

仏教福祉学の成立を求めて

—— 社会福祉（学）の視点から仏教福祉を考える ——

上 田 千 秋

I はじめに

「仏教社会事業」の理論的・実践的性格探求の試みは、戦後に始まったわけではなくわれわれはかの大正デモクラシー期にその萌芽の所産を認めることができる。だが総括的にいって戦前のこの分野の研究は、「仏教と社会事業との関係について、一には社会事業を以て、布教の方便とみなす見方と、今一は両者の間に必然的の関係があるという見方」⁽¹⁾に分かれて、個別的・没交渉的に積み重ねられていたといえる。第2次大戦末期および戦後の空白の時代を経て、いつの間にか「仏教社会事業」が「仏教福祉」という現代的な呼称に改められて、再登場してきたこの分野の研究が年を追う毎に活発化してきたこと、研究討議の場として逸速く設けられた「日本仏教社会福祉学会」が未だ会員200人程度の小規模組織ながら、学術会議の公認学会として一応着実な努力を重ねていることは、喜ばしいことである。

だが、研究業績や学会発表の量的増大にも拘わらず肝心の仏教福祉の学問的性質をめぐる論議は依然として低調を極め、学としての仏教福祉が、社会科学としての社会福祉学の一部門として客観的存在価値が認められるのか、或は仏教の現代化という命題を担いつつ、応用仏教学として、又は仏教学、宗教学の一部門としての理論的要請を満たすに至るのかについての解答はまだ生まれていない。主として仏教、仏教学の研究者と社会福祉の研究に従事する者によって構成されている仏教福祉学会での論議がかみ合わず、未だ学問分類論の段階で低迷し続けていることの責任は、当然この分野に関心を持ち研究を重ねる者全員が負わねばならないが、私も社会福祉の学問的世界を彷徨する者の一人として、その責任を痛感している。しかしながら周知のとおり、戦後の福祉国家の成立と発展、福祉国家政策の変容と転換の過程で、社会福祉の主体と客体ならびに社会福祉の方法の総てに互って大きな変化が見られるようになったにも拘わらず、実践の指針たるべき学問としての社会福祉の体系化は世界的に見ても未だ完成の域に達していないし、とりわけ我が国の研究水準は著しく遅れが目立っている。

学問的に正しい意味での社会福祉学が成立していない現状の中で、仏教社会福祉学と呼ぶ領域を学問として成立させることは至難の業であると考えられる。だが今の私は仏教福祉の

学問的体系化を求める研究の積み重ねが、将来のこの国の社会福祉学の成立の上で不可欠の条件整備となり、更に進んで仏教福祉学がこの国の伝統と風土に根ざした社会福祉学の根幹となる可能性を秘めると考えているし、今後もしばらくの間は仏教学、社会福祉（学）の研究者がそれぞれの主体的立場は尊重しつつ、相互排他性を払拭し、巨視的融合化を意図した研究がさらに継続されることを期待している。いまのところこの課題追求に当たっての相互接近の努力が、どちらかといえば仏教学会の先学の間に強いことに対しては深く敬意を表しておきたい。

仏教学と社会福祉の学問的研究との間には、研究水準に雲泥の差がある。仏教学（とりわけ文献学）については、「二世紀近くも世界的に拡大する仏教学が、高くそびえる。その成果は多数の諸資料を解明して確定し、ただ一語にも、鋭利な知能と莫大なエネルギーが注がれてきた。」⁽²⁾といわれるのに対して、社会福祉の理論研究が組織的にすすめられるようになったのは、世界的に見ても今世紀に入ってからであり、さらに「歴史的にみると専門社会事業は二つの方向をたどって発展してきた。一つはより満足すべき人間関係を志向する個人の適応と発達であり、他方は個人がそれによって機能している社会制度の改革である」⁽³⁾と見られるごとく、わが国の社会福祉研究もいわゆる方法論・技術論の立場と、政策論・制度論の立場に大別されており、今後は双方が現実根差した調査研究を充実させると共に、相互の特性を尊重しつつ知的連携をどう強化していくかが課題となっている。

仏教学に比し学問としては揺籃期にある社会福祉研究の世界ではあるが、仏教と社会福祉との関連について論ずる発表が、最近では「印度学仏教学会」「日本仏教学会」等の仏教学関係学会においてよりも、「日本仏教社会福祉学会」や「日本社会福祉学会」で多く行われるようになってきている。これを仏教福祉への関心の高まりと評価することは良いとしても、私見によれば福祉関係のこの二つの学会におけるこれまでの仏教と社会福祉に関する発表が総じて、学問的な意味では論争に値しないような独断と偏見か、どう考えても経験談か、思い付きに過ぎない内容が学会報告として堂々と語られた場合が多かったように思える。いうまでもなく特定の領域が学問として成立するためには、一定の固有で独自の科学的基礎の上に構築されねばならないし、多元的な諸要素、諸条件、諸領域の集合的、統計的な編成だけでは、その要請に応えることはできる筈がない。

社会福祉の理論研究が揺籃期にあり、社会福祉学会は存在するが社会福祉学の体系化にはさらに長い研究の積み重ねを必要とするが、研究の現在の到達段階においても、すでに慈善と、慈恵と、感化・救済と、社会事業との概念的区別は明らかにされており、現在も混用されている社会事業、社会福祉事業、社会福祉、そして福祉といった用語のそれぞれの歴史性についての分析も進んでおり、すくなくとも社会事業と社会福祉との区別は世界的に見れば形式的ではなく、実体的内容を盛って区別されるようになってきている。例えば英語圏では

social work と social welfare, social services の相違は明らかであり、漢字圏でも台湾・香港ではそれぞれの訳語を社会工作、社会福利としているため概念把握上の混乱は殆ど見られない。だが日本・韓国においては伝統的に社会事業、社会福祉といった訳語を採用してきたため、現在でも社会福祉という用語に盛られる内容が狭義から広義、或は最広義にまで及び、概念把握の上で混乱を招いている。まず狭義の概念としての社会福祉は、社会事業・社会福祉事業とまったく同義語として使われている。広義ないし最広義の社会福祉は、社会事業のほか社会政策・社会保障からすすんで教育、住宅、公衆衛生、犯罪関係対策などの公共一般施策から、さらに福祉国家政策の拡大につれて社会生活を営む人間の内的、外的生活諸条件に密着する総ての社会的施策の総称として使われている場合が多くなっており、社会福祉の包括範囲の拡大は今後も止まることは無いであろう。しかも社会福祉という用語が市民用語として一般化されて以来、社会福祉を簡略化して福祉と呼ぶことも通例になっている。

仏教福祉学が学問として成立するためには、例外的な学問体系づけが許される筈がない。当然その領域上の位置付けは、仏教学ではなく、社会福祉学の一分野となる。しかも単なる分野としてではなく、わが国の社会福祉学の基幹となることが要請されていると考えられる。だが、前述のとおり社会福祉学が独自の社会科学として自立するまでに至っていない現状では、仏教福祉学探求の道は極めて険しい。その道は、仏教と社会福祉現象を安易に結合させる道でもないし、仏教と福祉を同一視した短絡的な融通の道でもないであろう。

Ⅱ 福祉の概念について

仏教福祉学探求の旅路の第一歩は、福祉という用語の整理と概念の把握から始められねばならない。「福祉」はすでに「成長」に代わる社会目標として広く国民のコンセンサスを得ているように見えるし、超高齢化社会に入ってから、在宅福祉、地域福祉、住民福祉等の用語が、概ね政策主導型の目標を織り込んで地域社会に浸透しつつある。また、勤労者福祉とか消費者福祉といった用語から、さらに広く共通の生活基盤の充実を求めて、「生活者福祉」あるいは「生活福祉」といった言葉が一部に使われ始めているし、西欧社会では公害対策から、より積極的に生活環境の保全を意図した「環境福祉」という市民用語が一般化している。

経済価値優先の社会で、社会的な豊かさを求める市民の願望の高まりを反映して、福祉は日常用語になっており、福祉を用いる連語の激増に比例して、福祉を冠した書籍の氾濫は止まるところを知らないようになってきている。それにも拘わらず「福祉とは何か」について真正面から取り組んだ文献は依然として少ない。

そこでまず、「福祉」という言葉を日常生活において使用される「国語辞典」でどう説明しているかを見ると、概ね、福祉＝幸い、幸福、しあわせ（幸せ、仕合せ）とおきかえられ

ているのが通例である。だが、1989年発行の講談社『日本語大辞典』では、

①さいわい。幸福。happiness

②人々が幸福で安定した暮らしができる環境。またその実現のための施策。welfare 用例・社会—

と解説されており、若干の進歩を示している。また、一般の「漢和辞典」でも、福祉=さいわい。しあわせ。となっているのが通例である。そこで、諸橋轍次の『大漢和辞典』を引いて見ても、福祉=さいわい。仕合せ。幸福。祥福。禎祥。という意味であるとされ、この場合の祥福は、めでたいこと。さいわい。幸福。嘉福。福祉。福祥。と、禎祥は、めでたいしるし。祥禎。と説明されている。つまり諸橋においても、福祉は、基本的には、幸い。しあわせ。幸福。におきかえられているに過ぎないことが解る。

ところで福祉という用語は、諸橋にある如く極めて歴史の古い言葉であるが、〔韓詩外伝、三〕福祉帰乎王公。〔易林、大有〕賜我福祉寿算無極。〕いつの頃からであろうか welfare 或は wohlfahrt の訳語にもなっている。そこで welfare について「英和辞典」を引いて見よう。

まず研究社『新英和中辞典』（第5版・1985年）では、

①福祉，福利；幸福：social～社会福祉／for the～of the public 公共福祉のために／It is for your own～that I tell you this. あなた自身のためにこれだけは言っておきます。

②福祉 [厚生] 事業. ③《米》生活保護 (《英》social security): go [be] on～生活保護を受けるようになる [受けている].

と、かなり実用的な説明が加えられている。また、小学館『ランダムハウス英和大辞典』の説明は、

①幸福。安寧。繁栄。福利。福祉 (well-being): —the physical or moral welfare of society 社会の物質的または精神的繁栄。—child's (social) welfare 児童 (社会) 福祉。

②=welfare work. on welfare (貧困のため政府又は私的機関から金銭上の援助を受けて、生活保護を受けて：—Thirty percent of them are on welfare 彼らの30%は生活保護を受けている。) [ME. from phrase welfare → well, FARE] —syn. l. success, weal, benefit, profit.

