

公共形成の倫理学——東アジア思想を視野に

東京大学大学院総合文化研究科教授

黒住 真

まず最初にこの主題自体について述べます。「倫理」は、ひとの生き方・ふるまい方の良し悪しを、文字通りひととしてとらえようとするものです。それはひとが誕生以来、社会性をもっていくときに、その根や場や方向に見出されるものと言えます。

その「学」は、近代以前からあり、それはアリストテレス以来とも言えるでしょう。ただし、その形態は様々であって、たとえば、私がいま結局大きく学として扱っているのは、儒教など東アジア・日本思想のものです。それは、西洋の思想史や倫理学の方々が出会うものとは、かなり毛色が違ってきます。倫理をとらえるに際して東アジア・日本で「使って来た言葉」は、そもそも「現在の学において使う言葉」にあまりなっていないようなことがあります。そこに時代・地域における「ずれ」がいつそうあり、問題設定そのものが種々ずれたり、とらえる現実すら離れ・異なっていることさえあります。

西洋の倫理学・思想史の場合も、ひとが懐くものですから、やはり何らかの時・所・ひとにおける「場」があり、そこから（倫理をめぐる）「もの」が成り立っているといえます。他方、東洋や日本の場合にも何かそれらがあって成り立っています。だから、ちがった場にある両者をただそのまま掛け合わせようと思ってもうまく繋がりません。するとやはり結局、もう少し「根」のようなところに降りて行ったり、「出会ったり」しなければならないでしょう。ですから、今回の発表も、非常に未熟ですが、その「基礎」や「出会い」の経験

を求め洗い出すようなある試みです。それが、いまここで何らかの言葉になってくれば、と願うわけです。

素材・対象としたのは、本報告のタイトルに掲げた「公共形成の倫理学：東アジア思想」です。東アジア思想において、「公共」がいかに関係すると倫理的に考えられたか、という問題です。実はこのことについて私は『公共哲学』第10巻に同様のタイトルで論文を書いています。今回は、その内容を取り急ぎダイジェストするような形で述べます。そして、後はディスカッションなどがあれば、その中でもう少し考えを進めるというやり方で発表をしたいと思えます。

いま「場」における「経験」などという言い方をしましたが、「倫理」を問題とする場合にも、ひとが出会ってもつ場面が実はいろいろあります。例えば、経済倫理だとか政治倫理だといわれるような場があり、もっと違った場所における倫理があります。あるいは、それらの内外における倫理というのがさらにあるでしょう。個々の「場所」でどんな倫理があるかということが、いわば応用問題としてあり得ます。けれども、ここでは、取りあえず、そもそも「人が関係するより基礎的な場における倫理」は何なのか、ということを考えています。これは、より客観化されたり個別化されたりする場面が出て来る、その手前の「人称的な関係の場」における倫理問題だということにも（後述のように）なって来ます。

いま述べたように、東洋の思想などをある程度材料にしたいのですが、東洋や日本の思想というのは、大抵昔の思想というのはそのままお蔵入りというか、殿堂の中に入っています。そして現在は、西洋の思想が素材になって、いろいろディスカッションが行われ、現代の問題も考えられることになっています。これに対して、東洋や日本思想は、現代のディスカッションの素材・対象にはなっていないところがあり、その代わり、一方で、閉じた考証学みたいなものは凄く発達しており、他方でイデオロギー的なものが生まれるといったこともあります。その両面化は、東洋・日本思想におけるいわば「私か公か」の時空

を帯びることにもなっています。しかし、ここで、その両面化をではなく、「公共」を求めるのであれば、東アジア思想を「述べて作らず」ではなく、「述べて作る」ことに関わらせるべきです。では、東アジア思想から、何がどのように「述べて作られる」のでしょうか。その中身を探しながら、簡単ですが、五節ほど書きました。

1. 者と物——前提・要請としての倫理

まず最初に、おかしな感も持たれると思いますが、「者」と「物」ということについて、少し考えてみます。これは実は、倫理を考える際にひとがとらえる「もの」に関わることです。

一番のテーマは、公共性をめぐってどんな倫理があるか・あるべきか、ということですが、そもそも公共的であることの背後には、いつも倫理的なものがあると思います。例えば公共政策をする場合も、人間の life や生を如何にするかということがやはり目的としてあり、そのためにどういう手段を選ぶかということになっています。そこにに関わり、それをどう行うのが、ひとのある種の徳性を持った営みでもあります。そこには、やはり倫理的な問題があります。もしも、それが無いとしたら、全然無いとしたら、公共性という概念そのものが成り立たなくなるのではないのでしょうか。

ところが、現在の世界とか我々の歴史について考えてみると、一般的に言って、いろいろな「ものの体験」において、いわば「者がいる」という経験がどんどん少なくなってきています。その代わりに、「物がある」という、物象化された物の存在がより感じられています。何か生きた者がいるという種類の感覚がどちらかと言うとますます退却しているようなあり方があるのではないのでしょうか。

(詳しく言うと、日本語の「もの」は、「物」「者」の両面を言います。また「物」は、元来は「者」の意味も大きく帯びていますが、いまは簡単に物質・物象の意味で捉えておきます。)

そこには、いろんな状況があるでしょう。大きく言うと近世における一方で物質主義を帯びた「合理的な主体」主義が、近世思想というものが持っている枠組から来るものがそこにあると思いますし、現在の社会システム、社会がシステム化することによって主体が忘却されたり、いわば見えないような形で存在したりするなども、事情としてあるかと思います。そのところがやはり問題で、それをもう一度明示化することが大事です。

その場合、カントを引き合いに出しますと、これは倫理学の教科書などで出て来ますが、カントは「人格」という概念を出してきて、それは物権とは違う、物とは違うんだといいます。その人格が目的それ自体だというように言って、ひとの種々の倫理的な行為、実践が、そのために行われるものなのだ、と彼は言います。つまり、倫理的行為の根本は、そもそもその「人格」から行われるようになっていく。ひとは「ただ手段的な物」としては扱えないものなのだ、と彼は根本的にとらえているわけです。

カントの場合、そこに理性を持った人格の概念を出してくるわけですが、これは、振り返ってみると、結局、ひとが、生命というものに対して持つ「ヌミノース」とも言うべきもの——ある種のいのちあるもの、これへの畏敬や愛着など、そうした根本的な感覚。単なる物とは違う、違うものとして命に対しての出会い、そこから来るもの——それをカントは彼なりに理論構成したのだとも言えます。実際、例えば私たちは、机に対しては挨拶はしないけれども人に対しては挨拶をするというようなことから始まって、やはり人と物とは違う取り扱い方をします。そこにやはり倫理的行為があります。

