

日本の社会経済システムの問題点〔II〕 —政策基準としての慈恵性について—

塚 田 広 人

目次

序

I ロールズと慈恵性

- 1 正義の原理の必要性と慈恵性
- 2 正義の原理の構築と慈恵性
- 3 正義の原理の現実性と慈恵性 (以上第45巻第2号)

II 自愛心と慈恵性

- 1 自愛と慈恵のバランスの視点
- 2 社会生物学の視点の検討
- 3 バランスの喪失と回復の経路
- 4 現代社会におけるバランスの喪失と回復策

III 慈恵性発揮のための政策

結語

II 自愛心と慈恵性

それでは、人間の心性としての慈恵性とは、現実には、いったいどのようなものであり、自愛心といかなる関係にあるのか。最も一般的に言って、「他人の幸福に積極的に貢献する」ことが慈恵の美德である（加藤）としても、それではそもそも、そのような動機、感情はどこから生まれ、それは自愛心とどのような関係にあるのか。これが結局のところ、ロールズの検討から残される問題点である。以下は、自愛心と慈恵心との関係という

点に焦点を絞って考察を進めよう。

1 自愛と慈恵のバランスの視点

慈恵の問題は、いつも必ず自愛とのバランスで現われる。したがって、一般的な「他人への貢献」という視点ではなく、この両者のバランスという視点から問題を考えることが、慈恵性を解明するうえで有効であろうと考えられる。この視点からの問題への接近は、次のように方向と強さ（あるいは量）の二つの側面から考えることができよう。

まず第一に方向についてであるが、〈他人の不幸せを助けてあげられる時に自分だけが幸せになることは、その人を後ろめたい、情けない気持ちにさせる〉。これが慈恵心の具体的表現として適当なものと考えられる。つまり我々は、「自分より不幸せな人を幸せにできた時」に、慈恵心、友愛心の満足を感じると考えられる。では我々はなぜその感情を持つのか。それは人間の持つ類的性質ゆえであると考えられる。人間の類的共通性という視点からみれば、同類が繁栄するのは「類としての自己」が繁栄することでもある。それゆえに、他の同類を助けられない、あるいは彼らを傷つけているという、まさに慈恵性が欠如した状態が出現している時は、自ら自身の類性の否定という点から、人間は相互に社会を「潤いのない社会」と感じ、その是正を強く求めようとするのである。

次に強さについてであるが、同類の繁栄を我々は〈どの程度強く〉自らの繁栄と感ずるのか。根本的答は、人類の繁栄が多様な仲間の生存を保証することから達成されるという事実から求められると考えられる。人間の生存をとりまく厳しい自然環境の変化に対応して人類が生き延びていくためには、人間間の多様性を保持し、仲間の誰かが多様な環境変化に対応して生きていけるようにしておくことが、類としての生存の確率を最も高くしよう。

とはいえ、仲間を助ける動機がこのような根源的根拠を持っているとし

ても、通常、人は自分とまったく同程度にまでは他の人を助けようとは思わないであろう。そこにみられる「自」と「他」の間の優先関係は、上の類的存在であることとどのような関係にあるのか。通常、そこにみられる「自」の「他」に対する優先関係は、上述の「類性の存在」という考えを否定してしまわないか。そうではない。まさに、この優先関係は、類としての人間という性質のゆえにこそ自と他の優先関係を生み出すのである。

「類としての人間」という理解においては、異なった様々な環境に生まれ落ちる各人間個体は、いわば「類から派遣された全権大使」である。彼は何よりもまず、その地点、時点において、自らの生を最も繁栄させることを求められている。ある生命体の欲求を最も良く感知できるのはその生命体自身である。そうである以上、ある生命を最も生かすことができるのはその生命自身であることは明らかである。それゆえ人間が各個体として慈恵心に優る自愛心を持つことは、この各個体の類性からして、合理的かつ当然のことなのである。

2 社会生物学の視点の検討

この見方は、その結論部分、すなわち慈恵心に勝る自愛心の存在という部分のみを取ってみれば、ウイルソン、ドーキンス等の社会生物学者の、慈恵心なしの自愛心という見方と類似するものがある。だが、彼らは人間の行動目的、行動動機のうち、「多様性の確保」という本性的動機に基づく慈恵心の存在を基本的には認めていないという点で、上述の私見と異なっている。彼らは、基本的に、生物とは遺伝子の生存のために存在する機械である、遺伝子は自らの増殖を唯一の目的とする (selfish) のであり、「利他的」(altruistic)に見える行動できても、利己的動機ゆえにそうである、と考える²³⁾。

この点での欠陥は補われる必要があるとしても、彼らの提起したもう一つの議論、すなわち、人間の行動ルール(正義のルールはその重要な一部)

を規定する原因の考察において、従来の哲学者らが議論の前提としていた「普遍的と考えられる人間性」は、実は人間の文化的歴史の発展の中で、歴史的に規定されるものであり、そのもう一つ基底には、生物としての人間ゆえに保有する根底的行動動機がある、という議論は重要な問題提起である。

ウイルソンによれば、哲学者たとえばロールズは、たとえば平等な市民権といった倫理の起源を考察しない。彼らは単に自分の個人的感情的反応を根拠とするが、この感情こそが実は長期にわたる自然選択の結果である。加えて、人間は文化環境からも形成されるが、遺伝子の保存という生物学的な行動動機がそれに影響する強さは大きなものがある、とされる²⁴⁾。

