

す富み、貧しい者はますます貧しくなるような法則が支配し、人倫(制度化された倫理)は喪失する。しかるに、そうした経済社会の矛盾を、司法や福祉行政、職業団体のような非国家的中間団体などは克服できず、その克服は、「人倫(自由の実現態、制度化された倫理)の最高形態」とヘーゲルがみなす「立憲国家」に委ねられねばならない。⁸⁾これがヘーゲルのビジョンであったが、これを公共哲学という観点からとらえ直すならば、自由と公正を保障するところの理にかなった公共性と最低限の生活保障は、無限の内面性という次元を持つ人々(民)が最終的に承認する⁹⁾ 国家によって実現され、優秀な官吏が支える政府がそれを具現化するというビジョンとして描かれよう。

このようなヘーゲルのビジョンは、その後、ヘーゲル左派やマルクスによって観念論的幻想と批判されたものの、ヘーゲル中央派に属するローレンツ・シュタインによって、確固とした福祉国家論へと発展した。フランス社会主義の研究から出発した若きシュタインによれば、個々人の生活は「人格的な要素」と「非人格的な要素」の衝撃と反撃から成り立っており、財貨獲得を主要目的とする経済活動は非人格的な活動そのものとみなされる。そして、非人格的な利害関係によって動く「社会」は、「個々人の人格的な意志の統一体」である「国家」によって克服されなければならない。個々人が人格的国家意志の形成と決定に参加する組織が憲政であり、憲政を具現化する措置が行政である。シュタインは、このような思想の下、社会問題解決のための包括的な国家社会科学を展開したのであった。¹⁰⁾それは当初、個々人(民)の一般意志に国家の正統性を求めるルソー的な民の公共哲学を、ヘーゲルに倣い、行政組織(官)の論理で軌道修正した形の公共哲学に基礎づけられていたが、彼の晩年においては、後者の色彩(官の公の論理)が次第に濃くなっていったように思われる。

ドイツにおける経済学分野で、このヘーゲル・シュタイン的なビジョンを担ったのは、シュモラーらによる歴史学派ないし社会政策学派であった。この学派は、自由放任政策を是とするイギリスのマンチェスター学派と国内の社会民主主義勢力の双方に対抗しつつ、国家主導の経済政策によって人々の福祉の増大ないし保障をめざしたからである。とはいえ、公共哲学的見地からみるなら、この学派のビジョンは、ヘーゲルや若きシュタインと比べ、より一層、政府(官)中心の「温情主義的」色彩の濃いものであったことは否定できない。ヘーゲルや若きシュタインらにおいては、個々人の人格の実現が立憲国家の正当性の根拠となるというテーゼの公共哲学が明示されていたのに対し、シュモラーにおいては、人々の風習やモラルを反映するような倫理的経済学が唱えられたものの、下から人々の意思を反映させていくようなビジョンは後退し、官(政府)主導の上からの温情主義的な社会政策を実施させていくビジョンが前面に打ち出されているからである。¹¹⁾したがって、後述する福田徳三に影響を与えたブレンターノのような例外はあるものの、総じてこの学派においては、私的経済活動の弊害を除去するための政府(官)的公による社会保障を根拠づけるような「国家を支える個々人の公共性の哲学」は見いだし難く、そうした公共哲学の不在が、この学派をしてビスマルク流の社会保障論とよくマッチさせたゆえんであったよ

うに思われる。

さて、この歴史学派経済学は、シュモラー亡き後、ワイマール体制下において、ハイパーインフレーションに対して何ら有効な策を打ち出せなかったほか、カルテルやトラストを擁護し、さらにはナチの政策に加担するなどの失態によって、第二次大戦後は消失する。そしてそれに代わり、戦後のアデナウアー体制を支える公共哲学を提示したのが、オイケン、レプケ、ミュラー＝アルマックらに代表されるオールド自由主義であった。オールド自由主義は、「人格的自由」（オイケン）と両立しうる経済秩序を計画経済ではなく市場経済と考える点で、上述したドイツ的伝統とたもとを分かち、しかし他方、夜警国家的な自由放任政策は採らず、市場経済が弱肉強食的なプロセスとなって多くの失業者が発生したり、カルテルやトラストの出現によって独占資本主義とならないように、国家が市場に介入する「秩序政策」や、企業における労働者の経営参加を容認し、そのような経済秩序を「社会的市場経済」と名づける。したがって、オールド自由主義においては、ミーゼスやハイエク流のネオ・リベラリズムと異なり、市場経済と社会保障が二律背反的ではなく、相互補完的にとらえられた。その際、社会保障は、イギリスのビバリッジ報告に基づく中央集権的な社会保障制度に倣うのではなく、できるだけ協同的で地方分権的な連邦国家の単位で実施される「非プロレタリアート化政策」（レプケ）に基づいて考えられた。このような人々の人格の自由に基礎を置く公共哲学に支えられ、戦後ドイツ経済は奇跡の経済成長を生むと同時に、保守政権下においても、社会保障制度は切り崩されることがなかったのである。¹²⁾ そして、この伝統は、下からの社会運動や公共活動をより重視する社会民主主義政権においても、半ば引き継がれ、今日のドイツの社会保障制度を形づくっている。

b) 積極的自由主義・フェビアン社会主義・ビバリッジ報告とケインズ主義

———近代イギリス的展開

ドイツと比べ、先進産業国であったイギリスにおいては、19世紀前半に弱肉強食的な社会状況があらわになったにもかかわらず、社会保障を基礎づける公共哲学はなかなか生じてこなかった。確かに、19世紀前半のオーエンの社会主義思想は、労働者の福祉実現へ向けてインパクトを与え、労働組合成立の母体となったが、それはどこまでも社会運動のための主義主張という形のものであった。他方、アダム・スミスに始まるイギリスの政治経済学の伝統において、経済活動への政府の干渉はネガティブにとらえられることが多く、経済危機を自覚したマルサスですら、社会保障という考えには及ばなかったし、¹³⁾ 税改革を唱えたJ・S・ミル（彼はまさしく公共哲学者と呼ばれるにふさわしいが）ですら、社会保障という考えには至らなかった。¹⁴⁾ そうした消極的態度を打破し、イギリスで初めて本格的に社会保障の哲学が打ち出されるのは、19世紀後半のトマス・ヒル・グリーンらの積極的自由主義者によってである。

イギリス経験論ではなく、ドイツ観念論、特にヘーゲルの影響を受けたグリーンンの自由主義は、人格の自己実現を最高善と考える点で、積極的自由主義と呼んでよい。¹⁵⁾ 「各自が

