

公共哲学と宗教倫理

——「幸福な社会」形成のエートス——

稲垣久和

〈論文要旨〉 全体は「宗教と社会倫理の学問的方法論」、「宗教は幸福な社会にどう資するか」、「賀川豊彦の宗教倫理と宗教認識論」に分かれる。「宗教と社会倫理」を学問的かつ実践的に扱うために、従来の宗教社会学の方法論ではなく、創発的解釈学と呼ばれる方法論を打ち出す。これは科学と宗教を实在論として意味づける哲学的立場である。次に功利主義倫理の幸福概念は市場主義に行き着かざるを得ないことを示し、これを克服するためにR・E・グーディンの実証的な「脱生産主義モデル」を援用しつつ、労働市場にすべてのエネルギーを吸い取られないで「自由になる時間」を増やし環境配慮型の幸福な社会の形成と宗教倫理との関係を示す。日本でこの方面の先駆的働きをした賀川豊彦を取り上げ、その友愛のスピリチュアリティと協同組合運動から、連帯による市民社会形成のモデルを示す。今後、儒教の「仁」、仏教の「慈悲」、キリスト教の「隣人愛」が市民社会形成のエートスとなるべきことを提言する。

〈キーワード〉 公共性、幸福、スピリチュアリティ、四世界論、脱生産主義

一 「宗教と社会倫理」の学問的方法論

宗教が人間の社会生活および幸福に影響を及ぼすことは十分にあり得る。しかし、前近代、封建社会ならばともかく、近代社会において、その社会構造にまで宗教が影響を及ぼすと考えることはどうなのだろう。むしろ近代は、啓蒙主義の主張のように、「宗教的な呪縛とヒエラルキー」や科学的知識以前の「蒙昧」ことから解き放たれた

ところに成立する、こう考えるのが常であった。特に日本の学界ではそうである。

もつとも例外はあった。戦時中に南原繁が著した『国家と宗教』（一九四二年）はカントおよび新カント派に依拠しつつではあるが、「神の国」という概念を通して宗教と社会との関係を本格的に扱っている⁽¹⁾。ただ、戦後ではせいぜい大塚久雄の経済史学を通して、マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から「資本主義の起源論争におけるエートス論」が一部で話題になる程度であった。また、「宗教と社会倫理」を扱う学問的方法論は十分に確立されていない。筆者のこれまでの公共哲学的アプローチの問題関心はここにあった⁽²⁾。

しかしながら、西洋からその方法論を学んだ学問は、実際は、自然科学をはじめ、すべてがキリスト教との関係をもつてスタートしているという歴史的現実がある。むしろ、各学問がキリスト教の権威をどう克服していったかを見ることによって、逆に、近代の学問の本質が見えてくるであろう。本論稿では、そこから「宗教と社会倫理」を扱える存在論・認識論をまず探ることから始めてみたい。

1 宗教にとって代わった「機械的自然観」と「国家主権論」

西洋が「キリスト教文明」で一枚岩であった当時、キリスト教という宗教はある意味では唯一の真理であった。したがって価値に関する事柄、すなわち政治も学問も倫理も福祉も教育も、すべてはキリスト教ないしは教会の影響下にあった。西欧のローマ・カトリック教会の内部で宗教改革が始まった十六世紀頃から、少なくともローマ・カトリック教会の教えの無謬性は崩れ始めた。その後の宗教戦争のさなかで、「真の宗教」の論争を経てキリスト教的真理観の唯一性は徐々に退き、複数の真理観の支配する時代となってくる。その間隙を縫って宗教戦争を終わらせるために、世俗的主権国家が立ち現れる。

では、いかなる時期において、キリスト教が文化のフロンティアから撤退をはじめたのであろうか。もちろん外形としてのキリスト教（たとえば理神論）は残ったし、「公民宗教」（愛国心）のようなかたちで、人びとの靈性にいまだに影響を及ぼしてはいる。⁽³⁾ただそれは、キリスト教そのものの靈性ではない。キリスト教の知性と靈性の撤退は、言うまでもないことだが、啓蒙主義の時代以降である。二つの領域において顕著であった。

一つは科学の領域である。これを要約的に記せば、以下のように科学革命とともに始まった。

① フランシス・ベーコンの「二つの書物」論（聖書と自然）は、いまだ科学と宗教の蜜月時代にあった。

② 次にニュートンの理神論が登場して、その意図せざる帰結としてラプラーズのデーモン（『確率の哲学的試論』）という機械的自然観の成立を促した。

理神論は英国啓蒙においては、英国教会の広教会主義 (latitudinarianism) によってキリスト教の弁証に使われた。しかし、フランス啓蒙においては無神論へと転化した。理神論の内容を抽出すれば「単純さ+秩序の神」となる。「単純さ」とはアリストテレストマスにある哲学であって、キリスト教正典としての聖書の内容とは相容れない。また「秩序の神」も使い方を間違えれば、単なる「因果法則」に置き換えられてしまい、機械的決定論を助長する無神論となる。このあたりの詳細な議論は筆者の他著作に譲りたい。⁽⁴⁾

もう一つは政治・法思想の領域である。これも要約的に記せば以下のように宗教改革・市民革命とともに始まった。

① 宗教改革が「真の宗教」論争を生み出し、「神の主権」を掲げるモナルコマキの抵抗権となり宗教戦争と宗教的真理の相対化の方向へいった。

②それと反比例して宗教戦争を終結させるために、「神の主権」は世俗的「国家の主権」へと移行する。

このようにして科学革命を経て出てきた機械的自然観と、市民革命を経て出てきた国家主権論の成立によって、キリスト教の唯一の真理観はパブリックな領域から私的な領域へと移される。ここで重要なのは「パブリックな（公的、公共的）領域」と「私的領域」の区別である。キリスト教の真理観は信仰者にとっては依然として真理であり続けたが、もはやそれを信じない人びとにとっては従うべき真理ではない。つまり信仰者の私的領域でのみ真理となったのである。しかし今度は、機械的自然観と国家主権論の優越性がパブリックな領域で台頭してくるのである。

まず国家主権論について簡単に指摘しておきたい。すでに筆者は『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、二〇〇四年）刊行以降に、国家主権論の脱構築についてかなり詳細な議論を展開し「領域主権論」という考え方に到達してきた。⁽⁵⁾ 日本国憲法とも深く関係する国民主権論の背後にある、ジャン・ジャック・ルソーの「主権の分割不可能性」と「一般意志論」が、実は神学理論と深く関係している。つまり、デイドロルソー的「一般意志論」という形而上学的理論と政治学的主権論は大いに関係がある。

そして、「一般意志は誤ることがない」としたルソーの人民（国民）主権論は、全体主義の危険性をはらむことになったことがよく知られている。なぜそうなったのであろうか。その理由はどういうことだろうか。ルソーの「一般意志」(volonté générale) は、当時のパスカル・ジャンセニウス派の「神の全人類の救済」からきた神学用語であったことを、ルソー研究者の川合清隆氏が指摘している。