ところが他方で社会は人のみならず物でもって構成されてもいる。また人間自身も物によって構成されてもいます。ですから、カントの場合も、人間は人格であると同時に物でもあるという側面を指摘しています。ただそれを、物であると同時に、単に物化してしまうのではなくて、もう一度、その人の生、さらに生きる目的というものに、取り戻すような形でとらえ、そこに行為を変換・関わらせていく。そのことに倫理的行為がただの物理的行為とは違う意味があ

ります。

例えば、先に「挨拶」を言いましたが、「人を使った」とときには、ただ「物を使った」のとは違って「感謝をする」。こうしたちょっとしたことにもそれは関わっています。そのたんなる物とは違った局面から、従来から言われているいろいろな「徳」の概念とか、「倫理的なもの」の概念が出て来ます。

2. 人称の認知と倫理形成

簡単に言えば、「ものを物ではなく者にする」ところに倫理的行為があるわけですが、その「ものを物ではなく者にする」ことは、私たちが対象をどのような「人称」において捉えるかということと関連しています。そこを、一人称、二人称、三人称というふうに言いますと、「物」は一番、疎遠なものとして三人称的にとらえています。私たちは、「者」を三人称的なものとして、簡単に言えば「物扱い」してあまりそれで（一人称・二人称的には）省みないこともあります。直接的なものであれ、遠いものであれ、そうです。しかし、身近で大事な人を、そのようにならないがしろにすると、もの凄く心が「痛み悲し」んだりします。逆に、自他の「者」にとって「よい」扱い・働きがある場合は、これを「喜び楽しむ」ことをします。そうした関わりと反応は（最初どうであれ結局は）一人称・二人称的なものに関わっています。

もちろん、大きな「利益をもった物」においても、その得失において（者と）「似た反応」があり得ます。しかし、その反応はその「者自体」についてではなく、倫理的な心・行為ではありません。が、その「物」がさらに人（者）に関わるならば、そこに倫理が生まれることとなります。ともあれ、ここには、三人称から一人称に至るグラデーションがあり、そこで、どのように対象が自分にとって人称性を帯びて立ち上がっているか、そのことが、倫理的行為と大きな繋がりがあのだということが分かります。

そこには、さらに、そこにあるのが「どのような者」なのか、（一人称・二人称・三人称と言いましたが）それらが「どのような関係」なのか、それが「どのよ

うな動き」なのか、といった問題が生まれて来ます。それらは、いわば、ひとの「人生のあり方」として、倫理的なまた霊的な次元にも関わってきます。

一人称になっているものは「自己」だと言えます。それは、倫理において、人称性を帯びて関係的に働く場においてひとつの起点となっているものだと言えます。そこに関係や動態があることを思うならば、それをデカルト的な実体といった概念において捉えるのは、たとえ大事な局面を捉えているとしても、到底、充分だとは言えないでしょう。そう完全な同一性はそもそもそうただ成り立っておらず、いろいろ様々なものが自己の中に取り込まれたり、それと浸透関係を持ったり、そこから他者が自分の中で動き出したりしている。そのような、極めて複雑性をもった動的なものとして自己はあるからです。そこにある人称的な動態は、個体のみならず男女をも含みさらに社会をも帯びる（ひとの）「性」に関わり、それは時・所を帯びて生死形成される「場」（トポス）においてもあります。だから自己というものを——そして「ひと」というものを、デカルト・近現代で言われる以上に、人称性を帯びて出会い・生まれるより複雑で動的な様相について、踏み込んで感じ考える必要が、少なくとも倫理においてはあるのではないかと思います。

先に「徳」などの「倫理的なもの」が出てくると言いました。倫理的な人称性が「質量共にもったもの」として「徳」があると言えます。倫理的な徳は、徳として「(自他に関わる) 人生の流れにおいてひとが懐く質量あるもの」と言えます。具体的には、その状態や良し悪し・レベルが様々です。

倫理的な徳として大事なもの・良いものとして語られるものとしては、たとえば、東アジア思想では、「敬」をよく語りますが、それは、カントで言うところの「尊厳」に繋がっていく面もあります。「敬」また「愛」などは、複雑性を帯びた倫理的な判断や働きかけに関わっています。また、そこには「知」があり、行為や質量の妥当性をめぐる「義」(正義)があり、そこから現われる具体性としての「礼」や「法」といったものがあります。仏教では、より広い時空観を背景に、自己を自他の営みの「因果」においてとらえ、そこに善悪を帯びた「業」

を徳として見ています。そのなかで、儒教などがとらえる場よりも、人称的な倫理をめぐる、内外より閉じた・より開かれた超越的・根源的な場をめぐる倫理をとらえると言えます。

3. 私と公そして公共

倫理の根底には、こうして人称性があり、その動的な場があるわけですが、では、それは公共という問題にどのように関わるのでしょうか。そのことは、「公共」をどう定義するかにも関わっています。

公共について、私は人称的世界との関連から、こう定義してみました。すなわち、「公共」とは「物事にあらゆる者が与る」ことである。これに対して、「私」とは「物事に特定の者だけが与る」ことである、と。例えば、物・状態をみながり・関われるような形まで広げた場合は、まさに公（おおやけ）になるわけですし、自分たちだけが知り・関わるような場合だったら、私（わたくし）になっています。家族の中だけでご飯を食べる場合は、私のところであり、手紙を個人と個人でやり取りする場合は私信なわけですが、それを全部みんなに流したり発表したりしてしまったら公にしたということになります。

以上は「公」と「私」を対比させましたが、実はさらに「公共」を言うべきです。これは、公私をめぐる質の流れ方に関わってくるのですが、その人たちの「場」が「互いに同位であり双方向であるような公」を「公共」ということができるのではないかと考えています。これは定義の問題ですから、今普通に公共政策、公共放送といった言葉で実際に使われているのが、そのままそうだとは言えません。しかし、このように定義したいということです。

その場合の「公」と「私」の中には、先程言いました近親や疎遠の関係、特殊と一般や、論理学でいう特称と全称の関係などが含まれています。ただそれにしても、公と私は、互いに相互的に限定しあう形で成り立っており、ある公的な広がりというものが前提されて私的なものがあり、私的なものが片方で前提されて公的なものがある。公・私のみならず、そこでの仕切りも、いろんな

形で動いていたりする形になっていると思います。だから例えば日本という国が、自分の家族からすれば公的であるけれども、日本をもう少しグローバルな世界で見ると、極めて私的な行動をとるということだってもちろんあるわけです。また今、公私をめぐって「与ること」と言いましたが、この与る「こと」のレベルも、いろんなレベルの実践があると思われまます。そこにもいろんなカテゴリーを考えることができ、いろんなことを考えることができる。今は踏み込みませんが、そこにもやはり「公共」の人称的な倫理の場が関わってあります。