欲しないことを強制されない自由」を最も重視する消極的自由主義とは異なり、グリーンにとって何よりも大切なのは、「人間各自の善意志の実現」であり、しかもそれは「公共の善」と両立可能なものでなければならない。個人の自発的な善意志の実現と公共善は対立せず相互に補完する性質のものであり、社会環境もこの双方の観点から改善されていくべきである。このような公共善の見地から、グリーンは、私有財産を神聖化するロック流の自由主義に反対して、私有財産制の無制限な自由を規制し、貧困にあえぐ労働者の生活改善(=自己実現の条件の改善)のために割り当てるような権利を国家に与えることを提唱した。そしてそれはまさしく、社会保障の公共哲学的基礎づけと呼ばれるにふさわしいものであった。

イギリスでは、このグリーン亡き後、19世紀末に労働者の社会福祉実現をめざす労働党¹⁶⁾が結成されたが、その思想的基盤となったのは、言うまでもなくフェビアン社会主義である。この思想の提唱者であったウェッブ夫妻は、「救貧」ではなく「防貧」こそ緊急の政策課題とみなしていた。夫妻は、救貧法にみられる温情主義的な考え方を批判してその廃止を求め、代わりに、失業者の発生を予防するための基幹産業国有化政策のほか、国家による医療保険と失業保険制度の導入を主張した。このような社会政策の実施によって初めて、温情主義に陥ることなく、労働者の公共的モラルも改良されうると、夫妻は考えたのである。¹⁷⁾ これはグリーンのような個人に焦点を合わせた緻密な公共哲学とは異なり、制度が階級に与える現実を重視し、その現実の変革をめざすプラグマティックな社会保障論であったと言えよう。そして実際にそれは、20世紀初めに、政権与党となった自由党のロイド・ジョージ政権の社会政策に、社会保険制度の導入などという形で影響を与えることになる。

しかし周知のごとく、イギリスにおける社会保障は、1942年のビバリッジ報告なくしては考えられないであろう。第二次大戦中に発表されたこの報告は、低所得者層に限らず、全国民が保険に加入する国民保険制度を提案し、それが戦後、正式に施行されることになったからである。そしてこうした社会保障制度は、「完全雇用」政策をめざすケインズ経済学によって補完されていく。自由放任政策の終焉をうたい、失業対策のために政府の市場介入政策を奨励するケインズ経済学は、ストレイチーらによって労働党の基本政策にも採り入れられ、¹⁸⁾ 「ゆりかごから墓場まで」という言葉に象徴される戦後イギリスの社会福祉政策を推進する原動力となったが、そうした公共政策は、上述した戦後ドイツのオールド自由主義と異なり、中央集権的な政府主導による所得配分政策という色彩の濃いものであった。そしてその行き詰まりが、1980年代のサッチャー政権による反動を呼び起こすのである。公共哲学という観点からみれば、こうした戦後イギリスの社会保障政策には、プラグマティックなレベルを超えた哲学的基礎づけがあったとは思われない。そうした福祉国家における哲学の貧困という間隙を突いて、ハイエク流の「反福祉国家の社会哲学=新自由主義」¹⁹⁾ が再評価され、「哲学なき経済学」の現状に飽き足りない多くの学徒を引き付けることになったのは皮肉と言えよう。

c) 福田徳三・河合栄次郎・大河内一男——近代日本的展開

さて、近代日本における社会保障の公共哲学的基礎づけは、福田徳三に始まると言ってもよい。若くしてドイツのミュンヘン大に留学し、歴史学派の中では最もリベラルな思想家であったL・ブレンターノに学んだ彼は、帰国後、社会政策学会の重鎮として活躍しつつ、1922年の大著『社会政策と階級闘争』で、社会政策の哲学的基礎づけを試みた。この大著で福田は、上述したシュタインの「国家」と「社会」の意味内容を逆転させ、「社会」を人格が自己実現のために非人格的なものに対抗する運動の場としてポジティブにとらえ、その運動を「国家」が承認し、その要求を実現するという「社会—国家」観を打ち出す。そしてその際特に重要なのは、人々の「生存権」確保のための戦いとその制度的承認である。このような観点の下、福田は、社会問題の解明と克服をめざす学問を「デモクラティック・サイエンス」と呼び社会政策の基礎とした²⁰⁾が、これはまさしく、大正デモクラシーを追い風とする社会政策の公共哲学的基礎づけにほかならなかった。さらに彼は、マーシャルやピグーの厚生経済学が厚生問題をも効用や形式論理のレベルでとらえている点を「価格経済学」と呼んで批判し、改めて、個々人が生活世界全般の厚生の実現を国家が行う政策に反映させていくことを解明する学問として、「厚生経済学」を再定位したことも、忘れられてはならない。²¹⁾ 社会保障は、政府によって上から与えられるものではなく、下からの人々の要求や闘争によって国家に承認させるものなのである。

この福田と並んで、昭和初期に本格的な社会政策の哲学的基礎づけを試みたのは、河合栄次郎であった。1931年の大著『社会政策原理』において、河合は上述したグリーンとフェビアン社会主義に共鳴する形での社会政策論を提示する。河合によれば、社会政策学は、何が善であるかを考察する道徳哲学と、理想的社会について論考する社会哲学とによって基礎づけられる。19世紀以降勢力を持った功利主義は快樂を善と等値し、それが最大化される社会を理想とした。これに対して河合は、グリーンに倣う形で、「人格の完成」へ向けて各自が努力することを善とし、それを可能とするような条件(制度)が整っている状態を理想的社会とする。このような見地から、彼は、功利主義に反対するとともに、善の問題を階級闘争に還元するマルクス主義にも反対し、その上で、フェビアン社会主義に近いような社会政策論を提唱したのである。²²⁾

だが、こうした河合の公共哲学的な社会保障論は、軍部によって弾圧されて実を結ばず、戦後もマルクス主義の台頭の前に、ほとんど創造的發展をみななかった。そしてそれに代わって、大河内一男の「生産力主義」的な社会政策論が登場するのである。戦時の統制経済体制という悪条件の中、大河内は、生産力の増大と強力化こそ労働者や一般大衆の社会福祉を保障するものであると説き、さらにそのような発想の延長で、戦後も生産力主義的な社会政策論を唱えた。²³⁾ 公共哲学的観点からみれば、彼のこうした理論は、戦時下と戦後の経済官僚(官の公)を勇気づける機能を演じた反面、福田や河合が強調した「個人(人格)レベルでの公共性の基礎づけ」という側面を消失させ、社会政策ないし社会保障論を唯物論化

させてしまったように思われる。そしてそれは、戦後日本のキャッチアップ・ポリシーによくマッチし、社会政策や経済学における哲学不在を後押ししたと言っても過言ではないだろう。

