

〔特集〕いま、幸福を考える〔1〕

幸福・美德・友愛

——「エウダイモニアとマカリオス」の現在——

稲垣久和

一 問題の所在

幸福とは何だろう。幸福など個々人の主観にあることで、取り立てて学問的に話題にすることはないのであるか。またはその対極にあつて、国がGNH (Gross National Happiness) や「幸福指数」のようにして国民に示す政策的数字なのであるか。

近年、「幸福」がマスメディアで取り上げられることが多くなつた。その理由はバブル崩壊以後の経済成長率の鈍化と長引く不況(失われた二〇年)、そのあとの金融危機による失業率の増大等による社会不安がある。ホームレス、ネットカフェでの宿泊、ワーキングプア、相対的貧困率の高さ、これらが社会的問題になり、一挙に人々の意識に「一体、人間の幸福とは何か」との問いが出てきたように見える。

本論稿では幸福を主観的、個人的、私的に記述するだけでは

なく、幸福を公共的な課題とし、幸福な社会、すなわち福祉社会を目指す哲学の骨子を提起したい。

二 西洋思想史から

幸福の思想史を繙けば、すでにギリシャの倫理学にその考察がある。

たとえば、プラトンを受けつつアリストテレスは幸福を論じ、「幸福 (eudaimonia) とは最高善である」(『ニコマコス倫理学』第一巻第七章、197b-22) と言う。幸福は個人的なものではなくポリスにおいてこそ意味があつた。ギリシャにおける幸福は個人であるよりも共同体、ポリス(都市国家)レベルで達成される。一方でアリストテレスは「もしも、他にも何か神々から与えられた人間への贈り物があるとすれば、幸福もまた神の賜物とするのが当然であろう」(『ニコマコス倫理学』第一巻第

九章、1099(11-12)とも言う。「幸福は神の賜物」とは、現代に言えば「神、仏、天」といった「超越」との関係が欠かれないということである。ただし長い間、近代人の幸福感はこういった心の幸福よりも、より唯物的なものに傾斜していた。

しかしながら、二二世紀の文明の変転期には、枢軸時代の大思想を再解釈していく必要性が出てきている。東アジアの伝統を生かして儒教の「天と良心」、仏教の「慈悲と四諦」(『苦集滅道』)の認識を深めて欲望をコントロールしつつ、他者と地球環境を配慮(ケア)するような「ケアの倫理」の確立に向かいたい。自由と平等、これは「正義の倫理」によって達成される。しかし自由、平等と並ぶ民主主義の理念である友愛、これは「ケアの倫理」がなければ達成されない。「正義の倫理」と同時に「ケアの倫理」が自覚されてこそ、自由、平等、友愛に満ちた社会ができよう。¹⁾

公共信託論は環境倫理のみならず「ケアの倫理」の中心にある。受託者(サービスマン提供)と受益者(利用者)の間には対等な契約関係ではなく、受託者の「忠実義務」が課せられていると考へるべき(これは委託者の「天」に対する受託者の「良心」の働きによる²⁾)。

もし、幸福の主観的な面と客観的な面を区別するのであれば、「主観と客観」の二元論³⁾といった哲学的大問題が出てきてしまう。そこで世界3の意味世界の中で、親密圏と公共圏とを区別して、幸福とは第一義的には親密圏での出来事であると考へよ

う。³⁾なぜなら公共圏とは「異質な他者」との共存の場所であるから、「自己」は幸福であったとしても「他者」はそれによって不幸と感じる場合もあるからだ。したがって公共圏での議論になっていけば、外面的な事柄、つまり金銭的な保障やインフラ整備の中での「最大多数の幸福」しか問題にし得ない。

ギリシャ思想と比較して、キリスト教の幸福感はどういうものか。ここでは、山上の説教の「幸いなるかな…」の makarios にあるように神と共にある「幸福」である(マタイ福音書第五章)。「神を愛し、隣人を愛する」ところに達成される幸福である。双方を統合したトマスにおいては、最高善は神と同等である。アリストテレスにおいてもキリスト教においても「個体の主観的な幸福感」という意味は弱く、「共に」という点が強い。

