

共同体主義者サンデルの主張する共通善の先にある  
社会ー共存善により運営される社会の実例としての  
儒教倫理と中国社会-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学大学院 公開日: 2014-12-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 張, 寿山 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/16840">http://hdl.handle.net/10291/16840</a>

## 共同体主義者 サンドル の主張する 共通善の先にある社会

——共通善により運営される社会の実例としての儒教倫理と中国社会——

### What is coming after Sandel's proposal of "Establish a Common Good" as the communitarian?

——Confucianism and Chinese society as an example of the society managed by a "Common Good"——

博士前期課程 教養デザイン研究科 2012年度入学

張 寿 山

CHO Juzan

#### 【論文要旨】

グローバリゼーションが究極まで進もうとしている現代社会において、政治（国家権力）は個人の価値判断に対して中立であるべきだと近代西洋が提示した基本原則が機能し得ない問題が多く生じつつある。これに対して、「これからの正義の話をしよう」がベストセラーとなり、ハーバード大学白熱教室で注目を集めるサンドルは、コミュニタリアンの立場から共同体における「共通善（Common Good）」の確立を提案する。彼の主張する一つの倫理体系を共有して運営される社会とはどのような姿なのであろうか？ 中国は儒教倫理を国の倫理体系の基本とし、2000年に亘り試行錯誤を重ねながら国家運営を行ってきた。その歴史から、ある倫理体系を原則として共有する社会のあり様が描き出せるのではないだろうか。倫理観そのものの内実の議論で多数が納得する結論を得ることは至難の技であるが、倫理観の内実を決める議論とは別に、一つの倫理体系を共有する社会がその帰結としてどのような社会の姿を持つのかは十分予想が可能であり、共通の理解持つておくことには意味があると考えられる。

【キーワード】 グローバリゼーション、コミュニタリアン、儒教、共同体、共通善

Globalization, Communitarian, Confucianism, Community, Common Good

## はじめに

ハーバード大学教授 Michael J. Sandel が著した “Justice” (邦題：これからの「正義」の話をしてしよう)[1] はここ数年来各国でベストセラーとなり、彼の行う「白熱教室」はNHK にても数度にわたりアメリカ・ヨーロッパ・中国を結んだ同時衛星中継で放送され、多くの視聴者に現代の諸問題について正しい回答を得ることの複雑さ、難しさを強く印象付けている。

「自由」「個人の人権」「市場の論理」「平等」「公平」「民主主義」といった近代西洋文明が生んだ基本的価値は現代社会において広く受け入れられて来た。しかしそれが全て常に同じ優先度を持って無条件に認められる価値基準では有り得ない事は、既にその価値原則の生みの親である西洋文明の文脈の中でも多く提起されている。Sandel もその一員とされるコミュニタリアンもそれを主張する一つの思想潮流であり、社会は「共通善」による価値判断を避けて通れず、宗教では無い「共通善」を持つべきだと提案している。政治は個人の価値観に対して中立であるべきだとの立場を捨て、社会にとって何が正義・美德・共通善であるのかを示していかなければいけない、と。

政治がある価値体系に基づいて権力を行使するという社会は、まさに中国が「儒教」を用い2000年以上に亘り取り組んできた歩みでは無いのか？ というのがこの本を読んで最初に感じた事であり、本論文の起点になっている。本論文においては、Sandel の論点に対して中国の歩みかどの様な回答を示唆しているかを洗い出し、個別の論点に対してその共通点、或いは差異に検討を加える事を試みた。Sandel の論点についてはその主張を正しく理解し、断章取義とならないように留意したが、中国哲学<sup>(\*)</sup>からの引用については、もとよりその全てを読み解けるわけではなく、浅学の誹りを恐れずに目の届いた範囲での引用を行った。更に古典を精査すれば同じ論点に対して異なった主張を述べる引用を探し出せる可能性も十分あり得る。しかしながら、本論文の趣旨は Sandel と中国哲学の主張の差異を論じることではなく、Sandel の論点について遍く論じられた倫理体系が存在し、それが基盤となって運営されていた社会が存在していたという点に焦点を置いており、この点を予めご理解いただければ幸いである。

## 本論文の構成

本論文では、Justice の全10章の章立てと事例に倣い、各章に儒教を中心とした中国哲学の観点を付け加え、比較を進めながら、最後に、11章をまとめとして、「コミュニタリアンと中国哲学は普遍性を提示できるだろうか？」をテーマに私的考察を加えた。

---

(\*) 本稿では、儒教以外の諸子百家も含めた広い概念として“中国哲学”と表記している。その内容が明らかに儒教に基づくと特定できる場合には、“儒教”という表記を採用している。

## 1. 正しさの基準 Doing the right thing

この章にて、Sandelは先ず「何が正しいか」について結論を出す事が難しい実例を幾つか紹介し、本書のテーマである「公正」の基準が現実世界では一筋縄では決まらない事を読者に気づかせようとしている。客観的な論理としての公正と言う概念が、郷土愛の様な共同体への帰属感や社会関係性の影響から離れたところに独立して存在する訳ではない事を述べ、共同体としての「正義と共通善」の確立と共有に正面から取り組むべきだと訴えている。

興味深いのはこの著作にてSandelは形而上学的或いは論理を駆使して問題に迫るよりも、実例を示しながら個別にどう理解できるかを考えるという手法で論議を進めていることである。嘗て、イエズス会の宣教師達は、その書簡にて中国における布教の難しさを訴え、中国人はしっかりした理屈よりも比喩により心を強く打たれると書いていた[2]。(信仰篇 第九書簡) 論理的帰結にこそ高い価値を与えているはずの西洋の哲学者が、本書においては中国が得意としてきた比喩、寓話を使うアプローチを採用している事に、歴史の面白さを先ずは感じる次第である。

この章においてまずSandelが事例としてあげているのは

- A) 災害時の便乗値上げの是非。 B) 金融危機における金融機関の救済に税金を使う事の是非。
- C) アフガニスタンにおける無実のヤギ使いの解放と敵への通報による自軍壊滅の例。
- D) 暴走する路面電車の被害者を最小限にする為の無関係の第三者を犠牲者とする選択。

といった問題で、D)を除けば何れもアメリカで実際に世論が割れていた事例である。

災害時の便乗値上げが、2011年の東日本大震災において主要な問題とはならなかった事は記憶に新しい。儒教の道徳性を血肉化している日本社会において、災害時に価格を政府がコントロールすべきかどうかという議論は幸い不要である。たとえ便乗値上げをする人間が居たとしても、公権力の発動ではなく、共同体における社会的制裁或いは教導によりその対応が行われ得る。(今までは、と言うべきかも知れないが) 同年10月に起きたトルコ地震では日本人の対応を学べと言う意識が広がり、トルコでも治安上の大きな混乱が未然に防げた事実は道徳の普遍化に期待を持たせる。

これに対して、金融機関の救済は日本も同じ問題を抱え、社会的な納得感が得られなくても救済が発動されている。今後の原発事故処理を巡る東京電力に対する支援にしても同様な議論が繰り返される事になるだろう。金融はまさにグローバルな枠組みが支配的であり、個々の国家・政府では手に負えないメカニズムが既に来上がってしまっている。この様な分野においては、その解決策は西洋文明の発想に基づいて立案される事がほとんどであり、結果的に西洋文明をグローバル社会における基本思想と認めざる得ない状況が続いている。

この二つの事例は、まさに中国哲学の可能性と、現時点での限界を象徴的に表している。儒教を既に受容している社会においては、現代社会が抱えるある種の問題を発現させずに対応する事が可能である事、一方で多様な価値観を持つ複数の文明を跨って起こっている問題については、有効な対応策を準備出来ていないという事である。

現実世界において、唯一無二の正解など無い事は、中国哲学においては自明の理であり、個別の問題に対して、万人が納得する解が一つの真理から論理的に導き出せるとは期待していない。人は多くの事例を歴史に学びながら、個別の状況で正しい判断が出来るように修養を重ね、判断する立場に立つ準備が出来た人を「君子」と呼び、区別をする。この考え方で社会を運営するには、どう「君子」を育て、そしてその「君子」を権力者として任命/罷免するかの仕組みが重要になる。もちろん、例え修養を積んだ君子であれ、間違いも犯すかもしれない。君子はそれを教訓とし、当事者となってしまった小人はそれを運が悪かったとして受け入れる。そこに法的な処罰等も設定はされるものの、それは失敗した事の結果責任を問うのであって、君子の判断が何らかの真理と照らし合わせて正しかったかどうかを裁くわけではない。法が最高位の判断基準ではなく、「法の下での平等」という現在の国際社会における普遍的ルールを「基本原則」程度の扱いに止め、その上位に「権力者の判断」を置く事を認めていると言ってもいいかもしれない。

