

ヘレニズムとヘブライズムにおける福祉思想の源流*

山 田 耕 太

1. はじめに

現代の日本では「社会福祉」は、福祉思想に根付いているのではなく、社会福祉の法律によって定められた社会福祉制度に捕らわれすぎている感がある。「社会福祉」は、元来どのような概念から発展してきたのであろうか。将来の社会福祉のあり方を考えるためには、ヨーロッパ思想の源流まで遡って、福祉思想の源流にある原型概念について考える必要がある。

このような福祉思想の源流に関する先駆的な研究として、本学の共同研究「社会福祉における共生概念の神学的・哲学的・比較思想的研究」を立ち上げる際に、共同研究開設記念講演の講師としてお招きした小泉仰慶応大学名誉教授・国際基督教大学元教授による「社会福祉の原型概念：J.S.ミル、西周、パウロを比較して」⁽¹⁾がある。

小泉名誉教授は、そこにおいて社会福祉の原型概念として、第一に、我が国で最初に近代日本で「福祉」という言葉を我が国で初めて用いた西周の「福祉」概念が、J.S.ミルの「幸福」(happiness)概念の影響を受けていることを明らかにした。

第二に、西周がミルの「幸福」概念の影響を受けて書いた『人生三宝論』の「福祉の学」では、「福祉」すなわち「幸福」の具体的な概念として「健康」「知識」「富有(すなわち、富)」を挙げていることを指摘した。また、全体という共同体の「福祉」ないしは「幸福」を増進する積極的功利原理と自分と他人という個人の「福祉」ないしは「幸福」を阻害しない消極的功利原理(権利と義務)の統一理論を構築し、「形骸上」(physical)と「性霊上」(spiritual)の「福祉」ないしは「幸福」を区別していることを指摘し、西もミルも前者しか探求しておらず、後者との関連で基督教の「福祉」の原型概念を探求する。

第三に、基督教の「福祉」の概念として、パウロのエルサレムの「貧しい聖徒たちへの募金」(ガラテヤ2:10、Iコリント16:1-2)を挙げ、それは「全体の益」(Iコリント12:7)のためであり、神の恵みが動機となっていることを指摘した。

さらに、西・ミルとパウロの福祉思想に関連して、パウロの精神的福祉思想は西・ミルの外面的福祉思想の動機となることを指摘し、パウロの福祉思想には怠惰なものを戒

める面があることを指摘する。最後に、現代日本において異なる宗教との協調を示唆した。

本稿では、現代の福祉思想を再考して将来への展望を得るために、小泉仰名誉教授の先駆的研究をさらに掘り下げて、福祉思想の源流をヨーロッパ思想の源流であるヘレニズム（ギリシア・ローマ思想）とヘブライズム（ユダヤ・キリスト教思想）に遡って考察することを目的とする。

「社会福祉」という言葉は、従来は“social welfare”という英語の邦訳として用いられてきた。しかし、最近では、“social welfare”（直訳「社会的によい状態」）に代えて、より包括的で本質的な“well-being”（直訳「よい存在」）という言葉を用いている。しかし、いずれの言葉であれ、その背後には、「健康」（health）、「幸福」（happiness）、「繁栄」（prosperity）を包括したニュアンスがある。⁽²⁾ヘレニズムとヘブライズムにおいて、これらに対応する概念は何であったのであろうか。

2. ヘレニズムにおける福祉思想の源流

(1) 「エウダイモニア」の概念

ギリシア思想において「福祉」という概念はないが、それに対応する言葉は、「エウダイモニア（幸福）」（eudaimonia）である。それは「繁栄」「幸運」「真の幸福」を意味する言葉である。またそれは「よいダイモン」に由来する言葉であるが「ダイモン」とは、「神的力」「神性」「個人の運命を支配する力」、一般的に「精神的存在」「半神的存在」などを意味する。⁽³⁾すなわち「エウダイモニア」とは、「繁栄」「幸運」ばかりでなく「よい精神の状態」をも意味する。

「エウダイモニア」という概念は、「善」（agathos）⁽⁴⁾と同一視されるすべての行動の「目的」（telos）や人生の「究極の目的」（teleios）⁽⁵⁾を指す。その内容は「快」（hedone）⁽⁶⁾や「徳」（arete）⁽⁷⁾と密接に関連し、それは「自足」（autarkeia）⁽⁸⁾と「幸運」（eutychia）⁽⁹⁾という概念によって支えられている。