では、私的であることと公的であることは、ひとにとって一般的に、どんな意味・動きを持っているのでしょうか。私的是特定の交わりであるわけですから、そこにある種の「親密性」が生じています。人が例えば眠るとか食べるとか、何か創造するとか学問・芸術を行うとか、生殖するとか、あるいは子育てをするとか、そうした人間のライフサイクルの基本場面というものが、根本的には私的なものによって成り立っています。それから、法によって基本的人権などといわれるものも、かなりそうした私的なレベルです。もちろんその「私」は「公」と無関係ではありません。基本的人権そのものは公的な法によってももちろん定義されるわけです。しかし、それが扱っている中身であるものはまさに私的なものです。また、昔の宗教的な秘蹟と言われるような種類のものも、大体そのような意味で、私的な場面に深く関わるものだと言えます。

これに対して公的というのは、そうした閉じた場とは違うコミュニケーションが成り立ってきて、そこから新たな生産が可能になってくることです。それはそれとしてまた新しい創造が行われるのだと思われまます。ただ、近現代は、その公的なものが、「三人称的な物象」の世界を帯びた実体的な「公」として立ち現われているのだともいえます。そして、これに対応した(物象的な)「私」のあり方、ということも大きな問題としてあるでしょう。

この「三人称的な場」については、多くの議論があり得まますが、ここに取りあえず思い出したいのは、バイブルの「善きサマリア人」の話です。怪我して倒れている人に対して、普通の人だったら行き摺りで、そ知らぬ顔をして通っ

て行ってしまう。「怪我をしているな」と思うけれども、別にそれに対しては何とも思わないわけです。ところがそれを、「これは助けなきゃいけない人だ」と思ったときは、単なる三人称としての人が、いわば自分と対面するような、二人称的な存在というものに浮かび上がってくるような変化がそこにあるわけです。

例えば、そのような人称的な変化の流れともいうものが私の中で、いろんな形で動き、それが大事なことでもあります。初めは単なる利用する物や動きに過ぎないようなものが、「しかしこれも人なんだ」と思ってきたり、「それが自分の生きる目的なのだ」と考えていったりする。あるいは、それと自分との間に一種の平等や対等、双方向的な関係があり、それは相互によく関わり交わる「とも」(共・友)なのだといった感じ考えが生まれる。こうしたことには、レベルの違いはあれ、公や私というものや、その間の関わりがあります。もちろん、それらの逆の流れもあるでしょう。

いずれにせよ、倫理は「者」のあり方・「生」に関わりますから、倫理とは、簡単に言えば、(物質的な)物みたいになっている者を、少なくともいわば生命扱い・人間扱いする、ということです——レベル・状態は種々ありますが——。そのような意味での、「者」の、「あらゆる」より広い共生や参加を求めようとするところには「公(共)的な倫理」があります。そして「私的な倫理」は、「特定の」において自己自身やその周辺の生をより充実・発達させていこうというところにあります。

そのときに、公的な倫理と私的な倫理との間は、必ずしもすぐ調和的な関係にはならず、しばしば相克関係が起きます。たとえば、人をいわば何か囲い込み有らしめようとするのが、少数者の圧迫になるというようなことがよくあります。権力や資本や勢力が、公共とか公益ということを一応言うのだけれど、そのことによって実はマイノリティを圧迫したり、結果的には公の中に入れながら収奪していくというような流れであることもあります。これに対して、私の抑圧が、却ってひとつの創造や行為へと転化していくこともあります。また、

公私の互いの在り方・接触において、心理学や仏教でいうと「執着」みたいなものを生じ、公と私の間にある種の二元的な対立が懐柔的に生じてしまうというようなこともあるかと思えます。

他方、互いに調和的であるような場合もあります。私と私が、またそれらと公とが、相克というより相生の局面をもつこともあります。例えば、福沢諭吉などは、維新後に、個人が独立すればいいんだというふうに言って、私の充実が全体の社交とむしろ相乗作用を起こし、よいように働くものなのだという論理を立てています。私利が公利に繋がるのだ、と言います。

とはいえ、それが必ずうまくいくばかりではなく、例えばお互いに相生関係を持つことによって、自他の位が固定してしまったり、依存関係が生じてしまったりします。例えば親子関係などでもそうですが、親と子という援助される者とする者との間での関係が、いい形ではなくて固定した形で発生していったりするようなこともあります。パターンリズムとかクライエントリズムとか、政治学における諸問題も、公共倫理的には、お互いに相生関係の上で起こるひとつの問題点として捉えることができます。

すると、一体どういうあり方がいいのでしょうか。ここで到底、十分には言えませんが、大きく抽象的にその「よさ」をいえば、それは公共倫理において、ひとびと・存在者たちの「生の健康な過程」が生まれ、それが人や物事の「多元的な平等」においてあるということなのではないでしょうか。「平等」というのは実は簡単には言えない難しい言葉です。ただ、少し言いたいのは、第一に相克というよりも根本的には相生的な条件を、別言すれば、共生（シンビオシス）といった条件・流れを成立させることがまず根本的には大事だと思われまます。その上で、先述のような一・二人称のうちに、相互の単なる固着・否定を生じないような関係・作用というものが行われ、その中で創造が生じるという流れが望ましいのではないのでしょうか。公共哲学では、「活私開公」ということが言われます。それは実は古来語られる「創造」でもあり、そこには男女や複数性を含む「性」や「和」の働き・あり方があるということも見逃せま

せん。

4. 公共的倫理が会おう「関係の次元」

公共形成の倫理がどう感じ考えられてきたのか。もう少しだけ踏み込んで考えてみます。まず、大きな公共よりはより私的な、いわば「対面的な倫理」といったものがあります。そこについて儒教などでは、親・義・別・序・信などといいます。ただ、それに限らず、「特定の関係を越えるような」公的になるものとしての、仁とか信義・恩・孝・和・愛…といったものも生じます。仏教で慈悲などというのも、これです。

この両者の次元には何があるかを考えてみると、私的な関係においては、情愛でも罪でも何かの内容を互いにやり取り・蓄積し、それをまた人に返したりしながら、その継承的展開を行っています。そこに互いの関係や生を継続的に生み続ける「互酬性」を帯びた働きとしてのモラルがあり、それが人間の生活世界の中でずっと行われているといえます。それは通常の人間関係などで感じられている倫理感覚でもあるでしょう。この互酬性を孕んだ倫理の流れは、基本的で大事なものだと思われまます。それすら失われると、生活世界において倫理の関係が破壊された感覚を帯びてくることにさえなります。

とはいえ、こういう互酬性を帯びた「対面的な倫理」を、そのまま延長したら、より大きな社会に発展したときにそれでいいのかといたら、そうではありません。そこにそれがあるとしたら、それは縁故主義とか局地根性みたいなものに変化しさえします。だから、その局面には、より公的な倫理の次元が要請されていると言えます。例えば、先に述べた「仁」やキリスト教で大きく述べる「愛」は、それを取り分け述べるものでもあります。また、アリストテレスにおいては、正義が、「交換的」（調整的）正義と訳されているものがあり、さらにもうひとつ「分配的」（配分的）正義というふうに言われてくるようになります。この後者においては、正義の概念が、互いのやり取りというのではないような、さらにより高次のレベルにおける調整に関わるものになります。これは、個の

