

現在の正義論についての批判的所見（一）

クリストフ・ホルン

（岡田悠汰訳）

正義 *Gerechtigkeit* が、現在の哲学の討議において、たいがい過大評価されている概念であるということは、ありうるのだろうか。正義をめぐる最近の議論にいくらかの時間をかけて従事してきたものは、いずれにせよこういった疑いに行き着きうる。より詳細に目を向ければ、そのとき——これがこの論文の提題であるが——現代の哲学において正義概念に過大な意義が付与されているという印象が強くなる。このことを立証するために、以下で意味論的な考察を結集するとともに、私の分析から出てくるメタ理論的な熟慮をしたいと思う。私の基本的な問いは、次である。正義は、我々の道徳的な直観の全領域でどれほど重要であるのか。私は、次のように答えるだろう。すなわち正義というのは、多くの正義論者が思っているほどには、意義が到底あるわけではない。私の意味論的な探求のために、我々が多かれ少なかれ共有している日常言語での正義概念を私は引き合いに出す。この日常言語での

正義概念が、哲学において役に立つものとみなすことができず、その輪郭線がはつきりしていないとしても、それでもその概念は、あらゆる重大な哲学的分析において絶え間ない結節点としてあるに違いない。このことはいままでのところ目に見えてこないが、これは正義をめぐる莫大に細分化された討議を背景にして、それはそもそも奇妙な事実であるとみなされるべきである。

さしあたり私には、次のことは強調するに値するよう思われる。すなわち正義が、二つの異なった規範にかなう論説の公然たる中心を、たとえそれらが多様に互いに結び付けられていたとしても、形作っているということである。その一方では、ジョン・ロールズの『正義論』(1971) 以来の、共同体の適切な根本構造をめぐる討議の主導概念が問題となっている。私は、これを表現の制度倫理的な使用 *institutionenethische Verwendung* と徴づける。他方で正義は、我々

が個人の道徳的要求の心臓部とみなすであろうこと——しかもそれは共同体の構成員としての個人の合法的な利益を越えてい——を徴づけるために用いられる。この二番目の使用を私は、正義の個人倫理的な使用 *individualistische Verwendung* と徴づける。比較的新しい討議の内部での後者の立場の存在は、ジョン・S・ミルの著作『功利主義』(1891)によって決定的に示唆を受けたといつていいだろう。このために、私は有力な証拠文献を明示しよう。ミルの薄い文献だが、しかし並外れて示唆的な文献が、直接的であれ間接的であれ、二十世紀の比較的多くの哲学者に決定的に重大な影響をおそらく与えてきたのだろう。一つの歴史的な源泉についての仮説、すなわちミルがまさしく正義にかんずるこの見解の考案者であるという仮定を、私はそのことと結びつけはしない(一)。

正義にかんずるミルの分析は、単純ながら要を得ている。我々が正義に数え入れている規範にかんずる問題について、彼の小冊子の第五章に従えば、次の道徳的な規則の領域が問題となっているだろう。すなわちその規則とは、他者にその規則が必ず追従されている状態を我々がみようとし、従つてその規則の遵守のために我々が、やむを得ない時には強制的手段を用いることを望むものである。ミルは、正義概念についての論議のなかで、次のように書いていいる。

誰かが正義に従つて、何かをするように義務付けられていると我々が思うのならば、我々は、ひとが彼にそれを

するように強いるべきであると言ふのを常としている。それを強いる権力をもっている人間によつて、義務を果たすことが強制されたならば、そのことは我々にとつて徹頭徹尾正当であろう。法律によつて義務を強制しようとするのが賢明でないだろうといふことを、我々がみてとるならば、このことを残念であると我々は思うし、不正義が無罪に終わることを悪とみなすだろう。すなわち、我々は罪人に彼のおこなつた行いにかんずるの固有名拒絶と一般的な拒絶を感じさせることによつて、不正義に対する補償をしようと試みるのだ(二)。

引用が立証しているように、正義に関連する現象の領野が、ミルにとつては同時に義務の領野でもある。限定的に彼は次のことを付け加える。すなわち正義は、確かに道徳的な義務一般と完全に等しくはないが、しかしそれでも道徳的な義務の最も重要な部分の領域、すなわち「完全義務 *vollkommene Pflichten*」の領域と完全に等しいといふことである。完全義務は、ミルによれば、次のことによつて特徴づけられる。すなわち、成果をもたらす人間の側の義務に、要求する権利をもつ人間の側の義務を果たすといふ直接的な要求が対応しているが、他方で不完全義務 *unvollkommene Pflichten* については、そのような権利の要求がないはずである。むしろ、不完全義務では、義務を担うものの側からの実行の余地があるのだ。

