

## 「公共」とは何か

今日の講演では、「公共とは何か」、英語で言うと「What is the public?」ですね、そういう問題をお話しさせていただきます。

### 新しい公共

ところで、まず、最近のことから入りましょう。九月二十六日の朝日新聞に、「新しい公共の世紀へ」という社説が載っていました。

つまりこれまで行政というものを建て直す手段として二つの流れがあつて、一つはご承知のとおり、小泉・竹中路線といった方向のもので「小さい政府」です。いろんなものを、官から民に委譲して、企業活動

を盛んにして税収を増やしていくという、そういうやり方だったけど、結果として、それはすごい格差社会を生んでしまったという弊害があります。現在の格差社会の源泉をたどるとどうもあそこにあった。

それでは反対に、「大きな政府」を作つて、そういうことが起らないように国が世話しよという、そういう福祉社会を国家で維持するという仕方でやっていく方向があります。民主党はそちらの方向に近いわけですが、それは今度は増税ということが、今、問題になっていきます。増税という負担を国民に負わせるということが、問題になるわけです。

## 伊東 俊太郎

このどちらにも抜けている概念が「公共」なんです。これがスポツと落ちていく。つまり国家というものがあり、そして個人というものがある。この間にどんな折り合いを付けようかという話で、実はその間に「公共」という国家に依存しないで、しかも個人が集まって自主的にいろんな私的でない、公共的利益を求めて皆の為になることを一緒にやるということ、そういうものが全く考えられてないんです。この政府におんぶするか、そうでなければ後は自分たちで個々別々に勝手にやれと、こういう構造になっているのです。一方では勝手にやれとかいっても、雇用がなく失職し

て、本当に貧困度がどんどん進んでしまう。他方では国家が世話してくれるかもしれないけれども、とんでもない税金社会になってしまう。ここに両方に欠けているものが、実は「公共」であるのだという見地に立ってこの話をしようというわけです。これはこれからの社会の在り方についての、きわめて重要な論点になってくると思います。

では分かりやすく具体的例を挙げてみると、今回の東日本大地震を契機にして、実は新しい「公共」というものが生まれ始めている。日本に生まれ始めているということが指摘し得ると思います。原発事故で避難を強いられた福島県双葉町の人々が多く移り住んだ埼玉県の加須（かぞ）町という県境に近い所です。鴻巣市の近くですが。その加須町にはユニークな、「ちよこつとおたすけ絆サポート」というものができまして、そして買い物の代行とか病院への付き添いとか、それから誰かの手を借りなければいけない、自分たちは年を取っていたり、障害を抱えていたりいろいろあって、そのような人が商工会が発行する「絆サポ

ート券」一枚五〇〇円なんですけどこれを買うんです。そしてそういう人たちが一時間のサービスを受けられる。支援するサポーターはどういう人なのかと言うと、商工会に登録した市民なんです。単なる市民で、誰でもいいわけです。そしてこの券はまた市内の商店の買い物にも使われるので、地域経済を盛り上げできるということにも役立つわけです。そのローカルな紙幣ですから、その地域で買い物しなければいけないので、結果として地域経済を元気づける。サポーターも人に役に立っているという精神的な満足もある。この満足感ほっとも大切なことです。そういう状況、これは新しい公共のほんの一例です。

こういうものがいろんな所にできかけている、今回の大震災を機会として。要するに政府の援助なんか待ってられないわけですよ。自分たちで何とかやっていく助け合いの組織というものを、ある程度の規模で、それから目的はいろいろ違うんですけども、そういうものがいろいろ出たものが出来上がっているという現実があるわけ

す。

これからもこういう「新しい公共」、つまり国でもなく個人だけに基づくわけでもない新しい型の公共が日本に数多くできてくると思われまます。しかし世界的に見ても、実はこの「公共」という考え方が非常に大きく発展しているんです。たまたま日本ではこんどの震災を契機として目に見える形で現実化しているけれども、アメリカでもドイツでも、いろいろなところでこの「公共」という問題がいま非常に議論の対象になってきている。

#### 公共哲学

それは「公共哲学」という名でよばれることが多いが、今日もってきたこのマイケル・サンデル (Michael J. Sandel) の『公共哲学』(Public Philosophy, 2005) 一番新しいものの一つです。これは論文集ですが、なかなかよく書けている。アメリカにおける公共哲学とは何かをみたかったらこれが一番良いかもしれない。ちくま学芸文庫に鬼澤忍氏の訳で、この六月に邦訳が出た。『公共哲学』。割合に公平によく書か

れている。もうひとつサンデルの有名になった本で、『これからの正義の話をしよう』(Justice, What's the Right Thing to Do?, 2009) がありますが、これはハーヴァード大学の講義ですが、出てくる例にちよっと首をかしげるようなものがあり、すんなりついてゆけません。しかしこういう議論が出てくる背景がずっとあって、つまりアメリカでも個人主義でやっていけなくなっているんですよ。それで「公共」というのを考えないと駄目なんです。アメリカでも個人的自由主義だけでもだめ、さりとて政府に全部やらせるだけでもだめだということが分かってきて、この「公共」という問題が非常に多く取り上げられるようになってきているんですね。

それからまた日本でも佐々木毅・金泰昌編で『公共哲学』という二十巻の叢書が東大出版会から出て、活発な議論がなされています。そういう状況があります。

それではこのお話では一体何をしようとするのか。従来、日本では無視されていたが、最近いろいろ議論の対象になっているし、アメリカや何かでは人々の大きな論争

の種になっている、この「公共」の問題です。この問題のわたしなりに包括的な基礎づけをこの講演でやってみたいと思うわけです。

そのためには、アメリカではこの公共論争がきっかけになったロールズ (John Rawls) の『正義論』(A Theory of Justice, 1971) なので、これからはじめ、つぎにそれに対抗して、例のサンデルが出てきて、この「リベラリズムの公共哲学」に對する「コミュニティ的ないしリパブリカンの公共主義」をうち出すようになった論争が生ずるわけですので、それから入ります。

「コミュニティアニズム」には、サンデルの他にまだいろいろな人がいるのですが、なかでも無視できないのがエツイオーニです。二冊ですね、アミタイ・エツイオーニ (Amihai Etzioni)。これはこの研究センターと非常に関係があるんです。ということとは、麗澤大学出版会がエツイオーニの本の翻訳は、二冊出しているのですが、『ネクスト―善き社会への道』(Next: The Road to the Good Society, 2001) と、

千葉大学の小林正弥さんの監訳、もう一つは『新しい黄金律』(The New Golden Rule, 1996) これは永安幸正先生が監訳されて、このセンターのずいぶんたくさんの方が翻訳に協力しているんじゃないですか。竹内啓二さんも入っていましたね。それから梅田徹さんも入っているし、水野修次郎さんも入っていた。だからみなさんが協力して、永安さんがとっても良い後記を書いておられるんです。

そういうものみんな関連があるんですが、それをわたしの見方で位置づけてみたい。そして未来を見てみたい、これが重要なことです。こうでありましたというだけじゃなくて、これからどうするかということも含めてその perspective を与えてみたい、とこういうことなんです。

ところがこのことは、実は昨年わたしの講演でやった、「道徳の起源」の内容とつながっているんです。その最後の所でわたしは言いました、書きました。ホッブズの「万人の万人に對する闘い」という、こういう個人主義的、あるいは原子論的倫理では駄目で、むしろそれに代わって、「万

人の万人に対する援け」だからラテン語で言うと、「bellum omnium contra omnes」に対して「subsidium omnium pro omnibus」という新しい原理を、ホッブズに對抗して掲げる。そうやっていかなければいけない。そこに公的な倫理、public ethics というものが初めて打ち出せるということを申し上げました。

それでどうしてそういうことが可能かと言えば、ミラー・ニューロンとかいふことが発見されて、一人一人がばらばらではないんだということが、これはもう生物学行動学や脳神経科学でも言える。進化論的・宇宙論的にも言える。そういう連帯というものがわれわれにはあって、そしてそこから公共倫理を考えなければいけない、こういうことで終わっただけです。それとつながるんです。それとつながりもつと発展させるということです。

さらに、その前の論文、「創発自己組織系としての自然」と「道徳の起源」はまたつながっているんです。どうしてかと言うと、創発自己組織系の発展で naturalistic な ethics を考えようということをやった

わけですから、ムーア (George Edward Moore) の naturalistic fallacy じゃなくて、むしろ naturalistic ethics を考える。それではどうしてそういうことが可能かと言えば、例えば、ミラー・ニューロンというものが発見された。それで他者を理解するということが可能になるのではないか。他者を理解すること、これが倫理の出発点ですから、そこから他者と連帯できるということがでてくる。この三つの講演はつながっているんです。今日の話はこの三つ目の事柄につながっているということになる。さて、どこから話をはじめたらよいだろうか。