C) D)は極端なケースを想定し、論理実験の例として取り上げられている。これらの問題に対しては当事者が個別に判断するべきだと、申田久治氏は以下の孟子を引用して説明している[3]。

淳于髡曰、男女授受不親、礼也。孟子曰、礼也。曰、嫂溺則援之以手乎。曰、嫂溺不援、是豺狼也。男女授受不親、礼也。嫂溺援之以手者、權也。(孟子 離婁上)

淳于髡が言った。「男と女がものを受け渡しするのに、直接手渡ししないのは礼でしょうか」と。孟子は言う「礼です」と。「では嫂が溺れている時に、嫂を救うのに手を差し出すのはどうですか」と。「嫂が溺れているのに救わないのは豺狼と同じです。男と女がものを受け渡しするのに直接手渡しをしないのは礼です。嫂が溺れている時に手を差し出して助けるのは(礼ではないが)権道(かりのみち)です。」<sup>1)</sup>

墨子にも類似の記述がある。

遇盜人而断指以免身、利也、其遇盜人、害也。断指與断腕、利於天下相若、無損也。死生利若、一

---

(1) 論語等の日本語訳については引用した日本語文献で用いられた読み下し文、現代語訳を参考にし、ほぼそのまま採用している。比較的易しくよく知られている原文に対しては読み下し文を、わかりにくいと思われる原文には現代文訳を採用したが、参考にした現代文訳が冗長な場合は適宜引用の主旨が不明確にならない範囲で文章を一部省略、簡素化している。

無損也。(墨子 大取 3)

盗人に会って指を失っても、死するを免れたのは我が身の利であるが、盗人に会ったのは害である。吾が指や腕を失うとしてしても、それが天下を利するに於いて同等であれば、選択肢は不要である。天下を利するしかない。死と生が天下を利するに於いて同等であれば、利害の選択は不要であり、天下を利すればよい。

この様に、全体のための少数の犠牲を認めてはいるが、一方で対象は自己に限り、他人に適用する事には制限をかけている。

殺一人以存天下，非殺一人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下。(墨子 大取 4)

一人の人を殺して天下を存続するのは、一人の人を殺して天下を利する事ではない。わが身を殺して天下を存続してこそ、我が身を殺して天下を利する事である。

さらに、このような判断を許されるのは君子に限られるとしている。

夫權謀有正有邪；君子之權謀正，小人之權謀邪。夫正者，其權謀公，故其為百姓盡心也誠；彼邪者，好私尚利，故其為百姓也詐（前漢 劉向 說苑 權謀 1）

権謀には正と邪がある。君子の権謀は正、小人の権謀は邪である。正なる者が行う権謀は公益の為であるから、万民の為に心を尽くすというのは誠である。一方、邪なる者は私利私欲のために権謀を行う。だから万民の為にするというのは詐である。

## 2. 功利主義の論点 The Greatest Happiness Principle/Utilitarianism

この章でも4つの事例を取り上げ、功利主義でこの是非を判断できるかを検証している。

A) 遭難した船乗り達が、一番弱い立場の船乗りを食べて生き抜いた事は許されるか？ B) より大きな被害を防ぐ為にテロリスト容疑者に拷問を加える事は許されるか？ C) 喫煙の可否は税金と医療費負担の比較で決めてよいか？ D) 人に値段はつけられるのか？

功利主義は「費用対効果」と言う視点で正解を導き出そうとする。費用や効果の範囲や比較する項目の妥当性を議論し、次に道徳的な判断が無視されても構わないのか、効率の判断にも節度が必要で、それは功利主義の外側にあると言う展開で議論は進められている。そしてここで道徳性として一番重視されているのは個人の人権の保護となっている。

一方、これらに対して中国哲学は前述のように個別対応が原則だが、一点明確なのは「人権の保護」が功利主義に対する反論としては用いられない事である。儒教は人の価値には差がある事を肯定している。歴史上の人物の価値を比較した「漢書」の古今人表を、加地伸行氏は以下のように整

理している[4]。

上上	上中	上下	中上	中中	中下	下上	下中	下下
聖人	仁人	智人						愚人
堯 舜 孔子	孟子 荀子	子貢 曾子	老子 墨子 韓非子	孫子 列子	始皇帝 項羽		秦二世 皇帝	紂 妲己

更に加地氏は王陽明が「伝習録 上巻99条」で堯、舜の価値は金一万鎰（金約8トン）としている事を紹介している。一方、司馬遷は報任安書にて以下のように述べている。

人固有一死。或重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。

人は誰しも必ず一度は死ぬものです。しかしその死には泰山よりも重い場合も有れば、また鴻毛よりも軽い場合もあります。その死の果たす意味合いが違うからです。

人の死の価値は何の為に死ぬかで変わるといふ基本的価値観がここでは提示されている。加藤徹氏は「風俗通義」（後漢 応劭）が伝える中国の創世神話では人間を作った女神の女媧が、最初は丁寧に一人一人作っていたが、後半は手を抜いて粗製乱造したとなっており、これが人には品性の違いがあると考えた背景にあると指摘している[5]。人を社会的な存在としている中国哲学にとってこれは必然である。極論をすれば、中国哲学には社会的関係性から独立した「個人」という概念は存在せず、人の価値はその社会的あり方で決まる。

アメリカにおいても現職大統領と一般市民のどちらを軍が守るかと言えば、大統領と言う回答に反対は無いであろう。但し、功利主義の観点から言えば、これは大統領と言う役割に対する対応であり、退任後は適用されない。

A) B) C)の各論点についても、実際はこの様に単純化した形で問題が発生する訳では無い。B)の拷問にしても、容疑者がクロである事の信憑性に対する判断、別のテロが発生する可能性、それを阻止する術が自白以外にあるかどうか、拷問しても自白せず却って禍根を残す可能性、等々を当事者が総合判断するしかなく、誰にその総合判断を任せるかが重要な点であり、誰が判断しても同じ答えを出せる原理原則を導き出そうと中国哲学は考えない。中国哲学では判断に当たっては普遍的な原則よりもその問題の全体像とそれに対する判断が及ぼす社会的影響まで含めた総合判断を重視し、判断をサポートする論理を後付で作りに上げて行く。この様なアプローチは何も儒教だけの特殊な手法ではなく、多くの宗教・倫理体系において採用されている。竹沢尚一郎氏はこれを「物語性」と呼び、以下の指摘をしている[6]。

「出来事とは常に時や場所、行為者と言った個別性を備えており、またその事に尽きるのに対し、科学的説明が行うのは、そうした個別性の剥奪であり、個別的な出来事の一般性への解消である。

一方、物語が行うのは、特定の人物が、特定の状況下で、いかなる行為をし、いかなる経験をしたかを記述する事であり、しかもそうした出来事の連続性を一定の筋立てのうちで記述する事である。かくして、私たちの人生が出来事の連続からなるとすれば、出来事の中に脈絡をつけ、それによって出来事と人生を理解しようものにするのは物語の働きであって、科学的説明ではないと言う事になる。」

「地域の繋がりを失い、血縁のしがらみを切り捨てて、一個の〈個〉としてさまよう事を選んだ現代の私たち。それは一切の殻をぬぐい捨てた裸の〈個〉であり、(物)語によりナルシスティックな〈私〉に組織化されないなら、軋みあう社会の中で血を流しかねないものである」

「全ての人間が同じ経験を持つ事が不可能であるとするれば、共通の意識と経験が生み出される為には何らかの媒体が必要である。存在の連関について語る神話や、国家の経験について語る歴史がそれであり、共同性から切り離された主人公の語りである私小説においても、こうした物語の本姓は変わらないだろう。〈中略〉全ての社会的経験は背景に物語を持っている。そしてそれらの物語が、私たちの生きる社会を構成し、私たちの営みの舞台である世界を作り上げているのである。」

### 3. 自由至上主義の論点 Do we own Ourselves?/Libertarianism

この章では自由至上主義の論理を取り上げ、万人の納得が得られる解が導き出せるかどうかの検証を次の事例で試みる。

- A) Michael Jordan の様な成功した 1% の人々が国中の富の 1/3 を占めることは妥当か？  
B) 臓器売買。 C) 幫助自殺。 D) 合意による殺人と食人。