さて道徳的な義務は、周知のとおり、倫理学者によって（いくぶん不適當なことに）「完全」義務と「不完全」義務として徴づけられる二つのクラスに区分けされる。そのさい、後者の場合は、行為そのものを義務付けるときに、行為の遂行における具体的な所与が我々の選択にゆだねられている。それは、我々がたしかにそれをすることを義務付けられているが、しかしある特定の人物に対してでもなければ、ある特定の時間に対してでもない慈悲と慈善の場合と同様である。法哲学の正確な言葉では、完全義務というのは、その義務を通じてひとりの他者であれ複数の他者であれ適当な権利を獲得するものであり、不完全義務は、そのような権利がその義務に対立しないものである。容易に認められるように、この区別は、正義と他の慣習的な義務との区別に合致する³⁾。

ミルにとって正義とは、国家と法の秩序を通して、すなわちその司法を通して強制されるものである。ここで英語だと自然に出てくる誤解、すなわち「正義」としてのジャスティス・Justiceと「司法 Justiz」としてのジャスティスという短絡的な等置に感づくかもしれない。こういった疑いは起こりうるが、しかし起こらなくてもいい。ミルの見解の根源を探求することよりも重要なのは、次の問いである。すなわち、我々が正義概念を実際に、ミルが主張するように使用しているのかどうかという問いである。すでに一見にして、ミルの意味論的分析はあまり説得的でないように思われる。ミルの論

述を正義感についての彼の断言まで追跡するならば、彼の分析はおそらく一時的ながら説得力が増すだろう。彼は、我々が集中的に感じる、深刻な違反行為を引き起こした誰かへの制裁や処罰の願望をこの正義感として理解している。ミルは次のように書いている。

正義という概念は、二種類のことを前提している。すなわち、行動規則と規則による制裁としての感情である。一方で規則は、人間性全体に共通しており、人間性の繁栄に役立たなければならぬ。他方で感情は、規則に違反したものどもが処罰されることへの願望である⁴⁾。

ミルの見解は、この引用によって十分に輪郭が描かれている。我々の正義についての表象は、ある（名目上我々の自然本性に深く根付いている）感情から出てくるのであり、この感情を通じて、我々は道徳の核心的な領域に関係している——すなわちすべての人間が、その規則を遵守することを要求できる、必ず妥当している規則の領野に関係している。誰かがそのような要求に背いたとき、ミルは、強く感情的に染まった制裁感情が我々に起こり、これがまさしく正義感だと考えるだろう。いわれなくミルは、ドイツ語で成立する「正義」と「報復 Rache」の間の言語史的な連関を指し示しているのではない。他の道徳的な義務は、ミルの場合ではそうなのだが、我々にとっては比較的それほど重要ではない。誰かがそのような義務に違反するとき、犯人を有罪とみなすという比較可

能で情動的ないかなる請求も、我々のうちには惹起しない⁽⁵⁾。しかしミルによる正義の再構築は、納得のいくものだろうか。ミルが恣意的に用語を確立させることをもくろんでいるとしたら、この問いは無駄であろう。もちろんあらゆる哲学者は、ミルの意見に従ってそのように確立する権利を持っているが、それでもみたところ、ミルにとっては、本来の意味論的な分析が関心事であり、その分析のために彼は、歴史的な言語使用と同時代の言語使用に明確に関心を向けている。そのような分析は、それがどの範囲まで我々の日常言語および理論言語の使用に合致しているのかという問いを甘んじて受け入れなければならない。

最初の不満は、次の考察からでてくる。少なくとも、ロールズに連なる同時代の討議において、正義は全くもって道徳哲学の核心的な概念としてみなされていない。その討議なかでは、我々がすでにみたように、個人倫理は関心事になっていないも同然で、政治哲学、すなわち制度倫理が関心事になっているのである。そのさいに次の七つの主題が、中心的に討議される。すなわち、(i) 権利、自由、公職、および機会を適切に配分することとして理解された政治的正義、(ii) 実質的な財産、仕事場、資源の配分にあたる社会的・経済的正義、(iii) 性別間の正義、すなわち女性と男性を同列に置くことと同等に扱うことについての問い、(iv) 世代間の正義、(v) 処罰についての正義を含む法律上の正義、(vi) 医療についての正義、すなわち健康に関連した財産の分配、そして (vii) 正当な戦争をめぐる古くからの議論を継

承するものとしての国家間の正義である。これらは明白に、ミルが正義のもとに包摂しようとする主題である。というのもここで名指された主題について、その義務が果たされないときに我々のうちに制裁願望がおこるような強制的な義務が、第一に関心事になっていないからである。確かに、ミルも制度的な強制力もしくは制裁力を彼が考える義務に従属させている。しかしそれは、彼が殺人や、窃盗、詐欺のような個人の間で発生する侵害の事例を考えているように思われるということについては、何もかわらない⁽⁶⁾。

