

# 「公共性」の社会倫理学的研究

課題番号 14510042

平成14年度～平成16年度

科学研究費補助金 ((C) (2)) 研究成果報告書

平成17年3月

研究代表者 安彦一恵  
(滋賀大学教育学部 教授)

滋賀大学附属図書館



0871437974

092.07  
ka16  
16

## はじめに

「公共性」をめぐる発言が活発となっている。本研究は、こうした近年の動向を踏まえつつも、一つの学問として「公共性」を考察しようというものである。学問史を見た場合、そもそも「社会」を問うとき「公共性」の観点はまさしく核心を構成するものであった。特に「政治」を語る場合、学はほとんど「公共性の学」であったとすら言っている。抽象的に言うなら、人がよく生きるということが学問にとっても基底的原理であるとして、「よく生きる」ためにはなんらかの公共性の存在が不可欠だからである。

「公共性」については広く社会諸科学全般がこれを問うているところである。そうしたなかで本研究は、倫理学として、「公共性」を、それを支える人の在り方の側面から問う。人々の相互関係態である「社会」が、それがいわば「よきもの」であるための要件として「公共性」をもっているとして、それは、人のどのような在り方によって支えられているのか。

「公的」を英語で言うなら“public”であるが、斎藤純一によるなら“public”には 1. official, 2. common, 3. open の三義が在る。通常は、このうち 1. の official の意で了解し、その official な関係態としての「国家」に即して、もっぱら「政治」の事柄として「公共性」が問われてきたと言いうる。しかし我々は、“public”のまさしく原義として“private”の反対の事態を措定するなら、そうした“public”な関係態は決して「政治」には切り詰められない、と考える。「社会」の非-政治的な領域においても“public”な関係態が在りうると考える。

と同時に、「政治」とは専一的に「国家」の属性であるのでもない。「国家」という領域外においても広く「政治」を語りうる。そもそも「政治」とは何か。我々はこれを、少しく限定的に「政治性」として、かつ人の在り方に即して、人の「政治性」として問題としたい。そうするとして、さらに、その人の在り方は決して「政治性」に限定されるわけではない。基本型を挙げるに留めるとしても、人にはそれ以外の在り方が在る。我々は、基本型として、「政治性」に加えて「経済性」「倫理性」を措定する。これらは、それぞれ人（そのもの）の類型としての「政治人」(homo politicus)、(これが最も知られているところであるが)「経済人(homo economicus)」、そして「倫理人(homo ethicus)」に対応するものである。これらの諸類型が、他者に、あるいは「社会」に対して、それぞれ public な関係をもちうると我々は考えるのである。

我々は、人の側面から、それを理念的に基本諸類型として措定しつつ、そうした基本諸類型がそれぞれもちうる関係態として「公共性」の諸次元を問うていくのだが、それは単に一つの「方法」に留まるものではない。「公共性」について語る時、それが「学

問」であるとしても、不可避免的に規範的発言を含むことになる。(少なくとも)そこから見るなら、それぞれに語る者の規範的立場が反映せざるをえない。「よき生」に関するいわば「人間理想」がどうしても規定要因となる。我々は他所で「倫理的還元」と呼んだが、基底に在るこうした「人間理想」をも明示化する必要が在ると考える。この場合の「倫理」は、上の「倫理性」の場合のそれと同義ではなく、人間について(何であれ)「よさ」を説くものをすべて含むものとして包括的な概念である。

この観点から見ると、公共性を問う場合であっても、いわゆる「リベラリズム vs. 共同体主義」という対立性が重要となる。「公共性」を語るとき、この両思想がそれぞれ規定的である。しかし我々は、この両概念そのものについても一単に、それを適用するのではなく一検討の必要が在ると考える。そして、特に「政治」を問うとき、これに加えて「共和主義」が重要なカテゴリーとなると見ている。

規範的立場として我々は「リベラリズム」を採用。必要な限りでは、そのことを明示するが、しかし他方、「学問の中立性」をも尊重し、さらには「メタ倫理学」として自らの規範的発言はなるべく禁欲しつつ、不可避免的に伴われざるをえないこれら規範的立場について、事柄の「分析」としては等距離を取りたい。

以下、論稿の部分として、最初に、本研究最終時点でのまとめとして、共編著『公共性の哲学を学ぶひとのために』所収の拙稿「序論」を元にし、しかし大幅に補完的部分を加えたものを提示する。その後、本研究の過程で公表した諸論稿を(本報告書所収にあたって必要のない部分は削除し、また若干のレイアウト・表記統一を施しつつ)収集して提示する。これらは、それぞれの自己完結性や、それぞれの公表の“コンテキスト”による規定性をももっているため、右の「補完的部分」の一課題として、改めて本研究全体からの位置づけを行ないたい。諸論稿は、原理論的研究と応用論的研究との二部に分ける。なお、上記「序論」そのもの、および一部論稿について現在市販中のものは、所収を控えた。

はじめに ..... i

研究組織・研究研費 ..... iv

研究発表 ..... iv

「公共性」についてどう考えるべきか ..... 1

第一部

「エゴイズム」とは何であって、その何が問題なのか ..... 41

論点のさらなる整理のために ..... 47

書評：山脇直司『公共哲学とは何か』ちくま新書 ..... 51

いかなる倫理が「私」を超えうるのか——公共性と倫理—— ..... 55

第二部

環境問題解決における「経済」と「倫理」(一) ..... 71

環境問題解決における「経済」と「倫理」(二・完) ..... 91

景観紛争解決法の構築——一つの倫理学的考察—— ..... 111

## 研究組織

研究代表者 安彦一恵 (滋賀大学教育学部教授)

交付決定額 (配分額) (金額単位：千円)

	直接経費	間接経費	合計
平成14年度	500	0	500
平成15年度	400	0	400
平成16年度	500	0	500
総計	1,400	0	1,400

## 研究発表

- 安彦一恵「環境問題解決における「経済」と「倫理」(一)『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学』52号、2003年3月
- 「環境問題解決における「経済」と「倫理」(二・完)『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学』53号、2004年3月
- 「景観紛争解決法の構築——一つの倫理的考察——」日本建築学会都市計画委員会編『「景観」の制度化と都市計画』2004年8月
- 安彦一恵/谷本光男編『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社、2004年8月
- 安彦一恵「「エゴイズム」とは何であって、その何が問題なのか」『日本倫理学会 第55回大会報告集』2004年9月
- 「書評：山脇直司『公共哲学とは何か』ちくま新書『公共的良識人』155号、2004年10月
- 「空転する「公民」教育」越智貢編『岩波 応用倫理学講義 7 教育』岩波書店、2005年1月
- 「論点のさらなる整理のために」『倫理学年報』(日本倫理学会)54号、2005年3月
- 「いかなる倫理が「私」を超えうるのか——公共性と倫理——」『DIALOGICA』(滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室)8号、2005年3月
- 「都市景観における「過去」の問題」『DIALOGICA』滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室)8号、2005年3月

## 「公共性」についてどう考えるべきか

安彦一恵

### 目次

一 保守派・革新派の諸発言	2
二 homo economicus (経済人) の「公共性」	6
論点1 手段的公共性と目的的公共性	7
論点2 卓越主義的自由主義と非-卓越主義的自由主義	10
三 homo ethicus (倫理人) の「公共性」	13
論点3 カントに即して「動機」の問題を問う	15
四 homo politicus (政治人) の「公共性」	16
論点4 ロールズに即して「共和主義」を問う	23
論点5 寛容について	31
論点6 共同体主義と共和主義	35

「公共性」をめぐる発言が活発となっている。「公」「公民」「公共」といった類似語を含めるなら、およそ社会について語る時この語の使用はなかば不可欠とさえなっている。戦前期の「公」＝「お上」という了解においてだけでなく、戦後も長い間、「公共の福祉」を典型例として、この語は、個人に対する政治的抑圧性・制限性を意味するものとして、大勢としてはむしろ否定的コンテクストで用いられてきた。これに対して近年、社会の現状を「私」の氾濫と見て、それに対して肯定的に「公」が唱えられるようになってきている。これは「保守」派からのものであるが、他方「革新」派も、保守的「公」発言には反発しつつ、自らも肯定的コンテクストにおいて「公共性」を語りつつある。

本稿は、日本の近年のこの状況を受け止めつつ、一つの学問として「公共性」を考察しようというものである。しかしそれは、単に“時流に乗る”といったものではない。学問史を見た場合、そもそも「社会」を問うとき「公共性」の観点はまさしく核心を構成するものであった。

1 本稿は、安彦／谷本編『公共性の哲学を学ぶ人のために』——以下『学ぶ人』と略記する——所収の拙稿「序論 「公共性」をめぐる何が争点であり、何が論点であるべきか」を、本報告書所収論稿のかたちに整形し、若干の修正を施しつつ、それに大幅に補完——その大半は「論点」項目部分である。なお、以下、この「論点」部分を除く部分を「本文」とも表記する——を加えたものである。

特に「政治」を語る場合、学はほとんど「公共性の学」であったとすら言ってい。抽象的に言うなら、人々がよく生きるということが学問にとっても基底的原理であるとして、「よく生きる」ためにはなんらかの公共性の存在が不可欠だからである。日本においては戦後久しく、この基本から逸脱していたということでもあるのだ。

そうであるなら、いま両派とも「公共性」を肯定的コンテキストにおいて語ることによって「社会」の学の基本に立ち返っただけであると言っていいいのか。そう言うことは別に間違いないが、しかし他方、近年の傾向には固有の歴史的コンテキストも在る。我々はまず(一)、このことを強く意識して、言論界から広くどのような発言がなされているかを確認しておきたい。これは、「公共性」が単に学問対象であることを越えて、広く社会全体の関心事であることを踏まえたからでもある。しかし、そこには、たとえ用いられる言葉は同じだとしてもかなり多様な主張が在る。「学問」としては、この「多様性」の認知と、そこに各発言の間に在る相違性の認知が重要である。

これら諸発言は、一部例外は在るが、規範的である。強くイデオロギー的な傾向が目立つところでもある。本稿は、一つの「分析」として、学問としてイデオロギー的な規範的発言を禁欲し、かつ「メタ」的分析として、規範性について出来るだけ中立的なスタンスを取りたいと思う。また、そういうものとして、広く諸議論を促すべく論点の提起を中心とすることになる。

本研究は、「公共性」に関する学問一般ということからさらに限定して「公共性」の社会倫理学的研究」というスタンスを採ったが、我々の理解では「倫理学」は「哲学」の一分野である。本稿も、この「哲学」として——そういう意味では「公共性の哲学」というスタンスを採ると言ってもいい——この「公共性」概念そのものの検討を重要な作業課題としている。二以下で、近年の諸発言に対して批判的に介入するかたちで、広く諸論考から学びつつ、一試論としてこの概念的考察を展開したい。「公共性」議論の進むべき方向を主として論点設定というかたちで提起しつつ、我々としても「公共性」問題の核心を追究していきたい。「論点設定」に関しては、各所でいわば「論点」項目というかたちで個別的に整理して論点を挙げることも行ないたい。

### 一 保守派・革新派の諸発言

冒頭で記したことだが、近年の傾向の中心に、人の「私」性に対抗的に「公」の復権を唱えるものが在る。最も顕著な事例は小林よしのり<sup>2</sup>である。論述の都合上、以下も同様にするが、番号を付してまず彼の諸発言を挙げておきたい(引用は、9)以外は『新・ゴーマニズム宣言スペシャル 戦争論』幻冬舎 1998 から、9)は『新・ゴーマニズム宣言 7』小学館 1999 から)。他の論者のものについても同様であるが、若干の位置づけはしつつも、ここでは、まず発言そ

<sup>2</sup> 以下も、敬称は省略させていただく。

のものを確認したい。

第一に、「私」性を、経済学の「消費者（主権）」概念に合せうるかたちで「消費者」としても規定しつつ、それを否定して端的に「公」の復権が説かれている。

1) 「エゴだけの個人」と「公共心のある個人」がいる(348)

2) 日本の個人はまるで消費者なのだ!!(18)

第二に、「公」という関係態として「国家」が想定される。

3) 現在「国民でなく市民の時代だ」と政治家やマスコミは言う(359)  
が、これは間違いであって、

4) 「公」とは「国」のことなのだ(346)  
と説かれる。

第三に、「共和主義」的側面をもって「国家のための死」が説かれる。

5) 祖国のために死ぬ覚悟のない現代の人々など“私民”にすぎない(360)

6) 自己犠牲の崇高さを知り／英雄の出現に感動することができた(318)

第四に、「共同体主義」的主張がなされている。「少年事件」などは

7) 戦後日本が「国家」を否定し「公」の基準を見つけられぬままにあらゆる共同体を否定して個人主義に向かっていった帰結 [である。]<sup>3</sup>／大人から子供までの徹底した「公共性」の喪失だ!(101)

同時に、その系として以下の発言がなされている。

8) ヨーロッパ人は プライバシーの観念が強く 個を強烈に持っているが 国家や共同体への帰属意識は強い(348)

この点では日本人と比較してよきものである「ヨーロッパ人」のこの「帰属意識」の核心として、

9) 「公」の範囲は歴史の共有で決まる(161)

として「共有の歴史」が強調される。因みに、この故に「新しい歴史教科書」運動が行われてもいるのである。

小林の「理論的」支柱の一人に西部邁がいる。彼は、主体の側に即して「公共性」を、「私的欲望」との対比において「公的欲望」と規定しつつ、共同体主義を明示して次のように説いている。(引用はすべて「21世紀の経済学：7」『Voice』2001年8月号 233-4 から)

10) 私的欲望は自分のうちにある「私人的」な性格にもとづき、したがって主に感情的な種類のものである。それにたいし公的欲望は自分のうちにある「公人的」な性格にもとづき、したがってそれは、公人として掲げるべき価値や守るべき規範にかかわるのである以上、どちらかという、論理的に組み立てられる。

11) 公的欲望の根底には、……集団の歴史が、歴史によって作り出された集団の慣習が、

<sup>3</sup> 以下も同様であるが、引用文中の [ ] は、本稿執筆者の加筆である。

そして慣習の示唆する（ルール意識をはじめとする）集団の伝統が横たわっている。それらは……自分が何者であるかを規定してくれる根本的な価値意識であり規範感覚である。公的欲望にかんする意見とは、その根本的な（それゆえ潜在的な）価値・規範を、「自分」が、現実の状況に合わせて、顕在的に表現したものにすぎない。

同時に財政学の基本用語に關説しつつ理論的に次のようにも説いている。

- 12) 財政理論の基礎を築いたといわれるR・マスグレイヴを引き合いにしている、エコノミストは人間の欲望をプライベート・ウォント（私的欲望）、ソーシャル・ウォント（社会的欲望）そしてメリット・ウォント（価値欲望）の三種に分かつ。しかしこの分類法は……個人主義的誤謬の産物なのである。／経済学という社会的欲望は、私的欲望の変種にすぎない。つまり、私的欲望の対象である財（およびサービス）を当人がアプロプリエイト（占有）できないので、その財をめぐる、他者とのあいだにコレクティブ・コンサンプション（集合消費）が行われる、いいかえればその意味でのエクスターナル・エフェクト（外部効果）が生じる、それが社会的欲望だとされている。／経済学という社会的欲望はけっして公的欲望には属さない。／価値欲望は個人主義からは絶対に導出されない。

いわば最強の保守派論者として佐伯啓思がいる。彼も同様、

- 13) 仮に「国家」を外して、「市民社会」の中で「公共性」を定義しようとする、どうしても「私」から出発するので、全体の利益・関心とはならない。／「公共性」は「私」である個々人と、集約的な国家をつなぐものであり、その具体的な主体を「国家を背負った市民」と考えたい。（『国家・国民・公共性』『国家と人間と公共性』岩波書店 2002, 157）

- 14) 国際舞台上で握手するにせよ配慮するにせよ、そこには国家という「主体」がなければならぬ。（『国家についての考察』飛鳥新社 2001, 79）

として、いわば第一に対内的に、第二に対外的に「国家」に即して「公共性」を考える。また同様、

- 15) なぜ市民が「祖国のために死ぬ」べきなのか……そもそも社会の成立の発端にたちかえってみれば、彼らの生命や財産を共同で防衛し、安全にするということであろう。（『市民』とは誰か』PHP新書 1997, 149f.）

として、「国家のための死」の側面から共和主義を、

- 16) 国家は、確かに、その核に「公共性」をもっていると言うべきであろう。そして、それが可能なのは……まさに国家の基底に「共同性」があり、それが「公共性」を支えるからである。（『現代日本のイデオロギー』講談社 1998, 94）／エルシュタインは、デモクラシーが機能するためには、人々の間に何らかの「共通の文化」がなければならないことを強調している。（同上 176）

として共同体主義を説いている。

しかし他方、必ずしも「私」を否定するのではなく、いわば「私」の関係態である経済＝市場に定位して、その可能性の制約としても「公」を説いている。

- 17) 市場競争が有効であるのは、あくまで企業家の間に一定のモラルが共有され、企業が社会的な責任主体でもあるという公共精神に裏打ちされている場合のみであり、また消費者の側にある種の欲望の節制がある場合だけである。（「社会安定の鍵となる「信頼」『アステイオン』41号 1996, 78）

同時に、まさしく「近代社会の不動の原理」（『現代社会論』講談社学術文庫 1995, 159）として、それがなければ「公共精神」が不成立となる、あるいは小林的に言って「消費者」——彼自身の表現では「モノによってしか、自分をアイデンティファイできない」「現代の大衆」（『「欲望」と資本主義』講談社現代新書 1993, 159）——、西部的に言って「私的欲望」の主体でしなくなる「自我＝アイデンティティ」を措定し、その軸から

- 18) 重要なことは、……「本来のアイデンティティ」を人々は模索し、それによって一つの共同体が作り出されたり、また改めて発見されたりすることである。（前掲『国家についての考察』 52）

として共同体主義を説き、かつ、「契約論的国家観」に対する「歴史的國家観」の提示のかたちで（同上 247）、

- 19) 重要なことは、……ナショナル・アイデンティティの意識とは、歴史的継承性と文化的共有性という「文脈」を再発見したり再定義したりすることによって形成されるものだということである。（同上 69）

として、国民文化主義的に国家に即してもアイデンティティを語る。

これら「保守」派に対して「革新」派も「公共性」について発言している。後者の場合「教育基本法改正論議」に即しての発言が多いので、一例ではあるが田沼朗／野々垣務／三上昭彦編『いま、なぜ教育基本法の改正か』国土社 2003 からいくつかポイントとなる発言を挙げておく。

第一に、保守派「改正」論において「二つの公共性が登場している」として、

- 20) 国家に絶対的な価値を認定し、この国家こそが公共的価値の中核であるとする考え（159）

があり、今日のグローバリゼーションにおける競争を勝ち抜くための「新自由主義」下で社会に帰結する大量の敗者を社会に包摂する「一定の社会的安定感を生み出してくれるような社会構想」として

- 21) 公共心やボランティア精神が喚起されている（159）

と見る。

同時に、「答申」に即して、保守派が

- 22) 「日本の伝統・文化の尊重や、郷土を愛する心」の涵養、また「道徳心、倫理観、自

立心、規範意識」の涵養をも強調している(29)ことが確認されている。単純化するなら、保守派の公共性論に共和主義や共同体主義、また道徳主義が確認されている、と云う。

しかし、革新派も「公共性」そのものを否定するのではなく、

23) 市場主義との大きな違いである(158)

として、この点では先の保守派同様「私民」性を否定しつつ、現行「教育基本法」の理念の解説として、部分的には自らも共和主義的・共同体主義的含意をもって、

24) 社会が社会的活動として成り立っていくためには、公共的な正義が、その社会成員から立ち上げられていくことが不可欠である。……「平和的な国家及び社会の形成者」は、人々が連帯し、協同しあっていく社会性、道徳性、共通の価値を、自らを統治主体へと形成する葛藤やコミュニケーションの中で、豊かに生みだし、人間同士の人格的な結合を幾重にも組織することで人間を社会化し、道徳化する。(158)

というかたちで「公共性」を唱えてもいる。

## 二 homo economicus (経済人) の「公共性」

保守派・革新派とも、大勢としては「私民」性の否定として経済主義を批判している。しかしそれは、経済主義を極端に戯画化するものである。経済主義とはいわば homo economicus の立場であると言っているが、この立場においても、まさしく各個人の利益追求を原理としつつ、しかしそれを長期的に確保するために、保守派が言う「企業家のモラル」(17)に基づく、また革新派が語る「協同」(24)の実現態として「公共性」が成立しうる、と我々は考える。

斎藤純一は、「「公共性」という言葉が用いられる際の主要な意味合い」として、1. 「国家に關係する公的な(official)ものという意味」、2. 「特定の誰かにではなく、すべての人びとに關係する共通のもの(common)という意味」、3. 「誰に対しても開かれている(open)という意味」の三義を挙げている。これで言うなら、従来ややもすると public=official と了解されがちであったが、第三義の“open”から考えるなら、経済(人)の關係態=市場は十分「公共的」である。市場においては、まさしく誰もが財の交換を行うことができる。そういう意味で、市場それ自身が第二の“common”という意味で「公共」財である。『学ぶ人』所収森村進論稿は、従来見過ごされてきたこの市場主義的「公共性」の次元を確認するものである。そもそも「何故に公共性か」と問うなら、その關係態が不在であるより存在していた方が何かにとって好都合であるから\*、と抽象的には言っているが、そこから見るなら、「財の交換」にとって市場は政府を介した財供給システムに比較してより公共的であるとも言っている。後者においては供給財の種類を供給者が一方的に決めるのに対して、市場では原理的に需要に対応した供給となるからである。財の交換は人間の幸福の最重要の要素である。したがって、市場的公共性こそが人間の幸福を

可能にするとも言うるのである。

しかしながら、これは「自由」を原理として言えることである。市場は「消費者主権」を原理として、どの財を入手するかを全面的に個人の自由に委ねるものであるが、西部はこれを否定し、まさしくこの自由のシステムであるとして経済に「公共性」を認めることを拒否している (cf. 12))。したがって、基底的に問題とするなら、(消費者主権的) 自由主義か、いわば (介入主義的) 反-自由主義かという論点が成立することになる。

ポイントの一つは「価値財 (merit goods)」に在る。西部の先の発言 12) は結局、真に「公共性」を構成すべき「社会的欲望」は (「価値欲求 (merit want)」として) 「価値財」への欲求であると説くことになるのだが、森村はこれを拒否する。しかし、これは本研究の応用篇として我々も問題としたところであるが「教育」はむずかしい問題を抱えている。教育は、仮に需要者側がそれを求めていなくても、その意味で強制的に供給されなければならない (義務教育) とも言うる。我々としては、パターナリズムが (モラリズムに対抗して) むしろ自由主義から提唱されたということをヒントに考えたい。(拙稿「いかなる倫理が「私」を超えうるのか——公共性と倫理——」<sup>4</sup>[307]節でも述べた点であるが、「パターナリズム」概念は多義的である。自分の価値観や社会一般の価値観を押し付けるかたちでの「介入」を説くものも「パターナリズム」と呼ばれることが在るが、我々はここではそれを退けて、相手の立場 (価値観) の尊重を前提とした「介入」を説くものに限定して「パターナリズム」を了解している。) これに即して「教育」を、需要者自身が将来自由に自分の価値を追求するための能力の獲得といういわば形式的教育と、特定の価値を自己化するための内容的教育とに区別して考えるべきだと見ている。これは、一般的には「自由の適切な制限」の問題である。 \*\*

現実性をもって考えるなら、「公共性」はそれを構成する諸個人の動機と適合的でなければならない。いかに理想的に「公共性」を提起しようとも、人においてそれへの動機が不在であるなら非現実的である。この点から言うなら、市場的公共性はきわめて現実的である。需要に即した財を供給すべきとして、その際の動機は最もありふれた動機である自己利益追求心であるからである。需要に即した供給がなされるのは、供給者が人々に対して好意をもつからではなく、そうでなければ売れなくて自分が損するからなのである。

\* 論点1 手段的公共性と目的的公共性 この「何かにとって好都合」という言い方は、「公共性」が「何か」のための手段である、という含みをもつ。たしかに、理想的に了解するなら「市場」とは、各人が利己的に振る舞うことが結果として全ての者の利益になる——しかも、単に「効率性」の点でいわば量的に利益を最大化するということではなく、質的に異なる諸個人の各欲求をその質を保ったまま最大限に実現するという意味で——という関係態である。ア

<sup>4</sup> 『DIALOGICA』 (electronic journal = [http://www.shiga-u.ac.jp/WWW/dept/e\\_ph/dia/](http://www.shiga-u.ac.jp/WWW/dept/e_ph/dia/)), no.8, 2005 所収

ダム・スミスの、そこに「神の見えざる手」が働いていると言うこともできよう。たしかに、その利己的振舞はあくまで長期的に利己的な（長期的な視点で自己利益の最大化をめざす）振舞であって、たとえば、売買の場で「おつりをごまかして」直接的にその場での利益を得るといった振舞であってはならない。逆に「おつりをごまかさない」というかたちで、一般的に言うなら「信用を重んじる」振舞をするのでなければならない。「経済人」というのは、こうした「合理性」を体した人間のことである。しかしそうであっても、その合理的振舞はあくまで自己利益実現を目的とするものである。そこでは、全ての者（他人）のためにもなるということは、あくまで「手段」でしかない。したがって、そこで成立する市場的「公共性」もあくまで手段的である。

これに対しては、手段的「公共性」はいわば真の「公共性」ではない、という批判が在りうる。「公共性」はそれ自身一つの「目的」であるはずであると語られうる。それを「目的公共性」と呼ぶとして、上の「手段的公共性」との区別がまず措定されてくる。これは、昨年12月に行なわれた『学ぶ人』合評会において、評者の一人である吉谷啓次からも明瞭に語られたところである。しかし次に、「目的公共性」は二つに区別可能である。一つは、「経済的公共性」の次元内で、たとえば「信用第一」に振る舞うことを、それ自身として一つの目的活動性として——いわば「経済の倫理」として——措定し、そうした「倫理」によってこそ「市場」も維持されると考える場合に措定されるものである。先の佐伯発言 17)もそれを説いているものであろう。

我々は、以下で説くように、「倫理」をいわば——広義では「倫理」と言いうる「経済の倫理」から峻別して——先鋭化して、他者の利益を第一にする振舞として（勝義での）「倫理性」を——そして、いわばその廉価版として、自分の利益と他人の利益とを等しい比重で配慮する「公平倫理」を——措定する。「経済の倫理」は、この「公平倫理」として再定式化可能でもある。そして、それも加えて、「倫理」全般についても、その「倫理」（的であること）を「目的」とするヴァージョンを想定することができる。

包括的な「市民」概念に対して、「市民社会」という場合の「市民」はより限定されたものである。それは「ブルジョワ」（いわば「経済市民」）に相当するものである。我々は、これに属性として「倫理性」をも加えて了解したいが、そうするとしてそうした「市民」に対しては「公民」（「国家市民」）——ドイツ語では、“Bürger”に対して“Staatsbürger”と呼ばれる——という別概念が在る。それは、（「経済社会」という意味での）「市民社会」に対する「政治社会」の構成員として人間を措定したものである。<sup>5</sup> 「目的公共性」の第二は、この「公民」に即して「政治」として「公共性」を考えようとする場合に措定されるものである。<sup>6</sup> だが、「政治」は一つの難題である。以下でも簡単に触れるように、いわば「経済」の延長態として、自己利益

<sup>5</sup> これらの概念については、『学ぶ人』「用語集」所収の筆者執筆の項目「市民／公民(citizen)・国民(nation)」を参照いただきたい。

<sup>6</sup> この二分法は、「経済」「倫理」を共に「個人」を原理とするものとし、それに対して「政治」を「集団」を原理とするものとして規定するC・シュミットの二分法とも対応している。

を実現するもう一つの領域として「政治」を了解することも可能である。「目的の公共性」として「政治」を考える場合、こうした「政治」は当然退けられる。また、逆に勝義で「倫理」を解して、その在り方から「政治」を考えることもできるかもしれないが、我々は、政治には固有の活動性が在ると見ている。しかし、では、どのような活動性が「政治」なのか。それを我々は、人の在り方としての「政治性」から考察しようとしているのだが、それはいかなるものか。これを解明するのではなくては、「目的の公共性」の第二タイプの設定は説得力をもたない。このためもあって、本稿では「homo politicus（政治人）の「公共性」」の部分が大きな割合を占めることになる。

これに対しては、基本的な異論が成立しうる。「目的の公共性」は一つであって、その基本原理は「倫理」——この場合の「倫理」は、たとえば、ヘーゲルがカント的「道徳性(Moralität)」に対置して主張する「人倫性(Sittlichkeit)」、あるいは、それを(洗練)形態として含むとも言う「慣習(道徳)(Sitte)」であろう——である。「公共性」は結局、この「倫理」を原理とする「目的の公共性」と、個人主義者がその自己利益実現の便宜のためにまさしく手段として取り結ぶ「手段の公共性」との、二種が在るだけである、と。たとえば、上の佐伯啓思の「公共性」論の基本はここに在ると思える。しかしながら、我々はこの見方には批判的である。理由の第一は、「政治」の固有性が無視されることになることである。であるから、佐伯氏は、或る種、原義的な意味で「市民」を語り、近代における経済社会・政治社会分立を受けた「市民」「公民」の区別を前提に「公民」として「公共性」を——すなわち「政治的公共性」を——語ることをしないのかもしれない。しかし我々は、(少なくとも)近代に定位して考察する場合、固有のものとして「政治性」を設定せずしてはどうしても漏れが出てくると考える。第二は、——我々の言う「公平倫理」に相当することになるのだが——その「倫理性」から「利他主義」が排除されてしまうことになる、ということである。「慣習道徳」では、自己犠牲を含むところまではいかない。そこで利他主義として、いわば外挿的に、対他的場面で「国家防衛のための自己犠牲」が突出して語られることにもなる(15)。

我々は「経済性」「倫理性」「政治性」という基本枠組みを採っているが、佐伯的枠組みは、これに対応させていうなら、homo economicus vs. homo sociologicus という二分法である。主流派経済学(新古典主義)が人間をhomo economicusとして措定し、その利己性・(目的)合理性をもって人間世界を「市場」として説明するのに対して、自らは人間を本来、倫理的・非(目的)合理的な存在——氏の「専門」は「社会経済学」であるが、それは、(あるいは「経済学」vs.「社会学」という学問二分法を採るパレートを踏まえてと言えるかもしれないが)こうした「存在」を「homo sociologicus」とも表現している<sup>7</sup>——として措定し、そこからの逸脱として近代の事態を批判しつつ、いわば本来性の回復として「公共性」を説いているのだ、と佐伯は言うであろう。こうした事実的=規範的人間観の前提の上で、上の(仮想的)異論も出てくるのである。

<sup>7</sup> たとえば松原隆一郎「社会経済学の現在」(『経済学の現在 1』日本経済評論社 2004) 参照。

この佐伯的二分法に配慮するなら、我々も“homo sociologicus (社会学的人間)”のカテゴリーを設定しなければならないことになるが、我々のはそもそも人間観を異にしており、そこからは「社会学的人間」性といったものは措定する必要がない。「社会学的人間」というカテゴリーを設定して、そこで「経済人」では捨象されることになる人間の要素を取り込もうという訳であろうが、その「要素」は我々の図式でも取り込めるとも考えている。たとえば、古典的「経済人」の属性である「完全情報」の「合理性」に対する「不完全情報」の「非合理性」であるなら、「経済人」カテゴリーの展開を前提にすでに「ゲーム理論」が取り込んでいるところであって、こういう要素であれば我々も配慮済みである。また、「利己性」に対する「倫理性」であるなら、上に述べたように、我々のほうが——我々の「倫理性」概念によって——より強く配慮しているところである。そして、佐伯にとって最重要であるであろう「伝統」の意識といった要素については、その近代的側面としてだが、我々は「文化」性としてカヴァーしているところである。ただし、いわば「文化」的なだけの人間といったものは理想的にも在りえない。したがって、それを人間タイプに関する基本カテゴリーとしては措定していない。しかし、「文化」性は人間の重要な側面であり、その点では原理論的考察として取り上げるべきカテゴリーであるとは考えている。そしてそれは、(実は)人間の「政治性」と密接に関連するものでもあると考えている。

**\*\* 論点2 卓越主義的自由主義と非-卓越主義的自由主義** 消極的に言って、他人に対して自分や社会の価値観を押し付けるのではないかぎり「自由主義」でありうる。しかしその場合であっても、相手側の価値観を前提にして、その価値観に即したものであるかぎりで介入を認める場合と、そうした価値観の有意化をも退けて、まさしく相手が——もちろん「(他者) 危害(防止)原則」の制約内で——(価値観に囚われることなく)自由に振る舞っていても、それへの介入を否定する場合とがある。ここから我々は、「自由主義」の二タイプを区別することが可能である。やや別の側面から言うなら、「卓越」概念を基準に、(現時点では)J・ラズを典型とする)卓越主義型自由主義と非-卓越主義型自由主義(私見ではベンサムが代表例である)——「消費者主権主義」はこの別表現である。「消費者(主権)」は元来「経済学」用語であるが、これはなにも「経済主義」といった含意をもつべきでない<sup>8</sup>。拙稿「論点のさらなる整理

<sup>8</sup> 厳密に見るなら、いわば「経済(主義)的卓越主義」というものも成立しうる。まさしく「消費」に走って「利潤」を使い尽くしてしまうことに対して、自己の人生の価値として「利潤」追求を措定して、自己規律的にその在り方を一貫させるというかたちの「卓越主義」も考えうる。M・ウェーバーの言う「資本主義の精神」もそうしたものであろう。論点1と関連づけるなら、「経済の倫理」というものもそういうものだとすることができのかもしれないが、しかし、「(公共の精神)として」対他的側面で見ると、自己規律的側面で見ると、概念としては区別すべきである。自己規律的に自己の利潤追求に忠実であることは「卓越主義」ではあっても、そのことで「倫理的」とは言い難い。逆に、自己規律的でなくても対他的に利他的あるいは公平であることは一つの「倫理」である。ちなみに、我々はさらなる課題として「倫理性」と「人間性」との区別——これに即して言うなら、「自己規律性」は、「倫理性」ではなくて「人間性」の事柄である——の分

のために」<sup>9</sup>では、(たとえば上野千鶴子が最近説いている)「当事者主権」主義もこれの別表現であることを指摘した——とを区別することができる。上記「合評会」で筆者は、司会として、この二タイプの別を鮮明化しようとしたが、『学ぶ人』所収稿では児玉聡論稿が「二人のミル [父・ジェームズ・ミルと子ジョン・ステュアート・ミル]」の別として、この二タイプを確認している。

いわゆる「自由」が——日常的語感として——「消費者」的自由であるとして、明確にそれを否定して「自律」を説くカントは、卓越主義型自由主義者だと見ることもできる。カントは、「感性的」としていわゆる自由を、実は「他律」として本当には「自由」でないと説く。これは「自律」の正当性の証示であるとも見ることもできるが、我々としては、ここには、「自由」イコール「自律」とする一つの *petitio principii* が在ると見たい。そもそも「自由」とは何か。これを(まず)解明するのが先決課題である。

現代の自由主義の代表格で言うなら、ロールズは、——いわゆる「カント的構成主義」者としてはまさしく(この意味でも)カント的であるが——「卓越主義」について、市民の卓越性に対して「政治」はどう関わるかという観点から、次のように語っている。「公正としての正義は、憲法の必須事項に関する諸問題や分配的正義の基本的諸問題がそれでもって解決されるべき政治的諸価値の集合から、一定の卓越主義的な諸価値を除外する。公正としての正義はまた、もっぱら、その研究や実践が思考・想像力・感性の一定の偉大な卓越性を実現するという根拠だけで、純粋科学……、哲学、あるいは絵画や音楽といった芸術に、社会が多くの公的資源を割り当てることができるという見解に疑問を付す。」(『公正としての正義 再説』268) 「数学や科学の推進のために社会的生産物の大きな部分を費やすには、たとえば公衆衛生や環境保護にとっての期待便益とか、あるいは(正当化された)国防の必要にとっての期待便益による、市民全般の善の増進に基礎があることが必要である」(同 269)として卓越性の有意化の一種、功利主義的な正当化も語られているが、それも、卓越性そのものの有意化——厳密にはこれがすなわち「卓越主義」である——であるのではない。ロールズはこの意味では非-卓越主義を採っている。それは、人間(市民)の活動のいずれが卓越したものであるかをそのもととして判別でき(るとすべきでは)ない、と考えるからでもあろう。ここには「価値多元」(の現状)への定位が効いている。上の第一の引用文は「そうすることで、」を受けて始まっているが、その前段で明瞭に、「公正として正義は、人々の相異なる通約不可能(*incommensurable*)な善の構想から出てくるさまざまな欲求や目標に基づく要求を排除するのである」と説かれている。

「『エゴイズム』とは何であって、その何が問題なのか——「倫理」をめぐる論点の整理のために——」稿<sup>10</sup>では我々も、同種の、「通約不可能性」に基づく議論をしたが、しかし次に、厳密に見るなら、ロールズと我々とでは相異も在る。厳密に見るならロールズは、人の諸活動

---

析的解明を予定しているが、これはこのこととも関係するところである。

<sup>9</sup> 『倫理学年報』第54集,2005 所収

<sup>10</sup> 『日本倫理学会 第55回大会報告集』2004 所収

間の優劣の判別を拒否するが、非-卓越性に対していわば卓越性一般は上位に置いているように思える。各人の「善の構想」を語るときにもそれは反映していると考えられる。これに対して我々は、そもそも卓越性と非-卓越性とをそのもととして区別することができないという基底レベルで「通約不可能性」を説いた<sup>11</sup>。上で「消費者主権主義」とも述べたが、厳密にはこれは——別に反-卓越主義であるわけではなく、当人が（しかし当人の観点からとしてしか認められないが）当人が「卓越」と思うものを（自由に）追求することを否定しないが——その区別の成立不可能性をも根拠としつつ「卓越」一般の非-有意化を説くものである。

ここから見るなら、ロールズには微妙なところが在るとも言いうる。（後期）ロールズの場合、「政治」から卓越主義を排除できればそれで十分であって、非-政治的領域においてはむしろ或るかたちの「卓越主義」を認めているとも言いうる。ロールズは「包括的(comprehensive)教説」ということを語っている。これは、換言するなら、——市民が自らの在り方を「卓越」したものと見るかどうかのいわば試金石として「包括的教説」の信奉が在る、というかたちで——「卓越性」を語ることでもある。ロールズは、この「包括性」を用いて、「善」（価値）の追求一般から「善の構想」を区別している。「そのような構想の諸要素は、一定の包括的な宗教的・哲学的あるいは道徳的教説のなかに位置づけられ、それによって解釈されるのが通常であり、これらの教説に照らして、さまざまな目的・目標が順序づけられ、理解されるのである。」（同 32）であるから、そもそも「善の構想への能力」は「もう一つの道徳的能力」（同。強調は本稿筆者）ともされるのである。（ここで取り上げている「包括性」は、「包括的リベラリズム」を否定して「政治的リベラリズム」を説く場合に語られるときの「包括性」とは（語義そのものは同じであっても、いわば使用法の点で）別である。以下の論点4参照。）

