

Kyoritsu Brochure

共立パンフレット

number 004

Tokyo Christian University | Kyoritsu Christian Institute

キリスト教公共福祉とはなにか

contents

01 キリスト教公共福祉とはなにか 稲垣久和

01 実践の現場から——ボランティア・NPO／NGO 活動と福祉

03 福祉は「誰が」担うのかという問い

04 「正義の倫理」と「ケアの倫理」

06 自治と統治と共治——「公共福祉」とはなにか

08 市民社会の形成

09 友愛と連帯を育む人格形成のために

12 補遺—神学的・キリスト教哲学的課題

キリスト教公共福祉とはなにか

稻垣久和

実践の現場から ボランティア・NPO／NGO活動と福祉

日本の福祉は、これまでの公的福祉一辺倒から変わりつつある。この変化について、すでにわれわれは共立基督教研究所発行の『Emergence 創発』（特集「キリスト教公共福祉の可能性 I・II」）を通して探求してきた¹。人々の「支え合い」や、ケアの精神をもって市民の側の自治意識から福祉を考えようとする試みが始まっている。この場合、「支え合い」や「人間の結びつけ」としてのボランティア活動の広がりを、福祉においてどう位置づけるかは重要な課題である。

ではボランティアとはなにか。たんなる親切の行為か。そうであるとその持続可能性はどのように保証できるのか。

たとえば、西山志保『ボランティア活動の論理』はこの方面の優れた研究書である。福祉国家における財政危機からくる「政府の失敗」や資本主義の矛盾を露呈する「市場の失敗」のあとに、市民ボランティア活動への期待が高まった。しかしこのような市民セクター論からのボランティア活動論は、①運動を生み出す問題状況と、支援を必要とする弱者である当事者の実態が把握できない、②組織運営をいかに維持し、継続するかが中心テーマとなり、ボランティアのミッションの再確認が困難になる、などの問題を抱えるとしている。そこで、ある特殊な問題の人間の関係性の内実の事例に密着して出发する方法論を採用する。

具体的に、阪神・淡路大震災に展開されたボランティア活動の聞き取り調査などをもとに、ボランティア活動が人間の「生」を支えあう根源的な関わり（サブシステム）を生み出すとして、他者とお互いの存在を認め合いながら、新たな市民社会を切り拓く可能性を探っている。そこには、人間論的な興味深い考察がある。たとえば以下のよう箇所。

阪神・淡路大震災の思想的インパクトとして震災直後に集まったボランティアは、被災者が抱える苦しみや困難に対し、自発的にというよりは、「おのずから」「ほっとかれへん」という感覚によって行動を起こしたケースが非常に多かった。……こうしたボランティアの行動は、自発的というよりは、他者の苦しみに対する受動的感覚から生み出されている。そこには権利獲得のために権力へ抵抗し、他者と積極的にコミュニケーションを交わし、オルタナティブをめざす運動とは異なる主体像が浮かびあがる。**つまり震災後の**

1 『Emergence 創発』 Vol.10 – No.3、および Vol.11 – No.3 (2005,2007 年、共立基督教研究所)

ボランティア活動は、人間が無意識のうちに他者から苦しみを受ける「弱い存在」であり、他者の痛み、苦しみへの感受性という受動的な身体性をもつことを示したのである²。

ここには、「共苦」という深い実存的なテーマが出ている。2つの運動のあり方が区別され、前者の「権利獲得運動」とか「オルタナティブをめざす運動」と表現されているのは、いわゆる近年の倫理学でいう「正義の倫理」の強調であり、後者の「他者の痛み」への共感から生まれる運動は「ケアの倫理」の強調である。もう1箇所、引用してみよう。

しかし、次第に復興が進み日常時へともどるにつれ、ボランティア活動もルール化され、秩序化されるようになった。それは多様な価値観が再び、効率性・利潤最優先の画一的な価値観へと引きもどされていく過程でもあった。こうした状態で、復興から取り残されていく被災者のニーズを発見し、解決するために、ボランティアは、多様な価値観をもちづけながら、被災者の個別な「生」を尊重し、支える活動を展開するようになる。**それは人間の生命に最も重い価値を置き、一人ひとりの「かけがえのなさ」(uniqueness)に徹底してこだわるという支援活動であった。**……「最大多数の最大幸福から脱せよ」という議論を展開している。芹田は「みんなのために」ではなく、人間の個別な「生」、存在の固有性に目を向ける必要性を主張する。そこで万人の幸福は、「最後の一人が幸福になって初めて実現する」として、「最後の一人」の生存権の根拠を、人間のつながりに見いだしている³。

前者は生のニーズと共苦、共感から発するボトムアップなケアの倫理を強調し、後者の「最大多数の最大幸福」と表現されているものは、トップダウンの功利主義と正義の倫理を強調している。国民主権とリベラルな憲法解釈も正義の倫理に属する。ただ、西山のアプローチは、この「ケアの倫理」と「正義の倫理」の両者の関係がうまくつながらないのが難点である。

ハーバーマスの「対話的公共性」と討議的民主主義では、理性的な対話が可能な人間が想定されていて、対話できない人、弱者は想定されていない。貧困層、エスニック・マイノリティーは近代市民社会から排除されてきたが、そのような人々のアドボカシーが必要、と西山は言い、そのような近代市民社会的公共性に対して、サブシステム（支えあい）からの公共性を主張する⁴。

しかしながらこの議論は、明らかに、現実には公共性の議論よりも、親密圏の議論へと後退している。ボトムアップな公共性への実証的研究にもとづいて実存的に重要な指摘をしていながら、西山の議論は親密圏へと後退してしまっていってしまう。なぜなのか。

それは一つには、「正義」の意味局面（法律的意味局面）と「倫理」の意味局面⁵との協働の理論がないからである。あれか、これか、という二者択一になってしまっていて両者の相補的な関係を見ることができない。換言すれ

2 西山志保『ボランティア活動の論理』（東信堂、2005年）23頁（太字は引用者）

3 西山、前掲書、25頁

4 西山、前掲書、214頁

5 世界認識と実在の意味局面：人が世界を認識する理論を哲学では認識論と呼ぶ。20世紀の現象学の発展を踏まえ、筆者は「修正四世界論」という認識論を提起している。人間にとて世界は「意味」として認識され、実在には少なくとも以下の15の「意味局面」という意味の階層が認められる。

