

モラル市民社会へのキリスト者の役割

公共福祉学のアプローチ

稲垣久和

(東京基督教大学特別教授)

1 善き社会の達成

人間が生きること、それも「善く生きること」は哲学の出発点にあった。そのために、今日では道徳、倫理だけでなく、政治、経済、教育、福祉が関わる。これら全体が関わるところに現代人の「幸福な生活」が可能になる。

福祉は広い意味で幸福を作り出すことである。では幸福とは何だろう。幸福など個々人の主観にあることで、取り立てて学問的に話題にすることはないのであろうか。またはその対極にあって、国がGNH（Gross National Happiness）や「幸福指数」のようにして国民に示す政策的数字なのであろうか。

近年、日本で「幸福」がマスメディアで取り上げられることが多くなった。その理由はバブル崩壊（1990年）以後の経済成長率の鈍化と長引く不況、そのあとの金融危機による失業率の増大等による社会不安があろう。ホームレス、ネット・カフェ難民、ワーキング・プア、相対的貧困率の高さ、これらが社会的問題になり、一挙に人々の意識に「一体、人間の幸福とは何か」との問いが出てきたように見える。

本論稿では幸福を主観的、個人的、私的に記述するだけでなく、幸福を公共的な課題とし、幸福な社会、すなわち一国の、そして東アジアの福祉社会を目指す哲学の骨子を提起したい。

その前にキリスト教哲学からの学問論を要約しておきたい。自然科学と社会科学を創造-墮罪-贖罪-終末の宗教的根本動因で表現する。しかし非キリスト教の哲学では存在論自然主義の立場であり、目的因を作用因に置き換えるところに特徴がある。つまり「神を喜び神の栄光を現す」という目的はすべて自然主義的な作用と機能に置き換えられる。自然科学では物理学と生物学、社会科学では心理学と経済学がそのために使われて、あとはそれを土台として組立てている。それでも批判的実在論と複雑系の考え方がこの両者の違いに橋をかけ対話を可能にしている。以下

の記述はそのような視点からすべて成されている。

2 思想史的考察

幸福の思想史をひも解けば、すでにギリシアの倫理学にその考察がある。

たとえば、プラトンを受けつつアリストレスは幸福を論じ、「幸福 (eudaimonia) とは最高善である」(『ニコマコス倫理学』第一巻第七章 1097b-22) という。幸福は個人的なものではなくポリスにおいてこそ意味があった。ギリシアにおける幸福は個人であるよりも共同体、ポリス(都市国家)レベルで達成される。一方でアリストテレスは「もしも、他にも何か神々から与えられた人間への贈り物があるとすれば、幸福もまた神の賜物とするのが当然であろう」(『ニコマコス倫理学』第一巻第九章 1099b11-12) とも言う。

「幸福は神の賜物」とは、伝統的に言えば非キリスト教の哲学や文化でも「神 deity, 仏, 天」といった「超越」との関係が欠かせないということである。ただし長い間、近代人の幸福感はこういった心の幸福よりも、より唯物的なものに傾斜していた。

しかしながら、21世紀の文明の変転期には、枢軸時代の大思想を再解釈していく必要性が出てきている。キリスト教と同時に、東アジアの伝統と対話しつつ儒教の「天と良心」、仏教の「慈悲と四諦(=苦集滅道)」の認識を深めて欲望をコントロールしつつ、他者と地球環境を配慮(ケア)するような「ケアの倫理」の確立に向かいたい。「ケアの倫理」は環境倫理と並んで公共信託論の中心にある。信託理論における受託者(サービス提供者)と受益者(利用者)の間には対等な契約関係ではなく、受託者の「忠実義務」が課せられると考えるべきであり(これは委託者の「天」に対する受託者の「良心」の働きによる)、それを可能にするためには受益者への「ケアの倫理」が要求されるであろう⁽¹⁾。

自由、平等、友愛は民主主義理念のモットーであった。自由と平等、これは「正義の倫理」によって達成される。しかし友愛 fraternity, friendship、これは「ケアの倫理」がなければ達成されない。政治と経済における「正義の倫理」と同時に「ケアの倫理」が自覚されてこそ、自由、平等、友愛に満ちた社会ができよう⁽²⁾。そして「ケアの倫理」こそが、後述するように福祉社会を築いていく倫理にほかなら

(1) 拙著『公共福祉という試み』(中央法規出版、2010年)192頁以下参照。

(2) 同書第2章参照。

ない。

もし、幸福の主観的な面と客観的な面を区別するのであれば、「主観と客観」の二元論といった哲学的な大問題が出てきてしまう。そこで「主体」が世界の意味を見いだす生活世界という現象学的アプローチを取ることにしよう。生活世界において、筆者が世界3と呼ぶ意味世界の中で⁽³⁾、親密圏と公共圏とを区別して、幸福とは第一義的には親密圏での出来事であると考えよう⁽⁴⁾。なぜなら公共圏とは利害を異にする「異質な他者」との共存の場所であるから、「自己」は幸福であったとしても「他者」はそれによって不幸と感ずる場合もあるからだ。したがって公共圏での議論になっていけば、外面的な事柄、つまり金銭的な保障やインフラ整備の中での「最大多数の幸福」しか問題にし得ない。

ギリシア思想と比較して、キリスト教の幸福感とはどのようなものか。ここでは、山上の説教の「幸いなるかな……」の makarios にあるように神と共にある「幸福」である（マタイ福音書第5章）。「神を愛し、隣人を愛する」ところに達成される幸福である。アリストテレスとキリスト教の双方を統合したトマス・アクイナスにおいては、最高善は神と同等である。西洋思想はギリシア思想とキリスト教思想の二つを柱としている。西洋思想における幸福論も、この「エウダイモニア」と「マカリオス」の二つの流れがどう変化していったかを見るべきであろう。キリスト教では明らかに神との関係という意味での人格的個人の内面の重視であるが、同時に教会という人々の交わりの共同体を重視したという意味で個人単位での幸福ではなかった。トマスの最高善としての神観は、教会と都市国家の統合としての中世的な世界観を生み出した。