Sandel はまず「人権」の具体的な属性を自己所有権と定義し、それが奪われた状態とは何かを以下のように整理している。

<u>自己所有権</u>	<u>奪われた状態</u>
●人間(体)	奴隷
●労働	強制労働
●労働の成果	課税

そして、これら個々の属性から NBA のスター選手である Michael Jordan の収入に富裕税を課す事が妥当かどうかを問い、自由至上主義者の主張「自分を所有しているのは自分自身であり、自分の体、命、人格を使って何をしようと、他人に危害を及ぼさない限り自由なはずだ」を普遍的に適用すると B) C) D) の事例を認めると言う帰結になるが、本当にそれでいいのかと問いかけている。つまり「自己所有権 = 自由至上主義者の主要な基本原理」ではこれらの問題に対処出来ない事



を示唆し、何らかの道徳的基準の確立が必要としてこの章を締めくくっている。

Sandelは臓器移植、食人や幫助自殺という極端な例をとりあげ、繰り返し何らかの道徳的基準の確立が必要である事を指摘する。最終的には「正義には美徳の涵養と共通善についての判断が含まれる」というコミュニタリアンの主張に結び付けようとしている訳だが、儒教倫理を理解する者としてはこれを言う為にそこまでまわりくどい説明が必要な事自体に違和感を覚える。

B)の臓器移植に関して、儒教として先ず思い浮かぶのは曾子の以下の言葉である。

身体髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。(曾子，孝経 開宗明義)

身体髮膚を父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり。

曾子有疾。召門弟子曰、啓予足。詩云、戰戰兢兢，加臨深淵，如履薄水。而今而後，吾知免夫。小子。(論語 泰伯篇 3)

曾子病あり、門弟子を召して曰く、わが足を啓け、わが手を啓け。詩に云う、戦々恐々として、深淵に臨むが如く、薄水を踏むが如しと。今よりして後、吾免るるを知るかな。小子と。

この言葉の理解からは儒教倫理で臓器移植を認める事は一見難しいと思われるが、これに対し加地氏が一つの視点を示している[4]。加地氏は「個人の人格・人権はそもそも唯一絶対神の前の平等という概念があって成立した。これに対し血縁、先祖・子孫との繋がりを最重視する中国哲学においては、個人の存在はあくまで血縁・地域社会等により規定される。」(ウェーバー)を先ず引用する。そして「人権」ではなく「死生観」を中心におき、儒教的死生観及び仏教的死生観から臓器移植を社会制度の一部として受け入れる事が可能かを議論する。まず仏教の輪廻転生観から仏教徒における臓器移植・売買は倫理的に許されるかもしれないとしている。輪廻転生観を共有する人々の間では、臓器移植だけではなく、金銭が絡む臓器売買をも、提供者の命が奪われるような極端な例を防止する総合的な道徳律での牽制が成り立てば、信者間では納得できるのかもしれない。

これに対し、儒教の招魂再生と言う死生観に従えば臓器提供を認めるには高いハードルがあり、どうすればそのハードルを越えることが出来るかについて、幾つかの提案をしている。まさに、このアプローチは儒教研究者としての面目躍如である。「臓器移植」を許されない事かもしれないと捉え、それを検証するのでは無く、「人を救う為の臓器移植は認める事が必要」との判断が先に有って、では儒教ではどうすればそれを受け入れることが可能になるかという議論の立て方をしている。「起きている現実先ず認める」という儒教の特質である。

加地氏は、臓器提供者の慰霊祭を政府が行い、更に慰霊塔を立てて確実且つ永続的に慰霊行事を行えば、招魂再生を願う多くの日本人も進んで臓器の提供を行うようになるであろうとしている。戦死者に対する靖国神社に近い発想といえよう。また、臓器提供先の公開も積極的に実施した方がより高い倫理的納得感が得られるとし、日本ではアメリカと異なり臓器売買や移植に伴う多額の金銭の要求と言う問題は発生しないとしている。更に現代中国における死刑囚からの臓器移植にも触

れ、儒教的死生観においては「悪人」であれば招魂再生の対象外とできる例を示している。同じ例に対し加藤氏も中国人が「死」を眠ったり、食べたり、排泄したりする事と同じ自然の営みとひとつとして捉えているという視点から、これが中国では何等倫理的論争を呼ばない事を指摘している[5]。

日本が「人権」を普遍的価値として受け入れる社会を構築しようとし始めてから既に60年以上経ち、この価値を賦与されたものとして疑問を持たない3世代目が育ちつつある。加地氏の提案が未だに有効かどうかは即答し難いが、傾聴に値する。しかし加地氏の議論は「死生観」という「美德」が既に確立されている社会を前提にしている。一方、Sandelが提起しているのはこの様な臓器提供が死生観を共有しない人たちとの間で行われる場合である。複数の価値観が並存している世界において、異なる文化を跨るこの様な「取引」は実態として「金で臓器を買う」行為とならざるを得ず、グローバリゼーションにおける普遍原則は今のところ「市場の論理」から逃れられない。儒教・仏教・キリスト教・イスラム教といった異なる死生観を持つ文明社会単位毎に異なった対応を認めている限りでは、グローバリゼーションが進み、価値観が異なる社会間の臓器売買の様な問題について；多くのトラブルが起きることは避け難い。何らかの普遍的価値の共有が現在求められている。但しそれが自由至上主義では有り得ない事はSandelの指摘する通りである。

#### 4. 市場至上主義の論点 Markets and Morals

この章では市場至上主義が普遍的な問題解決の論理となり得るかどうかを検証する。

- A) 志願兵と徴兵と傭兵、どれが個人の自由をより保証しているのか？
- B) 代理出産における親権は誰が持つのか？

Sandelは自由市場における「選択」が必ずしも「自由意志による選択」とは限らず、社会的な環境により「選択させられている」側面を指摘する。当事者間の契約においても、必ず当事者の持つ社会的な制約が反映されており、全ての契約を正義として無条件で受け入れる事に疑義を呈している。一方で「国の為に戦う」事や「子供を生み育てる」という行為を契約や市場価値だけで評価する事が正しいのか、市場価値には換算できない「美德」がそこにはあるのではないかと指摘する。

ここでSandelが例示した代理出産に伴う問題、親権の所属や人身売買との非難は、儒教社会では問題として認識されないと思われる。悲劇としては認識されるだろうが、「権利」や「自由意志」をめぐる論争にはならない。それよりはその様な関係性を持たざるを得なかった両親・代理出産した女性・生まれた子供が各々それをどう受け止めて生きていくかといった点の方が重要とされるのではないかと。この様な問題が、法律的権利関係を明確にする事で本質的な解決がなされるという発想自体を持たないように思える。

加地氏は儒教社会の慣習として朝鮮半島のシバジ（代理妻）という慣行について述べている[4]。男児の無い上層階級で、ある女性が当主のために密かに男児を産み、正妻が出産したように見せかけて赤ん坊を引き取る習慣があったという。加地氏はこれを儒教の教条主義的な適用として批判している。中国においても同様な例は多くあったと思われ、明の英宗は宣徳帝の皇后孫氏の実子では無く、宮女が産んだ子を密かに実子としていたと言われる[7]。これが儒教社会で広く行われていた以上、儒教思想のひとつの帰結として理解して良いと思われる。

人を社会的存在として捉える儒教においては、生まれる前のES細胞は人では無い。生まれたばかりの赤ん坊には両親から与えられる属性があるだけで、個人としての人格は無い。となると、儒教からはES細胞による実験や堕胎を制限する論理は出てこないのだろうか？ 親に判断を任せ、親に対して修練・教導を通じて一定の道徳を求めるといふ事になるのだろうか？

話を市場論理について戻してみると、「大学 平天下」に以下のような記述がある。

是故君子先慎乎徳、有徳此有人、有人此有土、有土此有財、有財此有用。徳者本也、財者末也。外本内末、争民施奪、是故財聚則民散、財散則民聚。是故言悖而出者、亦悖而入、貨悖而入者、亦悖而出。

これゆえ君子は先ず徳を修めなければいけない。徳が有れば人は集まる。人が集まれば土地も得られる。土地が得られれば財貨も得られ、財貨を得れば国は富む。徳が基本であり、財貨は末節である。基本を軽んじて末節を重視すれば百姓と利益を争う事になる。君主が財貨を集めているときはまさに民心を失っているときである。君主として天下に徳を行い、財貨を天下の為に使えば、財貨は散じるが民は集まる。礼儀に反する事を言えば、他人からも礼儀に反される。徳によらず財貨を集めれば、同じ理由で財貨を失うだろう。

