

正義と慈悲

青山治城

目次

- | | |
|---------------|----------|
| I. はじめに | IV. 正義と愛 |
| II. 正義論の根本問題 | V. 正義と慈悲 |
| III. 正義とエゴイズム | —結びにかえて— |

I. はじめに

J. ロールズの A Theory of Justice (1971) をきっかけとして正義論議の喧い昨今であるが、それにはそれなりの時代状況がある。まず全体的にいえるとは、現代が大きな歴史的転換期にあるということであり、そうした認識においては多くの論者が一致している。ある者は、現代を、あのルネッサンスの時代に匹敵する激動期とさえみなしている。

これまで世界をリードしてきたのは、よきにつけあしきにつけ西欧諸国であった。そして、それらのいわゆる先進諸国を精神的に支えてきたのは、ほかならぬキリスト教の伝統であった。ところが、そうしたキリスト教国内に

おいても信仰が揺らぎ神が見失われつつあることは、しばしば報告されている通りである。しかも、第三諸国の台頭とともにイスラム教その他の諸宗教が力を得て、政治の表舞台に進出してきている。

これまで最も強力であった欧米諸国に政治理念を与へ、一旦政治の表舞台から身を引いていたキリスト教も、世界の変化に伴って再び政治的発言を余儀なくされつつある。ポーランド問題をめぐるローマ法王の発言などはその典型であろう。しかしまた同時に、現代の複雑化した世界情勢においては、宗教は政治に対する指導的地位を失いつつある。それだけ宗教と政治との分化が進んだともいえよう。一般に〈価値観の多様化〉といわれる事態も、その根底にあるこうした混乱から理解されねばならない。

政治哲学あるいは実践哲学の復権をめざす最近の思想動向も、こうした点に動機づけられているといつてよい。したがって、正義問題は、現代の時代状況を反映するものとして新たな緊急性をもつのである。国際司法裁判所が存在しながらほとんど機能していないのも、各国の利害の不一致ということばかりではなく、裁判のための規準たるべき正義概念が必ずしも確立されていないからである。これまで普遍的とされてきた西歐法的正義理念に対して、特に第三世界の人々は大きな不信を抱いている。

正義概念の多様性に関しては、すでに我が国でも日本文化会議が主催したセミナー「正義とは何か」(1976)などにおいて討議されている⁽¹⁾。そこでの論議にもみられるように、法治主義ないし権利本位思想につながる西歐的正義論と、徳治主義ないし義務本位思想につながる日本の正義論との間には基本的な発想の違いがある。「法と道徳」、「権利と義務」といった問題はそれぞれの思想伝統内部においてそれぞれの仕方で議論されてきているが、そこで問題となっている意味内容はかなり異質のようである。

たとえば、現在の日本にもなお浸透している中国の「仁・儀・礼・智」(『孟子』告子章句上)や「知・仁・勇」(『中庸』第二〇章)と、ギリシャ思想における「勇氣・知慧・節制・正義」(プラント『国家』442~443)などを比較してみるとその違いがわかる。ここにあげられている主要徳につい

てみると、一方には〈正義〉に対応するものが、他方には〈仁〉に対応するものが欠けている。『孟子』における〈義〉とは羞じ悪む心であって、「正義とはそれ自体としていかなるものか」を問い(プラトン『国家』472c)、「魂のうちにある諸部分をたがいに素質に応じて勝ち負けするように構成してやること」と答える(同443d、444d)ソクラテス=プラトン流の正義概念とはそもそもその問題地平を異にするものといわなければならない⁽²⁾。

したがって、正義と慈悲とを対比しようとする場合、西欧および中国ないし日本それぞれの思想伝統においてこれらのことばに含蓄されている意味の厚みを十分に考慮しなければならない。概念ないし思想を比較対照するにはある種の大胆さも必要であろうが、自己のパースペクティブにたいする批判的視座を保持しえなければ、相互理解を不可能にするばかりか意に反した思想的暴力とさえなりうるからである。

そこで本稿では、さしあたり西歐的正義論の伝統に足場を求め、そのなかにおける基本的問題点を探ることからはじめようと思う。そもそも中国では〈正義〉ということばは多く「正しい解釈」の意味で使われ、今日われわれの用いる〈正義〉という語は、西歐文化摂取の際、justice等にあたる語として選ばれたものだからである⁽³⁾。したがって、本稿の主題は、まず西歐的正義の概念を反省的に捉え直すことにある。愛ないし慈悲について考えるにしても、それはあくまでもそうした視点によって制約されており、正義と慈悲との全面的対比、検討を意図するものではない⁽⁴⁾。

Ⅱ. 正義論の根本問題

しかしながら、西洋文化の伝統においても正義の概念がきわめて多義的であることは周知の通りである。たとえば、ソクラテスの論争相手の一人であるトラシュマコス⁽⁵⁾は、現存支配階級たる〈強者〉の利益こそ正義であり、不正なことこそ自分自身の利益になり、得になるものだと述べている。また、カリクレスは、法律習慣のうえでは世の大多数の者たちよりも多く持とうと求めるのは不正であり醜いことだといわれているが、自然そのものはすぐれ

た者が劣った者よりも、有能な者が無能な者よりも多く持つことこそ正義であることを教えているとして、いわゆる〈強者の自然権〉を説いた⁽⁶⁾。これらの諸説を考えあわせると、ソクラテス当時のギリシャには、「〈正義〉とは、人に不正をはたらきながら罰を受けないという最善のことと自分が〈不正〉の仕打ちを受けながら仕返しする能力がないという最悪のこととの中間的な妥協策にほかならない⁽⁷⁾」とするかなり一般的な考え方があったようである。