西洋思想はギリシャ思想とキリスト教思想ないしはヘレニズムとヘブライズムの二つを柱としている。西洋思想における幸福論も、この「エウダイモニア」と「マカリオス」の二つの流れがどう変化していったかを見るべきであろう。キリスト教では明らかに神との関係という意味での人格的個人の内面の重視であるが、同時に教会という人々の交わりの共同体を重視したという意味で個人単位での幸福ではなかった。トマスの最高善としての神観は、教会と都市国家の統合としての中世的な世界観を生み出した。

しかしながら、中世から近代にかけて宗教への信頼は揺らぎ、機械的自然観(功利的市場主義)と主権的国家観という近代的

世界観が公共の場で共有された。またデカルト的な個人主義、ホッブズの唯物論的アトミズムが台頭してくる。

機械的自然観の登場はガリレオ、ニュートンの近代科学の誕生から始まり、これはアダム・スミス、ベンサムの功利主義倫理を生み出した。また宗教改革による、カトリックの一元主義が揺らぎ、宗教における複数の真理観の登場はトマスの倫理的國家間を弱め、ホッブズ、ルソー的な政治的・法的レベルのみの主権的國家観に移行して教会と國家は分離していく（しかしながらこの分離の度合いの異なる状況が、西洋の北歐型、西歐型、アメリカ型などの福祉の異なる形態を生み出した）。國家や社會を統御するのは宗教ではなく、権力や市場や科学技術という「力」ないしは「システム」になっていく。二〇世紀にはこの権力や科学技術の力は、グローバルな強固なシステムとして人々の生活世界を浸食し始めた。いわゆる生活世界の植民地化が著しく、これを跳ね返すために、二〇世紀末には人々は自由と平等の民主的世界をボトムアップに市民レベルから模索するようになった。

しかしいまや第二の近代の時代であり、これら近代的世界観は崩れつつある。そうではあるが、かつての宗教的世界観がそのまま復権しているわけでもない。多元的な各宗教における独自の救済観は倫理観と切り離すことはできず、公共の場でも意味ある倫理と美德とが要求されている。

ハンナ・アーレントやユルゲン・ハーバーマスらによる市民

的公共性の議論の活発化、マイケル・サンデルらのリパブリカニズム（コミュニタリアニズム）の「正義論」（善と価値の復権）

への関心の高まりの意味がここにある。新自由主義的な競争原理による格差社會の到来は人々に孤立化をもたらしたが、今後はどう人々が触れ合いつつながってネットワーク化できるかが鍵である。親密圏の再構築、コミュニティーの再生が目指される。

ギリシャ的な倫理観では「善と徳」が主たる内容であるが、筆者は今日の環境問題の世代間倫理も含めて「恩恵と責任」こそが幸福を達成する条件であると考える。幸福（エウダイモニア）とは功利主義倫理の言う最大多数の最大幸福（これは金銭的価値に還元される）ではなく、また主観的なエロースの達成でもなく、より多くフィリア（友愛）的なもので、不幸を最小限にするコミュニティーの形成すなわち親密圏から市民的公共圏にかけて達成される。國家（公）はそれを補完する福祉装置である。マカリオスは「神を愛し、隣人を愛する」ことによって達成され、そのモラルを受肉させようとする。これも小規模のコミュニティーを基礎に地球大に広げられる。総じて小規模のコミュニティーそしてそでのモラルの醸成こそが「幸福達成の場」であることが認識されてきている。

今日、幸福達成は金銭（所得保障）からインフラ整備と、それを支える人々の公共的モラルへとシフトしているのである。福祉國家から福祉社會へと移行するときに、幸福の倫理学は「正義の倫理」から「ケアの倫理」へと移行せざるを得ない。ケア

の倫理は美德（モラル）から「友愛」そして「アガペー」（隣人愛）によってこそ支えられる。

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

公共圏での「正義の倫理」は現代ではロールズ流のリベラリズムによって代表される。これはカント人格論の実践理性の復権である。「格差原理」を認めるという意味では功利主義への批判があるにしても、幸福論としてはそれだけでは不十分であり、「理性」のみならず「感性」さらには「靈性」をも考慮した人格的自己性と他者性の相関を考慮した「ケアの倫理」が重要である。「正義の倫理」は法の整備、社会保障の充実という政府による外面的幸福に寄与する。それに比して「ケアの倫理」は美德、友愛、隣人愛や靈性の重要性を主張し、人間の内面性の幸福を目指し、そのためにより親密なおよび小さなコミュニティを充実させる方向性を志向する。