倫理学プロパーの問題として言うなら、「卓越」の判別可能性の問題は、むしろ「人生の意味」として、いわば「意味」一般からまさしく卓越した「意味」を区別すること——たとえばI・シンガーはそれをターム的に「意義(significance)」と呼んで「有意味性(meaningfulness)一般」から区別している<sup>12</sup>——として問われてきた。我々としても、こうした過去の議論の蓄積をも踏まえつつ、「卓越主義」についてなお検討を進めなければならないと考えている。

なお、「財」の側面から言うなら、——まさしく「価値」の在る「財」を追求するのが「卓越主義者」であるとして——「卓越主義」は（マスグレイヴが言い、西部が主張している）「価値

<sup>11</sup> 厳密に言うなら、ここで「通約不可能」というのは、諸活動（そのもの）の優劣という質的差異を判定するための基準がない、ということであって、およそ一切の比較ができないということではない。たとえば、それら諸活動がもたらす「効用」の比較といったものであれば、それを、少なくともアプリアリに拒否するわけではない。実際ロールズも、上の第二の引用文においてこの種の帰結主義的な比較評価を行なっている。ここで、「快樂」の高級・低級を区別するミルに対して、そうした質的差異を否定するベンサムを援用すれば、このことは明らかであろう。言うまでもなく、その際ベンサムは、「高級」とされている快樂と「低級」とされている快樂との間の量的比較可能性を説いている。ロールズも、おそらく——あるいは、立論上当然そうなるはずだが——「通約不可能性」を我々がいま述べたのと同じ意味で了解しているであろう。

<sup>12</sup> 『人生の意味』法政大学出版局 1995。引用は原書、p. 113。

財」の追求を有意化するものである。

### 三 homo ethicus (倫理人) の「公共性」

原理的に市場は、財の最適な配分を可能とするものである。その意味で効率的であるのだが、しかもそれは、単なる経済的効率性といったことを越えて、いわば幸福(利益実現)の最適な実現をも可能とする。この意味では、「功利原理」の最適の実現形式であるとも言う。しかしそれは他方、財の分配に限定して言うとして、——厳密に言って、人の力の非-同等性を前提とするなら。この点については特にD・ゴーシエ(Gauthier)参照——必ずしもその財の平等な分配を実現するものでない<sup>13</sup>。したがって、市場が「公共性」の空間であるとしても、その「公共性」には欠けるところが在るとも言う。革新派は何よりもこの平等を重視し<sup>14</sup>、「公共性」を肯定的にはこの平等の実現態として考える。

革新派はその「公共性」を、24)に示されているように基本的には倫理的なものとして想定している。21)や22)の後半では「倫理」が否定的にも言及されているが、その場合は特定の、たとえば国家主義的な倫理であって、それとは別のものとして明らかに倫理性に定位している。しかしまた、経済的な利己主義に反定立的に利他主義が想定されているのであろうが、その意味は必ずしも明らかでない。分節化されて十分考察されたものとはなっていないからである。一般的にもそうであるが「公共性」をめぐる革新派は受動的であり、上に挙げたかぎりでは、保守派の主張への批判に終始しているとも言う。国家の悪に定位して、保守派の論のなかに好戦主義、国家主義を指摘して(両様の意味で「ナショナリズム」が指摘されてもいる)、それに対して平和主義、世界主義を説くに留まっているとも言う。

換言するなら、革新派には原理論的考察が欠如しているのであるが、以下、我々として原理論的次元で、「公共性」の倫理的次元について考えてみたい。

我々は倫理の基本型として「利他主義」を措定したい。それは、相手が自分の利を求めているとして、自分としてその相手の利の実現を第一とするものである。しかし我々は、そこで同時にその相手の利の実現を自らの利とすることが有意化されているなら、本当には利他主義とは言い難いと考えている。センが言う「共感」型倫理を利他主義からは排除すべきであると考えている。そうでなければ、一つの転倒として「共感」、あるいは利他的行為そのものにおける

<sup>13</sup> ゴーシエについては、ゴティエ(小林公訳)『合意による道徳』木鐸社、1999。拙稿としては、『道徳と自己利害——なぜ道徳的であるべきか』に対するD・ゴーシエの回答——『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学・教育科学』第41号1990参照。ゴーシエは、逆に、「人の力の同等性」を前提にして議論している。この前提のもとでは、「公平倫理」を守ることが自己利益の最大化に繋がるとされる。

<sup>14</sup> 「平等の重視」は、実は、そう容易に了解済みとできるものでない。そこにも様々な形態が考えうるし、そのなかでいずれが「倫理的」と呼ばれるに値するか、という問題も成立しうる。これについては、拙稿「いかなる倫理が「私」を超えうるのか」で多少テーマ的に論じた。

喜び（という自分の利）の実現が目的化しかねないからである（厚生経済学の一部の論者などによって前者は近似的だが「純粋な利他主義」、後者は「不純な利他主義」としてカテゴライズされている。因みに、我々は「共感」そのものを否定しているのではない。それは「幸福」の大きな要素である。この点で、そのいわば基本の場である「家族」は、『学ぶ人』所収の加茂直樹論稿が説くように公共政策の重要な対象となる。「共感」は私的事柄であって、それをもって「公共」を考えることに反対しているのである）。

広く、あらゆる欲求の充足を「利」と呼ぶことが可能である。しかし、自分が今たとえば「他人に親切にしたい」という欲求をもっているとして、その実現への志向をもって利己主義だと通常は言わない。同様、相手のそうした種類の欲求を第一に見ることも利他主義とは通常の話感では言い難い。「利」は、基本としてはいわゆる経済的利益に限定して考えるべきである。ここから見ると、利他主義は利己主義の正確に逆にあたるものである。しかしながら経済的利益に限定するとしても、さらに、自分が利と考える種類のものを相手にも実現させようと考えたら（これも近似的だが「パターナリスティックな利他主義」としてカテゴライズされている。但しこれは、上で述べた「パターナリズム」と必ずしも同意ではない）、それも本当には利他主義を逸脱すると我々は考える。倫理学プロパーの用語で言うなら利他主義は、その相互性の形では一般的に「黄金律(golden rule)」によって定式化される（「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」(『聖書』マタイ 7・12)「己所不欲、勿施於人」(『論語』顔淵篇))が、それはさらにたとえばヘアのように、「自分がしてもらいたいと思う内容から独立に、相手がしてもらいたいと思っていることを(想像力を介して)確定し、自分がしてもらいたいと思うことを相手に求めるのであれば、自分としても相手に、その相手がしてもらいたいと思うことを行え」と再定式化されるのでなければならない(こうした基本型は「真正の(genuine)利他主義」としてカテゴライズされてもいる)。

利他主義に定位するとして、その利他主義が分節化されるのでなければならないのである。我々としては「真正の利他主義」に定位すべきだと考えるのだが、革新派の発言 24)ではこの点が曖昧である。経済主義は、それ自身としてはこの「真正の利他主義」を伴うものである。それが利己主義そのものだと思われるのは、実は、利他主義として「真正」のものではなく別の種類のもの(端的には非-経済主義として非-物質的なものを求めること(そのもの))が、かつそれこそが利他主義だとして了解されているためであるというところもある。他の利他主義との区別性において見るなら「真正の利他主義」は先の意味での(消費者主権的、個人主義的)自由主義を原理とするものである。換言するなら、経済主義=利己主義という了解は、その真意において実は反-自由主義を立場とすることに起因するのである。

しかしながら、真の問題点は、利他主義の動機の困難性である。歴史的に見るなら「公共性」は、政治的公共性から、この倫理性によって補完された経済的公共性(「商業的公共性」<sup>15)</sup>へ

<sup>15</sup> 『学ぶ人』所収の宗像恵論稿は、モンテスキューのイギリス論のなかに、その限界性と共にこの種の公共性を確認するものでもある。

と展開したとすることができる。しかし多くの思想家がこの倫理性の現実性＝動機性をめぐって苦闘している。ヒューム、あるいはアダム・スミスも含めて一般にイギリス経験論では、「利他主義」に定位しつつも、「真正の利他主義」からは逸脱するかたちで動機が考えられているとも言う。またカントは、「他人の幸福を促進せよという法則」とも語っていて、「真正の利他主義」を説いているとも解せる。しかし、その際、他人の幸福そのものではなく、「法則の普遍性という形式」が意志の規定根拠となるのでなければならぬとしつつ、そこで「法則への尊敬」を語っている。ここから見るなら、カントはそもそも「利他主義」でない可能性も在る。あるいは、「尊敬」も必ずしも通常の意味での動機ではなく、カントにはこうした動機論的発想を拒否するところが在るとも言う。\*

ここは「倫理学」の展開に期すべきであろうが、倫理的公共性の議論は、そもそも倫理性とは何であるかの説明がなおなされるのでなければならぬであろう。拙稿「いかなる倫理が「私」を超えうるのか」は、本節部分を拡大・補完するかたちで、この課題に対して現時点での私見を提示したものである。「利他主義」の諸種は主として「経済学」で用いられているものであって、本稿と同様ここでも、(方法的に)いわゆる「経済的利益」を軸にして立論しているが、拙稿「エゴイズム」とは何であって、その何が問題なのか」では、そもそもの「経済的」の意味の反省を踏まえて、その自分における実現だけを目指すものが「利己主義」であるところの「利益」を、もう少し厳密に規定した。

\* 論点3 カントに即して「動機」の問題を問う。「通常の意味での動機」であるなら、「尊敬」、あるいは、それを含めてなんらかのものが先行して在って、それが道徳的行為(道徳的法則の遵守)を引き起こすのでなければならぬが、しかし、たとえば『実践理性批判』では——「道徳的法則に対する尊敬[の感情]こそ唯一の、またそれと同時に疑いをさしはさむ余地のない道徳的動機である」(164)とされつつも——次のように説かれている。「実践的あるいは道徳的感情などと名づけられるような特殊な感情が道徳的法則に先立ってこの法則の根底をなすというような想定をいささかも必要としない。」(157)しかし他方、「道徳的法則は、かかる行為の主観的な規定根拠、すなわち[行為の]動機でもある。」(159)とも語られている。

よく知られているように、カントは行為の規定因として「傾向性」と「関心」の区別をしている。前者が「感性」の事柄であるとして、後者は「理性」の事柄である。ここでは大雑把な方向しか記しえぬが、我々としては、たとえばA・センの「コミットメント」概念とも関連させながら、この「関心」というものに即して、それが「感性」から完全に純化していわば「純粹理性」の事柄として成立しうるか、と考えていってみたい。ここから見るなら、「人間の二重性」の規定のもとで、そうした人間が道徳的行為をすることができるとしたら、ということで感情的動機をも考えたのかもしれない、と説く。また、上の「道徳的法則が……動機でもある」というのは、純粹な「関心」が行為を引き起こす(＝行為の動機である)ということであ

って、問題は、こうした「関心」が（人間において）成立しうるのか、ということでもある。

考察の中味としては、「関心」に何か別のものが混入して「不純な関心」となっている場合を分別するということが在る。この課題作業については、主として「厚生経済学」（あるいは、特に、その一部としての「環境経済学」）でなされている「利他主義」の類型化の試みとの連動が生産的であると考えている。本節の本文でもこの類型化を用いたが、拙稿「環境問題解決における「経済」と「倫理」 — 環境の倫理学として問う — 」<sup>16</sup>では、いわゆる環境倫理のコンテキストにおいていまだ少しテーマ的にこれに言及した。

「純粹理性」（の「純粹」関心）が行為の規定因でありうるということは、換言すれば「純粹理性が実践的である」ということである。そのように換言する場合、ヒュームの、「欲求—信念」理論とも呼ばれるいわゆる「内在主義」に対する「外在主義」としてカントを位置づけることにもなる。我々は、それとして独自にも研究蓄積の在る「内在主義 対 外在主義」論争を検討することも重要である、と考えている。

#### 四 homo politicus（政治人）の「公共性」

佐伯が言うように（17）、市場はいわば自律的には維持されないものであって、それを支える「公共精神」を必要とするのかもしれない。我々は上で、「真正の利他主義」を有意化して「倫理的公共性」の次元を確認したが、これがその「支え」とされる可能性も在る。しかし、佐伯はこれとは別のものの必要を語っている（cf. 13）。すなわち「政治」（国家）である。

通常はここで「政治」（国家）として、経済政策（財政・金融政策、また独禁政策等）や福祉政策が公共政策として説かれる。しかし問題は、そうした「政策」は、その担い手＝政治人において何が動機となって現実化するのかということである。革新派はたとえばレーニン主義的国家観のもとに一面では、いわば経済の延長体として、階級的経済利益追求の装置として国家を把握する。これを一般化して各個別経済利益追求のいわば場として政治が在るとするなら、現在の政治には確かにそういう側面が在る。「政官財の癒着」「産軍複合体」といったことが想起される。これは、たとえばT・J・ローウィが「利益集団的自由主義」として確認しているところである。これであれば政治の動機は経済的利益心として自明であるが、原理的には政治はこうしたものに尽きない。だが問題は、その場合の動機である。

政治は原理的には、経済的利益について、個別利益ではなく「国民（全体）の利益」を追求するものとして、まさしく公共態であると通常も了解されている。上に見た保守派の「共和主義」（5）（6）（15））では「国家のための死」が説かれているが、それが国民の（対外的場面における）経済的利益のためであるという了解からそれも含めるとして、「共和主義」とは一般に、国

<sup>16</sup> （一）は『滋賀大学教育学部紀要 II：人文科学・社会科学』第52号2003、（二・完）は同、第53号2004所収。

民の利益のために政治において働くことを価値とするものである。ただ、この価値が（国民の利益という目的に対する）手段的価値である場合と、それ自身——人間の本性の実現として——目的である場合との区別が可能である。ロールズの用法で言うなら「古典的共和主義」と「公民的(civic)ヒューマニズム」とである（『学ぶ人』所収の濱岡剛論稿では、アリストテレスに即して後者の古典的原型が描出されている<sup>17</sup>）。「利益集团的自由主義」を回避するのであれば「共和主義」的要素が不可欠であるとも言うが、ロールズからするなら自由主義と両立可能なのは前者のみである。だが、古典的共和主義は動機の点で問題を含む。共和主義は一般に政治人の（国民の利益を追求するそれ自身はいわば無私の「徳」に対する）「名誉」を動機としても挙げるものであるが、政治的行為に手段的価値しかないのであれば果たして「名誉」心は可能であろうか。\*

また、行為としては同じく無私であるとしても、「名誉」心は明らかに自己を有意化する。さらには、（全員が等しく名誉をもつというのはいわば自己矛盾であつて）自己を他人から差別化する側面を本質的にもつ。ここに、自己を有意化しない倫理的利他主義との決定的相違が在る。保守派が説くように(5) 最高の名誉は戦死に在るとも言うが、そうした含意をもつ場合、名誉心は、日常の安楽性を嫌悪して「崇高」(6) な行為を自己目的的に求めるだけのものでありかねない。「政治」の本質として「娯楽」を退けて「真剣」を説くC・シュミットはその典型例であるともみなしうる。（端的には、たとえばシュミット解釈としてL・シュトラウスがこう纏めている。「世界観、文化等々が、かならずしも娯楽である必要はないとしても、それらは娯楽となりうるのである。これに対して、政治と国家を「娯楽」と一息で呼ぶことは不可能である。世界が娯楽の世界とならないための唯一の保証は、政治と国家である。それゆえ、政治的なものに敵対する者の望みは、最終的には、娯楽の世界の、すなわち楽しい世界の、真剣さなき世界の構築である。」<sup>18</sup>）しかしその場合、先とはまた別の意味であるが「政治」は一つの場であることになる。たとえば「政治的行動主義」としてカテゴライズできる<sup>19</sup>が、それは政治を場とした一種の私性の追求であり、むしろ公共性を解体してしまうものである<sup>20</sup>。小林の発

17 ドイツ語圏では「共同体主義」が「新アリストテレス主義」と表現される場合も在るが、私見ではアリストテレスは「共同体主義者」ではなく、それとの区別においてこの「共和主義者」として規定すべきである。（このことは両概念の区別を前提とするが、これについては論点6参照。）さらに言うなら、そもそも「共同体主義」は、一つの反・近代主義として近代という時代に固有の「主義」であるのではなかろうか、とも考えている。このことは、——これは『学ぶ人』所収論稿の筆者の藤野寛がそこではimplicitに(cf.77)、安彦/佐藤編『風景の哲学』所収リッター論稿「風景」の訳者解説稿ではテーマ的に確認しているところであるが——そもそも「文化主義」（あるいは、それと平行的なそもそもの「文化」概念の出現）が近代固有のものであつて、「共同体主義」はそれを本質として含むものでもあるからである。

18 シュトラウス（添谷/谷/飯島訳）「付 カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解『ホブズの政治学』みすず書房 1990 p.231.

19 旧稿であるが拙稿「ラクーーラバルトのハイデガー論」『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学・教育科学』第43号 1996 では、ナチズムにそうした側面を確認した。また、「政治の悪魔性に魅了された」と語るバタイユもその一変種であるかもしれない。

20 この事態を一般化して、「書評：『公共哲学とは何か』ちくま新書 初版：2004年5月」『公共的良識人』第155号 2004 では、「私的公」というカテゴリーを設定した。これは、「公」という場に

言にはこの危険性が強く感じられる。

しかしながら、(私的利害性として)「私性」の否定を言うだけでは、「政治」を「倫理」を基準として考えることになる、とも言う。 「倫理」の場合は、必須条件として、「私」を目的としないということが在る。(であるから、「経済的倫理」——それはいわばレヴェル的には「公平倫理」であるが——の場合も、「倫理性」としては「公平」であることそのものが目的となっている、と先に述べた。)しかし、——「倫理」の側面からは、「倫理性」と「経済性」とは、「利他」か「公平」かという区別はあるが、一種連続したものであるが——「政治」の場合は、——そもそも、この連続の線上にはもはや別個の位置を占めえないのでもあって——別のファクターが在ると考える。だが、それは何か。何が在るから、そもそも「政治」は「政治」であるのか。極論するなら、これをめぐって「政治哲学」が様々な回答を出してきたのだとも言う。よく語られるところでは、「権力」性が「政治」固有の要素である。我々もこの観点を用以てきた。しかし、いま問題にしているのは「政治的公共性」の固有性である。「政治性」が(さらに)「公共的」であるのは何をもってかが問題である。まさか、「権力」性の程度によって、「政治性」の「公共性」の程度の指標とするといったことはできない。右に小林のうちに確認した発想も、好意的に見るなら、一種この難題に、私的領域ではなく公的領域において、——目的は私的であるとしても——そのいわば公共空間に在ることに人としての最大の価値を置き、その空間において(まさに公共空間におけるものとして人々の眼の前で)活動することを説くものであるのかもしれない<sup>21</sup>。

においてなんらかの「私」を目的としているという事態を意味するものである。そこでは、「公共性」に関する「私公開」路線の批判として、この語を用いたが、これを含んで(なんらかの「私」がそのまま「公」につながるとする)「内発路線」全般の考察が別途必要であると考えている。<sup>21</sup> こうした抽象性のレヴェルで見ると、実はアーレントの「政治」規定も同様である。ここで、論点1の議論を引き継ぐなら、アーレントの「政治」においてはまさしく「目的の公共性」が成立しているとも言う。 (右の小林の場合についても同様である。そこで「私的目的」が追求されているとしても、その活動の空間そのものは、何か別のものための手段ではない。別言するなら、その「私的目的」は「公共空間」を前提にして初めて成立するものである。)しかし、その「目的の公共性」は、いわば活動構成的なものである。それによって初めて一つの活動性がそもそも成立するものである。これに対して、先に見た「倫理」は、「経済」を前提にして——これは、そもそも人間の生存に関わるものとして人間の基底的な活動性である——言うが、それを一つの(たとえば「平等」という)在りべきかたちへと統制するものである。たしかに、個々の「倫理的」行為は自己利益という私的目的を果たすためのもの(手段)ではない。その意味で目的的に遂行されるべきものである。しかしその場合であっても、社会を総体として見た場合、一つの手段としていわば機能的に「経済」を統制するためのものである。(ちなみに別稿「論点のさらなる整理のために」では、いわば「補正的」倫理観に対して「善き世界を構成する原理」としての「倫理」を対置したが、そこで言う「構成的」は別レヴェルである。厳密に確認いただきたいが、その場合の「構成的」はあくまで「善き世界を構成する」であって、「世界を構成する」ではない。換言するなら、「世界」を「善き世界」へと統制する(ための)「倫理」である。しかるにアーレントでは「公共性」は、それ自身「世界」(の或る領域)を構成するものなのである。)

アリストテレスの、「(単に)生きる」のではなく「よく生きる」ための活動性としての「政治」の発想は、一つの構成的なものとも言う。上記濱岡論稿に即して確認するが、たしかにポリスは「人びとが生きるために生じたのであるが、彼らがよく生きるために存在するものであ[る]」(218)とされる。そして、「ポリスというものは、人びとが住む場所を共にしつつ、たがいに對する不正を禁じ、ものの交換を行なうことを目標とするような共同体ではない。」(218)「各人が善美に生きる

しかしながら、「公共的」であるためには、「政治」においても人はやはり目的として“人々のため”という要素を含んでいなければならない、と我々は考える。では、それは何か。単にそうした“人々のため”という「目的」一般であるなら、「倫理性」との区別が成立しない。我々はここで、政治家の倫理として——したがって、我々からするなら、これは広義での倫理であるが——「責任倫理」を説く（場合の）ウェーバーに着目してみたい。すなわち、「倫理に定位したすべての行為は、二つの相互に根本的に異なった……格律の下に立ちうる。つまり「心情倫理に」定位することも、あるいは「責任倫理に」定位することもできる。……人が心情倫理的格律の下で行為する——宗教的に言うなら「キリスト教徒は正しいことをなして、結果は神に委ねる」——か、行為の（予見可能な）結果に責任を負わねばならぬという責任倫理的格律の下で行為するかは、底知れぬ対立である。」（『職業としての政治』）と説く場合のウェーバーである。

ここでウェーバーは、（狭義での）倫理説として「義務論」を退けて「帰結主義」を採っているのではない。アンスコムのターム（cf. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", in: *Philosophy*, Vol. XXXIII, NO. 124, 1958）を——ほとんどタームだけ——援用して敷衍したいが、ここで「行為の（予見可能な）結果」と語られているのは、まさに「予見される（foreseen）帰結」である。これに対して（狭義での）「倫理」が——それが「帰結主義」であっても——有意化するの

---

ことを分かち合うかぎり、共通に利益となるものが人々を集める。」(219)とされる。いわば「経済」の統制態として「(単に)生きる」ために「ポリス」が在るのではなく（あるいは、そのためだけに在るのではなく）、「よく生きる」ために（も）在るのである。人間が「よく生きる」=「善美」に生きるために、ポリスは不可欠の前提なのである。濱岡はこのことを、「ひとりひとりが「善美に生きること」を可能にする条件としてポリスはある」(219)と纏めている。論点4との関連で言うなら、ロールズもあるいは、そうしたものとしてアリストテレスのうちに「公民的ヒューマニズム」を見ているのかもしれない。（なお、ここで言う「構成的(constitutive)」「統制的(regulative)」はサールが（「規則」に関して）言う意味のものである。）

しかしながら、アリストテレスには微妙なところが在る。そもそも「善美」とは何か。それを「正義」（正しくあること）と等置するなら、そもそもアリストテレスにとっても「正義」は「経済」の統制態であって、その意味では「ポリス」もそれ自身、「経済」を統制するための活動態であることになる。しかし他方、その活動態はそのまま「倫理」であるのではなく、「善悪や正不正を知りうる」のは、まさにポリスという共同体においてである」という濱岡の理解(219)にも即して厳密に言うなら、そうした（「経済」の統制態としての）「倫理」をさらに「可能にする条件」として「ポリス」（という活動態）が在ると言いうる。しかしまた、再び「善美」を「正義」として了解するなら、上のアーレントとは違いが在る。アーレントにとっては「政治」は領域としてまったく別個のものである。「政治」における活動性は、およそ「経済」とは無関係のもの——それを彼女は彼女の意味での「活動」と呼ぶ——である。対してアリストテレスの場合は、「政治」の活動性は、「経済」を統制する「倫理」の一つの「条件」である。我々としてここでは（仮の了解として）、アリストテレスにとって、「倫理」はいわば自立的には存在しえないのであって、「ポリス」という「政治」体における（「ポリス」のためのという）自己目的的活動性として初めて「倫理」が成立する、とでも了解しておきたい。（それとも、「善美」は「正義」の範囲を越えるのであって、その越える部分を「可能にする条件」として「政治」が在るのであろうか。その「越える部分」が私的な事柄であるかぎり——これとは別である（りう）る「愛」については後に議論する——、ここにも一種の「私的公」が成立することになる。これゆえに（も）、たとえばR・ノーマンによってアリストテレスに「道徳的利己主義者」という性格づけがなされているのかもしれない（塚崎智也他訳『道徳の哲学者たち 第二版』昭和堂 参照。）

は、「意図される(intended)帰結」である。「倫理」の場合は、「帰結主義」であっても、そのよき帰結を、「功利主義」の場合は「なるべく多くの者にとってのよき帰結」を、意図していなければならない。しかしそれは、必ずしも、「予見される帰結」をすべて引き受けて、その「帰結」の「善」の観点からの判定に服す——アンスコム自身は、そういうことになるかと述べているが——ものではない。また、「帰結」は——これは批判的にアンスコム自身がそう述べているが——事後的に確定する「実際の(actual)帰結」でもない。(彼女によるなら、「帰結主義」が行為の正の判定基準にしているのは、「実際の帰結」とは区別される「予期される(expected)帰結」(その実現が「意図」される)である。ここから彼女は、「帰結主義」では、この「予期される帰結」(=「予見される帰結」)が、総計として「善」であるかどうかで行為の正・不正が判定されるに留まって、実際の(総計的)帰結が「悪」である場合、その行為を「不正(wrong)」として判定できる余地をもたなくなる、と批判する。<sup>22)</sup> これに対して「政治」では、よく「結果責任」ということが語られる。その場合「結果」は、むしろ事後的な結果そのものであって、そこでは「意図がよかったから」というのは言い訳にならない。だが他方、「政治」も、そのよし・悪しをすべて“事後”(「歴史」)の判定に委ねるといっているのであれば、「政治」を担う人間の——「政治性」としての——よし・悪しを語れない。我々はここで、たとえば或る政策を決定するとして、それは当然、一定のよき成果を「意図」するものとしてであるが、同時に、人々にとっての「善」の観点から、「予見される」諸帰結——そこには必ずと限界があって、それに対しては決断をもって対処し、いったん決断したからにはいかなる(「予見」を越えた)帰結であっても自らの「責任」として引き受ける覚悟をもちつつ——を、まさしく「予見可能な」かぎり、なんらかの世間的「倫理」と折り合いのつく或る範囲内に留めてしまうことを越えて最大限に考慮する、ということが「政治的公共性」を構成するのだと考えたい。<sup>23)</sup>

その場合、その(「予見」できる範囲内の)善き帰結の実現が「規則」遵守(つまり、「義務論」が言う場合の「義務」と矛盾するときは、きっぱりと前者を採るのでなければならない。また、「帰結」が、世間が(多く義務論的発想との混在のもとで)短視的に考えるところと異なる

<sup>22)</sup> 我々からするなら、アンスコムはここで一つの間違いを犯している。(倫理的)「帰結主義」からする行為の正・不正の判定のポイントは、行為の規則適合性ではなく、あくまで行為の帰結である。しかし、その「帰結」は「予期される帰結」であって、「実際の帰結」ではない。「実際の帰結」が「予期される帰結」と相異なることも在るが、その場合行為は、いわば倫理的に「不正」であったのではなく、認識的に(見通しの)「誤り」だったのである。次の文章で言う「政治」(倫理、したがって狭義と区別される広義での倫理)の場合、いわば判定を事後にのみ可能にするとして、「実際の帰結」を倫理的に判定しようとする、とも言う(こういうものを、アンスコムの批判をも越えて、「ウルトラ帰結主義」とでも呼べようか)。

<sup>23)</sup> ターム自身アンスコムが導入したものではあるが、「帰結主義」は今日、彼女のこの命名のコンテキストを越えて用いられており、我々のように了解する(了解し直す)ことも不当ではない。ちなみにアンスコムは、彼女が「現代の道徳哲学」として批判する「帰結主義」の起点をシジウィックに置き、「帰結主義」を「旧式の(old-fashioned)功利主義」から区別しているが、我々としては、「帰結主義」をもこの「旧式の功利主義」の延長上に位置づけつつ、そこから、「意図」に関する独自の分析に基づいて行為の正を考えるアンスコムの(現代の(マクダウエルの)道徳的実在論にも繋がる)主張を、逆に批判できる、と考えている。しかし、これについては別稿を期すしかない。

る場合についても、その実現の志向——ポピュリズム、大衆民主主義といったものは、これに定位するものであろう——を拒否するのだから。ウェーバーが同時に、「善からは善のみが、悪からは悪のみが帰結しようということは真実ではなく、むしろ、しばしばその反対のことが真である。」と説くのも、この“矛盾”“世間知とのズレ”の存在を直視するゆえであらう。そして「権力性」ということも、(単なる「権力欲」とは区別してその「よき場合」を想定するなら、)まさしく「善き帰結」(第二の「善」=第一の「善」から見た場合の「悪」)に定位して単なる「義務」遵守・短視的帰結志向(第一の「善」=第二の「善」から見た場合の「悪」)を力をもって退けるところに出てくるものであろう。

我々は、こうした「善き帰結」への定位をもって、他の「公共性」から「政治的公共性」を区別できるとも考える。しかし、人間がそれを担うことは困難である。そこに、一種“報酬”として「名誉」が伴うのでなければ、そもそも「政治的に公共的」であることはできない、とも言いうる。しかし「名誉」は、(多くの「公民」のもととして)民主制の原理であることは原理的には不可能でもある。では、民主制のもとでは、動機として何が「政治的公共性」を担うのか。

動機としては「共同体主義」は、より容易に政治的公共性に現実性を提供しようとすることも可能である。共同体主義は、あくまで共通の価値に即してであるが、その価値実現への欲求を想定する(西部参照)——佐伯 18) 19)では、これはさらに「アイデンティティ」確認への欲求に還元される——が、この価値実現の行為として政治を語りうるからである。またこれは、革新派からも、たとえばC・ムフに明らかなように被差別集団の対抗的政治行為の動機として語りうる場所である。

しかしながら、共同体主義に定位する政治的公共性には重大な問題も含まれている。分析してみるなら共同体主義は、単に1)共有の善(価値)を追求するだけでなく——これだけであるなら、たとえば「市場」という公共財、あるいは一般に、典型的には「環境」を含めて公共財一般の確保の追求として、自由主義からも求められるところである——、2)共通に、かつ3)各個別的に共通にということではなく一つの共同事業として、4)それ、あるいはそれを志向することに目的性を与えて、価値を求めるものである。この3)4)からは、集団主義(集合性そのものに価値を置くこと)が帰結しよう。特殊日本については、共同体主義を説くA・エチオーニですら、集団主義が強すぎると見ており、この問題性は深刻に意識しておく必要が在る。一部の保守派には、あるいは一部の革新派においても、集合性こそが公共性だと説かれているところも在る。実のところ、日本では保守・革新は表面的対立であって、この集団主義が主流であるとさえ言いうる。また、一元的価値支配下であるなら別であろうが価値多元の現状からは、4)は(別の価値観をもつ者に対して)権力性をもつことにもなりうる。その場合は、明らかに自由主義と対立する。価値多元に定位してこのように自由主義を採用することは、換言するならば、異なった価値に対して寛容であることである。しかしそれは、そう簡単なことでない。『学ぶ人』所収の谷本光男論稿はこの問題意識のもとに、単なるスローガン性を越えてまさしく「寛

容」の可能性を論究するものである。＊ ＊

共同体主義が共通価値として考えるのは、その多くにおいて「文化」である。しかし「文化」は多義的語彙である。コンテキストによっては、「文化財」という言葉も在るが一定の財そのものでなく、それを含んで世界・現実・生活に対する自己了解的な価値的意識といった意味で了解するのが妥当である。特に政治が関わる場面では、文化は、アイデンティティ確認のいわば媒体として、自分が属する世界等を価値的に有意化する側面をもつ。これは語意をかなり限定するものであろうが、「文化主義」と言うときの「文化」はほぼこれに重なる。<sup>24</sup>（それは、モノと同列に「文化」を一つの財として、その享受（そのもの）に価値を置くという在り方とは異なる。後者であれば、経済主義——経済主義と言ってもたとえば拝金主義であるわけではなく、経済的繁栄をこの文化享受の物質的条件として求めるものでもありうる——と両立可能である<sup>25</sup>。）そして、共同体主義が価値とする「文化」は間違いなくこれである。共同体主義は文化主義という性格をもつことになる。実際、保守派はこの文化主義として、公共性の内実として共通の文化意識を置く（16参照）。そしてその核心は、自らの世界等を「歴史」として意識し、その歴史を共有することである（9）（11）（19）参照<sup>26</sup>。

であるから「歴史家論争」の延長として議論されることにもなるのだが、（西）ドイツでは、ハーバマスが語る「憲法愛国主義」をめぐって政治の文化性が最大論点となっている。ハーバマスが（一種）共和主義的に、かつドイツ文化を特権化したナチズムへの批判として、（一般的）文化から可能なかぎり切り離して、「政治文化」として）憲法体制そのものにアイデンティティを置く在り方を主張したのに対して<sup>27</sup>、保守派は、文化抜きに国民的アイデンティティは不

<sup>24</sup> 「文化人類学」では、西欧の「ナイフ・フォーク」（使用）に対して、東アジアの「箸」（使用）をその「文化」として語る。ここで言う「文化」はこれとは別である。また、「物質的なもの」に対する「精神的なもの」を意味する場合の「文化」とも別である。たとえば「文化勲章」「文化国家」「文化の熏り」などと言うときの「文化」がこれに近いものである。

<sup>25</sup> 我々は他所（『倫理学年報』第49集所収「シンポジウム報告」）で、「文化」に対するこの立場を、「反・文化主義」ではあっても「反文化・主義」ではないとして説明した。

<sup>26</sup> 我々の研究は応用篇として「公民教育論」研究を含んでいたが、そこから言って、この故に（日本の現行の）「社会科」は大きな比重において「歴史」を含むのであり、したがって我々の論稿「空転する「公民教育」——社会科教育・道徳＝倫理教育・歴史教育に即して——」は、サブ・タイトルに明示されているように「歴史教育」をも対象としたのである。（この論稿は、現在市販中の越智貢編『岩波 応用倫理学講義 6 教育』2005 に所収されているものであるので、本報告書に収めることを控えた。）

<sup>27</sup> この基本主張から見ると、その後（『他者の受容』）における次の発言は、そのものとしてはミスリーディングである。「この〔憲法〕パトリオティズムは、普遍主義的内容を持つと認められる憲法原則を、そのつど国民(national)固有の歴史と伝統というコンテキストから解釈することに支えられている。市民の動機や信念に根ざすが法的には強制しえない憲法へのこうした忠誠を期待できるのは、市民たちがその民主的立憲政治を自分たちの歴史的な脈における成果として理解しうる場合に限られる。」(320f) ここには、ロールズの——彼の場合は明らかに「国民固有の歴史と伝統」を語っていないが——「重なり合うコンセンサス」論と形式上の同構造性が在るとも言いうる。なぜなら、この場合の「コンセンサス」とは、非政治的な価値観同志の「コンセンサス」であって、それは換言すれば「文化」（としての「歴史」「伝統」）であるからである。しかしながら、これはあくまで、この件を切り出してそれだけで読むかぎりである。前後を見るなら、ここで言われる「歴史・伝統」はあくまで——「文化」一般から区別された——「政治文化」のそれであることが了解

可能であると説いた。政治的公共性をめぐってはおそらく、この文化の位置づけが最大の論点となるであろう（たとえばルソーの「市民宗教」論を想起して欲しいが、宗教がこの文化の中核をなすこともありうる）。ここから、公共性には「国民文化」が必要なのか、文化は私的享受の対象であって、それを共通化しようとするなら特定の文化趣味の強制となるだけなのか、という論点が成立する。

西部の発言 10)は一部誤りであって、長期的視点を取るかぎりでは「私的欲望」の方が（目的合理的に）「論理的」であって、この文化を求めるものとしては「公的欲望」の方が「感情的」である。倫理の不十分性を補完するものとして政治では「サンクション」の必要が説かれるが、一般的にも、このサンクション回避という合理性（論理性）で政治は自己完結するか——これは一般化するなら「法」システムとして自己完結するかということである——、あるいは感情的な要素を不可避とするのか、というかたちで論点設定されている。自由主義からは、問題性をもつとして共和主義を拒否するならこの政治的合理性の完結性の証示が最大の課題となる。それが不可能なら、共同体主義を採るべきだということにもなりうる。この点で、「契約論的国家観」か「歴史的国家観」かという佐伯の論点(cf. 19)——これは公共性を支える「公民」の教育についても最大論点とされるべきところである。<sup>28</sup>——は、我々からしても最重要の論点であると言いうる。\*\*\*

\* 論点4 ロールズに即して「共和主義」を問う 「古典的共和主義」「公民的ヒューマニズム」の相異についてロールズは次のように語っている。（以下、引用はすべて『公正としての正義 再説』から。必要上、各引用にアルファベット符号を付す。）

a. 公正としての正義は、古典的共和主義とはまったく矛盾しないが、公民的ヒューマニズムは退ける。公民的ヒューマニズムは、その強い意味では、(定義上) アリストテレス主義の一形態である。すなわち、その考えでは、われわれは社会的存在であって、政治的存在ですらあり、その本質的特性が最も完全に達成されるのは、政治生活への広範で積極的な参加の存

される。これに対して、相互の「コンセンサス」として「政治」を支えるロールズの場合の価値観は、明らかに「文化一般」のものである。しかし重要なのは、さらにロールズの読解を越えて、この件がそれだけでは（まさしく「歴史」「伝統」を説く）「共同体主義」的含意で了解されてしまうということである。本書においてもハーバマスは決して「共同体主義」となっていない。

<sup>28</sup> 上記拙稿「空転する「公民教育」」は、本研究の応用篇として、「公民」教育を問うたものである。そしてその骨子の一つは、まさしく「契約論的国家観」「歴史的国家観」に対応するかたちで二つの「公民教育」（ないしは「社会科教育」）理念が在ることの確認である。しかし、この論稿のものとしては、より重要な第二の骨子が在る。それは、——ロールズのタームで言うなら——「公民」（「政治」の構成者）を「共同体主義」的に「(国民)文化」を体得したものとする実際には主流の「社会科」理念——それは、いわば「政治的リベラリズム」として「文化」から切り離して「公民」を指定する戦後・新「社会科」理念と、(戦後)当初から齟齬をもっていた——が、国民の間での「文化」のいわば非・「包括」化、つまり「政治的リベラリズム」化の進展に従って、その現実との乖離を次第に拡大していつて現在「空転」状態に在る、ということの確認である。

