

# 公民教育研究

— 「公民」および「公民的資質」概念の基底について—

## A Study on Civic Education

— Concerning a basis of the concept about citizen and civic qualification —

藤井 一亮\*

FUJII Kazuaki

**要旨：**公民的資質の育成は社会科が成立して以来、「地理歴史科」と「公民科」に再編成されている今日に至るまで、当該教科の究極目標である。しかし、「公民」や「公民的資質」概念は、お題目的になっている。それというのも、歴史における「公民」概念の検討がなされず、また「公民的資質」の内容を端的に示し得なかったからと考える。本稿において、公民概念の歴史的使用を再検討し、それに基づいて公民的資質の本質を明確にする。

**キーワード：**公民、公民的資質、ポリス、シトワイヤン、ブルジョア、人権宣言、公共の福祉

### 1 はじめに

「公民」および「公民的資質」という概念は小学校、中学校、高等学校の学習指導要領において幾度となく現れる。生徒たちは、これらの言葉を「こうみん」とよび、学校内での一つの教科や科目分野の名称として使っている。ところが、学校内の日常生活や学校外の一般生活において、「自由」や「権利」や「個人」等の言葉のように頻繁には使用していない。翻って、大人の世界においては如何であろうか。これまた、現状で、通常思いつくところは、「公民」は「公民館」という語にわずかに使われているに過ぎない。しかも、若い世代においては、これも「市民センター」とか「市民ホール」という言葉のほうがなじみやすくなっている。

「公民」および「公民的資質」概念は、学習指導要領に記される用語である限り、法的な意味合いをもつものなので、文部省は「小学校指導書社会編」（1969年）で「公民的資質というのは、社会生活のうえで個人に認められた権利は、これをたいせつに行使し、互いに尊重しあわなければなら

ないこと、また具体的な地域社会や国家の一員として自らに課せられた各種の義務や社会的責任があることなどを知り、これらの理解に基づいて正しい判断や行動のできる能力や意識などをさすものといえよう。したがって、市民社会の一員としての市民、国家の成員としての国民という二つの意味をもったことばとして理解されるべきものである。」と定義づけている。この定義づけの基本的精神は時代が現在に至っても、大きくは変わっていない。

しかしながら、この定義は、学校教育内における定義としての意味しか有さないのではないかと考えられる。しかもその学校教育内に立っても、工藤文三が「公民的資質の育成は、社会科の成立以来今日に至るまで、社会科の究極目標とされてきた。しかし、この『公民的資質』や『公民』の概念については、これまで本格的な検討が行われてこなかったこともあり、この用語自体が自立した内容をもたない、いわばシンボリックに使用される用語になっていると思われる<sup>(1)</sup>と述べているように、曖昧さを残している。歴史における「公

\*甲南大学教職教育センター教授

民」概念の使用例を見ても、定義は一樣ではなく、人々の受け止め方も様々である。

本稿においては、「公民」概念の変遷をたどりつつ、新しき定義の可能性を探るとともに今後の「公民的資質」の基底について考えたい。

## 2 古代、日本語として現れる「公民」について

生徒たちが学校教育の中ではじめて出会う「公民」という言葉は「大化の改新」と呼ばれる一連の政治改革の一制度「公地公民制」の中においてである。「公民」は、国家から口分田の班給を受け、租・庸・調等を負担する義務のある者を指す。つまり朝廷によって直接に支配を受ける者である。それ故、「公民」とせられる庶民が国家意思の決定過程に制度的に関わるということはない。これが通説として定着している。

しかしながら、史家たちが多くの史料に基づいて語るによれば、「公民」の語が常に一定の意味で用いられたとは限らないとのことである。これらのことを、宮本光雄は、本居宣長の使用例や他の多くの史家の述べるところを丹念に考証し、「公民」が律令制国家の統治対象となる人民だけではなく、むしろ、「公民」概念が支配層のみを限定的に指示するものでもあったとするのである。<sup>(2)</sup> 古代においても公民の用例が一律ではなく、時期に応じて変わっている。もちろん古代の言葉において、言葉の意味が一律でないのは、洋の東西を問わずよく起こることである。たとえば、ギリシア語のロゴスなどは「言葉」そのものに関するものから始まって「理性・思慮・分別・論法」等々、さらに「勘定・決算」と続いていく。けれども、これらはどの意味をとっても、その構造は、ある一定の方向性をもって発展しているので、類推のつくものであるといえよう。ところが、「公民」の用例が混同・混乱をもたらすのは、「公」と「民」との基本的構造が二通りあるからだと考えられる。つまり、上に述べた通説の構造は、「民」が「公」を支える税を負担するものである。換言すれば、「公」が庶民階級としての「民」を支配するということである。もう一つは「公民」の用例が支配層に限

定されている場合である。そうすれば、「公民」は、公そのものの意思決定に関わるものたちといえるのである。

## 3 近代において使われだした「公民」について

古代に使用された「公民」の語は、近代になるまではほとんど使われていない。もちろん「公」という概念は「私」と対立するものとして使用されているが、公民という熟語は歴史の影に入っている。

中世社会を経て近世封建制の確立においては、支配に関わる層と被支配者は截然と区別され、後者は、原則的に公の意思には関わらないのをよしとされた。もちろんこのような中にも、公について思索を深めた伊藤仁斎や石田梅岩がいるが、彼らとても、公民というくくりで当時の人々を全体としてとらえたものではない。つまり、仁斎にしても、為政者の地位に就かず、市井の立場から正しい公の在り方を論じなければならなかった。また、梅岩は、直接、政治に参加できない庶民にも、「商人には商人の法あり」と支配階級に対し、誇り高く自らの社会的責任等を述べているものの、近世国家という閉ざされた状況の中では、現実と与えられた秩序や価値を受け容れるべしと、体制順応的に語らなければならなかった。

