

Title	現代政治理論における平等主義と反平等主義
Sub Title	
Author	萬田, 悦生(Manda, Etsuo)
Publisher	慶應義塾大学法学部
Publication year	2008
Jtitle	慶應の政治学 政治思想 : 慶應義塾創立一五〇年記念法学部論文集 (2008.) ,p.203- 226
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Book
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=BA88454709-00000009-0203

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

現代政治理論における平等主義と反平等主義

萬田悦生

- 一 実質的平等の推進
- 二 ハイエクと「法の前の平等」
- 三 ロールズの格差原理
- 四 J・ケケスの反平等主義
- 五 反平等主義と共同善

一 実質的平等の推進

人間相互の平等をどう捉えるかということは、現代政治理論の大きな論争点の一つである。いうまでもなく人間は、才能、性格、努力、所有物、家柄、運命等に関して、相互間で大きく異なっている。そのような人間を何故平等なものとして扱わなければならないのか。人間の平等を実現するとは、具体的にどうすることなのか。こうした問題を巡っては、これまでも様々な議論が展開されてきた。そうした議論を大別すると、所得や財産といった所有物の中味の平等、いわば実質的平等を重視する立場と、実質的平等の推進は、自由や自己責任といった人間道徳に不可欠なものを否定することになるとみて、これに反対する立場とに二分できる。本稿で検討するのは、こうした二つの立場はそれぞれどのような意味を持ち、どのような帰結をもたらすのかという問題である。なお上述の実質的平等を重視する立場を平等主義と呼び、実質的平等に批判的な立場を反平等主義と名づけて議論を進めることにする。

まず平等主義の立場から検討してみることしよう。H・J・ラスキは、一九二五年に初版が出され、以後何度も版を重ねることになった *A Grammar of Politics* において、平等とは、誰も社会において隣人を凌駕し、隣人の市民権を拒否できるほどの地位につかせられるべきではない、ということの意味すると述べている。¹このために平等は何といってもまず、特権の不在を意味するものでなければならぬのである。ラスキにとっては、特権すなわち不平等が存在しているということは、自由が一部の人のみに認められているということに他ならなかった。第二に平等は、適切な機会が全ての人に開かれているということの意味するものでなければならぬ。従って全ての人に、その能力を十分に発展させるだけの訓練の機会が与えられなければならないのである。²

平等に関するこのような記述だけを見ると、ラスキの平等論は後述のハイエク等の平等論とそれほど異なっ

いないように思われるかもしれない。しかしこのような平等をいかなる方法によって実現するかという問題になると、ラスキとハイエクの間には大きな隔たりが現れる。ラスキによれば、平等を実現するためにまず大切なことは、富が大よそ平等な状態を作り出すことである。「あらゆる共同社会には、権力者の権力が彼らの人柄や行為にはなく、彼らが表示している所有の上に打ち立てられている場合がある。彼らが行使する力は、彼ら自身に対して捧げられたものではなくて、彼らの富に対して提供されたものである。彼らは所有することによって行為しているのである³⁾」とラスキはいう。従ってラスキにとっては、こうした富の不平等状態を変えて行くことが何よりも必要なことになるのである。

さらにラスキは、富の大よその平等な状態を作り出し、経済権力の実質的な平等を実現するために、普通選挙の論理、すなわち民主主義の重要さを強調する。ラスキによれば、経済権力の実質的な平等は、経済権力を行使する者が民主主義的な統治に服することによって、換言すれば、産業界の無制限で無責任な意志が廃棄されること⁴⁾によって達成されることになるのである。ラスキが民主主義的な統制に従わせなければならぬと考えているのは、絶えず利己的な動機で活動し、労働者の福祉を考えようとしぬ使用者のあり方である。ラスキは、公的な文脈のなかで自然に成長した権威と、私的で無責任な意志の結果である権威を対比し、後者の権威は平等の達成にとつて致命的な欠陥を持つものと捉えている⁵⁾。このような考え方に従えば、平等を実現するためには、前者によって後者を抑制することが必要になるのである。

ほぼ同様な見方は、二〇世紀イギリスの経済史学者R・H・トニーの主張にも表われている。トニーによれば、政治制度の面では過剰な権力は抑制されるようになってきているのに、経済制度の面ではそうした権力が奨励されているところに現代社会の特色がある。すなわち現代社会とは、政治的には自由であっても、経済的にはその正反対の性格を持つ社会のことをいうのである。換言すれば現代社会では、人々は政府の恣意的活動からは保

護されていても、経済的抑圧からは身を守ることができない状況に置かれているのである。要するに、政治制度としては発達したデモクラシーを持ちながらも、経済的領域における強者の行為を統制するだけの意志と能力を欠いているのが現代社会であるともいえるのである。⁶⁾