また、孟子には以下の記述がある。

古之為市也、以其所有 易其所無者、有司者治之耳。有賤丈夫焉、必求壟断而登之、以左右望、而罔市利。人皆以為賤、故從而征之。征商自此賤丈夫始矣。”（孟子 公孫丑章句下）

古代の市場は元々、あるものとないものをお互いに交換する場で、役人はこれを管理するだけであった。しかしある卑劣な男が、市場を見渡せる高い丘（壟断）に登って左右を見渡し、（安く買っては高く売ることを繰り返して）市場の利益を独占した。周りの人間はこのやり方を憎み、その男に税を課した。商いにまつわる税はこの卑劣な男から生まれたのだ。

徳の重要性と、市場におけるバランスを取るべき事を述べ、市場で利を独占する事に否定的な評価をしているが、それを禁止すべきと主張するのではなく、結果として「商業税」という仕組みが

生まれてしまった事だけを述べている。

## 5. 動機が正しければ？ What matter is the Motive/Immanuel Kant

人権について功利主義や自由至上主義、市場論理の観点から議論した後で、Sandelは「宗教から来る道徳心」以外の選択として Immanuel KANT (1724-1804) の思想を紹介している。「純粋理性批判」「道徳形而上学原論」で展開される Kant の哲学を、本書では章として最大のページ数を割いて説明し、「宗教的観点とは別の論理的な帰結としての道徳や正義の存在」を読者に認めさせようとしている。

形而上学を代表する Kant の哲学の説明はここで要約出来る様なものではなく、本稿で更に要約する事は放棄せざるを得ない。この章は、本書で唯一哲学用語の正しい理解を踏まえなければその内容を理解できない章となっている。

Sandel は最後の部分で Kant の「公正な憲法とは個人の自由を全員の自由と調和させようとするものだ」「理性に基づく集会的同意」と言った概念を紹介し、具体像は次章にて触れるとしている。彼の意図は Kant の思想そのものというよりは、「宗教」で無くても道徳の基準を示す事は可能だと証明する点にあるように思える。西洋社会において、道徳は嘗て教会における説教と深く結びついており、これに対する反発が「政治と宗教の相互不干涉」という世俗主義を生み出したとも考えられる。コミュニタリアンの主張が決して宗教回帰ではない事を証明する事は、西洋哲学と政治の文脈においてはとても重要な点なのであろう。Sandel は Kant の考える意味のある道徳的行為として以下の具体例を挙げている。「利他的な人間が人間性への愛を打ち砕かれるような不運に遭遇したとする。彼は人間嫌いになり、同情も思いやりもなくす。ところがこの冷血漢が普段の無関心さを脇において、他の人間を助けに向かう。助けたいと言う思いは全く無いが、〈ひとえに義務の為〉だ。このとき、初めて彼の行動は道徳的な意味を持つ。」いわゆる定言明法である。

中国哲学において、墨子にこれに近い説話がある。魯迅もその小説「非攻」にて取り上げているが、墨子は楚が宋を攻める計画を宋の為に止めさせるべく、楚に単身乗り込んで楚王と公輸盤を説得する。墨子のこの行為はひたすら自らが信じる「義」の為であり、成功に終わったこの結果を宋の人が知らず、帰国した墨子をぞんざいに扱う事もそのまま受け入れている[8]。

これにて Kant と墨子が同じ主張をしていると言うのは流石に乱暴であるが、Kant の形而上学を扱ったこの章でも結局 Sandel は比喻と寓話による説得を試みている事が興味深い。

## 6. 平等の判断基準の多様性 The case for Equality/John Rawls

Kant の問題に対する一つの回答として、Sandel はここで John Rawls (1921-2001) の正義論を持ち出す。「無知のベールを被る」と名づけられた「自らの社会的属性を全て知らない状況下で特定の問題について議論を行い結論を出す思考実験」を通じて平等の原初状態での「社会契約」の姿が明確に出来るのではないかと。との仮説から、世の中で取り交わされる幾つかの契約の例を検証

し、多くの契約が決して公正とは言えない状況下で締結されている事を指摘し、以下の二点を強調する。

- A) 明らかに不平等な契約 → 契約の背景に明らかに一方に優位な状況があり、例えば当事者間の同意があったとしても、その内容が「公正」だとは保証されない
- B) 契約が無くても誰かから利益を得た場合 → ある前提の下で何らかの行為が行われた場合、事前の同意（書面化された契約）が無くても、双方に履行義務と実質的な契約関係は成り立つ

これらを読者に納得させた上で、社会的・経済的不平等を調整する為に人々が選ぶ原理とは何かを、無知のベールの手法を用いて検討を加え、この結果として Rawls が主張する格差原理「社会で最も不遇な人々の利益に資するような社会的・経済的不平等だけを許容する」が提起され、以下の4つの社会的制度と理論の対応について比較を行っている。

- I. 封建制度・カースト制度：生まれに基づく固定的な階級制度
- II. 自由主義：機会の形式的平等を伴う自由市場
- III. 実力主義：公平な機会均等を伴う自由市場
- IV. 平等主義：Rawls の格差原理に基づく社会。

Sandel は上記IVの妥当性を強調し、最後に次の言葉を引用してこの章を終えている。

「社会制度の秩序に常に欠陥があるのは、生まれつきの才能も違えば周囲の環境も違うと言う事態が不公正だからであり、この不公正さが人々の境遇に必然的に引き継がれてしまうからである、と言う主張がある。だが、こうした主張を受け入れるべきではない。この様な考え方は、折に触れて不正を見逃す口実となっている。まるで不正を黙認するのは拒むのは、死を受け入れられないのと同じ事だとも言うように。自然による分配は公正でも不公正でもない。人が社会の特定の場所に生まれる事も同じだ。どちらも自然の事実に過ぎない。公正か公正でないかは、組織がこうした事実をどう扱うかによって決まる。」（下線筆者）

さて、儒者はこの様な思考実験に対してどの様な結論を導くであろうか？ 法律を重視する法家に対する儒者の反論として以下の言葉は良く知られている。

子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以礼、有恥且格。（論語 為政篇 3）  
子曰く、人民を動かすのに政を用い、人民を鎮めるのに刑を用いれば、人民は抜け道ばかりを考えて罪を恥じる意識を持たなくなる。徳を用い、礼を用いれば、恥を重んじて心のそこから正しくな

る

もとより法律を最高位の社会原則としない儒教にとって、法に基づく契約は物事をなるべく効率よく、処理する為の手法にしか過ぎない。そこには平等も不平等も無く、契約の確実な遂行を誰かが（神が）保証してくれる事も無い。あくまで当事者がその社会的関係性の中で、過去の貸し借りと未来の関係性への期待も考慮した上でどう契約を遂行するかを決めていくのが儒教の筋である。

Sandel が本章で何度も議論の対象にしている生れ落ちたときからの能力の違い、社会背景の違い、その後の運不運、結果としての経済的な分配格差について儒教は次のような比喩で受容する。

憲問恥。子曰、邦有道穀。邦無道穀恥也。（論語 憲問篇 1）

憲恥を問う。子曰く、邦道あれば穀す。邦道無くして穀するは恥なり。

邦有道、貧且賤焉、恥也。邦無道、富且貴焉、恥也。（論語 泰伯篇 13）

邦に道あるに貧しくして且つ賤しきは恥なり。邦に道無きに、富み且つ貴きは恥なり

## 7. 弱者・少数者保護と平等 Arguing Affirmative Action

前章で公正については社会組織が何を公正と考えるかだとして恣意性を認める立場を表明した Sandel は、この章ではアメリカで行われている弱者・少数者保護の政策の妥当性を検証しながら、その論理の強化を図っている。大学入試におけるマイノリティの優遇、或いは卒業生子弟の優遇、大学として独自の判断基準の設定等が公正と言えるための論拠として Sandel は以下の2点を挙げる。

A) 過去の政策的過ちの補償として弱者を優遇する。 B) 大学の多様性を確保する。

A) について、議論としては存在しても実際に優遇を受ける或いは負担をする人間と過去の政策的過ちの間に合理的な対応を設定する事は難しく、論理的説得力は小さいと指摘する。B) に対しては「多様性を確保する」事の意味を更に検証し、「多様性の確保」という方針には大学の考える共通善が反映されている事を指摘している。更に、大学の入学資格の公売を例に挙げ、これが妥当でないと批判する事は、大学入試における「正義」「公正さ」は大学独自の「共通善」を認める事だとする。一方で Sandel は何が公正かの判断に恣意性を認める事の難しさも認識し、以下のようにも述べている。