世界1：①数的、②空間的、③運動的、④物理的、⑤生物的

世界2：⑥感覚的、⑦論理的

世界3：⑧歴史的、⑨言語的、⑩社会的、⑪経済的、⑫美的、⑬法律的、⑭倫理的

世界4：⑮信念的（スピリチュアル）

例えば「生物的」が「物理的」に還元できないように、「世界3」に属する「法律的」（その核は正義）と「倫理的」（その核は愛）意味局面は互いに独立した階層に属しており、相互に還元できないものとして区別される。注5-6についての詳細は、稻垣久和『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）73頁以下を参照。

6 領域主権性と領域普遍性：注5の実在の意味局面の各階層が自律性をもっていることを「領域主権性」と呼び、互いの間の関連性を「領域普遍性」と呼ぶ。例えば、「物理的」を扱う物理学では「数的」（数学）を用いることができるという意味で領域普遍性があるが、物理学を数学に還元してしまうことはできず、両者は独自の方法論、独立した領域をもっているという意味で領域主権性がある。

ば、実在の領域主権性と領域普遍性⁶という発想と、またそれを定式化する概念がないということである。もう一つの理由は、個人の自発性があるかたちで組織化される論理、すなわちNPO／NGOとしての社会セクター論が欠けているからである。西山はそもそも出発点において社会セクター論を批判して、実存的な「サブシステム論」に依拠したのであった。それは実証主義的な社会学から、それを支えている人間学への深まりの方向と見て取れた。しかし実在（リアリティ）の構造という存在論・認識論の観点から言えば、それは深まりの方向ではなく、問題回避の方向である。そのアプローチは、社会的実在（social reality）の創発的不連続性⁷と市民生活を平和的に維持する権力装置（主権）への批判的視点が十分ではない。そしてそのことを考慮すれば、社会セクター論は無視できないのである。しかも、このセクター論が親密圏から「他者」感覚を備えた公共圏へとシフトするなかに新たな社会的実在概念の創発を生み出していく（図1-3参照）。そして社会の領域主権論がこれを可能にする。

⁷ 社会的実在の創発的不連続性：注5の実在の意味局面で、「生物的」は「物理的」から創発する（生物は物質が基礎になっているが、物質とは別次元の意味を有していて、生物を物質に還元することはできない）。それを実社会に解釈学的に応用すると、例えば図1では、社会的変数として横軸に「個人－集団」、縦軸に「自己－他者」を取ったときに相転移を起こす（つまり異なる法則が働く）意味の領域が親密圏から公共圏へと出てくる。このように古い領域に見られなかった新しい要素が付け加わって出てくる現象を「創発」と呼び、異なる法則が働き異なる意味をもつて不連続である。

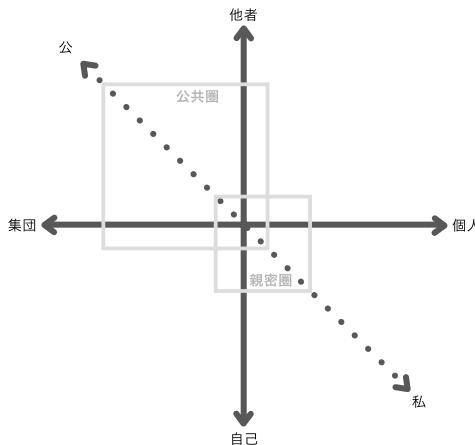


図1 公・私・公共 三元論



図2 3セクターモデル

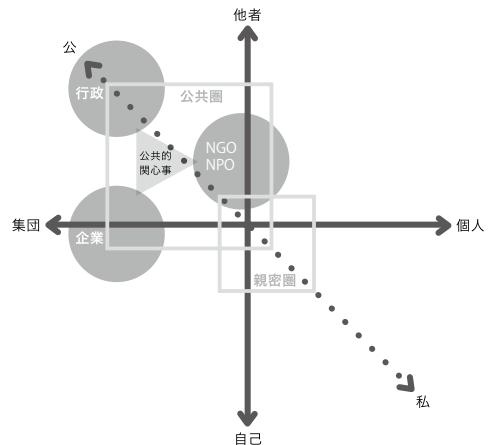


図3 公・私・公共 三元論と3セクターモデル

福祉は「誰が」担うのかという問い

福祉はボランティア精神が必要な分野であるが、もちろんそれだけでは成り立たない。西洋の歴史において、キリスト教会がすべての財産と人材を投じて行うことも、理屈としてはありえたが、現代ではそれは理屈のうえでも多くの困難を抱える。福祉の根本にボランティア精神が絶対に必要であるとしても、また宗教的な価値から出て来る隣人愛（キリスト教）、慈悲の心（仏教）、仁の心（儒教）が福祉に欠かせないにしても、福祉は制度化される必要があるし、実際、戦後の福祉国家論はそれを行ってきた。しかし、今度は逆に、制度化された途端に、宗教的価値は排除される傾向が出てくる。欧米の福祉

国家論では自由民主主義モデル、社会民主主義モデル、コーポラティスト・モデル（キリスト教民主主義モデル）の3つが類型化されてきた⁸。そして日本では、これについて「措置」から「契約」への制度的転換がこの10年ほどの間になされ、多くの議論が積み重ねられてきた⁹。

従来の福祉国家論の最大の難点は、福祉受益者としての国民の側に依存の体質を生むということであった。高度に組織化された福祉国家のクライアントに成り下がってしまい、自らの生活を自ら立てていくという、自発性と自治の精神を忘れていくことである。市民的公共性の議論が重要になってくる背景がここにあり、これが「新たな公共」の議論の必要性を生む。

今ようやく、この公依存からの脱却が始まった。これまでの、国家（＝公）による一元的な制度化と逆の動きが進みつつある。キリスト教の視点から見れば、国家と教会の間に広く市民的公共世界が存在する。EUにおけるソーシャル・インクルージョン（社会参加）について、「福祉実践が社会の新たなつながりをつくり出」している¹⁰、というのは、まずケニアの倫理にもとづいた福祉実践が、ボトムアップに隣人愛にもとづいてなされることの重要性を言っている。発言者の河が、措置から契約への移行を公法から私法への移行と表現するのは、憲法89条の「公の支配に服しない慈善事業……」という制限をはずして、宗教団体が自由にサービス提供者となるための法技術上の手法であろう。私法上の「私人間の契約」の枠内へと、「公」に縛られた福祉を転換することの必要性である。宗教法人が、介護保険制度を使って老人福祉に参入することの合法性もここに求められよう¹¹。公法と私法の間にある諸問題は、市民的公共性を法律的に意味づけていくために、今後、法学者が取り組むべき重要な領野である。