在する民主的社会においてである。こうした参加が推奨されるのは、たんに基本的諸自由の保護にとって必要でありうるものとしてではなく、そうした参加がわれわれの（完全な）善の格別のありかただからである。このため、市民的ヒューマニズムは、包括的な哲学的教説となり、そうである以上、正義の政治的構想としての公正としての正義とは両立しない。(254)

b. たとえ政治的諸自由が他の基本的諸自由を保護し維持するために不可欠な制度的手段であるにすぎないとしても、政治的諸自由は依然として基本的なものに数えることができる。……たいていの人にとって政治的諸自由は道具的なものにすぎないと主張しているのではない。(254f.)

c. (ここで定義したような) 市民的ヒューマニズムを拒絶しても、政治生活に携わることを通じて市民によって達成される善が人間生活の偉大な善の一つだということを否定することにはならない。だが、政治生活への参画を自分の完全な善の一部にする度合いは、われわれが個人として決めるべきものであり、また人によって異なるのが道理である。(255)

d. 他方、古典的共和主義とは、非政治的な生活の諸自由（近代人の自由）を含む民主的な諸自由の安全は、立憲政体の維持にとって必要とされる政治的諸徳性を備えた市民たちの積極的な参加を必要とする、という見解である（第三三説）。その発想はこうである。すなわち、政治的正義と公共善への関心によって相当程度動機づけられた活発で事情に通じた市民の総体による民主政治への幅広い参加がもし存在しなければ、最善に設計された政治的諸制度ですら、ついには、他のほとんどすべてのことを度外視して、権力や軍事的栄光を渴望したり狭隘な階級の利益や経済的利益を追い求めたりする人々の手に落ちてしまうだろう。自由で平等な市民であり続けたければ、われわれは私的生活へ総退却するわけにはいかないのである。／そのように理解された古典的共和主義と、コンスタンやバーリンに代表されるリベラリズムとの間には根本的な対立は存在しない……古典的共和主義は包括的教説を含まないのだから、それはまた政治的リベラリズムと完全に両立……する。(256f.)

e. さらに、次のことをつけ加えておかなければならない。すなわち、公正としての正義は、自分の善が重要な点で政治生活にあると考えたり、それどころか、自分の才能や目標からしてそう考えるべき人がいること、従って、彼らにとっては政治生活が完全な善の中心部分であること、これを（コンスタンやバーリンが否定しないのと同じように）否定するものではない。このような人々がいることは社会の善に資するのであり、それは、人々が相異なり補い合う才能を發展させ、相互の利益となる協働の企てに携わることが社会全体の利益になるのと同様である。分業の観念は（正しく理解されたなら）他のところでも同様にここでもあてはまる。(257)

ここで「政治」形態の三つの場合が区別されていると云う。すなわち、1. 政治を「手段」として、かつ、政治への参加を単に「道具的」(b.) とする場合(これを「暫定協定(modus vivendi)」主義と呼んでおく) 2. 政治を同様「手段」とするが、単に「道具的」にではなく「積極的」(d.) に参加する場合(「古典的共和主義」) 3. 同様「積極的」に(a.)参加するが、さらに、その「政治参加」を「われわれの善の格別のありかた」(b.)、いわば人間本性の実現とする場合(「公民的ヒューマニズム」)である。

通常用語法では「共和主義」は3.をも含むが、ロールズはそれを「政治的リベラリズム」と「両立」しないものとして拒否する(a.)。と同時に、「政治的リベラリズム」と「両立」可能ではあるが1.をも拒否する(d.)。結局2.がロールズの説くところである。そうであるとして問題は、2.の可能性である。

ロールズは他方で、「政治的リベラリズム」と区別して「包括的リベラリズム」概念を措定し、それを、「(政治)教育」に即しては、「自律の価値や個性の価値を涵養することをもくろむ」ものとして拒否している(270ff.)。これは、政治は「包括的教説」一般に対して「中立的」であるべきだという文脈で語られているが——ちなみに、「中立」でない場合、特定の有意化された「教説」が政治性をももつことになり、その「政治」をも含むという意味で「包括的」となる。「包括性」は多義的であるが(cf. 339)、それとの関係でロールズは厳密にこの事態を「体系的」「完全に」包括的とも呼んでいる——、しかし、右の「自律」については、当の「中立性」の政治そのものに「自律」が在るということもできる。C・ラーモアは「政治的中立性」に関する「暫定協定主義(m. v. view)」と「表現主義(expressivist view)」とを区別し、カントを後者の典型と位置づけているが、ロールズもこれを説いているのではなからうか。「中立性」は特定の「善」(構想)を有意化せず、「正」として、その各自的存立の条件の整備にのみ関わると言うこともでき、ここから「善に対する正の優先性」も語られてくるのだが、ロールズは実際、「正義論は合理的選択理論に属すると述べた」『正義論』の記述を——いわば「仮言命法」レヴェルに定位するとして——「誤り」だったとする注記(372)と共に、「公正としての正義は、こうした特徴[正の優先性]をもつ点でカントの[定言命法の]見解に類似している」(145)とも説いている。そして「定言命法」とは、まさしく「目的」として道徳的行為を命ずるものである。すなわちロールズにおいて、「正義(であること)」が、そしてそういうものとして「政治」性が、(なお、)それ自身「目的」となっているのでもなからうか、ということであるのである。

こうした可能性は、引用文 a. からは拒否される。そこでは明らかに、政治性を(目的として)「格別」化することが「包括的な教説」だとして否定されているからである。しかし、右の段落で問題とした「包括性」は実はこれとは別である。他所ではたとえばこう語られている。

f. こう問うてみよう。実際、政治的構想への忠誠は、それが包括的見解から引き出されることにどれほどまでに依存するのだろうか、と。ここで、次の三つの可能性を考えよう。(a) 政治的構想が包括的教説から導出される。(b) 政治的構想がその教説から導出されるわけでは

ないが、これと両立する。そして最後に、(c)政治的構想が包括的教説と両立しない。(340)

ここでの「政治構想」は、先に我々が取り出した「政治形態の三つの場合」に対応させる。(a)は3.に、(b)は2.に、そして(c)は1.にである。(この第三の対応付けについては、若干の説明が要るであろう。1.は「暫定協定主義」のことであったが、そこでも、相互に異なった各個別「教説」をもった市民達が一つの「政治的構想」を共有している。そういう意味では「両立」が在るのであるが、しかしそれは、各個別「教説」の「包括性」を放棄しつつ、「教説」とは独立なものとして「政治的構想」を了解することによってである。この意味では、「教説」はいわば当初の「包括的教説」としては「政治的構想」と「両立(てい)ない」のである。)ここから言うならロールズが主張する「政治構想」は(b)であることになる。しかし、そのいわば指示(対象)は同じであっても、そこで指示が行なわれる方向の点では(b)は2.とは異なる。そして、ロールズが「重なり合うコンセンサス」によって「支えられる」ものとしてその「政治構想」を主張する場合、その方向はむしろ(b)である。

そうであるとして、その場合の「包括性」は、——「政治構想」そのものの質ではなく——「宗教的」等の「教説」の質である。「教説」はそれ自身でいわば前-政治的にも「包括的」であったりそうでなかったりするが、一般に「教説」としては「包括的」である。しかしその場合であっても、それがさらに「政治」を包括する場合とそうではない場合との区別が在りうる。ロールズはこの前者の場合について——(さらに)「政治」をも包括するという意味で——「完全に一般的で包括的」とも表現している(340)。すなわち、「正義の政治的構想(としての公正としての正義)」が先にあつて、それがさらに、「哲学的」にいわば人間の生き方を「包括」する、というのではなく、「哲学的」(「宗教的」等をも含む広義の意味での)な政治以前の「教説」が先にあつて、それがさらに「政治」をも含むかが問題となっているのである。「政治的構想が包括的教説から導出される」という言い方は、明らかに、この方向で問題を立てていることを示している。我々は、その「リベラリズム」論全般から見ると、この意味での「(完全に一般的な)包括性」こそが主問題になっているのだと了解する。

ここから見ると、——この「包括性」が排除されればいいのか——「政治」が(これとは別義で「包括的」であつて)「目的」であることは別に排除する必要のないことである。上の論点3とも関係するが、ここで我々は、ロールズにおける——彼自身の「卓越主義」論の文脈とは独立に——いわば「政治的卓越主義」の存在を言うことができるかもしれない。上の引用文a.では、これが「公民的ヒューマニズム」として排除されているのではあるが、しかし、右の段落での議論からすると、それは「政治的リベラリズム」と非両立ではない。ロールズが批判しているのは、いわば非-政治的(領域)における「卓越」(たとえば科学や芸術領域における)に即して、その「卓越」を「政治」は有意化すべきだということ(たとえばミル的な)主張である。これも「政治」との関わりをもつのであるが、我々が言う「政治的卓越主義」は、「政治」(領域)そのものにおける「卓越」を説くものとして、これとは別であ

る。

ロールズがミルを「卓越主義」として批判するときは、右に言う「文脈」内においてであるが、実際ミルにおいても事態は単純でない。以下、『学ぶ人』所収の上記児玉論稿に即して確認するが、ミルはまず——功利主義理論（あるいはむしろ：幸福主義理論）の枠内で——「ある人が幸福であるかどうかは、その人の欲求が満たされているかどうかという基準のみによって計られるのではなく、当人が「進歩」しているかどうか、すなわち優れた人間へと成長しているかどうかという基準も用いる必要がある」（292）として、「優れていること」すなわち「卓越」（そのもの）を有意化する。次いで、「政治参加が持つ教育的機能」として、非-政治領域における卓越性を（手段として）「政治参加」が陶冶していくと説く（cf. 295）。しかし同時に、「政治参加」そのものが、（目的的に）人間としての「卓越」性の発揮であるとする観点も見られなくない。（たとえば「公開投票」（記名投票）について、「選挙における投票は個人の権利ではなく社会に対する義務であり、人々は自分の私的な利益を考慮して投票するのではなく、公共善のために投票しなければならない」（295）、と説くときがそうである。ここでは「政治参加」は、「公共精神の学校」として「公共精神」育成の場であるのではなく、——いわば「学校」卒業後の「社会」として——それ自身「公共精神」発現の場である。）これと同じものの存在を、我々はロールズにも指摘することができるのではないかと説いているのである。

「公民的ヒューマニズム」をこの「政治的卓越主義」と解するなら、これとの区別において、「政治的リベラリズム」と「両立」可能にすべく「古典的共和主義」を別途設定する必要はない。いわば「共和主義」一般だけで十分なのである。

ロールズは、「たんなる暫定協定としての〔ホッブズ的な〕リベラルな正義構想」から「重なり合うコンセンサス」への「発達」ということを言っている（ex. 346f.）。これは（一見）上記の1.から2.への、あるいは——上には、それは結局3.と一つにしうると説いたのだが——2.および3.への「発達」を単純に説いたもののように見えるが、彼の議論の文脈においては、実はそうではない。こう説かれている。

g. 多くの市民たちは、政治的構想によって表現された政治的諸価値とともに、……種々さまざまな宗教的価値や哲学的価値、結社の価値や個人的価値を支持している。……正義に適った基本構造によって実現される政治的諸価値は、通常、それらと衝突することがありそうな他の〔宗教的等の〕いかなる価値をも覆すのに十分な重みをもっている[——すなわち、「善に対する正の優先性」である——]と、考える人もあるかもしれない。それ故、彼らの見解全体は、非政治的諸価値を含んでいるという意味で包括的であるけれども、体系的でもなく完全でもないことから、部分的にのみ包括的なのである。第五八説で、このように体系と完全性が欠けていることが、実は幸運であり、暫定協定が長期にわたって重なり合うコンセンサスへと変化してゆくことを可能にするのに役立つことを知るようになる。（57f.）

すなわち、「暫定協定」から「重なり合うコンセンサス」への「変化」として、「政治」が単なる「道具」の位置(1.)を脱するためには「価値観」(「善の構想」)によって支えられることが必要であるのだが、そのためにはその「価値観」が「体系性」「完全性」をむしろ欠いていることが必要なのである。この「欠如」の事態は他方で、その「価値観」そのものの属性として「穏当(reasonable)」<sup>29</sup>とも表現されている、と我々は理解する。別言するなら、「価値観」がまさに「穏当」であることによって、その政治化が、つまり一定のものによる他のものの支配が阻止され、したがって、——「寛容」の精神をも伴いつつ——「コンセンサス」としての政治が可能になるのである。

我々としては、この「穏当さ」の存在・不在が「政治」の場面にいわば投影される時、2.と3.との区別が出てくるのだとも解釈可能であると考え。そうであるから、「穏当」といういわば程度性を反映して、2.,3.は「大きさ」「度合い」の差として区別されてもいるのである(cf. 254, 255)。したがってまた、上に「政治的卓越主義」の余地の可能性を説いたが、それもいわば「穏当な」政治的卓越主義でなければならないことになる。

しかしながら、「価値観」が政治性をもたないということは、そもそも「価値観」として可能であろうか。サンドルならおそらくそう言うであろう。政治性をもたないということは、換言するなら「正当」なものとして自己の価値追求に権利性を主張しない(あるいは、価値追求の承認を求めない)ということであって、根源的には「政治」とは、他者に対する権利主張の関係態であるとも考えられるからである。(この点は、たとえばC・ムフ、あるいは、彼女を含んで「ラディカル・デモクラシー」派のロールズの(微温的)自由主義批判とも関わってくる。)しかしロールズは、この「穏当さ」の事実をいわば所与とする。

いわば、この「穏当」化を突き詰めて、「価値」を「好み(taste)」へと減価しつつ、その「好み」として調整をより容易にするという形態も考える。その場合の「政治」形態が1.である。ちなみに我々は、論稿「景観紛争解決法の構築——一つの倫理的考察——」「都市景観における「過去」の問題」<sup>30</sup>で、(景観に関する)美観(美感)という価値観の対立に即して、「価値」の「好み」への減価が対立解消の可能性を開く、と説いた。そしてその場合であれば、人々の「政治」への関わりは自明である。「政治」は自己の「好み」をよりよく(より多く)実現するための手段となるからである。これに対してロールズは1.を拒否して2.を説くのであ

<sup>29</sup> "reasonable"は、他方では「道理に適った」とも訳されている。これは、主要には"rational"との対で用いられる場合であるが、本段落の引用箇所では、これとは(たとえば"moderate"と同義の)別義で用いられている——であるから別訳がなされているわけだが——と思われる。これを(も)「道理に適った」と訳出するなら、ロールズの真意が汲み取れなくなる。「穏当」という訳はまさに適訳であると思う。

<sup>30</sup> 第一は、日本建築学会都市計画部会編『「景観」の制度化と都市計画——美しい都市づくりを目指して——』2004所収、第二は、『DIALOGICA』(electronic journal = [http://www.shiga-u.ac.jp/WWW/dept/e\\_ph/dia/](http://www.shiga-u.ac.jp/WWW/dept/e_ph/dia/))no.8,2005所収である。共に本研究の応用篇の成果であるが、第二のものは、市販中の松原/荒山/佐藤/若林/安彦『〈景観〉を再考する』青弓社、2004所収の拙稿「「良い景観」とは何か」および同書所収の松原論稿を強く前提としたものであるという理由で、本報告書には収めなかった。

るが、その「政治参加」の動機はいかなるものであるのか。逆に、「政治参加」がそのものとして「目的」である場合も、「人間本性の実現」として動機は明らかである。ところが、ロールズはこれをも退けて2.を探る。では、2.は何を動機とするのか。これが、本段落本文の基本的問いであった。

「政治参加」が「人間本性の実現」でないというかぎりでは、それは（やはり）手段的なものである。上記、引用文 d. では、「政治参加」は「好み」（自己「利益」）の確保のためのものである、と implicit には語られているとも見うるが、しかし、その手段はやはり単なる手段（「道具」）であることを越えている。そういうものとして、政治はなお「価値」とされている<sup>31</sup>。換言するなら問いは、手段的なものの実行にどのようにしてなお「価値」を置きうるのか、ということである。

この難題が生じてきてしまうのは、結局のところ、「私人（「私的生活」者）」性との連続において「公民」性を考え、その「私人＝公民」としての諸価値観が「重なり合うコンセンサス」として政治（的合意）を支えることを説くことに在る。我々はこれを否定して、いわば「私的生活」の相互調整態としての「政治」（1.）を基調にして、しかし「共和主義」の可能性を確保するために、「私的生活への総退却」が逆に「私的」利益を損なってしまうというロールズの指摘をも引き受けて、ここで、人間は「市民（私民）」であると同時に、それとの断絶において——したがって、「市民」としての自身の価値観をいわばカッコに入れることによって——「公民」でも在りうる、と説きたい。人間は「市（私）民」かつ「公民」という二重性をもつのである。人間は、一方では（自分の）「私的利益」（好み）を追求しつつ、他方では、いわば（自分のだけではなく）「私的利益」全般の確保をも志向する人間なのである。現代において、民主主義的な「共和主義」を措定するなら、これしかないと考える。

この「二重性」は、各人が「個人的選好」と「倫理的選好」との両方を（別々に）もつ、と

<sup>31</sup> ここから見るなら「古典的共和主義」には、（一般市民にとって）「政治参加」がいわば客観的には（第三者から見るなら）自己利益確保の「手段」であるが、主観的には（当人にとっては）「目的」であるという構造が在るとも言える。唐突かもしれないが、これは永井均の（手段であるという起源が忘却されてこそ「道徳」は機能するという）「道徳」規定と平行的である（『なぜ悪いことをしてはいけないのか』所収論稿等参照）。

同じ構造が、先に述べた「経済の倫理」にも在ると言える。それは、あくまで長期的にであるが自己利益を求めために「倫理的」であるのだが、他方、目的的に「倫理」を守るものでもあるからである。しかし我々は、この「倫理」について、必ずしも「忘却」性を導入する必要はない。

「一旦コレに決めた以上、後はコレで一貫する」といった在り方と同じであって、その「一貫する」際には別に「忘却」は必要ないからである。ゴーシエ(Gauthier)の場合は、基礎的次元で、長期的に見て「倫理的」「非倫理的」のいずれが自己利益に繋がるかという観点から「倫理的」を選択し、その後、各ケースにおいては*いわば自動的に*「倫理的」に振る舞うことになるという在り方に定位し、その在り方が（長期的に）自己利益を最大化することを証示している。"Why be moral?"問題に対して「倫理性」をこの基礎的選択—自動的行為の構造態とするアイデアは、親が子供を倫理的な者に育てることが、長期的にはその子供の「幸福」を実現することになる、とするへア（『道徳的に考えること』）の論証戦略と同構造である、と言っている。親が子供を「倫理的」な者に育てるとき、親は子供の幸福を願っているのであって、親から見ればその「倫理」は子供の幸福の手段であり、他方、そのように育てられた子供にとっては「倫理」は目的であるからである。

いうことを意味する。このタームで言うなら、人はいかにして「倫理的選好」（という動機）をもちうるのかという問題がなおここに生じてくる、とは言わなければならない。ちなみに、『正義論』のロールズは、いわゆる「原初状態」を想定し、そこでは「個人的選好」と「倫理的選好」とが結果として同じになるとすることによって、「二重性」を退けていることになる。

また、こうした「共和主義」をロールズは、「安定性」を欠くとして退けるであろう。「重なり合うコンセンサス」もこの「安定性」確保のためのものである（cf. 319）。本文で我々は「政治」が「法」システムとして自己完結する——その場合、「重なり合うコンセンサス」は不要である——可能性を説いたが、それは（当然）「安定性」をもつことを含意している。

現実の歴史的「共和主義」においては——むしろ貴族政と親和的に——「政治参加」する者は少数の者であった。そしてそういうものとして、それは「名誉」という「目的」が目指される場であった。ロールズは他方で、まさしく「分業」体制として、政治に関わる者を政治家と一般市民とに分け、前者には「名誉」志向の「公民的ニューマニズム」を、後者には「暫定協定主義」を振り分ける在り方をも示唆している（cf. e.）。これは、直接民主制に対する代議制民主制の一ヴァージョンとも言う。しかし、一定の「分業」は認めるとしても、ロールズはやはり2.の線で、その一般市民の「政治参加」をなお説くであろう。しかし我々からするなら、その可能性はやはり一般市民の「二重化」にしかない。

この、いわば「外的二重化」に対する「内的二重化」は、そもそもロールズが説いている「善」と「正」との峻別、かつ後者の「優位化」と本質的に関係する。すなわち人間は、一方では（「リベラリズム」のもとでは）各自的に「善」を追求しつつ、それとは別に他方で、（共通のもととして）「正」を追求しうるのである。共に「道徳的能力」だとされてはいても、両者は互いに別である。これを、包括的に「正」をも一種の「善」だとして同種のものとするなら、前者の「薄い」善では実行性をもたない、という批判がここで成立しうる。しかし、（狭義での）「善」を一定の内容態であるとするなら、「正」はいわば形式態である。そういうものとして「正」は、（広義で）「善」と呼ぶとしても別種の「善」であるのである。また、「正」は、それ自身（広義での）「善」としては内容的に「薄い」ものであっても、それへの人の感覚＝「正義感覚」は、（善の感覚に比しても）強いものである。この「強さ」が実行性を担保するとも言う。なお論点6でも、「共同体主義」からの区別において「共和主義」を検討する。）

ハーバマス（『他者の受容』）の討議理論は、「熟慮的（deliberative）」ヴァージョンの「共和主義」へと展開しているとも言うが、しかし私見では、彼の、「討議理論」に基づく「協議主義的政治（deliberative Politik）」（277）は非-共和主義的に了解することができる。彼自身、「それゆえ私は、実践理性の実効性の基礎づけ責任を市民のメンタリティーから政治の協議形式へと移行させると主張しているのであり、その点でだけは、共和主義的伝統に反対する」（304）と（微妙なニュアンスをもってだが）語っている。その際のポイントは、この件の直前にあり、それを受けて「それゆえ」と語られることになる「徳の要求を合理性の推定に置き換える」（303）というところに在る。つまり、ハーバマスの「協議主義的政治」の原理となるのは、——ロー

ルズ同様「正義」とも語られているが(304)——いわば各市民の各自的利益追求の「合理性」である。ハーバマスの「政治」においても人は「公民」となるのであるが、その要件は——いわば公的言語として——「正当化可能」な言説のみを語るということであって、そこには内容として自己利益が入りうる。ロールズの「古典的共和主義」のように、内容として「全体の善」が入る必要は必ずしもない。そこでは、「正当」なものであるかぎり、各自的利益も貫徹するのである。また、動機論的に見て、こうした「公」性であるなら、それは結局「自己利益」を動機としうるのであって、先の問題性を免れうる、とも言う。ただし、逆に見るなら「正当化可能な」ものに限って自己利益を主張することになるのであるが、そのことがロールズ的枠組みで言う1.に収まり切るかは微妙である。(これは、ハーバマスが別途措定する、「討議的に行なわれるわけではない調整」としての「妥協(形成)(Kompromißbildung)」の概念(276f.)とも関わる場所である。)<sup>32</sup>「収まり切らない」場合、そこに在る政治はいかなるものであるのか。(この問いは、実は、“why be moral?”への回答として、「合理的」であるなら「道徳的」になるとする(端的には、たとえばW・フランケナ)とき、それが受けている、「合理性に(予め)道徳性の内容を含めてしまっている」という批判とも関連するものである。)この点を含めて近年のハーバマスの政治論については別途考察の必要が在ると思っている。

また、こう了解する場合、彼の古い枠組みで言うなら、「討議」から——それが「協議主義的政治」の原理となっていて——、「普遍化原則」(いわゆる「U」:「全ての個々人の利害」となるものだけが正当な「利害」である。)を除外して、純手続主義的に「討議倫理学的原則」(いわゆる「D」:「実践的討議の参加者としての全ての関係者の同意を見出す(あるいは見出しうるであろう)規範[利害の主張]だけが妥当性を主張することを許される。)」に還元する必要が在る。(この(U)(D)に関わる問題については、拙稿としては旧稿で申し訳ないが「現代倫理の新潮流 I——ドイツ——」<sup>32</sup>を参照していただきたい。(U)は一つの「道徳原理」であって、これを(も)「超越論的に」導出しようというとき、右のフランケナと同じ批判を受けることになる、と我々は見ている。)上の問題との関連で言うなら、逆に「還元」しない場合、「U」は「協議主義的政治」においてどのような位置を占めることになるのか。これもまた考察対象となる場所である。

\*\* 論点5 寛容について 谷本論稿が「単なるスローガン性を越えて」いるというのは、端的には「寛容のパラドクス」にまで論を突き詰めているからである——論稿自身はさらにこの次元をも越えたものであるが——。この「パラドクス」は——一種「自由主義のパラドクス」として——、「自由主義」は各人の「自律」を説き、そこに自らの価値を押し付けず、したがって他者の価値に対して「寛容」になるということになるのだが、その他者が「自律」を否定する価値をもつときどうなるのか、というかたちで出てくるものである。先に(論点4)に確認

<sup>32</sup> 小熊/川島/深谷編『西洋倫理思想の形成 II』晃洋書房 1986 所収。

したところから言うなら、これに対するロールズの解決策は、「穏当な」価値というものである。「穏当な」価値は、いわばそれ自身で政治への自己拡張を踏み留まるものであって、したがって、異なった価値であっても非-政治性に留まるかぎり、別に私の「自律」に強制的に介入してくるわけではなく、それに対してこれも自ずと「寛容」になれる、というものである。

ここで、さらに、そうした価値観が私の「自律」に介入してくる場合どういうことになるか、と問われるかもしれない。しかしそれは、その「介入」においてその政治性を発動することであって、元々の「穏当な」価値という前提を越えている。そしてこれについては、ロールズは明確に、——「穏当な価値多元」の状態以前のなものとして——政治的否定の対象としている。換言するなら、それに対しては「非寛容」ということである。しかしまた、この種の（価値多元の現在から見るなら）“復古的な”反-自律主義は、通常の価値観とは、単に別種のものであるというのではなく、いわば別次元のものである。これが存在するということはいまだ時代が「自由主義」の段階に至っていないということであり、その段階において「自由主義」が「反自由主義」を包摂しえないということは、それで当たり前なのである。別の側面から見ると、「寛容」は「自由主義」によって実現されてきたというより、「自由主義」の一般化を可能にした条件が同時に「寛容」をも可能にしたのである、とも言う。そしてその「条件」は、むしろ、価値観に関する（思い入れの程度の低下）とでもいったスタンスの変化、ロールズのチームで言うなら「穏当」化である。

（ここから見ると「自由主義」とは、あるいは、そもそも「自由」（という価値）は、一つの高次のもの（メタ的なもの）であるのではなからうか。「共同体主義」は「共通善」を説くが、具体的に説かれる場合は、それは必ず、——特定（内容）の「共同体主義」として——特定のものである。もちろん、それぞれ特定の「共通善」が求められるべきであると主張されているとして、それを包括的に「共同体主義」（一般）と呼ぶのではあるが、そこで語られる「共通善」（一般）は、各特定の「共通善」に対して、いわば個別（あるいは特殊）に対する「普遍」である。これに対して「自由」は、具体的に説かれる場合であっても、いわば「自由」そのものである。個々のケースに応じて「自由」の具体的かたちが様々であるとしても——たとえば「信教の自由」「言論の自由」「職業選択の自由」等々として——、そこに在る「自由」（性）は一つである。「自由」というのは各個別事態を包括する「普遍」であるのではなく、むしろ、それら各個別事態がもつ「形式」である。

であるから、様々な（「善の構想」を説く）「主義」（「教説」）が在るとして、「自由主義」とはそれら各「主義」のまさしく自由な展開を説くものでもある。そして「政治」的イデオロギーとしては、それらの共存可能な条件を——「正」として——説くものである。これに対して「共同体主義」は、これら「主義」の「多元」の事態のもとでは、それを否定するものでもあるが、一定の範囲内で、かつ他の「主義」と競合しないかたちで、自由に「共同」を求める者たち（のみ）の「共同」を説くかぎりでは、一つの（個別的）「主義」として、自由主義（体制）のもとでも存在を許容されることになる。

しかしこれは、「共同体主義」を含めて各「主義」がみずからを全体化しないということを意味す

る。そしてそれは、換言すれば「主義」の「穏当」化であるのである。また、「自由主義」のほうも、いわば反-共同体主義として「共同性」志向そのものを否定するもの——これが、少なくとも通常の語感ではそもそも「自由主義」と言いうるかは微妙である——ではない、というかたちで、それ自身「穏当」化する必要が在る。

『学ぶ人』「用語集」所収の項目「共同体主義」では藤野寛は、「共同体主義は、個人・共同体・国家という三項関係の中で共同体の意義を強調する」(317)と述べている。これは、たとえばC・テイラー的な「多文化主義」的了解のもとで、「国家」内に中間集団的な身分で諸「共同体」が共在していることを説くものとして「共同体主義」を見るものであろうが、上の議論から言うならポイントは、さらに人は「共同的」であるべきと説くか、「共同」が好きな者にも配慮してその「共同」志向を認めると説くかに在る。厳密に言うなら、この後者であれば十分「自由主義」(体制)に包括可能である。)

「寛容のパラドクス」を問題とすると、「自律」を否定する考えを、「政治性」をもつものとそうでないものとに区別することが重要である。この区別に即して、(自由主義から)後者には「寛容」、前者には「非-寛容」という対応分けをすることが可能になる。唐突であるが、右に述べたことと一つにするなら、これは「集合論」のパラドクスに対するラッセルの解決案と平行的であると言えようか。

我々の理解では、ロールズの立論のポイントは価値観の「穏当」化に在る。結局、価値観の「穏当」化が「寛容」を可能にしているからである。<sup>33</sup> そういうものとして、我々は「穏当」化を重視する。我々が規範的立場として「リベラリズム」を採用するという理由もここに在る。しかしこのことは、自由主義の可能性が、この「穏当」化——および、それが可能にする「重なり合うコンセンサス」——という歴史的事実に依拠しているだけであることを意味する。

<sup>33</sup> 一種「利他主義」的な他者承認ではなく、あるいは(「哲学的リベラリズム」として)「自律」を特別視することではなく、相互の「価値」にまさしく「穏当な」スタンスを採用することが、「寛容」を可能にし、したがって、異なった者たちの共存——それが、「公共性」の要点でもある——を可能にしているのである。このことは、たとえば16世紀ヨーロッパの新・旧キリスト教間の「宗教対立」のことを想起してみれば、よく理解できるであろう。「宗教対立」が克服されたのは、——「寛容の精神」の徹底ということより——「穏当」化に伴う「宗教」の個人(的事柄)化(つまり「包括的教説」であることを止めること)によってなのである。「歴史観」の対立といったことについても、こう言える。歴史観対立は、(他者承認に相当する)相互に「歴史(観)」を尊重するといったことではなく、(自分の)「歴史観」に拘りをもたなくなることによってこそ、克服可能である。「歴史観対立」とは語られても「社会観対立」とはあまり語られない。これは、「歴史」という発想そのものが、いわば距離性の点で主体と近いもの(いわば大事なもの)として現実世界を見るというかたちで一種の(「穏当」の逆の意での)「ラディカル」性(あるいはむしろ:情熱性)をもっているのに対して、「社会」とは——「歴史(学)」の「人文科学」に対する「社会科学」として——距離をもって現実世界を対象化的に、つまり冷静に見るときに措定されてくるものでもあるからである。したがって、「歴史観対立」の克服は、止揚された統一「歴史観」の形成といったものではなく、統一「社会認識」の形成というかたちを取るようになるはずである。本研究の応用篇の一つである「教育」論として説くなら、いま「異文化理解」といったことが唱えられているが、それが諸文化の共存という実践的目標をもつのであるなら、単純な「異文化理解」ではなく、自らの「文化」を、(単に「異文化」を知っていわば理論的にではなく)それへの拘りを解消するという意味で「相対化」することを、むしろ眼目とすべきなのである。

それは、「リベラリズム」が正当化されていないことであり、ロールズの「政治的リベラリズム」への展開は、そうした正当化の放棄を意味している。ここに、たとえばローティがその（西歐的）「自文化中心主義（thnocentrism）」を下敷にしてロールズの展開を評価することにもなる。大要このように批判して、井上達夫は「政治的リベラリズム」に対して「哲学的リベラリズム」を対置する。それは、「穏当」化以前の状態、あるいは「穏当な多元性の事実」ではなく端的な「多元性の事実」に即して、「リベラリズム」の正当性を説くものでもある。

その「リベラリズム」——それは井上にとっても「政治の中立性」、したがって「寛容」を核心とするものであるが——の「正当性」根拠は、人間を「価値」を求める存在だとする前提の上で、しかし、その価値そのもの（「人格完成価値」）ではなく、そうした価値を（人がそれぞれ）求めることを可能にする条件に関わる価値（「人格構成価値」）の有意化に在る。後者は、特定の価値（人格完成価値）からは独立であり、かつ諸特定価値のまさしく存立を可能にするものとして普遍的なものである。そうした普遍的なもの有意化として「リベラリズム」は正当なのである。かつ、「価値」を求めるとは、固定的な一定のものに固執するといったことではなく、絶えずよりよきものを求めて「自己解釈」を行なっていくことであり、そのためには、まさしく「価値多元」として様々な価値観が共在しているほうが好ましいのであって、「リベラリズム」はまさしくこの事態を説くものでもある。

こう井上は主張する訳であるが、それは、まさしく「公共性の哲学」として、社会の構想たりえるであろうか。たとえば「ラディカル・デモクラシー」として、社会を一つの永続的抗争の過程として見るのであるならそれでいいかもしれぬが、「社会の構想」であるなら、在るべき社会として（この過程においても終局の状態として想定されうる）一定の定常状態を指示するものでなければならない、と考える。あるいは、「会話としての正義」として、厳密には「社会」のいわば公的部分を「会話」の場として措定する構想をもって、（右に我々の言う）「定常状態」としているのかもしれない。だが逆に、このことは、——我々の旧稿<sup>34</sup>のタームで言うなら（実践的）「討議」ならぬ（脱実践化された）「会話」の対象に収まるものとして——「価値」をいわば非ラディカル化していることであり、ロールズの言葉で言うなら、それは結局「穏当」化である。つまり、井上も、ロールズ同様、価値の「穏当」化を前提にしなくては、「社会の構想」として「リベラリズム」を語ることはできないのである。（さらに、同じく「多元性」を説くとしても、「ラディカル・デモクラシー」の場合は、未だ承認されていない自らの「価値」をも認めさせることを志向して政治的になるのに対して、井上の場合、すでに認められている自らの「価値」（人格完成価値）とは別個に、——そこに「高み」からの余裕といったものが在るのだが——諸「価値」追求の一般的条件を志向して「リベラリズム」を説くことになる、という相異が在る。）我々として仮に「哲学的リベラリズム」を説くなら、この「穏当」化こそを説くべきであると主張したい。（以上、特に論稿「公共性の哲学としてのリベラリズム」（『他者への自

34 「コミュニケーション的行為」『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学・教育科学』第40号 1991。

由』に再録) 参照。)

\*\*\* 論点6 共同体主義と共和主義 「契約論的国家観」vs. 「歴史的国家観」は、——我々の「倫理的還元」を施して——より基底レベルで言うなら、人間観としての「個人主義=自由主義」vs. 「共同体主義」である。この対立については論じ尽くされているという感がないでもないが、ここではあえて別(と思われる)の視点を提示したい。

言うまでもなく「共同体主義」は「共通善」を説く。そして「共和主義」も同様である。しかし、両者において「共通善」は相互に異なったものである。「共和主義」にとっての「共通善」は、各市民(国民)個人の各自的「善」に対して、「全体」の「善」である。「共和主義」とは、「政治」として、自らの個人的善の追求を放棄して——ただし、貴族政「共和主義」の場合は、いわば見返りとしての「名誉」という個人的善が求められているとは言う——、「全体」の善のために活動することを説くものである。しかし「全体」の善であってもいわば種類のには——各個人の「善」の総計、あるいはそれらの可能性の条件として——個人的「善」と同種のものであるか、その実現の可能性の条件をなすものかである。これに対して「共同体主義」は、逆に(自らのでなく、市民=国民の誰のであっても)個人的なだけの「善」を退けて、共通に善となっているものに定位し、政治主張としては、それをそのまま「共通善」としてその維持・実現を政治目的とするものである。そのかぎり「共同体主義」の「国家」は、市民社会における共同性がそのまま「政治」となったものとして、それ自身「共同体」である。<sup>35</sup>

ロールズはこれを批判して、「民主的な社会は共同体ではない」(7) (つまり社会全体に共通の善は存在しない) という前提の上でだが、たとえば「政治共同体 [国家] の理想ということの意味されているのが、一つの(部分的または完全に) 包括的な宗教的・哲学的・道徳的教説によって統合された政治社会のことなら、いかにも、公正としての正義は政治的共同体の理

<sup>35</sup> アリストテレスに関しては、次のようにも言える。先に言及した件(「ひとりひとりが「善美に生きること」を可能にする条件としてポリスはある)に続けて濱岡は、「共同体主義の代表的論客の一人であるマッキンタイアは、このような共同体を、「その事業に携わっている人々すべてによって、共有された善として認知されている善をもたらすもの」……と説明し(219)、としてアリストテレスを「共同体主義者」と了解しているようでもある。しかし我々は、アリストテレスは共同体主義者ではないと考える。「共同体主義」においては「政治」は、単に「共同」というかたちを取る活動性の場であるだけでなく、その活動において「共同性」(そのもの)を目的とするものである。そこでは、「共同的」であることが「よき生」を構成するものとなっている。しかしアリストテレスでは、「よき生」=「善美」の生はそれ自身のうちに「共同性」を含んではいない。

ただし、「友愛」の論との関係では、微妙さが在る。「友愛はポリス [国家] をも結びつけ、立法家たちは正義よりも友愛に関していっそう真剣であるように思われる。……そして互いに親しければ、正義をことさら必要としない」(『学ぶ人』223)ともアリストテレスは説いているが、「友愛」も含めてそもそも「愛」は、それ自身「目的」であり、かつ「愛の関係(態)」なしには存立しえない、とも言うからである。「友愛」に関するアリストテレスの議論については濱岡論稿を見ていただくとして、拙稿「いかなる倫理が「私」を超えうるのか」では「愛」一般について論じているのでそれを参照いただきたい。右の問題性と関連づけるなら、この拙稿の議論も、愛に即して「共同体主義」を有意化するものではない、とここでは述べるに留めたい。

想を捨て去る」(349)と説いている。ロールズにとって、「善」はあくまで個別的なものである。

「多元」とはまさしく「善」の「多元」であって、したがって、そもそも「共通善」の余地はないのである。厳密に見るなら、その前提をこそ批判して(多元社会のその「多元」の事実を改めようとして)いるのだと反論されるかもしれないが、それに対しては、ロールズはさらに、右の箇所を引き続き「また、共同体にはなりえないと信じている」(7)として、そうした批判の非現実性を語っている。しかし我々は、この多元主義的立場からの「共同体主義」批判をここで展開したいというのではない。ただし、この「多元性の事実」のもとでは、「共通善」の主張は必然的に部分的に留まる「共通善」の主張となり、そこに「善」を共通にしない者に対して権力的になりうる——ちなみに、「共同体主義」はここで、「パターンリズム」や「価値財」の概念を用いて反論することが可能である——、という点は、そのまま我々のものともしておきたい。<sup>36</sup>

