

タイトル	公共的な社会を構築するための基本的な視座：西欧社会思想史にみる公共性の概念
著者	久道，義明
引用	季刊北海学園大学経済論集，57(2)：65-112
発行日	2009-09-25

## 《論説》

## 公共的な社会を構築するための基本的な視座

— 西欧社会思想史にみる公共性の概念 —

久 道 義 明

## 1 社会における公共性の問題

## ミーイズムに染まる世界

2008年7月6日付の日本経済新聞に、同年に開催された北海道洞爺湖サミットに関連して、「ミーイズムに染まる世界」と題する論説が掲載されていた。そこには、近年、サミットにおける各国の対応が自国の利益を優先させるミーイズムを顕在化させているとして、「すでに80年代からサミットの形骸化が言われていた。協調が特に緩み始めたのは、89年秋にベルリンの壁が崩れ、ソ連圏という西側共通の『敵』を失った後の、まさにヒューストン会合からだ。…冷戦終結の後の開放感から、ますます多くの国が『自分さえ良ければ』と思うようになった。70年代の米国に生まれた自己中心主義、ミーイズムに世界が染まりつつある<sup>1</sup>。」と述べられている。

論説は、米国をはじめとしてミーイズムが台頭した時期と旧東側諸国が崩壊した時期が時を同じくしており、西側共通の敵である旧ソ連を始めとした東側諸国との緊張関係がなくなったことを理由にあげているが、その一方で、「皮肉なことに近年、旧ソ連よりはるかに強大な人類共通の敵がいくつも出てきた。地球温暖化であり、資源や食料の価格高騰、金融不安と経済の悪化、さらには核拡散だ。」

と指摘しているように、近年において各国の協力関係の必要性が薄弱化しているわけではない。むしろ、人類共通の敵に対応するため、より一層の協力が必要になっていると言えるだろう。

しかし、実際のところ、米国は温暖化対策において、京都議定書から早々に離脱しており、国内の農家に多額の補助金を支出して途上国の競争力を失わせている上に、そうして生産した食料を使ってバイオエタノールを生産していると批判されている<sup>2</sup>。

<sup>2</sup> 米国は、世界市場の自由化を目指しているはずなのに、ブッシュ政権において農業補助は約二倍となり、国内の約25,000戸の綿花栽培農家が30~40億ドルの補助金を分けあうことで世界最大の綿花輸出国となり、それは綿花等の農産物を主要産業とするサハラ以南アフリカの1,000万戸の貧しい綿花栽培農家に打撃を与えている。このような状況について、スティグリッツは、貧しい国々に成長を促進する新たな機会を与えるはずだったWTOのドーハ・ラウンドを崩壊させたのは米国に他ならないと批判している。また、スティグリッツは、バイオエタノールについても、トウモロコシを原料する米国のエタノール製造は、製造されたエタノールのエネルギーよりも、製造にかかるエネルギーの方が大きいという調査結果が出ているにも関わらず、エタノールの製造企業に補助金を支払うことで、世界最大のエタノール生産国となっていると批判している。J. E. スティグリッツ著 藤井清美訳 『スティグリッツ教授の経済教室』ダイヤモンド社（2007年）pp.276-277, pp.262-263。

<sup>1</sup> 「日本経済新聞」（2008年7月6日）。

1975 年にフランスのランブイエ城でサミットを始めた頃には、Declaration of Rambouillet (ランブイエ宣言) の冒頭に “We came together because of shared beliefs and shared responsibilities<sup>3</sup>.” (我々がここに集うことになったのは、共通の信念と責任とを分かち合っているからである<sup>4</sup>。)と記されているように、先進国の首脳による会合が世界に与える影響が大きいからこそ、また、ノブレス・オブリージュと呼ばれるような世界のリーダーだという意識があるからこそ、自分本位ではなく、世界全体を見て判断をしなくては行けないという信念と責任があったように思える。

しかし、今日のように、各国が自らの利益の実現を前面に押し出して交渉を重ねていくようになると、会合に参加している国々の間では利益の調整ができるかもしれないが、会合に参加していない国の利益は交渉の中で考慮されない、もしくは参加していない国だけが一方的に不利益を被る合意がなされることになる。現在のサミットの問題点はここにあり、参加している各国が自らの利益を前面に出して主張しているのを見るにつけ、参加していない国々はその合意に不信感を募らせていくのである。近年、サミットの開催にあわせて反グローバリズムを訴えかける運動が行われるが、その背景にはこうした不信感が存在していると言えるだろう。

2008 年 11 月には、G 8 に EU と新興経済国 11 カ国を加えた G 20 サミットが米国ワシントン D. C. で初めて開催されたが、参加国が拡大したことで、より多くの国の利害を調

整できるようになったものの、そのことによって、各国が自国の利益に捉われず、自由に議論できるようになったわけではない。むしろ参加国が増加したことで、自国の利益を露わにする傾向が強くなり、合意を得ることがますます困難になったと言える。こうした状況の中で人類共通の敵に立ち向かう術を見つけるのは非常に難しい問題となるだろう。

ただ、先述の論説において「サミット参加国でも英国やドイツ、カナダは目先の国益より世界の長期的問題に目を配る傾向がある。サミット国以外では北欧五カ国やオランダ、オーストラリアなどが責任ある態度を示す。その実績はすでにある。温暖化問題では、欧州が先頭を走り、日本も排出量取引などを参考にしようとしている。非人道的なクラスター爆弾の禁止問題ではノルウェーが音頭をとり、日本を含む多くの国が賛同して、米国やロシアの嫌う実質全面禁止に持ち込んだ。カナダの旗振りで対人地雷禁止条約も実現している<sup>5</sup>。」と記述されているように、ミーイズムの先端を走ってしまうような米国の存在がある一方で、世界の長期的問題に目を向ける国があると言われている。

しかし、米国のサブプライムローン問題に端を発し、2008 年秋頃のリーマンショックをきっかけに瞬く間に世界中に拡大した金融危機は、各国の経済状況を悪化させ、多くの失業者が発生するなど、各国は足元の経済対策に追われる一方で、将来に対する不確実性や漠然とした不安を抱えている。グローバル化が進展し、一国の行動が世界中に影響を与えるようになった時代にあって、各国の行動には一層の協調性が求められるにも関わらず、今のところ、その潮流は、むしろ反対の方向である自国本位的なミーイズムに流れていると言えるだろう。

<sup>3</sup> <http://www.g8.utoronto.ca> (University of Toronto Library and the G8 Research Group at the University of Toronto).

<sup>4</sup> ランブイエ宣言 (仮訳)  
[http://www.mofa.go.jp/MOFAJ/gaiko/summit/rambouillet75/j01\\_a.html](http://www.mofa.go.jp/MOFAJ/gaiko/summit/rambouillet75/j01_a.html) (外務省)。

<sup>5</sup> 「日本経済新聞」(2008 年 7 月 6 日)。

## 個人主義化する社会

こうした自己中心的な行動は、国際関係における各国の対応のみならず、身近なところにも数多く見受けられる。周囲を見渡してみると、学校に対して自分本位に不当な要求を繰り返し行うモンスターペアレントの存在や電車などの公共の場で飲食をする、化粧をするといった他を省みない行動が珍しくなくなる<sup>6</sup>など、ミーイズムは、社会に蔓延しているように思われる。

また、近年、地方自治において、政策決定過程に市民が参加し、市民が、自らの意思によって政策を形成しようとする市民自治の動きが多く見られるようになった。自治体の政策を決定する際、これまでのように自治体だけの判断で立案されるということはむしろ珍しいことであり、多くの場合には、パブリックコメントやアンケート、市民委員を含めた検討委員会など市民の意見を聴取するための仕組みを取り入れるケースが多い。

しかし、そうした市民参加による議論の場を見てみると、必ずしも有意義な政策の形成がなされているとは限らない。各市民の利益が相反するような事例においては、お互いに自分に有利な主張を展開するばかりで、なかなか合意を得ることができないケースや、財政的制約を無視した一方的な要求に終始してしまうようなケースも決して珍しくない。

また、社会に貢献しようとするボランティ

ア活動やNPOの活動が社会に根付きつつある一方で、一部の環境保護や野生動物の保護を目的とする市民団体が、実力を行使してでも目的を達成しようとする動きがみられるなど、価値観の違いを相互に認め合い、社会的な合意を得ることが難しくなっているように思われる。

このような個人主義的な傾向は、社会の中で他の個人との関係に自己を位置付けることが薄弱化しているところに原因があるように思われる。このことによって、自らの行動が他の個人にどのような影響を与えるのかという思慮に欠けた行動をとらせてしまい、自らの利益をことさらに強く主張し、他の意見に耳を貸そうとしないという状況を生み出していると考えられる。

また、このような傾向は、利己心を抑制するものが自己の判断基準の中に内在するのではなく、あくまで法律や制度といった社会的規範によって外在的に規制されていることにも求めることができる。このために、社会規範によって規制されていない範囲、あるいは社会的規範があつたとしても罰則等により公にとがめられない範囲においては、自己の行動によって生じる影響に配慮することなく、自己利益を中心に判断してしまう傾向が生じると考えられる。

こうした自己中心的な個人主義の拡大は、それによって影響を受ける個人はもとより、長期的には、利己的な行動をとる個人にとっても利益的なものにはならないだろう。地球環境の問題を例にとってみても、協力して対策を講じることなく、利己的な個人主義をとったままでは、いつか取り返しつかない事態となり、各個人に不利益がもたらされることになるだろう。

もちろん自分勝手な行動をとる人は、これまでも存在していたし、今に始まったことではないかもしれない。しかし、環境問題など、人類が互いに協調し、同じ方向に向かっ

<sup>6</sup> 「なぜ電車の中で化粧をするのか」という記事において、心理学者の小倉千加子は、「車内でマナーを守ったところで、それで何かいいことがあるんですか。マナーを守っても、はい上がることができない社会。努力が報われないなら、ぎりぎりまで家で寝て、化粧は車内で楽に。そんな意識が潜在的にある」と分析し、「女性の二極化が早い段階から進み、男女平等の恩恵も受けられない『あきらめ組』が生まれた。お金も苦しく礼儀やマナーどころではなくなっている。」と締めくくっている。「日本経済新聞」(2008年6月11日)。

て取り組むべき時に、あくまでも自己中心的に自分の利益を追い求めたのでは、大切なことを成し遂げることができない可能性がある。こうした将来の不確実性に対する不安や危機感が社会を不安定なものにしているのではないだろうか。

本稿は、こうした問題意識を出発点として、公共性に対する理解を深め、現代に公共的な社会を形成するには、どのような基本的視座に立てばいいのかについて考察する。

## 2 公共的な社会を構築する意義と必要性

では、どうしたら相互に協力的な社会を構築することができるのだろうか。

そう大上段に構えなくても、協力的な社会など、隣人に対するほんの少しの思いやりさえあれば構築することができるのではないだろうか。その動機が道徳心にあるにしろ、宗教的な教えや社会規範にあるにしろ、周囲の人間や生物、自然環境に対するわずかな思いやりがあるだけで、社会は、そうではない場合に比べてずっとうまくいくだろう。

しかし、現実の社会に目を向けてみると、他者への思いやりに満ちた人物もいれば、他者のことなど省みず、自分の利益のことばかりを考える人もいる。このように様々な人間がいるのは社会の多様性であると考えることができたら問題はないのだが、利己的な行動によって大きな利益を得る者がいるということは、思いやりに満ちた行動を抑制するばかりではなく、利他的な行動をとることをやめて、利己的な行動をとらせてしまう動機にもなりうる。

前述のミーイズムや個人主義の台頭は、この利己的な行動によって得ることのできる利益によって突き動かされているのであり、このような傾向が強くなると、それでも思いやりを持って行動することは難しくなるだろう。

他者に対して思いやりを持って接するということは、他者も同じように行動するという前提のもとではうまく機能するが、他者が利己的に行動する条件の下では、うまく機能しない。思いやりを持ってお互いに協力した方が、それぞれが対立して争っているよりもずっと良い状態になるにも関わらず、利己的な行動をとる者に対処するには、自らも利己的な対応を取らざるを得なくなり、相互に協力をするのが難しくなるのである。

では、その上で、なお人間が協力して様々な問題に立ち向かえるような社会を構築するには、どうしたらいいのだろうか。他者への思いやりというほかに何が必要なのだろうか。

### 公共性に対する理解

そのためには、公共性が何であるかということを確認に理解する必要がある。公共性は、協力的な社会を構築する上で、非常に重要な役割を果たすと考えられる。それにも関わらず、公共性とは、非常に捉えどころのない、難解な概念であり、その意味するところはイメージや感覚として捉えられているにとどまっているように思われる。

「公共」という言葉に対して直感的に思い浮かぶのは、対立軸上にある「私」という言葉である。「私」については、各個人に関する事柄、特に私利や私益といった自己の利益に関する自己中心的なものという概念が比較的容易に浮かんでくる。「私」という概念は、まさに自分という主観的な視点からみるものであるため、自分自身のことはもちろん、他の個人についても、ある程度の情報があれば自分に置き換えて考えることで推測ができるために比較的容易に理解できる。

それに対して、公共性は自分に置き換えて考えることの難しい概念である。相手の立場で共感し、理解することはできても、それが公という不特定多数を対象とすることで、自分自身に置き換えて理解することが難しくな

るのである。そのために、私たちは、「私」という概念との対立軸上にある反対概念として「公共」を捉えているところがあるように思われる。そして、それが公共性に対する認識をあいまいなものにしているのである。

さて、こうした公共性に対する一般的なイメージは何かと考えると、それは「個人が自分勝手に行動するのではなく、利己的な欲望や利益を抑制し、相互に協力し合うこと(以下、公共性の概念が必ずしも明確ではない中で、公共性を扱っていくために、公共性を改めて定義付けするまでは、この一般的なイメージを公共性と仮定する。)」といったものだろう。

しかし、このようなイメージだけで公共性を捉えることは十分ではない。公共性は、それを捉える視点や範囲等によって、その意味するところが異なる場合がある。

たとえば、環境の破壊を抑制し、環境を保全すべきであるという総論に異を唱える人は少ないのに、各々の具体的な取組みになり、直接自分の利害に影響が生じることになると、なかなか意見が一致しなくなる。これは、個人の受ける利害によって、望ましいと考える公共性が変化していることを表している。

また、公共性について検討し、あるコミュニティにとって最善と判断し、合意された政策であっても、より上の階層から見ると別のコミュニティの利益を害してしまう可能性がある。こうした問題は、特に前述の国際関係においてみられる問題である。ある地域の合意は、特定の地域の利益だけを目的とした地域のエゴイズムである可能性があり、それが国家レベルでの合意へと階層を上げたとしても、結局のところ、それは国家的なエゴイズムとなるかもしれないのである。こうした問題は、多数決をはじめとする民主主義的な政策決定過程では是正することが難しいだろう。

さらに、公共性は時間軸における異なった世代の間でも対立する可能性がある。現在の

世代が環境の大幅な悪化を招く代わりに産業の振興といった利益を得る、あるいは大規模な国債を発行することによって不況を脱するといった選択は、現在の世代では最善と判断され、合意に至るのかもしれないが、将来世代に対して多大な不利益をもたらす可能性がある。そして、将来世代は、現在の合意に対して異を唱えることすらできないのである。

このように公共性は、その評価すべき範囲を、物理的または時間的にどの程度まで拡大するのかによって異なる結論が得られることになる。

公共性の意味するところが明確ではなく、評価する視点や範囲によって公共性が変化してしまうために、社会の意志を形成する議論の場において、公共性は、自らの利益に相反してでも受け入れざるを得ないと納得させるほどの説得力を持たないのである。そのために、議論は主張が繰り返されるばかりで合意に達することができないか、声の大きな者や力のある者、あるいは多数者の主張が採択されることになる。だれもが納得をするような結論を出すには、多数決による意志決定では十分ではないことがある。

このような問題を解決するためにはどうしたらいいのだろうか。そのためには、各個人が公共性の意味するところを明確に理解することが重要と考える。公共性を理解することにより、かかる事案を客観的に評価し、議論の進むべき方向性を明らかにすることができるのである。

では、公共性を、具体的にどのようなものと考えたらいいのか。この難解な概念を少しでも理解するには、いかなるアプローチをとるべきなのかだろうか。

本稿では、こうした公共性の理解を過去の歴史に照らし合わせることで整理することにした。現代社会における公共性は、ある日、突然に出現したわけではなく、長い歴史の中で時間をかけて醸成されてきたものである。こ

の歴史的な背景と公共性の在り方を整理することで、公共性に対する理解を深めることができる<sup>7</sup>と考える。

以下では、公共性について理解し、改めてその基準を明らかにするために、これまでの歴史の変遷の中で、公共性がどう考えられ、扱われてきたのかを整理することにしたい。

<sup>7</sup> このように公共性を歴史的な時間軸の中で捉え、そのあり方がどのように変化してきたのかを整理することで、あるべき公共性を検討した先行研究としてハンナ・アレントとユルゲン・ハーバーマスをあげることができる。アレントは、「人間の条件」において、古代ギリシャのポリスにおける公的なものと、中世以降の社会的なものは完全に区別されるべきものであり、経済や市場といった私的領域の発展とともに、この公的なものが完全に消失してしまったところに公共性の大きな問題があると説明している。しかし、アレントのいう公的なものは、自らの利害から完全に自由な市民により構成されているが、古代ギリシャにおいてさえも、こうした自由市民は、奴隷の存在を抜きにして考えることができず、決してあらゆる人間を対象として実現できるものではなかったと言える。また、ハーバーマスは、「公共性の構造転換」の中で、17世紀から20世紀にかけて公共性がどのように転換したのかを整理し、公共性の基礎を人間のコミュニケーションに求めている。すなわち、サロンやカフェといった権力者の影響の及ばない公共空間において、討論によって公論が形成される。この意志形成過程こそが公共性だと説明している。しかし、ハーバーマスにあっても、こうした討論に参加する資格を持つ者は、教養を備えた知識人を想定しており、必ずしもあらゆる人間を対象として、いかにして公共性が形成されるのかというところまで踏み込んでいるわけではない。本稿は、先行研究の検討の方法を踏襲しつつも、特定の条件の下で成立するような公共性ではなく、経済的に豊かではない者や、社会的な少数派といった多様な人間によって構成される社会を想定し、その中でいかにして公共性を形成することができるのかを考察するものである。

## 古代ギリシャにおける公共性

公共性を考えるとき、まず起源となり、また、ハンナ・アレントやJ. J. ルソーが理想的な公共社会として取り上げたのが紀元前5世紀頃に始まる古代ギリシャのポリス（都市国家）である。

ポリスにおける公共性の最大の特徴は、私的な利害関係や所有する財産の多寡から自由な立場<sup>8</sup>で、言論による討論を介して意志決定を行った<sup>9</sup>ことである。ポリスでは、命令もされなければ支配もされない、完全に平等な関係<sup>10</sup>の中で、アゴラという広場において公開の討論による決定を行っていたと言われている。

ポリスにおける討論は、「アテナイ人がア

<sup>8</sup> 「この生活が善いのは、それが、赤裸々な生活の必要を支配し、労働と仕事から自由であり、自己の生存のためにすべての生き物が生来必要とするものを克服しており、したがって、もはや生物学的な生命過程に拘束されていないからであった。普通の生活と善き生活というこの二つの生活を区別するとき、ギリシャ人の政治意識の根本には、匹敵するものないほどの明晰さと明瞭な区別の意識が見られる。生計を支え、ただ生命過程だけを維持する目的に向けられた行動は、なにより一つ政治的領域に入ることを許されなかった。」ハンナ・アレント著 清水速雄訳『人間の条件』筑摩書房（1994年）p.58。

<sup>9</sup> 「政治的であるということは、ポリスで生活するということであり、ポリスで生活するということは、すべてが力と暴力によらず、言葉と説得によって決定されるという意味であった。ギリシャ人の自己理解では、暴力によって人を強制すること、つまり説得するのではなく命令することは、人を扱う前政治的方法であり、ポリスの外部の生活に固有のものであった。」同 p.47。

<sup>10</sup> 「政治的現象としての自由は、ギリシャの都市国家の出現と時を同じくして生まれた。ヘロドトス以来、それは、市民は支配者と被支配者に分化せず、無支配関係のもとに集団生活を送っているような政治組織の一形態を意味していた。」ハンナ・アレント著 清水速雄訳『革命について』合同出版（1968年）p.27。

テナイのためにあるのであって、アテナイがアテナイ人のためにあるわけではない<sup>11</sup>。」という言葉があるように、あくまで理想的なポリスがどうあるべきなのかという視点から行われるのであり、ポリスを構成する市民の個人的な利益を求めるものではなかったと言われている<sup>12</sup>。ポリスを構成する市民が、自分の利益を実現するために討論するのではない、すなわち、自分の利益から自由であったということは、公共性を考える上で非常に重要な観点である。自己利益から自由であることで、公共性が単なる利害の衝突の調整に終わるのではなく、さらに一歩進んだ議論をすることができる。