デイドロが「一般意志は常に善であり、誤ったことがなく、また決して誤らない」という大前提を無造作に

導入するとき、そこには一般意志が本来、神の意志を表す神学用語であったという事情が反映している。一般意志の概念が、このような形而上学的先験性を引きずっているという事態は、ルソーにおいても同様である。

ルソーもまた、「一般意志は誤ることがあるか？」という一章を『社会契約論』に設け、「誤ることはない」と答えているが、この応答はデイドロのそれに呼応するものである。しかもモンテスキューもデイドロも、すでに一般意志を立法権に結合し、立法を一般意志の行為と見なす観点にたどりついており、この点でルソーと特に相違があるわけではない。⁽⁶⁾

こうして、一般意志は神の超越的恩恵の面すなわちキリスト教のスピリチュアルな面をはぎとって人間意識の世界に移行させた瞬間に、一般意志の具現化である神の「主権」は「無謬の分割できない」権力作用に置き換わる。したがってこの権力を握った者の意志いかんによって国家の方向が決まってしまう。権力が一点に集中した主権国家が全体主義の危険性をはらむ理由はここにある。

この危険を避けるためには、歴史的には、ジャン・ボダン以来の主権論とは別の系譜の、ヨハンネス・アルトゥジウスにはじまるボトムアップな *consociatio* (社会連合体) に分散された領域主権論から組みなおしていかねばならない。⁽⁷⁾ 人間の世界にはせいぜい分散された市民社会の生活領域に委託された「領域主権」があるのみである。これは認識論として見れば、筆者のいう「世界4を世界3に還元する還元主義を避ける」ということになる。単純化して言えば、世界4とは認識者が見いだすスピリチュアルな神、天、仏の意味の世界、世界3とは現実社会の意味の世界であり、ともにリアルな世界である。

しかし歴史的に、思想の主流においては、集権的な国家主権論の絶対性がパブリックな領域でかつての宗教的超

越性に置き換えられたのである。社会学的に言えば、ヨーロッパ文明の制度的な役割は「教会」から「国民国家」へと移行した。この歴史的変遷は、後述するように、ヨーロッパ福祉国家観の類型論の面でも、多大な影響を及ぼすこととなった。すなわち福祉 (well-being) の担い手が「教会」から「国民国家」へと移行したのである。

2 科学的・宗教的实在論の必要性

次に機械的自然観がなぜ今日、学問の場で前提になっているかを検証してみたい。

キリスト教の中で真理が一つでないとなれば、当然、他宗教も含めて「宗教的真理は一つではない」という意味で、宗教多元主義に導かれる。⁽⁸⁾たとえば、ヒック理論では超越ないしは「唯一の实在」(the Real an sich)が登場するが、しかし、実際には「宗教」の中での家族的類似がありスピリチュアルな世界(世界4)でのゆるいかたちでの重なり合う合意 (overlapping consensus) があるということである。

もつとも、スピリチュアルな世界(世界4)がリアルである(实在する)という論証は必要であろう。これについて、カール・ポパーの「世界3はリアルである(实在する)」という三世界論の考え方が参考になる。さらにこれを拡大した「三世界論から修正四世界論へ」というテーマとしては拙著『宗教と公共哲学』第1章を参照されたい。ここで展開した理論では、ポパーの科学哲学からハーバースの解釈学的認識論に移行はしているが、人間自我が受け取る意味の世界としての四つの世界が階層的に創発している。すなわち宗教の出来事は自然的(世界1)、心理的(世界2)、社会的(世界3)、スピリチュアル(世界4)という階層的な意味の世界としてリアルなのである。これが筆者が主張する宗教的实在論である。

科学的認識論の創発との類比では、以下のようにポパーの真理観の探究は参考になる。

① 学的探究ではポパーによれば $P_1 \downarrow TT \downarrow EE \downarrow P_2$ (問題1 \downarrow 暫定的理論 \downarrow 誤り排除 \downarrow 問題2) のようにして可謬性が生じるのであるが、宗教的探究ではメタノイア (回心) という現象をどう表現するかが問題になろう。隠喩的に説明するところである。

② 秩序相 \downarrow カオス相 (ゲーデルの定理で言う証明可能から証明不能に移行していく点、分岐解からカオスに移行していく点) の領域で $P_1 \downarrow TT \downarrow EE \downarrow P_2$ の可謬性が成立しているという違いがある。すなわち P_1 はポパー的な世界3でスタートするにしても P_2 は世界3ではなく世界4の中で考えられている。つまり科学理論では世界3で閉じていても宗教理論では世界4に創発する (ポパー自身がすでに P_2 の出現を創発ないしは創発的進化という言葉で呼んでいる⁹⁾)。 $EE \downarrow P_2$ の \downarrow が存在論的創発による「証明不能領域へのジャンプ」をする。世界4は世界3に還元できない。これは「新たな意味が開ける」ということだから複雑系の哲学で考えれば、メタノイアという現象は世界4の現象を世界3で表現したものである。

以上のようにして、機械的自然観がパブリックな領域で自らの絶対性を主張する背景が明らかになった。つまり「世界4を世界3に還元する還元主義」の立場を採用するがゆえに、機械的自然観はパブリックな領域で自らの絶対性を主張する、という風潮が支配的になったのである。

修正四世界論という实在論に立つことによつて、科学的知識と同時に宗教を包括的に表現できる。このようにして、二十一世紀は「科学と宗教」をゆるいかたちで包含できる認識論・存在論が必要になっているのである。私的な親密圏のみならず、多元的な価値が共存する公共圏においてもスピリチュアルな世界がリアルである理由は、およそ以上のものである。

このように、実証的な記述科学と、行為者の主観を重視する宗教現象との関係を表現するために、筆者は修正四世界論という名の批判的実在論を提起し、これを創発的解釈学と呼んだ。そして、そこから宗教と社会倫理との関係が意味ある形で扱えると考えている。以下の議論では、宗教やスピリチュアリティーを扱う視点は、すべて創発的解釈学に基づいている。

二 宗教は「幸福な社会」にどう資するか

1 功利主義倫理の幸福概念とその帰結

スピリチュアルな世界（世界4）神、仏、天など超越からの意味の世界）がリアルであることが了解されても、それだけではまだ倫理的な宗教にはならない。単に、心理的な意味の世界（世界2）に影響し人間の行動を変える力が出てきたとしても、それだけではカルトとの区別はつかないであろう。「悪霊が働いている」という表現がリアリティーを帯びてくる場合すらあるだろう（ドストエフスキーの小説『悪霊』の背後にある政治宗教を見よ！）。社会的な意味の世界（世界3）に働き、善い社会を形成する原動力になってこそ、真に幸福を生み出す倫理的な宗教として人々に認知されていく。世界の救済宗教は、かつてはこのような性格を持っていたがゆえに、人類の歴史に多大な足跡を残したのであった。その救済宗教は近代にいたって西洋では機械的自然観と強大な主権国家の成立によって置き換えられ、それが他の地理的領域に波及するに及んで、そして二十世紀には消費欲をおおる市場の出現によって、その影響力を失っていったのである。

