

日本の社会経済システムの問題点〔I〕 —政策基準としての慈恵性について—

塚 田 広 人

「社会は人間によって，人間は社会によって研究しなければならない。政治と道徳とを，別々に扱おうとする人たちは，このどちらにおいても，決して何事をも理解しないだろう。」ルソー『エミール』

目 次

序

I ロールズと慈恵性

- 1 正義の原理の必要性和慈恵性
- 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 (以上本号)

II 自愛心と慈恵性 (以下次号)

- 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

序*

日本は今、社会・経済・政治すべての面で大きな変動の時代にいる。その内実に迫ることが緊急の課題である現在、93、94年度と日本経済政策学会の全国大会では「日本の社会経済システム」が共通論題として取り上げられた。94年度では三つのサブタイトルのうちの一つとして「価値観と社会経済システム」が提示された。そのねらいは「日本の社会経済システムの在り方を判断する基準」の問題に正面から取り組んでみようというものであった。本稿ではこの政策判断基準の問題に関する一考察として、近年その欠如が指摘されるどころの政策基準としての慈恵性とは実際にはどのような内実を持つものであるのか、そして現行の「自由経済体制」というシステムそれ自体と「慈恵性の欠如」とはどのような関係にあるのかの二点を明らかにしたい。

正村公宏氏は93年の同学会の共通論題報告の中で、日本の社会経済システムには「安心感と公平感を十分に保証し得る制度・政策の体系が用意されていない」と指摘した。また加藤寛孝氏は94年の大会報告において、社会とは慈恵の美德を必要とする、それは最高の美德であり、それが欠けると潤いのない社会となる、だが自由経済体制の原動力としての自愛心は利己主義のみを促進する、として、慈恵の美德を社会にもたらしめるために道徳教育（ハイエクのいう「非難と称賛」）の強化が必要であると論じた¹⁾。

慈恵心の欠如が生ずると潤いのない社会となる。「潤いがあるかないか」は社会に対する満足、不満足という「効用」把握に関することであり、それを明確に認識することは困難なことではあるが²⁾、あえて言えば、それは

* 本稿は日本経済政策学会第53回全国大会（1996年度関西大学）における報告に基づくものである。同報告の要旨は同学会年報XLV（1997年度発行予定）に自由投稿論文として掲載される予定である。本稿はその全文である。大会報告の作成過程、報告の場、そして投稿論文の審査過程でそれぞれ貴重なコメントをいただいた加藤寛孝先生、古河幹夫先生他多くの質問者の方々、ならびに匿名レフェリー氏に厚くお礼申し上げます。

直観的には次のような現象として把握できる。まず、潤いのない社会とは、弱者に対して、余裕のある富者が手をさしのべないか、あるいはさらに彼らを攻撃する社会であると言えよう。ここで弱者とは、広義における心身の能力における相対的な弱者であり、狭義には最低限の人間らしい生活を送ることのできない、その能力に欠ける人間のことである。

このような弱者に対する冷遇、あるいは攻撃は、現在の日本社会のあちこちで見られるとあってよい。それは小中高の教育過程で見られる死にも至るいじめであり、浮浪者に対する少年による殺人であり、普通の市民に対する銃による残酷な殺傷である。さらに、「拝金主義」がもたらす労働現場での過労死も、強者すなわち雇用者側からの、弱者すなわち被雇者に対する攻撃の結果と見ることができよう³⁾。

また、今年の、記憶に新しい二つの出来事、某狂信的宗教集団による無差別大量殺人事件と、阪神大震災後の日本社会の対応の経過もこの問題に深く関連している。前者はその動機が上述の拝金主義的な社会に対する反逆として生じた部分がある⁴⁾。また、後者は、震災後の被災者に対する援助のあり方をめぐって、「日本社会の慈恵性」の有無についての両極からの議論をもたらしている。とくに被災者の住宅復旧に対する援助については、個人的補償か公的補償かが国会においても議論された⁵⁾。

さらにまた、国際的にも貧困が広がっていること、「60年に30対1だった」「世界の最富層20%と最貧層20%の所得分配の比率」が「今では60対1」に広がった⁶⁾ことは、慈恵性の次元を乗り越えて、人間関係における問題性が世界的なレベルでの「敵対性」にまで転化しつつあることをも示唆していよう。これらすべての問題を通じて、自由市場経済のもとで効率性と慈恵性をいかなるバランスのもとで実現すべきかが、そこで究極的に問われていることである⁷⁾。

しかし、そこでその欠如が感知される慈恵心とはそもそも何であるのか。またそれは道德教育の強化によって実現しうるのものなのか。この点を解明するためには、我々はまず第一に、その根源的な問題に立ち帰り、慈恵

心と、さらにもう一つの行動動機、それもその存在が現在過剰なまでに感知されている行動動機である自愛心との関係にまで掘り下げて検討する必要がある⁸⁾。

I ロールズと慈恵性

はじめに：慈恵心とは何か。この問題を考えるために、まずロールズの見解を取り上げてみたい。ロールズは『正義論』において、現代人が求める社会的協力ルールはいかなるものとなるかを考察するために、ルール構築の際にそのルールの決定主体となる人々の特性の一つとして前提すべき〈对人的理解，对人的感情〉をかなり詳細かつ多面的に考察している。この問題は彼の結論部分における二原理ほどには注目されてこなかった点であるが、実はルール形成の動機、方向を示すものであり、まさに彼の全考察の出発点となるものである。その意味で、ロールズによるこの問題に対する考察を検討することは、我々がいま、慈恵心の問題を検討する上で重要な材料を与えてくれると考えられる⁹⁾。

特に彼の動機に関する議論の中で注目すべきは、彼が想定する決定主体が持つ对人的性格として、結局のところ、利己的性格があるいは、慈恵的性格のいずれが付与されているのかという点である。以下に示すとおり、彼の理解の中には、性格規定として、この両者が混在していると思われる。この点を明らかにすることと、同時に、そこに至るまでの彼の議論の枠組みから、この問題を検討する上での有益な視点をすくい上げることがそこでのねらいである。

前提としての近代民主社会：なお、ロールズがここで想定している人間と社会は、近代の民主的な社会とそこに住む人々である。ロールズはすでに『正義論』において、「自由で平等」な構成員という表現によって、実質的にそのことを前提している。だが、そこではいまだこの点を十分に明示的に表現してはいなかった。その後、彼の批判者たちとの議論を通じて、

彼は正義論の対象を、正義の「政治的な」概念・構想 (a political concept of justice) の形成 に求めようという方向に転換(あるいはそもそもそれを求めようとするべきものであったことを強調) するようになっている。

その背景にある彼の中心的な考えはおそらく、「正義の行動ルールとは、不寛容なものであってはならない」というものであろう。もともと彼は『正義論』においても、人間の基本的性向(善と正義の概念を持ち得る存在)と特徴(自由と平等)に関する想定に立脚した演繹的な推論と、現実社会における慎重な道徳的判断との反照的均衡を通じて、ある正義のルールに到達する、という方法を取っていた。この方法自体が、「人間本性に関するある想定」と「慎重な判断と思われるものの想定」という、個々の思考者にとって、各人の個性的な想定、偏差を持った想定を許すものであったことからすでに彼は、その結論が必ずしも全員一致の合意を生みだし得るものとはなり得ないことを認識していたはずである。(それゆえにまた彼自身、その書名を「A」 *Theory of Justice* としていたのであろう。)

だが彼は、『正義論』での議論の次元については、のちの *Political Liberalism* (1993) では、反省の余地があるものとした。そこでは、彼の言葉で言う「包括的世界観」(comprehensive doctrines)を前提として彼の議論が構築されていることを明示していなかったというのである。従来 of いかなる正義論も、功利主義しかり、社会契約論しかりであるが、包括的世界観を議論の前提としてきた。正義のルールの議論においては、かりにそれがある形而上学的な、哲学的な(metaphysical, philosophical)人間像を想定するかぎりには、そのような構成をとらざるを得なくなると言うのである。

となればロールズも、今や彼自身の包括的世界観の部分を彼の正義論の中で区別する必要がある。彼によれば、これらの諸種の包括的世界観は、「両立不可能ではあるが、それぞれまったく否定されるべきものではない」(incompatible, yet reasonable)なものであり、そもそも、そのような見方を許容することが近代民主社会の存立要件なのであるとされる。となれば、いかなる包括的世界観に立脚した現実的な正義ルールの提起といえども、

