



共立研究

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丁目301-5-3

TEL. 0476 (46) 1137

FAX. 0476 (46) 1292

Vol. IX No. 1・2 合併号 2004年3月31日

特集 宗教の公共性

教会と国家の分離、近代科学と啓蒙主義の発展など、西欧近代化の過程をととして、宗教はかつての公共的性格を失い、私的な領域に属するものとみなされるようになっていた。しかし、世界的な伝統宗教の復興、宗教的背景を含む地域的・民族的紛争の多発、科学技術の加速度的発達に伴う新たな倫理的問題の浮上など、人間にとって宗教のもつ意味、とりわけ公共領域におけるそれが問い直されつつある。グローバルでローカルな「宗教の公共性」は今後いかなる展開をとげるであろうか。

本特集は、2002年4月から2003年11月まで共立基督教研究所主催で開かれた「宗教の公共性と平和」研究会（2004年3月現在継続中）における発題および討論の要約に、「アルトゥジウスの政治思想」「日本のカトリック教会と公共性の模索」「市民的公共性の新たな選択」の三編を加えたものである。発題者・執筆者は様々な学問領域の研究者であり、同時にローマ・カトリック、プロテスタント、仏教の信仰者である。それぞれの考察と議論をととして、日本における公共性と宗教に関する議論が広く喚起されることを期待したい。（本文中の発題者の肩書は2004年2月現在のもの）

目次

I 公共性概念の基礎

公共の哲学・神学とはなにか？

キリストにあるポリス形成のために一初代教会における公共性に関する試論

アルトゥジウスの政治思想

信仰を告白する教会と公共性—自由の伝統

稲垣 久和

小林 高德

稲垣 久和

藤原 淳賀

II 国際関係と公共空間

カルト／セクト論争と宗教的ナショナリズム

公共空間とバルカン

公共空間とアフガニスタン

中野 毅

堀江浩一郎

堀江浩一郎

III 経済・福祉・生活世界

日本のカトリック教会と公共性の模索

経済行為と公共性

社会の基礎的な関係—ハイエク、コモンズ、社会政策

社会福祉における「公共の哲学」の必要性

生と死から考える公共性—東海大学安楽死事件判決を手がかりに

新屋 重彦

石戸 光

森 建資

河 幹夫

河見 誠

市民的公共性の新たな選択

稲垣 久和

I 公共性概念の基礎

公共の哲学・神学とはなにか？

稲垣久和

(キリスト教哲学／東京基督教大学教授)

人間社会にとって宗教は不可欠

日本は現在、幕末維新から数えると第四次の宗教ブームだといわれる。モノが重視された産業社会から情報化社会（情報＝意味を伝達する能力）が出現したことによって意味を求める渴望が起こっていると考えると、この現象には必然性のあることがわかるが、同時に人間には霊性の領域（spirituality）が不可欠であることも示している。

哲学者のカール・ポパーは、私たちが世界の意味を認識する構造を、「世界1（自然的）」「世界2（意識的）」「世界3（倫理的・社会的）」とする「三世界論」を唱えたが、私はこれに主観（行為者）の位置づけを、ハーバーマスの解釈学を参考に大幅に修正したうえで「世界4（スピリチュアル）」を加えることを提唱している。宗教やスピリチュアルな側面は人間にとって不可欠な領域で、近年盛んになっている公共性の議論でも、この問題に触れずに内実のある議論はできないだろう。

宗教の重要性を感じさせる事象の一つに、9.11以降に象徴される宗教を背景とした紛争や、事件後のアメリカの人々の反応が思い起こされる。アメリカには、国民や市民が一つの価値観を共有できる「市民宗教」と呼ばれる類の感情があるが、異質な他者に対立的になる市民宗教というものには問題があると感じる（それは戦前・戦中の日本の国家神道とも通じる）。ヨーロッパでは宗教が、統治のメカニズムに利用される宗教と、人間の幸福に寄与する宗教の間で揺れ動いてきたが、現在のイランのハタミ大統領のようにイスラーム教のなかにも一そして多くの伝統的な宗教が本来はそうであるように一原理主義的過激派に反対し、他の文化・宗教との対話を唱え、宗教を人が人として幸福に生きるために普遍的なもの、と考える人々も出てきているのである。

国家を相対化する宗教と中間集団

日本で宗教と国家の問題を論じるときに、西欧の「教会と国家の分離」という図式は日本に合わないとい批判する人がいる。しかし丸山眞男は、鎌倉仏教を例に、生き生きとした信仰が現れると国家（為政者）を越える「超越」を信者がもつようになり、それが国家と衝突し圧殺されてきた歴史を分析している。個人のレベルは別として、信仰と国家との関係には西欧や日本に共通した普遍的なものがあるのである。今日の西欧の市民社会論は、東欧革命が市民のボランティア集団によって担われたことに触発されて盛んになった面もある。それはかつてのヘーゲルの市民社会論が市場的・国家的であったのとは異なり、非市場的・非国家的な性質をもっている。しかし、そこでも多くの場合、宗教の要素はほとんど論じられていない。

それに対して、オランダのアブラハム・カイパーが提唱した「領域主権論」は神学理論から派生した政治理論であり注目に値する。その概念は、16世紀以降の歴史のなかで形成され、今日のオランダやEUの多極共存民主主義（consociational democracy）の基礎となっている。

16世紀、フランスで弾圧されたユグノー（新教徒）のなかに、モナルコマキの「抵抗権」の思想が生まれる。彼らは迫害を逃れてネーデルランドに移り、オランダ人と共にスペインに対する抵抗運動に参加し、1568年、当時の絶対主義国家のなかにあって、王を戴かない連邦共和国を誕生させた。一方、ジャン・ボダンも、res publica（国家）とは主権（sovereignty）の支配する領域と定義し、王権神授説に道を開いた（1576年）。この思想はホッブズ、ルソー、ヘーゲルへと受け継がれ、一極集中型国家観を形成していった。こうした流れとは別に、アルトゥジウスは、1603年、国家に先立つ中間領域（諸連合体 consociationis）を主張した（6頁参照）。

社会には異質な他者に開かれた対話空間が重要であり、異質な他者には「超越＝神」も含まれているということを主張したいのである。

最大多数の最大幸福に代わる倫理

アダム・スミス以来の古典経済学では、最大多数の最大幸福を追求するが、そこでは最終的に人間社会が無限の計算可能性をもつ個の集まりに置き換えられてしまった。しかし今日の複雑系科学が明らかにしているように、現実の社会を一般均衡理論のいうように無限の計算可能性で計量化して予測することは不可能である。経済学はどのようにして個人の多様性や隣人愛の倫理（仏教では怨親平等^{おんしびやうどう}）を回復していったらよいのだろうか。

私たちは新約聖書で、「敵をも愛する」というイエスの倫理と出会う。現代はこのイエスの倫理を個人の倫理とすること、そして市場原理主義から、敵を愛する友愛にもとづいたグローバルな倫理に転換することが求められているのではないか。

[ディスカッション]

●多くの人は神を持ち出すことが対話をシャットアウトさせると考えているが、「超越」というものを前提としたとき、人は初めて本当に他者に向かって開かれる。それなくしては、中間集団があっても、閉じた空間のなかでの対話しか成り立たないだろう。稲垣 ジョン・ロックなどに由来する社会科学やリベラリズムの問題点の一つは人間を個にまで還元してしまうことだ。人間は個として完全に閉じておらず、他者を必要としており、特に異質な他者によって私は補われる。

●国家を神とする行き方を否定するということは、平和や公共性の問題を考える際に非常に重要。国家を市民の立場からサービス機関（福祉装置）にしていくことを考えていかなければならない。

●稲垣氏の考えは、キリスト教哲学が前提になっていないか。仏教では本来的に超越者を否定しており、超越という概念自体が哲学的・神学的な議論だと感じる。またウェーバーの客観的価値中立性に代表される啓蒙主義以降の社会科学の方法論を、この研究会ではどう生かしていくのか（その方法論に限界があることも認識しているが）。

稲垣 私は、人間にとって霊性のリアリティがあり、それが重要だという現実から出発している。宗教の伝統に媒介された合理性を含めずに従来の中立を装う社会科学的な議論だけでは、議論が深まらないだろうと主張している。この研究会では、他の学会などのように客観的中立性（それがすでに哲学的に破綻していることは、ハーバーマスの公共性の議論でも前提になっている）だけの議論とは違った議論をしていきたい。

また仏教は超越者を否定しているように見えるが、権力者への抵抗が出てきた背景には、権力者の権威を乗り越える権威にコミットしていたことがうかがわれる。これが私の言う「超越者」である。

●この研究会のメンバーもそれぞれに異なった立場やアプローチをもっているが、それらをどれくらい許容し合って議論を進めていくのか。

稲垣 公共の場で多元主義を基本にしたい。宗教多元主義というよりも公共哲学的な多元主義だが。それぞれの異なった立場を出し合いたい。

キリストにあるポリス形成のために

初代教会における公共性に関する試論

小林 高 徳

（新約聖書学／東京基督教大学助教授）

民族国家の時代としての近代を経て、「国家の退場」を促すグローバル化する世界の課題として論じられる「公共性」の問題と、ヘレニズム文化の影響を色濃く残すローマ帝国の社会の問題とは、単純に同列に扱えない。その点を踏まえつつ、社会学・文化人類学的方法論によって、当時の社会など、新約聖書のテキストを取り巻く世界に目を向ける歴史

記述的な方法論で、教会が社会においてどのような存在になろうとしたかに注目することにより、今日における公共性の課題に対するキリスト教的視点を提示する試みの一助としたい。

「公（ポリス）」と「私／家（オイコス）」

第1コリント人への手紙の宛先は、「コリントにあ

る神の教会に (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)」とあるが、「教会」と訳されるエクレーシアは元来、当時の自由市民によって構成される議会の呼称であった。ここでは、「神の」という形容が付くことによって神の統治に関わる市民会議を指し示している。

エクレーシアという言葉が初代教会がキリストの教会を指す言葉に用いたのにはいくつかの理由が考えられる。第一には、創世記1章27節にある「地を治めよ」という文化命令との関わりで、終末のメシアの時代において教会が文化命令を体現する母胎であるとの自覚が込められていた (W・ミークスらの見解による)。このようにみると、新約聖書は教会をひじょうに政治的・社会的意味合いを持つものとして描いていると言える。

古代ギリシャ以来、家の集合がポリスを形成すると考えられていた。パウロと同時代のフィロンは、当時の一般的な見解に従って、ポリスの統治はポリテイアの名の下に男に、家政 (οἰκονομία) は女に、委ねられているとする。また「女は、家政の外に関わる事柄に首を突っ込み、お節介を焼くべきではない」として、ポリスの統治、または、政治 (ポリテイア) に関わるべきではないという。(フィロン『律法詳論』第3巻171節)

当時はポリテイアが「公」を指す言葉で、エクレーシアによって定められた統治機構が機能すると同時に、自由市民の慈善行為がおこなわれた領域でもあった。エクレーシアのメンバーになるような富裕な市民は公共の福祉のために貢献すべきというのがプラトン以来の伝統で (公共善)、彼らは、名誉と恥を価値規範とする社会のなかで、社会的名誉を獲得するためにポリスに貢献しようと努めたことが知られている。

ポリテイアにおけるキリスト者の貢献 (B・ウインター)

ピリピ1章27節では「キリストの福音にふさわしく歩みなさい」(新改訳聖書)とあるが、πολιτεύομαι (ポリテウオマイ) は中態であるため、直訳では「キリストの福音にふさわしく (ポリスを) 治めなさい」となる。つまり、「キリストの福音にふさわしく (ポリスを) 治めなさい」がよいと思われる。例えば、

ピリピの教会設立に関わった2人の女性の対立のようなことは、世俗のエクレーシアの領域では (男性) 市民の間によく見られたことであるが、パウロはそれがキリストのエクレーシアにはふさわしくないと考えたのである。

第1テサロニケ4章11-12節、第2テサロニケ3章6-13節は、当時のポリテイアを映し出す用語がいくつか使われていて大変興味深い。富裕な市民は、かつて自分のところにいた解放奴隷に対して、パトロンとして職の世話をしたり食糧や金銭を提供し、一方クライアントたちは、アゴラのような公の場で主人の名誉を高揚するのが彼らの活動であった。

このように、都市のアゴラにおいて自分が援助を受けているパトロンに対して、公的な名誉を高揚する発言をすることが、先の聖書箇所で言う「余計なことをする」「お節介を焼く」(新改訳) ことであった。キリスト者はそのような領域から退いて生活するべきだと、パウロは言う。「落ち着いた生活をするよう……努めなさい (φιλοτιμέομαι フィロティメオマイ)」と言うのは、当時、社会的名誉を求めて政治的に活動することに用いられた用語を逆手にとって、ポリテイアの役割から退くことを意味する「落ち着いた生活」に努めなさい (フィロティメオマイ) と命じたという意味である。

さらにパウロは、「自分の手で働」くように勧め、パトロン-クライアントの依存関係を断ち切るようにと教えている。第2テサロニケ3章13節では「善を行うに飽いてはいけない」と加える。「善を行う」と訳される動詞 (καλοποιέω, ἀγαθοποιέω) は、当時



パトロンに期待されていた慈善活動を意味した。とするとパウロは、かつての主人に依存していた解放奴隷たちに、キリスト者となった今は、自らパトロンとして公において慈善活動を行うように命じ、彼らの生き方を根底から変革することを奨励していることになる。

オイコスのキリストにある変革—家庭訓

新約聖書における「家庭訓」に現われる夫や妻に対する教えが、そのまま今日に適應できるかという問題がある。それは当時の家父長的な社会的枠組みのなかで語られているため、基本的にはそのまま適用できるものではなく、今日に敷衍する場合には注意が必要である。