近代社会は制度化された社会である。人は産業化社会の中でモノとカネに囲まれて生きている。資本主義と呼ば

れる今日の社会の制度的アクターは国家、企業、大学、諸々の中間集団、家族などである。現代の先進諸国において宗教が再び人生の重要な課題となってくるとすれば、それは機械化、合理化された生活の中でもなお人々に幸福な生き方を与えることができる、特に「市場化に抗することができる」、そのことが示されたときであろう。

人間はいつの時代も「幸福」に人生を送りたいと願ってきた。では、近代人にとっての「幸福」とは何であったか。近代以降に顕著になった「幸福」についての倫理観は功利主義と呼ばれた。そして、功利主義倫理とホモ・エコノミクスの間観を通して「幸福」は数値化され金銭的なものに還元されることが一般化した。そしてそれが制度化されれば「市場」となる。新古典派経済学、新自由主義イデオロギーの影響のもとに「市場を通しての経済成長」というスローガンが確立し、ついには政治的に右でも左でも等しく追い求める政策となっている。

そして今日の危機は、実は、主権を持った「国家」の絶対化のみならずこの「市場」の絶対化にある。それは、「市場」が生産と消費の場として、いわば科学における「自然」のように普遍化されていることから生じているのである。科学者が「自然」に対して数学を適用して成功をおさめたことにならって（「自然の数学的理念化」―E・フッサール）、今日、経済学者は「市場」を普遍化し数学を使ってモデル化している。市場は「万能」でありあらゆる問題を解決すると思われる。人々の勤労ないし労働はこの市場と離れては考えられなくなった。そして市場での賃金労働以外の仕事は、人間生活において数多くあるにもかかわらず、それらは金銭的な価値に還元されないがゆえに「意味ある仕事」とは見なされなくなったのである。しかも、賃金労働の時間が長くなることによってGDPという数字は上がり、経済は成長したと錯覚される。それ以外の活動は、人間の生産性ある活動とは見なされないという、嘆かわしい傾向が強くなった。これでは真に幸福な生活の確立は期待できない。

欧米でのこの面の反省と社会倫理の勃興は、思想的には啓蒙主義的な功利主義からの脱却、ポスト近代、再帰的近代、第二の近代などと呼ばれている。社会経済史的には産業革命以後の市場主義の限界性の自覚、またエコロジ―危機の顕在化と生産至上主義からの脱却へのシフトである。

欧米先進国ではすでに脱生産主義社会に入っていることが自覚されていて、価値観とライフスタイルの変更が始まっているにもかかわらず、日本では思想的なパラダイム・シフトが目立って起こらない。確かに日本でも、モノとカネの世界を離れて「心」の世界への渴望とスピリチュアルな癒しを求める動きはある。今日、スピリチュアル・ブームなる現象が起こっているが、しかし、果たしてこのようなブームによって日本の社会構造の根底を変えられることができるのだろうか。

市場経済が異常な発達を遂げ、その中で労働力まで商品化されて、個人個人がバラバラに解体されているのが現代の状況である。スピリチュアル・ブームは、そのようなバラバラにされた個人のつながりたい願望に過ぎないのではないか。そのスピリチュアリティは、本当に、社会を変えられるほどの内容を備えているのだろうか。今日、起こっていることは、超越面を剥ぎ取られて心理操作と紙一重となったスピリチュアリティが、単に市場での消費財として消費されているだけの現象ではないのか（世界4が世界3と世界2に還元されている）、そのような疑問がぬぐいきれない。もし、そうでないというのであれば、そのようなスピリチュアリティに基づいた人間回復の方向性、人々を競争に追いやり疲弊させている生産主義と市場主義の現場を克服できるようなビジョンを示さねばならない。

日本にまだそのようなムーヴメントが起こらない理由は、市民社会そのものが十分に形成されていないことによ

る。つまり非市場的、非営利的な資格において思考し、行動する人間である「市民」、この市民としての自覚が十分に確立されていないからである。われわれの課題は、または筆者の公共哲学の課題は、この市民社会をどう強固に作るのか、それが人間の幸福や宗教とどう関係するのか、それを明らかにするということである。

戦後の福祉国家が「雇用中心モデル」に基づいていたのに対して、第二の近代、再帰的近代が直面するバラバラな個人の社会的排除に効果的に取り組むには、雇用人・被雇用人の労働市場内の関係ではなく、市場の外に市民の普遍的シチズンシップに基づいて社会構造を変えていく努力が、政策としても実施されていかなければならない。スピリチュアル・ブームはそこまでの射程距離を持たねば意味が無いのである。

日本での幸福ないし福祉をめぐる議論は、ほとんどが生産―消費と「成長神話」に基づいている。日本の福祉国家論者は、GDP（国内総生産）が上がれば福祉に回す財源が増えて福祉が増進すると考える。これは典型的な生産主義モデルの枠内での話でしかない。生産主義モデルの大前提は資源が無限にあることだ。十八世紀頃には人々は皆そう考えていた。しかし、現在では地球資源が有限であることを誰もが知っている。地球資源が有限であるだけでなく、地球環境がひどく悪化していて今のままでは人類の存続も危ぶまれる。温暖化ガスを二〇五〇年までに半減しようとの声明も環境サミットのレベルで出されている。生産主義モデルの限界があちこちに出ているながら、脱生産主義モデルの提唱が遅れている。脱生産主義とは人間の「幸福」を経済成長と結び付けない（お金だけが幸福の基準でないという）考え方であり、すぐれて道徳的・倫理的な課題だから、GDPという数字のみに注視していても何も見えてこない。たとえば日本はGDPという数字だけ見れば世界の最高位に属するが、「幸福指数」について見ると世界の二十五位である（「幸福指数」の世界一はオランダである）⁽¹⁰⁾。

2 「幸福」における「金」と「時間」

オーストラリアの経済学者R・E・グーディンは仕事と福祉の適切な分配（ワーク・ライフ・バランス）をOECDの統計を使って整理した。その中で、よく知られた「福祉資本主義の三つのレジーム」（イエスタ・エスピニアンドルセン）の三レジーム（自由主義、社会民主主義、コーポラティズム）の整合性を確認する以外に、もう一つの可能性すなわち「脱生産主義」（post-productivist）福祉レジームがあらわれてくることを示した。¹¹これは「適度の仕事と手厚い福祉」とを組み合わせたレジームで、その背後には「自律」の価値観が大きい。一九九三年前後の統計解析から伝統的な三レジームの分類以外に現れたのが、新レジームとして分類してもよい脱生産主義のオランダ・モデルである。適当な収入（貧困にならない程度）、時間の適切さ（自由に使える時間）、社会保障給付に強い条件を課さないこと、この三要素が脱生産主義的な自律性を表現している。一口で表現すれば「金と、時間と」ということになる。