ギリシアの思想には、“kalokagathia”という理想があった。⁽¹⁰⁾それは“kalos kai agatos”「美しくて善い」という語句から出た言葉であるが、「健全な体に健全な精神が宿る」という理想を表現するものであった。それはギリシアの「幸福」概念に通底するものであった。

(2) ソクラテスとプラトンの幸福論

ギリシアの哲学はソクラテス以前の自然哲学者の「自然の探求」から始まるが、ソフィストたちは「自然の探求」による絶対的な真理を発見することに懐疑的であり、「社

会の探求」や「人間の研究」による相対的な真理の探究に転じていった。⁽¹¹⁾ソクラテスは、その時代に「人間とは何か」を問い、「勇気・節制・知恵・正義・敬虔」という「徳」そのものが真理であり、財産や健康よりも自分自身の内面の「魂の健康」に配慮することをアテネの民衆に説いた。⁽¹²⁾言い換えれば、「徳」による「魂の完成」を目指して「よりよく生きる」ことが「幸福」であるとし、それは自分自身で考えるという理性的な面での自立を促したのであった。

プラトンは「徳」によって「幸福」がもたらされ、魂の完成を目指すのは「善」そのものであるとした。⁽¹³⁾また、魂は「欲望的部分」「気概的部分」「知的部分」という三つの部分で構成されており、⁽¹⁴⁾それらの部分のそれぞれの「快」は、「利得・金銭」「名誉・勝利」「知識・学び」であり、それらの中で「知識・学び」が真の「幸福」に繋がるとした。⁽¹⁵⁾さらに、プラトンはイデア論と結びついた魂の不滅説によって、魂を浄化する哲学の学びによって、魂が上昇して永遠の世界に安らうことが真の「幸福」であると考えた。⁽¹⁶⁾さらに、正義を中心にして、勇気・節制・知恵という「徳」を身につけた哲学者が政治的権力を併せ持つて支配する国は、より多くの人が幸福になると考えた。⁽¹⁷⁾

(3) アリストテレスの幸福論

アリストテレスはソクラテスとプラトンの基本的な思想を継承し展開させたが、プラトンの中心的な思想のイデア論は否定した。⁽¹⁸⁾アリストテレスによれば、「幸福であること」とは「よく生きること」「よくやること」であり、「幸福」とは「善」そのものであり、「善い人」の「善い生活」を指す。⁽¹⁹⁾また、幸福の概念は、「外的な善」すなわち「適度な財産（富）」と「身体的な善」すなわち「健康」と「魂の善（精神的な善）」すなわち「徳（勇気・節制・正義・知恵）と知性」に分けられる。⁽²⁰⁾また、人間の生活は魂の三分説に基づいて、「享樂的生活」「政治的生活」「観照的生活」に分けられ、それぞれ生活の動機となるのは「快樂」「徳」「観照」であり、⁽²¹⁾これらの中で重要なのは、内面的な知性による「観照」であるとした。⁽²²⁾

また、アリストテレスによれば、「人間は本性的に政治的（ポリス的）存在（動物）である」と、共同体の中で共に生きる存在であるとした。⁽²³⁾そして、人生の目的が幸福であるばかりでなく、政治の目的は都市国家（ポリス）に住む人々の幸福であり、その市民の「最大多数の最大幸福」であり、⁽²⁴⁾そのためにはプラトンのような哲学者が支配する君主制の国を理想とするのではなく、君主制・貴族制・共和制のどの政治形態が最適であるかを検討した。⁽²⁵⁾すなわち、アリストテレスは、功利主義者のベンサムやミル以前に、政治の究極の目的は「最大多数の最大幸福」であると既に考えて、その

政治的な制度を検討していたのである。さらに、アリストテレスは、都市国家という共同体を成り立たせる「共生」の二大原理が「正義」⁽²⁶⁾と「友愛」⁽²⁷⁾であり、共同体の理性的結合原理として正義論を展開し、また感情的結合原理として友愛論を展開した。

(4) ストア派とエピクロス派の幸福論

アレクサンダー大王の帝国時代以降にはポリスの自治の力が衰えて、個人の自由と独立の世界市民（コスモポリタン）的な意識が芽生えてきたが、そのような時代精神で支配的になったのは、それ以前の思想を折衷して生まれてきたストア派とエピクロス派の哲学であった。そこでは、精神の自由と平静、ならびに自足による自立という共通の考えが見られた。また、両派とも賢者の幸福は神々の幸福と等しいと考えた。

