

日本における「公」と「私」の概念

—公共政策との関連において公私の基本構造を考える—

西川 静一

1. はじめに

今、公共政策が問われている。近代日本が今日に至るまで、公共政策は政府の行う公共事業とほとんど同義であった。しかし、現在の日本においては、国家財政の危機や官僚支配の弊害などが露呈し、もはやこれ以上、公共事業一辺倒の公共政策を展開するわけにはいかなくなってきた。

特に官民関係については、五百旗頭（1998）が示した公共性をめぐる4つの段階にしたがえば、民の支配力・主体性がより強まってゆく第3段階への完全実質的な移行と、さらには第4段階への進展が求められるであろう¹⁾。

しかし、課題解決を急ぐ一方、われわれは、ここで改めて「公」ということを考えてみる必要があるのではないか。日本人が依然として抱き続ける「公=官（=政府）」という考えはどこからきたのか。

「公」は他の漢字と同様、意味をともなって中国から日本に渡来した。古代日本人は、その意味の理解できる部分だけを受け取り、理解できない部分は切り捨てて、また、日本語として意味を付け加えて、その漢字を日本語化していったと考えられるであろう。したがって、中国から日本へ移植された「公（コウ）」は、日本語の「オオヤケ」および「ワタクシ」との間で意味上に何らかの経緯をもっているはずである。

以下、日本の「公」概念について、いくつかの文献にあたることによって、「私」

1) 五百旗頭（1998: 76）は、公共性をめぐる官民関係について、次のとおり4つの段階を示している。「第一には、官=政府が公共性を独占し、たとえば官が公共性に反する統治を続けても、これへの反対を犯罪とするレベルである。つまり、民には公共性の自立的担い手としての資格を認めない官万能の社会である。第二に、官が公共性の排他的担い手であるにせよ、憲法によって個人の権利が容認され、したがって、官の私的領域への介入を拒否できるレベル。第三に、官が公共性になかった統治を行っているか否かについて、民の側に認定権があり、したがって、民が不相当と感じるとき政権を代えることが制度化されているレベル。第四に、官の公共性について民が認定するのみならず、民自体が民のままに公共性の一方の担い手であると自覚し、これを官にも認めさせる段階である」。

とともにその原義に遡って整理し²⁾、公共政策との関連において考察を加えてみたい。

2. オオヤケの原義と公(コウ)

(1) オオヤケとコウ

「公」について、音読はコウであり、訓読はオオヤケであることは、周知のとおりである。音読は「漢字を字音で読むこと」であり、訓読は「漢字に国語を当てて読むこと」である。すなわち、公(コウ)という中国語が日本に渡来したとき、オオヤケという日本語の翻訳語が当てられたのである。

公(コウ)という中国音の語が入って来たとき、それにオオヤケという日本語を当てたということから考えられることは、オオヤケという概念が、公(コウ)の概念に近似しているかあるいは同じであった、ということである。そして、公(コウ)という語が入って来たとき、日本にはすでに公(コウ)の概念に近似あるいは一致するオオヤケという概念が存在していたと考えられる³⁾。

(2) オオヤケの原義

さて、オオヤケの原義については、次のように考えられている。

安永(1976)によれば、「古事記にはオオヤケという言葉は登場しないが、その語源は明らかである」として、「大屋処(おほやけ)」、つまり「大いなる屋のある所」の意味であり、このうち「大」は量的な大きさの意味ではなく偉大、尊貴、第一などを表わし、「屋」は神々の聖なる住居を表していると説明される。「屋」は、人間の住む俗なる住居としての「家」とは本質的に異なり、天つ神の住居である。その天つ神が地上に降臨した際に一時的に住む仮の宿が、屋の代りという意味のヤシロ(屋代=社)である。社が一般化すると、天つ神の宿る天つ社、国つ神の宿る国つ社などといわれるようになる。

「〈大屋〉が大きな建物をかならずしも意味しないとしても、縄文時代の遺跡のなかには、集落の中央に、民家より一際大きな建物の痕跡があり、そこで特別な催しが行なわれたであろうことを暗示している。おそらくこの建物こそが屋の原型であったに

2) 主に溝口(1996)、安永(1976)を参考にした。

3) 漢字によっては日本語の訳語がなく、そのまま外来語として通用してしまっている字もある。例えば、茶(チャ)を挙げることができる。外来品であった茶は、チャという中国音でのみ通用している。これはコーヒーと同じく外来語のままである。したがって、公(コウ)の語が日本に入ってきたとき、中国におけるコウの意味に類似あるいは同一の意味として、オオヤケという翻訳語を当てたと考えられる。