このような「社会生物学」的見方は、実は必ずしも新奇なものではない。ルソーがすでに200年以上も前に示していた次の理解は、第一の当然の出発点と思われている「自然の権利」、あるいは「普遍的権利」を求める欲求は、実は、人間の、もう一段深いところにある「自然の欲求」から生ずる二次的なものなのだ、という見方を示している。「《正義》と《善意》とは…理性によって導かれた魂の真の情愛、われわれの原始的情愛の、秩序にしたがって進歩したものに他ならない」。「良心から独立して、理性のみによっては、いかなる自然法則をも打ちたてることができず、自然の権利も、人間の心にとって自然な欲求のうちに立脚していなければ、妄想にすぎないのだ」。人間の社会的行動ルールを創造する際には、それはこのような「人間の社会的情愛」、「自然の欲求」がいかなるものであり、それをいかに実現するものであるかを解明する必要があるのである²⁵⁾。

だが、遺伝子の力が強いからといって、彼らは、人間が、結果として非利己的に協力しあうことがまったく不可能であるとは述べていない。ドーキンスによれば、「われわれの遺伝子は、われわれに利己的であるよう指図するが、我々は必ずしも一生涯遺伝子に従うよう強制されているわけではない。」とはいえ、「利他主義を学ぶことは、遺伝的に利他主義であるようプログラムされている場合よりはずっと難しいであろう」が。（『生物=生

存機械論』19頁。) ²⁶⁾少なくともこれまでの社会生物学の主張の問題点の一つはここにある。我々は本当に「利他的」であるようにプログラムされていないのであろうか。

まず、彼らの言う、われわれが利己的でありながら、利他的に振る舞うとはどういうことなのか。ウイルソンによれば、人間の、遺伝子に基づく行動原則は、あくまで遺伝子の存続にあるのだから、第一に自らの個体生存率の上昇、繁殖率の増大、そして第二に近縁個体のそれを求めるものである。(前掲著、55頁)ゆえに、利他的行動も、この視点からはあくまで利己的動機に基づくものと理解される。「甥や姪の数で比べるなら、自己犠牲を示す個体の方が、自己犠牲を示さない個体よりも、はるかに多くの血縁個体を持つことができる」。(同、255頁)それゆえ、自己犠牲と見えるものは、他の個体の中にある自己と同一の遺伝子の存続のため、すなわち自己の利益のためということになるのである。こうして、われわれが考察を開始した、自愛心と慈恵心の問題は、社会生物学の見地からは、遺伝子の存続という同一目的のために各個体がとる「形を変えた同一直行動」、すなわちまったくの自愛的行動となるのである。

普遍的人権も、他の人々への配慮からではなく、長期的にみれば、その否定がその一時的な受益者にとっても危険な帰結を招来するがゆえに、人々に求められるのである、と説明される。(同、291頁)

しかし、ウイルソンは、この、「利己的遺伝子」の行動戦略が、本稿の用語で言えば、内発的なものとしての慈恵的行動に変化していく可能性をも示唆している。その変化の理由として推測されているのは、「全体としての人間という種の生存」(entire human species)を目的として設定した個体による「多様性」(diversity)の確保への欲求であり「遺伝子プールの保存」という目的設定である。「人間の本性には、我々自身を、利己主義と部族主義の至上命令の方向へ傾斜させる働きがあるのである。しかし、進化の長い歴史をもう一つ突き放して見渡すなら、我々は、自然選択の盲目的な意志決定過程を超越して、人類という種全体を背景とした構図のもとに、我々

自身の遺伝子の歴史と未来を見渡すことができるに違いない。我々の使ってきた言葉の中に、このような視点を直観的に特徴づけるのにぴったりした言葉がある。高邁、という言葉がそれである。/進化理論が正しく適用されるなら、人類の遺伝子プール内の多様性を確保することも、基本的な価値目標の一つとされるはずだと私は信じている。」(同, 288-9頁) (... human nature bends us to the imperatives of selfishness and tribalism. But a more detached view of the long-range course of evolution should allow us to see beyond the blind decision-making process of natural selection and to envision the history and future of our own genes against the background of the entire human species. A word already in use intuitively defines this view: nobility. / I believe a correct application of evolutionary theory also favors diversity in the gene pool as a cardinal value.) (Wilson, *ibid.*, pp.197-8)

こうして、彼はここで、人類全体を視野にいった広い視野から人間行動を見ることができれば、社会生物学の結論は、「遺伝子プールの多様性」に行き着くであろう、と期待する。しかし、では、我々はどのようにしてそのような「広い視野から人間行動を見る」という視点を持つ状態にいたるのか。また、そのような状態におかれたとして、いかなる判断経路によって「遺伝子プールの多様性」に行き着くのか。

この多様性の確保にいたる経路は、一つは人類全体にわたるようなその生存の困難性を認識したときであろう。それはたとえば核戦争の脅威であり、環境の悪化であり、そして本稿の直接の対象となっている社会的敵対関係の悪化である。これらを認識したとき、人間の根本的本性である自愛心と慈恵心(多様な人間存在への欲求)のバランスの欠如が関知され、「遺伝子プールの多様性」への関心が強まるのである。

次に、このような視点をいかに持ち得るかであるが、ウィルソンは、この多様性への欲求がいかなる状態で表れるのかに、「広い視野から人間を見るととき」と言う以外には言及していないが、実はこの欲求は、上述のよう