しかしながら、中世から近代にかけて宗教への信頼は揺らぎ、機械的自然観と主権的国家観という近代的世界観が公共の場で共有された。またデカルト的な個人主義、ホッブズ的な唯物論的アトミズムが台頭してくる。機械的自然観の登場はガリレオ、ニュートンの近代科学の誕生から始まり、次に経済生活に応用されアダム・スミスの経済学、ジェレミー・ベンサム功利主義倫理、カール・マルクスの資本主義批判を生み出した。また宗教改革によって、カトリック的一元主義がゆらぎ、宗教における複数の真理観の登場はトマスの倫理的國家観を弱め、ホッブズ、ル

(3) 意味世界の世界1から世界4までの区別については、拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）50頁以下参照。

(4) 親密圏と公共圏の区別については、拙著『国家・個人・宗教』（講談社現代新書、2007年）140頁以下参照。

ソー的な政治的・法的レベルのみの主権的国家観に移行して教会と国家は分離していく（しかしながらこの分離の度合いの異なる状況が、西洋の北欧型、西欧型、アメリカ型などの福祉の異なる形態を生み出した⁽⁵⁾）。

国家や社会を統御するのは宗教ではなく、権力や市場や科学技術という「力」ないしは「システム」になっていく。20世紀にはこの権力や科学技術の力は、グローバルで強固なシステムとして人々の生活世界を浸食し始めた。いわゆる生活世界の植民地化（ユルゲン・ハーバーマス）が著しく、これを跳ね返すために、20世紀末に人々は自由と平等の民主的世界をボトムアップに市民レベルから模索するようになった。

いまや第二の近代の時代であり、近代的世界観は崩れつつあり、宗教や民族主義の台頭も著しい。そうではあるが、かつての宗教的世界観がそのまま復権しているわけでもない。今日、洋の東西を問わず、グローバルに宗教は多元的な時代である。それでも、多元的な各宗教における独自の救済観は倫理観と切り離すことはできず、公共の場では意味ある倫理と美徳とが要求されている。倫理性を備えていない宗教は自己満足的で市民社会の連帯性にとって非協力的であり危険ですらある。

ヨーロッパでのハンナ・アーレントやユルゲン・ハーバーマスらによる市民的公共性の議論の活発化、北米でのマイケル・サンデルらのリパブリカニズム（コミュニタリアニズム）の「正義論」（善と価値の復権）への関心の高まりの意味がここにある。新自由主義的な競争原理による格差社会の到来は人々に個人主義を通り越して孤立化をもたらした。今後はどう人々がふれ合いつながってネットワーク化していけるかが鍵である。親密圏の再構築、コミュニティーの再生が目指される。

ギリシア的な倫理観では「善と徳」が主たる内容であるが、筆者は今日の環境問題の世代間倫理も含めて「恩恵と責任」こそが幸福を達成する条件であると考え。幸福（エウダイモニア）とは功利主義倫理の言う最大多数の最大幸福（これは金銭的価値に還元される）ではなく、また主観的なエロースの達成でもなく、より多く責任に裏打ちされたフィリア（友愛）的なものであろう。友愛的な連帯がコミュニティーの形成すなわち親密圏から市民的公共圏にかけて達成される。国家（＝公）はそれを補完する福祉装置である。マカリオスは「神を愛し、隣人を愛する」ことによって達成され、そのモラルを受肉させようとする。これも教会形成だけでなく、共通恩恵を通し、小規模のコミュニティーを基礎に地球大に広げられる。総じて小

(5) 拙著『公共福祉という試み』72頁以下。

規模のコミュニティーそしてそこでのモラルの醸成こそが「幸福達成の場」であることが認識されてきている。

今日、幸福達成は単なる金銭の給付（所得保障）からインフラ整備と、それを支え、働く人々の公共的モラルへとシフトしているのである。福祉国家から福祉社会へと移行するときに、幸福の倫理学は「正義の倫理」から「ケアの倫理」へと移行せざるをえない。ケアの倫理は美德（モラル）から「友愛」そしてアガペー（隣人愛）によってこそ支えられる。

現代における「幸福指数」とは「適度な所得」（市場経済と連帯経済）、「自由になる時間の確保」（労働時間の短縮）、「コミュニティの形成」（他者と共につながる場）である。特に、家族、コミュニティという場での幸福達成である。

欧米の場合、福祉思想の伝統はエウダイモニアとマカリオス、ギリシア思想とキリスト教思想の交差の中に認められるにしても、東アジア特に日本の場合はそうではない。近代日本の福祉思想には儒教の果たした役割が大きい。姜克實の近著はこの点で、明治期の社会事業の特徴を、儒教的な官の仕事に対する民間の篤志家としての宗教事業者（仏教・キリスト教）の「愛のわざ」として捉えた興味深い本である⁽⁶⁾。簡単に紹介すると以下のようなものである。

「人間の愛、同情、憐憫など情感から発する慈善・救済の諸活動と行為が、国家によって組織され、政策化され、普遍化されたものが、社会事業と社会福祉だった」⁽⁷⁾という視点を導入する。国家への橋渡しをするのはもちろん「人間」だ。明治期の「政府と民間の間に立つエージェント的人間」を選んで記述している。

エージェントの定義は「国家と宗教、公益と愛の間の橋渡しの役割を果たす人物、あるいは思想であり、人間の愛・同情と、国家的政策ビジョン、社会的責任感の両方の均衡をとれることが必須の条件」ということである⁽⁸⁾。エージェントの人間には二つのタイプが存在する。一つはいわばボトムアップに、宗教の信仰から出発しつつもその枠を越えて、社会思想の根本解決を目指して国家の社会事業の形成に努力した留岡幸助、渡辺海旭、渋沢栄一のような民間社会事業家。もう一つはトップダウンに国益、公益の枠を守りながら、社会政策の制定、社会事業の促進過程において人格意識、愛の情感に目覚め、それを国の政策、法律に活かした後藤新平、窪田静太郎のようなエリート官僚。

(6) 姜克實『近代日本の社会事業思想』（ミネルヴァ書房、2011年）

(7) 同書、p.i.