#### ホッブズの出発点

ホッブズ (Thomas Hobbes) のことからやはり始めた方がいいと思う。ホッブズには前提があつて、人間と人間の、個人と個人との間には何のつながりもないという考えなんです。人間はバラバラなんです。そのバラバラな個人が、彼は、「自然権」と言うんだけど、これは自己保存の権利です。この自己保存の権利を持って、勝手

にやっていくと、人間はつぶし合いになるわけです。つぶし合いになって、さっき言ったような、「万人の万人に対する闘争」ということになるわけですから、これでは困る。さすがにホッブズもそれでは社会はつくれないというわけで個人が「契約」(contract) を結ぶわけです。契約を結んで、それでそういう権利をもうひとつ上にお預けしようと。それが「リヴァイアサン」なんです。これは国家なんですけれども。リヴァイアサンというのは、あの旧約聖書にでてくる巨大な力を持った化け物です。それにお預けする。お預けして、そしてその国家の法に従って、この契約に従って、社会生活を行ってゆく。実際にAさんとBさんがそう約束したというわけじゃないです。これはあくまでも一つの論理的想定ですけども、それをやって何とかわれわれはうまく社会を作って生きているんだと、こう考えるわけなんです。それは何か超越的な権力者を「契約」によって想定して、国家や社会を作っていくという、これが近代社会の成立を支えている思想の始まりなんです。後は、みんなこのホッブズ

の考えを受け継いで変容しているわけです。だからこれが原点に立っている。これ以前のヨーロッパはそうじゃなかったんです。神ではなく、人間同志の契約でつくられる近代社会という新しい仕組みをホッブズがそういうふうにご考慮だしたということです。

それではこのホッブズは、どうしてそんなことを考えたんだろうか、ということをお次に問わなければいけない。そうすると、そこに出て来るのが、実はデカルトなんです。デカルトの「機械論的自然観」というものなんです。つまりデカルトの機械論的自然観では、原子がバラバラにあるんです。何の関係もなくバラバラにあつて、それが勝手に動いてぶつかったり何かしてやっているうちに、衝突の法則や何かでこの世界ができてくる、ということなんです。バラバラの原子、彼の、正確には「微粒子」のこの機械論的振る舞いで世界はできてくる。

だからデカルトの自然学はバラバラな原子、微粒子からなっている自然というもので、その運動から世界が作られる。そういう

う運動から、自然はつくられてくるのです。社会はこのような自然的運動ではできないから、人間の契約によってつくられるんです。しかしホッブズのバラバラな個人が、デカルトの場合はバラバラな原子に対応するのです。だからよくよく見れば、十七世紀に出来上がったデカルトの「機械論的自然観」の社会版がまさにホッブズの「機械論的社会観」です。

実際、ホッブズがその社会論を形成した時、彼はイギリスの市民革命、クロムウェルの市民革命で王党派だとみなされてフランスへ亡命するんです。一〇年間もフランスにいたわけです。その時に、『市民論』(De cive, 1642)と『リヴァイアサン』(Leviathan, 1651)を書いてるんです。亡命中の作品です。つまりフランスで書いている。そしてフランスでどんな人と付き合ったかというところ、原子論を復興したガッサンディ (Pierre Gassendi) が彼の友だちなんです。それからフランスでデカルトの機械論を広めたのはメルセンヌ (Marin Mersenne) です。このメルセンヌと親しくなっているんです。デカルトとは直接会

ったかどうかは分からない。デカルトはそのころオランダにいただろうと思う。直接会ったのかどうか分からないが、とにかくそういうことで、デカルトの考えを吸収してその社会版をつくった、とこういうことなんです。

このような原子論的な社会観はいろいろな面で修正発展を遂げるんですが、まず、ロックにうけつがれますね。ジョン・ロック (John Locke) には、ホッブズにはない、個人の「プロパティ」(property)——個人の土地所有、身体、自由等々——という概念があつて、ホッブズのような独裁国家への帰属ということにはなりません。が、王権神授説を否定し、政治権力の起源を人びとの合意 (consent)・契約 (compact) に求めている点では、ホッブズ同様、個人主義的原子論的社会観になっていると言つてよいでしょう。

#### ベンサムの功利主義

このような個人主義の立場から道徳の原理を導き出すものとして、ベンサム (Jeremy Bentham) の「功利主義」(utilitari-

anism) があらわれてくる。これがミル (John Stuart Mill) にまで続いてゆく。つまり功利主義というものを出してきたベンサムから最後にジョン・スチュアート・ミルにまで行くわけです。この流れがずっといろいろと変容させられていくわけです。

つまりロックの場合には、ホッブズが考えてなかった生産と土地所有ということを考えて、何か市民が、まったく機械論的という意味じゃなしに自立したものに多少変わっていく。その上にヒューム (David Hume) の「公共的利益」の考えもとり入れて、ベンサムの「功利主義」が成立する。これはどういうことかと言うと、バラバラの個人がそれぞれ相反する二つの基本的欲求を持っている。それは「快」(pleasure) と「苦」(pain) です。快樂 pleasure の方を求めて、苦痛 pain の方は避けるということをやっている。みんながそれぞれバラバラにやるんだが、その総和を考えたいこうというのです。そうするとですね、どういうことになるかと言うと、「最大の最大の最大幸福」(the greatest happiness of the greatest number) を求めるということになる。これがわれわれの行動の基準、いわば、公共倫理になると、こういうことなんです。「最大多数の最大幸福」。

「最大多数の最大幸福」。

「快」を分配できて、「苦」の方は少なくしてやる。ベンサムの場合はこの計算まで考えるんです。「快樂計算」(hedonistic calculus) という。現実的にはできないけれども、イデーとしてそれやってみる。しかし必ずしも観念的な次元にとどまらなくて、ベンサムは実際に「選挙法改正」とか「救貧法改正」のために、この「功利の原理」(the principle of utility) を用いて、これを実現しようとした。「功利主義」はそうした公共倫理的な実践の意味ももっていた。

ミルのお父さんのジェイムズ・ミル (James Mill) は、このベンサムの「功利主義」の熱狂的な信奉者だった。しかし、息子のジョン・スチュアート・ミルはこれに対してあるときから批判的になるんですね。功利主義を捨てたわけではありません。「功利」(utility) ということはやはり

言うし、「幸福」(happiness) ということも言うんだけど、ベンサムはやはりちょっとおかしいんじゃないかということ、彼が二十歳の時に気が付く。彼は非常に小さい時からお父さんに特別教育を詰め込まれた人で、そういう天才なんで、何しろ十三の時、リカードの経済学の本を既に読んで、それを消化したというぐらいですから。しかしやがて、スチュアート・ミルはベンサムや親父の言っていることは少しおかしいと、批判的になる。

どういう所がおかしいかと言うと、いわゆるベンサムの「快」と「苦」。これを計算して足し合わせるとか言うけれども、この「快」と「苦」というのは、単に量的なものではなくて個人によって質的に違うということ、彼は気が付く。

つまり彼の言葉を引用すると、「満足した豚であるよりも、不満足な人間である方が良く、満足した患者よりも不満足なソクラテスの方がいい」と、典型的に言うところですね。つまり快樂と言っても、人によって違うわけです。量が多いからいい(善、good) というものでもない。ソクラ

テスは、俗な意味での快楽はむしろ抑制したでしょうね。そして、豚はそんなことをしないでどんどん快楽を求めていく。どっちがいいか。そこには質的な違いがあるんです。質的な違いがあるから単純な量的計算はできないというので、「快楽計算」なんかは不可能だということに行くわけです。

それからもう一つそのことに伴って「内部の発見」ということがあるでしょうね。内面の発見ということがね。つまり、ベトナムは外からばかり見ているわけです。それでもしも快楽といっても悪いことしたりするものはやはり罰しなきゃいけないとは考えています。何でもやっていいとは言っていない。だけどそれは刑罰か何かでやっていくという考えなんです。あくまでも外から規制していく。ところが、ジョン・スチュアート・ミルはどうだったか。内面的な自己規制という、つまり「良心の声」という、そういうものに注目した。ただおいしいものをガツガツ食べれば快楽だというだけでなく、良心の声というものがある。それから「同情」というような問題が出て

くる。自分だけが良いというのではなくて、やはり相手に対して同情するということ。自分の快楽をただ増やせばいいというだけじゃないだろうと。そういう問題にぶつかってきて、つまり、「功利主義」を内面化するということになったと言っているのではないかと思うんです。それと関連して出てくるのが「個人の自由」という概念なんです。自分の心の中の自由。どっちを選ぶか。豚の快楽を選ぶか、ソクラテスの満足を選ぶのかの自由です。この個人の自由という問題については、『自由論』(On Liberty, 1859)という本があるでしょう。自由論の古典です。

