討議・公論が到達目標として掲げられているのである。

しかしギリガンの主要論点は、「正義」と「配慮」という二つの倫理的態度の存在と、その間の優劣関係にある。彼女は、現在は主に女性に特有のものとされているような人生経験が、「特殊な他者」に配慮する態度と能力を発達させること、そして、女性のそのような倫理的能力を養っている経験が「女性化」され「私化」されたことにより、特殊な他者への配慮が「私的な態度」とされ、正義にかかわる公正な判断とは相容れないものとみなされるようになったことを問題視している。重要なのは、討議の場面において特殊・具体的な立場を考慮すること(社会問題への対応では結社が担っていく側面)とは別に、具体的な他者の生に配慮するという経験の次元が存在し、それが軽視されていることである。

2 「困難な生」の「場所」

① 「現れの空間」

信教の自由の観点からも宗教は「私的」な領域であるべきだという社会通念が支配的な中で、カサノヴァは宗教が脱私事化・再政治化し、共通善をめぐる討議に参加する行為主体（公共宗教）となることを提言する⁽¹³⁾。ルルド巡礼の世界は一五〇年の歴史の中で、宗教がかつて有していたとされる公的性格を保持すべく社会的カトリシズム運動と連携し、現在も討議の場としての存在感を示そうとし続けている。盲人巡礼の元会長は、ルルドはあくまでも霊性の源であり、盲人の利益のための戦略を練り上げたり、社会的あるいは職業上の駆け引きをするための場ではないと述べているが⁽¹⁴⁾、このような発言がなされること自体、実際にはそこが討議空間としても機能している現実を示唆している。一九九一年には、「ルルドの巡礼者であるわたしたちは、私的な信仰で満足することはできない」として、回勅『レールム・ノヴァールム』公布百周年を記念する研究会議がルルドで催された。だが会議で中心テーマとなったのは、受け入れられること、居場所を見つけることなどの問題であり、報告書の結論部に記された「各人は他者の眼前に、病い、障害、不幸を超えたところにある代替不可能な価値を伴って、明らかにされる⁽¹⁵⁾」という表現には、討議空間とは異なる「現れの空間」への志向が認められる。

実際、巡礼地ルルドの一番の特徴は、「傷病者のスペクタクル」現れの空間であることにある。オスピタリテ会員は目で見てそれと分かる傷病者をなるべく大勢巡礼に参加させようと病院を回って入院患者を勧誘し、訪れた人々は傷病者の姿をカメラやビデオに収め、土産物屋では傷病者の写真をあしらった絵はがきが売られ、ルルドを報道するメディアは傷病者の姿を必ず織り交ぜるなど、「傷病者」がルルドで「見るべきもの」であることは否定

できず、傷病者もまたルルドで「見られる」ことに意義を見いだしている。そこは、盲人、癌患者、心身障害児など、自分たちの存在を秘匿すべきだという圧力を社会からかけられてきた人々が、自らの存在をあらわにすることができ、現れの空間なのである。

その現れの空間は、自らの存在を黙殺する社会の不正に対して声を上げるといふ政治的目的を伴う示威行為の空間に還元されるわけではなく、まずなによりも、傷病者とオスピタリテによって構成される配慮の空間として現れる。「デイスポニーブル」が巡礼世界の規範となった結果、ルルドに生じた「支配的な社会通念に対する代案を提示する公開空間」は、「理解」や「討議」に基づく公共圏とは異なってきた。そこで象徴的なのは、誰が傷病者の身体に最も親密に接する権利を持つかという問題である。ルルド巡礼では、傷病者は医師と家族の手を離れ、オスピタリテの管轄下におかれて「オスピタリテのもの」になるといふ特徴がある。傷病者の介護から医師と家族がはずされることは、傷病者が共和国「公的機構」による対処でも家庭「私的な介護」でもない、別の配慮の対象となると、通常傷病者が位置づけられる公的関係と私的関係の両方から傷病者が離脱し、別の関係・場所に参加することを意味する。困難な生を生きる者にとって、病院と家庭のどちらもが「収監」による保護の場なら、ルルドはそのような者も「出向く」ことができる場である。政治的主張を掲げた示威活動の場（対策を協議する場）とは異なる、困難な生を生きる者と今のところは生きていない者の双方が出向く場、そのような「困難な生」の「場所」をつくることもまた、倫理的な活動なのではないだろうか。

