

# 宗教・倫理と経済学に関する一考察

茶野 努<sup>a</sup>

## 要 旨

本論の目的は、宗教・倫理を経済学的また社会学的観点から考察することにある。宗教・倫理が経済に及ぼす影響に関しては、マックス・ウェーバーの古典的名著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』があり、我が国については寺西重郎著『経済行動と宗教—日本経済システムの誕生—』がある。宗教・倫理が経済発展に影響を及ぼす一方で、現代においては逆向きの方向性、経済発展が地域社会の紐帯を弱め、科学技術の進歩が宗教的精神を喪失させていることに目を向ける必要がある。

本論の構成は以下の通りである。第2節では主流派経済学の抱える問題点を、リカード的悪弊と限界革命、デカルトの機械論の適用、ホモ・エコノミクスと功利主義、社会的ダーウィン主義の観点から整理する。問題は、利己主義的な人間観を前提とし、数理的アプローチによる効率性のみを過度に重視した点にある。第3節においては、主流派経済学の偏向をどのように補正していくべきか、その方向性について歴史主義と弁証法、制度主義、幸福、公平性・公正性、信頼の醸成の観点から考察する。最後に、キリスト教の衰退が主にヨーロッパ社会に及ぼした影響、日本人の宗教観等々について述べ、当面の研究課題をまとめている。

結論をまとめるのは難しいが、国内外の様々な巡礼路を歩くことから得られた学びは、効率性と人間らしさのバランスをとることの重要性である。人間らしさとは社会的に、精神的に豊かに生きていくことであり、効率性とは対極に位置する。経済効率性を高めるといふ御題目の下で進められた改革によって、非正規社員が増加し格差が拡大している。効率性の追求だけでは、人々の幸福感が高まらないことは明白である。アリストテレスは、過剰と不足は悪、中庸が徳であり、善は効用の最大化ではなく節度にあるとする。またチェスタントンは平衡感覚としての「伝統」を重んじるべきだと言う。長い年月を経た伝統的な宗教は、人間が人間らしく生きていくための知恵の宝庫である。

主流派経済学が手放してきた宗教や倫理の問題をもう一度引き戻す必要性が高まっている。当面の具体的な研究課題としては、宗教が信頼の醸成において果たす役割、宗教が人間の幸福度を高め得るのか、さらには不平等回避モデルの検証などがある。本論を今後の研究の足掛かりにしたい。

JEL Classification Codes : A12, B12, I31

キーワード：信頼、幸福の経済学、功利主義、利他主義、公平性・公正性

## 1. はじめに

ロナルド・イングルハートは、世界的にみて宗教が徐々に衰退しており、西欧先進諸国においては妊娠中絶の許容、離婚や同性愛の割合を高め、親の権威を貶め、家庭生活の重要性を低下させたことを詳しく論じている (Inglehart and Baker (2000), Inglehart and Norris (2003)). さらに Inglehart R.F (2021) の World Value Survey (世界価値観調査) を用いた分析によれば、2008 年以降、高所得国において急速な宗教離れが進んでいる。とくに米国社会においてその傾向が強い。また北欧諸国は福祉国家として教育、福祉、児童保育、年金に対して国家による高水準の支援が行われていて社会的連帯の精神が強い。これらの国々ではプロテスタンティ

ズムの面影が残っているものの、生活や精神の安定装置としての宗教が福祉によって代替されている。

一方、日本はどうか? Barro and McCleary (2003) によれば、日本人は天国や地獄を信じている人の割合は高い。宗教年鑑の信者数をみると仏教系が 8400 万人 (46%)、神道系が 8800 万 (49%)、キリスト教系 190 万人 (1.1%)、諸教 730 万人 (4.0%) である。この信者数は各宗教団体の定義に基づきカウントされていて、実態よりも明らかに過大なような感じを受ける。日本人は宗教儀式を別として信仰とは無縁だと論じる人もいる。キリスト教のような一神教を信仰する人が少ないのは事実である。

Happiest Countries in the World 2022 によれば、日

a 武蔵大学経済学部 教授

本国民の幸福度は55位と低いランクにある。日本人は物質的に豊かな国民であるように思えるが、世界的に見てあまり幸せを感じていない。筒井義郎ほか(2009)の日本人に対するアンケート調査による分析では、宗教心の篤さは幸福度を高めること、人間の幸せは所得の高さなど経済的な豊かさだけによらないことが実証されている。

宗教が社会および経済を構成する単位としての個人を相互に結び付ける力は、現代にはいって弱化している。しかしその関係性はいまなお重要であり、むしろ希薄化していること自体が問題をはらんでいる。宗教の定義付けは難しいが、ここでは「超自然的な支配力、すなわち宇宙の創造者や支配者(神)の存在を信じること。それらは人間が死んで肉体が減びても、減びることなく存在し続ける霊的な本性(靈魂)を、人間に与えてくれるもの」<sup>1</sup>とする。特に断らない限り、本論での宗教は、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、仏教、ヒンドゥー教などの伝統的な世界宗教を指す。カルト宗教は含まない。

本論の目的は、宗教・倫理を経済学的また社会学的観点から考察することにある。宗教・倫理が経済に及ぼす影響に関しては、マックス・ウェーバーの古典的名著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』がある。彼は、近代資本主義の成立における職業理念の背後には、世俗内禁欲を説いたプロテスタンティズムの倫理、勤労を神への奉仕とみなす意識があったことを強調する。すなわち、人の行為によって神の予定は変更できないというカルヴァン主義的予定説<sup>2</sup>のもとでは、神の栄光に寄与することが人間の定めであり、神の与えた社会的秩序は合理的で、社会に役立つことが神の望みに叶っているという生活態度が希求されたと説く。皮肉なことに、彼が同書を著したのはそのような精神が失われ、現在のように冷徹な資本の論理が跋扈し、経済格差が著しく拡大していた時代であった。

寺西重郎(2018)は、日本の資本主義の発展を宗教的精神から論じる数少ない研究である。彼は、近代資本主義の技術的条件として、技術や制度の革新などによる規

模の経済の実現をあげる。精神的条件は、企業者の行為、商業取引行為や労働行為が規律をもった整序された状態で行われることである。我が国では鎌倉新仏教の出現と、その下での易行化という宗教の革新が職業的求道主義をもたらした。そして江戸時代の大衆への仏教の広まりと職分規制の下で、職業的求道主義を前提とした道徳規範が町人・武士にも普及して行動規範となった。それが信頼の醸成や協同の高度化という社会関係資本を蓄積させ、取引コスト削減の効果によって持続的成長が実現できたと主張する。

Barro and McCleary(2003)は各国データを用い、教会へ行く回数(belonging)、天国や地獄を信じるかという信仰心(believing)が経済成長に及ぼす影響を回帰分析している。結果はbelievingが正、belongingは負の影響があり、信仰心は経済成長に正の影響を与えると解釈している。<sup>3</sup>宗教が儉約、職業倫理、誠実さ、異邦人に対する寛容さのような個人的特性に影響を及ぼす信仰心を育てることによって経済成長につながると、彼らは考えている。

宗教・倫理が経済発展に影響を及ぼす一方で、現代においては逆向きの方向性、すなわち経済発展が地域社会やその宗教的基盤を崩壊させていることにも目を向ける必要がある。高度経済成長とその後の高齢化の進展もあいまって、地方では過疎化、地域社会の弱体化が進んでいる。これは必ずしも我が国だけの問題ではなく、ヨーロッパ諸国等においても見られる傾向であり、我が国においてとくに顕著だと言うに過ぎない。世界遺産に指定された五島列島の旧野首教会、スペインの「フランス人の道」沿いの多数の教会のように、建物だけが博物館あるいは廃墟となって残っているのは象徴的である。都市化の進行によって生活水準の向上や便利さが高まる一方で、個人にとって公共の利益が見えにくくなり、利己的動機のみで行動する傾向が強まること、あるいはモノが溢れかえった物質的生活の中で人間の肉体的欲求、所有欲の抑制が効かなくなり、清貧な精神的生活を行い難くなるといった、個人の行動変容への影響は見逃せない。

<sup>1</sup> 出口治明(2019), p.12.

<sup>2</sup> 宗教・倫理においては「神義論」が確立していなければならない。すなわち、全知全能の神がこの世を支配しているならば、なぜ現世における矛盾は放置されたままなのかを説明する必要がある(大塚久雄(1966), p.138)。

しかし、現実にはアダム・スミスの「神の見えざる手」のように利己的行動(悪)が市場による効率的資源配分(善)を生む一方で、聖パウロの言うように善をなそうとして悪の結果につながることも多々ある(トーマス・セドラチェック(2015), pp.375-378)。現世での信仰は必ずしも現世では報われない。予定説のように、功績や意志にかかわらず、救われる者とそうでない者が神によって予め選ばれているとするならば、その解決にはなる。

もう一つは、アダム・スミスのように、意図したのに悪い結果、意図しないのに良い結果につながる理由を、賞賛と非難が偶然により左右される(基本原則を離れ、不規則性をもつ)と考えることである(堂目卓生(2008), p.48)。

<sup>3</sup> この解釈については、教会へ行く回数と信仰心の間に強い正の相関があり(相関係数は地獄を信じるとは0.75、天国を信じるとは0.81)、多重共線性を疑う必要がある。

さらに、個人間の紐帯が脆弱な社会においては人間の孤独感、疎外感が一層強まり、それが京王線での無差別殺人、大阪の心療内科クリニック放火事件等、最悪の形で顕在化しているようにも見える。宗教がその社会的地位を失っていった背景には、近代以降、科学技術の著しい進歩によって神秘的なものを人々が非合理的なものとして信じなくなってきたことが大きい。しかしながら現代における道徳・規範意識の低下をみるにつけ、人間の行動および倫理の形成、さらには幸福な人生の実現において、宗教が演じるべき役割はなおも大きいように思える。

第2節では、自然科学的志向とそれに伴う倫理的側面の喪失という主流派経済学のもつ問題点を、リカードの悪弊と限界革命、デカルトの機械論の適用、ホモ・エコノミクスと功利主義、社会的ダーウィン主義の観点から整理する。ここで言う主流派経済学とは、イギリスの古典派経済学の流れをくむ新古典派経済学を指している。第3節においては、主流派経済学の偏りをどのように補正していくべきか、その方向性について歴史主義と弁証法、制度主義、幸福、公平性・公正性、信頼の醸成の観点から考察してみたい。最後に、西欧におけるキリスト教の衰退が社会に及ぼした影響、日本人の宗教観等々について述べたうえで、今後の研究に関し残された当面の課題をまとめる。

## 2. 主流派経済学の抱える問題

主流派経済学は、経済思想史からいえば、イギリスの古典派経済学の流れをくむ新古典派経済学を指す。その特徴は、自己の利益のみを極大化するために行動する利己主義的で、将来に関して合理的な意思決定を行う人間（以下、ホモ・エコノミクス）を前提としている点にある。また方法論では機械論、数学、決定論に依存し、デカルトの思想の影響を受けていて、経済現象においても自然法則が成り立ち、数学を用いてモデル化し解析することで将来予測ができるとの考えが底流にある。

ジョージ・A・アカロフ、ロバート・J・シラー（2009）は、伝統的なマクロ経済学やファイナンス理論が「合理的期待」や「効率的市場」に偏り過ぎており、アニマルスピリットが市場や経済に及ぼす影響を見落としがちだと指摘する。ケインズは、不確実性の高い投資などの意思決定の結果は「行動への突発的な衝動」であり、合理的な経済理論の前提とする「定量的な便益に定量的な確

率をかけた加重平均の結果」ではないと『一般理論』で述べていると言う。人間の行動は、経済的動機と非経済的動機、合理的な反応と非合理的な反応とが組み合わさって起こるが、現行モデルは経済的動機に基づく合理的な反応しか扱っていないと、彼らは批判している。<sup>4</sup>

アマルティア・セン（2016）によれば、近代経済学の発展とともに倫理的アプローチの重要性は大幅に低下した。すなわち「実証主義経済学」の方法論は、規範的方法論を避けたばかりか、現実の人間行動に影響を与える多様で複雑な倫理的考察も無視する結果をもたらした。<sup>5</sup> トーマス・セドラチェク（2015）の表現は、刺激的で理解しやすい。「ケインズも、経済学の倫理的側面をきわめて重視した経済学者である。…しかし…サミュエルソンの『経済学』は、ケインズの理論を発展させたものであるにもかかわらず、もはや物理学の教科書といった風情だ。…倫理と経済を巡る議論は登場しない。曖昧なところは何もなく、経済学は機械装置であるかのように解説される」<sup>6</sup>と非難する。

ケインズ自身も、LSEのロビンズが経済学を「様々な用途をもつ希少性のある資源と目的との間の関係としての人間行動を研究する科学」と定義し倫理的側面を外してしまったことに対して、ロイ・ハロッドへの手紙の中で「経済学は、ロビンズとの考えとは反対に、本質的にモラルサイエンスであって、自然科学ではない。換言すれば、それは内省と価値判断を用います」と厳しく批判している。<sup>7</sup>

ケインズは『自由放任の終わり』において、新古典派経済学の思想的潮流を「個人主義」と「自由放任」という観点から以下のように概説する。<sup>8</sup> 十七世紀末、王権神授説が否定され、自然権に基づく自由と社会契約の思想があらわれた。また教会の権威は神によって与えられたとする教権神授説も否定され、宗教的寛容の原理、教会は「人びとの自発的結社」であるとの思想があらわれた。社会契約の思想は個人の権利を前提とし、ロックやヒュームによって「功利主義」の思想が個人主義の基礎となった。この新しい倫理は、合理的な自己愛がもたらす結果を科学的に研究したもので、財産権や慣習の権利が強化される根拠となった。これが第一の潮流である。しかし間もなく、社会という観点から個人の権利を制限するよう求める動きが新たに起こり、ベンサムが、ヒュームとその先駆者から功利主義的快楽主義を継承・拡大し

<sup>4</sup> ジョージ・A・アカロフ、ロバート・J・シラー（2009）、p.5、および pp.253-267.

<sup>5</sup> アマルティア・セン（2016）、p.28.

<sup>6</sup> トーマス・セドラチェク（2015）、p.366.

<sup>7</sup> 依田高典（2016）、pp.91-92.

<sup>8</sup> 『ケインズ説得論集』、pp.171-186.

ながら「社会的効用」という観点を打ち立てた。ベンサムは、最大多数の最大幸福だけが、行動目的として唯一、理論的に正しいと結論づけた。こうして、平等と利他主義の思想が政治哲学に入り込み、ルソーの影響なども重なって民主主義と功利主義的社会主義が誕生した。功利主義的社会主義が第二の潮流であり、十九世紀初めに民主主義と奇跡的融合が進んだ。ロックやヒュームらの保守的個人主義と、ルソー、ベンサムらの社会主義と民主的平等主義が調和した。しかし、正反対の二つの見方が調和するのは容易ではなかった。両者が調和できたのは、個人が自由な状態で洗練された自己利益を追求すれば必ず、同時に公共の利益を増進することになるという経済学（スミスの『国富論』）の考え方によった。これが自由放任の思想を支える第三の潮流である。そしてダーウィンの進化論が登場し、世界は神の御業だとみる宗教を根底から揺り動かした。世界は偶然と混沌と過去の産物であり、自由競争と自由放任の条件のもと適者生存の原理が働いて最善の成果が生じるという思想が強化された。このようにして社会主義的な介入は得策でないばかりでなく、不遜な行為だとする政治哲学が十九世紀に普及した。

しかしながらケインズ自身は、経済的な自由放任とダーウィン主義の理論は、美しく単純明快だけれども非現実的想定<sup>9</sup>に基づき、個々人が自己利益を追求してそれぞれ独立して動いたとき、全体的な富が最大限に生み出されるというのはあくまで理想的な状態だと述べている。

主流派経済学が抱える問題について多くの批判があり、次節において（1）リカード的悪弊と限界革命、（2）デカルトの機械論の適用、（3）ホモ・エコノミクスと功利主義、（4）社会的ダーウィン主義を巡る議論から改めて要点を整理する。

### （1）リカード的悪弊と限界革命

新古典派経済学の理論では、一定の条件や仮定のもとで、ある行動仮説（たとえば、期待効用最大化）を前提として、論理的に推論することで、一般的な命題が導き出される。したがって、条件や仮定の中にすでに結論が隠されている。しかも、条件や仮定が明示的に示されていれば良いが、暗黙的な場合もある。

リカードの比較優位は、自由貿易を支持する理論としてよく知られる。毛織物と葡萄酒を生産する労働投入量

をポルトガルとイギリスで比べて、いずれもポルトガルの方が少なくて済むという「絶対優位」の関係にある一方で、ポルトガルには毛織物よりも葡萄酒を、イギリスは葡萄酒よりも毛織物をより少ない労働投入量で生産できる「比較優位」の関係にあることを例示する。この場合、ポルトガルはより多くの毛織物をイギリスから輸入するために葡萄酒の生産に特化していく方が良い。リカードの比較優位に関する推論（モデル分析）は、数値例を用いながら明晰な結論を得ている。一方で、産業間での資本・労働の移動にコストがかからないことを前提としている。しかしながら実際には、産業の構造転換やそれに伴う失業は多くの社会的コストを生む。リカードの比較優位論のように、大胆な単純化の仮定を置き、数理モデルに依拠した論理から現実問題への勧告を導き出す分析方法をシュンペーターは「リカード的悪弊」として批判した。<sup>10</sup>

リカード的悪弊においては、仮定を単純化していくために「他の条件を一定として（*ceteris paribus*）」ということが加えられていく。そうしなければ複雑に要因が絡み合う経済現象において、変数間の明確な関係を見いだせないからである。逆説的にいえば、他の条件が一定でなければ、すなわち所与として扱えなければ、この分析アプローチによって得られた結論は誤っている可能性がある。たとえば、単純な貨幣数量説によれば貨幣量と物価は連動するはずであるが、現実には必ずしもそうはならない。構造的変化が生じるような長期での分析を行う際にはこのような弊害は一層大きくなる。

新古典派経済学の理論的基底にあるのが「限界革命」である。「限界効用」（財の消費を1単位増やしたときの効用の増加分）に始まり、次に「限界生産力」（生産要素の投入量を1単位増加させたときの生産量の増加分）というように「限界概念」が普及し、最終的にマーシャルやワルラスの均衡理論として結実していった。<sup>11</sup>

リスク管理においても、限界的な概念が多用される。たとえば、債券投資では修正デュレーションがリスク管理指標となる。修正デュレーションは、金利がわずかに変化したときに、債券価格がどれだけ変化するかという感応度を表す（限界とは数学的には微分を行うことを意味する）。具体的には、債券価格関数を金利（最終利回り）で微分したものを債券価格で割ったものとして計算される。しかし、もともとの関数形に大きな変化がないという静態的な見地から、事象を大局的にはなく局所的に

<sup>9</sup> 状況や条件に関する十分な知識を事前に有している、また事前に知識を得る機会が十分にあるという想定。

<sup>10</sup> 猪木武徳（2021），pp.47-52.

<sup>11</sup> 根井雅弘（2018），p.141.

