

福祉形成における倫理性 ——共通善としての福祉からの出発——

牛 津 信 忠

抄 録

人間における「幸福主義」の内容は、多様な形で表現される。この多様性は、われわれが福祉内容を集約すると考える共通善の位置づけを極めて困難なものとする。シェーラーは、カント的な規約主義的論理といえる「形式主義」から離脱し、情緒的な人間性の延長線上に自我存在を位置づける。さらに彼はその自我領域を越えた対象化され得ない主体領域に人格主体を描き出す。そうすることによって、この道筋のなかで幸福主義ないし福祉への道を内包する共通善への志向を救い出そうとしている。しかしこの志向性におけるプロセス把握に明確さを欠いた為に、彼の論は自我と人格主体の二元論としてしかみなされないことになった。実際は、その論は単なる二元論ではなく、サイエンスのさらなる展開のなかで明らかにされる内容を持つ。それは量子論に基礎を置くホワイトヘッドがいう「現実的實在」の論を経て有機的全体への道を明らかにし、全体における共通善を明示することのできる倫理学へと続く内容として把握することができる。この稿においてそうした議論へと歩を進め、真の科学的倫理学を説述していくことにする。

キーワード：共通善、抱握、人格主義、幸福主義、効用

第一章 人格論的倫理性と福祉

第二章 福祉形成の効用主義的側面

第三章 福祉理念の常態化と効用（功利）概念

第四章 社会的効用か？ 人間の存在価値の開花か？

第五章 人間の一たる存立と公共性の相互関連

第六章 個々人の価値充足が「抱握」のなかに在って主体への道をたどる

第七章 個的存立体の価値と倫理的整合化を可とする愛の統合作用

第八章 福祉的価値観と倫理的整合性の一体化

第一章 人格論的倫理性と福祉

最初に倫理学の基本を福祉に則しながらも一般的な把握の元に描いておく。倫理学というよりも、道徳哲学という名称を用いた方がその中身に即した理解を導き出していくことができる。道徳哲学について次のように理解しておく。行動をなすにあたり、広くその行為における規範性を見出し、さらにそれを確証すべく、規範とされる内容・内実を解明し、そこに明確な基準値を位置づけてゆこうとする、そのような学としておく。しかしここでコースガード (Korsgaard, C. M.) のような規範性の理解にも目を留めておかねばならない。それには彼女のいう「実質的道徳的實在論」について触れることになる。曰く「道徳的事実や真理」に対し「道徳的な問いはそれらについて問うが故に」、そうした「問いには答えが在る」。その答えは認証されなければならず、それはしたがって反省的認証により、またさらには反省的吟味により確実化されてゆかねばならない。このカント的な反省的吟味に対しそれを越える、あるいはさらなる確実性をも導き出す為の道をコースガードの書に緒言を記したオノラ・オニールは主張している。「カントの方法では普遍的な方法及ぶ範囲が不明確なままである」。したがってそれに対応する為に「この問題行為主体の実践的アイデンティティを考慮することによって解決」することが必須とされる⁽¹⁾。それは人間の存在及び行為における実践的アイデンティティの範囲の問題へと回帰していくことにもなる。それは人間を真に生かすことのできるアイデンティティの範囲を示し得る規範の解明となり、まさに価値世界全体における「真・善・美・聖」に連なる理念領域の、特に道徳域に限ると人間と人間社会における善、特に「共通善」といえる領域の学理を探究することに帰還することになる、といえよう。

関連して、広く一般性の元に議論を進める為に、日本学会議における「大学教育の分野別質保証のための教育課程編成上の参照基準 哲学分野」を参照し註記しておく⁽²⁾。さらに上に「道徳的な価値」や「規範」という用語を用いたが、ここにいう規範価値を基軸にして「規範倫理学」における議論について概略註記しておく⁽³⁾。

そのなかでも触れているが、現代において再び注視されている徳倫理学 (virtue ethics) に下記においても少しく触れておく。徳倫理学の立場に立つフィリップ・フット (Foot, Philipps) は「道徳的行為が合理的行為であるという事実」に基礎を置き、「人間は行為の理由を認識でき、その認識に基づいて行為する能力を備えた生き物である」とする⁽⁴⁾。この発言は彼が人間を「人間以外の生き物 (と比較して) 特有の在り方や働きについての評価と共通した概念的枠組み」を持つとして捉えようとするそのような思想に基づく。これは倫理に関する自然主義的な主張といえよう⁽⁵⁾。さらに徳倫理学に言及すると「行為 (のみ) ではなく、欲求や情動や個性の問題もその射的に入れて、『善い人』に焦点を当て、どのようにすれば『善い人』が達成されるのか」を考察しようとする。この主張は、アリストテレス (Aristotēlēs) のいう幸福で生き甲斐のある人生の為の「徳」を求め

る方向と一致するのであるが、その考察を深める為にはアンスコム（Anscombe, G. E. M.）がいう「意図、欲求、快、行為についての新たな探求」を成さねばならない⁽⁶⁾。こうした立場は今後の方向としては共通する側面も見られるものの、基本的には、それはわれわれが以下に標榜しようとする主観主義的立場との決別を意味することになる。議論の推移に則して、詳述していくが、その相違の概略について本章に述べておく。徳倫理学をも含めて、一般的倫理観を上記したが、われわれは、この稿においてわれわれの福祉論にとって最も示唆的であると考ええるシェーラー（Scheler, Max）の倫理観を参照しつつ、論を進めてゆく。シェーラーは、カント（Kant, Immanuel）の形式主義的な規範倫理学でもなく、功利主義的なベンサム（Bentham, J.）流の倫理思想に依拠するでもなく、また現代、新たな形で復活しつつあるとされる徳倫理学と流れを一にするでもない、現象学的な、直観による実質的価値倫理学を提唱した⁽⁷⁾。われわれは拙著「社会福祉における相互的人格主義」⁽⁸⁾において考察した福祉観の立場から倫理を考えてゆこうとしてきたのであるが、それは、福祉論を基底に置く人間主義ないし人格主義ともいえる倫理志向でもあり、またそれは、シェーラーの人格主義倫理学に照合し、その様態の在り方からみてゆくことにより、当該思考を深く参照しつつその福祉との適合性を見出すことのできる倫理思想ないし倫理学でもある。このような、倫理学における特性の位置づけは可能であるとしても、評価基準の内容においては各様の内実を持つ。いずれも規範の社会的共通項としての善を内在させている点において共通であり、共通善を各様に捉えているといえることができるであろう。これはまさに「問題行為主体の実践的アイデンティティを考慮する」ことによる結果ともいえる。われわれは、この共通善を探りつつ、同時に福祉という人間一人一人の生命価値を尊ぶことのできる立場に立ち、その開花を求める倫理的考察を進めていく。さらにわれわれは、こうした福祉倫理という目途に添う共通善を、いかなればわれわれの規範価値とする。福祉の倫理はこのような方向を実質とする実質倫理学であり、またそれを自らと社会に課す人格倫理主義に立つ倫理学といえることができる。シェーラーの言葉をもってすれば、そこには「倫理学を規定している精神」たる「厳格な倫理学上の絶対主義及び客観主義の精神」を見出すことができる。さらにそこには「情緒的直観主義」とともに「実質的アプリオリイズム」が存在する。さらに「いっさいの価値は人格価値に従属せられる」という人格主義が明確に標榜されるのである。シェーラーが著書『形式主義』の副題に「一つの倫理学的人格主義を基礎付けようとする新しい試み」としているのを見てもその原点が明らかであろう⁽⁹⁾。

第二章 福祉形成の効用主義的側面

前章において倫理と福祉に関連づけて述べてきたが、その議論を深めていくため、現在の福祉論に則して倫理についての考察を進めてゆきたい。福祉は通常、まず、より狭く理解され生活問題を担う人々の問題解決を図る施策や活動とされる。ともすればその理解に固定され本源的な問いま

で至らないことが多い、われわれは、これに対しより広義に福祉を捉える立場から議論を始めようとするのであるが、しかしそこに至る発端部分を疎かにすることがないように「全ての人間における」福祉：「人間福祉」という用語を強調しておきたい。それを可能とする為には、特に深刻な生活の辛さを抱える人々を特別視することなく、その問題と対応を全ての人間における生きるに際しての問題状況としての生活問題状況とそれへの対応施策・活動として一般化した上で、議論を始めねばならない。そのような除外的区分に陥ることのない全ての生活者の福祉がわれわれのいう福祉の意味である。

ところで、以下において直接的にその福祉と倫理という両者の関連に踏み込んでゆこうとするのだが、ここでわれわれは再度踏みとどまり、われわれの倫理観を明確に位置づけた上で、それとの関連を多く保持する功利主義について考察し、それが与える福祉に対する影響について述べてゆくという段取りで議論を進めていく。

時代が近代に進むにつれ、経済的拡大が主たる社会目的とされるようになり、そこでは経済主義が標榜されそれに緊密に準拠する国々がより力を保持するようになっていく。そこでは極大成長が、more & more という方向を至上命令として求められていく。その時代においては、倫理も経済の営みのなかでその存立を確かなものとするようになっていく。そうしたなかで、アダム・スミス（Smith, Adam 1723-1790）の時代の経済学、それは時代の流れの初期を象徴するかのようになり、「国富論」とともに「道徳感情論」をも合わせてスミスの思想を理解していくときに気づくことができるように、道徳哲学としての位置づけを持ちつつ展開されている。その道徳的側面を射程に入れて理念に至る内容を問う作業を進める。下記の議論においては、問いの要において、アマルティア・センの議論を引いてアダム・スミスを理解していく。そこに次のような議論として善についての考え方を見出すことができる。

スミスは、人間の「行動の多くは自己利益によって導かれ、それが実際に良い結果を招く」ということを明確に是としていた、とセンは認識している。しかしセンは、そのみではなかったということに注意を喚起し、アダム・スミスが「慎慮」という用語を「全ての徳のなかで、個人にとって最も役立つもの」としていることを強調している。スミスの真意に迫るべく、それが「人間愛、正義、寛大さ、公の精神」をその内容としていると、スミスの著書からの引用をしている⁽¹⁰⁾。「慎慮」とは、経済学で取り上げられるような「自己利益」と同一視されるようなものではなく、むしろ『理性と理解』と『自制』の統合概念であるということがセンにおいては強調されるのである⁽¹¹⁾。しかし、その慎慮と自己利益を同一視する理解に帰結する経済学の部分が広く受け入れられたのに対し、「困窮に対する論考、共感の必要性」に則した「人間における倫理的思考の役割」については、その比重が小さくなり結果的に「看過される」に至ったとセンはみなす⁽¹²⁾。こうして、現代においても効率基準として用いられるパレート最適基準（他者の効用を減ずることなくいかなる人の効用をも増加させ得ない状態を最適とする）が経済的（効率）基準として残されるという状況に至る