第1ペテロ3章1-6節をアリストテレスの『政治学』12章と比較すると興味深い。アリストテレスは、「夫が妻子を支配するのは、男性は自然的に女性よりも指導的であり」のように自然的性質に訴えている。このアリストテレスの主張は教父たちに大きな影響を与え、教父たちは女性を従属的に捉える議論を展開する。それに対して新約聖書の家庭訓では、アリストテレスで支配される対象とされていた人々にも主体的な応答能力が認められ、一個の人格として勧めがなされている。支配する者される者という関係ではなく、両者に人格と応答責任を認めて、共に主体的に大家族としてのオイコスを形成する主体であると見なされている。それは主キリストの名の下に形成される新しい秩序である。

新約聖書の書簡を見る限り、初代教会はキリストの主権にもとづくオイコスとポリスの形成という基本計画を持っていたと結論することができる。初代教会は、当時の社会の構造的枠組みの中にありつつも、革新的内実を持つ秩序を実現させようとしていたのではないだろうか。それは、「公」においても「家」においても、キリストの統治による神の国を実現しようとする大きな企てであった。オイコスの領域では奴隷がおり、他の使用人もおり、商業や生産活動がおこなわれていたため、今日における「私」「家」と同一視することはできない。また、ポリスの領域と今日における国家と公共の領域についても同様である。しかし、初代教会が示した、キリストを中心とする新しい秩序の形成の一側面としての公共善の追及を勧める姿勢が、今日のキリスト教的立場からの公共性の理論構築と公共の領域における貢献に対するひとつの指針となることを願いたい。

[ディスカッション]

●パウロの勧める「善」が、たんなる個人の善い行いではなく、社会的な慈善であることは大変面白い。プラトンの言う善・徳には個人的修養の面が強いのに対して、キリストの愛にもとづいておこなう他者に対する慈善が個人の修養より先に説かれていて、その発想はまったく異なる。キリスト教倫理はギリシャ的な倫理の影響を受けすぎているので、公共の哲学を構築していくなかで倫理観も再編していかなければならないだろう。

小林 挙げた聖書箇所では個々の問題に則して語られているが、キリスト者と社会との関わりに関して全体的なプログラムがあったと私は考える。

●パウロは、女性は教会で議論をしてはいけないと言っているのか。

小林 そこではパウロはそう言っているだろう。『バツコスの信女』に見られるように女性の宗教活動に伴う社会的問題は広く認められていたが、エクレーシアにおいて議論することは政治的な行為と考えられた。パウロは当時の社会的範疇に鑑み、社会一般、及び、教会に集まっている人たちに配慮し、妻たちが預言の審査をすることにより、女性がキリストのエクレーシアで議論するという文化的タブーに抵触しないようにと勧めたのであろう。しかし、祈りや預言することもエクレーシアでは女性にも期待されていたこと（第1コリント11章5節）を考えると、パウロはとても微妙な綱渡りをしていることになる。

●ギリシャではポリスがひじょうに高い地位にあり、徳目がポリスでの生活と結びついていて、アウグスティヌスは2つを切り離し、地上のポリスは原罪のゆえに権力抗争なども多いとしてあまり高い期待をもっていない。それを継ぐカルヴァンも、国家に罪の抑制機能のような限定的な役割しか期待していないようだ。

小林 新約聖書は、アウグスティヌスと同様、神のポリスと世俗のポリスという考え方をもっているが、そこで重要なのは、それが目に見える領域として捉えられているのではなく、相重なり、同じ物理的領域でおこなわれているものと考えられていることである。天上で展開するものではなく、まさに地上において実現していくものと捉えられている。それは教会と重なるが、いわゆる制度化された教会と国家といった分け方をパウロはしていないだろう。教会は新しい創造という贖罪のプロセスの中心で、その全体のプロセスに関わっていくのであり、ここまでは教会として、ここまでは個人としておこなうというような明確な区別は見られない。

アルトウジウスの政治思想

稲垣久和

共生と結社

ヨハネス・アルトウジウスの政治思想を要約的に紹介したい。アルトウジウス(1557-1638)はドイツ生まれで、1604年に東フリースランドにあるエムデン(現在ドイツ領)の行政官として招かれ活躍した。その前年の1603年に主著『Politica Methodica Digesta (PMD)』の初版を出版した。そこで symbiosis (共生) という概念によって、人間社会を多様な結社 (consociation) の集まりによって捉える見方を提起している。人間社会をこれまでの中世スコラ神学の教説のように、教会の指導を必要とする領域と見る見方を否定するため、一見ルネサンス・ヒューマニズムにくみしているようであるが、実は彼自身はこのような共生を、神の創造の秩序の進展であり、人間の本性と見ていた。いわば政治学を神学から切り離し政治学の研究領域に固有の意味づけを与えたのであるが、しかし政治学自身が無神論の学として完結しているとも見ていないのである。このような発想が無神論でないことは PMD 第3版序文の次の言葉から明らかである。

十戒の教える規範性は、われわれが言うところの結社と共生の生活に生き生きとした霊を注入し、われわれが求める社会生活に光を与え、人間社会の道と規則、導きの星、境界を準備し構成することにまで及んでいる。もしその十戒を政治から取り除こうとする者がいるなら、人間の生活に破壊をもたらすのみならず、すべての共生と社会生活とを破壊するであろう。……私は神と神の人の著書なる聖書からたびたび例をあげるであろう¹。

アルトウジウスの重要な貢献は、しばしば誤解されているように、政治を神の権威や啓示から引き離すことではなくて、当時の教会のみが神の権威を独占し、聖書の解釈を独占していた中世モデルを批判したことである。宗教改革者にならい、彼は神の創造の主権が人生の全領域に及ぶと信じていたのであり、必ずしもいわゆる“世俗化”にくみしているわけではない。また彼の“政治”という言葉の使い方も今日の政治学のそれとは違う。PMD 第1章の冒

頭には次のようにある。

政治とは人々の社会生活の確立、発展、保持という目的をもって人間を結び付けていく (consociandi) 技術であり、それゆえに共生 (symbiosis) と呼ばれる。したがって政治の主題とは社会の結び付け (consociatio)、つまり陰に陽に合意を取りつつ、社会生活の調和的实践に対して有用で必要なものを相互にコミュニケーションしつつ、共生を他者と共に保証していくような結び付けにほかならない²。

アルトウジウスにとって政治とは人間のあらゆる形での結び付け (consociation) のことなのだ。家族、私的組織、教会、政府による制度等々。それは人が心身共に健全な生活のために互いに協働し、コミュニケーションすることである。それは共通の生命 (common life) に参入することであり、単なる公的統治を意味しない。アルトウジウスはここで人間を個人としてではなく共同 (通) 的被造物 (communal creature) と見てすることに注意したい。神は人間を仲間の友情、愛、コミュニケーションを互いに必要とするように創造した、とアルトウジウスは信じていた。彼にとっては個人の「権利」という言葉よりも、このような結社が本来のその目的を果たすことの方に関心があったのである。

では「権利」についてはどうか。アルトウジウスによれば、人間の共通の権利とは結社の法律と共生に従って保持され共有される。結社の法律は共通であるか、固有であるかのどちらかである。共通の法 (lex communis) とは、結社内において、ある人を指導者に、他の人を従者に定めるような不変の秩序のこと、固有の法 (leges propriae) とはそれによって固有の結社が「各々の結社の性質に従って」治められる法規のことである。その違いは結社が担っている種類によっている³。

「各々の結社の性質に従って (prout natura cujusque consociationis)」という言葉はどういう意味であろうか。これは社会生活の異なる領域(家族、都市、他の制度など)に、神の創造の秩序としてのそれ自

身の固有の法があるということである。このような結社ごとに異なる固有の法という発想は明らかに、教会や国家のみが実定法を作るといった中世のスコラの伝統とは違う。アリストテレスも異なる結社を認めるが、その結社は国家（ポリス）の下にあり、単なる不完全な部分にすぎず、全体としての国家との関係において十分な内的意味を有するのであった。アリストテレスにとってすべての結社の目的ないしは本性は国家の上に基礎付けられるのであるが、アルトゥジウスにとってはある結社の目的や本性は他の結社との関係がいかなるものであれ、それ自身で固有のものである。

第2章で彼は private と public とを分けると共に、private の中にも natural と civil とが分かれるという。この private の中の civil のある側面はボランティアなもので「私共」とでも呼べる性格をもち、それを collegium（複数は collegia）と名付けている⁴。さまざまな collegia の集まりが「公共」ということである。この public consociation の外にいる者たちとして人民とか multitudo（ネグリーハートが『帝国』の中で使用した中心概念）とか呼ばれる概念が位置づけられている⁵。第3章以下では家族、親族、ギルド、大学、都市、国家などが論じられている。

その主権概念

アルトゥジウスの公と私と主権との関係はどのようなものか。当時の教会も公共の政府体も、私的結社の内的な秩序を決定することができない、と彼は語っている。“領域主権”という言葉はまだ使われてはいないが、それでも政府の法は家族の法とは違うし、互いが互いの中に入り込めない、と述べている。また、公共的な共同体は、私的な結社を無視したり、侵食したりせずに、さらなる人間生命の共生的な発展の目的で作られるとしている（活私開公！）⁶。公共的結社の責任者は主権を所有しているのではなく、主権に奉仕する者なのである。ここで同時代人ジャン・ボダンの国家主権論との対比がなされるべきだろう。アルトゥジウスは言う。

委ねられた共生の境界を踏み外す者は、神の奉仕者でも国家的結社の奉仕者でもない。しかし彼には神の力を排斥することなどできない。なぜなら神の力は無限だから。神は天地の造り主であり、そこにすむ者はその一時的委託者にすぎず、神の恵みの享受者である。「地とそこに満ちるものは主のもの」、神こそは王の王、主の主である⁷。

アルトゥジウスにとって地上の主権は究極には神の主権に行き着く。しかしボダンの場合はそうではない。ボダンにとってこの主権は結社に属するのではなく、“行政官”に属する。この統治者は国家の奉仕者や管理者ではなく絶対的所有者である。統治者はその良心において自然法や神の法の制約を受けるにしても、あらゆる地上の実定法は絶対的統治者以外にその発生の源泉はない。絶対的統治者は彼の制定する法律の上に位置している。

さて、結論として、ボダンに対立するアルトゥジウスの場合、

- ①国家主権とは直接に神からの委託であり、創造の書かれざる諸法が見える形になるのみならず、十戒という啓示された法がそれらを制限している。
- ②国家は普遍的で公共的かつ世俗的結社で限定的目的をもち、その範囲で実定法を公布できる。国家は地域統治体や私的結社や教会の権威を侵犯してはならない。これら後者はそれ自身の実定法を自由に制定できる。
- ③選ばれた、ないしは任命された行政官による主権の行使は、行政官それ自身ではなく普遍的な共生的結社それ自身に属し、結社の行政官も構成員もその法律の下に位置する。

以上のように、アルトゥジウスの描き出す政治理論は、今日の公共哲学にとって先駆的となる思想を数多く含んでいる。またレイプハルトの多極共存民主主義（consociational democracy）の概念にも大きな影響を与えたのである。

1 J. Althusius, *Politica*, pp. 8, 10

2 *ibid.*, p. 17

3 *ibid.*, p. 20

4 *ibid.*, p. 34

5 *ibid.*, p. 39

6 活私開公：金泰昌氏（将来世代総合研究所所長）による公共哲学のスローガン（私を活かし、公を開く）。

7 *ibid.*, p. 99

*ジャン・ボダンの国家主権論とヨハネス・アルトゥジウスの結社の政治学との対比の詳細については、稲垣久和『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、2004年）第3章を参照。

信仰を告白する教会と公共性

自由の伝統

藤 原 淳 賀

(キリスト教神学／東京基督教大学講師)

この研究会の関心は、諸宗教・諸思想が共存することが可能である社会を形成・維持していくことといえる。その際「自由」という概念が非常に重要になる。公共性が維持される社会は自由のある社会である。私の関心は、「信仰を告白する教会」の信仰を告白することが保証されるような公共性を作り上げていくことにある。ここでは「信仰を告白する教会」の序論として「自由」の伝統に焦点を当ててみたい。

私の神学的立場は、「信仰を告白する教会」(Believers' Churchの私訳)というものである。その対極にあるのはローマ・カトリック、英国国教会などに代表される国教だが、それに対して私は、バプテスト教会、特にアナバプテスト(現代では平和主義のメノナイト派など)に強い共感を持っている。

信仰を告白する教会の特徴は、

- ①voluntary community: 自発的に形成される共同体(自らが主体的に参加していく)、
 - ②confessional community: 自ら信仰を告白することによりコミュニティの一員となる(自由や、国家と教会の分離とも大きく関わる)、
- というものである。

以下に、大木英夫氏の『新しい共同体の倫理学(上・下)』(教文館、1994年)を中心に自由の歴史性を確認してみたい。

自由の伝統

自由・人権・平和といった文化価値は自然にあったものではなく、歴史的に掘り取られてきたものである。公共性を持つ社会は、民族的・自然発生的な村社会ではなく、そのような文化的価値の共通理解・共通精神の上に建設される主体的・自発的に参加していく社会である。したがってそこには契約的観念が存在する。私自身はこの自然的共同体と主体的コミュニティには重なる部分があると考えている。両者は異なる性質を持ちながら、主体的コミュニティになることによって同じ関係が高められる面があるのではないか。

自由・人権という価値観は、歴史的には西欧社会

において生まれてきたが、そこにヨーロッパ的、アメリカ的な限界があったとしても、それを超えてわれわれにも妥当性を持つ普遍的なものであるといえよう。

人権概念を、アメリカ植民地諸州、イギリスのピューリタン革命にさかのぼって法制史的探求をおこなったゲオルグ・イエリネックは、人権の理念の中心に宗教の自由という意識が常にあり、自由の概念にはピューリタンの要素が多く含まれていると指摘している。

