

公益の哲学・試論

間瀬 啓允

一、「よく生きる」ということ

古代ギリシアの哲学者プラトンは、対話編『クリトン』の中で、人はただ生きるのではなく、よく生きることが最も大切であると説いた。「ただ生きる」というのは利己心からの生き方であって、相手の人間自身を愛して生きている姿をいうのではない。しかし「よく生きる」というのは、相手も自分も共によい者であることを根拠にして互いの存在を肯定し合い、相手の人間自身を自分のことのように愛して生きていくことを意味する。したがって、こういう生き方をするとき、人間は真に人格的存在である、といわれるのである。

人間は、もともと身体性、精神性、人格性を備えている。「ただ生きる」というのは、相手の人間に対して自分を閉ざしており、自己閉塞的で、自己満足だけで生きている。これは人間の持つ身体的な側面の現われではない。そこにあるのは、ただ自己愛だけである。しかし、「これではいけない、もっと自分らしく生きるようにしなければいけない」と考え始めるとき、人は自分を相手に対して開き、自分のためだけでなく、相手の人のためにもなるような生き方をしようとする。これは自分という個が身近な共同社会の中の個として自覚されるようになるので、生き方が利他的になるのである。これは人の持つ精神的な側面の働きであって、その具体的な現われが家族愛、同朋愛である。これは「よく生

きる」ことへの発露である。

しかし、人間の生き方が真に利他心からの生き方となるのは、「自分らしく生きる」ということが同時に「人間らしく生きる」ということと重なり、自分という個が広く人類社会の中の個として自覚されるようになるときである。そのときになつてはじめて、肌の色や言語の違い、文化や民族や国家の違いを超えて、相手に対する自分の愛が真に人間愛となり、人類愛ともなるのである。グローバルな社会の中で、いま必要不可欠とされているのが、この種の人間愛であり、人類愛である。そして、この人間愛、人類愛は、本来的に人間が平等に持ち合わせている人格性において成り立つのである。実は、この人格性において相手も自分も共によい者どうしであるから、互いの存在を肯定し合うことができ、また相手の人間自身を自分のことのように愛して生きていくこともできるのである。これが「よく生きる」ということの本来の意味なのである。

二、人格共同体

人格的存在として、人間は社会を構成している。人間の社会は人格の共同体なのである。人格共同体として、社会は人格の尊厳を全面的に肯定する。なぜなら、ここに人間の深みが存するからである。この深みにおいて、人間の生きている生命は人格と結びついた生命である、という理解がつく。つまり、人間生命は人格的生命なのである。このように人間は自らの人格性と結びついた生命、即ち人格的生命を生きているのである。このことから、尊厳というものが殊のほか、大事にされるのである。人間の尊厳、生命の尊厳、人格の尊厳ということを社会は全面的に肯定するのである。人格の尊厳が認められる社会において、はじめて人間は自らの豊かさや完全性、自己充足を求めて、他の人間と交流

し、自らの満ちあふれる善を与え、押し広げていくことができる。人間は自らにとつて役立つもの、自分を樂しませてくれるもの、つまり効用や快樂としての善だけでなく、他の人も参加し、連帯できるような、普遍的な善を求め、これを実現しようとする。ここに人間の社会性のより深い意味がある。人間の社会性は、より深い意味で、人格性と一致するのである。

しかし、現実の人間はさまざまな必要や欠乏を満たさなくてはならない。したがつて、社会という全体に従属することとは避けられない。そこで、他の人間を、自己の所有欲を満たすための手段とみなす、という悪も根絶されない。では、どうすれば人間は、社会の一員でありながら、社会の従属を免れることができるのだろうか。

三、社会のパラドックス

社会は全体という姿をとつて個人の前に立ち現われ、個人に対して種々の要求を突きつけてくる。法的規制、風俗、習慣、礼儀、協調、協力、等々。個人はこのような要求に圧倒されて、自らが部分としての全体に従属するものという意識を抱くようになる。ところがその同じ個人が、自分は社会の要求に応じるだけでなく、社会に対して批判的であることも必要だ、という意識を抱くようになる。どうしてか。それは個人が人格的存在であつて、社会を超越する存在でもあるからだ。

このように、個々の人間は、自分が全体である社会に従属していると同時に、社会を超越するものでもある、というパラドックスを抱え込んでいる。これが社会生活における人間の根本的経験である。もしも社会が人間の持つこのような超越的側面を認めず、また批判的機能に対しても非寛容であるならば、そういう社会は専制的、全体主義的な社会で