となっている。「英和辞典」に比べて「国語辞典」のなかで依然として「福祉=幸福」といった説明が多いが、だからといって「幸福=福祉」とは説明されてはいないのは奇妙であるとも言えよう。しかし我々は市民用語としての福祉と幸福という言葉が、既に使い分けられている点に改めて注目しなければならない。

例えば、若い二人が結婚したとする、幸せそうな二人を祝福する。幸福な家庭を築いた二人が、幸せな日々を送って、夫婦共白髪の生活を楽しんでいる姿を見て、この老夫婦の生涯が「福祉であった」とは誰も言わないし、宝くじが当たったからとか、病気がなおったから

といって「福祉だった」とは誰も言わない。このような場合の幸福、幸せは、happiness であって welfare ではない。福祉は或る種の「充足状態」ではあるが、純粹に私的な事柄で、しかもどちらかという、運とかチャンスが作用することが多い幸福を意味しないことを、市民が承知して使い分けていることを確認すべきである。

再び welfare の語義・語源に戻るが、この用語は well と fare の合成語である。well は satisfactorily, successfully, fittingly, properly, reasonably などの意であり、fare は、state of things であるから、welfare は「申し分のない状態」「満足できる状態」を意味する。しかも英語の well は Old High German の wohl を語源とするが故に、welfare は wohlfahrt と同義である。このドイツ語の意味について、竹中勝男は次のように説明している。

「福祉或は社会福祉は社会理念として、人間の生活に望まれる安定、調和、生活内容の充実、人格の発展の如き Glückseligkeit の理想的状態である。

(注) この福祉を社会福祉の意義で最も早くから慣用しているのはドイツの wohlfahrt, wohlfahrtspflege であろう。Fr. Krüge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache. (Berlin u. Leipzig, 1924) S. 122, 343, 494 に依ると、gut の副詞である wohl (英語の well) は wollen (願う、望む) という動詞の語基から来たもので、「望まれる、願わしき」(nach wunsch) 状態を意味し、fahren は varn, faran から来た語で一つの場所から他に移る、旅するの義であり、既に16世紀の初期から wohlfahrt は人間の福祉生活を意味する慣用語になって居た。……」⁽⁴⁾

このように福祉、社会福祉、welfare, wohlfahrt は、市民生活に望まれる一定の満足できる状態であるが、福祉への期待・願望が日常生活にかかわる限りそれは物的可能性の裏付けのない架空の願望ではあり得ない。welfare の well はその意味で weal, benefit, profit と同義となり、かかる望ましき状態の出現をまって human wellbeing が達成されると考えられるのである。このことは福祉という用語を構成する「福」と「祉」についても言える。さきの諸橋『大漢和辞典』によれば、

福は、①さいはい。②さいはいする。ではあるが、さらに、③とみ。〔釋名・釋言語〕福、富也。④みち足りる。〔廣雅・釋詁〕福、盈也。⑤そなはる。福、備也。

祉も、さいはい。神より授かる幸福であるが、同時に、〔説文〕〔虞注〕に拠って祉は福と同義であると説明されている。

また、『康熙字典』には、「祉之言止也福所止不移也〔徐曰〕」という説明もある。

つまり、福も祉も富であり、盈であり、備であるから、福祉は当然「物質的に充足した状態」を意味すると考えても良いことになるし、人間が社会生活を営む上では物的充足を意味する一定の福祉の実現をまって、始めて不安や心配のない幸福にひたることができるようになるのではあるまいかと考えられる。認識主観としての幸福は各人各様であるとしても、社

会的に見れば福祉は人間の幸福にとって前提的基礎条件をなすとみても良いのではなかろうか。

だが、「福祉願望の基準は必然的に国民の生産力や政治・経済機構の如き“存在”によって限界付けられるのである。」し、福祉への社会的意志は、当該社会での実現可能性によって規定される。「即ち社会的歴史的な現実を離れて福祉の社会的擁護と増進の願望が社会によって無限の彼方におしすすめられるものではない。社会福祉はこの意味でパトスの存在でなく、存在によって規制され、経済・社会機構の現実の理性によって制約されるロゴスの存在であり、それゆえにこそ社会科学の対象としてその理論的現実的構造が把握され、それに対する政策理論の展開が可能となるのである。」⁽⁵⁾

以上のように、説明が必ずしも十分であるとは言えないが、我々が仏教福祉学を構想する上で、あらかじめ留意しておかねばならないことは、福祉ないし社会福祉を、感受的・情意的にではなく、理性的・法則的な論理として把握することである。

Ⅲ 従来の仏教福祉論について

仏教学者と社会福祉の研究者の積年の考究によって、今日では仏教と社会福祉に関する文献は、かなり大量に出回るようになっている。個々の文献にそれぞれ主張の相違があることは勿論であるが、総じて仏教学者による仏教福祉論は、仏教的実践、およびその基本原理としての「慈悲」に焦点を合わせ、これまでの人間の歴史と社会を規制してきた支配的諸制度については殆ど沈黙のまま、慈悲の観念と実践を超歴史的に理解して、そのまま現代人に自己転換の必要を説いているように、私には受けとれる。

例えば、中村元の次の説明は、超歴史的仏教福祉論の代表例であると言えよう。

「もともと社会政策とか慈善事業とかいうようなことは、本来東洋において先ず盛んに行われていたのであって、西洋においては年代的にはるかに遅れて現れたのである。このことは史実の証するところであり、また史家の確認するところである。社会政策的施設についてはインドのバラモン教古法典のうちに若干言及されている。……仏教による社会政策、すなわち貧民を救済し、病人の療養を行い、さらに獣畜をさえ憐れむというような事業は、その後のインドでは一つの伝統となって長い間行われていた。」⁽⁶⁾

「社会事業或は慈善事業ということは、もともとギリシア哲学とは本質的な連関をもたないし、またキリスト教といえども、その興起よりもはるかに遅れてかかる事業に着手したのであるから、したがって西洋においては、インドにおけるがごとく最古代から一つの精神的社会的な伝統となっていなかったのである。」⁽⁷⁾

「仏教が日本に渡来するとともに、聖徳太子によって大規模に社会事業が展開せられ、そ

の後断続の波はあったが、奈良時代・平安時代を通じて相当顕著に行われ、鎌倉時代には興正菩薩猷尊、忍性菩薩良観房などの献身的な活動のあったことは、周知の事実である。」⁽⁸⁾

「“慈悲”ということばで表現されている実践的行為乃至実践思想」⁽⁹⁾を便宜的・恣意的に、慈善事業、社会事業、社会政策という社会科学的用語を使って説明された以上の解説は、社会福祉についての一般的常識をもってしても理解に苦しむ。社会政策と慈善事業は同義なのか、社会政策は東洋に始まるのか、社会事業と慈善事業はどう違うのか、聖徳太子が大規模な社会事業を展開したか、これらは史実の証するところであるのか、等の疑問が残る。

中村に限らず同様の例は、今なお著名な仏教学者の福祉に関する発言に頻繁に見ることができる。道端良秀が「仏教は菩薩道なり」の立場からまとめた『中国仏教と社会福祉事業』には、次のような記述がある。

「中国仏教と社会福祉事業ということは、中国仏教が中国社会に在って、どのように社会福祉のために活躍したか、ということ述べようとするものである。ここで社会福祉事業という文字を使ったが、これは社会事業といっても同じことであるが、今日一般に用いられているのが社会福祉という言葉であるから、それに従ったまでであって、何ら社会事業というのと、たいしてかわっているわけではない。

しかし言葉として社会の福祉事業ということは、社会事業の意味をはっきりさせてくれるようであるし、またとくに仏教の社会事業においては、この言葉がよりよくその意義をあらわしてくれるようであるから、あえてこの言葉を使用したのである。

仏教の社会福祉事業は、仏教のあるところそこに仏教社会福祉事業がある、といってもよいもので、仏教と社会事業は一つであるといってよい。」⁽¹⁰⁾

「仏教のあるところ、広義における社会福祉事業あり、といわねばならぬ。しかも仏教は慈悲の宗教であり、大乘の菩薩行なのであることを思えば、仏教の社会教化から、自分の肉身をも与えて、飢餓人を救おうとする、仏教徒の捨身の行まで、ことごとく社会福祉の事業でないものはない、といってよい。」⁽¹¹⁾

「社会事業」と「社会福祉事業」という用語の間には、なんら本質的区別が無いことは、道端の言う通りである。それでは「仏教の社会事業」よりも「仏教の社会福祉事業」の方が、何故に「よりよくその意義をあらわしてくれるようである」のかについての説明は見られないし、一般社会の使用例に留意されるようにみえても、仏教が慈悲の宗教であり、大乘の菩薩行であるから、仏教と社会事業が同一であり、しかも仏教の社会教化も捨身行も社会福祉事業であるとされる氏の説明は、学問的常識に適うと言えるだろうか。しかも教養書として書かれた本書では、「慈悲」「布施」「福田」「四恩」「放生」等の仏教思想が、社会救済の指導原理であり、社会福祉の理念であると説明され、「言うまでもなく仏教經典は、それをつ

らぬく根本精神が、人間救済であり、仏陀の慈悲心であったから、いずれの經典もその目的は、社会福祉の理念に外れるものはあり得なかった。」¹²⁾と断定しておられるのである。

三枝充憲は近著『仏教入門』において、仏教に顕著な種々の特質のうちで、特に重要な特徴点を17項目に分けて解説しているが、その16項に次の提示がある。

「インド仏教、とくに大乘仏教には、すでに学者（たとえば中村元『インド人の思惟方法』）によって指摘されている諸特徴が数多くみられ、否定的性格、時間および歴史的意識の欠如、空想性、羅列主義、極端に馳せる傾向などが、顕著にあらわれる。そのほか、各地の諸仏教も、各民族の思惟方法の反映が指摘される。」¹³⁾

キリスト教や他の宗教に比べて、仏教の世界では、社会が歴史的質的にたえず変化を遂げていること、社会事象はすべてが緊密につながっていること、したがって個々の部分に割り切ってではなく、ある全体的な見方、考え方が必要となることについての認識を持たないことを、むしろ誇りにしているかに見える傾向がありはしないだろうか。

奴隷制社会や封建制社会における恩恵の慈善と、近代社会の発展段階の社会的対応として順次登場してきた社会事業、社会政策や社会福祉を、仏教的実践の原理としての慈悲に基づく救済行為を同一視する姿勢からは、学としての仏教福祉は生まれる筈がない。また、仏教学（とくに文献学）の盛況に比例してか、多くの經典の中からごく一部の語句を便宜的に取り上げ、やはり慈悲心＝社会福祉の理念といった視点から、仏教福祉を論ずる発表が近年特に目立つようになってきている。だが、他の基軸宗教と異なり、仏教の諸經典類はあまりにも膨大な数量にのぼり、しかも「八万四千の法門」であり、対機說法、隨機說法、応病与薬が、伝統的な教説方法であると言われている。例えば『大正新脩大藏經』全100巻が一体何億字から成るのかは知らないが、印度・支那撰述部55巻のはじめ32巻（インドまたはその周辺の言語から翻訳された部分）だけでも、およそ四千万字という計算がある。¹⁴⁾したがって、經典の字句を恣意的にとりあげて仏教的救済用語と社会福祉との関係を客観的に説明することは、およそ不可能であるとも考えられよう。

従来の仏教福祉論が、主として慈悲の倫理的な性格とパトスの福祉との結合を意図するような形で展開されてきたとは言っても、慈悲の側面としての物質的な現世利益に注目した説明が無かったわけではない。例えば中村元は、インド仏教の政治道德論である『宝行王正論』などを根拠に、次のように強調している。

「われわれ人間の現実生存について考察するに、人間の行為は、質料的物質的なものにはたらきかけることによって成立する。物質的側面から乖離した精神現象なるものはありえない。したがって慈悲行或は利他行なるものは、自己の身体を勞して他人の物質的諸条件の改良に努力するということのうちに、まず具現される。この点から見ると、物質的諸条件の改良のつとめをはなれて仏教なるものはありえない」¹⁵⁾そこで慈悲の理想に基づいて