ちがない。そこに共同体の首長、のちには大王＝第一の人が住み、屋に神を招き寄せて、まつりを主催したのであろう」と安永は説明する⁴⁾。

さらに、オオヤケは、ワタクシの対立概念ではなく、共同体の成員、すなわち「ヤカラ」と、屋の代りという意味の「ヤシロ（屋代＝社）」との媒介概念である、と安永は説明する。つまりは、共同体の成員「ヤカラ」は、血族集団としての「ウカラ」と異なり、血縁にかかわらず、同一の「屋」＝同一の神ないしシンボルのもとに結集する集団のことである、と。しかし、安永は、「古代では、オオヤケはヤカラ（同族）を統率する族長に代表される場合と、この族長に従う人びとの間の共同性を意味する場合とに、微妙に分岐する。むろん共同性としてオオヤケは族長としてのオオヤケと接合していて、単独に自立することはない。このように、家から族長へという、オオヤケの観念の実体的な展開に媒介されて、オオヤケという言葉はシンボリックな意味あいをもつようになり、その中身が徐々にふくらんでいく。例えば、族長の発する言葉や、彼が触れる物や人、要するに彼となんらかのかかわりのあるものは、いずれもオオヤケ性をおびるようになる。だが、オオヤケの概念は族長へと一方的に収斂するだけでなく、まつりの場合には、それは一挙に共同性へと還元される。だが、古代天皇制の成立にともない、オオヤケの概念は天皇そのものに帰属せしめられるとともに、共同性としてのオオヤケももっぱら天皇に従属する。とはいえ、民衆の間には、共同性のコンテクストのなかに位置づけられた、しかも権力者に収斂することのない、独自のオオヤケの概念がけっして消滅することなく、脈々と生きつづける」というようにオオヤケの概念をまとめている。

(3) オオヤケの首長性と共同性

また、溝口（1996）は、地名に注目してオオヤケの原義を推量し、安永の説明するものとほぼ同様の結論を得ている。溝口は、なぜ、公（コウ）にオオヤケの訓音を当てたか、ということの問題として、中国語の公（こう）の原義とオオヤケの原義の両

4) 安永（1976: 32-33）。共同体の首長＝大王＝第一の人は、「まつり」に先立って厳格な物忌みを行なう。そして、神々の意思、世界の意味を解読し、御言持ち（みこともち）として、解読された神々のメッセージを人びとに伝え、それを執行する。これが「まつり」および「まつりごと」の原意である。このように「まつり」と「まつりごと」は不可分な一体的なものであった。この過程をヒメ・ヒコ制的にとらえ直しても、ヒメがまつりを、ヒコがまつりごとを管掌するだけのちがいにすぎない。要するに、第一の人が聖なる屋に神々を招いて「まつり」と「まつりごと」をとり行なう場がオオヤケの原義である。このようにして、「オオヤケは、それを通じて人びとが世界の意味をとらえる窓口であった」と安永は説明する。なお、兵庫県養父郡には円山川の支流に大屋川・建屋川があり、その流域内には古代に祭事を行っていたと考えられる石洞などがみられる。これなどは、安永の説明に合致すると思われる。

方を丁寧にに探求している。それによれば、オオヤケの原義については、『古事記』にそれを見出せないが、わずかに一例、『日本書紀』の武烈前紀の歌の中に、「挙慕摩矩羅，柁箇播志須擬，慕能娑播爾，於哀野該須擬，…」（こもまくら，たかはしすぎ，ものさには，ほおやけすぎ，…）という例を見出し，溝口はここからオオヤケ概念を探り当て，それが研究者間では定説として認められつつあるという。それは，以下のとおりである。

「挙慕摩矩羅，柁箇播志須擬，慕能娑播爾，於哀野該須擬，…」（こもまくら，たかはしすぎ，ものさには，ほおやけすぎ，…）におけるオホヤケは，タカハシとともに地名である。ただし，この地名に枕詞（まくらことば）がついていることに溝口は注目する。つまり，溝口は，タカハシの枕詞が高いコモクラという単純な対応であるのに対して，オホヤケについての「モノサハ」は物が豊富という意味であることに注目し，この意味にオオヤケ概念をさぐる手がかりを見出ししている。