ストア派では、アリストテレスとペリパトス派の幸福の概念とは対照的に、「外的な善」と「身体的な善」を否定して「内的な善」である「魂の善」のみを認めた。また、理性である「ロゴス」に支配された「自然に従い」、人間の魂に分有された「理性（ロゴス）に従って」生きること、「魂の平静」を得ることが賢者の理想であるとした。このような思想は、ローマ時代を代表するストア派の哲学者であったセネカ、キケロ、エピクテートス、マルクス・アウレリウスらの幸福論に継承されていった。⁽²⁸⁾

エピクロス派では、「幸福」を得ることが全てを得ることであり、「快」が幸福の概念の基調にあると考えられていた。具体的には、衣食住にこと足りた「身体の健康」と思慮深さによって魂が動揺しない「魂の平静」が幸福の概念として考えられていた。⁽²⁹⁾しかし、幸福には「神のところにあるそれ以上増大されない真の幸福と、快の量の増減に依存している幸福」⁽³⁰⁾という神的な幸福と人間的な幸福の二種類あると考えた。

3. ヘブライズムにおける福祉思想の源流

(1) シャーロームの概念

古代ユダヤ教の思想を表現する旧約聖書には、「福祉」という言葉はないが、それに対応するのは「シャーローム（平和）」（shalom）という概念である。「シャーローム」という概念は、ただ単に「戦争」の反対の概念であるギリシアの「平和」（eirene）という概念と同じではなく、それにギリシアの「幸福」（eudaimonia）が加わった概念である。すなわち、その動詞形では「完全になる」「満ち足りる」「報いる」という意味があるが、名詞形の「シャーローム」には、第一に、「健康」「繁栄」「幸福」を意味し、第二に、それらを前提にして共同体や社会や国家の間で争いがいない状態、すなわち「戦争」のない状態を意味する。さらにこのような世俗的な概念を超えて、天上の「神の平和」という神の性格を指す神学的な概念がある。⁽³¹⁾

ヘブライ語の「シャーローム」（平和・平安）の概念は、「慈しみとまことは出会い、正義と平和は口づけする」（詩編85：11）という文章に表現されているように、変わらない愛、忠誠心、忠実さを意味する「慈しみ（愛）」（hesed）、信頼、信仰深さ、真実を意味する「まこと（真理）」（'emet）、正しい秩序を意味する「正しさ（正義）」（sedeq, sdaqa）という密接に関連する諸概念によって支えられている。⁽³²⁾さらに、「正義（正しいこと）」と公平、裁き、掟を意味する「公平（新共同訳、恵みの業）」（mišpat）は表裏一体をなす。⁽³³⁾これらの諸概念の中で、とりわけ「正義」によって「平和」が実現するのである（イザヤ書32：17-18）。

(2) 律法におけるヘブライ的人道法

ヘブライ思想において、神の性格が「正義」と「慈しみ（愛）」であるように、⁽³⁴⁾人間の社会も「正義」と「慈しみ」に満ちていることが求められる。すなわち、それはモーセの「十戒」に続く「契約の書」（出エジプト記20：22-23：19）という初期のヘブライ法に収められた「ヘブライ的人道法」では、モーセの律法を次のように端的に表現している。

「寄留者を虐待したり、圧迫したりしてはならない。あなたたちはエジプトで寄留者であったからである。寡婦や孤児はすべて苦しめてはならない。あなたが彼を苦しめ、彼がわたしに向かって叫ぶ場合は、わたしは必ずその叫びを聞く。・・・貧しい者に金を貸す場合には、彼に対して高利貸しのようにしてはならない。・・・」

（出エジプト記22：20-24。23：9、参照）

すなわち、「寄留者（在留外国人）」「寡婦（やもめ＝老婆）」「孤児（みなし児）」「貧しい人（最貧困者）」という最も社会的立場の弱い人々の人権を守ることが「正義」と「慈しみ（愛）」の具体的な実現であり、社会に「正義」と「慈しみ」があるか否かは、社会的弱者の人権が守られているか否かで判断でき、これが「平和」の基盤をなすという思想である。このような申命記では改めて次のように表現されている。