利他行に努めたこれまでの仏教者、仏教信者をすべて社会事業家とみなす考え方が生まれるようになる。

一般的な例では、阿育王 (B. C. 273～232頃) や慧遠 (334～416) や聖徳太子 (574～622) 等がバイオニア的社会事業家であると紹介され、道昭 (629～700)、行基 (688～749)、空也 (903～972)、重源 (1121～1206)、叡尊 (1201～1290)、忍性 (1217～1303)、一遍 (1239～1289) 等を、代表的な僧侶の社会事業家とみなす説明が、今なお跡を断たない。しかもこの種の説明が仏教学者にとどまらず、社会科学的認識に乏しい社会福祉の研究者の間にも見られるのが現実であるから、若干その実例を検討して見よう。

戦後における仏教福祉研究の先覚的指導者の一人である守谷茂は、大著『仏教社会事業の研究』(本文302頁)において、「仏教社会事業に尽くした人々」の第一人者として、聖徳太子を挙げ、その思想・人間像と、慈善救済に関する事蹟の追究に、64頁を割いておられるが、守谷もまた太子の慈善救済の代表例として、四天王寺の四個院建立を重視している。太子の四天王寺四個院(敬田院、施薬院、悲田院、療病院)創建説の是非について、守谷は慎重に、久米邦武、辻善之助、花山信勝等、先学の否定的見解を参照されながら、なをかつ「直ちに四個院が揃っていたことを肯定するわけではない…、敬田院は四天王寺の金堂であるから当然当初の計画に包含され、推古天皇元年の創建当時完成されていたであろうが、他の三個院についても直ちに敬田院同断とはいいいかねる」¹⁹⁾が「創建当時は充分完備していなかったにせよ、太子の仏教精神とあわせて内治外交上の必要からして、三個院またはこれが内容に通ずる施設があったとみることができよう。」²⁰⁾と推断している。

太子の四天王寺四個院建立の説話は、『日本書紀』『古事紀』『上宮聖徳法王帝説』には無く、太子親撰であるかどうか疑問視されている『四天王寺御手印縁起』(1007年、寺内で発見)や、平安後期に編纂された『扶桑略記』によるもので、かつて私もこれに触れたことがあるが、²¹⁾敬田院の外の「三個院は国家の大基にして、教法の最要なり」(『聖徳太子伝歴』)といった発想が、仏教の国家的受容後まもない当時、天皇家の骨肉の反目と、外戚蘇我氏と物部氏の覇権をめぐる争いの渦中にあった20歳の太子にあったかどうか、まず疑問視される。太子が高麗僧、百済僧に師事して、『三経義疏』の著述に専念するようになるのは(著作の真偽は別として)、30歳を過ぎてからの話であり、そもそも仏教思想に基づく「三個院またはこれが内容に通ずる施設」が、推古天皇元年(593)当時の隋、高麗、百済に存在していたのかも問題となる。

中国では、儒教思想に基づく常平倉・社倉・義倉等の貧農救済施策は古くから展開されていたのに対して、老幼孤病等の社会的弱者の組織的救済はかなりおくれたようであり、星斌夫は、「この種の判然たる施設の出現は唐代に待たなければならない…。それは、唐の中期、玄宗の開元五年(717)に宋璟らの上奏によってはじめられた悲田坊に見られる」と述べ

ている。¹⁹中国では南北朝時代から、福田思想による慈善施設を私的に設けた仏教寺院が存在したであろうが、悲田坊、福田院、居養院、養濟院等、「三個院またはその内容に通ずる施設」が公に設置されるようになるのは、太子没後の唐宋の時代になってからであるとして良いであろう。また、8世紀以降の聖徳太子信仰に大きく寄与した淡海三船の『唐大和上東征伝』（779）には、開元21年（733）に満46歳であった鑑真（688～763）が、「設無遮大會、開悲田而救濟貧病、啓敬田而供養三寶。」と記されていることも、太子の四個院創建説を否定する上での参考となろう。さらに、『三国史記』『三国遺事』によっても、太子の時代に新羅、高句麗、百濟の三国で「三個院」または相当の施設が設置されたという記事は見当たらない。ちなみに「聖徳王」「聖徳法王」とも唱えられた太子についての事蹟と、『三国史記』の新羅の33代、聖徳王（在位702～737）に関しての記録には類似点が多く、35代景德王が「四天王寺成典（この寺の修理・営繕その他を掌る官司）を監四天王府と改めた…」²⁰とも記しており、これら固有名詞をめぐる客観的な比較研究が今後必要となろう。

太子信仰を支えてきた牽強付会の説話が、観世音菩薩の化身として、理想的為政者としての聖徳太子像を形成していくにつれて、戦前の社会事業研究者の一部に、太子を仏教社会事業のパイオニアとみなす考え方が生まれるのは、ある意味で当然であった。例えば山口正は、聖徳太子によって日本仏教が確立し、そこに仏教社会事業が基礎づけられたと見ており、太子による四天王寺四個院の建立が事実なら、「わが国最初の仏教社会事業施設である」と言っている。しかしその山口でさえ引き続いて、

「佛教の救済施設はこの後百数十年間、杳として何等傳へられるところがない。しかるに奈良朝にいたり佛教信仰の益々盛となるにつれて、社会事業も大に行はれるにいたり、元正天皇は養老七年（723）奈良の興福寺に施薬院、悲田院を建て、封戸五十戸、水田百町、稻十三萬束を施入せられたのをはじめとし、聖武天皇の天平二年（730）には皇后宮職に施薬院を置き、孝謙天皇は東大寺大佛殿に藥物を備へて病者の救済に充てられる等、皇室におかせられては佛教の篤き信仰にもとづいて救済施設を設けられ、また保護奨励されている。ことに施薬院については官制まで設けられ、江戸時代まで續いている。かうした佛教の慈善救済事業は、奈良朝から平安朝を通じて皇室をはじめとし上層階級や僧侶によって多く行はれたのである。」²¹と記述している。さらに山口は次のような注目すべき発言をも遺している。

「従来、社会事業の歴史に興味をもつものは、社会事業の沿革といへば直ちに聖徳太子を聯想し聖徳太子といへばすぐに四院の事業を想起するほどに、四院の施設は太子の社会事業と結びつけられている。しかしながらこれは明治以前の社会事業をもつて、消極的救済的の救護施設とのみ理解するのによるのであって、更に積極的教化的方面のあることを看取するならば、そこに聖徳太子の社会事業における功績は、単に四院の施設に止らず他に

極めて重要な教化的方面の存することを知るのである。それはいふまでもなく推古天皇十二年の憲法十七條である。」²²

既述の通り史実を客観的に見ることによって、太子と四天王寺及びその三院との直接的関係が断たれるとすれば、消極的な意味でのわが国社会事業の先駆者として太子を位置づけることすら問題となり、さらに山口の説くような積極的教化的側面を重視するとすれば、多岐に亙る神話の虚構にいろどられた聖徳太子像をそのまま仏教教化のシンボルとして提示するのではなく、神秘性、呪術性を排除した聖徳太子の人間像を、価値観選択の自由を持つ市民に示して、その主体的判断に委ねるのでなければ、真の仏教教化にはならないであろうし、またその上でなければ、現代の仏教福祉の理論研究に役立てることもできないであろう。

仏教学者による、仏教社会事業家についての発言にも教えられることが多いが、例えば渡辺照宏は、『日本の仏教』（岩波新書、1958年）において、さきに列記しておいたような「僧侶の代表的な社会事業家」の行跡を簡単に紹介した上で、「仏教の社会事業家にはだいたいにおいて二通りあることがわかる。第一には理論的にも実践的にも仏教の奥深い真理を追求し、高い理想を求めて自己の向上を目ざした人々で、いわば本格的僧侶である。第二はすべて自己の欲望を抛棄しまったく己を空しくして民衆の中に没入した聖、上人たちである。」²³と説き、第二の類型を重視して、「自己の解脱のために高遠な理想を探求する人々が民衆のことを忘れていないのかと考えている人」が多く、日本仏教史の研究者の中にもそのような誤解があるとして、鎌倉時代に戒律の実践と普及に貢献した叡尊、忍性は、同時に「自利他円満」「上求菩提下化衆生」の仏教の理想に適った偉大な社会事業家であったと無条件的に賛美しておられる。

しかし、渡辺の前記の著書とはほぼ同時期に出版された歴史学者和島芳男による『叡尊・忍性』（1959年）は、

「戒律というものは、本来出家の修道生活の規律ではあるが、それはまた在家の日常生活の準則としても適用され、そこに一層の価値を発揮したものであった。また慈善救済は、もちろん施主一人の自己満足に終るべきものでなく、社会大衆の福祉に直結してこそ始めてその意義を主張できるものなのである。歴史が民衆の手に解放され、いわゆる王侯将相も民衆によって形づくられた社会的基盤の上に立つ存在として見なおされつつある今日、多くの英雄偉人にもまして直接に民衆の生活に触れ、かれらの現実そのもののなかに安心立命の境地を切り開かせようとした叡尊・忍性師弟二代の宗教活動の歴史は、当然世人の注目を要求する権利がある。」²⁴

とした確固たる目的意識と歴史意識をもって書かれており、社会的救済を意味する種々の用語の混用もなく、二大律僧の活動が詳述されているため、仏教福祉研究の上では不可欠の価値ある文献となっている。しかも著者は二人の救済活動の単なる羅列に終ることなく、例え

ば次のように主客双方の立場に立つて、その真相を洞察することも忘れてはいないのである。

「忍性が関東下向以来まず御家人層の有力者の外護を得、ついで執権一族を動かして師の叡尊の鎌倉下りを実現するなど、しきりに権勢に近づいたのは、むしろ世俗的勢力を背景として一層大規模に慈善救済事業を推進する方が西大寺流の宗旨を天下に宣明する近道と考えたのであろう。」²⁴⁾

「戒律の実践としての慈善救済にしても、それはまず功德のための作善であるが故に、施主に与えるものの法悦が無く、これを受ける側にも真実報謝の念うすく、しかも両者はしばしばたがいに反発した。忍性の経営の才を以てしても、その慈善救済施設を、宗門の伝統とともに長く後世にとどめることができなかったのも、戒行にまつわるかのような功利主義にわずらわされたためであろう。こうして西大寺流は、叡尊・忍性二代にわたる戒律の超人的実践にもかかわらず、真実の救済教としての倫理を確立するに至らなかった。」²⁵⁾

和島の以上の解説から我々が学ぶことは多いと言える。このような仏教的慈善・慈善事業は対象者の物的困窮を救うことが第一義的な目的では無く、あくまでその魂の救済を主要目的としてきた。だがこの種の利他行が概ね与える側の主観的動機に基づいて行われ、それを受け取る民衆に与える影響についての合理的思慮を欠いた場合が多かったため、結果的には対象者の依存心、卑屈感を増大せしめ、民衆相互間の扶助意識・連帯意識の弱体化に奉仕し、民衆の心の支えとしての仏教倫理の確立にも至らなかったと見るべきであろう。

「仏教福祉」について語る場合には、歴史の上での仏教的慈善や慈恵を、無条件的に美談として賛美するのではなく、慈善、慈恵が対象者の人間の人格について考慮することなく、対象者をとりまく社会的諸制度については無関心のまま、従って貧困を広く社会問題として把握することなく行われたことから、今日の社会事業、社会福祉とは本質的に異なっていることぐらいの常識を持って語るべきである。この点でもう一度注目すべきは渡辺照宏の説明である。渡辺は、前述のように日本仏教者の第一類および第二類の分類に、「法然や日蓮のように、個人なり国家なりがどうしたら救われるかという当面の現実問題を考慮し、今現在の人々がまさに必要とするものを提供しようと企てた仏教者を第三類と名づけ」この「第三の類型の人々、たとえば法然、親鸞、日蓮たちのような新興宗教の僧侶たちはだいたい主観的観念的遊戯にふけていただけで、実質的には何ら民衆の生活を助けることなく、むしろ信者の仕送りによって生活を支えられていた場合が多い」²⁶⁾として、「仏教の社会事業家」ではないとしたばかりか、「仏家には教の殊劣（勝劣）を対論することなく、法の浅深をえらばず、ただし修行の真偽をしるべし」との道元の言葉を引用して、「わずかに信者の仕送りによって余命をささえながら、口先だけの指導をしていた親鸞や日蓮が仏教者の典型であるとは少なくとも私には納得できない。」²⁷⁾とまで酷評している。