したがって、憲法的には89条ではなく25条の生存権に依拠しつつ、なお市民が自由に参加するかたちで公共福祉を行えばよい、という発想に導かれる。「福祉給付方式の再編を、市民社会の建て直し計画とかみ合わせる必要を認識すべきである」¹²という場合の「給付」はトップダウンであるが、まずはボトムアップに当事者を中心とした市民グループが出来、それが受け皿になるべきではないか、ということだ。行政主導ではなく市民主導で行なおうとの提言である。

実際、福祉実践者の内部からも、市民主導の福祉の必要性が言われてきており、公私協働のサービスネットワークを「新たな公共」と位置づけた議論が行われている。さらにこれに行政や市場から独立した「市民的公共圏」をつくるために社会福祉協議会を従来の行政側から自律させたアクターとして再編させようとの提言もなされている¹³。

しかし、ボランティア活動や市民主導のNPO活動も、行政との協働において、指定管理者制度の問題などにみられるように、いまだ対等のパートナーシップを組むことが難しく、「NPOが行政の下請け化する」という現実問題を抱えている（後述のNPO公共哲学研究会参照）。そのよ

8 斎藤純一編『福祉国家／社会的連帯の理由』（ミネルヴァ書房、2004年）26、30頁

9 前掲『Emergence 創発』を参照。

10 『Emergence』Vol.10 – No.3・23頁、河幹夫氏の発言。

11 『Emergence』Vol.11 – No.3 参照。

12 アンソニー・ギデンズ『第三の道——効率と公正の新たな同盟』（佐和隆光訳、日本経済新聞社、1999年）197頁。また『Emergence』Vol.10 – No. 3、12頁も参照。

13 竹川俊夫「『新たな公共』概念の再考と地域福祉」（日本社会福祉学会編『社会福祉学』vol.47 – 4、2007年2月）

うななかで、これまでの行政主導の典型的のような社会福祉協議会を刷新するのだ、と言っても実際にはなにも変わらないであろう。問題は制度をいじる以前に、人間のモラルの問題として考える視点、つまり人間論と哲学、倫理が根本的に考察されなければならないのである。

14 今田高俊「福祉国家とケアの倫理」
(塩野谷・鈴村・後藤編『福祉の公共哲学』[公共哲学叢書⑤] 東京大学出版会、2004年) 254頁

「正義の倫理」と「ケアの倫理」

トップダウンとボトムアップの関係については、倫理学的に表現するならば、「正義の倫理」と「ケアの倫理」の関係になるであろう。もし「正義の倫理」が正しいならば、福祉を実践すべきは、最終的には人権と生存権を保障する国家であろう。しかし「ケアの倫理」が正しいならば、市民の側が、友愛と連帯にもとづいた活動として、たとえばキリスト教会がそのミッションとして率先して行うべきであろう。ケアの倫理は自然的愛からさらに倫理的愛が原動力になってなされるから、国家が直接に介入すべきではない。しかし、正義の倫理の場合には、主観的な個人倫理の面と客観的なルール遵守の面と両面があるにしても、後者の場合には、最終的に法に具現化されざるをえない。

社会学者の今田高俊は、「正義の倫理」と「ケアの倫理」について次のように語っている。

自由主義が掲げる正義の倫理の難点は、それが抽象的で普遍主義的であって、人間存在の多様性に配慮した福祉を提供できないことがある。これに対し、共同体主義の共通善はあまりにも濃厚な他者性を前提にしているため、人間存在の自由を尊重した福祉を見失う恐れがある。……ケアは自己実現や人生における活力の源泉であり、この活力を獲得するという点では、自己中心的ないし利己的な権利意識が存在する。しかし、ケア力を発揮するには、他者へ開かれていること、および他者をエンパワーすることが求められる点で、他者中心的ないし利他的である。このようにケアは利己的と利他的という二元論を超えた概念であり、自己犠牲に陥ることなく他者に開かれた、それゆえ「公」を開く契機を持つ¹⁴。

さらには、「ケアは私的個人を活かしつつ多様な福祉を考察する上での最重要概念である。ケアの発想を欠いた社会は、人間関係を貧しくし、殺伐とした弱肉強食の社会を帰結する。ケアという考えに含まれる他者との共生を基礎にした福祉国家が不可欠である」とも言う。ただ、今田の議論の背景には、米国での「自由主義 vs 共同体主義」ないしは「正義（権利） vs 共通善」という図式があり、共同体のなかでの濃厚な親密圏では部外者の疎外と自由の喪失が起こることを敬遠して、その代わりとしてのケアの倫理を提唱している。米国と日本の共同体形成の歴史の違いが考慮されていないことだけではなく、個人から進んで行うケアの倫理は、国家主導の正義の倫理とレベルが違

うことをどのように表現できるのか、それを今田論文は十分に示していない。そもそも近代の利己的な人間が、ケアを自発的に行える人間に変えられるにはそれなりの人格形成が前提になっている。人格形成のための人間教育を抜きにしてケアの倫理を語っても絵に描いた餅になってしまうだけである。また、認識論的な問題もある。われわれは、正義とケアは、前者が法的意味局面に属し後者が倫理的意味局面に属するという区別をしている。これを「創発的解釈学」と呼び、実在の異なるレベルという実在の領域主権論から出発する。したがって正義とケアは、リアリティー（実在）の異なる層に属し、実際には、両者を「正義の倫理」vs「ケアの倫理」という具合に天秤にかけるような性格のものではない。

ネル・ノディングズ『ケアリング』¹⁵は副題が「倫理と道徳の教育——女性の視点から」とあるように、従来の男性中心の倫理観、特に「正義」に対抗して、「ケア」の重要性を主張したものである。Care about（気に掛ける）と caring-for（世話をしたり、面倒を見ること）とはまったく異なるとし、前者の抽象性と対象化というアプローチに対して、後者は具体性と関係化のアプローチを強調している。これは一つの例に過ぎないが、総じてケアの倫理が従来の倫理学に対して提起している問題の重要性は高く評価されてよい。