宗教改革では、個人の主体的な信仰・信仰の内面化が強調され、それがピューリタンの良心の自由に発展していった。ルター、カルヴァンにおいては、国家との結びつきが強く宗教的自由はほとんど強調されていない。しかしルターの主体的信仰の強調が福音的自由を重んじ、それが市民的自由が出てくる原動力となったことは明らかに認めることができるであろう。

ヘーゲルの歴史哲学について大木氏は、自由の伝統が正しく把握されないと批判的である。ヘーゲルはフランス革命をキリスト教的な理念の実現と考えたが、フランス革命は世俗的で個人の快楽が目標とされ、宗教改革的な信教の自由を重んじるものではなかった。むしろ自由の伝統は、16世紀の宗教改革→17世紀英国のピューリタニズム→アメリカ・ニューイングランドのピューリタニズム→アメリカ合衆国憲法と受け継がれ、特にジョン・ミルトンやロジャー・ウィリアムズらの思想からデモクラシー、教会と国家の分離など、近代的な諸制度を生み出してきたのであり、日本国憲法においてわれわれが享受している信教の自由もそこに源があると大木氏はみる。こうした価値は普遍的・人類的なものであり、これらが日本にきた以上、日本における倫理的・継承的發展が必要であろう。

ピューリタンに受け継がれた時点で福音的自由から市民的自由へ自由の概念がシフトしている。この時代の人々は信仰のパーソナルな部分だけでなく、それを守ることでできる社会システムに関心をもつ

た。ここに、われわれの公共性についての関心と重なる部分が多く出てくる。そしてその中心は先に触れた契約的思想であり、それは支配者に対して絶対服従ではない、条件付きの契約理解である。

またここでは、信仰を持つ者のほうが寛容になるという傾向を見出しうる。日本の多神教の考え方のなかでは、皮肉なことに寛容という概念がピューリタンたちのようなかたちで出てきておらず、戦中の海外における神社参拝強制に見られるように多神教のほうが寛容がなかったことを挙げることができる。

問題意識

大木氏の理解には大筋で賛成だが、氏は世界すべての社会のための倫理を志向している。しかしキリスト教倫理を考えると、私は第一義的にはすべての人が同意できる倫理学は志していない。近代には一枚岩的な共通意識があり、そこにおいて話し合われることからすべての人が同意できるものが出来てくるという理解があった。むしろ peculiar なキリスト教倫理学をしていくとき、結果として別の立場の人にも貢献できるのではないかと考えている。

[ディスカッション]

●例えば、キリスト者が非キリスト者と協力できる根拠にはどのようなものがあるか。

藤原 大木氏やその師のラインホルト・ニーバーに



は、社会のチャブレンとしての教会という考え方がある。ラインホルト・ニーバーはアメリカおよび教会が世界に対する責任を与えられているという意識が常にあり、場合によっては（ソ連に対してなど）武器の使用も必要と主張した。しかし、それは私から見ると中世キリスト教社会に存在した *corpus christianum* のメンタリティーが残っていると感じられる。

それに対してヨーダー、ハワーワスといった神学者は、新約聖書でイエス・キリストが、神の介入に信頼して自らは社会変革には携わらなかったにもかかわらず、人々の内面が変えられ、そこから社会変革が起こったように、神が歴史の中心にあるということを主張する。

●キリスト教的な倫理学が世の中に適応できると考えるのはどのような理由によるのか？

藤原 キリスト者でない人々にキリストの無償の愛（アガペーの愛）に倣うように勧めることは不可能であるが、正義ということなら同意するだろう。これがラインホルト・ニーバー、ウィリアム・テンプルなどの Middle Axiom アプローチで、キリスト教リアリズムの立場である。ヨーダー、ハワーワスはあくまでもアガペーを言うので、ひじょうに peculiar な、キリスト教徒のための倫理学になる。H・リチャード・ニーバーは、教会の役割として pioneering function を挙げる。これは社会がまだ手を付けていない弱い部分に教会が率先して取り組んでいき、国家がそれを後から adopt するようになるという行き方である。またヨーダーは、教会は教会でなくてはできないことをしなくてはならない、それが社会の片隅で行われるものであっても、社会の良心のような役割を果たす、と言う。

●公共の哲学はこうあるべきという体系・体制をつくると、その体系・体制にそぐわないものには適用されなくなり、公共の哲学の定義に反するだろう。価値観を相対化するのでもなく体制をつくるのでもなく、いかに公共の哲学を打ち出していくのかを思いめぐらしている。

藤原 内村鑑三も、無教会が一つの理念に結晶化してはならず常にそれを打ち砕き続けなければならないと言ったように、システムではなくムーブメントをつくることではないか。キリスト者、仏教徒などから、それぞれ異なる信念に基づいた人権や自由の尊重（そこに共通の理念がある）のムーブメントが出てくるのが公共の哲学の目指す方向であり得る。その結果として国家が信教の自由といった一つのシステムを構築することはあり得るのではないか。

Ⅱ 国際関係と公共空間

カルト／セクト論争と宗教的ナショナリズム

中 野 毅 氏

(宗教学／創価大学教授)

宗教社会学の方法論

大学院生時代に参加した宗教社会学研究会では、新宗教を逸脱現象とみるのではなく、それらの内側に入ってその信仰を理解していこうという「内在的理解」という方法的態度が生み出された。オウム真理教事件に関係して社会的に批判された宗教学者には、この方向をさらに発展させた立場に立った者もいたが、彼らは、研究対象との距離の置き方に失敗しているように思われる。ある宗教を理解するためには、内部に入り込んで彼らの信仰的なコミットメントと同地平に近づく必要があるが、同時に研究者として、その宗教が存在する社会的コンテクストや、従来からの学説の積み重ねのなかでどのような意味をもっているかを分析すべきである。そうでなければ、たんに彼らの世界を代弁しているに過ぎなくなる。

グローバリゼーションと宗教ナショナリズム

宗教現象を社会全体の文脈でみようとするとき、現代世界で最もマクロなテーマはグローバリゼーションの問題である。グローバリゼーションと宗教的ファンダメンタリズム、宗教的ナショナリズムとの関係では、ローランド・ロバートソンの分析が注目される。

ウォーラーステインの「世界システム論」やギデンズの「再帰的近代化論」は、宗教の役割をほとんど無視する。それに対してロバートソンは、認識主観的側面の重要性を強調する。彼は、①国民国家的諸社会、②諸社会の世界システム、③様々な自己、④人類、の4要素を挙げ、グローバル化とはこの4要素間の相互作用であり、4要素それぞれのアイデンティティーの変容と再形成に深く関る過程であるとして、認識主観的側面の重要性を強調した。ここに宗教が認識上の準拠枠として重要な役割を果たす。ロバートソンによると、現代の宗教と国家の緊張の

高まりや宗教的ファンダメンタリズムの勃興は、反グローバル化や反近代の産物なのではなく、むしろグローバル化による新たなアイデンティティー形成の原理 (fundamentals) を探求する動向なのである。

冷戦構造崩壊後の世界では、かつての民族的紐帯を強調したり、国民としての文化的統一や純化を求める運動が展開されるような、ある種のナショナリズムの表出が見られる。こうした現象は、19～20世紀前半のナショナリズムが「信教の自由」と「政教分離」「国家の宗教的寛容」を前提とした近代的「世俗国家」による国民の統合をめざした「政治的ナショナリズム」だったのに対して、「文化的ナショナリズム」の表出である。「文化的ナショナリズム」とは、ネーションの文化的統一をとおして、一つのネーションとしてのアイデンティティーを再確立しようとする動き、と考えられる。それらの多くは、伝統的宗教との再結合を目指す運動として展開しており、ユルゲンスマイヤー他が指摘するように「宗教的ナショナリズム」と言える現象である。

こうした現象は、西側先進国における一見文化的・世俗的に見える運動にも現れている。欧米に起こった反カルト／セクトキャンペーンは、世俗的な政治運動のようにみえるが、その背後には、なぜそのグループがカルトであり危険なのかという判断がある。裏返せばその社会で正当・主流と見なされる文化・価値が拒絶するものが「カルト」イメージとなるのである。ナショナリズム運動には、内部を団結させ、異質分子を排除するプロセスがあるが、反カルト／セクトキャンペーンも不純分子とみなされたものを排除していくナショナリスティックな運動と考えられる。

アメリカの反カルト運動とフランスの反セクト法
国際ハレークリシュナ意識協会 (ISKCON)、サイ

エントロピー教会といった1960～70年代にアメリカで広まった新宗教教団は、伝統的なアメリカ的価値観への批判を掲げたカウンターカルチャーとして展開した。カルト批判が広がるのは80年代にレーガン政権になってからだだが、これは「古き良きアメリカ」を再興しようとする当時の方向と連動している。カルト被害者や反カルト運動家の証言を分析したりチャードソンは、彼らのカルト批判が、逆説的に理想化されたアメリカの家族像、若者像を前提にしていることを指摘した。「反カルト運動」は一種の伝統回帰、保守的文化を代表するアメリカの文化ナショナリズムの表出という側面をもっていたのである。

一方フランスでは、2001年6月、通称「反セクト法」が制定された（ヨーロッパではカルトのことをセクトと称する）。この法律の第1条にはセクトの定義が記され、セクトと認定された団体のメンバーが法に触れる行為をした場合、その団体の解散を命じることができ、さらに有罪判決を受けて後その団体の宣伝をおこなうと5万フランの罰金が課されると定められている。調査委員会はセクトと認定した団体名を公表したが、しかしなぜそれらの団体をセクトと認定したかの理由は示されていない。

この法律が制定されるまでに、議会を中心にマスコミを巻きこんだキャンペーンがおこなわれ、国民の間にセクトへの警戒感、嫌悪感が浸透し、セクトと認定された宗教は、嫌がらせや被害を受けるようになった。例えばエホバの証人は、同団体が礼拝団体（免税を受けることができる）ではなくセクトであると認定され、また個人寄付への課税規程が改訂されたことにより、過去5年間の会員の寄付金の60%に課税がなされ、その額は5000万ドルにのぼった。

この法律は左派系議員が中心となって推進したが、警察・公安当局・カトリック教会が共同し、反カトリックのフリーメーソンも加わった。この出来事は、啓蒙主義的理想にもとづく近代国民国家フランスを守ろうとする世俗的ナショナリズムとも見えるが、そこにはフランスが容認する伝統宗教と異なる宗教、つまり非フランス的な東洋系の新宗教や少数派宗教を「セクト」として断罪・排斥しようとする傾向が見られ、間接的・潜在的な宗教的ナショナリズムといえる。

現在の世界において、宗教が内面の世界を超えて政治・社会と強く絡む側面はますます強まっているといえる。こうした側面は、公共性における宗教の問題を考える際に重要な要素となるのではないだろう

うか。

[ディスカッション]

●ウェーバーの *Weltfreiheit* を「価値中立性」と認めたことが大きな誤解をもたらした。「価値自由」とすべきだっただろう。

中野 研究において自分の価値からまったく自由になることはあり得ない。私自身、反カルト運動に注目したのは、私が属する創価学会がカルトとして叩かれ、なぜそうなるのかと思ったことが出発点である。むしろ価値判断を完全に排除できないことを認識したうえで、社会科学者と自分の実存的関心とのギリギリの接点のなかで出てくるもの以外は排除しながら、透明性をもち、誰にでも検証可能なかたちで研究成果を出すことを目指すべきだと考える。宗教社会学として考えた場合オウムは排除できない正当な宗教となるが、無差別殺人を犯したことは現代に生きている人間として容認できない。

●現代に生きている人間と、宗教社会学者としての中野氏は同じではないのか。フッサールのエポケー（判断停止）は、科学の認識論の理念化に対して、それらを取り除いてみるときに人間の生活世界（*Lebenswelt*）においてトータルなありのままの人間が現れてくるとした。宗教社会学の領域と価値の領域を切り離せないのが生活世界の人間の有様なのではないか。

中野 フッサールにとって、生活世界はエポケーされていない世界。その世界と哲学や社会学の世界は違う。

●「違う」ということが、理念の衣を着たものであることを自己了解していればよいが、そうでない社会学者が多いので混乱している。公共性は、倫理観を含んでいるし、そうでなければ公共性にならないと考える。そのために他者を傷つける行為が法によって制限されるのは当然であろう。

中野 カルト・セクトが他の市民団体との交流を相互に深めていく中で、現実的に公共空間が形成されていくのではないか。

公共空間とバルカン

堀 江 浩一郎

(国際政治学／日本国在アフガニスタン大使館参事官)

ここでは「公共空間」を、「公権力と私との間で、神あるいはその主体としての民が具体的に現れる空間」と考える。この理解をもとに、バルカンの現場からみた公共空間について考えてみたい。

宗教と政治

周知のようにバルカン半島では永きに亘ってさまざまな紛争が繰り返されてきたが、最近の紛争は、旧ユーゴスラヴィア連邦の崩壊後5つの共和国が誕生する過程で内戦が続き、その後も独立国の一つユーゴスラヴィアでコソボを舞台とした紛争が起こった。

そこでの宗教と政治の関係をみると、共産主義のドグマから解放されて十数年が経つが、東方教会、イスラーム教などの宗教で、その神学にもとづく活性化現象が見られたとは言いがたく、各教団組織は形式だけの組織として存在し続けている。その大きな理由は、数世紀に亘るオスマントルコの支配が契機となってこの地域の政治過程を権威主義が支配しているためである。