確かに従来の仏教社会事業の歴史の上で、法然、親鸞、日蓮が登場する例はまれではあっ

たが、例えば親鸞が社会的救済の必要を無視したわけではないことについて、守谷茂も次のように述べている。

「要するに親鸞は、社会的救済を否認したり無用視したわけではなく、宗教的な機の深信を追求することを強調するため、法の深信に全体をかけたことになったのであり、たとえそれが浄土の教義に則ったものとはいえ、社会的救済に対して、頂門の一針を与え得たことは看過することのできないものである。」²³⁾

だが、それまでの民衆不在の護国仏教から、庶民生活中心の正法仏教の確立を目指した鎌倉期の仏教者の典型としての親鸞を描いた作家の野間宏は、守谷よりもさらに深く次のように洞察している。

「私は空海伝説に見られるような、弘法大師が歩いたといわれるいたるところに残されている、たとえば弘法大師が水に不足して困っている農民のためにその手にする杖の一突きでこんこんと湧きでる泉をつくりだしたというような形のものが親鸞には全然ないところにこそ、親鸞の社会的実践の新しさがあると考えている。円仁あるいは空海などに見られる、またさらにさかのぼって古代仏教に多く見られる仏教普及に土木治水事業、医薬事業などが付属していることについては、それらをただ仏教普及の手段として利用したなどというふうに簡単に言い捨てることもできないし、またそれが権力支配の姿を覆いかくすがために行われたなどと単純に言い切ることもできないと考えられるが、しかしそこには仏教そのものがその原理から越えなければならない国家的原理を越えることのできなかった姿があると見ないわけにはいかないのである。

親鸞はこのようなこれまでの旧仏教のありかた一切を否定したのであり、医薬事業、救貧事業、治水工事なども、これまでに行われた方法によってすすめられる限り、彼とともに生きる人々の飢えと心の乾きは決しておさまることはないということを知りつくしていたのである。そしてそれが親鸞の浄土念仏の往相であり、還相なのである。そしてまたこの新しい念仏の往相・還相の考えそのものがこの親鸞の大衆のただ中で生きる日々を導きだしてそれを社会的実践たらしめた…」²⁴⁾

従来の「仏教福祉論」を批判し、「仏教社会事業に尽くした人々」についての再評価を試みる上で、我々はこのような野間の考え方に学ぶところが大きいと思われる。日本仏教は、当初から支配者階級と結びつき、その庇護を受けて発達したし、仏教者による救貧事業が頻繁に繰り返されてきたものの、彼らの中に、一方で貧困を作り出す仕組みがあって、救貧事業が成り立つことについての認識が殆どなかったからである。

Ⅳ 福祉国家とその変遷について

19世紀末から20世紀初頭にかけて、貧困者の生活実態についての科学的調査が進み、貧困が社会的・経済的原因に基づくものであることが客観的に証明されるに及んで、当時の社会連帯思想に大きく支えられながら、なおかつ前近代的な主観的・非合理的伝統を払拭しきれなかった慈善事業が、慈善組織協会やセツルメントの活動の歴史に見られるように、科学的慈善事業へと移り変わり、さらに「社会貧」の認識を織り込んで科学的・合理的な近代的社会事業が展開されるようになったのである。欧米に比べてやや遅れたとはいえ、ほぼ1920年代には成立していた我国の社会事業も貧困ならびに貧困に起因する生活上の諸問題を社会問題として把握し、その社会的対応として展開されてきたことについては、先の先進国の場合と大筋において変わりはない。

第二次大戦後の経済成長にともなう福祉政策の拡大につれて、「社会事業は、単なる生活困窮の救済、治療、回復ということから、対象者の生活上の積極的福祉を増進することを目指すようになった。そして、事業の対象範囲・制度の規模、社会福祉施設の種別や数、従事者の数などが飛躍的に拡大して、最近のはほぼ30年来、名実ともに社会福祉または社会福祉事業とよびうるものになったのである。」⁶⁰⁾ しかもこの社会福祉・社会福祉事業とよばれる分野が、戦後の福祉国家政策の中核を形成する重要な部門として制度的に実施されていることについての基礎的理解を固めておくこと、さらに今日の福祉国家は初期の公的福祉中心主義から変化して、社会福祉の供給主体の多元化を強く求める大きな転換期に入っていることについての理解を深めておくことが、仏教福祉を現代的に把握する上での前提となる。

一般的に言って、福祉国家とは「国民の福祉増進と確保を重要な国家目標として掲げ、完全雇用と社会保障、社会福祉等の政策を実現する国家をいう」⁶¹⁾とされているが、福祉国家という言葉は、人間が追求してやまないより望ましい理想社会を連想させるためか、福祉国家の名を冠した多様なユートピア論が展開されており、仮に極端に超越的な「福祉国家論」を排除したとしても、対象とする福祉国家の歴史的起源をどこに設定するかは極めて困難である。

まず、「福祉国家 Welfare State」という用語はイギリスで生まれている。語源としては、古くエリザベス朝時代の common weal であるとか19世紀ドイツの wohlfahrtstaat であるとか言われているが、今日的な意味での福祉国家と同義ではない。最初の使用例として有名なのは、ロンドンのカンタベリー寺院の大僧正であったテンブルの演説である。1941年の彼の演説集『市民と聖職者』の中に、ナチスの「戦争国家 Warfare State」と対照させて、戦後のイギリスは平和で安定した「Welfare State」でなければならないとある。⁶²⁾ また近年に改訂さ

れたブリッグスの『イギリス社会史 (第2版)』によると、福祉国家という用語を広めたのは、テンプル僧正よりも E. H. カーのほうが早かったと述べている。カーは、1940年の「タイムス」の社説の中で19世紀の「夜警国家 Night Watchman State」と対比して20世紀の「Welfare State」の必要性を説いている。⁽³³⁾

福祉国家の基盤をなす諸理念には多くの異なった起源があることについてロブソンは、「フランス革命からは自由、博愛の理念が、ベンサムとその弟子たちの功利主義の哲学からは最大多数の最大幸福の概念が、ビスマルクとベバリッジからは社会保険と社会保障の観念が、フェビアン社会主義者からは基幹産業と基礎的サービスの公有の原則がきている。さらにトーネイから新たな観念に立った平等の強調と社会活動の推進力としての利欲の否定がきている。ケインズや救貧法委員会の少数派報告からは、景気循環の抑制と大量失業の回避を必要とする諸原則が、ウェップ夫妻からは貧困の原因を除去し社会の底辺を浄化するものもろの提案がきている。ほかにも多くの思想家たちが続々と独自の考え方を打ち出して、福祉国家の概念を補強してきた。」⁽³⁴⁾と述べ、さらに多数の人名をあげている。

基底に数多くの理念をふまえて出発した福祉国家ではあるが、福祉国家の内容を構成する政策やプログラムは、基礎に立つべき明確な政治哲学もしくは社会哲学ないしはイデオロギーを欠いたまま現在に至っている。このことは日本だけでなく、一般に福祉国家とみられる他の国々においても同じことが言える。ともあれ、第2次大戦中のイギリスで生まれた福祉国家という用語は、戦後のイギリス社会の様相を一変させることに役立った社会・経済政策の変革を簡潔に表現するものとして広く使われるようになったが、その変革は次の3つに分けることができる。

- (1) 社会保障、国民保健サービス、教育、住宅、雇用対策及び老人、障害者、要保護児童の福祉サービスを含む（広義の）社会福祉の実施と範囲の拡大
- (2) 大量の失業を未然に防止するための完全雇用政策の維持
- (3) 基幹産業、基礎的・独占的サービスの公有化

以上の3つは、当時の福祉国家の構成要素でもあった。このような公的部門の拡大や積極的な財政支出をとともう福祉国家の知的証明としては、ケインズの『一般理論』やベバリッジの2つの報告書（『社会保険及び関連サービス』『自由社会における完全雇用』）を挙げることができるし、同時にフェビアン主義者の理論からも見いだすことができる。

我々は、1948年7月15日「揺籠から墓場まで」の社会保障制度の完全実施に踏み切ったイギリスを福祉国家の典型として、長く憧憬の目で見てきたし、1950年代及び60年代の政治評論家や福祉研究者は、福祉国家をイギリス独特の制度として受け止めてきたふしがある。社会福祉政策の本質解明に貢献した T. H. マーシャルでさえ、「イギリスの福祉国家はユニークなものである。何故なら、それが極めてユニークな状況の中で（戦時と平和国家への転換

期におけるユニークな経験から導かれた機会と、歴史の力の爆発の産物として）誕生したからである。」⁽³⁹⁾と断言している。だがその後各国の比較研究が進み、ほぼ1970年頃からは、福祉国家をイギリス独自の体制と見る研究者は本国のイギリスでも影をひそめるようになり、今日では福祉国家の範囲、規模、目的及び機構の組み合わせについて多様な意見がある中で、「福祉国家はすべての資本主義社会に共通する事象である」としたウェダーバン等の見解が一般に承認されている。⁽³⁹⁾

もっとも、これまでの福祉国家の構成要素から見て、福祉国家を資本主義でも社会主義でもない中間体制であるとか、両者の混合体制であると受けとめた主張が多かったのは事実である。例えばD. L. ホブマンは福祉国家を「一方における共産主義と、他方における無制約の個人主義という2つの極の間の妥協である」と言っているし、⁽³⁷⁾T. H. マーシャルは福祉国家を「社会主義の注入によって緩和されたある種の資本主義国家」とみている。⁽³⁸⁾またオランダのピエ・ソエネスも福祉国家を「半社会主義と半自由主義との混合体」とみなしている。⁽³⁹⁾

ここで世界の主要国の社会保障費の国内総生産（G. D. P）に対する割合を見てみると、1986年において、スウェーデンは30.1%、西ドイツ22.7%、イギリス18.8%であるのに対して、アメリカは13.0%、日本は僅かに11.3%であった。⁽⁴⁰⁾ノーマン・ジョンソンも『転換期の福祉国家』の中でG. D. Pに占める社会保障費の比率を挙げて各国の比較分析を行っており、社会保障支出額のための単純比較は困難であるとしながらも、総合的に見て、スウェーデンが福祉国家の最先進国であり、アメリカと日本は後進国であると述べている。⁽⁴¹⁾

