

## まえがき

本書は、社会主義規範理論に関する研究である<sup>1</sup>。

規範理論(normative theory)とは実証理論(positive theory)の反対概念であり、事実または真理ではなく、物事のあるべき基準すなわち規範を扱う理論である。では本書は何についての規範を扱うのかというと、それは社会体制の価値理念である。今後、単に規範理論という場合、それは社会体制の価値理念に関する規範理論を意味する。現代規範理論は、J・ロールズの『正義論』(Rawls [1971]1999)に代表される自由主義の潮流では活況を呈してきたが<sup>2</sup>、社会主義学派またはその中心を占めるマルクス主義学派においては<sup>3</sup>、史的唯物論に対する誤解のために自由主義に匹敵するほどの研究は進んでいなかった。

しかし、1980年代以降、分析的マルクス主義学派を中心として<sup>4</sup>、自由主義社会を批判してそれに代わる社会主義社会を構想する際の中心的な価値理念は何かという課題に取り組む研究が現れた。本書の目的は、自由主義規範理論と対比しつつ、マルクスの観点から社会体制の中心的な価値理念、すなわち正義、所有、自由、平等、功利、コミュニティ<sup>5</sup>を分析し、社会主義規範理論の輪郭を提示することにある。

マルクスの分析とは、K・マルクスの思想体系の中軸をなす諸理論、すなわち史的唯物論、搾取論、疎外論、共産主義社会論などに立脚しながら、社会体制の基本的な価値理念を分析することを表す<sup>6</sup>。また、従来はマルクスに関わる哲学的研究は、ヘーゲル弁証法に依拠するものがほとんどであったが、本書では分析的マルクス主義学派と同様に、価値理念の論理を分析する方法が採られる。

以下、各章の内容を簡略に示そう。第1章「自由主義と社会主義の規範理論」では、一方で自由主義規範理論において、平等<sup>7</sup>やコミュニティといった社会主義的な価値が導入され

---

<sup>1</sup> 「社会主義」には主に次の三つの意味がある。(1)自由主義思想に対置された社会主義思想。(2)ソ連・東欧のマルクス・レーニン主義に対置された西欧の社会民主主義。(3)広義の共産主義社会のなかの第一の段階。本書の対象である社会主義規範理論における社会主義は(1)の意味である。

<sup>2</sup> 自由主義には、経済的土台としての資本主義に対する上部構造という意味と、資本主義をも含む社会体制全体の規範原理という意味がある。本書では特に断らないかぎり、後者の意味で用いる。

<sup>3</sup> なお「マルクス主義」については、通常はマルクス思想の後継者たちの主義主張が含められるが、本書ではマルクスの思想という意味で用いられている。

<sup>4</sup> 分析的マルクス主義学派については、(Roemer 1986; 高増・松井 1999; 松井 1995b, 1995c, 1996, 1997c)を、分析的マルクス主義をめぐる討論集としては、(Carver and Thomas 1995; Ware and Nielsen 1989)がある。

<sup>5</sup> コミュニティ概念は、社会形態としての共同社会のみならず価値理念としての共同ないし共同性をも含意する。これに対して共同体概念は通常、共同社会の意味に限定される。価値理念を主に扱う本書では、それゆえ共同体ではなくコミュニティという表現を採用することにした。

<sup>6</sup> たとえば第3章で取り上げるマルクスと正義をめぐる論争のように、自らの主張に有利になるようなマルクスの文章をただ取り上げるだけでは、その解決は不可能である。そこで本書ではマルクスの基本的な諸理論を前提にして、そこから導出される価値理念を分析する方法をとった。

<sup>7</sup> 後述のように、実は平等概念は自由主義的な性格も有するが、通常は、社会主義的な価値としてのみ思念されているので、とりあえずそのように扱うことにする。

て自由主義の社会主義化が進み、他方で社会主義規範理論において、個人の自由という自由主義的な価値が取り入れられており、両者が交錯状況にあることを示した上で、社会主義規範理論が自由主義規範理論の課題を真正面から受け入れ、取り組むべきであるというプロジェクトを提案する。

第2章「社会主義規範理論の分析」では、自由主義学派の政治哲学や道徳哲学における種々の学説を概観した上で、社会主義規範理論はどのように位置づけられるのかという問題について、それらのほとんどに該当するほどの多様な見解が存在しており、未解決の状態にあることを確認する。

第3章から第8章では、自由主義と社会主義に関連する規範理論の核心的な価値理念について一つずつ各章で検討する。

第3章「正義」では、マルクスは正義に基づいて資本主義を批判したのではないというタッカー＝ウッド命題により開始されたマルクスと正義をめぐる論争が対象とされる。この論争に対するN・ジェラスの解決案が十分でないことを示した上で、この問題を、資本賃労働関係における等価交換、公正な分配と盗みとしての搾取、超歴史的な基準、イデオロギーと道徳的実在論、所得分配と改良主義、革命の動機、法的原理、応能必要原理、正義以外の諸価値の九つの論点に分けて吟味し、新説を提出する。

第4章「所有」では、マルクスが資本主義社会における疎外の根本原因とした私的所有の概念を自己所有権としてとらえかえし、マルクスはブルジョア原理たる自己所有権原理を暗黙のうちに肯定していたというG・コーエンのマルクス批判に応えながら、マルクスの搾取論、将来社会論、そして歴史的発展段階論において自己所有権原理がどのように位置づけられていたのかを解明する。

第5章「自由」では、まず自由主義的自由論を主体、障害、目的の観点から分析し、絶対的自由と市民的自由の観点から考察する。次にマルクスの自由論を制御的自由と人格的自由に二分し、その自由論の構造を明らかにする。そしてマルクスの自由論が絶対的自由を追求する性格を有するという批判や、それが市民的自由の抑圧を必然的に招来するという批判に反論する。

第6章「平等」では、マルクスが平等主義を実質的には推進しながら、なぜそれに消極的な姿勢をとったのかという問題について、資源の平等化と社会化、機会と条件の平等、共同の平等、共同にとっての平等という観点から検討する。その上でマルクスは平等主義と共同主義と対立する場合は後者を優先するというスタンスをとったが、共同主義に寄与するかぎりでは平等主義を推進したことを明らかにする。

第7章「功利」では、まずマルクスと功利主義をめぐる諸見解を概観した上で、それを帰結主義、厚生主義(welfarism)<sup>8</sup>、総和主義(sum-ranking)の三要素に分解する。次に資本主義、社会主義、共産主義の社会においてそれら三要素がどのように位置づけられていたかを検討し、マルクスの功利主義に対するスタンスを明らかにする。

第8章「コミュニティ」では、マルクスのコミュニズムにとって最も重要な価値理念であるコミュニティの性格について、コミュニタリアニズムのコミュニティ概念を、九つの論点——自由主義、個人主義、道徳主義、卓越主義、特殊主義、保守主義、地域主義、民主主義、急進主義——にわたって比較し、分析する<sup>9</sup>。その上でコミュニタリアニズムの論理と対比

---

<sup>8</sup> welfare の概念は、そもそもは well-being と同様に一般的な福祉を表す概念であったが、今日の規範理論では主観的な福祉の意味で用いられることが多い。そこで本書では、主観的な福祉を意味する場合には「厚生」という表現をあて、より広義の「福祉」(well-being)と区別することにす。ただし、福祉国家(welfare state)については、訳語として定着しているため、この表現を踏襲する。なお、welfarism の訳語として「効用主義」をあてる場合もある。(塩野谷 1984)を参照。

<sup>9</sup> これら九つの中では通常、保守主義と急進主義は対立する概念だが、ここで前者は共同体の在り方についての保守主義を、後者は社会変革の目標についての急進主義を表し、異なる次元で用いられている。

しつつ、コミュニズムの論理を明らかにする。

第9章「疎外」では、マルクスの疎外論が規範理論としての性格を備えていることを示し、正義論と疎外論を、規範理論としてのフレームワークの観点から、観念論と唯物論、普遍主義と相対主義、そして個人主義と社会主義について検討する。その次に両者の基本理念について、正義論における所有、自由、平等、功利と、疎外論の労働を比較する。その上で疎外論には二つの次元があるという新説を提出する。これによれば、疎外論は正義論を否定するのではなく、包含する関係にある。

第10章「自由主義の発展としての社会主義」は、社会主義規範理論を現代の自由主義規範理論との比較を通じて解明することを目指した本書全体の結論である。社会主義規範理論としての疎外論は確かに自由主義規範理論としての正義論を最終的には克服することを目的とする。しかし、社会主義は自由主義を否定することのみから可能になるのではない。それは自由主義のもたらした積極的成果を継承し、それをさらに将来にわたって拡張していくとする思想であり運動である。この意味で社会主義は、自由主義の発展としての社会主義と特徴づけられる。

## 凡 例

欧米語文献の引用と一覧については、次のスタイル・ガイドにおける Author-Date References に準拠した。

*The Chicago Manual of Style*. 16th ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

邦訳頁数については、原書頁数にスラッシュを加え、その後に示した。

例)(Nozick 1974)の原書 169 頁，邦訳 284 頁……(Nozick 1974, 169/284)

ただし、しばしば訳文を変更した。

[ ] は、翻訳者または著者による補足を示す。

頻出する下記の文献については、次のように略記する。

*Karl Marx - Friedrich Engels: Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1956-90. 大内兵衛・細川嘉六監訳『マルクス＝エンゲルス全集』大月書店，1959-91 年。

例)Bd.23a, S.182, 『全集』邦訳 220 頁 …… (MEW23a:182/220)

*Karl Marx - Friedrich Engels: Gesamtausgabe, 2.Abteilung, Bd.1-2*, Berlin: Dietz Verlag, 1976-81. 『マルクス資本論草稿集』大月書店，1981-93 年。

邦訳頁数については、原書頁数にスラッシュを加え、その後に巻数と頁数を示した。

例)Bd.1, Teil 2, S.589, 『草稿集』第 2 巻，邦訳 500 頁 …… (MEGA II 1(2):589/2:500)

『ゴータ綱領批判』における「共産主義社会の第一段階」と「共産主義社会のより高度の段階」(MEW19:21/21)は、(Lenin [1918]1964)を参考にして、便宜上それぞれ「社会主義社会」，「共産主義社会」と呼ぶ。

## 目次

まえがき

凡例

### 第1章 自由主義と社会主義の規範理論

- 第1節 はじめに
- 第2節 現代社会と規範理論
- 第3節 自由主義規範理論の展開
- 第4節 社会主義規範理論の展望
- 第5節 おわりに

### 第2章 社会主義規範理論の分析

- 第1節 はじめに
- 第2節 政治哲学の諸潮流
- 第3節 道徳哲学の諸理論
- 第4節 政治哲学と道徳哲学
- 第5節 社会主義規範理論をめぐる諸見解
- 第6節 おわりに

### 第3章 正義

- 第1節 はじめに
- 第2節 正義の定義
- 第3節 タッカー＝ウッド命題
- 第4節 ジェラスによる論争の整理と解決
- 第5節 諸論点の再検討
- 第6節 新説の提案
- 第7節 おわりに

### 第4章 所有

- 第1節 はじめに
- 第2節 自己所有権の概念と原理
- 第3節 私的所有批判
- 第4節 搾取論
- 第5節 共産主義社会
- 第6節 社会主義社会
- 第7節 マルクスと自己所有権原理

### 第5章 自由

- 第1節 はじめに
- 第2節 自由主義的自由論
- 第3節 マルクスの自由論
- 第4節 絶対的自由か
- 第5節 市民的自由の抑圧か
- 第6節 マルクスと自由

### 第6章 平等

- 第1節 はじめに

- 第2節 資源の平等化と社会化
- 第3節 機会の平等と条件の平等
- 第4節 共同のない平等
- 第5節 共同にとっての平等
- 第6節 マルクスと平等主義

## 第7章 功利

- 第1節 はじめに
- 第2節 功利主義の定義
- 第3節 功利主義的理解をめぐる論争
- 第4節 功利主義の三要素とマルクスの社会発展論
- 第5節 マルクスと功利主義

## 第8章 コミュニティ

- 第1節 はじめに
- 第2節 諸論点の比較
- 第3節 コミュニタリアニズムの論理
- 第4節 コミュニズムの論理

## 第9章 疎外

- 第1節 はじめに
- 第2節 規範理論としての正義論と疎外論
- 第3節 理論のフレームワーク
- 第4節 価値理念
- 第5節 疎外の二つの次元
- 第6節 おわりに

## 第10章 自由主義の発展としての社会主義

- 第1節 自由主義の否定としての社会主義
- 第2節 自由主義の拡張としての社会主義
- 第3節 自由主義の発展としての社会主義
- 第4節 結語

参照文献

あとがき

初出一覧

## 第1章 自由主義と社会主義の規範理論

### 第1節 はじめに

人間解放のプロジェクトとしての社会主義の理念は、現在大きな危機に直面しており、その再生のためには根本的な再構築が必要である。本章の目的は、こうした問題関心から、社会主義の理念を自由主義の理念<sup>10</sup>との比較において検討するという課題を提示し、この課題にとっての理論状況を整理することにある。

第2節では、いまなぜ社会主義を価値理念の次元で、しかも自由主義との比較において再検討せねばならないのかという私の問題意識を、福祉国家資本主義の危機のなかから自由主義規範理論が復活し、国家社会主義の崩壊と市場社会主義の模索のなかから社会主義規範理論が要請されている時代状況と関連させながら述べる。

第3節では、1970年代以降活性化した、自由主義規範理論の展開を概観する。自由主義理論においては、経済的自由主義の経験を通じて倫理的空白が克服され、功利主義の自覚と反省を経て、福祉国家の新たな規範的基礎づけとして権利論的な平等自由主義が再定式化される。これに対して、所有権の面から個人の自由を徹底化させようとするリバタリアニズム、他方からはコミュニティの伝統とこれに基礎づけられた人格を重視するコミュニタリアニズムが現れる<sup>11</sup>。こうした規範理論論争の活況は、一面では自由主義理論の健全さを示すとともに、他面では自由主義理念の動揺をも表している。

第4節では、社会主義的な規範理論が生成しつつある現状と今後の課題を自由主義規範理論との関係において論ずる。社会主義においてはそもそも規範理論は、ほとんどなきに等しい状態にあったが、社会主義をめぐる時代状況と自由主義規範理論の影響を受けて、次第に社会主義規範理論というべき研究領域が生まれつつある。いまのところ諸説紛々の状態にあるが、そのなかからも次第に、個人の自由という自由主義的な価値理念を原理的な位置に据える「自由社会主義」と呼ぶうる潮流が形成されつつある。しかし他方では、自由主義、特に平等自由主義のなかに、平等やコミュニティといった社会主義的な価値理念を自由主義の基本原理にしようとする動きもあり、自由主義と社会主義の規範理論は相互に交錯する複雑な状況にある。

第5節では、以上の議論を総括するとともに、社会主義規範理論の今後の課題をまとめる。

### 第2節 現代社会と規範理論

#### (1) 福祉国家資本主義の危機

戦後の先進資本主義国は、ケインズ主義的混合経済、ベヴァリッジ的社会政策、利益集団自由主義のもとでのコンセンサス・ポリティクスからなる福祉国家体制を確立する<sup>12</sup>。この体制は、「ケインズ主義的福祉国家」、「社会国家」、「国家独占資本主義」、「フォード主義的安全保障国家」などと様々な意味合いを込めて呼ばれてきたが、本章では以下、この体制を「福祉国家資本主義」と呼ぶことにする。福祉国家資本主義は、経済成長を土台にして国民の福祉を増進し、社会主義イデオロギーの影響も受けつつ、所得水準の平等化をはかることを目的にしていた。実際この体制は、1950、60年代、ケインズの経済政策による高度経済成長、これを財政基盤とする社会政策の一定の充実、大衆忠誠の獲得という、経済、政治、文

<sup>10</sup> 自由主義規範理論としての範囲については、後述の功利主義をはじめリバタリアニズム、平等自由主義を含むものとする。

<sup>11</sup> 「平等自由主義」など、本書独自の用語法については、第3節で説明する。

<sup>12</sup> 福祉国家の理念的基礎をイギリスにおける形成期に遡って制度と思想の面から考察した労作として、(西沢 2000)を参照。

化体制にわたる好循環をもたらした。

しかし、70年代の世界大不況を経て低成長期に入ると、経済・社会政策の失敗は、「正統化の危機」へと波及し、好循環は悪循環へと一挙に逆転する<sup>13</sup>。「福祉国家の危機」の時代への突入である。これに対し80年代以降各国では、福祉国家の修正、新自由主義、左翼ケインズ主義など様々な方向で、危機の克服が試みられるが、どれも決定的な打開策とはならず、「福祉国家の不可逆性」が認識される<sup>14</sup>。

だが、福祉国家の危機からの脱出に失敗したことは、現状が最適であることを全く意味しない。福祉国家資本主義は、政治経済のみならず、文化社会、自然環境などあらゆる面での矛盾をいっそう深刻化させており、以前にもましてオルターナティブな体制への移行を要請されている<sup>15</sup>。福祉国家資本主義の危機の状況を把握するフレームワークについては近年、有力な提案が出されつつある<sup>16</sup>。しかし、あるべき社会の規範原理が明確でないがゆえに、今後の福祉国家そしてオルターナティブなシステムの展望が見いだせない状況に置かれているのである。

## (2) 国家社会主義の崩壊と市場社会主義の模索

福祉国家資本主義は、社会主義との関連でいえば、資本主義の枠内で社会主義的改革を漸進させようとする社会民主主義であり、実際、特に欧州では社会民主主義政党が福祉国家の建設と運営に大きな役割を果たしてきた。これに対しマルクス主義派は、福祉国家を「国家独占資本主義」と規定し<sup>17</sup>、これに反発してきたが、上記の新自由主義による福祉国家への攻撃に対しては、その改革的成果を実際には援護する立場に回っていた。80年代以降の既存社会主義国の低迷、崩壊状況は、社会主義の言説そのものに追い打ちをかけ、社会民主主義、マルクス主義はいっそう守勢に追い込まれる。

この苦境のもとで社会民主主義は、福祉国家における民主主義の拡充こそ社会主義の理念にとっての最良の選択であることを改めて強調し、マルクス主義からは、ソ連型またはユーゴスラビア型社会主義とは全く異なる新しい市場社会主義モデルを探求する動きが分岐してくる。そこでは労働者自主管理企業、株式市場の限定的利用、企業への市民による民主的な規制と参加など様々な提案がだされている<sup>18</sup>。いずれにしても、市場経済対計画経済、私的所有対国家所有といった従来の制度論的争点は背景に退き、市場経済の積極的活用、多様な所有形態を前提にしつつ、政治、経済、社会の各領域で参加民主主義を拡大する方向が目指されている。

しかし、従来の制度的基準を放棄したのであれば、それに代わる新しい社会主義の価値理念が必要となるはずである。民主主義的過程を通じてその価値理念が徐々に絞られていくことは予想されるが、社会主義のあるべき価値理念とは何かというテーマは、独立した研究領域において明らかにすべき課題である。つまり、社会主義の規範的価値理念を追究する試みが、今大いに求められているのである<sup>19</sup>。

<sup>13</sup> (Habermas 1973; Offe 1984)を参照。

<sup>14</sup> 福祉国家資本主義の危機とその打開をめぐる議論として、以下を参照。(小林大造 1988, 第8章; 田口 1989, 序章; 武川 1989, 第9章; 田端 1988, 第1章)。

<sup>15</sup> 現代社会体制のトータルな危機理論の試みとして、(松井 1993, 117-45)を参照。

<sup>16</sup> その中でも福祉国家の危機に対する「市民社会と階級社会の二重性」という視角の提起(渡辺 2007, 51)は極めて重要である。この視角を価値理念の次元において自由主義と社会主義の対立として応用することが本書のモチーフの一つである。

<sup>17</sup> 「国家独占資本主義」論の整理として、(池上 1977; 高須賀 1978)を参照。

<sup>18</sup> 以下を参照。(Bardhan and Roemer 1993; Roemer 1994b; 伊藤誠 1996, 第12章; 松井 1996)。

<sup>19</sup> また、本書では議論の直接の対象とはしていないが、いわゆる第三世界または発展途上国との関連においても、経済発展と民主化のジレンマのような、制度デザインの本部分においていかなる価値基準をとるべきかという問題への関心が高まっている。最近では「開発倫理学」という分野も生まれ、着実な研究成果を生みだしつつある。国際開発倫理協会(IDEA)、国連大学附

### (3) 小括 自由主義と社会主義の価値理念

こうして現代社会の直面する危機的状況を打開するためには、今一度原点に立ち返り、私たちがそもそもいかなる社会を求めているのかという規範的問題を、体制や制度を根本的に支える価値理念の次元で探求することが要請されているのである<sup>20</sup>。そして本書では、自由主義理念との比較のなかで社会主義理念を探求するという方法をとりたい。ここでは自由主義を、政治、経済、社会、道徳全ての次元における、資本主義体制の価値理念体系として理解する。社会主義の新しい理念を探求するといっても、先験的な社会主義の想像図を描き、そこで充足されるべき価値理念を列挙するのでは、単なるユートピア論に終わってしまうだろう。とすれば、福祉国家資本主義の危機という現実を前にして、われわれに求められるのは、この体制の矛盾を内在的に克服する企図として、社会主義を理解することである。それゆえに自由主義規範理論との対照において、社会主義規範理論を探求することが必要なのである。

また、従来の資本主義対社会主義または市場対国家という図式では二律背反的発想が強<sup>21</sup>、社会主義の側では特に資本賃労働間の階級関係に視野を限定しがちであった。しかし、福祉国家資本主義の危機が、政治、経済、社会、道徳の全面にわたるとすれば、それを克服すべき新しい社会主義の価値理念も、総合的な視点から再構成されねばならないはずである<sup>22</sup>。したがってこの意味においても、自由主義との対比において社会主義の価値理念を追究することが要請されているのである。

## 第3節 自由主義規範理論の展開

### (1) 経済的自由主義

福祉国家資本主義への批判は、70年代の低成長のもとで、経済的自由主義、古典的自由主義、新保守主義、新自由主義などと呼ばれる潮流による「大きな政府」への攻撃というかたちをとって現れた。M・フリードマンらマネタリストを中心とする経済的自由主義者は、福祉国家における財政支出の増大やインフレーションの進行の原因が、ケインズ的な国家介入的経済政策と平等主義的な社会政策にあると指摘した(Friedman1980)。彼らは自由放任主義を主張し、「小さな政府」のもとで市場経済の機能を拡大させ、競争原理を徹底させることによって、経済的効率性を回復させようとする<sup>23</sup>。この新自由主義の思想は、70年代の経済政策論を席卷するとともに、80年代以降、日英米などの先進国で新保守主義政権によって実現され<sup>24</sup>、発展途上国や既存社会主義国の市場経済移行においても大きな影響をもった。しかし、市場機構への楽観的信頼による自由放任政策のもとでも政府支出の増大は止まら

---

属の世界開発研究所(WIDER)が、この分野に取り組んでいる(Nussbaum 1992b, 48/98)。後者の成果として、(Nussbaum and Sen 1993)がある。

<sup>20</sup> 総合政策学や公共政策学の分野でも、(足立 1991; 佐野 2010)のように、価値規範に関する研究が現れている。

<sup>21</sup> 経済政策論の分野でこのような二律背反的な見方を超克し、制度的調整の観点から日本経済再生の方向性を提示した労作として、(宇仁 2009)を参照。

<sup>22</sup> 私は、体制比較の問題をより原理的な規範理論の次元から再検討すべきであると主張しているのであって、比較経済体制論や階級分析の意義を決して過小評価するわけではない。

<sup>23</sup> 特に古典的自由主義といった場合にフリードマンらのシカゴ学派以外に通常挙げられる代表的な学派としては、F・A・ハイエクらオーストリー学派、J・M・ブキャナンら公共選択学派があるが、ともに基本的には経済的な意味での自由に関心の中心をおいているとはいえ、社会哲学的な考察もみられる。それゆえ、ここでは経済的自由主義の典型として、フリードマンのみを挙げておく。ハイエク、ブキャナンの主張をノージックのリバタリアニズムと対比しつつ検討した論考として、(田中成明 1996, 101-31)を参照。

<sup>24</sup> 70年代の反ケインズ経済学の流行については、(宇沢 1989, 第9章)を参照。

ず、先進国にみられたバブル経済の昂進とその崩壊、市場経済への移行に際して既存の社会制度を無視して抽象的な新古典派流の市場モデルを直接適用するビッグバン戦略の失敗によって<sup>25</sup>、結果的には破綻に終わった。

ただし本章で着目したいのは、経済的自由主義による経済政策の失敗それ自体ではなく<sup>26</sup>、経済的自由主義が規範理論の復活に対しては反面教師の役割を果たしたという点である。新自由主義という言葉は、ケインズ主義または修正資本主義に対して自由主義の本流のごとき印象を与えるが、その意味は、経済的効率性にとっては自由競争を促進する経済体制の方が有効だということにあり、経済的な基準のなかで自由主義的であるというだけであって、人間の自由それ自身に内在的な価値をおいていたわけではない<sup>27</sup>。新自由主義の内実は、経済的な帰結に最高目的をおく点で経済的自由主義、より明確に言えば経済至上主義だといえる<sup>28</sup>。規範理論の復権という文脈でいえば、この経済至上主義は経済的効率以外の価値を考慮する方向を抹殺し、むしろ「倫理的空白」<sup>29</sup>または「理念なき時代」<sup>30</sup>を演出する役割を果たしたのであり、政策としては失敗して以降も、政治的言説または社会的規範意識としては、(特に日本では)根強い影響力を持ち続ける。それがゆえに、経済的自由主義が自由主義のなかの一支流にすぎないことを確認しておくことが重要なのである<sup>31</sup>。

## (2) 功利主義

70年代以降の規範理論の復権は、概して功利主義の反省と批判というかたちをとっていた。功利主義はそもそも自由主義の伝統のなかにも出自をもつ。代表者としてはJ・ベンサム(Bentham [1789]1970)が挙げられる。功利主義は、19世紀当時、産業資本主義と議会制民主主義における解放＝自由化(liberation)を支える道徳として<sup>32</sup>、また「最大多数の最大幸福」の原理は事実上、戦後福祉国家の根本理念として進歩的な役割を果たしたのである。

功利主義への反省は、高度成長の達成と限界の両面から発生する。急速な高成長それ自体のなかにも極度の経済至上主義によるひずみを生み出す原因があったが、他方で低成長への移行はそれまで影に隠れていた環境問題の悪化、人間性の喪失、少数者に対する差別など、経済外的な問題を表面化させ、「真の豊かさとは何か」という問いを生み出す。そこで、福祉国家資本主義とこれへの批判者であった経済的自由主義の両者に共通する根本的な価値たる功利主義がクローズアップされ、批判の矢面に立たされることとなる。しかし功利主義はもともと人間の欲望を自由に解放させることへの承認と賛意を出発点としていたから、生産と消費を無限に拡大する資本主義の暴走をくい止める上では無力であることが露呈する。功利主義への批判は、上記の三要素にそれぞれ向けられる。帰結主義は、帰結が得られる手続の正義を無視する。厚生主義は、客観的な必要を評価する視点が欠落している。最後

<sup>25</sup> (青木昌彦・奥野 1996, 第13章)を参照。

<sup>26</sup> 新自由主義に対するケインズ主義者またはマルクス主義者の批判は、経済政策の有効性をめぐる論駁が大半を占めていた。

<sup>27</sup> (Barry 1986, 50/69)を参照。

<sup>28</sup> この点からすれば、経済的自由主義を次にみる功利主義の一種とみることもできる。経済理論の領域では、個人間効用比較を否定する新厚生経済学の登場によって、功利主義は葬り去られたというのが通説である。確かに総和主義は否定されたが、依然として厚生主義、帰結主義に立脚しており、経済至上主義の範囲内にある。また、実際の経済政策においては、社会全体の厚生を総和を増加させることが依然として目標とされていた。

<sup>29</sup> (山崎 1985, 124-33)を参照。

<sup>30</sup> (佐和 1988)を参照。

<sup>31</sup> 誤解の無いよう付言すれば、本章の強調点は、経済的自由主義の難点が経済的効率のみに一元化し、市場経済に過度の信頼をおいたことあるということであり、資源配分の効率性のために市場経済を積極的に活用することやツールとしての新古典派経済学それ自体を否定しているわけではない。

<sup>32</sup> (藤原 1993, 第1章)を参照。

に総和主義は、社会全体の利益のために個人の権利を犠牲にする傾向がある。これらの功利主義の負の側面が、福祉国家資本主義の社会に表面化していることは明らかであろう。特に経済成長を至上命令とし、企業中心社会、大量消費社会とよばれるにいたった日本にも十分あてはまる。

福祉国家資本主義とそれを支えた功利主義への批判は、義務論的な正義論を再興させ、コミュニタリアニズムなどの新しい規範理論を生み出すことになる。正義論においては、効率また厚生(welfare)に対して、正義、公正、権利、平等、自由など、コミュニタリアニズムでは、コミュニティ、人格、福祉(well-being)などの価値理念が提示される。このように自由主義における規範理論の復活は、福祉国家資本主義の危機という現実から生じた理論現象だったのである。

### (3) 平等自由主義

正義論の復活は、J・ロールズによって口火をつけられたといわれている(Rawls [1971]1999)。彼の正義の基本原理は、基本的諸自由に対する平等な権利を全ての市民に保証する「平等な自由原理」すなわち第一原理と、「格差原理」と「公正な機会均等原理」に基づく社会的経済的不平等のみが許容されるという第二原理からなっており、二つの原理の間では、辞書的ルールによって前者が優先される。この点に集約的に表されているように、ロールズの正義の原理は、自由原理を基本にしながら、その範囲内でできるかぎり平等原理をも尊重しようとしており、自由主義に平等主義をとりこもうとする平等自由主義<sup>33</sup>の立場を定式化したものとなっている。

ロールズの『正義論』は、倫理学説としては功利主義への挑戦というかたちをとって登場してきたが、それが出版された当時の社会情勢との関係でいえば、60年代に入って制度的疲労の度合いを濃くしていた福祉国家資本主義——特に米国社会——の現実に対する鋭い問題提起となっていた<sup>34</sup>。功利主義批判というかたちがとられたのは、福祉国家の再構築をより根本的な価値理念の次元にまで踏み込んで検討する必要に迫られていたからである<sup>35</sup>。

ところでロールズが功利主義に対置した価値理念は、権利である。功利主義は多数者の幸福の達成のために、少数者の権利を犠牲にする傾向を内包している。福祉国家にとって初段階の目標としては、とにかく多数者の幸福を実現することが最優先課題であった。しかしこの目標を追求する過程で取り残された少数者、特に貧困な人々の存在は、そうした人々を放置する社会が本当に公平な社会といえるのかという問題を提起したのである。また、福祉

---

<sup>33</sup> 平等自由主義(egalitarian liberalism)という呼称については、(Lund 1997)を参照。本書で「平等自由主義」を「自由主義」、「レフト・リベラル」、「厚生自由主義」と呼ばなかった理由は、次のとおりである。

「自由主義」では、自由主義の総称としての意味との相違が不明確になるし、平等自由主義を自由主義の正統と直結させるきらいがある。J・ローマーは(Roemer 1985, 1442)、平等自由主義を推進するロールズ、R・ドゥウォーキンたちの立場を「レフト・リベラル」と呼ぶ。しかし、いかなる意味で「レフト(=左派)」と呼ぶのか曖昧である。J・ステルバは、主要な規範理論を整理分類した著作で、平等自由主義を功利主義とともに厚生自由主義的正義(welfare liberal justice)のなかに括った(Sterba [1980]1992)。「厚生自由主義(welfare liberalism)」は、「福祉国家(welfare state)」の基本理念としての自由主義という意味は出せるが、彼らが功利主義や厚生主義(welfarism)に批判的であることからして、この呼び方は不正確である。

ロールズ、ドゥウォーキンたちが自由主義を標榜しながら平等主義に力点をおくことからすれば、平等自由主義という括り方のほうが明確である。  
本書第2章を参照。

<sup>34</sup> 福祉国家資本主義に関連させて正義論を検討した論考として、(塩野谷 1978)を参照。

<sup>35</sup> もちろん、経済的効率とは異なる価値を、構造的に分析する枠組みをはじめて明確に提示し、規範理論を復権させた点で、ロールズの『正義論』は単なる功利主義批判にとどまらない学説史的意義を有する。(塩野谷 1884)を参照。

国家の危機は、高度成長の終焉という経済的問題として発生し、ゼロ・サム状況のもとでの分配争奪戦を熾烈にする。そこで、公正な再分配政策の基礎としての分配的正義とは何かを根本から問われたのである。ロールズの正義の基本原理は、自由主義の前提のもとで最大限に平等主義の要素をとりいれようとしたものであった。彼の「公正としての正義」論は、福祉国家の原理の功利主義への極端な傾斜を矯正し、権利論的側面から再構成することによって、福祉国家のバージョン・アップを図ったものだといえよう。

#### (4) リバタリアニズム

これに対しR・ノージックは、ロールズと同じく反功利主義の立場を鮮明にしながらも、ロールズのように自由原理に平等原理を接合しようとする方向に異議を唱え、自由原理を徹底させるリバタリアニズムの立場をとった(Nozick 1974)<sup>36</sup>。ノージックのリバタリアニズムは、フリードマンたちの経済的自由主義とは福祉国家を否定する点で共通するが、個人の自由を経済的効率という他の価値の実現のための手段としてではなく最高目的とする点で、まさに自由主義の正統に位置するといつてよい<sup>37</sup>。

ノージックは、J・ロックの自然権論を継承し、財の獲得、移転、匡正に関する手続的ルールにしたがって得られる権原を絶対とする歴史的権原理論を主張する。それゆえ、功利主義または平等主義的な分配的正義論のような、分配の結果をなんらかの範型にあてはめようとする結果状態原理は峻拒される。また、国家が手続的ルール遵守という必要業務以上に機能を拡大することは、個人の権利に対する侵害につながる恐れがあると拒絶される。ノージックは、「拡張国家」による再分配政策が個人の私有財産権という不可侵な権利を侵害し、所得に対する課税が個人を他者のための手段にしていると論難する。彼の権原理論は、福祉国家が国民多数の福祉の増進を図る一方で、個人の権利を犠牲にする危険性があるという問題に鋭いメスをあてたのである。また、官僚腐敗がはびこるだけでなく、そのパターンリスティックな社会政策がかえって個人の自律を妨げてしまうといった、福祉国家資本主義の病弊を検討する上でも、リバタリアニズムの主張には大いに傾聴すべき部分がある。ただし、個人の自由権以外の価値をいっさい排除する強い義務論的論理のゆえに、リバタリアニズムの主張は福祉国家に代わる現実的なオルターナティブを対置するには至らず、いまのところカウンター・イデオロギーにとどまっている<sup>38</sup>。

#### (5) コミュニタリアニズム

ロールズとノージックに代表される平等自由主義とリバタリアニズムの論争は、福祉国家をめぐる見解の相違をより原理的な次元で展開したものと見るができるが、両者の対立は、個人の自由を最優先に確保するという点では同一であり、ともに自由主義の枠内にあるといえることができる。

これに対し80年代以降、M・サンデル等によって代表されるいわゆるコミュニタリアニズムの潮流が、注目されるようになる<sup>39</sup>。この潮流は、自由主義の前提そのものを批判的に

<sup>36</sup> 自己所有権命題を中心にしたリバタリアニズムの日本での擁護論として、(森村 1995)を参照。

<sup>37</sup> (アスキュー 1994)は、自由主義を無政府資本主義(Rothbard 1982)、最小国家論(Nozick 1974)、古典的自由主義(Hayek 1944)に分類し、前二者をまとめてリバタリアニズムと呼び、日本の通説ではリバタリアニズム論において無政府資本主義が欠落していることを指摘する。しかし、むしろ(M. Taylor 1987)のように、最終的には国家の必要性を承認する点に自由主義理論の特徴を見だし、コミュニティ無政府主義の立場から批判する議論もある。

<sup>38</sup> (田中成明 1996, 102)を参照。なお、ノージック自身が、その後「社会的連帯」や「共同の政治活動」へと力点を移し、リバタリアニズムの提案がこれらの点で不相当であったことを認めている(Nozick 1989, ch.25)。 (森村 1994)を参照。しかし、本書では『アナーキー・国家・ユートピア』を著したリバタリアニズムの主唱者として、ノージックを位置づけておく。

<sup>39</sup> コミュニタリアニズムの代表作として、以下を参照。(MacIntyre 1981; Sandel [1982]1998; C. Taylor 1979a; Walzer 1987)。

吟味することによって、自由主義をめぐる論争をよりいっそう深化させることに貢献する。コミュニタリアニズムは、コミュニティの伝統や共通善を重視し、功利主義のみならず個人の自由や権利を根本とする義務論的自由主義をも批判する。

コミュニタリアニズムが台頭してきた原因は、やはり現代の福祉国家資本主義のなかに多く見いだすことができる<sup>40</sup>。コミュニタリアンからみた福祉国家の病弊は、政治的経済的というよりは、むしろ人間学的な観点からのものである。すなわち、市場経済の極度の進展と官僚制の肥大化によって直接的な人間関係が解体し、個人が孤立化することによって人間本来の善き生<sup>41</sup>が喪失しているという現状認識である。これは日本社会の現状からも容易に看取できる現象である。

こうした状況に対しては、自由主義のように価値に対する中立性の姿勢をとり、個人の権利を形式的に擁護するだけでは、真の解決にはほど遠い。コミュニタリアニズムは、善を厚生を最大化に還元する功利主義や、善に対する正義の優越を説く義務論的自由主義に疑問を投げかけ、それぞれの社会によって共有される伝統、歴史、善を尊重し、直接的な人間関係を回復し、そのなかで人格の卓越性を磨くことを提案する。このコミュニタリアニズムの主張が、人間の在り方を功利や権利に一面化する自由主義と一線を画することは明らかであろう。

ただし、コミュニタリアニズムの福祉国家に対する鋭い批判は当たっているとしても、彼らの想定するコミュニティ社会を複雑で大規模な現代社会に積極的に対置するにはあまりにも素朴で非現実的であることが、その最大の難点であるといわれている。自由主義の側では、コミュニタリアニズムからの批判を真剣に受けとめ、自由主義理論のなかに善、人格に対する考慮を取り入れようと試みる。その結果、コミュニタリアニズムからの批判を取り入れることによって、むしろ自由主義の理念を豊富化することができると主張する論者も現れた<sup>42</sup>。こうした観点からすると、自由主義対コミュニタリアニズムと表現された論争も、結局は自由主義の発展史のなかの一齣として扱われることになる。

#### (6) 小括 自由主義の理念的危機

以上、自由主義における規範理論論争を概観してきた。福祉国家資本主義の危機的状況は、それまで暗黙の前提となっていた経済至上主義と功利主義への反省を通じて、そもそも人間・社会にとって根本的な価値は何かという問題を浮上させ、それまで隅に追いやられていた規範理論を復権させることになる。ロールズに代表される平等自由主義は、従来のリベラル派の有していた功利主義的要素を批判する一方で、平等主義原理を自由主義原理のなかに取り込む意図を持っていた。これと逆にノージックに代表されるリバタリアニズムは、個人の所有権に基づく原理を徹底させることによって、自由主義の正統を堅持しようとする。これに対してコミュニタリアニズムは、功利主義、平等自由主義、リバタリアニズムの全てを含む自由主義一般に対し、それらが原子論的な個人を前提とし、コミュニティの歴史や伝統を無視することによって、選択の自由の名のもとに個人が孤立化し、社会から疎外されているという現代社会の抱える否定的現象に対して、何の救済策も示していないと批判した。

この論争の活況は、一面では自由主義思想が活発な状態にあることを示しているが、他面ではそれが概念的な危機にあるとみることができる。論争においては、効率(または厚生)対正義、自由対平等、個人対コミュニティ、正対善といった様々な対立軸が存在していた。これまで自由主義は、福祉国家資本主義のもとでこうした対立の均衡を維持してきたのであった。しかし、論争の激化と諸潮流の分化は、従来の均衡がもはや維持できないほどに対立

<sup>40</sup> コミュニタリアニズムが登場してきた社会的背景については、(井上達夫 1990 ; 藤原 1993)を参照。

<sup>41</sup> 本書で善き生という場合、英語では good life に相当する。ちなみに、福祉は(福祉国家 welfare state の場合を除いて) well-being に、厚生は welfare に相当するものとする。

<sup>42</sup> 自由主義の側からのコミュニタリアニズムの検討として、(井上達夫 1989,1990)を参照。

が深刻になっていることを示している。そして、この理念的な対立が福祉国家資本主義の危機とそこから脱出の喪失状況の反映であることは、もはや多言を要しないであろう。福祉国家資本主義の危機的状況が、自由主義の理念的危機をもたらしているのである<sup>43</sup>。

#### 第4節 社会主義規範理論の展望

##### (1) 社会主義規範理論の課題

さて、70年代以降の自由主義理論における価値規範をめぐる論争と自由主義の理念的危機についてみてきたが、そこで気づかれることは、社会主義の姿が見あたらないことである。自由主義者の一部には、正義論についての基本的立場のなかに、社会主義を数える者もいる(Sterba1988, Kymlicka[1990]2002)。しかし全体として、社会主義が価値規範をめぐる論争に大きな影響力を持たなかったことは確かである。社会主義には論争はおろか規範理論そのものが未確立だったのである<sup>44</sup>。

社会主義の知的世界において規範理論が低迷していた原因には、福祉国家資本主義と自由主義規範理論の関係に似た状況があった。すなわち、戦後の既存社会主義国では、最低限の生活水準を国民に提供し、更に西側に匹敵しうるような経済力を育成することが、国家目標であり至上命令とされた。これにマルクスの「史的唯物論の公式」が利用される。また、「科学的社会主義」としてのマルクス主義においては、資本主義の現実を「客観的」「法則的」に分析することが知的使命とされ、倫理はいうまでもなく規範理論一般さえもが、「ブルジョア・イデオロギー」として忌避される傾向が強かった。そのため価値規範の領域においては、社会主義学派による貢献はほとんどなかった。

しかし最近、自由主義理論における規範理論復権の影響を受けて、社会主義学派のなかにも価値規範を真剣に検討しようとする傾向が大きくなっている。その背景には、80年代末のソ連、東欧国家体制の崩壊が、従来暗黙の前提とされていたソ連型社会主義に代わる、新しい社会主義像に対する要請を促進したことが挙げられるが、社会主義的な規範理論に対する現実的要請は以前から生じていた。既存社会主義国において経済発展を根幹とする国家計画が最優先とされ、そのために個人の自由、権利が犠牲にされたり、これと連動して深刻な公害、環境破壊が進行したこと、また先進資本主義国においても、福祉国家資本主義へのオルタナティブを追求する過程で、資本家と労働者の間の階級闘争に全てを還元する伝統的な方法では、現状を説明しきれないことの自覚によって、社会主義理論における経済主義さらには還元主義が、自覚、反省、批判の対象となる。こうして社会主義においても体制変革の原理をなす価値規範を指向する素地ができつつあったのである。

しかし、その主張する社会主義規範理論の内容に立ち入ってみると、自由主義規範理論と同様に、様々な立場が存在している。

功利主義は、マルクスのベンサムへの痛烈な批判のゆえに、社会主義の対極に位置すると通常は受け取られているが、マルクス主義を功利主義として解釈する議論もある。また、戦後福祉国家の政治的基盤であった社会民主主義、さらにはソ連型社会主義のなかに、功利主義の正負の側面を見いだすことができる。功利主義は、義務論的な正義論の復権のなかで一方的な批判の対象となったが、にもかかわらずわれわれの社会生活のかなりの部分が合理的または利己的行動によって占められているし、社会成員の多数の幸福を追求することは、相変わらず第一級の課題である<sup>45</sup>。したがって功利主義は社会主義にとって依然として重要な検討の対象なのである。

リバタリアニズムも、保守主義的右派と断定するのは早計であり、むしろそれは社会主義の再生にとって論敵にとどまらない意義をもっている。第一に、社会主義を後述のように自

<sup>43</sup> 「リベラリズムの同一性危機」については、(井上達夫 1986, 206-16)を参照。

<sup>44</sup> 社会主義における規範理論の状況については、本書第2章を参照。

<sup>45</sup> 功利主義批判に対する独創的で力強い反論として、(平尾 1992)が挙げられる。

由社会主義として再構築するならば、個人の自由を社会主義のなかにどう位置づけるかという問題は、リバタリアニズムの理解と直結してくる。そもそも社会主義的文脈で多用される「解放(liberation)」と「自由(liberty)」は同根である。リバタリアニズムの主張には新左翼的な含意のものもあるし<sup>46</sup>、保守主義にもノージックを承認しないという論者がいる<sup>47</sup>。他方、社会主義の側にも「左派リバタリアニズム」はありうる<sup>48</sup>。第二に、リバタリアニズムは、私的所有権を不可侵としている点で、資本主義体制の擁護論になっていることは確かである。しかしだからといって、リバタリアニズムが社会主義の対極にあると単純に決めつけてしまうわけにはいかない。社会主義からすれば、リバタリアニズムは自己所有権原理を自明の前提にし、これを外的世界にまで演繹している点に問題があるとされる。しかし実は、リバタリアニズムと正反対の極にあると通常みられているマルクス主義も、その搾取理論は自己所有権原理を前提にしているのである<sup>49</sup>。社会主義理論において、所有概念をどう位置づけるかは未解決の問題であって、この点でもリバタリアニズムの真剣な検討が必要なのである。

コミュニタリアニズムと社会主義の関係については、別個の思想であるにとらえられがちである。コミュニタリアニズムには、民主主義的で進歩的な流れもあるが、他方で伝統を固守する保守的な流れもある。マルクス主義は、近代以前のコミュニティをそのまま保存するのではなく、現代社会のなかに高次復活させようとするのだが、コミュニタリアニズムでは両者の区別は希薄か、むしろ前者を推奨することさえある。しかし、コミュニタリアニズム(communitarianism)は、そもそも共産主義(communism)と同根の思想であるし<sup>50</sup>、コミュニタリアニズムを代表する論者にもマルクス主義との関係が深い者が多い<sup>51</sup>。また共産主義の一つであるマルクス主義とも多くの共通点をもっている。マルクスの「人間の本質とは……社会的諸関係の総体なのである」(MEW3:6/4)というテーゼは、人々の形成には歴史的に構造化された社会諸環境によるところが極めて大きいという考えを表しており、類的存在からの疎外という規定もこうした考えに基づいている<sup>52</sup>。また、自由主義が正義や権利を不可侵の原理とすることに対する批判的視点や、「自己実現としての善き生」(Elster 1986)を根本に据える考え方も、コミュニタリアニズムとマルクス主義に共通する点である<sup>53</sup>。

最後に、本書の視角にとって最も重要なのが、平等自由主義と社会主義の関係である。J・ステルバの分類では、「厚生自由主義」(平等自由主義)の中心的価値は、自由と平等の混成、社会主義のそれは、平等であるとされている(Sterba 1989,3)。ロールズの正義の二原理は、一方で自由原理に優先性を与えながら、他方では平等主義の対象が才能といった内的資産にまで踏み込んでいる点は、社会主義との近似性を示している<sup>54</sup>。ただしロールズは、正義の二原理を体現する社会制度が「財産所有民主主義」と「自由社会主義」のいずれであるかという選択については、未解決であるとするにとどまっている(Rawls [1971]1999, ch.5)。しかし、ロールズ、ドゥウォーキンといった平等自由主義の代表者たちの論調は、次第に平等やコミュニティの価値に力点を置く方向に進んでいる。この点については、後でより詳しく論じよう。

このように社会主義においても、現状からすればむしろ自由主義以上にその理念的危機

<sup>46</sup> (佐々木毅 1984, 30)を参照。

<sup>47</sup> (Wolff 1991, 136/225)を参照。

<sup>48</sup> 左派リバタリアニズムとは、自己所有権命題に立脚しつつも、外的資源の初期配分については平等主義をとる立場である。(松井 2007a)を参照。

<sup>49</sup> (G. Cohen 1995)を参照。

<sup>50</sup> (宇賀 1995, 281)を参照。

<sup>51</sup> 本書第8章を参照。

<sup>52</sup> (Cunningham 1994, 99/151)を参照。

<sup>53</sup> (長谷川 1991, 206-7)を参照。

<sup>54</sup> 欧米左翼によるロールズへの評価については、(伊藤恭彦 2002)を参照。

は深刻である。社会主義の価値規範は何かという問題は、社会主義の同一性そのものを構成する極めて重大な性質を有する。それがゆえに社会主義規範理論の確立が、今大いに要請されているのである。

## (2) 自由社会主義論の形成

こうした社会主義理論の難局を打開して、新たに社会主義規範理論を構築するための糸口は、やはり自由主義規範理論との関連のなかで見いださねばならないと私は考える。自由主義の理念的危機に対して、即座にこれを「自由主義の限界」などと断定する超越的傍観者の態度をとるのでなく、その論争の渦中に入って内在的にその危機を克服する方途を探ることが求められているのである。これは社会主義のモデルを外部から持ち込んだり、それを模倣するのではなく、福祉国家資本主義の現実のなかからその矛盾を内在的に克服することを意味する。

80年代以降、こうした状況に応えるかのように、自由主義的な価値を社会主義のなかに大きく取り入れようとする「自由社会主義」の潮流が形成されつつある。従来も「民主的社会主義」のように社会主義における民主主義的性格を強めようとする試みはあったが、正面から個人の自由や権利といった自由主義的な価値を取り入れようとするのが、この潮流の有する新しい特色である。

自由社会主義の先駆は、C・B・マクファーソンによる自由民主主義の「再生」論であり(Macpherson 1977)、その直系のF・カニングガムは、もう一步踏み込んで自由民主主義の「社会主義的再生」論を唱えている(Cunningham 1987)。同じくマクファーソンの影響を受けたD・ヘルドも、自由主義の政治権力への懐疑主義とマルクス主義の経済権力への懐疑主義の両者を克服した「社会主義的自律＝自由社会主義」のモデルを提起する。彼は、自己反省、自己決定としての諸個人の自律、すなわち公的および私的生活において様々な可能な活動のコースを熟考し判断し選択し行動する能力を重視し、「変換能力としての政治」に基づく民主主義的生活の理論を提示した(Held 1987, ch.9)<sup>55</sup>。

J・ローマー<sup>56</sup>ら「九月グループ」に代表される分析的マルクス主義は、自由主義への介入をいっそう強めるとともに、そこでの規範理論的な論争に正面から切り込んでいる<sup>57</sup>。彼らは、新古典派経済学やゲーム理論など主流派社会科学の分析道具を駆使し、制度的には市場社会主義を標榜しつつ<sup>58</sup>、その価値規範としての社会主義論を、自由主義規範理論の論者と渡り合う中で磨きつつある。例えば、J・エルスターは、マルクスの学説の根本に倫理的個人主義を見いだしている(Elster 1985)、G・コーエンは、自由主義の本陣たるノージックのリバタリアニズムに挑戦し、その自己所有権原理に基づく自由論が本当に人間の自由を尊重しているのかという疑問を提出している(G.Cohen 1995)。またヴァン・パレースは、基本所得資本主義を土台とする「実質的リバタリアニズム」を提唱している(Van Parijs 1995)。このように自由社会主義は、民主的社会主義のような社会主義の民主化という段階を超えて、社会主義こそ自由の価値を尊重することを強調するのである<sup>59</sup>。

ただし、ここで真剣に考えねばならないのは、社会主義の中心的価値が自由であるといったとき、その思想史上のライバルである自由主義との相違をどこに求めるのかという問題である。いうまでもなく、個人の自由は自由主義にとっての根本的な価値であるのだから、自由を社会主義の価値規範のなかでどのように位置づけるかを明確にすることが必要であ

<sup>55</sup> (加藤哲郎 1990,第4章;1996,第5章)を参照。

<sup>56</sup> ローマーによる搾取論の概要については(Roemer 1988)を、これに基づき市場経済の厚生理論分析を用いて労働搾取概念の再構成を試みた労作として吉原(2008)を参照。

<sup>57</sup> 分析的マルクス主義については、以下を参照。(Mayer 1994, Roemer1986, 高増・松井 1999; 松井 1995b,1995c,1996,1997b)。

<sup>58</sup> 例えば、(Roemer 1994c)を参照。

<sup>59</sup> 日本でも(野澤 1991)のように自由社会主義を標榜する議論が登場している。

る。自由社会主義において自由と個人は、平等とコミュニティといった社会主義の価値との関係では、上位、同位、下位のいずれに立つのか<sup>60</sup>。もし下位にすぎないのであれば、結局、自由は補足的に付加されるだけなのかという疑問が起きる。かといって同位であれば、自由社会主義なのか社会自由主義なのかわからなくなってしまう。上位に立つのであれば、自由主義、特に平等自由主義との差異はなきに等しいということになる。

本章では、社会主義か否かの判断基準を、制度より深い価値規範の次元に求めた。そこでは自由社会主義が提唱されているのだが、これは自由主義の根本価値を社会主義の中心部分に取り入れようとする立場である。こうして自由社会主義論を今後発展させていくとすれば、それは自由主義とどのような関係にあるのかという難問をクリアせねばならないのである。

### (3) 自由主義の社会主義への接近

自由社会主義論を発展させるためには、社会主義理論のなかに自由主義の要素を取り込んでいくとともに、自由主義理論の内側からいかにして社会主義理論へ連係していくのかという視角も必要である。

自由主義に特有の価値理念としては、自由、個人、正義、権利、功利、中立性、寛容、私的所有など数多く挙げることができるであろうが、その中でも自由と個人が自由主義の根本的理念であることは誰もが頷くところであろう。逆に言うと、これらの対概念である平等とコミュニティについては、自由主義と社会主義のいずれに近いかと尋ねられれば、後者であると答えるのが普通であろう。ところが、上述のリバタリアニズムと平等自由主義、自由主義対コミュニタリアニズムの論争の過程で、平等やコミュニティを自由主義のなかに取り入れるだけでなく、これらを自由主義の基本的価値理念の位置に据えようとする議論さえ登場するようになるのである。ここでは、平等とコミュニティそれぞれについて順にみていこう。

まず平等について、平等自由主義を代表するロールズの『正義論』は、自由主義のなかに平等の要素を取り入れようと試みたものだが、それでも正義の二原理においては、自由原理が第一とされていた。平等に対してできるかぎりの考慮を払いながら、しかも自由原理を根本においている点で、『正義論』はまさに平等自由主義の理念を定式化したものと一般には受けとめられていた。

これに対し、R・ドゥワーキン<sup>61</sup>は、むしろ平等の理念こそ、彼のいう「自由主義」の根本であるという(Dworkin 1977)。彼は、ロールズの深層理論が権利に基礎をおく理論であり、その権利は自由一般ではなく、平等に基づく権利であるとする。そして積極的には、「平等な配慮と尊重への権利」という抽象的な原理が基礎にあって、自由への権利はこれから演繹されるという見解を示した。ドゥワーキンの「自由主義」における平等の位置は、単にリバタリアニズムと比べて平等の意義がより重視されているとか、またはロールズのように、自由原理の優先のもとで平等を最大限に尊重するという段階にとどまてはいない。上述のステルバの整理に従えば、ドゥワーキンは社会主義の価値である平等を「自由主義」の根本に据えたのであり、事実上「自由主義」を社会主義にかなり接近させる主張になっている<sup>61</sup>。

<sup>60</sup> 平等が社会主義の基本的な価値理念であるかどうかについては、本書第6章で検討するように、複雑な問題がある。しかし、平等が社会主義の価値理念であると一般に思念されていることは間違いない。そこでとりあえずここでは平等を社会主義の価値理念として扱った。

<sup>61</sup> ただし、ドゥワーキン自身は、自らの平等のリベラルな概念を実現する社会経済体制は、「再分配的な資本主義」または「制限された社会主義」のいずれかとしての混合経済体制であるとし(Dworkin 1985, 196)、マルクス主義に関しては、そもそも正義論が欠落していると述べている(Dworkin 1986, 425/145)。つまり彼は、社会主義について、原理的なレベルの概念ではなく制度レベルでとらえており、そもそも自らの価値理念は何かを問う姿勢そのものがなかったのだ

こうした自由主義における平等原理への接近は、ロールズ、ドゥワオーキン、センのようなレフト・リベラルと分析的マルクス主義を巻き込んだ、「何の平等か」をめぐる論争にも看取できる<sup>62</sup>。そこでは、ロールズの「社会的基本財の平等」(Rawls [1971]1999)の提案を受けて、ドゥワオーキンの「資源の平等」(Dworkin 2000)、センの「基本的潜在能力の平等」(Sen 1985a)、アーネソンの「厚生のおりへの平等」(Arneson 1989)またはコーエンの「好機へのアクセスの平等」(G. Cohen 1989)など、様々な対案が提示されている<sup>63</sup>。この論争においては、自由主義と社会主義の双方からの接近が両者の区別を判らなくするほどまでに進んでいるのである。

次にコミュニティについては、コミュニタリアニズムによる自由主義の普遍主義、個人主義への批判を、自由主義の側も深刻に受けとめるとともに、コミュニティや善の位置づけに関するコミュニタリアニズムの指摘を受け入れて、部分的さらには根本的な修正をはかりつつある<sup>64</sup>。

自由主義の中軸に平等を据えることを試みたドゥワオーキンは、コミュニティについても、自由主義のなかに積極的に取り込もうとする(Dworkin 1989)<sup>65</sup>。コミュニタリアニズムは、自由主義がコミュニティの価値に敵対する、もしくは少なくともそれを十分に評価しえないとするが、ドゥワオーキンによれば、自由主義とコミュニティは決して排他的な関係にあるのではなく、むしろ自由主義こそコミュニティの最善の解釈を提供できるという。彼は、自由な個人と公共性を調和させるために、集合的な主体としてのコミュニティを創出する実践と態度を媒介させようとする。個人のコミュニティへの「統合」についてのこの「実践的な見解」は、コミュニティに存在論的一次性を与える「形而上学的見解」とは一線を画するし、「政治的コミュニティ」における共同的生は形式的な政治的行為に限定されるという。しかし、通常自由主義では、私的生と公的生が截然と区別されるのに対し、ドゥワオーキンの想定するコミュニティでは、むしろ公的生の実践を通じて私的生の真の実現が可能になるのであり、コミュニティが個人的生に対し倫理上の先行性を有するとされている点で、自由主義の基本線を踏み越えていると受け取ることもできよう。

法実証主義者に数えられるJ・ラズも、コミュニタリアニズムへの接近をみせている(Raz 1986)<sup>66</sup>。特定の道徳的価値を強制することを避ける道徳的多元論と、自分の価値観からは認められない道徳を他者が有することを認める寛容の原理に基づき、人々が自分たちの生をみずから選択、形成する個人の自由に関する原理としての人格的自律を追求することを課題とする「自由のための道徳」を主張する点で、ラズはみずから自由主義の立場にあるとする。しかし、通常自由主義における自由とは、I・バーリンの区別でいえば、強制的な干渉からの自由である消極的自由であり、他者の自律できる条件を保証する積極的自由ではなかったのだが(Berlin 1969, ch.3)、ラズのいう自由主義においては、消極的自由と

---

から、平等が価値理念になることはありえなかったという理解をとっているのであろう。確かに社会主義における規範理論の停滞についてはすでにみたとおりであるが、しかし社会主義の「深層理論」としての価値理念が、なんらかのかたちで平等と関連していることは誰も否定しないであろう。だとすれば、自由ではなく平等を価値理念とする理論がなぜ社会主義でないのかという点こそ明らかにする必要があるといえよう。

<sup>62</sup> (G. Cohen 1989)を参照。

<sup>63</sup> (長谷川 1993)は、これらの平等論を「リベラルな平等」と呼ぶ。それは自由主義的な機会の平等と社会主義的な結果の平等、そして自由と平等を両立させようとするものであるという。そして、これらのなかで「保障の程度において最も大きいものはアクセスの平等」であると、彼自身はこれを客観主義的に発展させた「公正なアクセスの平等」を提唱している。

<sup>64</sup> 以下のロールズ、ラズのポスト・コミュニタリアン自由主義については、(井上達夫 1995)を参照。

<sup>65</sup> ドゥワオーキンのコミュニティ論については、(旗手 1991)を参照。

<sup>66</sup> ラズの政治哲学関連の論文邦訳集として(ラズ 1996)がある。ラズの「自由主義」論については、(濱 1995; 森際 1996, 325-49)を参照。

もに積極的自由も承認される。彼は、ドゥワーキンの権利基底的道徳のような個人主義的な自由主義を批判し、コミュニティの全構成員によって非排他的に共有される「集合財」または「共通善」の価値を尊重する非個人主義的な自由主義を唱える。さらには、特定の卓越性からの「中立的な政治配慮」を唱えるロールズに代表されるような、卓越性の実現は個人の問題であり国家の介入する領域ではないという反卓越主義を批判し、正義の善に対する優位を否定して、人格的自律は卓越主義によって初めて可能になるとまで言い切る。このようなラズの自由主義論に対しては、「コミュニタリアン自由主義」(Bellamy 1992, ch.5)という性格づけもなされており、ここにおいて、自由主義のコミュニタリアニズムへの接近は臨界点に達したとあってよいであろう。

ロールズ、ドゥワーキンとともにレフト・リベラルに数えられるA・センは、上述の「何の平等か」をめぐる論争において、従来の厚生経済学を批判した上で(Sen 1982)、「基本的潜在能力の平等」の考え方を提起していた(Sen 1985a)。彼とともに開発経済倫理の研究に携わるM・ヌスバウムは、ロールズの自由主義が善について希薄な理論しかもたないことに疑問を呈し、「厚くてたまかな善の概念」として、「基本的な人間的機能能力」を列挙、みずからは「アリストテレスの社会民主主義」を提唱する。そして、センの能力の平等論について、選択と自律の意義を強調する姿勢を保持する点で、自由主義から全く離れてしまうわけではないとしながらも、人々が「潜在能力」が何であるかを決め、さらに所得や富といった資源の平等ではなく「潜在能力」の平等を目指すという必要性を求めている点において、ロールズ流の自由主義からは離脱しているという(Nussbaum 1992a)。

しかしそのロールズもその後期には論調を修正した。彼は80年代後半以降、みずからの「公正としての正義」が包括的な哲学的諸教説から独立した特殊政治的な構想であることを強調した。そのかわり正義原理の安定化は、民主主義社会の公共的な政治文化における「重なり合う合意」に求められることになる。この「政治的自由主義」の構想は、ロールズ前期の正義論が普遍主義に偏り、伝統への配慮がないといったコミュニタリアニズムからの批判に応えつつも、対立しあう諸世界観が共存できるような多元主義を維持しようとする試みと理解することができる(Rawls 1993)。さらに彼は、正義の二原理を実現する体制が「財産所有民主主義」と「自由社会主義」のいずれかという問題については、『正義論』のときと同様に保留しているものの、内外の資産所有を平等化の対象とする「財産所有の民主主義」が<sup>67</sup>、再分配政策にとどまる福祉国家の理念とは明確に区別されるべきことを強調するに至っている(Rawls 1987, 13-15/6-8)。これは、自由主義の社会主義への接近が福祉国家資本主義からの離脱を要請する段階にまで進行していることの表現であると理解することもできよう。

このように平等自由主義においては、平等やコミュニティといった社会主義的な価値を自由主義のなかに単に取り入れるにとどまらず、それを自由主義の基本的価値理念として位置づけるようになってきており、「自由主義の社会主義化」というべき様相をみせているのである。

#### (4) 小括 自由社会主義の可能性

福祉国家資本主義の危機状況とこれを反映した自由主義をめぐる規範理論的な論争に対し、社会主義はそもそも伝統的マルクス主義の影響のもとで、価値規範や倫理への考察を蔑視ないしは軽視する傾向が強く、この領域での研究はほとんど行われなかった。しかし、既存社会主義国の崩壊または変容という状況のもとで福祉国家資本主義に対して、分権的で市場経済をとりこんだ社会体制を提示する試みが開始される。そこでは目標とされる社会主義体制がいかなる意味で社会主義の名に値するのかという原理的問いが高まっていた。そして自由主義における規範理論論争のインパクトを受け、社会主義論においても規範理論的な議論が活発になりつつあり、諸説紛々のなかから、自由と個人の価値を大幅に取り入

<sup>67</sup> 内的外的資産については、第6章第2節を参照。

れる自由社会主義の方向が浮かび上がってくるのであるが、その際、自由主義的な価値としての自由や個人の理念を社会主義的な価値としての平等やコミュニティにいかにかつ接合していくのが重大な問題になる。

それとともに、自由社会主義を展望していく上で必要な方法は、自由主義の内側からいかにして社会主義へと展開していくのかという戦略である。福祉国家の危機のなかで、経済的効率性への一元化を訴える経済的自由主義の主張は、80年代政策として実現するが失敗に終わる。リバタリアニズムやコミュニタリアニズムの主張は福祉国家の実状に対する鋭い告発となっており、その意義は決して過小評価すべきではないが、積極的なオルターナティブとしては説得力に乏しい。結局、経済的自由主義への傾斜を批判し、リバタリアニズムやコミュニタリアニズムの問題提起を取り入れて、福祉国家を改良、発展させていこうとする平等自由主義が、これからの自由主義の中軸を担う潮流になると思われる。ところが、平等自由主義の議論の展開を社会主義との関係という観点から改めてとらえ直してみると、そこには平等やコミュニティといった社会主義的な原理を取り入れるとともに、さらにこれを自由主義の価値理念として位置づける主張も現れており、いわば「自由主義の社会主義化」または「自由主義から自由社会主義へ」という方向性をみせている。福祉国家資本主義の危機状況を打開するためには社会主義的な価値が要請されていることを、自由主義規範理論それ自体の展開が示しているのである。

このように自由主義と社会主義の論客がつばぜりあいを演じる最前線では、両者の相互接近が極限にまで進んでおり、ここにわれわれは、自由社会主義の一つの可能性を見いだすことができるのである。

## 第5節 おわりに

以上本章では、資本主義対社会主義という体制次元の根底に存在する価値理念の次元で、自由主義と社会主義の対立を検討してきた。

自由主義規範理論においては、経済的自由主義、功利主義への反省を通じて、平等自由主義、リバタリアニズム、コミュニタリアニズムの間の論争が活発化しているが、これは反面では、自由主義理念が同一性を喪失するほどに多様化していることを表している。さらにいえば、自由主義理念が福祉国家資本主義の基本原則であることからすれば、自由主義理念の危機はまさに福祉国家資本主義の危機の反映であると理解することができる。

社会主義規範理論においても、自由主義規範理論論争の活性化に影響を受けつつ、従来の規範理論軽視の姿勢を転換し、ソ連型社会主義と異なる市場社会主義モデルを探究する過程で、社会主義の価値理念を再構成する要請に迫られる。そこから、社会主義のなかに自由主義的な価値を取り込もうとする自由社会主義が現れるが、他方では、自由主義の側にも社会主義的価値を中心に据えようとする傾向が存在しており、価値理念の次元でも双方から接近する傾向が存在するのである。

本章の到達は、今後のオルターナティブな社会体制に関する規範理論の課題を提示することにとどまるが、それでも次の点は明らかになったと思われる。

まず、規範理論の復権といわれる状況を福祉国家資本主義や既存社会主義の危機的諸相の反映として理解したことである。規範理論論争は、これまで倫理学、法哲学、政治哲学などの領域に限定されていたため、極めて抽象的で、現代社会の事実状況との関連において位置づける視点が希薄であった<sup>68</sup>。これに対し本章では、福祉国家資本主義の危機状況を打開するというすぐれてアクチュアルな課題のなかにこそ、規範理論論争の本来の意義が存することを強調した。

---

<sup>68</sup> ロールズなど規範理論の復権に貢献した論者たちの著作には、むしろ現実に対する強い問題意識が感じられるが、その後議論が一人歩きし、当初の現実的感覚が希薄化しているように思われる。

もう一つは、自由主義理論のみにおいて展開されてきた規範理論論争のなかに社会主義理論の側からの介入を試みたことである。自由主義理論においては、平等やコミュニティといった社会主義的テーマが議論の対象となりながら、これまでは社会主義そのものの価値理念に踏み込んだ議論がほとんどなかった。自由主義理論は、社会主義に関してはどういうわけか「寛容」さに欠けるように思われる。しかし上述のように、社会主義のみならず自由主義的な規範理論の発展のためにも、社会主義理念との対質が必要なのである。

これからの規範理論においては、もはや自由主義、社会主義といった概念にとらわれずに、両者の利点を統合した新しい原理の開拓に取り組むことがより生産的であるという見方もあるだろう。しかし、相互接近が可能だとしても原理的次元で真の意味で両者が統合することができるのか、もしできるとしたら、従来の両者のなかのどのような要素が統合される部分となるのかという点が、まず明確に分析されねばならないであろう。オルターナティブな社会の価値規範を追究する課題にとって、自由主義と社会主義の相互関係と異同を緻密に分析するアプローチが、いま求められているのである。

## 第2章 社会主義規範理論の分析

### 第1節 はじめに

1970年代以降、分析的な社会科学の分野において規範理論に関する研究が活発化した<sup>69</sup>。この傾向を担っていたのは、広義の自由主義の流れであった。J・ロールズの平等自由主義とR・ノージックのリバタリアニズムの論争は、自由主義の内部における自由と平等の関係をめぐる対立を反映していた。平等自由主義の代表的論者であるロールズやドゥワオーキンの主張には、平等の重視など社会主義的な要素もみられるが、全体としては自由主義の枠内にあったといえる。しかし、社会主義の理念そのものが規範理論の復権のなかに位置を占めることはなかった。

80年代にはいると、いわゆるコミュニタリアニズムの潮流が勃興する。これは、個人よりもコミュニティに重点をおく点で、自由主義とは一線を画しており、むしろ自由主義と根本的に対立する立場であるといえる。しかし、コミュニタリアニズムを標榜する論者には、一方で伝統主義的、保守主義的な側面もあり、これを社会主義の一種と見なすことも難しい。すなわち社会主義は、自由主義対コミュニタリアニズムの論争においても、外野におかれていたのである。

社会主義思想にはそもそも哲学的要素が強いし、また規範的な側面があることも確かであるが、英語圏における規範理論が主として分析哲学の言語体系に依拠していたために、弁証法的方法に立脚する社会主義学派の入る余地がなかったというのが実情であろう。

しかし、特に1980年代以降、ようやく社会主義学派——とくに分析的マルクス主義といわれる潮流——の側から、分析哲学的な討論に介入する動きが出てきた。また、自由主義に立脚する論者による整理でも、社会主義が平等自由主義やリバタリアニズムと並ぶ一つの規範理論として位置づけられるようになってきた。

ただし、そこにはまた今後解決されねばならない問題が生まれている。それは、社会主義的な立場の論者にさえ、社会主義的な規範・道徳理論の存在という点で明確な了解がなく、更にいかなる道徳哲学的立場をとるのかという点では全く議論が分かれていることである。本書の課題は、現代規範理論のなかでマルクスの社会主義がどのような位置づけを与えられるのかを解明することにある。本章では、この作業の準備として現代規範理論の枠組みを概観することにしよう。

### 第2節 政治哲学の諸潮流

社会主義と規範・道徳理論の関係について論じる前に、予備知識として社会的な規範理論が現在どのような状況にあるのかを確認しておくことが有益であろう。本節では、J・ステルバとW・キムリッカによる今日の政治哲学における諸潮流のサーヴェイを取りあげる。ステルバは、1986年の論文で四つの正義を提示した(Sterba 1986)<sup>70</sup>。リバタリアニズム<sup>71</sup>、厚生自由主義、社会主義、卓越主義(perfectionism)<sup>72</sup>である。またこの論文を下敷きにしたその後の著作では、権利と義務の在り方——具体的には福祉と積極的差別是正措置(Affirmative action)が正統化されるか否か——をめぐって、リバタリアニズム、社会主義、厚生自由主義、フェミニズム、コミュニタリアニズムの五つに分類する(Sterba 1988, ch.1)。こ

<sup>69</sup> (松元 2011)は、直接的には分析哲学と政治哲学の関係を検討した論考であるが、社会科学全般との関係についても大いに参考になる。

<sup>70</sup> この論文を素材にした現代正義論の展望として、(川本 1987)を参照。

<sup>71</sup> 「自由尊重主義」、「完全自由主義」と訳されることもある。

<sup>72</sup> 「完全主義」と訳されることもある。

ここでは、フェミニズムが新たに加わり<sup>73</sup>、卓越主義はコミュニタリアニズムと呼び変えられる。

ステルバの用語法で問題なのは、厚生自由主義の概念である。彼はこの概念でもってロールズやドゥウオーキンの主張を表現しているが、それは諸個人が福祉を享受する際の平等な機会を尊重するという意味においてである。しかもロールズやドゥウオーキンの強調点は、厚生(welfare)に対する権利(right)の優位にあるから、彼らの思想を厚生自由主義(welfare liberalism)と呼ぶことは、誤解を招く恐れがある。よって、以下では厚生自由主義にかえて平等自由主義(egalitarian liberalism)という表現を用いることにする。

ステルバは、これらの諸思想を主な政治家や理論家に対応させる。リバタリアニズムの正義を代表する政治家は、R・レーガン、M・サッチャーで、主要な論者としては、ノージック、M・ロスバード(Rothbard 1982)が挙げられる。究極的理念は、まさに「自由」である。平等自由主義の正義を表す政治は、米国ではG・マクガヴァン、J・ジャクソンらの民主党左派によって推進され、ロールズ、R・ドゥウオーキンらが主要な論客である。究極的理念は「自由と平等の混成」であり、「契約による公正」と表すことができる。コミュニタリアニズムの正義を特定の政治集団によって代表させることは難しいが<sup>74</sup>、その源流はJ・マデyson、T・ジェファーソンらの共和主義に遡ることができるという<sup>75</sup>。主要な論者はA・マッキンタイアである。

社会主義の正義を主張する有力政治家は米国には見あたらないが、その他の国では、スウェーデンのO・パルム、フランスのF・ミッテランなどがある。代表的論者はC・マクファーソン、K・ニールセンであり、その究極的理念は「平等」とされる。

社会主義の究極的理念を平等とすることは、一応は妥当であろう。確かに通常を、自由主義と社会主義を比較する場合、自由と平等という価値の対立として理解されている。この理解は間違いではないが、正確ではない。この点については第6章で詳しく検討される。

またステルバは、そもそも正義をいかに分類するかという観点をとるので、コミュニタリアニズムも社会主義も正義論のなかの一つとして扱われている。しかし、コミュニタリアニズムや社会主義には正義の観念それ自体に対する疑義を提起する議論もあり、これらを正義論のフレームワークのなかに初めから閉じこめてよいかどうかは問題になるところである。

次に、キムリッカは主な規範理論として功利主義、リベラルな平等、リバタリアニズム、マルクス主義、コミュニタリアニズム、フェミニズムを挙げる(Kymlicka [1990]2002, ch.1)。伝統的な規範理論は、「平等」を信奉する左派、「自由」を信奉する右派、そして両者の中間に立つリベラルの三者からなる構図を描いていた。しかし、現代の規範理論は、この構図には完全に収まらない究極価値を提出している。すなわち、「平等」(社会主義)、「自由」(リバタリアニズム)といった価値だけでなく、「契約的な合意」(ロールズ)、「共通善」(コミュニタリアニズム)、「厚生」(功利主義)、「権利」(ドゥウオーキン)、「両性(Androgyny)(の平等)」(フェミニズム)である。

<sup>73</sup> 社会体制の究極理念は何かという関心に基づく本章ではフェミニズムは割愛する。次のキムリッカの場合も同様である。

<sup>74</sup> 例えば(佐々木毅 1993, 87)では、ロールズ、ノージックらの個人主義とマッキンタイア、サンデルらのコミュニタリアニズムの、権利対善の座標軸があり、レーガン主義は、経済の領域では前者に、文化の領域では後者に依拠する「政治的怪物」とされている。しかし、(砂田 1994, 92-102)によると、コミュニタリアニズムは民主党の政治理念のなかに導入され、レーガン政治を批判するイデオロギー的役割を果たしたという。コミュニタリアニズムの現実政治との連関はこのように複雑である。

<sup>75</sup> 本書では、詳細に取り上げることができなかったが、現代規範理論の中で近年注目を浴びているのが、共和主義の潮流である。共和主義については、(佐伯・松原 2007; 田中秀夫 1998)を参照。

「マルクス主義」の章では(Kymlicka [1990]2002, ch.5), マルクス主義は正義に対する態度で二分される。一方は、正義に批判的な立場であり、もう一方は、共産主義的な正義があるとする立場である。後者は更に正義が対象とする領域として、搾取と疎外を論ずるものに二分される。搾取論の領域では、分析的マルクス主義者による搾取概念の新しい展開が見られるが、これによれば社会主義は結局ロールズ的な正義論に近似することになる。また疎外論の接近はコミュニタリアニズムに近くなる<sup>76</sup>。

以上のように、ステルバ、キムリッカの位置づけでは、とにかく社会主義にも規範理論としての資格は与えられているようであり、しかもその基本理念は「平等」とされている。これについても確かにまずは常識的な理解としてよいであろう。しかし、より詳細に見てみると社会主義を標榜する論者の立場はまちまちである。このことに立ち入る前にまず、次節で道徳哲学の諸概念を概観しておこう。

### 第3節 道徳哲学の諸理論

今日の社会的規範理論の大きな特徴は、分析的道徳哲学を共通の枠組みとしていることである。そこで本節では、分析的道徳哲学の諸概念について、主としてこの分野を代表するW・フランケナの『倫理学』(Frankena [1963] 1973)にしたがって概観する。

まず、「規範的(normative)」判断と「道徳的(moral)」判断の関係についてみると、前者は後者の上位概念であり、前者は「道徳的」<sup>77</sup>な規範的判断と「非道徳的」な規範的判断の両者に分かれる。「道徳的」な規範的判断とは、「われわれは契約を守るべきである」というような、行為、人間、動機などに関わる判断であり、「非道徳的」な規範的判断とは、例えば「あれはよい車だ」というような、一つの規範的判断ではあるがそれ自体は道徳とは無縁な判断である。ただし「非道徳的」判断は、「快楽はそれ自体において善である」というように、人間の善に関わる判断も含み、それゆえに道徳的判断に関連する場合もある<sup>78</sup>。

次に「道徳的」な理論は、「目的論」と「義務論」に二分される。第一に、目的論とは、特定の非道徳的善を最大化する行為は道徳的に正しい行為であり、特定の非道徳的善を最大化する行為の規則、社会制度は道徳的に善であるだけでなく、それらを支持し増進する義務があるという点で道徳的に「正」であるとする、道徳理論である。

この目的論は、さらに功利主義と卓越主義に二分される。功利主義とは、行為や制度の正しさを判定する際に社会全体の快楽ないし幸福が最大化されるべきであるとする帰結主義的理論である。功利主義には様々な変種があるが<sup>79</sup>、本書で特に断りなく功利主義というとき、

---

<sup>76</sup> なおキムリッカは、マルクス主義の二つの流れがともに労働を中心におく発想にとらわれており、これに拘束されるかぎりフェミニズムなどの広範な領域に踏み出せないとしている(Kymlicka [1990]2002, 190-195/277-84)。この理解の問題点については、第8章で取り上げる。

<sup>77</sup> 「倫理的(ethical)」と「道徳的(moral)」は、同義として扱う。「倫理学は哲学の一分野である。それは道徳哲学であり、道徳、道徳的諸問題、道徳的判断についての哲学的思索である」(Frankena [1963]1973, 4/6)。

<sup>78</sup> したがって社会的規範理論と社会倫理学は異なる。前者は、社会の在り方について規範的に考察する理論であり、その基準として倫理も含むが、それに限定されるわけではない。

<sup>79</sup> 功利主義はさらに次の三つに分類される(Peffer 1990, 86)。快楽主義的(hedonistic)な功利主義は快楽を、幸福主義的(eudaimonistic)な功利主義は幸福を、それぞれ最大化されるべき目的とする。

(ただし、後者については、幸福の概念を広狭いづれに解するかによって、二分される。狭義の解釈では、快楽主義的、幸福主義的功利主義のいずれも最も満足のいく心理状態に関わる。この場合、快楽主義的功利主義が、満足のいく心理状態は一時的な(occurrent)快楽(と苦痛の不在)からのみ成り立つと考えるのに対し、幸福主義的功利主義は、それは快楽以外の傾向的な(dispositional)状態から成り立つとする。これに対し、広義の解釈では、幸福は人間の心理状態に還元されるものではなく、「福祉(well-being)」または成長、発達、充足、創造的活動を含む「人

J・ベンサム(Bentham [1789]1970)に代表される古典的功利主義を指すものとする。それは、行為や制度の評価を全て結果によって判定する帰結主義、その帰結を評価する基準を人間の主観的な厚生のみを求める厚生主義、こうして得られた厚生 of 社会全体の総和が大きいことを是とする総和主義、これらの三つの要素の組合せと理解される(Sen 1979,463-4)。

卓越主義は、人間本性(human nature)に基づく能力を十全に開花させ、自己完成または卓越性を追求すべきであるとする目的論である。功利主義が快楽主義から幸福主義、理想主義へと向かう方向の延長線上にこの卓越主義が存在する。しかし、功利主義では善が快楽として主観主義的にとらえられるのに対し、卓越主義では善はコミュニティに共通する目的として客観主義的にとらえられる<sup>80</sup>。

また、功利主義と卓越主義は善の内容をめぐる理解は異なるとはいえ、卓越主義も善を最大化する行為ないし制度の帰結によって判定を下すと捉えるならば、両者は帰結主義的性質を共有するといえる。だが卓越主義では行為ないし制度の帰結ではなく、行為者の動機または人格こそが判断の焦点であると捉えるならば、卓越主義は目的論であっても帰結主義ではないことになる<sup>81</sup>。

このタイプの卓越主義は徳倫理学と呼ばれる<sup>82</sup>。倫理的に重要なのは行為の正不正ではなくて行為者主体であるという考え方である。行為を価値判断の対象にする帰結主義や義務論とは一線を画すとされる。アリストテレス(Aristotle [n.d.]1915)の徳(aretē)に関する議論を源泉とし、1980年代以降、帰結主義や義務論に対する第三の潮流として台頭してきた<sup>83</sup>。

第二は義務論であり、行為の正悪の判断は結果とは独立な正義の原理に基づいてなされるとする議論である。I・カント(Kant [1785]1968)の道徳哲学がその典型である。「義務論者は、ある行為か行為の規則が、たとえ自己、社会またはこの世のために悪にまさるだけ多量の善を促進しないとしても、それは道徳的に正しく義務であることが可能である、と主張する」(Frankena[1963]1973,15/25)。つまり、正義、権利、義務といった「正」に関する判断を、非道徳的な善への考慮から独立に規定する立場である。

この義務論的な道徳理論は、純粋義務論(pure deontological theory)と混合義務論(mixed deontological theory)に二分される<sup>84</sup>。純粋義務論とは、善への考慮が全くなくとも、すなわち、あらゆる非道徳善が生じる事への考慮なしに、ある行為が正であるか否かがわかるとする。

混合義務論は、(特定の)非道徳善の創出を妥当な考慮の対象とするが、にもかかわらず、正しい行為とは非道徳善を最大化するものと同値ではないとする。非道徳善の創出は、例えばそれ自身は非道徳善の創出や最大化に立脚して確証されるわけではない分配の原理やその他の権利の原理によって制限される。

以上が、道徳哲学的な諸概念についてのだまかな規定である。それは次の図表1のような樹形図で示すことができる<sup>85</sup>。

---

間性の開花(human flourishing)」とされる。ムアの功利主義のように「愛」や「美」を内在的善とする理想的(ideal)功利主義はこれに入る。

また選好功利主義は、個人的選好でもって各人の効用関数とこれに基づく社会的効用を定義する立場である。(Harsanyi 1982, 54-55)を参照。これによれば、快苦のような感覚状態(快楽主義)や内在的価値をもつ精神状態(理想主義)のように効用を主観的な意識の状態とするのではなく、選好によって明示的に表される経験的な世界の状態として規定する。(塩野谷 1984, 387-89)を参照。

<sup>80</sup> 卓越主義について、(田中智彦 2006)を参照。

<sup>81</sup> 目的論は帰結主義よりも大きな範疇であるという点については、(Hurka 2006)を参照。

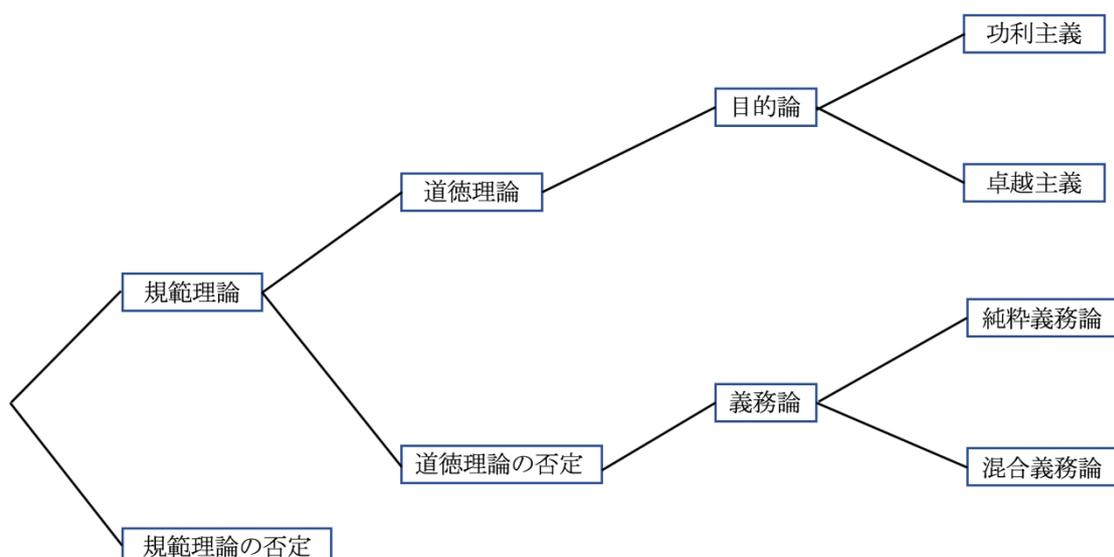
<sup>82</sup> 現代徳倫理学の主要論文集として、(Crisp and Slote 1997a)がある。

<sup>83</sup> 規範倫理学の三つのアプローチについては、(Crisp and Slote 1997b; 都築 2007)を参照。

<sup>84</sup> (Frankena 1958, 76; Frankena [1963]1973, 43-5/62-3; Peffer 1990, 83)を参照。

<sup>85</sup> (塩野谷 1984, 17)に、これに類似した「道徳原理の樹」が描かれている。

図表 1 道徳哲学の諸理論



#### 第4節 規範理論と道徳哲学

本章の最初に提示した諸々の規範理論は、さきの道徳哲学の体系といかなる関係にあるのか。ここでは社会主義を除いた、功利主義、リバタリアニズム、平等自由主義、コミュニタリアニズムについてみてみよう。

まず、道徳との関連をみると、功利主義はそもそも近代以降、倫理学の一大潮流をなしてきた理論であって、それまでの自然法的な道徳に対する反発、ならびに効率を最優先させる特質があるものの、功利主義思想自体が一つの道徳であることに変わりはない。また、平等自由主義やリバタリアニズムについては、1970年代のロールズの『正義論』(Rawls [1971]1999)やノージックの『アナーキー・国家・ユートピア』(Nozick 1974)の刊行とこれらに関する議論の活況が、しばしば道徳哲学、規範的倫理学の復権として描写されているし、これに続くコミュニタリアニズムの理論も、近代的な科学万能主義への批判とアリストテレス、G・W・F・ヘーゲルなどの道徳理論への着目を特徴としている。したがって、これら四つの理論のいずれもが道徳理論としての性格をもっているといえよう。

次に、先の分類では道徳的判断は義務論と目的論に大別されることになるが、これらの諸理論はこの分類ではどのように位置づけられるであろうか。まず、功利主義が目的論に属することは、衆目の一致するところである。フランケナによれば、「倫理的利己主義を拒否し、……義務論にも不満をおぼえるものが自然に選ぶ別の道は、功利主義と呼ばれる目的論的理論である」(Frankena 1973, 34/52)。ロールズは、「功利主義は目的論的な理論であるのに対して、〈公正としての正義〉はそうではない」と区別する(Rawls [1971]1999, 26/42)。黒田亘は「価値倫理学あるいは目的論的倫理学」について、「ヒューム、ベンサム、オースティン、ミル父子によって形成された功利主義(utilitarianism)の倫理学はその典型と見なされる」とする(黒田 1992, 30)。

コミュニタリアニズムも目的論に属する。その代表者についてみると、C・テイラーは、ヘーゲル研究を通じて、近代啓蒙思想の機械論的、原子論的傾向が、目的因(final cause)への

志向を減退させていった点を指摘している(C. Taylor 1975, 10)<sup>86</sup>。マッキンタイアは、アリストテレス倫理学における、個人が善としての目的(telos)への認識を媒介にしてコミュニティへと接合される点を強調する(MacIntyre 1981, ch.14)。サンデルは、「目的を欠いた宇宙」における「企図や目的から離れ、それらに優先する主体」を問題視し、そこに「義務論的自由主義と目的論的世界観の根深い対立」を見いだす(Sandel [1982]1998, 175/286)。卓越主義は、コミュニタリアニズムに共通する性格であり、ドゥウォーキンは、「目標に基礎を置く理論(Goal-based theories)」のなかに、全体主義、功利主義とともにアリストテレスにみられるような卓越主義を含める(Dworkin 1977, 172/227)<sup>87</sup>。

ノージックに代表されるリバタリアニズムは、義務論、特に純粹義務論に属する<sup>88</sup>。権利を社会全体が追求すべき目標とするのではなく、目標追求に対する「横からの制約(side constraints)」とするノージックの理論は、個人権を厳格に位置づける「カント的原理」に立脚している(Nozick1974, 28-33/43-52)。また彼は、自分の「権原理論(entitlement theory)」は、結果状態原理に対立する歴史的原理であるとしているが、前者が帰結した状態によって正義を判断するのに対して、後者は取得、移転、匡正の三原理が満たされているかぎり、結果状態をなんらかのパ単に照らして評価する必要はないという(Nozick1974, 153-60/255-71)。このようにリバタリアニズムは一般的には純粹義務論に属する<sup>89</sup>。

平等自由主義の場合は、少々複雑である。ロールズは『正義論』を目的論的な功利主義に対するアンチテーゼとして提出し、みずからの立場を義務論として位置づける。しかしロールズ自身、次のような注意書きを付加している。「義務論的な理論とは、非・目的論的なものと定義されるけれども、制度や行為の正しさが帰結とは独立に定まると見切るような見解として特徴づけられるわけではない。この点に留意すべきである。注目に値する倫理の学説は全て、事態の正しさを判断するにあたって様々な帰結を考慮に入れる」(Rawls [1971]1999, 26/42)。塩野谷祐一によればロールズは、「善の集計値の極大を図る目的論＝帰結主義には反対」であるが、「彼自身は、非効用のタームにそくして正義の実現を図る目的論＝帰結主義」の立場をとっているとされる。義務論のなかの分類で考えるならば、ロールズの義務論は帰結に対する配慮を排除していないという点で混合義務論に属することになる(塩野谷 1984, 272-73)。

以上のように、功利主義とコミュニタリアニズムは目的論に、リバタリアニズムと平等自由主義はそれぞれ純粹義務論と混合義務論に、分類することが一応可能である。

## 第5節 社会主義規範理論をめぐる諸見解

本節では、社会主義的な規範理論をめぐる諸見解を、R・ペファー『マルクス主義・道徳・社会正義』の分類に従って検討する。ペファーは道徳哲学の分類を考慮しつつ、次のような選択肢に基づいて諸説を分類した。第一は、規範を認めるか否か。第二は、道徳を認めるか否か。第三は、目的論か義務論か。さらに目的論の場合は、それが功利主義的な目的論か卓

<sup>86</sup> (藤原 1979, 第3章)を参照。

<sup>87</sup> (齋藤 1993, 181-82)も、自由主義とコミュニタリアニズムとの論争における最も重要な争点を、義務論的前提と目的論的前提のいずれをとるかに求めている。なお(Wallach 1987, 591)は、コミュニタリアンを目的論的な論者と非目的論的な論者に分類するが、前者のマッキンタイア、サンデルに対して、後者は、R・ローティ、M・オークショットとされている。本章では一応、コミュニタリアンを前者に限定しておく。

<sup>88</sup> (塩野谷 1984, 430-38)を参照。

<sup>89</sup> ただし、(Rand 1961, ch.1)のように目的論的な立場からリバタリアニズムを訴える見解もある。これに対して(足立 1991, 第8章)は、各人の生を究極善とする合理的利己主義から個人の権利を正当化しようとする「彼女の議論は十分な説得力をもっていない」と判定している。だが、リバタリアニズムを義務論に還元できるか否かという点は、検討の余地がある問題である。

越主義的な目的論かである(Peffer1990)<sup>90</sup>.