しかし、確かにミルの場合は違うが、ロールズと彼の後に続くものが「正義」を一つの用語としての意味で使用しているということは、ありえないのだろうか。彼らは、なるほどその表現を、政治哲学において規範的にみて関心事となるものに対する内容的に未規定なレッテルとして用いることができるだろう——我々がどのように正義概念を日常言語で使用していようと、どうでもよいことだ。私にとってはしかし、ロールズと彼を受け継いだ著者たちがそのように理解されないということが明らかであるように思われる。彼らにとって正義とは、専門用語・terminus technicusとしてではなく、現代社会における政治的、社会的、経済的な生活条件に向けられた直観的に背負わされた概念としてみなされる。——とりわけ我々の公平さに対する直観は、この理論の文脈で卓越した役割を果たしている。

さてしかし、ロールズもミルも、正義を我々が共有している直観に依存せず、通常の言語使用とも切り離して使用しよう

とするならば、次の奇異な光景が出てくる。すなわち、ロールズを受け継いだ制度倫理の議論も、ミルへと方向づけられた個人倫理の伝統も正義概念を規範的な中心に指定しているということである。さきほど政治哲学の中心概念を問題にしたかと思えば、他方で次は道徳哲学を問題にしているのである。両方の見解が完全に等しくないということは、明白である。明らかに両方が同時に正当であることはあり得ない。私の信念に従えば、両方の立場は誤っており、その立場ではミルの文脈での正義の誤解がはなはだしいように私には思われるのだ。

それゆえにミルへと戻ろう。彼の意味論的な分析が事実には合致しないということは、次の問いを立てるやいなや示される。すなわち、正義にかんする問いが話題になるときに、実際に中心的な道徳の問題は捉えられているのか。私の考えでは、より正確な分析によって示されるのは、正義についての諸問題が、ミルの念頭に浮かんでいるようには定義されないということである。それでも私はこの問いをさらに究明するまえに、この正義概念が——とりわけ現在のドイツ語での討議において——成し遂げた非常に大きな進展を一瞥しよう。

1. ミルの正義概念と理論についての現在の討議

すでに述べたように、私はミルの直接的な（あるいは間接的な）影響（あるいは可能な他の源泉）への問いを脇に置いておきたい。いずれの場合でも、注目する価値があるように思われるのは、ミルによって定式化された両者の特徴が、どれほど強く同時代の理論家の言語使用を規定しているのかと

いうことである。多くある例のなかの一つ、例えばオットフリード・ヘッフェは「責務を負った社会道徳」という意味での正義の規定を提示している。ヘッフェは、最近の論述で次のように書いている (Hoffe [2001], 29 f.)。

道徳の全領域を、正義は汲みつくしていない。人間が自分に対して場合によっては持ちうる義務は、すでにそこからこぼれ落ちていく。そして社会道徳の枠のなかで、正義はある小さな、責務を負った部分に関係する。すなわち、いわゆる法義務ないし法道徳に関係するのだ。同情、慈善、鷹揚さ、感謝、救急業務のような徳の義務への違反が許容されるときに人が失望する一方で、正義の違反にさいしては憤激と抗議が呼び起こされる。それに対して正義を請求する徳の義務を承認することを、ひとは他者に懇願し、期待することができる。慈善が最善で、最高次の基準を形作り、連帯が中間位置を占める一方で、責務を負った社会道徳として、正義は一緒に生きる全ての人間の基本的で最高次の基準の地位を持つ。

ヘッフェがミルの模範に的確に従っているというのは、まぎれもない。ヘッフェによれば、正義は確かに我々自身の境遇の道徳的観点と全ての道徳を含意しないが、しかし規範的のみなされて必ず他者に帰属すべきものを含意している。正義についての問いは、ヘッフェにとっても道徳の揺るがない核心部を、すなわち厳格に責務を負った部分を形作るものであり、

その部分が無視されると我々は憤激してそれに気づくし、それについて法的な強制がなされることを我々は望むのだ。加えてヘッフェは、我々の正義感が他の道徳的感情から際立って区別されるという信念を明確にミルと共有している(7)。

それでも、ヘッフェ一人だけがこの立場にあるのでは決していない。ミルの概念分析の更なる例として、ペーター・コラーが役立つかもしれない。彼は、現存のわずかな意味論的な探求のうちの一つで、正義概念を次のように性格づけている(Koller [2001], 22)。

正義は、全体として捉えれば、従って道徳、すなわち人間の行為の尺度と方針の集合の一部を形作っている。その尺度と方針について我々は、それらが一般的で上位の妥当性を有し、ゆえにあらゆる人に受け入れられ、追従されるべきであると考えているのだ。そして正義は、第一に対人での振る舞いに関係し、第二に高度に拘束力を持った道徳的要請を対象として持っているのだ、疑いなく道徳の内部で非常に重要な役割を果たしている。正義は、従って相互の要求と拘束力、人間の権利と義務を根拠づける道徳的要請に関係するのである(強調は原著者による)。