3 公共哲学の現代的展開・争点と社会保障の論拠

以上のように、公共哲学という観点から、近代の独・英・日の社会保障論や社会政策論を再構成した後で、最後に現代の状況をいちべつしたい。

a) 功利主義vs政治的リベラリズムvsリバタリアニズムvsコミュニタリアニズム

1980年代以降、英語圏での政治哲学ないし社会哲学の争点は多岐にわたっているが、功利主義、政治的リベラリズム、リバタリアニズム、コミュニタリアニズムという4大潮流における公共哲学的側面をラフスケッチしてみよう。すでに触れたように、功利主義が掲げる公共性の最高規範は「最大多数の最大幸福」であり、それがとりもなおさず「公共の福祉＝正義」を意味すると功利主義は考え、そこから社会保障論を導出する。だが、この立場においては、利己主義的・快楽主義的人間像が前提になっているほか、個人の権利と社会的効用の緊張関係が未決のままである。²⁴⁾ これに対して、ロールズに代表される政治的リベラリズムは、各自の公共的理性に基づく「重なり合う同意(overlapping consensus)」によって、個人の「自由権」と「社会権」を核とする正義の原理が導出されると考える。²⁵⁾ ただしロールズの構想にあって、このような「各個人の公共性」と「官(政府)の公」との相互作用を考察する制度論の展開は、いまだ抽象的レベルに留まっているように思われる。また、ノージックなどに代表されるリバタリアニズムは、個人間の契約に基づく「自由権」に絶対的価値を置き、社会保障などの「社会権」には重きを置かない。²⁶⁾ したがってこの立場においては、社会福祉のための公共哲学という側面はほぼ消失する。このリバタリアニズムと敵対するところの、エッチオーらに代表されるコミュニタリアニズムにおいては、権利よりも「責任」や「徳性」や「公共善」が人々の公共性を形づくると考えられている。²⁷⁾ しかしこの立場においても、「民の公共性」と「官(政府)の公」との相互作用の論理が十分に展開されているとは言い難く、社会保障論を展開するには至っていないように思われる。

b) 厚生経済学の公共哲学的方位づけのために

以上のように、現代の政治・社会哲学は社会保障の公共哲学のための十分な論理をいまだ提供しておらず、これは、「政府(官)の公」「人々(民)の公共性」「私的経済活動」の三元論的視座に立脚する公共哲学に託された今後の課題であろう。では、本稿を締めるにあたって、社会保障と密接な関係にある(あるべき)厚生経済学の、公共経済学的ならぬ公共哲学的方位づけの可能性について付言してみたい。

厚生経済学は、ピグーが「人間生活の改良の道具を探求する実践科学」として構想した学

問²⁸⁾であり、上述したように、その構想を1920年代に福田徳三は生存権をはじめ「人間の生活全般の厚生」をめざす学問として公共哲学的に構想し直していた。しかるにその後、この試みは継承されることなくとん挫し、戦後においては、福田がまさに価格経済学と呼んだところの形式論理と効用主義に基礎を置く学問へと形がい化した。この形がい化した状態はしばらく続き、その限界を乗り越えようとした公共経済学も、哲学不在のまま、効用主義と形式論理にとらわれ、福田のみならず、ピグーの構想の地平すら取り戻すには至っていない。そしてようやく近年になって、セン、塩野谷、鈴木、後藤らによって、個人ないし民の権利や公共性に基礎を置く厚生経済学の再構築の試みが始まったというのが現状であろう。²⁹⁾私見によれば、この試みは本稿が提示してきた公共哲学的な観点によって補強されなければならない。そしてそれが従来のたこつぼ的な学問観では遂行不可能なことは明らかであろう。上述したスミス、ヘーゲル、シュタイン、シュモラー、オイケン、レプケ、マルサス、ミル、グリーン、福田、河合といった学者は、おしなべて、包括的な社会科学観を基に、社会政策論ないし社会保障論を展開したのである。公共哲学は、基本的に学際性を前提とし、社会が現に「ある」姿の経験的考察と、「あるべき」理想社会についての理念的構想と、政策が実現「できる」可能性の洞察を、区別しつつも切り離さずに論考する学問である。かくして、公共哲学は、経済と政治のみならず、実証経済学と規範経済学を切り離して論じがちな経済学のあり方に軌道修正を迫るものとなろう。そのような学問観の刷新を伴ってのみ、厚生経済学の公共哲学的方位づけは実効性を得ると筆者は確信している。³⁰⁾

注

- 1) こうした大掛かりなプロジェクトとして、佐々木毅・金泰昌編 2001-2002『公共哲学』全10巻 東京大学出版会 参照のこと。また、それに先立つ 山脇直司・大沢真理他編 1998『現代日本のパブリック・フィロソフィ』新世社、をも重ねて参照していただければ幸いである。
- 2) Arendt, H. 1958. *The Human Conditions*, The University of Chicago Press. (アレント、志水速雄訳1994『人間の条件』ちくま学芸文庫)、参照のこと。
- 3) Habermas, J. 1961→1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp. (ハーバーマス、細谷貞雄他訳 1994『公共性の構造転換』未来社)、参照のこと。
- 4) ibid. pp.45-50 (同上XXXviiページ以下) 参照。
- 5) Smith,