こうした形骸化の背景には他にも、一貫して政治指導者による宗教（ないしはその神学や組織）の“つまみ食い”がおこなわれてきたことがあげられる。具体的には、政治指導層にとって都合のよい時だけ宗教指導者や神学を持ち出して、自分たちの政治支配を正当化するのである。

国際社会の介入とバルカン

上記の紛争の過程で、オスマントルコ以来のこの地域がもつ基本的な性格とは別に、国際社会による軍事上・民生上の介入という新しい要素が注入された。これらの介入の直接の目的は、紛争の早期解決であったが、最終的にはアメリカを中心とするNATO軍によるセルビア人勢力への空爆がおこなわれた。このショック療法により、表面上は和平が実現した。

しかし、このNATOの地均しの後に入ってきたNGOや国連、EU、OSCE（欧州安全保障協力機構）などの国際機関の大規模な介入の背後には、この地

を、欧米の民主化ゾーンを今後、東・南に拡大していくための実験場にしようという目論見があった。そこで試みられたのは、「基本的人権の擁護」「法による支配」「社会的正義の実現」「民主化の推進」といった“西欧的価値”がどれくらい有効に機能するかであった。

そうした介入が地域の反発を買うのを防ぐためいくつかの方法をとったが、その一つが、東方教会、西方教会、ユダヤ教会、時にはイスラーム指導者も巻き込んだ宗教間対話の開催だった。しかし96年以降毎年1、2回は開かれてきたこうした対話は、宣言などは出されるが、そのフォローがなく、形式的なものに終わっている。

“西欧的価値”の導入について、多くの地域の権力者や民衆は、自分たちの地域が西欧の実験場として使われているという認識で受け止めており、国際社会は自分たちの地域を信託統治扱いしていると批判する政治家たちもいる。

9.11によるパワーポリティックスの侵入

こうした状況のなかで9.11事件が起こった。ブッシュ政権はアメリカを中心とした反テロ同盟をかたちづくり、その最初のターゲットとしてバルカンをあげた。それはこの地域が西欧の喉元であり、テロリズムの攻撃がこの民主化ゾーンに向けられる脅威を感じたためである。バルカン地域では、統治能力の低下と西欧市場への近接性が多くの資本、情報、商品（マナーロンダリング、麻薬、人身売買を含む）を惹きつけ、マフィアの流入やアルバニア系組織やアルカイダなど、国際テロ・ネットワークの橋頭堡が確立された。また、ボスニアは、93年に国際社会から武器禁輸措置を受けた際、セルビア人勢力に対抗するため密かにイスラーム諸国から義勇兵と武器を大量に受け入れた経緯もある。

反テロ同盟の広がり、この地域にパワーポリティックスが侵入し、西欧の諸活動によって和解が進むという期待に冷水が浴びせられることになった。

例えば、9.11以前からイスラームの慈善団体が、

モスクの再建、コーランの配布、イスラーム教育の再開などの活動を進めていたが、9.11以降こうした団体が要注意団体として注意を引くようになり、2001～2002年にかけては、数件の慈善団体がテロリストの隠れ蓑であるとの通報により、NATOを中心とした治安軍が団体のオフィスに乱入し、記録の没収や関係者の拘留をおこなった。こうした動きはボスニア・ユーゴスラヴィア政府によってもおこなわれ、国連の人権擁護本部などから激しい非難がなされた。

また紛争当事者の間でも、セルビア人とボスニア人、クロアチア人とサンジャック、マケドニア人とアルバニア系などが互いに相手をテロリスト呼ばわりすることで非難合戦がエスカレートしてしまった。そのようななかで和解を目指すという政治目的が消え、自分たちの生存を維持するためラジオやテレビをプロパガンダに利用したり、暗殺団を送り込んで相手の指導者を殺傷あるいは誘拐するなどの事件も目立つようになった。

このようなバルカンの状況を見るとき、そこでは公共空間が著しく狭められていると感じられる。オスマントルコ支配時代も公共空間の制約はあったが、最低限の信仰の自由は維持されていた。しかしポスト冷戦期の国際社会からの介入は、公共空間をさらに狭め、コソボ、アルバニア系住民の苦渋を大きくしたと感じざるをえない。

公共空間再構築の芽

こうしたなかでバルカンにおける公共空間が再び広がる可能性の萌芽もある。その一つは上述の国際社会が仕掛けた市民社会の形成だが、それはパワーポリティックスの侵入によって新たな挑戦を受けている。

今ひとつの萌芽は、この地域の主だった政治家によって語られている国境線の再編成である。バルカンが世界の火薬庫と呼ばれてきた理由は、19世紀以来の国境線が民族を分断していたことにあり、先の紛争後もこの国境線には手が着けられなかった。そのため紛争がマケドニアにも飛び火し、さらには小アジアにも飛び火する可能性を孕んでいる。そうしたなかで、近いうちに新たに生まれたユーゴスラヴィアがさらにセルビアとモンテネグロに分離する予定である。

民族の紐帯や彼らが十数世紀に亘って再生産してきた民族の神話を強調することは諸刃の剣でもあるが、神話というものは少なくともある特定の地域に政治的な安定をもたらす機能をもつと考えている。

そうになると、民族単位による公共空間が生まれ、民が権力を支配する可能性も生まれるのではないかとされるのである。

〔ディスカッション〕

●「基本的人権の擁護」「法による支配」「社会的正義の実現」「民主化の推進」を西欧的価値と言ってしまってもよいのか。自由を求めるなど、それらは人間にとって普遍的なものではないか。

堀江 “西欧的価値”という言い方は、政治過程論の世界で使われる一種のジャーゴン（隠語）であり、引用符で括ったのはそのためである。

●政治学の世界で、異なる価値観をもつ者同士が積極的な関わりをもつ公共空間とは、どのように構築されるのか。

堀江 単一に主権を集中させる国家ではなく、連邦制のように複数の主権国家をゆるやかに集めることが考えられるが、ユーゴスラヴィア連邦が崩壊したことは、その現実がむずかしいことを物語っている。私自身は、先に触れたように民族単位に人間・社会集団を区分けして新しい秩序をつくることで、地域全体の公共空間が弾力的に構築できるのではないかと考えている。民族主義は他集団に対して排他的になるので諸刃の剣ではあるが。

●彼らのもつ“哀しみ”の感情にcom（共に）という言葉が付くことで西欧的な人権などの理論によってではない、新しい道が生まれるのではないか。

堀江 第一次世界大戦以前は、そのような哀しみが怒りに転化せずに新しい公共性が生まれる環境が残っていただろう。しかし特にこの10年でバルカンはさらに大きく変わってしまった。かつての民族の栄光はスローガンとして残るだけで空洞化しており、若い人であればあるほど、現在は国外に移住することしか考えていない状況がある。

参照：堀江浩一郎「国際テロとバルカン地域」『海外事情』
2002年2月号、拓殖大学海外事情研究所

公共空間とアフガニスタン

堀 江 浩一郎

現在（2003年11月）、2003年4月より大学を辞し、アフガニスタンのアフガニスタン大使館に所属して現地の武装解除等の仕事に携わっている。今回声がかかったのは、役所と大学との間を行き来しながらボスニア、クロアチア、セルビア、南アフリカ、モザンビーク、パレスチナでポスト紛争研究ともいえるべき、紛争後の社会構造、政治プロセスの研究をしてきたためだろう。

私のように大学と役所を頻繁に行き来する人間はまれで、ほとんどの場合は、政治家と官僚と学者がそれぞれの世界で活動し、あまり相互の交流が行われてこなかった。私の場合はたまたま声がかかったからそうなったに過ぎないが、結果として、現地での実務を手がけることで初めて自分の研究を、どのような枠組みのなかで行うかという認識を持つようになった。

アフガニスタンの専門家ではないのでお話しすることが表面的かもしれないが、ここでは、そうした現場主義に基づく認識から見たアフガニスタンの実態と、そこで公共空間（P12・1-3行目の公共空間の定義を参照）がどのようなかたちで侵されているかを述べたい。

アフガニスタンの現場から

アフガニスタンという国家は、長きにわたってイスラーム国家だが、決してここ数年タリバン勢力が行ったような原理主義的な性格をもったイスラーム国家ではなく、長年王室中心の穏健なイスラーム教徒が圧倒的多数を占めていた。また、アフガニスタンを取り囲む中央アジアの国々（タジキスタン、ウズベキスタン、トルクメニスタン、パキスタン、キルギスタン）も、どちらかというと穏健で、スンニ派のイスラーム教徒を中心とする国家群である。現地での実感でも、原理主義勢力（それによってアフガニスタンの公共空間が著しく脅かされている）によって政治が担われていたのは、例外的な時代と人々によってであると感じている。

また、イランを例外とすると、アフガニスタンおよび周辺諸国や中央アジアの国々でイスラーム教が政治闘争に利用された際にも、原理主義が大きな役

割を持ったケースは極めてまれである。イスラームは穏健な性格を持ち、その穏健性は、常にイスラームと対峙または拮抗する多様な政治思想が背景にあったために生まれたと考えられる。

国際政治とアフガニスタン

ではアフガニスタンにおいて、どのようなかたちで公共空間が脅かされているのだろうか。

南部の町カンダハールとその近郊では、米英を中心とした連合軍によるテロリスト掃討作戦が大々的に展開されている。その作戦は、主に夜間、突然、兵士が民家に侵入し、家族を監禁、潜んでいる者や武器を見つけるべく家の中をくまなく搜索し、後始末もしないまま次の家に移っていく。疑わしい人間がいた場合は拘束して、何十日の間カンダハールもしくはカリブの米軍基地に送って尋問を行う。そうした人々はうなぎ上りに増えているが、必ずしもはっきりとした証拠を挙げたうえで彼らを拘束するわけではなく、疑惑があるというだけでカリブに送られることも少なくない。留置場では、何日も幽閉され、真っ暗な中で食事を与えられず何十時間、何百時間も過ごすことを余儀なくされる。こうしたことは、明らかに著しい人権侵害にあたり、国際的にもとよりアメリカ国内でも重要な人権問題となっている。

公共空間再構築の芽

このように著しく脅かされた公共空間を再構築する可能性について、二つの芽が現れていることに言及したい。

第一番は市民社会の形成である。現地で支援活動に従事している西欧諸国の政府、NGOは、現地のNGOと結託・連帯を組むケースが目立っている。それらを通じて、徐々に市民社会の形成の芽が生まれつつある。

もう一つ強調したいのは、アフガニスタンをはじめとするポスト紛争地域では、武装解除が非常に重要な意味をもつことである。長年内戦が継続してきたのは、それを支えるさまざまな武器や勢力が温存され、そうした武器や勢力が利用されてきたからに

他ならない。そのような勢力や武器が駆逐されれば内戦は終結し、その地域の再建が加速される可能性があり、治安の改善と復興支援の進展は表裏一体の関係にある。しかしアフガニスタンでは、武装解除が始まる裏で、近隣諸国から多くの武器が密輸入されているという現実があり、これが復興支援と治安の安定の双方を遅らせている。

アフガニスタンは、世界有数のヘロインの原材料・芥子の花の産地で、世界の9割がアフガニスタンで生産されている。同時に周囲が陸続きで、かつ国境警備力に欠けるために、国境はあってないに等しい。そのため、国際社会の復興支援の一つが対麻薬対策であり、それを取り締まるための国軍強化、警察支援にある。日本もDDR（Disarmament, Demobilization and Reintegration of ex-combatants 元兵士の武装解除・動員解除・社会統合）支援という、国軍支援と警察支援などを組み合わせた支援活動に当たっている。中央のカルザイ政権は、事実上アメリカの傀儡政権に過ぎず、北部、西部、南部地域に割拠する軍閥は、中央政府が政府としての機能を果たすことをサボタージュしている。武器を差し出すわけでも税金を支払うわけでもない。国際社会は、復興支援にあたって中央政府の強化に努めているが、なかなか実現しない。中央政府が主権をより健全なカタチで行使することができれば、まわりまわって西欧諸国、政府一般が考える中央政府によるガバナンスが実現し、さらにそれが公共空間の健全な運営というカタチをとるのではないと思われる。

[ディスカッション]

●堀江氏の経歴は、現在の学問の方法論に対する問いかけとして大変示唆的。

現場主義と言われたが、それは生活世界という言葉で呼べるだろう。日本では生活世界とのリンケージの中で学問を立ち上げていくという本来の姿がなくなっている。学界は、専門のジャーナルなどがエスタブリッシュされ、レフリーがいて若手を養成していくという構造になっているが、レフリーとしてチェックするには、“科学的合理性”と称するある枠組みが必要で、これから形成されつつある学問に対してはレフリー制度は機能しない。その結果知識人は民衆の問題にはほとんど寄与しなくなってしまう。そうした学問の間の壁を切り開いていくことは、公と私の間を媒介することと共に、公共哲学ムーブメントの一つの課題で、それには現場主義はひじょうに重要。

●アフガンの国家形成で、イスラームの教典がその

まま適応されるか否かは、アフガニスタンの公共性にとって大きな問題。キリスト教でもそうであるが、原理主義には教典を字義通りに解釈する傾向がある。堀江 新憲法の原案では、シャリアー（イスラーム法）が国家法のベースをなしている。しかし同時に、上部構造では世界人権宣言など、国際法が認められていて一見矛盾している。^(注)しかしアフガニスタンは、多くの国の支援を受けており、また中央アジア諸国や中国、ロシア、インドのような強大国とも共存していかななくてはならず、その時々争点や問題によって、解釈が玉虫色に変わらざるを得ない。その意味で、こうした憲法を私は矛盾とは捕らえていない。

