

公正な社会の責任 (obligation) と 義務 (duty)

—NOBLESSE OBLIGE の根拠をめぐって—

藤 川 吉 美

1. はじめに

あまりにも自明なるがゆえに、かえって気づかれないとか、忘れ去られているといったようなことは多々あるが、「初めに社会的協力 (social cooperation) の理念ありき」もその一例であろう。

すべての社会には、まず最初に、合意形成によって選ばれた社会的協力の理念 I が存在する。論理的には、その理念 I が正義概念 J をインプライし、その正義概念 J が憲法 C をインプライし、さらに、その憲法 C が民法、商法、民事訴訟法、刑法、刑事訴訟法などのすべての実定法 L をインプライしていなければならない。

そこで、「A インプライ B」を $A \supset B$ と示すなら、 $I \supset (J \supset (C \supset L))$ という関係が認められ、それゆえ、社会の基本構造であれ、制度であれ、政策であれ、すべての公的な正当化 (justification) の根拠は、究極的には、社会的協力の理念 I、次いで、それがインプライする正義概念 (concept of justice) J に求められるということになる。

本稿では、J. Rawls (1921-2002) の「正義二原理」(two principles of justice) と「公正原理」(principle of fairness) の理念を充たす公正な社会を前提として「責任」と「義務」の諸問題と noblesse oblige の根拠について検討を加えたい。

2. 公正原理と責任概念 (concept of obligation)

すべての人にとって社会的協力・分業から得る利益は、公正な尽力に対する代償にほかならず⁽¹⁾、社会的協力・分業に従事している限りは、自己の役割を果たさないうで、利益を求めてはならない (タダ乗り/free rider の禁止)。ただし、条件がある。

- ①社会制度が公正である (ロールズの場合には正義二原理を充足している)。
- ②社会的協力・分業から利益を得ている。
- ③提供される機会を自分の利益増大に用いている。

上記の条件①-③を充たすとき、何人にも公正な尽力を求めるのが「公正原理」である。そして、人びとに「責任」(obligation)が生ずるのは、上記の条件①-③を充たしているとき、そのときに限る。これがロールズの「責任概念」とその基礎をなす「公正原理」の定義である⁽²⁾。

ロックはいう⁽³⁾。強盗が侵入して喉下に短刀を突きつけ、有無を言わさず、資産譲渡契約書にサインをさせたにせよ。このとき強盗は何らかの権利を得たことになるであろうか。武力を用いて服従を強いたり、不正な征服者が剣を用いて手に入れる権利とは、所詮このような権利にほかならぬ。もし誰かが戦争に訴えて征服、略奪など暴虐無尽の限りを尽くし、征服者が被征服者に隷属と隷従とを強いたにせよ、彼らが入手する権利は、何もない。ロックの責任概念は明解である。

3. 伝統的な noblesse oblige の新しい解釈

古来、西欧では、「高貴な人/身分が高い人ほど重責が伴う」(noblesse oblige)

-
- (1) H. L. A. Hart, Are There any Natural Right? *Philosophical Review*, 64, 1955, pp. 185f.
 - (2) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 342f.
 - (3) J. Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge at the University Press, 1963, ch. 16.

とされてきた。しかし、上記の責任概念によれば、新しい解釈が可能となる。

公務・公職にある者は、己を信頼して政治や行政の職を委ね、協力を惜しまぬすべての市民に対して等しく責任を負っている。そして、より高い地位や職務にある者ほど、一層忠実に、公正な社会体制に己を拘束すべき重責が伴う。

医師、弁護士、裁判官、公認会計士、一級建築士、大学教授など、権威ある公的な資格保有者の責任も非常に重く、また、それぞれの組織成員から、国や自治体、大学や企業の舵取りの任を委ねられた総理大臣や知事、学長／理事長や社長など、権威ある地位にある者の責任も極めて重い。

これが「公正原理」を前提とする公正な社会の「責任概念」であり、かつその責任概念に基づく伝統的な *noblesse oblige* の新しい解釈である。

こうした公正原理に基づく責任概念に対しては、「毎日、輪番で家の前の道路を掃除するとして、自分の番がくれば、清掃に当たらなければならないのか。きれいな道路に関心がなくてもか。タダ乗りと言われぬように、道路を歩くとき、脳裏にゴミを浮かべるべきか、お隣さんが庭の芝生を刈るのと同じ頻度で、自分の庭の芝刈りをしなければならないのか」といった駄々っ子的な批判もある⁽⁴⁾。