福祉国家とみなされているこれらの国々では自由市場経済を基盤として、今日では生産手段の大部分を私有に委ねている点で、基本的には資本主義体制に属すると言えるが、完全雇用政策や社会保障や税制による平等主義的所得再分配政策を進めている点では、社会主義経済の要素をも含んでおり、資本主義から社会主義への移行の過程が、又は資本主義と社会主義の混合経済機構が福祉国家であると受け止められた時期もあったが、現段階の福祉国家が依然として資本主義社会であることに変わりはない。このような段階の資本主義を「福祉資本主義 Welfare Capitalism」と呼ぶ学者が多くなっているし、福祉資本主義という用語は、競争又は交換の価値と実際と、報酬又は贈与の価値と実際の結合を意味した適切な表現であるとジョーンズは述べている。1985年に彼女はこの2つの要素のバランスの取り方によって、福祉国家には国によってかなりの相違があり、重点を資本主義においた福祉資本主義を一方の極とし、重点を福祉においた福祉資本主義を他方の極として一連の連続体を構成できると考えたのである。彼女は資本主義体制の維持強化を意図しつつ社会優先の福祉国家政策をとる国として、高い社会支出を行う西ドイツから低い社会支出のアメリカまでをこのカテゴリーに入れ、資本主義をたかだか必要悪と見て、公然と非市場的又は反市場的価値基準を導入して、個人第一の立場から資源の再分配を優先させる福祉国家として、社会支出の高低に

従ってスウェーデンやイギリスを並べている。⁽⁴³⁾

この分類に従うならば、現在の日本は重点を資本主義の維持存続においた福祉資本主義国家群の最後尾に位置付けられることになる。私はスウェーデンやイギリスを福祉資本主義国とする彼女の見解には賛成しないが、一般市場経済と社会的市場との結合関係、とりわけ最近の福祉の企業化を検討する上では、この「福祉資本主義」に関する研究と分析がより重要になると考えている。

世界的に見て、初期の福祉国家の理論を支えたのがケインズとベバリッジの理論であったこと、現実の政治においてはイデオロギーの上で対立する保守政党と社会民主主義政党が福祉国家拡張政策の面では、基本的に合意基盤を形成していたこと、つまり「戦後福祉国家体制は政治的なコンセンサスと、経済的なケインズ主義的混合経済とを2つの柱とする体制として成立したのだ」と言える。⁽⁴³⁾

だが、1970年代に入ると福祉国家は早くも危機を迎えるようになる。成長期の福祉国家を支えたケインズ主義的＝社会民主主義的思想は、一連の新自由主義又は新保守主義の思想（ニュー・ライト、サッチャーリズム、レーガノミックス、サプライサイド経済学）や、急進的左派の攻撃にさらされるようになり、種々の反福祉国家論が展開されるようになる。日本の場合、「福祉元年」と呼ばれた1973年の後半にはオイル・ショックと共に盛んに政策主導の「福祉の見直し」が叫ばれるようになったのである。日本の福祉行政の年次報告書である『厚生白書』は、1960年代を通じて「福祉国家の建設」や「高度福祉国家の実現」をうたっていたが、70年代に入ると「安定した国民生活を目指す高福祉社会」「より良い福祉社会」とか「活力ある福祉社会」といった表現を頻繁に使用するようになり、福祉国家という用語は殆ど影をひそめるようになる。1977年の『厚生白書』は、70年代前半の社会保障の前進、特に73年度の医療保険・年金制度改善を理由として「現在の社会保障は制度の内容、水準とも国際的に遜色のないものになっている」として、今後は「日本に適合した福祉社会の形成」が必要であると述べている。⁽⁴⁴⁾

この「日本型福祉社会」の政府構想が明確な形でうち出されたのは、1979年の『新経済社会7ヵ年計画』であった。

「欧米先進国にキャッチアップした我国経済社会の今後の方向としては、先進国に範を求め続けるのではなく、このような新しい国家社会を背景として、個人の自助努力と、家庭や近隣、地域社会等の連帯を基礎としつつ、効率の良い政府が、適正な公的福祉を重点的に保障するという、自由経済社会のもつ創造的活力を原動力とした、我が国独自の道を選択創出する、いわば日本型ともいふべき新しい福祉社会の実現を目指すものでなければならない。」と『計画』は述べている。⁽⁴⁵⁾

「日本型福祉社会」の定義ともみられるこの表現から、我々は1970年代の終わりに日本の

政策路線が、欧米型の高福祉・高負担の福祉国家を指導したケインズ、ベバリッジ主義から離れて、民間市場経済の活力に依存し、「小さな効率的な政府」を目標とする新保守主義ないし新自由主義に移行したことを知ることができる。それからの10年、我々は社会保険費の自己負担の増額や営利福祉事業の台頭など、この国の福祉国家政策の大幅な後退を経験してきたのであるが、福祉国家とは何か、福祉国家がどんなに変わってきたか、特に最近の福祉国家政策の中核をなす社会福祉供給部門の多元化がどう進んでいるか、それが地域社会の連帯や、家族の結合、個人の自立の強化に役立つような仕組みになっているかどうかを検討することが、これからの仏教福祉を考える上での必要条件となるであろう。

V 社会福祉の多元化について

これまでの社会福祉供給システムは、中央や地方の政府機関による公的部門と、公的援助と民間の寄付金を財源に社会福祉法人その他の団体が運営する民間部門から成り立つと考えるのが一般的であった。だが70年代以降の福祉国家観の変遷、自由放任主義の再評価の影響を受けて、今日では社会福祉の推進は公的福祉を中軸に行われるのではなく、それに家族や近隣によるインフォーマルな部門、ボランティアや自主的組織によるボランティア部門、更に民間企業による一般市場を通じての営利サービスの部門を加えて、それぞれのメリットを活かした「公民ミックス体制」で進められるべきだとする考え方が、アメリカやイギリスにおいて支配的となり、日本もこれに追随している。果してこのような福祉供給システムの多元化が、社会福祉の増進に無条件でつながるかどうか、各部門ごとに簡単に検討してみよう。

1) 社会福祉のインフォーマル部門

洋の東西を問わず、在宅の要保護者の実際の保護の大部分は、これまで、国家、民間福祉団体や私企業によらずして、家族、親戚、友人や近隣の手によって行われてきた。このような日常の私的な、非公式的な援助の仕組みが、今日ではことさらにインフォーマルなケア・システムと呼ばれるようになっている。ジョンソンも「インフォーマル部門とは、通常の意味では親族、友人及び隣人による保護や介護を指している」⁴⁶⁾として、この部門を地域社会による介護 (community care) と、家族による介護 (family care) に分けて説明しているが、全体の福祉への寄与度が極めて高いことは認めつつ活動の本来的な性格から、その質的量的把握が困難である点を強調している。エイブラムはコミュニティ・ケアを「一般社会人が、日々、家庭や職場で、他人を援助し、支持し、保護すること」⁴⁷⁾と定義しているが、com-

munity care についての内外の理解は必ずしもまとまっているわけではない。1960年代のイギリスでは、それは、地域社会で働く福祉公務員によるあまり実のない介護サービスを意味すると考えられてきたし、「すべての年齢、障害を含む援助対象の収容・在宅保護の統合化」を主眼とした、1968年のシーボーム報告（Seebohm Report）が「地域に根ざした家族本位のサービス」であることを強調した後も、施設保護の対象を在宅保護の対象に切り替えて行く方法であると受けとめられ、各国政府が人道的な立場と経費縮減の立場から、これを支持する姿勢をとったのである。

日本においても、シーボーム報告の影響をいち速く受け止める動きがあり community care は福祉政策の新概念として広まった。1969年の東京都社会福祉審議会の答申『東京都におけるコミュニティ・ケアの進展について』では、「コミュニティにおいて在宅の対象者に対して、そのコミュニティにおける社会福祉機関・施設により、社会福祉に関心を持つ地域住民の参加を得て行われる社会福祉の方法である」と定義され、1971年の中央社会福祉審議会の答申『コミュニティ形成と社会福祉』では、「社会福祉の対象を収容施設において保護するだけでなく、地域社会すなわち居宅において保護を行い、その対象者の能力のより一層の維持発展を図ろうとするものである」と定義されている。

だがその後20年を経た現在でも、「概念としてのコミュニティ・ケアは統一されるに至っておらず、次の3つの主張に分かれる。1）住民の連帯性と共同性に支えられた地域社会を形成し、社会福祉増進の主要な役割を負わせるものである。2）福祉ニーズの多様化に対応しようとする新しい意味での在宅福祉サービスを指す。3）地域社会で関連諸機関・施設の有機的連携を図り、有効適切な福祉サービスを確保する。」⁽⁴⁸⁾

さらにここで留意しておかねばならないことは、community という用語が「地域社会」と訳されていてもその範囲が漠然としていること、ヨコ割りの人間関係に根ざし、共通の価値と共属の感情に支えられた自治的社会単位としての community が、現実の日本に存在するか、社会変動に伴う職住分離が進み、政府の定住社会構想が全く成果をあげず、むしろ通勤圏の拡大とか居住空洞化現象が進んで、地域社会そのものが崩壊の危険を孕むようになっていく時期に、基本的な地域生活環境の整備・保全手段をとることなく community care の定着を求めることは至難の業であろう。

ところで community care と呼ぼうと在宅福祉と呼ぼうと、対象者の日常援助活動の担い手の圧倒的大部分は、その家族である。しかも「妻が夫を介護し、母親が障害の子を看とり、娘が年老いた親や障害の兄弟を介護する。近所の婦人や女性ボランティアがそれを助けている」のが実際の姿であるから、フィンチとグローブスは、community care = family care = care by women というダブル方程式を提示している。⁽⁴⁹⁾

言うまでもなく、家族を第一次的な福祉追求集団と規定し、家族を生活保障の原細胞とみ

る見解は広く支持されている。だが家族の福祉追求機能、生活保障機能は、家族の構造、とりわけ家族規模、家族構成、家族意識、その他の内部諸関係によって規定される。各国で婦人労働が一般化しており、男女同権が叫ばれているにも拘らず、依然として男は外で働き、女は家庭を守るものとする考え方は根強く、仮に婦人が外で雇用されていても、家庭内のことは婦人が主役であるとする考えはヨーロッパでもなお強く残っている。出稼ぎ、共働き、住宅問題、少年非行、欠損家族、家族病理、家族崩壊等、family care の充実を阻害する問題は余りにも多い。しかも家族全員の理解、協力、結束なしに援助対象を抱えた家庭では、精神的・情緒的・経済的葛藤がおきやすい。社会変動に伴う家族機能の減退化傾向を促進させる懸念を持たせるような、安易なインフォーマル部門の重視には再考の余地がある。

2) 社会福祉のボランティア部門

社会福祉における民間活動の強調は決して最近のことではない。例えばベバリッジは、1942年に『社会保険及び関連サービス』に関する報告書を書いた後、1948年には『民間活動 Voluntary Action—A Report on Methods of Social Advance』を書いている。彼は、社会の前進は国の活動と個人の活動によって齎されている。先のリポートは国の活動についての記述であり、国とは無関係に個人が自主的に行う活動即ち Voluntary Action についてのリポートが必要であると述べ、その中で「voluntary action という用語を使う場合、それは官公庁の指導監督を受けず、また国の援助も受けずに行われる private action を指す」と言っている。彼は社会福祉活動を上からの state action と下からの voluntary action とに分け、この2つの活動が補完しあって、初めて社会進歩が達成されると考えていたのである。社会福祉供給システムの多元化に伴って、ボランティアとボランティア組織を区別して把握することが益々困難になってきているし、国によってその理解も異なっている。ジョンソンは「ボランティア又はボランティア・ワーカーは、自分が使ったポケット・マネーの弁済は受けても良いが、厳密な意味ではその活動に対して報酬を受けない人を言う」としながら、「最近では、ボランティアという用語は、その活動に対して少額の報酬を受ける非専門的援助者をも指すようになっている」事実を認めている⁵⁰⁾。日本においても「活動経費のすべてをボランティアが持ち出しで行う純粋型から、交通費、食費その他の経費すべてが保障されている活動や、標準的な報酬を得ながらも献身的に課題に取り組んでいる人まで、現実にはさまざまな形態がある」⁵¹⁾し、自主性、無償性を原則とするボランティア活動と有償ボランティア活動との関係、範囲をめぐる論議が続いている。