実に、社会主義的な規範理論をめぐる見解は、上述の道德哲学体系のほとんどあらゆる立場に及ぶ。以下、これらの諸説を順番にみていこう。

### (1) 規範理論の否定

第一の問いに否定的に答える論者、すなわちマルクス主義のなかにいっさいの規範理論を認めない論者としては、W・ゾンバルト(Sombart 1892), L・アルチュセール(Althusser 1965), D・C・ホッジズ(Hodges 1962)が挙げられる。これらの論者には、マルクス主義は純粋に科学的であるという共通理解がある(Peffer 1990, 171-72)。

R・タッカーによれば、「科学的社会主義」は当初は本質的に科学的な思想体系であり、道徳的な内容は皆無なものとして理解されていた。彼はその例としてゾンバルトの叙述を挙げる(Tucker 1961, 12)。「マルクス主義は、その反倫理的傾向によって、……他の全ての社会主義体系と区別される。マルクス主義には徹頭徹尾、倫理学は一かけらもない。したがって倫理的公理がないのと同様に倫理的判断もない」(Sombart 1892, 489-90)<sup>91</sup>。

19世紀後半から20世紀初めにかけての科学主義の興隆期という時代背景のもと、「資本主義崩壊理論」、「社会主義革命の必然性」などの「科学的法則的命題」とあいまって、社会主義の「純粋科学性」が強調される。この傾向が反規範的アプローチと容易に結合するのは、想像に難くない。

次に、アルチュセールはそのイデオロギー論に基づき、マルクス主義の非規範性を強調する。彼は、マルクス主義は「理論的反人間主義」であり、規範的判断一般についても否定的な理解を示す。「倫理学は、その本性からしてイデオロギーである」(Althusser 1965, 238-39/410-12)。マルクス主義はいかなるイデオロギー的要素も認めない。したがってマルクス主義はいかなる倫理的、規範的要素も含まない。ペファーによれば、アルチュセールは「マルクス主義」をそもそも経験的、記述的な理論として規定していた。したがって、この意味でのマルクス主義に規範的命題が存在しえないのは、当然の帰結となる(Peffer1990, 174)。マルクスとエンゲルスには、次のような叙述がある。

「共産主義はわれわれにとっては、作り出されるべきなんらかの状態、現実が則るべき〔であるような〕なんらかの理想ではない。われわれが共産主義とよぶところのものは現在の状態を廃止する現実的運動のことである」(MEW3:35/31-32)。

マルクスとエンゲルスが共産主義運動の現実的性格を強調したことが、その後のマルクス主義のなかで規範の存在を否定する見解の根拠になったと思われる。この理解からすれば、現在の規範理論の復権状況そのものが全て無意味な現象ということになる<sup>92</sup>。

<sup>90</sup> ペファーの他にも、(Lukes 1985, 87)がマルクスの道德理論を「義務論的」=「カント的」、「功利主義的」、「卓越主義的」の三つに分類している。

<sup>91</sup> ただし、ゾンバルトは後の論考(Sombart 1908)では、むしろ自然科学的な方法と社会科学的方法を区別した点に、マルクスの社会科学に対する貢献を見いだす。なお若きレーニンは、「倫理にたいするマルクス主義の態度」に関して、本文に挙げたゾンバルトの叙述に賛同して、次のように述べている。「理論的關係においては、それ〔マルクス主義〕は『倫理的見地』を『因果性の原理』に従属させ、実践的關係においては、それを階級闘争に帰着させている」(Lenin [1895]1960, 421/453)。

<sup>92</sup> 日本の社会主義理論においても、「科学性」の強調が規範理論の軽視につながったという特徴がある。例えば日本のマルクス経済学は、理論と実践の分離、科学とイデオロギーの区別を強調する宇野学派(宇野 1950-52)と、これを厳しく批判し、理論と実践の総合、または階級性と科学性の統一を強調する(見田 1971)のような正統派に大きく二分されるが、いずれにしても、価値判断を扱う知的領域は、「科学」の領域の枠外におかれ、これ自体を理論的に分析しようとする方向性はなかった。概して日本の社会主義的な社会科学の領域においては、道德哲学、規範的経

## (2) 道徳理論の否定

第二の問い、すなわちマルクス主義のなかに規範理論の存在を一応認めた上でそのなかに道徳理論の存在を認めるか否か、という問いに否定的に答える論者は二つのグループに分かれる。

一方のグループは、「道徳」概念の定義に注目するもので、A・ウッド(Wood1981a)とR・ミラー(R. Miller 1984)が挙げられる。ここではウッドの議論を取り上げよう。彼は、「マルクスの非道徳主義」と題する論文で、「本人がうんざりするような道徳的絵空事でマルクスをこりかためようとしている人々」に警告し、マルクス主義のなかに道徳の存在を認めようとする説を手厳しく非難する。「最高の価値は道徳的な価値でなければならないという疑われることのない想定は、擁護できないし、まちがっており、不健全である」。「道徳は人類の敵、自己了解の破壊者、長期的な最高利益の実現にとっての障害である」(Wood 1985, 686-88)。ウッドによれば、疎外や自己実現に関するマルクスの見解がマルクス主義の「道徳的基礎」を構成するという「一般的理解」は、全く誤っている。マルクス主義に「道徳的基礎」は存在しない<sup>93</sup>。

では、ウッドがマルクス主義のなかに道徳を認めない根拠は何か。彼は、マルクスの実践的推論が純粋に「自然主義的」とか「自己利益的」だと主張しているわけではない。彼の議論の要点は、マルクスの規範的観点は非道徳的な善と悪への考慮に依拠しており、それがゆえに道徳的観点ではありえないということである。

ウッドによれば、われわれが何かを価値判断したり実行する際、良心とか「道徳法則」が「するべきである」と命令するからそうする場合と、必要や善いと思うものを満たしてくれるからそうする場合がある。それぞれの場合に対応する価値が、「道徳的」善と「非道徳的」善である。すなわち、前者は美德、権利、正義、義務の完遂、道徳的に価値ある諸特性からなり、後者は快樂、幸福など、道徳的価値とは無関係に望ましく、善いと思われるようなものからなる(Wood1981a, 126-27)。

ウッドは、この「道徳的」善と「非道徳的」善の区別に基づき、マルクスの規範的観点は「道徳的」ではなく「非道徳的」であると主張する。「マルクスは、資本主義に対する批判を、それが多くの重要な非道徳的善——自己実現、安全、肉体的健康、安楽、コミュニティ、自由——をないがしろにするという議論によって根拠づけている」(Wood 1981a, 127)。

ウッドは「道徳的」善と「非道徳的」善を区別し、後者のみをマルクス主義に帰属させることによって、その非道徳説の根拠とするのである。この議論のポイントは、「道徳的」善に関する理論の有無が、ある規範的判断が道徳的判断であるか否かを決定するのかどうかという点にある。

例えば、フランケナは、「非道徳的」善に関する判断について次のように述べている。「これらの判断の研究は、それ自体としては、倫理学あるいは道徳哲学の一部ではない。しかし、(道徳と関係なく)善であるものの考察もまた何が道徳的に正しいかまちがっているかの決定に含まれることになると思われるから、われわれはこのような価値判断の議論をもまた含めなければならない」(Frankena 1973, 10/17)。フランケナの場合は、非道徳的善に関する判断も道徳哲学の対象に含められている。

またペファーが指摘するように、ウッドの議論では非道徳的善の最大化をめざす功利主義は道徳理論には数えられないことになってしまう(Peffer 1990, 182-83)。ゆえに、ウッドの非道徳説の正否は、「非道徳的」善に関する判断を道徳哲学のなかに含めるか否かにかかっており、この点をクリアできれば見解の相違は解消できるものと思われる。

もう一方のグループは、「道徳」のフロイト主義的または心理分析的概念を駆使する論者た

---

社会学、法哲学、政治哲学などの規範理論が、独自の領域を形成することはほとんどなかった。

<sup>93</sup> (Peffer 1990, 179)によれば、ウッドの議論は単なるマルクス解釈を超えて、彼の主張するあるべきマルクス主義の描写となっている。

ちである。この説もマルクス主義に、規範的理論が存在することは認めるが、道德の存在は認めない。なぜなら、道德とは支配と抑圧の体系、イデオロギーの反動的形態であるが、マルクスの実践的推論は自己利益への考慮にのみ基づいている、すなわち自然的傾向の個人主義的追求、ある種の倫理的利己主義に与しているからである。この見解を唱えているのは、L・フォイアー(Feuer 1942)、A・スキレン(Skillen 1974)、A・コリア(Collier 1974)である。

フォイアーによれば、S・フロイトがいうように、道德とは個人の自然的傾向を社会規範に適合させるように抑圧する手段であり、社会を操作し管理する形態である(Frued [1929]1982, [1932]1982)。階級に分裂した社会では、みずからの自然的傾向を発展させる手段を最も奪われているのは被抑圧階級である。この種の社会では、道德は被抑圧階級が抑圧という状況を受け入れるように機能する。道德は、イデオロギーの反動的な、少なくとも保守的な形態であり、マルクス主義者はこれに反対すべきなのである。マルクス主義には規範的要素や実践的推論の方法は存在するが、それは道德的な形態をとらない。なぜなら、それは普遍的な善と悪に対する熟慮に基礎づけられているというよりも、個人に最も重点をおき、個人の自然な自己利益についての熟慮にのみ基礎づけられているからである。マルクスは自己利益にのみ基づいた自己中心的な実践的推論を唱えており、その規範的理論は本質的に倫理的利己主義の一形態である。以上がフォイアーの主張である(Feuer 1942, 243)。

まず、ここでも「道德」概念のとらえ方が問題となっている。「道德」に対するフロイト＝マルクス主義的アプローチでは、「道德」を人間の自己利害に関する熟慮をも含めた規範としては理解せず、ひたすら個人の自然な充足欲求を抑圧する手段としてのみとらえている。このような意味での「道德」とマルクス主義との非両立性が、道德一般とマルクス主義の非両立性を示したことになるかどうか問題である。

もう一つの論点は、そもそもマルクス主義の規範理論が倫理的利己主義の一形態といえるのかどうかという点である。マルクスのブルジョア社会における人間疎外の指摘やその止揚としての共産主義社会の構想からして、これが倫理的利己主義といえるのかどうかという点は、大いに問題となるであろう<sup>94</sup>。

ここでは、マルクス主義のなかに道德の存在を否定する諸説をみてきたわけだが、かつてソ連・東欧など現存した社会主義国には、「マルクス主義倫理学」が存在していた。それによると、「ソヴィエト共産党綱領で公式化された共産主義建設者の道德法典には、善・義務・良心・名誉・幸福などの諸カテゴリーを含めた倫理的概念に関し、その共産主義的基準が示されている」(Archangelski 1965, 7/4)。

本項での議論を応用すれば、「共産主義道德」なるものが国家社会主義体制において人々を支配するイデオロギー装置として作用していたことになる。社会主義における道德の否定を主張する議論の背景には、こうした「共産主義道德」の実態があるようにも思える。社会主義における一方での悲惨なまでに戯画的な「倫理学」の存在と他方での倫理学一般への峻拒は表裏一体の現象ではないか。いずれにせよこれまで社会主義理論において、社会主義それ自体をも相対化するほどに独立した倫理学が確立することはなかったのである。

### (3) 功利主義

一般に、マルクスの思想に依拠する社会主義者は、みずからの立場が功利主義と両極端にあるものと信じている。それは、功利主義やその代表者であるベンサムに対するマルクスの批判的な叙述に基づく<sup>95</sup>。しかし、これとは正反対に社会主義学派には、マルクスの主張内容を十分に吟味した上でこれを功利主義として解釈する議論がある。この説を主張する論者にはA・シャフ、D・P・H・アレン、W・ショウがいる<sup>96</sup>。

<sup>94</sup> (Peffer 1990, 199-200)を参照。

<sup>95</sup> 例えば、(MEW23:189-90/230-31, 636-37/795-96)を参照。

<sup>96</sup> マルクスと功利主義の関係をめぐるシャフとアレンの見解についての検討として、(松田 1992, 第3章)を参照。

シャフは、アルチュセールと反対に、まずマルクス主義を「人間主義」として特徴づける。「マルクス主義は人間主義である。その理論的な首尾一貫性という点で、そしてその実践や行為との有機的な結びつきという点で、全ての現代のそれと競合する立場を凌駕しているラディカルな人間主義である」。この人間主義は、現実的、自律的、戦闘的という特徴をもち、その目的は人間の幸福である。「われわれは人間主義を、人間を最高善として認め、実践において人間の幸福の最上の諸条件を擁護しようとする人間についての諸省察の体系と解している」(Schaff 1965, 220-21/270-71)。

この人間主義は、さらに「社会快樂主義」と規定される。「マルクス主義の理論は、……『社会快樂主義』と呼ばれてもよいような一般的立場へ通じる——それは、人生の目的は最も広範な人民大衆にとっての最高の幸福を確保することであって、この目的の範囲内でのみ個人の幸福は実現されうるという見かたである。……社会主義的人間主義はなるほど『社会快樂主義』の一種である」(Schaff 1963, 60/74-75)。

シャフは、「幸福」という概念を用いているが、これを幸福主義と呼ぶかどうかは、幸福の定義を広狭いずれにとるかにかかっている。狭い意味に、すなわち一時的な快樂に対する傾向的な幸福という意味にとるのであれば、幸福主義的な功利主義と解することが可能である。

次に、英語圏においてマルクスの功利主義的な解釈を最も強く主張しているのは、アレンである。彼によれば、マルクスとエンゲルスの「議論は、功利主義的な語句によって表現されてはいないが、功利主義者と同種である」(Allen 1973, 189)。その論拠としては、マルクスが自由貿易と植民地主義について、これらが社会革命を長期的には促進する役割を果たすものと評価している点があげられている。ここから共産主義は資本主義よりも多くの人々の必要や選好を充足するし、できるものとマルクスが信じていたことは明らかであるから、労働者階級の短期的な利益よりも長期的な利益を支持するに至ったことは、一つの功利主義的な推論であるというのが、アレンの見解である<sup>97</sup>。

以上が、マルクスを功利主義的に解釈する議論である。これらの論者はいずれも肯定的な観点からマルクスを功利主義的に解釈しているのだが、現実に存在する社会主義国において、国家全体の功利主義的な目的のために個人の権利を抑圧する事態が起きていることは、権利基底的正義論の側からの功利主義の欠陥に対する批判——例えば「功利と権利」の対立という文脈における、マルクス主義には平等主義的性格があるがその「道徳理論は基本的に功利主義の一種」であるといった批判(田中成明 1984, 212)——をマルクス主義が真剣に受けとめねばならないことを示している。しかし他方では、若きマッキンタイアのように後にコミュニタリアンに分類される論者の側から、マルクス主義は「功利主義的模型」にはめ込まれたという批判がなされている(MacIntyre 1960, 235/238)。また思想史的には、功利主義と空想的社会主義、集産主義(collectivism)、改良主義的社会主義との関連も指摘されている<sup>98</sup>。社会主義者による福祉国家の評価の問題についてもこの論点に関わってくることはいうまでもない。このように、マルクス主義、社会主義と功利主義の関係は極めて錯綜しており、未解明の状態である。

#### (4) 卓越主義

マルクスを卓越主義者として理解するのは、J・サマヴィル、A・ナセル、H・アローノヴィッチ、A・ギルバート、R・ミラーである<sup>99</sup>。卓越主義は、快樂とは異なる意味での幸

<sup>97</sup> アレンの見解については、本書第7章でより詳しく取り上げる。(Peffer 1990, 86)を参照。

<sup>98</sup> (永井 1982, 第1, 4章)を参照。

<sup>99</sup> ペファーは、目的論と帰結主義を同一視した上で、帰結主義(目的論)から功利主義を除いたものを、非功利主義的帰結主義と呼ぶ。しかし、上述のように卓越主義のなかには徳倫理学のように帰結主義を拒否する潮流も含まれるので、本書では目的論と帰結主義を区別し、ペファーが非功利主義的帰結主義者とした論者を卓越主義者のなかに分類する。

福、もしくは卓越を最高善とする目的論であり<sup>100</sup>、上記の論者はマルクスとアリストテレスとの間に本質的な類似性を見いだす<sup>101</sup>。

サマヴィルによれば、「マルクスは、アリストテレスから貴族政を引き、歴史科学を足したものに等しい」。両者ともに、「価値は、生来の必要、欲求、そして人間発達の潜在性」から生まれるものであるものとする点で、同意する。アリストテレスにとっては、「誰もが求める最上の善が存在する。それは幸福である」。このことは、マルクスにもあてはまる。「倫理学とは、いかにして人間の幸福を獲得するかについての理論でなければならない」(Somerville 1978, 53-54)。サマヴィルは、マルクスをアリストテレス的卓越主義者として理解している<sup>102</sup>。

次に、ナセルによれば、マルクスの資本主義批判は規範的倫理的観点に立脚しており、しかもそれは次のような意味で完全にアリストテレス主義的である。アリストテレスの倫理学には、「働き(ergon)の議論」がある。すなわち、「人間的善、福祉または幸福の一般的概念は、人間の自然的機能または働きがまず確定されたときのみ、特別な意味を持つ」(Nasser 1975, 486)<sup>103</sup>。この推論は、次の三つの主張を前提とする。「1)自然が人間としての人間に遂行可能な特別な働きを付与した。2)この働きはホモ・サピエンスを他の全ての種から区別する行動の種類を決定することによって確かめられる。3)このような行動は人間にとっての(道徳的)善である」(Nasser 1975, 101)。つまり、人間にとっての善は、全生涯を通してのみならず「働き」の達成、人間独特の諸力能の行使のなかに存在する。そして、マルクスの資本主義批判はこのアリストテレス的な観点からなされていた。すなわち、マルクスには「歴史的に加工された自己実現の倫理的理論がある。自己実現とは人間の『働き』を定義する諸力能の『自由』で『創造的』な行使を意味している」(Nasser 1975, 500)。しかし、資本主義的な生産関係の存続がこの人間能力の可能性を排除することは、明白である。

ナセルは、マルクスにおいてはアリストテレスと全く同様に、人間に本来的に備わる「働き」を実現するということが最高善であったとする。

R・ミラーは、マルクスとアリストテレスの共通性に着目し、マルクスの思想を帰結主義的に理解するが、それは非功利主義的な帰結主義であると判定する。

「哲学史において、マルクスとアリストテレスは〔功利主義と権利論という—松井〕二つの選択肢に対する最も顕著で魅力的な対照をなす。権利基底的道徳に対して、両者とも制度をそれがどのような生を促進するかによって判定し、提案されている諸権利を、制度のなかで具現化させた帰結に基づいて評価することによって判定する。同時に、促進するに値するような生についての彼らの一般的理解は極めて類似しており、功利主義には真っ向から対立する。つまり、彼らは政治哲学者としては卓越主義者だったのである」(R.Miller 1981, 323)。ミラーによれば、マルクスはアリストテレスと同様に、功利主義者でも義務論者でもない。彼は善き生または福祉をどれだけ促進したかという帰結の観点から制度を判定する。福祉に関する帰結主義という点では功利主義と共通するが、マルクスは福祉を快楽に還元して

<sup>100</sup> (Arneson 1987, 517-21)のように、マルクスの文言から彼を卓越主義者として理解することは不可能ではないが、確定することは難しいとする議論もある。

<sup>101</sup> マルクスに対するアリストテレスの影響を重視する文献として、(Gilbert 1984; Hurka 1993; Kain 1988; McCarthy 1990, 1992, 2003; Meikle 1985; Pike 1999; Wilde 1998; 有江 1990, 山口 2007)を参照。

<sup>102</sup> ただし、もしマルクスとアリストテレスが広義の「幸福」の主唱者だとサマヴィルが主張しているなら、彼がマルクスやアリストテレスを卓越主義者と幸福主義的功利主義者のいずれに理解しているのかは、区別できなくなる。本章第3節を参照。

<sup>103</sup> ergon の訳としては、「機能」、「活動」などもあるが、要は人間に本来備わっている潜在能力を発揮することである。なお社会主義の刷新をめざす立場から、エルゴロジー(働態学)を現代社会分析に適用しようとする試みがでているが(加藤哲郎 1994, 1996)、ナセルからすればそもそもマルクス主義にはエルゴロジー的な観点があったのだということになる。

おらず、この点で功利主義とは異なる。

A・ギルバートはマルクスの社会主義規範理論がアリストテレス的な幸福主義(eudaimonism)であると主張し(Gilbert 1984), しかも帰結主義的理解については否定する(Gilbert 1981). この点でミラーとは異なり、非帰結主義的な卓越主義者としてマルクスを理解していることになる<sup>104</sup>. マルクスとアリストテレスは「人生, 知識, 友人関係, 政治的コミュニティなどなどといったいくつかの本質的な人間的善に対する哲学的承認を共有している. 彼らは, 幸福(アリストテレスの用語では, エウダイモニア)はこれらの善を実現したり, それらに参加する活動から派生するし, 異なる種類の幸福は異なる活動からもたらされると主張した. 両者にとって, 活動にとっての適正な理由は, 腐敗した外的動機や人間性とは, そして富によって偽装された友人関係とは対照をなす. 両者とも, 政治的なアソシエーションと活動が特に重要な善であると強調する. ……マルクスは道徳理論家として功利主義に対して痛烈な非難を浴びせたが, それは人間的な活動と必要の多様性という幸福主義的な観点に由来する」(Gilbert 1984, 155-56).

ギルバートは, マルクスの功利主義に対する批判の例として, 『ドイツ・イデオロギー』や『資本論』の該当箇所を挙げているが, これらはいずれもマルクスの文言のなかの卓越主義的部分を根拠にしている(Gilbert 1984, 155-68). ギルバートによれば, マルクスの卓越主義は厚生主義の否定のみならず, 帰結主義の否定という点でも功利主義と異なる。

このようにマルクスの卓越主義的理解では, アリストテレスの影響が重視され, 人間性の開花, 自己実現こそがマルクスの道徳理論の基底をなすととらえられる<sup>105</sup>.

ところで, 卓越主義はコミュニタリアニズムと共通する大きな特徴である. したがって卓越主義の位置づけは, 自由主義とコミュニタリアニズムの論争を社会主義の側からどのように評価するかという点に直接に関わってくる. コミュニタリアンにはテイラー, マッキンタイア, M・ウォルツァーなど左翼を自称する, または自称した論者がおり, また原子的な個人主義を批判し, 人格形成の社会性, 歴史性を強調する点では, 社会主義的な問題意識に大いに共通する面がある<sup>106</sup>. しかし, ソ連型社会主義におけるパターナリズム, 権威主義の実態を目の当たりにしたわれわれにとって, コミュニタリアニズムの主張をそのまま鵜呑みにするわけにもいかない. このような意味で, 卓越主義の位置づけは, 社会主義理論を再構成する上で極めて重要な問題だといえよう<sup>107</sup>.

## (5) 義務論

マルクスを義務論的または混合義務論的に解釈する論者としては, S・フック(Hook 1933), E・カメンカ(Kamenka 1972), 旧ユーゴスラビアのプラクシス・グループに属するM・マルコヴィッチ(Markovic 1974)やストヤノヴィッチ(Stojanović 1967), そしてマルクス主義における自由と人間的自律の面を強調するG・ブレンカート(Brenkert 1983)が挙げられる。

そして, ペファー自身は次のような理由から, 混合義務論的にマルクスを解釈する立場を明確にする. マルクスは道徳哲学者ではなく体系的な道徳理論を構築する意図もなかった

<sup>104</sup> 近年の規範倫理学の分類でいえば, マルクスの徳倫理学的理解として分類できるだろう. ギルバートのその他の関連する論考として, (Gilbert 1982, 1990)がある。

<sup>105</sup> (Burns 2005)のように, アリストテレスの倫理学をカント的な義務論として解釈した上で, マルクスの社会主義規範理論をこのような意味でアリストテレスに近いと理解する論者もいる. しかし, アリストテレスを卓越主義者として理解する議論が圧倒的多数派であるので, 本書でもアリストテレスに言及する場合, この多数説を念頭においている。

<sup>106</sup> (Cunningham 1994, 95/145, 99/151)を参照。

<sup>107</sup> 第三世界や性差の問題を射程におさめつつ, 「アリストテレス派本質主義」を掲げ, 「基本的な人間的機能」の充足を訴えるヌスbaumが, 所得や富などの資源を基本財とするロールズらの自由主義に批判を加えている (Nussbaum 1992a, 232-4; 1992b, 46-48/90-96). 彼女はその際にマルクスの疎外論に言及しており, また他方で「アリストテレス的社会民主主義」をも標榜している(Nussbaum 1990).

が、少なくともその著作の初期においては道徳的見解をもっていたことは明白であり、またその道徳的見解はそれ以降の作品を通じても見いだすことは可能である。つまり、マルクスは完全に明示的ではないにせよ規範理論を有しており、しかもそれは道徳的な規範理論であった。道徳理論の内容としては、それは厚生を最大化を目的とする功利主義ではなく、また人間性の開花を目的とする卓越主義でもない。それは目的論に対立する義務論に属する。ところで、上述のように義務論は更に純粹義務論と混合義務論に二分される。前者は、行為や制度を判断する際にその帰結をいっさい考慮しないというもので、ノージックに代表される立場であるが、マルクスはこれには属さない。

「マルクスの道徳理論は混合義務論である。それは、いくつかの非道徳善——マルクスの場合は、自由、人間的コミュニティ、自己実現——の増進を促すが、正しい行為の規準は単なる非道徳善の最大化ではないとする、正しい行為についての理論である。この種の道徳理論は、このほかにも正をなす行為の特徴や、行為の規則、社会政策や社会制度が他にありとある。それは例えば、人々をそれ自身目的として扱うこと、人々を公平に扱うこと、人々の権利を尊重することなどである」(Peffer 1990, 80-81)。

混合義務論では、特定の非道徳善の創出を妥当とするが、しかし、それは権利や正義の原理による制約を受け、この基礎の上に可能となる。混合義務論に属する現代の道徳哲学者としては、ロールズやフランクナが挙げられている。

このように、マルクス主義的な道徳理論についての様々な見解を検討した上でペファの結論は、その道徳理論は義務論に属するというものである。ペファの主張は、みずからと異なる立場を仔細に吟味した上でのものであるがゆえに、大いに説得力をもつが、しかしそれでも問題がないわけではない。ありうべき疑問として以下の点が指摘できよう。

まず第一に、マルクスの正義や権利に関する叙述から、義務論的な解釈を導出できたとしても、それと同じくらい説得力をもつ反義務論的な解釈も可能である<sup>108</sup>。よって反義務論的な解釈がなぜ成り立たないのかを十分に説明せねばならないのだが、ペファはそこまでは踏み込んでいない。また、前述のあらゆる道徳体系のうちで、唯一マルクスの道徳理論とされなかったのは純粹義務論であるが、その代表とされるノージックらのリバタリアニズムとマルクス主義の間には最も大きな隔たりがあるというのが一般的な見方であろう<sup>109</sup>。ところが、混合義務論は様々な道徳理論のうちでは、同じ義務論という点で純粹義務論に最も近い位置を占めている。混合義務論と純粹義務論の相違が、いかにしてマルクス主義とリバタリアニズムの間の懸隔に反映しているのかがわかりにくい。義務論としての特質がマルクスの道徳理論の中心的地位を占めているのかどうか、必ずしも明確になっていない。第二に、混合義務論という規定そのものについてである。純粹義務論は、行為や規則の正しさを、帰結から完全に独立にその性質そのものから導出するが、混合義務論の場合は帰結をも考慮の対象とする。ごく簡単にいえば、混合義務論は純粹義務論と目的論の中間に位置するといえる。ロールズの義務論については、「非効用のタームにそくして正義の実現を図る目的論＝帰結主義をとっており、いいかえれば弱い形の義務論をとっている」(塩野谷 1984, 272)という解釈もあるが、なぜロールズの学説が目的論ではなく義務論に分類されるのかという点について、決して明快とはいえない。ペファはマルクスとロールズの道徳理論を対比し、両者はともに混合義務論という点で共通するという。すると、義務論か目的論かという点をめぐるロールズ解釈をめぐる問題は、そのままマルクス解釈にもあてはまることに

<sup>108</sup> マルクスにおける権利や正義などの概念についての詳細な検討については、本書第3章を参照。

<sup>109</sup> ただし、リバタリアニズムのなかでもロスバード(Rothbard 1982)、J・ホスパーズ(Hospers 1971)等のグループは、「市場への信仰を別にすれば、反権力的で無政府主義的、反戦的で各人のライフスタイルを尊重する点でむしろニューレフト的である」(佐々木毅 1984, 30)という。このようにリバタリアニズムと社会主義の間の関係も完全に割り切れるわけではなく、解明を要する問題が残されている。

なる。さらにいえば、第一の点と関わるが、義務論対目的論という道徳理論の枠組みがマルクス主義、社会主義の本質規定にどれだけ有効かという問題も浮上してくる<sup>110</sup>。

第三に、ペファーは同じ混合義務論に属するとされるマルクスとロールズの道徳理論を比較した上で、両者の諸道徳原理の間に極めて大きな類似点があるとし、さらに両者の不一致は社会についての評価的な面ではなく、経験的な面に存するという。つまり、道徳理論それ自体としてはマルクスとロールズの間には本質的な差異は無いというわけである。確かに、社会主義的な理論家のなかには、ロールズの正義論のなかに社会主義的な要素を見いだす論者もいるし<sup>111</sup>、ロールズ自身、自分の正義論の社会主義への適用可能性を示唆している(Rawls [1971]1999, 247-48/376)。しかし、ロールズの正義論は、平等主義への配慮をみせつつも、立憲秩序において個人の自由に優先的な地位を与える点で、むしろ古典的自由主義に親和的であるし<sup>112</sup>、ロールズ自身が、みずからの『正義論』は「政治的自由主義」という理念のもとに編まれたものであるとしている(Rawls 1993, xiv)。つまり、ペファーの混合義務論説では、マルクスの道徳理論は自由主義の理念を代表するといわれるロールズのそれと同じ立場にあるということになるのである。マルクス主義的な道徳理論は何かという問いから出発したペファーにとって、それ自体が自由主義の道徳理論と本質的にどう違うのかという点を明らかにしておくことは、避けられない課題であるが、以上の議論では未解決のままである。

そこでペファーは、マルクスとロールズの正義論の類似性を指摘した上で、両者ともに欠陥があるとし、これらを修正したペファーみずからの社会的正義論を提出する。しかし、彼はそれ自体はマルクス主義的な道徳理論ではないとし、さらにはマルクスの非明示的な道徳理論それ自体もマルクス主義的な道徳理論ではないという。なぜなら、そもそも「マルクス主義的な道徳理論」というものが存在しないからである。彼によれば、存在するのは「マルクス主義的な道徳・社会理論」のみである。それは、代替的な社会体制を判断すべく、根本的な人間主義、平等主義という政治的視野に立脚した道徳理論と、資本主義分析や階級闘争の理論などの経験的、社会科学的諸命題を結合したものである(Peffer 1990, 433-4)。

つまりペファーは、マルクスやそれを継承するみずからの道徳理論を自由主義に属するロールズと同じ混合義務論のなかに位置づけ、結局、道徳理論はそれのみでは社会主義的な本質規定は与えられず、社会主義的な経験科学と結合して初めて社会主義としての本質規定を獲得すると結論づけたわけである。

これはマルクスのなかに道徳理論の存在を探究してきたペファーの姿勢からすれば、一見したところ当惑させられる結論だが、規範・道徳理論をそれのみで完結した体系として孤立させるのではなく、現実的歴史的理論と結合させようとする指向は、マルクス主義理論としてはある意味で当然なスタンスである<sup>113</sup>。また、自由主義における「規範理論の復権」が、社会科学の諸領域を巻き込んだ形で展開している状況に鑑みても、ペファーのとった方向は妥当であるといえよう。ただし、社会主義的な道徳理論を混合義務論として理解し、道徳理論それ自体では社会主義と自由主義に本質的相違はないとした上で、両者の相違を経験科学のなかに求めたペファーの解決が適切であったか否かは、より詳細な検討が必要な課題である。

---

<sup>110</sup> ただし、義務論対目的論という対立概念は、それ自体が社会主義の本質規定を構成する基軸になるかどうかは別として、社会主義的な道徳理論を構築する上で分析的概念装置として大きな役割を果たすと思われる。少なくとも両者の対立を安易に「止揚」してしまうのは早計であろう。

<sup>111</sup> 欧米左翼によるロールズへの評価については、(伊藤恭彦 2002, 第3章)を参照。

<sup>112</sup> (Gray 1986a, 41/65)を参照。

<sup>113</sup> 実際ペファーの結論部分は、民主的、自主管理的社会主義、現代資本主義、国家社会主義の相互比較や第三世界論、革命理論にあてられており、彼の道徳理論の探究の本来の意図は十分にくみとれる。

## 第6節 おわりに

本章の課題は、社会主義学派の規範理論または道徳理論に対する様々な立場を分析哲学的な枠組みでとりあえず整理することにあつた。なぜなら、社会主義規範理論とは何かという問題に結論をだすほどに議論が煮詰まっていないう現状において、大事なのはまず様々な角度から社会主義的な規範理論を照らし出すことだからである。

実際、マルクス道徳理論に関する諸見解を分析してみると、社会主義思想がそもそも規範・道徳理論に関して様々な解釈を現時点では許容するという事実が示された。「社会主義の全般的危機」のもとで、「社会主義とはなにか」という問いについて真剣に考えようとする者は、このような諸説紛々の状況に満足するのではなく、「本来の」「あるべき」社会主義にとって、規範や道徳がいかなる地位を占めるのか、また道徳理論としてはいかなる立場をとるのかという問題を解決する責務を課されている<sup>114</sup>。社会主義の危機の根源は、社会主義という概念の理念的同一性の危機のなかにこそ、見いだされるべきである<sup>115</sup>。

そのためにも最低限いえるのは、社会主義理論にとって適切な規範理論が必要だということである。本章でみてきたように、従来の社会主義学派においては実証主義への傾斜が極端に大きく、資本主義社会の現状分析または批判に圧倒的な力点がおかれていた。社会主義社会についての考察はあつたが、そのほとんどが既存社会主義国を対象としていた。

しかし今後、われわれが社会主義を真剣に考えようとするならば、新たな規範理論をみずから開拓することが不可欠である。なぜなら新しい社会主義社会を構想するためには規範的観点が明示されなければならないだけでなく、眼前の資本主義社会を批判するにしてもいかなる規範的観点から批判するのかを明確にせねばならないからである。そしてそのためには、自由主義学派によって磨き上げられた分析的な概念装置を摂取することが非常に有効である。なぜなら彼らによって倫理学をはじめ法学、政治学、経済学などの各分野で規範理論が大きな進歩を遂げてきているからである。

実際、欧米では分析的マルクス主義といわれる潮流が、分析的手法を駆使して社会主義規範理論の再構成を企てている<sup>116</sup>。本章で取り上げたペファーをはじめとする多くの論者もこの流れに属する。この試みの何よりのメリットは、自由主義の立場の論者と共通の言語で対話と討論が可能なことであり、それを通じて社会主義理論を発展させようとしている点である<sup>117</sup>。確かに、社会主義規範理論には分析哲学的な枠組みでは扱いきれないような領域があるかもしれない。しかし、同じ言語で議論し切磋琢磨することが大いにプラスになることは明白であろう。社会主義研究の蓄積を自由主義との真摯な対話のなかで生かし、社会主義規範理論を発展させることが今こそ必要である。

---

<sup>114</sup> 加藤哲郎は「社会主義の全般的危機」を踏まえて次のように述べている。「問題の広がりと重  
．．．．．  
さは、ついに、「社会主義とはなにか」というレベルにまで、ゆきついてしまった。……私は、  
「平等・友愛」原理や「生産手段の社会化」は、「民主主義」概念に究極的に含まれうるにしても、社会主義思想・理論の——独占的・排他的ではない——いわば専攻領域として、深く検討されなければならない、と考える。そのさい、マルクスの思想と理論が、新しい視角から参照されるべきだ、と考える」（加藤哲郎 1990, 102-4）。本書は、この加藤の提起に応えようとする一つの試みである。

<sup>115</sup> (井上達夫 1986, 206-16)は、「リベラリズムの同一性危機」の問題を提示したが、「社会主義の同一性危機」の方が事態はいっそう深刻である。

<sup>116</sup> 分析的マルクス主義については、(高増・松井 1999)を参照。

<sup>117</sup> 私は、マクファーンソンによる自由民主主義の社会主義的「再生」に共感する。この方向を発展させる上でも、分析的マルクス主義には大いに学ぶべき点があると思う。「再生」論については、(Cunningham 1987)を参照。

### 第3章 正義

#### 第1節 はじめに

1970年代以降、北米を中心に、K・マルクスにおける正義の位置づけをめぐる論争が開始され、それは現在に至るまで未解決のまま続いている。その中で主な議論となったのは、「マルクスは資本主義を不正のゆえに非難したわけではない」というタッカー＝ウッド命題である。1980年代半ばにはこの論争に関する数十本ほどの論文が欧米圏で発表されていた<sup>118</sup>。

この論争の背景の一つとして考えられるのは、自由主義における正義論の興隆である。J・ロールズの『正義論』(Rawls [1971]1999)は、正義の理念を基軸にして自由主義を理論的に精密化する企てであった。これに対し、自由主義の内部ないしは周辺において、正義の位置づけをめぐる活発な論争が開始された。それは社会主義の理念が動揺しつつあったマルクス派にも飛び火し、同派においても数多くの学説が提出されることになった<sup>119</sup>。

しかし、マルクス派における正義論論争の意義は、単に自由主義の精緻化したフレームワークの輸入という程度にとどまるものではない。そもそも自由主義が正義を基本原理として再構築を図っているとすれば、正義の理念をどのように受け止めるかは、自由主義をなんらかのかたちで超克しようとするマルクス主義にとっては避けて通れない問題である。さらにいえば、マルクス主義自身にとっても、資本主義を批判してそれに代わる社会主義社会を構想する上で、正義の位置づけは第一級の重要性をもつ課題である。そこで本章の課題は、マルクスにおける正義の位置づけをめぐる論争を再検討し、この問題に対する新説を提案することにある。

#### 第2節 正義の定義

マルクスが正義をどのように捉えていたかを明らかにすることが本章の目的であるが、正義は多義的な概念であるので、その内容を確定しておく必要がある。

古典ギリシアに始まる正義論の歴史をふりかえると、正義の概念は単なる適法性にとど

---

<sup>118</sup> タッカー＝ウッド命題の名称は、この主張が最初に提起された論考(Tucker 1961, 1969; Wood 1972, 1979)の著者名に由来する。マルクスと正義をめぐる文献は以下のとおりである。(Allen 1974, 1981), (Arie 2006), (Arneson 1981), (Buchanan 1979, 1981, 1982), (Burns 2005), (Carling 1991), (Castellana 1993), (G. Cohen 1981, 1983, 1986, 1988, 1989, 1995, 2000, 2008, 2009, 2011), (G. Cohen and Graham 1990), (M. Cohen, Nagel and Scanlon 1980), (Crocker 1972), (Daly 1996, 2000), (DiQuattro 1998), (Dopplet 1981), (Elliott 1987), (Elster 1983, 1985), (Fried 1974), (Geras 1985, 1990, 1992), (Gilbert 1982), (Gordon 1991), (Gorr 1995), (Gould 1978), (Graham 1992), (Green 1983), (Hancock 1971), (Heller 1984, 1987), (Holmstrom 1977), (Husami 1978), (Kellogg 1998), (Kocis 1986), (Kymlicka 1989, 1990), (Lebowitz 1988), (Levine 1982), (Lukes 1982a, 1982b, 1983, 1985), (McBride 1975), (McCarney 1990, 1992), (McCarthy 1985, 1990), (Mew 1986), (R. Miller 1981, 1984), (Morris 2009), (Nell and O'Neill 1972), (Nielsen 1980, 1986, 1987, 1988a, 1988b, 1989a, 1989b), (Nielsen and Patten 1981), (Peffer 1990), (Pennock and Chapman 1983), (Rawls 2007), (Reiman 1981, 1990), (Riley 1983), (A. Ryan 1987), (C. Ryan 1980), (Sayers 1989, 1990), (Schedler 1978), (Shaw 1981), (Smart 1991), (Sobel 2008), (Soper 1987), (Tucker 1961, 1969), (van der Linden 1984), (van der Veen 1978, 1984), (van de Veer 1973), (Vincent 1993), (White 1996), (Wood 1972, 1979, 1981a, 1981b, 1984, 1985), (G. Young 1978, 1981), (I. Young 1981). (伊藤恭彦 2002), (碓井 1998, 2004), (カスタニエダ 1981), (三階 1984), (竹内章郎 1998), (牧野 2011), (村上 1988, 1998).

<sup>119</sup> この点に関する日本での研究として、(伊藤恭彦 2002, 第3章; 碓井 1998; 佐々木允臣 1990, 第5, 6章; 松田 2001, 第1部)を参照。

ならず、人間の人格性や共同性を含んでおり、徳や共通善と不可分であった<sup>120</sup>。

ところが近代にはいると正義の定義が変わってくる。I・カントは、法と正義について次のように規定した。「法的状態とは、人間相互間の次のような関係、すなわちその下でだけ万人各自が自分の権利にあずかりうるような諸条件を含む関係である。そして、こうした関係を可能にする形式的原理は、一個の普遍的に立法する意志という理念に即して考えられて、公的正義と呼ばれる」(Kant [1797]1968,305-6/443)。

このようにカントに至ると正義は、個人間の権利関係を法的に保障する個人主義的原理へと変化し、徳や共通善と切り離されることになった<sup>121</sup>。M・サンデルは、カントの義務論的自由主義は今日の自由主義的正義論を代表するロールズにまで継承されていると指摘した(Sandel [1982]1998)。同様にカント的な正義の観念もロールズらの自由主義的正義論に受け継がれている<sup>122</sup>。

19世紀に生きたマルクスが議論の対象とした正義は、このような個人の権利を基礎づける近代自由主義的な意味での正義である。確かに正義の概念は本来、とくに近代以前は、コミュニティにおける徳と結びついていたし、今日でもコミュニタリアニズムの規範的立場が「コミュニタリアン正義」(Sterba 1988, ch.6)と表現されることがある。しかし、マルクスの念頭にあった正義はもちろん、マルクスと正義をめぐる論争において対象となった正義も、このようなコミュニティ的な正義ではなくて近代自由主義的な意味での正義である。この点はマルクスが正義をどのように捉えていたかを検討する本章において、極めて重要な前提となる事柄なので、最初に確認した次第である。

### 第3節 タッカー＝ウッド命題

この命題の命名者は、K・ニールセンである。彼はこの命題を次のように説明する。

「ロバート・C・タッカーと、少し遅れてより広範に、アレン・W・ウッドが、マルクスによる正義概念の理解について、極めて衝撃的で一見したところ直観に反する命題を展開した。この命題——私はこれをタッカー＝ウッド命題と呼ぶことにする——は、マルクスとマルクス主義と正義をめぐるその後の論争を方向付けることになった。……」

タッカー＝ウッド命題の核心は、資本主義やその他の社会構造が不正であるとか、なんらかの他の道徳的概念、または一連の道徳的概念や道徳的理念を促進していないという理由から、それらを非難したのではないという主張にある。マルクスとエンゲルスにとって、正義はいかなる特定の時点においてもその時々々の生産様式に依存する法的概念である。タッカーとウッドが読みとっているように、マルクスとエンゲルスにとって正義は、人間理性が反省的均衡の内外において社会的実践、制度、資本主義、社会主義、生活様式のような社会経済構造の全体を評価するための抽象的一般的基準ではないし、ありえない。むしろ正義は生産様式が自らを評価する基準である。われわれは資本主義や社会主義の内側ではある事柄が正しいとか不正だとか言うことができるが、資本主義や社会主義そのものの判断を整合的に行うことはできないし、ある生産様式を批判するのに他の生産様式の正義の基準を用いることはできない」(Nielsen 1981, 7-8)。

ニールセンによればタッカー＝ウッド命題の主旨は、マルクスが資本主義や社会主義といった社会体制を評価する際の根拠は正義の基準にあったわけではないという点にある。史的唯物論の観点からすれば、上部構造に属する正義はその時々々の生産様式に依存する。したがって一つの社会体制の内部では正義による評価は成立するが、社会体制そのものをそ

<sup>120</sup> (稲垣 1972, 86)を参照。

<sup>121</sup> (稲垣 1972, 205-12)を参照。

<sup>122</sup> (岩田 1994)のように、ロールズの正義論をアリストテレスのコミュニタリアニズムに共通する側面に引きつけて解釈する見解もあるが、私はサンデルと同じく、基本的には義務論的自由主義と理解する立場をとる。

の外部から評価するような正義の基準は存在しないとマルクスは考えていたという解釈である。このような理解は、タッカーとウッド自身の主張の理解として妥当であろうか。そこで彼ら自身の主張をみることにしよう。

まずタッカーについてみてみよう。彼がマルクスの分配的正義について述べた主な文献は、『カール・マルクスの哲学と神話』、『マルクスの革命思想と現代』(Tucker 1961, 1969)である。タッカーは、マルクスにおける道德の位置づけについて、次のように述べている。

「ある深い意味では、マルクスは道德主義者だった<sup>123</sup>。つまり、その考えが善悪への関心によって決定的に支配される思想家だった」。しかし「マルクスは因習的な意味での道德哲学者ではな」かった。マルクスの思考の根底には善悪についての道德が存在したが、彼は「最高善の性質の探究」を課題とするような道德哲学者ではなかった(Tucker 1969, 33-35/32-34)<sup>124</sup>。

そしてタッカーは次のように述べ、自らこれを「命題」と呼ぶ。

「マルクス主義の創始者たちの心底にある情熱は決して正義を求める情熱ではなかった。資本主義に対する彼らの非難は決して不正に対する抗議に基づけられてはいなかった。そして、彼らは未来の共産主義社会を正義の王国としては心に描かなかった。……

要点は単に、社会正義の予言者としてのマルクスという共通のイメージは誤ったものであり、分配的正義をマルクス主義の主たる道德的問題と見なしてきた人々は間違っていたということである」(Tucker 1969, 36-7/36)。

彼はこの命題の根拠として次の三点を挙げる(Tucker 1969, 37-48/36-48)。第一に、マルクスはP・ブルードンのように社会主義を分配的正義の上に基礎づけようとする立場を徹底的に批判した。第二に、マルクスは資本家による剰余価値の搾取は資本主義の生産様式の下では公正であると考えており、不正のゆえに搾取を批判したのではなかった。「分配の資本主義的様式は、資本主義社会の商品交換法則によって決定されるものとして、資本主義的観点では完全に公平で正当、そして衡平である」(Tucker 1969, 45/45)。第三に、マルクスは社会主義社会の段階ではブルジョアの権利が残存すると考えたが、共産主義社会は分配的正義を原理とする社会であるとは考えなかった。「マルクスは共産主義を分配的正義の領域としては構想していなかったし、この箇所では、必要に応じた分配についての周知の定式についてふれてはいるが、彼の把握する共産主義は分配に主として依拠しているわけではなかった」(Tucker 1969, 47-48/48)。タッカーによれば、マルクスは資本主義社会にはそれに応じた正義があることを認めていたが、共産主義社会にはそれを規制する原理となるような正義は存在しないと考えていた。

このようにタッカーの命題は、マルクスは資本主義を正義の観点から批判したのではないという点だけでなく、未来の共産主義を正義に基づく社会として構想したのではないという点も含んでいた。

次にウッドの見解をみてみよう。タッカー＝ウッド命題の典拠とされ、論争でも最も多く取り上げられた論文の名は、「正義のマルクス主義的批判」(Wood 1972)である。この論題からウッドの論点が、マルクスが正義の概念そのものを批判したことにおかれていることが伺える。この中でウッドは、次のように述べている。

「ポスト資本主義社会の法的基準を資本主義的生産に適用しようとする誘惑は(その基準がいかに理解されようとも)、……現在の状態が評価され欠陥があると判定されるある種の永遠な法的構造としてのポスト資本主義社会という見方に由来する。社会と社会変化についてのマルクス主義的な把握は、……この類いのいかなる見方も拒絶する。『ゴータ綱

<sup>123</sup> タッカーはさらに、マルクスは広い意味で宗教的な道德主義者であったという解釈を提示している(Tucker 1961, 21-27)。これは独特な解釈であり、私は賛同しえないが、本章ではマルクスにおける正義論を対象とするので、彼のマルクス解釈の全体についてはこれ以上扱わない。

<sup>124</sup> 道德哲学の否定が分配的正義の否定と論理的に直結しているとタッカーが考えているのかどうかは不明である。

領批判』においてマルクスは、ポスト資本主義社会それ自体が異なる発展段階にあり、異なる権利の基準が照応すると指摘している。そして最終的にはもちろん、階級社会の終焉は、「権利」や「正義」のような概念が居場所を占める国家機構と法的制度の社会的必要の終焉を意味するとマルクスは信じている」(Wood 1972, 270-71)。

マルクスの正義把握にしたがえば、ポスト資本主義には異なる権利ないし正義の基準が照応するのだから、それらをもって資本主義を批判することができないだけでなく、階級のなくなる共産主義社会では権利や正義の概念が社会にとっての基軸的な役割を失うことになる。ウッドはこのように主張した。

以上がタッカー＝ウッド命題に関するタッカーとウッド自身の説明であるが、ここでニールセンによる命題の規定が問題となってくる。ニールセンによる規定では、史的唯物論に立脚するマルクスが資本主義などの社会体制を評価する際に、上部構造に含まれる正義を基準とはしなかったことが核心とされている。確かにタッカーもウッドもマルクスは資本主義などの社会体制を正義に基づいて評価したのではないことを主張している。しかし、両者ともマルクスと正義をめぐってもう一つ重要なことを主張していた。それは共産主義の段階では正義が第一原理としての地位を失うという点である。とすれば、ニールセンによる命題の規定は、両者がマルクスは資本主義などの社会体制を正義に基づいて批判したのではないという点しかとりあげていない点で、彼らの主張の定式化としては正確ではなかったといわざるをえない。

ところでマルクスが資本主義などの社会体制を正義に基づいて批判したのではないという主張と、共産主義社会において正義の基本的な役割が終焉するという主張について、タッカーとウッドがそうしたように両者を同時に掲げることはもちろん可能である。しかし両者は表裏一体ではなくて、切り離しが可能な別個の主張である。それゆえにこそ、ニールセンのように共産主義社会における正義の終焉という論点を捨象してしまったことは、タッカーとウッドの主張の定式化としては不適切なのである。そしてこの問題は以後、本章の展開に大きな影響を及ぼすことになる。

#### 第4節 ジェラスによる論争の整理と解決

##### (1) ジェラスによる論争の整理と解決

この論争を手際よく整理して一定の展望を与えたのが、N・ジェラスの論文「マルクスと正義をめぐる論争」とその続編である(Geras 1985, 1992)。ジェラスは次のように問題を設定した。

「ここ10年来、正義の概念についての道徳哲学および政治哲学上の強い関心が、マルクスの著作に関する哲学的議論の中に見いだされる。その関心は、次のような問題として提示される。すなわち「マルクス自身は資本主義を不正なものであるとして批判していたのか？」というものである」(Geras 1985, 47)。

ジェラスはこの問題をめぐる九つの論点について、マルクスは資本主義を不正なものと批判したのではなかったという非正義説と、不正なものとして批判したという正義説を対比させている<sup>125</sup>。以下、その論点と双方の見解を列挙する。

##### ① 資本賃労働関係における等価交換

非正義説：マルクスは労働力の売買は等価交換だと述べている。

正義説：マルクスによれば、労働力の売買が等価交換とされるのは流通過程の次元のことであって、生産過程の次元でみれば等価交換ではない。

##### ② 公正な分配と盗みとしての取得

---

<sup>125</sup> ジェラスの原文では、非正義説は *Marx Against Justice* と表現されているので、それに忠実に従えば反正義説となるが、マルクスが資本主義を正義に反すると考えたと誤解されやすいので、非正義説と表現することにする。

非正義説：マルクスは資本主義社会において労働収益に対する公正な分配を求める考え方を批判したのだから、資本主義社会における分配は公正だと考えていたはずである。

正義説：マルクスは剰余価値の搾取を「盗み」と呼んでおり、盗みは不正であることを含意するから、資本主義社会における分配を不正と考えていたはずである。

### ③ 超歴史的な基準

非正義説：史的唯物論によれば特定の生産様式に応じてそれぞれ異なる正義の原理が存在するから、資本主義を外側から評価する超歴史的な正義の基準は存在しない。

正義説：マルクスが搾取を「盗み」と呼んだことや、『ゴータ綱領批判』で分配原理のヒエラルキーの存在を示唆したことから、超歴史的な正義の基準の存在が推測できる。

### ④ イデオロギーと道徳的实在論

非正義説：マルクスのイデオロギー論によれば、イデオロギーはその外観とは逆に独立性をもたない。よってマルクスは、道徳は諸個人の主観に応じて異なるという意味での個人的相対主義者であった。

正義説：史的唯物論からすれば、道徳や正義は経済構造によって客観的に規定されるのであって、この意味でマルクスは道徳的实在論者であった。

### ⑤ 所得分配と改良主義

非正義説：生産関係の変革を追求していたマルクスの立場からすれば、所得分配の正義に視野を限定することは改良主義(reformism)である。

正義説：マルクスが重視した生産的資産の分配も分配的正義の対象に含まれるのであって、このように広義に捉えるならば分配的正義は改良主義にとどまらない意義を有する。

### ⑥ 革命の動機

非正義説：社会変革を中心目的としたマルクスの立場からすれば、分配的正義といった道徳ないし法律上の観念に拘泥することは、現実の生産関係を変革するという革命の目的にとってはマイナスである。

正義説：確かに社会革命にとって、道徳的批判だけでは不十分であるが、革命的变化の主体を育成し、社会主義へと向かう意識を形成する上で独自の意義を有する。

### ⑦ 法的原理

非正義説：正義の諸原理は法的なものであるが、国家が死滅する共産主義社会はそうした法的原理の実現を目的とするわけではない。

正義説：正義は法的概念に限定されるわけではない。マルクスには非法的な正義の概念があった。

### ⑧ 応能必要原理

非正義説：共産主義社会では、希少性が消滅して正義の状況も無くなる。よってこの社会を支配する応能必要原理は正義の原理ではないということになる。

正義説：マルクスが共産主義社会で廃止されるとしたのは、ブルジョア的権利であって権利一般ではない。そこでは個人の自己実現への権利が平等に保障されるのであって、正義は有効である。

### ⑨ 正義以外の諸価値

非正義説：マルクスは、正義という歴史的に特殊な価値ではなくて、自由、自己実現、福祉、コミュニティといった普遍的価値の観点から、資本主義社会を非難していた。

正義説：マルクスが道徳について歴史的相対主義をとっていたのであれば、正義のみならずその他の価値も特殊的歴史的と捉えていたはずであって、正義のみが特殊的歴史的とされるのは恣意的である。

このようにジェラスは、マルクスが資本主義社会を不正として批判したのか否かをめぐって非正義説と正義説に分類し、それぞれの主張と論拠を対比させた。ジェラスはこの論争について、マルクスのテキストを根拠にするだけでは決着はつかないとする。なぜなら、第一に、マルクスは規範的言明について精密な議論を行う道徳哲学者ではなかったのにもかかわらず、規範的問題に論及していたからであり、第二に、弁証法的な表現を駆使して、同

一問題について肯定否定両方の言明を行っているからである。

そして最終的結論としては、ジェラスは正義説に軍配を上げた。彼自身の積極的理由は次のとおりである。「マルクスは資本主義を不正だと考えていたが、マルクス自身は自分がそう考えているとは思っていなかった」(Geras 1985, 70)。上述のように、マルクスは道徳哲学者でないがゆえに、正義を抽象的な広義の概念として捉えずに、法実証主義的な意味で捉え、しかも消費財や所得の分配とのみ結びつけていた。それゆえに労働契約は不正ではないとか、正義は革命に寄与するような概念ではないなどと述べたのである。しかし、現代の道徳哲学の地平からすれば、マルクス自身が意識していなかったにもかかわらず、彼の資本主義社会への批判や共産主義社会の構想は規範的道徳的であるだけでなく、広い意味での正義の概念に依拠していた。以上がジェラスによる論争の整理と解決である。

## (2) ジェラス説の難点

このようにジェラスは、マルクスが資本主義を不正として批判したのか否かをめぐって非正義説と正義説に分類し、それぞれの主張と論拠を整理した上で、最終的には正義説を支持した。ジェラスによる論争の整理は、非常に行き届いたものであり、この問題を論じる際には必ず参照されねばならない到達点とされている。そしてジェラスの結論は、分析的マルクス主義の大方の論者に支持され、マルクスの社会主義規範理論を正義論に基づいて展開しようとする流れに継承されている。

しかし私見では、ジェラスによる問題の整理と解決は必ずしも完璧とはいえない。第一は、マルクスによる文言の扱い方である。ジェラスは非正義説と正義説の両論を併記した上で、自らは正義説をとるのだが、問題はマルクスが両説いずれにとっても論拠となる叙述を残していることである。すなわち、彼は一方では自然的公正について語ることは無意味なことであると述べ、他方では搾取は盗みであると明言しているのである。したがってジェラスが認めるように、自らの主張に有利なマルクスの文言を持ち出したところで水掛け論に終わるだけである。むしろ問題は、自らの主張に反する文言をどのように解釈するか、ジェラスの立場からすれば、正義や権利を否定するマルクスの文言をどのように理解するかである。

第二に、ジェラスは、マルクスは資本主義社会を不正だと考えていたが、本人にはそのような自覚がなかったという理解を提案している。このジェラスの提案は、正義説をとるとすれば最も有力であることは認めてよかろう。しかし、それにしてもいまひとつ説得力に欠けるといのが、この解釈に対して誰もがもつ率直な感想ではないだろうか。

まず、確かにマルクスは道徳哲学の専門家ではなかったから、正義という観念について通曉しているわけではなかった。しかしそれにしても正義を批判する際に、ジェラスがいうような狭い意味の正義のみを批判し、広い意味での正義をいかなる社会についても通用する第一原理として支持していたとするならば、正義という言葉自体でなくとも内容的にそれを支持するなんらかの積極的な議論があってしかるべきであるが、それはほとんどない。確かにマルクスの正義に対する姿勢は必ずしも明快ではなく、曖昧な部分をかなり残している。しかし、少なくとも正義や不正について意識的な叙述を行っていることは確かであり、それを無自覚な行為だったと解釈するにはかなりの無理がある。

次に、もしマルクスが広義の正義を支持していたならば、狭義の正義を鋭く批判していたこととの関係さえ意識していなかったとは考えられないはずである。マルクスはなんらかのかたちで両者の関係に言及しているはずであるが、そのような議論は見当たらない。したがってジェラスの提案は根拠薄弱といわざるをえないのである。

第三に、より根本的な問題として、論争の整理の方法が挙げられる。ジェラスの行ったような無理のある解釈が生じる原因は、マルクスの正義に対する姿勢を、対象とする社会の相違にもかかわらず同一の平面上で捉えていたことにあると思われる。上述のようにジェラスは、マルクスは資本主義社会を不正として批判したのかという問いに対する二つの立場として、非正義説と正義説を分類していくとしていた。しかし、九つの論点の中に共産主義社会における正義の位置づけが挙げられていることからわかるように、二つの問い、すな

わちマルクスは資本主義社会を不正として批判したのかという問いと、マルクスは正義を実現する社会として共産主義社会を構想したのかという問いが、同一の次元から扱われている。

確かに、ある社会を特定の価値基準が満たされていないという観点から批判したのであれば、それに代わる自らの構想する社会はその価値基準を実現するものとなると考えるのが当然のようにみえる。しかし、この議論は一般的に成立するわけではない。自らが構想する社会はある価値基準に立脚すべきであるが、その基準が現存する社会にとってあまりにも超越的であるならば、自らの構想する社会の価値基準にはならないのだが、現存する社会を批判する際により内在的なその社会の価値基準に訴える、このような論法は十分成り立つ。

実際マルクスは、正義や権利に対してあるときは肯定的な叙述を、あるときは否定的な叙述を残しているが、それは対象とする社会の次元に応じて規範的観点を変化させているからだと推測することができる。そうすればジェラスのように、本人は正義を支持していたのだがそのことを意識していなかったという極めて苦しい解釈をとることもなく、マルクスの正義に対する姿勢を理解することが可能になってくる。

このようにマルクスの社会主義規範理論を立体的かつ歴史的に捉える議論の存在可能性を認めるならば、マルクスは資本主義社会を不正として批判したのかという問いに対する答えと、マルクスは正義を実現する社会として共産主義社会を構想したのかという問いに対する答えを同一視することはもはやできなくなる。そこでジェラスの挙げた九つの論点について、それぞれの議論に内在しながらもう一度、虚心坦懐に一つ一つ検討していこう。

## 第5節 諸論点の再検討

本節ではジェラスの挙げた九つの論点について、再検討を加えていく。

### (1) 資本賃労働関係における等価交換

非正義説は、マルクスが資本賃労働関係は等価交換であると述べたことをもって、彼はそれを不正なものとは考えておらず、それゆえ正義によってこの関係を批判することはできないと主張する。

非正義説が最も有力な根拠として挙げるのは、資本賃労働関係に関する『資本論』の次の叙述である。

「労働力の使用が一日に作り出す価値が労働力自身の日価値の二倍だという事情は、買い手にとっての特別な幸運ではあるが、決して売り手に対する不正ではないのである」(MEW23a:208/254)。

ここでは確かに、労働力の売買は「不正」ではないと明言されている。

資本賃労働関係では「問題の条件はすべて解決されており、しかも商品交換の法則は少しも侵害されてはいない。等価物が等価物と交換された」(MEW23a:209/255)。

資本賃労働関係においては、労働者は労働力を資本家に提供し、資本家は労働力の価値に等しい賃金を労働者に支払う。したがってこれは通常の商品取引と同様に等価交換であり、実際の商品価値よりも低い代金しか支払わないような不等価交換ではなく、不正とはいえない。

これに対し正義説は、マルクスが資本賃労働関係を等価交換と見なしているのは流過程の次元であって、生産過程の次元まで踏み込めばその関係は等価交換とはいえないと捉えていたと反論する。マルクスは、『資本論』第1部第22章第1節「拡大された規模での資本主義的生産過程 商品生産の所有法則の資本主義的領有法則への転回」において、次のように述べている。

「最初の売買として現れた等価物どうしの交換は、一変して、ただ外観的に交換が行われるだけになる。なぜならば、第一に、労働力と交換される資本部分そのものが、等価なしで

取得された他人の労働生産物の一部分にほかならないからであり、第二には、この資本部分は、その生産者である労働者によって、ただ補填されるだけではなく、新しい剰余を伴って補填されなければならないからである。こうして、資本家と労働者との間の交換という関係はただ流通過程に属する外観でしかなくなり、内容そのものとは無関係でただ内容を不可解にするだけの単なる形式になるのである」(MEW23b:609/760)。

確かにマルクスは、資本賃労働関係が等価交換と見なされるのは、流通過程における形式上の次元であって、生産過程における本質的な次元からすればその関係は等価交換ではないと述べている。

マルクスは、資本賃労働関係は流通過程の面からみれば不正ではないのだが、生産過程の面からみれば不正であると主張しており、彼が根本的であると見なしているのは后者である。そもそもマルクスによる資本主義的搾取論の課題は、それ以前の階級社会では自明であった搾取関係が、資本主義社会の下では資本家と労働者の自由な合意に基づく労働力の売買という形式をとることによって覆い隠されてしまっているのだが、生産過程における必要労働と剰余労働の関係をみれば、やはりそれまでの階級社会と同様に搾取であるという点にある。労働力の売買が流通の面のみからみれば等価交換であるという前提は、生産過程をみれば実は搾取にほかならないという結論を述べるために、論理構成上は不可欠なのである。非正義説ではこうした搾取論の論理構成が理解されていない。以上より、この論点については正義説が妥当である。

## (2) 公正な分配と盗みとしての搾取

非正義説によれば、マルクスは資本主義社会における所得分配は公正であると考えていたから、これに対して正義の観点から批判することはありえないとされる。その論拠として持ち出されるのは、マルクスが『ゴータ綱領批判』で、資本主義社会における労働の収益について「公正な分配」を求める社会主義者を批判したことである。

「公正な分配」とはなにか？

ブルジョアは、今日の分配が「公正」だと主張してはいないか？ また、事実それは、今日の生産様式の基礎の上では、唯一の「公正な」分配ではないのか？」(MEW19:18/18)。

非正義説によれば、ここでマルクスが資本主義社会の下で公正な分配を要求する社会主義者を批判したのは、資本主義社会の下での所得分配が公正であると考えていたからである。まずこの文章が書かれた文脈をはっきりさせる必要がある。ゴータ綱領は「労働収益を公正に分配すること」を要求しているが、マルクスが批判の対象としたのはこの要求である。そして、「労働収益」という概念が曖昧であることを指摘した上で、それを労働生産物と解したとしてもその分配は資本主義的生産様式を前提とすれば「公正な分配」であるから、それに対していまさら「公正な分配」を要求しても無意味であり、社会主義者の綱領としては失格であると批判したのである。ここでのマルクスの力点は、資本主義という「今日の生産様式の基礎の上では」という部分にある。すなわち資本主義的な公正を前提としながらその基準の下で公正な分配を要求しても社会主義者の運動としては無意味だということである。つまりマルクスは、公正な分配という観点から資本主義を批判すること自体を否定したわけではない。したがって正義の観点からの資本主義批判が否定されているわけではないので、非正義説の主張は成立しない。

これに対して正義説の論拠としては、マルクスが剰余価値の搾取を「盗み」として非難している点を取り上げられる。

「現在の富が立脚する、他人の労働時間の盗みは、新たに発展した、大工業それ自身によって創造されたこの基礎に比べれば、みすぼらしい基礎に見える」(MEGA II 1(2): 581/2:490)。

マルクスは、『資本論』をはじめ、その他の箇所でも搾取を「強盗」とか「窃盗」と呼ぶ。これは正義説がマルクス自身の文言からの最も大きな根拠として持ち出す論点である。

例えばG・コーエンは次のように述べている。

「マルクスは、資本主義的基準からすれば資本家は盗みを働いていないと考えたのであ

り、しかも資本家は盗みを働いたと考えたのだから、なんらかの非相対主義的な意味で盗みを働いていることを意味していたに違いない。そして盗むこととは一般に、他者に正当に帰属するものを不正に取得することであるから、「盗みに基づく」体制は不正に基づいている」(G. Cohen 1983, 443)。

「盗み」という表現はある個人が正当に所有するものを他の個人が不正な仕方で取得することを意味する。資本主義経済は単純商品生産を基礎にしており、そこでは商品生産者が自らの労働を駆使して生産したものから得た所得はその生産者のものであるという「自己労働に基づく所有」という社会規範が支配している。しかもこの基準は社会主義社会においては労働に応じた分配というかたちで実質化される。この基準からすれば、資本家は労働者という他者の労働に基づいて剰余価値を取得しているから、「盗み」という不正を働いていることになる。上述のように、資本主義的生産様式そのものではなく、その基礎にある単純商品生産ならびに社会主義社会という別の観点からすれば、剰余価値の取得は不正なのである。よってこの論点については、正義説の方が妥当である<sup>126</sup>。

### (3) 超歴史的な基準

正義説は、マルクスには資本主義社会やポスト資本主義社会を評価する超歴史的な基準があったと主張する。その根拠として第一に挙げられるのは、資本主義的搾取が「盗み」と呼ばれ、不正なものと評価されていたことである。上述のように、確かに搾取が盗みと呼ばれていたことは、それが正義に反すると判定されていたと理解してよい。しかし、このことはその正義の基準が超歴史的なものであることを意味するわけではない。自己労働に基づく所有は単純商品生産の理念であり、かつ社会主義社会における労働に応じた分配によって実質化される正義の基準である。マルクスはこの基準に基づいて資本主義的搾取を批判したのだが、それはまた共産主義社会の観点からすれば「欠陥」を有するのであって、決して超歴史的な基準ではない。

第二の根拠は今述べたばかりの点に関わる。すなわち、マルクスは社会主義社会の労働に応じた分配は資本主義的な分配原理よりは「進歩」であるとしながら、共産主義社会の見地からすれば「欠陥」があるとした。正義説はこのことをもってマルクスには分配原理のヒエラルキーがあり、したがって超歴史的な正義の基準があると主張する。

確かにマルクスには資本主義社会よりも社会主義社会の方が、社会主義社会よりも共産主義社会の方が進んだ価値規範を有するという見方があったと思われる。

しかし第一に、マルクスは共産主義社会の段階では正義は社会の第一原理としての意味を失うと考えていた。第一原理としての地位を失うことになる正義が超歴史的な基準になると理解することは不可能である。共産主義社会において正義の原理が超克されるという理解をとるならば、正義の基準が超歴史的に存在することはありえない。

第二に、『ゴータ綱領批判』の叙述からは、確かに資本主義、社会主義、共産主義と進展するにつれて価値規範の基準が高くなっていくという認識を読みとることができる。だがこのことからどうしてマルクスが超歴史的な正義の基準をもっていたという結論が導かれるのか。価値規範が時代とともに進歩していくことは、超歴史的な正義の基準が存在することを含意しない。むしろ超歴史的な正義の基準の存在を想定することは、それ以上の価値規範の進歩はないと認めることになり、マルクスの進歩的な見方とは両立しない。史的唯物論からすれば、あらゆる価値規範は歴史的に規定されつつ進歩していくのだから、それが正義であろうとなかろうと超歴史的な価値原理は存在しえない。

<sup>126</sup> ただし、コーエンは「非相対主義的な意味で」としているが、これが「絶対主義的な意味で」と同義であるならば、私としては同意できない。マルクスは「自己労働に基づく労働」という規範を搾取論の前提としては採用するが、この規範をあらゆる社会に妥当する絶対主義的に正当な規範として認めているわけではないからである。この問題は次の超歴史的な基準という論点に関わる。

非正義説は、マルクスの史的唯物論からすれば、正義は上部構造の一部であって特定の経済構造によって規定されるのだから、超歴史的な正義の基準は存在しないとする。マルクスの文言としては、以下の二つがよく取り上げられる。

「権利は、社会の経済構造およびそれによって制約される文化の発展よりも高度になることは決してできない」(MEW19:21/21)。

「ギルバートとともに……ここで自然的公正を語ることは無意味である。生産当事者たちの間で行われる取引の公正は、これらの取引が生産関係から自然的帰結として生ずるということに基づいている。法律的諸形態では、これらの経済的取引は関与者たちの意志行為として現われ、彼らの共通の意志の発現として、また個々の当事者に対して国家によって強制される契約として現われるのであるが、このような法律的諸形態は、単なる形態として、この内容そのものを規定することはできない。このような形態はただこの内容を表現するだけである。この内容は、それが生産様式に対応し適合していさえすれば、公正なのである。生産様式と矛盾していれば、それは不公正である。奴隷を使うことは資本主義的生産様式の基盤の上では不正である。商品の質をごまかすこともそうである」(MEW25a:351-52/423-24)。

ここでは確かにマルクスは時代を超越した普遍的な権利や正義の存在を否定しており、すでに述べてきたように史的唯物論の考え方からして、超歴史的な正義の存在を否定する非正義説の方が妥当である。

ただし第一に、普遍的な権利や正義の存在を否定することは、ある時代や社会、例えば資本主義社会を批判する際に権利や正義の観念に訴えられないこととは全く別である。なにも超歴史的な正義を持ち出さなくとも、ある時代や社会をそれとは異なる正義の視点から評価することは可能である。時代の変化は瞬間的ではなく一定の時間幅をもって進行する。例えばある時期には封建的な正義と近代市民社会的な正義が混在することもあるだろう。その場合、後者の視点から前者の正義を批判することは十分可能である。

第二に、共産主義社会における正義の存在については、超歴史的な正義の基準が存在しなかったとしても、共産主義的な正義の基準が存在するという議論は成立の余地がある。超歴史的な正義の基準の存在は、共産主義的な正義の基準の存在にとっての必要条件ではない。

第三に、ジェラスは超歴史的な正義の基準と道徳的相対主義の関係を問題にしている(Geras 1985, 51)。道徳的相対主義は、道徳的判断は時代、社会、個人に応じて相対的なものであるとする考え方である。そしてここでジェラスが持ち出す相対主義は、道徳は歴史に応じて異なるのであり、超歴史的な道徳は存在しないという意味であるから、これを便宜的に歴史的相対主義と呼ぶことにしよう。とすればマルクスはこの意味で歴史的相対主義に与していたことになる。ただし、歴史的相対主義という概念からは、道徳の進歩をいっさい否定する考えが連想されるが、マルクスの発展史観からすれば道徳の進歩を含んだ歴史的相対主義となる。

以上より、マルクスが超歴史的な正義の基準をもっていたかどうかという論点については、結論のみからすればそのような基準は存在しなかったとする非正義説の方が妥当である<sup>127</sup>。

#### (4) イデオロギーと道徳的实在論

次に、ジェラスは、マルクスのイデオロギー論に基づいて彼が道徳的相対主義者であったとする理解を非正義説とし、道徳的实在論者であったとする理解を正義説として対比させている。

非正義説は、『ドイツ・イデオロギー』の次の部分を根拠として持ち出す。

「道徳、宗教、形而上学およびその他のイデオロギーとそれらに照応する意識諸形態はこ

---

<sup>127</sup> ただし、だからといってマルクスが資本主義を不正なものとして批判しなかったという議論に直結するわけではない。

れまでのように自立的なものとはもはや思われなくなる」(MEW3:26-27/22).

マルクスのイデオロギー論からすれば、道徳は主観的なものであって自立的な原理にはなりえない。ここで道徳的相対主義のうち、道徳についての判断は個人の主観によって異なるという考え方を便宜的に個人的相対主義と呼ぶことにすれば、マルクスはこの意味での個人的相対主義者であったと理解されることになる<sup>128</sup>。

これに対し正義説は、マルクスが上述のように権利が経済構造によって制約される文化の発展よりも高度になることはないとか、正義がそのときどきの経済構造に対応すると述べていることからして、彼が客観的な実在によって道徳が決定されるという考え方をもっていた点で、個人的相対主義者ではなく道徳的実在論者であったと理解する。道徳的実在論とは、道徳的判断は人間の主観的認識から独立に存在する客観的な実在に関する信念を表すとする立場である。

この問題について、ウッドはマルクスが正義に基づいて資本主義社会を批判したことを否定していたが、だからといってマルクスを道徳的相対主義に分類するのは誤りであると主張する(Wood 1972, 259-60)。ウッドのいう道徳的相対主義を、上記の個人的相対主義の意味に解するなら、確かにこの意味での道徳的相対主義すなわち個人的相対主義に分類するのは適切でない。マルクスの史的唯物論からすれば、上部構造の一部である道徳は経済構造によって客観的に決定される。とすればむしろマルクスは道徳的実在論の立場をとっていたのであり、特定の歴史段階にある社会においては、少なくとも基本的な道徳に関しては、いかなる個人であれ共通する要素をもっているはずであると捉えられる。したがってこの点については、マルクスの考えは個人的相対主義に対立すると理解することができよう<sup>129</sup>。つまりマルクスと道徳的相対主義の関係について本章の用語法でいえば、彼は歴史的相対主義者であったが、個人的相対主義者ではなかったということになる。

ただし、第一に道徳的実在論が普遍的な道徳の存在を認める考えを意味するならば、マルクスは道徳は経済構造の発展とともに進歩すると考えていたから普遍的な道徳の存在は認めていないので、この点では道徳的実在論をとったことにはならなくなる。

第二に、道徳的実在論において人間の主観的認識から独立して道徳を規定する客観的な実在が、物質的経済的な構造ではなくてアイデアのような観念を意味するならば、唯物論に立脚するマルクスはいうまでもなくこのような意味での道徳的実在論をとることはできない。

以上の限定を付けたうえでなら、マルクスは個人的相対主義者ではなく道徳的実在論者であったと理解する正義説の方が妥当である<sup>130</sup>。

## (5) 所得分配と改良主義

非正義説からすれば、分配に関する議論に拘泥することは、生産関係の変革という根本問

<sup>128</sup> ジェラスは、第四の論点として、正義説の道徳的実在論に対して、非正義説についてはイデオロギー論を対置し、次のように述べている。「マルクスは歴史的に極めて一般的な正義の諸規範に言及することによって資本主義を不正だと見なしたはずであるという見解は、彼のイデオロギー論と合致しない」(Geras 1985, 51)。このようにジェラスはイデオロギー論を歴史的にみて普遍的な正義と対比させているが、これは第三の超歴史的な基準と歴史的相対主義という論点ですでに検討済みであり、重複している。イデオロギー論を道徳的実在論との対比で論ずるならば、本来ならば道徳的非実在論として取り上げるべきであるが、道徳的相対主義として取り上げるのであれば、歴史的相対主義ではなく本文の意味での個人的相対主義の主張として対比すべきである。この観点からジェラスの整理を本文のように修正した。

<sup>129</sup> マルクスをアリストテレス的な道徳的実在論者と見なす議論として、(Gilbert 1984)を参照。

<sup>130</sup> ただし、たとえマルクスが道徳的実在論者であったとしても、だからといってマルクスが正義論者であったことを意味するわけではない。なぜなら、正義は道徳の一部にすぎないのであって、マルクスが非正義論的な道徳的実在論者である可能性もあるからである。したがってマルクスが正義論者であったとする論拠としては、マルクスが道徳的実在論者であったという議論は不十分である。

題を棚上げする改良主義につながるものであり、マルクスもこの点に注意を喚起していたとされる。確かにマルクスは『ゴータ綱領批判』において、共産主義の二つの段階を支配する原理について述べた直後に次のように言う。

「以上に述べたことは別としても、いわゆる分配のことで大ききをしてそれに主要な力点をおいたのは、全体として誤りであった」(MEW19:22/21-22)。

マルクスはこの引用箇所の前部分で、社会主義社会と共産主義社会それぞれの分配原理を規定してきたのだが、この箇所からはそうした分配に関する議論そのものに注意をそぐことが間違いであると述べているようにみえる。

また、『賃金・価格・利潤』では、次のように述べている。

「賃金制度を基礎としながら、平等な報酬、それどころか公正な報酬さえ要求することは、奴隷制を基礎としながら自由を要求するのと同じである。諸君がなにを正当ないし公正と考えようと、問題外である」(MEW16:132/130)。

ここでも平等で公正な分配を求めるという姿勢が賃金制度の変革という課題から目をそらす点で改良主義につながるのだと述べているようにも受け取れる。

これに対し正義説は、マルクスは「分配」というとき、実際には消費手段の分配のみならず、生産諸条件の分配も考えていたとする。上記の『ゴータ綱領批判』の引用に続く部分では、マルクスは次のように述べている。

「いつの時代にも消費手段の分配は、生産諸条件そのものの分配の結果にすぎない。しかし、生産諸条件の分配は、生産様式そのものの一特徴である。例えば資本主義的生産様式は、物的生産諸条件が資本所有と土地所有というかたちで働かない者の間に分配されていて、これに対して大衆は単に人的生産条件すなわち労働力の所有者にすぎない、ということを生産の土台にしている。生産の諸要素がこのように分配されておれば、今日のような消費手段の分配がおのずから生じる。物的生産諸条件が労働者自身の協同所有であるなら、同じように、今日とは違った消費手段の分配が生じる。俗流社会主義はブルジョア経済学者から(そして民主主義者の一部がついで俗流社会主義から)、分配を生産様式から独立したものとして考察し、また扱い、したがって社会主義を主として分配を中心とするものであるように説明するやり方を、受けついでいる」(MEW19:22/22)。

確かに消費手段の分配のみを問題にするならば、それは資本主義的生産様式の枠内での改良主義に終わってしまうであろう。しかし、それは生産手段の分配によって規定されるのであって、分配をより広く生産手段の分配も含む意味に解するならば、分配を問題にすることは単なる改良主義にとどまらない、より根本的な平等主義をもたらすことができる。「いわゆる分配」という表現がなされているのは、分配一般を指しているのではなく、分配を消費手段に限定する考えを指していたからだと思われる。それがゆえにその直後で生産手段を含めた分配について論じられているのである。

また非正義説が挙げる『賃金・価格・利潤』の文章も、「賃金制度を基礎としながら」公平な分配を要求することが批判されているのであって、賃金制度の廃止を実現するために生産手段の分配を変革することは、否定されていないどころかそれ自身が革命の中心目標となるはずである。よって分配の問題に関しては、正義説が適切である。

## (6) 革命の動機

非正義説によれば、マルクスは正義には人々の革命に対する動機を促進する効力はないと考えていた。分配的正義に焦点を絞ることは資本主義体制を転換するという唯物論的な課題を道徳的啓蒙と法律上の改革という作業に矮小化することになり、革命の動機にとっては役立たないばかりかマイナスに作用するとされる。その根拠としてA・ブキャナンは、「共産主義者たちはおおよそどんな道徳をも説教しない」(MEW3:229/249)という『ドイツ・イデオロギー』の一節を挙げる(Buchanan 1982, 87)。

これはマルクスとエンゲルスが、M・シュティルナーを批判した部分であるが、この直後

に「彼らは人々に、汝ら互いに愛し合え、利己主義者であるなかれ、等々の道徳的要求を提出しはしない」とされていることからわかるように、「道徳」の内容は相互の慈愛と自己利益の否定である。このような意味での「道徳」が否定されているのである。

さらにその後には「共産主義者たちは決して……「普遍的」人間のため、献身的な人間のために、「私的人間」を廃棄しようと欲するのではない」という文が続く(MEW3:229/249-50)。共産主義者からすれば利己主義も「私的人間」も一定の物質的關係の下では必然的である。そして私的利益を前提しながら共同的利益をも実現することが正義の課題であるとすれば、ブキャナンの挙げた文言はむしろ共産主義運動における正義の必要性を論じた部分として理解可能である

またブキャナンは、マルクスが正義を「もう時代おくれの駄弁になっている観念」と見なした点を強調する(Buchanan 1982,87)。この文言は次のように『ゴータ綱領批判』の一節に登場する。

「私が一方では「労働の全収益」に、他方では「平等な権利」と「公正な分配」とにやや詳しく立ちいったのは、一方では、ある時期には多少の意味をもっていたがいまではもう時代おくれの駄弁になっている観念を、我が党に教条として押しつけようとするのが、また他方では、非常な努力で我が党にうえつけられ、いまでは党内に根をおろしている現実主義的見解を、民主主義者やフランス社会主義者のお得意の、権利やなにやらにかんする観念的なおしゃべりでふたたび歪曲することが、どんなにひどい罪悪をおかすことであるかを示すためである」(MEW19:22/21)。

ここで問題になっているのは確かに道徳一般ではなく、権利や公正といった正義の原理である。この文章の前の部分では、ゴータ綱領における「平等な権利」と「公正な分配」が批判され、それに続いて共産主義社会における分配原理が積極的に提示されていた。こうした文脈からすれば、マルクスは正義の原理を社会の発展段階から切り離して普遍的な「教条」とするゴータ綱領の考え方を批判したのであって、むしろ正義の原理を社会の発展段階に応じた形で提示すべきであると主張したかったのだと考えるのが妥当であろう。

さらにブキャナンは次のように言い切る。マルクスにとって「主に分配問題として搾取に焦点を絞ることは具体的な革命の目標から離れて、正義に関する混乱した抽象的な思考に注意を向けさせる」のであり、さらには「多様な社会主義のセクトのそれぞれが正義と権利についての自らの観念をもっているのだから、正義に訴えることは必要でないばかりか分断と混乱をもちこむことになる」(Buchanan 1982, 45,74)。

ブキャナンが言及しているのは、すでに一部ふれた『ゴータ綱領批判』の次の一節である。

「公正な分配」とは何か？

ブルジョアは、今日の分配が「公正」だと主張してはいないか？ また、事実それは、今日の生産様式の基礎の上では、唯一の「公正な」分配ではないのか？ 経済関係が法の諸概念によって規制されるのか、それとも反対に、法関係が経済関係から発生するのではないのか？ また、いろいろな社会主義の宗派は、「公正な」分配について、種々様々な観念をもっていないか」(MEW19:18/18)。

ブキャナンが根拠とするのはこの引用の最後の文だが、この箇所全体の主旨は、ブルジョアも社会主義者のセクトも普遍的に妥当する唯一の公正な分配なるものを掲げているが、公正の基準は特定の経済関係によって規定されるから、それを一般的に論じることはできないということであって、特定の経済関係に即した公正の基準を論じることは否定されていない。

ブキャナンはマルクスが革命の動機を正義に求めなかった理由を次のように説明する。ブルジョアジーは自己利益を体現する革命において少数者であり、自己利益を普遍的な利益としてみせかける必要があったために、正義や権利の観念に訴えた。これに対しプロレタリアートはそもそも大多数者を占めているのだから、自己利益を公然と押し出してかまわないのであり、よって正義や権利の観念に訴える必要がなかったのである(Buchanan1982, 87)。

確かにマルクスは『共産党宣言』で次のように述べている。

「これまでのあらゆる運動は、少数者の運動家、あるいは少数者の利益のための運動であった。プロレタリア運動は、大多数者の利益のための大多数者の自主的な運動である」(MEW4:473/486)。

ブキャナンは、ブルジョアジーは自らが少数者であったために、その自己利益を普遍的利益として表現するべく正義や権利という理念を掲げたのだが、多数者であるプロレタリアートは自己利益がそのまま普遍的利益になるから、わざわざ正義や権利の観念を掲げる必要がなかったと理解している。

しかし、多数者になることとその利益が正当化されることとは別ではないだろうか。実際、資本主義では私有財産制はたとえそれが少数者の利益であったとしても確然とした法的正当性をもっている。逆にそれを否定することは不正であり、犯罪である。多数者の利益であることが必ずしもその正当性に直結するわけではない。したがってブキャナンの言うように、多数者であるがゆえに正義に訴える必要はないという推論は成立しない。

最後にブキャナンと同様に、マルクスは正義に革命の動機を促進する役割を認めなかったと考えるウッドの見解をみてみよう。ウッドによれば、唯物論的な課題と比較すれば正義の名の下における資本主義批判は後退を意味する。それは自称革命家に、「来たる民主党大会で基調演説をおこなう」よう仕向けるだけのことである(Wood 1972, 271)。ウッドは、革命的状況においては道徳は人類の進歩にとって障害になるとマルクスは考えていたとして、『哲学の貧困』の一節を持ち出す(Wood 1981a, 141)。

「封建的な生産にもまた敵対的な二つの要素があった。そしてこの二つの要素も、やはり封建制度の良い面と悪い面と名づけられるのであるが、悪い面がつねに、最後には良い面にうちかつということは、かえりみられないでいる。悪い面こそ、闘争を構成することによって、歴史を作る運動を生み出すのである」(MEW4:140/144)。

ここでは経済カテゴリーにおける「良い面」を保存して「悪い面」を除去すべしと考えるP・ブルードンに対して、マルクスは階級闘争においては支配的な階級の「良い面」と被支配階級の「悪い面」が闘い、最終的には「悪い面」の方が勝利するのだという皮肉じみた批判を行っている。ウッドはこのゆえにマルクスにとって正義への訴えは進歩にとっての障害であったと捉えている。

興味深いことに、ブキャナンもウッドもマルクスは革命の動機として正義に役割を認めなかったという理解では一致するが、その理由は正反対である。前者は、多数者であるプロレタリアートの自己利益が普遍的になったからわざわざ正当化する必要がなくなったとしているのに対し、後者はむしろプロレタリアートの自己利益の追求は資本主義社会の正義の基準からすれば不正なのであって、正義に訴えることはできないはずだと論じている。

上述のようにこの点については、ブキャナンの主張は成立しないから、むしろウッドの見解の方が妥当である。資本主義社会においてはたとえ少数者である資本家階級の利益になり、多数者である労働者階級の不利益であるとしても私有財産制は正義であり、その転覆を企てることは悪である。したがって、革命は資本主義に対する悪を遂行することになる。この点でウッドの理解は正しい。しかし、革命が悪なのは資本主義社会に対してのことであって、労働に応じた分配という異なる正義の基準からすればむしろ正しい行動である。したがってウッドの議論は、正義への訴えが革命の動機につながらないという一般論としては成立しない<sup>131</sup>。

<sup>131</sup> ウッドは別の論文(Wood 1981b)で、平等を掲げる闘争は労働者の解放にとって無力であると考えた点でマルクスは正しかったが、人種や性における抑圧に対しては平等が大きな効力を持つのであり、マルクスの認識はこの点で誤っていたと批評している。しかし、上述のようにマルクスは、資本主義的搾取の批判を正義や平等の理念の下に追求してきたのであって、確かに人種や性の問題が階級対立ほどに取り上げられなかったとしても、理論的整合性としてはこれらの問題に対する正義論的または平等主義的アプローチを妨げる要素はいっさい存在しない。ウッ

正義説の方がその根拠として挙げるのは『経済学批判要綱』の次の一節である(Elster 1985, 106-7, 529-30; Husami 1978, 38-39).

「労働能力が生産物を自分自身のものだと見抜くこと、そして自己の実現の諸条件からの分離を不埒な強制された分離だと判断すること、——これは並外れた意識であり、それ自身が資本に基づく生産様式の産物である。そしてそれがこの生産様式の滅亡への前兆であるのは、ちょうど奴隷が、自分はだれか第三者の所有であるはずがないのだ、という意識をもち、自分が人間であるという意識をもつようになると、奴隷制はもはや、かろうじてその人為的な定在を維持することしかできず、生産の土台として存続することができなくなってしまったのと同じである」(MEGA II 1(2):371/2:103-4).

ここではマルクスは、現状が間違っている、不正であるという意識を人間主体がもつようになると、それが土台である経済構造の存続を不可能にし、よって生産様式の変革の発端になると述べている。

また次の『ドイツ・イデオロギー』の一節を挙げる論者もいる(A. Ryan 1980, 516).

「プロレタリアたちはしかし現実においては、一つの長い発展をつうじて初めてこの団結に達するのであって、この発展の中で彼らの権利へのアピールもまた一つの役割を演じるのである。それにしてもこの彼らの権利へのアピールはただ、彼らを「それ」、つまり一つの革命的な団結した塊りの集団にするための手段にすぎない」(MEW3:305/339)

シュティルナーは、プロレタリアたちは一つの「閉じた協会」をなしているから、一枚岩のごとく革命行動をとりうると思い込んでいると断定するが、これに対しマルクスはプロレタリアは権利へのアピールを含む長い発展過程をつうじて初めて団結を形成するのだと反論している。ここでも権利が革命にとって大きな役割を果たすことが強調されている。ただし、権利が究極目標ではなく手段としての位置づけを与えられている点が、後述するマルクスの正義理解の立体性という観点からすれば興味深い。

このように正義説からすれば、正義のような倫理的規範ないし理念に訴えて資本主義を批判することは、経済構造という客条件の変化のみに期待をかける経済主義に陥らずに、人間主体が社会主義を意識的に追求することを可能にし、革命の動機を醸成する点でおおいに有効である。

ここで重要なことは、自己労働に基づく所有というブルジョア的正義の観念が社会主義社会では労働に応じた分配として実現されることであり、資本主義社会への批判と革命による社会主義社会の創造という課題は連続していることである。したがって前者において正義に依拠していたのであれば、後者においても引き続き正義に依拠しなければならないのは当然である。

以上より、革命の動機という点に関しては、正義説の方が説得力を有する。

## (7) 法的原理

非正義説は、正義の諸原理は法的なものであり、法は国家権力という後ろ盾に支えられているが、国家が社会に再吸収される共産主義社会では、正義や権利のような法的原理は社会における最優先の価値規範という位置づけを失うことになる」と主張する。

例えばブキャナンは、マルクスの正義へのラディカルな批判をなす命題の一つとして、次のように共産主義社会における正義の位置づけを与えている。

「共産主義社会——自律的で、社会的に統合された諸個人からなる社会——は、社会関係を構築する上で権利や正義という(一般的)概念がいかなる重要ないし主要な役割も担わない社会であろう」(Buchanan 1982, 162).