溝口は，以上の観点から地名を調べて行く。まず、『播磨国風土記』に，「大家（オホヤケ）里」の項があり，地名の由来として，「品太（応神）天皇巡行の時，宮を此の村に営む，故に大宮（オホミヤ）と曰う。後，田中大夫，宰たるの時に至り，大宅里に改む」とある。これは，宮を営造したのが地名の由来で，立派な宮だったから大宮と名づけられたのが，後に大家・大宅と改められた，という内容である。ここでは，天皇にかかわる美称のミ（ミヤケ・ミカドなど）を冠したミヤからヤケに変わったという点が重要で，オホヤケは天皇とはかかわりのない，単に大きい建物及びその敷地一般をさす語と類推できるとされている⁵⁾。

さらに溝口は，『和名抄』で地名を調べて行く。すると，肥後・豊前・薩摩・備後・播磨・石見・河内・大和・越後・武蔵・下野・上野などに大家・大宅と標記され，於保也介・於保夜計，あるいは於保伊倍といった，オホヤケ・オホイへと呼ばれていた

5) 「ヤケ」について，溝口（1995，1996）は，次の田原嗣郎の説を引用している。

「ヤケ」は…「イヘ」に比べると大きな規模の施設であり，共同体的な農業経営の拠点であった，と考えられる。ヤケには，まずまわりを囲むカキ（垣）があり，立派なカド（門）があった，そこでは農業経営の中核的な機能である宅神祭（ヤツツカミノマツリ）などの農耕儀礼が行われたにちがいない。それらのことから，「ヤケ」は共同体の首長に属するものであり，その家族の住居でもあっただろう。

このように考えられるならば，「ヤケ」は農業を中心とする日本古代の共同体を代表するものであり，従ってそれは首長に属すると共に共同体の共同性を具備するものであった。

「オホヤケ」はヤケ（小宅）に対する大家・大宅であって，大きいヤケである。「オホヤケ」は「ミヤケ」が朝廷と結びついていたのに対して，在地豪族的な性格をもつ。とすれば，「オホヤケ」は在地豪族を首長とする，小共同体を従属せしめたより大きい共同体の中核であったとみてよからう。「オホヤケ」は共同体的機能を備えており，共同体の首長に属していた。首長的であることと共同的，公共的であること，この二つが「オホヤケ」の性格を規定する基本の性質であったと考えられる。

地名が確認され、併せて小家・小宅で乎夜計・古伊倍といったヲヤケ・コイヘと呼ばれた地名が確認され、また同時に、それらと分布を別にしながら三宅・三家（美也介・三也介・美也希・美夜介すなわちミヤケ）の地名も各地に存在していたことが確認されたのである。

すなわち、溝口によれば、オホヤケという地名は、コヤケ・ヲヤケではないオホヤケ＝大きいヤケ＝大きい建物のある領域の呼称として、地方各地に散在していた。そしてそれらは天皇・朝廷にかかわるミヤケとは別のものとみなされていた。このことは、オホヤケがミヤケ（天皇直轄地、機構）より前に、ヲヤケ・コヤケとともに日本に存在していたものではないか、と推量される。この推量を傍証する事例として、溝口は、大宅・大家の地名を氏名とする大家氏・大宅氏のほとんどが臣系の豪族であることが挙げ、「これは三宅氏のほとんどが連系の豪族であることは対照的な事実である。因みに、通説によれば、たとえば物部連のように連系は天皇家直属の豪族で朝鮮半島からの渡来系が多く、臣系はたとえば蘇我臣のように古来各地に蟠踞（ばんきょ）していた土着の豪族が多いのである。つまり彼らは天皇権力の成立以前に各地に蟠踞していたのであり、それがオホヤケにかかわりがあった。」と述べている。

また、溝口（1996: 14-15.）は、オホヤケにつく「モノサハ」の枕詞を『魏志倭人伝』の「租賦を収め、邸閣有り、国に市有り、有無を交易し」云々の「邸閣有り」の語、すなわち貯糧のための倉があった、という語句と結びつけ、オホヤケと呼ばれていたかもしれない大きい建物と区画、すなわち物資の収蔵センター、あるいはそれを中に含んだ集落が、相当に古くから、古代日本各地に存在していた、と考える。溝口の類推では、「〈租賦を収め、邸閣有り〉というのは、共同体の成員が収獲物や獲物を大きい建物の一画にもちより、それを収納し貯蔵し、共同体の用に供したことを指しているであろう」とされ、さらに、「オホヤケとは、集落すなわち共同体の中核機能をさすと思われるのだが、その共同体には首長が存在し、オホヤケの収納・貯蔵物を管理し、また共同体の運営を司っていた。因みに、オホヤケの地名を氏の名としている豪族がいるということは、彼らがその一帯の首長であったことを意味し、共同体的な機能としてのオホヤケが、その管理機能・管理者である首長を含んだ観念であったことを思わせるのである」とされている。