A. 1759→1976. *The Theory of Moral Sentiment*, Oxford University Press. (スミス、米林富雄訳1969-1970『道徳感情論』上・下巻 未来社)、参照のこと。

- 6) このよ
うな定義が、オーソドックスな新古典派のみならず、住民運動重視の立場を採る宇沢
弘文氏の1988『公共経済学を求めて』、岩波書店、においても踏襲されているのは、
いささか奇妙に思える。
- 7) 広井
良典氏の1999『日本の社会保障』、岩波新書は、全体として新鮮な観点で記された良
書であるが、それでもなお、旧来の公私観を踏襲している点で不満が残る。
- 8) Hegel,
G.W.F.1820→1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp. (ヘーゲル、
藤野涉他訳 1967『法の哲学』中央公論社) の第3部を参照のこと。
- 9) なお、
ヘーゲルが個々人の内面性や主体性を重視するカントの立場をその限界を指摘しつつ
も重視していたことは、『法の哲学』第2部から十分読み取れる。
- 10) Stein, L. 1850, "Der Begriff der Gesellschaft und die Gesetze ihrer Bewegung", In
Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage.
Verlag von Otto Wigand. (ローレンツ・シュタイン、森田勉訳 1991『社会の概念
と運動法則』ミネルヴァ書房)、参照のこと。
- 11) シュモラーに関しては、田村信一氏の1993『グスタフ・シュモラー研究』御茶ノ水
書房、を参照のこと。なお、田村氏は、この優れた書の中で、非自由主義者という従
来のシュモラー観に反対し、自由を重んじたヘーゲルとシュタインの伝統上でシュモ
ラーをとらえようとしており、基本的に筆者もこの見解に同意する。しかし、「個々
人の公共性」の哲学的根拠づけという観点からみれば、シュモラーは、ヘーゲルのみ
ならず、シュタインからも後退していることは否めないように思える。
- 12) オルド自由主義に関しては、拙稿Yamawaki, N. 2001 "Walter Eucken and
Wilhelm Roepke: a Reappraisal of Their Economic Thought and Policy of
Ordoliberalism" In *The German Historical School*, edited by Shionoya, Y.
Routledge, を参照されたい。
- 13) マルサスの政治経済論に関しては、Winch, D. 1987. *Malthus*, Oxford University
Press.(ウィンチ、久保芳和・橋本比登志訳1992『マルサス』御茶ノ水書房)、参照の
こと。
- 14) ミルの公共政策論に関しては、Mill, J.S. 1848. *Principles of Political Economy
with some of their application to social philosophy* Parker の第5部 (ミル、末永茂
喜訳1963『経済学原理』5、岩波文庫)、参照のこと。
- 15) 積極的自由主義とは、この立場に批判的な消極的自由論者のバーリンによって名づ

- けられた言葉である。Berlin, I. 1969 “Two concepts of liberty”, In *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, (バーリン、福田欽一他訳1971『自由論』みすず書房)、参照のこと。
- 16) Green, Th.H.1878→1950. *Lectures on Principles of Political Obligation*, Longman (グリーン、北岡勲訳1952『政治義務の原理』駿河台出版社)、参照のこと。
 - 17) Webb, S. and B. 1911 *The Prevention of Destitution*, London, (ウェブ夫妻、大日本文明協会事務所訳1914『国民共済論』)、参照のこと。
 - 18) Strachey, J. 1956 *Contemporary Capitalism*, Random House, (ストレイチー、関嘉彦他訳、1964、東洋経済新報社)、参照のこと。
 - 19) とりわけ、F.A.Hayek, 1973 *Law, Legislation and Liberty*, Vol.1, *Rules and Order*, London, (矢島釣次他訳、1976『法と立法と自由 I ---ルールと秩序』春秋社)、Vol.2 *The Mirages of Social Justice*, London, (ハイエク、篠塚慎吾訳1987『法と立法と自由 --- 社会正義の幻想』春秋社) を参照のこと。
 - 20) 福田徳三1926『社会政策と階級闘争』大倉書店、参照のこと。
 - 21) 福田徳三1980『厚生経済学』講談社学術文庫、参照のこと。
 - 22) 河合栄次郎 1931→1968『社会政策原理』社会思想社、参照のこと。
 - 23) 大河内一男 1941→1969『社会政策の基本問題』青林書院新社、参照のこと。
 - 24) この問題は、グッディンのように公共哲学として功利主義を方位づける現代の論客においても、未決のように思われる。Goodin, R.E., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press 1995、参照のこと。
 - 25) Rawls, J. 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press、および1993、*Political Liberalism*, Columbia University Press、など参照のこと。
 - 26) Nozick, R. 1974, *Anarchy, State and Utopia*, The Basic Books (ノージック、嶋津格訳1859,89『アナーキー、国家、ユートピア』木鐸社)、参照のこと。
 - 27) Etzioni, A. 1997, *The New Golden Rules: Community and Morality in a Democratic State*, The Basic Book (エチオーニ、永沢幸正訳2001『新しい黄金津：「善き社会」を実現するためのコミュニタリアン宣言』麗澤大学出版会)、参照のこと。
 - 28) Pigou, A. C. 1932, *The Economics of Welfare*, Macmillan, (ピグー、永田清監訳、1953, 54『厚生経済学』東洋経済新報社) 参照のこと。
 - 29) 塩野谷祐一1984『価値理念の構造：効用対権利』東洋経済新報社、2002『経済と倫理：福祉国家の哲学』東京大学出版会、鈴木興太郎1998「権利・福祉・潜在能力 --- センの規範的経済学の基礎概念」『経済研究』Vol.49, No.3、岩波書店、pp.193-203、後藤玲子 2002「私的選好と公共的判断」佐々木毅・金泰昌編『21世紀の公共哲学宣言』（近刊）など参照のこと。
 - 30) なお、筆者の社会科学論として、山脇直司1999『新社会哲学宣言』創文社、1998「パブリック・フィロソフィの再構想：学問論的展望のために」山脇他編『現代日本

のパブリック・フィロソフィ』新世社、pp.1-20、2002『経済の倫理学』丸善（近刊）などを参照していただければ幸いである。

研究要旨 本研究は、倫理的自律の理念が資源の適正な分配における規準として果たす規範的な役割を考察し、その基盤に立って、福祉国家システムを支える法制度が自由と平等を適正に実現すべき特質を持つという問題について考察するものである。

分担研究者氏名・所属機関名及び所属機関における職名

長谷川晃
北海道大学法学研究科・教授

A. 研究目的

福祉国家の基軸となるべき人間像を倫理的自律の理念を鍵として明確にし、それに相応した法制度の原理的なあり方を考察することで、新たな福祉国家の原理的指針を与える。

B. 研究方法

倫理的自律と分配の正義、およびそれらと連動する自由の法に関して体系的な議論を展開しているR・ドゥオーキンの所説を整理・検討し、さらにそのパースペクティブを発展させて自由と平等とが調和しうる新たな福祉国家制度の基礎を探る。

C. 研究結果

倫理的自律は新たな福祉国家の基礎となる人間像を与えること、それを尊重するならば個人に対する等しい尊重と配慮に基づいた自由の保障と平等な資源分配を可能にする法制度が重要であることを確認する。

D. 考察

倫理的自律は個人の判断と選好が適正な環境的条件のもとでなされるときに有意義であり、その条件の充足にこそ適正な資源分配の意義があり、それを法的に制度化することが重要である。

E. 結論

新たな福祉国家像は、個人の倫理的自律とそれを支援する自由で平等な条件を形成する法制度によって支えられるべきである。

F. 健康危険情報

特になし。

G. 研究発表

1 論文発表

「よき生と正義」(法の理論 21号, 219-225頁, 2001年)

「多元的自我とリベラルな法共同体」(山脇編、21世紀の公共哲学宣言、東大出版会、2002年6月刊行予定)