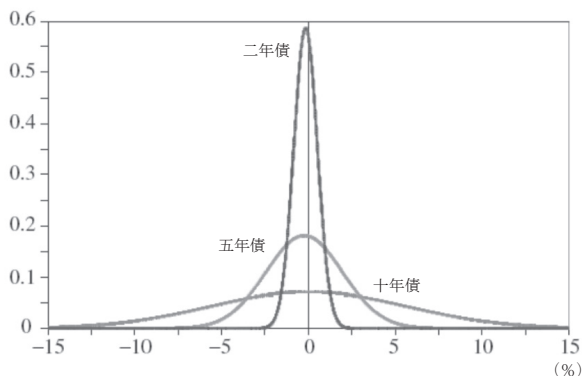
観察している点を看過してはならない。すなわち、修正デュレーションによるリスクヘッジに関しては、イールドカーブが平行にシフトする場合には比較的問題がないけれども、金利の期間構造自体が大きく変化する場合には有効ではなくなる。

ブラック＝ショールズのオプション価格方程式は微分方程式を用いて導出されるが、構造的な変化が生じるとその妥当性は失われる。長期オプション商品に同方程式を適用するのは困難である。ブラック・ショールズとロバート・マートンが取締役を務めた Long Term Capital Management は、予測の誤りから、1997年に発生したアジア通貨危機と、その煽りを受けて1998年に発生したロシア危機によって破綻したことはよく知られる。

また、リーマン・ショックでは、証券化商品の大幅な価格下落が、証券市場の価格形成に重大な影響を及ぼし、分散効果の源泉となる相関構造も大きく変化した。各資産間で正の相関が急速に強まる状況下ではポートフォリオ・インシュアランスを実行し難く、デルタヘッジによるリスクヘッジ機能は弱まる。デルタヘッジもまた原資産との感応度（微分係数）をもとにデリバティブを用いてリスクを管理する手法である。

リスク管理実務でも前提条件が重要である。いま債券投資において長期債と短期債のどちらに投資すべきかという問題を考える。修正デュレーションは長期債の方が短期債よりも大きい。すなわち、長期債の方が短期債よりも金利変動リスクが大きい。図表1は、二年債、五年債および十年債のそれぞれの予想収益分布を表している。金利が将来上昇するのか、下落するのかという情報は含まれていない。この場合、期待収益はいずれの債券もゼロなので、リスクの一番小さい二年債に投資するの

図表1. 債券投資のリスク  
(金利変化のトレンドを含まない場合)

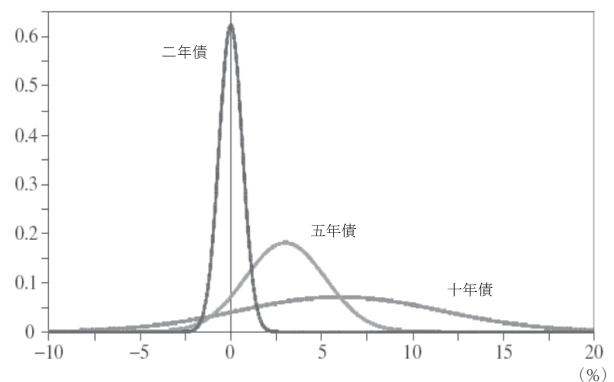


(出所) 茶野, 安田 (2020), p.11 より引用.

が良い。

しかしながら今後、金利は低下するとの前提条件を加えたときには、予想収益分布は図表2のように変化する。金利と債券価格の関係は裏表にあるので、金利が低下するとの前提は、債券価格が上昇すると想定するのと同じである。この場合、修正デュレーションが大きい十年債ほど価格の上昇幅は大きい。金利が上昇するとの前提に立てば、結論はまったく正反対となる。

図表2. 債券投資のリスク  
(金利変化のトレンドを含む場合)



(出所) 茶野, 安田 (2020), p.11 より引用.

このことはリスク管理実務では、リスク (=分散の大きさ) を計測するよりもリターン (=トレンド) の見極めが意思決定に対して圧倒的な影響をもつことを意味する。本例では、金利下落 = 債券価格上昇を前提とすることが目に見える形になっているが、実際には、前提条件が複雑に入り組んでいて結果との因果関係が見えにくく、結果のみに目が奪われがちになる。

理論分析によって得られる命題、また実証分析によって得られる結論は、その分析で用いた前提条件に依存する。むしろ、前提条件が結果を支配している。「周到に選ばれた仮定から出発し、すでに仮定の中に含まれていた結論に、当然ながら不可避免的に到達するという仕掛け」<sup>12</sup> = デカルト的手法は経済学ではおなじみで、重要なのは仮定ということになる。

## (2) デカルトの機械論の適用

デカルトの貢献は、ギリシャ哲学においては不可分であった哲学・倫理学と自然科学とを分離したことにある。デカルトの基本思想は、この世界のすべては因果関係で成り立っていて、そのメカニズムを解明できれば、機械のように制御できるというものである。彼は、人間でさ

<sup>12</sup> トーマス・セドラチェック (2015), p.366.

図表3. パスカルの賭け

	神は存在する	神は存在しない	期待値
「神が存在する」と信じる	$+\infty \times G$	$-N_1 \times (1-G)$	$+\infty$
「神が存在しない」と信じる	$-\infty \times G$	$+N_2 \times (1-G)$	$-\infty$

(出所)「パスカルの賭け」に見る、科学の賢い使いこなし方-∂世界/∂x=感動 (movingcreation.com) より引用。

え機械的に把握できると考えた。<sup>13</sup> デカルトによって、思想的潮流は宗教信仰から科学信仰へと大きく舵が切られた。機械論の考えを経済分析に当てはめれば、モデルを構築し、解析することで将来の経済の動きも予測可能になる。

しかし、デカルトと同時代人であるパスカルは、デカルトに対し批判的であった。「パスカルの原理」で有名な数学者・物理学者は、28歳の1645年11月23日夜に神秘的体験から回心し、以降「キリスト教護教論」を構想する。39歳の若さで没したので完成するには至らなかったが、遺族や編者が残された草稿から文章を選び出し『パンセ』を編纂した。同書は「人間は考える葦である」「もしクレオパトラの鼻が低かったら」というフレーズで知られる。

パンセ断章八八七は「無用で不確実なデカルト」である。「無用な」はデカルトの神を知っても自分の救いには役に立たないこと、なら効果がないことを意味する。「不確実な」では、デカルトの哲学が単なる仮説にすぎないア・プリオリな原理の上に構築された、自然を対象とする小説みtainなものだと揶揄する。<sup>14</sup>

デカルトは「省察五」で神の存在を次のように証明する。「自分は全知全能の完全な神を知る能力が与えられている。自分の不完全な認知能力だけで、なぜ完全な神の存在を知り得るのか。それは本来不可能なはずである。したがって、神の観念は不完全な人間の作り出したものではなく、完全な神によって不完全な人間に与えられた観念に違いない。そのような神の存在なくしては、この完全な神の観念は自分に備わるはずはない」。

しかしながら、この神の存在証明は、自分が神の存在を知っていることを前提にしており、トートロジーだと後世において批判される。<sup>15</sup> 反証可能でない命題はトートロジーであり、無条件に真となる。デカルトの疑いの完全性を常に疑う必要があるとするパスカルからすれば「わたしは、デカルトを許すことができない。彼は、その哲学全体の中で、できれば神なんかなしですませたいと、思っていたのだろう。しかし、世界に動きを与えるためには、神に指でひとはじきしてもらわずにはいられなかった。そのあとでは、もう神なんかには用はなかったのだ」(パンセ断章一〇〇一)<sup>16</sup>ということになる。パスカルは「最初の創造だけ神の力が必要で、その後の宇宙は機械仕掛けのごとく動いていだけなら、悲惨な戦争も略奪も、全て神の計画なのか。これが愛なる神の否定でなくて何であろうか」と静的創造論が無神論へつながる危険性を訴え、デカルトやライプニッツを攻撃した。<sup>17</sup>

デカルトの神の存在証明に対する、パスカルの確率論による信仰告白(「パスカルの賭け」)はユニークである。神の存在を科学的に証明できないと分かっていたパスカルは、期待値を使って神の存在を信じたほうが合理的だと主張する。神が存在する確率がG、神が存在したときにその存在を信じれば利益が $+\infty$ (無限大)、信じなければ損失は $-\infty$ とする。一方、神が存在しないときに、その存在を信じれば真面目に生きてきたのにと損をした気になるが、それは有限な $-N_1$ の値となり、逆に信じなければ好き勝手に生きてきても地獄には行かないので利益は $+N_2$ となる。この前提では、神が存在すると信じた場合、神が存在しないと信じた場合の利得の期待値

<sup>13</sup>たとえば、小林道夫(2006)等々を参照。

<sup>14</sup>ブレーズ・パスカル『パンセ』(2013), p.560. 下線は筆者による強調。

<sup>15</sup>村本治(2004), p.47.

<sup>16</sup>デカルトはイエズス会運営の中高一貫校の出身であり、旅先には聖書とトマス・アクィナスの『神学大全』を持ち歩いていた。ここではデカルトが無神論者だというのではなく、デカルトの哲学体系において神の存在は大きな位置を占めるものではないという意である。

<sup>17</sup>これに対してデカルトやライプニッツは、「おまえたちの言い分を聞いていると、まるで神は最初の創造の時に間違いを犯し、繰り返し、繰り返し創造をやり直しているように聞こえる。これが神の全知全能性に対する冒瀆でなくて何であろうか」と、ニュートンとパスカルを非難した。(「パスカルの賭け」に見る、科学の賢い使いこなし方-∂世界/∂x=感動 (movingcreation.com) (2016年4月11日))。

は図表3のようになる。もっとも悲しいかな、ここでもやはり前提がすべてを支配していることに注意を払うべきである。

分子生物学者の福岡伸一は、デカルトとパスカルの相違を鹿島茂(2013)に次のように寄稿している。デカルトが「人間の理性は万能である」<sup>18</sup>と言ったのに対してパスカルは「限界がある」と言い、世の中のことについてデカルトは「すべてに原因と結果がある」と言ったのに対してパスカルは「偶然に左右される」とした。またデカルトは「あくまでもデータ重視」、パスカルは「時には直感を信じる」という考え方であった。現代社会はパスカルの考え方を捨て、デカルト的思考に偏重したものとなっている。しかしながら、実際の生命体は、そして世界は極めて複雑かつダイナミックで、デカルト的な機械論だけでは解決しないことばかりである。

出口治明(2019)によれば、人間の個性や能力は遺伝子のみによって決定されるのではなく、脳にある種の「ゆらぎ」が起こって生じること、宇宙の構成を表す数式を使用してシミュレーションをしても今の宇宙の形にはならず、アトランダムな「ゆらぎ」を入れる必要があると言う。<sup>19</sup>自然科学においても「ゆらぎ」、ノイズの重要性が認識されるようになってきている。

猪木武徳(2021)は、論理的に証明可能な「真理」と、論証することのできない「真らしい」物事が世の中にはあり、それを峻別すべきだと説く。自然科学の対象が前者なのに対して、社会研究(猪木武徳はその論証可能性の問題から、社会科学ではなく「社会研究」と呼ぶ)の対象は後者である。また、自然科学が概念と用語に「一意性」があるのに対して、社会研究では「資本」という中核的概念でさえもかなり幅をもつ場合があるとしている。さらに昨今は、社会科学の実証研究で膨大な量の数量データ(ビッグ・データ)を回帰分析で推定するエコノメトリック・メソッドを用いることが多いが、社会研

究の対象となる諸々の問題は統計的処理だけでは答えが得られるものばかりではないと懐疑的に述べている。

因果性に関して、理性を重視するデカルトは先述の通り、この世界のすべては因果関係で成り立っていて、そのメカニズムを解明できれば、機械のように制御できると考えた。これに対して、ヒュームの因果論は、人間の全ての知識は我々の経験に由来する「経験主義」の立場による。彼の斬新さは、因果性と相関性の問題を逆さまにした点である。ある種のものごとが他の種のものごとによって規則的に起こるのは、それらが因果的に結びついているからではない。むしろ、あるものごとが別のものごとを引き起こすと私たちが考えるのは、一方が他方に続いて規則的に起こるからに過ぎない。すなわち、ビリヤードで手玉を打った時に、それが的球にあたって、的球が動き出すという出来事が順番に生じ、我々は経験によってその一連の出来事を知るだけである。そのような出来事を繰り返し反復して経験すること(「習慣」)によって、因果性という観念を我々は手に入れる。<sup>20</sup>

ヒュームの経験論的な因果律は自然科学を主たる対象としているが、社会科学にも応用される。我々は経済分析においても規則性(相関関係があるか)、時間的先行性を重視しながら因果推論を行うことが多い。しかし、注意しなければならないのは、「習慣上形成される感覚上の期待は、観察者の心に生まれるものであるから、ヒュームの因果性の理解は、『信念』という心理学的な説明になる」<sup>21</sup>点にある。よって経済を含む社会現象を分析する際、因果推論が誤った推論でないか慎重でなければならない。犯罪都市に警官が多いのであって、警官が多いから犯罪者が多いのではない。<sup>22</sup>この例は明確で分かりやすい。しかし好況で企業業績が良くて株価が高いのか、株価が高いから資産効果が働いて好況になっているのか、実際の経済現象は循環的で因果関係がわからないことが多い。

<sup>18</sup>デカルトは理性の力を信じたが、これに対しては哲学的対立意見が従来から多くある。ヒュームは私たちの観念が有意味であるためには経験のうちに起源をもたせなくてはならないとする「経験論者」であり、「理性は情念の奴隷である」と言った。彼によれば、人間の行動は感覚や感情や情念に導かれ、理性は正当化の過程で補佐的な役割を果たすに過ぎない。またロックは、心理的連続性こそが人の同一性にとって決定的であるとする「心理説」の立場をとる。彼は「理性は、この自然の法の創造者というよりは解釈者に過ぎない」と言う。カントは『純粹理性批判』において、形而上学を、世界そのものの探求というよりは、世界に関する私たちの思考がもつ構造の記述であるとする。「純粹理性は、いかなる目的も先験的に命じることはできない」、したがって理性が果たす役割は、目的までの最善の方法を見つけるといった補佐的なものにとどまる。(マンフォード(2017), pp.166-167. セドラチェク(2015), p.296).

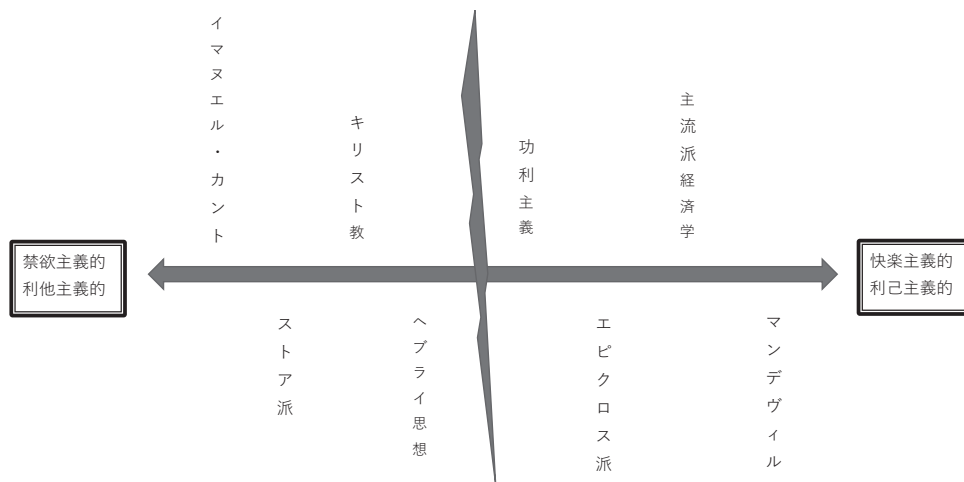
<sup>19</sup>出口治明(2019), p.16.

<sup>20</sup>スティーヴン・マンフォードほか(2017), 第2章(下線部は筆者による)。ヒュームの原因の概念には、二つの現象が規則的に接続していること(「恒常的接続性」)に加え、原因は結果に先立たなければならないこと(「時間的先行性」)、原因と結果は隣り合った場所になければならないこと(「近接性」)が含まれる。

<sup>21</sup>猪木武徳(2021), p.96.

<sup>22</sup>N・グレゴリー・マンキュー(2019), p.71.

図表 4. 善悪軸



(出所) セドラチェク (2015), p.359 の図に加筆.

またビリヤードの球の衝突のような物理的現象と違い、社会的・経済的現象では、原因となる要因自体が目に見えるわけではなく、さらに様々な要因が複雑に絡み合っていて影響を及ぼしている。Einstein (1949)『なぜ社会主義か』は、「天文学者も経済学者も外接する現象の相互関係性をできるだけ理解できるような一般の受容性の法則を解明しようと試みるという点で、本質的な方法論の相違はまったくないように思われるかもしれないが、実際には方法論的な違いがある。すなわち、観察される経済現象は、別個に評価するのが非常に困難な多くの要因の影響を受けることが多いという状況が、経済学の分野で一般的法則の発見を難しいものになっている。加えて、人類の文明草創期以来積み重ねられてきた経験は、決して本質的には経済的でない（たとえば、征服のような）原因によって影響を受けてきた」と述べている。

このようにみえてくると、経済分析に際しデカルト的な機械論に偏重したアプローチを適用すれば、そのインプリケーションは限られたものにならざるを得ない。

### (3) ホモ・エコノミクスと功利主義

トーマス・セドラチェク (2015) は、様々な哲学思想を図表 4 のように善悪軸で位置づけている。

まず利己主義的・快楽主義的か否かにおいて功利主義とヘブライ思想の間には隔たりがある。古代より善行が報われるかは、倫理的な最大の問いであった。

第一の社会的問題は、利己主義的行動がどれくらい許容できるかである。『蜂の寓話』を著したバーナード・

マンデヴィルは、社会の繁栄はもっぱら悪徳のおかげであるという皮肉な考えを示した。彼にとって 17, 18 世紀のきらびやかなイギリス商業社会は貪欲や虚栄といった悪徳によって支えられていた。これは、個人の利己主義的行動（エゴ）が社会全体に望ましい結果を生むという論理につながり、「私的な悪徳は公共の利益」となる。これは一見すると、アダム・スミスの「見えざる手」と同じように誤解されがちであるけれども、彼はマンデヴィルの考え方を否定する。人間の「弱さ」、貪欲や虚栄が社会の繁栄の基礎に入り込んでいるのは真理であるが、貪欲や虚栄だけが社会の繁栄をもたらすというのは誤謬である。人間の中にある「賢明さ」は、徳と英知が真の幸福をもたらすことを知っている。「見えざる手」が十分に機能するためには、「弱さ」を放任するのではなく、「賢明さ」によって制御されなければならないと、スミスは考えた。<sup>23</sup> 主流派経済学の始祖であるスミスは市場が機能するうえでの倫理の重要性を説いたが、倫理に関する議論は時代とともに片隅に追いやられた。

エピクロス派は、行為が善であるかは、行為自体の結果である効用にあるとした。主流派経済学の特徴はホモ・エコノミクスと功利主義にあり、その思想的源流はエピクロス派にある。<sup>24</sup> これに対してストア派は善行と効用との関係性を認めず、個人の徳性は、行為の結果がどうあれ、倫理規範を遵守したかどうかのみによって判断されると考えた。<sup>25</sup> このようなトーマス・セドラチェク (2015) による哲学思想を一つの軸でもって位置付ける試みは意欲的で興味深いものであるが、エピクロス派の

<sup>23</sup> 堂目卓生 (2008), pp.103-105, および猪木武徳 (2021), p.148.

<sup>24</sup> トーマス・セドラチェク (2015), 第 10 章.

<sup>25</sup> トーマス・セドラチェク (2015), pp.179-180.



