

2013年度

日本の福祉思想と生命観

千葉大学大学院  
人文社会科学研究科  
博士後期課程

松葉ひろ美

## 目次

### 序 今なぜ福祉思想か

## 第1章 歴史の中の福祉思想

### 第1節 社会保障の発展と社会の危機

1. 社会保障の歴史と福祉観
2. 日本の福祉危機

### 第2節 日本における福祉思想研究

1. 近年の福祉思想と福祉思想研究
2. 福祉思想の歴史的発展
3. 現代に続く福祉思想の問題
4. 福祉思想を失った日本

## 第2章 近代日本の福祉思想史

### 第1節 社会事業家たちの福祉思想

1. 宗教からの福祉思想
2. 民間からの福祉思想
3. 官僚からの福祉思想

### 第2節 渋沢栄一から考える福祉思想

1. 渋沢栄一の経済思想
2. 福祉思想としての『論語と算盤』
3. 慈善・忠恕・親切という福祉思想

### 第3節 田子一民から考える福祉思想

1. 社会連帯という福祉思想
2. 新たな社会事業（幸福事業）の福祉思想
3. 田子一民の思想背景

### 第4節 留岡幸助から考える福祉思想

1. 自然という福祉思想
2. 留岡の感化教育の全体像
3. 留岡の慈善政策

### 第5節 日本の福祉の問題点

1. 農村共同体の問題
2. 社会福祉の問題
3. 報徳思想の問題

### 第3章 これからの福祉思想

#### 第1節 福祉思想と生命

1. ソーシャルワークと生命
2. 医学モデルと人間観
3. 生活モデルと人間観

#### 第2節 生命思想と福祉思想

1. 福祉思想とパラダイム
2. 生命思想の変遷
3. 生命の自己組織性
4. 日本の生命思想  
——二宮尊徳の生命観と社会事業家の福祉思想との関連性
5. 福祉思想の基盤としての生命

結語

あとがき

文献

## 序 今なぜ福祉思想か

今なぜ、福祉思想というテーマを取り上げなくてはならないか、ということをはじめに述べてみたい。日本は、1960年代に成立した、いわゆる福祉六法体制<sup>1</sup>によって最低限の制度的保障がなされているが、現在の社会福祉制度は、家族や地域での支えあいを大前提にしている恤救規則（1874）を起源にもっている。このような家族主義的な思想が伝統的であった日本では、福祉の給付を受ける時（広義の福祉ないし社会保障一般を含む）、家族世帯の収入や、（介護保険などでは）家族状況の把握が審査の要件となっているなど、現在でも福祉制度の背景に家族を基本とした助け合いの影を残している。

しかし、歴史的に福祉制度を振り返ると、家族や地域での支えあいでは限界になったとき、家族を超えて支えあおうという理念をつくり、福祉制度を発展させてきたという経緯がある。これによって人々は、社会的に支えあうという理念を少しずつ共有しながら、だんだんと福祉制度を生活の一部に取り込み、豊かな生活の基盤としてきたと考えることもできる。

福祉の制度とは、福祉という言葉の意味を広く考えると、老後の年金や介護保険、病気の時の医療保険、働けなくなった時の雇用保険など社会保障制度一般までを含めて考えることができる。そのため本論では、福祉という言葉を広義にとらえ、これまでの狭い意味の高齢者・障害者・子供に限らず、社会一般の人々が豊かに暮らすという意味で使ってみよう。そうすると、福祉制度の発展は、少なからず家族や地域の不安を減らし、人々が安心して暮らすことができる生活を保障してきたと言い換えることができる。

けれども、今の日本の状況をこのような理念に照らし合わせてみると、社会保障関係費の削減や、経済成長の強調による福祉問題の代替的解決など、福祉そのものが国民の幸福を向上させるものとして真剣に考えられているとはいえない現実がある。これには、戦後から整備されてきた社会保障制度・福祉制度の機能や目的、あるいはそもそもその本来の理念は何であるのかといった基本論が十分議論されていないという点に根本的な背景があるのではないかと考えられる。

現在、日本の福祉制度は危機的な状況にある。生活保護・年金・医療・介護などさまざまな分野で運営の困難な状況や人手不足・質の問題が生じている。このような中で、福祉そのものをどのように考えるべきか、どのような制度が望ましいといえるか、理想とする社会の実現のために必要な制度改革は何であるのかというようなことを、いつ議論するべきであろうか。これほどまでにたくさん問題を抱えてしまった日本の福祉制度は、もはや経済成長に頼るのみでは片づけることができないほど深刻な問題があると考えなければならぬ。そのためには、従来の福祉制度の問題点だけではなく、その成立過程に影響を与えたであろう人々の思想を問題とすることが必要ではないかと思う。そして、今までの歴史を振り返るだけでなく、これからの日本における望ましい福祉のありかた、それを支えるものとして新たな福祉思想を考える必要があるのではないだろうか。

---

<sup>1</sup>生活保護法（1946）、児童福祉法（1947）、身体障害者福祉法（1949）、精神薄弱者福祉法（知的障害者福祉法）（1960）、老人福祉法（1963）、母子福祉法（母子及び寡婦福祉法）（1964）の六つの法律をいう。

今、福祉制度は国民の最低生活保障が主な役割となっており、危機に見舞われている福祉は削減の一路ばかりが強調される傾向にある。しかしこのような時期に見方を変えて、人々が安心した幸せな生活を送ることが出来る社会の姿を考える転換期として、福祉制度の充実を図るのはどうだろうか。危機を乗り越えるという試みが必要な現在、その手段のひとつに新しい福祉思想というものを考えてみたい。これが本論文全体の基本にある問題意識である。

以上のような問題意識を踏まえ、本論文の全体的な構成は以下のようになっている。

まず第1章において、社会保障・福祉の歴史的な発展とその特徴について考察する。特に、社会保障の制度化を促した社会の思想、また、社会保障制度の規模を特徴づける思想を抽出し、それをそれぞれの時代における「危機」のありようとの関わりにおいて再構成してとらえてみたい。

続く第2章では日本の状況に関心を移し、これから求められるであろう福祉思想にとって参考となる思想群を吟味していく。ここでは特に社会福祉実践者（社会事業家）の中にさまざまな思想の可能性をみることができる日本社会事業史をまず概観し、この中から現代的意義を引き出しうる思想家を三人選び（渋沢栄一・田子一民・留岡幸助）、掘り下げた考察をおこないたい。

以上をふまえた上で、こうした社会福祉実践（社会事業）の積み重ねがありながら、十分な思想が残らなかった日本の状況の原因について考察を行う。具体的には、日本の福祉において主要なマイナス要因とされた農村共同体の問題や二宮尊徳の報徳思想を取り上げ、問題点を指摘する。一方で、このような問題点をもつ報徳思想の根底にある（本来の）意味を探求すると、これからの時代に求められる福祉思想にとって有用な視点が見出せるため、報徳思想の現代的意義について考察を行う。報徳思想には共同体内部に向かって義務を生じる思想として活用されてきた欠点があるが、これは同時に社会全体をつなぐ思想であると同時に外に向けて（自然を含めて）思想の意義を発揮させることができるという新たな解釈ができる。そうした報徳思想の本来の意味を、現在の福祉問題を解決する可能性があるものとして、日本の福祉発展の問題点を含めた吟味を加える。

そして、以上を踏まえて第3章ではより根底的かつ包摂的な福祉思想の構築を試みる。具体的には、新たに「生命」を原理とした福祉思想の可能性について考察を行いたい。現在の日本の福祉は、福祉思想の不在の中で財政的な危機が生じており（慈善心・親切心の必要性和こうした思想を基礎に公益を追求するという渋沢の思想に対応）、また対人関係においては孤立孤独の危機とこれを社会的に包摂する制度の未発達があり（社会連帯の思想と幸福追求のための制度を唱える田子に即応）、加えて自然との関わりを喪失しているという危機がある（人間社会における関係性の危機を乗り越えるものを自然が提供するという留岡の主張に対応）。

こうしたもろもろの危機が最終的な影響を及ぼすのは、人間の生命の危機と言えるのではないか。一方、第2章での探求と併せて第3章で掘り下げていくように、日本の福祉思想を現代的な視点から再評価していくと、生命を原理とする福祉思想へと連なる豊かな水脈をそこに見出すことができる。このような問題意識を踏まえながら、生命を基本に据えた福祉思想を構築することが本論文の最終的なねらいである。

## 第1章 歴史の中の福祉思想

### 第1節 社会保障の発展と社会の危機

#### 1. 社会保障の歴史と福祉観

はじめに、議論の出発点として、福祉思想を社会保障の歴史のなかから考察してみたい。結論を先取りして述べれば、さまざまな福祉思想が社会保障の発展期ないし歴史的な「危機」の時代に生まれるという新たな把握を行いたい。

まず、人々に福祉を保障してきた社会保障の制度の成立と、その背後にみられる思想を福祉思想としてとらえ、転換期に着目しながら現代までの変化をまとめてみよう。

社会保障制度の源流はイギリスのエリザベス救貧法（1601）である。これは、労働能力があるかどうかを判断基準に、働ける者は働かせて救貧を行うことは極力控えるものである。200年以上の後このエリザベス救貧法が改正され、新救貧法（1834）となるものの、いわゆる劣等处遇の原則が導入され、救貧を受ける者の生活は、最下層の自立労働者の生活よりも低いものでなくてはならない、という貧困観ができあがっていた（高島（1964））。社会保障制度の萌芽期、その背後にある当初の福祉思想はこのような極端にマイナスの印象をともなった思想から始まった。

次いで、世界初の社会保険制度（疾病保険）がドイツで成立する（1883）。当時、窮乏状態にあったヨーロッパでは労働者が自発的に共済組合を組織して相互扶助・職業紹介・失業給付などを行っていたが、ドイツはこのような方法を取り入れることによって社会保険のシステムを確立させる。財源には労働者の拠出・保険会社への保険料・国の補助なども含んでいた（菊池（1970））。これは治安対策としての措置であり、労働者の事故に備えるための保険として最小の機能しか持っていなかったが、そのシステムとしては世界最初の世界社会保険として確立している。

その後アメリカで、社会保障 social security という語が法律に用いられた最初の例とされる社会保障法（1935）が制定される。三割もの人が失業状態に陥った世界大恐慌（1929）に対するニューディール政策において、社会保険（social insurance）と経済保障（economic security）をあわせて社会保障（social security）がつけられる（隅谷（1980））。

この第二次世界大戦後の時期に、福祉国家の模索が始まる。次いで、ニュージーランドの総合的社会保障制度が推奨された報告書「社会保障への道」（1942）がILOによって出される。同年、ベバリッジによって「社会保険と関連サービス」も報告され、そのシステムは「ゆりかごから墓場まで」保障する社会保障制度として、本格的に整備が始まっていく。

このころ世界人権宣言（1948）が出され、すべての人が社会の一員として社会保障を受ける権利を有する、という社会保障の理念が宣言される。これを大きな転機として、ほとんどの先進国が戦争国家（warfare state）から福祉国家（welfare state）へ方向を転回する。これによって、人権という考えが福祉制度の根拠となり社会保障の理念としても新たな役

割をもつに至った<sup>2</sup> (菊池 (1970))。

ここで、以上のような新たな社会保障の形態が生まれた時期をみると、どの場合においても貧困が増大し社会的に混乱している時である。救貧法の時代のイギリスは市場経済の拡大ないし都市への大規模な農民流入の時代であり、ドイツは産業革命後の混乱期であり、アメリカでは世界恐慌後にあたる。このような時期に、画期的な社会的救済方法として、新たな制度によって生活が保障されるようになった。

しかしアメリカの例にそくして見れば、ニューディール政策の実情は、最下層・極貧層に限った貧困対策であり、経済対策に限ったものでもあった。そのような限定的な制度に留まったのには、自立の精神に加えて、貧困は悪という思想、貧困に陥るのは個人的な配慮が足りないからだという思想や、貧困を救済するよりも自立を促す方が重要という思想がみられる。このような思想は、制度や社会の背後に存在する福祉思想であり、ここでも福祉思想はこのような消極的な思想に起源をもつと考えられる。

しかし、社会保障が発展していくと、より積極的なものとして社会保障制度を活用していかうとする考えや動きが起こる。それは、従来通りの方法でやっていたのでは社会全体が混迷し崩壊する、という危機感があつたといえる。それは資本主義というシステムの危機とも言え、社会保障をいち早く整備ないし発展させた国々・社会では、より積極的あるいは包括的・総合的な制度的保障の構築が進められてきたことがわかる<sup>3</sup>。以上をまとめた

---

<sup>2</sup>人権という思想は、福祉制度を発展させる上では重要な役割を發揮してきたが、自分が福祉の給付を受ける権利があるかどうかということが前面に出て、制度が保険料などを積み立てた連帯に基づくものであると考えることはない。(例えば、年金を払うとき自分が将来もらうために払い、受け取る時は自分が積み立ててきたものだと考える。しかし、本来は自分が払った年金が高齢者世代の生活費となり、受け取る年金は現役世代が働いて納めたものであるという思想に支えられていなくてはならない。人権とは、自分の権利が前面に出て、共に支えあうという福祉思想を発展させなかったという欠点も持っている。

<sup>3</sup> 新たな転換期に立っている現在、より積極的な福祉の構築を考える手がかりの一つに、ポジティブ・ウェルフェアの理念がある。これを提唱したアンソニー・ギデンズは、福祉国家の新たな道として、金銭給付よりも、教育や職業訓練などを通じて人的資本に投資することが重要であると言い、ポジティブ・ウェルフェアと呼んでいる。この理念は、福祉国家が主に病気や無知など消極的な対応に留まっていた反省から、健康や教育といった積極的な対策を促進させようとするものである。ギデンズは「経済的な給付という面だけに、話を限定してはならない」(ギデンズ (1999) P.199) として、人に投資することが必要とし、「私たちが直面する大きな変化の中で、市民一人ひとりが自ら道を切り開いていく営みを支援すること」(同 P.115) だと言う。これからの福祉の姿として主張するポジティブ・ウェルフェアでは、「個人ならびに非政府組織が、富を創造するポジティブ・ウェルフェアの主演」(同 P.195) となり、教育への投資が重視され、「可能性の再分配」(同 P.184) が重要な目的となる。ギデンズは、「労働の再分配の可否を問う必要はない。なぜなら、現にそれは広範に進行しつつあるからである。したがって、むしろ、そのポジティブな側面を、いかにして政府が支援するのかが問われなければならない」(同 P.211) とする。

このような第三の道では、従来の社会民主主義の批判を柱の一つとするため政府の役割について十分強調していないという欠点がある。公的な社会保障の規模が小さい日本の文脈で考えると、非政府組織や個人に加え、こうしたポジティブ・ウェルフェアを政策化し・実現するためにも、政府の役割も市民の実践と並んで重要な課題と言える。

のが表 1 である。

表 1) 福祉思想の展開とその社会的背景

	福祉制度・社会保障制度	福祉思想	危機の背景
イギリス	エリザベス救貧法 (1601)	労働による福祉	商業革命 (都市への農民流入)
イギリス	新救貧法 (1834)	劣等処遇の福祉	産業革命後の混乱と失業
ドイツ	疾病保険 (1883 年)	相互扶助による福祉	産業革命後の混乱と失業
アメリカ	社会保障法 (1935)	経済対策による福祉	世界大恐慌
イギリス	「社会保険と関連サービス」 (1942)	一生を通じ保障する福祉	第二次世界大戦

このように、危機の時代により総合的・包括的な対応を講じることによって、人々の生活の保障をしてきた社会保障制度であるが、現在の危機を乗り越えるためには制度面の拡充のみならず、人間のより根源的な次元にまで遡った福祉思想が求められるに至っているのではないかと。

一方、同時に、複雑多様化した福祉問題への対応を、従来のように所得や経済面のみを考慮するのではなくより包括的な形で<sup>4</sup>、また人間の内面性や全体性を含めた新たな社会指標<sup>5</sup>の可能性をも視野に入れたものとして展開していく必要があり、これからの時代に求め

<sup>4</sup>こうした点に関連するものとして、経済学の分野ではアマルティア・センによる潜在能力論がある。センは、与えられた財のもとで個人が「達成しうる機能のさまざまな組み合わせ」(セン (1988) P.26) を「潜在能力」と表現している。現在でも GNP (国民総生産) に基づいて、人がどれだけのお金を使うことができるかという指標が豊かさの度合いとなっているが、本来の豊かさには、医療サービス、教育、労働、政治的法的に持つ権利、家族関係など、複雑な問題が含まれる。そのため、GNP のみならず人の機能・潜在能力を重視する必要がある。こうした、人々がどのような生活能力を持っているかという新たな視点を提示するものとして QOL アプローチ (ヌスバウム・セン (2006) P.12) が提唱されているが、「哲学的な議論が公の政策立案に大きな影響を与えているところは世界中にそれほどないし、経済学の一般領域でのそれは特に認められていない」(同 P.14) と、提唱者自身が認めているように、従来の福祉国家が指標としてきた GDP や GNP を超えたアプローチは政策の実施では未だ主流とはなっていない。

<sup>5</sup> 近年の社会指標は GNP などの経済指標に代わり主観的なもの (満足感、幸福感) が重視されている。社会福祉の分野で、福祉の根拠を新たに憲法 25 条 (幸福追求権) に求める (大橋 (2008)) 動きがあるように、ブータンで提唱された GNH (国民総幸福) などは、社会福祉の流れと共通している。GNH の目標は、高校教育の機会の平等を図ったり、公共施設を公平に配分する政策を形成したりするように、福祉政策の内容と重なっているからである。また日本では、GAH が提唱されている (荒川区自治総合研究所 (2010))。他方、政治経済学の分野でも、人の幸福は遺伝の資質や幼少期の体験など、個人的・社会的な特性に左右される一方で、外部からの影響 (経済の状態など) と全く無縁ではなく、幸福を左右する内的な要因・外的な要因は、互いに影響し合っている (フライ (2005)) との見解がある。以上のような幸福研究の高まりからも、福祉思想について、人間の内面を重要な要素として包摂するものとして考察していきたい。



られる福祉思想は、こうした展望をも視野に入れたものであるべきである。

序においても予兆したように、そこに浮かび上がってくるのは「生命」という基本概念を中心にすえた福祉思想の可能性であるが、このような点を次章以下において、そうした方向において意外なポテンシャルを包含していると思われる日本の福祉思想の文脈にそくして考察し、福祉思想の再構築を試みていきたい。

## 2. 日本の福祉危機

次章以下で日本の福祉思想についての主題的な考察を行っていく前提として、日本における福祉ないし社会保障をめぐる状況について、本章で述べている「危機」という観点から概観しておこう。

今日、日本において一般的に福祉というときには、介護や医療などの狭い分野に分かれているものが想像される。しかし、福祉という言葉の意味を、制度政策面から広義にとらえてみると、人間の安心した生活全般・福祉を支えているものとして社会保障制度までも含めることができる。したがって、本論では福祉思想・福祉制度を社会保障制度全般まで含めたものとして考えていきたい<sup>6</sup>。

日本の社会保障は、福祉三法<sup>7</sup>、六法体制<sup>8</sup>の成立以降、経済成長とともに着実に社会保障も拡充していくはずであった。しかし、1973年の石油危機を発端に経済の衰退が始まると、同時に社会保障の抑制も始まった。このような状況は現在でも続いており、社会保障とは経済の成長次第である、あるいは福祉の充実は経済成長にかかっている、というような思想が根強く残り、戦後日本の福祉思想を考える時、このように第一に経済にどの程度の負担がかかっているかと考える発想が強くある。

しかしここで、福祉とは経済成長の単なる派生物であるのかという疑問が生じる。それならば、福祉や社会保障は経済に負担をかけているものと考えなければならないのであろうか。今、社会生活を安心して過ごす・老後に安定した医療が供給される、子供が幸せに成長してほしい、などと考える時、社会保障制度を利用したりさらには拡充してほしいという必要性があっても、今は経済が低迷しているからあきらめようということができらるだろうか。

現在までの議論では、これほどまでに発展した社会保障であっても、低迷が続いている経済との関連を考えると、できるだけ公的な役割を縮小することが望ましいという傾向がある。例えば、日本型福祉社会論や障害者自立支援法（2005年）<sup>9</sup>などに象徴されるように、社会保障の給付を受けられないような措置を試みたり、利用者からの自己負担金を経済成長との関連で清算するなどという動きとして福祉思想が現れる。

---

<sup>6</sup> 本来の最広義の福祉は、制度政策に限らず人間の内面的な安心や安寧までもを含む。第2章以降ではこの意味での福祉思想を考察していく。

<sup>7</sup> 生活保護法（1946）、児童福祉法（1947）、身体障害者福祉法（1949）。

<sup>8</sup> 精神薄弱者福祉法（知的障害者福祉法）（1960）、老人福祉法（1963）、母子福祉法（母子及び寡婦福祉法）（1964）に福祉三法を合わせたもの。

<sup>9</sup> （障害種別を超えてサービス提供が可能となった反面）自己負担を導入したもの。

これまでであれば、経済の衰退によってやむをえないという理解があったが、問題の解決に進まず、むしろ危機的な状況が生じている現状から、このような思想は本当に正しいか、人間の善性にかなっているかといった根本的な点を含めて、制度の本来の意味にさかのぼって理念的・思想的な考察が求められるようになったと考えてよいだろう。

社会保障の役割は、集めた保険料や税などの全体量から、保護費や給付費を決め、時代ごとの物価や経済成長率によって、経済の安定を図りつつ、国民生活の安心を保障することである。このような経済的な機能は、経済が成長し続けた時代には、経済と国民の福祉の両方を同時に保障することができるものであった。しかし、現在のように経済が停滞し、年金や給付費を減額することで、社会保障制度の存続を維持しているのでは、制度そのものは生き残っても、肝心の国民生活が保障されず生活の危機・人間の生存の危機にまで追い込まれてしまう<sup>10</sup>。このような現象が生じている現在、社会保障が果たす本来の役割は何であるのかということが問われ、さらにその理念はいかにして実現していかなくてはならないのか、という根本的な福祉思想を考えなければならないといつてよい。

社会保障制度が成立し、また制度改正によってどのような効果が表れたのかといった事後的な分析が主流であった時代を超えて、制度が出現した背景を考慮して、どのようなニーズがあり、それを社会はどう考えたのかという思想的な研究が必要であるが、次節で確認するように、このような研究はほとんどない。

また、社会保障が一定の生活困窮に対処し終えた現在、日本では新たに自殺や孤立死、孤独死などの問題が生じている<sup>11</sup>。このような個人が孤立するという傾向は、高度経済成長を経て農村共同体から人々が流出し、自由な生活様式である都市を形成したことが原因と考えられている。これは、社会保障が共同体の倫理を超えて成立したことによる負の効果とでも呼びうるものである。今、このような問題には、地域福祉を実現するという目標のもとに努力や実践が進んでいる。だが、地域福祉の実践にはかつての農村共同体の倫理が連想されるように、元に戻るように働きかけるだけでは問題の解決とはなりにくい。

このような現状において、誰もが地域で自分の望むように生活し、問題が生じても心配なく生活するためには、社会保障の制度的対応だけでなく、対人関係の支援や個人の内面・主観に配慮した支えが必要である。本論文ではこのような課題に取り組むために、次章以下において、日本の社会事業家の思想や、対人援助技術として発展してきたソーシャルワークの思想などをも含め、社会保障と福祉思想についての考察を行っていく予定である。

## 第2節 日本における福祉思想研究

<sup>10</sup> 無制限な経済成長の追求は深刻な不利益となる可能性があり、福祉社会の創造のためには経済成長が否定されてもよいことを日本は示している。ロブソン（1982、P.133）。

<sup>11</sup> 自殺者は平成10年から3万人を超える水準で推移し、平成24年はじめて3万人を割ったが、なお高い水準（厚生労働白書、2012年）。

## 1. 近年の福祉思想と福祉思想研究

前節で見たように、これまでの社会保障の歴史を踏まえると、新たな福祉制度が芽生えたのは先ほど見たそれぞれの時代のイギリス、ドイツ、アメリカのように社会が混沌状態にあるときである。このような流れを踏まえ、同じ状況に見舞われている現在の福祉国家体制を乗り越えるために、これからの福祉社会にとっても思想的基盤となる福祉思想とそれに関する研究について、日本に着目して概観してみたい。

日本の福祉思想と言うとき、過去にソーシャルワークなど欧米で発展してきたものを取り入れた背景があり、欧米から流入した人権や社会正義などの思想が福祉思想の基盤の一部ともなっている（ソーシャルワーカーの倫理綱領など<sup>12</sup>）。

日本では、代表的な福祉思想の研究者として、吉田久一がいる。また『福祉の哲学』を出している阿部志郎、最近では大橋謙策によって「福祉の哲学」の必要性が指摘されている。これらは新たな福祉思想研究と考えることができる。

他方、現代に続く福祉思想の中で最も発展的な思想を唱えた人物には、糸賀一雄の福祉思想がある。彼の思想は福祉思想の基本ともいえるため、まずここから出発したい。

### ①糸賀一雄の福祉思想

彼は、主著『福祉の思想』（1968年）を残し、近代における福祉の発展の中では最も現代的な思想を主張した人物である。彼の実践は知的障害児の施設「近江学園」の設立（1945年）に始まり、ここから福祉や福祉思想の意味を導き出していく。

彼は知的障害のある子どもたちも、普通の子どもと同じように生活していくことができるようになることが重要と考え、社会全体からこの子たちを取り巻く思想の転換を促した。その思想は、「この子らを世の光に」（糸賀（1968））と言った言葉で現わされ、こうした子ども達にも社会で生活する能力があり、それぞれに個性があることを重視する。そして、このような能力を伸ばしていくためにも、年齢に見合った成長の保障として「発達保障」<sup>13</sup>（同）を唱える。この上で、知的障害の分野にとどまらない思想を生み出だす。糸賀一雄は、「社会福祉といっても、社会という集団が全体として「福祉的」でありさえすればよいというのではない。つまり社会が豊かであり、富んでいさえすれば、そのなかに生きている個人の一人ひとは貧しくて苦しんでいるものがいてもかまわないというのではない。社会福祉というのは、社会の単なる総量をいうのではなくて、そのなかでの個人の福祉が保障される姿を指すのである」（同）と、社会の中で見捨てられた子供たち一人ひとりにも福祉が必要なことを主張した。当時、功利主義的に社会全体が福祉を目指していればよいとされる社会思想の中で、個人を基底に福祉を保障して行かなければならないという、彼の思想は現代的に続く福祉の理念となっている。

<sup>12</sup> そこには「人権と社会正義の原理は、ソーシャルワークの拠り所とする基盤である」とある。

<sup>13</sup> 発達保障とは知的に障害があってもその能力に合わせるのではなく、年齢に合わせた相応の対応を行う必要があるという考えのこと。

## ②阿部志郎による福祉の哲学

現代の思想には、まずキリスト教福祉の立場からの福祉思想として阿部志郎がいる。彼は、『福祉の哲学』において、

「福祉の哲学とは、福祉とは何か、福祉は何を目的とするか、さらに人間の生きる意味は何か、その生の営みにとって福祉の果たすべき役割は何かを、根元的かつ総体的に理解することであるが、それには、福祉が投げかける問いを学び、考えることである。それは、ニードの発する問いかけに耳をかたむけることから始まる」(阿部 2008) P. 9)

と言う。ところが、「ニードは沈黙し、表に現れないことが多く、潜在している。福祉のクライアントには、自分の苦しみ、悩みを訴える能力がない人が多い。主訴をどうやって見分け聴き取るのか」(同) というように、ニードの問いかけを受け止めることは容易ではない。阿部は、「福祉の哲学は、机上の理屈や観念ではなく、ニードに直面する人の苦しみを共有し、悩みを分かちあいながら、その人びとのもつ「呻き」への応答として深い思索を生み出す努力であるところに、特徴があるのではなかろうか」(同) という。こうして、「一人ひとりの態度が確かなものとされるとすれば、それが私たちにとっての福祉の哲学にほかならない」(同 P. 12) という。福祉の対象となる人々にはさまざまな障害があったり問題を抱えていたりする。こうした人が発するニードに対して、どのように助けるか一つの正しい答があるとは限らない。そうした人間同士の関わり合いの中で、ニードに向き合っていく一人ひとりの態度の中に、それぞれの福祉の哲学があるのだということを阿部は言おうとしているのではないだろうか。

彼はまた、そのような具体的な場面における福祉の哲学を「施策と実践の統合を模索する努力の過程」(阿部 (2008) P. 192) と表現する。

介護や保育などのように、実践が重要な役割を果たしている社会福祉において、「行動する者は、“思索”を欠かしてはなりません。さらに言えば、社会福祉の領域では、思索が行動を伴わなければ広い展開は難しいのです。すなわち、考えながら働き、働きながら考えるということです。実践を振り返り、検証し、反省し、新しい発想を抱き、新たなエネルギーを得て、また実践に向かっていくのです」(同) と、福祉の哲学の必要性を説明する。

「モノの背後、ニーズの奥に潜んでいるものを見出すためには、人間を超える精神的な見えざる世界への畏怖の思いと祈りが育てられなければならないということです。

さらに、対人関係を調整する機能とは、人間と人間の間を愛で結びつける意思の働きでもあります。人が人をお世話し介護する“ケア” (carus) の原意が“愛”にあることが、それを物語っているのかもしれない」(同 P. 193)

と、対人関係と原型のケアから福祉の哲学を考案している。そして、「愛が人と人との共同・連帯を創り出し、コミュニティを形成していくのです」(同) と、相互の行動の重視とその思索の伴った福祉のあり方が説かれている。

### ③大橋謙策による福祉の哲学

もう一人、大橋謙策による福祉の哲学を紹介したい。大橋は、社会福祉がどのように社会の発展に貢献できるのかという視点から3つの思想を取り上げている（大橋（2008））。

第一に博愛の思想である（フランス革命の理念として謳われたもの）。この世には生まれながら、知的な面あるいは言語において、または身体的に障害を有している人がいる。こうした人が自ら社会に働きかけながら幸福を追求することがどれだけ可能になっているかと問うとき、社会的に救済する理念として、博愛は盛り込まれた。このような博愛の必要性とその教育の重要性がまずあげられる（同 P. 28）。

第二に、ノーマライゼーションやソーシャルインクルージョン（社会的包摂）である。多様な人間が互いに尊重して生活してこそさまざまな問題解決が可能となる、ノーマライゼーションはこのような力の原動力としての思想である。ソーシャルインクルージョンとは、社会生活を自立して行う場合に、何らかの支援が必要な人を社会から排除してきた反省のもと、同じ社会を構成する仲間として包含していくことが望ましいとする思想である（同 P. 29）。

第三に、福祉の問題解決方法として、行政による社会制度に頼るのではなく、自分たちで相互扶助組織を作ることで対応しようとするのである<sup>14</sup>。これをより発展させソーシャルガバナンス<sup>15</sup>、第三の道といった社会哲学の必要性があげられている（同 P. 30）。

大橋は、このような福祉の思想をより発展させ、国際的に安定した平和な社会と世界規模での恐怖や欠乏から免れるために、社会哲学と社会制度のあり方を考える重要性を指摘している。

また大橋は、これらを考えるものとして福祉教育の必要性を訴え、またその構築にも取り組んでいる。福祉教育について、

「憲法13条、25条等に規定された基本的人権を前提にして成り立つ平和と民主主義社会をつくりあげるために、歴史的にも、社会的にも疎外されてきた社会福祉問題を素材として学習することであり、それらとの切り結びをとおして社会福祉制度・活動への関心と理解をすすめる、自らの人間形成をはかりつつ、社会福祉サービスを受給している人びとを社会から、地域から疎外することなく、共に手をたずさえて豊かに生きていく力、社会福祉問題を解決する実践力を身につけることを目的に行われる意図的な活動」（大橋（1991）P. 113）