それから「多様性」ということが出てくる。人によっていろいろ違うんだと。良しとするもの、悪とするものも、みんな人によって違う。にもかかわらず、違っているもやはりそこには「正義」(Justice)というものはある。そういう内面化をした上で、ここにもやっぱり個人というものがある。ここでもやはり個人主義的な考えというのはいまだうけつがれていると思います。だけどこの多様性を認めた上で、

「同情」の問題とか、「連帯」の問題も出てくることが重要です。

#### ロールズの正義論

そしてこのミルの「自由」と「多様性」の考え方をうけつぎながらも、「功利主義」そのものを否定する公共倫理を基礎づけようとしたのが、ロールズの『正義論』(A Theory of Justice, 1971)と云ってよいでしょう。これは現代の問題ですけど。ロールズは、この「功利主義」を超えた「リベラリズムの倫理」というものを打ち立てようとしたわけです。いわゆるリベラリズム—コミュニタリアニズムの対立といわれるもののリベラリズム、この出発点を彼はつくった。なぜ功利主義がいけないのかと言うと、やはり功利主義の考え方だと、多くの強いものの満足が増えて、少ない弱いものは主張が無視されてしまいがちである。公平でないということが出てくる。

ロールズは「功利主義」を超えようとして彼の「正義」を論ずるんですけども、また「自由」を主張し、「多様性」も認める。だから、ミルを受け継いでいるという

のは、わたしの目にはありありなんだが、彼自身はあまりそのことを言わない。彼はむしろカント (Immanuel Kant) の道徳哲学から示唆を受けたとする。そのところが今ひとつ分らない。ロールズはカンティアンだとよく言われますよね。サンデルもロールズについて書く時に、彼はカンティアンだと言っている。日本の講演なんかでそう言っています。

カントの倫理学について、これはあまりここで深入りできないけど、あの『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788) が基本です。これは義務論的なものだと言われます。「義務論」というのは、deontology だ、deon という「やるべきである」、「あるべきである」というギリシア語からくるわけです。その「べき」が一番先なんです。だから「正」(right) というのが一番先にあって、「善」(good) はその次なんです。だから「正」が「善」に先立つ。これが deontology だと言っていると思う。ロールズはこの義務論的な考えをカントからうけとったと考えているのでしょうか。

しかしどうですか、カントの著作全体をちゃんと読むと、「正」が、善に優先しているなどというところをカントはどこでも言っていない。カントの道徳論ははじめから「善」を問題にしています。大体、「善」を問題にしないで、どうして「正」が論ぜられるんですか。おかしいじゃないですか。善いことをするから正しいんですよ。一体「善」を問題にしないで「正」だけという、この前提がおかしいんです。この点、ロールズはちょっとカントを誤解している。それを受けて、訂正しないサンデルもおかしい。

でもとにかく、「功利主義」を克服する時に、カントの「アプリアリズム」(apriorism, 先験主義) がほしかったのではないかな。つまり直接的な経験世界にかかわって倫理が出てくるものじゃないということは言っているわけです。功利主義は一種の経験主義ですからね。多分、ロールズはこの功利主義の経験主義を克服するために、カントが引き出されてくる。つまり功利主義というのでは結局、公正 (fairness) ということを保持できない。だから

「公正としての正義」、これがロールズの『正義論』の一番正面に出てくるんです。ここでロールズのことをいろいろ言う前に、彼の正義論の内容について簡単に述べておきましょう。彼の本『正義論』は最近邦訳が出ましたが、こんなに厚いものです。それを簡単に二つの原理に還元しましょう。還元すると言っても、わたしが還元するのではなくて、彼自身がそう言っているのです。結局、彼の「正義論」は以下の原理にもとづく。それによって功利主義を克服した「リベラリズムの倫理」が打ち立てられるとする。

第一原理は「各人は平等な基本的自由の最も広範な制度枠組みに対する対等な権利を保持すべきである。ただし他の人々の自由の同様な制度枠組みと両立可能なものでなければならぬ。」ここにまず「自由」が出てきた。ミルが言っていた個人の「自由」がここでははじめに出てきますよね。その自由な権利は他者にとっても同様に認められなくてはならない。そういう平等な権利でなければならぬ。つまり自分だけが自由だということではない他の人々にも自由



の権利をもつ。だからここに「多様性」ということもここで受け継がれているでしょう。意見が一致するとか一致しないの問題ではない。どんなことを個々人が正しいとするか正しくないとするかは、いろいろ違うけど、その内容はここでは問わないのです。それを言えば、他からの強制になっ

てしまつて本当に自由ではないことになる。自分はこう思うということ、みんな自由を持つていいんですよということ、まず第一に言っているわけです。これが第一原理で、これを「自由原理」と呼んでおきましょう。

第二原理は次のようなものです。「社会的・経済的不平等は、次のような二条件を充たすように編成されなければならぬ——(a) そうした不平等が各人の利益になると無理なく予期しうること、かつ(b) 全員に開かれている地位や職務に付帯すること。」

ちよつと意味のはっきりしない(a)は、後に次のように言い直されています。

「そうした不平等が、正義にかなつた貯蓄原理と首尾一貫しつつ、最も不遇な人びと

の最大の便宜に資するように」と。

第二原理は、そういう自由な個人が社会を作っているとして、そこには自然と不平等というのは起こる。これなくそうとしてもなくならない。それは認める。能力、財産、運などいろいろあつて不平等はあるが、その不平等は次の場合にのみ許容される。どういふことかと言うと、その不平等が万人の利益になることが期待される限りにおいて、つまりその不平等が人びとの利益になっている。とくに(a)の訂正版では、その不平等が「最も不遇な人びとの最大の便宜に資するように」なつていなければいけないと言う。これはロールズの正義論のなかなか面白いところですね。

ところで第二原理には、もう一つ条件(b)があつて、それらの不平等を生み出す、地位、役職に就く可能性が万人に開かれていなくてはならない。つまりある特定の人びとだけがのし上がつちゃうふううにはなつていなくて、自由競争というか、何と言うか、ある地位や役職に就くための途が誰にでも開かれている。そのことによつて不平等が生じますけれども、それ

は誰でも試みることができる。特別な人たちが守られて、その人だけが偉くなつていくような社会システムは駄目だと言っているんです。これを「格差原理」と言っています。格差を認めるけれども、しかしそれには条件がありますよ。それはその格差が社会に利益をもたらす、さらに言えば「この世の中で一番弱い人たち、不利益を被っている人たちの不幸をミニマムに抑えるようになつていなければならない。」だから不平等があるとしても、その不平等がこのような条件を満たしていなくてはならないというわけです。

だから、自分はこれだけ能力あるんだから、だからどんなにお金をもうけてもいいじゃないかと。他のひとは不幸になつても、能力がないんだから、あるいは運が悪いんだから、それはしょうがないなどということがあるてはいけないんだということ、第二原理は言っているわけです。格差はあるけど、格差にはこういう条件が付く。

この第二原理の(a)がすごく面白いのは、ではどうしてそういうことが言えるの

かというところ、大体、才能だとか何とかかいうのは、偶然的なものだと言って言うんです。自分が生まれきた時の偶然的なもの。だからその人のものとはいえない。その能力、社会にいろいろ活躍する能力、その能力はいわば社会の財産で必ずしも個人のものである。だから「人々の利益になるように」働かなければならないと、こういうことなんでしょうね。ここはすごく面白い。なかなか独創的な考え方です。才能は個人のものじゃないということ、社会の財産だということ。だからこうした形の格差原理というものが出てくるのかと思います。

それから第二原理 (b) については、そういう不平等を生み出す地位、役職に就く可能性が万人に開放されているというけれども、一体、地位とか役職というのは不平等を生み出すものなんですかね。これがわたしの疑問です。つまり地位とか役職というものは、社会における「役割」でしょう。不平等であるとか、上だ下だとかいうことではなくてそれぞれ役割なんですよ。会社には社長がいて課長がいて社員がいるけれど、これそれぞれ役割なんです。それ

ぞれがその役割を果たしている。この役割 (role) という概念が、ロールズにはすばつと抜けていると言えば、それは悪い冗談でしょうか。わたしはこれは地位・役職なんかを考える時に、この「役割」という概念が入らなきゃいけないと思う。これをとにかく不平等という見地で考えるだけでは、どうだろうか。しかしこうした捉え方は、人間の社会活動についての見方の大きな変換を前提にしており、ロールズの「社会に利益をもたらす不平等」という捉え方が、まだ今では受け入れやすいかも知れない。