位置づけは判断が難しい。

エピクロス派は快楽主義と訳されるが、彼の言う「快楽」は「アタラクシア（心の平静）」であり、究極的にはストア派も「アパテイア（心の平静）」を求める。それに至る方法が異なる。エピクロスは唯物論<sup>26</sup>の立場から、物質的充足への苦、それによって生じる「パトス（パッション）」から逃れるために質素で禁欲的な隠棲生活を説いた。これに対して、ストア派は知恵（賢慮）、勇氣、正義、節制というアリストテレスの四つの徳をストイックに追求することでパトスに動じない心に到達することを目指す。ストア派の思想は古代ローマ帝国の為政者に受け入れられ普及したことで、利己的な目的ではなく社会的な使命感（大英帝国の指導者が大切にしたノブレス・オブリージュ）を帯びたものになった。<sup>27</sup>このような観点からすると、エピクロス派は功利主義よりも禁欲的だとするのが適切かもしれない。

功利主義の理論を確立したベンサムによれば、誰もが快楽を好み苦痛を嫌う、苦痛に対して快楽の割合が大きくなるように、幸福を最大化することが最高の道徳的原理となる。善行とは効用を最大化することに他ならない。ベンサムにとって、ある体験が良いか悪いかの判断基準は、その体験が生み出す快楽や苦痛の強さと持続期間でしかない。ベンサムは快楽の質的な違いを認めない。功利主義の魅力は、この中立的精神にある。人々の好みの道徳的価値を判断することのなく、平等に扱い、あるがままに受け入れる。<sup>28</sup>ただし、最大多数の最大幸福を唱える功利主義は、個人の効用最大化を最高善とみなすエピクロス派に対して、社会全体の効用最大化を最高善とみなす。<sup>29</sup>功利主義の利点は、科学的思考との両立可能性、現世的な人間主義の焦点、苦への関心であり、その背景には合理的検証を重視する17世紀の認識論的革命—デカルト主義と経験論—があった。功利主義は、倫理的疑問を科学的に明らかにできないすべての形而上学的・神学的要素—神の命令、自然権、徳など—を放棄できた。直截に言えば、快楽を計算できるようになった。<sup>30</sup>

ジョン・ステュアート・ミルはベンサムの功利主義を支持したが、「満足した豚よりも不満を抱えた人間の方がよく、満足した愚か者よりも不満を抱えたソクラテスの方がよい」として、量的な快楽よりも質的な快楽に転換すべきだと主張した。<sup>31</sup>

功利主義に対しては、快楽と苦痛という単一の尺度に還元することは誤りで、人間の幸福は多元的だという批判がある。たとえば、マザー・テレサに見られるキリスト教的なアガペ（愛）のモデルを垣間見るだけで異なる類型を見出せる。<sup>32</sup>ギリシャ語で「愛」を表す言葉には「Eros（恋愛）」「Philia（友情）」「Storge（家族愛）」「Agape（アガペ）」がある。アガペは、イエスの教えた無償・無条件の愛である。人間は無意識のうちに条件付きの愛を生きているので、自己中心性（エゴ）を乗り越えたものがアガペである。<sup>33</sup>

もう一つは、人間の尊厳と個人の権利を十分に尊重していないとの批判である。功利主義は、集計される効用を最大化するために、諸個人の基本的自由や権利に制限を加えることが正当化され得る。カントによれば、功利主義は何が最大の幸福をもたらすかを基準にすることで、かえって権利を脆弱にしている。一時的な欲望から道徳原理を導きだそうとすることは、深刻な誤りとなる。<sup>34</sup>

ジョン・ロールズの批判も厳しい。「奴隷制の存在によって社会全体の利益が増大するとしたら、功利主義はそれを正当化してしまう」とのよくある批判ではなく、結果的に奴隷制の利益が退けられるとしても、いったん考慮事項として効用計算に含まれること自体が非道徳的であるとする。<sup>35</sup>さらに「社会的・経済的不平等が正当化されるには、それがすべての人の利益に資する場合に限られる」相互性（互惠性）の原理が必要であるが、功利主義にはこれが欠落している。功利主義は、効用最大化にあたって、社会の資源が諸個人のあいだでどのように配分されるべきか明確な指針がなく、理論的には一部の人々に資源が集中することも正当化されてしまう。<sup>36</sup>

結局のところ、我々は目標、コミットメント、価値等

<sup>26</sup> 精神に対する物質の根源性を主張する立場。従って物質から独立した靈魂・精神・意識を認めず、意識は高度に組織された物質（脳髓）の所産と考え、認識は客観的実在の脳髓による反映であるとする。（『広辞苑』より引用。）

<sup>27</sup> 出口治明（2019）、pp.139-149.

<sup>28</sup> マイケル・サンデル（2011）、第2章などを参照。

<sup>29</sup> トーマス・セドラチェク（2015）、p.362.

<sup>30</sup> アマルティア・セン、バーナード・ウィリアムズ（2019）、p.175.

<sup>31</sup> 出口治明（2019）、pp.378-379.

<sup>32</sup> アマルティア・セン、バーナード・ウィリアムズ（2019）、p.181.

<sup>33</sup> 柳田敏洋（2021）、第3章。

<sup>34</sup> マイケル・サンデル（2011）、p.172.

<sup>35</sup> 齋藤純一、田中勝人（2021）、p.45.

<sup>36</sup> 齋藤純一、田中勝人（2021）、pp.61-63.

を形成する人間の能力を認め尊重していて、行為主体性（行為を遂行することの重要性）からだけでなく「豊かな生」の面から人を見ている。この複眼的見方によって、「利己的動機だけに基づくモデル」は消滅する。<sup>37</sup>

ヘブライ思想は、上述の思想とは利己主義的・快楽主義的ではないという点で一線を画す。旧約聖書はユダヤ教の聖典であり、キリスト教の立場から新約聖書と区別するためにそう呼ばれるが、ヘブライ思想の精神はその中に結実している。旧約聖書は、全体としては物語になっているが、「律法」である。「律法」は「掟」であり、普通の法律のように社会秩序の制御機能をもつばかりでなく、ユダヤ教徒が神の前で義となる、つまり救われるためにどうすれば良いのかという具体的な指示である。<sup>38</sup>

ヘブライ思想の根本は、神の法は人間の作った法に超越する、したがって多数決に従う必要はなく、倫理・善の概念は人間の法・規則・習慣に優先するというものである。旧約聖書における天国に関する言及は新約聖書に比べて少なく、現世における正義をより重んじる。<sup>39</sup>

旧約聖書では、資産を稼ぎ維持することは合法的で許容される。一方で神が啓示した戒律を順守することで制限される。ユダヤ教の戒律の順守は、物質的な豊かさに直結する。すなわち、飢餓や貧困は神の罰、神の怒りの結果として描かれる。経済活動や物質的享楽が認められているにもかかわらず、ユダヤ教は財の法外な蓄積や無制限の使用は認めない。律法の613の戒律の中の百以上が、経済活動が倫理的規則に沿うようにと教え、従わせるものである。<sup>40</sup>

マックス・ウェーバーは資本主義の誕生をプロテスタントの倫理に負うところが大きいとした。これに対してヴェルナー・ゾンバルトはその背景をユダヤ教に求めた。ユダヤ教でも付利は禁止されたが、それは同胞に対して

である。異邦人から利息を取ることは許され、ユダヤ人以外との金融取引に携わることを禁じているわけではない。ユダヤ人が、中世以降、租税徴収の請負や国家の財政金融にかかわることで莫大な富を手にしたことはよく知られている。ゾンバルトは、とくにユダヤ人の有価証券取引に取り組む際の敏腕ぶりに注目した。<sup>41</sup>ユダヤ系金融資本が現在でも大きな力を有していることに鑑みると、この視点はよく理解できる。これに対しウェーバーは、ユダヤ教の掟を定めたタルムードが示すようにユダヤ固有の倫理は特殊な伝統主義であり、敬虔なユダヤ人は経済活動であれ、何であれ一切の革新を忌避するので、資本主義の発展を助長しなかったと反論している。

なぜ善をなすべきか、善が（経済的に）報われるのかは、ヘブライ思想の大問題であった。これを新約聖書では大部分、解決した。1つ目は、「神の国」という新しい概念を導入し、ヘブライ人の抱えていた現世における神の正義（またその欠如）を解決したことである。<sup>42</sup>「山上の説教」（ルカ福音書第6章第20節）<sup>43</sup>では、「そのとき、イエスは目をあげ、弟子たちを見て言われた。あなたがた貧しい人たちは、さいわいだ。神の国はあなたがたのものである」<sup>44</sup>と説く。示されているのは、人間が高潔さ（信仰を含めた愛）を会得できれば、神が地上に神の王国を打ち立て、我々を取り巻くあらゆる（経済）問題だけでなく、対立も悩みの種でなくなるということである。そして、キリストの再臨が具体的な形で実現されなかった時、「神の国」はこの世から来世へと移された。すなわち、個人の問題が解決されるかどうかとは関係なく、殉教によって被る困難や死という犠牲を払ってでも信仰と愛を实践すれば、永遠の幸福で満たされた来世で十分な代償が与えられるというものに変わった。<sup>45</sup>ローマ帝国による原始キリスト教に対する弾圧は、殉教を善

<sup>37</sup> アマルティア・セン（2016）、pp.66-74.

<sup>38</sup> 加藤隆（2010）、pp.46-47.

<sup>39</sup> トーマス・セドラチェク（2015）、pp.93-104.

<sup>40</sup> M.Tamari（1997）、pp.47-48.

<sup>41</sup> ヴェルナー・ゾンバルト（2015）、pp.378-390（金森誠也による解説）。またフロイトは、ユダヤ人の禁欲的性生活が経済活動に専念する傾向を強めたと解釈した。これに対してNovak M.（1993）は、協調的努力や社会的イニシアティブ等々のカトリックの倫理観を重視する。

<sup>42</sup> トーマス・セドラチェク（2015）、pp.189-206.

<sup>43</sup> マタイ福音書第6章第20節にも同様の記述があるが、ルカ版の方が原型として存在したと推定されるQ資料が保存されているとするのが通説である。（荒井献（2009）、p.22）。各福音書は、記者の立場を反映し、内容に違いがある。加藤隆（2010）は福音書記者の立場の相違を次のように説明する。マルコは、神との直接のつながりだけが重要だとする「聖霊主義」。マタイは、イエスが登場して従来の律法よりも優れた新しい掟を与えたとする「新掟主義」。ルカは、後編が『使徒行伝』となっていて、指導者による他者たちを支配する「人による人の支配」の立場。ヨハネ福音書は、これらの共観福音書とは異なり、神学的、抽象的要素が強く、イエスがいかに特殊な存在か、イエスに結びつくことが救われる唯一の手立てである「イエス中心主義」。

<sup>44</sup> 以下、聖書の引用は <https://www.bible.com/ja/> による。

<sup>45</sup> フランク・ナイト（2009）、p.148.

なる行為とし、天国という概念が導入されていった。

2つ目は、善悪の損得勘定を根本から取り去ったことである。債務にせよ罪にせよ、「赦し」はキリスト教の固有的特徴である。イエスは人間の罪を贖い、報いを引き受け、善悪の概念を無効にした。贈与はキリスト教の救済における基本原理であり、無償の行為である。贈与は売買よりも古い取引形態であり、もちろんそこに価格はなく、したがって等価交換ではない。その意味で、キリスト教の考えは、価格や貨幣を重視する伝統的な経済理論が対象とする世界とは対極をなしている。<sup>46</sup>むしろ人の行動を誤らせるのは金銭欲であると、以下のように説く。

「あなたがたは自分のために、虫が食い、さびがつき、また、盗人らが押し入って盗み出すような地上に、宝をたくわえてはならない。むしろ自分のため、虫も食わず、さびもつかず、また、盗人らが押し入って盗み出すこともない天に、宝をたくわえなさい。あなたの宝のある所には、心もあるからである。」(マタイ福音書第6章第19～21節)

「毒麦」のたとえ(マタイ福音書第13章第24～30節)は、悪い麦を根こそぎ取り除こうとすれば、良い麦も一緒に抜いてしまうかもしれない寓話である。悪は完全には排除できず、必要悪は存在する。人間の倫理観もまた不完全であり、善悪の見分けはつかない。イエスは人為的な倫理体系を否定し、ユダヤ教の律法も否定し、残したのは「愛せよ」という掟だけであった。<sup>47</sup>イエスは「神を愛し、自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ」(マルコ福音書第12章第29～31節の抜粋)と説いた。

隣人愛は「善きサマリア人」の話としても例えられる。エルサレムからエリコに下って行く途中、強盗に半殺しにされたユダヤ人が通りがかりの祭司やレビ人<sup>48</sup>に見放されるなかで、異邦人であるサマリア人が彼を助ける話である。サマリアは紀元前721年にガリラヤとともにアッシリアの属州に編入され、人種混交政策によりユダヤとは隔絶し「サマリア教」<sup>49</sup>を信じ、ユダヤとは敵対

的關係にあった。<sup>50</sup>

「ところが、あるサマリア人が旅をしてこの人のところを通りかかり、彼を見て気の毒に思い、近寄ってきてその傷にオリーブ油とぶどう酒とを注いでほしいをしてやり、自分の家畜に乘せ、宿屋に連れて行って介抱した。翌日、デナリ二つを取り出して宿屋の主人に手渡し、『この人を見てやってください。費用がよけいにかかったら、帰りがけに、わたしが支払います』と言った。」(ルカ福音書第10章第33～35節。下線部は筆者による)

「気の毒に思い」は他では「憐れに思い」となっている。憐れに思いは、ギリシャ語の「スプラクニゾマイ」で、神の人間に対する働きかけを表すときにのみ使われる。その名詞形「スプラクノン」は内臓を意味し、強い共感、はらわたが揺さぶられるほどに相手の苦しみが自分の苦しみに感じられることを意味する。<sup>51</sup>

「隣人愛」は、利己主義(自己愛)より優れた行動原理となり得る。ゲーム論によると、反復行動戦略(最初は協力し、その後相手の行動の通りに同じ行動を繰り返す)は「囚人のジレンマ」から脱する良い戦略となる。「汝の欲するところ、人にも施せ」という黄金律に従えば、囚人のジレンマは起こりえない。もっとも、相手の行動を誤認した場合は裏切りの連鎖反応を生む。さらに、裏切られても報復しない寛容さ、「右の頬を打たれたら、汝の左の頬を差し出す」ことが求められる。これに対し「目には目を、歯には歯を」戦略をとると悪い結果に陥る。悪の最小化には「しっぺ返し戦略」よりも慈悲や寛容の精神が効果的となる。<sup>52</sup>

隣人愛に関しては、『論語』の「己の欲せざる所は人に施すこと勿なかれ」(顔淵第十二、衛霊公第十五)が対比される。しかしマタイ福音書などが肯定文であり積極的表現なのに対し、論語は二重否定になっており、両者の精神には違いがある。顔淵第十二では、仲弓の仁とは何かとの問いに、「諸侯に使えるときや民を使うときに」真心を込めた礼を示しなさいと孔子は答えている。「儒教倫理は、根底において、富のみならず、伝統的な

<sup>46</sup> トーマス・セドラチェク (2015), pp.189-206.

<sup>47</sup> トーマス・セドラチェク (2015), pp.207-208.

<sup>48</sup> 古代ユダヤ教の祭司一族。もともと古代イスラエル十二部族の一つで、ヨシヤの宗教改革(紀元前620年ころ)などを契機に下級祭司層となった。「ルカ伝福音書」第10章第32節のように、レビ人の形式主義はイエスによってたびたび批判されている。

<sup>49</sup> モーセ五書のみを經典とし、エルサレム神殿を拒否する教え。

<sup>50</sup> 荒井献 (2009), p.177.

<sup>51</sup> 柳田敏洋 (2021), pp.85-87.

<sup>52</sup> アピナッシュ・ディキシット、バリー・ネイルバフ (1991), 第4章。

現存秩序の無条件肯定の思想につながるものであり、またそこから社会生活における消極的性格、人にされたくないことは人にもしない、という態度が帰結<sup>53</sup>してくる。

加地伸行(2015)によれば、焼香、位牌、喪服など現在の葬式に残る多くの要素が、原始儒教(儒者はシャーマンであった)に由来した祖先崇拜、招魂儀礼に基づいている。儒教はもともと宗教であったが、隋、唐の時代を経て宗教性は内化して、礼教性のみが強化されていった。また孔子のころまでは、消極的で他人との関わりの中で小さな愛だった仁を、孔子は積極的な他人への愛、他人に対して尽くす愛に転換したとしている。<sup>54</sup>

しかし当時からすでに、墨子は、孔子の仁愛は身分社会の存在を前提として、祖先や親を尊敬し、家族を大切にすることであり、他者への無条件の愛は二の次にならざるを得ないと批判している。墨子は、孔子の仁愛は不平等であり、真実の愛ではなく、身分等々にかかわらず公平に他人を尊重し愛する「兼愛」を説いた。墨子の語る「兼愛」は、キリスト教の「博愛」と概念的には近い。<sup>55</sup>『論語』が説くところは、イエスの説教する隣人愛に比べて、カントが大切だとする「動機」において無私、無償とは言えない。

キリスト教は伝統的に肉体的な動機や快楽を軽蔑し、それを人間の墮落した姿だとする。原始キリスト教を主導したパウロ、またローマ帝国末期の大教父(「西欧の父」)アウグスティヌスの思想には、プラトンの禁欲主義的な傾向が色濃く反映されている。アウグスティヌスは、聖パウロの直筆とされる『ローマ人への手紙』の次の一節に触れて、キリスト教に回心したと『告白』する。<sup>56</sup>

「そして、宴楽と泥酔、淫乱と好色、争いとねたみを捨てて、昼歩くように、つつましく歩こうではないか。あなたがたは、主イエス・キリストを着なさい。肉の欲を満たすことに心を向けてはならない。」(ローマ人への手紙第13章第13～14節)

『告白』で語られる過去の有様は、「目の欲、肉の欲、世間的野心」を身に帯びている彼の自我である。回心後は、「節制」、「貞操」によって自我の中心である「心」へと立ち戻る道が、永遠なる神へと向かう道であると説

いている。<sup>57</sup> 次のマタイ福音書第5章で語られる「イエスのアンチテーゼ」は、キリスト教がモーセの十戒よりも厳格な規律を課すことで、ヘブライ思想より内省的、禁欲的な傾向がより強いことを示している。

「『姦淫するな』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、わたしはあなたがたに言う。だれでも、情欲をいだいて女を見る者は、心の中ですでに姦淫をしたのである。」(マタイ福音書第5章第27～28節)

最も禁欲的であり、利己主義的でないのがイマヌエル・カントである。カントの理論基盤は、人間は理性的な存在であり、尊厳と尊敬に値するという考え方である。『純粋理性批判』ではヒュームやロックの経験論に異を唱え、また『道徳形而上学原論』で、道徳は幸福やその他の目的を最大化するためのものではなく、人格そのものを究極目的として尊重することだと論じ、功利主義を批判した。ある時点での利害、必要性、欲望、選好といった経験的理由を道徳の基準にすべきでない。こうした要因は変わりやすく、偶然に左右されるため、普遍的な道徳原理にとうていなりえないからである。カントの道徳哲学では「自由」が求められる。快楽を求めているときの人間は、生理的要求と欲望の奴隷として行動しているだけで、本当の意味で自由に行動していない。自律的な行動は、自然の命令や社会的因習ではなく、自分の定めた法則に従って行動することである。そして、ある行動が道徳的かどうかは、その行動の結果ではなく「動機」によって決まる。もし義務以外の動機、たとえば、私利、必要性、欲望、選好、生理的要求を満たそうと行動しているなら、その行動に道徳的価値はない。<sup>58</sup>

ストア派も自制心や忍耐力を鍛えることを説き、その特徴は個人の道徳的・倫理的な幸福を追求することにある。彼らも重視するのは動機であって、行為ではない。もっとも行為の結果には無関心であるが、善行に対する報奨を拒絶すべきではないと考えている点で、カントほど厳格ではない。<sup>59</sup> ベンサムの功利主義は、最大多数の最大幸福に適っているか、結果を数量化し、それを道徳の判断基準とするものであって、現世的、人間主義的な点に

<sup>53</sup> 大塚久雄(1966), p.175.

<sup>54</sup> 加地伸行(2015), p.84.

<sup>55</sup> 出口治明(2019), pp.117-123.

<sup>56</sup> 出村和彦(2017), p.56.

<sup>57</sup> 出村和彦(2017), p.99.

<sup>58</sup> マイケル・サンデル(2011), 第5章.

<sup>59</sup> トーマス・セドラチェック(2015), pp.358-359.