それは他の包括的世界観に基づく他種の正義ルールが存在を、それが民主的条件—おそらくは自由と平等がその核—に合致するかぎりには許すものでなければならない、このような立場に立つに至ったのである。となれば、現在彼が示す「他と並ぶ一つの正義のルールとしての」公正としての正義 (justice as fairness) は、その性格を当然に「a」 conception of justice とせざるをえないのであり、それは、結局のところ、現代の社会に生きる人々の様々な信念 (convictions) と合致する程度によって支えられるものであり、また、それだけの正当化を与えられるものでしかないのである。しかしまた、そこで、各包括的世界観をもつ構成員たちが共通して支持する現実的場面での正義のルール、すなわち重複的合意 (overlapping consensus) が存在するとき、それがその社会の〈政治的な正義の構想〉 (a political conception of justice) となる。このような性格をもつものとしての a conception として、彼はあらためて「justice as fairness」を提示する。

その導出方法は、以前と同様に原初状態を前提とするのであるが、そこで原初状態の設定がなぜ正しいとされるのかは、現在では「現存する民主的社会」、つまりは「自由で平等な人々から成り立つ社会」で、これらの人々が共通して合意しうるルールを導出する方法はこれ以外にない、という点に求められる。

以前のロールズは、たしかに同じくルール決定主体に対して「自由」、「平等」という性格づけを与えてはいたが、これは、人間が普遍的に善と正義という二つの道徳的能力をもつものであるがゆえにそうであるとされていたのである。しかし、現時点でのロールズにおいては、彼らが自由で平等なのは、自由と平等が「現実」、そのようなものとして「制度的に実現されているがゆえに」そうなのであり、これが、彼の言う、「形而上学的ではない、政治的意味での」 (not metaphysical, but political) の意味であるといえよう。すなわち、以前では、「善と正義の感覚をもった者」という性格づけのみをもつ普遍的人間像から構築されていたものが、ここではこのように歴史的に限定された性格づけを出発点とするに至ったのである。現

にそのような条件が実際に (physically) 存在しているのであるから、それをすべての主要な世界観 (main doctrines) は否定しようもなく、彼らが共通に是認 (endorse) できる、重複的合意としての政治的構想として、justice as fairness が成立しうる、彼はこう考えるのである。

慈恵心の用語法：ロールズにおける「慈恵心」を考える際に、はじめに慈恵心にかかわる彼の用語を整理しておく必要がある。ロールズは、「他人の善を促進する」ところの諸行為を「善行」(good act) と定義するが、彼によればそれは beneficence, benevolence, supererogatory good act, fraternity という、それぞれ異なった 4 種類の行為からなっている。

これらの用語をあえて訳すとすれば、beneficence は慈善, benevolence は慈悲, supererogatory good act は余徳的善行, fraternity は友愛と訳せよう¹⁰⁾。

beneficence, benevolence はともに他人の善を促進しはするが、前者は単に結果としてそれが生ずればよいのに比べて、後者は行為者が望んでそれが行なわれるという違いがある。すなわち、beneficence に関しては、a good act であって、one which advances and is intended to advance another's good であるとされ、benevolence については、a good action であって、a benevolent action is done from the desire that the other should have this good と説明されている。(A Theory..., p.438. なお、act は一回きりの行為、action は act の集合を指す。) beneficence も他者の善の促進を意図されて、と説明されているが、ここでは単なる意図であり、願いではないことに、両者の区別が生ずると考えられる。

supererogatory good act は、benevolent な行為のうち、自らの相当程度の損失と引き替えにそれを行なうものである。(ibid.)

fraternity は後述するように、「家族的、兄弟愛的、友愛的な感情」であって、「他のメンバーが利益を得られないのに自分だけが有利性を得ようとは思わない」感情である。(p.105) ロールズは自らの正義の原理を fraternity に対応したものと考えている。(The difference principle... does seem to

correspond to a natural meaning of fraternity... *A Theory...*, p.105) もちろん、友愛的感情には、他の主体の善を増進したいとの感情も疑いなく含まれるであろうが、上の意味では、fraternityは、他者の利益の増進がないときには、自己の有利性の増進を控えるという、抑制的な性質を持つ感情、対人的行動動機という性質を持つところに、benevolenceという、他の善の増進という行動動機のみを焦点を絞った、積極的性向を表す言葉と比べての違いがある。

本稿で使用する「慈恵」は、benevolenceとfraternityの両者を含む行為とする。すなわち、「他者の善の促進を意図する行為」と、「他者を差し置いて自らのみが豊かになろうとする行為を控えようとする行為」とを、ともに慈恵的行為であるとする。他者の善の促進をactionとして、すなわち安定的な連続的行動として行おうとするbenevolenceのもとでは、社会全体としての豊かさの増進の可能性が生じた場合、それを自らのみが享受しようとする、まさにfraternityが排除しようとする願望は生じないであろうから、その意味では両者はほぼ同一の内容を持つものとも推測される。そこで以下では、特に断らない限り、慈恵の内容としては、benevolenceとしての「他者の善の促進、あるいはその意図」を意味するものとする。

これと比べて、beneficence・慈善的行為は、それが単に結果としてのみ他者の善に寄与するものでしかなく、根源的意味では他者の善を「意図」しているとは言えないことから、それゆえに他の条件次第で容易に消えたりしやすい不安定なものであるという性質がある。社会的ルールを検討する本稿では、ルールとは相当程度長期にわたって安定的なものであると期待すべきものであると考えるので、beneficenceをここに含めることは適当ではないと考える。

以上より、以下では、現代社会においてその欠如が感知されることとなった対人的感情を表現する言葉としては、benevolence、慈恵性を用いることとし、慈恵とは、他者の善の増進を期待して行われる行為をさし、慈恵心とはその期待の感情を意味し、慈恵性とは、そのような感情を人間が安

定的性質として持つ状態という意味で使用する事とする。

1 正義の原理の必要性と慈恵性

慈恵心にかかわるロールズの考えは『正義論』の中のいくつかの箇所に述べられている。これを以下、正義の原理の必要性に関わる部分、正義の原理の構築に関わる部分、正義の原理の現実性に関わる部分に分けてみていこう。まず、第1部理論、第1章公正としての正義、第1節「正義の役割」と他の関連箇所における正義の原理の必要性についての彼の考えを整理し直すと、それは次のようになる。

①人間的共同体が生き残っていくためには、社会が必要である。

②直観的確信によれば、正義は社会制度の第一の徳目である。

③だが、基本構造の全徳目の複合的構造、すなわち社会的理想、理念はこれ(=正義という徳目)に優る。(第2節)

ここに、社会と正義と社会的理想の相互関係に関する基本的理解が示される。

次に、正義の内容に関する理解が示されるが、ここではすでに一般的な正義の要件(concept)とは異なるところの、各人が近代民主社会という条件のもとで、その許容範囲の中で、各人の「包括的世界観」に立って構想するところの、ロールズという個人による、特定の正義の構想としてのそれ(conception)が示される。すなわち、

④正義は各個人へのある種の不可侵性を付与する。(=平等な市民権。)

これは「社会全体の福祉」に優る。その権利による自由の喪失が、他人の善の増大によって補償されるということを、この不可侵性は認めない。

明らかにこれは、「功利主義としての正義」の対極としての正義の構想を提示したものである。

これらの基礎的合意を前提とした上で、さらに次の諸点が共通の合意が可能な内容として提示される。

⑤社会には、相互拘束のルールが必要である。

⑥分配分に関する請求権のルールによって人々は何をなすかを決め、また、この「何をなすか」が彼の分配分を決める。(第14節)

⑦その目的は、各人の善の増進である。

⑧善とは、合理的願望の充足である。(第15節)

⑨その手段は、協働である。

この⑤から⑨までの五点において最も重要な問題は、各人の善という目的における他の人々の存在の位置、比重である。この内容如何で、そのための手段として存在する各社会の分配ルールの優劣が判定されるからである。

しかしロールズはこの点を明確に問わぬまま、ある一つの人間の態度を一般的なものと想定する。それは、各人の目的は独立しており、その各個人の目的のために各人はできるだけ多くの分配分を得ようとする、というものである。すなわち、

⑩各人の目的は独立しており、互いに影響されないでいる (mutually disinterested) (第3節)。

⑪善の増進において、協働による生産性の上昇によって全員にプラスとなるという点で、利害の一致がある。が、プラス部分の分け前に差が生ずるといふ点で、利害の対立がある。