三 「正義の倫理」と「ケアの倫理」の比較

今日の幸福の倫理すなわち福祉の倫理は、制度面、法律面での整備を別にすれば、つまるところより小さなコミュニティでのケアの倫理に帰着する。ケアの倫理が社会哲学として定式化される根拠は何か。それを見るために先ず倫理学において「ケ

アの倫理」が導入される経緯を見てみよう。

フェミニズム運動のジェンダー・フリーが提起した「平等と差異」をめぐる論争は、道徳哲学のレベルにおいて「正義」の倫理とは異なる「ケア」の倫理学を生み出した。キャロル・ギリガンは、伝統的に女性の美德と見なされてきた献身的な「ケア」の倫理に注目し、それが男性の発想である「正義」の倫理と比べて、まったく異なるものであると主張した⁽⁶⁾。男性は自己を他人から独立、分離、区別された人格と考え、個々人の間で互いに衝突を避けるために、誰にでも適用される共通のルールによって他人との共存をはかる。こうして、男性の考える道徳は正義である。

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

よく知られたコールバーグの道徳発達理論によれば、人間は子どものごころ、親から教えられる他律的な道徳に本能的に従うことから始まって、次に集団における仲間内の道徳に適合的に行動し、最後に、普遍的な道徳原理を自主的に採用する段階まで発達を遂げる。この枠組みに従えば、女性のケアの倫理は、

言わばいまだ第二段階にとどまるものとして低く評価される。そこで、フェミニズム倫理学は、女性をケアの仕事に閉じ込める因習から解放せよと叫ぶ。

しかしギリガンの着目した視点は異なる。道徳発達理論を男性の一方的な論理と考え、女性の発達理論は異なる論理を持つと主張する。他人のニーズを受け入れ、他人を配慮し、他人に気を配るというケアからの責任志向の論理は、権利志向の論理と並んで「もう一つの声」として一般化されるべきだという。妊娠や中絶という女性の危機の事例研究を克明に追ったあと、「女性の人生のもつ別の現実がみえず、女性の声のなかに異なるものがあるのをききとれない一つの理由は、社会的経験や解釈には、単一の様式しかないのだと仮定してしまうことにある」と男性優位の一方的な道徳観を批判した⁽²⁾。

倫理を発想するスタイルとしては、「正義の倫理」は孤立した抽象的個人の見地に立ち、普遍的原理を結論する。だが「ケアの倫理」は、具体的状況における対人関係を前提として、奉仕と同情に基づいた判断をする。どちらも道徳原理である限り、他人の立場に立つという普遍化可能性を満たさねばならない。正義の倫理が「一般化された他人」ないしは「見知らぬ人」との立場の交換から導かれるのに対し、ケアの倫理は「具体的な他人」ないしは「顔見知りの人」との立場の交換から導かれる。ケアの倫理それ自身は「徳」の倫理であるが、これを基礎にして単に「フェミニズムの戦略」を展開するだけでなく、社会

的幸福や福祉そのものの倫理を確立するためには、ケアの倫理からジェンダー的バイアスを払拭し、一般化と理論化を行うことが必要である。

高齢者や障害者の介護、育児サービスなどのケア・サービスの社会化は、女性が伝統的に担ってきた家庭内の無償労働からの解放と、介護・育児などのサービスの社会的提供という二重の機能を担うことになる。その際、女性を家族のケアから解放する倫理と、社会がケアを引き受ける倫理とが対応しなければならぬ。すなわち、家族に対するケアの観念から、見知らぬ人々に対するケアの観念への普遍化が必要である。こうして初めて、女性に無償労働の負担を強制してきたケアの倫理学は、普遍的な原理として、正義の倫理学と対等な地位につくことができる。家族によるケアが社会保障によるケアと矛盾しないのは、家族内の愛情が人類愛と矛盾しないのと同様である。