「正義を巡る論争を、名誉や徳、そして共通善の意味と結びつけるのは、賛同を得る見込みの無い行為のように思えるかもしれない。名誉と徳に対する考え方は人それぞれだ。〈一部省略〉絶えず論争的となり、定まる事がない。そのため（政治哲学者が）正義と権利のよりどころを、こうした論争から距離を置いた場所に求めたいと思うのも無理は無いだらう」

まさに、中国哲学はこの「定まる事がない」論争の継続と蓄積こそが重要と認識し、粘り強く2000年間事例を積み重ねる事で社会の共通善を創りあげる努力をしてきたと言えるのではないだろうか？ 孔子とその弟子たちの言行録である論語は、何が共通善なのかについて、その中心的な概念である「徳」「仁」「義」についてどう理解すべきかの事例集であると言える。後世の人々は現実と論語の事例を比較し、新たな解釈を累積し、その道徳律を礼と言う形に具現化する努力を続けて来たと言える。この長年に亘る実践が累積して居る知恵の宝庫から、グローバリゼーションを迎えた人類にとっての有益な示唆が得られるのではないかと、というのが私の期待である。

例えば、儒教における弱者保護、少数者の優遇は本音と建前を使い分ける「知恵の制度化」により行われてきた。弱者として女性の保護と解放が叫ばれ続け、東アジアにおける過去の女性抑圧の原因は「儒教精神に支えられた家族制度や女性蔑視思想があった」と広く信じられている事に対して、儒教における女性の実質的な地位は決して低くなかった事を、加地氏、串田氏、溝口氏が各々反論している[4][3][9][10]。彼らは儒教の定める結婚、離縁の条件は、男性に対して一方的に有利に読めるが、実はこれは離縁を不可とする条件と一体になっており、結果的に男性が女性を勝手な論理で非常識な取り扱いを出来ない様にする仕組みとして機能していたと指摘している。

この事は清朝で布教活動に従事したイエズス会士の書簡でも述べられており、18世紀のキリスト教世界よりも儒教世界の方が正妻の地位は保護されていたようである[2]。乾隆編 P301「一夫多妻はある意味では中国においての方がヨーロッパの国々の多くにおいてよりも任用されていないのです。正妻が生きている間に他の女と結婚したものは少なくとも九十杖の罰を受けます。そしてその第二の結婚は無効と宣せられます。(大清律令103条)」

確かに、儒教は女性に一人の男性に仕えて一生を終えるべしと要求するが（これは、他宗教も持つ普遍的原則に近いと思われるが）、現実の人生にはその様にうまくいかない例は必ず有り、これを正義に基づく処罰等で押さえつけるのではなく、建前を理想として維持したままで、例外として対応する儒教の柔軟な姿勢、知恵がここに現れている。

## 8. 価値観・善の共有 Who Deserves What?/Aristotle

この章では政治が正義や公正さの判断に中立を保つ、或いは距離を置く事は許されないと言う主張を、Aristotle（前384-322）の思想を題材に展開する。ここで彼がとりあげたのは；

A) 大学のチェアリーダーになる資格として宙返りが出来る事は必要か？ 宙返りが出来ない身体障害者はチェアリーダーになれないのか？ B) プロゴルファーの条件は？ 車椅子を使う障害者はプロゴルファーとして認められないのか？

と言う、いかにもアメリカ的な題材である。SandelはAristotleの正義論を以下の二点にまとめ、この題材を分析している。

- I. 正義は目的に関する。正しさを定義するには、問題となる社会的な営みのTelos（目的因・最終目標・本質）を知らなければならない。
- II. 正義は名誉に関する。ある営みのTelosについて考える—或いは論じる—事は、少なくとも部分的には、その営みが賞賛し、報いを与える美徳は何かを考え、論じる事である。

Sandelは現代において正義論は全ての目的にとって中立的な正義の原理を探り、道徳的意味から切り離す努力をしてきたが、そこには本質的な困難がある事を主張する。この章でSandelが引用したAristotleの言葉に驚くほど類似する言葉を中国哲学からも引用できる。

- 孤立した人間—政治的共同体の恩恵を共有できない人、或いは既に自足しているので共有の必要の無い人—は都市国家の成員ではない。従って、獣か神のどちらかに違いない。(Aristotle)
- 夫子憮然曰、鳥獸不可與同羣。吾非斯人之徒與而誰與。天下有道、丘不與易也。(論語微子篇 6) 私は（自然と供に暮らすからといって）鳥や獣と一緒に暮らすわけには行かない。人間と一緒に暮らすのだ。
- 我々は正しい行動をすることで正しくなり、節度ある行動をすることで節度を身につけ、勇敢な行動をする事で勇敢になる。(Aristotle)
- 子曰、興於詩、立於礼、成於楽。(論語 泰伯篇 8)  
子曰く、詩に興り、礼に立ち、楽に成る。朱憲は礼には行儀作法と物事の原理を明らかにするという二つの側面があると考えた[11]。



- 行為に関する事柄と、我々によって何が共通善かという問題は絶えず変化する。その点で健康状態と同じだ。行為者自身が、個々の場合に依じて、その場に何がふさわしいかを考えなければならない。医術や航海術の場合と同じである。(Aristotle)
- 1章、正しさの基準にて引用した淳于髡の例と墨子の例 (p 22) は上記と同じ趣旨と理解される。
- 奴隷制は正当。一つには資格のある人間が政治に参加し共通善を高めるには、雑事をする役割がある。二つには、それを自然に受け入れる人がある。(Aristotle)<sup>㊦</sup>
- 子曰、君子不可小知而可大受也、小人不可大受而可小知也。(論語 衛靈公 34)  
孔子いわく、「君子は小さい仕事には用いられないが、大きい仕事は任せられる。小人は、大きい仕事は任せられないが、小さい仕事には用いられる」。

しかしながら、Sandelは古代思想一般に対して次のような見解も示している。「古代世界では目的論的・規範的な考え方が優勢であった。自然には意味のある秩序があると見られていた。自然を理解し、その中に占める人間の居場所を理解するのは、自然の目的と本質の意味を把握する事だった。近代科学の誕生とともに、自然を意味のある秩序と見る見方は影を潜めた。自然現象を目的・手段・最終結果と関連付けて解釈する事は無知ゆえの擬人化した見方とされるようになった。」

この様な見解の下では、儒教は無知ゆえに存在した過去の思想と言う事になるのだろうか？ 私はSandelが、自然は征服すべきものであり人間とは対立した存在として捉える、と言う西洋文明の前提に縛られ、この様な見解に至っているように思える。加地氏は中国人の世界観・空間感覚では自然(世界)を人間の行為も含めたところでその全体を意味のある秩序として認識しようとするものであると述べている[4]。自然そのものに人間が含まれるとなれば、まさにAristotleの世界理解も儒教による世界理解も自然に意味を求めているのでは無く、人間についての洞察だと言えるのではないだろうか？

---

㊦ 奴隷制については、ギリシャ・ローマ時代の奴隷は単に強制的に肉体労働を担当する人々を指すのではなく、執事や家庭教師も奴隷であった事、兵隊には奴隷はおらず全て市民であった事等を指摘しておきたい。また、簡単ではないにしろ奴隷から市民になる制度も存在していた事も重要である。極端な言い方をすれば、現代社会においては、Aristotleの言う奴隷は、一般大衆というほどの意味で、市民と言うのは政治家を中心とした指導層と言った捕らえ方をしても良いと思われる。中国においては、上記のように士大夫層と庶民と理解するとわかりやすいし、江戸時代であれば武士とそれ以外と理解しても良いと考える。現代において科学の発達により多くの人々が物理的に生きていく為の雑事から解放されつつあるとすれば、我々はより理想的な形で多くの人々が参画して正義や共通善について極める為の条件が揃う時代を迎えようとしていると言えるのかもしれない。

## 9. 共同体と個人〈集団への参画意識と、個人の自由の絡み合った関係〉

### What do we owe One Another?/Dilemmas of Loyalty

現在最も強力な普遍の原則と認識されている「個人の自由」「社会から自立した存在としての自分」に対して、この章で Sandel は二つの事例を取り上げ最後の一撃を加えている。

- A) 共同体としての過去の行為に対する謝罪や補償は何時まで誰がし続けなければいけないのか？  
(ナチスのホロコースト、日本の慰安婦強制連行、アメリカのインディアン虐殺、等々)
- B) 社会的な罪を犯した家族に対する対応、共同体の構成員に対する温情をどう扱うべきか。

