

希望の経済学・試論

An Essay on the Political Economy of Hope

松野尾 裕

「生」こそ根本的な体験であり、肯定の根拠であり、またそれは人間にとって最も深く積りがたい謎である。「生」にふさはしく生きるとは、生の謎にふさはしく生きることである。

生の謎にふさはしく生きることの困難な課題の重荷を、人間独自の喜びを以て荷ふ事から、文化への努力が生まれ、認識と愛とを旨とするやうな種類のさまざまな仕事が成立する。—片山敏彦⁽¹⁾

この言葉に私は勇気づけられる。学業を善用したいと願う若い人々は、今、精神の品位を陶冶し知性を洗練することのできる清潔な場を切実に求めている。われわれは、わずかな能力と貧弱な勉学環境しか持ち得ないとしても、「貧者の一燈」の諺に従って、人間性への信頼を基礎とした真の勇気の溢れる社会を築こうとする人々と共に歩みたいと思う。——希望の経済学の開講にあたって⁽²⁾

て⁽²⁾

目次

第1章 序—問題の提示

- (1) 「アダム・スミス問題」再考
- (2) アリストテレスとトマス・アクィナス
- (3) M. K. ガーンディー 『真の独立への道（ヒンド・スワラージ）』
- (4) A. T. アリヤラトネのサルボダヤ・シュラマダーナ

第2章 希望の経済学—実践的試み：ムハマド・ユヌス

- (1) グラミン・バンク
- (2) ムハマド・ユヌスのノーベル平和賞（2006年）受賞記念講演
- (3) 『貧困のない世界を創る—ソーシャル・ビジネスと新しい資本主義—』

第3章 希望の経済学—理論的試み：アマルティア・セン

- (1) 人間開発と文化的自由—UNDP『人間開発

(1) 片山敏彦『詩心の風光』美蔭書房、1946年、序、2頁。片山敏彦（1898-1961）はドイツ・フランス文学研究者。ヨーロッパ留学の時にロマン・ロラン（Romain Rolland, 1866-1944）を訪ね、深く傾倒した。リルケ、ヘッセなどの詩の翻訳、文学や芸術についてのエッセーの他、多くの絵画作品を残した。『片山敏彦著作集』全10巻、みすず書房、1971~72年。冒頭に引用した言葉は1946年4月に書かれた。片山はまた、この序のなかで、希望とは「謙虚から立ち上がる新しい善意だ」と述べている。同頁。戦中・戦後の政治的・社会的激動のなかにあつて「精神の品位」と「知性の洗練」（小尾俊人の言葉）を日本人に語り続けた片山敏彦の勇気をわれわれは心すべきである。片山敏彦文庫の会編『片山敏彦の世界』みすず書房、1998年を参照。

(2) 「希望の経済学」は2009年10月より愛媛大学教育学部の人間社会デザインコースに開設された私の担当授業科目である。「学業を善用する」という言葉はシモーヌ・ヴェイユ（Simone Weil, 1909-1943）のものである。S. ヴェイユ／田辺保・杉山毅訳『神を待ちのぞむ』勁草書房、1967年、85~100頁を参照。20人の受講生たちと語り合いながら授業づくりを進めている。そこに私は、各個人の自由な思考と行為による「協働が至高の法則となる小さな労働共同体」をつくりたいのである。われわれが求めているのは「自由な人びとのあいだを自由に流れていく生、過酷で危険だが友愛にみちた環境のなかで遂行される身体的労役にみちた生」である。S. ヴェイユ／富原眞弓訳『自由と社会的抑圧』岩波文庫、2005年、115、117頁を参照。

報告書2004] -

- (2) 『経済学の再生 - 道徳哲学への回帰 -』
- (3) ケイパビリティ・アプローチ
- (4) M. C. ヌスバウム『女性と人間開発 - 潜在能力アプローチ -』
- (5) ケイパビリティ・アプローチの「不完全性」について

付論「人間の安全保障」 - 基礎教育と人権 -

第4章 希望の経済学 - 社会科学と神学と：賀川豊彦

- (1) 主観 = 意識経済学
- (2) 協同組合運動
- (3) 「宇宙の目的」

付論『友愛の政治経済学』

第5章 希望の経済学への励まし - C. F. v. ヴァイツェッカー / 小杉尅次訳『われわれはどこへ行くのか - 世界の展望と人間の責任 - ミュンヘン大学連続講義集』を読む

第1章 序 - 問題の提示

(1) 「アダム・スミス問題」再考

社会とは人が生活を営むうえで取り結ぶ人と人との関係であると定義すると、富 (wealth) をめぐる社会とはいったいどのような社会であり、そしてまた、どのような物質的・精神的・制度的基盤の上に成り立つべきものなのであろうか。富の生産・分配・消費をめぐる社会 - すなわち経済社会 - の考察を仕事とする経済学は一般に、その議論の前提として富裕 (riches) を求める社会を自明の存在とし、そこでの人々の行為を営利的 (commercial) なものとみなしている。

アダム・スミス (Adam Smith, 1723-1790) は、その著書『国富論』(1776年)において、近代の経済社会を商品の生産、交換、そして資本蓄積を通じた富裕へ至る道として描き出し、これを商業社会 (commercial society) と呼んだ⁽³⁾。商業社会は個々人の利己心 (selfishness, self-interest, 自分だけの利益を計ろうとする思い) の存在を前提とする社会である。富裕の反対概念を貧困 (poverty) とすれば、富裕と貧困とは相対的なものとなるから、商業社会での人々の他者との関係における関心は、他者との比較における自己の富裕あるいは貧困の程度に向けられることになる。スミスはまた、『国富論』に先だって『道徳感情論』(1759年)を書き、そこでは個々人の共感 (sympathy, 他者の立場を感じたり理解したりすること) の存在を前提とする社会を描いた⁽⁴⁾。スミスにおける『道徳感情論』と『国富論』との間の一見したところ矛盾するよう見られる社会観をどのように関係づけたらよいのかという問題は、経済思想研究において「アダム・スミス問題」と名付けられて、種々議論されてきたテーマである⁽⁵⁾。

この問題に関する今日における一般的な解釈は、ふたつの社会観を折衷させて、利己心に基づく行為はその暴走を許されず、共感による一定の制約下におかれるのだ、といったものである。これは富裕を実現した国民による自らの犯した暴走に対するささやかな反省の弁だと言えなくもない⁽⁶⁾。

アダム・スミスの発した問題は、その後、イギリス流の経済学のなかで受け継がれ、ジョン・スチュアート・ミル (John Stuart Mill, 1806-1873)

(3) A. スミス / 水田洋監訳・杉山忠平訳『国富論』全4巻, 岩波文庫, 2000~2001年。

(4) A. スミス / 水田洋訳『道徳感情論』全2巻, 岩波文庫, 2003年。なお、同書ではsympathyは「同感」という訳語があてられている。

(5) 「アダム・スミス問題」は19世紀末ドイツの経済学界 (歴史学派) で提起された。高島善哉『経済社会学の根本問題 - 経済社会学者としてのスミスとリスト

-』日本評論社, 1941年, 1991年復刻, 第2部を参照。個人中心の社会観を抱くスミスに発するイギリス流の経済学と、共同体的な社会観を抱くドイツ流の歴史学派経済学との間には隔りがある。イギリス流の経済学 (古典派経済学→新古典派経済学) が現代まで経済学の正統と見なされてきた。

(6) 堂日卓生『アダム・スミス - 『道徳感情論』と『国富論』の世界 -』中公新書, 2008年を参照。

は経済学を「社会現象のうち、富の生産のための人類共同努力から生ずるものの法則を、それらの現象が他の何らかの目的の追求によって修正されない限りにおいて、明らかにする科学である」と定義し⁽⁷⁾、またアルフレッド・マーシャル(Alfred Marshall, 1842-1924)は「経済学は一面において富の研究であり、他のより重要な面においては人間の研究の一部である」と述べた⁽⁸⁾。いずれの場合も、富の追求をまず先におき、次いでそこに「他の何らかの目的の追求」あるいは「人間の研究」による一定の制約をはめるという説明がなされている。

(2) アリストテレスとトマス・アクィナス

立ち戻って考えてみると、そもそも経済社会を商品の生産、交換、そして資本蓄積による富裕へ至る道とみなして議論することに何か問題があるのではないか。経済社会を富裕への道として自明のものとしなないというのは、何を意味しているのであろうか。この問題に対する一定の回答がすでに古代ギリシャのアリストテレス(Aristotle, 前384-前322)によって与えられていることはわれわれのよく知るところである。

アリストテレスは、その著書『ニコマコス倫理学』と『政治学』において、その回答を与えた⁽⁹⁾。アリストテレスの場合、主題は「国家=政治(Politica)」であったから、議論の出発点にはポリス-共同体としての都市国家-を如何に維持するかという目的が立てられている。その共同体の

維持にとって必要な経済は「家政術(オイコノミケー)」であり、それに反する、すなわち共同体を崩壊に導くような経済を「貨殖術(クレマテイステー)」と呼んで、「家政術」から区別した。前者は互酬の原理(および贈与の原理)に基づくのに対し、後者は貨幣利得の原理に基づくものをいう。アリストテレスが「貨殖術」と呼んだ行為は、貨幣(および貨幣価値の高い財)による富裕を増進させるものであって、そこには際限がない。アリストテレスが経済社会の理解において貨幣および貨幣の追求を危険視したことは重要である⁽¹⁰⁾。

経済社会のあり方を共同体の維持を目的として把握する見方は、古代ギリシャ以降、中世の神学者トマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225(または1224)-1274)の経済学を経て⁽¹¹⁾、近世ドイツのロマン主義経済学や⁽¹²⁾、イギリスのジョン・ラスキン(John Ruskin, 1819-1900)の経済学に至るまで⁽¹³⁾、長大な流れを形成した。近代に入るにしたがい「政治」もまた社会の一部分領域と見なされるなかで、この潮流に属する思想は、経済のあり方を「政治」よりもむしろ「美」を価値基準として論じる傾向を強めてきた(「文化経済学」)。共同体的な経済社会観-共同体主義-は、利己心の発動による商業社会的な経済社会観との対比において、時代の相違にかかわらず、積極的な意味のある論点を提示している。それらの思想のうちには未来の社会への可能性を孕むものもあると思われる。その意味で希望の経済学は共同体的な経済社会観に関心をもつものである。

(7) J. S. ミル/末永茂喜訳『経済学試論集』岩波書店、1936年、180頁。

(8) A. マーシャル/馬場啓之助訳『経済学原理』第1巻、東洋経済新報社、1965年、3頁。

(9) アリストテレス/高田三郎訳『ニコマコス倫理学』全2巻、岩波文庫、1973年、同/山本光雄訳『政治学』岩波文庫、1961年。

(10) 塩野谷祐一『エッセー 正・徳・善-経済を「投企」する-』ミネルヴァ書房、2009年、109~114頁を参照。なお、前掲の『政治学』岩波文庫版では、「貨殖術」に「取財術」という訳語が添えられている。

(11) 上田辰之助『聖トマス経済学-中世経済学史の一文

献-』1933年、『上田辰之助著作集』第1巻、みすず書房、1991年所収を参照。

(12) 原田哲史『アダム・ミュラー研究』ミネルヴァ書房、2002年、坂井榮八郎『ユストゥス・メーザーの世界』刀水書房、2004年、J. メーザー/肥前榮一・山崎彰・原田哲史・柴田英樹訳『郷土愛の夢』京都大学出版会、2009年を参照。

(13) J. ラスキンの飯塚一郎・木村正身訳『この最後の者にも・ごまとゆり』中公クラシックス、2008年、同/木村正身訳『ムネラ・プルウェリス-政治経済要義論-』関書院、1958年を参照。

ところで共同体がそれ自体の内部に共同体を解体させる要素を含んでいるということは、経済史家が論証している通りである⁽¹⁴⁾。現実には、しかしながら、先進的な社会－共同体を解体させたと見られる社会－といえども、貨幣利得の原理と互酬の原理とが反発し合いながらも併存しているのである。しかも、社会を成り立たせるための根本である人間の再生産 (reproduction) が他ならぬ家庭－夫婦の愛情を核とする共同体的結合－という場で営まれているという事実は、互酬の原理 (および贈与の原理) が貨幣利得の原理に優越するという考え方に説得力を与えるのである⁽¹⁵⁾。

そこで、われわれの問題は次のように立てられる。共同体が解体するなかから如何なる協同的 (= 協力的, cooperative) な社会が新たに立ち上がり得るのか。希望の経済学では、人は自らを共同体から解放し、新しい協同社会を創造する可能性をもつと考えるところから出発したい。課題は協同的・協力的な経済社会の構想である。そのためにはどのように共同体から解放されるかもまた問わ

れるはずである。われわれはまず、先学による経済思想研究のなかから、新しい経済社会を構想するアイデアの起点として、トマス・アクィナス (聖トマス) の経済学を学んでおきたいと思う。

トマス・アクィナスの『神学大全 (Summa theologiae)』－その第2編第2部－その他に表れる社会思想を経済学の立場から深く研究した上田辰之助 (1892-1956) は、トマスの経済社会思想を貫く根本観念として「職分 (Officium, function)」の観念を掴みだした。上田の理解によれば、「職分とは全部の共同目的遂行のため各部分が分担する役目 (Amt) である」。ここでいう全部の共同目的とは、社会と自然の全部を統御する絶対的な力－神慮 (Divina providentia)－が示す「崇高目的」である。その目的を実現するために人々の生活が、したがって経済社会もまた存在しているのである⁽¹⁶⁾。そして、トマスの議論の特徴は「私人 (しじん) 間の任意的交渉 (Commutationes voluntariae) を問題としている」という点にあると上田はいう。これを説明して上田は次のように

(14) 大塚久雄『共同体の基礎理論』岩波現代文庫、2000年を参照。共同体 (Gemeinde) は単なるゲマインシャフト (Gemeinschaft) ではない。共同体はその内部に様々なゲゼルシャフト (Gesellschaft) 的な関係 (Vergesellschaftung) を含むつつゲマインシャフトの外枠をもっている社会である。同書、28頁。テニエス (テンニース, Ferdinand Tönnies, 1855-1938) はゲマインシャフトを「血縁共同体 (血の紐帯)」「近隣共同体 (場所の紐帯)」および「友愛共同体 (精神の紐帯)」の3つに区分している。F. テニエス/杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』上、岩波文庫、1957年、50～53頁を参照。

(15) もとより、イヴァン・イリイチ (Ivan Illich, 1926-2002) がいう、ヴァナキュラー (vernacular) な家庭生活とシャドウ・ワーク (= 賃労働者が存在する前提としての家事およびそれと同種の労働) による家庭生活とは区別されなければならない。I. イリイチ/玉野井芳郎・栗原彬訳『シャドウ・ワーカー生活のあり方を問うー』岩波現代文庫、2006年を参照。ヴァナキュラーという言葉は日本語に訳しにくい。イリイチはこの言葉を次のように説明している。「ヴァナキュラーというのは、「根づいていること」と「居住」を意味するインドーゲルマン語系のことばに由来する。ラテ

ン語としてのvernaculumは、家で育て、家で紡いだ、自家産、自家製のもののすべてにかんして使用されたのであり、交換形式によって入手したものと対立する。……すなわちそれは、生活のあらゆる局面に埋め込まれている互酬性の型に由来する人間の暮らしであって、交換や上からの配分に由来する人間の暮らしとは区別されるものなのである。……私はいまここで、この語の古い息づかいをいくぶん復活させたい。われわれが必要としているのは、交換という考えに動機づけられていない場合の人間の活動を示す簡単に率直なことばである。それは、人々が日常の必要を満足させるような自立的で非市場的な行為を意味することばなのだ。……ヴァナキュラーというのは、この目的に役立つ古い〔旧き良き〕ことばであるように思われる」。同書、127～129頁。

(16) 上田辰之助「トムマーズ・ダクイーノにおける財の観念について」前掲『上田辰之助著作集』第1巻所収、331～332頁。なお、日本の厚生経済学研究は福田徳三 (1874-1930) によって開拓された。福田の研究を受け継いだのが上田辰之助である。上田辰之助「福田博士と聖トマス経済学」『上田辰之助著作集』第2巻、1987年所収を参照。