サダム・フセイン政権時代のイラクで外務大臣、副首相を務めたアジース氏はキリスト教徒だが、彼自身は日曜日の夕方に礼拝に与っていたと聞いている。サダム自身が属しているスンニ派がイラクでは少数派なので、多数派のシーア派やその他の宗派にある程度の妥協、あるいは理解を示す必要があったからかもしれない。いずれにしても信教の自由とは、このようにお互い弾力的に受け入れ合うことが前提になっているように思われる。

●武装解除は、具体的にどのように進めるのか。

堀江 どの地域でも共通しているが、最初はライフルなどから始まって、最後は戦車のような重火器というように、各地の軍閥間で同時に、しかも同規模に行なうことが必要。実行に移さない場合、一種の飴と鞭として、アメリカ軍がその軍閥を空爆してくれるかどうか。そこに私たちはかけている。もっともアメリカ軍は、なかなか重い腰を上げてくれない。

また、武器を放棄する代わりに農機具を提供したり、職業訓練を無料で受けさせたりする。安定のカギは雇用の拡大にかかっているが、芥子栽培のほかにはアフガニスタンの国民の生活を支える糧がない現状がある。豊臣秀吉の刀狩りのように、ある程度強権をもってなされないと成功しないのではないかと、私は思っている。

●西欧が考えるような強い主権をもった中央政府を、あの地域でつくる必要があるのか。それぞれ違うグループが、互いに尊重しあって、対話協調的にコンセンサス求める、連邦制のような可能性があるのではないか。

堀江 中央政府の強化は国際社会の総意であるが、私個人の考えでは、強い国家の象徴である国軍を強化するよりも国家警察を強化した方が、はるかに地域の治安の改善に繋がっている。しかし、反テロ戦争に勝利するためには、やはり中央集権国家

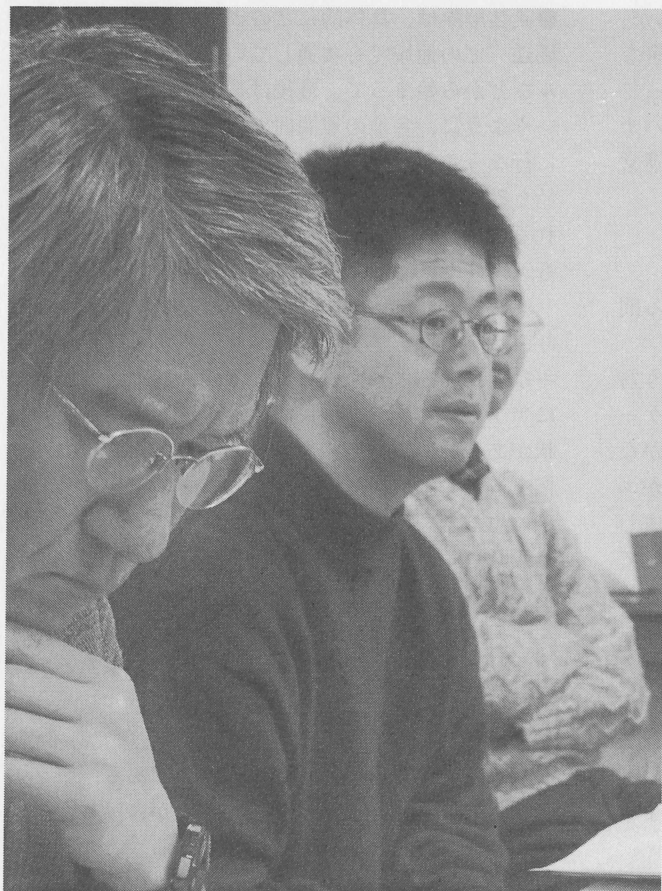
体制に勝るものはないと、アメリカのみならず中央アジアの諸国家は考えており、こうした国々の協力なくして地域連邦形成は困難であり、多元的な政治システムの実現はまだ時が熟していない。

●そのような、互いを狼とみなし、殺し合いをしている状況を強い主権で止めさせるというのは、オーソドックスで強権的な近代国民国家のトップダウンの方法だ。それが近現代を引っ張ってきたが、それとは別の、ボトムアップにそれぞれのグループの生活のニーズを尊重し、互いのコンセンサスを持ちながらつくっていくモデルを考えるべきではないか。そういう意味で小国主義の、多極共存民主主義のようなモデルが西欧にもあったことは重要。それは性善説に立つわけではない。芥子栽培に傾く傾向があると同時に、それでよいのかという良心のせめぎ合いもあるであろうし、イスラームの中には立派な宗教家もたくさんいるだろう。そうした内発的なモラルの育成を強権的活動が潰しているのではないか。堀江 残念ながら現状では、アフガニスタンのイスラーム宗教界の大立者たちは、一人としてご指摘のような consociation を提示しておらず、国民国家論

に集約され、それに固執している。近隣諸国に絶えず囲まれていることから来る、懸念、不安定さがあるためだろう。また近隣国家群の為政者の圧倒的多くは独裁者である。政治の世界であれ、宗教界であれ、まず国家統一するが最優先課題にならざるを得ない。

(注) アフガニスタン新憲法

このディスカッションがおこなわれた2003年11月には、まだ新憲法は採択されていなかった。2004年1月に採択されたアフガニスタンの新憲法は、アフガニスタンの基本的な姿を「イスラーム教共和国」とし(第1章第1条、および第10章第1条)、「アフガニスタンの宗教は聖なるイスラーム教である」(同第2条)と規定、イスラーム教にもとづく国家づくりを指向している。同時に「国連憲章を遵守し、世界人権宣言を尊重」(前文2)すると述べ、憲法に基づく表現の自由(第2章第13条)、信教の自由(第1章第2条)などを保証。イスラーム以外の宗教については「他宗教の信仰者が、法律の条文の許す範囲で、その宗教儀式を行うことは自由」としている。言語については、パシュトゥ語とダリ語を公用語に、ウズベク語などその他の少数言語を第3公用語とした。



Ⅲ 経済・福祉・生活世界

日本のカトリック教会と公共性の模索

新 屋 重 彦

(霊性神学／成蹊大学教授)

日本の公共性の問題点

市民的公共空間とは、自由に行動し、意見を述べる事が保証され、応答が行われること、また有用か否か等によって人間を捉えない空間のことである。この空間では、人間は他の人と共約不可能な独自の存在、一人一人がかけがえのない存在として認知される。この市民的公共性は共同性と連帯によって特徴づけられよう。それは自由で開かれた共同性であり、排除と同化に対抗する連帯のことである。

現代日本の共同性は、官による公共が揺らぐ一方、市民的公共性も未成熟である。開かれた公共性を理念に掲げながら、他者を排除しているのが現実である。さまざまに提起されてきた公共性の中で少なくとも集約されるであろう「互いの生を支えつつ、他者の行為、言葉、思いに触れて応答し、それを共に分かち合っていく」という市民的公共性にはほど遠い。日本はなぜ市民的公共性を創出できないのだろうか。次の2点を指摘できる。

第一は、中間層を前提にした公共性の模索である。わが国の公共性は、官の公共性が弱化し、市民的公共性を模索する段階にあるが、ここで模索される公共性は中間層を反映しており、社会の底辺の人々を公共性の枠組みの中に組み込んでいない。公共性を理解するうえで重要な視点は、社会の底辺で生きる差別され、苦しむ小さな人々の生の中から公共性を構想することである。これらの人々の生きる苦悩の現実には公共性を問うために必要な問題点が集約的に現れているからである。

第二は、われわれの日常生活の場における排他性である。われわれは無意識的に底辺の人々を排除し、周辺に追いやっている。競争原理が貫徹されるわが国の日常は、勝ち負けの枠組みを受け入れ、経済的階層によって人を序列化し、底辺の人々を負け組みとして位置付ける傾向を強化し、極端に低い地位に貶められた人々を差別し、周辺に追い出すことを自

明化している。ホームレスの人々は序列の外のさらに低い地位の者とされて差別されている。ここには共に支え合う市民的公共性の萌芽さえ微塵も見られない。

これに加えて、国家による排除、差別を指摘したい。2003年10月、東京都、法務省、東京入管局、警視庁は「首都東京における不法滞在外国人対策の強化に関する共同宣言」を発表した。この宣言は、在留資格を与えられない外国人を犯罪の温床と決め付ける予断と偏見によるものである。わが国政府は、彼等を人間として受け入れ、共に生きる姿勢を微塵も持たない。日本人の誰もが就かない底辺労働を劣悪な条件でも担う「労働者」として黙認し、都合が悪ければ強制送還できる、便利であるが厄介な存在と認識している。

以上の2点から日本社会は、公共性を構築できなかったのであるが、日本の底辺を生きる人々と共に歩み、公共空間を構築する業を担ってきた運動体を数多く指摘できる。その中で移住労働者と共に歩んできた日本のカトリック教会の働きを無視することはできない。そこでこの教会が、移住労働者をどのように認識し、共同性と連帯を創りあげているかを宗教的視座から捉えてみよう。底辺の人々との共同性、連帯ができる時、すべての人々と共に歩む市民的公共性が可能となるからである

日本のカトリック教会と移住労働者

2000年度の日本のカトリック教会の日本人信徒は、44万1906人である。外国人信徒（登録）は40万6972人である。超過滞在外国人信徒が4万5958人存在するので、わが国のカトリック人口は外国人が日本人を上回る。彼等外国人カトリック信徒は次のような特性を有している。第一は、アジアからの移住労働者の多くは女性である。第二は、彼女等は、興行ビザ、日本人配偶者、観光ビザ等で入国し、パブ、キ

ヤバレー等で就労している。第三は、南米からの日系人は就労ビザが与えられているが、男女とも夜勤を含む単純労働に就いている。第四の特性は、アジアからの女性は就労内容から不浄を意味する否定的レッテルを付与され、職場では暴力、低賃金、長時間労働、強制送還への恐怖、これらによる極度のストレス等苦渋の現実を強いられている。こうした彼等に対して、日本のカトリック教会は、国籍、宗教等の如何を問わず、すべての移住労働者のための「カトリック東京国際センター」（通称 CTIC）を開設し、東京教区に3つの機関を置いて、移住労働者の信仰生活、賃金不払い交渉等の労働問題、公共機関との交渉、生活、健康、離婚問題等あらゆる問題を解決すべく活動を行っている。東京教区以外でも移住労働者の多い地域の教会では、彼等のために多様な言語のミサを提供し、彼等のための委員会を設け、担当司祭を置いてさまざまな支援を行っている。CTIC については別の機会に詳細に報告したい。

神の恵みによる正義の実現

移住労働者との歩みは、神からの恵みである。彼等は就労するために来日したが、日本のカトリック教会にとっては、彼等の苦難の現実に関与して、神の正義を実現する恵みの機会である。この恵みとは、彼等の苦悩を分かち合い、彼等から学ぶことだ。こうした恵みを与えられた教会は、彼等が正当な日本社会の一員であることを宣言し、排除と差別に抗して連帯する。なぜなら日本社会も神の支配の一部であり、神の支配の下では彼等は兄弟姉妹であり、神の正義によって形成される公共空間の正当な世継ぎであるからだ。神は彼等の苦難の現実にもサを通じてわれわれを派遣し、彼等の場に参与せよと言う。この神による派遣と参与なしに神の正義の実現は不可能である。われわれに求められているのは、神の愛による正義を実現することであり、それ以外ではない。彼等の滞日は、日本が彼等の国に出かけて経済的に収奪し、民衆の生活の基盤を根こそぎ解体したため、押し出されてわが国にやってきた結果である。従って、彼等を日本の一員として受け入れることこそ神の正義に適うことである。この正義の実現はわが国の政策と正面から対立し、困難であるが、神の正義への招きであるから実現しなければならない。

神による和解を語る教会

旧約の神は人間に殺してはいけない（出エジプト記20:13）、奪ってはならないと命じる（レビ記19:

13）。神の殺すなという命令は、愛せよという命令であり、奪うなという命令は、与えよという命令である。イエスはこの命令を徹底した。イエスは殺される人、奪われる人の側に立って、神の命令をまもりぬき、神への従順を生き抜いた。それ故、教会は徹底的に神に奉仕する教会でなければならない。礼拝を通じて教会は、神の正義を実現するモデルとなり、地上に殺すな、奪うなと発言する。教会が真に教会の礼拝を行う時、教会は神の命令を叫ぶことが可能となる。なぜなら、神の自己犠牲によって、正義が既に教会の聖体の秘蹟の中で実現されているからである。

殺すな、奪うなと叫ぶのは、人間の命が神に属するからだ。それ故、教会の叫びはイエスの十字架の死と復活から、移住労働者の苦難の現実に向けて叫ばれる。聖体祭儀は、解放の秘蹟であり、神の側からの一方的な恵みの和解への招きである。教会の正義と平和は、天上の正義と平和をモデルに形成され、教会で語られ実践される。教会は教会に独自の言葉で、神の正義を語る。政治や文化と共約可能な言語で公の場で語るならば、教会は独自性を失い、教会独自の貢献が不可能になる。日本の教会のようなマイノリティは、マイノリティに相応しい独自の発言を行うことで、マジョリティに対抗し、重要な貢献を可能にする。それ故、移住労働者問題は、教会というマイノリティが最も適切に発言できる問題なのである。教会が徹底して教会であるべきなのは、こうした意味においてである。換言すると、教会が神に奉仕する教会である時にのみ、教会は移住労働者の苦悩の現実にも臨在するイエスを通じて、神の正義としての公共性を世に知らせしめることができるのである。

見知らぬ兄弟姉妹とパンを分かち合う

今日の日本のカトリック教会は多様なエスニックの関数としての教会形成を行っている。この教会には、さまざまな言語、人種が集まる。彼等は苦難の日常を生きながらも、そこぬけに明るい。彼等は、一つのパンによって養われ、苦難の現実が神による喜びの一部であることを信仰の内に知っているからである。彼等の悲しみ、苦しみ、貧しさ等は、将来の神による癒しの一部であることを教えてくれる。ルカ6:20-26における貧しい人、飢えている人、泣いている人等は彼等のことである。われわれは彼等を通じて彼等を祝福するイエスに出会っていない。われわれのイエスは第一世界の豊かなキリスト者の出会うイエスである。われわれが出会っていないイ

