

「誠意」規範研究の三つの系譜（3・完）

吉田 勇

目次

I はじめに

II 伝統的「誠実」の形成とその展開

1 相良亨氏の「誠実」論と「理法」論

(1) 「誠実」の克服という問題意識

(2) 伝統的「誠実」論と「理法」論

(3) 伝統的「誠実」論のその後の展開

2 相良氏の「誠実」論に対する若干の批評

(1) 「誠実」の「責任倫理」性の可能性

(2) 「誠実」論の「誠意」論への組み替え

III 近代化のエートスとその近代的展開 (以上、九二号)

1 金山氏の「マコト主義」論

- (1) 金山氏の「マコト主義」論の問題意識
- (2) 日本近代化のエートスとしての「マコト主義」
- (3) 「マコト」における宗教性と世俗性
- (4) 「マコト」の内部矛盾と儀礼性

2 金山氏の「マコト主義」論に対する若干の批評

- (1) 金山氏の「マコト主義」論の特徴とその問題性
- (2) 「マコト」の内部矛盾の儀礼的調整

IV 日米比較の視点からの日本的「誠意」論

1 矢部氏の日本的「誠意」論

- (1) 矢部氏の「誠意」論の問題意識
- (2) 日本的「誠意」とSincerityの違い
- (3) バーゲニング、法、訴訟についてのアメリカ的な考え方
- (4) 「フェアネス」[Fairness]と「公正」の違い

2 矢部氏の「誠意」論に対する若干の批評

- (1) 矢部氏の「誠意」論の特徴

V 「誠意」規範を認識するための基礎的な枠組み (以下、本号)

1 「誠実」・「誠意」およびSincerityの起源とその後の展開

(1) 「誠」およびSincerityの起源

(2) 「誠意」とSincerityの共通性と違い

(3) 「誠意」とIntegrity

2 交渉規範としての「誠意」とFairness

(1) 「公正」とFairness

(2) 「誠意」と「公正」

3 「誠意」規範における相互性・関係性・共同性

(1) 「誠意」規範の相互性・関係性

(2) 「誠意」規範の共同性

VI 結びにかえて

V 「誠意」規範を認識するための基礎的な枠組み

従来の「誠意」規範研究のなかでも代表的な三つの研究をかなり丁寧にみてきた。相良亨氏による伝統的「誠実」

論、金山宣夫氏による「マコト主義」論、矢部正秋氏による日本の「誠意」論という三つの研究は、近世的「誠」の成立とその近代的展開、日本の近代化のエートスとしての「マコト」(二誠)、現代にも妥当している交渉規範としての「誠意」を、それぞれ考察の対象にしたものである。これら三つの対象には、時期的な違いにもかかわらず、「誠」としての共通性と継続性があるのは確かである。

わたしのおもな関心は、日本社会の多様な交渉過程において現在も観察される「誠意」の規範的な働きにあるが、これを説明するためにも、伝統的・近世的「誠」やその近代的展開ともいべき「誠実」を取り上げる必要がある、というのがわたしの考えである。この章では、「誠意」規範を認識するための基礎的な枠組みに関する三つの論点を、とくに比較の視点を重視しながら取り上げることにする。第一に、「誠意」の原型とその後の展開をSincerityのそれと対比し、さらに「誠意」とSincerityの違いと共通性、「誠意」とIntegrityの区別と関連を取り上げる。第二に、交渉規範としての「誠意」とFairnessを対比し、「公正」とFairnessの違いおよび「誠意」と「公正」の関連を検討する。そして第三に、相良、金山、矢部の三氏の研究を手がかりにして、「誠意」の社会規範的な構造をもう少し基礎的に明らかにしてみたいと思う。

1 「誠実」・「誠意」およびSincerityの起源とその後の展開

(一) 「誠」およびSincerityの起源

「誠意」の特質を明らかにするためには、日本の「誠意」の起源とその後の展開を西欧のSincerityのそれと比較するのが有益である。

「誠」の倫理の起源は、相良氏が論証しているように、一七世紀中期以降から後期にかけて日本的な儒教の成立に

求められる。もともと、儒教の古典である「大学」と「中庸」のなかに「誠意」が説かれていたが、徳川幕府に公認された朱子学のなかで中心的に説かれていたのは「敬」の觀念であつた。外面の威儀にのみこだわ内面をおろそかにする「敬」中心の儒学を批判して「誠」中心の儒学を積極的に提唱したのは、伊藤仁斎と山鹿素行である。仁斎は「忠信」を説いた。「忠」も「信」も「まこと」を意味しており、「忠信」は「誠」の先駆をなしていた。しかも、仁斎は日常生活のただ中で実践的に生きられる関係の倫理として「道」を説いた。かれによれば、「道」はつねに人間関係に即して具体的に現われるのであつて、具体的な関係を離れて「道」はない。日常生活を営んでいること自体が、「道」の実践なのである。仁斎はこのような人間関係における他者に対する心情の眞実性を倫理の根本に置いているのである。

仁斎のいう「忠信」は、他者に対して偽りの心のない、心から他者のためによかれと心を尽くすことであつた¹が、素行の説いた「誠」はやむことをえさること、内面から必然的に表出される心情のことであつた。素行にとつては、人々の内面からおさえがたく湧き出る情を尽くすことが「誠」であつた²。こうして、単純化していえば、「誠」とは、他者に対する心情の純粋性であり、「無私」ないし「私心のないこと」、他者を欺かないことである。

それでは、Sincerityという觀念の起源はどうか。シ・トリリングによれば、この言葉が英語に登場するのは一六世紀の始めの三分の一あたりの頃であつた。しかも一六世紀の晩期から一七世紀の初期に、人間性のなかに新しい変化が起こつたという³。これは人間が「個人」になつたというほどの意味である。「ヨーロッパの倫理的な生活はその歴史のある時点で新しい要素、われわれが誠実 Sincerityと呼ぶ自我の状態ないし特質を自らに付け加えた⁴」。その意味では、Sincerityという觀念が成立したのは、一六世紀の晩期か一七世紀の初期ということになるうか。

例えば、トリリングは、「ハムレット」のなかで、ポローニアスがパリに遊学する息子レアティーズに、道中の無

事を願った台詞のなかに、「お前自身に忠実であれ」という忠告を与えている感動的な場面に着目する。⁵⁾ かれによれば、自分自身の自我に忠実であるとは、自我に誠心誠意ということであり、正直ということでもある。「自分を扱うに当たって嘘いつわり、ごまかしがあつてはならない」ということである。⁶⁾ しかも、注意を要するのは、自分自身に忠実であることによつて、いかなる人間に対しても不実を働かないと考えられている点である。そうであれば、かれが言うように、この上なく厳しい個人の生き方が要請されるはずである。自己への忠実是他者への忠実と両立するとはかぎらない、というよりも、その両立は著しく困難だからである。「自我」の存在が確信されることを前提にしてはじめて、自分に忠実であることが意味をもつのは疑いない。「自我」に忠実であるという意味におけるSincerityは、「自我」への確信、あるいは「自我」のアイデンティティが信じられていることを前提しているといつてよい。

なお、トリリングはSincerityの観念と區別して、Authenticity（ほんものの自己）⁷⁾ という観念を立てている。この観念には、Sincerityが意味するものよりもっと激しい倫理的経験が込められている。私たちは自らの「役割」を誠実に演じるが、このときに私たちの「誠実」は「ほんもの」とは區別される。しかも、「ほんものの自我」を破壊するのは「自我」によつて演じられる「役割」そのものであり、「役割」を付与する「社会」であつて、「ほんものの自己」の存在という理想こそルソーの思想の核心にあつたとトリリングはいう。⁸⁾

また、一九世紀の終わりには、イギリスでは、「仕事」という観念が「自分自身の自我に忠実たらしめる唯一確実な手段」であつたし、イギリス人の「誠実を保証する原理」であつたという。「誠実とは、彼らにとつてものことやお互いに対して、自分自身に対してふた心ないひたすらな關係を意味していた」。⁹⁾ そして、現在のSincerityは、自我への忠実という本来の意味を失ひ、内的感情と表現との調和一致を指しているという。もはやかつてのような確かな「自我」への忠実もなければ、「誠実」を演技する「自我」に対置される「ほんものの自我」が確かなわけでもない

いうことになる。ここまですると、「誠」の観念とSincerityの観念の間には共通性も読み取れるといつてよい。

以上をもとに「誠」とSincerityとを比較してみると、つぎの五つのが言える。

第一は、「誠」の成立よりもSincerityという言葉の成立が半世紀程度早かったとはいえず、両観念の社会的成立にはそれほど大きな時期の違いはなかったことである。「誠」の倫理の成立は一七世紀の中期から末期にかけてであったのに対して、Sincerityということばの成立は一六世紀の晩期ないし一七世紀初期であったが、その社会的成立は「誠」の観念のそれとほぼ同時期であったと推定しておく。両観念は、伝統社会が大きく変容しはじめ、新しい社会秩序が形成されはじめたことと不可分に成立したようにみえる。この時期には、伝統社会の変容により、伝統的秩序に担われた社会的役割と「自我」との関わり方にも変容が生じて、「自我」の存在が持続的に意識されるような「社会」の形成がみられたと推測される。

第二は、「自我」のあり方からすれば、「誠」の観念とSincerityの観念はほとんど正反対の構造的特性をもっていることである。「誠」は、他者に対する心情の真实性、他者を偽らないこと、「無私」ないし「私心のないこと」を意味している。他者に対してはかりではなく、役割や義務に対してひたすら献身することである。