以上のことから、溝口は、オホヤケの原義に首長性と共同性の二つの要素を認めるのである。

(4) 中国語の公(こう)

中国語の公(コウ)については、一般には背私平分の説⁶⁾から「利己を排すること、公平に処すること」という意味にとられている。しかし、この意味だけでは日本のオオヤケの原義と一致するところがない。そこで、『詩経』などの古代文献からの類推によれば、その概念は以下のように考えられる⁷⁾。

まず、『詩経』には、公の字の用例が九十数例ある⁸⁾。これらの用例の内訳をみると、あきらかに何らかの統治者の要素を含む「公」「公子」「公僕」や尊称の「周公」などの用例が大多数を占めている。そして、その他の用例としては、「公族」「公田」「公庭」「公所」「公路」「公車」「公行」などである。これらについても、「公庭」「公田」を「公の庭」「公の田」として理解する限り、統治者の側面が濃厚となる。

しかし、例えば、「公田」は孟子が、『詩経』の「我が公田に雨ふり、遂に我が私に及べ」の句を引用して、いわゆる井田法を主張し、「万里にして井し、井は九百畝、其の中を公田と為す、八家皆な百畝を私し、同じく公田を養う、公事畢り、然る後に敢えて私事を治む」と述べている。この文意は、九百畝の方形の田を井の字の九区画にくぎり、その中央部を「公田と為す」として、それを八家が「同じく養う」ということである。中央の田が統治者の田であり、その統治者への租税として八家はその田を耕すとしても、その耕作は八家が「同じく養う」—八家共同で行なう—ということであるとすると、この統治には、共同性を統轄するという意味が合意されていると考えられる。すなわち、『詩経』の「公田」の公の意味には、首長的側面に加えて共同性の側面が内包されているのではないかと考えられる。

一般に古代の共同体は民会によるか首長によって統治されるといわれるが、首長の統治によるとしても、その統治は共同体成員の共同の奉仕を前提にして成り立つものと考えられ、この点から『孟子』における「公田」の用例は、そのような共同の奉仕によって支えられる公田を意味しているであろう。このことから、中国古代の公には、首長的側面があるが統治概念である「王」と異なり、首長的側面に加えて共同性を含む概念ではないかと類推されるのである。

「公(コウ)」の語が中国から日本に伝わったとき、その語の意味には、首長性とそ

6) 背私平分の説は、中国で最も古い字書『説文解字』に「公は平分なり、八ムに従う、八は猶背(なおそむ)くなり。韓非曰く、ムに背くを公と為す」と説明されているところから来ている。ここでは、公とは平分、すなわち均等あるいは平等に分けることである、公は八とムの二つの成分からできている。八の部分は背くという意味である、韓非子においては「ム、すなわち私に背くことを公とする」とある、と説明されている。(溝口、1996: 23-24)。

7) 溝口(1996: 23-35)。

8) 公の90余りの用例に対し、私の字の用例は8例だけである。(溝口、1996: 32)

こにみられる統治の中に組み込まれた共同性との両方があったと考えられる。

ここで、この「公（コウ）」と先に整理したオオヤケの原義とを比較してみると、首長性に共同性が含まれる「公（コウ）」と、首長性と共同性の二つの要素が認められるオオヤケの原義との間に概ねの一致をみるのである。したがって、「公（コウ）」の語が中国から日本に伝わったとき、その意味における首長性と共同性を捉え、そしてその同じ意味である日本語のオオヤケを翻訳語として当てたと考えられるのである。なお、ここで留意すべき点は、「公（コウ）」の語には背私平分の説に基づく「利己を排すること、公平に処すること」という意味があるが、これは本来オオヤケの概念にはなかったということである。