また、公正原理には「他人の行為から得られる利益のほうが自分の負担する費用よりも大きいとき、という条件をつけるべきではないか。しかし条件付であれ、制度から受ける利益は人それぞれ違っている。目的が何であれ、自分の意思で他者に利益を施しておいてその代価を求めるとは、押し売りではないか」⁽⁵⁾ といった批判もある。小さな政府論を代表して過激な「超最小国家」(ultramiminal state) を求める「自由尊重主義」(libertarian) の立場がこれである。

しかし、社会のメンバーが背景的公正を充たす公正な制度の下で利益を受ける度合いは異なるし、また、提供される機会を私的な利益の増大に用いる度合いも異なっているからこそ、人びとの責任には軽重の差が生ずるのである。その点で伝統的な *noblesse oblige* と合致する責任概念であって、ナゼックの批判は当たらない。

(4) R. Nozic, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1974, pp. 90f.

(5) *ibid.*

4. 自然的な義務の原理とそれに由来する6義務概念

以上のように、責任概念は公正原理を前提条件としているが、これに対して義務概念の場合には、その必要がない。すべての義務は、①制度がどうであれ、②利益の有無に関係なく、また、③機会を私益に利用する／しないに関係なく、すべての人が等しく負うべき自然的な義務の原理 (principle of natural duty) に由来するのである。

それゆえ、前述の「責任」とは違って、こと「義務」については、何人であれ、いかなる高貴な地位や職務の人であれ、また、自然財、ライフ・プラン、選好システム、善概念がいかにか特殊な者であれ、義務違反の行為については、それを知らなかったから、まったく不勉強だったから、無知だったから…と弁明／抗弁する余地はない。義務違反に関しては、誰にも等しく免罪理由はないのである。

ロールズは、責任から義務を峻別し、自然的な義務として、次の①～⑥を挙げている⁽⁶⁾。

- | | |
|---------|-----------------------------------|
| | ①正義の義務 (duty of justice) |
| | ②相互尊重の義務 (duty of mutual respect) |
| 自然的6大義務 | ③相互扶助の義務 (duty of mutual aid) |
| | ④礼讓の義務 (duty of civility) |
| | ⑤フェアプレイの義務 (duty of fair play) |
| | ⑥他に損害・危害・不条理な苦痛を与えない義務 |

①～⑤は積極的義務、⑥は消極的義務であるが、ともに、義務原理に依拠している⁽⁷⁾。

(6) J. Rawls, *op. cit.* R. B. Brandt, The Concepts of Obligation and Duty, *Mind*, 73, 1964. C. H. Whitely, On Duties, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53, 1952-53 も両概念を峻別している。

(7) J. Rawls, *op. cit.*

5. 正義の義務 (duty of justice) の原理

公正な制度がすでに確立されていれば、何人もその制度のもとで独自の社会的な役割を果たすべきである。しかしまだ、公正な制度が未確立であるか、制度が確立されていてもそれが公正でない場合には、人びとは公正な制度の確立・維持・促進に努めなければならない。これが「正義の義務の原理」である。

この原理は、すべての義務原理のなかでも至高の原理であり、それゆえ、正義の義務は最高の義務である。この義務の自覚と履行は、政府の舵取りに対して「抑制均衡」(checks & balances) の効を奏し、民意無視と国家独走の危機を未然に回避するであろう。

正義の義務の原理が導入されることによって、社会的協力・分業に従事しているすべての人に、その協力・分業から受ける利益の大小とか有無に関係なく、公正な法制を確立してその維持・促進に努めなければならない義務 (duty) が生ずるのである。

すでに述べたように、公正な法制が整えられており、責任の他の2条件も充足しているなら、すべての人は、公正原理と公正な法の支配の下に、公正な尽力／公正な本務遂行の責任を負うことになる。

では、公正な法制が未整備の状態ではどうだろう。不公正な法 (悪法) の支配も有効であるか。①悪法もまた法なり正義なりか、それとも、②悪法は法に非ずか。不公正な法／悪法を遵守すべき義務はあるのか。

カントは①の立場から、悪法が法に非ずなら、秩序維持は困難に陥り、社会は崩壊すると主張し、悪法に対する遵守義務を求める⁽⁸⁾。これに対しベッカリーアは、②の立場に立脚し、悪法は魂を腐敗させ、善人を悪人に仕立てるから、改正すべきである。そもそも悪法に従うべき義務はない、と主張している⁽⁹⁾。

しかし要は、不公正の度合いである。ユークリッドが定義した幾何学上の点や直線とは違って、地図に描かれた国境線には幅がある。より厳密な国境を求めようと

(8) I. Kant, *Di Metaphysik der Sitten*, 1797.