これに対して、ソクラテス＝プラトンは、神々や人々に気づかれる気づかれないにかかわらず、正義はそれ自体としてそれ自身の力でその所有者にいかなるはたらきをおよぼすがゆえに善であるのか、つまり、「〈正義〉とはそれ自体としていかなるものであるのか⁽⁸⁾」を問うている。しかし結局、この問いは直接的には答えられないままである。正義は、まずはポリスの徳とされ、ポリスを建てたその当初から一般に守られるべき原則として定められたもの、あるいはその一品種、すなわち当の自分自身のものを保持しおこなうことと規定されている。そして、人間は国家の正しいのと同じ仕方であり、うちにあるそれぞれの部分がそれぞれ自分の仕事をする場合に〈正しい人〉であるというように、ポリスの徳から個人内部の正義の存在を類推しようとしているのである。ここにすでに、正義をめぐる問題地平の一種のずらしがあるといつてよい。

この点は、アリストテレスになると一層明確になる。すなわち、アリストテレスは、完全な徳（テレイア・アレテ）あるいは徳全般に対応するような正義と、徳の一つとしての正義とを区別する⁽⁹⁾。配分的正義と匡正的（平均的）正義という有名な区分は後者に関するものである。前者、すなわち徳全般としての広い意味における正義については、他人への関連において見られる限りにおいて正義と呼ばれ、そうした関連を離れて純粋に状態（ヘクシス）として見られる限りにおいて徳であるとしているだけでそれ以上の論究はない。むしろそれは、端的に、論外におかれるべきものとされている。別の箇所でも〈正義〉を「靈魂〔全体〕の徳」と呼び、〈不正〉は「靈魂〔全体〕の悪徳」であるとしているにもかかわらず、それについての論究がほとんどな

いというのは奇妙なことといわざるをえない。

アリストテレスは、「ポリスはよい、りっぱな行為のためにあるのであって、ただいっしょに生活するためにはない⁽¹⁰⁾」とし、この目的に寄与するところの最も大なる人々こそが、生まれとか国事担当能力、あるいは富などの点でまさる人々よりもすぐれているという趣旨のことを述べている。つまり、単にポリスの市民としてのりっぱさ（法的秩序に適合しそれぞれの仕事を果たすこと）とは違って、それ自体で完結したよさ、すなわち人としてのりっぱさがあるというのである。しかし同時に、ポリスこそ共同体の最終目的であり、人間の自然の本性を完成するものとみなされるのであるから、民主制下においても市民としてのりっぱさと人としてのよさは治者においてのみ一致しうることになる⁽¹¹⁾。

これは、人の人としての正しさ、徳全体としての正義を含めて「正義とはそれ自体として何であるか」を問う正義論の観点からすると、一種の詭弁ではないだろうか。詭弁というのがいいすぎだとしても、少なくとも正義論本来の問題地平をずらかしている、あるいは問題地平縮限の戦略をとるものといつてよい。そして、この戦略を引き継ぐアリストテレス以後の伝統においては、〈法と道徳の分離〉、〈個人主義（ないし自由主義）の公理化〉といった事態を帰結させただけでなく、倫理学や実践哲学の問題地平そのものを閉塞せしめることになった。すなわち、「われわれがよき人となることを目的とする、もろもろの行為に関する考察⁽¹²⁾」が、一方で治者の知に局限され、他方では孤独な哲学者の観照に委ねられるのである。この戦略は〈主観—客観〉という近代的な認識図式によってさらに尖鋭化され、倫理的なことがらに関しても、客観的事実の観察あるいは倫理的言語に関するメタ倫理的分析、または主観的確信や決断へと問題領域が限定されるようになる⁽¹³⁾。

このことは正義論議に関しても明白に見て取れる。アリストテレスのいう二つの正義はもとより、「各人に彼のものを」、「等しきものは等しく、等しからざるものは等しからざるように」といった有名な正義定式は、いずれも客観的秩序に関するものである。正義は客観的秩序の世界に属するものであ

Ⅲ. 正義とエゴイズム

ソクラテス＝プラトン以来、正義が多様な論争の舞台として展開されてきたために、正義論議そのものに対して懐疑的態度をとるものも少なくない。また、「正義とは何か」という問いに与えられた解答、特に何らかの内容を与えようとしてなされた解答には一致がみられないことも事実である。二～三の例をあげれば、カリクレスなどに見られる強者の利益説ないし自然権説と諸個人の幸福の総和あるいは平均値の最大化を正義の核心とする見方とは、功利主義的な点で一致するものの、決して調和しない。また、個人の独立性を尊重しその権利擁護を正義の眼目とする考え方もあるが、ここにおいても、個々人の権利実現の総和の最大化を優先させる立場（権利功利主義）と、社会全体の福利を犠牲にしてでも個人の権利を尊重すべきだとする個人主義的立場とが対立しうる。

大方の一致をみた正義の規定としては、先にあげた「各人にかれのものを」「等しきは等しく、不等なるは不等に」という定式がある。しかし、これらについては、「彼のもの」あるいは「等、不等」の基準が示されない限り無内容で空虚な定式にすぎないという批判がなされうる。このような批判に対して、上の二つの定式は、たとえ形式的ではあっても法の内在的構成原理として、あるいは法の超越的理念として作用し、全く無意味なトートロジーに止まるものではなく、それなりの社会的意義を持つとする見解も決して少なくない。