2 学会発表

特になし

H. 知的財産権の出願・登録状況（予定を含む。）

1. 特許取得

特になし

2. 実用新案登録

特になし

3. その他

特になし

倫理的自律の理念と「自由の法」†

長谷川晃

1 はじめに

分配的正義における近年の重要なイシューの一つは、リベラルな平等における責任と補償との関連である。リベラルな見地においては、一般に個人に責任のある資源、能力、あるいは富などの欠損に関しては社会的な観点から補償の必要がないが、個人に責任のない資源などの欠損については補償が必要であるということが広く認められてきており、現在はそれを前提として、どこまでが個人の責任の範囲内の欠損なのか、その画定線が問題となっている。この問題は、社会保障に関しては貧困やハンディキャップなどの保障の基本原則とその射程に関する規準を定式化するための基礎に関わるが、ここには理論的な問題が少なくとも二つある。一つは個人責任の規準である。これは例えば個人の判断や行為の倫理的な責任の範囲はいかなるものかということに関わる。それと同時に第二には、その規準確定の背景となる哲学的・倫理的な理論はいかなるものかということも問題となる。つまり、個人の責任を生み出す人格的条件のあり方である。本稿では、ロナルド・ドゥオーキンの議論を嚆矢とする分配的正義における責任と補償のあり方を念頭に置きながら(1)、とりわけドゥオーキンの倫理的リベラリズムにおける理論的スタンスを整理し、またそれを公正な法システムのあり方へと結びつけて考えてみたい。

2 ロナルド・ドゥオーキンの倫理的責任の観念

ロナルド・ドゥオーキンにおける個人の倫理的責任の観念を端的に述べるならば、熟慮をともなって個人が判断したうえで形成した選好の結果には制度的な補償の必要はないというものである。言い換えれば、個人が願わないような選好や状況から生ずる結果には制度的な補償が必要である。このような区別はパーソナリティと状況という形での区別でもあるが、前者は個人の意志や判断の表現であり、後者はそれらを越えている状況的制約であって、後者のみに制度的な補償が必要である。この区別によって、ドゥオーキンは、個人の統御を越えたような状況的制約がある場合でも、そこから形成されている選好について個人がそれをもつことを望んでいるという形でのアイデンティフィケーションないしは判断があるのであれば、その選好については補償の必要がないとする(2)。

ドゥオーキンはまず因果的責任(causal responsibility)と結果的責任(consequential responsibility)とを区別する(3)。因果的責任とは、ある行為を当の個人が本当にしたのかどうかという帰属(attribution)に関する認識の問題である。結果的責任とは、行為の

† 本報告は、季刊海外社会保障研究138号(2002年3月)に掲載予定の拙稿「ロナルド・ドゥオーキンの倫理的責任論」に、さらに2つの補論を書き加えたものである。

結果について個人が責めを負う場合と、制度的に補償をする場合とを区別して評価することである(4)。ちなみに、これに関連して、ジョン・ローマーは道徳的責任(responsibility)と答責性(accountability)とを区別している。ローマーの区別によると、道徳的責任はたとえ状況的制約があったとしても問われる。それは個人の能力を超えている環境のもとで行為をした場合に、それについてなおその意義を問い得るという形の責任である。しかし、答責性は状況的制約の故に、個人のコントロールを超えた条件下でしか行為できなかった場合には問われない。この区別によれば、道徳的責任があるとしても状況的制約がある場合には答責性は問われないことになる(5)。ここで、否定的責任と肯定的責任という区別にも一応注意する必要があるだろう。前者は、道徳的あるいは法的な非難に関するものであり、後者は、例えば福祉的な補償が問題になる際に自己責任が阻却される場合であって、個人に対する評価が制裁的であるかそれとも給付的であるかという相異である。しかし、ローマーのこの区別は先述のドゥオーキンの区別とは必ずしも一致しない。ドゥオーキンにおいて重要なのは、結果的責任における肯定的責任のあり方であるが、その重要な規準は個人の判断の介在に存する。

個人の判断の介在という点に関して、ジェリー・コーエンは、必ずしも選択の結果ではないし状況的な境遇というわけでもない、その中間領域に補償を要求するようなファクターがありうることを主張する。コーエンによれば、例えば飲料水についてやむにやまれぬ欲求をもって水道水を拒み、ミネラル・ウォーターが必要であると考えている個人がいた場合、そのミネラル・ウォーターに対する嗜好を補償する必要がある。また、写真家がどうしても通常のレンズでは自分の望む写真がとれず高性能のレンズが必要だと考えている場合、この信条に対してもやはり補償する必要がある(6)。しかし、ドゥオーキンは、それに対して次のように言う。例えばシャンペンに対する高価な嗜好をもっている貴族の場合は、その貴族自身が高貴な出自から来るアイデンティティを踏まえた上で、高価な嗜好を涵養している。写真家の場合も同じであって、写真家が自分自身で納得のいく写真を撮りたいという写真家自身のアイデンティティに依拠することによって、はじめて高性能のレンズに対する嗜好が出てくる。そして同様のことは飲料水に関してもまた言えるであろう(7)。結局彼らの嗜好の根元は、常に独自のアイデンティティに基づいた選択ということにある。その意味で、コーエンの言う選択にも環境的要因にも尽くされないファクターを補償するという問題は、ドゥオーキンにおいては嗜好か状況的制約かという問題へと解消される。

このようなドゥオーキン自身の考え方の背景には彼の哲学的倫理学(philosophical ethics)があり、判断付随的な選好のあり方は個人の人格的なあり方についての観念に密接に関連している(8)。例えば個人の判断とそれに対する偶然的な運が区別されるのは、人々は通常の生活においては常に結果的責任を自己のパーソナリティの問題だと考えているという経験に根拠があると、ドゥオーキンは言う。ここには、どのような場合であれ生を形づくる選択や決定をするときには、個人は常に自分もっている傾向性、行為の性質、習慣、欲求などをまとめながら、自己の判断を形成するのであり、その内で個人の選好が

生まれるという考えがある。個人の判断や確信は、自らの事柄に加えて他人に対して何が公正であるのかという道徳的確信をも含んでおり、さらにそもそも人生とはどういった形であれば成功するのかという倫理的な見通しにまで至るものである。ドゥオーキンの考えによれば、結局個人は社会において道徳的あるいは倫理的な主体性を持った行為者である。そして、そうであればこそ、個人が形成した選好に対して責任がないとみることは、個人自身が自己の表現であると考えられる行為や選択に対して答責的ではないという意味で、その品位をかえって貶めることになる。

関連して、ドゥオーキンは特に経済学的な個人的選好の観念に対して批判的である。ドゥオーキンによれば、経済学は18世紀的な心理学の考え方を背景にしながら、行為の出発点を欲求もしくは選好と呼ぶが、こういった用語は、一方では動機づけ、他方では理性に基づいた判断や確信との間の区別を示唆している。しかし、そもそも嗜好あるいは信念、判断は相互に絡み合っ互いに補強し合っているものであって、そのネットワークが個人の内でも働いている(9)。それ故、例えば上記の写真家の場合でも、レンズの採光性能にこだわるのはひとえに種々の価値を背景にしながら倫理的な選択をなしている結果であると考えられる。