ブキャナンがその根拠として多用するのが『ユダヤ人問題によせて』である。確かにそこでは次のように述べられている。

---

ドはマルクスの資本主義批判や革命の動機論を正義論的観点から切り離すという誤った理解に立った上で批判しているのである。

「いわゆる人権は、どれ一つとして、利己的な人間以上に、市民社会の成員としての人間以上に、すなわち自分の殻、私利と我意とに閉じこもりコミュニティから区分された個人であるような人間以上に、こえてるものではない。人権において人間が類的存在として見なされるどころか、むしろかえって類的生活そのものである社会が、個々人の外部の枠として、個々人の本来の自律性の制限として現れるのである。彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、所有と利己の一身との保全、である」(MEW1:366/403)。

ここでは共産主義社会における権利の在り方を直接に論じているわけではないが、つぎのことは読み取ることができる。すなわち市民社会においては人間は利己の人間として相互に対立し、類的存在として見なされるどころか、社会が自律性の制限として現れる。人間の権利とはこのような状態において必然的に生じる概念である。ということは人間が類的存在と見なされるような社会では、権利という概念は少なくとも最優先の価値規範という位置づけは失うことになるはずである。非正義説によればマルクスは、共産主義社会では国家の権力性が縮小し、権力を究極的基礎とする正義や権利が衰退していくと考えていた。

これに対し正義説は、正義は法的概念に限定されるわけではなく、マルクスには非法的な正義の概念があったと反論する。例えばZ・フサミは次のように述べる。

「資本主義的な法体系は、マルクスが資本主義を評価する観点とはどうてい考えられない。支配階級は自らの利益を表現し保護するように国内法の領域を確定し、そうするなかで正義を「現行法に」還元することによって自己欺瞞に陥るとマルクスは言う(『ドイツ・イデオロギー』……)。資本主義的な分配制度へのマルクスの評価は法的ではなく極めて道徳的である」(Husami 1978, 63)。

正義説は、正義を法的概念と非法的概念に分けたうえで、マルクスは確かに共産主義社会では法的な意味での正義はなくなるとしたが、非法的な意味での正義は持続すると考えたと解釈する。

この正義説の見解については、以下の点が指摘できる。第一に、確かに正義と法は区別することが可能であり、正義は法よりも道徳に近い<sup>132</sup>。しかし、正義を慣習的に形成された道徳という意味に解したとしても、正義の権力的ないし暴力的本質が変わるわけではない<sup>133</sup>。マルクスが共産主義社会における正義や権利の役割を低く捉えたのは、それが疎外された制度だからである。すなわち正義や権利の概念が必要とされるのは、当事者の間で利害や選好に関して見解の不一致が存在し、それを当事者以外のなんらかの権威に訴えざるをえない場合である。その権威とは、国家権力かも知れないし、神、伝統かも知れない。いずれにせよ、そうした権威は人間が作り出したものであるにもかかわらず、それがあたかも「自然」の掟であるかのように、人々を指図するようになる。これが正義や権利に対する疎外論的な見方である。したがってたとえ法律の条文に明記されていなくとも、当事者本人が納得しないような正義や権利が、道徳的制裁などによって押し付けられることがあるとしたら、共産主義社会ではそのような事態も否定的に捉えられるであろう。

第二に、正義説からは、疎外された正義や権利ではなく、人々の心理に完全に内面化された正義や権利、例えば正義感や人権感覚のことをマルクスは述べているのだという反論が考えられる。もしそのように考えられているならば、それは人々の心理に完全に内面化されている点で疎外された制度ではないから、そのような意味での正義や権利は共産主義社会にも残るとみてよいであろう。しかし、第2節で述べたように、マルクスが批判の対象としたのは、このような意味での正義ではない<sup>134</sup>。

<sup>132</sup> (笹倉 2002, 120)を参照。

<sup>133</sup> 正義の有する暴力性については、(伊藤恭彦 2004)を参照。

<sup>134</sup> J・デリダは、法／権利は脱構築可能であるが、正義は脱構築不可能であるとし、他者に対する責任／応答可能性としての正義を法／権利に対する批判的原理と措定する(Derrida 1994)。しかし、このような意味での正義はやはり第2節で述べたように、自由主義的な正義の枠組みを超えたアリストテレス的な正義に近いとみるべきであろう。

以上より、共産主義社会における法的原理については、社会体制における最優先の価値を失うとする非正義説が妥当である。

#### (8) 応能必要原理

マルクスは『ゴータ綱領批判』において、共産主義社会における基本原理を「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」(MEW19:21/21)と表現した。ここではこれを応能必要原理と呼ぶことにしよう。

正義説によれば、応能必要原理は分配的正義の一つであり、その最も発展した形態である。マルクスは「そのとき初めてブルジョア的権利の狭い視界を完全に踏み越えることができ」(MEW19:21/21)としているが、R・アーネソンは、ここで踏み越えられるのは「ブルジョア的権利」であって、権利一般のことではないと主張する(Arnson 1981, 216)。なぜなら社会主義社会における労働貢献に応じた分配よりは、共産主義社会における必要に応じた分配の方がより公正だからである。前者は、「労働者の不平等な個人的天分と、したがってまた不平等な給付能力を、生まれながらの特権として暗黙のうちに承認している」(MEW19:21/21)。これに対して後者は分配の基準から労働貢献を外すことによって個人間の能力の差異に由来する不公平を解消する。しかも社会的富を単に平等に分配するのではなく、「個人の発展または自己実現の手段への権利」(Geras 1985, 60)という意味での個人的必要を平等に分配することが目指されている。よって後者の方がより正義に適った分配方式なのである

135

しかし非正義説からすると、応能必要原理を分配的正義の一つとして見なすことはできない。正義説は共産主義社会における応能必要原理を負担と便益の関係と捉えている。確かに社会主義社会における応能原理は、労働という負担に比例して報酬が与えられるという点で負担と便益の関係になっている。これに対し共産主義社会の応能必要原理のうち必要原理の方は確かに便益の分配を表しているが、応能原理の方は負担の分配を表しているわけではない。

マルクスは、応能必要原理が実現される共産主義社会の状況を次のように述べている。

「労働そのものが第一の生命欲求となったのち、個人の全面的な発展ともなって、またその生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち——そのとき初めてブルジョア的権利の狭い視界を完全に踏み越えることができ、社会はその旗の上にこう書くことができる——」(MEW19:21/21)。

共産主義社会では、「労働そのものが第一の生命欲求」になっているのだから、労働は負担や義務としてなされるのではなく、自発的な自己実現としてなされる。ある個人が権利を有するという場合、それは他者における負担ないし義務の存在を前提しているが、人々の必要を満たすために提供される労働は負担や義務としてなされるわけではないから、そこに権利関係は発生しないし、そうした自発的労働を正か不正かなどと判定する必要もない。

非正義説が必要原理は分配的正義ではないとする最大の理由は、「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件である」(MEW4:482/496)ような共産主義社会では、正義の状況(the circumstances of justice)が社会の基本的前提としての位置づけを失っているからである。正義の状況とは、D・ヒュームによって示唆され(Hume [1739-40]1978, bk.III, pt. II, sec. ii / 第4分冊: 55-79; [1751]1998, sec. III, pt. I / 19-30)、ロールズによって定義された概念で、適度の希少性という客体的条件と利害関心の衝突という主体的条件からなる(Rawls [1971]1999, 109-12/170-74)。

共産主義社会では正義の状況のうち客体的条件については富裕の度合いが高まり、主体的

<sup>135</sup> ジェラスによる正義説の紹介では、共産主義社会では努力と必要が基準になるとされているが(Geras 1985, 61)、マルクスは「各人は能力に応じて」としているのであって、能力が基準になっている点は社会主義社会と変わらない。変わるのは能力に応じた労働提供が負担ではなく、むしろ自己実現となっている点である。

条件についても寛容の度合が高まる。そして両者が結合されれば<sup>136</sup>、正義の状況が縮小する可能性が生じる。したがって共産主義社会では、個人間の利害対立の調整という課題が社会の最優先事項ではなくなり、よって正義や権利も社会を統制する基本原理としての地位を失うわけである<sup>137</sup>。

非正義説によれば、応能必要原理は共産主義社会を規制する原理ではなくて、各人が自発的に行動している状況を記述したものにすぎないのである<sup>138</sup>。したがってこれは正義や権利の次元には属さない。

以上より、共産主義社会における応能必要原理は分配的正義を体現する原理ではないと理解する非正義説の方が適切である。

### (9) 正義以外の諸価値

マルクスが資本主義を正義の観点から批判したことを否定する説は二つに分けることができる。一つは、マルクスは正義を含むあらゆる価値を否定したという議論であり、もう一つは、マルクスは資本主義を確かなんらかの価値基準に基づいて批判したが、それは正義でなく、彼はその他の諸価値、すなわち自由、自己実現、福祉、コミュニティといった観点から批判したという議論である。後者では、これらの価値は正義のように生産様式ごとに異なる価値ではないので、マルクスはこのような正義以外のなんらかの価値の視点から資本主義を批判したとされる。

ジェラスがここで対比しているのは、後者の意味での非正義説とそれに対する正義説の批判である。正義説からすれば、正義や権利といった価値のみが特殊的歴史的で、それ以外の価値が普遍的超歴史的であるとするのは、恣意的な区別である。これは、正義や権利が特殊的歴史的なものであるならば、他の価値も特殊的歴史的とすべきであるという、相手の議論の論理的な不整合を指摘する論法である。

非正義説の論者は、例えばマルクスは正義ではなく自由を根拠として資本主義社会を批判したと主張するG・ブレンカートのように(Brenkert 1979, 1983)、価値の内容に踏み込んで、正義とそれ以外の諸価値の扱いの相違を説明しようとしているのだが、ジェラスの整理はそうした議論の中身には立ち入らず、正義とそれ以外の価値に対する扱いの公平性という形式論に終わっている。

だがこの問題はやはり内容に立ち入らねば本質を見逃すことになる。例えば自由という価値についてみれば、マルクスが自由という価値に基づいて資本主義社会を批判したのか否かという問題はおくとして、奴隷制社会に生きる奴隷と奴隷制が否定された社会に生きる個人といずれが自由かと問われた場合、他の条件を捨象するならば、後者の方がより自由であると答えることができるであろう。しかし、奴隷の存在が正しいか否か、もしくは奴隷に人間としての権利があるか否かという問いに対する答えは、例えば分配的正義について先駆的な洞察を示したアリストテレスが奴隷を容認していたことからわかるように(Aristotle [n.d.]1915, [n.d.]1921)、時代や社会に応じて異なりうるはずである。

確かに何を自由と見なすかという基準も時代や社会によって異なることはあるかもしれない。しかし本章が対象とする正義との関係に限定するならば、正義よりも自由の方がより普遍性をもっていることは否定できないと思われる。したがって正義と自由に対する扱い方が異なることはそれなりの根拠がある。この議論は自由以外の価値についても適用可能

<sup>136</sup> コーエンのように、正義の状況の克服は生産力の増進という客体的条件のみで実現するとマルクスは考えていたとする解釈は多くみられるが(G. Cohen 1995, ch.5)、引用した文章からして主体的客体的条件の両方が結合して可能になると理解する方が自然である。本書第3章を参照。

<sup>137</sup> ジェラスは非正義説の根拠として、正義の状況が「もはや存在しなくなる」(Geras 1985, 54)ことを挙げているが、正義が社会の最優先の価値でなくなるには、正義の状況が完全に消滅しなくとも、それが根本的な重要性を失うだけで十分である。

<sup>138</sup> (Geras 1985, 54)を参照。

性が存在する。

以上より、正義と正義以外の価値を区別するのは恣意的であるという正義説からの批判が成功していないことは明らかであり、この論点については非正義説の方が妥当であると考えられる。

#### (10) 再検討の結果

ここまでマルクスが正義の観点から資本主義を批判したかどうかという問題をめぐる非正義説と正義説の主張を、ジェラスの挙げた九つの論点について一つ一つ再検討してきた。その結果をまとめると図表2のようになる。

図表2 マルクスと正義をめぐる論争

	非正義説	正義説
① 資本賃労働関係における等価交換		○
② 公正な分配と盗みとしての搾取		○
③ 超歴史的な基準	○	
④ イデオロギーと道徳的実在論		○
⑤ 所得分配と改良主義		○
⑥ 革命の動機		○
⑦ 法的原理	○	
⑧ 応能必要原理	○	
⑨ 正義以外の諸価値	○	

○は適切な主張であることを示す。

この一覧表から第一にわかることは、非正義説も正義説もともに九つの論点すべてに通用する説明を与えられていないことである。両説ともにある論点については妥当だが、他のあらゆる論点について妥当なわけではない。

第二に、全体として正義説は、正義や権利に訴える方法が資本主義体制を批判してそれを転換する上で大きな役割を果たすことに力点をおくのに対し、非正義説は、史的唯物論の観点からすれば正義や権利は上部構造の一部にすぎないことと、将来の理想社会である共産主義においては正義や権利という理念が最優先の価値でなくなることに力点をおいている。

第三に、したがって非正義説と正義説は、そもそも異なる問題関心と異なる観点からこの論争に臨んでいることがわかる。正義説は、眼前の資本主義体制を批判していく上で、正義という誰にも受け入れやすい理念が大きな役割を發揮すると考える。非正義説は、むしろより長期的な観点から、正義という価値は上部構造の一つに過ぎず、将来の共産主義社会では最も重要な価値としての位置を失うことになると考えている。

ジェラスはこのように異なる問題関心をもった非正義説と正義説を二項図式的に対立させ、自らは後者を選ぶことになるのだが、上述のようにそれは決して歯切れの良い決着とはいえなかった。その原因は視点の異なる両説をむりやり対立させた点にあったのではないか。この論争を解決する別の方法があるのではないか。

### 第6節 新説の提案

#### (1) 新説の可能性

マルクスと正義をめぐる論争は、マルクスは正義に基づいて資本主義を批判したのではないというタッカー＝ウッド命題を中心に展開され、特に資本主義的搾取が正義に適うのかどうか最も重要な論点とされた。しかし、ジェラスによる論争の整理からも明らかのように、タッカー＝ウッド命題に賛成、反対するいずれの論者とも、共産主義における正義の位置づけを論拠として取り込んでいた。命題に賛成の側すなわち非正義説は、マルクスには

共産主義的な正義の基準はなかったと主張し、反対の側すなわち正義説は、そのような基準があったと主張していた。

両説はいずれも長所と短所をもっていた。非正義説は、共産主義社会における正義を否定することでマルクスによる近代批判のラディカルな側面を保持しているというメリットを有する。しかしその反面、資本主義社会を正義の観点から批判したのではないとすることによって、マルクスは資本主義とくに搾取をどのような観点から批判したのかという疑問に答える必要が生じるのだが、それに対する明快な答えに欠けるというデメリットがある。

逆に正義説は、マルクスが資本主義的搾取を批判したのは正義の観点に基づくと理解することによって、搾取や盗みという言葉に込められた批判的含意を汲み取ることができるというメリットを有するが、反面、マルクスは資本主義社会を不正と考えたが、自分がそう考えているとは思っていなかったという歯切れの悪い解釈をとらざるをえないし、マルクスが『ユダヤ人問題によせて』などで共産主義社会を正義を超える社会として描写していたことを説明できない。そして何よりも自由主義的な正義論とどのような差異があるのかという疑問に答えられないというデメリットを有する。

ここでニールセンによる命題の定式化を想起して頂きたい。それによれば、各々の社会体制にはそれに応じた正義が対応するのであって、異なる社会体制を横断して評価するような正義の基準は存在しないから、資本主義社会を正義の観点から批判することはできないとされる。しかし論理的に考えるならば、資本主義社会を正義の観点から批判しないことは、共産主義社会における正義の存在を認めることと両立する。つまり、マルクスは資本主義社会を正義の観点から批判しなかったけれども、共産主義社会にはそれに応じた正義が存在すると理解することも可能なのである。ただし、この第三の説は論理的には可能だとはいえ、非正義説がもっていた共産主義社会における正義の超克というラディカルな側面を失い、しかも正義説がもっていた資本主義的搾取への批判の基準を失う点で説得力がいつそう乏しい。

ここでマルクスは資本主義社会を正義の観点から批判したという理解に対する肯定否定と、共産主義社会は正義を実現する社会として構想したという理解に対する肯定否定の組み合わせを作ってみる。そうすると、図表3のように整理することができる。

図表3 資本主義・共産主義社会と正義・非正義説

		共産主義社会を正義を実現する社会として構想	
		肯定 正義説	否定 非正義説
資本主義社会 を正義の観点 から批判	肯定 正義説	J J ジェラス	J N 第四の説
	否定 非正義説	N J 第三の説	NN タッカー、ウッド

正義をJ, 非正義をNで表せば、二つの論点の組み合わせによって四つの説ができあがる。そしてこの新しい枠組みからすれば、タッカーとウッドの主張はNN, ジェラスの説はJ J, そしてニールセンによるタッカー=ウッド命題の規定から導出される第三の説はN Jと表現することができる。

ところが上述のように、これら三つの説はそれぞれに難点を抱えており、論争を解決するほどの説得力を持ち合わせていなかったのである。そこで、残された可能性として浮上するのが、J Nという第四の仮説である。これは、マルクスが資本主義社会を正義の観点から批判したことは肯定する正義説をとりながら、共産主義社会を正義を実現する社会として構想したことは否定する非正義説をとる理解である。

## (2) 新説：マルクスと正義

そこで第四の仮説の観点から、マルクスにおける正義の位置づけを整理してみよう。まず資本主義と正義についてマルクスは、資本主義社会が表面上は、個人間の取引における公正を尊重しているように見えるが、生産過程の実質から捉えれば資本家の労働者に対する搾取が存在していることを明らかにした。資本主義社会以前の搾取の場合には、不払労働の搾取という現象は明らかであったが、資本主義的搾取は流通関係を見ているだけではわからない。これを明らかにする点にこそマルクスの搾取論の最大の意図があった。このことからすれば、搾取関係が表面上は公正であることをマルクスが認めているのは当然であり、だからといって彼が本質的にも搾取関係が公正であると認めているわけでないこともまた当然である。

しかし、議論を複雑にしてしまうようだが、ここで「本質的にも」というのは、マルクスが構想する共産主義社会の観点からではなく、あくまで市民社会的な正義を前提とする範囲内での意味である。マルクスが『資本論』で明らかにしたように、資本主義社会の基底には単純商品生産社会がある。それは自らの生産手段を所有する小商品生産者が自己労働に基づいて生産した商品を相互に交換しあう社会であり、自己労働に基づく所有という理念が支配している。資本主義社会はこの単純商品生産社会を基底におくから、自己労働に基づく所有を一般的な理念としてもっている。ところが現実には資本主義社会とは資本家と労働者からなる階級社会であり、前者は後者から不払労働を搾取している。この点でマルクスの搾取論は、資本主義社会が前提とする価値理念に基づきながら、それが実際には侵害されているという論理をとっている点で、ブキャナンやS・ルークスのいう内的批判となっている(Buchanan 1982, ch.4 ; Lukes 1985, ch.4)

そしてさらにブキャナンの規定を用いれば、資本主義的搾取への批判は外的批判の一つでもある。マルクスは資本主義社会の次に到来する社会として、労働に応じた分配が支配的となる社会主義社会を構想していた。それは資本主義社会と比べれば、生産手段の所有の有無に基づく搾取が廃絶されており、より公正な社会である。資本主義的搾取に対する批判は、この社会主義社会の視点からなされており、資本主義体制の外側からの批判であるという点で外的批判なのである。ただし、社会主義社会が資本主義社会の基底にある単純商品生産社会の自己労働に基づく所有を実質化するという点では、内的批判と社会主義社会からの外的批判は重なり合う。

しかし、この社会主義社会からの外的批判でさえ、この社会がいまだ市民社会＝ブルジョア社会の母斑を帯びている点では限界があり、よってマルクスによればこうした正義の観点からの批判は、究極目標である共産主義社会の観点からすると非本質的なのである。共産主義社会は正義の状況を克服した社会であり、よってそもそも正義や権利といった価値が最優先の地位を失なった社会である。こうした正義そのものに対する批判が、ブキャナンのいうもう一つの外的批判であり、例えば『ユダヤ人問題によせて』で展開されているタイプの批判なのである。

したがって以上をまとめれば、マルクスの正義に関わる社会批判は、資本主義社会の基底である単純商品生産社会の観点からの内的批判、社会主義社会の正義の基準による外的批判、そして共産主義社会の観点からの正義そのものへの外的批判の三つから成り立っており、しかも内的批判と社会主義社会の正義の基準による外的批判が重なり合っている。資本主義社会に内在する批判の基準がポスト資本主義社会たる社会主義社会の正義の基準となる。それがゆえに体制変革の規範として正義の原理が大きな役割を果たしているのである。

資本主義社会への批判は市民社会的な価値としての正義に立脚してなされる。社会主義社会ではこの市民社会的な正義が実質化される。そして、社会主義社会が市民社会的な価値に依拠しているという限界にみまわれていることが共産主義社会の観点から批判される。マルクスによる正義への批判はこのように立体的かつ歴史的構造を有する。これがマルクスと正義に関して私が提起する新説である。

正義説と非正義説の双方から自らの論拠とされる『ゴータ綱領批判』の叙述は、この新説

の観点からすれば理解可能となる。マルクスは一方で、労働に応じた分配という分配的正義を提示しておきながら、他方で公正な分配についての議論そのものに限界があると述べている。これは、資本主義社会に対する批判としては正義論の意義が認められるものの、綱領文書として究極の共産主義社会までも正義論の枠組みで規定しようとする試みを批判せねばならないという入り組んだ論理構成になっているからである。

この新説に対しては、次のような疑問が投げかけられよう。資本主義社会を批判する際に正義に依拠しておきながら、自らの追求する共産主義社会ではそれを否定するというのは矛盾していないか。これに対しては、矛盾していないと答えることができる。資本主義社会の批判という次元において、一方で正義に依拠しながら他方でこれを否定するというのであれば、確かに矛盾であるし、共産主義社会の構想において、一方で正義を肯定しながら、他方でこれを否定するのであれば、やはり矛盾である。しかし、資本主義社会の批判と共産主義社会の構想は、規範的評価の次元が異なる。

そもそもマルクスの史的唯物論の特色は、おのおのの経済構造に応じた上部構造が支配するという点にある。資本主義社会においては、自由主義、個人主義的な価値規範と社会制度——その中で最も重要な原理の一つが正義である——が支配している。この社会を批判するのに三つの方法がある。第一は、資本主義社会の基底をなす単純商品生産社会における自己労働に基づく所有という観点からの批判、第二は、自己労働に基づく所有が労働に応じた分配というかたちで実現する社会主義社会からの批判、第三は、正義そのものが最優先の地位を占めることがなくなる共産主義社会からの批判である。そして第一の批判は、資本主義社会の基底をなす単純商品生産社会からの批判という点で内的批判であり、第二の批判は資本主義社会の外側にある社会主義社会からの批判という点で外的批判であるものの、単純商品生産社会の自己労働に基づく所有が実現する社会からの批判という点では内的批判と重なり合っている。そしてさらに第三の批判は、正義という理念そのものが基本原理としての地位を失う共産主義社会からの批判という点で完全に外的な批判となる。

このようにマルクスには三つの批判的観点があったのだが、資本主義社会を批判する際に直接的に採用したのは、第一と第二の批判であり、第三の完全に外的な批判ではなく、後者は社会主義社会の成熟の過程において初めて現実的な課題としてのぼると予想されたのである。このように一つの社会体制を批判するのに複数あるすべての批判的観点を同時に持ち出すのではなく、歴史的発展段階の推移に合わせて適用するのは、史的唯物論の考え方があるからである。

『経済学批判序言』でマルクスは次のように述べている。

「一つの社会構成は、それが十分包容しうる生産諸力がすべて発展しきるまでは、決して没落するものではなく、新しい、さらに高度の生産諸関係は、その物質的存在条件が古い社会自体の胎内で孵化されおわるまでは、決して古いものにとって代わることはない。それだから、人間はつねに、自分が解決しうる課題だけを自分に提起する。なぜならば、詳しく考察してみると、課題そのものは、その解決の物質的諸条件がすでに存在しているか、またはすくなくとも生まれつつある場合にだけ発生することが、つねに見られるであろうからだ」(MEW13:9/7)。

いうまでもなくマルクスには正義そのものを根本的に批判する視点がつねにあったのだが、資本主義社会を直接的に批判する方法としては、資本主義社会に内在しつつ、しかも次の社会である社会主義社会においても存続する正義の観点を選んだ。それは資本主義社会に生きるわれわれが解決可能な課題は、正義という価値に立脚して現存の社会を批判し、その価値に基づいて新しい社会を構築することだからである。正義そのものを批判する条件が整うのは、社会主義社会の経済構造と上部構造が十分に成熟してからなのである。よってマルクスの正義に対する姿勢は重層的で歴史的発展段階を踏まえたものとして理解されるべきである。

### (3) 類似の先行説

このようにマルクスの正義に対する態度を重層的かつ歴史的に理解する方法は、すでに提案されてきた。その代表者はブキャナンとルークスである。しかし、私の観点からすれば、それらはマルクスの正義に対する姿勢が立体的であると主張しながら、その意義を正確に理解していない点で大きな欠陥を有する。私の主張の意義を明確にするために、両者についてふれておこう。

ブキャナンの著作『マルクスと正義』(Buchanan 1982)は、その書名のとおりマルクスと正義の関係を徹底的に検討した著作として、このテーマを追究する上で必読の文献である。上述したようにブキャナンは、マルクスによる資本主義批判の分解を試みる。一つは内的批判で、それは資本主義に特有な正義の諸理念、とくに自由や平等という理念によって資本主義を批判することである。

「交換は平等な人々の間の自由な合意によるかぎり正当であるという原理が近視眼的に適用されるならば—これをマルクスは資本主義社会の単なる表面とよぶ—、賃金関係は正当であるように映る。しかし、自由と平等という理念を真摯に捉えて整合的に適用し、それらの適用を恣意的に狭めることを拒むならば、正義という資本主義自身の基準は資本主義そのものの批判のための材料を与えることになる」(Buchanan 1982, 54)。

一見したところ、資本主義社会の基軸をなす市場交換は、正義の理念を完全に満たしているようにみえるが、正義の理念を厳密に捉えるならば、資本主義はそれを決して満たしているわけではない。このようにして資本主義的正義の虚偽性を批判することが内的批判である。

ただしブキャナンによれば、マルクスはこのような内的批判という観点を持ちながら、資本主義社会を批判するのに正義や権利という言葉自らを用いることは慎重に避けた。なぜなら彼にはもう一つ外的批判という観点があったからである。外的批判については次のように説明される。

「外的批判には二種類ある。いずれの場合も批判がなされる視角は批判的となる正義の概念の外側にある。しかし、外的視角は、正義の代替的概念または非法的評価概念のいずれかである」(Buchanan 1982,56)。

この外的批判は、資本主義的正義の内部からなされる内的批判とは異なり、資本主義的正義の外側から、すなわちそれとは異なる基準からなされる批判である。そしてそれには二つの可能性がある。一つは、資本主義的正義とは異なる正義、すなわち共産主義的正義に基づいて批判する場合であり、もう一つは正義そのものを否定する観点から批判する場合である。ブキャナンによればマルクスは共産主義社会では正義の役割は全く無くなると考えていたから、前者は不適切であり、後者が適切である。つまりブキャナンの考える外的批判とは、共産主義社会においては正義は全く役割を失うと観点から、正義の概念そのものを批判することなのであり、マルクスはこのような批判を行ったとされる。ブキャナンの推測では、マルクスはそれがゆえに内的批判において自らが積極的に正義という概念を掲げて資本主義を批判することを避けたのである。

ブキャナンによればマルクスは、ブルジョア的な正義や権利を批判し、社会主義的な正義や権利を対置したのではなく、正義や権利そのものを批判したのであり、この点にこそマルクスの批判のラディカルな性格がある。しかしそのラディカルな性格のゆえにこそ、マルクスは正義や権利のもつ積極的側面を見落としてしまった。正義や権利は階級闘争や利己的人間の存在のみを原因としているわけではないし、あらゆる社会において民主主義を拡張する上で積極的な役割を果たす。ところがマルクスは、正義や権利の否定的側面のみを捉え、こうした積極的側面を捉えることがなかった。そうした欠陥はマルクスの正義や権利に対するラディカルな性格と表裏一体だった(Buchanan 1982, ch.7)。

以上がブキャナン説の概要である。この説の貢献は、マルクスがブルジョア的な正義や権利のみならず、正義と権利そのものを根本的に批判したことを明確にしたことにある。しかしこのことが、マルクスは正義や権利の積極的側面を見ていなかったという議論と結びつけられている。ここにブキャナン説の難点がある。

第一に、上述のように私も内的外的批判という概念を採用したが、ブキャナンとはその意味付けが重要な点で異なる。まず、マルクスは内的批判に際して正義の概念を避けたわけではなく、正面から意識的に使っていた。だからこそコーエンが強調するように、資本主義的搾取を「盗み」と呼んだのである。そして単純商品生産社会に基づく内的批判は、社会主義社会における正義の基準からの外的批判と重なる。したがって共産主義社会の正義の基準という意味での代替的概念ではないが、これもやはり一つの代替的概念に基づく外的批判である。ブキャナンは、社会主義社会の正義の基準という代替的概念の存在、ならびにそれと内的批判の基準との重なりを見失っており、その重要性が理解できていない。

第二に、確かにブキャナンが言うように、正義や権利は階級関係や利己的個人の存在がないところでも必要である。したがって、マルクスが構想する共産主義社会でもなんらかのかたちで正義や権利は存在し続けるであろうし、マルクスもそれらがいっさいなくなる社会として共産主義社会を規定したわけではない。マルクスの含意は、正義や権利は類的存在としての人間という視点から見れば必要悪であり、正義や権利を社会の基本原則とすることは避けるべきであるという点にある<sup>139</sup>。微妙な論点であるが、社会体制の価値理念を扱う規範理論としては、この問題は曖昧にできない。

第三に、ブキャナン自身は正義や権利はあらゆる社会において民主主義を拡張するという正義論ないしは権利基底説の立場を表明するが、これは上述したことからわかるように、すくなくとも自由人のコミュニティという共産主義の考え方とは異なる。また、近年のラディカル・デモクラシー論や熟議民主主義論などの成果からしても、利害対立の解決という地平にある正義や権利が民主主義を促進させるというのは素朴な民主主義観である<sup>140</sup>。

総じてブキャナンは、せつかくマルクスの資本主義批判を内的批判と外的批判に分析し、しかも後者については代替的概念と非法的評価概念に分解しながら、最終的には外的批判のうちの非法的評価概念にマルクスの正義論の意義を狭めてしまい、内的批判や代替的概念に基づく外的批判の意義を理解していなかった。これまで述べてきたように、マルクスは一方で正義や権利そのものを非法的な評価概念に基づいて外的に批判する視点を持ちながら、他方では社会主義の正義基準という代替的概念に基づいて資本主義を外的に批判し、さらに単純商品生産社会の視点から内的に批判していたのであり、正義や権利が有する積極的側面をむしろ十分認識していたのである。この点を見逃したために、ブキャナンはマルクスが正義や権利を根本的に批判したという側面と、それらの積極的意義を認めていたという側面を両立させて捉えることができなかったのである。

ルークスも、タッカー＝ウッド命題をめぐる論争の検討を行っている。そしてマルクスの正義に対する姿勢について四つの可能性を提示する。

第一は、マルクスは資本主義社会は正しいと考えたとする理解で、これはタッカー＝ウッド命題にあたる。第二は、流通の面からみれば正しいが、生産の面からみれば不正であり、後者の方が本質的であるとする批判で内的批判と呼ばれる。第三は、社会主義社会の正義の基準からなされる批判で、外的批判と呼ばれる。そして第四は、共産主義社会の観点からなされる、正義そのものへの批判である。

第一の面は資本主義社会は正しいとする理解であるのでこれは除けば、第二の批判がブキャナンの内的批判に、第三の批判が社会主義社会からの正義の代替的概念による外的批判に、第四の批判が非法的評価概念による正義そのものへの外的批判にほぼ該当する。

そしてルークスはこのように整理した上で、マルクスにはこれら複数の視点があったと主張する。「マルクスが提供したのは、多視点的分析であり、資本主義の自己正当化が描写

<sup>139</sup> R・スウィートは、むしろ肯定的な観点から、マルクスの構想した共産主義社会では人間の動機が自己利益から慈恵へと転換するので、正義や権利はいっさい必要なくなると解釈する(Sweet 2000, 81-82)。マルクスの正義に対する姿勢の重層性を理解していない点で、本書と見解を異にする。

<sup>140</sup> この点については、(田村 2008, 第2章；千葉 1995, 第4章)を参照。

され内側から覆され外側から批判され、正当化も批判も正義を超えた視点から批判された」(Lukes 1985,59).

ルークスは、批判の視点が正義を否定する視点も含めて複数重なり合っているという理解を提出し、社会主義社会の正義の基準による批判も考慮している点で、ブキャナンよりは資本主義社会への正義に基づく批判の意義をよく把握している。

しかしルークスは、マルクスには多視点的視点が存在したと指摘するのにとどまり、それ以上につこんだ分析を行っていない。彼はブキャナンと同様に内的批判と社会主義の正義の基準による批判の関連性を示していないし、本章で示したような、それぞれの批判が相互にどのような関係にあるのかという説明を行わずに終わっている。

このように不十分な理解の帰結は、ある論文のタイトルともなっている「マルクス主義者は人権を信奉できるか」(Lukes 1982a)というルークスの問いとその答えに表れている。彼はまず、多くのマルクス主義者が人権の名の下に、ファシズムや国家権力による圧政や弾圧に対する闘争の先頭に立ってきたことを認める。しかし問題は、それがマルクス主義という原理に論理整合的な実践なのかどうかという点にある<sup>141</sup>。まずルークスは、正義と人権がいかなる社会においても例外のない絶対的な価値であるという自らの権利基底的観点を提示した上で、マルクス、F・エンゲルス、V・I・レーニン、L・トロツキーの言説をとりあげ、彼らは正義、権利、法、そして道徳を一貫して非難してきたと断定する。そして最後に、「マルクス主義者は先に示した意味において、人権を信奉できない。人権を信奉する誠実で率直なマルクス主義者の多くは、人権の信奉と両立しないマルクス主義の正典の核心にある諸教義を破棄ないし放棄した修正主義者でありうるのみである」(Lukes 1982a,344/148)と結論づける。

ルークスは、正義や権利のもつ両義的性格を理解していない。正義や権利は一方では個人とくに社会的弱者を恣意的な権力から保護する防護壁の役割を果たすが、他方ではそれ自体がなんらかの権力を背景にしており、利害対立を固定化ないしは助長させる側面ももつ。マルクスが正義や権利を社会体制の基底的な価値としては否定したのは、後者の観点からであった。だが、だからといって前者の側面を閉却したわけではなく<sup>142</sup>、むしろ実践的のみならず理論的にも人権の擁護を主張してきた。例えば剰余労働の搾取に対する批判は、自己所有権というブルジョア的な人権の擁護であるし、生存権ないし社会権も必要というマルクスの基本概念から演繹可能である。しかし、資本主義の後に来る将来社会の中核となる原理は正義や権利のように人々の利害対立を前提とするようなものであってはならないというのが、マルクスの主張だったのである。

これは武力的な弾圧や侵略に対する武力的な反抗についても同様のことが言える。ルークスも独裁者による弾圧や帝国主義者による侵略に対して人々が自らの生命を守るために武力を用いて抵抗することは否定しないであろう。実際、マルクス主義者は人権擁護のみならず、やむをえない場合には武力による抵抗も辞さなかった。しかし、被抑圧者はだからといって武力であらゆる問題を解決するような戦争状態を望んでいるわけではないはずである。正義や権利は物理的な力を直接行使されるわけではないとはいえ、それをなんらかのかたちで背景に備えた一種の力である。それゆえそうした力に依拠した社会をマルクス主義

---

<sup>141</sup> これは、マルクス主義には自己所有権原理が潜在しているというコーエンの主張に対して、マルクス主義者は実際には自己所有権原理に反する福祉運動に取り組んできたという反論が対置された際に、コーエンが問題はそうした実践がマルクス主義の原理から整合的に導出できるのかどうかであると対応したことと同様の構図になっている(G. Cohen 1985, ch.6)。規範理論ではこのように理論と実践の論理的整合性が問われることになる。

<sup>142</sup> ルークスが言うように、マルクス主義者は多くの場面で圧政や弾圧に対して人権を掲げて対抗してきたが、また確かに自らが権力を握ると逆に人権を抑圧することもしばしばあった。これはルークスとは別の意味で、マルクス主義における権利の位置づけが理解されていなかったことに原因がある。

者は否定するのである。ルークスはこのように、せつかくマルクスにおける正義の複層的構造を見いだしながら、それらの相互関係を理解しえなかったのである<sup>143</sup>。

## 第7節 おわりに

以上、マルクスの資本主義批判が近代自由主義的な意味での正義に基づいていたことを否定するタッカー＝ウッド命題をめぐる論争について、ジェラスによる整理を手がかりとして諸論点の再検討を行った結果、マルクスは資本主義社会への批判と社会主義社会の形成においては正義に依拠しながら、共産主義社会を基礎づける第一原理としては正義を拒否していたという新説を提案し、その根拠を明らかにした。

最後にこの新説が有する現代規範理論とマルクス学派にとっての意義について述べておこう。現代規範理論の中心は何といても自由主義である。それはロールズが主張したように正義を社会体制の最優先の価値とすることに特徴がある。したがってレフト・リベラルによる平等主義の推進もその根拠は正義におかれる。これに対して、正義はそもそも個人の分裂と対立を前提とした価値規範であり、諸個人の協同と連帯を基礎とする社会の原理にはなりえないという批判を提起したのが、近年のいわゆるコミュニタリアニズムである。しかし、それは近代市民社会の成果を否定して前近代への回帰を訴える保守主義的な側面ももっていた。そこで1980年代以降、いわゆるリベラル＝コミュニタリアン論争が発生したのである<sup>144</sup>。

本章で提出したマルクス理解からすれば、この思想状況はマルクスが150年ほど前に提起していた規範理論的問題が十分に理解されてこなかったために、同じ問題がいまだに繰り返されている事態だと見なすことができる。マルクスは、近代自由主義的な正義が一方で最終的には資本主義的な搾取・階級関係へと帰結する側面を有するものの、それが本来有する平等主義的な指向を生かすことができなれば、正義の観点から搾取を非難することが可能であると考え、それを実行したのであった。しかし、共産主義の理念からすれば、近代市民社会は諸個人が孤立し、相互に対立した疎外状況にあるのだから、その根本にある正義や権利といった価値規範は超克されるべきである。そこでマルクスのとった戦略は、資本主義社会への批判と社会主義社会の構築という段階では正義に依拠しつつ、社会主義社会から共産主義社会への移行という段階では正義という個人主義的価値からの脱皮をはかるという入り組んだものとなったのである。

したがって個人かコミュニティか、正義か共通善かが焦点となったリベラル＝コミュニタリアン論争は、マルクスが悩んだのと同じ問題を、確かに現代的な状況に即しているというメリットはあるものの、再び形を変えて、というより私の観点からすれば、対象とする社会の次元と歴史的な発展段階を無視した平板な視点で議論しているにすぎない。このような状況が生じたのは、リベラル＝コミュニタリアン論争にみられるように、規範理論の主要な学説の中からマルクス学派が除外されている点の一つの要因がある。

だがこうした状況が生じたもう一つの要因として、マルクス学派が史的唯物論の経済主義的な理解のゆえに規範理論を軽視してきたという面もある。それゆえタッカー＝ウッド命題をめぐる論争に触発されて、分析的マルクス主義のようにマルクス主義的な規範理論を探究する潮流が勃興したことは評価されるべきである。それは既存社会主義の国家体制や資本主義国の共産主義運動における正義や権利の蹂躪ないし軽視という現象からしても重要な意義がある。ただし、分析的マルクス主義者の大勢は、マルクスの社会主義規範理論

<sup>143</sup> ルークスは以前の著作である『現代権力論批判』(Lukes 1974)において、「三次元的権力観」を提示し、権力の有する構造的暴力性を浮き彫りにしたのだが、権利論についてはこの成果が生かされていない。

<sup>144</sup> リベラル＝コミュニタリアン論争については、(Mulhall and Swift 1996, Rasumussen 1990)を参照。

を平等主義的正義論に一元化する傾向があり、リベラル＝コミュニタリアン論争では、ロールズらレフト・リベラルの側に与することになった。確かにマルクスは近代自由主義の成果を取り入れ、それを発展させた社会として共産主義社会を構想していた。しかし、このアプローチでは、マルクスがもっていたコミュニティ社会の構築というモチーフがそぎ落とされてしまい、マルクス学派とレフト・リベラルの区別がなきに等しい状態になってしまう。これではマルクスが初期から提起してきた近代市民社会における疎外の超克という問題構成が放棄されることになるだろう。

そこで他方では、マルクス主義をコミュニタリアニズムに引き寄せて理解する議論も現われつつある。この論点については、別の機会に論じるつもりであるが、結論から言えば、マルクス主義はコミュニタリアニズムとは全く異なる。現代社会の中に、正義や権利という価値規範を原理的には排除したコミュニティ社会を築こうとするのがコミュニタリアニズムであり、本章の枠組みでいえば、社会の発展段階を無視して現代社会にいきなり共産主義を実現しようとする立場である。コミュニタリアニズムは近代市民社会の成果を正確に把握しておらず、それと独立にコミュニティ社会を建設しようとする点で、マルクスの時代の空想的社会主義に類似している。これに対し、マルクス派社会主義の何よりの特色は、本章で強調してきたように、近代市民社会の自由主義や個人主義の到達である正義という価値規範を最大限に取り込みしつつ、これを出発点とした自由人のコミュニティを築こうとする点にある。

現在、マルクス学派の規範理論の中に、リベラル＝コミュニタリアン論争がそのまま移入された状況が生じているともいえるが、管見からすれば、マルクス学派の中の自由主義的潮流とコミュニタリアニズム的潮流のいずれもが、マルクスの立体的な規範理論の構造を理解しきれていない。それゆえ本章が提起した新説は、規範理論に関するマルクス学派の自己了解にとって大きな意義を有するのである。

## 第4章 所有

### 第1節 はじめに

G・コーエンは、R・ノージックらのリバタリアニズムを批判した『自己所有権・自由・平等』において、K・マルクスの搾取論の中に自己所有権原理が潜在しており、しかも『ゴータ綱領批判』における「共産主義社会のより高度な段階」すなわち共産主義社会においても自己所有権原理への肯定的姿勢は維持されたという理解を提示した。自己所有権原理とは「各人は自分の身体と能力の道徳的に正当な所有者であって、それがゆえに各人は他者に対してその能力を攻撃的に用いないならば、好きなように行使する自由を(道徳的に言えば)有する」という命題のことである(G. Cohen 1995, 67/95)。そしてコーエンは、マルクス主義がラディカルな平等主義を追求するのであれば、自己所有権原理を峻拒すべきであると提案する。つまり、マルクスは搾取論と共産主義社会論のいずれにおいても自己所有権原理を肯定するのだが、コーエンはいずれにおいてもこの原理は否定されるべきであると主張しているのである。

コーエンの解釈するマルクスは、搾取論でも共産主義社会論でも自己所有権原理を肯定している点で一貫しており、これを批判するコーエン自身の規範的主張もまた、搾取論でも共産主義社会論でもこの原理を否定すべきであるとする点で一貫している。コーエンが自らの規範的主張の根拠とするマルクス解釈は大きな説得力をもっており、一つの有力な見解として認められよう。

しかし、コーエンの解釈も完全とは言い難く、他の解釈も成り立つ可能性があると考えられる。すなわち私は、マルクスの搾取論においては自己所有権原理が確かに肯定されるが、共産主義社会論では自己所有権原理は否定されるという理解をとる。マルクスは、資本主義を批判する搾取論においては自己所有権原理に立脚しながら、自らが積極的に構想する共産主義社会論においては自己所有権原理を否定したと捉えるのである。

私の理解するマルクスの自己所有権に対する姿勢は、搾取論では自己所有権原理を前提として受容しながら、共産主義社会論では否定している点で整合性がないようにみえる。そこでどうしてこうした理解が整合性を保ちうるかを説明せねばならない。これが本章の課題である。私の理解は、マルクス解釈を逸脱していると思われるかもしれない。しかし、マルクスの規範的な関心を演繹していけば、私の提出する仮説がマルクス主義における自己所有権原理の位置づけとして最も論理整合性が高いものになる可能性がある。

以下、私の見解をコーエンのマルクス理解と対照させながら考察する。第2節では、コーエンによる自己所有権の概念と原理の定義を確認する。第3節では、マルクスの私的批判の中から自己所有権原理に対する評価を探り出す。第4節では、マルクスの搾取論が自己所有権原理を肯定しているという点ではコーエンと私が基本的に理解を同じくしながらも、どういう点でコーエンと私の理解が異なるかを説明する。第5節では、共産主義社会においてマルクスは自己所有権原理を肯定しているというコーエンの解釈に対し、マルクスはそれを否定しているという私の解釈を対置する。第6節では、社会主義社会においては自己所有権原理が縮小形態にあることを根拠に、私の理解の方がコーエンの理解よりも整合性が高いことを示す。第7節では、マルクスが歴史的発展段階に応じて自己所有権原理の役割を漸次的に削減する戦略をもっていたという仮説を提示し、現代規範理論の中でのその意義を明らかにする。

### 第2節 自己所有権の概念と原理

本節ではまず準備作業として、本章の中心のカテゴリーである自己所有権原理の意味を明確にした上で、マルクスが自己所有権原理を哲学的な次元でどのように捉えていたのか

を把握しておこう。コーエンは、まず自己所有権の概念と原理を区別するところから始める。彼によれば、両者は異なる。

「自己所有権の概念は自己所有権の命題と同一ではない。後者は偽かもしれないが、前者は概念としては偽ではありえない。……これら二つの事柄をごちゃ混ぜにする傾向のゆえに、自己所有権概念が概念それ自体としては整合的であるという私の主張を、自己所有権命題を是認したのものとして誤解する人々が存在したのである」(G. Cohen 1995, 209-10/298).

自己所有権の概念はある種の所有関係を表現したものであって、なんらかの価値判断を下しているわけではない<sup>145</sup>。これに対し自己所有権の原理または命題は<sup>146</sup>、そうした所有関係に対する判断を示している。自己所有権の概念が成立することを認めたからといって、その原理に賛成したことにはならないのである。コーエンは自己所有権の概念を次のように規定している。

「われわれは、ある人間が自らを所有すると言う際、彼が何か内奥にあるものを所有すると述べているわけではない。Aが自己所有権を享受すると述べることは、AがAを所有することを述べているにすぎず、「自己」とはここでは再帰関係を表している」(G. Cohen 1995, 211/300).

通常、所有の対象とされるのは、人間以外の物質や情報であって、人間そのものが所有の対象となるのは、奴隷制が容認されている場合に限られる。奴隷制とは、奴隷主と奴隷について、前者が後者を所有する、つまり前者が所有主体で後者が所有対象となっている関係である。自己所有権の概念とは、この二者間の関係を一人の人格に適用し、所有主体と所有対象が同一である再帰関係を表す<sup>147</sup>。

注意せねばならないのは、自己所有権の概念における「自己」とは、精神の内奥にある何か本質的な部分ではないし、そのような「自己」に対する所有権ではないことである。コーエンによれば、所有権の概念が成立するためには、所有主体と所有対象が分離可能でなければならないということはない。両者が同一であっても、すなわち再帰的關係にあっても所有権は成立する。ここでの自己とは人格の全体であり、それは身体とその能力からなる。

そして再度引用すれば、自己所有権の原理は次のように定義される。

「各人は自分の身体と能力の道徳的に正当な所有者であって、それがゆえに各人は他者に対してその能力を攻撃的に用いないならば、好きなように行使する自由を(道徳的に言えば)有する」(G. Cohen 1995, 67/95).

この定義でまず着目すべきは、前述のように所有権の対象とされているのは、自分の身体と能力のみであって、基本的には人間以外の事物に対する所有は含まれていないことである。つまり、自己所有権原理とは第一義的には、人間が他者からの強制を被ることなく、自由に行動しうる権利を、他者の同様な権利を侵害しないかぎり各人が有するというものである。

ただし、コーエンは別の箇所でも次のようにも述べている。

---

<sup>145</sup> ただし、この区別は必ずしも単純明快ではない。なぜなら自己所有権概念そのものが「所有権」という一定の価値判断を含む概念から成り立っているからである。このことは、(G. Cohen 1995)の第9、10章がそれぞれ自己所有権の概念と原理の検討にあてられていながら、第9章で事実上原理に関する分析がなされていることから伺える。例えば次の叙述を参照。「ナイフの所有権に関するこのような諸原理は、所有権の概念から生じる」(G. Cohen 1995, 216/305)。だがコーエンの意図を汲むとすれば、自己所有権概念の整合性を踏まえた上で、それが有する道徳的含意を示す自己所有権原理を批判するという方法をとることによって、両者の問題が区分可能となり、両者の混同に伴う困難が避けられるということだと思われる。(G. Cohen 1995, 209-10/297-98)を参照。

<sup>146</sup> コーエンは、自己所有権の原理を命題とも呼んでいるが、以後、原理という表現に統一する。なお、リバタリアンによる自己所有原理の検討として、(森村 1995)を参照。

<sup>147</sup> (G. Cohen 1995, 68/96)を参照。

「この原理によれば、あらゆる人間は自らの身体と諸力について完全な私的所有の権利を道徳的に有する。このことは、(自国の法律が認めようと認めまいと)各人は自らの身体と諸力の利用とその果実に対する広範な道徳的権利をもっていることを意味する」(G. Cohen 1995,117/165-66).

この引用部分の前半は自己所有権原理そのもの、後半はこの原理が意味する内容であり、後者には所有権の対象に身体と諸力の利用のみならず果実までが加えられている。私は、前者が自己所有権原理そのものであり、後者は自己所有権原理から派生する権利に関する命題であると理解する。そして注意を要するのは、ここでは身体とその諸力の利用による果実と規定されているだけで、果実の範囲がどのように決定されるのかという問題は捨象されていることである。この問題自体が経済学派を分かち基準となるほどの重大性を有するが、もし果実の範囲が確定されうるならば、それは身体と諸力を行使した当人の所有に帰することを意味すると理解できる。

コーエンは、このように自己所有権の概念と原理を区別し、前者は概念としては整合的であると上で、後者を批判するという戦略をとる。これについては三点を指摘しておく。

第一は、社会主義的な再分配的課税を支持するならば、自己所有権原理は拒否せねばならないという点である。ノージックは、福祉国家や共産主義社会における再分配的課税は自己所有権原理に抵触すると批判した。コーエンはこの批判を否定するのではなく、正面から承認する。

「自己所有権の原理はある個人に対して他人を援助するよう強制することを禁じると、私は主張してきた。再分配的課税は他人を援助するものであり、したがって自己所有権とは両立しないと私は考える」(G. Cohen 1995, 223/314).

福祉国家や共産主義社会においては、必要原理の観点からこれを満たしえない人々に物的人的補助がなされる<sup>148</sup>。その経済的基盤として他者を補助するのに十分な能力を持つ人々は、税を政府に提供する。こうした再分配的課税は他人を援助することを強制する制度であり、自分の身体と能力を自由に行使できるとする自己所有権原理に抵触する。

このように再分配的課税が自己所有権原理と両立しないという点で、コーエンはノージックと同意見であるが、後者がそれゆえ再分配的課税を批判するのに対し、前者は自己所有権原理を拒否すべきであるとして、後者の批判に対抗する。逆に言えば、福祉国家や社会主義を擁護しようとするならば、自己所有権原理と手を切らねばならないということである。

第二は、外的世界の所有形態について私的所有以外の形態も考慮するならば、自己所有権原理の有効性は外的世界の所有形態によって根本的に規定されており、それと切り離して独立した公理として措定することはできないことである。

「外的世界の集団所有は、その住人たちの自己所有権を単なる形式的なものにしてしまう。なそうとするあらゆることが他者の拒否権に従属しているのだから、自らの生活を実質的に管理するという目的のために自己所有権を行使することが不可能なのである」(G. Cohen 1995,14/16).

「世界の集団所有は、最小限の実効性を伴う自己所有権とも両立しない(さらにいえば、単独では擁護できない)のではないか。外的資源の平等に関して提案された方式、すなわち世界の集団所有は、われわれがこれと結び付けようとした自己所有権を無意味なものにしてしまうように思われる。ワインの使用を禁じられながら、コルク抜きを所有していても役立たないように、自己所有権は排除されたわけではないが、無効になってしまったのである」(G. Cohen 1995, 97-8/138-9).

「共同所有(common ownership)」においては、各人が対象を利用する際に全成員による意思決定を経る必要がないのに対し、「集団所有(joint ownership)」においては、いちいち全成

<sup>148</sup> 資本主義を基盤とする福祉国家においても必要原理は体制の基本原則ではないとはいえ一定機能しており、マルクスの構想によれば、社会主義社会でその比重を増し、共産主義社会で社会体制の基本原則となる。(新村 2006) を参照。

員の意味決定を経る必要がある<sup>149</sup>。そして後者の最も厳格な形態においては、各人の行動一つ一つが全成員の了解を要することになってしまい、自己所有権原理は事実上、形骸化する。

コーエンは、自由や自律性を尊重する社会主義の観点からすれば、集団所有は望ましい目標たりえないとしてこれを拒否する。ここで確認しておくべきことは、自己所有権原理の内実は外的世界の所有形態の在り方いかんに依存しており、それと無関係な自明の公理として措定することはできないことである。社会主義の立場からして望ましい外的世界の所有形態は確かに厳格な意味の集団所有ではないとしても、上述のように定義された共同所有と厳格な意味の集団所有の間には集団的意思決定の比重について様々な中間形態が存在する。たとえ上述のように共同所有を定義したとしても、対象の利用に際していちいち全成員の意思決定を経る必要がないという合意そのものは、やはり集団的意思決定を経ているはずである。とすれば、自己所有権原理が純粋な形で無条件に成立することはありえない。

第三は、たとえ私的所有と市場経済を前提にしても、自己所有権原理と危害禁止原理が整合的な関係にあるとはいえない点である。上記の自己所有権原理の定義には、「各人は他者に対してその能力を攻撃的に用いないならば」という但し書きが付加されている<sup>150</sup>。これは一種の危害禁止原理であって、自由主義には不可欠の前提である<sup>151</sup>。なぜなら、他人に危害を加える自由が認められれば、自由主義の根幹である私的所有権が維持できなくなるからである<sup>152</sup>。コーエンは自己所有権原理の危害禁止原理について次のように述べている。

「人々は他人に損害を加えないかぎり自分については何をやってもよい自由があるべきだということが言われている。それにしたがえば、助けないこと自体が他人に損害を加えていると見なされる場合を除いて、私は決して他人を助けることを要求されない」(G. Cohen 1995,227/319)。

コーエンは非援助を危害と見なすという議論については、これを除くという譲歩をする<sup>153</sup>。しかし、彼によればそれでも自己所有権原理は危害禁止原理に抵触する。

「私が自分自身を所有しているならば、他人を助けるために必要な手段たる自分の身体の諸部分と能力を所有している。私は自分の所有するものを他人の利益のためにささげる必要はないということが、所有権に関して一般的に真であるから、私は自分自身を他の誰かの利益のためにささげる必要はないということが、自己所有権に関して真であり、よって私には他人を助ける義務はない。そして、市場競争により引き起こされる加害は、所有権の概念に照らして許容されるものと見なされる。私が売のをあなたが望まないかもしれないものを私が売ることによって、あるいはあなたが私に買ってほしくないかもしれないものを私が買うことによって、市場競争において私はあなたに害を加えているから、売買の自由、それゆえその自由が引き起こしうる加害は、所有権の概念にとって必然的なものである」(G. Cohen 1995, 228/319-20)。

コーエンによれば市場競争は「自己所有権の社会的現象形態」(G. Cohen 1995, 227/319)

<sup>149</sup> 所有の諸形態については、(Risse 2004, 342-45)を参照。

<sup>150</sup> コーエンによる他の定義では、この但し書きが無い場合もある。しかし、この但し書きが付されていない場合であっても、これが前提とされていると理解すべきであろう。

<sup>151</sup> 危害禁止原理を定式化したものとして最も有名なのは、J・S・ミルの『自由論』であるが(Mill [1859]2001,68/24)、J・ロックによる私的所有権の正当化に関する但し書きが、すでに危害禁止原理を提示していた(Locke [1690a]1988, 291/38)。

<sup>152</sup> したがって自由主義は、「自由至上主義」と翻訳されるリバタリアニズムでさえ、無制限な自由を容認しているわけではない。危害禁止原理を含まない自由主義があるとすれば、それこそがまさに純粋自由主義であるが、それは戦争状態を基本とする「社会」を常態としており、永続的な社会についての価値規範とはなりえない。(松井 2004)を参照。

<sup>153</sup> (大庭 2005, 92-95)は、非援助が加害と同等ないしそれ以上に深刻な危害を与える可能性について論じている。しかし、非援助を加害とみなさなくとも、自己所有権原理が危害禁止原理に抵触してしまうという点では——後述のように根拠は異なるが——、私はコーエンと同じ見解をとるので、非援助は一応、加害と区別されるものとして議論を進める。

であり、自己所有権原理を承認するに限り、市場競争におけるある者の他者への加害は不可避となる。ところが自己所有権原理には危害禁止原理が制約条件として課されている。したがって自己所有権原理はそれ自体として整合的な社会原理として確立しえないことになる。

以上のようにコーエンは、自己所有権の概念が成立することは認めるが、自己所有権の原理についてはそもそも成立しないと主張している。

### 第3節 私的所有批判

ではマルクスは、自己所有権原理をどのように位置づけていたであろうか。次節以降で資本主義、共産主義の体制論との関連で考察するとして、本節ではマルクスの自己所有権原理に対するそもそもの規範的立場について検討しよう。彼は自己所有権原理という言葉は用いていないが、私的所有に対する批判から自己所有権原理に対する評価を読みとることができる。

#### (1) ロックの私的所有論

J・ロックは、マルクスが批判した私的所有論の代表的論者であり、その理論はノージックに受け継がれている。コーエンもまた自己所有権原理を批判する作業の一環としてロックの所有論を検討している。そこでまず、ここでも『統治論』の私的所有論を一瞥していこう。

「大地や人間より劣る被造物のすべては、人類の共有物であるが、しかし、すべての人が自分自身の身体に対しては所有権を持っている。これに対しては、本人以外の誰も、いかなる権利をも持っていない。彼の身体の労働とその手の働きは、まさしく彼のものといってよい。そこで、自然が与え、そのままにしておいた状態から彼が取り出したものは何であつても、彼はそこで労働をそれに加え、彼自身のものをつけ加えて、それへの彼の所有権が発生するのである」(Locke [1690a]1988, 287-88/176)。

ロックの私的所有論は、一種の自己所有権原理が出発的におかれ(引用部分の第一～三文)、そこから財産の私的所有が正当化される(第四文)構造になっている<sup>154</sup>。すなわち、身体と労働を所有する個人がまず存在し、この個人が大地に労働を加えることによって大地を所有し、そこから得られた生産物も所有するという順序で私的所有権が正当化されていく<sup>155</sup>。このように所有はもっぱら労働主体たる一個人とその労働対象との関係として論じられる。そしてこの正当化の論理の最終段階で初めて、「少なくとも共有物として他の人にも十分なものが同じように残されている場合には」(Locke [1690a]1988, 288/176)という但し書きが付加されることによって、初めて社会関係からの規定が与えられる<sup>156</sup>。つまり社会関係からの規定がいっさい欠如した一種の自己所有権原理が最初に前提され、それを出発点として共有の大地に労働が付加されることによって私的所有が基本的に成立し、最後の但し書きの段階において私的所有によって他者が危害を被ることがないかぎりというという消極的なかたちで初めて社会関係が導入される。このようにロックの私的所有論では、個人の労働が所有を正当化する根拠となっている。

#### (2) 本源的所有論

<sup>154</sup> 上述したコーエンによる自己所有権原理の定義には危害禁止原理が含まれていたが、ロックにはない。それゆえ「一種の自己所有権原理」とした。

<sup>155</sup> ロックの私的所有論の論理構造については、(下川 2000, 第3章)を参照。

<sup>156</sup> 前述のようにロックの自己所有権原理には危害禁止原理がないから、この但し書きにおける危害禁止原理によってはじめて社会関係が登場するわけである。

マルクスの資本主義批判の方法に特徴的なのは、近代社会では当然と思念されている事象を歴史的観点から捉えかえすことによって、その特殊性を浮き彫りにする点にあるが、所有論においても同様の方法が踏襲されている。マルクスは『経済学批判要綱』で、資本主義的生産に先行する諸形態における本源的所有の概念を規定する。

第一に、大地を所有するのは個人ではなくてコミュニティであり、人々はコミュニティの成員であることによって大地を所有している。したがってその成果たる生産物も共同所有となる。

「彼の所有は、すなわち、自分の生産の自然的諸前提に対して、自分に属するものに対する様態で、自分自身のものに対する様態で連関することは、彼自身がなんらかのコミュニティ組織の自然的成員であるということによって媒介されているのである」(MEGA II 1(2):394/2:141).

第二に、本源的所有においては、大地の所有とそこから収穫される生産物の所有は労働のみに由来するわけではなくて、大地の所有を含む生産諸条件の意思的統御の帰結とされる<sup>157</sup>。

「最も本源的な形態で措定されたときに土地所有が意味するのは、大地に対して所有者として関わることであり、大地の中に原料が、用具が、そして労働によるのではなく大地そのものによって作り出された生活手段があるのを見いだすことである。この関係がいったん再生産されれば、もろもろの二次的用具と労働そのものによって作り出されたもろもろの土地果実とは、原始的な諸形態にある土地所有に含まれるものとして現われる」(MEGA II 1(2): 402/2:154).

マルクスの本源的所有論においては、土地の所有はコミュニティの成員であることに基づくから、所有は初めから終わりまでコミュニティという社会関係の中で規定されている。そして生産物の所有は労働のみによってではなく、土地も含めた生産諸条件の意思的統御の帰結から導かれている。ロックの私的所有論が、社会的規定のない個人の労働から導出されていることとは対照的である。

### (3) 私的所有論への批判

そこでマルクスは、ロックに代表されるような私的所有論を批判する。第一に、所有はつねに社会的関係の中で規定されるという観点からすれば、所有を一人の個人の成果と捉える観念の転倒性は明らかである。

「一個人の所産としての言語というのは、ばかげている。だが、一個人の所産としての所有というのも、それと同じ程度にばかげているのである」(MEGA II 1(2):394/2:141).

第二に、生産は客体的生産諸条件と労働の両者がそろって初めて可能であり、所有はこのような生産をめぐる社会関係によって根拠づけられるという立場からすれば、所有を労働のみの成果とするような観念は外見的なものにすぎない。

「交換価値に基づく生産とこの交換価値の交換に基づくコミュニティ組織とは、労働の客体的諸条件からの労働の分離を前提し、またそれを生産する。いかにそれらが……所有を労働だけの成果として想定するという外見、自己の労働の生産物に対する私的所有を条件として措定する——しかも労働を富の一般的条件として措定する——という外見をもとも、そうなのである」(MEGA II 1(2):411-12/2:168-69).

このように、コミュニティの成員による生産諸条件の意思的支配という社会的関係から所有を規定する視点からすれば、一個人の労働がその生産物の所有を正当化するという私的所有論の転倒性は明らかである。

<sup>157</sup> 「マルクスのモチーフは、本源的所有においては、生産者が単なる労働者という抽象的規定で存在せず、所有者として生産の過程を意志的に支配、規制する主体という規定性をもっていることを示す点にある」(浅見 1986, 42).

#### (4) 自己所有権原理への批判

さらにマルクスは、直接的にはないが、自己所有権原理に対する批判にほぼ等しい議論を提示する。『経済学・哲学草稿』第三手稿では、経済学的な観点から私的所有と労働の関係が検討されている。富の本質を労働に見いだした国民経済学においては、富の「外的、没思想的な対象性が廃棄される」のだが、それは「私的所有が人間そのものにおいて肉体化して、人間そのものがその本質と認められること、——しかしそのために人間そのものが私的所有の規定の中で定立されること——によって行われるわけである。したがって人間を認めるようにみえながら、労働を原理とする国民経済学はむしろ人間の否認の筋道だった貫遂にすぎない」(MEW40:530-31/451)。

国民経済学は、富の源泉を労働に求めることを通じて、富を所有する権原も労働とその主体である人間にまで求めることになった。ここにおいて、人間が人間そのものとしての自己を所有対象とする自己所有権が認識されるようになる。マルクスは、生産物に対する私的所有という観念が形成されることによって、労働への権原や身体的所有という観念が生み出されるという疎外の状態を見いだす。私有財産制の確立によって初めて可能となった、自己所有権とは、人間までが所有という物象に対する関係によって表現される歴史的に特殊な疎外された観念である<sup>158</sup>。それゆえにマルクスはこれを基本的人権であるどころか「人間の否認」と捉えたのである。

さてロックの私的所有論では、大地の領有については危害禁止原理が付加されていたが、自己所有権原理そのものについては何の限定もなかった。とはいえ、自己所有権原理がある社会に普遍的に妥当するためには、コーエンの定義のように、他者の同様な権利を保障する危害禁止原理が不可欠である。ところがマルクスによれば、この原理は成立しない。彼は『ユダヤ人問題によせて』において、フランスの人権宣言や憲法を評しながら次のように述べている。

「自由とは、どの他人をも害しないすべてのことをしたりやったりできる権利である。各人が他人を害しないで行動できる限界は、ちょうど二つの畑のさかいが垣根によって決められているように、法律によって規定されている。問題になっている自由は、孤立して自己に閉じこもったモナドとしての人間の自由である。……

……自由という人権は、人間と人間との結合に基づくものではなく、むしろ人間と人間との区分に基づいている。それはこうした区分の権利であり、局限された個人の、自己に局限された個人の、権利である。

自由の人権の実際上の適用は、私的所有という人権である。

……私的所有の人権は、任意に、他人にかまわずに、社会から独立に、その資力を収益したり処分したりする権利、つまり利己の権利である。……

……人権において人間が類的存在として見なされるどころか、むしろかえって類的生活そのものである社会が、個々人の外部の枠として、個々人の本来の自律性の制限として現れるのである。彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、所有と利己的一身との保全、である」(MEW1:364-66/402-3)。

コーエンの場合は危害禁止原理が市場競争の次元で分析されていた。ここでのマルクスも市民社会における自由を危害禁止原理の観点から捉えられているが、より根本的な次元で考察している<sup>159</sup>。人間はそもそも一定の空間を占める物体であり、また社会的関係の中で

<sup>158</sup> 「労働能力は、本源的所有にあつては所有の対象とされない。……所有主体が自己の労働能力を所有対象とするのは、歴史的に特異のことである。この場合、所有主体は自己の身体その他の能力を所有する意志主体に後退する」(渡辺 2002, 140)。

<sup>159</sup> これには『ユダヤ人問題によせて』を執筆した 1843-44 年頃のマルクスの関心が、市場ではなく市民社会の次元におかれていたことも関わっている。

なんらかの位置を占める主体である。したがって本来、人間が自己の身体と能力を自由に行使するならば、なんらかのかたちで他者に危害を加えることになるはずである。

人間が危害を加えることがないとすれば、人間をなんらの空間も社会関係ももたないアトム的個人と見なす場合であるが<sup>160</sup>、これは非現実的な想定であり成り立たない。もう一つが、市民社会において実際に採用された方法で、法律でもって人為的に個人間に境界を設けるものである。しかし、人権の範囲を画定する境界そのものが自由概念によって説明されねばならないはずなのに、それは明らかにされていない。市民社会における自由という人権は危害禁止原理を前提にしながらも、危害禁止原理によって保障される範囲は自由概念によって説明されねばならない。よって危害禁止原理による自由の保障は失敗している<sup>161</sup>。これがマルクスの市民的自由論から得られる危害禁止原理に関する洞察である<sup>162</sup>。

このようにマルクスは、自己所有権原理はそもそも私的所有論から派生した疎外された観念であり、しかもたとえそれを一応前提したとしても、それにとって不可欠な危害禁止原理の根拠が与えられていないから、自己所有権原理は論理的に成立しないと判定したのである。

#### (5) 自己労働に基づく所有

ところがマルクスは、自己所有権原理に類するような規定を随所で与えている。

「労働力の所持者が労働力を商品として売るためには、彼は、労働力を自由に処分することができなければならない、したがって彼の労働能力、彼の人格の自由な所有者でなければならない」(MEW23a:182/220)。

ここでは労働者が自己の身体と能力の所有者であるとされており、一種の自己所有権原理の規定とみてよかろう。マルクスは一方で自己所有権原理を成立しないものとしながら、他方でこの原理を認めているようにみえる。これをどう理解したらよいだろうか。搾取論と自己所有権原理の関係は次節で検討するとして、ここでは私的所有論の視点からこの問題を考えよう。

この問題を解く鍵となるのは、マルクスの私的所有論に対する姿勢である。マルクスは、『資本論』第1部第22章第1節「拡大された規模での資本主義的生産過程 商品生産の所有法則の資本主義的領有法則への転回」において、次のように述べている。

「最初は、所有権は、自分の労働に基づくものとしてわれわれの前に現れた。少なくとも、このような仮定が認められねばならなかった。なぜならば、ただ同権の商品所持者が相対するだけであり、他人の商品を取得するための手段はただ自分の商品を手放すだけであり、そして自分の商品はただ労働によって作り出されるだけだからである。所有は、今では、資本の側では他人の不払労働またはその生産物を取得する権利として現れ、労働者の側では彼自身の生産物を取得することの不可能として現れる。所有と労働との分離は、外見上両者の同一性から出発した一法則の必然的な帰結となるのである」(MEW23b:609-10/760)。

前述したロックの労働所有論においては、人間が共有の大地に労働を加えることによっ

<sup>160</sup> (加藤尚武 1997, 174-77) を参照。加藤がいうように、危害禁止原理は「厳密には存在しないアトム・モデルに依存している」(加藤尚武 1997, 177)。それがゆえに、他者に対して危害を加えない状態が想定可能なのである。

<sup>161</sup> この点の認識が、自由主義と社会主義を分ける大きなメルクマールの一つである。自由主義は、上記のような議論を否定し、他人に危害を加えない形での自己所有権の行使が可能であると考える。社会主義は、より根本的な次元で他人に危害を加えない自己所有権などありえないと捉えている。ただし、社会主義においても、他者に現状以上に危害を加えるべきでないという原理は、受け入れ可能であるし、重要である。

<sup>162</sup> 危害禁止原理を前提とする自由が成立しえないという認識は、環境問題がますます深刻化している今日いっそう現実性を増している。環境問題の浮上が、危害禁止原理の有効性をますます減退させているという点については、(大澤 2000, 160-65)を参照。

て生産物を所有するというかたちで、自己の労働に基づく所有が描かれていたが、マルクスによる領有法則の論で想定されているのは、自らの生産手段を私有する小商品生産者である。この個人が自らの労働を自らが私有する生産手段に加えたのだから、その生産物も当然——ロックの場合のように生産手段は共有ではないので、他者に配慮した但し書きはいらない——自分の所有下に入ると観念される。

この領有法則論については、自己労働に基づく所有が歴史的論理的いずれの性格を有するのかをめぐって、周知のように活発な論争が繰り広げられてきた<sup>163</sup>。しかし、自己労働に基づく所有は資本主義において単なる仮象にすぎないものであるが、それは必然的に形成される仮象であるという点ではほぼ共通理解が得られている<sup>164</sup>。マルクスの私的所有に対する姿勢を読み解く上で重要なのはこの点である。すなわち、自己労働に基づく所有という観念は、単にブルジョア学者が頭の中でひねり出したイデオロギーにとどまらず、資本主義社会において表面上とはいえ必然的に通用している観念である<sup>165</sup>。「商品の領有過程が労働による領有として現象するのは必然的である」(MEGA II 2:48/3:109)。そして「自己労働による領有の法則……は流通そのものの考察から生じる前提であって、恣意的なものではない」(MEGA II 2: 49-50/3:113)。だからこそマルクスは、他人の不払労働の取得と資本家的領有法則を自己労働に基づく所有の法則を前提にして導出したのである<sup>166</sup>。自己労働に

<sup>163</sup> (宇野 1962, 143-47) は、私的所有の根拠を単純商品生産社会における自己労働に求めることはできないという理由から論の意義を否定したが、(平田 1982, 263-323)は、自己労働に基づく所有という仮定は論理的であるだけでなく歴史的でもあるという点を強調し、そして(佐藤金三郎 1976)は、この過程は決して歴史的なものではなく、完全に論理的なものであることを主張した。この論争についてのサーヴェイとして、(大野 1985)を参照。

<sup>164</sup> 平田説の場合、自己労働に基づく所有の歴史的実在性の強調は、社会主義社会においてそれが復活するべきであるという規範的主張と結びついている。本文で言いたいのは、たとえこの点を捨象したとしても、資本主義社会において自己労働に基づく所有という制度が形式的にすぎないものであれ定着している以上、それはその後の社会形成にとって看過しえない重みをもつということである。

<sup>165</sup> (向井 1973)を参照。また(森末 1993,150)によれば「自己労働に基づく所有」が、資本家的領有法則を批判する根拠であるより以前に、近代以降の社会における日常生活の感覚に根ざした当為であるならば、これはまさしく近代的な「市民」的所有原理であることになる。

<sup>166</sup> これに対し、資本主義社会の下で労働生産物の全てが労働者に帰属すべきであるとする労働全収権論については、マルクスは『ゴータ綱領批判』において(MEW19:15-32/15-32)、そもそも資本主義的搾取を批判する論理としても、また資本主義社会の直後に到来する社会主義社会を構築する際の論理としても採用せず、厳しく批判する。労働全収権論も「自己労働に基づく所有」論と同様に、自己所有権原理を土台とし、それに労働のみが富の源泉であるという観念が加わっているが「自己労働に基づく所有」論の場合には生産手段を個人が所有していることが必要とされていたのに対し、労働全収権論ではこの条件さえもが放棄され、資本家が生産手段を所有している資本主義社会を前提にしながら純生産物の全てが労働者に帰属すべきことが説かれる。ここでは労働のみが富の源泉であるという観念が肥大化して、「自己労働に基づく所有」では配慮されていた生産手段の役割が完全に無視され、労働のみが富の源泉であるから、生産手段を有するだけの資本家にはそこから得られた生産物を得る資格はなく、全て労働の所有権に帰するとされる。しかしこれは、生産手段なしで富を生産することができるという想定に立脚する謬論である。

確かに「自己労働に基づく所有」論も資本主義では中心的存在とはなりえない単純商品生産者を前提にしている点で同じく観念的であるが、この議論に立脚したとしても領有法則の転回が起きてしまうという批判の論拠となる点では、十分活用する価値のある議論である。これは、自己所有権原理が実際には虚偽的な観念でありながら、搾取を批判する論拠として活用できると同様である。

基づく所有という観念は、資本主義社会に生きる人々が抱く幻想や現実にそぐわない法律のしわざにとどまらない、資本主義的経済関係に必然的に随伴する現象なのである。

#### (6) 私的所有のポジティブな本質

しかもマルクスは、私的所有を必然的であると捉えるのみならず、「私的所有のポジティブな本質」(MEW40:536/457)とも捉えている。

「分業と交換が私的所有の形成物であること、まさにこのことのうちに、人間生活はその実現のために私的所有を必要としたとともに、他面、今や私的所有の廃止が必要であるということ、この二つのことの証明が存するのである」(MEW40:562/484)。

近代市民社会は、人間生活の社会的性格を私的所有による分業と交換という疎外された形態で実現した。よって共産主義はこの「私的所有のポジティブな廃棄」(MEW40:536/457)として遂行されねばならないとされる。ここには、マルクスの私的所有に対する独特の姿勢が表れている。すなわち彼は、私的所有が市民社会において歴史的必然として登場し、分業と交換という疎外された形態とはいえ、人間の類的本質、労働の社会性を実現したことを評価する。その上でその積極的な側面を保持したまま、私的所有を廃棄するという共産主義運動の課題を提起したのである。

それゆえマルクスは「人間による、また人間のための人間的本質の現実的獲得としての共産主義」とか、「歴史の全運動は、共産主義を現実的に作り出す行為——共産主義の経験的現存を生み出す行為——である」(MEW40:536/457)というように、共産主義運動の経験的現実的性格を強調する。なぜなら共産主義の運動は、私的所有を単なる法的幻想ないし虚偽意識としてのみ捉えて、観念的にそれを捨て去ればよいとする類いの道徳運動とは異なるからである。確かに私的所有権は永遠不変の自然権ではなく<sup>167</sup>、根本的には虚偽意識に基づく権利であるとはいえ、近代市民社会に生きる人々の日常意識に定着しているばかりでなく、客観的な社会制度として定着している。したがって、共産主義はそうした現実を踏まえの上での運動でなければならないとされたのである。

このようにマルクスは私的所有を批判しながらも、それが資本主義社会においては必然的に形成される制度であり、しかもそれが社会主義への移行にとって積極的な役割を果たすと考えていた。このことは自己所有権原理についても妥当する。マルクスのいう共産主義運動の最終目標としては、自己所有権原理は廃棄されるべきであるが、その際にそれが市民社会において現実に果たした積極的役割を踏まえの上で遂行されねばならないという限定がつけられていたのである。これこそがマルクスの自己所有権原理に対するスタンスにおける最も重要な特徴である。

### 第4節 搾取論

これに対し労働全収権論に基づく搾取批判は、生産における生産手段の役割が完全に看過されているために、そもそも資本主義的搾取が資本家による生産手段の独占によって可能となるのであり、生産手段の社会化こそが革命の課題であるという最も重要な点が抜け落ちてしまう。そして前節でみたように、共産主義社会で自己所有権原理を克服していく段階において、生産手段の所有形態がこの原理の有効性を規定していることを明らかにするためには、労働全収権論はむしろ障害となってしまうのである。マルクスが『ゴータ綱領批判』において、労働全収権論に対し「労働は全ての富の源泉ではない」(MEW19:15/15)ことをことさら強調するのは、このような理由があるからである。以上の点について、(青木孝平 1992, 2002; 中村宗之 2001)を参照。<sup>167</sup> (Otsuka 2003)は、自己所有権は自然権であるとしている。なお、身体の自己性に対する根本的な疑義の表明としては、(立岩 1997)を参照。ただし本書では、身体を自己と捉えたとしても、自己所有権原理は成立しないという論法をとっている。

本節では、マルクスの搾取論が自己所有権原理を肯定しているというコーエンの主張について検討する。コーエンは、この主張を次のように述べている。

「資本家は働く人々から労働時間を盗み取っているとマルクス主義者は言う。しかし、ある者が他者から盗むことができるのは、その他者に正当に帰属するものだけである。資本主義の不正に対するマルクス主義的批判はそれゆえ、労働者が自らの労働時間の正当な所有者であることを含意している。他の誰でもなく彼こそが、労働時間をどのように使うか決める権利を有する。しかし、自らの労働する能力、すなわち自らの労働力をどうするか決める権利が彼にはないとすれば、労働時間に対する権利もほとんどないと言わざるを得ない。したがって資本家が働く人々から労働時間を盗んでいるという主張は、労働者が自らの能力の適正な所有者であることを含意している。しかしマルクス主義者は、労働者が自らの能力の正当な所有者であるとするのであれば、それは一般の人々についても同じことが言えるとしなければならないはずである。それゆえ資本家が労働者を搾取しているというマルクス主義的主張は、人々が自らの能力の正当な所有者であるという命題に依拠していることになる。この命題は自己所有権命題であり、この原理(のようなもの)が資本主義的関係は本来は搾取的であるという原理を支えるマルクス主義的根拠の基盤をなすと私は考えている」(G. Cohen 1995,146-47/205-6)。

確かにマルクスは、資本家による労働時間の「盗み」という表現をたびたび使っている。

「現在の富が立脚する、他人の労働時間の盗みは、新たに発展した、大工業それ自身によって創造されたこの基礎に比べれば、みすぼらしい基礎に見える」(MEGA II 1(2): 581/2:490)。

そして盗まれるという表現が前提しているのは、盗まれた被害者が盗まれた対象の正当な所有者であることだから、盗まれた対象が労働時間であるとする、それは人間が一般に自らの時間の正当な所有者たることを前提としていることになる。そしてこれは自己所有権原理であるから、マルクスは自己所有権原理を肯定しているというのがコーエンの推論である。自己所有権原理に基づく搾取論によれば、労働者は剰余労働時間においては自己の身体と能力を自由に行使することができないのであって、自己所有権を侵害されており、それゆえにこの時間を強制的に取り上げられている、すなわち搾取されているとされる。第2節でみたように、最終的には自己所有権原理は論理的に成立しないとはいえ、少なくとも労働者にとっては説得力ある議論である。

しかしリバタリアンのノージックは、ここには搾取は存在しないと主張する。彼によれば、資本家と労働者は労働力という商品を自由に交換したのであり、労働者は剰余労働時間を提供することに自らの意思で納得した上で労働契約に同意したのであるから、強制的に取り上げられた、すなわち搾取されたことにはならない<sup>168</sup>。

これに対しコーエンは、表面上は確かに労働者は自由に契約しているようにみえるが、現実には生産手段をもたない彼らはたとえ不本意であっても剰余労働を差し出す労働契約を結ばざるを得ない、すなわちそうするよう制度的に強制されているのであって、決して自由な契約ではなく、強制的な剰余の抽出すなわち搾取なのであると応えている<sup>169</sup>。

ところで自己所有権原理は、ノージックが福祉国家における再分配的課税を批判するときの原理でもあった。すると、リバタリアニズムの中核をなす原理を、平等主義の推進を担ってきたと自負するマルクス主義が実は共有していたというコーエンの主張に対しては、当然のことながらマルクス主義の側からの反発が起こることになる。しかも大多数のマルクス主義者は後述のように、共産主義社会では自己所有権原理が否定されると考えており、この点からしてもマルクスが自己所有権原理を肯定していたという主張は受け入れがたいものに映る。では搾取論において自己所有権原理はどのような位置づけにあると理解すべきであろうか。

<sup>168</sup> (Nozick 1974, 262-55/429-33)を参照。

<sup>169</sup> (G. Cohen 1988, ch.13)を参照。

私の結論を先に述べると、マルクスが搾取論において自己所有権原理を肯定していたという点では、私はコーエンと同意見である。ただし、肯定の意味についてはコーエンと異なる。コーエンの理解では、資本主義と共産主義社会のいずれにおいても、マルクスは自己所有権原理を肯定していた。これに対し私見ではマルクスは、資本主義では自己所有権原理を肯定しており、その直後に続く社会主義社会でも度合が低くなるとはいえ自己所有権原理を肯定していたのだが、共産主義社会では完全に否定されると考えていた。したがって、資本主義における搾取批判の前提として自己所有権原理を肯定していたという点では、私とコーエンは同意見であるとはいえ、その肯定の意味に相違が出てくるのは当然である。私の理解では、マルクスは資本主義社会の基礎をなす原理として自己所有権原理を肯定していただけであり、自らの理想とする共産主義の基本原則として肯定していたわけではない。コーエンの理解では、マルクスは社会体制を超越した基本原則として自己所有権原理を無限定に肯定していたとされる。つまり限定的な肯定か無限定的な肯定かという点で異なるのである。

さてコーエンは周到にも、マルクス主義者の搾取論には自己所有権原理が見いだされるというコーエンの主張をめぐるマルクス主義者との討論のやりとりを想定している。そこで本節では、この想定された討論を吟味することによって、コーエンと私が搾取論において自己所有権原理が肯定されているという点では一致しながら、肯定の意味についてはどのような意味で異なるのかという点を明らかにしていこう。

まず、コーエンの想定した討論は入り組んでいるので整理しておく<sup>170</sup>。

**第一の反論：**マルクス主義者は実際には福祉国家を擁護する闘争の前面に立ってきた。福祉国家による弱者のための再分配は自己所有権原理を否定するものである。よって、マルクス主義者は自己所有権原理を否定している。

**コーエンの回答：**この反論は、労働者と弱者が一致している時代状況においては有効だったが、一致しなくなっている現代においては成立しない。

**第二の反論(共産主義的反論)：**共産主義の原理は自己所有権原理と矛盾する。後者はそれゆえマルクス主義のものとすることはできない。

**コーエンの第一の回答：**もし共産主義の原理が自己所有権原理と矛盾するのであれば、マルクス主義者は自分自身と矛盾している。

**反論者の返答：**マルクス主義者は自分自身と矛盾してはいない。なぜなら彼らが自己所有権に訴えるのは、対人論証にすぎないからである。

**コーエンの第一の応答：**にもかかわらずマルクス主義者は絶えず自己所有権を活用している。このことはリバタリアニズムに対して彼らが弱みを握られていることを説明するのに十分である。

**コーエンの第二の応答：**対人論証という切り出し方は説得力がない。

**コーエンの第三の応答：**自己所有権原理を単に対人論証的に用いることでは、労働者が奪取されているというマルクス主義者の主張に伴う熱意を説明できないであろう。

**共産主義的反論に対するコーエンの第二の回答：**事実上は、共産主義の原理は自己所有権原理と矛盾していない。

まず、この討論全体の特色をつかんでおこう。第一に、マルクス主義者による二つの反論は、論理的に類似した構造をもっている。第一と第二の反論は、マルクスが自己所有権原理を肯定していない論拠として、それぞれ福祉国家における福祉運動と共産主義社会における必要原則が自己所有権原理と矛盾することを挙げている。そしていずれの回答も搾取論

---

<sup>170</sup> 第二の反論の部分は、コーエン自身が要約したものである。(G. Cohen 1995,158/229-30)を参照。

そのものが自己所有権原理を肯定しているのか否かという問題そのものを回避している点でも類似している。二つの反論は搾取論そのものを対象としていないために、これらを論破したところでマルクスが搾取論においてこの原理を肯定していたという強い主張が導かれるわけではない。

第二に、第一の点に関連するが、第一の反論に対する回答は一つであるのに対し、第二の反論に対する回答は二つあり、その前者では、搾取論が自己所有権原理を肯定しているという主張自体が否定されているわけではないとされる。これは上述のような二つの反論の類似性に鑑みれば、非対称的である。すなわち、第一の反論に対しても、同様の回答が対置できるはずである。

第三に、第一の反論に対する回答と、これに対応すると思われる第二の反論に対する二つめの回答を比較すると、論拠の性格が異なっている。第一の反論に対する回答では、福祉運動と労働運動が現在ではもはや合致しなくなった点を、自己所有権原理が否定されているという主張が成り立たない根拠としているが、第二の反論に対する二つめの回答では、(コーエンのマルクス理解からすれば)共産主義社会における生産力上昇によって自己所有権原理を否定する必要がなくなることを根拠としている。前者は経験的事実に基づくが、後者は論理的な性質の根拠である。

以上の準備を踏まえて順番にみていこう。第一は、マルクス主義者が実践的には福祉国家を擁護し、弱者を保護する運動の先頭にたってきたという反論である。しかしコーエンによれば、このようにいえるのは大多数を占める労働者と福祉を享受すべき弱者が一致している状況においてのみであり、現代のように両者が一致しなくなった状況の下では、現実的にも労働運動と福祉運動は分岐している。したがってマルクス主義者が実際には福祉国家における弱者を守る運動に携わってきたという反論は、現時点では成り立たないとしている。これに対する私の見解は以下のとおりである。

第一に、現代において労働運動と福祉運動の対象が分裂しているというコーエンの現状認識には私も同意する。しかしこの認識は、搾取論が自己所有権原理を否定しているか否かというここでの問題とは直接的には関係しない。なぜなら、コーエンは現代にあっては労働運動と福祉運動の対象が一致しなくなったから、搾取論が自己所有権原理を否定しているとはいえなくなったとしているが、労働運動と福祉運動の対象が一致していたとしても、搾取論が自己所有権原理を否定していると言えるわけではないからである。すなわち労働運動において搾取論が自己所有権原理を否定しているか否かという問題は、福祉運動と対象が一致しているか否かという問題とは独立なのである。

第二に、では労働運動と福祉運動の対象が一致するか否かという問題を別にして、搾取論における自己所有権原理への依拠は、福祉運動における必要原理を否定していることになるのだろうか。すなわち、自分で労働した者だけが生産物の分配に与ることができるのであって、必要に応じた分配を求める弱者にはその資格はないということになるのだろうか。

搾取論の主旨は、資本家と労働者の間における能力等の内的資産の配分の問題を捨象したならば——これは資本家と労働者の定義からして当然である——、両者における資本・土地等の外的資産の配分の相違が原因となり、生産物の分配における不平等が生じるという点にある。確かに内的資産の異なる人々の間では自己所有権原理と必要原理は対立するが、ここでは内的資産の差異に伴う分配問題や必要原理は議論の対象とされていないのである。

しかも外的資産の平等な配分という要求は、弱者の要求とも一致する。特に、コーエンの例に登場する虚弱な資本家は外的資産のおかげで生存できたのである<sup>171</sup>。とすれば、労働者にとっても非生産的な弱者にとっても外的資産の平等配分は共通の要請であって、この点では両者の要求が一致することは確認しておく必要がある。

搾取論においては必要原理が捨象されていることが認められるとしても、福祉国家にお

---

<sup>171</sup> コーエンの設例ではマルクスと異なり、資本家範疇に内的資産の有無が付加されている。(G. Cohen 1995, 149-50/209)を参照。

ける社会運動の原理として、一方で自己所有権原理に依拠しながら、他方で必要原理を主張するのは矛盾していないかと疑問が残るかもしれない。しかし、それは資本主義社会に次元の異なる問題が併存しており、それを同次元で論じようとすれば矛盾が生じるということなのであり、運動の側の問題ではない。

マルクス主義的搾取論は自己所有権原理を肯定しているというコーエンの主張に対する二つめの反論を、彼は「共産主義的反論」と呼ぶ。この反論によれば、共産主義社会において分配を司る原理(「各人は能力に応じて、各人にはその必要に応じて」)は、自己所有権原理と矛盾する。マルクスは共産主義社会の基本となる必要原理において自己所有権原理を否定しているのだから、搾取論においてもそれは否定されるはずであるという論理である。

共産主義的反論に対してコーエンは二つの回答を対置する。第一の回答は、共産主義の原理が確かに自己所有権原理と矛盾することを一応認めるのだが、だからといってマルクス主義的搾取論が自己所有権原理を肯定しているという主張が損なわれることはないとする。たとえ自己所有権原理が共産主義の原理と矛盾しているとしても、それはマルクスの理論体系が矛盾しているだけのことであって、資本主義批判としての搾取論が自己所有権原理を肯定しているという主張自体が否定されているわけではないという回答である<sup>172</sup>。

このコーエンの第一の回答に対する返答を彼自身が次のように提示している。

「しかし、共産主義的反論に対する第一の回答には返答がある。それは自己所有権原理を内在的に用いている点で、マルクス主義による資本主義批判は対人論証的だというものがある。それはいわば、その畏を肯定することなく、よってマルクス主義の学説全体に自己矛盾をもたらすことなく、資本主義をそれ自身が仕掛けた畏に陥れることを目的とする批判である」(G. Cohen 1995,158/218)。

ここでの「対人論証(Argument ad hominum)」とは、相手の議論の前提を自らは肯定していないにもかかわらず、その前提を用いて相手の主張とは反対の帰結がもたらされることを示すことによって、より効果的に論破しようという弁論術のことである<sup>173</sup>。

---

<sup>172</sup> これに対して (Warren 1994) は、二つの点を挙げて批判している。第一は、盗みの不正性は自己所有権原理を想定せずとも可能であるという議論である。例えば、功利主義者であれば、盗みが不正とされる社会は全般的効用を最大化するだろうという理由から、盗みは不正であるという議論を導くかもしれない。したがって盗みが不正であることの根拠は自己所有権原理に限定されるわけではないということである。

しかし、この議論は明らかに的外れである。コーエンは確かに盗みという不正の根拠として自己所有権原理を挙げているが、ここでの主旨は、搾取論の不正性の根拠は自己所有権原理に限定されるか否かという点ではなく、搾取論における盗みという表現には、盗まれたものは自分の所有物であるという自己所有権原理が前提にされているという点にある。

ウォレンの第二の論点は、たとえ盗みという言い方が自己所有権原理の観念を前提していたとしても、コーエンが引用しているマルクスの盗みという言い方は、文字どおりの意味では使われていないというものである。ウォレンのいう文字どおりでない意味とは、「Aが公平な負担をしていない場合、AはBから盗んでいるということが出来る」というものである。

しかし、この議論も説得力に乏しい。まず、なぜわざわざこのように文字どおりでない意味で盗みという表現を用いなくてはいけないのかが説明されねばならないが、それが明らかでない。ウォレンは、むしろ互酬という原理こそが搾取論の根底にあることを主張しているのだが、なぜマルクスが搾取や盗みでなく、互酬という表現をとらなかつたのかが説明されていない。

第二に、たとえ互酬という原理があつたとしても、やはりそれも自己所有権原理を前提にしてはいないだろうか。すなわち、AもBも自らの労働能力の所有者であるからこそ、それぞれに応じた負担を提供しうるのであって、互酬という観念そのものが自己所有権原理を前提としているのである。

以上からして、搾取論には自己所有権原理が含まれているというコーエンの主張に対するウォレンの批判は失敗に終わっていると言わざるをえない。

<sup>173</sup> (Aristotle [n.d.]1928) を参照。

資本主義擁護論者はノージックのように、自己所有権原理を自明の前提とし、そこから資本主義の正当性を導出しようとする。これに対してマルクス派は、外在的に資本主義を否定するのではなく、ブルジョア的原理である自己所有権原理を肯定してはいないのだが、いったんそれを議論の前提として受け入れた上で、そこから搾取論を通じて資本主義の不正性を暴き出すという論法をとる。したがってマルクス派は、資本主義批判としての搾取論においても、共産主義原理においても自己所有権原理を肯定していないという点で一貫しているという返答である。

これはコーエンに反対する議論を彼自身が作り上げたものであるが、この返答を上述のような意味で対人論証と呼ぶことは正確ではない<sup>174</sup>。この対人論証においては、マルクス主義者は自己所有権原理を信奉してはいないのだが、相手たる資本主義擁護論者を論駁するために用いているにすぎないとされる。しかし、そのような論法の問題を超えて、自己所有権原理は私有財産制の基礎をなす制度として定着している。つまり自己所有権原理は、単なる主観的な信奉の次元にとどまらず客観的な制度の次元で資本主義社会の中に存在しており、マルクスはそうした事実としての自己所有権原理を前提にして搾取論を提起したのである。

ではマルクスは自己所有権原理をどのように評価したと捉えるべきであろうか。マルクスの自己所有権原理に対する評価は彼の資本主義全般に対する評価と同一の構造をもっている。マルクスは、資本主義を社会主義に到達するための必然的通過点として捉えていた。資本主義はその後に来るべき共産主義からすれば遅れた社会であるが、前近代的な経済体制と比べれば進んだ社会である。そして自己所有権原理は資本主義の中核をなす原理であるから、自己所有権原理についても同様の評価が当てはまる。すなわち前近代社会を支配した原理と比べれば自己所有権原理は進歩的であるが、共産主義の視点からすれば遅れた原理であるということになる。

さてこの返答に対して、コーエンは三つの応答を準備している。

「第一の応答は、マルクス主義者による自己所有権原理の使用を上述の返答が否定していないことをまず指摘する。すなわち、この返答はマルクス主義者が自己所有権原理を信じていることは否定しながら、それを使用していることは認めるのである。しかし、自己所有権原理を習慣的体系的に使用してきた事実は、それが心の底からの信奉の表現ないし発露ではないとしても、リバタリアニズムに対してマルクス主義が弱点をもっていることを説明するのに十分な、目的上の重大な混乱をもたらしかねない」(G. Cohen 1995,158-59/218)。

上記の観点からすれば、自己所有権原理を使用してきたという事実は、マルクス主義がリバタリアニズムに対して弱点をもっていることにならないのはいうまでもないことであろう。むしろ逆に、資本主義システムにおいて自己所有権原理が人々によって受容されているからこそ、これを前提にして搾取論を対置することによって資本主義のもつ矛盾が明らかになり、資本主義批判の説得力が得られるのである。

コーエンの第二の応答に移ろう。それは「資本主義が自分のかけた罠に陥るとい議論は、実は有効ではないというものである。第8節では、農奴制を非難するブルジョア的根拠に基づくことでは資本主義を非難することができないことを示そう」(G. Cohen 1995,159/218-19)。

そして当の第8節では、次のように述べられている。

「生産と正義の論題をめぐるマルクス主義者の脆弱性と自由主義の安定性の対照は、いわゆる「純粹に形成された資本主義関係」の事例によって、鮮やかに示すことができる。純粹に形成された資本主義関係では、一般の資本主義関係と同様に、一方に資本をもたない労働

<sup>174</sup> (Levy 2002, 91-92)は、努力に対して報われるべきであるという道徳的倫理の一面的な展開として、マルクスは自己所有権原理を捉えていたのであり、この点で対人論証といっても限定された意味においてであるとしている。この見解は、単なる対人論証ではないという理解の方向性では同意できるが、コーエンと同様に自己所有権原理の受容を制度的問題として捉えていない点で限界がある。

者が、他方に資本を賦与された資本家が存在する。しかしここでは賦存の相違が、ある歴史の帰結であるという点で、この関係は純粋に形成されている。すなわちその歴史は、人々が自己所有権を有し、資本の賦存が平等な状態から出発し、いかなる強制や詐欺の結果でもなく、すべての資本をもつことになる人々の儉約や才能の結果として資本主義的段階に到達するのである。

マルクス主義者はこうした関係に深く悩まされる。なぜなら彼らは、こうした関係においても労働者は不正に搾取されていると主張したいからである。彼らはそう主張せざるをえない。さもないと資本主義的關係は本来不正なものであるという主張を放棄することになる。だが自己所有権に対する彼らの賛同を所与とすれば、何を根拠にしてマルクス主義者は純粋な資本主義關係に不満を述べることができるのだろうか。この關係は、人々が自己所有権を有し、外的資源が平等な状態に起源を發している。マルクス主義者は暗黙裡に自己所有権原理を自ら肯定しているのだから、こうした起源の自己所有権という要素を否定することはできない。しかし、生産手段へのアクセスの不平等に対するマルクス主義者の強い反発を所与とすれば、彼らが初期時点での外的資源の平等を拒絶するのは馬鹿げたことだろう。したがってマルクス主義者は自分自身の罫にかかっているのである。労働者が搾取されているという主張を確証するために、彼が暗黙裡に依拠している原理が、ここではその主張をくつがえす役割を果たしている」(G. Cohen 1995, 161-62/221-22)。

マルクス主義者は、自己所有権原理を逆手に取り、これを前提としながら搾取論によって資本主義を批判しようとしたのだが、純粋に形成された資本主義を批判することはできない、したがって自己所有権原理を前提とした資本主義批判は失敗に帰するというのが、コーエンの第二の返答である。

しかしここでもコーエンは、搾取論の目的を不当に拡大している。マルクスによる搾取論の目的は、初期時点で外的資産が不平等に配分された資本主義(コーエンの観点からすれば、「不純な資本主義」)を批判することであり、純粋に形成された資本主義を含む資本主義一般を批判することではない。確かに論理的には純粋に形成された資本主義も資本主義の一類型ではあろう。しかし現実に存在する資本主義の大半をなすのは外的資産が不平等に配分された状態から出発した資本主義であるといっても過言ではないのであり、この不純な資本主義を批判できれば搾取論の目的は達成されているのである。

もちろんマルクス主義者は、コーエンのいう純粋に形成された資本主義の問題を無視してよいというのではないが、それは搾取論の課題ではないのである。マルクスの場合、純粋に形成された資本主義という議論の立て方ではないが、外的資産の平等を超えた問題は、共産主義の二つの段階論できちんと扱われている。コーエンは外的資産の不平等を超えた問題までも搾取論の中に押し込めようとしたために、自己所有権原理を前提にした議論は行き詰まるとしてしまったのである。

第三の応答に移ろう。

「最後に——これは私の第三のしかも決定的な応答である——、労働者は財貨を奪われているのだというマルクス主義の主張にみられる熱意が、対人論証という目的のためにこしらえられたというのは、とうてい承服しがたい。対人論証という切り出し方が不誠実なものでないとすれば、農奴とプロレタリアの状態は本当に相似しているとマルクス主義者は考えているはずであるから、彼らは実は、農奴は奪取されていないと考えていたことになってしまう」(G. Cohen 1995,159/219)。

この応答については、すでに第一の応答に対して述べた議論が同様に通用する。すなわち、マルクスは対人論証のように自己所有権原理を議論の都合のために受け入れたのではなく、資本主義社会に現実に存在する制度として認めている。プロレタリアであれ農奴であれ、財貨を奪われているというのは、事実としてそのように述べているのである。

以上、搾取論には自己所有権原理が存在するというコーエンの主張に対する共産主義的反論をめぐる討論を吟味した。私は、マルクスの搾取論が自己所有権原理に依拠していることは認めるが、だからといって彼がそれを超体制的な基本原理として肯定していたという

コーエンの解釈には賛成できない。

概してコーエンは、自己所有権原理の問題を「信奉」の次元に矮小化している。自己所有権原理は、マルクス主義者が信奉するか否かにかかわらず、資本主義社会の基本をなす原理であり、市場経済という経済構造を土台とする上部構造である。したがって自己所有権原理は資本主義的な経済構造によって規定されているのだが、経済構造を変えるためには変革主体の運動が必要であり、最終的には主体の意識に訴えざるをえない。その場合にマルクスは、超越的な観点から自己所有権原理を否定するようなことはせずに、資本主義社会に内在する原理に従いながら、そこに存在する不平等を批判するという方法をとったのである<sup>175</sup>。このかぎりではマルクスは資本主義的搾取への批判の前提として自己所有権原理を肯定したのであり、超体制的な基本原理として肯定したわけではない。

基本原理として肯定されていたか否かという議論の立て方は些末であるという反論がコーエンの側からすれば発せられるかもしれない。しかしコーエン自身が、社会主義社会における自己所有権原理の位置づけについて次のように述べている。

「実践的な理由のために、社会主義者は自己所有権に基づく統治を保持せねばならないが、だからといって自己所有権を基本原理として支持していることにはならないのである」(G. Cohen 1995,125/174)。

マルクスは、まさに実践的な理由から自己所有権原理を肯定することによって搾取のメカニズムという事実を明らかにしているのだが、だからといって自己所有権原理を超歴史的な基本原理として肯定することにはならないのである。

さて最後にコーエンは、第二の回答を提示する。

「共産主義的反論への私の第二の回答は、第一の回答における私の譲歩を撤回する。私には第二の回答の方が望ましい。なぜなら、第5章第3節で説明したように、共産主義原理の中に自己所有権の否定を見いだすのは誤解だと私は考えるからである。「気のおもむくままに」ふるまう共産主義的市民は、自分自身に対する実質的な主権者である」(G. Cohen 1995,159/219)。

第二の回答は、第一の回答における譲歩を撤回し、マルクスは共産主義社会においても自己所有権原理を肯定していたとするものである。つまり、コーエンは搾取論においても共産主義社会においてもマルクスは自己所有権原理を肯定していたと主張しているのである。この回答は、共産主義社会における自己所有権原理の位置づけに関わってくる。そこで節を改めて検討しよう。

## 第5節 共産主義社会

### (1) コーエンの解釈する共産主義社会

マルクスは、『ゴータ綱領批判』において、広義の共産主義社会を二つの段階に分け、それぞれを支配する分配原理について述べている。本節では、そのうちの高次段階すなわち狭義の共産主義社会と自己所有権原理の関連について考察する。

コーエンは、マルクスは共産主義社会において自己所有権原理を否定していなかったという理解を提起する。共産主義社会では、自己所有権原理はどのような役割を果たすのだろうか。コーエンは次のように問いかける。

「共産主義社会が旗に書き込む言葉は、リバタリアニズムとは両立しないように思われる。それは、条件の平等のためにコミュニティへ自己の能力を提供せねばならないことを、それゆえ本来ならば選択していたはずの方法とは異なった方法で能力を行使せねばならないことを意味していないだろうか」(G. Cohen 1995,126/175)。

---

<sup>175</sup> 「マルクスは、……「公正」、「正義」の価値基準をさしあたりシステム内在的な妥当性に置いている。マルクスは、いきなり、体制外在的な価値基準を恣意的に持ち出すようなことはしない」(廣松 1983, 134-35)。

共産主義社会では、必要に応じた分配がなされることになるが、これを可能とするためには内的資産を多く持つ者はそうでない者のために、本来であればそうするつもりはなかったにもかかわらず、自らの能力を行使せねばならなくなる。とすれば、これは自己所有権原理が否定された社会だということになる。ところがコーエンは、マルクスは自己所有権原理を共産主義社会において否定しなかったという解釈を提起する。先の引用に続けてコーエンは次のように述べる。

「しかし共産主義社会では、誰もが自由に、そして私の推測ではいかなる制約もなしに発展していくのであり、万人の自由な発展が条件の平等と両立するのは、労働が生活の主要な欲求になっているからである。すなわち、各人による能力の無制限な行使が万人の必要充足を許容するだけでなく促進するのである。そして、労働が生活の主要な欲求になっているのは、先の段落の前半で仮定されている高い段階にある生産力——「労働自身を高貴なものとする物質的手段」が手元にある——のおかげで労働が魅力的になっているからである。だからこそ、マルクスは技術的解決に訴えることによって左派リパタリアニズムへの拒否を棚上げしているという私の主張が導かれるのである。物質的富裕の高い段階では、労働貢献への報酬という誘引はもはや必要ではなく、自己所有権に基づく統治を維持することはもはや不要となる。しかし、自己所有権による統治の維持を不要にする事態そのものがまた、自己所有権原理を拒否することを不要にするのである。労働が生活の主要な欲求になれば、自己所有権の原理によって享受される報酬なしに、そしてこの原理の拒否を前提とする強制なしに、労働がなされることになる」(G. Cohen 1995,126/175)。

ここでは高い生産力の実現によって、労働が生活の主要欲求になり、それがゆえに自己所有権原理の否定が不要になるという論理になっている。マルクスは、共産主義社会においては生産力の発展によって無限の富裕が達成されるので、労働貢献への動機付けのための自己所有権原理が不要になるというように、社会科学的というよりは技術的に問題を解決してしまったというわけである。

このように、コーエンは生産力の発展という技術論的要因こそが必要原理を可能にする上で決定的となるという理解を示している。コーエンがこうした解釈の根拠としているのは、『ゴータ綱領批判』の一節である。そこでは共産主義社会について次のように述べられている。

「共産主義社会のより高度の段階で、すなわち諸個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神労働と肉体労働との対立がなくなったのち、労働が単に生活のための手段であるだけでなく、労働そのものが第一の生命欲求となったのち、諸個人の全面的な発展に伴って、また彼らの生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち——そのとき初めてブルジョア的権利の狭い視界を完全に踏み越えることができ、社会はその旗の上こう書くことができる——各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！」(MEW19:21/21)。

生産力が非常に高い段階に到達するおかげで、労働が生活の主要な欲求となるため、人々は自己所有権原理に基づく報酬が得られなくとも、コミュニティに自己の能力を提供するようになる。このようにコーエンは理解している。

この文章には、三つの nachdem(「～ののち」)節がみられる。分業の廃棄ののち、労働が第一欲求となったのち、そして「諸個人の全面的な発展に伴って、また彼らの生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち」(傍点—松井)、必要に応じた分配が可能になると述べられている。三つの事態は形式的には並列しており、それらが総合されて必要原理が可能になると理解できるが、論理の流れとしては、一つめが二つめに、二つめが三つめに先行しているとみるべきであろう。しかも三つめの事態における生産力の増大は、諸個人の全面的な発展に随伴する現象として描かれており、その結果として「協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでる」ようになるとされている。したがっ

て生産力の増大は、必要原理を可能にする一つの要因ではあるが、唯一の要因とはされていないし、三つの事態の最後に位置し、その中でも「諸個人の全面的な発展」に伴うとされているのだから、最も根本的な要因ともいえないことが読み取れる。したがってコーエンのように生産力の発展こそが必要原理を可能にする決定的要因であるという解釈にはかなりの無理があるといえる<sup>176</sup>。

またコーエンは、共産主義社会では人々が「気のおもむくままに」行動しており、個人が実質的に自己への主権をもっているという点も挙げている(G. Cohen 1995,122/171)。しかし、これはコーエンのいうE・パシュカーニスのシナリオと同様に<sup>177</sup>、自己所有権原理の否定が自発的に受容されているからである。自己所有権原理が否定された状態は、人々の自発的姿勢に基づくものである。とすれば、人々が自己所有権原理を否定しながら「気のおもむくままに」行動することになんら不整合はない。