と定義し、福祉教育の特色を、「共に生きていくための実践活動に取り組むことをとおして、人権感覚豊かな、主体的に生きかつ他者と共同できる力量を身につけ、平和な民主主義社会をつくる担い手をつくることにある」（同）としている。

そのためにも、「福祉問題は頭で分かっているだけでは駄目でして、実際の生活の中で実際に使える様にならなくてはならないのです」（大橋（1987）P46、強調原著者）と、注意

<sup>14</sup> ヨーロッパに多い協同組合方式による助け合いのこと。

<sup>15</sup> 行政と住民の自立と連帯、信頼と互酬、協同による問題解決方法のこと。

する。大橋謙策は、「共に生きる」(同 P. 47) という福祉思想が実践されるためにも福祉教育の重要性を早くから訴えている。そして、家庭教育・学校教育・社会教育を通じて、生涯教育レベルで福祉教育を考えてみる必要がある(同) と、大橋は考えている。そして、「社会福祉問題の知的関心・知的理解の進化とその体験化・感覚化ということが大事」(同 P. 48) であるとして、「これは本当に体験してみないと分らない事があるのではないでしょうか」(同、強調原著者) と実践の重要性を教示している。

このように、福祉思想とは、その社会でいかに見出されるかということを超えて、どのように実践されているのかということの問題としなくてはならない。福祉思想とは、このような実践に結びついて初めて意味を持つてくるものでもある。そのため、2章では日本における社会福祉実践を参考にしながら福祉思想を考えていきたい。

## 2. 福祉思想の歴史的発展

### ① 慈善・救済・社会事業から社会福祉へ

ここで、本論にて対象とする福祉思想の意味や関連する用語についてふれておきたい。冒頭で、福祉を社会保障まで含めた広義の意味で使用することを述べたが、本論文では以下のような歴史的発展を含めたものとしてとらえていきたい。

現在一般的な福祉とは、社会福祉・社会福祉事業と呼ばれているが、歴史をさかのぼってみると、かつては慈恵、慈善、博愛、救済などとよばれていた行為・事業から発展したものである(仲村(2003) P. 160)。慈善や博愛は、他者の困窮に対しての憐みの感情から始まるものであり、「貧困者や困窮者に対して、主観的な立場から行われる施与ということに主眼点がおかれていた(同)。

こうした慈善からある程度社会的な発展があると、「救済事業」や「感化救済事業」という言葉で表わされるようになる。しかし、これについて「「救済」の意図は、民生安定の手段にすぎなかったことはいうまでもない」(同 P. 161) とされるように、救済事業はある意味では消極的な福祉事業である(これについては第2章5節でさらにふれる)。

こうした変化を経て、さらに「社会事業」という語が用いられるようになる。時期としては1920年代以降(大正中期)であり、「慈善または慈善事業というものがもっていた前近代的な主観性、非合理性が科学性合理性にとって代わられたこと、貧困その他の社会問題の性質や原因についての理解のしかたが個人的なものから社会的なものへと変わった」(同 P. 162) という背景がある。

こうした特徴がさらに進展して、高度経済成長期以降、社会福祉サービス量の拡大と社会福祉施設・従事者の増加、従事者の専門分化を遂げると、現在用いている社会福祉・社会事業という語で呼ぶようになっていく。この社会事業から社会福祉・社会福祉事業への変化は、「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」(同) という福祉の量的、質的な向上を背後に持っている。

### ② 「慈善」という語について

以上のような変化発展の上に成り立っている現在の福祉であるが、日本における歴史的な福祉思想研究を行った吉田久一によれば、「それぞれの意味を持つ歴史的用語」（吉田（1993）P. 99）について次のような説明をする。「慈善は明治維新から近代国家成立にかけての用語である。慈善事業は産業革命から帝国主義形成期にかけてがふさわしい。大正デモクラシーから昭和恐慌にかけては社会事業が使用された。日中戦争・太平洋戦争は厚生事業期である」（同）。

吉田久一の議論の枠組みでは、慈善を用いる期間が短いという特徴がある。これでは、古代における慈善博愛といった福祉思想に深く関わる諸概念や行為を、福祉として含めないことになってしまう。ところが、吉田は独自の区分によってそれを呼んでいる。近代以前の福祉思想は、原始時代や神話的世界から考えられており、中国やインドの影響を受けた福祉思想として、「古代社会の救済制度思想」（吉田（2000）P. 221）、儒教や仏教が影響したものとして「仁政思想」（同P. 222）などのように呼んでいる。

また福祉の思想的原理について述べている社会事業研究者の山口正も同様に、明治期の30年頃まで、明治30年から大正5年頃、大正6年以降といった区分で、慈善思想、救済思想、社会連帯思想という整理になっている（山口（1938）P. 151）。

このように福祉思想の文脈における「慈善」という用語や概念の扱いは論者によって幅があるが、本論では慈善の語について古代より続く広義の意味で使用していきたい。

### 3. 現代に続く福祉思想の問題

以上、慈善・救済・社会事業・社会福祉という概念や実践の発展を見てきた。ここで、それぞれの時代背景を反映したこれらの諸概念を、その実質にある福祉思想とを合わせて考えてみると、以下のようになる。

まず慈善、博愛の時代における福祉思想は、憐みや施し、慈しみ、惻隠の情といった心情である。救済事業においては、一応の社会的・公的制度を持つという反動からできるだけ救済は抑えるというもので、基本はあくまで市場経済を前提とした上で、そこから落伍した者に対して最小限の給付を行うという内容であり、その根底にある福祉思想は「自由放任」（吉田（2000）P. 239）ないし「自助論」（同）であった。こうした状況が続き貧困は放置されていくが、大正デモクラシー下で成立した社会事業によって、社会連帯思想という福祉思想が提起される。「それは、明治期の救済事業、慈善事業から脱した民主主義的社会事業のはじまりであった」（同P. 253）。

このようにして取り込まれた社会連帯思想であったが、それは日本において現在に至る福祉思想として十分に定着する思想ではなかった。

なかでも大きな転換となった、第二次大戦後における社会事業から社会福祉・社会福祉事業への発展では、福祉思想と呼べるものが半ばなくなってしまったという状況がある。この時期の発展を後押ししたものとして経済成長があったことは先に確認したが、ここでの福祉思想をあえてあげるならば物質的ないし経済的支援ということになるだろう。第二次大戦後の日本において、物質的欠乏から解放されようとの意識とともに進展した福祉は、国民皆保険など制度的な面での一定の発展はあったものの、皮肉にもそれまで続けてきた福祉思想の発展をないがしろにしてしまった傾向がある。それでも、経済成長が続いてい

た時期は問題とはならなかった。

ところが、経済が低成長期に入るといふ予期せぬ出来事が発端となって、既に述べてきたような福祉や社会保障制度の後退など、さまざまな問題が表面化してくるようになった。現在に続くこの問題の根本原因を、高度成長期を中心とする戦後の日本社会が、福祉思想の発展ないし福祉思想そのものを考えてこなかったことだととらえたい。実際、現在まで、福祉思想がほとんど論じられていないということがその証左でもあると考えられる。吉田久一は、

「社会福祉はこの終末期の諸現象の中で、「政策提言」や「福祉サービス」のみ盛んであり、社会福祉の「社会性」や理論は放棄された感がある。そして、日本人の無関心さもあり、社会福祉の「倫理」や「宗教」によるその内側の支えもほとんど見られない」（同 P. 287）

と分析した。吉田が指摘するように、日本での福祉研究は制度や政策研究が中心にあり、加えて思想研究がかりになされる場合でも、欧米から流入したものを中心にし、日本における実践や歴史的な脈絡の中から生まれたものではない。そのため、（吉田や先述の阿部、大橋など限られたものを除き）日本の福祉思想についての研究はほとんどみられないという問題がある。

#### 4. 福祉思想を失った日本

特に近代以降、欧米の福祉思想が中心になってきたが、日本における福祉思想は、古代よりインドや中国を中心に海外から輸入された思想である（吉田（1989）P. 13）。このような日本とは対照的に、「西欧では政治や経済の発展とともに、内面的にそれを支えるギリシヤ的「博愛」と、キリスト教的「隣人愛」が対峙しながら、西欧社会福祉を「連続」してきた」（吉田（2003）P. 2）。

日本は、「近代社会福祉を内面的に支える人権や生存権、あるいは福祉エートスとしてのボランティア、国家に即していえば国家責任、そして公私分離、従事者に即していえば、人権の主体的創造、ニーズの社会問題化努力の貧困にも見えている。これらは近代社会福祉を内面から支える近代精神の貧しさといってもよい」（吉田（1989）P. 13）という状況にある。こうした問題の背景としては、「無論そこにはさまざまな共同体が残存し、社会福祉の内面変革、特に社会福祉における個の確立を阻んでいたからである。本来その精神変革と深くかかわりあう宗教も、日本では近代宗教改革を欠き、社会と癒着、逆に社会の否定という性格があった」（同）と説明される。

現在まで社会的に共有される福祉思想を持たなかった日本は、欧米の福祉思想で一時的な肩代わりをさせ、表面上はヨーロッパに並ぶ福祉社会を早急に整備しようとしてきた。本来、福祉国家体制は福祉社会によって支えられるものであるために、「福祉国家の前提を欠いた「民間」強調は、負担過重であるばかりでなく、福祉国家の充実を妨げる結果になりかねない」（同 P. 588）との不安がますます高まっている。こうした状況について吉田久一は、1980年代すでに次のように洞察していた。



「現在痛切に感じているのは、老人問題をはじめ、かつて日本が経験したことのなかった新しい型の貧困が、高度成長以降四半世紀の矛盾として表出し、人間の全体的危機が、社会福祉に凝縮し、二〇世紀終末の現在現われていることである。それが原爆問題や公害問題、特に軍事基地で埋まる沖縄問題等と、不可分の関係でからみあっているところに、本当の危機がある気がしている」(同 P. 17)。

日本は物質的な豊かさを実現しながらも、さまざまな問題を背負いこんでいることに吉田は「平和こそ福祉社会を実現する前提である」(吉田 (2003) P. 55) と言い、福祉社会の実現のためには「宗教が役割の一つを果たすと思う」(同 P. 45) と平和と宗教をテーマにしていった。そのうえで吉田は、「生あるもの全体が「仏性」を持つという発想は、福祉に今日的意義を提供している」(吉田 (1993) P. 43) と、仏教研究から現代への福祉の新たな視点を残している。

以上、日本における福祉思想の数少ない先行研究の要点を取り上げてきたが、今こそ吉田久一も考えていたように「日本の福祉社会形成の思想は何かという探求を、福祉現場の経験的積み重ねや、日本社会福祉思想史の中から策出すべき」(吉田 (1989) P. 589) ではないか。今、福祉思想研究が新たな局面において開かれつつある現在、日本の状況改善のための福祉思想を政策と関連させながら、危機を乗り越えるための思想として考察してみたい。

以上のような問題意識を踏まえ、次章においては、日本の福祉思想史からのひとつの手がかりとして、近代化ないし明治期以降の富国強兵下でありながら未開拓の福祉思想を切り開いてきた社会福祉実践者たちの思想を取り上げてみたい。それは現在の社会福祉・社会事業の先行研究一般でも詳しく取り上げられてはいないし、いかにして制度改革を実現していくかが重視される福祉運営の現場にとっても、思想的基盤の構築という意義をもつからである。

吉田久一も述べるように、「社会福祉の実践者たちは、それぞれの思想を内で営みながら、表現としては未完成であり、ムード的な段階にとどまった思想が多い。しかしその未完成な思想が意外な社会的広がりを持ち、また実践への展望を持っている」(吉田 1989) P. 2) という考察の可能性がありながら、こうした視点は従来の福祉思想研究において十分生かされてこなかった。

福祉の問題は、いかにして政策として結実させるかということが最終的な課題であるが、福祉に関する政策研究では思想的な研究は視野に入らないことが多く、他方、思想的に問題解決を図ろうとする研究では、政策の意義が抜け落ちる恐れがあった。

この場合、思想と政策ないし実践のいわば結節点に位置するのが、いわゆる社会事業家を始めとする社会福祉の実践者に他ならない。そこで次章においては、従来の福祉思想研究では必ずしも十分に上げられなかった、社会福祉実践者たちの思想を再評価し、その現代的な射程や意義を意識しながら考察を行っていききたい。

加えて、社会事業家など日本の社会福祉実践者たちが福祉問題に立ち向かっていた時期は、国家レベルの福祉政策ないし社会保障制度が未発達な時期であり、福祉の提供はその相当部分が事実上、社会事業家たちに任されていたとも言え、実際、彼らの実践は不十分な国家的対応を補完あるいは代替する役割を果たしていた。そうであるがゆえに、彼らの

実践のベースには、現在に比べ、より明確かつストレートな形で、福祉の意味や本質に関わる根底的な思想や理念を見出すことができるのである。

こうした社会事業家たちの福祉思想の意義を再評価し、公的制度がある程度確立した現在における多様な福祉サービスの提供を促進させるために、そして大きな危機に立たされている福祉制度を再構築していく土台となる原理を再構築していくための手がかりとして、彼らの持っていたさまざまな福祉思想の現代的な意義を明らかにするような考察を以下試みていきたい。

## 第2章 近代日本の福祉思想史

### 第1節 社会事業家たちの福祉思想

前節でふれたように、近代日本において大きな役割を果たしたものに社会事業がある。時代背景として、米騒動や農民一揆などがあり、日清戦争に加え、濃尾地方大地震（明治24年）や三陸大津波（明治29年）、関東大震災（大正12年）などに見舞われていた時期である。

このような混乱も背景に、社会事業とはさまざまな人物がもろもろの立場から実践を通じて社会問題に取り組んだもので、そこにはその人自身の思想がみられる。そもそも（一般的に）社会事業とは、次のように説明されるものである<sup>16</sup>。

「貧困者、病人、青少年犯罪者等を救済、指導、教化して、健全な社会を形成しようとする事業のこと。慈善事業という言葉に代わり、1920年代以降から使われはじめた。慈善事業との概念上の違いは、社会事業が国家や公私の団体など、組織化された社会的基盤のもとに行われる点である。第二次大戦以降、社会福祉という言葉が普及・一般化している」（『社会福祉用語辞典』：社会事業 P.236）

そこで、福祉が国家社会的保障にまで発展する以前の形態で、試行錯誤している中で生成した思想を福祉思想ととらえてみたい。以下、吉田久一の研究（吉田（1971））を参考に近代社会事業家の思想を概観しておきたい<sup>17</sup>。

また、児童福祉や障害者福祉など、現在の社会福祉の体系の源流をなす人物の場合その分類が可能であるが、ここでは暫定的な区分として「宗教から」「民間から」「官僚から」との分類を行っている。「宗教」という分類は現代では好まれないが、福祉の原点から続くものであるために節を立て、一般的なものは「民間」と称した。また、従来福祉の発展とは対立的であった「官僚」から現代的な積極的福祉の促進の思想があるため、相補的な区分として三分類している。

---

<sup>16</sup> 当時の1940年に出された『社会事業行政』灘尾（1940、P.2）には「社会事業は社会的弱者の保護、救済を目的とするものでなくてはならない」とある。また「物質的に或は精神的にその保護救済のために行ふもの」（同 P.3）としている。

福祉思想に関連した部分として、この著では「社会連帯の思想、相互扶助の理論等とはもとより正しき思想であり、理論であらう。だが、社会事業家の心術はこれによつてわざはひされてはならない」（同、P.276）、「その自主獨往の精神こそ社会事業の眞骨頂である。と同時に行政の立場においては高潔なる心事や犠牲奉公の精神を以て、世のため人のためのあらゆる努力を惜しまない社会事業家をして、その志をとげしむべく十分の考慮がめぐらされねばならないのは當然であつて、この場合兩者の關係は相互に求めるにあらずして、同じ方向に兩者の力が立ち向はねばならないのである」（P.277）と、社会事業家と行政の相補性が既に説かれている。

<sup>17</sup> 近代以前の社会事業については山口正『社会事業史』（常磐書房）、1938年などがある。山口は、社会事業を日本の部と西洋の部とに分け体系的に論じている。

後に渋沢栄一、田子一民、留岡幸助という3人の思想家について詳しく取り上げるが、その思想の発展を大きな文脈の中で把握するために、ここではその前提として、近代日本の主要な社会事業家について簡潔に概観してみよう。

## 1. 宗教からの福祉思想

### ①石井十次

まずは、石井十次（1865 - 1914）。主な活動は戦争孤児を収容した「岡山孤児院」の設立（1887年）がある<sup>18</sup>。石井ははじめ、医師と孤児院長のどちらへ進むかで悩んだ末孤児院長を選ぶ。その孤児院は定員400人ほどであるにもかかわらず、飢饉の時期には1200人をも収容した。その精神はキリスト教の背景もあり「無制限収容」と決めている。彼は、孤児たちに自然の教育をしようとし岡山から場所を移したりしている。また次第に、里親村を作ろうとする。その行き着いた思想は「親のない子が、子のない親によって育てられる」世の中が理想だというものであり、現代へ続く児童福祉の開拓者である。

### ②石井亮一

二人目には石井亮一（1867 - 1937）を挙げておきたい。彼は立教大学を卒業した後、立教女学校の教頭となる。しかし、濃尾大震災（明治24年）後、家や親を失った少女が売買されることを新聞で知り、こうした孤児を引き取ろうと決意する。教頭を辞め濃尾地方を視察し、女子20名ほどを自宅に引き取った。ところが、その孤児の中に知的障害のある子が二人いた。これに苦心した彼は二度の渡米を経て、日本最初の知的障害児施設・滝乃川学園（北豊島郡滝乃川村）を設立する（1891年）（石井（1940））。

キリスト教徒であった彼は、障害のある子でもできることを教育した<sup>19</sup>。また聖書の人物や宗教界の偉人を教えたり、自然を通じて神を感得させたり、宗教的精神的教育も熱心であり、現代につながる意義を有している（石井（1992））。

### ③野口幽香

三人目として、野口幽香（1866 - 1950）を紹介したい。社会事業の実践者は男性が中心であったが数少ない女性である<sup>20</sup>。お金のある家は教育機関の幼稚園へ通い、対照的に貧困の託児所・保育園という思想があった当時、キリスト教を信念に幼稚園を創立したのが野口である<sup>21</sup>。

野口は当初、学習院附属幼稚園に勤めていたが、道端で見かける子供たちのために活動したいと思うようになった。幼稚園に通うことができる子どもは経済的にも安定しているため、不自由がすくない、しかし社会の下層には教育思想がない、けれども良い境遇で教

---

<sup>18</sup> 代表的な著作には『石井十次日誌』があり、1879年から1913年までの34年間にも及んでいる。

<sup>19</sup> 例えば、農業・木工・編物・家事など。

<sup>20</sup> 留岡幸助が指摘している。（留岡「我国の慈善問題」1901。）

<sup>21</sup> のちに二葉保育園と改名する。

育を施し良き国民とすることは同朋の義務である、と野口はいう<sup>22</sup>。

東京のスラムで本格的な貧民幼稚園を開設し、保育とともに、小学生の図書室、少年少女クラブ、昼間工場で働く子のための夜間裁縫部、日曜学校、親の会など多様な活動をしていった。義務として自ら実践し、保育にとどまらず社会の必要に応じて的確に対応する姿勢と総合的な対応は、これからの福祉思想にとっても示唆を持っている。

#### ④渡辺海旭

四人目に仏教から渡辺海旭（1872-1933）を挙げよう。彼は明治45年に仏教徒社会事業研究会を創立している。彼の社会事業で有名なものは、労働共済会である。当時、細民層の保護が不十分なため、労働宿泊所、飲食物実費給与、幼児昼間預かり、慰安および教訓、疾病救護手続き、住宅改良などを行った。

彼の思想は、感情中心主義から理性中心主義へ、一時的断片的から科学的系統的へ、施与救恤から共済主義へ、奴隷主義から人権主義へ、事後救済から防貧へ、の五柱である<sup>23</sup>。

また仏教思想から「慈悲の平等性」に即して実施されている。渡辺の事業は公的機関に先だって労働者の生活改善への対応がなされたように、公共部門と市民が相補的に福祉にかかわるという理想的な課題が先取りされている。

#### ⑤矢吹慶輝

五人目に矢吹慶輝（1880 - 1939）にふれておこう。大正デモクラシーを背景にする彼は、慈善救済を否定し、社会事業について「組織的・科学的・社会的・人道的」という特徴づけを行う。そして社会事業の思想を「連帯共同」におき、一般共同の福祉を進歩させることが社会事業の根本であるとした。

矢吹は渡辺海旭とならび仏教社会事業家であり、人類同朋主義、連帯共同、社会事業の政策化、労働問題と防貧事業、生存権としての社会事業という視点をもっていた。

## 2. 民間からの福祉思想

#### ⑥片山潜

六人目は片山潜（1859 - 1933）である。片山潜は日本セツルメント<sup>24</sup>の開拓者である。彼は、アメリカ留学中にイギリス旅行に行き都市改良や社会事業を学んだ<sup>25</sup>。片山は1897年神田にキングスレー館（主に教育的活動を行い、さらに研究会、クラブ活動、集会などに使う施設）<sup>26</sup>を設立する。市民の幸福進歩を図り、社会を研究する大学高校生その他の有識者の中心となることを期待することを目的としていた。

またそれは、「近傍の市民をして相互親しみを結び交友を厚からしむの仲立となり以て都

---

<sup>22</sup> 吉田（1971）参照。

<sup>23</sup> 「現代感化救済事業の五大方針」1916。（『壺月全集』（壺月とは彼の号））。

<sup>24</sup> 援助者がスラム街や工場街に住み込み、住民の生活を援助する活動をいう。

<sup>25</sup> 当時、イギリスセツルメント開拓者アーノルド・トインビーが活躍していた。

<sup>26</sup> 一般的にはセツルメント活動のための宿泊施設、託児所として使う。

市的生活の進歩を計る」ための施設でもあった。片山のセツルメントは、市民であり社会事業の主体でもあるという思想が実践される、福祉思想の原点となる重要な思想である。

#### ⑦留岡幸助

七人目は留岡幸助（1864 - 1934）である。留岡は次の節で詳しく取り上げるため簡単に紹介しよう。彼が取り組んだのは少年感化事業である。同志社で学んでいた彼は監獄改良の必要を見出し、渡米した後、根本的な問題解決策は少年を感化することであると確信し、事業を始める。

その事業は、少年に家庭的環境を与えることと自然環境にふれさせることを通じておこなうものである。彼は実践のみならず、事業には「宗教、教育、資金」がそろわねばならない、という政策面においても現代的な思想を持った人物であった。

#### ⑧横山源之助

八人目として、横山源之助（1871 - 1915）にふれておこう。彼は、主著『日本の下層社会』（1899年）を残した。それは、「東京の貧民状態」（第一編）で調査をあげながら貧民<sup>27</sup>の生活を総合的に描写し、貧民の経済上の欠乏に加え思想上の欠如を指摘たうえて、教育の必要性を説く。

横山は、産業革命期にあつて、労働問題と生活問題を重視して貧民問題を解決しようとした。「偏頗なる社会、不公平なる社会、黄金は万能の勢力を有して横梁跋扈する社会には余輩は歎んで社会問題を迎へんとす、余輩は読者と共に今日静かに日本の下層社会を研究し、斯の問題を掲げて今日政治社会の腐敗を叫破し平民政治を開きて下層社会の幸福を謀らん」と発言する。彼のような熱意も、実践に駆り立てるものとしての福祉思想である。

### 3. 官僚からの福祉思想

#### ⑨井上友一

九人目は、内務省官僚であった井上友一（1871 - 1919）を紹介したい。彼は主著『救済制度要義』（1909年）を残した。彼は、どちらかという積極的に福祉政策をもって貧困を改善しようという思想の持ち主ではなかったが、その福祉思想にはそれなりの意義があるので紹介しておきたい。

彼の主著には、「救貧は末にして防貧は本なり、防貧は委にして風化は源なり」と述べられ、救貧なり防貧なりを達成しようとするならば、「先づ其力を社会的風氣の善導に效さざるべからず」という。これは現代的に言えば、貧しくなるのは日々の心がけが悪いからだという思想であろう<sup>28</sup>。彼の主張は望ましい福祉の姿とは言えない面があり、後の第5節においても取り上げる。

<sup>27</sup> 彼は、生活に苦しむ小作人、職工、芸人などの「細民」と、さらに生活の苦しい無職の人、物乞い、スラム住人などの「貧民」の区別をした。小田・宮川（2010、P.72）。

<sup>28</sup> 福祉予算の拡大を恐れていたため。井上（1991、P.209）。

⑩田子一民

十人目は、もう一人の官僚田子一民（1881-1963）をあげたい。彼の著『社会事業』と  
いい積極的に社会事業の必要性を訴えた人物である。次の節で詳しく取り上げるため簡単に  
要点を述べると、社会連帯に基づいて自由や幸福を促進していくべきであるとする福祉  
思想である。

以上の10人の社会事業家たちの福祉思想の要点をまとめたのが表2である。

表2) 社会事業家たちの福祉思想の要点

	人名	創設施設、主著	福祉思想の要点
①	石井十次 (1865 - 1914)	岡山孤児院	親のない子が子のない親によって、 育てられることが理想
②	石井亮一 (1867 - 1937)	滝之川学園	家庭教育と学校教育の調和を計らん
③	野口幽香 (1866 - 1950)	二葉幼稚園	二葉をして生育せしめ 幾多の貧児が生い立つを得しむる
④	渡辺海旭 (1872-1933)	労働共済会	慈悲の平等性
⑤	矢吹慶輝 (1880 - 1939)	『社会事業と仏教』	共同連帯 仏教社会事業
⑥	片山潜 (1859 - 1933)	キングスレー館	市民の幸福進歩発達を図る
⑦	留岡幸助 (1864 - 1934)	北海道家庭学校	慈善事業の三大要素・宗教・教育・資金
⑧	横山源之助 (1871 - 1915)	『日本の下層社会』	平民政治を開き、 下層社会の幸福を謀らん
⑨	井上友一 (1871 - 1919)	『救济制度要義』	救貧は末にして防貧は本なり、 防貧は委にして風化は源なり
⑩	田子一民 (1881-1963)	『社会事業』	社会連帯に基づく積極的社会事業

以上近代日本の主要な社会事業家の思想を概観してわかるように、それぞれが専門的分  
野をもっており、相互に独立している傾向がある（たとえば今日で言う児童福祉、貧困問  
題、教育など）。そのため、これまでの福祉思想研究には、個々の思想を別々に考える傾向  
があり、そこに共通性をみたり全ての思想を包括したりして新たな思想を考える作業はほ  
とんどなかった。しかし今日のような福祉問題の多様化・深刻化の時代には、（前節で考察  
したような思想的な基盤をもとに）個別にのみ対応するのではなく人間の生活全体を支援  
することが必要である。

このような時代に求められるのは、個々の状況を全体的視野から把握し、問題解決する  
ことではないだろうか。このような役割を果たすものとしての福祉思想の構築のために参  
考となる思想を、以下において掘り下げていきたい。

ここで取り上げてみたいのは、渋沢栄一・田子一民・留岡幸助の三人である。この三者  
を取り上げる理由としては、第一に、上記のような関心から、これからの日本における福  
祉思想にとって特に現代的な意義を有する思想を引き出すことができるという点であり、  
第二に、そうした現代性にもかかわらずこれまでの先行研究ではあまり取り上げられてい

ないという点が挙げられる。

より具体的には、渋沢栄一の実業家としての研究は数多くあるが、社会福祉事業家としての研究は少なく近年に始まったばかりである（たとえば大谷（2011）、（1989））。渋沢は、実業家として社会事業会に寄付を行うだけでなく、さまざまな活動のなかで現代に通じる独自の福祉観を残している。これに依って福祉思想の必要性を述べてみたい。

二人目として、田子一民を選んだのは内務省官僚という公的な立場でありながら、社会連帯という概念の啓発・社会事業の推進に努めるといふ活動を行った人物であるからである。一方で先行研究はきわめて僅かであり、また主著『社会事業』の他にほとんど書を残していないという難しさがある。しかし、ここではできるだけ田子一民の思想のうち現代的な意義を有する部分をすくい上げながら、将来へとつながる福祉思想の要素としてみたい。

最後に取り上げる留岡幸助は、社会事業の前身である慈善事業において活躍した人物である。留岡は、家庭学校という少年感化のための施設を設立し、熱心にその感化にあたっていた。一方でその実践は慈善事業にとどまらずに今日では社会事業への転換点をもたらしたというほどの思想が込められている。このような思想を現代の視点から再評価し、新たな福祉思想へ続く原理として掘り下げてみたい。

以上の3人について、もう少しその思想の内容や立場性にそくした意義を、この時点で簡潔に整理しておく以下ようになる。

最初の渋沢栄一には、経済と道徳を一体的に考えるという現代的な思想があるが、さらに忠恕・親切・（慈善）という対人援助（社会事業・ソーシャルワーク）の基本ともなる思想をも残しているため、こうした思想を福祉思想として現代的に再評価する。そこで見出すことのできる福祉思想は、おもに共同体の次元における思想であり、また渋沢を私的な立場（民間企業ないし民間営利）からの福祉思想と位置付けておきたい。

二人目の田子一民は、慈善という福祉の原点における思想から進んで社会連帯の啓発に努めた人物である。特に、田子は社会連帯を具体的に政策に結びつけて主張したという現代的な意義もある。しかも田子は、社会連帯を「幸福」を実現させるものとして位置づける。また田子は内務省官僚であったため、立場としては公的な立場にあるが、その思想は国家社会のみならず個人を主体としており、社会を支える基本となる個人を対象にしたものとして田子の福祉思想を考察していきたい。

最後に、三人目の留岡幸助が実践した福祉は少年の感化事業であるが、その背後にある思想としての「自然」の意義はこれまで十分に評価されていない。そこでここでは、自然という、社会福祉の分野では半ば対象外であったものを、福祉を根底から包摂的に支える原理として考えるという可能性を吟味してみたい。しかも留岡の自然の概念には、対人関係の基本を再構築するという要素がみられ、田子の社会連帯をさらに根底から捉えなおすという意義を含めることができ、現代的な福祉の問題解決のためにも有意義なものだと言いうる。留岡は立場としてはいわば「民間非営利」の領域において事業を展開したので、それを「共」の立場と整理したうえで、「自然」という価値原理に注目しながら検討してみたい。

以上に概観した内容について、後の議論を一部先取りする形となるが、これら3人をめぐる全体的なパースペクティブを明らかにする意味で、その全体的な構図を概括的に示す



と以下のようなになる。

表3) 渋沢栄一・田子一民・留岡幸助をめぐる概括的なパースペクティブ

	立場	特徴的な主張	軸となる理念
渋沢栄一	民間営利 【私】	道徳と経済の一致	慈善・忠恕
田子一民	政府 【公】	幸福追求としての社会事業	(社会) 連帯
留岡幸助	民間非営利【共】	自然の価値の重視	自然

## 第2節 渋沢栄一から考える福祉思想

### 1. 渋沢栄一の経済思想

渋沢栄一<sup>29</sup> (1840 - 1931) は、明治6 (1873) 年に第一国立銀行を設立し、その後 500 近くの事業にかかわったと言われている。また、生涯を通じて多数の慈善事業を行い、寄付を行うことにも熱心であった<sup>30</sup>。このような社会福祉実践者としての側面がありながら、「彼が慈善活動に対してどのような考えを持っていたのかは必ずしも明らかではない」(渋沢栄一記念財団編 (2012)) とされている<sup>31</sup>。こうした渋沢の福祉に関する思想を考察していく前に、まずは代表的な実践である実業界で培われた思想を確認しておきたい。

まず渋沢栄一の思想の全体像を概観すると、「ビジネスといえども公益を追求することが大前提であり、銀行業、製紙業、保険、海運でも彼が手がけた企業はその活動自体が社会を豊かにすることである」との基本的考えに立つものであり、また彼の思想の全体は、①道徳経済合一説、②官尊民卑の打破、③合本法と合本組織、の三つに要約されている(同編 (2012)) がここで重要な経済思想は、公益の追求という理念である。

