

「宇宙の目的」再考(3)

—賀川の最終的ヴィジョン

稲垣久和

1. 問題の所在

賀川豊彦の最晩年の作品が「宇宙の目的」(1958年)であった。しかしながら、賀川の数多い作品群の中では必ずしも評判が良いものではなかったようで、ほとんどまともに言及されてこなかった。賀川再評価の気運を受けて企画された最新版の「賀川豊彦著作選集全5巻」(アジア・ユーラシア総合研究所, 2017-18年)にも、残念ながら収録されていない。

しかしながら、そこには、彼が生涯かけてやろうとしたことの哲学的背景が記されている、というのが筆者の考えだ。そこで、これを本格的に再考すべく本紀要の47号(2015年)「自然神学」、48号(2016年)「悪の起源の問題」というタイトルで扱った。今回、その締めくくりをすることにした。

前2回の論考で詳述したように、「宇宙の目的」の内容は基本的に自然神学であり、生命進化を通しての目的ある宇宙への期待であった。必ずしもキリスト教は前提とされてはいないし、アウグスチヌスの原罪も前提にされていない。宇宙悪とは目的ある宇宙進化のズレから生ずる。

しかし宇宙悪から派生した人間の悪があるので、そこから苦が生じる。著書の最終段階で賀川は言う。

私は世界苦の存在を否定するものではない。しかし、その世界苦のみをみて、宇宙の美しい方面、またその宇宙悪を補修せんとしている宇宙意志の動いていることを否定することは許されないことと思う⁽¹⁾。

宇宙意志とはもちろん神の意志である。そしてそれが汎神論の神ではなくてキリスト教の神であることは、続けて次のように表現することから明らかである。

宇宙の演出せんとする芝居は、まだ終局になっていない。ようやく、幕が開いて三段目ぐらいにきたところかもしれない。宇宙に存在する人類に再生の希望が気づかれたのは、歴史的にいえば、わずかに二十世紀前であるから、幕切れまでは、まだだいぶある。その大づめの時まで待って、判断したい。

まことに壮大な宇宙的ナラティブというべきか。二十世紀前（二千年前）とはもちろんイエスの生誕のことである。そこに「再生の希望」を見ているのだから、賀川が繰り返し語った「十字架の贖罪愛」による世界の再生の希望が彼の生涯を支えるのである。イエス・キリストの名がどこにも出てこない本作品は、しかし実は、全編がキリスト教の外側にいる人々への「キリスト教のストーリー」の宇宙論的な翻訳である。彼はC・S・ルイスに優るとも劣らぬキリスト教的エンターテインメントを提供している詩人作家でもある。

賀川の最終的ヴィジョンは、結局は、宇宙に20万年ほど前に現れた最後の被造物ホモ・サピエンス（= homo sapience = 知恵人間）の歴史の中で人間観の転換であり、世界観の転換であった。人類史の特徴

は、わずかこの200年ほどの間に「ホモ・エコノミクス」(homo economicus = 経済人間)が全地球上を支配したということだった。資本主義の人間観としての「ホモ・エコノミクス」とは、すなわち、自己利益の最大化がマクロに最大多数の最大幸福を生み出すというイデオロギーであり、近代経済学の基本的人間観である。しかし残念ながら、この人間観と社会観は貧富の差を生みだし、政府が何もしなければ貧富の格差は広がる一方である。そして、今日に一般に流布したこの人間観を変えることが、賀川が生涯に心血を注いだ活動であり、今日にも彼に高い評価が与えられている領域である。問題は、彼の社会実践の多面性に目を奪われることなく、この人間観の転換の努力に集中することであり、ここから賀川を今日に再評価できる視点が探れるということである。

本稿の目的は賀川が生涯に力を入れた協同組合活動、そして相互扶助活動の根底にある「友愛と連帯」の人間観、これを「ホモ・エコノミクス」に対して「ホモ・エティクス」(homo ethicus = 倫理人間)と名付け、このような人間観と社会観への転換の基礎を論ずることである。

2. 経済人間 (ホモ・エコノミクス)

この「経済人間」という人間観は、西欧近代史において約300年近くもかかって徐々にできあがった人間の見方である。単に経済学の基礎になっているだけではなく、今日では社会のあらゆるところに浸透し、簡単に廃棄できる人間観ではなくなった。特にこの40年ほどのグローバル経済の中であらわになっている。第二次大戦後、しばらく欧米では福祉国家論または経済学の用語ではケインズ・ベヴァリッジ主義の方向を採用し、国家が自由市場に関与してその行き過ぎを防いでいた。しかしサッチャー、レーガン政権の頃から英米の経済政策は新自由主義とい

う方向に舵を切り、世界経済はそこに巻き込まれて今日に至っている。人にも企業にもかなり露骨な自由競争を強いる政策で、格差が生まれるのは必然であった。ある経済学者は述べる。

新自由主義は、建前の世界では富を生産し、成長を追い求めていた。しかし、実際には、富と所得を1%のスーパーリッチに集中させることを追求していた。1990年以降、1%の人々の政策が、アメリカ経済全体を復活させたように見えたのは、ITバブルと住宅バブルがあったからである⁽²⁾。

そのバブル崩壊は2008年のリーマン・ショックで現実となった。いまだにそこから世界経済は完全に立ち直っていない。各国の中央銀行の金融政策で表面上はしのいでいるだけで、実際に立ち直れるかどうかよく分からない。それでも、ようやく世界の中央銀行が出口政策を取り始めているにもかかわらず、日銀だけは（5年経っても物価上昇率2%の目標達成できず）ゼロ金利いやマイナス金利政策を続けていて、ハイパーインフレのリスクが日に日に高まっている。

このような新自由主義的な成長経済政策を動かしているミクロな人間観が、まさに「経済人間」であり、日本はその最先端にある。したがって今日、新自由主義への「対抗軸」として協同組合を位置付ける論者もいる。