このような立場に立つトーニーは、政治的領域における自由を経済的領域にまで拡張することが産業社会の急務であるとみる。⁷⁾そしてそうした任務を遂行するためには、自由と平等を対立するものとみる伝統的な見方はもはや妥当しなくなると説く。彼によれば、自由とは単に最小限度の市民的、政治的権利を意味するものではなく、経済的な弱者が経済的な強者の意のままにならないということをし、そしてまた、全ての人に影響を及ぼす経済生活の統制が、結局のところ全ての人の意志に従ってなされなければならないということの意味するものである。そのように考えるなら、殆どの平等は自由と敵対するものではなく、自由にとって欠くことのできないものとして理解されることになる。トーニーに従えば、全ての人が等しく権力の濫用から保護されており、また全ての人が等しく権力は個人的な目的ではなく、一般的な利益のために用いなければならないと説くことができる。とすれば、そこに自由が存在していることになるのである。⁸⁾トーニーはこのような見方に立って、平等と自由を一体のものとして捉えている。

要するにラスキもまたトーニーも、富の不平等を産業社会における最も深刻な問題とみて、この不平等の縮小に腐心している点で共通している。またこの不平等の縮小を多数の意志、すなわち民主主義的統治によって実現しようとしている点でも両者間に相違はない。さらにこのような考え方は、両者に富の不平等をもたらす私的自由よりも、私的自由を抑制して平等の達成に献身しようとする公的権威を重視し、尊重する姿勢を取らせることにもなるのである。実質的平等を実現しようとする、こうしたラスキとトーニーの議論は、一九七〇年代頃までの民主社会主義思想を根底において支えていたものとみることができ。しかしこうした立場が想定している、

実質的平等と自由の両立ということは果たして可能なのであろうか。またこうした立場が依拠している民主主義的統治は、恣意的支配に陥る危険はないのであろうか。F・A・ハイエクの反平等主義の主張は、そのような疑念に応答するために生み出されたものとみることができる。

二 ハイエクと「法の前の平等」

ハイエクは実質的平等を推進するという意味での平等主義には反対するが、「法の下での平等」あるいは「一般的ルールの平等」という考え方であれば、それを促進する努力を惜しまない。何故なら、そのような平等のみが自由に貢献し、また自由を破壊せずに確保し得る唯一の平等であるからである。ハイエクが強調するのは、自由はこれ以外の平等とはいかなる関係も持つものではなく、自由は多くの点で不平等を生み出さざるを得ないのである、ということである。ハイエクによれば、もしも個人的な自由の結果として、何らかの生活様式が他のものより断然優れているということが示されることがないとすれば、すなわち生活様式間の優劣、あるいは相違が表われてくることがないならば、自由擁護論は意味を失ってしまうことになる。⁽⁹⁾ 自由の存在理由は、優れたものを明示するところにあるのである。

ハイエクは、自由擁護論が政府に対して人々を平等に扱うように要求するのは、その立場が、人々が実際に平等であると考えているからではないし、人々を平等にしようとしているからでもない主張する。自由擁護論は個人々が互いに相違していることを認めた上で、そうした相違を根拠にして政府が個人々人に対して異なった取り扱いをすべきではない、と説くところにその特色がある。ハイエクによれば、全ての人が実際に平等であるということはあり得ないことであるにもかかわらず、そのあり得ないことを前提にして、広範な物質的平等を求める

要求が正当化されているのである。しかし全ての人の事実上の平等という、真実味を欠く前提に立った上で、人種的な少数者に対する等しい取り扱いが求められるとすれば、そのことは、事実上の不平等があるなら、不平等な取り扱いが正当化される、ということの意味することにもなるのである。「人々が相違しているという事実にもかかわらず、彼らは等しく取り扱われるべきであるということが、法の前の平等の最も重要な点である」とハイエクは述べている。¹⁰⁾

ハイエクが指摘する通り、人々が互いに大きく相違しているという事実から生じるのは、もしも彼らを平等に取り扱うのなら、その結果は彼らの現実の立場の不平等となつて現れざるを得ないということであり、また、彼らを平等な立場に置こうとするなら、彼らに異なつた取り扱いを施すという方法しかあり得ない、ということである。ハイエクはいう。「法の前の平等と物質的平等は、従つて互いに相違するだけでなく、対立もしている。私達はどちらか一方を達成することはできない。しかし両方を同時に達成することはできない。自由が要求する法の前の平等は、物質的不平等をもたらしことになるのである。」¹¹⁾このような考え方に立てば、ラスキヤトーニワリに自由を放棄せざるを得ない状態に追い込まれることになるのである。

それではハイエクが自由と平等を両立させる唯一の方式とみる「法の前の平等」とは、私達にどのような恩恵をもたらすものなのか。ハイエクによれば、文明社会が生起したのは、私達が個々に追求するそれぞれの目的については同意しなくても、抽象的な行為のルールに従うことによつて、共に平和に、互いに恩恵を及ぼしあいながら生きることができるといふことが発見されたからである。抽象的な行為のルール、すなわち法に従うことによつて、各人は自分が知りもしないし、その目的が自分のものとは全く異なつてもいる他人の技能と知識から大きな恩恵を受けることが可能になるのである。文明社会とは、各人が自己の知識のみならず、他人の知識も存分