においてより低次元ということになる。

なお、カントは実体の世界は「超越的」であって経験不可能であり、神もまたそのような存在だとした。カントの立場は、神の存在は証明することも否定することも不可能であるとする不可知論である。彼以降、神の存在証明に関する議論は消滅した。カントは、対象（客観）が先に存在してそれを認識（主観）するのではなく、対象こそが認識により構成されるとする（認識論の「コペルニクス的転回」）。これを神の存在に当てはめれば、神は人の認識に依存するという結論に到達する。<sup>60</sup>

「人間はこうである（Sein）」と「人間はこうあるべきだ（Sollen）」の議論を峻別して考える必要があるが、人々の道徳観はカントからマンデヴィルまで幅が広い。それは諸国民の国民的性向となって顕れる。たとえば、新型コロナウイルス対応として各国政府が外出制限等々の規制対策を講じた際、日本人は肅々と文句ひとつ言わずにそれに従った。一方で、一部の西欧諸国では規制に対する不満から暴動が起こった。西欧人に比べマスク着用拒否感が無いことを差し引いても、地方の田舎道を歩く人でさえマスクを着用している日本人の姿には驚かされた。人々の多くが利他的・協調的な性向をもつならば、危機時においても社会の安定性は保たれる。一方において、人々の多くが利己的・競争的であるならば、危機時において自由を強制的に制限した方が良いだろう。国民性はその民族が歩んできた歴史、教育、経済状況などによって異なる。

このように考えてくると、一律に、人々が自己利益にもとづき行動するという、ある意味において極端な仮定を広範に用いることは経済学の視野を極度に制限する。そして、行動の多様性を通して機能する多くの重要な経済関係を追求することを難しくする。経済理論の標準的な行動仮定から距離をおく道は、他人に対する優しさや共感、個人や集団に対する忠誠心という多くの倫理的考察によって導かれる。<sup>61</sup>単純に人間は快楽主義的で、利己主義的な存在だというホモ・エコノミクスの前提に立った考察が偏った結論へと誤導する可能性に十分留意する必要がある。とくに日本人の国民性を斟酌した場合、そのように考えられる。

#### (4) 社会的ダーウィン主義

ダーウィン主義の適者生存の原理を単純に経済現象に当てはめれば、首の長いキリンが生存競争に打ち勝って生き残ったように、企業でも個人でも効率性の劣るものは市場競争によって淘汰され、効率的なものだけが選択されていくことになる。しかし、その陰で首の短いキリンは全滅したのであり、人間社会における現実的問題としては企業破綻や失業など競争に伴うコストを考慮しなければならない。1929年の世界恐慌から2008年のリーマン・ショックまで数多の経済危機があり、過度に利益を求める、行き過ぎた競争に対する代償を我々は払ってきた。市場原理主義に基づく競争促進を目的とした諸制度の改革が経済格差を拡大させ、貧者・弱者により厳しい社会となっていくのを目の当たりにしている。

前出のEinstein（1949）によれば、「個人の社会依存性はアリやハチの場合と同様に自然の事実であるが、アリやハチの全生涯の過程は精密な遺伝的本能により詳細に分析できる。けれども、人間の社会形式や相互関係は変化に対して非常に順応的である。人類は記憶、新しい結びつきを創造する能力、言葉によるコミュニケーションの賜物によって、生物学的な必要性によらない発展を遂げてきた。そのような発展は、伝統、制度、組織、あるいは文学、科学的・工学的成果、芸術作品において明らかである。このことは、ある意味において人間が行為を通じて自分の人生に如何に影響を及ぼし、この過程における意識的な思考や希望が如何に役割を果たすことができるかを説明している」。ダーウィンの自然淘汰の論理に抗してきたのが、人間の知恵であるとも言える。

村本治（2004）によれば、様々な動物は利他的行動をとるが、それは単純な弱肉強食の進化論では説明し得ない。孟子の「野井戸に落ちそうな幼児の話」、イエス・キリストの「善きサマリア人のたとえ」、<sup>62</sup>「新大久保駅事件」<sup>62</sup>などを例にあげて、自己犠牲や同情による利他的行動は、物理的存在として弱い人間が、集団で社会を作り協力し合う過程で獲得した「倫理本能」だと、脳神経学者の立場から述べている。<sup>63</sup>

人間が変化に対して自由意志をもって相互的に対応し、その行為が大きな影響をもつ場合、単純に社会的ダーウィン主義が成立するとは考えにくい。むしろ社会的ダーウィン主義に陥らないように弱者に配慮し救済して

<sup>60</sup> 村本治（2004），pp.48-49.

<sup>61</sup> アマルティア・セン（2016），p.114 および p.126.

<sup>62</sup> 2001年1月26日、韓国人留學生理の李秀賢さん（当時26歳）と、日本人カメラマンの関根史郎さん（当時47歳）が、酔っ払ってホームに転落した人を助けようとして、電車が迫りくるなか線路に降りて亡くなった事件。

<sup>63</sup> 倫理本能の中樞は前頭前野にある。一方、食欲・性欲などの生存に基本的な本能から、探索本能、支配欲、闘争本能など動物的な欲求は、視床下部や大脳辺縁系など進化的に古い脳の部分で引き起こされる。（村本治（2004），第12章。）

きたのが、人間の古からの知恵であった。この点を、金融取引における付利の観点を中心に確認しておきたい。

旧約聖書は驚くほどよくできた社会経済規則を定めていて、付利が禁じられている。旧約聖書の付利禁止には弱者保護という社会政策的意味があった。<sup>64</sup>先述のように同胞に対してのみならず、とくに困窮者に対して付利を禁じていた。

「兄弟に利息を取って貸してはならない。金銭の利息、食物の利息などすべて貸して利息のつく物の利息を取ってはならない。外国人には利息を取って貸してもよい。ただ兄弟には利息を取って貸してはならない。これはあなたが、はいて取る地で、あなたの神、主がすべてあなたのする事に祝福を与えられるためである。」(申命記第23章第19～20節)

「あなたの兄弟が落ちぶれ、暮して行けない時は、彼を助け、寄留者または旅びとのようにして、あなたと共に生きながらえさせなければならない。彼から利子も利息も取ってはならない。あなたの神を恐れ、あなたの兄弟をあなたと共に生きながらえさせなければならない。あなたは利子を取って彼に金を貸してはならない。また利益をえるために食物を貸してはならない。」(レビ記第25章第35～37節)

我々はシェークスピアの『ヴェニスの商人』に代表される「ユダヤ人＝高利貸し」とのイメージをもっている。ヨーロッパにおいてこうしたユダヤ人への見方が広がり定着していくのは中世以降であり、その背景にはキリスト教側の動きが影響している。

キリスト教でも付利は罪であった。中世ヨーロッパを代表する神学者、トマス・アクィナスは付利を否定した。彼はアリストテレスの哲学を基盤としたので、「貨幣は貨幣を生まない」が利息禁止の根拠の柱となった。トマ

ス・アクィナスは「利息が生じるのは時間による」が、時間は神が創ったものなので、その価格を人間が決められないとした。<sup>65</sup>(利子が時間の価格であるという考え方は時間選好率であり、経済学における利子に関する合理的な理解と言える。)

1179年のラテラノ公会議で利子をとった金貸しは破門されることになり、キリスト教徒が貸金業を行うことが難しくなった。さらに1215年のラテラノ公会議でユダヤ人の公職追放が決定され、ユダヤ人が貸金業以外に就きにくくなった。ユダヤ人はギルトへの加入が認められず、店舗による商売の禁止、国際的商取引の大幅な制限、土地の所有が認められず農業すらできない状況で、貸金業しか選択の余地がなくなった。またこの頃フランススコ修道会が貧民救済のために年4～13%で貸付を行っていたのに対し、ユダヤ人は年20～33%、一週間の短期貸付は年43%ほどにもなった。これは教皇、皇帝、諸侯などが恣意的に決めていた。<sup>66</sup>

さらに14世紀末になると、イタリアで銀行業が誕生する。商取引の資金需要が旺盛となり、為替手形が普及した。手形割引で利益(手数料)を得ることは、教会が禁じる付利には当たらなかった。指示は口頭でなされ、帳簿上だけで決済がなされた。預金には利子がつかなかったが、ディスクリットイオーネと呼ばれる配当金を受け取った。これがメディチ家の商売のミソであった。「マネーが信用であって、貴金属ではない」時代が到来した。<sup>67</sup>

16世紀になると、ユダヤ教律法学者アブラハム・ファリソルは、融資を必要とする人に無利子で金銭を貸すとするれば、家であれ労働であれ、代価なしで提供しなければならないとして、商取引にかかわる融資の利息を正当化している。<sup>68</sup>またイスラム教の聖典コーランで「アッラーは商売をお許しになった、だが利息取りは禁じ給うた」として付利を禁じたため、イスラム教徒の商行為に必要な金融取引は20世紀半ばまでユダヤ系銀行などが使われてきた。<sup>69</sup>

<sup>64</sup> トーマス・セドラチェク (2015), p.108.

<sup>65</sup> 白鳥春彦 (2006), p.117.

<sup>66</sup> 白鳥春彦 (2006), pp.67-69.

<sup>67</sup> ニーアル・ファーガソン (2015), 第1章.

<sup>68</sup> 白鳥春彦 (2006), p.57.

<sup>69</sup> 「イスラム銀行」が設立され、世界的な金融機関へと発展したのは、オイルマネーが潤沢となった1970年代半ば以降である。イスラム金融では現在も付利が禁止されている。①金銭の使用に対して利息を課すことを禁止、②不確実な取引の禁止、③投機的取引の禁止、④禁避的行為(豚肉、酒類、タバコ、武器などの特定の禁制品を使用または取引すること)の禁止を主要原則とする。もっとも銀行が顧客に代わって商品を購入し、購入価格にマージンを上乗せして顧客に売却することで「利子」に代わる利益を得ている(「ムラーバハ」)。もう一つはムダーラバという銀行預金に似た手法である。預金者は銀行と共に事業に共同参画する。投資契約書で利益が上がった場合の取分を銀行と事業者の間で取り決めておき、出資金を利益配当と共に償還する。その際銀行は必要経費を差し引き預金者に分配する。出資者のイメージに近い仕組みである。(国際協力銀行・海外投融資情報財団(2007)、西川健司(2016))。

付利の禁止以外にも、旧約聖書では債権放棄・債務免除、日本で言えば、鎌倉・室町時代の徳政令が「定期的に」実施されることが制度化されていた。まず6年間は農耕に従事してよいが7年目には土地を休ませ、耕作してはならないと定められていた（出エジプト記第23章第10～11節、レビ記第25章第4節）。この年が「安息の年」である。これが7度重なった年、すなわち49年目の7月10日に贖罪の日が訪れるとされ、50年目は聖別され、すべての人に自由が与えられた（レビ記第25章第8～15節）。これが「ヨベルの年」であり、イスラエル人が50年目に迎える自由と解放の年である。この日、雄羊の角のラツパが全国に響き渡り、それを合図に民は自由を得、奴隷も解放され、おのおのの故郷へと帰ってゆく。土地はもとの所有者に戻され、また畑の耕作も禁止される。これは70年のエルサレム陥落まで行われた。50年ごとの土地もとの所有者への返還、債務奴隷からの解放は、世代間の債務問題を解消するのに相応しい当時の独占禁止策であり社会政策でもあった。<sup>70</sup>

さらには、落ち穂拾いに関する規定もあった。これは、豊かな人は落ち穂を残し、貧しい人々がそれを拾う権利を定めることで、最低限の生活手段を保障する社会的措置であった。<sup>71</sup>

「あなたがたの地の穀物を刈り入れるときは、その刈入れにあたって、畑のすみずみまで刈りつくしてはならない。またあなたの穀物の落ち穂を拾ってはならない。貧しい者と寄留者のために、それを残しておかなければならない」（レビ記第23章第22節）

「あなたが畑で穀物を刈る時、もしその一束を畑におき忘れたならば、それを取りに引き返してはならない。それは寄留の他国人と孤児と寡婦に取らせなければならない」（申命記第24章第19節）

ユダヤ教における古からの格差解消の仕組みをみると、競争原理を働かせて効率性を高めるといえるのは経済活動において重要な点であるけれども、一方で貧者・弱者をどのような社会的措置を講じながら救済していくか

が、人間の知恵の見せ所でもある。

競争による効率性の追求と人間らしい最低限の生活保障は両立しなければならない。それは人間社会に課せられた使命でもあり、キリスト教における救済の論理でもある。

マタイ福音書第20章「ぶどう園の労働者のたとえ」がある。あるぶどう園の主人が早朝に出かけ、労働者たちと1日1デナリ（約六千円）の支払い約束をする。同じことを9時、12時、3時、5時にも約束する。賃金の支払いの段になって、早朝から働いていた者が「この最後の者たちは一時間しか働かなかったのに、あなたは一日じゅう、労苦と暑さを辛抱したわたしたちと同じ扱いをなさいました」と不平を言う。これに対して主人は、当初から全員と1日1デナリで契約しており、適正な賃金であり、むしろ自分は気前がいいと反論する。これはイエスによる神の支配する国では「先の者があとになり、あとの者が先になることが多い」という例えである。最後の審判の時に、マルコでは所有に固執した者よりも放棄した者の方が、マタイではユダヤ教徒よりもキリスト教徒が優先<sup>72</sup>される運命の逆転を例示している。大阪の釜ヶ崎、東京の山谷の実情をわかっているならば、日雇い労働者で手配師に最後まではじかれるのは病気や障害をもつ人達であり、ここには社会的矛盾に対するイエスの挑戦の姿勢が読み取れる。<sup>73</sup>

早朝から働いていた者の苦情は、賃金は労働の対価であるという常識的な価値観に立てば合理的な訴えである。一方、経済的合理性の追求が人間社会における絶対的な原理では決してなく、あくまでも相対的であることをよく物語っている。

### 3. 何をまた重視すべきか

ジョージ・A・アカロフ、ロバート・J・シラー（2009）は、主流派経済学はつぎの視点を欠いていることが問題だと論じている。危機をもたらす文化（思考パターン、ビジネス慣行）の変化と不正・腐敗の蔓延、賃金や価格決定の柔軟性を阻害する不公平感、人間の思考が物語（＝内的な論理や力学をもった一連の事象で、全体として一体化したもの）に依存すること、そしてそれらが不安の

<sup>70</sup> トーマス・セドラチェク（2015）、p.108.

<sup>71</sup> トーマス・セドラチェク（2015）、p.110.

<sup>72</sup> パート・D・アーマン（2019）によれば、エイレナイオスの『全異端反駁』に各福音書の対象者が異なっていたと記載されている。依然として律法に価値を見出すユダヤ人キリスト教徒がマタイ福音書、イエスが実際にはキリストではないと考える宗派がマルコ福音書、マルキオン（2世紀半ばにローマで初めて正典の制定を目指したが、のちに異端とされた）とその信徒はルカ福音書（の異版）、ウァレンティノス派と呼ばれるグノーシス派の一派はヨハネ福音書しか受け入れなかった。（同書、p.65）。

<sup>73</sup> 荒井献（2009）、pp.202-216.

伝染、すなわち信頼の崩壊を惹起する点である。<sup>74</sup>本章では、主流派経済学の偏向をどのように補正していくべきか、(1) 歴史主義と弁証法、(2) 制度主義、(3) 幸福、(4) 公平性・公正性、(5) 信頼の醸成の観点から考察する。

### (1) 歴史主義と弁証法

限界のかつ局所的な分析から逃れるためには、歴史から学び大局的のものごとを捉えることが肝要である。猪木武徳(2021)は、「社会研究」における「歴史」の重要性を説く。事物や制度などの現況を理解するためには、それがなぜ発生し、どのように変化してきたか、経緯や歴史を知らなければならない。歴史を知っておくことは、複雑かつ曖昧な要因にも目を配ろうとする姿勢を生み、安易に通説や俗説に溺れることから救ってくれる。たとえば、日本企業の特徴として終身雇用があげられることが多い。しかしながらこれは、戦間期において多数の離職者をつなぎとめるための退職手当金や福利厚生施策の導入により始まった雇用制度である。また大企業・中堅企業に認められるに過ぎない。江戸時代には丁稚奉公制度が一般的で終身雇用制度はほとんど見られない。日本的といのは言い過ぎであると述べている。<sup>75</sup>

歴史経路は初期条件だけでなく、攪乱の影響で規定される。「経路依存性」の著名な例がコンピュータのキーボード配列 QWERTY や VHS 方式ビデオの普及である。QWERTY 配列が一般化したのは、19 世紀末にタイプライターの主要メーカーがトラストを形成して統一したからである。ベータ方式のビデオが敗れた原因の一つは、ソニーがポルノ・ビデオの大手生産者にライセンスを与えなかったからだと言う。歴史的発展に経路依存性を認めれば、社会や物事の推移には合理的かつ普遍的な唯一の経路が存在するわけではないことがわかる。<sup>76</sup>

歴史主義は個々の具体的な事象や状況を記述することで、そこに働く連続性や因果関係を定立しようとする。国や時代により異なる具体的な個別性・特殊性も重視される。時流の変化が激しく、また先を見通しにくい環境の中であって、我々はより多くの検証材料を歴史に求める必要がある。今のような時代であるからこそ、歴史から学ぶ必要がある。西欧と比べ、個別性・特殊性が存在

すると思われる日本社会・経済を分析する際には、歴史主義的な観点の重要性が増す。寺西重郎(2014)は、グループ行動に頼る傾向が強い、製造業における「ものづくり」に比較優位をもつと主張される日本経済の特質は、実は欧米とは異なる文化的・宗教的基礎から生じた特質を十分に把握していないことから導かれたものであると述べている。グループ行動は個人主義の未発達や個人の弱さではなく、身近な他者の間での評価の中に自己実現を目指すものであり、「ものづくり」の優位は集中力や器用さなどによるのではなく、鎌倉仏教の求道主義に源流をもつとする。<sup>77</sup>

ダイナミックな構造変化をとらえるためには、弁証法的考察も必要に思える。中埜馨(1973)によれば、弁証法は、論理でもなければ法則でもなく「対話的思考」である。テーゼ A に対してアンチテーゼ B が提起されることで、両者の相互媒介を通して、互いの内容が部分的に含まれつつより高次のものに止揚されてジンテーゼ M に生まれ変わる。A:「次の台風は北西に進んでいる」、B:「しかし上空の偏西風のためにそれは進路を北に振るだろう」、M:「次の台風は偏西風の影響を受けて北北西に進路を変えるだろう」となる。重要なのは B の反対(否定)意見の提示にある。<sup>78</sup>カントにとって矛盾は真理にとって絶対に排除すべきものであり、虚偽の指標であった。これに対しヘーゲルはこの関係が逆転し、矛盾のあるところにこそ実在の真実があり、真理の指標とした。弁証法の対象となるのはあくまで「相対的」真理であって、絶対的真理はその対象とはなり難い。<sup>79</sup>

山本七平(1983,a)では、日本人が会議などで反対意見を述べることの精神的なハードルの高さを指摘する。日本では対話的思考法が育ちにくい風土があるのかもしれない。しかしながら田中康二(2014)によれば、大和魂を追求した本居宣長は『葛花』論争で、争いだとして議論をしないのは道を思うことが疎略であるからであり、良し悪しを言い合ううちに自分も相手もよい考えが思い浮かぶもので議論は益が多いと述べている。<sup>80</sup>悲しいかな、会議などでの沈黙は、日本の美德とは言えない。

中埜馨(1973)は続けて、対話の展開には必ず時間的な推移が含まれ、それは一つの連続したプロセスであると言う。時間的経過があれば着地点は異なることになっ

<sup>74</sup> ジョージ・A・アカロフ、ロバート・J・シラー(2009), pp.253-267.

<sup>75</sup> 猪木武徳(2021), pp.166-176.

<sup>76</sup> 猪木武徳(2021), pp.189-191.

<sup>77</sup> 寺西重郎(2014), 序章.

<sup>78</sup> 中埜馨(1973), pp.16-32.

<sup>79</sup> 中埜馨(1973), p.137.