(8) 同書、249頁

日本の近代社会事業の黎明期に果たした儒教の役割について序章にまとめられている。儒学思想（孔子の論語）をバックボーンに慈善、社会事業に取り組んだ企業家、慈善事業家である洪沢栄一（1840 - 1931）には明らかに公益事業における「治国平天下」の政治意識があった。石井十次（1865 - 1914）の場合は、キリスト教から出発して岡山で独自の孤児救済という大事業を成し遂げたにもかかわらずその宗教思想は「自己の信仰世界に閉じこもり瞑想に終始し、外の社会問題や世界の時勢変化に無関心」という評価が下される。対極にあるのが同じキリスト教信仰から出発した留岡幸助、浄土仏教から出発した渡辺海旭の場合である。留岡（1864 - 1934）は最終的には二宮尊徳の報徳思想を宣伝するようになったことから、天皇制国家による国民統合政策の手先とする批判があるが、国家と宗教、公益と愛の間に立つエージェントとして「彼が日本の初期社会事業の形成に大きな役割を果たしたことは歴史的事実である」と評価がなされる。渡辺海旭（1872 - 1933）の場合は、留学先のドイツで先進国の社会政策思想を学び、帰国してから西洋的社会事業の創設を目指した。

後藤新平（1857 - 1929）の衛生国家思想が当時の福祉事業を導いた。後藤には「生物学的国家有機体説」は「其欲情ニ成ルモノハ社会ナリ。……其道徳心ニ成ルモノハ国家ナリ」⁽⁹⁾ という表現から明らかのように、直接にはオーストリアの国家学者シュタインからの影響がある。後藤を引き継いだ窪田静太郎（1865 - 1946）は留岡との親交の中で児童感化のために1900年に「感化法」の制定に努力した。

さて、筆者は東アジアの今後の福祉論は、以上のような歴史を認識しつつもこれとはかなり異なってくると考える。今日、媒介者としてのエージェントだけでなく同時にモラル市民社会の形成が欠かせないからだ。後藤の時代の知識人には、ドイツ観念論の影響が大であったから、ヘーゲル的な欲望の市民社会の止揚としてのモラル国家論は受容された。しかし、実はこれは戦前の和辻倫理学にも見られたもので、厳しい批判にさらされるであろう。そして、戦後福祉の「措置制度から契約制度への転換」（2000年）以後は、西欧と異なる歴史段階にある「新しい公共」へとつながる公共哲学に基づく市民社会論を展開しなければならない。この場合の市民社会はヘーゲルとは異なり経済社会ではなく「欲望の抑制」によって出てくるモラル社会である。トップダウンな国家主権論ではなくボトムアップな領域主権論や地域主権論が重要になってくると考えている。

(9) 姜 前掲書, 173頁

3 「正義の倫理」と「ケアの倫理」、ポリティカル・エコノミーの復権

公共圏での「正義の倫理」は、現代ではロールズ流のリベラリズムによって代表されていた。これはカント人格論の実践理性の復権である。「格差原理」を認めるという意味では功利主義への批判があるにしても、しかしながら幸福論としてはそれだけでは不十分であり、「理性」のみならず「感性」さらには「霊性」をも考慮した人格的自己性と他者性の相関を考慮した「ケアの倫理」が重要である。「正義の倫理」は法の整備、社会保障の充実という政府による政策すなわち外面的幸福に寄与する。この場合の正義の倫理は権力を後ろ盾にしている、人と人の絆はさして重要ではない。それに比して「ケアの倫理」は美徳、友愛、隣人愛や霊性の重要性を主張し、人間の内面性の幸福を目指し、そのために公共圏というよりもむしろ親密圏および小さなコミュニティを充実させる方向性を志向する。

ケアの倫理が社会哲学として定式化される根拠はなにか。それを見るために先ず倫理学において「ケアの倫理」が導入される経緯を見てみよう。

「ケアの倫理」の原型は親が生んだ自分の子供への世話である。親の赤子へのケアには理屈はいらないであろう。愛情が基本にある親子関係には「ケアの倫理」の原型がある。

一方、フェミニズム運動のジェンダー・フリーが提起した「平等と差異」をめぐる論争は、道徳哲学のレベルにおいて「正義の倫理」とは異なる「ケアの倫理」を生み出した。キャロル・ギリガンは、伝統的に女性の美徳と見なされてきた献身的な「ケア」の倫理に注目し、それが男性の発想である「正義」の倫理と比べて、まったく異なるものであると主張した⁽¹⁰⁾。男性は自己を他人から独立、分離、区別された人格と考え、個々人の間で互いに衝突を避けるために、誰にでも適用される共通のルールによって他人との共存をはかる。こうして、男性の考える道徳は正義である。

それに対して、女性の方は社会の人間関係の中で自己が存在するものであり、他人は自己の可能性を支援してくれるものであると考える。ギリガンのいうケアとは、他人のニーズに応え、他人の状況に則応して行動することである。ケアの倫理は弱さ、壊れやすさを克服したあとの義務、コミットメント、責任、信頼、誠実といった人間関係の特殊な結びつきを基礎とした倫理であるという。