次に第一原理の「自由原理」に戻って考えると、ロールズがこれを措定する前提として「無知のヴェール」(the veil of ignorance) という独自の状態を考えている。個人が自由に考えるとと言っても、その際、自分がどんな社会的な地位にあるとか、他人がどんな状況にあるとか、そういう具体的・現実的なことを一切知らないと仮定する。それらは「無知のヴェール」に隠れているということを想定するのですね。もしそうでないとすると、そのような現実的状

況に影響された自他の利害得失などが入ってきて、本当に「自由」に考えることができなくなる。だから、「自由原理」の根底には、各人がお互いに「無知のヴェール」のなかにおかれている「原初状態」(the original position) というものが想定される。この「原初状態」というものはホップズやロックが言った「自然状態」を思い出しますが、これはそうしたものと異なり、偏見を生まない公正な初期状態を指し、人びとが互恵的な相対的利益を模索する協働の枠組をまず与えるもので、その枠組の中で意見の違いがでてくれば「重なり合う同意点」(overlapping consensus) を求めて協力していくと言う。この「原初状態」というのはもちろん頭の上での想定です。彼は論理を組み立てるために、みんなを納得させる「リベリズムの倫理」をつくるために想定して言っていることなんです。実際にお互い何も知らない、いわば真空状態の中に個人がいるなんて、そんな「原初状態」なんてあるものなのかという反論も可能だけれど、それはあくまで論理的な前提なのです。結局これは法哲学の議論なんで

すね。彼は政治学者であり法学者なわけです。しかし彼の名著『正義論』は実は最近の公共哲学の出発点になっているんです。

彼はあくまで個人から出発する、だから個人主義的 atomism の伝統に立つわけだが、しかし同時に「公共」ということを考えてゆこうとする。「共同の公平な体系としての社会」 society as a fair system of cooperation という観点をとり上げて、これを実現する「自由で平等な市民」(citizen as free and equal person) という理念的存在を根底に置くんです。そしてそれが原初状態での合意を得て——これも同時に理念的ですが——「公共社会」というのが構成される。こういうふうにかえたらこの二つの原理は合理的なものとして受けとってもらえるだろう。こう彼は言っているわけです。

で、これをリベラリズムの第一原理に基づいて「リベラリズムの正義論」と呼ばれるようになってる。

こんなふうに、彼が最初に「原初状態」における多様な個人というものを置いて、どれがいい、悪いじゃなくて、彼らがどん

な考え方をしても自由だということなことを原理にしたのは、さきに指摘したミルの影響というよりも、ひょっとしたら現代の状況、あるいは未来の状況を考えているのかも知れませんか。

つまりこれからの社会というのは多様な社会、diversity の社会だということなんです。何か一つの原理を受けて「これに従え」というふうにやっていける社会ではないということが、頭にあるのかもしれない。そしてこういうリベラリズムの公共哲学というのが出てくるのかと思う。

#### 自由主義対共同体主義

ところで次へ移りますが、この「公共哲学」の問題でこの liberalism 対 communitarianism の問題提起が八〇年代に始まって、それに根本的な衝撃を与え、反論したのがあのサンデルです。ハーヴァード大学の講義は名講義なのだそうで、東大でも講義をして、テレビでも放映されたあのサンデルなんです。その彼の最初の本が『リベラリズムと正義の限界』(Liberalism and Limits of Justice, 1982) なんです。

これはすごく重要な本で、要するにロールズの『正義論』を一撃の下にどうか、ロールズの方もやられたとばかりは思っていないと思いますけれども、かなり認めざるを得ないところもあったんじゃないでしょうか。二人ともハーヴァード大学の教授です。同僚ですね。サンデルの方がはるかに後輩ですけれども。サンデルがハーヴァードへ移って来たらロールズが早速電話かけてきて、「私はロールズです。Rawlson's のロールズです」と言ったそうですね。サンデルに注目していたんでしょう。彼はハーヴァードにくる前にはイギリスのオックスフォード大学でテイラー(Charles Taylor)に付いていた。この前、京都賞をもらった人ですね。テイラーはカナダ出身だけど、そのときオックスフォード大学で教えていた。そこへサンデルは留学してテイラーの許で学位をとり、ハーヴァード大学に移ってきたら早速電話がかかってきたというから、前から認めていたんでしょうね。サンデルが何を言うかということが非常に気になっていた。

ところでサンデルはこの本のなかでどの

ようなことを言ったか。サンデルによればロールズの *liberalism* が前提するような自由で平等な個人というのは、いわば真空の中にいる。自他のことみんな知り合わない「無知のヴェール」にとりかこまれて、それぞれ自由に考えると言う。だからロールズの正義論は「負荷なき自己」(*unencumbered self*) というものを前提にしている。「負荷なき」というのは、これは何の障害もない、何の拘束もない、ということとです。逆に拘束があったり何かじやまするものがあるときに、*encumbered*、それが無いということ。「負荷なき自己」というものにロールズは立って議論している。しかし現実の個人は生まれた時から一定の家族、社会、宗教、国家など特定の社会的、文化的文脈を持つ共同体 (*community*) の中におり、そこでの慣習によって規定され、その中で自分のアイデンティティを形成して行く。真空の中ではない。人間はそうした関係から切り離された抽象的、孤立的なものではない。従って、その正義の考え方も、その共同体の持つ善の概念に関わりをもっている。「正」が先立っ

て、「善」が後からというのじゃない。やはりまず善が問題になる。何が一体善いことなのかっていうのは、社会全体が何となく持っていますよね。その中に自分は置かれていくわけです。その影響を受けていてもう全く自由というんじゃないんですね。ある集団の中にあつて、公共的な美德 (*virtue*) というようなものについて何か観念されていて、その中で生まれ育つんだと。そういう共同体の持つ「共通善」(*common good*) や「公共的美徳」とかいった、その「共通価値」というものをコミュニティは持っており、それをまずとらえなければならぬ。従って、正が善に優先するなどということはないが、しかしまた善が正に優先する、これもちょっとおかしい。わたしはね、両方一つだと思えますよ。善を問題にしないで正を言うことはできないと同時に、正を言うことはその背後に善を言っていること。だからこの二つは当然に結び付いていると考えなければいけないと思う。こういうコミュニティの特質をまず考えますから、*communitarianism* という。「共同体主義」と訳せるかと思う。

これが *liberalism* 対 *communitarianism* という論争のはしりになるわけですね。

### 「コミュニティニズム」

*communitarianism* の中に普通、サンデル、テイラー、マッキンタイア、ウォルツァー、その他が入るんだが、サンデル自身は後には自分は「コミュニティアン」であると言われるのは嫌だと言っているんですよ。これは有名なことですね。たとえば近著『公共哲学』の一番最後、「コミュニティニズムの限界」で終わっている。この本は非常にコミュニティアンの議論をしているにもかかわらず、「コミュニティニズムの限界」で終わっているのは、それはどうしてかということ、後で問題にしましょう。

その次へ行ってしまったって、こういう他のテイラー、サンデル、マッキンタイア、ウォルツァー、この人たちは大体、法学者とか哲学やっている人ですよ。思想的アプローチをするわけだけれど、そうではなくて社会的接近方法でコミュニティニズムを先んじて主張した人がいるわけで、そ

それがアミタイ・エチオーニなんです。この研究センターのメンバーの方々が訳され、永安さんが一生懸命解説を書いておられた『新しい黄金律』なんです。これはだからサンデルらとちよつとニュアンスが違うんです。そんな論理的なこと、法哲学的ななし政治哲学的なことをごちゃごちゃ言っておりません。エチオーニは、もつと現実的です。そしてここでは『ネクスト』（これに付された小林正弥さんの解説も「コミュニティリアニズム」の理解にとって非常に有益です）の方ではなくて、皆さんが最初に共訳された『新しい黄金律』の方で言いますけれども、詳細はもう大体皆さん知っておられるでしょう。そこで要点だけを言うけれども、「黄金律」とは何かというと、「自分がしてもらいたいと思うことを人にもやってあげなさい」というのが、黄金律ですよ。だからそれを逆の形で言うのと、「己の欲せざるところを人に施すことなれ」——これは孔子が言った言葉だけれど——になります。それになぞって、「新しい黄金律」というものをエチオーニはコミュニティリアニズムの立場から出している。

それはどういうのかというと、「あなたは社会に対して、あなた自身の自律 (autonomy) を尊重し支持してほしいと願うように、社会の道徳、秩序を尊重し支持しない。」——となるんですね。エチオーニがこう書いている。これが「新しい黄金律」です。自分の自律というものを尊重してもらいたいように、社会の道徳的システムも尊重し、支持しなさいと、こういうことなんです。こうも言っている。コミュニティの成員は、社会の秩序と個人の自律とを兼ね備えたものでなければなりません。これが論点なんです。