しかしその限界もある。それはケアする人とされるとの関係性の強さに集中するあまり、やはり親密な関係性に傾き、いわゆる親密圏の中で閉じてしまい、第三者へのケアを欠いていく方向性が出ているからである。

一例をあげよう。当事者女性へのケアがすべてに優先することから、中絶容認に関する記述が見られる¹⁶。つまり妊婦が胎児への愛をもっている場合とそうでない場合の区別の落差があまりに大きいのである。妊婦のケアという視点でのみ見ているために、初期胎児に対してはたんなる「情報生物体」とみるなど、その落差が激しいからだ。ある意味ではこの第三者（この場合は胎児だが、別の場合には親密な二者の外に置かれた人）へのケアを考慮するにはどうすればよいかということである。そしてじつはこれが「正義」を考慮する理由となり、公共性の議論が必要な理由となっていくのである。

「親密圏の中で閉じてしまい、第三者へのケアを欠いていく方向性」というテーゼは、じつはキリスト教会が参入する福祉事業にもそのまま言えることである。前出の『Emergence 創発』Vol.11 – No.3 に見られる事例研究で、キリスト教会がキリスト者以外の人々へのケアへの根拠を見出すところにこの問題が現れる。

ケアされる者への援助、ケアされる者へのパートナーとなるような使われ方をする場合にのみ（法律的な意味ではなく）倫理的な意味での「正義」が生かされてくるのである。第三者へのケアは法律や制度の問題ともなる。ここから、法律や制度やさらには憲法が、トップダウンな統治目的の強制力ではなく、ボトムアップな自治目的で活用されるような市民的公共生の議論がどうしても必要になってくる¹⁷。

15 ネル・ノディングズ『ケアリング』(立山善康ほか 訳) 晃洋書房、1997年

16 ノディングズ、前掲書、137頁

17 ノディングズの近著 *Starting at Home* は、公共政策をケアの倫理から提起している点で傾聴に値する。

自治と統治と共に 「公共福祉」とはなにか

ボトムアップな市民的公共性が活性化するところに、ケアの倫理が生かされる。憲法をよりボトムアップに市民自治のサイドから生かしていくとの取り組みは、1970年代に松下圭一が先駆的に行った。倫理的に「ケアの倫理」を自覚するところまではまだ出てきていないにしても、われわれの主張の領域主権が、市民自治に限定されたかたちで市民主権として展開された例と解してよいであろう。その松下氏の近著における「公共」の理解をまとめてみると、

[1] 公共は、市民の〈相互性〉からなり各政府は公共としての市民の「道具」である。

[2] 公共は、市民活動、団体・企業の「多元性」を反映するとともに、地域、国、国際レベルでの「重層性」をもつ。

[3] 公共は、市民が具体的な〈政策・制度〉というかたちで、たえず構築し、しかも検証すべき「問題」ないし「仮説」にとどまる。

ということになる¹⁸。

「公共の福祉」概念として松下の旧著『市民自治の憲法理論』¹⁹の *salus publica*（官治的）、*res publica*（自治的）の区別（107頁）は興味深いが、ただ、*res publica* の意味の歴史的変遷も考慮する必要があろう²⁰。それでも以下の陳述は正しい。「集権的中央機構による権力維持と集権的前衛指導による権力獲得とは、ともに国家統治の一卵性双生児である」²¹。つまり今日的表現を使えば、体制や反体制ではなく市民的公共性による積極的な市民社会の形成を目指したいということなのである。

しかしながら、松下の場合には国家統治（国家主権）に対して市民自治（市民主権・分節主権）が対置され、その市民自治では基礎自治体（市町村）、広域自治体（都道府県）が主として考えられている。中間集団としてのNPO／NGOなどの重要性の意識はまだ十分になかった。ただし以下の文に注意²²。「最後に、市民とは何か、という基本問題が残されるであろう。市民とは、自由・平等という共和感覚をもった自発的人間型、したがって市民自治を可能とするような政治への主体的参加という徳性を備えた人間型、ということができる。それは『階級規定』とは別の次元の『人間型』の問題である。古代のポリスやキウイタスにおける支配層の市民的身分倫理としての古典的徳性を想起しながら、かつてのマキャヴェリは共和国の制度構想をおこない、それをうけてルソーは社会契約における市民の徳性を定義し、モンテスキューも共和制度の精神として市民の徳性をあげたのである」。

「公共の福祉の意味転換」とは、つまり松下によれば、

公共の福祉は、従来、*salus publica*として、〈国家統治〉による基本的人権の「抑制原理」とみなされてきた（憲法12、13、22条の「公共の福祉」は個人の自由と権利への「抑制の原理」。29条は財産権への「抑制の原理」）。しかし国家統治に対立する〈市民自治〉の観念の成熟は、市民自身による都

18 松下圭一『転換期日本の政治と文化』（岩波書店、2005年）25頁。

19 松下圭一『市民自治の憲法理論』岩波新書、1975年

20 *res publica* の歴史的変遷については筆者の連載「公共を考える」（『時の法令』雅楽社、2007年4月号）および本書の以下の記述を参照。

21 松下『市民自治の憲法理論』149頁

22 松下『市民自治の憲法理論』X頁

市型生活形式の創造という課題と結びつき、「共和」による市民自由・市民福祉の自治整備という発想を日程にのぼらせてきた。この市民福祉をめぐつては、シビル・ミニマム論は転回軸的意義をもつはずである。公共の福祉は今日 *salus publica* と *res publica* に分極化し、「抑制原理」は、「共和原理」へと転換しなければならない（25 条の生存権を共和原理に転換して公共の福祉を再解釈して活性化する）²³。

松下独特の *salus publica* と *res publica* の定義が問題になるが、今日の用語で言えば「措置」から「契約」への転換なのであり、ここにおいて市民自治が必要だ、そのためには市民の「徳性」が重要だ、ということである。ただ、この場合の市民の「徳性」とはなにかということははっきりしていないし、「ケアの倫理」として深められてはいなかった。