(10) キャロル・ギリガン『もう一つの声—男女の道徳感のちがいと女性のアイデンティティ』岩男寿美子監訳、川島書店、1986年

倫理を発想するスタイルとしては、「正義の倫理」は孤立した抽象的個人の見地に立ち、普遍的原理を結論する。だが「ケアの倫理」は、具体的状況における対人関係を前提として、奉仕と同情に基づいた判断をする。どちらも道德原理である限り、他人の立場に立つという普遍化可能性を満たさねばならない。正義の倫理が「一般化された他人」ないしは「見知らぬ人」との立場の交換から導かれるのに対し、ケアの倫理は「具体的な他人」ないしは「顔見知りの人」との立場の交換から導かれる。ケアの倫理それ自身は「徳」の倫理であるが、これを基礎にして単に「フェミニズムの戦略」を展開するだけではなく、社会的幸福や福祉そのものの倫理を確立するためには、ケアの倫理からジェンダー的バイアスを払拭し、一般化と理論化を行なうことが必要である。

家族内の愛情からなされるケアは、これまで主として女性が担ってきた。しかし、女性が伝統的に担ってきた、育児、高齢者や障害者の世話・介護などをケア・サービスとして社会化することは、家庭内の無償労働からの解放と、介護・育児などのサービスの社会的提供という二重の機能を担うことになる。その際、女性を家族のケアから解放する倫理と、社会がケアを引き受ける倫理とが対応しなければならない。すなわち、家族に対するケアの観念から、見知らぬ人々に対するケアの観念への普遍化が必要である。こうして初めて、女性に無償労働の負担を強制してきたケアの倫理学は、普遍的な原理として、正義の倫理学と対等な地位につくことができる。

これらの問題を包括的な倫理学として考えるために、筆者は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』の徳論に続いて、第八・九巻に詳述された「愛」（フィリア）についての考察を進めることの必要性を説いた。道德（義務・禁止）から倫理（他者への愛）へという方向である。それによってフィリア（友愛）による「ケアの倫理」の基礎付けが可能になる⁽¹¹⁾。ただし「愛の諸相」について見て、なおギリシア倫理学に残る存在論的な問題点を克服しつつ現代の課題につなげるとするならば、これはギリガンが、ケアの認識論において「ギリシア的なものから聖書的なものへの転換」⁽¹²⁾と語っていることを倫理的に検証することを意味している。

聖書的なアガペーにはアリストテレスのフィリアと異なり、キリストの贖罪愛が中心にある。そこには自己犠牲の倫理が伴ってくる。そして、キリスト教の果たすべき社会的責任とは、十字架の贖罪愛を通しての恩恵、これが世界の回復に連なる

(11) 拙稿「宗教における公共的諸問題」山脇直司・押村高編『アクセス公共学』所収（日本経済評論社、2010年）

(12) ギリガン前掲書、304頁

common grace(共通恩恵)からくる。アリストテレス的な common good(共通善)

よりも贖罪愛からくる common grace を強調したい。アリストテレス的な「友愛」をさらに上から「引っ張る」アガペーの隣人愛をもって、「よきサマリア人」のたとえ話にあるように、キリスト者は「ケアの倫理を」社会に実践する主体となるべきだ。これは国家というよりも、NPO 等の中間集団で発揮されることによって市民社会の原動力となる。

そして、やはり common grace としての「罪の抑制」が国家の正当性を与える。つまり、国家や行政機構は「上に立つ権威」(ローマ 13:1)としての役割があるのであり、西洋近代国民国家の理念型として「万人の万人に対する戦争」を抑制する装置という国家の主権論(ホッブズ)としても生かされた。また隣人愛の強調はもちろんであるが、同時にキリスト教倫理は自己愛も否定しない(ルカ 10:27)。「自分を愛する」(自己愛 = self-interest) ことの是認が社会科学のスタートになったといってもよい。アダム・スミスの市場における自由競争の是認につながっているからだ。しかしスミスはその道徳哲学の中で、同時に隣人を愛する利他心を強調したのであり、これが「友愛」を促すのである。不幸にして近代市民社会は経済発展の中でこの美德を忘れてしまった。確かに自由競争のもたらす「市場の失敗」には「国家の介入」があったがこれは「正義の倫理」であって「ケアの倫理」ではない。

経済、政治、道徳、倫理はどう切り結ばれるべきであろうか。もともと西洋でも経済、政治、道徳、倫理は18世紀ごろまでは一体として考えられていたが(ポリティカル・エコノミー、日本的には経世済民の学)、経済学の成立(アダム・スミス)以降は分離していく。経済学とは「富の生産と分配を扱う科学」のこと(economics は oikonomia から来た言葉)である。したがって分配するための権力作用すなわち「政治」とは不可分の関係にあった。だからポリティカル・エコノミーなのである。現代の経済学は実証的ではあるが、その代償として断片化した没価値的な「科学」としてしか機能していない。

ここで、19世紀のG・フォン・シュモラーに代表されるドイツ歴史学派が問題にし、最近の日本で塩野谷祐一が『経済哲学原理』の中で提起している「アダム・スミス問題」(道徳哲学としての経済学)に着目しよう⁽¹³⁾。経済、政治、そして倫理をも総合的に考えるべきだ、との主張である。「アダム・スミス問題」とは道徳哲学者スミスの中に「共感」(sympathy = 利他心)と「自己利益追求」(self

(13) 塩野谷祐一『経済哲学原理』(東京大学出版会, 2009年)

interest = 利己心) の相矛盾する両方があったという問題提起である (『道徳感情論』1759年, 『国富論』1776年)。しかし, その後の経済学は後者のみを主題とした。だが, 21世紀初頭のグローバル経済の中で, 利己心には市場経済が対応しているが, 筆者の解釈によれば利他心には連帯経済 (協同組合) が対応している, というものである。賀川豊彦の「友愛経済」(協働組合) の問題提起はこれであり, 中間集団を通しての「ケアの倫理」の美徳が発揮されることが期待されている。

4 公共福祉学の確立を

「友愛」と「ケアの倫理」は福祉において最大限に発揮される。筆者が, 従来の社会福祉学に対して, あえて「公共福祉学」を提唱する理由は何か。それは社会の複雑化の中で福祉的な取扱が増え続けていること, それにもかかわらず福祉学は学問的にもさまざまな分野がまとまりもなく断片的に注入されている状況にあるからだ。