協同組合の存在意義、今日的役割とは何か。それは、近年の経済・社会の基調である「新自由主義」への対抗軸を示すために、それがもたらす歪みを是正し、一人ひとりが尊重され、農と食にねざしたより良い社会づくりに貢献することであり、また、その中で、国家・行政でも一般の民間企業でもできない役割を果たすことであろう⁽³⁾。

すでに1930年代の世界恐慌以後に先例があった。自由競争経済の歯止めとして、賀川は「協同組合共和国」の構想で「友愛と連帯」の人間観・社会観を主張した。米国のルーズヴェルト大統領にも招かれて講演したことは有名だ。今、この人間観を哲学的に深めて、これを「ホモ・エティクス＝倫理人間」⁽⁴⁾と呼びたいわけであるが、賀川はこの人間観がすべての社会領域で貫徹されるべきと考えた。しかしこれはもはや人類史のグローバルな現実からして無理である。せめてローカルなレベルが「自らを守る」ために第3セクター（非営利セクター）においてこの人間観「ホモ・エティクス」を公共圏との関係で確立し、第1セクター（政府）と第2セクター（企業）の人間論となっている「ホモ・エコノミクス」への「対抗軸」とすべきだ⁽⁵⁾、というのが本稿のアウトラインである。

ちなみに、キリスト教の人間論はホモ・レリギオスス (homo religiosus = 宗教人間) と見なす人もいるが、筆者の考えではそうではない。筆者は四世界論⁽⁶⁾ という認識の理論を提起していて、単に世界4 (スピリチュアルな意味の世界) にのみ着目した「ホモ・レリギオスス」の人間観を取らないのである。世界3 (倫理的な意味の世界) に支えられた世界4なのであって、宗教的信念を尊重しつつも倫理的にどう公共圏で振る舞うかが「異質な他者」との間で問われていると考えるのである。キリスト教の人間観・世界観は世界1－4全体のバランスの中にあるのであって、リアリティ (実在) の特定の意味のみを強調すると必ず二元論に陥る。したがって「宇宙の目的」再考(2)の拙稿に詳述したように、カント的な二元論を主張しているのではなく、筆者の認識論はむしろ多元論である⁽⁷⁾。カント哲学の用語を借りるならば、筆者の公共哲学は四世界論と四セクター論という名称の超越論的批判 (transcendental critique) を骨子とする批判的実在論である。しかしながら、カント以後のドイツ神学の「神の国」論の強調がキリスト教を倫理的世界のみに

限定していったのは典型的な二元論の帰結であった⁽⁸⁾。

もちろん、実際に、賀川としては第3セクターの「友愛と連帯」の人間観を創り出すのは第4セクターとしての聖書的な人間教育であるとの確信を持ち続け、キリスト教伝道者としての自己像も生涯維持した⁽⁹⁾。

クリスチャン・ラヴァルは『経済人間』のはじめにこう書いている。

西洋と西洋化に向かう世界に課せられた問とは、次のようになる。各人が自己を優先し、他人との関係を利益によって維持し、さらに、他者にとっての自分の効用を重視するという、われわれの社会のような世界を、われわれはどのようにして思いつくことができたのか⁽¹⁰⁾。

ここで「効用」という言葉が使用されていることに注目したい。英語で utility であるが、この言葉自身の変遷を見るだけでも「経済人間」が西欧において長い歴史を通して出来上がった人間観であることが分かる (utilitarianism とは今日では功利主義と訳される)。経済人間という人間観は経済学上の理念ではなく、まさに現代の唯一の社会・人文科学上の人間観と言ってよい。しかも「経済人間」が西欧のキリスト教的人間観にとって代わってきたことの認識が重要である。「効用」を意味するラテン語 utilitas は、古代ローマでは、ある場合には個人的快樂とりわけ肉体的満足の意味し、別の場合には主体が負う道德的義務を意味した。

中世から近世にかけてキリスト教的清貧の人間像を崩す新しい人間像が登場する。清貧と反対の資本主義的な人間像が登場するのは、まずは13世紀のイタリアだ。ブルジョワ資本家の特徴は、新しさ、冒険、征服、リスクを求める精神である。12世紀末から広まったフィレンツエの世俗教育は、その良い例だ。初等算数が教えられたのは商業的理由からであり、会計簿を付ける理由から、読み、書き、算数、簿記の教育が行わ

れた⁽¹¹⁾。

宗教改革は神の召命を在家信徒にもあてはめた。しかし、資本主義のユートスについて、ラヴァルは時代精神の変化の方が重要だったと次のように言う。「マックス・ウエーバーが提起したプロテスタントの倫理と資本主義の精神との〈親近性〉にかんするテーゼが招いた論争は、さして重要ではない。その後、ブルジョワジーがこぞって宗教改革の側に並んだわけではないし、むしろカトリックのままのブルジョワジーも負けず劣らず活発だったことは周知の通りである。論理だけに限って言えば、イエズス会の教理問答のほうがピューリタンの道徳よりもさらに資本主義に好意的だったとする主張さえ、時にはあった」⁽¹²⁾と。分水嶺は17世紀である。

キリスト教徒の慈愛と貴族の気前の良さ。この二つの社会的な形は、古い規範体制の下では人間の行為の模範となりえていたし、宗教の教義、共通の価値観、集団の伝統を一つにまとめる贈り物の循環として位置づけられていた。親族、友人、隣人同士の相互関係は、田舎の社会ではきわめて緊密であった。そして、それは、特権階級の秩序を表現するための理想像と調和を保っていた。ところが、それまでの内部の緊張を知らずにうまくいってこの規範全体が、自己愛と利益優先によって問題視されることになったのだ⁽¹³⁾。

キリスト教の慈善心、隣人愛、利他主義が崩れてくる。むしろ「他者利益の倫理観」とは逆の方向に動き始めていた。utilitasに「道徳的義務」という意味がなくなり「個人的快樂」の意味へとシフトしていく。それを象徴する書物の先駆けが1732年に出版されたバーナード・ド・マンデヴィルの『蜂の寓話』である。この本の副題は「私悪すなわち公益なり」(private vices, public benefits) というものであった⁽¹⁴⁾。マンデヴィル(1670年-1733年)はオランダ生まれの医者でイギリスに