最後に取り上げたいのは、自己所有権原理の必要性和それに対する評価との論理的関係である。コーエンは、共産主義段階においては物質的富裕が行き渡るがゆえに自己所有権原理は不要になるという。上述のような疑義があるとはいえ、ここでは譲歩してこの主張を一応認めよう。しかしそれでも、自己所有権原理が不要になることから、どうしてそれが否定されていないことが、ましてやそれが肯定されていることが導かれるのが全く不明である。例えば、マルクスは権利や正義についても自己所有権原理と同様に、生産力の発展によってもたらされる富裕を一つの要因としてその必要性が小さくなると考えていたが、権利や正義に対しては否定的姿勢を取り続けていた。一般的に言って、あるものが不要になるからといって、それを否定しないことやましてや肯定することが導出されることはありえない。必要不要の問題と肯定否定の問題は論理的に独立である。あるものが不要になれば、それを否定する必要はなくなる。しかし、否定する必要があることから否定しないことや肯定することは導けないのである。

以上のように、コーエンは共産主義社会が実現する条件を物質的要因に還元して理解している。コーエン自身は誠実に、こうした理解が原典解釈よりは自らの共産主義運動の体験から得られたものであることを認めているが<sup>178</sup>、少なくともテキストの論理的整合性からすれば、コーエンの解釈は決して説得力があるものではない。

## (2) 他の論者が解釈する共産主義社会

コーエンは、共産主義実現の条件を全く逆に、すなわち主体的条件の変化に求める見解の存在も一応認めている。

「私が念頭におくマルクス研究者であれば、マルクスにしたがって、共産主義の下では利害対立はほとんどなくなるという点に同意するだろうが、マルクスがこのように期待した根拠は、将来における溢れんばかりの豊かさへの確信ではなく、資本主義の廃棄後に個人主義的動機が次第に消滅していくという確信であったと主張するであろう。人々はもはや、我々の区別を考えることはなくなる。各人は自己を他者の利害と同化させる「社会的個人」となるであろう」(G. Cohen 1995,133-34/183-84)。

まず解釈問題として、コーエンはこのような解釈が一応成り立つことを認めているようである。「おそらく初期の作品群の時代においては、マルクスは徹底した社会性に依拠していたのだが、『ドイツ・イデオロギー』以後の後期の作品群では、社会化された個人は、そ

<sup>176</sup> (Levy 2002, 94-96) は、コーエンが『ゴータ綱領批判』における「第一の生命欲求」(MEW19:21/21)という表現を最大の根拠として技術的解決という解釈を導出した点を批判している。確かに、マルクスが疎外されていない労働に言及する際には分業の廃棄といった社会的要因を含めて論じているのに対し、コーエンの場合は生産力の増大のみに結びつけている点が問題であると思われる。

<sup>177</sup> (G. Cohen 1995, 134/184; Pashukanis [1924]1978) を参照。

<sup>178</sup> (G. Cohen 1995, 133/183) を参照。

れが使われる意味から解するかぎり、共産主義的平等を可能とする要因になっているとは思えない」(G. Cohen 1995,136-37/187)。「私は、マルクスが共産主義の可能性を信じる根拠に関する解釈として、(パシュカーニスの言う意味での)社会化された個人を持ち出すことを拒否しているが、それは『ドイツ・イデオロギー』とその後の著作に限定してのことである」(G. Cohen 1995,138/188)。

このようにコーエンは、マルクスの思想を初期と後期に分け、前者については個人の社会化という観念が大きな位置を占めていたが、後期ではそれが払拭されて物質的要因に重点をおくようになったという解釈をとる。とすれば、コーエンには、前期の考えが後期においてどのように変容したのかを説明する義務があるはずだが、それはなされていない<sup>179</sup>。

### (3) コーエン自身の構想する共産主義社会

さてコーエンは、このように共産主義社会を実現させる条件として、無限の富裕が存在するからというコーエン自身の解釈と、人々の動機が社会化されているからという他の論者による解釈を挙げ、これら両者は自己所有権原理の肯定と両立するとし、自らは、無限の富裕ほどではないが極めて高い物質的水準が存在するという、解釈ではない彼自身の構想する共産主義社会を対置し、これは自己所有権原理を拒否するとしている。

「利害対立そのものを廃棄するには低すぎるが、強制力に訴えることなく平等を促進する方向で対立を解決しうるほどに十分高い水準の物質的富裕について語ることは、決してユートピア的ではないと思う。私がここで頭に描いているのは、対立する要求をめぐるありふれた平和的妥協ではないことに注意してほしい。私が論じているのは、利害対立の非強制的で平等主義的な解決である。平等主義的正義は、物質的条件が良好であれば自分のための利益を英雄的にではなくいくらか犠牲にすることを要請するにすぎず、非強制的で平等主義的な解決が可能になるのは、人々が平等主義的正義への信頼に基づいて行動するときであり、そのように行動するからであると私は考えている。私がこうした社会は実現可能であると推断するのは、人々が完全な正義感をもっているので、いかなる状況であれいかなる程度であれ、正義という価値が要求するとおりに自己利益を進んで犠牲にするだろうと考えるからではなく、ほどほどの豊かさという条件の下で平等主義的分配を進んで支持するのは十分な正義感を人々はもっている、またはもつようになるだろうと考えるからである。これが自発的平等はいかにして可能かという問題に対する私の答えである」(G. Cohen 1995, 128/177-78)。

ここでコーエンは、共産主義における自発的平等を可能にする条件として、完全に高い水準ではない十分に高い水準の物質的富裕と、完全な正義感ではない十分な正義感の両者を挙げている。まず、コーエン自身の主張そのものとしては、十分理解可能であることは認めよう。問題は、マルクス解釈として、どうしてこのように読み取ることができないのかという

---

<sup>179</sup> しかもコーエンは、解釈問題とは別に、こうした個人の社会化に共産主義の条件を求めることを否定すべきであるという自らの主張を明示している。

「ここでは、マルクスをそのように解釈する根拠があろうとなかろうと、個人主義的動機の超克に依拠することに対して批判していきたい。もちろん、こうした超克が可能であるかどうかを問うことはできる。しかし、それは脇におくとして、それが極めて望ましくないことを主張したい。なぜなら「個人主義的動機の超克」という表現が、本来とは別の内容を、すなわち利害対立は存続するが人々は平等主義的方法を通じて解決しようとするという私の考えを、描写するのに使われるのでないとすれば、それは、自己所有する個人を過度に社会化する犠牲を払ってまで自己所有権を保護するという身の毛もよだつような見通しを示しているからである」(G. Cohen 1995,134/184)。

コーエンはマルクス解釈としても自らの主張としても、共産主義社会が実現する条件として人間主体の過度な社会化を否定する。

ことである。上述のようにコーエンは、共産主義社会を実現する条件についてのマルクス解釈として、完全な物質的富裕という客体的条件説と、人間性の完全な変化という主体的条件説を挙げ、両方とも否定していた。彼はマルクス解釈としては両方とも成り立たないとした上で、自らの主張を対置するのだが、その前にどうして彼の主張がマルクス解釈として成り立たないのかをいましばらく検討すべきではないだろうか。

さきの『ゴータ綱領批判』の叙述からして、マルクスが客体的主体的条件の両者を考えていたことは確かである。そこでは分業の廃棄が労働を生命の第一欲求とし、その結果として生産力が増大するというように、主体的要因から客体的要因へのルートも含まれている。よって両者が相まって共産主義社会が可能になるという解釈をとることは決して突飛ではないし、むしろ自然な捉え方である。

マルクスが生産力発展の見込みに依拠して自己所有権原理を肯定していたというコーエンの解釈は一つの有力な仮説であることは認められるが、彼自身の構想する共産主義社会がなぜマルクス解釈として可能ではないのかという点については必ずしも納得のゆく説明がなされているわけではないのである。

## 第6節 社会主義社会

### (1) コーエンの解釈とその難点

搾取論の対象となる資本主義社会と必要原理が支配する共産主義社会の間に、マルクスは社会主義社会をおいている。『ゴータ綱領批判』で、彼は次のように述べている。

「この共産主義社会〔本書での社会主義社会—松井〕は、あらゆる点で、経済的にも道徳的にも精神的にも、その共産主義社会が生まれでてきた母胎たる旧社会の母斑をまだ帯びている。したがって、個々の生産者は、彼が社会に与えたのと正確に同じだけのものを——控除をした上で——返してもらおう。……この平等な権利はまだつねにブルジョア的な制限につきまといわれている。生産者の権利は生産者の労働給付に比例する。……それは労働者の不平等な個人的天分と、したがってまた不平等な給付能力を、生まれながらの特権として暗黙のうちに承認している。だからそれは、内容からいえばすべての権利と同じように不平等の権利である。

……しかし、こうした欠陥は、長い産みの苦しみののち資本主義社会から生まれたばかりの社会主義社会では避けられない。権利は、社会の経済構造およびそれによって制約される文化の発展よりも高度であることは決してできない」(MEW19:20/20-21)。

このように、社会主義社会においては生産者に対して労働に応じた分配がなされる。ただし、生産者への分配がなされる前に、生産手段の補填部分、追加部分、臨時のための予備積立や保険積立、一般管理費、学校や衛生など「必要の共同充足」のための施設必要、そして労働不能者のための基金などが控除される。

では、この段階における自己所有権原理の位置づけは、どのように理解すべきだろうか。コーエンは次のように述べている。

「社会主義的比例原理によれば人間は生産的能力について「自然な特権」を享受しうるとしつつ、マルクスはこの原理を自己所有権の縮小形態として特徴づけている。確かに彼は自己所有権という特権が縮小されていると明示的に認めているわけではないが、縮小されていると言い切ってよいのは、自己所有権にとって不利となる控除……がすでに適用された後になって初めて、生産手段が公共的に所有された世界において自己所有権が要請するものを、社会主義原理は要請するからである。

社会主義的比例原理は縮小された形態であるとはいえ、自己所有権に基づく所得の権原を保持しており、「ゆえに不平等の権利である」。才能ある者はそれだけ、才能のない者よりうまく物事をこなすであろうし、扶養家族の少ない者は、多い者よりも手厚く扶養するであろう。……

自己所有権は何世紀にもわたって支配してきたのだから、社会主義革命の直後にその効力をすべて失ってしまうことは期待できない。実践的な理由のために、社会主義者は自己所有権に基づく統治を保持せねばならないが、だからといって自己所有権を基本原理として支持していることにはならないのである」(G. Cohen 1995,124-25/173-74)<sup>180</sup>。

マルクスは、社会主義社会においては労働に応じた分配がなされるとしつつも、その分配以前に上述のような控除がなされるとしている。コーエンは、これを「社会主義的比例原理」と呼んだ上で、この原理を自己所有権原理の縮小形態として特徴づけ、社会主義社会は実践的理由のゆえに自己所有権原理を受容しているが、そのことはこの原理を基本原理として支持することを意味しないと述べている。マルクスは、社会主義社会の段階では、自己所有権原理を基本原理としては積極的に支持してはいないのだが、実践的理由のゆえに受容しているという理解である。私は、この理解に全く賛成である<sup>181</sup>。

ところが、これまでみてきた搾取論、ならびに共産主義社会における自己所有権の位置づけについてのコーエンの理解からすると、社会主義社会は極めて都合が悪い部分となってしまう。共産主義段階における自己所有権への姿勢について、社会主義社会において自己所有権原理が縮小していたのに、なぜ共産主義社会ではそれが再び復活するのだろうか。十分な物質的富裕が可能になり、自己所有権の役割が不要になったとしても、それに対する否定的評価は変わらないはずである。むしろ、資本主義において支配的であった自己所有権原理が社会主義社会においては縮小し、共産主義社会ではさらに縮小すると理解した方が自然ではないか。

コーエンと私の主張を表で比較すると図表4のようになる。

図表4 自己所有権原理と社会体制

	搾取論	社会主義社会	共産主義社会
コーエン	○	△	○
松井	○	△	×

(自己所有権原理の位置づけについて、○は肯定、△は一部肯定、×は否定を表す。)

コーエンは、自らの社会主義社会についての理解が共産主義社会についての理解と矛盾することを悟っているため困惑しており、この点を率直に述べている。

「実際、本章の主張の観点からすると、マルクスが『ゴータ綱領批判』の中で共産主義の低い段階について述べていること、もしくは後に社会主義と呼ばれる考え方に妥協するのは、(不可能ではないにしても)いっそう困難である。なぜなら社会主義社会では、自己所有権がいくぶんか削減されることは疑問の余地が無いからである」(G. Cohen 1995,159/219)。

コーエンは、マルクスが資本主義社会を批判する搾取論において自己所有権原理を肯定していたのみならず、共産主義社会においてもこの原理を肯定していたという理解をとるが、その中間に位置する社会主義社会においては、自己所有権原理が縮小されるとすることで、説明の一貫性が保てなくなっている。コーエンにはこの不整合性を弁解する義務があるはずだが、これ以上ふれようとしていない。とすれば、マルクスが自己所有権原理を搾取論のみならず共産主義社会においても肯定していたというコーエンの主張は、大きな問題を

<sup>180</sup> コーエンは、「実践的理由」の内容として、イデオロギー的遅滞のみならず、生産力の発展段階の低さも含まれることを強調している。この点を認めたとしても、本節の結論に変更はない。なお、この引用部分の最後の文は、第4節ですでに引用されている。

<sup>181</sup> すでに第4節で述べたように、搾取論についてのコーエンの理解では、マルクスは自己所有権原理を基本原理として積極的に肯定していたとされる。これに対し私の理解では、マルクスは搾取批判という実践的理由のゆえに自己所有権原理を受容したが、それを超体制的な基本原理として支持したわけではない。社会主義社会における自己所有権原理については、コーエンは私と同じ理解をとっているのに、搾取論ではなぜ異なるのかが疑問である。

はらんでいると言わざるをえないのである<sup>182</sup>。

これに対し私の理解では、資本主義社会において支配的であった自己所有権原理が、社会主義社会では縮小された形態に転化し、さらに共産主義社会では完全に払拭されていく。このように歴史発展を自己所有権原理からの脱却の過程として一貫性をもって説明することができる。

マルクスが社会主義社会において、縮減された形態であるとはいえ自己所有権原理が必要であると考えたのは、生産力の発展がいまだ不十分な状況にあるだけでなく、この原理がブルジョア社会の制度の中にしっかり組み込まれていると考えたからである。そのような段階で応労原理を無理やり否定すれば、誘因の低下を招くという予測があったに違いない。だが、生産手段が社会化されているならば、いずれ応労原理は不要になるであろう。それは最終的には制度的基礎としての自己所有権原理が否定されていく過程に他ならない。このような理由により、マルクスは外的内的資産両方の社会化を一気に実現するという方法ではなく、自己所有権原理というブルジョア的な原理に依拠しつつ、まず外的資産の社会化を達成するという漸進的路線を選んだのである。

マルクスは、規範原理は急激にはではなく徐々に受容されていくという立場をとっていた。つまり資本主義社会の変革においては、まず外的資産の社会化に目標を絞り、その達成のためにはたとえ将来的には否定されるべき原理であろうともそれをいったん受け入れるという戦略である。特に自己所有権原理の否定を実現するためには段階を踏む必要がある。本源的所有論を考察した際みてきたように、外的資産が自分の私有物である場合には、自分の身体と能力は自分のものであるという意識が強固なものとして形成されていく。なぜなら生産に必要な労働力と生産手段がともに自分のものであるとすれば、その結果得られた生産物は自分の所有物であるという観念が自然と生じるからである。ところが外的資産が社会化されてしまえば、このような観念は決してアприオリに通用しなくなる。生産手段が社会化されているならば、その生産と分配に関する判断は社会的な意思決定に従わなくてはならない。たとえ労働能力に差異があろうとも、もし平等分配に従うべしという原理が社会的に承認されたならば、それに従わなくてはならないからである。

## (2) 個人的所有の再建

マルクスにおける自己所有権原理と共産主義社会論との関係で見逃すことができないのは、『資本論』第1部第24章第7節「資本制的蓄積の歴史的傾向」の中の「否定の否定」ないしは「個人的所有の再建」に関わる部分である。

「資本主義的生産様式から生まれる資本主義的取得様式は、したがって資本制的な私的所有も、自分の労働に基づく個人的な私有の第一の否定である。しかし、資本主義的生産は、一つの自然過程の必然性をもって、それ自身の否定を生み出す。それは否定の否定である。この否定は、私有を再建しはしないが、しかし、資本主義時代の成果を基礎とする個人的所有を作り出す。すなわち、協業と土地の共同占有と労働そのものによって生産される生産手段の共同占有とを基礎とする個人的所有を作り出すのである」(MEW23b:791/995)。

この部分については、エンゲルスが『反デューリング論』において、「この文章は、社会的所有にはいるのは土地その他の生産手段であり、個人的所有にはいるのは生産物すなわち消費対象である、ということの意味する」(MEW20:122/137)という解釈を行い、これがながらく通説とされてきた。

これに対し、平田清明が市民社会論的視座から、社会主義とは「勤労者の個体的所有が再建されていく社会である」(平田 1969, 108)という説を提唱して以降、「個人的所有」の「個人的」とは何を意味するのか、所有の対象は生産手段まで含まれるのか否かといった点をめぐって激しい論争が展開された。本章はこの論争そのものについて検討することはないが、

---

<sup>182</sup> 社会主義社会論は、体制変革における漸進的方法を明示しており、マルクスの自己所有権原理に対する考えのみならず、その規範理論全般の性格を考える上で決定的な重要性を有する。

自己所有権原理を考察の対象とする以上、個体的所有の再建論とどのように関係するのかは最低限明らかにする義務がある。そこで論争を通じて獲得された到達点に基づき、自己所有権原理と共産主義社会論の関係という観点から簡単にふれておきたい。

自己所有権原理との関係という関心から問題となるのは、「個人的所有」を自分の労働に基づく所有と見なすかどうかという点である。近年の有力説は、再建される「個人的所有」を自分の労働に基づく所有と解釈している<sup>183</sup>。上記の検討の結果得られた私の理解からすると、自分の労働に基づく所有は自己所有権原理に基づいており、それは社会主義社会にのみ通用するが、縮小された形態においてである。したがって通説によれば、「個人的所有の再建」といっても、それは社会主義社会にのみ当てはまり、しかも全面的な再建ではなくて縮小された再建だということになる。

平田説では、「個人的所有」は自由な個体による所有という意味で「個体的所有」と訳され、社会主義社会と共産主義社会の両方に通用するとされるが、「自己労働に基づく個体的所有」は社会主義社会にのみ通用する<sup>184</sup>。したがって「個体的所有の再建」は、自由な個体の全面開花の過程として、社会主義社会から共産主義社会へと深化していくことになる。

本章では、平田説と近年の有力説のいずれが正しいかという問題に判定を下すことはできないが、自己所有権原理の面から両者を比較した場合、有力説では「個人的所有の再建」が社会主義社会のしかも縮小された形態のみを意味することになるのに対し、平田説では兩段階を通じて深化発展していく過程として捉えられることになる。よって再建の意義を資本主義社会から共産主義社会へ移行した直後(すなわち社会主義社会)の状況の描写として限定的に捉えるのであれば、有力説に有利になるし、その意義を『要綱』における人類史の三段階論に匹敵する歴史的展望を示したものと捉えるならば、平田説に有利になるであろう。以上が自己所有権原理の視角から「個人的所有の再建」論争に対して提供できる論点である。

## 第7節 マルクスと自己所有権原理

以上の考察から、マルクスの自己所有権原理に対する規範的姿勢として、以下のような仮説を提起することができる。すなわちマルクスは、社会主義の本義からして自己所有権原理は論理的には成立しないし、倫理的にも必要原理と相容れないとして拒否すべきであるという確信をもっていた。それゆえ共産主義社会において自己所有権原理は否定されると考えていた。にもかかわらず、資本主義を批判する搾取論においては自己所有権原理に依拠していたし、資本主義の直後に到来する社会主義社会では自己所有権原理は縮小形態であるとはいえ存続すべきであると提案した。

そこで、一方で自らが理想とする社会においては自己所有権原理が否定されるとしなが

---

<sup>183</sup> ここでは、平田説による提起、エンゲルス説の難点を踏まえ、主要な論争を検討整理した到達点を基礎に提出された(西野 1985)をもって、近年の有力説の代表とする。「だから、「否定の否

定」によって「再建」されるのは、小経営生産＝取得様式の非階級的性格の側面、すなわち労働者が労働諸条件の所有者となるという条件の獲得(これは「収奪者の収奪」によって獲得される)の下に、労働者自身が①生産手段に自ら結合し、②生産過程を自らの統制下に行い、そのことを通じて、③自らの手に生産物を取得する、という側面に他ならない。つまり「自分の労働を基礎とする」所有の「再建」＝高次復活に他ならない。これが「個人的所有」「再建」の第一義的意味である(西野 1985, 334-35)。なお(篠原 1998, 25)は、『共産党宣言』にみられる「個人的所有」を詳細に検討し、それが「個人的に獲得した、自分で労働して得た所有」という定義をもつことから、『資本論』の「個体的所有」と比較すると、「労働者ないし生産者自身の所有という共通点がある」としている。

<sup>184</sup> (平田 1969, 109)は「自己労働に基づく個体的所有」を社会主義社会にのみ当てはめ、「コムニスム社会」すなわち共産主義社会では労働概念の揚棄を当てている。

ら、他方で資本主義を批判する際には自己所有権原理に立脚したり、その社会主義社会では自己所有権原理を活用するというのは、規範理論として整合性に欠けるという疑念が生じよう。

コーエンの問題提起はこうした疑念から出発している。それゆえ彼は、J・ロールズやR・ドゥウオーキンらレフト・リベラルの提起も受けつつ、リバタリアニズムの自己所有権原理を決別し、「純粹に形成された資本主義」をも批判しうるように内的資産も平等化の対象に含めることによって、マルクスの搾取論を平等主義の一般理論として再構築しようとしたのである。上述のように、内的資産の平等化ないし必要原理の推進は、資本主義を基盤とする福祉国家においても社会主義社会においても、平等主義者にとって重要な課題であることは間違いないし、この価値規範を具現化する制度の拡充を追求すべきである。

しかし、だからといって上述のようなマルクスの自己所有権原理に対する規範的立場が全く無意味であると葬り去るのは誤りであると私は考える。マルクスは、自己所有権原理が最終的には否定されるべきと考えながら、資本主義ではむしろそれを根拠に搾取を批判し、社会主義社会ではそれを活用するという段階論的な戦略を提案した。この背景には自己所有権原理がそう簡単には廃棄できる性格のものではないというマルクスの認識が横たわっている。

上述のようにマルクスは、そもそも所有をロックのように、人間主体が自然という客体に労働を加えることによってそれを所有するといった単なる主客関係の位相で捉えるのではなく、人間相互の社会関係とくに生産諸関係の総体の中で捉える視角をもっていった。資本主義においては、貨幣が資本へと転化することを通じて労働力が売買の対象となり、これによって初めて身体と能力からなる人格そのものが所有の対象と意識されるようになる。したがって自己所有権は永遠不変の自然権では決してなく、資本主義に特有な観念なのである。しかしマルクスは、だからといって自己所有権原理は単なる恣意的な「法的幻想」であるから、生産諸関係が変革されれば自動的に上部構造としての自己所有権原理も消滅するなどは考えなかった。なぜなら、貨幣や資本がそれ自体富を生む物神として自立し、逆に経済過程を支配するという物象化の構造が生じることによって、労働もそれ自体として富を生むものとして物象化され、それに基づく自己所有権原理もまた一定の自立性をもって、経済過程を制御する影響力を有するに至るからである<sup>185</sup>。ここに自己所有権原理を最終的には廃棄されるべきではあるが、またそれが即座には廃棄できないという認識の根拠がある<sup>186</sup>。

コーエンは、関心を規範理論に移行させる以前は、史的唯物論の研究に精力的に取り組んでいた。そしてマルクスの『経済学批判序言』に提示されたいわゆる史的唯物論の公式における、生産力、経済構造、上部構造の相互関係について、「機能的説明」という仮説を提出した。機能的説明は次のように定義される。「eが起きたのは、それがfをもたらずからである」。この説明によると、経済構造と上部構造の関係については、ある時期にある上部構造が支配的となるのは、それが経済構造の発展を促進する機能によってであるとされる<sup>187</sup>。

自己所有権原理は資本主義に特有な上部構造の一つであるから、資本主義社会においてこの原理が支配的となるのは、それが資本主義的な経済構造の発展を促進する機能によってであるということになる。確かに資本主義的経済構造によって自己所有権原理の性格が

<sup>185</sup> 以上、所有の物象化については、(浅見 1986,1998; 渡辺 2002)を参照。

<sup>186</sup> P・シンガーは『ダーヴィンの左翼』において、これからの左翼は、人間性の変化に対する過剰な期待を捨てて、現存する人間の意識から出発すべきことを主張している。この点では同感である。しかし、次のようにマルクスを解釈してそれを攻撃しているのは、筋違いであろう。「史的唯物論によれば、不変の人間性など存在しない。人間性は生産様式が変わるたびに変化するのである」(Singer 1999, 23/42)。マルクスは、人間性が生産様式の変化とともに変化する部分があることを確かに強調しているが、だからといって人間性の全てが変化するなどとは述べていない。この点について、(Carling 2001)も同様にシンガーを批判している。

<sup>187</sup> 機能的説明については、(G. Cohen 1978; 松井 1995c)を参照。

説明されるのだが、後者は前者を支持する機能をもっている。したがってここにも自己所有権原理が一定の自立性をもっており、それゆえそう容易には廃棄できない理由が存する。

コーエンによれば、レフト・リベラルは「かなりの程度まで自己所有権を制限している」(G. Cohen 1995, 118/167)<sup>188</sup>。そしてマルクス主義者も「ある程度またはなんらかのかたちで、自己所有権を拒否しなければならない」(G. Cohen 1995, 15/18)と主張する。この点からすると、レフト・リベラルは自己所有権原理を制限している点でマルクス主義以上にラディカルであるように見える。しかし史的唯物論の観点からすれば、自己所有権原理を完全に廃止した社会を現段階で即座に実現しようとすることは、体制変革のプロセスを無視している点で観念的かつユートピア主義的である<sup>189</sup>。

コーエンは、自らの構想する共産主義社会において、人々が自己所有権原理を拒絶することは、この原理を前提としたままで個人の動機を社会化することよりは容易であるとしている。

「私の解決案では、強制の不在が社会的平等と整合するのは、市民が自己所有権は誤っていると考え、そうした理解を反映する法律(または実践)に進んでしたがう場合に限られる」(G. Cohen 1995, 129/179)。「この問題に対する私自身の解決案では、人々の動機のこのような極端な変化を予期してはいない。自己所有権というブルジョア的規範原理にしたがって、途方もない社会化に依拠するよりも、このブルジョア的原理を拒絶して、人間心理の多大な変化を期待しない方がはるかにましであると私は信じている」(G. Cohen 1995, 134-35/184)。

ここでコーエンは、「多大な」の箇所注を付し「私自身が提出した……シナリオは人間心理の変化を含んではいないと、私が主張する必要はない」(G. Cohen 1995, 134/199)と述べており、自己所有権原理を拒絶することが人間心理の変化を伴うことを認めている。確かに、自己所有権原理を拒否することは、それを前提としたままで個人的動機を社会化することと比較すれば、容易かもしれない。しかし、自己所有権原理を拒絶することそのものが極めて大きな心理的变化を要する可能性については、コーエンは過小に見積もっているように思われる。だからこそ、彼は資本主義批判としての搾取論から自己所有権原理を除去し、内的資産の平等までも組み込むという急進的な提案を行うことができたのであろう。

しかしコーエンに対しては、ロールズたちに対する批判が同様に当てはまる。自己所有権原理の撤廃はコーエンが考える以上に困難な課題である。であるからこそマルクスは、まず自己所有権原理を認めの上で資本主義的搾取を廃止し、社会主義社会を経過した暁に、共産主義社会で自己所有権原理を完全に廃止するという漸進的な方法を選んだのである<sup>190</sup>。

ところで左派リバタリアンは、自己所有権原理を肯定しながら平等主義を推進しようとするのだが、コーエンは、マルクス主義者は自己所有権原理を拒否して左派リバタリアニズムから決別すべきだと主張する(G. Cohen 1995, ch.4)。だが、上述の段階論的姿勢を踏襲するとすれば、資本主義社会から社会主義社会へと移行する過渡的な社会として、左派リバタリアニズムが提案する社会体制を取り入れることもありえるのではないか<sup>191</sup>。しかもコーエンが批判の対象とした左派リバタリアニズムは、外的資産を初期に平等分割するスタイナ

---

<sup>188</sup> コーエン以外にも (Nozick 1974) が、ロールズの格差原理は自己所有権原理を否定していると理解している。これに対し、(Gorr 1995, 273-88; Pogge 1989, 64; 塩野谷 2002, 161-63)は、ロールズは自己所有権原理を否定していないと解釈している。またコーエンによれば、ドゥウォーキンは自己所有権概念の使用に反対している(G. Cohen 1995, 213/302)。

<sup>189</sup> ロールズの学説が革命論を欠いているというマルクス主義からの批判については、(Buchanan 1982, 147-49; 伊藤恭彦 2002, 91)を参照。

<sup>190</sup> 資本主義の直後における自己所有権原理の存続を認めることは、資本主義社会において自己所有権原理と対立する必要原理の拡充を推進することを妨げるわけではないし、マルクスの場合も社会主義社会や資本主義社会における必要原理の存在を求めている。(新村 2006)を参照。

<sup>191</sup> 左派リバタリアニズムに対するマルクス派からの評価については、(松井 2007b)を参照。

一(Steiner 1994)の学説であった。確かにこの説ではコーエンが指摘するように、結局平等主義の実現という点で重大な問題がある。しかし、例えばコーエン(G. Cohen 1995)が日本語版序文で左派リバタリアニズムのもう一人の代表として挙げているオオツカ(Otsuka 2003)のように、自己所有権原理を遵守しつつも内的資産の少ない者に対して外的資産を多く配分することによって、かなりの程度の平等が実現可能であるという提案も登場している。少なくとも過渡的なオルターナティブとして、左派リバタリアニズムの提唱する社会体制をマルクス主義の社会変革プログラムの中に位置づけることは可能であると考えられる<sup>192</sup>。

コーエンはリバタリアニズム批判の過程でマルクス主義的搾取論の中に自己所有権原理の存在を見だし、これを払拭することを主張した。これに対し私は、自己所有権原理を最終的には廃棄することが共産主義の目標であるという点ではコーエンに同意しつつも、マルクスが歴史的発展段階に応じて自己所有権原理を漸次的に撤廃していこうとしたという理解を提示し、これが今日のマルクス主義による社会変革論にとっても極めて重要な意義を有することを明らかにしたのである。

コーエンは、リベラルよりもマルクス主義者の方が自己所有権原理を真剣に受け止めることができるかと述べている。

リベラル「には、排除せねばならないような自己所有権への信念がそもそもないので、リバタリアンとの決定的邂逅は彼らよりもむしろわれわれとの間でなされることになる。私の見解では、ドゥウオーキン、ネーゲル、ロールズは、ノージックの立場を挫くのに必要なことを行うほど真剣に彼の議論を受け止めていない。マルクス主義者は、ノージックとの深刻な邂逅を通じて彼を論駁するだけでなく、伝統的な搾取の観念を曖昧に使用してきた際に抱いていた自らの正義の観念について、より精密な規定に達することを望みうるのである」(G. Cohen 1995, 163-64/224)。

確かにコーエンは、マルクス主義における資本主義批判の中軸をなす搾取論の観点から自己所有権原理を詳細に検討し、これを拒絶すべきことを訴えた。これに対し私は、コーエンのこの結論を共有しつつも、マルクス主義の核心をなす史的唯物論の視点から資本主義社会に占める自己所有権原理の位置とその克服の過程をコーエン以上に厳密に分析しえたものと考ええる。

---

<sup>192</sup> ただし、左派リバタリアンたち自身は自らの理想社会論として提起しているのであって、過渡的な社会体制として提起しているのではない。

## 第5章 自由

### 第1節 はじめに

K・マルクスと自由概念の関係は極めて複雑である。彼は資本主義社会における自由を徹底して批判し、共産主義社会を「真の自由の国」として展望した(MEW25b:828/1051)。今日でも例えばG・ブレンカートのように、マルクス思想の基本的価値理念は自由にこそあると理解する論者も存する(Brenkert 1983)。

ところがコミュニタリアンの代表者C・テイラーによる批判のように、マルクスの自由論は絶対的自由の追求という点で、近代的自由主義と同様の欠陥を有すると断罪する議論が現れた(C. Taylor 1979a)。

またソ連型社会主義国家における市民的自由の抑圧が明確となってからは<sup>193</sup>、マルクスの自由論にこそその根本原因が胚胎していたという、I・バーリンなど自由主義者からの批判がすでに登場していた(Berlin1969)。それらによれば、マルクスのいう自由は自由主義における自由とは異質であって、必然的に市民的自由の抑圧に結び付くとされる<sup>194</sup>。

ここにおいてマルクスの思想の中で自由はどのような位置づけを与えられるのかという問題は、いまだ解決されていないことが明白となった。マルクスと自由というテーマは、従来からマルクス学派の中で多くの議論が積み重ねられてきた<sup>195</sup>。にもかかわらず、マルクスの自由論が、自由主義的自由論とどのような関係にあるのか、自由の追求を絶対的な目標とするのか、そして市民的自由の抑圧を必然的にもたらずのかという論点については、いまだ十分に解明されたとはいえない。これらの論点を解決しないかぎり、マルクスの思想体系における自由の位置づけは不明確なままである。

しかし、資本主義社会に代替する将来社会として共産主義社会を目標とすること自体の是非が問われている現在、それでもマルクス学派が共産主義社会を追求するならば、その社会において自由という価値はどのような地位を占めるのかという根本問題を曖昧にすることは許されないはずである。

そこで本章では、マルクスにおける自由概念をとくに自由主義的自由論の枠組みから捉えなおすとともに、コミュニタリアニズムからの批判をも検討することを通じて、マルクスにおいて自由がどのような位置づけを与えられていたのかという問題に、一つの解決案を提示したい。

---

<sup>193</sup> 本章で用いる市民的自由の概念は、J・ロールズが次のように示した基本的な自由のリストにおよそ該当する。

基本的自由のリストの「中から特に重要なものを列記しておこう——〈政治的な自由〉(投票権や公職就任権)と〈言論および集会の自由〉、〈良心の自由〉と〈思想の自由〉、心理的抑圧および身体への暴行・損傷からの自由(人身の不可侵性)をふくむ〈人身の自由〉、〈個人的財産＝動産を保有する権利〉と法の支配の概念が規定する〈恣意的な逮捕・押収からの自由〉(Rawls [1971]1999,53/85)。

<sup>194</sup> 自由主義ないしそれに近い立場によるマルクス自由論への批判として代表的な文献は、以下のとおりである。(Berlin 1969; Cranston1967; Gray1986b; Hayek[1952]1979, 1973-79; Nozick1974; Popper1945, 1957; Sowell1963; Walicki 1983, 1985, 1995)。

<sup>195</sup> マルクス学派ないしそれに近い立場によるマルクス自由論の探究として代表的な文献は、以下のとおりである。(Awata 1953; Brenkert 1983; G. Cohen 1988, 1995; Cornforth 1968; Dawydow 1969; Easton 1981; Lewis 1957, 1972; Macpherson 1973; O'Rourke 1974; Screpanti 2007; Selsam 1943, ch.7; Stiehler 1973; 鱒坂 1981; 有尾 1988; 栗田 1954, 1975; 市川 1997; 岩崎 1979; 内田・沖浦・杉原 1974; 岡本清一 1959; 川村 1977; 北村 1984; 坂本 1974; 島崎 1997; 白石 1994; 高田 1986, 1988, 1989, 2010; 田口 1976, 1978; 田中正司 1983; 中野徹三 1977; 藤井 1976; 藤田 1975; 牧野 2001; 松田 2001; 宮本 1978; 森 1968; 柳田 1983; 吉崎 1998; 和佐谷 1982)。

以下、第2節で、自由主義的自由論の構造を分析する。第3節で、マルクスの自由論を二つないし三つに分割しその内容を明らかにする。第4節では、コミュニタリアニズムによるマルクス自由論への批判として、それが自由主義と同様に空虚な絶対的自由を追求しているにすぎないという議論を、第5節では、自由主義からのマルクス自由論への批判として、それが市民的自由の抑圧につながるという議論を、それぞれ検討する。最後に第6節では、以上の考察を踏まえてマルクスの思想における自由の位置づけを明らかにする。

## 第2節 自由主義的自由論

### (1) 自由主義と自由

自由主義において最も根本的な価値は何かという問いに素直に答えるならば、それは自由であろう。しかし自由主義の根本的価値を、自由以外の価値、例えば中立性や平等などに求める見解も見られる<sup>196</sup>。ではなぜ自由主義の根本価値をめぐってこうした理解の相違が生まれるのか。それは究極的には自由主義がそもそも整合性のない思想であり、一貫した規範理論としては成立不可能だという点に存する<sup>197</sup>。

自由を基本原理とする社会を純粹自由主義の社会と呼ぼう。これは少なくとも普遍化可能な社会としては成立しえない。自由主義における自由の主体は個人である。よって純粹自由主義の社会とは、諸個人が完全に自由に行為しうる社会である。しかし、諸個人が自己利益の最大化をめざし、他者を自らにとっての手段としてしか見なさないような社会は、T・ホブズが見通したように、万人の万人に対する闘争、すなわち戦争状態に帰着する(Hobbes [1651]1991)。この状態において自由を享受できるのは、暴力を独占する少数者のみであり、大多数の人々は死と隣り合わせの悲惨な境遇におかれる。このようないっさいの共同関係も秩序もない状況は、およそ社会とよぶに値しないであろう。つまり純粹に自由な社会は原理的にはそもそも成立しえないのである。

そこで妥協策として、国家に権力を集中し<sup>198</sup>、正義または権利によって諸個人の所有する私的領域を平等に保護することによって、その領域の中での自由とそれを交換する自由、すなわち消極的自由を確保しようとする方法が案出される。そこでは戦争状態を防ぐために、諸個人に消極的自由を認めるかわりに、他者の同様な権利を侵害しないという、J・S・ミルによって明示された危害禁止原理が課される(Mill [1859]2001)。これが今日、自由主義とよばれる社会思想の原型である。

自由主義は、その誕生の当初から自由以外の価値を混入せざるを得ず、不純な形態でのみ成立する規範理論なのである。しかし、積極的自由の追求を断念したとはいえ、消極的自由のかたちで個人の自由を最大化しようとする指向性を有する点で、限定された意味においてであれ自由を根本価値とする思想であることは間違いない。

### (2) 主体・障害・目的

通常、自由概念を検討する際に最も多く採用される枠組みは、バーリンが提案した消極的自由と積極的自由という二分法である(Berlin 1969)<sup>199</sup>。自由主義者は前者のみを追求すべき自由概念とするのに対し、社会主義者は両者とも達成しようとする。自由主義者からすれば、社会主義者の企図は失敗せざるをえないのであり、消極的自由さえも保障できない結果に

<sup>196</sup> (Ackerman 1980)は中立性を、(Dworkin 1985)は平等を、それぞれ自由主義の最も根本的な価値とする。(井上達夫 1986; 盛山 2006)を参照。

<sup>197</sup> 自由主義の原理的不可能性については、(松井 2003a,2004)で論じた。

<sup>198</sup> 「第一二条 人および市民の権利の保障は、一の武力を必要とする」『人および市民の権利宣言(1979年)』(Duguit 1952, 1-3/128-33)。

<sup>199</sup> バーリンの二分法に関する検討として、以下を参照。(Baldwin 1984; M. Cohen 1960; Gray 1989, 1996; MacFarlane 1966; Macpherson 1973; Pettit 1989; Swift 2006; 小川 1985, 1986; 上森 2010; 関口 1991, 1992; 濱 2008)。

終わる。社会主義者からすれば、消極的自由を保障するのみでは資本主義社会に存する諸問題を解決することができないし、二つの自由を両立することは可能である。二分法はおおよそそのような含意をもつ。それは、自由主義と社会主義の対立点を明確化する上では有効であったといえる。

これに対しG・マッカラムは、いかなる自由概念であれ、主体が目的を追求する上で障害から自由であるという三項関係が必ず備わっていると主張した(MacCallum 1976)<sup>200</sup>。彼によれば、自由の消極的積極的概念ともに三項関係を有するという点では本質的相違はないのであり、主体、障害、目的からなる項目に何が入るかという点で異なるにすぎない。バーリンの二分法は、両者の相違面のみを強調して、共通面から目をそらせてしまう点で欠陥があると、マッカラムは批判した。

バーリンの二分法は、冷戦時代に対峙する二つの体制の対照を鮮やかに描き出したという特長をもつ。しかし本章の意図は、社会主義を代表するマルクスの自由概念を自由主義との対話を通じて練り直し再構築することにある。こうした意図からすれば、両者の相違面のみを照射するバーリンの二分法では概念装置として不十分であり、マッカラムによる三項関係説を採用することにしたい。ただし自由の二つの概念は、確かに自由主義とマルクスの自由論を比較する上で便利な場合もあるので、以下では二分法についても適宜、使用することにする。

そこで本節では、自由主義的自由論の構造を主体、障害、目的の面から概観しておこう。

**主体** 自由の主体という側面からみると、自由主義的自由論には二つの特色がある。第一の論点は、個人か集団かという問題である。自由主義では自由の主体は個人に限定される<sup>201</sup>。マルクスの制御的自由の概念にみられるように、集団を主体とすることは論理的には可能である。にもかかわらずなぜ自由主義が自由の主体を個人に限定するのかというと、集団の自由が許容されると個人の自由と集団の自由が対立する場合があります、後者が優先される結果、個人の自由が抑圧される危険が生じるからである<sup>202</sup>。

第二の論点は、経験的自己か本来的自己かという問題である<sup>203</sup>。前者は現に今、存在するありのままの自己であり、後者は本来あるべき理想としての自己である。自由主義では経験的自己から分離した本来的自己という概念は認められない。現に今、ここに存在するありのままの自己こそが自らの選択によって生活する本来の自己であり、もし自由の主体としての

---

<sup>200</sup> マッカラムの三項関係説に関する検討として、以下を参照。(Baldwin 1984; Swift 2006; 小川 1985; 関口 1991; 濱 2008)。

<sup>201</sup> ただし、資本主義においては巨大企業の営業の自由が保護される。巨大企業は形式的には法人という人格を付与されるが、実質的には集団的主体である。したがって資本主義は自由主義の中から生まれながら、自由の主体に関しては個人的主体を基本とする自由主義と異なる性格をもつに至るのである。これはマルクスが領有法則の転回として論じた現象と等しい性格をもつ。

<sup>202</sup> ただし、自由主義それ自体においても実質的には集団が主体となる場合もある。自由主義の一変種である功利主義においては、個人は快苦の基準にしたがって行為を選択する自由を有する。そして最大多数の最大幸福の名の下に公共の福祉を増進することが、社会の第一目標とされる。功利主義の自由主義としての性格については、(藤原 1993)を参照。ここで福祉を追求する主体は、形式的には一人一人の個人であっても、実質的にはそれらからなる集団である。マルクスの場合は自然や社会に対する制御という側面を強調するので自由の概念を用いたのだが、功利主義は制御の結果の側面に力点をおくがゆえに、福祉の概念を用いたのであり、実質的には集団を主体としていてと考えてよい。功利主義においては「集団の福祉」の追求が最優先される結果、個人とくに少数者の自由が制限されてしまうというロールズの指摘は (Rawls [1971]1999, 19-24/31-39), 自由主義者がマルクスにおける集団的主体の自由を批判する際と同様の問題を、自由主義そのものが抱えていることを示すものである。マルクスと功利主義の関係については、本書第7章を参照。

<sup>203</sup> (川崎 1999)を参照。

本来的自己を認めてしまうと、経験的自己がそれに従属させられてしまう危険があるからである。

**障害** 障害からの自由という側面からみると、自由主義的自由論は次のような特徴をもつ。まず自由主義的自由論では、個人の私的領域またはその延長としての秩序に外部から加えられる力を表す。

障害の具体的な捉え方は論者によって異なる。F・ハイエクの自生的秩序論では、その秩序とは諸個人の私的な意思の絡まり合いの中から自生的に形成されたルールであり、このルールによって画された領域を侵して恣意的に介入しようとする力が障害である。R・ノージックの自己所有権原理では、所有権によって保護された私的領域を侵犯しようとする力が障害である。I・バーリンの反全体主義では、経験的自己としての個人が自らの私的選好のみに基づいて営もうとする生活に対して、外部からより善き生を追求すべきであると干渉する力が障害である。いずれにしても個人の保護されるべき私的領域があり、それに外部から介入しようとする力が障害である。消極的自由とは、このような外部の力から自由であることを意味する。

したがって個人の自由は無制限ではない。個人が自由に行動してよい範囲は、他者の同様な自由を侵害しない範囲に限定される。これが自由の面から捉えた危害禁止原理である。裏返していえば、この原理はある個人が他者の自由を全く侵害することなく、行動できることを前提としている<sup>204</sup>。

**目的** 通常、自由主義の推奨する自由は消極的自由であって、積極的自由は認められないと想念されている。しかし、マッカラムが指摘したように、自由を語る以上、何かをするための自由であって、なんらかの目的が想定されているはずである。問題はその目的をどのような範囲に限定するかである。

後述するように、消極的自由の捉え方には自生的秩序論、自己所有権原理、反全体主義の三つの観点がある。自生的秩序論では、この秩序を遵守する範囲に目的が限定される。自己所有権原理では、私的所有を侵害しない範囲に限定される。反全体主義では、経験的自己の有する私的選好の範囲に限定される。逆にいえば、これらの範囲を超える目的を追求することは許されないのであり、自由主義的自由論においてもその目的は無限定ではないのである。

このように自由主義においてもなんらかの障害からの自由が語られる以上、その障害から保護されるべき自由の目的が存在する。したがって自由の目的に関する自由主義とマルクスの相違とは、それが存在するか否か、もしくはいずれの範囲が広いかではなくて、どのようにその範囲を設定するか相違なのである。

### (3) 絶対的自由と市民的自由

まず自由主義的自由論を絶対的自由という点からみると、自由主義はそもそも諸個人の絶対的自由の確保という動機をもっていた。コミュニタリアンを代表するC・テイラーは、自由主義における個人の自己依存に基づく絶対的で「完全な自由」を批判する。

「完全な自由は、するに値する何物も含まないような、また少しでも価値をもつにふさわしい何物も含まないような空虚であろう。外部の妨害や障害をすべて片づけて自由に到達した自己は、無性格であり、したがってまた限定された意図をもたない、——このことが「合理性」とか「創造性」とかのような見たところ積極的な言葉によってどれほど隠されていても」(C. Taylor 1979a, 157/297)。

自由主義者のいう消極的自由は、諸個人が私的領域を確保し、その中で完全な自由を享受し

<sup>204</sup> 後述のように、マルクスからすればこの前提は成立しない。

うる自由であり、絶対的自由の一種である<sup>205</sup>。

しかし、万人が戦争状態に陥ることを悟ってからは、絶対的自由を私的領域の中におしとどめ、それ以外の領域に拡大することを断念した。したがって結果的には、自由主義は絶対的自由の実現に成功したわけではないが、私的領域の中で絶対的自由を確保するというかたちで、この動機をあいかわらず維持しているのである<sup>206</sup>。

一般に、自由はそれ自体として誰でも承認する基本的価値であり、自由を追求することには何の問題もないように見える。それゆえ絶対的自由が空虚な自由に他ならないというテイラーの主張は奇抜に映るが、確かに人間にとって自由とは何かという問題を考える上で鋭い提起であるし、自由主義の自由論に対する痛烈な批判になっているといつてよかろう。

次に自由主義を市民的自由という点からみると、確かにそれは国家に権力を譲渡しながらも、それと引き換えに市民的自由に対する保護を認めさせる点で、一応は国家による市民的自由の抑圧を防止することが可能である。

しかし、第一に、これはマルクス学派や自由主義に対して批判的な学派によってすでに強調されてきたことである<sup>207</sup>、自由主義のいう市民的自由は、私有財産制と市場経済を前提とした形式的な自由であるため、完全な自由放任主義の下では、諸個人の生存が保障されないのであり、市民的自由は内実を伴わなくなる<sup>208</sup>。死者の市民的自由は無意味だからである。

第二に、自由主義では諸個人に平等な消極的自由が保障されることで十分なのであって、諸個人の間の共同は課題とはならない。その結果、諸個人の間の交流は疎遠になる一方、国家や資本は、諸個人に対して大きな情報量を与えるから、結果的に上からの操作が可能な管理社会に陥りやすい<sup>209</sup>。自由主義は法の支配を強調するが、法は市民の意思によって変更可能なことから、市民的自由を抑圧する法が、歪んだ情報を与えられた市民によって創出される可能性は否定できない。特に自由主義では国家と資本の存在は永遠であると前提されるから、この傾向はいつそう大きい。

### 第3節 マルクスの自由論

マルクスの自由論は、自由主義の自由論と異なり、複数の自由概念が組み合わさった構造をもつ。まず彼の自由概念は、制御的自由と人格的自由の二つに分けられる。さらに人格的自由は、発展的自由と共同的自由の二つに分けることができる<sup>210</sup>。このような概念はマルク

<sup>205</sup> バーリンの消極的自由概念に対するテイラーの批判については、(C. Taylor 1979b)を参照。

<sup>206</sup> (C. Taylor 1979a)を参照。

<sup>207</sup> 例えば(Macpherson 1973; 田口 1976)を参照。

<sup>208</sup> 前述のとおり、本章で市民的自由とは個人の基本的人権を指すのであって、資本主義的な自由を含んではいない。しかし、自由主義の派生形態としての資本主義においては、市民的自由の中に資本主義的自由が追加され、逆に市民的自由を形骸化させるというのが、本文の主旨である。

<sup>209</sup> (齋藤 2005,110-14)は、自己隔離の自由の否定的効果を指摘している。

<sup>210</sup> マルクスの自由概念を最も体系的に整理したのは、(島崎 1997,280)である。そこでは「人格的自由」を中軸として、左右に「社会的・民主的自由」と「法則的自由」を配することが提案される。本章の制御的自由は島崎のいう法則的自由に該当する。「法則的」ではなく「制御的」としたのは、前者では法則を認識することによって自由になることは確かだが、そのためには制御という行為が加わる必要があるからである。

本章の発展的自由と共同的自由という区分は、人格的自由と社会的・民主的自由に完全に対応してはいない。人格的自由と社会的自由という区分は、(中野徹三 1977)によって提案され、その後、日本のマルクス学派に定着している。人格的自由は観念論における内面的自由を唯物論的に変換させた概念であり、社会的・民主的自由は政治的・経済的側面における社会主義的自由の概念である。もちろん私はこの区分の意義は認める。

しかしマルクスが「共同においてこそ人格的自由は可能となる」と述べていることからわかるように、人格的自由にとって共同という社会関係は本質的位置を占める概念である。そこで本章で

ス自身が明示したわけではない。彼の自由論の構造を、特に自由主義のそれと対比するために、分析的に抽出した概念である。

以下、制御的自由と、人格的自由の二つの形態すなわち発展的自由と共同的自由について、前節と同様に主体、障害、目的の観点から考察していこう。

### (1) 制御的自由

マルクスは、『資本論』の三位一体的定式に関する章で、必然性の国と自由の国という区別を提示した。

「未開人は、自分の欲望を充たすために、自分の生活を維持し再生産するために、自然と格闘しなければならないが、同じように文明人もそうしなければならないのであり、しかもどんな社会形態の中でも、考えられるかぎりのどんな生産様式の下でも、そうしなければならないのである。彼の発達につれて、この自然必然性の国は拡大される。というのは、欲望が拡大されるからである。しかしまた同時に、この欲望を充たす生産力も拡大される。自由はこの領域の中ではただ次のことにありうるだけである。すなわち、社会化された人間、アソシエートされた生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合理的に規制し自分たちの共同的統制の下に置くということ、つまり、力の最小の消費によって、自分たちの人間性に最もふさわしく最も適合した条件の下でこの物質代謝を行うということである。しかし、これはやはりまだ必然性の国である」(MEW25b:828/1051)。

この章では二種類の自由が語られる<sup>211</sup>。その一つめは必然性の国における自由であり、増大する欲望を充たすために、自然との物質代謝を合理的に制御し、生産力を拡大することによって得られる自由である。これが制御的自由である。それは科学技術の成果に基づいて自然や社会の法則を認識かつ制御し、生産力の発展を図ることによって、社会全体として資源を利用する自由を高めることである。人間自身が自然の一部であり、しかも人間の自律的決定なるものは、実はそれを取りまく社会や自然の法則によって大きく影響される。よって人間は、自己も属する社会や自然の法則を理解し、それによって社会や自然を制御することで自由を得る。

制御的自由の目的は、自然や社会に存在する法則的必然性を認識し、自然や社会またはそれらと人間の関係を制御することである<sup>212</sup>。制御的自由における主体は、個人ではなく、「社会化された人間、アソシエートされた生産者たち」であり、集団である。自然や社会に関する科学的な認識とそれに基づく制御は、個人ではなく、ある歴史的発展段階にある社会の集

---

は、人格的自由の概念に社会的・民主的自由の内容を含め、本文で示したような別の基準から発展的自由と共同的自由という区分を提案した。

<sup>211</sup> 実はエンゲルスも必然の国と自由の国を対比させている。

「これまでは、人間自身の社会的結合が、自然と歴史とによって押しつけられたものとして、人間に対立してきたが、いまやそれは、人間自身の自由な行為となる。これまで歴史を支配してきた客観的な、外的な諸力は、人間自身の統制に服する。このときからはじめて、人間は、十分に意識して自分の歴史を自分でつくるようになる。このときからはじめて、人間が作用させる社会的諸原因は、だいたいにおいて人間が望んだとおりの結果をもたらすようになり、また時とともにますますそうやってゆく。これは、必然の国から自由の国への人類の飛躍である」(MEW20:264/292)。

これを読めばわかるように、エンゲルスが自由の国と呼んでいるものは、人間が外的な諸力のもつ法則を認識し、この諸力を意識的に統御していくことができるような発展段階であり、マルクスのいう必然性の国に該当する。よって両者の間で自由の国という言葉の内容は異なる。この点について、(牧野 2001, 140-41)を参照。

<sup>212</sup> 制御と言った場合、対象そのものを制御する場合もあるが、対象と自己との関係を制御することも含意すると考えるべきである。(岩佐 1994, 155)を参照。

団によって遂行される。その集団的主体による制御の指標となるのが生産力である<sup>213</sup>。確かに科学の発展の成果として、生活におけるより多くの自由を享受するのは、諸個人である。しかし、それが可能なのはあくまでその社会の集団の一員という資格によってであって、個人としての資格によってではない。

制御的自由にとっての障害は、法則的必然性が科学の未発達ゆえに認識できず、自然的社会的な原因による災難を防止できないことである。例えば大地震は、その発生メカニズムに関する法則性を認識し、それを予知して人々に伝達できれば、震災に伴う不自由を緩和できる。経済恐慌は、景気変動の法則性を認識し、その要因を突き止めてそれに対処するような経済政策を実行できれば、失業や貧困に伴う不自由を小さくしうる。

制御的自由の概念は、しばしばマルクス主義自由論の典型として取り上げられる、エンゲルスの必然性の認識に基づく支配としての自由に該当する。

「自由とは、自然的必然性の認識に基づいて、われわれ自身ならびに外的自然を支配することである」(MEW20:106/118-19)。

エンゲルスが「支配(Herrschaft)」という語を使ったことは、マルクス主義の自由論は市民的自由の抑圧とか絶対的自由に通じる要素をもつという批判の格好の材料となった<sup>214</sup>。また、エンゲルスがこの自由概念のみを強調したことも、マルクス自由論の理解にとって混乱をもたらす大きな要因となった。

とはいえ、制御的自由の概念そのものは、人間は科学的認識を進展させ、自然や社会を制御することによって、自由の度合いを拡大できるということであり、それ以上でもそれ以下でもない。それは集団的主体が対象としての自然環境または社会体制を制御するという意味での自由であって、社会の中での個人の自由については主題としていない。問題は、制御的自由を個人の人格的自由とどのように関係づけるかである。

## (2) 人格的自由

マルクスは、先の三位一体的定式の引用の前後で次のように述べている。

「実際、自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、初めて始まるのである。つまり、それは、当然のこととして、本来の物質的生産の領域のかなたにあるのである。……必然性の国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が、始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎としてその上のみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」(MEW25b:828/1051)。

マルクスは必然性の国における自由に加えてもう一つの自由を挙げる。それは真の自由

<sup>213</sup> よって生産力の主体も個々の労働者ではなく、特定の発展段階に属する集団としての労働者である。次のマルクスによる生産力の説明を参照。「労働の生産力は多様な事情によって規定されており、なかでも特に労働者の技能の平均度、科学とその技術的応用可能性の発展段階、生産過程の社会的結合、生産手段の規模および作用能力によって、さらにまた自然事情によって、規定されている」(MEW23:54/54)。

<sup>214</sup> エンゲルスは、同じ『反デューリング論』の別の部分で次のように述べている。

「われわれが自然を支配するのは、ある征服者がよそのある民族を支配するとか、なにか自然の外にあって自然を支配するといったぐあいに支配するのではなく、——そうではなくてわれわれは肉と血と脳髓ごとごとく自然のものであり、自然のただなかにあるのだということ、そして自然に対するわれわれの支配は全て、他のあらゆる被造物にもましてわれわれが自然の法則を認識し、それらの法則を正しく適用するという点にあるのだ、ということである」(MEW20:453/492)。

この部分を読めばエンゲルスの真意は十分理解できる。われわれ人間が自然の一部であることを自覚しながら、自然科学を進展させ、それを応用することを、支配と呼んでいるのである。ただし、これは通常の支配という語感からかなりの距離がある。できれば使わない方が誤解を防ぐという点では妥当だと思われる。この点について、(岩佐 1994, 155)を参照。

の国における自由であり、生産力の発展による労働時間の短縮という基礎の上に、諸個人が共同関係の中で自分の能力を自由に発展させ、自己実現をめざして自由に活動することができるという意味での自由である。

これはマルクスが『ドイツ・イデオロギー』の中で人格的自由と呼んだ概念に相当する。

「共同こそが個人がその素質をあらゆる方向へ伸ばす手段なのである。しがたって共同においてこそ人格的自由は可能になる。国家等々のような従来の代用されたコミュニティにおいては人格的自由はただ、支配階級の境遇の中で育成された諸個人にとってのみ、そしてただ、彼らがこの階級の個人であったかぎりにおいてのみ、存在したにすぎない。……ほんとうのコミュニティにおいて諸個人は彼らの連帯の中で、またこの連帯を通して同時に彼らの自由を手に入れる。……」

……自分たちのあらゆる社会成員たちとの生存条件を掌中ににぎる革命的プロレタリアたちのコミュニティの場合は、……これには諸個人は個人として参加する。それこそは諸個人の自由な発展と運動の諸条件を彼ら自身の制御下におく諸個人の結合(もちろんいまの生産力の発展という前提の枠内での)にほかならない。……一定の条件の枠内で妨げられずに偶然性を楽しめる……権利が従来、人格的自由と呼ばれたのである」(MEW3:74-75/70-71)。

ここでまず人格的自由の名の下にいかなる自由が語られているかをみてみよう。第一に、共同こそが「個人がその素質をあらゆる方向へ伸ばす」のであり、共同によって人格的自由は可能になると言い換えていることから、人格的自由とはまず「個人がその素質をあらゆる方向へ伸ばす」自由であることがわかる。それは諸個人が自己実現を可能にする活動に携わり、自己の潜在能力を発達させる自由である。これを人格的自由の中の発展的自由の側面と呼ぶことにしよう<sup>215</sup>。

第二に、「諸個人の自由な発展と運動の諸条件」がコミュニティまたは結合の中で可能であることが強調されている。ここでマルクスが言いたいのは、人格的自由は共同の中で初めて可能であり、その共同関係は個人として参加する人々によって作られることである。すなわち人格的自由とは諸個人が共同関係に個人として参加する自由であることがわかる。これを人格的自由の中の共同的自由の側面と呼ぼう<sup>216</sup>。

したがって人格的自由を分析すれば、それは発展的自由と共同的自由という二つの側面から成り立つことがわかる<sup>217</sup>。両者について、自由主義的自由論と同様に、主体、目的、障害についてみておこう。

発展的自由の主体は、個人一人一人である。その目的は、諸個人が自由な活動の中で自己

---

<sup>215</sup> 「発展的自由 (developmental liberty)」という概念を最初に提起したのは、C・マクファーンである。彼は、バーリンの積極的自由を次のように三つに分析した(Macpherson 1973, 95-119/159-99)。

PL 1 : 自分自身の意識的な目的にしたがって生活する能力

PL 2 : 完全に理性的な人々か、あるいは自己支配を達成してきた人々による、その他の全ての人々に対する強制

PL 3 : 支配的権威への参加としての民主主義的な自由概念

ここで PL 2 を除外し PL 1 を包摂するのが、発展的自由である。本章で用いる発展的自由の概念は、マクファーンのものにだいたいにおいて等しい。マクファーンのものについては、(田口 1978 ; 西尾 1982)を参照。

<sup>216</sup> これはさきのマクファーンによる積極的自由の分類でいえば、PL 3 におよそ対応する。ただし、本章の共同的自由では、参加や民主主義それ自体が人格の発展に寄与する側面が重視される。

<sup>217</sup> J・エルスターによれば、マルクスは自己実現を個人の能力の「完全で自由な現実化と外面化」と考えた(Elster 1986)。(松井 1997b)を参照。自己現実化(self-actualization)は、自己の能力を開発し活用すること、自己外面化(self-externalization)は能力を私的にではなく社会的に発揮することである。本章における発展的自由は自己現実化に、共同的自由は自己外面化に対応する。

実現を見だし、自己の潜在能力を発展させることである。障害は、素質を発揮するための個人的資源が欠乏することであり、より具体的には政治権力による市民的自由の抑圧や資本による搾取によって潜在能力を発揮するための自由時間や資源が欠乏することである。

共同的自由の主体は、マルクスが「諸個人は個人として参加する」と強調しているように、個人である。目的は、諸個人が自己の潜在能力を発展させるために、共同し交流することである。障害は、共同や交流ができなるほどに、諸個人が分断されることである。これは疎外の状況でもある。

### (3) 自由論の構造

**制御的自由と人格的自由の関係** これまでマルクスの自由概念は二つまたは三つに分けられることを明らかにし、それらの性格を、主体、障害、目的の面から整理してきた。マルクスにとってこれらの自由概念は単純な並列関係にあったわけではなく、相互に有機的な構造連関を有する。

まず制御的自由と人格的自由の関係について考えよう。制御的自由とは、人格的自由の前提条件として、集团的主体としての人間が客体としての自然や社会を制御する自由であり、力点は客体の側におかれている。それは客体、または客体との関係を自由に操作することである。

例えばある個人が音楽活動を通じて自己実現したいのであれば、楽器を自由に制御できなければならない。スポーツを通じて自己実現したいのであれば、自らの内的自然としての身体を自由に制御しなければならない。旅行を通じて自己実現したいのであれば、雨そのものは制御できないとはいえ、雨との関係を傘という道具を通じて自由に制御せねばならない。このように主体の自由な自己実現のためには、客体に対する制御が自由でなければならない。

ただし、マルクスの制御的自由の概念の主体は個人ではなく、生産力が一定の発展段階にある社会である。ある社会において人々が人格的自由の追求のために必要な自由時間と資源をどれだけ享受できるかは、生産力の発展の程度に制約される。そして生産力の発展は社会体制の発展段階によって規定され、諸個人間の相違は相対的には問題にならない。よって制御的自由の主体は集団であると理解すべきである。

ところで上述のように、必然性の国における自由が制御的自由、真の自由の国における自由が人格的自由に対応する。そして必然性の国と真の自由の国の順序関係は、前者の「かなたで」後者が始まるとされていることからわかるように、前者が実現した後、その基礎の上に、後者が可能になるとされている。

よって制御的自由と人格的自由についても、前者が実現した後、後者が可能になると理解してよからう。ということは時間的順序でいえば、制御的自由が人格的自由よりも早く実現されることになる<sup>218</sup>。だが価値的な重要度という点から見れば、人格的自由が制御的自由を上回るとみるのが妥当であろう。

社会の発展段階という点から見れば、制御的自由は社会主義社会において、人格的自由は共産主義社会において、それぞれ中心的課題となる価値である。そしていうまでもなくマル

---

<sup>218</sup> ただし、制御的自由が完全に実現された後に、初めて人格的自由の追求が可能になると理解してはいけない。このような理解では、後述のようにマルクスの自由論が市民的自由の抑圧の根本原因であるという批判に十分に応えることができなくなる。なぜなら制御的自由の完全な達成までは市民的自由の追求は抑制されるべきであるという議論、例えば(Walicki 1984, 237/295)を否定できないからである。時間的順序の意味は、制御的自由の基礎の上に人格的自由が可能になることであって、制御的自由の達成度が低い段階でも、人格的自由のうち市民的自由は十分に保障可能であると理解すべきである。この議論は、マルクスの必要原理が共産主義社会ではじめて可能になるのではなく、それ以前の発展段階でも実現可能であることと、同じ関係にある。この論点については(新村 2006)を参照。

クスの究極目標は共産主義社会の実現にあるのだから、そこでの中心的価値たる人格的自由こそが価値的に最も重要であることは明らかである。

制御的自由と人格的自由は、時間的順序からすれば前者が先であり、価値的順序からすれば後者が先である。より重要な価値から優先的に実現するのが妥当であるという見方からすれば、このように二つの順序が逆になっていることは非合理であるということになる。

しかし、これは決して非合理ではない。われわれがある究極的な課題を実現しようとする際に、それが現時点ですぐに可能ではないが、そこへ接近するための条件が現時点で達成可能であれば、われわれはまずその条件を実現することを選ぶであろう。この場合、その条件は究極的課題に対して時間的に先にあるが、価値的にはもちろん究極的課題の方が重要である。

マルクスの論法にはこのような考え方がしばしばみられ、しかも弁証法的な表現が災いして誤解を招くことが多い。例えばしばしば「ただもの論」と酷評される彼の史的唯物論が挙げられる。マルクスの関心は人間性の開花であり、単に物質的に充たされることではなく、精神的にも充実した人生を各人が享受できるようになることである。しかし、そのためには物質的な条件がまずなによりも充たされなければならない。

飢餓や貧困にあえいでいる人たちに心の幸福を訴えたところで、事態は解決しない。まず基本的な物質条件を充たすことが先決である。その土台の上に初めて人間としての発展を追求することができる。よって必然性の国における物質的条件の充足と自由の国における人間性の開花は、時間的には前者が先だが、価値的には後者が上回る<sup>219</sup>。

自由論の次元における制御的自由と人格的自由の関係も、同様に理解すべきである。価値的な順序で言えば、両者は並列ではなく、後者が上に立つ関係にある。そして人格的自由が価値的に制御的自由に優越することによって、制御的自由のために人格的自由が制限されることが禁止されているのである。

通常、エンゲルスが制御的自由を強調したこともあって、マルクス・レーニン主義の伝統では制御的自由があたかも自由の本質であるかのように理解されてきた。マルクスを批判する論者は、マルクス主義の正統な継承者としてソ連型社会主義を念頭においていたため、制御的自由をマルクスの自由論の核心として捉え、それを批判したのだが、マルクスの自由論の本質がどこにあるかという点で大きな誤解をしている。

**発展的自由と共同的自由の関係** 人格的自由には発展的自由と共同的自由の二つの側面があることは先に述べたとおりであり、特にマルクスの強調点は、発展的自由に共同的自由が加わってこそ、発展的自由が、よって人格的自由が十全となることであった。

そしてここで着目したいのは、先の引用で従来的人格的自由は、国家のような代用されたコミュニティにおいて個人が支配階級に所属するかぎりでも偶然に有する権利にすぎなかったとされていることである。これは人格的自由が自由主義社会においても不十分なたちであれ存在したという認識が、マルクスにはあったことを示している。

したがってマルクスが言いたいのは、従来自由主義社会にも人格的自由は発展的自由のみを含んだ形で不十分ではあれ存在したのだが、それが真の人格的自由になるためには、共同的自由の側面を取り込むことで発展的自由を開花させねばならないということなのである。

---

<sup>219</sup> K・ポパーは、マルクスの歴史法則主義(historicism)を痛烈に批判した自由主義者として著名だが (Popper 1957), 自由の二つの国の関係については、次のようにほぼ適切な理解を示している。

「彼は物質界とそこに働く必然性を基本的と認めはしたが、物質的な要求に繋がれた社会を名付けて彼が呼んだような「必然の王国」にはなんらの愛情も感じなかった。彼は精神界を大切にしたい、どんなキリスト教徒の人間論者にも劣らず、「自由の王国」を、「人間性」の精神的な側面を大切にしたい」 (Popper 1945,314/263)。

発展的自由は、自由主義とくに J・ロールズ(Rawls [1971]1999)に代表される平等自由主義においてもある程度は実現可能な自由である。平等自由主義は消極的自由にとどまらず、積極的自由の平等な配分を追求する。これに対し、共同的自由は個人が共同することによって得られる自由であり、自由主義の枠内では決して実現することができない自由である。共同的自由こそがマルクスの自由論を自由主義的自由論と一線を画すメルクマールである<sup>220</sup>。

**市民的自由と絶対的自由**　ここで発展的自由と共同的自由の関係を絶対的自由と市民的自由という観点から捉えなおしてみよう。まず、絶対的自由について。人格的自由を発展的自由としてのみ捉えるならば、自由主義と同様に絶対的自由の追求という指向性が維持されていることになる。だが、マルクスの人格的自由はそれで終わりではない。共産主義社会において階級国家は死滅するし、正義や権利も社会の基本的原理としての性格を喪失するはずである。よって市民的自由の平等な配分という自由主義的な枠組みも中心的な役割をもたなくなる。

それに代わって最も重要な位置を占めるのが、共同的自由である。この自由概念においては、諸個人は他者との共同関係を通じて自らの自己実現を質量ともに高めるという意味で自己実現の自由を拡大する。そこでは、自己所有権原理をはじめとする私的領域の絶対的保護は社会の基本理念ではなくなる。つまりそれまで絶対的に保護されていた私的領域は共同的な領域へと転化していくから、そこで維持されていた絶対的自由は低減していくことになる。

自由主義社会では、市民的自由は私的領域における絶対的自由の保護という原理によって規定されていた。これに対して共産主義社会では、私的領域における絶対的自由の保護は社会の基本理念ではなくなるから、市民的自由も排他的な特権をもちや維持できなくなる。

次に、市民的自由について。共産主義社会において絶対的自由が縮小され、市民的自由が無条件の優先性を喪失するからといって、この社会では市民的自由の抑圧が容認されることにはならない。共同的自由とは「自由な人びとの結合体」(MEW23a:92/105)における自由であって、諸個人が自発的に私的領域を社会に開放することによって実現する自由である。それは共同関係と民主主義の強化を通じて、市民的自由の保護と実質化を保障することになる。

マルクスの社会主義が空想的社会主義と異なるのは、現存する自由主義社会の外側に理想とする共産主義社会を建設するのではなく、自由主義社会の内側に生活する個人とそれを支える制度を前提としながら、共産主義社会により接近できる条件を徐々に創出しようとした点にある。

それゆえマルクスは、国家による市民的自由の平等な分配という自由主義の方法を採用する。彼が国家の即時解体を訴える無政府主義者と対立し、過渡期における国家の必要性を認めたのは、正義や権利を通じた市民的自由の平等な分配を出発点として受容したからである<sup>221</sup>。

マルクスは、社会的活動を開始した初期から一貫して出版の自由などの市民的自由を擁護してきた<sup>222</sup>。しかも重要なことは、市民的自由の擁護が自由主義との妥協の産物ではなく、発展的自由にとって不可欠であると考えられていたことである。

「**著作家は、決して自分の著作を手段とは考えない。著作は自己目的である。それは、彼自身にとっても、他の人々にとっても手段でないのは、必要とあれば、著作の生命のために著作家自身の生命を犠牲とするほどである**」(MEW1:71/81)。

<sup>220</sup> 人格的自由を発展的自由と共同的自由に分けた理由として、自由主義的自由論とマルクスの自由論との対照を明確にするという意図も含まれる。

<sup>221</sup> マルクスと正義の関係については、本書第3章を参照。

<sup>222</sup> この点については、(藤井 1976)を参照。

自己の意見を表明する自由は、人間の自己実現にとって不可欠であって、発展的自由の根本条件である。もちろんマルクスからすれば市民的自由は、生存権を取り込んだり、逆に搾取の自由を制限することなどによって実質化されねばならないのだが、形式的な市民的自由であっても、それは発展的自由の基盤となるがゆえに徹底して擁護すべきなのである。したがって絶対的自由の放棄は決して市民的自由の抑圧には結びつかない。

**小括** これまでみてきたようにマルクスの自由論は、二つに分けるとすれば制御的自由と人格的自由に分類され、三つに分けるとすれば制御的自由、発展的自由、共同的自由に分類される。

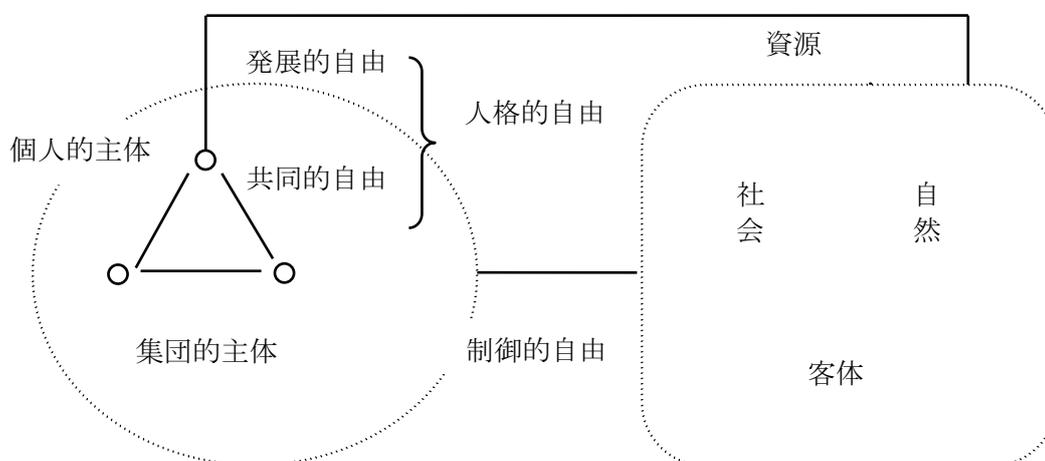
これらの関係を改めてまとめておこう。人間が最終目標としての人格的自由を達成するためには、自然との物質代謝において生産力を上昇させ、自己実現の活動に必要な資源を獲得する必要がある。そのために自然または自然との関係を制御せねばならないし、物質代謝を行うための社会体制をも制御せねばならない。これらの制御における自由度を表すのが制御的自由である。ある社会の生産力は個人的主体の力ではなく、集団的主体の制御能力に関わっている。よって制御的自由の主体は集団である。制御的自由にとっての障害は、自然ないし社会に対する科学的認識が未熟なために、それらを十全に制御できないことである。

次に、制御的自由がある段階に達すると、物質代謝の成果として、人間は自然からその活動に必要な資源を得る。自由主義社会においても、一定の発展的自由は存在するが、諸個人の間で資源が平等に配分されるとは限らないから、発展の度合いにも不均等が生じる。また、この社会では個人の自発的な意思に基づくコミュニティは十分に形成されないから、諸個人間の共同的自由も進展しない。これがマルクスのいうブルジョア社会における人格的自由である。

そして自由人のコミュニティとしての共産主義社会では、諸個人間の資源は各人の自己実現に必要なに応じて分配され、万人の発展的自由が保障される。また、諸個人間の共同関係ができあがることによって、個人が個人としてコミュニティに参加する共同的自由が拡大する。こうして発展的自由と共同的自由の複合としての人格的自由が共産主義社会においてこそ実現するというのが、マルクス自由論の眼目である。

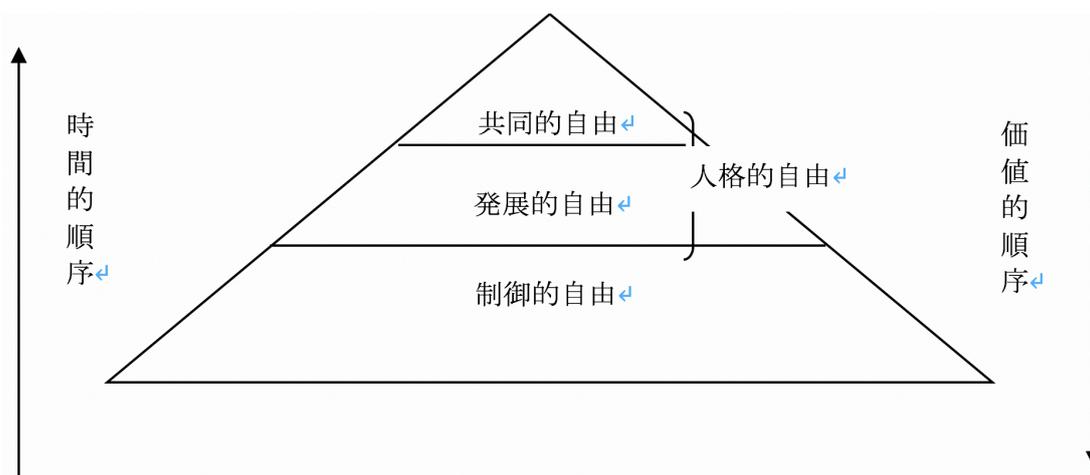
図式化は単純化のゆえにえてしてかえって誤解を招きやすいが、それを承知で三つの自由の関係を図に表してみると、図表5のようになる。

図表5 三つの自由



さらに二つないし三つの自由の時間的順序と価値的順序についていえば、時間的順序では制御的自由が人格的自由に先行するが、価値的順序では人格的自由が制御的自由に優先する。このことによって制御的自由が人格的自由を抑制することは禁止される。そして人格的自由の中の発展的自由と共同的自由の関係についていえば、発展的自由は共同的自由のないところでもある程度は可能であるという意味で、前者が後者に時間的に先行するが、人格的自由を十全なものにするためには共同的自由が必要であるという意味では、共同的自由が発展的自由に価値的に優先する。これを図式化したのが図表6である。このようにマルクスの自由論を理解した上で、以下ではそれに対する批判を検討していくことにしよう。

図表6 自由の時間的価値的順序



#### 第4節 絶対的自由か

ここまでは、自由主義とマルクスにおける自由論の構造をみてきた。本節では、マルクスの自由論が絶対的自由を追求している点で致命的欠陥があるというコミュニタリアンからの批判について検討する。

テイラーは、自由主義者の消極的自由論の中に絶対的自由の追求という性格を見出していた。しかも彼によれば、マルクスの自由論にもこの完全な自由の観念が潜んでいる。

「マルクス自身は、初期にも後期にも、社会生活の不透明、分裂、間接性、意図の食い違いがすっかり克服されている自由という恐ろしく非現実的な観念を固守していた……。表現主義と科学主義との実行不可能な総合の根底にあるのは、……。この状況をもたない自由という絵空事である」(Taylor 1979a, 153/289)。

表現主義とは、すべてを科学的に分析して客体化する啓蒙主義に対する抗議として、疾風怒濤と呼ばれる流れに発する思想である。人間は自然と社会の中で自己を表現する活動を通じて最高の充実を達成できるという表現主義と、科学と技術によって自然と社会を支配しようとする科学主義または啓蒙主義は、そもそも両立しえない関係にあるにもかかわらず、マルクスはそれを強行した。その結果、彼の自由概念は何にも制約されない「状況をもたない自由」または絶対的自由となってしまった。これは自由主義者の追及する自由と同様に空虚な自由に他ならない。人間らしい自由とは、人間が自らの限界的状況を引き受けることを前提とする状況内にある自由である。このようにテイラーは、マルクスの自由概念には自由主義的自由論と同様に絶対的自由への希求という要素が隠されていると告発したのである。

テイラーによる絶対的自由の観点からの自由主義批判は、確かに消極的自由概念の弱点を鋭く衝くものであった。問題は、テイラーの指摘がマルクスの自由論にも当てはまるかど

うかである。

以下、テイラーによるマルクスの自由論に対する批判について検討する。テイラーはマルクスが啓蒙主義と表現主義をむりやり統合しようとしたと断定する。あえていえば、啓蒙主義は制御的自由に、表現主義は人格的自由に対応する。そこでここでもこの区分にしたがって検討していこう。

### (1) 制御的自由

まずテイラーの制御的自由に対する批判をみてみよう。

「事実は、最初からマルクスの意見は、人間を、自然と社会を科学において、それを支配するために、客体化することができるものと見なす徹底した啓蒙主義と、全体性への表現主義的願望との総合であった、ということである」(Tailor 1979a, 146/277)。

啓蒙主義とは自然と社会を客体化して科学的に認識し、それを支配しようとする傾向を指し、自由論として捉えれば制御的自由に該当する。テイラーによれば、制御的自由とは、客体としての自然や社会を合理的に支配することが人間の自由につながるという考え方なのである。ハイエクはこの制御的自由が市民的自由の抑圧につながると指摘した。これに対しテイラーは、それが絶対的自由を追求しているという側面から批判したのである。

テイラーの念頭にあるのは、ソ連型社会主義国家の状況である。そこでは自然や社会に対する科学的な管理としての制御的自由が自己目的化し、例えば秘密警察にみられるように国民生活の細部にわたるまで徹底して管理しようとする現象が生じた。この点で制御的自由の暴走の中に絶対的自由の追求を見いだすテイラーの指摘は、ソ連型社会主義国家に対してそれなりの妥当性をもつといえよう。

ではマルクスにおける制御的自由の位置づけはどうであったか。確かに彼は、人間が自然と社会における自然必然性をより深く認識し、それらを合理的に制御することによって人間の自由を拡大しようという指向をもっていた。しかし上述のように、マルクスは制御的自由そのものに独立した意義を与えることはなかった。それはあくまで人格的自由という目的を実現するための手段としての位置づけにとどまっていた。であるから人格的自由を実現する条件が充たされれば、制御的自由の追求はたとえそれがいまだ最大化されていなくても終了することになる。つまり制御的自由を徹底化させるという方向性は、マルクスにはみられない。テイラーもやはりマルクスの自由論の構造を十分に理解していなかったのである。したがってマルクスは制御的自由を徹底化しようとしたというテイラーの批判は妥当ではない。

### (2) 人格的自由

人格的自由は、テイラーが表現主義と呼ぶ思想に基づく自由概念である。表現主義は人間が表現活動を通じて自己の最高の充実に至るという考え方であり、人間は共同関係の中で広義の労働、または活動を通じて自己を対象化させるというマルクスの自己実現の理論に近く、人格的自由の概念に相当する。

テイラーによれば、啓蒙主義に属するI・カントの道徳的自由論は、表現主義とは別の出自に発するが、両者の間には深い親近性がある。

「表現説はわれわれに自由における人間の充実に向かうことを指示するが、これこそ自己規定の自由であって、単に外的干渉からの自立ではない。しかし、自己規定的自由に関する最高の、最も純粋な、最も妥協しない見方は、カントのそれであった」(Tailor 1979a, 5/9)。

カントの道徳的自由論は、そもそも経験的感性から独立した理性的個人による自己制御という特徴をもっており(Kant [1788]1968)、啓蒙主義の系譜に属するが、それはまたその制御を通じて自己の充実をめざすという点では表現主義の流れに位置づけることも可能である。テイラーによれば、カントにおける啓蒙主義と表現主義の交差の延長線上にあるのがマルクスによる啓蒙主義と表現主義の統一なのである。よってマルクスの人格的自由を表現主義の一つの表れとして捉えることが可能なのである。

**発展的自由** テイラーはマルクスの人格的自由を論じるとき、まずそれを発展的自由の側面から捉えている。テイラーは、マルクスの発展的自由の概念がカントの自律としての自由に源泉をもつと考えた。

「ヘーゲルによって、そして再びマルクスによって置き換えられて、カントの徹底的自律への願望は、人間の本性は単に所与ではなく、作り直されるべきであるという理念に変わる。完全に自由であるために、人間は自分自身の本性を形成しなおさなければならない」(Taylor 1979a, 156/296)。

ここでは人格的自由のうち、共同の側面については言及されず、人間の本性の発展のみが取り上げられていることからして、発展的自由の側面が論じられていると理解することができる。

カントにおいては、自然的傾向性に属する経験的自我と絶えず闘い、理性に基づいて自律した生活を確立することこそが、道徳的自由であった。表現主義と統合された道徳的自由では、意思をもった人格が自分の中の欲望を抑制することが追求される。この方向性が、マルクスにおいてはさらに啓蒙主義的な制御的自由と統合されることによって徹底化され、人間が自己の自然＝本性を完全に変化させることによって、発展的自由が達成されるという考え方が生まれたのである<sup>223</sup>。これは発展的自由を絶対的に追求するという点で絶対的自由の一種である。テイラーはこのように理解した。

ソ連型社会主義国家においては、中国の文化大革命に典型的にみられるように、ブルジョア思想にまみれた諸個人が自己を社会的人間へと改造することによって真の自由が獲得されるという思想運動が存在した。人間が共同関係の中の活動を通じて自己を対象化し、自己実現する自由が人格的自由である。テイラーは、人間を完全に造りかえることによって真の自由が得られるという考えの根底に、発展的自由の概念を見いだしたのである。

確かにマルクスの発展的自由の概念では、資本主義的な消費生活に耽溺するのではなく、共同関係を通じての自己実現を追求するような人格が求められる。しかし、マルクスの発展的自由では、カントの道徳的自由のように理性的自己のために感性的自己を切り捨てるようなことはない。実際、マルクスは諸個人に道徳教育を施して社会的人間に作りかえるようなことを断固として拒否した。

「共産主義者たちはおよそどんな道徳をも説教しない。……彼らは人々に、汝ら互いに愛し合え、利己主義者であるなかれ、等々の道徳的要求を提出しはしない。反対に彼らは、利己主義も献身も同様に一定の諸関係の下で必然的な諸個人を押し通すことの形式であるということ、非常によく知っている。それだから共産主義者たちは決して、……「普遍的」人間のため、献身的な人間のために、「私的人間」を廃棄しようと欲するのではない」(MEW3:229/249-50)。

マルクスの史的唯物論によれば、人間の欲望の在り方は社会体制によって規定される。資本主義社会に生きる人間であれば、それに照応する選好を有することは不可避である。そこでマルクスが提案したのは、資本主義社会に照応した欲望を前提としながら、社会体制の変革を通じて、発展的自由が可能となるような条件を少しずつ作り出していくことであった。

また、マルクスは共産主義社会における人間を気のおもむくままに自己実現する人間として描写しているが、これもカントの道徳的人格のように、経験的自我との絶えざる闘争によって自律としての自由を確保しているような人間ではない。マルクスの描く共産主義社会の人間が感性的に振舞いながらも卓越的な自己実現を追求するのは、個人の努力ではなく、そのような人間の存在を可能にする社会体制のゆえである。

テイラーは空虚な絶対的自由に、自らの状況内にある自由を対置したが、マルクスは一種の状況内にある人格的自由を提案していたのである。この点でマルクスの発展的自由は絶

<sup>223</sup> カントとマルクスの自由論の対照については、次を参照。(Kain 1988; 島崎 1997)。

対的自由に他ならないというテイラーの断定は誤っている。

**共同的自由** 次に着目したいのは、マルクスの共同的自由に対するテイラーの批判である。

「大規模で複雑な生産組織に基づいて設立された社会ではいうまでもなく、小規模の単純な社会においてさえ、集団が大きくなるとたいがい人々の相互作用は完全ではなくなり、伝達と決定は必然的に不透明で間接的となる。マルクスはこのことを忘れていたようである。

より差し迫った諸問題の圧力ならびに〔無拘束な自由への〕跳躍という表象のせいで、マルクスは自由の在り方について考えることはなかった。それゆえ彼は、共産主義が、資本主義社会より制限的でも非人間的でもないとはいえ、やはりそれ自身に独自の諸限界を抱えた社会状態であると見なすことができなかつた」(Tailor 1979a,149/282-83)。

もちろんテイラーは、共同的自由の概念を明示してマルクスを批判しているわけではないが、ここではコミュニティの中での相互交流の程度が論じられていることからして、マルクスの共同的自由に対する批判であると受け止めてよからう。

共同的自由とは、諸個人が分断された孤立した状況から解放されて、他者と自由に共同関係を結びあうことのできる自由である。マルクスは、資本主義社会では諸個人が対立し、競争し合う関係におかれているために共同的自由を得ることができないが、そのような構造的障害が取り除かれる共産主義社会では共同的自由が可能になるし、それによってこそ発展的自由と結合されることによって人格的自由が可能になると考えた。

しかし、マルクスの共同的自由の観念の中に、テイラーは絶対的自由が潜んでいると断定する。マルクスは、共産主義社会になれば人々の共同関係は完全に透明なものになるので、絶対的な共同的自由が得られると考えていたが、それはいかなる社会も抱える複雑性を無視した誤解である。そしてこの絶対的な共同的自由がたやすく実現可能であると楽観視した点に、社会主義運動の一つの失敗の原因がある。これがテイラーの批判である。

確かに既存社会主義国の指導者たちは、自らと国民の利益が一体化しており、そこには何の矛盾もない人民民主主義が確立したと宣言し、複数政党制や議会制民主主義を拒否する根拠としてきた。彼らは、人々は強制ではなく自発的に政治に参加し、共同労働に励んでいるのであり、完全なる共同的自由が確立していると主張した。絶対的な共同的自由の観念は、このように実際にはそれが不可能であるにもかかわらず、あたかも容易に達成できるような幻想を持たせることで、かえって現実の矛盾を糊塗する役割を果たしたのである。この点でテイラーによる絶対的な共同的自由の観念への批判は、既存の社会主義的な運動や国家への批判として有効な部分もある。

しかし、マルクスは共産主義社会においてあらゆる対立が克服されるとは述べていない。

「ブルジョア的生産諸関係は、社会的生産過程の最後の敵対的形態である。敵対的というのは、個人的敵対という意味ではなく、諸個人の社会的な生活諸条件から生じてくる敵対という意味である」(MEW13:9/7)。

マルクスは、資本主義社会において階級対立のような経済構造に根差す主要な対立はなくなると考えたが、あらゆる対立がなくなると考えたわけではない。逆にいえば、共産主義社会においては、経済構造に由来しない対立については存続することが示唆されている。

テイラーは、マルクスの展望した共産主義社会にあつては、個人と社会の対立という問題がいっさい解決され、すべて透明になると解釈していた。確かにマルクスには諸個人が社会的諸関係を結ぶことによって、自由の領域を広げていくという見通しがあった。しかし、彼は他者が障害となるような状況が皆無になる状況を期待したわけではない。それは逆である。

自由主義者のいう消極的自由のように、自己の私的領域の中に引きこもってしまうのであれば、狭い領域とはいえその内側において絶対的な自由を享受することができるかもしれない。これに対してマルクスのいう共産主義社会においては、諸個人は自ら進んでより多

くの人々と交流関係を深めていく。とすれば、むしろそこには利害や意見の対立が起き、ある個人にとって他者が障害とみえてくる状況が生じてくるはずである。もちろんこの社会では、人々は民主的な討論を通じてそうした相違の解決を試みるだろうが、そこにはまた新たな対立関係が生まれ、決してテイラーのいうような透明な状態が到来することはないであろう。よって共産主義社会において完全に対立がなくなるという意味での絶対的な共同的自由が成立することはありえないし、それが社会的目標となることもない。

テイラーによればマルクスの共同的自由は、諸個人間の関係が全く透明な状態となる絶対的自由に等しい。そのため発展的自由の追求に何の障害もなくなるから、人間の完全改造のような思想が登場することになる。これもまた一種の絶対的自由に他ならない。これがテイラーによるマルクスの人格的自由に対する批判の論理である。

しかし、マルクスの考えた共同的自由においては、交流が深化するがゆえに、個人間の差異と対立が顕在化し、そのことがさらなる討議を呼び起こす。そしてこのような循環を通じて諸個人の価値観が変容していくのであり、共同的自由が人格的自由の発展を促す仕組みになっている。マルクスが人格的自由にとって共同が不可欠であると強調したのは、このような関係を考えていたからである。

テイラーは、マルクスの共同的自由の概念を十分捉えきれておらず、それがゆえに人格的自由をも誤解している。よって彼の批判は致命的欠陥を有する。

### (3) 小括

一般に、自由という価値は肯定的に捉えられてきた。それがゆえに自由主義者もほとんどのマルクス主義者も真の自由を可能にするのはいずれかをめぐって競い合ってきたのである。しかし、テイラーは、障害が全く除去されていかなることも可能な絶対的自由は空虚であるという提起を行った。彼は自由の価値を全面否定するわけではないが、自由を徹底して追求することへの疑義を提出したのである。

テイラーによる絶対的自由への批判とバーリンの積極的自由への批判は、いずれも自由を過度に追求することへの警戒をもつ点で共通する。しかし、後者において自由を徹底して追求することに制限が課されるのは、それが消極的自由の侵害につながるからであって、絶対的自由の追求そのものは価値的には否定されていない。それゆえバーリンをはじめとする自由主義者の消極的自由の概念の中には、私的領域の中で絶対的自由を確保しようとする動機が存続している。これに対してテイラーは、絶対的自由そのものが価値的に無意味であると喝破したのである。この点で絶対的自由に対するテイラーの批判は、積極的自由に対する自由主義者の批判とは質的に異なる性格をもっていた。

そしてテイラーによれば、マルクスの自由論には自由主義と同様に絶対的自由を追求しようとする動機が潜んでいる。それは啓蒙主義的な制御的自由と表現主義的な人格的自由を統一しようというマルクスの野心となって現れた。また、既存の社会主義運動にも絶対的自由を追求する傾向はみられた。自然や社会を完全に管理しようとする傾向、人間を完全に改造しようとする傾向、そして人間どうしのコミュニケーションを完全なものにしようとする傾向などである。これらが絶対的自由を実現しようとする運動であると理解することは可能であり、テイラーの議論に一定の説得力はある。

しかし、マルクスの自由論には絶対的自由を追求しようとする動機は存在しない。制御的自由の目的は、人格的自由が可能な条件を創出することであり、それが可能になった段階、すなわち自己実現の必要条件が充たされるような段階で、制御的自由の追求は制止する。また発展的自由の概念は、人間の本性を完全に造り変えようとすることを意味するのではなく、所与の社会状況の中で自由な活動を通じて自己を実現することであるから、自由の絶対的追求にはならない。共同的自由の概念においても、決して透明な社会関係が目標とされているのではない。むしろ諸個人の共同関係が深化するほど、彼ら間の差異が顕在化し、それをめぐって討議の機会が増えるだろう。よって諸個人と社会の対立が完全になくなるような状態が理想とされたわけではないのである。

もちろんマルクスのコミュニズムは、コミュニタリアニズムのように所与の状況を不変と見なし、その限定された枠内での生活に自由を見いだす立場とは異なる。それは主体と環境が相互に作用しながら、両者ともに変化していく過程を想定している。したがってマルクスの自由概念には、コミュニタリアニズムのように現在の環境を永遠に保守しようとする要素は存在しないが、だからといってテイラーが指摘したような絶対的自由を追求する指向性を見いだすことはできないのである<sup>224</sup>。

## 第5節 市民的自由の抑圧か

自由主義者によれば、既存社会主義国においてみられた市民的自由の抑圧は、そもそもマルクスの自由論にその根本原因がある。自由主義的自由論では、自由は消極的自由に限定されねばならない。ただし保護されるべき消極的自由をどのように捉えるかという点については、自由主義者の間でも意見が分かれる。そこで本節では、消極的自由の捉え方をめぐる三つの観点、すなわち自生的秩序、自己所有権原理、反全体主義について、それぞれ検討する。そしてさらに集团的主体の概念にこそ市民的自由の抑圧を生み出す原因があるという見解についても考察を加えよう。

### (1) 自生的秩序

ハイエクは「マルクスの考えは二十世紀の全体主義を生み出している」(Hayek [1952]1979, 399/350)と断定した。ハイエクによるマルクスへの批判はその構築主義に向けられており<sup>225</sup>、制御的自由の概念が対象とされていたと思われる。

まず、ハイエク自身の自由論について簡単にみておこう。彼の自由の定義は次のとおりである。自由とは「社会において、一部の人が他の一部の人によって強制されることができるときに限り少ない人間の状態のことである」(Hayek 1960, 11/『全集』第1期第5巻: 21)。ハイエクもバーリンと同様に消極的自由の概念のみを擁護した。その際にハイエクが強調したのは、他者による意図的な危害からの自由である。逆に言うと、他者からの危害であってもそれが意図的でなければそれは自由の侵害にあたらぬ。

この主張の背景にあるのは、彼の自生的秩序の理論である。社会は一部の人間によって全く何も無い状態から構築されるものではない。それは無数の人々の行為の連鎖の中から自然に形成される秩序である。人類が継承してきた言語、伝統、慣習法、市場はそのような自生的秩序の実例である。諸個人の自由はこの安定的な自生的秩序の中で最も確保される。確かに自生的秩序は一種のルールである以上、諸個人の自由な行為の制約となる。この点でハイエクの推す自由は消極的な性格をもつ。しかし、それは誰か特定の人間による意図的な制約ではなく、万人に対して公平に適用される制約である。よってそれは諸個人の消極的自由を侵害することにはならない。むしろそれによってルールが存在しない場合より多くの自由が確保される<sup>226</sup>。

ところが「個人的行動の適切なルールは偉大な社会において、ある秩序の形成をひき起こすが、どのようにしてそれが引き起こされるのか、特にカール・マルクスは全く気づかなかった」(Hayek 1973-79, vol.3, 169-70/『全集』第1期第10巻: 235)。

マルクスをはじめとする構築主義者は、より多くの自由を獲得するためと称して、自生的

<sup>224</sup> 自由論も含めてマルクスとコミュニタリアニズムとの関係については、本書第8章を参照。

<sup>225</sup> ハイエクは、経済社会を詳細な計画に基づいてマイクロレベルから構築しようとする立場を *constructivism* と呼んだ。日本では通常、それは設計主義と翻訳されるが、(西部 2011, 70-72)は、後述のようにハイエクにも広い意味での設計(*design*)の概念があるのだから、より狭く構築主義と呼ぶべきであると提案している。私はこれに賛成するので、本書では構築主義の概念を使用する。

<sup>226</sup> (西部 2011, 79)を参照。

秩序を破壊し、それにかえて人為的な社会体制の構築を強行した。しかしいくら有能なエリートであっても、自生的秩序に匹敵するほどに社会全体の細部まで人々の選好を充たすような制度を構築することは不可能である。そこで国家当局は人々の行為を細部にわたって監視する必要に迫られるし、結局は一部の人々に特権を与えることとなり、最終的には諸個人の自由を抑圧する全体主義国家に帰着するのである。

マルクスの共産主義社会構想には、商品生産社会の間接的・事後的・無計画的な資源配分調整方式にかえて、全社会を一つの工場とするような経済体制の構築が容易に可能であるかのような楽観があった<sup>227</sup>。確かに、自生的秩序を破壊してそれに完全に代替するような経済体制の人為的構築は困難であるというハイエクの指摘は、一定の説得力をもつ。しかし、自由論の次元でハイエクのマルクスへの批判が妥当であるかどうかは別の問題である。

まず、上述のように制御的自由の核心は、「物質代謝を合理的に規制し(rationell regeln), 自分たちの共同的統制(Gemeinschaftliche Kontrolle)の下に置くこと」(MEW25b:828/1051)にある。ここで言われている合理的規制や共同的統制の中には、一国一工場構想も含まれていたと思われる。そしてこの構想の実行可能性に対するハイエクの批判は確かに一理ある。しかし、マルクスがここで述べている合理的規制や共同的統制はより広い概念であり、一般的に人間と自然との物質代謝を制御することである。

制御的自由とは、マルクスのいう自然必然性の国における自由である。そこでの課題は、諸個人が自己実現に十分な自由時間を確保しうる真の自由の国に到達するために、資本主義社会の下で増大した生産力をさらに上昇させることであり、そのために人間が自然や社会に存する未解明な威力に支配されるのではなく、人間性にふさわしい条件の下で物質代謝を制御することである。

マルクスがここで述べている物質代謝の制御とは、未開人から文明人に至るまで共通する経済活動のことであって、中央集権的計画経済に限定されない。確かにマルクスは、社会主義社会におけるさらなる生産力の上昇のために、計画経済もメニューの中に数えていたであろうが、制御的自由が意味するのはより一般的な物質代謝の制御における自由である。

翻って言えば、ハイエクは自らのスタンスを「あるがままの制度を受動的に受け入れること」ではないとした上で、次のように説明している。「自由主義者の社会に対する態度は、樹木を育てる庭師のようなものであって、樹木の生長に最も適する条件を作り出すためには、樹木の構造とその機能の仕方について、できるだけ多くのことを知る必要がある」(Hayek 1944,13-14/24-25)。

ハイエクも社会制度のなんらかの改善を推進する以上、現存する制度に対して完全に自由放任にしておけばよいという無為無策の姿勢をとるわけではない。社会制度の構造と機能について十分に認識し、それが発展する上で最も適した条件を整備する必要性は認めるのであって、彼も制御一般を否定しているわけではない<sup>228</sup>。

したがってハイエクによるマルクスの計画経済論への批判が重要な意義をもつとしても、マルクスの制御的自由における制御の意味は、計画経済に限定されない広がりをもつのであるから、自由論の次元での制御的自由の概念に対するハイエクの批判は成功していない<sup>229</sup>。

また、上述のように制御的自由は確かにマルクスの自由論の中の一つであるとしても、それは人格的自由のための前提条件としての位置づけを与えられているにすぎない。マルクスの共産主義社会構想の中で本質的位置を与えられているのは、人格的自由である。よってマルクス的人格的自由の概念をとりあげずに、制御的自由の概念のみをもつば標的にするのは、その自由論への批判としては不十分である。

<sup>227</sup> マルクスの「一つの工場」論については、(久保庭 1984;西村 1986)を参照。

<sup>228</sup> この点については、(西部 2011, 70-72)を参照。なお、(西部 2004)は、「進化主義的な制度設計」を提唱している。

<sup>229</sup> ハイエクのマルクスへの批判は計画経済論が中心であって、疎外論はほとんど取り上げられていない。この点に関して (山中 2007, 213-20)を参照。

最後に、ハイエクの自生的秩序論と市民的自由の関係について考えてみよう。彼の自生的秩序論によれば、閉鎖的で因習的なコミュニティでさえ自由な人々の相互作用から自生的に成長しうることになる。なぜならそれは特定の人間が意図的に作り出した制度ではないからである。しかし、いうまでもなくそのようなコミュニティが市民的自由の抑圧に至らないという保証は全くない。

ハイエクの自由論においては、自由のメルクマールは、諸個人の自由が抑圧されているか否かという点ではなく、社会秩序が人為的に形成されたのか意図的に形成されたのかという点におかれている。したがって彼の自由論では、自由の根拠たる自生的秩序がどうして市民的自由の抑圧に帰着しないのかを論証することができないのである<sup>230</sup>。この点からしてもマルクスの制御的自由論が市民的自由の抑圧の否定につながるというハイエクの批判は、説得力に欠ける。

## (2) 自己所有権原理

R・ノージックは、自己所有権原理の観点からマルクスの発展的自由の概念を批判した(Nozick 1974)。自己所有権原理とは「各人は自分の身体と能力の道徳的に正当な所有者であって、それがゆえに各人は他者に対してその能力を攻撃的に用いないならば、好きなように行使する自由を(道徳的に言えば)有する」という命題のことである(G. Cohen 1995, 67/95)。

より正確に言うと、ノージックは諸個人が自由に発展することそれ自体を批判したのではなく、その帰結として消極的自由の中核たる自己所有権が否定されてしまうがゆえに、発展的自由の概念を批判したのである<sup>231</sup>。発展的自由とは、諸個人が自己実現を可能にする活動を自由に選択できることであるから、その活動に必要な資源にいかなる個人もアクセスできなければならない。しかし、自由放任社会においては当然のことながら諸個人間の資源保有に不平等があり、なかには自己実現のための活動に十分な資源をもたない人々もいる。万人が発展的自由を享受するためには資源が平等に配分されねばならない。そこで社会主義的政府は、豊かな人々に多く課税し、それを財源にして貧しい人々に社会保障として配分することになる。

ノージックによると、こうした社会主義の下では豊かな人々は、私有財産を国家から搾取されているばかりか、奴隷のように労働を強制されることによって、身体に対する権利をも侵害されている、つまり自己所有権を否定されている。ところで人間にとって自己の身体が拘束や強制から自由であることは、いかなる人間も有する基本的人権である。よって自己所有権は市民的自由に欠かせない条件であり、自己所有権が侵害されることは諸個人の自由が奪われることに等しい<sup>232</sup>。ところがマルクスの社会主義は、再分配的課税を通じて諸個人の自己所有権を侵害する。よってそれは諸個人の市民的自由を抑圧する。これがノージックの発展的自由に対する批判の論理である。

「権原理論の観点からするならば、再分配は、実際のところ人々の権利の侵害を伴うから、実に深刻な問題である。……勤労収入への課税は、強制労働とかわりがない」。 「最も恵まれない人々の立場を最良化するという原理の適用は、身体の部分の強制的再分配……を

<sup>230</sup> (江頭 1999, 第9章; 橋本努 1994, 第9章)を参照。

<sup>231</sup> ちなみにバーリンは、消極的自由のみならず積極的自由も「人類の最深・最大の関心事のうちにあつて同等の権利をもつ究極的な価値なのだ」ということを認めながら、しかも両者が和解できないがゆえに、結果的には積極的自由を切り捨てる(Berlin 1969, 166/381)。よってバーリンは、積極的自由そのものを批判したのではなく、それを認めると消極的自由が侵害されるがゆえに批判したのである。(上森 2010, 156-59)を参照。バーリンの積極的自由に対する批判の論理は、ノージックの発展的自由に対する批判と等しい構造をもつ。

<sup>232</sup> (Valentyne 2000)のような左派リバタリアンは、平等主義的指向を左派一般と共有し、外的資産をも含む広義の自己所有権についてはその正当性は自明ではないとしながらも、内的資産への自己所有権は個人的自由に不可欠であるという理由で、その正当性を擁護する。左派リバタリアニズムの解説として、(松井 2007b)を参照。

含んでもおかしくない」(Nozick 1974, 169/284, 206/343).