したがって、「公民」の語が政治的・法制的な概念として再登場するのは、やはり明治期まで待たねばならなかった。大日本帝国憲法発布の前年、つまり明治21年（1888年）に公布された日本最初の地方法制である「市制・町村制」において、「公民」は正式に規定されたのである。そこでは、「公民」は、まず「帝国臣民」であって、満25歳以上の男子で、2年以上市町村に住み、市町村の負担を分有し、地租・国税を一定額（2円）以上納入する者で、また選挙権及び被選挙権を有し、公の職務を担任する者とされている。ここにおいて、近代以前と違って、一般の国民にも、公の意思決定に関わることができる道が開かれたと言えよう。もちろん、性別、財産・納税要件等、種々の制限はついているが、これらの制限は大正デモクラシー

等、戦前においても、時代の進展と共に徐々に撤廃されていくのである。

ここでの「公民」概念において注意すべき事は、「大化の改新」における租・庸・調等を負担した公民同様、第一義的には税を負担しなければならないという面があった、つまり支配の客体としての意味を継承していると同時に、一方で公務に主体的に関わり、公の意思決定に参加することができるという、古代以来のもう一つの意味が込められていると考えられる。しかしながら、この「公民」概念には、今次の大戦が終わるまでは、大日本帝国憲法及び教育勅語が大きいのしかかっており、「公民」は乗り越えられぬ限界をもっており、普遍性をもつまでには至っていない。

#### 4 戦後の「公民」と「国民」・「市民」について

戦前は「公民」と「国民」を比べてみた場合、両者はイコールでは結ばれず、どこまで行ってもニア・イコールでしかない。

たしかに、「公民」概念には時代の進展によって制限は順次取り除かれ、その外延は拡大しつつあるものの、原則は、公民に限りその市町村の公務に参与する権利・義務があるという、やはり特権が賦与されていた。しかし、戦後日本国憲法のもとでは、このような特権的な公民制は、「法の下での平等」に反するために廃止され、公民の外延と国民の外延は同じものとも思えるようになっていく。

また、戦後社会に、新たに「市民」という概念が盛んに登場するようになった。そしてその言葉は非常に開明的な響きを持っているように感じられている。封建社会に対して市民社会の勃興などと言われたりする。その社会の担い手として、なにかしらの明るさをもつものとして理解されるようである。というのも、「市民」概念には、すべての発信源が私自身であるように思わせるところがある。1960年代、ベトナム戦争が激化したころ、鶴見俊輔や小田実による「ベトナムに平和を、市民連合」、いわゆる「ベ平連」といわれたものも組織されたりした。そのようなこともあるゆえ、日常の言葉としては、現在一番多く使用されている

のかも知れない。

この「公民」、「国民」、「市民」の三者を別の角度から見てみることにしよう。「国民」は日本国憲法では、前文をはじめ第三章「国民の権利及び義務」第十条「日本国民たる要件は、法律でこれを定める」という形で表現されている。ところが、「公民」や「市民」という語は、憲法には出てこない。けれども「公民」は、教育基本法（第14条）において、「良識ある公民として必要な政治的教養は、教育上尊重されなければならない」と表現されたり、また労働基準法（第7条）において、労働者が、「選挙その他の公民としての権利を行使する」ことを保障するよう使用者に義務づけるよう規定されたりする中で、明確に「公民」との言葉が使用されている。また「市民」なる言葉は、法律では用いられていない<sup>(3)</sup>とされてきたが、日本も既に批准しているところの国際人権規約のなかで、「市民的及び政治的権利に関する国際規約（B規約）」の中で「市民」という言葉が用いられている。また、1998年に成立し、2013年に最終改正を経た「特定非営利活動促進法」にも「市民」なる用語が用いられている。この法律では、「ボランティア活動をはじめとする市民が行う自由な社会貢献」をもって、「公益の増進に寄与する」ことが目的として掲げられている。ただ、ここでの「市民」は、憲法学者の樋口陽一が「しかしそれにしても、この法律で『特定非営利活動法人』と認定されるためには、『政治上の主義を推進し、支持し、又はこれに反対することを主たる目的とするものではないこと』が要求され（二条二項二号ロ）、さらに、『特定の公職の候補者若しくは公職にあるもの又は政党を推薦し、支持し、又はこれらに反対することを目的とするものではないこと』（『主たる目的』に限られないことに注意）が求められている（同前八）。ここでは『市民』は、政治にかかわることを周到に封じつけられている。」<sup>(4)</sup>と述べているように、市民は非政治的であるべきだと考えられている。

このように、これら「公民」、「国民」、「市民」という言葉は、法令上にも、日常語としても様々

な形で現れ、また独自の働きを有している。それゆえ、三者が混同・混乱を引き起こしているとも考えられる。したがって、これらの複雑にもつれた関係を、解きほぐし、新しく整理した意味関係に位置づけて、理解することが必要である。その際、その使用例として、最も外延の広い「市民」概念の軸に考えていくのが適切であると思われる。