<sup>29</sup>幼名は市三郎、その後伯父の命名で「栄一」となる。昭和6年(1931)年11月11日、91歳で生涯を終える。

<sup>30</sup>前節の石井亮一(滝之川学園)や次節留岡幸助(家庭学校)にも寄付をしている。石井(1940)、高瀬(1985)。

<sup>31</sup>渋沢栄一研究の多くは、実業家としての研究したものであるが(最近のものとして、島田昌和『渋沢栄一 社会企業家の先駆者』岩波新書、2011など)、近年福祉の視点から研究されたものが出ている。例えば大谷まこと『シリーズ福祉に生きる 渋沢栄一』大空社、1989や同『渋沢栄一の福祉思想 英国との対比からその特質を探る』ミネルヴァ書房、2011など。

### ①道徳経済合一説

江戸時代は身分制度・士農工商によって商業が軽視されていたため、まず商業の正当性やその育成を図ることが重要であると渋沢は考えた。こうした時代にありながら、実業家は私利私欲にもとづく競争ではなく、公益を追求することが重要な心構えと説いている。

### ②官尊民卑の打破

明治政府に勤務していた渋沢は、優秀な人材が「官」に集まる状況を憂い、経済人の地位向上が必要と考えた末、政府を辞職して銀行家となる。そして、官尊民卑の打破を実現しようと、「論語と算盤（道徳経済合一説）」、「合本法（組織）」を導入する。論語と算盤によって、商業に従事する者の意識と地位の向上を図り、東京商業会議所、東京銀行集会所などを設立し経済界を創出する。そして、合本法に基づき東京商業高等学校や竜門社（現在の渋沢栄一記念財団）で人材教育を行い、官と渡り合える民間経済人を送り出していく。さらに、官民協同の（・民主導の）社会改革を説き、経済人に自ら公益の必要性を訴える。

### ③合本法と合本組織

現在では「近代日本資本主義の父」と言われるようになった渋沢栄一であるが、本人は資本主義という言葉を使わなかった。そのため事業の方法や組織を語るときは、「共力合本法」や「合本法」と表現した。公益の追求を事業の目的として掲げ、その目的に賛同する人から資金を集め、事業を実施する組織を創立する。明治 4（1871）年にその立ち上げ方法などの手順や規則を解説した『立会略則』を大蔵省から出版している。

## 2. 福祉思想としての『論語と算盤』

渋沢はまず商業の重要性を説き、それと一体的に「論語」からの道徳観を合わせて啓発した。これまでの日本の福祉は、経済を発展させれば福祉は自然によくなる、反対に経済は頼れないため国民の道徳性に訴えて福祉を図るという傾向があった。しかし渋沢は、経済か道徳の一方に目を向けるのではなく、両者を重視しさらに公益を実現させようとしてきた。

経済の安定を図ることが優先させられてきた日本の福祉にとって、経済の復興と倫理性に基づく福祉の実現が求められている現在、渋沢の『論語と算盤』の思想から福祉へ通じる現代的意義を考察してみたい。

まず、渋沢と論語の原点を紹介したい。明治 6 年、官僚を辞め実業界に入った渋沢は次のような考えを持っていた。

「論語には己を修め人に交わる日常の教えが説いてある。論語は最も欠点の少ない教訓であるが、この論語で商売は出来まいかと考えた。そして私は論語の教訓に従って商売し、利殖を図ることが出来ると考えたのである」（渋沢（1992[原著 1927]）P. 30）。

実業界へ入る時、渋沢は何らかの志が必要と考えた。そこで、幼少時代に習っていた論

語を思い出したのである。

渋沢は、「我が日本は、商売が最も振るわぬ。これが振るわねば日本の国富を増進することが出来ぬ」（同 P. 31）と言って官僚を辞め、「論語は万人共通の実用的教訓」（同 P. 30）であるから、これを自らの志に据え実業界へと方向を変えるよりどころとした。その時代、商売に学問は不要だと言われる中で、「学問を以て利殖を図らねばならぬ」（同 P. 31）という思想は、商売の繁栄に論語が役立つという新たな経済観の出現でもあった。

この『論語と算盤』という思想は、「論語と算盤は一致すべきものである」（同 P. 112）という信念である。渋沢が行っていた政治では、「一般人民の衣食住の必要から、金銭上の関係を生ずることはいうまでもない」（同）ことであり、「国を治め民を救うためには道徳が必要であるから、経済と道徳を調和せねばならぬこととなるのである」（同）と、自らの職務と『論語と算盤』関係を振り返る。

当時、商業が重要視されていないことについて渋沢は、

「どうしても人情の弱点として、物質上のことに目が着き易く、精神上のことを忘れて物質を過重する弊害の生ずるはやむを得ないことであるが、思想も幼稚であり道徳上の観念の卑しい者ほど、この弊害に陥り易いものである。故に昔は全体から見れば知識も乏しく道義心も浅薄にして、得失のため罪悪に陥るものが多かったのであると思われるので、ことさらに金銭を卑しむ風が高まったのであろう」（同 P. 113）

と言って、経済は損得が先立ち「謙譲」や「清廉」のような美德が傷つくことを恐れるあまり金銭を卑しいものとする風習が出来上がった（同 P. 112）と原因を分析する。そして当時の社会状況を、次のように述べている。

「今日の社会状況は、昔よりは知識の発達が著しく進んで、思想感情の高尚な人が多くなった。更にいっ換えれば、一般の人の人格が高まって来ているのである。故に金銭に対する念慮もよほど進んで来て、立派な手段を用いて収入を図り、善良なる方法を以て使用する人が多くなったので、金銭に対する公平なる見解をなすようになった。しかし前述の如く人情の弱点として、利欲の念よりややもすれば富を先にして道義を後にする弊を生じ、過重の結果、金銭万能の如く考えて、大切なる精神上の問題を忘れて、物質の奴隷となり易いものであるが、かくなりては責めその人にありとはいうものの、金銭の禍いを恐れてその価値を卑しく見る」（同）。

渋沢は、人間の弱い所として自分の利益を追求しやすいことや、道徳を後回しにしてまで金銭を重要と考えたりすること、大切なことは精神の問題であるのに金銭にとらわれてしまうという性質があることを問題にする。そして、商業を論語に照らし合わせた上での問題点をあげている。

「余が平素の持論としてしばしばいうところのことであるが、従来利用厚生と仁義道徳の結合がはなはだ不十分であった為に、‘仁をなせば則ち富まず、富めば則ち仁ならず’利につけば仁に遠ざかり、義によれば利を失うというように、仁と富とを全く別物に解釈して

しまったのは、はなはだ不都合の次第である」(同 P. 117)

このように、実業家たちが経済を考えるととき仁義道徳を切り離して考えてきたということは大きな欠点だと渋沢は言う。なぜならこの思想では、「利用厚生に身を投じたものは、仁義道理を顧みる責任はないというようなところに立ち至らしめた」(同) というところに行き着くからである。

こうした思想背景から、商業の復興のためには、道徳と経済が合一でなければならないという思想がつくられた。

このような渋沢の思想・『論語と算盤』をこれからの福祉思想として考えてみると、まず経済とは公益の追求をするものであるべきだということが最も肝要な思想である。そのような経済を作るために、精神的倫理性を高めることが肝心な要素となり、経済と道徳がどちらに傾きすぎてはならず、両方を一体的に進めていかなければならないことが分かる。

渋沢の言うような経済とともに人格形成を同時に実現することは、人間の内面的な充実を目指すことでもあり、同じく福祉の新たな役割である内面的充足の実現は、経済的な充足との調和が取れて初めて達成されると考えることができるのではないだろうか。渋沢の『論語と算盤』が示唆する福祉思想とは、福祉が人々の経済的な保障を行うことは公益の追求に通じ、合わせて倫理的な涵養を行うことで経済との調和が図られ、福祉と倫理、経済の調和を目指すことだと思われる<sup>32</sup>。

経済と倫理の合一を考えていた渋沢は、人間関係の中で求められる倫理性について次のようにまとめている。

「さて、人格の修養をする方法工夫はいろいろあろう。あるいは仏教に信仰を求めるともよしかろう。あるいは‘キリスト(キリスト)’教に信念を得るも一方法であろうが、余は青年時代から儒道に志し、しかして孔孟の教えは余が一生を貫いての指導者であっただけに、やはり忠信孝悌の道を重んずることを以て大なる権威ある人格養成法だと信じている。これを要するに忠信孝悌の道を重んずるということは全く仁をなすの基で、処世上一日も欠くべからざる要件である。すでに忠信孝悌の道に根本的修養を心がけた以上は、さらに進んで智能啓発の工夫をしなければならぬ。智能の啓発が不十分であると、とかく世に処して用をなすにあたり完全なることは期し難い。従って、忠信孝悌の道を円満に成就するという事も出来なくなってくる。いかんとなれば、智能が完全なる発達を遂げておればこそ、物に応じことに接して是非の判断が出来、利用厚生之道も立つので、ここに初めて根本的の道義観念と一致し、処世上何等の誤謬も仕損じもなく、よく成功の人として終局を全うすることを得るからである」(同 P. 178)。

---

<sup>32</sup> また社会福祉の領域においても倫理性を高めていく意義は、福祉を利用する側では自分の身上をありのままに申し出て不正に給付を受け取ることを抑制し、福祉サービスを提供する側では単に経済上のやり取りだけでなく仁に則った支援(・思いやりなどの精神的な支え)も合わせて提供することの必要性と重なっている。

渋沢は正しい知恵を身につけることを説いている。一日も欠かさず忠信孝悌を実践し仁を求め、正しい判断によって経済の追求と成功を収めるべきだと、論語を貫く強い姿勢がその背後に見えている。だがそうした人格の修養には、人それぞれの方法や工夫があるというように、現代社会においては一人ひとりがそれぞれのよりどころを持つということが求められているのではないだろうか。

### 3. 慈善・忠恕・親切という福祉思想

#### ① 渋沢の慈善事業観

『論語と算盤』の実践・公益の追求を目指しながら、実業界で次第に成功を収めるようになった渋沢は、加えて慈善事業にも熱心に取り組むようになっていく。次は、渋沢が実践してきた慈善事業（その後の社会事業と呼ばれるようになる）から福祉思想の考察を行い、その独自性や今日にも生かせる意義などを考えてみたい。

まず、渋沢栄一の慈善事業とのかかわりから始めてみたい。渋沢は、1908年に中央慈善協会（現在の全国社会福祉協議会）の会長を務めているが、さらに東京養育院の創立（明治5年（1872））に力を添えたことが慈善事業の原点となっている。その後渋沢は、養育院の院長の任務に就き、日々の実践の中にはこれからの福祉思想としても意味をもつものを見つけることができる。さらに、渋沢の思想・慈善観は、福祉の原点を押さえており、「論語」はこうした慈善事業観にも生かされている。それでは渋沢の残した思想を東京養育院からみていきたい。

「余が養育院に従事するやうになつたのは、明治七年、即ち今より四十八年前であつた、但し当初から養育院長に任ぜられたのではなく、前述の七分金の取締方を府知事から依託せられて、遂に之を財源として土木其他諸般の公益事業を經營する營繕會議所の事務にも参加することゝなつた、而して養育院も此營繕會議所經營の一事業であつた為、当然本院との關係が結ばれたのである」（渋沢（1922）P.6）。

渋沢と養育院の接点の始まりは、子供と関わり何かの活動をともしるといふようなものではなかった。上記の七分積立制度<sup>33</sup>が寛政の改革によって設けられ、これによって捻出される資金で設立されたものが養育院である。このころ渋沢はまだ大蔵省にいた。その時、外国の皇族が日本に来ることとなり、東京の市内に物乞いや浮浪児などがいたために、これを（当時の言葉では）収容し食を与えるために養育院が造られた（同（1928）P.7）。

ところが、明治7（1874）年に會議所の取締役を命じられ、明治9年には養育院事務長となり、養育院長として職務にあたっていくこととなった（東京都養育院（1995））。

こうした経緯から養育院長として、他方で中央慈善協会の会長として慈善事業にも取り

---

<sup>33</sup> 現在で言う相互扶助制度。天保（1781～88）の凶作では110万人が餓死したと言われ、飢饉や天災、疾病や犯罪が増加していたため町費（消防、水道、祭礼費など）を節約し、その七分を積み立てて町民の救済費に当てるために設けられた制度。

組み、心情をこめた職務を遂行し、独自の慈善観をつくり上げていく<sup>34</sup>。まずは、その慈善事業観がまとめられている箇所を見てみたい。

「人窮すれば則ち乱す、故に困憊無告の窮民を救ふ所の慈善事業なるものは、啻に惻隱の情を満たすが為のみに非ずして、同時に又社会の危険を未然に防遏し、其安寧福祉を保持せんとするの目的に他ならず医一日もなかるべからず、而して救貧事業亦一日もなかるべからざるなり」(渋沢 (1907) P. 232)。

渋沢は、人が困窮すれば混乱を招くということ、そのような苦しみ疲れ切った窮民を救うものとして慈善事業を考えている。その慈善事業というものは、惻隱の情によるものであるにとどまらず、社会の混乱を事前に防ぎ、安寧・福祉を保障するものでなければならぬと渋沢はいう。そして、このような慈善事業が一日でも欠かされてはならないと付け加えている。

未然に貧困を防ぎ、安寧福祉をもたらすという思想は、現代の言葉で言い換えれば救貧から防貧であり、事後的に救済するのではなく予防を一義的に含んでおり、これからの福祉の基本的な思想でもある。

## ②社会事業まで発展した慈善思想

他方、さまざまな事業や組織を兼務していた渋沢は、(会長にあたる)中央慈善協会の発会式でも、発起人代表として述べた中に、その慈善観が分かる箇所がある。そこでは、当事者として慈善事業を考えると、世間が十分同情を示さなければ事業の完全な進捗や拡張はできない(渋沢 (1909) P. 328)と述べ、社会全体に支えられた慈善を求める。つまり

「故に慈善事業の如きも、社会に慈善事業の感念が強くなつて、其慈善事業の方法を十分に熟知され、其指導を受けるに於て初めて慈善事業が発達もし、完全の領域に達するであらうと思ふ」(同)と、慈善事業の発展のためにも社会の役割を強調する。そして、

「故に斯る事柄は其当事者自身が精神をこめ、久しうして屈せぬといふことは論を俟ちませぬけれども、唯単に其当事者の黽勉のみで其事業が十分に功を奏するといふものではない」(同)

と付け加え、自ら精神を尽くしながら中央慈善協会が進み、同時に社会も進んでいくようにしていきたいと、渋沢にとっての慈善とは願いを懸けたものであることがわかる。

---

<sup>34</sup>先行研究の少ない渋沢の養育院での活動について、社会福祉研究者の見解がある。「渋沢氏はたいへん人情の厚い人でしたが、なにしろ、貧しい人々に対する保護でも援助でもなく、社会から引き離して隠してしまうというのが政府の考え方だった時代です。「幸せを求める機会や条件の平等」という考え方など影もありませんでした。ですから、その渋沢氏でさえ、「恵まれた人々が恵まれない人々に何かを与える」という考え方をこえることはありませんでした」(一番ヶ瀬 (2002))。ここではこうした見方を含めながらも、渋沢は社会全体で助け合う慈善を目指していたと考えていきたい。

渋沢は、「人間の性は善なるもの」(同) と言い、困難や窮迫に遭遇した人を見れば身を削ってでも助けようとするものだという思想を持っていた。渋沢は、このような思想は仏教では喜捨や施与と呼ぶと言いながら、(論語をよりどころとする彼は) それを、「惻隱の心」(同) と表現し、「自然の至情」(同) であると言う。しかし、こうした人間性を認めていながらも、

「惻隱の心と喜捨の情ばかりで必ず世に益するといふまでに届くかといふことは断言いたし兼ねる」(同 P. 329)

と唱え、(経済における信念同様に) 「世の公益を為すといふ点に至っては蓋し之は満足と申せぬ」(同) と慈善の限界も考えている。渋沢は、「惻隱の心とか或は喜捨施与といふ其一に依つて発動された丈の慈善の方法は、決して此組織的・経済的に働かれて居らぬといふことを、残念ながら申し上げる」(同) と言って、「或る場合には沢山やつたり、或る場合には少しもやらなかつたり、又必要の者にやらずして不必要の者にやつたりする。之を思い付き慈善というふので、決して是は組織的・経済的慈善とは申せぬ」(同) と説明する。そして慈善の弱点を克服しながら事業を進めていくという心意気を、

「中央慈善協会の発意は蓋し此慈善をして、如何にも道理正しく、組織的に、経済的に、進歩拡張して行きたいといふ考へでございます」(同 P. 330)

と新たな運営方式にして提唱した<sup>35</sup>。

慈善事業についての渋沢の思想を振り返ると、古来から仏教福祉で喜捨施与と呼んできたように「慈善」とは福祉の原点を作った重要な思想であり、「自然の至情」(同 P. 328) とも言っているように、慈善の心(・惻隱の心)とは本来、人間に備わっている情であると言うことができる。

今、渋沢の思想が意義をもってくる重要な点は、こうした人間本来の福祉の心を再確認する必要性ではないだろうか。渋沢が慈善事業を進める中で、組織的・経済的に行っていくことが重要であると述べているが、社会福祉が現在まで制度的(組織的・経済的)に発展してきた途中で、こうした慈善・惻隱の心が切り離され、福祉の思想的なものが人々に顧みられなくなったという状況が発生してしまった。現在の福祉にとって、こうした社会を改良していくには、制度の整備・充実とともに、何らかの思想的支えが必要である。このようなものとして福祉思想を考える今、福祉の原点を思い起こさせる惻隱の心・慈善が、福祉思想の基本的な精神として、渋沢の思想が生きてくるように思われる。

そして、慈善事業が発展し慈善協会から社会事業協会へと名称の変化に伴なって、渋沢

---

<sup>35</sup> このような発想は今日の福祉では、(年金、医療や、児童福祉、高齢者福祉など)さまざまな機関が独立して行ってきたものを、連携・調整して支援にあたるという(たとえば近年提唱されているパーソナル・サポート・サービス)方向と重なり、渋沢の思想の中から、福祉の基本には全体的総合的な視点がなければならないという現代に通じる福祉思想を見出すことができる。

の社会事業観はますます強くなっている。長くなるが、渋沢の思想を引用しておきたい。

「社会事業は、社会の進歩発展を阻害する害悪を除き、社会成分各員の共存共栄を計り、国家の向上発展を促す社会的の事業でありますから社会の各員は常に社会の害悪の何たるかを審にし、又力を協せて之を除去するのは当然のことであります。以前慈善救済事業と申しました時のやうに、斯業を慈善家や篤志家のみに一任して顧みないのは、社会的理想の低級なるを示すものであります」(渋沢 (1924) P. 558)。

渋沢は、慈善事業から社会事業への言葉の変化の中に、社会の発展は社会の協力と慈善救済・社会事業・福祉の義務がなくては実現しないという期待を込めている。そして、

「以前社会事業家は、犠牲奉公の至誠さへあれば足りりとするやうに考へられてき居りました。成程此美はしい精神は斯業の本源で必要欠くべからざるものではありまするけれども、複雑なる現今の社会的害悪に対しては、此精神だけでは到底目的を遂げることは出来ません。是非共斯業に対する科学的智識を兼ね備へなければ、完全とは申されません」(同)

と、知識に支えられた社会事業を強調すると同時にそのかわらで、何らかの精神性を重要する姿勢があった。渋沢はこの点において、社会事業における知識の普及活動も行っている<sup>36</sup>。開催された期間日時は、大正 14 年 2 月 1 日より 5 月 21 日まで約 4 か月間、月・

<sup>36</sup>参考に講義科目を紹介してみたい(渋沢栄一伝記資料刊行会 (1960) P.559)。  
社会事業講習会における正科講義学科目

科目	時間数	講師名	所属
社会事業概論	20	富田愛次郎	内務省社会局保護課長
社会政策及労働法制	20	永井亨	財団法人協調会理事
児童保護事業	20	小沢一	内務省社会局嘱託
不良少年保護事業	20	杵淵義房	中央社会事業協会主事
倫理学	20	吉田熊次	東京帝国大学教授文学博士
社会学	16	赤神良讓	明治大学教授
心理学	16	中村古峽	日本精神学会主幹
経済学	16	土方成美	東京帝国大学教授法学博士
社会思想	16	綿貫哲雄	東京高等師範学校教授
哲学概論	16	北良吟吉	
社会教化事業	12	難波義雄	東京市社会局保護課長
教育概論	10	阿部重孝	東京帝国大学教授
宗教概論	10	矢吹慶輝	東京帝国大学教授文学博士
農村問題	10	那須皓	東京帝国大学教授農学博士
住宅問題	10	中村寛	内務省社会局技師
釈放者保護事業	10	宮城長五郎	司法省保護課長
職業紹介事業	10	大野孫一郎	内務省社会局職業課長
防貧事業	10	生江孝之	日本女子大学教授
救貧制度	10	小島幸吉	内務省社会局嘱託



火・水・金・土の8時30分から12時20分までである。社会事業講習会での討論会では、「社会事業として宗教的信仰は必須の条件たるか否か」(渋沢(1935) P. 561)が行われており「可の方が多数を制し」(同)というような時代的特色も見られる。当時、宗教概論を担当していたのは、(社会事業家のところでふれた)矢吹慶輝であった。

社会事業に対する知識を身につけるための講習会は、社会学や経済学、また社会政策労働法制などとともに、時代的な背景を感じさせる児童や不良少年保護事業に関するものがあり、同時に政策の講義よりも思想的な講義が多いことが特色として見受けられる。心理学のみならず、倫理学、社会思想、哲学概論から宗教概論にまでおよび、社会教化事業などと多数の思想哲学的講義が開講された。また防貧事業や、釈放者保護事業など、社会衛生、社会保険などのような科目もあり現代的な講義が先取りして行われている。担当している講師を見てみても専門的な見地から広義を行っていることが推測できる。

## ②忠恕・親切の福祉的意義

次に、渋沢がよりどころとしていた論語とのかかわりを含め、福祉思想の要素となる思想について考察していきたい。論語の中で、渋沢が最も重要視していたものは「忠恕」の心である。渋沢はこれを対人関係の中で考えていることが多く、福祉思想として具体的に実践されることを課題に見通しながら考察していきたい。特に、渋沢が忠恕の心を説いたものとして、看護学生に向けた訓話が分かりやすいのでこれを題材にしてみたい。まず、渋沢は「忠恕」について、

「「忠」とは「真直の心」を云ひ、「恕」とは「思ひやり」の事である。此心をもって君に対すれば忠義となり、親に対すれば孝行となる、即ち人たるの道はこの忠恕によつて達するを得るのである、而して此の心は極めて平易に之を云えば「親切心」と云ふ語と同一となる。故にこの親切と云ふ語は最も大切な慈善事業に欠く可ざる心で、殊に収容者換言すれば被救助者に直接するものにとって片時も欠く可らざる肝要な精神である」(渋沢(1918) P. 117)

と説明する。渋沢は、忠恕を分かりやすく「親切心」と言い換え、誰もが実践しやすいものとして説いている。また、「其精神を失ふ事なき様力めねばならぬ」(同)と、ここでも精神性が伴う必要性を付け加えている。そして、看護学生の卒業式では、次のように親切を心がけるよう伝えている。

「人間と云ふものは、総べての事に親切と誠実を旨としなくてはなりません、殊に皆さんの様に憐れな病人を看護する任務に当たる人々は、この心懸が最も必要であります、然る

社会衛生	10	山田準次郎	内務省衛生局長
社会保険	6	森荘三郎	東京帝国大学教授法学博士
地方改善事業	6	三好伊平次	中央融和事業協会主事
隣保事業	6	原泰一	中央社会事業協会主事

に動もすると自分よりも身分の低い、自分よりも貧しいものに対すると、此親切と誠実を欠く如き態度を示す虞れがある。之は人間通有の弱点のやうであります」(渋沢 (1922) P. 119)。

渋沢は特に、立ち場の弱い人を前にした時にこそ、素直に思いやる(忠恕)ことが重要であることを教えにしている。親切心とは、ともすれば行動に伴わせることが難しく、そうであるが故に最も大切な心でもある。同様に、「親切心」を次のように表現している。

「不幸なる病者の味方となり之を慰め看護しなければならぬという重大なる職分且つ相当困難を伴うものであるが故に単に知識や技術の練磨のみに依つては決して完全に仕事を行ふということは出来ないので、必ずや親切と云うことが之に伴はねばならぬ、即ち親切とは言葉を換えて云へば愛であり又儒教の所謂仁である。親切は総ての事業に必要欠くべからざるものであるが、特に諸君の仕事に於ては此親切が一層必要であり、且つ其の効果が如何に大なるかをもしらねばならぬ」(渋沢 (1927) P. 125)。

看護学を志した学生の卒業式で、病気に苦しむ人々に寄り添い治療を行っていく学生たちへ向け、知識や技術の向上に加え親切の役割を唱える。親切とは、言葉を変えてさまざまに見出すことができるものであり、そうであるからこそどのような事業にも通じる重要な心となる。

渋沢には、学生一人ひとりがそれぞれの親切を実践して行ってほしいという思いがあったのではないだろうか。そして、この心がけの効果がどれほど大きいかということ、実践の中で学んでほしいと伝えているようにも読むことができる。また、精神性の意義を異なる形で伝えているのが次の引用である。

「当病院は富豪三井家の手に依りて設立されたものであるが故に、設備其他の点に於ては何等欠くる処なきものと思ふが、人は単に物質のみを以て生き得べきものではない、若し当病院に於て不足ありとせば、或は恐る親切の一事ではあるまいか」(渋沢 1926) P. 123)。

以上のような、社会事業には物質だけでなく「親切」という精神的なものを重視すること、その効果が重要だという思想は現代の福祉に通じるものである。物質的な豊かさが実現した現代、精神的な不満足に悩むとすればそれは渋沢の言うような親切心の欠如ではないかとも言え、こうした課題は現在においても重要な課題である。

渋沢のこれまでの思想における「親切心」は、ソーシャルワークの原点にもある、「施しよりも友人を」(リッチモンド)の精神に通じ、また貧困や病気であるということにかかわらず、対人関係における心がけとして重要な福祉思想と考えることができる。

渋沢は、個別の慈善事業の中で親切を強調していたのではなく、「忠恕」・親切を日々重視し実践に努める先には、これが完全に行われれば社会は平和であり、国家は安泰であるという考えを持っていた。渋沢は忠恕を次のように説明する。

「之は新しい主義ではなく 2500 年来連綿として動かずべからざる真理をなし、仮令国柄を

異にするも之れを用いて不都合はないのであります」(渋沢 1930) P. 192)

というように、孔子以来に続く福祉思想としての親切が実現される、関係性を構築していくことが今、求められているといえる。

以上をまとめると、渋沢栄一思想の現代的意義は、何らかの倫理的原理や社会的関係性への配慮を、経済システムあるいは資本主義そのものの中に組み込んでいくことを伴わせなければ、福祉的問題の真の解決はありえないということを、時代に先駆けて指摘した点にあると言えるのではなかろうか。

こうした福祉思想をふまえて、次に取り上げる田子一民の思想を手がかりに、どのように具体的政策として実施していくべきかという点を含めた考察へと進んでいきたい。

### 第3節 田子一民から考える福祉思想

#### 1. 社会連帯という福祉思想

二人目に、田子一民(1881-1963)を取り上げてみたい。田子一民は内務省官僚として活動していた人物であり、時期としては救護法が成立した社会の転換期にあたる。その田子には主著『社会事業』があり、海外の視察から社会連帯思想にもとづく福祉の実現を図るなど、当時としては積極的な社会事業を唱えている。この節では、田子の社会事業思想などを取り上げながら現代に通じる福祉思想として考察していきたい。

田子一民は社会事業を主導した人物であるが、田子を取り上げる理由には「積極的社会事業」を提唱した点をあげることができる。

まずは、田子が社会事業を求める基本的な思想を確認しよう。それは、次の一節にまとめられている。

「私は、今の社会に、もう少し、私達の社会と云ふ観念、自覚をふるひ起こしたいものと望むものである」(田子(1922) P. 7)。

田子は、社会事業という言葉について、慈善事業からの発展があると考え、その根本に「社会連帯」という思想があると主張する。これが、私達の社会という自覚が必要であるという主張につながっていく。これはまた、それまでの日本の社会事業にない新しい考えである。田子は当時の慈善事業を次のように考えていた。

「慈善と云ふ言葉は、支那の慈恵の観念であつて、他人をあはれみ恵む意味であることは言ふまでもない。あはれむと云ふことは地位の高いものが、地位の低いものを、強い者は弱い者を、富めるものは、貧しい者に對して起こす心の状態である」(同)。

当時の福祉の主流は慈善事業を基本とし、個人間の慈善を超えた社会全体で考える社会事業が考えられ始めた時代である。この慈善という語について、田子は憐み恵むという一方的な施しの行為であるとし、消極的に考えている。そこでこの慈善に代わって、新たに連帯という思想を主張する。この場合田子は、例えば背中が痛いときに、手や足や眼がする働きを慈善と呼ぶだろうか、そうではなく組織である体は自然に、必然に共同責任として取り除く。これは慈善でも救済でもない、全身連帯と言ってもいい、というように、社会の連帯を人体に例えて説明し、社会は組織体だという（同 P. 11）。

田子の社会連帯思想にもとづく社会事業では、慈善事業が憐みといった感情を伴っていたことや、富めるものが一方的に恵むという思想をもっていることが問題視されている。特に、慈善という施しの問題点を次のように言う。

「あはれむと云うことは地位の高いものが、地位の低いものを、強い者は弱い者を、富める者は、貧しい者に對して起こす心の状態である。同情とか、博愛とか、惻隱の情とか云ふことは即ち大體同じ様な心の状態である。恵はめぐみ施すことである。恩恵と謂つたり、恵與と謂つたりする意味に表はれて居る。して見れば、慈恵は、他人のある状態を氣の毒に思つて、あはれみ與へ、あはれみ施す意味である。他人をあはれむの情は、人間自然の情であるとも重思へるが、又必ずしも絶對的に何人にも共通の性情であるとも謂へない。假りに、人間に共通の性情であるとしても、他人をあはれみ、之に恵むのは、あはれみ恵む人の自由、任意であるとすれば、慈善は各個人の自由であり、任意でなければならない」（同 P. 8）。

田子は慈善・憐みという感情の問題に加えて、同情や博愛、惻隱の情といったものも社会事業の理念としてふさわしくないという。なぜならば、人間に備わった自然の感情と言うことは出来ても、全ての人間共通の性格ではないだろうという点を問題視している。こうした理由を述べるのは、他者を憐み恵むということだけに頼っていては慈善というものが個人の自由に左右されてしまうという欠点を持つことになるからである。

「さればこそ、世に珍しい慈善家と稱して、之を尊重し、珍重したものである。かゝる意味の慈善は、社會を私達の社會としない社會にのみ通用することであつて、社會を私達の社會とする社會には容易に解釋し盡されないのである」（同 P. 8）

慈善と言えは尊重されたが、珍しいと言われる。こうした慈善は、社会の考え方が異なるという。もし私達の社会という観念があれば、慈善という施しの感情はみられないだろうからである。

このため貧困を取り除くという取り組みは慈善ではなく、社会に課せられた共同の責任であり、これを実現していくために「私達の社会」という観念を発達させるべきだというのが田子の基本的な思想である。

慈善から進んだ、田子の言う社会事業とは、「社会生活における自由を與へ不自由を除く社会的、継続的努力を總稱する」（同 P. 22、強調原著者）のものであると定義される。