に、バランスの回復への欲求として表れるものであるから、バランスが回復された後は、我々は再び、あたかも自愛心のみが行動動機であるかのよう「自覚」して生活する状態に戻るといふ、いわば螺旋的行動の繰り返しと映る行動を取るであろう。(だが、将来、経験則よりこのバランスの重要性を学習することによって、このバランスを恒常的に維持しようとする状態に移行できる可能性ありうることは否定されてはいない。) これも、我々が、まず第一に自己の生命を生かすことによって人類の多様性を確保しようとする存在であることからすれば、当然のことである。「遺伝子プールの多様性」の確保の必要性は、それが危機に瀕したときにのみ、自己の行動動機として自愛心以外のものがあつたことを感知するに十分なほど強く認識されるのである。

してみれば、かりにウイルソンが、広い視野にいたつたならば、人間は遺伝子プールの多様性を確保することを重要な行動動機とする「段階に至る」であろうと考えていたとするならば、それは誤りである。我々の行動動機が、「従来は利己的であつたものから」、「今度は利他的なものに変わる」のではない。始めから存在する両者のバランスへの欲求が、後者の比重が弱まったときに、その回復の必要性を感知させるのである。

社会生物学者の前提によれば、個体としての遺伝子は、あくまで自己の存続を望むはずであつた。しかし、正確に言えば、これは、「まず第一に自己の存続を望む」のであり、同時にそれは「種としての類から課せられた役割としてのそれ」であつて、それは個体の多様性を不可欠とするものである。しかし、そのことをこれまでの歴史上において、人間の各個体が意識して行動してきたとは言えない。それは後述のように各個体の自愛心によって、盲目的にはあるが、各個体相互間の生存のための闘争を通じて、結果として、実現、確保されてきたのである。

しかし、もしも我々が歴史上の現段階において、これらの盲目的行動の中に、両心性のバランスを求めるといふ根底的な性向が存在していたことを理性において認識することができるならば、我々の行動は、これまでと

比べて一層効率的になりうる。

この「類性」の視点から言えば、かりに、ある個体が、「最高の遺伝子」をすべて備えていることが証明されれば、この個体の有利性のための優生学的な方法に他の個体がしたがうこともありえる²⁷⁾。だが、この証明の可能性は現実にはありえない。未来のいかなる事態においてもある特定の遺伝子が最優秀に対応できるとの「証明」はそもそもありえない。すると、「遺伝子の優秀さ」とは、ある、短期的な期間における、ある種の環境条件に対するそれではしかない。とするならば、遺伝子プールの多様性が許す状態とは、歴史的条件に応じて、その条件のもとで、それに適応性の高い個体の、「相対的にある程度強いたけの繁栄」が、他の個体との共存という条件のもとで確保されるというものでしかありえない。とするならば、われわれにとっていかなる分配が望ましいのかという当初の問題に答えるためには、この、現存する諸条件に適応性の高い個体が、そのルールのもとで、他の個体の生存を確保しつつ、ある程度の優位性を持ちながら生存し、かつ、両者が適度に共存しているかどうかを判断基準とせねばならないのである。

これに対しては、ウイルソンが述べるように、社会生物学においては、「これ以上の価値の探求は、もはや遺伝的適応度の功利的計算ではとても扱いきれない領域[二次的な、人間社会における歴史的な諸々の価値]に入ってしまう」(291頁)のであり、社会生物学者の見地からは、この問題はここで終わることになる。しかし、社会科学においては、まさにここからが問題の始まりである。人間は自らの生存を基本的目的とする。だが、上述の多様性確保という要求が、自らのもう一つの目的として意識されるに至ったとき、その両者の欲求のバランスを適切に反映する分配ルールとはいかなるものであるのかが、人間の意識的、理性的行動の次元において説明されねばならないのである。

以上の議論が正しければ、社会科学で通常問題とする我々の利己的欲求における「己」の範囲に、「他者の生存＝多様性の確保」という意味での「他」

をも取り入れて考えねばならないことになる。われわれは、現時点において、このバランスをどのように実現したら良いのか。

3 バランスの喪失と回復の経路

この問題を考えるに当たっての、現実的、歴史的条件として考慮すべきは、人間社会の、つまりは生存のための協力関係の歴史的な変化の中で、生産力の発展ゆえに、人間の協力範囲は広がり、強まっていくという法則性である。そして第二に、前述のごとく、現在おそらくそうであるように環境問題、核問題などを通じて人間の相互関係がますます「運命共同体」的に変化していくことが、人間の利益共同体的な性格を一層強化していくことである。これら二つの条件は単なる一時的なものとしてではなく、長期にわたる、恒久的とさえ言えるほどのものであろうことから、これらの認識に立って、人間はまず、利害関係という人間関係を通じた他者の重要性を認識していく。

だが、しかし、実はこの事象は、本稿の問題である自愛心と慈恵心のバランスの問題そのものと直接関わってはいない。利害関係を通じた結びつきは、あくまで自愛心の分野におけるそれである。自愛心による「他者の必要性」は、自らの善＝欲求の満足に必要な限りでの他者の生存をのみ望むものである。慈恵性の問題はそれとは異なっている。それは、このような利害関係ゆえの協力関係が展開していく中で、それが要求する他者への関わりかたが、本来の「多様性」への欲求と反していることが感知されたときに発現する問題なのである。慈恵心とのバランスを欠いた自愛心が、上述の類的繁栄の二側面である、自己の発展と多様性の確保の同時的実現を妨げるにまで至った時、それは自己の類的本性の否定となり、そのバランスを回復する必要性が感知され、そのための行動が緊急に必要となるのである²⁸⁾。