エスを移住労働者は聖体祭儀を通じて出会わせてくれる。彼等と共にパンを食する時、そこにイエスが今までとは異なる顔でパンを裂いているのを見ることができる。このイエスとの出会いこそがカトリック教会の公共性を模索する原点である。エマオのイエスのパン裂き（ルカ24：13-32）は、われわれを

して燃える心で兄弟姉妹である移住労働者の場に派遣し、手を差し伸べ、抱き合うことを可能にしてくれる。この時、教会は真の公共性の先取りをする教会となる。この教会では、移住労働者は外国人でも、寄留者でもなく、神の家族となる。

経済行為と公共性

石 戸 光

（開発経済学／アジア経済研究所研究員）

経済行為における公共の哲学

ここでは、現代の経済学が「公」と「私」の関わりをどのように捉えているかを概観し、公共性を考えるにあたっての方向性を考えてみたい。

「公共経済学」は、いわゆる公共事業などの狭い領域を対象としている。それに対して「公共の経済学」と呼ばれるものが必要とされている。それは人間社会全般の経済活動に関して、平和な公共空間を現出するための分析的枠組であり、非現象論としての経済学である。

現代の経済学において「私的財」とは、「競合性」「排他性」をもつ財・サービスを指し、「公共財」は反対に「非競合性」「非排他性」をもつ財・サービスを指す。両者の概念は区別されているが、実際はその境界が曖昧であり、後述する複雑系的思考では分離不可能となる。

実証的経済学の伝統

経済学の祖アダム・スミスの主張を要約すると「利益追求が見えざる手により公共の善に一致する」となる。スミスはそう意図していなかったかもしれないが、その後経済学では、人間は私益追求に全力を尽くすためのノウハウを誤りなく持ち合わせている完全合理性を持つ者、という前提を持つようになった。ここから経済学を「稀少な財・サービスの効率的分配に関する学問」とする定義が成立する（完全合理性下の「予定調和」）。

近代経済学の「最高善」とは「パレート最適性」、すなわち「社会のある構成員の効用を下げるることなしには、他の誰の効用も上げることができない」最も効率的な状態となる、というもの。しかしこれは主体間の効用基準を無視した効率性のみの指標であり、公平性の指標とはなりえない。

以上のような市場万能・脱価値観という偏った公理体系をベースとしている点で、近代主流派経済学は、公共性を真つ向から分析する用具を持ち合わせていない。

反実証経済学としての「規範経済学」の可能性

ケネス・アローが提出した「個人の価値観を集約して社会全体の価値観を決めるための民主的な手続きは存在しない」とするアローの不可能性定理は、規範的な公共性を論じるにあたって大きな壁となっている。彼の例示する「投票のパラドクス」は、主体A、B、Cがどの肉に価値があるかについて、A：牛肉＞豚肉＞鶏肉（左に行くほど価値が高いと考える）、B：豚肉＞鶏肉＞牛肉、C：鶏肉＞牛肉＞豚肉、である場合、社会全体の価値序列を多数決により決めようとしても相互に矛盾する結果が出てしまい決定することはできない、というものである。

近年日本の経験したバブル経済の崩壊は、ケインズの「美人投票ゲーム」のように、絶対であるべき経済主体の価値基準が実は相対的かつ他者依存であることを如実に示している。

アマルティア・センは新古典派経済学がもつ効率性の尺度であるパレート最適という「情報ベース」の狭隘さを指摘する。彼は主流派経済学のいわば外部から独自の「潜在能力理論」を提出し、個人の厚生水準の上昇（開発）とは、選択可能性の拡大により個人の潜在能力が行使できる状態であるとした。彼はそのための公共的制度の在り方として民主主義体制が開発に寄与すると示唆している。国連開発計画の「人間開発」の概念や、日本政府の、「国家の安全保障」に対する「人間の安全保障」概念は、このセンのアイデアを踏まえている。しかし、民主主義体制をとる先進諸国においても公共性の問題は解

決していないことを考えると、公共性についてさらに踏み込んだ考察が必要である。

ポスト・モダニズムとしての 進化・制度・複雑系経済学

ハーバード・サイモンは古典派経済学と対峙する「限定合理性」を提唱し、経済活動において人間合理性の限界がどのように影響を与えるかを考察した。これは経済学におけるポスト・モダニズムの動向を示しているが、経済活動や他の人間活動においては、選択の状況依存特性（The contextual character of choice）や厳密な意味でのプランのない行動はむしろ常態である。

こうした問題の打開策の一つとして登場しているのがいわゆる複雑系の見方である。思考主体自体が客体と分離不能であるとする内部観測性や、不可逆性あるいはエントロピー増大則（閉じた系では無秩序の度合いは単調増加する）、非要素還元的見方などの複雑系の見方は、古典派経済学の前提・帰結にさまざまな修正を迫っている。

脱古典派の経済学は、人間の合理性の限界を指し示すが、社会がまったく無秩序状態なわけではない。おそらく人間にはフッサールなどの言う「本質直感」のようなものがあり、それに従って経済生活を含めた日常生活を営んでいるのであろうが、現在の主流派経済学体系は、この本質直感および経済活動に不可欠の物質資源の根源についてはその分析的枠組に加味しておらず、整合的な社会経済システム観を模索中である。

経済システムと「超越への内なる共感」

経済行為や経済学の枠組みには「公理」としての私的価値観（広義の「宗教」）が深く関与している。そして限定合理的な人間が持つ私的価値観を絶対視すると、社会全体としての公的価値観は存在しえず、非合理的な人間の論理を相対化する「超越」した視点が必要である。演繹的に「超越」の存在を認めるとするなら、公共性について考察するにあたって多くの示唆を得ることができる。すなわち、外からの公的規範の模索と同時に「超越への内なる共感」が絶えず必要と思われる。理論と実証、私的感情と私的「勘定（経済）」が不可分であることの理解が公共における教育や経済政策の基底に求められる。そして社会経済システムがいかなるものであっても、超越への共感にもとづいた個人同士の経済システム、社会システムが地上に現出するよう祈念したい。

[ディスカッション]

●「公共財（public goods）」と「私的財（private goods）」という概念は経済現象と哲学・思想が結びついて生まれてきた言葉で、公共性の議論に際して再考の必要な言葉だと考えている。アリストテレスの影響を受けたトマス・アクイナスの神学には「公共善（public good）」という概念があり、それがあつた時点から「公共財（public goods）」に変化した。公共善には当時の教会を中心とした一元的な christendom の体系があり、そこでは最高善は神であり、同時にそれを支える教会のシステムであった。しかしそうした体系はそれ以後の宗教改革と近代啓蒙主義の勃興によって崩れ、現在は多宗教が存在する多元的な社会になっており、こうした一元的な概念をもって公共性を論ずるのは無理がある。それに対して「common grace（共通恩恵）」という概念を理論的に構築していきたい。common grace はキリスト教の「special grace（特別恩恵）」と対になる概念で、後者はキリストの十字架の贖罪による救済の恵みを指すが、前者はより一般的にすべての人類に共通に与えられている恩恵を指す。キリスト教の神学に限らずすべての人に共通に与えられている恩恵という意味で、この common grace が公共性の議論の基礎に必要と考えている。

石戸 public goods という言葉が示すように、現在、経済学の関心領域と思想史・哲学的な関心領域が分離してしまっている状況を打破しなくてはならないが、それには経済学の外からではなく、経済学の中から議論が出てこなくては変わらないだろう。

●今までの経済学にとって宗教は外部的な問題だったが、複雑系の経済学などで内部化していく可能性はあるのか。

石戸 内部化というと「操作変数」にするということなので、「明示化して議論する」ということだろう。

●現在は傍流でも、そうした分野は一生を賭けて取り組むに値するだろう。

社会の基礎的な関係

ハイエク、コモンズ、社会政策

森 建 資

(経済学／東京大学大学院教授)

20世紀初めにドイツを中心に盛んになり、日本でも戦前まで盛んだった学問分野に社会政策がある。これは戦後、労働経済学や労使関係論に代わっていたが、現在でも学問領域としての可能性をもっていると私は考えている。公共性の問題とも交差する可能性があるのも、ここでは3人の学説を紹介しつつ、社会の成り立ちの基礎にある関係と、現在起こりつつある変化について考えてみたい。

大河内とハイエク

社会政策論での戦前の到達点は、大河内一男(1905-84)の「大河内理論」である。彼によると、市場(資本主義社会)はその根幹部分において機能不全に陥り、国家が社会政策を実施することで市場が救われるという。例えば、資本家が労働者を働かせすぎて労働者が疲弊すると、結局は労働力の再生産がままならなくなり、生産が続けられない。国家が労働時間などを規制した工場法という規制をかけてはじめて、資本主義はうまく運営される。これは言ってみれば「国家論」である。

その対極にあるのが、ケインズ批判で有名なフリードリヒ・A・ハイエク(1899-1992)である。彼はナチズムの擁護者であったカール・シュミットを批判するとともに、戦後の福祉国家や経済計画のように国が関与することを批判した。この両者に共通するのは、合理的な頭脳をもったエリートが社会の在り方を設計する合理的設計主義である。このような設計主義の実験は、人間理性では把握し切れない複雑な実際の社会では失敗に終わり、その失望からナチズムやコミュニズムといった暴力的行動も出てくるとハイエクは考えた。

こうした設計主義に対して彼は、アダム・スミスが唱えた市場に注目する。そこでは基本的には無知な人間が集まって誰からも命令されずに行動することによって「自生的秩序(spontaneous order)」が生まれると、ハイエクは考える。このようにハイエクの枠組は「市場論」である。そこでは国家の出番はあまりなく、たかだか自生的秩序に基礎を置く法

秩序の維持しかない。国家のような暴力的装置がなくても社会はうまく動くというのが、彼のメッセージだったのではないか。

コモンズ

上記の2人に代表される国家論と市場論の双方に関心を払って独自の体系をつくり出したのが、ヴェブレンと並ぶ制度学派のジョン・R・コモンズ(1862-1945)である。

コモンズの制度主義は、例えば労働組合と企業の団体交渉の評価に現れている。主流派経済学では現在でも、人と企業のような市場参加者(actor)が、それぞれ自らにとって最適と思う行動をとれば、結果として社会全体に最適な状態が生まれるというアダム・スミスのな市場観を中心に議論を組み立てる。その際、労働者と企業は対等なアクターと見なされる。ここで主流派経済学は、双方が何を提供するかしか考えていないが、実際の経済活動での相互行為(トランザクション)はもっと複雑で、例えば、取引をしない(労働者を解雇する、など)という選択もある。これは企業は打撃を受けないが労働者にとっては大きな痛手であって、両者は対等ではない。しかし、労働者が集団でストライキをすれば企業に痛手となり、この場合は対等の関係となる。このようにしてコモンズは、労働組合などのコレクティブ・アクションに正当性を与え、この考え方は、ニューディール政策に取り入れられる。その執行に関わったガルブレイスなども、大企業に対抗する力を持つものとして、労働組合や消費者団体に注目する。

コモンズは複雑な学者でさまざまなことを言っているが、もう一つ、経済活動が、法的なさまざまなルールに従っておこなわれることを強調し、その著書『資本主義の法律的基础(Legal Foundation of Capitalism)』では、資本主義が、法的ルールがないと成功しないことを論じている。ここでコモンズが注目するルールは、ハイエク同様、国がつくるルールよりもむしろ、職場や家庭など、ローカルなレベルでの自生的ルールである。その中でのトランザク

ションによって出来てくる慣行的なルールが基礎となり、そこから国の法律が出来なければならないと考える。その意味でコモンズはハイエクのような判例法論者である、と同時に大河内のいう工場法のような制定法も重視したといえる。

社会の中の公的な関係

以上の3者の視点を通じて、社会と国家の関に
関する問題状況を把握でき、主流派経済学の見方を
相対化できるだろう。主流派経済学の見方（それは
1990年代の支配的イデオロギーでもある）では、市
場社会で自由な人格が契約を通じて自らの私有物を
交換し合う社会を想定する。ハイエクは主流派に近
いが、個人の合理性の限界を強調する。コモンズは、
労働組合に注目したように、さまざまな団体が社会
の中に形成されている姿を浮かび上がらせている。
彼の主権論に注目すると、2つの考えを同時に提示
している。一つは、所有から暴力とも結びつきう
るような強権的支配を導き出し、その支配を他から
取り上げて自分に集中させたものとして国家主権を
みる見方。もう一つは、家族や教会など、それ自体
権力をもっていた制度が孕んでいた支配を取り上げ
て自分自身に集中させたものとして国家をみる見
方。前者は人とモノとの関係に注目し、後者は人と
人との関係に注目しているようだ。しかしいずれに
しても、彼らが社会の在り方をどのように考えてい
たかは、あまり述べられていない。

以下に、社会の成り立ちについて、人と人との
関係に注目する筆者の考えを述べて批判を仰ぎたい。

企業組織の根幹には雇用関係があるように、公共
空間のさまざまな組織原理は、より下のレベルの諸
関係に根ざしている。その代表が家族関係や雇用
関係である（ほかに地域共同体、交換関係、貨幣
といった関係性ができる）。これらは私的である
と同時に団体の規制や国家の法律に服しているとい
う意味で、公的な関係である。このような関係を、
公的規制に服する私的関係、もしくは「基礎的
関係」と呼ぶ。