## 5 「町人（まちにん・ちょうにん）」は「市民」ではないこと

歴史用語として、町人とは近世の社会階層の一つであり、町方いわゆる都市に住む商人・職人の身分の者で、武士や農民と区別された者のことと理解されている。総人口の7%前後であったといわれている。彼らは町奉行の支配下にあったが、町法（町掟、町式目）などを独自に定めて自治的に町を運営したといわれている。けれども、明治に入って自由民権運動が起こってくるが、それは町人の自治活動からの延長ではなかった。紆余曲折する自由民権運動のなか、明治10年代には「よしやシビルはまだ不自由でも、ポリチカルさえ自由なら」というような歌がはやっている。<sup>(5)</sup> これをみると運動家たちはもはや「町人」という語では自らの思想を表現することはできないと考えて、本来西欧において歴史的に形成発展してきたシトワイヤン (citoyen) とかシティズン (citizen) という新しい概念でもって語ろうとした。そしてこれらに「市民」という訳がつけられたのである。

ところで、「市民」という日本語自体はいつ頃、誰が使用し始めたかについて、筆者は定かにしないが、少なくとも、「小学館」の「日本語大辞典」には、福沢諭吉の「文明論之概略」（1875年、明治8年）からその用例が引かれている。今、「文明論之概略」巻の3第6章「知徳の弁」から、引用してみる。「今田舎の土民と都会の市民とを比して、私徳の量を計れば、何れの方に多きや明に之を決し難しといえども、世間一般の論に従えば、先ず田舎の風俗を質朴なりとして悦ぶことならん。たといこれを悦ばざるも、田舎の徳風を薄しとして都会の風を厚しとする者はなかるべし」<sup>(6)</sup> と、述

べており、明治になってからは、福沢も都会に住んでいる人々を町人とはいわずに市民と表現している。この市民の使用例は現在に至るも最も一般的なものであるといえよう。

さて、先に戻って、政治的な市民概念を検討しようとするれば、シトワイヤンやシティズンの西欧における意味を探索しなければならない。

## 6 西欧における市民

丸山真男と加藤周一が対談の中で興味深いことを語っている。丸山は、荻生徂徠の「学問は歴史に極まり候ことに候」（『徂徠先生問答書』）を引いて、彼の学問的な態度が、ヨーロッパのそれに似ているとしたうえで、「丸山『そう、ヨーロッパに似ている。』加藤『ギリシア・ローマが…』丸山『永遠の規範なんだ。』加藤『日本にとっては中国ですね。同時にヨーロッパ人は極度に歴史的でしょう。英国にしても、フランスにしても、もちろん19世紀以後のドイツも。ギリシア・ローマは自分じゃないから、自分の位置を歴史軸で決めようとする、ということかな。』」と語り合っている。<sup>(7)</sup>

われわれもシトワイヤンやシティズンの意味するところをその淵源にまで遡って理解しなければならない。近代において社会契約説を唱えた最初のランナーはトマス・ホブズである。彼は「リバイアサン」をはじめとする多くの著書を公刊しているが、世に問うた最初の著作が、トゥキユディデスの「戦史」の英訳本であることは、指摘しておく意味がある。そして、この翻訳作業から、丸山、加藤が言ったように、イギリス人ホブズは自分をギリシアの知的直系として考えていたことが伺える。

トゥキユディデスは古代アテナイにおいては、貧富の区別なく全市民が平等な発言を認められ国事・国政に参加でき、法の支配のもと自由な生活を享受できるポリスを生き生きと描いている。ホブズの翻訳は、当時の人々が「市民」というものを考えるにあたって、以下に述べるような豊かな発想を与えたと考えられる。

市民は、ポリス (πόλις) に住み、それと

関わり、国政に参加する人をあらわすポリテース (πολίτης, 複数πολίται) といわれ、ローマでは市民は、キウィタス (civitas: 国家としての都市) に住み、それと関わり、国政に参加する人をあらわすキウィス (civis, 複数cives) と呼ばれる。ここに現れた市民という言葉は政治生活との関係が深いものである。つまり、市民は政治の主体といえることができる。

## 6 アリストテレスの言う「国家=ポリス (πόλις)」と「市民=ポリテース (πολίτης)」について

ここで、ギリシアのアテナイを例にとってポリス及びその市民とは何かを簡単に見ておこう。ソロンやペリクレスは、市民とは、ポリスのことどもに関わることができる、換言すれば政治への権利を有するとともに、またポリス政治に関わらなければならない、つまりポリスのことどもへの参画の義務をも有す、別言すれば、権利と義務の両方に足をかける存在と見ていた。<sup>(8)</sup>

また、アリストテレスは、何のために人はポリスを作るのかについて、「政治学」において、次のように語っている、「およそ国家 (ポリス) というものは共同体の一種であり、どんな共同体もなんらかの善なるものを目的として組成されたものである。一というのは、万人は万事を善いと思うことのためになすからである—そうであれば明らかに、すべての共同体はなんらかの善を目標とするのであるが、それらのうちでも最高の共同体、他のすべてを包括する共同体は、あらゆる善のうち最高の善のために、最大の努力をもってそれをめざすのである。これが国家 (ポリス) と呼ばれるもの、すなわち国家共同体 (ἡ κοινωνία ἡ πολιτικῆ) に他ならない。」<sup>(9)</sup> と。そして、さらに「ἡ κοινωνία ἡ πολιτικῆ」つまり、国家共同体 (国的共同体、政治的共同体) と他の共同体を分けるものについて、数点にわたって、より詳しく次のように分析している。