コラーにおいても、正義は道徳の揺るがない核心部、すなわち対人での振る舞いにおいて高度に拘束力を持つものを徴づけている。傑出した例の一覧を挙げ続けるためだが、似たよ

うな発言はシュテファン・ゴゼバトに見出される。ゴゼバトが次のように書いているが、そこで彼もまた「正義の定義」について語っている。すなわち、「正義は、道徳的要求が向けられる状態を打ち立て維持することに関係している」(Gospah [2004], 48)。ゴゼバトにおいては、なお他のことが加わってくる。すなわち彼は、正義という語の意味をより正確に「適切や Angemessenheit」(Gospah [2004], 44)として分析し、それをさらに平等主義 Egalitarismus という意味で規定する。正義は、「もしあたり道徳的な適切さの原理に一致するのであり、それはつまりあらゆる人が、道徳的規範に応じてその人の状況や環境に従って、ゆえにその人に道徳的にふさわしいように、あつかわれるべきである」(Gospah [2004], 48)。ゴゼバトにおいて、「適格にするものは、さしあたり正義の二つの水準が区別されることに関係している。彼が一つ目の水準に置いている正義の標準規格が、誰に何がどの範囲で帰属すべきものを申し立てる一方で、二つ目の水準では、つまりゴゼバトがいうような「道徳的により有意義な水準」では、何が標準規格自体を公正にするのかを明らかにすることが関心事である。そのことによつて彼は、ミルやヘッフェ、あるいはコラーにおいて話題になつていない契機を担ぎ出している。すなわち、より高い段階の平等主義という契機である。考えられているのはつまり、正義の標準規格が不偏不党の上位の観点から正当化されねばならないということである。ゴゼバトは、「平等という仮定」について語っており、次のように主張する。すなわち、不平等な分配に対

する良い、正当化しうる根拠が存在する場合を除いて、つねに平等な分配は公正であるということだ。他方で、再びミル、ヘッフェ、コラーと一致して彼が強調するのは、「正義と請求可能な道德の部分」が合流し、最後にはミルの感情の構成要素までも加わるということである。「この領域において多くのものは、憤激、軽蔑、罪、羞恥といった情動のような道德的制裁と、それに加えて叱責や非難といったその情動に適合した抗弁的な発話行為による矛盾した振る舞いに反応してゐる」(Gosepath [2004], 73)。(90)。

正義にかんするゴゼバトの二つの水準の区別は、エルンスト・トゥーゲントハットが彼の後期の著作の多くで発展させたモデルと近い関係にある⁽⁹⁾。正義は、トゥーゲントハットが『レティツィアにおける対話 *Dialog in Leiciat*』のなかでいうには、「簡単には追加の主題を形成しない」——考えられているのは道德に追加した主題ということである。正義は、むしろ「道德の統合された成分」(Tugendhat [1997], 58)である。ゴゼバトのように、トゥーゲントハットも、正義の現象が置かれるべき第一の場所が、そこから導出される問い、すなわち具体的な政治的・社会的な正義についての問いのためのメタ規則として役立たねばならないはずの規則の均衡でなければならぬことを仮定している。この問いにおいてはじめて、個人の具体的な振る舞いが関心事になるはずだ。注目すべきことに、トゥーゲントハットが、彼の「倫理学講義」にて、「正義にかんする我々の理解についての最良の現象学あるいは解釈学は、「功利主義」の第五章におけるミルのも

のである」(Tugendhat [1993], 369 Fn. 4)と云うときには、彼は明確にミルの肩を持つている。たしかに彼は「ミルが——かつてのアダム・スミスやショーペンハウアーと同様に——正義を本質的に消極的な義務の遵守に制限したと叱責している。しかしトゥーゲントハットは、正義を原則的に刑法上で強制可能なものの領域として描き出すことを、ミルとともに正しいとみなしている」(Tugendhat [1993], 370)。

消極的な義務に背くことを不正義と徴づけることが、それほど明白ではないとしても、それでもなおミルが、ここに義務にかんする狭義の概念が出てくるという点で正しい。カントも同様に思われる。カントにとつても、消極的な義務を遵守することが刑法上強制されるということが、消極的な義務に特徴的なことである。さてしかしこのことは、(原則として)刑法上追求可能であるものを、消極的な義務にとつてではなく、義務のクラスの一部にとつて基本的であるとみなすような考えを抱かせる。例えば親が、自分の子供たちに対して自分の積極的な義務に背いたとしても、それは刑法上追求可能である。