まず、近代市民社会以前におけるこのバランスの実現は、次のように行

われてきたと考えられる。そこでは、この自愛と慈恵の適切なバランスは一人一人の人間の内部でとられてきたのではなく、個体間、集団間でとられてきたと考えるべきであろう。奴隷制社会、封建制社会と現在を比較すればわかるが、当初の、個が血縁共同体と一体という関係の中で生存していた人間集団においては、分業に基づく生産力の発展とともに、指導的役割についての個体が支配者に転化していった。この指導の支配への転化は、各個体の自愛心の相対的強さを表している。その、生存手段の分配における格差構造が他の個体をも同様に有利にしている間は、そのような支配体制は集団全体に支持される。古代の呪術的指導者、封建時代の武力的指導者の支配体制が続いていた期間がその例である。封建時代においては生産性の上昇速度が緩やかであり、かつ、また、それゆえに、異種集団間の領土、生産物をめぐる争いが相対的に重要な問題であったため、それらを解決し、自らの集団を守ってくれる「武力」担当集団が、全体の繁栄にとって重要かつ必要とされた。

だが、こうして成立した支配・従属体制とはいえ、支配者層が無限度に被支配者層から収奪を行い得るわけではなかった。まず、最低限の歯止めとして、被支配者層が生存可能な分を彼らに残しておかねばならず、さらに、被支配者層の抵抗力がそれ以上のある程度の収穫部分を自らに残すことを要求する場合には、それが収奪の限度となった。こうして、封建体制下であるとはいえ、他より優越する「力」をもった個体でも、自らの自愛心の発揮には、他の個体集団、すなわち被支配集団からの抵抗という抗力があつたのであり、その抗力の存在が、結果として集団内の個体の多様性としての慈恵性を実現していたということになる。

しかし、「富を守る」ことよりも、さらに生産性の上昇速度が大きくなり、「富を作り出す」こと、そしてそれを生産性の上昇に応じた広範囲な地域で自由に行なうことの方が集団全体の繁栄に重要になったとき、—そしてそれはとりもなおさず従来の固定的支配階層、武力階層の存在が不要物となったときであるが—、その時以降、新しい「生産力」に応じた

新たな人間関係が登場することとなった。そこでは、世襲的な暴力的な支配体制はもはや存在しない。こうして成立した新しい人間関係の最も基本となるものは、自由であり平等な市民からなる社会というものであった。

これまで、この近代市民社会における人間の協力関係の中心となって発達してきたものは「自由な市場経済」であるといえよう。しかし、それが、果たして現在の形において、人間のもつ自愛心と慈恵心のバランスを適切に実現できるものであるのか否かが、今問われていることである。それが内包する問題性は、現在、冒頭に示したように、「人間関係の潤いのなさ」、「連帯感の欠如」として感知され、そしてさらには「人間間の敵対的關係」といった現象として表れているのである。

それは、そこに、冷戦時代のような明確に想定された「敵対的集団」が存在しているという問題ではなく、その体制それ自体、我々の誰もが、その体制の中で、加害者にも被害者にもなり得るといふ、つまりは過度の自愛心の持ち主になり得る、自由な市場経済システムの現在のあり方そのものから生じている普遍性を持った問題であるといえよう。

このような問題把握に立つとき、我々は現代の問題の構図を、自由市場経済における自愛心と慈恵心のバランスの欠如とその再生という視点から描きだせると考える。かつての封建時代には、前述のように、自愛心と慈恵心のバランスが、集団間における「抗力」という点から結果としては実現されたとするならば、現代社会におけるそのバランスはいかにして実現され得るのか。そもそも、我々の現行体制のどこに、この問題、すなわち過度の自愛心を促進するという、それも単にある一部の人々のそれではなく、集団全体としてのそれを促進するという問題の原因が潜んでいるのか。すなわち、「自愛心を過度に促進する自由経済体制というシステム」(加藤)の欠陥は具体的にはどこにあるのか。

4 現代社会におけるバランス喪失と解決策

それに対する回答の骨子は次の通りである。

1：「不安」：現行の自由経済体制は、そもそもそれが持つ効率性のメリットゆえにこれまでその発展を支持されてきた体制である。反面、自由経済体制あるいは自由市場経済は、同時に低価格競争による企業の興亡、労働者の雇用と失業をもたらすところの優勝劣敗のシステムでもある。後者はこの社会構成員にとって生活不安の根源となる。この負の側面をいかに抑えるかがこのシステムの存続にとって不可欠の課題である。基本的には、これへの対策としては、景気変動そのものをできるだけ抑えるというマクロ的政策と、生じてしまった失業状態に対する何らかの保障を行うというミクロ的政策の二つが考えられてきた。自由経済社会がこれらの対策によって十分に機能している限りは、それはそのデメリットを抑えることができ、その面からの大きな社会不安は生じない。