このような見方は、T・M・スキャンロンの言う選択の本有的価値(intrinsic value)、なかでも証示的価値(demonstrative value)、あるいは象徴的価値(symbolic value)と関わっている(10)。スキャンロンは、二つの重要な側面において選択は本有的価値をもっていると言う。一つは証示的な場合であり、例えば結婚記念日に妻に贈り物をするというときには妻の好みを計算し増加させるのではなく、贈り物そのものが妻への気持ちと記念日についての自分の考えを反映するという特別の意味がある。それ以外にも、紛争の解決に公正な判断を求めるとき、家具や壁の絵を選ぶとき、あるいは講義の原稿を書くとき、さらには人生のあり方に至るまで、およそ行為の目的や結果に対して知識とか意識、記憶、想像力、配慮、趣味、技術などのような価値を付加することが重要になっている場合があり、そのような場合の選択は常に証示的価値を内含している。もう一つは、選択が象徴的価値をもっている場合であるが、それは基本的には個人が他人の判断に依存しない形で判断や選択をしていることの意義に関わっている。このスキャンロンの見方はドゥオーキンにも通ずるものがある(11)。

しかし、このようなドゥオーキンの考え方には疑義も提出されている。先にも触れたローマーは、ドゥオーキンの主張を個人のインテグリティを神聖視するものと捉えたうえで、しばしば選好は誤った評価によって作られることもあるのだから、それを社会がそのまま神聖視して受取ってはならないと述べる(12)。確かに、例えば幼少の頃からの教化によって選んだ信仰の故に世俗的な財産を最小限にとどめる禁欲的な生活を送る個人は、当の教化が状況的制約であるとしてもなお自己の判断によって選好を有していると言え、ローマー自身もこのようなケースへの補償は必要がないと考える。だが、そうではないケースも多い。

ローマーが問題にするのは、道徳的責任はあるが答責性はないというケースがありうることである(13)。例えば、学校の出席率が悪いことに道徳的責任がありうるとしても、もし例えばスラムに育ち十分な教育的環境がいとといったような状況的制約の故でもあるならば、その個人の教育の達成結果に対しては点数への配慮や補助プログラムなどの形での補償がありうる。あるいは、例えば一方の子供はゲットーに住む黒人で、片親でかつ兄弟姉妹も多く、親は高校も出ていないといった境遇で育っていて、そこでは努力のレベルの幅も低くその平均値も低い、もう一方の子供は中流の上層の白人で郊外に住み、大卒の両親をもち兄弟姉妹が少ない境遇に育っていて、そこでは一般に努力のレベルは高く平均値も高いとしよう。このような二人の境遇を比較すれば、前者がかなりの努力をしても後者に成績が及ばなかったとき、一定の状況的制約の故に前者が適理的に(reasonable)成し得なかった事柄に対して答責することは、当事者の道徳的責任とは別に道徳的に不正であろう。またこれとは別に、例えば従属させられた主婦のような場合に、ドゥオーキンの見方を貫けば、個人の統御を越えた状況的制約がある場合でもそこから形成される選好について個人の望む判断があるのであれば、その選好には補償の必要がないことにもなりうる。しかし、ローマーは、このような主婦にはむしろ補償がなされた方が生活全体の成功という意味での厚生を増加させることになるはずであるし、それは奴隷や自暴自棄の者のような場合にも当てはまると主張する。これらの場合は選択のための機会の客観的欠損が存在しており、それは選択そのものとは別個に補償されなければならないのである。また、これらの問題とは別に、例えば才能の問題については、ローマーの見るところのドゥオーキンの考えでは、才能は状況的制約ではあるけれども選好形成に重要であるから、才能を使って抜きんでた自分なりの生活をするについては無補償である。そうでなければ、才能の無さを補償するような分配が才能ある人の奴隷化を招くからである。しかし、これに対してローマー自身は、同じ資源から出発するならば才能の有無はむしろ資源利用の活発さの相異を生じ、それによって厚生の格差を生み出してしまうため、才能という状況的制約から生ずる不平等は十分に是正される必要があると考える(14)。

しかし、ローマーのこれらの批判は必ずしも当たってはいない。ドゥオーキンは単純で形式的な選択の有無によって補償の可否を論じているのではない。まず、多くの点ではドゥオーキンはローマーと同じ結論を支持している(15)。例えば、労働を忌避させるような環境において育てられた個人が労働意欲を欠いているという場合に失業補償を拒むのは不公正であるとドゥオーキンは言う。このような個人と、中流階級に育ち、労働とは何か馬鹿馬鹿しいものだと考えるようになってしまい、そこで労働を忌避しているような個人との間には明らかに相異があつて、それらを単純な選択責任ということで同視することはできないのである。また、先にも触れた、シャンペンへの高価な嗜好をもつ貴族の場合は、その個人自身が高貴な出自から来るアイデンティティを踏まえつつ嗜好を涵養していることによって補償の必要はないとされているのであり、そこでは個人の境遇や嗜好に関する十分な判断の余地が存在していることが前提となっている。さらに、ローマー自身も認め

ているように、個人が望まないような選好である耽溺や常習は、たとえ選択の契機があっても無補償からは除外されるというのがドゥオーキンの考えである(16)。

これらの結論はローマーとドゥオーキンとで大きく食い違うものではない。ただし、異なるのはその理由である。ローマーの場合には、いわゆる道徳的責任の問題と答責性の問題を一応区別した上で、補償は当然客観的な形でかつ答責性の次元で、しかも当人の厚生が増大という見地から考えられているようである。しかし、ドゥオーキンはこういった区別をしない。しかも、道徳的責任と結果的責任とは区別されているものの、後者は常に、個人における適正な判断が形成可能であるという行為主体がもっている自由の問題と連動して考えられている。そのような選択とその十分な条件が整っている限り、補償の問題はそれらの条件に対してセンシティブでなければならないのであって、それは単純に個人の厚生の多寡の問題ではない。これらは重要な相異である(17)。