に用いることが可能になって生み出されたものである⁽¹²⁾。そのように考えれば、自他の知識の存分な利用を可能にする「法の前の平等」あるいは「法の支配」は、文明社会の存続に不可欠なものになるのである。

このようなハイエクの文明社会観を支えているのは、彼の人間の捉え方とそこから生じる自由概念である。ハイエクによれば、私達が全能の存在であつて、現在の願望の達成に影響を及ぼす一切の事柄に加えて、将来の欲求についても知り得るものであれば、自由擁護論は殆ど存在する必要のないものとなる。しかし実際には私達は全能ではなく、予想も予測もできない事柄が常に存在しているため、自他の知識の存分な利用を可能にするという意味での自由は、私達にとつて必須のものになるのである。私達がそうした自由を必要とするのは、そこから自分達の目的の多くを実現する機会が得られるということを学んだからである。あるいはまた、各人は殆ど何も知らず、とりわけ誰が最良の知者であるかがよく分からないため、多くの人達の多様で独自の努力が互いに競合することによつて、私達の望むものもたらされるということが必要になるのである⁽¹³⁾。

ハイエクはこのような考え方に立つて、文明が無知を克服するということが何を意味しているのかを明らかにしようとする。ハイエクによれば、文明とは私達全てが私達の所持していない知識によつて恩恵を受けているという事実⁽¹⁴⁾に依拠するものである。文明が個人的な知識の限界を克服するために私達に奨励しているのは、多くの知識を獲得することによつてではなく、個々人の間に広く分散している知識を利用することによつて無知に打ち克つ道である。自由はそのような意味で無知に打ち克つためになくてはならないものである。そしてそうした自由を成り立たせているのは、「法の前の平等」の観念である以上、この観念は文明社会を維持する上で不可欠なものとして位置づけられることになるのである。

ハイエクのいう「法の前の平等」の観念は、経済活動に対しても適用されなければならないものであることはいうまでもない。前述の通りラスキもトーニーも、富の実質的平等を実現するために経済権力を民主主義的統制

の下に置くことを主張した。しかしハイエクの説く平等と、ラスキとトーニーの説く平等は大きく異なっている。「法の前の平等」を貫く限り富の実質的平等が生起することはないし、富の実質的平等を実現しようとするなら、「法の前での平等」は無視せざるを得なくなるのである。しかしハイエクにいわせれば、富の実質的平等の推進、すなわち経済的自由の統制は、必然的に他の全ての自由の統制へと向かわざるを得なくなるのである。

ハイエクが強調するのは、経済的自由とか経済的目的とか経済的動機といった独立した純粹な分野が存在しているわけではない、ということである。経済は、ただ諸々の目的を達成するための努力を条件づける要因として存在しているものである。⁽¹⁵⁾このように私達の経済的努力は、様々な目的追求活動に常に付着しているものであるとすれば、経済生活に対して行使される権力的統制は、ラスキとトーニーが想定したように経済的な分野のなかだけに止まることはできず、様々な分野に拡大され、遂には全ての目的追求活動にまで及ぼされることになるのである。確かに経済活動は、一切のより高次な目的追求活動の手段として位置づけることができるものである。しかしまさにそうであるからこそ、経済的手段の統制権を握る者は、全目的の統制権者にもなり得るのである。⁽¹⁶⁾

さらにハイエクは、ラスキとトーニーが推奨する民主主義的統制に関しても、無条件で肯定する姿勢をみせてはいない。ハイエクは「自由主義は法律がどうあるべきかに関する教義であり、民主主義は法律が何であるかを決定する方法に関する教義である」と述べて自由主義と民主主義の相違を明確にする。ハイエクがこのような区別に拘泥するのは、多数決は決定方法としては受け入れられても、決定がどうあるべきかに関する権威としては受け入れられないという立場を鮮明にするためである。ところがハイエクによれば、教条主義的な民主主義者にとっては、多数が何かを欲しているという事実が、その何かを良いものとみなす十分な根拠になるのである。つまり教条主義的な民主主義者に従えば、多数の意志は何が法かを決定するだけでなく、何が良い法かをも決定していることになるのである。⁽¹⁸⁾

ハイエクにいわせれば、ラスキとトニーが依拠しているのは、こうした教条主義的民主主義の立場ということになるであろう。ハイエクは、教条主義的な民主主義者と自由主義者の違いを次のように描き出す。「教条主義的な民主主義者がとりわけ強く感じているのは、現在の多数派はどんなものであれ、自分達がどのような力を持ち、いかにそれを行使すべきかを決定する権利を持つべきである、ということである。これに対して自由主義者が重要なことと考えているのは、一時的な多数派の力はどんなものであれ、長期的な原則によって制限されるべきである、ということである。」自由主義者にとっては、そうした原則は、単なる一時的な多数派の意志に由来するものではなくて、共通な原則への広範な同意に由来するものであり、多数決の権威もそうした原則を踏まえるところから出て来るものなのである。¹⁹このような原則が「法の前の平等」あるいは「法の支配」の原理に基づくものであることはいうまでもない。ラスキやトニーは、民主主義的統治を制約するいかなる原理も認めない。しかしそこから生じるのは、無制限民主主義であり、恣意的支配である。ハイエクはそのような状態を避けるために、かつて君主政治が「法の支配」の観念に繫縛されたのと同様に、民主政治もその観念に制約される必要を強調するのである。