それでは、彼の語るところを見てみる。その第

一は、「もし人びとが集まって共同体を作り上げたのが財貨のためであったなら、国家に参加するのは、彼らの財の所有とちょうど釣り合うことになる。したがって、この場合は寡頭派の主張は勢いづくように見えるだろう。たとえば、100ムナのうち1ムナだけを拠出した者が、残りの99ムナを全部拠出した者と、元金であれ、利子であれ、平等な配分を受け取るのは正しくない」<sup>(10)</sup> と。アリストテレスは、寡頭制とは、端的に財産のある少数の者が自分自身の利益のために主権を握る制度で、国制からは逸脱したものとして否定している。したがって、人々は財産のためにポリス (国家) を結成するものではない。この主張は、現代的視点からいうと、株式会社はポリス (国家) ではないということになる。

第二は、「もし人びとが共同体を作り上げたのが、ただ生きることのためではなく、むしろよく生きることのためであったなら、どうであろうか。なぜなら、さもなくば、奴隷にも、人間以外の動物にも国家があることになろうからである。しかし実際は、彼らにとっては幸福も、選択意志によって生きることも、与り知らぬことであるから、国家というものは彼らには存在しない。」<sup>(11)</sup> と。たしかに奴隷が選択意志に与らないとの主張は、現代的な視点からは重要な問題をはらみ、別に論じなければならないものである。ここでは一応おく。しかし、動物たちの集合がポリス (国家) ではないと認めてもよいのではないか。彼らの集合は、物事をあらかじめ考え、それに基づいて選択し、行動したりする文化的、公共的、政治的な共同体ではないからである。彼らの関心は、ただ生きること、すなわち、自己保存である。しかしながら、そのためにだけ人間のポリスは存在するものではない。

またポリスは、「不正な行動に対抗して防衛同盟を結ぶためでもなく、交易や相互協力のため」だけに結合するのではない。<sup>(12)</sup> つまり、加害者から自分を守ることは重要であるが、そのことだけにポリスを作るのではない。また商業や貿易は人びとを結びつけるが、この結合によってポリスが成

立するのではない。

では、ポリス的結合とは一体何なのか。アリストテレスの述べるところを聞いてみる。ポリスというものは、人びとが住む場所をともにしつつ、たがいに不正を禁じ、物の交換を行なうことを目的とするような共同体ではない。たしかに財産や商業、貿易や外敵からの防御は、ポリスが成立するためには、必要条件として、備わっていなければならないが、それらのすべてが備わったからといって直ちにポリスになるわけではない。ポリスは家族であれ、同族のものであれ、善く生きることとともにしつつ、完全で自足的な生を目的とする共同体である。つまり、ポリスの目的は、単にともに生きるためのではなく、幸福に、そして善く、また美しく生を、実践するためにあると定めるべきである、<sup>(13)</sup>と。換言すれば、真のポリスは市民の徳について配慮しなければならないのである。

次に、市民について考察したい。すでに、ソロンやペリクレスの考えた市民については、簡単に上述しているが、アリストテレスのいう市民（ポリテース）についての言明を若干探りたい。彼は、「民主制においては市民でありえても寡頭制においては市民ではないことがしばしばある」<sup>(14)</sup>などの例を挙げ、市民の定義も当時、論争的になっていると述べた上で、また「市民は、ただ国内に住んでいるという事実によって市民なのではない。なぜなら居留民も奴隷も、居住を市民とともにしているからである。また、裁判所に訴えを起こす、起こされるという司法権に与る者も、それだけでは市民ではない。なぜなら国家間に結ばれた商業条約のもとにある人々にもこの権利はあるからである。」<sup>(15)</sup>と云い、居住や経済活動をその条件にあげていない。この点は重要な意味を持つが、ここではとりあえず指摘しておくにとどめ、後に改めて述べることにする。

そして、彼は本来の市民を次のように定義する。「さて、無条件的な意味の市民には裁判と公職に参与すること以外にいかなる規定も与えられない。公職のなかには、時間的に区切られるものがあって、

その中には同一人がどんな場合にも二度とつくことが許されないものと、ある一定の時間をおかなければ就くことができないものがある。他方、時間的に制限のないものがあり、それが陪審員と民会員である。そこで、おそらく人は言うであろう。この種の者は公職者でもなく、それゆえに公職に参与していない、と。しかし、最高の権威をもつ者から公職を奪うのはおかしなことである。しかしそうした異議は呼び名にこだわるだけであるから、どうでもよいことにしておこう。というのは、陪審員と民会員の両方をなんと呼んでよいか共通の呼称がないからである。それでは、他の公職から区別するために無限定の公職としておこう。そこでわれわれは、市民とはこのような仕方では公職に参画する者であると定めることとする」<sup>(16)</sup>

引用が少し長くなったが、ここで言われているのは、市民の機能的な定義であるといえよう。裁判への参与可能については、市民は一定の司法能力を有していることが前提になっている。また、公職への参与可能については、立法、行政、その他のポリス運営について一定の役職を担う能力があることを前提としている。つまり、この二つのことについて責任を果たすことのできる能力を有することが、市民の資格であるとアリストテレスは考えている。つまり、民主制をその内容のあるものにするためには、市民は司法能力や立法・行政能力を有することが要請されているのである。しかし、アリストテレスは、このように外に現れる能力もつことだけが市民とは考えてはいない。

つまり、これらの能力を持つ市民が、真正の市民となるには、なお内面において有徳であること、倫理的に向上しなければならないこと、これらが求められている。彼の言によると最もポリスに貢献するものは、出自・生まれのよさや富の多さではなく、徳において優れる者が一層多くポリスに与るのである<sup>(17)</sup>、と。ここから彼は、市民は平等でなければならないと理解したと考えられる。