しかし、こうしたポリスの公共性は、生きるために必要な私的領域を担うオイコス、とりわけ奴隷の存在を抜きにしては成立しないものだった<sup>13</sup>。ポリスにおける自由や平等は、すべての人が生まれながらにして持っているものではなく、反対に、人間の本性として持っていなかったからこそ、人為的な制度によって人々を私利私欲から自由にし、平等な立場から討論することができる都市国家を作り上げたのである<sup>14</sup>。つまり、オイコスが犠牲となってポリスを下から支えることで、本

来、利己的で不平等な人間の本性を、自由で平等なものに昇華させたのである。したがって、古代ギリシャにおける公共性には理想的な側面があるものの、大多数の人間の上澄みのような一部分に成立していたに過ぎず、家族や奴隷にまで及ぶものではなかった。

### 絶対主義における公共性

古代ギリシャにおける公共性は、ローマ帝国の崩壊によって消滅するが、その後の封建社会では、教会が公共性の実現を担うことになる。

そして、14世紀には、ヨーロッパの人口の3分の1を減ぼしたといわれるペストの流行により労働者の数が減少したことにより賃金が上昇したのに対し、食料・穀物需要の減少から農産物価格が下落し、農村における領主の所領経営は衰退していった。弱体化した封建領主は、最高の権力者である国王を支持することで、自らの地域の支配者としての地位を維持しようとした。

16世紀に入り、ルターの新約聖書批判が、ローマ教皇の世俗化や聖職者の墮落といった信者の不満と結びついて、カトリック教会の体制を批判する宗教改革が起こると、それまで大きな影響力を持っていた教会が弱体化する一方で、中世以来着実に経済的な力をつけてきた商工業者は、交易ルートの保全のために国王を支持するようになり、国王の権力が増大することで、絶対王政という国王が絶対的な権力を揮う政治形態が形成される。

国王は、絶対的な権力をもとに中央集権化を図り、国民国家を形成するとともに、国家が重商主義をとることにより産業や貿易が勃興するようになる。

初期資本主義が形成されることにより、富は、単なる消費財から資本へと変化し<sup>15</sup>、富

<sup>11</sup> 福田歓一「発題Ⅰ 西欧思想史における公と私」佐々木毅、金泰昌 編『公共哲学Ⅰ 公と私の思想史』東京大学出版会（2001年）p.11所収。

<sup>12</sup> 同。

<sup>13</sup> アリストテレスは、奴隷の必要性を認めており、食べるもの着るものが自然にできない限り、奴隷なしに社会生活は成り立たないと言っている。また、生物として奴隷も同じ人間ではないかという批判に対し、アリストテレスは、自然による奴隷の存在を強調し、奴隷は生来動物ほど劣った人々がなるので自然なことであると主張している。福田歓一『政治学史』東京大学出版会（1985年）p.43。

<sup>14</sup> ハンナ・アレント著 清水速雄訳『革命について』合同出版（1968年）p.28。

<sup>15</sup> 「富は、どれだけ多くの個人の一生がそれによって維持されるにせよ、やはり使用され、消



への欲求は際限のないものとなる。こうした際限のない利己的な欲望は、自分が獲得しなければ、ほかの誰かに取られてしまうゼロ・サムの戦いを導くことになる。

初期の資本主義において、海外との交易によって利益を得るには、諸国との商品流通のルートを確認することや情報を得ることが重要であり、国家の政治力と軍事力を背景とした強力な支援が必要になる<sup>16</sup>。

このように私的所有者と国家は、相互に依存的な関係を構築する。国家は租税体系を整備し、租税を財源としていくが、産業や商業が発展することによって国家の歳入が増え、それがさらなる産業や商業への保護につながっていった。国家(コモンウェルス)は主として共通(コモン)の富(ウェルス)のた

---

費される何物かであるという点に変わりはない。ただ、富が資本となり、その資本が主要な機能として、ますます多くの資本を生むようになったとき、はじめて、私有財産は、共通世界に固有の永続性を獲得し、あるいは、それに近づいた。」ハンナ・アレント著 清水速雄訳『人間の条件』筑摩書房(1994年) p.97。

<sup>16</sup> 「16世紀以来、資本基盤を拡張して組織された貿易会社は、旧来の商品倉庫とちがって、相変らずの狭い市場ではもはや満足していない。それらは大規模な遠征隊によって、新しい地域に自己市場を開発する。上昇する資本需要を満たして、増大する企業リスクを分散させるために、これらの商社はまもなく株式会社としての形態をとる。それだけでなく、それらは強力な政治的保障を必要とする。外国貿易市場は、今や当然にも『制度的産物』とみなされる。それらは政治力と軍事力との成果なのである。…それ以来『国』(Nation)とよばれるもの—官僚的諸制度と増大する財政需要をそなえた近代国家—そのものは、こうした過程の中ではじめて形成されるのであり、その財政需要がまた逆に重商主義政策へ加速的な反作用を及ぼしていく。」ユルゲン・ハーバーマス著 細谷貞雄・山田正行訳『第2版 公共性の構造転換—市民社会のカタゴリーについての探求』未来社(1994年) pp.28-29。

めに存在することになるのである<sup>17</sup>。

そして、国家が重商主義の下で資本主義的な生産活動に深く関わるに従って、公権力が生じてくる。ハーバーマスが、「今や、商品と報道の流通の恒常性(取引所と新聞)に対応して、国家活動が常規的になるわけである。公権力は強化されてあからさまに国民の対立物になるが、それに向い立つ人々は、ただそれに服従するのみで、そこにさし当っては否定的にのみ自分の規定を見出す人々である。というのは、彼らは民間人であり、いかなる官職をも占めていないがゆえに公権力への参与から閉めだされている私人なのである。…領主権は、『内務行政(Polizei)』へ転化し、これに包摂された民間人たちは、公権力の受け手として、公衆を形成する<sup>18</sup>。」と述べているように、公権力を伴った国家という公と、その受け手である大衆としての私の関係が生じるようになる。

この公権力が主権者である国王に属するというのを正当化するのが「サルス・プブリカ(公共の福祉)」という概念である<sup>19</sup>。

---

<sup>17</sup> 国家による産業や商業の保護について、アレントは、「この財産所有者たちは、自分たちには富があるのだから当然、公的領域に入る権利があると要求したのではなかった。そうするかわりに、彼らはむしろ、もっと多くの富を蓄積するために、公的領域からの保護を要求したのである。ボーダンの言葉によれば、統治は王のものであり、財産は臣民のものであったから、臣民の財産を守るために支配するのは王の義務であった。最近指摘されたように、国家(コモンウェルス)は主として共通(コモン)の富(ウェルス)のために存在した。」と記述している。ハンナ・アレント著 清水速雄訳『人間の条件』筑摩書房(1994年) p.96。

<sup>18</sup> ハーバーマス 前掲書 pp.29-30。

<sup>19</sup> 「宗教改革によってカトリック教会の普遍的な権威が崩れると、国家の支配者である君主が『主権』という観念を持つようになった。この『主権』は、それまでの身分制議会あるいはそれ以前の根本法の考え方を真っ向から否定して、

この「サルス・プブリカ」は、アレントが現代の公的なものを古代ギリシャにおける公的領域から区別するために規定した<sup>20</sup>「社会的なもの<sup>21</sup>」と一致していると考えられる。

国家は、国民経済や集団的家計といった国家の富が大きくなるよう公権力を行使し、公衆に対して一定の制約を課すが、その代りに、国家の構成員に対して、なんとか生きていくのに最低限必要なものを行き渡らせようとした。このように、絶対主義における公共性は、公権力を行使する「公」としての国家と、その受け手である公衆としての「私」の関係において、国家によって形成されるところに特徴があるということが出来る。

こうした国家と大衆との関係における公共性を、人間の原初状態までさかのぼって説明したのが、ホッブズの社会契約である。

そこには、自然権の抑制を調整する理性の役割を主権者に委ねるという点で、国家と国民の関係が単純な支配＝服従の関係ではなく、個人が相互に社会契約を結ぶことによって、

---

君主が、自由に、制限無しに法を作ることが出来るという権力である。しかし、そういう君主の優位は、『サルス・プブリカ』（公共の福祉）という新しい観念で自分を正当化しなければならなかった。」福田敏一「発題Ⅰ 西欧思想史における公と私」佐々木毅、金泰昌 編『公共哲学Ⅰ 公と私の思想史』東京大学出版会（2001年）p.10 所収。

<sup>20</sup> ハンナ・アレント著 清水速雄訳『人間の条件』筑摩書房（1994年）pp.64-66.

<sup>21</sup> 加藤は、社会福祉、社会主義の「社会」、ソーシャル・ワーカーの「ソーシャル」が「社会的なもの」に相当し、強い人を基準としているのが古代ギリシャの「公的」であるのに対し、弱い人を基準として、強い人が弱い人の位置まで降りて行って助けることが「社会的」であるとされている。つまり、貧しい人に思いやりをかけ、なんとか多くの共同社会の成員が、みんな最低生きるのに困らないくらいの生活はできないかと考えることであると説明している。加藤典洋『日本の無思想』平凡社新書（1999年）pp.155-160.

国家に公的な性格がもたらされるという側面が生じるのである。

### 市民社会における公共性

しかしながら、絶対主義による国家の専制的な政治には不満が多かった。

17世紀に気候の寒冷化や、30年戦争等の戦乱が発生すると、人間の理性に絶対的な信頼を置き、絶対王政の公権力に抵抗し、克服しようとする啓蒙思想が生じる。啓蒙思想は隆盛へと向い、人権思想、市民権思想が発達するとともに、絶対王政に対して厳しい批判が加えられた。また、18世紀までに王権の統制が届かないサロン、カフェといった「公共」空間が生まれ、公衆による討論を通じて形成された公論により<sup>22</sup>、王政の打倒を図る革命思想が流布していき、イングランド革命、アメリカ独立宣言、フランス革命といった市民革命によって市民社会が形成されるのである。

ハーバーマスが、「社会的なものの圏が成立すると、その規制をめぐって公論が公権力と折衝するようになるが、これに伴って近代的公共性は古代の公共性と比べると、共同に行動する市民団の本来政治的な課題（内政における司法、外国に対する自己主張）から外れて、むしろ公共的に論議する社会の公民的課題（商品流通への不干渉）へと推移していった。…それは親密化された私生活圏の権

---

<sup>22</sup> こうした文芸的公共性の特徴として、ハーバーマスは、第一に、社会的地位の平等性を前提するところか、そもそも社会的地位を度外視するような社交様式が要求されること、第二に、このような公衆における討論は、それまで問題なく通用していた領域を問題化することを前提としていること、第三に、文化を商品形態へ転化させ、こうしてそもそもはじめて討論可能な文化にするこの過程は、同時に公衆の原理的な非閉鎖性へ通じていく過程でもあることをあげている。ハーバーマス 前掲書 pp.56-57.

利経験をいわば後楯にして、既成の国王的権威に反抗する。この意味で、それは始めから、私的であるとともに論争的な性格をそなえている<sup>23</sup>。」と述べているように、市民社会における公共性とは、国家による恣意的な抑圧を排除し、国家の支配に対して制約を加えることであった。ルソーが、「人は自由なものとして生れついたのに、いたるところで鎖につながれている<sup>24</sup>。」と述べているように、国家による束縛から市民が自由になることこそが公共性だったのである。

### 自由主義における公共性

市民革命を経て、市民は政治の主導権を握ることになったほか、自らの財産を自由に処分できる私有財産制や商業活動の自由が保障されたほか、政治的主張や宗教的立場が強制されないといった個人の自由が保障されるようになった。

こうした個人の自由の拡大や国家の重商主義的統制の解放とともに、18世紀にイギリスから始まった産業革命、すなわち革新的な技術改良が拡大するに従って自由な経済活動が進展することになる。

アダム・スミスが、経済は、権威や権力で強制するのではなく、個々の人間の自由な活動や競争に任せておくことにより、「ひとつの見えざる手」によって自然価格が均衡し、すべての人に安心と満足をもたらされると規定した<sup>25</sup>ように、自由であることによって公

共的な社会が形成されると考えられた。自由主義においては、国家の干渉を受けず、自由な経済活動を行うことこそが公共性だった<sup>26</sup>のである。

しかし、ハーバーマスが「法治国家は財産によって保証された私人たちの自律と、彼らが自ら形成する公衆の教養資格を条件にせざるをえないが、その私人は実はきわめて少数者にすぎない。それは小ブルジョアジーを大ブルジョアジーに加算しても、なおかつ少数にすぎない<sup>27</sup>。」と述べているように、実際に参政権を持つ市民はごく一握りの富裕層に限られていた。このことについて、ハーバーマスは「万人が参加基準をみだし、すなわち教養と財産のある人物たるための私的自律の資格を取得する平等な機会を万人に許容するような経済的社会的条件が整ったときに、はじめて公共性が保証されるのである<sup>28</sup>。」と批判をする。

そして、ハーバーマスが「自由主義的モデルはとにかく相当に現実に接近していたので、市民階級の利益は公益と同視され、第三身分が国民としての確実な地歩を得た。市民的法治国家の組織原理としての公共性は、(誰もが市民たる可能性を持つように見えただめに)資本主義のその局面では信憑性を持って

---

プレイのルールに則って競争を行う場合であり、独占のようにフェア・プレイのルールを無視して競争が行われるならば「見えざる手」は機能しないとしている。

<sup>26</sup> 河上は、イギリスの自由主義について、「今、その英国に育ちたる経済学なるものの根底に横たわる社会観を一言にしておおわば、現時の経済組織の下における利己心の作用をもって経済社会進歩の根本動力とみなし、経済上における個々人の利己心の最も自由なる活動をもって、社会公共の最大の福利を増進するゆえんの最善の手段なりとなすにある。」と述べている。河上肇『貧乏物語』岩波文庫(1972年) p.115.

<sup>27</sup> ハーバーマス 前掲書 pp.115-116.

<sup>28</sup> 同 p.117.

<sup>23</sup> 同 p.73.

<sup>24</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年) p.19.

<sup>25</sup> 後述するが、ここでスミスが言っている自由競争とは、自らが努力し、勤勉に働き、能力や技術を高め、収入を節約し、英知や徳を高めることであり、他人の足を引っ張ることで、自らの状態を相対的に優位にすることではない。「見えざる手」によって社会の繁栄が導かれるのは、他人の身体、財産、名誉を侵害しないフェア・

いたのである。…しかし、実はその反対に、ただ財産主だけが、既存の財産秩序の基礎を立法的に保護しうる公衆を形成する立場にいたのである<sup>29</sup>。」と述べるように、自由主義は、経済的な発展をもたらし、社会全体としてみると物質的には豊かになったものの、その富は特定の資本家階層に集中するとともに、不平等は固定化されることになった。

### 全体主義における公共性

自由主義が進展する一方で、チャーティスト運動や二月革命といった過程を経て、参政権が最初は資本家階層へ、次に都市部の労働者といったように拡大をしていく。しかし、こうした参政権の拡大は、多くの人が公衆として政治に参加できるようになったにも関わらず、ただちに公共性の拡大につながることはなかった。むしろ十分な情報を持たない多くの大衆が政治に参加したことで、A. トクヴィルが米国における多数者の専制政治について「民主的権力を減ぼすものはほとんど常に、その力の濫用とその資源の悪用とである。…もしアメリカで自由が失われるとすれば、その責任は多数者の専制的権力にあるとされねばならないであろう。多数者のこの専制的権力は少数者を絶望に追い込み、そして少数者が物力に訴えざるをえないようにするであろう<sup>30</sup>。」と述べているほか、J. S. ミルが

「統治の第一の要素は、その共同社会を構成している人間の徳と知性なのだから、ある統治形態が所有しうる卓越のもっとも重要な点は、国民自身の徳と知性を向上させることである<sup>31</sup>。」としながらも、「代議制民主主義に付随する危険には、代議機関及びそれを統御する民衆世論における知性の度が低いことの危険と、数的な多数者の側での、これがすべて同一階級から構成されているための階級立法という危険である<sup>32</sup>。」とし、「何よりも確かなのは、少数派の実質的な抹殺が、自由の必然または自然の結果ではないということであり、民主政治と何かとの関連を持つどころか、数に比例した代表という民主政治の第一原理に真っ向から対立することである。少数諸派が、適切に代表されるということは、民主主義の本質的な部分である。それなしに可能なのは、真の民主主義ではなく、虚偽の見せかけの民主主義に他ならない<sup>33</sup>。」と主張

団体も多数者を代表していて、多数者に盲従している。執行権力に対してであろうか。執行権力も多数者によって任命されている。そして多数者の受動的な手段となっている警察力に対してであろうか。警察力は武装した多数者にすぎない。陪審に対してであろうか。陪審は逮捕を宣告する権利を与えられている多数者である。判事たち自身も幾らかの州では多数者によって選ばれている。それゆえに、どのような不公平な、または不条理な処置が諸君に対してとられるにせよ、諸君はそれに服従しなければならないのである。」と述べている。同 p.174.

<sup>29</sup> 括弧内は筆者が補足した。同 p.118.

<sup>30</sup> トクヴィル著 井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治(中)』講談社学術文庫(1987年) pp. 189-190.

この多数者の専制について、トクヴィルは、「アメリカで私が最も嫌っているものは、そこで支配している極端な自由ではなく、圧制に対抗するだけの保障がないということである。アメリカ連邦で、ある人またはある党派が不正に苦しんでいるとき、一体それを誰に訴えたらよいのであろうか。世論に対してであろうか。多数者を作りだすものは世論であって、これではだめである。立法団体に対してであろうか。立法

<sup>31</sup> J. S. ミル著 水田洋訳『代議制統治論』岩波文庫(1997年) p.50.

<sup>32</sup> 同 p.171.

<sup>33</sup> 同 p.179.

また、ミルは、これまで暴力一般に対する理性の保証とみなされてきた公共性が逆に暴力化しつつあるとして、「権力を行使する人民は、必ずしも権力を行使される人民と同じなのではない。また、いわゆる自治なるものは、各人がかれ自身によって統治されることではなくて、各人が他のすべての人々によって統治されることである。さらにまた、人民の意志は、実際には、

するように、少数派の利益は、多数派の公共性という暴力によって失われ、多数派による利己的な支配が生じることになる。

そして、第一次世界大戦や1929年にはじまる世界恐慌を契機に、自由主義やマルクス主義といった秩序のいずれもが、すべての人に安心と満足をもたらすわけではないという失望が大衆に拡がると<sup>34</sup>、既存の秩序に従うことをやめ、平等や安定を得ることができるのであれば多数派の支配を容認するといった風潮が高まっていった。こうした背景をもとに、ドイツをはじめとする特定の国々において全体主義が生み出されることになる。

全体主義では、圧倒的な多数支配のもとに、全体の利益という目的が手段を正当化させていた。すなわち、全体主義における公共性は、全体の利益を最大化することにあつたといえる。個人は、もはや何が公共的なのかを理解することなく、組織の一員として命令に盲目的に従属していたに過ぎない。そこには、全

---

人民の最多数の部分、または最も活動的な部分の意志だということになる。すなわち、大多数者、または自己を大多数者として認めさせることに成功した人々の意志を意味している。それゆえに、人民は、人民の一部を压制しようと浴するかもしれない。…今や、政治的問題を考える場合には、多数者の暴虐は、一般に、社会の警戒心なくてはならない害悪の一つとして考えられるに至っている。」と述べている。J. S. ミル著 塩尻公明・木村健康訳『自由論』岩波文庫(1971年) p.14.

<sup>34</sup> ドラッカーは、「プロレタリアから出て、プチ・ブルジョア階級に入り込むのは——少なくともヨーロッパでは——この階級から企業家階級に進むのと同じくらい難しいことである。20世紀ヨーロッパの産業社会の各階級は、法律上はともかく、事実上はほとんど家族相伝である。」として、「戦争前に考えていたような社会——人間は自由平等であって、その運命はおもに自分の取り柄と努力で決まるもだという社会——は幻想に過ぎなかった。」と述べている。P・F・ドラッカー著 岩根忠訳『経済人の終わり』東洋経済新報社(1963年) p.35, p.59.

体の利益という目標があるに過ぎず、その目的を達成するためには、少数の犠牲者が生じることでもやむを得ないと考えられていた。

### 社会福祉国家における公共性

第二次世界大戦後、軍事力による対外的な拡張路線を歩んでいた全体主義国家は消滅したが、社会が再び自由主義に戻ることはなかった。

自由主義のように私的所有権や基本的人権の侵害を禁止するといった禁止命令的な国家のあり方では、社会全体に安心や満足をもたらさないという経験から、国家は、社会福祉国家として積極的に私的な領域へ踏み込み、市場の失敗の是正や所得再分配による平等性の確保、少数派の保護といった公共性の調整を行い、自ら社会秩序の担い手となっていった。

つまり、自由主義に見られるように、個人が野心を正義の感覚で制御できないのならば、それに代わって国家が野心を制御する必要があると考えるようになる。それが、社会福祉国家に見られるような国家による公共性の調整である。

自由主義が人間の利己心のままに行動することで公共的な社会が形成されると考えたのに対し、自由主義の失敗から再び利己心を抑制する対立的なものとして公共性が位置づけられることになったのである。

ハーバーマスが、「国家が次第に自ら社会秩序の担い手の地位にのぼってくると、国家は自由主義的基本権の禁止命令の規定にとどまらず、福祉国家的介入によって『正義』をいかにして実現すべきかについて、積極的指示を確保せざるをえなくなる<sup>35</sup>。」と述べるように、自由主義では、市民が国家の恣意的な私的領域への介入を排除しようとしていた

---

<sup>35</sup> ハーバーマス 前掲書 p.294.