2：「不満」：第二に、現行の自由経済体制は、公正な競争ルールが完全には実現していないというデメリットを伴っている。公正な競争ルールとは、基本的には成果と負担の公正な分配ルールのことである。自然資源と労働負担、成果をいかに分けるか。土地という自然資源はそもそもどのように分配されるべきか、労働能力は完全にその人のものか、生来の能力を伸ばすための費用＝教育費は誰が負担すべきか、noblesse obligeには（たとえば高能力者の高率の税負担といったことへの）根拠はあるのか、企業における結合労働の成果としての所得は、雇用者と被庸者との間で、また被庸者間で貢献度に応じて適切に分配されているのか、等々をめぐっては、必ずしもいまだに広く社会構成員全員の間で安定的な合意、ルールが成立しているとはいえない。その不備から生ずる感情は不満の感情であるが、時としてそれは、たとえば「金持ちへの反感」、あるいは「怠惰な者への反感」となって、結果としての社会不安を呼び起こす要因となり得る。そこにも、社会の全員が合意できる公正な分配ルールが明確に成立しうるな

らば、この面からの社会不安は防ぐことができる。

以上の二点における不備が、慈恵性の欠如、潤いのない社会の最も基底的な要因である。また、第一の負の要因は、経済社会の変化の速度が速まると、たとえ失業救済のための保障制度が以前と同じであっても、変化に適応できるか否かに対する不安は倍加して行くため、経済社会の進歩・変化の加速度的増大とともに拡大して行くであろう。また、たとえば、変化速度の早い都市型社会からの一時的な脱落者を受け入れることのできた農村社会がますます消滅していくと言う状態も、このマイナス要因を強化しているといえよう。

自由経済体制のもとで、慈恵性の欠如という社会病理的現象が拡大しているのが現行の状態であるとすれば、それは上記の諸マイナス要因に対する解決策が不十分であることを意味しているといえよう²⁹⁾。

さて、上記の不安、それも不満に加速された不安は次のようにして慈恵性の欠如をもたらす。この不安は「生活の将来への予測」の排除を意味する。そこからは、現在と将来のますます予測しがたい不安に対する備えとして、現時点における自己の取り分をできるだけ多くしようという「貯め込み」行動が発生せざるをえない。これがすなわち自由経済体制にともなう利己主義の醸成、慈恵心の排除の最も基本的な経路であると考えられる³⁰⁾。

ところで、失業状態の解消は失業率ゼロと言う指標で明確に認識できるとしても、失業者に対する所得などの保障措置としては、どれだけのものが適切かと言う問題がある。そこでの課題が、社会不安を解消することにあるとしても、どの程度の保障をなすべきかは現時点でまえてもって明確に示すことはできない。その効果は「不安」、そして「本来の慈恵心の回復」と言った、数量化の困難な指標で測るしかないものだからである。おそらく、「貯め込み」行動がもはや発生せず、それゆえ本来の類的慈恵心が発揮でき、本来の自愛心と慈恵心のバランスが保たれている状態のもとで、またそれ故に社会的不安も解消されたと言える状態のもとで、十分な保障措

置の内容は初めて認識され得よう。どこからが適切な状態かにたいする答は、このような「バランス」が感じられる状態が生じたときに、はじめて、「それを生み出す競争をめぐる状況」として把握されることになろう。この均衡状態に欠け、「貯め込み」行動が生ずる状態、すなわち、慈恵性の不自然な、葛をもった切り詰め行動が生ずる状態が、競争社会における負の側面が優越している状態であるといえよう。

とすれば、それは道德教育の強化という対症療法のみによっては解決されえず、先の二つの面でのシステムそのものの修正をも必要としよう。そこでめざすべきことは、一つは慈恵性に見合った公正な分配ルールの確立による不満感、敵対感の解決であり、もう一つは競争社会にあっても十分な生活の安定性を確保できるだけの完全雇用政策、あるいはそれが不十分なきは社会保障体制の強化によって、「貯め込み」行動の必要性を排除することである。

ところで、社会保障体制の強化の中には失業者に対する所得保障のほか、社会福祉、所得再分配などの、「社会的弱者に対する再分配行動」が含まれている。これは一部は相互扶助としての保険的動機、すなわち利己的動機から行われ、他方では純粋な慈恵的動機からも行われる。前者の動機は、失業救済体制の不備から発する生活不安が利己的動機に作用して生ずるものであるが、後者の動機部分は、人間の本質的な心性的欲求から生ずるものであり、社会システムが生み出す否定的影響が深刻なものとなったとき、各人の内部にそれに対する「抗力」として生じずにはいられないものである。

この意味で、いわば「下流」からの対策として、公正な分配ルール、それも社会的弱者に対する内発的な社会保障体制の強化が生ぜざるを得ないのである。こうして、たとえ前述のような公正な生存・競争条件が整備されたとしても、我々は弱者に対する配慮を忘れ去ることはできない。我々が類の多様性の確保を望むという基本的立場に立つかぎりには、社会的弱者に対する慈恵的な行動を、それ自身の動機ゆえにこそとらないのである。

それは前述のように、自愛心という短期的な「類の代表者」としての生存と繁栄に並ぶ、「多様性の確保による類の繁栄」という長期的生存戦略という強い動機によるものだからである。

なお、このような対応策の実施に当たっては、競争社会の長短にどのようなバランスを持って対処するかが重要なことである。封建時代においては、各人と集団全体の繁栄は、基本的には家族単位の生産・分配という狭い社会内での問題であったが、現在は、生産力自体は世界的規模での分業体制によって当時とは比較にならない規模の富を生みだしている。この富を可能としたのが、自由な分業、すなわち私有財産制度のもとでの自由市場経済であることから、その生産力の発展を促進する機能と、需給調節機能については、これをできるだけ生かし、残すことが、この問題の解決の際の一半の重要な条件であると言えよう。さらに、将来世代に残すべき資源、並びに環境問題との兼ね合いがそこでの「外枠」としての制約条件となることは今日広く合意されている。