述べている。すなわち、「個人の利益は必ずしもつねに団体 [= 共同体] のそれに従属せしめらるべきものではなく、人間の生得権、殊に精神的生活価値の問題に関連しては、独自の立場を主張し得ると信ぜられている。それ故に、聖トマスの社会観において社会および個人との関係はその一つが他を完全に吸収し去ることなく、両者がよく一致調和せしめられる。すなわち、個人の立場をも尊重する団体主義であって、人あるいはこれ呼んで社会連帯主義 (Solidarismus) となすのである」⁽¹⁷⁾。このトマスの経済社会観を上田辰之助は「gesellschaftlich-gemeinschaftlichなる聖トマスの社会連帯主義」と名づけ、その由来を、間接的にはアリストテレスからの影響も大きいとしつつも、直接的には新約聖書中のパウロの社会観と結びつけている。「パウロの社会観における相互的関心 (Sollicitudo mutua) の高調は社会的協同の前提を明瞭に個人に求めており、いわば任意的基礎の上に職分社会の建設を期待している」。「聖トマスのオフィキウムのうちには配分性と同時に協同体社会の各員における潑瀾たる自主的職分観が厳存していることが重要な事実である」⁽¹⁸⁾。

「gesellschaftlich-gemeinschaftlichな社会連帯主義」という経済社会観を、われわれは、トマス・アクィナスの生きた中世後期の、つまり近世へ向かう過渡的時代の社会観としてではなく、パウロの時代にも、聖トマスの時代にも、さらにまた現代にも現れ得る、経済社会観のひとつの類型 (タイプ) として把握してみたいのである。

(3) M. K. ガーンディー『真の独立への道 (ヒンド・スワラージ)』

ところで、モーハンダース・カラムチャンド・ガンディー (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948) は、その著書『真の独立への道 (ヒンド・スワラージ)』(1910年)において、祖国インドをイギリスの支配から解放するための思想と運動 - 非暴力・不服従 - の根本理念を「自治」という言葉でもって説いた⁽¹⁹⁾。そこには、「解放と自治」に関する深い洞察が込められている。同書からの抜き書きを以下に挙げる。

○「インドを支配するのに剣はなんの役にも立ちません。私たちこそがイギリス人たちを支配させているのです。……イギリス人たちがその国を支配するのは、商売のためと知らなければなりません。イギリス人たちの軍隊と艦隊はただ商売を守るためにあるのです。……イギリス人たちの最高神はお金である、このことに留意するとすべてがはっきりします。

私たちがイギリス人たちをインドに置いているのは、ただ利己心のためです。私たちはイギリス人たちの商売が気に入っているのです。イギリス人たちは策略を巡らして私たちの歓心を買いますし、喜ばせて私たちを利用するのです。このことで私たちがイギリス人たちを責めたら、イギリス人たちの権力を持続させるようなものです。それに私たちはたがいに争って、イギリス人たちにさらに力を与えているのです。

もし、あなたがこれまで話してきたことを正しいと思うのなら、イギリス人たちは商売のためにやって来たし、商売のためにいて、いさせておくのはまさに私たちである、と証明したことになり

(17) 上田辰之助「聖トマス経済学解題」前掲『上田辰之助著作集』第1巻所収、1～3頁。

(18) 同上論文、3、7頁。

(19) M. K. ガーンディー／田中敏雄訳『真の独立への道 (ヒンド・スワラージ)』岩波文庫、2001年。この論文は、1909年秋、ガンディーが40歳の時にアジア人登録法撤廃を求めて出かけたイギリスから - その要求が拒否されて - 南アフリカに帰る船中で原稿が書か

れ、彼が主宰していた週刊紙『インディアン・オピニオン』のグジャラーティー語コラム欄に連載された後、翌年1月に単行本として刊行された。同年3月にインドで発売禁止処分となったため、友人のカレンバハ (ユダヤ系ドイツ人) の協力を得て英語版が刊行された。田中敏雄「解説」同書所収、168～170頁を参照。岩波文庫版の日本語訳はグジャラーティー語版からの翻訳である。

ます。イギリス人たちの武器はまったく役に立っていません。」⁽²⁰⁾

○「文明とは、人間が自分の義務を果す行動様式です。義務を果すことは道徳を守ることです。道徳を守るとは、私たちの心と感覚器官を統御することです。このようにして、私たちは私たち自身を認識するのです。これはまさに、「よい(ス)」、つまり、よい行為(スダーロ)なのです。」⁽²¹⁾

○「さて、私たちは本質を検証することにします。

病気になる原因を除けば病人は回復する、これはよく知られていることです。これと同じように、インドが隷属するようになった原因を除けば、インドは束縛から解放されます。

……上に述べたことを念頭に入れれば、私たち自身が隷属から解放されれば、インドは隷属から解放されると思わなければならない、と理解できるでしょう。このことで、あなたはいま自治の定義を見つけるでしょう。私たちが私たち自身を治めることこそが自治ですし、その自治は私たちの手中にあるのです。

その自治を夢のように思わないでください。思うだけでただ坐ったままでは、自治ではありません。……大事なことは、一人一人が自治を享受しなければならないのです。溺れる者は他人を救えませんが、泳げる者は渡るでしょう。私たち自身が奴隷でありながら、ほかの人たちを解放すると口にするのは、可能ではありません。」⁽²²⁾

(4) A. T. アリヤラトネのサルボダヤ・シュラマダーナ

アハンガマゲ・チューダー・アリヤラトネ(Ahangamage Tudor Ariyaratne, 1931-)は、スリランカにおいて、生活改善・地域開発のための草の

根(民衆)運動であるサルボダヤ・シュラマダーナを提唱し推進してきた。サルボダヤ(Sarvodaya)は、もともとM. K. ガーンディーがジョン・ラスキンの著書『この最後の者にも(Unto This Last)』

(1862年)の表題をグジャラーティー語に訳した言葉であり、「すべての人の福祉」という意味で使われた。アリヤラトネはそれを「すべての人の目覚め」と説明している。シュラマダーナ(Shramadana)は奉仕を意味し、アリヤラトネの説明によれば「労働の分かち合い」である。アリヤラトネによる運動のキーワードは「目覚め」と「分かち合い」である⁽²³⁾。

1958年に高校の理科の教師になったアリヤラトネは、その年の夏休みの2週間を利用して、若い教師と生徒たちと共にカナトルワ村でワーク・キャンプを行った。村の人々は劣悪な生活環境と貧困に苦しんでいた。アリヤラトネと生徒たちは村人と一緒に井戸を掘り、便所をつくった。これがサルボダヤ・シュラマダーナ運動の始まりである。活動の範囲は栄養を考慮した食事、子どもの養育、さらに健康を維持し生業を確保できる生活環境をつくることへと広がっていった。アリヤラトネはこう述べている。「現代世界は、経済繁栄を求め、数多くのイデオロギーや政治理念が確執し、また異宗教間の闘争が繰り広げられている戦場である。スリランカも例外ではない。……サルボダヤ・シュラマダーナ運動は、真理、非暴力そして無私を基本としている。この運動は、政党および権力政治や宗教組織とは、反対の極にあり、すべてに境界をつくらない。運動の目的は、報いを期待しない徳を積むことによって、至福を得ることである。収入の多寡、宗教、階級そして人種のいかに問わず、だれでも、自分の持っているものを最大限に活用して他に奉仕できるものである。この運動には、固定的な指導者はおらず、すべてが平等である」⁽²⁴⁾。

(20) 同上書、46～47頁。

(21) 同上書、81頁。

(22) 同上書、86～88頁。

(23) A. T. アリヤラトネ/山下邦明・林千根・長井治訳/室靖解説『東洋の呼び声 広がるサルボダヤ運動』はる書房、2001年、15～16頁。

アリヤラトネが掴んだサルボダヤの哲学は次の3つに要約される。第1に「人には、自己を最大限に発揮できる潜在能力がある」。第2に「潜在能力の最良の実現方法は、すべてが調和ある発展をすること」である。第3に「人は、慈愛、非暴力、相互信頼、協力、そして無私に満ちた環境において、十分に力を発揮できる」⁽²⁵⁾。

アリヤラトネは「善意」について次のように説明している。「善意とは、特に福祉などの他を助ける活動において人間が示す愛情表現である。…善意の活動に参加する個人もしくはグループは、自分たち以外の人間との連帯感を表現するという意味で、それぞれのなかにある心理的なニーズを満たしている」のかもしれない。しかしながら、これは「エリート」のいう「善意」であって、アリヤラトネが求める善意はそのようなものではないのである。すなわち、

「善意は、単に手を差し伸べることではない。差別意識のない援助は、乞食を生きのびさせるだけだ。善意は、持てる者が持てない者だけに示すことができる美德に終わらせてはならない。そのような温情的な態度は、結果として、人に対する愛とかサービスを示すために、二つの階級が存続することが前提となる。一方、善意は、その人の富、教育にかかわらず、だれもが実践できる人間の持って生まれた資質である。それは、人の一生の一部をなしているものなのだ。善意を、すべての人が共通に実践できるものと定義するならば、それは、すべての人の幸福のために、時間、思想、エネルギー、技術、富、土地などを分かち合うということと同意義になる。人によってこの分かち合いの度合いは異なるが、すべての人が、それぞれの活動領域において実践できるものだ。この相互に分かち合うことは、人間間の協力の問題へと発展していく。分かち合いのないところに真の協力はないと言えるのである」⁽²⁶⁾。

善意を、単なる一方通行の「良いことをする」行為から、「社会変革のダイナミックな力」へと転換させることが求められているのである。換言すれば、それは人間解放のための相互協力＝協同である。

1984年に国連本部（9月開催の国連NGO会議）でアリヤラトネは「開発への新しい取り組み－正義世界の建設」と題して講演した。そこにおいて彼はこう述べている。「つまり、途上国のエリート階層が、いわゆる第三世界に対する国際的援助計画の主たる受益者だったというのが実情なのではあるまいか。空腹を抱えた無力な大衆のなかにあつて、先進諸国なみの生活をしていたからこそ、彼らエリートは援助国の考える目標や……開発関連用語を理解できたのである。開発の真の意味と目標と目的が再検討されない限り、どんなに斬新な開発取り組み方策が考案されようとも、世界8億人の飢餓状況を変えることはできないし、自由と正義をもたらすことなど不可能であると私には思える」⁽²⁷⁾。そして、こう続けた。

「最も現実的で、素直な方法は、世界の最も基礎的社会単位である地域社会から、他人に押しつけられたイデオロギーや技術的かつ制度的な影響力を一つひとつ取り除いていくことである。そして、人間は「考える自我」であることを自覚させ、彼らの価値観やニーズ、願望に合った開発思想、技術、それに機構的なものの選択を彼ら自身の手で委ねることである。これは、実行するには非常に困難を要することで、地域社会から広く国際社会にいたるすべての段階で、政治、経済、テククラシーや官僚の世界にあった既得権益を享受している人々にとって耳の痛いことで、許容しがたいことであることは百も承知である。このような急進的な変革は、政府や国際的な政府間の権益既得者だけでなく、一部の「非政府」筋からも反発を受けるものであろうと思われる」⁽²⁸⁾。「国連で

(24) 同上書、24～25頁。

(25) 同上書、28～30頁。

(26) 同上書、89～90頁。

(27) 同上書、119頁。

(28) 同上書、120頁。

いままでに採択された数多くの決議案が誠実に実行されているだけでも、今頃、私たちは平和で公正な世界のなかにはいるはずである。しかし、そうはならなかった。……サルボダヤは、社会のなかで最も人権の奪われた人々を対象にして、自立精神を喚起し、身のまわりで手に入る財源・資源を共有しながら、地域社会の努力で生活に必要なことを計画的の一つひとつ実現していくことが肝要であることに気づいてもらうことから始まる。一握りの金持ち階級にも積極的な参加を呼びかける。エリート階級の理論家のなかには、遠くから我々の活動を見て、金持ち階級を村でのサルボダヤ活動に参加させるなんて、彼らの搾取を正当化し、新たな搾取の道を開くだけではないか、と非難する人もいる。しかし、この点に関して、いままでの経験の示すところは逆である。……私としては世界中に小さな地域社会の大きなネットワークをつくり上げ、人間や家族、地域社会の物心両面の生活にわたる目覚めの過程としての草の根レベルの開発事業を続けていくことを第一に優先していきたい⁽²⁹⁾。

正統的な厚生経済学の理論的骨格を支えている「最大多数の最大幸福」-功利主義(utility)に立つ倫理学説を唱えたジェレミー・ベンサム(Jeremy Bentham, 1748-1832)の言葉-という考え方を批判し、サルボダヤは「すべての人の幸福」を求めていると、アリヤラトネはいう。「すべての人」ということが大切なのだ。すべての人が「目覚め」、「分かち合う」関係をつくる。それは与える者と与えられる者の関係ではなく、相互信頼に立って互いの経験を共有し合う関係である。「なかには、利己的な目的でパートナーを利用しようとしたグループが一、二あった。自主的決断と相互信頼、それに対話を重んじる我々とし

ては……一時的に袂を分かつしかなかった。一時的に仲間から外れることで、彼らはサルボダヤの体験とその後の体験を比較し、考え方にも柔軟性を持つようになるにちがいない。そのとき、サルボダヤに対しての新しい見方を持ち、以前に増して我々との絆が強くなり、お互いの体験を共有することにも熱心になるにちがいないと期待している⁽³⁰⁾。これこそが「目覚め」と「分かち合い」の過程に他ならない。

アリヤラトネはいう。「スリランカのサルボダヤ運動は人と社会の総合的發展を通した平和への東洋的な働きかけである」。「ここで、「東洋が呼びかけ、西洋が応える」という点にたどりつく⁽³¹⁾。これが、アリヤラトネの著書の表題「東洋の呼び声」の意味である。

第2章 希望の経済学—実践的試み：ムハマド・ユヌス

(1) グラミン・バンク

バングラデシュにある、貧しい人々が自らの生活を自立させるための資金の融資を唯一の目的とした金融機関、それがグラミン・バンク(Grameen Bank)である。グラミンとは、ベンガル語で「村の」という意味である。それは、1976年に、当時チッタゴン大学経済学部長だったムハマド・ユヌス(Muhammad Yunus, 1940-)によって、貧困を削減するためのプロジェクト「グラミン・バンク・プロジェクト」として始まった。男性8人、女性2人の合計10人のメンバーで開始されたプロジェクトはやがて全国へと広がった。ユヌスは後にグラミン・バンクの成功についてこう回想している。

「グラミンで働いた経験から、私は、人類の創

(29) 同上書、128、130、138頁。

(30) 同上書、214～215頁。

(31) 同上書、215頁。アリヤラトネとサルボダヤ・シュラマダーナ運動を解説した著作(日本語)として、ジョアンナ・メーシー/中村尚司監訳『サルボダヤ仏法

と開発』めこん、1984年、グナダサ・リヤナーゲ/道家祐元・上阪元一人訳『アリヤラトネの道—パンの木の下からの出発—』世論時報社、1992年、近藤正臣『開発と自立の経済学—比較経済史的アプローチ—』同文館、1989年の第Ⅲ部。

造力に対する揺るぎない信念を抱くようになった。その信念からさらに発展して、私は、人間は悲惨な暮らしや飢えや貧困に苦しむために生まれてきたわけではないと信じるようになった。人々が今も昔も苦しんでいるのは、私たちがこの問題から目を背けてきたからなのだ。望みさえすれば、貧困のない世界を創り上げることは可能だと、私は深く確信するようになった。これは偽善的な夢から生まれた結論ではない。グラミン銀行の活動を通して蓄積した経験から導かれた、具体的な根拠のある結論なのである。……グラミンは私に二つのことを教えてくれた。一つめは、人間そのものや、人間が互いに与える影響力についての私たちの基礎的知識は、まだまだとても十分ではないということ。二つめは、各個人の存在がとても重要だということだ。一人ひとりがとてつもない可能性を秘めている。彼らはたとえ一人でも、同じ地域や同じ国に暮らす他の人々の生活に、時間を超えて影響を与えることができるのだ」⁽³²⁾。

バングラデシュで最も大きな港を持つ商業都市チッタゴンの宝石加工商の家に生まれたムハマド・ユヌスは、チッタゴン大学を卒業後アメリカの大学院で経済理論を学び、帰国して母校で教職に就いた。「私はかつて、学生たちに対して、経済理論とはあらゆるタイプの経済問題を解決してくれるものだと教えることに喜びを感じていたものだった。……しかし突然、私は虚しい気持ちを抱くようになった。人々が目の前の歩道や玄関の前で飢え死にしているときに、エレガントな理論など、一体何の役に立つというのだろうか？ ……彼らの現実の生活を反映している経済理論はどこにあるのだろうか？ なぜ私は学生たちに、経済学の名を語った、架空の物語を語り続けなければならないのだろうか？」⁽³³⁾。