「偉大にして勇ましく恐るべき神、人を偏り見ず、賄賂を取ることをせず、孤児と寡婦の権利を守り、寄留者を愛して食物と衣服を与えられる。あなたたちは寄留者を愛しなさい。あなたたちもエジプトの国で寄留者であった。」（申命記10：17-19）

「同胞であれ、あなたの国であなたの町に寄留している者であれ、貧しく乏しい雇い人を搾取してはならない。・・・寄留者や孤児の権利をゆがめてはならない。寡婦の着物を質に取ってはならない。・・・畑で穀物を刈り入れるとき、一束畑に忘れても、取りに戻ってはならない。それは寄留者、孤児、寡婦のものとしなさい。・・・オリーブの実を打ち落とすときは、後で枝をくまなく捜してはならない。それは寄

留者、孤児、寡婦のものとしなさい。ぶどうの取り入れをするときは、後で摘み尽くしてはならない。それは寄留者、孤児、寡婦のものとしなさい。・・・」(申命記 24：14-22。14：29、27：19、参照)

(3) 預言書におけるヘブライ的人道法

預言者は国家滅亡の危機の前後に登場し、モーセの律法に立ち返ることを民衆に訴えた。すなわち、三大預言者のイザヤは北王国イスラエルの滅亡(紀元前722年)の直前に活躍し、エレミヤは南王国の滅亡(紀元前587年)まで活動し、エゼキエルはバビロン捕囚期に預言した。彼らは、「わたしが喜ぶのは愛であって、いけにえではない」(ホセア6：6)という言葉に象徴されるように「モーセに立ち返れ」と言うが、立ち返るべきはモーセの祭儀律法ではなく、ヘブライ的人道法であることを指摘した。イザヤとエレミヤらは、モーセの律法が忘れ去られ、寄留者、寡婦、孤児、貧しい人々の人権が無視されている現在の現実の社会に対して「災い」の言葉で痛烈な批判をし、⁽³⁵⁾正義と慈しみが回復され平和が訪れる将来に対して「幸い」の預言をする。⁽³⁶⁾

「虐げられた人を解放し・・・餓えた人にあなたのパンを裂き与え、さまよう貧しい人を家に招き入れ、裸の人に会えば衣を着せ、同胞に助けを惜しまないこと。そうすれば、あなたの光は曙のように射し出で、あなたの傷は速やかにいやされる。あなたの正義があなたを先導し、主の栄光があなたのしんがりを守る。」(イザヤ書 58：6-8。9：5-6、11：1-5、参照)

「新しい契約を結ぶ日が来る・・・わたしはこの都に、癒しと治癒と回復をもたらし、・・・まことの平和を・・・繁栄を回復する・・・その時、私はダビデのために正義の若枝を生え出でさせる。彼は公平と正義をもってこの国を治める。」(エレミヤ書31：31、33：6-7、15-16)

(4) 諸書におけるヘブライ的人道法

箴言では、ヘブライ的人道法は精神は見られるが(14：21、31、17：5、22：16、22、28：6、27、他)、エジプトの知恵文学やギリシア思想の影響などにより、貧者に対する批判も見られる(15：15、19：7、29：13、30：9、他)。それに対して、詩編では貧しい人を忘れずその叫びに耳を傾け(9：13、10：12、17、34：7、140：13、他)、貧しい人を導き救う神(18：28、25：9、76：10、82：4、149：4、他)というヘブライ的人道法が徹底して貫かれている。

コヘレトの言葉では、さまざまな経験を経て知恵の言葉を探求した結果、神の業を見極めることはできないが、神を恐れつつ飲み食いして満ち足りることが幸福である

という結論に達する(2：24、3：11-13、8：15、9：7-9)。それに対して、ヨブ記では、外的な善である財産と子供の全てを失い、身体的な善である健康を害して病の苦しみを負ったヨブが、友人たちの誤解と非難による精神的な苦しみの末に、この世を越えた所に魂の救いと希望を見出し(16：18-17：4)、忍耐の末にやがて神と出会って幸いを得る(38-42章)。ヨブは人間的な目で見ると不幸であるが、魂において平安を得たのである。