のに対し、社会福祉国家では、むしろ国家が市民の公共性の調整を担うようになるのである。

### 現代的市民社会における公共性

しかしながら、社会福祉国家が、あらゆる公共性の調整に成功したかといえば、必ずしもそうではない。公共選択の問題にみられるように、国家による公共性の調整がうまく機能しない場合が生じている。

社会福祉国家において、政府もまた失敗するという経験から、市民が政策決定過程に積極的に関わることで公共性を実現させようとする現代的市民社会を構築する試みがなされている。これはポリスの公共性を現代に復活させようとする試みととらえることができるだろう。

しかし、ポリスの特徴である私利私欲からの自由という前提条件がないままに議論を進めても、社会的な合意を得ることは難しいであろうし、その結論は利害の対立を調整した上に成立するために中途半端なものになってしまう可能性が大きい。そこには公共性を踏まえた上で、新たな価値を生み出す創造的な議論が必要なはずである。

このように政策決定過程に参加する市民の裾野が拡大するとともに、参加する市民の資質も問われてくるようになるだろう。市民には、十分な情報と判断能力を持ち、公共性を踏まえた議論に参加するだけの資質を兼ね揃えることが求められる。そうした資質のないままに議論を重ねても、それは多数による支配が生じ、民主主義的な意志決定もまた失敗してしまう可能性がある。

### 公共性の意味と望まれる基準

これまでの歴史の中で、公共性がどう考えられ、扱われてきたのかを振り返ってみたが、それでは公共性の普遍的な性質とは何であったのだろうか。公共性をどのように定義付け

ることができるのだろうか。

それぞれの時代において共通する公共性の特徴は何かと改めて考えてみると、それは、「個人が他者と関わりを持つ中で、何らかの動機や方法で相互に協力することで生じる一般的な利益」ということができるのではないだろうか。このような特徴を、公共性の普遍的な性質として定義付けることは可能だろう。

しかし、ハーバーマスが、著書である「公共性の構造転換」において、17世紀から20世紀にかけて、公共性の構造がいかに変化したのかを説明しているように、各時代における公共性は、歴史的な背景によって、その在り方が大きく異なっている。

たとえば、名誉革命後の英国において市民社会が成立し、産業革命によって著しく経済が発展する時期において、自由主義は経済的な格差を作り出したかもしれないが、それでも確実に元の状態よりは経済的な豊かさをもたらしたと言える<sup>36</sup>。このような社会では、公共性における平等の重要性は対的に低いものだっただろう。そして、だれもが経済的な

<sup>36</sup> スミスは、国富論の冒頭において、「この供給（国民が年々消費する生活の必需品や便益品）が豊かであるか乏しいかは、またさらに、その二つの事情（その国民の労働が一般に適用される際の熟練、腕前、および判断力と有用な労働に従事する人々の数とそうでない人々の数との割合）のうちの後者よりも前者によるところが大きいように思われる。…文明化し繁栄している民族の間では、多数の人々は全然労働していないのに、働く人々の大部分よりも10倍、しばしば100倍もの労働の生産物を消費する。しかし、その社会の労働全体の生産物がきわめて大量であるため、しばしばすべての人が豊富な供給を受けるし、最低最貧の職人ですら、質素かつ勤勉であれば、どんな未開人が獲得しうるよりも大きな割合の生活必需品や便益品を享受することができる。」と述べている。なお、引用文中、括弧内は筆者が補足した。アダム・スミス著 杉山忠平訳 水田洋監訳『国富論（一）[全4冊]』岩波文庫（2000年）pp.19-20.

豊かさを実現することのできる可能性を強調した自由主義が公共的と同義であると考えられた。

その一方で、第一世界大戦とそれに続く世界恐慌を経験し、自由主義が必ずしも自らの境遇の改善をもたらさないことを実感することになると、人々は、折からの参政権の拡大と相まって、国家に対する積極的な平等性の確保を求めるようになるのである。

それは、現代のように資本主義が高度に発展し、個人生産者に代わって、大規模に資本が集積した企業が経済の主体となった社会においても、また違う公共性の在り方を示すだろう。

だが、各時代の歴史的背景により公共性の在り方が異なるため、公共性を評価することができるほどの普遍的な公共性の基準を見出すことが難しいとしても、歴史から学ぶことのできる望ましい公共性の条件をあげることにはできるであろう。ここにいくつか歴史的背景が異なっても普遍的に望ましいといえる公共性の条件をあげてみたい。

第一点は、個人がバラバラに自分の利益を優先するのではなく、お互いに協力し合うことで、より大きな利益を得ることができることである。その動機は、正義や道徳心であったり、社会契約によって成立させる組織や規範であったり、感情や友愛や、理性であったりするものの、協力することが相互に利益的である必要がある。

第二点は、利己心を抑制する動機が、できるだけ安定的であり、規範や制度のように外在的に与えられるものではなく、各個人に内在的に備わっていることである。動機が外在的である場合、処罰等を恐れることにより禁止命令的な規範に従いはするものの、積極的に公共性を高めようとはしないだろう。また、規範に従わずに済む方法があれば、そちらに従うことになる。

なぜ、利己心を抑制しなくてはいけないの

か十分に理解することは、動機が内在化するために必要なことである。後述するホッブズの社会契約論は、外在的な公共性をいかに内在的に説明できるか取り組んだものと言えるだろう。

第三点は、全体主義にみられるように、たとえ民主主義的な多数決という手続きを取っていたとしても、公共性のために少数者を犠牲にしないことである。これを言い換えると、誰にとっても利益的であることが公共性に求められる条件ということができよう。

古代ギリシャでは、奴隷制を前提としてポリスという公共空間を構築していたが、多数の犠牲者を前提とした上澄みのようなところに公共的な世界を作り上げることが望ましいものとは言えないだろう。多数の犠牲者は、自分達にとって全く利益的ではない社会に不満を抱き、なんとか都市国家から逃れようとしたり、労働をできるだけ抑制したり、あるいは一斉に反旗を翻すことになるかもしれない。つまり公共性が誰かの犠牲の上に成立する社会は、非常に不安定なものにならざるを得ないのである。

第四点は、公共的な判断をするための視点をできるだけ広く、かつ、長期的にすることである。絶対王政下の重商主義に見られるような、国家として競争を重視する戦略は、国家という狭い地域における利益を短期的な視点から判断したと言える。そして、こうした傾向は、近年の新自由主義的な風潮にも垣間見ることができる。

### 3 公共的な社会を構築する基本的な視座

公共性の意味するところは、その環境や背景によって大きく変化する可能性があるものの、一定の定義付けと望ましい公共性の条件を整理することができた。

では、このような望ましい公共性を実現さ

せるには、具体的にどのような視座に立ったらよいのだろうか？望ましい公共性に関する目標を整理することができたわけだが、そこに至るアプローチとして、どのような視座に立つべきなのだろうか。本節では、具体的に四つの視座をあげ、それぞれの視座を代表する思想家の公共性に対する考えをもとに、いかなる視座に立つべきなのか考察することにした<sup>37</sup>。

### (1) 第一の視座

まず、最初にあげることができるのは、公共的な行動をとるための動機を「善」や「徳」、「正義」といった価値観や思想に求め、正しい行動をとるように啓蒙、啓発することである。

私たちは成長する過程の中で、道徳的な教育や宗教的な戒律といったことから、やってはいけない悪いことを学ぶとともに、こうあるべきという善や徳、正義という価値観を習得する。こうした価値観に無条件で従うことによって、自分自身の利己的な行動を抑制し、思いやりを持った行動をとることができる。

そして、道徳的な善さや正義に従うことを

説き、啓蒙、啓発することで、社会は相互の思いやりに満ちた世界となり、公共的な社会を実現することができるというのが、第一の視座である。

こうした視座に立つ考え方として、プラトンやアリストテレスの主張をあげることができる。以下では、プラトンとアリストテレスが公共性について、いかなる考えを持っていたのか整理をする。

### プラトン

プラトンは、著書である「国家（ポリティア）」において、トラシュコマス、グラウコン、アディマントスの主張に対するソクラテスの反論という形式によって、正義や道徳的に善いことは何かについて述べている。

ここでトラシュコマスは、自分のピュシス（自然本来のあり方）に忠実であるためには、ノモス（法のような人為的に作られた制度）上の正義にとらわれることなく利己的であるべきであると主張する。

このようなトラシュコマスの見解に対し、グラウコンは、ギュゲスの指輪<sup>38</sup>を持っているなら利己主義が最善の生き方になるだろうが、現実には、もし他人の損害や苦痛をないがしろにして、ただもっぱら自分自身の利益や快楽を追及したならば、他の人から嫌われ

<sup>37</sup> 本稿では、四つの視座を比較する上で、プラトンからアダム・スミスに至るまでの西欧政治倫理思想家を取り上げている。これらの思想家は、アレントやハーバーマスが論じてきた市民社会に至るまでに公共性がいかなる転換を遂げたのかという問題と密接に関連していることから積極的に援用するものである。さらに、アダム・スミスについては、第四の視座を検討する上で欠くことのできない理論を展開しており、公共的な社会を構築する上で特に示唆に豊かであるものと評価している。一連の歴史的な連続性を持つ軸の中で、スミスに至るまでの、これら思想家の考えを対比し、整理することにより、一層鮮明に各々の視座の特徴に対する理解を深めることができると考えている。もちろん、西洋のみならず、東洋政治思想やヘーゲル以降の西洋思想、近代思想においても優れた主張があるが、本稿では取り上げていない。

<sup>38</sup> 羊飼いであったギュゲスは、偶然発見したリュディアの遺跡から指輪を見つけ、その指輪の玉受けを自分の方に、手の内側に回すと、自分の姿が周囲の人から見えなくなり、玉受けを外側に回すと、姿が現れることを知る。ギュゲスは、姿が見えなくなることを利用し、王の妃と共謀して、リュディアの王を殺害し、王権を自分のものにした。転じて、そうなりたいときに人から見えない体になることができる、つまり悪事を行っても決して露見しないようにすることができる魔法の指輪のことを指す。プラトン著 田中美知太郎、藤沢令夫、森進一、山野耕治訳「国家」田中美知太郎責任編集『世界の名著7 プラトンII』中央公論社（1969年）p. 111 所収。



疎んじられ、結局のところ、自分が損害や苦痛を被ることから、他人もそうする限り、自分も他人の損害や苦痛をないがしろにしないという取り決めをすることになるだろうとトラシュコマスの主張を修正する<sup>39</sup>。正義とは、このように作られたノモスであり、複数の人間が共存するという現実を踏まえたうえで各人のピュシスを最もうまく実現する最善の方法であると述べる<sup>40</sup>。

すなわち、ギュゲスの指輪があるにも関わらずノモス上の正義を守るものなど一人もいないだろうということから、人間は本質的に

<sup>39</sup> 永井均『倫理とは何か—猫のアインジヒトの挑戦』産業図書(2003年) pp.22-23.

<sup>40</sup> グラウコンは、以下のように述べている。「すなわち正義はどのようなもので、どのような起源を持つものなのかという点について(お聞きください)。人々はこう主張します。自然本来のあり方からいえば、人に不正を加えることは善(利)、自分が不正を受けることは悪(害)であるが、ただ、どちらかといえば自分が不正を受けてこうむる悪(害)の方が、人に不正を加えることによって得られる善(利)よりも大きい。そこで人々が互いに不正を加えたり、受けたりしあいながら、そのいずれをも経験してみると、一方を避け、他方を得るだけの力のない連中は、不正を加えることも、受けることもないよう、互いに契約を結んでおくのが得策と考えるようになる。こういうところから、人々は法律を制定し、お互いの間に契約を結ぶということを始めた。そして、法の命ずる事柄を合法的、正しいことと呼ぶようになった。これが、すなわち正義なるものの起源であり、本性である。つまり、正義とは、人に不正を働きながら罰を受けないという最善のことと、自分が不正の仕打ちを受けながら仕返す能力がないという最悪なこととの中間的な妥協策なのだ。正しいことが、これら両者の中間にありながら、歓迎されるのは、決して積極的な善としてではない。不正を働くだけの力がないから尊重されるというだけのものである。」プラトン著 田中美知太郎、藤沢令夫、森進一、山野耕治訳「国家」田中美知太郎責任編集『世界の名著7 プラトンII』中央公論社(1969年) pp.109-110 所収。

利己的である<sup>41</sup>。しかし、他人にとって善いこと(=他人の利益)を実現しようとし、さらに他人にとって悪いこと(=他人の損害)を避けようとすることによって、結局は、自分自身にとって善いこと(利益)が実現され、自分にとって悪いこと(損害)が避けられる。そうである限りにおいて、他人の利害を考慮に入れることは、思慮のある行動、合理的な行動であると主張するのである<sup>42</sup>。

このようなグラウコンの主張に対してソクラテスは、ノモスにおける正義は、各人のピュシスを最もうまく実現するための単なる方法にすぎないのではなく、正義にかなった生き方こそが、その人自身にとって最も善い、最も幸福な生き方であると反論をする。

プラトンは、善そのもの、正義そのもの、美そのものが、それ自体でイデア<sup>43</sup>として実

<sup>41</sup> グラウコンは、ギュゲスの指輪を手に入れた人がどのように行動するかについて、「仮にギュゲスの指輪が二つあって、その一つを正しい人が、他の一つを不正な人がはめてみたしましょう、それでもなお正義のうちにとどまって、あくまで他人のものに手をつけずに控えているほど、鋼鉄のように志操堅固な者など一人もいまいと思われましょう。市場からだって何でも好きなものを、何おそれることもなく取ってこられるし、家々に入り込んで誰とでも好きな者と交われるし、これと思う人を殺したり、縛めから解き放ったりもできるし、その他何ごとにつけても、人間たちの中で、神さまみたいに振る舞えるというのに！ こういう行いにかけては、正しい人のすることも、不正の人のすることと何ら異なるところがなく、どちらも全く同じところへと赴くでしょう。…これは、正義が当人にとって、個人的には善きものではないと考えられていることの動かぬ証拠であると言われるでしょう。」と結論付けている。同 p.112 所収。

<sup>42</sup> 永井 前掲書 p.40.

<sup>43</sup> プラトンのイデアは幾何学をモデルにしている。幾何学における図形の定義は、私たちが感覚的な経験の中では出会わないものであって、たとえば「点は位置はあるが広がりはない。」とか、「線は長さはあるが幅はない。」といったように明らかに抽象化されている。正方形につい

在すると考え、そのアイデアに与かる行為こそが幸福な生き方であると考えた。つまり、グラウコンが主張するように、自分の利益になり、自分の損害が避けられる限りにおいて他人の利害を考慮に入れるのであれば、たとえばギュゲスの指輪を持っているように、他人に対する悪事がわからない限りにおいては、自分の利益のために他人に悪いことをすることになる。しかし、正義と幸福の関係は、正義にかなった生き方こそが本当の幸福を実現させる内的関係にあることから、他人に悪事を働いたことが誰にもわからなくても、正義にかなった生き方をしなくてはいけないと考えたのである。

誰にも悪事がわからないギュゲスの指輪を持つ者はいないが、誰にもわからないように悪事を働こうとする動機は、誰しもが持っている。しかし、プラトンは、誰も見ていないような状況であっても、普遍的な正義に従うことで、利己心を厳格に抑制し、公共的な社会を構築できると考えたのである。

### アリストテレス

このようなプラトンのアイデア論に対し、アリストテレスはアイデア論を明確に否定している。アリストテレスは、正義や道徳的な善は、アイデアのような絶対的で普遍的なものではな

ても、定義における正方形に私たちは現実の中で出会うことはない。四角い窓は、この定義と異なる。これを経験の中で出会った四角い窓から抽象し、定義として作ったと考えるのではなく、プラトンの場合には、逆に、その正方形の定義、つまり正方形のアイデアの方こそ本当の実在であると考えるのである。したがって、プラトンにおいては、この実在するアイデアを知ってこそ現実に出会う正方形を正方形であると認めることになる。そして、自然界における正方形と同じように、人間の世界、人間同士の世界の、たとえば純粋な正義、純粋な善とか美がアイデアとして実在すると考えていた。福田歓一『政治学史』東京大学出版会(1985年) pp.20-21.

く、むしろ一般大衆が生活の中で蓄積してきた道徳的通念を一般化したものであり、幾何学のような厳密な普遍性まで要求するものではないと考えた<sup>44</sup>。

プラトンが、ポリスの利益を優先していたのに対し、アリストテレスは、個々の人間がもっと大きな意味を持っており、一人一人が個別的な特色を持つために多様性が生まれ、不平等が生じるが、それを前提として、様々な特質を持った多様な人間が、いかにして社会秩序を形成するのかということ考えた<sup>45</sup>。

そして、アリストテレスは、「互いに親しければ、正義をことさら必要としないけれども、正しい人たちの方は友愛をも合わせ必要とするのであり、さまざまな正しいことの中でも、最も正しいことというのは、友愛に満ちたものと考えられるのである<sup>46</sup>。」と述べているように、友愛こそが正義の基盤にあって、人間が道徳的に生きることを支えていると考えた。つまり、友愛は、価値に関する暗黙の一致によって成り立っていて、友愛なしに正義は存立不可能と考えられているのであ

<sup>44</sup> 「『善い』ということは、『有』というのと同じだけの多くの仕方でも語られるがゆえに、(すなわち、本質にあっては、たとえば神や知性が、質にあってはもろもろの卓越性(徳)が、量にあっては適度が、関係にあっては有用が、時間にあつては好機が、場所にあつては適住地がというふうに、これらのいずれも善だとされる、)『善』は、これらすべてに共通的な一なる或る普遍ではありえないことは明らかである。というのは、もし然りとするならば、それはかかるすべての範疇において語られず、ただ一つの範疇において語られるのでなくてはならないだろうからである。」アリストテレス著 高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』岩波文庫(1971年) p.25.

<sup>45</sup> 福田歓一『政治学史』東京大学出版会(1985年) p.44.