井上達夫の「正義の内と外」は、正義の徒とエゴイストとを対決させることによってこの見解を一層精緻化しようとする試みである。すなわち、上の正義定式は空虚であるどころかむしろある規範的内容を持つことを明らかにしようとするのである。その点でこの論文は、論旨の明快さとともに高く評価されよう。さらに、正義を客観的秩序にのみ関わらせるのではなく人間生活の条件あるいは生きられた徳としての正義に関する視野を保とうとする態度には大いに共感しうるものがある。

って主体的人格の世界に属するものでないということは、今やほとんど自明の前提となっている。しかも、この前提は、法律学者はもとより、正義と愛とが神において結びつくべきことを説く神学者においてさえ認められる。問題縮限戦略の根強さを物語るものといえよう。

だが、このような戦略に基づく前提は、〈主観—客観〉図式そのものが問い直されている現在、果たしてどこまで妥当しうるのであろうか。客観的秩序とはどこまで、またどのような意味で〈客観的〉であり、主体的人格とはどのような意味で〈主体的〉といいうるのであろうか。そもそも、アリストテレスにおいても、ポリスという秩序はあくまでも〈よき人〉となるためのものであったし、ブルンナーにあっても「すべての秩序は人格的主体のために存する」といわれている。そうだとすれば、正義を狭く限定することによってその本質を捉えようとするのは、一つの便宜的戦略ではありえても正義をその全幅において捉えることにはならないはずである。

正義概念を多様化し、正義論議を混乱させているのは、徳一般という地平をそこに持ち込むからではなく、むしろ逆に、問題地平を縮限しようとするところにあるように思われる。そうした戦略に対しては、別の観点から捉えられた正義による反駁が常に可能となるからである。したがって、狭い意味での正義論内部における論争に立ち入る前に正義論本来の問題地平を回復するためには、改めて倫理一般あるいは広い意味での実践的世界に切り込む視座を構築しなければならないであろう。その場合、さしあたって問題となるのは〈正義〉と〈正〉ないし〈善〉との関係であろう。これをあらかじめ切り離してにおいて正義概念を規定しようとする試みは、ある種の論点先取を犯しているがゆえに正義の十全たる規定をなしえない。

その点で批判される余地はあるが、正義論議の内部に立ち入る前に正義の外に立つ者と対峙しようとする点でおそらく本稿と共通の問題意識に立つものと思われる最近の正義論をつぎに若干検討してみよう。

井上によれば、先の正義定式は分析的・必然的に真ではないかわりに「内容」を持つのであって、その「内容」は、何がこの定式に抵触するかを考察することによって明らかになる。この正義定式に抵触するのは、一方が持ち他方が持たないいかなる特徴を挙げることもできないのに二つの場合を差別的に扱い、逆に、両者に共通ないかなる特徴を挙げることもできないのに二つの場合を等しく扱う場合である。そして、このような扱い方をするのがエゴイストである。この立場には、常に他者よりも自分が有利に扱われることを要求するいわゆる「利己主義者」ばかりでなく、特定の他者および集団や国家、さらには他者一般を有利に扱うことを要求する排他的利他主義者や極限的利他主義者も含まれる。これら道徳的には正とも負とも評価される諸種の立場が共に〈エゴイスト〉と呼ばれるのは、「自己性」を差別的行動のための理由としているからである。特定の他者（たとえば恋人や子供）を特別扱いするのはもとより、愛国主義者や博愛主義者の場合も、それが自分の国であるがゆえに、また自分以外の他者であるがゆえに特別な扱いを要求するものである限りにおいて、彼らはエゴイストだということである。

さらに美とか知についてさえ、それらがその属性の内在的価値に基づいて優先されるべきことを求める者も種的・類的エゴイストとされている。「エゴイズムの哲学」の提唱者たちからみると、正義も種的・類的エゴイズムを代弁するものにはかならない。井上もこの点は認めているが、しかし他方で「〈正義の徒〉はまさにエゴイストではない」ともいっている。これは要するに、種・類的エゴイズムが「負わされた本質」属性に基づくのに対して、ある種の属性を自己の選好のゆえに優先させるのは「愛された本質」属性に基づく「個」のエゴイズムだということであり、行為者の自己性ないし個体的同一性を差別的行為の理由とする点にエゴイズムの核心を求めていることを意味する。

ここには、いわゆる「エゴイズムの哲学」がいうように、種的・類的エゴイズムと個のエゴイズムとの間に原理的差異があるかどうかという問題がある。実際、「愛された本質」と「負わされた本質」とは厳密には区別しえな

いであろう。だがともかく、井上論文の主眼は、広い意味でのエゴイズム内部における種・類的エゴイズムと個のエゴイズムの対立を鮮明にすることにあるようである。その点に関する限り成功しているといえようが、エゴイズム内部におけるという、その前提において基本的限界がある。それは、倫理的言明に固有の合理性の根拠をその〈普遍化可能性〉に見出だしているところを吟味することによって明らかになるであろう。

倫理的なるものの地盤を神的・超越的なものに求めると独断的倫理学に、またカントのように実践理性の法則性のうちに求めると抽象的倫理学に陥る危険性がある。あるいは、人間性といった何らかの属性に地盤を求めると人類エゴイズムの問題が生じる。これらの場合に問題なのは個人の自由を犠牲にしなければならないという点であり、そこで普遍的原理と個人的自由とを媒介することが要請される。その媒介の仕方として「実践的対話の歴史的現実性」、すなわち互いに承認し承認されるということが遂行される対話の現実性のうちに実践理性を把握するという仕方が考えられる。井上のいう〈普遍化可能性〉原則は、このような立場に依拠するものである。ある規範的命題の〈普遍化可能性〉とは、特定の行為状況にあてはまる当為は同一の状況にいるすべての人を拘束するものとして意識されていなければならないという要求を意味している。結局それは、実践的対話において他者の役割のうちに自己を移し置くという想像力の働きによって動機づけられ、またその働きによって初めて説得的となるような拘束性要求を意味する。つまり、行為主体にとっての必然的価値としての自由の原理とそれに対して制約的に働く正義定式との対立を、想像力に基づく〈普遍化可能性〉原則によって止揚しようとするのである。