三 ローブルズの格差原理

これまで検討してきた平等論は、ある一点において共通している。それは人間が持つて生まれた能力の上での不平等は問題にしない、あるいは問題にすることができない、とする姿勢である。例えばラスキは、平均的な労働組合の指導者は、息子達を大学に行かせることはできないが、平均的な労働組合指導者の能力は、平均的な銀行家や平均的な司祭の能力よりも劣るといふことはないだろうと述べ、生まれつきの要因に基づかないシステム

上の不平等が存在するところでは、そうした不平等の是正に取り組む理由があると説いている。⁽²⁰⁾ またトニーは、J・S・ミルやJ・テイラー等の平等論を検討した結果、「こうした全ての思想家が望ましいものとして強調する平等とは、才能や学識の平等ではなく、環境、制度、生活様式の平等である。彼らが非難する不平等とは、個人的な天分の不平等ではなく、社会的、経済的環境の不平等である」と主張している。⁽²¹⁾

言い換えればラスキやトニーが是正すべく取り組んでいる不平等とは社会的、経済的制度に基づく不平等であり、彼らが実現すべく努力している平等とは社会的、経済的制度に基づく平等である。ハイエクの考え方は彼らとは異なっている。ハイエクは、人が他の全ての人と同じ条件の下で、生まれながらの天分に基づいて獲得する優れた資質は社会的に有益なものとしながらも、その同じ資質が、他人には利用できない環境上の利点の産物である場合には望ましくないものとする、一般的に広く信じられている考え方に疑問を呈している。ハイエクによれば、同一の有益な資質が、人の生まれながらの才能の産物である場合には歓迎され、知的な両親とか良き家庭といった環境の産物である場合には価値のないものになる、とみることは道理に反することになるのである。⁽²²⁾

要するに、ラスキとトニーが、人の天分の不平等を認めつつ、環境の産物である不平等を民主主義的統制によつて是正しようとしたのに対し、ハイエクは、生まれながらの才能の不平等は勿論、環境の産物としての不平等も、それが「法の前の平等」を満たすものである限り認めていたのである。

ロールズの平等論の特色は、ラスキもトニーもそしてハイエクも、問題にしようとはしなかった生まれつきの才能の不平等を運命（あるいは自然）の恣意的作用の結果とみて、その不平等のもたらす成果に介入しようとしているところにある、ということができる。ロールズはいう。「生まれつきの才能の配分は、正でも不正でもない。人々がある特定の立場を持つて社会に生まれてくるといふことも不正ではない。こうしたことは単なる自然的な事実である。正にも不正にもなるのは、制度がこうした事実を扱う方法である。」ロールズに従えば、貴

族制社会やカースト社会は、自然に見出される恣意を社会の基本構造に組み入れている点で不正なものになるのである。⁽²³⁾

ロールズはこのような不正を防止するために、「公正な正義」の原理を提起する。その原理を略記すると、それは、各人は平等な基本的自由に対する平等な権利を持つとする第一原理と、社会的、経済的不平等に対処するための第二原理から成っている。第二原理は二つの部分から成り、社会的、経済的不平等はまず(a)公平な機会均等の条件の下で全ての人に開かれた職業と地位に結びついたものでなければならず(公正な機会均等原理)、さらに(b)社会の最も恵まれない人達の最大の利益に適うものでなければならぬ(格差原理)とされる。⁽²⁴⁾この二つの原理のうち、第一原理と第二原理の(a)は、「法の前の平等」の観念にほぼ一致する。⁽²⁵⁾ロールズが自然、あるいは運命の恣意的作用の効果を防止するために導入し、従って彼の正義論の要の役割を担っているのは、第二原理の(b)である。

ロールズによれば格差原理とは、生まれながらの才能の配分を共通の資産とみなし、この配分のもたらす利益がどのようなものになろうとも、それを共有するという合意があることを示すものである。自然の恩恵を受けた人達は、それが受けられずに敗北を喫した人達の状況を改善する限りにおいてのみ、自らの幸運から利益をあげることができるのである。自然から有利な扱いを受けた人達は、より豊かな才能を授けられているというだけの理由で利益をあげることができず、最も恵まれない人達の訓練と教育の費用を負担し、彼らを援助するような方法で自らの能力を行使しなければならぬのである。⁽²⁶⁾ロールズの正義論の大前提になっているのは、特定の人が生まれながらに優れた才能を授かったり、豊かな財産を所持する家庭に生まれたりするという必然的な理由は全くないのであるから、才能や有利な出発点の配分は運命の恣意的作用、すなわち偶然の結果とみななければならぬ、という考え方である。そこからロールズは、才能や才能に基づく利益の共有を主張するのである。