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

の「転換」⁽⁸⁾と語っていることを倫理的に検証することを意味している。

四 ケアの倫理的政策化

具体的な政策課題として、筆者はすでにオランダ・モデルを「ケアの倫理」と脱生産主義として抽出した⁽⁹⁾。これは北欧の社会民主主義の路線とは異なる。ただしここで、スウェーデンの場合も普通に喧伝されるように社民主義が高福祉を作ったのではなく、モラル特にキリスト教的な伝統的モラルがその背景にあることを指摘しておきたい。エウダイモニアとマカリオスの公共的な協働の問題として最後に記しておこう。

二つの側面がある。一つは国民教会という過去の背景、もう一つは戦後の政策決定における社民党の中央党などとの共闘ということ。

国民教会的な均質な国民性の中での高福祉高負担の説明は、すでに別著において詳述したので繰り返さない⁽¹⁰⁾。ここでは政策決定における中立でない価値の問題として、中央党という政党の持つキリスト教的背景について触れる。

一九世紀半ばにスウェーデン社会には社会民主主義 (Social democracy) の運動が起こった。そして社民主義者は労働者の政党を作った。彼らは、当時の政治的支配権力とルター派国民教会の教会勢力とが一緒くたになっていることに反発して、教会から出たグループであった。社会民主主義は労働者の運動で

あったので、聖職者たちは支配階級として敵視されたところがあった(このあたりの事情は、オランダの場合や、他の西欧のキリスト教民主主義の成立の背景とかなり異なる)。価値観についての由来を見ると、社会民主党は労働者の権利以上のものを認めていないが、しかしながら他方で、中央党(旧農民党)の綱領を見るとキリスト教的出自がはっきりとうたわれている。アメリカ経由のリベラル民主主義の形態しか知らない日本では「民主主義の価値はどこからきているか」などの問いはほとんど話題にもならない。しかし、ヨーロッパでは避けて通れない歴史的事実である。高福祉高負担の基本的人間観も社民主義からきた、との誤った説明が日本では流布しているが、そうではない。その由来については、中央党のキリスト教的価値観からきたというのが事実の告げるところである⁽¹¹⁾。

そして、実際に、歴史的にスウェーデン型福祉国家の由来は政治的には社会民主主義のみの働きではなく、一九世紀後半から一九三〇年代までの農民党(現中央党)との共闘にさかのぼることが以下のようにはっきりしている。そして二〇〇六年に社民党が下野した現在の課題は、中央党、穏健党、国民党、キリスト教民主主義の中道四派連立政権により、必要な高福祉を維持しつつ税率を下げて自助のもとに民間の力を活性化する方針に転換している(二〇一〇年九月一九日の総選挙でもこの路線が継続した)。

歴史的にはスカンジナビアにおいては、政府や市場以外の各

種協同組合などのいわゆるサードセクター(第三セクター)の働きが強かった。その独自性はどこにあるかと言えば、さまざまな社会運動がまずサードセクターによって生み出され、これが政治的に重要な意味を持ったという歴史である。同時にサードセクターは福祉国家の発展に組み込まれてその一部となったので、「国家と親和的な社会」ができる原型ともなったことである。スカンジナビア諸国に共通しているのは国民運動の隆盛であり、中でも特に労働運動(社会民主党)、農民運動(農民政治同盟、中央党)である。そういう意味でサードセクターは、近代国家の建設と現代福祉国家の成長と発展にきわめて重要な役割を果たしてきた。一九世紀半ばから現代までのスカンジナビア社会の発展は、社会運動やその周りに築かれたさまざまな結社(アソシエーション)の成長と密接に関係していてこの期間にはスカンジナビア史における「アソシエーションの時代」と呼ばれている。特に農民運動と労働運動の発展は二つの明確な社会階層の勃興を意味し、これが社会的に重きをなしてくるようになる。この二つの社会階層は、一〇〇年以上にもわたって、スカンジナビア諸国の政治、経済、社会、文化に大きな影響を与えてきた。