在り方を越えたものとして、大きな共同体やそれを越えるもの、さらに死の次元につながるものでもあります。その背後にやはり人称問題もあります。

いま、私的倫理から公的倫理へということを行ったわけですが、それでは公的倫理になってしまうだけなのかと思ったらそうではありません。それは、「関係」というものに関わることで、その流れは、もう一度、私的な倫理、個人的な関係というものの中に戻ってきているような流れがあります。つまり直接的な生活の流れの中から、公的な地平に——見えない世界に投げかけながら、それがもう一度ある人の、あるいは自己の私的な生活に戻ってくるというようなものが、何らかの形である。それら有限・無限性を帯びた相互媒介が、ひとにおける広い意味での倫理的な社会ではないでしょうか。ですから、その間での相互媒介、再統合を「自他のよい生に向けて図る」ということが大事なことだと思えます。そのときにしばしば、依存や圧迫をはじめ、いろんな病理現象が起こってきます。政治的な支配従属の関係が起こってきます。簡単に言えば、私が私のために他の私や公を食い物にしたり、公を使って人を食い物にするような、不正なあり方というものが生じてきて、その不正を糾すというのがまた問題にもなってきます。これは俗に公私混同というふうに言われることにもなります。ともかく、私と公、二つの次元の結合・関連という事柄・問題が、ひとの生活世界の在り方において深く大きくあります。

5. 公共的倫理をめぐる道徳・世界

最初の、直接的な自他の共鳴関係や平衡の感覚や正義に関わるような倫理。さらにそれだけでは対応できないような倫理。この両者をどう関連づけるかが、従来からの倫理的な問題としてあります。これまでの思想は多くは、前者を、というより、後者を、より多く強調し方向づけていたと思います。ただ、現代における「物象化」された世界においては、最初の一次的・二次的な、つまり人と人との間のやり取りをしていたような感覚世界が失われていく可能性があります。最初から物化したりシステム化されることによって、人の生命感覚

みたいなのが忘却されるといった問題すら生じています。その倒錯において、歪んだ形での感覚の噴出もまたあります。そこにはむしろ直接的な倫理を学ぶといういわば昔とは逆の方向づけが大事です。ただ、そうした問題は、今はさておき、従来の思想のリソースを少しだけ触れておきます。

例えば仏教の場合は、中道とか八正道といえます。この場合、人の生というものがあるうちに蓄積し動く、欲動・衝動といったものから離れること（ディタッチ）が基本的な問題・テーマとなり、そこから正しさ（八正道）の認識が出て来るといわれています。そこに物事の「中」が分かる、それが大事なのだといわれています。ここには、意外にもアリストテレスの倫理学に繋がる面もあり、公共的な徳性の可能性を示すものでもあります。

仏教は、さらに「業」の深さや他界にまで入っていき、それは深さ・広がりであると共に、ただ出世間的な構造で公共を感じ考えてしまうというところがあります。ですから、もう一度、社会論や政治論に戻り、それを現実に着地させるという問題がテーマとして依然として仏教にはあると思います。とはいえ、仏教の思想のリソースとして例えば「慈悲」の問題はとても大事です。これも、個の自我を超えて、「あらゆる者」に対しての共感と贈与を持つとうとするものです。それはさらに人間ではないものに対しても注がれるところがあり、これも非常に重要な公共性、さらには地球的な公共性というものに対しても非常に重要な道筋を与えてくれます。

それから、儒教の場合、「仁」という概念も、孔子・孟子などの思想を分析してみると明らかに、家族的な倫理的行為というものをさらにレベルアップして、家族を超えたような公共的な配慮を育てさせるものが、彼らのアウトラインです。その意味では公共的配慮がその基本主張になっています。その場合、孔子たちには、「和」と「同」という考え方があり、ひとは互いの同一性の世界（「同」）だけに入ろうとしたのではだめだ、違った者相互が、互いに調和するような次元（「和」）が大事なのだということが繰り返し言われています。これも公共性に関わる大事な事・イメージだと思います。

それから孟子のみならず、墨子における「兼愛」といった思想も、やはり自分への愛着というものを、他者との関係において相対化して、互いに愛を成り立たせようとする公共思想だともいえます。ただ、古代中国の思想の根本的な問題は、しかしそうであるけれども、結局根本的にはパターンリズムに最終的に収束する点があったかもしれないということです。孔子は民のためにと言っていますが、それが民によって行われるとはまだ毛頭考えてはいません。孟子もそうです。そういうような限界があります。ただそれは古代としては仕方がなかったというか当然だったのでしょうか。それが時代とともに、段々民による、民もそういうことをやっていくという、まさにたんに「公」ではない同位的な「公共」の次元に変わって来ます。

日本の場合、そういう動きが近世において少しずつ出てきます。伊藤仁斎という京都の人が、誰でもが普通に行うような行為、それが取りも直さず「天下公共の道」だと言って、普通の人々が公共に参加するという考え方を明確に打ち出しています。そして荻生徂徠の場合は、彼は社会運営の方法としては国家の「公」を強調した人だと言えると思いますが、しかしよくみると、その思想における中間層のようなレベルにおいては、先程の「和」の倫理、多種多様な人々の交わりという考え方が強く出ており、これも注目されるどころです。

最後に、現代ではどのようなになっているのでしょうか。西洋の場合は違うかもしれませんが、少なくとも東洋の場合は、「あらゆるものに与る」公共が、実は思考し配慮する者としては特定の限られた者であるというアイロニーがありました。これは、そこにある有機体世界の強さとも関係があります。ところが近世以降になってくると、やはりそこでもあらゆるものの範囲が拡大すると同時に、それに対する参加や、別の言い方をすると動員の動きが段々出てきます。まして19世紀・20世紀の急遽の「近代化」においては、その参加の様相が、もっといろんな技術や媒体によって、参加の様相がより一層拡大していきました。それがどのようなものであったかが問題ですが、いまは踏み込んで述べられません。

ところでマクルーハンは近現代に「人間の拡張」が起こったと言っています。確かに、近現代においては、個々の人間が一層段々主体化して繋がっていった動きがあるといえます。近代的な技術や媒体の助けによって人々の感じ思いやそのコミュニケーションが、高まったり深まったり繋がったりしていきます。そこにおいて、人がただ閉じた「私」だけでなく、遠くの人を配慮する可能性も段々できてきました。初めのうちは自分の身近しか見えなかったのが、遠くの人が見えるようになる可能性が、より現代には生じてきたということができません。