まず、個人の自律というものがそれぞれなければいけないんですね。それが確立されてなければいけない。それから社会の秩序というものがもう一つあって、それと何か調和させるというのか、あるいは両者の中間点を求めるとかいうような感じを持たせられるんですが、ここで論じている、エチオーニの議論というのは大体賛成です。正しいことを言っているし、それはいいと思うんです。特にですね、彼はコミュニティの存在意義を説きながら、あくまで

も個人の自律を強調していますよね。これは非常に重要な点で、リベラリズムの歴史的なコンテクストの中に個人を置いてみるんですけど、そのコンテクストの中に置かれる個人というものは、その文化的、歴史的なコンテクストの中だけに埋没してはいけません。あくまでも自律しなければいけません。自らの感性、自らの生きがい、こういうものをしっかり持っていなければいけない、ということはいくら強調しても強調し過ぎることはないと思う。そういう点で賛成なんです。個人の「ジリツ」、自立というのは自分で立つという意味と、自立して自己を律する。それは自分の考え方をもちて自発的に自己実現を求めます。こういうことが、一方になければいけない。そしてもう一つ、社会の規範というものがある。そういうふうになると、このエチオーニの「社会」と「自分」というのは、ともすれば二元的に対立しているように見える。あの本を読んでそう感じますよね。その間に何か調和を求めている、どっちだけでも

よくないから、その間の調和を求める。それが「新しい黄金律」であると。

しかしわたしの考えでは、これ大変重要なことだと思っっているんですが、「社会の秩序」と「個人の自律」とは、そもそも背反関係にない。だからその間の調和とか、改めてそんなことは必要ない。社会の規範と個人の自律とはそもそも背反関係にない。これは重要な一つの *issue* になると思うんですけれど。個人はその倫理的、知的、あるいは美的な自律において、社会の中で生きていき、そしてそれがその社会の在り方に同意し、支持するに値すると思うものがあれば、それを保持し発展させる。それは当然のことです。もし同意、支持できないのであれば、その社会を自分の理想に合わせて、といっても勝手じゃないですよね、そのコミュニティの成員と協同で議論し合って、それを改造していくよう努めなければならぬから、ここには排他的な二元性はない。だからエチオーニのあの本を読む時には、何か二元的なものがあらかじめあるような気がする。二つを置いてみて、その中間点を求めるというような感

じがするところに、問題があるなと思うのです。エチオーニには何かこうした自己の主體的営為と別なところに、あらかじめ社会の秩序というものが静的に、*static* に存在しているかのように受け取られる。しかし自己と社会とは今言ったような関係で、動的にダイナミックに結び付けられていて、分離されるものではない。従って私はエチオーニのコミュニティリズムは、*static* であって、*dynamic* ではないと言いたいわけなんです。社会があらかじめ決まったものとしてもうそこに *static* なものとしてそれ自身実体的にあって、自分はそれに合わせるだけで折り合いをつけるというのであれば、それは決して建設的なコミュニティリズムではないであろう。サンデルがどうして自分はコミュニティアンと呼ばれたくないかと言ったのは、実はこの点にあるように思われる。コミュニティというものに自分が吸い取られてしまう。これはつまりあらかじめ存在している共同体に自己の主体性が飲み込まれてしまう。そういう拘束を嫌ってサンデルはコミュニティアンと言われたくないと言っているのかも

知れない。しかしこれはコミュニティリズムの誤解かもしれないですね。わたしみたいなコミュニティリズムを動的に考えたら、彼の反論は成り立たないと思われる。

だから「負荷なき自己」というものはないんで、個人はみなある負荷を持っているわけです、社会的に文化的に、そして宗教的にも。でもその負荷を常にお互いに吟味し、改善していくことがなければならぬわけですよ。だから負荷というものはあるが、この負荷は絶対的・固定的なものだと考えてはいけません。そういうことなんです。ね。

#### サンデルの正義論

それでは、今度はサンデルの方に目を向けてみましょう。サンデルは十分なのかということなんです。まず『これから「正義」の話をしよう』(Justice: What's the Right Thing to Do?, 2009) という本、これはハーヴァード大学の名講義として評判を呼んだものです。まずこのようなスタイルの、つまり学生との対話・討論を通し

て授業を行うということは、大変よいこと  
でしょう。これで聴講者にも参加意識が生  
じて、活発なものとなる。しかしここに出  
てくる正義論の例にはちょっと首をかしげ  
たくなるものがある。

たとえばこういう例が最初に出てくる。  
路面電車がブレーキが利かなくなつて暴走  
している。そしたら先の方で五人の線路工  
夫が線路の修理やつているんです。そこで  
電車を止めようと思つても止まらない。横  
の方にもう一本分岐線があつて、こつちで  
は一人で何かやつている。その時、どうす  
べきですか。正義、正しいというのは、そ  
のまま行くのがいいのか、それとも分岐線  
の方に行くのがいいか、というようなこと  
を言っている。あるいはもつとひどいの  
は、その状態をその上の橋から見えてい  
ね、隣に太つたおじさんがいて、その人を  
放つぱり投げてやれば、線路の上に落つこ  
つちやつて電車が動かなくなる。それは、  
それはさすがにいいとは、彼は言っていな  
いですが、そんな例があがつているんで  
す。わたしは不快ですね。それを読んでま  
ずそういう例は不快だと感じる。良い悪い

の問題の前に、気持ちが悪くなる。正義を  
論じるんじゃないやなくて、どつちにころんでも  
不正義になるようなことを論じているんで  
はないですか。さらに「アフガニスタンの  
ヤギ飼い」の話がでてくる。アメリカ特殊  
部隊の某二等兵曹が他の隊員と一緒にパキ  
スタンの国境近くで、ヤギをつれたアフガ  
ニスタン人農夫とその子に出会う。そこ  
で、彼らを殺すべきかどうか迷う。ほつて  
おけば彼らはタリバンの指導者に彼らの  
ことを知らせるかも知れない。しかしこの  
農夫はタリバンと何の関係もないかも知  
れない。そこでこの兵士は殺さないで見逃  
す方に賛成する。結果としてタリバン兵  
に襲われ、この秘密部隊はほとんど全滅し  
た。この兵士の判断は正しかったかどう  
か。これもあまりよくない例であろう。ヤ  
ギ飼いを殺しておけばよかったなどとい  
うことが、正義論の対象になるだろうか。大  
体こんなジレンマに陥れる戦争そのものが  
よくないのだというところまで、正義論は  
進まねばならない筈である。そこでわたし  
なら手を挙げて言いますよ。「先生が挙げ  
ている例は、良い悪いは別としてまず不快

です」と。

理論というものはね、理屈だけではな  
く、やはり気持ちの良いものじゃなければ  
いけません。正しいことはもちろんだけれ  
ども、理屈だけ走つて、感情がなくなつ  
て、それで *reasonable* だとか、*reason-  
able* でないとか、論じているのは正義論  
として何かおかしい。そういう論理でベト  
ナム戦争なんかを論じられたらかなわん  
ですよ。しかし、あくまでも具体的な論  
を進めようというサンデルの意図は分かる  
し、彼のこの本の結論で言っている、功利  
主義でもなく自由至上主義（リバタリアニ  
ズム）でもなく、公共的「共通善」にもと  
づく政治が必要だとしていることには賛成  
したい。しかしこの「共通善」がどうい  
うものかということとは十分に展開してい  
ない。

つぎに彼の『民主制の不満——公共哲学  
を求めたアメリカ』（*Democracy's Dis-  
content: America in Search of a Public  
Philosophy*, 1996）は最近出たとても良い  
本なんです。前半はアメリカ憲法の成立  
を論じている。アメリカの憲法史のいろん

な議論をやって、そこに出てくる「共和主義」(republicanism)の議論になっているんです。だからその公共哲学の基準が、どうしてもアメリカ中心なんですね。アメリカのことをやっている。自分でもそう言っています。しかしそもそも「公共」というものはね、そんなに一枚板のものではない。アメリカ的な republicanism が公共哲学の唯一の在り方でもない。そうではない。「公共」というのは、決して一樣なものではなくて時代や文明圏を異にするに従って内容も変化していくものです。この見地がどこにもない。これはアメリカにおける公共哲学を論じたのだから当然と言えば、その通りでそれはそれで内容的には優れた著作ですが、これがサンデルに対するわたしの第二の不満になります。

### 「公共」の歴史

そこで歴史的なことに少し入ってみよう。まず思いつくことで瞥見してみれば、まずギリシャのポリス社会における「公共」というものがある。このポリス社会の「コイノーニア」(κοινονία)、「共通なも