永住した。かなり露骨な表現を使用しつつこんな調子だ。

アムステルダムでしばしば起こるように、何か月ものあいだ男しか見ていない船乗りが六、七千人ぐらいどっと着くようなところでは、ほどよい値段で売春婦が得られないなら、貞淑な女性がだれにもわずらわされずに通りを歩くことなど、どうして考えられるであろうか。そうした理由から、秩序あるその都市の賢明な統治者たちは、数ははっきりしないが何軒かの店をいつも大目に見えて、そこでは貸馬車屋で馬をかりるときのように公然と女どもが周旋されている。こうした黙許には深慮と儉約が大いに見られるので、それをちょっと説明してもうんざりするほどの脱線にはならないであろう⁽¹⁵⁾。

ミドルセックス州大陪審が本書を告発した理由が分かる。マンデヴィルの書物の全体の叙述はもっと抑制されたものではあったが、きわめて象徴的であり、しかも入り組んだ叙述であるので一読して真意がつかみがたい⁽¹⁶⁾。社会学者による解説はこういうものだ。「彼の主張では、貧者の徳が高くなるとすれば、それは彼らが有力な人々の禁欲的な行いを真似るからではなく、金持ちの贅沢のために働くからである。また、金持ちがみな幸せに資するとすれば、それは彼らが慈愛の心で貧者に与えるからではなく（それでは働かない癖が付く）、自分たちの贅沢な消費で貧者に仕事を与えるからである」⁽¹⁷⁾。

本書は大きな論争にさらされ次世代に大きな影響を与えた。人の欲望や利己主義、利益追求の欲求はそれ自身がマクロには益をもたらす、というような発想である。しかしながら、マンデヴィルはその書物の副題に「私悪」と付けているように、まだ自分の提起している人間観が「善」ではなく「悪」だということを自覚していた。つまりこういうことだ。「各個人の悪徳こそ、巧みな管理によって、全体の壮麗さと世俗的な幸福に役立つようにされることを示す」⁽¹⁸⁾。ここに出ているのはやがて近

代経済学にも入り込んでくる人間観であり、マンデヴィルはそれが「悪徳」ということを自覚しているだけまだよい、ということである。“経済合理性”といったような言葉のあやの方向に逃げないで、「悪徳」という倫理観を自覚している。これはウエーバーの「ピューリタニズムの意図せざる落とし子」といった禁欲の人間論とは根本的に異なる。資本主義の成熟とは、禁欲ではなく欲望の解放であり、しかもそれを初期には悪徳として自覚していたところが重要なのである。

この人間観はやがてアダム・スミスにも受け継がれ、まさに産業資本主義を支えた人間観となっていった、と言っていいだろう。今日では、労働者も資産家も、いや万人がホモ・エコノミクス人間観を功利主義として受け入れるところまで来ている。「各人が各々の立場での自己利益の追求によって行動することにより経済全体は成長する」と。市場に依存する生き方をする以上は避けがたい概念となっている。日本ではもともと庶民の労働観において「勤勉さ」が際立っていたこともあって⁽¹⁹⁾、「ホモ・エコノミクス」がやや歪んだ形で増幅されているのではないか、それが筆者の危惧するところである。西欧と日本の倫理観の違いへの考察が、今後のグローバリズムの中で日本の方向性、特に労働観と社会観を探るときに重要になってくる。

西欧では、宗教改革と宗教戦争を経て国家主権の概念が成立する頃から、啓蒙主義以降の主流思想は「金と富の所有」をもちや悪徳とは見なくなかった。確かに、「所有的個人主義」(ジョン・ロック)という発想で「所有」を人間に自然法として本性上に相互互惠的に与えられたものと見るか、または「人間は自然状態では悪徳に流れやすく万人の万人に対する戦争状態となる」(トマス・ホッブズ)と見るかという違いはある。政治思想としては「万人の万人に対する戦争」を終わらせるために強固な主権国家をつくる方向が主流となった。「私悪があるのは当然。だからそれを取り締まるために国家が必要」ということだ。これが自己防衛

のための「私悪」の発想を是認させることになる。経済思想としては「私悪すなわち公益なり」（マンデヴィル）となり、そしてついには「自己利益の追求は悪徳どころか善であり、これこそが最大多数の最大幸福を生み出す」（ホモ・エコノミクス、功利主義）という方向に帰着して、今日のようにグローバル・スタンダードになったのである。

3. 「倫理人間」（ホモ・エティクス）の歴史的展開

以上のような労働や国家論との関係で出来上がった「経済人間」（ホモ・エコノミクス）の危うさに気づいている人もいた。「経済人間」に対抗して、18世紀ごろから、たとえ目立たなくても「倫理人間」の類型も徐々に出てくるからだ。それをジョン・ウエスレー（1703-1791）、ロバート・オーウエン（1771-1858）、フリードリッヒ・W・ライフアイゼン（1818-1888）、ロッチデール先駆者協同組合員たち（1844）、ジョン・ラスキン（1819-1900）、アーノルド・トインビー（1852-1883）などに見ることができるだろう。ここでは賀川豊彦が特に強くその影響を受けたライフアイゼンとラスキンを取り上げたい。

F・W・ライフアイゼンはドイツのラインラント＝プファルツ州ハムで生まれた。熱心なプロテスタント信者の公務員として働き、農村部の連合村長などをしている時代に協同組合運動に打ち込んだ。生年が1818年でカール・マルクスと同じ年であることから明らかなように、ドイツ資本主義の興隆期に危機に陥る階層への対処に意を注いだ。マルクスが都市型の労働者とその窮乏に焦点を合わせたのに対して、ライフアイゼンは商業、特に農民層の商業的経営に焦点を合わせた。小規模農業者が工業化の進むドイツ国内で農産物を大量に生産することを求められていた。求められている農産物を商品化していく際に、都市商人の高利貸しに頼るという慣習では、結局は収奪され没落していかざる得な