② 正義の越境と配慮の越境

人と人との間にあるべき関係は時代・場所によって異なり、推奨される善行には、職業、身分、男女差などが設

定され、誰が行うか、誰が対象か、どんな支援かに関するルール、扶助関係の適正な適用範囲・対象の感覚がある。一九世紀以降のフランスでは、「配慮」は「家庭的」で「私的」なものとして、「わたしたち」という閉じられた範囲・根拠を有してきたと考えられる。同業組合的相互扶助や慈善はその活動根拠として「わたしたち」を設定し、連帯論や傷病者巡礼が苦しみに対処しようとした時にも、そこでの苦しみは「わたしたち」に関係があり責任がある「わたしたちの苦しみ」だった。だがサマリア人として向き合うとき、それは「他者の苦しみ」になる。配慮の対象が、想定内の適切な範囲を超えて一歩踏み出すのである。その行為の核心にある無限定性を特徴とするデイスポニーブルという規範は、現代のボランティアの理念に近いように思われる。

ボランティアは、地縁・帰属集団のような先行する社会的規制を受けない、義務によらない行為である。それは、よく見知った人々からなる共同体ではなく、相互的社会的義務が発生していない見ず知らずの人間間の関係、すなわち「他者性」を前提とした観念と考えられる。それゆえ、わざわざ余所へ行つて行うとき、ボランティアはことさらボランティアらしく感じられるのではないだろうか。ボランティアの、始まりにおけるある種の「一方性」（いわれのなさ）は、この「他者性」に由来するものと思われる。ボランティアはまた、「個人の権利」に立脚した行いでもない。権利の尊守を掲げた場合、社会は守られるべき権利を持つ「個人」の集合になる。そのような社会で人が個人として尊重されることはもちろん大切だが、人が「他者」として尊重されるのはそれとはまた違う。「他者」は関係性を含む概念であり、「個人」としてではなく「他者」として尊重されるということは、「関係の中において尊重される」ことを意味するのである。前述のように、ボランティアは他者を求め、他者のもとで行われるという特徴をもつと考えられる。それは「権利」を守るための行為ではなく、他者との関係の始まりに向か

う行為、義務や権利を理由にしない人と人とのつながりを求める活動と考えられるのである。

そしてこれが、ボランティアについて回る「偽善」という批判の原因ではないかと推察される。「わたしたち」という根拠がないところでは「わたし」の動機以外に根拠となるものが無いため、その純粋さが問われ疑われるのではないか。「わたしたち」という根拠なき配慮は不適切な「越境する配慮」とみなされるのではないか。反対に「正義」は越境を評価される傾向があるが、これは正義が「準拠的・一般的な他者」という「公的人格」による公正な討議の結果とみなされるためと考えられる。制裁や軍事介入が「正義」の名の下での倫理的越境行為として認知されるのに対し、「特殊な他者」を対象とする「配慮」は「特殊な他者」の帰属グループに委ねられるべきであり、赤の他人による配慮は越権・「不当な干渉 *ingérance*」⁽¹⁶⁾とみなされる。サマリア人の譬え話を通して示されたキリストの倫理規範は、そのような「不当な干渉」・「配慮の越境」の根拠となるのである。