ロールズは格差原理についてさらに次のように説明している。「誰もより大きな生まれながらの能力を授かるいわれはないし、社会においてより有利な出発点を占めるに値する者もない。しかしそこから、こうした区別を除去すべきだという考え方は出てこない。そうした区別に対処する方法がある。こうした偶然が社会の最も恵まれない人達に善をもたらすように、基本的な構造を調節することが可能なのである。かくして私達は、次のような社会体制を設立しようとするなら、格差原理へと導かれることになる。すなわちそれは、補償となる利益を与えたり受け取ったりすることなしには、生まれながらの資質や社会の最初の出発点の配分にみられる恣意的な境遇から、利益をあげたり損失を被ったりする者は誰もいないような体制のことである。」ロールズによれば、人々が公正な正義の原理を受け入れたということは、相互の運命の共有に合意したということを意味する。そしてそうした共同体では、共同の利益に役立つ場合には、自然と社会環境の偶然が利用されることになる。そのように考えるなら、正義の二原理は、運命の恣意に対処する公正な方法として捉えられることになるのである。²⁷⁾

ロールズの格差原理に対しては、これまでに様々な疑問が提起されている。前述の通りロールズは、何人も他者より大きな先天的能力を持ついわれはないし、他者よりも有利な出発点に立ついわれもないといひ、そうした先天的、社会的不平等を、最も恵まれない人達の利益になるように是正すべきであると主張した。これに対してW・キムリツカは、先天的、社会的に有利な立場に立っているわけではない人が、自己の選択と努力によって他人達より多くの所得を得た場合、その所得も最も恵まれない人達のためになるように再分配すべきなのか、という問題を提起している。²⁸⁾ さらにキムリツカは、所得の最も少ない人々の地位が選択によるものだとしても、その選択のコストを所得の多い人達に支払わせることが妥当かどうかは疑問である、とも述べている。²⁹⁾ ロールズの格差原理のそもそもの狙いが先天的、生得的不平等の是正にあることを考えれば、これらはまことに正当な疑問である。

さらにまた、「最も恵まれない人達」という概念は伸縮自在なものであって、詳細な福祉計画を生み出すには不適切なものであるという批判があるし、格差原理は、共同社会の富が上昇している時期には、貧しい人達を救済する原理として機能するかもしれないが、専門職や管理職についている人達とそうでない人達の賃金格差が増大し、非専門職や非管理職に属する人達の一般的な賃金水準が下降している時に、「最も恵まれない人達」だけに着目することが妥当かどうかとも疑問視されている¹⁰⁾。要するに運命あるいは自然の恣意を是正することを旨とする格差原理は、かえって人間の恣意を増大させ、重要な意味を持ち得ないものになる恐れもあるのである。

ロールズが格差原理に期待したのは、自然の恣意を是正することによって才能、利益、運命を共有する共同社会を創り出すことであつた。しかしロールズのいう才能、利益、運命の共同体とは、才能や生得的な地位に恵まれているが故に利益をあげた人達が、何もしなければ侵すことになる不正を回避するために、最も恵まれない人達に補償金を提供し、最も恵まれない人達はその補償金を自らの利益として受け取る場所に成り立つものである。しかしこのように、恵まれた人達がいわば一種の身代金を絶えず支払い続けなければならないような関係から生じるのは、恵まれた人達と恵まれない人達との間の反感、敵意、対立であつて、運命の共同体を支えるに足る共同善の意識ではないであらう。共同善の意識を育むためには、ロールズの構想とは違ったものを提示することが必要になる。

四 J・ケケスの「反平等主義」

実質的平等を否定する反平等主義の立場からロールズを批判しているのは、J・ケケスである。彼はロールズの格差原理の根底にある思想、すなわち「誰もより大きな生まれながらの能力を授かるいわれはないし、社会に

おいてより有利な出発点を占めるに値する者もない」という考え方を批判する。ケケスによれば、人々はたとえ生まれながらの能力と、人生の初期の環境をコントロールすることはできないとしても、そうした能力と環境をどのように用いるべきか、ということに関してはコントロールを及ぼすことができるはずである。「彼らが何に値するかは、自らの能力を發展させ、自らの環境に応答する彼らの努力に依存しているのである」とケケスはいう。ところが人々の努力すらも、生まれながらの才能と彼らの前に開かれていた選択肢の影響によるものとみるロールズにとつては、人々が何に値するかは、運命が決定する問題ということになる。そして正義は、人々を幸運であるとか不運であるという理由で、褒賞したり処罰したりすべきではないのである。⁽¹⁾