それに対して、Sincerityは「自我に対する忠実」を意味している。私と私自身の「自我」との間には、調和的一致が目指されている。自分自身に忠実とは、トリリングクによれば、「誠心誠意ということ」、「志操堅固にして決して揺らぐことがないこと」、「正直」ということ、そしてあえて繰り返して言えば、「自分を扱うに当たって嘘いつわり、ごまかしがあつてはならぬということ」であり、「自分にびつたり馴染んでいる」ということでもある¹⁹⁾。

しかしわたしたちは、自分自身の「自我」に到達すること、忠実たるべき「本當の自我」とはなにかを識別することがいかに至難の業であるかを知っている。それだけではない。Sincerityの観念には、自分自身に忠実であれば他

者に対しても忠実たりうる、ということが含まれていたのである。自分に忠実であることによって、いかなる人間にも不実を働かないことは、個人的な生き方としてこのうえなく厳しいものになる。厳しいどころか、ほとんど不可能に近い。他者に対して不実であつても、Sincerityへの献身の価値がおよそ四〇〇年の間西欧文化に顕著な決定的特質となつてきた、というのがトリリングク分析である¹¹⁾。

その前提には、「自我」も「他我」も超越的な神に直接向き合つてゐるという認識があつたのではないか、というのがわたしの考えである。自己と他者の違いが神の前で相対化されないかぎり、Sincerityへの献身の価値は永続的にはならなかつたのではないか。少なくとも、「自我」があるという確信が前提にあつてはじめて、「自我」への忠実が意味をもつという意味において、「自我」中心的な関係理解がSincerityの觀念と不可分であつたのは疑いない。

他方では、社会的な「役割」の演技的な意味が重視されている。すべての「役割」の奥底のどこかに「私」がいる¹²⁾。社会は、「役割」を通して、私たちがSincereな存在として自らを演出登場させることを要求しているのである。

第三は、「誠」の觀念とSincerityの觀念の間にも共通性があることである。いずれの觀念にも、他者に対して不実を働かないという〈関係の倫理〉として妥当している面がある。両觀念は、〈関係の倫理〉として自足的ではない点も共通である。「誠」の構造では、〈関係の倫理〉を規定しているのは人間関係それ自身が「自然」であるのに対して、Sincerityの構造では、いわば超越的な神が〈関係の倫理〉をも個人の「内面」をも垂直的に規定しているのである。このような違いはあるとはいえ、〈関係の倫理〉としての共通性は否定されてはならない。なお、Sincerityの觀念は「自我」がもっと大きな存在(神)と直接に向き合うことを前提している。それによつて、「自我」は、社会的な関係性や支配的な関係性からの相対的な自由と独立を獲得することができる。

第四は、〈関係の倫理〉としてのおおまかな共通性を持ちながらも、両者の起源的な意味の違いと構造的特性の違

いは現代にいたるまで維持されている、ということである。「誠」の観念は、近世的「誠」の継承と西欧近代思想の受容とによって形成された日本近代的「誠実」と、他者への関係的配慮としての「誠意」とに分化されている。前者の日本近代的「誠実」は、Sincerityの本来の意味にかなり近いといえるかもしれない。しかし近代的「自我」の存在が確信されているとは言いがたいとすれば、西欧的自我への忠実としてのSincerityの観念と日本的「誠実」の観念の間には依然として違いがあるといわねばならない。ただ、Sincerityの観念は、もはや以前のような高潔な品位や価値の大方を失つてしまい、現在では、内面感情と建前との一致を意味するようになっていくという指摘も重要である。

第五は、「誠」には日本的自我の主体性が込められていることである。「誠意」の原型が「状況宗教」にまで普及した背景のひとつは、相良氏の分析にあるように、日本社会に連綿と続いてきた伝統的な心情重視の傾向にあったことは確実であろう。もうひとつは、徳川期の経済社会の発展に伴い、個人が実践的行為を積極的に担う場面が登場したことである。そのような場面にあつては、「誠」の観念が、社会秩序に逆らつても実践的行為を導くように働くことがあつた。とくに幕末の「至誠」の観念が実践的に倫理化され行為化された局面は看過しがたいし、明治以降も「誠」の観念が行為者の主体的な力を喚起する役割を果たしたことが想起される。確かに「誠」の観念は、一定の役割や義務をひたすら私欲を捨てて全力で遂行することを意味しているのが普通である。しかし「誠」の観念は心情倫理化されることによつて、社会関係の束縛を乗り越える日本的主体性の発揮を促すことがあることを確認しておかねばならない。しばしば、わが国の近代化の担い手が主体的な力を発揮したのも「誠」の観念によつてであり、交渉と紛争解決に際して普通の人々の主体性が発揮されるのも、「権利」観念によつてではなく、「誠」の観念によつてであることが少なくないのである。

(2) 「誠意」と Sincerity の共通性と違い

「二」で「誠意」と Sincerity の違いと共通性を、その起源的な意味においてではなく、その後の展開において若干検討しておきたい。まず始めに「誠意」と Sincerity の違いを考えることにしよう。

ここで想起されるのは、ルース・ベネディクトの示した見解である。ベネディクトは、近代日本人は何かある一つの徳目をあげようとする時には「誠実」を選ぶのが常であつたといふ¹³。その例証として挙げられているのが、「誠実(まこと)」「こそが「最も肝要な教え」であつて「道徳的教訓の基礎はこの一語のなかにふくまれる」といふ大隈重信の見解であり、軍人の「精神」を説いた軍人勸諭である。軍人勸諭の五か条の「精神」は「誠心」(まこところ)であるといふ。「心誠ならざれば如何なる嘉言も善行も皆うわべの装飾にて何の用にか立つべき 心だに誠あれば何事も成るものぞかし」と軍人勸諭にある¹⁴のが想起される。これを受けて、ベネディクトは「すべての徳と義務とを並べ挙げた後に、最後に誠心をくつつけるところがいかにも日本的」と述べている¹⁵。要するに、あらかじめ定められた徳と義務を全身全霊をもつて遂行すべしということが「誠実」にこめられている、といふのである。

ベネディクトによれば、英語の Sincerity は、ひとが本当にその人の心を支配している愛、憎しみ、決意、驚きに從つて行動していることである¹⁶。これは「人をして自己の内なる声の命ずるところに從つて言動をなさしむる心の純粹さ」であり、「自己」の内なる声の命ずるところ¹⁷に從うことである。日本的「誠実」は、Sincerity のこのような意味とは無関係なのである。

ここには、日本的な「誠実」とアメリカ的な Sincerity の鮮やかな対比がある。この違いが、すでに矢部氏も指摘していたマキノ兩伯の誤解を生んだということになる。ベネディクトの「誠実」理解は一見妥当なようにみえるが、もう少し検討が必要である。

ベネダイクトの「誠実」理解の問題点をみるためには、彼女が「誠実」に言及している箇所をもう少し詳しく吟味してみなければならぬ。彼女は「四十七士物語」にいう「誠実」は「義理」につけ加えられるプラス記号であるという¹⁹。「日本人が『誠実』という語を用いる際の根本的な意味は、日本の道徳律および『日本精神』によつて地図の上に描きだされた『道』に従う熱意¹⁹」である。日本では、ひとは「ただ定められた掟を遂行する時にのみ」、大いに手腕を発揮し、矛盾葛藤を感じなくてすむ、というわけである²⁰。

このように言えるかぎり、ベネダイクトによれば、「誠実」は道徳の基礎でもなければ、道徳に魂を与えるものでもないのは明らかということになる。「まこと」は独立した徳目ではなく、「狂信者の自らの教義に対する熱狂」であるともいう²¹。なぜ「狂信者」なのかがよくわからないが、重点は「教義に対する熱狂」にあり、「定められた掟」の遂行にありそうだ。「誠実」とは「道徳律」であれ「教義」であれ「定められた掟」であれ、それらに従う熱意のことだ、というのがベネダイクトの解釈である。そのような「熱意」というだけならば、「誠実」は道徳の基礎にはならないのは明らかである。ただ、彼女の分析からも、徳川期に成立した「誠」が日本近代ではすでに変容していることが示唆されている。

日本の「誠実」とアメリカのSincerityの違いを示す印象的なエピソードは「菊と刀」第八章「汚名をすすぐ」にある²²。矢部氏がこのエピソードを取り上げていたことはすでに本拙稿でも述べたところである。マキノ画伯によれば、「この世における最大の罪は不誠実であると信じている。しかも嘲笑ほど不誠実なものはない²³」。かれは、アメリカに渡りたいという自分の思いに対する宣教師夫妻の率直な驚きを「嘲笑」と受け止めたのである。私は相手の怒りを許す、嘘つきも根も葉もないうわさも陰口も許す、「殺人者だつて場合によつては許してやつてもよい、しかしながら、嘲笑だけは全然弁解の余地がない。なぜならば、故意の不誠実なくしては、罪のない人間を嘲笑するこ

とはできないからである。²⁴と。「実際、あの宣教師夫妻は私の魂と心を殺害しようとしたのだ」²⁵というのがマキノ画伯の言い分である。「嘲笑」された以上、かれがなすべきはただ、立派にアメリカに行く能力があることを見せることだったのである。

マキノ画伯は「insincerity」という英語を使って、宣教師を非難しているが、ベネダイクトにはその宣教師の驚きは「全くsincereなもの」と思われている。²⁶ベネダイクトは、かれがinsincerityという語を日本人の意味で使っていることに注意を促しているのである。「許す」ことが正しくないとすれば、誹謗や嘲笑に対処する唯一可能な道は「復讐」である。マキノ画伯は渡米することによってその「汚名をすすいだ」ということになる。