(5) イエスにおけるヘブライ的人道法

イエスは、イザヤやエレミヤらが将来のこととして預言した「ヘブライ的人道法」を言葉においても行為においても実現していった。イエスの活動は、一方では、「貧しい人々は幸いである。神の国はあなたがたのものである」(Q：ルカ6：20)と逆説的に説いて、終末論的な「神の国」の到来を告げ、他方では、最も社会的立場の弱い人々の病を癒し障害を取り除いて「貧しい人は福音を知らされている」(Q：ルカ7：22)と洗礼者ヨハネの弟子たちに伝えた。また、金持ちの青年には、貧しい人々に施すことが天に宝を積むことであると教え(マルコ10：21)、やもめの家を食べ物にする律法学者と対比的にレプトン銅貨二枚を献げた貧しいやもめの行為を称賛した(マルコ12：40、42-43)。

さらに、天上での終末の宴を比喻にした「大宴会の譬」では、「貧しい人、体の不自由な人、目の見えない人、足の不自由な人」が招かれ(Q：ルカ14：21；14：13、参照)、終末の裁きを比喻にした「羊と山羊の譬」では、無名の小さな者に「飢えていたときに食べさせ、のどが渇いていたときに飲ませ、旅をしていたときに宿を貸し、裸のときに着せ、病気のときに見舞い、牢にいたときに訪ねてくれた」のは神自身にしたのであり、しなかったのは神自身にしなかったのであると説いた(マタイ25：34-45)。すなわち、愛と義の支配する領域である終末論的な「神の国」の到来を求めることを説いたのであった(Q：ルカ12：31、マタイ6：33)。こうして、イエスはモーセの「十戒」を愛の精神で解釈して「神への愛」と「隣人への愛」に要約し、ヘブライ的人道法を「隣人愛」として表現したのであった(マルコ12：28-34)。

(6) パウロにおけるヘブライ的人道法

パウロはイエスの「隣人愛」の教えを継承し(ローマ13：8-10)、それを「キリストの律法」(ガラテヤ6：2)と呼んだが、パウロにとって終末論的な「神の義」と「神の愛」は「キリストの十字架」に啓示されていた(ローマ3：21-26、5：5-8。1：17、10：3、参照)。終末論的な「神の国」は「義と平和と喜び」(ローマ14：17)に満ちている

が、「神の国」に対する「信仰・希望・愛」を懐きながら、この世で「信仰に基づいてしっかりと立ち」「なにごとにも愛をもって行う」ことを勧めた（Iコリント13：13、16：13）。その「愛の証し」（IIコリント8：24）と「義（新共同訳「慈しみ」）」（IIコリント9：9-10）の行為として、パウロがエーゲ海周辺のマケドニア州やアカイア州やアジア州などで、言葉による独自のキリスト教宣教と同時に、行為によるエルサレムの貧しい人々のために募金活動をしたのは（ガラテヤ2：10、Iコリント16：1-4、IIコリント8-9章、ローマ15：25-28）、このような「ヘブライ的人道法」の実践の文脈の中に位置づけられるのである。

パウロは、生まれたままの自然の人間（罪の下にある人間）とキリストに出会って回心し生まれ変わった人間（恵みの下にある人間）を対比的に「肉に従う人」と「霊に従う人」（ローマ8：4-5、12-13）あるいは「外なる人」と「内なる人」（IIコリント4：16、ローマ7：22）と呼び、「欲望」を始めとするヘレニズムの悪徳表を用いて「肉」の生き方を示し、「愛」を始めとしてヘレニズムの徳目表を用いて「霊」の生き方を提示した（ガラテヤ5：16-25）。パウロはストア派と同様に内面の倫理を重視した。

4. ヘレニズムとヘブライズムの福祉思想の総合と統一

(1) アウグスティヌスの幸福論

アウグスティヌスはイエスとパウロのキリスト教思想を土台にして、ワッロやキケロを経由したギリシア思想との統一と総合を図って、新しい歴史哲学を形成した。まず、『告白』において、人間は神に出会うまでは平安を得ることができず、神を認識するまでは「真の幸福」に到達することができないと述べた。⁽³⁷⁾その後、『神の国』では、「地上の国」と天上の「神の国」という対立する二つの国における「幸福」を秩序づけた。すなわち、「地上の国」の「幸福」は、財産などの「外的な善」、健康などの「身体の善」、徳（知恵・節制・正義）などの「魂の善」であるが、真の幸福に繋がるのは「天上の国」への「希望」であるとした。⁽³⁸⁾また、「神の国」の究極の「真の幸福」は「永遠の平和」であるとし、「地上の国」の「幸福」は「天上の平和」を目指した「地上の平和」を目的としており、そのために個人における身体と魂の調和と平和と一致ばかりでなく、「隣人愛」による共同体（家・社会・国家）における平和と一致が目的であるとした。⁽³⁹⁾