3. 公私概念 — オオヤケとワタクシ

(1) 日本人における「私」概念

安永は日本人における「私」の概念について、次のようにいう、「一人称である〈ワタクシ〉が、同時に私的領域を意味する〈私〉とまったく同じ言葉で表現されるということは、世界にその例をみない。さらに、わたしたち日本人にとっては、〈個人的〉という言葉は、〈私的〉という言葉とほとんど同義である。このことは単に言葉の上だけのことではない。言葉は、一般に、言葉を使う表現主体の意識と行動の表現でもあれば、逆にそれらを制約する。事実日本においては、社会的行為の主体である〈ワタクシ〉と、集団ないし組織の単位である個人と、公的領域に対置される〈私〉とは、等置されるか、それとも完全に癒着している」⁹⁾と。

すなわち、安永によれば、本来、集団ないし組織の単位である個人と、公的領域に対置される〈私〉と、社会的行為の主体である〈ワタクシ〉とは、異なった位相に属しており「相互主体的に」しばしばせめぎ合う関係にあるが、日本人にあっては、この三者が癒着し、それが空気のように自明のことであるかのように思われてきた、というのである。そして、このような日本の「私」概念は、「それに対応する「公」の概念をも規定しているだけでなく、日本の近代ないし、市民社会の形成過程をも制約している。さらに、この日本的現象が、これまでの中国や西欧の公私の概念や市民社会の解釈および受容を大きく狂わせてきた」と指摘されるのである¹⁰⁾。

9) 安永 (1976: 29)。安永は、社会的行為の主体である〈わたくし〉と、集団ないし組織の単位である個人と、公的領域に対置される〈私〉の三者を分けて考察している。特に、社会的行為の主体である〈わたくし〉と公的領域に対置される〈私〉を区別するところが注目される。

ところで、溝口は、「私」の文字の起源を甲骨・金文の文字の研究のなかにまで探っているが、その結果、「私」の意味に解釈される甲骨・金文の文字は発見されていないという¹¹⁾。

それでは、いつどこで「私」の文字が発明され、それがどのような経緯で今の日本に存在しているのか。ここでは残念ながら、これを探る余裕はないが、上述の安永の指摘と考え合わせると、「私」については、その文字の存在とともにその観念も日本独自に形成されたのではないかと考えられる。

(2) オオヤケに従属しつつ許容されるワタクシ=日本の特徴

溝口は、日本のオオヤケの特徴として、「隠微な一人称としての〈自己の世界〉を含みもつ、オオヤケ=公の領域性の公然性、ワタクシに対する優越性、ワタクシにとっての所与的、先験的な存在性などといった特異さ」を指摘し、その端的な事例として謡曲「俊寛」をしている¹²⁾。謡曲「俊寛」の事例とは、次のとおりである。

「鬼界島に流された俊寛ら三人のうち、二人だけが赦免されることになり、俊寛一人を砂浜に残して船が出帆しようとする場面で、俊寛が使者に叫ぶせりふに、『うたてやな公（オオヤケ）といふことのあれば、せめては向かひの地までなりとも、情に乗せて賜ひ給へ』とある。赦免状が公布されるというのはオオヤケごと、すなわち公開された朝廷の公事であり、公開された公事としてそれはあらゆる私事に優越し、その決定は所与のものとして動かしがたく、何人といえどもそれをとやかくすることはできない、しかし、二人を連れもどしに派遣されてきた使者は、俊寛が都にいた頃の知己であり、その間には私的な友情もある。だから、公的には二人を都に連れもどすだけとして、せめてこっそりとその船に自分を乗せて向こうの陸地までなりと運んでほしい、というのである」。(傍点筆者)

10) 安永は、このような「私」概念の日本の情況に関して、「一般に、自己にとって他者は自己を写す鏡であるが、同時にしばしば他者は自己を尺度として測られるために、他者は自己にとって必ずしも鏡として役立たなくなることがある。その結果、自己と他者はともに誤解と偏見のなかに閉じ込められる。とくに中国の場合、同じ文字を使用しているという気安さも手伝って、「私」のような文字が日本的に解釈されていることを、かえって日本人に気づかせずにきた。その延長線上にあって、西欧における private も理解されてきた。」と説明する。安永 (1976: 30-31)。

11) 溝口 (1996: 30-31)。

12) 溝口 (1996: 39-40)。

ここで、溝口は「公の私（オオヤケのワタクシ）」ということをして、「一つには官の公事の中に、公事の邪魔にならぬ範囲で、私事をさしはさむということであり、一つには表向きの世界の背後にこっそり目立たぬように裏向きのことがあるのを許容するということである」と説明している。オオヤケとワタクシとは対立する関係でも排除しあう関係でもなく、しかし、対等な関係ではない。つまりは、オオヤケの下位にオオヤケに従属しつつその領域を許容されたワタクシというべき両者の関係がそこにある。