「共同体主義」が「個人主義＝自由主義」を批判するとき、「共和主義」的要素を援用しているところが在る。しかし私見では、「共和主義」は「共同体主義」とは別物である。そして、「援用」によって、「共和主義」からの「個人主義＝自由主義」批判が同時に「共同体主義」の弁明になっているのだが、そこに、実際には別物であって、「個人主義＝自由主義」を批判し切れていない、逆に言うなら「共同体主義」の弁明になっていないものが、あたかも批判＝弁明になっているかのような偽装がなされてしまってもいる。この観点から、「共同体主義」を(我々からするなら)根底的次元で批判してみたい。

仮に(現在において)「共通善」が在るとしても、それは(必然的に)「私」のものでもある——そもそも「共同体主義」は、いわば人間の事実に関する認識として、「共通善」を自らの「善」とすることによって「個人」が(一定の「共同体」内で)成立してくるのだ、と説いている——。したがって、その「共通善」を主張することは、同時に「私」(の価値観)を主張することでもある。さらに、心理的機制としては、たとえば「アイデンティティの確認」(佐伯18))として、「共通善」の追求において一種の自己利益実現を説くものでもある。

こうした内容の「主義」が、「共和主義」の自己利益放棄＝全体の利益への奉仕の主張を援用して個人主義＝利己主義を批判するとき、実は一つの利己主義であるものをもって利己主義を批判していることになる。いわば、別種ではあっても一つの利己主義であるものが、個人主義

<sup>36</sup> ちなみに、ロールズにとっては「穏当な多元性の事実」に定位するかぎりでは、この権力性批判はいわば不要となる。これに関わって、「共同体主義」の不明点として、(ロールズの現状の)「穏当な多元性」を批判しているのか、そもそも「多元性」を批判しているのか、という問題が在る。ここは、「共同体主義」をさらに二種に区別するやり方も考えうるが、「穏当な」・(逆の、いわば)「急進的＝根源的な」という質は、「共同的」vs.「個人的」の質とは別次元のものであるとしておく。唐突であるが、C・シュミット(あるいは、その影響を受けるC・ムフ等の一部の「根源的民主主義者(radical democrat)」)の場合は、——同じく「共同性」を有意化するとしても——その核心はむしろ「急進」性に在る。であるから、「友・敵」という、(何をもって「友」「敵」とするかの)内容から独立した「対立性」が本質となるのである。右に「不明点」と言ったのは、「共同体主義」的諸発言のなかには、本来外的であるはずのこの「急進性」を——いわば強く「共通善」を説くというかたちで——説き、自由主義の「穏当性」を批判しているものも在るからである。

(的利己主義)批判によって、それ自身は非-利己主義として弁明されてしまっているのである。

この機制は、個人主義の自己利益はいわゆる「経済的(物質的)利己主義」であるとして、その「経済主義」に「精神的なもの」の志向を対置する、というかたちで明示的には現われている。しかし、「精神的なもの」を志向するということは「利己主義」でないということとは別次元の事柄である。自ら(のみ)における「精神的なもの」の実現を目指すというかたちで、いわば精神的利己主義というものも在りうる。

「共同体主義」はたしかに「精神的なもの」を重視する。「共通」であるからといって、日本について言うがたとえば「(共通に)箸を使う」といったことを「善」とはしない。「善」とされるのは、たとえば「四季を感じる感性」といったものであろう。しかし厳密に言うなら、「共同体主義」が「(共通)善」とするものは、必ずしも、「物質的なもの」に対する「精神的なもの」ではない。同様、食関係で言うなら、「米を主食とする」などは「物質的なもの」であって「(共通)善」とされている可能性が高い。逆に「精神的なもの」であっても、(国民的)性格の事柄としてのたとえば「非-論理性=情緒性」などは「善」とは必ずしもされないであろう。むしろ逆に、(なんであれ)優れたものが「共通善」として有意化されているのである。

我々はこれを「文化(物)」と規定したほうが妥当であるとしたが、この点から言うなら、「共同体主義」は「文化主義」という側面を本質としてもつのである。しかし、ここで問題としたのは、「文化」と「非-文化」との区別がいわば自体的に在って、その共通の「文化」を有意化するのでは必ずしもない、ということである。「文化」「非-文化」の区別は或る意味で主観的であって、各(共通的な)主体が、自らのアイデンティティの確認の媒体としうるものが「文化」として措定されてくると見たほうが妥当である。そして、ここには、そういうかたちで、むしろ一種の自己利益の追求が規定要因となっているのである。<sup>37</sup>

37 ここに成立する「文化」と「利益」との関係については、——後者について「便益」のタームを用いつつ——拙稿「環境問題解決における「経済」と「倫理」——環境の倫理学として問う——(二・完)」で少しくテーマ的に論じた。

## 主要参照・参考文献

(原書欧文のものも邦訳書のみ挙げる)

- 安彦一恵／谷本光男編『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇四年
- H・アレント (志水速雄訳)『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年
- アリストテレス『国家』(邦訳多数在り)
- A・エチオーニ (永安幸正監訳)『新しい黄金律』麗澤大学出版会、二〇〇一年
- J・ハーバーマス (高野昌行訳)『他者の受容 多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局、二〇〇四年
- 井上達夫『他者への自由』創文社、一九九九年
- 加茂直樹編『社会哲学を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇一年 (所収の拙稿「国家」)
- カント (波多野精一他訳)『実践理性批判』岩波文庫、一九七九年 (なお、他邦訳も多数在り)
- C・ムフ (千葉眞他訳)『政治的なるものの再興』日本経済評論社、一九九八年
- 毛利透『民主政の規範理論 憲法パトリオティズムは可能か』勁草書房、二〇〇二年
- R・A・マスグレイヴ (大阪大学財政研究会訳)『財政理論 I』有斐閣、一九六一年
- 大庭／安彦／永井編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』昭和堂、二〇〇〇年
- 斎藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年
- J・ロールズ (E・ケリー編) (田中／亀本／平井訳)『公正としての正義 再説』岩波書店、二〇〇四年
- C・シュミット (田中浩／原田武雄訳)『政治的なるものの概念』未来社、一九七〇年
- A・セン (大庭健／川本隆史訳)『合理的愚か者』勁草書房、一九八九年
- M・ウェーバー『職業としての政治』(邦訳多数在り)

第一部 原理論的研究

## 「エゴイズム」とは何であって、その何が問題なのか — 「倫理」をめぐるとの論点の整理のために —

安彦一恵

egoistic であることは ethical であることの正反対として端的に悪とされ、問題なのは実践的にそれをどう克服して ethics を実行するかどうかだけである、と通常はみなされている。しかし、この了解はほとんど空虚である。この了解に基づく「倫理」の議論も同様である。この事態は、“ethical”の(再)検討のほうから解消することもできるが、ここでは、シンポジウムの統一テーマ(「エゴイズム」)のもとで、“egoistic”の検討を行ないたい。

“egoism”はそのまま直訳すれば「私-主義」であるが、日本語で「利己主義」と訳されているように、英語でも「利」「己」が関わって“egoistic”はまさしく「利己的」という意味をもつ(OEDでは、“egoism”の「倫理(学)」に関わる意味として、“The theory which regards self-interest as the foundation of morality”という定義が挙げられている)。では、この「利己的」の何が問題なのか。— この問いに生産的に答えうるためには、i. そもそも「利」とは何か、ii. その「利」の「己」的追求である「利己的であること」が何ゆえに問題となるのかが問われなければならない。

### 「利益」とは何か

右に確認したように“egoism”は「利己主義」であるわけだが、しかし、その当の「利益(interest)」は実は意味が不分明である。したがって、そこに多様な内容が持ち込まれることが可能となっている。たとえば S. Wolf は、「自己(-)利益(self-interest)」を問題として、“Self-interest is interest in one's good. To act self-interestedly is to act on the motive of advancing one's own good.” (“Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, in: Paul, E. F. et al., eds., *Self-Interest*, Cambridge UP., 1997, p. 207)と確認しつつ、その「(自己の)善」として多様な「(自己)利益」規定が成り立つとして、「自己利益に関する理論」についての D. Parfit の「分類」に言及している。

Parfit によるなら、「自己利益理論」は三種に分類可能である。第一は「快樂主義的(hedonistic)理論」である。これによるなら、「人の善」とは、「人の経験の感じられる

質の事柄であり」、その「最もポピュラーな理論」では、「幸福」あるいは「快を伴った幸福」である。第二は「選好 (preference) 理論」である。これによるなら、「人の善」は、「その人が自分のために最も欲する (want) ところのもの」である。(Parfit 自身の表現では、第二は「欲求-満足説 (Desire-Fulfillment T.)」と呼ばれる (『理由と人格』(森村進訳) 勁草書房 1998, p. 4)。) 第三は「客観的リスト理論 (objective-list t.)」である。これによるなら、「人の善は、その人の選好から独立、あるいは、それに先行し、そしてその意味で、その人の経験の感じられる質に依存しない要素を、少なくともいくつか含んでいる。」さらに Wolf 自身は、この第三のものの一バージョンの提起として、「有意味性 (meaningfulness) は善き生の派生的ではない一側面である」と主張する (ibid., p. 208)。

Wolf 自身は、古代ギリシア的倫理観念にも立ち帰るかたちで、「有意味性」をさらに、「価値 (worth)」のある「活動性 (activity)」がもつものへと限定する。そして、その場合、そうした有意味性をもつことはもはや「利益」概念に包摂し難くなることを認めている。しかし我々は逆に、そうした「有意味性」ですら、しようと思えば「利益」に包摂できる、と考える。さらに「愛 (= 慈善欲)」や「義務 (実行欲)」、一般的に「倫理的であることへの欲望」も挙げて、純粹に語義的にはそれらの追求も「利己」的でありうるということが可能である。実際 Norman, R. は、自分 (だけ) が道徳的であることを求める (古代ギリシア的) 在り方を「道徳的利己主義」とも呼んでいる (『道徳の哲学者たち 第二版』(塚崎智他訳) 昭和堂 2001, p. 74)。

しかし同時に、「利益」がそのように包括度の大きい概念であるとするなら、一般的には、その「利益」を自分のもの、つまり「自己利益」に限って追求するという在り方のすべてが「利己主義」として悪しきものとされているのではない、と言わざるをえない。では、いかなる「(自己) 利益」の追求が「利己主義」として退けられているのか。

経済学では一般に、上で言うなら (一般にイメージされているようにさらに第一の理論と等置されてはいないが、それを含みうるかたちで、また第三の理論は排除するかたちで) 第二の理論に定位して、まず、i — 人を「経済人 (homo economicus)」と規定しつつ — 人は自ら (のみ) の欲求 (desire) 充足を「選好」としてもち、それがそのまま「選択」として行動に表われるとする。その際、人をいわゆる「合理的エゴイスト」として規定しつつ、「欲求」充足について理性的に長期的なパースペクティブを採るものと想定する。(Hirschman, A. (『情念の政治経済学』(佐々木/亘訳) 法政大学出版局 1985) によるなら、近世において次第に、「利益」は「情念」との対比において — prudential なものとして — 理性的なものに限定されていった。) そして同時に、ii その欲求の対象がいわゆる「経済的」なものに限定されて、欲求は「経済的欲求」として規定される。その際、「経済的」は「物質的」とも等置されてイメージされる。

では、「経済的＝物質的」利益の追求のみを「利己主義」とすることには、どのような根拠があるのか。一般的には、「経済的」は「市場（経済）的」と同義で了解されているとも言われる。そこから考えてみたい。英語では同じ語が用いられているのだが、「善」はなんらかの「財(good)」の使用のうちにあると言うことが可能である。そうだとすると、市場でやりとりされる財は、「非競合性」「排除不可能性」の二性質をもつ「公共財」の逆の意味で「私的財」である。すなわち、その財の使用が、競合的・排除可能である財である。先の「経済人」が市場の主体として想定されるものであることをも考え併せるなら、経済的利害についてのみ「利己主義」が語られるのは、この使用の競合性・排除可能性に基づくのかもしれない。その使用において善が実現される財が競合的・排除可能にしか使用しえないものを求めるがゆえに、そのみが「利己的」とされるのかもしれない。

しかし、私的財を基準として「利己主義」を規定するのであるなら、実は「名誉欲」もそれに含めるのでなければならない。「名誉」（という財）も、あるいは、そのほうがより強く競合性・排除可能性をもつからである。「名誉」以外にもこの性質をもつものが考えうるが、我々は、それらをも含めるのであれば、この競合性・排除可能性をもつ財の自分だけの享受への志向をもって「利己主義」の基本型としうると考える。

たとえば「利己的＝功利的」という等置（ラスキン『構想力の芸術思想』（内藤史朗訳）法蔵館 2003, p. 290 の訳者解説）に見られるように、功利的＝経済的・物質的という含意のもとに、まさしく「利己的」であるというより、その利己性の内容として経済的・物質的なものを追求するという在り方が「利己主義」として語られる場合もある。この場合、逆に、「自ら（のみ）の善」を求めているも、それが「経済的・物質的」なものではないときは「利己主義でない」とも観念されがちである。たとえば「物欲」は利己主義の属性であるが「名誉欲」はそうではない、あるいは、（単なる）「好み(taste)」の追求に対して一定の「価値」の追求は利己的ではない、というかたちで。我々の言う〈基本型〉は、これ — それは、「利」として同じ経済的・物質的なものを想定しているとするとしても、いわば「利-主義」として利己主義を了解するものだとも言える — とは明らかに別であって、あくまで競合性・排除可能性を基準とするものである。

### 三 「利己的」の何が問題なのか

我々は同時に、この〈基本型〉をまさしく、それが志向する財の競合性・排除可能性のゆえに、他者がその財を享受することに対して阻害的であるという点で問題であり、

それゆえ「悪」として否定の対象とできると考える。だがその場合、その他者阻害性は、いわゆる物質的財の場合、その稀少性をさらに前提とする — 逆に、財が十分に存在する場合は必ずしも他者阻害的にはならない — のに対して、「名誉」（「地位」の場合もそうであるが）は、その利己的志向がいわば「内的（关系的）」に他者阻害的である。「名誉」は、それを享受するものが少数であることで初めて「名誉」であるからである。（全員が「名誉」をもつということは、ゲームにおいて全チームが優勝であるという事態のように、自己矛盾的事態である。）したがって、他者阻害性という問題性の点では、「物質欲」よりも「名誉欲」のほうがより「利己的」である、とも言う。

「利己主義」に他者阻害性とは別の問題性を指摘することも可能ではある。この問題性の候補として、他者阻害性とは微妙にだが、論理的には明らかに別の事柄として、「私性」（そのもの）を挙げることができる。私的財は、それが十分に存在するときは、人のその享受は必ずしも他者阻害的とならないと右に述べたが、その場合も含めて、私的財の享受はまさしく「私的」である。その意味で、「善」としてそうした財の享受へ定位することは、私的在り方において「人の善」を考えるものである。これは換言するなら「個人主義」であるが、「利己主義」は多く「個人主義」の意味で批判されてもいる。（「（西洋）近代性」を批判する論者達の場合が典型である。）先のOEDは“egoism”の「形而上学」的意味として、いわゆる「独我論」に当たるものを挙げているが、これを倫理の場面に移したものが「個人主義」だとも言う。

だが、「私性」に即して「個人主義」として「利己主義」を問題とするとき、我々の（〈基本型〉）とは別のものとして「利己主義」を問題としていることになる。そこでは、「共同性」に「人の善」を見るなんらかの「共同主義」の前提の上で「個人主義」そのものが（「利己主義」として）批判されていることになる（ポパーによるなら、プラトンがその典型である。*The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, Harper & Row Pub., 1962, p. 101.）。我々も、このように「個人主義」として「利己主義」を問題とすること（そのもの）は認めうるが、しかしそれは、明らかに別の問題である。しかるに、曖昧に同じ問題とされることも多く、その結果として、〈基本型〉としては「利己的」であることが、それこそが「非-利己的」だとされてしまうことも生じている。たとえば、私的な快樂（安楽）を否定して「共同」の事柄に即して「名誉」を求めて「真剣」に生きることが利己を越えることである、とされたりするときにそうである。また、「私的財」が「私有財産制」に基づくとの誤解 — 「共有財産」であっても使用は私的である — の上で、利己主義の克服として共産主義が説かれたりするときにも、混同が見られる。

#### 四 個人主義の前提の上で利己主義の克服を考える

しかしながら、「利」を原理とする限りで「個人主義」も「利-主義」ではあるが、そうであるとしてもそのものとしては、「利」の主体として「私」(個人)を想定し(いわば「利私主義」)ていても、「己(だけ)」(いわば「己-主義」)という意味は含まない\*。我々は、「個人主義」として利己主義を了解することを退ける。これは、換言するなら個人主義と利己主義との峻別である。ポパーは、この峻別において、「利他主義と結びついた個人主義が我々西洋文明の基礎となっている」(ibid., 102)として、個人主義の前提の上で、利己主義の問題性の克服として「利他主義」を提唱する。

しかしながら、個人主義の前提を崩さないのであるなら、それは「真正の利他主義(genuine a.)」でなければならない。「利他」とは他者の「利」を自分としても第一とするものであるが、その「利」が内容的に自分が「利」だと考えるものである場合「利他主義」は — 「パターナリスティックな利他主義」(厳密には、これはいわゆる「パターナリズム」とは微妙に異なる)として — 他者の自律性に対して阻害的である。「個人主義」とは、単に(「全体」に対して)「個人」を上置くというだけのものではなく、さらに、 — 「自由主義」として — その「個人」の自律性を重視するものである。したがって、その前提の上で利他的である場合、利他主義は — 「真正の利他主義」として — 相手が自律的に自ら「利」だと考えるものを私としてもその実現を第一とするのでなければならない。「経済人」への定位はいわゆる「消費者主権性」への定位をも意味する。そして場合によっては、それ自身が利己性であるとも了解されがちなのであるが、「真正の利他主義」は換言するなら「消費者主権性」の尊重を必然とするのである。

財政学の Musgrave の用語で言うなら「パターナリスティックな利他主義」は、相手が「価値財(merit good)」を享受することを第一とするものである。「消費者主権性」の原理はこの「価値財」を非有意化するものであるが、ここで逆に、人は財一般ではなく、「価値財」の享受をこそ目指すべきである、とも説きうる。これは、たとえばすでにベンサムを批判するミルにも見られるものであるが、一般的な倫理学的カテゴリーとしては「卓越(完成)主義」だと言いうる。

しかし我々は、価値財がそもそも価値財であるためには、それが共同のものであるからだという主張がさらに付け加えら — Musgrave 自身もそうである — れなければならない、と考える。我々は、なんらかの「共同性」を前提としなければ「価値」 — 単なる「好み」を越えるものとしての「価値」 — は成立しえない、と考える。したがって、卓越主義は共同主義に帰着することになる、と考える。

ここで、個人主義の枠内で卓越主義を成立させるべく、欲求=行為の「首尾一貫性」といったことが説かれるかもしれない。これは、たとえば B. Williams の功利主義批判でもある。それは Parfit の第一理論の上で、快の総量を求める結果として断片的な快追求

になるとするものであるが、しかし「一貫性」そのものの快というものも考える。そして「消費者主権」の原理であってもそれを認めるところである。実は、論理的に考えるなら欲求=行為のいかなる軌跡であっても「一貫的」とみなしうる。これは、クリプケンシュタイン (Kripke 的解釈による Wittgenstein) の規則論との類比からもそう言えるところである。これを「一貫的と思っている」に過ぎぬとして、それとの区別で「一貫的である」ことを区別するなら — 先の Wolf は、これと類比的に、「有意味性」を問題として、pushpin に対する poetry (ベンサム・ミル) とも連動させつつたとえば「パチンコ (pinball)」の名人になることから「チェス」の名人になることを区別しようとしている (ibid., p. 212f.)。 (これで言うなら、「パターナリスティックな利他主義」とは厳密には、自分の価値として「チェス」があつて、それを相手が享受するのを一種自分の「利」とするものである。) —、クリプケンシュタインが「パラドクスの解決」として結局「共同体」を持ち出すのと同様、なんらかの「共同性」を持ち出さざるをえなくなる。

(厳密には我々は、利己主義・利他主義のいわば中間である「公平主義」とでも呼べるものを探る。利他主義は達人 (倫理) 的であつて、俗人には現実性をもたないからである。それは、稀少である場合、財 (の享受) を自分・相手の間で公平に分配することである — ちなみに、これは「利己」の制限であるが、それが現実的であるのは、ひたすら自分の「利」を求めて、そこに争いを生じ、その結果として自分の「利」が減少することになることを考慮した場合、いわば最初から「利己」を制限したほうが自分の「利」が大きくなるからである。ここに、いわゆる "Why be moral?" 問題への解答の基本型がある —。これは、一種「譲り合い」の倫理であるが、それは必ずしもいわゆる「分かち合い」 — この利他主義版として「純粋な (pure) 利他主義」がある — とは同じでない。後者の場合、「分かち合う」ことそのものが善であり、そこに一種の「利」が想定されるが、それを有意化してはいないからである。)

もちろん、〈基本型〉とは別のかたちで「利己主義」を問うこともできるのであるが、その場合、たとえば先のように「個人主義」としてまず「利己主義」を明確に規定し、その上で明確にターゲットをそれに定めて議論するのでなければならない。要は、「利己主義」を批判する場合、それでもって何を意味しているのかの明示が先行しなければならないということである。それを不明にしたままで端的に「利己主義」を批判しようとするなら、議論の無用な混乱を生むか、利己主義を批判しているのだという自己満足が結果されるだけかである。そしてこのことは、「倫理」そのものを問うことの在り方とも連動しているのである。

\* 「私 (ego)」とは何かということが — 或る「私」が自分を指示する場合が「己」でもあるので — さらに問われなければならないが、これについては他の論者の議論に待ちたいと思う。

## 論点のさらなる整理のために

安彦一恵

シンポジウムでは論点の整理を基本目標としたが、ここでも、一部、当日述べたこと、その「提題報告」部分については『報告集』を参照頂きたい — を要約して再録する部分を含みつつ、シンポジウム全体で語られたことに即して、私なりの論点（再）整理を試みたい。

### 一 利己と利他

本シンポジウムの趣旨の一つにエゴイズムを肯定的に評価するという視点の提起もあったと思う。吉田報告（以下敬称略）の「善きエゴイズム」の提唱もその線上にあると思うが、そうした、フーコーやB・ウィリアムズにも見られる古代的モデルの復権に対しては、筆者は消極的である。近代主義だと言われればその通りであるが、倫理の基本は自己—他者関係のその対立性の解決にあると考えているからである。ここから見るなら、古代的倫理は、いわば個人倫理的に、自己の善のみを説くものとなるか、自己の（利己的）善がそのまま他者の善ともなると説くことになる。

後者の場合、多くなされるのは、その自己の善を道徳化して、簡単に言えば、道徳的であることが真の自己利益だと説くことである。プラトンがその代表例である。立岩真也の議論にもそのようなところが見られるのだが、小泉は、立岩を批判しつつ、「病人」という、或る意味で最も利己的とも言いうる存在態に即して、その利己を利他と「架橋」しようとしている。しかし、当日の報告において提起されたその具体的在り方（端的には、病人が生き延びるために（保険）治療を求めることが、その需要を満たす医療関係者の、その生計の確保という他者の利を結果する、という在り方）から見ると、「架橋」には失敗していると思える。この在り方は、例えば窃盗という利己的行為がそれを取り締まる治安担当者の生計の維持を確保するというのと基本的に同じであり、そして、治安維持はコストであって、それは他者達一般の「利」を損なうことになるからである。

筆者としては、「架橋」するのであれば、いわば逆方向に、短期的利己の制限という利他性が長期的には自己利益の確保に繋がることの証示という（小泉が「契約論のレトリック」として批判した）かたちでしかありえないと主張したい。

## 二 「利益」概念

この主張は、当の「利」について、— 理論的にはおよそ全ての事態を「利」とみなすことができるのであるが、そうした包括的「利益」規定は排して— 自己の「利」の追求の制限が倫理性となるものへと「利」を限定する作業を伴わなければならない。この限定下での「利」は、通常「経済的利益」「物質的利益」として語られているものと重なってくるが、しかし「経済的」「物質的」の（再）規定を伴いつつ— 提題報告で試論を提示したが— 厳密な考察が求められるところである。

このことは換言するなら、その追求が倫理＝利他となる類の自己の「利」を「利」から排除することである。この点については、「分かち合い」と「譲り合い」の相違を再確認しておきたい。筆者の意での「利己の制限」は「譲り合い」という側面をもつが、「分かち合い」はこれとは別である。物理的事柄としてはこれも「譲り合い」を含むが、「分かち合い」は、その関係における例えば「暖かさ」「良心の満足」といった付加的「利」を有意化するものである。これであれば、「分かち」という利他行為が直ちに（別種の）自己利益の実現となってしまう。

「利他主義」の側面から言うなら、これは一部の厚生経済学者などが言う「純粋な利他主義」であるが、相手に分かち与えることが「暖かさ」実現の手段とされるならば「不純な利他主義」に転落してしまう。これで言うなら我々は利他主義を、与えられた相手側の「利」のみを有意化する「真正の利他主義」に限定し、そのいわば減価版として公平主義をも含んで、そこに倫理性の核心を措定すべきであると考えている。

この相手側の「利」を、内容的に、その相手自身が「利」とみなすものとして我々は考えている。それは、「そうした利の追求は私から見ると悪である。別の利を求めなさい」という制限を付さないということである。そうした制限内で利他的であることは「パターンリスティックな利他主義」として概念化されているが、我々はそれを倫理性からは除外したい。このことは、相手の「利」をそのまま認める— もちろん、いわゆる「危害原理」の下で、それが別の者の「利」を侵害する場合は制限をかけるが— ことを意味し、坂井が言うように「相手に対して甘ちゃんになる」ことを含意する。それを、我々は「消費者主権性」への定位としても説いたところである。（因みに、最近、上野千鶴子が「当事者主権」を説いているが、それは「消費者主権」の別言とも了解できる。）

## 三 社会生物学

上記「架橋」について、我々のような行き方を取る場合、一般に進化生物学的知見の援用が有効であると言われている。これとも関連して、岸報告にもコメントしてみたい。

進化生物学の「社会」への誤適用も語られ、また多くのヴァージョンのなかでの位置が筆者には分明とならなかったのも、必ずしも岸報告そのものへのコメントということにはならないが、主としてR・ドーキンスに即して、かつ、むしろ（さらなる）説明の要請というかたちで、提出した疑問（の趣旨）を再確認させて頂きたい。

少なくとも一般の了解では、社会生物学は利他行動をなんらかの利己的振舞いから説明する。ドーキンスの場合は、「利己的遺伝子」によって利他行動が説明される。例えば、親として自分の子供のために自己犠牲的行動をする、さらに、これはW・D・ハミルトンの説と言ったほうがいいかもしれぬが、いわゆる血縁淘汰の説として、自分の子を犠牲にしても兄弟・姉妹の子の面倒をみる、といった現象が、自己と同じ遺伝子のより多くの存続を目指した「利己的」振舞いとして説明されている。

もちろん、基本的に自己と同じものの（複製的）創出であり、この「同一」ということが効いているのであろうが、その「同一性」はいわゆる「質的同一性」であって「数的同一性」ではない。しかし、「我が子を喰らうサトゥルヌス」（ゴヤ）といったものを利己主義の極致と見るなら、その我が（実）子をも犠牲にして自己の生存を図るという在り方において前提とされている同一性は、明らかに後者である。そして、少なくとも人の行為の場合、「利己的」とは「私(ego)」という数的同一態の特別視のことであろう。

（ここから見るなら、「自己複製子」（「遺伝子」）を「利己的遺伝子」と呼ぶのはミスリーディングである。）

ここで（個体ならぬ）遺伝子を遺伝情報の「乗り物」とみなしつつ、情報そのものに着目するなら、その（伝えられる）遺伝情報は数的に同一のものであると言いうる。しかし逆に、情報であるなら、「乗り物」としてのその物質的基体は何であってもいいはずである。物理的複製の因果連鎖（「生殖系列」）の点で別系統であっても、そこで伝えられている情報は数的に同一でありうる。実際、ヒト同士では、さらに他の生物種とも遺伝子はほとんど同じであると言われている。「ここからウィルソンの言う「生命愛」というものも説明できてしまうのでは」と当日述べたが、遺伝情報は、血縁の者でなくても厳密にも同じでありえ、その同じ情報をもつ者に対しては利他的に振舞うということになるのではないのか。（あるいは、血縁を有意化する際、実は個々の遺伝子ではなく各個体の遺伝子総体＝ゲノムのことを念頭に置いているのであろうか。）

これは、もちろん、相手が有している遺伝子（情報）が認知できるということを前提にしてのことで、通常は、そうした認知を前提とせず、遺伝子はいわば盲目的に振舞っているとされ、確率論的に、近くに居る者が — そしてそれは血縁の者である確率が高いのであるが — 同じ遺伝子を含む確率が高いので、同じ遺伝子をもっている者に対しては利他的に振舞わないのに対して、近くに居る者に対して利他的に振舞う、と — 群淘汰の考えを付加しつつ？ — 説かれている。

しかしこれは、「群」が閉じたものであることを前提する。人間の社会、特に近代社会

に定位する場合、その開放性ゆえに、このアイデアは適用できないことになる。ここで（先ずは、会場におられた専門家の発言を促したが遠慮されたので自ら）H・サイモンの（九十年代の）議論に言及したが、それは、単純化して言うなら、血縁のない者に対しても利他的に振舞うことの有利さの説明として、社会は、（それ自身の存続のために）利他主義を説きつつ、それを受容するに足る「柔順性」をもった者、つまり利他主義者には、同時に、そうでない場合には与えられない自己繁栄の（技術）知を与え、そのことによってトータルとして、利他主義者を有利な位置に置く、と説くものである。

このアイデアは「限定された合理性」と対になったものであって、その点は受け容れるが、しかし人間の事象については、いわば単独行動態に対する相互的利他主義の関係態＝「協力」の関係態の有利性を前提として、—（或る程度の）相互的認知性を前提として— 利他的（公平的）に振舞う者のみが、この有利な関係態に参加することができる、というアイデアを採るべきだと我々は考えている。

#### 四 倫理学の定位点

このことはしかし、集団的エゴイズム（現世代エゴイズムをその一つの形態として含む）をそのままでは排除しない。ここに大川によって語られたことの我々にとっての課題性があるが、ここでは、例えば柄谷行人の世界資本主義（＝共産主義）論を想起して頂いてもいいが、A・スミスとも絡めて「分業」＝協力という側面から、世界大的な協力関係ということ述べるだけにしたい。また、特に世代間に定位する場合、見返り（相互性）のない利他主義として「愛」をも説いておきたい。

大川はしかし、集団の拡大→解消という方向ではなく、特に「暴力性」に即して悪しき集団性の克服を説いた。これについて筆者としては、いわば過剰集団性としての（つまり自己目的性としての）「政治」性の克服を基本方向として設定したい。この方向は（実は）、「われわれ」としての、（集団内的）「利他」とも連動する類の「利己」＝集団の一員として自己を同定することの「利」を非有意化することを含意する。

大川にも見られるが、「益」を語るというシンポジウム全体の方向性を否定して（他者の）「苦」に定位すべきであると説いた大庭健が典型的にそうであった志向性に対して我々は、倫理は、世界の現状に定位して、その悪に対していわば補正的に関わるのではなく、善き世界— その不在が「悪」を結果している— を構成する原理として措定されるべきであると説きたい。強調された「規範性」についても、そうした構成的規範性として問題としたい。少なくとも当日は、筆者はそうした原理論的次元で語ったつもりである。

書評：山脇直司『公共哲学とは何か』ちくま新書 初版：2004年5月

安彦一恵

本書については、本誌でもすでに山口定氏の書評がある（一五二号）。また、予告を含むかたちで山脇氏自身によって本書の基本的主張の提示がなされている（一四六号）。ここでは、単純な紹介は省略し、いくつかの、しかし少なくとも評者（安彦）には重要と思われる点に絞って、少しく対論的にコメントをさせて頂きたい。（以下、敬称等は省略させて頂く。）

筆者（山脇）が言う「公共哲学」は、単に「公共」について「哲学」的に問うという学問ではなく、現行の「タコツボ化された個々の学問を共通の土俵にのせて」、「公共性」というキー・コンセプトをもとに「相互の知見を討議しあう」という「包括性」をもった「学問横断的な公共哲学」である（〇一頁）。筆者は以前から、学問史的考察を介して、社会理論の現在を「専門化時代」として総括・批判しつつ、「ポスト専門化時代」の社会理論として一つの総合学的な「新社会哲学」を提唱している（『新社会哲学宣言』創文社）。本新著は、「社会」を「公共世界」として捉え返しつつ、この「新社会哲学」の理念を「公共性」という側面から展開したのものである。

筆者も主要メンバーとして関わっている東京大学出版会の「公共哲学」シリーズは、この総合的理念の具体化であるとも了解できる。しかし、そこで「公共哲学」という「公共」を問ういわば（それ自身は高く評価できる）共通空間が形成されてはいても、所収の各論稿の大半はやはり各「専門」的なものとなっている。これは、現行の学問体制の必然でもあるが、評者は、この事態を基本的に変更することは必ずしも生産的でないと考えている。筆者が言う「プレ専門化時代」には、たとえばアリストテレスにおいてそうであったように、総合的な社会理論が展開されていた。しかしそれは、「哲学」としてそもそも学問が専門分化されていなかったからであり、逆の専門分化の現在において総合学を志向するなら、（社会）理論史的考察となるか、知識人的な高みからの“高尚な”、しかし各専門分野からみれば半ば素人的な論究に留まることになるのではないかと、という危惧をもっている。これはおそらく、山口が「学際性(transdisciplinary)」だけを強調しているように見える」と批判しているところと重なってくるであろう。

しかしながら筆者も上記前著で、社会諸科学との関係において — ということは、それとの区別においてということでもあるが —、「トランス・ディシプリンとしての哲学は、文字どおり社会諸科学を貫くディシプリンとして、社会諸科学が基盤としている認識論的枠組み、規範のあり方、人間観と世界観などの解明に向かう」と説いている。これは、言うとするなら「基礎学」的哲学理念であり、私見では、二十世紀前半の論理実証主義やそれを（も）受けた分析哲学、あるいは倫理学で言うならムア以降のいわゆるメタ倫理学の理念を継承するものでもある。この理念は部分的には本書でも提示されているのであるが、「哲学」に定位するなら「公共哲学」は、総合性ではなくこの「基礎学」理念のもとで展開されるべきだと評者は考えている。

### 「活私開公」について

評者はメタ倫理学に定位しているが、それは換言するなら、規範科学基礎論として右の基礎学理念での「哲学」の一領域を形成するものである。以下、この立場で、一つの公共哲学として、「公共性」に関する筆者の、この点ではむしろ規範的主張に当たるものについてコメントしたい。

筆者は、金泰昌提唱の「活私開公」概念を受容し、戦前的な「滅私奉公」への対抗としては一定の評価を与えつつもリベリズムの「公私二元論」を否定し（〇三三頁以下）、論としては、戦前的「公」への反動とも言える逆の「滅公奉私」の克服として新たな「公共」を展望する。しかし、評者としては、「滅公奉私」の克服については、もう少し慎重に考えたい。これは評者自身の規範的立場であるがリベラル・デモクラシーでは、自由という側面から「私」を第一とし、他者の「私」と齟齬をきたす限りで（のみ）その「私」を制限する。評者の分析枠組みでは、その制限の基本は合理性である。長期的利益の確保のためにその意味で合理的に短期的な利益追求を制限するものであって、それも一つの公共性である。言うとするなら商業的公共性である。しかし、（人間の）事実として、これには限界があり、そこに「倫理」と「政治」と（いう二つの公共性）が必要になる。

評者の枠組みで言うなら筆者はおそらく「倫理」に即して論を展開していると思われるが、たとえば、共に「活私開公」の具体的構想であるとしつつ、塩野谷「卓越」路線と今田「ケア」路線との対立について中立的にのみ紹介しているところ（一五六—七頁）などから窺えるように、具体性においては筆者自身の構想はなお未提示に見える。しかし評者としてより問題にしたいのは、— 今田の場合は「各自の内なる衝動」としての「ケア」というかたちで明瞭なのだが — いわば内発的な「公共性」（公共心）である。たとえば文芸評論家の加藤典洋もかつて「ボランティア」を評価しつつそのような主張を展開し、多少議論になったことがあるが、筆者にもこの“内発”路線が窺えなくはな

い。  
 だが、戦前的「滅私奉公」も、決して支配者による外的強制としての「公」といったものに留まるものではなく、「国民」の側からの、一つの理想に向けた自発性を含むものであった。その意味では一つの「活私」であった。筆者は結局、戦前のは悪しきものだと、いわば同じ図式内でそれに対して内容的に別様に〈よき「公」〉を説いている、と評者は見る。評者としては、やはり「二元論」を採らざるをえないと考える。「私」には「公」を否定する側面が残らざるをえないからである。それを軽視して「私」の公的発現を志向するなら、その「公」はいわば「私的公」とならざるをえないと考える。換言して、「公」の構成要素としては、いかなるものであっても人間の自己「理想」を語るべきでないと説きたい。ロールズがその政治構想から「包括的教説」を切り離そうとするのも同じ趣旨である。筆者がロールズに対して批判的であるのはすでに窺えるが、そうであるのなら、共同体主義あるいは卓越主義を採るのか否か明示して欲しい。これらは、自分の理想という（拡大された）「私」を（「公」として）説いていると評者は見るからである。あるいはまた、ロールズには共和主義（彼の枠組みで言うなら人間本性論的ではない政治的徳の主張）の要素もあるが、それに対してはどういうスタンスを採るのかも明示して欲しいところである。いずれにしても、「活私」概念のさらなる明示を要請したい。（唐突であるが、「隠れて生きよ」という場合のエピクロス派の立場にどういうスタンスを取るのか語って欲しい。というのは、筆者が「ミーイズム」を批判するとき（〇三〇頁）私的在り方そのものを批判しているように思えるからである。それに対して評者は、私的在り方そのものではなく、それが他者に悪を結果する場合を問題としている。そして逆に、人が公的であって他者に悪を結果する場合をも問題として、そこに — 「私」を多義的に使用することにはなるが — 「私的公」というカテゴリーを設定したのである。）

### 「民の公共」について

筆者は、「お上」＝「官」の公共に対して「民の公共」を対置している。そしてその具体化の一つとして、「中間団体による公共世界の創出」（一八八頁）が説かれている。しかし評者は、その内部では人は自己利益超越的であっても、基本的に「中間団体」は他に対しては集団利己主義的にやはり利益集団でしかありえない、と見ている。また、そういうものとして、国家が個人の利益を蹂躪することに対しては共同して個人の利益を防衛するという側面をももち、その点では一定の意味をもつことは認めるが、それ自身は公共性とは別の事柄である。また、「中間団体」もその内部において権力関係をもち、国家にはそこから個人を保護するという側面もある。いわば〈よき中間団体〉の活動（お



## いかなる倫理が「私」を超えうるのか——公共性と倫理——

安彦一恵

[001] 共編著『公共性の哲学を学ぶ人のために』（世界思想社、2004）「序論」で我々は、「公共性」のいわば諸レベルを理念的に取り出すために、「経済性」「倫理性」「政治性」（および「文化性」）の諸次元を区別した。本書では、この諸次元について各論者に論じて頂いたが、本稿は、（まず）「倫理性」の次元での「公共性」について自らも考えてみようというものである。