## 7 ルソーのシトワイヤン(citoyen)としての「市民」について

ギリシア・ローマの「市民」概念を最も正統的に引き継ごうとしたのは、ルソーであると考えられる。彼が「社会契約論」第一篇第六章の註において語るところを、聞いてみよう。「シテCitéという言葉の真の意味は、近代人のあいだでは、ほとんど完全に消失している。大多数の人は、都会Villeをシテと、ブルジョアを市民Citoyenと考えている。彼らは、都会は多くの家屋からなるが、シテは市民からなることを知らない。(略)市民civesという称号がかつていかなる君主の臣民にせよ、与えられたという事実を、私は読んだことがない。古代ではマケドニア人、近代では他のいかなる国民よりも自由であるといつてよいイギリス人にさえ、この称号は与えられなかった。フランス人だけは、この市民という名称を使いなれている。それは、彼らの辞典を見てもわかるように、このことばの真の概念をもたないからである。さもなければ、このことばをその資格もなく使っているので、不敬罪を犯すことになるだろう。」<sup>(18)</sup>と。ルソーは市民Citoyenの生まれ来るところのシテCitéとは人々の倫理的結合体であると考えている。一方、都会Villeとは貨幣と商業に基礎を置くブルジョアbourgeoisが集まるところと考えている。このように、この市民Citoyen概念を厳格とも思われるぐらい注意しながら定義している。

しかし、彼も言っているように、この概念は当時においても混乱をきたしている。ここにルソーの苛立ちを見て取るのは読み過ぎであろうか。あくまで彼がモデルと考えたのは、ギリシアのポリスといえよう。そこに、彼は、自由でしかも平等な市民が全員の利益・幸福を共同の責任において実現するような共同体を見たのである。そして、それを可能にするものとして、市民の「一般意志」という概念を創出したと考えられる。<sup>(19)</sup> また、彼は、このような共同体を人間の身体に類似した、生命を持つ一つの組織体と考えることができている。生物が健康な状態にあれば、そのどの部分が傷ついても、直ちにその痛みが脳髄に伝えられるがゆえに、人間の身体と共同体の生命は、全体に共通の自我であり、すべての部分の相互感

覚と内的な交感である。この交感と相互感覚がなくなると、つまり、明確な統一性が消滅し、隣接している諸部分が単に併置されるに過ぎなくなれば、人は死に、共同体は崩壊するというのである。<sup>(20)</sup> したがって政治体は、一つの意志を持つ一個の精神的(道徳的)存在でもある。そしてこの一般意志はつねに全体および各部分の保全と安楽(幸福)を目指すものであり、法律の源泉をなしているが、それは国家の全成員にとって、彼らと国家に関する正と不正の基準である<sup>(21)</sup>と、述べている。

一般意志をより明確に考えるためには、彼がそれの対概念として提起している「全体意志」と比較するのがよいと思われる。人間はある意味において、自己中心的というか利己的な部分を多く持っている。それを軸に生きようとしていることを否定することはできない。この意志のことを、ルソーは「個別意志(特殊意志)」と言っている。そしてこの個別意志(特殊意志)の総計を全体意志と呼んだのである。これは人々の妥協のもとに生まれてくるものである。しかし、一方、一般意志は、一切の妥協を排したところで成立する協同の利益、公共の福祉だけを考慮するものである。つまり、それは、全体意志とは次元の違うところに存在するものであると考えられる。したがって、一般意志の命令は、人間の自由を制限するために、服従させるのではなく、「人間を自由にするために服従させるのである」<sup>(22)</sup>、ということになる。一見矛盾する命題が成立するためには、一般意志は、超越しているように見えるけれども、実は自己の深いところにある人間の共通の意志であることを示していると考えなければならない。

さて、このように公共性に重きを置くルソーの一般意志の理論の背景には、彼の人間観が深く関わっていると思われる。

彼の人間観を明らかにするために、たとえば、先にもあげたトマス・ホブズと比較してみよう。彼は、人間は利己心の固まりであって、自己保存のためなら何でもやりかねない、つまり自己の欲望を満たすために、「人間は人間にとって狼(homo homini lupus)」となる。このような自然状態は、

「万人の万人に対する戦い(bellum omnium contra omnes)」となる。このような人間観から、彼は論理的には首尾一貫した近代的な社会契約論を唱えたのである。このような人間観は、多くの自然法主義的思想家や啓蒙主義的な思想家に多く見られるものである。

ルソーは、しかし、ホッブズを批判して次のように述べる。「親切の念を少しも持たないから人間は自然的には邪魔だとか、徳を知らないから不徳だとか、彼は同胞への奉仕を義務と思わないから常にこれを拒否するとか、あるいはまた、自分の必要とする事物に対する権利を自分にありと認めることは正当だとしても、その権利の故に、彼は愚かにも自らを全宇宙の唯一の所有者であると想像するとか、といったようなことを結論しないようにしよう」<sup>(23)</sup>と。「人間精神の最初の最も単純な働きについて沈思した結果、私はそこに理性に先立つ二つの原理を認めようと信じる。そのうちの一つはわれわれをしてその身の安全とその自己保存とについて、熱心な関心を持たせるものであり、もう一つはすべての感性的存在、ことにわれわれの同胞の滅び、または苦しむのを見ることに、本能的に嫌悪を起こさせるものである。(略)右の二つの原理を、われわれの精神がいろいろに組み合わせたり、協力させたりすることから、自然法のすべての規則は流れ出てくるように思われる。」<sup>(24)</sup>と述べ、人間には、自己の生命や利益や幸福など、もっぱら自己のことだけを考える存在である、と同時に他者に対して憐憫の情をも抱く存在と考えている。まさに、苦しむ者の位置に自らを置いてみる感情が憐憫であり、「それは、各個人における自己愛の活動を中和し、種全体の相互保存に協力する」ものであったり、「他人が苦しんでいるのを見る場合、われわれを、何の反省もなくこれを助けに赴かせ」<sup>(25)</sup>たりするものである。決して「お前は亡びなければ、亡びろ、私は安全だ」<sup>(26)</sup>などとは言わないものである。