のである。これがいかに有効な基準とみなされようと、センも各所でいうように、この基準が貫徹されるなかで、平等基準が無視され放置されることに賛意を表する状況へと強固に転換してしまうことは、先進国と呼ばれる国々においてはほとんど考えられない。それでもこれに依拠することを否定し去ることのできない基準が「経済的効率」論として用いられている。上記基準は、「効用に基づく計算だけで効率を見ている」に過ぎないともとれる⁽¹³⁾。本来、「パレート最適」(Pareto, V.F.D. 1848-1923) は効率という視点よりもむしろ効用の方に関心が注がれている。その見解の元で効用を捉えると、それは豊かな生の内容を伝える可能性基準となり得るであろうが、そのみではない。行為主体の価値づけによっても作用上の位置づけが可能である。言うまでもなくその価値についての評価が絶えず重要であるのだが。さらにその価値ある内容を獲得する能力も重視されねばならない。センはこのように論じていき、「豊かな生」と「行為主体」の関わりをのなかでその間が形成されていくことに注視していく⁽¹⁴⁾。そうしてそれぞれが互いに因果関係を持つとしても、「それぞれが持つ特別の重要性が損なわれることはない」とする。こうして、効用に基礎を置いたとしても行為主体の側面を見忘れてはならないことにセンは注意を喚起するのである。

このような議論の元で、センは「権利や自由」、また「実際の機会」に関する考察へと向かうことになる。豊かな生と行為主体の議論に添って考察していくが、センはこの二側面について自由という概念を媒介にして「豊かな生の達成」「豊かな生を求める自由」「行為主体の達成」「行為主体の自由」という分類をし、それぞれの多様な形態に目を向けることを求めている。彼は、個人の生と自由から集合全体の成果と自由にも言及し、多様性の広がりについて多面的な見方を提言する⁽¹⁵⁾。こうしたセンの議論を経済学の狭い枠から離脱させ、交互的な社会的経済的な諸問題に解をもたらすことのできる考察として生かしていくには、その内包する倫理学的要素を鮮明にする必要がある。それは近代経済学の「工学的」な側面から見ると極めて合理性に欠けるといわれるであろうが、その価値的内実に見点を置いてみた「共通善」を挿入し考察することにより、経済学の不毛性を救う道程の発見に繋がることになる。その考察結果は行為主体と豊かな生の独自性との関係性における自由や権利性のなかで、いかに個々が「実際の生きる機会」を持ち得るかに掛かっているといえることができる。これは上に述べてきたセンの議論をその対象化を可能とする物的側面の尖端まで詰めて考察し、そこに作用して多様なベクトルを保持させていく彼方からの作用力を次章にいう共セクター的な相互性の元に捉えるとき、単なる理性信仰から離脱した具体性ないし科学性を持って捉えることのできる状況に至ることができる。こうして功利主義からの離脱を可能とし、自由や主体性といった理念に即した精巧さを形成していき、それによって広義の福祉性を内在させる経済への道を求める入り口に立つことができるようになる。以上のように、福祉形成を倫理との関わりにおいてみてゆくと、さらに歴史上の効用性と福祉との連鎖的な相互性を本質に分け入って理解していく必要を感じる。その効用性と福祉との関わりの中に倫理の近代的特性を見出していくことができる。

第三章 福祉理念の常態化と効用（功利）概念

セン、A.の議論における福祉理論に充当され得る側面を取り上げて論を進める

この章においては、効用の部分的概念といえる効率の結果性としての功利に視点を当てる。効用をアダム・スミスの経済学に内在する道徳経済学的側面への視座の元で取り上げつつ、経済における流れの解明に添って、その後の展開を概略的にみてきた。それは倫理的な評価基準の開示としてわれわれの目に映じる。しかしここで少しく立ち止まって考えると、効用、さらにその価値づけの中核となる功利という価値基準を倫理という観点から見ていくかぎりにおいて、いわゆるベンサム（Bentham, Jeremy）（1748-1832）流の「最大多数の最大幸福」を念頭に置く思想に触れねばならない。その為に、われわれはその議論に立ち返りつつ前章の議論をさらに詳しく究明していく。ここでいう「最大幸福」にいう幸福とは快（ないし快樂）の達成・保持・及び拡大であるし、加えて苦痛の防止をも意味している。したがって「最大多数の最大幸福」とは最大限の人々が、最大限に快ないし快樂を増進させていくことができた苦痛を感じることがないような状況達成が幸福への道を規定すると解することができるであろう。しかしここには現在の福祉理念から見ると極めて厳密度の低い福祉観しか存在し得ないといわざるをえない。それは社会福祉論の積み重ねによって形成されてきた生活のし辛さの原因における捉え方、及びそれからの離脱の方途に関する厳密な思考が等閑視されているということ、さらに「最大幸福」への方途ないし道がそこにおいては快という概念を狭義に捉えて位置づけるに留まり、それは人間福祉という人間全てに開かれた人的可能性の潜在力をも含めた発揚をなす道程の一部にしか目を向けていないという限界についての危惧に繋がる。社会福祉の理念及びその広義概念とされ得る人間福祉の理念によると、苦痛という概念に至る以前の人間における一たるに値する能力の発揮、存在の価値の発揮という積極的生の在り方を基盤にして存在を捉えるという存在論がまずもってあるのである。快や苦痛という人に降って湧いて覆い被さってくる状況がまずあるのではなく、人の存在への畏敬を内在させた尊厳状況からの出発が福祉理念の基礎にある。それが福祉の常態化に繋がる人間福祉の根底理念といえるのである。したがって功利主義、ましてその広義に捉えた効用理念は、その第一線上の位置からは退かねばならない、重要ではあっても、少なくとも二義的なものでしかないというべきであろう。第一義的には、全ての人の存在価値が尊ばれ、その価値発揮の条件が状況ないし場として用意されるという価値対応の元で、社会福祉も人間福祉も成立をしてゆくのである。そうした価値理念が常態化していくなかで第二段階として効用が問われなければならない。その効用においてまずはそれが評価されるときに基準とされる要素として一たる個人の潜在性をも含めた能力発揮への道に立ち得るかどうかの条件設定が問われねばならない。その条件の成立拡大が常態化の要となる。いかなる状態にあらうともその人が持つ（潜在性を含む）可能性を発揮しつつ喜びをもって生きてゆける条件づくりを実

現していこうとする、これが福祉であり、人間全てがそのような方途的可能性のなかにあるように行為していくのが福祉の立ち位置である。もしこのような福祉状況も福祉的な効用を求める結果であり、これも効用という方向性に包含されるとするのであれば、この場合の効用とは、人間の可能性の発揮という意味を持ち「福祉効用」と呼称さるべきである。功利に潜む自利性に集約されるような効用とは個的ないし集合的を問わず明確に一線を画されねばならない。

このように考えてゆくと、近代とされる経済社会以降においては、経済主義を前提にするという方向に特化されるようになっていき、前述したようにそこにおける倫理は、経済性の元に成長ないし拡大路線のみを重視することに寄与する営みのみとなってしまう。社会そのものの実質たる「人間が生き会う」「可能性の発揮の元に生き会う」という有様（ありよう）から引き離されてしまい、社会的に全体が、経済主義の方途と化してしまう道に添って営まれることになる。そこにおいて福祉の意味も経済に添った方向性をたどることになり、効用の二義的な意味からも遠ざかり、倫理性の本質的位置からも乖離してしまうことに結果してしまう。ここでわれわれは、再度倫理性の意味に立ち返って志向展開を吟味することにより、社会と経済の間にある人間の生の本質へと回帰する道への歩みを取り戻すことを必須とする、いうなれば倫理性の本道へと帰還をせねばならない。

第四章 社会的効用か？ 人間の存在価値の開花か？

前章の記述に従うと、人間の存在価値の開花が、第一義的にあり、二義的に（経済に集約されていく）効用が問われるべきであるのであるが、歴史的推移のなかにおいて、経済力の増進が国力の要となり、その為に経済条件という周囲環境が全てに先んじてあることになり、人間の存在価値の実現を求める社会条件の整備充実が叶わぬ課題になってしまうという現在の社会状況である。

これは「人間の経済」（ポランニー）に表現された現在の経済社会における統合基軸の一つたる市場経済の競争本意の運営によって生じるといわざるを得ない。競争経済とその勝ち残りの為の最大限蓄積と拡大主義は成長政策に重点を置き、それは留まるところを知らない。しかしその弊害はそれへの対処としての、もう一つの経済基軸である再分配機構を生み出し、それにより市場経済の改革路線は延命を可能としている。しかしこれも経済のパイを拡大していくという拡大・拡張主義を軸とせねば、競争に敗退し、存立を危うくする。

ここでわれわれが振り返るべきは互酬という経済統合軸である⁽¹⁶⁾。この互酬は上記した福祉理念に沿うといえる経済基軸である。互酬を統合軸として、他の経済軸の拡大的競争に基づく経済主義を調整していくことは可能になるのであろうか。この問いへの解を求める必然性が現代にはある⁽¹⁷⁾。

現代においては、多くの問題を抱えながらも、競争市場が世界の経済機構の中心にある。市場経済という現代経済社会の拡大堅固化は、ひとつの幻想に過ぎないといわれる論調もあるものの、そ

の機構的存在の趨勢状況は変らないといえよう。しかしその問題性は時を追って拡大浸透している。また相対する社会主義、共産主義と称せられる経済体制もその変革を余儀なくするほど大きな波が覆い被さっている。現在の体制が抱える困難から離脱し、経済・社会・文化の改変、さらに人間の存立基盤、個々の人間の存在価値を重視していく為に、新たな在り方を支える福祉的自由といえる状況を形成していくにはいかなる方途を採用していけば良いのであろうか。

それには、個としての自らの存立を可能にする要件となる状況づくりを原点に歩を進めていく以外にない。これはセンによって潜在能力の機能発揮の自由として表明された。その方向が目指すのは、センのいう「潜在能力発揮の『場』」の形成に他ならない。それではその場とはいかなる機能を持ち、構造を形成することを要請されるのであろうか。前述し他稿でも詳しく述べた内容を再確認しつつ記述していくと⁽¹⁸⁾、それは経済的には互酬による財サービスの相互充足であり、社会的にはその充足にあたっての平等性であり、文化的にはその充足にあたっての共生に関わる精神的高揚の可能性の創造といえることができる。それをなし得るのは統合形態の一翼としての互酬形態、そしてその構造化であり、内なる行為に即していうと「ボランタリな互酬」として表現可能である。

こうした内容を明確にしていく為には、主体をどう捉えるかに関して明確な議論をせねばならない。それはわれわれがこれまで解明してきた真の主体としてのシェーラーがいう人格主体についての議論として表現可能である。それは真なる自主性、自発性を持ち人間の関係性においては自己をも他の存在性をも客体化することのない相互主体化を達成していく方向性のなかにある。即ち、シェーラーのいう相互性における「存在参与」⁽¹⁹⁾により存立できる存在態様である。前方に直観できる主体に啓発された内なる力に立脚しエンパワーされていく力の原点へのボランタリな力動的態様が存続し、その果実としての互酬が可能となってゆき、その実質としての福祉へと連続していく⁽²⁰⁾。