サマリア人の行為の核心にあるディスポニブルという「他者に主導権を預けた行動規範」には、次の二つの思想・実践上の射程があると考えられる。最後にこの点を述べ、今後の課題としたい。①「他者」の条件を問わず内輪集団を外に向かって開く公開性は、「成員の同質性」を要求しないという性格から、集団内における「非対称な立場」を隠蔽せず逆にそれを積極的に評価する態度を生む可能性を持つ。すなわちこの規範には「共生」をめぐる議論に新しい展開をもたらす可能性があると考えられる。②「ディスポニブル」という応答的態度を評価することは、「主体」や「自律性」や「準拠的・一般的な他者」の観念に認められてきた価値の再考を促し、それによって、「自らの命を考える」のではなく「他者の命を考える」領域としての生命倫理の議論において、主体・主権・私的所有の観念に基づく「自己決定権」や「正義」とは異なる思想的立脚点を提示する可能性がある。

- (1) 慈善については主に林信明『フランス社会事業史研究』ミネルヴァ書房、一九九九年、Catherine Duprat, *Le temps des Philanthropes* t. 1, Paris, Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1993 年、信徒会については主に Jean-Marie Mayeur (dir.), *L'Histoire Religieuse de la France*, Paris, Editions Beauchesne, 1975 年による。
- (2) 以下は高村学人「ナポレオン期における中間団体政策の変容」(『社会科学研究 50-6』東京大学社会科学研究所紀要、一九九九年)、一〇一—一二七頁によっている。
- (3) ジョルジュ・デュビイ、ミシェル・ペロー監修(杉村和子・志賀亮一監訳)『女の歴史IV』藤原書店、一九九六年、Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- (4) ヤニク・リーパ(和田ゆりえ・谷川多佳子訳)『女性と狂気』平凡社、一九九三年。
- (5) フェルディナンド・テンニエス(杉之原寿一訳)『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト 上・下』岩波文庫、一九五七年。テンニエスはパリの万国社会学院会員であった。
- (6) ノルベルト・エリアス(波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳)『文明化の過程 上・下』法政大学出版局、一九七七—一九七八年。ウートラムは、エリアスが考察した「あるべき近代的身体・自我」が理想の男性イメージに他ならなかったことを、フランス革命期の男女イメージ分析の中で検証している(ドリнда・ウートラム(高木勇夫訳)『フランス革命と身体』平凡社、一九九三年)。
- (7) 社会問題への対応については、主に田中拓道『貧困と共和国』人文書院、二〇〇六年、Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, cerf, 1986 年による。
- (8) ボニー・G・スミス(井上裕・飯泉千種訳)『有閑階級の女性たち』法政大学出版局、一九九四年、一五三—一五九頁。
- (9) オザナムと聖ヴァンサン・ド・ポール会については主に Ivan Gobry, *Frédéric Ozanam ou la foi opérante*, Paris, Téqui, 1997 年による。会は一九六九年になって女性の組織と合併した。
- (10) 拙稿「キリストに依る世界」(『宗教研究』三三七号、二〇〇三年)、一五一—一七五頁、拙著『ルルド傷病者巡礼の世界』知泉書館、二〇〇六年を参照されたい。
- (11) Jean-Paul II, *Le sens chrétien de la souffrance humaine*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 58-66.
- (12) 以下の記述は Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 年、セイヤ・ベンハビブ「一般化された他者と具体的な他者」(マーティン・シェイ編、竹内真澄監訳『ハーバードマスとアメリカ・フランクフルト学派』青

木書店、一九九七年）、齋藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年によっている。

(13) ホセ・カサノヴァ（津城寛文訳）『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年。

(14) *Dans la lumière de Lourdes*, Bourg-Jès-Valance, Imprimerie JALIN, 1994, p. 422.

(15) Institut catholique de Toulouse/Sanctuaire Notre-Dame de Lourdes, *Lourdes ou l'appel des pauvres. Symposium sur la doctrine sociale de l'Eglise. 18-21 avril 1991*, Editions Mame, 1991, p. 350.

(16) L'Abbé Pierre, Bernard Kouchner, *Dieu et les hommes*, Paris, Robert Laffont, 1993.

付記

本稿は平成二二年度科学研究費補助金（基盤研究（C））「心身障害児巡礼から生まれた「共生の思想」の現代的意義および可能性の研究」の交付を受けた研究成果の一部である。