トゥーゲントハットがカントについて主張することは、おそらく部分的には正しいが、実質とは関係ない(上記引用の注7参照)。我々との連関で重要なのは、彼も正義概念を法的に強制可能なものという意味で解釈しているということだけである。トゥーゲントハットも、かくしておおよそ *grosso*

moderilの概念の伝統に在る。そして、ここでさらなる著者の系列全体が、追加して引き合ひに出される(10)。

2. 正義の意味理論にかんするいくつかの考察

これまで、正義の概念領域についての意味論的な分析は数少ない(11)。しかもそれらの分析のうちには、深刻な意見の相違が支配している。ただ少なくとも明らかなのは、次である。すなわち正義は、倫理学や政治哲学において、我々の重要な、そして頻繁に用いられる規範的な諸表象の一つを形成するのである。我々にとつてある人物が正当であると思われらるなら、我々はこのことを高度に称賛に値する特性とみなす。不当な社会的状況、あるいは不当な政治制度に我々は憤慨するし、それが修正されることを要請する。私には、我々の日常的正義の制度が、二つの伝統的な理念の一つに依拠しているように思われる。一方で我々は、正当なのは、あらゆる人間に自身のものが帰属することであると考える。我々がこの制度に従うならば、あらゆる人間は、彼あるいは彼女が得たものを、受け取るべきだし、それもメリットや利益といった積極的な意味か、あるいはデメリットや損害といった消極的な意味で受け取るべきである。他方でしかし我々は、適切な平等という理念を考える。つまりここで正当なのは、同じでない事例を同じようにあつかわないのと同様に、同じ事例を同じように扱うことである。最初の根本命題は、プラトン——いわゆる個別記述的な公式——にさかのぼり、たいていはラテン語の公式では、「各人に各人の所有すべきものを」と

して引用される。二つ目の根本命題は、その根源においてアリストテレス的である(12)。今日まで、これら二つの理念によつて基本的で理論的な二者択一が定式化されている。注意しなければならないのは、その間の原理的な違いである。最初の場合では、個人には自身で得たものが帰属するという表象に我々は依拠している。——詳しくいうと、個人は特定のメリットを得たか、あるいは特定の負荷を担わなくてはならないという表象である。人物Aに財産が帰属し、人物Bに損失が帰属するために、AとBの間の比較がかわつていなければならない。二つ目の場合では、一つ目とは異なっている。この場合では、われわれの熟慮が、特定の社会的な分配の側面を対象としてもつており、対人関係における比較にもつている。われわれは、そのとき同時に多くの人に関係する分布状況、例えば子供の誕生日会の参加者でケーキの分割を視野に入れて判断するのだ。人物BがYを得たので、人物Aに、ここではxが帰属しており、逆もしかりである。財産と負担の分配の理由づけは、相互依存的である。それゆえに第一の概念の使い方を絶対的な(すなわちもっぱらある人物に関係した)正義概念と徴づけることができるし、二番目のものを、関係的な正義概念、すなわち対人関係的な正義概念と徴づけることができる。二番目の場合にのみ、正義ということで不偏不党の規則の適用、あるいは財産と損失の平等な分配を理解することも可能である。

正義の意味の領野は、名指された二つの使用法によつてすでに汲みつくされているのか。当然そうではない。正義概念

の意味論は、複合的な問題の領野を提示するからだ。我々の日常的な言語使用は、哲学にかんする概念の使用と同様に多義的な使用の疑いを引き起こす。無関係だとしてさしあたり除外されることは、我々は「正当」である *gerecht* という表現を記述的に使用できるということである。「事象に適っている *Sachgerecht*」とか「障がい者に適っている *behindertengerecht*」という表現において同様にも。重要なのはしかし、規範的な言語使用である。ここで目につくのは、どれだけ多くの異なった対象に、その表現が関係してしまっているのかである。我々の哲学にかんする言語使用と同様に、我々の日常的な言語使用は、私には次のように思われる。すなわち、それは少なくとも対象の異なった十個の型に照準が向けられている。正当であるか不当であるかということで、われわれは (1) 人物とその集団を、そして (2) 人物の行為、振る舞い方、態度、そして性格を、さらには (3) 人物から出てくる判断、評価、査定 (人物にかんする正義の使用形式) を徴づける。これに加わるのが、(4) 法律ならびに規則という手続きを視野にいれた概念の使用と (5) 社会的な制度、政治的な状態、国家、経済システム、そして社会秩序への適用 (制度にかんする用法) である。さらなる重要な使用形式は、(6) 抽象的な諸理論、諸原理、諸構想、そして諸モデルを視野にいれたもの (理論にかんする使用形式) である。これに加わるのが、(7) 分配の経過や手順、例えば競争の手続きや抽選の手続きを視野にいれた使用 (手順にかんする用法) である。それと並んで存在するのが、(8) 我々が交