<sup>46</sup> アリストテレス著 朴一功訳「ニコマコス倫理学」『西洋古典叢書』第II記第22回配本 京都大学学術出版会(2002年) p.355 所収。

る。

そして、アリストテレスが「友であるためには、先に述べられた三つの理由(①善きものであるか、②快いものであるかどうか、③有用なものであるか)のどれか一つによって、互いに対して好意を抱き、かつ、互いの善を願い、しかもそうしたことが互いに気づかれていなければならないのである<sup>47</sup>。」と述べているように、友愛が成立するための条件として重要なのは、自分自身の利益とは関係なく、相手にとって善いことをすることが友愛を通じた正義であり、相手もまた同じように考えているという信頼関係にある<sup>48</sup>。

アリストテレスは、アイデアのような絶対的な正義に従うのではなく、友愛を通じて、お互いが相手にとって善いことを行うならば、それは正義にかなうことであり、利己的な行動などされるはずがないと考えた。

そして、アリストテレスは、「これらの倫理的な卓越性(アテレー)ないし徳は、だから、本性的に生まれてくるわけでもなく、さりとてまた本性に背いて生ずるでもなく、かえって、われわれは本性的にこれらの卓越性(アテレー)を受け入れるべくできているのであり、ただ習慣付け(エトス)によってはじめて、このようなわれわれが完成されるにいたるのである<sup>49</sup>。」と述べているように、正義に基づく理性的行動をとるためには習慣付けが必要としている。つまり、なぜそうするのか考えなくても、そうするのが自然なことになるほど習慣として身につけている必要があると考えた。そして、自分を犠牲にしても、どこまでも他人に対して善いことをす

る必要はあるのかという問いには、「中庸<sup>50</sup>」であることをもって回答とするのである。他の人にも配慮した社会的な任務と、自分だけの自由な人生の楽しみ方との中庸であることによって、バランスをとることができると考えたのである。

## (2) 第二の視座

第一の視座は、個人が従うべき基準を示すことで、自律的に行動させるアプローチであった。次は、視点を変えて、人間の自律的な性質に公共性を求めるのではなく、社会制度によって公共性を構築することができないか考えてみたい。

すなわち、第二の視座は、人間が利己的な行動をとったとしても、国家を始めとする「公」としての社会制度が「私」を規制することによって公共性を実現させることである。

「私」が利己的な個人の利益を動機として行動したとしても、社会制度は「公」の立場

<sup>50</sup> アリストテレスは「中庸」について以下のように説明している。「こういったものは欠乏と過超によって失われる本性を有していることである。ちょうど体力や健康の場合において、われわれの見るように一。というのは、運動の過超も、その不足も、ともに体力を喪失せしめ、同じく、また飲み物や食物が多きにすぎ、少なきにすぎるのは健康を喪失せしめるものなるに反して、それが適正ならば、健康を創成し、増進し、保全するのだからである。節制とか、勇敢とか、その他もろもろの倫理的な徳の場合においても、これと同様である。すなわち、あらゆるものを逃避し、あらゆるものを恐怖して、何ごとにも耐えない人は怯懦となり、また総じて、いかなるものも恐れず、いかなるものに向かっても進んで行かならば無謀となる。同じくまた、あらゆる快楽を慎まない人は放埒となり、あらゆる快楽を避けるならば、まったく田舎者のように、いわば無感覚な人になる。かくして、節制も、勇敢も、過超と不足によって失われ、中庸(メソテーース)によって保たれるのである。」アリストテレス著 高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』岩波文庫(1971年)pp.59-60。

<sup>47</sup> 括弧内は筆者が補足した。アリストテレス著 朴一功訳「ニコマコス倫理学」『西洋古典叢書』第II記第22回配本 京都大学学術出版会(2002年)p.360 所収。

<sup>48</sup> 永井 前掲書 pp.36-37。

<sup>49</sup> アリストテレス著 高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』岩波文庫(1971年)pp.55-56。

から「私」の利害を調整することで社会の平等を実現する。こうした公的機関による調整により、公共的社会を構築するのである。

橋や道路、水道といった社会生活基盤は、その多くを国家が公共財として提供しているほか、社会から広く税金を徴収し、その一部については社会保障制度等を通じて再分配することにより平等性を確保している。また、政府が公務を執行する際には、個人の自由や権利を一部制限することがあるが、こうした公権力は、「私」の利害を調整するために主権者である国民から国家に付託されたものと考えることができる。

公務員が公の僕（しもべ）といわれているように、主権者であり、「私」である国民は、公共性の構築を国家といった公的社会制度に付託しているのであり、「公」である国家は、付託に応じて公共性を実現させる責任がある。したがって、公共的な社会を構築するには、国家をはじめとする社会制度が、もっと積極的に「私」に関わり、調整をすることで実現することができるのではないだろうか。

このような第二の視座について、T. ホッブズとJ. J. ルソーがいかにして公共的な社会を構築しようとしたのか、その思想を以下に整理する。

## T. ホッブズ

ホッブズは、既存の共同体や秩序、制度といったものを一度解体し、人間がいかにして自然状態から社会を構築できるのかを考えた。そこで、ホッブズが描いた自然状態にある人間は、プラトンやアリストテレスが描いたような幸福になるために正義や道徳に従おうとする道徳的な存在ではなく、「自己保存」を目的として欲望と嫌悪を原動力とする情念的な生き物であった<sup>51</sup>。

ホッブズは、自然状態における人間を、まさに生物として代謝過程を営む自己保存の主体と考えた。人間は、自己保存の必要により、欲望の対象となるものを善、回避の対象となるものを悪とする感覚的な動機に従って行動する。そして、他者との関わりにおいては、他者と比較して自分の方が勝っているという喜び、すなわち虚栄心という情念によって行動すると考えた。

そして、人間には、因果関係から将来の結果を推察する予見能力があるために、その時々欲望に突き動かされるだけではなく、将来の欲望の充足も行動の動機となる<sup>52</sup>。将来、有用な手段になりうるものを全て確保しようとするために、「すべての人において、休むことのない、力への意欲<sup>53</sup>」により、他者が欲望を実現させるのに先んじて、それを妨害しようとするほか、攻撃される前に先手を打って攻撃したり、あらかじめ他者を減ぼしておく必要が生じるのである<sup>54</sup>。自分が取

<sup>52</sup> 「他のあらゆる獣たちから人間を特に区別するものは理性である。それゆえ、人間が瞬間的な感覚印象に身を委ねる度合いは、獣よりもずっと少なく、獣よりもずっと多く未来について考えることができる。まさしくそれゆえに、人間は獣のように単に現在の飢えのために飢餓を感じるだけではなく、未来の飢えのためにも飢餓を感じるのである。…獣が外的印象に対してのみ反応し、いずれにせよ常に有限な対象そのものだけを欲するのに対して、人間の方は自ずから無限に欲望するということによってである。」  
レオ・シュトラウス著 添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵共訳『ホッブズの政治学』みすず書房(1990年) pp.12-13.

<sup>53</sup> ホッブズ著 水田洋訳『リヴァイアサン(一)[全4冊]』岩波文庫(1992年) p.169.

<sup>54</sup> 「《不信から戦争が生じる》この相互不信から自己を安全にしておくには、誰にとっても先手を打つほど妥当な方法はない。それは、自分をおびやかすほどに大きな力を、ほかにみないように、強力または奸計によって、できるかぎりのすべての人の人格を、できるだけ長く支配することである。」同 p.209.

<sup>51</sup> 福田敏一『政治学史』東京大学出版会(1985年) pp.317-321.

らなければ、ほかの誰かに取られてしまうゼロ・サムの状態は、予見能力により果てしないものになるのである<sup>55</sup>。

ホッブズは、このような情念的な欲望に対し、人間には理性が働くものの、プラトンやアリストテレスが考えたように完全に理性に従うのではなく、理性はあくまで補助的な役割しか果たすことができないと考えた。したがって、最終的な意志は情念により決められることから、必ずしも理性に従った意志になるとは限らないのである。

すなわち、人間が他者と向き合うときに感じるのは、相互の不信や猜疑、恐怖、競争であり、ゼロ・サムの相手に相手を征服しようと行動するために、一人が征服的な行動をとると、他者も同じように行動をせざるを得なくなり、各人の各人に対する戦争を避けることができなくなるのである<sup>56</sup>。

ホッブズは、このような自然状態において、人間同士には実力の大小があることから、やがて実力の弱い者は強い人間に服従することになるという実力説ではなく、どんな弱い人間であっても一瞬の隙をうかがって強い人間を倒せないほどには弱くないという人間を平等視する立場をとる<sup>57</sup>。こうした平等から不

信が生じ、相互不信から自己を安全にしておくために、他者との争いは「万人の万人に対する戦い<sup>58</sup>」となり、自然状態では、人間同士の間で制度を作ることができないと考えたのである<sup>59</sup>。

ホッブズは、こうした自然状態にあっては勤労や文化、社会が存在する余地がない上に、「継続的な恐怖と暴力による死の危険があり、それで人間の生活は、孤独で貧しく、つらく残忍で短い<sup>60</sup>。」としながらも、「ただし、それは、それから脱却する可能性を伴っていて、その可能性の一部は諸情念、一部は彼の理性にある。《人々を平和へ向かわせる諸情念》人々を平和へ向かわせる諸情念は、死への恐怖であり、快適な生活に必要なものごとへの意欲であり、それらを彼らの勤務によって獲得する希望である。そして理性は、都合のよい平和の諸条項を示唆し、人々はそれによって協定へと導かれうる<sup>61</sup>。」とし、「自然法(Law of Nature)」を示すのである。自然権とは、人々が自分の命を守るために好きなよ

も強い者を殺すだけの強さを持つのである。」  
ホッブズ著 水田洋訳『リヴァイアサン(一)』  
岩波文庫(1992年) p.207.

<sup>55</sup> 「《諸政治国家の外には、各人の各人に対する戦争が常に存在する》これによって明らかなのは、人々が、彼らすべてを威圧しておく共通の権力なしに生活しているときには、彼らは戦争と呼ばれる状態にあり、そういう戦争は各人の各人に対する戦争である、ということである。」  
同 p.210.

ホッブズは、人間が完全に自然の状態にあることを、「すなわち、万人の万人に対する戦争状態」にあると説明している。ホッブズ著 永井道雄、宗片邦義訳「リヴァイアサン」永井道雄責任編集『世界の名著 23 ホッブズ』中央公論社(1971年) p.166 所収。

<sup>56</sup> 福田敏一『政治学史』東京大学出版会(1985年) p.323.

<sup>57</sup> ホッブズ著 水田洋訳『リヴァイアサン(一)』[全4冊]岩波文庫(1992年) p.211.

<sup>58</sup> 同 p.214.

<sup>55</sup> 福田敏一『政治学史』東京大学出版会(1985年) p.322.

<sup>56</sup> 永井 前掲書 pp.57-58.

<sup>57</sup> ホッブズは人間の平等性について次のように述べている。「《人々は生まれながら平等である》自然は人々を、心身の諸能力において平等につくったのであり、その程度は、ある人が他の人よりも肉体において明らかに強いとか、精神のうごきが早いとかいうことが、ときどき見られるにしても、すべてを一緒にして考えれば、人と人との違いは、ある人がその違いに基づいて、他人が彼と同様に主張してはならないような便益を、主張できるほど顕著なものではない、というほどなのである。すなわち、肉体の強さについて言えば、最も弱いものでも、秘かなたくらみにより、あるいは彼自身と同じ危険にさらされている他の人々との共謀によって、もっと

うに自分の力を使う自由であり、自然法とは、理性がそこに見出す規律で、それは、人々が自分の命に対して破壊的に振舞うことや、命を守るのに一番適切なことをしないことを禁じるものである<sup>62</sup>。

第一の自然法は、「各人は、平和を獲得する希望がある限り、それへ向かって努力すべきであり、そして、彼がそれを獲得できない時には、彼は戦争のあらゆる援助と利益を求めかつ利用してよい<sup>63</sup>。」というものである。ここで、自然法に同意して、自然状態から抜け出すことができるのは、死を恐れる情念の基盤の上に理性的な推論が働くためである。人間は、理性により、その希望があると判断する限りにおいて、自分の利益のために自然法に従うのである。

第二の自然法は、「人は、平和と自己防衛のために彼が必要だと思う限り、他の人々もまたそうである場合には、すべてのものに対する権利を、進んで捨てるべきであり、他の人々に対しては、彼が彼自身に対して持つことを彼が許すであろうのと同じ大きさの、自由を持つことで満足すべきである<sup>64</sup>。」と述べられているように、お互いの利益のために、お互いの自然権を放棄し合うことである。このとき、放棄された権利は契約の当事者同士で受け渡されるのではなく、第三者である「主権者」に譲渡される。

第三の自然法は、「人々は結ばれた信約を實行すべきだというのであって、それがなければ信約はむなしく、空虚な言葉(約束)に過ぎない<sup>65</sup>。」というものである。信約を結んだ上で、それを破るといふ信約の不履行は不正義であり、そのおそれを除去しないうち

は信約が成立しないことから、信約破棄から期待する利益より大きな罰により信約履行を強制する権力が必要となる。したがって、自然法が守られるには、強力な権力を有するコモンウェルス、すなわち国家が必要になるのである。

このように理性的に自らの利益になる判断をすることによって、人々が社会契約を結び、主権者に権利を譲渡することで、誰にとっても利益的で平和な社会に移行することが可能になると考えたのである<sup>66</sup>。

#### J. J. ルソー

このように、ホッブズは、人間が利己的であっても、社会契約を結ぶことにより、いかにして社会制度を構築できるのか考えたのに対し、ルソーは、いかにして現在の社会制度から自由になり、改善することができるのかについて取り組んだ<sup>67</sup>。

ルソーは著書である「社会契約論」を「人は自由なものとして生れたのに、いたるところで鎖につながれている。自分が他人の主人であると思い込んでいる人も、実は、その人々よりもさらに奴隷なのである<sup>68</sup>。」という文章で始めたように、人間は自然状態において、質素で素朴ではあるものの、生まれつき備わっている自己保存の本能と憐憫の情だけで十分に生きていくことができる<sup>69</sup>のに、

<sup>66</sup> 永井 前掲書 pp.60-61.

<sup>67</sup> 永井 前掲書 p.88.

河野は、ホッブズとルソーの関係を、「ホッブズが支配者すなわち君主の権力の絶対性をそこから引き出したのに対して、ルソーは、それを完全に逆転させて、人民権力の絶対性としてとらえたのである。」と記述している。河野健二著「解説」ルソー著 桑原武夫、前川貞治郎訳『社会契約論』岩波文庫(1954年)p.229 所収。

<sup>68</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年)p.19.

<sup>69</sup> 「ルソーは、自然状態を、文明社会を自然とする要素を徹底的に排除したものとして描いた。

<sup>62</sup> 永井 前掲書 p.59.

<sup>63</sup> ホッブズ著 水田洋訳『リヴァイアサン(一)[全4冊]』岩波文庫(1992年)p.217.

<sup>64</sup> 同 p.210.

<sup>65</sup> 同 p.228.

農耕が発展し、土地等の私的な所有が始まることで創設された社会において、人々は人為的な取り決めによって生じた不平等に苦しめられることになった<sup>70</sup>として、この人為的に作られた不平等の原因を究明し、それを克服するために新たな社会契約の在り方を探究しようとした<sup>71</sup>。

ルソーは「社会契約論」のジュネーブ草稿の中で、人間は理性や善意、良心に従うべきであると主張するデイドロに対し、独立した人間であれば「なるほど、私が問うべき規則がそこにあることはわかる。しかし、なぜこの規則に従わねばならないのかは、まだ分からない。私は、正義とは何かについて学びたいわけではない。私が正義をなしたら、どんな良いことがあるのかを示して欲しいだけなのだ<sup>72</sup>。」と答えるだろうと述べている<sup>73</sup>。

---

人間は共存しているのではなく、恒常的な相互関係を持たない孤立した状態であることから、自由であり、誰にも従属しないという意味で平等であるとした。そこでは、他人の痛みを自分の痛みとして感情移入して感じるという人間の相互性の感性的な能力である憐憫の情と自己保存に支配されていると考えられた。」福田歓一『政治学史』東京大学出版会（1985年）p.425。

<sup>70</sup> ルソーは、創設された社会が、「弱者たちには新たな軛を与え、富める者には新たな力を与えるものだった。」というものであるとともに、「わずかな野心家の利益を守るために、人類の全体を労働と隷属と貧困に服させる。」と述べている。ルソー著 中山元訳『人間不平等起源論』光文社古典新訳文庫（2008年）p.154。

<sup>71</sup> ルソーは、文明社会が、確かに物質的な豊かさをもたらしたかもしれないが、その一方で、恐るべき無知と貧困をもたらし、限りのない欲望であり、他人に対する不信や猜疑であり、また虚栄心であり競争心が人間の心を不断に駆り立て、ある意味で苛んでいる—そして、どんなに純粋な心情を大事にしている人間であっても、文明社会に生きていこうとすると必然的にそのような心理状態に巻き込まれていくとして、文明社会を批判した。福田歓一『政治学史』東京大学出版会（1985年）p.423。

<sup>72</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論—または共

つまり、人間が公共的に行動する理由を善意という基準に求めるのであれば、なぜ従わなくてはいけないのかが説明できない。ここでいう独立人が、きわめて合理的に行動する人間であるとするなら、公共的な振る舞いをすることによって、最終的にどんな利益があるのかがわからないと、規則は規則でしかなく、それに基づいた行動をしないだろうと考えた。

このように、ルソーは、人々が他者を犠牲にしても、自分の生命の保存と利益を迫及せざるを得ない社会における「独立した人間」と対話することによって「彼が幸福だと信じているすべての状態が悲惨なものであること、確固とした基礎がある議論だと信じているものがすべて誤謬であること示そう。より善い体制のもとでは、善行は報われ、悪行は罰せられ、正義と幸福が一致する望ましい状態が実現されることを、彼に理解させよう。…彼を迷わせていた理性がついに、彼を人間性へと導くだろう。見掛けだけの利益よりも、十分に納得した上での利益を優先させることを学ぶだろう。彼は善良で、有徳で、繊細になるだろう。要するに彼は以前は残忍な山賊になろうとしていたのだが、ついには秩序正しい社会のもっとも強固な支え手になる<sup>74</sup>こ

---

和国の形式についての試論（ジュネーブ草稿）」『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）pp.311-312 所収。

<sup>73</sup> 加藤典洋『日本の無思想』平凡社新書（1999年）pp.171-173。

<sup>74</sup> これを解釈してみると、残忍な山賊であっても、山賊が全く一人で行動するものでなければ、社会と何らかの関係があるはずである。少なくとも窃盗という犯罪を組織化して行っているとすれば、山賊の社会での関わりがあるだろう。そうした山賊の組織において、個々の構成員が目先の自己利益に従ったばかりに、むしろ組織の他の構成員に不利益が生じてしまうことがあるかもしれない。そうした不利益が生じないように、また、組織が持続的に継続するようにさ

とを、疑わないでおこう<sup>75</sup>。」と述べているように、正義が貫かれ、人間が道徳的な存在である社会を構築できることを説得しようとするのである。

そして、ルソーは、「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り、保護するような結合の一形式を見いだすこと。そうして、それによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも、自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること<sup>76</sup>。」を実現するために、「社会のすべての構成員は、自らと、自らのすべての権利を、共同体の全体に譲渡するのである<sup>77</sup>。」という社会契約を結ぶことを提示するのである。

つまり、ルソーの社会契約論において、自然権を譲渡する主権者はホブズのような第三者ではなく、契約の当事者全員からなる合議体であり、この契約は、私人としての私が、公民としての私自身と契約をするという側面

を持っていた<sup>78</sup>。したがって、各人は誰にも隷属することがなく、自由であり、「各人は、自分が失ったものと同じ価値のものを手に入れる<sup>79</sup>。」のである。

そして、社会契約は、「われわれの各人は、自らの意志、財産、力、人格を共同のものとして、一般意志の指揮のもとにおく。そしてわれわれはすべて団体として、それぞれの成員を全体の不可分の一部として受け取るのである<sup>80</sup>。」とあるように、主権者の一般意志に従うという契約であり、自分自身の理性的な意志に自ら服従することで真に自由になることができると考えられたのである<sup>81</sup>。

ルソーは、「国家のすべての構成員の不変の意志が一般意志であり、この一般意志によってこそ、彼らは市民となり自由になるのである。ある法が人民の集会に提出されるとき、人民に問われていることは、正確には、彼が提案を可決するか、否決するかということではなくて、それが人民の意志、すなわち一般意志に一致しているか否かということである<sup>82</sup>。」とし、各自の自己利益に基づく特殊意志に従うのではなく、一般意志に従わな

---

まざまな掟や戒律を作ることにより、山賊なりの公共的な秩序が築かれていくと考えることができる。そうした掟や戒律の中には、山賊が行った犯罪によって周囲の人々が不利益を被り、それが結果的に山賊の不利益につながるといった経験をするので、周囲に不利益を与えるような犯罪は慎むべきであるといったものが加えられるかもしれない。さらに、組織の経験を活かし、周囲の人々を犯罪から守るような行動をとることで、周囲の人々に利益を与え、そのことに対して報酬や信用といった利益を得るといった経験をするので、山賊の掟や戒律には禁止的な要素のみならず、行うべき行動が示され、こうしたプロセスを経ることで、やがて山賊は社会の秩序を守る堅固なささえ手に変身することができるだろう。

<sup>75</sup> ルソー著 中山元訳「社会契約論——または共和国の形式についての試論（ジュネーヴ草稿）」『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）p.321 所収。

<sup>76</sup> ルソー著 桑原武夫、前川貞治郎訳『社会契約論』岩波文庫（1954年）p.29。

<sup>77</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）p.40。

---

<sup>78</sup> 「結合行為は、公共と個々人との間の相互の約束を含むことと、また、各個人は、いわば自分自身と契約しているので、二重の関係で——つまり、個々人に対しては主権者の構成員として、主権者に対しては構成員として——約束していることである。」ルソー著 桑原武夫、前川貞治郎訳『社会契約論』岩波文庫（1954年）pp.32-33。

<sup>79</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）p.41。

<sup>80</sup> 「臣民が、このような約束にのみ従う限り、彼らは、何びとにも服従せず、自分自身の意志のみに服従するのである。」ルソー著 中山元訳「社会契約論——または共和国の形式についての試論（ジュネーヴ草稿）」『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）p.324。

<sup>81</sup> ルソー著 桑原武夫、前川貞治郎訳『社会契約論』岩波文庫（1954年）p.52。

<sup>82</sup> 同 p.149。



くてはいけないとしている<sup>83</sup>。

では、個人の特殊意志を乗り越えて、いかにして一般意志が形成されるのだろうか。

この一般意志について、ルソーは、「一般意志は共同の利益だけを目的とするが、全体意志は私的な利益を目指すものに過ぎず、単に全員の個別の意志が一致したに過ぎない。あるいはこれらの個別意志から、(一般意志との違いである)過不足分を相殺すると、差の総和が残るが、これが一般意志である<sup>84</sup>。」と説明をしている。

ルソーは、構成員の個別意志が一致することによって利害の対立がなくなったことをもって一般意志が形成されるとはみなさない。個別意志が対立し、その違い(差)の全体を合わせたところに一般意志が成立するとしているのである<sup>85</sup>。構成員は、自分の個別の利益を超越した上で全体の利益を考えるのではなく、あくまで個別利益を追及することが一般意志を形成するための前提となっているのである。

ルソーは、「実際、ある特殊意志がなんらかの点で一般意志と一致することは不可能ではないとしても、少なくとも、この一致がいつまでも変わらずに続くと言うことは不可能だ。

なぜなら、特殊意志は、その性質上、差別に傾くし、一般意志は平等の方に傾くから<sup>86</sup>。」と述べているように、一般意志の形成は、個人の特殊意志が対立し、一般意志とは異なっているというところから始まるのである。

そして、対立する個別の特殊意志が、一般意志に達するためには、ルソーが「人民が十分な情報をもって議論を尽くし、互いに前もって根回ししていなければ、わずかな意見の違いが多く集まって、そこに一般意志が生まれるのであり、その決議は常に善いものであるだろう<sup>87</sup>。」と述べるように、市民に十分な情報が提供されることと、市民が互いに意見を伝達し合わないことが必要とされている。すなわち、専門家による正確で十分な情報が提供されない場合、市民は何が自分にとって利益的であるのかを正確に認識することができず、また、事前に他人の意見が伝達された場合、その意見に左右されて自分の固有の意志を形成することを妨げられるだろう。ルソーが示す条件が満たされることで、はじめて市民は自らの利益を十分に考慮した特殊意志を形成することができる。ルソーは、こうしたできるだけたくさんの異なる個別の意志によって議論を重ね、多角的な視点から問題を明らかにすることで一般意志が現れると考えたのである<sup>88</sup>。

誰もが自己の利益を純粹に追求しながら他者と協議を続けることによってこそ、その共同体にとって最善の結果が生まれる。それは、全体の利益などではなく、常に自己の保存と自己の利益だけを追及するからこそ実現でき

<sup>83</sup> ルソーは一般意志について、「諸原則から第一に生まれてくる、そして最も大切な結果は、国家をつくった目的、つまり公共の幸福に従って、国家のもろもろの力を指導できるのは、一般意志だけだということである。なぜなら、個々人の利害の対立が社会の設立を必要としたとすれば、その設立を可能なものとしたのは、この同じ個々人の利益の一致だからだ。こうした様々の利害の中にある共通なものこそ社会のきずなを形づくるのである。」と述べている。ルソー著 桑原武夫、前川貞治郎訳『社会契約論』岩波文庫(1954年) p.42.