ユヌスは大学の近くのジョブラ村を訪ねた。そしてユヌスはそこで「本当に生きた経済学」をつかんだ。それは単純である。第1に最も貧しい人々—すなわち女性—に目を向けなければならない、第2に彼女らが必要としているものは彼女らの仕事のための少額の資金である。この2つのことをユヌスは発見した。「女性はバングラデシュの未来を開く鍵となるはずだ」⁽³⁴⁾。

こうして、最も貧しい女性に、仕事のための少額資金を貸し付ける—無担保少額融資=マイクロクレジット—銀行が誕生した。一般の銀行は担保となるものを持たない人には融資をしない。ましてや女性が借りようものなら、はなから相手にしない。ユヌスは、こうした金融システムを「ファイナンシャル・アパルトヘイト」と呼んで、批判した⁽³⁵⁾。だからユヌスは「一般の銀行のやり方をよく見て、あらゆることを逆にし」たのである。グラミン・バンクの株主は借り手たちである。文字を書いたり読んだりできない人も役員に入る。グラミン・バンクはあらゆることが借り手=株主本位に進められるのである。グラミン・バンクではほとんど完全に近い返済が達成されている。「一般の銀行では、クレジットは不信の念を基本にして成り立っている。しかし、グラミンの“クレジット”は、まさに“信用”という意味である。私たちは借り手と貸し手の関係の基本に立ち返り、成熟した信頼関係に基づいてその組織を作り上げている」とユヌスは語る。男性が圧倒的な力を持つ社会において家のなかに閉じ込められている女性が銀行から金を借りることは、それ自体が「個人にとって大きな勇気が必要とする」ことなのである。確かに「マイクロクレジットは万能薬ではない。けれども、変化を推進するのである。それも、経済的、個人的な変化だけでなく、

(32) ムハマド・ユヌス、アラン・ジョリ／猪熊弘子訳『ムハマド・ユヌス自伝—貧困なき世界をめざす銀行家』早川書房、1998年、23～24頁。グラミン・バンクに関するわかりやすい研究書として、坪井ひろみ『グラミン銀行を知っていますか—貧困女性の開発と自立

支援』東洋経済新報社、2006年。

(33) 前掲、M. ユヌス、A. ジョリ／猪熊弘子訳『ムハマド・ユヌス自伝』28～29頁。

(34) 同上書、129頁。

(35) 同上書、121頁。

社会的、政治的な変化まで推進するのである」⁽³⁶⁾。

グラミン・バンクでは一般の銀行で働いていた人は雇わないことを基本方針にしているという。「そういった人を雇った場合、〔一般の銀行に根を張る〕因習を打破する方法を教え直すのに多大な時間を使わなければならなくなるからである」。「貧しい人たちのための銀行とは、まったく新しく生まれた文化だと私たちは考えている。だから、それにふさわしい新しい働き手を見つけなければならない」。新しく入ってくる行員たちについてユヌスはこう語る。「私たちは行員たちに、問題を解決しようという姿勢を持ってほしいと強く思っている。貧困は私たち人類が今日直面しているもっとも大きな問題である。貧困と闘う過程で、私たちは、おびただしい数の問題に直面せざるを得ないのだ。あらゆる問題には解決方法があるはずだと私たちは確信している。現実には、多くが解決されるに違いない。そして、私たちはもっとも優れた解決方法を選択しなければならないのだ。問題について十分に深く関わり、没頭すれば、問題解決の糸口をつかんだということになるだろう。それから、その問題を解決するための答えが見つけれられるようになるのだ」⁽³⁷⁾。

現在、グラミン・バンクと似たやり方によるマイクロクレジット・プログラムはアジア、アフリカ、ヨーロッパ、アメリカの世界100ヶ国以上に広がっている。このことから得られる結論は、「文化や地理、繁栄の状況が違っていても、貧しい人々は根本的に、地球上のどこでも同じ問題を抱えている、ということだ。……それゆえ、マイクロクレジットは世界のほとんどあらゆる場所で適用される。私はクレジットが人間の可能性を解放するための全世界的な道具になりうると確信している」。マイクロクレジットの方法をユヌスは「草の根資本主義」だといっている⁽³⁸⁾。アメリカ合

衆国では、そのプログラムは「グラミン・ファンド」と名づけられたが、「グラミンって何？」という問いに、「誠実 (good face) ファンド」だと答えるのだそうだ⁽³⁹⁾。

ユヌスは、バングラデシュの官僚システムの非効率と腐敗、貧しい人々にとっては「社会のなかの牢屋」でしかない因習、そして何よりも施しを徹底的に嫌っている。だからユヌスは市場原理を用いる。「私は合衆国で、市場がどのようにして個人を解放し、人々に個人的な選択の自由を与えるかを目の当たりにした。しかし市場の最大の欠点は、常に力を持っている人の側に立って物事を推し進めるといふ点だろう。とはいえ私は、貧しい人々も、生活を向上させるためにそのシステムをもっと利用すべきだと思う」⁽⁴⁰⁾。ユヌスはいう。「どういうわけか、一般的に資本主義経済というのは、欲望のみを燃料として動くものだと信じられている。……しかし……民間部門は……誰に対しても開かれた存在である。利益を稼ぐことに関心のない人に対しても、同じように開かれているのである。……グラミンは欲望を土台とする企業活動とは対立している。強い社会意識によって動く企業となることで、そうした企業の競争相手になろうとしている。……完全に新しいセクター――つまりは社会意識が動かす民間部門の創造というものをグラミンは唱えているのである」⁽⁴¹⁾。

ムハマド・ユヌスがつかんだ「本当に生きた経済学」の根本理念―それは、「経済学を教えるなかで私は金〔かね〕について学び、今では銀行の指導者として金を貸している。そして私たちの冒険が成功したかどうかは、ある貧乏なメンバーが、今、手の中に何枚のしわくちゃになった紙幣を握りしめているかにかかっている。しかし皮肉なことに、金をめぐるって、金のために、金とともに創設されたマイクロクレジット運動は、その核心部の、最も深い根の部分では、金とは全く関連

(36) 同上書、166～169、208頁。

(37) 同上書、214、221頁。

(38) 同上書、251～252頁。

(39) 同上書、259頁。

(40) 同上書、277頁。

(41) 同上書、280～281頁。

していないのである。それは一人ひとりの人間が持つ潜在的な能力が最大限に発揮されるのを支援するものである。現金資本に関するものではなく、人的資本に関するものなのだ。それは人間の夢を解放し、この星で最も貧しく最も不幸な人たちが尊厳や尊敬、そして生きる手段を獲得するのを助ける道具なのだ⁽⁴²⁾。

グラミン・バンクの事業は少額融資に加え、住宅ローン、医療サービス、養殖漁業、携帯電話、インターネットなどへと拡大している。

(2) ムハマド・ユヌスのノーベル平和賞 (2006年) 受賞記念講演

バングラデシュの経済学者ムハマド・ユヌスと彼によって始められたグラミン・バンクに対して2006年にノーベル平和賞が授与された。グラミン・バンクは、貧しい暮らしを強いられている女性たちが自らの生活を自立させるための小規模事業資金、住宅建築資金、教育資金などの融資を目的とした金融機関である。2006年12月10日にオスロで行われた授賞式にはユヌスとグラミン・バンクの幾人かの女性役員たちが出席した。グラミン・バンクの出資者-資金の借り手でもある-はバングラデシュ国内で700万人に及ぶという。だからバングラデシュには700万人のノーベル平和賞受賞者がいるのである。

ユヌスの受賞記念講演の全文が小杉尅次により「グラミン生協とグローバル社会に生きる村の女性たち」というタイトルで日本語に訳された⁽⁴³⁾。この日本語訳で特徴的なのは、グラミン・バンクの「バンク」に「生協」の語が当てられていることである。その理由について、訳者の小杉は「ユ

ヌス氏の活動と展開を、資本主義システムの象徴ともいえる銀行 (原文の英語、ドイツ語訳稿も共にBank) という訳語を使い、世称の「グラミン銀行」との名前で紹介し語るのは、きわめて不適切であるとわたしは考えている。それゆえに、ここでは「生活協同組合」すなわち「生協」を使用した」と述べている⁽⁴⁴⁾。グラミン・バンクは信用組合に類似する組織をもち、その事業の社会的意義は確かに生活協同組合と重なるところが大きいといえる。

ムハマド・ユヌスは講演を「貧困は、平和を脅かす最大の存在である」という言葉でもって始めている。平和は軍事的関心の対象などではなく、むしろ人間の実存と深く関係する出来事であるとユヌスはいう。そのような意味で貧困は「あらゆる人間的権利が否定され、拒絶された状態を意味する事態」である。したがって、永続する平和を創造するためには、人間が正しく自尊心を持って生きていくことを可能とする道筋を見出さなければならないのである⁽⁴⁵⁾。

1974年にバングラデシュを襲った「戦慄すべき飢饉」は、貧困とは何かという「知識の世界」の議論をはるかに超えて、まさに事実としてユヌスに迫った。そして、村の人たちが「その日その日を生き抜くために」何が必要なのかを彼に考えさせた。そこから誕生したのがグラミン・バンクであった。2006年現在、グラミン・バンクはバングラデシュ国内に700万人の口座利用者をもつという。生活困窮家庭の87%に該当する人々が「小口貸付」のメンバーになっており、これを2010年までに100%にすることが希望だとユヌスはいう。「事実、路上生活の中にあつた女性たちも、今や

(42) 同上書、347頁。バングラデシュを含むアジア諸国の貧困女性の開発を論じたものとして、松井範惇・池本幸生編『アジアの開発と貧困-可能性・女性のエンパワーメントとQOL-』明石書店、2006年。なお、同書で「可能性」と呼んでいる概念は、アマルティア・センのケイパビリティ (capability) のことである。ケイパビリティ概念については本稿第3章3節で論じる。

(43) M. ユヌス/小杉尅次訳「グラミン生協とグローバル社会に生きる村の女性たち-ノーベル平和賞受賞に際して-」(上)(下)『福音と世界』新教出版社、2007年11月号・12月号。

(44) 小杉尅次「訳者注」同上論文(上)所収、27頁。

(45) 前掲、M. ユヌス/小杉尅次訳「グラミン生協とグローバル社会に生きる村の女性たち」(上)、19~21頁。

たくましい事業活動家に成長しているのです」。これは、貧困が貧困を生むという「〔社会の〕疑似遺伝的体質をどのように打破するか」という大きな課題への挑戦なのである⁽⁴⁶⁾。

貧困を撲滅するためにユヌスは実にさまざまな可能性を追求してきた。それらは近年、「社会的企業（ソーシャル・ビジネス）」という一般的名称を与えられている。社会的企業への関心の高まりは、現代社会において新しい価値を創造するに違いない。ユヌスはさらに、社会的企業の資金調達のために「社会的株式市場」の創設も提案している。これらの社会的企業と社会的株式市場をユヌスは「社会事業」という言葉で表して、「現代世界の社会と経済に関するほとんどすべての問題はこれまで説明してきた社会事業という概念の導入によって根本的解決の道が提示されていると思われる」と述べている⁽⁴⁷⁾。

人間が貧困の存在を「既存の事実」として無批判に受け入れている限り貧困は無くならない。「もし、わたしたちが、人間に対する従来の理解や固定観念を柔軟な思考でもって変えていくことが可能になるのであれば、この世界を変革することも決して不可能ではないのです。いや、むしろそこから真実に斬新な「知識の世界」が眺望でき、展開をしていかれるはずなのです。あるいは、こうした方向へと思考の世界が変えられていくのであれば、わたしたちもまた真の勇気に溢れてこの世界を変革できるのではないのでしょうか⁽⁴⁸⁾。ユヌスの「知識の世界」への期待は大きいのである。

講演の最後でユヌスは、いま人間に求められていることをこう述べている。「わたしの認識によれば、それは質的にまったく新しい環境をわたしたち自身の手で創出していくことに他なりません

。貧困に苦しみ悩む人々が、自分たちの天与の素質や才能をそこで最大限開花させることの可能な新しい環境の創造です。ひとたび彼らにそうした機会が提供されるならば、また自らの豊かな想像力を存分に発揮させることが許されるならば、貧困は即座にそこから消え去ってしまうでしょう。……わたしたちは、力を合わせ、直ちに行動を開始しましょう⁽⁴⁹⁾。

今日の人間社会における生活環境の言葉を絶する格差は、何故なのか。神が人間をこのような存在としてつくったからなのか、あるいは神をも恐れぬ人間の仕業なのか。それは神学上の問題である。しかしともかくも国連では、そこに集う人々により、21世紀に入るに際してのミレニアム目標として、「世界全体の貧困を2015年までに半減させる」という決議がなされたのである。いま世界のすべての人間が取り組むべきことはこの目標の実現に全力を挙げることにしかないのである。

(3) 『貧困のない世界を創る－ソーシャル・ビジネスと新しい資本主義－』

本書の扉にはこう書かれている。「誰ひとり貧しい人のいない世界を創りたいと望むすべての人々へ⁽⁵⁰⁾。

1974年にバングラデシュを大飢饉が襲った。飢饉の原因は確かに複雑であった。1971年の独立戦争によるインフラストラクチャーの壊滅、洪水や旱魃などの自然的災害、政府の対応の遅れ、国際支援の不足、1973年の石油危機による世界経済の混乱等。経済学者ムハマド・ユヌスにはこれらの原因を分析することよりも前にしなければならなかった。「飢饉がゆっくり進行している間、何十万人もの人が亡くなったが、世界はまる

(46) 同上論文（上）、21～25頁。

(47) 同上論文（下）、57～59頁。

(48) 同上論文（下）、61頁。

(49) 同上論文（下）、63頁。なお、このノーベル平和賞受賞記念講演の猪熊弘子訳が次節で紹介するムハマド・ユヌス／猪熊弘子訳『貧困のない世界を創る－ソ

ーシャル・ビジネスと新しい資本主義－』早川書房、2008年に入っている。

(50) ムハマド・ユヌス／猪熊弘子訳『貧困のない世界を創る－ソーシャル・ビジネスと新しい資本主義－』早川書房、2008年。

で無関心に見えた」から、すぐに自分(たち)でできることに取りかからなければならなかった。大飢饉はユヌスに、人生をかけるべき仕事を転換させた。「無用の死がバングラデシュを荒廃させているというのに、大学の教室でエレガントな経済理論や自由市場のほぼ完璧な作用といったものを教えることが、次第に難しくなってくるのがわかった。圧倒的な飢餓と貧困に直面して、私には突然、そんな理論が空虚に感じられるようになった。私は、自分の周りにいる人々が、あとほんの少しだけでも多くの希望を持って、さらなる一日を乗り越えられるよう、何かすぐにできることをしたかった」⁽⁵¹⁾。こうして始められたのがグラミン・バンクであった。

グラミン・バンクの成功についてユヌスはこう語っている。「グラミン銀行の成功が、単純に経済学的なものを超越した動機ややる気のある存在を進んで認め、支えてきたところから生まれていることに気付いてほしい。人間は、ただの労働者ではないし、ただの消費者や企業家でもない。誰もが、親であり、子どもであり、友人、隣人、市民なのである。彼らは家族について心配し、彼らが住むコミュニティの世話をし、他人からの評判や他人と自分との関係について真剣に考えている。伝統的な銀行家にとっては、こういった人間の関心事というものは存在しないに等しい。しかし、人々はグラミン銀行の成り立ちの中心にいるのである。私たちが貧しい人々に提供する融資は、単なる取引記録ではなく、それぞれに渡した一握りの紙幣でもない。それは人生を創り直すためのツールなのだ。グラミン銀行のスタッフも借り手たちも、その現実を見失うことはない」⁽⁵²⁾。

ムハマド・ユヌスは、グラミン・バンクの実践の経験に基づいて、既存の経済学を支配する理論的仮定を次のように説明し、批判する。第1に経済学はあらゆる人が自己の利益を最大にしたいという願望で純粋に動機づけられていると仮定して

いる。「その仮定が本当でないということは、現実世界の人々のことをほんの数秒考えればすぐにわかる」。第2に経済学は賃金雇用だけを雇用と仮定し、自己雇用を無視している。「しかし、現実の世界では、貧しい人々がそうやって〔自己雇用によって〕暮らしているのがいたるところで見られる」。第3に雇用は賃金雇用だとする経済学の仮定は、企業家としての能力は稀な才能だという仮定と対をなしている。「私に言わせれば、企業家としての能力は実際には普遍的なものである。ほとんど誰でも、自分のまわりでビジネスチャンスを確認できる才能を持っている」。第4に経済学に登場する人間は「労働者」だけで、男性も女性も子どもも出てこない。「物事を明確に見るために、時にはそれを単純化することも必要だと私は理解している。しかし、「単純化」が基礎を無視することを意味するならば、それは度が過ぎるというものだ」。そして、第5に経済学は開発戦略において物質的蓄積とその到達度に焦点をあてている。「この焦点を、人間そのものや彼らの自発性、そして積極性に移す必要がある」⁽⁵³⁾。