だが、この〈普遍化可能性〉原則における普遍的なるものは、人々の関心の間で現に成立している経験的な共同性を出るものではない。したがって、「同じ状況におかれた他者に対して同じ行動を要求する」ことは、つねに別様な形で可能である。つまり、正義の人が上の要求をなしうるのは同じ状況にある他者に自己を移し入れることによってであるが、その他者自身も同様

の仕方であらう。正義の人とは異なる行動を一貫して要求しうるはずである。そして、この他者も同様の資格で正義の人と呼ばざるをえない。これを認めるとすれば、結局、「個」の優位を主張するエゴイズムと同様の帰結となる。もし認めないとすれば、正義の人は「馮かれた者」ないし「狂信者」となる⁽⁴⁾。つまり、常に一定のパースペクティブをとらざるをえないわれわれにとって、正のエゴイズムと負のエゴイズムの「中」の立場に立つことは、現実には不可能なのだ。井上自身認めているように、われわれは一つの類的エゴイズムの卒業が他の類的エゴイズムへの入学であることを常に認識せざるをえないのである。

それゆえ、正義の基準ではなく正義の理念を求めると、自己を他者に移し置くという運動も、自他の具体的状況から実践理性的普遍的パースペクティブへの移行という観点から考えられなければならない。すなわち、「対話、寛容、自由、普遍性といったものが経験的にみいだされる社会（その成員は想像的共感というかたちで相互にふるまう）の常識という地平のうちでしか考えられないがために、どうも怪しいものになってくる。……その代わりに、個人を、アプリアリでありながら同時に歴史的に現実的な普遍性と共通性……の立場から理解することが肝要」であろう。

ヘーゲルに対するこの批判が井上に対しても妥当するかどうか必ずしも明らかではないが、「正義の理念に帰依する者には安心立命がゆるされない」ということばを〈理想〉に支配された思惟の拒否と理解しうるとすれば、そうした思惟が弁証法的対話の歴史の運動に入っていく可能性を認めていないことになる。そして、それは結局、広い意味でのエゴイズムの内部での立論によるものと思われる。それをハーバーマスのいわゆる〈対話的合理性〉の立場と同列に論ずることが適切であるかどうかかわからないが、少なくとも基本的発想においてパラレルなものがあるといってよい。そうである限りにおいて、〈対話的合理性〉の立場に対して提起されているつぎのような批判と同様の問題点が指摘されよう。まず第一に、規範性と理念性の偏重に基づく〈基礎づけ〉概念の狭さである。つまり、「いかなる権利をもってそのよう

に行為するのか」を理念性に定位して問うだけでなく、規範的基礎づけは、「なぜそのように行為するのか」という具体的動機づけによって補完される必要がある。また、規範は構造的に歴史と結びついているが、理念性に定位する場合、規範のもつこの歴史性が過小評価されるおそれがある⁽⁵⁾。

では、これらの諸点をふまえたうえで、本題たる正義と慈悲との関係について考えてみたい。だが、いきなり東洋的な慈悲と対比する前に、西洋的な愛と正義との関係を見ておきたい。

IV. 正義と愛

まず、正義と愛とを鋭く対峙させる井上論文の趣意を整理し直してみよう。その主題は、価値的・規範的思考を認めつつ正義の理念を斥ける者があることを立証することであり、その一つの典型として博愛主義者をも含む愛の立場があるという。真正の愛は（この人だから愛するという形で）愛される者の個性への関心を要求するが、正義は、個性への関心を要求しただけでなくむしろ禁止するといっているのである。しかも、「個性」の意味は人的なものに限られず、広く属性一般にまで拡大されている。

しかし、ここまで「個性」および「エゴイスト」の意味が拡大されると、ディケー対エゴイストという対比そのものがきわめて不鮮明になる。というのも、正義の徒も現実には暫定的に受容可能な判断に従って行動するほかないのであり、暫定的にある種ないし類のエゴイズムの立場に立つ者と区別できないからである。違いがあるとすればそれは、暫定的立場に〈安心立命〉するかどうかの違いであるが、それを判定することはほとんど不可能であろう。その意味で、拡大されたエゴイズムを現実において卒業することは、人間にとっては不可能といわざるをえない。井上論文の主題を考えると、このような批判は必ずしも正鵠を射るものではないが、最終的に正義とエゴイズムを分かちメルクマルが〈安心立命〉の有無にあるとしたら、「個性」の意味は第二次的なものになるであろう。

実際、一口に愛の立場といっても、そこにはいくつかの段階がある。古来、

エロース、フィリア、アガペーといった名称によって区別されてきた愛⁶²のうち、少なくともアガペーは、「個性」を原理とするものとはいえない。その点では、アガペーは正義と同様、〈普遍化可能性〉を志向するものといえよう⁶³。だが、正義とアガペーとの関係についてもすでにさまざまな考え方が出されており、諸説対立の状態にあるといつてよい。