(9) C. B. Beccaria, *Dei Delitti e Delle Pene*, 1774.

して顕微鏡を用いれば、ますます国境は広がってファジイな様相を呈してくる。どうしても解釈の幅を許さざるを得ない。法制も同様である。

現実の法制が公正か否か、悪法か否か、この判断には、一定の解釈の幅を許容せざるを得ない。無論、地図上の点や線は、可能な限り、定義の理想に近く、厳密な表現のほう望ましいように、可能な限り、現実の法規も、当初の社会的協力・分業の理念と、それがインプライしている正義概念を厳密かつ一義的に表現するものであるように最大の努力を払うことが望ましい。しかし、それでもなお、自然言語の曖昧性と漠然性を完全になくすことはできず、解釈の幅をゼロにすることはできない。

多数派の主張を不可謬・正当とする科学的根拠はないが、現実の立憲・立法プロセスにおいて、完全合意は望めず、たかだか、多数決規則に基づく不完全合意しか期待できないということも、大きな理由の一つとされよう。

この点に鑑みロールズは、法制が幾分か不公正であれ、それが一定の許容範囲内にある限り効力はある、遵法拒否の理由にはならないとした⁽¹⁰⁾。ただし、ロールズのいう許容範囲とは、社会の基本構造が正義2原理を充足している範囲をいう⁽¹¹⁾。問題は、それを越えた場合である。社会の基本構造が正義2原理から逸脱しはじめると、法制は不公正と判断され、責任概念が成立の根拠を失うと同時に正義の義務が発生し、社会的協力に従事するすべての人に、公正な法制へと改めるべき義務が生じてくる。人びとに市民不服従の権利が発生する要件はこれである。

かの有名なゲーデルの「不完全定理」やタルスキの「真理の概念」も、高度な論理的証明によって明らかに示唆しているように⁽¹²⁾、法システム内の法の解釈だけでは、どの解釈が正しく、どの解釈が真なのかは判断できない。決定不全に陥る。これを避けるにはどうしても外部の世界と関係づける必要があるように、法制が公正であるか否かについて合理的・客観的な判断をくだすには、ただ、直近上位の憲

(10) J. Rawls, *op. cit.*

(11) *Ibid.*

(12) Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, *Studia Philosophica*, 1, 1935-36, The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics, *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944.

法のみならず、その上位概念である正義概念、究極的には、最初に選ばれた社会的協力・分業の理念と関係づけなければならないのである。

私たちが「正義の義務」を履行すべきなのは、法制が許容範囲を逸脱し、不公正に趨くときに限るが、上述のとおり、大切なことは、現行の法制が公正か、それは許容範囲内にあるかの決定に際して、上記の理由により、公認の憲法のみならず、それが依拠する正義概念、ひいては最初の合意形成に基づく社会的協力・分業の理念や目的という原点にまで遡っていかなければならない、ということである。このことは、ただ法制の公正／不公正判断ばかりか、裁判所における審理や判断にも適用されよう。

6. 相互尊重の義務 (duty of mutual respect) の原理

自尊心 (self-respect) の充足は、大人と子供、男性と女性、犬と猫、牛と馬、ヤギと羊とを問わず、生きとし生けるものすべてにとって、心の平静と精神の安定、そして、社会の平和と人びとの幸福に不可欠な要件である。自尊心を侵害されて、平気な人、悲しくない人や心が痛まない人、いわんや喜ぶ人はいない。他者からの無視、いわんや侮辱に耐えられる人もいないであろう。

どんなに温和な犬や猫であれ、叩いたり、突いたり、いじめたり、餌を奪ったり、…と自尊心を傷つけてみるがよい。たちまち、尻尾を膨らませ、毛を逆立て、爪と牙をむいて飛びかかってくるに違いない。あの温和な愛らしい表情から憎悪に満ちた怒りの表情へと豹変するのである。