い階層に転落してしまう。

そこで、この階層の人々が自衛的措置のための金融機関を立ち上げた。生存をかけた相互扶助組織である。そのときの指導者がライファイゼンだ。それは今日、ライファイゼン型信用組合というモデルを作り、ドイツ国内のみならず世界的に大きく評価されている⁽²⁰⁾。2017年にドイツのライファイゼン協会が提案して、「協同組合の思想と実践」がユネスコの無形文化遺産に登録された⁽²¹⁾、そのことは人々の記憶に新しい。

筆者がライファイゼンに関心を持つのは20世紀になって日本で農協が、特に今日JA共済と呼ばれる部門の信用組合活動に力を入れた歴史的状況とよく似ているからである⁽²²⁾。このときの日本の指導者は賀川豊彦であった。しかも、都市型商人のためのシュルツ＝デーリッチュ型信用組合と異なり、ライファイゼンがキリスト教の「友愛と連帯」を強調したことも似ている。ライファイゼン自身の版を重ねた著書『貸付組合』（1886年）の序章でキリスト教精神を強調している。日本でほとんど知られていない事実なので、少々長いが以下で引用する。

こうした風潮（文化的享楽や生存競争の19世紀西欧の風潮）は、いったいどうしたらよいのか。今にして何らかの防止策が取られない限り、われわれはあの恐ろしい危機や動乱に遭遇することとなろう。今こそ道を踏み誤った時代精神を正しい方向へ向け、正しい努力を呼び起こす絶好の時である。

ではその方法はどうか。これについては、キリスト者たるもの、何の狐疑するところであろう。主キリストは山上の垂訓で親しく諭されている。「まず神の国と神の義を求めよ。さらば、かのもの（すなわち地上の必要なるもの）は全て何時らに許与さるべし」（マタイ伝六章）と。何よりも肝心なことは、はかない地上の幸を追い求めることではなくて、永遠の天上の財産（たから）を探し求めることである。このことを、主キリスト自ら教訓と垂範とによって、われわれに指し示し給うているのである。このことを、知ろうとしない者、この世の生が終ればそ

れで自己の天命は全うしたと信ずるような者には、主キリストの誡めは何らの感動をも与えぬであろう。このような人は相も変わらず地上の幸を得ることで、地上の享楽に耽ることで満足するであろう。信心深いキリスト教徒の口からさえ、こんな声を耳にすることが稀ではない — キリスト教のことをあまりいいそやすものではない、キリスト教にはあまりにも忌むべきもの、顔を背けさせるものがある、と。こういういいのがれを聞くのはとても恐ろしいことではあるが、そこには残念ながら多分に真実のものがある⁽²³⁾。

ライファイゼンは当時のドイツの教会の沈滞を嘆いている。しかしこれを覚醒するのはキリスト者の隣人愛の実践であることを強調し、協同組合運動に現実的活路を見出しているのである。続けていう。

だが、ひっきょう勝利は、神の「愛」を身をもって実証しているところのキリスト教界の側に輝くであろう。「すべて良き実を結ばぬ樹は伐られて火に投げ入れらる。さらばその実によりてそれらを知るべし」(マタイ伝第八章)と、主キリストは言われている。われわれにかかわりのある経済分野において大切なことは、実にこの実なのである。すなわち、キリスト教的な愛の行いの成果なのである。こうしてこそ、より良い社会全体の努力をも個人個人の努力をも徐々にこの方向へ向けさせるようにしたいものである。こうしてこそ、より良い社会関係を作り出すことができるであろうから。

こういったライファイゼン自身のキリスト教信仰の主張の歴史的背景について、現代のライファイゼンの研究者のH・リヒターが書いている。「資本主義の技術化、工場化過程は、資本の集中と結びついているのだが、都市と農村との間の経済的バランスを乱しただけではなく、一方で大工業と大商業間の均衡を、他方で農業と手工業間との均衡をもかなり乱した。こうした変化の過程では、物質万能の時代精神が形成され、道徳的・

宗教的力の墮落、および社会秩序の存続を疑問にするような社会的緊張が生ずる」⁽²⁴⁾と。続けて次のようにまとめている。

そして何よりも、中小農民に代表される中産階級の地位は、社会、教会、および国家の本来の担い手として特に危険にさらされる。ライフアイゼンの主要な関心事はもはや、全住民層の道徳的、さらにもう一步踏み込んで、宗教的な再生を導くことである。これは、困窮に苦しんでいる中産階級に包括的な信用助成のための基礎を形成し、同時に平和的な方法で社会的緊張を調整する貸付組合における有産階級の積極的、かつキリスト教の隣人愛の意味における無私の共同労働によって行なわれる。

確かにほとんどの村落共同体でキリスト教会、特にプロテスタント地域の教区を基盤として「無限責任」（自分の土地を最終的に担保として差し出す）などの、いわば後を絶った重い責任を課している⁽²⁵⁾。地域住民の間でよほどの「同信の友」としての信頼関係がなければこれではできない。当時、ヨーロッパでキリスト教はリバイバル運動を通じて覚醒し、マルクス主義の台頭に対するドイツ国民教会側の対応がディコニア運動などをスタートさせていた時期でもあった⁽²⁶⁾。ヨーロッパの協同組合運動には、そのようなキリスト教的な歴史的背景があったことを付け加えておきたい。

ジョン・ラスキンについて説明する紙幅がなくなった。筆者の『実践の公共哲学』で詳述したのでそちらを参照されたい。そして賀川はライフアイゼンやラスキンの経済観と労働観に深く影響されたのであった⁽²⁷⁾。

4. 「友愛から神の愛」の哲学へ

(1) 福祉, 介護, 看護, スピリチュアルケア

賀川の「友愛と連帯」の根底の人間像（倫理人間）はキリスト教信仰から来たものである。これを公共圏においてより多くの非キリスト者の現代人の思想と対話させるために、現代哲学の発展を踏まえつつキリスト教を現代思想に翻訳することを試みよう（これは神学的には共通恩恵論のゆえに可能になる⁽²⁸⁾）。そのヒントは「愛の社会化」にあるというのが筆者の考えである。どういうことか。