この存在参与はホワイトヘッドのいう「現実的實在」たる人間の作用存立と比較検討することによりさらに明確になる。それは一たる存立の客体化をなす主体の作用と参与し合う存在同士の主体関係を問うことになる⁽²¹⁾。

そこにある参与し合う相互作用性による存在実現の方途は各様の形態を持つ。われわれはこれを「ボランタリな互酬」としてそれと連続する経済社会態様を把握することができるとみなしている。それには各様な展開があるが、それについては概説的ながら互酬論を内容とした拙稿（聖学院大学論叢32巻1号）において詳述を試みている。その互酬をわれわれは「可能性に応じて提供し必要に応じて獲得する」経済態様と位置づけた。この互酬という方途は、様々な条件下で生きる人間にとって平等な生存を可能とする有様（ありよう）の基本といえるのであるが、上記してきた競争社会の功利主義のなかでは、特に社会的に利をもたらし、その拡大に寄与し得る人及び集団が価値を認められるという性格を強固に持つ。これに対し互酬は、人それぞれにおける能力の発揮を許容できる条件を探り、その可能性発揮を実現させようとする人間の営みに適合する在り方である。

その可能性の実現にも人を労働に駆り立てるという過酷さを伴うことが考えられる。これにはどのような対処を用意していけば良いのであろうか。その為には一定の社会的条件内における経済生産への貢献、さらに広く効用の生み出しということに留まることのない、価値的な営みにまで幅を広げて考えることが必要である。現実の、今そこにある経済社会における利としての効用を形作るには限界を認めないとしても、その可能性を捨て去ることなく、価値という位置づけで効用を判断し、その価値効用とでも表現可能な、その一個人の潜在性を含めた発揮ないし表現による喜びへの道を探し続ける。そのなかに人が抱き持つ可能性の新たな発見が、さらには価値発揮のなかに他の人々の心を動かし勇気づけ人々の喜びの発揚に繋がる態様を見出すことをあり得ることとして断言できる。こうして存在価値に立つ人間の価値づけが明らかになっていく。これが前述の「福祉効用」という名を付した効用の細やかな視点に立つ表現である。そうして「互酬」の意味に込めて表現した「可能性に応じて提供し必要に応じて受け取る」という在り方が現実的な社会的な存在の意義を持ち存立することになる。

互酬は、存在価値重視の社会状況及びその作用の要となる。効用は、それを支える結果性の補助的表現に過ぎない。そうした価値の位置づけの逆転によって、利をもたらすことよりも価値を形作ろうとする倫理性が復活してくことになる。それは社会全体の富の増大という効用的価値づけから、その平等性の価値づけを可能とする平等主義への進展という価値転換を、さらに個的経済充足・拡大から平等的富の充足へ向かう価値の転換を求めていく方途上の転換を意味する。ここには効用という概念の大きな変容が求められている。それは、効用が単なる経済的拡大による、またその経済価値の蓄積による最大幸福を求めるという方向から、個人の、平等という社会的価値の共通善的広がりによる、個々の人間存在の生きる喜びを共々にもたらし得る能力の発揮の方途に添って能力の潜在性にまで分け入って探りゆき、それを実現にまでこぎ着けていくという支援に関わる技術錬磨の向上によって可能となっていく道としてある。これが支援技術という範疇に留まることなく、人間社会の基軸的技術として拡大発展していくことも現代の細密な科学技術の展開のなかでは可能性を帯びてきているといえるであろう。そのような意味の最大多数の最大幸福への道としての共通善たる効用が求められるのである。それは、真の社会的効用という人間の存在価値の開花に繋がる。そこにはシェーラーの言葉にいう幸福主義を作用化する道がある。

以上のことを、次に公共性という視点を導入して議論していくことにしよう。

第五章 人間の一たる存立と公共性の相互関連

上述してきたことを人間存在の存立構造に照らしつつ、公共善⁽²²⁾と公共性概念の対置的考察をしつつ、それをホワイトヘッドの「過程と実存」における論理を用いて論じていく⁽²³⁾。

まず、全ての人間の生を一（いち）たる存立において捉えるという福祉の立場に立って論じる。

それは現存在からの多様なプロセスとして人間の営みを捉えていくことになる。そのプロセスには、なんらかの目途と、目途達成に至ることのできない目途に照らし見た現在における人間社会の存在条件上の不完全さが存立している。「そのプロセスを無限大の延長的拡大の元において捉えるときに、しかも流動性を持つ多様な動きをも内在させて捉えるとき、それは、線で把握しきれない動的渦巻きとして、始めと終わりの混在さえも包摂する力動的全体のなかで捉えられる」⁽²⁴⁾。以前われわれがホワイトヘッドの言説に従い量子論に言及して述べたように、その量子のプロセス世界は時間的かつ空間的であり、粒子的かつ波動的である状況としてそこにはある。しかし、そうしたプロセスでありながらそこには目的実在があるかぎりにおいて統合性への道がたとえ流動性のなかにあったとしても想定可能である。このように全体と延長論が混在しながらも統合へ向かう道程が描かれる。その動勢のなかに人間の生は置かれており、したがって、人間の生とは、直線的に成長していくものではなく、流動性と多様な内実を包摂されながら、各様の総合性を持つ全体のなかで内実の一部たる個としての高揚を果たしていく。それは関わり合いの複雑多岐にわたる様態における高揚であり、目途たる全体統合の存立という彼方の存立との対比において想定のなかに見出すことができるのみである。しかし、それは、複雑に絡まり合う現実的実在が形作る意味として存在するというに視点を絞って把握するであれば、その実在を明確な想定で位置づけることができる。こうした存在の全体作用をホワイトヘッドは、作用としての「現実的実在」として捉えている⁽²⁵⁾。その存在におけるプロセスゴールが、全体のなかの絶対との関わりという到達不可の彼方における前方との連続性によって自らを位置づけ続ける。そうした生命、即ち現実的実在という経験主体の構成態様を意味的に存立させる主体構成軸が、このように明示されるのであるのならば、この生命、特に存在価値ないし存在の意味へと近接をなし得る生命たる人間生命をどのようにしてその存立のなかに位置づけていくかが自然の流れのなかで、自ずと問題にされざるを得ないのである。われわれは人間存在における生命の基盤条件を人全てにわたり創造していく福祉の道を論じてきたのであるが、この一つ一つの生命の基盤を位置づけ、その存在の可能性への道をたどる条件整序から確立へ至る道を、人間の為といわずこの世界存続の為の統合性しかも愛としての統合性への奉仕としてなし続けていく動態と見る。世界に存在する一つ一つの有様は、そうした存在の命題として在り続けることを絶対的使命としている。それが延長の土台となっていくときに、またその土台が確実性を増すにつれ、その延長は永続性を保持することになる。しかしその永続性は、決して自動的なものではなく、また人間が人間の為に作り出していく土台たる条件によって可能になってゆくのではなく、その条件そのものを生み出すことを存在要件とする愛としての統合性による作用がまさに全体のなかに原初的にあり結果的に発揚されるという神の働きかけ故に、そこには神によって与えられる存在の許しとしてあり得るのである⁽²⁶⁾。

前各章において述べた人間福祉の広義における行為展開、及びそれによって生み出される作用連続、加えてその学的把握としての人間福祉学の展開は、人間存在における存続プロセスを形作って

いく要となる。そこにおいて生命の存続が許され、生の連続が一瞬一瞬の存続を一たる「現実的实在」の個的人間存在の総体において相互集約させていく可能性が与えられていく。ここに形成されてゆくプロセスを現実性としての具体において表現するならば、それは真の公共性ということができるであろう。それは単なる一時代における公における協同を意味するものではなく、永続への誘いであり、その真なる表現の内容を示すならば、それは公共善ということができる。そこには単なる社会存続の為の規則性を示す公の協同ではなく、永続への道が示され時代を超えて存続し続ける有様（ありよう）が、時間的な制約を超越してまさに真への道たる善という内実をもって示される。

ところで、近代における人間の価値づけの当初的状況は労働力の保持（及び「保全培養」と表現される力の是非）如何という判断基準であったといえようが、次第にその基準に平等基準が挿入されていき、それは次第に一般性を持つようになっていく。その一般化は、次第に制度構造を伴うようになっていくが、それとともにそれを、当初においては補うという意味を持ち、次第にその補い故に足らざるを明確にするという役割を果たし、その足らざるを制度上の構造に付加し位置づけ、堅固化していくとともに、人間の全てにわたる存在基盤、即ち一たるその人の存在価値の発揚における条件整序に資するような条件設定から構造上の有様（ありよう）を探りさらにその客体化へと至ることになる。そのプロセスをたどるなかで人間に視点を置いた公共性が、市民的公共性として提示されるようになっていく。それは構造枠であることを免れ得ないが、そのような人間存在の有様がノーマライズされるなかで、それは文化化されるようになっていく、即ちそれが福祉の常態作用化の実質となっていく⁽²⁷⁾。

この作用化からの連続的前進は様々の要件を必須とする。それは作用の流れのなかにボランティアなセクターを内包し、それが共にあるセクターとしての広がり構成していく。公私の間に成立する中間セクターとしての独自性を保持するようになっていく⁽²⁸⁾。こうして成立していくプロセスのなかに公共性の自然な有様を見出すことができる。このセクターの発揚的広がりとは、構造が形にのみ偏ることなく、構造と連動し機能が、構造の束縛から離れ独自性を持って構造のなかにあった理念をより実質的に抽出した作用となっていく。これは共生理念の文化化そのものであると、われわれは理解する⁽²⁹⁾。文化も社会に位置しそれは構造を持つ。しかしそれは全体社会から地域社会へ、さらにより血脈の通う小地域や家族社会へとその広さ大きさを繊細なものとしていく。それは人間のニーズ充足から充足の高度化を含み、そのニーズへの対応のなかに統合性への歩みの基礎があり、また前述した統合性への道についての記述に触れたようにその根幹に愛がある。目指されるのは、一たる個の延長的客体化への道がどのようにたどられるかという道程である。即ちホワイトヘッドのいう言葉を用いると「把握」⁽³⁰⁾がどのように可能になっていくかである。

この作用が順調に作動し、作用化されてゆく為には上述の個々が関わり合いのなかでの生命の存続さらにその良好な存続という共同かつ協働の作用を果たし合う為の要件としての中間セクターを作用軸とすることによる公共性が順調な営みを保持し作用化されてゆかねばならない。

ボランティア・セクターに至り中間セクターの働きは公セクター、私セクターとの相互性を交えて深く作用化していく。まさに経済統合の土台としての各セクターが福祉性という指向の統合作用のなかで営みを前方に向かって延長していき、抱握の営みが前方からの主体的統合を果たしていく。そこに公共性が福祉性の理念の元に統括され存在していく状況を見出すことができる。ここにある公共の構造とはあくまで固定したものではなく作用の流動性と多様性を内包する。この推移のなかで公共性が一たる人間存在を包摂し、その存立への歩みを高度化しつつ確実化していくことになる。