学問は内容が学際的であればあるほど哲学的な認識論と存在論が明らかにされなければ, ただの総花式の寄せ集めになってしまう。経済, 政治, 法律, 道徳, 倫理, 宗教まで扱わねばならない今日の福祉学には, ますますその傾向が強くなっている。では今日の福祉学の背景となる哲学とは何か。われわれは公共哲学に基づいた福祉, すなわち公共福祉を提起したい。

社会福祉の定義は「社会福祉とは, すべての国民に健康で文化的な生活を体系的に保障することを目的とする社会保障制度のなかにあって, 直接には, さまざまな生活上の障害 (困難, disabilities) につながるハンディキャップを背負った人びと一児童, 老人, 障害者, 母子家庭・父子家庭など一を対象とし, 生活上の障害を除去ないし軽減して, 人間としての豊かな生活と発達を保障するために行われる組織的・社会的な援助・サービスの体系である」⁽¹⁴⁾。

ここで「生活上の障害 (disabilities)」とは「生活上の困難」であり, 万人にあてはまるので, 今日, 福祉は普遍的な課題になっている。社会保障制度も広い意味では福祉であるが, ここでは狭義の意味で「社会的な援助」としての福祉を考える。

公共福祉は, 一口で言えば, 従来の社会福祉を公共哲学とケアの倫理から再構成するものである。そこで公共福祉学を目的, 対象, 主体, 方法に沿って記述すれば

(14) 拙著『公共福祉という試み』26頁

以下のようになる。

目的＝市民の幸福とそのための活私開公（当事者を援助し制度に媒介する）

対象＝社会の福祉の事象（援助を必要とする人々）

主体（担い手）＝当事者と福祉の実践者（公、私、公共）

方法＝領域主権論とケアの倫理（/ 正義の倫理）

領域主権は国民主権と対になる言葉であり、「主権」だけを問題としても現代の市民社会論では不十分だ、という主張である。また、ケアの倫理は正義の倫理と対になる言葉である。公共福祉において「主体」は特に重要な意味をもつ。「主体の意識が世界の意味を読み取る」⁽¹⁵⁾というときの「主体」は生活者としての主体であり、この主体が生活上の困難を抱えている。高齢者や身体障害者の場合の「主体」の困難は明らかで、このような人たちへのケアや支援は、かつては家族によって行われたが、現在では「ケアの社会化」がなされる。

福祉の「主体」は当事者と支援する人の両者を含む。主体の「生活世界」が何らかの困難を抱えている場合が福祉の対象である。福祉の対象となる被援助者（当事者）が客体で援助者が主体という意味ではない。したがって、デカルト的な単純な主体—客体の二元論という主体ではなく、援助者も被援助者も同時に主体、つまり相互主体性が福祉の出発点である。単純な主体—客体の二元論を克服して、このような発想を与える哲学は現象学である。現象学は人の生きる生活世界から出発する。

今日の日本に多発する自殺防止のNPO活動は「福祉固有の問題」となる。つまり政策面（社会保障制度、雇用、医療、教育、住宅、環境等々の社会保障制度として大きな組織からの「補完性」の役割）で解決される場合を通過して、福祉固有の問題、すなわち「主体の生活に密着した生活者領域の主権（自律性、自立性＝領域主権）の困難」として出てくる場合を問題としている。一人の人が自殺に赴くときに政策面が働かない場合、たとえば失業率が高い社会で、生活保護も受ける条件を満たしていないなどの場合に福祉固有の問題が出てきて、NPO法人が支援する必要性（ニーズ）がある。

しかも、生活の一局面（たとえば心身上）の困難が勤労や学業や家族・友人関係

(15) 稲垣前掲書、17頁

など個人生活の多局面に恒常的に支障をきたしている事態など、包括的な調整、支援を必要とする場合が福祉的な事象である（basic human needs の困難）。まさに自殺者が立ち直っていくプロセスはこういうものなのだ。

福祉学は生活の多様な諸局面の包括的調整、調和的総合の学問である。一科学（一学問分野）に収まるという性格のものではない。「科学とは全体からある部分（一局面）を取り出し詳しく分析すること」⁽¹⁶⁾ といった「部分と全体」の関係で言うと、福祉学は個別科学ではありえない。生活の包括的・全体的取扱の学問であり、理論的学問であるよりも実践的学問である。また「分析」は科学の役割だが「総合」は哲学の役割という意味で「公共福祉学」は実践哲学ないしは臨床哲学に近い。

そして、現代「社会制度」の根本的な批判的検証から「公共福祉学」がスタートしている。なぜなら、社会制度が生活者領域の主権の「補完」になっているよりも、強固な管理化や抑圧の機会になっている（各種虐待やイジメに現れているように）。

そして「生活が強固な制度に取り込まれる」⁽¹⁴⁾ ことの自覚が、まさに公共哲学の課題である。たとえば21世紀の日本では「生活世界」と「制度世界」のギャップが激しく、これを「私から公への媒介」としてとらえてきた。西欧でもJ・ハーバーマスなどが『公共性の構造転換』『コミュニケーション的行為の理論』などでこの点を指摘してきた。洋の東西を問わず、「制度世界」はシステム化された世界であり「生活世界」を侵食しつつあるのだ。

近代化された世界では、生活の場が科学的な方法、合理的な方法に置き換えられて制度世界となる。制度世界は強固な権力（国家機構）と貨幣（市場機構）、科学技術の力（メディア）によって特徴づけられる⁽¹⁶⁾。このシステム化され管理化された世界の中で人間の自由の領域は縮小し、生活は徐々に疲弊し、生きる意味が失われてくる。そして「私」の生活世界が脅かされているところでは、万人に「生きることの困難」が生じ、福祉的事象への対応が必要だ。