⑫利害の対立が生ずるのは、各人が、自らの目的のため、その手段となる基本財を多く得たいからである。

「各人の目的が独立している」ことと「手段としての基本財をできるだけ多く得たい」ことは、ロールズにおいては目的の相違性と、それゆえの手段の対立性として理解されている。一般的次元の問題としてはこれは正しい。確かに、現代という歴史的到達点に住む我々にとって、おそらく、かりに各人の目的の内容(目的となる人間と、その生き方)を統一しようという行動があったとしたなら、それは全体主義的な危険性を持つものと映るであろう。我々が誰のために生きているのか、自己のためか、家族、

友人、人類全体のためかるといった目的観を、我々は自己自身で決定すべきであると理解されているであろう。さらにまた、その「誰のために」の理解の相違性のうえに、その主体がいかなる生き方をしたら幸福かについても、我々は異なる理解をもっているであろう。このように各人の善観が異なるもとでは、その異なる善を実現するために必要な「基本財」の分配、すなわち善のための手段の分配をめぐる対立が生じ得るという可能性は、一般的次元の問題理解としてはまったく正しい。

こうして善観は各人で異なると想定した後、ロールズは次に、次の想定も一般的に妥当なものとして提示する。

⑬各人の善は異なるが、これは彼らがエゴイストであることを意味しない。(各人の善は他者の善の増進〔愛、慈恵〕をも含み得る。)(第3節)

なお、次の叙述を見ると、ロールズは愛も一つの個人的善観であり、それもまた「各人の善の対立」の状況を生み出し得る、と理解している。「愛は、他人の善の増進〔他人の善を増進したいという自己の欲求—引用者〕である。だが、他の人々の善が対立状態にあるとき、愛は動けなくなる。」したがって、複数の善観が、たとえ愛のためという目的を持ってであれ対立する場合には、彼の示す二原理が必要とならざるを得ないとする。(… [So,]… a love of mankind that wishes to preserve the distinction of persons, to recognize the separateness of life and experience, will use the two principles of justice to determine its aims when many goods it cherishes are in opposition.) (第30節, p.191)¹¹⁾

⑭とはいえ、他人の幸福を気にしない、妬まない(no envy)のはある限度までである(第25節)¹²⁾。

だが、以上の考察は、あくまで一般的次元の話である。ここではまだ善観の相違ゆえに対立が「生じ得る」にすぎないのであって、直ちにそれが現実的に必ず生ずるとは言えない。かりに、いかなる対立であれ「対立を回避する」という善観が支配的であったならば、対立が生ずるという想定は不要となる。では、現実的な想定とはいかなるものであるのか。たとえ

ば、全員が対立を回避することを第一の善観とするならば、その結果として生じ得る分配ルールは均等分配から大幅な格差のある分配まで多様でありうるけれども、そのルールの決定過程並びに施行過程はかならず平和的なものとなるであろう。また、かりにほとんどの構成員がこの対立回避という善観を持つが、少数者がそうでない場合には、少数者に極端に有利な分配ルールがかならず成立するであろう。現時点において現実的に妥当な想定はおそらくこの中間にあり、誰もが「対立は回避したいが、あまりに大きな不利益は甘受しない」という態度を取るであろう。ロールズはこの点について、単純に「対立」という想定を置くのであるが、正しくは、対立とその回避との損益の比較が事態を決定すると理解すべきであろう。

もう一つの重要な問題点は次のとおりである。ロールズはここでは、慈恵的行動は、いったん対立的分配の問題が解決した後で、各人の慈恵性に応じて行なうことであると想定している。ロールズは言う。「ある人が、一定の財貨を、彼の知っている困っている人々にどう分配したらよいかを考えているといった状況は、諸原理の範囲外にある。」(第11節)¹³⁾だが、このように、慈恵性の社会的ありようの問題を個人に任せたままでは、分配面における対立を想定した上で選択される具体的分配ルールが、本来異なった程度であれ存在しているとされる目的面における各人の慈恵性を抑圧するという逆説的結果を生みかねないという問題が生ずる。(IIの議論を参照のこと。)善観の対立性から議論を始めることは前述のように正しいと考えられるが、そのままその対立性を、そしてそれのみを分配ルールという手段選択の基礎とすることで足れりとするならば、それは「出発点としての慈恵性の否定」、手段の目的への反乱に終わる可能性を内包している。

この問題が生ずる可能性に留意した上で、次にロールズの想定に戻り、彼が基本財の分配という手段面での対立の可能性を防ぎ得るものとして示す分配ルールの特徴を見ると、次のとおりである。

⑮まず、(基本財の分配における)利害の対立を解決するために、有利性(権利、義務、便益、負担)の分配ルール(原理)が必要である。これが

社会正義の諸原理である。

⑩そこで求められるのは、

- 一 権利、義務の分配に恣意性がないこと、
- 二 有利性の分配に、適切なバランスがあること、である。

つまりは、基本的社会財(primary social goods)の生産、分配の場面において各個人に与えられるべき機会と成果(負担も含む)の分配ルールにおける合意が形成されることが求められているとするのである¹⁴⁾。

これが最も基礎的な正義の概念(concept)であり、正義の問題においてはこれらの問題が解かれなければならないとロールズは述べる。これは解かれるべき問題は何かという問題のみに対するロールズの見解である。確かに、全員が納得し得る分配ルールとは何か、という問に対し、これらの問題点が、これらの枠組みの中で解かれねばならないという回答は、一般的に承認し得るものである。だが、真の問題はもちろん、この、「恣意性がなく、適切なバランスのあるルール」とは何かにこそある。これこそが正義の問題の核心であり、そこで真に問われているのは、どのようなルールがこのような恣意性の排除と適切なバランスとを実現し得るものであるのかということである。

この問題を考察するにあたって、ロールズは次の条件を導入する。それは各個人が何らかの資格に応じてある分配分を受け取るという権利を否定するという条件である。この、「受け取り資格の否定」をロールズは次のように論ずる。(第2節「正義の主題」)

⑪事実：社会の基本構造には様々な社会的地位(social positions)がある。これらは各人が生まれつくもの、人生の最初の機会に影響するものであり、真価(merit)、報奨性(desert)で正当化されえないものである¹⁵⁾。

⑫ゆえに、当初の条件に対する「受取資格」がない以上、「正しい分配結果」についての独立した基準はない(第14節)。あるのは、結果に向かう過程の正しさ、すなわち[手続きの]公正性の確保という問題のみである。

(同)公正としての正義は、また、諸条件の多様性を放棄できるというメ

リットを持つ (第15節)。

⑱ここでの分配上の正義とは、生産に加わった人々の間での分配としての分配的正義 (distributive justice) であって、生産に加わらない人にも分けるという配分的正義 (allocative justice) ではない。

2 正義の原理の構築と慈恵性

以上の条件のもとで、このような恣意性排除、適切なバランスの実現は、いかなる方法によって、(=いかなるルールによって)可能となるか。ロールズはこれが原理の決定主体を次のように想定することによって可能となるとする。(第3節「正義論の中心となる観念」)

①原理の決定主体の特徴は、自由、合理性、平等、である。すなわち、自由で合理的な人々が平等な初期状態で合意するところの、社会の基本構造に関するルールが正義の諸原理である。これが、結果状態を基準としない、手続き的正義としての公正としての正義 (公正に作られたルール) を生み出す。

これはいわば現代的な民主社会における人間関係を特徴づけたものである。

②次に、道徳人としての個人は、善観 (自らの目的としての何らかの善の設定)、合理性、正義感をもつ。善観と正義感の保有は、平等の基礎としての類似性を意味する (第4節)。

これは決定主体の内的、本性的特性の描写である。以上の二点については、すでに「1 正義の原理の必要性と慈恵性」で若干言及されている。これらの条件を前提にした上で、この段階でロールズが新たに示す決定主体の特徴は「無知のヴェール」である。

③ルール決定の場面における平等な自由のもとでは、決定場面としては結局「平等な原初状態」が必要となる。そこでは、各人は、社会内の位置・階級上の地位・社会的身分、生来の資産・能力・知性・体力、自分の善・

心理的性向，を知らない。(=無知のヴェール)

④これは公正な合意=満場一致の合意を保証する。ここでは，誰もが自分に都合のよいルール (=恣意的ルール：第24節) を作らないので，各人が争わないですむ。

⑤社会的協働に十分に参加できない人は，正義のこの次元での主体ではない。憐れみと不安とは，われわれの道徳的知覚を混乱させるからである。

(pity and anxiety distract our moral perception.) (日本版への追補p.5, 第16節)