続けて、「この自由と云ふことを幸福と考へてもよい。社会事業は社会生活に於ける幸福を與へ、不幸を除かうとする社会的な継続的努力であると定義してもよい」（同）と述べる。

ここで、新たに幸福という言葉が用いられたことによって、当時の消極的な社会事業が積極的な事業へと発展させる可能性が与えられている<sup>37</sup>。当時の社会事業観は、「社会生活の幸福とか自由とかを重く考えずに、社会生活の一現象である貧困生活にのみ着眼して、防貧とか、救貧とか謂うことを社会事業であると考え、社会疾病たる貧を对象として多く考える」（同）ものであった。

そのために、「私達の社会には、社会の進歩と個人の幸福とを増進することを目的とした総ての努力を系統づけて、これを具体化し、実現して行くことを大切と考えて居るのである」（同、強調原著者）と説く。

田子の社会事業の特徴は、それまでの慈善という考え方を超えて、社会全体からなる社会事業・個人の任意ではない責任を伴った事業としての新たな社会事業という点である。そして、不自由を取り除くだけでなく自由を与え、個人の幸福を促進させるだけでなく、さらに社会の進歩を増進させるものとして総合的な理念が提示されている。

そこで、田子は自由や幸福を具体的に実現していくものとしての社会事業を次の五つからなるものとして考えた。

- 一、 出生自由（幸福）事業
- 二、 成育自由（幸福）事業
- 三、 職業自由（幸福）事業
- 四、 生活自由（幸福）事業
- 五、 精神自由（幸福）事業

このように社会事業を五つに分け、「五項目の事業が、相當に順序よく、實現されて始めて社会は幸福になり、進歩するものと考えて居る」（同 P. 23）というのが、田子の福祉思想である。

## 2. 新たな社会事業（幸福事業）の福祉思想

それでは簡単に五つの事業の要点を述べ、そこから現代にも通じる福祉思想を考えてみよう。

### ①出生幸福事業

出生自由事業とは、社会で生活していく子供の誕生・どのように生まれるかということから始まる。

---

<sup>37</sup> ただしアメリカ独立宣言などの「幸福追求権」に近い

そこには、「親を選ぶ自由なき子のために、よき親より生ませようとする社会的努力は、出生自由を希願する社会事業である」(同 P. 74) という思想がある。「子は親を選んで生れる自由をもたない事実は、社会問題の根本をなして居る」(同 P. 45) からである。

出生自由・幸福事業の役割は、「不良少年とか、低能児とか、精神薄弱児とか、不幸薄命な人々として、世に社会的保護の客體とされて居るが、いかにその施設は完備しても、その根本に溯つて研究されない以上は、勞多く効少ないものに終わらざるを得ない」(同 P. 46) ことへの対応である。

出生自由を社会的にするには、立法と社会的努力の二つがあるが、

「子の出生に就いて、その幸福を考へさせられる大きな實際問題として、一般的なものに禁酒運動があり、特殊なものに妊婦相談所がある。而して、さらに共通的にして、重要事として、我が國民に痛烈に告げなければならないのは、親たるの準備、親たるの道德、親たるの責任を深く強く自覺して行かなければならぬ事である」(同 P. 52)

というように、倫理性が強調される。田子一民の社会事業からみる福祉思想は、社会全体の安定した生活のため、その基盤となる子供が幸せに生まれてくることを、積極的に保障しようとするものである。そのためには、不幸だといわれる子供に対する施設などの整備をすればよいのではなく、子供が生まれる環境、それに直接かかわる親に対する倫理や道德をもって対応しなければならないという。これはどのような社会にも通じる基本的な福祉思想である。

また田子は、子供の出生について、都市と郡村をわけて支援を考えている。都市については、「産院、母親相談所」(同 P. 68) であり、郡村については「無料産婆」(同) であるという。こうした地域ごとの問題をふまえた上で、その前の段階である子供が生まれてくる環境についても言及している。そこでは、

「最近の調査(大正8年)によれば全国の産婆數三萬五千二百三十五人で、その内公營のものは極めて少數で、大部分は相當の手数料をとるものである」(同)

という。そのため、子供を産むという段階で貧困者には負担となるために、市町村の産婆を増やしたり、手数料の免除をしたりしていくことが必要という。出生を社会事業の視点から見渡すと、子供は親を選ぶ自由がないけれども、子供の自由幸福は、よい親であることに努めることに社会全体で取り組むという「社会的努力」によって達成されると田子は考えていた。

現在の社会保障では、出産育児一時金制度ができ、出生から乳幼児健診がはじまり、子供の出生をめぐる社会的な支援が拡充している。田子の社会事業を通じて、制度の整備以上に、社会で生活するすべての人があらゆる子供にかかわる努力を払うことができる社会を作っていくことが、これから求められている福祉思想であるといえる。

## ②成育幸福事業

田子一民の社会事業、ふたつめは成育幸福事業という。成育幸福事業とは「人間最初の

幸福」(同 P. 77) である。これを次のように表現している。

「善く生まれたものは、最初の自由として善く養育せられ、よく教育せられるのは何れよりも大切な幸福である。私は養育と教育との自由、幸福を何と名けることが適當であるかを知らない。しばらく成育の自由と名づけたい」(同)

子どもが誕生する時点で「善く生まれる」と表現するように、どのように生まれるかということが、その後の環境が整えられるかということにつながるために、子どもが生まれ育っていくことに自由、幸福を与えようとする社会事業である。育成幸福という事業の背景には、「その言葉は何れにしてもよい母、よい父、よい家庭でよく養はれ、やがてはよい学校、よい教育についてよく學びよく教育せられなければならないと考へる」(同) という福祉思想がある。よりよく生まれた子供が適切な環境で成長していくことが重要であると田子は考えている。

当時、田子が子供の問題に着目したのは児童労働の問題があったからである。子供が親の収入の代わりとなり、早くから工場で働かなければならないということは、当然教育を受ける機会を失う。これは「一生の不幸」(同 P. 82) だという。そのために、「私達はどうしても成育の幸福を実現しなければならぬ」(同) わけである。

これに関連付けて、田子の生命観も述べられている。

「生きると云ふことは、自己の天分の個性を十分に發揮させ、活動させて、社会の活動を分擔することである。個性を十分に發揮させることは即ち教育なのである」(同 P. 81)

田子は、子供が自由に学んでいくことを重要視した。そうした活動を通じて、社会の活動を分擔できるようになることが生きることだという。また、子供にはそれぞれ生まれ持った天分があり、これを伸ばしていくものだという。けれども、その天分が發揮できるかどうかは環境に支配されるという立場であった。そのため、

「私達は子供の教育の爲めには積極的には、その人の體力、精神力に相當した教育を受け、消極的には、教育と身心の發立つに障害になるものを排除して行かなければならぬと思ふのである」という (同 P. 82)。

当時の児童が教育の機会を失うのは労働であり、早くから労働につくと身体上精神上の發達に危険で、将来の能力に未熟な部分があること、道徳性に欠ける傾向がみられることを田子は指摘している。また、これらに加えて「自己發展に就いて機会を失い」(同) と、労働によって自己實現の機会を失うというように現代的な視点からも問題視している。

田子の福祉思想では、14歳未満の子供は、精神的にも純粹でどんな感化も受け入れる時期だという(同 P. 112)。そのために、肉体的にも悪影響を受けやすい時期でもあるという。このような理由から、成育の幸福を実現させなければならないと説いている。そして、「社会一般は自覚しなければ容易に社会の進歩を見得ないのである」(同 P. 117) とまとめられ

る。

今、二つの幸福事業について見たが、田子一民による社会事業理論の特徴は、子供を中心に考えながらも、同様に周りの環境や取り巻く人々の配慮が重要であり、政策の整備以上に、社会の自覚や努力を重視するもので、このような福祉思想は現在最も必要とされているものではないだろうか。

### ③職業幸福事業

次に田子が提唱するのは、職業幸福事業である。子供がそれぞれの天分を十分に発揮させることが重要と考えている田子は、出生、成育に続いて職業においても幸福という観点から考える。

「人は生れて、教育を終れば、自己の天分に敵應した職業に従事すべき義務をもつ。職業は個人の社会活動の分擔である。人として、社会に存在する以上には、社会の活動の何であるにしても必ず之を分擔すべきものである」(同 P. 139)

田子の社会事業では今日同様に、個人が社会生活に於いて職業を持つことが重要な柱となっている。さらに、個人それぞれに天分に適応した職業があるという。このような自己発展が望むように叶うことが幸福であると考えていたのだろう。

職業幸福事業における田子の福祉思想で重要な点は、これを分担によって行うと考えることである。ここに、田子が着目した社会連帯の思想がみえる。

「職業は生活する爲めに、生活の手段として、之に従事するのではない。職業に従事して活動することは人生であり、幸福なのである」(同)

それぞれの社会事業を幸福事業とも言い換えているように、職業に就くことは幸福であるという。また、「一言して置きたいことは職業と報酬とは問題は別であることである」(同 P. 153) といい、労力に値段をつけ労働を商品化することを疑問視している。田子は、生活と労働、所得を分けて考えるという現代的な視点ももっていた。幸福を一つの柱とする田子の社会事業はまた「自由」が基底となっており次のようにいう。

「人はよく生れ、よく養育、教育せられ、後には自己の天分に適した職業に就いて、終生之を樂みとするの自由を得た人程幸福である。私は之を職業選擇の自由、就職の義務と考へて居る」(同 P. 140、強調原著者)

それぞれの人が社会で仕事を分担して行う義務があると考えた田子は、それが自ら楽しめるものである程その人は幸福であると考えた。そこでこのような自由な職業選択を可能にすることと、楽しみにできる職業に就くために必要な支援の一つとして職業紹介制度があげられている。田子は「職業紹介制は職業選擇の自由を保障する社会事業として最も重要なものである」(同 P. 150) という。続けて、



「職業紹介事業の性質は救貧事業であり、防貧事業であるとも考へられた。又労働需給の事業とも考へられる。私は、職業を選ぶ人の心理状態と社会との関係から観察して、職業選擇の機会を與へる社会事業なりと謂ひたい」(同、強調原著者)

このように述べ、個人に機会を与える社会事業としての職業紹介を位置づけている。職業紹介事業とは、職を失った場合に貧困から救われるために利用する救貧事業であり、また職を持つことで貧困に陥らないようにする防貧事業でもあると考えられる。しかしながら、田子はこれを個人の社会との関係から職業を選ぶ選択の機会を与える事業として考えるという。田子によれば、職業とは社会活動の分担であり義務であった。そのため次のように述べる。

「職業紹介所の使命は貧者に限らずして、一般の人に果さるべき筈である。たゞし、今日の事實に於ては、貧乏者、少くとも、失職者、生活困窮者の爲めに多く利用せられていることは私も是認する。右の考へ方は、職業紹介所と貧乏とを餘りに密接に考へ過ぎて、職業紹介所の職分と社会とに對する積極的方面を輕視した感がある」(同 P. 151)

社会事業として、人々が社会の職業を分担することを支援することを重視する田子は、この当時に貧困者のみならず一般の人に向けて開かれていなければならないことを問題視した。職業紹介を貧困者に限定しない、職業選択の支援をする事業であるべきことを積極的方面の役割として重視する。これは社会的保障を平等に積極的に進めるための最も大切な視点であり、貧富を差別せず社会的な保障が受けられるべきだというこれからの時代にとってもふさわしい福祉思想である。

#### ④生活幸福事業

ここで、「社会事業の最も重要視されたのは生活問題そのもの」(同 P. 181) という田子は、社会事業の四つめの柱に生活幸福事業を据える。

「貧、生活不自由は、人類の退化、精神的、肉體的退化をもち來すとせば、貧を防ぎ、貧を救つて、普通生活をなさしめ様と考へたことも當然である。しかし、私達は現在及び近き將來の社会の進歩と個人の幸福とを考へるとき、貧をのみ對象として、之を防ぎ之を救ふことにのみ没頭して止みたくない。今少しく——敢て少しくと言ふ——意味のある着想はないであらうか。私達は一部分の貧問題を取扱ふ他に更に社会そのものを全體として、それに富者も、貧者も抱擁して觀察したいのである」(同 P. 190)

田子のここでの主張は、これまで社会事業が貧困を主にしてはきたが、それが社会事業の全てではないということである。貧困を防ぎ、普通の生活ができるように従来考える。けれども、社会の進歩とともに個人の幸福の促進を提唱する田子は、一部の貧困問題を扱うとしても社会全体で、貧困者も富裕者もともに考えようという提案をする。

生活幸福事業を提唱する田子は、当時の主な社会事業法制である恤救規則が「自由放任主義、自由競争主義、個人主義」(同 P. 243) に支配されていることを問題にしている。「恤救規則も他に積極的社會事業が伴はず、恤救規則自體も救貧の名のない生活を保護する法制に分岐發達せされば、極めて消極的のものである」(同 P. 250) と考え、「積極的に共存、共榮する思想の缺けて居たかゞ窺はれる」(同 P. 243) と分析している。

田子の希望は、当時唯一の福祉制度でもあった恤救規則を積極的な方面へ發展させようとする事である。なぜなら、社会事業は積極的に人々の幸福や自由を保障しなければならないと考える福祉思想を持っていたからである。そのように、その社会や時代ごとに不幸を取り除き、不自由を除去していこうと考える姿勢を常に持っているだけでなく、それを着実に実現していかななくてはならない。その原動力として、田子の福祉思想ではひとりひとりが共に社会の發展を望むため、「私達の社會という觀念」(同 P. 7)、連帯の精神が肝要となっている。

今日、社会事業は社会保障制度へと發展し社会で助け合うことを前提にした制度であるといってもよい。しかし、諸制度の危機などを考えたとき、制度のみの問題ではなくその制度を成り立たせている社会の思想まで考慮して対策を考えていかななくてはならない。このような問題を抱えている現在、田子一民が主張した独自の連帯感・「私たちの社會」という社会觀を今こそ実現していこうと呼びかける時ではないかといえる。そのためにも田子一民から読み取ることができる福祉思想には見出しうる意義があると考察できる。

#### ⑤精神幸福事業

これまで、田子一民の幸福事業・福祉思想を考察してきたが、その最後に書かれている「精神幸福事業」についても一言述べておきたい。五つめの柱となる精神幸福事業は 10 頁ほどと大変少ないけれども、精神の幸福を社会事業との関連で論じるという現代的な題目を大正十一年に書き残した貴重な章である。

田子は自ら、「精神幸福事業と云ふのは餘りに用ゐられない言葉である」(同 P. 275) と始める。そして

「或は之を精神自由事業とか、情操幸福事業と謂つてもよい。その謂ふ心は、この社會の各方面を、清く、うつくしく、楽しく、愉快にして、私達の情操を限りなく満足せしめたいと願ふのである」(同)

と説明する。田子は子供の生まれ成長するという環境の整備という基本的なことから、職業を選択できるような機会を提供していくといった議論に加え、生活そのものの安定と社会の發展を展望した事業として社会事業を提案してきた。そこで最後に、人間の内面の安寧、精神的自由・幸福までもも含める必要性を加えている。精神幸福事業とは具体的に、「この情操を満足する積極的事業は所謂教化事業であり、この情操を傷害するものを排除する事業は矯風事業なのである」(同) と、教化・矯風のふたつの要素をあげる。そして、

「私達はよく生れ、よく養育され、よく教育され、よい職業に就き、よい生活を営み得た

にしても、若し、社会そのものは混濁して私達の心の幸福を奪ひ、傷け、苦しめるものであったならば、それではまだ、社会は私達に幸福を與へるものとは思はれない」(同)

と、精神幸福事業の背後にこのような福祉思想が込められている。社会事業をより積極的的事业として位置づけ、個人の幸福をも視野にいれた展開を考えている田子の思想には、幸福の意味を考えさせる訴えを見ることができる。どのような時代でも、よく生まれ、よい職業につき、よい生活をしていれば誰もが幸福であるという。そして、このような生活をしていれば何も支援をする必要がないと考えられてしまう。

しかし田子は、社会が何か個人を傷つけたり苦しめたりするような側面を残していれば、幸福をあたえるべき社会としては不十分であると考えていたのだろう。現在の社会では、一般的な生活水準にある個人は福祉の対象外となっている。しかし、それぞれの精神面・内面をも含めて社会で支えあうという発展を望ましいものと考えた時、田子の提唱した精神幸福事業の意義は最も意味を持つものとなってくる。田子は、

「この意味に於て、各個人も社会も、宗教、藝術、美術、音楽の如き積極的施設を望ましく思はれる」(同 P. 276)

と言ひ精神の幸福のために宗教が心の友であることや、音楽を普及させ社会化することが重要としている。

田子の精神幸福事業のうち教化事業には、「善隣事業または隣保事業」(同 P. 278)、「免囚保護事業」(P. 280)があげられ、矯風事業は、「賣笑婦の取締と、之に伴ふ酒場の減少」(同 P. 283)となっている。

問題には、時代的な特徴が出ているが、免囚保護事業では罪を犯す原因が精神にある場合には精神的教化を第一とし、ここで宗教の役割を確認している。他方、罪を犯す原因が経済的な要因である場合には、授産や職業紹介によって保護するという、それぞれの立場にそった対応策を多様に用意するという社会事業へ期待できる新しい機能が読み取れる。

そして、少年を保護するために禁酒を促進させ、売春防止には教育の普及をその対策案として掲げている。

田子の精神幸福事業の中で述べられている、「善隣事業または隣保事業」には、社会事業を貫く思想が込められていると思われるので、これを最後に考察しておこう。田子の福祉思想では「隣人を助けるのは、社会事業の大きな精神」(同 P. 279)であり、「心の自由なきものに心の自由を得しめようとして居る。心の不自由を除かうとして居る」(同)という。これは、社会事業において物質的支援は当然必要であるが、それよりも先に心の改善を図るべきだと読み取ることができる。

現代に続くまで、社会事業は物質的経済的支援を確立させたのちには、その後の経済情勢によって、福祉問題の解決を本人の精神力のみに頼ることはあってもそれを支援するような事業や政策の整備は不十分であった。これからの福祉は、田子のような社会事業家が重要視していた精神的な価値を再び評価していくことが重要なことのひとつといえる。

これまでは、主に経済的支援をおこなうことで精一杯な福祉制度であったり、カウンセリングなどのように心の支援は別の分野で行われている傾向があった。これからの福祉は、

経済的支援に伴って精神の幸福を与えることを組み込んだ福祉制度であることが望ましい。そして、対応にあたる個人も支援を受ける側もそれぞれが連帯して支えあっているという思想が実感できるためにも、それぞれの幸福や自由が促進される社会の実現のために互いが努力していかなくてはならないということだろう。

田子の重要な福祉思想は、社会連帯に基づいて社会生活における自由を与え不自由を除く社会的継続的努力の総称である。これは経済的・心理的・精神的に公的な政策の拡充とともに、地域住民一般に求められてくる姿勢である。これは現代の課題につながるテーマであり、これからの時代においては、互いに幸福を与え自由を与え、不自由を取り除くという努力を払うということに福祉の価値が現れてくるのではないだろうか。「社会事業は、社会連帯の思想を出発点とし根柢として、社会生活の幸福を増進し、社会の進歩を促さうとしておこなはるる所の努力である」(同 P. 1) と考える福祉思想が今最も必要ではないだろうか。

田子の展望した「社会全体と私達、私達と社会との関係連絡を明瞭にし、少しでも社会事業の使命を了解していただくことは如何に大切であるか」(同 P. 294) という思想は、個人の自由のみを拡大することに努めた日本の現在に特に求められてくるのではないだろうか。「戦争以来、自由思想の普及によつて、社会事業の起つて来たのは、自由に伴ふ不安の排除が一層必要になつたためである」(同 P. 33) が今、自由の拡大のみならず、幸福の推進と生活の保障、あらゆる事業をともに遂行していくとき、その原動力や思想原理が求められた時には、田子の福祉思想に現代的意義が見い出せるのではないだろうか。

### 3. 田子一民の思想背景

#### ①社会改良機関としての寺院と大学

田子は社会連帯にもとづく社会事業の提唱とともに、社会の発展を熱望していた。こうした理想の実現のために社会改良機関を考案し、その役割を背負うものとして、学校と寺院をあげている。ここでは、幸福社会事業とともに考えられていた社会改良をもとに、田子の思想背景を考察していきたい。

寺院を社会改良機関として考え出した田子には、寺院の使命と題する、宗教仏恩に期待を載せているものがある。そこには、見識のある寺院や住職の勢力を考えると「相携へ、相結んで立つたならば、以て、社会問題も労働問題も解決し得べきものと信ずる」(田子 (1920) P. 317) といった信念見える。

そして、「宗教家が、獨り精信的方面についてばかりでなく、物質生活、物質問題と人生との交渉についても、一層、深い、強い意味に於て、国民の指導者となり、鞭撻者となり、社会改良の實を挙げたいものと、熱願し、祈望して止まない」(同) として、寺院の役割を「最も、手近かな、有効な方策である」(同 P. 318) と信じていた。田子は、社会事業という言葉が次第に普及してきたことを実感していたが、

「その内容、その範囲、その實際、殊に日本式社会事業は如何なるものでなければならぬいかと云ふ様なことは閑却され、理解されずに居る」(田子 (1922) P. 1)

と考えていたことから、日本式の社会事業において（日本人が親しみを持っていると考えられた）寺院にその役割を見出している。

続いて田子は、社会事業家の養成機関として、大学に社会学講座の拡張を希望している（田子（1919）P.496）。その案では、第一に政府が直接、社会事業家養成の機関を設立することと、第二に私立のもの、富裕層あるいは宗教団体などの財源によって設立することである。宗教家などが社会事業家を養成することは根本的で合理的であるとする田子であるが、そこに富裕層も加えている（同 P.497）ということに、社会の連帯を考えている背景が見える。

そして、社会事業家の養成施設を作ると同時に、「学術的専門的事業家」（同 P.491）の養成が急務であるとする田子は、よく社会を調査・診断する必要性を求めている。田子は「社会病」（同）と呼び、社会そのものに原因を持つ問題の解決に重点を置く。そして、今後の社会病は、偶然的なものではなく必然的なものであると予知している。例えば、「我日本の今日の状況からすれば中産階級の経済的崩落といふことが現はれて来て、貧困は社会一般を通じて部分的より一般的に移るといふことを認めなければならぬであろうと思ふ」（同 P.492）などである。また、「社会病は単純なるものより複雑なるものに移る、何となれば社会其ものが単純から段々複雑になつて来るから、従つて之より生ずる所の病は単純から段々複雑に移るといふことも當然であらう」（同）として、社会全般にわたる心理的、経済的、人類的な社会病として現われてくるという<sup>38</sup>。このような社会問題へ対応するためにも、社会事業家の養成を考えていた。

## ②官僚としての田子一民

田子は、内務省官僚という立場から社会事業の普及を図った。当時の情勢としては、日清、日露戦争があり、傷病兵への対策が不十分で生活困窮者も増加している時である。（また大正7年には米騒動が起こっている。）このような社会情勢への対策として、大正6年に、軍事救護法が実施され、同時に出来たものが内務省地方局救護課であり、初代課長を努めた人物が田子である。

「もともと、救護課は軍人遺家族や傷病兵の救護を目的として新設されたのではあったが、わたしはこれをきっかけとして、一般の社会福祉のみならず、更に進んで労働、保険の方面にまで、その政策を発展させようと考えた」（田子（1970）P.149）

と、社会改良の原点を回顧している。

しかし、「社会課の名で、社会福祉行政、労働行政を施行することは、何としても不便」（同 P.165）であったために、「初代救護課長として社会課をつくり、社会課で社会局をつくり、社会局で内務省の外局である社会局をつくり、自らこれが課長となり、局長となり、

---

<sup>38</sup>田子は日本の社会問題について、昔から伝統的な日本特有のものではなく、「外來的社会病が多い」田子（1919、P.493）と表現する。これについて「詰り外国の思想制度文物等の輸入と共に外來的社会病が多くなるであらうと思ふ」（同）とも述べている。

部長となった」(同 P. 167) と述べる。その間、更に積極的に、広範囲に、いろいろと努力したと付け加えている。ところが、

「当時は、社会という言葉が嫌われていたばかりでなく、生活権という思想を危険視し、生活保護という言葉さえ過激とされ、軍事救護法では、行き過ぎであるとされ、政府の行政に社会主義を思わせる社会課などという課がこのましくないと議論が多く、わたし達は、変り者、新しがり屋と軽蔑されたものである」(同 P. 161)

という側面があった。苦難が伴った田子の社会改良であるが、その中でも大正八年に、救護課を地方局社会課へと改称する案が施行されたことを次のように思い返している。「僅かに、救護と社会との差であるが、思想的にも、行政的にも大変化と言うべきである」(同 P. 162)<sup>39</sup>。

まずは、社会という語が使用されるようになったことに、そこに行政上の変化だけでなく、思想上の変化があると田子は実感していた。社会局時代では、「わたし達は、教育、衣、食、住の平等化を念願して、貧なるが故に教育を受けられないとか、身体障害者なるが故に職業につけないとか、衣、食、住に困るとかいう者がないようにしたい」(同 P. 172 との社会事業への思いが述べられている。

また、田子の思想がまとめられている箇所を紹介してみたい。

「わが日本にはあまりにも貧乏人が多く、あまりにも差別感が多いのに義憤を感じ、人間平等の社会の実現こそ、わたしの使命であることを痛感した。わたしは、その頃、わが国は国家的、政治的には進歩を遂げているが、社会的には、依然として封建的であると思っていた。憲法があっても、国民は法律上の権利を得ただけで、経済上、生活上の幸福は与えられていない。殊に社会政策は著しく遅れている。若し、人が生まれるとき、神様からの国に生まれたいかと、問われれば、日本の国に生まれたい、というものは少ないであろう。又、小範囲のことではあるが、児童保護も不十分であるし、特に私生児の権利に差別を設けている当時の法制は、不当であり「人は親を選んで生れる自由を持たない」と、子自らの意思に基かないことに責任を持たせることは無理であるという考えを持っていた。いわゆる、人間の解放、人間の平等、男女の平等、貧富の平等化をあらゆる機会に、ペンで、口で、訴えることになった」(同 P. 152)

このような思想を持ちながら、田子は自ら社会改良に力を注いでいった<sup>40</sup>。ここで児童に言及しているように、先に見た五つに分けられた幸福事業でもそのうちの二つは児童にかかわるものであった(①出生幸福事業、②成育幸福事業)。そうして、憲法によって権利

---

<sup>39</sup> これを契機に、前節渋沢の中央慈善協会は中央社会事業協会へと改められている。

<sup>40</sup> 当時の社会連帯はフランスの首相レオン・ブルジョア(1851 - 1925)が平等を保障するために唱えた思想が一般的なものである。このような説明が流行していた時代だが、田子自身の言及はみあたらず、田子の思想背景は海外視察などを手がかりにしつつ日本の土壌に合った社会連帯思想を説いたのではないかと推測できる。

を与えるだけでなく、幸福を与えられなければならないと考える田子は、社会政策を進めどのような国・社会へ生まれても幸福が与えられ、これによって子供が成長し責任をもって社会で生きていくべきことを望んでいたと考えられる。

### ③国際社会事業大会の成功

田子の思想背景を探るために、もうひとつ、国際社会事業大会のことについて紹介してみたい。田子は、全国社会福祉協議会会長を務めていた時期がある（渋沢が務めていたものと同じ）。この会議は、昭和 35 年 11 月 30 日から 12 月 6 日まで（東京産経ホール）開催されたものである。第一回は 1928 年 7 月フランスのパリで行われ、原則 4 年ごと、第二次世界大戦後は二年ごとに開催された。田子の出席した会議は、第 9 回国際社会事業会議であった。

この会議が日本で開かれるようになった背景は、「日本は社会事業について、立派な経験をもっており、アジアでは最も進歩した国の一つであって、この会議を開催するのに適切であると思う」（同 P. 324）との、東南アジア事務局長からの申し入れで実現している。参加者には、皇太子、岸総理、各国大公使 25 名、海外から 700 名、国内参加者 1000 名、報道関係 150 名の規模で行われている。

田子は最も深く印象に残っている出来事であり、日本社会事業の一層の進展を祈念したと綴っている。社会事業というと、欧米のソーシャルワークが基本にあり、日本独自の経験はあまり詳しく取り上げられてはこなかった。しかし、アジアの文脈の中で論語を重視した渋沢や、海外との比較で日本の不十分な点を改善しようとした田子の社会事業など、日本社会事業が残したもののの中に、これからの福祉思想としても生きる部分を見つけることができる。

### ④田子の提唱した公民教育

社会連帯を強調しながら社会事業を提唱し、さまざまな形で社会改良へ赴いていた田子は、具体的な社会改良のために、「公民教育」（田子 1970）同. 140）の提唱を通じて、その啓発活動にも熱心であった。最後にこれを付け加えておきたい。

それは、地方局に勤務していたころ、自治制が進まず立憲政治にありながら「長いものにはまかれろ」（同）の気風が漂っていることを嘆いていたことから始まる。しかし、その課題は簡単には進まず、当時のことを次のように述べている。「どうしてもこの目に見えない壁をつき破って、公人、私人、老幼の別なく、本当に公民意識を持たせるように、公民意識の高揚、発揚のための措置を実施しなければなるまいという決心はしたものの、その実行については、経験に乏しいわたしにとって全く頭痛の種であった」（同）。そして、当時の「公民教育が全く形式的な無意味なものであった」（同 P. 141）ために、「公民教育の基礎である公共心とか、連帯感等の基礎知識（公民教育への下地づくり）が与えられなければ、実社会で働く者に公民教育を打ち込む機会が全くないということにならざるを得ない」（同 P. 142）という状況の中にあった。そのような中でも田子は、公民教育に取り組んでいく。

「こんな状況において、民意の成長の必要を痛感したわたしは、何とかして、この意味を

啓発したい、と願いながら、久しくその志を果し得なかったのである。大正六年夏、折よくわたしが内務省の書記官として、警保局から地方局市町村課長に就任するに及んで。同志同僚の諸君に計って、小学校における公民教育の教科書を編纂しようと相談をもちかけたのであった、誰一人、協力しようとしな。必要だという人さえもない。そこでわたしは、小学校児童のために、もしくは、当時の青年団員のための教科書として採用されるような内容のものを、自ら執筆しなければならない、と思った」(同)。

さっそく田子は、「青年公民読本」(同 P. 144) の執筆に取りかかった。それは、誰でも読めるよう簡単に書き、公民教育そのものよりも、団体精神の養成とその思想を確立させることを目的としたものとしたことを説明している。

田子の努力によって、その後「公民教育という言葉が流布され」(同 P. 145) るようになっている。また、「公民思想の普及徹底に、微力を尽し得た喜びを感じたものである」(同 P. 144) と感慨が述べられている。

#### ⑤田子の社会連帯思想の意義

まとめとして、田子の福祉思想の柱となっている社会連帯思想について一言しておきたい。日本の福祉思想研究を行った吉田久一も言っているように、「社会連帯理論、ないし社会連帯思想は、日本近代社会事業の中心的理論ないし思想」(吉田 (1974) P. 143) である。ところが、現在においてさえも社会連帯思想は日本に定着しているとは言い難い思想である。その最も大きな理由として吉田久一は次のように言う。

「明治後期からの国家有機体的救済事業思想が、大した変革もないままに社会連帯思想や理論になだれこんだ結果、社会科学的裏づけが乏しく、倫理性が前面にすぎ、道徳性過剰となったことがあげられる」(同 P. 144)

吉田が社会事業理論をこのように見ているように、田子の社会連帯思想にも、倫理性の強調が強い側面がある。また、社会連帯と時代の特徴として吉田が言うには、社会連帯の前提となる自由主義思想が、もともと日本人にはわかりにくい思想であったという問題点がある。こうした問題によって、社会連帯に基づく思想というものは、

「社会事業の現場やあるいは研究者の身体を通したというより「教養」的性格が濃厚であった」(同)