生活の改善ということには、本質的に、「個人が自身の創造的な可能性を切り開くことができる環境を含んでいなければならない」とユヌスはいっている。貧しい人々が自らの生活を改善する―「人生を創り直す」―という目標を共有するグラミン・ファミリー(企業集団)は、2006年現在、グラミン・バンクを筆頭に25を数える。06年には「グラミン・ヘルスケア・サービス」(眼科医療をはじめとするヘルスケアサービス)、「グラミン・ヘルスケア・トラスト」(グラミン・ヘルスケア・サービスのための基金)、そして「グラミン・ダノン」(栄養食品の製造・販売)が創設された⁽⁵⁴⁾。一連の起業活動の経験からユヌスが獲得した新しい企業の形態が「ソーシャル・ビジネス」である。これは、一般的な営利企業の収益の一部による社会的貢献や慈善事業への寄付に代え

(51) 同上書、89頁。

(52) 同上書、114～115頁。

(53) 同上書、102～107頁。

(54) 同上書、141頁。

て、企業体として特定の社会的目標－例えば貧困撲滅－を追求する事業を継続し得るように設計される。このソーシャル・ビジネスが実現可能であることをユヌスに確信させたのがグラミン・ダノンの創設であった。

ユヌスは、2005年10月に多国籍食品会社ダノンの最高経営責任者フランク・リブーから共同事業の提案を受けた時、その提案について半信半疑のまま、彼にソーシャル・ビジネスの構想を説明した。「社会的な目標を達成するために考えられた企業です。この会社の場合、目標はバングラデシュの村で貧しい家族の栄養を改善することにあります。ソーシャル・ビジネスの企業は、配当はまったく支払いません。会社が自己持続できる価格で製品を販売するのです。会社の所有者は、ある一定期間で、会社に費やした投資分を取り戻すことはできます。しかし、配当という形での利益は、投資家にはまったく支払われることはありません。その代わりに、利益はすべてその〔会社の中〕にとどめておくことができます。つまり融資の拡大や、新たな製品やサービスを生み出すこと、あるいは、世界にとってよりよいことをする、ということです。これは私自身の考えです。長い間考えていました。……」。ユヌスの話が終わるとリブーは立ち上がり、ユヌスに握手を求め、こういった。「やりましょう」⁽⁵⁵⁾。

企業家としての能力は稀な才能だという経済学の考え方をユヌスは批判したが、このことはソーシャル・ビジネスにも当てはまる。つまりユヌスにいわせれば、ソーシャル・ビジネスを創設することは誰にでも可能なのである。

ソーシャル・ビジネスの理念は、次のようにまとめられる。「機会を与えられれば、人間は誰でも潜在的にソーシャル・ビジネスに参加する可能性を持っていると私は考えている。ソーシャル・ビジネスを後ろから推し進める原動力は、それぞれの人間の中に内包されている。そういった力の

断片を、私たちは毎日見ているのだ。人々は世界について心配し、お互いのことを心配しあっている。人間は、できることなら仲間であるほかの人間の生活をよくしたいという本能的で自然な願望を持っている。チャンスが与えられれば、人間は貧困や病気、無知、不要な苦しみのない世界のほうに住みたいと思うだろう。だから、人々はチャリティーに何十億ドルもの金を寄付し、財団を設立し、NGOやNPOの運営を始め、数えられないくらいの時間のボランティア活動を買って出て、ときには社会的なセクターにおいて比較的給与が低い仕事に自分の生涯を注いでしまうのだ。いったんこの新しい道が広く認識され、理解されるようになれば、同じ原動力が、多くのソーシャル・ビジネスを創設するよう導くであろう」⁽⁵⁶⁾。そしてユヌスはこう付け加えている。「世界中の若い人々（特に豊かな国において）は、ソーシャル・ビジネスの概念が非常に魅力的であることに気付くだろう。多くの若者たちが今日、現在の資本主義的なシステムの中に価値ある挑戦を見いだせず、不満を溜めている。……ソーシャル・ビジネスは非常に多くの可能性のある場所から発展し、数年以内に、世界のビジネスシーンで確固たる存在となるだろうと、私は予測している」⁽⁵⁷⁾。

ユヌスは「まずは可能なきぎり突拍子もなく大きな夢を見て、次にそれを追求しよう」と呼びかけている。「今どこを旅しているかを知るために……究極的にどこに行きたいと思っているのかを深く考える」のだ。そのために、学校で生徒・学生たちは「欲しいものリスト」を書いてみよう。「好きな将来の世界を想像するこのプロセスは、私たちの教育システムから失われた主要な要素である。仕事とキャリアを求める学生にはその準備をさせるが、彼らが個人としてどのような世界を創りたいかを考えることは教えない。すべての高校や大学に、まさしくこの訓練に焦点を当てたコースを新設すべきである。学生たちはそれぞれ、

(55) 同上書、15～25頁。

(56) 同上書、78～79頁。

(57) 同上書、81頁。

欲しいものリストを準備し、なぜそれらが欲しいのか、クラスに説明するように求められる。他の学生は彼の考えを是認するか、よりよい代替手段を提示するか、あるいは彼に反対するかもしれない。そして、学生たちは議論を続ける。彼らが想像する夢の世界をどのように創り上げるのか、そのために何ができるのか、それを阻害するものは何か。そして、目標に向かうために、どのようにパートナーシップ、組織、概念、枠組み、行動計画を作ればよいのか、といったことなどだ。そのコースはおもしろく、より重要になるに違いない。それは胸躍る旅のための大切な準備になるに違いない⁽⁵⁸⁾。

そしてユヌスは、もうひとつ提案している。夢の世界を現実に近いようにするために、個人としてまず何ができるかを考え、実践するステップである。「その目標の一部を実現する小さな組織を作ることだ。私はこれを「ソーシャル・アクション・フォーラム」と呼んでいる」。ひとつのフォーラムには「ひとつの、処理しやすく、身近な問題を訴えるために三人くらいの人がいればいい。……一度、フォーラムを始めたら、今年の行動計画を定義しよう。簡単でいい。……「ソーシャル・アクション・フォーラム」を登録できるウェブサイト……では、あなたは年間のプランについて説明し、考えについて記録し、仕事のフラストレーションや興奮について言及し、これまでの進歩を示し、プロジェクトに関係する写真を飾ることもできる。……毎年の終わりにフォーラムの年次報告を提出し、新しいプランを翌年に提出すれば、あなたのフォーラムの登録は来年度の間も続けられるだろう」。フォーラムのアイデアを生むひとつの方法としてフォーラムのコンペはどうかとユヌスは語る⁽⁵⁹⁾。

人間として生きるに値する経済社会をつくるためにいま必要なのは、人間の想像力と創造力だと

いうことを、ユヌスは教えている。

第3章 希望の経済学—理論的試み：アマ ルティア・セン

(1) 人間開発と文化的自由—UNDP『人間開発報告書2004』—

国連開発計画 (UNDP) の2004年版『人間開発報告書』は「文化的自由 (cultural liberty)」を主題にしてまとめられている。

まず『人間開発報告書』で問題にしている「人間開発 (human development)」とは何かを理解しておこう。「人間開発とは、まず何よりも人々が自ら選択する生活を送ることができるようにすること、そして人々にそうした選択を行う手段と機会を与えるためのものである。近年の『人間開発報告書』では、人間開発は、経済の問題であると同時に、人権の擁護から民主主義の深化に至るまで、政治の問題であると強く主張してきた」⁽⁶⁰⁾。

本報告書で取り上げられるのは「包括的 (inclusive) で文化的に多様な社会をいかにして建設するかという課題である。これは、そうした社会の建設が、国民すべてのためになる経済成長や保健医療や教育に確実かつ重点的に取り組む、という各国の優先課題の前提条件であるからというばかりでなく、人々が十分に文化的な表現ができるということそれ自体が、重要な開発目標の1つであるからである」⁽⁶¹⁾。

本報告書の第1章「文化的自由と人間開発」は経済学者アマルティア・セン (Amartya Sen, 1933-) が書いている。センは、人間開発にとっての「文化的自由」の意味と重要性を次のように説いている。

「人間開発の文化的な側面に十分な注意を向けることが必要な理由は3つある。第1に、文化的自由は、人間の自由の重要な一面であり、人が嘗

(58) 同上書、348～352頁。

(59) 同上書、352～355頁。

(60) 国連開発計画 (UNDP)『人間開発報告書2004』日

本語版、古今書院、2004年、iii頁。

(61) 同上書、iii頁。

みたいと思う生活を営む能力、および人が自ら持つ、あるいは持つことが可能な選択肢から選ぶ機会を持ち得る能力の中核をなす。文化的自由の促進は、人間開発の中心的側面であるべきで、またそれには、社会的、政治的、経済的機会だけでは文化的自由を保障することはできないからである。

第2に、近年、文化と文明に関する議論が盛んに行われてきたが、その焦点は文化的自由よりは、文化的保守主義 (cultural conservatism) の容認、あるいは場合によってはその賞賛に置かれてきた。人間開発のアプローチは、文化の領域における人間の自由の重要性を明らかにするのに役立つ。人間開発の視点が求めるのは、伝統の継承を根拠もなく支持することを賞賛したり、不可避だといわれている文明の衝突を世界に警告したりすることではなく、(他の領域と同様) 文化の領域における自由の重要性、および、人々が享受できる文化的自由を擁護し拡大させる方法に関心を向けることなのである。重要なのは、伝統的文化の持つ意味だけではない。文化的選択と自由が広範囲に及ぼす重要性こそが重要なのである。

第3に、文化的自由は、文化の領域のみならず、社会、政治、経済の領域における成否を決定するうえで重要である。人間の生活のさまざまな側面は、相互に強く関係し合っている。中心的な経済概念の1つである貧困でさえ、文化を考慮せずに十分に理解することはできない。実際に、文化的剝奪状況と経済的貧困の密接なつながりは、ほかならぬ経済学者アダム・スミスによって指摘されており、スミスの著書は、図らずも、人間開発の妥当性 (relevance) を浮かび上がらせている⁽⁶²⁾。

何を「生活必需品」と見なすかは、地域の文化が何を求めているかということと切り離しては考

えられない—例えばイギリスでは革靴は性別を問わず生活必需品である—というのは、周知の通り、スミスの主張であった。確かに、文化を考慮せずに経済的豊かさや貧困を語ることはできない。

共同体主義論者は、個々人にとって文化とは(自らが生まれた社会のそれを)「発見」するものであって選択の余地はないと主張するが⁽⁶³⁾、センはこの共同体主義的主張を厳しく批判している。文化は「選択」するものだとする立場に立つセンの反論には舌鋒するどいものがある。すなわち、「ある特定の文化的環境に生まれることは、自由の行使ではない。それどころかまったく逆である。ある人がその文化の中で生活し続けることを選び、また、それまでに他の選択肢を検討する機会を持ちつつ、選択を行ったのであれば、文化的自由に一致する。文化的自由における中心的課題は、他の選択肢を検討する機会を十分に持ちつつ、自らが選んだ生き方をする潜在能力である。実際の選択であれ、潜在的な選択であれ、現実に選択肢がなければ、自由が規範としての重要性を持つことはまずあり得ない」⁽⁶⁴⁾。

(2) 『経済学の再生—道徳哲学への回帰—』

アマルティア・センは、経済学の規範理論的側面を重視することによって、経済学の一翼を担う厚生経済学と社会的選択理論の内容を深め充実させた。このことにより1998年にノーベル経済学賞が授与された。センが開拓した研究領域は広範囲にわたるが、それらに示されたセンの関心の根本を簡潔にいうならば、それは、経済を人間の「自由 (freedom)」すなわち人生における選択肢を増やすことに役立つものにするのだといえるだろ

(62) 同上書、18～19頁。

(63) センがここで挙げている共同体主義の論者は、マイケル・サンデル (Michael J. Sandel, 1953-) である。M. サンデル/菊池理夫訳『リベラリズムと正義の境界』勁草書房、2009年。

(64) 前掲、国連開発計画『人間開発報告書2004』23頁。

なお、共同体主義に理解を示しつつもそれを超えようとする議論を整理したものとして、松野尾裕「地域の可能性と限界—規範理論的研究の論点整理—」愛媛大学プロジェクトチーム編『えひめ知の創造』愛媛新聞社、2007年所収。

う。センの経済学は、人間は何よりも「自由」を求める存在であるという人間観を前提においている。ノーベル経済学賞の受賞理由にはセンが「経済学の倫理的側面」を復権させたことが挙げられているが、それは、「自由」によって経済社会に倫理性を回復させるという理論上の戦略によるものであった⁽⁶⁵⁾。以下、センの経済学の特徴を理解するために、その著書『経済学の再生－道徳哲学への回帰－』からの抜き書きを挙げる。

第1章 経済行為と道徳感情

○経済学には2つの起源がある。すなわち、①倫理学と結び付いた伝統と、②工学的アプローチ。「私は、経済学に対する非倫理的なアプローチが不毛であると言っているのではない。私が言いたいのは、人間の行動と判断を形成する倫理的な考察により大きな関心を払えば、経済学はさらに大きな実りを生むことができる、ということである。」⁽⁶⁶⁾

○「合理的行動」という仮定は、現代経済学で大きな役割を果たしている。……すなわち、①実際の行動と合理的行動を同一とみなし、②合理的行動の本質を極めて狭義に特定する、ということである」。ここでいう合理的行動とは、①選択間の内部的整合性と、②自己利益の最大化とである。確かに自己利益の最大化は経済行動の決定において考慮すべき重要な事柄であるにちがいない。「多くの決定において自己利益が非常に大きな役割を果たさないとしたら異常であり、現実に自己利益が私たちの決定において大きな役割を果たさなければ、正常な経済取引は成り立たなくなる。……真の問題は、複数の動機が存在するのにか否か、すなわち自己利益「だけ」が人間を動かしているのか否かである。」⁽⁶⁷⁾

第2章 経済的判断と道徳哲学

○「我々は、目標、責任、価値等を形成する人間の能力を認め、尊重しているので、行為主体の面から人を見ることができ、豊かな生〔＝富裕〕の面からもみることができ、これもまた重要なことである。このような複眼的見方は、人の行為主体は豊かな生に全面的に連動させなければならないとする利己的動機だけに基づくモデルを消滅させる。しかし、一度その利己的動機という拘束がなくなれば、人の行為主体はその人自身の豊かな生だけでは一少なくとも十分には一説明できないという考えと容易に結び付くという当たり前の事実が分かるようになる。」すなわち、①豊かな生だけに価値があるのではない、しかも、②効用は豊かな生を適切に表さない⁽⁶⁸⁾。

○「個人の持つ（他者に対する）優位性がその人の成果を見れば最もよく分かるかどうかに関しては、別の一ある意味ではもっと基本的な一疑問がある。この問題は、豊かな生と行為主体の両面を評価する場合に発生する。優位性は、人がどの程度自由であるかによって説明されるのであって、自由のもとで人が一豊かな生、あるいは、行為主体の面で一達成する成果で（少なくとも、全面的に）説明されるのではない、と言える。こう考えると、我々の注意は権利や自由、実際の機会に向かうだろう。」⁽⁶⁹⁾

第3章 自由と結果

○「自由という視点は、「豊かな生の側面」にも「行為主体の側面」にも適用できるので、人間に関する適切な情報を、「豊かな生の達成」、「豊かな生を求める自由」、「行為主体性の達成」、「行為主体の自由」という4つに分類することができる。」⁽⁷⁰⁾「ここで強調したいことは、価値がある

(65) センの厚生経済学および社会的選択理論に関する解説書として、鈴木興太郎・後藤玲子『アマルティア・セン－経済学と倫理学－』改装新版、実教出版、2002年。また、センの開発経済学に関する解説書として、絵所秀紀・山崎幸治編『アマルティア・センの世界－経済学と開発研究の架橋－』晃洋書房、2004年。

(66) A. セン／徳永澄憲・松本保美・青山治城訳『経済

学の再生－道徳哲学への回帰－』麗澤大学出版会、2002年、26～27頁。

(67) 同上書、38～39頁。

(68) 同上書、68～69頁。

(69) 同上書、75頁。

(70) 同上書、105頁。

ものとは何かという問題に対して、最初から一元的な考え方が必要であるという立場をとらないということである。」⁽⁷¹⁾

○「重要な点は道徳的権利と自由の観念から明らかにされる。……権利や自由を適切に定式化すれば、経済学で標準的に用いられる結果主義的推論が実際に使えるようになるかどうかは議論のあるところである。」⁽⁷²⁾