「この地上にどれほど多くの悪人がいるにしても、自分の利害ばかりを考えて、正しいこと、よいことに全然無感覚になっているような死せる魂

の人は少ない。」とか、また「私たちは幸福になりたいと思っているばかりではない。他の人の幸福も願っている。」<sup>(27)</sup>という美しい文章が彼の著書には散見するのである。

ルソーは、人間は、本来的に自己と他者を同時に感じるができるが故に、「一般意志」は可能であるとした。そして、この一般意志を持ちうる者を市民(citoyen)とし、そして、この市民(citoyen)こそがシテ(Cité)の公共性を担うのであると考えたのである。

この「一般意志」の思想は批判を受けることもあるが、次代にも豊かな思想として確かに受け継がれている。今一人をあけておこう。カントは日々、規則正しく行っていた散歩の時間を削って、ルソーの「エミール」を耽読したといわれている。彼の言う、「自分自身を、常に、例外なく当てはまるような自然法則として、対象になる、かのような原則に従って、行為しなさい」<sup>(28)</sup>との有名な提言命令は、ルソーの「一般意志」の理解の上に築かれたものであると考えられる。

## 8 ブルジョア (bourgeois, Bürger) としての「市民」について

ルソーがモデルと考えた市民はギリシア・アテナイの市民であった。彼らは政治的な共同体を成立させると同時に、有徳であること、つまり倫理的な向上をも義務づけられている存在であった。

その一方で、市民と呼ばれるものには、中世後期にその起源をもち、ヘーゲルが「ブルジョアとしての市民」<sup>(29)</sup>と呼んだ一連の流れが考えられる。

この系譜にはもともと、「市民=Bürger」は「城(壁) Burg」の中の人という意味である。中世封建制の中においても、徐々に商工業が発達し、その担い手となる人びとは、封建領主の支配からの自治と自由を求めはじめ、自治権を獲得していった。そして領主の経済的、政治的な束縛、または介入を避けるために都市全体を城壁で囲んだ。城壁は、そこに住む人びとに軍事的にも、それ以上に、新しく生きる象徴的な意味を与えたと思われる。それゆえ「城(壁) Burgの人：Bürger=市民」



の語は誇り高きものとして感じられている。<sup>(30)</sup>しかし、「Bürger=bourgeois」が、最初に求めたものは商工業を自由に営むことであり、そのための政治であり、軍事であった。この方向性は、上に引用したアリストテレスの観点、つまり、そこに居住し、商業や貿易、外敵からの防衛、同盟はポリスにとって必要だけれども本当のポリスではない、という考え方に立てば、方向性の異なるものといえよう。というのも、自由に商工業を営む、その原動力は、私的利益の追求、この表現が、身も蓋もないならば、自分の知恵と才覚、冒険心への飽くなき情熱と言い換えてもよいが、基本的に個人利益伸長への関心から発するものだからである。

ここでの市民（ブルジョア）は、経済的な主体を確立し、自由に活動しようとする。ここに「経済人」としての自立を見ることが出来る。彼らは、自らの活動が、私的なものに基づいているとしても、言い換えれば、それが利己的であっても、社会や公的世界に害をなすものではなく、むしろ社会や公共のためになっていると考えていた。アダム・スミスの先駆をなすともいわれているマンデヴィルの「蜂の寓話」<sup>(31)</sup>はその間の事情をよくあらわしている。この思想は、倫理は先にあるものではなく、結果として存在するものである、ということを表している。

このように考えた新しい市民には、私益に基づいて自由に経済活動をするにあたって、なんら中世人が感じたような心理的障壁はないと考えられる。むしろ旧い経済体制に独占的権利を賦与していた政治権力が、その封建的な制度、絶対主義をもって自由な商工業活動を抑圧するならば、市民は自由と平等の理念を普遍的な価値として立て、それを担っているのは自分たちだとし、旧制度を打ち倒し、自由な経済活動のみならず、政治的権力をも手に入れんとするのである。そして、それに成功する。これが、いわゆる市民革命（ブルジョア革命）である。

その成果として市民は種々の宣言を採択する。アメリカの「独立宣言」（1776年7月4日）、フラ

ンスの「人（homme）および市民（citoyen）の諸権利の宣言（人権宣言）」（1789年8月26日）、これらは人類史において燦然とした輝きを今なお放っていると思われる。では、権利内容の一部を注意して見てみよう。フランス人権宣言では、第一条「人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する。（略）」、第二条は「あらゆる政治的団結の目的は、人の消滅することのない自然権を保全することである。これらの権利は、自由・所有権・安全および圧制への抵抗である。」であるとされており、特に、第十七条は「所有権は、一つの神聖で不可侵の権利であるから、何人も適法に確認された公の必要性が明白にそれを要求する場合で、かつ事前に正当な補償の条件の下でなければ、これを奪われることがない。」とされている。アメリカ独立宣言においては、「われわれは自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由及び幸福の追求の含まれることを信ずる。」とあり、直接には、「所有」や「財産」をいう言葉は出ていないが、この独立宣言に影響を与えた「ヴァージニアの権利章典」（1776年6月12日）には「（略）かかる権利とは、すなわち財産を取得所有し、幸福と安寧とを追究獲得する手段を伴って、生命と自由とを享受する権利である。」とある、それゆえ、独立宣言も財産を所有する事が基本的な権利と考えている、とみることが可能である。そうであるならば、ここで注意すべきは、アメリカの「独立宣言」にも、フランスの「人権宣言」にも、多くの自然権にまじってさりげなく、私有財産の不可侵性が書き込まれているということである。