というものになってしまっていた。このような了解が生じていた近代社会事業研究では、先行研究において田子のみならず社会連帯思想の積極的な評価がみられない。しかし、現在その社会連帯思想を唱えた思想的な背景までを考慮に入れて考察すると、ともに支えあうという福祉の原点にある思想が見られ、必ずしも教訓にとどまらない思想であると考えることができる。田子一民の思想は、このような新しい見方を付加することで、これからの時代において危機を乗り越えるための新たな連帯に基づく福祉思想としての可能性があるのではないだろうか。



ところで、これまで見てきた社会事業家と渋沢栄一、そして田子一民にはそれぞれの福祉思想がありながら、彼らには共通して不安定な社会の中にもかかわらず主体的に社会の改善に働きかけ、自ら秩序を作り上げていこうと試みる実践があった。次に考察する留岡幸助もその一人である。

田子は、社会の格差に連帯して取組み、積極的政策によって解決しようとしたが、このような連帯をさらに根底から考えると、自然や生命をその根拠として考えることができる可能性がある。このような思想として留岡幸助の福祉思想を次に考えていきたい。

#### 第4節 留岡幸助から考える福祉思想

##### 1. 自然という福祉思想

前節では、田子一民の思想にそくしながら、社会の不自由・格差について積極的に政策によって解決する必要性があることをみてきた。そこでは、自分の社会として連帯の思想を根拠に据えることで、よりよい社会の構築と人々の幸福促進を図ることが実現していくという考えが提示されていた。

以上を踏まえつつ、より根柢からさらに包括的に福祉思想を考える手がかりとして、また福祉問題が多様深刻化するなかでのより積極的な解決策の模索として、日本社会事業史の中から三人目として留岡幸助（1864 - 1934）を取り上げ、検討してみたい。先行研究では、留岡の経験に基づいた教えは現代にもそのまま通用するもの（兼田（2003）P.52）と言われるほど現代に示唆するものは大きい。

ここでは特に、留岡幸助から得られる現代的な福祉思想として、「自然」という価値をめぐる議論に注目し、主著『自然と児童との教養』（1924年）から検討していきたい。

留岡幸助は、内務省嘱託として農村や農業の状態の調査を行っている。その調査で、農業とは「天の力、地の恵」（留岡（1927）P.316）によらなければならないこと、また、「自然の力八分、人間の力二分位のもの」（同）として成り立つと考えるようになった。こうした経緯で、「自然」というものに価値を見出していくことになっていく。これに加え留岡は、「今一つは私の専門である不良少年の研究である」（同）と言うように、不良少年の感化事業に力を注いでいく。この「自然」の価値と感化事業との接点を含め、その福祉思想を考察してみたい。まずは、不良少年の発生する原因をみてみよう。

「彼等は如何にして発生するかと云ふに、其原因たる種々あるに相違なからうが、概して謂はゞ都会生活其ものが重因の一である。其証拠には不良少年の発生は農村に少くして、都会に多い事実によつて見ても分る。換言すれば不健全なる都会生活其ものが不良少年を発生する重因である。生活状態が不健全になれば、人は自ら不健全とならざるを得ない。恰も濁水の裡に生活する魚族が活力を失ふのと同然である。何故に都会生活が人の子を不

健全にするかと云ふに、重因の一は自然的要素の欠如からである。然らば其都会に出来た不良少年を善良に導くには如何にすればよいかと云ふに、その欠如した自然要素を与へて、之を善化するより他に道があるまい」(同 P. 317)。

留岡は、不良少年が農村部にはあまり見られないことから、都市の生活に原因があると考え。なぜなら都市の生活は不健全であるという。どのように不健全かと言えば、そこには自然の要素が欠如しているのだという。

このような思想から、留岡は「自分の経営する学校の教育には、自然要素を出来る丈多く取り入れたいと思ふたのである」(同)と事業のきっかけを述べる。

留岡は、貧しい家に生まれ、病弱なため小学校を退学するほどであった。それからキリスト教を信仰し、後に同志社で学んでいる。この時、世間が関心を向けていなかった監獄問題を知り、キリスト教の光をもって照らす必要を認め社会事業に着手するきっかけとなっていることが述べられている(留岡(1928) P. 532)。

留岡は自分の学校を「家庭学校」(留岡 1924) P. 94、(1901) P. 572)と言ひ、東京巢鴨に明治 32 年 11 月に創立した。当時の巢鴨は誰も住宅を建てようとする所ではなく、人が好んで寄りつく場所ではなかったらしい。けれども、「人の子を教育するには又特別に適地であった。加ふるに庭内広くして老樹鬱茂したるが為に、市内と比較しては閑静で誘惑に遠ざかり、私の所謂自然の要素は豊富であった」(同)という。

その自然とは何を指しているのだろうか。留岡は自然観を次のように言う。

「私の所謂自然 Nature とは輝く太陽や、数へ切れぬ星や、月や、山や、水や、花や、木や、鳥、獣、さては雨、雪、霧、霜等の四季の変化や、潺々たる瑣かなる小川の流れに至るまで、一切の森羅万象を指して謂ふのである」(同 P. 66)

このように自然を定義した上で、自然が欠けることの影響をいう。

「都会が膨張すればするほど是れ等の自然の要素が人間生活の間から欠如して了ふ。而して人の子が不良傾向を帯びて悪化し墮落して、遂に犯罪者にまで零れる。又道徳や法律上の問題のみならず、自然要素の欠乏に依つて肉体にも悪影響を及ぼし、健康を害ひ活動を鈍して了ふ。都会に漲る危険なる圧迫は、都人士夫れ自身も感じてはみやうが、田舎から来るものの如くではない」(同)

農村と比較して、都会において自然の要素が少ないことが不良少年の原因であることを分析する。

都市の生活には、「電車、自動車、自転車、馬車、人力車等を初めとして、車と云ふ汎ゆる車が縦横無礙に行交う」(同)、さらに「全くの処、街上を歩いてゐるだけでも気を配ら

ねばならぬことの為に神経過敏に成る。それに都会は田舎に較べて生活の上の心配が絶えないから、単りで不健康に陥入つて了ふ」(同) という悪影響がある<sup>41</sup>。

そして留岡は、「人間と自然との交渉が稀薄になつて来れば来る程、之を求るの情は強烈にならざるを得ないのである」(同 P. 69) と考える。ここから自然の欠如が不良少年を作り出す原因について次のような理由をあげる。

「而して児童教養上に自然の力が如何に大切にして、其の感化力が如何に強大であるかを思へば、敢て多言を費さずとも、其大要が想像し得られるのであらう。唯人為的に物質的に発達して来た処の都会が市民の肉体を傷めて病者たらしめ、精神を害うて道徳的不能者たらしめ、其間に不良青少年を作り、又は不良壮老年を造り出すのは怪しむに足らないのである」(同 P. 69)

自然の欠如は少年だけでなく壮年者にとっても深刻な悪影響を及ぼす。留岡の思想から、精神の健康を保つためには自然の要素が必要だという福祉思想が浮き上がる。現代社会は多かれ少なかれ誰もが精神的な不調を抱えている時代であり、自然の役割を積極的に活用していくことがひとつの対策となりうるものである。それではこれから、留岡幸助が実際に行っていた事業をみてみたい。

留岡の自然に対する思想のなかに、「これから時代は自然療法が薬物療法に取って代るべきものである」(同 P. 80) という一節がある<sup>42</sup>。

その内容は明快で、空気療法・水療法・土療法である。このうち家庭学校でも行っていたという水療法を紹介してみたい。

水療法はそのままの通りで、家庭学校では朝起きて水浴を行うといった方法である。「本校の方は朝起きると直ぐ水を浴槽に汲ませておいて飛び込ませる」(同 P. 84)、「北海道の方は「生命の泉」<sup>43</sup>と名づけられてゐる沸々と湧出る泉でやらせるのである」(同) という。

北海道分校では、マイナス 25 度くらいでも外で水浴するという。この効果には、喘息が治ったり、夜尿症が治ったりするという。家庭学校創立以来、水浴を行い生徒は 400 人程に達したがほとんど皆健康であつたらしい。このような水浴は現代社会では難しい面があるが、自然が喘息や夜尿の治療に役立ち(心身症などの)症状の改善をもたらすという作用があることがわかる。

もう一つ、水体の内に取り込む方法による健康法が紹介されている。これも単純で、冷水を多く飲むことだという。これにより肌の色も良くなり血液の循環も良くなるという。

---

<sup>41</sup> 厨川白村の「疲労及神経病的状態」が引用されている。

<sup>42</sup> 主にドイツで光線療法を研究してきたという、医学博士の酒井谷平の自然療法が引用されている。

<sup>43</sup> 留岡は他にも溪谷にも名前を付け、誠の谷・感謝の谷・恵の谷・生命の谷・平和の谷・望の谷・喜の谷・働の谷・末広の谷などをつけ自然と親しんだ。高瀬(1985)。

そして淡泊な食事と併用することで、病気を防ぐという<sup>44</sup>。

大まかに自然の価値を確認した次に、家庭学校で自然を用いて行われていた少年感化の方法を考察したい。最初に確認したように、留岡が彼らの教育に最も適切であると選択したものは農業である。入学当初から、不良少年には人間を好まず自然を好む傾向があったようだ。それが分る農業でのじゃがいも掘りを、例として挙げてみたい。

「何をさせてもしない、其処で或る夏のこと、馬鈴薯の畑に追ひやつて之を掘らして見ましたが、何を命じても嫌がる者が馬鈴薯を掘ることに限つては、日の暮れる迄やつて居ました。止めろと云つても止めなかつた。之は何故と申すに大きな馬鈴薯が一ツの根から七ツも八ツも出るので、余程の趣味を以て掘つたものと見えます」(同 P. 94)

留岡はまず、「自然」との関わりに興味を持たせることを重要としている。不良少年は、人間同士の関係の中では人の言うことを聞かずにいるが、じゃがいもを掘るときは懸命に取り合う。それには、じゃがいもが予想を超えてたくさん取れるということに楽しみを感じたからだろうと留岡は考える。

留岡は、不良少年の初期の感化はなるべく人間から遠ざけることがよいとしている。一度、人間社会で不良と言われた少年はひとまず人間社会と離し、畑などを利用して「自然」によって感化すべきという考えである。

「人間社会で悪くなつた者を、人間の多い社会で善くすると云ふ事は、極て六ヶ敷いので、見ることも聞くことが罪惡の種である。それで飽くまで蕪を作らせたり、葱を作らせたりするが宣い。蕪や葱は不良少年に作られたからと云ふて汝が作るのだから成長してやらないと申しますまい。不良少年と雖も正直に労働さへすれば必ず能く出来るに違ひない。其処で不良少年は考へるであらう。人間は我を不良少年として取扱ふけれども、馬鈴薯や葱は我を不良少年と見て居らぬと見へる、如何となれば骨折て劳作さへすれば馬鈴薯も葱も能く出来ると。而して平素懶惰でありし不良少年も大に面白味を感じて仕事に精出すやうになります。是が則ち自然の感化であります」(同)。

留岡は、不良少年が取り合わないことの原因を人間自身に求めている。「人間社会で悪くなった」少年たちは、その人間社会で善くさせようということは困難ではないかという。そこで、彼らが飽きるまで、かぶや、ねぎを作るような環境を作る。そうすると、自然に成長していく作物から自分の苦勞の価値を見出すようになる。こうして、農業を通じて面白いと感じて一生懸命になることが自然の感化であるという。

家庭学校における「自然」を用いた感化の方法である農業には、単に作物を作るだけでない、自然との相互作用によって人間がよりよく生まれ変わるという意味が読み取れる。

こうした対人援助の技術は福祉において、ソーシャルワーク（社会事業）と呼ぶが、こ

---

<sup>44</sup> イギリスを視察した酒井谷平が述べている、フーカー著「不老長生之秘訣」「水は百薬の長たる事」から引用されている。

れに自然そのものを材料にした人は未だいない。ソーシャルワークは、福祉問題を抱えた人を、ソーシャルワーカーなど人そのものが援助・支援にあたる。そこでは、経済的な支援に結び付けたり適切な関係機関などの施設を紹介したりする。

だが、ここで留岡幸助の福祉思想と関連させながら考えてみよう。問題を抱え悩んだ人に対して、再び社会生活を送れることができるようにする援助の中に、(畑で一人作業しているように見えるが、かげながら彼らを見守り成長を見ているように) 適切に人と離し、「自然」環境を積極的に活用する援助は未だない。ソーシャルワークの基本原則に「受容・共感・傾聴」があるが、心に傷を負った利用者の多くは再び人間同士の信頼関係を築くことが重要となる。農業のように自然との適切な相互作用によって、人間同士の信頼関係の基盤へ通じるものを見出すことができるように、「自然」の価値を積極的に評価することは、対人援助において新たな希望ともなりえる。留岡の福祉思想にはそのような可能性があるのではないだろうか。

## 2. 留岡の感化教育の全体像

### ①境遇の転換

留岡幸助はこのようにして、少年を自然という環境のなかで教育し、感化教育を行った。その方法や思想的な背景を現代の福祉思想のための考察材料としてみたい。留岡の感化教育とは

「不良少年を教育主義に依て取扱ふ所の教育を名付けて感化教育と云ふ」(留岡 (1901) P. 625) (以下「感化教育」からの引用)。

と定義されている。彼らは当時、社会や家庭から見捨てられ、そういった子が集められた学校を感化院と呼んでいた。しかし留岡は、「甚だ其感化院と云ふ文字を好まぬので、自ら今立てゝ居る所の感化院見たようなものを家庭学校と名付けて居ります」(同)と述べる。

留岡は、都市の環境に不良少年を作り出す悪影響があると言ったように、「十中の八九までは境遇の不完全なることに帰着」(同 P. 627) すると考えている。このため「感化教育に於て為さねばならぬことは境遇の転換」(同 P. 631) であると環境を重視する。「それはどう云ふことかと云ふと場所を違へなければ往かぬ」(同) という方法を実践していく。そこで留岡は言う。

「どうしても悪るい子供は悪るい境遇から出来たのだから、悪い場所を避けて天然の分子多き所に置くが必要である。ソコデ私は考へ且つ又不良少年を取扱ふて見た経験に依りますと、人間の悪くした人間、即ち不良少年は人間の力のみを以て改良することは出来ぬと云ふことを発見しました」(同 P. 632)

一般的なソーシャルワークは、人の力を信じている。人が人を助けることを重要な機能としているが、留岡の思想にあるように、一度人間社会で不調となったとき人間以外の力

にも頼るといことがこれからの新たな福祉思想の一部ではないかと考えられる。続けてその方法を紹介したい。

「ソコデ如何なる方法を以て改良するかと云ふに、人間三分に天然の力七分の割合でやつたら宜いと思ひます。天然の力と云ふはどう云ふものかと云ふに、仕事をさせるには農業を以て教育するのには其学校の位置は人里の遠い所で、或は花が咲いたり、川が流れて居たり、鳥が啼いたり、樹木が青々して恐ろしい高い山が聳へて居たりして人間が予想し得ないやうな天然の分子の多い場所に斯う云ふ不良少年を集めて来て、三年なり五年なり置いて普通教育もする、職業も授ける、また体操も教へると云ふことにすれば、不良少年の改良は決して六ヶ敷こととは思ひませぬ」(同 P. 633)

ここでの大切な点は、いくら人間社会から遠ざけ自然の力をもって教育しようとしても、自然に任せきりにしないことである。自然の力7割に加えて、普通の教育や職業、体操など、人間による感化も同時に行うことである。こうして、自然の意義を最大限に活用しながら、最後は人間による教育で立ち直らせていくという方法ではないかと読み取ることができる。留岡の福祉思想は、最後まで少年に寄り添った支援を行うという点ではないだろうか。

この、境遇の転換と自然環境の活用は、現代社会における精神的な疲労を取り除くために新たな役割を持つものと思ふことができる。先の例で、じゃがいも掘りについてあった。これは不良少年においては大きな境遇の転換を図ったもので、予想以上の効果が出ている。留岡の福祉思想で重要なことは、人それぞれの状況を見極めたうえで効果的な「境遇の転換」と「自然の要素」を取り込むことである。現代社会では誰もがじゃがいも掘りの効果が出る訳ではないが、それぞれの人に合わせた感化を共に行っていかななくてはならないということが伝わってくる。

自然の活用には課題の方が多いが、現代社会では多くの人々が自然との関わりを失いストレスに満ちた生活を送っている状況を考えると、これからの福祉思想にさまざまな自然を含めて考えていくことは新たな福祉の転換となるのではないだろうか。

感化教育における自然や境遇の転換についてみてきたが、「不良少年」というところを福祉問題を抱えた人、というように読み替えることもできる。留岡の感化教育では、自然の意義と境遇の転換のほかに、「家庭的な生活」、「実物教育」、「教育の基礎身体」という思想がある。これらは、現在まで福祉が発展してきた中でも重要な機能でもあるため、少し考察を付け加えておきたい。

## ②家庭的な生活

留岡がその学校を感化院ではなく、家庭学校と名づけた理由には、感化には家庭的な生活が必要でなくてはならないという思想があるからである。

「情愛と云ふが如き分子が含まれるやうにしなければ、今日の如く学校教育は智識ばかり発達致しましても、真正の意味に於ける教育の実を挙げることは出来ないと確信して居ります」(同 P. 635)

このように言う家庭的な生活とは、親となり、姉妹となり、母親の愛情が子供を感化するような方法で道徳的中心力を作ることである。

留岡がこのように言う訳は、不良少年の境遇は、家庭の愛情が偏っていたり欠如していることが原因だと考えているためである。また、「即ち愛情の偏頗に依て不良少年が出来ます。故に家庭と云ふ境遇を作らずして人間を教育することは間違っている」(同 P. 636) という思想がもとになっている。

### ③実物教育

三番目の方法は実物教育と名づけられている。留岡の思想では、不良少年に道徳的感化としてキリストや釈迦など耳で教えてもあまり効果があるとは言えない、と言う。どのように行うかといえば、実際に目で見させることで教えるという方法である。

不良少年が寝坊するのであれば、教師みんなが朝五時に起きて五時半からの礼拝に生徒を起こさせる。労働の時間には、教師が先に労働に取りかかることで生徒にも行わせるようにする。このようにして教師が実際に行動で先立って教えることで「道徳的感情」(同 P. 637) が不良少年(生徒)と教師の間に起きる。

口で言っても聞かないため、「着物も縫ふて着せる、飯も炊いて食はせる、先生自ら下女となり、百姓となりて」(同) 教育する。普通の感化院では塀を作ったり、それでも逃げ出す少年がいるけれども、逃げないのは実物教育でやっているからである。少年たちが逃げ出さない理由は、「家庭組織の中に何か楽しむ所があるのではないかと思う」(同 P. 638) と言い、家庭的な環境づくりの意義を再確認している。そして日々、実際に教えることに努めていた。

このような方法は、少年を見守りながら良い方向へ導く教育であるといえる。留岡の福祉思想とは、個人の内面から行動を起こさせる気を、周囲の人々が楽しませながら引き出していくというものだ。現代では、個人の自由を強調しすぎた面があるが、そのような状況の中でもいかに周りの人がかかわりを持ちながら実際に助け合う環境をつくることができるか、ということが問われてくるだろうといえる。

### ④教育の方法は身体に在り

留岡が家庭学校で最も大切にしていることとして、教育の基礎に身体をあげていることである。これは

「知識を授ける前に、道徳を扶植する前に生徒に向つて身体を健全にする必要ありと云ふ主義」(同 P. 638)

である。留岡の教育思想は、道徳に於ても、知識に於ても健全にするには、まず山のような強い人間を作らねばならぬという主義だ。

このように、ただ不良を感化するのではなく、知識を与える以前に道徳を、教師が行動を通じて道徳的感情を起こさせる、それ以前の問題として体を強くする、少年個人を全体から見てあらゆる面において教えることを通じて彼らを助けている。このように、人の全

体性を重視して支えるという福祉思想が読み取れる。

#### ⑤天然の教育

留岡幸助の福祉思想で重要な思想なため、くり返し簡単に述べておきたい。

「余が感化事業に従事せし以来大に発明したるは、人間が悪くしたる人間（即ち不良少年）は人間のちからのみを以て之を感化すること難く、天然の感化力に待つ所多からざる可らざるてふこと是なり」（留岡（1901）P. 580）（以下『家庭学校』からの引用）

留岡の福祉観には、不良少年といえども悪くなった原因をその個人のみを求めるのではなく、「人間が悪くした」というように社会・共同体ひいては自然を含む全体で包摂的に考えるという、現代に求められている思想がすでに含まれている。

#### ⑥家庭学校の生命

留岡幸助著『家庭学校』第八章には、「本校の生命」とする理念が述べられている。そこには、キリスト教を信仰していた留岡の理念が現れている。

「形骸ありて精神なき人間は、人にして人に非ず。学校に於けるも亦之に同じく、形式完備するも主義精神なき学校は学校にして学校にあらざるなり。我が校の精神若くは生命と称するべきものは基督なり。語を換へて之を言えば基督は愛なり、故に家庭学校は愛を以て生命となす」（留岡（1901）P. 587）。

留岡が当時、不良少年を収容する場所であった感化院の問題としていたことに、少年が逃げ出さないための高い塀があったことは先に述べた。このため、「看守人を置いて之が為に立番せしめ、墻壁を回らして之を防ぐが如きは、教育上策の得たるものにあらず。教育に於て重んずべきは信任にあり」（同）という信念を留岡は持つ。そして、「信任の本体は友情にあり。友情の本質は愛なり」（同）との福祉思想を述べる。

このような思想を持っていた留岡であるから、「家庭学校」との名称からの改革とそこでの実践教育として、家庭の代わりとなる情愛に基づく学校として感化事業を行っていたことがわかる。どのような時代に於いても、ソーシャルワークのみならず一般の人間関係では信頼に基づくことが重要視される。留岡は、少年感化という難しい事業に取り組む中で、自ら生活を共にし自分の行動を模範として示しながら、少年たちに寄り添う姿勢が伝わってくる。

留岡から引き出すことができる福祉思想として、最も重要な点はこのような信頼関係の構築に日々の生活全てを通じて取り組む努力をしていることである（田子の社会事業にも通じる）。

もう一つ重要なものは、少年を監視しあらゆる制限をつけたり規範を教え込むように抑圧的な感化を行うのではなく、「自然」の中で開放的に自ら主体となり倫理道徳を通じて感化を行う、ということだ。留岡の思想は自然の中で、農業を通じて楽しみを見つけたり、信頼関係の基盤を得たりする少年たちを家庭的情愛によって教育していくという、キリス



ト教の信念と「自然」の価値の相乗（効果）（・相補性）によって実現している。

これからの福祉思想として求められることは、留岡が日々実践したように、相手を側面的に支える力となるような人間関係を作ることではないだろうか。

その中で問われてくるのは、いかに自分が積極的に助ける側に回ることができるかということである。このような福祉的な実践は、これまでの用語でいうと「ボランティア」というものが近い意味を持っている。けれども、共同体の倫理を根強く持っている日本社会では、誰かを助けるような行動など、内で行われる福祉は当然の倫理として評価される一方、伝統的な倫理観が衰退し、共同体や集団を超えた助け合いが減っているという問題がある。

このような福祉観を超えて、助けることに意味を見出したり、互いに助け合ったりできる福祉社会の構築を目指していく時期を迎えている現在、留岡幸助の実践した福祉思想が再び求められているとすることができる。

### 3. 留岡の慈善政策

留岡は、熱心な教育実践のかたわらで、慈善政策についても多数の論文を残している。このように、日々の実践と政策との連関性にも視野を開いていた留岡幸助の政策をここで考察しておきたい。

まず、彼の慈善観は、「汝の純金よりも貴き心情を与ふることなり」（留岡（1897）P. 241）という一節からも見て取れるように、精神性・感化を重要視しているものである。そして、精神を持つだけでなく、その効果が現れるよう信念を貫いて教育にあたってきたことが伝わってくる。教育の重要性は、「永久に救護する為彼等を広き意味に於て教育せざる可らず」（同）というように、本当の救済とは、永久にその人を助けるとことが教育であるという。留岡は、慈善事業を発達させようとするれば、感情的に行うのではなく、教育的に実行しなければならないという。慈善とは一時的なもので、感情的に行うのではなく道理的に行う必要性を説く。このような思想は、新たな福祉思想の創設でもある。

そして、「金銭物品を施与するよりも労作を発見して与ふること肝要なり」（同）とのように、自ら農業という環境を作り、主体的に行動を起こす、その意欲を引き出すことに留岡は努めていた。

教育をする日々的一方で、日本の慈善事業がなかなか発達しなかった当時、留岡が「我国の慈善問題」（留岡（1901）P. 570）と題して社会に訴えたことがある。それは二つの要点と三つの欠点にまとめられている。

#### 二要点

第一に「須らく惻隱の情念より、若くは宗教的情念の熾んなる余りに於て為すべきものなり」（同）

第二に「慈善は施与にあらずして教育なり」（同 P. 571）、「広義なる教育は手腕と頭脳と心情とを発達せしむるもの」（同）

#### 三大欠点

第一「欧米の慈善事業は有力なる実業家を後援者と為せりと雖も我に之なし」、「慈善事業

は資本を要す」(同)

第二「我国の慈善事業には女子の同情を寄するもの極て少数なり」、「由来慈善事業は其根本的動機に於ては純潔にして而も濃厚たる同情と優美なる心情とを有せざるべからず、此の如き性情は即ち女性の特有物なり、於是乎慈善事業の發達は女性の応援に待つ所少からず」(同 P. 572)

留岡の言うように、本来の慈善は情念をもって行うものだ。つまり、福祉とは「惻隱の情」、「情念」を忘れてはならないということにも通じる。言い換えれば、本来の福祉とは他者への共感を軸にすえた福祉思想とともにあるべきものだということが留岡から再確認することができる。

そして要点の二つ目、慈善は教育だというように、手と頭そして心のともなった教育を通すことが福祉である。このように、留岡は福祉のあるべき姿を社会に訴えていた。

また、その背後には三つの欠点があり、改善すべき現実は現代においても課題となっているものである。いくら精神のみあっても資本がなくてはならない。本来の慈善政策をありのままに伝えることは、現代における課題でもある。また、家庭的な環境や母なる情念の支えを教育の根本に置く留岡であるだけに、女性の助けを必要としていた(数少ない女性の代表には社会事業家の箇所で紹介した野口幽香などがいる)。女性らしさということがなかなか言えない現代社会において、留岡の主張には、誰でも共感できる部分が少なくはないと思う。

留岡には、渋沢の「論語と算盤」に通じる面もあり、「人間あつての経済」(留岡(1917) P. 474)という論文で、「人間を善くするといふことが十分成就されて居ない」(同 P. 475)、「人間を善くするといふことそれ自体が国の富みである」(同)という思想も持っていた。

自然の役割を重要視することと、そして生命に根ざした人間そのものの成長力を信じる、そのような福祉思想がこれからの福祉社会においても求められてくるのではないだろうか。

## 第5節 日本の福祉の問題点

### 1. 農村共同体の問題

これまで、渋沢栄一、田子一民、留岡幸助の思想から現代の福祉思想につうじる部分の再評価を行った。そこでこれからは、現代の福祉思想との関わりについて考えていきたい。

ここではまず、福祉思想が求められる以前の問題として、日本の福祉(制度と思想の両方)が十分に発展してこなかったことの原因についての考察から入ろう。第1章で簡単に述べたが、新たな視点で整理してみたい。

日本の社会保障制度の整備が遅れてきたこと理由は、家族や地域共同体が福祉制度の役割を果たしており、それを制度によって支えようという積極的な動きがおこらなかった

からだという指摘が農村社会学者の福武直などによって行われてきた。

「家族や共同体は、そのつよい拘束力によって個人をしぼった。しかし、他面において、個人は家や村や町の共同体的連帯によって生存を保障されていたといってもよい。資本主義経済が発展するにつれて、経済の合理性は、このような連帯をこわし利己的な行動を生みだすが、それは少なくとも建前としては認められなかった」（福武（1987）P. 199）。

農村や共同体には相互扶助がはたらいており、実際にこのような機能は福祉・社会保障の役割と同じである。しかし、このような支えあいのみに頼るという思想を問題視したのが福武である。家族や共同体という連帯によって生存が維持されるという関係性、これは資本主義が発展し経済的な自立が可能となっても、強い結束力が求められたという特徴である。そして、日本の福祉制度の発展上の問題として積極的に取り上げていく。

「老後をあととりに依存することを当然とした戦前に、社会保障は生まれるべくもなかった。生活に困窮しても親族や近隣社会が救助の手をさしのべた時代には、社会福祉も切実にはならなかったのである。しかし、都市人口が増加し、農村に故郷をもたない人々が多くなり、親族による生活保障も期待できない人人がふえてくると、明治初年の恤救規則<sup>45</sup>では間に合わなくなり、1929年救護法が制定されるようになる」（同P. 180）。

ここでは、救護法という福祉制度がようやく成立したことが述べられている。このように農村共同体の相互扶助が福祉制度の代替をするほど強力であり、結果として福祉制度の発展が遅れたというのが福武の主張であり、日本の福祉制度の負の側面であり、積極的な福祉思想が生まれてこなかったことが同時に表されている。

現在の福祉危機において、日本では地域福祉や相互扶助が積極的に唱えられるようになっている。けれども、それにはかつての強い規範で結ばれた農村共同体を連想させる一面をもっている。福武直は、そのような相互扶助において、人々の見えない不安や苦悩をありのままに問題視し、積極的に対応することの重要性を主張した。1970年代後半経済の低迷に伴って、福祉制度の発展が拒まれるようになると、さらに社会保障の重要性を力強く訴える。

「日本の社会は、昭和初期に至るまで、著しい産業化をとげながらも、なお自営業者を主体とする社会であった。また、都市といえども下町的社會を典型とし、全体として村落的社会であったとみてよい。その社会は、高度経済成長をともなった産業化の急激な進展と急速な都市化の展開によって、戦後完全に雇用者主体の都市的社会に変貌してしまった。すでにふれたように、社会保障は、雇用者が増大することによって必要度を高める。した

---

<sup>45</sup>1874年に制定された現在の福祉制度の原型。その理念は、人民相互の情宜によるもので、家族の扶養を前提とし血縁だけでなく地縁によっても救済されない極貧層に限り、国が米と現金を支給するもの。鰥（61歳以上で妻の無い者）寡（50歳以上で夫の無い者）孤（16歳以下で父の無い者）独（61歳以上で子の無い者）のみの救済制度。

がって、将来の日本社会が一層雇用者の比重を高め都市化を進めていくことが必至であるとすれば、社会保障の役割は、そうなればなるほど、そのような社会の安定のために、ますます増大せざるをえないのである」（福武（1983）P.72）。

このように福武は社会保障の充実を切実に望んでいた。また一方で、「再び新しい連帯をきずきあげるためには、社会福祉サービスの拡充強化が必須の条件となる」（同 P.75）と言って、かつての農村共同体から進んで新しい連帯を考えていた。そこで、福武は地方自治へ主体的に参加する必要を訴える。「いわば、家庭と職場に閉塞してきた戦後の日本人が、あらためて地域に目を向け、この地方自治への参加を通じて国政へ開眼するとき、将来への困難な多くの課題に挑戦することも可能になるのである」（同 P.52）。

連帯を重視する福武の、このような思想は田子の「私達の社会」に通じる面がある。日本は高度経済成長以降、少なからず福祉を拡充させてきた。しかし、日本の経済成長は福祉の実現を犠牲にして成功した側面がないともいえない。このために、経済か福祉かのどちらかを優先させる思想が日本にはあるが、現在はそのどちらも実現しなくてはならない時期である。福武は、