このことは、ドゥオーキンが倫理的責任に関する彼の見方の根拠を幾つか挙げるときにさらに明らかになる(18)。第一に、一般的な形でパーソナリティと状況とを区別するということは、必ずしもパーソナリティが選択されたものであるということではない。それ故、何かが選択できなかったということを理由にして、パーソナリティと状況との区別が意味をもたないとは言えない。第二は、パーソナリティと状況の区別を否定するいかなる議論も、それ自体が道徳的な議論になっている。そうだとすると、その議論は選択したことに責任がないという主張を含むことになるが、それは人々の倫理的な確信に反しており、説得的なものではない。第三に、分配的配慮を個人の外側から特殊な政治的道徳に依拠しながら課していくという政治のあり方、言い換えると、個人の倫理とはときに対立するような別個の社会的・政治的な道徳があるという見方がコーエンやローマーには看取されるが、そのような見方は多数者主義的であって抑圧的である場合があり、そのとき個人の倫理的インテグリティの意味は貶められてしまって、個人が上で触れた常習者と同じ類の扱いを受けることになる。第四に、個人の選好や判断には、個人の倫理的確信の他に他人に対する適理性(reasonableness)、公正さ、あるいは分配の正義などの価値が絡み合っており、いるので、厚生主義的な正義観念が要求するような欲求や大志と判断との分離は不可能である。それ故、一定の欲求実現のためにいかなる財でもその手段にしてしまうような常習者的な判断はあり得ないし、個人の選好をそのようなものとして客観的にカウントするようなシステムも不可能である。第五に、個人の選好を形成する様々な判断は、その判断の他人に対する種々の帰結についての期待や配慮と連動している。従って、まず一定の選好が初めに存在しそれが社会的な分配のレベルでカウントされるということではなく、むしろその逆である。選好とそのための資源とは道徳的な次元を有していて、人々は選好や大志の形成のための指標的な条件として、いかに適切な資源配分がありうるかを考えてゆくべきなのである。

3 生における決定的利益と倫理的リベラリズム

個人の判断に依拠したドゥオーキンの倫理的責任の観念の一側面には、人間の生における意志的利益(volitional interest) (あるいは経験的利益 experiential interest) と決定的利益(critical interest)との区別、そして人格的な生におけるチャレンジという倫理的観念、それを組み入れたリベラリズムの観念などが控えている。これらを一瞥することによって、今まで述べてきた選択や責任の意味がいつそう明確になるであろう。

ドゥオーキンの考えでは、人生における福祉(well-being)は二つの種類からなっている。それは意志的利益と決定的利益である。ここで意志的利益とは単に欲するものの実現である。それに対して決定的利益とは、それを欲すると同時にそれによって生が重要な意味をなすものである(19)。これら二者の区別では個人の生にとって重要な意味をなすかどうかは鍵なのであるが、その背後にはいくつかのファクターが暗黙のうちにある。一つは当の利益が人間の生において基底的なものであるかどうかという面であり、第二は批判的な形で理性的な判断が介在するか否かという面であり、そして第三は誰にとっても共通の意味をもつかどうかという面である。ドゥオーキン自身が決定的利益として例に挙げるのは、健康や身体能力、物質的資源、家族や友情へのコミットメント、知的な機会などである。これらが人生にとっての決定的な利益であると彼が言う場合には、例えば趣味のような単純な意志的利益とは異なって、それ無しにはおよそ人生のすべての意味がほとんど不可能になってしまうという含みがあると同時に、そのことは誰にとっても共通して重要はずだという理解がある。この点で、意志的利益と決定的利益との区別は必ずしも主観的と客観的という相異ではない。とりわけ決定的利益は一面ではもちろん主観的であるが客観的でもあって、むしろ行為主体が自己の生の利益をいかに形成するかという問題によってどちらがより根本的な意義をもつかが重要なのである。

周知の「等しい尊重と配慮」(equal respect and concern)の理念を軸とするリベラルな平等という観念との関係では、ドゥオーキンの考えるところでは、決定的利益に則して資源の平等が図られることが重要である。そして、この決定的利益の働く行為場面は個人のチャレンジという生におけるパフォーマンスである(20)。チャレンジは、各人がそれぞれより善き生をめざしてよき術を発揮し行為することであり、状況への正しい応答を求め点で環境的な条件にも支えられる。個人の生はチャレンジにおいて一貫して追求されてゆくことに存するが、そのようなインテグリティの成就こそが個人にとって重要であるため、「等しい尊重と配慮」においては倫理的なインテグリティが優先性をもつことになる(21)。

ここで、先に触れたように、労働を忌避させるような環境において育てられた個人が労働意欲を欠く場合にも失業補償を拒むことはできないとドゥオーキンが言うときには、それが個人の活動にとっての決定的利益の充足に欠けるからであると考えられる。教育、職業、あるいは労働は個人の生にとって基盤的な意味、自己自身を支える意味をもっている。その一方で、ドゥオーキンが個人の責任を強調する場合はまた別であり、例えば高価なシャンペン嗜好やレンズや水へのこだわりなどはむしろ意志的利益の問題である。これらは

基盤的な人間のあり方を支えにした上で派生してくる欲求や判断であり、別レベルのものである。ドゥオーキンが個人責任を強調する場合に特に念頭においているのは後者であって、自己の意志によって左右できる領域であるが故にこそ責任の観念が現れてくるのである(22)。さらに付け加えるならば、ドゥオーキンとローマーの議論には、資源分配の枠組みの位置づけに関する相異も含まれる。ローマーの議論の内には先述した分配の枠組みが社会的な観点で位置づけられ、強制的な形で財を動かすという見方があり、補償はあくまで客観的に立って行われる。従ってそれは当然個人の道徳的責任とは異なる社会的な答責性の問題ともなる。しかし、ドゥオーキンはそういう議論は行わない。彼にとっては、客観的あるいは社会的な答責性も社会的配慮の次元も問題というよりも、むしろ主体性を有する個人の人生のあり方についての福祉のパラメーターである(23)。

この点につながっているのは、ドゥオーキンが主張する倫理的リベラリズムである。ドゥオーキンは、法や政治の要請は個人の倫理的な生のあり方であるチャレンジに由来すると捉え、その実現のための環境的条件を考える(24)。チャレンジの実現のための環境的条件は健康、身体能力、物質的資源、友情、コミットメント、家族や人種、国家の伝統、憲法・法律体制、知的、文芸的あるいは哲学的な機会、言語と文化、そして正義などと広範であり、それらはチャレンジを構成する規範的パラメーターとなっている。それ故、これらはチャレンジの基盤としていかなる個人にも同等であり、各自の倫理的アイデンティティを毀損しないように均等な分配がなされなければならない。法や政治の役割は、状況のあるべき姿を保全し、個々人のチャレンジ（それは選好、趣味、確信、傾向、大志、愛着などの個人的な達成をめざす）にとっての適切な環境を形づくることである。