ただ、そこには同時にいろんな問題があります。そうした配慮する技術といったものは、それ自身がひとつのリテラシー、特権的なリテラシーであって、それが南北問題、世代問題を生じるという可能性があります。また、そうした技術によって、先に言いましたが、むしろ本来原初的な、一・二人称的な関係というのが、忘れ去られていく、阻害されていくという問題も起こります。また、今度は、そのように「拡張された人間」によって、自由だけではなくて悪の可能性というのも生じて来ます。こうしたこともまさに現代的な時空における問題としてあります。

が、そうであるにしても、現代では他者との関係がより身近なものになっていって、コミュニケーションが届く世界というものが立ち上がってきています。その根底には、単なる物の世界というよりも、「者」の世界が改めて浮かび上がってきています。それが、現代の環境意識や他世界への繋がりなどにも関わっています。身近なものとその広がり——これは別言すると、ひとの在り方が「グローバル」になっているという言い方をすることもできます。そのような場において、やはり私的な、個人的な関係における倫理と、それを超える公共的な倫理との間を媒介する構造を「よい」ものとして成り立たせていくことがやはり大事なのではないのでしょうか。

質疑応答

三人称的な関係と公共性・超越性

小林正弥 (千葉大学法経学部教授) ありがとうございます。公共哲学の研究会で、こういうふうにミクロに、個々人の人間関係から公共的倫理の形成を議論したことはおそらくなかったと思うので、先生の論文を拝見して、非常に重要な新しい議論が出ていると感じました。政治や経済の話だとどうしても大きな公共性の話から始まっていくのですけれども、「人間関係をどうやって生かして公共性を形成していくか」を考えるというときに非常に参考になる論文だ、と思った次第です。

それで、もちろん黒住先生とはいろいろ普段から話していますので、ある程度発想は分かるところはあるのですが、概念的な話で、「公(共)」は「物事にあらゆる者が与るさま」とされ、「私(わたくし)」は「物事に特定の者だけが与るさま」とされ、また「公共」は「物事に与る者たちが互いに同位、双方向であるような公」と定義されています(92ページ)。おそらくこの定義だと、私の言う公共性のうちの水平的な公共性に近いものが「公共」というふうに定義されていると思うのです。それに対して私の場合、垂直的な方向や超越的な方向の公共性も考えるということを申し上げたので、その間の関係を少し質問してみたいと思います。

黒住先生のお話で、特に私自身がしている研究との関係でも非常に興味深いのは、この「私」と「公」の関係性の中で、公私における支配とか、あるいは相生と世話、依存という話で、私の言葉で言えばクライエンテリズム、つまり親分と子分、あるいはパトロンとクライアントの関係の互酬性の話です。しかも議論が一人称、二人称というところから始まっているので、互酬性の話が非常に強調されていると思うのです。先生の定義の中で非常に重要なことは、一人称・二人称関係と三人称関係を相当はっきりと区別されて、三人称の入り

くるところを「公」の定義とされていると思うのです。これはおそらく、何となく感じてはいることでしたけれども、これを「公」としてよいかどうかというのは大きな論点ですし、そうであるとして、その場合に結局互酬性は、(一人称・二人称関係ではもちろん考えられるわけですがけれども)三人称関係になったときにあるのかなのか。三人称関係では簡単に成り立ちにくいわけですがけれども、どうやって成り立つのか。「三人称的な関係の中でどうやって互酬性を成立させるか」というところに、公共性の問題があると思うのです。それから三人称関係が入ってきたものはすべて「公」というのか、それともその中で互酬性がある形で実現するのを「公」ないし「公共」というのか、という問題があります。私の議論でいくと、三人称関係が入ってきたときに、互酬性を何とか成立させるのが公共性で、ところが放っておくと一人称ないし二人称の場合のようにうまく成り立たない。だから超越的な次元とか垂直的な次元が必要だ、ということを考えているのです。先生のお話だとおそらく、途中まではあまり「互酬性をどう確保するか」という議論はなくて、5節(98ページ。論文[黒住真「公共形成の倫理学—東アジア思想を視野に」、佐々木毅、金泰昌編『21世紀公共哲学の地平 公共哲学10』東京大学出版会、2002年]のほうだと98ページあたり)で、どうもこのまま現代社会だとよくないと言われ、古典的な仏教、儒教の話に入っていかれ、「そこから何か示唆を見出したい」とされているように思えます。「それが私の議論では超越的な次元に繋がっていく部分である」というふうに感じるのですけれども、そのへんの関係を教えていただきたいと思います。

黒住 「教えていただきたい」というより、私の方こそ「ああなるほどな」と思いました。確かに私の枠組でいうと三人称的なもの関わってくるというときに、それにもかかわらずそこに一・二人称的なものを担保せざるを得ない、しなければならない。そこに、ある種の超越的な次元が出てくるということですね。それには賛成します。しかし、別の言い方をすると、その超越性と

いうのは基本的にはある種の水平的な公共性が担保されるために求められるところのものということになります。そのあたりのところは重要な示唆をいただいた感じがします。倫理的概念としては「目的」や「要請」のことにもなります。仏教で言えば、「衆生」や「住相・還相」の概念につながってくるようです。私の場合は、こういうことはあるなど言いながら、結局この場合は、東洋思想の話について、実はあまり論理的に決着つかないままで止まっています。凄く大事な示唆だと思えますので、もっと考えてみたいと思います。

「倫理」と「政治」の関係

山脇直司 (東京大学大学院総合文化研究科教授) 黒住さんとは常日頃、いろいろ話し合うことが多いのですが、今日は、黒住さんが倫理と政治の関係をどのように考えているのかお聞きしたいと思います。この二つはどのように区別され、どのように繋がっていると、黒住さんはお考えですか？ 黒住さんがご専門の伊藤仁斎と荻生徂徠は、共に古学者と分類されることが多いのですが、仁斎は非常に倫理主義的な色彩が強いのに対し、徂徠の思想はリーガリズムに近いことがよく言われます。ですから、もしこの二人が共に江戸時代の公共哲学者であると仮定した場合、仁斎の公共哲学は公共倫理学、徂徠の公共哲学は政治哲学に近いと言うこともできるでしょう。

黒住 今の問題も、いままでの質問などもずっと繋がることではないかと思っています。私の場合、公や政治の領域は、直接的な倫理とは違う形で成り立ってくるであろうことを言って、しかしそれがこちらでの倫理から離れて独立するのを、もう一遍こちらと繋げようとするような主張をここでしています。どちらかという私は重ならせようとし、重なるものとして考えているくらいがあると思います。ただやはり区別はあるわけです。

山脇 カントの場合は微妙ですけど、道徳論で謳われた定言命法を政治の世界

にまでカントは要求していないと思います。義務論も道徳義務と法義務では違うし、『永久平和のために』では、悪魔の民族でも自分たちの利害を考えれば、平和を選ぶという利己主義的観点もカントは容認しています。