「福祉国家の病弊をおそれて国家の福祉機能を不当に抑制するばあい、福祉社会自体も存立の条件を失うことになる」（同 P.84）。

と現在を見通した不安を残している。田子や福武の思想を通じた現在、社会保障の拡充の点で最も必要なことは、一人ひとりからなる社会全体の福祉思想である。そして、経済の安定とともに社会保障・福祉制度の拡充を今こそ実現していく時ではないだろうか。

福武は日本の農村から福祉の問題と、その問題を乗り越えて社会保障の拡充を主張した。このような共同体の負の側面は、社会福祉の分野では福祉政策・社会保障の発展を妨げるものとして深刻に考えさせられる思想である。しかし、このような強い共同体意識を新たな形で、福祉における秩序形成の原動力としていくことが、これからの福祉思想の役割でもあると考えられる。

## 2. 社会福祉の問題

以上の問題を踏まえたうえで、社会保障のうち特に社会福祉の分野から問題を考察したい。社会福祉の領域では、福祉の発展が遅れた理由として、二宮尊徳の報徳思想を用いた報徳会（明治38年に組織された）の活動などが原因<sup>46</sup>であるとの指摘が大橋謙策によってなされている（大橋（1991）P.216）。

大橋は、戦前社会事業における教育との関連からも考察を行い、

---

<sup>46</sup>大橋は中央慈善協会（現在の全社協、渋沢栄一に始まる）について報徳会の補佐として設置されたとし、その関連性も着目している。中央慈善協会のメンバーが留岡幸助、渋沢栄一、井上友一などであることから、国家行政の代替的性格があったと分析する。

「貧民は社会構造の必然ではなく、惰民から生まれたものであるとして、貧民そのものの幸福追求ではなく、社会の安寧秩序のうえからのみ教育をほどこすものであった」(同 P. 213)

という分析をしている。これは教育上からも「貧民相互の隣保相扶」(同 P. 213)にとどまる思想であり、また積極的な社会事業、福祉制度を認めない社会であったという理解ができる。

このような社会を作り上げてしまったことについて、大橋が原因とするのが、先にも取り上げた内務省官僚・井上友一による「風化行政」であり(同 P. 214)、二宮尊徳の報徳思想を利用して福祉制度の代替的役割を果たそうとしていた思想がみえてくる。このような日本の問題を考察してみよう。

井上友一の主著は『救済制度要義』(1909年)であった<sup>47</sup>。これを引用した大橋の見解をそのまま考察しよう。

「そこで彼は、救済事業を「国家及び社会の発達の為に精神的関係及経済的關係に於て、総ての階級を通じ其地位を高からしむるに在り」と定義しつつその精神的関係を強調して風化行政を提唱する。すなわち、「救貧は末にして防貧は本なり、防貧は委にして風化は源なり。詳言せば救貧なり防貧なり苛しくも其本旨を達せんと欲せば必らずや先ず其力を社会的風気の善導に効さざるべからず」と。したがって、救済行政は「風気善導の事、之が真髓」となり、物質的救済＝経恤的行政は二の次となる」(同. P216)。

このような思想の教育は、福祉制度を要することなく社会の秩序維持が可能となる。そこで次に、井上が活用した報徳会について見ておきたい<sup>48</sup>。大橋は次のようにいう。

「井上らの提唱により組織された報徳会の「教」の1つに「推譲」論がある。その「貯蓄といふことと、公益、慈善といふことばを二宮翁の教では合せて推譲といふ一つの言葉で現はして居ります」(同 P. 217) とする考えと同じである。

風化的救済制度は、社会事業分野だけではなく、報徳会などと結びつきながら、社会教化の役割を担っており、戦前社会教育の理論的支柱でもあった」(同)。

大橋が言うように、井上の風化行政は「その後の社会事業の精神性、物質性あるいは社会事業と社会教育における相違分類などに多大な影響を与えた」(同)。このような風化行政も、日本の社会福祉制度が積極的に生み出されなかったことの原因のひとつである。

このような社会事業の展開とその根底にある(消極的な)福祉思想は今日においても無くなってはいない<sup>49</sup>ように、日本の福祉史上に大きな影響を残している。

<sup>47</sup>井上は救貧事業と防貧事業を考えており、前者を実質的救済事業といい、後者を風化的救済事業という。井上が力を入れたのは後者である。

<sup>48</sup>井上は報徳会から「報徳の本義」、「地方與新の三基石」(1907)などを出している。

<sup>49</sup>同様に、二宮尊徳の報徳思想は修身教育で取り上げられるなど、国民生活全般において

### 3. 報徳思想の問題

ここで、日本の福祉の発展に影響をあたえた、二宮尊徳の報徳思想について考察してみたい。報徳思想とは、修身教育においても「親孝行な模範少年」(二宮康裕<sup>50</sup> (2008) P. 2) というような題材となっている。また、現代において「二宮尊徳」・「二宮金次郎」というと修身教育が連想されネガティブな印象がある。しかし、報徳思想そのものを見ると、必ずしも本来の思想が適切に伝えられてきたとはいえない面がみえてくる。

二宮尊徳の名著は『三才報徳金毛録』<sup>51</sup>といい、宇宙の法則から人間の生活の心得までふくめた思想的考察がされており、必ずしも修身教育で用いられた徳目のみを以って報徳思想である、とは言えない部分が見えてくる。ここでは、このような報徳思想を現代の視点から再評価して、現在の福祉思想の新たな考察の材料としてみたい。

報徳思想は、その縁ある掛川市<sup>52</sup>では、町づくりのための思想に応用されるなど市民の福祉の向上につながっている。掛川市の市長を1977年から2005年まで務めた榛村純一は、「まちづくりは、普通、市税と国からの補助でやるが、掛川市では、このほかに新幹線の掛川駅をつくったり、東名高速道路の掛川インターチェンジをつくったりする大事業には、市民が尊徳の教えた推譲の精神で、お金を寄付してつくってきた。主なプロジェクトだけでも10事業あり、市民が税金以外に55億円も推譲してくれたおかげで、掛川市はこの20年、全国的に見ても最も発展変貌を遂げたまちだといわれるまでになっている」(榛村(2003))と述べる。

井上友一も重視したように「推譲」の精神は報徳思想における重要な思想である。ここでは町づくりの例となっているように、二宮尊徳の互いに譲り合うという精神は助け合いだけでなく町の発展の思想としての意義がある。その思想は、物質的な発展のみならず、精神的な発展も含めて、福祉の町づくりのための思想としても考えることができる。

また、福祉や社会保障における分配の問題としても、積極的に譲り助け合うというような原点を示しているものとも考えることができる。

まずは、報徳思想についてその現代的意義を意識した考察をしてみたい。なぜならそこには、前節で取り上げた3人の社会事業家(渋沢栄一、田子一民、留岡幸助)の思想の源流とも呼べるものを見出すことができるからである。

#### ①二宮尊徳の思想的背景

まず始めに報徳思想を生み出したその生い立ちを簡単にまとめよう。二宮尊徳は天保7年(1787)に生まれた。4歳の時洪水に遭い田畑が荒地となり、父母とともに苦難の道を歩むこととなる。14歳で父を亡くし15歳で母を亡くし、その年の洪水が金次郎を襲い、

---

普及した。

<sup>50</sup> 1947年、神奈川県小田原市栢山、二宮本家に生まれる。

<sup>51</sup> この書の考察は3章で行う。

<sup>52</sup> 掛川市には日本報徳社があり、入り口には経済門と道徳門があり渋沢の思想に通じる面がある。兪(2004、P.49)。

幼少から苦勞を重ねている。

このような生い立ちにおいても勤勉に励む姿が、修身教育の題材にはふさわしく積極的に取り上げられる。孤児になった金次郎は、叔父の家に預けられるが、夜遅くまで行灯を使い読書をする金次郎は叱られる。そこで、自ら油菜の種を植え、叔父が寝静まってから自分の好きな読書に励んだ。

また、19歳では、本家にわずかに残っていた竹を囲み、竹林としお金を得、本家の再興に努めた。読書のための油や本家再興のための竹など、わずかなものでも積み上げるといふ思想や、家の再興のためともに助けあうという思想が、後の報徳思想の原型となっている（二宮康裕（2008）P.35）。

## ②報徳訓<sup>53</sup>

そしてまとまった報徳思想の基本となるものが報徳訓である。報徳訓にはいろいろな種類があるが、最もわかりやすいものを参考までに考察しよう。報徳訓の基本は、生活の教訓を説いたものであるが、報徳訓には近年新しい解説が提示されている<sup>54</sup>。これをふまえ、従来の日本福祉思想史でマイナスに應用されてきた見方を超えて現代に通じるような思想と考えてみたい。

父母根元在天地令名（父母の根元は、天地の命令にあり）

身体根元在父母生育（身体の根元は、父母の養育にあり）

子孫相続在夫婦丹精（子孫の相続は、夫婦の丹精にあり）

父母富貴在祖先勤功（父母の富貴は、祖先の勤勉にあり）

吾身富貴在父母積善（自己の富貴は、父母の善行にあり）

子孫富貴在自己勤勞（子孫の富貴は、自己の勤勞にあり）

身命長寿在衣食住三（身体の長命は、衣食住の三にあり）

衣食住三在田畠山林（衣食住の三は、田畠山林にあり）

田畠山林在人民勤耕（田畠山林の耕作は、勤耕にあり）

今年衣食在昨年産業（今年の衣食は、今年の生産にあり）

来年衣食在今年艱難（来年の衣食は、今年の苦勞にある）

年々歳々不可忘報徳（年々歳々、報徳を忘れるべからず）

報徳訓は、三句ごとに四連に分かれており、第一句ではあらゆるものの基盤となることながら説かれている。海村らの新しい解釈では、「人間と自然との哲学的相関関係を明らかにしたものである」（海村他（2006）P.337）との解釈が提示されている。報徳思想は、自

<sup>53</sup> 「三才報徳金毛録」と『二宮尊徳全集』の両者に収録されているもののうち『二宮尊徳全集』にあるものを取り上げた「報徳訓」二宮（1977、P.544）。

<sup>54</sup> 海村・ノリス・ウォレン・マリーニ・鎬（2006）。書き下し文もこれを参照した。

然を含めた天地の間に人間の連続を唱える、新しい連帯感が示された福祉思想として考えることができる。

第二句は「道徳と経済との哲学的相関関係を明らかにしたものである」(同 P. 338)。ここでは経済を含めた生活の応用を説くことを通じて、人間の存在を内在的に連続したものとさせる思想と見ることができる。貧富の差を、勤勉や善行という道徳的な側面から考える精神性を与える福祉思想といえる。そして、自分の勤労を子供へ向けるという将来への連帯を考えさせる思想であるといえることができる。

第三句は、「人間と自然との哲学的相関関係を具現化したものである」(同)。生活の基礎・衣食住と、体の健康長寿を説き、衣食住の基本が自然・田畑にあるということと、自然を耕作する人々の労苦が教訓にされている。これは、人間と自然が協力・調和することで生活が成り立つという福祉思想と読み取ることができる。

第四句は、「道徳と経済との哲学的相関関係を具現化したものである」(同)。これは、自然とのつながりの中で、人間の生活を維持するためには、道徳と経済との均衡が重要であると説くものである。来年のために今年の生産と消費を考え、苦勞に耐えて衣食が得られるとする思想である。

以上のような報徳訓の現代的意義は、人間と自然、道徳と経済の新たな連帯による生活を目指すことであり、対立や競争という価値を超えた・譲り合い助け合いの福祉思想を示唆することである。

報徳思想の基本的思想「推譲」という譲り合いの精神は、本来人間と自然との関わり、道徳と経済という関わりの中で考えるべきものである。この「推譲」の精神を巧みに利用したのが先の「風化行政」であり、家族を基本に地域共同体の勤勞が奨励されていくといった狭い意味に限定されてしまったという問題点がある。

しかし、3人の社会事業家にそくして本論文でここまで展開してきた議論の視点あるいは文脈において新たな再評価を行うならば、二宮尊徳の報徳思想は、これまで考察してきた洪沢栄一思想・道徳と経済の調和という考え方と呼応し、また田子一民の連帯を根底から支えるものであり、さらに留岡幸助が重視した自然の意義をさらに包摂的に捉えているという特徴がある。報徳思想は、「自然を含めた連帯」という新たな福祉思想の可能性をもっているといっても不可能ではない。このような可能性について、次章を含めこれからさらに考察していきたい。

### ③報徳思想の原理——福祉制度への応用

二宮尊徳の子孫にあたる二宮康裕は、報徳思想の原型となる『三才報徳金毛録』が著された時期は、桜町<sup>55</sup>仕法が行われていた時期だという。「仕法」とは財政的立て直しや、荒地の開墾計画のようなもので、広義に捉え現代的に言えば福祉政策とも言うことができる。

仕法の中でまず重要になるものが「分度」であり、二宮尊徳が苦勞した点である<sup>56</sup>。二

<sup>55</sup>小田原藩主大久保忠真の分家、宇津釧之助の領地。桜町の荒廢に悩んでいた藩主が二宮尊徳に委任して仕法が始まる。

<sup>56</sup> 分度とはもともと領主の取り分を指す言葉。分限を定めなければ、農民に荒地の開墾をさせても、取れた分だけ貢米が増える一方で農民の暮らしが豊かにならない。そのために



宮が仕法に取り組んだのは天保の飢饉があった時期で、復興が困難な状況であったが藩主との折り合いをつけながら、農民の勤労意識を伸ばしていった。勤労者には表彰を行うなどして、「自発的開発」（二宮康裕（2008）P.96）によって農民自らが復興改革していく「仕法」である<sup>57</sup>。そして、二宮尊徳の仕法で重要な点は、まず先に「安民」策を推進し、結果として「富国」をもたらすことであり「富国安民」思想・仕法と呼ばれる。（二宮康裕（2008）P.333）。

報徳思想は本来、公私ともに危機を乗り越えるための思想であったということができる。そのように、現代の福祉制度も市民の生活状況を見極めたうえで、その自発性を伸ばしこれが自分や社会に還元されるような支援を行っていくことが本来の役割であるともいえる。

そして、作ったものを積極的に分け合うよう「推譲」の原理をつくり、助け合いを実践させようとした。これが、報徳思想の原理である。

現在の福祉政策では、（少年法のように）罰則を強めることで社会の秩序・福祉の維持をする方向が強くなっている。（留岡が信頼に基づいて少年を善導したように）自発的に助け合い、福祉が実践される制度を作るためにも、よい方へ自発的に向かう環境をつくるためにも、報徳思想は現代的意義を持っている。

#### ④報徳思想の現代的意義——独自の徳概念

それでは、報徳思想の根本的な現代的意義を考えてみたい。報徳思想のもう一つの要点、徳の概念を用いて考察したい。藩主に「報徳」を指摘された二宮尊徳は、その徳の概念についても独自の思想を作り上げる。『二宮尊徳全集』に収録された「報徳訓」のなかでそのことが分る個所を抜き出してみよう<sup>58</sup>。

徳根元悟勤苦發、徳消滅悟遊樂終、勤苦積本来徳成。

徳異名恩謂、恩根本徳也、徳根本勤苦也。

徳報者徳報依、而富貴受得安樂住、勤苦爲徳報、物爲如不<sup>59</sup>。

はじめに徳の概念が説明されている。このような徳の概念は、当時の飢饉や荒廃、荒地の散乱などを解決するための規範として出されたとも考えることができ、時代的背景を抜きに考えることは出来ないが、「勤苦」の目的を現代の福祉問題の解決に応用することができる。例えば、子育ても介護も、医療も、就職も、受け取る年金も、人々の苦労や恩なしには実現することは難しい。本来の福祉とは、そのような人間同士の関係性が根底にあっ

---

領主の取り分を固定して働いた分だけ農民が豊かになるようにした。二宮（2008、P.92）。

<sup>57</sup> このような方法を、藩主から「汝の道は、徳をもって徳に報いるやり方である」といわれたことから、「報徳」というようになった。二宮（2008、P.98）。

<sup>58</sup> 『二宮尊徳全集 第一巻』（P.555）。

<sup>59</sup> 徳の根元を悟れば勤苦に発する、徳の消滅を悟れば遊樂に終わる、勤苦を積んで徳を成す。徳は「恩」とも言い、その「恩」の根本も徳である、徳の根本は勤苦である。徳に報いる者は徳に依って安樂に住むことができる、勤苦をなし徳に報いるは、物をつくるに如かず。

て実現し、維持することができる<sup>60</sup>。本来の福祉制度は、社会全体で循環し貧困や不自由を取り除くものであると考えていくことが望ましく、報徳思想にはこれを実現するに値する、「勤めて苦勞する」、その「恩に報いる」というような思想がある、いま福祉思想に求められているのは、このような互いのために助け合う精神ではないだろうか。

報徳思想を応用した井上友一などの報徳会では、国民は福祉政策を利用しないように働かなければならないというような方面に発展した。報徳会は、報徳思想本来の思想に沿うならば、積極的に福祉政策を打ち出しながら、家族や共同体を超えた連帯、自然を通じた連帯を実感させるような福祉を実現しなければならなかった。

このような経験をもつ日本は、思想を用いて福祉を考えていこうとするとき、積極的に福祉制度を活用した助け合いを実現する方面へ発展させる必要がある。報徳思想には本来これを実現させるような原理があるといえる。

その根拠を報徳思想の中に見つけることができる。それは、徳の概念が述べられている続きの箇所であり、最も重要であると考えられる部分である。徳は勤苦にあり、恩の根本でもある、という続きには

一物有一徳爲　一徳有一恩有　二物有二徳爲　二徳有二恩有  
三物有三徳爲　三徳有三恩有　四物有四徳爲　四徳有四恩有  
五物有五徳爲　五徳有五恩有<sup>61</sup>

と徳の性質が述べられている。それは、一物あればそれには徳がある、徳がひとつあれば恩がひとつある、二つものがあれば徳はふたつある、三つものがあれば徳は三つある、というように、物には必ず徳が備わっているというように考える。つまり、それぞれに恩を見出し、徳を見出し勤苦をする、ということはどんなものにも行うことができる。

このような思想は現代の福祉において、最も必要なものである。それは、あらゆる人それぞれに徳を見出しこれに働きかけるための思想といえるからである。(福祉の基本的思想・ノーマライゼーションの先取りとして考えることも出来る思想である。)報徳思想における徳の特徴は、個人それぞれに徳という価値を与え、これに報いる必要性を説くことであり、現代社会において切り離された個人を世代を超えて助け合う方向へつなげることもでき、共同体にある個人についてはその個人そのものの徳・価値を引き出すものであり、水平に助け合うという思想として機能する。

これは、徳に働きかけてそれを実現していくと考えることができ、徳とは価値であり、「この価値を創造することが報徳」(宮西(1969) P. 38)であるというように解釈することができる。加えて二宮尊徳の徳概念は、②で「自然を含めた連帯」と指摘したように、自然あるいは生命を広く包含するものである。

これは共に社会で不自由を取り除く努力(・勤苦)をするという田子一民の思想へも通じ、自然の価値を重視する留岡幸助にも含まれ、かつ地域経済全体の立て直しと一体に徳

<sup>60</sup>このような理念を再確認しなくてはならないのは(例えば年金のように)福祉制度が次第に個人で完結してしまうような理念で普及してしまったからである。

<sup>61</sup>『二宮尊徳全集 第一巻』(P.555)。

を進めるといふ点において渋沢栄一思想にも通じるものであるといえる。このように前節で取り上げた近代の3人の社会事業家の思想の源流をなすとともに、一人ひとりの価値を認め実現していくというような、これからの時代の福祉思想として展開しうる可能性を秘めた思想である。

ここで、これまでの三人の社会事業家と二宮尊徳の思想をまとめると表4及び図1として表すことができる。

表4) 渋沢・田子・留岡と二宮をめぐる全体的な構造

	立場	特徴的な主張	軸となる理念	関連する主な次元	二宮との接点
渋沢栄一	民間営利 【私】	道徳と経済の一致 親切心	慈善・忠恕	共同体	富国安民思想 道徳門経済門
田子一民	政府 【公】	幸福追求としての 社会事業	(社会) 連帯	個人	推譲 ・ 支え合い
留岡幸助	民間非営利 【共】	自然の価値の重視	自然	自然	法則とすべき は天地の道

図1) 福祉思想をめぐる次元と4人の関係性

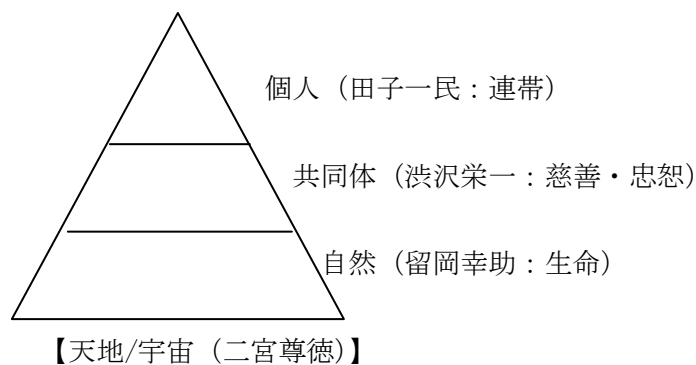


表4及び図1について説明すると、渋沢が主として関心を向けたのは、「慈善」ないし「忠恕」といった概念に示されるように、基本的に共同体的なレベルにおける人々の相互扶助とそこでの価値原理であったと言える。これに対し、田子はその「社会」「連帯」あるいは「幸福追求」といった鍵概念に示されるように、より近代的な、独立した個人を基盤とする福祉ないし社会保障のあり方を追求していた。一方、留岡の場合は、むしろそうした「共同体」や「個人」の次元のもっとも根底にある、「自然」の次元に中心的な関心を向け、それを基盤とする福祉的活動を展開した。

そして、二宮の場合は、その「天地」や「宇宙」に関する思想に示されるように、これらの諸次元のもっとも根底にあるものに関心を向け、またそこから派生して「推譲」や独自の「徳」概念を発展させ、それらを基盤とした諸事業を行ったと言える。この場合、二宮には、田子が展開しようとした近代的な個人をベースとする社会連帯といった思想は希

薄であるが、しかし以上のような「個人－共同体－自然」をめぐる全体的な構造において、3人の社会事業家の思想と二宮のそれは深いレベルで関連性をもち、またその思想を現代的な視点において再構成・再評価する中で、3人の思想の根底的な土台を提供する意義や可能性をもっていると考えられる。こうしたテーマについて、より広い視座から次章においてさらに考えていくこととしたい。

### 第3章 これからの福祉思想

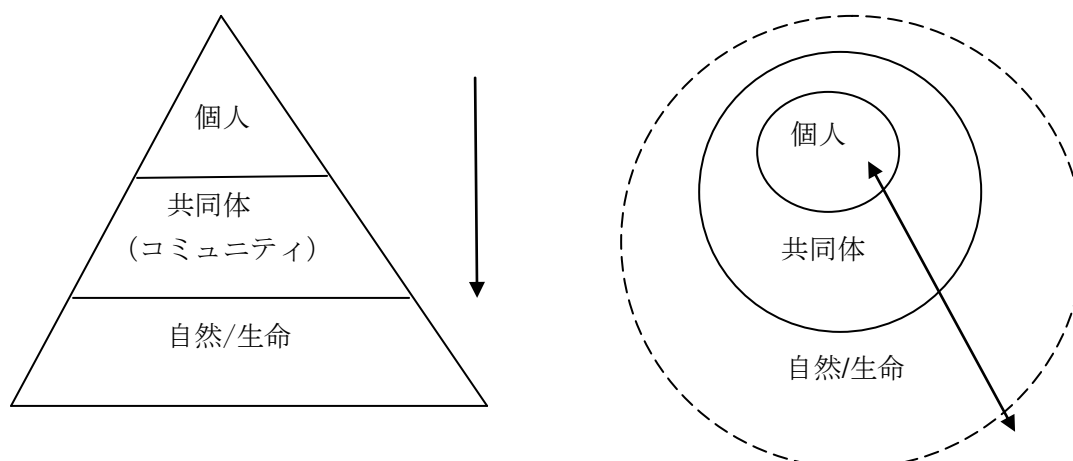
#### 第1節 福祉思想と生命

##### 1. ソーシャルワークと生命

これまで、日本を中心に福祉思想について考察をしてきたが、以上を踏まえてこれからの時代の福祉思想を考えていくにあたり、それぞれの福祉思想がひとつにまとめられるような根柢的な次元において福祉思想を考えていきたい。それは、社会の次元から個人の次元を経て、自然ないし生命という新たな対象までもを包含する福祉思想である。

言い換えれば、社会・個人・共同体での福祉思想から包摂的かつ根本的に福祉思想を考えると、連帯（や幸福）の究極的な根柢として見出せるものに「生命」という概念があるのではないか（図2参照）。

図) 2



すなわち、前章までの考察において、道徳と経済の調和、事業は慈善を伴わなければならないと忠告を唱えた渋沢、そのような慈善からさらに進んで連帯という福祉のあり方を提示した田子、さらにそれを包摂的に自然という価値から福祉を唱えた留岡があり、そしてこれらの根柢ないし源流に報徳思想を見出すことができるという議論を行い、前章の最後において若干の整理を行ったが、以上の全体を踏まえると、人間そして生命ないし自然の全体に備わった徳を引き出していくという思想の可能性や現代的意義が浮かび上がってくるのではないか。

つまり、福祉の根柢には自然があり、これを現代的な福祉思想として考察することで、新たな福祉思想の原理としての生命という概念を見出してみたい。

こうした問題意識を踏まえて本章の議論を進めていきたいが、まずはじめに、福祉が生命をもつ人間をどのように把握してきたかという点を整理してみたい。考察は、人が人を助けることの始まりから体系的に発展してきたソーシャルワークを材料としてその生命観

を見出していききたい。

#### ①ソーシャルワーク以前——慈善と人間観

ソーシャルワークとは、イギリスに起源をもっている。これは、慈善事業が組織的に行われるようになってから体系化したものである。慈善事業とは、18世紀後半の産業革命によって生み出された貧困が深刻化する中で、貧困家庭に出向いてその人を立ち直らせるという方法で始まる。

機械に基づく大量生産大量消費の時代に突入したイギリスでは、大量の労働者を必要としながら、低賃金、劣悪な環境で働かせていたために、労働者は病気や怪我、死亡に追い込まれていた。そうして、失業者が増え都市へ集中しスラムが形成されていく。この当時、1601年に制定された救貧法（エリザベス救貧法）はもはや機能していなかった。1834年に救貧法が制定されるも、最下層の貧民のみを対象とするものでは改善がみられない。このような状況で、「人間の良心や宗教的動機にもとづいて貧困者にたいして慈善事業を展開した人たちがあらわれた」（小田・宮川（2010）P.49）。キリスト教に基づく活動で、教区ごとに担当者が任命され、貧困者に援助が行われた<sup>62</sup>。

このような活動が広まる中で、特に多くの失業、貧困者が出たロンドンにおいて全国組織である慈善組織協会（Charity Organization Society）が1869年に創設される<sup>63</sup>。慈善が組織的に行われるようになり、協会の会員が一軒一軒を調査することを含め援助を展開していった。慈善がこのような積極的事業へと発展するとともに、友人として接することを最も重視するという精神があった。そのため、この事業は、友愛訪問（friendly visiting）、友愛訪問員（friendly visitor）という表現で表わされている。その理念は、

「すなわち、貧困者に対して、単に物質的な施しをするだけでは、かれらを立ち直らせることはできないとし、友愛訪問員が友愛の精神をもって、かれらを訪問指導し、その人格的感化力をもって、かれらの人格を引き上げてやらねばならないとされた」（仲村（1972））

というように、個人が貧困から立ち直ろうとする意識を高めるように支援を行うということに特徴がある。この、福祉の萌芽期の人間観は、人間を個人として考える。またその道徳性を信じながら、貧困者と友人という援助者の二者で行われていた。しかしながら、その支援の方法には、

「ある貧困者が民間の救済活動の対象たりうるか否かをふり分ける指標になるものは、かれが貧困であるか否かということだけでなく、かれが、人格的感化力のおよびうる、つま

---

<sup>62</sup>グラスゴー市のセント・ジョン教区の牧師・T.チャルマーズの隣友運動。彼は市を25区に分け、教区担当員として任命し50世帯の貧困者を受け持たせた。教区の資金で救貧委員を訓練したり、貧困者の自立支援を行った。

<sup>63</sup> いくつもの慈善団体が無秩序に活動を行う中で、援助を全く受けられない貧困者をなくし、複数の団体から援助を受ける貧困者を制限するために、活動の合理化・効率化を図り団体の連絡調整のために組織された。

り、友愛訪問の効果の期待できるひとであるか否かという点であった」(同)

という問題点があった。つまり、人間観に優劣をつけるという福祉思想がみられるのである。個人の貧困問題を手助けするはずのものが、自分自身で解決するだけの力があるかどうか、これを見極めることが最も重要なこととなっていく。

## ②ソーシャルワークの確立——ケースワーク（個別援助技術）

しかし、このような状況が問題視されるようになって、新たな援助方法が模索されるようになる。それは、問題の原因を個人をめぐる社会的要因の分析の中に求めるようになったことである。この時期を代表する人物がアメリカのソーシャルワークの創始者の一人である、メアリー・リッチモンドである。また彼女は「ケースワークの母」とも呼ばれ、慈善事業から進んで有給職員の必要性を主張した。

彼女は、個人が社会環境との間に結ぶ社会関係の調整をするものでなければならないと唱える。彼女はこれをケースワークと呼び、次のように定義する。

「<ケースワーク>とは、個人と環境に、総合的にはたらきかけ、その関係を望ましい状態に調整しながら、パーソナリティの発達をはかろうとするものである」(杉本(1963) P. 243)

これを基礎に、19世紀の末ころになると、社会学・経済学・法律学・医学が確立し、これらの知識を活用したケースワークへと発展する。仲村優一は、

「対等の人格として相手をとらえ、現象の背後にあるものを、科学の光に照らして見きわめようとする近接法がとり入れられるようになって、はじめて科学技術としてのケースワークが生み出される」(仲村(1972))

と言う。このようにして、道徳的に振り分けられるという人間観から進んで、対等の個人として専門的に接し、主な問題を貧困そのものに向けることが可能となっていく。

## 2. 医学モデルと人間観

### ①ケースワークの発展——診断主義

このようなソーシャルワークの基礎が確立したころ、第一次世界大戦が起こり、物質的な貧困だけでなく心理的な傷を負った人々に対する支援が求められる。そこでケースワークは、1920年代ころから精神医学を背景に発展し、心の問題を扱うようになっていく。特に戦争によるトラウマや、神経症の治療が行われた<sup>64</sup>。この時期の中心は精神分析学を創

<sup>64</sup> 同時に19世紀イギリスにはじまるYMCA(Young Men's Christian Association)の発展を経たグループワークも成立する。アメリカにおける社会変動への対処として集団の力を利用して心理療法を行ったり社会復帰を目指すもの。小田・杉本(2010、P.161)。

始したS.フロイトである。彼の理論によれば、人の社会不適応や生活問題が生み出されるのは、幼少期における心的外傷によるものであり、自我の機能不全によって引き起こされると考える。

こうした理論を背景にしたケースワークにおける人間観は、心に病気を持った人と考え、人格の変容とそれによる環境への適応強化が目標とされていく。ここでの特徴は、精神分析を用いて治療を行う・ソーシャルワーカーが主導し一方的に治すという態度をとることである。こうした立場を象徴し、この時期は「診断主義」と呼ばれ、診断・治療という医療的枠組みの中で行われるために、「医学モデル」とも呼ばれている（小田・宮川（2010）P. 58）。

## ② ケースワークの発展——診断主義批判

ところが、フロイトの弟子であるO. ランクはフロイトを批判することで意思心理学を提唱し、人格を病的・決定論的にとらえるのではなく創造的に機能をいかしていくことが必要であると主張する。人が問題を抱えてしまうのは、その人が病気であるからではなく、人が本来持っている意思や力といった機能が十分発揮できない環境に陥っているためであるという。こうした立場は「機能主義」と呼ばれ、新たなケースワークの理論的背景として台頭するとともに、フロイトに基づく診断主義との対立も生じた（同P. 59）。