再分配的課税は自己所有権を侵害するから、社会主義の下では市民的自由の抑圧は必然であるというノージックの主張は、社会主義者にとって極めて重大な挑戦である。では社会主義の下では市民的自由の抑圧が必然となるのであろうか。

まず、自己所有権が不可侵の権利として本当に成立しうるのかを考えよう。自己所有権原理が成立するためには、一つの条件が必要である。ある個人に対する自己所有権が保障されるためには、上記の定義で言えば「各人は他者に対してその能力を攻撃的に用いない」、すなわち他者の自己所有権を侵害してはならないという但し書きが充たされなければならない<sup>233</sup>。もしある者の自己所有権の保有が他者の同様な権利を侵害するのであれば、自己所有権は一般的に通用する権利としては成立しないことになる。それゆえ自己所有権原理が成立するためには、諸個人が他人の同じ権利を侵害しないという但し書きが充たされなければならない。したがって、この但し書きが充たされなければ、自己所有権原理は成立しないことになる。

この但し書きは危害禁止原理の一種であり、自由主義において尊重される消極的自由を擁護する重要な役割を果たしてきた。消極的自由は自己の権利に対する他者による侵害を免れる自由である。よって自分の消極的自由を保有することが他者の同様な自由を侵害するのであれば、消極的自由の保障は社会全体の一般的規則としては成立しない。逆にいうと、諸個人の自由をそれ以上に積極的に認めることが他者の消極的自由の侵害になるからこそ、積極的自由の保有を断念し、消極的自由の保持で妥協することが求められたのである。

ノージックは、消極的自由の核心を自己所有権に見いだしたのである。では消極的自由としての自己所有権は、危害禁止原理を充たしうるであろうか。マルクスの観点からすれば、危害禁止原理は成立しない<sup>234</sup>。

マルクスは『ユダヤ人問題によせて』で次のように述べている。

「自由とは、どの他人をも害しないすべてのことをしたりやったりできる権利である。各人が他人を害しないで行動できる限界は、ちょうど二つの畑のさかいが垣根によって決められているように、法律によって規定されている。問題になっている自由は、孤立して自己に閉じこもったモナドとしての人間の自由である。……

……自由という人権は、人間と人間との結合に基づくものではなく、むしろ人間と人間との区分に基づいている。それはこうした区分の権利であり、局限された個人の、自己に局限された個人の、権利である。

自由の人権の実際上の適用は、私的所有という人権である。

……私的所有の人権は、任意に、他人にかまわずに、社会から独立に、その資力を収益したり処分したりする権利、つまり利己の権利である。……

……人権において人間が類的存在として見なされるどころか、むしろかえって類的生活そのものである社会が、個々人の外部の枠として、個々人の本来の自律性の制限として現れるのである。彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、所有と利己的一身との保全、である」(MEW1:364-66/402-3)。

---

<sup>233</sup> J・ロックは、ある個人による土地の原始取得を正当化する条件として「少なくともほかに他人の共有のものとして、十分なだけが、また同じようによいものが、残されているかぎり」(Locke 1690a,288/33)という但し書きを付加した。ノージックはこれを緩めて「その物を自由に使えなくなる他の人々の立場がそれによって悪化するなら、その結果を生じさせない」(Nozick 1974, 178/299)という但し書きを提案する。よってノージックの但し書きが該当するのは、外的資産も含む広義の自己所有権についてであって、内的資産のみの狭義の自己所有権についてではない。それはおそらく狭義の自己所有権の保有はアプリアリに成立すると彼が認識したからであろう。しかし、マルクスからすれば彼の認識は誤っているのである。

<sup>234</sup> 自己所有権原理に対するマルクスの批判については、本書第4章を参照。

たとえ再分配的課税制度が存在しなくとも、諸個人は自己所有権を有するだけで、すでに他者の自己所有権を侵害する。なぜなら諸個人はこの地球に一定の空間を占めることによって、意図の有無にかかわらず他者に危害を加えているからである。われわれ人間は誰ひとりとして、他者に危害をかけずに生きていくことはできないのである。

このような論法は極端に厳格すぎるのであって、常識を逸脱しているという反論があるかもしれない。確かに市民的自由の条件としての危害禁止原理を「他人に迷惑をかけないで市民生活を営むこと」というように、緩やかに捉えるのであれば、そのとおりかもしれない。しかし、ノージックの再分配的課税に対する批判は、富裕者に対してほんのわずかでも課税したならば、それはこの者を部分的な奴隷とすることに等しいという極めて厳格な論法に基づく。よって自己所有権原理の是非もこの厳格な論法に従うべきなのである。

ノージック自身が認めているように、自己所有権原理が成立するためには、危害禁止原理という但し書きが成立せねばならない。しかし後者は成立しない。よって自己所有権原理は実際には成立していないのである。ノージックは、社会主義者の推進する再分配的課税は自己所有権原理を侵害するのであり、よって市民的自由を否定すると主張したが、そもそも自己所有権原理が成立しない以上、再分配的課税は市民的自由の抑圧をもたらすという彼の主張も成立しえないことになる。

以上より、発展的自由の保障が必然的に市民的自由の抑圧を帰結するというノージックの主張が成立しないことは明らかである。

### (3) 反全体主義

バーリンは、マルクスにおける共同的自由を「社会的自由」と呼び、それが全体主義を招き寄せたと力説した<sup>235</sup>。彼によれば、積極的自由は自分こそが自分の主人であるという要求に発するが、これは最終的には全体主義的な体制の正当化に帰着する。マルクス主義を標榜する社会主義国家が全体主義的な体制になったのは必然である。

「地位と承認への欲求を、自由——「消極的」な意味においても「積極的」な意味においても——と同一視することはなかなか容易ではない。確かにそれは自由と同じく切に必要とされ、激しく戦い求められるものであり、自由に近いあるものではあるが、自由そのものではない。それとはるかに密接に関連するものは、社会的連帯、兄弟的關係、相互理解、対等の条件での結合の要求、等々であり、これらすべては時として——誤解を招く言い方だが——社会的自由と呼ばれている。……「積極的」ならびに「消極的」な意味における自由の観念の本質は、あるもの、あるいはあるひと——私の領域に足をふみ入れてきたり、私の上に彼らの権威を主張したりする他の人々、あるいは強迫観念とか恐怖心とか神経症とか非理性的な諸力とか、様々な種類の侵入的・専制君主的存在——を近寄せないでおくというところにある。が、承認への欲求は、それとは非常に違ったあるものへの欲求である。つまり、それは結合、より緊密な理解、利害の統合、共同の依存と犠牲の生活への欲求なのだ。自由への欲求と、この地位と理解への大きな普遍的な渴望との混同、しかもこれは、自己がもはや個人ではなく「社会的全体」である場合の社会的自己支配という観念と同一視されることによって、いっそう混乱させられているわけなのだが、とにかくこのような混同によって初めて、人々が寡頭制的独裁者ないし独裁的執政者の権威に従属しておりながら、ある意

<sup>235</sup> (川崎 2000,659) は、『政治学事典』の全体主義の項目で次のように述べている。「全体主義の定義は論者によって異なるが、それは独裁的な指導者の支配と市民的・政治的自由の否定を伝統的な専制や暴政ならびに権威主義体制と共有しつつ、それらとは異なり、イデオロギーによる政治的な動員が強度になされるとともに、私的領域が破壊され、全面的な政治化が進む。すなわち経済活動や宗教、文化、思想から余暇に至るまで党と国家権力の統制下におこうとする、強制的な画一化がなされることが特色とされる」。

本書でも、特にイデオロギーによる政治への強制的な動員を特色とする体制という意味で全体主義の概念を用いている。

味ではこれによって彼らが解放され自由にされていると主張することが可能となっているわけである」(Berlin 1969,158/366-67).

ここでバーリンが社会的自由とよぶ概念は、本章の共同的自由に通底する。本章で発展的自由と共同的自由を区別したように、バーリンも消極的積極的自由と社会的自由を区別している。

バーリンの主張は次のような論理からなる。まず個人の中では、自己の中で経験的な低次の自己と本来的な高次の自己への分裂があった場合、前者を克服して後者へと同一化することが、真の自由の獲得を意味することになる。次に、諸個人の中に低次にとどまる者と高次に達する者の分裂が生じる。さらに高次に達した者が社会全体を代表するようになると、低次の人間に高い理想を強制するようになる。ところが人々の間に社会に対して自らを一人の人間として承認してほしいという欲求がある場合、社会を代表すると称する権威の承認が得られるならば、人々はそれに従属することによって社会からの承認すなわち社会的自由を獲得したとを感じるようになる。ここに全体主義が正当化されることになる。

バーリンはこのような状況が社会主義国家において存在したと主張する。確かに社会主義国家においては、共産党指導者と官僚によるイデオロギー的な統制や教育が推進され、それを国民が受け入れることが真の自由の獲得であるという宣伝がなされた。その結果として、国民の市民的自由が抑圧された。

バーリンは、全体主義体制の下で社会的自由の名の下に市民的自由が抑圧される事態を防ぐ手段として、市民が諸個人の精神面における私的領域に、専制君主的存在のみならずいっさいの他者を「近寄せないで置く」ことを訴える。それによって人々は自己の選好に対して誰からも干渉されない私的領域とそこでの消極的自由を確保できると考えたのである。

確かに他者とのコミュニケーションをいっさい遮断することによって、支配的権威から私的領域への干渉を被る可能性は短期的には無くなるであろう。しかし、バーリンが交流の遮断を求めるのは、支配的権威のみならずいっさいの他者であるから、人々は水平的なコミュニケーションをも閉ざされることになる。そして情報は、マスコミなどを通じて個人の中に一方的に入ってくる。とすれば、そこに生じるのはむしろ支配的権威が理想とする一元的な情報操作が可能な社会であり、長期的には市民的自由の抑圧が現れるであろう<sup>236</sup>。

ソ連型社会主義国家において全体主義的な社会が生じた原因は、共同的自由すなわち共同の中での交流関係が形成されたからではなくて、むしろ逆に人々間の交流が閉ざされて疎外の状況に陥り、共同的自由が失われたことにあると考えた方が妥当ではないだろうか<sup>237</sup>。バーリンの社会的自由における「社会」すなわち本章での共同の概念は、結合の観点からのみ捉えられていて、そこでの諸個人間の交流という側面が捉えられていない。それがゆえに社会や共同が全体主義に直結されるのであろう。

マルクスの共同的自由の概念は諸個人が共同する自由であり、諸個人が自発的に共同して相互に交流することを意味する。共同的自由の障害は、諸個人が分断された疎外の状況である。もし、社会を代表すると自称する一部のエリートが集団の自由の名の下に、諸個人の自己実現を否定するような事態が生まれたとしたら、それは諸個人間の交流が遮断され、疎外の状況におかれているからである。

バーリンは、共同的自由が市民的自由の抑圧をもたらすと主張したが、むしろ逆に共同的自由が薄弱であることが市民的自由の抑圧の原因なのである。よってバーリンによる共同的自由への批判は成り立たない。

<sup>236</sup> (Arendt [1951]1994) は、諸個人による自発的な共同と交流の欠如こそが全体主義の起源であると主張した。

<sup>237</sup> A・スウィフトによれば、道具的共和主義は、政治への参加それ自体に価値をおくわけではないが、参加が消極的自由を保護するという道具的な理由からそれを推奨する(Swift 2006,67/96)。これは政治への参加が消極的自由または市民的自由の保護にとってプラスに働くことを示す見解である。

#### (4) 集団的主体

A・ヴァリツキは、マルクスの全著作の大半を詳細に検討した上で、集団的自由という観点からそれが市民的自由を抑圧する性格を有すると判定した<sup>238</sup>。

「マルクスは、その意図がどうであれ、自由という法的経済的な安全装置を系統的に除去し、よって管理の範囲が人間生活の全領域を包括するような社会へと道を開いたのである。このような全体的管理のシステムは全体主義と呼ぶに値する」(Walicki 1985,43)。

どうしてヴァリツキはこのような解釈を下したのであろうか。彼はマルクスの自由概念を次のように特徴づける。

「非常に一般的な形で言えば、彼にとっての自由とは、「盲目的な」物理的必然性の形態とともに、物象化した社会関係の形態をもとった客体に対する主体の勝利、物の支配からの人間の解放であった」(Walicki 1984, 220/275)。

客体による人間主体への支配には、自然的必然性と物象化された社会関係という二つの形態がある。これらの客体による支配から人間主体を解放することがマルクスの自由論の中心課題だとされる。

ここでまず気付かれるのは、ヴァリツキが、本章で提示した三つまたは二つの自由のうち、制御的自由をもってマルクスの自由概念の本質と捉えていることである。この自由概念においては、集団的主体が一定の生産力を達成するために客体としての自然や社会を制御することが、自由の中心課題である。

確かにこの自由論の枠組みの中だけでは、集団的自由のために個人的自由が抑圧される可能性は否定できない。しかし、マルクスの自由論は制御的自由に還元されるわけではない。上述のように人格的自由の概念が集団的自由から個人的自由を保護する役割を果たしている。制御的自由は確かにマルクスの自由論の中の一つであるとしても、それは人格的自由のための前提条件としての位置づけを与えられているにすぎない。マルクスの共産主義社会構想の中で本質的位置を与えられているのは人格的自由であり、それが制御的自由に価値的に優越する。

ところがマルクスの著作に精通したヴァリツキは、制御的自由のみならず「真の自由」すなわち人格的自由についての吟味も怠らない。

「彼は「真の自由」を、個人的自由を前提とするものとして考えたが、他方、あくまで類を自由の主体とみなそうとした。言いかえると、彼は個人的自由によりも、むしろ、彼が考えたように、人間の類的本質に固有のすぐれた資質の「解放」のほうに関心があった。彼の観点では、「真の自由」とは「類的存在」としての人間の、あらゆる能力の妨げられることなき発展のことであった」。(Walicki 1984, 239/298)<sup>239</sup>。

ここでは人格的自由の次元においても集団的自由が個人的自由を上回ることが主張されているが、その論拠は、マルクスの関心が個人的自由よりも類的本質に固有な資質の解放の方であったという点に求められている。

ヴァリツキは類的本質の概念を全く理解していない。類的本質とは、人間が個別性を超えて自由に意識し、それを通じて共同関係をとり結ぶ存在であることを指す<sup>240</sup>。自由に意識するのはあくまで個人であり、この諸個人が各人の判断で共同関係を築き上げることによって類的本質を実現するのである。

よって人格的自由の主体は、決して集団ではなく個人である。発展的自由とは、諸個人が各々の選好に応じて自己実現する自由であり、共同的自由とは、諸個人が共同するか否かを自ら判断する自由である。そこに集団が主体となる契機は全くない<sup>241</sup>。よって人格的自由の

<sup>238</sup> マルクスの自由論を総合的に批判した(Walicki 1995)への書評として、(竹内啓 2000)がある。

<sup>239</sup> この部分は、(Walicki 1984)の草稿段階の翻訳である(ヴァリツキ 1983)には見当たらない。

<sup>240</sup> 類的存在の概念については、(沢田 2006)を参照。

<sup>241</sup> 共同的自由の結果として、集団としての意思が形成されることによって、集団を主体とする

次元では集団的主体の自由は問題になりえない。

ヴァリツキは、マルクスの自由論の核心を制御的自由に見だし、そこでは集団的自由が必然的に個人的自由を抑圧することになると判定する。そしてそれが人格的自由においても妥当するのだから、マルクスの自由論においては、集団的主体の自由が個人的主体の自由を抑圧する構造になっているという結論を導出したのである。

しかし、この推理はあてはまらない。制御的自由における集団的主体の自由の存在から確かに個人的自由が抑圧される可能性を見いだすことはできても、人格的自由の概念がそれを遮断する役割を果たしている。しかもマルクスの自由論においては、制御的自由と人格的自由は単純な並列関係にあるのではなく、前者が後者に時間的には先行しながら、後者が価値的には優越するという関係にある。ヴァリツキは、マルクスの自由論全体を捉えながらも、その内的構造連関を十分に理解できなかったのである。

### (5) 小括

ソ連型社会主義国家が崩壊した現在、マルクスと自由の関係を論じる際に、これらの国家において実際に起こった市民的自由の抑圧の問題を避けて通ることはできない。自由主義者から提出されたマルクスの自由論への批判の問題意識は、ソ連型社会主義国家における市民的自由の抑圧という経験的事実を理論化しようとする点にあり、その試みの意図はある程度は理解できる。

本節でとりあげた議論を再度、整理しておくとして、第一に、ソ連型社会主義国家では自生的秩序としての市場経済に匹敵するような制御システムを確立しないうちに市場経済を廃絶したため、結局、政治権力が諸個人の自由な活動を抑圧する事態が起きた。第二に、資本主義社会で形成された自己所有権原理は、マルクスが予測したように<sup>242</sup>、生産手段の社会化の後にも人々の行動様式の中に残存するにもかかわらず、ソ連型社会主義国家ではこの原理を性急に否定したために、労働者は自らの自由が侵害されたと感じ、ひいては労働意欲の減退を招くことになった。第三に、ソ連型社会主義国家では、政治権力によって共産主義イデオロギーが宣伝・教育機関を通じて国民に押し付けられ、政治への参加を強制する全体主義的政策が実行された。第四に、集団的主体の解放が個人的主体の自由に優先された結果、市民的自由が圧殺される状況が現実が生じた。

これらの指摘は確かにソ連型社会主義国家における経験的事実の理論化としては、ある程度成功しているといえるし、今後、社会主義者が自らの理想とする社会を展望する際にも十分に考慮すべき洞察であるといえよう。しかし、これらの諸見解はソ連型社会主義国家の分析としては優れているとしても、マルクスの自由論に対する批判としては、成功しているとは言いがたい。

第一に、マルクスは確かに将来社会構想の中で一国一工場論をその選択肢の中に加えていたが、彼のいう制御的自由は、物質代謝の制御一般における自由を述べているのであって、中央集権的計画経済に限定されない。第二に、マルクスの主張する発展的自由の追求は、自己所有権原理を否定することになるが、そもそも自己所有権原理は成立しないから、市民的自由の抑圧に結びつくことはない。第三に、マルクスのいう共同的自由における主体はあくまで個人であり、諸個人の自由な選択の結果としての共同であるから、彼自身が強調したように、共産主義イデオロギーの教育や政治への参加の強制は否定される。第四に、マルクスは制御的自由において確かに集団を主体としたが、彼の体系の中では、個人を主体とする人

---

制御的自由が成立することはある。しかし、共同的自由の主体はあくまで個人である。

<sup>242</sup> マルクスによれば、社会主義社会は経済的にも道徳的にも精神的にも、それが「生まれでてきた母胎たる旧社会の母斑をまだ帯びている」(MEW19:20/20)。彼は資本主義的な価値規範としての自己所有権原理が、社会主義社会においてもある程度は残存すると予測した。それがゆえに彼は、この発展段階においては自己所有権原理を完全に否定することはせず、応労原理というかたちでそれが部分的に存続することを認めたのである。

格的自由の方が価値的に優先するから、集団的自由が人格的自由を従属させることは不可能である。

このように、自由主義者によるマルクス自由論への批判は、ソ連型社会主義国家への理論的批判としては一定の有効性をもつものの、市民的自由の抑圧の原因をマルクスの自由論の中に見いだそうとする試みは、失敗したといわざるをえないのである。

## 第6節 マルクスと自由

本章では、マルクスの思想体系における自由の位置づけをめぐって、自由主義的自由論との比較を軸にしながら、考察を進めてきた。

自由主義は個人の自由を最大化しようとする思想であるが、その方向性を純粋に追求すると戦争状態に陥ってしまうという点で、そもそも社会体制の規範理論としては整合性をもたなかった。そこで現行の自由主義は、危害禁止原理を導入して積極的自由を放棄し、消極的自由としての市民的自由を確保しようとした。だがそれは、消極的自由の枠内で絶対的自由を追求した点では、やはり自由を根本価値とする思想なのである。

バーリンによる自由の二分法は、自由主義とマルクスをはじめとする社会主義の自由論の対照を鮮明に描写したという功績をもつ。しかし、マッカラムが提唱した自由の三項関係説からみれば、自由主義が推す消極的自由においてもなんらかの目的が想定されているのであって、二つの自由の対立は本質的なものではない。それがゆえにマルクスの自由論の特質を、自由主義的自由論との比較を通じて明確にするという方法が有効なのである。

マルクスの自由論は、制御的自由と、発展的自由と共同的自由とからなる人格的自由に分けられる。制御的自由の主体は集団であり、人格的自由の主体は個人である。制御的自由と人格的自由は、時間的には前者が先行するが、価値的には後者が優越する。また発展的自由と共同的自由の関係については、前者は自由主義社会でもある程度は実現可能な自由であるが、それは共産主義社会において可能となる共同的自由と結合することによって初めて十全な人格的自由を構成しうることになる。

自由主義とマルクスの自由論をこのように整理した上で、マルクス自由論に対する批判を検討した。

テイラーは、マルクスには絶対的自由を追求する傾向があると指摘し、それは空虚な自由にすぎないと批判した。確かにマルクスは、自然や社会に対する制御的自由を増大させ、その基礎の上に人格的自由を拡大しようとしたし、コミュニタリアンのように環境を不変の所与とするのではなく、人間がそれらとの交流を通じてともに変化していくことを求めている。

しかし、だからといってマルクスの自由論が絶対的自由を指向していたという結論を導くことはできない。制御的自由は、人格的自由の条件が充たされた段階ではそれ以上に追求されることはない。そして人格的自由は、諸個人が自然との共生関係や他者との共同関係の中で潜在能力を発展させる自由であるから、決してそのような諸関係を無視して絶対的に拡大されるわけではない。よってマルクスの自由論が絶対的自由を追求する性格をもっていたという結論を導出することはできないのである。

マルクスにとって自由とは、本質的には人々が自由に自己実現を追求できるという人格的自由のことを意味した。自由一般が問題ではなく、コミュニティの中での自己実現の自由という点で自由が尊重されたのである。マルクスは自由主義者のみせかけの形式的な自由に対して、真の実質的な自由を対置したというしばしば見受けられる主張は、完全に間違っているとはいえないが、これだけではマルクスの自由へのスタンスについての説明としては曖昧である<sup>243</sup>。彼は自由に独立的な価値を与えてそれを絶対的に追求するような方向性

<sup>243</sup> 例えば、次のような主張を参照。「今日の「自由社会」の「自由」は、自由の擬態にすぎない。科学的社会主義の指し示す道こそ、人間本性の全面的発展としての真の自由を保障する道であ

を否定したのであり、自由主義と真の自由を競い合ったわけではない。この意味でマルクス主義は社会主義の一種ではあっても、決して自由主義にはなりえないのである<sup>244</sup>。

しかし、だからといってマルクスの自由論が市民的自由の抑圧を必然的にもたらすという結論を導くことはできない。われわれは、ソ連型社会主義国家における市民的自由の抑圧という現実をまのあたりにした。それがマルクスの自由論に由来するという自由主義者の告発は、直観的には的を射ているようにみえる。マルクスの自由論に対する負のイメージを理論化したのが、ハイエク、ノージック、バーリンに代表される批判であった。彼らは積極的自由を拒否して消極的自由のみを擁護するという点で、自由主義者としての共通性を有するが、消極的自由の名の下に保護されるべきものが何かという点をめぐって異なる理論装置を備えていた。それらは自生的秩序論、自己所有権原理、反全体主義である。これらは確かにある側面から見れば、消極的自由のみを擁護すべきであるという彼らの主張を根拠づけている。

だが他の側面から見れば、消極的自由であっても結局は他者の私的領域をなんらかのかたちで侵害せざるをえない。危害禁止原理による諸個人の私的領域の保護という自由主義の企図そのものが失敗を運命づけられているのであって、そのような不可能な枠組みに基づくマルクス批判も成功しているとはいえない。

また、制御的自由の概念における主体が個人ではなく集団におかれていることが、市民的自由の抑圧を正当化する原因であるというヴァリツキの批判については、確かに集団的自由が個人的自由を従属させるプロセスが既存社会主義国にみられたことからわかるように、一定の説得力をもつし、今後の社会主義を展望する上で重要な指摘ではある。

しかし、マルクスの自由概念において制御的自由と人格的自由は、前者が後者の実現にとっての必要条件であるとはいえ、価値的には後者が優先する。制御的自由が集団を主体としていることをもって、それが全体主義の根本原因であるという批判は、制御的自由がマルクス自由論の本質であるかのように誤解している点で致命的欠陥がある。マルクスは、諸個人が権力から侵害されない領域を、人格的自由にとって不可欠な条件として見なしていたのであり、市民的自由を一貫して擁護してきたのである。

自由主義の自由論では、絶対的自由の追求が市民的自由の擁護を根拠づける論理になっていたが、それは原理的な不可能性を内包していた。これに対してマルクスの自由論では、絶対的自由の追求は人格的自由の中の共同的自由の概念によって制約されるのだが、市民的自由の擁護は人格的自由の中の発展的自由の概念によって十全に保障されている。よって自由主義的な自由の不可能性を克服するには、制御的自由と人格的自由からなるマルクス主義的な自由論への発展が不可避なのである。

---

る」(鯉坂 1981, 47)。

<sup>244</sup> したがって私は次のような見解には同調できない。「自己力能化という自由のリビドーにリベラリズムよりも放縦に惑溺しているという意味では、マルクスズムや現代の種々の卓越主義の方こそ「自由主義」の名に値する。それらはリベラルでないにもかかわらずでなく、リベラルでないからこそ、高度に「自由主義」的なのである」(井上達夫 1999, 203)。

## 第6章 平等

### 第1節 はじめに

社会主義の究極的な理念は平等であるという理解は、一般に受容されているとあってよからう。

まず社会主義の反対者からみると、リバタリアンを代表するF・ハイエクは、社会主義の究極目的について次のように述べている。

「社会主義は、ひとえに社会的正義、より大きな平等、安全などの理想——これらは社会主義の究極の目的である——を意味するだろうし、それらを描写するためにしばしば用いられている」(Hayek 1944, 24/44)。

ハイエクによれば、社会主義の方法は計画化または集産主義と呼んだ方が妥当であるが、その究極目的が平等であることは間違いない<sup>245</sup>。

次に社会主義者自身についてK・マルクスは、社会主義の先駆者はブルジョア革命の内部から現れたとして、イギリスのピューリタン革命における水平派(Levellers)、フランス革命におけるF・バブーフを挙げている(MEW4:341/358)。彼らは平等を運動の中核理念として掲げていた<sup>246</sup>。

現代の社会主義者も平等を根本目的と位置づける。

「社会主義者は目的としての平等を信奉する。……それは一つの道徳的判断に基づく。いかなる人間も人生に価値を与えるあらゆるものに対して他者と同等の権利を有する」(Jay 1962,4)<sup>247</sup>。

D・ジェイは、マルクス主義とは区別された意味での社会民主主義者であるが、社会主義者を自称しており、福祉国家を擁護する立場から、その根本理念を平等として位置づけている<sup>248</sup>。

このように社会主義の基本理念が平等であることは、その生誕から今日に至るまで、そしてその賛同者、反対者いずれからみても、共通した了解であるようにみえる。

しかし、マルクス主義と平等主義の関係となると、事態はもう少し複雑である。まず、確かに自由主義の中でもリバタリアニズムからすれば<sup>249</sup>、ノージックが社会主義を批判するなかでマルクスの搾取論を検討していることからわかるように(Nozick 1974, 253-62/416-29)、マルクス主義は平等主義的であると判定されるだろう。しかし、自由主義の中にはJ・ロー

---

<sup>245</sup> その他のリバタリアンとしてはR・ノージックも、次のように社会主義が有する平等主義的要素を批判する。

「平等主義的要素を含む分配パターンはどのようなものであれ、時間の経過につれて個々人の自発的な行動によって覆される」(Nozick 1974, 164/277)。

「社会主義社会は、合意に基づく成人間の資本主義的諸行為を、禁止せねばならなくなるだろう」(Nozick 1974, 163/275)。

社会主義社会や福祉国家における社会主義的政策では平等主義的な再分配が実行されるが、その成員が自らの有する資産を自由に取引するならば、結局は時間の経過とともに平等主義的な配分は崩壊せざるをえない。そこでもし当初の平等主義的配分を維持しようとするならば、成員間の取引に不断に介入せねばならなくなり、結局、諸個人の経済的自由がおおいに制約されることになる。これがノージックの認識である。

<sup>246</sup> 初期社会主義者が平等を重視した点については、(村岡 2003)を参照。

<sup>247</sup> (Robson 1976, 51/55)を参照。ただし、W・ロブソンはジェイによる平等の定義を批判している。

<sup>248</sup> 「社会民主主義的な福祉国家思想の核心をなす価値理念は、一言でいえば、“平等”にあったということが出来る」(田端 1988, 29)。

<sup>249</sup> 本書では、リバタリアニズムは自由主義に包含されると理解する。

ルズ(Rawls [1971]1999), R・ドゥウオーキン(Dworkin 2000)に代表される平等自由主義とよびうる潮流があつて<sup>250</sup>, それは精力的に平等主義を追求している<sup>251</sup>. W・キムリッカは, 自由主義とマルクス主義の平等との関係について次のように言う.

「通常, マルクス主義は自由主義よりも平等主義的であり, さらに左に位置しているとされている. 確かにこのことは, 主流派の自由主義とその機会均等イデオロギー——高収入の地位をめぐる公正な競争があるかぎり, 無制限の不平等も正当であるとされる——には当てはまる……. だが, ローレンズのリベラルな平等主義的正義論よりも左に位置するものがあるかどうかは, 必ずしも自明ではない. それもまた支配的イデオロギーを斥けており, 最も恵まれない人々の利益になる時にしか不平等を受け入れないからである」(Kymlicka [1990]2002,176/257).

キムリッカによれば, 平等主義という点ではマルクス主義と自由主義はさほど相違はなく, むしろ後者の方が徹底しているかもしれない. 通常, 自由主義とマルクス主義が比較される際, 自由と平等の価値については, 前者が自由を, 後者が平等を, それぞれ推進するという捉え方が一般的であろう<sup>252</sup>. しかし, キムリッカのような理解では自由のみならず平等についても自由主義の方が徹底しているということになる.

そしてさらに重大なのは, 社会主義の中の最大潮流をなすマルクス主義において, 平等への評価が完全に定まっていなかったことである<sup>253</sup>. そもそも創始者たるマルクス自身が平等主義に対して二面的な姿勢をとっていた.

マルクスは一方で次のように不平等を批判する.

「活動における, 労働における相違は, いかなる不平等の根拠にもならず, 所有と享受のいかなる特権の根拠にもならない」(MEW3:528/586-87).

諸個人の労働能力が異なることは, それが報酬の不平等を正当化する根拠にはならない<sup>254</sup>. マルクスは不平等を特権の裏表の関係にあるものとして批判しており, ここでは平等主義的態度をとっている.

ところが他方で彼は, 不平等の除去という課題の位置づけを下げよう主張する.

「あらゆる社会的・政治的不平等の除去」という, この節の漠然たる結びのかわりに, 階級区別の廃止とともに, これから生じるいっさいの社会的・政治的不平等はおのずから消滅する, というべきであった」(MEW19:26/26).

マルクスにとって最も重要なのは, 階級の廃止であつて不平等の除去ではない. もちろん階級の廃止の結果として不平等は除去されるのだが, あくまでそれは副次的な帰結にすぎない<sup>255</sup>.

しかも彼は, 「良いもの, 至上の善, 真の実践的目的とは, 平等のことなのである」と考えるP・ブルードンを徹底して批判する(MEW4:137/142). マルクスは平等を最高目的とすることを拒否するのであり, これらの箇所では平等主義に対して消極的である.

このようにそもそもマルクス自身が平等主義に対して二面的な姿勢をとったため, マルクス解釈としても, マルクスが平等主義者であるという平等説と平等主義者ではないという非平等説に, 見解が真っ二つに分かれることになった<sup>256</sup>.

<sup>250</sup> 本書第1, 2章を参照.

<sup>251</sup> 最新の自由主義的平等論をコンパクトではあるが手際よく整理した文献として, (Casal and Williams 2008; Wolff 2007)を参照.

<sup>252</sup> (Vincent [1992]2010, ch.4)を参照.

<sup>253</sup> 日本のマルクス主義において平等論が相対的に軽視されてきた点については, (竹内章郎 1992)を参照.

<sup>254</sup> (竹内章郎 1998)を参照.

<sup>255</sup> (Churchich 1990, 244)を参照.

<sup>256</sup> 非平等説は, マルクスは平等に最高の価値をおいていなかったという意味で非平等主義者で

平等説の代表者はK・ニールセンである<sup>257</sup>。彼は、ロールズの平等自由主義よりもラディカルな平等主義を提唱してきた(Nielsen 1985)。

各人は能力に応じて、各人には必要に応じてという「共産主義の原理を指導的理念として受け入れ、マルクスの分析を受け入れる者であれば、私がラディカルな平等主義と呼ぶ一種の正義の諸原理——分配の諸原理——を受け入れることができるし、そうすべきであると私は信じる」(Nielsen 1989,92-3)。

ニールセンによれば、マルクスの共産主義の原理が目指す方向を追求すれば、そこから平等自由主義よりも徹底した平等主義を導出することができる。

これに対する非平等説の代表者は、R・ミラーとA・ウッドである<sup>258</sup>。

ミラーは、マルクスは平等の理念を否定したわけではなかったが、究極的な基準としてはそれを採用しなかったと捉える。マルクスは、社会主義社会における分配基準として応労原理を提案した。

「このような制度や基準を支持するマルクスの論拠は、それらが人々の生活を拡張するからであって、なんらかの究極的な平等の基準に合致するからではない」。

ミラーによれば、平等への究極的な要求には、分配的平等、権利基底の平等、平等な配慮と尊重、不偏性の基準の四つがある。しかし、「階級に分断された社会における不可避の闘争に際しての判断の究極的基礎としては、以上のすべてが明白に不適切である」(R. Miller 1984, 19-20)。

マルクスは平等を否定したわけではなく、むしろ推進したのだが、究極的な目的として位置づけたわけではなかった。このようにミラーは理解している。

ウッドは、ミラー以上にマルクスの非平等主義者としての性格を強調する。われわれはマルクスを平等主義者として理解しがちであるが、それは大間違いである。

「マルクスの文章に基づくかぎり、われわれは彼が平等理念の反対者であると考えねばならない。たとえ彼が平等理念の反対者である以上に、あらゆる形態の社会的特権と抑圧の反対者でもあるという事実を踏まえたとしてもである」(Wood 1981b,196)。

マルクスは、権利としての平等には極めて批判的であったし、目的としての平等についても無関心であった。ウッドは、マルクスが平等を究極目的とすることには否定的であったと主張している<sup>259</sup>。

このようにリタバリアンと社会民主主義者は一致して社会主義の基本理念が平等であると理解するのだが、平等自由主義者の中にはマルクス主義の方が平等自由主義よりも平等主義的であるという捉え方に疑義を呈する者もいるし、マルクス主義者の中にさえ<sup>260</sup>、マルクスの基本理念は平等ではないと言い切る論者も存在する。

マルクスは一方で、搾取論において資本主義社会における分配の不平等を告発し、応労原理に基づく社会主義社会、そして必要原理に基づく共産主義社会を提案したのであり、平等

---

あるという理解であって、彼が不平等を支持した反平等主義者であるという理解ではない。

<sup>257</sup> その他の平等説としては、マルクスの学説を平等主義的に再構築しようとする分析的マルクス主義学派の次のような成果を含めてよからう。(Arneson 1989, 1994 ; G. Cohen 1995, 2000, 2009 ; Roemer 1982, 1994a ; Wright 1994)。

<sup>258</sup> その他、非平等説としては、(Churchich 1990, 1994 ; Markovic 1974 ; 碓井 1994) などが挙げられる。

<sup>259</sup> ウッドは、マルクスが平等を究極理念とすることに反対したと理解しているのであって、マルクスが平等に反対し、不平等に賛成したと理解しているわけではない。

<sup>260</sup> ウッドは、自らがマルクスの主義主張に与するか否かという点を捨象して、その哲学体系を論理整合的に解釈することに徹しており、彼をマルクス主義者の中に入れてよいかどうか難しい。しかしミラーはマルクスの道徳理論のみならず権力論や歴史理論までとりあげ、しかもそれらを現代主流派社会科学に共通の土俵で対峙しうる学派として彫琢しようとする点で、マルクス主義者の中に入れてよいと思われる。

主義を一貫して推進してきた。にもかかわらず他方で、平等主義を積極的に標榜することはなかったし、むしろそれに対して消極的な文言をいくつか残している。これはなぜだろうか。そこで以下では、平等自由主義者の追求する平等主義と比較しつつ、マルクスの理論体系において平等主義がどのような位置づけを与えられていたのかという問題を検討していきたい。

以下、第2節から第5節までは、マルクスが平等主義を実質上は推進しながらなぜそれに消極的な姿勢をとったのかという問題に対して、四つの論点に分けて説明を試みる。第6節ではそれまでの考察を踏まえ、マルクスと平等主義の関係についての私の見解を提出する。

## 第2節 資源の平等化と社会化

### (1) 概念の定義

本節では、マルクスと平等主義の関係を経済的資源の平等化と社会化の観点から考察する<sup>261</sup>。マルクスの史的唯物論によると社会体制の土台となるのは経済構造である。よって社会変革において平等主義が問題となる領域があるとすれば、それは経済的資源である。経済的資源は生産的資産と消費手段からなり、生産的資産はさらに生産手段または外的資産と才能または内的資産に分かれる<sup>262</sup>。これらの経済的資源を配置する方法としては平等化と社会化がある。資源の平等化がそれを諸個人に平等に分配することを意味するのに対し、資源の社会化はそれを諸個人が共同所有することを意味する<sup>263</sup>。

そこで本節では、将来社会における経済的資源の平等化と社会化の関係について、マルクスの構想を自由主義の提案と対比させながら検討する。

### (2) 生産的資産の社会化

マルクスが、資本主義社会の廃止直後に代替する社会を構築しようとする際、最も重視したのは外的資産の所有の在り方であった。そして彼が構想したポスト資本主義社会としての社会主義社会は、外的資産を平等に配分した社会ではなく、それを共同所有した社会であった。資本主義社会では資本家が外的資産を占有し、労働者はその所有から排除されている。この経済体制に代わる一つの対案としては、私的に所有された外的資産を平等に配分する方法が考えられる。実際、当時の社会主義の中にはプルードン派のように私有財産制を保持したまま平等な分配を追求しようとする潮流も有力であった<sup>264</sup>。

これに対してマルクスが資本主義社会から社会主義社会への移行において目標としたのは、こうした外的資産の私的所有を平等化することではなく、外的資産を人々が共同で所有すること、すなわち社会化である。

「われわれの努力は、いかなる生産用具も私的所有にゆだねないという目的にむけられなければならない。……あらゆる労働手段を社会化して、各人が自分の労働力を行使する権利と手段とをもつようにすべきである」(MEW16:561/560)。

マルクスは、社会主義派が採用しうる外的資産の所有の在り方として、その平等化と社会化の二つがあることを十分に認識していた。その上で彼は、外的資産の平等化ではなく社会

<sup>261</sup> 資源の平等(equality of resource)という表現については、(Dworkin 2000, ch.2)を参照。

<sup>262</sup> J・ローマーは、外的資産を譲渡可能な資産(alienable asset)、内的資産を譲渡不可能な資産(inalienable asset)と呼ぶ(Roemer 1982)。

<sup>263</sup> より厳密に言えば共同所有は、成員が自由に対象を使用できる形態と、使用に際して成員によるなんらかの合意が必要な形態に分かれ、両者の間に様々な中間形態がありうる。しかし、これらの形態の相違は本章の主旨に本質的には影響しないので、全て共同所有として一括して扱う。

<sup>264</sup> マルクスは、第一インターナショナルにおいて農民による小土地所有の存続を求めるプルードン派と対決した。(MEW16:558-59/557-58; 小松 2008, 91-97)を参照。マルクス以後も、今日のフェビアン主義者のように資産の平等配分を主張する社会主義の有力な潮流が存在する。

化を意識的に推進したのである<sup>265</sup>。

マルクスは、資本主義社会の直後に来る社会主義社会では、外的資産の配分については社会化を推進しながら、所得分配の方式については応労原理を認めていた。応労原理は、自己労働に基づく所有という観念の上に成り立っており、その点でブルジョア的である。

だが、「この共産主義社会〔本書での社会主義社会—松井〕は、あらゆる点で、経済的にも道徳的にも精神的にも、その共産主義社会が生まれでてきた母胎たる旧社会の母斑をまだ帯びている」(MEW19:20/20)。

社会主義社会では土台たる経済構造においては外的資産の社会化がすでに成就されているのだが、諸個人の能力すなわち内的資産については個人のものであるという観念がまだ残存している。それがゆえにマルクスは応労原理というかたちで内的資産の私的所有を容認したのである。

しかし、マルクスはそもそも内的資産の私的所有を疎外と捉えていた。富の本質を労働に見いだした国民経済学においては、富の「外的、没思想的な対象性が廃棄される」のだが、それは「私的所有が人間そのものにおいて肉体化して、人間そのものがその本質と認められること、——しかしそのために人間そのものが私的所有の規定の中で定立されること——によって行われるわけである。したがって人間を認めるように見えながら、労働を原理とする国民経済学はむしろ人間の否認の筋道だった貫遂にすぎない」(MEW40:530-31/451)。

私的所有は通常、人間の外的事物に対する所有を意味するが、資本主義社会では人間自身も私的所有の対象となり、自己所有権原理が確立する。

「私的所有の人権は、任意に、他人にかまわずに、社会から独立に、その資力を収益したり処分したりする権利、つまり利己の権利である。……」

そのほかに平等と安全という人権がある。ここでいう政治的でない意味の平等とは、今述べた自由の平等にほかならない。すなわち、個人が等しくこのような自律的なモナドと見なされることである」(MEW1:365/402)。

資本主義社会では諸個人は身体と労働力の所有者として、それを自由に行使できる主体となる。平等とはこのような意味での自由な権利を諸個人に平等に保障することである。もちろん資本主義社会では諸個人が内的資産を私的に所有する権利が平等に保障されるだけであって、その配分量までも平等に保障されるわけではない。しかし、ここでマルクスが批判しているのは、私的に所有された内的資産の保有量が平等に配分されないことではなくて、内的資産が私的に所有されていることである。彼は自己所有権原理を否定しているのである<sup>266</sup>。

マルクスは、社会主義社会において外的資産の社会化の影響が社会全体に完全に行き渡り、資本主義社会の残滓が全く無くなった時点で、社会体制としては新たな次元、すなわち共産主義社会に到達すると考えた。彼は共産主義を「私的所有のポジティブな廃棄」(MEW40: 536/457)と位置づける。彼が構想した共産主義社会では、内的資産の私的所有が平等に保障されるのではなく、社会化によって私的所有そのものが廃棄されるのである。

共産主義社会では、労働に応じた分配は廃止され、「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！」(MEW19:21/21)という原理にしたがって配分される。ここでは労働の才能をもたず、よって提供する労働が少なくても、生活の必要が大きい者であれば、それに応じて分配を受けることが可能である。また労働の才能を多く有し、よって提供する

<sup>265</sup> マルクスは、外的資産が生産者に所属する形態は、「個人的形態」と「集团的形態」の二つしかないことを確認しながら、しかも後者をとるべきであると主張した(MEW19:238/234)。

<sup>266</sup> コーエンは、マルクスの構想する共産主義社会では自己所有権原理は否定されていないと解釈する(G. Cohen 1995)。本書第4章ではこのような理解を批判して、共産主義社会では自己所有権原理は否定されるという見解を提示した。

労働が多い者であっても、生活の必要が大きくなければ、多くの分配を受けることはない。したがってこの社会では、自己労働に基づく所有という原理は廃棄され、内的資産は社会全体で共有される。

マルクスが生産的資産の平等化を否定したのは、それが社会化にとっての障害になると考えたからである。確かに生産的資産の所有から排除されていた労働者が、それを平等に配分されて小生産者としての地位を獲得し、その境遇に満足するのであれば、生産的資産の共有を基礎とする社会への移行をむしろ望まなくなるかもしれない<sup>267</sup>。とすれば、それはまさに自由の平等を謳歌する小生産者からなる市民社会であって、生産的資産の共有に基づくコミュニティ社会とは全く異なる。そのゆえにマルクスは、自らの構想する未来社会を生産的資産の平等化ではなくて社会化であると規定したのである<sup>268</sup>。

### (3) 消費手段の社会化

マルクスは『ゴータ綱領批判』において、ラッサール派が消費手段の分配に力点を置いていたことを批判して、生産的資産の配置の仕方を優先すべきであると主張していた。マルクスが構想した社会主義社会でも外的資産の社会化によって、消費手段の不平等分配はかなり解消される。だがそこでの分配方式は労働に応じた分配であり、内的資産の不平等は残存していた。さらに共産主義社会では内的資産の社会化がなされ、必要に応じた分配が採用されることにより、消費手段の分配は極めて平等主義的な次元にまで達する。

しかし、マルクスは一部の消費手段について平等化を認めるものの、平等分配を行う前にその社会化を優先させる。彼は『ゴータ綱領批判』において社会的総生産物からの外的資産に関わる控除についてふれた後、消費手段へと話を進めるのだが、各個人へ分配される前に、社会全体として控除すべき部分があるという。

「総生産物の残りの部分は、消費手段としての使用にあてられる。

だが、各個人に分配されるまえに、この中からまた、次のものが控除される。

第一に、直接に生産に属さない一般管理費。

第二に、学校や衛生設備等々のようないろんな欲求を共同でみたすためにあてる部分。

この部分は最初から、今日の社会に比べてひどく増え、そして新社会が発展するにつれてますます増える。

第三に、労働不能者等のための元本。つまり、今日のいわゆる公共の貧民救済費にあたる元本。

---

<sup>267</sup> マルクスはこのように生産的資産の平等配分に否定的であったが、資本主義社会から少しでも共産主義社会へと接近する方法の一つとしては、私は重要な候補になると考える。マルクス自身も資本主義社会と共産主義社会との間に社会主義社会、過渡期社会などの媒介的な社会を構想していた。マルクスには同時代の社会主義者との差異を強調し、それがゆえに他の近似的な提案を排除する傾向が強い。しかし、それは戦略的次元の相違であって本質的な問題ではない。今日、社会主義を構想するのであれば、多様なオルターナティブがあってもよいと思われる。

<sup>268</sup> T・ボットモアは「マルクスの無階級社会概念は、近代社会において最も広汎に受け入れられた形態で、平等の理想を提出して」と評価しながらも、「無階級社会の概念を、単に、産業の私的所有の存在しない事態を指す技術的表現とほとんど変わらない概念にしてしまった正統派マルクス主義の解釈」(Bottomore 1964,124-29/160-66)に異議を唱え、私的所有と市場経済を導入すべきであると主張する。この点について(Rees 1971, ch.6)を参照。彼がこのように主張するのは、社会化では平等理念の十全な達成が不可能であるという断定があるからである。

しかし、ボットモアの見解は、第一に、社会化を権威主義的中央集権化と同一視し、自治や分権化と対立させている点で、第二に、社会化が条件の平等を実現する上で果たす役割を看過している点で、支持しがたい。

ラッサールの影響で、綱領は偏狭にも「分配」だけしか眼中においていないが、ここで初めてこの「分配」、すなわち協同組合の個々の生産者の間に分配される消費手段の部分に達する」(MEW19:19/19)。

ラッサール派の綱領はひたすら消費手段の分配を扱っているが、その前に社会で共同に消費する部分を控除すべきであり、そのあとで初めて分配を論じることができるという。つまりマルクスにとって消費手段の扱いは、共同に利用できる部分が先であって、その後初めて諸個人に分配されることになっている。

もちろん消費手段を共同所有にするのか平等分配するのかは、消費手段そのものの性質に左右される。食料、衣料など私的財としての性格が強いものについては、個人的分配になじむだろうし、教育、衛生など公共財としての性格が強いものについては、社会的な管理の下での共同使用がそぐうだろう。

ここで注目すべきは、マルクスが第二に挙げた共同消費手段について、「この部分は最初から、今日の社会に比べてひどく増え、そして新社会が発展するにつれてますます増える」と述べていることである。彼の将来社会構想では、社会全体の消費手段総量における個人への分配部分と共同使用部分の割合は、社会発展が進むにつれて後者が傾向的に大きくなる。

マルクスは確かに消費手段については平等分配される部分の存在を認めているものの、しかしそれよりも共同に消費される部分の方が順序的に優先しており、しかも共同消費部分の割合が社会発展とともに増大していくと想定している。この点で、消費手段についても平等化より社会化の方が優先的な位置づけを与えられている。

#### (4) 自由主義との比較

マルクスの将来社会論における資源の社会化と平等化との相違をより鮮明にするために、自由主義の提案と比較してみよう。

自由主義は、資源の社会化ではなく平等化を追求する。右派リバタリアニズムは<sup>269</sup>、資本主義社会において市場経済にすべてをゆだね、政府介入を抑制する立場であり、内的資産はいうまでもなく外的資産についても不平等な配分のまま放置される。

左派リバタリアニズムは、自己所有権原理を擁護して内的資産の不平等配分については許容しながら、外的資産が不平等に配分されるのは正義に反するとして、その平等配分を主張する<sup>270</sup>。これは自由主義において部分的に平等主義が取り入れられたことを意味する。

さらに平等自由主義は、外的資産の不平等配分のみならず、内的資産の不平等配分も道徳的にみれば正義に反するとして、内的資産の平等配分を提唱する。ここで自由主義における平等主義の範囲が外的資産から内的資産にまで広がったことになる。

このような自由主義における資源の平等化の追求を社会主義社会、共産主義社会と比較してまとめると、次の図表7のように表現できる。

<sup>269</sup> 通常、この立場は単にリバタリアニズムと呼ばれるが、次の左派リバタリアニズムと区別するために、ここでは右派リバタリアニズムと呼ぶことにする。

<sup>270</sup> 左派リバタリアニズムについては、(松井 2007b)を参照。

図表7 資源の平等化と社会化

	生産的資産		消費手段
	外的資産	内的資産	
右派リバタリアニズム	不平等配分	不平等配分	不平等分配
左派リバタリアニズム	平等化	不平等配分	平等化
平等自由主義	平等化	平等化	より平等化
社会主義	社会化	不平等配分	社会化
共産主義	社会化	社会化	より社会化

自由主義では経済的資源を平等に配分するという方向が追求されてきたのに対し、マルクス主義では平等に配分するのではなく、社会的に所有するまたは社会化するという方向が追求されてきた。

自由主義における右派リバタリアニズムから平等自由主義への推移は、平等に所有されるべき機会の範囲を形式的なものからより実質的なものへと深化させてきたことを示す<sup>271</sup>。そこでは諸個人が生活していくために必要な資産は可能なかぎり平等に配分するという方針が貫かれ、平等に配分される資産が外的資産から内的資産へと拡大されてく。その結果として消費手段の分配もいっそう平等化される<sup>272</sup>。

これに対してマルクス主義における資本主義から社会主義、共産主義への社会発展は、外的内的資産から消費手段に至るまで、社会的に所有ないし使用できる部分を拡大することが目的とされている。確かに消費手段については個人的に使用される部分があり、その分配についてはできるだけ平等化が図られるが、共同使用する部分の拡大によって、個人使用の割合は縮小されるべきだと考えられている。

ここで重要なことは、平等化と社会化が対立する局面が存在することである。生産的資産についても消費手段についても、その私的所有を平等にするのかそれとも社会的所有にするのかは、二者択一であって両立することはない。生産的資産や消費手段の配置について、社会化を選択することは平等化を放棄することなのである。

本節では、マルクスと平等主義の関係を、経済的資源の平等化と社会化という視点から考察した。これに平等主義と共同主義という概念を用いると<sup>273</sup>、資源の平等化は平等主義に、その社会化は共同主義に対応する。したがってマルクスが社会化を平等化よりも優先させ

<sup>271</sup> この過程で生じた「何の平等か」をめぐる論争においては、社会的基財の平等 (Rawls [1971]1999)、資源の平等 (Dworkin 2000)、基本的潜在能力の平等 (Sen 1985a)、厚生機会の平等 (Arneson 1989)、好機へのアクセスの平等 (G. Cohen 1989) などが提案され、平等主義の精緻化におおいに貢献した。この論争については、(G. Cohen 1989; Casal and Williams 2008; Wolff 2007; 井上彰 2002; 長谷川 1993; 松井 1998)を参照。

<sup>272</sup> 機会の平等を重視する自由主義においては、結果は相対的に軽視されるため、消費手段の分配について明示的に議論されるわけではないが、論理的には消費手段の平等化がいっそう進展すると理解してかまわない。

<sup>273</sup> 共同主義は英訳すれば **communism** となり、共産主義と等しい。共産主義は、経済構造に力点をおくマルクスのコミュニズムを表現する訳語としては適切だが、コミュニズムにはそもそも共同性の追求という意味がある。よって、本書では文脈に応じて、共産主義と共同主義の概念を使い分けている。詳しくは第8章を参照。

たことは、彼が共同主義を平等主義よりも優先させたことを意味する。  
これがマルクスが平等主義に対して消極的姿勢をとった第一の理由である。

### 第3節 機会の平等と条件の平等

#### (1) 概念の定義

本節では、平等化と社会化の関係を機会の平等と条件の平等という観点から検討する。まず、概念の定義からはじめよう。通常、機会の平等と対比されるのは、結果の平等(equality of outcome)である。機会の平等の下で努力の差異により結果は不平等となるが、これは正当な不平等である。しかるにこの正当な不平等を平等にしようとするのが結果の平等という立場であり、これは不当である。自由主義は機会の平等を、社会主義は結果の平等をそれぞれ推進する。よって不当な結果の平等を推進する社会主義は多数者の支持を得ることができない。このような理解が一般的であると思われる<sup>274</sup>。

しかし、機会の平等と本来、対比されるべきは、結果の平等ではなくて、条件または状態の平等(equality of condition)である<sup>275</sup>。結果の平等と条件の平等とは厳密に言えば異なる<sup>276</sup>。結果の平等とは、特定の基準と期限のもとでなんらかの機会を与えられた人々による競争があり、その結果が不平等であれば、結果を平等にすることである。条件の平等とは、人々の状況が不平等であれば、それを平等にすることである。

例えば、同額の初期資産という機会を与えられた人々が所得の高低をめぐる競争に参加し、結果として所得の不平等が生じたとする。そこで競争の終了時点で所得を平等化するのが結果の平等である。

しかし、結果の平等が達成されたとしても、例えばある人は平等な所得を分配されても持病を抱えているために、不遇な条件を被るかもしれない。また、別のある人は平等に分配された所得を紛失したために、貧困な条件に陥るかもしれない。これらの場合、結果の平等は達成されているが、条件の平等は達成されていない。

結果が平等であれば、確かに条件の平等に接近するかもしれないが、条件の平等に完全に一致するとは限らない。なぜなら条件の平等においては、機会と結果の関係とは独立な基準としての条件の観点から平等度が測定されるからである。

社会主義が追求するのはこの意味での条件の平等であって、結果の平等ではない。であるから上述のような一般的理解は正しくない。しかも以下で述べるように、機会の平等が自由主義で、条件の平等が社会主義という対比も不正確である。なぜなら社会主義も機会の平等を深化させる方向で追求するからである。

#### (2) 平等化と機会の平等

さて、このように機会の平等と条件の平等を対比させてみると、平等化が推進してきたのは機会の平等であることがわかる。前節でみたように自由主義では、右派リバタリアニズムから左派リバタリアニズムそして平等自由主義へと、平等に配分されるべき経済的機会の範囲を外資から内資へと拡大していくことによって、機会の平等を深化させようとしてきた。

機会の平等の拡大という路線は、機会の内容を形式的なものからより実質的なものへと拡大することによって、結果の平等に接近することをめざしている。私的所有権を前提とする資本主義社会において、形式的な機会の平等から出発して徐々にその内実を深めていく

<sup>274</sup> 例えば、(Friedman 1980, ch.5) を参照。

<sup>275</sup> R・トーニーは、機会の平等を次のように説明する。「平等とは、所得と条件の際立った格差がないことではなく、等しくなくなる平等な機会のことを意味した」(Tawney 1964, 103/121)。トーニーによる「条件の平等」概念の使用について、(Baker 1997, 63)を参照。

<sup>276</sup> この点については、(Baker 2005) を参照。

方法は、現実的であるし成功する見込みも大きい。マルクス派からみても、平等化による機会の平等の深化は、条件の平等にかなりの程度まで接近することを可能にする。

しかし、自由主義が平等化による機会の平等を推進するのは、それが結果については個人に責任を負わせようという意図があるからである。機会の平等においていくら機会の範囲が拡大されたとしても、最初の機会の平等がいったん保障された以上、それを自律的個人が活用した結果については個人の責任の問題とされ、社会からの事後的な保障はなされず、結果の不平等は妥当とされる。上述のように結果の平等と条件の平等は厳密には等しくないが、結果の不平等が条件の平等を阻害することは確かである。したがって機会の平等をいくら深化しても、条件の平等に到達することは不可能なのである。

### (3) 社会化と機会の平等

自由主義は、平等化を通じて機会の平等を深化させようとした。これに対してマルクスは、社会化によって機会の平等をできるかぎり追求した。

まず生産的資産についていえば、マルクスは上述のようにその社会化を提唱した。だが、それは生産的資産へのアクセスの平等を保障するものであり、彼はこれを応労原理と組み合わせることによって、機会の平等の深化を追求したと理解することも可能である。

マルクスの搾取論によれば、資本主義社会の基底をなす単純商品生産社会の理念は、自己労働に基づく所有である。この社会では労働力と外的資産を所有する小生産者が、それらを結合することによって生産物を市場に供給し、自らの提供した労働に比例した報酬を得る。そこでは自己労働に基づく所有が平等に保障されている。

しかし、労働力が商品として売買される資本主義的生産関係においては、外的資産をもたず労働力商品しかもたない賃労働者が生産した物の処分権は、外的資産を所有する資本家にあり、賃労働者は必要労働部分のみを賃金として受け取るにすぎず、剰余労働部分は資本家によって取得される。よって労働に応じた分配が成立しておらず、この点で不平等である。

マルクスの社会主義社会論では、資本主義社会にみられた不平等は、労働に応じた分配によって是正される。

「個々の生産者は、彼が社会に与えたのと正確に同じだけのものを——控除をした上で——返してもらおう。個々の生産者が社会に与えたものは、彼の個人的労働量である。……

生産者の権利は生産者の労働給付に比例する」(MEW19:20/20).

社会主義社会では資本家は外的資産を没収され、それはすべて社会的な所有とされる。これによって資本家による労働者への搾取は廃止される。そこで支配的となるのは労働に応じた分配という原理であり、各人は自らが提供した労働に比例する分だけ報酬として獲得することになり、等しい労働に対する等しい報酬という意味で平等主義が実現する。このようにマルクスの搾取論と社会主義社会論は、外的資産の所有が不平等であることに起因する報酬の不平等を廃棄しようとする点で、機会の平等という性格を有する。

次にマルクスは、社会主義社会における応労原理を提唱しながら、逆方向からその不平等な性格を指摘する。

「この平等な権利はまだつねにブルジョア的な制限につきまといわれている。……それは労働者の不平等な個人的天分と、したがってまた不平等な給付能力を、生まれながらの特権として暗黙のうちに承認している。だからそれは、内容からいえば全ての権利と同じように不平等の権利である」(MEW19:20/20-21).

社会主義社会は外的資産の社会化によって平等主義が進展したとはいえ、内的資産に関しては個人の自己所有が存続する。諸個人の有する内的資産は、自然な状態のままであれば、天分に恵まれた人々からそれに恵まれない人々まで、配分の多寡が存する。さらに言えば、この分配方式では労働力をもつ人間すなわち労働者としてのみ諸個人を捉えているので、

労働力の少ない、または無い人間も含めてどのように平等な分配を実施するかという観点が欠落してしまう。諸個人の間には労働量の相違が存することは不可避であるが、だからといってそのために報酬の不平等が正当化されることがあってはならない。

このような社会主義社会の「ブルジョア的な制限」に伴う不平等な権利は、機会の平等の深化として、共産主義社会における内的資産の社会化によって解決される<sup>277</sup>。共産主義社会では、能力という内的資産の所有が不平等であるがゆえに報酬の不平等が生じるような事態は起こりえない。共産主義社会は、内的資産の所有が不平等であることに起因する報酬の不平等を廃棄し、内的資産へのアクセスを平等にする点で、機会の平等をいっそう深化させたことになる。

#### (4) 社会化と条件の平等

しかし、ここでマルクスは、機会の平等そのものに付きまとう問題を指摘する。

「権利はその性質上、等しい尺度をつかう場合にだけ成り立ちうる。ところが、不平等な諸個人(そしてもし不平等でないなら別々の個人ではないだろう)を等しい尺度で測れるのは、ただ彼らを等しい視点の下におき、ある一つの特定の面だけからこれを捉えるかぎりにおいてである。例えばこの場合には、人々はただ労働者としてだけ考察され、彼らのそれ以外の点には目は向けられず、ほかのことはいっさい無視される。さらに、ある労働者は結婚しており、他の労働者は結婚していないとか、ある者は他の者より子供が多い等々。だから、労働の出来高は等しく、したがって社会的消費元本に対する持ち分は平等であっても、ある者は他の者より事実上多く受け取り、ある者は他の者より富んでいる、等々」(MEW19:20/21)。

ここで取り上げられているのは、機会の平等の程度ではなくて、機会の平等がたとえ完全であったとしても条件の平等を満たすことができないという問題である。機会の平等における機会の概念をいくら深化させたとしても、それは条件の平等にまで到達することはできない。なぜなら上述のように、機会の平等においてスタートラインを平等にして、そのあとは各個人の努力の相違によって結果が不平等であっても、それを許容するところにこの平等論の核心が存するからである。そして結果の不平等は当然のことながら条件の平等には合致しないから、機会の平等は条件の平等を保障できない。

たとえ内的資産へのアクセスを平等化しても、なんらかの運不運によって結果的に不平等が生じることは不可避である。つまり機会の平等を徹底して拡大しても結果の不平等は避けられず、よって条件の平等には到達しえないのである。

条件の平等を確保するためのマルクスの提案は、資源を社会化することである。彼は、上述のように外的内的資産については社会化を推進したし、消費手段についても社会化の割合を増大させる路線をとっていた。これによってなんらかの運不運によって結果の不平等が生じ、したがって条件の平等が満たされない状況が生じた場合には、あらゆる資源が社会化されているのだから、不遇な状況にある者に対しては社会的に平等な条件に到達するまで補償がなされる。

資源の社会化の特徴は、社会成員の誰もがいかなる時点でもその必要に応じて社会から保障を受けることができること、すなわち条件の平等を可能にする点にある。条件の平等とは、ある人が生活していく上で不遇な状態にある場合、すなわち多大な必要をかかえている場合にはいつでも、本人の過去の貢献とか責任とかにかかわらず、その必要分を補償するという考え方である。資源が社会化されていれば、いわゆる競争の勝者も敗者も、成功者も失敗者も、つまりいかなる人も資源に自由にアクセスすることができる。このように条件の平

<sup>277</sup> マルクスの記述では、内的資産へのアクセスという機会の不平等と必要の相違による条件の不平等は、共産主義社会において同時に解決されることになっている。しかし、これら二つの不平等は論理的には異なる問題である。よってここでは、両者を分けて別個に取り上げて議論する。

等は社会化によって可能となるのである<sup>278</sup>.

#### (5) 機会の平等か条件の平等か

マルクスは、諸個人を労働者という側面のみから捉え、しかも各人の才能が同一であったと仮定したとしても、必要の相違によって条件の不平等が生じることを指摘した後に、次のように言う。

「すべてこういう欠陥を避けるためには、権利は平等であるよりも、むしろ不平等でなければならないだろう」(MEW19:20/21).

諸個人を労働者という側面のみから捉え、内的資産へのアクセスまで平等にすれば、各人の貢献を労働量で測り、それに比例して報酬を与えることは正当である。こうして機会の平等と応労原理の組み合わせは、内的資産へのアクセスの平等に至ることによって、機会の平等としてかなり高い程度にまで達する。

しかし、応労原理と組み合わせられた内的資産へのアクセスの平等を、必要原理と組み合わせられた条件の平等と比べてみると、全く異なった評価が浮かび上がる。諸個人を労働者ではなく人間の必要という点から見れば、扶養者の有無によって必要の度合いが異なる。応労原理と組み合わせられた機会の平等の下では、同一労働には同一の報酬を、異なる量の労働には異なる報酬を分配するのが正当となる。これに対して必要原理に基づく条件の平等を保障しようとする、同じ労働量に対して異なる報酬が与えられることになる。このような意味での条件の平等を実現するのが、必要原理が支配する共産主義社会である。

応労原理と機会の平等の組み合わせでは、同一労働に対しては同一報酬が与えられるのが平等な権利である。しかし、必要原理と条件の平等の組み合わせでは、同一労働に対して異なる報酬が与えられることになる。よって、機会の平等からすれば、これは不平等な権利である。

したがって二つの種類の平等な権利が対立することになる。条件の平等は、機会と結果の因果から独立に現時点での諸個人の必要という基準に照らして平等度を判定する。ところが機会の平等からすれば、同一機会の下で同一労働を提供すれば同一報酬が与えられるのが平等であり、条件の平等の要求は不平等な権利の要求ということになる。

ところでマルクスは『資本論』で、資本家が労働力の買い手として労働日を延長する権利を主張し、労働者がその売り手として短縮する権利を主張した状況について、次のように描写する。

「だからここでは一つの二律背反が生ずるのである。つまり、どちらも等しく商品交換の法則によって保障されている権利対権利である。同等な権利と権利との間では力がことを決する」(MEW23a:249/305).

商品交換の法則というルールに関する文脈ではあるが、二つの権利が対立した場合、権利という枠組みによって解決する方策はないことが語られている。これは、二つの平等が対立した場合、平等の基準によって優劣をつけることはできないというここでの議論と論理構造が同一である。

機会の平等は自由権に、条件の平等は社会権に、それぞれ親和的である<sup>279</sup>。自由権も社会権もともに一つの権利であって、権利という枠組みのみでは両者の対立は解決しないのと同様に、機会の平等と条件の平等は、平等という基準のみではいずれが優れているかを判定できないのである<sup>280</sup>。

<sup>278</sup> 社会化によって条件の平等が可能になるのだから、社会化の本質は平等主義にあるという見方もありうるだろう。しかし、さらになぜ条件の平等が追求されるのかという問いに答える必要がある。これについては以下、検討しよう。

<sup>279</sup> (Friedman 1980, ch.5 ; 伊藤周平 1996, 29-36) を参照。

<sup>280</sup> ここでのマルクスの議論に関連して、平等の基準それ自体は空虚であって、平等が意義をもつためにはなんらかの外在的基準によって補完されねばならないという平等空虚論がある

マルクスは、機会の平等を深化させる方向を追求しながら、条件の平等を導入したところで、後者は前者の発展であるとするのではなく、異質の平等であるという扱い方をする。平等という基準では両者の優劣を論じることはできないのである。

もちろんマルクスは最終的には機会の平等ではなくて条件の平等を選択する。機会の平等は、確かに平等な機会の下で同一労働に対して同一報酬を与えるという点で、一つの平等主義である。ただしそれは自律した個人が自らの労働した結果について責任をもつという自由主義の要請に合致した平等主義である。

これに対してマルクスが最終的に採用した条件の平等は、同一労働に対して異なる報酬を与えるという点では不平等であるが、誰もが必要に応じて受け取ることによって等しい生活条件を得ることができるという点では平等を保障しており、これも一つの平等主義だといえる。そしてそれは諸個人の生活条件はそれぞれの責任の問題に還元されるのではなくて、コミュニティ全員に共通する利益に関わるのだから、成員の生活条件が等しくなるように相互に助け合おうという共同主義の精神に合致した平等主義である<sup>281</sup>。成員間に条件の大きな不平等が存在する状況では、相互に共同し合う土台が存在しない。コミュニティ社会を構築するために成員間の条件の平等が要請されるのである<sup>282</sup>。

本節での議論をまとめよう。平等化と社会化を機会と条件の平等という視点から捉えようと、平等化は機会の平等を追求していることがわかる。マルクスが採用した社会化も機会の平等を推進するが、最終的には条件の平等を優先する。その際、両者の比較の基準は平等主義ではなくて共同主義である。マルクスは、平等主義を徹底化させたのではなく、共同主義を第一基準としてそれに適合するような平等主義を追求したのである。

これが彼が平等主義を旗印とすることに消極的であった第二の理由である。

#### 第4節 共同のない平等

前節でみてきたように、共産主義社会において機会の平等ではなく条件の平等が選ばれた根拠は、平等主義ではなく共同主義にあった。

ではもし平等主義のみによって条件の平等を体現した社会が可能であるとしたら、それは果たして望ましい社会なのだろうか。共同主義がなくとも条件の平等はそれだけで独立した価値があるのだろうか。本節ではこの問題を考えてみよう。

仮に、諸個人の条件の平等が自由主義が、追求してきたような平等化によってのみ達成され、しかも平等主義のみを基準として、条件の平等を機会の平等よりも優先させることができたとしよう。もしこのような社会が存在したとしたら、平等主義という価値からすれば、これは最高の社会であろう。

ではこの社会は共産主義の理念からして本当に望ましい社会であろうか。もし共産主義の理念が平等主義に還元されるのであれば、平等主義的に条件の平等を達成した社会は、われわれが考える最も望ましい社会であろう。しかし、マルクスの答えは否である。

---

(Westen 1982). 平等空虚論の紹介とこれをめぐる論争については、(井上達夫 1987; 木村 2008; 安西 1994, 1998) を参照。

<sup>281</sup> コーエンによれば、平等原理は共同原理によって制約される(G. Cohen 2009, 12-45)。ただし彼のいう平等原理とは内的資産の次元まで到達した機会の平等である。機会の平等は内的資産の次元まで到達したとしても結果の不平等を残さざるをえない。この不平等を除去するのが共同主義だという理解である。結果の平等と条件の平等の相違の問題はすでに論じたのでここではわきにおくとして、平等主義が共同主義によって制約されるという認識については、私と同一である。しかし、機会の平等のみならず条件の平等も平等主義の一形態であるから、より正確には平等主義は共同主義に適合するような形態をとると考えるべきである。

<sup>282</sup> コミュニティの感覚を醸成するために平等が追求されるべきであるという点については、(Baker 1987, ch.4)を参照。

『経済学・哲学草稿』では、ブルードンの要求する賃金の平等が批判される。

「ブルードンの要求するような“給金”の平等ですらただ今日の労働者の彼の労働に対する在り方をあらゆる人間の労働に対する在り方に変えるだけである。社会はその場合、抽象的な資本家と解されるわけである。

労賃は疎外された労働の一つの帰結であって、疎外された労働は私的所有の直接的原因である。それゆえ一方が倒されれば他方も倒れざるをえない」(MEW40:521/441)。

もしブルードンが要求するようなサラリーの平等が達成されたとしても、諸個人が労働を、自己目的としてではなく賃金を得るための手段としてのみ見なし、相互に競争しあっているにすぎないのであれば、そのような社会は「抽象的な資本家」の集まりにすぎず、あいかわらず疎外された社会なのである<sup>283</sup>。

マルクスの社会主義規範理論において最も重要な位置を占めるのは、疎外論である<sup>284</sup>。それによれば人々が相互に共同することができなくなって分断された結果、人々の作り出したものが逆に人々を支配するような状況が疎外とよばれる。たとえ条件の平等が完全に保障されたとしても、人々の間の相互の共同関係が存在せず、各人が孤立した状況に陥っているならば、少なくとも共同主義の理念からすれば十分とはいえず、むしろそれは疎外された社会であろう。

マルクスは、粗野な共産主義社会とは私的所有の普遍化された社会であるという。私的所有の下では諸個人が労働するのは、自分自身が生活手段を手に入れ、生きていくためであるが、これは「生命の外在化」(MEW40:463/383)である。そこでは、他者の豊かさは妬みの原因となり、他者と同等になりたいという水平化の欲望がもたらされる。

粗野な「共産主義は廃止された私的所有の肯定的な表現であり、さしあたりは普遍的な私的所有である。……私的所有としてのどのような私的所有でも、その考えの鋒先は少なくとも、より富める私的所有に対して妬みと水平化への欲念として向けられているのであって、この妬みと水平化への欲念は競争の本質をなしさえているほどなのである。粗野な共産主義者は表象されたミニマムからするこの妬みとこの水平化との完成であるにすぎない」(MEW40:534-35/455)。

私的所有の下で平等への指向が生じるのは、諸個人の労働が分割されたために、その目的が自己利益の追求に限定され、他者の利益を増進することが除外されているからである。たとえ平等化を通じて条件の平等が達成されたとしても、ここで描写されている状況に本質的な変化は起こらないはずである。諸個人の間で条件の平等が完全に保障された社会が実現したとしても、彼らの間に共同関係が存在しないならば、それは他者への妬みにとらわれた疎外された社会なのである。

確かに平等は共同にとっての必要条件ではある。資本主義社会のように階級間に対立があり、同じ階級間でも競争関係によって人々が分断された社会では、共同主義の追求は困難であろう。階級対立をなくし人々が平等な関係におかれることは、共同主義にとって不可欠な条件である<sup>285</sup>。

しかし、平等の度合いが高まることは、必ずしも共同の度合いを高めることにはつながらない。平等は共同にとっての前提であるが、それだけでは疎外の克服には至らないのであって、共産主義社会の成立には人々の共同関係の実現が絶対に必要である。疎外の克服という目的からすれば、条件の平等を追求することは共同社会を創造するための前提として重要

<sup>283</sup> (Churchich 1990, 100) を参照。マルクスによる賃金の平等への批判について、(柴田 2000) を参照。

<sup>284</sup> マルクスの疎外論についての私の見解として、本書第9章を参照。

<sup>285</sup> コーエンは、共同主義の成立のためには平等な関係が必要であると主張する。(G. Cohen 2009, 35-36) を参照。

であるが、それが共同主義と結びついて初めてこの目的が達成されるのである。

この点で参考になるのは、平等自由主義の中の運平等主義(luck egalitarianism)に対する一連の批判である<sup>286</sup>。従来、平等自由主義によって追求されてきたのは、分配的正義に合致する平等とは何かという観点から、機会の平等における機会概念を深化させようとするアプローチである。それは自由主義的個人主義の伝統に沿うものであり、しかもその最も洗練された平等主義の到達であるといえる。

これに対してE・アンダーソンはこうした潮流を運平等主義と名付け、分配的正義論の個人主義的指向が市民間の連帯を浸食する点を鋭く指摘した(Anderson 1999)<sup>287</sup>。運平等主義は個人の責任に起因する部分については本人の負担とする考え方である。よって個人の責任の範囲を特定しようとする結果、本人にとっては市民として恥辱をこうむる代償を払ってまで、補償の申請をせねばならない。このような平等主義は市民間の連帯をむしろ掘り崩す帰結をもたらす<sup>288</sup>。

アンダーソンによるこの指摘は、マルクスと平等主義の関係を考える上で示唆的である。人々の相互交流が失われる結果、彼らの作り出したものが逆に人々を支配する現象が疎外である。平等という理念もわれわれ人間が作り出した理念の一つである。それが自己目的として追求される結果、たとえ機会の平等のみならず条件の平等が達成されたとしても、それが人間どうしの共同関係を掘り崩すことになってしまう状況は、まさに疎外である。

運平等主義は平等な配分に際して個人の責任の範囲を確定しようとする。それは自由主義的個人主義の枠内で平等化を徹底しようとする意図に基づく。運平等主義は、機会の平等の深化をめざしたのであって、条件の平等まで射程に入れているわけではないが、ラディカルな平等主義の一つの形態ではある。平等主義を自己目的化することが市民間の連帯を掘り崩してしまうという批判は、運平等主義の難点を鋭く衝いており、マルクスの疎外論に通じる要素を有する。

このようにたとえラディカルな平等主義の追求によって機会の平等を深化させ、さらに条件の平等を実現したとしても、そこに共同主義が介在しなければ、疎外された社会になってしまう可能性は否定できない。

これがマルクスが平等主義に消極的な構えを示した第三の理由である。

## 第5節 共同にとっての平等

本節では、マルクスの構想した共産主義社会における共同にとって、平等がどのような位置を占めるのかを考える。これまで指摘してきたように、成員間の条件の平等は共産主義社会にとっての必要条件である。マルクスが資本主義社会の批判や将来社会の構想において平等主義を推進したのは、それがコミュニティ社会を形成する上での土台を構成するからである。

しかし、マルクスは平等主義を否定するような記述をところどころで残している。例えば、

<sup>286</sup> 運平等主義については、(Anderson 1999;井上彰 2004 ;盛山 2006) を参照。

<sup>287</sup> アンダーソンは自らの立場を「民主的平等」と名付ける(Anderson 1999)。キムリッカはこれを社会的平等とよび、平等自由主義者の分配的平等と社会民主主義者の社会的平等という対立図式を描く。そこでは前者が経済的であり、後者が文化的・法的である(Kymlicka [1990]2002, 195-99/284-90)。しかし、広義の社会主義に属する社会民主主義がなぜ文化的・法的なのか、疑問を抱かざるをえない。例えば社会民主主義を標榜するJ・ルグランは、資産平等主義を主張している(Le Grand 2003)。キムリッカのいう分配的平等と社会的平等の対立は、平等主義内部における経済と文化の対立よりも、平等主義と共同主義の対立として捉えた方が分かりやすい。

<sup>288</sup> こうした分配的正義ないし平等主義のはらむ問題に対する内在的批判は、再分配に承認を対置するN・フレイザー(N. Fraser 1997, 11-40)や、差異性を強調するI・ヤング(Young 1990)の論理構成に類似している。(Wolff 2007, 134-35)を参照。ただし私は、再分配と承認は別の次元に属する問題であって、両者の対立は必然的ではないと理解している。

先に引用した『ゴータ綱領批判』の一節をもう一度よくご覧いただきたい。

「権利はその性質上、等しい尺度をつかう場合にだけ成り立ちうる。ところが、不平等な諸個人(そしてもし不平等でないなら別々の個人ではないだろう)を等しい尺度で測れるのは、ただ彼らを等しい視点の下におき、ある一つの特定の面だけからこれを捉えるかぎりにおいてである」(MEW19:20/21)。

問題は括弧で囲まれた部分である。マルクスは、諸個人間の不平等が当然な真理であるような表現をしている。しかもこの文脈からすると、諸個人の個性の多様性という意味で不平等という言葉を使っているわけではなく<sup>289</sup>、諸個人の条件に関する不平等を意味しているようである<sup>290</sup>。とすれば、共産主義社会においても諸個人の間で条件の不平等は残ると言うことになる。これはどのように理解すればよいだろうか。

重要なのは、社会主義社会と共産主義社会では分配原理における平等の位置づけが質的に異なる点である。社会主義社会における応労原理は、この社会がまだ資本主義社会の影響を完全に脱しておらず、よって人々の労働がいまだ自分の厚生を増進させるための手段にすぎない段階の分配原理である。

これに対して共産主義社会では、人々の労働そのものが必要と捉えられるようになる<sup>291</sup>。

「共産主義社会のより高度の段階で、すなわち諸個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神労働と肉体労働との対立がなくなったのち、労働が単に生活のための手段であるだけでなく、労働そのものが第一の生命欲求となったのち、諸個人の全面的な発展に伴って、また彼らの生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち——そのとき初めてブルジョア的権利の狭い視界を完全に踏み越えることができ、社会はその旗の上にごう書くことができる——各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！」(MEW19:21/21)。

この社会では、生産力がいつそう発展するとともに、労働が生活のための手段にとどまらず、それ自体が生活上の必要＝欲求として目的となる<sup>292</sup>。よってこの社会では、各人からはその能力に応じて、各人にはその必要に応じて分配することが可能になる。

社会主義社会における労働貢献に比例した分配は、労働能力の相違には関知せず、それに伴う分配の不平等を容認していたのに対し、共産主義社会では労働能力の相違による分配の不平等が解消されるだけでなく、必要原理を通じて条件の平等が達成される。

しかし、この社会であっても条件の不平等な状態が生じる可能性はある。共産主義社会で

---

<sup>289</sup> M・マルコヴィッチは、マルクスがラディカルな平等主義に反対したのは、それが諸個人の画一性をもたらすからであったと主張する (Markovic 1974, ch.4)。しかしこの見解は共産主義社会における条件の平等が諸個人の個性の多様性を開花させることにあった点を見逃している。マルコヴィッチへの批判については、(Nielsen 1985, 57-60)を参照。平等主義と画一性の問題については、(Rae et al. 1981 ; 竹内章郎 1999, 2001, 2010)を参照。私は画一性をもってマルクスの平等主義に対する消極的姿勢の根拠とする見解はとらない。

<sup>290</sup> (竹内章郎 2010, 52)はマルクスのこの叙述に問題を見いだす。「マルクスは、平等を同一性としてのみ捉え、差異性というべきところ不平等とする場合があるからである。また人間諸個人がかならず不平等な存在であり、その不平等は、克服不能な運命であるかのような誤解を、マルクスが与える可能性があるからである」。私はマルクスのこの叙述を積極的に捉える点で竹内とは異なる。

<sup>291</sup> (石川 1991, 29-31)を参照。

<sup>292</sup> 「生命欲求」の「欲求」と「必要に応じて」の「必要」はともに *Bedürfnis* であり、同じ言葉である。そして労働が必要の一部になっているとすれば、「必要に応じて」という場合の必要にも労働が含まれるという解釈も一応は考えられるかもしれない。しかし、マルクスが他の個所で必要原理について、「これが狭い意味での享受に関係しているかぎり」という限定を付けていることからわかるように(MEW3:528/586)、必要が満たされるべき対象は福祉であって、労働は含まれないと理解するのが妥当である。

は、いっそう発展した生産力の下で、誰もが十分な生活条件を享受する。この前提の下で人々は労働を通じた他者の福祉の増大の中に自己実現を見だし、その目的のために自らの労働を自発的に提供する。このことがまた生産力の発展を促すとともに、他者への貢献を通じた自己実現としての労働への誘因を増大させる。

そこでの労働の提供者の動機は、現在は平均的な水準にある自分の福祉と等しくなるように、平均より低い水準にある人々の福祉を引き上げるという程度を超えて、自らの福祉を平均より削減してまでも、社会全体の福祉を引き上げたいという程度に達するかもしれない。彼女にとっては自らの福祉の減退は自己実現の増大によって十分に補完されている<sup>293</sup>。このような場合にも社会としてはこの提供者の条件を平均に近づけるよう保障しようとするだろう。しかし、提供者本人がそうした保障を受け取らず、(十分ではあるが)平均より低い水準で満足していると主張するならば、この提供者に強制的に保障を与えるわけにはいかないであろう<sup>294</sup>。その結果、条件の不平等が生じることになる。

この状況を理解するためにコミュニティの最小単位としての家族を想像してみるのがよかろう。家族が食卓を囲む時、給付決定は必要に応じてなされるだろう。若者には多くご飯がよそわれるだろうし、幼児はわずかなご飯でよい。このような配分は必要原理に基づいており、条件の平等が満たされている。ところがここで親は自らが食べる分を減らしてでも子どもにご飯を提供し、結果的に成員間の栄養摂取の条件は不平等になるかもしれない。しかし、親はこのような自発的行為によってより大きな自己実現をなしえているのだから、この結果として生じた条件の不平等は必ずしもただちに矯正されるべきものではないだろう。

共産主義社会における諸個人は、マルクスが描写したように、他者の福祉の増進の中に自己実現の度合いを増進させるのだから、そのために自己の福祉が減退したとしても、それは本人にとってむしろ望ましい事態である。当事者が意図せずに生じた条件の不平等は、本人が要求するならばそれに応じて直ちに是正される必要がある。これに対して自己実現を追求する人々の自発的行為の結果として生じた条件の不平等は、むりやり是正される必要は

---

<sup>293</sup> A・センは、自由を福祉的自由(well-being freedom)と主体的自由(agency freedom)に二分する(Sen 1985b; 1992, ch.4)。個人が自らの福祉を減退させてでもそれから独立した自己の目的を実現しようとする場合がある。このように主体性を優先する事態を、センはコミットメントと呼んだ(Sen 1982)。センの正義論の解説として、(鈴木・後藤 2001; 後藤 2002; 若松 2003)を参照。センの福祉と主体性の区分は、マルクスの福祉と自己実現の区分に近く、共産主義社会ではコミットメントの割合が増加すると表現することもできよう。ただし、センの論議は正義の状況を前提にしている点で自由主義の枠内にあるが、マルクスの共産主義社会は正義の状況を越えた状況を想定しているという点で大きく異なる。マルクスと正義の関係については、本書第3章を参照。

<sup>294</sup> マルクスが平等主義に消極的である理由のうち、本節でとりあげた議論は平等主義の重要性をめぐる論争に関連する。水準低下(levelling down)論によれば、平等主義それ自体が最高の価値をもつならば、低い水準にある平等と高い水準にある不平等の二者択一において、たとえ全員の状態が悪化したとしても前者が選択されることになってしまう。これは平等主義を最高の価値とする考え方に対する疑義を表す。(Parfit 2000)は、この問題状況に対して目的論的平等主義(telic egalitarianism)と義務論的平等主義(deontic egalitarianism)という二分法を提示し、平等主義の背後にあるより根本的な規範理論として、最も不遇な人々の状況改善が優先されるべきであるという優先主義(prioritarianism)を提示した。さらに(Crisp 2003; Frankfurt 1987, 1997)は、重要なものは平等ではなく十分な水準が満たされることであると主張する。これが平等主義に対抗するもう一つの規範理論たる十分主義(sufficientarianism)として位置づけられることになる。

全員が十分な水準にあるならば、平均より低いか高いかはさほど問題とはならないというマルクスの論理は、十分主義に形式的には類似する。ただし、平等主義に対置された十分主義や優先主義が分配的正義の枠組みを前提とするのに対し、本章では正義の状況を越えた共産主義社会における自発的な労働提供を扱っているという相違があることに、やはり注意すべきである。平等主義、優先主義、十分主義をめぐる論争については、(Casal and Williams 2008; Wolff 2007; 橋本祐子 2003; 森村 2007)を参照。

ない<sup>295</sup>。共産主義社会ではこの種の条件の不平等が発生しうる。

条件の平等とは、諸個人がどのような人生を歩んでいくにしても必要な福祉が平等に保障されることを意味する<sup>296</sup>。共産主義社会は、基本的には条件の平等を万人に保障する。しかし、そのことは自らの条件を低下させてでも労働を提供したいという個人の欲求と行動を禁じるものではない<sup>297</sup>。

共産主義社会では、諸個人の中にある、社会への奉仕を通じての自己実現という動機は、抑制されることはなく自由に発揮される。しかし、そこから諸個人が相互依存の度合いを強めていく過程では、諸個人の条件の平均を計算してそれから高いか低いかを議論することが、相対的に意義を低下させていく。マルクスが諸個人の条件の不平等を当然のこのように表現したのは、彼のこうした共産主義社会の構想が念頭にあったからだと思われる<sup>298</sup>。

共同にとっての平等の関係という観点からすると、諸個人間の条件の平等はコミュニティが成立するための大前提であり、コミュニティとしてはこの平等を絶えず保障するのだが、諸個人による自発的な労働の結果として生じる条件の不平等を禁止することはない。

これがマルクスが平等主義に消極的な態度をとった第四の理由である。

## 第6節 マルクスと平等主義

### (1) 非平等主義としての共同主義の優越

マルクスの学説には次のような点において、平等主義を最高の価値規範として  
.....  
いないという意味で、非平等主義的な側面があった。

第一に、生産的資産や消費手段に関する所有の不平等を廃絶するためにマルクスが提起したのは、これらいずれについても平等化ではなく社会化であった。生産的資産や消費手段の配置を決定する際に、それらを平等化するか社会化するかは二者択一であり、両者は対立関係にある。自由主義においては、外的資産から内的資産へと不平等に配分された所有権を平等化していくという路線がとられた。

これに対してマルクスは、生産的資産については外的内的いずれの資産についても平等化ではなく社会化を推進したし、消費手段についても社会化を行った後で初めて平等化を採用し、しかも社会化される部分の割合が社会発展とともに増大すると期待していた。したがって彼は平等化と社会化が対立する場合には、常に後者を採用していたのであり、この意

<sup>295</sup> ノージックによれば、結果状態としての平等は自己利益を追求する成員間の合意に基づく取引によって常に崩壊する (Nozick 1974, ch.7)。これに対して共産主義社会では他者の福祉を増進させようとする成員の自発的労働によって、条件の平等が維持されなくなる。

<sup>296</sup> condition を「状態」ではなく「条件」と訳す理由はここにある。

<sup>297</sup> このような社会を想定すること自体が夢物語であるという批判があるかもしれない。確かに現代の資本主義社会では、自己利益を追求する活動こそ本来であり、諸個人は与えられた資源を活用して自らの人生を自律的に形成していくよう要請される。そこでは他者の利益を増進させようとする行為は例外的であるとされ、敬遠される。なぜならそのような行為は結果的に、諸個人の自律性を減退させ、結局は他者や社会に依存するような人間を生み出すことになるからである。

しかし、現代社会においてさえ、自らの境遇を悪化させながら、献身的に他者に奉仕しようとする動機は、大なり小なり諸個人の労働の中に存在する。共産主義とは経済構造の変化を通じてそのような部分の割合を徐々に高めていこうという運動である。

<sup>298</sup> 以上の説明は条件の不平等ではなくて機会の平等に該当するのではないかという理解があるかもしれないが、それは誤っている。機会の平等に伴う結果の不平等では、福祉の減退した当事者がその是正を要請しても、それは却下される。共産主義社会において条件の平等から出発しながらしかも生じうる条件の不平等は、社会に貢献するために労働を提供した者の福祉が減退したとしても、本人がその是正を要請しないがために存続する不平等である。

味で非平等主義的な態度をとっていたのである。

第二に、資源の平等化と社会化を機会の平等と条件の平等という観点から捉えると、平等化は機会の平等を、社会化は条件の平等をそれぞれ目的としていることがわかる。しかし社会化も機会の平等に寄与しており、社会化の中にも機会の平等と条件の平等の二つの平等論が共存しうる。マルクスの共産主義からすれば、最終的には条件の平等が採用されるのだが、それは機会の平等を深化した結果ではない。機会の平等と条件の平等は平等の基準が異なっており、平等主義の視点からでは両者の優劣をつけることができない。では条件の平等が選ばれる根拠は何かという、それは人々の共同関係を形成する前提を築くためという共同主義的な理由からなのであり、平等主義に基づくわけではないのである。

第三に、条件の平等はそれだけで独立した価値があるのではないかという疑問があるかもしれない。しかし、たとえ機会の平等から条件の平等への深化を平等主義という価値規範のみから達成できたとしても、それは目標としての共産主義社会という観点からすれば、決して望ましい状態ではない。われわれは、すべての諸個人に条件の平等が完全に保障されながらもなお疎外された社会を想像することができる。これは、平等主義を徹底しても疎外の問題は解決されるわけではないことを意味する。マルクスの考えていた疎外を克服するためには共同主義が不可欠である。もちろん共同主義の実現のためには、成員間の平等が必要であり、機会の平等から条件の平等へと平等主義が深化することによって、共同主義を実現するための基盤もいっそう強くなるであろう。しかし、平等主義だけでは疎外の克服には不十分であり、これとは別の価値規範である共同主義を導入しなければならない。これもマルクスが平等主義を究極的な価値規範としなかった理由である。

第四に、マルクスの構想した将来社会のうち、社会主義社会は確かに自己利益を追求する個人が自己労働に基づく所有を実現する社会であり、この意味で個人的利益の平等な配分が社会的な目標になりえた。そして共産主義社会では、いったんは必要原理を通じて条件の平等が達成される。ところがこの社会における人間は、社会に貢献することに最大の自己実現を見いだすから、自己の条件を平均より低下させてでも社会に貢献することもありうる。その結果として条件の不平等が発生しうるが、それは必ずしも矯正されるべき事態ではない。つまり、共産主義社会では平等主義よりも共同主義の精神が優越するのである。この点でもマルクスは平等主義を最高の価値規範としなかったのである。

このようにマルクスは、平等主義が共同主義に寄与するかぎりでは平等主義を推進したが、平等主義と共同主義が対立する場面では共同主義を優先したのであり、この意味で非平等主義者であったと判定することができる<sup>299</sup>。

## (2) 平等主義の推進

しかし、このことはマルクスが平等主義に反対の立場をとったことを決して意味するわけではない。逆である。マルクスは不平等と平等の選択においては、常に平等の側に与しており、社会体制の変革において平等主義を推進する側に立っていたことは、確認しておく必要がある。

彼の搾取論によれば、資本主義社会においては外的資産の所有の不平等のゆえに資本家と労働者からなる二大階級が存在し、前者が後者を搾取することにより所得の不平等が不可避であった。これに対し、マルクスの構想した社会主義社会では、外的資産の所有の不平等がなくなることによって搾取が廃止され、外的資産の所有に起因する所得の不平等が廃

<sup>299</sup> C・シプノウィッチは、平等主義と卓越主義をどう統合すべきかという問題を提起し、自由主義が精緻化してきた平等主義にはマルクスの卓越主義が必要であり、逆に後者にとっても前者が必要であるという結論を下す (Sypnowich 2003)。私とは問題意識においては近いが、平等主義と卓越主義を相互に必要な関係にあるとして並列させる点が私の見解と異なる。その一因として、本章で分析したような平等主義と共同主義の関係についてのマルクスの深い洞察が考慮されていないことが挙げられよう。

棄される。

しかし社会主義社会では、能力という内的資産の所有の不平等はいまだ存続しており、これによって生じる所得の不平等については容認されていた。これに対し、共産主義社会では内的資産を社会化することによって、その不平等な所有に起因する所得の不平等を廃棄される。これはマルクスが機会の平等を深化させようとしたことを示す。

さらに共産主義社会では必要原理に基づく条件の平等が提案され、たとえ平等な機会が与えられた結果であっても、諸個人の間には条件の不平等が存在すれば、それは是正されることになる。こうしてマルクスは、機会の平等を深化させ、その上で条件の平等を提出するというように、一貫して平等主義を推進したのである。

上述のようにマルクスは、たしかに平等主義が共同主義と対立する場合には、共同主義を優先したのであり、そのかぎりでは非平等主義者ということが可能である。しかし、これはあくまで規範理論の観点から究極的な価値原理は何かという問いに対する答えとして、マルクスは非平等主義者であるといえるということであって、現存する資本主義社会における不平等を徹底して廃絶しようとする点では、平等主義者と位置付けてなんら問題はない。また、共同主義の成立のためには成員間の平等は不可欠な前提条件であり、共産主義社会の追求という点でも平等主義の推進は中心的な位置づけを与えられる。

### (3) 論争の総括

最後に平等説と非平等説の論争を改めて整理してみよう。平等説は、マルクスの理論体系における平等主義的性格に光をあてることによって、平等自由主義との対話を可能にした。平等主義をめぐる論争は、主として自由主義の内部で繰り広げられてきたが、その論争にマルクス学派が参入することによって、平等主義に占めるマルクス主義の位置づけを明確にすることができた。

しかしその反面で平等説は、マルクス主義を平等主義へと還元しようとする傾向を共有していた。マルクス主義を平等主義的に捉えた場合、自由主義との差異をどこに求めるかという問いに対する答えとしてまず考えられるのは、マルクス主義の方が自由主義よりも徹底した平等主義であるという理解であろう。しかし、このような理解の仕方には二つの難点がある。

第一に、平等自由主義からマルクス主義に匹敵するような徹底した平等主義の理論が提起されていることである。例えばロールズによる共同資産としての才能という考え方は(Rawls [1971]1999, 87/136-37)、マルクスの搾取論が前提としていた自己所有権原理をも超越した、より平等主義的な理論であると解釈することができる。ここでももちろん、自由主義が自己所有権原理を否定できるのか、または自己所有権原理の否定が自由主義の理論体系の中に整合的に位置づけられうるのかという疑問を發することは可能である。しかし、それでもたとえ部分的な理論構想にすぎないとはいえ、根底的な平等主義の理論が自由主義の側から提出されていること自体はたしかであり、平等主義の徹底という点で自由主義とマルクス主義の間に本質的な差異を見いだすのは、少なくともそう容易ではない。

第二に、マルクス主義を平等主義として徹底化しようとする方向性そのものが、本当にマルクス主義の理念に合致しているのかという問題がある。これまでみてきたように、マルクスは平等主義が共同主義に寄与するかぎりではそれを一貫して推進してきたが、逆にそれが共同主義と対立する場合には共同主義を優先した。したがってマルクス主義を平等主義として徹底化する路線は、それが共同主義に抵触しないかぎりでは有効だが、共同主義に平等主義を優先させる場合には、マルクス主義としての性格を失うことになってしまうのである。

例えば分析的マルクス主義学派のJ・ローマーは、次のように述べている。

「分析的マルクス主義者と、功利主義や厚生主義に反発する点ではある種のマルクス主義者よりいっそう活発なR・ドゥウォーキン、J・ロールズ、A・センのような非マルクス主義哲学者がいかに異なるかという点は、全く不明である。このように述べるのは、今日の分

析的マルクス主義者と今日のレフト・リベラル政治哲学の間の境界線が曖昧であることをただ示したいがためである」(Roemer 1985, 1441-42).