(3) 公私のヒエラルヒーと公私境界の不明性・移動性

安永によれば、古代中国では、儒家にしても法家にしても、「公」はまったく規範観念であり、一度も実体概念として規定されたことがない、といわれており、そして、「公」の概念と、君主、官、王事とは別の次元に属しており、後者らは前者を規範として服すべきこととなるのである¹³⁾。

これに対して、律令制以後の古代日本では、「公」の概念は、先に見てきたとおり、オオヤケとして首長性と共同性に特徴づけられる。そして、首長性の点から人格的、実体的であるとともに、共同性の点から規範性や倫理性をともなっているところが特徴であるといえる。

このような古代の中国と日本との公私概念の対比を踏まえて安永は、「日本の場合には、至公の存在として天皇が普遍性を独占する。なぜそうなりうるかという、天皇は普遍的原理そのものである神のもっとも身近な存在であり、神の声を直接聞きとり、それを臣下に伝える『御言持ち』であるからである。臣下はさらに天皇の御言持ちとして、天皇から普遍性を、したがって「公」姓を移譲される。この関係が反復され、天皇から徐々に遠ざかるにつれて俗化し、下位者にいくほど「公」性が稀薄になるのに反比例して、「私」性が強まる。天皇は、原理的には、全面的に公的存在であるから、逆に無私のシンボルであるのに対して、最底辺の民衆は全面的に私的存在であるために、無公のシンボルとなる」¹⁴⁾と述べて、日本の公私のヒエラルヒー体系を鮮やかに説明している。

ここで筆者がとくに注目するのは、天皇と最底辺の民衆の間における状態である。

そこでは、上位者に対して私的存在となると同時に下位者に対して公的存在となる中間者が存在するのである。この中間者は常に公私の両義性を使いわけた存在である。

13) 安永 (1976: 40)。とくに儒家の場合には、すぐれて倫理的な方向へ傾斜している、という。

14) 安永 (1976: 40-41)。

中間者のそれぞれの内部で公私は相互移行的, 相互転換的な関係なものとなっている。したがって公私の境界は相対的な移行性をもつと考えられる。

安永はこのことを次のように説明している, 「公私の論理はきわめてパーソナルな関係のなかでも相対化されており, 下位者にとっては, 上位者の身分や人格そのもののなかに『公』性ないしは普遍的原理が帰属しているために, 上下の関係に公私の論理がどこまでもつきまとい, 結局個人の行動領域のなかで公私が分離することはない。ここから, 公的論理は, 下位者の上位者に対する献身にまで縮小される。逆に私的論理はその献身に対する上位者の下位者へのリベートであり, でなければ下位者のいわはへそくりである。したがって, 『私』は, 前者の場合であれば, 上位者から賜ったものであり, したがってそれは『公』の影にすぎないが, 後者の場合には, 『公』に対するひそかな浸蝕である」¹⁵⁾ と。

(4) 弛緩状態の「公—官」関係, 「私—個」関係

日本において「諸個人は絶えず公私の両義性を生きねばならず, そこでは公私が相互転換的な関係にあるために, 客観的な公私の緊張関係は, 諸個人の内面的世界ではほとんど解消されて」¹⁶⁾ 生きてきた。すなわち, 日本人にとって公私はきわめて一体的な状態で, 「私」は「公」に常に寄り添っており, 自ら公私境界の緊張関係の処理ができたとたんにその内面世界において「私」の領域は適宜成立するのであった。このことは, 客観的に公的領域とされるところにおいても躊躇なく私的領域をつくりだすということである。

そして, 「公的領域と私的領域の間には, たがいにせめぎあい, しのぎをけずる緊張関係があるが, 公と私のそれぞれの領域の内部は無風状態におかれ」ているために, 「公と私との間は鋭い緊張をはらんだ関係にあっても, 国家ないし官と公との間には運動もなければ緊張関係もない。国家が公であることの自明性が反省の対象とされることもない。…国家や官はつねに「公」性のうえにアグラをかくことによつて, 傲慢と怠惰と腐敗をまねく。…同様に個人と私の間にも緊張関係がなく, とくに一人称の「わたくし」に規定されて, 個人が私的存在であることが, 当の個人自身によって疑われることもないかわりに, 個人にとってその「私」性は反省の対象となりにくい。というのも, 同じ市民同士のヨコの関係のなかで, 社会的行為の主体としての「わたくし」が, みずからの「私」性を剥離しながら, それを他者の「私」への配慮や, 自