このエピソードはしばしば「誠実」とSincerityの違いを象徴するものとして引き合いに出されるが、²⁷日本の「汚名をすすぐ」ケースとして意味づけられていることが看過されてはならない。

以上により「誠実」とSincerityの違いははつきりしたが、両者の共通性はないのだろうか。Sincerityは、心に思っていることや感じていることを、相手方に率直に表現することを意味しているが、心の内を率直に表現しなければ、お互いに関わり合えないという関係理解がその前提にある。しかも、そのような関係理解に先立ち、率直に表現されるべき「自我」があることが信じられている。あえて言えば、Sincerityの場合には、「強い自我」が率直に自己の思いと感情を表現することによって、見知らぬ他者との新たな信頼関係を構築したり、親密な他者との信頼関係を日々新たに確認しようとしているように思われる。

それに対して、日本社会の「誠実」・「誠意」の場合には、他者との間で暗黙のうちに共感的な関係の成立が期待されている。その期待はしばしば裏切られるが、そのときにも、「誠実」・「誠意」の観念に包まれた要求や非難という形で共感的な関係性への期待が依然として存続しているのが普通である。対立や紛争を経験する場合にも、「誠実」・

「誠意」観念をまとうことによつて、他者に対する自我の要求や非難が表出されやすくなるのは疑いない。日本社会では、「弱い自我」がお互いに暗黙のうちに期待している共感的な関係性を損なわないように配慮しながら、他者との関係を結ぼうと試みている。少なくとも自分の側からは、共感的関係性の成立しがたい他者とみなして相手に冷たく対応することを避けようとする。「弱い自我」は、あえて他者に対して要求や非難を向けるためには、「誠実」・「誠意」に準拠しながら自らの主体性を強化しなければならない。通常の場合には、共感的に期待されている信頼関係を自分の側から損なわない配慮が必要なのである。

このように、「誠実」・「誠意」とSincerityはいずれも他者との信頼関係を重視した観念であるということが出来る。両者の違いは、信頼関係の形成され方の違いにある、というのがわたしの理解である。

(3) 「誠意」 & Integrity

しばしば、「誠実」ないし「誠心誠意」がインテグリティ(Integrity)と対比されることがある。両者の区別と関連について若干の検討を試みて、「誠意」の特徴を明確にする一助にしたいと思う。

アメリカでは、企業幹部に必要とみなされている個人的特性のひとつにインテグリティがある。インテグリティのある行動とは、企業人についていえば、「その企業の実行要求する明示的な規範をきちんと守るであろうということに、疑いをもたれない信頼感のある行動」のことである。⁽²⁸⁾ 企業人として信頼されるために必要とされることは、第一に、経済的合理性のある判断をして情緒的な妥協をしないこと、第二に倫理基準を共有していること、そして第三にトップの期待や予想を、予期せぬ形で裏切らぬこと、である。⁽²⁹⁾

アメリカ人には、日本人に比べて、自分自身の原則を大事にする人が多いという。⁽³⁰⁾ 人々の言動を正当化しているのは、個人主義の概念に基づいた個人の権利の尊重と、自由競争の概念を基にした「不公平」の排除である。このよう

な意味における *Integrity* を適確な日本語に翻訳するのは難しいといつてよい。

それに対比してみれば、「誠心誠意、自分の立場を説明して、相手の理解を求める」という「誠意」のスタイルは、日本社会のあらゆる場面にみられるといつてよい。たとえば、がん告知で本人に最後まで知らせずに隠しているのも医師や家族のぎりぎりの「誠意」である、といわれる。これを見るかぎり、「誠心誠意」は *honest* でも *true* でもないことがはつきりわかる。

こうして、インテグリティは、規範や原則の遵守によつて首尾一貫した判断・行為ができることであるが、これを基準にとれば、日本的な「誠意」は自我の首尾一貫性よりも相手への配慮および相手との関係への配慮を重視している。しかし、「誠意」の内容自体には、規範や原則に適つた首尾一貫した判断・行為があるかどうかは疑問になるにちがいない。

注意を要するのは、インテグリティはなにも企業人にも企業人にのみ要請される個人的特性ではないことである。アメリカ人はモラル・インテグリティ *Moral Integrity* を重視していると指摘しているのは、我妻洋氏である³¹⁾。氏によれば、自分の内面の首尾一貫性を保持しようという傾向は、日本人よりもアメリカ人のほうに強い。その意味では、アメリカ人よりも日本人のほうが、アンビバレンス(両面感情)に対する許容度が高いということになる³²⁾。日本人は黒と白をはつきりさせずに灰色の領域を残しがちであるのに対して、アメリカ人は黒か白かいずれかに割り切つて、黒でも白でも、自分の考えることをそのままストレートに表現し主張する傾向が強い³³⁾。

我妻氏によれば、内面の首尾一貫性を重視する傾向と表裏一体をなしているのが、アメリカ人に共通する強烈な自己肯定の傾向、というよりも自己肯定要求の強さである。この自己肯定要求の強さと自分への批判に対する頑固な防衛姿勢や不寛容がアメリカ人に共通な特徴である、というのが氏の分析である³⁴⁾。

言行一致を重視するアメリカ人は、タテマエとホンネを使いわけける日本人を理解することができないという。もちろん、アメリカ人にも社会規範と個人の要求との葛藤はあるはずである。この葛藤にどのように対処しているのかが問われるが、ここではただアメリカ人は、日本人と違つて、ホンネとタテマエの乖離をよくないこととみなしている点に注目しておこう。心にもないことを言うことは、信用のおけない人間だとみなされるのである。³⁵ 我妻氏は、アメリカ的な視点からみれば、タテマエとホンネの使いわけは、精神分裂病か偽善者とみなされがちである、とすら述べている。³⁶

日本では、望ましくない社会規範があつても、真正面からその規範を修正したり変更したりする代わりに、規範はあくまでタテマエとして尊重しながら、規範に抵触する感性や要求をもホンネとして認容することが少なくない。³⁷これがタテマエとホンネの使いわけである。タテマエとホンネという相反するものを意識のうえで両立させることはアメリカ人には容易ではない。アメリカ人は自分の心のなかに矛盾がなく、首尾一貫性があること(言行一致)を尊重するからである。

それでは、このようなIntegrityは、「誠意」ないし「誠実」とどのような共通性をもっているだろうか。Integrityは「誠実」と訳されることもあるように、共通性があるのは事実であろう。例えば、小和田恒氏は、外交官に必要な四つの資質のなかでも、最も重要なのが「誠実」であると言い、それにIntegrityという英語を充てている。³⁸これは外交官が相手国の外交官から人間として信頼されるための要件である。このIntegrityは、首尾一貫性があつて人間として信頼できるということを意味しているのは疑いない。権利の尊重や不公正の排除などもこのIntegrityには含まれているようだ。それに比べると、日本人のタテマエとホンネの使いわけは、自己の原則的な考えも内面の首尾一貫性もない、信頼できない行動ということになりそうである。

日本人の心情倫理としての「誠実」は、それが自我に忠実という意味での近代的「誠実」を意味するのであれば、内面の心情と表現との一致を意味することになる。これは Sincerity に近い。しかし、内面の首尾一貫性が重視されていないので、内面の心情と表現の一致があっても、内面の心情それ自体は首尾一貫性を有するのではなく、状況対応的であるのが普通である。他者に対する「誠意」は、内面の心情とその表現との一致を目指すのではなく、他者との関係を損なわないように他者に配慮することによって他者を傷つけないようにすることを重視している。この「誠意」の規範的内容が交渉規範としてもう少し自覚的に整備されていけば、「誠意」にも規範的な明確性が備わるのではないかと思う。わたしの考えでは、交渉規範としての「誠意」の内容には、ゆるやかな意味におけるルール性がある。³⁹「誠意」の内容は状況に応じて多様な現われ方をするものの、一定の明確さと共通性を備えている。「誠意」規範に準拠することによって、人間関係における信頼性が得られるように思われる。しかも、これは自己と他者の信頼関係の根拠として働いている。ただその場合にも、企業人や外交官の内面の首尾一貫性 integrity といったものではなく、自己と他者の関係そのものに働く規範性である。

注

- (1) 相良亨「誠実と日本人」(ペリかん社、増補版一九九八年)、一七〇頁。
- (2) 相良、前掲書、一七一頁。
- (3) ライオネル・トリリング「誠実」と(ほんもの)―近代自我の確立と崩壊―(野島秀勝訳)(法政大学出版会、一九八九年)、三九頁。
- (4) トリリング、前掲書、九頁。
- (5) トリリング、前掲書、一〇頁。

- (6) トリリング、前掲書、一二頁。
- (7) トリリング、前掲書、二二頁―三三頁。
- (8) トリリング、前掲書、一三一頁。
- (9) トリリング、前掲書、一五四頁。なお、トリリングはイギリス的誠実とフランス的誠実の違いに注目している。かれによれば、フランスでは「自分自身についての真実を白他ともどもに對して語ること」であるのに對して、イギリスでは、「ひとを欺瞞したり誤解させたりすることなしにつきあつこと」と「現下の義務」を「一意専心果たすこと」である(前掲書、八三頁参照)。Sincerityの觀念にも、国による違いを許容する幅があることがわかる。
- (10) トリリング、前掲書、一二頁。
- (11) トリリング、前掲書、一四頁参照。
- (12) トリリング、前掲書、一九頁。
- (13) ルース・ベネダイクト『菊と刀―日本文化の型』長谷川松治訳(現代教養文庫、一九六七年)、二四六頁。
- (14) ベネダイクト、前掲書、二四七頁。
- (15) ベネダイクト、前掲書、二四七頁。
- (16) ベネダイクト、前掲書、二四八頁参照。「誠実な人」ということがなにを意味しないかが述べられているところからの反対解釈である。
- (17) ベネダイクト、前掲書、二四九頁。これも、「誠実」はこのような意味をもたないという指摘から推測して、Sincerityの意味と解釈してみた。
- (18) ベネダイクト、前掲書、二四九頁。
- (19) ベネダイクト、前掲書、二五〇頁。ベネダイクトによれば、「まこと」はそれ自体が独自の道徳や倫理ではなく、特定の道徳や倫理に従う熱意を表わすものということになる。だから「まこと」は「私利を追求しない人間」や「感情に走らな