ローマーによれば、分析的マルクス主義とロールズら平等自由主義との間の境界線は曖昧になった。1994年には彼はさらに、自らの学派の研究がマルクス主義として特徴づけられることは不正確になってきたと告白する(Roemer 1994b, x)。このように分析的マルクス主義がマルクス主義としての性格を失ってしまった最大の理由は、機会の平等を深化させる路線を追求するなかで、マルクス主義を平等主義に還元してしまったことにある。

よって平等説の限界は明らかである。

次に非平等説は、マルクスの非平等主義的な文言をてがかりに、「マルクス主義＝平等主義」という漠然とした直感にくさびを打ち込み、マルクス主義と平等主義の関係を再検討すべきであるという問題を提起した。この点はおおいに評価できる。

しかし、非平等説の弱みは、第一に、マルクス主義と平等主義との関係を完全に切断することによって、マルクスにとって中核的な価値規範たる共同主義の成立を説明できない点にある。共同主義の成立のためには成員どうしの平等な関係が不可欠であり、それを可能にする機会の平等の深化、そして条件の平等の成立が必要である。ところが非平等説は、このような平等主義の発展が共同主義の成立に果たす役割を無視してしまうので、コミュニティ形成の現実的な道筋を提示できず、結局は空想的社会主義と同じ次元にとどまることになってしまった。

第二に、非平等説はマルクスの学説における平等理念の意義を全く認めないので、マルクス主義が資本主義社会から社会主義社会への移行に際してどのような平等を提起すべきかという現実的問題を回避してしまう。マルクスは労働に応じた分配や必要に応じた分配という平等論を提案したが、それはさらに精緻化される必要がある。実際にこの作業に最も精力的に取り組んできたのは平等自由主義であり、分析的マルクス主義はマルクス主義の中にそうした自由主義による平等論の成果を取り込もうとしたのであった。最終的に非平等主義をとることは、それに至る過程で平等主義をとることと両立する。ところが非平等説では、マルクスの学説における平等理念の役割を完全に否定するので、マルクス主義における平等論の精緻化という営為自体が否定されることになってしまったのである。

このように非平等説にも大きな限界があったといわざるをえない。

本章の観点からすれば、平等説も非平等説もマルクスの平等主義に対する重層的な姿勢を読み取ることができなかつたと判定することができる。

#### (4) 福祉国家と平等主義

マルクスと平等主義というテーマは、現代の福祉国家資本主義における平等主義の在り方を考える上で、大きな意義を有する。福祉国家を担う政権は平等主義の深化を追求してきた。それ自体は重要な進歩であるが、しかしそれとともにアンダーソンが指摘するようなスティグマの問題を引き起こしてきた。それは政府官僚が、諸個人が合理的で自律的な人格であることを前提にして、平等な分配を厳密に施そうとした結果であった。そしてそれが保守派ばかりか一般市民からも福祉国家への反発を招くことになったのである。

この状況を規範理論的に反映したのが、リバタリアニズムと平等自由主義の対立およびそれへのコミュニタリアニズムの介入であった<sup>300</sup>。リバタリアンの反平等主義に対して平等自由主義者は、リバタリアンと同様に個人主義に立脚しながらも平等主義を徹底する方向を追求した。これに対してコミュニタリアンは、両者ともに個人主義を前提としており、平等自由主義者による平等主義も個人主義を前提とするかぎり、コミュニティからの疎外状況を克服できないと指摘したのである。しかし、コミュニタリアンは個人主義を全面的に放棄し、平等主義的成果をも投げ捨てることになってしまい、結局は保守主義に回帰する道しか提示できずに終わった。

<sup>300</sup> マルクスとコミュニタリアニズムの関係については、本書第8章で検討した。

これに対して本章で再構築を試みたマルクスの平等論においては、福祉国家における平等主義の追求それ自体は肯定されながらも、それが個人主義と結合して自己目的化することは回避され、コミュニティにとっての平等主義という観点から、共同主義の発展によって平等主義の成果を生かそうとする方途が追求される。現代の福祉国家は本質的には資本主義であって、いまだ共産主義社会そのものへの移行は直接的な課題とはなっていない。しかし、資本主義社会から社会主義社会への移行過程においても、共産主義社会の基本原則である必要原則が部分的に導入されているのであり<sup>301</sup>、共同主義と調和可能な平等主義をわれわれは漸進的に追求していかねばならない。

このようにマルクスの共産主義思想における平等主義の位置づけを正確に理解することは、現代福祉国家の平等主義的改革の在り方を考える上でも重要な意義を有するのである。

---

<sup>301</sup> (新村 2006, 30) を参照。

## 第7章 功利

### 第1節 はじめに

一般にK・マルクスは、功利原理または功利主義を資本主義の弁護論として捉えて痛烈に批判し、功利主義とは全く反対の立場をとっていたと理解されているし、マルクス派の人々も自らの立場は功利主義と真っ向から対立すると了解している。

例えば三木清は次のように述べている。マルクス主義は「いっさいの行為を物質的欲望の満足と個人的幸福の追求に従属せしめやうとする主張ではないのである。マルクスはこのような快樂主義的、功利主義的思想に対しては手酷しく攻撃を加へており、それについてはつねに侮蔑と憎悪とをもって語っている」(三木 1927, 43)<sup>302</sup>。

マルクス主義思想が日本に紹介されて間もない時期に、唯物論(materialism)がただひたすら物質的快樂のみを追求する思想のように受け取られる可能性は十分あった。三木はそうした理解が誤りであり、マルクス主義が功利主義とは全く異なることを力説したのである<sup>303</sup>。おそらくほとんどのマルクス主義者は功利主義について三木と同様な想念を抱いているであろう。

確かにマルクスは、功利原理と功利主義を提唱したベンサムを「生粋の俗物」、「ブルジョアの愚鈍の天才」と評し(MEW23b:636-38/795-96)、その学説を痛烈に批判したし、それは確かに功利主義の難点を鋭く衝いていた。しかし、そもそもベンサムとその功利原理に対するマルクスの批判が、功利主義に対する体系的批判として意図されたかどうか、そしてマルクスがベンサムの議論を十分に理解していたかどうかについては、マルクスの叙述のみから確定することは困難である<sup>304</sup>。したがってそれらのみからマルクスが功利主義そのものを否定していたという結論や、その思想が功利主義と真っ向から対立しているという結論を導くことには慎重な姿勢をとるべきだと思われる。

実際、マルクス主義の外側からは<sup>305</sup>、例えばJ・M・ケインズが、マルクス主義を「ベンサム主義」と同一視し、次のように述べている。

「今日私は、ベンサム主義の伝統こそ、近代文明の内部をむしばみ、その現在の道徳的退廃に対して責めを負うべき蛆虫であると考えているものである。……その実、世間一般の理想の本質を破壊しつつあったのは、経済的基準の過大評価に基づくベンサム主義の功利計算であった。

その上、マルクス主義として知られる、ベンサム主義の極端な帰結(*reductio ad absurdum*)の決定版から、われわれの仲間全体を守る上に役立ったのは、われわれの哲学の至高の個人主義に加えるに、上に述べた、ベンサムからの脱却であった」(Keynes [1938]1972, 445-46/581)。

<sup>302</sup> (石井 1957,1962,1963)を参照。

<sup>303</sup> ただし、ここでは三木は功利主義を快樂主義と同一視している。

<sup>304</sup> (赤間 2005)を参照。赤間は、一連の論考でマルクスによるベンサムまたは功利主義に関する叙述を次のように三つの部分に分類した上で精密に検討し、マルクスの功利主義への評価をその叙述のみから確定することは困難であるという結論をだした(赤間 1989,1990,1991, 2001,2005)。「①1840年代(『ドイツ・イデオロギー』に集約される)、②50年代末および60年代初め(『経済学批判体系』の構想の具体化の中で高利弁護論や賃金基金説という純粋経済学の問題にかざられる)、③『資本論』における「貨幣の資本への転化」と「いわゆる労働元本」における箇所」(赤間 2005,41)。

<sup>305</sup> ケインズの他に、マルクス主義の外側からマルクスの理論の中に功利主義的傾向を見いだした有力な社会学者として、T・パーソンズが挙げられる。パーソンズは、功利主義の四つの特徴として、原子論、合理性、経験主義、目的のランダム性を挙げた上で、マルクスはイギリスの功利主義思想とヘーゲルの「弁証法的」進化論を結合させたとした(Parsons 1937, 51-60/第1分冊: 88-100, 110/第1分冊: 179)。(高城 2001; 松本 1997,第4章)を参照。

G・E・ムーア(Moore [1903]1993)の理想主義に感化された若き日のケインズは、ベンサム  
の快樂主義こそが当時の社会を道徳的に墮落させた原因であり、唯物論に立脚するマル  
クス主義をベンサムの功利主義の極致と見なした。

マルクス派に近い新左翼からも、今日ではコミュニタリアンとして知られるA・マッキン  
タイアが、従来のマルクス主義や社会民主主義といった旧左翼が功利主義に取り込まれた  
ことを批判した。

彼によれば、新しい左翼の「目標は、幸福や満足ではなく、自由である。そして自由とは、  
同時に手段でもあり目的でもあるはずのものである。手段と目的との機械論的分離は、人間  
を操縦するにはふさわしいが、人間を解放するにはふさわしくないのである。

このことは功利主義との決定的訣別を帰結せずにはすまない。これまでのマルクス主義  
者が知的に衰退してしまったのは、彼らがそのマルクス主義までも決定論的機械論的模型  
に、したがって功利主義的模型にはめこんできたためだ。……

社会民主主義の伝統においても、功利主義が支配してきた。そしてそれとともに機械論的  
発想様式も支配的であった。また社会民主主義は、十分自覚した上で、ベンサム主義的接近  
方法をとってきたのであった。……

……功利主義的精神は、たやすくフェビアン主義的衣装をまとい、快樂を増し苦痛をへ  
らす形で、共同の利益を極大にするものとして現れるのであった」(MacIntyre 1960, 235-  
7/238-40)<sup>306</sup>。

1960年当時のマッキンタイアによる旧左翼への診断は、今日に至るまで妥当であると私  
は考える。ソ連型社会主義は、資本主義国に対抗するために国家を挙げての経済成長を第一  
目標とし、そのために国民の人権を犠牲にすることもいとわなかった点では、功利主義の負  
の側面を体現していた。フェビアン派などの社会民主主義は、マルクス派と激しく対立し、  
資本主義市場経済の下で国民の福祉の増大を基本とする福祉国家の実現に努めてきた。し  
かし、高度成長による経済的繁栄の陰で、政治的無関心と同調主義の風潮がもたらされたこ  
とは否めない。

このようにマルクスに批判的な見地から、その思想が功利主義と同一であると見なす論  
者がいるだけでなく、マルクス主義に近い立場からその内実が功利主義と等しいと主張す  
る論者もあり、複雑な状況を呈している。

J・ベンサム(Bentham [1789]1970)を主唱者とする功利原理または功利主義は、近代自由  
主義の一つの主要な規範理論であるのみならず、その社会改革論は社会主義運動や福祉国  
家の形成にも大きな影響を及ぼしてきた<sup>307</sup>。J・ロールズ(Rawls 1971)に代表される義務論  
的規範理論からの徹底的な批判によって、功利主義の威信は最近、低下しているようにもみ  
えるが、依然として現代の福祉国家資本主義を支える有力な規範理論であることにかわり  
はない。

そして現代の社会主義が、新自由主義による福祉国家批判に対抗しつつ、しかもなんらか  
の意味で福祉国家資本主義を超克しようとするならば、功利主義に対するスタンスを明確  
にせねばならないことはいうまでもない。ところが社会主義の中の最大学派をなすマルク  
ス主義と功利主義との関係は決して明確ではないのである。

そこで本章の課題は、マルクスが社会体制を評価する規範原理として功利主義をどう位  
置づけたかという問いに答えることである。そしてマルクスの叙述を表面的に辿るだけ  
では功利主義との関係を確定することは困難なので、マルクスの学説の論理構造を分析す  
ることによって、この問題にアプローチしていくことにする。

以下、第2節では、まず功利主義の定義を確認しておく。第3節では、現代規範理論にお

<sup>306</sup> マッキンタイアによる功利主義の描写は、「手段と目的との機械論的分離」、「幸福や満足」、  
「共同の利益を極大にする」といったように、後述する功利主義の三要素、すなわち帰結主義、  
厚生主義、総和主義に関連する特色を全て盛り込んでいる。

<sup>307</sup> (尾高 1952,174-92 ; 金田 2006 ; 田中成明 1984,212-13) を参照。

けるマルクスと功利主義の関係をめぐる論争を概観する。第4節では、功利主義の三要素、すなわち帰結主義、厚生主義、総和主義の面から、マルクスの社会発展論を捉え返す。第5節では、マルクスと功利主義の関係についての私の見解を提示する。

## 第2節 功利主義の定義

功利的とか功利主義という言葉は日常的にも使われることがあり、その定義について確立した共通理解があるわけではない。しかし、本章の課題がマルクスと功利主義の関係を論じることにある以上、功利主義について一定の定義を与えておくことは避けて通れない準備作業である。

まず、『道徳および立法の諸原理序説』におけるベンサムBenjaminの定義をみておこう。

「功利原理とは、その利益が問題になっている人々の幸福を、増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、または同じことを別の言葉でいいかえただけであるが、その幸福を促進するようにみえるか、それともその幸福に対立するようにみえるかによって、すべての行為を是認し、または否認する原理を意味する。私はすべての行為と言った。したがって、それは一個人のすべての行為だけではなく、政府のすべての政策をも含むのである。……」

ここでいう幸福とは、当事者が社会全体である場合には、社会の幸福のことであり、特定の個人である場合には、その個人の幸福のことである」(Bentham [1789]1970,11-12/82-83)。

功利原理とは、個人の幸福と社会全体の幸福を最大化するような行為を是とする道徳原理である。ベンサムの提唱した功利原理は、しばしばその表現から利己主義と混同されるが、そうではなく自由主義または個人主義に立脚しながら個人の幸福と社会全体の幸福を調和させようとする社会的な規範理論である<sup>308</sup>。

そこで功利原理における行為は、引用文にあるように、その主体に応じて個人の行為と政府の政策に分かれる。これに基づいて功利主義も二つに分類することができる。

一つは、われわれ全員が、個人道徳として、たとえ個人的行為においても功利主義的に行為すべきであるとする包括的な道徳的功利主義であり、もう一つは、主要な社会制度・体制が、功利主義的に設計または運用されるべきであるとする政治的功利主義である<sup>309</sup>。

本章は、マルクスが社会制度・体制が功利主義的な性格をもっていた場合にそれをどのように評価したか、また望ましい社会制度・体制を構想する際に功利主義をどのように位置づけたかを検討課題とする。したがって、先の二つの分類では、政治的功利主義が主要な考察対象となる。

ただし、個人道徳は社会制度の在り方と無関係ではないし、マルクスの史的唯物論からすれば、前者は後者から大きな影響を受けることになる。実際マルクスは、功利原理についても個人道徳と社会制度の両者の観点から論じている。したがって、個人道徳の次元で功利主義がどのような役割を果たしているかという点も、本章の課題設定に関係するかぎりでも取り上げられる。

次に功利主義を構成する要素について、A・セン(Sen 1985,175)が挙げた帰結主義、厚生主義、総和主義は<sup>310</sup>、ベンサムが提唱した功利原理または古典的功利主義の最も重要な特徴をよく表現している。

<sup>308</sup> (永井 1982, 9-10) を参照。

<sup>309</sup> この分類の他に、行為功利主義と規則功利主義、直接功利主義と間接功利主義などといった諸分類が存在する(Kymlicka [1990]2002,ch.2)。マルクスがこれらのうちのどのような功利主義を念頭においていたかという問題をたてることも可能だが、本章ではまずマルクスの功利主義に対する全体的なスタンスを明らかにすることを課題としているので、議論の対象から外すことにする。

<sup>310</sup> その他、(Sen and Williams 1982, 3-4) も参照。

まず帰結主義について詳しく見てみよう。それは、行為、規則、制度の正悪の判断をその結果に基づいて判定する議論である。ベンサム功利原理または功利主義はその代表である。それは、帰結の対象となる福祉(well-being)の判断基準をめぐって<sup>311</sup>、主観的基準に基づく厚生主義と客観的基準に基づく非厚生主義に二分される<sup>312</sup>。

非厚生主義とは、人々の主観とは独立に存在する客観的事態——例えば力、知、知恵、美、人間的卓越、人間的潜在性の実現、自由など——によってその福祉が決定されるとする考え方であり、客観的リスト説がその代表である。非厚生主義的帰結主義は、卓越主義と呼ばれることもある<sup>313</sup>。

厚生主義とは人々の主観的な厚生を評価の対象とする立場であり、これはさらに快樂説と欲求充足説に分類される<sup>314</sup>。前者は、主体の主観的な心的状態である快樂によって厚生が決定されるとする立場であり、後者は主体の主観的な欲求を充足するような客観的事態によって厚生が決定されるとする立場である。後者は客観的事態の成立が関わっている点で客観主義的であるが、そうした事態を欲求するのは当事者の主観なので、やはり主観主義的な厚生主義に数えられる<sup>315</sup>。功利主義は、厚生主義的な帰結主義の一つである。

さらに個人の厚生に基づきそこからなんらかの指標を用いて社会的な判断を下すことが可能だとすれば<sup>316</sup>、功利主義は社会成員の厚生を総和した量の大小によって順位をつける総和主義を採用する。その他の指標としては、社会成員の厚生を平均した量の大小によって順位をつける平均主義、社会成員の他の誰の厚生も減少させずにある者の厚生を増大させるような分配を是とするパレート原理、社会成員の中で厚生が最小である者の厚生を最大にするような分配を是とするマキシミン原理、そして社会成員の厚生が平等であるような分配を是とする平等主義がありうる<sup>317</sup>。

このように古典的功利主義は、帰結主義、厚生主義、総和主義の三つの要素に分解することができる。現代の功利主義は、これらの要素の中から三番目の総和主義をはずしたり、さらに二番目の厚生主義をはずす場合もある。もちろん現代功利主義——特に非厚生主義的功利主義——との関係という視点からマルクスの思想を検討することによって、両者間に重要な連関が見いだせる可能性も考えられる。

しかし、古典的功利主義が功利主義の中の最も基本的な形態であることは間違いない。またマルクスが批判の対象としたのは、この古典的功利主義である。そこで本章では、マルクスと古典的功利主義との関係に焦点を絞り、それを構成する三つの要素について、マルクスが社会体制を評価する基準としてどのように位置づけていたかを検討する。この作業はマルクスと現代功利主義との関係を考察する上でもおおいに有益となるであろう。

### 第3節 功利主義的理解をめぐる論争

本節では、分析的マルクス主義における、マルクスの功利主義的理解をめぐる論争を概観

<sup>311</sup> 本章では、福祉を主観的客観的両方の基準を含む概念として理解する。

<sup>312</sup> 福祉の主観的基準と客観的基準については、(Scanlon 1975, 656-58 ; 安藤 2007, 第5章 ; 若松 2003, 23-42)を参照。

<sup>313</sup> (Peffer 1990, 100-14)を参照。

<sup>314</sup> 以上の快樂説、欲求充足説、客観的リスト説といった分類については、(Parfit 1984, 493-502 ; 安藤 2007, 第5章 ; 若松 2003, 23-42)を参照。

<sup>315</sup> この他に現代では有力な学説として、個人が実際の行動において選好したものを厚生とする選好功利主義があるが、個人の福祉に関する規範理論としての厚生主義とは意図が異なるので、ここでは省略する。(安藤 2007, 191-92 ; 若松 2003, 36-38)を参照。

<sup>316</sup> 政策担当者が個人の利益を集計して社会的決定を下すことができるという想定とそれに対する批判については、(足立 1991, 第2章 ; 若松 2003, 42-44)を参照。

<sup>317</sup> 以上、功利主義を構成する要素の分析については、(塩野谷 1984, 15-20, 310-14 ; 若松 2003, 第1章)を参照。

する。

功利主義的理解をとる論者の中で最も精力的かつ綿密な主張を展開したのが、D・P・H・アレンである<sup>318</sup>。例えばアレンは「マルクスとエンゲルスの功利主義」という論文で次のように述べている。

「マルクスとエンゲルスの議論は功利主義的な語句で表現されていないけれども、功利主義者によってなされる類いの議論である。……彼らの道徳的判断を支える諸議論が実質的には功利主義的であることを示すのは可能である」(Allen 1973,189)。

アレンは、マルクスの諸理論を綿密に検討した上で、功利主義的な解釈を施し、そのように理解することによってこそ、社会変革の思想としての意義が見いだされると主張する。前述のように、功利主義は帰結主義、厚生主義、総和主義の三つの要素からなる。アレン自身がこの点を明確に意識していたかどうかは定かではないが、彼の主張からすればマルクスの学説の中に三つの要素がすべて見いだされることになる。

第一に帰結主義に関して、アレンは「功利主義は普遍的帰結主義の規範的倫理説である」(Allen 1976,519)と考える。そして、「マルクスにとって、道徳の本質は、最大の内在的価値を有する行為、すなわち社会主義建設を導くような行為をなすことに存する」(Allen 1973, 190)。

アレンはその例として、マルクスが自由貿易について短期的には労働者の賃金が下落して彼らに不利になったとしても、長期的には階級対立を激化させ、ひいては社会革命を促進するという理由から、それを支持した点を挙げる(Allen 1973,192)。したがってアレンは、マルクスを帰結主義者として捉えていると云ってよからう。

第二に厚生主義に関して、アレンは、資本主義社会を廃絶して共産主義社会を実現する目的は、人間本性の完全な達成にあるわけではなくて、人間の欲望を充たしてその厚生を増大させることにあるとする(Allen 1976, 532)。

マルクスは「労働時間の節約は、自由な時間の増大、つまり個人の完全な発展のための時間の増大に等し」といふ(MEGA II 1(2):589/2:499)、自由時間は「余暇時間でもあれば、高度な活動のための時間でもある」と語っている(MEGA II 1(2):589/2:500)。マルクスは客観的な福祉の観点から人間性の完成または卓越の追求が可能となる社会を構想していたという理解は、こうした文言を根拠にしている。

これに対してアレンは、マルクスが「個人の自由な自己発展」(MEGA II 1(2):582/2:490)を論じるときの強調点は、個人が自由に自己を発展させることができるという点にあり、「高度な活動」といっても、多くの卓越主義者が想定するような人間本性についてのア priori な理論に基づく活動ではなく、諸個人が自らの主観的判断にしたがって自由に選好した活動のことであり、それゆえにこの意味でマルクスは厚生主義者だったと主張する(Allen 1973, 198)。

第三に総和主義に関して、ベンサムが「最大多数の最大幸福」(Bentham [1789]1970, 14-15/86)を唱え、社会成員の厚生を平等に数えてその総和を最大化しようとしたのに対し、マルクスは資本主義社会においては資本家階級と労働者階級の利益は真っ向から対立すると考え、後者の立場を支持した。それゆえマルクス主義は総和主義とは相容れないようにみえる。

こうした疑問に対してアレンは、マルクスには「人格的個人と階級的個人に対する区別」という観点があり(MEW3:76/72)、共産主義革命は労働者階級の解放であるのみならず資本家階級も含めた「一般人間的な解放」(MEW40:521/441)であるから、それは社会成員すべてに利益をもたらすものであった、すなわちマルクスの社会変革論は総和主義の考え方と一

---

<sup>318</sup> 功利主義的理解をとる論者としてアレンに次いで注目すべきはW・ショウである。史的唯物論の研究から出発したショウは(Shaw 1978)、マルクスの規範理論はR・ブランド(Brandt 1979)の理想的規則功利主義にほぼ等しい道徳理論として理解すべきであると主張している(Shaw 1981, 1988)。

致すると主張した(Allen 1973,189-96).

このようにアレンはマルクスを功利主義者として捉える。そして彼自身が意図したかどうかは別として、その解釈はマルクスの学説には功利主義の三つの要素が存するという内容になっている<sup>319</sup>。

第2章で概観したように、道徳哲学には、功利主義、卓越主義、義務論という三つの立場があり、マルクス理解としてもこれら三つの立場があった。分析的マルクス主義派では、アレンの功利主義的理解に対して、卓越主義的理解と義務論的理解の両者から批判が出された。

H・アローノヴィッチは、マルクスを卓越主義的に理解する観点から、アレンとの間で論争を行った(Allen 1980; Aronovitch 1980a, 1980b)。彼によれば、マルクスの人間本性の概念は、自己実現の道徳、すなわち個人の十分かつ自由な発達を要求する原理を志向する道徳である。

「道徳的原理を伴った無階級社会が道徳的に優れた選択肢となりうるという議論には、ある基礎が必要である。マルクスは人間本性の概念によってこのような基礎を提供している。この概念は、自己実現の道徳、すべての個人の十全で自由な発展を要請する原理を中心とする道徳となっている。……彼の理論の基礎には、人間本性の実現が善の基準となるという考えがある」(Aronovitch1980a, 361-64)。

アローノヴィッチは、『資本論』の「あらゆる個人の十全で自由な発展」(MEW23b:618/771)という一節を、このように卓越主義的に理解し、アレンの功利主義的理解を批判する。

アローノヴィッチが反功利主義的理解の根拠として挙げるのは同じく『資本論』のベンサム批判と『経済学・哲学草稿』における「心理学」批判である。

「ベンサム！ なぜならば、両者のどちらにとっても、関わる場所はただ自分のことだけだから。彼らをいっしょにして一つの関係の中に置くただ一つの力は、彼らの自利の、彼らの個別的利益の、彼らの私的利害の力だけである」(MEW23a:190/230-31)。

「この心理学はこれまでは人間の在り方との連関においてではなく、いつもただ何か外的な効用関係においてのみつかまされただけなのである」(MEW40:542/463)。

アローノヴィッチによれば、マルクスはあらゆる事象を「卑俗な必要物」(MEW40:543/464)すなわち効用(utility)という単一の原理に還元し、それを最大化しようとする功利主義を批判している。ここでアローノヴィッチは功利主義の厚生主義的側面に対する批判を取り上げていると理解することができよう<sup>320</sup>。

G・ブレンカートは、マルクスを義務論的に理解する観点から、アレンとの間で論争を展開した(Allen 1973, 1976; Brenkert 1975, 1981)。彼は、マルクスを義務論者として捉える。彼がその根拠として挙げるのは、『経済学・哲学草稿』の次の一節である。

「人間を人間として、また世の中に対する彼の在り方を人間的な在り方として前提するならば、……君の人間に対する——および自然に対する——どんな在り方でも、それは君の現実的個人的な生き方のある特定の、君の意志の対象に見合った表現でなければならない」(MEW40:567/489)。

ここからブレンカートは、マルクスにとってある行為が正しいのは、内在的な善を最大化

<sup>319</sup> マルクスと功利主義に関連するアレンの論考として、他に(Allen 1974, 1980)がある。

<sup>320</sup> K・ニールセンは、アリストテレス的自己実現論における人間本性の概念に対して、なんらかの予め設定された目的とか果たすべき機能という目的論的な性格をもっており、神のような絶対者を前提としない限り恣意的であると批判した(Nielsen 1973)。

これに対してアローノヴィッチは、マルクスにおける人間本性の概念においては、そのような目的や機能ではなくて能力(capacity)の観点が採用され、人間本性の実現が人間能力の行使と同一視されていると強調する(Aronovitch 1980a,364-69)。この点でアローノヴィッチの卓越主義は、非帰結主義的なタイプに属すると思われる。

するからではなくて、人間本性に適っているからであると解釈する。ただし、アレンがマルクスの自由貿易論を根拠に帰結主義的理解を主張したことに関しては、マルクスの議論には一定の帰結主義的要素があったことを否定しない。

「確かにマルクスは特定の判断を確定するのに帰結に訴えていることは認めよう。しかし、このような訴えの性格と文脈は彼の混合義務論の枠内にある。混合義務論の中心には人間を目的そのものとして、人間的尊厳を有するものとして扱うという考えがある」(Brenkert 1975,433)。

ブレんカートは、マルクスの主張には確かに帰結主義的論理がみられることを認める。しかし、その帰結とは厚生を最大化させる社会の実現という功利主義的な帰結ではない<sup>321</sup>。それは人間本性の完全な達成を可能にする共産主義社会の実現という意味での帰結である(Brenkert 1975,432-33)。

また、ブレんカートによれば、帰結主義的な判断はマルクスの倫理体系の中では従属的かつ派生的な位置づけをもつにすぎないのであり、その中核には人間そのものを目的として扱う義務論が存する。ブレんカートは、マルクスを混合義務論者として捉える立場から、アレンの功利主義的理解を批判したのである。

このように分析的マルクス主義においては、アレンの功利主義的理解に対して、卓越主義的理解と義務論的理解の両者から批判が加えられ、論争となった。これらの諸説は、マルクスの功利主義に関する文言を単に表面的に捉える次元を超えて、その内容に踏み込んだ考察に基づいていた点で大きな前進であった。

しかし、第一に、功利主義を三つの要素に分けてマルクスがそれぞれの要素についてどのように捉えていたかという点を意識的に追求した論考はほとんどなかった。第二に、マルクスの功利主義的に対するスタンスを、資本主義社会、社会主義社会、共産主義社会に分けて検討する方法がとられず、すべて同次元で捉えていた。第三に、いずれの立場もマルクスの文言の中から、自らの主張に適合する部分を抜き出してそれを根拠とする傾向が強かった。

マルクスと功利主義の関係を正確に理解するためには、功利主義を三つの要素に分解するとともに、それが資本主義社会、社会主義社会、共産主義社会のいずれを対象とするのかを明確にせねばならない。また、マルクスの学説において功利主義的要素と非功利主義的要素がどのような関係にあるのかを追究せねばならない。

したがって従来の分析的マルクス主義における論争には限界がある。そこで以下では、これらの限界を克服すべく、マルクスと功利主義の関係を再度、考察してみよう。

#### 第4節 功利主義の三要素とマルクスの社会発展論

本節では、功利主義の三要素すなわち帰結主義、厚生主義、総和主義が、マルクスの社会発展論——社会体制は、資本主義社会、社会主義社会、共産主義社会という順路で発展していくという理論——において、どのような位置づけを与えられるのかを検討する。

##### (1) 帰結主義

**功利説** マルクスは、『ドイツ・イデオロギー』の「聖マックス篇」「道徳、交通(Verkehr), 利用説」で、「功利説(Nützlichkeitslehre)」について次のように述べている。

「功利説はもともとはじめから公益説の性格をもっていた。けれどもこの性格が初めて内容ゆたかなものとなったのは、経済的諸関係、とくに分業と交換をとりいれることによって

<sup>321</sup> J・S・フォーゲルは、そもそもマルクスの思想を反道徳主義と捉える観点から、道徳的帰結主義として理解する議論を批判する(Vogel 1994)。本章では、マルクスの思想は道徳主義を排除するものではないという前提にたった上で、功利主義との関係を検討しているので、フォーゲルの説は検討対象からはずすことにする。

である。ベンサムは、公益性は、ひっきょう、一般に競争において実現される公益性と同一ものに帰着する」(MEW3:398/446)。

功利説によれば、個々人による私的活動は、分業、交換、競争という経済関係を通じて公益的な性格を得る。資本主義市場経済においては自己利益を追求する活動が社会全体の公的利益を結果的に実現することになる。すなわち個人道徳の次元での利己的な帰結主義が、公共の利益を結果としてもたらすというルートを通じて社会制度の次元での帰結主義に結びつけられる。

『資本論』第4章「貨幣の資本への転化」では、労働力の売買がなされる商品交換の世界を支配する原理が、「自由、平等、所有、ベンサム」という標語で表現され(MEW23a:189/230)、ベンサムの学説がやはり同じように描写される。

「ベンサム！ なぜならば、両者のどちらにとっても、関わる場所はただ自分のことだけだから。彼らをいっしょにして一つの関係の中に置くただ一つの力は、彼らの自利の、彼らの個別的利益の、彼らの私利の力だけである。そして、このように各人がただ自分のことだけを考え、だれも他人のことは考えないからこそ、みな、事物の予定調和の結果として、または全く抜けめのない摂理のおかげで、ただ彼らの相互の利益の、公益の、全体の利益の、事業をなしとげるのである」(MEW23a:190/230-31)。

ここでは諸個人による自己利益の追求が市場経済を通して全体の公的利益の実現につながる事が述べられているが、さらに両者の媒介として「事物の予定調和」という概念が加わる。功利説は、市場経済の自動調整機能に任せておけば個人による自己利益の追求は社会全体の利益を最大化するという自由放任主義と、ほぼ同義に受け取られている<sup>322</sup>。この学説では個人道徳としての利己的な帰結主義が社会制度の次元の公益的な帰結主義へと展開される。

さて、『ドイツ・イデオロギー』にもどって、帰結主義という観点から着目したいのは、功利説において前提とされる諸個人間の関係である。

功利説を奉じる「ドルバックにあっては、諸々の個人が彼らの交通をつうじて示すすべての行動、例えば、話すこと、愛すること等々は、功利および利用の関係として示される。したがって、ここに前提される現実的諸関係とは、話すこと、愛することであり、諸個人の一定の諸属性を表す一定の諸行動である。ところでこれらの諸関係は、それに特有な意義をもつのではなくて、これらの諸関係に属するとされる第三の関係、すなわち功利あるいは利用の諸関係の、表現であり表示であるとされる。この書きかえは、諸個人にとって、あの〔話すこと、愛すること等々に前提される〕諸関係が、それらの関係そのもののゆえに、つまり自己活動として、重要性をもつのではなくて、むしろ、変装として、だが決して利用というカテゴリーの変装ではなく、功利関係とよばれる現実的な第三の目的および関係の変装として重要性をもつようになるときに初めて、無意味かつ恣意的であることをやめるのである」(MEW3:394/442)。

功利説が描写する諸個人間の関係においては、関係そのものが自己活動として重要性をもつのではなく、「他人に損害を与えることによって自分を利する」(MEW3:394/442)という、関係にとって外在的な目的のゆえに重要性をもつ。ここには行為そのものではなくて、それがもたらす帰結によってその正不正を判定するという帰結主義の考え方が見いだされる。

<sup>322</sup> 功利主義を自由放任主義と同一視する、マルクスのこのような理解は、ベンサムをはじめとする当時の功利主義については当てはまるとしても、功利主義一般についての描写としては不正確である。功利主義は、確かに自己利益を追求する個人を前提にした社会において社会全体の利益を最大化することを主張した。しかし、その後実際に、改良主義的社会主義に親和的なタイプの功利主義が登場したことが示すように、社会全体の利益の最大化を可能にする経済機構は必ずしも自由放任的な市場経済である論理的必然性はない。(永井 1982, 第1, 4章; 松嶋 2005, 第1章)を参照。ただし、本文で論じているように、資本主義という経済構造が帰結主義を特質とする功利説を生み出したというマルクスの洞察そのものは的確であると思われる。

マルクスは、諸個人が相手を利用する対象としてしか見なさない個人道徳が、資本主義社会の帰結主義的な性格に照応したものであり、その理論的反映が功利説であると捉えた。利己的な個人道徳の次元での帰結主義が市場の自動調節機構を通じて社会制度の次元での帰結主義をもたらすという論理構造を功利説はもつ、このように彼は理解した。マルクスは、資本主義市場経済という経済構造が帰結主義的な価値観を上部構造として生み出したのであり、人間関係の豊かな諸要素をいっさい捨象して帰結主義的な部分のみを抽象化した理論が功利説の本質であると捉えたのである。

上の引用では、マルクスは功利説の内容を叙述しただけだが、次の部分からは否定的評価を読み取ることができよう。

「人間相互の多様な諸関係をすべて有用性という一つの関係に解消する、一見ばかげたやり方、この一見形而上学的な抽象が生じてくるもとは、近代市民社会の内部ではすべての関係が、實際上、抽象的な貨幣関係および商売関係という一つの関係の下に包摂されているという事実なのである」(MEW3:394/441)。

功利説からすれば、諸個人間の関係が功利関係であることは心理的事実である。これに対してマルクスは、功利説のそうした事実認識を「ばかげた」とか「形而上学的な抽象」と形容する。この表現からは彼が、功利説のいう人間関係に関する事実認識に対して否定的評価を加えていることがわかる。

ここでのマルクスによる功利説に対する批判の眼目は、人間相互の関係が本来は多様な性格をもっているにもかかわらず、功利という単一の関係に還元されてしまうという点にある。功利そのものを批判しているのではなくて、多様な人間関係が功利という単一の関係に抽象されることを批判しているのである<sup>323</sup>。

しかもマルクスは単にこの学説を批判するだけではない。彼の史的唯物論からすれば、ある経済社会の上部構造はその経済構造によって規定されるのであり、功利説についても資本主義経済という経済構造に照応する、一定の必然性をもった観念として理解されている。

それゆえマルクスは、功利説が表現したような社会関係が封建主義社会から資本主義社会への移行に際しては進歩的な役割を果たしたことを正面から評価する。

「ブルジョアジーの立場での解放、つまり競争は、確かに一八世紀としては、諸個人にいつそう自由な発展の新しい進路をひらくべき唯一の可能な方法であった。このブルジョア実践に照応する意識、すなわち、互いに相手を利用しあうのがすべての個人相互の普遍的關係だという意識を理論的に布告することもまた、同様に一つの思いきった公然たる前進であった」(MEW3:395/443)。

この功利説の進歩的役割に対する評価は、この説の有する帰結主義的な性格に対する評価として理解することができる。すなわち、封建時代においては帰結とは無関係に神の定めた正義が存在し、それを遵守することが規範倫理となっていたが、ベンサムらの功利説は正義や法はむしろ快樂という帰結をどれだけ実現するかによって根拠づけられるとしたのであり、この帰結主義的な考え方が資本主義社会の発展にふさわしいものであることをマルクスは正当に評価したのである。

だが結論としてマルクスは、自らの時代には功利説が資本主義市場経済を弁護する保守的な理論に転化したと判定する。

「経済的内容は功利説をだんだんと、現存のもの単なる弁護論に転化させた。すなわち現存の諸条件の下では人間相互の今の諸関係が最も有利な最も公益的なものであるという証明に変えてしまった。近ごろのすべての経済学者たちの下で功利説はこの性格を帯びている」(MEW3:399/446)。

このようにマルクスは、功利説が資本主義的な経済構造に照応した価値規範であると捉え、個人道徳と社会制度の両次元における帰結主義的な枠組みを事実として認識するのみ

---

<sup>323</sup> (Melanson 1999)を参照。

ならず、価値判断としてその欠陥を指摘した。彼は一方で功利説の歴史的役割を高く評価したのだが、最終的には資本主義社会の発展とともにその役割を終えるという結論を下した。そこで次に資本主義社会そのものと帰結主義の関係についてみてみよう。

**資本主義社会** 通常、マルクスの資本主義社会に対する評価といえば、搾取論、疎外論など否定的な評価の方が知られているし、彼の著述に占める分量からしてもそれは当然である。彼は確かに資本主義社会に対して批判的であり、それが超克されるべき体制であると考えていた。

しかし、マルクスの資本主義社会に対する評価は、否定的なものだけではない。彼はこの社会の有する肯定的側面を積極的に承認していた。そして本章の関心にとって重要なのは、肯定的評価の観点が帰結主義的であったことである。マルクスが資本主義社会を帰結主義的に評価したことを鮮やかに示すのが「資本の文明化作用」論である。

「資本が初めて、市民社会を、そして社会の成員による自然および社会的関連それ自体の普遍的取得を、作り出すのである。ここから資本の偉大な文明化作用が生じ、資本による一つの社会段階の生産が生じるのであって、この社会段階に比べれば、それ以前のすべての段階は、人類の局地的諸発展として、自然崇拜として現われるにすぎない。……資本は、以前の段階の制限いっさいに対して破壊的であり、たえず革命をもたらすものであり、生産諸力の発展、諸要求の拡大、生産の多様性、自然諸力と精神諸力の開発利用ならびに交換を妨げるような、いっさいの制限を取り払っていくものである。……資本がやむことなく指向する普遍性は、もろもろの制限を資本自身の本性に見いだすのである。これらの制限は、資本の発展のある一定の段階で、資本そのものがこの傾向の最大の制限であることを見抜かせるであろうし、したがってまた資本そのものによる資本の止揚へと突き進ませるのである」(MEGA II 1(2):322-23/2:17-19)。

マルクスは、資本主義が歴史的に果たした肯定的役割を看過せず、むしろそれを躊躇なく賞賛する。資本主義はそれ以前の発展段階が有する諸制限を突破し、生産力を飛躍的に発展させ、人間の欲望を拡大し、市場を地球のすみずみまで広げていくことで、世界を文明化していく。

彼が資本主義を肯定的に評価したのは、何よりも資本主義の発展それ自体がその制限を生み出すと同時に、その制限を突破する契機をも生み出すと考えたからである。上記の引用部分では、このプロセスが自動的に進むような印象も与えそうだが、マルクスは他の箇所でも次のように述べている。

「一般的には、今日では保護貿易制度は保守的である。これに対して自由貿易制度は破壊的である。それは古い民族性を解消し、ブルジョアジーとプロレタリアートの敵対関係を極端にまでおしすすめる。一言でいえば、通商自由の制度は社会革命を促進する。この革命的意義においてのみ、諸君、私は自由貿易に賛成するのである」(MEW4:457-58/471)<sup>324</sup>。

ここでは自由貿易制度が単に旧来の制度を破壊するだけでなく、資本主義の発展を通じて、二大階級の対立を先鋭化させ、ひいては社会革命を促進する結果をもたらすことになるという評価されている<sup>325</sup>。

資本主義の発展は、確かに小商品生産者を没落させるだけでなく、搾取や疎外をも拡大していく。だが、それによって資本主義的生産は限界にぶつかり、資本家階級と労働者階級の敵対関係を深刻化させる。そして資本主義社会の発展はそれを推進する資本家の意図にかかわらず(MEW9:133/127)、結果的にはこの社会の廃棄をもたらすことになる。

マルクスの資本主義に対する評価は全体としてみれば否定的であるが、にもかかわらず

<sup>324</sup> マルクスが功利主義者であったと主張するアレンもこの箇所に着目している。(Allen 1973,192-96)を参照。

<sup>325</sup> 植民地主義的なアジア支配の評価をめぐる功利主義者とマルクスの見解の異同については、(Turner 1974)を参照。

彼が資本主義の発展拡大を肯定的に評価するのは、資本主義の廃棄という目的に寄与するからであり、そのかぎりにおいてである。資本主義の廃棄が目的であり、その発展は手段である。マルクスにとって資本主義の肯定的評価はそれ自体としての価値をもたず、資本主義の否定という帰結をもたらすかぎりでは価値を有するにすぎない。ここにマルクスが資本主義を帰結主義的に評価していたことは明らかであろう。

**過渡期社会** マルクスが最終目標とした共産主義社会は、国家ではなくアソシエーションを基本とした社会であった。国家とは階級的抑圧のための暴力であるから、階級対立が消滅すれば国家も不要になる。

「発展がすすむなかで階級差別が消滅し、アソシエーションをつくった諸個人の手で全生産が集中されたとき、公的権力はその政治的性格を失う。本来の意味の政治権力は、他の階級を抑圧するための一階級の組織された暴力である」(MEW4:482/495)。

ただし、国家が廃止されるのは、あくまで階級対立が消滅した後のことであり、それが継続する間は国家も存続することになる。そしてマルクスは、資本主義社会と社会主義社会との間には過渡期社会があり、そこではプロレタリアートが権力を握った国家が存続すると考えていた<sup>326</sup>。

「資本主義社会と共産主義社会の間には、前者から後者への革命的転化の時期がある。この時期に照応してまた政治上の過渡期がある。この時期の国家は、プロレタリアートの革命的独裁以外のなにものでもない」(MEW19:28/28-29)。

マルクスは、最終目標である共産主義社会においては国家は廃止されるのだが、その目標を実現するために国家を活用せざるをえないというスタンスをとった。これに対し無政府主義者は、国家のないアソシエーションが目的なのだから、アソシエーションそのものを拡大していくべきであり、国家を活用する道を拒絶した。

この点でマルクスと無政府主義者は鋭く対立した。マルクスは無政府主義者に対し、次のように仮借ない批判の矢を浴びせる。

「無政府こそは、社会主義諸体系からただそのレッテルだけをとってきた彼らの師匠バクーニンの十八番である。社会主義者はみな、無政府という言葉を決して次のように理解している。すなわち、プロレタリア運動の目標である階級の廃止がひとたび達成されたならば、生産に従事する大多数の人々を、わずかな搾取する少数者のくびきの下にとどめるのに役立つという国家権力は消滅し、政府の機能は単なる管理の機能に転化するということである。同盟は事柄をさかだちさせる。それは、プロレタリアの隊列内の無政府こそは、搾取者の手に協力に集中された社会的、政治的な力を打ち破る最も確実な手段だと宣言するのである」(MEW18:50/44)。

無政府主義者の同盟もマルクスも最終目的として無政府を掲げる点では等しい。異なるのは、その目的を達成する手段として無政府と国家のいずれに依拠するのかという点である。無政府主義者は無政府という目的を実現するためには無政府という手段を用いるべきであると主張するのに対し、マルクスは無政府という目的を達成するためにこそ、その反対物である国家権力という手段を用いるべきだと主張したのである<sup>327</sup>。

マルクスにとって国家は最終的には廃棄されるべきだが、彼はその目的のためにあえて国家を手段として利用しようとした。よってマルクスは、過渡期社会における国家の活用を帰結主義的観点から唱えたのである。

**社会主義社会** マルクスは、所有をコミュニティの成員による生産諸条件の意識的支

<sup>326</sup> (青木國彦 1992, 283)を参照。なお、(Preobrazhenskij [1924-25]1974 ; 斎藤 1976) のように過渡期を社会主義社会として理解する説もあるが、本書では一応、資本主義社会と社会主義社会の間の時期と理解しておく。

<sup>327</sup> 無政府主義とマルクスの関係については、(斎藤 1998)を参照。

配として捉える立場から、自己労働に基づく所有は決して普遍的に正当化されるわけではなく、資本主義社会という経済構造に特殊な観念にすぎないことを明らかにした<sup>328</sup>。

「交換価値に基づく生産とこの交換価値の交換に基づくコミュニティ組織とは、労働の客体的諸条件からの労働の分離を前提し、またそれを生産する。いかにそれらが……所有を労働だけの成果として想定するという外見、自己の労働の生産物に対する私的所有を条件として措定するしかも——労働を富の一般的条件として措定する——という外見をもとうとも、そうなのである」(MEGA II 1(2):411-12/2:168-69)。

したがってマルクスが最終目的とする共産主義社会では、自己労働に基づく所有は当然ながらその妥当性を失い、廃棄されることになる。ところがマルクスは、資本主義的搾取の批判に際しては、自己労働に基づく所有に依拠していた。なぜなら自己労働に基づく所有という観念は、いかに特殊な歴史的条件下でしか成立しないとしても、資本主義社会における支配的観念であり、この社会を実際に動かす制度となっているからである。

そしてさらにマルクスは、社会主義社会を自己労働に基づく所有が真に実現する社会として構想していた。そこでは各人が自己の提供した労働に比例した所得を分配されるという応労原理が支配する。なぜなら資本主義社会から生まれたばかりの社会主義社会では、いまだ人々の意識には自己労働に基づく所有という観念が残存するからであり、生産力の上昇をつうじて共産主義社会へと到達するためには、この観念に依拠せざるをえないからである。

このようにマルクスの構想では、最終目的である共産主義社会では自己労働に基づく所有という原理が否定されるにもかかわらず、まず資本主義社会の批判においてこの原理が利用され、そして社会主義社会の運営においてもこの原理が適用される。共産主義社会を追求する立場からすれば、自己労働に基づく所有という制度は、それ自体が本質的な重要性をもつわけではなく、その制度が一定期間存続することによって共産主義社会の実現という目的を促進するかぎりで重要性を有する。つまり社会主義社会の基本をなす応労原理は、マルクスの社会発展論の中で帰結主義的な観点から採用されたのである。

**共産主義社会** マルクスは共産主義社会へと至る途中の段階では、最終的に否定されるはずの観念や制度をあえて活用するという方法をとった。それは目的を達成するために本来は否定するはずの手段を活用するという点で帰結主義的であった。それでは最終目標たる共産主義社会ではどうなるのだろうか。

マルクスの社会発展論の中で共産主義社会は、基本的な社会体制としては最終段階に位置しており、さらなる別の社会体制を実現するという目標は存在しない。環境保護など社会全体の目標は存続するだろうが、それは基本的な社会構造に関する目的ではない。もちろんそうした社会的な目的があるかぎり、それに関しては帰結主義的な政策判断がとられるであろうが、社会体制の基本原則としての位置づけは失うことになるであろう。

したがってマルクスは、共産主義社会については非帰結主義的な観点から構想していたと思われる。それは彼の共産主義社会の描写からも読み取ることができる。共産主義社会以前の段階では、労働は個人にとっては所得を獲得するための手段的な行為としてしか意味をもたず、社会的にも生産力を増進するための手段的な位置づけを与えられていた。これに対して共産主義社会では「各人は能力に応じて、各人には必要に応じて！」(MEW19:21/21)という必要原理が支配的となる。この社会でも確かに労働は「生活のための手段」であり続けるだろうが、それにとどまらず「労働そのものが第一の生命欲求とな」り(MEW19:21/21)、人々は「気のおもむくままに」(MEW3:33/29)行為するようになる。ここでは労働における手段的な行為という性格は希薄化し、労働それ自体が価値あるものと見なされるようになる<sup>329</sup>。

<sup>328</sup> (松井 2006, 60-65)を参照。

<sup>329</sup> このことはマルクスが『資本論』の労働過程論で規定したような労働の合目的性が、共産主

確かに共産主義社会のこのような描写は、人々の個人道徳としての非帰結主義に関するものであり、社会制度としての非帰結主義に関するものではない。しかし、上部構造は土台に照応するという史的唯物論に従えば、共産主義社会の非帰結主義的な経済構造が非帰結主義的な上部構造を含む社会制度を可能にし、そこに生きる人々の個人道徳も帰結主義を否定したものとして表現されたと理解してよかろう。このように共産主義社会では、帰結主義は基本的な価値規範としての意味を失うことになる。

**小括** マルクスは、功利説のもつ帰結主義的性格に着目し、それが経済的領域を超えてあらゆる社会関係が帰結主義に支配される現象を資本主義的な経済構造に照応するものと考え、その進歩的、保守的側面の両方を見いだした。

この両面的評価は、資本主義社会そのものについてもあてはまる。彼は、資本主義社会が搾取、恐慌、疎外といった大きな犠牲を払いながら、結果的には社会の文明化をもたらし、資本主義社会の廃棄を促進することを評価したのであり、この社会の到達と限界を帰結主義的な観点から捉えていた。

過渡期社会における国家や社会主義社会における自己労働に基づく所有は疎外された制度であり、将来の共産主義社会では廃棄されるべきだが、資本主義社会の中で持続してきただけでなく、人々の観念に深く定着している。したがってすぐさまこれらの制度を廃絶するのではなく、一定期間は活用することになると想定されていた。これはマルクスがこれらの社会体制を帰結主義的観点から判定していたことを意味する。

最終目標である共産主義社会では、社会の基本構造についてはさらなる目的があるわけではなく、よって社会体制を構想する基準としては帰結主義はもはや採用されなくなる。この社会では、帰結主義はこの社会の基本的な規範原理としての位置からは退いている。

以上より帰結主義は、資本主義社会、過渡期社会、社会主義社会においては、その次の社会体制の到来を促進するという目的から規範原理として採用されていたが、最終目的たる共産主義社会が実現された段階では、中心的な規範原理としての役割を終えることになる。マルクスは社会発展の中でこのように帰結主義の位置づけが変化すると考えていた。

## (2) 厚生主義

**欲求と富** マルクスが用いた概念の中で、厚生に最も関連が深いのは、欲求(Bedürfnis)と富(Reichtum)である。

ドイツ語の欲求は「必要」をも意味し、主観的かつ客観的概念である。本人が主観的には欲求しているが客観的には必要ない場合があるし、逆に主観的には欲求していないが客観的には必要な場合があり、両者は区別可能である。マルクスは、欲求の概念を主観的な意味に比重をおいて用いる場合もあるし、客観的な意味に比重をおいて用いる場合もあり、後者の場合には「必要」と訳されることが多い<sup>330</sup>。前者は主観主義的で厚生主義的であり、後者は客観主義的で非厚生主義的である。

したがって文脈に応じて欲求概念を主観的客観的どちらの意味でマルクスが用いているのかに注意せねばならないが、マルクスの厚生主義に対するスタンスを探るには、欲求の概念が好適である<sup>331</sup>。

---

義社会において廃棄されることを意味するわけではない。合目的労働は、外在的目的のための労働と内在的目的のための労働に分かれる。資本主義社会では、帰結主義的価値観が支配的であるため、労働は金銭稼得という外在的目的のための労働であり、疎外された労働である。そこではマルクスが看取したように、人間のあらゆる活動が外在的目的のための手段となる。共産主義社会では、帰結主義的価値観は支配的ではなくなり、労働はそれ自体が自己実現であるという意味で内在的目的のための労働または活動となる。したがって共産主義社会においては労働または活動の合目的性は維持されると理解すべきである。

<sup>330</sup> (藤野 1972, 24-25)を参照。

<sup>331</sup> なお上述の分類からすると、厚生主義は快樂説と欲求充足説に分かれ、両者は厳密には異な

唯物論に立脚するマルクスは、まず欲求の充足を生存のために必要な条件として捉える。

「人間はどの動物とも同じように、食い飲みなどすることから始める。つまりある関係に「立つ」ことからではなく、積極的に関係をつけ、行為によって外界のある種の物をわがものとし、こうして自分の欲望を充足することから始める」(MEW19:362-63/362)。

生存のための欲求充足は、いかなる経済社会にも共通する、生命体としての人間の物質的条件に関わる活動である<sup>332</sup>。

こうした超歴史的な欲求の基礎の上に、経済社会の編成によって変化する欲求がある。このタイプの欲求は所与の経済社会においてどのようなものが生産され、どのような人間関係が形成されるかによって規定されており、経済社会の在り方に応じて異なる。

「それ自体歴史的に——生産そのものによって——生みだされた諸欲求が、つまり社会的な諸欲求——それ自体社会的生産・交通(intercourse)の所産であるような諸欲求——が、必要なものとして措定されていることが多いほど、現実的な富はそれだけ高度に発展しているわけである」(MEGA II 1(2):427/2:197)。

欲求は社会的であり、社会的になされる生産と社会的な交流の在り方によって規定され、人間らしい生活に必要とされる欲求の種類が増加するにつれ、富が大きくなっていく。

このようにマルクスの欲求概念には、超歴史的な基本的欲求と特殊歴史的な欲求の二種類があり、後者は経済社会の編成によって変化すると捉えられていた。

そして厚生に関係するもう一つの問題が富である。まずマルクスは、富の素材的内容として使用価値を挙げる。

「使用価値は、富の社会的形態がどんなものであるかにかかわらず、富の素材的内容をなしている」(MEW23a:50/49)。

「富の社会的形態」については後述するとして、富の素材的内容としての使用価値とは、いかなる経済社会においても共通する、富の物的内容すなわち財としての側面をなす。

通常われわれが富というとき、財の分量または物質的豊かさを念頭においているが、マルクスはさらに自由時間も富の中に数える。

「自由な時間、自由に利用できる時間は、富そのものである——一部は生産物の享受のための、一部は自由な活動のための」(MEW26.3:253/337)。

自由時間とは労働時間以外の時間すなわち余暇のことである。したがってマルクスは、使用価値量と自由時間の組み合わせから富が成り立つと考えていたことになる。この富の規定は超歴史的であり、いかなる経済社会にも通用するが、マルクスはもう一つ、富の社会的形態という見方を提示する<sup>333</sup>。

「経済学は、富の、あるいはむしろ富の生産の、特有な社会的諸形態を扱うものである。富の素材は、それが労働のように主体的なものであれ、自然的諸欲求または歴史的諸欲求の充足のための諸対象のように客体的なものであれ、さしあたり、すべての生産時代に共通なものとして現われる。それゆえ、この素材はさしあたり、経済学の考察の全く外部にある単なる前提として現われるのであって、形態的諸関係によって修正されるとき、または、形態的諸関係を修正するものとして現われるときに、初めて考察の領域に入ってくるのである」

---

るのだが、マルクスと功利主義の関係を検討する本章の課題からすれば、両者の相違が重要になる状況はほとんどないので、両者の区別をつけず、欲求が充足されれば快楽が得られるし、快楽が得られるのは欲求が充足されたときであると想定し、それ以外の状況は捨象する。

<sup>332</sup> ベンサム功利原理における快楽と苦痛の計算は、主観主義的であるとはいえず、いかなる人間も究極的には生命体として快苦の大小に基づいて行動することを根拠にしており、この意味で人間一般に共通する物質的条件に関わる。したがってマルクスの唯物論は、ベンサムの功利原理と、あらゆる人間に共通する物質的条件をその福祉理論の基礎に据える点では軌を一にする。

<sup>333</sup> マルクスの富の概念については、(佐藤春吉 1984; 中西 1974)を参照。ただし、(佐藤春吉 1984)は、生産性の概念に誤解がある。(杉原 1973)は、本章が焦点を当てた欲求、富、時間の概念を経済本質論の観点から分析した労作である。

(MEGA II 1(2):715-16/2:754).

富の素材の内容や自由時間による規定はあらゆる社会体制に共通であるが、富の社会的形態は社会体制に応じて異なってくる。例えば資本主義社会では、富は商品価値という社会的形態をとる。この富の社会的形態がどのように変化するかを明らかにするのが経済学の課題だというわけである。

**資本主義社会** 富は、資本主義社会では特殊な社会的形態をとる。

「資本主義的生産様式が支配的に行われている社会の富は、一つの「巨大な商品の集まり」として現われ、一つ一つの商品は、その富の基本形態として現われる」(MEW23a:49/47)。

富は、資本主義社会において「商品の集まり」として現われ、価値という社会的形態を受け取る。ここで商品生産者にとっての富は、素材的内容をなす使用価値ではなく、商品としての価値におかれる。商品の価値形態は、貨幣、資本へと発展し、これらが自立化した富となる。そして資本主義的蓄積においては、資本家階級の側に富が、労働者階級の側に貧困が、それぞれ集積していく。

資本主義社会の下での欲求は、資本主義的な経済構造によって社会的に規定される<sup>334</sup>。この社会に生きる人々は、資本主義的蓄積過程を通じて肉体的生命をぎりぎり維持する機械的活動に陥り、「この上なく抽象的な欲求」(MEW40:544/470)しかもつことしかできない。この社会においては富は商品の集まりとして現われるから、労働者の欲求も使用価値をもった財としての側面よりも価値をもった商品としての側面に向けられる。

「飢えきった人間にとっては食べものの人間的な形式は存在せず、ただその食べものとしての抽象的な在り方が存在するだけである。同様に食べもののほうも至って生なかたちで存在することもできるはずであって、どの点でこの摂食活動が動物的な摂食活動と異なるかは言えない。心配事でいっばいの、不足がちでいらしている人間はどんなすばらしい芝居にもてんで感受性がなく、鉱物商人は商業的価値を見るだけで、鉱物の美しさと独特の性質を見ることはない。彼にはどんな鉱物学的センスもないのである」(MEW40:542/463)。

そもそも貧困に見舞われた労働者は、生物的な欲求をみたすだけで精一杯だし、商品を販売する側も生産物を商品としてみるだけであって、それが有する内在的な性質には関心がない。したがってこの社会では生産物の有する本来の性質が副次的になった商品が欲求の対象となるだけである。労働者は、消費者としては個別に行動しており、生産物の内在的な性質には関心を向けることなく、ひたすら価値の低い商品をより多く消費することによって、生理的な欲求を満たそうとする。したがって彼らが各自の主観のみに基づいて快樂を量的に追求するようになるのは必然なのであり、その福祉は厚生主義的にならざるをえない。

しかしマルクスは、「全面的諸欲求」(MEGA II 1(1):91/1:138)の体系としての資本主義が、欲求の量的拡大を通じて、新しい欲求を生みだすと捉えていた。

「相対的剰余価値の生産、すなわち生産力の増大と発展の上にうちたてられた剰余価値の生産は、新しい消費の生産を必要とする。すなわち、さきに生産の圏域が拡大を必要としたのと同様に、消費圏域が流通の内部で拡大されることを必要とするのである。第一に、すでに存在する消費が量的に拡大すること、第二に、現存の諸欲求がより大きい範囲に普及されることによって新たな諸欲求が創出されること、第三に、新たな欲求が生産され、新たな使用価値が発見され創造されること。換言すればこれは、獲得された剰余労働が、単に量的に見て剰余であるだけにとどまらず、同時に労働の(それとともに剰余労働の)質的な差異の範囲がたえず増大させられ、いっそう多様なものとされ、それ自身のうちでますます分化させられていく、ということである」(MEGA II 1(2):321/2:16)。

生産力の増大による剰余価値の生産によって、まず消費が量的に拡大され、その中から新たな欲求が生みだされ、さらにそれに応じた新しい使用価値が生産される。資本主義社会ではこのような過程が繰り返される。交換の拡大は諸個人の欲求をあらゆる方面へと拡大し、

<sup>334</sup> マルクスが欲求を社会的欲求として捉えている点については、(岩瀬 1998)を参照。

欲求の多様化によって生産力が刺激されて商品の種類が増加し、それによってまた欲求が刺激されるという循環が生まれることにより、人間の欲求は量的に増大するのみならず質的にも多様化していく。

ここには諸個人の主観的厚生的发展から出発しながらも、より客観的な福祉の追求を可能にする条件が、疎外された形態ではあれ、資本主義社会の下で形成されるというマルクスの認識と評価が存する。

**搾取論** 搾取論の課題は、資本主義社会における表面上は対等な関係に見える資本家と労働者の関係が、実質的には後者が生産した剰余価値を前者が搾取する関係であることを明らかにする点にある。これを理論的な根拠にして、搾取の根本原因である資本家による生産手段の私有を廃絶し、すべての成員による生産手段の社会的所有を実現することにより、搾取されていた剰余価値を社会的な管理の下におき、労働に応じて分配し、自由時間の拡大をはかることがめざされる。

ここで労働者にとっての搾取を廃絶する主要な動機は、所得と自由時間を増大させることであり、これら二つを要素とする厚生を増大させることである。したがってこの段階では客観的な福祉の実現は少なくとも主要な動機ではない。搾取の廃絶は、資本主義の下で形成された主観的な厚生の拡大という枠組みの中で達成可能である。

確かにマルクスの搾取論は、第一に、効用価値説ではなく労働価値説に立脚しており、後者は必要労働という客観的に決定される労働量の存在を前提とする点で、厚生主義と対立するといつてよいであろう。第二に、剰余価値の搾取という事態は、資本家はいうまでもなく、搾取されている当の労働者自身にも、日常的には意識しにくい。だからこそマルクスは剰余価値の搾取の秘密を科学的に暴露しようとしたのである。これらの点で彼の資本主義批判の基準は客観主義的である。

しかし、マルクスは資本主義的搾取が労働者の苦痛を強めることを『資本論』の随所で強調し、例えば次のように述べている。

「一方の極での富の蓄積は、同時に反対の極での、すなわち自分の生産物を資本として生産する階級の側での、貧困、労働苦、奴隷状態、無知、粗暴、道徳的墮落の蓄積なのである」(MEW23b:675/840)。

資本主義的搾取とそれに伴う貧困の深刻化によって労働者の労働過程と生活過程における苦痛もますます強まっていくと、マルクスは考えていた。つまり資本主義的搾取は、経済学的に証明可能な客観的事実であるのみならず、搾取されている当事者たる労働者にとっても主観的な苦痛として体験可能な事実なのである。

マルクスは資本主義的搾取を一方では客観的観点から批判しながら、他方では主観的にも苦痛として経験できる事象として説明している。とするとマルクスの言動には矛盾があることになるだろうか。私はこれは矛盾ではないと思う。福祉の基準について客観主義をとることは、主観主義を否定することにはならない<sup>335</sup>。

搾取はそもそも被搾取者たる労働者にとって主観的に苦痛を感じさせる過程である。ただしその原因はもしかするといかなる条件の下でも不可避であり、労働者はただ甘受せざるをえない運命にあるのかもしれない。そこでより客観的観点から搾取が起きる原因を明らかにする必要が生じてくる。マルクスの搾取論の目的は、それまでの剰余価値学説を踏まえつつ、搾取の要因が資本家による生産手段の独占にあり、搾取が決して超歴史的現象ではなく、その廃絶が可能であることを示す点にあった。

それゆえ搾取が主観的にみれば苦痛であり、客観的にも正義に反するとすることは、状況の捉え方の相違であり、むしろ両者がそろって搾取に対する批判がより説得的になると理解すべきである。逆に言えば、搾取を単に主観的に捉えるだけでは、客観的な理論の裏付け

<sup>335</sup> 「福祉の客観的基準を支持したからといって、主観的選好の重要性を全く否定する必要はない」(Scanlon 1975, 658)。

がないということになるし、客観的な理論として証明しただけでも労働者自身が主観的に経験していないのであれば、資本主義に反対する運動を形成する上での決定的な誘因にはならないであろう。したがって搾取論における客観主義は、労働者の福祉に関する厚生主義的な把握と両立可能である。

**社会主義社会** 社会主義社会では、生産手段の社会化により利潤追求と競争主義がなくなるとはいえ、各人が能力に比例して所得を受け取る原理が支配する。労働はそれ自身が目的ではなく、より多くの所得または自由時間を獲得するための手段であり、諸個人がそれぞれの主観に基づいて厚生をえることが生活の主要目的である。よって社会主義社会は、引き続き福祉に関する厚生主義が支配的な社会として構想されている。

しかし上述のように、すでに資本主義社会において、人々の欲求は量的に増大したのみならず質的にも多様性を獲得している。また社会主義社会は、生産手段の社会化を通じて商品経済の度合を希薄化させつつある社会である。したがってそこでの課題は、資本主義社会で発達した欲求をさらに自己実現への欲求へと高めることができるような条件を整えることである。

「偏狭なブルジョアの形態が剥ぎ取られれば、富は、普遍的な交換によって作り出される、諸個人の諸欲求、諸能力、諸享樂、生産諸力、等々の普遍性でなくてなんであろう？ 富は、自然諸力に対する、すなわち自然がもつ諸力、ならびに、人間自身の自然がもつ諸力に対する、人間の支配の十全な発展でなくてなんであろう？ 富は、先行の歴史的発展以外にはなにも前提しないで、人間の創造的諸素質を絶対的に表出することによってなんであろう？」(MEGA II 1(2):392/2:137-38).

マルクスは、資本主義社会における欲求の拡大が、普遍的性格を獲得して人間の創造性を発揮する条件を準備すると考えたが、資本主義社会における消費者の欲求は商品に対する欲求であり、疎外された形態を通じてしか実現できない。

ところで上述のように、マルクスの欲求論の特色は、基本的欲求を充足した後に現われる欲求が、社会環境に規定されている点にあった。そこで社会主義社会の課題は、資本主義的な富から「偏狭なブルジョアの形態」を剥ぎ取り、「人間の創造的諸素質」が表出できるような社会環境を作り出すことである。

第一は、すべての人々が自らの欲求を実現するための自由時間の保障である。

「諸個人の自由な発展、だからまた、剰余労働を生み出すために必要労働時間を縮減することではなくて、そもそも社会の必要労働の最小限への縮減。その場合、この縮減には、すべての個人のために自由になった時間と創造された手段とによる、諸個人の芸術的、科学的、等々の発達開花が対応する」(MEGA II 1(2):582/2:490).

マルクスは富を使用価値量と自由時間の組み合わせとして捉えていたが、両者の配分について全く無差別に考えていたわけではない。資本主義社会では利潤を追求する個別資本の競争と剰余価値の搾取を通じて、過剰生産と過剰労働が帰結することになり、相対的には使用価値量が大きく自由時間が短い配分となる。これに対し社会主義社会では、利潤追求原理も剰余価値の搾取も廃絶されるので、生産の無制限な拡張はなくなり、労働時間の短縮と自由時間の増大が追求される。それゆえ富における使用価値量と自由時間の組み合わせは、前者に比して後者の配分が大きくなる。これによってすべての人々がより多くの自由時間を享受し、芸術、科学などの文化的領域で高次の欲求を追求するようになるだろう。

第二に、上記の引用文で諸個人の発達開花を可能にする条件として、もう一つ挙げられていたのが、「創造された手段」である。これは別の箇所でも次のように表現されている。

「社会的な人間のもろもろのセンスは非社会的な人間のそれらとは違ったセンスである。人間の本質の对象的に展開された富によってこそ初めて主体的、人間的な感性の豊かさ、音楽的な耳、形式の美を味わう目、要するに人間的な享受のできるもろもろのセンス、人間の本質諸力たることを自証するもろもろのセンスがあるいは練り上げられたり、あるいは生

みだされたりするのである」(MEW40:541/462)。

「人間の本質の对象的に展開された富」とは、例えば優れた芸術作品やそれらを鑑賞できるような施設などからなる物質的条件のことであり、人類の歴史を通じて形成されてきた文化的財産である。そのような物質的条件の積み重ねの上に諸個人がより高次の欲求を追求できるようになる。

第三に、マルクスによれば欲求は、社会的生産のみならず社会的交流によっても規定される。生産手段が社会化された社会主義社会では、生産と消費における人間関係はより社会化され、諸個人は社会的な人間としてのセンスをもつようになるであろう。そうした状況では、ある次元の欲求が満たされると、その次にはより高次の欲求を呼び覚ますような生産物もたらされ、社会的な環境が整えられる中で、自ずから質的に高い快樂や客観的な必要への熟慮が生まれてくる。人間関係が社会的になり、活発な社会的交流が積み重ねられる中で、豊かな感性を喚起する対象としての富が創出され、より高次の欲求が生みだされていく。

**共産主義社会** 労働が生命の第一欲求となる共産主義社会では、所得の獲得も生産力の増進も労働の目的ではなくなっており、労働そのものが自己実現の行為となる。

『ドイツ・イデオロギー』では、共産主義社会の労働が次のように描写されている。

「各人がどんな排他的な活動範囲をももつことがなく、どんな任意の部門でも腕をみがくことができる共産主義社会にあつては、社会が全般の生産を規制し、まさにそのことによって私に、今日はこれ、明日はあれをする可能性を与えてくれる。つまり狩人、漁師、牧者または批判家になるなどということなしに、私の気のおもむくままに、朝には狩りをし、午すぎには魚をとり、夕べには家畜を飼い、食後には批判をする可能性である」(MEW3:33/29)。

共産主義社会では、市場経済が中心的役割を失い、生産は社会的に規制される。それに伴い固定的分業は廃止され、諸個人は自らの好きな活動に自由にいそしむようになる。すなわち人々は、自己の有するあらゆる能力を開花させることができるという意味で完全に、どの能力を発展させるかを自分で決定できるという意味で自由に、そしてその能力を開発し活用することができるという意味で自己を現実化する。

『経済学・哲学草稿』の私的所有と共産主義を扱った部分では、共産主義社会における富と欲求について次のように述べられている。

「国民経済的な富(Reichtum)と貧困に、豊かな(reich)人間と豊かな人間的欲求がとって代わることがわかる。豊かな人間とはとりもなおさず人間的な生活表現の全体性を欲求する人間のことであり、彼自身の現実化を内的必然性、止むに止まれぬこととして持っている人間のことであり、人間の豊かさのみならず、また貧しさも等しく——社会主義の前提の下では——一つの人間的な、したがってまた社会的な意義をえてくる。この貧しさは、人間に、最大の富である他人というものの必要を感じさせる受動的な絆である」(MEW40:544/465)。

資本主義社会の富と貧困に代わって、共産主義社会では生活の全体性を表現する豊かな人間が登場する。これは上述のように、完全で自由な現実化を行う人間である。そしてこの社会ではさらに他人の存在が自己実現にとって不可欠な要素として数えられている。

『共産党宣言』では、この点が次のように表現されている。

「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような一つのアソシエーションが現われる」(MEW4:482/496)。

共産主義社会における人々の欲求実現は、自己の能力の発揮が私的にではなく、社会的になされること、つまり自己が外面化されることに最大の特徴がある。

以上より、共産主義社会における自己実現とは、個人の能力の完全で自由な現実化かつ外面化であるとまとめることができる<sup>336</sup>。資本主義社会における主観的な厚生主義は、商品の消費から得られる快樂を福祉の尺度とするが、共産主義社会の福祉に関するマルクスの構

<sup>336</sup> マルクスの自己実現論については、(Elster 1989; 松井 1997) を参照。

想が、それとは全く異なる客観主義または卓越主義に立脚することは明らかであろう。

ここで注意せねばならないのは、共産主義社会では欲求が卓越主義的になるとはいえ、諸個人による快樂の自由な追求が否定されるわけではないことである。むしろマルクスは感性の陶冶を強調している。彼のいう欲求の疎外からの解放とは、あらゆる感性的快樂的欲求を自由に満たすことであり、人間のセンスそのものが豊かなものになっていく過程である。

アレンは、第3節でみたように、マルクスが共産主義社会において「個人の完全な発展」とか「高度な活動」が可能になると述べた際に強調していたのは、個人が自由にそうした活動に携わり、自由に自己を発展できるという点にあるから、この意味で主観主義的であり厚生主義的であると主張していた(Allen 1973,198)。

確かにマルクスの考える感性の陶冶や個人の完全な発展は、エリート主義的な卓越主義のように諸個人に対して上から強制的に理想的な人間像を押し付けるのではなく、諸個人の主観的に判断に基づく自由な活動を通じて推進される。この点ではアレンの主張は正しい。

しかし、共産主義社会における諸個人による自己発展の営みは孤立的または個別的になされるのではなく、歴史的、社会的に形成されてきた対象的富に基づいて、そして豊かな社会的交流を通じて遂行される。それは前資本主義社会、資本主義社会、社会主義社会、共産主義社会という歴史的発展の中で展望されている。「五つのセンスの形成はこれまでの全世界史の仕事である」(MEW40:541/462)。アレンは、個人の自己発展がこうした社会的過程であり、それにより客観主義的な福祉の追求が可能になるという点を看過している。

このように理解すれば、労働者の欲求が資本主義社会の下で快樂主義的な次元にとどまりながら、卓越主義的な欲求の実現が可能となる共産主義社会が指向されるというマルクスの主張は、整合的であるといえよう。

**小括** マルクスにおける厚生主義の位置を把握する上で重要な概念は欲求と富である。そして欲求も富も、基本的な部分と社会的に規定される部分に分かれるのであり、後者が社会発展の中でどのように変化していくのかというのがマルクスの関心であった。

資本主義社会の下では、富と貧困の二極化が進行し、労働者の欲求は疎外され、大量消費を通じて快樂が量的に追求されるようになり、福祉に関する厚生主義が確立する。しかし他方で、この社会においては全面的な欲求のシステムが作り出される。生産力の増大と社会関係の拡大によって欲求の多様化が進行し、客観的な福祉の追求を可能にする条件が、疎外された形態ではあれ形成される。

社会主義社会では、引き続き応酬原理が支配的で、労働は所得または自由時間を増加させるための手段であり、依然として厚生主義が支配的である。しかし、生産手段の社会化という土台の上に、潤沢な自由時間が万人に保障され、商品形態を脱ぎ捨てた文化的対象が豊富に供給され、人間関係がより社交的となっていくことによって、より客観的な福祉の追求を可能にする条件が整備されていく。

共産主義社会では、これまでの社会発展の中で蓄積されてきた物質的社会的条件の上に、個人の能力の完全で自由な現実化かつ外面化としての自己実現が可能となる。人々が自らの主観に基づいて自由に活動しながら、客観主義的で卓越主義的な福祉が達成される社会として、共産主義社会は構想されている<sup>337</sup>。

<sup>337</sup> A・ヘラーは、『ヘーゲル法哲学批判』の中の「ラディカルな革命はラディカルな欲求の革命でしかありえない」(MEW1:387/423)という一節に依拠して、資本主義社会の下で欲求が全面的に疎外された結果として、人々の中に体制変革へのラディカルな欲求が生まれると主張した(Heller 1976, Kap.4)。これは人々が極度の貧困に追いつめられることによってはじめて資本主義社会の打倒へと決起するという窮乏化革命論を欲求論の次元で再現した論理であるが、基本的な欲求さえも疎外された人々が、どうしてより高度の欲求実現を指向することになるのかという点についての説明がみられず、論理が飛躍している。

以上のとおり資本主義社会と社会主義社会においては、厚生主義は社会体制を支える基本原理としての位置づけを与えられていたが、共産主義社会では客観主義的な福祉の考え方が中心となり、厚生主義は基本原理としての地位を失う。このようにマルクスは社会発展の中で厚生主義の位置づけが変化すると考えていた。

### (3) 総和主義

**生産力** マルクスが多用する概念の中で総和主義に関連するものは、前項で取り上げた富と、生産力である。そこで後者の定義をみておこう。まず生産力とは生産性のことである。

労働の生産力についてマルクスは次のように規定する。

「労働の生産力の増大が意味するのは、増大する生産物を作り出すのに必要な直接的労働が減少するということ」である(MEGA II 1(2):697/2:706)。

生産物量を $Q$ 、投下される生産要素の量を $K$ とすると、生産性は $Q/K$ となる。 $K$ を一般に投下資本とすれば、 $Q/K$ は資本の生産性であり、 $K$ を可変資本のみに限定すれば、 $Q/K$ は労働の生産性である。

生産力を構成するのは労働力、労働手段、労働対象であり、これらが特定の生産関係の下で結合して社会の生産力となる。生産力の上昇は、二つの場合に分けられる。一つは $Q$ が増加する場合であり、これは社会に供給される生産物量の増大を意味する。そして需給の均衡を前提とするならば、生産物量の増大は人々が消費しうる使用価値量の増大を意味する。もう一つは、 $K$ が減少する場合であり、特に $K$ を可変資本とするならば、それは労働時間の減少すなわち自由時間の増大を意味する。

マルクスが生産力の概念を取り上げるとき、それは個別資本の生産性のことではなく、「社会の物質的生産諸力」(MEW13:9/6)のことであり、社会全体の生産力を問題にしていることは明らかである。

「労働の生産力は多種多様な事情によって規定されており、なかでも特に労働者の技能の平均度、科学とその技術的応用可能性の発展段階、生産過程の社会的結合、生産手段の規模および作用能力によって、さらにまた自然事情によって、規定されている」(MEW23a:54/54)。

後述のように、マルクスは基本的に生産力の発展を肯定的に評価するから、この評価は社会全体の福祉を増大させるという総和主義の考え方と整合的であると理解することができる<sup>338</sup>。

確かに功利主義における総和主義は、諸個人の厚生を総和したものが最大化されることを目標とするのに対し、マルクスの場合は、諸個人の厚生を合計するのではなく、いきなり社会全体の生産力というマクロ的な視点から社会的福祉を捉えている。しかし上述のように、資本主義社会から社会主義社会にかけては厚生主義が採用されているので、結果的にみれば両者とも社会全体の厚生の最大化を求めるという点では、両者は同じ目標を追求している。

**資本主義社会** まず資本主義社会における富に関して、マルクスが述べている部分を再度引用しよう。

「資本主義的生産様式が支配的に行われている社会の富は、一つの「巨大な商品の集まり(Warensammlung)」として現われ、一つ一つの商品は、その富の基本形態として現われる」(MEW23a:49/47)。

総和主義との関係で着目されるのは、資本主義社会における富が「商品の集まり」として、

<sup>338</sup> しばしばマルクスの「生産力主義」がとくにエコロジック的観点から批判される場合がある。批判的な論者の多くは、生産力の増大をひたすら生産物量の増大と同一視しているが、生産力または生産性の増大は、生産的に消費される資源の節約や自由時間の増大をも意味するのであり、エコロジック的観点と両立する。(宮田 2000, 165-68)を参照。

社会の富として現われるとされていることである。マルクスにおいて富は、個人の厚生<sup>339</sup>の総和として捉えられているわけではないが、商品の集まりとしてすなわち商品価値の総計として捉えられている。富は、個々の使用価値や財ではなく、それらの社会的総体をさす集合名詞であり、資本主義社会全体としての富が考察の対象になっている<sup>339</sup>。

さてマルクスは、資本主義社会がそれ以前の経済構造に比べて、社会全体の生産力を飛躍的に発展させたことを真正面から評価する。

「資本は、このような自己の傾向にしたがって、自然の神化を乗り越えて突き進むのと同様に、もろもろの民族的な制限および偏見を乗り越え、既存の諸欲求の、一定の限界内に自足的に閉じ込められていた、伝来の充足と、古い生活様式の再生産とを乗り越えて突き進む。資本は、これらいっさいに対して破壊的であり、たえず革命をもたらすものであり、生産諸力の発展、諸欲求の拡大、生産の多様性、自然諸力と精神諸力の開発利用ならびに交換を妨げるような、いっさいの制限を取り払っていくものである」(MEGA II 1(2):322/2:18)。

このようにマルクスは、資本主義社会が生産力を飛躍的に高める点を評価する。しかし資本主義社会が継続するかぎり、資本家階級は自らの利潤増大のみを追求して労働者階級の賃金を抑制する。しかもその結果、恐慌を伴う景気変動に見舞われるため、社会全体の福祉の総和が減少せざるをえない。

そこでマルクスは、社会主義社会への移行を主張するのだが、資本主義社会がその前提となる生産力水準を達成した点を改めて確認する。

「資本が形成されていく一般的な社会的な力と、この社会的な生産条件を支配する個々の資本家の私的な力との間の矛盾は、ますます激しいものに発展していった、この関係の解消を含むものになる。なぜならば、それは、同時に、生産条件を一般的な共同の社会的な生産条件に作り上げていくということを含んでいるからである。このように作り上げていくことは、資本主義的生産の下での生産力の発展によって、またこの発展が行われる仕方によって、与えられているのである」(MEW25a:274/331)。

「ブルジョア的生産諸関係は、社会的生産過程の最後の敵対的形態である。……ブルジョア社会の胎内で発展しつつある生産諸力は、同時にこの敵対の解決のための物質的諸条件をも作り出す」(MEW13:9/7)。

マルクスは、資本主義がそれ以前の経済構造に比べて飛躍的な生産力をもち、社会主義社会の前提条件を作り上げた点を評価するのだが、それが抱える基本矛盾のゆえに生産力のそれ以上の発展にとって桎梏になってしまうと考えた。つまりマルクスは総和主義の観点から、資本主義の到達点と限界点の両者を捉えているのである。

ところでマルクスには搾取論という視点があり、それは総和そのものでなく分配を基準とする。資本主義社会における搾取関係は分配の不平等をもたらす。一般的には、福祉に関して総和主義と平等主義の要請は一致するとは限らない。社会全体の福祉を増進するためには、ある程度の不平等を甘受しなければならない場合があるかもしれない。両者の間にはトレード・オフの関係があるかもしれない。総和主義は、それが平等主義と対立する場合、すなわち総和が増大すると分配が不平等になるような場合でも総和の増大を優先する原理である。しかしマルクスは、搾取による階級間の分配の不平等が生産と消費の矛盾をもたらす、生産力の発展にとっての桎梏となるという論理構造をとったのであり、資本主義社会の評価において総和主義と平等主義が対立することはない。むしろ平等主義の推進が総和主義の観点からも評価されることになる。

**社会主義社会** 次に社会主義社会と総和主義の関係をみてみよう。マルクスは、生産手段の社会化と労働に応じた分配を原理とする社会主義社会への移行を主張する。彼はそれによって社会の生産力はいっそう向上し、福祉も増大すると考えた。F・エンゲルス著『空想から科学への社会主義の発展』のマルクスによるまえがきでは、次のように述べられてい

<sup>339</sup> (杉原 1973, 86)を参照。

る。

「生産手段の膨張力は、資本主義的生産様式がそれに加えている束縛を爆破する。この束縛から生産手段を解放することは、生産力が不断に、たえず速度を加えつつ発展してゆくための、したがってまた生産そのものが実際上無制限に上昇してゆくための、唯一の前提条件なのである。それだけではない。社会が生産手段を取得すれば、生産に対する現存の人為的な障害がとりのぞかれるばかりでなく、現在では生産の不可避的な随伴物となっている恐慌の際に頂点に達する、あの生産力と生産物との直接の浪費や破壊もなくなる。……大量の生産手段と生産物とが全社会のために利用できるようになる。社会の全員に対して、物質的に完全にみちたりて日ましに豊かになってゆく生活というだけでなく、さらに彼らの肉体的および精神的素質が完全に自由に伸ばされ発揮されるように保証する生活を社会的生産によって確保する可能性、そういう可能性がいま初めて存在するようになったのである」(MEW19:225-26/222-23)。

生産手段が社会化される社会主義社会では、資本主義社会の下で増進した生産力が、恐慌のような中断もなく、しかもいっそう速力を加えて発展する。その結果、社会全体の福祉がさらに増大していくことになる。ここでは社会主義社会の下での生産力の発展が、社会全体の福祉を増大させるという見通しが描かれている。これは総和主義の観点からの評価と両立可能である。

そして社会主義社会では応労原理が遂行されることによって、平等主義的な分配が実現されることになる。それゆえこの社会では、労働できない者や社会的弱者に対する経済的保障と相まって、すべての個人が増大した福祉の分け前を平等に受け取ることができる。

資本主義社会よりも社会主義社会の方が望ましいというマルクスの判断においては、生産手段の社会化という平等主義的な変革は生産力のさらなる増進を通じて社会的福祉の増大をもたらすことになっており、総和主義と平等主義はトレード・オフではなく、後者の推進が前者の要請に合致するという論理構造になっている。

このように社会主義社会の段階においては、総和主義と平等主義は両立する関係にあると考えられていたのだが、それ以上の平等主義に基づく分配原理——すなわち共産主義社会で採用される必要原理——を導入することは、総和主義にとってマイナスの効果をもつという認識が、マルクスには存在したと思われる。

マルクスは、『資本論』第3部第48章で、社会主義社会と共産主義社会の区別について次のように述べている。

「社会の現実の富も、社会の再生産過程の不断の拡張の可能性も、剰余労働の長さにかかっているのではなく、その生産性にかかっており、それが行われるための生産条件が豊富であるか貧弱であるかにかかっているのである。実際、自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、初めて始まるのである。つまり、それは当然のこととして、本来の物質的生産の領域のかなたにあるのである。未開人は、自分の欲望を充たすために、自分の生活を維持し再生産するために、自然と格闘しなければならないが、同じように文明人もそうしなければならないのであり、しかもどんな社会形態の中でも、考えられるかぎりのどんな生産様式の下でも、そうしなければならないのである。彼の発達につれて、この自然必然性の国は拡大される。というのは、欲望が拡大されるからである。しかしまた同時に、この欲望を充たす生産力も拡大される。自由はこの領域の中ではただ次のことにありうるだけである。すなわち、社会化された人間、アソシエートされた生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合理的に規制し自分たちの共同的統制の下に置くということ、つまり、力の最小の消費によって、自分たちの人間性に最もふさわしく最も適合した条件の下でこの物質代謝を行うということである。しかし、これはやはりまだ必然性の国である。この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が、始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国を基礎としてその上のみ花を開くことができるのである」(MEW25b:828/1050-51)。

ここでの「必然性の国」と「真の自由の国」は社会主義社会と共産主義社会にそれぞれあてはまる。前者においては、いまだ資源の希少性が社会にとって重要な問題であり、欲望の拡大に応じて生産力が拡大していくことが要求される<sup>340</sup>。マルクスによれば社会主義社会では引き続き生産力の発展による社会的福祉の増大が重要な目標なのである。

このようにマルクスは、生産力の発展段階によって社会主義社会と共産主義社会を区別し、さらにそれに応じた分配原理を当てはめた<sup>341</sup>。では、社会主義社会の段階で、必要に応じた分配ではなく労働に応じた分配が導入されるのはなぜか、それはこの段階で必要に応じた分配をいきなり導入すると、人々の生産活動に対する動機が減退して生産力の上昇とそれによる福祉の増大が阻まれるという危惧があったからである。

「この共産主義社会〔本書での社会主義社会—松井〕は、あらゆる点で、経済的にも道徳的にも精神的にも、その共産主義社会が生まれでてきた母胎たる旧社会の母斑をまだ帯びている。したがって、個々の生産者は、彼が社会に与えたのと正確に同じだけのものを——控除をした上で——返してもらおう」(MEW19:20/20)。

社会主義社会では生産手段の社会化が行われるが、それは主要な部門においてであって、社会全体としては私有も残存しているし、市場経済も大きな比重をいまだ占めているかもしれない。さらには生産に携わる人々の動機についても、資本主義社会において支配的であった自己労働に基づく所有という観念が社会主義社会でも大きな影響をもっているかもしれない。

このような状況で、労働と所得の関係を断ち切る必要原理をいきなり導入したならば、人々の生産に対する誘因が低下し、ひいては生産力の上昇を妨げることになりかねず、最終目標である共産主義社会の実現が不可能になってしまう恐れが生じる。そこでマルクスは、社会主義社会の段階では労働に応じた分配によって引き続き生産力の上昇を推進しようとしたのである。

さてここで総和主義と分配方式の関係についてみれば、資本主義社会を廃絶して社会主義社会を建設する段階では、生産力の上昇とそれによる社会的福祉の増大が重要な課題であり、しかも生産手段の社会化と応労原理の推進がこの課題にとって効果的であると考えられていた。しかし、社会主義社会の段階でのそれ以上に平等主義的な必要原理の導入は、この課題にとって逆効果であると捉えられた。すなわち、社会主義社会の段階では総和主義は応労原理の次元の平等主義とは両立可能だが、必要原理の次元の平等主義とは両立不可能であるとされたのである。そして結局この段階ではマルクスは、総和主義に適合的な応労原理を選択したわけだから、総和主義と平等主義が対立した場合には前者を優先する姿勢をとったことになる。

---

<sup>340</sup> (久保庭 1984, 286-7)を参照。この他の同様な叙述として次の箇所が挙げられる。「私的所有を最終的に廃止した結果は、どうなるだろうか」という問いに対する答えとして、「生産力を共同で計画的に利用するための社会全員の一般的なアソシエーション。あらゆる人の欲望を満たすほどの生産の拡張」(MEW4:377/393)。「共産主義制度の下で、物資が増大した条件の下で、数世代にわたって社会的発展がなされたならば、人間はきっと次のような状態にまで到達するにちがいない……」(MEW20:580-81/625)。