黒住 逆に質問ですが、カントなどでの政治哲学の場合は、倫理学で書かれているような次元は、そこにどう繋がっていくのですか。繋がらないのですか。案外、差し当たって現在の巷間がこういう格好になっているがゆえに、カントとしてはもうちょっと長いスパンでそれが繋がるような次元を考えているということはないでしょうか。

山脇 『永久平和のために』でカントは、「政治的な道徳家」というのは成り立ち得ないが、「道徳的な政治家」は存在するので、平和の実現はそういう人に託しましょう、という発言をしています。また、『世界市民体制的見地からみた一般史の考察』という論文では、人間の「非社会的な社交性」が歴史を動かしてきたと明言しています。これは、カントが『実践理性批判』で述べた「定言命法に基づく倫理的行為」論とは繋がっていません。歴史は、人間の叡智界ではなく、現象界に属する事柄なのです。

黒住 非社会的な社交によるって言う…ちょっとカントについては私良く述べることができませんが、仁斎・徂徠の場合を言います。私自身は実は、徂徠の中には仁斎的な要素というのがかなり入っていて、しかしもうひとつそれを制度論によって、あるいは彼の政治学によって、バックアップするような形で立ち上げているんだというふうに考えています。両者をパッと分けないように、どちらかというとならべて考えていく傾向や捉え方が私の場合は強いです。

儒教における利己心の問題

山脇 あと一つだけ質問します。アダム・スミスの場合、公平な（身内以外の）

観察者が共感する限り、利己的な営利活動は肯定されます。では儒教において、利己的な道徳というのは成り立つのかどうか、この点をお聞きしたい。清王朝末期の中国で、厳復が利己心を社会進歩の動因とみなしていることに衝撃を受け、そうした観点は儒教になかったと考えたようですけれども、そのような利己的な資本主義経済と儒教の関係はどう捉えたらよいのでしょうか？

黒住 利己の問題は儒教でもあるところで、近代に近くなってくるとそれをむしろ肯定するような考え方が出てます。それから日本の場合でも国学の中で、幕末くらいになってくると人間の欲というものからかえって道を演繹するような思想が出てきたりします。だからそうした流れというのも大事で、フォローしなきゃいけないと今気がつきます。けれども、この発表の段階ではちょっとそのところまでは行ってないと思います。

三人称的關係と「公共的倫理」

伊藤洋典 (熊本大学法学部教授) 山脇先生の質問とほとんど同じような感じで、私は公的倫理ということと「公」ということが同じと考えてよいのかどうかということを伺おうと思ったのですが、今のやり取りでそれよりもっとはっきりした話が出たのでもういいのですが、せっかくですからひとつだけ確認させていただきます。先生が言われている倫理というものと、公私という区別の関係なんですけれども、結局その倫理というのは、二人称的な関係というふうに捉えてよしいのかどうか。敬とか愛とかという言葉がありましたけど、ある種顔の見える関係というふうに考えてよいのかどうかということと、それと公共的生倫理、私的生倫理と分けておられますけれども、特に私的倫理のところでは特定の生の充実発展というふうに先生は定義されているのですが、そもそもそれは私的倫理なのか、それとも倫理そのものなのかということですね。愛とか敬とかということと倫理を説明されますと、倫理というのはかなり特定性を帯びてくるような感じに聞こえたもので、この定義はもしかしたら倫理そ

のものの定義で、そうすると公共的倫理というのはいったいどういうものとして考えたらいいか、というところがちょっと引っ掛かったもので、そのあたりを説明していただこうと思った次第です。

黒住 倫理というのは対面的な、一・二人称的な対面的な関係ですね、それを結局倫理というふうにいっているんじゃないかというご質問ですね。そう言われれば、儒教だとか、まあ仏教はもっと広がっていますが、確かに対面だけではないんです。儒教の例ですけれども、親義別序信といったものがいろんな信義とか情義や恩、孝というふうになっていったときに、それから仏教の慈悲もそうなんですが、たしかに対面性が基本ベースになっているのですが、それらがいろんな形ですーっと繋がっていくような形で広がるのです。ただやはり、基本的には対面性が広がっていくような形になっているので、今伊藤先生がおっしゃったように、例えば仏教の場合の縁のような考え方で、やはり対面的なやり取りってというのがずっと広がって、宇宙大に広がっていくようなところがあります。私の倫理のイメージにやはりそういう儒教や仏教の影響がかなり強いのだなということにかえて気づかされました。だから、狭い意味での一・二人称だけではないんですけど、そういう対面性っていうものを拡大させながら考えていくようなものを倫理のイメージにしているということですね。ただ、それだけではないということも一生懸命書いていたのですが、やはりそこはどうも弱いんですね。

小林 今の問題は私の先程の質問とも関連しています。つまり互酬性が私的な関係、二人称までだったら成り立ちやすいけれども、三人称以上の場合に確保するのは難しい。「その跳躍をどうするのか」というところを先程お聞きしたかったわけ、「超越的な次元がそこに必要となるのではないか」と申し上げました。「政治や法律のように、私的な、互酬性が成り立ちにくいところで、どうやって公共的な倫理を成り立たせるか」ということが問題となり

ます。逆に言うと公共的倫理が必要なところで、パトロン-クライアント関係のようなネガティブな私的倫理を忍び込ませないようにする、ということが課題となります。この意味で、私的倫理と公共的倫理の相互媒介関係が、先生が書かれた中で非常に重要な、しかもおもしろいところだと思うのです。特に儒学とか東洋の場合は、割と人間関係の方から倫理を延長していくわけですね。その発想が視点にあると、超越的な次元にはすぐにはいかないのに対し、その分、西洋的な思想とか法学的思想はそこの部分を開拓していったところがあるので、かなりこのところの展開の仕方が重要だと思います。

黒住 よくわかりました。

今田高俊 (東京工業大学大学院社会理工学研究科教授) 一人称・二人称がプライベートなところで、それが三人称の方までどうやって行くか、行ったときに公的なものになるという論理ですね、一応ね。まあ三人称もいろいろある。一人称・二人称はひとつずつしかないんだけど、三人称はいろんなバリエーションがあるのです。ミードは自己概念の形成を論じた際、generalized others、一般化された他者という概念を用いています。これは社会規範のことなんです。要するに社会の役割期待、社会が持っている役割期待を代表する抽象的な存在としての人間という意味で使っている。主我と客我の間のインタラクションで、Iとmeが葛藤して、自分なりのバランスを作り上げて、自己(self)ができるわけです。フロイトは超自我という概念を用いました。超自我と一般化された他者というのはかなり近い概念です。スーパーエゴとか一般化された他者というのが、今日の黒住先生との関連で言えば、公的倫理を担っていると考えることはそれほど間違っていないと思うのです。ただ、倫理というのをどう考えるかです。スーパーエゴにしても一般化された他者にしても、中心は社会規範ということになります。規範と倫理の問題はどういう関係にあるかがはっきりすれば、話が繋がって議論の幅が広がると思う。そこがひとつ