い人間」に対する「ほめ言葉」として用いられることになる(二五二頁参照)。

- (20) ベネディクト、前掲書、二五一頁。
- (21) ベネディクト、前掲書、二五二頁。
- (22) ベネディクト、前掲書、とくに一八四頁―一八七頁参照。
- (23) ベネディクト、前掲書、一八五頁。
- (24) ベネディクト、前掲書、一八五頁。
- (25) ベネディクト、前掲書、一八五頁。
- (26) ベネディクト、前掲書、一八六頁。
- (27) 例えば、すでに検討した矢部「誠意」の通じない国がそうであったし、我妻洋「日本人とアメリカ人」ここが大違い
 ―貿易摩擦の底にひそむ誤解と偏見(ネスコ、一九八五年)もそうである(一一四頁―一八八頁参照)。
- (28) 西潟眞澄「企業経営と日米関係」(近藤健・斎藤眞編著「日米摩擦の謎を解く」(東洋経済新報社、一九九四年)、一〇七頁。
- (29) 西潟、前掲書、一〇七頁―一〇八頁。
- (30) 西潟、前掲書、一〇八頁。
- (31) 我妻、前掲書、五四頁。モラル・インテグリティ(moral integrity)とは、「自分の心の中に矛盾がないこと、首尾一貫性(internal consistency)があること、したがって言行一致であること」を意味している。これは日本語にはなかなか訳せないことばである。なお、インテグリティを決定的に重視した交渉論を展開しているものに、ジュリアン・グレッツサー「意思決定 五つの法則」(徳間書店、一九九七年)がある。グレッツサーはインテグリティに極めて豊かな意味づけを与えているのが注目される。
- (32) 我妻、前掲書、五六頁。
- (33) 我妻、前掲書、六〇頁。

(34) 我妻、前掲書、六〇頁―六一頁参照。

(35) 我妻、前掲書、五二頁―五三頁。

(36) 我妻、前掲書、五二頁。

(37) 我妻、前掲書、五二頁。

(38) 小和田恆「外交とは何か」(日本放送出版協会、一九九六年、二四三頁―二四四頁参照。なお、この書物は山室英男氏を聞き手に、小和田氏が自分の外交官としての経験を語ったものである。氏は「交渉が成功するかどうかは、最後のところは、相手が本当に自分を信頼してくれるかどうかにかかっている、というのが体験的実感」(二四四頁)だという。氏によれば、外交交渉の成功の秘訣は「手練手管」などにはなく、相手との信頼関係が築きえているかどうかにある。外交交渉の相手との信頼関係が損なわれていると、その相手を説得するのは難しいからである。

なお、この小和田氏の見解については、木村汎「異文化との交渉術」(河合隼雄・養老孟司編「体験としての異文化」(岩波書店、一九九七年))にも言及がある。木村氏が、日本人の交渉観のキーワードとして「信頼」、「人間関係」、「長期的スパン」の三つを挙げた上で、「信頼」の形成が最重要だと述べているのは示唆的である(とくに一九二頁―一九五頁参照)。(39) まだ粗削りなものではあるが、わたしも交渉規範としての「誠意」の規範内容(ルール)を理論モデルとして構成してみたことがある。拙稿「社会的な交渉規範の一断面―「誠意」規範の内容とその機能―(1)」、(2・完)(熊本法学、第八九号、一九九七年、第九一―九二頁、一九九七年)を参照。

2 交渉規範としての「誠意」とFairness

(1) 「公正」とFairness

私がここで試みたいのは、交渉規範としての「誠意」の内容を明らかにすることであるが、そのために必要な作業の一環として、「誠意」と「公正」との関連、「公正」とFairnessとの区別と関連が問われる。

まずはじめに、日本語にいう「公正」と英語のFairnessとの比較が求められる。Fairnessには「フェアネス」という片仮名が訳語とされることもあれば、「公正」という訳語が選択されることもある¹⁾。矢部氏がすでに強調していたように、日米の交渉規範の比較を試みるときには、日本的「誠意」とアメリカ的「フェアネス」との対比が重要であるが、その対比のためにも、日本語にいう「公正」と英語のFairnessの意味の違いを明確にしておく必要がある。そのうえで、日本社会における交渉規範としての「誠意」と「公正」の関連が問われる。これらの論点を検討すれば、「誠意」の内容はより一層明確になるはずである。

「公正」とFairnessの意味の違いを明快に論じているのは、志村史夫氏である。氏によれば、日米貿易摩擦には文化摩擦の局面があり、文化摩擦の重要な鍵をなしているのが、英語にいう「公正」と日本語の「フェア」・「公正」との意味の違いである²⁾。この例証のために、氏はまず「忠臣蔵」と「パール・ハーバー」を取り上げる。アメリカ人は、忠臣蔵の奇襲攻撃に対してほとんど例外なく「fair」と叫ぶという。それはちょうど、「パール・ハーバー」の宣戦布告なき奇襲攻撃が「fair」であると同様とみられているのと同じである。ところが、日本人は、「パール・ハーバー」や「赤穂義士」の奇襲に本質的な非意識をもたないばかりか、その奇襲攻撃を賞賛するという³⁾。そうだとすれば、アメリカの「fair」とどのように違うのかという疑問が当然起こってくる。

アメリカ社会では、「フェア(fair)」であることが基本中の基本である⁴⁾から、「お前はfairだ」と言われたら、「その人物に対する『完全否定』に近い」⁵⁾。それにもかかわらず、日本人は「アンフェアだ」と言われてもそれほど深刻にならない。それはなぜなのか。英語の「fair」の意味と日本語の「フェア」＝「公正」との意味のギャップがその原因

である、というのが志村氏の説明である。⁽⁶⁾

氏はまず「広辞苑」を手がかりに、日本語の「フェア」ないし「公平」・「公正」の内容を探っている。「フェア」であること、すなわち「公平」ないし「公正」であることは、簡単なことではないという。神様ならいさしらず、罪多き人間には簡単には「フェア」にはなれそうもないことである。だから、日本人は「アンフェア」といわれてもあまり深刻にならないのも当然だということになる。それほど「フェア」であることは難しいことであり、罪多き人間には「アンフェアなこと」は仕方ないことでもありうる、というのが志村氏の分析である。

英語の「Fair」の意味はどうか。氏は、日本語の「フェア」ないし「公平」・「公正」に比べて、「Fair」は非常に広い範囲の意味をもっていることに着目し、その意味をより明確にするために、アメリカの「Fair」という言葉がランクづけの中でのように位置づけられているのかを探っている。氏の手がかりは、アメリカの学校における成績評価規準とホテルのビデオ映画案内の評価規準である。⁽⁸⁾ 学校での五段階の成績評価においては、「Fair」は「Excellent」・「Good」に続くちょうど中間に位置しており、「Fair」の後に「Poor」・「Failing」と続く。ビデオ映画の評価規準でも、「Fair」は「Excellent」・「Very Good」・「Good」に続き、その後には「Poor」と「Turkey」が続く。いずれにおいても、「Fair」というのは、「合格ギリギリのラインを示すグレード、つまり『可』なのである」。⁽⁹⁾ 志村氏の解釈によれば、「Fair」は、試験においては合格の最低ラインなのである。それに対比すれば、日本社会における「フェア」＝「公正」のランクは「多分優あるいはそれ以上のもの」ということになる。

アメリカ社会で「お前はFairではない、Unfairだ」と言われることは、「お前は必要最低限のレベルを越えていない、必要最低限の資質を持っていない」という意味であり、「お前とはとても付き合えないよ」という意味になる。⁽¹⁰⁾ このように、「Fair」には、極めて基本的つまり守られなければならない最低限のレベルを示すニュアンスがある。⁽¹¹⁾ の

である。

それにもかかわらず、日本人が *fair* と言われても、その批判を深刻に受け取っていないのは、日本語の「フェア」(「公正」)のもつ「厳肅かつ高邁な意味」のためである、というのが氏の分析である。「フェア」(「公正」)はせいぜい高い努力目標とでもいうべきものと考えられているのである⁽¹²⁾。しかし、志村氏によれば、アメリカが日本に求めているのは、「フェア」であることではなく、「*fair*」であることなのである。

氏の提言は、アメリカが「日本は *unfair* だ」と言ったときには、「日本は最低な、どうしようもないヤツだ」というように訳すべきだ、ということである⁽¹³⁾。確かに、そう訳すれば、*unfair* の厳しい意味が誤解されることはなくなるであろう。

以上のことから、日本的な「フェア」ないし「公正」がアメリカ的な *fairness* とは大きく意味を異にすることは明らかになった。アメリカ的な *fair* と比較して「フェア」||「公正」が高い水準を意味していることもわかった。しかし日本的な「公正」そのものの意味、さらには「公正」の規範的な内容はまだはつきりしない。「公正」という規範が日本社会においても交渉過程には働いていてではないか、ということが私の仮説である。そうであれば、「公正」の社会的な意味をもう少し明らかにしたうえで、「誠意」と「公正」がどのように関連しているのかを説明するのがつぎの課題になる。