<sup>80</sup> 田中康二(2014), p.136.



て、トートロジーに陥ることはない。彼によれば、対話的思考で重要なのは「有か無か」という無時間的な問いを立てることではなく、「変化」や「運動」が思考と存在にとって基本的なものとする点にあることを強調する。<sup>81</sup> 形式論理学では新しい真理の発見は全くなく、本質的に非生産的である。たとえば、「すべての人間は死ぬ」（大前提）、「ソクラテスは人間である」（小前提）、「ゆえにソクラテスは死ぬ」（結論）という形式論理による三段論法では新しい真理は生まれない。しかしながら、弁証法はそれに反して生産的な思考法であると述べている。<sup>82</sup>

上記の観点からは、大塚久雄（1966）によるマルクスとウェーバーの対比が示唆に富む。マルクスは、経済的な運動法則（下部構造）がすべての文化諸領域（上部構造）の運動を究極において（「規定」でなく）「制約」していると考えた。一方、ウェーバーは宗教と経済、この対極する緊張関係の中に歴史的ダイナミクスを見出そうとした。すなわち経済的な利害状況は一つの対極であり、いま一つの対極が宗教あるいは思想だと相対化した。宗教は現実離れた、高い価値基準を日常生活に向かって投げつけ、日常性の中におぼれ、「伝統主義」に埋没しようとする経済的な利害状況に対して緊張関係を生み出す。人間は、案外に目の前の経済的利益だけで決して動かない、「人はパンのみにて生きるものにあらず」で、心の貧しさ、精神的貧困、そうした内面的な利害状況における救済がかえって人々を強く動かす場合が多いことをウェーバーはたえず強調する、と述べている。<sup>83</sup>

マルクス主義を非論理的で退屈な理論だと揶揄したケインズであったが、『説得論集』では経済的条件が人間の倫理観を変えると期待しており、興味深い。彼は、富の蓄積が社会にとって重要でなくなると倫理の考え方が大きく変わる、過去二百年にわたって人々を苦しめてきた偽りの道徳原則を捨てることができると「未来」を予想した。貪欲は悪徳であり、高利は悪であり、金銭欲は慎むべきだという原則に立ち返る自由を手にする、昔にもどって効用より善を選ぶようになると予想した。それが実現する条件は、人口増加を抑制する能力、戦争と内戦を回避する決意、科学が適切に解決できる問題は科学に任せる意思、資本蓄積のペース（生産と消費の差で決まり、前の三つの要因があればこの四番目の要因は自

然に解決される）にあるとした。<sup>84</sup> 現在のところケインズの期待は実現していないが、人間の倫理感とは時代、とくに富の蓄積状況とともに変わり得るというのは極めて説得的である。

歴史主義的アプローチではマックス・ウェーバーの価値自由、客観性が強く求められる。社会現象は自然現象と異なり、利害関係が不可分に絡み合うので自分自身で対象から距離をとろうとする精神の働き、倫理観が必要になる。<sup>85</sup>

## (2) 制度主義

フランク・ナイト（2009）は、現代の自由主義的思想の立場にたつ人々の宗教観を見事に語っている。彼によれば、アガペを受容することが損失なのか利益なのか問題である。文明社会においては、アガペが人間の日常生活を律する道徳的規範の実質的基盤であったことは決してなかった。近代社会では、能力、先見の明、信頼性という「市民的美德」に基づいているが、それは新約聖書の教えの中では目立ったものではない。一般に現代人は、善きサマリア人のような特別な状況を除いては、善良さが手助けになるとは思っていない。近代的な理念の前提は、「人の世話になる」という希望や期待をもたず、能力の範囲内で自立し、社会関係というゲームの中で「自分の腕や持ち駒でプレイする」ことを望むというものである。近代自由主義思想における自由は経済効率という目的のための単なる手段ではなく、一つの倫理的価値である。このように書き残している。

しかしながら、このような自由主義的な立場は「強者の論理」であり、格差を一層拡大して、弱者救済を否定する考えに陥りがちである。宇沢弘文（2000）は、「新古典派経済学」は利潤動機が常に、倫理的・社会的・自然的制約条件を超越して、全体として社会の非倫理化を極端に推し進めていくと非難している。そしてソースティン・ヴェブレンの説く「制度主義」の考え方を再考すべきであると言う。制度主義とは、資本主義と社会主義を超えて、すべての人々の人間的尊厳が守られ、魂の自立が保たれ、市民的権利が最大限に享受できるような経済体制を実現するものである。具体的には、自由主義的思想の行き過ぎに対し、「社会的共通資本」を管理、維持することが持続的成長にとって必要だと論じてい

<sup>81</sup> 中埜肇（1973），pp. 33-35.

<sup>82</sup> 中埜肇（1973），pp. 55-64.

<sup>83</sup> 大塚久雄（1966），pp.204-220.

<sup>84</sup> 『ケインズ説得論集』，pp.215-219.

<sup>85</sup> 安藤英治（2003），pp.33-44.

る。社会的共通資本とは、自然環境、社会的インフラ、教育・医療・金融等々の制度資本のことである。社会的共通資本は職業的専門家によって、専門的知見にもとづき、職業的規律にしたがい管理、運営されるために、職業的倫理が強く求められる。

たとえば教育制度に関して、ボウルズ、ギングス(1986)は、米国では経済的不平等を是正するどころか、不平等を正当化し再生産することを余儀なくしていると指摘した。経済的不平等は、市場と所有の制度を通じて生じるが、教育の機能は、その経済的不平等に合理性を与え、固定化していく。このことは、我が国の文部科学省の調査によって、親の学歴や所得の高い子供のほうが学力が高いことによっても示されている。「学生生活実態調査」(2012年)でも、東京大学の親世帯の平均年収は約1,000万円と、二人以上勤労者世帯の平均年収623万円(家計調査)に比べて突出している。<sup>86</sup> 不平等固定化の観点からは、教育が社会共通資本においてとくに重要な制度資本と言える。

また近年、世界的に自然破壊が進み、異常気象の規模や頻度が激しさを増してきて、自然環境の社会的共通資本としての重要性が大きくなっている。日本の熊野古道や四国遍路道を歩いていて、「東京から来た」というと、口を揃えて皆さんが「何もない所でしょう」と言う。しかしながら、これは物質主義的、効率性重視の偏った考えによるのである。立ち位置を変えると見える景色は大きく違ったものになる。地方には大都市にはない、清らかな川や澄んだ空気がある。人によって良く管理された里山などは、社会的共通資本そのものである。日本は資源に乏しい国だと言う人がいるが、モンゴルの大平原、ユダの荒野と比べ、これほど自然が豊かな国は世界中でも稀有である。森林も一度伐採すると元の状態に戻すのに数十年の月日が必要となる。自然にはある程度の修復能力があるけれども、その能力を超えればもとには戻せない。春秋・戦国時代に黄河流域の森林地帯は伐採され、もともと雨量の少ないこの地域は荒野となり、ついには草原もまばらな黄土地帯と化した。現在、我々は黄砂に苦しめられている。自然も臨界点を超えると修復能力が機能しなくなる良い見本である。全ての社会的共通資本はストックであるから、一度破壊すると再生には莫大な時間とコストがかかる。

制度主義の問題意識は、新制度派経済学の一部受け継

がれている。新制度派経済学では、人間の限定合理性や情報の不完全性・非対称性から出発して、経済内に存在する様々な制度・組織が市場を補完するものであると捉える。ダグラス・ノースは、機関や経済のパフォーマンスに影響を及ぼす「文化」という新しい要素を強調した。すなわち、機会主義的行動に対処する最もコストのかからない方法は、信頼のおける市民社会であり、正直や連帯という社会規範は強力で、機会主義やその他の取引コストを削減できるとする。<sup>87</sup> ケネス・アローによれば、あらゆる商取引は信頼の要素を含んでおり、契約と情報が不完全な場合に信頼は協働的行動を促し、互恵的交流を促進する。<sup>88</sup> ロバート・D・パットナム(2006)は、『物的資本は物理的対象を、人的資本は個人の特性を指すものだが、社会関係資本が指し示しているのは個人間のつながり、すなわち社会的ネットワーク、およびそこから生じる互酬性と信頼性の規範である。この点、社会関係資本は「市民的美徳」と呼ばれてきたものと密接に関連している』<sup>89</sup>と述べている。

Nelson R. H. (2001)は、制度や文化が経済成長に影響を及ぼすのであれば、経済学者は制度や文化の変革を提唱することが必然だとしている。宗教が文化の根底をなすならば、経済学者が提案する文化的改善には宗教的なものも含むことを意味する。<sup>90</sup> 後述するように、IMFなどは発展途上国における信頼のシステム構築に関心を寄せている。宗教が倫理教育、困窮者救済に果たしてきた役割は大きい。宗教は近代以降の科学技術への信仰の高まりによって衰退しているように見えるけれども、人間行動、ひいては社会全体に及ぼす影響に鑑みて、社会関係資本の増強を担うべきものとして捉え直す時である。Barro and McCleary (2003)も、宗教によって育まれるネットワークや相互作用は、社会関係資本の重要な要素であるとしている。

### (3) 幸福

アリストテレスは『エウデモス倫理学』で、「幸福こそ、あらゆるもののなかで最も美しく、最も善く、最も快いもの」だと説いている。また「人間は社会的動物である」として、社会を機械のようなものではなく有機的なものと考え、個人の幸福を社会全体の幸福という枠組みのみで捉えようとした。そういう意味では、経済成長が求められるのは、それによって我々の幸福が増すからであっ

<sup>86</sup> 中室牧子(2015), pp.16-17.

<sup>87</sup> Nelson R. H. (2001), pp.234-237.

<sup>88</sup> ジョセフ・E. スティグリッツほか(2020), pp.394-395.

<sup>89</sup> ロバート・D・パットナム(2006), p.14.

<sup>90</sup> Nelson R. H. (2001), p.260.

て、経済成長それ自身が目的ではない。Oswald A.J. (1997)によれば、第二次世界大戦後の著しいGDPの成長は、幸福の増大には必ずしも結び付いていない。

2000年代にはいって、経済実績や社会進歩を「GDPを超える」指標でとらえようとする動きが活発化している。ジョセフ・E. スティグリッツほか(2020)では、OECDにおける議論の成果として主観的幸福度と不平等の尺度についてまとめている。

GDPは一定期間内に国内で生み出された付加価値の合計であり、経済的な豊かさを測る指標として長年用いられてきた。GDPについては、帰属家賃のように擬制された取引をたとえば主婦の家事労働など、どこまで含めるか、また大気汚染や水質汚濁などの負の財の生産が考慮されていない、さらに医療・金融などサービス分野の把握が不十分ではないかなどの指摘がある。また、GDPは付加価値を集計する段階で価格をかけて貨幣価値に換算する。GDPが国民の満足度の総和であるためには、市場価格が限界効用に一致する均衡状態にあることを前提としている。したがって、市場価格が統制された経済(たとえば、旧社会主義国のような計画経済)ではこれは満たされない。<sup>91</sup> さらに言えば、自由主義の国々でも、独占的・寡占的な市場が存在するし、情報が非対称な状況下では市場は失敗する。豊作のとき値段が下がって農家の方が野菜を泣く泣く棄てるニュース映像などをみるにつけ、市場が地球環境に配慮した資源配分という点で適正に機能しているとは思えない。自由主義社会では市場は万能であるかのような考えがあって、市場の失敗、貨幣価値評価のいい加減さに目をつむってきた。

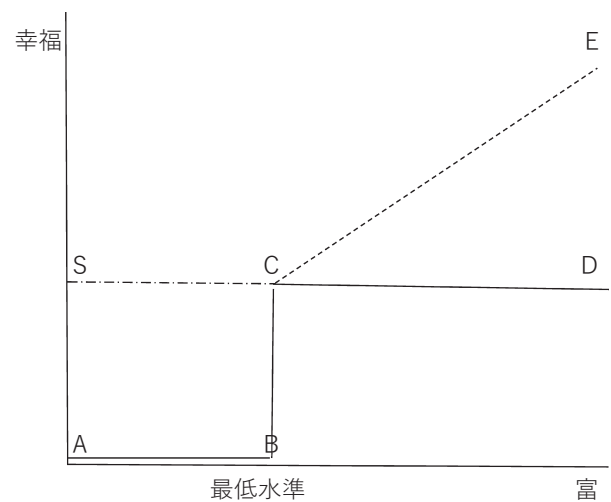
「GDPを超える」指標として、主観的幸福度がますます注目されている。筒井義郎(2009)は、経済学は序数的効用概念の上に構築されていて科学としての矜持を守る一方で、効用の個人間比較は厳密には不可能であり、所得分配などの重要な政策的課題に対しては無力だと述べている。そして、主観的幸福感を経済学で用いることの是非を問うている。主観的幸福感の時系列比較では、所得が増大しても幸福感は上昇しない「幸福のパラドックス」という現象が見られる。これについては相対所得仮説(社会的な平均と比較した相対的な所得水準が影響する)、順応仮説(人間もほかの動物と同様、環境変化にすぐに慣れる)でかなりの部分を説明可能だとしている。さらに個人のクロスセクション比較では、主観的幸福感を効用の代理変数として用いることができると述べ

ている。

ロナルド・インゲルハートは、World Value Surveyを用いた一連の研究で、富が増えれば幸福度がいくらか高まるが、その程度は逓減的、言い換えると幸福度関数は上に凸だと言う。これは、富裕国では、富が増えても幸福度はごくわずかにしか増えないことを意味する。インゲルハートによれば、所得と幸福度の相関関係は驚くほど弱く、無視できる程度である。

この点に関しては、アダム・スミスが『道徳感情論』で示した人間観が非常に興味深い。スミスは「幸福は平静と享楽にあり、平静なしに享楽はありえず、完全な平静があれば、どんなものごとでも、ほとんどの場合、それを楽しむことができる」と幸福を定義する。すなわち、スミスにとっては心の平静こそが幸福であった。<sup>92</sup> スミスによればまた、人間には「賢人」と「弱い人」がいる。「賢人」は胸中の「公平な観察者」の評価を気にし、最低水準の富さえあれば、それ以上の富の増加は幸福に影響をもたらさない。したがって幸福と富との関係は、図表5のように折れ線ABCDのようになる。一方、「弱い人」は世間の目を気にする人たちであり、最低水準の富を得た後も、富の増加は幸福を増大させるので折れ線ABCEとなる。なお、ストア哲学が考える賢人では直線SCDになるので、スミスの「賢人」とは異なる。<sup>93</sup> このような人間観に立つならば、そもそも富と幸福とは線形関係になく、かつ思想信条によって幸福度関数の形状が異なることになる。幸福の経済学において、幸福度と

図表5. 富と幸福の関係



(出所) 堂目卓生(2008), p.83より引用。

<sup>91</sup> 猪木武徳(2021), p.96.

<sup>92</sup> 堂目卓生(2008), p.79.

<sup>93</sup> 堂目卓生(2008), p.35.

図表 6. 幸福の七大要素

		幸福度の低下 (ポイント)
経済状況		
	世帯収入が三分の一減少	2
家庭関係		
	離婚	5
	別居	8
	死別	4
	未婚	4.5
	同棲	2
仕事		
	失業	6
	職の不安定さ	3
	失業率の10%上昇	3
コミュニティと友人		
	「一般に人は信用できる」という市民の割合が50%低下	1.5
健康		
	主観的な健康が(五段階評価で)1ポイント低下	6
個人的自由		
	政府の質	5
個人的価値感		
	「人生において神が重要」に、はいではなく、いいえと回答	3.5

(出所) Layard R. (2011), p.64 より引用.

所得を回帰した際に両者に有意な線形関係がないと、幸福度関数の推計に失敗したかのように考えがちであるが、むしろ、正しい現実を映し出している可能性もある。

ホモ・エコノミクスの仮説では、人間は限られた予算制約の中で自己の効用を最大化するように行動する主体だと定義されているが、利他的な行為が幸福感を高めるのであれば、このような仮定がそもそも間違いとなる。幸福の研究は所得や富などの経済状況との関係に重きが置かれている。しかしながら一方で、ブータン王国など必ずしも経済発展していない国の幸福度の高さをみると、市場では取引されないプライスレスなもの、物質主義的ではないものに人間は幸せを感じる事がわかる。

Layard R. (2011) は、相対所得仮説や順応仮説により想定される人間の特性ゆえに、人は経済的に豊かになっても幸福を感じられないので、比較する習慣を捨てること、何が我々を幸せにするのかを知ることが大切だと説いている。そのうえで、幸福に影響を及ぼす七大要素として、経済状況、家庭関係、仕事、コミュニティと友人、健康、個人的自由、個人的価値観をあげる(図表6を参照)。個人レベルでは信仰によって幸福を感じる

のか、幸福が信仰を促すのか、その因果関係は明確ではない。しかしながら、国際比較によれば信仰が人を幸福にするのは明らかであるとしている。デレック・ボック(2011)も、信仰深い人は健康的で長生きする傾向があり、犯罪に手を染めたり離婚したり自殺したりすることは少ないので、宗教は幸福感の源泉であると説く。Ferris A.L. (2002)によれば、生活の質の向上は、礼拝者仲間のコミュニティに加わり、教会活動と一緒に参加することから生じる。人間の社会性を活性化することが幸福感につながる。

Myers D. G. (1993) は心理学的な観点から、信仰と幸福の関係について論じている。「わたしがこれらのことをあなたがたに話したのは、わたしの喜びがあなたがたのうちにあり、あなたがたの喜びが満たされるためです」(ヨハネ福音書第15章第11節)と、キリストは根本的な愛の可能性を示した。一方フロイトは、宗教は健全な精神を蝕み、ある種の病気を引き起こしさえする幻想だと断じた。北米やヨーロッパの諸調査によれば、信仰は幸福感を高めている。ギャロップ調査の「たとえ順調でないとしても、神は私を愛している」、「信仰は人生

において最も重要な影響力をもつ」という質問に同意する人は、そうでない人の二倍は幸せである。信仰は、トラウマが幸福に及ぼす悪影響のバッファーになるからであり、信仰によって老化や個人的危機にうまく対処できて、精神的障害のリスクを軽減できる。

信仰と幸福、利他主義と幸福とは正の相関関係がある。マザー・テレサは信仰と利他主義の関係を示す好例であり、信仰による利他的な行動が幸福を高めると考えられる。信仰の強さと人道主義・博愛主義的な行動には相関関係がある。米国で教会やシナゴークに行かない人は収入の1.1%を、毎週訪れる人はその2.5倍を寄付している。信仰はボランティア活動とも相関関係がある。ボランティア活動を行っている人の割合は、ギャロップ調査で宗教が「重要でない」と答えた人の28%に対して、「非常に重要である」と答えた人は50%である。多くの人が神なしで善を行うのも事実であるが、蓄積された既存研究の成果によれば、一般に信仰は利己心を制御し、人格を高める。信仰と善行には一目瞭然とも言える関係性がある。<sup>94</sup>

島井哲志(2015)によれば、幸福度を高める方法は、生活の経験の中で感謝(恵み)を感じ、他人に親切にするなど利他的な行動を実践することにある。まさに宗教活動では、感謝や親切行為を実践する。「もしも、あなたが特定の宗教に親しみを感じているのなら、その伝統の中で、神様あるいは仏様に護られ続けているという信念を強め、その恵みに感謝して祈り、その伝統に基づいて宗教的实践として誰かを援助することで、幸福に近づくことができるはずである。そのような宗教的伝統は、あなたのもっている資産でもあるので、積極的に活用すべきなのだ」<sup>95</sup>と述べている。

#### (4) 公平性・公正性

『マンキュー入門経済学(第3版)』によれば、経済学は、税制における効率と公平のトレード・オフのバランスをとる最善の方法を決められず、政治哲学の問題を含んでいるとわざわざ初学者に断っている。<sup>96</sup>まさにロールズは『正義論』で、分配の正義について格差原理を主張する。すなわち、才能のある持ち主には、その才能を訓練して伸ばすよう促すとともに、その才能が市場で生み出した報酬は共同体全体のものであることを理解して

もらう必要があるとしている。<sup>97</sup>

ジョージ・A・アカロフ、ロバート・J・シラー(2009)によれば、経済学では交換(取引)において投入・産出の金銭的価値だけを計算し、その一致を重視するのに対して、社会学では主観的な評価も考慮される。社会学の衡平理論は経済学よりも定義がより広く、公平さに中心的役割を与えている。公平さは経済学に、自分や他人がどう振舞うべきかについて規範の概念を持ち込むことになる。<sup>98</sup>

公平さに関しては、なぜ自分自身の利益を増やす機会を無視するのか、なぜ規範に従って行動するのかを知る必要がある。J.M.ブキャナン(1992)は、人はなぜ利他主義的な行動をとるのかについて次のように整理している。<sup>99</sup>第一は、伝統的な経済学的思考で、ルールを侵害したときのコストを考慮するというものである。しかしながら、この考え方には利他主義が関与する余地はない。第二は、外部の源泉に由来する、すべてに優先するような超越的規範のもつ価値が、個人の選好を打ち負かすというものである(アウグスティヌス=モデル)。同モデルの場合、超越的規範としての宗教が利他的に行動するように個人を諭すことになる。第三は、ヒュームによる個人の利己心を再規定する方法である。反復継続取引では協調的戦略から離脱したときの報復行動の可能性を予測し、多くの場合ルールに従うことが合理的選択となる。ただし他人をだまし、ルールを侵して利得を得るケースもあるので、この議論にも限界がある。

依田高典(2010)は「見せかけの利他性」と「真の利他性」を見分ける必要があると言う。最後通牒ゲームでは、提案者(P)が受託者(R)に、たとえば10万円のうち一部を譲与することを申し出る。RはPの申し出を拒否することができ、その場合RもPも何ももらえず、ゲームは終了する。この場合、ナッシュ均衡はRに1円渡すことである。しかしある実験結果では、自分の取り分が5~6万円、相手の取り分が4~5万円となった。この結果は、Pは低い比率の申し出をRに拒否されるのを恐れているのであって、分配の公平性を配慮したのではなく、巧みな利己的戦略とも考えられる。一方で独裁者ゲームでは、RはPの申し出を拒否できない。しかし、この場合でも2万円程度は分配するという結果となった。以上の結果から、人間の「見利他的な行動は、

<sup>94</sup> Myers D. G. and Jeeves M.A. (2002), pp.202-203.