ポイントでしょう。

ついでだからもうちょっと言わせてもらおうと、一人称・二人称の私的倫理から公的倫理へといくときに、いくつか東アジアの思想を持ってきて議論されているのですが、パターナリズムの問題が起きるのではないか。東洋思想では、対面的なところから始まってそれをジェネラライズしていこうという論理があるから、パターナリズムが出てきやすいのかなと思っています。それは東アジアの倫理問題に共通する特徴なのですかね。ユダヤ・キリスト教の論理だとビシッと決まって、抽象的普遍的な原理から倫理や規範を導いてくるじゃないですか。

黒住 今、今田先生にそういうふうにいるいろいろご指摘下さると、私はこのように追っかけていって、パターナリズムが起こるぞ起こるぞと心配しているような感じでずっと書いています。私の場合は、自己解釈的に言うと、その後のものについて、必ずしもバツと超越的なことを出さないで、あと急にカント的な人格の国みたいなものにスライドしているような形があるのですね。そのあたりに一つも二つも媒介が足りないような感じがする、もう少しいろんなものをちゃんと入れていけないといけないなということは痛感できました。今先生がおっしゃったのは、そうだなという感じがしました。

今田 あんまり納得ばかりされても困る。

「義」と「利」の相違

八木紀一郎（京都大学大学院経済学研究科教授） 私、あることで三浦梅園について研究しなければならなくなって、研究したことがあるので、徂徠との関連でお尋ねします。黒住先生にお尋ねしたいのは、義というものをどう考えればいいのかということです。梅園では小人というのか、普通の人間が追求する経済活動は浮き沈みがあって、乾没というふうに言うんですけど、利益を上げ

たり損したりします。それに対していわば君子の経済は義を利として一応、義と利とを分けるんですけど、同時に、その義というのが何なのかというのを考えると、「義は定体無し、取舍予奪互しき所有るに存す」と言うので、その義というのも何のことやらわけが分からなくなります。最後に「下方の義」という、殿様だけの義ではなくて、下方の義というのがある、それを統治者が知らないのではないかと諫言をするわけですね。そんな話をしましたら、日本の経済思想史をやっている方が「それはとてもおもしろい」と、「そんな言い方は他の所でもある」と教えて下さいました。結局儒学的な世界と言いますか、江戸時代の中で義というのとは一体何だったのだろうか、その中に下方のもの可能性はないだろうか、徂徠が中層というところまで行ったと言われますので、もうひとつ降りていったらどうなんだろうと考えました。結局、義の内容・性質は何になるのかということをお教えいただければと思います。

黒住 一番最初の義と利というのは『論語』にも出てきたし、それから『孟子』でも特に義と利を対比させるような考え方があります。自分の利益を追求していくようなプロセスと、一種の理想主義的な、道にバックアップされたような形での義というのが違うんだという、それを対立させるような考え方がある。そこには君子は義に、そして小人は利に与するという、そういう考え方があると思います。八木先生がおっしゃったのは、だからその義は何なのかということが他方でよく分からないところもあるということですね。

八木 梅園は義理の弁というのは、一種極端に言っただけであって、利に支えられない義は無意味であるとまで言うんです。

黒住 利に支えられない義は無意味だと、いう訳ですか。

八木 そしてその義というのはどういうものか、定義できないものであって、

あるバランスを得ることが義なんだと言います。実は利と義があまり違わないような言い方もするわけですね。このような考え方は一体どこから出てきたのか、それは徂徠とか仁斎、その中にもうすでに孕まれているものなのか。

黒住 義というのを上の方からとか原理原則から演繹してくるのではなくて、義というのは他方で個別的な状況に合ったことといったニュアンスもある。そこにはある種のカズイスティックみたいな感じで、その場その場において適したことというような形で義を捉えるような枠組みもあります。だから今のお話を聴くと、梅園はそちらのほうに少し引っ張っていかうとしているのかな、というようなことを少し思いました。けれどもそれが「おもしろい」というときには、義と利が対立するのじゃなくて、利の中から義を見つけていくというような、そういう道筋が見えるということですか。

八木 そうではなくて、義と言われるものの中に上からの義、まあ封建的な義ですね、いわば主君との関係、江戸幕府を作り出している義のシステムがありますね。その義のシステムの内部にあるのか、あるいはシステムが割れているのか、下方の義というものもあるんです。その下方の義を知らないで殿様や藩が政治を行ったとき、それに対しては痛い目に遭いますよ、という忠告を梅園はやるわけですね。その場合の下方の義といわば封建的な義というのが、両方がバランスを取ったときの結果というのは一体何なんだろうと。

黒住 バランスをとったというのは…。

八木 ですから、庶民や下方の人たちが自治の中で作り出している取り決めですね、これが下方の義です。それと殿様のほうが幕府の御法度やなんとかでやってくる義と言いますか取り決めというのが相互に調和する、あるいは対立するという構造の中に、梅園の見た江戸時代の思想があるんです。

黒住 下方の義というのは私はよく知らなかったのですが、似たような領域で下情という、下の情という概念があります。それもかなり同じような言い方をして、下情を知っているかという。その情も、感情の情だけじゃなくて事情です、その場面場面でのディテールだとか状況というような意味で情と言うのです。で、上の者は下情を知らなきゃいけないという言い方をしているときには、そのときに下のほうで動いている状況とか生活のあり方みたいなものが、それ自身自立した根拠のあるものなのだ、といったニュアンスがそこに含まれてはいます。そうすると今の梅園なども少しそれに近いものだなというように受け止めました。

三人称的關係と互酬性

小林 先程の今田先生の質問の中で、「規範と倫理の関係はどうか」というものがありましたので、これをもう少しお伺いしたいと思います。先程ミードの *generalized others* の話がありましたが、私が先程、互酬性の話としてイメージしていたものは実は *generalized exchange* という、レヴィ＝ストロースの議論です。これは相手から直接に返ってくるような限定的な交換ではなくて一般化された交換で、ぐるぐるっと最終的には自分まで戻ってくるわけです。ただ、始めには自分が手放すことから始まるので、先生が「直接的な生活の流れの中から、公的な地平に…投げかけながら、それがもう一度ある人の、あるいは自己の私的な生活に戻ってくる」(97ページ)と言われたのと同じだと思うのです。レヴィ＝ストロースの議論は未開社会の議論ですから東洋西洋を超えていますけれども、未開社会で「何故そういう一般交換が成り立つか」というと、その場合には個々人の倫理として存在するのではなくて、やはり規範として、次の人に贈ることが、社会で決まっているわけです。この場合は倫理とも言えるけれども規範として、社会的な宗教とか先祖代々の儀式などとして制度化されています。それによって、未開社会では、第三者も含めた交換が成り立つ