(2) 「誠意」と「公正」

これまででもつばら「誠意」規範を取り上げてきたが、交渉過程に働いているのは「誠意」規範だけではない。私の考えでは、「公正」規範とでもいうべき規範も交渉過程には働いている。ただ、注意を要するのは、交渉過程に働いている規範のひとつが「公正」規範として意識されているわけでもなければ、そう名づけられているわけではないこ

とである。すでに論じてきたように、交渉規範としての「誠意」が交渉当事者によってかなり意識されているのは疑いない。しかし、交渉過程に働いているそれ以外の交渉規範は、かなりあいまいなものとして意識されているにとどまっている。それをあえて、私は「公正」規範と名づけることにする。「誠意」が当事者の関係性に即した規範的対応であるのに対して、「公正」は当事者間に閉じられていない視点からの規範的な対応である、とひとまず言つてよい。法規範を利用することも、「公正」規範への準拠のひとつの形態であるといつてよい。法規範の利用が選択されるのは、「誠意」規範への準拠によってでなければ、「公正」規範への準拠によってである。

ところで、「公正」の観念は積極的な規範として意識されているというよりも、不正感、不当感、不公平感ないし不公正感のように、特定の状況に対する否定的な感情の裏返しとして抱かれている規範観念であるのが常である。そのような場合に、社会的に分配された利益について自分の立場から「不公正」と判断したり感じたりする根拠として「公正」観念が妥当しているのである。もつと積極的に、正義感、公平感、公正感などが肯定的な感情として抱かれ、「公正」観念が行動を規範的に方向づけることもあるが、それは通常の場合ではないようにみえる⁽¹⁴⁾。

やや一般的な言い方をすれば、ここでいう「公正」は、すでに竹内靖雄氏が明瞭に解析しているように、当事者間の「交換的正義」にかかわるというよりも、社会における「分配的正義」にかかわるのである⁽¹⁵⁾。しかも、「分配的正義」の積極的な理念が規範的に妥当しているというよりも、「分配の不公正」に対する否定的な判断を根拠づけるものとして「公正」規範が妥当しているというのが実際のところであると思われる。

このように、交渉過程には、当事者と相手方との間で妥当する「誠意」規範が働いているだけではなく、当事者が社会全体のなかで自分を位置づけるときに抱く「公正」規範が働いているということが出来る。素朴に言えば、なぜ自分だけがこんな目に合わなければならないのかという思いが「公正」規範に準拠しようとする当事者の「不公正」

感情の原型であるといつてよい。

私たちの社会では、通常は、「不正」の排除が「正義」であり、不公正や不公平の排除が「公正」や「公平」であると考えられているように思われる。端的にいえば、特定の相手というよりも、相手が誰であれ、そもそも「他者から不当に不利益をこうむること」が「不公正」と考えられているのである。しかも、一般的に他者と比べて、自分が損をしている、不当に扱われているということが「分配の不公正」として理解されているのである。¹⁶

それでは「誠意」規範は「公正」規範とどのような関連にあるだろうか。当事者の視点からみた場合に、二つの類型が考えられる。ひとつは、当事者の準拠する交渉規範が「誠意」規範から「公正」規範へと移行するというパターンである。交渉当事者は「誠意」規範に準拠することによって、特定の関係性における自己の立場を相対化することができるようになり、「公正」規範に向けて開かれた気持ちになる。これが「誠意」と「公正」のひとつの基本的な関連である、というよりも、加害者と被害者の間に働く交渉規範としての「誠意」と「公正」の基本的関連である。この場合には、交渉当事者は、交渉過程において「誠意」規範から「公正」規範へと準拠する規範を変えることになる。交渉当事者相互の間で「誠意」をめぐって納得できれば、当事者間の対面的な関係性を越え、もつと社会との関連で自分に分配された不利益を「公正」規範に照らして調整しようと試みることになる。

もうひとつは、「誠意」規範への違反から「公正」規範へと移行することである。「誠意」規範に訴えても、「誠意」がない相手方に対して効果がない場合には、もつと広く社会の「分配の不公正」を問いたず「公正」規範に準拠することによって、第三者からの相手方への制裁と自分への支援とが求められる。「内済」のルールを越えて、共同性の「外」に妥当している「公正」規範に訴えることになるが、この訴えは直ちに法規範への準拠や訴訟利用そのものと同一視されてはならない。

「内済」のルールに準拠することが自分に不利益な場合には、当事者は最初から「公正」規範に訴えようと試みることもある。あまりにも交渉力に不均衡や不平等がみられると、当事者は均衡を回復し実質的平等を確保するために、公正な第三者の関与を求めることもある。「公正」規範に準拠しつつ自分が余儀なくされている「不公正」状況を解決するために、第三者からの支援を求め、「誠意のない」相手への社会的制裁を求めながら、相手方の「誠意」を求め、「不公正」の解決をもあわせて追求することになる。

ところで、交渉当事者がはじめから「公正」規範だけに準拠することがあるのだろうか。最初から「誠意」規範を抜きにして「公正」規範だけに準拠しようと思っても、当事者は納得のいく紛争解決にも合意形成にも行き着くことはないであろう。当事者は、まずは「誠意」規範に準拠することを求めるのが常である。しかしだからといって、「誠意」さえ示されればよいわけではない。交渉当事者は、交渉過程において「誠意」と「公正」という二つの規範に準拠しながら交渉と紛争解決を目指すのが普通であるということが出来る。

なお、契約に関連してであるが、小曾根敏夫氏が「誠意」と「公正」を分けずに「誠意・公正」という観念について論じているのが注意をひく。氏はつぎのような認識に立っている。「契約の背景には、「誠意・公正」という観念が存在している。契約によって企図される取引の実現が、何らかの意味において誠意・公正にならなければならない」というのは、世界的に普遍的な考え方であると言える¹⁷。しかも「誠意・公正」の観念は、契約の前提となっている「社会の法」であって、「帰属する社会・文化によって一様ではない」¹⁸。当事者間で「誠意・公正」の内容が異なれば、契約そのもののなかに誠意・公正の基準を設けるか、解釈の余地を最小限とすべく詳細な規定を置く必要がある。契約当事者が帰属する社会を異にする国際的契約においても、「誠意・公正」の観念は共通ではないから、詳細な規定が契約書におかれねばならない。「誠意をもって」話し合えば紛争は解決されるという考えは、「誠意・公正」が当事

者間で共通であることを前提にしている。注意を要するのは、日本においても価値観の多様化が進むにつれて「誠意・公正」の内容が現実には一義的なものでなくなってきたという氏の認識である¹⁹。

わが国のように「誠意・公正」が共通であることを重視するとともに、現に共通にしている程度の高い社会では、紛争も当事者の「誠意のある」話し合いで解決されることが多くなる。訴訟にまでなるような紛争では、当事者の少なくとも一方が「誠意・公正」に反する行動をとっているのではないかと推測が成り立つ。だからこそ、訴訟は「裁判沙汰」として嫌われ非難されることになる²⁰。原告は訴訟を提起した理由を弁明しなければならぬが、弁明が必要なのは提訴した原告だけではない。被告にされたというだけでも、被告は「誠意」に反する行動をとったのではないかと周囲の第三者から推測されかねないからである。その疑惑を振り払うためには、被告も原告に対してそれだけ強く反論しなければならなくなる。被告は、周囲の第三者に対しても、自分が「誠意」を示していること、自分には非がないことを弁明しなければならない。原告は提訴に十分な理由があることを、被告は不当に提訴されていることをそれぞれ弁明しなければならないので、訴訟が、原告からも被告からも嫌われることは充分理解できる²¹。

小曾根氏の論文の末尾の文章が目される。すなわち「最近、米国人が提案する契約書の草案中に「誠意による協議」条項が散見されるようになった。違いを違いとして認識したうえで、新しい「誠意・公正」の観念が、国際社会の中に生まれようとしているのかもしれない²²」と。米側当事者が最近「誠意協議条項」を自発的に組み入れているのは、日本側当事者を安心させるための儀礼的配慮なのかもしれない。氏はそこに、新しい「誠意・公正」が形成される兆候を見ている。しかし、矢部氏の分析を想起すれば、日本的「誠意」観念が国際的契約でも尊重されつつあるとか、普遍的な「誠意・公正」規範が形成されつつあるとみるのは、樂觀論すぎるように思われる。異文化間の契約交渉に通用する「誠意・公正」観念がどのように形成されていくのかは、今後の重要な課題であるというほかない

であろう。

最後に再び、不法行為をめぐる賠償交渉を例に、「誠意」と「公正」の関連についての二類型を説明しておこう。第一は「誠意」規範から「公正」規範への移行である。不法行為の発生とともに、被害者と加害者は非対称的な関係に置かれる。被害者は、加害者との関係においてはどこまでも被害者であり、加害者は被害者との関係においてはどこまでも加害者である。このような両当事者が「誠意ある対応」を交換することによって、非対称的な関係性を相対化することができるれば、被害者も加害者も、相手との立場の互換性と人間的共感性を回復させることになる。そうなれば、加害者と被害者の固定化された非対称性から、立場の互換性を自覚した対等な個人間の関係へと移行することができるようになる。当事者はお互いの非対称性にとらわれることが少なくなれば、立場を超えた「公正」な解決を目指すことができるようになる。「誠意」規範に準拠するだけでは形成されがたい損害賠償の内容が、「公正」規範に準拠することによってより公正な形で形成されることになる。