グーディンの分析では、OECDのエスピニアンドルセン（一九九〇年版）が選り出した一八カ国のものの一八九三年のデータを使っている。

図1では下に大きな楕円を描けば一八カ国中一番右にオランダが出る。オランダはエスピニアンドルセンの分類では大陸型コーポラティズムに分類されていたのだが、楕円が大きくなりすぎて大陸型コーポラティズムから大きくずれているのではないかとの疑問が生じる。実際、男女別に図2、3を作ってみると、オランダが明瞭に大陸型コーポラティズムのそれから大きくずれた図が出ていることが分かる。そこでここから第4のカテゴリーとして「脱生産主義モデル」として立てるのがよい、という結論になる。

公共哲学と宗教倫理

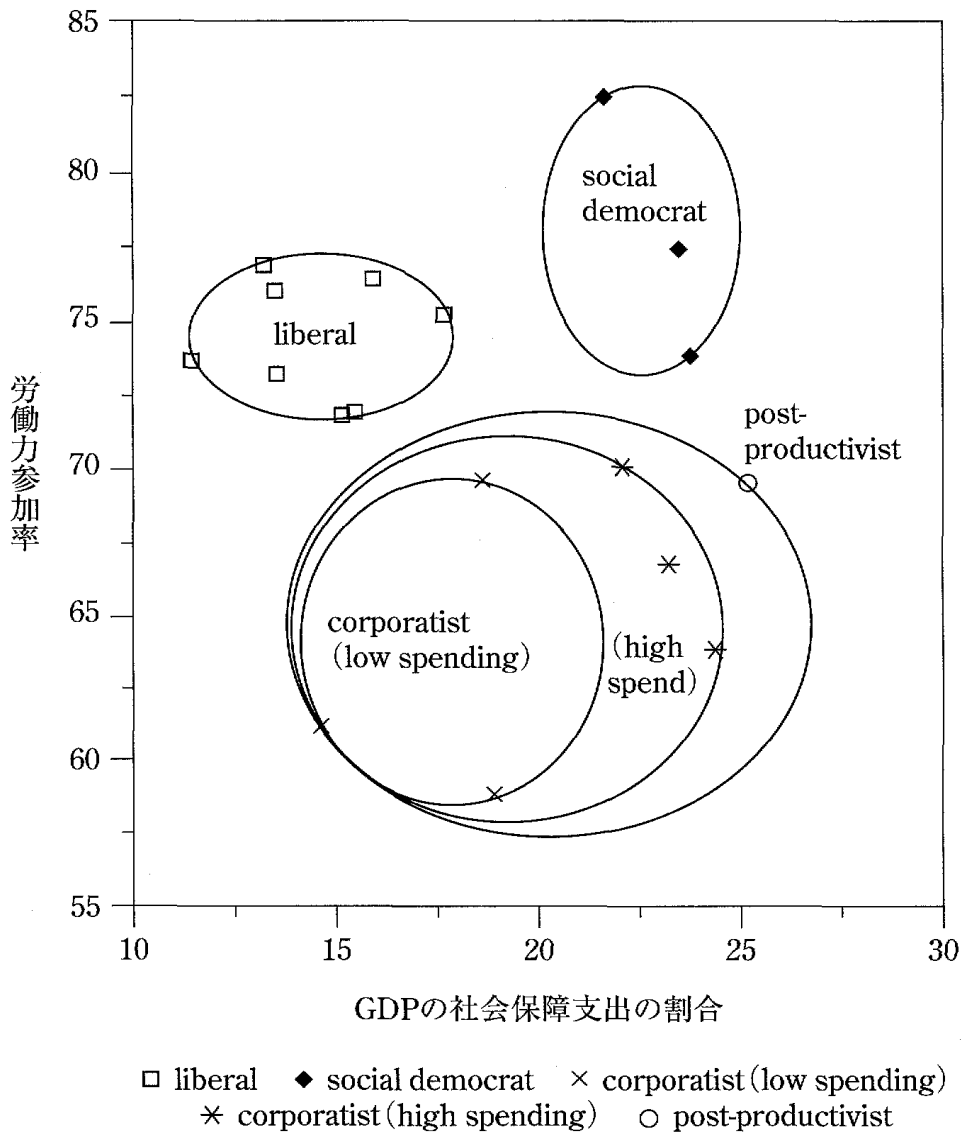


図1 各国のワーク・ライフ・バランス

注(11)の論文の図よりの転用であるが、横軸に「GDPのうちの社会保障支出の割合」、縦軸に「労働力参加率 = 16 - 64歳人口のうちに労働に参加している人の割合」を取る。上の右に社会民主主義 (social democrat)、上の左が自由主義 (liberal)、下にコーポラティスト (corporatist) の楕円が右に広がるが、この楕円が小、中、大に分かれる。コーポラティストが下に来るのは女性の労働参加率が低いからである。社民 (右からスウェーデン、フィンランド、デンマーク)、自由 (オーストラリア、カナダ、日本、ニュージーランド、ノルウェー、スイス、イギリス、アメリカ)、コーポラティスト {大 (オランダ)、中 (フランス、ベルギー、オーストリア)、小 (ドイツ、アイルランド、イタリア)}。