あつて、ソクラテス以後のあの忌まわしい社会殉教者の歴史をたどらせることになる。

古代ギリシアの哲人で、プラトンの先生であつたソクラテスは、メレトスという青年から二つの理由で告発される。ソクラテスが「青年たちを墮落させ、かつ、国家の認める神々を認めずに他の新奇な神靈を認める」というのである。この理由による告発を受けて、ソクラテスは裁判にかけられ、死刑の宣告を受ける。この裁判の過程で、被告としてのソクラテスが陪審員を前にしておこなつた法廷弁論は、プラトンの名著『ソクラテスの弁明』に記録されている。これを読むと、日常的な社会の不合理を「チクリ、チクリと刺す虻」であつたソクラテスに対して、社会がいかに冷淡で、かつ非寛容であつたかが容易に察せられる。

このような事態は、昨今のイスラム世界にも見られる。イスラム教は、当初は開かれた宗教であつたが、十四世紀のアラブ世界の経済破綻で一変した。経済は崩壊し、政治も崩壊した。そこでイスラムの権力はコーランを自分のために自己流に解釈する律法学者が握り、イスラムは閉ざされていった。同じ時期、キリスト教世界はルネサンスと宗教改革を迎えており、徐々にではあるが、自由な批判精神を育てていった。この自由な批判精神が科学や経済の発展を促したとするならば、コーランの閉鎖性とバイブルの開放性が、イスラムの貧困とキリスト教世界の繁栄を二分したとも言えるだろう。したがって、いま多くのイスラムの知識人はコーランを批判的に解説しようとしている。けれども、その種の知識人は、権威の失墜を恐れる律法学者によつてたちまち弾圧されるのである。このような状況下では、ソクラテス以後に続くあの忌まわしい社会的殉教者の歴史は回避できないであらう。

四、共通善

社会が人格共同体であるという考えを補うのは、共通善、コモングッドである。共通善は「だれにとつても（common）」「よく（グッド good）」といわれるもの、即ち、すべての人に開かれた普遍的な善のことである。したがって、たとえば社会全体のための福祉というものは、共通善として捉えられるのである。

普遍的な善としての共通善は「よく生きること」（bene vivere）を可能にさせ、また、これを推進させる。これは古代ギリシアのプラトンやアリストテレス以来、人間の社会生活における理念とされてきたものである。

いま社会全体の目的ということを考えてみるならば、それは普遍的で人格的な善の実現を求めることであろう。そのためには、個々の人間と社会との間の調和は不可欠である。ところが、社会全体の目的を個人的な善、あるいは個人によつて所有される善の集積として捉える個人主義の立場が、依然として強い。では、どうすれば社会全体の目的を個人の目的から切り替えて、より高次のものと捉える立場に移行させることができるだろうか。

共通善の理念には、社会全体の目的は倫理から切り離されてはならないという主張が含まれている。倫理は、個人倫理から社会倫理まで広範囲にわたるが、いわゆる個人倫理がそのまま社会倫理として通用するわけではない。たとえば個人の正義感は、しばしば正義であるよりは復讐感情であつて、それがそのまま社会正義の基準とはなりえない。しかし、この二つが切り離されることはきわめて非人間的であり、最終的には人間社会を破滅に導くことになるかもしれない。人間社会の歴史を振り返ってみると、社会生活の中のさまざまな要求は、多くの場合、倫理的な要求に応えたものになつていくことが分かる。たとえば生産と分配、所有と安定といった社会的な要求は、正義と自由、参加と連帯といった倫理的要求に応えたものとなつていく。もちろん、社会の歴史には逸脱や蛮行があつた。けれども全体としてみれば、倫

理的意識が社会生活の全体に浸透していく傾向を認めることはできるだろう。人間の社会生活の根本には、共通善の理念が働いているのである。

五、公益

共通善は個々人の善よりも優先されるという点で、「公益」と呼びうる。たとえば創意工夫によって推進される共同募金制度や、人々の間に新しい交流をもたらすボランティアの働きは、「公益のため」と言いうる。なぜなら、そこには「社会全体を配慮する」という精神が見え隠れしているからである。