自尊心の侵害によって、相手は敵であると判断して身構えし、戦闘態勢に入ったからである。しかし、これをもって、犬や猫を畜生よばわりしたり、性悪説を正当化したりすることは間違っている。これは自然が生まれながらにしてすべての動物に等しく与えてくれた本有能力であって、体温調整、脈拍調整などの自動調整のように、あるいは頭痛や嘔吐や咳などのアラームのように、生きるために必要かつ不可欠な働きをする天賦の定常性保持機構 (homeostasis) の一種だからである。

こうして、自尊心の充足／侵害は、相手の敵／味方を見分ける一指標である。自尊心の充足は、愛の一表現であって、平和共存に必要な基本要件である。これに対

して自尊心の侵害は、憎しみの一表現であって、戦争・闘争を煽る基本要因である。このことは、次の「愛」の定義と「幸福」の定義から示唆されよう⁽¹³⁾。

愛の定義： AがBを愛しているのは、AがBの存在を尊重し、AがBの価値を尊び、AがBの利益に配慮を注いでいるとき、そのときに限る。

愛憎は対概念であるから、AがBを憎んでいるのは、AがBの非存在／死を願い、AがBの価値を蔑み、AがBの不利益／損失を喜ぶときである。愛の鞭というが、畏敬の念をもって相手を敬いつつ鞭打つ行為とは何か。畏敬と殴打とは融和できない。実子を折檻し、死に至らしめ、愛の鞭だった、というのは詭弁である。

この定義は、AもBも人とする場合ばかりか、Aを人とし、Bを人以外のすべてのものとする場合にも当てはまるであろう。XはXである、すべてはXかXでない、XであってXでないということはない、といった正常な判断力を維持している限り、大事にしていた壺を「愛しているがゆえに壊した」ということは、あり得ない。この自己矛盾は、正当化の詭弁か、狂気か、それとも壺を憎んでいた証拠とせざるを得ない。愛の鞭というのは形容矛盾に他ならない。

愛情と尊敬は互いに不可分の関係にある。また、尊敬の念や自尊心の充足は、幸福とも深い関係があることは、次の定義から明らかであろう⁽¹⁴⁾。

幸福の定義： 人が幸福であるのは、人が自分の自然財（才能、適性、個性、性格、気質、才能等、自尊心の基礎）を十分に発掘し、社会的協力・分業においてそれを発揮し、自分の役割を思う存分に果たしつつ、自尊心を充たしているとき、そのときに限る。

これで明らかのとおり、自尊心の充足なくして、幸福はありえず、誰一人として

(13) 拙著『公正としての正義の研究』成文堂、1989（博士論文の加筆修正版）において最初に提唱した定義の試み。

(14) 拙著『政策原論』正義の研究4、成文堂、2003、p. 26。この定義は「生涯学習」の政策を正当とする新しい哲学的根拠を与えるものである。

幸福は享受できない。自尊心の充足は人びとの幸福に必要な要件である。これに対して、人間であれ他の動物であれ、自尊心が侵害されることは、不幸のドン底に突き落とされ、絶望の奈落に放り込まれることを意味している。

相互尊重の義務の原理は、人びとが互いに尊重しあうべきこと、言いかえると、互いに自尊心を充足すべきことを求めるが、このことは、上述の「愛」の定義とも、また「幸福」の定義とも合致し、人びとの間の相互的な信頼関係の醸成と社会的協力の安定化・効率化に寄与すること大きいに違いない。

7. 相互扶助の義務 (duty of mutual aid) の原理

歴代の社会契約論において理論的前提とされる「自然状態」(natural state) の概念が仮にホブズの闘争状態／戦争状態であれ、ロックの不安定な平和状態であれ、ルソーの楽園状態であれ、いずれにせよ人間は、奇襲の不安と貧困がつきまとう孤立無援の自然状態に愛想をつかし、各人がそれぞれ自分の特技を活かし、互いに力を合わせ、協力して生きるほうが得策であると判断した。そこで人間は、合意形成によって共同体を結成し、当初の理念と正義概念と共通ルールに基づく社会的協力・分業に入った⁽¹⁵⁾。

それでも、人生は安泰でない。誰しも人生には、予期できなかった事故や事件や災難に見舞われ、助けを求める場合もあろう。こうした絶望の窮地にあるとき、救助を求めても誰ひとり助けてくれないような社会に信頼関係が成り立つであろうか。他の善意に対する信頼感が醸成されえようか。

上記のとおり、助け合うために、人間は社会をつくった。互いに助け合う社会的協力は互いに有益だからである。しかし、この助け合いは相互的である。誰かが危機的な状況にあるとき、他人に助けを求めるには、彼もまた、誰かが救助を求めるとき、自ら積極的に救いの手を差し伸べるべき義務を負う。これが「互いに、困ったときには助け合おう」という「相互扶助の義務」の原理である。

この原理が重要かつ有益なのは、誰かが救助を求めるとき、実際に、他の誰かが

(15) T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, J. Locke, *Two Treatises of Government*, 1690, J. J. Rousseau, *Du contrat social*, 1762.