5 倫理的な愛に基づいた市民社会に向けて

21世紀には、国家を権力装置として見るだけでなく、福祉装置として見るべきことを筆者は主張してきた⁽¹⁷⁾。これは20世紀後半に巨大な官僚システムとして機能していた福祉国家を解放して市民的公共性によってさらに相対化したときに出

(16) 稲垣前掲書、13頁

(17) 拙著『宗教と公共哲学』東京大学出版会、2004年、203頁

てくる国家観である。

賀川豊彦の『友愛の政治経済学』（1936年）の主張は一口で言えば「資本主義には友愛がない」というものであった。したがって賀川は友愛の互助組織として協同組合運動を主張した。似たような問いを逆の方向から発しているのが、アンドレ・コント＝スポンヴィルの『資本主義に徳はあるか』である⁽¹⁸⁾。答えはまったく否定的で「資本主義には徳はない」。もっとも、ここでの「資本主義」は「市場主義」に置き換えた方が、意味がはっきりすると思われる。賀川にしる、コント＝スポンヴィルにしる、両者ともに「現在の資本主義的市場主義に道徳や倫理が入る余地はない」という点は一致しているのである。ただし、賀川は資本主義に代わる友愛経済（協同組合運動）を提起し、他方のコント＝スポンヴィルは、資本主義と市場の競争主義はそのまま自然法則のように認めている。しかし彼は、「協同」というよりも「個人」の責任を強調して、企業内で個人として道徳的・倫理的責任を果たすことに意味があるという。

コント＝スポンヴィルから見れば、資本主義をやめて協同組合方式にすべての経済を置き換えよ、と主張する賀川は、資本主義と市場主義のもつ「効率」の意味を理解していないと映るであろう。また、たとえ協同組合的なスピリットでできた年金組合、共済組合、信用組合等であっても、その大きな基金を運用して実際は投資によって利益を上げているのだから、結局は、協同組合も市場の競争的システムを利用していると主張するであろう。ただし、「友愛」経済を説く賀川の視点は、究極において倫理的な人間の生存のあり方は、やはり集団としての経済社会にも影響を及ぼすというものである。この賀川の見方は“より注意深い”階層的実在の考察により、正当性をもっていることが分かる。

コント＝スポンヴィルの議論の根拠は、四つの秩序を互いに還元できないものとして区別することから出発する⁽¹⁹⁾。つまり、①経済的秩序、②法-政治的秩序、③道徳の秩序、④倫理的秩序あるいは愛の秩序。

この三番目の道徳の秩序（モラル）は「義務と禁止」で規定されるが、倫理とはコント＝スポンヴィルによれば「愛から行われるいっさいのこと」であり「喜びと悲しみという対立軸によって内的に構造化されている」という。この「愛」の導入は、自らリベラリスト的「無神論者」を標榜するコント＝スポンヴィルという

(18) アンドレ・コント＝スポンヴィル『資本主義に徳はあるか』小須田健・コリーヌ・カンタン訳、紀伊國屋書店、2006年

(19) 『資本主義に徳はあるか』第2章。

思想家の魅力の一つである。なぜ彼は「愛」を最高の秩序に置くのであろうか。にもかかわらず、なぜそれを「個人的」と言い切ってしまうのであろうか。彼の導入している「愛の秩序」とはパスカルからの影響が強い。

市場、法-政治、道徳、愛の四つの秩序ということでコント＝スポンヴィルは互いに還元できない、そして混同があってはならない秩序を導入する。筆者の分類では「主体が読み取る意味としての世界3」の中の秩序である。しかしながらコント＝スポンヴィルによれば、市場、法-政治は集団的、道徳、愛は個人的、ということになる。したがって企業内の人間は組織集団では自己利益の最大化の行動を取るのが当然であり、企業経営者の役割は収益を上げることであり、モラルを発揮することではないという。それでもそのつど企業人といえども個人として「責任」をもって判断することの重要性をいう。モラルに社会的リアリティーはなく、すべてのモラルは個人に還元される。総じて市場主義のリベラル派ではあるが、ただ、社会保障というレベルでは国家の介入を必要と認めてはいる。もっとも、還元不可能性の逆の“インターフェイス”という概念の導入では筆者の創発的解釈学の「類比、回顧、予期」概念と似た考えを提起している⁽²⁰⁾。「類比」とは上の局面が下の局面を「回顧」し、下の意味局面が上の意味局面を「予期」することである。

そうではあるのだが、コント＝スポンヴィルの議論には、大きく分けて二つの誤りがあることを指摘しなければならない。第一の誤りは、市場の普遍性を固定してしまっただけである。第二の誤りは複雑系を理論のうちに組み込んでいないことである。

市場が普遍的ではないのは、国家介入を一切認めないリバータリアンの市場原理主義者以外には明らかなことであろう。あたかも“自然の普遍性”から「自然の数学的理念化」と線形近似の法則性を見るように、コント＝スポンヴィルは“市場の普遍性”から「市場の数学的理念化」と経済法則を科学・技術法則のように導入する。これはすでに述べたように、脱生産主義という歴史の段階（つまり高度経済成長の時代から低成長の時代）にいる現時点では成り立たない。

コント＝スポンヴィルの誤りの第一は、自然法則型の経済法則を前提し、「法的-政治的秩序」と「道徳秩序」を経済法則に有機的に関連づけられないことである。「無限の資源」がある場合にはそれですむかもしれないが、「資源の有限性」は今日に誰の目にも明らかだ。

(20) 拙著『知と信の構造』（ヨルダン社、1993年）326頁

以上と関係はするが、彼の第二の誤りは複雑系を理論のうちに組み込んでいないことである。この中には四つの秩序を下から上へと経済、法-政治、道徳、倫理としたにも関わらず、はじめの経済、法-政治の秩序が集団的、あとの道徳、倫理が個人的としていることが入る。これは複雑系を考慮すれば考えられないことだ。個人が寄り集まることによって複雑性が増すのは当然だからだ（実証主義的旧式の社会科学はこれを“科学性”の名のもとに単純化してきた）。したがってあとの道徳、倫理も実は集団的であって正しくは社会道徳、社会倫理と理解すべきなのである。