<sup>84</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年) p.65.

<sup>85</sup> 中山元「解説」ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年) p.501 所収。

<sup>86</sup> ルソー著 桑原武夫、前川貞治郎訳『社会契約論』岩波文庫(1954年) p.42.

<sup>87</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年) p.65.

<sup>88</sup> 中山元「解説」ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年) pp.504-505 所収。

るのである<sup>89</sup>。

ルソーは、主権者である構成員の利己心に反することなく公共性を構築する必要があると考えた。つまり、法や国家の公権力を外在的なものとして捉え、従うのではなく、どうしてそうしなくてはいけないのか、法に従うことでどんな利益があるのかを認識する必要があると考えたのである。

ホッブズとルソーの間には、社会契約を結ぶ動機が、自己保存のためなのか、それとも市民が主権者としての自由を取り戻し、自由で平等な社会を構築するためなのかという違いはあるものの、社会契約は構成員の利益を実現させるものであり、構成員の利害の対立を調整する国家の必要性を説明している。

国家は社会契約という合意によって成立し、自己の自然権を譲渡することと引き換えに、構成員において生じる利益の衝突を調整する。すなわち、国家といった「公」としての社会制度が「私」を規制することによって公共性を実現させるのである。

### (3) 第三の視座

第三の視座は、個人の利益という視点を離れ、社会全体の利益を重視して、それを最大化することである。すなわち、さまざまな利害を持つ個人が集まった社会において、個々人の利益が抑制されることがあっても、そのことによって社会全体の利益が大きくなるのであれば、より公共的な社会が構築されたと考えることである。

たとえば大規模なインフラ整備を行う際に行われる土地の取用などは、応分の対価の支払いや換地といった代替措置がとられるにしても、長年住み慣れた土地を離れなくていけないという不利益が生じる可能性があるが、そうした不利益は、インフラを整備することによって生じる社会全体の利益の方が大きい

という公共性をもって正当化されていると考えることができる。

個人が自分の利益を最大化しようと活動した場合に生じる社会全体の利益と、個人が社会のために自らの利益を幾分犠牲にした場合に生じる社会全体の利益を比較した場合に、後者の利益の方が大きくなるということは十分にありうることだと思われる。

このような観点から、公共性を構築していくことができるというのが第三の視座である。

このような視座に立つ考え方として、J. ベンサムと J. S. ミルの功利主義をあげることができる。以下では、両者の功利主義思想を整理する。

#### J. ベンサム

ベンサムは、功利主義について、「自然は人類を苦痛と快楽という、二人の主権者の支配のもとに置いてきた。われわれが何をしなければならぬかということを示し、また、われわれが何をしようかということを決定するのは、ただ、苦痛と快楽だけである。一方においては、善悪の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの玉座につながれている<sup>90</sup>。」とした上で、「快」を「幸福」と言い換えて、「功利性の原則とは、その利益が問題になっている人々の幸福を増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、または、同じことを別のことばで言い換えただけであるが、その幸福を促進するように見えるか、それとも、その幸福に対立するように見えるかによって、すべての行為を是認し、または、否認する原理を意味する<sup>91</sup>。」と述べている。

<sup>90</sup> ベンサム著 山下重一訳「道徳および立法の諸原理序説」関嘉彦責任編集『世界の名著 38 ベンサム・J. S. ミル——』中央公論社（1967年）p.81 所収。

<sup>91</sup> 同 p.82.

<sup>89</sup> 同 p.506 所収。

そして、ベンサムは、「社会とは、いわばその成員を構成すると考えられる個々の人々から形成される擬制的な団体である。それでは、社会の利益とはなんであろうか。それは社会を構成している個々の成員の利益の総計にはかならない<sup>92</sup>。」として、社会を一つの擬制的な個人の集合体と考える。従って、ベンサムが「ある行為が社会の幸福を増大させる傾向が、それを減少させる傾向よりも大きい場合には、その行為は〔社会全体について〕功利性の原理に、短くいえば、功利性に適合しているということが出来る<sup>93</sup>。」と述べるように、あたかも個人の利益が促進される<sup>94</sup>のと同じことのように、社会もまた、幸福を増大させる傾向が、それを減少させる傾向よりも大きいことで功利の原則にかなうと考えるのである。

そして、それは、行為の結果として、人々の幸福が全体として増大すれば善い行為であり、人々の幸福が全体として減少すれば、つまり不幸が増大すれば、悪い行為であるとして、行為が道徳的に是認されるべきなのか、否認されるべきなのかを規定した<sup>95</sup>。した

がって、道徳的な善悪は、あくまで結果的に幸福が増大したか、減少したかで判断されるために、行為そのものが不正であったかどうかは問題にならないのである<sup>96</sup>。

そして、ベンサムは、快樂と苦痛は計算可能であると主張し、幸福計算を展開している<sup>97</sup>。それは個人において可能であるだけでなく、個人の集合である社会についても可能であり、社会における最大多数の最大幸福から道徳および立法の原理が導かれるのである。個人は、それぞれの幸福、すなわち快樂の追及と苦痛の回避を求めて利己的に行動するが、最大多数の最大幸福を実現させるために制約を受けるのである。

社会を徹底的に一つの擬制、個人の集合にすぎないものと見ることによって、社会道徳の原理は、経験的な個人の幸福の積算、それも最大多数の幸福という計量可能な外的基準となり、それに従おうとしない者がいたとしても、制裁によって実現できると考えられたのである<sup>98</sup>。

こうした功利主義について、ベンサムは、その正当性を否定する者がいるのであれば、「他のすべての人々に関して、自分の感情が善悪の基準であってよいのかどうか、…人間の数だけの異なった善悪の基準があることにならないかどうか、…今日正しいとされる同じことが〔その性質を少しも変えることなしに〕明日には間違っていることになることが

<sup>92</sup> 同 p.83.

<sup>93</sup> 同 pp.83-84.

<sup>94</sup> 「あることが、ある個人の快樂の総計を増大させる傾向を持つ場合、また同じことになるのであるが、その個人の苦痛の総計を減少させる傾向を持つ場合には、その個人の利益を促進する、またはその利益に役立つと言われるのである。」同 p.83.

<sup>95</sup> 「どんな種類の動機であっても、それ自体として悪いものではなく、したがって、どんな種類の動機であっても、それ自体として絶対的に悪いものではないように思われる。…したがって、ある種の動機が、その結果の点で善または悪であるということは、個々の場合と個々の動機についてだけいえることができる。…したがって、ある種類の動機がその結果を考えた場合に、なんらかの正当性をもって悪い動機と呼ばれることができるのであれば、ある期間内に善悪の両種類について、その動機を持つことができる、

あらゆる結果の差し引き残高、すなわち、もっと普通の傾向の差し引き残高についてだけ、そのように呼ばれることができるのである。」同 pp.193-194.

<sup>96</sup> 永井 前掲書 pp.125-126.

<sup>97</sup> ベンサム著 山下重一訳「道徳および立法の諸原理序説」関嘉彦責任編集『世界の名著 38 ベンサム・J. S. ミル——』中央公論社(1967年) pp.113-116.

<sup>98</sup> 福田欲一『政治学史』東京大学出版会(1985年) pp.454-455.

ないかどうか、…すなわち、一人が『私はこれを好む』と言い、一人が『私はこれを好まない』と言ったならば、二人にそれ以上言うべきことが残されているかどうか、自問させてみよ<sup>99</sup>。」と述べるように、個人に着目すると混沌として意志を決定することができないことであっても、功利主義は全体の利益という基準を示すことができると言えるだろう。

### J. S. ミル

ミルは、著書である「功利主義論」において、ベンサムの実利の原則が、多くの人に受け入れられず、誤解され、批判を受けているとして、功利主義の正しさを示そうとする<sup>100</sup>。

ミルは、「功利または最大幸福の原理を道徳的行為の基礎として受け入れる信条に従えば、行為は、幸福を増す程度に比例して正しく、幸福の逆を生む程度に比例して誤っている。幸福とは快楽を、そして苦痛の不在を意味し、不幸とは苦痛を、そして快楽の喪失を意味する<sup>101</sup>。」と述べるように、功利主義ができるだけ苦痛を避け、幸福を最大化しようとするものであるとした上で、「功利主義の基準は、行為者自身の最大幸福ではなく、(社会の構成員全部の)幸福の総計の最大量<sup>102</sup>」であると規定する。

そして、「このような(自らの)幸福放棄が世界中の幸福総量を増加するため十分役立つ時には、いつでも個人的な人生享受を自ら捨てることのできる人たちに大いなる栄光あ

れ!…世の中がこんなに不完全な状態である限り、いつでも犠牲を払う覚悟を持つことが人間にとって最高の徳であることを私は十分認めるものである<sup>103</sup>。」と述べるように、功利主義的な倫理が、他人の善のためならば自分の最大の善でも犠牲にする力が人間にあることを認めていると主張する。

したがって、功利主義は、自分の幸福か、他人の幸福かを選ぶ時には、それが社会全体の利益を大きくするかどうかを「利害関係を持たない善意の第三者<sup>104</sup>」のように厳正中立に判断することを求めるのである。

ミルは、こうした功利主義的道徳の理想が、「おのれの浴するところを人に施し、おのれのごとく隣人を愛せよ<sup>105</sup>」というナザレのイエスの言葉にあるとし、こうした理想に近づくために、第一に「法律と社会の仕組みが、各人の幸福や利益を、できるだけ全体の利益と調和するように組み立てられていること<sup>106</sup>」を、第二に「教育と世論が、人間の性格に対して持つ絶大な力を利用して、各個人に、自分の幸福と社会全体の善とは切っても切れない関係にあると思わせるようにすること<sup>107</sup>」を行う必要があると考える。

その結果、「こうすれば人間は、社会全体の善に反するような行為を押し通して自分の幸福を得ようなどと考えなくなるだろう。さらには、全体の善を増進しようというひたむきな衝動が各人を習慣的に動かすようになり、この衝動に伴う(利他的な)心情が各人の情操面で大きく顕著な位置を占めるようになるだろう<sup>108</sup>。」と述べるように、人間は相互に協力的になると考えた。

すなわち、人間の社会関係が緊密になり、

<sup>99</sup> ベンサム著 山下重一訳「道徳および立法の諸原理序説」関嘉彦責任編集『世界の名著38 ベンサム・J. S. ミル—』中央公論社(1967年) pp.87-88 所収。

<sup>100</sup> J. S. ミル著 井原吉之助訳「功利主義論」関嘉彦責任編集『世界の名著38 ベンサム・J. S. ミル』中央公論社(1967年) p.464 所収。

<sup>101</sup> 同 p.467.

<sup>102</sup> 括弧内は筆者が補足した。同 p.472.

<sup>103</sup> 括弧内は筆者が補足した。同 p.477.

<sup>104</sup> 同 p.478.

<sup>105</sup> 同。

<sup>106</sup> 同。

<sup>107</sup> 同。

<sup>108</sup> 同。

自らを社会の一員として位置づけると、「明らかに人間の交わりは、主人と奴隷でない限り、全ての人の利益が考慮されるような関係の上にしか成り立たない。対等者の交わりは、誰の利益も平等に考慮されるという理解があって初めて成り立つ。…人々は、他人の利益を頭から度外視して生きてゆけるとは考えられなくなる。…他人と協力し、個人の利益ではなく集団の利益を行為の目的として掲げることが、人々にとって日常的な事柄である。人々が協力している限り、彼らの目的は他人の目的と一致する。そこには、一時的であるにせよ、他人の利益は自分の利益だと言う感情がある。社会連帯が進み、社会が健全に成長すれば、誰もが他人の福祉にますます強い個人的関心を事実抱くばかりか、誰もが自分の感情と他人の善を同一視するように、少なくとも他人の善をますます実際上考えるようになる<sup>109</sup>。」と述べているように、全体の利益を最大化しようとする考えで、思いやりを満たした公共的な社会が構築できると考えたのである。

そして、ミルは、「功利説は、幸福が目的として望ましく、いかにも望ましいただ一つのもののだとする。これ以外のものは、どれもこの目的（幸福）の手段として望ましいに過ぎない<sup>110</sup>。」とした上で、「なぜ全体の幸福が望ましいかについては、達成できると信じている限り、事実、誰もが自分自身の幸福を望んでいるということ以外に、理由をあげられない。けれども、これは事実だから、幸福が善であること、つまり、各人の幸福はその人にとって善であり、したがって、全体の幸福はすべての人の総体にとって善であることについて、事情の許す限りの証拠を持っているばかりでなく、要求できるすべての証拠を

も持っているのである<sup>111</sup>。」と述べ、功利原則に証明を与えるのである<sup>112</sup>。

このような功利主義は、ミルが、「もし功利が道徳的義務の究極の源泉であるならば、義務の発する要求が互いに衝突するとき、功利はこれを裁いて決着をつけることができるはずである。基準を適用するのは難しいに違いないが、全然ないよりましである。ところが他の体系においては、道徳律がみんな、それぞれ独立の権威を要求し、それらの間に立って仲裁する資格を持った共通の審判がない。だから、これらの道徳体系が、自分の認めていない功利を考慮に入れて解決しない限り、個人的欲望や偏見が横行するにまかされる<sup>113</sup>。」と述べているように、公共性を判断する上で基準となりうるものと考えられることができる。そして、社会の利益を数量化することで、公共性の評価や比較を行うことが可能となるのである。

#### (4) 第四の視座

第四の視座は、一見、逆説的であるようだが、個人が自己利益に従って行動することによって、むしろ公共的な社会が構築できるのではないかということである。

ここで言う自己利益とは、誰のためでもない自分自身にとって利益になることを基準として行動することに他ならない。

しかし、自分勝手な利己心を抑制することで公共的な社会を構築しようとしているのに、むしろ自己の利益に従うべきというのはどういうことなのか。

自己の利益を大きくしようと理性的に考える利己心と、無分別にすべてのものを手に入

<sup>111</sup> 同 p.497.

<sup>112</sup> 永井 前掲書 pp.128-129.

<sup>113</sup> J. S. ミル著 井原吉之助訳「功利主義論」関嘉彦責任編集『世界の名著38 ベンサム・J. S. ミル』中央公論社（1967年）p.487 所収。

<sup>109</sup> 同 pp.493-494.

<sup>110</sup> 同 p.496.

れようとする強欲さは異なる。強欲であることは、短期的には大きな利益をもたらすかもしれないが、長期的には、決して自分の利益にならない。それに対して、自己の利益が長期にわたり、持続的に大きくなるにはどうしたらいいのか理性的に考えた場合、短期的には利益が最大化しない、または、むしろ若干の不利益が生じるとしても、利他的な行動をとることによって他者との協力関係を構築した方が、長期的には、より自分自身にとって持続的な利益をもたらすと考えることができる。一見、利他的な行動をしているように見えて、実は、最終的に自分の利益を目指しているという点で利己的な行動をとっているのである<sup>114</sup>。

<sup>114</sup> このように利己心に従うことで、むしろ公共性が構築されるという視座に立った先行研究として、加藤典洋の「日本の無思想」をあげることができる。加藤もまた、古代ギリシャの公私観が、中世、近代にかけていかに変化しているのかを整理し、アレントのいう公的なものが消失した理由を、人間の欲求が必要から私利私欲へと転換したところに求めている。すなわち、公的なものが消失したのは、私利私欲の上に公的なものを構築することができなかつたところにあると説明している。しかしながら、加藤は、ルソーの思想をもとに、私利私欲の上に公共性を構築する必要性を強調しながらも、具体的にどのようなプロセスを経て公共性が構築されるのかまで言及がされていない。本稿は、公共性が私利私欲の上に構築されるという視座について、加藤の主張を基礎にしているものの、その具体的なプロセスは、むしろスミスに大きく依拠し、利己的な判断が、いかにして公共性につながるのか考察するものである。

また、山崎怜・多田憲一郎は、「新しい公共性と地域の再生」の中で、A. スミスをもとに公共性を再検討している。ここでは、公共性をもっぱら政府等の官が担い、人々はその受益者に過ぎないとする公共経営的な考え方を批判している。本稿においても、公共性の担い手は、個々の人間であるべきであると考えており、その個人がいかにして公共性を構築できるのか検討をするものである。

たとえば、ボランティア活動のように、本来であれば有償による労働に従事することで何らかの利益を得ることができたかもしれない時間を使い、無償で、障がいを持つ人等の支援をするのはなぜなのかと考えた場合、障がいを持つような少数派も活躍できるような社会を築くことで、人的資源を最大に活用することができる、もしくは社会的な少数派の利益を実現することで、社会が安定し、それが長期的には自分の利益につながると考えることができるのである。

もっとも、ボランティア活動の動機は何かと考えたときに、あまり長期的に自分の利益になるという理由をあげる人はいないだろう。多くは、人の役に立ちたいといった善意が動機になっていると考えられる。しかし、こうした善意をボランティアという行動に結びつけ、継続させていく背景には、社会を将来的により良いものにしたいという動機が働いていると考えられる。そこには、「情けは人のためならず」という言葉があるように、無意識のうちにも、より良い社会が、いつか自分の利益につながっていくと考えるからこそ公共的な行動をとっていると考えられるのである。

たとえば、地球環境への影響を最小限にするために、各個人等が取り組むことのできる身近なところから環境への配慮をはじめといった運動が行われているが、なかなか啓発的な活動だけでは、個々人の参加を促すのが難しいのが実情である。そこで、身近なことが最終的にどのような状況をもたらすのかを比較的長いスパンで説明し、個々人が今から対策をとらないと、自分自身に大変なことが降りかかってくることを説明する、あるいは、自然に優しいことは個人のお財布にも優しいといったように、短期的な各人の利益と重ね合わせることで大きな効果を表している例が多々見られる。こういった事例からも、いかにして公共的な社会を構築できるのかを

考える上で、公共性と利己心は決して対立するものではなく、むしろ利己心に従うことで、少数派の犠牲をもたらすことなく、公共的な社会を構築することができると思うことができる。

これまでの歴史を振り返ってみると、人間は常に利己的であった。それは、人間も一つの生物であることからすると、むしろ自然なことであり、利己性は、人間に備わった普遍的な性質であるということが出来る。

このように人間が基本的に利己的であることを肯定し、自分の置かれた境遇を何とか改善しようとする利己心に従うことで公共性を構築しようとする視座に立った人物として、

A. スミスをあげることができる。

#### A. スミス

スミスは、人は生まれながらにして自分自身の境遇を改善せんとする欲望を持っており<sup>115</sup>、そうした人間の利己心は社会が発展する原動力になっており、便宜上個々の人間の利己心に基づく自由な活動に任せておいたほうが効果的であると考へた。

すなわち、スミスが、「人は、仲間の助力をほとんど常に必要としており、しかも、それを彼らの慈悲心だけから期待しても無駄である。自分の有利になるように、彼らの自愛心に働きかけ、自分が彼らに求めることを自

分のためにしてくれることが、彼ら自身の利益になるということを、彼らに示すことの方が有効だろう。…われわれが食事を期待するのは、肉屋や酒屋やパン屋の慈悲心からではなく、彼ら自身の利害に対する配慮からである。われわれが呼びかけるのは、彼らの人類愛に対してではなく、自愛心に対してであり、われわれが彼らに語るのは、決してわれわれ自身の必要についてではなく、彼らの利益についてである<sup>116</sup>。」と述べているように、これまで取り上げてきた思想家が主張するように利己心を抑制し、利害を調整するものとして公共性を考えるのではなく、むしろ利己心に基づいて行動をすることで公共性が形成されると考へたのである。

しかし、ここで言う利己心とは、全く一人の独立したものではなく、道徳感情論の冒頭で「人間がどんなに利己的なものと想定されるにしても、あきらかに彼の本性の中には、いくつかの原理があって、それらは、彼に他の人々の運不運に関心を持たせ、彼らの幸福を、それを見るといふ快樂のほかには何も、彼はそれから引き出さないのに、彼にとって必要なものとするのである。…われわれがしばしば、他の人々の悲しみから、悲しみを引き出すということは、それを証明するのに何も例をあげる必要がないほど明白であ

<sup>115</sup> 「この欲求は、一般には平静で非激情的ではあるが、胎内からわれわれとともに生まれ、われわれが墓場に入るまで決して離れることがない。誰であれ、生と死のこの二つの瞬間を隔てる全期間を通じて、どんな種類の変更も改良も望まないほど完全に自分の境遇に満足しきっていることは、おそらくただの一例もないだろう。財産を増加させることは、大半の人々がそれによって自分たちの生活状態をより良くしようと企図し、希望する手段である。」アダム・スミス著 杉山忠平訳 水田洋監訳『国富論(二) [全4冊]』岩波文庫(2000年) p.128.