信仰に生きる人は「天上の平和」を求めるが、信仰に生きない人は「地上の平和」しか求めず、⁽⁴⁰⁾前者は人間自身から来るのではなく、人間を越えたものである。⁽⁴¹⁾また、「神の国」の「完全で真の平和」に比べると「地上の幸福」は悲惨であり、「真の幸福」への「希望」に生きている人は悲惨な現世の中でも「幸福」に生きており、⁽⁴²⁾「神の国」

は現在の「地上の国」の中にも混在しているが、完全な形では経験されないとした。⁽⁴³⁾すなわち、「神の国」の現世での現われである「教会」は、「神の国」の出現のために現世において戦っているという歴史哲学を提示した。

(2) トマス・アキナスの幸福論

トマス・アキナスは、アリストテレスとアウグスティヌスを土台にして、階層的秩序のスコラ哲学を形成した。トマスはこの世での「不完全な幸福」と神の国での「完全な幸福」を区別して、それらを類比的に段階的に秩序づけた。⁽⁴⁴⁾すなわち、「外的な善」（富・名誉・名声・権力）「身体の善」（健康・悦楽）「魂の善」（徳・実践的知性・観照的知性）というこの世での「不完全な幸福」の上に、神の本質は幸福であるが「神がその本質のまま見られる」という「神の観照」という「神の国」での「真の幸福」を秩序づけた。⁽⁴⁵⁾「魂の善」である「正義」「節制」「勇気」「知恵」（「実践的知性」と観照的知性）に相当）というギリシア的な「徳」に、「神の国」に繋がるキリスト教的な「信仰」「希望」「愛」を加えた。⁽⁴⁶⁾また、「この世の幸福」において「隣人愛」が重要であるが、「真の幸福」において本質的であるのは「神への愛」であるとした。⁽⁴⁷⁾

5. 結びに

16世紀の宗教改革以降の近現代の社会では、マルティン・ルターやカルヴァンに代表されるように、アウグスティヌスはプロテスタント思想の源となり、トマス・アキナスはカトリック思想の源であり、デカルト以降の思想にもその展開が見られる。それらの淵源であるイエスの隣人愛の教えとそれを象徴した「羊と山羊の譬話」（マタイ25:34-45）は、中世の修道院規則の源である『ベネディクトの規則（戒律）』の根幹をなすものであり、中世や近世のヨーロッパ社会において多大な影響を与えてきた。

また、アリストテレスの幸福論とその後のヘレニズム・ローマ期の展開はさらに、ミルやベンサムなどの19世紀の功利主義哲学者の幸福論に限らず、中世を経て、近代や現代のヨーロッパの幸福論の一つの潮流の根幹を形成してきた。⁽⁴⁸⁾その中で、西周・ミルの「福祉」概念で「形骸上」（physical）と「性霊上」（spiritual）の区別は、今日の福祉概念での「身体的」「心理的」なものと「精神的」「霊的」なものととの区別に繋がるものであるが、それらはアウグスティヌスの「地上の幸福・平和」と「天上の幸福・平和」ならびにトマス・アキナスの「不完全な幸福」と「完全な幸福」に繋がるものであろう。また、貧しい人々への募金に表わされたパウロの福祉概念は、イエスの思想とも密接に関連するが、それらはさらに預言者の思想を遡ったヘブライ的人道法の展開の中に位置づけられるものであろう。

さらに、「在留異邦人」「貧しい人」「寡婦」「孤児」の人権を守る神と人間という「ヘブライ的人道法」は、エリザベス救貧法からウェップ報告やベバリッジ報告などを経て今日の社会福祉政策の背景にある福祉思想の淵源であるが、それぞれ憲法第25条（「すべての国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する」）や憲法第13条（「幸福追求に対する国民の権利」）ならびに「公的扶助論」「老人福祉論」「児童福祉論」などの福祉思想の淵源となっている。それは憲法11条「基本的人権の永久不可侵権」、第13条「個人の尊重」、第97条「基本的人権の本質」などの人権思想の淵源が、「神のかたち (imago Dei) に創られた人間」(創世記1:27) に遡ると同様である。また、「ケア」の思想の根幹には、「その人が成長すること、自己実現を助けること」⁽⁴⁹⁾があるが、それはソクラテスにまで遡るヘレニズムの「幸福」概念を支える「自足」(autarkeia) に淵源がある。