賀川は現代の福祉的問題にも深く取り組んだ。今日に福祉的ケアの倫理の基本は家族にあった。これは人類の歴史を通して洋の東西を問わずに普遍的な事柄であったろう。家族が福祉, 介護, 看護に従事してきた理由は家族愛があったからである。家族愛は生物学的にはDNAから、社会学的には互酬制から推論しても自然なことであった。今日では福祉, 介護, 看護の分野においてもこの「家族愛」が「社会化」され専門職の手にわたっている（医療の場合は高度な科学的知識と医療機器とを必要としているので、早い時期から専門職が分化していた）。しかしこのときに倫理的に重要なことは「愛」が「社会化」されるということである。「友愛」はその一つである。接点は広い意味でのスピリチュアルケアである。

医療の場合は科学的知識がしっかりしていて腕さえ良ければ caregiver の人格は余り問われなくてもすむかもしれない。しかし福祉, 介護, 看護はそうはいかないだろう。そのことと、スピリチュアルケアという専門職が身に付けるべき教育内容とは結びついている。ただスピリチュアルケアの場合は、特に相手（ケア対象者）が死を目前にしている（すなわち本能的に死への恐怖がある）ときには、一般の福祉, 介護, 看護と

は異なる状況にあるに違いない。そういう意味では複雑度は増しているのではあるが、「愛の社会化」という出来事の基本は変わらないと考える。そしてここに筆者の言う三世界論ではなく四世界論⁽²⁹⁾が必要になる理由がある。

人類史には愛の社会化はいつでもあった。つまり家族やムラ社会での相互扶助は「親密な共同体内で互いに助け合う」ということであったからだ。親密圏の特徴であろうが、この場合の愛は互酬制と置き換えても良い。つまり、もらったり与えたりということだ。普通は、幼いときに育ててくれたお返しに親や祖父母、隣のおじさんおばさんの面倒をみるのは当たり前であり、それほど苦痛にはならない（程度問題かもしれないが！）。

もらったりあげたり、ないしは、与えたらお返しを期待する、という互酬制をのり越えるのは倫理的には容易ではない。そのためには改まって言うと三つの方法がある。つまり報酬制（貨幣との交換＝市場）と強制（権力作用＝国家）と自発性（ボランティア）である。ボランティアとは「与えるばかり」でよいという発想になるということであり、これが四セクター論の公共圏に必要とされる。文字通り真の giver に徹することである。相手からお返しを期待しないことである。それでも満足と喜びを味わう訓練をするということである。このような内容を哲学的には「互酬」に対して「贈与」と呼ぶ。だからスピリチュアルケアは宗教との接点が出て不思議ではないのである。宗教を排除する、という発想からは自由になった方がよい。だからと言って、既成宗教が従来のように公共圏に対して哲学的に翻訳する言葉を持ち合わせていないのであれば、宗教者が安易に信仰を持ち出して他者配慮を欠き、「善意の押し付け」をしていくことも慎まなければならない。

また「贈与」が「国家」に取り込まれるという論や、「交換」に還元されるという論を展開することも可能ではあろう⁽³⁰⁾。しかし、筆者の

立場はこの300年間の近代化以上に長いスパンでものを見ることによって、これまでとは違った価値のフェーズに人類史が入ったと考えているので、そのような論と価値中立的な学問論には組しない。

田村・河・森田の『スピリチュアルケアの手引き』は現場で用いられた貴重な文献であった。そこでの村田理論ではハイデガー哲学が援用され、ハイデガーの時間論からの「現在・過去・将来」を紹介する⁽³¹⁾。そのあとに、将来に可能性の開けない死に対する痛みの対処として、現在の「関係性」の再構築といった意味あいでもスピリチュアルケアが言われている⁽³²⁾。ただしハイデガー哲学は四世界論を必要としないことに注意すべきであろう。

そもそもハイデガー哲学はスピリチュアルなもののリアリティを必要としていないから、「死」の問題を扱ってはいても、どうしても三世界論の内部の議論で閉じてしまう⁽³³⁾。その理由の一つは、ハイデガーはデカルト的な近代への批判のさきがけを作った哲学者ではあったが、その「存在」の捉え方自体がまだ現象学的には不徹底だったからである。

近代以降の哲学ではデカルトの物質—精神の二元論、そしてカントの二元論が主流となった。しかしながら、実は、すでにデカルトの同時代人のパスカルのパンセに見られる「三つの秩序」（物質、精神、愛）が、物質に対して精神の優位を主張していた。さらにはそこに「愛」を付け加えて、各々の秩序には「無限の隔たり」があるという卓見を示していた。

物体すべてを合わせても、そこからひとかけらの思考を生み出すこともできないだろう。それは不可能だ。別の次元に属しているのだから。物体と精神のすべてを合わせても、そこから真の愛の働きを引き出すことはできないだろう。それは不可能だ。別の次元、超自然に属しているのだから⁽³⁴⁾。

ここでパスカルは「愛」、特に神の愛（アガペー）を指していることは前後の文脈から明らかである。それにしても愛を「精神とは別次元」⁽³⁵⁾と表現するところに筆者はパスカルという科学者の極めて現代的な意味、すなわち「複雑系における創発」の発想を見いだすのである⁽³⁶⁾。パスカルが物体的（自然的）、精神的（心理的）次元と超自然的（スピリチュアル）な次元との区別すなわち世界1, 2, 4のリアリティを明確に区別していることに驚くのである。もっとも、彼が17世紀の人間であり、科学者でありかつモラリストとしての古典である「パンセ」の著者として、世界3への表立った関心を示していなくてもなら驚きではないだろう。筆者のスピリチュアルケアへのアプローチは、このパスカルの「愛」の発想を現代哲学との対話の中でさらに推し進めることである⁽³⁷⁾。