<sup>95</sup> 島井哲志(2015), p.212.

<sup>96</sup> N・グレゴリー・マンキュー(2019), p.225.

<sup>97</sup> マイケル・サンデル(2011), pp.247-254.

<sup>98</sup> ジョージ・A・アカロフ、ロバート・J・シラー(2009), pp.32-36.

<sup>99</sup> J.M.ブキャナン(1992), pp.208-211.

半分は互惠主義的見返りを求めた見せかけのものであり、残り半分は純粹に利他性に根差すと解釈される。南米の発展途上国の被験者は利己性が強く、米国のような先進諸国では利他性が強く見られるなど、文化や経済発展の違いが利他的行動に影響を与えることも知られている。<sup>100</sup>

Ernst Fehr and Klaus M. Schmidt (1999) によれば、最後通牒ゲーム、罰のある公共財ゲーム、贈与交換ゲーム<sup>101</sup>の実験では、利己主義的モデルの予想に反して人々は「公正」かつ「協調的」に行動する。一方で市場ゲームや罰のない公共財ゲームの実験では、人々は利己主義的モデルの予想通り「不公正」かつ「非協調的」に行動する。彼らによれば、重要なのは選好の人口分布と戦略的環境の関連性で、これにより、利己主義的なプレイヤーと公正なプレイヤーとが相互に与える影響が変化する。

彼らの提示する「不平等回避モデル」は、利他性をモデル化する新しい取り組みである。いま不平等を嫌う重みを $\alpha$ とすると、

自分自身の効用

$$\begin{aligned} &= \text{自分利得} - \alpha \times (\text{自分の利得} - \text{他人の利得}) \\ &= (1 - \alpha) \times \text{自分の利得} + \alpha \times \text{他人の利得} \end{aligned}$$

となる。 $\alpha = 0$ は不平等に対して罪悪心をもちない人、 $\alpha = 0.5$ は自分の利得と他人の利得に同じ効用を感じる人、 $\alpha = 1$ は不平等に対して病的なほど罪悪心をもち人となる。このとき、他人の利得として、隣人、国民平均のようになどどのような参照基準を自分のココロのなかにもつかで、罪悪心、嫉妬心の感じ方が異なってくる。参照基準は文化的・社会的背景に大きく依存するとしている。<sup>102</sup>先ほどの「新大久保事件」の英雄は $\alpha$ の値が極めて高い人なのかもしれない。実証的研究が大いに望まれる分野である。

一方でジョージ・A・アカロフ、レイチェル・E・グラントン著『アイデンティティ経済学』では、人々が規範に従うのはそうしたいからであり、人々は規範を内面化してそれに服従すると考える。人々は自分が何者であるかというイメージをもち、自分や他人がどう振舞うべきかという信念を持っている。処罰に対する恐れ、他人

と協調したいとの願望、信頼に足る存在だと見られたい願望も、規範に従う理由としては意味があり重要であるが、規範そのものに対してある程度の信頼がなければ、規範の崩壊は免れないと主張する。<sup>103</sup>

究極的には、人間のなかに「真の利他性」の感覚がどのようにして醸成されるのかが問題である。アダム・スミス『道徳感情論』によれば、私たちが自分の感情や行為の適切性を測る基準として求めるのは、利害関心のない「公平な観察者」の是認である。私たちは、観察者としての経験、当事者としての経験を通じ、自分が所属する社会において、公平な観察者たちが実際に他人の感情や行為をどのように判断するかを学ぶ。このようにして、自分の中に「公正な観察者」が形成される。自分をいわば裁判官（公平な観察者）と被告（当事者）に分割し、自分で自分の感情や行為を判断する。<sup>104, 105</sup>

また、先述の通り、「賢人」は胸中の「公平な観察者」の評価を気にし、「弱い人」は世間の目を気にする。「賢人」の幸福は富の水準に依存しないが、一方、「弱い人」では富の増加によって幸福は増大する。「賢明さ」が秩序をもたらす一方で、経済を発展させるのは「弱い人」の野心、虚栄心であるとスミスは考えた。市場の「見えざる手」が十分に機能するためには、「弱さ」は放任されるのではなく「賢明さ」によって制御される必要がある。「賢明さ」は市場メカニズムを十全に機能させ、社会を安定化させる。

スミスの説く人格形成のプロセスが正しいとすれば、当事者が客観的に判断できる自己を確立できるかが、利他主義的精神を育むうえで重要である。胸中に公平な観察者を確立していくうえで宗教や教育が及ぼす影響は計り知れない。性善説と性悪説は、人間は善人として生まれてくるのか？悪人として生まれてくるのか？という観点から論じられる。しかしながら、孟子のように知識・良識を身につけるのに個人の主体的努力に任せるのか？それとも荀子のように半ば強制的・社会的に教育を施すのかという視点でみるべきである。<sup>106</sup>スミスの「賢人」・孟子の性善説と、スミスの「弱い人」・荀子の性悪説をこのような観点から見たときに、スミスの言うところの

<sup>100</sup> 依田高典 (2010), pp.202-206.

<sup>101</sup> ジョージ・アカロフは、雇用契約は少なくとも部分的には「贈与交換」の性格をもつとの仮説を示した。労働者は賃金が固定されても怠けず、経営者は最低賃金よりも高い金額を提示するような労使の互恵的関係を支える規範意識は、公正性であるとしている。

<sup>102</sup> 依田高典 (2016), pp.106-107.

<sup>103</sup> ジョージ・A・アカロフ、レイチェル・E・グラントン (2011), 第4章.

<sup>104</sup> 以上の説明は、堂目卓生 (2008) の第1章、第2章に基づく。

<sup>105</sup> 脳神経学による反社会的性格障害やビック病患者の研究から、自分を客観的に見て自分を把握すること、言い換えると「自制の心」を司る機能は前頭葉（前頭前野皮質）にあることがわかってきている。（村本治 (2004), 第5章.）

<sup>106</sup> 出口治明 (2019), pp.163-164.

「弱い人」を是認し推奨し、その行動を一層助長する現代の社会的風潮の高まりの中で、宗教・教育の重要性が強まるのはむしろ必然であるようにも思える。

### (5) 信頼の醸成

社会にとって最重要なものが「信頼」である。ジェームス・コールマンは信頼を、「人が信頼しているといえるのは、相手からの法的言質なく、しかし、その信頼の行為が報われると期待して、自発的にリソースを他者の意のままにさせるときである」と定義する。このような概念化には行動的要素と、信頼が利益をもたらす期待<sup>107</sup>という二つの要素がある。

ジョセフ・E. ステイグリッツほか(2020)によれば、「信頼」の尺度を用いた国際比較によって、信頼と一人当たりGDPとの間には正の相関関係があり、信頼は経済活動と成長にとって重要である。また信頼は、生活満足度、寿命と正の相関があり、市民の幸福にとっても重要である。一方で、信頼と所得の不平等(ジニ係数)との間には強い負の相関関係がある。さらには人への信頼を高めていくうえで、政府機関などの高潔さや透明性を向上させ、制度への信頼を高めていく必要もある。<sup>108</sup>

ロバート・D・パットナム(2001)はイタリアの南北格差問題を歴史的観点から論じている。北イタリアでは、中世においてコムーネ共和制という政治的・社会的に水平的な協力、相互扶助関係が市民社会の中に構築された。それが銀行業や長距離海運業という信用制度(信用貨幣、信用状の利用など)の相互信頼の礎になり、経済的發展につながった。一方で南イタリアでは、ノルマン王朝による封建的体制の下で政治的・社会的関係が垂直的で、貧困と相互不信が一体化した。平等の連帯感が育たず、健全な市民社会が形成されないで、自分と家族の損得のみに執着する家族主義に陥った。マフィア出現の前提は、信頼関係の欠如にあった。確かに、イタリアを旅行していると釣銭をごまかされる、スリが多いなど、教皇領であったローマ周辺地域を境にして、北部に比べて南部は

信頼性に欠けるという経験をすることが多い。<sup>109</sup>

寺西重郎(2018)は、江戸時代に町人文化を背景に経済が持続的成長をとげた要因として「信頼」「ネットワーク」の構築をあげていることは先に述べた。<sup>110</sup> 石田梅岩は、商売で公正な利益をあげることは悪いことではないが、二重の利益を取り、二つの枵を使い分け、ひそかに謝礼を受け取ってはいけないと論じている。「正直さ」「誠実さ」の徳によって商人は幸福になる。<sup>111</sup> 石田梅岩にとって、アカロフのレモンはそもそも存在してはならない。

担当する保険論の講義で感じるの、保険加入によって事故率が高まるというモラルハザード(道徳的危険)の話が、学生には「直観的」にピンとこないことである。モラルハザードの著名な例が、1980年代に起きた米国のS&L危機である。経営環境が苦しいS&Lを救済するために、1982年にガン=セント・ジャーメイン法により規制が緩和された。この結果、政府出資の預金保険によって預金が保証されていることを背景に、多くのS&Lが、高金利で預金を引き受けつつ、ハイリスク・ハイリターン不動産投資、ジャンク債投資を行った。またリーマン・ショックでは、住宅価格上昇による物件売却・買い替えを前提としたインタレスト・オンリーやオプションARM、提出書類軽減型<sup>112</sup>住宅ローンなど問題点の多い新商品が投入された。証券化を前提に住宅ローンの引受けリスクが銀行外に移転できるため、杜撰な審査が横行して組成段階でのモラルハザードが発生、問題を深刻化させた。1980年代後半我が国のバブル期にも不動産関連の不正融資が横行したとはいえ、やはり道徳観、信頼感は国民性により大きく異なる。

Algan, Y. and P. Cahuc (2013)は、社会の信頼感に関しWorld Values Survey, European Values Surveyなどの調査を用いて111か国の国際比較を行っている。「多くの人が信用できる」という回答を1、「注意する必要がある」という回答を0とする質問項目を用いた分析ではノルウェー、スウェーデン、デンマークが60ポイント以上の値で最も高く、トリニダード・トバゴ、ルワ

<sup>107</sup> ロバート・D・パットナムの社会関係資本には互酬性、ジェームス・コールマンの信頼には報酬への期待という予想が含まれている。宗教と社会関係資本の問題を考察する際には、とくにイエス・キリストの説く無償の愛との関係について議論を整理する必要がある。

<sup>108</sup> ジョセフ・E. ステイグリッツほか(2020)、第10章。

<sup>109</sup> ロバート・D・パットナム(2001)には、「他人を信じる者は地獄行き」「借金するな。贈物するな。善行するな。周り回ってわが身の不幸」「わが身かわいく、連れをだます」「隣家の火事は、我が家の得」など南イタリアのことわざが列記されていて非常に面白い。(同書、p.175)。

<sup>110</sup> Ergener R. (2020)は、シルクロードは交易の道であるとともに宗教伝搬の道でもあることを例に引き、異民族の間で宗教が信頼のネットワークを構築する助けとなったと説明している。

<sup>111</sup> 石田梅岩『都鄙問答』、「或学者、商人の学問をそしるの段」、pp.71-95。

<sup>112</sup> インタレスト・オンリーは当初の返済が金利部分のみ、オプションARMは毎期の返済額は借り手の任意で、金利を下回る場合は元本が増加(ネガティブ・アモタイズド)する商品である。また、提出書類軽減型商品は虚偽の申告を誘発した。

図表7. 財布が戻ってくるかの実験



(出所) Cohn 他 (2019), p.70 より引用.

ンダ、北キプロスが5ポイント以下で最低であった。社会の信頼感は国によって大きな格差がある。ちなみに日本は、41.6ポイントで16位という結果である。

信頼を測定する最も有名なものは、ギャロップ調査の「落とした財布」の質問である。「あなたにとって非常に大きな価値があるものが入っている財布を落とし、それを知らない人が見つけたとき、中身が入ったまま戻ってくると思いますか?」という問いである。上記に比べて質問が具体的で、他人(第三者)への信頼感への問いとしては簡明である。個人的な経験でも、日本では財布を落としても警察などに届けられ戻ってくることが多いが、海外では欧米の一部を除けば、そのようなことは望むべくもない。アンブロシウスは、神は善なるものを創られたのであり、悪は人の自由意志によるとして性善説を唱えたが<sup>113</sup>、その人が置かれている経済的・社会的な環境が倫理感に影響を及ぼすことは疑いようがない。

Cohn ほか (2019) では、世界40カ国を巡って銀行、映画館、ホテル等々の公共スペースで「落とし物の財布」として近くの係員に届け出て、この財布が持ち主のもとに戻ってくるかを実験している(結果は図表7)。どの

国もお金が入った財布(図表中のMoney)の方が、入っていない財布(図表中のNoMoney)よりも返還率が高い。これは相手の窮状を斟酌する気持ちさを反映している。また、この実験でもやはりノルウェー、スウェーデン、デンマークの北欧諸国やスイス、オランダのスコアが高く、中国、モロッコ、ペルー、カザフスタン、ケニアのスコアは低かった。これは単なるアンケート調査ではなく、財布の中にある持ち主のメールアドレスに連絡するという行動を伴うので、より信頼のおける分析データである。同実験によっても、国により個人間の信頼に大きな違いがあることが確認できる(日本が実験の対象ではなく残念である)。

信頼は社会が健全かつ安定的に機能するための必須の要素である。そして、信頼感の醸成に宗教が寄与する余地は大きい。コミュニティに宗教活動が深く根差しているかどうかは、その地域の安全性の一つのパラメーターになる。たとえば、ナポリのスペイン人地区は、ガイドブックには一様に「近寄るな、危険!」と書いてあるが、実際に歩いて奥へ進むと全くそうではない。街角には数多くの祭壇がまつられ、南イタリアの街にしては珍しく

<sup>113</sup> 出村和彦 (2017), p.36.



図表 8. ナポリのスペイン人地区



(出所) 筆者による。

ごみ一つ落ちていない(図表8)。一方、パレルモなどはごみが溢れかえった街路などもあって雑然としており、治安上の問題をうかがわせる。街を歩ければ、宗教が社会を安定化させる機能をもつことが実感できる。

西欧社会でキリスト者を自認する者は、性的乱れ、薬物・アルコール中毒、暴力犯罪等に明らかにかかわりをもたないと言う。因果関係はときには曖昧であるが、宗教と倫理・道徳には相関関係がある。このことは、教会が倫理教育において明解な力をもつとき、その影響力があることを暗示する。<sup>114</sup> また、教育が果たす役割も同様に大きい。Helliwell J. F. and Putnam R. D. (2007) は1972年から1996年のUS General Social Surveyの「一般的に言って、あなたはほとんどの人が信用できますか、すなわち、人とつきあうときに注意する必要がありますか」との信頼に関する質問項目を使って教育水準(期間)との関係を推計している。結果は、当該本人自身の教育年数、地域における平均的教育年数ともに有意に正で、教育水準が社会における信頼の醸成に大いに効果があると結論づけている。

経済成長の鈍化、閉塞感の高まり、格差の拡大など、我が国においても社会構成員相互の信頼が低下していきだらう由々しき状況に直面しつつある。宗教や教育が社会における信頼の醸成に及ぼす影響に関する分析・調査の必要性がますます高まっている。

#### 4. おわりに

最後に信仰とは何か、西欧におけるキリスト教信仰は

どのように変化してきたか、その思想的変化や社会的な影響についてみる。また日本人の宗教観とはどのようなものかについて論じる。そして当面の研究課題についてまとめて本論の結びとする。

マルクスは、人間の生産活動や様式など、経済条件である下部構造が、精神やその在り方を決める宗教、倫理、法、哲学、文化など上部構造を規定すると考えた。ニーチェは、貧者の富者へのルサンチマン(怨嗟)を利用したキリスト教の布教を非難し、マルクスは、宗教によって精神を失った状態に陥っている様を「宗教は阿片」<sup>115</sup>だと例えた。一方で、ウェーバーは宗教の精神性が経済活動・生活に与える積極的な影響に焦点を当てた。

ローマ帝国でキリスト教が国教化される以前の宗教弾圧、あるいは日本におけるキリシタン禁令などをみると、政治(体制)が宗教に及ぼす効果も計り知れない。ヨーロッパでは宗教弾圧にもかかわらず信者が拡大し、コンスタンティヌス1世によるキリスト教の公認、テオドシウス1世による392年の国教化へとつながった。一方我が国では、潜伏キリシタンとして信仰が変質して土着化し、鎖国政策ではほぼ完全に弾圧された。宗教と政治、経済、文化等々は、一方向ではなく相互に多面的な依存関係にあると見るべきだろう。

和辻哲郎(1979)が示した風土が精神そして宗教を規定するという視点も重要である。彼は世界の風土を3つの類型に区分する。第一は東南アジア、中国、日本などを含む「モンスーン地帯」である。この地域は、暑熱と湿気の高さが特徴で、このような気候は人間にとって不

<sup>114</sup>Myers D. G. and Jeeves M.A. (2002), pp.201-202.

<sup>115</sup>宗教の阿片性は「認知的不協和」からも説明できる(レオン・フェスティンガーの「予言が外れる時」という実験報告)。信仰していた宗教の終末予言が起らなかったときに、人々の反応のひとつはインチキ宗教だとして脱退することである。しかし多くは、「信仰の強さを試す神の試練だ」「教祖によって終末の悲劇は避けられた」という新たな認知によって不協和を解消し、一層信仰を強める。(村本治(2004), pp.139-141.)