* 本稿は、2007年11月4日に敬和学園大学において開催されたシンポジウム「現代における福祉思想の再検討」において発題した趣旨を展開したものである。趙晤衍准教授と矢嶋直規教授と私による共同研究「社会福祉における共生概念の神学的・哲学的・比較思想的研究」（その後、「現代日本における社会福祉思想の再構築」と改称）の成果である。敬和学園大学人文社会科学研究所より2005-07年度に共同研究費の支援を受けた。

註

- (1) 小泉仰「社会福祉の原型概念：J.S. ミル、西周、パウロを比較して」『敬和学園大学人文社会科学年報』No.5 (2007)、1-14頁。
- (2) *Oxford English Dictionary* “Welfare: The State or condition of doing or being well, happiness or well-being (of a person, community or a thing); thriving or progress in life, prosperity,” “Well-being: The state of being or doing well in life or prosperous condition, moral or physical welfare.”
- (3) Liddell & Scott, *Greek and English Lexicon*, “eudaimonia.”
- (4) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.7.1097b.
- (5) プラトン『ゴルギアス』499e、『饗宴』205a-d、アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.7.1097a.
- (6) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.5.1095b、『弁論術』1.5.1360b.
- (7) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.7.1097b, 1.8.1098b-1099a、『弁論術』1.5.1360b.
- (8) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.7.1097b、『弁論術』1.5.1360b.
- (9) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.9.1099b、『弁論術』1.5.1362a.
- (10) H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, (Org. Paris, 1948) Madison: The University of Wisconsin Press, 1982, 43-45.
- (11) プラトン『プロタゴラス』11.320d-16.328d.
- (12) プラトン『ソクラテスの弁明』29d-30c, 31b.
- (13) プラトン『国家』6.15.502d-7.5.521b.
- (14) プラトン『国家』4.13.437b-15.441c.
- (15) プラトン『国家』9.7.580d-13.592b.
- (16) プラトン『饗宴』28.210-29.212、『国家』10.13.614b-16.621d.

- (17) プラトン『国家』5.18.473d-e、『法律』4.4.711e-712a.
- (18) アリストテレス『形而上学』1.9.990b-993a, 13.4.1078b-5.1080a.
- (19) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.4.1095a-12.1102a.
- (20) プラトン『ゴルギアス』470d-479e、アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.8、『弁論術』1.5.1360b-1362a、『政治学』7.1.10.1323b.
- (21) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1.5.1095b-1096a (10.1-10.5; 1:13-6.13; 7.11-14, 10.7-10.8).
- (22) アリストテレス『ニコマコス倫理学』10.8.1178a-9.1181b.
- (23) アリストテレス『政治学』1.2.9.1253a.
- (24) アリストテレス『政治学』4.11.1.1295a.
- (25) アリストテレス『政治学』3.6.1.1278b-6.6.5.1321a.
- (26) アリストテレス『ニコマコス倫理学』5.1.1129a-11.1138b.
- (27) アリストテレス『ニコマコス倫理学』8.1.1155a-9.12.1172a.
- (28) セネカ『道徳書簡集』92 (幸福について)、セネカ『道徳論集』「幸福について」、キケロ『トゥスクルム荘対談集』5.1-41; 『善と悪の究極について』、エピクテートス『語録』、マルクス・アウレリウス『自省録』。
- (29) エピクロス「メノイケウス宛の手紙」(序) 122、(倫理説) 128-135、「断片」33.
- (30) ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』10.1「エピクロスの生涯と教説」121a、エピクロス「メノイケウス宛の手紙」(美しく生きるための基本原理) 123「神は不死で至福な生者である」、参照。
- (31) ヨーハン・ガルトゥングは『構造的暴力と平和』(塩屋保、他訳、中央大学出版局、1991年)で、物質的・精神的・霊的に満たされている状態を指す「平和」概念を積極的平和論と呼び、争いや戦争のない状態を指す「平和」概念を消極的平和論と称し、前者による「構造的暴力」が「戦争」に繋がることを指摘した。「平和」の概念が、これらの二つの概念で構成されている点は、ヘブライ語の「シャーローム」概念に対応している。
- (32) 「慈しみ」と「まこと」の関連について、出エジプト記34:6、詩編86:15、108:5、115:1、117:2、138:2、参照。「正しさ(正義)」と「まこと(真実)」の関連について、詩編15:2、85:11、イザヤ書59:14、参照。「まこと」と「公平(恵みの業)」の関連について、イザヤ書48:1、参照。
- (33) 「正義」と「公平(恵みの業)」の関連について、イザヤ書1:21、16:5、28:17、32:1、16、エレミヤ書22:3、15、33:15、参照。「正義」「公平」「まこと(真実)」の関連について、イザヤ書11:4-5、参照。「正義」「公平」「慈しみ」の関連について、エレミヤ書9:23、参照。「正義」「公平」「慈しみ」「まこと」の関連について、イザヤ書16:5、参照。
- (34) 出エジプト記20:4-5、申命記5:9-10、参照。
- (35) イザヤ書1:17、21、23、27、28:17、エレミヤ書7:5-6、22:3、エゼキエル書22:7、ゼカリヤ書7:10、マラキ書3:5。
- (36) 「災いの預言」と「幸いの預言」については、M. ヴェーバー『宗教社会学』『古代ユダヤ教』、参照。
- (37) アウグスティヌス『告白』1.1.1; 5.4.7.
- (38) アウグスティヌス『神の国』19.3-4.
- (39) アウグスティヌス『神の国』19.11-14.
- (40) アウグスティヌス『神の国』19.17.
- (41) アウグスティヌス『神の国』19.25.
- (42) アウグスティヌス『神の国』19.20.