<sup>116</sup> アダム・スミス著 杉山忠平訳 水田洋監訳『国富論(一) [全4冊]』岩波文庫(2000年) pp.38-39.

河上もまた、利己心に基づく自由な活動について、「人間は、ほとんど絶えず他人の助力を必要とするが、しかし、ただ単に、他人の恩恵によりてこれを得んとするも、決して、その望みを達することはできぬ。これに反し、もしこれを他人の利己心に訴え、自己が他人に向かって要求するところのものも、他人が自己のためになしにくるは、すなわち、彼ら自身の利益なることを知らしむるならば、容易にその目的を達し得らるであろう。」と述べている。河上 前掲書 p.127.

る<sup>117</sup>。」と述べられているように、他者に対する共感の中に位置づけられるのである。

スミスは、「何かの対象から主要当事者の中に生じる情念がどんなものであろうとも、彼の境遇を考える時、すべての注意深い観察者の胸の中には類似の情念がわきおこるのである<sup>118</sup>。」と述べているように、人間を他人の感情や行為に関心を持ち、同感しようとする、また自身も周囲の人間から関心を持たれ、同感されることを望む社会的な存在であると捉えている。

そして、「はじめてこの世に生まれ出ると、喜ばせたいという自然的欲求から、われわれと交際する全ての人物にとって、われわれの親たち、われわれの教師たち、われわれの仲間たちにとって、どんなふるまいが快適であるらしいかを考慮するようにわれわれ自身を習慣づける。われわれは、個々人に対して話しかけ、しばらくの間は喜んで、あらゆる人の行為と明確な是認とを得るという不可能で道理に合わないもくろみを追及する。しかしながら、…われわれが、処理すべきもっと重要な利害関係を持つようになるやいなや、われわれは、一人の人を喜ばせることによって、ほとんど間違いなく他の人の意に反するということ、そして、ある個人の機嫌を取ることによって、しばしば人々全体を苛立たせるかもしれないことを知るのである。…そのように一方的な判断から、われわれ自身を防衛するために、われわれは間もなく、われわれ自身と、われわれと一緒に生活する人々の中の裁判官を、われわれ自身の心の中に設けることを学ぶのである。われわれは、自分自身が、非常に公平で公正な人物、すなわちわれわれ自身にも、われわれの行動によって諸利害が作用を受ける人々にも、何も特別な関係を持

たない人物の眼前で行為しているように思うのである。彼は、彼らにとってもわれわれにとっても、父でも兄弟でも友人でもなく、単に人間一般、中立的な観察者であり、われわれの行動を、われわれが他の人々の行動を見る場合と同じく、利害関心なしに考察するのである<sup>119</sup>。」と述べているように、個人は、社会における経験を通じて、他の個人が、どのような場合に、どのような感情を持つのかを知り、自分が所属する社会で一般的に通用する「公平な観察者」を心の中に形成し、自分の感情や行為を胸中の公平な観察者が是認するものになるよう努力をすることになる<sup>120</sup>。

スミスが、「彼ら（公平な観察者）は、彼が自分の幸福を他のどんな人の幸福よりも切望し、それを一層真剣な精励をもって追及するのを許すという程度に寛大であるだろう。…富と名誉と出世を目指す競争において、彼は彼の全ての競争者を追い抜くために、できるだけ力走していいし、あらゆる神経、あらゆる筋肉を緊張させていい。しかし、彼がもし、彼らのうちの誰かを押しつけるか、投げ倒すかするならば、観察者たちの寛容は完全に終了する。それはフェア・プレイの侵犯であって、彼らが許しえないことなのである<sup>121</sup>。」と述べるように、人間の利己的な本

<sup>119</sup> 同 pp.306-307.

<sup>120</sup> 「われわれ自身を、われわれが他人について判断するのと同じように判断すること、われわれが他人において是認あるいは非難するものごとを、われわれ自身については是認あるいは非難することは、公平さと中立性の最大の行使である。このことをするために、われわれは自分たちを、他人の人々を見るのと同じ目で見つめなければならない。すなわち、われわれは、自分たちがわれわれ自身の性格と行動の行為者ではなく、観察者であると想像しなければならない。これらの性格と行動が、この新しい立場から見られた場合に、どのようにわれわれに作用するのだろうかを考察しなければならない。」同 p.296.

<sup>121</sup> 括弧内は著者が補足した。同 pp.217-218.

<sup>117</sup> アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論(上) [全2冊]』岩波文庫(2003年) p.23.

<sup>118</sup> 同 p.28.



性を肯定するとともに、その利己心に対する個人の性質が正義の土台となり、社会の秩序を形成すると考えた<sup>122</sup>。

つまり、「人間本性の利己的で本源的な諸情念にとっては、われわれ自身のきわめて小さな利害の損失は、われわれが特別のつながりを持たない他人にとっての最大の関心事よりも、途方もなく重要であるように見え、ずっと激しい歓喜または悲哀、ずっと熱烈な欲求または嫌悪をかきたてる<sup>123</sup>。」と述べるように、人間は利己的な本性を持っているものの、周囲から切り離された孤立した存在ではなく、社会的な存在であるために、胸中の公平な観察者の是認という制約条件のもとで、自分の経済的利益を最大にするように行動するのである<sup>124</sup>。

こうした社会秩序を形成する一般的諸規則は、「人間社会の全成員は、相互の援助を必要としているし、同様に相互の侵害にさらされている。その必要な援助が、愛情から、感謝から、友情と尊敬から相互に提供される場合は、その社会は繁栄し、そして幸福である。その様々な成員の全てが、愛情と愛着とい

う快適なきずなで結び合わされ、いわば相互的な世話という一つの共通の中心に引き寄せられているのである<sup>125</sup>。」と述べられるように、胸中の公平な観察者が称賛をする慈恵と、他人の生命、身体、財産、名誉を傷つける行為を行わないように非難をする正義とに分けることができる。

しかし、社会は、「相互の愛情または愛着がなくても存在しうる<sup>126</sup>。」のであり、愛情や愛着がなくても「その社会は、幸福さと快適さは劣るけれども、必然的に解体することは<sup>127</sup>」ない。だが、社会は、「互いに害を与え、侵害しようと、いつでも待ち構えている人々の間には存在しえない<sup>128</sup>。」のである。

したがって、「慈恵は、正義よりも、社会の存在にとって不可欠ではない。社会は慈恵なしにも、もっと気持ちがいい状態においてではないとはいえ存在しうるが、不正義の横行は、全くそれを破壊するに違いない<sup>129</sup>。」のである。

この「正義を守ることを強制するために、自然は人間の胸の中に、その侵犯に伴う処罰に値するという意識、相応的な処罰への恐怖を、人類の結合の偉大な保証として植え付けておいたのであって、これが弱者を保護し、暴力をくじき、罪を懲らしめる<sup>130</sup>」のである。

このように胸中の公平な観察者において、利己心の強い衝動に対抗できるのは慈恵という弱い力ではなく、観察者の正義の非難に従わないと、相応の処罰を受けるという強く、強制的な動機なのである<sup>131</sup>。

<sup>122</sup> 堂目卓生『アダム・スミス』中公新書(2008年)p.270.

<sup>123</sup> アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論(上)[全2冊]』岩波文庫(2003年)p.310.

<sup>124</sup> 高島は人間の利己的な活動について、「確かに利己心という言葉は、たとえどんなに口を酸っぱくして説明してみても、語感としてどうもなじみにくい言葉であることは、私も否定しようとは思わない。そこで、後世の学者は、これをホモ・エコノミクス(経済人)という言葉で置き換えた。なるほど、この言葉の方が純粹ではある。しかし、すぐれて経済的な社会としての市民社会の担い手が、いわゆる利己心を持った、活動的で、生のままの市井の野人であるという感覚が、跡形もなく拭い去られてしまっている。生きた感情を持っている人間のモラルが、ホモ・エコノミクスではまったく殺されてしまっているのである。高島善哉『アダム・スミス』岩波新書(1968年)p.83.

<sup>125</sup> アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論(上)[全2冊]』岩波文庫(2003年)p.222.

<sup>126</sup> 同 p.223.

<sup>127</sup> 同。

<sup>128</sup> 同。

<sup>129</sup> 同。

<sup>130</sup> 同。

<sup>131</sup> 「自愛心の最も強い衝動にさえ対抗できるのは、人間愛というやさしい力ではなく、自然が人間

しかしながら、「われわれはすべての場合に、われわれ自身と他の人々との間で、この完全な中立性をもって判断できるのではない。内部の裁判官でさえしばしば、自分たちの利己的な情念の暴力と不正によって腐敗させられる危険があるし、しばしば、事件の真実の事情によって正当化されうるのとは非常に違った判決をするように仕向けられるのである<sup>132</sup>。」と述べられるように、人間は、胸中の公平な観察者の判断に従って行動する「賢明さ」と、胸中の公平な観察者の判断よりも、自分の利害、あるいは世間の評判を優先させて行動する「弱さ」の両方を持っている。こうした弱さは、賢明さによって制御されなくてはいけない。

しかしながら、財産や地位への野心は、周囲の人間の称賛と尊敬が、あまりにも魅力的であるために、しばしば正義感を失わせてしまう。つまり、世間の評価を重視する弱さのために、悲哀をイメージさせる貧困や低い地位を避け、歓喜をイメージさせる富や高い地位を求めようとし、最低限必要な量を超える富の追加が幸せを増加させるとは限らないにも関わらず、富と地位の幻想にとらわれて「財産への道」を歩むのである<sup>133</sup>。

の心に点じておいた慈愛の弱い火花ではない。そのような場合に働くのは、もっと強い力であり、もっと強制的な動機である。それは、理性、原理、良心、胸中の住人、内部の人、われわれの行為の偉大な裁判官にして裁決者である。」同 p.314.

<sup>132</sup> 同 p.312.

<sup>133</sup> 「天がひどい不機嫌から野心を与えておいた貧乏な人の息子は、周囲を見回し始めたとき、裕福な人々の状態に感嘆する。彼は、自分の父の小屋が、彼の安住の場所としては小さすぎると思い、大邸宅でもっと気楽に寝泊まりするべきだと空想する。…彼の空想の中で、それは、ある優れた身分の人々の生活であるように見えるのであり、そして、それに達するために彼は、富と地位の追及に永遠に自己を捧げるのである。これらのものが提供する諸便宜を獲得するため

しかし、スミスは、人間は世間の評判を気にするために、富と地位の幻想にとらわれて「財産への道」を歩むことがあるが、「自然がこのようにしてわれわれをだますのはいいことである。人類の勤労をかきたて、継続的に運動させておくのは、この欺瞞である。最初に、彼らを促して土地を耕作させ、家屋を建築させ、都市と公共社会を建築させ、人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術を発明改良させたのはこれなのであって、地球の全表面をまったく変化させ、自然のままの荒れた森を快適で肥沃な平原に転化させ、人類未踏で不毛の大洋を生活資料の新しい資源とし、地上のさまざまな国民への交通の大きな公道としたのは、これなのである<sup>134</sup>。」と述べるように、「財産への道」を歩く人がいることによって、社会全体の富は増大し、より多くの人々に生活必需品が分配される側面がある<sup>135</sup>として、人間の弱さにも、賢明

に、彼は、…何かの骨の折れる専門職において、自己を際立たせようと苦心する。最も頑強な勤勉さをもって、彼は、自分の全ての競争者にまさる才能を獲得するために日夜苦勞する。次に彼は、それらの才能を公共の目にふれるようにするために努力し、ひとしい熱意を持ってあらゆる就職の機会を懇願する。この目的のために、彼は全人類に対して機嫌を取る。彼は、自分が憎悪する人々に奉仕し、自分が軽蔑する人々にへつらう。彼の全生涯にわたって、彼は、自分が決して到達しないかもしれない、ある人為的で優雅な憩いの観念を追及し、そのために彼は、いつでも彼の力の及ぶ範囲にある真実の平静を犠牲にするのであって、そして、その観念は、もし彼が老齢の極において、ついにそれに到達するとしても、彼がそれの代わりに放棄したあのささやかな安全と満足に、いかなる点でも勝っていないことを知るだろう。」アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論(下) [全2冊]』岩波文庫(2003年) pp.16-17.

<sup>134</sup> 同 p.22.

<sup>135</sup> 「土壌の生産物は、あらゆる時代に、それが維持しうる住民の数に近いものを維持するのである。裕福な人々はただ、その集積の中から、

さと同様に果たすべき社会的役割があり、それを「彼の間愛または彼の正義に期待しても無駄だっただろう<sup>136</sup>。」と述べている。したがって、社会の秩序や繁栄を妨げる問題は、弱さの存在にあるのではなく、弱さと賢明さのバランスにあるのである<sup>137</sup>。

すなわち、弱さから生じる「財産への道」は、賢明さから生じる「徳への道」と矛盾することがある<sup>138</sup>が、このときに、人間が「徳への道」を優先させ、フェア・プレイのルールに従うならば社会の秩序は維持され、社会は繁栄するが、反対に、あくまでも「財産への道」を優先させ、フェア・プレイの

ルールを侵犯するならば、社会の秩序は乱れ、社会の繁栄も実現しない。社会の秩序と繁栄をもたらすのは、「徳への道」の追及と矛盾しない「財産への道」の追及、つまり正義の感覚で制御された野心と競争なのである<sup>139</sup>。

スミスは、このようにフェア・プレイのルールに従うという前提に立った上で、「…どの個人も必然的に、その社会の年々の収入をできるだけ大きくしようと、骨を折ることになるのである。確かに彼は、一般に公共の利益を推進しようと意図していてもいないし、どれほど推進しているかを知っているわけでもない。…彼は、ただ彼自身の儲けだけを意図しているのである。そして、彼はこの場合にも、他の多くの場合と同様に、見えない手に導かれて、自分の意図の中には全くなかった目的を推進するようになるのである。また、それが彼の意図の中に全くなかったということは、必ずしも常に社会にとってそれだけ悪いわけではない。自分自身の利益を追及することによって、彼はしばしば、実際に社会の利益を推進しようとする場合よりも効果的に、それを推進する<sup>140</sup>。」と述べるように、個人の利己心は、市場の価格調整メカニズムを通じて、公共の利益を促進する、すなわち互惠の質を高め、量を拡大すると考えたのである<sup>141</sup>。

また、スミスは、「われわれ自身にとって最も有用な諸資源は、何よりもまず、われわれがそれによってすべてのわれわれの行為の遠い諸帰結を識別しうるような、そして、それから結果しそうな得失を予見しうるような、すぐれた理性と理解力である。そして、第二には、自己規制であり、それによってわれわ

もっとも貴重で快適なものだけを選ぶのである。…彼らは、見えない手に導かれて、大地がそのすべての住民の間で平等な部分に分割されていた場合に、なされただろうのとはほぼ同一の生活必需品の分配を行うのであり、こうして、それを意図することなく、それを知ることなしに、社会の利益をおしすすめ、種の増殖に対する手段を提供するのである。」同 p.24.

<sup>136</sup> 同 p.23.

<sup>137</sup> 堂目 前掲書 pp.85-90.

<sup>138</sup> その一方で、スミスは、多くの場合、「財産への道」と「徳への道」は矛盾することはないと述べている。「中流及び下流の生活上の地位においては、徳への道と財産への道、少なくともそういう地位にある人々が獲得することを期待しても妥当であるような財産への道は、幸福なことに、たいいていの場合にほとんど同一である。すべての中流及び下流の専門職においては、真実で堅固な専門職の諸能力が、慎慮、正義、不動、節制の行動と結合すれば、成功しそこなうことは減多にあり得ない。…したがって、正直は最良の方策だという、昔からのことわざは、このような境遇においては、ほとんど常に完全な真理としてあてはまる。だから、このような境遇においては、われわれは一般に、かなりの程度の徳があることを期待するのだし、社会の善良な風俗にとって幸運にも、これらの境遇が人類のうちのはるかに大きな部分のものなのである。」アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論(上) [全2冊]』岩波文庫(2003年) pp.166-167.

<sup>139</sup> 堂目 前掲書 pp.102-104.

<sup>140</sup> アダム・スミス著 水田洋監訳 杉山忠平訳『国富論(二) [全4冊]』岩波文庫(2000年) pp.303-304.

<sup>141</sup> 堂目 前掲書 p.171.

れは、将来のある時のいっそう大きい快樂を獲得するか、いっそう大きい苦痛を回避するかのために、現在の快樂を放棄したり、現在の苦痛を忍従したりすることが可能なのである。それら二つの資質の結合に、慎慮の徳があるのであって、それはすべての徳の中で、個人にとって最も有用な徳なのである<sup>142</sup>。」と述べており、それが自らの利益のために行っているとしても、胸中の公平な観察者の是認と完全に一致すると考えた。

スミスは、利己心を人間が本来的に持つ本性として捉えながらも、フェア・プレイのルールを無視した強欲と同一視するのではなく、長期にわたり持続的に得ることのできる利益を胸中の公平な観察者を通して理性的に予見し、行動を自己規制することにより公共的な社会を形成することができると考えたのである。

## 4 結 論

公共的な社会を構築するために、どのようなアプローチをしたらいいのか、これまで四つの視座を取り上げた。この中の何れの視座に立つことが、公共的な社会を構築することに適しているのか、各々の視座に対する評価を行いながら考察をしたい。

### 第一の視座

まず、第一の視座は、公共的な行動をとるための動機を「善」や「徳」、「正義」といった価値観や思想に求め、正しい行動をとるよう啓蒙、啓発することであった。

プラトンは、幸福であるためには、人間が利己的に行動をするのではなく、道徳的であるべきであるとして、それをアイデアとして実在する絶対的な正義や道徳的な善に従うこと

で実現できると説明しようとしたが、プラトンの主張には、アイデアとして実在する正義が何であるのか、なぜ正義にならなくなった生き方が幸福と内的関係にあるのかということが明確にされていなかった<sup>143</sup>。

プラトンは、正義や道徳を身体健康と類比した精神状況の観念であると考え、正義や道徳的な善は精神的健康的な状態であり、不正義や道徳的な悪は精神的に不健康な状態であると説明してはいるものの、正義や道徳的な善さを身体健康状態と類比することはできないだろう。身体的健康は、本人が状況を自覚することができ、誰しもが健康でありたいと自分から願うのに対し、正義や道徳的な善さはそうではない<sup>144</sup>。何をもちて善いと言えるのか、それが自分にとって善いことなのか、他人にとって善いことなのか、あるいは社会にとって善いことなのかはわからないのである。

正義や道徳的な善さに従って行動しているつもりが、相手にとって善い結果にならないこともあるだろう。たとえば、ある特定の人に対して利他的に優しく接することが、相手にとって一時的には利益になるものの、相手が自らの利他行動に依存するようになってしまい、長期的には決して相手の利益にならないということがあるかもしれない。正義や道徳的な善さは、一見、自明の理であり、普遍的な価値観であるように見えて、その実、多面的な要素を持っていると考えることができる。

また、その上で正義と幸福が内的関係にあるためには、アイデアを知ることのできる者の教えを信じて従うほかない。ギュグスの指輪を持っていたとしても、なお、正義や道徳的な善さに従うためには、その正しさを信じることによって自己の中に内在化する必要があ

<sup>142</sup> アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論 (下) [全2冊]』岩波文庫(2003年) p.35.