雇用関係や家族関係は支配関係によって支え
られていた。18世紀イギリスのブラックストーン
が言うように、家族関係の中には主人と召使いの
ような雇用関係が含まれていた。このような家族
関係の出発点には奴隷関係があったと考えられ
る。これにはどこか対人間ではなく対モノとの
関係が入り込んでいるのであろう。古代ギリシャ
のパブリックな空間も、その背後に、家族関係
と雇用関係から成り立っているプライベートな
家共同体をもっており、家共同体には奴隷や雇
い人がいた。より多くの人間が関与す

る中間団体（企業、組合、学校、教会……）も、
じつはこうした基礎的關係に支えられているの
ではないか。

基礎的關係の消滅？

現在、注目すべきは、こうした基礎的關係が
変わってきていると思われることである。

フランスなどでは事実婚が婚姻関係に比べて
不利でなく、あえて婚姻関係を選ばなくなっ
てきている。事実婚でも相続や贈与において
公的規制に服するので、純粋に私的な関係
とはいえないが、婚姻に比べると私的な
関係に近い。そうして単身者世帯が増加
すれば、社会の基礎に家族関係がある
とはいえなくなる。もちろん、世代の
再生産による社会の存続のためには、
何らかの形で家族は必要ではあるが。

また、雇用関係においても、企業の技術者
や管理者の雇用が、大幅な権限委譲や、
成果主義、時間管理の消失などによっ
て、従来の命令による労働とは異なる
かたちになりつつあり、大きな変化が
起きている。特に在宅労働では、自
営業の請負契約に近くなる。また
パートタイム労働は、限定された
コミットメントしかない雇用で、
将来はこれが主流になる可能性
がある。

このようにかつてのように支配の要素を
含んでいた社会の基礎的關係が消滅し
つつあるとすると、それはとりもな
おさず公共領域を支えていた基礎
的關係がなくなり、公共領域が弱
くなるか消滅するといったことを
意味するかもしれない。そうした
一例は、雇用関係のあり方が変わ
り、労働組合の影響力が減り、
経営者と労働組合の協議で物事
が決まるという状態がなくなっ
てきたことに見て取れる。

私たちは公共空間というものの存在を
信じてきたが、そういったものが
なくなっていくかもしれない。

〔ディスカッション〕

●モノづくりやサービスを提供するま
さにそのところで公共空間をつくる
モチベーションが生まれるが、
パートタイマーや請負のように、
働くことが部分的になると、人
と人との関係がますますプライ
ベート化し、公共空間がすぼん
でいくのではないかと。

●「公」の主権が傘のようにすべてを
覆ってしまうのではなく、もっ
と限定されていると考えたい。
「公共」の領域主権が「公」と
同じくらい強いと理想的。また
NPO・NGOは、国家のように
境界をもたず、国境を越えてし
まう。「公」が崩れることで
individualになるのではなく、
最初あったcollectiveに
戻るのではないかと。

森 そうなればよいと思うが、今の
事態はむしろ

collective の基礎になるものが相当変容してきてしまっている。中間にあるものが崩れて砂粒のような個になってしまうと、最悪の場合にはそれを束ねる強力な「公」のようなものが出てくる可能性がある。●「公共」は昔の「公」ではなく、「私」の組み替え、「私」の生きがいというものを含んでおり、そこにス

ピリチュアリティの問題が深く関わってくる。また人間が互いに理解し合える場をつくり上げていく必要がある、個はバラバラにはなりきれないのではないか。カリスマティック・ムーブメントに人々が集まるのも、そこにスピリチュアルを求める人々の必然性があるからだろう。

社会福祉における「公共の哲学」の必要性

河 幹 夫

(内閣府大臣官房審議官 [国民生活局担当])

福祉と福祉国家論

二十数年福祉行政に携わってきた。また妻もホスピスで看護婦をしたり大学でホスピス論を講じている。社会福祉とキリスト教、国家といったものの関係を考えてきた一人のキリスト者として問題提起をしたい。話の前提として日本の社会保障の基本構造を見ておきたい。

日本で社会保障給付に使われている総額は年間約80兆円で、国や地方公共団体、健康保険組合などから支出されている。これらの財源のうち約58兆円が保険料で、22兆円が税金によってまかなわれている。この予算の中から、年金など現金で支払われているのが約50兆円。医療や福祉などのサービスとして国民が受け取るのが30兆円となっている。

戦後のヨーロッパ、日本は、国家が福祉に責任を持つ、いわゆる福祉国家論を標榜してきた。その原則は憲法25条に記されている。わが国では「国家からの自由」といった自由権の議論が多いが、社会保障は自由論では成り立たない。つまり、人の懐に入っているお金を何らかの形で剝奪して給付にまわすという機能がないと福祉は成り立たない。そこに、社会保障、福祉の問題の出発点がある。この面で、戦後日本のキリスト教の福祉活動はアンビバレントであり続けた。

福祉国家論が一般的になった背景には3つの流れがある。ドイツ、オランダ、フランスなどの労協協調による大陸型の社会保障と、牧師の息子ペバリッチによって1942年に構築されたイギリスの社会保障、そしていわゆる福祉国家論の典型となる北欧を中心とした福祉国家論である。ペバリッチの理念は、持てる者が持たざる者に提供すべきという贖罪意識が背景となっていると言われ、また北欧の福祉国家論は、共産主義国家に対抗して、資本主義陣営の中で

も社会保障制度がつくれることを立証する必要があるところから生まれたと言われている。いずれにせよ共通するのは、全て福祉は国境を越えないという前提である。この意味で福祉国家論とグローバルな人道主義は、必ずしも重なるものではない。

共通化が進められている EU でも、社会保障は別々にすることが確認されている。良いか悪いかは別にして、国境を前提にしていないと社会保障は成立しないということが、社会保障に携わる者たちの常識になっており、国家論と社会保障論はほとんど平行になっている。

「措置制度」とキリスト教福祉

憲法89条には、信教と国家の分離（公金の支出禁止）がうたわれているにもかかわらず戦後日本のキリスト教会がこの憲法89条をすんなり受け入れたのは、私には大いなる謎である。89条は、しばしば靖国神社関係の訴訟の根拠となる条文だが、「公金その他の公の財産は、宗教上の組織もしくは団体の使用、便益もしくは維持のために、又は公の支配に属しない慈善、教育も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」と定めている。この前半は、特定の宗教に国が金を出してはならないと規定しているが、後半は、税金など公の資金を、慈善、教育、博愛事業のために使ってはならないと定めている。公の支配に属しないとは、例えば、宗教団体そのものがこれらの事業に取り組むことを意味している。

福祉事業は、国・施設・国民の3者構造になっており、介護保険制度ができるまでは、国の命令、公権力の行使でおこなわれていた。例えば、保育所に子供が行くのは、親が自分で連れて行っていると思われるが、法的には国家の命令で子供が保育所

に通っているという構造になっている。その際、国家（市町村）は保育所に、4、5歳児を保育するために必要な金一月に4万円ほど。老人ホームなら30万円ほど一が支給されるという構図になっており、これが支給されるのは公の支配に服している法人（社会福祉法人）に限られている。こうした国の命令でおこなわれる仕組みを「措置制度」と呼んできた。この制度は、憲法との適合性といい、福祉事業の運営の安定性といい、お金の面といい、体系的にすっきりと整った制度で、世界各国の公務員から感嘆されてきた。

しかしこの制度では、国家の命令に従わなかった人には、何の恩恵もない。別の言い方をすれば、命令されて施設に隔離されている人間は生きていけるが、そこから出る自由を享受したい人にとっては自由がない。措置制度の一番基本的な欠点は、自由がないことである。さらに問題なのは、先述の89条の規定にもかかわらず、クリスチャンのつくった社会福祉法人の施設では礼拝をおこなっており、また多くの施設では押入に仏壇を隠し持っている。このためいくつかの施設では、リベラルな方たちにクリスチャンが憲法違反で訴えられもしている。特に礼拝出席が強制されていれば、クリスチャン自身が宗教の自由、憲法20条違反を犯していることになる。

戦前からお金のないなかで福祉事業をおこなってきたキリスト教施設は、戦後、ほとんどが社会福祉法人になった。しかし宗教の自由をおろそかにしてまで措置費に恭順を示すような姿勢をとってきたことは反省すべきなのではあるまいか。

福祉と価値

戦後の日本ほど、信仰というものを教育と福祉の世界から取り除いた国はないのではなかろうか。福祉は飯が食えて風呂に入ればいいのだろうか。この命題に対して、今の福祉・教育システムは、何の答えも出していない。強いて言えば、憲法や社会福祉法などは（学校教育法も同様）、風呂に入れてトイレがあれば福祉が成り立つという信念をもっている人によってつくられているとしか思えない。福祉の仕事は、高齢者施設などのように、どちらかというと死が身近にある生活空間にある。そうした場において、信仰、あるいは思想や価値を一切抜きにして本当に福祉事業がおこなえるのだろうか。

大阪で尹さんは、在日の高齢者のため、故郷の家という毎日キムチが食べられる特別養護老人ホームを創られた。文化や価値というものを脱色しては福祉施設は営めないのではないか。おしんこだけ食べ

られる特養というのは、在日の人にとっては公権力による虐待かもしれないのである。そうしたことについて、われわれには何の感性もなかった。もう少しいえば、文化や価値、信仰を脱色することに、社会全体、そしてクリスチャンがあまりにも無感覚だったのではないか。私は公共性と信教の自由を共存させる福祉制度でなければいけないと考えてきた。

私が介護保険制度の実現に一所懸命取り組んだ最大の理由はここにある。介護保険では、措置制度にあった国の命令の要素がなくなって、契約によって入所することになり、また利用者の保険が本人を觀念的に経由して直接施設に支払われる仕組みになるからである。したがって、施設内で宗教や文化が語られても、憲法89条には何ら違反するものではない。しかしこのことをクリスチャンの福祉事業家でわかってくださった方は極めて少なかったし、多くの宗教団体の方も同様であった。それくらい、従来の制度を問題だと思って来なかったことが大きな問題で、このことがキリスト教をはじめとする宗教と福祉の世界を、ある面でいびつな形にしてきたのではないかと思っている。

今ヨーロッパでは福祉国家論を乗り越える動きがある。現在EUの当面の課題は、障害者の方が能力をつけることによって納税者になるという取り組みであり、さらに、今までの福祉国家論が冷たかった社会のなかで放置されている人々を取り込んで、生活を支えることである。日本でもそのような提案があってしかるべきなのではないだろうか。そのしかるべき部分を本当に担うのは、国境を越える超越を信じる者たちの義務なのではないかと思っている。

〔ディスカッション〕

●オランダでは、キリスト教、イスラム教、無宗教の学校、いざれも等しく国からの補助を得て、自分たちの信条にもとづく教育をおこなうことができる。このように福祉の世界でも、利用者が払っている税金を還元すべきなのではないか。16世紀にヨーロッパで国家という概念が登場したとき、中世では社会のあちらこちらに分散されていた主権が皆主権国家に吸収されてしまったことが問題。

河 ご指摘のとおりだろうと思う。特に日本の措置制度の場合には、国家と施設が渾然一体となっている構造があったので、それを一度断ち切ったほうが良いと考えている。

●措置から保険（契約）というかたちに変えることで、個对国家の1対1の関係から脱却し、公共空間

が生まれてくるのではあるまいか。

河 おっしゃるとおりだと思う。措置から契約になることにより、個对国家から個対施設になることにより、公共空間が生まれてくるものと考える。

また、ヨーロッパでも日本でも、グループホームが注目されている。グループホームでは、サービス提供者（施設）と利用者の1対1の関係から共同性への移行が用意されている。グループホームのような集団のなかで生まれてくる何らかの治療や励ましといった福祉事業の本質に近いことを大切にするべきであるとは私は思っている。今、病院でも、施設でも、学校でも、法律学や経済学では、そこに出てくる主人公が1人だとしている。しかし1人でないがゆえに得られる豊かさのようなものをこうした学問がつぶしてきたのではないか。登場人物が1人しかないところでは公共についての議論はなかなかで

きないのではないか。

●そうした考え方はオランダの安楽死合法化を思いださせる。そこではホームドクター制が整備されていて、医師は個人やその家族全員のことをよく知っていて、最も個人的と思われる死についての自己決定も、家族や医師との信頼関係のなかに開かれており、決して孤独な決断ではない。そうした親密圏から公共圏へのつながりの存在なくして、あのような法律は生まれえないだろう。グループホームの話は、河見氏が自己決定モデルではなく「人格共同展開モデル」（次項参照）を提唱していることとつながっている。

河 ヨーロッパの人たちも、社会福祉という道具を使って人と人をつないでいく作業を新たにすることの大切さを思い始めたのではないか。

生と死から考える公共性

東海大学安楽死事件判決を手がかりに

河 見 誠

（法哲学／青山学院女子短期大学助教授）

「公共的領域と私的領域の境界は固定したものではなく、何をもって『私的』とするかという言説によって書き換えられる。近代の『公共性』の定義によって決定的な意味をもったのは、宗教や信仰をめぐる事柄を『私事化する』（privatize）ことによって、それらを公共的な争点から除き去ることであった」（斎藤純一『公共性』岩波書店、2000年、p. 12）

ユルゲン・ハーバーマスは、ある時期まで、普遍化の可能な道徳的問題（公共的な正義問題）と倫理的生き方（私的な善き生）を区別して、後者を公共的空間から排除する立場をとってきた。それに対してフィニスは、それは実際には道徳的判断が公共的議論から排除され、私的な領域に押しやられることになる」と批判している。この場合、公私の線引きがフレキシブルであれば問題が解決するのではなく、線引きの発想そのものが問題ではないか。もし問題であるなら、私的なものの排除がどのようなかたちで解決されるのかを、「東海大学安楽死事件」の判決から検討したい。