そもそも道徳（モラル）も倫理も純粹に個人的と考えるのは誤りである。人間の人間たるゆえんである言語活動が、相互主観的な働きであり社会的コードとして新たに創発している階層であることは明らかなことである。そして言語活動を媒介にしてなされる道徳や倫理は、それ以上に社会のコミュニケーション的行為の結果であるからだ。特に先述した「友愛」は倫理的階層のもっとも重要な要素である。

さらにわれわれの主張は意味の階層として、経済的、法的、道徳的、倫理的（愛）の上にさらに世界3、4の双方に属する「信頼」というレベルが創発しているということである。「信頼」はあらゆる知識の根本にあり、人と人との信頼関係を生み出し、世界1、2、3のすべてを上から引っ張り支えている。ルーマンが「信頼は法、組織、言語に還元されることはない」と述べたように、下位の意味の階層に還元できないのである。

こうして、社会道徳（義務と禁止）、社会倫理（愛と信頼）は法的レベルから創発した自発的市民社会の特徴であり、国家の特徴に還元できない。経済社会、政治社会をたえず義務と友愛と市民的信頼によって、上から引っ張っているのである。“引っ張る”とは、実際には、賀川豊彦が友愛経済を主張したときに、経済活動の背後にある「欲求」をセーブすること（これが他者を愛することの裏からの表現であることは明らか）を主張したことと同じであって、科学としての経済学というレベルを主張したわけではない、ということだ。それが市場主義の競争を緩和することは明らかであろう。つまりそこに、「連帯経済」が出現するということである。

連帯経済とは経済的意味の階層と倫理的意味の階層の間に協働ないしは「類比」ないしは「相互浸透」があるということであり、倫理的の局面から経済的の局面への「回顧」ないしは「補完」である。同様に福祉や介護等のケア・サービスは倫理的の局面から経済的の局面への補完がなければ成り立たない分野である。

21世紀は時代的にこういう時代に入っている。もし友愛と市民的信頼の補完が不可能であれば、すべての社会的行為は法-政治のレベルでのパワーゲームと、弱

肉強食の市場主義に解消するしか術がない、ということである。それも一つの選択肢なのかもしれない。

「愛」そして「友愛」は世界の大宗教が必ずや説いていたものである。仏教の「慈悲」も儒教の「仁愛」もそうである。「無神論者」のコント＝スポンヴィルもまたそれを主張する。このとき社会の形態は市場社会、政治社会そして市民社会へと創発の度合いが上がっていることであろう。民主主義の形態も、国家の代表制民主主義に対して、市民社会の参加型民主主義、熟議民主主義が重要になっている。筆者はこのように主張する。

正義の倫理→ケアの倫理→友愛の倫理と階段を登ってきた。そこで、国家は正義なくして成り立たない。しかし友愛はそれを上から「引っ張る」のである。「思慮深さ、勇気、節制そしてこれらを円滑にする正義」、この四徳を掲げたあとに、アリストテレスが述べていた古典的名言を掲げておこう

「人びとがたがいに友愛で結ばれていれば、正義など必要ないが、逆に人びとが正しい者であったとしても、やはり友愛は必要である」（「ニコマコス倫理学」第8巻第1章 1155a 26-27, 邦訳 251 頁）。

6 モラル市民社会の形成とキリスト者の役割

現在のグローバル経済は、かつての時代に比べて富の飛躍的發展を促した。しかし同時に、世界に富める国々と貧しい国々の間で、南北の間で格差をもたらしている。それだけでなく一国の中にも富める層と貧しい層の格差も深刻になりつつある。日本ではバブル崩壊以降（1990年）、新自由主義市場経済を導入し、貧富の格差は大きくなり、2008年秋のリーマン・ショック以降は、派遣切り、路上生活者、ネット・カフェ難民、失業率の増大、ワーキング・プア、新卒者の就職難などが次々と問題になり始めた。これに不景気、少子高齢化による税収の落ち込み、社会保障費の増大等々が輪をかけて、国家財政は逼迫している。2025年には3人に1人が高齢者になり、一層の超高齢化が進行する気配だ。

たとえGDPが高くなくても、福祉の充実したモラルある社会を生み出すことはできないのか。戦後日本は、所得が高くなるのが幸福になる、というイデオロギーに縛られて歩んできた。所得が高くなるためには労働時間がいくら長くなっても耐えてきた。新自由主義市場的な競争社会で国民は疲弊してしまい、その結果、自殺率が高い国になってしまった。他方で、市民社会形成の努力もNPO/NGOなど

の中間集団の活躍でなされてきたとはいえ、まだ十分に実を結んでいない。このときにあたって公共福祉の提唱は何をなそうとしているのか。

キリスト教の果たすべき社会的責任とは、十字架の贖罪愛を通した common grace から来る。アリストテレス的な「友愛」をさらに上から“引っ張る”アガペーの隣人愛をもって、キリスト者は「よきサマリア人」としてのケアの倫理を社会に実践する主体となるべきだ。これはNPO等の中間集団で発揮され市民社会の原動力となる。そして、やはり common grace としての「罪の抑制」が国家の正当性を与える。つまり、国家や行政機構は「上に立つ権威」（ローマ13：1）としての役割があることは、歴史の上で近代国民国家の主権論（ホブズ）でも明らかであったが、いまや主権者は国民であり、国家は福祉装置として機能する時代に入った。また「自分を愛する」（自己愛 = self-interest）ことの是認（ルカ10：28）がアダム・スミスの市場における自由競争の是認につながっている。しかしスミスの道徳哲学は、同時に隣人を愛する利他心に基づく sympathy を強調したのであり、これが「友愛」を促すのである。