このバランスの回復のために必要な保障措置が、かりに上の効率性すなわち生産力の発展を促進する機能と需給調節機能に悪影響を与え、全体としての富の生産を縮小させる結果となる場合には、再度、集団の全体としての繁栄の具体的あり方という、先のロールズの言葉で言う「社会的理想・理念 (social ideal) の視点から、この保障・矯正措置をどこまで行うべきかの検討が必要になる。しかし、社会病理現象の拡大、その重要な一部としての慈恵性の欠如が広く指摘されている現時点で必要なのは、このような将来的問題ではなく、まずは現状のバランスを、不安、不満を内包する不安定な競争体制から、本来の慈恵性の発揮を許容し得る競争体制の方向に是正することであろう。この、望ましい競争体制に向けた具体的措置について、節を改めて整理するならば以下の通りである。

(IIへの補論：ルソーによる人間の心性の理解について)

ルソーは、慈恵心の比重の大きさを、ロックに比べるとより正しくとら

えていた。彼は「同胞の苦しむことを見るのが生まれながらに嫌いな」感情、すなわちあわれみの感情を人間は持っているとして（注31：『人間不平等起源論』訳142頁）、この感情は、「できるだけ他人の不幸を少なくして、汝の幸福をはかれ」という格率となるとし、これは「他人からしてもらいたいと思うように、他人に対しても行なえ」という合理的な正義の崇高な格率よりも実際には役立つものである（145）と、その重要性を指摘している。そしてそれは「各個人においては自己愛の活動を和らげ、種全体の相互保存に協力する」（144）として、その役立ちを種全体の生存と結び付けている。もっとも、別の箇所では、彼は「あわれみが快い」のは、自分がそのようには「苦しんでいないという喜びを我々は感じるからだ」と述べてもいる（474）が、「あわれみ」の感情をこのようなものにまで拡大するのは、上述の彼のもう一つの正確な理解をあいまいにしかねないものである。この点では、彼の「あわれみ」の理解が、全体としては必ずしも十分に完成されたものではなかったとも言える。

さらにまた、彼は憐愍と正義との関係について次のように述べている。「・・悪人に対する憐愍は、人類に対するきわめて大きな残酷行為である。「・・憐愍が弱さに墮落しないようにするためには、それを一般化し、人類全体のうえに及ぼすことが必要となる。そうすれば、我々は憐愍が正義と一致するかぎりにおいてしか、その感情に身をゆだねない。あらゆる美德のうちで、正義が、いちばん人々の共通の利益のために貢献するものだから。」（482）ここでは一見、〈慈恵—憐愍〉が、〈自愛—正義〉に従属あるいは包括されているかに見える。しかし、正しくは、問題は一方の他方への包含関係の発見ではなく、両者のバランス、それも歴史的条件に応じてその重要性認識が変化するそのバランスを見つけることにあるのである。

Ⅲ 慈恵性発揮のための政策

現在、本来の慈恵性発揮のために求められる政策は何か？

(1) 基本的政策＝競争に伴う生活不安の緩和，解消

①最も望ましいのは，完全雇用と経済全体の安定的成長である。しかし，自由市場経済においては，18，9世紀の規則的景気循環，20世紀の完全雇用政策に伴う政府赤字の累積という困難を見る限り，直ちにその実現を期待できるものではない。

②第二に，これらの政策が効果を発揮しても，経済成長のもとでの絶えざる技術革新が産業の盛衰を伴う以上，小規模な失業，労働者の吸引，排出は必ず繰り返される。これに対してはもしも労働力の瞬時的流動化，あるいは十分な所得保証が可能であれば，所得の面での予測性＝生活の安定性は保証される。もし社会全体として，従来と同様に技術革新と成長を求めるとするならば（そしてそれは基本的には自由経済体制のもとでは当然生ずる状態である），この流動性あるいは所得保証の実現を強化することが重要な政策となる。

(2) 緊急避難的措置

①しかし，これらの対応がそれに追いつかない現行の状態が解消できないのであれば，技術革新の導入を労働力の流動化に見合うかぎりでのそれに抑えると言う，後ろ向きの政策が必要になるかもしれない。ここでは技術革新そのもの，あるいはその動機としての創業者利得といった勤勉動機を否定してはいない。だが，その導入を社会的にある範囲内に制限する必要が生じ得るとするのがここでの考えである。

②対外事情と対症療法：さらに，もしもこのような一国における無政府性の緩和は，それを単独で行った場合には対外的にはその国の競争力を弱め，マイナスが生ずるというのであれば³²⁾，もう一つの条件として，世界の同時的な政策協調が必要となる³³⁾。

③さらに，それらが実現せずに，社会不安がますます拡大したときは，それに対するまったくの対症療法としての慈恵「的」政策の強化，すなわち流動化の中で失業した人々に対する社会保障制度の強化が，現行の慈恵

性の欠如から生ずる社会内対立を緩和するための唯一の可能な方策となろう。

④ただし、これはその動機としては、あくまで性質としては慈恵「的」政策にとどまるものであって、「対立を恐れる利己的動機」から発している。だが、これらの政策をもってしても、「類の多様性の確保」という、利己性と並ぶもう一つの人間の類性は、真に慈恵的な動機から発する保障政策の強化をもたらさずにはおかないであろう³⁴⁾。