(2) 現象学的考察

ハイデガー哲学が現象学的に不徹底な理由は主として二つある。まず「存在」（ウーシア）を根本と考えるからである。主著『存在と時間』は人間の現存在（Dasein）の分析で終わっていて、存在一般を予定していた下巻はとうとう書かれなかった。それは彼自身がその著作の欠陥を了解したからである⁽³⁸⁾。現存在の分析が主である「世界内存在」の個人主義では、個体の「死」が究極と考える時間論にならざるを得ない⁽³⁹⁾。これが第一点。次に現象学の本来の発想から言えば、西洋形而上学の問いをも現象学的還元が付して形而上学批判をすべきであったのにそれをしなかった。つまり、「存在」をも「カッコに入れて」もう一段階、現象学的還元をする必要があったのである。いわば「存在」の脱構築である。そうすると「存在」も「与えられているもの」であることに気づくのである。

筆者はかつてフッサールの「純粹意識」（超越論的自我）の分析の中で、

「心」の占める位置の二重性を指摘したことがある。フッサールは、「心」は生活世界において、あらかじめ超越論的に「与えられているもの」であるとしている⁽⁴⁰⁾。より正確にフッサールから引用すると以下のようである。「その（心理学が役に立つ）ためには、明らかに、われわれがカントを話の糸口にした以前の講義で遂行したのと似たような、あらかじめ与えられてある世界についての考察や分析が必要であった。その講義において、われわれの視線はまずもって、生活世界のうちに物体があらかじめ与えられてあるその仕方によってみちびかれたのであるが、ここで要求されている分析においては、生活世界において心というものがあらかじめ与えられてあるその仕方に出発点が求められることになる」⁽⁴¹⁾。

ここでフッサールが「あらかじめ与えられてある」という言葉を現象学的哲学の要所となる短文の中で3回も使用していることに注意したい。現象学の根源に「与え＝贈与」という概念がはらまれているのが見て取れる。ここにわれわれがハイデガーの不徹底を批判すべき理由の一つがある。

先ほど、「宗教を排除する、という発想からは自由になった方がよい」と書いたのは、「存在」の現象学的還元（脱構築）をすることによって、さらにギリシャ哲学のスタートであった始源（アルケー）に至ったはずだからである。存在（ウーシア＝パルメニデス）よりも始源（アルケー＝アナクシマン드로ス）が先だ。そして始源（アルケー）への衝動は哲学のスタートであると同時に宗教のスタートである⁽⁴²⁾。ここに筆者が他の動物と異なる人間（ホモ・サピエンス）の特徴としてのホモ・エティクスに付随したスピリチュアリティを考えざるを得ない理由がある⁽⁴³⁾。始源（アルケー）は人間の思考のスタートつまり「あらかじめ与えられてある」ものにほかならず、すなわち「贈与」が出てくる根拠ということである。われわれの思考のスタートは「存在」ではなく「贈与」であ

る。存在が「贈与」であれば、当然、時間も「贈与」になる。

ここでジャン＝リュック・マリオンの最近の現象学に目を転ずる。興味深いのは、彼が全き「贈与」が「愛」であることを明言していることである。全き「贈与」は神の愛ゆえということではあるが、その神は「存在なき神」であり脱構築された神は愛のみを贈与している神である⁽⁴⁴⁾。したがってマリオンの「存在なき神」は仏教の「慈悲」とも深く通底することになる。また近年の八木誠一の「はたらく神」⁽⁴⁵⁾とも通底するし、日本文化に特有の「祖先への敬慕」（生命の贈与）を考慮するならば「近親者のお迎え現象」とも通底する⁽⁴⁶⁾。これが、まさに世界4がリアルであるということの哲学的意味である。もっともケア対象者がこの神の愛、仏の慈悲、神の働きを拒む自由はあるだろうが、そのときには自らの生が「与えられてあった出来事＝贈与」ということを拒むときであろう。ただそれでも人、すなわち「他の動物を食して生きている動物」（他の命を犠牲にして生きている動物）であったことを拒むことはできないのではないだろうか。生命とは贈与の結果である。

医学（科学）との関係では、「志向性」の脱構築という問題がある。

ハイデガーやフッサールの現象学の用語では「志向性」の意味が重要だ。ただしハイデガーやフッサールの「志向性」は「意識の明証性」を要求している。しかしわれわれは意識をも脱構築し、「意識」に固執しないで「無意識」をも考慮すべきである、いや意識、無意識を超えた人間自我のあり方そのものを考慮すべきである。

このようにして「志向性」とは「与えられた心の何かの目的に向けた丸ごとの応答」と考えられるのである。そして、実は、このような「志向性」のあり方は近年の脳神経科学によって、大脳皮質から脳幹に至るまで、理性から情動に至るまでの研究課題とされている。問題はまさに人間の「現存在」（Dasein）から生命一般の存在、生命を生み出した長

い宇宙の歴史へ、アルケー（始源）へと移行する。宇宙における物質から生命への創発の意味を問わねばならないのである。ここで議論は賀川豊彦の「宇宙の目的」の自然神学と重なる。

(3) 宇宙目的への応答

心は脳と連動していることは言うまでもないが、いかにして脳という生理的物質から非物質としての心が創発するのか。この難問に一つの答えを出しているのが近年のウォルター・J・フリーマンの脳神経科学理論である。浅野孝雄は『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』の中でフリーマンのカオス・アトラクター理論やヤーク・パンクセップらの情動理論に従って「それ（志向性）は意識に上る前、換言すれば意識下において既に発現されている脳の働きである」と記している⁽⁴⁷⁾。そしてフリーマン自身は生命一般の創発を広く「志向性」（統一、全体、意図）と関係づける⁽⁴⁸⁾。宇宙における人間の「心」の創発は「志向性」において際立った出来事であり、筆者としては賀川豊彦が晩年に『宇宙の目的』を著したゆえんでもあると考えている⁽⁴⁹⁾。そこで筆者はスピリチュアルケアを「宇宙目的への応答」と定義したいと思っている。人間は他の動物と違って、その応答が自覚的にできることに「人間の尊厳」の根拠を見出したいということである。