賀川豊彦の「友愛の政治経済学」も現代の市場経済のゆがみを是正する。そして彼の行動はキリストの十字架の贖罪愛から来ているのであり、すべての現代の希望もまたここから出てくるのである。

モラル市民社会を形成するスタートは日本国憲法にある。

憲法89条の内容は「公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため、又は公の支配に属しない慈善、教育若しくは博愛の事業に対し、これを支出し、又はその利用に供してはならない」。

この条文は前段と後段に分かれている。特に後段の「慈善」や「博愛」は「福祉の心」になくしてはならないものだ。

前段は日本では“政教分離”条項と言われている。この言い方が実は「リベラリズム」解釈をすでに持ち込んだ言い方なのである（英語の表現では「教会と国家の分離」である）。もちろん、たとえば靖国神社だけを国家施設にするなど論外であり、この条項がこうした動きへの歯止めになっていることは間違いない。国家施設から「宗教上の組織若しくは団体」つまり神社（寺院、教会）は制度として分離されなければならない。しかしながら、日本では繰り返し靖国神社の国営化や公式参拝という問題が出てくるために、次第にこれを「公共の場から宗教的価値を閉め出す」というリベラリズムの流れの中で裁判所も憲法学者も解釈してきた。またキリスト者もこれに追随してきた。なんらこの解釈に疑問をさしはさまなかった。しか

しこの条項は、実際は「宗教上の組織若しくは団体」つまり神社や寺院や教会に公金すなわち税金を投入することを禁じているのであって「公共の場で各人が宗教的な価値に基づいて行動する」ことを妨げるものではない。

したがって、キリスト教宣教という視点からいうと、日本の戦後キリスト者は明らかに一つの大きなジレンマを抱えたのである。つまり先述したように、日本では繰り返し靖国神社の国営化や公式参拝という問題が出てくるために、89条を「公共の場から宗教的価値を閉め出す」というリベラリズムの流れで解釈してきたからだ。もしそうであれば、公共の場での宣教は不可能である。なぜなら宗教は私事（わたくしごと）にとどまるのであり、宗教活動に公共的意味はまったくないからだ⁽²¹⁾。これでは、日本でキリスト教が伸び、社会的に影響を与えられるはずがない。戦後日本のキリスト者には、このような事態を批判的に吟味できる公共哲学がなかった。

歴史的事実としては、前段部分は、戦後すぐにGHQから出た神道指令の影響であり、戦前の神社宗教と国家の癒着についてこれをきびしく分離するという方向であった。しかし、この憲法条文の「又は」以下の後段部分についてはどうか。これまでの解釈で読む限り、「公の支配に属しない慈善や博愛」の「公」とは「お上＝国家」であり、すなわち民間団体の慈善事業・博愛事業に対して公金を使うことができなくなりそうだ。福祉に公金（＝税金）の投入はできない、ということになってしまう。これも自由主義的福祉レジームの戦後アメリカの解釈と重なり合う。もっとも、それ以外の西洋の福祉レジームの発展の歴史から見ると、こういった規定は当たり前のことではない。以下、福祉の基礎構造改革との関係で説明してみよう。

実は、GHQは神道指令以外に、日本の社会福祉制度の基礎となるような多くの社会救済に関する指令（SCAPIN）を出していた。早い時期のものは1945年9月のSCAPIN 53（民生転換可能な軍用物資を内務省に引渡し）などで、軍人優先の官民一体を解体する意図があり、決定的なのは1946年2月のSCAPIN 775（救済福祉計画の再検討指示。国家責任、無差別平等、公私分離）で、国家は国家責任において国民への福祉を優先し、この点において民間（私的機関）に「滅私奉公」を強いるな、などの指令である。GHQからの民主主義の確立、いわば“上からの民主化”という“親心”が働いていた。これはあくまでも“国体護持”に固執するよ

(21) 拙著『靖国神社「解放」論－本当の追悼とはなにか?』光文社、2006年

うな、当時の旧態依然たる日本政府へのGHQからのけん制である。今日の状況とは、むしろ正反対の歴史的事情があった、そのことを理解すべきである。

したがって、GHQからの“公私分離”の強い主張は、当時の民間委託を許容するならば、戦時下イデオロギーの「お国のための犠牲をいとわない」「官民一体」の再来の危険を抑止したという時代状況がある。

日本国憲法公布の当時の第89条後段には、このような歴史的文脈がある。戦後すぐの①国家実施責任 ②公私分離政策 ③「公の支配」に属さない民間社会福祉事業への公金支出禁止、といったGHQ的発想が、半世紀たった今日、まったく異なる歴史的状況にどう再解釈されていくのか、これが一連の「福祉の基礎構造改革」の中で問われていることなのである。

実際、この89条後段の条文があるために、戦後の日本の福祉事業は民間で行う場合でも、「財源」として税金を使う限り、ほとんどが社会福祉法人という「公の支配に属して」行政的監督を受ける組織で実践されてきた。しかも行政監督を規定する法律はすべて「公法」「行政法」になるから、あらゆる面で行政（=お上）の措置的側面を強めてしまった。

戦後日本の福祉における「措置制度」とはこういう経緯を持っている。しかしながら、1990年以降の基礎構造改革の流れの中で「契約制度」に移行しつつある。これは「新しい公共」の出現と並行していて、日本語の「公」が英語のpublicの意味で、つまり「公共」の意味で憲法解釈として変遷しているということである（実際に日本国憲法の英訳では最初から公=publicと訳されてきた）。いやそうでないと今後の福祉改革や地域主権、地域福祉はまったく進まないのである⁽²²⁾。

憲法89条の「public（公共の）支配」とは「お上＝国家の支配」ではなく市民の支配すなわち市民主権、地域主権、領域主権の支配のことである。そしてこれら部分的な主権の委託者は、創造者にして唯一の絶対的主権者なる神である。

モラル市民社会の形成にキリスト者の参与が望まれる。

(22) 拙著『公共福祉という試み』中央法規出版、2010年