[002] 英語で言うなら「公共的」は“public”であるが、それについては“political”と等置する理解もみられなくない。特に日本では、“public”=“official”という理解が強く、そのofficialな場として“politics”があるからでもある。この“politics”として考える場合、「倫理」はいわば政治倫理として問題とされることになる。「政治倫理」は一つの語として慣用的に使用されているところでもあり、公共性の場である「政治」、端的にはその担い手の「政治家」について、たとえば腐敗といったその問題性の克服として倫理が強調されてもいる。しかしわれわれは、そもそもの public = official という考え方、あるいは、public についてのそうした側面への切り詰めを否定する。(1) “public”としてわれわれは、まさしく“private”の対極の在り方を了解する。“private”の対極としての“public”という在り方が「倫理」のかたちでも存在すると考えるのである。

### — 「政治」と「倫理」、「経済」と「倫理」—— 「倫理」の規定のために —

[101] しかしながら、「倫理」とは何か。そもそも「倫理」の意味が解明されているのでなければ倫理的公共性について適切には問えない。倫理的公共性の議論には、「倫理」の規定が必須の前提課題となる。

[102] 「法と道徳」といったことがよく語られる。言葉遣いを統一するためにいま後者を「倫理」と言い換えるが、人の行為がなんらかの規則との関係にあるとして、その規則の別として「法律」と「倫理」（的規則）とが対比されていると見ることができる。しかしこの両者は、その規則の内容の点で異なっているのではない。どのような内容の倫理的規則であっても同時に法律でありうる。また逆もありうる。通常もこの両者は、規

則内容ではなく、行為へのサンクションの観点から区別されている。端的な場合で言うなら、倫理規範への違反の場合と異なって法律違反には必ず処罰が伴う。法律は違反規定を必然的に伴っている。それは同時に、その違反への処罰を現実化する一つの力＝「権力」を前提とすることである。

[103] 人々の相互の関係態に即して、通常、この「権力」性をもつ関係態が「政治」として了解されてもいる。厳密に言うなら、法律をもたない権力的関係態＝「政治」もありうる。(絶対的)支配者の命令にのみ基づく人々の関係態がそうである。その場合も含めるのなら、この権力性そのものによって「政治」が規定可能である。ここから、権力的関係態＝「政治」に対して、そうでない関係態として「倫理」を規定することが可能である。

[104] しかし逆に、「倫理的命令」ということも語られうる。たとえばカントは、人に対する道徳法則の性格として「命令」性を説いている。このこととも関連するであろうが、ちなみにカントは、(命令性をもった)法則に対する従い方の観点から、「適法性(Legalität)」（行為が単に法則にかなっていること）に対して「道徳性(Moralität)」（右に加えて、法則にかなうことそのものが動機となっていること）を区別している。しかしわれわれは、この区別についてはかなり懐疑的である。「適法性」「道徳性」という区別そのものでは「倫理」の規定として弱すぎるとわれわれは見ている。

[105] それゆえでもあろうが、カントは他方で規則そのものの次元で、「(単なる)格律」との区別において「法則」を規定し、そこから倫理性に迫ろうともしている。格律・法則の区別のポイントは「普遍性」というところにあるが、R・M・ヘアがこの線で「倫理」の分析をより展開するかたちで提示している。われわれは、このヘアの議論に、右の権力(不在)性に基づく「倫理」了解とも関連していく有力な「倫理」規定の手掛りがあると見ている。

[106] ヘアは、(われわれの議論に合せるかたちで説明を簡略化するためにこの語を用いるが)「規範判断」を(単なる)「命令」から区別する。前者も「命令」性(彼のタームでは「指令性(prescriptivity)」)を含むが、同時に、逆に後者が含まないものとして「理由」性を有すると説く。そして、規範判断が「理由」を伴うということは、それが「普遍化可能(universalizable)」であることである。「理由」を伴うということは、「規範判断」が「……であるからXXすべし」という“含み”をもつことであるが、そこから、「……である」ことが当てはまる全てのケースについて「XXすべし」が必然的に導かれるからである。

[107] ヘアはさらに、この「理由」について、そこに「個体」への言及が含まれている場合とそうでない場合とを区別する。前者の場合、その「個体」として「私」が言及されているとき、たとえば「私の利益になるから（全ての同様のケースについて）XXすべし」という利己主義的判断が可能となる。それゆえさらに、「理由」に「個体」への言及が含まれる場合の「普遍化」と、そうではない場合の「普遍化」とを区別して、後者のみが倫理的なものであるとされる。（この「個体」は、逆にいわば特定利他主義的に「あなた（のみ）」や、特定の誰々氏でもありうる。ヘアはそれらすべての言及を倫理から排除することになる。）そして同時に、法的なものを前者に分類する。法的な規範判断は必然的に法律への言及を含むが、その法律は必ず、それを施行している或る特定の——したがって「個体」である——国家への言及を（非明示的にせよ）含むからである。（2）

[108] われわれは「権力性」をもって、政治と倫理とを区別しようとしているが、「倫理」が「理由」性をもつということはこれと整合的である。「理由」性をもつということは、行為者・判断者がいわば「理由」に拘束されるということであって、そのことによって（普遍性へと）恣意性の発動を妨げられるのであるが、言うまでもなく、権力性とはその核心において、他者に対する意志（内容）の強制であるからである。ここから見ると、「法」は国家の意志を基底としており、その限りで「理由」性に限界をもつ。（国家が制定したものであるなら、「理由」の存否に拘らず法は妥当する。）意志強制性をもって権力性とし、したがってまた政治性とするには、異論もありえよう。しかしそれは、権力をofficialなもの（「公権力」）として考えているからである。実際、フェミニズムの文脈で、「個人的なことは（も）政治的である」と語られたりもしている。換言するなら「倫理」とは、消極的には、意志（強制）性の不在でもって性格づけることができるのである。人々の関係として言うなら「倫理」とは、相互の意志強制を含まない関係態なのである。

[109] しかしながら、この点から見ると「経済」も同様である。市場における相互関係は、まさしく自由な（売買の）相互関係である。では次に、この「経済」からは「倫理」はどのように区別されるのか。両者の区別については、しばしば、経済が物質的なものに関わるのに対して倫理は精神的なものに関わると語られる。こうした見方に対してわれわれは否定的である。通常の市場においてたとえばサービスも売買の対象となっているし、「市場」を広義で用いて「文化市場」といったことも語られている。相互関係において「財」が対象になっていると見るとして、その「財」が物質的なものかそうでないかという観点から経済・倫理を区別するのは妥当でないとわれわれは考えるのである。「倫理」として言うなら、精神的なものを対象とする相互関係としてそれを規定することはできないということである。

[110] 物質的なものによる区別と多く重なるかたちで、「利益」が問題とされることもある。「利益」追求を原理とする「経済」とそうでない「倫理」という区別がしばしばなされている。しかし、「利益」概念は多義的であって、必ずしも物質的利益に限定されるわけではない。実際、たとえばプラトンは「利益」概念を拡大するかたちで、いわば真の利益を措定し、それと倫理とを、後者は前者の実現に繋がるというかたちで結びつけている。

[111] では、「倫理」は何によって「経済」と区別されるのか。それは、端的に、利他ないしは平等ということである。「経済」が自己利益的行為を原理とするのに対して、「倫理」が原理とする行為は、端的に利他的であるか利己・利他中立的かである。その際、「利」は何であっていい。ポイントは、利益の種類ではなくて、その「利」に関する「他」ないし「平等」にあるのである。さらに「政治」との区別で言うなら、政治においてはこの「他」および「平等」の対象が本質的に他の（自）国民に限定されるのに対して、「倫理」はその限界を超えるのである。

## 二 個人倫理の排除

[201] しかし、「利益」概念の諸種として区別が可能であるとなお説かれるかもしれない。物質的利益を求めるのが「経済」、端的には名誉という利益を求めるのが「政治」、そして、プラトンあるいはソクラテス的に魂の利益を求めるのが「倫理」というふうに。

(ちなみに、魂の利益以外の精神的利益を求めるのが「文化」だとも区別しうる。)しかしながら、倫理的公共性を求める本稿の立場からは、われわれはこの区別には否定的である。魂の利益を求める在り方を「倫理」だと仮に認めるとしても、それは本質的に個人倫理でしかありえない。そういうものとして公共性の原理とはすることができない。

[202] 別稿(3)でわれわれは、「倫理」を一つの個別活動性であるとする見方を批判して、むしろ各個別活動性に対する一つの統制の在り方として「倫理」を規定したが、この批判は、利益概念を限定して魂の利益を求める活動性として「倫理」を規定する見方にも当てはまる。「倫理」とは、利益について、その内容ではなく、それが何であれその追求の仕方について、それを一定の方向へ統制するものなのである。右のヘアが端的にそうであるが、「倫理」の規定において一般にも、利益概念を限定して特定(内容)の利益との関係で「倫理」を規定するという在り方に対してはメタ的であると言える、その高次の平面で分析がなされている。端的にはこう言えるが、私の利益ではなく、他者の、あるいは両者を含んで全員の(あるいはなるべく多くの者の)利益を求めることが「倫理」

であると一般にも了解されている。(自分の利益だけを求める)「利己主義」の反対として「倫理」が了解されているのである。ヘアの場合この「倫理」を表現するものとして——彼の場合、功利主義の含意として提示されるのだが——「平等原理」が提示される。ここから見るなら、魂の利益を求めるものであっても、自分の魂の利益の追求である限りで、それは一種の利己主義だと言うことができる。実際、たとえばR・ノーマンが、プラトンを含んで古代ギリシアの「倫理」について「道徳的利己主義」という性格づけをしている(4)。

[203] そうであるとして、ここでは論を別のかたちで展開したい。古代ギリシアでは魂が有意化されるわけであるが、現代においてはそれはむしろ「アイデンティティ」や「意味」として説かれている。つまり、「アイデンティティ」や「意味」の実現を求める活動性が「倫理」であると説かれている。たとえばCh・テイラーが前者、B・ウィリアムズが後者の具体例である。そして、それらにおいては、右のヘアのような功利主義では人は単なる「利益」受容体——ベンサムのような快樂主義的功利主義では快樂の受容体——であることになるという批判がなされてもいる。この批判については、その「アイデンティティ」「意味」の実現が一つの「利益」の事柄であるとしえるので、反批判可能であるが、詳論はここでは措く。そうするとして逆にわれわれは、そうした在り方の主張は、公共性を問う場面では一つの誤り、いわば「自己論的誤り」であるとして退けておきたい。公共性を問題とする場面においては、「自己」の在り方を問い、自己の在り方の一つとしての「倫理」を原理とすることは誤りなのである。

### 三 自由主義と共同体主義——二つの倫理的公共性(主張)——

[301] しかし、ここで反論が予想される。「アイデンティティ」にせよ「意味」にせよ、(たとえば「日本人」というアイデンティティとして)個人的なものではなく共通のものとしてある。そうしたものの志向は、そこでまさしく「共通性」が有意化されていて、それこそが公共性を構成しているのだ、と語られうる。だが、その場合(も)それは、一つのメタ的なものである。そうしたものとしてそれは、また別の次元での議論を要する。

[302] 先にはメタ的なものとして「平等性」を挙げた。そして右のは共通性(そのもの)への志向である。共に、それぞれ「平等性」「共通性」を「価値」としていると言うことができるが、そう言うとしてもそれはメタ「価値」である。そうだとすると、同様メタ的なものとして、これ以外の価値も挙げることもできる。そして、その価値の追求として

多様な「倫理」を考えることができるかもしれない。先には「平等性」を端的に「利益の平等性」として考えたが、各人は各利益の追求の権利を有するとして、その権利の平等性を挙げることもできる。利己主義であっても、(各人はそれぞれ自分の利益を追求すべしと説く) いわゆる「普遍的利己主義」に即して、人々のその利己的關係態が内含する価値として「競争」「闘争」といったものを挙げるができる。「倫理」として言うなら、ここで「ニーチェ的(英雄的)倫理」といったことを言うこともできよう。

[303] しかしながら、これらのメタ的価値追求の在り方は、すべて倫理的公共性の原理でありうるであろうか。公共性の原理ではあるとしても固有に倫理的公共性の原理でありうるであろうか。先の議論を踏まえて言うが、ポイントは権力性にある。端的には「競争」について問えるが、「競争」の必然的帰結としてある勝者・敗者の別に即して、そこに強者の「名誉」が想定される場合、それは敗者に対して勝者を賞賛すべしということに伴うので一つの権力性を内包する、とわれわれは考える。したがって、(ニーチェ的)競争主義は、固有の意味では倫理でない。公共性を構成するとしてもそれはむしろ「政治的公共性」である。(であるから、「アゴーン」という競争を説くアレントもそれを「政治」として語っているのだとみなせる。ちなみに斎藤純一は、その競争の場に「現れること」をもって「公共性」の核心であるとしている(5)。)

[304] 検討が必要なのは共通主義である。普通の用語で言うなら、これはいわゆる「共同体主義」である。そこでは、一定の共通の価値——これはいわば一次的価値である——の追求が、それ自身メタ価値とされている。これについては、二点で権力性=政治性の存在の嫌疑をかけることができる。一つは、共通のいわば範囲である「共同体」から見て、自分の共同体を他の共同体に対して優位化しているのではないのか、ということである。右に個人間について述べたことが共同体間の次元で言えるかもしれないのである。これに関連するかたちでC・ムフは、共通アイデンティティの志向に伴う我々・彼らの対立性を「政治」の本質としてむしろ積極的に説いている。もう一つは、一つの共同体の内部における他のメンバーとの関係に即したものである。全メンバーがいわば自然的に(最初から)共通の同じ価値を志向しているのであるなら問題ないが、そうでない場合、共同体主義は、他者に対して(私が志向している)価値を求めるべきであると説くことになる。言うまでもなく、ここには一つの権力性がある。

[305] 端的には西部邁が、自然的志向を排して共通価値を志向することこそが(単なる「社会的欲望」を超えた)真の「公的欲望」であると説いている(6)。その場合、この「べし」という命令性は自らにも当てはまることになるが、それでも命令性が、かつむしろ本質的なものとして説かれていることになる。そしてわれわれは、それが他者に向けら

れるとき、それは一つの権力性であると見ている。われわれはそれを個人の自由性の否定であると見るのだが、ただし共同体主義は、(I・バーリンの用語で言うなら)ここで「積極的自由」概念を援用して、そうした強制は自由の否定ではない、と説く。だが、その場合の「自由」は、「自由主義(liberalism)」という場合の「自由」ではないし、共同体主義自身も「自由主義」の言う「自由」を「消極的自由」(これは本質的には、人の自然性を承認し、それに対する束縛をできるだけ否定するものである)であるとして批判している。

[306] われわれ自身は「自由主義」に定位するが、それを措くなら、ここで二つのタイプの倫理的公共性の原理を確認することができる。これが、本稿の最基本的主張である。倫理的公共性について見解が分かるとすれば、それは、この「自由主義」対「共同体主義」という基底的对立に因るのであって、論をこのレベルにまで還元することが重要だということである。

[307] そうだとして次に、——われわれが「経済」との区別において取り出した——「利他」あるいは「平等」の志向は、共同体主義の場合と同じように、権力性の存在の嫌疑を受けないであろうか。われわれは「利他主義」のありようによっては、その可能性があるが、それが何であれ他者の自然的利益を優先するという種類の利他主義である場合(これは、「非-パターナリスティックな利他主義」と概念化できる)はその嫌疑を免れる、と考える。「パターナリズム」概念は包括的であって、われわれもすべてのパターナリズムを退けるものではない。ここでは、少し限定化的に、次のようにだけ付言しておく。人が自らもつ欲求——これを「自然的」欲求とも呼んでいるのだが——の尊重が「自由主義」の基本である。先の西部を典型に、これを「価値のある欲求をもちなさい」として否定するのがいわゆる「モラリズム」であるとして、こうした“否定”のかたちで他人に介入できるとするものも「パターナリズム」と呼ばれうるが、これに対して、人がその欲求の実現と矛盾する行為をしようとしているとき、かつそのときに限ってそれに対して介入してもよいとする立場を「パターナリズム」と呼ぶこともできる。われわれは後者の「パターナリズム」は否定するものでない。誤解を防ぐためにもう一点付言するが、ここで言う“尊重”の対象は、別の人に危害を加えることのないものに限定される。ミルのいわゆる「危害(防止)原理」の制約が当然課される。しかし、この危害防止的介入は通常も「パターナリズム」の問題ではない。逆に言って西部は、他の人に危害を加えることのないものの範囲で価値ある欲求とそうでない欲求との区別をしている。そして、この区別の根拠が介入者の、その者自身の価値観による意志なのである。)われわれは利他主義をこの利他主義に限定して倫理的公共性を主張したい。

[308] 平等主義についても、これに相当する平等主義に限定して考えたい。平等原理の側面から見るなら、ベンサム型の古典的功利主義はこのヴァージョンの平等主義を含むものである。そしてそれは、換言するなら自由主義を含むということである。(初期の)ヘアでは、これが明瞭である。彼は同時に、「倫理」を「功利主義的倫理」と「理想主義的倫理」との二タイプに分類し、自らは前者を採って明瞭に後者を退けている。彼が言う「理想主義」は、われわれの言う(一次)「価値」の特定のものを有意化し、自分の「利益」に反する場合も含めてそれを「利益」に優先させるものである。彼の場合、それを、「利益」を(自らの利益をも)「理想」に服従させるものとして(反自然的な)「狂信」と呼ぶが——ヘアは「理想」の具体例として「ユダヤ人のいない社会」を挙げ、「殺されない」という(基底的)「利益」よりも「理想」を上置くことを、たとえ自分がユダヤ人であると(分かると)してもそのようにするという場合に即して「狂信」と呼んでいる——、われわれはその「権力性」を問題としているのである。

[309] ヘアは「道徳的論証」の「四要素」として、「論理」に加えて「傾向」ないしは「利益」を挙げている(他の二つは「事実」「想像」)。前者は、「道徳判断の二つの特徴」=「指令性」「普遍化可能性」に「対応する」ものである。これ(ら)は——用語は異なるが——カントも挙げるものであるが、ヘアは「倫理」(という「道徳的論証」)の要素として、これに加えて「利益」をも挙げているのである。ヘアは、「理想」に定位して「利益」を無視する判断であっても普遍性をもちえ、したがって「倫理」ではありうるとするのであるが、「利益」の重視を加えることによって「倫理」を功利主義的に限定している。通常のイメージでは、「利益」を「自己利益」として問題としつつ、むしろ「利益」を排して「理想」に定位することが「倫理的」であるとされているが、ヘアではこれが逆になっている。ヘア自身は、当然であるが「利益」の自己利益への限定を外して(功利主義的総和主義として)関係者すべての者の利益の最大化として「倫理」を考えつつ、利益の無視をいわば不自然として批判するわけであるが、われわれは利益の無視に「権力性」を読み取っているのである。

[310] これには異論が予想される。したがって、いま少し具体的な説明を付け加えておきたい。今われわれの前にケーキが一切あるとする。私がケーキを食べたいので「あなたは食べるべきでない」と主張するという場合もあるが、いま問題としている「権力性」はこれに伴うものではなく、たとえば、私が“日本主義者”として発する「あなたは日本人なので(西洋の)ケーキを食べるべきでない」といった発言に伴うものである。後者は、私も日本人であるとして、「私も食べるべきでない」(したがって「我々は食べるべきでない」という含みをもつとき、普遍性をもった判断=(理想主義的)道徳の判断でありうるが、しかし、そこには前者の場合よりも強い「権力性」が伴っていると言

うる。前者の場合、通常は、「申し訳ないが」といった悪の自覚を伴うのに対して、後者では（「理想」性からくる）「これは正当なことだ」という含意が伴われるからである。あるいは、先（[108]）に「理由」性による普遍化から帰結する意志制約性を述べたが、「理想」がその「理由」になるとして、それによる普遍化は——「理想」が自分の意に反したものであるなら別でありうるが、それは「理想」ということに矛盾したことであって、「理想」は自分の「理想」であるのが通常である——むしろ意志拡張性だとも言う。そもそもさらに、前者の判断は利己主義的な判断であるが、いま比較の対象となるのは、そうしたものでなく功利主義的タイプの「倫理」であって、そこでは結局——共に等しくケーキを食べたいと思っているとして——「（半分づつ食べるとして）あなたは半分だけしか食べるべきでない」ということになり、「権力性」をもつとしても、全部食べたいという欲求に対する「半分しか食べるな」という意志性であって、これに対しては後者（理想主義）の「権力性」ははるかに大きいものである。

[311] 「倫理」を二タイプに区別する際へは、「利益」を通常のイメージで物質的なものとして考え、それに対立するものとして「理想」を考えているが、われわれは必ずしもこれに拘束される必要はない。後期のへア（たとえば『道徳的思考』）も、「理想」の実現をも「利益」に含めるかたちで「利益」概念を拡張して考えている。（前期でも、「欲求」の側面から、通常の「欲求」に対して、「欲求」の広い意味）もあり、その場合「理想に相当する」欲求も含まれる、としている。）いわば「理想主義」的成分を取り込むかたちで一般功利主義とも呼べるものを——「選好功利主義」としての功利主義の再規定とも関連するが——説いている。これについてわれわれは必ずしも肯定的ではない。同じく「欲求」と呼ぶとしても、「理想」への欲求と「利益」実現への欲求との区別がなお有効であると考え。われわれはここに、自然性を基準として、自然的な欲求とその否定を伴う欲求との区別をしているのであるが——厳密には、いわば逆方向で、反-自然的な欲求として「理想」への欲求を規定しているのであるが——、しかし後期へアの場合でも、「日本人はケーキを食べない」という「理想」に対する私の欲求が「ケーキを食べたい」という相手の欲求より強いとき、「あなたはケーキを食べるべきでない」が正当な判断として発話されることになるが、形式的に見て、その正当性はいわば「ケーキを食べたい」という相手側の欲求の分を差し引いた残分であって、「理想主義的倫理」における判断の場合より「権力性」は少ない。この「倫理」の下では、「理想」への欲求は——単に、その方がより強い欲求であるということだけでなく——まさしく端的に、それ自身正しい欲求であって——右に「後期へアに対して必ずしも肯定的ではない」と述べたのは、「理想（主義）」のこの比較衡量超越性とも言えるものが汲み取られないことになるからである——、その主張には、自然的欲求配慮分の差し引きが含まれないからである。

#### 四 愛について——倫理的公共性の本質へ——

[401] 「倫理」のかたちとして「愛」が一般にも説かれるが、われわれは「倫理」において「愛」が特別の位置を占めると見ている。そしてそれは、「愛」が利他主義・平等主義と本質的に関係するからである。もちろん「愛」にも多様なかたちがある。しかしその本質は、相手をそのまま尊重することである。一部の「共同体主義」が説くところでもある「承認」をその具体的形態として了解する可能性もなくはないが、「承認」の場合、たとえば相手の「アイデンティティ」を、厳密にはそれを構成するに足る、その意味で特定の「価値」の担い手として相手を承認するということがある。アイデンティティ構成者であるので、端的にはその価値はなんらかの一貫性をもったものでなければならないことにもなるが、その場合、相手に対して「一貫性をもて」、またたとえば「ふらつかないでアイヌ民族の一員であることを自覚せよ」というかたちで或る強制性が出てくる、とわれわれは見ている。われわれが本質において了解する「愛」は、そうした制約を一切付さない。その意味で無条件のものである。そういうものとしてそれはまた、「情愛」的なものでない。これは、相手に関する特定性が本質となっていて、その限りで選別・排除的である。それは換言するなら、(情)愛の主体の意向が働いていることである。そして、その限りで「私」性が関与していることである。これに対してわれわれの言う「愛」は、「無私」のものである。通常用語を用いるなら「博愛(charity)」に相当すると言いうる。(ちなみにイエスの「隣人愛」も、誰であれ、かつ何者であれ私の目の前に現われる者への愛として、非-選別・排除的であると解釈できるかもしれない。)

[402] そういう意味では、われわれの言う「愛」は、むしろ「連帯」に近いと言えるかもしれない。しかしながら、「連帯」では共同である(連なっている)ことそのものが目的化されていて、この点で利他・平等志向は異なる。後者は、自らがそう志向することであって、皆がそうである状態を志向するわけではない。それに対して連帯志向とは、単に自分が連帯を志向するというのではなく、いわば皆が連帯志向的であって、そこに連帯が実現されていることを求めるものである。こう見るなら、(皆が利他的であることを求めるならそれはもはや利他ではなくなってしまう「利他」とは異なって(7))平等志向には微妙なところがある。「平等志向」には、自分が自他を平等に扱うという場合と、皆が平等的である状態を求めるという場合の二つがある。このうちわれわれが倫理的公共性の原理としうるのは前者のみである。後者の場合は、「連帯」志向と基本的には同じになる。この前者の平等志向と利他は、そうした共通性を非目的化する。

[403] ここには「倫理」の(論理的)本質に迫るところがある。「連帯」にせよ「平等」にせよ、あるいは、それを含んでなんらかの「共通性」のその状態を志向することには、

志向者がその状態を享受するというところがある。その意味では、「状態」は一つの「利益」(対象)である。そして、そういうものとして、この連帯・平等志向はその志向者の“privacy”(私性)であると言いうる。「状態」は共通のものであるといっても、その享受という側面から見ると、たとえば共通享受主体という、その意味でpublicな主体といったものはいずれも、享受はあくまで、共通の事態(利益)を各人が、共通にはあってもそれぞれ各自的に享受しているにすぎないからである。享受は本質的に「私的」なのである。そして「利他」(および平等な取り扱い)とは、「利己」の反対として、まさしくこの“privatism”を有しないことなのである。「情愛」でも、その「愛」の関係におけるなんらかの利益(たとえば「暖かさ」)の実現が本質的構成成分となっていて、そこに一定の利益状態が有意化されている。これに対して「(博)愛」は、「無私」のものとしてそれもまた、そのような“privatism”を有しないことである。ここに、利他(および平等な取り扱い)が「愛」と本質的な関係にある所以がある。

[404] しかしながら、「利他」であっても、他を利するというその志向そのものが利益対象となりうると反論されるかもしれない。だが、そうなるとしても——その場合「純粋な(pure)利他主義」となる。そうならない場合は「真正な(genuine)利他主義」である。逆に、利他の志向に伴う自己利益のみが目的となっている場合は、一種、「利他」を手段とする「利己」であって、なお利他主義と言うとしても「不純な利他主義」である。上記共編著所収拙稿参照——、それは、志向そのものを利益とするといういわば自己言及的な利益対象化であって、右の、志向の対象である「関係」の利益対象化とは異なる。われわれは、この自己言及的な利益対象化は、そのものとしては「倫理」であることを損なうものでないとする。問題は、あくまで他者との関係にあるのであって、「共通性」の「状態」の志向は、その「共通性」の「関係」という「私」を超えるもの——なぜなら、「関係」は他者との関係であるからである——が、利益対象化として私有化されているとわれわれは批判しているのである。(「純粋な利他主義」の場合も、一つの転倒態として、「利他」を通じた「共感」の喜びが目的となる時は、——、相手の利益享受を私がひっそりと喜ぶといったことに対して、いわば相手を「共」へと誘うものとして——この批判が当てはまる。同上拙稿参照)

[405] 「共通性」は人と人との関係を含む。「共通性」の「状態」の志向は、この「関係」を一つの目的とすることでもある。ここで、そうした目的化をもたない「(博)愛」は、「関係」という、その意味で(間主観的な)公的な場に定位することの否定として、まさにそれゆえ(関係非有意化的)に非-公共的だとみられるかもしれない。しかし、実は逆である。「関係」の目的化は、他者を「目的」として遇するといったこととは別であって、その他者との関係において他者をいわば自分に引きずり込むことである。逆説的

に聞こえようが、他者との関係の目的化は、その私有化としてそのほうが非-公共的なのである。(先に「自己論」的倫理を「個人倫理」として批判したが、そうした倫理が「関係」において説かれるとき、必然的にこの「私有化」を結果する。)「愛」はそうした私有化をもたない。そういう意味で、「愛」は倫理的公共性のまさしく核心なのである。

[406] こう言うなら恐らく、それは「私」を実体的に「関係」から切り離すことを前提とした議論だ、と反論されるであろう。しかしこの反論は、逆に「私」について共同体主義的自己観を前提としたものだと言っている。これに対して、われわれは自由主義的自己観を前提としている。たしかに、共同体主義的自己のほうが“豊かな”自己であるとは言えるかもしれない。しかしそれは、いわば人間性の点においてであって、より倫理的であるわけではない。(われわれの考え方では、「倫理性」と「人間性」とは別の事柄である。その限りで、「倫理的であること」は一種「非-人間的」だと言ってもいい。このことを嫌って、逆に「倫理」を「人間性」から考えようとする場合もあるが、われわれをそれを「人間主義化的誤謬」とでも呼んで退けておきたい。)そして自由主義であっても、そうした豊かな人間関係そのものを否定するものではない。ただ、それを基本的に「私的」なものとして捉え、それを「公」の構成原理とすることを——「公」の私有化だとして——否定するのである。(「立場」から独立に純粹に個人として「理性を使用すること」を「理性の公的使用」としたカントも、その点ではわれわれと一致する。)われわれは、ここでも自由主義か共同体主義かという基本対立に議論が還元されるのでなければならないと言っている。

[407] 「博愛」については、「倫理」として達人倫理的であるという異論もありえる。したがってわれわれは、この場合——平等志向に限ることになるが——長期的に自己利益を確保するために平等倫理を守るという可能性も認めている。(したがって「平等倫理」は、端的に平等を志向するものと、長期的利益の確保のために平等を志向するものとに区別されることになる。)しかしそれ(右の后者)は、タイプとしては「経済」的なもの(「倫理」と言うとしても、いわば「経済の倫理」とすべきであろう。また、一定の権力性を引き受けて諸種の「政治」に定位しなければならないという可能性も認める。しかしながら、タイプとして「倫理的公共性」を措定するのなら、(右の前者の「端的な平等志向」に加えて)「博愛」の現実性を語るしかないと考えている。

[408] そしてそもそも「倫理的公共性」を別カテゴリーとして措定するのは、「経済」が平等主義に留まって利他の余地をもたないからであり、(あるいはさらに、その「平等」の実現の点で必ずしも万全でないからであり、)また、「政治」は「権力」関係維持に相当のコストを伴うのに対して、「倫理」はそのコスト分を削減することができるからでも

ある。そうしたものとしてわれわれは、倫理的公共性を強調しておきたい。

#### 註

- (1) 斎藤純一『公共性』参照。
- (2) 以上ヘア関係について、拙稿としては「道德の正当化」、『思想』六八四号、一九八一年、所収、参照。
- (3) 拙稿「二つの「合理性」概念」、『哲学』五〇号、一九九九年、所収、参照。
- (4) R・ノーマン『道德の哲学者たち 第二版』、塚崎智他訳、ナカニシヤ出版、二〇〇一年、参照。
- (5) 斎藤、前掲書参照。
- (6) 上記共編著所収拙稿「序論」参照。
- (7) ここには、「利他主義」をいわば“主義”として説く「普遍的利他主義」化として、「利己主義」を一つの“主義”として説く（「普遍的利己主義」）なら（通常の意味では）「利己主義」ではなくなるのと同じ機制があるとも言う。

#### 参考文献

- H・アーレント『人間の条件』、志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年。
- I・バーリン「二つの自由概念」、生松敬三訳、『自由論』第二巻、みすず書房、一九七一年、所収。
- R・M・ヘア『自由と理性』、山内友三郎訳、理想社、一九八二年。
- R・M・ヘア『道徳的に考えること』、内井／山内他訳、勁草書房、一九九四年。
- I・カント『実践理性批判』、邦訳多数。
- 同『啓蒙とは何か』、邦訳多数。
- C・ムフ『政治的なるものの再興』、千葉眞他訳、日本経済評論社、一九九八年。
- 大庭健／安彦一恵／永井均編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』、ナカニシヤ出版、二〇〇〇年。
- プラトン『国家』上・下、藤沢令夫訳、岩波文庫、一九七九年。
- 斎藤純一『公共性』（「思考のフロンティア」）、岩波書店、二〇〇〇年。
- Ch・テイラー『〈ほんもの〉という倫理 近代とその不安』、産業図書、二〇〇四年。
- B・ウィリアムズ『生き方について哲学は何が言えるか』、森際康友・下川潔訳、産業図書、一九九三年。
- 「共通課題「エゴイズムの再検討」（拙稿「論点のさらなる整理のために」を含む）、『倫理学年報』第五四集、二〇〇五年。

第二部 応用論的研究

## 環境問題解決における「経済」と「倫理」

### — 環境の倫理学として問う — (一)

安彦一恵

“Economics” and “Ethics” in Solving the Environmental Problems  
— from the Position of “Environmental Ethics” — (1)

Kazuyoshi ABIKO

[01] 環境問題は人間の経済活動によって出現したものである。経済活動は人類の発生と同時であるが、しかし環境問題は端的には近代世界に固有のものである。近代世界の特徴は、— 人口の爆発的増加を伴って — その経済活動の水準が飛躍的に上昇したところに在る。それは、経済のシステムが相対的に自立的となったことに大きく拠っている。だが他方、経済活動も、一つの物質的活動として、「自然」= (それを人間から見る場合「環境」であるが、その)「環境」という基盤の上に初めて成り立つものである。しかるに、まさしく自立的システムとなったことによって、この制約性は無視され、富の増大を目的としてシステムは最大限に作動される。これが即ち「経済主義」という行き方であるが、その展開に従って、やがて経済活動が「環境」に限界を越えた負荷をかけていくことになる。そしてそれが現在、経済活動がそもそもそのためのものであった人間の生活に一つの危機をもたらすに至っているのである。この事態を解決するには、— 自然科学として、「生態学」等でこの「基盤」としての自然を解明し、かつ技術的に、「基盤」をまさしく「基盤」として適切に機能させるための「技術」を生みだしつつ — 1) 人間の経済活動を対象とするのが「経済学」であるとして、それをこの自然的制約性を組み込んだものに改める必要があり、かつ、2) 基底的には人間の経済的欲望が経済活動の動機であるとして、欲望、ないしはその過剰を規制するものとしての「倫理」を再び前面に出して、その下で経済活動の適切な統制を考えなければならない。この要請を満たすものとして、前者から「環境経済学」、後方から「環境倫理学」が、そして、規制は各種の「法」的規制のかたちを採る必要も在るので併せて「環境法学」が展開されなければならない。環境問題の社会的側面について大体はこのように了解されていると云っていいであろう。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> この“三本立て”については、例えば下記 ([11]) の書の p.6 参照。

[02] 本稿は、「環境の倫理学」として、この基本了解をまさし基本的には認めつつ(も)、しかしそこには問題性が含まれていることを指摘し、その克服の方途を提案するものである。具体的には、「経済と倫理」という(まさに核心的)問題に焦点を当てて考察を進めていきたい。「倫理学」が現行の学問体系では「哲学」の一分野とされているとして、「環境」を「倫理」的に問う分野として「哲学」のさらなる下位分野として「環境倫理学」が在るとして、この作業は哲学として「経済」「倫理」の概念分析を行うことを第一の課題とする。倫理学と言うなら、これはメタ倫理的作業ということになる。しかし我々は同時に、一定の規範倫理的考察をも行わなければならないと考える。それは、環境問題を解決しなければならないと説く「陣営」の内部に規範倫理的対立が在って、むしろそれが問題未解決を結果しているという側面も在ると見ているからである。

「環境問題(解決)を無視・軽視している陣営」がなお多数派であり、この現状が問題未解決の基本原因である、「倫理」を説くことによってこの現状を改めなければならない、という理解が一般的には強いのだが、事はそう単純でない。換言するなら、環境問題は、啓蒙や運動によってのみ解決されうるものではないのである。だが一般的には、残念ながら、「環境倫理学」は専らそうした啓蒙的・運動的任務を担うものとして了解されている。このこと自体が一つの問題性であると我々は考えている。副題において「環境の倫理学」という表記を採ったのも、「環境倫理学」に対してそうした問題的理解がなされている以上 — 欧米で“environmental ethics”と語られるときはこの了解性はそれほどでない。したがって、これは「日本の特殊性」であるとも言っているであろうが、そこには「倫理(学)」教育に関する日本の特殊性が反映されてもいる<sup>2</sup> —、それとの相違を示しておかなければならなかったからである。

#### — プリマックの(社会理論的)主張

[11] 議論を一定水準から始めるべく、上の「一般的理解」の事例として、生態学、厳密には、人類の生存ということを基軸に置く限りでの生態学 — したがって、「環境」が人間にとっての環境であるとして、「環境生態学」と言いうる限りでの — のものとして教科書としても定評の在る Primack, R. B., *Essentials of conservation biology*, Sinauer Associates Inc. Publishers, 1993 のいわば環境社会理論的部分を要約・紹介することから始めたい。(なお、本書の「日米版」とも言いうるものとして小堀

<sup>2</sup> これは、実は、より広く日本の「社会科教育」の特殊性でもあるのだが、そのことと一体となっている日本における「(民主)社会」理解の特殊性をも併せ論じたものとして、拙稿「「公民」教育としての「社会科」教育」を参照頂していただきたい。(なお、以下も同様であるが、拙稿関連についてはホームページ：[www.sue.shiga-u.ac.jp/~abiko/](http://www.sue.shiga-u.ac.jp/~abiko/)を見て頂きたい。)

洋美との共著『保全生物学のすすめ』文一総合出版社, 1997 がある。基本的主張は同一であるが、環境社会理論的部分はかなり省略されている。

[12] ポイントとなる部分をテーゼ的に纏めて(翻訳)紹介する。本書は生物多様性の保全をテーマとするものであるが、我々の議論においては、「生物多様性」は「環境」と読み変えて了解して構わない。

1) 「標準の経済学は、事物に対して価値を割り当てる(assign)一つの方法を提供する。事物は何であつてもよく、生物多様性であつてもその対象となる。ほとんどの場合において事物の経済的価値だとみなされているのは、人々がそれに対して支払う用意の在る (be willing to pay for) 金額の量である。……標準の経済学がもつ主要な問題性は、それが自然資源には価値を割り当てない傾向に在ったということである。」(199)

2) 「この短視的パースペクティブを補修するために、一つの重要な新専門分野が展開されてきている。それは、経済学、環境科学、公共政策を統合し、生物多様性を諸種の経済分析で評価することを含んでいる。この専門分野は、環境経済学あるいは生態経済学として知られている。……[生物多様性]保全に対して経済的根拠に基づいてよく考慮された論証は、生物学的、倫理的、感情的の諸根拠に基礎を置く論証をしばしば効果的に支えるであろう。」(199)

3) 「環境経済学の主要な焦点は、生物多様性の諸要素を価値づけるための方法の発見である。経済的価値を割り当てるために数多くのアプローチが展開されてきている。……McNeely(1988)とMcNeely 他(1990)の枠組のなかでは、価値は直接的価値と間接的価値とに区分される。前者は、人々によって収穫される生産物に割り当てられる。後者は、資源の収穫ないしは破壊を含まないかたちで生物多様性によって提供される便益に割り当てられる。」(202f.)