15) 安永 (1976: 41)。

16) 安永 (1976: 44)。

己の確信する公的原理によって、抑制し、制御することがないからである。とすれば、個人は、自己をその「私」性から解放する手がかりを、自己自身で発見することができないだろう。…それに対して、個人は公私の価値的秩序のなかに位置づけられ、外から押しつけられもしたが、同時にみずからも疑うことのない、その「私」性によって、個人であること、そのことが罪とされ、悪とされる。「私」性はどこまでもついてまわる個人の商標であるとともに、個的存在そのものが日本の近代人の原罪となる」と、安永は近代日本の公と私の間を「公と官」「私と個」における弛緩状態を指摘しているのである。

(5) 公私の二重構造性とオオヤケ＝公の限界

この点に関連して、溝口は「公私の二重構造性」として、次のように説明している¹⁷⁾。

「日本のおおやけ＝公が、より大きい領域に対してはわたくし＝私になる、という公私の重層性 一たとえば、ある教員にとって自己の属する小学校はおおやけの場となるが、小学校を代表する校長にとってその外の村や町がおおやけの場となり自分の小学校はそれに対してわたくし領域になる。また、村や町の長にとってその外の県がおおやけの場となり、それに対して自分の村や町はわたくしになる、ということは、よく知られている」。

また、溝口は「公私の二重構造性」について、福沢諭吉の言説も引用して説明している¹⁸⁾。

昔し封建の時代に行はれたる諸藩の交際なるものを知らずや。各藩の人民必ずしも不正者に非ざれども、藩と藩との附合に於ては、各自から私するを免かれず。其私や藩外に対しては私なれども、藩内に在ては公と云はざるを得ず。所謂各藩の情実なるものなり。此私の情実は、天地の公道を唱て除く可きに非ず、藩のあらん限りは、藩と共に存して無窮に伝ふべきものなり。…僅に日本国内の諸藩に於ても尚且斯の如し。然るに東西懸隔、殊域の外国人に対して、其交際に天地の公道を頼にすると果して何の心ぞや。迂闊も亦甚し。俗に所謂結構人の議論と云ふ可きのみ。

(『文明論之概略』巻六)

17) 溝口 (1996: 60-61)。

18) 同上。

福沢は、藩のために尽くすことは藩の内部において「公」であるが、この「公」は、他の藩と対立する場合には、他藩に対して自藩の「私」となる、といている。これは、溝口のいうところの「公私の二重構造的性」である。

そして、さらに自藩他藩より大きい立場を考えると最後は国家に行き着く。しかし、そこから先の「公」—すなわち「天地の公道」—はない、と福沢はいている。このことについて、溝口は、次のように説明する。すなわち、日本のおおやけ＝公の構造においては、国家を超えたより大きなおおやけ＝公の領域というものは想定されていないのであって、「このように公道といったものが存在しないとすれば、自分たちが自分たちの範囲内で問題を解決する外ないが、日本のおおやけ＝公は、他国と争うとき、おおやけ＝公が領域的であるというその限界のため、その争いを調停する機能や原理といったものをその概念構造の中にもともともちあわせていない。国民は、その場合、国家というおおやけ＝公に尽くす、すなわちひたすら国家の自己主張の実現のために尽くす、という道以外の選択肢を与えられていない。たといそれが他国への侵略行為であったとしても、その正・不正を問う論理は領域的なおおやけ＝公の中からはでてこない。第二次大戦期の日本国民がかりたてられた滅私奉公の悲劇は、一つには日本のおおやけ＝公のこのような没原理的な特性に由来するものであった」と¹⁹⁾。

4. おわりに 一戦後日本の公私

戦後、天皇は至公の存在ではなくなり、臣民は国民となり、官吏は公僕となった。このことにより、公私の形式は変化したのである。しかし、日本人の公私概念は変化したのであろうか。古代日本から今日までの時間の長さからみると、この変化以後の50余年間は短いであろう。

日本国憲法が制定され、国家の「公」性は自明のものではなくなり、「公共の福祉」が公としての価値となった。しかし、多くの日本国民にとって、政府、官庁、地方自治体等は依然として「お上」のイメージをぬぐい去ることができていない。