第二は、「誠意」規範への違反から「公正」規範への移行である。不法行為紛争の交渉過程で、加害者の交渉態度に「誠意がない」場合には、被害者は社会の第三者からの加害者制裁を求めることになる。さらに被害者は、「公正」規範に準拠して第三者に対して、自分への支援を求めながら、自己主張を続けることになる。場合によっては、社会的制裁を受けて、加害者が被害者に対して「誠意」を示すようになることもある。その反面、最後まで「誠意」規範への違反が続けば、被害者は「公正」規範に準拠するにとどまらず、「誠意がない」相手を段階的手順選択のルールに沿って提訴することもある。その意味では、法規範や訴訟や弁護士の利用を選択させるのは、「誠意」規範であるということになる。「公正」規範は訴訟や法規範の利用そのものではなく、そのうえでの規範的基準の形成にかかわることが多い。「誠意」規範に準拠しても、この規範に基準形成機能があるわけではないからである。だから、交

渉による調整の内容にかかわるのは、「公正」規範であることが少なくないといつてよい。

注

(1) 最近出版された書物は「裁判とフェアネス」と題されている。Fairは「フェア」、unfairは「アンフェア」と片仮名で言
い表わされる場合が最近は多いようだ。日米経済摩擦の文化的側面が明確に意識されていることによるものと推測される。
「公平」という訳語もあれば、「公正」という訳語もあるが、Fairnessとの意味の違いはある程度自覚されていることが多
いようである。

(2) すでに矢部氏が¹⁾と「公正」の意味の違いを論じていたが、吉田和男「日米「不公平」論」(三田出版会、一九九六年)
もこれを本格的に論じている。宮智宗七「法律摩擦」(中央経済社、平成六年)も参照。しかしここでは、日米経済摩擦そ
のものに触れる余裕がないので、志村氏の明快な説明にかぎって取り上げることにする。

(3) 志村史夫「体験的・日米摩擦の文化論」(丸善ライブラリー、平成四年)、一〇〇頁—一〇六頁参照。氏は「赤穂義士」
の討ち入りと真珠湾の奇襲攻撃の見方としてどちらが正しいかを論じるのを控えている。氏の意図は、この二つの事件に
対する日本人とアメリカ人の常識的な反応の仕方が正反対であるという事実に着目することにある。

(4) 志村、前掲書、一〇六頁。

(5) 志村、前掲書、一〇七頁。

(6) 志村、前掲書、一〇七頁。なお、西山千「新・誤解と理解—日米のコミュニケーション」(サイマル出版会、一九九一年)
も、Fairと「公平」との意味のギャップをわかりやすく論じている。

(7) 志村、前掲書、一〇七頁。そうであれば、「日本はアンフェアだ」というアメリカからの批判の矢面に立たねばならない
政治家にとっては、「フェアであること」は不可能に近いのではないかというのは、辛辣な皮肉である(一〇七頁—一〇八
頁参照)。

- (8) 学校の成績評価基準については、志村、前掲書、一〇九頁の図、ビデオ映画の評価基準については、同書、一一〇頁の図を参照。
- (9) 志村、前掲書、一一〇頁。
- (10) 志村、前掲書、一一頁―一二頁。
- (11) 志村、前掲書、一〇九頁。
- (12) 志村、前掲書、一一二頁。
- (13) 志村、前掲書、一一二頁。なお、コーネリアス飯田氏も、「アンフェア」は「ひどいよ、なんとかして」と同義語だと指摘している。「なぜ日本は「アンフェア」といわれるのか―変革の時代の日米協調のために―」(ばる出版、一九九二年)とくに第五章参照。
- (14) 「公正」が積極的な理念として働くのは、おもに公共政策の立案に際してであるが、交渉過程には「公正」規範は積極的には機能していないというわけではない。
- (15) 竹内靖雄「日本人の行動文法―「日本らしさ」の解体新書」(東洋経済新報社、一九九五年)六〇頁―六三頁参照。なお、氏は「正義(交換の正義)」と「平等(分配の正義)」に分けて論じているが、わたしはここでは二つを合わせて「公正」についての分析とみたいと考える。
- (16) 竹内、前掲書、六〇頁―六一頁参照。
- (17) 小曾根敏夫「契約交渉・紛争処理における異文化間コンフリクト」(『現代のエスプリ三〇八 異文化間コンフリクト・マネジメント』(至文堂、一九九三年)、一八四頁。
- (18) 小曾根、前掲書、一八五頁。
- (19) 小曾根、前掲書、一八八頁。
- (20) 小曾根、前掲書、一八八頁。氏によれば、訴訟を嫌う日本人は、紛争の深刻化を恐れるあまり、簡単に譲歩案を出して

しまうため、相手方当事者が労少なくして勝訴に近い結果を得ることになる。相手方当事者は話し合い解決には時間がかかるために、客観的第三者に判断してもらおうという程度の意識で訴訟を提起したのに、日本側当事者は過敏に反応して全面譲歩してしまったという例もあるという。闘わずして相手方の戦略に屈してしまったことには、口惜しい思いを禁じえないというわけである(二八九頁参照)。ただ、この口惜しさは、「ハード型」交渉に対する「ソフト型」交渉の致命的な弱さに対するものであるといえる。交渉の「ハード型」と「ソフト型」については、フィッシャー・ユリー「ハーバー下流交渉術」(金山・浅井訳)(三笠文庫)、とくに三三頁の図を参照。

(21) 小曾根、前掲書、一八八頁。

(22) 小曾根、前掲書、一九〇頁。

3 「誠意」規範における相互性・関係性・共同性

交渉規範としての「誠意」は、交渉当事者の視点からみれば、三つの契機からなる。①当事者間の主観的相互性、②客観的相互性ともいべき関係性、③共同性ないし社会的制裁・支援の三つである。「誠意」の社会規範性はこれら三つの契機が複合したものとしてはじめて確認される。①と②は、交渉当事者間の対面的な関係性を基礎においてのものであって、共同性と関わりをもつとしても、交渉当事者自身が共同性を取り込むかぎりにおいてである。

③は、当然に①と②を前提にしたうえで、①と②に対して間接的に働いていることもあれば、直接に制裁的に影響していることも支援的に働いていることもある。どのような交渉当事者も社会人としての役割と属性を帯びているから、社会的な期待や属性が交渉過程に規範的に働いているのも否定しがたい。共同性をあえて区別してとりあげる以上、当事者が自ら選択的にとりこむ共同性でなく、当事者の意思に対して外から働きかける因子としての共同性が重

要になる。ここではまず①と②を合わせて説明し、つぎに③について若干の考察を示すことにする。

（1）「誠意」規範の相互性・関係性

交渉当事者・紛争当事者の視点からみれば、当事者間の特定の関係性がそもそも発生しなければ、交渉規範としての「誠意」規範への準拠が明確に意識されることはない。しかし、そのような特定の関係性が発生する以前にすでに、両当事者はなんらかの共通の社会規範に準拠しながら社会生活を営んでいる。あらかじめ当事者間に暗黙のうちに共有された日常的な社会規範が妥当する範囲は、最も狭く言えば、身近な日常的な所属集団であり、最も広く言えば、日本社会という文化的了解の世界である。

したがって、当事者の関係は、直接的には、交渉の必要から生じた対面的な二人間の関係ではあるが、それに先立ち、共通の社会規範に準拠し、社会的な役割や属性を担っている当事者同士の関係なのである。そうだとすれば、自己と他者の相互性・関係性は、完全に無関係な当事者同士がはじめて経験する相互性・関係性ではなく、先行的な社会的関係性のなかで経験される自己と他者の特定の関係性とも言うべきものである。両当事者が広い社会のなかで多くの共通の社会規範に準拠しながら行動していることは、交渉当事者として登場する前提をなしているのである。そこには、第三者としての社会規範だけでなく、第三者としての周囲の人々の視線も関与している。両当事者の間だけに完全に閉じられた関係性はきわめて例外的であるというほかないであろう。

交渉当事者間の交渉過程には、自己呈示の真実性と演技性、または、自己表現性と他者志向性という二つの契機が当事者双方において働いている。両当事者の間には、それぞれの主観的な主張や期待が相互的に相手に向けられながら働いている。交渉過程でその主観性的内容が調整されていくのが普通であるが、最後まで主観性の間の対立が解消できないこともある。¹ここでは、「誠意」規範の共同性を主観的に取り込みながら、両当事者間の相互性の主観的な

違いがどのように調整されているのかが問われることになる。金山氏が提示していた「マコト」論に示唆を受けながら、「誠意」の逆説とその儀礼的調整について触れておかねばならない。

日本社会では総じて話し合いによる紛争解決への志向が強いので、通常の交渉では、交渉当事者は、お互いの主張の違いや準拠している「誠意」規範の内容の違いを徹底的にぶつけ合うことを抑制することが多い。しかも、社会の目を意識しながら対立調整や紛争解決のための交渉がなされるので、関係の調整・修復のためには、ある程度の儀礼的な配慮がなされることになる。しかも、このような〈儀礼性〉においては、〈真实性〉と〈演技性〉は適度に保持されているのである。ただ、交渉当事者間の対立と紛争が激しくなり、相手方の「誠意」への要求が強ければ、「誠意」を儀礼的に表わすことはかえって「誠意がない」という非難を招き寄せることになりがちである。交渉当事者間の〈共感性〉に基づく〈真实性〉の表現が期待されていなければならないほど、相手方から見抜かれてしまうような〈演技性〉は、それだけ強く「誠意がない」ことの表現だと非難されざるをえないからである。

その反面、常識的な線で事態收拾が図られるような場合には、〈真实性〉の表現へのこだわりは断念され、〈儀礼性〉が「誠意」の内容の調整を可能にする均衡点をなすことになる。話し合いによる平和的解決が事態收拾の論理と重なるのはそのような場合である。このような〈儀礼性〉は、交渉当事者によって調整的にとりこまれた共同性の形態である。