この公共性の高度化、一たる存立体の包摂における幅の拡大と質的充足に応じて、福祉性が全体性の統合化とともに存立していくことが可能性を保持強化していくことになる。次にこのプロセスを上述したホワイトヘッドのいう抱握概念に基づく統合性の導入様態によって、解明の精度を上げていくことにする。ここに公共善の、その共通善としてのさらなる明確化が図られることになる。

第六章 個々人の価値充足が「抱握」のなかに在って主体への道をたどる

抱握に関する論考（「有機的世界観と個人の存在価値への帰還としての福祉的具体化」⁽³¹⁾の第3章）における考察に添い、解題的論点を加味しながら考察を進める。

ホワイトヘッドのプロセス哲学については、福祉との関連の元に複数の他拙稿においてその詳細に触れてきた⁽³²⁾。彼は有機体的世界の全体を指し示すにあたって、周知のように量子論的世界観の元にそれを表現している。量子的次元で捉えるときに世界の全ては、空間的であるとともに時間的であり、また粒子的かつ波動的である。そのような量子の内実を最もよく表現しているホワイトヘッドによる「全体」についての説述によると、全体への道をたどればたどるほど、「細部が少なくなり、全体的なものが多くなっている」といわれる。この表現は、動向の契機における主体的経験について述べられていると理解できる⁽³³⁾。ここにいう経験とは、「永続するものの内での一要素として、そして宇宙の永続的な構成要素を自らの内で体現するものとして実現」されていく。これは「必ずしも意識を含むことがなく、そこには高められた主体的強調を含んでいる」とされる。ここにある「経験のより高次層」は、「広さの次元を増幅し、より高次のタイプの諸コントラストを催起する」。「物理学では」ここにあるような「伝達の在り方は」「粒子的とも、あるいは波動的ともみなすことができる」。ここに明瞭であるように、述べられている全体とは、量子論的世界観に基づくそれであり、まさしくホワイトヘッドのいう「現実的實在」の作用態とその動向そのものである。このように見てくると理解できるように、進行の度数が増すにつれ、彼方への近接が色濃くなってゆき、多様な現実的實在の存在それぞれが次第に集約され、全体の目途へ収斂されていく。人間存在の現領域においては、このような世界との接触は物的経験として一般的に捉えることができ、それは原初的形式を持つと理解されよう。ホワイトヘッドの表現によると、何らかの「契機で感じられたものとして受容され、主体的情緒として順応的に我有化された情緒」とされる。それは

「彼方の世界との関連において感じられた情緒的感じ」ともされる。これは「ベクトルの感じ」であり、「決定されている彼方から感じ、決定されるべき彼方を指し示す感じである」。ホワイトヘッドは、このあるべくしてあるものとは決して物的世界から見てあるべくしてあるものではない、とする。それは物的世界における諸契機たる社会から導き出されることはない⁽³⁴⁾。その複雑な社会環境の全体を抱握する彼方の統合性との関連において存立する、としている。彼は、これを「全的に生きている結合体」とみなしている。しかしこれには、結合体が主体的である場合にのみそういえるという但し書きがついている。ここでも主体を真の主体たらしめる彼方からの統合性が前提にされていることに留意する必要がある⁽³⁵⁾。このように見ていき高揚の高度化に添うと、次第に複雑な細部はその位置づけをあるいは意味づけを小さくしていき、全体性に関わる側面のなかに包摂されていくことになることが明瞭となる。強いていえば物的現実の存立体は、抱握即ち我有化の現実のなかで神の永続性と愛のなかに統合されていくことになる。

ここに愛という形をとる神の永続性の根幹をわれわれはより一層知らされるのであるが、これによって、物的世界の統合性の根幹をも示されることになる。それは唯物論的機械論では捉えることはできず、その世界の物質極とともに心的極を有することの証明がここになされていることに気づかされる。物的かつ心的両極性の存在様態のなかに世界が在ることにより世界の永続性がまさに許されてあるといえる。そこにある物的極、心的極の包括体たる統合的全体が愛という統合性の根幹において、その絶対において世界の存在を許していく。

ところで、ホワイトヘッドは意識に先立つとして経験を重視している。その経験の主体となるのは、先立つものによって限定される、即ち彼方に在るものによって目的的に限定される「現実的實在」であるとホワイトヘッドはいう。したがって彼方の統合力ないし統合主体を含む全体がそこに多様な現実態様を持って特殊的にないし無限の多様性を持って存立していく。この現実的實在の何らかの結合体が経験主体となり、感じの為の誘因となる命題を形作る。こうして経験が命題という形で表現されることになる。かくして命題的感じが判断へと至ることになり、それが知識へとたどり着くという理解がなされる。即ち知性に先立って感じないし情緒的状況の連続があり、それとそこに生じる目的性の流動化のなかにあって知覚は育成されていく。このような理解の元に、ホワイトヘッドは、デカルトやカントの認識論は、この感じや情緒的世界を切り捨てるという即断に終わっていると見ている。育った知覚の作動にあまりに比重を置きすぎているといわざるを得ない、とするのである⁽³⁶⁾。

こうした主体論に関わる見解はシェーラーの説くところとも本質においては同一線上にあると捉えられる。シェーラーの主観主義的、直観主義ともいえる方途上の視点は、ホワイトヘッドによる存在の作用に「現実的實在」を位置づけ、それにより根底的動態を明らかにしていこうとする有機体プロセスの考察とは相容れないかに見える。しかし、両者は前者が現象学の立場から前提的枠付けを論理の構造とすることなく、いうなれば作用の動態そのものに迫ろうとするが、その作用態そ

のものを後者ホワイトヘッドは現実的実在という対象化をなし得ない作用動向として態様把握して
いこうとするのである。これは前者が直観主義であるに対し後者が量子論を根底に置いた科学主義
に立っており、厳然たる線引きがなされるかに見えて、実際は後者の科学主義は、機械論的科学主
義に陥ることなく根幹軸に量子論を用いて説述していくことのできる、本質解明の方途を備えてお
り、その意味で、両者は補い合いながら本質を明らかにしていくことができるという意味で同一線
上にあるといえるのである。この本質性への論理の流れは、後述のシェーラーのいう「幸福主義」
の在り方とも連動すると理解できる。ホワイトヘッドのいう抱握の原点たる究極主体は、「幸福主義」
における愛の統合性のなかに包摂されて明らかになっていく。

第七章 個的存立体の価値と倫理的整合化を可とする愛の統合作用

倫理に関わるシェーラーの議論を簡明に前述（第一章）したが、そこからの流れをこの章で受け
止め詳細にわたる彼の倫理的考察に触れながら、それと福祉との関連を交えて考察していく。それ
はポランニーによる経済の統合軸における互酬作用の導きの星ないし目的論理となる理念の考察
とも連動する。

シェーラーは、自らの倫理学「個人的かつ客観的に妥当する善」の視点に対して、著書『形式主
義』第二版の序言⁽³⁷⁾において次のように明言している。「あらゆる誤ったいわゆる『個人主義』は」、
「一切の人格界の全体の道徳的安寧に対する各人格の根源的な共同責任に関する理論（連帯性の理
論）によって、そういう個人主義の誤った有害な諸帰結の一切とともに排除されている」。シェーラー
による人格とは以下のような内容として表現される。「『孤立した』人格ではなく、もともと自分が
神と結びついていると自覚しており、愛において世界に向かっており、そして自分が精神界および
人類の全体と一つに連帯していると感じている人格」⁽³⁸⁾。そうした人格とは、現存の「共同体」や「財
世界」に依存することはない。そうした営みを超克することによって、根源的な目的を次のように
示唆することができる。それは「全宇宙の究極的価値」であり、その価値は「結局のところ、世界
の一切の諸力を……奮い立たせる諸人格の存在そのものと彼らが可能なかぎり完全に善くある
ことにより、また彼の最も豊かな充実と最も完全な発展、彼らの最も純粋な美と内的な調和によっ
て」人間が推し量られていくことによって示されていく。その「完全に良く在ること」をシェーラー
は重視するのである⁽³⁹⁾。このように見てくると、シェーラーは本稿の最後にも議論の収斂との関
連の元に提示している「幸福主義」を倫理の最終目的とし、それを内包する人格の内実には最高善を
見出していると考えることができる。

本章でもこのことに前段的に触れておこう。この「幸福主義」の議論はカント倫理学の形式主義
と対照されながら次のように主張されていく。シェーラーの倫理学はカントの主張に対する反論と
して命題化されて発言されているのであるが、シェーラーは、全ての実質的倫理学について、それ

が「幸福主義的倫理学でなければならない」とする。彼によるとそれは「快自身を最高価値（最高善）とみなすかあるいは善悪という価値の事実や理念を何らかの仕方であつて、不快に帰着させるような倫理学」に他ならない⁽⁴⁰⁾。それとカントとの比較対象に触れて、カントにとっては、「情緒的体験」をベースに「体系化された倫理学は全て快楽主義である」とされる。なぜならカントは「人間は、合理的・形式的道德法則から離れては、絶対的利己主義者であり、感性的快、絶対的快楽主義者である」という前提に立っているからである。カントにとっては、「感性的快、喜び、幸福、浄福の間に質の本質区分も深度の本質的区分も」なされない：さらに幸福主義も快楽主義も等価値とされる⁽⁴¹⁾。以上のようなシェーラーによるカント哲学またそれに基礎づけられる倫理学への批判は基底においてどのような論点に基づいているのであろうか。それは二点の重要な認識における錯誤の指摘に見ることができる。まずカントは「衝動的な活動及び実質的な衝動的な諸態度を環境の影響とみなして」おり、最終的には「一切の衝動を、外的な諸客体の影響によってはじめて多数の衝動へと発展する唯一の形式的な根本衝動」たる「自己保存の衝動の単なる特殊化」とみなしている。シェーラーはあらゆる行動や態度というものはこのような単純な把握によっては明らかにされることのないものであり、「あらゆる生物は実質的な価値態度を伴う諸衝動のある秩序づけられた段階構造」をなしており、これは「環境対象の影響から独立しており、」そのこと故に「逆に環境対象を規定する」とみなすのである。彼によると、生物は「環境経験のおかげで行動や態度の見取り図を得るのではなく」もともと「その身体的・物的な有機的機構がそれに合致しているような見取り図をその衝動的態度の様式の内に持っている」とみなしている。第二にカントにおいては「環境対象に対する衝動活動は、当の対象が身体に及ぼす影響によって規定される感性的な感情によってひきおこされている」とされている。カントの認識にある環境対象における経験による結果の導出については自然把握的な把握においては真とされる面も多いであろうが、シェーラーのいわんとするのは、態度や行動の当初における結果性ではなく、全体の有機的流れの直感的把握であることにわれわれは気づかねばならない。それは、上に引用した「実質的な価値態度を伴う諸衝動のある秩序づけられた段階構造」という言説によく表れている。そこでは「人間の衝動生活も充実や構造」の存在があるとして捉えられており、充実や構造化の段階において流動的かつさまざまな有様（ありよう）が考えられることになる。これに対し、カントによる考察においては、「価値事実全体」を「形式的：法則的なものと感官の快感とに」分割理解せざるを得なくしてしまう。また「人間の衝動生活の充実や構造」が、「生活を『秩序づける』意志の営為」に比較して「考慮に入れられない」ものに終わることになる。そこでは価値事実全体を総合的に捉えることが不可能となってしまう⁽⁴²⁾。