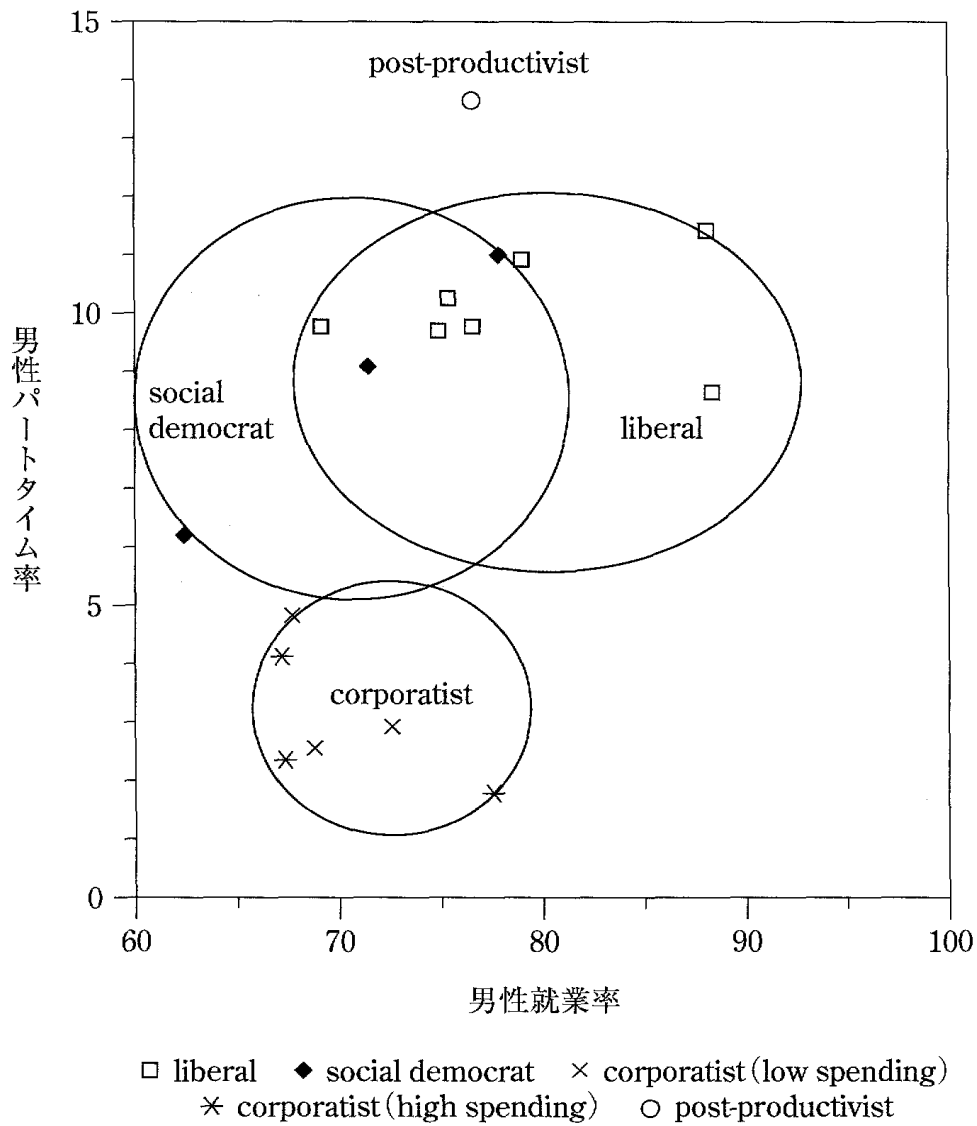


図2 男性の就業率とパートタイム率

図2は横軸に「男性就業率」、縦軸に「男性パートタイム率」を取ると、下にコーポラティズムがくる（男性フルタイム稼ぎ手モデル）。オランダは明確に伝統的コーポラティズムと分離されて上に来て（パート率高い）、中間に自由と社民がくる。

公共哲学と宗教倫理

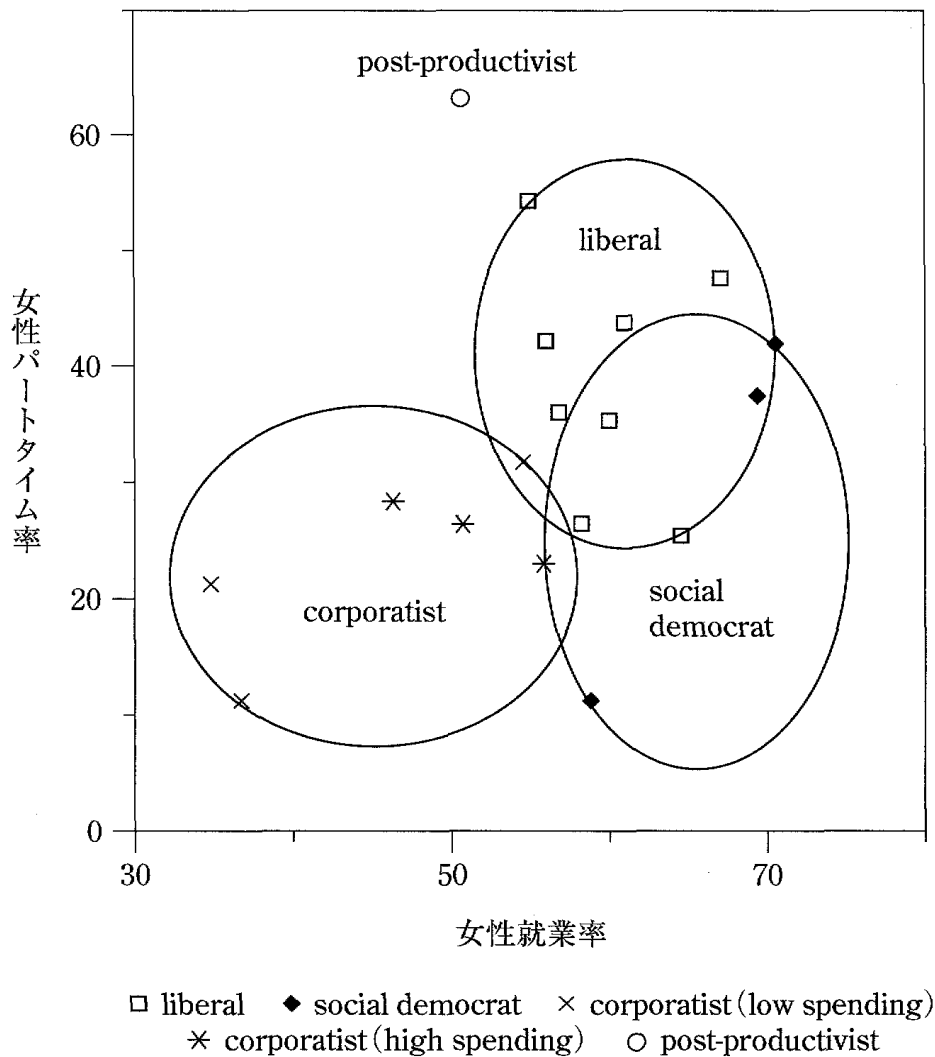


図3 女性の就業率とパートタイム率

図3は横軸に「女性就業率」、縦軸に「女性パートタイム率」を取ると女性の場合でパート率は全体的に高く就業率は低い似たような形になる。(さらに別の図では横軸に貧困率、縦軸に賃労働時間を取ると右上に自由、左下にオランダがくる、つまり賃労働時間が短く貧困率が低い。図1とあわせると、これは社会保障のおかげだ、ということが分かる。)

オランダでは脱生産主義を好ましく思わない経済成長路線の陣営の政治家さえも、無賃金・無報酬の「子どもの教育と隣人へのケア」の国民性そのものの重要性を強調している。そして実際のところ経済は低迷ではなく、一九八九―一九四年にオランダのGDPの平均年間成長は決して低くはなく二・三%もあったのである(当時OECD平均は一・六%)。

以上から、賃労働のみが人生の仕事であるとは考えず、脱生産とは反生産ではなく、経済生産性がすべてフルタイムによってなされるとは考えなくても社会は営んでいける、という結論が得られる。個人の労働時間を短縮し、各自が「自由に使える時間」を増やし⁽¹²⁾、その時間を家族やコミュニティ形成に使うところに真の人間の喜びと幸福が達成される、という成熟した考え方である。こういった先進諸国での政府の役割は、社会保障の充実のための補完に徹するということである。