の」といったような意味で、そのポリス社会の成員に共通に持たれるべきもの。これが「公共」なんです。ではこの公共に対する私的なものというと、それは「オイクノミア」(οἰκονομία)になるわけです。自分の家のことなんです。もちろん重要なのはアリストテレスが『ポリティカ』(Politica)で論じたのはコイノーニアの方なんです。そこで「共通善」というものを求める。それが何であるかと言えば、「徳」(arete, virtus)であるとして、これを追求している。だからアリストテレスはコミュニタリアンの一番元祖といってもよい。それから次に、ヘレニズムの時代になって、これをローマが受け継いで、ストアの「自然法」(lex naturalis)に貫かれた「公共社会」というものが考えられてくる。これは「自然法」という共通なもので貫かれた世界を考えて、これを「公共」と彼らは考えているんです。それから西洋中世に入ると、キリスト教の教会、「エクレスシア」(ecclesia)です——もともとこれは「集まり」という意味なんです、それが「公共」の世界になる。

これに対し、イスラム世界では「シャリーア」(sharia イスラム法)これが「公共」をつくる基礎になっている。それでは東の方ではどうかと言うと、儒教の天につながる「公」(gong)という概念がある。それに対して、私(私)というのがあるんですが、これは後でもうちょっと詳しく触れます。インドではダルマ(dharma)の世界というのが「公共」を作っているでしょう。日本では、天とも公ともダルマとも関係がなくて、中国から入ったこの「公」が「オオヤケ」と訓ぜられ、「大きい家」、つまり朝廷や国家を意味するものに変った。そして「私」というのが「ワタクシ」と訓じられて、意味が一緒に変わったわけです。その国において。この前、所先生がご発表になった聖徳太子の「十七条の憲法」の第十五条だっただかに出てきていますね。「オオヤケ」と「ワタクシ」というあれです。だからこういうふうには、我が国の「オオヤケ」と「ワタクシ」についても後でもう少し詳しく問題にしましょう。

だからこのように、時代や文化圏によって意味が変わっていくわけです。そして、



近代ヨーロッパではホッブズ以後、その伝統がずっとつながっていて、功利主義になったり、自由至上主義になったり、あるいは反対にコミュニタリアニズムになって、今日の状況になっているというわけなんです。したがって「公共」といっても歴史・文化的にいろいろな形があるわけで、これを全部やるというのは大変なことで、東大出版会の「公共哲学叢書」でも、いろいろな人が個別に論じておられるが、それらを統合して全体を見渡してはいない。これは今後のわれわれに課せられている課題でしょう。

しかしそういう「公共」ということには文化的背景があるんだということを言ったのがマッキンタイア (Alasdair MacIntyre) なんですね。彼の著作『美徳なき時代』(After Virtue—A Study in Moral Theory, 1981) はそういう意味でコミュニタリアニズムのもう一つの源泉となったものですが、これは法哲学ではなくて、もっと思想的な哲学書ですけど、あのギリシヤのアレテー(徳)から始まって、それがラテン語の *virtus* になって、そして英語

の *virtue* に変わってきている。そして今、その「徳」がなくなって、「美徳なき時代」になっているのが、問題だということを論じているのです。けれどもその取り上げているのは結局、ギリシャと西欧だけなんです。そして結論として、「聖ベネディクトスの世界」に戻れということです。これは現在の、未来まで含んだ公共論にはなり得ていないでしょう。しかし名著として、アメリカで広く読まれ、コミュニタリアニズムの形成に大きな影響を与えたようです。しかしわたしからみると、ほんの一部だけしかとり扱ってないなあという感じがする。このように文化的な共通善としての徳の問題などをとり上げると、それは東西にわたっての比較思想や比較文化の研究に深く入らないと、今日の地球的時代の本当の指針とはならないと思われるが、まだどこでも、とくに欧米でも十分なされておらず、結局ヨーロッパ中心の考察に限られている。この限界を超えるような研究が日本で行われるならば、それは大きな新しい世界的貢献となるでしょう。

#### 「公共」という言葉

今までは歴史的な話だったけれど、つきに、この「公共」という言葉の問題に入る。これは英語では、なんと言うかと言えば、*public* です。*the* をつけければ、*the public* で、「公共的なるもの」ということになるけど、この *public* っていう言葉は、どういう言葉から来ているんだろう。これを根本的に理解しなくてはいけない。この *public* という言葉は、実は、*populus* という言葉から来ている。だからこの *populus* というラテン語の名詞の意味は「人びと」ということです。

英語でいうと *people* になり、この言葉は訳し方によっては「人民」とか「国民」とかいうように訳されることもあるが、根本的には「人びと」の意味です。もともとは人々、このラテン語の *populus* の形容詞形が *publicus* で、そこから *public* という英語が出てくる。「人々の」ということです。また「公共の」ということにもなり、名詞化すると「公衆」をさす。また、*res publica* というラテン語があるが、これは「人々の事柄」を意味するが、ここか

ら「みんなのやる事」「共和政治」「共和国」という言葉が出てくる。この英語が republic である。これも「共和国」「共和政体」と訳されるが、もともとは「人びとのなすこと」なのです。

この public に対して対立するのは private なんです。public — private の対応。ではこの private というのは何かと云うと、これはラテン語の privatus から来ると云う。privatus とは何かと云うと privo「奪う」ということですね。悪く言うと略奪するだけ、よく言えば、拘束から自由にする、解放するという意味にもなる。つまり「引き離す」という意味が根本義。だから、そういう人々の集合体から引き離されてきている、ということなんです。private というのは、そして単独ということにもなる。これをよく日本語では「私」という言葉を使いますね。「私用」は private use という。あるいは「個」という言葉を使うこともある。private room という個室でしょう。そういうような「私」とか「個」とかいう言葉で言われる。この元の意味は、一人称の意味の「私」と

いう意味は全くもっていない。切り離されて単独になっている状態をさすのです。

この private は、人びとから切り離されているから、その人だけの「秘密の」ということになるが、悪いニュアンスばかりではなく、離れていて人の private の内面というものは重視されなければならない。人の容喙を許さない。他人がその中に入ってはいけない。例えば、個々の人の信仰、これは private なことで、この中に立ち入ってはいけない。それは大事にしなければいけないという意味合いもあるんです、もちろん public は非常に重要だが、両方とも、違った意味で重要なんです。この public の方はみんなと一緒にやってみんなに知られる。だから publish「出版する」という言葉になりますね。あれもここから来るわけです。つまり公にされている、告知されている、みんなに知れ渡っているということういう意味もあるわけです。publish は publico というラテン語から来るわけで、みんなに知らせる、公知です。ドイツ語ではこの「公共」は Öffentlichkeit ですね、ハーバーマスなんかが使っている。ドイツ

語で「公共」は Öffentlichkeit でしょう。この場合は、公示してみんなに知れ渡っている、公開されているという意味が強いです。ところが、private の方には公開されていない、その人の中に入っている、とことういう感じですね。大体この二つの言葉は、そういう根本義を持っているわけですから、そのことをいつも踏まえて考えないといけない。public — private ということを考える場合には。

これを簡単に「公」(オオヤケ)と「私」(ワタクシ)と日本語でやってしまうと、本当はいけないのです。それで今日本で論ぜられている「公共」に「新しい」という形容詞をつけなければいけない所以なのかも知れない。

それでは次に中国のこの「公」(gōng) というのはどうということなのかと云うと、これは後漢の許慎という人が『説文解字』という最初の辞書の中で、「公は平分なり」と書いていますね。公平に分けるということ。これは実は、韓非子の文書を取り上げて許慎がこういう解釈を言っているのです。それではそれに対して

「私」(私)は、何なのかと言うと、よく見てください。これは穀物ですよ。ノギ偏がある。穀物をムで表されているように囲んじゃっている。これは俺の物だよと、囲んでいる状態を示しているのです。ところが「公」はよく見てみると、その囲んだムを分けている。この上の八は、分けるということです。そうするとですね、ついでに甲骨文字は台ですが、これは囲んだものを分けるという意味で取っていいだろうと思う。許慎の解釈は生かせると思う。ですから中国語の「公」というのは、こういうふうに分けて一緒にやることになる。複数の人が一緒に、しかも公平に分けてやるんです。これを妨げて自分だけで取ってしまうというのは「私」だから、これは大体いつも悪いイメージで中国語では取られる。つまり私利とか私欲とかそういうふうな悪いニュアンスを持っている。「公」の方は、一緒に公平にやるというのだったら、「公」のもの、たとえば国家というものは、そのようなことをしなければいけない。王のやることはそういういつも「公」を考えてやらなきゃいけないわけだ。だけど、そ

れは国家に限らない。たとえば「公司」、これは中国語で「会社」の意味ですが、だけど「会社」もみな一緒にやっていますね、人びとが。それはある目的に向かってやっている、そういうことなんです。だから公がみんなが一緒にやっている団体とか、それが行われている場所もだから「公」なんです。たとえば、「公園」、これ皆いろんな人が来て、皆一緒に使っている。