○「経済学では通常、人は自分の効用関数を最大化しようとしているとみなし、しかもそれはその人の消費のみに依存し、その人の選択すべてを決定するとみなしている。この「自己利益に基づく行動」の重層的な構造は一本質的に独立した3つの明らかな特徴を持っている。〔すなわち、自己中心的な厚生、自己厚生の目標、自己目標の選択。〕……厚生経済学的考察を重視することは、人々にこの3つの要求を否定する効果を持つことになるだろう。倫理的考慮は、人は自分の厚生以外の目的を最大化することができ、また、その人の個人的厚生はその人自身の消費よりも広い基盤に基づくようになるかもしれない。」⁽⁷³⁾

(3) ケイパビリティ・アプローチ

アマルティア・センの提起したケイパビリティ (capability, 潜在能力)・アプローチは、厚生経済学の理論のみならず、社会保障や地域開発などに関わる公共政策論や経済開発論にも画期的な革新をもたらした⁽⁷⁴⁾。

センは、人の生活水準を測る物差しとして財やサービスの保有量を用いることは不適切であると、それに替えて、財やサービスを用いて人がどのような状態 (being) や行動 (doing) をとることが出来るかというファンクショニング

(functioning) を物差しとすべきだと主張した。そして、それらのファンクショニングを実現する「自由」をケイパビリティと呼んだ⁽⁷⁵⁾。それは、財やサービスを「良き生 (well-being)」 (=福祉) に変換 (ファンクショニング) する能力であるといえる。

ケイパビリティは、経済活動に役立つ人的能力ということを含むが、むしろ重要なのは、人が自らの生活水準を改善し得る能力という視点から人の生きる力を見ようとする概念だということである。また、自由に着目するケイパビリティ・アプローチにおいては、自分自身の富裕の向上だけのために生きる自由だけでなく、自分が考える社会的目標や価値を達成するために直接的には自分自身の富裕の向上に結び付かない行動をとる自由にまで議論を拡張させることが出来るのである⁽⁷⁶⁾。

センは、「良き生」の実現に必要な財やサービスの種類は当該社会の歴史的・文化的条件、あるいは経済的発展の程度によって、社会の間で異なるだろうが、しかし、どのような社会に生きようとも必要な基礎的なケイパビリティには一定の水準が求められるのであり、それらは何らかの形—例えば「十分な栄養を得る」「基礎的な教育を受ける」等—でもって保障されなければならないと考えている。貧困とは基礎的なケイパビリティが与えられていない状況 (「絶対的剝奪」) のことである。従来、貧困を財やサービスの保有量で測っていたために、貧困であるか否かが相対的なものだとされてしまうことになった。しかしながら、ケイパビリティ・アプローチに従えば、例えば飢餓とは、食料という財やそれへアクセスするためのサービスが不足している状態なのではなく、食料とそれへのアクセスを用いて「十分な栄養を得

(71) 同上書、108頁。

(72) 同上書、118頁。

(73) 同上書、129～131頁。

(74) A. セン／鈴木興太郎訳『福祉の経済学—財と潜在能力—』岩波書店、1988年、同／池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳『不平等の再検討—潜在能力と自由—』岩波書店、1999年。松野尾裕『The Capability Approach

—人間への励ましとしての経済の原理を求めて—』『地域創成研究年報』第2号、愛媛大学地域創成研究センター、2007年を参照。

(75) 前掲、A. セン／鈴木興太郎訳『福祉の経済学』21～26頁。

(76) 前掲、A. セン／池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳『不平等の再検討』85～86頁。

る」ための基礎的ケイパビリティが剥奪された状況と言い替えられなければならない。飢餓を避けることができるかどうかは、食料摂取の能力に差異をもたらす要因すなわち例えば、過去の食料摂取の結果としての健康状態の在り方や保健・衛生状態の在り方、さらにまたジェンダー格差などによっても違いが出てくるのである⁽⁷⁷⁾。

ケイパビリティ・アプローチによって、社会保障や地域開発を、所得の観点からだけでなく、例えば栄養・健康を得られる、適切な教育を受ける機会を得られる、就職や仕事において社会的に差別的扱いを受けないといった多様な観点から、しかも行為主体-これをセンはエージェンシー (agency) と呼ぶ-としての個人の自由という観点から分析することが可能となるのである⁽⁷⁸⁾。

(4) M. C. ヌスバウム『女性と人間開発-潜在能力アプローチ-』

アマルティア・センが、富裕 (riches) や効用 (utility) を用いて「良き生 (well-being)」を捉えることの不十分さ (捉えられないというのではない) を述べ、それらの限界を超えるために提出したのが「ケイパビリティ (capability)」の概念である。アリストテレス哲学の研究から出発したマーサ・クレイヴン・ヌスバウム (Martha Craven Nussbaum, 1947-) は、現代社会にその哲学的考察の対象を求めるなかで、センのケイパビリティ概念に着目した⁽⁷⁹⁾。本書は、インドで生活する3人の女性の生き方を注意深く観察することを通して、「良き生」を実現させる (ファンクショニングの) ためのケイパビリティの内容-それをセンは必ずしも明示しようとししないのだが-を、ひとまとまりのリストとして具体的に示したところ

に特色がある。その意味で本書はセンの理論の応用篇であり、それは、アリストテレスが追究した「徳」-共同体のなかで身に付けるべき人間の能力-を現代社会にふさわしく描いたものだといってもよいだろう。

3人の女性の生き方を詳細に辿った考察が本書の魅力なのであるが、ここではそれらをすべて割愛し、ヌスバウムが示した基礎的ケイパビリティ-ヌスバウムはそれを「人間の中心的な機能的ケイパビリティ」と呼んでいる-のリストを掲げるにとどめたい。リストは以下の10項目から成る。

「人間の中心的な機能的ケイパビリティ (Central Human Functional Capabilities)」

1. 生命 (Life) 正常な長さの人生を最後まで全うできること。人生が生きるに値しなくなる前に早死にしないこと。

2. 身体的健康 (Bodily Health) 健康であること (リプロダクティブ・ヘルスを含む)。適切な栄養を摂取できていること。適切な住居に住めること。

3. 身体的保全 (Bodily Integrity) 自由に移動できること。主権者として扱われる身体的境界を持つこと。つまり性的暴力、子どもに対する性的虐待、家庭内暴力を含む暴力の恐れがないこと。性的満足の機会および生殖に関する事項の選択の機会を持つこと。

4. 感覚・想像力・思考 (Senses, Imagination, and Thought) 感覚を使えること。想像し、考え、そして判断が下せること。読み書きや基礎的な数学的科学的訓練を含む (もちろん、これだけに限定されるわけではないが) 適切な教育によって養われた「真に人間的な」方法でこれらのことができること。自己の選択や宗教・文学・音楽な

(77) 同上書、163~187、189~207頁。ただしセンは、ケイパビリティの内容については幾つかの例示をするだけで、具体的な内容を積極的に示したり、それらの優先順位を示そうとはしない。本章5節を参照。それは、1節で述べたように、センの「文化的自由」の立場によるものであると理解することができる。

(78) A. セン/石塚雅彦訳『自由と経済開発』日本経済

新聞社、2000年。国連開発計画の『人間開発報告書』はケイパビリティ・アプローチにもとづいて書かれている。

(79) M. C. ヌスバウム/池本幸生・田口さつき・坪井ひろみ訳『女性と人間開発-潜在能力アプローチ-』岩波書店、2005年、xiv頁。

どの自己表現の作品や活動を行うに際して想像力と思考力を働かせること。政治や芸術の分野での表現の自由と信仰の自由の保障により護られた形で想像力を用いることができること。自分自身のやり方で人生の究極の意味を追求できること。楽しい経験をし不必要な痛みを避けられること。

5. 感情 (Emotions) 自分自身の周りの物や人に対して愛情を持てること。私たちを愛し世話してくれる人々を愛せること。そのような人がいなくなることを嘆くことができること。一般に、愛せること、嘆けること、切望や感謝や正当な怒りを経験できること。極度の恐怖や不安によって、あるいは虐待や無視がトラウマとなって人の感情的発達が妨げられることがないこと (このケイパビリティを擁護することは、その発達にとって決定的に重要である人と人との様々な交わりを擁護することを意味する)。

6. 実践理性 (Practical Reason) 良き生活の構想を形作り、人生計画について批判的に熟考することができること (これは、良心の自由に対する擁護を伴う)。

7. 連帯 (Affiliation)

A. 他の人々と一緒に、そしてそれらの人々のために生きることができること。他の人々を受け入れ、関心を示すことができること。様々な形の社会的な交わりに参加できること。他の人の立場を想像でき、その立場に同情できること。正義と友情の双方に対するケイパビリティを持てること (このケイパビリティを擁護することは、様々な形の協力関係を形成し育てていく制度を擁護することであり、集会と政治的発言の自由を擁護することを意味する)。

B. 自尊心を持ち屈辱を受けることのない社会的基盤を持つこと。他の人々と等しい価値を持つ尊厳ある存在として扱われること。このことは、人種、性別、性的傾向、宗教、カースト、民族、

あるいは出身国に基づく差別から護られることを最低限含意する。労働については、人間らしく働くことができること、実践理性を行使し、他の労働者と相互に認め合う意味のある関係を結ぶことができること。

8. 自然との共生 (Other Species) 動物、植物、自然界に関心を持ち、それらと関わって生きること。

9. 遊び (Play) 笑い、遊び、レクリエーション活動を楽しめること。

10. 環境のコントロール (Control over One's Environment)

A. 政治的 (Political) 自分の生活を左右する政治的選択に効果的に参加できること。政治的参加の権利を持つこと。言論と結社の自由が護られること。

B. 物質的 (Material) 形式的のみならず真の機会という意味でも、(土地と動産の双方の) 資産を持つこと。他の人々と対等の財産権を持つこと。他者と同じ基礎に立って、雇用を求める権利を持つこと。不当な搜索や押収から自由であること。】⁽⁸⁰⁾

(5) ケイパビリティ・アプローチの「不完全性」について

アマルティア・センの経済学におけるケイパビリティ・アプローチ (Capabilities Approach, 潜在能力アプローチ) が、アリストテレス派を自認するマーサ・C. ヌスバウムの議論と共鳴し合う部分をもつことは、両者共に認めているところである。しかし、両者の間に「実質的な違いがある」こともセンは明示している。すなわち、センは、論文「潜在能力と福祉」(1993年)において⁽⁸¹⁾、次のように論じている。

アリストテレスに従うヌスバウムは、「人間として善く生きることを実際に構成する機能〔的ケ

(80) 同上書, 92~95頁。

(81) A. セン「潜在能力と福祉」A. セン・M. C. ヌスバウム編/竹友安彦監修・水谷めぐみ訳『クオリティ

ー・オブ・ライフー豊かさの本質とはー』里文出版, 2006年所収。

イパビリティ] (少なくともある程度の一般性を持つもの) のリストは一つしかない」と考えている。そこからヌスバウムは、「センは、功利主義者による福祉の解釈を今まで以上に徹底的に批判する必要があるように思える。そのためには人間の機能〔的イパビリティ〕についての客観的な規範解釈を提示し、人間として善く生きることへの貢献度によって機能〔的イパビリティ〕を査定するための客観的な評価方法を記述すべきである」という主張へ向かうことになるのである⁽⁸²⁾。

イパビリティは、財やサービスを「良き生」へ変換-ファンクショニング-する力である。「良き生」のために必要な財やサービスは社会によって様々に異なるにしても、イパビリティ自体はそれほど多様ではないかもしれない。基礎的イパビリティ-ヌスバウムがいう「中心的な機能的イパビリティ」-についていえば、なおさらそうであるかもしれない。確かにそのことをセン自身も認めている。そのうえで、センは次のように述べている。

「潜在能力アプローチの不完全性を取り除くためには、そのような〔ヌスバウムの〕系統だったやり方が必要であることを認める。そのような方法をとる人に対して異論を唱えるつもりはない。しかし、それが私がとるべき唯一の方法だと言い切ることができないのには理由がある。まず一つは、このような(人の善い生活のための機能〔的イパビリティ〕のリストは一つしかないという)見方でとらえられた人間の本质は、あまりにも細かく特定されてしまうのではないかという懸念である。……しかし私が妥協をしたくない最も重要な理由は、私が提示する潜在能力アプローチにはそのようなやり方は必要ないし、他にも妥当とみなされる方法を考慮に入れることができるように、潜在能力アプローチには意図的に不完全性を残してあるということである」⁽⁸³⁾。

センは、「人間の中心的な機能的イパビリティ」のリストに何を挙げるか、そしてそれらをどのような方法でもって評価するかということについての議論を否定しているわけではない。事実、センはヌスバウムのやり方に「異論を唱えるつもりはない」と述べている。そうではなく、ヌスバウムのようなやり方でイパビリティの内容について結論がでるまではイパビリティ・アプローチの有効性は確立されないといわれるのであれば、それは承服できない、とセンはいうのである。なぜならば、「〔イパビリティのリストに関する〕評価行為をどのように遂行するかという合意があらかじめできていなくても、潜在能力アプローチの有効性に関する合意……を得ることはできるという認識が、根本にあるからである」⁽⁸⁴⁾。

センは、自らのイパビリティ・アプローチにおいて、「効用」(功利主義者)も「基本財」(ジョン・ロールズ)も「資源」(ドゥウォーキン)も排除はしない。それらは「潜在能力に与えるインパクトという意味合いにおいてのみ重視する」。「価値の相対的なウェイトを決定するたった一つのメカニズムに到達するまで、がむしゃらに議論を進めたり、不完全性の諸側面を次々と取り上げて、価値の形而上学についてたった一つの解釈を導こうとすることは誤りだと言うことができる。……たとえ根本的な問いの答えに幅があったとしても、そのようなアプローチを用いることの概括的な理論的根拠は否定されない」⁽⁸⁵⁾。この主張は、人間開発における「文化的自由」の重要性を説くことと深く関係しているのである。

センは、別の論文のなかで、次のように述べている。「アリストテレスも『ニコマコス倫理学』で述べているように、私たちが「ものごとの隅々にまで明確さをもとめるのは、その問題の本質が許すかぎりにおいて」でしかない」⁽⁸⁶⁾と。

(82) 同上書、80頁。

(83) 同上書、80～81頁。

(84) 同上書、82頁。

(85) 同上書、83頁。

(86) A. セン/東条えりか訳『人間の安全保障』集英社新書、2006年、160頁。

付論 「人間の安全保障」－基礎教育と人権－
 アマルティア・センは、世界の平和にとって最も必要なことは（軍事力による安全保障ではなく）、人間の生存と生活を守り維持することだという考え方を提唱し、それを「人間の安全保障」と名付けた⁽⁸⁷⁾。

センのいうところによれば、人間の安全を脅かすものを減らすためにいま最も必要なことは基礎教育の普及である。「人間の安全保障」にとっての第1の課題は基礎教育において他にない、というのがセンの確信である。「最も基本的な問題は、識字力や計算能力がないこと自体が一種の不安であるという、根本的な事実とかかわっています。読み書きや計算、あるいは意思伝達ができないことは、とてつもない困窮状況です。不安な状況の最たるものは、生きるのに必要なものが確実に欠乏しているのに、その運命を回避する機会がないことです。学校教育を充実させることが何よりも直接的に役立つのは、こうした根本的な欠乏状態をじかに改善できるからなのです」⁽⁸⁸⁾。

センは1998年にノーベル経済学賞受賞の賞金を使って、インドとバングラデシュに基礎教育を普及し社会的な男女平等を達成することを目的とした「プラティチ財団」をつくった。基礎教育の果たすべき役割は「世界の本質を、その多様性と豊かさを含めて認識することであり、自由と論理的な思考および友情の大切さを理解すること」⁽⁸⁹⁾である。それによって、収入の多い仕事に就くことも、法的権利の理解も、政治的な発言も可能になり、女性の自己決定能力の向上も見えてくるに違いない。