救助に応ずる／救助の手を差し伸べるか、どうかではなく、誰かが絶望の窮地にあるとき、他の誰かに救助を求められ、誰かに助けてもらえるというその公的理解にある。

言いかえるとその価値は、救助それ自体にあるのではなく、他の善意に対する信頼感に求められるのであって、自分がピンチに陥ったときにも、きっと誰かが自分の求めに快く応じてくれるに違いないとの期待に基づく信頼感の助長にある⁽¹⁶⁾。

こうして「相互扶助の義務」(duty of mutual aid)の原理は、相互信頼の倫理的な基礎を築き上げ、合意形成に基づく社会的協力の安定化と効率化および平和状態の確立と維持に大きく寄与することになる。

しかるに現状は、憂うべき奇観を呈し、教育において、また政治、経済、社会の全般にわたって、みだりに利己的・自己中心的な競争をあおり、相互扶助の美德にかわって己の幸福追求のため／目的達成のために他を手段として憚らず、勝ち組／負け組の二者択一を自己責任として、人を押しのけ人を薙ぎ倒してでも競争に勝ち抜けという風潮が高まってきた。これはソクラテスが否定したカリクレスの「強者正義」⁽¹⁷⁾と弱肉強食の礼賛であり、自然状態／ジャングル状態への回帰を意味している。

公正な競争は、公正な共通ルールの支配の下で、相互扶助の義務の履行が美德とされる状況においてのみ、個の成熟と社会の発展とに寄与するが、否だと、競争は虚しい戦争と化す。というのは、相互扶助の義務は、社会契約の初期理念に深く根ざした義務に他ならず、これを疎かにすることは、社会契約の破棄を意味しているからである。

競争を賞賛するあまり、相互扶助の義務を疎かにし、相互信頼の倫理的な基礎を失ってしまうと、世の中は殺伐とした魑魅魍魎の伏魔殿に墮し、絶望感と相互不信

(16) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 338.

(17) Platon, *Gorgias*, 36, c, d. カリクレスの「勝者正義」とは、「優れた者が劣った者よりも、また有能な者が無能な者よりも多くを所有するのは正しい。正義とは、常に、強者が弱者を支配し、強者が弱者よりも多くを所有するという仕方で判定される。牛であれ何であれ、力の弱い劣った人のものは、すべて力の強い優れた人の所有に帰するのが自然本来の正義である」と主張する立場である。これに対しソクラテスは「平等の正義」を唱えた。

と疑心暗鬼に満ちてくる。しかし人生への絶望は、人びとをして一方で、自爆テロ、罪なき児童少女の殺害など冷酷・残忍な犯罪へ趨らせ、また他方では、自殺や疾病へと趨らせる。いずれにせよ、監獄と病院の林立である。

はたして、何のため誰のための社会だったか。法の支配の下に、勝者を祝福するためであったか。それとも、敗者を制度的に守るためであったか。いずれでもなかった。勝者も敗者もつぐらない公正な制度の下で、すべての成員が特技を活かし、互いに協力しあって身の安全と平和を守り、誰もがジャングル状態にまざる幸福追求の自由を享受するためであった。「信なくば立たず」というが、信なくしては、身の安全も平和も保障されず、個の成熟も社会の発展も望めない。相互扶助の義務の原理は、以上の意味において、不可欠な原理とされよう。

8. 礼讓の義務 (duty of civility) の原理

社会的協力の初期理念にひそむ正義概念は、その解釈に一定の許容範囲 (I_1, \dots, I_n) を認め、その範囲内のどれを選ぶかといった具体的な決定は、関係者の審議と多数決に委ねざるを得ない。無論、多数派の見解を無謬／公正とする根拠も、また情報不足や価値観や私心の惑乱により、誤った判断を下さないという保障もない。