さて、次にその漢字を日本が取り入れたのです。その時に「公」を「オオヤケ」と言うことにしてしまっただけ。「私」の方を「ワタクシ」と訓じたんです。「オオヤケ」とは何でしょうか。オオヤケというのは、「オオヤ」は大きな家、「ケ」は場所です。大きな家のある所、これがオオヤケなんです。だからある国の統治者がいたところですね。天皇家は、もちろん「オオヤケ」です。天皇ではなくても地方を支配した豪族なんかでも「オオヤケ」大きな家に住んでいる。その下に属しているのが結局「ワタクシ」なんです。ワタクシ」というのは一体どういう意味かと言うと、恐らくそ

れは「ワタクシ」から来ただろうと思われ。つまり「ツ」というのが「タ」になって、ワタクシがワタクシになったのだろうということ。大野晋先生もこの語源は分からないとよく言われていたけれども、大槻文彦の『大言海』はそれを示唆しています。この「ワ」というのは、自分のことです。ツクスというのは、ワを極限にまで持つていく。尽くしちゃう。「オオヤケ」は向こうにある大きなものですが、「ワ」の方は、ずっとこちらの極限へ持つていく、だからある意味でこれはすごい謙譲語ですよ。もしこれが謙譲語が同時に一人称にもなっている。「私」(ワタクシ)が一人称になっているのは、おそらく日本だけでしょう。中国では一人称は「私」でなく「我」(我)です。だから日本に入ってから、何と言ったらよいか、「公」「私」というのが、何か一種の上下関係になって、しかもそれが政治化しているということが言えるんじゃないかと思えます。

ところでそういうふうな「オオヤケ」「ワタクシ」というような考え方でずつときて、国家の方は「オオヤケ」で、自分の

「ワタクシ」というような、そういうものとして対立していた。だから日本においては「公」が統治機関の方に吸収され、今日いうような「人びとと一緒」という「公共」の意味には使っていなかったくらいがある。しかし「公」をそのように狭く限定してはられないことが幕末になって現われる。それは日本が自分の国だけに留まっておられず、はげしい国際関係の中にさらされるようになった。そのような新たな状況になって日本でも「公共」ということを言いだした人がいる。それは一体誰か。

従来の「オオヤケ」の意味ではなくて、あえて「公共」と言った。それは幕末にあらわれた横井小楠です。横井小楠がペリーやプチャーチンが来たころ、つまり一八五三年に彼らに対してどのように対抗すべきかということを考えて、その時に用いた言葉が「天地公共の実理」なんです。これで対処しなきゃいけないと。日本の事情などをずらずらずら言っている、そんなことだけではのりきれない。そうではなくて、天地、つまり世界と一緒にそれに従わなきゃならないような公共の理想というものを

言いだすべきだとした。そうしたら向こうも説得されざるをえないだろう。そして日本も守られるだろう。それが一番正しい対応の仕方なんだというふうに言ったんです。その時、初めて「天地公共」という、「公共」という言葉を使った。

「公共」という言葉は『礼記』に確かあったと思うけれども、小楠がこの言葉をどこからとってきたかは分からないが、そのアイデアは新しくかっと思う。彼はそれを使って言ったんです。「公共の道をもって天下に経綸すべし」と。だから鎖国というものを開くのは、そういう「天地公共の理」という公論、これをもってやっていかなければいけない。向こうは自分の勝手なことを言っているのなら、こっちはもつとその共通するような真理、「天地公共の実理」を言っていかなければいけないんだということと言ったんですね。ここに「公論」とか「公儀」っていうことが出てくるが、幕末から明治の初頭にかけて一つのはやり言葉になって、それが「五箇条の御誓文」の「広く会議を興し万機公論に決すべし」というものになっていくんですね。こ

の草稿をつくった由利公正は小楠の弟子ですね。彼は福井藩で横井小楠の教育を受けた人です。そこで教えを受けた彼が「五箇条の御誓文」の草稿を書くわけです。「万機公論に決すべし」。だから彼の「天地公共の実理」というのは一国だけの立場にこだわらず、各国の「割拠見」というものに對立してる。この「公共」というものは、「割拠見」というような自分のとこだけのことには立場を置いていない見方の対極にある。日本も「割拠見」を克服して、「天地公共の道」を説かなければいけないんだとして、それまでの日本の公私のあいまいな考え方を突破しようとした。こういう人がいたということをやはり忘れてはいけません。これは源了圓先生がよい論文をお書きになつていられる。はじめは、荻部直さんがちよつと言いだしたらしいが、源さんが日本思想史の専門家としてそれをずっと調べていって発掘された。これは非常に重要なことだと思ふ。

#### 「公共」の未来

それで現在また「公共哲学」が論ぜられ

ていますが、そろそろ結論に入りましょう。まえに言及した東大出版会から出されている佐々木毅・金泰昌共編の『公共哲学』第一期全十巻が完結し、第二期全十巻も現在進行中です。その編集委員の一人に、この研究会でも話された山脇直司さんも入っております。この話の中で戦時中の「滅私奉公」ということが引き合いに出され、戦争が終わったならこんどは逆に「滅公奉私」になったということも言われた。

この両者ともいけないので「活私開公」——これは金さんが言いだしたんですが——つまり「私を活かしながら公を新しく開いていく」ことをやらなければいけないとして山脇直司さんはこのことをさらに展開している。山脇さんはいへん「公共哲学」ということに前から関心をもたれ、これについて優れた研究を進めておられる。サンデルの訳者でもある小林正弥さん、それから広井良典さんらも、千葉大に「公共研究センター」をつくって、この方面の研究をさらに推進されていて、日本でも独自の「公共」研究が發展している。

ところで山脇さんは、ある冊子のなかで

公共哲学の理論的骨組みとしての社会像を次のように描いておられる〔図1〕。

この中で、たぶん「民の公共」ということを新たに設けることを強調しているのだと思われるが、これに対しわたしの図は次のようなものである〔図2〕。

「個人」というものがある。そしてそれから「家族」というものがある。この「家族」というのが最少の親密共同体で、「家族公共体」と名付けましょう。それからまた市町村その他の「地方公共体」がある。

ここに「地方」とは「ローカル」の意味であり、小ささまざまなものが含まれる。

わたしはこの前の夏、軽井沢にいたけれども、そしたら右の階段がずつとあるんだけれど、夏の間、木でもって、みんなうもれてしまっている。わたしはこれを下りていくんだが、次の人は困ると思う。下手をすると、足引っ掛けて落ちるかも知れない。それでなんとかこれを全部除いてみた。ちよつとした労働でした。でもきれいなって自分でも気持ちがいい。すうっと道が通って、下から見上げてすっきりしていて安全である。何でこんなことをやるの

かなあと自分で反省してみたら「あつこれが公共なんだ」、「これが公共の意識なんだ」ということに気が付いた。

だから他者のことを考える「公共の意識」というのが、やはり大切なのだと思います。これが身近なローカルな「地方公共体」というものになります。いま国からいわゆる「地方」にいろいろな権限を移譲するとかが問題になっているが、これも「地方公共体」をしつかりつくるということと関係する。この上に「国家公共体」というものがある。この国家はなくなるらないのだが、これも「公共体」の一形態として把えてみる。この「国家公共体」というのは、実に特殊な公共体で、他の公共体が持たないようなこと、外交とか徴税とか、国籍の問題を処理する、特別な公共体なんです。ここで重要なのは、わたしは国家も「公共体」と見ようとしていることなのです。今すぐそんな考え方はできないかも知れないが、「地方公共体」を集めた特別な役割をもった一種の「公共体」ととらえた方が、観方が柔軟になる。この「地方公共体」に世話役がいてこの公共体に属する