「人間の安全保障」にとっての第2の課題は人権である。「世界中の人すべてが、国籍やその国

の法律とは関係なくもっていて、誰もが尊重しなければならない基本的な権利、それが人権です」⁽⁹⁰⁾。センは人権を「法的な主張」ではなく、「倫理的な要求」と見なすべきだと論じている。倫理的な要求は当然新しい法律を生み出す基礎となり得るが、しかし人権を推進し実践する方法と手段は「立法」だけに限られるわけではない。例えば1948年に国連が主唱した世界人権宣言は、人々に人権を認知させるうえで大きな効果があったし、1986年の「発展の権利に関する宣言」もそうである。また、ヒューマン・ライツ・ウォッチやアムネスティ・インターナショナルなどのNGOによる人権監視の「運動」は、人権を世界に浸透させるのに大いに役立っているのである⁽⁹¹⁾。

経済的・社会的権利（例えば、飢えない権利、基礎教育を受ける権利、医療を受ける権利など）を人権に含めることに対する否定的見解が、その制度化の困難さ、あるいはまた全ての人にその権利を実現することの不可能さを理由に、示されることがある。しかし、そうだからといって、経済的・社会的権利を人権に含めることへ向けての建設的な活動や、最終的には世界のすべての人に実現することの必要性を訴えることが無意味なわけではないはずである⁽⁹²⁾。

人権は「文化の壁」に阻まれるとする議論に対してセンはこう述べている。「孤立した社会のなかでは、完全に正常で良識あるものだと思われている慣習でも、幅広い根拠にもとづいて、あまり制約を受けないかたちで検証されると、生き残らないかもしれません」。だから、制限を受けない情報にもとづく公開の精査が必要なのだ、と⁽⁹³⁾。

(87) アマルティア・セン/東郷えりか訳『人間の安全保障』集英社新書、2006年。「人間の安全保障」という考え方は、2000年9月の国連ミレニアム・サミットにおいて日本の提案によって設立された人間の安全保障委員会の活動によって広く知られるようになった。緒方貞子とアマルティア・センが同委員会の共同議長を務めた。人間の安全保障委員会『安全保障の今日的課

題－人間の安全保障委員会報告書－』朝日新聞社、2003年を参照。

(88) 同上書、10頁。

(89) 同上書、19頁。

(90) 同上書、40頁。

(91) 同上書、138、145～146頁。

(92) 同上書、167～169頁。

第4章 希望の経済学—社会科学と神学 と：賀川豊彦

「私は、此際経済学の根本的改造を叫ぶものである。それは『人間に帰れ』と云ふ叫びである」
—『賀川豊彦全集』第9巻、234頁⁽⁹⁴⁾

(1) 主観 = 意識経済学

賀川豊彦 (1888-1960) は、1909 (明治42) 年12月以来、神戸のスラム—当時「貧民窟」と呼ばれた—に入ってキリスト教の伝道活動と共に貧窮民への支援活動を続けた。そして、1914 (大正3) 年にアメリカ合衆国のプリンストン神学校およびプリンストン大学へ入学する機会を得て、同年8月に日本を発ち、2年半にわたるアメリカ滞在を終えて帰国したのが1917 (大正6) 年5月のことであった。

この間の世界および日本の情勢について触れておくと、1914年に第一次世界大戦が勃発し、アメリカ合衆国では労働運動が盛り上がり、1916年8月のニューヨークにおける大規模な労働者のデモストレーションを賀川は目の当たりにした。日本では、東京帝国大学の政治学教授であった吉野作造が「民本主義」—民主主義と同義—を唱え、「大正デモクラシー」の時代を迎えていた。そして、1917年にはロシアで社会主義革命が起り、同年の十月革命でソビエト政権が樹立された。賀川は帰国すると再び神戸のスラムに戻って貧しい人たちの生活改善に力を尽くしたが、それと共に1918年秋から1921年まで関西地域の労働運動にも積極的に協力し、労働争議ではその解決のために先頭に立って活躍した。

賀川豊彦が経済社会に多大な関心を抱き、経済学に関する著作を執筆したのは、こうした状況の

なかにおいてである。それが『主観経済の原理』 (1920年) という本にまとめられ、刊行された。同書の序のなかで賀川は次のように述べている。

「私はこの主観経済の体系を以て、労働者の人格を資本主義の唯物的圧制より回復したいと思つて居るものであります。私には学説と実行とが離れなければならぬ学説を立てたく無いと云ふ欲望から、人間そのものの経済は人間そのものの外には何ものも無いと云ふ結論を下して居るのであります。それで私の経済学は人間経済学と云ふても差支へは無いのであります。私にとつては、倉庫論も、銀行論も、貨幣論も、財政論も要するに人間経済の附録であります。それで、私はその凡ての物貨経済学の究極する所を掴まんと努力したのがこの主観経済学であります。……私は自身工場を経営してみました。私の一族と友人がやつて居る資本主義的経営法即ち金儲けと云ふものを見ました。私は労働運動をしてみました。また十年間貧民窟に住んでみました。そして私の経済学が誤つて居らぬことを確信して居ります。……私の学問は人間の解放の為めであります。それで学問になつて居らぬと云ふ人があればその批評も受けませう。然し私は議論するだけの為めに此書を読んで戴きたくはありませぬ。生きんが為めに—そうです、今日まで捨てられて居た、人間価値と、宗教価値と、芸術価値と、そうして下等だと考へられて居た経済価値の総和を以つて生きた経済学を組織する時にそれはどんなものが出来るか、それを頭にをいて読んで戴きたいのであります」⁽⁹⁵⁾。

賀川は、「人間そのものの経済は人間そのものの外には何ものも無い」、「人間価値」と「宗教価値」と「芸術価値」と「経済価値」との総和をもって「生きた経済学」をつくらう、と呼びかけている⁽⁹⁶⁾。

(93) 同上書、177～178頁。センの「人間の安全保障」論については、本書の他に、A. セン/加藤幹雄訳・山脇直司解題『グローバル化と人間の安全保障』日本経団連出版、2009年。

(94) 以下、本章は、松野尾裕「賀川豊彦の経済観と協同

組合構想」『地域創成研究年報』第3号、愛媛大学地域創成研究センター、2008年所収、同「賀川豊彦における差別と連帯—愛と協同による経済社会へ向かうために—」同第4号、2009年所収を利用しているため、これら二論文と重複する記述がある。

賀川豊彦が自らの経済学をある程度まとまった形で初めて述べたのは、この著書に先立って書かれた論文「主観経済学の組織」においてである。これはアメリカから「帰朝した直後に」書かれたようだ。そこに「規範科学の経済学」という言葉が出ており、これが自分の経済学だと述べている。「需要と供給は常に主観的変異作用で支配されて居る。食欲、性欲、自己保有欲等さへも決して決定的なものではない。宗教上の断食、禁欲、犠牲は普通経済価値と考へられて居るものと全く反対の方向を取つて居る。それで、今迄の経済学では、この宗教的欲望を経済学の対象として取扱つて居らぬ。それは精神的のこと、これは肉的事として分裂させた二重生活を仮定して考へて居る。然し純正経済学はいつまでもそんな分裂的にのみ凡てのものを考へて居ることは出来ない。……私は云ふ、『主観の自覚が浅ければ浅い程、その経済組織は生命と価値の浪費に終つて居る』と」⁽⁹⁷⁾。賀川によれば、「生命と創造に経済的基礎を据ゑねばならない」のである。

この論文を大きく拡充したのが『主観経済の原理』である。ここでも賀川は「規範科学」としての経済学を強調している。すなわち、「人間が成長する如く経済学は心理的に成長する。そして経済学が、生理的必然をのみ取扱ふものであれば、一種の記載科学としてのみ存在し得るが、人間生活が、生理的必然より切り抜けて……宗教的に、道徳的に、芸術的に目醒めて来て、その自由意志を行使する様になると人間の経済生活は倫理生活の一部分に巻き込れて了ふから、経済学も記載科

学を離れて、規範科学の境域に飛び込んで来る。……人類の社会生活から云うてもさうであるが、一個の人間としても同様なことが云へる」⁽⁹⁸⁾。

賀川の「主観経済学」は、マルクスの唯物史観（史的唯物論）を批判的に理解するなかから生まれた。彼は『資本論』を英訳版で読んだ。賀川は、経済学へのマルクスの貢献を、第1に歴史の根底には経済史があること、第2に経済学は発展的に説かなければならないことを教えたことだという。そして「経済学は生活史だと指摘し……初めて、思想をのみ切り放して考へて居た危険より、一種の生活史より見た統括された思想研究が可能になつたことは否むことの出来ないマルクスの勝利である」と、マルクスの経済学の意義を擷んだ⁽⁹⁹⁾。

しかし、賀川にいわせれば、「生理的必然の経済生活と心理的創造の形而上生活……が共に生命と云ふ『成長』の範疇を有する意志の中に閉じ込められているだけに、経済生活と形而上生活とは決して二つのものでは無く、一元的に相交渉するものである。それで、経済的生産の形式云々とマルクスが云ふものも、実際はそれが生命の成長と云ふ一規範の中に、或決定的方向を与へられて居ることは拒む可らざる事実である。つまり歴史はマルクスが経済的生産過程に支配せらるると云ふも、それは相対的の云ひ分で有つて、絶対的に云へば歴史は矢張り、生命意志の成長の方向を指示したものにしか過ぎない。そして生命なるものが成長して、人間の自意識とまで進化する場合には、その宇宙とその人間社会の歴史が盲目的のものでないことは云ふまでもなく、反つて超越目的

(95) 賀川豊彦『主観経済の原理』『賀川豊彦全集』（以下『全集』と略記）第9巻、キリスト新聞社、1964年所収、177～178頁。なお、『主観経済の原理』（1920年）は当初全3巻になる著作の構想の第1巻として刊行されたものである。しかし続く予定であった2冊は刊行されずに終わった。私は、残された2冊は『産業組合の本質とその進路』（1940年）と『宇宙の目的』（1958年）によって実現されたのではないかと考えている。

(96) 賀川豊彦の経済社会観の形成にラスキンの芸術論の影響があったことは、賀川自身が述べている。『主観

経済の原理』177頁。賀川はラスキンの芸術論の主宰『ヴェニス石』（1851～1853年）を翻訳している。J.ラスキン／賀川豊彦訳『ヴェニス石』全2巻、春秋社、1931、1932年。

(97) 賀川豊彦「主観経済学の組織」同『精神運動と社会運動』1919年所収、『全集』第8巻、1962年所収、387～388頁。

(98) 前掲、賀川豊彦『主観経済の原理』『全集』第9巻所収、180頁。

(99) 同上書、200頁。

とは云はなくとも、人類の心理的自意識を通じての内在目的の範疇を持つて進行することは認めざるを得ないであろう。さうすると、経済的生産の形式なるものも、有目的の生活意志に指導せられたるものとなつて、エンゲルスが云ふ如く、『盲目的偶然の支配する経済的必然を基礎とするもの』でなくなるのである。「経済史は唯物史ではない。……主観の欲求と自由意志が加はつて、初めて経済史が成立する。……経済史は生命史で有つて、無生物史とは異なる。……また経済史は、生命史である許りでなく、人間の主観史である」と賀川は説いている⁽¹⁰⁰⁾。

賀川はいう。「資本主義の誤謬の起源は拝金宗〔貨幣-商品-貨幣〕の心理〕からである。金(かね)に各種の心理的の満足を獲得すべき条件を社会的に付与したものであるから、ここから今日の様な大きな間違いが起こる様になつたのだ。マルクスはその拝金宗の誤謬から説き始めて、労働崇拜を中心として資本論の第一巻を組み立てたから、その続きは当然その誤謬から脱却すべき方法を明示すべき筈であるものを彼はそうはせず、資本主義の誤謬を指摘するに止つたのである。そこで新しき経済学の果たすべき任務は……如何にして今日の経済組織を破壊して新しきものを樹立し得るかと云ふことを教へることである。マルクスはそれを社会主義と云ふ経済学の組織を帯び無い政策を持つて行つたが、私はそれを経済学の範囲内で論じたいのである。……『どれだけ儲けると善いか』と云ふ経済学や『どんなに儲けるか?』と云ふ経済学より、『どんなにして生きるか?』『どうすれば面白く労働が出来るか』と云ふ経済学に移らねばならぬのである。……この新しい科学に移らなければ、我等はただ銀行で利子を運算するだけの為めに経済学を学ぶには余りに人生は尊過ぎるのである」⁽¹⁰¹⁾。

賀川は1940年に、自らの「主観経済の原理」の実践論として協同組合を体系的に論じた著書『産

業組合の本質とその進路』を公刊した。そこでは主観経済は「意識経済」と言い換えられているが、その意味は同じである。

(2) 協同組合運動

賀川豊彦が自らの経済社会観を「主観経済」という言葉で述べたのが1920(大正9)年のことである。当時賀川は「救貧から防貧へ」という発想のもとに労働運動に力を注いでいたが、彼の考えていた非暴力の運動路線は暴力的革命までも志向する急進的勢力によって強く批判されることになり、彼は1922年頃には労働運動の第一線から退くこととなった。そして労働運動に替わって賀川の関心を惹いたのが農民(小作農)運動と協同組合(Genossenschaft)運動であった。

農民運動の方は賀川が信頼を寄せていた杉山元治郎(1885-1964)が主に担い、賀川は協同組合運動に力を入れることになった。賀川はすでに1920年8月に大阪に有限責任購買組合共益社を、同年10月に有限責任神戸購買組合をつくって消費組合(=消費生活協同組合)の実践を始めていたが、昭和に入り、「家庭と消費組合」(1927年)や「社会構成と消費組合」(同年)という生活協同組合を啓発する文章を書き、さらに医療組合(=医療生活協同組合)の構想を示す大きな論文を書き始めた。

そして賀川は自らの協同組合論を体系的に述べた著書『産業組合の本質とその進路』(1940年)を公刊した。それは経済活動全般に対して戦時体制下の国家による統制が進むなかで、現実には消費組合が当局から解散を命じられるという時であった。同書の序において、賀川は次のように述べている。「階級意識は意識経済に目覚めんとする一つの兆である。この意識的目覚めが、全民族に及び、全人類の自覚となった時、経済ははじめて全意識的になり、意識経済学が社会全体の計画的統制経済に乗り出す」。そして「社会成員の一つ

(100) 同上書、201~202頁。

(101) 同上書、235~236頁。

一つが、この全体意識に目覚めて、搾取を離れた互助友愛の経済組織を結成せんとする運動が、協同組合の組織である⁽¹⁰²⁾。しかしながら、賀川の見るところによれば、日本の明治以来の「産業組合」-協同組合のこと-はだめである。どうだめなのかといえ、[日本の産業組合は今日まで……倫理運動の自覚も、意識経済の根本認識も持たずして発展して来た。そのために組合員数だけは増加したけれども、組合意識においてはまことに欠けたものがある。私は産業組合運動を始めてから満二十三年、悪戦苦闘ここに産業組合哲学の本質を苦き経験によって学んだやうに思う]⁽¹⁰³⁾。

賀川豊彦が描く経済社会進歩の図式は、唯物経済（無意識的・半意識的生活）から唯心経済（意識的生活）＝「人間経済」へ、ということである。

「要するに、唯物史観が「凡ての文化は、その時代の唯物的生産の形式によって、主として決定せられる」といふに対し、私は、「凡ての文化は、その時代の経済活動の意識的発展と、その運用が、社会的表現をとる形式にしたがって、主として決定せられる」と主張するものである。「結局我々は、意識を開発する唯心的経済史観を基礎にしなければ、理想社会を建設することは困難である」と賀川はいう⁽¹⁰⁴⁾。そして賀川は、イギリスのロッチデールで誕生した消費組合（1844年、ロッチデール公正開拓者組合設立）とドイツのライプハイゼン（Friedrich Wilhelm Raiffeisen, 1818-1888）による信用組合（1869年、アンハウゼン貸付組合設立）の運動を高く評価した。

日本の協同組合には「協同意識が足りない」と

賀川はいう。「吾々は徹底的に、今日の制度を替へて、上も、下も、おしなべて全意識的に覚醒するやうな時代を作らなければならない。その意識の覚醒が、日本人としても、国家としても、それは世界全人類に対する、幸福を意識するものである。「産業組合人達は自分だけ儲ければよいといふやうな、そんな貪欲で産業組合を作るならば、そんなものは発展しない。精神修養は精神修養で金儲けは金儲けだといふ考へで協同組合を作るならば、これは協同組合ではない。協同組合は儲けんが為めに作るのではない。即ち、日本の窮状を救ふ為め、都市、農村の連絡を公正なる価格によって、うまく、資本を集積せず、全日本を改良する、その為めに、この運動をするのであるから、精神主義の組織的経済的な見地、即ち我が理想とする協同組合であるといふことを意識する必要がある」⁽¹⁰⁵⁾。この一文における即ち以下の「日本」を世界に、「都市」を豊かな国に、「農村」を貧しい国に言い換えてみれば、賀川の主張はただちに21世紀の今日の人類の課題を述べたものとして受け取ることができるのである。