まず A) についてはいったい何時まで、誰が、具体的にどのような形で謝罪し続けなければいけないのか、数世代も後に生まれ、過去の悲惨な行為には全く参画していない「自立した個人」が何故先祖の謝罪に関与し続けなければいけないのかを検証する。Sandel は「自由で独立した自己」という考え方を認める限り、後世の人間が先祖の過ちに対して謝罪や補償をする義務があるとは言い難いとし、更に「行政府は善良な生活の意味に対して中立であるべきだ」と言う考え方に従えば長期にわたって或いは過去に遡って政府が謝罪や補償をする論理的合理性は薄弱だと認める。

Sandel はここで矛先を変えて B) についての議論に移る。彼は先ず Alasdair MacIntyre の著書「After Virtue (1981)」から物語的な考え方を紹介する。「我々はみな、特定の社会的アイデンティティの担い手として自分の置かれた状況に対処する。私はある人の息子や娘であり、別の人の従兄弟や叔父である。私はこの都市の市民であり、ある同業組合や、業界の一員だ。私はこの部族、あの民族、その国民に属する。従って、私にとって善い事とはそうした役割を生きる人にとっての善であるはずだ。その様なものとして、私は自分の家族や、自分の都市や、自分の部族や、自分の国家の過去からさまざまな負債、遺産、正当な期待、責務を受け継いでいる。それらは私の人生に与えられたものであり、私の道徳的出発点になる。自己についての物語的見解との対照ははっきりしている。私の人生の物語は常に私のアイデンティティの源であるコミュニティの物語の中に埋め込まれているからだ。私は過去を持って生まれる。だから個人主義の流儀で自己をその過去から切り離そうとするのは、自分の現在の関係を歪める事だ。」

この考え方は 2 章にて参照した竹沢氏の物語性 (p 24) と同じであり、Sandel はこれを提示した上で

- 第二次世界大戦における仏のレジスタンスメンバーが今は敵地である故郷への空爆を拒んだ。
- エチオピアの飢饉においてイスラエルはユダヤ人のみを救出した。
- 愛国心運動、Buy American に道義的な意義はあるか？
- 南北戦争の南軍司令官は反奴隷制度主義者であったが、故郷の南軍の一員として戦った。
- 大学教授の弟が、マフィアの兄をかばった。

- テロリストの兄の逮捕に弟が協力、逮捕後は兄の被害者への謝罪を自らに課した。と言った事例を並べ、人間は現実的には「自由で独立した自己」では有り得ないのだと主張する。

儒教にとって、人が社会的な存在である事は自明の理であり、逆に何故これだけの議論を重ねる必要があるのかとさえ感じる。確かに、「自由で独立した自己」と言う概念は強烈に魅力的であり、理想として我々の心を捉えて離さないが、それは語るべき「建前」であり、「本音」として社会的属性から自らが離れられない事を我々は言わずとも自覚しているのではないか？「社会的属性を持ちながら自立した自己として生きる」と言う矛盾を個別の人生において調和させる事を目指し、中国社会が試行錯誤を重ね培ってきた歴史には、Sandelが提起した事例に対して人としてどう処すべきかの実例が多々存在している。

一つの例として、家族を取るか、忠（社会的正義）を取るか、儒教では大きなテーマとして明確な回答がなされており、家族を取るのが正しいとされる。

葉公語孔子曰、吾党有直躬者、其父攘羊、而子証之、孔子曰、吾党之直者異於是、父為子隱、子為父隱、直在其中矣（論語 子路篇 18）

葉公、孔子に語げて曰く、吾が党に直躬という者有り。其の父羊を攘みて、而して子之を証せりと。孔子曰く、吾が党の直き者は、これに異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中に在りと。

つまりテロリストの例では、兄をかばって一緒に逃げるか、兄の殺人を止めようとする事が正しく、警察に通報する事ではない。しかしながら家族を第一に考える事が道義的に許されるとしても、家族を優先した結果生じた社会的責任、犯罪を免責されるという事ではない。社会的責任は当然法に依り裁かれる。人はその社会的責任と、道義的「善」の間で美しく身を処すことが求められるのである。

中国の大河テレビドラマである「康熙王朝」でもその典型的な例が描かれている。呉三桂の息子である呉応熊は太宗ホンタイジの公女と結婚し皇帝の血縁として北京に住んでいたが、父の反乱に従い康熙帝とその祖母荘皇太后の暗殺を謀るが失敗する。荘皇太后の前に引き立てられた呉応熊は、父の反乱には反対であったが父の命には従わざるを得なかったと弁明。これに対し荘皇太后は呉応熊の行為は朝廷に対しては罪であるが、子としては正しい行いであったと認めるという筋立てになっている。歴史の事実では呉応熊は処刑されるがドラマにはその場面は描かれない[12]。

Sandelの言う「美德」「共通善」の追求が、唯一無二の普遍的価値原則を求めるならば、結局議論は迷宮入りになってしまうのではないかと。検討すべきなのは普遍的価値原則としての共通善ではなく、曖昧である事を逃れ得ない普遍的価値原則を総体的にうまく機能させ、維持する社会の仕組みなのではないだろうか？

## 10. 正義と共通善 Justice and the Common Good

以上の議論を踏まえて、Sandelはコミュニタリアンとしての主張をここで整理、強調する。まず、「理性ある多元主義」について、現代において道徳的・宗教的問題に対して意見が一致しない場合に「十分な理性を持つ良心的な人格が、自由に討論した後でも、全員同じ結論に達する事は期待できない」として合理性を認める。ここで、Sandelは生殖に関する一連の問題（ES細胞、妊娠中絶、同性婚）について取り上げる。何れも、政府は中立であるべきかどうかを問われている問題である。妊娠中絶にしろ、ES細胞の研究を巡る議論にしろ、「胎児はいつから〈人〉になるのか」という道徳的・宗教的論議に踏み込まない限り議論に結論を出す術が無い事を論証する。

同性婚に対しては「個人の選択」と言う論理が一見合理的なように思われる。ここでSandelは同性婚に対して政府が取りうる政策は3種類あると指摘する。A) 男性と女性の結婚のみ認める B) 同性婚と異性婚を認める C) あらゆる種類の結婚を承認しないで、その役割を民間団体に委ねる

このC)を政策の選択肢として考える事で、「個人の選択としての結婚の自由」と「公権力である政府が結婚を承認する」のは別の行為だと言う事をSandelは読者に気づかせる。更に、「選択の自由」を認めるのであれば合意による一夫多妻や一妻多夫も認める事になると指摘する。これらの検討から、結婚のTelos、単純化すれば生殖かそれとも独占的な愛情関係の確立か、を語らずにこの問題の判断は出来ない事を示し、漸く共通善に依拠した政治について語り始める。

Sandelは「道徳に関与する政治は、それを回避する政治よりも希望に満ちた理想であるだけではない。公正な社会の実現をより確実にする基盤でもあるのだ」と言う文章で結んでいるが、1-9章の舌鋒の鋭さに比べると、最後の「道徳に関与する政治」についての主張は正直迫力に欠ける。何故ならば、功利主義等の主張が破綻している事を事例で証明していながら、コミュニタリアンの主張がそれを克服できると言う事例を、期待される姿を、示し得ていないからだと思える。Sandelに否定された功利主義者（等）にしてみれば、道徳に関与する政治が健全な形で実現できる目処が無いから、功利主義（等）という考えを次善の策として提示していると言いたくもなるかもしれない。

では、この章で取り上げられている幾つかの事例について、中国哲学の立場はどうであろうか？結婚の意味について加地氏は皇室の婚儀について触れ「皇統を絶やさない事が役割である」と指摘している[4]。皇室の婚儀ではあるが、まさに結婚の意味に対する儒教からの回答になっている。加地氏の述べる「儒教の本質とは〈生命の連続性の自覚〉である。親から子へ、子から孫へと、生命が一族として子孫へ受け継がれていく事、その尊さを我々東北アジアの人間は知っている」の通り、「子孫を残す事=生殖」が儒教思想としての回答になる。一方で儒教に基づく中国社会で同性愛が抹殺された訳では無い。多くの文学で同性愛は取り上げられており、社会的には推奨されない

日陰の身ではあっても、それが人としてあり得る一つの生き方であり、排除される対象ではなかったし、特例としては京劇の女形のように高い社会的地位を得る場合もあった。要は例外としてうまく対応していたわけである。江戸時代に武士の間での同性愛が珍しくなかった事や、平安時代の貴族における同性愛も同様に社会で認知されている。では、同性愛者が守られるべき権利とは何であろうか？ 財産分与とか、税制上の問題であれば法的な解決が可能であろう。この同性愛という極めて私的で美意識と関わる行為を、公権力に認知してもらう事に道義的意義があるのだろうか？ 生殖能力を失った宦官でさえ、養子を通じて一族を維持する事が当たり前とされた儒教社会において、「生殖」を目的としない結婚を公権力が公認する事に積極的意義が見出せるだろうか？ 同性婚と養子縁組の義務化を一体化するというアイデアは妥協案としてあるかもしれないが。