しかし現実には、不公正／不正義の完全排除は無理にしても、その重圧は、全員に公平に分散し、一部の人ではなく、全員で引き受けなければならない。立憲体制に不可避な弊害は全員で公正に負担することが合理的であって、けっして一部の人を不公正な法制の犠牲にしてはならない⁽¹⁸⁾。

多数決はややもすると追認と祝福と正当化の偽装とされがちだが、これは誤用・悪用であり、厳しく戒められるべきである。これは数の暴力である。Aを任意の審議事項とするとき、当事者の多数がAに賛成したから、Aが正しいわけではない。逆に、十分な審議を尽くした上で、科学的根拠に基づき、Aが正しいと判断されるから、当事者の多数がAに賛成したのである。

言いかえると、「多数の合意形成ゆえに正しい」のではない。逆に科学的証拠に

(18) J. Rawls, *op. cit.* p. 355.

基づいて十分に審議を尽くした上で、「正しいと判断されるがゆえに、多数の合意形成となる」のである。多数決は真/偽の決定法でないのと同様、正/邪の決定法ではない。多数決というのは科学的（合理的・客観的）根拠に基づいて、関係者たちの中で、何が真か偽か、また何が正しいか否かを探求し合うための「探求法」にはかならない。悪用しない限り、多数決には人びとが陥りがちな独断と偏見を避ける効果がある。

しかし現実には、多数決を悪用し、ある恣意的な意図のもとに、利益誘導の策を弄して多数派工作を策謀したり、審議未了のまま強行採決を図ったりするような作為的な不正がみられる。これを「数の暴力」という。その意図には、キックバックや賄賂や政治献金を見返りとして要求するとか、あるいは、暴力団や政治団体からの心理的/物理的な不当な圧力に屈するとか、さまざまであろうが、こうした場合の多数決には、たえず数の暴力が付きまといがちである。

しかし、多数派が傲慢にも審議・採決に際し数を誇示し、不公正にも自分たちに有利な決定を下す場合には、多数派の不正義の重圧は少数派に押し掛かって、これが少数派に責任回避の口実を与え、これが憎しみの火種となる。そして多数派と少数派の間に深刻な社会的対立が生じかねない。公正な社会的協力を理念とし、多数決を数の暴力に陥らせることなく、そうした排他独善の不幸な顛末を避けるためには、新しい義務の原理が必要である。これが「礼讓の義務 (duty of civility) の原理」である。

この「礼讓の義務」は多数派と少数派の双方に求められる美德の義務であり、多数派に対しては、数の暴力や数の誇示等の傲慢を戒め、少数派に対しては、反対のための反対や過剰な多数派糾弾等の悪意を戒める。この義務によって、多数派と少数派の双方に礼讓の美德が漲るなら、多数派と少数派との間に芽生えがちな排他性・独善性・閉鎖性といった悪徳が未然防止/抑制され、信頼関係の基盤の確立に伴って、相互信頼の美德が横溢することになるであろう。

多数決はもともと多数派に有利な決定法であるから、公正な法制など幻想に他ならないとする考えもあろうが⁽¹⁹⁾、これは上記のとおり誤解である。多数決は、利益

(19) H. McCloskey, *The Fallacy of Majority Rule*, *Journal of Politics*, 11, J. R. Pennock, *Liberal Democracy*, New York, Rinehart, 1950, pp. 112ff.

争奪戦ではない。多数決の誤った運用が社会を崩壊させる。では、正しい運用とは何か。

- ①当事者が社会的協力の「共通の理念」と「真実の情報」を前提に、
- ②己の利益をではなく、その理念をどう実現し、いかに具体化するかという視点から、
- ③礼讓の義務の原理に基づいて、十分に審議を尽くし、
- ④科学的証拠に基づいて、均衡解 (equilibrium solution) を探求し、
- ⑤合意形成のプロセスを辿りつつ最終的な均衡解へ接近／到達する。

上記①～⑤に基づく運用によって多数決の弊害はかなり除去される。感情的な諸要因もあろうが、それは①～⑤が充たされない結果であって、その原因ではない。

それでも前記①～⑤は無理との主張もあろう。多数決とはしょせん利益の争奪戦に過ぎないからだ。しかし、もしそうなら「多数派のジレンマ」に陥るのみというしかない。多数派専制の顛末は無法状態であり、自然状態／戦争状態／自由なきジャングル状態への回帰である。こうした事態は、多数派万能が少数派を絶望させ、暴力に救いを求めるときに到来する。トクヴィルはいう。要約すると、