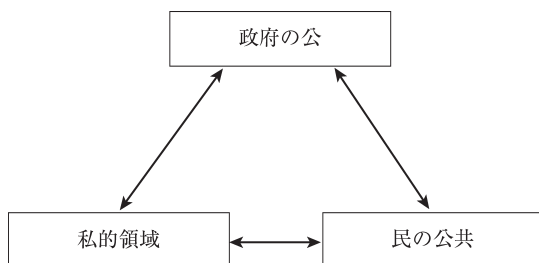


図 1

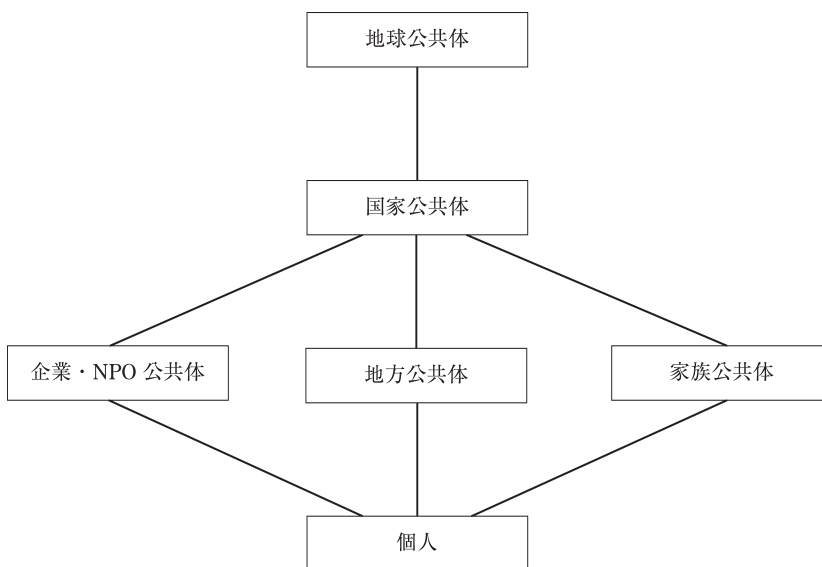


図 2

人々のために一生懸命に働く。「国家公共体」もそれと同じ。官僚という名の助っ人がいて、この公共体をよくしようと世話をやく。世話役には長がいなければならぬので、それが首相とか総理大臣とか呼ばれている人である。これも「公共体」の一種なんだと考えてみる。

それですの上に「地球公共体」、国連などの global な公共体がある。

「国家公共体」のもうひとつ上の「地球公共体」というものを考えなきゃいけないというのが二十一世紀なんです。日本人も自分たちの「国家公共体」の利益だけではなく、ともにこの「地球公共体」のことも考えてゆかねばならない。こうしたものの一番基礎に「個人」というものがあり、これがしっかりと自立していなくてはならない。しかしその個人はそもそも他者との「共生」をもとめ、「公共」と結びつく援け合いを本性とするものである。

それからもう一つ言いのことした「企業」について触れなければいけない。この企業というの、ひとつの「公共体」。「企業公共体」と考える。今や企業というのは利潤

の最大化だけを求められるのではなくて、やっぱり世の人のためになるということを目指している集団なんだと考え直してみよう。それはある点では「社会的企業」といわれているのに近づいてゆくことになる。企業がこのごろCSR (Corporate Social Responsibility) という事を問題にするようになってきたが、これはもっと積極的にCS C (Corporate Social Contribution) となるべきではないだろうか。そうするとNPOなどの壁が次第にひくくなる。このように企業も「公共体」の一種と考えてみて、その方向で企業の在り方を考える。つまり「家族」「自治体」「企業」「国家」、さらに「国連」といったようなものをみな「公共体」のいろいろな層ととらえてゆくということ、これはまだそうなっているということではなく、公共論の未来的展開として提出しておく構想にすぎない。最後にこうした「公共体」を定義しておきましょう。「公共」とは何かを言えば、公共とは「個人が他者のことを考慮し、他者と一緒になって、良き共同体を実現しようとする社会の在り方であり、その中で

おのおのが自己の生きがいを見出す組織である」。これが「公共」ないし「公共体」のわたしの定義です。ここで注意すべきは、「他者のことを考慮し」という「他者」のなかには、「他の人びと」とともに、「自然」も入っていることです。今や、「自然」も「公共」の一部にとり入れてこなくてはならない。このことは今日の「環境問題」を考えても明らかでしょう。「自然公共の大益」(田中正造)を求めた、この「自然」(山川草木や他の動物たち)をも組み込んだ「環境的公共主義」は、まだはじまったばかりで十分に展開されておらず、ロールズ対サンデル論争その他の中でも、他者は「他の人びと」であって「自然」は全く問題になっておりません。しかし、地球的生存の共同存立のためには、この問題も、我々の「公共哲学」では重要な課題として、これからとり上げねばならないと思います。

#### 参考文献

- 1 伊東俊太郎「創発自己組織系としての自然」『モラロジー研究』六二、二〇〇八。
- 2 伊東俊太郎「道徳の起源」『モラロジー研究』六七、二〇一一。

- 3 マイケル・サンデル(鬼澤忍訳)『公共哲学』ちくま学芸文庫、二〇一一。
- 4 ジョン・ロールズ(川本隆史／福岡聡／神島裕子訳)『正義論』改訂版、紀伊國屋書店、二〇一〇。
- 5 アミタイ・エチオーニ(永安幸正監訳／水野修次郎他訳)『新しい黄金律』麗澤大学出版会、二〇〇一。
- 6 アミタイ・エツィオーニ『ネクスト・善き社会への道』(小林正弥監訳／公共哲学センター訳)麗澤大学出版会、二〇〇五。
- 7 トマス・ホップズ(伊藤宏之／渡辺秀和訳)『哲学原論／自然法および国家法の原理』柏書房、二〇一一。
- 8 トマス・ホップズ(水田洋訳)『リヴァイアサン』一―四、岩波文庫、一九五四―一九八五。
- 9 ジョン・ロック(加藤節訳)『統治二論』岩波文庫、二〇一〇。
- 10 ジェレミ・ベンサム『美德および立法の諸原理序説』(山下重一訳)『世界の名著38』ベンサム、J・S・ミル』中央公論社、一九六七。
- 11 J・S・ミル(塩尻公明／木村健康訳)『自由論』岩波文庫、一九七二。
- 12 J・S・Mill(山岡洋一訳)『自由論』日経BPクラシックス、二〇一一。
- 13 イマヌエル・カント(波多野精一／宮本和吉訳)『実践理性批判』岩波文庫、一九二七。
- 14 イマヌエル・カント(篠田英雄訳)『道徳形

- 而上学原論』岩波文庫、一九六〇。
- 15 マイケル・サンデル(菊地理夫訳)『リベラリズムと正義』勁草書房、二〇〇九。
- 16 マイケル・サンデル(鬼澤忍訳)『これから「正義」の話をしよう』早川書房、二〇一〇。
- 17 マイケル・サンデル(金原恭子/小林正弥監訳)『民主制の不満―公共哲学を求めるアメリカ』上下、勁草書房、二〇一〇。
- 18 アラスデア・マッキンタイア(篠崎栄訳)『美徳なき時代』みすず書房、一九九三。
- 19 マイケル・ウォルツァ(山口晃一訳)『正義の領分―多元性と平等の擁護』而立書房、一九九。
- 20 Aristotle, *Politics*, ed. H. Rackham, Leob, 1932.
- 21 アリストテレス(高田三郎訳)『ニコマコス倫理学』上下、岩波文庫、一九七一、一九七三。
- 22 山本光雄『アリストテレス―自然学・政治学』岩波書店、一九七九。
- 23 岩田靖夫『倫理の復権…ロールズ・ソクラテス・レヴィナス』岩波書店、一九九四。
- 24 佐々木毅・金泰昌編『公共哲学』全十巻、東京大学出版会、二〇〇一―二〇〇二。
- 25 源了圓「横井小楠における「公共」の思想と公共哲学への寄与」、佐々木・金編『公共哲学 3 日本における公と私』東京大学出版会、二〇一〇。
- 26 松浦玲『横井小楠』ちくま学芸文庫、二〇一〇。
- 27 山脇直司『公共哲学とは何か』ちくま新書、二〇〇四。
- 28 山脇直司『公共哲学からの応答―3・11の衝撃の後』筑摩書房、二〇一〇。
- 29 山脇直司『社会福祉思想の革新―福祉国家・セン・公共哲学』かわさき市民アカデミー講座ブックレット、No.2、二〇〇五。
- 30 小林正弥『サンデルの政治哲学』平凡社新書、二〇一〇。
- 31 小林正弥『友愛革命は可能か』平凡社新書、二〇一〇。
- 32 広井良典・小林正弥編著『コミュニティ』勁草書房、二〇一〇。
- 33 広井良典『コミュニティを問いなおす』ちくま新書、二〇〇九。
- 34 広井良典『創造的福祉社会』ちくま新書、二〇一〇。
- 35 広井良典『グローバル定常型社会―地球社会の理論のために』岩波書店、二〇〇九。
- 36 ミッシェル・セル(及川馥/米山親能訳)『自然契約』法政大学出版会、一九九四。
- 37 ヨナス・コーン(加藤尚武監訳)『責任という原理―科学技術文明のための倫理学の試み』東信堂、二〇〇〇。
- 38 高木仁三郎『いま自然をどうみるか』白水社、二〇一〇。
- (キーワード…公共、公正、正義、共通善、徳、個人主義、功利主義、自由主義、共同体主義、公共体)
- (編集者注 本稿は、二〇一一年十月五日に開催されたモラロジー研究所道徳科学研究センター主催の研究会での講演によるものである。)