この最後の理解が含意するものは，結局，分配的正義の問題は，第一に，社会的に正常な人々の間での分配方法への合意という問題である，という考えである。だが，ロールズは「道徳的知覚を混乱させる」ということの中身を説明していない。一の①の，人間が生き残るために社会が必要となる，との理解からすると，IIで述べるように，それは結局，「人類全体の類的生存への貢献度からみた優先性を実現することがまず必要である，しかし，憐れみの情を最初から導入すると，この重要な事実=必要性が軽視されかねない」，ということであろうと推測される。すなわち，当面の希少性の下で，「強者」がまず生き残るべきである。そして，労働能力喪失・低次元者も，能力保有者の生存に余裕があるときは，生存を保証されることが可能である，ということを表していると理解してよいと考えられる¹⁶⁾。すでにこの原初状態の時点での決定主体のなかに，生産に貢献できない者も入れるべきかという問題は，決定主体の構成いかんによって決定されるルールが変化するであろう以上，重要な問題である。

この点について，ロールズは後に「友愛」の動機を入れており，この問題はそれによって解決されるかに見えるが，決してそうではない。友愛動機は後述のように彼の論理体系の中での矛盾の原因となっているのであり，これによってこの問題を解決することはできない。ここでの「能力欠如者」の排除は，まさに，原初状態とそれ以降とを問わず，彼に対する永遠の排除へとつながっているのである。

④でロールズは、「満場一致」をルール形成の必要条件としている。これは果たして正しいであろうか。第 4 節「原初状態と正当化」で、ロールズは無知のヴェールの必要性について、「人々を争いの渦中におき、偏見のままに行為することを許すような偶然性に関する知識を、人は排除する」という。「自分の境遇という環境にあった諸原理を仕立てあげることが不可能であることも、広く合意されているように思われる。」(14頁) 協力によるメリットの入手という自愛心に基づく初発的なルール形成の動機を前提として、ここで第二の目的動機とされているのは、「争いの回避」である。大きな、長期的な自愛心(協力のメリットの入手)のために、小さな、短期的自愛心(自己に有利なルールの形成)を回避するというのである。

しかし、争いを回避するためにという動機が、無知のヴェール、満場一致のルールづくりという方向に進むかどうかは、現実の条件次第で決まるということに注意せねばならない。予想される争いの程度によって、ヴェールをかぶるか否か、あるいはどの程度の厚さのヴェールをかぶるか、満場一致をあくまで求めるのか、不満な少数者を残したルール決定でも大丈夫と判断するか、そこには様々な選択肢が存在するのである。

上述の決定主体が必要としているのは、実際には「そのもとで行動できる」ルールであり、その限りでのルールである。ある人が、多数によって決定されるルールに合意できなくても、彼は結局それに従うことを選ぶかもしれない。社会的ルールとして必要とされているのはこのことのみである。考察の出発点である「人間社会の存続」という目的のためには、「満場一致の合意」は不要な条件である。この条件を入れるとすれば、それは極端に特殊か、極端に一般的な理論になってしまうであろう¹⁷⁾。

ロールズにおいては、争いの回避という出発点にある動機から、これらの選択肢の中でなぜ無知のヴェールという最も強力な選択肢を選ぶのかが、現実的根拠に基づいて説明されていない。それはあたかも当然のことと理解されているかのようである。

ここでのロールズの論理的飛躍と見えるものを理解する方法は、おそら

く人間の対人的性質に関する彼のもう一つの理解がその根拠として暗黙のうちに想定されていると考えることによってであろう。利己的動機からだけでは、無知のヴェールに直ちに行き着くことはできない。では、この飛躍の根拠となっているものは何か？それは上の論理の中で彼が示している、生来の個人的能力を恣意的なものとして排除するという理解と、そしてもう一つ、彼の後の議論の中でてくる友愛の精神の保有という理解とにあると考えられる。

ロールズにおいては各人の能力の私有の恣意性という理解は、争いを回避するための利己的動機から生ずると理解されている。しかし、現実の人間行動を見れば、我々は、ロールズの見解よりは、ロックに示される、自己の肢体への所有権と、それゆえのその生産物への所有権の神聖という見方を一般的に受け入れていると言ってよい。こうして現実の事実が彼の論拠を否定するとき、ロールズにおいて格差原理の論拠として残るのは友愛の精神のみである。

では、友愛の精神はいかに存在しているのか。今や社会的ルールの基本問題として解明されるべきはこの点である。しかし、ロールズの演繹的推論過程においては、友愛の精神は組み入れられていない。それは現実からの「反省的均衡」の段階で初めて登場する。それ故、我々はこの点を次の3まで待たねばならない。

⑥ここでは、全員が同一思考をする。(第23節)

これはヴェールの性質上、当然の帰結である。

しかし、ヴェールの想定それ自体が上のようにその根拠の点で難点を持つものである。各人は取り分をめぐって衝突するものである、そこで取り分の根拠を決めるルールが必要になる、一つの案としての各人の貢献度は生来の能力という本人の努力の結果でないものを大きな根拠にしているから恣意的であり捨てるべきである、となれば、ヴェールをかぶって、ルールを決めるという方法しかない、これが彼の論理である。しかし、これはロールズが、前述のように人間の利己的性格と、それ故の利益の衝突とい

う単純化された発想に立っていることから生ずるものである。この難点からの脱出は、IIで見るように、人間の個体としての存在と類的存在との両性を統一的に把握するという視点から可能となるであろう。

⑦公正な合意は、自発的協働を保証する。

これは分配ルールが目的とするものを再度述べている。問題はもちろん、この「自発性」を引き出し得る分配方法とは何か、にある。

⑧無知のヴェールのもとでも知っている情報として、各人は、二つの地位、すなわち、平等な市民権の地位と、所得と富の不平等な分配における地位（ただし、ありうべきその不平等の程度は、ここで選択されるルールによって新たに決定される）とについている、というものがある¹⁸⁾。(第16節「社会的地位」)

以上の前提の上で、選択される原理は次のようになる。

⑨以上の条件下で選択される原理は、

- 1 基本的権利・義務の平等、
- 2 格差原理による、成果（社会的基本財）分配の不平等、である。また、これは最も恵まれない人の便益の最大化を達成するという最大化原理である。

[生来の]健康、知性等は、「他の基本財」(other primary goods)である。(第11節)

⑩「恵まれない人」の定義については、「すべての人、ことに最も不利な人」、「最も不利な集団の長期的期待」(第8節)、「あらゆる人」(第11節)といういくつかの表現がある。

鎖状結合(chain-connected:第13節)を前提すれば、「最も不利な人、集団」で十分であろう。「あらゆる人」からたった一つの集団に視点に移ることには、原理の適用のための複雑さが減少するという長所がある。

⑪「不利」の判定指標は、生まれ落ちる家族・階級、生来の資質、人生の巡路の運である。(第16節)

⑫「最も不利」の比較の基礎は「期待」によってであり、現実にはそれ

に不可欠なもの＝社会的根本財 (social primary goods) の量によってなされる。(第15節「期待の基礎としての根本財」) 予想される反論として、「基本財からの満足とすべし」の見解があり得る。しかし、第2節のとおり、結果状態からの判定基準はありえない。よって、我々は、「(それらの財の) 使用の結果については考慮しない。」(第16節)。

⑬なお、正義のより一般的な概念は、「全ての社会的価値は、全ての人の有利にならぬ限り、平等に分配されるべきである」というものである。(第11節「正義の二原理」) この社会的価値の間に優先順位を導入すると二原理になる。

⑭次に、両原理の性質を見ると、

第1原理について：社会環境が、基本的権利・義務の内容を決定する。すなわち、「特定の環境から、つまりある与えられた社会の社会的、経済的、技術的環境から独立に、これらの自由を完全に明確に定めることは、困難である」。また、この基本的な権利には生産手段の所有権は含まない。(第11節)

第2原理について：運の恣意性を排除したときには、全員の自発的協働が可能となる。人は、すべての社会的根本財が平等に分配されている「基準点」より豊かになるのであれば、格差があってもよいと思う。(第11節)

この格差容認の判断は次のようになされる。基準点において平等に分配されるべき基本財は、それ以前にすでに生産されていなければならない。ところが、ロールズの想定では、生産活動は、ある公正な分配ルールが決まり、それにしたがって、自己の労働に応じて予想される取り分をめざして行われる。この基準点という想定で仮定されているルールは、どのような生産活動が行われても、成果は平等分配されるというものである。これはすなわち、この出発時点において人々がこの分配方法を公正なものとして合意しているということである。この時点と比べて、次の段階として、成果の不平等分配を許したとき、より多くの成果が生産されると考えることができるのは、実は、ロールズの想定によれば、成果の平等分配では伸