従来の三レジームの特徴を仕事と福祉の関係でスローガン化すれば、自由主義者は「福祉ではなく仕事を」(価値観は「効率」)、コーポラティストは「仕事を通して福祉を」(価値観は「安定」)、社会民主主義者は「福祉と仕事を」(価値観は「平等」ということになる。特に、社会民主主義者にとって福祉利益は市民の権利ではあるが、その代わりに市民は生産に寄与する責任があり、政府は「活気ある労働市場政策」を作る責任がある。

すなわち、従来の三レジームのいずれもがいまだ「生産主義モデル」の範疇に入ることである。したがって、ここに第四番目に脱生産主義モデルが現れたことの意味は重要だ。ただしその後の経過を付け加えておくと、オランダでは一九九三年までは就労不能保険制度があつて、受給に寛大ではあるが受身的な人々を生み出したという反省がある。このベーシック・インカム論は一九九四―二〇〇二年まで労働党コック政権が成立した時期に「給

付所得より就労を」重視して自由参加型インカム論になった。一九九六年にフルタイム、パートタイム労働者の法的待遇の均等化が実現した。パートタイム労働者は賃金、休暇、雇用保護などの労働条件につきフルタイムと均等で女性の就労が伸びた。二〇〇七年七月施行の労働時間調整法は、労働者に労働時間の短縮・延長を求める権利を認めた画期的な立法である。⁽¹³⁾ただし、もしこれを今の日本でそのまま導入すればサービス残業が増えるだけであるので要注意である（これは「滅私奉公」のメンタリティーとその習俗化のあらわれ！）。

以上の福祉資本主義レジームの四種類のモデルは、いずれも日本がそのままモデルとすることはできない。なぜならこれらレジームはすべて、以下のように歴史的にヨーロッパ・キリスト教史と深く関係しているからである。

3 キリスト教史から

ヨーロッパ近代の歴史的ルーツの一つは宗教改革にあった。先述したように、それ以前の中世のローマ・カトリック教会の一枚岩が崩壊し、宗教改革後の教会と国家の関係は多様な形を取った。福祉について言えば、伝統的にはカトリック教会が貧者と病人、老人のケア、そして教育に対して責任を持っていた。ところが、宗教改革とともにカトリック教会からの分離が、福祉のあり方にさまざまな違いをもたらすこととなった。大きく、北ヨーロッパ（スカンジナビア諸国、英国）、大陸北方ヨーロッパ（ドイツ、オランダ、ベルギー、オーストリア、スイスなど）、大陸南方ヨーロッパ（フランス、スペイン、イタリアなど）の三つに分類できる。北ヨーロッパのうちスカンジナビア諸国はプロテスタント・ルター派、英国はプロテスタント・アングリカン、大陸北方ヨーロッパはプロテスタント、カトリックのモザイク状、大陸南方ヨーロッパはカトリックのまま、といった複雑さである。

特にスカンジナビア諸国にいま注目しよう。この地域はルター派教会が国民教会となり、宗教勢力と世俗勢力

(王権、領主権)のある種の融合をもたらした。

教会と宗教的序列の中にあつた諸財産がやがて国家に没収され、聖職者たちは領邦国家の官僚群に編入された。このようにして北方ヨーロッパでは、領邦国家が緩やかに教会の替わりに福祉の供給をするシステムが比較的早くから発展し、これが国民国家形成時に国民教会という制度の中で正当化されることになった。⁽¹⁴⁾

これを国民の側から見てみると、国民それぞれが属している領邦教会(パリッシュ教区)に信頼を寄せていたようにして領邦国家(地方政府)に信頼を寄せていたので、政府に納める税金が高くなってもあまり文句を言わなかった。実際にそれは福祉サービスとして戻ってきたからである。⁽¹⁵⁾そしてこのことが今でも社会民主主義が強い中で、過度の国家的抑圧という感じなしに、国民が必要な拠出を促す大きな要因になっているのである。

しかし、カトリックが支配的であつた大陸南方ヨーロッパでは、カトリック教会が世俗国家とは敵対的であつたし、国家もカトリック教会を敵視していた(どちらも中央集権的で絶対的支配を要求していたから)。フランス革命はそれが如実にあらわれた出来事であつた。大陸南方ヨーロッパではカトリック教会が二十世紀に至るまで福祉組織(学校、病院など)を提供し続けたので、逆に、国民的な福祉国家の発展を遅らせることになつたのである。国民の側の高い税金への義務感も育たなかつた。

しかし興味深いのは大陸北方ヨーロッパの場合である。これは今述べた二つのちょうど中間の形式が現れた。基本的にはプロテスタントとカトリックがモザイク的に入り組んでいたため、多元的、多層的に市民の自治意識が強く育ちキリスト教政党が生まれ、多数の中間集団が作られた。国家はこれを補完する程度の政治形態、そして中間集団が担う福祉制度ができた。ただカトリックが優勢であつたところは、大陸北方でも大陸南方でもそれほど異な

らないコーポラティズムと補完性の政治哲学が強かった。しかし特にオランダはプロテスタント、カトリック、人文主義者の三つ巴のバランスが強くユニークな柱社会ができて、異なるイデオロギーの共存を生み出した。国家主権論の提唱者ジャン・ボダンに対抗したヨハネス・アルトウジウス（二五五七—一六三八）の政治思想がそれにうまくフィットしている。⁽¹⁶⁾これがコーポラティズムのなかでもオランダに脱生産主義の特徴が強く現れた歴史的理由である。

アメリカの場合は国民教会（国教会）という考え方がまったくなかつた、というよりも、ヨーロッパの国教会に反発して移民して出来た国であつたから、教会はすべて自由教会である。福祉は民間と市場が担う自由主義モデルの典型である。統計の上で、社会サービス支出の数字で国家の関与がヨーロッパ諸国に比べてはるかに低いのはそういう理由からである。国家的支出が低くても自由教会などが草の根的に福祉を担っているところが、日本とはまったく異なる。実際に、各家計から支出される民間への福祉費の割合は、一九九〇年統計ではあるが、スウェーデン四・四％に対して米国二九・二％という数字がある。同じ統計で福祉への税金の割合がスウェーデン三六・八％、米国一〇・四％であるからその両方を合計すればスウェーデン四一・二％、米国三九・六％でほぼ同じということになる。⁽¹⁷⁾

そして、この自由主義、社会民主主義、大陸型コーポラティズム、脱生産主義の四レジームは、欧米という市民社会の伝統がそれなりに存在している地域のモデルであることに注意すべきである。日本に安易にあてはめるべきではない。すでにグーデンによって日本は自由主義モデルの中に分類されていたのだが、これは特に九〇年代以降のアメリカ的新自由主義の導入以後ますますその特徴が現れ、格差が強い社会になった。しかし本来は家族主義