たとえば、J. フレッチャーは、「愛と正義は全く同一 (the same) である。正義とは分配された愛 (love) のことだからである。」⁶⁴と述べている。つまり、各人に彼のものを与えることが正義だとしても、各人にふさわしいものとは愛だけであるというのである。しかし、これは結局、アガペーと広い意味での幸福とを同一視する功利主義的見方に基づくものであり、功利主義的正義論に関する問題点が直ちに指摘されよう。だが、これとは別の仕方でも両者を同一視することも可能である。すなわち、ある人に対する扱い方の適切さが何らかの道德原理によって要求されるものにほかならず、その道德原理がアガペーであるとすれば、アガペーと正義とは結局同一視されることになる。実際、〈正・不正 just, unjust〉ということばは、いわゆる権利問題だけでなくより一般的な〈よい・わるい right, wrong〉ということばと同じ力をもちうる⁶⁵。ここにおいて正義とアガペー双方にとって〈善〉との関係が根本問題として浮上してくるが、当面の問題からははずれるのでここでは問題を指摘するに止めておく。

さて、正義と愛との全き同一性を主張する以上のような見解に対して、両者の両立可能性さえ否定する見解もある。聖書におけるブドウ園のたとえ⁶⁶なし (マタイ、20:1-16) を両立不可能な例とみるニェグレンの場合がそれである⁶⁷。これは働きと賞罰とのつりあいを正義の原則とみる正義観に基づくものであるが、この正義観には匡正的正義ないし応報的正義につながる点で無視できないものがある。そこに問題があるとしたらそれは、つりあいをとるための支点あるいは調停者 (裁判官) に関する視座に欠けることであろう。いいかえると、この場合の正義は、少なくとも直接的には社会的全体を考慮に入れなくても成立する正義である点で一面的正義だといえる⁶⁸。

したがって、もう少し広義の正義観をとれば、正義とアガペーとは必ずしも対立しない。事実、両者は全く同一ではないにしても互いに重なり合うとする見方が一般的である。だがまた、一般的であるだけに、そこに包括される諸見解にはかなり大きなニュアンスの差があることも事実である。たとえば、ブルナーの場合には両者の違いが強調されているように見えるし、ティリヒなどは逆に統合の側面に重点を置いている。しかし、これらの立場に共通して見られることは、利益調整 (特に私利 self-interest という点での自-他関係) が問題となる状況ではアガペーは正義に対する制約として働くが、過度の私利追及の抑制 (したがって多くは他者-他者関係) という面ではオーバーラップする、という見方である。また、正義の観念が平等主義的なものに近づけば近づくほど、正義と愛との実質的重なり合いが大きくなることは多くの論者の指摘するところである⁶⁹。

この重なり合いの意味するところは何であるかという、それを結局〈普遍主義的要請〉といつてよいであろう。だが、それをつきつめていくと判断主体の無化、あるいは超越的視点 (神) の要請に行きつく。他者-他者関係についての判断という場合、判断を下す主体は第3者としてその関係から距離を取っていることが要請されるが、現実にはそうした超越的の第3者は存在しないからである。そうした超越的審廷への訴えを拒否するとしたら、つぎに人間の根本衝動としての同情ないし哀れみの情による説明が考えられる。すなわち、人間には自分自身の快を欲するエゴイズムや他者の不快を欲する悪意に対して、他者の快をそれ自身として欲する憐憫ないし同情 (compassion, pitié, Mitleiden) があり、そこから直ちに「できるだけ他人の不幸を少なくして、汝の幸福をはかれ」あるいは「だれをも害するな、むしろできるかぎり万人を助けよ」といった格率が引き出される、とする見方である⁶⁹。ここには、同情を自己の他者への投影と見るか自他の全き同一化とみるかの違いはあるが、われわれが普遍的にもつ衝動によって正義と愛とを根拠づけようとする意図において共通なものがみられる。

いずれにしても、正義とアガペーとは共にエゴイズムを否定して普遍的立

場に立つことを要求する。⁶⁸だが、この普遍的なるものの意味が問題である。それをアプリアリな実践理性とみるカント的立場と共感という事実的なものにみるショーペンハウアー的立場との間には大きな対立がある。その点では、ヘアーや井上の強調する〈普遍化可能性〉原理はこの対立を調停しようとするものといえる。すなわち、理性に固有の関心と感性的共感との間にある実践特有の論理を明らかにしようとするものである。

しかし、〈普遍化可能性〉は、普遍的なものの特異的なものとの論理的な関係に関する一般化(Generalisation)と区別されない限りカント的な立場に近づき、「ある人にとって正しいことは同様の状況におかれた同様の人にとっても正しい」という一般化原理 (Generalisation Principle)⁶⁹と区別されない限りトートロジーの問題が残る。また、たとえこれらと区別されるとしても、なおいくつかの難点がある。たとえばヘアーの場合、想像力によって他者の関心へと自己を移し置くことによって普遍化が成り立つのであるが、自己の共感的感情移入である限りエゴイスティックであることを否定しえず、その関心が欲求や利益の実現に関係づけられている限りにおいてなお功利主義的である。

V. 正義と慈悲——結びにかえて——

このように、普遍主義的要請という一点をもって正義と愛とを区別することはできない。そこで、井上のいう属性レベルに拡大された「固体性」原理のメルクマールが問題となるが、これも最終的には判断主体の脱エゴイズム可能性にかかっている。正義の徒も結局いつまでもエゴイズムの圏域を卒業することができないとすれば、ディケーとエゴイストの論争は後者に分があるといわざるをえない。確かに、西欧的正義には愛と対立する側面があることは否定しえないが、それは正義論の必ずしも説得的でない自己限定によるものである。エゴイズムの否定ないし克服は常に愛—慈悲の課題でもあった。