快極まりない一方、同時に生物をよく繁茂させる。第二はアラビア、アフリカ、モンゴルなどに広がる「砂漠地帯」である。ここは乾燥を特徴とし、自然に生氣がなく荒々しい。自然は厳しいという以上に生死を分かち過酷さがある。またそこで暮らす人々は不毛地帯を生き延びなければならず、乏しい自然の恵みを求めて、他部族との激しい戦闘が繰り返される。第三はヨーロッパに見られる「牧場地帯」である。夏の乾燥と冬の湿潤がヨーロッパ全土に見られる共通点であり、こうした気候は全土を牧場化することを可能にした。

自然の厳しさに耐えながらも、自然の恩恵に浴するモンスーン地帯では忍従的、受容的人間像が形成される。神々との関係は、恵みに甘える関係である。神々をただ詠嘆することによって地上の富に恵まれることを期待する。一方で「砂漠地帯」では、人と自然とは対抗的・戦闘的關係にあり、したがって部族への絶対的服従の關係が求められる。そこでは、人々は神への服従を誓い、神の命令に従うことによって救いを求める。ギリシャなどの神々は自然の神化であるが、砂漠では自然は死であり、生は人間の側にある。よって、神は人格神たらねばならない。<sup>116</sup> さらに諸部族を統一する過程でヤハヴェが統一的人格神（唯一神）となった。「牧場地帯」では自然は人間に対して温順であり、人間は自然に忍従また恐怖する必要もない。こうした風土の中で、合理的精神、自由の概念、自然科学などが発達した。偉大な文化的創造を發展させた西欧の特性は、神秘的なるものに対する共鳴の地盤として、早くよりキリスト教の最もよき培養基となった。意志的・人格的の唯一神を西欧人ほどよく受け容れたものはなく、旧約聖書の預言者たちの意志的・倫理的な情熱を西欧人ほどよく理解したものもないであろう。以上のように、和辻哲郎（1979）は述べている。

2022年4月から5月にかけてコロナ禍の中、和辻哲郎著『イタリア古寺巡礼』を参考にローマ、ナポリ、シチリアを訪問した。すでに彼の訪問から一世紀近くが過ぎ、各地は観光地化が進んでいるとはいえ、自然、風物、気候の違いは厳として存在し、それが人々の生活、ひいてはその精神、宗教に与える影響を肌で感じ取ることができる。キリスト教の影響力が衰退しているとはいえ、

信頼は社会が健全かつ安定的に機能するための必須要素であり、信頼感の醸成に宗教が寄与する余地は大きいことが身をもって経験できる。一方で、2014年、2019年とイスラエルを訪れた。エルサレムからマサダへ向かう途上、車で小一時間も走らないうちに、風景は一変して荒涼な台地が延々と続く。水がない灼熱地獄の環境では植物が育たないのはもちろん、人間も生存できない。人が暮らせるのはオアシスのみである。山本七平（1983）もまた、一神教成立の背景に砂漠という厳しい自然をあげている。

しかしながら、砂漠の民であるアラブ人はイスラム教に改宗する前は多神教であった。また旧約聖書には、ユダヤ民族の中でヤハヴェ以外を信じる者が現れ、対立が生じたことが多く記されている。ヤハヴェへの信仰はユダヤ民族の歴史的悲劇の中で強化されていった。出エジプトを機にヤハヴェを絶対神とする思想が芽生え、ユダヤ民族の中で紆余曲折を経ながら、バビロン捕囚、ローマ帝国とのユダヤ戦争の敗北を通じて、一神教が確立・強化されていった。そういう点では、風土は宗教に大きな影響を及ぼすが、絶対的な要因ではないとも言える。

さらに言えば、もともとは多神教の国であった古代ギリシャ、ローマ帝国において一神教であるキリスト教が広まっていった点に注意を払うべきである。三世紀ごろからマリアのフレスコ画が描かれるなど、極めて初期の段階から東方正教会やカトリック教会において聖母崇敬の概念が生まれている。原始的な信仰との親和性によって、すなわち女神信仰と結びつきながら、キリスト教はヨーロッパで拡大していった。<sup>117</sup> 風土とともに、教義の変遷などもまた信仰の拡大に大きな役割を果たす。

西欧の合理的精神が、神学をより論理的・哲学的にした点も見逃すわけにはいかない。アウグスティヌスは、「神の似姿」として造られた人間が「内的な方法」で神の足跡をたどろうとすると思考した。この方法は、宗教的真理を霊的に探究するカトリック、プロテスタント共通の源泉として人々の心に直接訴えかけた。これはアウグスティヌスが、プラトンのイデア論を原始キリスト教の教理に導入したものである。プラトンは、この世に実在するのはイデア（ものごとの本質）であって、我々が

<sup>116</sup> 梅原猛（1995）によれば、「ギルガメッシュ」叙事詩によるシュメール王、ギルガメッシュによる森の神フンババを殺す話は、都市文明の発展過程で、自然神、動物神、植物神など開発の妨げを排除することを表象している。そして、自然神などの代わりに、自然現象を超えた超越神と、人間の神格化である人格神が登場する。（梅原猛（1995），p.126）。

<sup>117</sup> カトリック教会ではマリアを、キリスト者を助ける存在として、神への取り成しを願う対象として、他の「天使や諸聖人に対する崇敬」と異なる唯一の高い「特別崇敬」として扱う（神に向けられる「礼拝」よりは下位である）。実際、イタリア、スペインなどの教会などには本文中の写真に見られるようにマリア像が極めて多い。マリアを祈ることへの批判に対してカトリック教会は「崇拝ではなく崇敬であり、信仰の対象ではない」と主張する。（以上、マリア崇敬 - Wikipedia より引用）

肉体的に感じる世界はあくまでアイデアの「似像」にすぎないと考えた。アウグスティヌスは、このアイデアを天上の神に置き換えた。<sup>118</sup> 新約聖書によればパウロはアテナのアゴラでキリスト教の布教を試みたが、当時のアテナイ人によって嘲笑され、失意のもと彼の地を去ったとされる。二世紀ほどのちにはアウグスティヌスによりギリシャ哲学との融合が図られた。

キリスト教には、父なる神・子なる神・聖霊なる神の三者が、独自に働きつつも永遠に一体の神だとする「三位一体」の教義がある。イエス・キリストと聖霊という神と同等である複数の存在は、多神教に通じるおそれがあり、この問題を解決するために「三位一体」の教義が導入された（381年のコンスタンティノープル公会議で正当性が確立した）。キリスト教の信仰では、聖霊とキリストを受け入れることで、「神の代理者」は信者の内側に宿ることになる。三位一体に関しては、貝殻で海水を汲み尽くそうとする童をみたアウグスティヌスが、その神秘を理性で理解することも同様に不可能と悟ったとの伝説がある。<sup>119</sup>

しかし逆説的ではあるが、最終的に宗教を信じるか否かは合理性を超越したものを信じるかどうかによる。加藤節はジョン・ロック著『キリスト教の合理性』の巻末で次のように解説している。ロックは、「信仰」は神の「啓示」に対する人間の「同意」として成り立つこと、神からの「啓示」を提示する人格（たとえば、使徒）への「信頼」の上に導かれると考えた。そして、「啓示」を伝え、神と人間とを媒介する人格の神格性を保証し、それへの「理性」の無条件の同意を促すものは何かという問題に対して、神からの「啓示」を提示する人格が「超自然的なできごと」として行う「奇跡」であるとの明快な回答を与えている。

現代もなお様々な奇跡<sup>120</sup>を信仰の対象とする人々が多数いる一方で、科学技術の進歩は奇跡を非合理的だとして排斥する傾向がある。Ann Heidenreich and David Hallman (1994) による説明はこうである。近代的社会では「文化」は「知的ならびに芸術的な活動」に限定されているが、伝統的社会では「文化」は自然、宗教、文化を総体としてとらえてきた(たとえば、マサイ族にとって自然は宗教の対象そのものである)。そして、持続的成長のために、自然資源の利用に関して社会的規範を作

り出してきた。しかしルネッサンスは人間の復興であり、自然の凋落、すなわち自然を手段化・従属化させることになった。近代キリスト教の教義は自然の神聖を侵し、伝統的社会における自然と人間の乖離を拡大させていった。教義により、自然に対する人間の優位に関して論理的根拠を提供すると同時に、自然科学の発展が容認、推進された。このように宗教の側から科学技術の進展を容認することで、逆に神秘性を帯びた奇跡のような現象を限られたものにしていった。

思想的には「相対主義」が理性の名のもとに高揚し、キリスト教の権威を失墜させ、社会および個人の精神に重大な影響を及ぼしてきた。相対主義とは、価値および認識に絶対的基準がないばかりか、そうした基準を探索する営みに対して冷笑や軽蔑を投げかける思想である。チェスタトン著『正統とは何か?』の西部邁による序は非常に克明である。理性には前提が必要だが、それを定めるのは主として感情の働きであり、歴史の知恵（「伝統と化した感情」）だけが理性に確かな前提を与えてくれる。「神は死んだ」と語ったニーチェの「冷笑する心」とは対照的に、歴史の知恵を思い遣る「柔らかい心」、すなわち信仰が必要である。信仰とは確証し得ぬものへの確信であり、この種の精神的要素が理性の根幹をなすとチェスタトンは論破する。「宗教が減れば、理性もまた減ぶ。どちらも共に、同じ根源の権威に属するものであるからだ。…そして、神によって与えられた権威を破壊することによって、我々は人間の権威という観念まであらかた破壊してしまった」として、「思想の自殺」を非難する。自己（人間）を無条件に権威の源泉とした近代のヒューマニズムは、超越（神仏）への思いを非理性的として嘲ってきたために、自己を無価値なものとして足蹴にする破目になったとして、チェスタトンは相対主義を厳しく批判する。<sup>121</sup>

一方、日本に目を転じると、受験の合格祈願やスポーツ大会での勝利祈願に神社に詣でる風習などから、宗教に精神的な安定などよりも世俗的な欲求の実現を願う傾向が強いように思える。多神教の国の人々は一神教に比べ、神々との関係が緩やかで、たとえ合格や勝利などの願いが叶わなくても、それを許容できる心の素地が広いのかもしれない。もっとも、勝利者となるのは優勝者のみであることを考えると、二人以上の信心深い人がいれ

<sup>118</sup> 出村和彦 (2017), pp.138-145.

<sup>119</sup> 出村和彦 (2017), pp.162-166.

<sup>120</sup> アンナ・カタリナ・エンメリック (1774-1824年) によるイエスの受難、聖母マリアの晩年など聖家族の幻視・記録、1833年教会の近くを通った農婦が聖母マリアの声を聞いた後、人々の病気を治したといわれるタ・ビヌ教会の奇跡、1858年のルルドの聖母出現、ビエトレルチーナのピオ (1887-1968年) の聖痕や病者の治癒など。

<sup>121</sup> ギルバート・キース・チェスタトン (2009), pp. ii - xiv.

ば、いずれかは願いが叶わないことは必然であり、現世的利益だけを追求するような信仰はそもそも合理性がないことは一目瞭然である。

神道、仏教、儒教などが宗教行事として生活に溶け込んでいるだけで、日本人は本質的には無宗教だという人も多くいる。江戸時代には熊野三山を詣でることが盛んに行われたが、その道沿いには行き倒れた人々の供養塔が多数残っており、物見遊山の観光旅行ではなかった。さらに言えば、島原や大村、外海、五島列島におけるキリシタン弾圧などをみると、日本人が宗教に関心がなると一括りにするのも偏った見方といえる。

日本人は無宗教だとする見方は、江戸時代以降における個人の内なる感情と外なる倫理綱領との対立の解決法に根があると考えられる。加藤周一は石田梅岩著『都鄙問答』の解説の中で、対立の解消方法として超越的第三者を媒介とするものとそうでないものとに分類する。前者は、「先王之道」という外部を強化する荻生徂徠流、「神ながらの道」によって内部を強化し「あわれ」を崇高化する本居宣長流である。しかしながら、これは庶民にとっては縁遠く少数意見であった。また内部と外部とを鋭く区別しながら、超越的第三者を媒介として、内外を統一的にとらえようとする方法は、鎌倉仏教<sup>122</sup>という例外を除いて日本に現れなかった。むしろ主流的な解決策は、義理と人情を公私で使い分ける近松門左衛門の浄瑠璃の世界であり、もう一つが石田梅岩の「心学」であった。心学では、禅の「頓悟」のように、内なる無私と天地自然の理を、直感的経験の場において一挙に一体化する。すなわち、梅岩流の解決法は内外の融合であり、その区別の撤廃にある。加藤周一は『都鄙問答』のいたるところに論理矛盾があるが、それは梅岩流の解決法に起因していると述べている。

西欧の神学がギリシャ哲学を組み入れながら論理的に発展したのとは対照的に、我々日本人は、感情と倫理の対立を解消するうえで論理性を忌避してきたところにその特徴がある。これは山本七平(1983,a)が強調する、論理よりも「空気」を重視する日本人の精神構造に通ずる。日本では「論理・データ」よりも「空気」が議論を支配する。サイパンへの特攻を到達不可能との判断から見送りながら、沖縄への大和特攻を決めたことについて、なぜ実行したのかと戦後聞かれた豊田副武・連合艦隊司

令長官は、『あせざるを得なかったと答える以上に弁疏しようとは思わない』と答えている。この「空気」はどのように形成されるかに関して、「臨在感的把握」(鯛の頭も信心からというような感情移入)と「対立概念による把握の欠如」に原因があるとする。梅原猛(1995)は、伊丹十三監督の映画『あげまん』の「孤独に耐えられない」「自分で判断できない」「自分で責任がとれない」という主人公の姿は、「和」を重視する日本社会の特徴を見事に描いていると述べている。「空気」や「和」を重んじる日本人の心情のもとでは、超越的第三者を媒介として宗教的な探究が行われ難い。

同様の日本人の精神構造は、三島由紀夫(1983)でも論じられている。「葉隠」は一つの厳密な論理体系ではなく、あらゆるところに矛盾衝突があると言う。よく知られた「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」は第一段階で、「人間一生誠にわずかの事なり。好いた事をして暮らすべきなり」という理念がその裏であると同時に奥義だとする。興味深く感じられるのは、日本人の「義」の客観性についての論である。行動が義を根拠にするならば、その義の純粋さは主観以外の別の方法で確かめられなければならない、それが談合である。傍目八目のみがある正義に惑溺した人間を救うことができ、日本人の義は絶対的ではなく相対的なものと断じている。一方で、教会に自分の道徳の権威をあずけた(「外なるものに義を託した」)カトリックと、すべてを自己の良心に背負ってしまった(「内なる義に重きをおく」)プロテスタントとの精神構造の違いを指摘しながら、後者はその負荷に耐えられぬ弱者の群を押し潰すと言う。合理主義的な観念の上に打ち立てられた人道主義は一つの思想の鎧となり、普遍性を獲得したかのような錯覚に陥り、内面の主体の弱みを隠してしまうと主張する。これは Chesterton の考えと相通ずる。

梅原猛(1995)は、日本仏教の主流は祖先崇拜・死者供養を最も重視する浄土教であること、祖先崇拜・死者供養はもともとインド仏教ではなく、日本の土着信仰であるとしている。古代日本人は、熊のような動物だけではなく草木にまでも霊が宿り、それがあの世とこの世を循環すると考えた。<sup>123</sup>自然神としての多神論と、霊の無限循環というヒンズー教の特徴が、古代神道に見られる。また、ニーチェが「神は死んだ」という近代以降、

<sup>122</sup>大塚久雄(1966)によれば、マックス・ウェーバーが鎌倉仏教の重要性を指摘している。梅原猛(1995)、加藤隆(2010)は、日本の仏教で法華経の果たした役割が大きいと述べている。

インドの宗教学者アーマンド・シャー博士によれば、キリストの使徒トマスの福音に対抗して、シャカを聖人から救い主に昇格させたのが大乘仏教だとして、法華経と聖書の類似性を指摘する。(法華経と聖書——その類似 (remnant-p.com) よりの引用)。

<sup>123</sup>アイヌの「熊送り」、沖縄の久高島の「イザイホー」に土着信仰は残されている。(梅原猛(1995), pp.37-48)。

図表 9. 熊野古道とフランス人の道



(出所) 筆者による。

道徳が衰え、人間の精神的な力は失われるのは当然の運命であり、そのような状況だからこそ、宗教のもつ役割を重視すべきだと言う。そして大乘仏教は空の思想を根底としていて、人間を欲望の執着から解放すること、自利と利他の調和を説くところに意義を見出している。身を殺しても利他を図らなければならないという菩薩の利他行の重視こそ、大乘仏教の最も重視する精神であり、現代社会が抱える精神崩壊への危機から人々を救うものだと言っている。

宗教を考察するうえで、信仰とはなにかを実体験することが重要である。和辻哲郎(2015)は「肉と霊との円満なる調和を見る時羽なき二足獣は、威厳ある『人』に進化する」、「いかに人間は生きるべきかを考えるところから、人に信仰が芽生える」と説いている。イエズス会の創設者であるイグナチオ・デ・ロヨラ著『ある巡礼者の物語』は、霊性を高めるための苦悩と努力をよく記録している。アウグスティヌスによる「心」の概念は、霊性を重視することにある。パスカルは理性的な自由意志ではなく、「心情(心で感じられる神とのつながり)」に宗教の神髄をみるようになる。

2021年、2022年のコロナ禍のもと、閑散とした熊野古道、四国遍路道、スペインの「フランス人の道」を歩くことで、中世における人々の巡礼を実際に経験したことは非常に意義深かった(図表9を参照)。炎天下のフランス人の道では、クーラーが効いた快適な車であればわずか20分足らずのところを、木陰のない暑熱の厳しい小麦畑やひまわり畑の中を一日かけて移動しなければならない。中世の人々のように、自然に対する人間の非力さと畏敬の念、空間の大きさと時間の長さを痛切に感じる。辰濃和男(2001)は、現代人による大規模な自然破壊の原因の1つは、人が己のからだに備わる原始の距離感覚を忘れてしまったからだと言う。<sup>124</sup>フランス人の道のところどころには救護院であった教会跡が残り(現在、なおその役割を果たしているところもある)、Hospitalという地名が多く残されている。中世におけるサンティアゴへの巡礼は過酷であった。熊野古道や四国遍路道はフランスの人の道に比べても山々は急峻であり、道端に残る多くの供養塔は巡礼が命懸けであったことを今に伝えている。生命と信仰の密接な関係がそこにはあった。

<sup>124</sup>辰濃和男(2001), p.22. また、へんろ道こそは何十万、何百万の人々が長い歳月をかけて造り上げた芸術品であり、近年の道路開発で次々に姿を消したと嘆く(同, p.176)。

しかしながら一方で、フランス人の道はもはや信仰の道ではなく、サイクリングロードとなっている現実もある。巡礼者かな？と疑う人々がスピードを争って先へ進み、教会などは素通りしてしまう。柳田敏洋（2021）は「神を追い越してはならない」と言うが、それは絶対的なものの喪失であり、人間の傲慢さを表しているように思える。

様々な巡礼路を歩くことから得られた学びは、効率性と人間らしさのバランスをとることである。人間らしさとは社会的に、精神的に豊かに生きていくことであり、効率性とは対極に位置する。効率性を高めるという御題目の下で進められた改革によって、我が国では非正規社員が増加し雇用の不安定性が増している。巡礼路沿いには高架道路が並走していることもあり、そこを通れば時間が大幅に短縮できて効率的であるが、人々の営みが見えず、生活の匂いや息吹は決して感じられない。効率性の追求だけでは、人々の幸福感が高まらないことは明白である。

アリストテレスは、過剰と不足は悪、中庸が徳であり、善は効用の最大化ではなく節度にあるとする。その哲学を神学の礎としたトマス・アクィナスも、中庸の重要性を説いている。チェスタントンが示したのは平衡感覚の形としての「伝統」である。個人の人生も社会の歴史も矛盾、葛藤、逆説、二律相反に満ちているが、人生や歴史が曲がりなりにも一個の物語になっているのはそのような混乱に平衡、中庸の知恵が与えられているからだ、チェスタントンは言う。<sup>125</sup>