ケケスにいわせれば、このようなロールズの見解が受け入れられるなら、道徳も法も政治も根本的な変更を被らざるを得なくなる。私達は通常、人は自己の行為に関して責任を負うべきであり、従つてまた、人を称賛したり非難したり、褒賞したり処罰したりすることは、合理的なことと考えている。しかしロールズに従うなら、運命が決定している問題に対して人の責任を問ひ、彼を褒賞したり処罰したりすることは不正なことになるのである。ケケスはいふ。「もしもロールズが正しいなら、誰も何事に対しても責任を負うということはなくなるだろう。人々が意図的に行動し得るかどうかという問題すら、運命が決定する問題である以上、完璧に意図的な行為に關してさえ、人々の責任を問うことは不正なことになるだろう。」ケケスによれば、このような考え方は、文明社会の根底を脅かすものである。私達は、ロールズの正義論を受け入れる代償がどういふものであるかを肝に銘じておかななくてはならないのである。⁽²⁾

前述の通り「法の支配」の觀念が、人の恣意的支配を防止するために必要とされる觀念であるのに対し、「格差原理」は、運命の恣意的支配を是正するために提示された觀念である。しかしケケスは、この格差原理が受け入れ難いものであることを強調する。格差原理に基づく所有物の配分は、多くのものを所持している人達がどう

してそういう状態になり、最も恵まれない立場にある人達が何故そのような状態にあるのかを考慮することなく行われることになるのである。従って格差原理を適用する際には、人々が懸命にまた適切に働いて多くの所有物を得たかどうかを考慮する必要はないし、人々が最も恵まれない状態にあるのは、罪を犯したり、無節操であったり、意図的に富を拒否したり、麻薬中毒になったり、破産したり、ギャンブルをしたりした結果であるかどうかを問う必要もなくなるのである。⁽³³⁾

ケケスはさらに次のようにロールズを批判する。格差原理に従えば、人々が最も恵まれない状態にあるという単なる事実が、合法的に獲得した多額の財産を持つ人達から財産を奪い、それを最も恵まれない状態にある人達に与える十分な理由になる。しかもこのような財産の奪取と付与は、一度や二度ではなく、永続的に行われることになる。ロールズが正義の名を用いて行おうとしているのは、こういうことであるとケケスはいう。どうしてこのような奪取と付与が行われるのかといえば、格差原理の下での正義は、個々人の置かれた経済状態に関して彼らの責任を考慮しないように要請し、人々が財産を持つのが相応しいか、相応しくないかを問わないように求めているからである。⁽³⁴⁾

このようなケケスによるロールズ批判の根底には、ケケス自身の正義論があることはいまでもない。ケケスは「正義とは、各人に対して彼が当然受けるに値するものを与えることである」というプラトンの言葉を踏まえ、⁽³⁵⁾「功罪としての正義」(justice as desert)という考え方を打ち出している。そして功績と罪過がそれらの受け手の善行と悪行に釣り合ったものであるべきであるという理想が、正義の基準として存在しなければならぬと説いている。ケケスによれば、正義とは一般的にいえば、人々が彼らに相応しいものを得るべきである、という要請のことをいう。しかし何故人々にとって相応しいものであるか、すなわち功罪の決め手となる人々の性格、関係、合意、活動が何であるかは社会によって異なっている。様々な社会が功罪としての正義の観念を受け入れつ

つも、それぞれが正義に関する自らの考え方を遵守しているのはそのためである。³⁶

ケケスは「功罪としての正義」の観念に対する反対論を二つに分類している。一つは、人の功罪を量る目安として個人的卓越性があるが、人がどんな個人的卓越性を持っているかを確認することは極めて困難であるということである。二つ目は、功績と罪過の分配は政府の責任であるが、この責任を果たすことも大変難しいということである。こうした反対論の背後にあるのは、現代の西洋社会においては、善き生活とは何かについての合意はあり得ないとする考え方がありケケスはみる。言い換えれば、善き生活に関する多様な見解があり得るのであって、人々がどんな功罪に値するかは、どの見解が受け入れられるかによって決まることになり、従ってまた、善き生活の見方に関しては、多くの不一致があることが当然のこととみなされているのである。さらにまた、善き生活をどうみるかということは、観察し難い人々の信念や努力と関わっているため、そうした主観的な要素を考慮に入れて政府が功罪の分配を決定することは、非現実的なことと考えられているのである。³⁷

しかしケケスは、確かに個人的卓越性の確認は困難なことではあっても、例えば家族、コーチ、選抜委員会、使用者、音楽家といった、ある種の人達の個人的卓越性について判断しなければならぬ人達は、そうした仕事を日常的に行っているという。さらにケケスは、功績と罪過の分配は政府にのみ課された排他的特権ではないということも強調する。というのは民間の組織も功罪の配分の上で大きな役割を演じているからである。ケケスのあげる民間の団体とは、家族、学校、大学、会社、競技会、小企業、賞を授与する委員会、近隣集団といった、個人の私的関心事と政府の政治的責任の中間に自らの役割を見出している結社のことである。こうした民間団体は、自分達の関心事に適合する個人的な卓越性を日常的に確認し、自分達のメンバーの適切な関係、合意、活動とはどういふものであるかを明確にしているのである。³⁸