スカンジナビア諸国では農民運動が独特な役割を果たしている。というのも、農民運動は独立した政党を通して政治の発展に大きな影響を与えてきたからであり、農業協同組合を通して経済的な影響力、民衆高校を通して社会的、文化的、イデオロ

ギー的影響力があつたからである。さらには、禁酒運動や宗教運動、スポーツ運動とも密接な関係が続けてきた。これらの農民政党が、議会制民主主義を求める一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけての間に重要な役割を演じただけでなく、一九三〇年代の社会民主党との「歴史的な和解」にも重要な役割を果たした。その結果として、現代福祉国家の発展へとつながつたのである。

第二の柱である労働運動は一九世紀末から農民運動とともに歩んできた。運動の初期に大きな抵抗に遭遇した労働者たちはさまざまな組織を作った。政党、労働組合、消費者協同組合、住宅・借家人協同組合、ボーイスカウトなど若者の運動、年金者組織等々である。また多くの文化アソシエーションを作った。その中には禁酒組織、宗教組織、民衆高校、成人教育などが含まれ、葬祭共済、葬祭協同組合すらあつた。したがって社民党も既成教会の官僚制に反発したとは言え、反宗教的ではなかつたのである。

二〇世紀になるとすべてのスカンジナビア諸国で労働者の政党すなわち社民党が事実上支配的な政治勢力となつた。しかし戦後も、たとえばスウェーデンの場合、社民党は単独政権であるよりも中央党等との連立期間も長くあつた、⁽¹⁾という事実を無視してはならないのである。

(1) 拙著「公共福祉という試み」中央法規出版、二〇一〇年、第二章

参照。

(2) 同前、一九二頁以下参照。

(3) 意味世界の世界1から世界4までの区別については拙著「宗教と公共哲学」東京大学出版会、二〇〇四年、五〇頁以下参照。

(4) 親密圏と公共圏の区別については拙著「国家・個人・宗教」講談社現代新書、二〇〇七年、一四〇頁以下参照。

(5) 前掲、「公共福祉という試み」七二頁以下。

(6) キャロル・ギリガン「もう一つの声―男女の道徳感のちがいと女性のアイデンティティ」(岩男寿美子監訳)川島書店、一九八六年。

(7) 同前、三〇四―三五頁。

(8) 同前、三〇四頁。

(9) 拙稿「公共哲学と宗教倫理―幸福な社会形成のエートス」日本宗教学会会誌「宗教研究」三六一第八三巻第二号、二〇〇九年九月、二五頁。

(10) 前掲、「公共福祉という試み」七二頁以下。

(11) 中央党(旧農民党)の価値観に「いつ。Where people can grow. The Swedish Centre Party's Statement of General Policies, June 2001, p.5.「人間には盤的次元があつて感情移入、利己主義的でなく、愛などの「兄弟性」を發展させていく能力がある。これらを出発点とする中央党の人間観は歴史的にはキリスト教の人生観と人間の尊厳への畏敬という人間の要求に基づいている。すべての人間がかげがえの無い独自性を持ち、人間の尊厳は他のあらゆる価値に優る。」これ以外に自己決定と同時に協働性や連帯性を強調し脱中心化の中に政治の本質を見る点など、西欧におけるキリスト教民主主義(Christian Democracy=コーポラティズム)の価値観に類似している(イエスタ・エスピン=アンデルセンの「福祉資本主義の三類型」の中のヨーロッパ大陸型モデル)。

(12) A・エバース/J・L・ラウィル「欧州サードセクター」日本経

済評論社、二〇〇七年、八八―九頁参照。

(13) 岡沢慈美「コンセンサス・ポリテイックスの機能と構造」(実際に「農民党」(中央党)の寄与は一九五―一七年には「社民党と農民同盟」の連立、一九七六―八二年には「中央党+国民党+穏健党」、九一―四年には「穏健党+国民党+中央党+キリスト教民主党」という具合に中央党(農民党)は政権与党であった)丸尾直美・塩野谷祐一編「先進諸国の社会保障5 スウェーデン」東京大学出版会、一九九九年、七九頁。

(いながき・ひさかず、公共哲学、東京基督教大学教授)