非公式団体であるボランティア組織は多岐に亙るが、社会福祉部門に限定すれば、①近隣組織、②自助又は相互扶助集団、③特定援助対象グループへのサービス提供組織、④保健、

福祉の調査研究を目的とする集団，⑤福祉増進を目的とする圧力団体，⑥連絡調整組織等がある。これらの組織の活動の目的や範囲の相違によって，純然たる地域組織，全国組織，全国組織の下部組織といった相違があるが，自主性，創造性を発揮してこれまでの社会福祉の基盤作りに貢献してきたこの部門が，今後社会福祉の多元的システムの一部門としてどのような独自性を打ち出すべきか，先のインフォーマル部門や，後述の公的部門をどのように補完していったら良いのか，具体的な分野での福祉の営利部門の進出に伴う競合関係にどう対処すべきかといった，肝腎の問題についての各国の解答は未だ用意されていない。

3) 社会福祉の営利部門

これまでの福祉国家の社会福祉は物財とサービスを，対象の需要と依存の度合に応じて社会市場を通じて分配・供給する仕組みであると考えられてきた。また今日でも社会福祉は，消費者の購買力を基準に供給・分配される資本制社会の一般市場の論理にはなじまないとする考え方が市民社会に根強く残っている。「個人の市場的価値がその個人の福祉受給権のものさしとはならない」⁶²としたマーシャルの見解は今なお世界的に支持されている。だが先進国の動向を見つめると，近年とみに福祉の産業化・営利化が進んでいることに注目せざるを得ない。各国の中で最も進んでいるのはアメリカであり，イギリスがそれに続き，日本がこれに追隨しており，スウェーデンその他の北欧諸国では余り目立った動きはない。

アメリカで福祉の商業化が目立つようになるのは，私的企業の提供するサービスの購入に連邦基金の支出を認めた1962年の社会保障法の改正以降であり，私的サービス購入範囲の拡大を認めた1967年以降の度重なる法改正が福祉の企業化に拍車をかけてきた。営利企業の進出で目立つのは老人の居住施設の分野であり，既に1980年にはナーシング・ホームの80%が一般企業の経営であったと言われている。アリゾナ州では民間の開発業者が4万9000人の老人だけの都市 Sun City を経営し，更に3万2000人を収容する隣接の都市をも建設したという。ナーシング・ホームはアメリカの成長産業の筆頭にあげられており，200床又はそれ以上のホームを5日に1ヶ所の割合で建設している大きなチェーン組織も有り，1983年の上院のある委員会の報告によると，テキサスのナーシング・ホームの年平均利益率は33.8%で，石油，銀行やファースト・フードの営業利益率よりも遙かに高いと言われている。またイギリスにおいてもアメリカの動きを追っており，1985年から90年までの間に老人ホームはさらに45%増え，収容老人のほぼ半数が私企業経営のホームに入ることになるだろうと言われている。⁶³

米英両国の動きに倣って，日本でも福祉の企業化が政府主導の下に近年急速に進められている。1989年版『厚生白書』は，「社会サービスの範囲は量・質両面で広がりを見せている。

こうしたニーズの増大、多様化に対応するためには、公的部分のみによってすべてのサービスを供給していくことは制度的にも財政的にも困難であり、民間事業者等によるサービスを活用することにより、供給主体の多元化・重層化を図っていくという方向が考えられる」として、⁵⁴ 今後の人口の高齢化の進展に伴う老人を対象とした市場の拡大、有料老人ホームや在宅介護サービス等の老人産業の成長・発展を見こして、政策融資を行うと共に税制優遇措置や公的サービスの民間業者への委託等を検討している。

1987年10月の有料老人ホームは、全国で施設数110ヵ所、定員数12,354人であったが、生命保険事業、不動産業等の巨大資本の健康・福祉関連事業への進出が認められた現在、老人ホーム、診療所、リハビリテーション施設や在宅の老人を対象とする健康管理、介護、給食等の分野に占める営利部門の比重は今後確実に大きくなっていくと考えられる。しかもこれらの老人産業の巨大化に伴い、日常の運営面ではインフォーマル部門、ボランティア部門との競合が見られたり、或は相互の特色を活かした協力関係が生まれたりするであろう。また「小さな政府」の立場から営利部門の活用を図る政府であるから、鉄道・通信部門の民営化のように、中央・地方の公的福祉施設や事業の一部が営利企業に移管される事になるかもしれない。

資本制社会では、企業が営利を目的として福祉財や福祉サービスを販売し、市民が消費者として市場でそれを選択し購入することは自由である。だが自由に購入できる市民層は全体のごく一部に限られている。営利部門の福祉サービスは公的部門の福祉供給を代替するものではなく、公的福祉の上乗せでしかない。平均的な住宅の購入すら満足に行えない大多数の日本人にとって、社会福祉の商業化は福祉の後退でしかないし、高所得者の福祉と低所得者の福祉といった福祉の二極分解を招き、社会的公正を求める福祉に重要な所得の再分配機能を否定するものである。

4) 社会福祉の公的部門

戦後の福祉国家政策の拡大の過程で、国や自治体による公的福祉を中軸として社会福祉制度が展開されてきた。公的福祉部門は適用範囲の普遍性、処遇の公平、水準の維持、責任の明確化等の点でメリットが有るものの、人員・設備に費用がかかり過ぎる、官僚的で創造性・先見性に欠ける、市民参加の必要や援助対象の意見を十分汲み入れていない等の批判を受けてきた。1970年代に入ってそれまでの福祉国家の拡張を支えてきたケインズ・ベバリッジ理論が後退し、反福祉国家のハイエク・フリードマン理論が伸長するに及んで、生存最低限度を超える福祉給付を公的供給から私的・営利的供給に切り換える動きが、米英両国で活発化するようになり、それまで欧米の福祉国家の水準に到達することを目標としていた日本は、

両国の路線変更に躊躇することなく追随するようになる。「欧米先進国にキャッチアップした我が国経済社会の今後の方向としては、先進国に範を求め続けるのではなく、このような新しい国家社会を背景として、個人の自助努力と家庭や近隣・地域社会等の連帯を基礎としつつ、効率の良い政府が適正な公的福祉を重点的に保障するという自由経済社会のもつ創造的活力を原動力とした我が国独自の道を選択する、いわば日本型ともいべき新しい福祉社会の実現を目指すものでなければならない」⁶⁵⁾として、高度福祉国家路線との決別を宣言し、独自の道としての「日本型福祉社会」を提示したのである。だが、既に西欧諸国と同等の福祉国家水準に到達したという認識の下に打ち出された日本型福祉社会論が、行財政改革の動きに乗じて社会保障・社会福祉の国家責任の軽減を意図して、サッチャーやレーガンの反福祉国家政策への同調としてなされた面が有ることは否定できないが、同時にそこには、「日本の特性」が存在した点については、富永健一が次のように鋭く指摘している。

「日本は西洋諸国と違うのだということで家制度や日本的経営論をもち出すことが、福祉抑制論者にとって事実上ほとんど唯一の可能な戦略なのである。……日本が歴史上はじめて福祉国家政策の機能的必要に全国民的規模で直面したとき、西洋諸国がすでに福祉国家の帰結を十分経験して、その行き過ぎを軌道修正することの機能的必要にせまられていたという両者の間のギャップも、日本の時間的なおくれのせいである」⁶⁶⁾

政府主導の「日本型福祉社会論」が、いかに矛盾に満ちた福祉国家否定の論理であるかについては、既に別のところで触れておいたし、⁶⁷⁾また改めて後述するが、世界にも例を見ない速さで人口の高齢化が進んでいる我国の今後の社会福祉は、常に公的部門を基軸に、福祉政策の時間的遅れを取り戻しつつ、インフォーマル部門、ボランティア部門がそれを補完していくのが筋道であろうし、政府が「高齢者保健福祉推進十か年戦略」を掲げて、福祉に関する権限を市町村に移し、「在宅福祉推進事業」の名の下に政策やサービスの総合化を目指している今日の段階では、その実効をあげるためには財源についての国の責任を明確にすること、福祉の営利部門が果す機能を限定し、地域社会の福祉の無秩序な産業化を抑制する強大な住民運動が期待されるべきである。

Ⅵ 福祉社会と仏教の現代化について

前述のように「日本型福祉社会論」は、先進国型福祉国家の批判・反対論理として展開されたものであった。ハイエクやフリードマンの理論に支えられて、福祉国家政策の充実が近代化・工業化の過程で生じた家庭基盤の衰弱・崩壊の防止や、種々の社会病理問題の解決に役立つどころか、家庭基盤の一層の弱体化、社会病理問題の激化に奉仕するものであったという認識に立つ政府は、これまでも盛んに「日本型福祉社会」の理念の定着を呼びかけてき

た。この場合の「福祉」について、有る政府資料は次のように解説している。

「福祉 (Welfare) とは、本来『よき生活』の意味である。そして『よき生活』とは、次の五つの要素が相互に補完し合い、均衡と調和のとれた発展をすることの中にはじめて実現される。

- ①各個人の自立自助の努力
- ②各家庭の自立自助努力と家族の相互扶助
- ③各職場における相互扶助
- ④各地域社会における相互扶助
- ⑤国・地方を通ずる公的扶助などの支援

それは簡潔に言えば，“自立自助と相互扶助の均衡”，“自立と連帯”であろう。しかし，その根本はあくまでも各個人，各家庭の自己責任に基づく真剣な自立自助の努力にあることは言をまたない。」⁵⁸⁾

つまり，政府主導の「日本型福祉社会」とは，時代に適した新理念を盛ったものではなく，個人，家庭や地域社会の自立努力と相互扶助に依存する社会であり，福祉国家政策の位置を限定的な救済政策にまで後退させようとするものであった。

「日本型福祉社会論」の賛否を問う形で，その後種々の「福祉国家の見直し論」が展開されたが，概ね福祉社会と福祉国家の関係と区別をめぐる論議は低調であったと言える。だが，この点でロブソンの次の解説は要を得ている。

「福祉国家は議会が定め，政府が実行するものであり，福祉社会は公衆の福祉にかかわる問題について人びとが行い，感じ，そして考えるものである。その差異を理解できないことが，多くの争い，軋轢，欲求不満の原因となっている。公共政策と社会の態度との間にはしばしば大きな裂け目があるからである。人びとがその態度や行動に福祉国家の政策と前提とを一般的に反映するものでなければ，福祉国家の目的充足は不可能である。」⁵⁹⁾

福祉社会は少なくとも資本主義，自由主義が齎した欲得本位，競争本位の社会からの離脱を望む社会であり，基軸宗教の衰退，責任感・道義感の減退を齎した寛容社会を否定する社会である。市民の権利面のみが強調され義務の側面が欠落している現代的風潮を改め，権利は義務によって補完されねばならないことを確認し実行する社会が福祉社会である。ロブソンは福祉社会の実現には，「誰もが福祉国家において享受する権利を補完すべき義務を，理解し受け容れること」が第一の条件になるとして，労働の義務，経済を崩壊させない義務，基礎的な公共的サービスおよび国有産業を維持する義務，公教育を十分に活用する義務，法を順守し秩序維持に参加する義務等を例示している。⁶⁰⁾