このことはさらに、立憲的民主制(constitutional democracy)が肝要となることにもつながる(25)。ドゥオーキンは、民主制を共同的なものと理解し、「等しい尊重と配慮」が最も根本的な理念軸となるとする。そのような社会はすべての人々を対等な存在として最大限に尊重し統合する、道徳的な真正さを有する政治共同体である。この共同体において個人は相互の尊重と配慮のもとで特別の共同の責務を互いに負っており、原理とそこから得られる法的な純一性のもとで結合している。その半面で、この共同体においては個々人の間の関係は参加、個人的利害の尊重、独立という三つの原則によって規律されており、個人は地位の平等や政治的自由の行使を通じて共同体に一定の役割を果たしつつ、その経済的、社会的あるいは法的な利益の等しい保障を受けると共に、各自固有の倫理観念やライフ・スタイルに対する寛容を保障されながら、共同体における相互的なパートナーとして結びつけられる(26)。そしてこのような個人責任と共同責任とを両立させる体制が、憲法を規準とした、司法審査による個人の様々な権利保障と多数決を通じた集合的な政策決定過程との組み合わせとしての立憲的民主制である。

こうして、ドゥオーキンは、不断にチャレンジしようとする個人の決定的利益のあり方を重視し、その環境的条件を確保する倫理的リベラリズムを提唱する(27)。それは何よりも適切な形で個人の責任を尊重し、それを適切に促進すべく配慮するためである。

4 結びに代えて

最後に、結びに代えて、残された幾つかの 이슈の確認をしておこう。

第一に改めて確認すべきことは、個人選好や願望というものは種々の判断、確信、そのほか理由を成す様々な配慮の複合体から形成されるものだということである。それ故、個人の責任や社会的な補償の内容は、その判断の複合体に即応しながら考えられる必要がある(28)。この点はともすれば経済学的な先入見によって規定されがちな社会保障の基礎理論に対する重要な批判である。

第二に、個人の行為の理由は多様な内容を有する可能性がある。この場合に判断を伴った決定的利益が重要だと言うのであれば、その利益にどの程度まで共通性があるのかが問題になるだろう。ある面ではドゥオーキンの考える倫理的な個人はむしろ例外的な存在かもしれない。また強い宗教的確信や倫理的確信をもつ人は少なからずいるとしても、人生の本来のあり方はそれに尽くされるかという倫理的な問いも控えている。決定的利益がなお人によって多様なものでありうるとすれば、その補償や分配の配慮の枠組みをいかに社会的に正当化できるのかが問題になる。そこでは、決定的利益が社会的に相剋している状態で、いかなる決定的利益を軸としてそのような多元的な状況が存在しうるかという問題に答える必要があることになる。しかしながら、ドゥオーキンは決定的利益は個人の福祉のパラメーターであるという形でリベラリズムと結びつけて考えており、多元的な利益が共存しうる制度設計のルールをいかに定めるかという形の問題として語ってはいない。むしろ、彼が依拠しているのはアリストテレス的な倫理学であり、個人の生の中で具体化される一定の義務論的価値の実現が社会的な分配のあり方に直接に反映させられる(29)。このような見方の成否は一つの理論的問題である。

第三に、倫理的な判断を含んだ選好というドゥオーキンの観念には、他者との関係性ないしは他者への配慮が含まれている。そうすると、決定的利益に関わる判断は他人をも含んだ意味で重要となるということになるが、それがいかに個人の責任の問題になってくるのかということは必ずしも分明ではない。他人に対する配慮の責任もまた当の個人の倫理的判断の中に含まれているという場合(例えば家族の存在)、分配的配慮は単に当人の一身にとどまらない社会的資源にも及んでゆく可能性がある。その幅をいかに特定するかはまた問題となるであろう。

さらに付け加えるべきことは、責任を捉える場合の外的視点と内的視点との相異である。例えばローマーは、既に触れたように、個人の選好とそれに対して客観的な制約として現れる境遇とを分離して、後者に焦点を当てることによって補償を行うという見方をするが、これは外的視点に立ったものであると言える。それに対してドゥオーキンは個人の倫理的な生の形成の仕方に焦点を当てており、分配の配慮においてはあくまで個人自身の中でどのような判断が行われているかに焦点を当て、そこからパーソナリティと状況との区別をしようとしている。これは内的視点に立った見方であると言えよう(30)。問題は、この二

つの視点が責任を捉える場合にいかに異なるのか、異なるのか、あるいはどちらにいつそう重要な意味があるのかということである。

一般的には、個人自身が何をしたいのか、何をなすべきかという問題と、それを社会がどう捉え、どう評価するかという問題は明らかに区別される(31)。個人の中の評価と他者による評価とは分離するものであり、分配的配慮が何がしかの強制可能性をもっている限りそれは道徳的責任の問題ではないとみる余地があるし、また、道徳的責任への対処は良心の呵責などの個人心理の問題になる部分があるのに対して社会的な評価では物理的な拘束ということもあることも、この区別を示唆している。この点で、ローマーが上述のように答責性を区別したことは理解できよう。しかしながら、ドゥオーキンはずまさにそのような一般的な区別を消去しようとしている。このことの意義が奈辺にあるのかもまた、さらに検討を加えなければならない問題である。

* 本稿の草稿に関しては、次の方々から貴重なコメントをいただいた。記して感謝申し上げたい(敬称略)。鈴木興太郎、森村進、後藤玲子、堀元、宇佐美誠。

[注]

(1) Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Harvard U.P., 2000), do, "Foundations of Liberal Equality" (in: S. Darwall, ed., *Equal Freedom*, Univ. of Michigan Press, 1995),

John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Harvard U.P., 1996), do, *Equality of Opportunity* (Harvard U.P., 1998), G. A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice" (in: *Ethics*, 99, 1989), Marc Fleurbaey, "Egalitarian Opportunities" (in: *Law and Philosophy*, 20, 2001)

(2) ドゥオーキンはアイデンティフィケーション(identification)という言葉を多用する。これは内生的に形成された選好を個人自身の中で批判的な形で対象化しそれを認めかつ肯定するということである。ここでは敢えて判断として一括した。それは、選好形成を自分のものにする場合には理性的な認識と肯定、さらにコミットメントが含まれると考えられるからである。実際、ドゥオーキン自身もときに判断(judgment)という表現も用いている。Dworkin, *Sovereign Virtue*, p.290f. Cf. Roemer, *Equality of Opportunity*, p.19f.

(3) Dworkin, *Sovereign Virtue*, p.287

(4) この点に関しては、T・M・スキャンロンも、attributabilityおよびsubstantive responsibilityという言い方でドゥオーキンとほぼ同じ問題を表現しており、ドゥオーキンもそれに言及している。T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Harvard U.P., 1998), p.248f. Dworkin, *op. cit.*, p.489 fn.4

(5) Roemer, *op. cit.*, p.18