この不可能性に抗し、全体に近接する為の構造を総合的に人間の側から捉え、それを条件づけていく為の前提にシェーラーの論に添いながら触れておかねばならない。まず個的存立体の価値を倫理性に向かって解き放つことができる様態としての作用を理解する作業から議論を始めていく。その作業の為に、一（いち）たる人間の存立条件の連続的な定立について考えておこう。その為に、

目に映ずることのない、かつまた到達をなし得ない全体への道を表現する作用論とプロセス哲学の融合的理解を集約しておくことにする。これにより、一たる個の存立可能性の条件を位置づける基礎的考察を前進させることができる。

われわれがここに示そうとする作用とは形態としては捉えることができない⁽⁴³⁾。それは永遠の彼方に想定される全体へ到ろうとする働きないし営みという、プロセスにおける動的態様の元に表現できるのみである。それはホワイトヘッドに従うと、「無限に存在する現実的実在化が形成する一たる存在へのプロセスそのものの多様な複合体のエネルギーの流れ」である。一たる存在への道を形成する条件とは、その捉えきれない作用の動的態様たるエネルギーに対する働きかけの力動化の内実到他ならず、その存立の条件形成という行為は、人間における最も困難な課題であり続けている。現在においても人間の生命存立を条件づける様々な方途が一たる存立への営みを支える為に希求され、作用条件を形成する探求及び実践が多くの分野でなされている。その自立的存在条件を形成する努力は、一たる存在の困難乗り越えへの働きかけに始まり、その困難性あるが故にその克服という課題とさらに持てる価値の発揮にどのように立ち向かえばよいかについて解き明かす学制的努力と実践に力を傾注していくことに繋がる。

そうした実践行為の展開について理解をしていく為には⁽⁴⁴⁾、これまでよりも一層人間に則して、さらに文化をも含め「生」のプロセスにおいて理解を深めることが必須となる。こうした努力によって、上述した「実質的な価値態度を伴う諸衝動のある秩序づけられた段階構造」を生命の条件的土台として捉えることができるようになっていく。

こうした条件と表現した諸事は、おのおのバラバラに理解さるべきではなく、具体的条件基盤としてみてゆくと、自我的人間存在を基礎づける生活構造の全ての場において、生きることの高揚を目的的内実とする構造が要因の質的高度化を伴って条件形成されることを必須とする。下記のそのような各生活構造・要因は、相互に関連し合って存立している。それぞれの概要を知る為の各構造因子の人間の生活に則した内容を下記のように、いくつかの内容例示を伴い示すことができる。【生活関係構造】家族関係：近隣ないし地域関係：生活援助の人的ネット（専門、非専門）。【生活手段構造】日常生活用具、移動・交通手段等の配置：医療・保健制度等：生活援助・回復・問題予防の制度・活動体。【生活空間構造】住居：地域環境：生活環境に関する諸制度。【生活文化・生き甲斐構造】学問・芸術・娯楽等（享受・活動参加）：教育・文化制度。【家計構造】家計収入・支出。【生活時間構造】日々の生活時間における生活ニーズ充足へ向かう配分状況⁽⁴⁵⁾。このような生活の各分野の構造及びその構成要因さらに各種機能とともに、さらには、一たる個的存在が関わることで創造的行為をなし得る労働的「作用発揮」の場と構造機能が、上記の生活要因の機能や構造と密接に関わりながら、可能性に応じて、また潜在力の発揮をも考慮され生きることを念頭に置き形作られてゆかねばならない。したがって、上記の構造要因に【労働ないし創造活動に関わる制度・環境構造】が加えられねばならないし、その軸芯に、上の全ての構造機能要因が結びつきを創造的

に保持されなければならない。さもなくば一たる存立が社会経済的土台から切り離され、自立へと達することができない消費者としての人生のみしか描かれることなく生の実体を失いかねないからである。しかし単なる経済的利に奉仕する経済効用にのみ従属することなく「福祉効用」という概念で表現できる個の能力の可能性に応じた発揚が労働及び創造的活動をも内に包摂した生活という概念のもとに認識され、そうした人間の生の総合化された生活構造であってはじめてその構造要因と機能発揮を真に伴いつつ人間が生きる条件となる。こうした自我世界に見い出すことのできる生活概要の起点からはじまる人間の生活構造の全てにわたった確立への歩みが、一たる個の生存の人間たる生の充足を存立さすべくたどられねばならない。この生活構造の確立とは、良き生活への道である故に功利主義者流にいうと「快」への道以外の何ものでもないといわれるであろう。しかし、この快とは、人間の存在価値に則した、生の高揚プロセスのなかにおける快であり、この内実理解については第8章において、「浄福」へのプロセス、その土台として改めて取り上げる。このような生活構造の確立と質の高度化は、それを取り巻く社会体制との「力動的」関係性のなかで進行してゆき、その周りを取り囲む世界へとその動的連続がプロセスを形作ってゆくことになる。福祉文化という態様が存在するとすれば、これら総合的生活の動的営みの全てを含むことになる。われわれは、このようなあるべくしてあるステップを段階的に経ながら、究極を見つめながらも作用の高度化の段階を連続的にたどってゆかねばならない。

上述の生活構造のなかに見られる自我的存在からこうした道程をたどることが、「個的存立体の価値と倫理的整合化を可とする愛の統合作用への道に繋がる」といえよう。

こうして上述の方向に端を発する一たる個の存立条件の連続的定立が求められ具体化されていく。この営みの広がりの中で、人間存在の根底からの平等性の定立へと近接していくことになる。これは個の一たる存在の客体化、そうしてその永続的客体化へと進み、その客体へのプロセスはホワイトヘッドのいう「合成種」と「主体的種」という展開を経て、客体化をなす主体の新たな私性による主体的我有化即ち「抱握」されてゆくことになる。このときにその手掛かりの内実となる存在性の開きのなかに提示され、そこへ向かう課題克服の条件の複合体がある。そこにある示唆・指向性の成立が、人間生活の具体におけるホワイトヘッドのいう「抱握」の内容となる。即ち、一段一段の条件としての起点的内実を形にしつつ、その各段階の存在を客体化していくことを経て、一つの各様の複合体としての段階領域から、もう一つの極としての前方の統合性の元へと歩みを可とする無限ともいえるステップがたどられていく。その総体としての人間の生の流れは、愛による統合性への歩みとなっていく。それを前方の存在に照らされた個々における人格主体への歩みとしてわれわれは今この存在から捉えていくことができる。

第八章 福祉的価値観と倫理的整合性の一体化

前各章（6章及び7章）におけるシェーラーの著書「形式主義」における議論をこの章において集約し、流れの詳細を論脈に取り入れるとともに終章としての「一体化論」へと進む。

前章で考察したような人間や価値世界の理解の元で、シェーラーの論を導入することによるのみでは、人間の生が生活という現在に留め置かれ今を越えて進みゆく方途的プロセスとその進みゆくベクトル性が明確さを欠くことになる。そのため個々の人間がどのようなことに広義における快感を覚えるのかを深く問うことが困難となり、それとの関わりの元における善についても不分明さが残ることになってしまう。そうした状況は、人間における幸福主義が多様な形で位置づけられるのみで、様々な状況下に生きる一人一人の歩み出しの可能性がどのように統合されていくのかという全体への理解に及ぶことのない議論に終始してしまう。この克服をなす為には、福祉という名の共通善の位置づけへの歩みを個々が保持しながら歩み続ける意味の明確化を不可欠とする。シェーラーは、カント的な形式主義から離脱し、情緒的な人間性からその延長線上に自我存在を、さらにその自我領域を越えた対象化され得ない主体領域に人格主体を描き出すことに成功しているといえるが、しかしそこまでの解明をしかなさなかった為に自我と人格主体の二元論としてしかみなされないままに終わることになった。しかし実際には、シェーラーの論は単なる二元論ではなく、それを現代科学による解明を経てサイエンスのさらなる展開のなかで明らかにすることのできる量子論に基礎を置くホワイトヘッドがいう「現実的實在」の論に添って説述を試みていくことにより、有機的全体への総合への道を明らかにすることができ、それによってシェーラーが未解決のままに残したかに見える問題の解決に繋がることになる。その議論は、有機的全体において捉えることのできる共通善を明示しつつ進むことのできる倫理学へと続く内容として把握することができる。そうした議論へと歩を進め、真の科学的倫理学を説述していきたいと思う。

これまで議論してきた全体性の作用統合化に向かう最終主体が、流動的存立基盤のなかにある人間の福祉性と倫理性を媒介にしてどのように一体性を形成してゆくのかを考察していく。

そのプロセスには、愛による統合化が作用展開のプロセスとしてあるのであるが、そこにはホワイトヘッドがいう抱握作用（統合主体による我有化、占有化）の内的作用が根底にある。この内実作用の我有化とは究極においては神の存在と神の営みによる作用そのものであり、占有化とは、神の元に位置づけられていくことを意味する。こうした神の元に在る姿を人間の側面から捉えるときに、あるべくしてある人間行為の全体における共通性としての作用連鎖が倫理という包括的用語によって捉えられることになる。即ち共通善として人間とその社会の共通項において捉えられる内実がここにある。それはホワイトヘッドのいう「現実的實在」が一存立体の営みを完遂させ、その分析的对象化の結果をそれぞれの段階において位置づけていくプロセスである。そこでは各段階にお

いて現実的實在のその段階における位置が対象化されそこにある客体が次の段階へと受け継がれていく。そのような連続がプロセスを形作ってゆく。その対象化は、個別の存立に対してなされ、それぞれの段階を経て、相互の関連の元に動態的連続の継続がなされていく。この営みは個的存立を過去に向かって客体化していくのではなく、過去から現在を通じて未来へと続く全体たる意味上の指向性の作用であると理解される。歴史のなかで把握可能な、偶然による存在実体の形成もあるであろうが、それは少なくとも環境世界の営みにおける価値指向のなかの偶然、人間による理解のなかにおいて偶然とされる内容も包み込む方向が包み込みの営みとしてあり続けると理解することができる。そこには「プロセス上の統合性」ないし人間においていうならばシェーラー流に「人格主体」あるいは「統合主体」の「内在がある」とみることができるであろう⁽⁴⁶⁾。さらにシェーラーの人格論をホワイトヘッドの両極論によって理解するならば、このプロセスの内実が、一層明瞭になる。それによって「自我」と「人格」の存立特性を有する個々を説述することができる⁽⁴⁷⁾。そこにある自我領域における客体化される存在については人間の視点によって分析解明されるとともに、その観察可能な領域を広げてゆくことになるが、その一たる個の存立の最終段階で、自らの客体化の営みを一たる存立体からの延長領域の元に位置づけることになる。それはホワイトヘッドがいう科学領域に位置づけられる。その領域とは宗教をも含み、物的把握に終始する世界の限界を超えた作用領域として把握される。上という科学的解明とはこのようなプロセスにおける意味上の作用解明の受容であり、それはこのようにみえてくると、領域内の作用は明らかであっても、その内実を可視化された対象として把握することはできない。