A Mythical Symbol: The Influence of Presidential Debates and their Limitation

前嶋和弘

- (43) アウグスティヌス『神の国』19.26-27.
- (44) トマス・アキナス『神学大全』2-1.3.2-6,2-1.4.5-8,2-1.5.3-5.
- (45) トマス・アキナス『神学大全』2-1.3.8.
- (46) トマス・アキナス『神学大全』2-2.
- (47) トマス・アキナス『神学大全』2-1.4.8.
- (48) 例、スピノザ『倫理学』、ショーペンハウアー『幸福論』、ヒルティ『幸福論』、アラン『幸福論』、ラッセル『幸福論』。
- (49) ミルトン・メイヤロフ『ケアの本質』ゆみる出版、2002年、13頁。

米大統領選テレビ討論会が有権者に与える影響を論ずるのが本稿の目的である。各候補者が自らの主張をぶつけ合う米大統領選テレビ討論会は、政治参加を促す重要な機会として知られている。これは、候補者の政治家としての能力や政策を対立候補と比較しながら知ることができるためである。さらに、政治教育的な効果もあり、特に政治的に対する知識が十分でない層に対しては、政治に対する理解を深める効果も実証的に検証されている。また、討論形式にも工夫があり、2008年選挙では司会者だけではなく、インターネットサイトから一般の有権者が候補者に質問をすることができる「CNN・ユーチューブ大統領選討論会」も導入され、大きな話題となった。しかし、大統領選テレビ討論会が有権者の実際の投票行動に与える影響については、次の4点において、大きく疑問視されている。第1点目は、討論の準備や内容に起因する。予備選はともかく総選挙の場合、特に候補者は何度も事前にリハーサルしていることもあり、自分の得意な政策を知り尽くしており、自分の失点になるような争点については、討論会では直接的な対立を避けようとする傾向にある。そのため、候補者の政治家としての実際の能力を討論会のやり取りで見極めることは、有権者にとって難しい。第2点目は、討論会内で各候補者に与えられる個々の質問に対する回答時間が非常に限られている点である。わずかに数分間で、政策についての深い論議まで論ずることは至難の業である。第3点目は討論会の参加資格である。これまでの大統領選討論会では、1996年選挙では有力だったロス・ペローでさえも、一部の討論会にしか参加を認められなかった。このように、共和・民主両党以外の第三政党の候補者が討論会から排除されるなど、民主主義的な観点からの疑問も提示されている。第4点目は、討論会直後にメディアが行う世論調査の結果に視聴者が影響されてしまう点である。視聴者は実際の討論の内容ではなく、メディアが伝える「勝ち負け」の世論調査のデータをみて、候補者を判断する傾向にある。このように、大統領選テレビ討論会については、討論会視聴者の政治参加を促す重要な機会ではあるものの、有権者の投票行動に対する実際的な効果は比較的限定されており、討論会の重要度が一人歩きしている感がある。