市民社会の形成

市民社会と国家との結節点は立憲主義に立つ憲法にある。「市民の徳性」や「共和原理」を強調する、いわゆる最近のコミュニタリアニズム（共同体主義）から憲法の「公共の福祉」を再解釈しているのが、小林正弥の「基本的人権をめぐるコミュニタリアニズム的活憲」²⁴ である。特に憲法の「公共の福祉」の解釈が「実質的公平の原理」という自由主義的解釈から、もっと積極的に公共善に即して生かす道があることを論じ、しかもこれが戦後すぐのマッカーサー草案にあった方向²⁵ の自然な延長であったという指摘が興味深い。憲法 25 条（生存権）と個人／国家（＝公／私）の二元論を超えたコミュニティの再活性化とを組み合わせた公共哲学からの福祉のありかたを、現憲法を活かしつつ再解釈する。「解釈論においては、『公共の福祉』を『国家における福祉』だけではなく、各種コミュニティにおける『公共の福祉』へと適用すべきかもしれない。この場合、日本国憲法は、個人／国家の二項対立を超えて、家族・地域等の観点を、各種コミュニティにおける『公共の福祉＝公共善』として——法的というよりも——道徳的・政治的に規定していることになる。例えば、地域的コミュニティにおける環境問題などは、財産権が公共善（実は共通恩恵！＝引用者）の観点から制約されて然るべき例であろう」²⁶。

小林の場合はいわゆるコミュニタリアニズムの立場である。小林は十分に注意深く論じてはいるのだが、筆者の場合、コミュニタリアニズムは「同化作用の強い」日本の歴史性を考慮した場合に安易に採用することができない。各種コミュニティでの市民主権は市民福祉とシビル・ミニマムに導く。國民主権は福祉国家（公の福祉）と措置制度、ナショナル・ミニマムに導く。しかし筆者の理解では、今日に必要なのは生活者の生活世界のニーズから出てくる領域主権であり、そこから出てくる公共の福祉であり、国家統治と市民自治を媒介する市民共治である。

23 松下『市民自治の憲法理論』155 頁

24 坂野・新藤・小林『憲政の政治学』東京大学出版会、2006 年

25 坂野・新藤・小林、前掲書、98 頁

26 坂野・新藤・小林、前掲書、107 頁

NGOなどの生（生命、生活、生存）のニーズに応じた自治を考えれば市民主権よりも領域主権を唱えるべきであろう。唯一、松下の以下の箇所はこれに触れている²⁷。「国と同じく自治体は、基礎自治体（市町村）レベル・広域自治体（都道府県）レベルにおいて、多様な市民運動、ついで労働組合、商工会議所、婦人会、青年サークルなどの階層・職場・地域・性別・世代別の団体やサークル、それに学校、企業というような社会分権の担い手である個別単位を、市民同意による普遍的政策公準によって相互調整、また必要に応じて戦略先導しなければならない。自治体は、国とおなじく、その決定・責任機構（首長・議会）を個人の普通平等選挙権による等質・地域選挙によって構成し、普遍性原理による政治決裁を行なう。それゆえにこそ、自治体は、社会分権主体にとどまることなく、憲法的意義をもつ市民自治機構であり、それ自体憲法機構なのである。自治体は、分節政治システムの第Ⅳ項に、法の支配、権力分立とならんで、基本的な憲法機構として位置づけられる」。今日の地方分権化の一連の流れはこの延長上にある議論である。ただし、今日ではNPO／NGOの活動を地方自治体（行政）と対等のパートナーとしてみる視点が必要になっている。これはセクター論のなかでなされることであるが、行政セクター、企業セクターに加えてNPO／NGOセクターを定立し、これを強固にするようにする。ここに領域主権論が関与する。企業セクターは営利活動体であるのに対し、NPO／NGOセクターは広い概念ではあるが、営利を目的とした活動体以外のものすべてを含む。そして、ここに属すものの自覚と専門性意識の向上、市民的「徳性」の涵養、および財源の確保が、今後の公共哲学の大きな課題の一つである。

近年、NPO公共哲学研究会が創設され、NPO法成立以来の市民活動を見直し、公共哲学から理論面・実践面の活動を総合的に点検する作業も始まった。領域主権論はその中心概念として機能している²⁸。

教会や大学はもちろん非営利活動体に属している。それでも行政や企業との連携なくして公共福祉における活動は成り立たないことをよく理解すべきである。また、市民社会の形成とは、具体的にはNPO／NGOセクターを強くすること、そのためのエーストスをボトムアップにつくり上げることである。

友愛と連帯を育む人格形成のために

キリスト者がふつうに考えるよう、「主権が神（超越）からくる」という点を松下氏は考慮しない（「よき羊飼いは99匹の羊を置いても1匹の羊を探し出す」のである）。そのため、内在的な近代啓蒙主義的論理の枠内で展開しているが故に、論理構造が「生のニーズ」ではなく自治体政治主義に陥っている。「第二の近代」の参加型民主主義と、公共性に必要とされる友愛や「ケアの倫理」が入る余地を難しくしている。

では「主権は生のニーズに応じて神から各領域に分権されて信託される」という筆者の領域主権論の主張は、キリスト教信者でない人々にどのように理

27 松下『市民自治の憲法理論』166頁

28 NPO公共哲学研究会：http://www2u.biglobe.ne.jp/~TRC/mm_vol44_9.htm
また、長坂寿久「NGO発、「市民社会力」」（明石書店、2007年）を参照。

解されるのか。

「神」という信仰の対象ではなく「超越」という哲学的な理念としてこれを受け取ることも可能である。つまり人間を越えた「超越」という理念から人間の生のニーズに応じた異なる生活領域を多様に立ち上げていく可能性のなかに、市民的公共性を形成する原理をつくることである。これはいわば構造的多元性である。すでに中国の儒教に「天」という超越の理念があつて易姓革命を可能にしていた史実がある²⁹。日本儒教でこれを受け継いでいるのは横井小楠の「天地公共の実理」であり、筆者の公共哲学はこのニュアンスを受け継いでいる。

一方、多元的な宗教の現れが世界にある現実だ、という点についてはどうだろう。たとえば、ジョン・ヒックの宗教多元主義理論が、神学ではなく実際は公共哲学として機能していることは容易に見て取れる。ただしこの場合の「超越 (the real an sich)」の導入は、方向的多元性を可能にする理論的装置に過ぎない（アブラハム・カイパーの用語では「宗教的反定立」と「共通恩恵」の組み合わせ）。