ここでシェーラーのいう客体領域とホワイトヘッドがいう客体領域とは明確に区別されなければならないことに注意すべきである。前者の客体とは物的固有性を持つとして把握されるのに対し、後者は永遠的客体とホワイトヘッドが呼称する有様（ありよう）＝作用を意味する。したがって後者は一たる存立への道にある存立態であり、流動的に統合性に至る前方からの力動的な営みとの相互作用による存在態様である。あるいは目的性ないし指向性との間における流動状況のなかにあるという客体である⁽⁴⁸⁾。われわれはこれを「流動的客体」として認識する。シェーラーのいう自我領域における客体への視点も、厳密にはホワイトヘッドの「現実的實在」次元、即ち有機性の極微にまで至って把握していくならば、視覚に捉え得る物質領域から段階的にこの流動的客体たる存立態に至るまでの幅をもって捉えられる様態に他ならず、したがってホワイトヘッドのプロセス論的思索に基底づけられ、それと連続していく論理の脈絡を持つ。こうして人格論と自我論はその両極性を明確にしつつその両立を志向的な此方からの段階的営みと統合的全体からの力動的な彼方からの営みの相互的存立として全体の姿を想念できるのである⁽⁴⁹⁾。

これを主体論の元に表現すると、進みゆきの目途たる統合化は、人間の存在に対する前方よりの主体の働きであるとして捉えることができる。それは人間存在そのものにおいては決して対象化して捉えることはできない。その絶えざる前方の働きとしての主体の高揚作用は神の結果的本性（ホ

ワイトヘッド)による導びきとして捉える意外にない。人間にとって主体はどこまでいっても捉えることができず、それは想念し、その前方の絶対への信仰によって心的根幹から心に頂くことができるのみである⁽⁵⁰⁾。

ここでホワイトヘッドによる前述した抱握論を用いながら説述し、以上のことをさらに解題し、福祉の具体のなかで捉える作業を行っておくことにする。

全ての存在における「延長プロセス」は「抱握論」によって支えられ、一たる存在の客体化をなす主体の元にあることを通じて、またその継続において「主体から主体への前進」がたどられていくというプロセスがある。ホワイトヘッドの表現にしたがうと、「この超越的創造の為の特殊な可能性は、拾い上げられ、停止され、情緒を帯びさせられる」とされる⁽⁵¹⁾。このように位置づけられるプロセスを作用的前提にして、福祉的生の基盤における条件整備を概括的に示しつつ、福祉形成を抱握のなかに見る福祉論上の議論へとさらに進むことにする。

われわれは、ここで福祉という言葉で表現する一たる個の存立基盤づくりのまさに原点となる社会福祉の位置づけを確認することからその概括をすることができる。それは一たる個的生の存立に困難を有するその人への働きかけの神髄を内包することになる。それは愛としての統合性の神髄と福祉とが幸福主義の名の下に一致していくことを示すとともに、そこにおいて共通善の核心を知ることにつながるのである。

それは狭義の社会福祉を原点にし拡大していく広義の内容へと向かう福祉ないし人間福祉への流れを明確にすることによって明らかになる。それは困難を負う一人の、また人々への福祉的働きかけに則する作用内容から始まる。その福祉とは「その人の置かれた一定の社会体制のもとで、人間の社会生活の基本的欲求の充足をなす個人と制度的集団との間の社会関係において生じる。それは、人間の主体的及び客体的条件の相互作用から生起する諸々の社会的不充足あるいは不調整関係に対応している。(また)それは、その充足、再調整、さらに予防的処置を通じて、社会的に正常な生活水準を実現しようとする公私の社会活動の総体を意味する」(嶋田啓一郎)。その内容は社会福祉に関する提起の狭義においてはもちろん広義においても合致する。嶋田はこの福祉の目指すべき方向を「全人的人間の統合的人格の確立」とした⁽⁵²⁾。われわれは、上述した福祉把握(ないし社会福祉)の立場に立ち、その一たる存在としての個の抱える問題状況からの離脱を広義に捉え、その人のあるいは人間全ての人間的生のニーズ充足(前章における総合的生活構造の確立への道とも表現できる)をもたらそうとする条件整備の要として福祉的方向の端緒を捉えることができる。この論点から出発することによって、人間的生、しかも全人生を可能性に向かって開花させるニーズ充足に関する諸条件整序のプロセスがその端緒を開いていく。この開示を福祉の目途として嶋田が示した「統合的人格の確立」という福祉の内実から展開していく。われわれはかつて拙著「社会福祉における相互的人格主義Ⅰ」においてシェーラーの人間学を主軸に置き、福祉目的を人間の生の細部について論じ、それを自我的人間把握から人格主体への道筋において把握する理論展開を試み

た。上述の福祉目的たる「統合的人格の確立（嶋田啓一郎）」とは、まさにこの目途との合一性において、われわれの論点を支える起点といえる。これまでも強調してきたように人格は作用であり、しかも多様な人間的作用を統一的に纏める作用中心である。したがってそれは客体化することができない、即ち主体である。ここに人格上の作用中心＝人格主体としての位置づけが明瞭にされる⁽⁵³⁾。

こうして人間の現実態様の人間らしくその生き甲斐への道を歩んでゆくことができる道、即ち個の人間としての存立条件となる生活構造の総合的な充足を可とする作用的働きかけが営まれていく。そこに、その存立及び継続的存立が延長を可とする条件の整序性が作用の高度化を伴いつつ成立していく。それにより前方の主体による我有化ないし占有化とされる抱握が成立し、その成立の都度における主体から主体への受け継ぎが高揚の元になされてゆくことになる。ここにいう主体とは、統合主体であり、そのなかに一たる個が「客体的種」として受け継がれていく。これは公共性と私性についてのホワイトヘッドがいう永遠的客体の二区分にいう「客体的種」であり、これに対し、「主体的種」とホワイトヘッドが呼ぶ永遠的客体の主体的作用の「感じ」ないし様態が主体的統合の主体態様にあたる。一客体から主体化への歩みは、私性から客体的種へと、またそれがさらなる主体的種へと またさらに主体へという経緯をたどって統合への歩みがたどられていく⁽⁵⁴⁾。

このようなわれわれの表現でいうと福祉という名の人間存在の条件整序から充足への道が「現実的實在」の充足の内実として実現されていくなかで、それを構成する感じについてホワイトヘッドは言及している。これに言及することにより、そこにあるそれぞれをより明確に把握することができる。彼はそれぞれを発生的区分と整序的区分と呼ぶ。前者については我有化が合成されてゆくプロセスを示しており、そこでは統合化という主体の働きが行使され一（いち）への客体構成の端緒が始まっていく。その意味合いを組んで発生的区分とされている。後者については、「形態論的、延長」区分（coordinate, morphological, extensive）という言葉でその整序性の内容に視座を注いで表現している。さらに後者について、それは具体的なものの区分とされ、整序や延長、形態化という表現によっても示されるように、一（いち）という客体が命題の真へ向かい形を整える作用プロセスがそこにはあり、統合主体という存続の要となる方向性を持つ⁽⁵⁵⁾、とされる。その二者の動向は抱握論が拒否する二元的分裂の克服として位置づけることができる。まさにその動向こそ延長を可とする前方からの我有化による主体の明確化であり、その作用態といえる。この我有化とは、この段階で把握可能な表現でいうと、ホワイトヘッドのいう「私性」からの離脱であり、公共性の広がりのおかげで、主体的統合化のさらなる延長の可能性が確実化されることに他ならない⁽⁵⁶⁾。一たる個を客体として抱握しながら、主体が高揚主体へと延長の広がりを形作るなかで、次第に一たる個の充足条件が継続的高揚を経て形作られていくことになる。

われわれは、ここで神について述べることができる。ここにいう神とは愛としての神である。この愛としての神の實在により、本稿で述べてきた全てに一貫性が与えられる。愛が統合ないし統合力としての神の神髄であり、それは単なる統合性としてではなく愛による統合としての神の姿であ

り、この愛あるが故に一たる存在の全ての高揚を経てそれぞれを包摂し、その背後で絶えざる抱握をなす存在の永続性の保持が可能になる。なぜなら、断絶を乗り越え継続を可とし、永遠性の保持としての実存への開きの成立がそこに許されていくからである⁽⁵⁷⁾。このように愛としての神に基づく統合性であってはじめて永遠なる延長への道筋が与えられることになる。その愛においても、われわれはキリストが説いた愛によって、究極の存在性の在り方を知ることができる。なぜならそこには人間社会における人間存在の価値づけ故にそれを受容する福祉性という存在性への倫理的価値基準が指し示されており、それに従うことにより人間存在の今ここにある一への道がその存在の究極から成立してゆくことを許容され、その道がさらに世界の延長の道筋へと続くからである⁽⁵⁸⁾。ホワイトヘッドが指し示す神は、次のようにも表現される。「神は自らを世界に与えていく、そうして神は自らを世界に客体化し、自らをそれによって現実の中に実現していく、それはナザレのイエスの姿に体现されている」⁽⁵⁹⁾。このような永遠の作用の具体化として人間存在に課される行為実践が、困難を抱える生活のしづらさからの脱却作用における条件形成となり、そこから始まる人間世界における人間存在の全てに自己実現の可能性への歩みを許容しようとする道となってゆく。その歩みによって有機体の概念化が、そうして相互の為に生き会う、キリストが示した愛の完遂と広がり、生きる一たる存在の内側から完遂への営みを永続化へ向かい飛翔させてゆく。それにより高次元からの抱握あるいは抱握の高揚、神による我有化の前進、それによる物質次元との関係性の相互包摂の進行が果たされていくことになる。そこには両極が存在するとともに、結果性の最終概念としての愛の全体性のなかにおける数多の両極の両立、許しの広がり、現実的実在相互の相互包摂が存立し、そうした相互包摂の核に主体としての統合性が神の結果的本性としてわれわれを含み、存在性全てを抱握する⁽⁶⁰⁾。

この章の最終部分として倫理学としての人間福祉学についての議論をさらに進めて集約的に述べておくことにする。

これまでわれわれが福祉学に関するいくつかの稿において度々示したように、人間福祉学とは、狭義の「社会福祉」即ち生活のし辛さを深く感じながら生きていく人々の今生きる苦の場からの状況離脱を第一に志向しながら、それを可能にする条件づくりを常態的に伴い、特にそのような作用展開において、その人といわず人間そのものにおける主体性を真に生かし得る方向を求め続けるなかに成立していく人間の行為集積ということが出来る。これは当然その拡大のなかで、一部の限定的な人々において考えられる（特殊化）対応をさすのではなく、深刻さの度合いが強度である人々からその条件整備がなされるなかで、それと連続する全体から見ることによって、全ての人間における生活上の困難からの離脱、良好な生へ、さらには真なる生への道が連続志向されることを指し示している。