が強く、儒教倫理による社会的モラルがあつたにもかかわらず、もはや人々のこのモラルは失われたといふべきである。

さらにオランダは、共存を旨とする「自由と寛容」を伝統として持つ多極共存民主主義の国で、百年以上もキリスト教民主主義が根付いた国であるということに注意すべきである。⁽¹⁸⁾このような市民的美德を与える今後の日本のモデルは何なのだろうか。

三 賀川豊彦の宗教倫理と宗教認識論

ここでは、具体性を持たせるために、宗教と社会倫理を独自の仕方結びつけ、かつ宗教的認識論の展開にまで及んだ日本近代史上の社会事業家・賀川豊彦を手がかりとして、今後の日本モデルを作るきっかけを示唆したい。

賀川豊彦（一八八八—一九六〇）は一九〇九年、キリスト教伝道者を目ざす二十一歳の神戸神学校の学生であつた。医師から、結核病で余命長くないと告げられ、残された生涯を最も貧しい人々のために献げようと神戸のスラム街に身を投じた。そこで実践した救貧、救霊の活動はやがてセツルメント、労働運動、農民運動、普選運動、無産政党樹立運動、協同組合運動などと広がり、同志とともに日本の社会運動の基を築くこととなった。スラムはウソ、盗み、喧嘩、傷害事件、売買春、お金のためのもらい子殺しなどが日常であつた。それらすべてが「貧困」からくることを見出し、その後米國プリンストン大学、同神学校留学ののち、『貧民心理の研究』、『死線を越えて』などを執筆した。特に後者は、自伝的小説として一五〇万部売れる大正期最大のベストセラーとなった。

命を長らえた彼がライフワークとしたのは協同組合社会の建設であつた。若い頃のスラム宣教以来、「貧困」の

解消に関心を持ち、それが経済学へと関心を向ける理由となった。ただ、彼は個別科学としての経済学を構築するというよりも、社会実践家として経済の背景にある思想へと考察を向けている。そして、近代経済学が前提とするホモ・エコノミクスの人間観と市場主義を厳しく批判することとなった。だからと言って、市場万能論を避けるために、今日の専門領域の経済学者がしばしば指摘するように、すぐに政府の役割を説くということでもない。むしろ非市場的な民間の役割を説いている。

これが彼独自の、相互扶助と友愛の各産業別の協同組合組織の主張となる。現代的に言えば労働組合のみならず公共哲学が説くNPO/NGOなど非営利市民セクター活動の重視である。そこから国家論をも展開した。つまり、産業議院と社会議院の二院制による「協同組合国家」を構想して議員を選挙する。そして次のように語る。「若し系統機関に依つて選出する様になれば、金は無くとも（選挙に）出ることが出来、産業を合理化し国民経済の冗費を省き、私利を離れて公共のために尽すことが出来る」⁽¹⁹⁾。このように、彼の関心はまぎれもなく「公共のために尽くす」ことにあったのだ。

彼のキリスト教の特徴を、『キリスト教兄弟愛と経済改造』の中の「贖罪的回復と再創造」について簡単に見てみようと思う。贖罪愛と自然神学は賀川の中で調和している。現代では、十字架の贖罪を説く神学者は自然神学への評価が低くなることが多い。しかし、賀川にはそれが無い。他方、人間の生まれながらの自然的善意や、倫理宗教としてのキリスト教ないしは社会的キリスト教を説く神学者は、十字架の贖罪的救済観への評価が低くなる。しかし賀川にその傾向も見られない。賀川のキリスト教理解は正統的で伝統的ですからある。そして、十八―十九世紀欧米の信仰覚醒運動（リヴァイヴァル運動）の指導者のように、それが実践へと深くコミットするものとなった。

また確かに、実践が、彼をしてこのような贖罪愛のキリスト教理解に導いた面がある。

彼の実践の働きの広がり、当時のキリスト教会の理解をはるかに超えるほど多岐にわたっていた。その神学的背景は何だろうか。それは、贖罪の教理を世界の回復ないしは再創造の働きと結びつけたことであり、また世界中に神の働きのダイナミズムを見た、そのようなタイプの自然神学にあると思われる。⁽²⁰⁾

社会形成、文化形成は一人でなされることはなく、必ず人との協力が必要であろう。ここに賀川の協同組合運動の思想を理解する宗教的背景がある。このような神学的解釈のもとに、次に続く文章の意味はきわめて明瞭であろう。「で私は、十字架愛の原則を、ただ一種の教条として聖壇の上に残して置かないで、キリストの如く全社会に生かして行かなければならぬと思ふ。其処にキリスト教の本質が、経済運動の本質とならなければならない原則が存在しているのである」。

したがってこれは、神が人間に直接に働きかけるといふ神秘主義ではない。個人倫理から社会倫理へと重点をシフトさせた上での、「愛の実践」としての宗教的社会倫理の展開が（世界3において）ある。その社会倫理の担い手は隣人愛を自覚した人々である。人間の行為を通してなされる社会の構造の变革、その可能性をも射程距離に入れているということである。

こうした彼の言う「神の愛」を具体化するには、人間の側に神の愛を受け止める「連帯」が必要である。そのような「連帯」が協同組合を生み出していくのであり、もし単なる「同胞愛」にとどまるならば、そのような「同胞愛」はイデオロギー化してやがては社会変革に暴力を伴なうであろう。彼はそれを認めない。「で、信仰とは、この柔弱に見える愛の力の方が、暴力による活動より更に大きな可能性を持つことを信ずることを含んでいる」。賀

川がマルクスの資本主義分析を認めながらも、なお、随所でその唯物論と暴力革命に断固として反対している理由もここにあるのである。個別科学としての経済学ではなく経済学の背景となる近代主義的な倫理的基盤、これを彼は変えようとしたのであった。近代経済学が前提とするホモ・エコノミクスの人間観と市場主義への挑戦をしているのである。賀川の「友愛」を基調とした協同組合運動は日本型コーポラティズムのはしりとなった。

結語

では東アジアそして日本で、今後、「自己利益のみの追求」と「消費の欲望増大」を善とする倫理観を持つホモ・エコノミクスの人間観を変え、人々に真の幸福をもたらす社会はいかにして形成できるのか。諸宗教はいかなる役割を果たすべきか。筆者は「和」を尊ぶ日本思想をもう一度根底から考え直すことが必要だと考える。多層的・多元的に存在する儒教の「仁」、仏教の「慈悲」、キリスト教の「隣人愛」に基づいた市民的美徳の醸成である。以下にそのデッサンを示したい。

異質な「他者」と対話し共存していくには、自我において「寛容」の徳目を身につけることが大切である。自我において「自然的な自我」からの転換が必要である。この「自我の転換」を筆者は「自我の再生」(ルネサンス)と呼びたいと思う。⁽²¹⁾「自我の再生」は伝統的な宗教(仏教、儒教、キリスト教、イスラーム教、ヒンズー教、神道など)のスピリチュアリティが導く「回心」の体験であろうし、そこから「寛容」の徳目は必ずや教えられている。いや、教えられねばならない。今後の市民社会は、それぞれの宗教が多元的に教育を通して、この「寛容」の美徳を育むエートスを与えることを期待する。