<sup>143</sup> 永井 前掲書 pp.40-41.

<sup>144</sup> 同 p.44.

るが、結局、その正しさは外在的に与えられるのである。

公共的な社会を構築するために、正義や道徳的な善さといった価値観に従うべきであると説得し、啓発したとしても、何をもって正しいと言えるのか、それに従うことでどうして幸福になるのかが明らかになっていないと本当に自らの中に内在化することはできないだろう。そして、正義や道徳的な善が外在的である限りにおいては、それに従うかどうかは不安定であり、無条件で信じることによって内在化した場合には、正義や道徳的な善が間違っていたとしても、その間違いに気付くことはないのである。

また、価値観が内在化している場合には、周囲の人間が利己的な行動を取っている場合でも、あくまで正しい行動を取ろうとすることで多大な不利益を被る可能性がある。

プラトンの主張には、その正義や道徳的な善が何かということについては明確に示唆するものがなかったと言えるだろう。

それに対して、アリストテレスは、プラトンのイデア論を否定し、友愛を通じて、お互いが相手にとって善いことを行うならば、それは正義にかなうことであり、利己的な行動などとははずがいないと考えた。

しかし、友愛を基礎とした正義に従うことで幸福になるのであれば、なぜ、人間はそうしないのだろうか。また、他者にとって善いことをすべきなのであれば、なぜ中庸であることによって利他行動を抑制する必要があるのだろうか。

それは、自分が相手にとって善いことをしたとしても、相手もそうするとは限らないからである。アリストテレスの主張は、あくまで誰もが相互に相手にとって善いことをしようとする高い信頼関係を前提にしている。しかし、相手もまた同じように利他行動を取らないかもしれないと考え、それでもなお利他行動を取り続けるのは、必ずしも自分の

幸福に結びつかない。したがって、極端な利他行動をとることがないように利他行動を抑制する中庸という考えが必要なのである。

友愛によって、相互に思いやりを持ち、相互に利他行動を取ることが公共的な社会であるのはそのとおりなのだが、問題は、いかにして、そうした社会を構築することができるかなのである。

アリストテレスは、このような社会を構築する方法を、理性的な行動を習慣化することに求めた。なぜそうする必要があるのでという理由なしに、利他的な行動をとることを習慣化することで、誰もが利他的な行動をとると考えたのである。

この点において、アリストテレスの主張も、プラトンと同じように権威主義的であるということが出来る。つまり、正義や道徳的な善に基づく行動が、なぜそうしなくてはいけないのかという理由を伴わず、権威や信仰の上に成立しているのである。

利他的であることの正しさを示すだけでは、誰もがそれに従うとは限らない。外在的に与えられる正しさを、いかにして内在化することができるのか、その道筋を明らかにする必要があるにも関わらず、内在化できるかどうかは、正しさを無条件に受け入れ、信じることができるかどうかにかかっているのである。

あくまで自分の利益を優先させようと利己的に行動する人に対して、いくら正義の正しさを伝えたところで、正しさが内在化することはないだろう。公共的な社会を構築するために、善や徳といった価値観に従うべきであると説得し、啓発したとしても、正しさを説くだけではうまく機能しないのである。

また、ニーチェは、「悦ばしき知識」という著書における「無私を説く者たちに」という一節において、「われわれがある人間の諸徳を善と呼ぶのは、その徳が、その人間自身に及ぼす効果に着目してではなくて、その徳が、われわれ自身や社会に及ぼすと予想され

る効果に着目して言っているのだ。— われわれは、以前から諸徳の称賛に際して、ほとんど『無私』でも『非利己的』でもなかった<sup>145</sup>!」と述べているように、たとえば勤勉という美德は、それに励むことで幸福な人生が開けるといふ私的利益を促進する薬にもなるが、あまりに過ぎると健康な精神などを損なってしまう毒にもなりうる。しかし、こうした美德の毒の部分については、美德を称賛する者にとって利益的であるが故に教えられないことがないと批判する。すなわち、ニーチェは、「こういう（無私な者に対する）称賛は、どっちみち、無私精神からおこったのではない! 『隣人』というやつは無私を賞めたたえる。無私によって彼が利益を得るからだ! もし隣人自身が『無私に』考えたならば、彼は、自分のためになる力のあの毀損、あの損傷を拒絶し、そのような傾向の起こることに反対し、そして何においてまず無私をば善と呼ばないこと、正にそのことによって自分の無私性を表明するであろう<sup>146</sup>!」と述べるように、他人に対して無私を説く者や他人の無私を善と呼んで称賛する者は、むしろエゴイズムを表明してしまっているとして、このような利他主義道徳には矛盾があると批判している。つまり、利他主義道徳を「ある美德への微々たる衝動の一片」程度に考えていけばいいのだが、それを「完璧な一つの美德」と捉えることになると、それは自己犠牲という危険性をもたらすのである<sup>147</sup>。このように、道徳であることを説き、啓蒙、啓

発することで公共的な社会を構築しようとする視座は、その動機が原理と背反する可能性があるのである。

ただ、ここで誤解のないようにしておきたいのだが、本稿は、道徳教育に意味がないと言っているのではない。道徳的であることは、社会で生きていく上で身につけるべき素養であると考えられる。道徳教育によって全員が道徳的になるならば、社会はより公共的なものになるだろう。

しかし、道徳的であることが、あらゆる場面で幸福をもたらすわけではない。道徳的であることが、すなわち幸福なことなのではなく、道徳的であることがなぜ幸福につながるのかを認識することが重要なのである。

正義や道徳的な善は、それが何であるかということが必ずしも明確ではなく、多面的なところがある。そして、仮に正義や道徳的な善が、相手にとって善いことをする、つまり利他行動にあるとしても、他者も同じように行動しない限り、利他行動が自分に幸福をもたらすことはないのである。

正義や道徳的な善に従うことで公共性を実現することができたらいいと思うが、残念ながら、第一の視座だけで公共的な社会を実現することは困難であると考えざるを得ないのである。

## 第二の視座

次に、第二の視座は、人間の自律的な性質に任せるのではなく、人間が利己的な行動をとったとしても、国家を始めとする「公」としての社会制度が「私」を規制することによって公共性を実現させるというものであった。

ホッブズとルソーの間には、社会契約を結ぶ動機が、自己保存のためなのか、それとも市民が主権者としての自由を取り戻し、自由で平等な社会を構築するためなのかという違いはあるものの、社会契約は構成員の利益を

<sup>145</sup> ニーチェ著 信太正三訳「悦ばしき知識」『ニーチェ全集 第八巻』理想社(1962) p.78 所収。

<sup>146</sup> 括弧内は、筆者が補足した。同 pp.80-81 所収。

<sup>147</sup> 川谷茂樹「エゴイズムと自己犠牲——ニーチェの利他主義批判の倫理的意義——」『北海学園大学論集』第132号2007年6月 北海学園大学学術研究会 pp.(1)-(8) 所収。

実現させるものであり、構成員の利害の対立を調整する国家の必要性を説明している。

国家といった「公」が、社会制度や公権力を通じて、「私」の利益を調整することは、ホッブズが想定したように、暴力によって人に危害を加えてはいけないといった禁止命令的なルールを執行する上で安定的に機能すると言えるだろう。国家という「公」の第三者が仲介することで、第一の視座のように、相手も他行動をとるかどうかもわからないとしても、自分に危害を加えるかもしれないという可能性を想定せずに済むのである。それは、各構成員にとって自己保存の実現という利益をもたらすだろう。

しかし、明らかに禁止命令的なルールを破っている場合を除くと、いざ具体的に利害の対立する個人を目の前にしたとき、国家という「公」が利害をどのように調整したらいいのか判断することは非常に難しい。どちらの利益を、どの程度抑制すると公共性が高くなるのか、その基準が明確ではないのである。

ルソーは、国家のすべての構成員の不変の意志が一般意志であり、この一般意志に従うことで公共性が実現されると考えたが、「一般意志は、それが真の意味で一般的なものであるためには、その本質が一般的であるとともに、その対象も一般的でなければならない<sup>148</sup>。」ことから、「一般意志は、ある特定の個人的な対象だけに向けられた場合には、それが自然のうちに備えていた正しさを失う<sup>149</sup>」ために、あらかじめ一般的な契約で規定されていない個別の利害の対立については一般意志ではなく、訴訟で解決すべきとしている。

つまり、一般意志が形成されていたとしても、そのことをもって、あらゆる個別の利害

対立を解決することはできないのである。

また、ルソーが、「一般意志は常に正しく、常に公の利益を目指すことになる。ただし、人民の決議が、常に同じように公正であるわけではない。人は常に自分の幸福を願うものだが、何が幸福であるかをいつも理解しているわけではない。人民は、腐敗することはないが、欺かれることがある<sup>150</sup>。」と述べているように、前述の一般意志が形成される条件がそろわない場合、つまり十分な情報が与えられず、事前に根回しがされるような場合には、そもそも一般意志が形成されることがない。その時、一般意志は、恣意的な特殊意志へと誘導される可能性が生じるのである。

さらに、ルソーは、「人民の全体または人民の最大多数に委託<sup>151</sup>」することで形成される民主政について、完全な民主政であれば、国民の全員が統治者となるのであり、主権者と政府が全く一致することから、自らに悪しきことをするはずがなく、理想的な民主政治が行われるだろうが、同時に「もしも、神々からなる人民であれば、この人民は民主政を選択するだろう。これほどに完璧な政体は人間には相応しくない<sup>152</sup>。」と述べるように、そのような理想的な民主政は、ユートピアに他ならないと考える。人間からなる社会において、民主政が理想的なものでない場合には、多数決により、多数者が統治者となり、少数者の利益を無視して、多数者の利益が優先されることになるだろう<sup>153</sup>。

そして、社会において必ずしも一般意志が形成されない可能性があることを前提にする

<sup>150</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年)p.65.

<sup>151</sup> 同 p.134.

<sup>152</sup> 同 p.139.

<sup>153</sup> 中山元「解説」ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年)p.532 所収。

<sup>148</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫(2008年)p.70.

<sup>149</sup> 同。

と、「集会では一般意志が支配しないことが予測できる<sup>154</sup>」ため、「誰も集会で決議されることに関心を持たなく<sup>155</sup>」なり、さらに、国家の規模が大きくなることで一人の投票の影響力が小さくなり、国家との関係性が薄くなっていく<sup>156</sup>。

このことにより、ルソーが、「政府は主権者ではなく、主権者の召使い（執行人）に過ぎない<sup>157</sup>。」にも関わらず、「政府が主権者と混同されることが多い<sup>158</sup>。」と指摘しているように、政府が自分たちの一般意志を実行するために雇い入れたものであることを忘れてしまうことになる。そして主権者は、自らの特殊意志の実現を政府に要求するだけで、一般意志を形成することをしなくなってしまうのである。すなわち、一度、国家といった「公」の社会制度が成立してしまうと、「公」は「私」を規制する外在的なものとして、公私が相互に対立する関係になっていく。

公としての国家を成立させるきっかけになったのは、個人の利益を守るために、個人間の協力的な関係を構築するためであったにも関わらず、国家が成立し、個人対国家という関係になると、もはや個人間の協力関係という観点ではなく、国家という公を通じた自己利益の実現や公共財のただ乗り、国家に対する一方的な要求へと転じてしまう傾向が生じるのである。

では、「私」が一般意志を形成しないのであれば、国家という「公」は、「私」の要求を踏まえて、可能な限り一般意志に近づくような積極的な調整を行おうとするだろう。

たとえば、各個人や利害を共通にする集団が短期的な利益に基づく要求や選挙を通じて

自分たちの特殊意志を実現させようとした場合、国家という「公」は、多数派の利益ばかりでなく少数派の利益を考慮する、あるいは自国のみならず、世界全体を俯瞰するように広い観点から国家としての意志を調整する、もしくは現在の世代のみならず、将来世代をも見据えた中・長期的な視点から判断をするといった一般意志と思われる方向に調整しようとするだろう。

ただし、こうした「公」による特殊意志の調整には、「いずれは統治者が主権者を抑圧して、社会契約を破棄するような事態が訪れるに違いない<sup>159</sup>。」といった統治者による暴政を招く可能性があるとともに、主権者はあくまで国家の構成員にあるために、「公」は、公権力をもって「私」を規制しながらも、決して「私」の上位に位置付けられるのではなく、最終的には、あくまで「私」の意志に従うことになる。主権者の委託を受けて形成されたものである以上、「公」は主権者を超える存在になることはできないのである。

したがって、国家という「公」を形成する出発点が個人の自己保存をはじめとする利益を実現させることにある限り、「公」が「私」の協力関係を効果的に構築する仕組みになることはできても、一時的な不利益を伴うような規制には限界がある。最終的には構成員である「私」が理性的に一般意志を形成できることが重要なのである。つまり、国家が積極的に私的領域に踏み込み、公権力をもって調整を行うことによって公共性を実現させているとしても、その根底には、主権者たる個人の公共的な判断が欠かせないのである。このことは、市民が積極的に政策決定過程に参加しようとする現代的市民社会において特に求められるだろう。

もちろん、財政負担の軽減を目的とした安易な民営化や新自由主義の名を借りた無責任

<sup>154</sup> ルソー著 中山元訳『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）p.191 所収。

<sup>155</sup> 同。

<sup>156</sup> 同 p.123.

<sup>157</sup> 同 p.120.

<sup>158</sup> 同。

<sup>159</sup> 同 p.173.



な自由化など、公的機関が担った方が効果的な分野についてまで、その責任を放棄するようなことがあってはならない。

しかし、第二の視座に立ち、国家を始めとする「公」としての社会制度が「私」を規制しようにも、国家といった社会制度は、公共性を構築するための単なる手段であると言えることから、その基準となる一般意志が本当に公共性を構築できるものでない限り、公共的な社会が構築されることはないのである。

### 第三の視座

第三の視座は、個人の利益という視点を離れ、社会全体の利益を重視して、それを最大化することであった。すなわち、さまざまな利害を持つ個人が集まった社会において、ある個人は不利益を被ることがあっても、そのことによって社会全体の利益が大きくなるのであれば、より公共的な社会が構築されたと考えることである。

第一の視座では、正義や道徳的な善に従って行動するにしても、どこまで利他的であればいいのか明確ではないという問題があった。第二の視座では、「公」を「私」から離れた第三者的な立場と位置付け、「私」を規制しようとするのだが、結局は、主権者の一般意志がどのようなものになるのかの問題であった。第三の視座では、その基準を公の利益が最大化するところに求めることで、明確にすることができるのである。

ベンサムは、社会を徹底的に一つの擬制、個人の集合に過ぎないものと見ることによって、社会道徳の原理を経験的な個人の幸福の積算、それも最大多数の幸福に求めた。

しかし、こうした功利主義にはいくつか問題点がある。第一に、幸福の総量が大きくなることを目指すことにより、自由や平等が犠牲になる可能性があることをあげることができる。功利主義は、幸福の総量で計測するために平等や自由の価値まで評価するわけでは

ない。したがって、著しい貧富の差や自由の制限があったとしても、全体として豊かであれば善い社会ということになる<sup>160</sup>。それは、全体の幸福が最大化されたからと言って緩和されるとは限らない。更なる貧富の差や自由の制限により、自分自身の幸福を追求することが不可能な犠牲者が存在することによって、むしろ豊かな社会が構築されることもありうるのである。

第二は、幸福や不幸の量、快や苦の量をどのように計測するかという問題である。こうした幸福や不幸の量を比較して、どちらが、どの程度大きいのか計量することは困難であるほか、社会の幸福の総量を計測する際に、ある人が感じている不幸や苦を、別の人が感じている幸福や快で埋め合わせることができるものだろうか。また、他人を不快にさせることで多大な快を得るような人物がいた場合、功利主義においては、このような人々の行為も善ということになる可能性がある<sup>161</sup>。

また、ミルは、行為者自身の幸福が望ましいということとは、その行為者が集まった社会全体の幸福も望ましいということであるから、それを目指すべきであると主張し、「各人の幸福はその人にとって善であり、したがって全体の幸福はすべての総体にとって善である<sup>162</sup>。」と述べているように、「したがって」という一言でいとも簡単に説明されている。

しかし、個人の幸福と全体の幸福は、しばしば対立することがある。全体の幸福のために、本来得ることができはずだった自分の幸福を犠牲にする必要がある場合、自分自身の幸福と全体の幸福は対立しており、「したがって」という言葉で単純に接続することはできないだろう。

<sup>160</sup> 永井 前掲書 p.136.

<sup>161</sup> 同 p.137.

<sup>162</sup> J. S. ミル著 井原吉之助訳「功利主義論」関嘉彦責任編集『世界の名著38 ベンサム・J. S. ミル』中央公論社(1967年) p.497 所収。

社会全体の利益が最大化されることを公共性と考えるならば、利益の対立する集団があった場合、少数派の利益を優先させることにより多数の個人に不利益が生じると、社会全体の利益が減少してしまうため、公共性は少数派よりも多数派の利益を優先することになるだろう。そして、それは少数派に対して恒常的な不利益を強いてしまうことにつながっていく。

「おのれの浴するところを人に施し、おのれのごとく隣人を愛せよ<sup>163</sup>」という言葉に表されるように、社会の一員として高い連帯感を持ち、全体の利益を目指すことで、社会全体の善に反するような行動をしてまで自分の利益を実現させようと考えなくなり、他人の利益を自分の利益と同一視することで公共的な社会ができるという考えは、公共性を形成する動機が個人に内在的なものであるという点で安定的に機能するかもしれない。

しかし、功利主義には、社会や他の個人のために行う利他行動が、本当に本人にとって利益的なものになるのか、一方的な犠牲を強いるだけだった場合でも、利他行動が肯定されるべきなのかという視点がないところに問題があると考ええる。

社会的な利益や幸福を最大化するために少数の人に不利益が生じることもやむを得ないのであり、それは全体の利益という公共性によって正当化されるといった考えは、全体の利益という目的が手段を正当化させていることができる。

社会全体の利益を最大化することが公共性であるとするならば、多数の人が幸福になるために少数の人を犠牲にしてもいいということになってしまう。ある人が努力を重ねてコツコツと築いてきた財産を取り上げてコミュニティの構成員で山分けをしたり、ある人に犠牲になってもらい、その臓器を移植するこ

とでたくさんの人の命が救える<sup>164</sup>といったことも、それが多くの人の幸福につながるのであれば是認されるということになってしまいうだろう<sup>165</sup>。

公共的な社会を構築するには、社会全体でなるべく多くの人が幸福になるという全体論的な視点ではなく、その中にいる個々人がどういう状態にあり、何を達成することができるかという個人の利益に着目しなくてはならないのである。

#### 第四の視座

第四の視座は、一見、逆説的であるようだが、個人が自己利益に従って行動することによって、むしろ公共的な社会が構築できるのではないかということであった。

スミスは、人間には生まれながらにして自分自身の境遇を改善しようとする欲望があり、こうした利己心に基づく野心や競争こそが社会を発展させる原動力であるとして、利己心を肯定する。しかし、この利己心は、全く一人の独立したものではなく、他者との共感を通じて形成された「胸中の公平な観察者」に是認されるフェア・プレイのルールの中で発揮する必要があると考えた。

<sup>164</sup> 加藤尚武は、ジョン・ハリスの考案したサバイバル・ロケットを題材として、①最大多数の最大生存という原理が道德の基礎である、②行為は生存率の促進に役立つのに比例して正しく、生存率の減少を生み出すのに比例して悪である、③善とは、生存率の増大と、死亡率の減少とを意味し、悪とは、死亡率の喪失とを意味する、という条件を満たす社会において、一人の健康な市民をくじ引きで選び、その市民のあらゆる臓器を移植することでたくさんの患者を救うといった制度があるとすると、この制度は道徳的、人道的であるということが出来るのかと功利主義に対して疑問を提起している。加藤尚武『現代倫理学入門』講談社学術文庫（1997年）pp.30-37。

<sup>165</sup> 内藤淳『進化倫理学入門』光文社新書（2009年）pp.163-164。

<sup>163</sup> 同 p.478.