この稿の最後にあたり、上述した。愛としての統合性の元で、あるべくしてある福祉、特にそれを広義に捉えた人間福祉が倫理学に対して持つ作用特性について述べることによって両者の一致点

ないしその密接不可分性を明確にしておきたい。

それには、まず両極性の両立ということについてさらなる確認の為の詳述をなさねばならない。例えば、倫理的評価の最尖端といえる善と悪について取り上げると、この両者は言うまでもなく両極として存在しているのであるが、これはホワイトヘッド流の有機体哲学によって理解すると、両極でありながら、互いに両立すると捉えることができる作用存在であるということが出来る⁽⁶¹⁾。これについては、より明確にいうと両立した作用的位置が存在するというべきであろう。両者は、存在の特に「現実的實在」の次元における存立体としての両立という作用、さらにいうならば有機的作用状況を有しているとみなすことができる。人間存在に視点を絞ると、「両者は有機的繋がりの中で両立しており、その両立のなかで捉えるとき、人間全ての作用が価値づけの等しさのなかで捉えられるということが出来る」。強いていえば全ての人間存在の作用因子における平等的存立の位置が、理解の深まりのなかで見えてくることになる。しかし、そこにある作用因子のなかで、終始また極度に個たる次元に固着し、共通次元に至ることができなかった作用において、善に反した悪とされることになる場合についても考察を加えることが必要であろう。しかし、それには次のような理解がなされるべきである。それは作用次元における自己への固着をぬぐい去り、その因子上の固着を解きほぐしていくことができるならば、その作用因子が抱えるマイナスの状況からそれをぬぐい去りつつ、その極度のマイナス、即ち善的次元への破壊的否定的作用の明確な把握によるその克服の有様を知らしめるという意味が否定的価値提示という形で与えられる。われわれは、そこに提示された価値内容により克服の歩みをたどりゆく平等次元の作用因子への帰還という道に添い、その超克の行為を可とすることができる。これは共通善への復帰といえる作用展開であり、それを可能にするのは、両極の見定めとその両立を共通項となる統合への道を共通善に向かって歩みゆく価値の志向性の存立以外に方途はない。それは始めにおける置かれた状況を大前提にして善悪に分割評価することなく、両極の見定めをなすことによって、共通性を否定し破壊的価値への固着化の強度数を見極め、共通善への道を探ること以外に固着化した判断から離脱する道がないことを意味する。悪の存在における否定的意味を知り得るという、当該事態の認知をもたらすという価値、あるいは真を見極める判断基準となり得るという意味をここにおける方途によって知ることができる。人間の目に善と悪とみえる作用内実がそれぞれの意味付けのなかでそれぞれの役割を果たし、両立の次元に差し戻され、両極の両立という状況把握の元で、共通善を探る方途が見定められていくことになる。これは、両極を越えた次元からの神の光による許しを待たずしてなし得ないという作用上の結果性であるということができよう。これは神の光による許し、その許しによる両立ということが出来る。そこにおける共通善という位置づけをなすことができる。人間福祉とは、このような道を示す倫理学の内実を明らかにする学問である。換言すると、倫理学とは全ての価値づけの元で、結果性における統合性の基礎を愛の統合性として存在における前進的創造的様態をもたらす福祉の価値評価の学であるとして捉えることができる。

われわれは、以上のこととの関連の元に、先に示した幸福主義について述べることによって、共通善を達成してゆこうとする倫理学が、個々の人間における良き生命の営みへの道を明らかにしていく人間福祉学の営みとさらに一体化していくことを集約的に述べておきたい。それはシェーラーのいう階層的人格論の快の各層をたどる道であり、真なる快への道を示すものであるということが出来る。

シェーラーは次のように述べている。彼は「実践的幸福主義」について、それ自身「感性的感情」によって実践の中において容易に現実化される故に、それは「快樂主義」になるとみなしている。そうして快を目途とする幸福主義について次のようにいう。「幸福主義はその源泉を人間の中心の浄福性に持つ」と。シェーラーは、このように幸福主義を希求する人間の内的情緒性に目を向け、人間が「より深い層において不満足で」そこからの離脱をつまり「不快な状態を快への努力志向」「感情の層の快への努力志向によって言わば代償する」と理解している⁽⁶²⁾。さらに曰く「浄福と絶望は、客観的幸不幸とその感情の相関者によっては影響されずに、人格の中心を交替で充実する」。他方、「幸福感情と悲慘の感情は単なる喜びと苦悩が相互に交替する時、共に変動」することなく、「それらはこの交替を包括する」。こうしたことが生じる理由として、シェーラーは次のようにいう。「『浄福な』人間は悲慘と不幸をも喜んで甘受することができる」からであると。この精神性はキリスト教によって最も深く表明されている。即ち「人が苦痛と不快をなおも受けはするがそれにもかかわらず浄福に熟しうる道を示したことはキリスト教の生命理論の成し遂げた偉大な改革であった」⁽⁶³⁾。さらに曰く、「キリスト教の苦の理論は、……苦痛を「禍」と、また全ての快を「善」と呼んだ。」そうして「人格の存在の中心における積極的浄福が、キリスト教の苦の理論にとっては魂の救済と呼んだものの本質契機として妥当した」。それは「浄福」の「帰結」となる⁽⁶⁴⁾。

以上のような幸福主義的精神の内実への方途ともいえる道筋は、シェーラーの示す自我上の存在という対象化可能な存在状況から、そうした対象化を不可とする作用状況内の人間存在における人格主体の作用性への流れを指し示してくれる。それは自我存在に近接するところから、対象化を不可とする個的人格ないし個的人格主体、さらに社会における協働性に内在する総体人格ないし総体人格主体、こうした人格の各相において浄福への階層が高揚していく。それは人間における浄化という形で捉えられるかに見えるが、しかしそれは対象化されるものではなく作用態として前方から示され、その啓示の元にある主体作用である。したがって作用態を体現する各個の間においては、相互の対象化はなし得ず存在参与という間主観的な作用性が可能となるのみである。それは単なる関係性に留まることがない浄福化へ向かう関係性であり、そこには神の愛即ち、アガペ（agape）が位置づくといえることができる。それは存在価値の相互価値づけとなり、秘奥人格とシェーラーがいうさらなる人格主体への高揚がもたらされる道のなかにある。そこには高揚した宗教共同体が存立することになる。

ここには浄化の連続といえる作用世界の広がりがあるといえようが、シェーラーはこうした「浄

化」を越えていく道を次のように説いている。人間における「人格的本質に属さないものの私達からの上昇的離脱を意味し」、「それとともに私達の実存の核が私達の意識にとって上昇的に透明化する」ことを意味する⁽⁶⁵⁾と。この道は自我状況内の快としての善を全面否定するものではなく、それを土台にして進みゆく共通の流れのなかで次のような理解がなされ得る。繰り返すことになるが、福祉とは、苦や禍の状況下、特に生活のなかにおける苦や禍の存在状況下での相互的存在参与における連続性の元にあつて条件整備の営みをなしゆくことであるが、そのなかで、快としての善が良き生として形作られていく。福祉を捉えるにあたっては、ここにおける自我上の条件世界が保持されてゆくことの失念があつてはならない。われわれの前進の基礎形成ないし整序の営みによる人間の可能性の発揮を前提にしながら、その基盤の上で人格高揚をさらにたどってゆくことが続行されてゆく。この道をたどる階層のなかにおいて、快や快楽という表現では表現しきれない人間の重層的な相互的存在参与の営みが、功利主義とも広く効用主義ともいうことができない、あえていうならば「福祉効用」ないし「人間福祉上の浄福」ということができる行為の連続が在る。この歩みゆきのプロセスを導く主体性の与えられた想念のなかには、絶えざる自らの浄福への希求が「結果的に」あるとわれわれは理解することができるのである。浄化のプロセスという道を許しのなかで与えられ、われわれは自らの人格高揚という恵みを共に歩む存在者への参与の階層高揚プロセス内で福祉的に充足してゆくことができる。

われわれの倫理学は単なる人間世界の規約たる人間の知性の限界における倫理性としての善なる約束事を越えて、「上昇的に透明化」する展開をも包摂し、永遠への道をたどりゆく。それは前方の導きによる抱握作用とも表現でき、神による占有化、我有化という「透明性への高揚のプロセスがそこにはある」。そうしてまたそれは人間世界の自我上の世界から仰ぎ見ると、全ての人間存在のそれぞれにおける存在価値を充足するという善なる道、言葉を換えると上述したような意味における幸福主義の貫徹とその高揚、人格における各層の共通善における道程を歩みゆくプロセスといふことができよう。人間個々の何かをあるいは何人の存在をも切り捨てることのない存在価値の充足の道がその共通善の目的的过程には用意されている。高度化し行為の透明性を増すなかでそれは可能となり愛による統合化が永続の道筋のなかで進行していくことになる。

注

- (1) Korsgaard, Christine M. "The Sources of Normativity", Cambridge University Press, 1996. 寺田俊郎、三谷尚澄、後藤正英、竹山重光訳「義務とアイデンティティの倫理学 規範性の源泉」岩波書店、2005年、12頁、52頁、緒言（オノラ・オニール）xx-xix。
- (2) 教育課程編成上の参照基準によると「倫理学」とは、「『真・善・美』の探究という哲学の古典的区分のなかにおける『善』の部分、即ち、道徳的な価値や規範、人格について哲学的に探究する哲学の一分野」として定義されている。さらに曰く、「『倫理学』は、一方では、道徳に関する基礎概念（倫理、規範、価値、徳、義務、正義、自由、意志、人格など）を概念的に吟味し、行為や性格の倫理的評価として道徳的判断の根拠を哲学的に問うとともに、他方では『倫理思想史』というかたちで、『生きられた道徳』を探究する」との説明がなされる。そうした前提に立ち集約すると倫

理学が探究の対象とするのは歴史的考察を含めて、いわゆるモラル、「道徳」とは何かの探求であろう。それは「善悪や正邪の境界に関する人類共通のルール」の探求であるともいえよう。以上については、大学教育の分野別質保証のための教育課程編成上の参照基準 哲学分野、平成28年(2016年)3月23日日本学術会議 哲学委員会 哲学分野の参照基準検討分科会 報告参照。