キリスト教的愛と仏教的慈悲との間には、前者が神との個人的つながりを強調する点で個人主義的であるのに対して、後者はあらゆる生存者全体にわ

たる不二一体の観念に基づくという点において一般的な相異がある。⁶⁹その意味では慈悲の方が正義の観念に近いともいえよう。だがまた、人間の現実からの超越を説く点では、愛の方に、現実的な人間の対立状況に対して常に一定の距離をとることを要求する正義との親近性がある。しかし、いずれにしても両者は、理論的観照よりも同情や善意に基づく実践的認識のうちに真の知恵をみようとすると点では共通するものといえよう。

正義と愛—慈悲との間に違いがあるとしたら、それは、真の知らないし究極的善に対する態度の違いではないだろうか。つまり、一方で、正義は常に安心立命を許さず絶えず正当化を要求する。平等性を原則とするか不平等を前提とするかにかかわらず、平等な扱いと不平等な扱いのいずれに対してもそのつど正当化を要求し、立証責任を課してくるのが正義である。これは学的認識の立場に通じる。したがって、具体的実践との距離を要求する正義には常にある種の冷たさや形式性が感じられることになる。他方、愛や慈悲の場合、具体的実践に定位しようとする限りにおいて、主張される普遍性には限界がある、また、それが自愛に基づく同情を根拠とする限りにおいて、エゴイスティックな側面をもつことを否定できない。同じように「よく生きる」ことが問題であっても、正義にあっては「よく」を問うことが中心であり、愛—慈悲においては「生きる」ことに優先的関心が向けられている、ということもできよう。⁶⁹

正義が固体性あるいは個別的属性に基づく差別的扱いを禁止するとしても、それだけで正義は充足されない。というより、十全的充足の不可能性を意識しつづけるところに正義の特徴がある。したがって、実際には正義の名による批判が常に可能である。これは、究極的〈善〉の理想をあくまでも理想として受け取る態度といえよう。一方、純化された愛ないし慈悲は、究極的な〈幸福〉の理想を理想として受け取る態度とみることができる。この二つの理想の究極的統合を絶対的〈善〉とすれば、正義と慈悲は、この絶対的理想に対する両極的態度であり、この意味での〈善〉との関わりを無視して両者について語ることはできないはずである。

現代の正義論においては、ロールズをはじめとして、「正義は人間の偉大さとかよい人生とかについてのどんな見解にもとらわれてはならない」(R. ドウォーキン⁴⁰)とする前提に基づいているようである。基本的自由の理念に基づくこのような自由主義の構想が、もし倫理的なるもの一般における究極的な〈善〉と正義とのラディカルな切断を意味するとすれば、それは、その根において、自愛という人間の自然的本性から正義と愛の両者を説明しようとする自然的立場とパラレルである。したがってそれはまた、自愛を究極的行動原理とするいわゆるエゴイストとのラディカルな対決をも不可能にする。本来、倫理および正義論は〈よく生きる〉ことを課題とする点で一つであったはずである。この点からすれば、こうした立場は正義論本来の問題意識を喪失しているとさえいえるであろう。

だが、このような問題意識を回復するにしても、究極的完成の概念や進歩の概念にのっとる従来の立場では不十分であるし、そうした概念による正義の説明は現在ではほとんど不可能でもある。現在、実践哲学復権の運動が広範な広がりをもって展開されている理由もそこにある。この運動には、メタ倫理的あるいは言語行為論的観点から対話に基づく一致ないし普遍化をめざす規範的議論や、なおカント的实践理性の立場に立ちつつも〈身体〉とか〈歴史〉といった事実的事象を行為の超越論的構成契機として捉え直そうとする試みなど多様なものが含まれている。これらについての批判的検討は後日に譲るほかないが、現代哲学のなかで起きている〈実践〉という主題のこの新たな問題化の意味と背景を、現代の正義論は、最初に述べた現実の問題状況とともにその視野に入れておく必要がある。

正義とエゴイズムとが基本的に共通の問題地平にあることは確かである。だがそれは、「実践的推論において個体的同一性はいかなる位置を占めるか」という問題をめぐる両極的立場としてというよりは、むしろ個体的同一性の存立および主張可能性自体に関する問いとして捉えられねばならない。現代哲学における〈実践〉という主題への収斂の動きは、〈理論〉と〈実践〉との関係についての新たなパースペクティブの要求でもあり、個体的同一性に

定位する従来の〈理論〉に対する反省に端を発するものであるからである。そしてそこでは、実践の場において生きられる〈私〉は歴史性と力動性をもつものであり、従来のような対象措定的〈理論〉によっては捉えられない開放性をもつことがさまざまな形で呈示されているのである。