換にさいしての贈与と返礼の関係、あるいは仕事にさいしての成果と報酬の関係、あるいは犯罪行為にさいしての犯行と刑罰の関係を、正当であるあるいは不当であると徴づけるさうい使用である。我々はさらに、正義概念をごく普通に (9) スポーツ競技、応募の手続き、歴史的な発展の結果に對して、あるいは人間の人生全体の運命的な過程に對しても用いている結果に關係した用法)。さらにそれと同系なのは、(10) 分配の状態を視野にいれた正義概念の使用、とりわけ万物 *Universum* のあらゆる状態、少なく見積もつてもこの状態が、われわれが道徳的に要求する権利のあるものとみなしている生物に關係する範囲での万物のあらゆる状態に關係した正義概念の使用である (状況に關係した用法)。ひとが本来の意味で正当であるあるいは不当であると特徴づけるのは、対象のどのクラスなのか。それは分配する人物、分配する諸制度、抽象的な分配理論、分配の手順、分配の結果、あるいは分配の状態なのか。私には、ここでは分配の状態という観点に優位があるように思われる。というのも我々が人物、政治的な秩序、諸理論を、つねにこの観点を視野にいれて正当であると名づけているからである。

状況に關係した用法の優位に對する私の論証は、かくして次の通りである。我々が何かを正当であるあるいは不当であると特徴づけるたびに、そのさいに暗黙の裡に財産と損害の適切な分配の状態にかんする表象に關連させているのである。というのも人物は、正当な行為、規則、あるいは制度を生み出すとき、すなわち最終的に正当な状態に配慮しているま

しくそのときに、正当であるとか不当であるとかみなされるのである。行為、規則、制度が正当な状態をもたらすか、それを満たすまじくそのときに、それらを我々はそれらの側から正当であると徴づける。同じことが、政治や哲学から出てくる諸理論、諸原理、諸構想にも当てはまる。人は、容易に反対の検証ができるし、他の情勢を前もってよく考えることができる。ある人物が不当な分配の理論を考え出したならば、その人物は不当なのか。必ずしもそうではない。というのも、確かに性格の欠損のほかに認知的な欠如がありうるからである。諸制度が正当な人物を生み出すならば、それらは正当なのか。我々は、このことを確実に、正当な諸制度の第一の課題とみなさないう。そのような考察からの私の帰結によれば、正義にかんする意味論は、単なる「家族的類似」よりも多くのことを指摘することだ。正義にかんする意味論は、焦点となる次の構造をもっている。すなわち様々に異なる用法は、結局のところ状況に關係した使用に歸着するというのである。すなわち、適切であろうと不適切であろうと分配の状態は、第一の指示対象 *Referenzobjekt* であり、その状態へと全ての使用形式が一へ、向かつて、*pros hen* 關係させられるのである¹³⁾。

状況に關係した用法が基本的であるというこの立証によつて、關係を示す正義概念は、絶対的な使用法に対して優位であるということが同時に示されているのだろうか。おそらくそのように論証されるだろう。しかし考量しなければならぬことは、何らかの意味で絶対的な用法もまたこの結果

と両立することができるということである。絶対的な用法の擁護者は、正当な世界が一つの世界であり、そのうちであらゆる人間が自分のものを保持する、しかも他者が保持するものや保持しないものに關係なく保持すると主張できる世界である。事情がどうであれ、明らかなのは、私の意味論的な分析がミルの提題に対抗する二つのさらなる考量へと導くことである。一方でミルにおいては、絶対的な言語使用と關係的な言語使用の間の区別に相当するようなものが何も見出されないということである。他方で、道徳の核心部にかんする問いを形成するものが、本当に適切であろうと不適切であろうと財産と損害の分配の状態なのかどうかということは、疑われるものとしてある。この二つの重要な点に私は、すぐに戻ることになっている。

しかしさしあたり、概念史にかんする所見をもう一つ述べておこう。すでに述べたように、正義をめぐる同時代の討議においては、主に制度倫理的な問いが扱われている。それに反して、それより古い理論の歴史を一瞥することで次のことを示した。すなわち、古代と中世の哲学者の多数は、正義を一次的に人物の性質として、つまり人物のもつ徳として、さらに換言するなら、財産と負担の適切な分配する、あるいは個人の責務を正しく割り当てる習慣的な能力として把握されていたということである。二次的な意味では、正義がたびたび制度倫理の主題として扱われた。もちろん通例は、そのさいに正当な公職人、正当な支配者、正当な市民をかなりの度合いで関心事としているかぎり、人物本位の意味合いを

もっている。そのかぎりでは、正義の主題は、前近代ではより個人倫理の枠内で取り扱われ、それに対して近代や現代では制度倫理の地平で取り扱われていたと、おおよそ確実かつ的確に言うことができる。