4) 「直接的価値はさらに、現地で消費される財の消費的利用価値と、市場で[買い手の消費のために]販売される生産物の生産的利用価値とに区分される。」(203)

5) 「間接的価値は、人々に経済的諸便益を与えるが資源の消費を含まない生物多様性諸要素に割り当てられる。これらの便益は、水質、土壌保護、レクリエーション、教育、科学的探究、気候の統制や、人間社会に対して将来の選択を提供することを含む。」(203)

6) 「間接的価値はまた、存在価値 — 種を絶滅から保護するために人々がいくら支払う用意が在るかというその金額にも割り当てられうる。」(203) [なお、一般の分類では、「間接的価値」も「利用価値」に分類され、「存在価値」は(存在しているだけで価値である)「非-利用価値」として「利用価値」総体から区別されている。]

7) 「この[存在価値の保護への]関心は、ユニークな種の生息地をいつか訪問して原生のうちその種を見たいという欲求と結びついているかもしれない。あるいはまた、かなり抽象的な自己同定であるかもしれない。」(233)

- 8) 「特定の種、パンダ・ライオン・像や多様な鳥たちといったいわゆる「カリスマ的動物」は、人々のうちに強い反応を引き起こす。」(233)
- 9) 「経済的パースペクティヴは、価値を割り当てる一つの可能な仕方にすぎない。倫理的、美的、科学的、教育的な他の諸方法も同様に使用可能である。」(199)
- 10) 「生物多様性の保護の正当化のために経済的論証がよく提示される場所である。他方また、そのような保護のための強く倫理的な諸論証も存在する。これらの諸論証は、大部分の宗教・哲学・文化の価値システムのなかに基礎をもつ。これらの諸論証は、生命の尊重、生物世界の尊敬、自然の内在的(intrinsic)価値の感覚、神による創造の観念に訴える。」(239)
- 11) 「生物多様性の保護のための倫理的諸論証は、人々の高貴な本能に訴えるものであり、広く抱かれている真理に基づくものである。人々がこれらの諸論証を受け入れるのは、彼らの信念システムを基礎としてであろう。これと対照的に経済的基礎に基づく論証は、なお展開中であり、最終的には、不十全であり、高度に不正確であり、説得力を欠くものであると分かるであろう。」(239)
- 12) 「「価値の経済的規準は変わりやすく、流動的であり、その実際の適用において完全に機会主義的である。これは、生物多様性を保全するのに必要な価値システムの反対物である。」(Ehrenfeld, 1988)」(239)
- 13) 「経済的論証は、それ自体としては種の価値づけの基礎を提供しうるものであるが、しかしまた、我々は種を救うべきではない、あるいは或る種は救うが別の種は救わないと決定するためにも使用(そして誤使用)されることができる。……いくつかの倫理的論証が、経済的価値に関わらずに全ての種が保存されることに対して成されうる。」(240)

## 二 「価値」等の基本(倫理)術語について

[21] 抽象的に語ることを許されるならば、人間の行為が目指すべきなのは価値、ないしは、諸種の価値間の矛盾対立ということも在るので、諸価値を比較衡量した上での — 現在の常識では、人間(個々人)の価値は絶対的であるので、これは例外となる<sup>3</sup> — (環

<sup>3</sup> 厳密に言うなら、その発端・終端に関しては端的にはそうみなされていない(「人工妊娠中絶」「安楽死・尊厳死」は無条件に退けられてはいない)。これはいわゆる「生命倫理学」の対象であるので、ここでは問題としない。なお、「環境問題」(のみ)のコンテクストにおいても、「道徳的地位をもつ、人間以外の生き物が存在する」、「この道徳的地位をもつ存在の集合は、意識をもつ存在の集合を含むが、それより大きなものである」という二点を主要主張としてもつ倫理として「生命倫理」が語られるときも在るが、今日の主要な用語法は、これとは相対的に別のものである。この、人間以外の生命体をも倫理的配慮の対象とすべきという意味での「生命倫理」についてはR. K. ターナー/D. ピアス/I. ベイトマン(大沼あゆみ訳)『環境経済学』東洋経済新報社、2001を参照した(p. 36)。原書は定評の在るもの

境の価値を含んだ)「総価値」の最大量である、と言い切っていいてであろう。そうであるとして、「価値」は以下の議論において — 同時に、そもそも環境問題を問うとき — 最重要の概念である。しかるにこれについては、必ずしも厳密に規定した上で用いられてはいない。そして、それが発言の混乱を結果してもいる。以下の議論に必要な限りで若干の分析を提示しておく。

[22] 形容詞形で語るとして、「価値的(価値が在る)」は最大限には三項述語である。すなわち、1)或る事物・事態が、2)或る者(価値の評価者)から見て、3)或る者(価値の受益者)にとって、価値が在る、という構造が成り立っている。「最大限には」という限定を付けたのは、「価値的」を一項述語とみなす考え方も在るからである。「内在的価値」 — 「内在的」の英語は“intrinsic”であり、これには「本源的」「固有の」等の訳語が与えられる場合も在るが、倫理学系では「内在的」がほぼ定訳となっているので、こう表記する — の場合は、評価者の評価とは独立に(客観的)、かつ別の或る者にとって有価値(手段的)ということではなく、それ自身として価値(目的的)である。すなわち、或る事物・事態が端的に有価値である。しかし我々は、(この意味での)「内在的価値」は存在しない、少なくとも存在の論証は不可能であると見ている。何らかのものが有価値であると語られるとき、それは、評価者が自らの評価においてそう評価しているか、あるいは別の評価者の評価をいわば(無意識的に)引用しているか、のいずれかであるとみている。(ただし、このことは、自分の評価と他人の評価とが一致するという「間主観性」の事態を否定するものではない。)評価者から見て或るものが(手段的にではなく)目的的に有価値であるという事態をもって「内在的価値」が語られる場合も在る<sup>4</sup>。環境問題論においては「内在的価値」概念が一つの基底的問題性をもつと我々は考えているが、以下の各所でこれについて議論することになる。

[23] “intrinsic”には実はこれとは別系統の用法も在る。今、単純に主観・客観の二分法を前提に語るなら、上の用法では「(内在的)価値」は正確にはいわば主観・客観の別とは独立に或る事物・事態のうちに — 厳密に言うなら、例えばプラトンの場合が典型的であるように「価値そのもの」(自存的価値)が語られるときも在るが、ムア以降の基本了解では、内在的価値といっても何らかの有価値者のうちにその一性質として存在するものである — 在る。これは確かに、多くは客観のうちに在ると観念されているが、

であり、訳書の翻訳も適切である。以下でも適宜参照することになる。

<sup>4</sup> 例えば Callicott, J. B. がそうである。“Intrinsic Value of Nonhuman Species”, in: *The Preservation of Species*, ed. by B. G. Norton, Princeton UP, 1986 ではこう述べられている。「この解釈では、内在的に有価値な事物は、自分自身のために(*for its own sake*)、自分自身にとって(*for itself*)有価値ではあるが、それ自身で(*in itself*)、つまり、いかなる意識からも完全に独立に有価値であるのではない。……人間以外の種は……おそらく、この部分的意味で内在的価値を所有しているであろう。」(143)

(何らかの客観に対して)主観の一定の事態が内在的価値をもつとされるときも在る。これは換言するなら、経験されるものに対する経験(すること)という主観的事態である。そうであるとして、例えば「快」(経験)のうちに内在的価値が在るとされる場合に対して、例えば「認知」(状態)は或る生命体が生きていくのに不可欠の状態であろうが、この経験(状態)の価値は、「生きていくことにとって」というかたちで非-内在的なものである。そうすると経験が価値をもつとして、それには内在的と非-内在的との二種類が在ることになる。別システムの用法というのは、この(経験されるものに対する)経験における価値全般について、したがって、「経験されるものにおける」を「客観的」とするとして、それに対する「主観における」という意味で“intrinsic”という表現を用いるものである。(これに対して客観のうちにおける価値は“extrinsic”と表現される。)これはアメリカのプラグマティズム系統においてよく見られるところである。プラグマティズムの価値観は一般に主観主義的であり、評価者と相関的に価値が存立すると見るが、「経験のうちに」は、その評価者が自らの経験のうちに価値を見いだす場合だけでなく、いわば別の主観の経験のうちに価値を見いだす場合も含む。後者の場合、評価者(のみ)を主観と呼ぶなら、価値は客観的であるとも言える。いずれにしても、英語としては同一であるのだが、概念としては第一の用法とは別のものなので、我々は第二の用法におけるものに対しては「内部的」という訳語を当てるのが適当だと考えている。

[24] この第二の用法を採用する場合、第一の用法が“intrinsic”をもって指示する事態は別の語で指示される必要が在る。その場合、“inherent”が用いられる。これについては「固有の」という訳語がよく用いられるが、これには — これ自身多義的であって — 「独自の」という別のニュアンスも含まれるので、それを避けるために我々は — 小泉仰に従って — 「内附的」という訳語を採用したい。ただし、“inherent”は、「独自の」(「そのなかのみに存在する」という意味でも — そして、ケースによっては、それゆえに「内附的」であるという意味をも付されて — 使用されてもいる。いずれにしても、語“intrinsic”には二用法が在るのである。英語の用法として不統一が在るわけだが、日本語に訳出する場合は、別義であるので第一用法・第二用法のいずれにおけるものかを訳し分ける必要が在る。そうされない場合、議論に混乱が生じるからであるが、残念ながらこの混乱は一般的にも見られるところである。<sup>5</sup> 我々は、以下も第一の用法を採用

<sup>5</sup> 一般的に見られる混乱として、次のことにも注意を促しておきたい。上の意味での「客観のうちに在る」ということは形容詞形で「客観的」と表記することができる。しかし、この「客観的」には、「或る主観と別の主観との間で共通の」という意味での用法も在る。そして、この同じ言葉で二つの事態が(二義的であるということ意識しないままに)意味されてしまっているような議論も広く見受けられる。後者を意味する場合については、我々は「間主観的」という用語を用いて区別したい。

する。

[25] 「経験」ということを軸にして、価値は「経験（状態）」のうちに在るのか、「経験されるもの」のうちに在るのか、という区別をすることが可能である。この区別は「功用（性）」（“utility” = 「功利（性）」「有用（性）」）概念の基本的ゆらぎと文字通り対応してくる。倫理学的には、この概念はベンサム理論で使用されるものとして有名であるが、そのベンサムにおいては、「効用」は明らかに事物（すなわち「経験されるもの」）がもつ性質である。具体的には、「主観」のうちに「快」（の経験）を生み出すという、事物がもつ性質である。因みにベンサム等「快楽主義的(hedonistic)」功利主義においては、この快（状態）が「善」であり、その「善」（の最大量）をもたらす行為が「正」である。功利主義は経済学の基本理念となるものでもあるが、他方、経済学において「効用」概念は、エッジワースやマーシャルを通して次第に、決定的には現代の「公理的効用理論」において、主観の経験状態の、「快」を始めとして、しかしそれだけでなく、それを含むより広い「満足(satisfaction)」状態を意味するものとして使われている。そしてこれと連動して、経済学においては、自己の効用＝満足の最大化を志向する人間＝「経済人（ホモ・エコノミクス）」として経済行為主体が想定される。因みに、（一般的な）「環境主義」からは、こうした主体の行為システムとして「経済」が批判のやりだまに（イメージ的に）挙げてもある。

[26] 「満足」は文法的にも何らかのものを前提して、その満足として成立する事態である。現代の経済学では、この何らかのものとして「選好(preference)」の概念を前面化し、「経済人」の行動原理として「自己の選好満足〔充足〕の最大化」を置いてもある。これに対応するかたちで倫理学においても、古典的な快楽主義的功利主義との区別において「選好功利主義」概念が立てられ、人々の諸選好の充足の最大化をもって「正」と考える倫理説を意味するものとされている。

[27] 経済学ではさらに、「経済人」は合理的であると想定されている。「選好」で言うならこれは、選好を、単にその時々ではなく、長期的なスパンでの選好の充足に限定することになる。「経済人」は自己利益追求的であると特徴づけられているのだが、この合理性の制約に服する場合は「開明的な自己利益追求」へと限定されることになる。倫理学ではこれに当たるものとして「利口〔自愛の思慮〕(prudence)」—ギリシア的な「賢慮」の意味をもつ“prudential”そのものではなく、近世において変容を蒙って今日の意味となったそれである—概念が使用されている。しかしながら「合理的選好」は、さらに「完全な情報下での選好」という意味が与えられる場合も在る。これは、解釈によっては「真なる選好」と規定することも可能であるが、その場合「満足」は、ほ

とんど「客観的幸福の実現」と等しいものとなる。ここには、その客観的幸福の実現として「正の実現」を置くなら、自己利益から出発しながら、いわば「真の自己利益」へと限定することによって、「正しくある（道徳的である）ことが自己の（真の）利益となる」と説く倫理説をも包摂することが可能となる。<sup>6</sup>

[28] この説は、通常の利益概念で言うなら、自分のではなく他人の利益の実現を説くものである。この側面から「利他主義(altruism)」という概念が立てられる。経済学では、「経済人」はこの在り方を排して「利己主義」的に専ら（長期的＝開明的な）自己利益を志向するものと観念される。一般的にも、環境主義はこうした経済人の在り方を否定して広い意味で利他主義を説くものだとも観念されている。そうであるとして、経済学では通常、「自己利益追求的」と「選好充足追求的」はほとんど同義で用いられている。しかるに「利他的」という在り方も在るわけであるが、ここから、利他的志向については、そうした行為を含んでおよそ行為が「選択(choice)」に基づくとして、「反-選好的選択」という表現がなされる場合も在る。代表例としてはセンがそうである。しかし彼には「倫理的選好」という表現も在る。経済学、特に環境経済学では近年「利他主義」が問題とされるどころであり、それもまた一種の「利己主義」として理解可能であって、「選好」充足的として一括して扱えるのではないか、という見解も提示されている。しかしながら、以下で見るように、その扱いは大きく分かれていて、とりわけ環境経済学において一つの基底的な論点となっている。倫理学でも「倫理的利己主義」（真の利益を求めて自分が倫理的であることを志向するという、プラトンが端的にそうであるような在り方）が概念化されている<sup>7 8</sup>。これは、「自分が善いことをしたいから善いことを

<sup>6</sup> 以上三節は、Broome, J., *Ethics out of Economics*, Cambridge UP, 1999 を特に参照した。

<sup>7</sup> 通常は、一つの事実として「人間は利己的である」と説く「心理的利己主義」に対して、規範的主張として「人は利己的であるべきである」と説くものを指して「倫理的利己主義」と呼ばれている。しかし、本稿はこれとは別の意味でこの用語を使用する。それは、— 本稿の用語法の統一として「道徳」ではなく「倫理」という言葉を使っているので、こう表現するが — R・ノーマンが「道徳的利己主義」と呼んだ（塚崎智他訳『道徳の哲学者たち 第二版』ナカニシヤ出版）ものに当たる。

<sup>8</sup> 「自分が倫理的であることを志向する」ということ自身は、「自分のみが倫理的であることを志向する」ということとは別であるから、「利益」を「真の利益」に拡大するからといって、そのままでは「自分のみの利益」を求める「利己主義」には属さない、という異論が在るかもしれない。通常の「利己主義」は確かに、これと違って精確には「自分のみの利益」を求める在り方である。しかしこの異論に対しては、発話として「私もそうするが、あなたもあなたのみの利益を求めなさい」と説く在り方も在ると指摘できる。倫理学のテクニカル・タームで言うなら「普遍的利己主義」である。これを我々は捨象して議論したいが、それは、それがいわば発話倫理として一種メタ・レヴェルの在り方であるからである。そして、上の異論がその存在を根拠にしていることになる「私もそうするが、あなたもあなたが倫理的であることを求めなさい」という在り方も同様メタ・レヴェルのものである。したがって、「普遍的利己主義」をも議論の対象とするレヴェルに立たない限りでは、この異論は無効である。換言するなら、このレヴェルの手前では、「自分が倫理的であることを志向すること」は「自分のみが倫理的であることを志向すること」として扱わなければならない。（なお、（真

しているにすぎない」という俗な言い方で日常的にも意識されているところである。

### 三 「経済的」をめぐって

[31] 第一章で紹介したプリマックの主張は、経済主義が環境問題（彼自身のテーマでは「種の絶滅」）を引き起こしているという一般的理解の下で、第一には「標準の経済学」を批判するものである。経済学には大別して記述経済学と規範経済学の二側面が在るが、彼によるなら、この「標準の経済学」は、環境問題を引き起こしている現実の経済システムを記述する理論であると共に、規範的にこの現実をいわば追認するものである。「標準の経済学は……自然資源には価値を割り当てない傾向に在った」(1)と説かれているが、自然に価値を割り当てないというかたちで経済学は自然保護を軽視してきたのである。これに対して「環境経済学」は、逆に自然に価値を与えることを通して、有価値物としてその保護を語りうる根拠を提示しようとするものである。しかし厳密に言うなら、例えば石油や木材といったいわゆる(自然)資源はまさしく価値を割り当てられている。新たに価値を割り当てるべきだとされるものは、これとの区別において「環境財」とも呼ばれている。それは何をもって区別されるのか。直接的には「市場価格」を有するか否かによってであろう。本章はプリマックに即して一般的に使用されている語「経済的」の意味の解明を目指すものであるが、第一として、この「市場価格を有する(ものに関わる)」「有しない(ものに関わる)」— 短縮的には「市場的」「非-市場的」— として「経済的」「非-経済的」と区別されている可能性を指摘できる。

[32] しかしこれであれば、いわば市場外で自家使用されるものは「非-経済的」に分類されることになる。また、公共財として供されているものもそうである。そこで第二の可能性として、プリマックは「人々がそれに対して支払う用意の在る」(1)か否かで両者を区別することになる。そこでは、「経済的」は「支払う用意が在る」と同義であることになる。これはまた、2)で「経済(的)分析」と言われる場合の「経済的」とも意味を等しくする。プリマックの認識でも、「環境経済学」は、この経済的分析を、対象として「環境」にまで拡大し、それに対して人々が「いくら支払う用意が在るか」ということを通して、それに「価値の割り当て」を行なおうとするものである。

の利益ではなく) 通常の利益に限定して語るなら、そして通常の用法もこれに即したものであるのだが、「利己主義」が「利己主義」であるのは「自己の利益」を求めるからではなく、まさしく「自己の利益」を求めるからである。英語の“egoism”それ自身には「利益」という意味は入っておらず、直訳するならそれはいわば「己-主義」である。そこに、人間の行動原理は「利益」であるという(暗黙の)見方が重ねられることによって、(英語でも)「利己主義」という意味になるのである。しかしながら、一般的には、「利益」を求めることそのものが「利己主義」だと(誤って)観念されているケースもよく見られるところである。

[33] 環境経済学では全般に、経済学全体の現在の基本的方向性のなかで、いわば相関主義的に、事物と主体との関係に即して、主体に対して「便益」を与えるものとして事物 — この側面から事物は「財(good)」と呼ばれることになる — に「価値」が割り当てられる。したがって、広く位置づけるなら、いわゆる費用—便益分析というかたちで環境の価値が分析されることにもなる。実際プリマックでも「便益」という語が用いられている(5))。しかし、そこで「便益」に付されている「経済的」という形容は、その限定の意味が不明である。後でまさしくポイントとして問題とする「存在価値」を含めて(全)「間接的価値」が「経済的便益」をもつとされていることになるのであるが、その場合、非-経済的便益のクラスがゼロとなるわけだから、それは剰語的である。単純には削除すべきであろう。

[34] しかしまた彼は、上の第二の「それに対して支払う用意の在る」の意味で、「便益」に「経済的」と「非-経済的」との二種が在るというのではなく、「便益」を「経済的」に、換言するなら「経済的」見方で把握するという趣旨で「経済的」という形容を付しているのかもしれない。9)で「経済的パースペクティブ」、11)で「経済的基礎」、13)で「経済的論証」と言われる場合は明らかにそうである。「環境問題解決」は(利害を異にする)人々の間での合意を前提とするとして、そのためには便益=価値の何らかの数量的評価が不可欠である。プリマックは、それゆえに2)で経済的アプローチを肯定視してもいるのである。

[35] しかしプリマックは同時に9)–13)において、「環境経済学」総体の限界性を指摘するかたちで経済的アプローチを批判している。そしてそのなかで、「経済的」に対して「倫理的」を対置することになっている。しかしながら、その「経済的」の意味はこれも曖昧である。また、9)–13)において必ずしも同じ意味で語っているわけでもなさそうである。発言9)は文脈上、1)の前半部分に続けてなされており、したがって、そこでの「経済的」は当然「人々がそれに対して支払う用意の在る」と同義であり、そして、この「支払う用意の在る」対象として、従来無視されてきた環境財を含んで全ての財を適切に評価すべきと説いているのだが、その同じ箇所で(したがって自己矛盾的ということになるのだが)いわば金銭的価値づけが「経済的」として限界が指摘されているのである。そうであるとして、10)以降においては、どのような意味で「経済的」アプローチが批判されているのか。ほとんど推測するしかないが、いくつかの可能性を以下列挙してみたい。

[36] 「経済的」の第二の用法においてプリマックは、「経済的」アプローチは環境財を含めて全ての価値を貨幣換算するものだ、としていた。したがって、プリマックがそう

した貨幣換算的アプローチでは捉え切れない価値が存在すると考えていると見ることはできない。批判がなされる時、捉えることはできてもそうしたかたちで捉えることが不適切な価値が在るとでも説かれているのであろう。(これとよく似た批判として、(そもそも) 数量的に捉えることが不当となるような価値が存在するという主張を想定することもできる。)「環境倫理学者」で「経済的アプローチ」に否定的な論者として Sagoff, M. が居るが、彼は *The Economy of the Earth*, Cambridge UP., 1988 で明確に、「我々が愛している事物の尊厳(worth)は、それに対して我々が支払う用意のないことによってよりよく測定することができる」(68)と説いている。これは(「尊厳」という語の使用から見て)カント的な手段的価値＝「価値」と目的的価値(「内在的価値」)＝「尊厳」との区別の試みであるとも言える。プリマックもそうした目的的価値を想定しているのかもしれない。「存在価値」はまさしくそういう価値である。しかしそうすると、プリマックは自己矛盾的に「経済的アプローチ」(そのもの)の限界性を語っていることになる。経済学は、主体の「便益」から、そのいわば相関者として価値を考えるが、そうすると価値は「便益」という目的の実現の手段であることとなり、目的的価値の存立の余地をもたなくなるからである。(厳密に言うなら、「便益」という目的的価値が存在することにはなるが、これはまた別の問題である。)目的的価値(「内在的価値」)を「重要な価値」とでも理解するなら — 「……にとって重要」ということで — 「便益」との有意的関連性をもつことができ、したがって自己矛盾から免れうるが、それは他方、「内在的価値」の厳密な規定を失うことを意味する。換言するなら、プリマックの議論展開は、用語の曖昧な使用によって可能となっているのである。そうであるとして、プリマックにおいて、第三の可能性として、この「目的的価値関係的」の反対の、「手段的価値関係的・志向的」とでもいった意味で「経済的」という語が使用されていると見ることはできる。

[37] これはプリマックではほとんど可能性がないのであるが、一般的見解ではよく見られるところなので挙げたいが第四のものとして、経済学は人間を物質的欲望の主体として想定し、精神的なものを無視する傾向に在るという批判と共に、「物質(関係)的」とでもいった意味で — したがってプリマックが採用している価値分類では専ら「直接的価値」を志向する、という意味で — 「経済的」と語られるケースも在りうる。また、7)では「自己同定」云々と語られているが、これに即して第五の可能性として、プリマックにおいて、自己同定志向的な在り方の反対を意味するものとして「経済的」が考えられていると見ることもできる。これは、上の Sagoff による「金銭」(この場合、金銭換算可能な「効用」を意味する)と「意味」との対比(68)と重ねるなら<sup>9</sup>、「意味」志向

<sup>9</sup> これは Sagoff が一部引用している(90)ところであるが、Heller, T.C., “The Importance of Normative Decision-making”, in: *Wisconsin Law Review*, 1976 は次のように説いている。「保全への要求の重要な要素は — それは市場価格のうちのどこにも示されていないが —

的の反対の「金銭志向的」として「経済的」が意味されているとも換言しうる。

四 「倫理的」をめぐって

[41] プリマックは「倫理的」を、一方(10), (11), (13))では非-経済的そのものの意味で用いると同時に、他方(2), (9))では、その非-経済的という在り方の一つを指すものとして用いている。これは、最大限に好意的に見れば広・狭二義で「倫理的」が用いられていると言うことは可能であるが、しかし基本的には、用語法の曖昧さと見るべきである。しかしながら、「倫理的」の規定は難題であって「倫理学」プロパーの課題の一つとさえなっているところである。また、多義的用法は、単に言葉の曖昧な使用であるだけでなく、現実の日常的用法にも反映されるかたちでそれぞれ実質的な意味をもって様々な「倫理」が在るからでもある。倫理学の現時点までの議論を踏まえて誤りなく「倫理的」を規定しようとするなら、R. M. ヘア等に従って“overriding”というかたちで極めて形式的に規定するほかないであろう。これは、何であれ人が最上のもの(したがって他の何よりも優先されるべきもの)とみなす在り方を「倫理的」とするものである。これに加えて、もう少し実質的に規定するのなら、功利主義的倫理学の概念枠組で(したがって規範倫理的ということになるが)、自己利益追求的に対する「他者利益追求的」、および—これは極端に「達人倫理」的であるので、通俗レベルで可能にすべく—「自分の利益と他者の利益を公平に扱うこと」と規定すべきだと我々は考えている。これは「利己主義」を基準に、そうではない在り方として「倫理的」を規定する点で日常的用法とも一致するものである。我々は、「利他主義」および「公平主義」をもって「倫理」を規定するのが基本であると考え。因みに、この枠組で言えば「功利主義」は「公平主義」と同義となる。

[42] しかし、「倫理的」の日常的用法は多義的であって、上のものとは別の用法も在る。そしてそれに対応するかたちで、プリマックにおいてもこれとは別義の用法もなされている。それは基本的に、前章で確認した「経済的」の諸用法に対応するかたちをとっている。第一に、「市場的」(という「経済的」)に対応するものとして「非-市場的」として「倫理的」という語が使用されている可能性が在る。確かに、冒頭で述べた「経済主義」批判には反-市場主義というニュアンスも含まれていると言っている。市場経済の克服を志向することが「倫理的」として観念されてもいる。

---

おそらく、その道具的効用からよりも、そのシンボリックな意味から引き出されるものであろう。或る者にとって、セカンドハウスの開発を犠牲にするというかたちで幸福を大きく失うことは、自然は利用されるからではなく存在し続けるがゆえに価値の源泉であるという規範的立場に対して広く持たれているコミットメントから出てくるものである。」(405)

[43] 第二の「貨幣換算的」に対応して、「貨幣換算しない」という在り方が「倫理的」として観念されている可能性も在る。さらに、「貨幣換算しない」ことの根拠として価値の内在性が在るが、第三として、「内在的価値と関わる」という在り方が「倫理的」と観念されている可能性が在る。これについてプリマックは10)で明確に、「経済的論証」との対比において「自然の内在的価値の感覚」を語っている。

[44] 第三については、「便益性」ということが、そして、それと「経済性」との関係が「倫理」に影響してくるところが、関わっている。「便益性」と相関的に価値を考えるなら価値は手段的なものとして規定されることになり、そしてこの手段性に対して目的性＝内在性が語られているのであった以上、「倫理的」は併せて「便益追求的でない」ということを意味することになる。しかし、「便益」概念は規定の困難なところである。広く理解するならおよそ「便益追求的でない」場合は在りえないとも考えられる。であるからプリマックは限定して「経済的便益」とも語り、そして、これに対して「非-経済的便益の追求」の Kategorie を立て、これをもって「倫理的」としているという可能性も在るのである。しかしこれは、「経済学」がすべてをまさしく「経済」として問うとするのであるなら、そのうちに「倫理」を取り込むことになるという意味で自己矛盾を内包するものであった。先には、プリマックがこの経済学の行き方を（一方では）評価しているところから、その点で彼は自己矛盾的であると（とりあえず）処理したが、実は、これは経済学の難題となっているところである。これは、先に「倫理的利己主義」という在り方を指摘したところとも関わって、同時に倫理学の動員を要請しつつ、経済学がもつ最基底的な理論的問題性である。別途、章を改めて議論したい。

[45] しかしまた、プリマックの発言11)に着目するなら、「真理」相関的な便益として、つまり「真理」を行っていることに伴う便益といったものとして、非-経済的便益が規定されている可能性も在る。述語「真(なる)」は、例えば「美味(しい)」だけでなく「美(しい)」や「神聖(な)」とも確かに異なった(論理的)身分をもっている。そして、「美相関的」や「神聖相関的」をもって非-経済的便益を規定する場合、逆に経済的便益の規定が — たとえば物質相関的とでも限定的に規定するのでなければ — 困難となるのに対して、その難点はクリアできるかもしれない。しかしながら、先に言及した発話上のものと同じく、これも一種メタ的なものである。「美しい」や「神聖な」が一つの事態であるのに対して、「真なる」は、事態であると言うとしても一定の事態に対していわば追加的に成立している事態である。そういうものとして、「真であるから」ということは、その真とされたものの実質的内容から独立であるが、しかし他方、その独立性のゆえに、実質的内容として、例えば「殺人は真である」をも許容できる。したがって、結果としてであるが、その「殺人」に（「殺人であるがゆえに」ではなく、まさに「それが

真であるがゆえに」であるが) 便益をもつことが「倫理的」とされうる。「とんでもない、人を殺さないということが真である」と言うなら、結局、倫理性を内容とする「真理」を行うことに便益をもつことを「倫理的」とすることになり、準-循環的となる。

[46] プリマックは11)で、「真理」ではなく、それに付された「広く抱かれた」の方を強調しているのかもしれない。つまり、個人的なものではなく共通的なものに対してもつ便益をもって「倫理的」としているという可能性も在る。これに対しては、同じくメタ的とは言いうるが、上とは別の種類のものであって、論理的な批判は不可能である。しかしながら、それはほとんど全てのものをカヴァーできるものとして無内容であるか、あるいは、「共同体主義」と言ってもいいであろうが、一つの、共通性(そのもの)に便益をもつことを説く特殊な倫理を(限定化的に)主張することを結果する。この後者の事態は、後半の規範倫理的考察の部分で検討したい。因みに11)はまた、「高貴な本能」を語っているが、ここからは恐らく、便益を高貴・低俗に区分する、ほとんどミルの「高級な快・低級な快」に相当するものが想定されていると言ってもいいであろう。

[47] 11)はしかしまた、内容独立的に、「[何であれ] 価値システムに基礎をもつ」ことを「倫理的」としているのかもしれない。この「価値システム」も「倫理」と呼ぶことが可能である。そうすると広・狭二義の「倫理」が在ることになるが、これは例えば J.L. Mackie が「狭義の道德」「広義の道德」として論じているところである(加藤尚武監訳『倫理学』哲書房, 1990 参照)。この場合、広義の「倫理」に基づくことをもって「倫理的論証」が(したがって、その「論証」の結論として出てきた行為が)まさしく「倫理的」とすることになるが、しかしそれは循環を犯すことにはならない。しかし逆に、そうした広義で「倫理」である「価値システム」に「基礎」を置くのではなく、端的にその「価値システム」が命じるままに(倫理的に)行為すればいいのではないのかと言いうる。そうではないのであるからあくまで「基礎を置く」なのであろうが、そうすると、「価値システム」は、それ自身「倫理」であるとしても、(環境問題解決において)求められる「倫理」とは相対的に別種類のものとなる。歴史(経過)的に見るなら、環境問題は新しい問題であって、したがってそれに対応した「倫理」をまだもたないものである。そこで、どう「倫理」を創っていくのかという課題が生じてくるのだが、その際、いわばゼロから考えるのではなく、既存の「価値システム」に基づいて考えよ、そしてそれが、ゼロから考えることに対して「倫理的」であるのだ、と説かれている可能性が在る。我々はこれを、「宗教・哲学・文化の価値システム」と言われているが、それを端的に広義で「文化(システム)」と呼びつつ、「文化」に基礎を置くことをもって「倫理的」とする、(後述する意味がさらに二つ在るのでこの番号を振るが)第六の意味での「倫理的」の用法がなされていると纏めておきたい。これに対応させて、

「経済的」にも第六のものとして「文化に基礎を置かない」を意味する用法の存在を想定しておきたい。実際、経済学は、経済システム要素としての主体＝「経済人」を、「文化」から独立的に専ら自分が（自律的に）選好するものを志向する者として想定している、と言っている。「文化に基礎を置くこと」は上の「共同体主義」の一特徴でもあるが、経済学はこれに対して元来「自由主義＝個人主義」的である。

[48] 共通性に依拠するプリマックの議論は、恐らく、それ自身さらに 12), 13) (および 11)の最後の部分) に基づくものであろう。しかしながら、これらは端的に偽である。

[49] 第四に、「精神的なものを志向する」という意味で「倫理的」という語が使用されている可能性が在る。そして第五として、「意味志向的」の意で「倫理的」と語られている可能性が在る。我々はこの二用法については規範倫理的に問題となるところであると考えているが、これについても後半で問題とする。

#### 五 利他主義・存在価値、あるいは効用・選好・便益をめぐる

[51] 経済学、とりわけ環境経済学が直面している問題は、相互に関わる場所をもつ「利他主義」「存在価値」の扱いである。議論の組み立て上、好便なので、Brookshire, D. S. / Eubanks, L. S. / Sorg, C. F. の論稿 “Existence Values and Normative Economics: Implications for Valuing Water Resources”, in: *Water Resources Research*, vol. 22, no. 11, 1986 の主張のポイントとなる箇所の紹介から始めたい。彼らによるなら、「便益－費用分析から帰結する政策提言の規範的基礎は、次の三つの原理から成り立っている。第一に、価値の基礎は、社会の個々のメンバーが行う主観的価値づけの集合であって、それ以外のものではない。社会にとっての経済的価値は、個々人の選好から生ずるものであって、それら諸選好は外から来る所与とみなされなければならない。第二に、分配上の変化についての望ましい政策は、潜在的なパレート改善として性格づけられる。……第三の原理が在るが……。便益－費用分析は、規範経済学的分析が社会の資源の市場的分配が資源を効率的に分配することに失敗するであろうと提言するような状況のなかで求められるものである。……便益－費用分析は、効率性倫理を表現するものとみなされることができる。」(1514)

[52] 「標準の経済学」は「市場」が資源の効率的な分配のシステムであることの証示を課題としているとして、それに対する「環境経済学」は、「経済活動」が「環境」の基

盤の上でなされていることを射程に入れて見た場合、「市場」はその効率性実現のシステムでは必ずしもなく、ましてや「パレート改善的」ではなく、(あるいは更に、公平な資源の分配を帰結するものでは到底なく、) その意味で「失敗」せざるを得ない、そこに政治的介入による矯正が必要となる、と説くものである。しかしながら、このことは直ちには政治主義といったものを意味せず、いわゆる「外部経済の内部化」というかたちで、政策的規制の下でのではあるが、効率性が基本的に市場システムで実現可能だということを排除しない。いずれにしても、その「効率性」(あるいはさらに「潜在的パレート改善」「公平」) 状態の確定には、あるいは「社会的厚生関数」(厳密には：社会的厚生) の決定には、「標準の経済学」が採っているのと同じ「経済的アプローチ」、厳密に換言するなら貨幣換算的アプローチを採ることになる。

[53] 環境経済学はこの点も「標準の経済学」と同様に、「効用・選好・便益」という枠組を採用する<sup>10</sup>。これらは、認識論的に主観的なものである。ベンサムの場合、便益は専ら「快」として考えられているのだが、それは経験内部的なものではあり、その意味でいわば存在論的に主観的であるが、(認識論的には) 外部からも測定可能な客観量とみなされている。しかし今日では、これは否定されている。そこで採用されるのは — 広く言えば「行動主義」的であると言えようが — 各主体の「行動」からその選好を(いわゆる「顕示選好」として) 確定するという方法である。これは端的に市場における売買行動において顕示されるものである。しかるに、環境財は非-市場財である。そこで現在の「環境経済学」では、各主体の(顕示されない) 非-市場財に対する選好をも(いわゆる「表明選好」として) 明示化するべくCVM等の各種の方法を開発・改良することに主眼が置かれている。

[54] そうであるとして問題は、この選好の確定のうちに在るのではない。問題はあくまで、「選好」が「存在価値」「利他主義」と関わるところに在るのである。前者の方から見ていきたいが、Brookshire 達は次のように論を進めている。「存在価値は次の二つの要素をもちうると論証される。(1) 効用最大化的行動と整合的である経済的な要素、(2) 規範的な便益—費用仮定と不整合な倫理的要素。」(1509) センのタームで言うなら、第二のものは(支払への)「コミットメント」(という倫理的なもの)であって、規範経済学の(上に紹介した)原理に反するものとして退けられなければならない。そして実は、(倫理学起源の)「内在的価値」という語はこの「コミットメント」に対応する倫理的な意味合いをもつものなので「存在価値」の規定としては相応しくない。これに代え

<sup>10</sup> ここで注記するが、「効率性」とは例えば — 一般的にはこう了解されがちなのであるが — 「利潤最大化的であること」といったことではない。あくまで、効用・便益/選好の(財を所与とした場合の) 最大量の実現/満足に関わるものである。

てむしろ“inherent”という語でもって規定する方が相応しい(1514)。そして、そういうものとしての「存在価値」は、行為者自身に便益を与えるものではないとしても、将来の者も含めて他人が享受する便益には関わるものである。「もし、存在・保存への支払意志のうちに経済的価値が存在するのなら、個人によって、自然の〔例えば〕水環境に inherent であって効用ないしは満足を産むと知覚される何かが存在していなければならない」(1515)として、「存在価値」もあくまで便益と結び付けられるのである。そしてそういうものとして、経済的アプローチ内で社会的厚生関数決定のファクターとなるのである。

[55] 我々は、この論の進め方には問題が含まれると考える。初歩的なポイントとしてまず確認するが、それは非-倫理的であるからではない。経済的アプローチはそれ自身は非-倫理的であることを決して意味しない。逆に、人間諸個人の便益（の総量）を最大化すべしと説く一つの倫理を基本原理とするものである。「反-選好的」な行為を説くものとしての倫理が考慮に入れられるべきでないとされているのである。そうだとすると問題なのは、あくまで「存在価値」が「便益」と関連づけられていることである。字義的に厳密には「およそ（単に）存在していると知ること」には「便益とは関係がなく」という含意が在る。プリマックの記述 6) では曖昧なのだが、これは現在では厳密に、主体関係的には「それが単に存在していると知ることに対して人々が支払う用意が在るところのもの」を意味する。（したがってプリマックの 7) も間違いであって、「将来、自分が（さらには別の者が）それを見て楽しむという見込み」が理由となっていてはならないものである。）彼らの議論は結局、「存在価値」を、独自のカテゴリーとしては解消しつつ、言われるところの「オプション価値」「遺贈価値」に還元するものである。だから、「……知覚される」として「存在していることを知ること」と同義表現の「……」の部分で、「効用ないしは満足を産むと」という（知の）限定化がなされてもいるのである。後で説くように我々は、「存在価値」概念の解消はむしろ妥当であると考え。そうすると、価値は、「便益」との関係で、「オプション価値」は「開明的利己主義」（の慎重版）、「遺贈価値」は「愛」— これを我々は厳密に、他者の便益享受のみを求めるものと定義する — の、それぞれ主体にとっての価値として纏められることになる。