注

- (1) 『西欧の正義 日本の正義』三修社 1980。その他、法哲学年報 1974『正義』等参照。
- (2) たとえば、1871~73の岩倉使節団における西欧諸国についての報告文書にもつぎのような一節がある。すなわち、「西洋ニハ(財産)保護ノ政治ヲナシ、東洋ハ道徳ノ政治ヲナス。……欧州ニテ政治ノ要ヲ論スル、必ス日『ヂョステス』ト『ソサイチー』トニアリト、『ヂョステス』トハ権義ヲ明確ニスル謂ニテ、『ソサイチー』ハ社会ノ親睦ナリ、之ヲ極言スレハ、義ト仁トノ二字ニ帰ストモ、仁義ハ道徳上ヨリ立言セルモノニテ、『ソサイチー』『ヂョステス』ハ、財産ヲ保ツヨリ立言シタル故ニ、ソノ意味ハ反テ表裏ス」と。(久米邦武編『米欧回覧実記』(岩波文庫 149、160頁。))
- (3) 加藤新平『法哲学概論』有斐閣、1976、438頁、注(4)等参照。
- (4) 法学博士広池千九郎は正義と慈悲との関係について一層の研究が必要であることを示唆している(『道徳科学の論文』1、昭和3年、140頁)が、その要請に答えることはなお今後の課題である。
- (5) プラトン『国家』338c、339a、344c等参照。
- (6) プラトン『ゴルギアス』483c-d参照。
- (7) プラトン『国家』359a。(邦訳は、田中美知太郎他訳『世界の名著』によった。)
- (8) 同、367e、472c。
- (9) 同、368e以下(特に433a、434a、441d-e)参照。ただし、『法律』630c-eをも参照。
- (10) 『ニコマコス倫理学』第V巻(特に1129b—1130c)参照。
- (11) 『徳と悪徳について』1250a(岩波版アリストテレス全集 第14巻、茂木木元蔵訳によった。)ただし、この論文がアリストテレス自身の手によるものかどうかについては議論があるようである。

- (12) 『政治学』1281a (以下、訳語は『世界の名著』による。)
- (13) 同、1276b, 1252b-1253a, 1278b 参照。結局、アリストテレスにおいては、ポリス社会的制約のために、いわゆる「自然的正」の追求に多くの関心が払われなかったのである。(高田三郎「ギリシャの法思想」『法哲学講座』第2巻、35頁、参照。)
- (14) いわゆる「法的正義 justitia legalis」の概念に光をあてつつ、アリストテレス以後の正義論の曖昧さと混乱を説く稲垣良典『法的正義の理論』(成文堂、1972)も、同様の認識に基づくものと思われる。
- (15) 『ニコマコス倫理学』1103b.
- (16) 鷲田清一「コミュニケーションと規範——実践を多階的に構造化しているもの——」(『思想』No.684, 1981.) 参照。
- (17) たとえばそれは、「正義のより厳密な意味はそれを道徳から区別された法の領域に限ることによって明確に規定されるのであって、正義を一般的な徳、つまりすべての徳の総体と解するのはあいまいにして無用の議論にすぎない」(デル・ヴェキオ——稲垣、前掲、194頁より)とか、「正義は道徳の格別の部分であって、道徳一般と同じ広がりをもつものではない」(H. L. A. ハート、矢崎光圀監訳、『法の概念』みすず書房、1976、172-173頁)、あるいは「正義はもとより広い意味における倫理の領域に属するものであるが、それは主体の人格倫理であるよりはむしろ第一的には客体的な秩序の倫理である」(加藤、前掲、440頁)といったことばに示されている。その他、Emil Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich, 1943, S.24, u. SS.147ff. (酒枝義旗訳『正義』三一書房、1952、39頁、175-183頁)等参照。
- (18) E. Brunner, *ibid.*, S.151, (邦訳、179頁)
- (19) これらについては、井上達夫「正義論」(『現代法哲学』1、東京大学出版会、1983、所収)等を参照。
- (20) たとえば、H. ケルゼン、『正義とは何か』(宮崎繁樹訳、木鐸社、1975、28-29頁)参照。さらにケルゼンは、「正義とは非合理的な理想である」とか「イデオロギーのなかでも正義の理念が重要な役割を演ずる」ともいっている。(General Theory of Law and State, New York, 1945, p.13, p.174.)
- (21) 東京大学教養学部社会科学紀要 第31輯、1981. 所収。

- (22) この点については前掲「正義論」(特に96頁)および、同、“Justice, Society, and Conversation” (東京大学教養学部社会科学紀要 第32輯、1983、p. 168)等をも参照。
- (23) この点は、前掲「正義論」も同様であり、「道徳的概念の論理的性格がいったん理解されるならば、道徳的議論が始められる前に実質的な道徳原則を共通にもっていない人びとのあいだでも、有用で強制的な道徳的議論がありうる」とするヘアーの主張に依拠している(「正義の内と外」241頁および259頁註[34])。——R. M. ヘアー『自由と理性』(山本友三郎訳)理想社、1982、266頁。
- (24) F. カウルバッハ(鷲田清一訳)、「倫理学とメタ倫理学」(『倫理学の根本問題』晃洋書房、1980、所収)212頁。
- (25) この点井上は、「侵害行為に対して自力救済のみを認めいかなる制裁も賠償請求をも認めない法体系も正義に適しているとする少数派は何が正義かについての論議の土台をなす基本的前提を理解していない」としている(205頁)が、このように断言できるだろうか。あらゆる正義観に共通する基本的前提とされている匡正的正義の理念と自力救済のみを認める法体系とが程度の差以上の原理的差異をもつとしたら、ここでの議論とはまた別の説明が必要であろう。
- (26) F. カウルバッハ、前掲、225頁。また、「普遍化可能性」の要請は道徳的に許容されうる不一致の範囲を狭めることにもなる。(cf. G. Outka, *AGAPE; An Ethical Analysis*, London, 1972, p.293.)
- (27) Vgl., B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt, 1980, これはまた、「普遍的な規則は語の完全な意味で無力である」という、規則の普遍化の試みに対する批判でもある(Ders. 水谷雅彦訳「規則に規定されるものと規則からはみだすもの」『理想』No. 612, 1984, 106頁)。このような古典的試みに固執する限り、規則からはみだすものを構造契機として含む実践のうちで正義を語ることは不可能であろう。その意味で、井上論文においてディケーが謎だと語る不合理な選択をも視野に入れる必要がある。
- (28) たとえば、P. ティリヒ(大木英夫訳)「愛・力・正義」(ティリヒ著作集 第9巻、白水社、1978、238-241頁)によれば、リビドーないしエビスマー(生命的自己充足への衝動)、ヒリア(対象に対する親密さを前提とする愛)、エロー(価値体現者との合一を追求する愛)、アガペー(生の根拠とのかかわりにお