ある何らかの意味で、制度倫理的な見方は、個人倫理的な見方より優れているように思われる。というのも、人物が正当な状態、規則、理論を生み出すときに、その人物を——すでに示したように——つねに正当であるとばかり名づけるであろうからである。それでもなお、正義という人物の性質を近代のようになおざりにするのも問題がある。この側面を脇におくならば、我々の生活世界における正義の理解の本質的な部分を曖昧にしてしまうだろう。特にそうすることで、個人の正義感を過小評価し、有意義な人物の理想像を無視するだろう。さらにこの仕方では、社会の道徳的基盤への問いを無視するのである。動機の背景としての正義に対しての不十分な代案は、協力するための準備体制を、戦略的に慎重にメリツトを希求することを通じて、そして刑罰による制裁圧力を通じて、動機づけようとするところにあるだろう（ここでミルによって狭められた概念理解が特に明瞭に示される）。というのも彼はまさにこのことをしたかったからである。そして最終的に、純粹に制度倫理的なシナリオのなかでは、正義を補足し、文脈づけするのに役立つ、公正さの要素であるアリストテレス的なエピエケイア「平等さ」が欠けているだろう。エピエケイアによって考えられているのは、制度的な手順を意味にそくして拡張し、状況、人物、そして事象に合った仕

方で使用する能力、ゆえに好意の原則、つまり寛容と好意にかんする原則を通じて特徴づけられている、文脈に敏感な *kontextsensitive* 判断力である。

同様に近代の行為主体には、コスモスに合った正義という伝統的な表象が欠けている。私が思うには、ここでそれが時代遅れではないかという疑いは、確かに簡単には当たらない。例えば、我々が社会国家的な分配という課題の領域を明らかにしようとするときにはいつでも、コスモスに反する不正義という表象を必要とする。ゆえに、例えば、身体障がいや職業的なハンディキャップをあらわすならば、我々はそれを均一化するに値するコスモスに反する不正義とみなしている。それに反して、特に生来の恵まれた素質、例えば実践的な知能や商才に国家的な才能税を課すべきかどうかということは、我々にはそれほど一義的には思えない。明白に、我々の直観は哲学的に明らかにされる必要がある。従ってコスモスに合った正義という表象は、我々が人間に起因するのみならず、物理的な損害あるいは物理的な財産（より一般的にいうと、損害と負担あるいは財産と優遇の生来の分配）を道徳的に関係した現象とみなすかぎりでは、意義をもつ。次のような極端な場合を想像することができる。すなわち誰かが、一般的な機会を平等を割り当てるための国家的に制御された遺伝工学的な特長操作計画 *Merkmalsplanung* は、正義による切迫した指令 *Gebot* である、という提題を支持していると。翻って誰かが、あらゆる病氣、障がい、あるいは才能に恵まれていないことは、それがふりかかった人間の個人的な運とみなされ

なければならぬという考えにあることもできるだろう。

正義概念の長い歴史のなかで支持されてきた統一した基本的で意味論的な見解は、私の考えるところでは次の8つである⁽¹⁴⁾。

- (a) 平等として理解された正義 (平等を目指す正義)
 - (b) 公平さ、不偏不党、手続きあるいは規則が同形であることとしての正義 (手順にかんする正義)
 - (c) 贈与と返礼が均等であることとしての正義 (交換可能な、あるいは交換にかんする正義)
 - (d) 関連する第三者によって引き起こされたデメリットやハンディキャップを均一化することとしての正義 (補正的な正義)
 - (e) 成果あるいは功績による賞与としての正義 (功績にかかわる正義)
 - (f) 犯罪的行為と刑罰が均等であることとしての正義 (報復的あるいは刑罰にかんする正義)
 - (g) 過程と結果の均等、行為と結果としての境遇が均等であることとしての正義 (結合的な正義⁽¹⁵⁾)
 - (h) 生来の財産と負担を適切に分配することとしての正義 (生来のあるいは宇宙的な正義)
- (a)、(b)、(c)の表象は、明白に関係的な言語使用に帰属させられる。それらのなかで正当であるとか不当であるとみなされるのは、他者が受け取るものと比較して、何をどれほど帰属させたままにするのかである。他の用法、すなわち(d)から(h)は、関係的にあるいは絶対的に理解される

ということに対して開かれているように私には思われる。誰かが第三者によって引き起こされた損害を被ったならば、彼は(c)を前提とするとこれに対して適切に補償されるべきである。比較可能な補償事例における標準に従っている場合でも、それとは独立している場合でもそうである。誰かが何かを得たならば、我々は(e)に従って、もっぱらその人身の成果への視野を持って、あるいは他の人々への割り当てと比較して、そのように考える。