[56] Brookshire 等のこの行き方が一つの主要傾向であるとするなら、もう一つの主要傾向として Mitchell, R. C. /Carson, R. T., *Using surveys to value public goods: the contingent valuation method, Resources for the Future*, 1989（これには環境経済評価研究会訳『CVMによる環境質の経済評価』山海社, 2001 として邦訳が在る）が採っている行き方が在る。彼らは、この点では同様「経済的アプローチ」を採用し、Brookshire 等を、「効率性倫理を人間の幸福に焦点を合せた管理倫理として記述する」だけであって、

そのために「inherent 価値」を排除することになっていると批判しつつ(65)、Brookshire 等が「倫理的」として排除したものを独自の「便益」をもつものとして取り込もうとする。こう語られる。「人々は、物質的報酬を期待することなしでも、他人を助けることから効用〔便益〕を獲得する。」「倫理的信念に基づいて選択を行うことは必然的に自己犠牲〔=負の便益〕を含むと想定することは誤っている。それどころか、この種類の選択を行う人々は、内面化された社会規範を充足することから効用〔便益〕を得ている。」(66) これと同じ様に、「或る人々にとっては、原生をそれ自身のために保存するといったことは、……アメニティであって、それが提供されることは彼らの個人的幸福を真に改善するのである。」(66) 一見では、倫理的行為（「コミットメント」）に便益を認め、そしてその相関者として「存在価値」を経済的アプローチで総価値計算に取り込むことに成功しているように見える。しかしそれは、本来「便益」から独立という「存在価値」の原義を変質することによってである。具体的には、「アメニティ」の場合は自明にそうであるとして、第一も当然として第二でも結局、「良心」の満足、あるいは社会性への欲求の満足といったかたちで「便益」が動機となっており、そういうものとして「それに対して支払う」対象の価値は厳密な意味での「存在価値」ではなくなっている。実際彼らは、「内在的価値」概念を — したがって、「存在価値」の特質として「内在的価値」性を挙げることを — この「便益」に無関係であるものとして退けている(60)。

[57] 「存在価値」も「それに対して支払う用意」を人々がもつところのものである。であるがゆえに、経験的にCVMを用いて支払額が算出されてもいる。理論はこれをどう扱うべきなのか。経済学の基本原理では、個人の行為は「選好」に基づくものと見る。しかし、「存在価値」に対して「支払う」という行為は、「選好」には基づかないものだということもできる。センは、上述のように「反-選好的」というカテゴリーを立て、同時に「厚生主義」の限界性をも述べている。これに対して上の二つの行き方は、共に、変質化された — したがって厳密にはもはや「存在価値」ではない — 「存在価値」を取り込んでいるのだが、そこに問題性を含むことになる。取り込んでいるというのは、換言すればそこに「便益」の存在を付加しているということであるが、Brookshire 等の場合は、それが他者が享受する便益であって、行為者がそうしたものを志向するということは「利他主義」そのものであるという問題が生じている。いわば前-環境論的社会論としては、「他者の利益を配慮することは結局、長期的には自己の利益になる」ということの証示が可能であり、非-利己的行為が結局、(開明的な)利己主義であることになる。

<sup>11</sup> しかし、環境が問題となるときは、いわばスパンを長く取ることになり — したがっ

<sup>11</sup> これは余りにも単純化した言い方である。この問題は倫理学プロパーとしては「なぜ道徳的であるべきか」という問題としてプラトン以来論じられているところであり、そこではもっと厳密な分析を前提とした議論がなされている。これについては、この問題を論じた諸

て「将来世代」ということが語られる —、この構造は成立しない。ここのところは、ベンサム的に「サンクション」を持ち込んで利己的行為を差し控えるのでなければ罰という損失を課せられることなるとすれば、人は、その損失の回避という利己的動機から非-利己的行為を行いうることになる。しかし「サンクション」を前提することは、「経済学」をいわば「政治＝経済学」へと枠組変更することになるであろう。この変更そのものは構わないが、問題なのはその「政治」の可能性の根拠である。端的に利他主義を説くのなら、その場合は「経済学」をいわば「倫理＝経済学」へと枠組変更することになる。これに対して Mitchell 等は、倫理学のタームで言うなら「倫理的利己主義」を取り込むかたちで「利己」概念を拡大するという方途を採用している。換言するなら、センが「反-選好的」とするものを — 実際センでも「倫理的選好」という言い回しがなされていたが — 選好概念を拡大してそのうちに取り込もうとしている。しかしこの場合も、「経済学」の枠組は「倫理＝経済学」へと変更されている。「経済学」が前提するのはあくまで通常の意味での利己主義であるのに対して、そこではそれが「倫理的利己主義」を含むものに拡大されているからである。確かに、近代以前の社会においては — 例えば「贈与」（という財交換）を想起して欲しいが — そのような倫理＝経済システムが在ったと言っているが、近代世界においてこれを語ることは社会の根本的な変革を要請することになるであろう。しかしこの場合も、問題なのは、根本的変革として非現実的となるということではない。問題なのは、そうした倫理＝経済的なものとしての「倫理」の可能性の根拠である。

[58] 社会的厚生関数を決定する場合、便益のいわゆる「二重計測」を回避することが求められる。しかるに「倫理的行為」を取り込む場合、この「二重計測」の問題性が出てくることになる。端的には「共感」を伴う場合がそうである。これは、自分の行為によって他者に便益が与えられるとして、そのことに自分自身が便益をもつという在り方である。自分の一つの行為において便益が他者のそれと自らのそれとで「二重」にカウントされることになる。（環境経済学ではこれは、いわゆる“warm(-)glow”として問題とされてもいる。）だから、Brookshire 達の場合、「存在価値 [配慮的行為] は、行為者自身に便益を与えるものではない」とされていた。また Mitchell 等の場合は、「他人を助ける行為」「社会規範を充足する行為」 — 「存在価値」配慮的な行為もこれらのうちに解消されている — は、「利他主義概念」を表面的に解消するかたちで（端的に、「[原生保存の行為は] 自己利害的で利己主義的な考慮によって動機づけられている」とも述べられている(66))、その行為の対象側（他者）の状態を捨象して、専ら行為者のその行為の際の状態に即してそこに「便益」が想定されていた。しかしながらこれらは、一方の側の「便益」を（理論的整合性のために）無視しただけあって、そうした行為によっ

て必然的にこの一方の側にも「便益」が生じているのではなからうか。「行為者自身に便益を与えるものではない」と言うのなら、その行為はでは何を動機とするのか。また「他人を助ける行為」の場合、相手側に便益が生じないとするなら、それはそもそも「助ける」行為とはならないのではなからうか。

[59] しかし逆に、ここで「二重」性に着目して、利己主義的な社会状態（それを経済学は前提としている）に対して倫理的な社会状態の方が「便益」の総額が大きくなるとしてそれを有意化すべきであろうか。「共生」社会を説く主張は広く見られるところであるが、それはこの事態を一つの理論的根拠とすることが可能である。そうであるとして、我々は環境社会をそうした「共生社会」として構想すべきであるのか。包括的に言うなら、そのことを含めて何らかの「倫理」が必要であるとして、どの意味での「倫理」が求められるのか、逆に「倫理」であればどれが動員されてもいいのか。我々はここに最基底的な問題性が在ると見ている。そしてそれは「内在的価値」の問題性と深く関わる場所である。しかしながらこれは、むしろ規範倫理的問題であろう。次に、この問題を含めて広く環境問題解決に関する規範倫理的考察を加えたい。(未完)

なることを願う(「情運二」)るゆえの益野、合するを宜しき環境主眼(金井 [82]  
出た外観(「開世二」)のこ、合するなり宜し(「倫理的行爲」)なるゆ、るはさゆ来  
コ益野の依自、おれこ、るゆて予地合野を幸(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
式り宜しゆゆの益野の依自(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
やれ(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
願う(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
「volg(-)arav」るゆゆ、おれ(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
を益野、おれ(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
多人(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
さゆのゆ(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
風(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
放(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
行の子の言(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
て(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア  
て(「倫理」)おれ(「倫理」)るゆこころア

## 環境問題解決における「経済」と「倫理」 — 環境の倫理学として問う — (二・完)

安彦一恵

“Economics” and “Ethics” in Solving the Environmental Problems  
— from the Position of “Environmental Ethics” (2=completed)

Kazuyoshi ABIKO

### 六 なぜ「倫理」が必要であるのか

[61] 環境問題の解決に「倫理」が必要であるというのは我々としても異論のないところである。しかしながら、それはどのような「倫理」であるのか。「標準の経済学」が想定する社会は、「開明的な自己利益追求的人間」から成る社会である。ここにも一定の「倫理」が内在している。簡単に言うなら「利口」の倫理である。短視的にその場その場ではなく長期的スパンで自己利益の最大化を、かつ(手段-)合理的に志向せよ、そのためには利己的振舞を抑制せよと説く「倫理」である。そうしたものをそもそも「倫理」と呼ぶことに反対する人も在りえようが、— 今、「倫理」と「道徳」を同義で使用するが — 「商道徳」と言う場合の「道徳」などは間違いなくそうした「倫理」である。例えば「正直は最良の政策である」という格言にもこの「倫理」(の一端)が示されている。「正直である」ことは言うまでもなく「倫理的」であり、かつ、それは「最良の政策であるから」というかたちで自分の長期的利益をそもそも目的としたものである。一般的に言えば、この「倫理」は他者に対して「公平」に振る舞うことを命ずるもの — 私のタームで言うなら「公平道徳」<sup>1</sup>。以下、本稿では言葉遣いを合わせるために「公平倫理」と表現する — であるが、人は、自己利益を動機としても「倫理的」でありうるのである。

[62] 環境が(意識としてではなく、客観的事態として)問題となる以前の、いわば前-環境問題化社会においては、原理的にはこの「倫理」で十分であった。しかし、そうであれば、「社会」は「市民社会」(=経済社会)として完結しえるはずであるが、現実には

<sup>1</sup> これは、安彦他編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』所収拙稿で「道徳」の分類を提示したものの用語でもある。「道徳」の諸型について全般的にも本書を参照して頂きたい。

は「政治社会」（「国家」）が例外なく存在していた。これにはもちろん「支配」といった要因が事実としては関わっているが、今その要因を捨象するとしても恐らく「政治」が必要であろう。それは、詳論は別稿を見て頂くとして、人々の間で「合理性」が均一でないからである。簡単に言って、自己利益追求において短視的であって、その短視性のゆえに目先の利益を求めて「公平」に反した行いをする者も存在しうる。これに対しては、「処罰」によってそうした行為を抑制するために「政治」＝「国家」が必要である。このように処罰（ベンサムで言えば「サンクション」）を持ち込むとしても、現実の社会に対してなおアンリアリスティックであろう。しかし、原理的には「社会」はこれで完結する。そして、さらに「合理性」の点で人は基本的に「等しい」（等しく合理的であって長期的視点を採れる）と仮定できるなら、この「国家」も不要であり、「公平倫理」をもった「市民社会」で社会は完結することができる。<sup>2</sup> 「完結」ということは、例えばレッセ・フェール主義、したがって原理的に経済学が説くところが「効率性」実現だけであるのに対して、さらに「公平」実現をも含むものとしてである。

[63] 先に見たように、社会は（その経済システムの基盤としての）環境の上に成り立つ。いわば前-環境論的水準においては、経済活動がこの環境に与える負荷は「外部性」として無視されてきていたし、また、それでもって社会に大きな支障を来すことはなかった。しかし、経済活動の水準の上昇に伴って、負荷がいわば環境が消化しきれないレベルに達し、結果として社会に支障を与え始めることになる。社会に支障を与えるということは、諸個人に悪影響を与えるということである。その限りで各人は、この悪影響を回避するという利己的動機から環境への負荷の停止ないしは軽減を行いうるところであるとは言いうる。しかし、環境は「公共財」として存在する。そうした環境の保護は、自らが行ってもその益がそのまま自らに及ぶという構造にはなっていない。換言するなら、自分が行わなくても他の多くの者が保護を行うなら、そこからの益が自分にも及ぶという構造になっている。したがって、（市場において利己的に振る舞うならそこから排除されるがゆえに、そこにおいては（短期的に-）利己的に振る舞うことへの（長期的に-）利己的な動機づけからの抑止が働いているのと異なって、）利己的動機から環境保護を結果することは不可能である。そこに、政治が介入して、公共のコストで環境保護を行うか、いわゆる外部性の内部化として、各種環境保護の政治的規制の下で経済活動を統制するかのいずれかが必要となる、と見なされている。

[64] では、このような政治介入は何によって保証されるのか。それは、増税か、自分

<sup>2</sup> このことの最良の論証はD. ゴーシエ(Gauthier)によってなされているが、これを紹介・検討したものとして拙稿「道徳と自己利害 — 「なぜ道徳的であるべきか」に対するD. ゴーシエの回答 —」を参照して頂きたい。本節の「別稿」もこの拙稿を意味する。

の経済活動の直接的コスト上昇かのいずれかを伴う。人が利己的動機からこうした政治介入に賛成することは考えにくい、環境保護はやはり各人がそれぞれ「倫理」をもって実行しなければならない、そうした人が増えることによってこそ環境保護は成果をあげることができる、と説かれるかもしれない。ここで語られる「倫理」は — およそ（長期的）自己利益を動機としないものとして — 我々の言う「公平倫理」を越えたものである。以下、主要にはこの意味で「倫理」という語を使用するとして、しかし我々は、ここで安易に「倫理」を持ち出すことには反対である。また、人は（「市民」に対する）「公民」として、政治においては別様の行動パターンを採る、それが環境保護的政治介入を保証する、と安易に政治ないしは公共心に訴えることにも反対する。いま少し、利己的動機から政治介入を可能にする機制を探るべきだと考える。そのポイントは、政治を前提するなら、事態は先程の場合とは異なるというところに在る。少なくとも法治主義（これは民主主義の最核心でもある）という現在の政治形態を前提とするなら、政治は一般性ということを特徴とする。環境保護を行うにせよ、行わないにせよ、それは全ての人々に一定の行動を一様に命じるものである。したがって、先の場合とは異なって「ただ乗り」は不可能なのであって、環境保護の（一人当たりの）費用（コスト）の上昇と、保護を行わない場合の（一人当たりの）便益の減少との比較において、後者が前者を上回る場合は、人は（便益を求める）利己的動機から保護的介入に賛成することになる。（ただし現実には、コスト負担、便益減少は必ずしも人によって均一でなく、精確にはこのことも併せ考えなければならないのだが、その場合でもロールズのように人が risk-averse であると仮定する等、いくつかの環境保護的介入への賛成に有利な前提を置くことができる。）

[65] この費用—便益の比較は、多くは経験的な問題であり、そしてその計算法の開発は（環境）経済学の課題であるので、本稿では問わない。しかし、環境倫理学が引き受けなければならない問題がなお存在すると我々は考える。現実の環境保護が不十分であるとして、それは、比較して環境保護が有利であることに人々が無知であるからなのか、それとも実は環境保護が不利となるからなのか。こう問うなら、前節は前者であることを前提としたものである。そうであれば原理的には解決は容易であって、知的啓蒙が課題だということになる。しかし後者である場合は、そうした知的啓蒙（だけ）では解決に至らない。そしてその場合初めて、「倫理」（厳密には、「公平倫理」を越えるレベルでの「倫理」）が、そしてその「倫理」への「教育」が必要だということになる。

[66] 環境問題の困難なところは世代の問題が関わってくるところに在る。環境への負荷・悪化—その軽減・解消は現世代内で完結する問題ではない。負荷・悪化は（その時々）の現世代の営為の結果であるが、その効果は（その時々）の次世代以降にも及ぶ。い

わば現世代エゴイズムとして将来世代が考慮の外に置かれることも在りうるが、この世代間問題をも考慮に入れる場合、将来世代の者の便益にも配慮するかたちで現世代はいわば過剰に費用を支払うことが求められてくる。この過剰な費用を払ってもその額がなお現世代がそれ自身で環境悪化から蒙る被害額を下回るという可能性が論理的には在るが、現実的にはそれはおそらく在りえないであろう。この点を併せ考えるなら、「倫理」が不必要であるという可能性はおそらく存在しないと言っていい<sup>3</sup>。(同じことは、便益享受者として人間以外のものをも対象とする場合にも言える。ただし、我々は規範倫理的主張として、便益享受者を人間以外の生命体にまで拡大することには反対したい。いわゆる人間中心主義を我々は採る。しかしこれは、(誤解しないで欲しいが)人が各種生命体が保護されていることに(自己)便益をもつとして、その便益をも排除するものではない。なお、以下においても、我々は人間中心主義の立場から議論する。)ここからが、本稿後半のいわば本番となるが、では、その「倫理」はどのようなものなのか。

#### 七 「持続可能性」概念の明確化

[71] どのような「倫理」が求められるべきなのか。四章で明らかにしたように「倫理」には多様な内容が在る。どの意味での「倫理」が求められるべきなのか。この問いは、環境保護の水準は何をもって「十分」とするかという、その「十分な水準」の確定と相関的である。これについては「持続可能性」という回答が予想される。我々もこれとの関係で、求められる「倫理」の確定ができると考える。しかし我々は、この概念の — この語の一般的な使用においてはほとんどジャーゴンであるが — 安易な使用には否定的である。ほとんどの主張が「持続可能性」をそれぞれ説いており(前掲 Turner 他, 訳書, 30, 55-62 参照)、単に「持続可能性」を言うだけではそれらを全て含みうることになるからである。換言するなら、ほとんど空虚な回答となる。何の持続かということが特定されるのでなければならない。求められる「倫理」もこの「何」と相関的に特定されてくるのである。

<sup>3</sup> 上記註で言及のゴージェなどは、なお「公平倫理」(のみ)で考えようとしている。具体的には、「将来世代」といっても、一定の期間における親世代—子世代の共在のいわば連鎖において存在してくる(であろう)ものであって、この一定期間における共在を手がかりにしている。我々としても例えば、親世代が子世代に環境負荷のつけを廻すなら、親世代が高齢者となったとき年金給付の減額といったかたちでしっぺ返しを受ける、それを(長期的視点で)予想して、利己的動機からそれを回避すべく現親世代として環境への負荷を低減するということが在りうる、とは言いうる。ただし、この場合でも、子世代が親世代の環境保護という「恩」を「仇」で返さないということの子世代の側の利己的動機づけを保証する仕組みが必要になってくるであろう。精確な議論が必要なのであるが、本稿ではこれは捨象して考えている。

[72] ほとんど論理的可能性でしかないが、人間の手による攪乱のない状態で自然の存在が持続していくことが説かれることも在りうる。これは、人間が自らの攪乱の後始末を付けた上で地球から退場することである。しかしながらこれは、人間の自殺を意味する。しかも、一個人の自殺ではなく、(子孫を残さないということを含んで) 人類の自殺である。こうしたものを説く「倫理」は在りえるであろうか。しかも、もちろん単にそう説くこと自身に意味を見いだすというのではなく、その実行を命じるものとしてである。確かに、論理的には在りえるし、「生命愛」といったものを仮定すれば(例えば Wilson, E. O. の「バイオフィリア」(『人間の本性について』ちくま学芸文庫, 1997) 参照) 理論的にも完全に在りえないということはない。子供のために自己を犠牲にするということは見られるところであって、その対象が人類以外の生命に(のみ)向けられることも在りうるであろう。これはもちろん、人間の不在の自然が各生命種にとって好都合であるとしてであるが、しかしそこで、(そうした)自然をパラダイスのようなものとして観念してはならない。あるいは、自然の或る定常状態といったものを想定してはならない。(例えば、森林について「極相」といったことが語られることも在るが、生態学の現在の水準はそれを否定している。)自然はもっと動的なものである。そしてそういうものとして、種の絶えざる絶滅、発生ということを内在させている。しかし、地球史的に見て、生命発生後、全生命種が絶滅したということは — 「アイス・ボール地球」の仮説を前提するなら、その危機は在ったが — ない。そして今後も、数億年という範囲内と言うなら、全生命種の絶滅ということは恐らくないであろう。或いはそれどころか、地球史の事実で言えば、種は確実に増加してきた。(これは巨大隕石の衝突も含めてである。それは、特定の種(例えば恐竜)の絶滅を結果したが、生命の進化という点ではむしろ促進的であったと今日の進化生物学は報告している。)こうした状態を実現する、あるいは、こうした状態に戻すために人類は退場すべきだと説く「倫理」は、確かに在りうるであろう。しかしまた、それは一種ダーウィニズム的なものであって、 — 「社会ダーウィニズム」の場合はむしろ反「倫理」的な教説と一般的にはみなされている — いわば通常の「倫理」の拡大版としての「生命倫理」とは言い難い。この「生命倫理」は、通常の倫理が人間諸個人の「人権」概念を核心としているとして、その「権利」を人間以外の生命個体にも対象拡大しようとするものであるからである。いわゆる「土地倫理」の場合はそうした個体尊重主義を採っておらず、そうしたものであるなら、求められる「倫理」の具体例で在りうる。しかしまたこれは、厳密に言うなら、現実の生命の尊重を説くものではなく、生命のいわば条件の尊重を説くものとして、生命尊重主義だとしても通常の語感からはかなり外れたものである。

[73] だが、こうした考え方は極端であって、全生命体の保護を語る場合であっても多くは人類の存在の余地を与えて考えている。一定の範囲内であれば自然は人間による攪

乱のいわば無化の力をももっているのもあって、その範囲内であれば人類の存在も許されるのかもしれない。いわゆる「ディープ・エコロジー」が説く「持続可能性」はこれである。ここでは、こうした無化の能力の範囲内に収めるべく地球における人類の比重の縮減が説かれる。具体的には、人口の削減と経済活動の水準低下が説かれている。現実性をもった「倫理」としてはこれがいわば再左派であって、Turner 等の分類では、全体として4タイプに分類され、そのうちの再左派としてこれが挙げられている。

[74] そのすぐ右に位置するのは、彼らのタームで言えば「共同体主義者」の「倫理」である。これ (communalist) は (訳語は同じになるが) いわゆる communitarian とは別であって、人類を含んで全生命が一つの「共同体」を成すという考え方を意味するものである。ここでは、いわば人類も一つの自然者とされ、あくまで一定の範囲内であるが、その営為 = 「人為」も一つの「自然」である。そしてそういうものとして、生態系システムの枠内に収まるものである。実際、例えば「里山」(自然) が肯定的に語られてもいるが、里山ということは人工自然であるのだが、そこには (そうでないところと比べて) 豊かな生命種環境が在ると報告されている。「ディープ・エコロジー」との区別を明示するなら、これが人間の営為が多少在るとしても (無化によって) 全体的にはあたかもそれがなくなかのように自然が経過することを説くのに対して、「共同体主義」は一定の範囲内では人間の営為が (例えばネズミのそれと同様) それ自身自然であって、したがって人間的営為の痕跡を残しつつ自然が自然として経過することを説くものである。では、その「一定の範囲」はどこで線引されるのか。多くは、前-産業 (工業) 社会もしくは、一 実際、第二次世界大戦後、経済活動は飛躍的に増大しているが — 第二次大戦以前、あるいは、日本で言えば「高度成長」以前が想定されている。ここでは「持続可能性」は、そうした「生命共同体」の持続可能性である。しかしながら、(先進国の) 現在の水準から言うなら、このレベルの実現は人々の便益の大幅な低減を伴う。地球全体で言うなら最大の環境問題は (そこからの諸帰結を含んで) 地球温暖化であろうが、これは、いわゆる京都議定書の実行で解決できるものでは到底なく、一 南北間の格差の解消を前提とするなら — 日本で言えば現在の何分の一レベルにまで CO2 排出量を削減するの でなければならない。もちろん、CO2 排出あるいはエネルギー消費が便益に正確に比例するわけではないが、そうであるとしても便益の大幅な低減を要するであろう。

[75] これに対して、もう一つ右に位置するのは、現在の便益水準を保証することを基本として、上の温暖化問題で言えば、1) 技術的に CO2 排出が環境負荷になるべくならないようにクリーン・エネルギーへの転換を図ることなど — Turner 等の用語で言うなら、一般的に「経済活動が与える環境への影響が、経済成長と連動しない」ことを「分離」と言う (29) が、技術的にこの「分離」を追求すること — を志向をする、2) 温暖化を環

境の「悪化」と端的に考えるのではなくいわば中立的に「変化」と捉えつつ、その「変化」への対応によっても便益の確保を考える（例えば、水位上昇に対して堤防で対応する）、基本的にこの二方向を採るものである（cf. 30）。（因みに、この次の再右派に位置するのは、便益拡大＝経済成長を基本原理として、しかしそれだけでなく、環境対策として、それで十分対策となるとして或る種楽観的に「分離」を追求するものである。（cf. 30）これ（あるいは、この両者）は、— 決して無「倫理」というものではなく — 便益の追求を目指す、一般的なタームで言うなら「幸福主義」の「倫理」をもつ。もちろん、専ら自分の便益を目指すならそれは非-「倫理」であるが、それは「倫理」としては、そうした利己主義を規制しつつ便益の「公平」（世代間公平も含む）を目指すものである。因みに、政治上の左派はこの「公平」を強く目指し、（それを、貧しい者の経済水準の向上として実現しようとする）結果として環境対策に消極的となることも在る。その意味では環境右派ではあるが、政治左派・右派と環境左派・右派とは重なるものでないことは知っておくべきである<sup>4</sup>。

[76] 環境問題をめぐる見解の相違は、大勢としては「共同体主義」対（右から二番目の）「幸福主義」との間に在る。これは、「非-人間中心主義」（の穏健版）対「人間中心主義」（の「グリーン」版）とにほぼ重なる。そうであるとして、主張の明確さという点では後者の方が優れている。それは、守るべき環境水準が人類（全体）の便益の維持として明示されているからである。それは、一方では可能な限りで便益を追求するが、他方、それが（長い視点で見れば）自然の悪化を招来し、結局便益の低減が予想されるときは（直接的）便益の追求に制限をかける。いずれにしても、長期的な視点での便益の最大化として基準が明確である。これに対して、「共同体主義」は必ずしもそうでない。やや比喩的に言うなら、人間もまた自然（の一部）であるとして、どの範囲での営みが「自然」であるのかの線引が不可欠であるにも拘らず、その線引がイメージ的なものに留まるからである。これは重要な問題であって、最終二章で「倫理」の側面から考察する。

[77] 「倫理」の実行という点から見ても、人間中心主義の場合、開明的利己主義＋将来世代への「愛」として、換言するなら、全人類単位での便益の最大化として動機が明確なのに対して、「共同体主義」の場合、何が動機なのか不明である。もちろん、この言い方に合わせて（全）人類を含めて全生命体の便益の最大化と語られる可能性も在る。

<sup>4</sup> 東ヨーロッパ旧共産圏における環境悪化が一時期盛んに語られたが、それは間違った共産主義の結果であったというより、共産主義そのものの結果であったと見た方が妥当であろう。そしてそれは、共産主義が（少なくとも意図としては）「公平」を求めて貧しい者の経済水準の向上を志向したからである。レーニンの「共産主義とは電化である」という有名な言は、この「経済水準の向上」の志向を端的に語ったものであろう。

しかし、全生命体とは一まとめに換言すれば「自然」（全体）であって、「自然」は動的なものであって特定種の絶えざる絶滅をも、したがって人類の絶滅をも含みうるものであるのだが、「共同体主義」はそれを念頭に置いていない。それはあくまで人類の生存を前提とすることを意味し、その分「自然」を逸脱することになる。そのように見るなら、この立場は結局「人間中心主義」と同じであることになり、ただニュアンスの差（それは大きいものではあろうが）が存在しているにすぎない、と言えるかもしれない。しかし、問題は「動機」である。ニュアンスの差が在るにすぎないとしても、その「差」は、「動機」としては異なったものが在ることを予想させる。

[78] しかし他方、ニュアンスの差が在るとして、それは環境の事実の認識の相違に基づくのかもしれない。「共同体主義」の方から言うなら、「人間中心主義」は環境の現状に対する危機感が甘いということであるのかもしれない。事実を危機感をもって正しく見つめるなら、相当な（便益低下の）覚悟が要ることなのかもしれない。恐らく、これが大きなファクターではあろうが、しかしこれだけであるなら、やはり「人間中心主義」の一ヴァージョン（危機意識版）である。「人間中心主義」とは別種の立場であることを保証しない。別種であると言うのであれば、そこに在る「倫理」の動機はいかなるものであるのか。ここで、あくまで（人類を含む）全生命体の便益の最大化を言うのなら、それは逆に、或る定常的な安定した自然が在るのであって、人類の営為が或る水準内に留まるなら、その人類を含んで多くの生命種があたかも合目的的に共存的に存続していけると見て<sup>5</sup>、その上で主張しているのかもしれない。しかし、これは非-科学的であって、この方が環境を事実として認識していないとも言う。あるいは、科学的であるというのはいわば第二義であって、したがって、その科学が便益の最大化を予想するところを行うというのも第二義であって、何か別のものが一種ロマン主義的に志向されているのかもしれない。その場合、何が動機となっているのか。ここに我々は、「便益」とは別のものが動機となっているのではないのか、という可能性を見るのである。

<sup>5</sup> いわゆる「共生」の論もそう見ている。「共生」とは各生命種が相互依存＝相互援助の関係に在るという事態を言うが、各生命体「共生」の関係に在るというのは余りに目的論的な見方であって、科学としては無理な見解であろう。「共生」というのは、実は各生命種が（種）利己主義的に相互利用しているという状態があたかも「共生」であるかのように(als ob)見えるということではない。ここでついでに言うが、「自然と親しもう」といったスローガンの下に「人間もこの共生の輪に加わろう」といったことが — 特に「教育」の現場で — 広く唱えられているが、これは、後述する（豊かな自然を享受する）「精神的便益」心の育成であるのならそれでいいが、科学への動機づけとしては問題を含むものである。（おそらくこの結果であろうが、自然科学者のなかにも、自らの専門的営為においては「科学」的であっても、それを啓蒙的に語る段になると極端に「非-科学的」となるケースがよく見受けられる。）科学の営みは、本来もっと知的な好奇心が動機であるはずである。

八) どのような「倫理」が必要なのか (一)

[81] 本稿が「再左派」として位置づけた考え方は、地球生命系に含まれる個々の種、およびその全体の状態がいかなるものであれ、自然がそれ自身で自然に経過することを善とするものであった。これは、自然の経過が生命の消滅を論理的に含む限りでは「生命倫理」から逸脱することになるが、一種の(例えばガイア仮説のような)目的論として生命持続のメカニズムを内包するという仮定の上では「生命倫理」となる。その際、この「ガイア」が(さらに)、個体数を有意化しつつ各生命個体の繁栄を内在化していると仮定するか否かで、それ自身二タイプに区別できる。個体の繁栄を説くものは便益主義タイプである<sup>6</sup>。この場合、各生命体を便益の主体として想定し、そういうものとしての生命体繁栄の系として地球生命系の維持を説くものとなる。他方、必ずしも個体の繁栄を説かないものは、非-便益主義である。「生物多様性」として種の数のみを有意化するものもそうである。いずれも、人類は(非自然者として)不在である方がいいので、人類からするなら完全な利他主義となる。しかし、第二タイプのものは厳密には生命愛を動機とするかたちでは存在しえない。厳密に言うなら、それは各生命体ではなく、各生命体の条件としての地球生命環境(そのもの)が上位に置かれているからである。ディープ・エコロジーにも、この便益主義と非-便益主義との二タイプが在りうる。両人間中心主義は、共に、人間便益主義であり、種レベルでは(人類)利己主義である。ここでは動機は、(個人的)利己主義+(人類)愛として明瞭である。これらに対して、「共同体主義」の「倫理」は、二タイプへの分類が微妙である。これは、人間が存在し続けることを前提とした上で全生命が一つの共同体を成すことを説く「倫理」であるのだが、(自然における人間の不在よりも)人間が存在していた方が全生命体の便益が増大するということが最初からいわばポイントとしていないからである。これは、「人間中心主義」への—「生命倫理」「ディープ・エコロジー」とは異なって—端的なアンティ・テーゼではなく、むしろ人間の在り方として「生命の共同」を説くものであるからであろう。したがって、この「共同体」において結果として全生命体の便益が最大になることが在るとしても、それが目的として置かれているのではない。そういうものとしてこれは、端的に非-便益主義タイプに分類する方が適切かもしれない。

[82] 先に、現実には人間中心主義と、この「共同体主義」との対立が基本軸であると述べたが、以下、この「共同体主義」倫理の問題性の明示化として議論を進めていきたい。非-便益主義タイプとして確認したかぎりでは、この「倫理」の動機は(利己主義でな

<sup>6</sup> 個体数の増加が便益の総量の増加と相関するところでは単純に仮定しておく。「平均的功利主義」というカテゴリーを持ち込んで、各個体の平均的便益水準ということをも有意化するなら事はそう単純には扱えないが、本稿での議論にとっては、この単純化は差し支えないと考える。

いのは当然として実は「愛」ではありえない。では、何が動機となっているのか。こうしたタイプの倫理は幅広く説かれているところである。プリマックにおいてもそうである。先に確認したように ([43]) 「倫理的」には「内在的価値と関わる」という (第三の) 用法も在り、平たく言って「大事なものをまさに大事にすることが倫理だ」という意識も一般には在る。動機として言うなら、この「大事なものを大事にする」という動機が働いていると見るのが可能であるかもしれない。しかし、我々は「内在的価値」の存在を疑問視する。「内在的価値」だと語られているものは、究極的には実は、その者が自分が「価値」だと考えるその価値が対象に投影されたものだと我々は考える。「価値」は、「内在性」を放棄するかたちで各人が (自己目的的) 価値と考えるものとして実際は語られているのである。したがって我々は、環境問題の場面でそもそも「存在価値」というカテゴリーを導入することに反対したい。「存在価値」が語られていても実質的には変質化されて異なったものとして語らざるをえなくなっている。しかしながら、その場合、非-便益主義において本当には何が動機となっているのか。我々は同様先に、行為の結果として行為者自身に実現される便益を含んで、およそ結果としての便益ではなく、行為そのものにおける便益を動機とする行為が在ることを確認した。つまり、環境に対するなんらかの保護の行為が、その行為の結果 — つまり保護 (の実現) であるが — をもたらすためにではなく、保護を行うことそのものを目的としてなされる、そしてそれはそこに便益が在るからである、という可能性を確認した。前節では「非-便益主義」というタイプとして分類したが、そこでの「便益主義」とは異なるが一つの便益主義がここでも成立しているのではなかろうか。人は、— 多く「経済主義だ」と語りつつ — 便益主義を安易に批判するが、広義で見た場合、そもそも非-便益主義というのは在りえないとも考えられる。[45] 節では別の方向から「真理」志向的な行為を問題として、「真理」志向に便益が成立していることの困難性を言った。そうした真理志向における便益なら、そもそも便益に分類しなくていい可能性も在るかもしれないが、それはそもそも困難であった。厳密に言うなら、それとは別のものとして — 換言するなら、「端的に真理として価値であるゆえに」という価値志向ではなく、自分の価値観の実行という一つの自己実現状態として — まさしく便益としてしか理解不可能なものが動機として存在していると見た方が妥当である。その便益は、論理必然的に当の行為者自身におけるものであって、したがって、それを動機とすることは利己主義である。いわゆる利己主義とは別であるとしても一つの利己主義であることには変わりない。しかし、Mitchell 等に従うなら、これも「倫理」である。環境保護を結果するのであるのなら、それが、そうすることにおける自分の満足を動機とするものだとしても、「倫理」だとは言いうる。

[83] Mitchell 等では、この「満足」として良心の満足、社会性への欲求の満足といったものが想定されていた。だが、そうした「満足」を動機とすることを「倫理」だとす

ることには異論も在る。Mitchell 等は「社会規範の充足」とも語っているが、カントに即して次のように言いうる。カントは「(単なる) 格律」と(客観的な)「(道徳) 法則」とを区別しているが、語られる「社会規範」はそれだけでは「格律」でしかない。それがさらに「法則」となるためには「客観性」の条件を満たすことが必要である。しかるに、それが「共同体主義」では不明である。(生命体の) 便益の最大化は「客観性条件」に相当するものだが、「共同体主義」はそれを退けている。その限りで、いくら社会規範と言われていても、それは「単なる格律」である。そして、「単なる格律」に従うことはカント的意味では「道徳性」(=倫理)とはならない。それゆえ多様な「倫理」概念が持ち出されることにもなるのである。<sup>7</sup> このことはプリマックで確認したところである。

[84] 先 ([76]) に「「自然」の線引が不明である」と批判したが、それは、第六義の「文化に基礎を置くこと」と実は相関的である、と我々は見ている。森林(生態)学の平川浩文は2000年12月16日関東生態学会公開シンポジウム講演「歴史的価値としての生物多様性の保全」で次のように説いている。「「生態学的に正しい」自然の姿など存在しない。／「自然のあるべき姿」に関する主張はすべて人間の価値観によるものである。／生物多様性保全は「自然のあるべき姿」に関する主張の一つであり、この主張は歴史的価値観に基づいている。」すなわち、(科学的に見た場合)客観的に正しい「自然」の姿といったものは存在せず、人々の歴史的、すなわち歴史的経過のなかでそのときどきに、その意味で偶然的に形成された「価値観」が「正しさ」の基準を与えているに過ぎないのである。ここで言われた「自然のあるべき姿」は我々が言う「自然」である。そしてそれが、「歴史的価値観」に相関的なものであるのだが、それをプリマックの言い方で言うと「宗教・哲学・文化の価値システム」、要約して「文化」ということになるのである。

[85] Sagoff の場合、「文化に基礎を置くこと」は明確に、さらに還元されるかたちで「金銭」すなわち「便益」の反対の「意味」の事柄として語られている。しかもその「意味」は、いわば客観的意味ではなく、人間(各人)の「意味」である。上でも挙げた Heller から「彼自身の存在の意味」というフレーズを含む一節が引用されている(90)。自然の保護は、— 自然が客観的にもつ「意味」に即してなされるというのではなく — その「保護」の行為を通して人が自らの「人生」に「意味」を与えるためになされるのであ

<sup>7</sup> ここで倫理学プロパーの方から予想される反論に急いで回答しておく。一般に「功利主義対(カント的)義務論」という対立軸が想定されているが、功利主義=便益(幸福)主義と了解するとして、カントの議論に依拠して「便益の最大化という客観性条件」を語ることはおかしいのではないか、と言われるかもしれない。しかし、当のカントにも「[言うまでもなく自分のではなく人類全体の]幸福を追求することは義務である」という趣旨の発言が在る。しかもそれは、— 「幸福」は「徳」に内在しない、という(ストア派批判の)言から見るなら — いわゆる「幸福」(「傾向性の満足」とは異なった精神的幸福(「浄福」といったものでもない。

る。前掲書『なぜ悪いことをしてはいけないのか』で我々は、こうしたタイプの倫理を「自己価値実現道徳」と術語化した。環境問題解決という場面においては、そうした道徳＝「倫理」（四章の分類では第五義での「倫理」）は、適切に「倫理」とは言い難いと我々は考える。しかるに一般的には、むしろ便益志向型倫理に対しての方が「真に倫理的だ」としてこのタイプの意味志向的「倫理」の方がいわば幅をきかしている。一つの問題的事態である。<sup>8</sup>