〈儀礼性〉の内容が双方にとって許容されうる程度のものかどうかは、ひとまずは交渉次第ということになる。周囲の第三者からの支援と制裁が意識されるかぎり、〈儀礼性〉が完全には排除されることはないであろう。〈儀礼性〉が尊重される程度は、周囲の第三者からの規範的な反応（制裁と支援）の強さと、関係修復ないし合意形成への当事者の意欲の強さによって規定される。ただ率直な自己表現を意味する〈真实性〉があるだけでは充分ではない。他

者によつてその〈真实性〉が認知され受容される必要がある。あえて言えば、他者に向けた「誠意」の〈演技性〉を包み隠し〈真实性〉の内的自然性を装うところにこそ、〈儀礼性〉の機能がある。問題は、なによりも、その〈儀礼性〉の規範的水準と当事者の期待の水準のずれをどのように調整するかにある。

場合によつては、「誠意」の〈演技性〉が行為者自身にも隠されることがある。これはもちろんある種の自己欺瞞である。また、〈演技性〉が相手に見えたとしても〈真实性〉があまり見えなくても、相手方があえて異を唱えないことも珍しくない。人々は〈真实性〉だけでは社会を生きることができないことを社会常識として知っているからである。〈立場の互換性〉が意識され、相手の立場への常識的な〈共感性〉があれば、それだけ〈儀礼的調整〉への許容度が高まるはずである。このような場合には、当事者は相手方の〈真实性〉が何ほどか〈儀礼性〉の内にも込められているものとみなして納得しているのではなからうか。

このように、「誠意」の内容をめぐつてひとたび深刻な対立と紛争とが引き起こされても、主体的解決や平和的解決を志向する「誠意」規範に準拠することによつて、〈儀礼的調整〉が常識的になされることが少なくないのである。

（2）「誠意」規範の共同性

「誠意」規範の共同性のあり方、あるいは「誠意」の共同規範としてのあり方はどのようなものであろうか。ここであらためて、相良氏の伝統的「誠実」論、金山氏の「マコト主義」論および矢部氏の日本的「誠意」論を、「誠意」規範の共同性に関する先駆的研究として位置づけることにする。

相良氏によれば、伝統的「誠実」の原型は徳川期における「誠」中心の儒学の成立にあつた。私は、このような「誠実」の原型の成立がとりもなおさず「誠意」規範の原型の成立でもあつたと考えている。伊藤仁斎の「忠信」の観念および「道」の観念のうちに〈関係の倫理〉としての「誠」の成立を読み取ることができる。「誠」のその後の

普及をみると、〈関係の倫理〉として成立した「誠」の倫理が、一方では幕末の武士の「至誠」の倫理にみられるように行為倫理化したこと、他方では武士の倫理から町人の倫理へと広がることよって〈生活信条〉化したことがわかる。二つの形態は、明治以降の日本社会に継承されていく。しかも、明治以降には、西欧思想・文学の影響と日本社会の近代化とに起因する近代的「誠実」が、徳川期からの伝統的「誠」に加わることになる。²²

このように、ひとつの経路は、〈関係の倫理〉としての「誠」から、行為化された実践倫理としての「誠」(Ⅱ「至誠」)を経て、心情倫理化された「誠実」へと変容したことである。もうひとつの経路は、〈関係の倫理〉としての「誠」から、町人の生活倫理ともいうべき〈生活信条〉としての「誠」を経て、心情倫理としての「誠実」へと変容したことである。しかも、交渉過程には、〈生活信条〉としての「誠」を母体にしなが、ら、「誠実」とは分化された形で、交渉規範としての「誠意」が妥当している。

ここで取り上げたいのは、心情倫理としての「誠実」ではなく、交渉規範としての「誠意」である。交渉当事者の一方が相手方に対して自己の要求を強く押し出すのは、法Ⅱ権利規範に準拠することによってではないのが普通である。そのような自己の強い要求や激しい非難が正当化されるのは「誠意」規範に準拠することによってである。「誠意」は日本的自我の主体性を喚起する観念である、というのが私の解釈である。「誠意」規範は、相手方に対する積極的な要求を正当化するだけでなく、相手方の要求に対する応答を正当化することもある。「誠意を尽くしている」という応答がいわば自己防衛的になされる場合がそれである。さらに、「誠意」ある対応が「他者に対する責任」の倫理として積極的に示され、その「誠意」が相手方から認められることもある。

つぎに、金山氏の「マコト主義」論も「誠意」規範論にとつて重要な論点を示しているのが注目される。「マコト主義」は日本社会に普遍的に妥当している「状況宗教」であるという認識は重要である。「マコト」は日本の近代化

を担った「エートス」であると言いつけることは難しいが、「マコト」が単なる心情ではなく、人々の生活行為を實際に突き動かしている生活信条であるということは認めてよい。わたしはこの意味における「マコト」を〈生活信条〉としての「誠」と表現したいと思う。これは日常的な生活信条であつて、宗教性と世俗性とをあわせもっている。というよりも、「マコト主義」は宗教的要素を含むがゆえに世俗的效果をもっているのである。しかも、この〈生活信条〉としての「誠」が、交渉規範を生み出す母体となつていゝといつてよい。

現在の日本社会においても、このような〈生活信条〉としての「誠」はその規範性を弱め、その妥当範囲を広げながら「誠実」として生活心情化されているか、内面的に心情化されている。他方では、この「誠」は交渉の場面に限つてではあるが、その規範性を強めながら、「誠意」として妥当している。

もともと、〈生活信条〉としての「誠」には、「誠実」の契機と「誠意」の契機が未分化のままに統合されていたが、近代化の過程で、この「誠」が内面的に心情化されることによつて、「誠実」へと成熟していき、その反面、交渉過程において「誠意」が明確なルールとして意識される度合が強まってきたのではないか。「誠意」は、まずは交渉規範・紛争解決規範として妥当しているから、〈生活信条〉としての「誠」とは区別されねばならない。後者は日常的であればあるほど、ほとんど生活心情が単なる心情にすぎないものになつていくのに対して、前者は交渉過程でその規範性を強めることがあるのは否定できないからである。

わたしが重視しているのは交渉規範としての「誠意」であるとはいへ、その構造を認識するためには、「誠意」と〈生活信条〉としての「誠」との関連が問われる必要がある。金山氏の「マコト主義」論はそのための示唆を与えてくれているのは疑いない。日常的な社会的役割への純粹な献身、あるいは一定の役割をひたすら果たすことが、「私心のなさ」や自己利益への執着のなさとは結び付いていない場合に、「マコト」が語られる。社会的役割を私心のない純

粹な動機から引き受けることが「マコト」なのである。「内面のマコト」ないし内面化と社会的効果との関連が（生活信条）としての「誠」の構造そのものとして問われていることがわかる。

（他者からの制裁・承認）という契機の有無が「誠意」の共同性の形態においては厳しく問われるはずである。ここでいう「他者」とは広く当事者をとりまく一定の共同性ないし関係のネットワークのことである。「内面のマコト」へと心情化された規範ともいうべき「誠実」の心情倫理は、社会的承認の契機によつて補われなければ、（生活信条）としても（交渉規範）としても妥当しているとは言えないのである。

最後に、矢部氏の日米比較に基づく日本的「誠意」のなかでは、アメリカ的「フェアネス」と日本的「誠意」との対比が鮮やかである。矢部氏の主眼は、日本的「誠意」は日米摩擦の解決には無力であるばかりか、有害ですらあると批判する点にある。比較の視点にはやや問題があるが、「誠意」と「フェアネス」の比較は「誠意」規範論のなかにも積極的に受け継がれねばならない。アメリカ的「フェアネス」Fairnessと日本的な「公正」の違いや日本社会における「誠意」と「公正」の区別と関連に若干の検討を加えてきたが、本格的な研究はまだ今後に残されている。

矢部氏の研究は少なくとも二つの課題を提起した。ひとつは、文化比較の枠組みの重要性が示唆されていることである。「誠意」のある程度の普遍性をとらえうる基礎的枠組みの構築が必要である。交渉当事者の人間的要素ないし「信頼」という要素が交渉過程に内包されているのは疑いない。日本的「誠意」の比較文化的な解明にとつても、このような普遍的な「信頼」関係という要素との間の切り離せない結びつきが重視されねばならない。

もうひとつは、文化を異にする「他者」との相互理解とそれに基づく交渉の仕方が探究されていることである。氏の研究は、「誠意」の共同規範性への素朴な信頼に異を唱えているものとして注目される。氏は、あらためて交渉・紛争当事者間の相互性・関係性のあり方そのものを問うているのである。交渉ギャップがあるのは、異質な文化間に

みられる文化摩擦によるとすれば、文化を越えた共同的な了解可能性が追求されねばならない。

以上の矢部氏の見解から、さらに二つの論点がかひあがる。ひとつは「誠意」の共同規範としての構造をどのよう理論モデル化するか、もうひとつは「誠意」における〈生活信条〉と〈交渉規範〉がどのような関連にあるか、である。