おそらくいまやゴゼバトは、正義についての二つの最も重要な解釈が唯一の基本的な語義に、すなわち適切さに還元するという上記の見解にかんして正しいだろう。関係的な正義の場合では、対人にかんする適切さの原則が関心事になるだろうし、絶対的な正義の場合では、個人に関係しうる、他の何らかの財産あるいは価値理論に基づく適切さの議論が関心事になるだろう。そうすると正義は、様々に異なった(関係的なあるいは絶対的な)関連パラメーターを考慮した適切さであろう。私は、この見解が全くもって魅力的であると考えた。正義によって我々の規範的な直観の中心が名指されるとしたら、それは意義あるものでありさえするだろう。しかし提題が当てはまっているかどうかは、どうでもよい。提題によって、正義が中心でないということも、適切さにかんする二つの異なった理解が、著しく互いに異なったままであることも変わらない。根本においてはしかし、二つの根本意義の背後に隠されている統一を同定しうるかどうかは、それほど重要ではない。はるかに重要なのは、我々の規範的な語彙

の内部のどこに正義を位置づけるべきかを探求することである。(統)

【註】

(1) ミル以前における、似たような概念の使用は、例えばすでにアダム・スミスにおいて見出される。『道徳感情論』において、スミスは正義 (justice) と慈善 (beneficence) を、強制しうる成果という意味と自由意志から出てくる成果という意味で、互いに対照させている。この示唆については、ノーベルト・アンヴァンダー氏に感謝する。

(2) J.S. Mill, *Der Utilitarismus. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von D. Birmbacher, Stuttgart 1985, S. 83 f.* から引用。

(3) 同書 S. 86

(4) 同書 S. 91 f.

(5) ミルの理論について、例えばリンデールの啓蒙的な論文を参照。

(6) ミルは、我々の正義の表象の決定的に重大な二つの構成要素として、「ひとりあるいは複数の人間が侵害されること」と、侵害した張本人が有罪とみられる請求」(同書 S. 92) を記述している。

(7) 管見の限り、ヘッフェは正義自体の彼の使用を、ミルではなく、カントの法道徳と徳の道徳の対置に由来させている。しかし、このことは私には問題があるように思われる。第一にカントは、この連関において正義について語っていない。第二にカントは、完全義務を決して法道徳と等置していない。すなわちカントにとって法的に強制可能な義務は、適切な道徳的動機を必要とせず、単なる「適法性」や

合法性(『法論』六219参照)を必要している一方で、完全義務は、カントによれば外的にすぎない追従、すなわち真正な道徳的動機以上のものを要請する(『基礎づけ』四422脚注の「内的な完全義務」の話題を参照)。

(8) ゴゼパトは、『平等な正義』(2004)において、平等は正義の包括的概念であると主張するに至る。さらに彼は、平等が正義という概念の非歴史的で一般に分配される革新的な意義を形作っているという強力な仮定を主張してさへする。この驚くべき提題の背景は、そのような核となる不変の意義なしに、道徳にかんする討議や政治にかんする討議における正義の役割を説明できるといふ熟慮である。私には、このことが、正義の概念史をみると明らかに間違っているように思われる (Horn/Scarno [2002] 参照)。

(9) トゥーゲントハットは、四つの比較的短い文献のなかで、哲学的な正義論の問題に取り組んでいた。その哲学的な正義論が比較的簡潔なものにもかかわらず、著しく重要な貢献を問題にしている。——くわしくいうと、それはその事象的な関連性に関係し、そして著者自身が(私が思い違いをしていなければ)規範にかんしての問いについて思案するためにその正義論に認めている意義を視野に収めている。とりわけ「レティツィアにおける対話」(1997)では、わずかなページで包括的な正義論の素描を提示されている。

(10) 例えば、『正義と徳に向けて』(1996)において、普遍的に妥当な法の原則の領野を正義として理解するO・オニールを参照。R・フロストが正義を、政治的な共同体の市民の間で要請されうる特定のものとして規定するときには、ロールズとミルの伝統を一定程度結び付けているのだ。

- (11) これは、特に・Tugendhat [1993]・Krebs [2000]・Koller [2001]・Horn/Scarno [2002]・Gosepath [2004] がネットである。
- (12) プラトン『国家』第四卷 438a8 ff./586c とアリストテレス『政治学』第三卷十一章 1282b14-22 参照。
- (13) アリストテレス『形而上学』第4巻第2章参照。
- (14) 最も重要な個々の立場については、Horn/Scarno [2002] を参照。
- (15) この表現は、J. Assmann [1990] に由来する。その表現は、アスマンにおいて支配的な宇宙の正義秩序という古代エジプトの表象を徴づけている。正義（マアト）〔古代エジプトにおける正義を司る女神〕は、そのさいに行為と結果としての境遇の厳密な結びつきを保証する。その結びつきは、宇宙的・宗教的な水準を、道徳的な次元や政治的・法的な次元と同様に包含している。