「われわれの現状を特徴づける対立，利己心および合意の欠如から福祉社会に至る近道はない」⁶¹⁾とすれば，何が人間としてお互いに「よき生活」になるのかを真剣に考え，実行す

る社会が福祉社会となろう。福祉社会は政府が上から押し付けるものではなく、主体的自己を取り戻し、共同体意識に目覚めた市民を中心に徐々に形成されていくものである。

社会全体の福祉に専念すべき福祉国家の現状は極めて流動的であるが、未来の福祉国家の枠組を考える場合には、それが資本主義と社会主義の妥協の産物であるとか、混合経済の仕組みであるとしたこれまでの理解から進んで、「古典的資本主義と一枚岩の共産主義の残存する迷信の多くがふり捨てられ……人類の発展という観点から考えられた実際性と有益性の新しい基準が導入されなくてはならない」⁶³し、金銭・物質尊重の現行経済から、例えばジョン・ラスキンの「生命と生活のほかに富はない」という原則にそったような生活尊重経済への転換が、理想的な福祉国家建設への道となろうが、生命と生活のすべての段階のための新鮮な福祉国家の誕生は、対応する新しい福祉社会の実現をまって初めて期待できるのである。

今日の福祉は欲望拡大の経済の進行の結果、無限の広がりを持つようになってきた。過剰生産を可能にした合理化、専門化、機械化の影響は自然環境の破壊、核物質による漸進的汚染を齎し、地球存亡、人類根絶の危機が叫ばれるようになってきた。物質主義的飽食社会の中で葛藤、退屈感、孤立感、無力感、強迫観念の増大が、人間的成長を制限するようになってきた。そして福祉は人間の物心両面の生活の全域に及ぶようになってきた。したがって未来の福祉国家に対応する新しい福祉社会を担う市民は、これまで人間的成長を阻んできた社会的・経済的障壁を突き破ることができる力をもつ者でなければならないことになる。新しい福祉社会の実現のために、今日の市民がなすべき最重要な課題は、いまなお有限の世界で無限の拡大を求めて、無目的にしかも強制的に作用している諸力を抑えこめるような新しい自己を創造することである。

それでは、当面する危機を克服するための新しい自己の創造、主体的自己形成の努力は、何をより所に展開すべきかについて、適切な根拠を求めることは極めて難しいが、今の私は「既知の生命と生活の最高の創発的活動としての人格の概念を中心に」⁶³「愛を出発点として」重ねられねばならないと説くルイス・マンフォードの前向きのユートピア論とも見るべきユニークな思想に強い関心を寄せているため、以下、その要点を引用しよう。

「愛の感情は、最初は再生産と養育の必要から生まれたにしても、いまや、その領域を大きくひろげた。人間の発展を扱う、どんな理論も、愛の領域のこの拡大を含まないものは、十分な理論とはいえない。まさにこれこそ、知性と分業—この二つは、人間と共に、ネズミやシロアリにもある—よりも、真の人間らしい状態への人間の充実した創発過程⁶⁴を特色づけるしるしである。人間は、成熟するという行為の中で、愛の対象と方法を増大させる作業によって生存をより愛すべきものに仕あげたのである。」

「愛は、心それ自身と同じく、有機的世界のいたるところから、はずみとなるものを徐々に集め、たくわえてきた。人間の構想し、実演するドラマへの愛の導入がおくられて現れた

為に、人間の労働および学習活動のうちで、ごくわずかの分けまえしかとれなかった。しかし人格発展においては、愛は実際に統合の中心的要素—エロスの欲望と生殖的出産力としての愛、美のイメージに拘わりつづけ、このイメージを新しく形づくっていく情熱と美的喜びとしての愛、必要としている者に贈りものを与える身内仲間の感情と隣り近所的親切としての愛、両親の気配りと献身としての愛、そして最後に、みづからの対象を大きく評価し、それによってその対象を賛美し、理想化し、まず愛する者だけにしか見えない何かを生命と生活のために解放してみせるという奇跡にも似た能力をもつ愛—である。愛と愛のすべての側面への積極的集中がなければ、われわれは地球とそこに住む一切の生きとし生けるものを、現に地球を脅かしている憎悪と暴力と破壊の非常な諸力から救出することなど思いも及ばない。そして人格の哲学を持たずに、そもそも誰が愛についてあえて語れるというのか。」⁽⁶⁹⁾

マンフォードは、このような人格統合の中心的要素としての愛を基調とする人格の哲学が、新しい自己の創造、主体的自己の形成のために必要であると説いているが、過去の歴史上のどの型式の人間も、これからの人間の発展の上での理想像とはならない。大脳の人間、筋肉の人間、内臓の人間や、マルクス主義者、機械主義者や、純粹のヒンズー教徒、純粹の回教徒、純粹のキリスト教徒のどれをとっても参考にはならないと言っている。彼の説いた「愛を基調とする人格の哲学」とは、我々にとって、同悲の感情を通して、生きとし生ける者のうえに拡がりゆく純粹の友愛の心 (maitri, mettā) を説く仏教を指すのではないか、そして、彼は、純粹の仏教徒こそが、これからの新しい人間の理想像であることを示唆したのではないかと、考えられるのである。

しばしば、仏教が「慈悲」の宗教であるに対して、キリスト教は「愛」の宗教であると言われる。「神は愛なり」とするキリスト的世界における愛の実践は、神の愛の模倣として行われる。つまりキリスト教的慈善 (caritas, charity) の基礎は、神的愛 (agape) を実現した天なる父の子となることを念願して、父に倣って愛を人間社会の中で実践していくことにかかれていた。「まこと汝らに告ぐ、わが兄弟なるこれらのいと小さき者の一人になしたるは、即ちわれに為したるなり。」(マタイ伝・25章40) であり、現実には、隣人に、貧しき者に、いと小さき者に、人間的な愛 (eros) を注ぐという実践を通じて、神を愛することと人を愛することが一本につながるのである。キリスト教的愛の性格について、マンフォードは次のように述べている。

「人間は内心ひそかに自分のものにしたいと切望していた全知全能の威力を、最初は怖れの念から神がみのものとしたのである。人間の発展のずっと後の段階になってはじめて彼は、この全知全能の威力の中に隠された生命と生活への重大な脅威を相殺してくれるような属性、つまり神のあまねき愛を彼の神性概念の中で描出する必要を感じたのであ

る。」⁶⁴⁾

キリスト教においては、しばしば「神は愛なり」という。これに対して仏教における宗教的实践、基本原理としてとくに強調されている「慈悲」は、「仏心とは大慈悲これなり」（観無量壽經）の言葉で知られるように、あくまでも理想的自己実現の上に立つ対人的・社会的実践道徳である。雲井昭善の『インド仏教』における、「仏教を理解する上で、阿含の仏教は必ず一度は通過しておく必要がある、……とくに、「小部」の中に収められる『法句經』や『經集』などには、わたくしたちの日常生活の指標ともなるべき警句が、随処にみうけられるので一読をすすめたい。」⁶⁵⁾との教えに刺激を受けて、おりにふれ、阿含經典に親しんでいるが、仏教の「無我説」に立ち、その上で主体的自己を形成していくための教えであると思われる。「自己のよるべき處は自己のみである。他にどのようなよるべき處があり得ようか。ただ自己のよく調御せられたる時、そのとき、人ははじめて得難きよるべき處を得るのである。」（法句經・160）ブッダのこのことばこそ、人格哲学としての仏教の性格を端的に表現しているように思われる。理想的自己実現は諸悪・煩惱にまみれている自己自身からまず解放されねばならない。「我執を離れるということは、人間関係についていうならば、他人との対立、闘争を離れることであり、それはおのずから他人に対するあたたかい共感の心情となって現れる。」⁶⁶⁾そして理想的な自己実現の道理を体得した者に対して、世界のすべての側面に純粹の愛を注ぎ続けるように語ったのがブッダの教えであった。南方仏教の世界で、とりわけ社会福祉の実践の上で、特に『經集 Sutta-Nipāta』は重要視されているが、⁶⁷⁾その中に『慈經 Mettasutta』と呼ばれる次の一經がある。

8—Mettasutta

143. 究極の理想《人のためになること》に通じた人が、この平安の境地に達してなすべきことは、次のとおりである。能力あり、直く、正しく、ことばやさしく、柔和で思い上がることのないものであらねばならぬ。
144. 足ることを知り《知足》、わずかの食物で暮らし、雑務少なく、生活もまた簡素であり、諸々の感官が静まり、聡明で、高ぶることなく、諸々の（人の）家でむさぼることがない。
145. 他の識者の非難を受けるような下劣な行いを、決してしてはならない。一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安樂であれ。
146. いかなる生物生類であっても、怯えているものでも強剛なものでも、長いものでも、大きなものでも、中くらいなものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、
147. 目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、

すでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。

148. 何びとも他人を欺いてはならない。たといどこにあっても他人を軽んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いをいだいて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。

149. あたかも、母が己が独り子を命を賭けても護るように、そのような一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の（慈しみの）ところを起こすべし。

150. また全世界に対して無量の慈しみのところを起すべし。

上に、下に、また横に、障害《分け隔てをすること》なく、怨みなく、敵意なき（慈しみの）心づかいをしっかりとたもて。

151. 立ちつつも、歩みつつも、坐しつつも、臥しつつも、眠らないでいる限りは、この（慈しみの）心づかいをしっかりとたもて。

この世では、この状態を崇高な境地《梵住》と呼ぶ。

152. 諸々の邪まな見解にとらわれず、戒めを保ち、見るはたらき《洞察する直観》を具えて、諸々の欲望に関するむさぼりを除いた人は、決して再び母胎に宿る《迷いの生存に戻る》ことがないであろう。⁷⁹⁾

社会福祉とりわけ仏教福祉を推進する立場からは、以上の10詩より成る『メッタスッタ』を現代に生きる市民に、より解りやすい表現で伝える必要があると考えられる。これまで『慈経』と訳されている『スッタニパータ』のこの一節（第1章第8節）の中で「mettā」の語が出てくるのは第150詩のみであるから、その前後を含めた3詩のパーリ文をまず引いて見よう。

149. Mātā yathā niyaṃ puttaṃ āyusā ekaputtam anurakkhe, evaṃ pi sabbabhūtesu mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ.

150. Mettañ ca sabbalokasmiṃ mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ uddhaṃ adho ca tiriyañ ca asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ.