ばすことができなかつた高能力者の能力が、不平等分配によって初めて伸ばすことができたことによってなのである (⑩参照)。

⑮また、1は2に優先する。これは個々人の基本的自由が総効用に優先するとの考えを表している。(第11節)¹⁹⁾

⑯妬みの問題 (no envy) : 許される格差の幅の問題について。ロールズは、格差が許される項目、幅、そして現実のその幅の見通しについて次のように述べる。

許される項目・・・「ただ、訓練と教育の費用を償うためにのみ」。(only to cover the costs of training and education) (pp.101-2)²⁰⁾

許される幅・・・「自尊心が不平等の程度に限度を設ける」。(self respect..limits..the degrees of inequality) (p.107) [すなわち、格差が大きすぎると、低位の側の人々の自尊心が崩壊し、協力関係を維持できなくなる、ということであろう。]

現実の見通し・・・「開放的な階級システムをもつ競争経済は、過大な不平等を生まないであろう」。(in a competitive economy..with an open class system..no excessive inequalities). (p.158)

ここで、両原理の受容可能性を考えてみよう。

ロールズが、第1原理において基本的権利、義務に関してそれらを「基本的」と言えるのは、それらが希少財ではないからである。すなわち、誰かがそれを持てば他の人の取り分が減るという性質の財ではないからである。したがって、この原理は問題なく受け入れられよう。

だが、第2原理については次の点に留意すべきである。

第一に、ここでの許される格差の幅とは、まず、「恵まれぬ」人の状況を改善するために必要なかぎりでの、「恵まれた」人の能力育成に必要なコスト分のみであり、さらに、それが恵まれぬ人から見て彼らの自尊心を破壊するほどの大きなものであれば認められない、というものである。だが、この前者の「育成費に限る」という条件のもとでは、後者の自尊心の破壊という状況は生じ得ないであろうから、結局ここで重要なのは前者の条件

のみとなる²¹⁾。

3 正義の原理の現実性と慈恵性

①こうして成立した二原理の「正しさ」の確認の方法は、(推論の前提の正しさ、推論過程自体の正しさの証明の他に) 現行の慎重な確信と合致すること(例：宗教的不寛容、人種差別は不正義である、といった確固たる確信)、現行の動揺する判断に解を与えること(例：富と権限の分配方法)、である。(第4節「原初状態」)

②これらの現実的な暫定的不動点と、契約環境条件との間で調整を行い、反照的均衡(reflective equilibrium)に到達できる。それは「多数の事由の相互支持」の状態であり、正義の構想(conception)への到達である。

③だが、日常生活で原初状態を仮想しようとするとき、判断は現実を持っている自己の個性、諸特徴に影響されうる。が、これは別問題である。(第25節)

こうして、正義の原理の現実性、現実との適合性が、その理論の正しさの一半の証明となるとされる。その重要な試金石となるべきものが第17節「平等への傾向」においてロールズが示す人間の現実的性向としての慈恵性・友愛性との適合性に関する議論である。彼はそこで、彼の示す二原理が実力主義の社会(冷酷な社会)へは向かわず、むしろ平等主義的方向(友愛的社会への方向)を持つと論ずる。

彼はまず、補償原理と格差原理を対比させ、彼の二原理が補償原理よりも平等主義的であることを論ずる。

④補償原理と格差原理の対比は次のようである。(第17節)

	補償原理	格差原理
目 的	競争条件の平等 (genuine equality of opportunity)	恣意性が排除されていること
判 断	生来の不平等は不当である	生来の才能は受けるに値しない
結 論	補償されるべし。 その後は、公正なレースを行う。 貢献度原則の実施。	補償の必要はない。 (能力を共通資産と見る。) 公正なレースはない。 格差原理の実施。

次に彼は、格差原理は互惠(reciprocity)を表しており、友愛に対応するものであると述べる。

⑤友愛とは、

・社会の基底となる観念である。それなしでは、民主的諸権利もその価値を失ってしまう。(an underlying idea (of society) /not in itself defining any of the democratic rights but conveying instead certain attitudes of mind and forms of conduct without which we would lose sight of the values [of democratic rights]. p.105)

・格差原理は、友愛の一つの自然な意味合いに対応しているものであるように見える。(The difference principle..does seem to correspond to a natural meaning of fraternity.. ibid.)

・友愛の一つの自然な意味とは、もしそれがより恵まれない人たちの利益とならないならば、より多くの利益を求めたいとは思わないということである。(natural meaning of fraternity .. not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of others who are less well off. ibid.)

では、「対応している」とは、どのような意味であるのか。

・格差原理にしたがって行動したいと思うことは、まさにこれと同じ結果をもたらす。より恵まれない人たちの利益のためだけに、より大きな利益を得ることに同意することである。(©wanting to act on the difference

principle, has precisely this consequence./ willing to have greater advantages only...for the benefit of the less fortunate. ibid.)

仮設的状況設定と現実的検証の矛盾：争いの回避のため、格差原理に従いたい、ところでそれは、友愛的な行動と同じ結果をもたらす。そして、友愛とは社会の基底的な要素であり、どのような正義の原理もこれと合致するものでなければならない。これがロールズの理解である。

ところで、これは一見、利己的動機からの行動が、友愛的動機からの行動と合致する、との理解であるように見える。結果としての合致であれば、それは単なる偶然にすぎないが、ロールズにおいては、案出される正義の原理は、現実の慎重な判断(considered judgments)と合致するものでなければならない。そして、友愛の状態は、彼においては社会に不可欠の基底的理念なのであるから、正義の原理は、結局は、最初から友愛的な精神を持つものでなければならないのである。この意味では、その外見性とは異なり、彼の理論には、はじめから友愛的な人間性、対人的行動動機が前提されているのである。決して、結果として友愛的になったと言うものではない。

明らかに、彼は、格差原理の必要性の「基底的」理由として、運の恣意性を排除したいという動機を上級の友愛の動機、家族的愛情に立って前提していると言わざるをえない。そしてそれは、彼の当初の議論の前提、広く受け入れられる条件として設定したはずの互いの善への無関心という心性(distinterestedness)を大きく逸脱すると言う論理矛盾に陥るのである。

もしも、当初の前提と整合性を保とうとすれば、彼の議論が正当化されるためには、ここでの格差原理にしたがって行動「したい」との動機は、内発的なものとしてではなく、他の目的の手段として必要なかぎりでのそれであると理解する必要があるだろう。しかし、もしそうであるならば、その行動は、単なる効率的手段の一選択としての、「擬似的友愛的行動」にすぎず、それに優るもの(=行動)があれば、そちらにを選択する、というものでしかない。つまりある目的のために当初選択された一手段でしかない

もの、(=ここでは格差原理)は簡単に捨て去られてしまう、そのようなものでしかなくなってしまうのであり、その意味での格差原理は、とても社会に不可欠の「基底的」性格としての友愛心をもつものとは言えない。

こうして、ロールズのもつ友愛に関する「二元性」、それを決定主体の第一の心性として認める立場と、それを否定する立場は、彼の論理内の重要な矛盾を生み出している。第一の立場、この心性を認めるという第17節の立場は、ロールズの方法の一半をなす、「現実の慎重な確信」から導き出されたものであった。第二の立場、友愛的心性を認めないという当初の立場は、全員一致のルールが必要とされていることの根拠としての主体の利己的性質から設定されたものであった。(ただし、この立場を認める場合でも、全員一致の必要がない場合もあり得るのであり、従って、全員一致を保証する分配原理としての格差原理も不要となる可能性もあることは前述の通りである。)

ロールズの考察方法は内省的均衡であり、原初状態からの結論と現実の慎重な判断とが一致しない場合には、両者ともに調整を試み、その結果として均衡状態を達成することが期待されていた。しかし、ここでの友愛という問題点に関してみる限り、そこでは明らかに調整の余地はない。「それ(友愛)は社会の基底的な条件である」との、ロールズによる現実に対する理解は、彼の「相互無関心」というもう一つの理解と整合させることはできない。

このような明確な背反関係が存在している場合には、もはや人間本性に関する現実的確信を優先させる以外にないであろう。他の要件ならばともかくも、ここで争われているのは人間の心性に関する理解である。いくら全員一致が重要な課題であるとはいえ、その重要性を持ってしても、人間の心性そのものを変えることはできないであろう。この理由を持って、この問題については、方法論上の重要性は、人間の心性に関する現実的把握に道をゆずらざるを得ないと考えられるのである。