ここでの人間観は、本来持っているはずの機能が欠如した状態ととらえる。診断主義から進んで、ソーシャルワーカーは側面的に支えるという立場の転換が行われている。

## ③ 診断主義と機能主義の統合——心理社会的アプローチ

このような、治療か機能を引き出すかという対立は1950年ころまで続き、決着はつかなかった。そのような中で、診断主義の延長から両者を折衷する理論が生じてくる。心理学に加えて社会学も理論的背景にした心理社会的アプローチがF. ホリスによって唱えられる。人が、社会環境とつねにかかわりを持つ存在であることが強調され、個人や環境へ働きかける方法が確立し始める（ホリス（1960））。このような動きは心理主義となっていたケースワークへの反省と、そもそも原点にあるソーシャル・ケースワークという社会性を再び取り戻そうとする動きでもある。

また、もう一つのアプローチはH. パールマンによるもので彼女は『ソーシャルケースワーク：問題解決の過程』（1957）において援助活動の4つの要素としてproblem, person, place, processを提示する。問題を持った人がある場所に来て問題解決の過程となるような援助を受けることがソーシャルワークであるとし、「問題解決アプローチ」や（診断と機能主義の）折衷主義などと呼ばれる。

この時期の特徴は、（社会学の確立とともに）再び社会性が取り戻されたことであり、新たに、社会と相互作用する個人という人間観の萌芽とともに、個人や環境を開放システムと考える視点が開かれたことである。

## 3. 生活モデルと人間観

以上のように、さまざまなソーシャルワークのアプローチが出現する一方で、1960年か



らジェネラルソーシャルワークと呼ばれる、ソーシャルワークに共通の視点・枠組みを求めようとする研究が始まる。1970年には、パートレットによって出された『社会福祉の共通基盤』において、ソーシャルワークにおける本質的な要素として、「価値」・「知識」、があげられている（パートレット（1970）P.62）。「価値」とは、「個人がもっている成長への可能性を最大限に実現すること」（同）を指している。これは、全ての個人に関係しているため、ソーシャルワークの価値が個人と社会それぞれとかがみ合っていくことも重要であるとされている。

このような価値を考えるソーシャルワークでは、人間のもつ潜在的可能性の達成を究極的な価値（ultimate values）としている。同時に、このような価値を実現する手段としての価値（instrumental values）も必要となる（同P.66）。パートレットは究極的な価値と手段的な価値が相互に関連付けられていくことで、ソーシャルワークの統合化が進むと述べた。

パートレットのあげる二つめの要素に、知識がある。当時ソーシャルワークは、体系的な知識として成立したものはなかった。「従来、知識は主として、多様な実践領域に結びついた概念や理論をばらばらに寄せ集めるという形で出現している」（同 P.67）とパートレットは指摘し（上記述べたように精神分析や心理療法、医学、社会学というように）、加えて、ソーシャルワークが長い間をかけて枠組みを発展させていることも問題視している。このため、ソーシャルワークが共通基盤を持つためには知識の構築が必要であることを述べている。こうした動きがもとになって、新たに生活モデルが構築されていく。

#### ①エコロジカル・ソーシャルワーク

エコロジカルアプローチの社会的な成立背景には、1960年代のアメリカで貧困や人種差別、犯罪や公害などのようなさまざまな社会問題が生じていたことがあげられている（小田・杉本（2010）P.157）。こうした状況に対応するために出来たソーシャルワークはエコロジカル・ソーシャルワークと呼ばれている。これまで考察してきたソーシャルワークは個人を主な対象とするためにケースワークと呼ばれたが、これは個人のみならず社会や環境を含めた援助技術である。

このアプローチは、「人間」と「環境」に同時的にかかわろうとする者のニーズに合った交互作用的な現象や、中間面を扱う現象に焦点が置かれている」（ジャーメイン（1980）P.8）。この理論は生態学を背景にしたことに特徴があり、「人間」と「環境」との交互作用（transaction）の質を修正し高め、福祉を支える環境を向上させる」（同）と環境が重要視されている。

#### ②生態学の視点

このような生活モデルでは、「問題を病理の反映としてではなく、他人や、物・場所・組織・思考・情報・価値を含む生態系の要素の中の相互作用の結果として捉える」（同P.11）。そのようにして、従来までの問題の原因究明方法であった直線的因果関係ではなく「相互的な因果関係（reciprocal causality）」（同 P.187）として考える。直線的な因果関係では単純な状況しか説明できないことに対して、このような円環的問題把握の方法では複雑な状況をも説明できるようになる。

有機体と環境の関係を論じる生態学は、人間と環境を一元的なシステムとして考え、互いに影響しあう相互作用システムと捉える（同 P. 133）。こうした方法によって複雑な問題を抱えた人間の「全体性」を視野に入れることが可能となった。

### ③相互作用システム

また、生活モデルで重要なものは一元的に把握される人間と環境、その相互作用という概念である。これは、「一方では成長・発展を促したり、あるいは逆に禁じたり、人間の潜在的な可能性を解き放ったりする。しかしもう一方では、人間の多様な潜在的な可能性を花開かせるために、「環境」の持っている力を十分発揮させたり、あるいは押さえたりする」（同 P. 107）という方法のことである。こうした領域を考える意味は、人間の質と環境の質が相互に変化し、交差することを通じて人間の適応を高めていくことにある（同 P. 108）。

このような生活モデルでは、ソーシャルワーカーは環境と人間の両方を視野に入れながら、相互作用しながら環境に働きかけていく存在として人間を捉える。こうしたシステムのなかで生じる相互作用を重点においているのが、エコロジカルアプローチの特徴である。また、システムという概念のもとで、社会が、個人の価値実現のために必要な資源・サービス・機会を提供する義務があると考えられるようにも発展している（ピンカス・ミナハン（1977）P. 118）。

ソーシャルワークは、個人的な動機から慈善として始まり、ケースワークとして確立した後、社会の変化に対応しながら背景とする理論をさまざまに取り込むことを通じて、人間の福祉問題に対応してきた。以上のようなソーシャルワークにおける考えの変遷をまとめたものが表5である。

しかしながら、ソーシャルワークの統合化の流れのなかで生じてきたエコロジカルアプローチにおいても、一定の理論的考察があるものの、根底的な次元にまでさかのぼった価値や原理といったものが含まれているわけではない。そこでソーシャルワークの発展や対象とする人間観の変化を踏まえながら、以下では科学思想の領域にも視野を広げつつ、人間のより根底にある価値としての生命に関する考察をしていきたい。

表5) ソーシャルワークにおける人間観の変遷

年代	福祉における人間観	福祉思想	主な理論的背景
1800	道徳の欠如	友人的施し	道徳
1920	心の病気	環境適応の強化	精神分析学
1930	機能・主体性の欠如	側面的支援	意思心理学
1950	状況の中の個人	心理社会的総合的支援	社会学
1960	環境と相互作用する個人	環境改善	生態学

## 第2節 生命思想と福祉思想

### 1. 福祉思想とパラダイム

これまでの福祉における人間観・福祉思想を見ると、関連する領域で成立した新たな理論を積極的に取り込み、人間の全体像をつかむように努めながら発展してきたと見ることができる。そこで、「生命」という概念についてのより包括的な理解を得るために、議論の射程を一回り広げ、科学思想上の生命観と関連付けた新たな考察を試みたい。

科学と福祉という分野はこれまで一緒に論じられることはほとんどない。けれどもまずは、この科学と福祉思想というものの関連性について、トマス・クーンのパラダイム(paradigm)理論を用いて考えてみたい。

クーンの提唱したパラダイムという言葉は、科学史だけでなく分野を超えてさまざまに適用された概念である。それが提唱された『科学革命の構造』(1971年〔原著1962年〕)では、科学革命の生じるきっかけとして、危機があげられている。クーンは、科学を通常科学(normal science)と異常科学(abnormal science)に分ける。正常な科学としての通常科学は、ある枠組みの中でパズルを解くように進められ、あらかじめ正解が決められている。しかし、次第にそのような枠組みの中では説明のつかないような現象が生じるなど、だんだん通常科学が不安定になってくると、そこで行われている科学のことを異常科学と呼んでいる。このような危機のなかで、新しい枠組みの設定が完了すると革命が生じたという(同P.102)。

彼は始め、パラダイムという概念を「たんなる模範的な例題解答(exemplary problem solutions)」(クーン(1987)P.序20)と考えていた。しかし、パラダイムという語は受容された諸例題が最初に現れる古典的な書物を指すようになり、さらには特定の科学者集団の成員が共有する完全に包括的な一連の立場を指すようになったと述べている。

一般的にパラダイム転換が求められているという時のパラダイムの意味は再広義に考えられるようになった意味を指している。そして今、福祉の分野においてもパラダイム転換が求められており、未だ共有する枠組みを模索している途上にある。

現在の福祉の危機的な状況は、いかに新しい通常科学へ移行するのかが問われているが、パラダイム理論の特徴は、革命の前と後の通常科学では、同一の基準で測れないものが生じるという点である。

福祉思想は、1章で見たように、古代の慈善事業における慈悲の思想など仏教思想から、国家による恩恵や救済としての救済事業、社会連帯思想の流入に伴って出現した社会事業、現在まで発展した社会福祉事業というような事業の変遷とともに思想の変化がある(山口(1995)P.153)。これは、福祉思想がこれまでいくつかのパラダイム転換を経てきたと言い換えられる。

またこの中で変化してきたことは、福祉の給付を受けることに対する(権利)思想である。慈善事業では心から発する慈悲や同情であったものが、そういった慈善を受け取ることは恥ずかしいという思想に変わり、貧困や救済は社会全体で取り組む問題であり連帯して共に助け合うべきだという思想を作り上げるまでの変容がある。そうであるために、こ

のようなかつての福祉思想は、それぞれのパラダイムの下では全く両立しない思想でもある。

今、新たな福祉思想の枠組みが求められているとすれば、自然の根柢にある法則や秩序をもとに構築することではないだろうか。これまで見てきた福祉思想——経済と倫理の一体性（渋沢）や個人と社会の全体性（田子）、自然や個人の主体性（留岡）そして自然との連帯や一人ひとりの価値（二宮）という要素——は新しい形で、人間と人間および環境や自然との一体性を構築しようとしていることに特徴がある。以下ではこのような関心とともに「生命」を考察しよう。

## 2. 生命思想の変遷

これから福祉思想の基本理念として「生命」という概念を位置づける可能性について考察していきたいが、まずここでは主に近代以降の生命観の概観から始めたい（伊東編（1971）参照）。

今日一般的に考えられているような生命観が出現したのは17世紀であり、ルネ・デカルトに始まり<sup>65</sup>、人間の生命とは機械同様に説明ができると考えることに特徴がある<sup>66</sup>（月沢（1980）P. 67）。同様な主張が、ラ・メトリーによって『人間機械論』（1748）として言われる。このように、人間の生命は、機械のように必然的な法則の下で動いているとの主張は、機械論的生命観と呼ばれ、それまでの神話的な世界観で、人間の生命を魂と考えていた思想から根本的な転回を見せている。

一方、機械論的な生命観が支配的になってくるにつれて、機械論では説明ができない、生命固有のロジックや実体があるとする「生氣論（vitalism）」が出現する。ひとつの全体をそれぞれの部分に分割して説明しつくせるという機械論的な生命観に対して、この生氣論的な生命観は、

「部分をもった全体という還元不可能な概念が存在する」（ドリーシュ（1914）P. 193）、「すべての要素が全体を作る能力を同等に持っている」（同 P. 197）

というように主張する。この生氣論的生命観を主張するハンス・ドリーシュ（1867 - 1941）は、その概念を「エンテレキー」と名付けた。しかしながら、エンテレキーは見たり観察したりすることが不可能であり、ともすれば非科学的な実体とされ機械論的生命観ほど重要視されるということではなかった。

デカルトに始まった生命を機械の仕組み同様に考える思想は、それまでに存在していた（アリストテレスや中世における）目的論的生命観に対立する形で出現したものである。目的論的生命観では、人間の目的や、神の目的に従って生命が考えられる。これに対して、因果的な法則によって生命を捉えなおしたものが機械論である。目的論的生命観は、前も

---

<sup>65</sup> ハーヴィの血液循環理論がもとになっていると言われている。

<sup>66</sup> 彼はまた、人間は神に創られたひとつの機械と表現した。

って決められた目的に到達するために活動するものが生命だというのに対し、原因と結果によって説明するのが適切とする新たな生命観が機械論的生命観と呼ばれる。

このような対立の中、ベルグソンによって創造性や自由な活動をもつ生命観が仮定される。『創造的進化』(1907)におけるベルグソンの生命観はまず、「意識ある生物には、存在することは変化することであり、変化することは成熟することであり、成熟することは限りなく自己を創造することなるを知る」(ベルグソン(1907) P. 10)と、生命の進化が述べられる。その後、

「生命は成育した有機体の媒介によって胚から胚へ移りゆく流れのようなものである。さながら有機体そのものは無用の瘤にすぎず、古い胚が新しい胚のうちに永続しようとして出させた芽にすぎないかのように思われる。大切なのは無限に続く進歩の連続であり、個々の眼にみえる有機体が束の間の生存を許されて宿りしている見えざる進歩の連続である」(同 P. 24)

と生命の進歩の連続を唱える。そして、個々の生物はどんな瞬間にも気づかれずに生まれていると生命の連続を強調し、「生命も絶えず何ものかを創造している」(同 P. 25)と表現する。これによって、決められた目的どおりに活動する目的論も、何も生み出すことのできない機械論も超越する生命観が目指された。このようなベルグソンの生命観は創造的生命観とも呼ぶことができる。

一方、先のドリーシュのように超自然的な力が生物体の中で働いているという説に対し、エントロピー(熱力学の基本概念の一つで、事象の無秩序さの度合いを示すもの)によって生命を説明しようとした人物に物理学者のシュレディンガー(1887 - 1961)がいる。

シュレディンガーはまず、生きている生物体が崩壊せずにいられるのは、ものを食べたり、飲んだり、呼吸をしたり、物質代謝していることをあげる。この物質代謝とはもともと変化や・交換という意味があることを述べ、生命の新しい交換概念を提示する。それは、生きているものは絶えずエントロピーを作り出すということに着目して論じられている。このような考えでは、生物はエントロピー最大の状態となる死に近づいていくだけである。しかし、

「生物がそのような状態にならないようにする、すなわちいきているための唯一の方法は、周囲の環境から負エントロピーを絶えずとり入れること」(シュレディンガー(1944)P. 125)

であると、新たな生命観を述べる。そしてシュレディンガーは負のエントロピーという概念を創り出す。負のエントロピーとは、生物が生きるために取り入れているものであるといい、生物との関係を次のように説明する。

「物質代謝の本質は、生物体が生きているときにはどうしてもつくり出さざるをえないエントロピーを全部うまい具合に外へ棄てるということにある」(同)

と論じ、エントロピー増大に逆らって、無秩序なものから秩序を構築するものとして生命

とらえた。

以上のように、生命をめぐる目的論的な世界観を抜け出し機械論的な生命観でほぼ説明がつくとされると、ドリーシュのような生氣論的な生命観が出現することで機械論的生命観との対立関係が起こった。しかし（ベルクソンのような）両者を統合・超越するような世界観も登場し、また他方で、エントロピーに基づく生命観が現れることで新たな展開も起こった。これが生命観をめぐる17世紀から20世紀半ばまでの大きな流れと言える。

ちょうどこのころ、オパーリンによって『生命の起源』に関する研究が出た。オパーリンは生命の起源を研究し、進化論的視点を強調し今日のような生命があるとき突然発生したのではなく、さまざまな段階を経ることで次第に生命が形成されてきたのだと主張した。そして、このような生命観は今日の通説となっている（横山（1980）P. 129）。

さらにその後、20世紀半ばから後半に至ると、サイバネティックス（1948年）<sup>67</sup>の確立によって、生物は再び機械論的世界観のもとに置かれることとなる。そして、生物の進化は単なる偶然によって引き起こされてきたものだと主張するジャック・モノーが『偶然と必然』（1970年）を出し、人間を機械に引き付けて考える傾向が再び強まっている。モノーは、人間とは無根拠な存在であり、生物とは分子的・細胞的・生理学的・力学的機械であるというように主張する（長野（1979）P. 157）。

しかし、人間の完全な機械化を目指すのではなく、（サイバネティックスにおける）情報概念に基づく生命理解を基本に、新たに「システム」という概念を設定して、さらに生物の目的性や相互作用を追及した人物にベルタランフィ（1901 - 1972）がいる。彼は、機械論的生命観と生氣論的生命観のどちらでもない有機体論的生命観を提唱する。

「因果法則で支配される原子の無目的なふるまいが、無生物、生物、心的なもの問わず現象を生み出した目標指向性、秩序、目的などの入りこむ余地はなかった。生物の世界もランダムな突然変異と淘汰（選択）の無意味なつきかさねによる偶然の産物と考えられた。心の世界は物質的なできごとへの奇妙でなにやらわけのわからない付帯現象とされた」（ベルタランフィ（1973）P. 41）

彼の提唱したシステムとは、たがいに作用しあう要素からなるものであり、機械論的に一方的な因果関係のもとで作用すると考える科学では不十分と考えていたことが述べられている。それは、

「適応性、合目的性、目標指向性その他類似の言葉でさまざまに、かなりいいかげんに呼ばれるものを考えにいれずには、行動や人間社会はいうまでもなく、生きた生物体を考えることも、できるものではない」（同P. 42）

と表現されている。行き過ぎた機械論の影響で、生命が機械のように考えられるようにな

---

<sup>67</sup>機械と動物の間において、情報や通信と制御の次元で共通するのがあるとする理論。

ってしまった当時、本当に生物を考えようとするならば、科学では捉えきれないものまでも考慮しなければならぬとベルタランフィは考えた。しかしながら、このように言う彼も、その生命を定義すると

「生きている生物体とは、開放系の階層構造を示し、そのシステムの条件にもとづいて構成部分の交代をおこなうところのものである」（ベルタランフィ（1954）P.136）

と、あくまでも機械論的生命観の延長上にシステム論を加えたような定義となっている。そして、次のように言う。

「生命とはその《内的本質》においていかなるものかと尋ねてみても、答を期待することはできまい。認識がさらにすすんだ場合にも生物学者はただ次のような問題に対して、以前よりもっと明確に答えられるようになるだけだ——私達の前に《生きている生体》として現われるところの現象を支配しているのはどんな法則であるのかという問いに」（同P.218）。

システム論を構築したベルタランフィの生命は、その本質が何であるのかということよりも、そのシステムがどのようなになっているのか、ということに重要視している。そして、機械論的生命と生気論的生命の対立の問題を、システム概念によってある意味で解決しようとしたという点にこの意義を見出すことができる。

### 3. 生命の自己組織性

そして生命に関するもっとも現代的な展開としては、自然における自己組織性に注目した生命観がある。そうした代表的論者で、ノーベル化学賞を受賞したイリヤ・プリコジンによる『混沌からの秩序』（1984年）は、自然界において不安定な状態が発生すると、このゆらぎを通じて自ら秩序が作り出されるという自己組織化の現象を提示している。自己組織化とは、混沌や無秩序な状態から自己組織化という現象を通じて秩序や組織が自発的に生じてくることである（P.8）。

プリコジンの理論は「散逸構造論」といい、熱力学における不可逆性<sup>68</sup>を論じたものとなっている。自然界における不可逆的变化を法則化したものは、熱力学の第二法則と呼ばれ、(シュレディンガーが着目した) エントロピー増大の法則（エントロピーが増大する一方で減ることはない）である。自然界では、低温と高温の液体を接触させると全体の温度は一定に向かい、熱の移動がなくなって熱平衡という安定した状態になる。こうした平衡状態の安定したものを扱ってきたのがこれまでの科学である。しかし、プリコジンは不安定だと考えられてきた非平衡状態に着目した。これまでの科学が対象としてきたものは、

---

<sup>68</sup> 自然界では、熱が高温から低温になる一方で反対の変化が生じないという変化の一方性を示すもの。

安定した物理化学系であり、平衡状態という秩序ある存在からでなければ秩序は生み出されないという前提がある。

こうした常識をくつがえし、ある系が他の系との間で物質やエネルギーの交換を行うという条件（開放系）を満たせば、非平衡状態においても秩序が生み出されるということをプリゴジンは示した。これが「散逸構造」と呼ばれている<sup>69</sup>。

自然界の変化と秩序をふまえるこうした理論が重要なのは、従来の安定した閉鎖系の理論では考えることができなかつた、（動的で開放系という性質をもつ）生命を考えることができるようになったからである（石川（1987）P. 56）。

散逸構造論でもう一つ重要な用語は「ゆらぎ」といい、「不安定性の存在はゆらぎの結果と見ることができる」（プリゴジン（1987）P. 243）ものだ。この「ゆらぎは当初、系の一小部分に局在しているが、次第に系全体に広がり、ついに新しい巨視的状态をつくるのだ」（同）という役割がある。この非平衡状態の系でみられるゆらぎが重要なのは、安定した閉鎖系でゆらぎが生じて系そのものには影響を及ぼさないからである<sup>70</sup>。閉鎖系では無視されるゆらぎが開放系において重要とするのは、「ゆらぎを通じての秩序」（同 P. 244）を引き起こすからである。

散逸構造論・自己組織化論にはこうした広がりがあり、福祉思想を考える新たな枠組みでもあり、生命を本質的に捉える理論として最も注目されている理論である。

このような新しい自然観を提示したプリゴジンの理論では、「存在物は相互作用でき、生まれたり死んだりもできる。そのような世界観のもとで、今日、物理学と形而上学はたしかに接近しつつある」（同 P. 391）と、従来までの科学が存在のみを扱っていたのに対して生成までもが考慮されている（同 P. 401）。

そして、プリゴジンのいう自然のもっとも大きな特徴は、自然を自律的で自己形成的なものと捉えることである（伊東（1999）P. 118）。従来の機械論的生命観では、「自然＝機械」という発想であったが、ここから発展し、自然をシステムと考え環境との相互作用のもとで、自己保存や自己形成も可能であると捉えるものである。こうした点を伊東俊太郎は次のように述べる。

「宇宙の形成から生命の進化を経て人間の成立にいたるまで、さらには文化の形成をも含めて、自然を自己組織系の発展として捉える新たな世界観がうまれつつある。それは従来の能動性をまったく欠いた他律的で決定論的な機械論的自然観とは真っ向から対立するもので、生命を失った死せる自然——「時計モデル」の自然観を超え出る、有機的な「生命システム」をモデルとする自然観である」（同 P. 119）。

---

<sup>69</sup> 例えば、人口の安定している（出生と死亡率が等しい）系は平衡であるが、平衡から離れた非平衡という系は、現在の少子高齢社会もあてはまる。こうした不安定な社会でいかに秩序を作っていくかという点でも、散逸構造論と福祉思想は対応している面をもつ。

<sup>70</sup> たとえば、人口の安定している社会で、ある町の出生率がわずかに下降しても何も問題は生じない。しかし、社会全体が不安定で出生率の多い県や少なすぎる県に偏っている状況で出生率の低下が生じると人口流出や過疎というような影響がでてくる。



今、このような新しい生命観が生まれつつある。プリコジンは新しい自然観の背景として、人口爆発や人間社会の構造やその科学的概念が変化し、「人間と自然の間、および人間と人間の間、新しい関係が必要になった」(プリコジン (1984) P. 403) ためであると言う。伊東俊太郎も同じように述べる。

「それというのも生命体こそ自己形成的なものであるからである。この意味では、人間や生物はおろか、宇宙も、地球も生きている。生きて生成発展している。人間とは実のところ、こうした宇宙の自己形成的生命体の一環にはかならないのだ」(伊東 (1999) P. 119)。

生命を理解するために、機械論があらゆるものをそれぞれの要素に還元して捉えてきたことに対して、自己組織化論は自然界という全体のなかで相互に影響し合う存在としての生命観を促す。このような自己組織性こそが、現代のさまざまな問題解決のためにも重要な概念となりつつある。ここで、以上見てきた科学思想における生命思想の変遷をまとめたものが表6である。

表6) 生命観の変遷

生命観	主な人物	自然観、主要な概念	背景・危機
機械論的生命	デカルト	機械	宗教的対立
生氣論的生命	ドリーシュ	エンテレキー	機械論への対抗
創造的生命	ベルグソン	創造	機械と生気の対立
熱力学的生命	シュレディンガー	負エントロピー	無秩序への不可逆性
有機体論的生命	ベルタランフィ	システム	生命の法則追求
自己組織的生命	プリコジン	自己組織性	社会、科学の危機

これまで述べてきたように、福祉思想は今日大きな転換を迎えようとしている。何度も危機を迎える中で、転換を図り危機を乗り越えてきたように、今新たな生命観とともに福祉思想の基本原理を再構築していくことが求められている。その基本原理は、変遷発展を経て新たな自然観のもとで提示された生命観ではないだろうか。

なお、ここまで見てきた科学・生命思想と福祉思想、制度の展開の全体を、相互の関連性を意識して年表的にまとめると表7のようになる。

表7) 生命思想と福祉思想の展開と比較 (これまでの流れを概括したもの)

科学・生命思想の展開	福祉思想・制度の展開
	1601 エリザベス救貧法 (英)
1628 ハーヴィ 『動物の心臓ならびに血液の運動に関する解剖学的研究』	
1637 デカルト 『方法序説』	

1748 ラ・メトリー『人間機械論』	1834 新救貧法（英）
1866 ヘッケル『一般形態学』	1874 恤救規則（日本）
	1883 疾病保険（独）
1907 ベルグソン『創造的進化』	1898 留岡幸助『慈善問題』
	1912 井上友一『救済制度要義』
1914 ドリーシュ『生氣論の歴史と理論』	1917 リッチモンド『社会診断』
	1918 フロイト『精神分析入門』
	1922 田子一民『社会事業』
	1927 渋沢栄一『論語と算盤』
	1929 救護法（日本）
1936 オパーリン『地球上における生命の起源』	1935 社会保障法（米）
	1940 ハミルトン『ケースワークの理論と実際』
1944 シュレディンガー『生命とは何か』	1942 ベバリッジ「社会保険及び関連サービス」
1945 ニーダム『中国の科学』	
1948 ウィーナー『サイバネティックス』	1948 世界人権宣言
1954 ベルタランフィ『生命』	1955 ロス『コミュニ・オーガニゼーション』
	1960 ホリス『心理社会療法』
1968 ベルタランフィ『一般システム理論』	1968 糸賀一雄『福祉の思想』
1970 モノー『偶然と必然』	1978 バートレット『社会福祉実践の共通基盤』
	1980 ジャーメイン『エコロジカルソーシャルワーク』 スペクト『社会福祉実践方法の統合化』
1984 プリコジン『混沌からの秩序』	1998 ギデنز『第三の道』

#### 4. 日本の生命思想——二宮尊徳の生命観と社会事業家の福祉思想との関連性

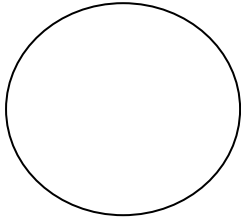
ここで目を転じて、また前章までの議論に立ち返りながら、福祉思想の基盤となる日本の生命観として、二宮尊徳の生命観をもとにまとめてみたい。一般に現代における通常の意味での生命理解においては、複製する能力があることと情報を伝える機能があることを生命の定義とするように（野田（1981）P.5）、生命に主体性や多様性を考えないことがこれまでの見解であった。

けれども、日本では、自由という価値を追求するものとして生命を考える見解もある（渡辺（1980）P.198）。こうした、生命に何らかの主体的な価値を考える思想が日本にはみられるが、その源流の一つとしてあらためて二宮尊徳の生命観を取り上げてみたい。

すでに述べたように二宮尊徳の主著であり、ある意味で生命論とも言える著は 1834 年

(天保 5 年) に完成した『三才報徳金毛録』<sup>71</sup>である。この著は、宇宙の根元を「大極」で現わした図から始まり、次のように論じられる<sup>72</sup>。

大極の図<sup>73</sup>



萬物化生<sup>74</sup>、大極以元爲不莫。傳<sup>75</sup>曰、天地未剖不分陰陽、渾沌鷄子如<sup>76</sup>云。

(万物の化生は、大極を以て元と爲さざると云ふことなし。伝に曰く天地未だわかれず、陰陽分れざる時は、混沌鷄子の如しという。)

二宮尊徳は、大極をあらゆるものの根源とし、万物の生成発展の源であり混沌と表現している。その中でも「生死来住天命の円」(二宮 (1973) P. 18) には、「生者生にあらず、死者死にあらず、陰陽来往して止まざるなり。佛に之を有無と曰ふ」<sup>77</sup>と、生と死を陰と陽に対応させ、さらに有と無を関連させ生命を説いている。

このように、混沌を基本に据えた上で生と死の連続性を考えるなど、存在と生成を相補的に考えるのは、プリコジンの「散逸構造論」、「混沌からの秩序」に通じる生命観であるともいえるのではないだろうか。

これまで論じてきた、現代における生命の自己組織性と結びついた福祉思想は、二宮尊徳を含め、日本における伝統的な生命観・自然観となじみやすい側面をもっている。二宮尊徳の一人ひとりの徳(生命)を重要にし、それが後に社会・国家の安寧につながる(同 P. 32) とする「富国安民仕法」は、二宮の没後も継承しようと努力された経緯がある(趙 (2007) P. 38)。

二宮が亡くなって 12 年後に明治維新を迎えたが、彼が行っていた仕法が中止されていく中でそれを廃止しないようにとの活動をしていた一人が、他でもない渋沢栄一であった(渋沢 (1992[原著 1927]) P. 160)。前章で見たように渋沢は「経済と倫理」の統合を唱えたが、これは独自の福祉思想と一体的に当時の農村を中心とする地域経済の再生を図ろうとした二宮尊徳の考えや実践と通ずるものがある。

そして慈善事業という、社会における弱い立場にある人を助ける活動を精力的に行った渋沢には、どのような生命も重要に考えるという思想を見出すことができる。またそれは、

<sup>71</sup>三才というのは天・地・人の三者を指している。

<sup>72</sup>「三才報徳金毛録」 P.21

<sup>73</sup>二宮尊徳の大極は、当時学問の主流であった朱子学からきている。しかし、朱子学の「太極」ではなく文字を変え「大極」として区別したと言われている。奈良本(1973、P.10)。

<sup>74</sup>新しいものが生まれること。

<sup>75</sup>ここでは『日本書紀』を指す。二宮は儒教と神道を一体に考えている。

<sup>76</sup>卵黄と卵白が一つのことであること、混沌の説明をしている。

<sup>77</sup>(生は陽であり、有である。死とは陰であり無に帰す。円の中においては、生まれたものは死へ、死んだ者は生まれるというように陰陽が来往して止まないものである。有は無に、無は有に、生は死に、死は生に、生死無限の世界である。)

国家の安寧、豊穰は仁にたどりつく（二宮（1973）P.32）と考える二宮の思想に重なるように、それぞれの生命が互いに親切を実践し譲り合い発展していくという福祉の組織化として考えることができる。

また、田子一民に見られるような、人間の幸福における精神的な要素を重視し、またそれぞれの人が社会で役割を見出していくことを課題としていた福祉思想は、その現代的な意義とともに、二宮尊徳の言うようなそれぞれの人に徳がある・勤苦をもって徳に報いる、という思想に通じる。

そして、二宮尊徳の新しい報徳訓解釈にもあるように、人間と人間、そして自然との望ましい関係を実現するという人間観・生命観は、留岡幸助の福祉思想そのものでもある。

以上に示される、前章で取り上げた日本における3人の社会事業家たちの福祉思想と、その源流に位置すると考えられる二宮尊徳の人間観・生命観が提起するように、人間と人間・経済・道徳・自然それぞれが一体的に自己組織化を通じて発展していくという展望は、これからの時代における福祉社会のありかたとその基盤となる思想のあり方にとって示唆的である。