ていますけれども、もちろんその後の社会、特に現代のような複雑な社会ではそういう単純な規範だけでは成り立たないという面があって、私としては個々人の倫理とかモラルが必要になると思うのです。規範の関係と、先生のおっしゃる倫理との関係について、あるいは規範と道德と倫理の関係をどう思っておられるのでしょうか。

今田 僕も同じようなことを言いたかったんですが、私的倫理のところで、「互酬性を帯びたモラル」って表現されているでしょ。で、「互酬性を帯びたモラル」っていうことと互酬性の規範という問題に関してですが、今小林さんが言った未開社会の深層構造は、限定交換ではなくて一般交換をすることによって、二者関係に限定した状況から一般化した仕組みを作ったわけですが、それはもう社会規範になっているのですよ。二者間の私的倫理ではなくて部族社会全体の規範になっている。ほとんどの未開社会においてその仕組みはできている。まさにそれはインセスト・タブーという倫理となって流布していることの具体的な中身なんだというふうに言えるわけですよ。インセスト・タブーを公的な倫理のひとつなんだというふうに考えれば、互酬性の規範というのは公的倫理の基礎付けになるのではないかと。そういうものと、黒住先生が考えておられる東洋思想をベースにした公共倫理とはイメージ的に近いのですか、それとも違うのですか、というあたりを聞くとイメージーションが湧くんじゃないか。

黒住 互酬性の一般化という一般交換のところまでは私も考えていて、ただ先程の話ではそういう形だけではやはりだめなんじゃないかなと言われたのかなと思っていました。で、小林さんはそこにひとつの規範があるのではないかと。言われ、その規範としての側面、先生も言われましたが、それをもういっぺんちゃんと取り上げなきゃいけないということを思いました。一般交換の話だったら例えば、仏教で行う慈悲の行為というのはやはり出しっぱなしですよ

ね。リターンはすぐは無いのだけれどもやっていって、それがどこかで回りまわるだろうという考え方だし、陰徳を積むというのもそうですし、ひとつの儀礼となってくると放生会みたいなものだってそうです。こちらで鳥を逃がしてやると何かいいことがあるかもしれない、みたいな感じがあります。そういう種類の一般交換みたいなものがもの凄く確かに前近代的社会にもあるし、それから現代でも大体 PHP とかそういうことを進めているものです。普通の道徳書などもそうです。それは凄く、それはそれとしておもしろいことだとは思うのです。それが規範だということももちろん分かるのです。ただ、先に言った「もうひとつ次のジャンプ」というのがやはりありうるというか、どうも考えなきゃいけないんじゃないかと、今私は思っているのですが。

人称関係と環境倫理

吉永明弘 (千葉大学大学院社会文化科学研究科博士課程) 私は環境倫理学と公共哲学を勉強しています。先生の一人称・二人称・三人称のお話についてですが、先生は人と人との関係についての倫理、つまり対人倫理について語られていると思うのですが、このお話はそのまま対物倫理や環境倫理にもっていけるお話ではないかと思いました。つまり人間に限らず動物や植物や建物などとも二人称的な関係を結べるし、結んでいる人も相当いる、とすることができる。このような二人称的な関係が壊れて、物や環境との三人称的な関係が優勢になったということに、環境問題のひとつの要因を見出すことができるのではないかと。このような問題の立て方について、コメントをいただければと思います。それから、このお話は、マルティン・ブーバーの「我と汝」と「我とそれ」の議論に近いと思いますが、ブーバーの議論との関係についてもお聞かせ願えればと思います。

黒住 あまり大した答えはできないのですが、物との関係というのも書こうかなと思ったけど、ややこしくなるから書かなかったのです。やはり、単に物と

いうと道具的なものというだけで、道具だとしてもそれが自分に馴染むことによって、ある関係を自分との間で相互に重要な関係を結びうるし、それから「生活世界」という言い方をしましたが、自分とか人との間での馴染んだ空間だとか、生活の道筋だとか、そこに木があるとか町並みがあるとかいうことに関しても、それをひとつのセットとしてですね、個々のものもそうだし、セットとして、単に対象的なものじゃないような関係が我々の中にある。それが保全されるべきものは保全されるということが凄く大事なことだと思うのです。逆に言うとグローバリズムによってそういうのが壊されてしまうことに対しての、ひとつの問題点というのものもあるし、今言ってみて下さった環境の問題もそういうものに全部繋がっていると思っています。

「我と汝」の話は、発想としては僕のベースにずっとあるのですが、ここにはちょっとはっきり出ていません。ただそのことや、先のカントの「人格の国」みたいなものですね、そうしたもののイメージにおいてハッと気がつきます。そこでは、それを最終的に、潜在的に考えていて、そこにどうも話がずっと飛んでいるというか、ずっと繋がってしまうような部分が自分の中にあるのだなというように思います。それは仮にあるにしてももう少し媒介を入れていかなきゃいけないなと個人としては思っています。けれども、基本的なイメージとしては、そういう対人的なものに関しても、対面的な関係というものの重要性というか、そこから結局いろんな生にとっての意味が出てくるんだというような、そういう発想が自分の中にあることは事実です。

パターナリズムの問題

今田 まだありそうですが、そろそろ時間になりましたので終わりにしたいと思うのですが、最後に一言。パターナリズムの件ですが、パターナリズムは概ね温情主義が高じて権威主義になるのですが、大体パターナリズムに陥るのは人のためにしてやっているんだっていう意識を持ったときなんですね。これだけやっているのに何で分からないんだとなる。だから人のためにしているとい

う発想を止めなきゃだめです。ボランティアとか NGO で、常にこの問題が発生するんですよ。活動している人は「自分たちは周りの人たちのためにやっているのに分かってくれない」とぼやき、やられたほうは小さな親切か知らんけど大きなお世話だっということになる。そういう行き違いが起きる。これは西洋でも同じことがあって、日本だけではない。下手に人のためにしているんだっという意識を持たないような仕事感とか、自分のために頑張るんだ、という方へもっていかないと、なかなかパートナーリズムから解放されない。

小林 皆さん、どうも今日のご清聴ありがとうございました。

■本稿は、黒住真 (2002) 「公共形成の倫理学：東アジア思想を中心に」、佐々木毅、金泰昌編『21世紀公共哲学の地平』公共哲学 10、東京大学出版会、に関する第6回公共哲学全体研究会 (京都、2002年10月12日) の記録について、報告者、発言者が加筆・修正を施したものである。質疑応答の小見出しについては、公共研究編集委員会が付加した。なお、発言者の肩書は開催当時のままである。