市民革命を担ったいわゆるブルジョアは、アダム・スミスの言う、各個人はそれぞれが利己心に基づいて経済活動を行った場合でも、彼の意図にはないところの目的をまっとうするよう「見えざる手」によって導かれるのだ、という有名な自由主義的経済思想の理論を踏まえ、彼らの個人的な利益を求める活動を、公の世界つまり国家において権利として公認させ、経済的な優位性を確立さ

せたのである。たしかに、このブルジョア市民の自由な活動が、それまでの封建体制や絶対主義の社会や世界を根本から変えていったことは事実である。またこれまで考えられなかった豊かな生活を多くの人びとに過ごさせるようになったのも事実である。彼らの初期の時代には、後後に顕在化する様々な矛盾も、誤差の範囲であると考えられていたと思われる。

ここでいうところの市民（ブルジョア）とは、上にも述べたように「経済人」そのものであって、公共性を積極的に担おうとする、たとえば、ギリシアのポリテース（政治的市民）とは大きく隔たって、市民（シトワイヤン）としての義務の面をできるだけ小さくしようとする。換言すれば、国家への負担をできるだけ少なくし、いわゆる「夜警国家」で良いと考えている。反対に「経済人」としての権利を人間そのものの権利として主張するようになる。したがって、これらの市民が作る、いわゆる「市民社会」は、まさに、ヘーゲルのいう「欲求の体系」ということができるであろう。しかもその欲求と欲求が出会うところは、強制や掠奪の支配するところではなく、たとえ名目的であろうとも、それは自由と合意に基づいている市場というシステムであるといえよう。そして市民は私人として誰にも邪魔されることなく特殊な個人的利益を追求する。しかもそれは結果として、公共全体の善きものに繋がるという信仰にも似た信念に裏打ちされている。これがもう一つの市民の系譜と考えられる。

## 9 おわりに

憲法学者の樋口陽一は現代の一側面について非常に示唆に富むことを次のように語っている。曰く、「自由な社会は、無関心であることの自由を保障する。それは、自分自身は公共のことがらにはまったく関心を寄せず(citoyenであることを回避)、しかし自由な社会の一員であることの効果—もっぱら人欲の追求をこととする生き方、さらには、まったく無目的の生き方までが放任されるという効果—を享受(hommeとしての権利を享受)する

ことをみとめる。いわば、ただ乗りの自由を、みとめるのである。しかし、フリーライダーは、定義上すでに、『乗る』べき本体があつてはじめて成立する。そうである以上、自由な公共社会の維持に関心を寄せない人々—その意味で『たたかわない自由』をもっぱら享受する人びと—が一定の割合を超えて多くなったとしたら、自由そのものが成立しなくなるであろう」<sup>(32)</sup>と。

「国民」、「公民」、「市民」、特に「公民」「市民」概念を解きほぐすために、日本語の「市民」を軸に考えを進めてきたが、ギリシア・アテナイの市民（ポリテース）、ルソーのいう市民（シトワイヤン）は正しくは「公民」と訳す必要があるのではないかと考えられる。この語には、日本語としての意味もすでにあった公的な責任を負うという側面が強く表現されていると考える。因みに、福田歓一は、多くの訳書がシトワイヤンを市民としているが、彼は「公民」と訳している。<sup>(33)</sup>

ただ、先にもあげた樋口陽一は、「論理的には『市』民より『公』民がふさわしいといえるが、一時期、『公民科』『公民教育』という名で国策に沿った臣民の養成がはかられたという歴史的事実があったために、採るにはためらいがある」<sup>(34)</sup>と言っている。ここに語られている彼のためらいをおくとして、責任を負うべき「公民」、また「公民的資質」の基底について以下のように考え、本稿の締めくくりとしたい。

樋口の言を借りるならば、人欲の追求ばかりに関心が向くのではなく、公共のことがらに関心を寄せつづけること、ルソー流に言うならば、他人の幸福をも願うことが、「公民citoyen」の責任である。フランス人権宣言において「自由かつ権利において平等」が第一に登場するが、その項目だけを取り上げても、現代社会の現実には、決してプラスとはいえない様々な課題が存在する。それを見て、「お前が苦しむのは、お前の勝手だ、私の所為や私の責任ではない」と、うそぶくことはできない。これが公共のことがらに関心を寄せつづけるということの第一である。もともとはフランスの諺で、また、そのままの形で英語にもなってい

る「Noblesse oblige」、日本語の諸辞典にも、「ノーブレス-オブリージュ：高い身分、高い地位にある者はそれに応じて果たさねばならぬ社会的責任と義務がある。端的に言うと、位高ければ徳高かるべし。(もとの意味は、貴族はその身分にふさわしく振る舞わねばならない。)」と載せられている。この真意を、現代的にアレンジすれば、「あくなき自己愛を中和・制限せよ、これが平等となった公民の責務である。」ということである。