現代中国においても、2003年までは、結婚届出時に生殖能力に問題無い事を医者が確認するという手順が必要とされ、生殖に悪影響を及ぼす性病があったら結婚は承認されないのが常識であった[13]。これが仏教の輪廻転生を信じる場合であれば、子孫を残すよりも「現世における二人の独占的で永続的な契りとしての結婚」に軍配をあげるのだろうか？ 現在はヒンズー教が主体ではあるが、インドには子供が出来ない妻は離縁できるような慣習がまだ残っており、その実態についての検討は別の機会に譲るが、輪廻転生という基本的な死生観からどんな結婚観が形作られているのかは興味深い。

墮胎についてはどうであろうか？ 現代中国において「胎児が人であれば、墮胎は殺人ではないのか？」と言う議論は必ずしも強い関心と呼ばず、ごく日常的に墮胎は行われている。加地氏が言うように「正しい子孫を残す事」が最上位の価値であり、それが社会常識とすれば、正しくない子孫（不倫、暴行、跡継ぎとまらない女子等）を墮胎する事になら罪悪感を持たないのも当然と言う事になる。現代中国にて実施されている一人っ子政策に対して、個人の人権を論拠とした西洋からの批判は強い。これに対して人口論的切り口での反論が一般的には行われているが、それに加え「受胎した細胞は何時から人なのか？」という問いが大きな問題として意識されないという事も、この産児制限が中国社会で許容され継続している理由の一つのように思える。もちろん、生まれる事のできなかつた子供の存在は悲劇であり、その悲しみや悔悟の感情は当事者が受容すべき試練となる。各人が諦念と共にこれを受け入れる道徳体系が機能し、悲劇の当事者の心をどう救うかの方がより重要だと考えているのであろう。

この様に、Sandelの問題提起に対してその結論の是非は別としても中国哲学はかなり多くの回答例を準備している。中国では儒教倫理による社会体制が長く継続し、つい200年前までは軍事・経済においても世界の最大勢力の座を維持していた。取り立てて西洋よりも戦乱が多かったとも言えず、庶民にとって最も大事な平和と安定が維持されていた期間は相対的には長かったとさえ言えるかもしれないが、この考証は別の場とする。

しかしながら、この論文で触れたような中国哲学の「正義」「共通善」が他の宗教意識を持つ人々と共有できる普遍的な価値基準としてそのまま認められ得るかといえば、正直難しいと言わざるを得ない。私も含め「個人の人権」「自由」「平等」という概念を知ってしまった人々にとって、そしてそれが現在の科学技術の発達と経済的富の創出、人口の増加（寿命の延長）そしてグローバリゼーションに繋がっている事を認識できている者にとって、儒教が創りあげた結果としての中国社会の仕組みを今から再度そのまま採用する魅力・理由はなかなか見つからない。では、中国哲学は現代における新たな普遍的価値の創出に何等貢献できないのであろうか？ 私の考察を11章でまとめてみたい。

## 11. コミュニタリアンと中国哲学は普遍性を提示できるだろうか？

季康子問政於孔子。孔子対曰、政者正也。子帥以正。孰敢不正。（論語 顔淵篇 17）

季康子、政を孔子に問う。孔子対えて曰く、政は正なり。子帥いるに正を以てせば、孰か敢て正しからざらん。

と述べられているように、儒教にとって政とは正であり、Justiceを実現する為に努力する事はまさに政治そのものだという基本認識がある。それでは政治を行うに当たっては規範となる普遍的価値、道徳として選ばれた儒教が創りあげた社会の仕組みとはどのような物で、それを普遍的な枠組みとして再利用できる可能性はあるのであろうか？

加藤氏は儒教が創った社会の仕組みの基本を以下のように述べている。「中国においては孔子が〈未だ生を知らず、焉ぞ死を知らんや〉と喝破してから中国の知識人は政治権力のカウンターパワーとしての宗教権力を育てる道を閉ざしてしまった。いわゆる政教分離という社会における内面（宗教・文化）からの救済と、外面（政治・経済）からの救済を行う方法を採用しなかった。」[14]（P240）従って唯一の公権力である政治が道徳や正義まで含めて処理する事が求められた。このような権力の集中は自ずと権力者が暴走した場合の危険性を増加させる。この暴走を防ぐ仕組みが易姓革命といわれる仕組みであろう。日常の政治は法治主義（覇道）と徳治主義（王道）を合わせ用いるのを最善とし、その調整役として修養を積んだ階層である君子を設定し、制度疲労を起こしたら革命をする。

賛曰：孝宣之治，信賞必罰，綜核名實。（漢書 宣帝紀 138）

賛曰く、考宣の治は信賞必罰にして名実を綜核す

宣帝不甚從儒術，任用法律。（漢書 蕭望之伝 17）

宣帝は甚だしくは儒術に従わず、法律に任用す

君子亦有窮乎，子曰，君子固窮，小人窮斯濫矣（論語 衛靈公篇 2）

君子もまた窮すること有や？ 子曰く、君子もとより窮す。小人窮すれば乱れる。

溝口氏は、「礼経と革命中国」において梁漱溟（1893-1988）の礼経観を以下のようにまとめ、中国の伝統倫理の特質としている[10]。

A) 相互扶助の尊重 B) 生存競争への不適合 C) 私（私房の利益）の否定。公（共同体の利益）の尊重 D) 多数決の否定，賢者の指導 E) 法よりも道徳の重視 F) 権利の主張よりも相互義務関係の重視

以上を社会設計に関してより具体的に表現すると以下のようになると思われる。

- 人々は公権力を用いて政治に関与する人と、(普遍的な人権をある程度は守られた上で) 権力には関与せずに自由に暮らす人に「区別」される。
- 政治に関与する人間には厳しい条件（教養・能力・道徳性）が要求され、法的結果責任を取らされる。少なくとも政治に関与する人間には公人と私人の区別は無い。
- 理想としての普遍的道徳原則を持つが、公権力にはその解釈権が与えられる。
- 過去2000年に渡って受け継がれた統治理念は「民以食为天」「均貧富」「万物得其所」である [10]。P97 これを政治が実現すべき具体的な目標とする。
- 普遍的道徳原則が社会に共有されるべく、教育等あらゆる努力を行うが、個別事例の積み上げを最善の手法とし、普遍的原則化にはあまり拘泥しない。
- 公権力は一定レベル（規模、質）以上の政治機構とその構成員に権力を及ぼすが、それ以下の組織（地域、宗教、血縁、民族等で括られる共同体）の内政には、要求されない限り或いは緊急時以外は関与しない。
- 公権力による政治的処罰は主体的に政治に関与する層までに限られる。政争に敗れば自ら身を処すのが理想となる。（伯夷と叔斉のように）
- 公権力の間違った判断による被管理層の被害は、天災とみなす<sup>四</sup>。
- 誰もが公権力に関与する人間になる権利と機会を持つ。（科挙の様な仕組み）
- どの様な権力であれ、権力は腐敗する。その時は易姓革命思想にて対応。（2-300年に一回の戦乱を伴う権力者層の全面交代は避けられないとする）<sup>五</sup>

---

四 「孔子過泰山側。有婦人哭於墓者。（中略）曰「昔者吾舅死於虎，吾夫又死焉。今吾子又死焉。」孔子曰「何為不去也」婦人曰「無苛政也」。孔子曰「小子識之。苛政猛於虎也」（礼記 檀弓下）孔子が泰山の側を通った時に、一人の夫人が墓の前で泣いていた。「昔舅が虎に殺され、夫も虎に殺され、今度は息子が殺された」「何故この場所を去らないのか?」「苛政が無いからです」「よく覚えておけ。苛政は虎よりも猛々しいのだ」天地不仁，以万物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗（老子 道德経 第五章）天地は恵深くなど無い。一切万物を藁で作った狗のように扱う。聖人も恵深くなど無い。百姓を藁で作った犬のように扱う。

五 加藤徹氏によれば中国歴代王朝は建国期⇒最盛期⇒中期⇒晩期⇒調整期のサイクルを繰り返す、各王朝の寿命は100年から300年、300年を超えることが出来た王朝は一つもない。夏・殷・周については500年とも言われるが歴史的事実として確定していない。