賀川の協同組合に対する期待は高い。「政府の保護と云ふものは、資本主義を基礎とする経済学に向かつて進んでいる。それでもう古い考への年寄りには用がない。まづ青年が奮起しなければならない。「青年の進むべき途は決まっている。青年は誇大なる共産主義に迷はず、産業組合を中心として意識運動の上に、新しき協同組合を盛り立てるやう努力しなければならない。これは、私が唯物史観に対し、唯心的経済史観の立場から、その

(102) 賀川豊彦『産業組合の本質とその進路』『全集』第11巻、1963年所収、237頁。

(103) 同上書、237頁。日本では当時、協同組合（cooperation / cooperative society）は、産業組合法（1900（明治33）年公布）にもとづいて、信用組合、生産組合、販売組合、購買組合（後に消費組合）などの呼称が与えられていた。賀川は、ここでは、これら各種の協同組合を総称して産業組合と呼んでいる。賀川は、日本の現実の協同組合を「産業組合」、自らが構想する協同組合を「協同組合」と、使い分けたようだ。

(104) 同上書、245～246頁。賀川豊彦が協同組合運動の思想的先駆者として挙げているのは、スイスのペスタロッチー（Johann Heinrich Pestalozzi, 1746-1827）と日本の二宮金次郎（尊徳、1787-1856）である。「協同組合の根本理論も、全く二宮尊徳先生やペスタロッチの経済心理的原理を現代的に再考したものと言へよう。私はその経済心理性を考へることなくして、協同組合の理論と實際を、思考出来ないと思つている」。同書、237頁。

(105) 同上書、262、266頁。

結論として協同組合を主張する理由である」⁽¹⁰⁶⁾。

賀川の協同組合論の特徴は、自らが信仰するキリスト教におけるイエス・キリストの「兄弟愛」を協同組合の「社会連帯意識」につなげていることである。「私は、真の経済革命は、キリストの如き、意識生活を社会化した時に於いてのみ、完成せられるものであり、キリスト教的兄弟愛が発展しなければ、真の経済的理想社会は来ないと云ふことを確信して居る」⁽¹⁰⁷⁾ といっている。

賀川の信仰の核心はイエスの「十字架愛」(=贖罪愛)であり、その解釈が、信仰を社会運動に結びつけているのだといえる。賀川は次のように述べている。「イエスの宗教の偉大なる理由は、その教訓が勝れていたからではない。いや、寧ろ、彼の意識生活が神の意識と合致し、彼が十字架の上に倒れるまで、その短き一生を全人的に生かしたからである。誠に彼の十字架は、神に対する愛と、人に対する愛を一つの焦点の上に燃焼させたものである。世人これを呼ぶに贖罪愛の言葉を以てするが、その言葉を以てしても、彼の尊き死の全体を表現することは困難である。……よく神学者に、イエスの贖罪の死が個人の靈魂の為であって、社会全体の為ではないといふやうなことをいふが、それだけでは足りない。個人の欠乏は宇宙全体の悩みにもなるのである。それで、キリストの贖罪愛は、人類社会全体を救ふために、個人の靈魂を救はねばならぬといふことを意味して居た」⁽¹⁰⁸⁾。「近代資本主義が、十字架愛を蹂躪して、それを経済的に意識化せず、唯十字架愛を神靈的なものとのみ考へて、経済価値と関係なきものとして取り扱った故に、今日の如く悲惨な失業や恐慌が続出するやうになったのである」。「かく考へ来ると、十字架愛こそ宗教の本質であって、この十字架愛を信じるのが真の信仰生活であるの

だ。それで、若しこの十字架愛が社会経済の原理として認められるなら、それこそ経済社会に一大革命が起こって来ると私は思ふ」⁽¹⁰⁹⁾。「私は、十字架愛の原則を、ただ一種の教条として聖壇の上に残して置かないで、キリストの如く全生命、全社会に生かして行かなければならぬと思ふ。……若し、神のみを考へて、人間を無視するなら、宗教の存在する理由もない。また神が人間を作った理由もない。……神の愛を信じながら、神が作り給ふた部分部分(即ち人間)を愛しないとすれば、全くその愛は矛盾している。……宗教というものが、個人の救ひのみを考へて、神の意志を個人及び社会に徹底することを意味していると思はない者は、個性の意識だけを深めて、社会に神の意志を徹底することを打っちらかす傾向をとる。愛の運動を馬鹿にさへする傾向が起こる。然し、先に述べた通り、十字架の贖罪愛に於いては、この二つが完全に調和している」⁽¹¹⁰⁾。

賀川は、その贖罪愛理解に基づいて、個人の魂の救済にしか関心を示さない日本のキリスト教会の実情を批判した。とりわけ彼自身が属するプロテスタント・キリスト教会が「個人の救ひのみを考へて……社会に神の意志を徹底すること」に、つまり人間の意識の覚醒による社会変革の運動に冷淡であることを厳しく批判した⁽¹¹¹⁾。

賀川はさらに、各種の協同組合の連帯を基盤とした「協同組合国家」を構想し、そこから国際協同組合運動へと発展させて「世界平和」を実現することができる、と議論を進めた。すなわち、「非搾取制度と統制経済を基調とする協同組合国家の成立は、これを及ぼして国際化する必要がある。若しこの運動を国際化し得るなら、世界平和はたちどころに来るであらう」⁽¹¹²⁾と。

『産業組合の本質とその進路』は、次のように

(106) 同上書、266頁。

(107) 同上書、284頁。

(108) 同上書、285～286頁。

(109) 同上書、286頁。

(110) 同上書、287～288頁。

(111) 松野尾裕「賀川豊彦における差別と連帯-愛と協同による経済社会へ向かうために-」『地域創成研究年報』第4号、愛媛大学地域創成研究センター、2009年所収を参照。

述べられて結ばれている。「若しも経済行動を今日の儘に捨てて置けば、永遠に世界平和は来ない。また宗教を今日の儘に捨てて置けば、永遠に世界平和は来ない。十字架の上に現れたる贖罪愛意識が、協同組合運動に依る兄弟愛を通して、万国の経済活動にまで応用せられるならば、その日にこそ世界平和は地上に来たといふことが出来よう」⁽¹¹³⁾。

敗戦後の1947年9月に、賀川豊彦は再度、協同組合論を書いた。「新協同組合要論」と題されたその論文で彼は協同組合運動への確信を改めて示した。

「協同組合は意識経済運動である。唯物的経済史観では、協同組合は説明出来ないし、また運営することも出来ない。協同組合運動は、実に精神運動であることをまず認識するときから第一歩が始まるのである。私は、長い間経済の精神的基礎を主張して来た。協同組合運動は、唯物化して考えられた経済というものを、その唯物の鉄鎖から救ひ出す事実であり、証左である。何故ならば、世界の協同組合運動の歴史に於いて、精神的に基礎を置かず成功した協同組合のないのを見ても明らかである。即ち生産、消費、分配の道義的、宗教的、社会的、共榮的、共助的、相愛的な機構運営によらなければならない。是が協同組合組織である」⁽¹¹⁴⁾。

(3) 「宇宙の目的」

賀川豊彦は、晩年になって、『宇宙の目的』

(1958年)という著書を公刊した。この書物は賀川にとって積年の構想にしたがってようやく書き上げられたものであって、彼自身「太平洋戦争が始まる〔1941年〕すこし前から、私は宇宙悪の問題を宇宙目的の角度より見直し、宇宙の構造に新しい芸術的興味を感じるようになった。私は宇宙の構築に神秘的発展が、まだ進行中であることを深く感じる。それで、私は、それに結論を出すことをいそがないで、宇宙の一大演出をただ見ておきたいと思う気がする。しかし、私があまりひとりで考え込んでいることも周囲の人々にすまないで、私の宇宙の見方の一端をここに発表し、宇宙芸術の味わい方を世界の人々に知ってもらいたいと思うのである」と述べている⁽¹¹⁵⁾。同書の構成は、「序」の後に、「自然選択の定向性」、「生命機構の潜在目的性」、そして「宇宙目的の本質」という3つの章から成っている。そして、「宇宙目的の本質」の最後に「宇宙悪とその救済」と題された一節が置かれている。

「宇宙悪」とは、人間の不完全性が原因となって生じる人間社会の苦痛のことである。宇宙悪の問題とは、神がつくった人間社会になぜ悪が存在するのか、そして人間社会がその悪と苦闘するということは何を意味するのかという神学的問いである。賀川は次のように述べている。

「宇宙悪は、人類の局部的意識が目覚めるとともに深まる。そして人生の矛盾を感じる率が深くなる。……不完全な人間が大きな精神的野望をもてばもつほど、宇宙悪の意識は深くなる。ことに

(112) 前掲、賀川豊彦『産業組合の本質とその進路』378頁。『産業組合の本質とその進路』が刊行されたのは1940年4月である。国家による経済活動に対する統制に加え言論活動に対する統制も強化されるなかで執筆されたこの著作には、「統制」という言葉が積極的な意味合いを込めて用いられている。それを限界的状況での賀川の著作上のやむを得ない表現と見るか、賀川の時局への迎合であると見るかは、評価が分かれるであろう。同年8月25日に賀川は、彼が牧師をつとめていた松沢教会での日曜礼拝を終えると、反戦運動嫌疑で渋谷憲兵隊に拘引され巣鴨留置所に送られた(9月13日釈放)。賀川が発行していた雑誌『雲の柱』は、

この時の礼拝での説教の文章(「エレミア哀歌に学ぶ」)を載せた同年10月号をもって終刊となった。この後、賀川の自由な言論活動は敗戦を迎えるまで不可能であった。「エレミア哀歌に学ぶ」は賀川豊彦『賀川豊彦-日本の説教Ⅱ-2』日本キリスト教団出版局、2006年所収。

(113) 前掲、賀川豊彦『産業組合の本質とその進路』382頁。

(114) 賀川豊彦「新協同組合要論」『全集』第11巻所収、497～498頁。

(115) 賀川豊彦『宇宙の目的』『全集』第13巻、1964年所収、291頁。

宇宙進化の中途に置かれていることを無視して、個人として初めから完全無欠でありたいと考えると、人間として生れたことが、この上なくつまらなく思われる。……自然環境の適応性と生体内部環境の適応性がたがいに適合しないところでは、苦痛の感覚が鋭くなる。その苦痛が良薬として投与せられる場合でも局所的に見るものには、苦痛は苦痛である。かくして、全体より観察し得ず、進化発展の終局までまち得ないものには人生ほどつまらぬものはないと考えるであろう⁽¹¹⁶⁾。

賀川の説くところでは、自然環境における選択の定向性と生体機構の目的性を知るならば、その結論として、「宇宙目的は選択の組み立てによるものである」ということが理解されるはずである。しかしながら、人間が不完全である—人間は不完全なものとしてつくられた—ことから、「選択の条件に微細な故障」が生じる。これが宇宙悪である。宇宙悪は人間の不完全性＝「有限」性によって生じているのである。しかしまた、人間にはその不完全性を知るという「精神」を与えられてもいる。この「精神」が無限絶対にまで接近しようとする意欲を起したことは勇壮なものであるとせねばならない⁽¹¹⁷⁾。

賀川は、ダンテが「宇宙の究極目的」を見極めることをついに断念したことを挙げて、自分も「ダンテに同調する必要がある」という。そして、宇宙の究極目的の見極めはつかないけれども、6つのことはいえらるゝとして賀川はそれらを次の通り箇条書きにして示した⁽¹¹⁸⁾。

- (1) 宇宙に（出発）目的がある。
- (2) 宇宙の目的は「生命」のほうに向いている。
- (3) 「生命」の目的は「心」（意識）のほうに向いている。
- (4) 「心」は社会的組み立てのほうに向いている。

(5) 社会的「心」は歴史的進化発展と宇宙意識の覚醒の途上にある。

(6) それは精神の助力を待つほうに向いている。

そして賀川は、『宇宙の目的』を次のように述べて結んでいる。

「宇宙に目的ありと発見した以上、目的を付与した絶対意志に、これから後の発展を委託すべきだと思う。さればとって、なげやりにせよという意味ではない。私は、人間の意識の目ざめるままに、すべてを切り開いていく苦闘そのものに、超越的宇宙意志の加勢のあることを見いだすべきであると思う」⁽¹¹⁹⁾。

付論 『友愛の政治経済学』

本書は、賀川豊彦の英文の著書 *Brotherhood Economics*, London, 1937 の日本語訳である⁽¹²⁰⁾。賀川は1935年から36年にかけて全米で講演旅行をしたが、その際にコールゲイト・ロチェスター神学校のラウシェンブッシュ基金の招きにより同神学校で「キリスト教の兄弟愛と経済再建 (Christian Brotherhood and Economic Reconstruction)」と題して4回にわたり講演した。キリスト教の社会的使命を説いたウォルター・ラウシェンブッシュ (Walter Rauschenbusch, 1861-1918) を記念した基金によるこの講演は賀川にふさわしいものであった。その講演記録を取りまとめたものが1936年にニューヨークで出版され、翌年に若干修正されてロンドンで出版された。本翻訳監修者の野尻武敏によると、この本は英語版に次いで独語、仏語、スカンジナビア諸語、ヘブライ語、ヒンドゥー語、中国語など17言語に訳され、25ヶ国で出版されたという⁽¹²¹⁾。しかしながら日本語版は出ないうままに70年余が過ぎ、ようやく2009年に公刊されたのである。ただし、アメリカへ渡る船上で書

(116) 同上書、453～454頁。

(117) 同上書、453頁。

(118) 同上書、453頁。

(119) 同上書、454頁。

(120) 賀川豊彦／野尻武敏監修／加山久夫・石部公男訳『友愛の政治経済学』コープ出版、2009年。

(121) 野尻武敏「賀川豊彦の『友愛の政治経済学』とその現代的意義」同上書付録、4頁。

かれたといわれるこの講演の草稿が「キリスト教兄弟愛と経済改造」(1)~(4)として『雲の柱』(イエスの友会機関誌)1936年3~6月号に掲載されたから、本書の概要は同時代の日本でも一部の人には知られていた⁽¹²²⁾。賀川の生涯にわたる伝道(講演)旅行は南北アメリカ、アジア、ヨーロッパ、オセアニアにまでおよび、また彼の英文その他外国語の著作は世界的に広く読まれた。それらが基になって賀川が1954年から3年連続でノーベル平和賞候補者に挙げられたことはよく知られている。また最近、賀川が1947年と48年にノーベル文学賞候補者になっていたことが明らかにされた⁽¹²³⁾。

野尻武敏は、キリスト教信仰に立って社会変革を志向した賀川豊彦の経済学を評して次のように述べている。「賀川はまず、経済現象を客体化し経済諸量の関数的関連の分析に中心をおく通常の経済学とは異なって、経済を経済する人間の側から目的論的に捉える経済学を提唱し、これを「人間経済学」や「主観経済学」と呼ぶ。そして経済もまた人間の営為である以上、その在り方も結局は人間精神によって規定されるという事実から、決定論的な唯物論(materialism)を排して、理想主義的な唯心論(idealism)の立場をとる。こうして、人間の人間たる所以は人おのおのが人格であることにあり、その限りにおいて人はみな兄弟である、という人間存在の原点から、人格(person)と兄弟愛(brotherhood)の経済活動と経済社会の形成が求められる」。人格(person)の語源はペル・セ(per se) = 「自分自身で」という説と、ペル・ソノ(per sono) = 「響きわたる」という説があるという⁽¹²⁴⁾。ふたつの説を重ね合わせて考えてみれば、人格とは「倫理的な自律性とともに思いやりのある温かい人のこと」だといえる。

21世紀初頭におけるIT技術の急速な発達に伴うグローバル化と市場原理主義の蔓延を見通したかのように、賀川は本書の第1章「カオスからの抜け道はあるのか」の冒頭において次の通り語っている。

「飛行機は世界の国々を行き来し、ラジオから電波にのってかん高い声が聞こえてくる。そして、テレビジョンは遠くから映像を送る。これらは、人間が際限なく発明や知識を生み出す力を有することをわれわれに感じさせてくれる。しかし、この世界は不安に苛まれ、貧困の責め苦しみに喘いでいる。世界は混沌とした状態にある。