宗教は、人間が人間らしく生きていくための知恵の宝庫である。人は他者を見下し増長するのが常であるが、絶対的な真理（＝神）の前では他を畏れ敬い、己には謙虚にならざるを得ない。デカルト、アインシュタインのような超人的偉人でさえ予想は外れる。人間は全知全能の存在ではなく、その能力の限界は不遜さを自ら退けることを求める。宗教は、物質的な欲求と距離をおき、精神的な豊かさを求める術を教えてくれる。米国の宇宙飛行士が帰還したのち、宗教の道に進む者が少なからずいる。科学と宗教との体験の共通性と、その究極の一致を示唆しているのかもしれない。

一方、このような精神主義的な観点から信仰を評価するのは対称的に、なぜ宗教心が目覚め、深化していく

のか、そのメカニズムが科学によって解明されるかもしれない。実際に現地でミサ等に参加した時に神父・信徒の高齢化が急速に進展していることへの危惧を抱くとともに、女性信者の圧倒的な多さにも驚かされた。男女の信仰心の篤さの違いが、脳の機能の違いに由来するのかもしれないと直感した。また、讃美歌によって人々の信仰心・共同体意識が高揚すること、教会はその音響共鳴装置として設計されていることもよく理解できる。さらには、様々な人気の少ない教会を訪れた際に、ある教会では非常に神秘的なもの（神の恵みのようなもの）を感じる一方で、ある教会ではそのようなものを全く感じないという経験を繰り返すうちに、自分自身の心や体の状態が、そのような相違を生むのではないかと思うように至った。

脳神経学の最近の研究成果から、宗教が成立するのは、頭頂葉や側頭葉から発せられる特有の体験にかかっている。それは瞑想や祈祷、宗教儀式への参加によって得られることもあれば、側頭葉でんかんのような病的に起こる幻覚、臨死体験などがきっかけになるかもしれないと言う。<sup>126</sup>なぜ人が神を信じるのかが、脳の複雑な認知能力が明らかになることによって詳らかになるかもしれない。それにより宗教がなぜ人間の進化とともに誕生・発達したのか、宗教の何が人間にとって必要なものかわかる。このような立場が「神経学的神論」である。

宗教が多元化するなか、宗教対立緩和の兆しも見られる。宗教多元主義は、様々な宗教が同じ社会に存在することを認め、相互の価値を認めながら共存していこうとする宗教的態度、思想である。たとえばキリスト教では20世紀以降、「教会の外に救いなし」といった排他論は退けられ、第二バチカン公会議以降、「他宗教における真なるもの、聖なるものを退けない」と明言するようになった。<sup>127</sup>神は、人間が進化する過程で複雑な神経回路を形成して脳内に宿ったとする神経学的神論の仮説が正しいければ、それは宗教多元論を科学的にも支持するものとなる。両者の連関は21世紀の宗教の在り方を考えるうえで極めて重要である。

本稿では、従来の研究領域である金融、リスクマネジメントから離れて、経済学と宗教・倫理との関係について考察を試み、研究上、教育上の新たな知見も得られた。しかし研究ノートの要素も強く、今後一層研究内容を深

<sup>125</sup>ギルバート・キース・チェスタントン（2009），pp. ii - xiv.

<sup>126</sup>村本治（2004），p.152.

<sup>127</sup>多元論という橋を渡る妨げとなる伝統的な「神の受肉」と「神の三位一体」の教義を乗り越えようとする試みも見られる。これは「イエスこそ唯一の救い主である」というキリスト教の伝統的教義に抵触しかねないナイーブな問題を包含している。（J. ヒックス（1986）、ジャック・デュブイ（2018）を参照。）

化させていく必要がある。当面の研究課題をまとめると、前章で示した、信頼の醸成に関する研究、宗教が人間の幸福度をどれほど高め得るのか、さらには不平等回避モデルの検証などがある。

### 【参考文献】

- 青野太潮『パウロ—十字架の使徒—』, 岩波新書, 2016年  
 芦名定道「宗教哲学としての脳神経科学の意義」, 『宗教哲学研究』, 35(0), pp.1-12, 2018年  
 アピナッシュ・ディキシット, バリー・ネイルバフ『戦略的思考とは何か—エール大学式「ゲーム理論」の発想法—』菅野隆, 嶋津祐一訳, ダイヤモンド社, 1991年 (Dixit A.K. and Nalebuff B.J. (1990) *Thinking Strategically: The Competitive Edge in Business, Politics, and Everyday Life*, W. W. Norton & Company)  
 アマルティア・セン『経済学と倫理学』徳永澄憲, 松本保美, 青山治城訳, ちくま学芸文庫, 2016年 (Amartya Sen (1987) *On Ethics and Economics*, Wiley & Sons Ltd)  
 —————, バーナード・ウィリアムズ編『功利主義をのりこえて—経済学と哲学の倫理—』後藤玲子監訳, ミネルヴァ書房, 2019年 (Amartya Sen, Bernard Williams edited (1982) *Utilitarianism and Beyond*, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press)  
 荒井献『トマスによる福音書』, 講談社学術文庫, 1994年  
 ———『イエス・キリストの言葉—福音書のメッセージを読み解く—』, 岩波現代文庫, 2009年  
 安藤英治『マックス・ウェーバー』, 講談社学術文庫, 2003年  
 イグナチオ・デ・ロヨラ『ある巡礼者の物語—イグナチオ・デ・ロヨラ自叙伝—』門脇佳吉訳・注解, 岩波文庫, 2000年  
 石川明人『キリスト教と戦争—「愛と平和」を説きつつ戦う論理—』, 中公新書, 2016年  
 石田梅岩『都鄙問答』加藤周一訳・解説, 中公文庫, 2021年  
 依田高典『行動経済学—感情に揺れる経済心理—』, 中公新書, 2010年  
 ———『「ココロ」の経済学—行動経済学から読み解く人間のふしぎ—』, ちくま新書 2016年  
 猪木武徳『経済社会の学び方—健全な懐疑の目を養う—』, 中公新書, 2021年  
 ヴェルナー・ゾンバルト『ユダヤ人と経済生活』金森誠也訳, 講談社学術文庫, 2015年 (Werner Sombart (1991) *Die Juden und das Wirtschaftsleben*: Duncker & Humblot GmbH, Munchen und Leipzig)  
 宇沢弘文『社会的共通資本』, 岩波新書, 2000年  
 牛山剛『トルコ・ギリシャ パウロの旅』, ミルトス, 1989年  
 梅原猛『森の思想が人類を救う』, 小学館ライブラリー, 1995年  
 N・グレゴリー・マンキュー『マンキュー入門経済学(第3版)』足立英之, 石川城太, 小川英治, 地主敏樹, 中馬宏之, 柳川隆訳, 東洋経済新報社, 2019年  
 遠藤周作『沈黙』, 新潮文庫, 1981年  
 ———『イエスの生涯』, 新潮文庫, 1982年  
 ———『キリストの誕生』, 新潮文庫, 1982年  
 ———『死海のほとり』, 新潮文庫, 1983年  
 大塚久雄『社会科学の方法—ウェーバーとマルクス—』, 岩波新書, 1966年  
 奥真也『医療貧国ニッポン「より手厚く, より安く」が国を滅

- ます』, PHP新書, 2022年  
 オリヴィエーロ・フラットリッロ「イタリア古寺巡礼—美と思想の遍歴—」『立命館言語文化研究』, 第20巻第2号, pp.147-153, 2008年  
 鹿島茂『NHK 100分de名著ブックス パスカル パンセ』, NHK出版, 2013年  
 加地伸行『論語』, 講談社学術文庫, 2009年  
 ———『儒教とは何か(増補版)』, 中公新書, 2015年  
 加藤隆『歴史の中の「新約聖書」』, ちくま新書, 2010年  
 木島さと子『聖書物語』, 角川ソフィア文庫, 2017年  
 ギルバート・キース・チェスタトン『正統とは何か』安西徹雄訳, 春秋社, 2009年 (Chesterton G.K. (2008) *Orthodoxy*, Redford.V.A.: Wilder Publications)  
 厚生労働省『平成24年版厚生労働白書—社会保障を考える—』, 2012年  
 国際協力銀行・海外投融資情報財団『イスラム金融の概要』, 2007年  
 五島・久賀島キリシタン墓標調査報告書『復活の島』, 長崎文献社, 2007年  
 小林道夫『デカルト入門』, ちくま新書, 2006年  
 佐藤研『旅のパウロ—その経験と運命—』, 岩波書店, 2012年  
 島井哲志『幸福の構造—持続する幸福感と幸せな社会づくり—』, 有斐閣, 2015年  
 白取春彦『世界四大宗教の経済学—宗教とお金, その意外な関係—』, PHP文庫, 2006年  
 J.M. ブキャナン『コンスティテューショナルエコノミックス』加藤寛監訳, 有斐閣, 1992年 (James M. Buchanan (1991) *The Economics and the Ethics of Constitutional Order*, University of Michigan Press)  
 J. ヒックス『神は多くの名前をもつ—新しい宗教多元論—』門瀬啓允訳, 岩波書店, 1986年 (John Hick (1980) *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*, Macmillan Press Ltd)  
 ジェームズ・H・チャールズワース『これだけは知っておきたい史的イエス』中野実訳, 教文館, 2012年 (Charlesworth J.H. (2008) *The Historical Jesus: A Essential Guide*, Abingdon Press)  
 ジャック・デュブイ『キリスト教と諸宗教—対決から対話へ—』越智健, 越智倫子訳, 教友社, 2018年 (Jacques Dupuis (2002) *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Orbis Books)  
 ジョージ・A・アカロフ, ロバート・J・シラー『アニマルスピリット—人間の心理がマクロ経済を動かす—』山形浩生訳, 東洋経済新報社, 2009年 (George・A・Akerlof, Robert・J・Shiller (2009) *How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton University Press)  
 ———, レイチェル・E・グラントン『アイデンティティ経済学』山形浩生・守岡桜訳, 東洋経済新報社, 2011年 (George・A・Akerlof, Rachel・K・Kranton (2010) *IDENTITY ECONOMICS: How Our Identities Shape Our Work, Wages and Well-Being*, Princeton University Press)  
 ジョセフ・E. スティグリッツ, ジャン＝ポール・フィトゥシ, マルティーン・デュラン編著『GDPを超える幸福の経済学—社会の進歩を測る』西村美由紀訳, 明石書店, 2020年 (Joseph E. Stiglitz, Jean-Paul Fitoussi and Martine Durand eds. (2018) *For Good Measure: Advancing*

- Research on Well-being Metrics Beyond GDP*, OECD Publishing)
- ジョン・メイナード・ケインズ『ケインズ説得論集』山岡洋一訳, 日本経済新聞出版社, 2010年 (Keynes J.M. (1931) *Essays in Persuasion*, Macmillan & Co)
- ジョン・ロック『キリスト教の合理性』加藤節訳, 岩波文庫, 2019年 (John Locke (1695) *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*)
- スティーヴン・マンフォード『哲学がわかる形而上学』秋葉剛史, 北村直彰訳, 岩波書店, 2017年 (Mumford S. (2012) *Metaphysics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press)
- スティーヴン・マンフォード, ラニ・リル・アンユム『哲学がわかる因果性』塩野直之, 谷川卓訳, 岩波書店, 2017年 (Mumford S. and Anjum R. L. (2013) *Causation: A Very Short Introduction*, Oxford University Press)
- ダグラス・クタッチ『因果性』相松慎也訳, 岩波書店, 2019年 (Kutach D. (2014) *Causation*, Policy Press Ltd., Cambridge)
- 辰濃和男『四国遍路』, 岩波新書, 2001年
- 田中康二『本居宣長—文学と思想の巨人—』, 中公新書, 2014年
- ダレル・P・ロウボトム『確率』佐竹佑介訳, 岩波書店, 2019年 (Rowbottom D. P. (2014) *Probability*, Policy Press Ltd., Cambridge)
- 出口治明『宗教と哲学全史』, ダイアモンド社, 2019年
- トーマス・セドラチェク『善と悪の経済学』村井章子訳, 東洋経済新報社, 2015年 (Sedlacek T. (2011) *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford University Press)
- 茶野努, 安田行宏編『基礎から理解するERM—高度化するグローバル規制とリスク管理—』, 中央経済社, 2020年
- 「幸福度とイデオロギー, 新型コロナ対応の関係性—国際比較による分析」『武蔵大学・総研プロジェクト統一テーマ③パンデミックと人間社会』, 2023年
- 筒井義郎『幸福の経済学は福音をもたらすか?』『行動経済学』, 第2巻, pp.1-15, 2009年
- , 大竹文雄, 池田新介「なぜあなたは不幸なのか」『大阪大学経済学』, Vol.84, No. 4, pp.20-57, 2009年
- 出村和彦『アウグスティヌス「心」の哲学者』, 岩波新書, 2017年
- 寺西重郎『経済行動と宗教—日本経済システムの誕生—』, 勁草書房, 2014年
- 「日本型資本主義—その精神の源—」, 中公新書, 2018年
- 堂目卓生『アダム・スミス—道徳感情論と国富論の世界—』, 中公新書, 2008年
- 中埜肇『弁証法—自由な思考のために—』, 中公新書, 1973年
- 中室牧子『「学力」の経済学』, デイスクーパー・トゥエンティワン, 2015年
- 永井均『これがニーチェだ』, 講談社現代新書, 1998年
- 西川健司『イスラム金融の現状について』『三菱UFJ信託資産運用情報』, 2016年
- ニール・ファーガソン『マネーの進化史』仙名紀訳, 早川書房, 2015年 (Niall Ferguson (2008) *The Ascent of Money: A Financial History of the World*, Penguin Press HC)
- ニック・ページ『バイブル ワールド—地図でめぐる聖書』いのちのこば社出版部訳, 2013年
- 根井雅弘『英語原典で読む経済学史』, 白水社, 2018年
- バート・D・アーマン『書き換えられた聖書』松田和也訳, ちくま学芸文庫, 2019年 (Bart D. Ehrman (2007) *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Change the Bible and Why*, HarperOne.)
- フランク・ナイト『競争の倫理』高哲男, 黒木亮訳, ミネルヴァ書房, 2009年 (Frank, Knight (2004) *The Ethics of Competition*, University of Chicago Press)
- ブレイズ・バスキル『パンセ』田辺保訳, 教文館 (キリスト教古典叢書), 2013年 (Page N. (2010) *The One-Stop Bible Atlas*, Lion Hudson plc)
- ボウルズ・S, ギンタス・H『アメリカ資本主義と学校教育—教育改革と経済制度の矛盾—』宇沢弘文訳, 岩波書店, 1986年 (Bowles S. and Gintis H. (1976) *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*, Basic Books Inc.)
- ポール・スウィージー『資本主義発展の理論』都留重人訳, 新評論, 1967年 (Sweezy P. (1942) *The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy*, Oxford University Press)
- マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう』鬼澤忍訳, ハヤカワ・ノンフィクション文庫, 2011年 (Sandel M.J. (2009) *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar Straus & Giroux)
- マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳, 岩波文庫, 1989年 (Weber M. (1920) *Die Protestantische Ethik Und Der Geist Des Kapitalismus*)
- 三島由紀夫『葉隠入門』, 新潮文庫, 1983年
- 村本治『神の神経学—脳の宗教の起源を求めて—』, 新生出版, 2004年
- 柳田敏洋『神を追い越さない—キリスト教的ヴィパッサナー瞑想のすすめ—』, 教文館, 2021年
- 山本七平『日本人とユダヤ人』, 角川文庫, 1983年 (a)
- 『空気の研究』, 文春文庫, 1983年 (b)
- 『山本七平とゆく聖書の旅』, PANDA・PUBLISHING, 2016年
- 山本芳久『トマス・アクィナス—理性と神秘—』, 岩波文庫, 2017年
- ルイス・フロイス『日本二十六聖人殉教記』結城了悟訳, 聖母文庫, 1997年
- レザー・アスラン『イエス・キリストは実在したのか?』白須英子訳, 文芸春秋, 2014年 (Aslan R. (2014) *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House)
- 蠟山昌一『日本の金融システム』, 東洋経済新報社, 1982年
- ロバート・D・パットナム『哲学する民主主義—伝統と改革の市民的構造』河田潤一訳, NTT出版, 2001年 (Putnam R. D., Leonardi R. and Nanetti R. (1994) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press)
- 『孤独なボウリング—米国コミュニティの崩壊と再生—』柴内康文訳, 柏書房, 2006年 (Putnam R. D. (2001) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone Books by Simon & Schuster)
- 和田幹男『聖パウロ—その心の遍歴—』, 女子パウロ会, 1996年
- 和辻哲郎『イタリア古寺巡礼』, 岩波文庫, 2001年



- 『風土一人間学的考察一』, 岩波文庫, 1979年  
 —— 『孔子』, 青空文庫, 2012年配信  
 —— 『霊的本能主義』, 青空文庫, 2015年配信

- Algan, Y. and P. Cahuc (2013), "Trust, growth and well-being: New evidence and policy implications", *IZA Discussion Paper*, No.7464.
- Barro R. J. and McCleary R. M. (2003), "Religion and Economic Growth," *NBER Working Paper*, No.9682,
- Cohn A, Marechal M. A., Tannenbaum D. and Zund C. L. (2019), "Civic honesty around the globe," *Science*, Vol.365, No.6448, pp.70-73.
- Einstein A. (1949), "Why Socialism?," *Monthly Review*, 1(1), reprinted(2009), *Monthly Review*, 61(1).
- Ergener R. (2020), *Religion and Economics*, Palgrave Macmillan.
- Ernst Fehr and Klaus M. Schmidt (1999), "A Theory of Fairness, Competition and Cooperation," *Quarterly Journal of Economics*, Vol.114, No.3, pp.817-868.
- Ferriss A. L. (2002), "Religion and the Quality of Life," *Journal of Happiness Studies* 3, pp.199-215.
- Heidenreich A. and Hallman D. (1994), *From Sacred Being to Market Commodity: The Selling of Commons?*, WMO and UNEP, Equity and Social Considerations related to Climate Change, pp.85-92.
- Helliwell J. F. and Putnam R. D., "Education and Social Capital," *Eastern Economic Journal*, Vol. 33, No. 1, pp. 1-19.
- Inglehart R. F. and Baker, W. E.(2000), "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values," *American Sociological Review*. 65 (1), pp.19-51.
- and Norris P.(2003), *Rising tide: gender equality and cultural change around the world*, Cambridge University Press.
- (2009), *World Value Survey*. (WVS Database (worldvaluessurvey.org))
- (2021), *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*, Oxford Scholarship Online.
- Layard R. (2011), *Happiness: Lessons From A New Science to Chicago and Beyond.*, the Second edition, Penguin Books.
- Myers D. G. (1993), *The Pursuit of Happiness: Discovering the Pathway of Fulfillment Well-Being and Enduring Personal Joy*, William Morrow Paperbacks; Reprint.
- Myers D. G. and Jeeves M.A. (2002), *Psychology Through the Eyes of Faith* (revised and updated edition), Harper One.
- Nelson R. H. (2001), *Economics as Religion: from Samuelson to Chicago and Beyond*, Pennsylvania State University Press.
- Novak M. (1993), *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press.
- Oswald A. J. (1997), "Happiness and Economic Performance," *Economic Journal*, Vol.107, No.445, pp.1815-31.
- OECD (2017), *OECD Guidelines on Measuring Trust*, OECD Publishing.
- Rebonato R. (2007), *Plight of the Fortune Tellers: Why We Need to Manage Financial Risk Differently*, Princeton University Press. (リカルド・レボネト『なぜ金融リスク管理はうまくいかないのか』茶野努, 宮川修子訳, 東洋経済新報社, 2009年)
- Tamari M. (1997), "The Challenge of Wealth: Jewish Business Ethics," *Business Ethics Quarterly*, 7(1), pp.45-56.