個よりも多数の集団に見識や叡智を見出す多数主義は、人の自尊心を最後の砦まで闖入して侵す。多数派の道義的な権威は、多数の利益を少数の利益に優先すべきとの原理に基づいている。一旦ある事に多数派の形成をみると、前途を遮るものはなく、苦情を聞く余裕も失う。全権の根拠を多数派の意思に求めるのは自己矛盾である。

しかし、人類には普遍的な法がある。正義がそれだ。正義は各国民の権利の行使を規制する。不正な法への不服従には、人民主権から人類主権へと移行する必要がある。至高の公権が不可欠である。多数派の権力を抑えて穏健ならしめる方策がないと、自由は危機に瀕する。多数派万能は、それ自体が危険で専制の萌芽とされる。

合衆国で不正を訴える先は何か。世論は多数派の形成母体で、立法府や行政府は多数派への盲従機関／奉仕機関だ。警察は武装した多数派であり、陪審員は処罰権をもつ多数派だし、処分が不当でも服役を強いる。専制に防備なく、思想統制も明

白。高々枠内の自由享受しか許さず、逸脱は災厄をまねく。火あぶりの刑は免れても、弾圧や迫害を覚悟する必要がある、結局、不満を吐く勇気を失って沈黙を決め込む。多数派を正常視することが元凶なのである⁽²⁰⁾。

正 (right) と善 (good) の混淆は、公 (public) と私 (private) の混淆である。この混淆がじつは多数決を利益争奪の戦い／数の暴力と化すのである。すべての人は幸福を追求し、自分の利益 (私の善) を追求する。しかし私は一人ではない。社会的協力においては、私は他と共にある。このために、各自の幸福追求・利益追求 (私益追及／私善追求) は、共通の理念と正義概念とを充たす公的な規制 (法の支配) の下にある。公 (public) と正 (right) の規制とはこれであって、これを免れる自由は誰にもない。総理大臣にも社長にもない。当然ながら多数派にもない。

多数の善を正と解してはならない。レベルを異にする私的な「善」の和の大小を公的な「正」と関係づけるのは、あたかも「赤い原子」というがごとく、「価値レベルを混淆する誤謬」に他ならず、無意味である。いかに善を加えていっても、無限に善の数を増やしていっても、正にはならない。「正」は社会的協力の初期理念・合意に基づく共通の理念からくるからである。私的価値と公的価値 (個人的価値と社会的価値) は明確に区別しないとイケない。この混淆は、歴史的には、多数の幸福／多数の善／多数の功利を正とした功利主義 (utilitarianism) に由来し、その不合理なパラダイムゆえに、多数派と少数派の分裂と闘争、多数派万能・多数派専制、地球規模の功利争奪戦など多くの弊害をもたらしてきたが、トクヴィルが多数の善を正とする不合理を指摘し、グローバルな単一にして共通かつ公認の至高正義・至高の公権の支配を求めるとともに、多数決を誤解した多数派の横暴に自戒を訴えたのも、このためである。

多数決の補正策については、合理的な規制によって公平無私の客観的な視点が求められ合理的な立法者をして公正な判断へと誘うに違いない⁽²¹⁾とか、立法審議は受益者相互の利益争奪戦ではなく公正な判断へ近づく客観的な探求法だから、立法者

(20) *Democracy in America* by Alexis de Tocqueville, A New Translation by George Laurence, Harper and Row, 1966. Andre Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, 1984. 日本語版, アンドレ・ジャルダン, 大津真作『トクヴィル伝』晶文社, 1994.

(21) K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2nd ed., New York, John Wiley and Sons, 1963, pp. 85f.

は視点を公正へと移すべきだ⁽²²⁾とか、立法者が妙策により正しい判断へ移行するにつれて、多数の得票が正当とされる確率は増えるに違いない⁽²³⁾などなど、いろいろあるが、合理的な立法者が礼讓の美德をわきまえ、すでに合意した共通の理念と正義概念と共通ルールの規制の下で十分に審議を尽くし、自ら真摯に支持する範囲内で論拠を科学的に立証することができるなら、無謬性・完全性の保証はないにせよ、多数派の判断に一定の権威を付与することができるし、多数決は認識能力の向上や推論能力の拡大にも役立つことになるであろう。