さらにケケスによれば、政府も勿論様々な関係、合意、活動の形成に関わっている。政府は例えば、結婚、親

子関係、市民とは何かといった種々の関係を明確にする。また抵当権を設定したり、車を購入したり、病院の患者になつたりする場合に守るべき事柄を規定する。さらにまた、車を運転したり、戦争状態に入ったり、上訴したりする場合の活動の要件を明らかにする。こうした全てのこと、功罪の分配の基盤を構成することになるのである。またこうした全ての事柄に関して、分配が間違っている場合は修正する道が開かれていくし、分配と修正に関する対立を解決するための固有の討論の場も設けられているのである。⁽³⁹⁾ ケケスはこのような主張を展開することで、功罪に基づく分配が大きな困難を伴うものであるという見方を否定している。

こうした「功罪としての正義」の観点からみると、ロールズの正義論の特徴は、「財産を多く所持する人達が、それを失うべき根拠があるかどうかと、財産をわずかし所持しない人達がそれを受け取るべき根拠があるかどうか、といったことを問うことなく、前者から財産を取り上げ、それを後者に与えることを推奨する」ところにある。この推奨にどのような理由づけを与えようと、功罪を正義の必須の構成要素とみなす立場からいえば、ロールズの議論は財産の平等な分配論ではあつても、正義論ではないということになる。ケケスはこのような立場に立つて、ロールズの議論が、「正義は財産の平等化を必要とするという幻想の上に打ち立てられたものである」ということを強調するのである。⁽⁴⁰⁾

五 反平等主義と共同善

ケケスの「功罪としての正義」の前提になっているのは、私達は社会的な領域においても国家的な領域においても、自他共同の善、すなわち共同善を形成できるし、現に形成しているという認識である。⁽⁴¹⁾ 正義とは、この善の観念に基づいて功績と罪過を各人に適切に分配するところに成り立つものである。それでは罪過のみあつて、

功績が全く認められない人の処遇はどうあるべきなのか。ケケスはこの問題に対して、たとえ罪を犯したり、無分別であったり、不道徳であったりする人達であっても、それ以下の水準に落ちることは認められない、最低限度の保護、栄養、医療、教育といったものが提供される必要があるという。しかしそれらは、道徳的平等という幻想に基づいて提供されるものではなく、社会的な安定と品位を保持するために提供されるものである。もしもそうしたものが提供されず、貧窮が放置されたままになっているなら、人々の道徳的感受性は崩壊し、社会の安定を維持することはできなくなるのである。⁽⁴²⁾このように考えれば、品位を保つための最低限度の手段の提供を支持しているのも、共同善の観念であるということができる。

ケケスが注意を促しているのは、社会的な領域においても国家的な領域においても、功罪に基づく分配が行われているし、それを行うことが可能な側面があるということである。そしてそのことを考慮していないところに、ロールズの正義論の欠陥があるということもケケスは指摘する。それでは全ての分配をことごとく功罪の観念に基づいて行うことができるのである。ハイエクは明確にそれを否定する。もしもそういうことを行おうとするなら、それは自由な社会の分配のあり方とは両立し得ないものになるのである。ハイエクによれば、殆どの人達は、誰も自らの苦痛と努力に見合った報酬以上のものを受け取るべきではない、という主張をごく自然なものとしみなしているが、そうした主張は、誰か特定の人間が、他の人の価値が何であり、なし得ることが何であるかを決定できる立場にいるということを前提にして成り立つものである。しかしこの前提は、自由擁護論が拒否しているものに他ならないのである。⁽⁴³⁾

ハイエクにいわせれば、個々人の立場が、道徳的功罪を決定する人の考え方に従って形成される社会は、自由な社会の正反対に位置しているものである。そのような社会では、人々は成功を収めたためではなく、義務を履行したために報酬を受け、各人の一切の動きは、他人が設定した基準によって導かれ、従って個人は責任と決定

に伴うリスクから解除されることになるのである。自由な社会においては自由の有無は、各人の生計が、彼の能力に対する他人の見解によってではなく、彼が他人に何を提供したか、他人が価値として認めるものを提供したかどうかによって決まることになるのである。⁽⁴⁾このように考えるなら、自由な社会を維持するためには、道徳的な価値は、私達の求める価値の一部ではあるが、決して全てではない、ということを確認することが必要になる。また、高い能力を所持する人が、必ずしも高い報酬を得るわけではないということも、自由な社会に必然的に生じてくる事態であるとみることもできる。

確かにハイエクの指摘する通り、自由な社会を維持するためには「法の前の平等」により、自己の知識のみならず、他人の提供する知識や技能も自由に用いて各自の目的追求を可能にする状態を確保しなければならない。そうするとそこから生じる報酬は、必ずしも道徳的な功罪や能力的な優劣によってではなく、他人が求め、必要とするものを提供することによって得られることになるのである。勿論人々が何を求め、必要としているかが予め分かっているとは限らない。新しい工夫とそれに基づく新製品が提供されて、初めて人々の求めていたものが何であったかが明らかになるということもあり得よう。自由な社会とは、このように絶えず新しい工夫が提起され、それが新たな需要と供給を喚起し、それがまた新しい工夫を呼び覚ます、動的なプロセスを持つものとして理解されなくてはならない。