ける愛)の四つに区別されうる。

- ㉙ もちろん、すべての人 (everyone) に対する立法という意味での普遍化と、同様の状況におかれたあらゆる人 (anyone) についてという意味における普遍化可能性とは区別されねばならない。cf., G. Outka, op. cit., p.302.
- ㉚ J. Fletcher, *Situation Ethics; The New Morality*, Philadelphia, 1966, p.87.
(小原信訳、『状況倫理』新教出版社、1971、135頁) 彼は、愛と正義に関するこれまでの体系、すなわち両者を対立、二者択一、補足の関係とみるいずれの見方をも斥けて、両者の全き同一性を主張している。ibid., p.93, p.95. (邦訳、144、146頁)
- ㉛ cf., G. Outka, op. cit., p.88.
- ㉜ A. ニーグレン (岸・大内訳) 『アガペーとエロース』I、新教出版社、1963、55頁以下参照。
- ㉝ 稲垣、前掲、49頁。なお、井上、「正義の内と外」204頁以下、および本稿註㉜をも参照。
- ㉞ cf., G. Outka, op. cit., p.309, W.K.Frankena, *Ethics*, 2nd. ed., New Jersey, 1973, p.51, R.Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York, 1935, p.109 (上与二郎訳『基督教倫理』新教出版社、1949、117頁) もちろん、愛の本質を神と人間の垂直的な交わりに求める立場もありうるが、プロテスタントに多くみられるこうした見方は正負いずれにも傾きうるエゴイズムの一形態としてここでは論外のものとしなければならない。
- ㉟ J. J. ルソー (小林善彦訳) 『人間不平等起源論』(世界の名著、142—145頁)、A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, 2. Aufl., Sämtliche Werke, 7 Bd., Stuttgart und Berlin, 1860, SS. 235ff. (白水社版 ショウベンハウアー全集 第9巻、32頁以下)
- ㊀ ショウベンハウアーも、存在と安寧への衝迫としてのエゴイズムを正義および人間愛の徳に対する根本的な反道徳的衝動としている (ibid., SS.221ff., 邦訳306頁以下)。井上論文では博愛主義者も自己以外の者と自己とを差別的に扱うがゆえに(正の)エゴイストということになっているが、愛の立場でも自他の区別に立って自己犠牲を要求するのではない。「万人を助けよ」という普遍的要請の前では「自己性」は第二次的なものであり、少なくともアガペーといわれる愛は個

体的同一性のみに基づく行為を愛の行為とは認めないであろう。

- ㊁ M. G. Singer., *Generalization in Ethics*, New York, 1971.
- ㊂ A. Gewirth, "The Generalization Principle" in; *The Philosophical Review*, 1964, p.229ff. esp., p.235
- ㊃ 中村元『普遍思想』上 (春秋社、1975、291頁以下)、および同、『慈悲』(平楽寺書店、1969) 参照。なお、「ゴータマ・ブッダおよび古い經典編集者—伝承者たちは、『慈悲』にはそれほどの深い願慮を払ってはいなかった」とするのは、三枝充應「インド仏教における慈悲など」(日本倫理学会編『愛』以文社、1981、所収)である。
- ㊄ 村井実『善さの構造』講談社学術文庫、1978、参照。
- ㊅ B. マギー編 (磯野友彦監訳) 『哲学の現在』河出書房新社、1983、301頁。
- ㊆ Vgl., N.Luhmann, "Gerechtigkeit in der Rechtssystem der modernen Gesellschaft" in; *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt, 1981, SS.378ff.
- ㊇ 井上、「正義の内と外」227頁。
- ㊈ Vgl., N.Luhmann "Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften" in; *Soziologische Aufklärung 3*, Oplanden, 1981, bes., S. 211.

Justice and Benevolence

Haruki Aoyama

The question "What is Justice?" has perennially been one of the great and most difficult problems in social philosophy, and today, in a world that has become international, it has become a more and more urgent issue that must be taken into serious account. Considering this, a primary problem is to tune in on the sphere of justice itself, before going into a discussion about the contents of justice in the form of "what is justice." It seems to me that the fundamental reason most of the theories of justice heretofore were confused was the lack of perspective regarding this problem.

The contradistinction between justice and love is one point of view which can unfold this perspective. But when we study the fundamental meaning of justice, we find that the contrast between justice and benevolence, rather than between justice and love, is more effective, because both justice and love belong to the theoretical way of thinking. However, since it is not possible to deal with this problem in detail, this paper examines chiefly the recent insistence that 'love is egoistic and justice is not.' This viewpoint is very interesting, but there is a methodological limit to it.

The aim of this paper is to suggest the methodological insufficiency of the "theoretical," logical approach to justice, as well as positivistic studies and mere "practical," empirical research. The author maintains that the understanding of justice will have to be based on "Praxis," which is neither mere "theory" nor "practice." "Praxis" would be the very sphere that makes it truly possible to contrast justice with benevolence. And phenomenological, hermeneutic methodology could provide "explosive force" (Sprengkraft) for an approach to understanding "Praxis".