福祉の問題は、経済の低迷や人間との関わり、倫理性、（自然を含めた）環境という問題まで及んでいる。前項で提起した、生命の自己組織性を原理とする福祉思想は、これまでの日本社会の混乱期、あるいは人が人を助けようとする活動の中で生じた、二宮・渋沢・田子・留岡などの思想が現代的な形で生まれ変わったものとも言えるのではないか。

今、このような新たな福祉思想を提起することは、現在の福祉の問題解決において何らかの意義を持つものではないだろうか。

## 5. 福祉思想の基盤としての生命

### ①機械論と医学モデル

ここまで福祉思想の新たな可能性として、科学思想の領域や日本の福祉思想との関わりを含め、生命をめぐるテーマについて議論を行ってきたが、最後に、前節でみたようなソーシャルワークにおける人間観の変遷とともに生命を考察してみたい。

1600年代から機械論的生命観が主流となってから、福祉制度の文脈では第1章で見たように、エリザベス救貧法、新救貧法（イギリス）、社会保険の試み（ドイツ）、画期的な社会保障法（アメリカ）というように、制度によって個人の貧困を救うという試みが始まる。しかし、イギリスでは劣等処遇の原則によって、福祉の給付を受けることができても人間としての尊厳をもって生きていくことはできないものに留まっていた。ドイツでも社会民主主義運動の弾圧により人間のニーズに対する積極的な制度とはならず、わずかな労働者としての保障であった。そしてアメリカにおいては、医療保障が含まれないという決定的な欠点を持つものであった。

このような時代における福祉の展開は、生命思想が機械論的生命観を主流にしていたことと深いところで関係しているのではないだろうか。つまり、人間の生命が単に機械のように動いていけばよいように、社会を個人という部品からなる機会と見立て、社会の秩序を優先して守るという発想が見て取れる。それは社会の中で、あまりに困窮するほどの生活に陥った人だけに、最低限の保障を行うという性格のものであったからである。

しかしこの時代、社会的な次元で福祉制度が不十分であったことからこれを補うためにも臨床的次元でソーシャルワークが発達している。特に、世界大戦の後遺症が問題となったアメリカでは、医学・精神医学を理論的な背景としながら身体や精神的な病気の治療に取り組んでいた。この「医学モデル」の文脈では、病気になった後にその原因を特定し手術や薬を使って治療することが主な内容となる。これは機械論的生命観と連動しており、機械という人体の故障している部分を修理すればよいという発想である。加えてこのような医学モデルでは、患者個人のみを対象にしており、家族や生活している地域、患者を取り巻く自然環境などは全くの対象外と考えた。

「医学モデル」から発展した現在の「生活モデル」という観点から考えると不十分な点が浮かびあがってくるが、感染症や食糧等の欠乏が問題であったこの時代においてはこうしたモデルは一定の有効性をもっていたように、危機の時代にわずかながらでも秩序を作るという自己組織化の理論はこうしたところにも見出すことができる。

## ②有機体論と生活モデル

しかし前節で見たように、1900年代に入ると人間の生命を機械論的に説明することの限界が自覚され、さまざまな生命論が出現するように、機械論的な生命観に基づいたソーシャルワークも同様に行き詰まりを生じた。一方的に治療を受けるだけでなく、自分で問題を解決していける機能を持つことが重要であるという思想の生成である。

このような転換は、臨床的な次元から社会制度の次元にも波及した。特に1942年の「ペバリッジ報告」のように、救貧法から給付の拡大を図る社会保障制度の設計が試みられ、(1940年代から)総合的な社会制度としての取り組みが始まる。社会の最下層のみに給付をするのではなく、(無知や疾病などと合わせて)ナショナルミニマムの対策を採るように、より肯定的・積極的な理念が設定される。

そして、1960年頃に入ると、ソーシャルワークは個人の病気や精神的な苦痛から、心理状態とともに社会的な状況を考慮した治療・ケアが望ましいという原則に変化する。これはちょうど、生命思想の流れにおいて、ウィーナーによるサイバネティックスやベルタランフィの有機体的な生命観が確立した頃にあたる。

こうした考え方によって、従来までの患者と医師のように閉鎖的な人間関係だけでなく、社会システムの中に組み込まれた個人として、開放的に環境を含めて人間を理解するようになる。ベルタランフィが提示した、機械論と生気論を超えた生命観の普及とともに、ソーシャルワークの原則が環境との相互作用・生態学的な視点を積極的に取り込んでいく。これによって、個人を要素還元主義的かつ直線的に捉え、一方的な治療を主な内容としていた医学モデルを超えたモデルが構想される。

それは、個人の生活や環境の全体を視野に入れた生活モデル(あるいはエコロジカル・モデル)であり、全体論的で人間を相互作用的に環境をも捉える。まさに、科学思想において機械論から有機体論へ発展してきたことと、ソーシャルワークにおいて医学モデルから生活モデルへと転換が起きたことは、生命観の流れを軸にして重なっているのである。

このように、ソーシャルワークなどの臨床的な次元における福祉の人間観や、社会的な次元における福祉制度の展開を総合的に考えると、それらは個人に対する消極・事後的な処遇から、より積極的な支援をする方向に発展してきたことがわかる。しかも福祉の人間

観は、自然科学や思想・哲学の領域で把握されてきた「生命」の概念ないし生命観の変遷の影響を受けながら発展してきたということがわかる。このことをまとめたのが表8である。なお、本論にて付け加えたものが、一番下の段にある「内発性をもつ個人」という福祉の人間観と「生命の内発性を引き出す福祉」という視点である。

表8) 生命観と福祉の人間観

年代	生命観	福祉の人間観	加えられた新たな視点
1600	機械論的生命	労働能力が欠如している	労働の提供
1800	生氣論的生命	道徳性が欠如している	倫理性に基づく福祉の実践
1900	創造的生命	心に病を抱えている	内面の病を改善する必要性
1930	熱力学的生命	主体性が欠如している	人間本来の姿を取り戻す
1950	有機体論的生命	状況の中にある個人	社会との関わり、個人の視点
1960	システム論的生命	相互作用する個人	交互的に作用しあう人間観
1980	自己組織的生命	【内発性を持つ個人】	【生命の内発性を引き出す福祉】

### ③福祉思想としての生命と自己組織性

このような流れをふまえて、最も新しい生命観である自己組織性という考え方をベースにした福祉観を考察してみたい。

既に見てきたように、イリヤ・プリコジンによる自己組織化論は、自然という最も根底にある次元から生命を捉える。しかもそこでは、自然や生命は自己組織性という内発的な力を持つものとして把握される。このような生命観に立つと、人間と環境の相互作用という「生活モデル」を超えて、自然環境と一体となった人間観という新たな視点をもつことが可能となる。

「生活モデル」で新たに加えられた視点は、個人が自分自身で問題解決できる能力を支援していくことであったが、自己組織化する生命観を背景に福祉の思想を考えると、自ら新しい秩序を作っていく存在として、個人をより深い次元から捉えることができるのではないだろうか。

しかも、そこで考えられている生命とは、自然界全体から包摂されるものであるため、生命を人間固有のものとする立場や、人間の個体を強調して捉える立場に対して、より包括的な生命観となる。このような生命観で強調されるのは、個人ないし生命の主体性あるいは「内発性」とでも呼べるものである<sup>78</sup>。

<sup>78</sup>医学では、「自己治癒力」(川村(1998) P.5)と呼ばれているものに近い。これは、人間が生まれながらに持つ病気を治す力であり、治療不可能な病さえも回復していくという力でもある。このような力を発揮させるには、本来の自分を取り戻して自分らしく生き、家族、社会、自然の中に生かされている自分として、まわりとの調和の中で生きることが重要なことである(同 P.51)。これは、エコロジカルアプローチの中で生命力を引き出していくという働きかけとも言える。特に心の治癒力を引き出す場合にも、「周囲の人たちは、苦しんでいる人に対して価値を見出してあげることが大事です」(同 P.141)というように、周囲との適切な交互作用が重要な役割を果たすことが分かる。

こうした臨床や生活の場面を通じて、今福祉制度に求められていることは、人間の最も根底にある生命の主体性や内発性を根本原理として位置づけ、それを基盤とする制度に転換することではないだろうか。この場合、制度がただ存在していればよいのではなく、臨床の次元にソーシャルワークや社会福祉などがあるように、個々の主体の具体的な状況に応じた保障や支援が行われる必要がある。これからの福祉思想の基本原理として、最も根底の次元から生命の価値を考えることは、それが具体的なサービスという形で提供される臨床の次元につながり、かつそれを社会全体で保障するという制度の次元に結びつけることを通じて、臨床レベルから制度のレベルに至る統一的な理念へとつながる。

さらに具体的に臨床の次元で考えると、これまでの生活モデルを超えて、「生命モデル」とでも呼べるような新たな枠組みを構築していくことが展望されるだろう。

しかもそれは、前項で論じたように、日本におけるいくつかの福祉思想やそこでの生命観が有する現代的な可能性と共鳴する性格を持っている。

歴史の大きな分水嶺にある現在、自己組織性の考えと結びついた「生命」という価値は、福祉思想の新たな基本原理となるのではないだろうか。

## 結語

日本の福祉は、福祉六法体制の成立以降、経済成長とともに着実に拡充していくはずであったが、経済の衰退による福祉の抑制が始まり、「社会生活を安心して過ごす・老後に安定した医療が供給される・子供たちが幸せに成長してほしい」というような願いを社会に託すことが難しい現状にある。これまでは、福祉や社会保障が削減されることは経済の低迷のためにやむをえないという理解があったが、福祉問題の解決・幸福の増進が抑制されている現在、このような福祉をめぐる状況と思想は本当に正しいか、人間の善性にかなっているか、そしてこうした状況においてこそ制度の本来の意味にさかのぼった理念的・思想的な考察が必要ではないかとの問題意識から、福祉思想の考察を行ってきた。

社会保障の歴史を振り返ると、産業革命の衰退期や世界大戦後といった、貧困が増大し社会的に混乱している時期、つまり危機の時代に画期的な社会的救済方法として、社会保障制度が出現し発展を遂げた。

一方で、十分な福祉制度の発展が進まずにいる日本の状況に着目し、日本における福祉思想の構築のために、多様な福祉思想の要素をもつ社会事業家たちの思想を概観したが、こうした思想はこれからの日本の福祉思想が持つべき基礎でもあり、福祉思想が多方面へ対応する際の原点ともいうことができる。

現在のような深刻な福祉問題が生じている時代には、制度的包摂の必要性に加え、地域での支え合いのみならず、個人の水準においてもそれぞれが抱えている福祉問題に対応した福祉思想の展開が求められる。本論文では、こうした時代にふさわしい福祉思想として、福祉問題を抱えた人を対象としている現在の体系から出発し、すべての人を視野に含める価値原理として「生命」の可能性を考察してきた。この場合、制度と実践が有機的に結び

ついたものであるためにも、過去の社会福祉実践者を取り上げその考察につとめた。

そのポイントをあらためて振り返ると、まず、資本主義の父と称される渋沢栄一から、ひとつの望ましい福祉と経済・道徳の関係性について論じた。渋沢栄一は、当時の誰もが共通のよりどころとしうる教訓として論語を選び、商業の発展のための新たな原理とした。論語と算盤が一致すべきものであると信じ、自分の利益のみを追求するのではなく、金銭にとらわれずに道徳・精神性の重要性を強調した。経済とは公益の追求だという思想を持ち、精神的倫理性を高めることが肝心で両方を一体的に進めていかなければならないことが分かる。

渋沢の言うような、人間の内面的な充実の課題は、同じように現代の福祉の新たな役割であり、福祉とは公益であると言い換えることもでき、また経済的な充足との調和が取れて初めて達成されると考えることができるのではないだろうか。渋沢の『論語と算盤』が示唆する福祉思想とは、福祉が人々の経済的な保障を行うことは公益の追求に通じ、合わせて倫理的な涵養を行うことで経済との調和が図られ、福祉と倫理、経済の調和を目指すことだと思われる。

また渋沢は、商業の復興とともに、慈善事業がなくてはならないものとして考える。渋沢が重要視した思想は論語から引き出した「忠恕」であり、わかりやすい言葉では「親切心」と言う。そして、渋沢は福祉の原点にある慈善を重視する一方で、こうした慈善が偶然居合わせた個人の間で完結する欠点を克服するために、組織的・経済的に拡張していくべきとの方法も提案する。渋沢の意義は、人間本来の情に立ち返ることのみならず、知識の涵養に加えて社会の発展を図るという慈善の前進・深化をもたらすことであり、社会福祉の積極的展開と、福祉が経済的発展の根底に据えられる社会のための福祉思想であると読み取りたい。

二人目に取り上げた田子一民の基本的な思想は、慈善に代わる新たな「連帯」という思想であり、渋沢の思想が一步前進するものとして位置付けておきたい。田子は、慈善事業が社会事業へと発展した時代に社会連帯の理念を提唱している。慈善事業が個人の感情に基づいて行われるものである一方で、社会事業とは社会の義務から行われなければならないと考える。田子の考える慈善とは、施しを受ける個人の立場が低いという問題点を含んでいる。そのため、社会事業とは社会の責任に基づかなければならないとする。こうした思想は、社会全体の協力や支えがなくして福祉の実現はありえないと現代の福祉観に示唆する。社会生活に自由・幸福を与え、不自由を取り除く社会的努力・継続的努力が求められるという主張は、具体的に出生・成育・職業・生活・精神幸福事業として政策的対応が考えられているように、福祉実践の現実化を支える制度的配慮の必要性に結びつくという意義が見出せる。田子は社会事業の促進と同時に社会改良を望み、大学での社会事業家養成に期待するなど専門的な社会事業の進展も検討している。

平等な社会の実現を目指していた官僚としての田子は、個人の衣食住、貧困や失業などの問題に積極的に対応する。他方で社会の協力を必要とし、社会連帯を理念に社会の自覚や努力を熱望していた。どのような時代でも少なからず求められる助け合いは、現在のよ様な社会の混乱には特に緊急性が増している。このような時代、単に社会の努力や相互の助け合いを強調するのみではなく、政策がその受け皿となってさらに支援していくということが大きな役割を果たすのではないかと思う。個々人がそれぞれに自由・幸福を与え合



うように助け合いの実践にむかうよう、先だって個人の福祉が保障されている社会の実現を目指すという福祉思想として、田子一民の思想には現代的意義がある。また、さらにその実践が義務や責任という次元を超えて自然に行われることがこれから求められてくる福祉思想ではないかと思う。

三人目には留岡幸助を取り上げたが、こうした社会の責任・義務という次元をさらに超えて・包摂的に人間の関係性改善のための実践を行っていたことに着目した。留岡は不良少年の感化事業に生涯を注いだが、日々の実践は日常の生活を送るという心掛けにあると読み取れる。家庭生活の雰囲気重視する留岡は、創設した施設を「家庭学校」と名付け水浴をしたり農作業を行ったり自然を用いた感化を行った。留岡の特徴は、福祉の分野で行われる対人援助（ソーシャルワーク・社会事業）において通常人と人との間で行われるものを、「自然」という新たな理念にそくして再構築したことである。自然を人間同様に見立てているという意義もあり、人間の働きかけに対してそれ相応の着実な反応をすることができる自然は感化において重要な役割を果たす。こうした人間と自然の相互作用の中に、人間が学ぶべきことがあるように見える。現代社会において、福祉の主要な目標には自分の望むことができるという自己実現があげられるが、自分の期待する言葉や行動が返ってこなかったとき、人と人との信頼関係を維持していくことは難しくなっている。こうした時代には、留岡が意味を見出した自然という価値は福祉思想としても何らかの役割を果たすものではないかと思う。状況の異なる個人が共に社会生活を送る現在、集団や地域を超えた時、個人を包摂するものとしての自然・自分を支えてくれるものとしての自然という福祉思想が求められるのではないだろうか。

以上の3人の思想の吟味を通じて日本の福祉思想の可能性と問題点を振り返りながら、農村共同体の相互扶助や、その一つの象徴的表明であった二宮尊徳の報徳思想について考察した。ここから、従来の先行研究で正しく捉えられなかった本来の報徳思想の現代的意義を提示した。国民が福祉政策を利用しない方向へ向かうように（ある意味で）誤用された報徳思想は、新たな現代的再解釈の下で、家族や共同体を超えた連帯、自然を通じた連帯へと通じ、積極的な福祉を実現させる可能性がある。また、個人それぞれに徳という価値を与え、これに報いる必要性を説く報徳思想は、現代社会において切り離された個人を世代を超えて助け合う方向へつなげることも出来る。

これは、現代的な視点でその可能性を再評価し発展させていくなれば、勤労のみならず個人の固有の価値を説くもので渋沢栄一の『論語と算盤』の思想に通じ、共に社会で不自由を取り除く努力をするという田子一民の思想、自然の価値を考える留岡幸助にも通じ、しかもそれらを包括的に総合するような、これからの時代の福祉思想としてもふさわしい思想である。

こうした考察をふまえ、最終章において、これからの日本社会における望ましい福祉思想・規範としての福祉思想のありかたを検討した。まずは、福祉の萌芽期から順にそこで人間観を追い、それが倫理的な施しあるいは道徳的に振り分けられるという人間観から始まり、社会環境へ適応する能力をもつ人間観、個人の主体性の概念や、個人を取り巻く状況を含めて、人間の全体像をつかむように発展してきたことを整理した。

そのうえで、人間の根底に「生命」ないし「生命力」というものを考え、福祉の基本的な理念としての可能性を考えた。生命の概念にも同様に変化発展があり、目的論的生命を

経て、機械論的生命が主流となり、生氣論的生命観の出現に至る流れを概観し、さらにもっとも現代的で新たな生命観として自己組織的生命観を考察した。そして、このような生命観を福祉思想の原理として位置づけ、自ら新しい秩序を作っていく存在として、個人をより深い次元から捉え、個人ないし生命の主体性あるいは「内発性」の重要性を述べてきた。

現在の日本社会は、人間の最も根底にある生命の主体性や内発性を、根本原理として位置づけ、それを基盤とする制度に転換することが重要課題である。この場合、制度がただ存在していればよいのではなく、臨床の次元にソーシャルワークや社会福祉などがあるように、個々の主体の具体的な状況に応じた保障や支援が行われる必要がある。

上記の社会福祉実践者・渋沢栄一と田子一民が活動していた時期は、1929年に救護法が成立し、留岡幸助において本格的に慈善事業から社会事業への発展があった頃、自ら秩序形成のための主体となって活動に取り組んだように、個々の実践の中に社会改良へつながる思想が内在している。社会全体を組織体と考えた時、個人の所得としてどのように分配されるかということや、福祉政策として再分配を強め（福祉という）公益を追求することは、よりよい生活を送るための生命力となる。そうした政策を支えるものとして、社会連帯の観念に基づいて、社会や自然によって包摂された新たな人間観によって実現していくことが必要となる。

具体的には、いつどんな時でも連帯の意識を再確認できるような福祉制度に支えられているか、困った時悩んだときに偶然目の前にいる相手が親切に接してくれるかということや、自然がありのままに自分の働きかけに返答するような社会的関係性のなかで生きているかということは、現代社会を生きる誰もが望むことではないだろうか。これは福祉の課題として言い換えると、いつどんな時にでも支え合う社会の構造があるかどうか、そしてまた、目の前にいる人へのかかわりの中で、あるいは目には見えない根底の水準において、相手の生命へどのように働きかけているかが問われているということではないだろうか。日常生活の中では、親切にされているかということであり、福祉制度の利用が必要な人にとっては多様な支えが連帯に基づく個人や社会によって用意されているかどうか、相手から自然のように適切な反応が返ってくるかということを実感して生きることが福祉社会の目標であると思う。

これからの福祉の基本的な考え方として重要なことは、最も根底の次元から生命の価値を考えることが、具体的なサービスという形で提供される臨床の次元につながり、そしてそれを社会全体で保障するという制度の次元に結びつけることを通じて、そうした生命を基本原理とする福祉思想が、臨床レベルから制度のレベルに至る統一的な理念として共有されることである。生命は個々人の中に内在するものであり、そうした原理を福祉の基本と考え、実践の拠りどころとして危機を乗り越えていくことがこれからの福祉思想の果たす役割であると結論づけたい。

## あとがき

日本社会が混乱している現在、福祉の独自の展開の方向をその内在的原理から考察することが必要との問題意識のもと、日本の福祉思想と生命観を考察してきた。福祉の主要な思想は現在、自由や人権を基底とするものであり、日常的な人間関係についても、かつての相互依存的な関係から解放される自由が推し進められてきたが、あまりに希薄な関係性や、福祉問題の自己責任など、福祉制度の原点にある劣等処遇や鰥寡孤独の原則が未だに払拭しきれずに、積極的な福祉制度の展開がなされずにいるように思う。

これからの福祉思想は、社会的な制度のレベルにおいて、個々人に内在している可能性を積極的に引き出していくような福祉政策の充実とともに、臨床・個人のレベルでも、内発的な生命の展開がそれぞれの人に合わせて相互に実現されていく姿が望ましいのではないかな。

本論文は、そうした問題意識を踏まえた上での私自身の探求の試みのひとつの一里塚的な決算であり、それ自体がある意味で全体として「自己組織化」に通じるような性格のものとなっている。それぞれの時代状況や社会の中で試行錯誤した実践者たちの思想を道標としつつ、福祉の臨床レベルから理論的・制度的なレベルまでを包含した、新たな福祉思想を考える試みのひとつとなりたいと思う。

残された課題として、より包括的な日本の福祉思想史全体における位置づけの掘り下げなどが十分にできなかったことは今後の課題としたい。また、自分の学んだことをふまえ、何らかの形でそれらをより社会的・実践的な形で活用し発展させていきたい。

最後に、指導を引き受けて下さった広井先生・小林先生・関谷先生にお礼を申し上げるとともに、アドバイスを頂いた石戸先生・安孫子先生・大石先生にも感謝の気持ちを記したい。

## 参考文献

- 海村惟一他「21世紀の哲学としての一円融合思想」国際二宮尊徳思想学会『報徳思想研究の過去と未来』学苑出版社、2006。
- 阿部志郎『福祉の哲学 改訂版』誠信書房、2008。
- 同・河幹夫『人と社会——福祉の心と哲学の丘』中央法規、2008。
- 荒川区自治総合研究所『あたたかい地域社会を築くための指標——荒川区民幸福度（グロス・アラカワ・ハッピネス：GAH）——』荒川区自治総合研究所、2010。
- 石井亮一『石井亮一全集第一巻』石井亮一全集刊行会、1940。
- 同『増補 石井亮一全集』石井亮一全集刊行会、1992。
- 石川光男「東洋思想と散逸構造論の自然観」竹本忠雄・伊東俊太郎・池見西次郎『ニューサイエンスと東洋』誠信書房、1987。
- 一番ヶ瀬康子・河島修『福祉のこころ』旬報社、2002。
- 伊東俊太郎編『現代科学思想辞典』講談社現代新書、1971。
- 同『自然』三省堂、1999。
- 糸賀一雄『福祉の思想』NHKブックス、1968。
- 井上友一「報徳の本義」『報徳の研究』報徳会、1907。
- 同「地方興新の三基石」『報徳の研究』報徳会、1907。
- 同『救済制度要義』博文館、1909年。
- 同「救済事業及び制度の要義」小川利夫『社会教育基本文献資料集成 第二巻』大空社、1991。
- 枝廣淳子・草郷孝好・平山修一『GNH（国民総幸福） みんなでつくる幸せ社会へ』海象社、2011。
- 大谷まこと『シリーズ福祉に生きる 渋沢栄一』大空社、1989。
- 同『渋沢栄一の福祉思想 英国との対比からその特質を探る』ミネルヴァ書房、2011。
- 大橋謙策『福祉教育とボランティア活動』千葉県福祉教育推進校連絡協議会・千葉県社会福祉協議会、1987。
- 同『地域福祉の展開と福祉教育』全国社会福祉協議会、1991。
- 同『社会福祉入門』放送大学教育振興会、2008。
- 同『改訂 社会福祉入門』放送大学教育振興会、2012。
- 小田兼三・宮川数君『社会福祉援助技術論 第2版』勁草書房、2010。
- 同・杉本敏夫『社会福祉概論 第2版』勁草書房、2010。
- 兼田麗子『福祉実践にかけた先駆者たち——留岡幸助と大原孫三郎——』藤原書房、2003。
- 川村則行『自己治癒力を高める 人体の驚くべき潜在能力』講談社、1998。
- 菊池勇夫『社会保障法の形成』有斐閣、1970。
- カレル・ジャーメイン（小島訳）『エコロジカルソーシャルワーク』学苑社、1992。
- アンソニー・ギデンズ（佐和訳）『第三の道——効率と公正の新たな同盟』、日本経済新聞社、1999。
- トマス・クーン（中山訳）『科学革命の構造』みすず書房、1971。
- 同（安孫子・佐野訳）『本質的緊張』みすず書房、1987。

厚生労働省『厚生労働白書』ぎょうせい、各年次版。

渋沢栄一『論語と算盤』大和出版、1992。

同「東京市養育院創立五十周年記念 回顧五十年」1874、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第二十四巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1959。

同「社会事業」1928、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第二十四巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1959。

同「竜門雑誌」1907、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第二十四巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1959。

同「竜門雑誌」1909、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第二十四巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1959。

同「東京市養育院月報 看護学卒業証書授与式に臨みて」1918、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

同「東京市養育院月報 看護学講習生卒業式訓話」1922、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

同「財団法人中央社会事業協会書類」1924、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

同「東京市養育院月報 看護学並産婆学講習生卒業証書授与式に於ける訓諭」1926、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

同「東京市養育院月報 本院看護学並産婆学講習生卒業証書授与式に於ける訓諭」1927、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

同「東京市養育院月報 第十二回従業員慰労会に於ける挨拶」1930、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

同「財団法人中央社会事業協会三十年史」1935、渋沢栄一伝記資料刊行会『渋沢栄一伝記資料 第三十巻』渋沢青洲記念財団竜門社、1960。

渋沢栄一記念財団編『渋沢栄一を知る辞典』東京堂出版、2012。

島田昌和『渋沢栄一 社会企業家の先駆者』岩波新書、2011。

中央法規出版編『六訂 社会福祉用語辞典』中央法規、2012。

エルヴィン・シュレディンガー（岡・鎮目訳）『生命とは何か』岩波新書、1951。

榛村純一「尊徳思想の現代的解釈とその意義」劉金才・草山昭主編『報徳思想と中国文化』学苑出版社、2003。

杉本一義『人間の発見と形成 ソーシャルケースワークとはなにか』誠信書房、1963。

隅谷三喜雄「社会保障の理論形成」社会保障研究所編『リーディングス日本の社会保障』有斐閣、1992。

アマルティア・セン（鈴木訳）『福祉の経済学——財と潜在能力』岩波書店、1988。

高瀬善夫『一路白頭ニ到ル—留岡幸助の生涯—』岩波新書、1985。

田子一民「社会診察の必要と社会事業家養成機関設立の急務」小川利夫『社会教育基本文献資料集成』大空社、1991。

同『学校寺院を原動力とする社会改良』白水社、1920。

同『社会事業』白水社、1922。

同『田子一民』白水社、1970。

- 趙美玲「二宮尊徳の報徳理念及び日本的経営理念への影響について」国際二宮尊徳思想学会『報徳学』報徳文庫、2007。
- 月沢美代子「ハーヴィとデカルト」村上陽一郎編『生命思想の系譜』朝倉書店、1980。
- 東京都養育院『養育院百二十年史』東京都養育院、1995。
- 留岡幸助『自然と児童の教養』警醒社書店、1924。
- 同『自然と児童の教養』1924、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第四巻』同朋舎、1980。
- 同『自然と児童の教養 序』1927、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第四巻』同朋舎、1980。
- 同「慈善の害」1897、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第一巻』同朋舎、1978。
- 同『家庭学校』1901、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第一巻』同朋舎、1978。
- 同「我が国の慈善問題」1901、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第一巻』同朋舎、1978。
- 同「感化教育」1901、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第一巻』同朋舎、1978。
- 同「人間あつての経済」1917、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第三巻』同朋舎、1979。
- 同「予を語る」1928、同志社大学人文社会科学研究所編『留岡幸助著作集第四巻』同朋舎、1980。
- ハンス・ドリーシュ（米本訳）『生氣論の歴史と理論』書籍工房早山、2007。
- 灘尾弘吉『社会事業行政』常磐書房版、1940『戦前期 社会事業基本文献集⑦』日本図書センター、1995。
- 仲村優一『ケースワーク第2版』誠信書房、1972。
- 同『仲村優一社会福祉著作集 第1巻 社会福祉の原理』旬報社、2003。
- 長野敬「機械的生体観の意義と限界」村上陽一郎編『医学思想と人間』朝倉書店、1979。
- 二宮尊徳「三才報徳金毛録」奈良本・中井 校注『二宮尊徳 大原幽学』岩波書店、1973。
- 同「三才報徳金毛録」『二宮尊徳全集』龍溪書舎、1977。
- 同「報徳訓」『二宮尊徳全集 第一巻』龍溪書舎、1977。
- 同 佐々井 校注『二宮翁夜話』岩波文庫、1933。
- 二宮康裕『二宮金次郎の人生と思想』麗澤大学出版会、2008。
- マーサ・ヌスバウム、アマルティア・セン（竹友訳）『クオリティー・オブ・ライフ——豊かさの本質とは——』里文出版、2006。
- 野田春彦『物質と生命』培風館、1981。
- H・M・バートレット（小松訳）『社会福祉実践の共通基盤』ミネルヴァ書房、1978。
- アレン・ピンカス、アン・ミナハン（岡村・小松訳）「ソーシャル・ワーク実践のモデル」ハリー・スペクト、アン・ヴィックリー『社会福祉実践方法の統合化』ミネルヴァ書房、1980。
- 福武直『社会保障論断章』東京大学出版会、1983。

同『日本社会の構造』東京大学出版会、1987。  
ブルーノ・S・フライ他（佐和監訳）『幸福の政治経済学』ダイヤモンド社、2005。  
ベルグソン（松浦訳）『創造的進化』河出書房、1953。  
イリヤ・プリゴジン、イザベル・スタンジェール（伏見他訳）『混沌からの秩序』、みすず書房、1987。  
ルートヴィヒ・フォン・ベルタランフィ（長野訳）『一般システム理論』理想社、1973。  
同（長野他訳）『生命 有機体論の考察』みすず書房、1974。  
フローレンス・ホリス（本出訳）『ケースワーク——心理社会療法』岩崎学術出版社、1966。  
宮西一積『二宮哲学の研究』理想社、1969。  
メアリー・リッチモンド（杉本訳）『人間の発見と形成』誠信書房、1972。  
山口正『社会事業史』常磐書房版、1938『戦前期 社会事業基本文献集①』日本図書センター、1995。  
兪慰剛「尊徳精神と都市精神文明との比較研究」国際二宮尊徳思想学会『報徳学』報徳文庫、2004。  
横山輝雄「自然発生説の歴史」村上陽一郎編『生命思想の系譜』朝倉書店、1980。  
吉田久一・高島進『社会事業の歴史』誠信書房、1964。  
同・岡田英己子『社会福祉思想史入門』勁草書房、2000。  
同『近代社会事業の歩み』全国社会福祉協議会、1971。  
同『社会福祉と諸科学1——社会事業理論の歴史』一粒社、1974。  
同『日本社会福祉思想史』川島書店、1989。  
同『社会福祉・宗教論集』川島書店、1993。  
同『社会福祉と日本の宗教思想』勁草書房、2003。  
W・ロブソン（辻・星野訳）『福祉国家と福祉社会』東京大学出版会、1982。  
渡辺慧『生命と自由』岩波新書、1980。