9. フェアプレイの義務 (duty of fair play) の原理

言うまでもなく、自発的な社会的協力が成り立つのは、その理念と正義概念と憲法など共通ルールを自発的に承認しているとき、そのときに限る。すでにロックもそう述べているが、自発的な承認のない外的強制とか、暴力で脅され強要された制度からは、いかなる権利も義務も責任も生じない。

自発的承認こそは、すべての権利・義務の規定根拠であるとともに、自律性の成立根拠であって、これが成立している限り、公正な社会的協力を従事しているすべての成員に対し共通の初期理念と正義概念と共通ルールに基づき、それに則って判断をくだし、行動するというような「自己規制的な自覚」を求め、それによって、あらゆる場面で公私の混淆を排し、こうして私心による利己的傾向を抑え、自律的に判断をくだして行動するよう求めるのが「フェアプレイの義務」である。

この義務が理解不十分または了解不全だと、自分と同様、他者もまた人間であり、代替不能な独自の自然財やライフ・プラン、また、独自の選好システムや善概念を備えた一人として互いに尊重し合うことはできない。

共通の理念や正義概念、そして、それに基づく共通ルールとフェアプレイの義務を自ら承認し、自ら了解することができるからこそ、社会的協力が成立するのであ

(22) F. Knight, *The Ethics of Competition*, New York, Harper and Brothers, 1935, pp. 296, 345-347.

(23) D. Black, *Theory of Committee and Elections*, 2nd ed., Cambridge, The University Press, 1963, pp. 159-165.

る。ちなみに、野球であれサッカーであれ、スポーツの世界では「フェアプレイの精神」が強く尊重される。さまざまなカンニング、ルール違反、ドーピング等の不正行為は、スポーツの品位を穢すばかりか、競技を成立不能に陥らせるからである。

このことは、ただスポーツの世界ばかりではない。フェアプレイの義務とそれに基づくフェアプレイの精神は、既述の多数決に際しても、社会的協力の全般において、すべての人に求められるべき義務である。この義務と精神が疎かにされると、正直者が馬鹿をみる泥棒の社会になる。正義が失われて不正が蔓延し、法の支配は効力を失って、社会的協力は崩壊の危機に瀕するであろう。

ただし「正義」とは、権利係争・権益相克に際して、当事者がともに正当と解し、己の権利を主張して譲らない実践徳性である。制度の選択において「正義問題」が発生するのは、それが協力の成果分配のあり方を規定し、各人の人生展望を制度的に枠付けることになるからである。

10. 他に損害・危害・不条理な苦痛を与えない義務

上述の義務はすべて積極的な義務であるが、この他にも他者に損害を与えたり、危害を加えたり、法の隙を狙って悪事や悪行を働いてはならない、そして法を破ってはならないといった消極的な義務もある。J.ホブズは「自己の欲せざるところを他者になすべからず」とし、これを「自然法」(natural law)か否かを判定するためのメタ基準とした⁽²⁴⁾。福沢も「人に対して、その人の好まぬことを仕向けざるは善にして、これに反するものは悪なり。己の欲せざるところを人に施すなかれとは、古聖人の教えにして、これを恕の道という」⁽²⁵⁾と述べている。

こうした義務は、誰ひとりとして他から損害を被ったり、誰かから危害を加えられたりすることを望まず、また、何人も自分への悪事／悪行を好まないという相互性の認識からくるが、権利と義務はいずれも選ばれた共通ルール（法体系）に相対的である。もし、誰かが権利を行使しているとき、他の誰も彼に干渉したり邪魔したりしてはならないというのがこの消極的義務に共通する特徴である。この義務が

(24) T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, I, 14, 15.

(25) 福沢諭吉『福翁百話』角川書店, 1897, p.35。

すべて選ばれた法体系に網羅されているなら、この消極的義務は「遵法の義務」とされよう。

人間が社会をつくって戦争状態／ジャングル状態から平和状態へ移行し、社会的協力によって、以前よりも安定した効率的で持続的な幸福追求の自由をエンジョイしようとする限り、こうした義務の導入は当然のことであり、当初の社会的協力の目的に合致しているものといえよう。この義務の履行は、公正な法制など、他の条件を一定とするなら、相互不信の根っこを断ち、信頼関係をより確固たるものにする上で有効であろう。また、いつ襲われるか判らないといった心理的な不安解消にも役立つに違いない。しかし、この義務の前に法制がある。法制が公正でないと、管理強化・罰則強化を図っても、効果は望めない。