<sup>341</sup> エンゲルスは生産力の発展段階と分配様式の関係について述べ、その間に分配されるものの分量の増大を媒介させている。「分配様式は本質的には、分配されるものがどれだけあるか、によって定まる、ということ、そしてまた、この量はおそらく生産と社会組織との進歩につれて変化し、したがってまたおそらく分配様式も変化するはずであろう、ということがそれです。ところが、参加者たちのだれにとっても、「社会主義社会」は不断の変化と進歩との中にあるものとしては現われなくて、安定した、最終的に固定したものとして現われ、したがってまたそれは最終的に固定した分配様式をもつはずだとされるのです。」(MEW37: 436/379-80)。分配様式が「分配されるものがどれだけあるか」すなわちその総和によって規定され、後者が増加するにつれて分配様式も変化することが述べられている。すなわち必要に応じた分配の実現には総和の増大が不可欠なのである。(青木國彦 1992, 304)も参照。

**共産主義社会** それでは共産主義社会では、総和主義と平等主義の位置づけはどのようになるのだろうか。『ゴータ綱領批判』では次のように述べられている。

「共産主義社会のより高度の段階で、すなわち諸個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神労働と肉体労働との対立がなくなったのち、労働が単に生活のための手段であるだけでなく、労働そのものが第一の生命欲求となったのち、諸個人の全面的な発展に伴って、また彼らの生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち——そのとき初めてブルジョアの権利の狭い視界を完全に踏み越えることができ、社会はその旗の上にかこう書くことができる——各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！」(MEW19:21/21)。

上述のように社会主義社会では総和主義は優先的目標であり、「協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち」、すなわち社会全体の富がさらに潤沢にもたらされたのちに、共産主義社会において労働が生産力増進という目標のための手段ではなく、活動それ自体が欲求となり、必要に応じた分配が実現できることが述べられている。共産主義社会は、応労原理のように労働が所得を得る手段としての役割をもち続ける必要がなくなり、人々が自由に能力を発揮し、その成果がそれを必要とする人々に分配されるような社会である。

生産力の増進による福祉の総和の拡大が社会主義社会の段階でも最重要の目標として追求されてきたのは、労働と所得の連関を断ち切り、労働が人々の自由な自己実現としての活動となるような社会、すなわち共産主義社会を実現するためであった。したがって、生産力上昇によって社会的福祉の増加を求める総和主義は、共産主義社会の実現という目標を達成することで、社会にとっての最優先の目的という地位を失うことになる。

なお共産主義社会の分配原理は必要原理であり、社会主義社会の応労原理が生産手段という外的資産における不平等を解決したのに対し、さらに才能という内的資産における不平等をも解消する点で、より平等主義的である。ただし、共産主義社会における必要原理は、平等主義的な規範原理に基づく指令によって遂行される原理ではない。なぜなら共産主義社会とは人々が自由に活動した結果として、万人の自由な活動の条件としての必要が満たされるような社会であり、必要原理とはそうした社会の状況を叙述したものにすぎないからである。したがってこの社会では規範原理としての平等主義も重要な社会的目標としての地位を失っている<sup>342</sup>。

以上より共産主義社会では、総和主義も平等主義も規範原理としての役割を喪失しているのであり、両者の対立関係も存在しないことになる。

**小括** マルクスの総和主義に対する評価を見極める上で重要な概念として、富の他に生産力が挙げられる。生産力の発展は社会全体の生産性の上昇として捉えられており、福祉の総和の拡大に関わる。

マルクスは、資本主義社会が生産力の飛躍的な向上により、社会成員すべてにより多くの福祉をもたらす可能性を作り出したことを評価したが、現実性としては階級対立と周期的恐慌のゆえに、多くの人々が経済的困窮に陥る点を批判した。つまり、総和主義の観点から資本主義社会の到達と限界を捉えていた。そして資本主義社会への批判においては、階級間における分配の不平等が生産力の発展にとって桎梏となるという論理構造がとられていたのであり、この段階で総和主義と平等主義が衝突することはない。

そこで資本主義社会を超える社会として社会主義社会が構想される。社会主義社会では、階級対立の廃絶と生産手段の社会化を通じて生産力の上昇が追求されるのであり、この点で総和主義が第一原理となっている。資本主義的な分配に代わる応労原理による分配は、労働者の誘因を高め生産力上昇に寄与するのであり、この次元での平等主義と総和主義は親

<sup>342</sup> この点については、第7章で詳述する。

和的であると想定されていた。しかし、社会主義社会の段階で必要原理のようなより平等主義的な原理の導入が控えられているのは、それが総和主義と対立する可能性が想定されており、総和主義が平等主義よりも優先する原理として採用されているからである。

共産主義社会では、社会主義社会が総和主義を追求した結果、十全な富裕がすでに達成されており、労働も生産力の増進という外的目的に従属することはなく、各人が自由にその能力に応じてその成果を必要とする人々に提供する。これはもはや社会全体として総和主義的な福祉の増進が一次的な目標ではなくなったことを意味する。

以上よりマルクスは、総和主義について、資本主義社会から社会主義社会にかけては、それを社会の目的とすることに賛同していたが、共産主義社会では一次的な目的としての地位を失うものとして構想していた。このように彼は社会発展の中で総和主義の位置づけが変化すると考えていたのである。

## 第5節 マルクスと功利主義

### (1) 功利主義と社会発展論

前節では、功利主義の三要素、すなわち帰結主義、厚生主義、総和主義とマルクスの社会発展論の関係を検討した。本節ではまず、社会体制を基準にして以上の考察を整理し、功利主義とマルクスの社会発展論との関係を確認しておこう。

**資本主義社会** 資本主義社会の下で形成された功利説は、人間関係を利益追求という目的のための手段と見なす個人道徳に基づいて人々が行動することが、結果的に公共の利益をもたらすがゆえに正しいとする学説であり、この点で帰結主義的性格を有する。功利説は資本主義の進展とともにこの社会を弁護する保守的な学説となりつつあるとはいえ、封建的な束縛からの解放という点では進歩的な役割を果たした。功利説に対するこのような両面的評価は、資本主義は搾取、恐慌、疎外といった消極的現象をもたらすが、他方で社会の発展を促進する積極的役割を果たすという「資本の文明化作用」論と同じ論理を有する。

厚生に関わるのは欲求と富である。資本主義社会の下で労働者の欲求は疎外されており、主観的な基準のみに依拠して快樂主義的になる。他方でこの社会は「全面的諸欲求」の体系として、労働者の快樂への欲求を刺激するのであり、この厚生主義が富の増大をもたらす要因となる点で肯定的に評価される。

総和に関わるのは生産力である。資本主義社会の下では、生産力の発展によって人々の有する富と自由時間の総和からなる厚生が飛躍的に増大する。ところがこの社会が生産手段の私有に基づくために、恐慌による生産の中断をもたらすし、総和の増大が剰余価値生産の増大による分配の不平等を通じてしか実現できない。いずれにしても総和主義に肯定的な観点から資本主義社会が捉えられている。

資本主義社会は、帰結主義、厚生主義、総和主義のいずれの点からしても功利主義の性格を有する社会だが、総じてマルクスは資本主義社会の次元では功利主義のこれらの性格を肯定的に評価している。

**過渡期社会と社会主義社会** 資本主義社会と社会主義社会の間にある過渡期社会では、前者の下で形成された国家機構が活用される。国家は疎外された制度であって、少なくとも共産主義社会においては廃棄されるべきであり、それ自体としては価値をもたない。にもかかわらず過渡期社会においては、資本主義社会の影響が残存し、また社会をすべてアソシエーションによって構成するには条件が不十分である。それゆえそれ自体としては価値をもたない国家が手段として、国家のない社会を実現するという目的のために活用される。ここには帰結主義的な判断がみいだされる。

社会主義社会では、資本主義的搾取を廃絶して自己労働に基づく所有が実現される。しかし、共産主義社会の視点からすれば、自己労働に基づく所有は疎外された観念であり、最終

的には廃棄されるべき制度である。にもかかわらず、労働と所有の関係を分断した共産主義社会を実現するという目的のために、社会主義社会においては自己労働に基づく所有が採用される。ここにも帰結主義的な判断が存する。

自己労働に基づく所有は、労働に応じた分配の原理によって達成される。そこでは労働はいまだ所得を獲得するための手段であって、人々はそれぞれの主観に基づいて所得と自由時間を増加させるのであり、福祉に関する厚生主義が支配的である。しかし社会主義社会では、次の共産主義社会において諸個人が客観主義的な福祉を享受することができるように社会環境の整備がなされる。すなわち、万人に対する増大した自由時間の保障、高次の欲求を実現するための物質的条件、そして人々の社会的交流の拡大である。

この社会では、引き続き生産力の上昇とそれによる福祉の増大が重要な課題であり、生産手段の社会化と応労原理がこの課題にとってプラスに作用すると考えられていた。しかし、分配原理としてさらに平等主義的な必要原理を導入した場合には、社会的福祉の増大にマイナスに作用する懸念があり、それがゆえに平等主義の推進を応労原理の次元にとどめようとした。したがって社会主義社会において平等主義は、総和主義に抵触しないかぎりで尊重されるが、抵触した場合には総和主義が優先したのである。

したがって社会主義社会は、功利主義が帰結主義、厚生主義、総和主義のいずれの点からみても、資本主義社会に引き続き支配的地位を占めるような社会として構想されている。

**共産主義社会** 共産主義社会以前の社会において帰結主義が採用されたのは、共産主義社会の実現のためであった。よって目的たる共産主義社会が実現された暁には、帰結主義はその役割を終える。この社会では、労働は生命の第一欲求となっており、人々が気のおもむくままに行動するとされるが、それは社会制度の次元における帰結主義の否定が個人道徳に反映した状況を表現したものである。

共産主義社会では、社会主義社会で整備された条件を基盤にして、労働それ自体が目的となり必要原理が支配的となるので、欲求の質的發展が推進され、諸個人の完全で自由な現実化かつ外面化としての自己実現が可能となる。したがって共産主義社会においては、福祉に関する客観主義または卓越主義が実現され、厚生主義は基本原理ではなくなる。

共産主義社会以前の社会では、生産力の増進による社会的厚生を増加をめざす総和主義が優先的課題であったが、この社会では必要原理を実現するほどの生産力が達成できているので、総和主義も優先的な目標としての地位を失う。

つまり共産主義社会は、帰結主義、厚生主義、総和主義いずれもが、社会の基本的な規範原理としての地位を喪失する社会として構想されている。

## (2) マルクスと功利主義

以上の考察からして、マルクスと功利主義の関係について次のように整理することができる。マルクスの功利主義に対するスタンスは、固定したものではなく、経済社会の発展段階に応じて異なる。

資本主義社会においては、すべての社会関係が功利主義の価値規範によって支配される。マルクスはそれが疎外された観念であるとして批判する。しかし、功利主義は資本主義社会の文明化作用を推進し、生産力の飛躍的發展を推進する価値規範としての役割を果たすのであり、そうした進歩的側面をマルクスは賞賛する。

過渡期社会から社会主義社会にかけては、資本主義社会の下で支配的であった功利主義の価値観がいまだに影響力をもつが、その課題は生産力上昇による社会的厚生を増大である。マルクスは、過渡期社会と社会主義社会を構築する段階では、これらの目的に寄与するかぎりでも引き続き功利主義を尊重する。

共産主義社会は、基本的な社会体制としては終局に位置しており、この社会を創造するという目的が達成されているので、功利主義はその役割を喪失する。したがってマルクスは、功利主義とは異なる規範原理に基づいて共産主義社会を構想していた。

このようにマルクスの功利主義に対する評価は、社会体制の発展に応じて変わってくる。そしてその特徴は、功利主義を超越した社会を実現するのに、その準備段階で功利主義を拒否するのではなく、それを追求してその役割を終えさせることによって、乗り越えようとしていることである。

ところでマルクスの社会発展論の基礎は史的唯物論にあり、社会発展の主要な原因を生産力とそれに照応する経済構造に求めるが、功利主義は倫理的な価値規範の一つであり上部構造に属する。両者はどのような関係にあるのだろうか。そこで史的唯物論の視角から、マルクスの功利主義に対するスタンスを説明しよう。

史的唯物論によれば、資本主義社会にはその生産力水準に照応する資本主義的な経済構造が存在し、さらにそれに照応するいくつかの上部構造が存在する。功利主義はそうした上部構造の一つであり、この社会が持続的に機能する上で効果的な役割を果たす。社会体制は、資本主義社会から過渡期社会、社会主義社会を経て、共産主義社会へと発展していく。その際の経済社会の発展を推進する根本要因は生産力であり、それに特定の経済構造が、そしてそれに特定の上部構造が照応する。

しかし、たとえ社会体制が発展する根本要因が生産力にあるとしても、それに照応した経済構造を創造するのは人間主体であり、彼ら自身が現行の経済社会に批判的な意識をもち、新しい社会体制を希求しなければ、経済社会の発展は起こらない。功利主義との関わりでいえば、資本主義社会の下では功利主義という価値規範が支配的であり、この社会に生きる人々は功利主義的な価値観に基づいて生活している。にもかかわらず彼らが功利主義を否定した経済社会を追求する動機をもつことは、いかなる論理によって可能なのか。

本章はこの問いに対する一つの答えである。マルクスは資本主義社会から共産主義社会への移行を、功利主義を肯定した社会からそれを否定した社会へ 180 度転換する事態として構想したのではない。その間に過渡期社会や社会主義社会といった移行期間がおかれ、これらの発展段階では資本主義社会で支配的であった功利主義が引き続き影響力をもつと考えられた。そこでマルクスは、功利主義を追求することによってその役割を終えさせようとする方法をとったのである。

このように理解すれば、功利主義を生み出した資本主義社会から、それを活用する過渡期社会と社会主義社会、そしてそれを超越した共産主義社会への発展を、史的唯物論の観点から説明することができる。以上が、マルクスが社会体制を評価する原理として功利主義をどう位置づけたかという問いに対する答えである。

### (3) 諸見解への評価と本章の意義

マルクス主義的規範理論に関する主な見解として、功利主義の見解、卓越主義の見解、義務論的見解の三つが存在した。本章の結論を踏まえ、マルクスと功利主義の関係という観点からこれら諸見解への評価を加えておこう。

第一は、マルクスの思想を功利主義として捉える見解であった。確かにこの説は、マルクスの資本主義社会や社会主義社会に関する議論の中から功利主義的性格を有する部分を確認に見いだした。しかし、義務論的理解や卓越主義的理解がよく当てはまる部分については十分な説明を与えていないし、何よりも共産主義社会論を功利主義の観点のみから説明しきることには成功できていない。

第二は、マルクスの思想を卓越主義的に捉える見解であった。マルクスが功利主義を批判する際の根拠に、アリストテレス的な幸福主義の観点があったことはたしかであろう。しかし、これだけではマルクスの思想の中に功利主義の要素がなかったという論証を行ったことにはならない。実際、マルクスの議論の中には功利主義的な論理を用いた部分も存在するのであり、こうした部分がマルクスの思想体系の中でどのような位置を占めているのかを正確に説明する必要がある。ところがマルクスの思想を卓越主義的に捉える従来のほとんどの見解はそうした作業を怠っており、弱点があるといわざるをえない。

第三に、マルクス思想の全体またはその本質を、正義を基本原理とした義務論として捉え

る理解は、搾取論や社会主義社会における応答原理が分配的正義論として理解しうることを根拠にしている。しかしこの理解は、マルクスが正義を疎外された観念と見なし、将来社会としての共産主義社会において不要になると考えていた点と矛盾し、成立しない。また、確かにマルクスは正義や平等の観念を、資本主義社会を批判する段階で活用していたが、功利主義思想は正義や平等の観念を包含しうる体系であって、それらとは矛盾しない<sup>343</sup>。したがってマルクスの思想に正義や平等の観念が一定の位置を占めていたことは、それが反功利主義的であることの根拠には全くならないのであり、義務論的見解はこの点で限界がある。このようにマルクスと功利主義をめぐる諸見解は多様であるが、従来の論争の限界は、各見解がマルクスの直接的叙述または理論内容の中に、それぞれ非功利主義的要素または功利主義的要素を見いだすことをもって自説の根拠にしようとする傾向が強かった点である。

こうした理論状況に対して本章が提示した主張は、マルクスの価値規範に対する姿勢は、対象とする社会体制に応じて異なっており、功利主義、卓越主義、義務論への姿勢もそうした社会体制に応じて論じるべきであるということであった。功利主義的理解は、主として資本の文明化作用論や共産主義社会へと至る社会発展論を根拠とし、資本主義社会から社会主義社会にかけての生産力増進による社会的厚生増進という面に焦点をあてる。卓越主義的理解は、共産主義社会論における人間性の開花を基点にして資本主義社会における疎外を批判することに力点を置く。義務論的理解は、マルクスの搾取論や分配的正義論を対象とし、資本主義社会から社会主義社会を対象としながらも、そこにおける平等主義的正義の面に焦点をあてる。

史的唯物論からすれば異なる経済構造には異なる価値規範が対応する。したがって、社会発展とともに評価の基準となる価値規範が変化するのは当然であり、マルクスと功利主義の関係本章のように理解すれば、マルクスの社会主義規範理論全体の中で矛盾することなく位置づけることができる。こうした本章の到達からすると、従来の諸見解はマルクスの理論体系の中の一部のみに視点を限定したことから生じたものであると判定することができる。ここに従来の諸見解に対する本書独自の意義が存する。

#### (4) 予想される疑問に対して

以上の結論については、次のような疑問が予想されよう。

第一に、資本主義社会から社会主義社会にかけては功利主義を採用しながら、共産主義社会においては功利主義を否定するというのは、矛盾ではないか。一般に規範理論はあらゆる状況においても普遍的に通用することを要件とするから、マルクスが社会の発展段階に応じて功利主義への評価を変えていたとすれば、彼には整合的な規範理論はなかったということにならないか。

この疑問に答えると、確かに規範理論は超歴史的に通用する普遍化可能性を不可欠の要件とするという前提に立てば、上述の議論は矛盾しているし、マルクスの功利主義に対する評価は規範理論としては整合的でないということになる。

しかしマルクスは、経済社会の発展段階に応じて異なる価値規範が支配するという歴史的相対主義の立場をとっていたのであり、あらゆる時代や社会に共通する普遍的な規範理論が存在するという立場とは前提を異にする。マルクスは特定の経済社会にはその生産力と経済構造に規定された、人々に共通する価値規範が実在するという道徳的實在論の立場をとっていたのであり、この点で彼の学説は一つの整合的な規範理論としての資格を有する<sup>344</sup>。

第二に、共産主義社会を追求する立場からすれば、資本主義社会を廃絶してすぐさま共産主義社会を実現すべきであって、なぜわざわざ資本主義社会を廃絶するのにそこで支配

<sup>343</sup> (平尾 1992, 第 10 章)を参照。

<sup>344</sup> (Boyd 1988; 松井 2007, 53-54)を参照。

的であった功利主義的な規範原理を活用したり、さらにはこの原理に基づく社会主義社会のような中間段階を構想するのか。

この問いに対する答えは事実問題に関わらざるをえない。史的唯物論からすると、生産力の発展とそれに照応した経済構造が存在して、上部構造も含めた経済社会が成立する。資本主義社会にはそれに照応した功利主義という上部構造が存在しており、それを前提にして社会変革を進めるしかない。したがって共産主義社会以前の段階で功利主義が活用されるのは、それが全く自由な状況で選択されたからではなくて、現実の技術的経済的な条件に制約されているからである。

マルクスの疎外論の特色は、疎外された現象はわれわれがそれを認識したからすぐさま解決できるものではないという点にある。疎外は、社会の発展段階における技術的経済的環境を反映した現象であり、諸個人が現状が疎外されているという認識をもったところで変わるわけではない。したがってそうした客観的条件を可能な部分から変革することによって疎外を徐々に減少させるしかないというのが、L・フョイエルバッハ(Feuerbach[1841]1923)の主観的な疎外論に対する批判の主旨である<sup>345</sup>。とすれば、マルクスの功利主義に対するスタンスも、こうした疎外論の観点から根拠づけることができよう。

第三に、マルクス主義は確かに功利主義を利用しようとしたのかもしれないが、マッキンタイアによる批判に示されるように、逆にマルクス主義そのものが功利主義によって支配され、その負の側面の部分から大きな損失を被ったのではないか。

この疑問については、歴史的にみてマルクス主義が功利主義から被った否定的影響があることはたしかである。特に共産主義運動における帰結主義的な発想は、「目的は手段を正当化する」といった次元から「目的のためには手段を選ばず」といった道徳的直感に反する次元にまで達することもあった<sup>346</sup>。

しかし、この点については、帰結主義そのものを否定する前に、帰結主義の倫理に本当にしたがっているかどうかを検討するべきではないかと思われる。帰結主義にとっては確かなんらかの状態からなる目的こそが重要であるが、道徳的直観に反するような行為が、共産主義社会の創造という目的に本当に合致しているのかどうかをよく検討すべきである<sup>347</sup>。

本章ではマルクスの社会発展論の中に帰結主義を見いだしたが、それはむしろ現存する価値規範を尊重するという観点に立脚しながら、理想社会に近づいていこうという考え方であった。これに対し、現存の道徳的直観に反するような手段をとって強引に理想社会を作り出そうとするならば、多数の人々の反感を買い、かえって追求する目的を遠ざける結果になってしまうはずである。たとえ一時的表面的には人々の直観に逆らうことができても、長期的本質的にはそれは失敗するであろう。つまり帰結主義の観点からすれば、むしろ従来の共産主義運動には、帰結主義的な思考が不足していたと判定することができるのである。

また本章でみてきたように、マルクス主義の中に帰結主義的な発想が現存する以上、それを十全に自覚しておくことが、この倫理に対するつき合い方として必要になってくるのではないだろうか。むしろ自らが帰結主義的な行動をとっていながら、それを自覚せずにいたことが、共産主義運動における否定的現象をもたらした一つの要因であるように思われる。

第四に、マルクス主義が功利主義を取り込むことによって、義務論者が指摘してきたような功利主義の欠陥、すなわち社会全体の厚生 of 総和を最大化するという集団的な目的のために、個人の人格の個別性がないがしろにされる恐れはないか。実際に既存社会主義国で生じた人権侵害は、まさに功利主義の有する負の側面に起因しているのではないか。

<sup>345</sup> (MEW3:5-7/3-5)を参照。

<sup>346</sup> R・ノーマンは、マルクス主義の中に功利主義を見だし、その否定的側面を検討している(Norman 1988, ch.9)。ノーマンの評価には同意できる部分もあるが、私が以下、本文で述べる内容は、彼の評価とは異なる。

<sup>347</sup> A・センは、厚生主義の要件を付加しなければ、帰結主義は事態の評価において行為をも考慮に入れることができるとする(Sen 1985, 181-82)。(若松 2003, 20-23)を参照。

この疑問には次のように応えることができる。確かに従来のマルクス主義は、功利主義を無自覚のうちに取り込みながら、もう一方の義務論については系統的には吸収してこなかったのであり、それが既存社会主義国や共産主義運動に否定的現象をもたらした一つの原因であろう。諸個人が自己利益を追求し競争しあう社会では、マルクスが看取したように、功利関係が支配的となり、それを中和する装置として個人の諸権利を保障する制度が必要になる。つまり、資本主義社会では功利と権利は対立しながらも、実は相互に補完する関係にある。両者とも自由主義の申し子なのである<sup>348</sup>。マルクス主義が功利主義を採用するなら、義務論も同様に取り入れるべきだったのである。したがって、問題は功利主義そのものにあるというよりは、義務論によるバランスがとられなかったことにある。

第五に、史的唯物論を帰結主義の観点から理解すると、結局は最終目的である共産主義社会以前の段階はすべて、次の社会体制を実現するための手段としての位置におとしまれられてしまう。個人の人生の中で諸時点が将来の目標に応じた役割分担を与えることはかまわないが、それを歴史発展におきかえることは特定の時代に生きる人々が犠牲になることを意味しており、道徳的に問題があるのではないか。

この疑問に対して答えると、次に到来する目標としての社会体制からみれば、眼前の社会は手段的な役割を果たすことになるが、それは次に来るべき新しい社会が遠い将来の社会のために犠牲になるのを求めることとは異なる。例えば、社会主義社会は共産主義社会からみれば確かに手段的な位置にあるが、資本主義社会と比べればより大きな厚生をより平等に享受できる社会として構想されている。したがって社会主義社会はそれ自体が一つの実現すべき目的として構想されているのであって、そこでの生活が犠牲的なものになることはない<sup>349</sup>。したがって、共産主義社会以前の社会が手段の位置にあることは、それ自体が目的としての位置づけを有することと矛盾しない。

以上が本章の主張に対して予想される疑問とそれに対する応答である。

---

<sup>348</sup> (村上 1998, 第 8 章)を参照。

<sup>349</sup> この点は過渡期社会についても同様にあてはまる。

## 第8章 コミュニティ

### 第1節 はじめに

本章の課題は、マルクスのコミュニズム(communism)における最も基本的な価値理念であるコミュニティの意味を、現代コミュニタリアニズム(communitarianism)におけるコミュニティとの比較を通じて解明することにある。

#### (1) コミュニズム

通常、マルクスのコミュニズムは共産主義と翻訳される。私はこの訳語を否定するつもりはないし、それは正しいと思っている。なぜならそれは第一に、生産手段または資産が共同所有の下におかれ、生産が共同的に行われる経済体制を追求する思想だからである。

「共同の生産手段で労働し自分たちのたくさんの個人的労働力を自分で意識して一つの社会的労働力として支出する自由な人びとの結合体」(MEW23a:92/105)。

生産手段が私的に所有される社会では、労働も私的なものとして現れる。これに対して生産手段が共同に所有される社会では、労働は社会的なものとなり、生産も共同で行われるから、この結合体の総生産物は社会的生産物となる。

マルクスの史的唯物論からすれば、ある社会体制の性格を決定するのは、生産力とそれに規定された経済構造である。経済構造は生産手段の所有形態によって決定され、共産主義社会は、生産手段の共同所有とする経済体制であるから、マルクスの社会主義規範理論としてのコミュニズムを共産主義と呼ぶことは妥当である。

では、なぜ本書でしばしばコミュニズムを共同主義と呼ぶのか。それはマルクスのコミュニズムの意味が生産手段の共有にとどまらないからである。生産手段の共有を土台とする社会で人間はどのようになるのか。

「共産主義社会、すなわち、個人個人の独自の自由な発展が決して空文句でない唯一の社会の内部では、この発展は、まさに諸個人の連関をこそ条件としている。この連関は、一部は経済的な諸前提のうちにも、また万人の自由な発展の必然的連帯性のうちにも、はてはまたその時代に存在する生産諸力の土台の上での諸個人の普遍的な活動の仕方のうちにも存するものである」(MEW3:424-25/475-76)。

ここでも共産主義社会の条件は、生産諸力の発展とそれに伴う経済的諸前提であることが踏まえられてはいるが、その土台の上で個々人の独自で自由な発展が可能になるのは諸個人の連関によってであることが述べられている。マルクスの社会主義規範理論としてのコミュニズム＝共同主義がなによりも人間の発展を目標とするならば、諸個人のコミュニティ＝共同または連帯こそがその最終的条件であることになろう。

本書の自由論で述べたように、制御的自由と人格的自由は時間的には前者が優位にあるが、価値的には後者が優位にある。同様の関係が、ここでの生産手段の共有としての共産主義と諸個人のコミュニティにもあてはまる。共産主義は、諸個人のコミュニティに対してその条件をなし、時間的に先行するが、価値的には諸個人のコミュニティが生産手段の共有よりも優位にある。

したがって本章で取り上げるマルクスのコミュニズム＝共同主義とは、生産手段の共有としての共産主義を含むが、それにとどまらず諸個人のコミュニティを通じて人間の発展を追求する規範理論を意味する。

#### (2) コミュニタリアニズム

現代コミュニタリアニズムとは、自由主義を批判し、コミュニティを理念とする社会を尊重する規範理論であり、1980年代以降台頭してきた新しい思想潮流である。A・マッキンタイア、C・テイラー、M・ウォルツァー、M・サンデル、A・エッチオーニといった論者

が代表とされる。以下では現代コミュニタリアニズムを便宜上、単にコミュニタリアニズムと表現する。

マルクスが推進した主義主張は共産主義すなわちコミュニズムであり、コミュニティ社会を理想とする立場である。したがってコミュニタリアニズムもコミュニズムもコミュニティ社会を追求する点では同一である。実はコミュニタリアニズムは、19世紀前半のアメリカにおいて初期社会主義者の協同的コロニー建設の運動を指す言葉として誕生したのであり、コミュニズムとコミュニタリアニズムはほとんど同義であった<sup>350</sup>。また上記の主唱者たちの中には、マッキンタイアとテイラーのように以前にマルクス主義者としてイギリスの新左翼運動<sup>351</sup>に深くコミットしていた者やウォルツァーのように民主的社会主義者を自認してきた者もいる。これらの事実からは、コミュニタリアニズムとマルクス主義またはコミュニズムの間に深い関係があることが推測される。

現代のコミュニタリアンは80年代以降、自由主義者との間でいわゆるリベラル・コミュニタリアン論争を展開し、自由主義の中にある個人主義的な人間観を痛烈に批判した。しかし、そもそも従前より自由主義を最も精力的に批判してきたのはマルクス主義であったし、そこではいまでもなく自由主義の有する個人主義的性格が大きな論点とされてきた。にもかかわらず80年代以降から今日まで、自由主義の最大のライバルはコミュニタリアニズムとされ、マルクス主義は蚊帳の外におかれることになった。その一つの大きな原因がソ連・東欧国家体制の崩壊をはじめとする既存社会主義国の凋落にあり、コミュニズムという言葉が忌み嫌われる状況にあることはだれもが頷くところであろう。

### (3) 本章の課題

しかし、マルクスのコミュニズムとコミュニタリアニズムをそのような現実政治の状況からいったん切り離して、規範理論そのものとして捉えるならば、そこには当然ながら相違点と共通点があり、それらの区分を正確に行うことが必要となるはずである。そうした作業は管見のかぎり、欧米ではすでにある程度進んでいるが<sup>352</sup>、日本ではコミュニタリアニズムに関する研究が続々と登場しているにもかかわらず、マルクスとの関連に言及する議論は皆無に近い状態である<sup>353</sup>。社会的規範理論は、社会科学の他の領域と同様に歴史を有する学問であり、しかもその性質上、本質的な問題は過去に論じられていることも多い。であるならば、学問的な儉約(parsimony)の精神からして、類似する古今の理論を比較検討し、両者の異同を明確にしておくことは不可欠である<sup>354</sup>。マルクスのコミュニズムとコミュニタリアニズムはまさにそのような関係にある。

---

<sup>350</sup> (宇賀 1995b)を参照。

<sup>351</sup> ここでいうイギリスの新左翼運動とは、1956年頃登場し、1960年に発刊された『新左翼評論(New Left Review)』を中心に活動を展開した政治運動を指す。それは「知的な傾向としても、マルクス主義理論の影響を極めて強く受けていた点で、「六八年世代[大学闘争の世代]」の新左翼とは一線を画していた」(Lin 1993, xiii/16)。以後、新左翼と表現する場合には、マッキンタイアとテイラーが参加したイギリスの新左翼運動を意味する。

<sup>352</sup> (Blackledge 2007; Blackledge and Davidson 2008)と(Fraser 2003, 2007)はそれぞれ、熱心なマルクス主義者であったマッキンタイアとテイラーが、マルクス主義のいかなる価値を捨て、いかなる価値を保持したかを追究している。

<sup>353</sup> (青木孝平 2002, 2008)は、マルクスとコミュニタリアニズムの関係を研究した貴重な邦語文献であるが、マルクスをコミュニタリアンとして解釈しようとする点で、本章とは見解を異にする。なお(青木孝平 2002, 2008)それぞれに対する書評として(松井 2003b; 石塚 2008)を参照。

<sup>354</sup> 日本では、個体的所有論を基軸とした(平田 1969)によるマルクス主義の市民社会論としての再構成と、これを批判し初期マルクスの疎外論を重視する見解(山之内 1982)が対峙してきた。前者はマルクス主義を個人主義的に捉え直すのに対し、後者はコミュニタリアンに近い観点からこれを批判する点で、両者の対立は本章の問題意識とおおいに重なり合う。本章は両者の対立を解決する一つの試案ともなるであろう。

社会主義規範理論の骨格を提示しようとする本書にあっては、マルクスにおけるコミュニティの意味を確定することがどうしても必要である。もちろんそのためにマルクスのコミュニティ概念を丹念に検討することは重要ではある。しかし、現代規範理論の中でマルクスの学説がどのような位置を占めるのかを探究する本書の視角からすれば、現代コミュニタリアニズムとの対質は不可避な作業なのである。そこで本章の課題は、現代コミュニタリアニズムとの比較を通じてマルクス主義におけるコミュニティの意味を解明することにある。

以下、第2節では、マルクスのコミュニズムとコミュニタリアニズムの比較を九つの論点、すなわち道徳主義、卓越主義、自由主義、個人主義、保守主義、地域主義、特殊主義、民主主義、急進主義にわたって行う。これを踏まえ第3節で、コミュニタリアニズムの論理を分析する。最後に第4節では、総括として以上の検討から得られたコミュニズムの論理を明らかにする。

## 第2節 諸論点の比較

### (1) 道徳主義

ここでは道徳主義(moralism)は、経済など他の領域に比べて道徳の領域を重要視するという一般的な意味を表す<sup>355</sup>。とするとマルクスとコミュニタリアンは、道徳主義に与するか否かという点で対照的である。

マルクスの資本主義批判は、疎外論のように哲学的、人間学的な視角からの批判もあったが、搾取、階級、そして恐慌論のように、経済問題に対する批判が中心であり、疎外の問題も経済的な視角を基軸にして論じられていた。また、将来社会としての共産主義社会も生産手段の社会化を基礎にした経済的コミュニティが中心であった。このようにマルクスにとって経済的領域の占める比重が最も大きいのは、経済構造が社会体制の在り方を規定するという史的唯物論の考え方があったからである。

さて、若き日のマッキンタイアとテイラーが携わった新左翼運動の大きな特色は、人間主義的な社会主義を標榜した点にある。雑誌『新左翼評論(New Left Review)』の一つの前身である『ニュー・リーズナー(New Reasoner)』の副題は「社会主義的人間主義ジャーナル」であった。彼らはスターリン主義の非人間的な本質をいち早く指摘し、旧左翼が権力の奪取に固執して、社会主義的な人間性をないがしろにしてきた点を批判した。

マッキンタイアによれば「社会主義以外のすべての社会は人間を苦しめる社会であるが、社会主義は人間らしい生活が営まれる社会である」(MacIntyre 1958-9 and 1959,100)。彼は1950年代末の時点では、社会主義とは本来は人間主義的なものであり、非人間主義的なスターリン主義は社会主義からの逸脱であると考えていた<sup>356</sup>。

新左翼の人間主義的社会主義の追求は、道徳主義の強調へと発展していく。彼らにとって資本主義に対する社会主義の優位性は、生産力の高さや所有と分配の平等といった経済的次元にあるのではなく、いかに一人一人の人間が豊かな心を持ち、高尚な精神文化を達成するかという道徳的次元に求められた。新左翼にとって社会主義は、「道徳革命」によって初めて可能なのである<sup>357</sup>。

新左翼としてのマッキンタイアとテイラーの人間主義と道徳主義は、やがてコミュニタリアンへと継承されていく。コミュニタリアンの著作は、徳倫理学の代表作とされるマッキンタイアの『美徳なき時代』(MacIntyre 1981)をはじめ、ほとんど大部分が道徳哲学の領域に

<sup>355</sup> ここで一般的というのは、例えばI・カントの道徳理論のように(Kant [1788]1968)、幸福主義に対立する特殊な意味においてではないことを表す。また、ある規範理論が単になんらかの道徳原理を有するというさらに一般的な意味でもない。

<sup>356</sup> (Lin 1993, 32/77-78)を参照。

<sup>357</sup> (Lin 1993, 48/102)を参照。

属する<sup>358</sup>。コミュニタリアンを特徴づけるのは「過剰な道徳的側面」であると評されるほどである(Delanty 2003, 86/119)。

コミュニタリアンが道徳的側面に特化するのには、マッキンタイアとテイラーが新左翼のときから抱き続けてきた現代社会に対する問題意識に主たる原因がある。彼らの関心の中心は、現代社会における人間性の荒廃や規範秩序の衰退といった道徳問題にある。

サンデルとテイラーは、現代社会の問題状況を次のように描写する。

コミュニタリアンの政治では不寛容と全体主義が帰結するという、自由主義からの批判に対して、「コミュニタリアンは、不寛容が最も繁栄するのは、生活の形態が乱れ、根幹がぐらつき、伝統がゆるんでいるところであると応答する。今日では、全体主義的な衝動が生じるのは、確固として状況づけられた自我の自信からよりも、孤立し、混乱し、欲求不満である自我の当惑からである。自我は、共通の意味がその力を失った世界の大海で途方に暮れている。……われわれの公共的生活が衰弱し、共通の関与へのわれわれの感覚が減少するかぎり、その程度に応じて、全体主義的解決策という大衆政治に陥りがちになる」(Sandel 1984, 7/258-9)。

「私が本書『『ほんもの』という倫理』—松井]で取り組もうとする三つの不安、近代の三つの不安」があります。「第一に、いわゆる意味喪失についての危惧が、いいかえれば、道徳の地平が消失することについての危惧があります。第二の危惧は、わがものの顔の道具的理性を前にして、目的が侵食されてゆくことへの危惧です。そして第三には、自由の喪失をめぐる危惧があります」(C. Taylor 1991, 10/14)。

彼らは現代社会が危機的状況にあると捉える。それは人間が孤立化し、生きていく意味を失うような道徳的危機と、それによって公共性への関心が減退することから生じる政治的危機である<sup>359</sup>。それゆえ現代社会に代替するコミュニティ社会論にしても、「道徳的コミュニティ」(MacIntyre 1981, 263/320)が追求されることになる<sup>360</sup>。

このように道徳問題を重視するコミュニタリアンは、マルクス主義をどう評価しているだろうか。ウォルツァーは次のように述べている。

「マルクス主義の大きな失敗のひとつは、マルクス自身も彼の思想を継承した主要人物も、社会主義の道徳理論・政治理論を決して仕上げなかったというところにある」(Walzer 1987, 56/73)。

ウォルツァーによればマルクス主義者の欠陥は、それが資本主義社会に対しては痛烈な批判を浴びせながら、自らはどのような道徳ないし政治原理に立脚して資本主義社会を批判し、新しい社会を構想しているのかという点について、深く反省しなかった点にある。

またマッキンタイアは、次のようにマルクスを批判する。

「いうまでもなくマルクスが誤った点とは、彼が正義をめぐる……見解の不一致は単に二次的な現象にすぎず、競合する経済的階級の利害関係を反映しているだけだと想定した点であった」(MacIntyre 1981, 252-53/308)。

マッキンタイアによればマルクスは、正義をめぐる対立を階級間の利害対立に還元してしまい、それ以上の分析を試みようとしなかった。マッキンタイアはマルクスをいわゆる経済決定論者と見なしている。

上述のように、確かに史的唯物論に立脚するマルクスの資本主義批判は、経済的な視点からの批判が中心であり、将来社会としての共産主義社会も経済構造の在り方を中心に構想

<sup>358</sup> コミュニタリアンの著作の中でも例えば(Eztioni 2001; Walzer 1983)などは、経済に言及するが、あくまでも主題は道徳である。

<sup>359</sup> (井上達夫 1990)は、コミュニタリアニズムが登場した社会的背景として、社会病理の倫理的側面についてはアノミー化を、政治的側面についてはアパシー化を挙げる。

<sup>360</sup> このように現代のコミュニタリアンは道徳問題に比べて経済問題には消極的であるが、この特徴は、上述のアメリカにおける初期社会主義運動が経済的なコミュニティを追求していたこととは対照的である。

されていた。しかし、マルクス主義者が道德哲学についてほとんど論じず、経済問題に重心をおいてきたことは、彼らが道德問題に関心をもたないことを意味するわけではない。マルクス主義者が資本主義社会を批判し、共産主義社会を追求する理由は、人間の疎外を廃絶することにある。そして疎外とは人間の経済的次元のみならず道德的次元に関わる概念であるから、決して道德問題がなおざりにされたわけではないのである<sup>361</sup>。したがって、コミュニタリアニズムもマルクスのコミュニニズムも道德問題を重視する点では共通する<sup>362</sup>。

ではどうしてマルクス主義は道德問題を重視しながら、コミュニタリアンのように直接に道德哲学に訴えることをしなかったのか。それはやはりマルクスの史的唯物論に理由がある。

第一に、ある社会の道德は上部構造に属し、それは土台である経済構造に照応する。人々の道德意識はその社会の経済構造によって規定される。したがって資本主義社会の廃止を望むのであれば、この社会の道德を批判するのではなく、経済構造の在り方を批判すべきであるということになる。

第二に、ではマルクス主義はいっさい道德に訴えなかったのかということ、そうではない。マッキンタイアによれば、マルクス主義は近代のエートスを被っている。

「マルクス主義の道德的欠陥と失敗は、自由主義的個人主義と同様に、それがどの程度特に近代的なそして近代化しつつある世界のエートスを具現しているかという、その度合いに比例して生じてくる」(MacIntyre 1981, x/ix)。

ここでの「近代的なそして近代化しつつある世界のエートス」とは具体的にはどのようなものか。これについてマッキンタイアは次のように述べている。

「マルクス主義者たちは、道德的に明白な立場をとらねばならなかったすべての危機……のさなかで、かなり硬直した形態のカント主義や功利主義へとそのつど後退し陥ってきた」(MacIntyre 1981,261/318)。

マルクス主義は道德に訴えないと表面上は言い張りながらも、実際にはカント主義や功利主義のような道德理論を利用していた。おそらく近代のエートスを具現するのがカント主義や功利主義であろう。これを取り込んでしまった点にこそマルクス主義の道德的失敗があるというのである。

しかし、あとで特殊主義に関して述べるように、マルクス派からすれば、資本主義社会にはそれに照応する独特のエートスが存在するのであって、資本主義社会に生きるわれわれがこの社会を批判し、それをこの社会の人々に納得してもらうには、この社会に通用するエートスに訴えるしかない。そこで労働者の権利や厚生の上向といった内容的にはカント主義や功利主義に合致した課題設定を行い、それをめざした運動を推進したのである。だが将来目標たる共産主義社会の理念からすれば、カント主義も功利主義もマルクス派の選ぶところではない。それゆえにこれらの原理が積極的にマルクス派の綱領に入れられることが

<sup>361</sup> ウォルツァーは次のよう述べている。「若いマルクスの著作群は、コミュニタリアン的批判の初期の現れの一つを代表している。しかも彼の議論は、1840年代に最初になされたものであるが、今日でも力強く命脈を保っているのである。アラスデア・マッキンタイアによる、近代の知的、文化的生活の首尾一貫性のなさ、物語の能力の喪失についての記述は、アップデートされた最高水準の理論的言語を用いて若いマルクスと同様の指摘を行っている」(Walzer 2004, 144/238)。

マルクスの疎外論が、近代社会の知的文化的な生活についてコミュニタリアンに勝るとも劣らない鋭い分析を示したという評価には賛同できる。しかし、「若いマルクス」という表現からは後期のマルクスにはあてはまらないという含意が読み取れるが、これは誤りである。マルクスは著作活動の初期には疎外論のような人間主義的視点をもっていたものの、後期にはそれを失ったという理解は、コミュニタリアンに限られずしばしばみられるが、後期に引き続きみられる疎外論的な議論を説明できない点で妥当ではない。マルクス疎外論超克説に対する批判として、(岩淵 2007)を参照。

<sup>362</sup> マルクスが道德主義者か否かをめぐる諸説については、本書第2章を参照。

なかったのである。

したがって、コミュニタリアンが道德問題に、マルクス主義が経済問題に力点を置いたという整理は実のところは正確ではない。マルクス主義が人間の疎外からの解放を究極目標とするならば、それは道德問題に関わらざるをえないのであって、決してマルクス主義が道德問題を軽視しているわけではないのである。コミュニタリアンとコミュニズムの道德問題に対する姿勢の相違は、それに力点を置いたか否かではなくて、どのようにしてこの問題にアプローチするののかという方法の相違に帰着する。コミュニタリアニズムは道德問題に対する問題関心からじかに道德哲学に訴える。マルクス主義は、道德問題に対する関心を持ちつつも、それに直接取り組むという方法をとらず、経済構造の変革を通じて間接的に道德問題を解決する方法をとる。

マルクス主義は史的唯物論に立脚して土台たる経済構造についての分析を基底にしながら、政治、道德のような上部構造の問題を説明するという包括的な方法をとるのだが、コミュニタリアニズムは、道德問題に立脚してそれに関わるかぎりでは政治、文化の問題を論じるという限定的な方法をとるという相違がある。コミュニタリアンが先進資本主義国における道德または政治文化の危機について鋭い洞察を提供したとはいえ、議論の内容がこの領域に限定されているのに対し、マルクス主義は疎外の問題を重視しながらも貧困、階級、恐慌などの経済問題を基礎に据えることによって、現代の地球社会の危機をトータルに把握する枠組みを有する。以上が、道德主義をめぐる両者の相違である。

## (2) 卓越主義

前項でみたようにマルクス主義において道德は、表面上は議論の対象になることは少なかったが、そのことは決して道德が軽視されたことを意味するわけではない。ところで道德哲学の中には多様な立場が存在するのだが、その中でもマルクスとコミュニタリアンがともに依拠するのは、卓越主義(perfectionism)という考え方である。その定義はそれ自体が論争になりうるほど難しいが、マルクスとコミュニタリアンの比較という本章の課題に妥当するかぎりでは、以下のようになるべく広い定義をとりたい。

道德理論の観点からT・フルカは、人間本性に基づく卓越性を追求すべきであるとする見解を狭義の卓越主義、人間本性に基づくか否かを問わずなんらかの卓越性を追求すべきであるとする見解を広義の卓越主義と呼ぶ(Hurka 1993, 3-4)<sup>363</sup>。ここでは広義の卓越主義を採用する。

政治学的観点からみると、いかなる主体が卓越性を推奨するのが問題となる。A・リーヴによれば、卓越主義とは「国家の役割は、各人が自らの善き生の観念を追求しようとするような中立的または公平な枠組みを提供することよりも、むしろ善き生についての道徳的に受容可能な観念を推奨することにあるという見解」(Reeve 2009, 397)である。ここでまず国家については、本章で取り上げているのはコミュニタリアニズムとコミュニズムであるから、より広義にコミュニティとしておく。また、道徳的に受容可能な観念を推奨するというよりも広義に、客観的善を追求してなんらかの卓越性を推進することが、個人の私的な事柄とされるのではなく、コミュニティ全体の公共的な課題とされるという意味でここでは捉えておきたい。

したがって本章における卓越主義は、人間は客観的善を追求して卓越性を得るべきであり(倫理的卓越主義)、それがコミュニティの公共的な課題として取り組まれねばならない(政治的卓越主義)とする見解として定義される。

J・ステルバは現代における主要な規範理論として、リバタリアニズム、社会主義、厚生自由主義、フェミニズム、コミュニタリアニズムの五つを挙げているが(Sterba 1988)、その基礎となった2年前の論文では、コミュニタリアニズムの項目は卓越主義となっていた(Sterba 1986)。このことが示唆するように、卓越主義はコミュニタリアニズムの最も重要な

<sup>363</sup> (Wall 2007)は、前者を人間本性の卓越主義、後者を客観的善の卓越主義と呼ぶ。

特質の一つである。

コミュニタリアンの中で最も卓越主義を強調するのがマッキンタイアである。

「実践」という言葉で私が意味するのは、首尾一貫した複雑な形態の、社会的に確立された協力的な人間活動である。それを通してその活動形態に内的な諸善が実現されるが、それは、その活動形態にふさわしい、またその活動を部分的に規定している、卓越性の基準を達成しようと努めるからなのである。その結果、卓越性を達成する人間の諸力と、関連する諸目的と諸善についての人間の考えは、体系的に拡張される」(MacIntyre 1981, 187/230)。

マッキンタイアによれば、人間はコミュニティにおける協力的活動を通じて活動そのものに内的な善を追求し、その過程で卓越性の基準を達成しようとする。内的な善の特徴は、「それらの達成がその実践に参加するコミュニティの全体にとっての善である」(MacIntyre 1981, 190-91/234)、すなわち共通善であるという点にあり、よって卓越性の基準もコミュニティの中で客観的に与えられることになる。

そしてマッキンタイアは、徳の定義を与える。

「徳とは、獲得された人間の性質であり、その所有と行使によって、私たちは実践に内的緒善を達成することができるようになる。またその欠如によって、私たちはそうした諸善の達成から効果的に妨げられるのである」(MacIntyre 1981, 187/230)。

内的な諸善を伴い卓越性の基準を満たすような実践のために必要な性質が徳である。このようにマッキンタイアは、人々が自らの徳を発揮して卓越性をめざしあうようなコミュニティを推進する点で、卓越主義的なコミュニタリアンである。

マルクスも卓越主義者の一人としてしばしば挙げられる<sup>364</sup>。彼によれば、資本主義社会において人間は、労働生産物の疎外、労働の疎外、類の疎外、人間の間からの疎外といった疎外の状況におかれる(MEW40:516-18,436-38)。共産主義社会はこうした疎外を超克し、人間の能力が全面的に発展する社会として展望される。

「偏狭なブルジョアの形態が剥ぎ取られれば、富は、普遍的な交換によって作り出される、諸個人の諸欲求、諸能力、諸享楽、生産諸力、等々の普遍性でなくてなんであろう？ 富は、自然諸力に対する、すなわち自然がもつ諸力、ならびに、人間自身の自然がもつ諸力に対する、人間の支配の十全な発展でなくてなんであろう？ 富は、先行の歴史的発展以外にはなにも前提しないで、人間の創造的諸素質を絶対的に表出することによってなんであろう？」(MEGA II 1(2):392/2:137-38)。

「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような一つのアソシエーションが現われる」(MEW4:482/496)。

マルクスは、共産主義社会の特色として人間がその素質を絶対的に表出し、潜在的に有する諸能力を全面的に発展させることが可能となる点を挙げる<sup>365</sup>。これは共産主義社会が社

<sup>364</sup> (Hurka 1993,3-4; Kymlicka [1990]2002,190-95/277-84; Lukes 1985,87; 山口 2007)を参照。

<sup>365</sup> W・キムリッカは「マルクスの場合には、われわれに固有の卓越性とは自由な創造的・協同的生産の能力であると言われている」(Kymlicka [1990]2002, 190/278)と述べ、マルクスが卓越性の基準として生産能力しか挙げず、余暇の享受や消費を軽視したと断定した上で、マルクスの卓越主義のそうした性質を批判する。しかし、これは全くの誤解に基づいた批判である。

マルクスは「労働時間の節約は、自由な時間の増大、つまり個人の完全な発展のための時間の増大に等し」とか、自由時間は「余暇時間でもあれば、高度な活動のための時間でもある」と明言している(MEGA II 1(2):589/2:499-500)。余暇ないし自由時間は人間的卓越にとっての基本条件である。

また、マルクスは次のようにも述べている。「社会的な人間のもろもろのセンスは非社会的な人間のそれらとは違ったセンスである。人間の本質の对象的に展開された富によってこそ初めて主体的、人間的な感性の豊かさ、音楽的な耳、形式の美を味わう目、要するに人間的な享受のできるもろもろのセンス、人間の本質諸力たることを自証するもろもろのセンスがあるいは練り上げられたり、あるいは生みだされたりするのである」(MEW40:541/462)。

会全体として人間の発展または卓越を主要な課題におくことを示す。

このようにコミュニタリアンとマルクスの主張は、広い意味での卓越主義を含んでおり、善の追求を諸個人の主観的で私的な事柄と見なして社会全体の課題として取り上げることが拒否する自由主義とは異なる点で一致する。

しかし、両者の間には相違点もある。第一に、政治的卓越主義について、諸個人が卓越を獲得する過程の在り方が異なる。

コミュニタリアニズムにおいては、卓越の追求における道徳の役割が強調され、徳を備えた人格の育成そのものが直接的な課題として位置付けられる。

「自由主義的個人主義にとっては、コミュニティとは単に、その中で各個人が自分自身で選んだ善き生についての考えを追求する闘技場であり、政治的諸制度は、そうした自己決定による活動を可能にしてくれる制度の秩序をもたらすために存在しているのだ。政府および法律は、人間にとっての善き生についての競合する考え方に関しては中立であるし、そうあるべきである。それゆえ、法の順守を促進することは政府の仕事であるにしても、この自由主義的な見解では、どれか一つの道徳的見方を教え込むことは、政府の正当な機能には決して含まれていないのである。

それとは対照的に、私が描いてきた古代・中世の特定の見解では、政治的コミュニティは自らを維持するために諸徳の行使を要求するだけでなく、そのコミュニティのもつ親としての権威がなす務めの一つは、子どもたちを有徳な成人へと育てあげることであった」(MacIntyre 1981, 195/239)。

「コミュニタリアンの観点からは(より強くより高潔な自己を育成するための)人格の開発者として、公立学校に期待する最も重要な点は、人間が礼儀正しくかつ道徳的に行為できるような人格的能力の開発に重点を置くことである」(Etzioni 1996, 184/265)。

コミュニタリアンの政治的卓越主義においては、親的権威または学校による道徳教育を通じて卓越した人格の育成が直接的に追求される<sup>366</sup>。

これに対しマルクスは、道徳教育のような直接的な方法に強く反対した。

「共産主義者たちはおよそどんな道徳をも説教しない。……彼らは人々に、汝ら互いに愛し合え、利己主義者であるなかれ、等々の道徳的要求を提出しはしない。反対に彼らは、利己主義も献身も同様に一定の諸関係の下で必然的な諸個人を押し通すことの形式であるということ、非常によく知っている。それだから共産主義者たちは決して、……「普遍的」人間のため、献身的な人間のために、「私的人間」を廃棄しようと欲するのではない」(MEW3:229/249-50)。

マルクスの史的唯物論においては、道徳は上部構造の一部であり、それは土台である経済構造、そしてさらにはその社会の生産力に照応する。したがって、人々になんらかの道徳を人為的に植え付けようとしても、それがその社会の経済構造や生産力に照応していなければ無駄な努力となる。逆に、社会の生産力と経済構造が一定の段階に達すれば、それに照応した道徳が自然に出現する。そこで共産主義者の課題は、道徳運動を推進することではなく、社会の経済構造を転換することに求められる。それゆえにマルクスは人間的卓越の追求が公共的課題とされねばならないという政治的卓越主義に与しながらも、道徳を説教するような直接的方法是拒否したのである。つまりマルクスの場合は政治的卓越主義といっても

---

ここで言われているのは、物質的環境的諸条件の基礎があって初めて、豊かな感性を十全に駆使した享受が可能になるということである。マルクスは卓越の条件として受動的活動をも挙げる。もちろんそれは資本主義社会の中での疎外された消費とは異なるとはいえ、消費という受動的活動の面でも卓越性が追求されることを意味する。概してキムリッカの議論は、マルクスの労働概念を生産的労働に限定するという誤った解釈を施した上で、そこにマルクスの卓越主義の特色を捉え、批判するという筋違いな論法になっている。

<sup>366</sup> コミュニタリアニズムの教育論については、(坂口 2002)を参照。

極めて間接的なタイプに属する。このようにマルクスとコミュニタリアンは、政治的卓越主義を推進する方法が異なる。

第二に、倫理的卓越主義に関してマルクスとコミュニタリアンが異なるのは、功利主義への姿勢である。

マッキンタイアは、功利主義を峻拒する。

「私の説明は快樂と楽しみについてのアリストテレス的な見解には適合できるが、興味深いことに、いかなる功利主義的な見解とも、特にフランクリンの徳論とは、調停不可能なのである」(MacIntyre 1981, 197/242)。

マッキンタイアはアリストテレスによる徳の説明に従い、目的を達成する手段としての徳の行使そのものが目的の性格づけに本質的となると考え、この意味で目的と手段の関係を内的と捉える。これに対し、B・フランクリン(Franklin [1793]1999)による功利主義的な徳の説明においては、幸福という目的を達成する手段が徳であり、その基準は功利性であるから、手段と目的の関係は外的となる。よってマッキンタイアの卓越主義は、功利主義とは両立しえないのである(MacIntyre 1981, 184-85/226-27)。

しかもマッキンタイアは新左翼に与していた時期から、従来のマルクス主義や社会民主主義といった旧左翼が功利主義に取り込まれたことを批判していた。

彼によれば、新しい左翼の「目標は、幸福や満足ではなく、自由である。そして自由とは、同時に手段でもあり目的でもあるはずのものである。手段と目的との機械論的分離は、人間を操縦するにはふさわしいが、人間を解放するにはふさわしくないのである。

このことは功利主義との決定的訣別を帰結せずにはすまない。これまでのマルクス主義者が知的に衰退してしまったのは、彼らがそのマルクス主義までも決定論的機械論的模型に、したがって功利主義的模型にはめこんできたためだ。……

社会民主主義の伝統においても、功利主義が支配してきた。そしてそれとともに機械論的発想様式も支配的であった。また社会民主主義は、十分自覚した上で、ベンサム主義的接近方法をとってきたのであった。……

……功利主義的精神は、たやすくフェビアン主義的衣装をまとい、快樂を増し苦痛をへらす形で、共同の利益を極大にするものとして現れるのであった」(MacIntyre 1960, 235-37/238-40)。

マッキンタイアによる功利主義の描写は、「手段と目的との機械論的分離」、「幸福や満足」、「共同の利益を極大にする」といったように、功利主義の三要素、すなわち帰結主義、厚生主義、総和主義に関連する特色をすべて盛り込んでいる。自らが当初依拠したマルクス主義さえもが功利主義に侵食されたことが、彼がコミュニズムを捨ててコミュニタリアニズムに転向した大きな要因である。このようにコミュニタリアンは功利主義を峻拒する<sup>367</sup>。

ではマルクスと功利主義の関係は実際にはどのようなものだったのか。この点については、すでに本書第7章にて一定の結論をだした。すなわち、確かにマルクスは、自己実現を自由に追求することが可能となるコミュニティ社会を構想した。この点ではコミュニタリアニズムと変わらない。しかし、マルクスは唯物論者であったので、まず万人が貧困に陥らずに生存可能な必要条件を満たすことを最優先課題とし、上部構造についてはその社会の土台たる経済構造による制約を受けると考えた。資本主義社会では、人々の第一の関心は物質的な欲望の満足であり、功利主義はそれを代弁する思想であった。したがってマルクスは、資本主義社会から社会主義社会へと移行する段階の価値規範としては功利主義を受容し、それに依拠しながら社会変革を進めようとした。そして社会主義社会から共産主義社会へと至る段階で、万人の物質的な欲望がある程度満たされることによって、真の善き生とは何かという課題が社会全体の討議の対象となり、人々が自由に卓越性を追求することが可能

<sup>367</sup> コミュニタリアンによるその他の功利主義批判として、(C. Taylor 1985a, 21-26)を参照。ここでは功利主義には欲求の質的区別がなく、生活の質という観点からの評価がなしえない点が指摘されている。

になる。このようなプログラムをマルクスは構想していた。

したがってマルクス主義の中に功利主義的要素が存在するというマッキンタイアの認識は間違っていない。マルクス主義が功利主義を部分的に受容するのに対して、コミュニタリアニズムがそれを全面的に拒絶する点で、両者は態度を異にする。

このようにコミュニタリアンとマルクスは、自由主義が拒否する卓越主義を支持するという点では共通するものの、コミュニティにおける卓越性の推進の方法と、功利主義に対するスタンスという点では大きく相違する。

### (3) 自由主義

コミュニタリアンもマルクスも自由主義に批判的であることは共通である。自由主義(liberalism)は、極めて広い内容を含む思想であるが、その中で最も中心となる理念はいうまでもなく自由である。そこで本項では、コミュニタリアンとマルクスの自由主義に対する姿勢の対照を、自由概念に焦点を当てながら論じていこう<sup>368</sup>。

C・テイラーは、自由主義における個人の自己依存に基づく絶対的で「完全な自由」を批判する。

「完全な自由は、するに値する何物も含まないような、また少しでも価値をもつにふさわしい何物も含まないような空虚であろう。外部の妨害や障害をすべて片づけて自由に到達した自己は、無性格であり、したがってまた限定された意図をもたない、——このことが「合理性」とか「創造性」とかのような見たところ積極的な言葉によってどれほど隠されていても」(C. Taylor 1979, 157/297)。

テイラーの自由論は、個人の自由が独走する危険に対して警鐘を鳴らす点で、I・バーリンの自由論(Berlin 1969)と共通する。ただしバーリンの場合は、権力の干渉が及ばない領域を確保することによって、自由の名による強制から個人の自由を保護しようとしたのだが、テイラーによれば、結局は消極的自由の中にも自己依存的な行使概念が隠されているのであり、保護された領域の中で個人の絶対的自由を温存しようとしていた。これに対しテイラーは、自己依存的な個人という主体の構造そのものの中に完全な自由を志向する要因を見いだす。

積極的自由を拒絶して消極的自由のみを許容するバーリンの自由論は、自由主義の自由概念を典型的に表現したものである。バーリン説に対する批判の多くは、その自由の二概念を前提にした上で、積極的自由の重要性を指摘するにすぎないが、テイラーは消極的自由の概念をも俎上にのせ、それがはらむ問題をより深い次元でえぐりだしており、自由主義に対するコミュニタリアンとしてのラディカルな批判に成功している。

サンデルは「負荷なき自我」を批判して「位置づけられた主体」を対置したが、テイラーの「完全な自由」批判と後述する「状況内におかれた自由」の対置は、サンデルによる自由主義の個人概念への批判を、自由概念への批判の場面ですでに展開したものとといえるのであり、この点でもコミュニタリアニズム的な自由論としての先駆的役割を果たした。

さて、通常は自由主義を最も強力に批判してきたのは、マルクス主義であるように思われがちだが、テイラーによれば、実は自由主義の自由概念はマルクス主義の中にも見いだされるという。

「自由を自己依存と見なすこの思想傾向は、こうして近代の自由の観念における革命的展開にある共通の土台となった。それはロックからベンサムに至る古典的自由主義の最初の「消極的な」考え方に、ルソーの自分自身にのみ服従することとしての自由の考え方に、カントの自律の観念に、そして〔カントから〕まっすぐに自由の国というマルクス主義の理念に至る、自律の観念の後継者たちに、共通であろう」(C. Taylor 1979, 156/296)。

テイラーの自由論では、自己抑制に基づく「状況内におかれた自由」に対して、自由主義

<sup>368</sup> 私の自由論については(松井 2003a, 2004)を参照。なお以下に取り上げるテイラーの自由論についてもこれらの拙稿で一定の検討を加えた。

からマルクス主義に至るすべての自由概念が、自己依存に基づく「完全な自由」として一括される。ではどうしてテイラーは、マルクス主義の自由概念が自由主義と同様な「完全な自由」であると断定したのだろうか。彼によれば、マルクスはプロレタリア革命を「無拘束な自由への跳躍」(C. Taylor 1979, 149/282)と捉えていた。

「大規模で複雑な生産組織に基づいて設立された社会ではいうまでもなく、小規模の単純な社会においてさえ、集団が大きくなるとたいがい人々の相互作用は完全ではなくなり、伝達と決定は必然的に不透明で間接的となる。マルクスはこのことを忘れていたようである。

より差し迫った諸問題の圧力ならびに〔無拘束な自由への〕跳躍という表象のせいで、マルクスは自由の在り方について考えることはなかった。それゆえ彼は、共産主義が、資本主義社会より制限的でも非人間的でもないとはいえ、やはりそれ自身に独自の諸限界を抱えた社会状態であると見なすことができなくなった」(Taylor 1979a,149/282-83)。

テイラーによればマルクスは、人間は社会や自然との関係において自己を表現することによって存在としての統一性を実現するという表現主義と、科学と技術によって社会と自然を支配しようとする啓蒙主義の統一を企てた。そしてそれによって、あらゆる対立と疎外を克服した自由の国としての共産主義社会を追求したのだが、それは「状況をもたない自由」(C. Taylor 1979, 153/289)という絵空事であった<sup>369</sup>。

以上のような解釈は、テイラーが『共産党宣言』と『経済学・哲学草稿』の以下の部分から導出したものである。マルクスは後者において次のように述べていた。

「共産主義は成就された自然主義として人間主義に等しく、成就された人間主義として自然主義に等しく、人間と自然との、また人間と人間との間の相克の真の解消、現存と本質との間の、個と類との間の、抗争の真の解消である。それは解かれた歴史の謎であって、自らがこの解決であることを知っている」(MEW40:536/457)。

テイラーは、この叙述の中に「全体性への表現主義的願望」(C. Taylor 1979a, 146/277)を読み取り、それが『資本論』に代表される啓蒙主義的な科学的立場と統一され、人間が自然と社会を支配して自由に制御することによって達成されるという論理になると考えた<sup>370</sup>。

しかし、このようなテイラーのマルクス理解には次のような点で疑問がある。第一は、社会体制の移行過程の捉え方である。「無拘束な自由への跳躍」について、テイラーは次のように述べている。

「革命はブルジョア社会を、したがってそこに働く諸法則を廃止するであろうし、またプロレタリアの団結した階級は、それが相続した経済を引きついで自由に処理するであろう」(C. Taylor 1979, 149/282)。

しかし、マルクスは資本主義社会からの移行過程をこのように単純には考えていない。彼は、資本主義社会と共産主義社会の間に社会主義社会という中間段階を、そしてさらに資本主義社会と社会主義社会との間にさえも過渡期社会の必要性を認めている(MEW19: 15-32/15-32)。それは資本主義社会の諸原理がそう簡単には消滅せずに、引き続き存続するだろうという見通しをもっていただけからである。

第二に、マルクスは共産主義社会においてあらゆる対立が克服されるとは述べていない。

「ブルジョア的生産諸関係は、社会的生産過程の最後のものである。敵対的というのは、個人的敵対という意味ではなく、諸個人の社会的な生活諸条件から生じてくる敵対という意味である」(MEW13:9/7)。

確かにマルクスは、資本主義社会において階級対立のような経済構造に根差す主要な対立がなくなると考えたが、あらゆる対立がなくなると考えたわけではない。逆にいえば、共産主義社会では、経済構造に由来しない対立については存続することが示唆されている。

<sup>369</sup> (Lin 1993,119/214-15)を参照。

<sup>370</sup> テイラーは、マルクスが初期には表現主義をとったが、後期にはそれを捨てて啓蒙主義に転向したという理解をとらず、初期から後期に至るまで表現主義と啓蒙主義の統一という姿勢を貫いたと理解している。(C. Taylor 1979a, 146/277)を参照。

第三に、テイラーは、主として『経済学・哲学草稿』の中に表現主義と啓蒙主義の統一を見だし、人間が能動的に自然と社会を制御しようとする側面のみを取り上げるが、マルクスはこの論考の中で、受動的側面についてもふれている。

「人間は、自然的、肉体的、感性的、対象的な存在者として、動植物と同じように一つの受動的な、制約され制限された存在者である」(MEW40:578/500)。

マルクスが自然主義と人間主義の統一というときは、人間の能動的側面と受動的側面の両者が常に念頭におかれている。人間自身が一つの自然物、生物として、感性的受動的で制約された存在であることに、マルクスは人間の生と自由の本質を見だしている<sup>371</sup>。

『経済学・哲学草稿』を最も早い時期にオックスフォードに紹介したテイラーは<sup>372</sup>、この初期マルクスの作品の中にスターリン的な経済決定論とは異なる思想を発見した。それは疎外からの開放とは人間が能動的に自己を表出することであるという人間主義である。しかし彼は、マルクスがこの草稿において強調したもう一つの側面、すなわち受動的で制約された存在としての人間像を見落としてしまったのである。

このようにマルクスにも制約された自由という概念があったのであり、この点でテイラーによるマルクスの自由概念への批判は不正確であった。では自由論に関しては、テイラーとマルクスの中に全く相違がないと考えてよいのだろうか。ここでテイラー自身が推奨する「状況内におかれた自由」をみてみよう。

「状況内におかれた自由の様々な観念に共通であるのは、それらが自由な活動を、われわれの限定的状況を引き受けることに基づくものと見なす、ということである。自由であるための闘争——制限、圧迫、内外から発する歪曲に対する——は、この限定的状況をわれわれのものとして肯定することによって強化される」(C. Taylor 1979a, 160/302)。

テイラーは、個人主体を「状況」の中に埋め込むことによって、自己抑制に基づく「人間的な意味の自由」(Taylor 1979, 158/299)を復活しようとする。テイラーのいう「状況内におかれた自由」概念の核心は、彼が強調しているように、諸個人が限定的状況をそのまま引き受け、肯定する点にある。したがって主体が状況を変化させる可能性について論じられることはない。

これに対しマルクスは、人間が一定の関係や条件に制約された存在であることを認めつつも、それらに対して積極的に働きかけ、変化させる点を強調する。

「矛盾がまだ出てきていない間は、諸個人が交通し合う諸条件は彼らの個人性にとって当然なくてはかなわぬ条件であり、彼らにとってなんら外的なものであるのではなく、もっぱらただこれらの条件の下でのみこれら特定の諸個人、特定の諸関係の下で生きている諸個人は、彼らの物質的生活とそれにつながるものを生産するのであり、したがってこれらの条件は彼らの自己表出の条件であり、またこの自己表出によって生産されるのである。一定の条件の下で彼らは生産をするのであるが、この条件はしたがって、矛盾がまだ出てきていない間は彼らの現実的制約性、彼らの一面的な在り方に照応する。ところでこの一面性は矛盾の出現によって初めてあらわになるのであり、したがってのちの人々にとって存在するわけである。その時になってこの条件は一つの偶然的な桎梏として現われ、やがて、それが桎梏であるという意識が前の時代にも押しつけられるのである。

はじめは自己表出の条件として、のちほどはそれの桎梏として現れたこれらさまざまな条件とは、歴史的発展の全体を貫いて連綿とつながる交通諸形態のことなのであって、そのつながりは、以前の、桎梏となった交通形態に代えるに一つの新しい交通形態、もっと発達した生産力、したがってまた諸個人のもっと進歩した自己表出方法に適合した交通形態をもってこれられ、これはこれでまた桎梏となって次にまた別な交通形態に代えられるところにある」(MEW3:71-72/67-68)。

<sup>371</sup> (山之内 2004)は、マルクスの受苦的な存在としての人間という観点の重要性を強調している。

<sup>372</sup> (Lin 1993, 34/79-80)を参照。

諸個人の間の交通のための諸条件は<sup>373</sup>、当初は諸個人にとって所与であり、その諸条件の中でこそ個人は自己表出することができる。この点で諸個人の活動は制約されている。しかし、その諸条件が逆に諸個人にとっての桎梏になってくると、やがて新しい交通形態がとって代わることになる。この場合、注意せねばならないのは、諸個人が「完全な自由」をもっていて諸条件を自らの思いのままに改変できるわけではないことである。新しい交通形態の出現は、生産力と経済構造の発展を基礎にした上での社会体制全体の長期的変動の中で実現される。

テイラーの自由論は、「完全な自由」と「状況内におかれた自由」の二者択一であって、それ以外の自由概念はありえない<sup>374</sup>。これに対しマルクスの自由論では、諸個人が状況内にあって完全な自由をもつわけではないのだが、歴史的発展の過程で無数の諸個人の創造的活動が積み重なり、やがて状況そのものの変化をもたらすという論理になっている<sup>375</sup>。ここにコミュニタリアンとしてのテイラーの自由概念と、マルクスの自由概念との相違は明らかであろう。

#### (4) 個人主義

自由主義において自由とされる主体は何か。それは社会から独立した存在としての個人である。コミュニタリアンが自由主義を批判する際にもう一つ力点をおいたのは、その個人主義的な人間観である<sup>376</sup>。

自由主義が有する個人主義の側面を最も明確に批判したのはサンデルである。彼は主としてJ・ロールズの『正義論』(Rawls [1971]1999)を取り上げ、そのカント主義的なまたは義務論的な自由主義がコミュニティの経験から切り離された「負荷なき自我」を前提としており、それによって善に対する正の優位を論証しようとする点を批判した<sup>377</sup>。

「ロールズ概念は、より深い意味で、個人主義的であると示唆されることになる。この個人主義を位置づけ、それが排除している善の概念を確認するためには、ロールズの自我とは、所有の主体であるのみならず、先行して固体化された主体でもあり、自らの利益に一定の距離をつねに取っている主体でもあることを思い出す必要がある。この距離があるために、自我は経験の領域から切り離され、その影響にさらされずに、自我の同一性がはっきりと固定されていることになる」(Sandel [1982]1998, 62/69)。

サンデルによれば、人間は自らが属するコミュニティの人間関係の中で相互に同一性を形成していく「位置づけられた主体」であるが、ロールズは人間をコミュニティの経験から独立した単なる選択主体として設定するので、自己を反省し、探求していくことができない。

テイラーは、アトミズムに対して「人間は政治社会から離れても「自足」できるのかどうか」(C. Taylor 1985b, 208/214)という疑問を投げかけ、次のように答える。

「アトミズムを支持する人びとは、自由な個人、つまり権利の担い手が、自由な個人としての同一性を身につけられるのは、発展したりベラルな文明との関係の中にいればこそであるということを理解できなくなっている。つまり、主体を自然状態に位置づけることのば

<sup>373</sup> マルクスの「交通 (Verkehr)」概念は、「精神的交通」(MEW3:26/22)という表現からもわかるように、物質的な流通関係のみならず精神的なコミュニケーションをも含む広い概念である。(尾関 1998)を参照。

<sup>374</sup> コミュニタリアニズムは「状況内におかれた自由」しか認めない結果、伝統や慣習といった既成の秩序の中で人間は生きていくしかないという保守主義に帰着することになる。(松井 2003a, 2004)を参照。コミュニタリアニズムの保守主義的性格については後述する。

<sup>375</sup> (尾関 2000, 第7章; 2007, 第7章)は、言語コミュニケーションによる相互行為という視点から、既存の関係に制約されつつも新たな関係を形成するというマルクスの人間観をコミュニタリアンのそれと対照させている。

<sup>376</sup> 本項で取り上げる個人主義は、方法論的個人主義ではなくて倫理的な意味での個人主義である。

<sup>377</sup> (有賀 1987, 1988)を参照。

かばかしさが、彼らにはわからないのである。自然状態では、自由な主体としての同一性を獲得することはできない。したがって、自由な主体としての同一性が尊重される社会を契約によって作り出せるはずがないのである。個人が自らを自由な個人として肯定するならば、その個人はすでに、社会を完成し、修復し、支える義務を負っている。なぜなら、自由な個人としての同一性が可能になるのは、社会の中においてほかにはないからである」(C. Taylor 1985b, 209/215).

自由主義が依拠する自由な個人という観念は、決して自然状態にある自由な個人が契約を通じて作り出したものでない。個人は社会があって初めて存在可能であり、社会の中でこそ同一性を獲得していくことを、自由主義は理解していない。これがテイラーの自由主義的個人主義への批判である。

さてマルクスも、自由主義の支配する市民社会におけるモナドとしての人間の自由やアトム的な個人の世界を批判した。

「自由とは、どの他人をも害しないすべてのことをしたりやったりできる権利である。各人が他人を害しないで行動できる限界は、ちょうど二つの畑のさかいが垣根によって決められているように、法律によって規定されている。問題になっている自由は、孤立して自己に閉じこもったモナドとしての人間の自由である」(MEW1:364/402).

「市民社会はキリスト教的世界で初めて完成される。いっさいの国民的・自然的・人倫的・理論的關係を人間にとって外的なものとするキリスト教の支配下でだけ、市民社会は国家生活から自己を完全に切りはなし、人間を類として結びつけるあらゆる紐帯を引き裂き、利己主義、私利的欲望をこの類的紐帯に置き換え、人間世界をたがいに敵対しあうアトム的な個人の世界に解消できたのである」(MEW1:376/412).

自由主義的な市民社会における自由とは、危害禁止原理という枠組みの中で利己的個人が相互に対立しながら、自己の欲望を最大化すべく自由に行動しうる権利のことであり、まさにモナドまたはアトムとしての個人の自由である。そこでは人間どうしがコミュニティを構成する成員として互いに協力し合うような関係は、むしろ非現実的な状態として観念される。非現実的な自由主義的個人主義が現実世界を支配した疎外状況を、マルクスはこのように批判的に描写したのである。

したがってコミュニタリアンもマルクスも、自由主義の有する個人主義的性格またはアトム的な個人を基礎におく考え方を批判する点で共通する。ところがマッキンタイアは、マルクスには個人主義が存在すると断定する。彼は上述のように、マルクス主義がカント主義や功利主義に取り込まれてしまったと主張していた。そしてそれは驚くべきことではないとし、その理由を次のように述べている。

「というのも最初からマルクス主義内部には、ある種の根元的な個人主義が秘められていたからである」(MacIntyre 1981, 261/318).

マルクスは自由主義の個人的性格を痛烈に批判していたが、マッキンタイアからみればそのマルクス自身にも個人主義が存在するというのである。実はマッキンタイアの指摘は確かに当たっている。マルクスは自由主義の個人主義を批判したが、彼自身の規範理論にも個人主義が存在する。これは矛盾しているようにみえるがそうではない。むしろマルクスの史的唯物論の考え方に立脚すれば当然である。

史的唯物論によれば、資本主義という経済構造には個人主義、そしてそれらを前提とするカント主義や功利主義などの上部構造が照応する。そうした個人主義を批判するのに、一つにはコミュニティ社会の観点から超越的に批判する方法がある。これがコミュニタリアンの自由主義に対する批判である。しかし、自由主義社会において個人主義は単に観念の次元だけでなく、制度の次元においても定着しているのであって、それを超越的に批判しても、現実性のないユートピア論として終わるのである。

そこでもう一つ、自由主義を前提にしながらも、より進歩的な社会を実現するという見地

から批判する方法がある。マルクスがとったのがこの方法で、彼は資本主義社会の批判と社会主義社会の構想については個人主義に立脚しながら、最終目標としての共産主義の構想については個人主義からの脱却を唱えた。

例えば資本主義社会を批判する上で最も重要な搾取論は、自己労働に基づく所有という個人主義的な前提に立脚しながら、その不正を摘発する議論である。社会主義社会の構想としても個人的所有の再建が提唱されており、やはり個人主義的な価値規範に基づいた社会が構想されている。そして最終目標とする共産主義社会では個人主義からの脱却が展望される<sup>378</sup>。

そもそも社会主義社会の前提には資本主義社会の発展が必要であり、後者のためには伝統的コミュニティの解体が不可避である。近代市民社会における個人主義の誕生は必然的である。そこでマルクスは、カント主義や功利主義のような個人主義的倫理に立脚した制度を導入し<sup>379</sup>、その成熟を図りつつもそれに伴う限界を内在的に克服しつつ、個人主義の否定を可能にする経済構造へと段階的に移行していく戦略を立てたのである。

これに対しコミュータリアンは、自由主義社会の個人主義に対して超越的な観点のみから批判し、自らの積極的な構想としては、個人主義を完全に脱却したコミュニティ社会のみを対置する。そこでは個人主義に立脚しながらコミュニティ社会を構築しようという方向性は見られない。

よってマルクスとコミュータリアンの個人主義に対するスタンスの異同は明らかであろう。両者とも根本的には個人主義を否定する。しかし、否定の方法としてマルクスは、資本主義社会の批判においてもポスト資本主義社会の構想においても、個人主義に依拠しながら少しずつそれを縮小させるような経済構造に移行し、その積み重ねの上に非個人主義的な上部構造を展望した。これに対しコミュータリアンは、自由主義の批判においてもそれに対する代替社会論としても個人主義に全く依拠しない方法をとった。

マルクスの場合は、社会体制としてのコミュニティ社会を追求するため、その実現を時間的に将来の出来事として捉えており、個人主義的価値観から社会主義的価値観への移行プロセスが設定される。コミュータリアンの場合は、社会体制としてのコミュニティ社会は断念されており、そのため現在の資本主義社会の中にありながら、しかもその影響を極力退けたコミュニティの維持と強化が図られるため、個人主義との共存という問題は起こらないのである<sup>380</sup>。以上がマルクスとコミュータリアンの個人主義に対するスタンスの対照である。

## (5) 保守主義

マルクスのコミュニズムとコミュータリアニズムの大きな相違の一つに、コミュニティの在り方について、歴史的な伝統や慣習を尊重する保守主義をとるか否かという論点がある<sup>381</sup>。マルクス主義におけるコミュニティは、諸個人が自由意思によって創出する人為的なコミュニティであるのに対し<sup>382</sup>、コミュータリアニズムにおいて基本とされるコミュニテ

<sup>378</sup> 本書第4章を参照。

<sup>379</sup> マルクスとカント的正義論、功利主義との関係については、本書第3、7章を参照。

<sup>380</sup> したがって両者の個人主義に対するスタンスの相違は、後述するようなコミュニティの保守性や規模の問題に関係する。

<sup>381</sup> 私はここで保守主義という言葉に初めから否定的な意味を込めているわけではない。例えば環境保護主義(*green conservatism*)は左翼的なイメージで捉えられがちであるが、それは一種の保守主義(*conservatism*)である。環境保護主義において自然環境が人間によって容易に再生産できない対象であるがゆえに保守主義がとられるのに対し、コミュニティ保守主義においてはコミュニティという社会環境がやはり人間によって容易に再生産できない対象であるがゆえに保守主義がとられるのである。とすればコミュータリアニズムがなぜコミュニティについて保守主義をとるのか、真摯に耳を傾ける必要があるはずである。

<sup>382</sup> 次を参照。「マルクスは、その他の多くの社会主義者や無政府主義者と違って、伝統やギルド

ィは、諸個人による選択以前に彼らがすでにそこに所属しているような伝統的コミュニティである。前者では保守主義的なコミュニティの解体を踏まえて、市民社会の中で形成される進歩主義的なコミュニティが構想されるのに対し、後者では保守主義的なコミュニティの継承が追求される。

マルクスは伝統的コミュニティと区別して人為的に構築されるべきコミュニティをアソシエーションと呼ぶ<sup>383</sup>。それは自由人が意識的に作り上げるコミュニティである。

「階級と階級対立の上に立つ旧ブルジョア社会に代わって、各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような一つのアソシエーションが現われる」(MEW4:482/496)。

このようなマルクスのコミュニティ概念をマッキンタイアは次のように批判する。

『資本論』の第1章においてマルクスが、「日常生活の実践的な諸関係が人間に、完全に理解可能で理性に適った諸関係以外に何も提供しないときには」どのようになるか、その特徴を説明するとき、彼が描いているのは「自由な諸個人のコミュニティ」なのである。その諸個人は皆、生産手段の共同所有、および生産と分配の様々な規範に自由に同意した者たちである。この自由な個人はマルクスによって、社会化されたロビンソン・クルーソーとして叙述されている」(MacIntyre 1981, 261/318)。

マッキンタイアのマルクスのコミュニティ概念に対する理解は、おおむね正しい。マルクスのアソシエーションは、封建時代における保守主義的なコミュニティが資本主義によって破壊されつくした後に、諸個人が自由意思に基づいて創造し、加入するコミュニティである。これに対しマッキンタイアの考えるコミュニティは、資本主義社会の辺境にありながらも、連綿として伝統を保守し続けるコミュニティであり、本人が気づいた時にはすでにそこに自らが埋め込まれているような、以前からすでに存在する社会である。

「私の人生の物語は常に、私の同一性の源である諸コミュニティの物語の中に埋め込まれている。……私は過去を伴って生まれてきたのだ」(MacIntyre 1981, 221/271)。

マルクスのコミュニティは「今後達成されるもの」であるが、コミュニタリアンのそれは「回復可能なもの」である(Delanty 2003, 19-29/28-29)。マルクスは、資本主義社会の発展とともに伝統的コミュニティは解体しやがては消滅するのであり、そこから放り出された諸個人が連帯を求めて自発的に作り出すコミュニティすなわちアソシエーションを基盤に、新たな社会を展望するのだと考えた。これに対しコミュニタリアンは、資本主義社会の発展の中で確かに伝統的コミュニティは侵食されてきたが、それが人間性の危機の元凶である以上、今後はその保守に努めるべきであると考えた。

ではなぜマルクスとコミュニタリアンの間に、コミュニティの保守主義的性格をめぐるこのような判断の相違が生じたのだろうか。ポイントは、現前の市民社会を批判してこれに代わるコミュニティ社会を建設し担っていく主体をどこに見いだすのかである。この点に関してマルクスとコミュニタリアンは全く意見を異にする。

マルクスは、資本主義社会において労働者が深刻な疎外の状況におかれることを強調したが、にもかかわらず労働者階級が資本主義社会を変革する主体となると主張した。なぜなら資本主義社会の中に、労働者階級の能力を発展させ、連帯を促進する要因があると考えたからである。

「ブルジョアジーをその無意志、無抵抗の担い手とする工業の進歩は、競争による労働者の孤立化のかわりに、アソシエーションによる労働者の革命的団結をもたらす。だから、大工業が発展するにつれて、ブルジョアジーが生産をおこない生産物を取得する基礎そのも

---

や生活様式の中に根付いている過去のコミュニティを理想化することはなかった。彼のコミュニティ概念は、都市的で、平等主義的で、普遍的なものであった」(Delanty 2003, 19/28)。その他、(D. Miller 1989, 60-72)も、コミュニタリアンの推奨するコミュニティでは諸個人が彼らの意図とは無関係にはじめからそこに埋め込まれている点が、マルクスをはじめとする社会主義者の追求するコミュニティとは異なると指摘している。

<sup>383</sup> マルクスのアソシエーション概念については、(田畑 1994)を参照。

のが、ブルジョアジーの足もとからとりさられる。ブルジョアジーはなによりもまず自分自身の墓掘人を生産する」(MEW4:474/487)。

「大工業は、……一つの社会的細部機能の担い手でしかない部分個人のかわりに、いろいろな社会的機能を自分のいろいろな活動様式として代わる代わる行うような全体的に発達した個人をもってくることを、一つの生死の問題にする」(MEW23a:512/634)。

資本主義工業における分業の下で労働者は競争の中で分断化され、労働から疎外される。しかしその反面、大工業は労働者の人間発達と協力的活動を必要とするのであって、それが資本主義社会を批判し、それを変革する主体を形成する。このようにマルクスは推測したのである。

これに対しマッキンタイアは、資本主義社会の中にコミュニティを担う主体を形成する契機を見いだそうとはしない。彼はローマ帝国末期と現代の欧米社会を類比的に捉え、次のように主張する。

「ローマ帝国の歴史の中で決定的な展開点が起こったのは、善き意志をもった男女がローマの支配を支えるという仕事から身を引いて、礼節と道徳コミュニティとの存続を、その支配の維持と同一視することを止めたときであった。……この段階で重要なことは、すでに到来している新たな暗黒時代を乗り越えて、礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態のコミュニティを建設することである」(MacIntyre 1981, 263/320-21)。

すなわちマッキンタイアは、資本主義社会の中で形成される労働者の人間発達とそのアソシエーションに期待をかけるのをやめて、資本主義社会の外側にあつてその影響を被っていない伝統的なコミュニティを保持し、その中で道徳性を備えた人格を育て上げていこうと提案しているのである。

このように資本主義社会に対抗してコミュニティ社会を担う主体が、資本主義社会の内外的に形成されるべきかという点で、マルクスとコミュニタリアンは対立する。マルクスの考える主体は、資本主義社会の中で疎外されつつも、その中で人間的に発達を遂げて連帯し、共産主義社会という新しいコミュニティの建設を追求する<sup>384</sup>。これに対しマッキンタイアの考える主体は、資本主義社会の外側に残存するコミュニティの中で育成され、そのコミュニティを継承していく。前者においては、現存する資本主義社会の中で育った主体が新しい社会を創造するのだが、後者においては、資本主義によって周辺化されたとはいえ現存するコミュニティ社会の中で育った主体がその社会を保守するのであって、新しい社会を作り出すわけではない。

そこで次に、資本主義社会の中からそれを変革し、新しいコミュニティ社会を形成しようとする主体が形成されるというマルクスの進歩主義を、なぜマッキンタイアは否定し、資本主義の外側に存する伝統的コミュニティに希望を託す保守主義を選んだのかが問題となる。

マッキンタイアは、マルクスの進歩主義に対して次のように疑問を投げかける。

「マルクス主義的社会主義は、その核心において深い楽観性を秘めている。というのは、資本主義的・ブルジョア的な諸制度に対する自らの批判がいかに徹底していようとも、それは、〈それらの諸制度によって構成されている社会の内部に、よりよい未来のための人的・物的前提条件がすべて蓄積されつつある〉という主張に言質を与えているからである。しかし、もし高度な資本主義の道徳的貧弱化が、実に多くのマルクス主義者たちが一致して認めているようなものであるならば、未来のためのこれらの資材をどこから持ってくる事ができるのか？」(MacIntyre 1981, 262/319)。

マッキンタイアによれば、資本主義社会の発展過程の中にアソシエーションを担うよう

<sup>384</sup> コミュニタリアニズム的なマルクス派は、例えば(青木孝平 2002, 81-83)のように、しばしば「ザスーリチへの手紙」(MEW19:384-406/386-409)を根拠に、マルクスが伝統的コミュニティから資本主義を通過せずして共産主義社会へと至る可能性を認めていたと主張する。確かにこの手紙の文言のみからはそのような解釈ができないことはない。しかし、本文で明らかにしたようにマルクスの理論体系全体からみれば、そのような理解は到底成立しない。

な変革主体が形成される契機を見いだすという点でマルクスは楽観しすぎたのであり、現実には資本主義社会の中にそのような変革主体は登場しない。なぜなら資本主義社会における人間疎外はマルクスが考えた以上に深刻であって、この社会に対抗していくために必要な人間の道徳性を破壊してしまうからである。

マッキンタイアは、マルクスが社会生活としての実践に着目し、それを変革することによって疎外を克服しようとした方向性は承認するが、実践の中のさらなる区分を行うことに失敗したという。彼によれば、主体の道徳性を育成するのは、市民社会的な態度や活動によって「社会的に周縁化されたタイプの実践——すなわち市民社会の観点とは異質なタイプの実践」であり、それは「その内部で道徳的思考が相応する実践的なテストにさらされ、客観性を達成する」。このような実践は市民社会の外側にある伝統的なコミュニティにおいて初めて可能となる。

より具体的に言えば、それは「一八世紀の手織り機工たちやその古代および中世における先輩たる人々」から今日の「漁船の乗組員や共同して働く農業労働者たち」によって営まれる実践であり、これこそが革命的な実践である。なぜなら「それは自らの生活様式を維持していくために、彼らが、時代の経済的そして技術的な勝利として考えられていた市民社会の立脚点から語りまた行動する者たちを拒否する」からである。

これに対しマルクスが依拠した実践は市民社会の中での実践であり、それは「発展する資本主義に特徴的な自己拡大的にして自己防衛的な態度や活動」を特徴とする。マルクスは市民社会とは異なるタイプの実践をみず、市民社会の中での実践のみを追求した。それゆえマルクスは「プロレタリア化が労働者に抵抗を必要とさせたのではあるけれども、プロレタリア化はまた、労働者たちがそれを通じて抵抗の道徳的必要性に適合する善と徳との諸概念を見いだすことのできたところの実践の諸形態をも、彼らから奪う傾向にあったということ、理解しそこなったのである」。資本主義社会の中にはコミュニティ的な実践が存在しないから、労働者には抵抗運動を支える道徳性を涵養することが不可能であるとされたのである(MacIntyre [1994b] 1998, 232-34/76-79)<sup>385</sup>。

ただしマッキンタイアは、マルクス主義が資本主義社会に対抗する主体による団結を必要とする以上、いっさいの道徳原理を否定したわけではないことを認める。マルクスは伝統的コミュニティでなく、自由人によるアソシエーションを資本主義に反対する拠点かつ将来社会の基盤にしようとしたが、そこで採用されたのは市民社会の道徳原理であった。

「抽象的な道徳原理と功利性が、実際のところマルクス主義者たちが訴えてきたアソシエーションの原理となってきた」(MacIntyre 1981, 261/318)。

マッキンタイアによれば、マルクス主義者は抽象的な道徳原理すなわちカント主義と功利主義をイデオロギー的虚構であると痛烈に非難しながら、実際には自らのアソシエーションを基礎づける道徳原理としてこれらを密輸入してきたのである。

このマッキンタイアのマルクス主義理解は、おおむね的確である。確かにマルクス主義者は一方で正義や権利を基礎にした体系や功利性の追求を是とする倫理を攻撃してきたが、他方でこれらの道徳原理に基づいた資本主義批判を展開してきた。例えば資本主義批判の最大の武器である搾取論は、労働者が生産した物に対する権利の主張であり、搾取と階級の廃止によって社会の大多数を占める労働者階級の厚生を改善しようとする主張も功利主義者のそれと等しい。さらには労働に応じた分配に基づく社会主義社会の構想も、自己労働に基づく所有という分配的正義論であり、諸個人の厚生改善に依拠して労働の誘因を増進しようとする発想も功利主義的性格を有する。

つまりマルクスは、諸個人の自由な自己実現が可能となるような共産主義社会の価値規範としては自由主義的原理を否定しながらも、その社会を実現する以前の段階では、市民社

<sup>385</sup> 大衆が一挙に決起することを信じてきた急進主義者がそれをあきらめて大衆に幻滅した結果、保守主義者に転向する事例は多い。マッキンタイアにおける思想の変化もこの事例の一つに数えられよう。

会の権利と功利の原理を活用するという方法を意図的にとったのである<sup>386</sup>。したがってマルクス主義者が実際にはカント主義と功利主義に依拠することになったというマッキンタイアの認識は正しいが、むしろマルクスは資本主義社会の下で労働者がそこで支配的な権利と功利の原理に立脚した運動を進めることを、社会変革にとって必要な過程として承認していたのである。

マッキンタイアの主体は市民社会の外側にあるコミュニティの実践の中で道徳的卓越性を追求することを通じて、市民社会を批判する見地を得るようになる。これに対し、マルクスの変革主体は、一方では労働疎外の傾向に苛まれながらも、他方では市民社会の内側に位置する実践を通じて能力を高め、この社会で支配的な権利と功利の原理に立脚しながら、資本主義社会を変革し、新しい社会を構築する主体へと段階的に成長すると考えられている。両者とも人間の協同関係の構築によって疎外が克服されると考える点では同一だが、マルクスが市民社会における実践の中から協同関係が構築されることに楽観的であるのに対し、マッキンタイアは悲観的であるという評価の相違がある。それがゆえにマルクスが市民社会における自発的なアソシエーションの発展をめざす進歩主義をとるのに対し、マッキンタイアは市民社会の外側に存する伝統的コミュニティを維持、継承する保守主義をとるのである<sup>387</sup>。

以上が、コミュニティの保守主義的性格をめぐるマルクスとコミュニタリアンの見解の対比である。

#### (6) 地域主義

ここではコミュニティの空間的な規模について、コミュニタリアンとマルクスの相違を考えよう。地域主義(localism)というのは、グローバリズムの反対概念で、コミュニティの規模を基本的には顔と名前が一致するような近隣地域、小さい協会または結社とする立場である。

まずマルクスのアソシエーションについてみてみよう。

「生産手段の国民的集中は、合理的な共同計画にしたがって意識的に行動する、自由で平等な生産者たちの諸アソシエーションからなる一社会の自然的基礎となるであろう」(MEW18:62/55)。

「プロレタリアートはただ世界史的にしか存在しえない。それはその活動である共産主義がただ「世界史的」な在り方としてでしかおよそ存在しえないのと同様である」(MEW3:36/32)。

マルクスの考えるアソシエーションの基本単位は、労働組合や政治結社などの小規模な組織である。だがアソシエーションどうしの連携を通じて、国家次元で政治経済を調整する社会主義システムが構想されており、さらには資本主義の国際化を前提にして、共産主義運動とその目標であるアソシエーションの建設が世界大の規模で展望される。このようにマルクスにおいては、アソシエーションは小規模な地域コミュニティを基礎にしながらも、普

<sup>386</sup> 本書第3, 7章を参照。

<sup>387</sup> F・ハイエクは、人間の行為の結果ではあるが人間が意図的に構築した結果ではない伝統が、人間の行為のルールを形成していると主張した(Hayek 1979, epilogue)。マッキンタイアが伝統的コミュニティに依拠する保守主義を採用したのも、コミュニティの伝統も意図的な構築が困難であるという認識に基づく。マッキンタイアとハイエクの伝統論の比較検討として、(土井 2004a, 2004b)を参照。

マルクス派の目的は、自由主義的市民社会に代替するコミュニティ社会の構築にある。よってマルクス派は保守主義を拒否するとしても、コミュニティの人為的設計が困難な課題であるというコミュニタリアンの指摘そのものは傾聴に値する。

遍主義的に国家そして世界次元への拡大が見込まれている。

次にコミュニタリアンのコミュニティをみてみよう。マッキンタイアはコミュニティの規模について次のように主張する。

「現代社会において実践に基礎をおいた形態のアリストテレス的コミュニティが生み出されるとすれば、それはつねに小規模で地方的なものであるし、そうあらざるをえない」(MacIntyre 1994a, 302).

マッキンタイアが今日の社会において存続可能であるとする道徳的コミュニティは、小規模でローカルな形態のコミュニティである。コミュニタリアンがめざすのは相互に顔の見える政治である<sup>388</sup>。そこでは天下国家に関わるような大きな問題よりも、市井の人々の日常的な生活感覚に立脚した課題が優先される。

構成員すべてが参加した上での真剣で感情も交えた熟議を通じて合意が形成され、政治に反映される。しかもその熟議の過程で参加者の選好自身も変化するとともに、参加者どうしのコミュニケーションが深まることになり、民主主義の重要な目標となる。

そのためにはコミュニティは、匿名的な行動やフリーライダーの発生を許すほどに大規模なものであってはならず、顔と名前が一致するほどに小規模なものでなければならない。それゆえコミュニティが追求する政治は、それぞれのコミュニティの自然的社会的環境と歴史、伝統を大きく反映することになり、地域主義的な性格を帯びる。

このようにコミュニティの規模に関しては、小規模なコミュニティを追求する地域主義がコミュニタリアニズムの理念からして基本になると思われる。ところが、コミュニタリアンの中には規模をより大きく国民国家の次元にまで拡張して捉える者もいる。

ウォルツァーは、複合的平等が論じられる議論の舞台について、次のように言う。

「政治的コミュニティは、私たちが共同の意味の世界に近づこうとするとき、最も近いものであろう。言語、歴史そして文化がいっしょになって(他のどこでよりもここにおいてより密接になって)集合的な意識を生み出す。固定した永久的な精神の形としての国民性は明らかに神話である。しかし、歴史的コミュニティのメンバー間での、感覚と直感の共有は生の事実である。……

さらに言えば、政治が共同性の絆を確立する。独立した諸国家からなる世界においては、政治権力は一つの局部的独占である。いずれの制約の下にあるにせよ、この人々が自らの運命を形作っているのである、といえよう」(Walzer 1983, 28-29/57-58).