「変わったのは、人々の意識のなかで、『お上』が人々の利益享受の対象としてクローズアップされてきたことである。個人ではなく、私権が目的となり、国家はその手段に過ぎなくなる」²⁰⁾。その意味において、「天下り」は決して死語にはならない。旧

19) 溝口 (1996: 62-63)。

20) 安永 (1976: 76)。

大蔵省に入省した若者に、大蔵省を選んだ経緯についてインタビューしたところ、その若者は大蔵省に入っている先輩の話を聞いて「すごいと感じた」ために大蔵省を選んだという。その先輩は若者に、大蔵省は国家を動かすだとか、仕事がやりがいのあるものだとか、政治家の道もあるとかの話はせずに、さりげなく天下りのことだけを話したそうである²¹⁾。

昭和60年に退官したある通産官僚へのインタビューにおいて、天下りについては次のように語られている。

「…役人を辞めたら一切仕事をしないと宣言していたわけですよ。他に自分でやりたいことがたくさんありましたから。しかしちょっと甘かったんですね。役人を辞めた後、一切何もしないということは不可能なんです。少なくとも通産省はOBを何等かのポストにあるやり方で紹介するわけです。こういう形で辞めた人はこういうところ、こういうところで辞めた人はこういうところ。それは能力ではないんです。この人はこういうことができ、こういう経歴を持っていて、こういうことができるから、ここで働くというものではないんですね。これは相互扶助です。辞めた人間をこういう形で処遇することは常に批判されます。外からみれば当然、とんでもないことです。中でも批判はあるわけです。そんなことをしているとポストが固定し、新しい人にいいポストがない。だから組織の秩序を維持していくには、このような批判に対抗できる力を結集してまとめなければならぬんです。すると僕みたいなのが出て、ルール違反すると困るわけですね。一人でも秩序に反したことをすると、困る人がたくさんでくるんです。これは辞めてはじめてわかりました。…現実には、辞める人が一人でも出ると、それは秩序を破壊する一つのきっかけになるんですね。そのまま引退して欲しくないんですな。それをいろいろないい方でいうんですよ。おまえは役所にお世話になってお返しをしないといけないじゃないかといういい方をする人もいます。これには僕は反論します。おれは全力投球で退官までにエネルギーを全部出し尽くしているんでもう充分だ、受けた以上のお返しはしたんだよと。引退してもやることないし、いいじゃないかという人もいる。それに対しては、いやあ俺はやることはいっぱいあるからいいよと。また、役所の経験を生かさないのはもったいないじゃないかという人もいました」²²⁾。

21) 谷沢 (2002: 213-214)。

この通産官僚は、結局、退官後2つの関係団体の理事、顧問などに通算12年就き、インタビュー時にも3つ目の関係団体の役職（副会長）に就いていた。いろいろな事情で引き受けざるを得なかったという。日本の官僚組織が、要するに、自らの組織を私的に維持しなければならない事情である。

ここには、天下りというシステムのなかに歴然と弛緩状態の「公-官」関係、「私-個」関係、「公私の二重構造的」といったものが認められる。ここにも例は、特殊なものではない。日本の公私の基本構造は戦前と変わっていないのである。公共政策の新展開のためには、本文のはじめに紹介した五百旗頭の「公共性をめぐる官民関係」の4つの段階のうち、第4段階への進展が必要である。それにはこの点の克服が課題である。

文 献

- 五百旗頭真, 1998, 「日本におけるシビル・ソサエティの系譜」山本正ほか『「官」から「民」へのパワー・シフト ―誰のための「公益」か』TBSブリタニカ.
- 溝口雄三, 1996, 『一語の辞典 公私』三省堂.
- 安永寿延, 1976, 『日本における公と私』日本経済新聞社.
- 溝口雄三, 1995, 『中国の公と私』研文出版.
- 谷沢永一, 2002, 『官僚, もういいかげんにせんかい』講談社.
- 日本官僚制研究会(研究代表 中道實), 2002, 『日本官僚制の連続と変化 ―昭和・平成期上級官僚のライフコースと役割行動』文部科学省平成10-13年度科学研究費助成研究(基盤研究(C)(2): 課題番号10610173) 報告書4.

22) 日本官僚制研究会(研究代表 中道實)(2002: 122-123)。同研究会による退官・現役の上級官僚に対する面接調査は、準備、実施、結果整理のすべてにおいて多大な労力を費やして行われた。その貴重な成果に対して、その研究代表として尽力された中道實奈良女子大学大学院をはじめ担当研究メンバーの方々に改めて敬服し、感謝いたします。