異質な他者（他宗教者、無神論者）との共存を可能にするだけでなく、これらの人々との間に協力と連帯と友愛を醸成しなければ福祉は成り立たない。したがって「方向的」と「構造的」の2つにおいて同時に「超越」の理念を許容する必要がある。ここにキリスト教公共福祉の主張がある。この場合「超越」を認めることは、内在の立場（例えば仏教など）でも可能である。つまり、ある種のスピリチュアリティーを認めることであり、それが人間の友愛や連帯や支え合いの基礎になる。「人間どうしを信頼をもって結びつける」ことが外面向けの政治の本来の意味であり、ボトムアップな領域主権論の内実であった³⁰。今日の課題はこれを「方向的」と「構造的」の2つの面において同時に成し遂げていくことである。

ただしここで、宗教やスピリチュアリティーを持ち出せば、市民的公共性に資し、かつキリスト教公共福祉が可能になるかと言えばそうではない。公共哲学において、「公、私、公共の三元論」「領域主権論」と並んで「活私開公」を掲げる理由がここにある。「活私」とは私を活かすこと、そして他者を活かすことであるが、ここで宗教やスピリチュアリティーが「友愛や連帯や支え合い」などの市民的「徳性」を生み出すことを期待するからである。「他者」を受け入れるために、まず自己絶対化の誘惑から離れることである。他者への寛容さへの自己鍛錬を積むことである。そのためには自我が変わらなければならない。自我が再生しなければならない。

「私」はたんなる個人ではなく、「自我の再生」の可能性を秘めた構造をもっている³¹（「補遺」参照）。「再生した自我」は「他者」を寛容に受け入れ、対話を通して相手を受容する人格である。この絶えざる「自己鍛錬」を欠くならば、たとえキリスト教公共福祉とは言っても、たんなるイデオロギー的スローガンに成り下がってしまうのである。

「私」と「公」の中間に「公共」が存在する。キリスト教団体がすべての財源と人材を投入してなされる福祉は私的福祉である。その逆に、かつての措

29 天の公と生民思想については、稻垣久和『靖国神社「解放」論』44頁とそこに記された参考文献を参照。

30 筆者の連載「公共を考える」（『時の法令』雅粒社、2007年9、10月号）のアルトウジウスについての論考を参照。

31 これについては、稻垣久和『国家・個人・宗教——近現代日本の精神』（講談社現代新書、2007年）を参照。

置制度は公的福祉であった。しかし、キリスト教団体が行政や企業と対等のパートナーシップを組んで行う福祉は公共福祉となる。その場合、市民的「徳性」はキリスト教の隣人愛として自覚的に發揮されるであろう。もし市民的「徳性」の入る余地のない福祉国家論しかないのであれば、キリスト教公共福祉は成り立たない。従来、社会福祉の憲法的根拠は第25条「生存権、国の社会的使命」があげられることが多かった。しかし、筆者は第13条「個人の尊重・幸福追求権・公共の福祉」の「すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする」をもあげたい。

幸福追求を公共の場で実践的、理論的に行っていく分野に対して、「公共福祉」なる概念を提起したいと思う。そして、キリスト教の視点から、幸福追求を公共の場で実践的、理論的に行っていく分野を特に「キリスト教公共福祉」なる名称で呼ぶことを提案したいと思うのである。

補遺 神学的・キリスト教哲学的課題

信仰と実践

「キリスト教公共福祉」とは「公共福祉」をキリスト教の視点からみたものなのか、または「キリスト教」のなかの公共福祉的な面を取り出して発展させたものなのか。もし後者の立場を探るとすると、その福祉概念は非キリスト者との協力、対話を難しいものとするであろう。狭義の神学からのアプローチはしばしばこういったアポリアに陥る。

最近では木原活信が「福音と社会の結合（連字符）——嶋田啓一郎の神学をめぐって」³² のなかでこの問題を扱っている。嶋田が自由主義神学（社会的福音）と二元論的神学（敬虔主義）の双方を批判してバルトの弁証法神学（宗教的リアリズム）を採用し、そこからの社会福祉の意味づけを試みているというのである。嶋田の『福音と社会』³³ や論文「キリスト教と社会福祉の接点」³⁴ に表れたバルト神学の評価が背後にあるのだが、その後の欧米のバルト神学批判や最近の自然神学復権を考慮した場合には、神学の面からみてもこの種のアプローチに異なる評価が下されるのではないか。

バルトの「自然」への評価の低さは、当時のドイツの自由主義神学（ヘーゲル進歩史観、リッチュル神の国概念、文化プロテスタンティズム、ドイツ民族主義）への敵対的評価であり、ナチズムへの抵抗からであった。それは、一方ではバルトの批判対象の自由主義神学の原罪觀の弱さが根底にあるが、それ以上にバルト自身のキリストによる再創造理解の弱さがある。換言すれば、バルトが自由主義神学の楽觀的な人間觀を批判し罪のリアリティを強調したのは正しいのだが、逆に、キリストの贖罪の宇宙論的な回復という射程の広がりへの認識が弱いのである。たとえば最近では、アリスター・マクグラスがバルトの「実在への固有の対象を持った神学理解の正しさ」³⁵ を高く評価しつつも、バルトの「神の言葉」理解に次のような批判を加えている通りである。

これ（バルトの「神の言葉の三重の形態」という概念）は神の出来事（啓示）、歴史に啓示されたテキスト（聖書）、社会的活動（説教）、この間にある重要な連係を創り上げている。しかしバルトはこれらの「形態」の各々を、純粹に觀念化された概念であるかのように取り扱い、明確に異なる階層を表現しているという事実にもかかわらず、実在の一つのレベルに位置づけてしまった。バスカーの用語法を使えば、バルトはそれらを同じ一つの階層の中の異

32 木原活信「福音と社会の結合（連字符）——嶋田啓一郎の神学をめぐって」（『キリスト教社会福祉学研究』37号、2004年）

33 嶋田啓一郎『福音と社会』日本基督教団出版局、1971年

34 嶋田啓一郎「キリスト教と社会福祉の接点」（『基督教社会福祉学研究』第6巻・第1号、1973年）

35 アリスター・マクグラス『神の科学——科学的神学入門』（稻垣・岩田・小野寺 訳、教文館、2005年）208頁以下。

なる水平的な位置に置いているのだが、批判的実在論者はそれを垂直的に異なる階層に位置づけるのである。バルトが一つの階層内に区別している連続性は、三つの垂直的な階層を横断して存在しているものとして見られるべきなのである³⁶。