151. Tiṭṭhaṃ caraṃ nisinna vā sayāno vā yāvat' assa vigatamiddho, etaṃ satim adhittheyya, brahmaṃ etaṃ vihāraṃ idha-m-āhu.⁷⁹⁾

この部分の『南傳大藏經』における訳文は次のとおりである。

149. 恰かも母が己が獨り子をば、身命を賭しても守護するが如く、斯の如く一切生類に對しても、無量の〔慈〕意をば修習すべし。

150. また一切世間に對して、無量の慈意をば應に修習すべし。上に下にまた横に、障礙なき怨恨なき敵意なき〔慈を修すべし〕。

151. 立てるも行けるも坐しつつも、臥せるも睡眠を離れ居る限りは、この〔慈禪の〕念を

住立せしむべし。

この〔佛教〕中にはこは〔慈〕梵住と言はる。⁷³

また、『国譯大藏經』における訳文は次のとおりである。

149. 恰も母の己の児，〔其の〕獨児を命を以て愛護するが如く，然く総て有情に對して，無量の〔喜悦〕心を起せ。
150. 一切世間に對して，慈悲心無量の〔喜悦〕心を起せ。上下縦横，怨心なく，敵意なく。
151. 立ち，歩き，坐り，さては臥しても，彼眠らざる限り，此の教に於て，之を梵住なりと云う。⁷³

「mettā」の語を「無量の慈意」とか，「慈悲心無量の喜悦心」とか，或は前述の中村元の訳にあるように「無量の慈しみのこころ」と説明されても，現代人の感覚では必ずしも無理なく共感が得られるとは思えない。「慈」が「仁」や「愛」と同義であり，「いつくしむ」「いつくしみ」を意味することは解るが，慈善事業や慈恵政策の「慈」でもあり，「無量の慈心」という説明では，現在，社会福祉の学問的領域を学びつつある学生に，ブッダの教えをより正しく理解させることが極めて難しい。従って，原典からのより親しみ易い現代語訳が，仏教福祉に関心を寄せる仏教学者によって完成されることを希望しているが，例えばファウスベルの該当部分の英訳を見ると－

7. As a mother at the risk of her life watches over her own child, her only child, so let every one cultivate a boundless (friendly) mind towards all beings. (148)
8. And let him cultivate goodwill towards all the world, a boundless (friendly) mind, above and below and across, unobstructed, without hatred, without enmity. (149)
9. Standing, walking or sitting or lying, as long as he be awake, let him devote himself to this mind; this (way of) living they say is the best in this world. (150)⁷⁴

とあり，「mettā」を慈恵，慈心と訳するよりも boundless friendly mind としている英訳の方が，なんとなく仏教の教えを正しく伝えているように，私には感じられる。仏教は慈悲の教えであると説かれても，それでは慈悲とは何か，慈と悲とどう違うのか，慈悲と慈善と慈恵とどう異なるのかについて，語源的に説明はできても，一般社会の慣用例と異なる場合が余りにも多すぎる現状から見て，この種の初期經典が，市民に良く解るような現代的表現で広く訳されるようになって欲しいと思う。

人間生活における世俗的側面と宗教的側面が，異なった基準によって分けられるようになるまで，宗教の教義からひきだされた道徳的基準が経済行為の不正を直し，教団は社会問題の解決について，理論的・実践的に權威をもつ組織であった。だが17世紀後半からの物質文明の進化による社会思想の変化が，基軸宗教の地位を大きく変えてしまった。「宗教はかつては社会の全構築物を一手に支える隅の首石であったが，それがいまではその構築物のなか

の一部分にすぎなくなり」⁷⁹ 物質的な富の達成を人間の努力の目的とし、人間の成功をはかる最後の基準とみる考え方が横行するようになった。「近代資本主義はまったく非宗教的なものである。内的な統一もなく、これといった公共心もなく、つねにとは言わないまでも、しばしば持てるものと持たざるものとの寄り集まりというだけのものである」⁸⁰とケインズすら述べたという。

だが高度技術社会の様相が深まり、地球・人類の危機が叫ばれるようになり、マンフォードが注目したように『転輪聖王獅子吼経 Digha Nikāya』が予言した卑俗な「十歳人間的文化」があらわれてはいるが、これまでの金銭尊重経済を支えてきた極端な世俗の個人主義や、家族中心の利己主義はいつまでも通用することはない。世界の流れは、貧富の格差の拡大する社会、物質的繁栄と精神的貧困が同居する社会からの脱却、自然と人間の調和の回復を求めて、生活尊重経済への転換を模索しているように思われる。歴史のうえで、時代が変われば社会思想も政治思想もそれに応じて変わることは自明の事柄である。新しい環境の時代には、新しい指導原理に基づく福祉社会と福祉国家が出現することになるだろう。だがその福祉社会と福祉国家は、人間として充実した成長を遂げた市民が構築するのである。

私は、これからのアジアにおける福祉社会の発展には、仏教の現代化が大きな鍵になると考えている。仏教の示す普遍的真実が新しい時代にふさわしい形で説かれ、市民に共感を与え、より高い自己実現の指針となり、人生に意味と目的を与えることが望まれる。仏教福祉の研究方向は、過去の救済事象に焦点を合わせるよりも、現実を見つめて、仏教の真理がどのような形をとれば、社会福祉の具体的な活動の中に生かされるかについて問い続けることにあるのではなからうか。「地球とそこに住む一切の生きとし生けるもの」への「限りない友愛」を説いた『メッタスutta』等初期仏教經典の、より現代的な理解が切に求められる。

注 記

- (1) 山口正『日本社会事業の発展』甲文堂書店、1938年、p. 26
- (2) 三枝充恵『仏教入門』岩波新書、1990年、はしがき i
- (3) A. J. Kahn, Issues in American Social Work, 1955
- (4) 竹中勝男『社会福祉研究』関書院、1950年、p. 11
- (5) 竹中、前掲書、pp. 13-14
- (6) 中村元『慈悲』平楽寺書店、1967年、pp. 233-234
- (7) 中村、前掲書、p. 235
- (8) 中村、同書、p. 239
- (9) 中村、同書、p. 220
- (10) 道端良秀『中国仏教と社会福祉事業』法蔵館、1966年、p. 13
- (11) 道端、前掲書、p. 15
- (12) 道端、同書、p. 37
- (13) 三枝、前掲書、p. 10

- (14) 渡辺昭宏『お経の話』岩波新書, 1967年, p. 67
- (15) 中村, 前掲書, p. 228
- (16) 守屋茂『仏教社会事業の研究』法蔵館, 1971年, pp. 132-133
- (17) 守屋, 前掲書, p. 133
- (18) 拙稿「社会事業史における聖徳太子一主として四天王寺四箇院創建説について」『社会学部論叢』第4号, 仏教大学社会学部学会, 1970年, pp. 1-30
- (19) 星斌夫『中国の社会福祉の歴史』山川出版社, 1988年, p. 40
- (20) 金富軾著・金思煒訳『完訳・三国志』(下)六興出版, 1981年, p. 660
- (21) 山口正, 前掲書, pp. 6-7
- (22) 山口, 同書, p. 35
- (23) 渡辺昭宏『日本の仏教』岩波新書, 1958年, p. 39
- (24) 和島芳男『叡尊・忍性』吉川弘文館, 1959年, はしがき, pp. 2-3
- (25) 和島, 前掲書, pp. 192-193
- (26) 渡辺, 前掲書, p. 64
- (27) 渡辺, 同書, p. 42
- (28) 守屋, 前掲書, p. 89
- (29) 野間宏『親鸞』岩波新書, 1973年, pp. 188-189
- (30) 仲村優一『生活福祉』放送大学教育振興会, 1987年, p. 27
- (31) 仲村優一外編『現代社会福祉事典』全国社会福祉協議会, 1988年改訂版における三浦文夫の解説, p. 402
- (32) William Temple, *Citizen and Churchmen*, Eyre, London, 1941, ch. 2
- (33) Asa Briggs, *A Social History of England*, 2nd edn., Penguin, 1987, p. 329
- (34) W. A. ロブソン, 辻清明・星野信也訳『福祉国家と福祉社会』東大出版会, 1980, pp. 3-4
- (35) T. H. Marshall, *Sociology at the Crossroads*, Heinemann, 1963, p. 279
- (36) D. Wedderburn, *Facts and Theories of the Welfare State*, in *The Socialist Register*, ed. R. Miliband and J. Saville, Merlin, London, 1965, p. 127
- (37) D. L. Hobman, *The Welfare State*, John Murray, London, 1953
- (38) Marshall, op. cit., p. 284
- (39) Piet Thoenes, *The Elite in the Welfare State*, 1966, p. 127, p. 143
- (40) OECD, *National Accounts of OECD countries, 1960-87*. 及び ILO, *Cost of Social Security*, 1987 参照
- (41) Norman Johnson, *The Welfare State in Transition*, Wheatsheaf, 1987, p. 22
- (42) C. Jones, *Types of Welfare Capitalism, Government and Opposition*, Vol. 20, No. 3, 1985, pp. 328-342
- (43) 田端博邦『福祉国家の存在』『転換期の福祉国家』(上)東大出版会, 1988年, p. 24
- (44) 厚生省編『厚生白書』1977年版, p. 137
- (45) 経済企画庁編『新経済社会7ヵ年計画』1979年, p. 11
- (46) Johnson, op. cit., p. 70
- (47) P. Abrams, *Community Care, Policy and Politics*, No. 6, 1977, p. 125
- (48) 前掲『現代社会福祉事典』における阿部志郎の解説, p. 183
- (49) Johnson, op. cit., p. 70
- (50) ibid., p. 94

- (51) 福祉士養成講座編集委員会編『社会福祉原論』中央法規出版, 1989年, p. 99
- (52) T. H. Marshall, Value Problems of the Welfare Capitalism, of Social Policy, 1: 1, 1972, pp. 19-20
- (53) Johnson, op. cit., p. 141
- (54) 厚生省編『厚生白書』1988年版, p. 102
- (55) 経済企画庁, 前掲書, p. 11
- (56) 富永健一『日本産業社会の転機』東大出版会, 1988年, p. 85
- (57) 拙稿「1980年代の社会福祉政策」, 孝橋正一編著『現代社会福祉政策論』ミネルヴァ書房, 1982年, pp. 2-21
- (58) 大平総理の政策研究会報告書③『家庭基盤の充実』印刷局, 1980年, pp. 147-148
- (59) ロブソン, 前掲書, 序文 i
- (60) ロブソン, 同書, p. 216
- (61) ロブソン, 同書, p. 218
- (62) L. マンフォード, 久野収訳『人間-過去・現在・未来』(下)岩波新書, 1988年, p. 154
- (63) マンフォード, 前掲書, p. 195
- (64) 創発的進化説の基本概念, 既成のものの結合からの新しい性質や状態の創造的発生を強調するために使用される。アメリカにはこの理論の深い底流的伝統がある。(マンフォードの前掲書における訳者の解説) p. 118
- (65) マンフォード, 同書, p. 193, pp. 199-200
- (66) マンフォード, 同書, p. 199
- (67) 雲井昭善『インド仏教』平河出版社, 1978年, p. 138
- (68) 中村元『原始仏教』NHK ブックス, 1970年, p. 117
- (69) 例えば, Social Worker in Yellow Robes, A Case Study, in Poverty and Development of Indigenous Teaching Materials for Social Welfare Personnel, Sri Lanka School of Social Work, June 1980 がその好例である。
- (70) 中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫, 1984年, pp. 37-38
引用した本文の中の()は訳者自身によるもの, < >は, 訳者の注記より, 上田が追加したものである。
- (71) Pali Text Society, Sutta-Nipata, New Edition by D. Andersen and H. Smith, Routledge & Kegan Paul, 1913, p. 26
- (72) 『南伝大蔵経』第24巻(小部經典2), p. 54
- (73) 『国語大蔵経』経部第11巻, p. 20
- (74) The Sacred Books of the East, The Sutta-Nipata, Translated by V. Fausbøll, Oxford Clarendon, 1881, p. 25
- (75) R. トーニー, 出口勇蔵・越智武臣訳『宗教と資本主義の興隆』(下)岩波文庫, 1959年, p. 211
- (76) トーニー, 前掲書, p. 223