ロールズの内包する問題点を、このように、人間の心性に関する現実的

設定を優先するという方向で打開すべきであるとする、次に問題となるのは、果たして、ロールズがそこで暗黙のうちに「社会の基底的理念」として設定している友愛的心性は、本当に現実的なものであるのか、どの程度現実的なものであるのか、我々は、この社会が友愛的、「平等主義的」なものであることを望んでいるのか、どの程度望んでいるのか、という点である。それともこの論文の冒頭で示した現実的な諸病理現象が示しているかに見えるように、我々はその反対に、この社会が単に「実力主義的」なものであることを望んでいるのか。ロールズにおいてはこの点で、単純に、友愛的心性、家族的心性を、普遍的な、他を圧する強力な動機として想定されているように見える。しかし、もしもそれを基底的な現実的実態として想定するという立場に立てば、始めにふれたごとく現実の幾多の否定的現象はいかに説明できるのか。

彼はこうして、結局、人間の「動機理論」の問題に、未だ十分な答えを出していないように見える。ロールズにおけるこのような難点は、従来、社会的ルールのあり方に関する議論の中で、自愛心と慈恵心のありよう、あり方という本稿の中心的問題が、利己心あるいは相互無関心という性向と慈恵心、友愛の精神という性向との間で、二者択一的な扱いしか行われてこなかったことの結果であるといえよう。以上のロールズの検討より、我々は現実的な対人的行動動機に立ちかえって考察を再開すべきであろうことが推測される。自愛心、あるいは利己心と慈恵心、友愛の精神は、現実には我々の中でどのように存在しているのであろうか。二者択一的な把握が必ずしも成功してこなかったことはすでにみた。我々は一見相反する両要素が人間の内部でいかに存在しているのかという問題を、もう一度すべての先入観なしに、より深く検討する必要がある²²⁾。

注

- 1) 日本経済政策学会編『日本の経済社会システム』1994年15頁。加藤寛孝, 1994年日本経済政策学会大会報告「自由経済社会の倫理的基礎—スミスとハイエクに則して」。また, 「自由経済社会の倫理的基礎」(創価大学『比較文化研究』第11巻1994年3月: 後論文と呼ぶ)も参照。

加藤氏によれば, 人間の生活は, 経済生活と価値追求生活とからなる(経済体制と道徳体制)。(「自由経済体制の倫理的基礎」52頁, 以下同じ)。人間は二つの本能的感情, 自愛心と博愛心を持つ(50)。慎慮は自愛心から, 正義(他人を傷つけない)と慈恵(他人に貢献する)は博愛心から生ずる(50)。慈恵の美德は最高級の行為である(52)人間の行動は, 他人からの尊敬によって導かれるべきである(51)伝統的道徳のうちで最重要なものは, 他人の財産を尊重することである(51)。自由経済体制は, 慎慮の美德を強化し, 利己心を抑制する(51)。だが, 自由経済体制は慈恵の美德を生まない。生むのは慎慮と正義のみである(50)。自由経済体制は, 生産力を増大させ, 慈恵の条件を, だが条件のみを作り出す(52)。だが, 自由経済体制は, 自愛心を推進力としているので, 利己主義と拝金主義を促進する(50)。自己規制と慈恵の実践がそれを抑えられる(後論文, 67)。通常, 人は物質的富への関心が強い(54, 50-51, 72-73)。よって, 慈恵の実践のためには, 「称賛と非難の圧力」が必要である(55)。また, 所得分配の不平等は, 「分配的正義」という曖昧な観念によっては扱いきれない(52)しかし, 深刻な物質的窮乏に対する限定的保障は必要であり, 可能である(53)。その程度(基本的自由と生産効率を損なわない程度の)は, 「制限された混合経済」が許す程度である(54)。

目を日本社会に転ずると, 日本社会は真に豊かではない(55)。そこには, 倫理的墮落, 公共道徳の衰微としての各界の汚職, 不祥事が見られる(後論文67)。また, この社会には潤いがない。人々は真の幸福, 真の豊かさを実感していない(55)。慈恵の美德が実現していないことがその理由である(55)。敗戦前は「国のため」という利他主義的価値観があった。敗戦後は「会社のため」という一元的局所的な集団主義的価値観が登場した。だが, 必要なのは普遍的な友愛心と連帯感情である。また, 一個の人間としての独立心・自尊心・価値観の所持である。これを実現するためには道徳教育の振興, 多様な価値観の宣伝, 社会的表彰制度, 総合的な人間社会研究の振興が必要である(56)。

- 2) その直観的な例の一つとして, 大野忠男氏の表現を引用すると, 「この秩序を維持する正義は社会存立のミニマムな条件にすぎないから, 交換的正義のみが厳格に施行される社会は, むしろ苛酷で, よい社会とは言えない」。「したがって, 自由な社会の課題は, 社会的弱者に対して「特別の配慮を加えることでなければならない」とされる。(『自由・公正・市場』創文社, 1994年, 187頁) また, ここ数年の日本社会の状況に焦点を絞った表現として, 次のような指摘がある。「近年の日本人が失いつつあるものの多くが無形の財産だった。銃器犯罪によって『安全』を失い, リストラによって日本型労使関係の『信頼』を失い, 過度な競争によって『共生』を失う。恐ろしいことに, 無形の財産は失ったことを自覚しにくい。」(井尻千男, 日経96年1月28日付け) 私は本稿では, これらの否定的諸現象の中で, 人間生活の基盤をなす経済面での「過度な競争」(これは直観的把握としての, 現実への第一次的理解としては適切な言葉で

あるが、その内実としての原因部分の分析においては「競争システムの不備」という表現が適していると考えられる。本文後述)に根源的問題点があると論じるつもりである。

- 3) 近年、中年世代の自殺者が増えている。(94年には、4, 50代の男性の自殺者数は約6300人であった。交通事故死者総数の過半にあたる数字である。)戦争中は自殺者数は急減し、戦後のピークの1958年には、10代から20代で約5割を占めていた。この時代の「不安世代」と「頑張り世代」について、「将来への不安で命を絶ったのは、若い世代で、むしろ生活苦を訴えていた中年世代は、家族のために頑張っていたが、今の時代は中年世代から生きがいや目標を奪い、社会が死に追いやっている」と、大阪府こころの健康総合センターの医師夏目誠氏は分析している。(日経96年3月3日付け)過度に仕事にのめり込んで、自己破壊への道を歩むことを、聖路加病院の河野友信氏は「慢性自殺」と呼ぶ。河野氏は「中年世代から生きがいや目標を奪っている」背景として、仕事のプレッシャーを指摘している。ここにも戦後数十年間を通じて醸成されてきた、後に述べるところの「過度に」強化されてしまった競争社会の圧力が現れていると言ってよいであろう。(同)
- 4) そこから発した行動が全くの反社会的、自己否定的でさえある結果をもたらしたとは言え、その動機部分に関する元オウム真理教信者の井上嘉弘被告の陳述は、この関連を鋭く示すものである。「戦後50年を経て、経済的勝利とともに物質主義がまん延し、それと引き替えに精神のよりどころを見失った日本の現状を踏まえ」、また、「煩惱的情報によって、自己の正常な思考が生活のあらゆる側面で悩殺され、蹂りんされていくという不透明さや底無しの不安を現代社会に感じ、自己の覚醒と人々の救済をめざして」「オウム真理教が存在した」とされる。(日経95年10月23日付け)
- 5) 武村蔵相(当時)は「個人の財産は個人の責任で」(95年1月26日)、橋本首相も「自然災害の被害は自助努力で」(96年1月25日)と国会で答弁し、震災のための特別予算枠は設けないとの方針を示した。島田晴雄慶大教授も、「公的資金は・・私的財産には適用できないが、住宅保有者による住宅版自賠責保険を創設し、そこからの前借りの形で阪神の被災者に適用する道を開くことは可能である」と述べ、公的資金の使用可能性を否定している。(日経96年1月21日付け)これについては、住専問題という私的損失に対処するために公的資金を使うという政府の方針そのものが、自らの「私有財産＝自力更正」論の根拠の弱さを証明している。ならば、問題は、私的損失に公的資金を使用できるか否かではなく、「いかなる場合には」使用できるかということになる。これについて個人補償を適用すべしとの論者の挙げる根拠は、住宅は生活の根本であり、また、個人で再建するにはあまりに高額であるという点、またまさに生存そのものに関わるという点にある。その後の被災者に対するアンケートをみても、最大の困難は住宅にあり、ただでさえ家族を失うなどの打撃を受けた後で、住宅問題という重い課題を背負いきれず、希望を失う人々が多いことが示されている。(『放送研究と調査』NHK放送文化研究所、1996年3月号)