事件の概要と横浜地裁判決

東海大学安楽死事件は、1991年4月、あと数日の

命と思われる意識のない末期患者に、患者を楽にさせてやりたいという家族（妻と子）の度重なる執拗な要請によって主治医が塩化カリウム等を注射して心停止させたことが殺人として問われた事件であった（事件の詳細な経緯は、入江吉正『死への扉』新潮社などを参照）。それに対して横浜地裁は、患者自身の明示的意志表示がなかったと認められることから、嘱託殺人ではなくたんなる殺人罪の有罪とし、同時に医師が、家族からの「執拗な要求に戸惑い、そして生真面目であるが故にこの親子の真情をくみ取るために苦悩し、最後は息子の訴えを拒みきれない心境となって事件を引き起こした」点を考慮し、求刑懲役約3年に対して情状酌量した有罪判決を下した。この判決は、積極的安楽死のみならず間接的安楽死、治療行為の中止、それぞれについてそれらが正当化される要件を詳細に検討し、また患者の自己決定権に多くの配慮を示したことで、公私の境界を適切に線引きした公的決定として高い評価を受けた。

しかし、自己決定の空間を私的なものとして設定することは、個人にとって最も重要な課題である生と死の豊かな展開を妨げられ（排除され）たり、閉ざされてしまう構造を持っているのではないだろうか。



「自己決定中心モデル」から「人格共同展開モデル」へ

このケースにおいて家族は、「苦しそうにしている患者を見ているのが辛い」という訴えを繰り返したが、彼らはそれ以前に、患者が末期の治療についてどう考えているかを聞いたり、患者の考えを考慮しようとする姿勢がなかったように思われる。このことから判断して、この訴えは、家族自身の精神的苦痛からの解放を求めたものとも受け取れる。このようにわが国の家族関係では、実際には患者不在の取り扱いが、家族の思いやりという名の下に感情的レベルで正当化される恐れを持っており、そのため「患者の自己決定権の尊重」が主張されるようになったのである。しかしそこから一歩進んで、患者の意志を尊重する関係とはいかなるものであるべきかを考えるとき、「患者の自己決定」を中心に据えるだけでは不十分であると思われる。

末期医療をどうするかという問題をはじめとして、個人の人生観や価値観は、ステティックに不変のまま保持されるものではない。特に末期医療に直面した患者は、人生観、価値観、家族との関係などが大きく変化する。患者はそこで、最も身近で自分に影響を与える存在である他者として、改めて家族と出会うこととなる。「自己決定中心モデル」では、患者と家族は、結果としてたんなる意志決定者とその援助者という固定した関係に陥らざるをえないが、このような「人格共同展開モデル」では、家族と患者は新たな状況のなかで（ぶつかり合いを含む）「対話」の関係に進んでいく。そこでの自己決定は、自己の中に閉じた独断的で孤立した決定ではなく、また外界や他者に振り回される主体性なき転換でもなく、他者と将来に開かれた、しっかりと足場を持つ

た自己決定になるであろう。それはだからといって患者の自己決定を家族共同体の中に解消してしまうというのではない。問題としたいのは、自己決定の道徳的意味と道徳的環境であり、自己決定のために家族が果たすべき役割である。

その場合家族（あるいはそれ以外の他者）は、患者の人生観・価値観の形成に参画した者として患者の最終的な人生観・価値観を最もよく知りうる立場にあり、そうした対話関係に入っている家族のみが患者の代弁者になることが可能である。

こうした「人格共同展開モデル」は福祉のモデルにもなるものである。

公共性の質的転換の必要性

公私の間に境界線を引くことは、こうした共同展開の可能性を閉ざしてしまうのではないかと考える。なぜ患者と家族、患者と医師が共同展開的な人格関係をもてないのか。例えば、ガン告知が一般的になってくなかで、かえって生と死の豊かさを妨げる状況が生まれてきている。

医師にとって心、人間、生と死の問題は面倒くさい問題である。死に向き合いたくないために1秒でも長く生かそうという時代になったように、人間に向き合いたくないために、「私たちは医療の部分で仕事をしているのでそれはホスピスや精神科医に」といって問題を委ねてしまう。あるいは医師が悩まなければならないことを、患者の自己決定権を理由にして、患者が決めた通りのことをしようとする。家族もそうではないか。日本に多い、“本人には告知したくない”という姿勢は、傷つけたくない思いやりと言われるが、実は家族にも、親しい者の死に向き合いたくない思いがあるのではないか。

末期医療の問題で、本人・家族・医療者・社会、医療機関を支えるシステムや制度をつくっている国家などすべてが、最もプライベートとされている生と死という問題に向き合うなら、それがあつて皆の公共の課題となり、本人にとって地に足の着いた自己決定が展開され、それを取り巻く輪にある人々も豊かな満足のもとに人格的成長を遂げていく可能性が開けていくのではないか。このように、個々人の間にある公共空間は重層的なドーナツ型のような「重層的環状型」の世界である必要があり、そうしたいわばケアの関わりを環境整備していくのが国家の在り方ではないかと考える。

私的領域と公共領域の二分論に立つ限り、人間の生と死を支えていく人間関係の空間を切り開くには不十分であり、「ケアに貫かれた人格的公共空間」

が、たんに開かれているだけの公共空間に代わって現れる必要がある。

[ディスカッション]

●アリエスの研究が示すように、昔は生と死は公的な問題で君主や共同体が管理していた。そこから個人を解放するために啓蒙思想的な考えが展開し、生と死は何人にも犯されない個人の権利として重要性をもつようになってきた。しかし安楽死の問題などさまざまな問題も起こってきて、それを公共性の問題として今一度再考する段階に来ているのではないか。

●安楽死が合法化されたオランダでは、かつて、カトリック、プロテスタント、自由主義者など、主張を同じくする集団ごとに柱(zuil)と呼ばれる社会が形成されていて、その柱間で主張を調整するのが公共空間だった。柱社会が崩れてきた現在でも、ホームドクター制や親密圏ともいべき周囲とのコミュニティが存在していることを背景に安楽死についての社会的コンセンサスがつくられてきた。そこでは私個人が単体で存在するのではなく、親密圏や中間団体といったクッションを置いて国家などに囲まれている。日本にはそうしたクッションがないところに個を強調するヨーロッパのリベラリズム(啓蒙主義思想)が入ってきたので混乱した状態になっている。日本には公共圏と親密圏の乖離があり、公共圏

を考える際に、裏腹にもっと「私」の問題を考えていかないと本当の公共圏の議論にならない。

河見 2つの柱が確立していて、その「間」が公共空間となるわけだが、その間が点線くらいにゆるやかになるとよい。具体的に生きるということが特に現れてくる末期医療のような場が突破口になって、公共圏と親密圏の関わりを考えていくことが重要だろう。そこで個人や親密圏をどう支えていくかが問題になる。私はそうした議論が法学のレベルで起こる必要があると考えている。裁判の出す結論は事実の一局面に過ぎず、それを取り巻く問題は山ほどあるが、法学の議論では憲法論などの抽象論に入って判決の是非を論ずるパターンになってしまう。もっと政治的な議論を展開しなければいけない。

●法学・経済学などは近代功利主義的なものに貫かれていて、そこにある基本的なモデルは個人主義であり、人権が基本となっている。そこから、個人の意志を尊重した自己決定モデルは、今の法学では一番優れたものとされる。こうした個人的なモデルを発想の前提にした法学の在り方について法学者などが議論をしなければいけないが、それはまったくなされていない。

参照：河見誠『現代社会と法原理—自由、生命、福祉、平等、平和のゆくえ』成文堂、2002年、124—150頁

報告のまとめに

市民的公共性の新たな選択

稲垣久和

「宗教と公共性」について、共立基督教研究所では、政治、経済、社会、福祉などの面から研究会を積み重ねてきた。ここでいう公共性はもちろん、いわゆる「お上の公共性」ではなく、「市民的公共性」である。市民からボトムアップにつくり上げる公共性が、今、特に日本で問われている。

西欧には市民社会が形成されたから、市民的公共性が十分にある、と思うのは早計である。そのような理念がかつてあったとしても、その後の市場経済の発達と肥大化、国家権力の肥大化によって西欧の市民的公共性は現実におびやかされている。むしろ東欧の方が、強大な国家権力に対抗して教会などが醸成したエートスによって市民による民主化革命を

行っているのではないか、ここから改めて西欧でも市民的公共性への関心が高まっている、ということであった。グローバルにはイスラーム世界が、イスラーム原理主義と民族主義の提携による国家形成を目指す、イスラーム教の国教化によりつつも近代化をはかる、などといった選択が趨勢になりつつある。イスラーム世界、南アジアのみならず、西欧世界も民族主義、国家主義と宗教の結託はありうるだろう。また、日本でもいわゆる靖国神社問題などをめぐり、宗教と公共性は新たな問題を提起している。宗教は21世紀に市民社会形成にいかなる役割を果たすのであろうか。

西欧世界もその市民的公共性の意味は異なる方向

に展開しつつある。今日、軍事力を背景にしたアメリカの単独行動主義に対抗しているのはヨーロッパである。「アメリカの価値」に対抗して「ヨーロッパの価値」を出している近年の公共哲学的作品は、ハーバーマス＝デリダのエッセーであろう（フランクフルター・アルゲマイネ・ツァイトウング、2003年5月31日号）。この文書には宗教的言説による粉飾はまったくない。しかし筆者には「市民宗教的」なアメリカの価値よりも、一見、非宗教的、世俗的に見えるが、実はより“スピリチュアルな”内容を持っていると感じられた。それはなぜなのか。それはこの文書が同じ西洋的民主主義の価値でも、「正義」でもなくむしろ「主権」の概念と結び付いて書かれているからである（ハーバーマス＝デリダ「われわれの戦後復興—ヨーロッパの再生」瀬尾育生訳、岩波書店『世界』2003年8月号）

その意味を詳細に見るためにハーバーマス＝デリダのエッセーから引用してみよう。

「また中央ヨーロッパの国々は、EUに加わろうとする一方で、ようやくにして獲得したばかりの自らの国家主権をふたたび制限されることにためらいを感じていた。つまりイラク危機はたんなる触媒にすぎなかったわけである。ブリュッセルの憲法会議においても対立が露わになった。EUの真の深化を求める国々と、EUによる間主権の統治を現在の方式のまま凍結してしまうか、せいぜいうわべだけ変更することにしか関心を持たないらしい国々とのあいだの対立」（「われわれの戦後復興」p. 87、以下同様）。

ここで「間主権的」という概念はそれ自身、（間主観的という概念と同様）大いなる哲学的注釈を必要とするであろう。さらには「福祉国家による階級対立の解決、EU枠内での国家主権の自発的制限は、……」（p. 91）「国家暴力の行使をコントロールするためには、グローバルなレベルでも、主権の行動範囲を相互的に制限することが必要だ」（p. 93）。

いずれも「主権」そのものではなくEU（ヨーロッパ連合）の現実を反映して「主権の制限と分散」の概念に関わっている（これは筆者が領域主権と呼んでいるものにほかならない）。

宗教的言説による粉飾がないにもかかわらず、より“スピリチュアル”であるのはなぜか。それは「主権」概念の裏にある「隠された神学的リアリズム」である、と筆者には思われる。もちろんハーバーマスもデリダも「隠された神学的リアリズム」という言葉を受け入れないかもしれないし、自分たちの哲学は神学と関係ない、と言うかもしれない。し

かし哲学的によく考えてみれば、本来、概念上は「無制限で集中的な」主権を「制限し、分散する」ことなどできないのは誰の目にも明らかである。にもかかわらずあえてそれをやらねば生み出せない「ダイナミズム」がこの「主権の制限と分散」という発想にはあるのである。「主権」という絶対的概念がギリギリのところで碎け散るという矛盾をおかさねば「主権の制限と分散」には意味が与えられないのだ。そして「主権の成立」「主権の制限と分散」の歴史的由来をたどれば神学との関係は明らかである、そのことを筆者は指摘したいのである（拙著『宗教と公共哲学』東京大学出版会、2004年、第3章参照）

しかもそのことが「ヨーロッパ的公共性の生誕」（p. 86）、「多声的な公共性」（p. 89）、「ヨーロッパのアイデンティティなるものがあり得るとすれば、それは公共性の光のなかで生みだされる」（p. 91）という具合に、今日に盛んな市民的公共性の議論と同時に出てきている。「主権の制限と分散」が公共性と深い関係にあることが読み取れる。

ホブズ的な強い国家主権のもとにおかれ「反テロ戦争」を遂行するアメリカと、国家主権の制限と分散の中に「他者をその他者性において相互に承認する」（p. 90）今日のヨーロッパ、その違いは歴然としている。アメリカは強力な軍事組織を持ち、強い主権を持った中央政府のもとにそれを管理しているし、それが可能である。強力な軍事組織はヨーロッパには望めないことであり（ロバート・ケーガン『ネオコンの論理』山岡洋一訳、光文社、2003年、132頁）、対話と交渉による「相互調整のモデル」（p. 90）を發展させる道を選択しているのである。前者には独特の「市民宗教」があり、後者には「隠された神学的リアリズム」がある。いずれにせよ、人間とは“スピリチュアルな”動物なのである。

今日、東アジアの住人がこの現状から何を学ぶか、“西洋中心主義の弊害”を食い止める東洋の叡智、東洋のスピリチュアリティは可能なのか。「東アジアにおける公共知」の創出が今後のわれわれ一人ひとりの歩みにかかっている。21世紀とはそういう時代である。

「共立研究」は年3回発行。定期購読は年間500円（郵送料含）です。購読ご希望の方は、研究所までご連絡ください。

共立基督教研究所 共立研究

発行人 稲垣久和

編集 高橋伸幸