公益とは、端的にいえば、社会の利益ということである。しかし、社会に利益をもたらすためには、社会に対する配慮が欠かせない。配慮を伴う責任というものがなくては、公益はこの社会に実現されないだろう。たとえば、プラトンは対話編『パイドロス』の中で、「魂なきものの全体を配慮することが、魂あるもののいずこにもおける責任なのである」と説いた。これは、もともと、人間による地上の支配ということを論じたものであるが、その支配は、「配慮を伴う責任」ということを意味していた。さらに、プラトンの対話編『国家』では、支配者の責任ということに触れて、「支配者として彼の責任は、もっぱら支配を受ける側の者たちの利益に対してであって、けつして己の利益に対してではない」とプラトンは明言した。ここで明らかにされたことは、支配者の果たすべき責任ということであって、それは支配される者たちの利益のために十分に配慮せよ、ということであった。配慮というこの精神は、ギリシア起源の「スチュワードシップ」であるが、これは後にキリスト教世界の中で展開され、遂にビブリカル・スタンダードとなる。これが実はキリスト教内で一般化された「スチュワードシップ」、即ち、キリスト教の信託精神といわれるものである。

近代ヨーロッパの精神史上、「配慮」の精神は、「信託」の精神として定着する。「信託精神」といわれるこのスチュワードシップは、あらゆる所有を人間の手に「信託されたもの」と理解する。この理解の根底となつたのが、「ビブリカル・スタンダード」である。たとえば、富の所有は人間の手に信託された賜物であるが、これを預かる場合に大切なことは貧しい人々への配慮である。聖書の生活世界では、配慮の徹底として「共有制度」があつた。この制度の下で、人々は自らが所有の信託者（スチュワード）として、困難や貧しさに直面している人々への配慮を怠ることがなかつた。これが配慮の倫理としてのビブリカル・スタンダードだったのである。

共有の形態は、今日でも、たとえば修道院や信仰共同体に見られる。そうした場所では、いまでも配慮の精神を生かすことによつて、社会全体の福祉に役立てていこうとする運動が続けられている。つまり、私利私欲を離れて利他主義の立場に立ち、欲求の源を自己から他者へと転化させる。こうして他者への気遣いや思いやりを徹底させていこう、また同時に、この気遣いや思いやりを社会の福祉にまで結びつけていこう、というのである。このような点から考えていくと、公益とはすづれて「社会の利益」を意味するものだということが明確になつてくる。

こうした分析からすれば、ヨーロッパの近代史でいわれたスチュワードシップは、現代では公益精神として理解するのにふさわしいものとなつてくる。というのも、「配慮の倫理」を根底に据えて、この精神史上のスチュワードシップは共通善、コモングッドを促進させるからである。また同時に、このスチュワードシップは近代社会における所有中心の個人主義の考え方とも全く異なるからである。しばしば問われることであるが、たとえば自然に対する人間の責任とか、生命に対する人間の責任とか、次世代に対する現世代の責任ということが言われるとき、この場合の責任とは何かというと、「他者への配慮」であり、「社会全体への配慮」ということである。「責任（レスポンスビリティresponsibility）」という言葉は、もともと「対応（レスポンスresponse）」という意味を含んでいたのである。したがつて、所有ではなく配慮を中心とするスチュワードシップは、この新時代に公益精神として十分に意味をなすものなのである。

六、社会倫理

(1) 人は職分に応じて有益な、よき生活を目指すべきである。そうした人々の結合体が社会である。

(2) 社会は物質的な福祉を含んだ人々の、よき生活一般を追求すべきである。これが共通善の追求ということである。右の(1)と(2)が矛盾せず補完し合うところに、よき社会が成り立つ。「よき社会」を求めるのが社会倫理である。現代の社会倫理思想は近代の私有、あるいは所有という権利思想とは大いに異なる。というのも、現代の社会倫理思想はアリストテレスの友愛（フィリア）とキリスト教の隣人愛（カリタス）の考えによつて強化された社会倫理思想だからである。それは何よりも先ず、共通善、コモングッドというものを重視する。「共通善、コモングッド」は個々人の善よりも優先されるという点で、今日では「公益」と呼びうるものである。

ここにはギリシア・キリスト教的な社会倫理教説の復権が見られる。たとえば、アリストテレスの社会倫理に立ち戻つて見るならば、現代の個人至上主義的な社会は行き過ぎであり、中庸の徳にもとづく「徳の倫理」の復権とコミュニティの活性化にもとづく「よき社会」の再構築が必要であることは明らかである。そこで実際に、コミュニティ（地域共同体）の再構想を唱え、共通善（公益）を自己理解の源泉として独自の社会倫理思想を展開している者がいる。また、そうした一連の流れの中で、コミュニティアニズム（共同体主義）という運動を展開している者もいる。この運動では、コミュニティにおけるモラルが重視され、権利とともに「責任」応答」の必要性が主張されている。また個人の利益や選好を偏重する経済学的思想が批判され、自律と秩序のバランスのとれた社会理論や政策論の必要が訴えられている。