公民的資質を養うということは、まさに「公共の福祉」の増進、発展を目指す、ということであろう。憲法用語として、「公共の福祉と人権」という問題については種々の見解があると聞く<sup>(35)</sup>が、所有権とか財産権、つまり経済的自由権については、「公共の福祉に適合するよう」と憲法にも記されているように、公共の福祉によって制限される可能性と範囲が増大していると考えられている。人欲の追求ばかりを制限することは、倫理的な規定のみならず、法的にも限界が設けられていることの重みをわれわれは知らなければならない。

今朝の新聞の第一面は何であったらうか。

ソクラテスが「世にもすぐれた人よ、君はアテナイという、(略)偉大なポリス(市民国家)の一員でありながら、ただ金銭を、できるだけ多く自分のものにしたいというようなことに気がつかっていて、恥ずかしくないのか。評判や地位のことは気にしても、思慮と分別には気がつかわず、たましい(いのちそのもの)を、できるだけすぐれたよいものにするように、心を用いることもしないというのは」<sup>(36)</sup>と同胞に語ったようなことではなかった、のではないかと、少なくとも筆者には思われるのだが。

## 註

- (1) 工藤文三『『公民』及び『公民的資質』概念検討のための準拠点を求めて』(社会系教科教育研究会編「社会系教科教育の理論と実践」所収 p.34 1995年)
- (2) 宮田光雄『『公民』概念の再検討』公民教育研究 Vol.12 2004年 日本公民教育学会 p.78

- (3) 林大、山田卓夫編「法律類語難語辞典(新版)」有斐閣 1998年 p.94
- (4) 樋口陽一「憲法という作為—「人」と「市民」の連関と緊張—」岩波書店 2009年 p.84
- (5) 丸山真男、加藤周一「翻訳と日本の近代」岩波書店 1998年 p.91
- (6) 福沢諭吉「文明論之概略」岩波書店 1995年 p.144
- (7) 前掲書 p.72
- (8) 拙論「教育における個人と共同性についての一考察」甲南大学教職教育センター年報・研究報告書2010年度 2011年 p.15
- (9) アリストテレス「政治学」牛田徳子訳 京都大学学術出版会 2001年 p.4 ただし、原語を補ったところがある(以下同じ)。原語の「ἡ κοινὸν ἢ πολιτικὴν」は、山本光雄の岩波文庫版(1961年)では、「国の共同体」と訳されており、また岩田靖夫の「アリストテレスの政治思想」(岩波書店、2010年)の中では、「政治的な共同体」と訳されている。両者は、ここでは、πολιτικὴνを明白に形容詞として訳している。
- (10) 前掲書 p.138
- (11) 前掲書 p.138 ここでの訳は一読して理解するのは容易ではないと思われるので、岩田靖夫の「アリストテレスの政治思想」(p.24)におけるものを、参考にあげておく、「単に生きるためではなく、善く生きるために人びとは共同体を結成する(そうでなければ、奴隷たちや他の動物たちにもポリスがあったことだろう。)」ところが、かれらは理性的選択に、したがって、幸福に、与ることができないのだから、かれらにはポリスはありえない。」
- (12) 前掲書 p.138
- (13) 前掲書 pp.140-141
- (14) 前掲書 p.112
- (15) 前掲書 p.113
- (16) 前掲書 p.114
- (17) 前掲書 p.141
- (18) ルソー「社会契約論」井上幸治訳 中央公論新社 2005年 pp.225-226
- (19) 「一般意志」といえば「社会契約論」とみられているが、この概念の初出は「政治経済論」である。(桑原武夫篇「ルソー研究 第2版」岩波書店 1968年 p.150による)
- (20) ルソー「政治経済論(統治論)」(ルソーコレクション)

- ン「文明」所収) 阪上 孝訳 白水社2012年 pp.58-59
- (21) 前掲書 p.59
- (22) 前掲書 p.63
- (23) ルソー「人間不平等起源論」 本田喜代治、平岡 昇訳 岩波書店 1968年 p. 64
- (24) 前掲書 p.28
- (25) 前掲書 p.69
- (26) 前掲書 p.68
- (27) ルソー「エミール (中)」 今野一雄訳 岩波書店 1962年 pp.166-167
- (28) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 中の  
“ Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können ”  
「道徳形而上学原論」岩波文庫：篠原英雄訳、「道徳形而上学の基礎づけ」以文社：宇都宮方明訳、「人倫の形而上学の基礎づけ」深作守文訳と種々あるが、拙訳とした。
- (29) ヘーゲル「法の哲学」190節より。原文は「der Bürger (als bourgeois)」であり、ここで、彼はわざわざ、フランス語を用いている。ただ注意すべきは、ここでいうブルジョアは、マルクス主義のプロレタリア概念と、対比された意味で、階級概念としてのブルジョアではないことである。
- (30) 「都市の空気は (人を) 自由にする」というドイツの諺に、それを見ることができる。
- (31) 原題は「The fable of the bees, or, Private Vices, public benefits」(1714年刊)で、とくに副題は「個人の悪徳は社会の利益」とも訳され、自由な人間の利己的な活動が、公共の福祉を増進するという自由主義的な経済思想を述べたものといわれている。
- (32) 樋口陽一「憲法という作為―「人」と「市民」の連関と緊張―」 岩波書店 2009年 pp.67-68
- (33) 福田歓一「ルソー」 岩波書店 2012年 p.193
- (34) 樋口陽一「憲法という作為―「人」と「市民」の連関と緊張―」 岩波書店 2009年 p.83
- (35) 伊藤正己「憲法 第三版」弘文堂 1995年 pp.217-223
- (36) プラトン「ソクラテスの弁明」 田中美知太郎訳 岩波書店 1975年 p.84

2014 / 12 / 17