なお、たとえ憲法第25条に国民は健康で文化的な生活を保障されるとあっても、もちろん我々はこの解釈を単に「政府の姿勢」の問題として済ますことはできない。それは結局は国民が被災者に対して、彼らがまさにその生存権を脅かされていると認識するのか、さらにそう認識するとして、そのような彼らを助けようという意識が生

ずるのか否か、その住宅を補償すべしと選択するのか否かという、まさに一人一人の国民の認識の問題なのである。そのような動機が存在するとしたならば、そこから先は、その動機の強さに応じて、あるいは島田氏のように、相互扶助としての保険的動機で対処する道もあろうし、また、見返りは期待せず、単に慈恵的動機からする援助を行なおうという道もあろう。後者の道は、1年間あまりの間の1727億円の義援金にその一部が現われているが、中でもいま国民に問われているのは、借金をして住宅をたてるという方法さえ開かれていない（貝原兵庫知事、前掲日経）中、高齢者などの弱者集団に対する慈恵性の問題であろう。彼らに対して、個人的住宅再建を残りの国民が援助するのか、「金銭的な補償が難しければ、公的住宅を大量に建設」（同）すべきなのか。これはまず第一に、援助する側の大多数の国民の意欲、動機にかかっているのである。

- 6) 信濃毎日新聞96年1月3日付け。95年3月の国連主催の社会開発サミットでは、「ヒューマン・ディヴェロプメント」というキー概念が打ち出された。市場の論理にしたがった結果としてのこの世界規模での貧富の格差の広がり、もはや「人間の保持」という最低限の要求という形でその是正を迫らねばならないところにきているとの認識がそこで示されているといえよう。そこでは、「南北格差」に限って言えば、「先進国の人々は、・・ある程度の貧しさをも分かち合える」のか、（同）が問われているのであり、これはすなわち、世界的な規模での慈恵性の有り様が問われているのである。
- 7) 米国のクリントン大統領は1月の一般教書演説の中で、アメリカが当面している価値の問題として、「三つの問いに答えなければならない」と述べた。いかにアメリカン・ドリームを現実化するのか。古きよき価値をどう維持していくのか。どのようにこれらの挑戦を一つに束ねていくのか。1月29日付けの日経社説では、大統領選挙に関して、現在の米国の政策上の争点は「経済活力や競争を重視するか、広い意味での弱者への配慮を優先するか」にあるとまとめているが、これは上の三つの問いの内実となる問題を示したものと解釈できよう。「競争」のデメリットが多くの人々の意識に上ってきたことは次のことから推測される。米国では、多くの企業が好業績のもとでもレイオフを進めることに批判的な空気が広がっており、共和党の大統領候補は相次いで産業界の雇用削減の動きを批判した。米デュポン社は、1500人の人員削減発表に際して、担当副社長をして「悲しいことだが競争環境が許さない」と釈明させざるをえなかった。（日経96年3月2日付け）

中国でも、蔓延する拝金主義に歯止めをかけようと、共産党指導部が「英雄」づくりに力を入れていると報道されている。（日経96年1月24日付け）日本でも、橋本首相の姿勢方針演説にもこの効率と慈恵＝弱者への配慮の二点の両立の必要性が言及されている。21世紀にふさわしい政府とは「市場原理を最大限発揮させ、・・簡素で効率的なものでありつつも、真に国民が必要とする施策に対しては十分な配慮を行ない得るような存在でなければならない」。「こうした一見相反するような性格を併せ持った政府」を実現するためには、「常に何のための政府であるのか、だれのための政府であるのかを」問わねばならない。（日経96年1月23日付け）ここに述べられているように、この一見相反するかに見える二点の適切な実現が必要であり、そのバランスこそが今問われていることなのである。

- 8) 人間のもう一つの行動動機である「妬み」と自愛、慈恵との関係について簡単にふ

れておく。妬みとは、自分のよりも大きな他人の幸福に対して持つ否定的な感情である。それは、他人の幸福を自分が奪うことが可能な場合には、自愛心の発露として理解され得る。客観的にみて自らに利益がなくとも、他人の幸福を破壊しようとする行動もみられるが、これも実は何らかの利益を期待してのことではないかと推測される。

なお、慈恵心と「コミットメント」の関係についてふれておこう。アマルティア・センは、コミットメント、あるいは社会的コミットメントを、共感からの行動と並ぶ人間行動の一つとして指摘する。(A・セン、『合理的な愚か者』大庭健、川本隆史訳、剏草書房、1989年、145—6頁。) 共感においては他者への関心が自分の効用に影響しており、コミットメントは、自分の効用に影響せずとも正義感から行動することをさす。(川本隆史『現代倫理学の冒険』創文社、1995年、83頁) しかし、人間が行動する場合、それは必ずある種の善をめざしてのことであり、その意味で、センのいうコミットメントは、つまりは共感による行動を指すものであるといえよう。

- 9) なお、ロールズの立場は、系譜的に見れば社会契約論の流れに属し、それも、ロックからは、各個人のもつ「自由」を、ルソーからは「あわれみの情」を受け継ぎ、カントからは「自由で平等な人間からのみ出発して、普遍的協力ルールに至る」という方法を受け継いでいるように見える。ロック自身は、16世紀イギリスの神学者であるリチャード・フッカーから、自然の状態から人々の同意によって政治組織と政治的権力が成立するという社会契約説を受け継いだ。ロックはそこで、慈愛について次のように述べている。「あの賢明なフッカーは、人間の平等な姿をまったく明白で疑いもないこととみなし、…そこから正義と慈愛という偉大な原理を導きだした」。「彼は次のように述べている。『…他人の同じような欲求を満足させてあげるように心がけなければ、どうして自分の欲求を少しでも満足させられると期待できようか。…もし私が危害を加えれば、私も危害をこうむるものと思わなければならない。…本性上、平等である他人からできるだけ愛してもらいたかったら、彼らに対してもまったく同じ愛を与える自然の義務がある。』」(John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, edited by J.W. Yolton, 2 vols. Everyman's Library, 1961. 『人間知性論』大槻春彦訳、中央公論社、『世界の名著』27, 1980年。195頁) ここから読み取れるように、ロックの理解は、正義と慈愛とを論じながら、結局のところ、人間本性として自愛心を強調するものとなっている。

しかし、本稿で論じていることから推測されうるように、私見によれば、ロールズは、これら社会契約論者の理解をそれぞれ切り離されたものとして受け継いでいるかに見える。本来これらを総合するものは、人間の基本的な行動動機の総合性、つまりは「自愛心」と「慈恵心」の結合形態の有り様にこそあるのだが、この点が意識されず、前者＝自愛心が、封建的拘束への反動として出発したがゆえに、そのままではややもすれば無限定となりやすい「自由」と結びついて、そのまま人間行動の中心的動機として理解されてきたのである。ロールズは、慈恵性、友愛の必要性を強く意識してはいるが、その重要性、比重を理論的に解明するところまで至らず、「暗黙の理想状態」として、あちこちにそれを無前提に織り込んでいるにすぎない。

自由論を、そしてほとんどそのみを大きく受け継ぎ、拡大させた自由至上主義の論者たち—ロールズ等の流れのリベラリズムに対してリバタリアニズムと呼ばれるが—にハイエク、ノズィック等がいるが、彼らもまた当然、上の基本的な問題視角を意

識していない。しかしながら、ノズィックは、後の著書 (Robert Nozick, *The Examined Life*, Simon & Schuster, 1989. 井上章子訳『生の中の螺旋』青土社, 1993年) において、「かつてわたしが提案した自由意志論の立場は今のわたしにはひどく不適當に思える。その理由の一部は、それが十分に人間らしい考慮を織り込んでいなかったこと、それが残した共同の諸活動にはもっと緊密に生地織りに織り込まねばならない余地があったことである」(訳, 450頁), と述べ、かつての自らの見方を、いわば自愛心の側に偏った狭量なものであったとして訂正している。ハイエクの古典的自由主義は、自らの幸福のためには、すなわち「各個人の目的をもっともよく達成するために」は、「それぞれの個人において・・経験のストックを最大限に使用する以外に途はない」(*The Constitution of Liberty*, 1960, Routledge & Keganpaul, p. 226) という考えを基底としているのであり、これ自体は、ロールズの言う、いかなる political conception of justice とも矛盾せず、それらの基礎の一部となりうる認識である。むしろ、そこからさらに一步進んで彼が考察すべき積極的な問題は、第一に、「各個人の目的」における目的主体は誰か、さらに彼らの目的は何か、であり、そのための手段は何か、また、これら三つの分野における人間各個体観の共通性はないのかである。スミス以来の経済学の展開のなかで、近年それに対する取り扱いの不足ゆえの弊害が際立つに至った、この目的動機という第一の問題への取り組みこそが今求められていることなのである。