いま「福祉」を例にとつて、これを具体的に考えてみよう。コミュニティアニズムにとっては、福祉はそれ自体「共通善」「公益」であり、その実現はコミュニティの負荷性を帯びた人々の「徳力」や「責任」に託されるべきものである。

したがって、大きな政府による社会政策は必要ではなく、むしろ地域に根差した適正規模の社会政策が必要とされる。そして、その場合、福祉実現のための社会政策は小さな政府の「公」のみならず、それを補完する「民」のコミュニティ、つまり福祉NPOなどが担当すればよいと考える。このようにして、多くのコミュニティはコミュニティの共通善（公益）や民の公共性（公益性）を重視する独自の社会倫理を展開し、福祉国家ではなく「福祉社会」の実現を目指しているのである。「福祉（ウェルビーイングwell-being）」とは、「よく（ウェルwell）」「生きること（ビーイングbeing）」を意味する言葉だったのである。

七、貢献心

社会が変わっても、あるいは、そこで暮らす人々の生活様式が変わっても、人間としての生き方の原点は変わることはない。人間性の根本は不変なのである。その不変な根本とは「貢献心」である。そして貢献心は本能である。このように言い切るところに、新しい知の力が生まれてくる。

ここでの貢献心は、世のため人のために尽くすということである。これは人間に共通な精神的基盤である。というのも、「世のため人のため」ということは、人間世界のあり方そのものだからである。偉大な世界宗教が共通に教える「愛」や「慈悲」は、これと同じような、他者への配慮と思いやりに満ちた「利他」の心である。人間の考え方は基本的に自由であるが、根底には、このように世界宗教が共通に教えているのと同じような、あるいは、人間世界が本来的に持っているのと同じような、「世のため人のため」という、「慈悲」「慈愛」に満ちた、「利他」の考え方を持たなくてはならないであろう。これは高邁な哲学の基軸である。

「貢献心」と「本能」とは、一見結びつきそうにない。けれども、この二つの言葉を融合させ、そこに人間と社会についての斬新な考え方を展開させることが大事である。また、この考え方を展開させることによって、人間の生活や社会における仕事のさまざまな側面を活性化させることも大事である。というのも、そこでは自分を他者のために役立てたいと志す自然な気持ちが根底にあり、さらに、この気持ちが「自然から授けられたもの」とする考え方の発露となるからである。

「貢献する気持ち」は知性からのものではない。生まれながらに備わっている本性に起因して、自然に湧き出てくるものなのである。それはアポステリオリ（後天的）に身に付けるものではなく、アプリオリ（先天的）に抱く欲求なのである。このように考えることによって、新しい人間像が生まれてくる。それは「ホモ・コントリビューエンス」という言葉によって表現される。ホモ *homo*（人間）とは、他者のために役立ちたい、社会のために尽くしたいと願う者、コントリビューエンス *contribuens* のことだったのである。

人間は自分の人生や他者との関係性に満たされない思いを残すことがある。また、自分の歩んでいる現在が曖昧で、自分そのものの存在が不完全に思えてしまうことがある。このようなときに、こうした問題から飛翔させてくれるのが、「貢献心は本能である」とする考え方である。というのも、貢献心は人間にそれが無いから見えないのではなく、在ってもなかなか見えないものとなっているから現れないのである。けれども、他者に尽くそうとする人、あるいは社会に貢献しようとする人は、それを自己犠牲から行なっているのではなく、むしろ本能からの自己主張に近いものとして行なっているのである。人間の貢献心は、まさしく人間の本能からのものだったのである。

参考文献

- Herman E. Daly and John B. Cobb, Jr., *For the Common Good* (Beacon Press, 1989, 1994)
David Hollenbach, S.J., *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge U.P. 2002)
Kamuran Mofti, *Globalization for the Common Good* (Shephard-Walwyn Ltd., 2002)
『公益のためのグローバル化』、中山理訳、ドン・ボスコ社、二〇〇三年
稲垣良典『現代カトリシズムの思想』、岩波新書、一九七一年。
東方敬信『神の国と経済倫理』、教文館、二〇〇一年。
山脇直司『現代社会の倫理を考える 経済の倫理学』、丸善、二〇〇二年。
梅原猛・稲盛和夫『新しい哲学を語る』、PHP研究所、二〇〇三年。
滝久雄『貢献する気持ち』、紀伊国屋書店、二〇〇一年。