「垂直的に異なる階層に位置づける」とは多元的に位置づける、「同じ一つの階層の中の異なる水平的な位置」とは一元的に位置づけるということである。ここで特に注意すべきは、バルトが社会的活動（上の場合は説教）を啓示やテキストと同じレベルで把握してしまう、一種の一元的還元主義に陥っているということである。そうであるとすると、このようにして、社会活動と啓示を区別する視点をもたないような弱点をもつバルト神学に依拠することによって、果たして「社会福祉」がキリスト教の視点から充分に位置づけられるであろうか、という疑問が出てくる。

そもそも上記引用に出てくる「実在の階層性」という発想は、狭義の神学からは出てこない。このような実在の階層性を重視する批判的実在論（critical realism）、さらにはそこから発展している筆者の創発的解釈学の立場から評価するならば、社会福祉と特定の神学とを直接に結び付けようとするには、最初から大きな無理がある（これは社会福祉だけでなく教育学や心理学であっても同じことである）。いわゆる神学という学科は、筆者の考えではキリスト教哲学とは異なる。筆者は狭義の神学に対して広義の神学、ないしはキリスト教哲学（公共哲学）を提起してきた。そしてこの視点からこそ、福祉が充分にキリスト教的に意味づけられると考えている。

ただ、大変に興味深いことであるが、嶋田はバルトの立場を、社会的福音の楽観主義と敬虔主義的二元論³⁷の双方とは異なる宗教的リアリズム、という名で呼んでいる。リアリズムという言葉だけでみれば、筆者が批判的リアリズム（実在論）と呼ぶ立場に近いのである。嶋田のこの宗教的リアリズムは、社会科学方法論におけるウェーバー流の価値自由（Wertfreiheit）にまつわるやや旧式の科学的認識論ではない。むしろ、価値依存の「人格的な愛の協同体」における「福祉の思想」の提示の基になっている³⁸。嶋田は言う。

宗教的リアリズムとは、一切の幻想を排して、人間の救いを妨げるあらゆる困難と障害とを、まともに取りあげることである。……宗教的リアリズムの立場より観れば、近代的人間の疾患は、存在の究極的根源に眼を向け得ずして、究極的なものよりも一步手前のもの、表面的なもの、仮在的なものに支えられて……存在の真相を見失っている。リアリズムとは正反対な人間のかかる態度こそ「罪」なのである³⁹。

確かに、「罪の現実」を認識することは正しい。しかし、人間の側にも責任がある。「キリスト者が歴史のなかに倫理的活動性を担わしめられるのは、創造および救済の信仰が、感覚的・空間的現実の変革行為として今ここにおける具体的行為を要求しているからである」として「善きサマリア人」の隣

36 マクグラス、前掲書、194頁

37 嶋田「キリスト教と社会福祉の接点」2頁

38 嶋田「キリスト教と社会福祉の接点」14頁

39 嶋田『福音と社会』82頁

人愛の物語の例を引いている⁴⁰。「罪の現実」「責任主体としての人間」という一見相容れない2つのテーゼが取り出される。やや、アコロバティックであるが、「弁証法神学」はこれを“信仰のアナロギア”で解決する。

ただ、このような説明では、キリスト者の属する親密圏では解決になるかもしれないが、非キリスト者を多数含む公共圏の福祉行為の具体性においては、なんら解決にならないであろう。また、バルトとブルトマンとの間の「接觸点」の論争を持ち出したところでなんの解決にもならないであろう。狭義の神学からのアプローチの限界がここにあり、広義の神学（公共哲学）の領域主権論と市民的「徳性」の存在論・認識論・倫理学が必要になってくるゆえんである。

もう一つ、嶋田には社会科学とキリスト教倫理の深い相克がみられる。「社会科学としての社会福祉学研究は、その社会事業に関する経験科学としての学問的性格のはんらいの約束から、社会的実践の主体者としての信仰者内面の宗教的論理をも、先ず客觀化認識の対象として見守る冷静な客觀主義の立場を選びとる用意がなくてはならぬ」⁴¹。この点はやはり旧式のウエーバー流の「事実と価値」の二元論を十分に払拭してはいないように思われる。筆者はこれまで長い間、この経験科学にまつわる一連の問題群をキリスト教哲学の構造の問題として受け止め探究してきたが、それをこの数年、「創発」という複雑系科学の概念を使用しつつ、創発的解釈学という名の存在論・認識論として定式化してきた⁴²。

公共哲学では人間存在論として活私開公を掲げてきた。「活私」とは自我が罪から解放され、活かされ他者と連帯できる自我になることである。他者を寛容に受け容れられる自我に変えられることである。古い罪の自我が死んで、自我が再生していくことである。新約聖書のイエスとニコデモの会話を引用してみよう。

この箇所でイエスは、ユダヤ教という民族宗教（公民宗教）を脱皮して、普遍的な「自我の再生」の必要性を述べている。ここで、「友愛と連帯と支え合いを育む人格形成」は、キリスト教教育と密接に結びつく。

さて、ファリサイ派に属する、ニコデモという人がいた。ユダヤ人たちの議員であった。ある夜、イエスのもとに来て言った。「ラビ、わたしどもは、あなたが神のもとから来られた教師であることを知っています。神が共におられるのでなければ、あなたのなさるようなしるしを、だれも行うことはできないからです」。イエスは答えて言われた。「はっきり言っておく。人は、新たに生まれなければ、神の国を見ることはできない」。ニコデモは言った。「年をとった者が、どうして生まれることができましょう。もう一度母親の胎内に入って生まれることができるでしょうか」。イエスはお答えになった。「はっきり言っておく。だれでも水と霊とによって生まれなければ、神の国に入ることはできない」。
[ヨハネによる福音書3章1－5節]

ニコデモは、ユダヤ教という民族宗教に帰依していた指導者であった。その

40 嶋田『福音と社会』83頁

41 嶋田「キリスト教と社会福祉の接点」2頁

42 厳密な理論構成は、稻垣『宗教と公共哲学』を参照。

帰依は並大抵ではない。徹底していたのである。しかしイエスはその熱心さを否定した。

今ここで、このたとえ話から読み取りたいのは、民族宗教による共同体という特殊性から脱皮して、普遍性ある自我を獲得するには、「自我の再生」すなわちもう一度生まれることが必要だということである。アメリカの宗教学者のウィリアム・ジェームズは『宗教経験の諸相』のなかで、宗教を「一度生まれ型」と「二度生まれ型」の2種類に分類した。イエスの宗教は典型的な「二度生まれ型」である。ただ西洋キリスト教の長い歴史には、キリスト教もまた「一度生まれ型」となり公民宗教になってしまう危険性が常に存在していた。いや、今でも存在している。特に近代以降ではキリスト教と国民国家との癒着がはなはだしかった。英国でもドイツでもフランスでもそれが起きた。そのときにはいつでも“宗教改革”を必要とするのである。そして今でも必要とするだろう（特に米国の原理主義的キリスト教にこれは言えることだ）。