[86] 全生命体の便益の最大化に繋がらないとしても、或る特定の生命（体）状態が（特定の）有価値であるなら事態は異なってくる。そうした一定の状態に「内在的価値」が在るのなら、自然の保護も、生命体の便益の最大化から独立に、それ自身としてなされなければならない。自然保護に人が自分の人生の意味を付与しているとしても、その場合は事態が異なってくるであろう。しかしながら、我々は「内在的価値」の存在を疑問視した。人が「内在的価値」であるとするものは実はその人の価値観 — 平川のタームで言えば「歴史的価値観」 — のいわば投影の結果であると我々は見ているのである。であるから、事実そうであるように、人によって「内在的価値」（をもつとされるもの）が異なってもいるのである。端的にはプリマックが「カリスマ的動物」と呼ぶものを見る場合、そのことは明瞭である。人は、例えばパンダ（を含む自然状態）がそれ自身保護されるべきだと説くが、それはその人のパンダ愛好という価値観から出てくるものに過ぎない。だから、別の人が「いや、ライオンだ。」「イルカだ。」「日本猿だ。」……と語ることにもなる。<sup>9</sup> 先（[76]）に「自然の線引の曖昧さ」を指摘したが、それは、この自己意味化的価値観が「自然」に投影されているからでもある。

[87] こうしたカリスマ的動物の特定に間主観性が成立していることは、論理的には否定できない。しかし、事実としてはそうではない。成立するとしても、それは、まさしく各「文化」固有の、その「文化」の範囲内での間主観性に過ぎない。近代国家が — いわゆる「国民国家」として — 「文化」の共有性を一つの基盤に成り立っているとして、それは事実上「国家」レベルでの間主観性である。Sagoff は、この「国家」（「国民」）性を有意化して、先の「意味」を「国民」性と重ねている。環境保護も「国民」として

<sup>8</sup> 拙稿「二つの「合理性」概念 — J. McDowell 的「道徳的实在論」の批判的検討 —」は、このことを倫理学プロパーの議論として展開したものである。一般には、「価値観」に基づいて自らの人生を有意化することが「倫理」として観念されているが、実はそれは — それこそが「倫理」であるとされる限りでは — 端的に間違いである。いわば価値＝意味関係的誤謬とも言いうる誤りである。

<sup>9</sup> 「愛好」も一つの「愛」とは言いうるが、それは本稿で我々が言う「愛」とは別である。後者は換言するなら「博愛」であって専一的に他者の便益のみを目的とするものである。これに対して「愛好」の場合、自分における便益が有意化されており、その便益内容の相違が愛好の対象の選別を結果しているのである。

こそ行うべきであると説いている。前掲書の結語部分でこう説かれている。「[社会的・環境的統制の] 法律は、便益と費用とを差引勘定することによって資源を効率的に配分する、あるいは消費者余剰を最大化することではなく、安全な社会やクリーンな環境といった規範的目標に向かって進むことをアメリカ人たちに要求する。それをアメリカ人たちは、一つの国民として切望するのである。これらの法律は、アメリカ人たちが自分自身を一つの国民として知覚することを表出しているのである。」(224) 因みに Sagoff は、これとの関連で、反-経済主義的に、環境保護を「政治」の問題であるとも説いている。<sup>10</sup>

[88] こうした立場は、いわば倫理一般としては、(この場合は政治哲学的意味での)「共同体主義」的倫理として一応、一「倫理」でありうる。しかし、「環境倫理」としては問題をもつものだと我々は考える。悪く言うならそれは、「環境倫理」だと言うとしても環境をいわばだしにする「環境倫理」である。環境問題の解決そのものが目指されているのではなく、そうすることにおける(国民としての)自己意味化 — それは、同じくブリマックが語っている「自己同定」とも換言できる — が実際の目標であるからである。我々は、こうした「倫理」でもって環境問題の解決に当たることには懐疑的である。Mitchell 等の場合、こうした第五義での「倫理」に、「満足」としていわば別種の「便益」が明瞭に想定されていた。彼らの場合、経済学理論の枠内でそうしていたのだが、この別種の便益は倫理学一般としても主題となるところである。我々も、こうした「便益」がまさしく「便益」であることは認める。決して「にせの便益」といったものではない。だが、それは、環境問題解決にとっては(場合によっては阻害的でもあるが)中立的である。いわば、環境保護を喜んで(便益をもって)行おうと、いやいや行おうと、当の環境保護という点では全く同じであるからである。そうした便益は(単に)付加的なものとしていわば減価しなければならないと主張したい。<sup>11</sup> 前半部末で挙げた「共生」

<sup>10</sup> こうした政治的国民主義は、いわば「主義主張」としてだけでなく、日常的にも見られるところである。一つだけ例示するなら、「外来種」問題について(「外国産種」問題として)「日本の固有種を守ることが生態系の維持に繋がる」と発言されるときなどがそうである。自然は、したがって生態系はまさしく「自然」であって「国家」という人為的なものとは独立であるはずだが、そうであるにもかかわらず政治的なものが重ねられて意識されてしまっているのである。さらに言うなら、(非-欧米圏においては)近代国家システムはまさしく「外来」のものであって、そこには「外来」の諸制度が — 変形されてではあるが、そうであるとしても「外来」のものが、かつ多く(いわゆる「伝統の発明」のかたちで)日本固有の「伝統」だとして — 導入されているのだが、あたかもこれと相関的に、長い時間スパンで見るとならまさしく「外来」のものが「日本の固有種」として語られてもいる。例えば京都(近郊)における(孟宗)竹がそうである。

<sup>11</sup> 前掲書所収の拙稿では、「効用」という同意味の言葉を用いてこれを「第二次効用」としてカテゴライズした。これはまた、カントで言うなら、彼が「好意・同情」について、道徳的行為にそれが伴っていて(“mit”)も構わないが、それが道徳的行為の動機であること(“aus”)を峻拒したところとも平行的であろう。

志向型倫理は（他者の便益享受を自らの便益とするというかたちで）便益志向型の一つではあるが、その場合の自らの便益も環境問題解決という点では中立的であって、このタイプの倫理も環境問題解決において有意的であってはならないであろう。

### 九 どのような「倫理」が必要なのか（二）

[91] これに対して、プリマックの言う「倫理」の第四義＝「精神的なものを志向すること」は別様に扱う必要が在る。「精神的なもの」に伴う「便益」（Mitchell 等が挙げる「アメニティ」も一例である）は上のものとは — 一体として語られことも多いのだが — 一応、別のものである。我々としても、「精神的なもの」は、それ自体としては肯定的なものであると考える。そうであるとしてこれは、環境問題解決において経済主義が物質主義として批判されるときまさしく「倫理」として説かれるところでもある。環境の保護を我々は専ら各生命体の物質的便益享受の観点から語ってきたのだが、環境保護の目標はそれに尽きるものではなく、自然が例えば美しくあることも取り込んで問題とすべきなのではなかろうか。一般的にもこう説かれている。

[92] 「美」はそれ自身で — 内在的価値として — 価値であるというのではなく、そこから得られる一つの享受（したがって別種の便益）のゆえに価値である。一般的にもそのように観念されていると言えるし、だから（環境価値の標準の分類法では）「利用価値」の一種類としてカテゴライズされてもいるのである。そうであるとして我々は、こうした便益の存在そのものは否定しない。それが人の幸福の重要な構成要素であることも否定しない。そして、そうした便益の主張であるなら、それは我々からしても十分、— 「倫理」として認めるところである。しかし問題は、そうした便益の追求が果たして環境保護という枠内に収まり切るかということである。環境を「美」の観点から見た場合「風景」と言えるが、その風景の保護と環境の保護とは場面によっては対立する。詳しくは安彦他編『風景の哲学』ナカニシヤ出版、2002 所収拙稿を見て頂きたいが、この対立は明らかに存在するところである。

[93] この対立は、明確に人間中心主義に立つときは原理的には消滅する。例えば森林のいわば生物環境質と美的質とが矛盾するとして、人がそれぞれに対してもつ便益を比較衡量してその総計の最大値を出すことが可能である。非-人間中心主義的に他の生命体をも考慮に入れる場合、それら生命体は — 擬人化的に人間に似たものともでもするのならば — 美を享受することのないものであって、そこに美の享受の便益を算入するならば、そうした享受主体としての人間を不当に有意化することになり、非-人間中心主義

としては不整合となる。結局、(物質的便益に対して) 美的便益を有意化して非-人間中心主義を説くことは無理である。美的便益を有意化するのなら、明確に人間中心主義に定位する他ない。そしてその場合は、対立は原理的には解決可能なのである。しかしながら、それはあくまで原理的にはそう言えるということであって、現実にはここに大きな問題が在る。

[94] それは、「美」、あるいは一般的に「精神的なもの」が主張されるとき、それが比較衡量を拒否するいわば絶対的な質として説かれる傾向が強いからである。ベンサムに対してミルは、快を量的にだけ問うのではなく、その「質」をも問題とすべしとして、低級な快に対して高級な快を有意化したが、語られる「精神的なもの」はこれに対応する。しかしミルは両種の快について、必ずしも量的な比較衡量ではないが、一つの比較衡量の方途を提案していた。しかしながら、一般に「精神的なもの」が主張されるときは、まさしく比較衡量を越えたものとして説かれている。そして、プリマックに即して分類した第二の意味で ([43])、そのように比較衡量しないことこそが「倫理的」だともされている。しかしこれは、一つの独断主義の表明である。絶対的なものが根拠なしに主張されているものとして明らかにそうである。

[95] したがって、或るものが絶対的であるというのは「知」ではなく「(単なる)信(念) (思念) である。プリマックはこれを「真理」だとも言っているが ([12]-11)、それは「根拠づけられた=正当化された」(知である) という意味ではなく、むしろ「信念」とでもいったものとして語られている。その思いがいかに強いものであっても、そのことは「真理」性とは無縁である。あるいは、先に指摘したように、「広く抱かれている」を根拠としている可能性も在るが、その場合は、— 「真理」に関する「合意説」を説いているのであるなら話は別であるが、その可能性はほとんどなく — 一つの特定の価値観の前提を認めることである。言うとするなら、それは(政治哲学的意味での)「共同体主義」の価値観である。つまり、「……が価値が在るので、それを保護すべきだ」と説かれるとき、共同体内でそれを構成するものであるがゆえに価値が在る、というかたちで同時に「共同体主義を採用すべきである」とでもいったことが含意されているのである。あるいはまた、「文化の価値システムのなかに基礎をもつ」といったことも語られているが ([12]-10)、それは既存の「システム」であるゆえ、その場合、一つの保守主義 — これは政治的なものではなく、いわば知覚上の保守主義<sup>12</sup> である — が含意されることになる。

[96] こうした「共同体主義」「保守主義」の含意が伴われる場合、環境保護という結論

<sup>12</sup> この概念については、拙稿「ヴァーチャル/リアル」という問題を参照して頂きたい。

の点では同じであるとしても、「個人主義」「革新主義」を採る場合、賛成が躊躇されることになる。我々の認識では、環境問題解決で人々の合意が形成されることを妨げている最大要因はここに在る。近年「環境プラグマティズム」という行き方が説かれるようになってきており、そこでは「立場の相違を越えて……」といったことが語られているが、我々はそれには反対である。余分な含意をもって主張がなされているゆえに合意形成が困難となっているのである。合意は共通の地盤を必要とする。それは、精神的な便益をも一つの便益として、そうでない便益（物質的便益）と、まさしく便益として同等であると認めることである。この原則、それは「民主主義的原則」と言ってもいいが、換言するなら環境問題解決には、この原則の徹底が必要なのである。<sup>13</sup> 純（メタ）倫理的に言うならこのことは、価値観に基づく主張をする際、（その「価値観」そのものの）根拠づけに「主義」を持ち出さないということである。「精神的なもの」は — 実は「物質的なもの」の主張の場合でもそうでありうるのだが — 多く、この「主義」主張と一体化的である。そして、いわば「主義」の満足が一種「精神的満足」として語られることも在るのだが、これはむしろ第五義での「倫理」に伴う「満足」である。「精神的満足」は、これとは独立に「精神的満足」そのものとしてカウントされるのでなければならぬのである。

[97] ただし、「民主主義」が現世代中心主義となりがちであるとは言うところである。そうであるがゆえに、（環境倫理の意味での）「共同体主義」は — この現世代中心主義という意味合いで人間中心主義を理解し、それに対して — 非-人間中心主義を説いているのかもしれない。そしてそれは、将来世代のために多大な自己犠牲＝物質的便益削減を伴うゆえに、いわばそれを補償するものとして精神的便益を強調しているのかもしれない。（物質的には貧しくとも精神的には豊かに、として。）もちろん人間中心主義は原理的には決して現世代中心主義でなく、将来世代を含んで全人類の便益の最大化を説くものであり、その可能性の根拠として「愛」をも強調するものである。将来世代への配慮の必要が相当であるときは、結論としては「共同体主義」が説くのと同水準のレベルで現世代の犠牲をも説きうる。だが、人間はそれほど立派なものでなく、「愛」として端的な利他主義は困難なものでもある<sup>14</sup>。その欠をいわば精神主義的利己主義として「共同体主義」が — まさしく利己主義として — 現実性をもって埋めうるということかもしれない。しかしながら、そうであるとして（も）、精神主義には独善性が伴いが

<sup>13</sup> 例えばデンマークの環境学習では民主主義の学習が不可欠とされているが、それはこのゆえでもある。

<sup>14</sup> ただしこれについても、先の「親世代—子世代の連鎖」という視点から、将来世代（全般）への「愛」が「博愛」として”高級”なものであるのに対して、孫子への愛（という、いわば遺伝子レベルでの利己主義）という”低級”な愛であるものにも、かなり依拠できるといふことは付言しておきたい。

ちである。したがって、精神的利己主義に「愛」を補完する機能が在るとしてそれをも動員するとして、それは一定の統制のもとでなければならない。それは、精神的便益をも（物質的便益に比較してそれ自身「高級な」あるいは「正しい」ものだとするのではなく）あくまで便益一般として考慮しつつ<sup>15</sup>、便益の最大の確保を原理として明確に設定することである。そうするのでなければ、そこに一種の転倒として、精神的なものの保護が — 「精神的なもの」といっても「物質的な基体」の上に在るのであって、その「基体」の確保というかたちで、環境配慮の枠をはみ出して — 逆に環境に負荷をかけることを容認してしまうことにもなりかねない<sup>16</sup>。例えば、伝統の維持のためには多少

<sup>15</sup> 「便益一般として」ということは例えばこういうことである。捕鯨問題ないしは鯨保護問題について、捕鯨国である日本から、「捕鯨は我が国の伝統文化である（から……）」と語られることも在るが、「便益一般」の主張として折り合いの土俵に乗せるのであるなら、— 「鯨は必要な食糧資源である。」というのが物質的便益の主張であるとして — 「鯨は習慣の食材である。鯨食がなくなるのは（心理的に）寂しい。」とでも主張する方が好ましいということである。この点から、イヌイットの捕鯨が「伝統」として例外扱いされていることも問題であると言いうる。「多文化主義」（の或る潮流（たとえば C. Taylor））にとっては、まさしく「伝統」として語るべきだということになるが、「伝統」の言説は合意形成にとっては障害として作用する。反対側の「鯨は聖書に出てくる〔伝統の〕特別の動物であるから捕鯨反対である。」という主張も同様である。（一般的には、「伝統の」は純粋に記述語ではなく、一定の評価性をもった言葉であり、合意形成の場ではそうした記述＝評価（一体）語の使用は好ましくない、とも言いうる。唐突なアナロジーであるが、例えば「先の戦争」について、「太平洋戦争」で指示する者と、「大東亜戦争」で指示する者との間では、その言葉の使用そのものによって合意が困難となるといったことを想起してみたい。）「便益一般として」ということはまた、場合によっては、「文化としてではなく」ということをも含意する。物質的なものに対する精神的なものが「文化」を意味することも在るが、両方を含んで何らかのものに特別の意味が付されて観念されるときに「文化」と呼ばれることも在る。例えば「自然と文化」と言われる場合は前者である。「芸術」がその一例である。これに対して、対象としては同じものを指示するときであっても例えば「文化勲章」と言う場合は、（さらに）一つの、強い評価性をもつ特別の意味が付されている。上の「捕鯨」に関わるもの等、（物質）生活に関わるものであっても、そこに「特別の意味」が付与されるときは「文化」として観念されうる。ここで「文化としてではなく」というのは後者の意味においてである。「伝統性」は、この「特別の意味」の一つである。因みに、筆者は日本倫理学会 1999 年度大会シンポジウムで「反文化・主義」と「反・文化主義」との区別を語ったが（『倫理学年報』49 集所収「シンポジウム報告」参照）、ここで言う「文化」の主張に反対するものは後者に属する。

<sup>16</sup> ここから言うなら、「精神的なもの」はいわば純粋に「精神的なもの」として物質的基体性が — 完全には不可能であろうが — 限りなくゼロに近いことが望ましい。しかしそれは、恐らく「豊かさ」を犠牲にするものでもあろう。そうしたものが（なお）利己主義として可能であるとするなら、それは、自己の（言うまでもなく美の享受といったものも含めて）便益の減少そのものに — 逆説的だが — 便益をもつという在り方であろう。この場合、「精神的便益」は我々が前章で問題とした、「倫理」の第五義に伴う「便益」に限りなく接近するものとなる。この点から見ると、実はカントでも論は単純でない。カントの問題系そのものとして言うなら「尊敬の感情」の問題が関わってくるのであるが、これはそうしたものの一例と見ることも可能ではある。それは、通常の「人間性」から見ると非-人間的なものとして一種倒錯的なものでもある。そういうものとして、シラーがカントを「厳肅主義」だとして批判したところと重なってくる。しかし、「倒錯」であるというのは、あくまで一丁度マゾヒストが苦痛に快樂を感じるように — （逆説的に）便益の喪失に便益をもつからである。（したがって、この「便益」は、物質的便益と区別される「精神的便益」ともさらに別種のものである。）カントの場合、「尊敬の感情」においてこの便益性は有意化されてい

の環境負荷はやむをえないというかたちで<sup>17</sup> <sup>18</sup>。

[98] この辺で結論としたいが、我々が析出した「倫理的」の諸用法について、その大部分のものの使用を禁止すべし — ただし記述的使用は構わない。厳密には規範的使用である — ということである。認められる用法は我々が核心として取りだした「公平的」および「愛の」と同義の意味におけるもののみである。これは功利主義的発想（いわば一元的便益公平主義）に基づくものである。ここで「功利主義」と言うのは、いわば精神的功利性をも説くものとしてである。ムアの「理想的功利主義」を持出さなくても、すでにミルのものが — 実はベンサムのものも — これを説いている。しかるに、これに対して一般的には、「経済主義」的だとして、厳密に言うなら、三章で確認した、第四

ないとも了解できる。その意味で、他者の便益を志向するとしてもそのことに便益をもたない（と本稿で定義した限りにおける、「博愛」という意味での）「愛」と近いとも言う。また、同様「基体性」の側面から見る場合、「宗教」は、「来世」における幸福（便益享受）を説きつつ、それと引き換えに「現世」における幸福の断念を説くものとして、環境保護に適合的であると言えるかもしれない。しかしそれは、その徹底として、例えば寺院を建てることを拒否する、ましてや（環境負荷の高い）金属製の像の鋳造は峻拒するものでなければならぬ。その意味で反-文化的なものである。これの具体例を求めるなら「原理主義」が近似的なものであろうが、これも非-人間的なものである。ただし、例えば苦行そのものに便益をもつという場合は倒錯的であるが、「来世」の幸福を願うかぎりでは倒錯的ではない。例えば「解脱」として、その要件としての便益の断念が実行される場合であっても、「現世」における）精神的苦痛からの解放が求められているときは、それも非-倒錯的であろう。

<sup>17</sup> モデル・ケースを一つ挙げる。都市部においては鉄道はほぼ電化されているが、これに対して「懐かしい」（伝統である）として蒸気機関車の運行が喜ばれたりする。しかも、蒸気機関車を愛好することは一つの「倫理」であるかのようにさえ語られることも在る。しかし、蒸気機関車は言うまでもなく石炭という化石燃料を動力源とするものであって、しかも自動車については、環境対策として、ガソリン（化石燃料）エンジン車に対して電気自動車が進められているところである。伝統的なものが「環境に優しい」と語られたりするが、正確には、そうした伝統的なものを含む（社会総体としての）伝統的生活様式 — この場合の「伝統的」はむしろ「前-近/現代的」の意味であって、例えば「伝統を守れ」と語られるときの意味とは微妙に異なる — がその低消費レベルのゆえに「環境に優しい」のであって、その個々の要素（伝統物）がそうなのでは必ずしもない。（これとの関連で、特に初等教育における「環境教育」について次のことを述べておきたい。例えば「農薬の害」を単純化的に取り上げて伝統農法だということに「無農薬」ということを安易に語ってはならない。（ましてや、そのことが原因で農薬使用農家の子弟に対する「いじめ」を誘発するようなことが在ってはならない。）それを回避するためには、農業（全般）—産業—社会という大きな視点を併せて導入することが不可欠である。換言するなら、農薬使用—無使用の費用—便益分析（ただし、「精神的なもの」をも射程に入れた広義での）の視点も必要だということである。残念ながら、最近の（短兵急な）「総合学習」では、こうした”単発的”テーマ学習が目立っている。）因みにこのことは — 再確認するが — 愛好者達が蒸気機関車運行から得る（精神的）便益を考慮の外に置くことを意味しない。

<sup>18</sup> 「自然愛好」の問題としては次のケースを示しておきたい。例えば室内に閉じ籠ってコンピュータ・ゲームにのめりこむ — 彼の場合は専ら「読書」であるが「彼にとって自然は無縁であった」と語られるサルトルのような — 若者に対して、終末はキャンプに出かける人の生活には、確かに精神的に豊かな質が在ると言うことは可能である。しかし、このことは環境の保護ということとは相対的に独立である。であるがゆえに（逆に）、キャンプ地まで出かけていくマイ・カーのガソリン消費が問題とされないということにもなるのである。

義での「物質（関係）的」、第五義での「反-意味志向的」、第六義での「文化に基礎を置かない」の意味に加えて、第二義の「貨幣換算的」の意味をも付加して「経済主義」的だとして、それに反対することこそが「倫理的」だと観念されている。つまり、「環境倫理」の主張において、環境問題の解決に求められるものが最初から排除されているのである。プリマックで言うなら、2)では認められたいわば「方法としての「経済主義」が曖昧な「倫理」の主張によって自己否定されてしまっているのである。これでは「倫理」は空転することになるはずである<sup>19</sup>。

---

<sup>19</sup> このことと、（日本における）倫理の「建前」化との間には相関性が在る。この「建前」化に日本の「倫理教育」の欠陥の一つが在ると我々は見ているが、これについては、それを道徳の「日曜道徳」化（特定の時にだけ（免罪符的に）道徳的であること）—「週日」、つまり社会総体の問題としては「倫理」を考えないこと、象徴的に言うなら、（経済に対する倫理としてではなく）経済に関する倫理として「倫理」を考えないこと—として批判した（部分を含む）拙稿（[02]註で挙げたもの）を参照して頂きたい。



## 景観紛争解決法の構築 — 一つの倫理的考察 —

安彦一恵 (滋賀大学)

### 1. はじめに

或る事柄をめぐる意見対立がある場合、合理的手法として費用便益分析がよく用いられるが、景観をめぐる場合は、そうした手法は経済主義的だとして退けられて、端的に「よき景観を」と説かれることが多い。たしかに、景観の「よさ」(そのもの)については意見が一致していて、開発的な経済的効率性の主張に対して、その一致した「よさ」の主張が対置されている場合もある。しかし、等しく景観の「よさ」を求めているが、その「よさ」の内容が異なっていて、そこに「よさ」をめぐる意見対立が結果しているケースも多く見られる。その場合、単に「よさ」を説くだけでは当然、解決にならない。しかるに、このケースにおいては — ほとんどの場合がそうだと言って過言でないが — それぞれ「よさ」を主張する者は、異なった(内容の)「よさ」の主張に対しては「間違った見解だ」として退けて、あくまでも自説の正しさを説く。だが、その多くは自らの美感が直観的に断言されるに留まっている。その意味で独断のぶつかり合いがあるだけである。この事態に対して我々は、景観の「よさ」に関わる意見対立の事態に対しても合理的解決法の構築を主張したい。それは同時に、当の独断的主張が出てくる“原因”の解明と、それへの対処方法の提示とを併せて行なうものでなければならない。これについては、特に独断性の程度の強い伝統主義的景観観に焦点を併せて分析する。\*

### 2. どのようなかたちで主観的なものが「正しい」として主張されるのか

現在の倫理学では、「よさ」(価値)は主観的であるというのが多数派の見解である。論を省くためにいま単純化して述べるが、かつては、「よさ」も、重さや長さなどと同じように、対象自身の属性として実在的なものと考えられていた。それが近代になると大勢としては、実在的な「第一性質」に対して、色などは主観に(も)依存する主観的なものとして「第二性質」とされ、そして「よさ」は、さらに主観的なものとして「第三性質」とされるようになる。[04a]これが価値理論的にはなかば学問的常識であるのだが、しかし日常的には、「よさ」について自分と異なった意見に対するとき、それは対象の「よさ」を見損なった誤った意見であるとして退けられることがしばしば生じる。た

たとえば、

琵琶湖畔で、ヤシの木の植樹をめぐる景観論争が起きている。(記事)

A 1 : 「ちょっと不自然」

B 1 : 「南国風でステキ」

(『朝日新聞』(大阪版) 1992年6月27日付夕刊)

京都・鴨川「パリ風歩道橋」をめぐる(読者投稿)

A 2 : 「過去の遺産を傷つける権利はない」。

B 2 : 「古都の印象を損なうものではない」。

(『朝日新聞』(大阪版) 1997年10月25日付)

といったかたちで意見対立が生じているのだが、特にAの側からBに対して、「間違っ  
た意見だ」として非難が浴びせられている。そしてその場合、B側の意見は景観の「よさ」  
を犠牲にして開発を進めようとする「為にする議論だ」とも、しばしば語られている。

では、なぜ、学問的には主観的とされるものについて正・誤が主張されているのか。  
相手の相違する意見を誤りだとする場合であっても、その相手が、「よい」と感じていな  
いものを「よい」と偽って主張しているとは見ていない。相手もまた「よい」と感じて  
いることは認めている。それゆえ、景観の「よさ」は、たとえば食べ物の「美味しさ」  
で例えられうるものである。食べ物についてもたしかに、美味しい・不味いという感じ  
方＝味覚の相違がある。しかし、その美味しい・不味いという感覚そのものには間違い  
はない。美味しいと感じているがそれは錯覚であって本当は不味いのである、というこ  
とはない。その意味で、感覚は絶対的なものである。だが景観の場合、その感覚につい  
て、自らのものと異なるとき、それは誤りだとされているのである。

何がその根拠となっているのか。そこに、趣味の良さ・悪さとでもいったものがある  
のかもしれない。「そのようなものをよいと感じるのは悪趣味だ」というかたちで、(良  
い・悪いの感覚そのものではなく)そうした感覚の趣味の良さ・悪さとして、景観の「よ  
さ」の主張の正しさが想定されているのかもしれない。悪しき趣味に基づくときその「よ  
い」という感覚は誤ったものとなるのだ、と考えられているのかもしれない。

実際、倫理学においても今日では、さすがに第一性質として価値の実在性を説いて、  
実在する「よさ」を捉えているものが正しい主張であり、捉え損なっているのが間違っ  
た主張であるとするものはほとんどなく、多くは、趣味という枠組みに即して、良き趣  
味においては正しく良し悪しが感覚されるのだと説かれている。一つの文化の事柄とし  
て考えるなら、感覚がいわば純生物学・生理学的に形成されるといったことはありえず、  
必ずなんらかの趣味形成と並行して良し悪しの感覚が形成されるのだ、と想定され、そし  
て、その感覚の枠組みとなる趣味については良し・悪しの別があるのだと説かれる。[99]

しかしながら我々は、そのようないわば洗練された価値实在論に対しては、事実として趣味そのものが複数であって、そこにどの趣味が正しいとできるのかという問題が成立する、と考える。これは、今日の実在論も結局、価値の相対性を認めざるをえない、というかたちで表れている[99]。我々は、趣味を持ち出しても事態は当初と同じとなると考える[04a]。学問のレベルではそうであるのだが、おそらく通常は意識されていないであろうが、日常的には結局ここで、特定の趣味（そのもの）の正しさといったものが独断的に想定されてもいる。その独断のもとで、自らの意見が事実を正しく捉えているのだとも主張されるのである。「伝統の」といった形容と共に一定の景観の「よさ」が主張される時はそうである。

### 3. 問題性としての「伝統」

実際、A1では「白砂浜には[ヤシではなく]松である」、A2では「鴨川には[パリではなく]京風のものを」というかたちで、それぞれ（歴史的）「伝統」が前提となっている。そしてそこでは、「伝統」に忠実な感覚こそが人の自然であるとも説かれている。

だが、近年の理論的な「伝統」論においては、「伝統」というのは創造（発明）されたものであるというのが基本常識である。字義通りには「伝統」とは「伝えられているもの・伝えられていること」として一つの客観的事実性であるが、「伝統を守れ」「これが我が国の伝統だ」などと語られるときは、そう語る時点から遡及的に、一つの（伝えることの）流れが創造＝仮構されているに過ぎない。事実在即したものであっても、そこでは選択的に特定のもの（だけ）が「伝統」とされ — 肯定的なものとして選択されてくるもの（だけ）を指示する言葉として「文化」が用いられる場合もある —、そして多くは文字通り事実とは異なった流れが「伝統」として想定されている。[97]

このような「伝統」主義は、基本的に特殊近代の事態である。そこには近代国民国家形成という強く政治的な課題性も原因としてあるが、しかしそれは、必ずしも為政者による政策的なものだけであるのではなく、その当の（近代的）「国民」自身の心性にも原因がある。それは、端的に言うなら、「意味」志向性である。「国民」とは自らの生を有「意味」化するという特質をもった人間のことである。[02] 「伝統」主義とは、この有「意味」化の志向を（たとえばアイデンティティの確認というかたちで）満たすものとして出現してくる事態なのである。そして、この有「意味」化ということであれば、小説の主人公に同一化して自分の人生に「意味」を与えるときがそうであるように、想定される「伝統」は必ずしも事実でなくて構わないのである。京都で言うなら、たとえば平安京のイメージとして竹林景観が「伝統」とされるときがそうである。嵯峨野のものなどで有名な孟宗竹はたかだが200年前からのものである。

「伝統」とは過去からの伝統であるが、したがって伝統主義は、同様に過去を有意化する保守主義とは別カテゴリーのものである。ここで言う「保守主義」はたとえばH. セシルが言う知覚上の保守主義のことであるが、それは変化しないことを好む心性のことである[01]。少年のときの景観に大人になって(久しぶりに)出会うとき、「懐かしい」というかたちで「よさ」が感じられたりするが、それはこの保守的心性にに基づくものである。少しく分析的に言うなら、懐かしさの根拠は現在の景観知覚と過去の景観知覚の記憶との近似性にある。これに対して、単純化して言うなら、そこからの「伝統」として意識されている(想定された)過去は記憶の事柄ではない。我々のタームでいうなら、それは「観念」[01, 04a]である。

しかし事柄は複雑であって、この「観念」— 私見によるなら、これ自身近代特有の存在様態であるのだが[02]— は、一つの疑似記憶性をもつ。であるから、たとえば初めて(古都)京都を訪れて(も)、その(イメージとしての)観念的京都と実際の京都との近似性によって、そこで懐かしさを感じるといったこともありえる[02]。「伝統」的景観を評価することの自然性が説かれることの根拠もここにある。

このことは逆に見るなら、実際の京都が観念上の伝統的京都と近似していなくてはならない、ということである。意見A2では、その観念上の京都と齟齬するものとして「パリ風」が否定されるのである。我々は、このような美感を「歴史主義的美感」として概念化した。B2はこれに対する「モダニズム的美感」の意見である。そこでは、「観念」から独立に見たままの京都に即して、その見たまま(「印象」としては「パリ風」(と呼ばれる形状)のものでも別に違和感がないと語られている。ちなみにA1も歴史主義的美感のものだが、実はB1もそうである。前者がその過去主義的ヴァージョンであるとするなら後者はそのいわば未来主義的ヴァージョンであって、(日本から見て「未来」とも言うる)「南国」の「観念」が琵琶湖にイメージ的に重ねられている。B2は、この後者とも— 混同されがちなのだが— 別である。我々は、景観の「よさ」をめぐる基本対立は、この歴史主義的美感とモダニズム的美感の間にあると見ている。[02, 04a]

#### 4. 対立の合理的解決

景観の「よさ」をめぐる対立の解決について我々が提案したい方法は、基本的には単純なものである。一言でいうなら、民主主義を原則として、関係者すべての意見を等しい比重で尊重し、そこに相違する意見の間の調整を図ることである。「よさ」の主観性の確認は、これに対して一つの根拠づけを与えるものである。

3. では伝統主義あるいは歴史主義的美感についていわば脱構築的に批判的に見てきたが、民主主義からするなら、これにも等しい権利が与えられるべきである。しかしな

がら、伝統主義はこの解決方法にとって阻害的である。それは、「伝統」を単なる趣味としてではなく一つの正当性をもつものとして主張するからである。その正当性の主張が、意見の調整を図ることと不整合なのである。この不整合を解消するために、伝統主義にも一つの単なる趣味へといわば減価してもらうのでなければならない。換言するなら、「伝統」も規範ではなく一つの好き嫌いの事柄とされるのでなければならない。[02, 04a]

伝統主義が伴う「観念」は、一つの抽象者であって、たとえば（伝統の古都）京都という「観念」だけでは（具体）像(Bild)を結ばない。これに対して実際の景観は一つの像である。したがって、先の、実際の京都と京都という「観念」との近似は、厳密には、その「観念」によっていわば統制されるのではあるがなんらかのものを機縁に成立してくる第三のものとの近似である。であるから、たとえ等しく古都・京都という「観念」をもっている、実際の景観については相互に見解が分かれてくることもある。或る人は、中世・近世の神社・仏閣が「よい」、別の或る人は幕末に新撰組が走り廻った先斗町辺りが「よい」、また別の或る人は、明治以降の近代都市・京都の遺産（たとえば南禅寺境内の水路閣）が「よい」、と（相互対立性を含みつつ）意見が分かれてくるといったことも結構生じている。同じく伝統主義の枠内にあっても、各人の好みが作動してこざるをえないからである。これは、観光案内書で知って、その後実際にその地を訪れて「なにか物足りない」と感じたりするときと同じ機制である。旅に出たの「伝統の再確認」といったことも、この、「観念」から好みへの限定化に因るものであろう。単に「観念」的な「伝統を守るか変革か」というレヴェルでは、そうした意見の分化は生じないところである。その場合、具体的景観に対する判断がなされるとき、伝統主義はいわば機会論的に一種主意主義として発現することになる。端的にはどのような景観を創出するかという場合に、この好みを引き出すため、模擬的にであってもシミュレーションによって景観を像的(bildhaft)に提示することが有効である。

実は伝統主義は多くの人において「建前」なのだが、その建前的主張を関与させないで、人の実際の（本音の）趣味を忠実に意見表明させるためにも、シミュレーションは有効である。伝統主義が建前として説かれる場合、端的には政治的に、同一の伝統を支持することによって人々の（国民的）統一性が確保される、と考えられている場合もある。しかしこれは、景観の「よさ」という美的事柄を政治的目的の手段とすることであり、それは美としては貧しいものである。美は本質的に自己目的であるからである。建前を排除することは、この点からも求められるところである。

このように建前的部分を排除してその人の実際の感性だけを前面化させる場合、多くの部分においてそれは（前述の）保守主義と重なってくることになる、と我々は見ている。しかし、それでも、純粋伝統主義の残余は存在するであろう。では次に、それをも含んで、様々な美感に起因する意見の対立はどう調整されるべきなのか。我々はここで、費用便益分析的手法の導入を提案したい。これは、通常は経済的開発の是非について用

いられるものであるが、我々はこれを修正・拡大するかたちで「景観」問題にも適用すべきであると説きたい。実際、費用便益分析と同じ発想内にあるCVMが環境問題にはすでに適用されているが、こうしたものを景観問題にも適用すべきであると考えているのである。

しかし、そのためには、「便益」概念の検討が必要である。それは、「効用性」概念とも同義のものであって、本来は決していわゆる経済的便益に限定されるものではない。そこには、端的には精神的なもの — 伝統主義が求める有「意味」性もここに包摂可能である —、「景観」の場合は美の享受といった便益をも含みうるものである。「景観」について人がそれぞれそこから得る（であろう）美的享受の、端的に量ということは不可能であるとしても、それへの選好（の順序）を確定し、それをデータとして人々の意向を等しく考慮することを、景観紛争解決の方法として提示したい、と我々は考えるのである。[03, 04]

しかしながらこのことは、厳密に言うなら、民主主義に加えて「自由主義」をも採用することを意味する。いま「選好」で言うとして、民主主義だけであるなら、「正しい選好」というものを前提して、その上でその正しい選好の充足を全員において等しく配慮するということも可能である。これに対して自由主義は、選好そのものの次元で正誤を語ることを退ける[04a]。（「伝統」の正当性をなお主張するのであれば、この「自由主義」に相当する次元で、その“主義”を前面化するのでなければならない。その端的な候補として「共同体主義」があるが、“自然性”が語られるだけで、自らがいかなる“主義”に立脚しているのかを問わないという傾向が強い。）自由主義の前提の上で民主主義的であるとは、各人のそれぞれの直接的選好に同じ比重を与えてその調整を図るということである。先の食べ物そのもので言うなら、人々も、正しいものを全員で（平等に）食べるべきだ、とは考えていない。技術的に一度の食事には同じメニューしか供しえないのであれば、好まれる食事内容の比率に応じてどの内容にするかの回数を決めるのが妥当だと考えるであろう。景観をめぐる意見対立がある場合も、そのようなかたちで調整すべきだ、と我々は考えるのである[04a]。

\* 本稿では、テーマについてもっぱらテーゼ的に述べ、論証の部分はかなり省略している。その欠を補うものとして、以下何箇所かで、本文中の[ ]に挿入するかたちで、出版年の数字（下2桁）で拙稿への参照を行なう。

96, 01, 03, 04 は webpage (<http://www.sue.shiga-u.ac.jp/~abiko/>)でも公開している。

## 参照拙稿

「ランドスケープの倫理学（一）」、『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学篇』45号、1996.

「保守主義・伝統主義・歴史主義 — 批評：西部邁『思想の英雄たち』 — 」、『DIALOGICA』3号、1997.

「二つの「合理性」概念 — J. McDowell 的「道徳的実在論」の批判的検討 — 」、『哲学』50号、1999.

「「ヴァーチャル／リアル」という問題 — 現代世界の問題として — 」、水谷雅彦編集代表『情報倫理学研究資料集Ⅲ』、2001.

「景観紛争の解決のために」、安彦／佐藤編『風景の哲学』ナカニシヤ出版、2002.

「環境問題解決における「経済」と「倫理」」（一）（二）、『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学篇』52, 53号、2003, 2004.

「「良い景観」とは何か」、松原隆一郎他『〈景観〉を再考する』青弓社、2004(a).