結語

現行の形での自由市場経済を核とする日本の社会経済システムは、慈恵性の欲求を満たすには十分な構造となっていないがゆえに、「慈恵心の弱さ」の問題が生じており、これが「潤いのない社会」「敵対心が全面にでた社会」を生み出している可能性が大きいというが、上述の議論を踏まえた本稿での結論である。社会成員全員が自分の生活の不安定性ゆえに「貯め込み」をせざるをえない状況にある＝過度の自愛心の発現を求めざるをえない状況にあるのが現状であるとすれば、それをシステムとして、体制的、制度的に和らげることが第一野課題となろう。そして、この方向への是正は単に必要とされているというだけではなく、人間の類的本性の一半からして、その方向への前進が不可避でもあるというのが本稿での結論である。

注

- 23) E.O.Wilson, *On Human Nature*, 1978, Harvard University Press, 岸由二訳『人間の本性について』思索社, 1990年。Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 1976, Oxford Univ. Press. R. ドーキンス『生物=生存機械論』日高他訳, 1980年, 紀伊国屋書店。彼らは, 類的繁栄について, それが各個体の目的とはなり得ないと考える。(たとえあったとしても)「・・・集団の繁栄は偶発的なもので, 本来の目的ではない。」(ドーキンス「利己的遺伝子と生物の体」河田雅圭訳, 『日経サイエンス』1996年1月, 34頁。)
- 24) ウイルソン, 前掲, 第1, 2章。
- 25) Jean Jaques Rousseau, *Emile*, 1762, Classiques garnier, ou de l'Education, par farancois et Pierre Richard 1951. 『世界の名著30』1982年, 中央公論社, 戸部松実訳, 476。
- 26) ただし, 生存が危ぶまれる厳しい自然的環境においては, 類としての生命を存続させるためにいわゆる自己犠牲を行なう時代があったことも, この視点からは無理なく理解できよう。ただ, それはあくまで旧来の歴史的条件のもとでの短期的, 極限的な生存の仕方であって, 生産力の発展に応じて長期的な人間の多様性の確保が可能である段階ではそれをこそ実現することが根本的に求められていることなのである。なお, 慈恵「的」行動はもう一つの利己的動機からも生ずる。すなわち, 「自愛心第一でよい。だが, 協力する他人も必要である。」そこから手段としての他人の必要性がでてくる。ここでは自分から見れば他人は手段である。だが, 生存を守ってもらう他人から見れば, 自分の生存を守ってもらうことは取りもなおさず自分自身の存在を目的としてみなされているということである。他だし, それはいつその位置から滑り落ちるかもしれないという不安定性を伴ったそれである。慈恵「的」行動は, こうして, 類的繁栄を共通目的とする各個体が相互に他人を手段として扱うことから生ずるのである。この意味においては, ここでの疑似的「慈恵心」, 「友愛心」は自愛心の延長であり, beneficenceに近いものであろう。
- 27) ウイルソンは, 「優生学的方法が可能となったとき, 人間は何を選択するだろうか」と述べる。(前掲著305頁) だが, 本文で述べる予測不可能性の理由によって, この心配は不要となる。
- 28) 現実には, この考え方とまさに正反対に, 1980年代はOECD諸国において, 「他人を犠牲にしても自分が豊かになる」ことを政府が奨励した時代だった, すなわちそれは「博愛なき不平等」の時代だったと, オックスフォード大学学長のラルフ・ラーレンドルフは述べている。それを推し進めた指導者たちは, 「それを『自由』と呼びました。サッチャーお気に入りの言葉で言えば, 『選択(の自由)』です。彼らは, 博愛は競争社会の障害になるとしか考えていないのです。」「1960年代は博愛なき平等の時代でした。国家による経済と社会への介入が増大するとともに, 個別化が進んでいったのです。」80年代から90年代にかけて, 「生活のあらゆる面での個人間の競争が, 社会の連帯感を破壊しています。」「所得格差の急速な増大。実質所得の低下・・・。」「労働市場に受け入れられず, 社会から阻害された下層階級が存在し, そ

れとともに連帯が崩壊してしまいました。…いま法と秩序は、もっとも重要な政治テーマになっています。」(“Gibt es ein liberales Zukunftskonzept?”, *Zeit-Punkte* Nr.1/95, 『「ツァイト」シンポジウム 未来へ向かう新しいコンセプトは可能か』『世界』96年2月号37頁) ラーレンドルフの意味する博愛は本稿での慈恵性とそのまま完全には重ならないかもしれないが、そこで問題とされていること、また打開の方向は共通する部分が多い。