では、これまでのところ、現実の社会は、胸中の公平な観察者や正義の感覚で制御されてきたと言えるのだろうか。確かに自由主義による競争は、物質的な豊かさをもたらしてきたものの、同時に社会格差や不平等の拡大をもたらした。こうした事実等と照らし合わせてみると、これまでのところ人間は、スミスの言う「徳への道」ではなく「財産への道」を追及してきたといえるだろう。

では、現実の社会において、必ずしもフェア・プレイのルールが守られなかったのはなぜなのだろうか。

スミスの主張によると、人間は、単なる利己的な存在ではなく、相手の立場に立って同感することで、自らの行為が周囲から是認されるものであるかどうかを判断する胸中の公平な観察者を形成し、その判断に従って行動する賢明さを持っているということだった。

しかし、胸中の公平な観察者が判断をするための基準は、所属する社会の経験から得るために、育ってきた社会環境によって、公平な観察者の判断基準が異なる場合や、観察者の判断に従う賢明さを持ち合わせる程度が異なる可能性がある。

例えば、善意に基づく利他的な行為が、結果的に有益な結果をもたらすかどうかに関わりなく、その行為が周囲の人間から全く称賛されなかったり、そればかりか「お人好し」といった非難ともとれる評価を受けたとするとどうだろうか。賢明な人間であれば、胸中の公平な観察者の善意に対する基準を信じ、少なくとも自分自身は、それに従った行動を評価するだろうが、弱い人間であれば、周囲の評価に合わせて善意に基づく行為をとらなくなり、やがては公平な観察者の判断基準そのものが変わってくる可能性がある。

また、弱さを持った人間が、自らの利害を優先させた行動をとることによって、財産や地位を獲得し、その結果、周囲の称賛や尊敬を集めているのを見た人間は、どのように感じる

だろうか。完全に賢明な人間であれば、そうした行動を軽蔑するだろうが、弱さを兼ね揃えた人間は、そうした行動に対し、自らも正義のルールを捨てて競争をしようとするだろう。

また、社会の規模が大きくなるに従い、社会に対して個人の与える影響が非常に軽微なものとなつた時、胸中の公平な観察者は正義から外れた行動であると判断しているにも関わらず、周囲からさほど非難されないのではないかと考え、自らの利害に基づいた行動をとろうとするかもしれない。

このように、利己心が正義によって制御される必要があることはわかるが、人間が公平な観察者の判断に従う賢明さを維持するのは容易ではなく、社会的な環境に大きく依存してしまう。誰かがフェア・プレイのルールに従わずに利益や地位を得て、その結果だけを見て社会が称賛するならば、その称賛への誘惑に対して賢明さを保つのは難しく、一度、弱さと賢明さのバランスが崩れてしまうと社会全体が連鎖的に財産への道を歩む可能性を持っているのである。

スミスは、「道徳感情論」と「国富論」の中で、人間は弱さと賢明さの両方を兼ね揃えているが、そのどちらもが必要なものであり、両者がバランスを取ることで、正義によって野心が制御されることの重要性を説いてはいるものの、どうしたらそれが実現するのかまで示してはいない。

しかしながら、スミスは、人間が身につけるべき最も有用な徳として、自らの行為が遠い将来にどのような結果をもたらすのか、その得失を予見するだけのすぐれた理性や理解力と、将来得ることのできる利益のために目の前の快楽を放棄したり、現在の苦痛に忍従することができる自己規制の能力という慎慮の徳を身につけるべき<sup>166</sup>と主張していた。こ

<sup>166</sup> アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論 (下) [全2冊]』岩波文庫 (2003年) p.35.

れは、胸中の公平な観察者のみならず、長期的な視野を持ち、最も利益的な判断をする能力を身につける重要性を示唆するものと言える。

このような徳を身につけた人間は、自分自身が得ることのできる利益を短期的には考えないだろう。相手を押し倒してまで強欲に利益を得ることが、短期的には自分の利益になるとしても、長期的に見た場合、決して持続的な利益にならないことに気付くはずである。

将来、長期的に得ることのできる利益を最大化しようと考えたとき、そのとるべき行動は、自然とフェア・プレイのルールに従う限りにおいて精一杯の競争をすることになるだろう。そして、それは胸中の公平な観察者の是認に一致すると考えることができる。

#### 利己心に従うことで公共性が形成される

ここに改めて四つの視座を見直してみると、それぞれの視座も、実は個人の利益を実現させることに深く関連していることに気がつく。

第一の視座では、道徳的であることを盲目的に信仰するのではなく、道徳的であることによって、なぜ幸福になるのかを認識する必要があると述べたが、その理由は、道徳的であることが、時として自己の利益にならないことがあるものの、多くの場合には、社会の中で生きていく上で、自分の利益になるからだと考えることができる。

前述のニーチェによる利他主義道徳の批判、すなわち利他主義を説く者は、周囲の人間が利他的に行動することによって、自らが利益を得るために、そう説いてまわるのだという批判も、あらゆる個人が、自分の利益のために利他主義を説き、美德には、私的利益を損なう毒の要素があることを踏まえた上で、私的利益を促進する薬になる範囲において美德に従ったらいいのである。つまり、自己にとって利益的である程度に道徳に従うことで、ニーチェが懸念するような盲目的な利他主義

の犠牲者になることもないのである。

そう考えると、道徳的な善に従うべきであるという第一の視座についても、その前提には、自分にとって利益的であるということが必要なのである。

第二の視座は「公」が「私」を規制することで公共性を実現するというものだったが、ホッブズが述べているように、そもそも社会契約を締結する動機は、人間にとって根源的な自己利益である自己保存であった。

ホッブズは、利他的で深謀遠慮に乏しく、非理性的に利己的な人間であってさえも、自らの死を恐れるという情念により、狡智にたけた一貫性のある理性的に利己的な人間に引き上げることに成功していると言える<sup>167</sup>。

つまり、理性的な利己性になうだけの利益を結果的に得ることができるのであれば、自然権を放棄してもいいと考える。きっかけはともかくとして、社会契約を結ぶことができれば、お互いにとって利益になる公共的な社会制度を実現させることができるのである。

利己的な人間がどうして自分の利益を抑制するような行動をとらなくてはいけないのかという理由を、第一の視座にあるような正義や道徳的な善、友愛といった外在的な教えに求めるのではなく、まさに人間の中に内在する利己性に求めているということが出来る。

社会契約とは、自分を他の人間たちと並ぶ一人の持続的な理性的存在として把握することであり、その動機は、他者を含む社会のためではなく、あくまで自分自身の利益のために行うのである<sup>168</sup>。

そして、ルソーも、現実の社会においては、どうして規則に従うことが自己利益につながるのかを明確にしない限り公共的な社会が構築されることはない<sup>169</sup>と述べている。

<sup>167</sup> 永井 前掲書 p.80.

<sup>168</sup> 永井 前掲書 p.84.

<sup>169</sup> ルソー著 中山元訳「社会契約論——または

つまり、第二の視座において、「公」である国家を必要とする考えの根底には「私」の利益が存在する。「私」の利益にとって必要であるからこそ、「公」が必要となるのである。

第三の視座では、少数派に一方的な不利益が生じる可能性があるとして述べたが、逆説的に、そのような少数派の犠牲をなくすにはどうしたらいいのか考えると、少数派が自分にとって利益になっているのかどうか、多数派から見ると、少数派の犠牲が生じている状況が、本当に自分にとって利益的であるのかどうかを認識する必要がある。

つまり、いずれの視座においても、その根本的なところでは、第四の視座にあるように、一見公共性と対立する概念に見える個人の利益の上に築かれるのである。

ただし、それは他の視座を直ちに否定することを意味するわけではない。道徳的であることも、国家による調整も、社会の功利として公共性を捉えることも、最終的に個人の自己利益に還元されるべきなのである。それぞれの視座は、個人の自己利益に還元されるための手段の一つであると言うことができる。

いずれの視座も、利己的な人間をいかにして社会的な存在として捉えたらいいのかを主題として、多くの先人が取り組んできた問題であり、当然、その前提には利己的である人間が存在する。ここで言いたいのは、そうした人間の本性が元を正せば利己的なものであるということではなく、人間が社会的なものになった結果、人間にどのような利益があったのかを考えるべきだということである。

利己的な性質を持つ人間にとって、いくら社会的な存在になったとしても、どう見ても自分が利益を得ることのできない社会は決して

望ましいものではないだろう。いかに崇高な理想が実現されようと、高い公共性を説明されようと、自らに犠牲だけを強いて、何の利益をもたらさない社会や自らの境遇を改善する機会さえもないような社会は意味がない。ポリスがいかに崇高な理想の上に成立していても、オイコスに所属する奴隷にとって全く望ましくない社会であったように、自分が利益を得ることができる、自らの境遇を改善する機会を持つことができるということは社会に必要な絶対的条件である<sup>170</sup>。

しかし、ここで問題になるのは、自らの利益になるような行動をすると、他者の利益と自分の利益が衝突することである。一つの資源を自分の利益にしようと複数の人が奪いあうことで、一方の利益が他方の不利益になるゼロ・サムな関係になる。

第二の視座でみたように、こうした利益の衝突について、国をはじめとする公的機関や周囲の年長者といった第三者が調整することを公共性と考えられることは多い。ホッブズの社会契約論も、こうした考えに基づいていると言える。この場合、公共性は、私利私欲に対立するものと位置づけられることになる。

しかし、利害の対立を公共性で調整をしようとする、本来得ることができはずだった利益を失う人が出てくる。公共性によって利益を失う人にとって、公共的な社会は、自分が利益を受けることのできる社会という条件に一致しないことになる。特に、公共性による調整を多数の利益に合わせると、少数の利益が常に犠牲になることになり、この少数の者にとって、この社会は全く望ましくないものになるのである。つまり、公共性を利己心と対立するものと考え、矛盾が生じてしまうのである。

この矛盾を解くには、利己心を抑制するものとして公共性をとらえるのではなく、むしろ

共和国の形式についての試論（ジュネーヴ草稿）『社会契約論』光文社古典新訳文庫（2008年）pp.311-312 所収。

<sup>170</sup> 内藤 前掲書 p.165.

ろ利己心に基づいて行動することで公共性が形成されると考えるべきなのである。すなわち、自分にとって利益になると同時に、他の人にも利益になり、自分が欲張って、他人の利益を侵してまで余分に利益を得ようとする、一見自分の利益を増やせるように見えて、実は損をする。

一つの資源を複数で奪い合うような場合に、利己心という欲望に従って、絶対に損をしないようにと考えるあまり、力によって他者をねじ伏せて、資源を独り占めするような強欲な行動をとる。こうした行動は、一見、最も利益的であるように見えるが、それは短期的な利益であり、こうした強欲な行動によって不利益を被った個人はもちろん、周囲の人もこのような行動をとる者と互恵的な関係を構築しようとはしなくなるだろう。この者が力を維持できているうちはいいかもしれないが、やがて力が弱くなる時がくるであろうし、ホップズが述べているように、全く打倒される余地がないほど力の強い者はいないと考えるべきだろう。また、強欲に資源を独り占めしたとしても、それはゼロ・サムな競争の結果であり、奪い合う資源そのものの量は変わらない。やがて、こうした強欲な行動は利益的ではなくなり、長期的に自己利益を持続させるには別のアプローチが必要なことに気付くことになるだろう。

そして、短期的には損をすることがあっても、複数の人間が互恵的な関係を築き、協力することで、資源そのものを大きくすることが可能となり、長期的には各個人が大きな利益を得ることのできるノンゼロ・サムな社会を構築することができるようになる。同じように利己心を動機にしても、損をしないという否定を、さらに否定することで、前者と後者では全く行動が異なってくるのである。

こうした互恵的な社会関係は、公共的であり、誰にとっても利益的な社会と言い換える

ことができるだろう。

さて、先述する中で、望ましい公共性の条件を四つあげたが、「四つ目の利己心に従うことで公共性を構築することができる」という視座が、どの程度これらの望ましい条件を満たしているのか見直してみたい。

まず第一点は、自分の利益に強欲に拘束され過ぎず、他者と協力することによって相互に利益を受けられることであった。この点は、目先の短期的な利益に目を奪われることなく、いかにして他者との協力関係が自己にとって持続的な利益になるか理性的に評価することができるかというところにかかっていると言うことができる。

第二点は、利己心を抑制する動機が安定的であり、内在的に個人に備わっていることであった。この点において、利己心を、まさに利己心で抑制するということは、一見矛盾にしているように見えるものの、これは短期的な目先の利益を、長期的な利益によって抑制すると言い直すことができる。抑制する動機を、人間の本質的な性質として内在的に備わっている利己心に求めることで、安定的に機能するのである。

ただし、第四の視座の最後でも述べたが、こうした他者との協力関係は、相手もまた自己にとって利益的であると考え、そう行動することが前提になる。相手が、短期的な利益に目を奪われているにも関わらず、自分だけが長期的な利益を求めて協力することはできない。このように利己的な判断に従った行動をとるとしても、誰もが理性的に自己利益を判断することができるかどうかは、周囲の環境に大きく依存してしまうという点において外在的であり、安定的な者にならない可能性がある。

第三点は、公共性を実現するために、たとえそれが少数であっても犠牲者が存在しないことである。この点においても、社会に犠牲者が生じていることが自らにとって利益的な

ものになるのかどうか、利己心に従った判断をするならば、たとえ犠牲者が少数であったとしても、一方的な犠牲を強いられる人間がいることは決して自分の利益にならないと判断することになるだろう。

第四点は、公共的な判断をするための視点をできるだけ広く、長期的にすることであった。これは、利己心が単に強欲さを示すのではなく、理性的な判断に基づくものである要件となる。まさに、このような条件があつてこそ、利己心に従うことで公共性が構築されるということができる。

このように、利己心に従うべきであるという視座は、いくつかの問題を含みつつも、望ましい公共性の条件を概ね満たしていると考えることができる。

したがって、公共的な社会を構築するためには、四つ目にあげた、むしろ自らの境遇を改善しようとする利己心に従い、強欲に資源を一人占めするのではなく、誰にとっても利益的になるように互恵的關係を築いていくという視座に立つべきだと考える。

## 5 おわりに

近年、世界経済を揺るがしたサブプライム問題は、資本主義の強欲さがもたらしたものであると言われている。

公共性が利己心を抑制するような対立的なものではなく、むしろ利己心に従うことで公共性が実現されると言った場合、利己心という言葉の持つイメージから、それはつまり強欲に利益を得ようとする新自由主義を推進することだと結び付けられることがあるかもしれない。

しかし、前述のとおり、強欲さと利己心は異なる。利己心に従うことは、決して短絡的に新自由主義を指すわけではなく、むしろ、利己心に従うからこそ、リベラルな政策が必要になることがあるということができる。

所得の再分配を例にあげてみよう。昨今の経済不況により、非正規雇用を中心に失業者が増大し、失業保険や生活保護といった給付が増加している。このような基本的に人間が生きていくための権利を守るために行われる給付は、多くの人の所得から徴収される税金で賄われているが、高額所得者からは、競争に対する意欲を高めるために累進性を抑制するべきであるという意見を耳にすることがある。

しかし、公共的な社会を構築するためには、生きていくのに必要な資源が配分されるべきであるとともに、自分の置かれた状況を改善することのできる機会が必要である。そのために、所得の再分配といった社会保障制度を構築することは、多くの財産や所得を得ている者にとって一見不利益に見えるかもしれないが、それは短期的に目先の利益だけを見ているのであり、長期的な視点に立つと資源獲得の機会を多くの人に対して配分することで、社会全体が安定し、高額所得者にとっても利益になると考えることができる。もちろん、そこには現金を給付するのがいいのか、現物がいいのか、それと併せて自ら状況を改善するための手段が必要であるといったように、政策の内容には、多くの選択肢があり、議論を経る必要がある。しかし、その根底には、長期的にどのような判断が利益적であり、持続可能なのかを基準にするべきなのである。

また、こうした視座は、市民社会を形成していく自然人たる個人や比較的小規模な独立生産者だけではなく、サミットなどを通じた外交にみられるような国際協調関係のほか、株式会社のような比較的規模の大きな法人についても同様に考えることができる。

現代における資本主義は、法人資本主義や会社本位主義<sup>171</sup>と言えるほどに、大きな資

<sup>171</sup> 小坂は、近年の大企業による株式の持ち合いを通じた「法人資本主義」や「会社本位主義」

本が集積した法人によって成立している。その意志決定は、産業革命後の比較的小規模な独立生産者にみられる経営者個人の判断とは大きく異なるだろう。

法人における問題点は、法人が共感という感情を持たないために、他者の痛みを自分に置き換えて感じるができないところにある。企業経営者や従業員には、共感という感情があるものの、法人を一つの人格として擬制することから、自らの共感や胸中の公平な観察者の声を超えて、単純に法人の利益になるのかどうかを行動の基準にしてしまうのである。

比較的規模が小さく、経営者の裁量が大きい状況においては、比較的市民の視点において経済活動を考えることもできただろうが、多くの権限が株主に移り、経営者も株主の利益を優先して経済活動を考えなくてはいけなくなると、コストの削減のために雇用を減らすことも、社会的負荷の大きな経済活動を行うことも、株主に歓迎される短期的な利益につながるのであれば、そうした活動を優先せざるを得なくなるのである。特に、株式の多くを外国人が保有する場合においては、他国において少々の外部性が生じようと、自分たちの利益のために、多くの配当と株価の上昇につながる活動を要請する傾向が生じるであろう。

しかし、近年のエンロンやワールドコム、サブプライム等の問題に見られるように、強欲に利益を追求してきた企業が、やがて破綻に至るケースが多数見られるようになった。

このような状況に対して、最近では、企業においても CSR (Corporate Social Respon-

sibility: 企業の社会的責任) という概念が広がってきた。これは企業が、利益を追及するだけではなく、組織活動が社会に与える影響に責任を持ち、ステークホルダーの要求に対して適切な意思決定をすることを指す。たとえば、近江商人の「売り手よし、買い手よし、世間よし<sup>172)</sup>」といった言葉などが、CSR をよく表す例と言えるだろう。すなわち、企業にあっても社会の一員であることを意識し、社会的なものになることによって、結果的には持続的な利益を得ることができると考えるのである。

このように法人にあっても、いかにして持続的な利益を得ることができるのか、理性的に判断することが可能であると考えられる。たとえば、市場から競争相手を駆逐し、独占によって多大な利益を得ることになったとしても、それは持続的なものにならない可能性がある。独占によってイノベーションが停滞することで、やがて企業の実力が衰退していくといったことは、マイクロソフト社等の事例をあげるまでもなく多々見られることである。健全な競争相手が存在するという事は、相互にイノベーションを生み出す一種の互惠関係にあると考えることができる。

<sup>172)</sup> 「売り手よし、買い手よし、世間よし」とは、「三方よし」とも言われ、商取引においては、当事者の売り手と買い手だけでなく、その取引が社会全体の幸福につながるものでなければならないことを示す。これは、日本全国を市場として、広域に活動した近江商人が、社会の一員としての意識を持たなければ、商人としての立身も、外来商人としての永続的な存続も繁栄もあり得ないことを経験的に習得していたことから、売買当事者だけにとって好都合な取引のみでは満足せず、取引の背後に第三者の眼、すなわち周囲や地域の人々のことも視野に入れ、気配りに徹した経営を行うための標語としたものである。末永國紀『近江商人学入門 CSRの源流三方よし(淡海文庫31)』サンライズ出版(2004年) pp.10-11.

が、法人の企業献金を通じた政治的な影響力を強めることにより、相対的に個人の権利行使に制約をもたらしていると批判している。小坂直人『第三セクターと公益事業』日本経済評論社(1999年) pp.185-186.



従って、企業は長期的な利益を持続的に得ることを理性的に考えるならば、競争相手を市場から排除してしまうほどの一人勝ちをしない方が長期的には利益になると考えられるのである。

これまであげてきた公共性に対する先行的な研究は、その歴史的な時代背景をもとに構築されており、それをもとに論じてきた公共性に対する視座が、ただちに現代の公共的な問題を解決するために適合するとは限らない。

しかしながら、人間は、太古の昔、狩猟によって生活をしてきた頃から、集団を形成し、相互に協力して生活をしてきた。それは、相互に協力することが利益的であったからに他ならない。利己的な利益にかなうからこそ、協力をしてきたのである。長期的な視点に立ち、自分にとって何が利益的であるのか理性的に考えるという視座は、現代において公共的な社会を形成する上で、十分に機能する可

能性を持っていると考える。

ケインズの「この長期的な視点は、現在の事がらについては誤謬を生じやすい。長期的にみると、われわれはみな死んでしまう<sup>173</sup>。」という言葉にあるように、確かに世代を超えるような長期的な視点に立った利益は、自分の世代では利益として還元されない可能性がある。しかし、将来に向けて社会が良い方向に向かっていくという共通のビジョンを共有することは、現在の世代においても利益的であるはずである。

民主主義の進展によって多くの人が投票を通じて政治に参加し、近年においては、市民自治の進展によって、市民が自ら政策決定過程に参加できるようになった。だからこそ、一人一人が長期的な視点から持続的な利益を得るためにはどうすべきなのかを考え、行動しなくてはならないのである。

<sup>173</sup> ケインズ著 中内恒夫訳「貨幣改革論」宮崎義一、伊東光晴責任編集『世界の名著 57 ケインズ ハロッド』中央公論社（1971年）pp.220-221 所収。