「自我の再生」というからには、自我は一度死ななければならぬ。「一度生まれ型」であるとは肉体的に成長しただけの大人にすぎない。そうではなく精神的に大人になること。自然的な家族的な共同体で育まれたあとに、そこから脱皮して、もう一度生まれなければならない。人は子どものうちは、つまり生まれながらの人間はわがままである。独りよがりである。他者を配慮できない。精神的に大人になるとは他者を配慮できるようになること。自分と異なる考えをもった人をも受け容れられる度量をもつこと。寛容になることである。異質な「他者」を寛容に受け容れられる自我、これが筆者のいう「再生した自我」ということである。

理論化するということ

今日の経験科学は脳科学にまで及んでいる。脳と心の関係、これは、昨今、心脳問題と言われ、かつての心身問題に置き換わった哲学的難問だ。心脳二元論（心身二元論）ではなく、脳から心（意識）が創発（emergence）していく三元論（正確には多元論）の立場からこれを再定式化することを筆者は試みた。このとき脳から心が創発する媒介となるのが言語である。

言語こそが人間を人格たらしめる。そして人間言語の特徴は「意味の理解」である。ごく簡単に言うと以下のようのことである。人間だけでなく他の動物にも、環境から意味を取捨選択して生存するアフォーダンスと呼ばれる観念がある。これは人間の場合に言語として、より明確に表現される。言語学習の過程において人間の脳には類似（iconic）、指標（indexical）、象徴（symbolic）の認知機構が出来上がる。認知の神経生理的過程においても、心的過程においても、互いに絡み合いながら表象されるが、それは階層構造をなし、象徴は指標、類似に還元できないという特徴をもっている。「意識のモードは低いレベルから高いレベルへと階層構造をなす」（テレンス・

ディーコン)。

類似と指標の解釈は個人に独自で、それぞれの脳に個別であるのに対し、象徴的な表象は他者に解釈されて共有される。ここでは自己と他者の間の情報のコミュニケーションが欠かせない。われわれは聞いたり発したりする語句を刻々と解釈しているが、その解釈を求める内的な指令と条件は、他者との間の約束ごとないしは社会的約束ごとであり、個人はこれを学習しなければならない。

じつは、この象徴的な表象は「宗教」に深く関わるのであるが（パウル・ティリッヒ）、弁証法神学の問題点の一つは、象徴における他者との共有を低く見積るために、キリスト者と非キリスト者の間の言語的コミュニケーションに支障をきたすことである。このような言語的認知ないしは認識論のレベルでキリスト者と非キリスト者の間に断絶をおくのは、スピリチュアルな意味のレベルのリアリティを無視するからである。断絶はスピリチュアルな意味のレベル（筆者の区分では「世界4」）にあるのであって、認識論のレベルにはない。

このように「自己—他者」関係の媒介に、言語は重要な役割を果たす。筆者はこのような社会的な意味世界をポパー＝ハーバーマスの延長上で「世界3」と呼んでいる。そして三世界論に解釈学的な転換を施したあとに、修正四世界論として「世界4」（スピリチュアルな意味の世界）を導入している。このような創発的解釈学から「認識者の地平」「私人の地平」「公共世界」の3つに分けて展開するのが筆者の公共哲学の構成である。

カール・ポパーには、脳科学者エクルスとの共著の中にすでに創発の発想がある。そこからの実在論にもとづいた、三世界論の展開は卓見であった。ただ彼には「意味の理解」という現象学的・解釈学的考察が欠けている。そして、今日、解釈学的転回なくしては、彼の認識論は、たとえ「世界3」という概念を導入したところで、人文・社会現象への適用は不可能である⁴³。この点での20世紀後半の認識論の発展を踏まないと、事実と価値の分離、現象と本体の分離、自然科学と精神科学の分離、公と私の分離といった、19世紀的二元論（新カント派的二元論）の不毛な論争が延々と続くだけである。ウェーバーの価値自由論にはこの二元論が見られる。バートはそれを見抜いていたのだが、神学的一元論によって乗り越えようとするために、今度は、マクグラスのような批判を招いているのである。言い換えれば、嶋田の問題提起は現時点でこのような文脈のなかで再解釈される、ということである。今後、教会論の整備も必要である。教会が福祉事業に乗り出すにしても、現実のニーズに迫られて行っていることが、『Emergence 創発』Vol.11 – No.3に事例として取り上げられている。「制度としての教会」から「有機体としての教会」への広がり、ヘンドリック・クレーマーの『信徒の神学』⁴⁴などに見られる教会概念の再考が促される。

43 稲垣『宗教と公共哲学』57頁以下を参照。

44 ヘンドリック・クレーマー『信徒の神学』新教出版社、1960年

プロフィール

稻垣久和（いながき・ひさかず）

東京基督教大学教授、共立基督教研究所所長。専攻はキリスト教哲学。東京都立大学大学院博士課程修了（理学博士）後、ジュネーブ欧州共同原子核研究所理論部門研究員、アムステルダム自由大学哲学部・神学部研究員・客員教授を歴任。著書に『公共の哲学の構築をめざして』（教文館）『宗教と公共哲学——生活世界のスピリチュアリティ』（東京大学出版会）『靖国神社「解放論」——本当の追悼とはなにか？』（光文社）『国家・個人・宗教——近現代日本の精神』（講談社現代新書）、共編著に『宗教から考える公共性』（東京大学出版会）ほかがある。

プロシュー
Kyoritsu Brochure 004
共立パンフレット

2008年2月1日

発行人 稲垣久和
編集 高橋伸幸
デザイン 澤地真由美
印刷・製本 Print Bank

東京基督教大学 共立基督教研究所
〒270-1347
千葉県印西市内野3-301-5-3
telephone 0476 46 1137
facsimile 0476 46 1292
E-mail kci@tci.ac.jp
<http://www.tci.ac.jp/research/kci.html>

本体価格 = 300円・送料別

Kyoritsu Brochure

number 004

Tokyo Christian University | Kyoritsu Christian Institute