- 29) この問題に関する全体的問題構図の把握に関する私見については, “Economic System and Distributive Rules: An Introduction -the direction and analytical viewpoint of modern distributive rules-”, Hiroto Tsukada, *Yamaguchi J. of Economics, Administratons, and Laws*, 1991, vol. 40-1/2 (『山口経済学雑誌』) を参照のこと。自然資源の問題については, 拙稿「新しい社会経済システム構築の一視点 一資源分配ルールと公正性基準一」『日本経済政策学会年報』X L I I I, 1995年, 勁草書房 (詳細は同名論文『山口経済学雑誌』第43巻第1・2号, 1995年5月) を参照のこと。
- 30) ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の問題提起は, 倫理と精神の関係性いかにあった。ヴェーバーは前者が貪欲という後者によって変わっていった過程を描いていた。だが, その理由は解明していなかった。それへの回答は, 実はここ, 自由市場経済という競争システムの長期にわたる生育期に生じた不備がもたらす将来への不安からの貯め込みにあったのである。時代とともに, 経済生活の流動性が高まるほど, 単なる自由な経済活動の保証というルールのみでは, この個人生活のレベルでの不安の高まりを抑えることはできない。たとえば, 本文でふれたように, いまだ農民層の両極分解が進んでいなかった, 自由市場経済, 資本主義経済の発達初期においては, 社会全体の富の量は少なくても, 「いざとなれば帰れる農村がある」という形で, この「不安」はやわらげられていたであろう。
- 31) Jean Jaques Rousseau, *Le discours sur l'origine et les fondements l'inegalite parimi les hommes*, 1754, Oeuvres completes de J.J.Rousseau, III. (La Pleiade)1964. 『人間不平等起源論』小林善彦訳, 『世界の名著』30, 中央公論社, 1982年。
- 32) 1990年代後半の日本経済は, これまでの米国への輸出競争力の強化という道から, アジアとの生き残り競争という, 相手地域は異なっても, 基本的には同一の「競争・生き残り」路線を歩もうとしているかに見える。その道を歩まざるをえないとの強力な古典的見解の一例として, 瀬島竜三氏のそれを次に示しておこう。「日本は資源のない国である。その半面ほう大な資源を必要とする, 資源なしには1日も動かない大工業国家である。…これはいい悪いの問題ではなく後戻りのきかない問題である。日本は資源を約6億トン輸入している。その最大は原油である。そして, 製品を年間約7千万トン輸出している。その最大は自動車である。この循環の中に日本の生産あり, これを離れてはありえない。…これらがあるから国民大多数の雇用がある。…日本はこのしくみの中で生きている。これ以外では生きていけない。この仕組みをどう安定させ機能させるかが原点である。」(1984年の講演より。『高校生の現代社会資料』一橋出版, 1992年, 162頁)

そのいずれを選択するかにおいては、本稿で提起している無政府性の緩和・それによる日本社会の慈恵性の増進がもたらすものと、国際競争における勝利とそれまでの過程がもたらすものとの効用比較についての国民的判断が必要となろう。本稿は、慈恵性とは何か、それは現行経済システムといかなる関係にあるかまでを中心考察対象としており、そして、それを強化することが現行の日本社会は相当程度強力に必要とされているとの暫定的理解に至っているが、厳密な意味でそれと他の経済的、あるいは社会的価値との比較までを行ってはいない。(前述の「社会的理想」の議論参照。) 結局はその判断は国民全体が行なうものであるにせよ、そのためには、本稿の対象から一步進んで、この効用比較と、また、そのために必要とされる技術的諸問題の解明が必要となる(比較基準の解明、その基準による効用測定そのもの)。本稿ではとりあえず、問題の一半とその解決の方向にふれるところまでに議論の対象を限定せざるをえない。

- 33) 宮崎義一氏は、国民経済からトランスナショナルな経済への現在の動きについて、それは福祉国家への道に対する重大な脅威となっていると指摘し、「新しい経済的枠組み(トランスナショナルな経済)・・は、ただちに全人類に対して自由、平等、友愛という理想」を「実現し、国境もなく人種差別もない民主的な世界国家が誕生するものではないとする。とりわけ日本については、「APECには、いまだ『国民経済』の枠組みになお手の届かない発展途上国が多数含まれている」がゆえに、「福祉世界のヴィジョンを実現するためには」、「すでに『国民経済』を超えた先進資本主義は、ナショナリズムに固執することなく、発展途上国に自国市場を開放するとともに、反面、発展途上国に対しては『国民経済』の枠組みを目指した保護主義を容認する」ことが必要である、と提案する。(『エコノミスト』1996年1月9日号、63頁) このようなとらえ方は、おそらく現行の国際的協調のあり方への一つの重要な問題提起ではある。しかし、「自由、平等、友愛」という、一般性を持つがそれだけに現実的な選択基準としてはまだあいまいな次元にある目標概念(concept)にとどまるものをそのまま使用しようとしても、それは現実的な議論の基準として耐え得るものとはならないであろう。この問題を真に解決するために必要なのは、そもそも我々は「自由、平等、友愛」の、あるいは「福祉国家」の、どのような仕組みを求めているのか、という基底動機の解明なのである。
- 34) 森嶋通夫氏は、社会福祉政策の必要性を次のように述べている。大量の失業者が存在するという事態に対して「・・福祉厚生活動を振興し、手厚い救貧対策を講じなければならない。・・・良質の福祉、厚生、文化、教育部門の構築に成功しない限り、資本主義は永続することができず、暴動が起こるのであろう。今まで経済学者は、社会の物質的基礎構造の分析だけを彼らの課題と考えていたが、基礎構造の存命力(viability)を彼らが問題するに至れば、彼らは上部構造を無視しえなくなり、上部構造の研究もまた資本主義分析の主要問題になる。」(『思想としての近代経済学』岩波書店、1994年、9頁)

が、これらの政策は、本文IIIでも述べたとおり、いまだ対症療法な性格を持つものにとどまる。現状における不十分な社会保障体制と分配の公正性が人間の類的

本性のありのままの発現を抑え続けるとき、そこで行なわれる福祉政策には、ますます、利己的動機からではなく、慈恵的動機からとの性格がつけ加えられざるを得ないであろう。また、それに応じてこの政策の具体的内容も変化しよう。近年の、子供社会から大人社会までを通じた幾多の社会病理的諸現象は、この意味での慈恵的社会の構築を急ぐ必要があることを強く示唆するものであるといえよう。