しかし注意しなければならないのは、自由な社会では、報酬は他人が求め、必要とするものを提供することによって得られるものであるとはいっても、他人が求めるものに対しては、それが反社会的なものであってはならない、すなわち社会で育まれた共同善の観念に反するものであってはならないという制約が予め置かれているということである。つまり私達は、他人の無制限な欲求に応える必要はないし、応えてはならないのである。ケケスの「功罪としての正義」の観念が説得力を持つのは、それが社会的領域と国家的領域で形成された共同善の観

念を反映し、それに基づいて個々人の責任を明確にしようとしたものだからである。ケケスのいう功罪の分配は、共同善に反するものであつてはならないという点でも、分配とその修正の仕方は、討論の前に開かれているという点でも、ハイエクの想定する単独者の恣意的分配に陥る危険が少ないものといふことができる。私達はまず何よりも、共同善に基づき功罪の分配が適正に行われる安定した社会を築き、その土台の上にハイエクのいう自由な社会を実現すべく努めなくてはならないのである。

ケケスの説く「功罪としての正義」は、社会で育まれた共同善を意識的、政策的により明確なものにしようとするることによつて生み出されたものとみることができるといふことができる。これに対してハイエクの説く「法の前の平等」は、互いに相違している人々が、各自の知識と能力のみならず、他人の知識と能力も用いることによつて、各自の目的追求を可能にするために提起された観念であつた。つまり「法の前の平等」は、個々人間の競争とともに、このような意味での自他の相互協力を促進しようとする観念であるとみることができるといふことができる。そしてそのようにみるならば、「法の前の平等」も共同善の実現に資する一面を持つものであることが明らかになる。但しこの場合の相互協力とは、誰も協力しているという意識を持たずに推進されるものであり、従つてそこに出来る共同善も、誰も実現に取り組んでいるといふ意識を持たずに実現されるものである。⁴⁵互いに顔も名前も性格も能力も知り得ない構成員から成る大規模な社会を維持するためには、このような意味での相互協力と共同善が不可欠なものになる。またこのような相互協力の下で、自己の知識のみならず、他人の知識も用いることができる社会は、ロールズのいうのとは違つた意味で、才能の共有が行われている社会とみることができるといふことができる。ハイエクとケケスの反平等主義は、大規模な社会を安定させ、かつそれを自由な社会へと発展させる上で不可欠な考え方を含んでいるのである。

- (1) Harold J. Laski, *A Grammar of Politics* (London: George Allen & Unwin, 1963), p. 153.
- (2) *Ibid.*, pp. 153–154.
- (3) *Ibid.*, p. 161.
- (4) *Ibid.*, p. 163.
- (5) *Ibid.*, pp. 163–164.
- (6) R. H. Tawney, *Equality* (London: Unwin Books), p. 167.
- (7) *Ibid.*, pp. 167–168.
- (8) *Ibid.*, p. 168.
- (9) F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), p. 85.
- (10) *Ibid.*, p. 86.
- (11) *Ibid.*, p. 87.
- (12) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, p. 109.
- (13) Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 29.
- (14) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, p. 15.
- (15) F・A・ハイエク (西山千明訳) 『隷属への道』(春秋社、二〇〇〇年)、一三三頁。
- (16) 同書、一一七頁。
- (17) Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 103.
- (18) *Ibid.*, p. 104.
- (19) *Ibid.*, p. 106.
- (20) Laski, *op. cit.*, p. 156.
- (21) Tawney, *op. cit.*, pp. 48–49.

- (22) Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 89.
- (23) John Rawls, *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1973), p. 102.
- (24) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 291.
- (25) ロールズは基本的自由のリストのなかに生産手段所有の自由と契約の自由を含めていない。そこがハイエクの「法の前の平等」の観念と異なっている点である。
- (26) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 101–102.
- (27) *Ibid.*, p. 102.
- (28) W・キムリック（岡崎晴輝・木村光太郎・坂本洋一・施光恒・関口雄一・田中拓道・千葉真訳）『現代政治理論』（日本経済評論社、二〇〇二年）、九四頁。
- (29) 同書、一一三頁。
- (30) Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp. 330–331.
- (31) John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), p. 46.
- (32) *Ibid.*, pp. 46–47.
- (33) *Ibid.*, p. 48.
- (34) *Ibid.*, pp. 48, 49.
- (35) *Ibid.*, p. 55.
- (36) *Ibid.*, p. 56.
- (37) *Ibid.*, p. 59.
- (38) *Ibid.*, pp. 60–61.
- (39) *Ibid.*, p. 61.
- (40) *Ibid.*, p. 63.
- (41) 尤もケケス自身が、自らの「功罪としての正義」の前提条件として共同善の観念があるといっているわけではない。

- (42) Kakes, op. cit., p. 98.
- (43) Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 97.
- (44) *Ibid.*, pp. 97, 98.
- (45) このことに関しては、拙著『文明社会の政治原理―F・A・ハイエクの政治思想―』（慶應義塾大学出版会、二〇〇八年）、
第一章参照。