- (3) 規範倫理学の範疇においては、第一に、プラトンやアリストテレスの名で代表される徳倫理学を挙げねばならない。アリストテレスを取り上げると、人は「最高善」たる「幸福」の為に行為する。この「幸福な人」になる為に「徳ある行為を繰り返し習慣化してゆくことが求められる。このような徳倫理学は、義務論や功利主義による倫理の元で陰を薄くしていたが、再び現代に至って復活してくることになる」。復活以前の隆盛のなかにあった二つの在り方について触れておくと、まず義務論的規範倫理学とされる社会的になすべきとされる規則性をまずもって判断基準として評価をなしていく社会の規則性を重んじる立場が重視され、カント倫理学がこの代表格となる。次なる功利主義的規範においては、「最大多数の最大幸福」というベンサムが提唱した基準を根底に置きそれを原点にして判断して結果を求める立場が重視される。現在においては、再び徳倫理学(virtue ethics)とされる規範倫理学の新たな展開が見られる。それは、古代ギリシャの哲学からの倫理思想が新たな形で再受容されたものといえよう。本稿では徳倫理学に本文において少しく触れる。以上の議論については、長友敬一「現代の倫理的問題」ナカニシヤ出版、2010年、8頁、11-12頁、22-23頁参照。

われわれは、現代における徳倫理学の非情緒主義、非主観主義に対する見解とその周辺の倫理的考察を批判的に取り扱いながら人格主義的、主観主義的倫理学について、シェラー、M.の見解を中心に議論を進めている。ここに人格主義的倫理学として概括されるシェラーの倫理学はその主体の理解特に人格主体の考察結果において、福祉の名と内実とに合致する。この倫理的把握に立つことにより、われわれの福祉観と整合性を堅固に保持できる人間観が位置づけられ、ここに福祉学の倫理的基礎たる共通善への道が成立していくことになる。

- (4) Foot, Philippa, "Natural Goodness", Oxford university Press, 2001, 高橋久一郎監訳「人間にとって善とは何か 徳倫理学入門」筑摩書房、2014年、51-52頁。
- (5) 同書、17-18頁。
- (6) 上掲書、『現代の倫理的問題』27頁。
- (7) Scheler, Max, 1927: Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, 3. Verlag, Halle a. d. S. 1913-16, [Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism, translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Northwestern University Press, 1973], 飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編『シェラー著作集1』「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」(上)、第一版への序言15及18頁。
- (8) 牛津信忠「社会福祉における相互的人格主義1」久美出版、2008年。
- (9) 前掲同訳書、『形式主義』第二版への序言24頁。
- (10) Sen, A. K. On Ethics & Economics, Blackwell, 1987. 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、42頁。加えて、Smith, A. "The Theory of Moral Sentiments", London, 1759, 水田洋訳「道徳感情論 下」岩波書店、2002年、293頁。センは、スミスがエピクロスの論から見出している慎慮の徳に対し、注意を喚起している。
- (11) 上掲書、セン、A., 「経済学の再生」41頁。
- (12) 同書、47-48頁。
- (13) 同書、61頁。
- (14) 同書、70-71頁。
- (15) 同書、105-109頁。
- (16) 互酬については「福祉形成における互酬構造とその原点」、聖学院大学論叢32巻1号、2019年、

において中心テーマとして取り扱った。参照されたい。

- (17) 上掲拙稿,「福祉形成における互酬構造とその原点」(第6章)103-108頁を元にしてこの問題に答えている。
- (18) ここに取り上げた内容は(注21の指し示す箇所)同拙稿99頁に表現されている福祉的自由を内在的に表現する選択の場合あるいは状況である。
- (19) 「存在参与」とは、相互的に生き会う主体同士の間主観性的在り方である。そこには、われわれが生きる人間社会において、人間同士の相互主体化が存在し、決して相手を捉えて客体化しない、シェーラーの言葉でいう「物化的対象化」に結果しない関係性がある。即ち、人を操作対象としない相互に主体として生き合う在り方がある。それは存在価値を尊び合う関係性でもある。そこには人間の生きる基盤としての「共感共同」が成立している。この存在参与は社会的存立の場における人間の有様(ありよう)である。
- (20) 上掲拙著「社会福祉における相互的人格主義Ⅰ」62頁。
- (21) 存在参与と現実的實在について、関連を含めて解題的に次の概説に繋げる。「現実的實在」とは、前方の存在によって、即ち究極から満ちあふれ全体を覆う愛としての神の作用たる統合性によって因果的に限定された経験主体という意味付けを持つ存立態の方向性の元に集約される。それは生命の躍動性という視点をもって把握される人間の命の有様のなかに最もその本源を見出すことができる。それは、絶えずおぼろげな感じから発し、一たる存在性へ至り、その永遠的客体化を経て、さらなる高度化をたどりゆき、自らを高揚させ、プロセスを歩んでゆくことができる。ここにいう二分化されるかに見える作用主体は、前方からの「抱握」作用という同一の作用性に他ならず、二分化して捉えることはできない。ただ前者が総体人格次元の社会次元にまで作用展開した主体作用であり、後者がまさしく前方からの「占有化」、「我有化」という個的次元への作用であるという作用の波及の場を異にするのみである。(「抱握」についてのさらなる理解の為には、本稿第8章参照)
- (22) ここでは「公共善」を政治的一定領域における善や一定社会状況内の善として理解し前述の「共通善」に比すとより狭義の意味としておく。後者は、人間存在全体における共通性を持つ善と位置づける。
- (23) 拙稿「有機的世界観と個人の存在価値への帰還としての福祉的具体化」聖学院大学論叢31巻2号, 2018年, 4章及5章を参照。
- (24) 上掲拙稿, 93頁。
- (25) 同稿, 93-94頁。
- (26) 拙稿,「福祉形成における両極性と相互包摂性」聖学院大学論叢31巻1号, 2018年, における関連する論, 特に151-152頁。
- (27) 同稿, 142頁, 144頁。
- (28) 前掲拙著,「福祉における相互的人格主義Ⅰ」159-160頁。
- (29) 同書, 161頁。
- (30) Whitehead, A. N., “Process and Reality”, 1927-28. Cambridge edition 1929, 山本誠作訳「過程と實在(下)」著作集第11巻松籟社, 1984年。ホワイトヘッドがいう「抱握」とは、前方からの主体的働きかけであり、しかも最終主体からの作用的働きを起点とする。その元で全体の統合性が存立していると解することができる。同書第三部「抱握論」特に主体については404頁, 参照。
- (31) 前掲拙稿「有機的世界観と個人の存在価値への帰還」聖学院大学論叢第31巻2号, 第3章。
- (32) 拙稿「人間福祉学における『プロセス哲学』の意味と可能性: 福祉学上の意味と展開可能性の軸芯を探る, Part I, II, III」聖学院大学論叢, 29巻1号2016年, 30巻1号2017年, 30巻2号2018年。
- (33) 前掲訳書,「過程と實在 上」283頁。
- (34) 同書, 282-283頁。
- (35) 同書, 183頁。

- (36) 山本誠作, 「ホワイトヘッド過程と實在」, 晃洋書房, 2011年, 65頁, 66-67頁。
- (37) 前掲訳書, 『シェーラー著作集1』「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」, (上) 第二版への序言, 25頁。
- (38) 同書序言 25頁。
- (39) 同書序言 26頁。
- (40) 上掲訳書, 『シェーラー著作集2』「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」, (中) 138頁。
- (41) 同訳書, 「形式主義」140-141頁。
- (42) 上掲訳書, 『シェーラー著作集1』「形式主義」, (上) 282-283頁。
- (43) 本稿第6章末尾 頁, 及び前掲拙稿「『プロセス哲学』の意味と可能性 Part Ⅲ」(註33) 133頁, 参照。
- (44) まさに「この子らを世の光に(糸賀一雄)」と表現される在り方に, 「生き辛さのなかにある人々」の生のプロセスを出発点にしてわれわれは教えられ人間が生きられる条件設定の広がりへと導かれてゆくことになる。糸賀一雄のこの言葉は, 現在及び将来においてもなお, 生き辛さを背負う人々の生への真実の条件整備をわれわれに呼びかけている。
- (45) 前掲書, 「社会福祉における相互的人格主義Ⅰ」, 142-143頁。
- (46) 拙稿, 「人間福祉学における『プロセス哲学』Ⅰ」, 126頁。
- (47) 牛津信忠「社会福祉における相互的人格主義Ⅰ」第二章, 久美出版, 2008年, 70頁。前掲訳書, 「過程と實在(下)」, 505頁。
- (48) 前掲拙稿, 「人間福祉学における『プロセス哲学』Ⅲ」, 125頁。
- (49) 拙稿「人間福祉学における『プロセス哲学』Ⅰ」, 聖学院大学論叢29巻1号, 2016年。123頁。
- (50) 拙稿「福祉形成における両極性と相互包摂性—相対主義と絶対主義の対立構造を越えて全体性の作用的統合化に向かう方途としての福祉性」, 聖学院大学論叢31巻1号, 2018年, 151頁。
- (51) 前掲訳書, 「過程と實在(下)」, 505頁。
- (52) 前掲書, 「相互的人格主義」27-28頁, 29頁。嶋田啓一郎「社会福祉体系論」ミネルヴァ書房1980年, 15頁。嶋田啓一郎は社会福祉学の学問的確立への道を開拓した重要な先学であるが, それにもましてキリスト教倫理学者であったとわれわれは理解している。
- (53) 前掲拙稿, 「両極性と相互包摂性」, 142及146頁。
- (54) こうして永遠的客体の一たる存立への推移とその抱握による主体への高揚が示されてゆく。「客体的種」及び「主体的種」については, 前掲訳書「過程と實在」522頁を参照されたい。
- (55) 同書, 509頁。
- (56) 同書, 20-21頁。
- (57) 同書, 611-613頁。
- (58) 前掲拙稿, 「『プロセス哲学』Ⅲ」, 127頁, 131頁。
- (59) Whitehead, A.N., “Religion in the Making”, Cambridge, 1926 齋藤繁雄訳「宗教とその形成」(著作集第7巻) 松籟社, 1986年, 41-42頁。
- (60) 前掲訳書, 「過程と實在」, 624-626頁。
- (61) 前掲拙稿, 「両極性と相互包摂性」, 149頁。
- (62) 前掲訳書, 『シェーラー著作集2』「形式主義」, (中) 289頁。
- (63) 上掲同書, 290頁。
- (64) 同書, 291頁。
- (65) 同書, 292頁。

Ethics in welfare formation: Departing from the conception of welfare as the common good

Nobutada USHIZU

Abstract

The notions of eudaemonism in human life can be expressed in various forms. This diversity challenges our understanding of the common good, which is often taken as a consolidation of the contents of welfare. Scherler breaks with formalism, which can be called Kant's logic, and situates the existence of the ego in the extension of affective humanity. Furthermore, he places the personality subject in the subjective domain, beyond the ego domain, which has been object-ized. In this manner, Scherler seeks to rescue the intention to recover the common good, which includes an approach to eudaemonism or welfare. However, because he does not clearly grasp the process of this intentionality, his theory should be regarded only as an expression of a dualism of the ego and the personality subject. As it is, his theory should be clarified in the context of the further development of science instead of as mere dualism. Doing so indicates a means of reaching an organic whole through Whitehead's theory of the actual entity, which has a foundation in quantum theory, and this theoretical stance can be grasped as contents that continue as ethics that can specify the common good in its entirety. In this draft, we develop a precursor to such an argument and describe a true scientific ethic.

Key words: common good, prehensibility, personalism, eudaemonism, utility