- 10) 「余徳的善行」の訳語については、藤川吉美『ロールズ哲学の全体像』成文堂, 1995年, 176頁によった。
- 11) 性愛としての love は、自己の子孫を残したいという自己の欲求である。本文で言う愛とは、どのような動機であれ、他人の善を増進しようとする行動はすべて愛として含む、そのような広義の一般性をもったそれである。
- 12) これはこのままではほとんど意味がない。ここでは格差への「嫉妬なし」の「ある限度」が未解明のままであるが、この限度の程度こそが、実際の社会の動きを決めるからである。この点は第3節「正義論の中心となる観念」で詳しく見る。
- 13) ロールズは、感情と情愛を通した結びつき (ties of sentiment and affection) を共通の前提とするのは強すぎる前提であるとする。(第22節, p. 129)
- 14) ここで「恣意性がない」とは、実は「争わないですむ範囲で」という条件付きのそれである。ある種の恣意性があっても、それが当事者間での争点とならなければ、「恣意的である」との問題が、そもそも発生することはないのである。
- 15) 市井三郎氏は、「不条理な苦痛を減らすこと」を人間の対人的行動ルールとして提案した。(『歴史の進歩とは何か』1971年, 岩波書店。)「各々の人間・・は、自らの責任を問われる必要のないことからさまざまな苦痛一略して“不条理な苦痛”と呼ぶ一を負わされているが、その種の苦痛は減らさねばならないという理念」。(196頁。)これはロールズの言う「受取資格のないこと」(undeserved) と通ずるものがあると言えよう。しかし、このような行動ルールも含めて、いかなる行動規範においても、「しかじかのように行動せよ」の前に、まず第一に、しかじかのごとく行動「したい」との意欲が存在しなければならない。この「意欲」の問題、人間の基底的な行動動機の問題にまで遡らない議論は、一見していかに魅力的な響きをもつものであれ、他の、それと同次元の選択肢、たとえば「不条理な苦痛はだれにもある。ゆえに他人のそれにかかずらう必要はない」といった選択肢を前にしたならば、いずれを選ぶかの判断基準

をもち得なくなってしまうのである。

- 16) しかし、この点に対して、周知のごとくセンによる、「basic capabilities の保証」を正義ルール之目的とすべしとの反論がある。この両者の主張は、そのままでは結局同次元における見解の相違にとどまってしまう。この問題の解決のためには、まず本稿の中心問題としての、人間の心性における自愛と慈恵のありようについて理解を深めることが必要であろう。
- 17) この「全員一致」という希望自体は、ロールズの住む社会の歴史的、地域的特殊性に規定されて生じているのではないか。かりに米国以外のある国をとり、そこでルールの決定方法として多数決を採用した場合に、この国では、すでに、このルールによる問題解決の必要性が生ずる前に、米国以上の程度の、すなわちより多くの重要事項に関して、より多くの人々の基本構造への合意、一致が事前にあるかもしれない。あるいは、この国では自らの望まないルールが実現しても、それに従おうとする人々が多いかもしれない。ならば、この国では、そこで残る問題に満場一致の解決が実現しなくとも、そこから生ずる対立から人々が失うものは少ないであろう。この場合、もしロールズがこの国に生まれていたらとしたら、彼は満場一致でなく、多数決を提起していたかもしれないのである。(この点については、David Mapel, *Social Justice Reconsidered*, Illinois University Press, 1989, pp.137 ff, democratic politicsを参照のこと。塚田広人訳『社会的正義論の再検討』成文堂、1996年。)
- 18) 平等な市民権は、また、共通の利益に資する財の、公共的な方法による効率的提供の必要性を規定する。(公共秩序の保障と保持、公衆衛生と安全、国防)(第16節)
- 19) だが、個人内部の自由と効用の取引は、現代では、ある範囲内では生じうるかもしれないとの疑問が残る。
- 20) 足立幸男氏はロールズの平等主義には裏付けがないと次のように批判する。「彼は、そうした予測[格差原理のもとでの不平等がかなり小さなものになるという平等主義・塚田]の正当性を裏づけるための努力をほとんどしていない。」(「ロールズの経済的平等論」『思想』1986年8月号、47頁。)しかし、本文で述べた許容される格差の幅の明示を見れば、この批判が当たっていないことが理解されよう。
- 21) しかし、訓練と教育の費用をまかなうためだけであるならば、それがいかに大きくなったからといって、それを受けない人が自尊心を傷つけられるということはないであろう。ロールズの見解をこのように理解し得るならば、次のようなロールズへの批判は、すなわち、「第二の原理は、たとえ恵まれぬ人の利益を、平等分配時に比べて増やせるからといっても、結局、生来の、あるいは人生の巡路における各種の運の恣意性を、すなわち、当初のルール選択の段階では、それを受けるに値しない(undeserved)として排除された恣意性を認めるものとなっている。すなわち、ロールズが当初それを排除した段階の決定主体の性格は、自らの運は分配根拠としては不当なものとしてそれを捨て去ったものであったはずなのに、選択された原理はそれに反している」、との批判は当たらないであろう。
- 22) ロールズの批判対象である功利主義も、ロールズ自身の立場である社会契約論も、そしてまた社会契約論の代表者の一人としてのルソーから大きな影響を受けたアダム・スミスも、自愛心と慈恵心を心性の両端として対立的に考えるにとどまり、それらを同一の本質をもつものの混合物としてとらえようとはしなかった。功利主義は全体的

な、「種」という視点からのみ行動基準をたてようとするものにとらえられ、契約論においては、「個体の不可侵性」のみが強調されてきた。

しかし、ベンサムに代表される古典的功利主義は、そもそも当時の歴史的状況から生み出されたものであり、苦境にあった多数の国民の抵抗、革命の必然性を解明したものであった。さらに、社会契約論も、その次の段階、近代市民社会の成立した段階で必要とされる新しい社会のあり方、ルールをいかにして決定するかという人類的な緊急な問いに答えようとするものであった。

しかし、「抵抗する」個体という当初の考え方に内包されていた、各個体の主体性にまず立脚するという視点を欠いた、その後の抽象的、観念的功利主義は、今度は逆に、容易にその反対物に、すなわちその内実は少数個体の支配体制であるところの「全体主義」に転化し易いものとなった。他方、社会契約論も、その後、長期にわたって、単に、その間の経済的資源の豊富さ、破滅的戦争手段の未熟さから、各個体の自愛心の発揮を保障するための協力体制を作ることのみが主要目標として意識され、これはさらにその反作用として上に述べた功利主義の不正常な展開にも資する事となった。こうして、市民社会成立以後の社会的協力関係は、個人主義と全体主義の間を往復するものとなった。しかし、それが生み出す否定的諸現象が各個体の自愛心と慈恵心の適正なバランスに関する問題意識を感じさせ、この問題が、正面から扱われざるを得なくなる時がくる。個と類との両性のバランスを保つものとしての「個人」が、相互から孤立した「孤人」となってしまう時代は、今や多くの人に否定的なものとして感じられるようになった。自愛心と慈恵心のバランスの問題には、近代民主社会のもう一段の形成、真の個人への発展という課題が託されているのである。

岩田靖夫氏は、一方で無知のヴェールを、暗黙のうちに社会を「家族共同体」ととらえるロールズの立場からの「慈悲心の発露そのもの」であると理解する。（「正義論の基底」、『思想』1986年、8月、37、35頁）が、他方では、この運命を分かち合うことへの同意の理由は、「より恵まれぬ人々の協力と同意を期待できる」という点にあるとし、自愛ゆえの慈悲心であるとして、自愛心を主たるものとするロールズの一半の考えに賛同しているように見える（36頁）。ここにも、自愛心と慈恵心の二元論的発想ゆえに突き当たった解決困難な矛盾が見られる。問題は、いずれが主であり従であるか、ではなく、量的バランスなのであり、解決の方向は「あるバランスをもった両者の均衡」というとらえ方から見いだし得るのである。