キリスト教のみならず仏教でも深い人間理解が展開されてきた。キリスト教の愛に対応するのは「慈悲の心」であるが、龍樹は慈悲の心を「衆生縁」（衆生を縁とするもの）、「法縁」（法を縁とするもの）、「無縁」の三つに分けた。そして、最後の「無縁」こそ「諸法実相の智慧を得た慈悲」でありここに最上の意義を認めた。中村元は後世の經典の解釈を考慮して、衆生縁は個々人の対立を意識しつつ慈悲を施すこと、法縁は他人に物を与えて奉仕すること、無縁は空（=如来）を観じて行う慈悲、と解説している⁽⁵⁰⁾。脳科学者・浅野孝雄は、衆生縁は血縁的利他心、

法縁は互恵的利他心に対応するとした上で「『衆生縁』や『法縁』である進化的利他心は、ホモ・サピエンスが社会生活を営むようになって以来の数百万年の間に徐々に発達し、生得的機能として脳の構造に定着するに至った」と書いている。

一方、「無縁の慈悲」はこのような脳科学の方法論的自然主義ではどうしても捉えられない。そこでこのような利他心について以下のように結論する。「(この心理的)利他心は、脳の言語機能と、それをういた抽象的思考能力が現世人類のレベルにまで発達した枢軸時代において、ようやくブッダの慈悲やキリストの愛として創発したものである。それは進化的利他心よりも高い次元の、全人類的な普遍性を有するメタ大域的アトラクターであるが、それを生み出した脳のモジュールは、未だすべての人間の脳に遺伝的に定着するには至っていない。つまりそれは、人類の心と社会の将来あるべき姿を先取りするものとして、我々に示されているのである」⁽⁵¹⁾。「メタ大域的アトラクター」とはカオスの遍歴の考え方を人間の社会集団に隠喩的に表現した謂である。

現代脳科学を尊重する立場であっても、「ブッダの慈悲やキリストの愛」が枢軸時代に特別に「与えられた」ものであり、将来に「人間の脳に遺伝的に定着する」可能性を認めている。遺伝的に定着するかどうかはともかくとして、いずれにせよ「ブッダの慈悲やキリストの愛」を脳科学を尊重する科学言語の中で理解しつつ、これを超えて道徳的に崇高であることは直観しているわけである。もちろん筆者は無縁の慈悲がそのままキリストの愛と同じと言っているのではない。異なる体系にある宗教の教えが完全に一致することなどあり得ない。自己絶対化(=罪)と反対の「自己犠牲」という高度な倫理性(道徳的な崇高さ)が類比的に両者で相呼応しているのは、キリスト教の側から見た共通恩恵のゆえである、という解釈を施しているということである。

そこで筆者としてはスピリチュアルケアをより広く捉えたい。対人関

係のみならず社会や自然環境への管理責任（スチュワードシップ）の心構えとしてである。今日、枢軸時代と似た「定常状態」に人類史が入ったという視点から⁽⁵²⁾、社会生活の中で「ブッダの慈悲やキリストの愛」が定着する努力をする。具体的に「異質な他者」との対話を重視しつつ次世代教育の中で平和、寛容、喜び、親切心、誠実、柔和、節制を実践的に教えていくことだ、このように考えるのである。

人間、社会、自然環境全体へのスピリチュアルケア、これは賀川豊彦の「宇宙の目的」の根底にあった人間観「ホモ・エティクス」、ここからの世界の創造者への応答にほかならない。

注

- (1) 賀川豊彦「宇宙の目的」『全集』第13巻（キリスト新聞社、1964年）452頁。
- (2) 服部茂幸『新自由主義の帰結』（岩波書店、2013年）167頁。
- (3) 北川太一「これからの協同組合」日本農業新聞編『協同組合の源流と未来』（岩波書店、2017年）216頁。
- (4) クリスチャン・ラヴァル『経済人間』菊地昌実訳、新評論、2015年、207頁。
- (5) 筆者は第3セクターと第4セクター（家族、宗教団体）が発信すべき人間論がホモ・エティクス（倫理人間）であると考ええる。
- (6) 私は世界1（自然的意味の世界）、世界2（心理的意味の世界）、世界3（社会的な意味の世界）、世界4（スピリチュアルな意味の世界）の整合性の中で生きかつ行動し他者と対話するという世界観。
- (7) 拙著『実践の公共哲学』（春秋社、2013年）参照。
- (8) 拙編『神の国と世界の回復』（教文館、2018年）第5章参照。
- (9) 賀川は初期の頃から聖書による宗教教育の必要性を主張していた。『全集』第6、7巻など参照。
- (10) クリスチャン・ラヴァル『経済人間』菊地昌実訳、新評論、2015年、45頁。
- (11) 同書、52頁。

- (12) 同書, 63 頁。
- (13) 同書, 96 頁。
- (14) B・マンデヴィル『蜂の寓話』泉谷治訳(法政大学出版局, 1985), 『蜂の寓話 続』(法政大学出版局, 1993 年)
- (15) B・マンデヴィル『蜂の寓話』91 頁。
- (16) 個人どうしの邪悪さが万人の万人に対する戦争を生み出す, これを阻止するために権力を樹立するというのはよく知られたホップズの命題であった(拙著『公共福祉とキリスト教』195 頁)。だからマンデヴィルの人間論は新しいものではないが, 国家権力の樹立といった政治哲学的なレベルではなく市民道徳のレベルで公然と語られたことに意義があった。
- (17) クリスチャン・ラヴァル『経済人間—ネオリベラリズムの根底』菊地昌実訳(新評論, 2015 年) 146 頁。
- (18) B・マンデヴィル『蜂の寓話』5 頁。
- (19) “勤勉革命”として知られる江戸時代の農民の働き方。例えば大島真理夫編『土地希少化と勤勉革命の比較史』(ミネルヴァ書房, 2009 年)。
- (20) 日本農業新聞編『協同組合の源流と未来』(岩波書店, 2017 年) 150 頁。
- (21) <http://www.iyc2012japan.coop/unesco/>
- (22) 筆者は「JA 教育文化」という月刊誌から依頼されて「賀川豊彦シンポジウム」について書いたことがある。『JA 教育文化・家の光ニュース』(家の光協会, 2018 年 4 月号) 24 頁。
- (23) F・W・ライファイゼン著『信用組合』本位田祥男監修・田畑雄太郎訳(家の光協会, 1971 年。原著の正式タイトルは『農村の住民ならびに都市の手工業者および労働者の困窮を救済する手段としての貸付組合』(1886 年)) 34 頁。
- (24) 村岡範男『ドイツ農村信用組合の成立—ライファイゼン・システムの軌跡』(日本経済評論社, 1997 年) 62 頁。
- (25) 同書, 126 頁。
- (26) 拙著『公共福祉とキリスト教』第 3 章参照。