「誠意」が共同規範として働いている形態は、大きくみれば、二つある。ひとつは社会慣習的な生活規範とでもいうべき〈生活信条〉としての「誠」であり、もうひとつは社会の交渉過程に働いている〈交渉規範〉としての「誠意」である。心情化されているために規範性が明確ではない「誠実」の形態にも二つある。〈生活心情〉としての「誠実」と、それが内面的かつ倫理的に一層心情化された〈心情倫理〉としての「誠実」の二つである。単純にモデル化すれば、〈生活信条〉が一層日常化したものが〈生活心情〉であり、その〈生活心情〉が内面的に倫理化されると〈心情倫理〉になる。これに対して、〈生活信条〉が交渉に際してもっと社会規範性を強めたものが〈交渉規範〉である。〈生活信条〉の〈心情倫理〉化および〈交渉規範〉化という二つの方向があるのである。〈心情倫理〉と〈交渉規範〉の関連も、〈生活信条〉としての「誠」を母体にしたものとして、説明されなければならない。注意を要するのは、「誠意」規範に準拠するといつても「誠意」の規範的な内容があらかじめ明確になっているわけでもないことだ。第三者が「誠意」の規範的な内容を決めるわけでもないことだ。

〈生活信条〉を母体的な枠組みとしながら、〈交渉規範〉の内容が構成されていくのであるが、その具体的な内容は、むしろ当事者間の交渉過程において少しずつ調整されることによつて明確になっていくか、かなり儀礼的に調整されることが少なくない。

もうひとつの論点である〈生活信条〉と〈交渉規範〉との関連はどうか。いずれの規範も共同性の形をとっている

が、あくまで当事者が自ら準拠する規範である。交渉や紛争解決の必要に直面して、当事者は相手方との緊張関係を強いられるだけでなく、いままでの慣習化された〈生活信条〉に適合した行動には踏みとどまれなくなる。否応なしに当事者は相手方との交渉のために〈交渉規範〉に準拠した行動を意識的に選択せざるをえなくなる。しかも、その〈交渉規範〉それ自体が具体的には交渉過程において形成されねばならないのである。

〈交渉規範〉としての「誠意」の形成の仕方にはふたつの類型が考えられる。ひとつは〈生活信条〉としての「誠意」のなかに潜在している慣習的な規範意識のなから、実体的にも手続的にも〈交渉規範〉の内容が形成される場合である。わたしが「誠意」規範と名づけているのも、第一次的には、このようにして形成される〈交渉規範〉にはかならない。したがって、「誠意」規範の母体をなすのは、〈生活信条〉ないしそれが日常化された〈生活心情〉である。その慣習化されている〈生活心情〉ないし〈生活信条〉が、相手方との交渉の必要に応じて、意識的に「誠意」規範にまで高められるのである。「誠意」規範に準拠することは、当事者が相手方との関係においても社会との関係においても、交渉を主体的に引き受けることを意味していることが少なくないのである。

もうひとつは、日常的な〈生活信条〉や〈生活心情〉のなから「誠意」規範が形成されるのではなく、もつと広く制度的に設けられている手段を利用して、「誠意のない」相手方との交渉に臨む場合である。法規範を〈交渉規範〉として利用することや第三者とくに弁護士を交渉援助者として利用することも、手続的な「誠意」規範に含まれているのである。

総じて言えば、当事者は、まず第一の手順としては、「誠実」・「誠意」を内在させている〈生活心情〉ないし〈生活信条〉を母体としながら、〈交渉規範〉としての「誠意」の内容を意識的に調整しながら交渉に対応する。「誠意」の内容が調整できない場合には、つぎの手順が選択される。「誠意がない」相手に対しては、最終的には「訴訟」を

選択するという手順が「誠意」規範そのもののなかに組み込まれている。手続規範としての「誠意」の内容のなかに、「段階的手順選択」のルールが含まれているのであり、それに準拠して「訴訟」が選択的に利用されることになる。⁽³⁾

注

(1) この論点については、不十分なものであるが、さしあたり、拙稿「社会的な交渉規範の一断面(1)——「誠意」規範の内容とその機能——」(熊本法学、第八十九号、一九九七年)参照。

(2) 例えば、野島秀勝「「誠実」の逆説——近代日本文学とエゴ——」(冬樹社、昭和四八年)は、西欧文学・思想に影響された小説家を手がかりにしながら、作家論という形で「内発的」近代としての「誠実」の問題を中心の主題にしている。自我への「誠実」は必然的に自我そのものを破壊させるという視点が採用されている(三〇八頁)。

(3) 「段階的手順選択」のルールの意味については、前掲拙稿「社会的な交渉規範の一断面(1)」、二三五頁—三二六頁参照。

VI 結びにかえて

わたしは、三つの先行研究をかなり丁寧にたどった上で、「誠意」規範論の可能性を探ってきた。「誠意」規範を認識する基礎的な枠組みはまだ極めて粗削りなものにすぎないことは、わたし自身充分承知している。第一に「誠意」規範は二重の意味において曖昧であることは否定できない。ひとつは「誠意」の規範性の曖昧さである。規範性が曖昧だからといって、それだけで「誠意」規範が妥当していないということにはならない。「誠意のない」交渉態度に

対して一定の社会的制裁が加えられるという現象がしばしば観察されるからである。

もうひとつは「誠意」の内容が曖昧であることだ。「誠意」ということは、多様な交渉場面で様々の意味で用いられているので、その意味内容が明確に把握されたいのは事実である。「誠意」など単なる心情にすぎないとか、「誠意」は単に主観的なものにすぎない、と性急に決めつける人も珍しくない。しかし多くの交渉事例を具体的に観察していると、それらの事例からある程度共通の規範的内容が引き出されるように思われる。それにもかかわらず「誠意」が規範として論じられることが少なかつた理由の一端は、二重の意味での「誠意」の曖昧さと、このような曖昧さを嫌う研究者の方法意識とにあつたのではないか。

わたしは、「誠意」の規範的な働きに着目してきたが、「誠意」の規範的なあり方をもつと本格的に理論化するためには、今後に残された研究課題が少なくない。さしあたり、三つの課題に本格的に取り組む必要がある。

第一は、「誠意」規範が働いている交渉過程について事例研究を積み重ねることである。「誠意」が具体的にどのように規範的に働いているかは、交渉過程に即して明らかにされねばならない。「誠意」規範は、実定法規範のように明確な要件・効果の規定から成っているわけではない。それが交渉過程にどのように働いているかを抜きにして、その規範内容が過度に一般化されてはならない。交渉当事者は、様々の実践知を働かせながら交渉しているのが常であり、「誠意」規範はそのような実践知の働きに担われて妥当しているからである。そうだとすれば、交渉事例・紛争解決事例に働いている実践知に即して「誠意」規範の働き方を探るのが、「誠意」規範研究の最も手堅い方法であるといえる。

第二は、日常規範と交渉規範の関連をあきらかにすることである。「誠意」規範は交渉規範ないし紛争解決規範として妥当しているのであるが、交渉ないし紛争は日常生活規範の妥当している世界において発生するのが常であ

る。交渉による紛争解決の必要な状況が発生すると、紛争当事者は非日常的な不安や動揺を経験することが少なくない。交渉による紛争解決の仕方とその交渉規範のあり方が独自の形で問われるのはここにおいてである。

すでにみたように、日常規範のなかには〈生活信条〉としての「誠」が妥当しているとすれば、〈生活信条〉としての「誠」と交渉規範としての「誠意」との関連が重要になるのはすでにみたとおりであるが、それだけでは、日常的な生活世界には、もつと多様な規範が妥当しているはずである。例えば「義理」規範という日常生活規範そのものが交渉を必要とする紛争を引き起こすきっかけになっていることもある。交渉過程に働いている「誠意」規範が日常規範としての「義理」規範とどのような関連にあるかも、これからの検討課題である。

第三は、紛争当事者の視点から「誠意」規範への準拠と訴訟利用・法規範利用との関連を明らかにすることである。交渉過程において紛争解決のために訴訟が選択されるのは、どのような場合なのかが問われる。これは「誠意」と訴訟・権利とを関連づけるという課題である。

日本社会においては紛争の円満な解決の鍵を握るのが「誠意」というのは、「誠意」のひとつの重要な局面である。確かに、この局面では、「権利」が主張されると、かえって紛争がこじれることにもなりかねない。「権利」の観念は、紛争によって損なわれた関係の修復を願うよりも黒白をはっきりさせたいという当事者の意思を象徴しているからである。

しかし「誠意」にはもうひとつの局面がある。「誠意」が、特定の相手に対して自分の激しい要求や非難を突き付けることを正当化するという局面である。相手方の「誠意のなさ」に対して、厳しい要求や非難を向けるための「最後の手段」が訴訟による「権利」の主張であるが、これも「段階的手順選択」のルールおよび「訴訟は最後の手段」のルールともいうべき「誠意」規範のひとつの形態である。こうして、紛争の円満な解決の鍵になっているという局

面を論じるだけでは不十分である。もうひとつの局面、すなわち、「誠意のなさ」への非難や「誠意を示せ」という要求から、訴訟による「権利」紛争の解決へと移行するという局面もまた重要なのである。

あえて単純化すれば、「誠意」の前者の局面は関係修復と提訴回避の方向に働くのに対して、後者の局面は提訴を選択する方向に働くのが常である。人々は純粹に「権利」觀念に突き動かされて訴訟を選択するわけではない。人々を提訴行為へと内面的に突き動かすのも、「権利」觀念ではなく、「誠意」觀念であるといわねばならない。

以上のような三つの課題の検討を重ねることによって、交渉過程に働いている「誠意」規範の曖昧な内容を、より一層明確にすることができるとは思ふ。そうなれば、わたしたちが交渉過程においてしばしば無意識に働かせている実践知をより自覚的に豊かにすることができるとは思ふにちがいない。

今後ますます異文化間の交渉の機会が増加することが予想される。日本社会での交渉過程に働いてきた交渉規範を理論化することは、日本社会で自覚的に生かせる交渉の知恵を豊かにするだけではない。そのような理論化は、異文化間の交渉にも通用する普遍的な交渉理論の可能性を拓くことにも寄与するはずである。

(完)