以上のような理解が儒教により構築された社会のルールだとすればこれが現在多国間で認められている以下のルールと大きく異なる事は明確である。

- A) 法の下での平等
- B) 個人的人権・自由の絶対的な保護。
- C) 個人の独立した自我を最上位に置く価値観。
- D) 一人一票で代表される民主主義による公権力者の選出と牽制

儒教が試した社会の仕組みと、これらの概念が共存する事は可能であろうか？ Sandelの言う様に、政教分離ではなく、政教が渾然一体となり共通善を共有する社会を複数の文化を跨って納得性を持つように設計することは可能であろうか？

これを考えるに当たって最も可能性のある最初の論点は、人の命の連続性をどう捕らえるのかについての普遍的理解を確立する事だと考える。個人の1回だけの人生を尊重すると同時に、それが人類の歩みの中での数多くある一つの「出来事」であると言う事を共通の認識とする事は可能なのではないか？ これに関して、斉の桓公が自らの寿命に限りがある事を嘆いた事に対して晏子が答えたとする以下の寓話がある。

晏子曰「使賢者常守之，則太公・桓公将常守之矣。使有勇者而常守之，則莊公・靈公将常守之矣。数君者将守之，吾君方将被蓑笠而立乎畎畝之中，唯事之恤，何暇念死乎。則吾君又安得此位而立焉。以其送处之，送去之，至君也。」(列子 力命篇 11)

もしも賢者に何時までも君として斉の国を守らせられるなら、太公や桓公が守り続けていたでしょう。勇者に守らせるなら、莊公や靈公が守り続けていたでしょう。この様な数人が何時までも斉の君でいたら、我が君は蓑や笠をまとって田畑に下り立ち、農耕について悩むばかりで、死にたくない等と考える余裕は無いでしょう。人が死んでいく事で、我が君の時代となったのです。

加地氏はこれを「生命の連続の自覚」を通じた家族という共同体の概念としている[4]。Sandelが例示する故郷や、所属する集団が今後共通善を創り上げる基礎として受け入れられていくとすれば、家族を共同体の基礎に据える事は十分普遍性を持ち得る様に思える。生物学の世界で認知されつつある、人間とは結局はDNAの乗り物でしかなく、生き延びていくのはDNAだとの説は、この考え方をサポートする科学的論拠に出来るかもしれない[15]。

中国哲学の骨格が固まり儒教が基本的な社会規範として選ばれたのは、戦国の七雄に含まれず、儀礼の伝統を持たない無頼の徒の集団であった劉氏による漢王朝が成立して新たな一つの秩序の下



に国を治める事が必要となり、そしてそれを可能とする条件が揃ってからであった[16]。つまり、仮に人類がグローバリゼーションの終着点として普遍的な道徳律を創出し、それを原則として社会を運営していく時が来るべきと考えるのであれば、中国の長い試行錯誤の積み重ねは十分に参考になる貴重な先行事例である。

大野英二郎氏が「停滞の帝国」にてイエズス会から現代に到る西洋の中国理解の足跡をたどっているが、イエズス会の中国レポートが明らかにした近世西洋と異質の社会の存在に対して、カソリックに対峙する自由思想家の驍将であったベールの書いた次の文章を紹介している[17]。「無神論者の社会であっても、犯罪を厳しく罰し、一定の事柄に名誉と不名誉を結びつけさえすれば、宗教と関りの無い道徳上の行為は他の社会と同様に行われる筈だと言う事が、どれほど真実らしいかお分かりと思います。世界を創造し維持する第一の存在、〈神〉を知らないと言う事は、その社会の成員が栄光と軽蔑、褒章と刑罰、また他の人間にも見られるあらゆる情念に対して敏感である事の妨げにはならないでしょうし、理性の光を全部消し去りもしないでしょう。」これが書かれた1704年当時はこの様に肯定的に評価されていた中国社会が、やがて近代西洋文明の中では進歩する力がない停滞する社会の代名詞に変化して行く。嘗て、マルクスは「完全な孤立が旧中国維持の根本的条件だ」と〈中国とヨーロッパにおける革命〉にて述べたとされるのも同じ文脈で理解される[18] (p21)。

本稿では、Sandelの提起する論点に対して正否善悪は別として中国哲学が体系的な解を持っており、清朝に至る中国社会のあり方は一つの倫理体系を運用し続けた社会構造の結果であるとの視点で論を進めて来た。一方、中国と西洋近代の社会のあり様の違いについては、その生み出した哲学の内在的な差異により生じているとの考え方が従来のアプローチであり、例えばフランソワ・ジュリアンはその著書「道徳を基礎づける」にて孟子とルソー・カント・ニーチェを比較分析し、孟子に代表される哲学が中国の社会のあり様を強く規定したとの説得力のある詳細な考察を行っている[19]。中国社会と西洋近代社会との差異を主題において考えるのであれば、その差異の原因を各々が生んだ哲学に内在する論理の差異に求める事は至極当然な取り組みである。しかしながら、もしコミュニタリアンが何らかの普遍的な「共通善」を生み出す事に成功したと考え、それに基づく社会経営を行った場合にその「共通善」に内在する論理のみにより社会のあり様が決まり、理想的な社会が具現化されると考えるとすればあまりに安易であり、「一つの倫理体系を正として絶対視する」社会構造そのものも、社会のあり様に大きな影響を与えると私は考える。この意味で、コミュニタリアンはその「共通善」の中身を追い求める事と同時に、「共通善を持つ社会」の特性を十分検討すべきであり、その際に中国社会の歴史は人類の貴重な試行錯誤の宝庫だと考える。社会が自足し安定していたからこそ、西洋の衝撃に一度は崩壊せざるを得なかった「停滞の帝国」のあり様をどう捉えるかはコミュニタリアンにとって克服すべき重要な課題だと考える。

マルクスは下部構造が上部構造を規定すると主張し、マックス・ウェーバーは倫理的な規範が社会発展の原動力だと指摘したが、私は組織の構造もその社会のあり方、個人の生活に大きな差異を与える要因ではないかと感じている。特に50-100年と言う人類の歴史を語るには短い、人ひとりの人生を語るには十分長い時間枠では、社会構造や組織がどう作られているかが人々の人生と社会に与える影響は決定的といえる程大きなものになっているのではないだろうか。本稿をこの様なアプローチの第一歩とし、更に研究を進めていきたいと考える。

引用文献および参考図書（ISO690 準拠表示としている）

- [1] Sandel J. Michael. Justice. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- [2] 矢沢利彦. イエズス会士中国書簡集. 東京: 平凡社, 1971.
- [3] 串田久治. 儒教の知恵. 東京: 中央公論新社, 2003.
- [4] 加地伸行. 沈黙の宗教—儒教. 東京: 筑摩書房, 1994.
- [5] 加藤徹. 貝と羊の中国人. 東京: 新潮新書, 2006.
- [6] 竹沢尚一郎. 宗教という技法—物語論的アプローチ. 東京: 勁草書房, 1992.
- [7] 陳暉臣. 中国の歴史. 東京: 平凡社, 1980.
- [8] 駒田信二. 墨子を読む. 東京: 勁草書房, 1982.
- [9] 溝口雄三. 方法としての中国. 東京: 東京大学出版会, 1989.
- [10] ————. 中国の衝撃. 東京: 東京大学出版会, 2004.
- [11] 溝口雄三他. 中国思想文化事典. 東京: 東京大学出版会, 2001.
- [12] 陳家林. 康熙王朝. (出演/演奏: ) 陳道明, 斯琴高娃. 2004.
- [13] 再論社会変動中の個人と国家—中国・強制的婚前検査の廃止が示すもの—. 賈強, 2, 2005年, 文教大学国際学部紀要, 第15巻, ページ: 103-115.
- [14] 加藤徹. 漢文力. 東京: 中央公論新社, 2004.
- [15] リチャード・ドーキンス. 利己的な遺伝子 増補新装版. 東京: 紀伊国屋書店, 2006.
- [16] 浅野裕一. 儒教 ルサンチマンの宗教. 東京: 平凡社, 1999.
- [17] 大野英二郎. 停滞の帝国 近代西洋における中国像の変遷. 東京: 国書刊行会, 2011.
- [18] 西順蔵. 原典中国近代思想史 第二冊. 東京: 岩波書店, 1977.
- [19] フランソワ・ジュリアン, 中島隆博 志野好信 訳. 道徳を基礎づける 孟子 VS. カント, ルソー, ニーチェ. 東京: 講談社現代新書, 2002.
- 狩野直喜. 御進講録. 東京: みすず書房, 1984.
- Atsushi Funakawa. Transcultural Management. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1997.