- (27) 拙著『実践の公共哲学』49頁以下参照。
- (28) 稲垣久和編『神の国と世界の回復』（教文館、2018年）第5章参照。
- (29) 世界1は自然的意味の世界、世界2は心理的意味の世界、世界3は社会的意味の世界、世界4はスピリチュアルな意味の世界である。拙著『実践の公共哲学』103頁以下参照。
- (30) 仁平典宏『ボランティアの誕生と終焉—＜贈与のパラドックス＞の知識社会学』（名古屋大学出版会、2011年）。ただし本書の立場は「価値を含意する「本質」という前提を措かず、＜本質がある／ない＞という問い自体にも関与しない」ということであるので、「価値」そのものに関与している筆者の立場とは大きく異なっている。
- (31) 田村恵子・河正子・森田達也『スピリチュアルケアの手引き』（青海社、2012年）7頁。
- (32) 同書、117頁。
- (33) ただし同書の第5章では「(患者が) 明確な宗教をもたずとも、超越的存在とのつながりのニーズがあることを示す内容」「患者が他者や超越者との関係性における“つながり”“和解”をすすめていくことを支援すること」(109 - 110頁) もはっきりと語られていて実践の場でハイデガー哲学から一步進めているように見える。
- (34) 「パンセ・308」『パンセ』（上）、塩川徹也訳、岩波文庫、2015年。375頁。
- (35) 『パンセ』の新たな訳（ラフユマ版を参考）を行った邦訳者の塩川哲也は従来訳である「三秩序」(trois ordres) について次のような注釈を加えている。「本断章で問題になる三つの ordres は、それぞれ、人間の身体を基礎とする物質界、人間知性の領域である精神界、愛の領域である超自然界である。この三者は互いに「無限の隔たり」で隔てられており、比較を絶しているが、それは各々が所属する存在領域が、類あるいは次元を異にしているからである。ここでは、以上の事情を踏まえて、ordre を「次元」と訳すことにする」（同書376頁）。
- (36) 「創発」は科学の方法論に固執すれば一種の相転移に過ぎないが（方法的創

発), 論理的・哲学的に突き詰めれば「システムの外部性」を考慮せずには首尾一貫した議論にはならない(方法論的創発)。郡司ベギオ幸夫「世界に亀裂をいれる者」(2015年11月東京基督教大学共立研究所研究会)。

- (37) 西洋哲学史のみならず東洋哲学史との比較の意味もここで考慮している。例えばすでに中村元はバートランド・ラッセルの『西洋哲学史』におけるニーチェ批判を取り上げて次のように言っている。「ラッセルは、愛の精神を説いたという点でゴータマ・ブッダとキリストには一貫する共通のものがあると確信し、これはニーチェと正反対だと説いている」。中村元『慈悲』(講談社学術文庫, 2010年) 29頁。
- (38) 木田元『ハイデガーの思想』(岩波新書, 1993) 141 - 142頁。「なぜこの(下巻を書くという)企ては挫折したのであろうか。この企てそのものにいわば自己撞着がひそんでいたからだと思う。つまり、この企ては、現存在がおのれ自身を本来性に立ちかえらせることによって果されるものであり、その転回の主導権をにぎっているのはあくまで現存在である。だが人間中心主義的文化の転覆を人間が主導権をとっておこなうというのは、明らかに自己撞着であろう」。
- (39) 同書, 134頁。
- (40) 拙著『知と信の構造』(ヨルダン社, 1993年) 97頁。
- (41) E・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中央公論社, 1974年) 300頁。
- (42) 拙著『知と信の構造』 96頁。
- (43) 小西達也がcaregiverの教育を語るプロセスの中で「共通の素の自分/真の自己」に到達するのは一種の現象学的還元の実践であろう。同時に小西は「始源なるもの」とスピリチュアルケアとを関連付ける試みをしている。「『一』→『多』の人間観・世界観に基づいたスピリチュアルケア序論」The Basis 武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要第4号(2013年) 138 - 140頁。
- (44) ジャン＝リュック・マリオン『存在なき神』(法政大学出版局, 2010年) 190頁。「ひとり愛だけが存在する必要がない。そして神は存在なしに愛するのである」。

- (45) 八木誠一『<はたらく神>の神学』(岩波書店, 2012年)。
- (46) 奥野修司『看取り先生の遺書』(文藝春秋, 2013年) 第5章。
- (47) 浅野孝雄『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』(産業図書, 2014年) 14 - 15頁。
- (48) ウォルター・J・フリーマン『脳はいかにして心を創るのか』(産業図書, 2011年) 23頁。
- (49) 拙稿「宇宙の目的再考 (1) (2)」明治学院大学キリスト教研究所紀要第47, 48号所収, 2015, 2016年。
- (50) 中村元『慈悲』114 - 116頁。
- (51) 浅野孝雄『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』(産業図書, 2014年) 340頁。
- (52) 稲垣久和・佐々木炎『キリスト教福祉の現在と未来』(キリスト新聞社2015年) 90頁。