異質な「他者」のグループとの間に、それぞれ領域主権を強調し、その上で対話によって「和」を尊重する、これが公共圏におけるルールとなる。

ここでは、東アジアの「和」の思想の伝統が生かされるべきである。「論語」の「和して同ぜず」は「和」が「同」にならないことを強調する（君子和而不同、小人同而不和）。人々は同じにならなくてもよい、異質な「他者」と共存するが、しかし、対話を通じた調和を求めようとする。「禮記」や日本の聖徳太子（五七四―六二三）の「十七条憲法」の「和をもって貴しとなす」（以和為貴）もこれを目指したはずであった。

十七世紀のヨハンネス・アルトウジウスと同様、「人民」ないしは「民衆」を強調し、これを「シアル」と表現したのは二十世紀の韓国の思想家、咸錫憲（ハム・ソクホン、一九〇一―一九八九）であった。彼は戦後韓国の六十年代からの軍事政権下での民主化運動にコミットした実践的思想家であった。そして「和の思想」を議論するのに、儒教古典の『中庸』を参照している。その箇所を引用して締めくくろう。⁽²²⁾

どうすればその和を得ることができるか。中道を守つてのみ可能である。中庸の中は天下の達道であり、和は天下の達徳であると言う。徳は道から出て来る。徳とは自分が体験して得るものであるが、体験は道、すなわち真を自分の体で実践してのみ得ることができる。

さらに続けて

中は中正である。正しい位置である。より高い位置である。超越した位置である。だから、「喜怒哀楽のいまだ発せざる」（喜怒哀楽之未発）を中と言う（『中庸』I―2）。中はまた極である。あるいは一である。公である。仁である。空である。虚・霊である。天である。その中を望んでのみ、それを目標にしてのみ、和に至

ることができる。和とは天を望んでうごめく大蛇の運動である。うごめけば和氣が生まれる。血がめぐると。気が変わる。これは血が循環してなる革命である。無血革命である。無血でなくて本当は有血である。本当の意味の有血革命である。流血革命ではなくて通血革命である。血をめぐらせる革命である。血がめぐれば甦ってくる。

彼の言う「民衆」は「天」によって生かされている民衆である。筆者の言葉では「自我の再生」を経験した「市民」と置き換えてもよい。真の「市民革命」とは、人々の「心」とスピリチュアリティの刷新を伴った「和の思想」をもつて始まる。実践的には「友愛」と「連帯」による市民活動を通してのみ、「幸福な社会」が達成されるのである。

注

- (1) 拙稿「スピリチュアリティと平和」(日本平和学会編『平和研究』第三二号、早稲田大学出版部、二〇〇七年)。拙著『国家・個人・宗教』講談社現代新書、二〇〇七年、第三章。
- (2) 公共哲学と宗教との関係については稲垣久和・金泰昌編『宗教から考える公共性』(シリーズ公共哲学 第一六巻)、東京大学出版会、二〇〇六年など参照。
- (3) 拙著『国家・個人・宗教』第六章参照。
- (4) 「科学とキリスト教」というテーマではすでに筆者は翻訳を含め多くの内容を書いてきた。「科学とキリスト教」(『日本の神学』三四号、日本基督教学会、一九九五年)、「芦名著『自然神学再考』書評」(『日本の神学』四七号、二〇〇八年)、『哲学的神学と現代』ヨルダン社、一九九七年、『公共の哲学の構築を目指して』教文館、二〇〇一年、J・ポーキングホーン(稲垣・濱崎訳)『科学時代の知と信』岩波書店、一九九九年、A・マクグラス(稲垣他訳)『科学と宗教』教文館、二〇〇四年、Emergence「特集 科学とスピリチュアリティ」東京基督教大学・共立基督教研究所編、二〇〇六年)など。
- (5) 拙稿「時の法令」(雅粒社)二〇〇七年四月―二〇〇九年三月連載『公共』を考える」など。

- (6) 川合清隆『ルソーとジュネーブ共和国』名古屋大学出版会、二〇〇七年、一九〇頁。
- (7) 拙著『宗教と公共哲学』東京大学出版会、二〇〇四年、一七六頁以降。
- (8) たとえばジョン・ヒック(間瀬・稲垣訳)『宗教の哲学』勁草書房、一九九五年、参照。
- (9) カール・ポパー(森博訳)『客観的知識』木鐸社、一九七四年、一三八、二七五頁。
- (10) C・ハミルトン(嶋田訳)『経済成長神話からの脱却』アスペクト、二〇〇四年、四四頁。
- (11) Robert E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, B. J. Pol. S. 31, 13-39, Cambridge University Press, 2001.
- (12) R. E. Goodin et al, *Discretionary Time: A New Measure of Freedom*, Cambridge University Press, 2008.
- (13) 水島治郎「脱生産主義的福祉国家の可能性」(広井良典編『環境と福祉の統合』有斐閣、二〇〇八年)、二六一頁。
- (14) 以下の叙述は主として Peter Flora "Introduction," *Growth to Limits: The Western European Welfare States Since World War Two*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1986 より。
- (15) スウェーデンの場合、一六八六年の教会法によって教会の教区が貧民などを救済する義務があることが明記された。この教会法から救貧法が分離し、一七六三年に教区に課税権があること、および住民に納税義務があることが明記された。一八六二年には地方行政法ができた。これによって今までの教区が、教会の教区と行政区としての村に分けられ、村には課税権が与えられて救貧対策を担当することになり、教会から分離された。
- (16) 拙著『宗教と公共哲学』、一八〇頁参照
- (17) イエスタ・エスピノーアンデルセン(渡辺雅男・渡辺景子訳)『ポスト工業経済の社会的基礎——市場・福祉国家・家族の政治経済学』桜井書店、二〇〇〇年、二四七頁。
- (18) P・ヘスラム(稲垣・豊川訳)『近代主義とキリスト教——アブラハム・カイパーの思想』教文館、二〇〇二年。またキリスト教民主同盟では季刊誌 *Christen Democratische Verkenningen* を発行し、時代に合ったキリスト教民主主義の理論と政策を研究し続けている。
- (19) 賀川豊彦『キリスト教兄弟愛と経済改造』一九三六年、全集・第十一巻(キリスト新聞社)、二二二頁。
- (20) 自然神学については注(4)のA・マクグラス『科学と宗教』や稲垣他訳『神の科学』教文館、二〇〇五年など参照。
- (21) 拙著『国家・個人・宗教』、五八頁。
- (22) 咸錫憲(曹亨均訳)『咸錫憲の基本思想』伯裁文化社、二〇〇〇年、一〇五頁。