今日の貧困は物の欠乏によるのではなく、豊かさから生じている。物財や機械の過剰生産、過剰な労働や知識層の存在からくる苦しみである。私たちは欠乏のゆえではなく、過剰のゆえに苦しんでいるのである。富はごく一握りの人々の手に集積し、社会の一般大衆は、失業、不安、従属、不信の世界に蹴落とされている。彼らは声をあげるが、いつまでたっても空しい叫びに終わっている。レッセ・フェール政策がわれわれを地獄のなかに突き落としており、物の溢れる倉庫の外では、数限りない失業者が飢えている」⁽¹²⁵⁾。

友愛を原理とする経済社会を創る。それが賀川豊彦の説く協同組合→協同組合国家→協同組合世界を基盤とした「友愛に基づく世界平和」へと至る構想である。

第5章 希望の経済学への励まし—C. F. v. ヴァイツェッカー／小杉尅次訳『われわれはどこへ行くのか—世界の展望と人間の責任—ミュンヘン大学連続講義集』を読む

カール・フリードリヒ・フォン・ヴァイツェツ

(122) 賀川豊彦「キリスト教兄弟愛と経済改造」『全集』第11巻、1963年所収。同論文をもとに日本語で書かれた著書が『産業組合の本質とその進路』(1940年)である。本章2節を参照。

(123) 朝日新聞2009年9月15日付の記事。

(124) 前掲、野尻武敏「賀川豊彦の『友愛の政治経済学』とその現代的意義」8頁。

(125) 前掲、賀川豊彦『友愛の政治経済学』19頁。

カー (Carl Friedrich von Weizsäcker, 1912-2007) は、第二次世界大戦前にドイツのハーンやハイゼンベルクの指導のもとに原子核物理学者として出発し、戦後は物理学の哲学的探究を進め、さらに自然科学全般、社会科学、神学へと思索を深めた。本書は、C. F. v. Weizsäcker, *Wohin gehen wir?* München, Carl Hanser Verlag, 1997の日本語訳である⁽¹²⁶⁾。

訳者小杉尅次の解説によると、ヴァイツゼッカーは、ドイツが第二次世界大戦で降伏した後、ハーンらと共に原子爆弾開発の嫌疑でイギリスに拘束されていた時に、広島・長崎の事実を驚愕と衝撃のうちに伝え聞いたという。ヴァイツゼッカーのその後の学究としての生涯は、この広島・長崎の事実に由来するものであった⁽¹²⁷⁾。彼は戦後ドイツの学問の良心を代表する人である。本書は1997年、彼が85歳の時に行った「最終講義」全4回の記録である。ここには、「政治の責任」「宗教の役割」「学問の貢献」そして「なすべきことは何か」という各回のテーマのもとに、未来へ向けての学問の希望が語られている。

「人間は共生を本質的属性とする生命個体である」⁽¹²⁸⁾。この人間の定義からヴァイツゼッカーは考察を始める。

「ポリティーク (Politik)」とは「市民・住民であるための技法 (Kunst)」を意味する言葉である。すなわち、共同体内の紛争を可能な限り平和のうちに解決しようとする内的秩序の形成である。市場原理の擁護者アダム・スミスは、国民個々のエゴイズムは君主のエゴイズムよりも経済面での成功に結びつくと考えたが、それでも国家に対して

3つの課題を要求した。すなわち、①外の世界に対する国民の保護、②国内に求められる正当な秩序、③社会的インフラストラクチャー (社会生活や経済活動のための物的基盤) の整備である。これら3つの課題は世界的に見て未だ実現されていないが、今日ではさらに環境の保護が4つ目の課題として加えられるべきだとヴァイツゼッカーはいう⁽¹²⁹⁾。

そしてヴァイツゼッカーは、未来の社会の可能性を模索するために、視点を定めるべき領域として次の4つを挙げている。すなわち、①戦争と平和、②貧困と富裕、③人間と自然、④民主主義である。人間の本来的な在り方を「共生的存在」と考えるとき、「人間がはたして、あるいはいかなる条件のもとであれば、他の人間の生命を奪うことが許されるのか」という問いは、わたしたちに突きつけられた実に重たい問いかけであります」と述べている⁽¹³⁰⁾。

現代における戦争－地域紛争も国際紛争も－の原因は何よりも「貧困と富裕」の問題にある。豊かさと貧しさが支配と被支配の関係をつくるからである。物質的豊かさはもとより、知識の豊かさもまた支配の道具となる。古代のプラトンは真の賢者による政治を求めたが、現代における賢者の資質とは自由と平等という徳を理解し、かつ自己抑制と思慮深さを合わせもつことである、とヴァイツゼッカーはいう。結局、民主主義社会における政治の成否は有権者の「責任主体的な行動」にかかっている。カントのいう「世界政府」が政治社会の最終形態であるか否かは、本質的に、国家が人類の共生にとって最もふさわしい形態なのか

(126) C. F. v. ヴァイツゼッカー／小杉尅次訳『われわれはどこへ行くのか－世界の展望と人間の責任－ミュンヘン大学連続講義集』ミネルヴァ書房、2004年。カール・フリードリヒ・フォン・ヴァイツゼッカーは4人兄弟の長兄。次弟ハインリヒは1939年9月の対ポーランド戦で戦死。後に西ドイツ最後・統一ドイツ初代の大統領となった末弟のリヒャルトは戦場で倒れた兄とわずか数百メートルの所にいたという。妹アーデルハイトの夫も戦地から帰ることはなかった。この4人兄

弟の父エルンストは外交官・外務次官を歴任し、ニュルンベルク裁判で戦犯に問われ47年に逮捕され、50年に出所、翌年他界した。小杉尅次「訳者解説」同書所収、249～252頁を参照。

(127) 小杉尅次「訳者解説」256～257頁。

(128) 前掲、C. F. v. ヴァイツゼッカー／小杉尅次訳『われわれはどこへ行くのか』10頁。

(129) 同上書、14～22頁。

(130) 同上書、26頁。

否かという議論に関係してくるのである⁽¹³¹⁾。

現代ではモラルなど存在しないかのように社会の現実には敵意で満ち、悪意が横行している。これが偽らざる現実である。現代における宗教の社会的影響力は急速に後退しているとヴァイツゼッカーは率直にいう。しかしまた、人間には祈りや瞑想といった「内的体験」-宗教-の事実もあるのであって、(キリスト教)神学はこの内的体験を理性の言葉で言明する試みである。ヴァイツゼッカーは現代世界における宗教の役割を期待を込めて語っている⁽¹³²⁾。

人間は道徳的な行為を自らの誇りとする誘惑に陥りやすい。誇りとするということは、時には権力とするといってもよい。神学によれば、イエスの山上の教えは「倫理規範の成就を考えるにあたって、自分の人間的プライドを満足させるための行動を優先させることをしてはならない」ということなのである。「わたしたちが立ち返ってみたい論点がここにあります。イエスのこの山上の教えは、道徳規範や倫理的戒律の要求からではなく、祝福の宣言から始まっているという事実の確認が大切です。祝福の授与は、行動規範と関係する戒律・いましめとは大きく異なります。祝福は深い内的体験を意味する表現であります」とヴァイツゼッカーは説いている⁽¹³³⁾。『平和を実現する人々は、幸いである。その人たちは神の子と呼ばれる』(マタイによる福音書5-9, 新共同訳)。これが、平和を内的体験として受け止めるということである。

神学は内的体験を、換言すれば靈性を理性の言葉で語ることである。カントは啓蒙(Aufklärung)を「人間が、自ら招いた自分の未成年状態から抜け出ることだ。未成年とは他人の指示がなければ自分の理性(悟性)を使えない状態のことだ。…啓蒙の標語、それは『知る勇気を持つて』『自分

の理性を使う勇気を持つて』と述べた。そして宗教における未成年状態こそ最も有害かつ恥ずべきものだ、と⁽¹³⁴⁾。

ヴァイツゼッカーはカントの啓蒙の理解を喜んで受け入れると述べ、そのうえで「何よりも人間は、自分自身の人間的未熟さの中にもはやこれ以上とどまり続けることは許されないという自己理解に到達すべき」なのだというのである。そして、次のように問いかける。

「人類は今、人間生活の全体、あるいはこの宇宙全体をこれまでとは異なった想像力を駆使して考え直すべき時期に来ているのではないのでしょうか。わたしは問いかけをしたいのです。……深みを伴った学問的洞察の道は実はより深みのある宗教的・内的体験を必要としているのではないのでしょうか。現代の学問はもっと倫理に関わる行為や宗教的な祈りの世界、あるいは宗教的瞑想の世界へと自身をふり向けていく必要があるのではないかとわたしは考えるのです。この問いは当然すべての人間が立てることができるでしょう」⁽¹³⁵⁾。

ヴァイツゼッカーは学問史を、天文学・数学、哲学、物理学、生物学、そして人間科学(とりわけ経済学)と順を追って説いている。そのなかで特に次の3点に注意しておきたい。すなわち、①歴史上偉大といわれる哲学者たちはそれぞれの探究において究極的認識に到達したという地平を決して記述していない。それ故にこそ彼らの著作は後代のわれわれに彼ら以上に進んだ問いの提出を可能にしてくれる。②物質(レス・エクステンザ=外延の実体)と精神(レス・コギタンス=思维的実体)の分離を最も明確に説いたのはデカルトであるが、量子理論をはじめ現代自然科学ではこのデカルト的二項対立の構造は不要である。③医学・精神科学・社会科学を含む人間科学では、「理解する」という方法がとりわけ重要である。

(131) 同上書、56頁。

(132) 同上書、84~85頁。

(133) 同上書、89~90頁。

(134) カント／篠田英雄訳『啓蒙とは何か他四篇』岩波

文庫、1974年、7頁、18頁を参照。

(135) 前掲、C. F. v. ヴァイツゼッカー／小杉尅次訳『われわれはどこへ行くのか』126頁。

それは「通訳の技法」と言い換えられ得る。すなわち、他者があるがままに受け入れること、その人の行動や思考の回路から理解するよう努めること、そして逆に自分が他者から考察されることになること、という3段階からなる技法である⁽¹³⁶⁾。

物理学者としてのヴァイツゼッカーは上記の②にとりわけ強い関心を持ち続けた。彼が14歳の時、ハイゼンベルクは彼に送った手紙のなかでこう述べたそうだ。「主観と客観を明確に分離することは、もしわたしたちがそれを現実世界との関連において考えるならば、あやまった分け方となるでしょう。人間にできることはただこの両者とその根本において統合的に考察することなのです。両者はそうしてこそ正しく理解されると思います。ではどうしたら両者、すなわち主体と客体を統合的に考えることが可能なのでしょう。これこそ大きなかつ困難な問題ですね」。これをハイゼンベルクの量子理論における自由意志論とヴァイツゼッカーは表現している。ヴァイツゼッカーもまたこの難問に深く関わった。しかしなお「わたしたちには人間がはたして真実自分自身を正確に知っているのであろうかという秘儀と深遠に満ちた問いが残る」。「人間はいかにして自分自身を正しく認識できるのか」と問わなければならないのである⁽¹³⁷⁾。

「まだ解決にいたっていないこの問題」は、結局、宗教性と理性とに関わる問題へと行き着く。両者は本来「相互依存」の関係の中にある」とヴァイツゼッカーは理解する。そしてこう述べている。

「では、この二つを同時に考えることはいかにして可能なのでしょう。残念ながら両者融合の道はまだ見出されておられません。まだそうした実際上の取り組みの痕跡も見当たりません。そうはいっても、もしわたしたちが自らこの問題を真剣に受け止めている人々と率直に対話をする時に

は、それぞれの主張に真理契機があることを認めるべきであります⁽¹³⁸⁾。

共生を本質的属性とする生命個体としての人間が未来の社会へ向けて「なすべきことは何か」。それは、「いかにして人間は共同体生活の中で最もふさわしい『ふるまい』を学ぶか」という問いでもある。この問いを自覚的に意識化しなければならない。「自覚的な意識とは、奥ふかい心・精神の根底に関係する意識によって担われるものです。奥ふかいこの心・精神の根拠を、共同体の中に創造し定着させていくことこそが、わたしたちの実に大きな課題だというべきです。この意識化プロセスをいかに持続的なかたちで担っていくか、それが現代に生きるわたしたちに突きつけられた問いかけであります⁽¹³⁹⁾。

ここでいわれる「奥ふかい心・精神の根底」とはエートス(Ethos)のことである。ヴァイツゼッカーは、現代社会におけるエートスとして「本物のアスケゼ(Askese) = 自己禁欲」を求めている。「これは人間の内面世界における深き自己変革」である。そしてそこからこそ人生のラディカルな方向転換が生まれるのである。最後にヴァイツゼッカーはこう述べて講義を結んだ。

「わたしは確信してやみません。人類には必ず、協力し合ってこの意識化プロセスを推進し、そこに真に新しい共生共同体を創造する力がそなわっていることを⁽¹⁴⁰⁾。

われわれは、このヴァイツゼッカーの言葉を、次の世代の学問への励ましの言葉として受けとめたい。

*

2009年度の希望の経済学の授業が終わり、受講者は各自レポートを作成し提出した。それらのレポートから感想にかかわる部分の抜粋を以下に掲げる。

○「サルボダヤ運動……のキーワードである「す

(136) 同上書, 135~136, 150, 152~154頁。

(137) 同上書, 170~172頁。

(138) 同上書, 182~183頁。

(139) 同上書, 229頁。

(140) 同上書, 241頁。

べての人の目覚め」に関して言えば、私が教職の授業で学んだボルノウの「3つの教育観」の第3の側面「覚醒〈教育とは目ざますことである〉」との関係から述べるができる。……教育の担う役割の大きさ、教育の担う全体性（家で、学校で、地域で、社会で、遊びで、世界で……）について考えさせられた。次に「分かち合い」……は「労働」においてその意味合いが強い。「労働」の基本として考えられることは、一人ではできないものつまりは他者との共同作業で、他者の存在があって始めて成り立つものであるということではないだろうか。だから「分かち合う」ということは「一人ではない」という、孤立に対するものであると考える。」(C.K.)

○「グラミン・バンクの行いや、これに関連した企業の存在を知ること、学習能力を持つ人間だからこそできるものだと思います、社会が取り組んでいくべき姿勢だと感じた。……確実に私の経済社会に対する意識が変わってきたと思う。これは今までどこか固まっていた経済の仕組みという観念を解かされたような感覚があり、「希望の経済学」というものが少しではあるが分かってきたのだと思う。今の社会を把握しつつ、希望の経済学に繋がる視野を持てるよう、今後の学習に取り組んでいきたい。」(S.K.)

○「いかに学んだ知識を今の私たちの生活や学びに結び付けて考えられるかが私の課題である。……家族の中の働きは賃金に換算されることなく行われ、非市場経済であると学んだ。当たり前だと思っていたことは、他の賃金労働には当てはまらない不思議な社会であった。つまり配布されたプリントによれば、互酬の原理なのか貨幣利得の原理なのかの違いがあるということである。……社会の最も小さな単位は家族だと言われている。そのような家族〔の生活〕が互酬の原理に基づいているということは互酬の原理が貨幣利得の原理に優越しているという考え方に説得力を与えると書かれていた内容には納得である。……春休みに実家に帰った時、この話をしたら家族からはどのような反応が返ってくるだろう。母の「じゃあ、

手伝いがんばってね」という声が聞こえてきそう。身近なありふれたことに理論が転がっていると感じた。」(T.I.)

○「『生』こそが根本的な体験で、肯定の根拠になるということは、なんとなく理解できる。確かに、この世で起こりうる全てのことの根本には、『生』が大前提であるように思う。自然や人間関係、経済も勿論、人間が生きていてこそその存在で、それを肯定できるのもまた、生きている人間である。しかし、『生』にふさわしく生きる＝生の謎にふさわしく生きること、という片山氏の真意を私がきちんととれているかという、少し疑問である。……ただ、その生の謎にふさわしく生きることには困難な課題があるものの、同様に人間独自の喜びも存在するというのは、私たち人間にとって救いであるように思う。確かに、困難があるからこそ努力し、愛を目指すさまざまな仕事は成立するのだろう。希望の経済学では、経済のことは勿論だが、哲学的なことまで学ばせていただいたように思う。「希求する」という言葉はとても印象的で、なんだか希望に溢れているようで、好きな言葉のひとつになった。」(M.T.)

これらは、希望の経済学にとって、何にも増しての励ましである。

〈授業の到達目標〉①人間が生きるにふさわしい経済社会の創造を探究する思考を身に付けている。②幾つかの著作を手がかりにして新しい経済社会を構想する短いエッセーを論述することができる。③社会的企業や協同組合その他のNPO等の新しい経済事業体をつくる具体的な運動に関心をもつことができる。

希望の経済学を賀川豊彦献身100年の年に開講できたことを喜びとしたい。