このようにウォルツァーは、コミュニティ概念の該当する地域を国民国家にまで広げる<sup>389</sup>。なぜならそこでは言語、歴史、文化のみならず感覚と直感の次元までが共有されているからであり、しかも国民は一つの政治権力の下に共通の政治的経験とを有するからである。

ただしウォルツァーは、「人類自体、諸国民からなる社会、地球全体」(Walzer 1983, 29/59)にまでコミュニティの規模を拡大することについては否定的であり、この点では普遍的なコスモポリタニズムは否定される。したがってこれは拡大された地域主義と呼ぶことがで

<sup>388</sup> ただしマッキンタイアは、現代のコミュニタリアニズムは国民国家をコミュニティとして捉えているという認識を示し、それがゆえに自らはコミュニタリアンではないと声明している。しかし国民国家をコミュニティと見なす論者のみをコミュニタリアンと呼ぶマッキンタイアの分類はコミュニタリアニズムの現状に照らして妥当ではなく、彼をコミュニタリアンと呼んでもかまわないと思われる。(菊池 2004, 96)を参照。

<sup>389</sup> 冒頭に挙げた五人のコミュニタリアンの中には、確かにサンデルのようにコミュニティを国家の規模にまで拡大することに懐疑的な論者もいる(Sandel 2005, 168-71/252-56)。しかし、ウォルツァーの他にテイラーも愛国主義に賛同して国家のレベルにまでコミュニティを拡大している(C. Taylor 1995, 181-203)、上述のようにコミュニティは小規模であるべきだと声明していたマッキンタイアでさえ、愛国主義を推奨している(MacIntyre 1995)。このようにコミュニティの国家規模への拡大を拒否することは、決してコミュニタリアニズムの本質ではないのである。(O'Neill 1994 ; 菊池 2004, 67-88)を参照。

きよう。

コミュニタリアンのコミュニティ概念には、マッキンタイアの実践概念に見られるような、直接的なコミュニケーションに基づく草の根民主主義の要素と、ウォルツァーが着目する、感覚や体験を共有する特殊主義の要素がある。ともにグローバリズムは否定されるとはいえ、マッキンタイアの場合は前者が重視されたため、小規模なコミュニティが志向されるのに対し、ウォルツァーの場合は後者が重視されたため、コミュニティの規模は国民国家次元にまで拡大されるという相違が生じる。

ここで再度マルクスと比較してみると、マルクスのコミュニティは、規模的にいえば世界大へとコミュニティが拡大する過程で当然、国家規模のコミュニティも視野におさめられるが、ただし第一に、その普遍主義的性格からして、文化を共有した国民性という枠組みは撤廃されることになる。第二に、国家の廃棄を追求する共産主義の理念からして、ウォルツァーのように一つの政治権力の下に統合されていることをもってコミュニティの連帯の基礎にするというような考え方はとられない。

したがってコミュニタリアンは、コミュニティの規模として地域の範囲を近隣から国家まで含むとしても、グローバルな次元までは含めないという意味で地域主義をとる。これに対しマルクスは、出発点としては各地域に存在する組合や結社を基本としながらも、それらが連帯と協同のネットワークを広げることを通じてグローバルな規模にまで発展することが見込まれており、この意味で地域主義を否定はしないがそれに限定されることはない。

以上がマルクスとコミュニタリアンが地域主義をどのように捉えるのかという点に関する異同である。

#### (7) 特殊主義

自由主義は、自由、正義、人権などの価値が普遍的であり、いかなる時代、社会においても最優先されねばならないという普遍主義を標榜する。これに対しコミュニタリアニズムは、何が正しく何が善き人生かという問題については、それぞれのコミュニティが特殊な道徳を有しており、一般的に論じることではできないという道徳的な特殊主義(particularism)の立場をとる<sup>390</sup>。本項では、この意味での特殊主義をめぐるコミュニタリアンとマルクスのスタンスの異同を検討しよう。

マッキンタイアは道徳の特殊主義的性格について次のように述べている<sup>391</sup>。

「私は誰かの息子か娘であり、別の誰かの従兄弟か叔父である。私はこのあるいはあの都市の市民であり、特定のギルド、職業団体の一員である。私はこの一族、あの部族、この民族に属している。したがって、私にとって善いことは、これらの役割を生きている者にとっての善であるはずだ。そういう者として私は、私の家族、私の都市、私の部族、私の民族の過去から、負債と遺産、正当な期待と責任をいろいろ相続しているのである。これらは私の人生の所与となり、私の道徳の出発点となっている。私の人生に独特の道徳的特性(particularity)を与えるものは、部分的にはこういったものである」(MacIntyre 1981, 220/270)。

マッキンタイアによれば、人間の道徳はその者が生まれたコミュニティに特殊な善の観念によって規定されるのであり、人々はそれを最初の価値判断の基準とすることによって、様々な価値観と渡り合っていくことになる<sup>392</sup>。

ウォルツァーはより明確に特殊主義の立場を表明する<sup>393</sup>。

<sup>390</sup> (井上達夫 1999, 第4章)を参照。

<sup>391</sup> (小林正弥 1999)を参照。

<sup>392</sup> マッキンタイアは注意深く、「コミュニティがもつ特殊性による道徳的諸限界」が必然的に受け入れられねばならないことを否定し、「普遍的なるものを求める探索が行われる」ことを認めているが(MacIntyre 1981, 221/271), どのような論理でそれが可能なのかについては、説明していない。なお、(菊池 2004, 99; 小林正弥 1999, 59)を参照。

<sup>393</sup> (有賀 1989, 75-86; 飯島 2002, 144-48)を参照。

「私の議論は根本的に特殊主義である。私の住んでいる社会から大きく距離をおいた主張はしない。哲学的企てを始めるのであれば——これがおそらく元来の方法なのであろうか——洞窟を出て、都市を去り、山に登り、自分で客観的・普通적인見地を(それは普通の人々のためには形づくられていない)作り出すことである。その場合は遠く離れた所から日常生活の地形を叙述するので、特定の輪郭は失われ、一般的な形をとる。私は洞窟の中に、都市の中に、地面の上に立つつもりである。哲学を営むもう一つの道は、仲間の市民たちに向けて、私たちが共有している世界を解釈することである」(Walzer 1983, xiv/9-10)。

一般に哲学の方法は、諸個人の特殊な経験から距離をおいて普遍的な見地からあらゆる人間に共通する本質を見いだすことにある。ところがこの方法によって得られた人間の普遍的本質なるものは、現実生活する諸個人の実感から離れた虚構にすぎないこともありうる。そこでウォルツァーがとった方法は、コミュニティにおいて人々が共有する世界観を解釈することによって、そこに通用している道徳をつかみとることであった。それは人類に普遍的に妥当する道徳ではないかもしれないが、少なくともそのコミュニティにおいては妥当するという意味で特殊的な道徳なのである。このようにコミュニタリアンにおいては、道徳的な特殊主義が採用されている。そこには理性的な統治者ではなくて市井の人々の日常的な視点から社会を改良していこうとする姿勢がうかがわれる。

では彼らはマルクス主義をどのように捉えているだろうか。ウォルツァーは、帝国主義的なキリスト教国の歴史観について、次のように論ずる。

「主の下僕たちは歴史の中心に立って主流をなすが、他の人々の歴史は無知と無意味な争いの雑多な記述にすぎない。確かに、後者には世界史的意義を有する出来事は全くなかったのであるから、ある意味では、ヘーゲル主義的・マルクス主義的概念におけるように、歴史は全くなかったのである」。ウォルツァーによれば、帝国主義的なキリスト教国のこのような歴史観は、「被覆法則普遍主義(covering-law universalism)」であり、ヘーゲル主義やマルクス主義に典型的に見られる見解である(Walzer 1990, 511-12)<sup>394</sup>。

マルクス主義的国際主義は、国民国家の枠を超えた普遍的国家を実現しようとするが、共通の文化が存在しないかぎり、それは不可能である。たとえできたとしても、「おそらく普遍的国家の言語はエスペラント語になるだろうし、その道徳はエスペラント的な規範になるだろう」(Walzer 1990, 538)。実際にはそれは支配的な民族の言語と道徳を反映にしたものに他ならないのであって、「中立的(で非表出的な)道徳言語などないのである」(Walzer 1994, 9/31)。

ところがウォルツァーによれば、共産主義はその啓蒙的普遍主義のゆえに、ナショナリズムに反対する倫理を教育しようとする。レーニン主義や毛沢東主義のような「抑圧的共産主義は普遍化をめざす啓蒙の落とし子ではなかったろうか? この共産主義は反ナショナリズム的倫理を教え、自分の第一の忠誠を……同一化する(「世界の労働者」に、という階級の限定は一時的な便法と考えられた)ことを教えているのではないか?」(Walzer 1996, 127/210)。

このようにウォルツァーはマルクス主義の中に普遍主義を見いだした上で、それが必然的に失敗に終わると断定する。しかし、マルクス主義に対するこのような理解のしかたはそもそも妥当だろうか? 確かにマルクスは史的唯物論という一種の法則史観をもっており、歴史の発展過程はいずれの社会であっても原始的コミュニティ、奴隷制、封建制、資本主義、社会主義、共産主義という進路をとることになると考える点で普遍主義的である<sup>395</sup>。

<sup>394</sup> (van der Linden 1996, 236)を参照。ファン・デル・リンデンはマルクスのカント主義的理解の上に立って、ウォルツァーによるマルクスの普遍主義への批判に反論している。

<sup>395</sup> このような社会体制の発展順序が必ずしも普遍的であるとはマルクスは考えなかったとする理解の根拠として、「ザスリーチへの手紙」(MEW35:166-67/136-37)がしばしば挙げられる。確かにそこではコミュニティの特殊性が尊重されてはいる。しかし、たとえ農村コミュニティが資本主義を経由せずに社会主義社会の基礎になったとしても、そこではやはり地域的特殊性は拭

とくに資本主義社会以降の歴史発展については、この社会が有する普遍的性格のゆえに、この傾向が強まっていくと考えられた。マルクスは、資本主義社会の普遍的性格について次のよう述べている。

「生産力のこの普遍的な発展とともにのみ人間たちの普遍的な交通が実現し、それゆえこの普遍的な交通は一方において「文無し」大衆の現象をあらゆる民族のうちに同時に生みだし(普遍的競争)、それら諸民族のそれぞれを爾余の民族の変革に依存させ、そしてとどのつまりは世界史的な、経験において普遍的な諸個人を局地的な諸個人にとって代わらせている」(MEW3:35/31)。

資本主義社会においては、市場経済が世界中のいかなる地域においても普遍的に浸透していく。確かに資本主義の発展は各地域の特殊性を帯びた発展形態をとるが、資本主義の原理そのものはどの地域にも等しく通用するのであり、それがゆえに世界的な貿易システムが実現する。マルクスの構想した共産主義社会は、普遍主義的性格をもつ資本主義社会の達成の上に展望されるから、「局地的共産主義は廃止されることになる」(MEW3:35/31)のであり、普遍的な社会体制として構想される<sup>396</sup>。

このように確かにウォルツァーのいうとおり、マルクスには普遍主義的法則史観がみられる。そこから上述のようにウォルツァーはマルクスを道徳的普遍主義者と断定するのだが、それは誤った推理である。

第一に、史的唯物論からすればむしろあらゆる時代と社会に普遍的に通用するような道徳の存在は否定される。マルクスは普遍的な権利を主張する議論を念頭において次のように論じる。

「権利は、社会の経済構造およびそれによって制約される文化の発展よりも高度になることは決してできない」(MEW19:21/21)。

なぜならそれぞれの社会にはそれに応じた道徳が通用するのであって、歴史貫通的に通用する道徳などありえないからである。このようにマルクスは、超歴史的に通用するような道徳に訴えることを否定するのであって<sup>397</sup>、単一の道徳観が世界を支配すると考えるような道徳的普遍主義者ではない。

第二に、確かにマルクスは上部構造が土台に照応すると述べているが、それは社会体制の存続に関わる主要な上部構造が土台に照応すると述べているのであって、土台に照応しない上部構造の存在を認めていないわけではないのである。具体的にいえば、資本主義社会の下では、厚生や権利といったこの社会に適合する価値観が支配的となるであろうが、ウォルツァーの例をもちいれば、だからといって世界中の人々が英語を話し、アメリカ人的な道徳をもつことにはならないだろうし、それは望ましくもないだろう。マルクスは、経済構造と上部構造の間に一定の照応関係があると述べているだけであって、当然ながら世界中の多様な文化や道徳が一元化されるだろうと推測してはいないし、ましてやそうなるべきだなどと主張しているのではない。

マルクスは、市民社会における人間関係の一元化傾向を次のように批判する。

「人間相互の多様な諸関係をすべて有用性という一つの関係に解消する、一見ばかげたやり方、この一見形而上学的な抽象が生じてくるものは、近代市民社会の内部ではすべての関係が、實際上、抽象的な貨幣関係および商売関係という一つの関係の下に包摂されているという事実なのである」(MEW3:394/441)。

資本主義社会の経済構造の下では、多様な人間関係を有用性という原理に一元化しようとする道徳が現れるが、マルクスはこれを批判する。人間関係は有用性には還元されない多様性を有するし、そうあるべきだという価値判断がここには存する。

---

いされることになるのであり、この点で普遍主義的であることには変わりはないと思われる。

<sup>396</sup> (Delanty 2003, 19/28)を参照。

<sup>397</sup> 本書第3章を参照。

ウォルツァーによれば、「マルクス主義の大きな失敗のひとつは、マルクス自身も彼の思想を継承した人物も、社会主義の道徳理論・政治理論を決してしあげなかったというところにある」。彼らはブルジョア的理念をすべて虚偽意識として切り捨ててしまうので、「社会的に妥当で理解可能な言葉づかいで社会主義を記述するという批判の好機を逸する」のであり、よって社会に対する「内在的批判」に失敗するのである(Walzer 1987,57-64/73-84)。

だがこれは全くの誤解である。確かにマルクスは、理想とする「社会主義の道徳理論・政治理論」の観点から資本主義を批判するようなことはしなかった。そのような方法をとれば、資本主義社会に生きる人々にとって外在的で超越的な批判になってしまうと考えたからである。そのかわりにマルクスは、自己労働に基づく所有といった資本主義社会の価値規範に訴えて搾取論を展開したり、社会主義社会を構想する際にもやはり資本主義社会の通念である自己労働に基づく所有という観念に立脚して労働に応じた所有という構想を提示した。むしろマルクスは、「社会的に妥当で理解可能な言葉づかいで」資本主義を内在的に批判するためにこそ、超越的な批判の根拠として社会主義の理念を持ち出すようなことを回避したのである。

しかしだからといってマルクスをコミュニタリアンと同様な意味での道徳的特殊主義者と見なすことも不正確である。マルクスの史的唯物論からすると、資本主義の発展を通じてそれに照応する道徳が世界中に広まっていくし、その中に社会主義社会へと継承される部分があるとすれば、それは普遍的に受容されるべきと評価されるであろう。だが、そのことは世界の多様な文化とそれに基づく多様な道徳が一元化されるべきであるということの意味するわけではないのである。

つまりマルクスの史的唯物論においては、道徳は概念的には経済構造に照応する部分とそうでない部分に区別されるのであり、前者についてのみ普遍主義が妥当することになる。そして彼の疎外論と自己実現の理論からすれば、後者については多様な在り方が追求されるべきなのである<sup>398</sup>。

以上より、コミュニタリアンの道徳的特殊主義と比較すれば、マルクスは道徳的普遍主義の方に近いが、それは上述のような限定された意味においてである<sup>399</sup>。

## (8) 民主主義

本項では民主主義をめぐるコミュニタリアンとマルクスの異同を検討する。まず両者の共通点として、自由民主主義または議会制民主主義の形式性を指摘し、より実質的な民主主義を対置する点が挙げられる。

マッキンタイアは次のように自由民主主義を批判する<sup>400</sup>。

「政治的には先進西洋近代社会は、自由民主主義を装う寡頭制である。そこに暮らす人々の大多数は、投票者が許される選択肢の範囲を決定するエリートの資格から排除される。しかも最も根本的な争点はその選択肢の範囲からは排除されている」(MacIntyre [1997] 1998, 237)。

西洋社会における自由民主主義は、その名とは裏腹に実質的には少数のエリートが政策決定の重要事項を掌握する寡頭制に等しい。

サンドルによれば、特定の善よりも正ないし権利を優先し、価値中立の姿勢をとる手続き

<sup>398</sup> (van der Linden 1996, 244)を参照。

<sup>399</sup> 実はウォルツァーは自らが道徳的普遍主義をとる場合もあり、濃厚な道徳と希薄な道徳という平板な二分法によって普遍と特殊の使い分けをしている(Walzer 1994)。なお(松元 2005)も参照。しかし、その場合でもどのようにして両者を区分するのかという基準が必要になるはずである。マルクスの場合は土台・上部構造論という概念装置があるが、ウォルツァーの場合にはそれに匹敵するものがない。この点にも倫理学のみで社会現象を説明しようとするコミュニタリアンの限界があるように思われる。なおこの論点については後に再度ふれたい。

<sup>400</sup> (菊池 2004, 102)を参照。

的自由主義にとって、政治への参加は自己の目的を追求する手段にすぎない。これに対して、彼は次のような共和的政治理論を対置する<sup>401</sup>。

「共和的政治理論によれば、自己統治の共有は、より以上のことを意味する。それは仲間の市民と共通善について熟議し、政治的コミュニティの運命を形成する手助けとなることを意味する。しかし共通善についてよく熟議するには、自らの目的を選択し他者が同様にふるまう権利を尊重する能力以上のものが必要である。それは公共問題についての知識と帰属の感覚、全体への関心、その将来が問われているコミュニティへの道徳的紐帯を要する。それゆえ自己統治の共有は、市民が一定の特性または市民的徳を有することないしは得ることを要する」(Sandel 1996,5)。

自己統治の共有すなわち民主主義の意味は、所与の目的を実現する手段には尽きない。それはコミュニティの市民が共通善について相互に熟議を交わすことで、自らの善に対する認識を深める機会を提供するのであり、ここにこそ民主主義の真の意義がある。

自由主義の下での民主主義、すなわち自由民主主義は議会制民主主義を基本とするが、それは実質的には少数エリートの寡頭支配となっている。そもそもそこでの原理である手続き的自由主義は、民主主義を単なる選択の自由の行使手段としてしか見なさないという点に限界がある。民主主義とは市民が熟議を通じて共通善についての理解を深め、市民的徳を涵養していく場である。これがコミュニタリアンの民主主義観である<sup>402</sup>。

次にマルクスの民主主義論をみてみよう。マルクスもまた、市民社会における議会制民主主義の意義を認めつつも、その限界を指摘し、より直接的で実質的な民主主義の実現を求めた<sup>403</sup>。

「無制限な選挙および被選挙において市民社会は初めて現実的に自己自身の捨象へ、換言すればその真の普遍的本質的な定在としての政治的定在へ、高まっているのである。……選挙制度の改革は抽象的政治的国家の内部にあってはこの国家の解消の要求であるが、しかしまた同様に市民社会の解消の要求でもある」(MEW1:326-27/364)。

マルクスは制限選挙から無制限選挙への改革を民主主義の前進として評価するが、しかし議会制民主主義の完成形態は、政治的国家と市民社会、公人と私人、類的生活と私的生活との矛盾を浮き彫りにすることを通じて、市民社会の限界を明らかにし、それを解消すべきであるという要求を生み出す点も指摘する。そして共産主義社会においてこそ真の民主主義が実現すると考えた。

「この段階においてこそ自己表出は物質的生活と一致するのであって、このことは個人の、全体的個人への展開およびあらゆる自主性の剥奪に対応し、そしてさらには労働の、自己表出への転化と、従来の制約された交通の、個人としての個人の交通への転化とがお互いに符合する」(MEW3:68/64)。

資本主義社会では諸個人は労働をはじめとする生活において分断されていたが、共産主義社会では労働は自己表出となり、人々の間の自由な交通が可能になる。これがマルクスの理想とした真の民主主義としての共産主義である<sup>404</sup>。マルクスにとって民主主義は単なる意見を調整するための手段でなく、討議の過程それ自体が人間発達の契機となるような目

<sup>401</sup> (菊池 2004, 152)を参照。

<sup>402</sup> 「市民的共和主義も、コミュニタリアニズムも、……参加の行為それ自体が、参加する市民に民主的人間に相応しい倫理的特性と精神性をいわば自動的に賦与するとの安易な前提を克服し、市民各自が具体的なコミュニティにおける実際の生活を通じて市民的特性を体得していく方途を模索している」(千葉 1995, 129)。

<sup>403</sup> (松田 2001, 37-72)を参照。

<sup>404</sup> 共産主義における自由な交通をマルクスの民主主義の理念と見なす見解については、(吉田 1990, 7-49; 島崎 1991, 114-26)を参照。

的としての位置づけを与えられていた。

「共産主義的手工業者たちが団結するとき、彼らのまず目的とするところは教説、宣伝等々である。しかし同時にまたそのために彼らは一つの新しい要求、つまり仲間であること(社交 *Gesellschaft*)の要求を獲得するのであって、手段とみえるものは目的となったのである。この実践的運動のいとも輝かしい成果は、フランスの社会主義的労働者たちの集まっている情景のうちにまざまざとみることができる。煙草を吸い、酒を飲み、飯を食らうなどは、もはや結合の手段、すなわち人々を結びつける手段としてあるのではない。仲間であること、ひとつに結ばれていること、楽しい会話、これらのものが彼らにとって十分なのであり、人間が兄弟同士であるということは、彼らにあっては空文句ではなく真理であって、労働によって堅牢となった彼らの姿から、人間性の高貴さが私たちに向って光を放つ」(MEW40: 553-54/475)<sup>405</sup>。

フランスの社会主義的労働者たちが団結する当初の目的は、教説、宣伝を通じて自らの主義主張を普及させることである。しかし、団結を通じて得られる仲間どうしの社交、コミュニケーションが新しい目的となる。つまり団結は単なる政治的目的のための手段ではなく、それ自体が社交という目的そのものなのである。団結は決して自らの意見を抑制して全体に合わせるのではなく、社交を通じて相互理解を深化させることによって、それ自体が主要な欲求となるような性格のものである<sup>406</sup>。

ここでは直接的に熟議や民主主義が論じられているわけではないが、民主主義の目的は単に当事者が同意する結論を出すことではなくて、議論のプロセスにおいて相互の見解を変容させていくことであるという熟議民主主義と同様の論理を読み取ることができよう。

このようにコミュニタリアンとマルクスは、民主主義を形式的な次元にとどめ、合意を得るための手段としてしか見なさない自由民主主義の限界を見定め、民主主義を実質的な次元に引き上げるとともに、熟議を通じた人間発達をもたらすことに民主主義の価値を見いだす点で共通する。

ところで市民による公的な熟議は、相互の人間性を高めようとする目的を共有する以上、市民に共通な善とは何かという問題に立ち入らざるをえなくなる<sup>407</sup>。したがって熟議民主主義にとっては共通善の概念は前提となる。しかし、以下の点でマルクスとコミュニタリアンは見解を異にする。

マルクスの構想する共産主義社会は、上述のように資本主義社会による近代化と普遍化を基礎にして成り立つ社会であるから、共通善を追求する民主的な討議が交わされるとしても、それが実体的に固定化されることはない。自由人のコミュニティにおける共通善は、たえず変化発展するものと理解するべきであろう<sup>408</sup>。

これに対してコミュニタリアンの考える共通善は、伝統に根ざした実体的なものであるという特徴を有する。例えばテイラーは、民主主義にとっての真の脅威は、人々が共通の目的を失い、断片化された状況に陥ることであると、民主的な共通目的を形成することを提唱する(C. Taylor 1991, 117-18/159-60)。しかし、彼の考える共通目的は、次のような同胞感情

<sup>405</sup> (島崎 1997, 256-57)の訳文を参照。

<sup>406</sup> (島崎 1997, 256-57)を参照。

<sup>407</sup> (千葉 1995, 172-73)を参照。

<sup>408</sup> コミュニタリアンにおける共通善の固定的性格を批判するC・ムフのラディカル・デモクラシーは、そもそも伝統的マルクス主義に対する異議申し立てを出発点とするのであるから(Laclau and Mouffe 1985)、本項の民主主義論についてもラディカル・デモクラシーの議論はマルクスを擁護する論拠にはならないのではないかという疑問もあるだろう。しかし、ラディカル・デモクラシーのマルクス主義批判の眼目は、いわゆる経済主義的還元論に向けられているのであって、ここで議論している共通善の可変性という問題については、ラディカル・デモクラシーとマルクス主義は歩調を等しくする。また、ラディカル・デモクラシーのマルクス主義批判が正しいかどうかという問題もここでの論点とは一応区別される。

を素地にしてつくられる<sup>409</sup>。

「実効的な共和政における私の同胞との連帯の絆は、運命を共にしているという感覚に基づく。そこでは共にすることそのものが価値である。これこそがこの絆に特別の重要性を付与し、これらの人々やこの営為との結びつきをことさら堅固にし、私の「徳」ないし愛国心を活性化させるのである」(C. Taylor 1995, 192)。

このようにテイラーは、共和政治が効力をもつ条件として同胞どうしの連帯の絆をあげ、そのためには運命を共にしているという感覚が必要であるという。上述のように、ウォルツァーはコミュニティの範囲を国民国家にまで広げていたが、ここでのテイラーの主張は同じ論拠に基づく。

しかし、運命を共にしているという感覚が共有されたコミュニティの中では、多元性や差異性の問題は圧殺されてしまい、根本的な討議は実現しないであろう。コミュニタリアンのように共通善を、伝統と運命を共有する実体として固定化してしまうのであれば、当然のことながらそれは民主主義のめざす方向性とは逆を向くことになる<sup>410</sup>。民主主義的討議が追求する共通善は、可変的であり進化していくものである。よってコミュニタリアンの実体的な共通善の概念は、最終的には熟議民主主義と、さらには民主主義そのものと相いれないのである<sup>411</sup>。

以上のようにコミュニタリアンとマルクスは、自由主義的な民主主義の限界を批判して参加と熟議に基づく民主主義を指向する点では等しい。しかし、マルクスの民主主義論では共通善が絶えず変化発展していくことが想定されているのに対し、コミュニタリアンは固定的な共通善を前提としているがゆえに最終的には民主主義を達成できないのである。こうしてコミュニタリアンとマルクスとの間には、民主主義の実現可能性という点で差異が存在する。

### (9) 急進主義

マルクスのコミュニズムとコミュニタリアンの比較にとって避けられないのは、急進主義に対する姿勢である。ここでの急進主義(radicalism)とは、コミュニティ社会の建設にとって社会体制の根本的な変革が不可欠であるとする立場である<sup>412</sup>。

マルクスのコミュニズムは、資本主義体制ないしは自由民主主義体制の肯定面を継承しつつも、根本的にそれらとは異なる社会体制を構築することを目的とするのであり、この点で急進主義の立場をとる。これに対してコミュニタリアニズムは、そうした社会体制そのものの変革という目標を少なくとも直接的に掲げることはない。

マッキンタイアは、L・トロツキーについて「高度な資本主義の諸構造にとって代わるべ

<sup>409</sup> (中野剛充 2007, 84-85)を参照。

<sup>410</sup> (Mouffe 1996, 23/37-38; 田村 2008, 32; 千葉 1995, 174-75)を参照。テイラーによる承認の政治の限界については、(向山 2001, 125-26)を参照。

<sup>411</sup> 次の見解を参照。「共同体論が、すでに自我が共同体に根を張っており、現に人間が特性を将来持っているとは仮定するならば、わざわざ自我が政治の場に出向いて、共通の事柄について他者と議論して、決定をする必要はない。……このように審議と参加……は、共同体論にとって根本的には異質な要素である(大森 2006, 56)。大森秀臣の共和主義論に対する賛否はおくとして、コミュニタリアニズムが不変の共通善に依拠するがぎり、審議と参加に基づく民主主義は異質な要素とならざるをえないという理解については、同感である。

<sup>412</sup> 急進主義は、三つの意味に分解することができる。第一は変革の速度に関する急進主義で、対立概念は漸進主義である。これは急進という翻訳語に最もなじむ。第二は変革の方法に関する急進主義で、過激なまたは暴力的な方法を用いることを意味する。対立概念は議会主義である。第三は変革の目標に関する急進主義で、社会体制を根本的に変革しようとする立場である。対立概念は改良主義である。それぞれの意味は、必ずしも他の意味と共存するとは限らない。本章の急進主義は第三の意味で用いられている。

く実現されうるような、政治的・経済的諸構造の許容できる代案への見通しをなんらもてない」(MacIntyre 1981, 262/320)と批判するが、それに対してマッキンタイア自身が主張するのは、「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域の形態のコミュニティを建設すること」(MacIntyre 1981, 263/321)であって、社会体制としての積極的代案を提示しているわけではない。

サンデルは、建国以来のアメリカの政治原理である公共哲学を自由主義と共和主義の対立として描き出す(Sandel 1996, 317-51)<sup>413</sup>。20世紀には次第に自由主義が優勢になったのだが、70年代以降の「民主主義の不满」に乗って台頭したのは保守主義であった。彼は保守主義、自由主義に代替する自らの積極的な政治原理として市民的公共主義を提唱する。しかしその政策内容は、アメリカの歴史にみられる市民の自己統治に基づく共和主義的伝統の再生にすぎない。つまりウォルツァーの市民的共和主義は、現代福祉国家からの保守主義への反動を食い止め、自由主義的な方向への転換も回避し、共和主義的な伝統の復興をはかろうとする主張であって、決して現代資本主義社会体制の変革を目指すものではない。

テイラーは、マルクス主義と新左翼運動を次のように総括する<sup>414</sup>。

「われわれが資本主義と社会主義の間に大きな体制的転換をもたらし、数々の極めて深刻な人間の苦悩、問題、分裂等々を一挙に克服しうるのであるという、社会主義の伝統にそしておそらく主としてマルクス主義の伝統に極めて深く根差す誤った信念」について、「なぜこの信念が誤っているかといえ、そのようなことはないとは私は考えるからである」(C. Taylor 1989, 145)。たとえ社会主義社会が実現したとしても、それが搾取の廃止と自己統治の両立あるいは自由と連帯の両立を達成できるとはかぎらないし、フェミニズムやエコロジーなどの新しい社会運動が提起する問題を必ず解決するわけでもないからである(C. Taylor 1989, 145-47)。

彼自身の社会体制についての考えは、のちに次のように示される。

「一般意思にしたがった計画という原理であれ自由市場に基づく配分という原理であれ、近代社会がたった一個の原理で管理運営できるという信念もまた、共産主義とともに滅び去るべきでした。私たちにとっての難題は、市場をつうじての配分、国家による計画立案、困窮時のための共同の受け皿、個人の権利保護、実効性のある民主的なイニシアティブに民主的コントロールといった、自由で豊かな社会にはどれ一つ欠けていてはならないのに、しかし互いにゆくてを阻みあうことになりがちな複数の〔社会〕運営の方法を、自家撞着に陥らないしかたで現実はどうやって結合するかということです」(C. Taylor 1991, 110/150-51)。

このようにテイラーが自ら積極的に推奨するのは、諸体制原理の寄せ合わせにすぎない。テイラーは、現代の自由民主主義または福祉国家資本主義には、共通目的を推進する能力を失わせるような断片化の傾向が存在すると分析し、それに対抗しうる民主的なイニシアティブの重要性を訴える。しかし資本主義から社会主義へといった社会体制的な転換については不可能であるし、望ましくもないと彼は主張する(C. Taylor 1991, ch.10)。

ウォルツァーは、彼の唱える複合的平等を実現する社会体制として「非集権的な民主的社会主義」を標榜していたが(Walzer 1983, 318/478)、論文「市民社会論」では、「善き生のために好ましい枠組み、最も支持される環境は何か。どのような類型の制度をわれわれは追求すべきか」という問いに対して、19世紀と20世紀の社会思想が提供した答えとして、民主的シティズンシップ、社会主義的協働、資本主義市場、ナショナリズムを並列的に挙げ、これらのいずれもが「純粋な単一性」のゆえに誤っており、いずれか一つに与することを拒否すると宣言するとどまる(Walzer 1992, 90/167)。

<sup>413</sup> (菊池 2004, 155)を参照。

<sup>414</sup> 1987年、オックスフォード大学にてイギリス新左翼運動の生誕30周年を記念する集会が開催された。そこでの発言に基づく。この集会の討論者による論考は、1960年に出版された *Out of Apathy* (Thompson 1960)と同じタイトルの論文集に掲載された(Archer et al. 1989)。

そして彼は自らの立場を次のように表現する。

「私たちは決して多文化主義や個人主義の首尾一貫した擁護者ではありえず、私たちは単にコミュニタリアンかリベラルかであったり、近代主義者かポストモダニストかであったりすることはできず、両者のバランスの求めに応じて、いまは一方、またはいまは他方という在り方をとらざるをえない……。このバランスそのものを表すのに最良の名前——枠組みを支持し、国家の行為の必要不可欠な形態を支援し、近代的な寛容の体制を維持する政治的信条——は、社会民主主義である」(Walzer 1997, 112/171-72)。

社会民主主義には大まかに言って、現存資本主義における矛盾を少しずつ漸次的に解決して長期的には社会主義へ移行しようとするタイプと、資本主義的要素と社会主義的要素の混合を将来にわたって維持しようとするタイプの二つがあるが、ウォルツァーがいう社会民主主義というのは後者のタイプである。ましてや以前、彼が標榜していた民主的社会主義という名称はミスリーディングである。結局ウォルツァーが推奨するのは、アメリカ的な意味でのリベラルであり、テイラーと同様に現代の福祉国家資本主義という社会体制内部でのバランスのとれた政治なのである。

ウォルツァーは、リベラル・コミュニタリアン論争について次のような見解を示している。

「結局のところコミュニタリアンのほとんどにとっても、彼らが実際に知っている唯一のコミュニティとは、いつでも不安定でいつでも危機にさらされている、このリベラルな、社会結合からなる社会結合だけなのである。この自由主義に打ち勝つことはコミュニタリアンにはできない。彼らにできるのは、自由主義の内部にある結びつきを作る能力をときどき補強することだけである」(Walzer 2004, 163/269)。

つまりコミュニタリアニズムは、社会体制の問題については、自由主義に取って代わるのではなく、自由主義の内部での部分的な補強を役割とする。このようにコミュニタリアンは、社会体制の根本的変革という課題を放棄する<sup>415</sup>。

以上より、マルクスとコミュニタリアンの体制変革をめぐる立場のコントラストは明らかであろう。マルクスが資本主義または自由民主主義を体制全体として根本的に廃止しようとする急進主義に立脚したのに対し、コミュニタリアンはこれらの体制の欠陥を鋭く批判し、その体制原理による一元化の圧力に抵抗しながらも、決して体制そのものを廃絶するのではなく、それと共存するという改良主義に帰着した。これが両者の体制変革をめぐる姿勢の相違である。

### 第3節 コミュニタリアニズムの論理

以上、コミュニタリアニズムとマルクスのコミュニズムを比較検討してきた。ここではマルクスの視点からコミュニタリアニズムの論理構造をまとめておこう。

マッキンタイアやテイラーはキリスト教的な社会主義者として出発し、スターリン体制の下での官僚主義、全体主義に反対して人間主義的な社会主義を追求してきた。だが彼らは結局、つぎのようにマルクス主義を総括する。すなわち史的唯物論を奉じるマルクス主義は、機械的な経済決定論に陥り、卓越した人間性はどのようにして実現されるのかという、社会主義の本来の課題への取り組みを放棄してしまった。その結果、既存社会主義国においては、人民民主主義の名の下に実際には独裁政治が行われ、とくに目的のために手段を選ばずという思考法によって、非人間主義的政策が正当化された。資本主義国における社会民主主義も、自由主義社会に通用しているカント主義や功利主義に侵食されてしまった。資本主義社会における人間の疎外状況を告発したのはマルクスであったが、コミュニタリアンからすればマルクス主義自身が疎外された社会を生み出したのである。

新左翼としてのテイラーとマッキンタイアの問題意識を継承したコミュニタリアンは、人間主義の立場から価値判断を扱う規範理論に積極的に携わり、いかなる価値原理に基づ

<sup>415</sup> (菊池 2004, 155-56)を参照。

いて現代社会を批判するのか、そして理想社会はどのようにあるべきかといった問題に力点をおいた。そして道徳を経済構造に還元されない独立した問題領域として位置付け、それを最も重視する道徳主義を採用した。その上で彼らは、人間は客観的善を追求して卓越性を獲得するべきであり、それがコミュニティ全体の公共的な課題として取り上げられるべきであるという卓越主義を主張した。

コミュニタリアンは、まず自由主義の核心である自由概念に批判の矢を向ける。自由主義者は自由を積極的概念と消極的概念に二分し、後者のみを採用することによって、個人は他者の自由を侵害しないかぎりにおいて最大限の自由を享受すべきであると主張した。これに対しコミュニタリアンは、自由の積極的概念のみならず消極的概念にも、個人の自己依存に基づく「完全な自由」への志向を見いだし、これを空虚で無性格な自由として批判する。そして自らは自己抑制に基づく「状況内におかれた自由」を対置した。コミュニタリアンによれば、マルクス主義にも「完全な自由」への志向が潜在するのであり、この点でもマルクス主義は拒否されることになる。

コミュニタリアンが自由主義における「完全な自由」への志向を批判するのは、それを追求するアトムの個人を特権化した個人主義が派生し、さらにそこから現代社会における人間性の荒廃がもたらされるからである。そこでは人間が相互に競争しあいながら孤立化の状況に追い込まれた結果、ひたすら快楽を追求するために資本主義的消費にのみ喜びを見い出す人間や、他者と利害関係が衝突したときは権利に訴えて自らの主張を押し通そうとする人間が現れる。政治における議会制民主主義は形骸化し、人々は政治に対する関心を喪失している。

したがってコミュニタリアンは、なんらかのコミュニティ社会を理想とする点ではマルクス主義と軌を一にしながらも、それとは異なったタイプのコミュニティ社会を追求することになる。マルクス派が支持するような自由な個人による自発的なアソシエーションでは、結局は連帯の原理が自由主義の倫理たるカント主義または功利主義に支配されてしまう。そこでコミュニタリアンがたどり着いたのは、意図的に作り出されたのではない、市民社会から隔離した伝統的なコミュニティを維持し継承する保守主義の路線である<sup>416</sup>。そこでは共通善が自然に形成され、日常生活に根ざした人々の実践の中から有徳な人間が生み出されていく。

コミュニティの中での実践を通じた卓越性の追求が可能になるには、お互いに顔と名前が一致する程度に小規模か、たとえそれより大きな国民国家の規模になったとしても、同胞

---

<sup>416</sup> マッキンタイアやテイラーが与した新左翼は、眼前の疎外状況を即座に打開すべく、変革速度の面における漸進主義を拒否し急進主義の路線をとった。若きテイラーは次のように述べていた。「いまやいかなる方面においても社会の質的（革命的）変化は、われわれがピースミールの改革の観点からのみ語るかぎりでは、議論することさえも不可能である」（Taylor 1960, 4）。

マルクスの漸進主義は、疎外を克服するために自由主義的個人主義という疎外された倫理を手段として利用する。新左翼の人間主義はこのような道具主義的戦略を許さなかったのである。同じく若きテイラーは自らの奉ずるマルクス主義を次のように説明する。

「実際にはマルクス主義は、手段と目的それ自体との間の二分法を拒否することによってジレンマを克服すると主張する。手段は単に目的に対して外的に関係するものとして捉えることはできない。目的が真に人間的な社会を築くことであるとすれば、それが含意する価値がすでにこの社会を生み出そうとする歴史的課題を担う人々の中にすでに息づいているときにこそ、はじめてその目的は達成される。プロレタリアートの政治活動は、こうして共産主義社会のための単なる手段ではなく、この社会それ自体の始まりでもあって、それと分かちがたく結びついている」（Taylor 1957, 95）。

当初、コミュニタリアンは体制変革をぬきにして疎外を解決するというスタンスに固執したのだが、結局は資本主義社会を保持したままで伝統的なコミュニティの中で人間性を改善しようとする道徳運動に辿りつく。ここにコミュニタリアンは、変革速度における急進主義から出発しながら保守主義に帰着するという逆説的な結果に陥ったのである。

感情を育むことができる程度の地域性を備えていなければならない。こうしてグローバリズムとは反対の指向をもつ地域主義が採用される。したがって各コミュニティにおいて追求される共通善は、それぞれの伝統や風土を反映して特殊なものになる。すなわち何が善き人生かという問いについては、普遍的な答えは存在しないのであり、それぞれのコミュニティが固有な答えを有するという特殊主義の立場がとられる。

コミュニタリアンは、自由主義における民主主義が形式的なものに陥っていることを指摘し、より実質的な民主主義を対置する。彼らは、権力を握って上から社会を改造する方向性は放棄し、下からの草の根民主主義を追求する。しかし、コミュニタリアンは参加と熟議による民主主義を一応は指向しながらも、結局は固定された共通善を前提とするために、決してそのような民主主義が実現されることはない。

コミュニタリアンにとって重要なのは天下国家の在り方ではなくて、市民の日常生活に根ざした感覚に依拠し、善き生を追求する実践を可能にするようなコミュニティを守り続けることである。よって資本主義体制または自由民主主義体制を根本的に廃止しようとす急進主義は放棄され、それをむしろ補強する改良主義の道がとられることになる。

以上がマルクスの視点から捉えたコミュニタリアニズムの論理である。

#### 第4節 コミュニズムの論理

最後に本節では、コミュニタリアニズムとの対比から浮かび上がってきたマルクスのコミュニズムの論理をまとめよう。

まず、マルクスのコミュニズムの最終目標は、共同関係の中で人間が全面的に発展することであり、それは一種の卓越主義であるということが出来るし、道德問題に関心がないわけではない。しかし、それは唯物論に立脚する以上、人間を道德的に教育して改造しようとするような道德主義の立場はとらない。マルクスのコミュニズムにおいては、人間は環境によって制約を受けるという観点から、人間そのものを教育するのではなく、社会制度の変化を通じて徐々に人間が変化するような方法をとる。

次に、コミュニタリアニズムは、個人の自由という自由主義の価値理念を痛烈に批判し、それが虚構であることを強調する。マルクスも人間が社会関係の総和であり、諸個人があたかも自由に振舞うという観念は、資本主義社会の中で生み出されたイデオロギーにすぎないことを訴えていた。しかし、マルクスの場合、個人の自由が単なる虚偽観念にとどまらず、われわれの社会制度の中に客観的に定着していることも認めており、そのかぎりこれを尊重せねばならないことも認める。よってコミュニティを創出する運動においても、諸個人の自由意思でそれを構築し、加入するような方法が推進されたのである。

マルクスのコミュニズムは、人間の共同関係の回復によって疎外からの解放が可能になるとする点では、コミュニタリアニズムと同意見である。しかし、後者がそのために伝統的コミュニティへの回帰という保守主義に帰着したのに対し、前者は、現代資本主義社会の中で、功利主義や権利論を原理とする社会制度の中にありながら、それらを利用しつつ、市民社会の内側において実践を通じて能力を高め、新しい社会を構築する主体が形成されると考えるのであり、この点で進歩主義である<sup>417</sup>。

地域の範囲という点ではマルクスのコミュニズムは、資本主義の世界化を通じて普遍主義がより発展し、文化を共有した国民性が撤廃されることを歓迎する。また、最終的には国家の廃棄を目標とするから国民国家における政治権力の下でコミュニティの連帯が醸成されるべきであるという考え方はとらない。

またマルクスは、資本主義の発展を通じてそれに照応する道德が世界中に広まっていくことを承認し、それが普遍的に受容されるべきであると考えた。しかしだからといって世界

---

<sup>417</sup> G・デランティは、今日の社会に伝統的コミュニティとは異なる新しいタイプのコミュニティが出現しつつあることを観察している (Delanty 2003, 189-90/264)。

中の多様な文化や道徳が一元化されるべきであると主張しているわけではない。彼の史的唯物論においては、道徳は経済構造に照応する部分があるとそうでない部分に区別されるのであり、前者においてのみ普遍主義が妥当するのである。そして後者の部分において人間の多様な生の追求の仕方がむしろ推奨されているのである。このようにマルクスのコミュニズムでは限定された意味で道徳的普遍主義が採用される。

マルクスのコミュニズムとコミュニタリアニズムは、形式的次元にとどまる自由民主主義の限界を指摘し、より民主主義を実質的な次元に引き上げ、熟議を通じた人間発達にこそ民主主義の核心があると見なす点で共通する。しかし、コミュニタリアニズムにおいては熟議 民主主義の前提としての共通善の観念は、実体的に固定化されるのに対し、コミュニズムにおいてはたえず変化発展するものとみられる。

最後に、コミュニタリアニズムの提唱するコミュニティ社会の建設とは、現代の資本主義的な社会体制を前提としてその内部でなされるのに対して、マルクスのコミュニズムの場合は、資本主義の社会体制そのものを廃棄し、新しい社会体制としての社会主義を構築しようとする点で、全く異なる。

つまり、コミュニズムとコミュニタリアニズムはともに人間どうしのコミュニティを追求する思想であり、自由主義と対立する点で共通するが、コミュニタリアニズムが自由主義の外部からそれを批判し、否定しようとするのに対し、コミュニズムは自由主義の内部にあってそれを発展させながらしかも超克しようとする点が、全く異なるのである。コミュニタリアニズムのコミュニズムに対する批判は、結果的にはコミュニズムの自己認識を深める上で貢献したといつてよからう<sup>418</sup>。

---

<sup>418</sup> A・リトルは、現代社会で進行する個人化の中から、共同性と多元性を統合したラディカル・コミュニタリアニズムが登場しつつあることを読み取る (Little 2002,79-80/118)。またP・ロスは、現代コミュニタリアニズムを合理主義的かつ普遍主義的に改変した左派コミュニタリアニズムを提唱する(Ross 2002-3)。これらの新しいタイプのコミュニタリアニズムは、本章で検討した現代コミュニタリアニズムよりも、むしろマルクス主義に近い。

## 第9章 疎外

### 第1節 はじめに

社会的規範理論とは社会についての事実や真理を追究する社会的実証理論の対概念であり、社会のあるべき状態は何かを追求する学問分野である。特に社会体制の在り方をめぐっては、自由主義とマルクス主義の二大思想があるが、規範理論を意識的そして体系的に追求してきたのは自由主義の正義論であり、史的唯物論を体系の中軸におくマルクス主義では、規範理論のみを取り上げて論じることはほとんどなかった<sup>419</sup>。しかし、マルクス主義の中核をなすもう一つの重要な理論である疎外論は、規範理論としての性格をもっており、K・マルクスの疎外論を自由主義における正義論と比較することは可能である<sup>420</sup>。そこで本章の目的は、疎外論を正義論と比較して、両者の共通点と相違点を洗い出し、よって前者の特質を明らかにすることであり、それを通じて疎外論を現代規範理論の中の一つの独特な潮流として位置づけることにある。

以下、第2節では、正義論と疎外論のいずれもが規範理論としての性格を有することを確認しておく。第3節では、その上で規範理論のフレームワークの面から正義論と疎外論を比較する。第4節では、規範理論の内容である価値理念の面から両者を比較する。第5節では、以上の比較検討を踏まえ、疎外の二つの次元論という新説を提示する。最後に第6節では、本章の意義について確認する。

### 第2節 規範理論としての正義論と疎外論

本章の課題は、規範理論としての正義論と疎外論を比較することにあるが、その前提としてまず正義論と疎外論がともに規範理論としての性格を有することを確認しておく必要がある。

自由主義の正義論が規範理論としての性格を有することは言を俟たないであろう。そもそも自由主義思想は、末期をむかえていた封建主義社会を批判して市民を中心にした社会を構想する際の価値基準を提供した。T・ホブズ(Hobbes [1651]1991)、J・ロック(Locke [1690a]1988, [1690b]1975)らの社会契約論は、労働する個人による所有という観点から、諸個人の自由を保障しようとする自由主義規範理論を初めて提示したものである。近代市民社会が成立すると自由主義における規範理論の側面は相対的に小さくなるが、資本主義経済の矛盾が大きくなり、この体制に批判的な社会主義の勢力が大きくなると、これに対抗する必要性が生じ、個人の自由を原理とする社会の擁護が規範的に主張されるようになってきた。自由に平等の価値を最大限に取り込んだ平等主義的な自由主義の代表作であるJ・ロールズの『正義論』(Rawls [1971]1999)は、自由主義の伝統に規範理論を復活さ

<sup>419</sup> 社会主義一般において正義論が採用されなかったわけではない。例えば、F・エンゲルスは、当時の社会主義の中の正義論に立脚する潮流を次のように慨嘆している。「ヘibelク氏は、彼の『ツークンフト』の綱領を発表しました。それによると社会主義は、「正義」の概念によって根拠づけられるということになっていました。そのような綱領は結局、社会主義を正義等々といったなんらかの理念ないし原理からの結論としてではなく、特定の段階における物質的、経済的過程の思想的産物として、社会的生産過程の思想的産物として把握するあらゆる人びとを、最初から排除したものです」(MEW34:379-80/304-5)。

<sup>420</sup> ここで正義論に含められるのは、R・ノージック(Nozick 1974)等のリバタリアニズム、J・ロールズ(Rawls [1971]1999)等の平等自由主義、J・ベンサム(Bentham [1789]1970)等の功利主義である。正義を権利に限定する狭義の正義論では、功利主義は正義と反することになるが、本章では、功利主義も善を正義の基準とする点で一つの正義論であるとする広義の正義論を採用する。(井上達夫 1986, 川本 1995)を参照。

せた功績をもつ<sup>421</sup>。

「真理が思想の体系にとって第一の徳であるように、正義は社会の諸制度がまずもって發揮すべき効能である。どれほど優美で無駄のない理論であろうとも、もしそれが真理に反しているのなら、棄却し修正せねばならない。それと同じように、どれだけ効率的でうまく編成されている法や制度であろうとも、もしそれらが正義に反するのであれば、改革し撤廃せねばならない」(Rawls [1971]1999,3/6)。

20世紀に入ってから近代社会科学の主流は実証主義的傾向を強めていたが、1960年代末から70年代初めにかけて先進諸国の高度成長が終焉を告げ、それまで幅広いコンセンサスを得ていた福祉国家資本主義体制が揺らぎ始めると、社会科学の世界でも従来は忌避されていた規範主義的指向が台頭してきた。『正義論』は、社会制度の第一の徳目として正義を掲げることによって、社会の道徳性を追求する学問の復権を宣言したのである<sup>422</sup>。そして今日に至るまで、正義論は自由主義規範理論の代名詞としての役割を担っている。

ところで社会主義はその誕生の当初、空想的社会主義にみられるように規範的色彩が極めて強かった。これを批判して登場したマルクス主義は、資本主義社会の実証的分析の重要性を強調した。マルクス主義における実証理論の中心をなすのは史的唯物論であり、それによればいかなる社会も生産力が基礎にあり、それに経済構造が照応し、さらにそれに上部構造が照応するという関係にある。これは経済社会に関する一つの事実認識である。

では疎外論も実証理論としての性格しかもたないのか。まずマルクスによる疎外論の概要をみておこう。疎外の最も簡潔な定義は、『ドイツ・イデオロギー』の次の一節で与えられている。

「分業は、人間たちが自然発生的な社会のうちにあるかぎり、したがって特殊な利益と共同の利益との分裂が存在するかぎり、したがって活動が自由意志的にでなくて自然発生的に分割されているかぎり、人間自身の仕業が彼にとってあるよそよそしい対立する力となり、彼がそれを支配するかわりにそれが彼を抑圧するということのまさに最初の例を、われわれに示している」(MEW3:33/29)。

疎外とは、分業によって諸個人の活動が分断され、個人の利害と共同の利害に対立が生じた結果、人間の作り出したものが自立して動き出し、諸個人を支配することである<sup>423</sup>。『経

---

<sup>421</sup> 本書第1章を参照。

<sup>422</sup> (盛山 2006, 第2章)を参照。

<sup>423</sup> これに対し、社会体制の自律性は、それが有効に機能するためには必要であって、自律性を疎外と呼ぶのは誤りであるという批判が、自由主義とくにポパー学派から提出されている。例えば市場経済は人々の相互行為から作り出されたものであるが、人々の意図を離れて自律的に機能する。ところがマルクスはこのような市場経済の有する自律的性格をもって疎外と呼び、人間主体の直接的な制御による計画経済を築こうとした。この点にマルクスの誤謬があったというわけである。

しかし、これはマルクスの疎外論への無理解に基づく批判である。第一に、マルクスは社会体制の自律性そのものではなく、それが人々に敵対的になる状況を問題にしたのである。むしろマルクスは資本主義経済の中に自律的に作用する技術や制度を見だし、それが生産力の発展をもたらすと考えた。なぜなら彼はまさにそれらの技術や制度の自律性とその効用を十分に認識していたからである。例えば機械制大工業による生産力の発展について、マルクスがそれを社会主義社会を構築するための足がかりと評価したのは、機械制大工業のシステムとしての自律性を十分に理解していたからである。

第二に、人々の生みだしたシステムが彼らにとって敵対的であった場合に、それを現実的に克服できるかどうかの問題となる。システムが人間にとっていかに敵対的であったとしても、それを克服することが技術的に不可能であれば、それを疎外と呼んで批判しても、単なる理想論になってしまうであろう。

マルクスの疎外論は、規範理論としての性格を有するが、それは他面で実行可能性の認識に支えられている点で、単なる理想論的な規範理論とは異なる。彼には疎外論のほかにも史的唯物論と

『経済学・哲学草稿』では、疎外は四つの形態に分類されている。すなわち、(1)労働生産物または自然からの疎外、(2)労働からの疎外、(3)類的本質からの疎外、(4)人間の人間からの疎外である(MEW40:516-18/436-38)。

労働は、人間が類的存在として自己実現する活動であり、人間と自然、個人と社会を媒介する本質的な活動であるが、自然が人間にとって疎遠になり、諸個人が社会から切り離される結果、資本へと転化する自らの生産物に支配されることになる。資本が労働を支配する過程を実証的に分析したのが、後期マルクスの経済学批判であるが、それは疎外論の枠組みの中にある。自由主義が最も完成された社会と捉える近代市民社会では、諸個人の関係が分断され、相互に交流しえない状態におかれる結果、人間が作ったものであるはずの社会装置が独り歩きして逆に人間を抑圧する状況が生じる。これが実証理論としての疎外論である<sup>424</sup>。

しかしマルクス主義が、資本主義社会を批判してそれに代替する共産主義社会を推奨する以上、規範理論としての性格を捨て去ることはできない。そこで疎外論はマルクス主義における規範理論の役割も担うことになる<sup>425</sup>。

「私有財産の止揚としての共産主義は、人間の財産としての現実的な人間の生活の返還請求であり、実践的人間主義の生成である」(MEW40:506/583)。

「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈してきただけである。肝腎なのはそれを変えることである」(MEW3:7/5)。

共産主義は、資本主義社会における疎外された生活から人間を解放し、人間的な生活を現実に取り戻そうとする運動であり、その意味で実践的な人間主義である。疎外論は資本主義社会を単に記述し、説明するだけでなく、それを価値判断の視点から捉えて変革すべきであるとする、極めて規範的な性格の強い理論なのである<sup>426</sup>。

以上、本節では自由主義の正義論とマルクス主義の疎外論はいずれも規範理論としての側面を有しており、この側面において比較が可能であることを確認した。

### 第3節 理論のフレームワーク

本節では、正義論と疎外論における規範理論の形式的なフレームワークを比較する。正義論と疎外論を比較した場合、第一に問題となるのは、なぜ自由主義規範理論は正義論であり、なぜマルクス主義の規範理論は疎外論なのかという点である。両者は方向が反対である。前者では、本来あるべき状態にあるというプラスの評価として、正義が主題となるのに対し、後者では、本来あるべき状態にないというマイナスの評価として、疎外が主題となる。おそ

---

いう基礎理論があり、前者は後者の制約を受ける。疎外のない状態は、単なる理想的な状態ではなく、現在の生産力と生産関係において実現可能な状態である。それがゆえにマルクスは当時の時代社会において実現可能な社会主義社会を構想するために、資本主義の具体的な検討を行ったのである。

マルクスは確かに市場経済が人々に敵対的となった場合には、それに対する規制を訴えた。しかし、それはいうまでもなく実行可能なかぎりでの規制である。例えば、資本家による搾取があまりにも激しい場合に、究極的には階級関係の廃絶が望ましいが、それが現時点で実行不可能であるとすれば、工場法のような規制によって労働者の権利を擁護されねばならない。マルクスが当時の労働者階級の過酷な状態を疎外と呼んだのは、それを現実に緩和させることが可能であるという認識をもっていたからなのである。ポパー派からの批判については、(Bartley 1985；施2003)を、これに対する反批判については、(田上 1995, 2004)を参照。

<sup>424</sup> 実証理論としての疎外論については、(池田勝徳 1991)を参照。

<sup>425</sup> マルクス主義の規範的性格はこれまで決して当然視されてきたわけではなく、むしろ共産主義社会を歴史的必然と捉える不可避主義(inevitablism)の陰に隠れてきた。

<sup>426</sup> 「疎外止揚の運動は、社会的現実の事実認識と価値的把握との統一の上でのみ築かれる」(城塚 1970, 318)。

らく両者の名称を取り換えることには大きな違和感があるだろう。そこには単なるネーミングの相違にとどまらない本質的な相違があることが推測される。第二に問題となるのは、両者の間に本質的な相違があるとしたら、二つの規範理論は背反的な関係にあるのか、それともなんらかの共通性を有するのかという点である。規範理論が社会思想の中核的な位置を占めるとすれば、この問題は自由主義とマルクス主義の関係を根本的に規定するはずである。これら二つの問題を念頭におきつつ、規範理論のフレームワークとして観念論と唯物論、普遍主義と相対主義、個人主義と社会主義の三つを取り上げ、これらのフレームワークの面から正義論と疎外論を比較してみよう。

### (1) 観念論と唯物論

本項は、史的唯物論(historical materialism)のうち後半の唯物論に関わる。まず正義論と疎外論の関係を主観主義と客観主義という観点から考えてみよう。

自由主義においては善とは、自律的な諸個人が主観的に善いと感じた生活である。諸個人がいかなる人生や幸福を選好しようとも自由である。つまり価値観は一人一人異なるのであり、個人の主観に応じて相対的である。価値についての相対主義は自由主義の大きな特質である。今日の自由主義的正義論では、A・セン(Sen 1985a)の所説のように善についてもある程度の客観性を認めようとする傾向もみられるが、諸個人の好みは本人にしかわからないのであって、最終的には本人の主観にまかせておくべきであるという了解は、自由主義の自同性にとって最低限の条件であろう。

しかし、自由主義においても諸個人が社会をつくって共存するためには、彼らの多様な価値観が対立した場合にそれらを調整する社会規範が必要となる。その社会規範が誰にも受諾できるような普遍性をもつためには、特定の善の構想から独立した中立的な基準でなければならないであろう。それが正義であり、これによって社会規範は一定の客観性を得ることができる。

ただし、正義が特定の善より客観性が高いといっても、それは諸個人の主観を平均化したという意味での客観性すなわち相互主観であって、主観から全く独立した存在から導出されているわけではない。例えばロールズは、自らが提唱する公正としての正義を導出する方法をカント的構成主義と名付ける。これは道徳的構成主義の一つである。それはわれわれから独立に存在する道徳的真理を発見するのではなくて、道徳はわれわれの相互主観によって構成されると考える立場である<sup>427</sup>。

ロールズは道徳的客観性について次のように述べている。

「カント的構成主義は、道徳的客観性は全員に受容可能な、適切に構成された社会的見解の観点から理解されるべきであると主張する。正義の原理を構成する手続きを離れては、道徳的事実は存在しない」(Rawls 1980,519)。

公正な正義の原理とそれに基づく社会は、われわれの主観から独立した道徳的真理から導出されるのではなく、諸個人間の関係の中から合意を通じて導出されるのである。こうした手続きによって、正義の原理は単なる個人的な主観を超えた客観的性格を帯びる。ロールズはこのように道徳的客観性を理解しているが、それは経験的事実の判断における客観性とは全く異なるのであって<sup>428</sup>、観念論的な客観主義であると特徴づけることができよう。

次に、疎外論の側を主観主義と客観主義という観点から捉えてみると、前述のように疎外論は実証理論としての性格も有しており、ある社会体制または社会制度において人間的必要が充足されていないという客観的な道徳的事実に疎外の原因を求めるから、道徳的客観主義または道徳的实在論に近い。さらに道徳的实在論は実在する道徳的事実を自然的性質に求めるのか否かによって二分されるが、疎外論の根拠とする道徳的事実は科学的に確定しうる性格のものであるから、コーネル实在論に代表されるような自然主義的な道徳的実

<sup>427</sup> (福間 2007, 123-24)を参照。

<sup>428</sup> (Darwall, Gibbard and Railton 1992, 138)を参照。

在論に親和的である<sup>429</sup>。

正義論と疎外論の相違を現実主義と理想主義と表現することも可能だが、現実主義も実在論も英訳すればリアリズム(realism)であって、結局、観念論的な実在論が含まれることになってしまう。そこで両者の相違は、むしろ観念論(idealism)と唯物論(materialism)の相違にあるとした方がより正確であるといえよう<sup>430</sup>。

以上より、自由主義の正義論がマルクス主義のように疎外論という構成をとらない一つの理由が明らかであろう。疎外とは現実から離れた高邁な理念からの疎外ではない。マルクスの疎外論は、事実としても真理としても積極的な理想を最初から設定しているわけではない。それは現実社会の否定的な状態から消去法的にあるべき姿を求め、それをもって本来的な状態すなわち共産主義社会と呼んでいるのである。したがって本来的な状態とは過去に存在した状態ではなく、あくまで未来の規範的な状態なのである<sup>431</sup>。しかし、だからといってそれは全くの空想ではない。なぜならそれは現実の否定的状況の否定として導出されているからである。疎外論における本来的な状態とはその意味で現実的な社会状態なのである。

これに対して自由主義における正義の理念は、現実から独立したわれわれの観念の中で創り出された理想状態であり、現実社会を評価する基準であることこそがその役割である。それゆえたとえ現実が理念と乖離していたとしても、それが疎外された状態であるとは見なされないし、むしろ現実から乖離しているからこそ現実を判定する尺度としての役目を果たすことができると考えられている。

このように規範理論のフレームワークとして、正義論は観念論を、疎外論は唯物論を採用しており、この点で両者は反対方向を向いているのであるが、このことは両者が全く背反的な関係にあることを意味しない。正義論の理念は、社会的現実から乖離することもあるが、それと接近することも多々ありうるものであり、そのかぎり疎外論と規範的内容が合致しうる。疎外論は正義論のように理念から出発する形式はとらないが、後者が疎外からの解放の方向に一致するかぎり正義論と提携することは可能である。

## (2) 普遍主義と相対主義

前項は史的唯物論のうち後半の唯物論に関わっていたが、本項は前半の歴史理論または規範的判断の歴史的性格に関わる。正義論においては、正義か否かの判定は時代社会を超えて普遍的に妥当するが、疎外論においては疎外の現われ方は歴史的発展段階によって異なる。

そこで正義論を普遍主義、疎外論を相対主義と特徴づける方法が考えられるが、これは必ずしも正確ではない。確かに自由主義の正義論は普遍主義的性格をもっている。しかし、疎外論が前述のように、価値規範の根拠を客観的で物質的な経済構造に求め、しかもそれが最終的には共産主義社会の経済構造に収斂していくという展望をもつのであれば、それもまた普遍主義的であるといえることができる。

また疎外論を単なる相対主義と完全に同一視してしまうと、異なる時代の価値規範の間の優劣がつけられなくなるが、疎外論では後の時代の価値規範の方が前の時代より明らか

---

<sup>429</sup> コーネル実在論を代表するR・ボイドは、マルクス主義は道徳的実在論をとるべきだと主張する(Boyd 1988, 183)。コーネル実在論については、(A. Miller 2003, ch.8)を参照。道徳的実在論、自然主義については、(大庭 2004)を参照。この論文が収められた雑誌『思想』の特集「倫理学と自然主義」は当該テーマに関する貴重な邦語文献である。

<sup>430</sup> ボイドは、論文集『現代の唯物論』に上記論文が掲載された際、新たに「メタ倫理学における唯物論と実在論」(Boyd 1995)なる後記を付け加え、自らの恒常的帰結主義(homeostatic consequentialism)は、道徳の自然主義的理解であるだけでなく、人間的開花のあらゆる要素(それには精神的要素も含まれる)が物理的であるという前提に立脚する唯物論的理解であるとしている。恒常的帰結主義という訳語については、(柏葉 2003, 33)を参照。

<sup>431</sup> (岩淵 1998, 137-53)を参照。

に進歩しているはずである。この点でも単なる相対主義という表現は適当ではない。

疎外論に進歩主義という特徴付けを与えることもできるが、自由主義(特にレフト・リベラル)もしばしば進歩主義的であると評されることがあるので<sup>432</sup>、これも不適當である。もちろん進歩主義のニュアンスは正義論と疎外論では異なる。正義論における進歩とは正義の基準で構成された自由主義社会に接近することであり、それ以上の社会体制上の発展はありえない。近代市民社会に形成された正義の原理が世界全体に広がっていくことこそ進歩である。正義の原理そのものは固定されており、変化することはない。これに対して疎外論における進歩とは、人間が自然や社会から疎外された状況が減少していくことであり、資本主義社会から共産主義社会へという社会体制上の変化を意味する<sup>433</sup>。そして将来社会としての共産主義社会は、人間の自然と社会からの疎外の解決という構想という点で規範理論としてのだいたいの方向性は有するにしても、原理の内容が現時点で完全に確定しているわけではない。

疎外論は、社会体制の歴史的発展段階に応じて異なる道徳が照応し、時代が進むとともに疎外状況が減少していくという進歩史観をとる。しかも各時代の道徳は客観的に実在するという道徳的実在論を採用する。このような意味で疎外論は歴史的相対主義に基づくということができる。よって正義論と疎外論の歴史的な性格については、前者が超歴史的普遍主義に、後者が歴史的相対主義に立脚すると理解するのが最も妥当である<sup>434</sup>。

この歴史的相対主義という視角からしても、自由主義とマルクス主義のそれぞれにおいて正義論と疎外論という方向性が生じる理由が明らかであろう。正義論では近代市民社会は人類が到達した最善の社会であり、その妥当性は普遍的に成り立つ。そしてその結晶である正義の原理を基準にしてあらゆる社会が評価される。それゆえ正義という積極的概念が採用される。これに対して疎外論では、現代社会における疎外状況が出発点にあり、それを徐々に消去していった帰結として将来の共産主義社会が展望される。したがって疎外という消極的概念が採用される。

資本主義社会についての評価という点についていえば、自由主義の正義論からの批判は疎外論からすると、歴史的相対主義を踏まえていないとはいえ、その批判自体は資本主義的経済構造を反映しているかぎりでは受容可能である。例えば、ロールズの格差原理やR・ドゥウォーキンの資源の平等論(Dworkin 2000)は、それがあらゆる社会に普遍的に妥当するか否かは別にして、資本主義の経済構造に由来する不平等を是正しようとするかぎりでは、疎外論からしても賛同しうる理論なのである。

したがって規範理論のフレームワークとして、超歴史的普遍主義に基づく正義論と歴史的相対主義に基づく疎外論とが対立関係にあるとはいえ、一つの社会体制とくに資本主義経済の否定的側面に対するの価値判断については、共通した態度をとりうるものであり、正義論の成果を疎外論が吸収することは可能なのである。

### (3) 個人主義と社会主義

最後の視角は、個人と社会の捉え方に関わる。自由主義は個人から社会を捉える個人主義をとるのに対し、マルクス主義は社会から個人を捉える社会主義をとる。

自由主義の正義論は、それ以上に分割できない原子的個人を究極的実在と見なす個人主

<sup>432</sup> J・グレイは、自由主義を特徴づける要素として、個人主義、平等主義、普遍主義のほかに改善主義(meliorism)を挙げる。自由主義は「全ての社会制度や政治的仕組みの修正可能性と改善可能性とを主張することにおいて改善主義的である」(Gray 1986a, x/5)。

<sup>433</sup> 「マルクスの第一の革新が、労働の質は自己実現にとって中心的な意味をもっているという主張であったとするなら、彼の第二の革新は、労働による自己実現は社会の経済構造を根本的に変えることによってのみ可能となるという主張である」(Norman 1983, 179/229)。

<sup>434</sup> ちなみにK・ポッパーは批判的な意味でマルクス主義を歴史法則主義(historicism)と呼んだが(Popper 1957)、これは不可避主義(inevitablism)と同一視する点で不適切である。

義を採用する<sup>435</sup>。そこでは諸個人は自らの厚生を最大化するために行動するため、つねに他者とは闘争または競争の関係にあり、他者と利害が対立する場合には権利または正義に訴えて解決しようとする。そこで正義論においては、厚生または功利を優先する功利主義と、義務または権利を優先する義務論の二つの類型が生じ、両者はしばしば対抗関係において理解される。いずれにせよ自由主義においては、まず原子的個人が存在し、その利害を調停するための社会はいかにあるべきかという観点から、理想社会が構想される。

マルクス主義の疎外論では、人間は社会的諸関係の総体であるという観点から、社会は自己実現を追求する諸個人のコミュニティ社会として捉えられる。諸個人は主観的厚生追求から出発するものの、他者との協働関係において真の福祉とは何かという問題を分かち合い、それをめぐって討議する中で卓越主義的な生き方を求めるようになる。また、自らの自由な自己実現が他者の自己実現をもたらすような社会において真の福祉は達成されるから、そもそも諸個人間の対立関係を基礎とする権利や正義の観念が社会の第一の徳目とされることはない。

正義論は諸個人が分断された状況を不可避な社会的現実として出発点に据えるのだが、疎外論はそれを人間と社会の在り方として非本来的な状態と見なす。ここに正義論と疎外論がそれぞれの概念を主題とする理由は明らかである。こうして正義論の個人主義と疎外論の社会主義は反対の方向を向いているのだが、しかし両者は全く相容れないわけではない。なぜなら疎外論は個人主義を疎外された観念と捉えているのだが、それを全否定するのではなく、アソシエーションにとっての基礎と捉えているからである<sup>436</sup>。

マルクスは、『経済学批判要綱』で人類史の発展を人格論的観点から三段階に分け、第一の人格的依存関係、第二の物象的依存性の上に築かれた人格的独立について述べた後、これらに続く第三段階を次のように描写する。

「諸個人の普遍的な発展の上に築かれた、また諸個人のコミュニティ的、社会的生産性を諸個人の社会的力能として服属させることの上に築かれた自由な個性は、第三の段階である」(MEGA II 1(1):91/1:138)。

また、『資本論』では、共産主義社会が次のように表現されている。

「共同の生産手段で労働し自分たちのたくさんの個人的労働力を自分で意識して一つの社会的労働力として支出する自由な人びとの結合体」(MEW23a:92/105)。

このようにマルクスは、資本主義社会において徹底して分解された諸個人を出発点として共産主義社会を構想している<sup>437</sup>。しかも資本主義社会における個人の自由が実は物象的依存関係に従属していたのに対し、共産主義社会における個人の自由は意識的になっている点でむしろ個人主義としても発展しているといつてよい。

したがって規範理論のフレームワークとして、正義論の個人主義と疎外論の社会主義が対立するという意味は、個人を社会から切り離して独立した自由な存在として見なす個人主義と、個人の自由は社会関係の中でこそ真に実現可能であるという社会主義の対立なのである。社会主義は社会から個人を切り離すような個人主義と対立するが、個人を社会の中

<sup>435</sup> (Sandel 1982)は、ロールズの正義論が有する個人主義的性格を鋭く指摘し、痛烈な批判を加えた。本書第8章を参照。その他、自由主義的正義論の個人主義側面については、(盛山 2006, 31-33)を参照。

<sup>436</sup> マルクスのアソシエーション論については、(田畑 1994)を参照。

<sup>437</sup> コミュニタリアニズムの代表者であるA・マッキンタイアは、「最初からマルクス主義内部には、ある種の根元的な個人主義が秘められていた」(MacIntyre 1981, 261/318)と批判する。マルクス主義の中に個人主義が存在するという事実認識としては、私はマッキンタイアに賛同する。しかし、価値判断としてはマッキンタイアが否定的であるのに対し、私は肯定的である。鑑みるに、コミュニタリアニズムは個人主義をいっさい排除したタイプの社会主義であるといつてよい。これに対してマルクスの社会主義は個人主義を包摂した社会主義なのである。マルクスとコミュニタリアニズムの関係については、本書第8章を参照。

で生かそうとする個人主義とは両立可能である。したがって正義論の個人主義が、個人を社会関係の中で捉えようとする視点をもちうるのであれば、それは社会主義の中に取り込むことが可能なのである<sup>438</sup>。

以上、本節では、規範理論のフレームワークとして、観念論と唯物論、普遍主義と相対主義、個人主義と社会主義という三つを取り上げ、それぞれの面から自由主義の正義論とマルクス主義の疎外論を比較検討してきた。いずれについても、正義論と疎外論がそれぞれのフレームワークを採用するには理論的必然性があるのだが、だからといって規範理論の内容について、両者が完全な敵対関係にあるという帰結が導かれるわけではない。疎外論における疎外からの解放という規範的方向は、正義論における正義の実現という規範的方向と部分的に合致する可能性は存在するのであり、そのかぎりでは両者は連携することができるのである。

## 第4節 価値理念

本節では、より具体的な価値理念の次元で正義論と疎外論を比較してみよう。

### (1) 正義論の価値理念

まず正義論の価値理念について検討する。マルクスは、『資本論』第4章「貨幣の資本への転化」において、労働力の売買がなされる商品交換の世界を支配する原理を、「自由、平等、所有、ベンサム」という標語で批判的に表現した。

「労働力の売買が、その限界の中で行われる流通または商品交換の部面は、実際、天賦の人権の本当の楽園だった。ここで支配しているのは、ただ、自由、平等、所有、そしてベンサムである。自由！なぜならば、ある一つの商品例えば労働力の売り手も、ただ彼らの自由意思によって規定されているだけだから。彼らは、自由な、法的に対等な人として契約する。契約は、彼らの意思がそれにおいて一つの共通な法的表現を与えられる最終結果である。平等！なぜならば、彼らは、ただ商品所持者として互いに関係し合い、等価物と等価物とを交換するのだから。所有！なぜならば、どちらもただ自分のものを処分するだけだから。ベンサム！なぜならば、両者のどちらにとっても、関わる場所はただ自分のことだけだから。彼らをいっしょにして一つの関係の中に置くただ一つの力は、彼らの自利の、彼らの個別的利益の、彼らの私利の力だけである。そして、このように各人がただ自分のことだけを考え、だれも他人のことは考えないからこそ、みな、事物の予定調和の結果として、または全く抜けのめのない摂理のおかげで、ただ彼らの相互の利益の、公益の、全体の利益の、事業をなしとげるのである」(MEW23a:189-90/230-31)。

ここでマルクスは、自由主義的な市民社会の価値理念を、自由、平等、所有、ベンサムの四つにまとめ、これらの一つずつ説明する<sup>439</sup>。自由主義において最も基底をなすのは私利の所有であり、諸個人の身体と財産を権利として保障するのが所有としての正義である。自由とは、自分の身体と財産を自分の思いのままに処分しうることである。市場経済とはこの所有に基づく自由を有する人々との交換に基づく社会関係である。平等とは、私利の所有を有する諸個人との交換における平等関係のことに他ならず、諸個人が権利という枠組みの中におかれたことを前提にした価値理念である。最後にベンサムとは、いうまでもなく一般の利益をひたすら個人の利益の集合としか見なさない功利主義のことである。それは人間を単に自己利益の解放＝自由化(liberation)を追求する個人と捉える。

なお通常、自由主義的正義論の理念としては、誰もがフランス革命の理念たる「自由、平等、友愛」を思い浮かべるであろう。これとマルクスの掲げた理念は、自由と平等は等しい

<sup>438</sup> したがって個人主義をいっさい拒否するコミュニタリアニズムが、個人主義への姿勢をめぐって自由主義と排他的関係にあることは確かである。

<sup>439</sup> マルクスのこの叙述についての検討として、(赤間 1989)を参照。

が、所有とベンサムの部分異なる。まず、マルクスが友愛のかわりに所有としたのは、決して彼の皮肉ではない。友愛の理念は 1848 年段階で初めて登場したのであり、1789 年の「人および市民の権利宣言」の掲げた原理は、自由、平等、所有であった<sup>440</sup>。次に、ベンサムについては、たとえば 1793 年の「山嶽党憲法における権利宣言」の第一条に「社会の目的は、共同の幸福である」とされている<sup>441</sup>。これは功利もフランス革命において中核的な位置を占めていたことを示しており、マルクスはこれを自由主義的正義の四つ目の原理として付加したのである<sup>442</sup>。

そこで以下、自由主義的正義論の価値理念として、本書の章立てと同じく、所有、自由、平等、功利の順にみていこう。

第一は、所有としての正義である。それは正義論の価値理念の中で最も基底的な位置を占める。近代市民社会を基礎づける自己所有権原理によれば、自己の身体と財産は自己のものであり、それらを駆使して得られた成果は自己のものである。個人は自己の身体と財産の所有者としてそれらを自分の好きなように行使できる。自由主義の創始者たるロックは、自己労働に基づく私的所有を自由主義の出発点においた。

「大地や人間より劣る被造物のすべては、人類の共有物であるが、しかし、すべての人が自分自身の身体に対しては所有権を持っている。これに対しては、本人以外の誰も、いかなる権利をも持っていない。彼の身体の労働とその手の働きは、まさしく彼のものといってよい。そこで、自然が与え、そのままにしておいた状態から彼が取り出したものは何であっても、彼はそこで労働をそれに加え、彼自身のものをつけ加えて、それへの彼の所有権が発生するのである」(Locke [1690a]1988, 287-88/176)。

ロックの私的所有論では、身体と労働を所有する個人がまず存在し、この個人が大地に労働を加えることによって大地を所有し、そこから得られた生産物も所有するという順序で私的所有権が正当化される<sup>443</sup>。

「正義が人間の誠実な勤労の産物に対する権原や祖先の公正な獲得物を継承する権原や祖先の公正な獲得物を継承する権原を万人に与える」(Locke [1690a]1988, 170/50)。

正義によって人間の私的所有への権原が与えられるのであり、不正義とは私的所有権の侵害である。

「所有権のないところに不正義はない」は、エウクレイデスのどの論証とも同じように絶対確実である。というのは、所有権の観念はある事物への権利であり、不正義という名前の与えられる観念はこの権利の侵害ないし違反である」(Locke [1690b]1975, 549/第 4 分冊：50)。

ロックにとって所有権がないところに正義はないのであり、不正義とは所有権の侵害に等しい<sup>444</sup>。

ロックによる所有としての正義の延長に位置するのが、ノージックによる保有物の正義

<sup>440</sup> 『人および市民の権利宣言 (1789 年)』(Duguit 1952, 1-3/128-33), ならびに(内田 2008)を参照。

<sup>441</sup> 『山嶽党憲法における権利宣言 (1793 年)』(Duguit 1952, 62-65/141-47)。

<sup>442</sup> ではなぜ功利ではなく、ベンサムという固有名詞なのかという疑問が生じよう。(赤間 1989, 59)は、マルクスが「功利主義のベンサム的段階」という意味をもたせたかったと説明している。確かに当時の社会主義者の中にも功利主義を導入している者がいたし、マルクスも功利主義を完全に否定しきれなかったのかもしれない。マルクスと功利主義の関係は単純ではないが、本書第 7 章で試みたように、マルクスの社会主義規範理論における功利主義の位置づけを明確にした上でなら、功利はやはり自由主義的正義論の一つとして挙げられるべきである。このような観点から、功利を自由主義的正義論の四つめの価値理念として挙げた次第である。

<sup>443</sup> 本書第 4 章を参照。

<sup>444</sup> 以上、ロックにおける正義と不正義については、(下川 2000, 第 6 章)を参照。

である。

「1 獲得の正義の原理にしたがって保有物を獲得する者は、その保有物に対する権原をもつ。

2 ある保有物に対する権原をもつ者から移転の正義の原理にしたがってその保有物を得る者は、その保有物に対する権原をもつ。

3 1と2の(反復)適用の場合を除いて、保有物に対する権原をもつ者はない」(Nozick 1974, 151/256)。

保有物に対する権原は、獲得の正義と移転の正義のみから構成されるのであって、これら以外に保有物に対する権原が正当化されることは絶対でない。

ノージックの歴史原理では、確かに保有物の正義の第一に、獲得の正義として所有の源泉にふれられてはいるが、そこではすでに獲得の目的、そしてコミュニティの意思との関連については切り捨てられている。個人が自己の欲する対象を獲得してその保有から他者をひたすら排除する所有が正義とされる。このような個人による排他的な権利としての所有が正義論の基礎である。

第二は、自由としての正義である。自由を正義と関連づけて最初に明示したのはT・ホブズである。

「著作者たちが普通に自然権 *jus naturale* と呼ぶ自然の権利 *right of nature* とは、各人が、彼自身の生命を維持するために、彼自身の意志するとおりに、彼自身の力を使用することについて、各人がもっている自由であり、したがって、彼自身の判断力と理性において、彼がそれに対する最適の手段と考えるであろうような、どんなことでも行う自由である」(Hobbes[1651]1991,79/第1分冊：216)。

人間は自然状態において、自己保存のために自らが欲求するいかなることをも行う権利を有する。このようにいかなることをも行う自由が権利の名の下に正当化されるのであり、自由は正義として位置づけられたのである。

本書第5章では、自由を主体、障害、目的の観点から捉え、市民的自由、絶対的自由との関連を検討した。ホブズの自由論においては、自由の主体は個人である。それまでの政治学において、主体が個人として明確化されたことはなかった。ホブズは『リヴァイアサン』の考察を人間の性質から始め、歴史上初めて個人としての主体から政治体制を演繹した。最終的な目的は自己保存であり、そのために本人が最適と考えることはいかなることも派生的な目的の中に含まれる。

そして障害については、次のように述べられている。

「自由とは、この言葉の固有の意味によれば、外的障害が存在しないことだと理解される。この障害は、しばしば、人間が彼のしたいことをする力の、一部をとりさるかもしれないが、彼が自分に残された力を、彼の判断力と理性が彼に指示するであろうように、使用するのを妨げることはできない」(Hobbes [1651]1991,79/第1分冊：216)。

ホブズによれば、自由とは人間が自らの力を発揮しようとする際にいつさいの障害がないことである。したがってホブズにおける自由とは、個人が自己保存のために欲することなら何の妨げもなくいかなることもなしうる自由であり、それが正義の名の下に承認されるのである。

しかし、このような自由には自らの目的遂行のために他者をも抹殺する自由も入るから、ホブズの想定する自然状態は必然的に戦争状態となる。これが第5章ですでにみた純粋自由主義の状態であり、このような悲惨な状態を容認する正義が決して普遍的な価値規範としての資格をもつとはいえないであろう。つまり自由としての正義のみに基づく自由主義は原理的には存在不可能な規範理論なのである。

ノージックのリバタリアニズムであれロールズの平等自由主義であれ、自由としての正義が、今日に至るまで自由主義的正義論の中心に位置することは確かであるが、それは自由主義としての不純な形態であることを認識すべきである。

さらにロックの自由論をみてみよう。

「政治権力を正しく理解し、その起源からそれを導出するためには、すべての人が自然にはいかなる状態にあるかを考えねばならない。それは、人々が他の人の許可を求めたり、他の人の意志に依存したりすることなく、自然法の範囲内で、自らの行動を律し適当と思うままにその所有物と身体を処置するような完全に自由な状態である」(Locke [1690a]1988,269/161).

ホブズにおける自己保存は、ロックにおいては自己の身体と財産の所有へと具体化され、自由は所有の面から捉えかえされる。自由主義における自由とは私的所有と表裏一体なのであり<sup>445</sup>、諸個人の所有としての自由を擁護することが正義なのである。ロックにおける個人の自由の内実は、このように正当化された私的所有権にあり、自由とは私的所有権によって保障された個人の自由なのである。

第三は、平等としての正義である。ロックは先の引用部分に続いて次のように述べる。

「それはまた、平等の状態でもあり、そこではすべての権力と裁判権は相互的であり、他の人よりもより以上のそれらを持っていない」(Locke[1690a]1988,269/161).

ロックはホブズと異なり、自然状態において人々の自己保存の欲求が一定の限度をもち、他の人々の利害と衝突することはないから、戦争状態には陥らないと考えた。そのかわりに諸個人は他者の私的所有権を承認することが必要となる。このことは誰もが私的所有としての自由を平等にもつことを意味する。

自由主義の初期段階で市民一人一人に私的所有権が保障されたのは、それがなければ社会全体が万人の万人に対する闘争という戦争状態に陥り、暴力を占有する少数者の自由しか実現されず、極めて不平等な社会状態に陥るからである。よってこの段階において市民への私的所有権の保障は、個人の自由の平等という契機をすではらんでいた。

そして私的所有と分業の下で資本主義経済が発達すると、生産的資産を所有する資本家と労働力しか所有しない労働者という二大階級が発生する。前者が後者を搾取する結果、前者にはますます富が蓄積され、後者はますます貧困に陥っていく。したがって勤労する市民は平等に扱われるべきであるという理念は、現実には実現せず、個人間の不平等が一般化する。ここに自由主義的な正義論は、いかなる平等が正義に適い、いかなる不平等が正義にもとるのかを明確にせねばならなくなる。

ロールズの『正義論』はこの課題に応えようとした。人々の一生は、社会の諸制度の在り方によって強く決定されるのだが、いかなる社会においてもそれはなんらかの不平等を、免れない。

そこで「どのような社会の基礎構造にもおそらく不可避免的につきまとう、こうした不平等に対してこそ、社会正義の諸原理が第一の審級として適用されなければならない」(Rawls [1971]1999, 7/11).

このような観点に基づいて初期状態にある人々が選択するのは、二つの原理からなる公正としての正義である。

「その第一原理は、基本的な権利と義務を平等に割り当てることを要求する。第二原理は、社会的・経済的な不平等(例えば富と職務権限の不平等)が正義にかなうのは、それらの不平等が結果として全員の便益(そして、とりわけ社会で最も不遇な人びとの便益)を補正する場合に限られる、と主張する」(Rawls [1971]1999,13/21-22).

ロールズの正義論では、いかなる不平等も不正とされるわけではない。社会制度における不平等はそれが最も不遇な人々の利益を増進するならば正義に適うのである<sup>446</sup>。こうして

<sup>445</sup> C・マクファーソンは、ホブズからロックに至る17世紀の自由主義を所有的個人主義と特徴づける。この思想においては「個人は、自己の身体と諸能力の所有者であるがゆえに自由であると考えられた。人間の本質は他人の意志への依存からの自由であって、自由は所有の関数である」(Macpherson 1962, 3/13).

<sup>446</sup> したがってロールズの正義は、平等そのものを最高基準にしていないので、狭い意味では平

自由主義的正義論の課題は、所有としての自由の保証よりもむしろどのような不平等が正義にもとめるのかという論点に比重を移して捉えられることになる。こうして平等としての正義は平等自由主義によって前面に押し出されることになった。

第四は、功利としての正義である。ロックによる所有権の保全としての正義は、いかなる個人に対してもその身体と財産の所有権を保障しようとした点で、個人主義に立脚しながらも社会全体が秩序をもって持続しうる方向をめざしていた。とはいえ、個人の自然権という正義を基盤とした社会では、権利と権利が衝突した際の調停原理が存在しない。さらには一部の強い立場にある少数者の権利と弱い立場にある多数者の権利が対立した場合でも、これを調整することができない。

これに対して J・ベンサム<sup>447</sup>の功利性の原理または最大幸福の原理によれば、多数を占める普通の人々の利益を擁護することこそが社会的に捉えられた幸福を最も増進する(Bentham [1789]1970)。この原理に対しては、当時イギリスにおける支配層から危険であるという懸念が表明されていた。ベンサムはこの懸念は最もであると認める。なぜならこの原理は権力をもつ少数者の権利よりも無力な多数者の利益の方を優先するからである<sup>447</sup>。

「比較的少数の寵臣をともなったり、ともなっていないかたりする、一人の人間の最大幸福を、現実の目標または目的としている、すべての統治にとっては、この原理は疑いもなく危険なのである」(Bentham [1789]1970, 14/86)。

所有権を基礎におく正義論は、ロックのようにたとえその当初の意図が社会全体の秩序の維持であったにせよ、それが所有権を最高原理とする以上、結局は少数者の所有権の保全を弁護することになる。それがゆえにノージックのリバタリアニズムでは、豊かな少数者の権利が多数の貧者の利益のために侵害されるのは正義に反すると主張されるのである。ベンサムの対抗した少数者は封建的な権力者たちであるという点で、ノージックの保護しようとした少数者とは異なるが、有利な立場にある少数者であるという点では等しい。

そこでベンサムや J・S・ミル<sup>448</sup>といった功利主義者たちは、権利や正義の概念より上位にあってこれらを規制する原理として、社会全体の幸福すなわち功利性を提起した<sup>448</sup>。

「正義とは、それが意味をもつ唯一の意味では、論議の便宜のためにつくられた想像上の人格であって、その命令は、ある特定の場合に適用された功利性の命令にほかならない」(Bentham [1789]1970, 120/201)。

「正義とは、ある道徳的要件の名称で、これらを全体としてみれば、社会的功利の程度がほかの要件より高く、したがって義務的拘束力もほかの要件よりとびぬけて強いということである」(Mill [1864]2001, 63/527)。

ロールズによる功利主義批判以降、功利主義は正義と正反対に位置する立場であると捉える傾向がみられるが、それは誤解である<sup>449</sup>。功利主義は権利や正義という概念の有効性をいっさい否定したのではなく、それらが社会の究極的な規範原理としては不適切であって、功利性の方が適切であると主張したのである<sup>450</sup>。

しかも功利主義によれば諸個人の幸福の総和を計算する際に、彼らの選好はいかなる自分の者であれ強度に応じて平等な扱いを受ける。功利主義は特定の善の構想に依拠することなく、中立的観点から諸個人の選好を評価しようとする点で、正義の条件を満たす<sup>451</sup>。

以上のように正義論の代表的な価値理念は、所有としての正義、自由としての正義、平等

---

等としての正義に該当しないが、正義に適う平等を追求している点で平等自由主義の一つに数えられうるし、広い意味での平等としての正義に含めてよい。

<sup>447</sup> (池田貞夫 2007, 25) を参照。

<sup>448</sup> (池田貞夫 2007, 63-64) を参照。

<sup>449</sup> (池田貞夫 2007, 11-23) を参照。

<sup>450</sup> (平尾 1992, 第 10 章) を参照。

<sup>451</sup> (安藤 2007, 第 9 章 ; 井上達夫 1986, 224-301) を参照。

としての正義、功利としての正義の四つからなる。

## (2) 疎外論の射程

正義論の価値理念は所有、自由、平等、功利であったが、マルクスの疎外論における中心概念は労働であり、労働の疎外を基底におくことによってその他の様々な疎外を説明しようとする<sup>452</sup>。正義論の価値理念がいかなる人間にも関わる一般性をもつのに対し、労働は経済、とくに生産に属するカテゴリーであって、より特殊であるというのが通常的印象であろう<sup>453</sup>。しかし、実際にはむしろ反対である。

第一に、疎外論は資本主義社会における賃労働者のみを対象とした理論ではない。疎外論によれば資本主義社会における賃労働は、賃金を獲得する手段に貶められた、疎外された労働である。この労働の疎外が集中的に現れるのが賃労働者であることは確かであるが、だからといってそれ以外の者が疎外論の射程外にあるわけではない。資本主義社会では自己労働に基づく所有という原理によって、労働した者こそがその成果を所有することになる。これこそが疎外された論理なのである。マルクスがこれに対置したのは必要に応じた分配という原理であって、そこでは労働したか否かは分配の基準にはならないのであり、労働に携わらない者も含めすべての人々が分配の対象となる。マルクスが追求したのは労働と分配のリンクを断ち切ることであり、そこでは賃労働者に限定されない社会全体の構成員が視野に入れられている。

また、分業と私的所有を基礎にした商品経済の下では、諸個人間の関係は市場における商品交換の規範によって律せられ、本来は共同的存在である人間を分断と競争の関係へと投げ込む。これによって労働者だけでなく資本家そして労働に携わらない者も含め、資本主義社会に生きるあらゆる人々が孤立し、疎外された状態に陥る<sup>454</sup>。このように疎外論はすべての人々を対象とする。

第二に、疎外論は生産的労働のみが人間の本来の生き方であるとする規範理論ではない。確かにマルクスの疎外論は、何よりも生産的労働の疎外に重点をおく。しかし、それは生産過程の中の労働にこそ資本主義社会の疎外が集約的に表現されるからであって、生産的労働以外の生活を軽視することを全く意味しない。さらにいえば、人々が生産的労働に駆り立てられることこそが疎外であり、共産主義社会では生産的労働は縮小されるべきであると彼は考えた<sup>455</sup>。彼が疎外の対極においたのは、自由な自己実現としての活動であって、それは生活手段を獲得するための必要に迫られた生産的労働に限定されない。

例えばマルクスは「労働時間の節約は、自由な時間の増大、つまり個人の完全な発展のための時間の増大に等し」とか、自由時間は「余暇時間でもあれば、高度な活動のための時間でもある」と語っている(MEGA II 1(2):589/2:499-500)。

---

<sup>452</sup> 自由主義の創成期における代表者、例えばロックやA・スミス(Smith [1776]1979)は、社会形成の出発点に自己労働に基づく所有を設定した。労働を基礎に置く点では、自由主義も社会主義も同様であった。異なるのは、分割された個人の労働を正義論が当然の前提とするのに対し、社会主義が疎外された労働として位置づける点にある。

しかもロックやスミスといった創始者以降は、労働は次第に価値理念として表面に掲げられることはなくなっていった。なぜなら市民社会の基礎としての自己労働に基づく所有という観念は、マルクスが明らかにしたように、資本主義社会では資本の所有に基づく所有へと転化してしまうからである。

<sup>453</sup> キムリツカは、マルクスの完成主義においては、労働のみに価値がおかれ、消費や友人関係などが軽視されるという批判を加えているが(Kymlicka [1990]2002, 190-95/277-84)、後述のようにこれは誤解である。

<sup>454</sup> 「疎外された労働が、社会の被搾取諸階級における疎外の源である。しかし貨幣のかたちをとるところの人類一般の疎外された能力は、全ての人間に疎外感を与える」(Ash 1964, 140/177)。

<sup>455</sup> マルクス疎外論における労働の廃絶という視点を重視する理解として、(山之内 2004)を参照。

ここでマルクスが主張しているのは、自由時間が増大することによって、自由な自己実現の活動が可能になることであり、疎外の克服はむしろ生産的労働からの解放の中にみいだされている。

第三に、疎外論は人間の受動的状態を否定し、能動的活動のみを完成された生き方であるとして推奨する理論でもない。確かにマルクスは、上述のように自由時間の増大を通じて「個人の完全な発展」や「高度な活動」が可能になるという一種の卓越主義の立場をとる。また疎外論からすれば、資本主義社会において労働が所得を得るための苦痛な手段でしかなくなり、消費の場面において量的快樂のみを追求するような生活は疎外されていると判定されるであろう<sup>456</sup>。しかし、このことは人間の受動的状態を疎外と見なすことを意味しない。

「人間的現実性の獲得、対象へのそれら諸器官の対応は人間的現実性の証示である。それは人間的な活動と人間的な受動である。けだし受動は、人間的に解される場合、人間の一つの自己享受だからである」(MEW40:540/460)。

疎外論における卓越主義は、人間が対象に対して能動的に働きかける創造的活動のみを完成された生き方であると思なしているわけではない。そのような活動とともにすべての感覚器官を通じて対象を受動的に享受することも人間の現実的かつ本来的な在り方なのである<sup>457</sup>。

第四に、マルクスが人間の本質として取り上げた労働は、個人と社会、さらには人間と自然を媒介する活動としての労働であり、疎外論の扱う領域は遠大である。

上述のようにマルクスは、疎外を(1)労働生産物または自然からの疎外、(2)労働からの疎外、(3)類的本質からの疎外、(4)人間の人間からの疎外という四つに分析した(MEW40: 516-18/436-38)。

そこでは労働の疎外を基点にして、本来は類的存在である人間が社会から切り離され、孤立した個人となり、それとともに本来は自然と共生する存在である人間がむしろ自然と対立関係におかれる疎外状況が考察されている。つまり疎外論は、個人と社会、そして人間と自然の関係まで包含する非常に広大な視野をもつ理論なのである。

このように疎外論は労働を基軸に据えることによって、極めて広い射程をもつことができるのである。ではどのような意味で疎外論は正義論より射程が広いといえることができるのだろうか。この点については以下の(3)(4)で詳しく説明しよう。

### (3) 正義論の限界

マルクスの疎外論からすれば、これら正義論の価値理念は根本的な限界を免れない。(1)と同様に所有、自由、平等、功利の順に見ていこう。

第一に、所有について。マルクスは次のように、国民経済学の私的所有論を分析する。富の本質を労働に見いだした国民経済学においては、富の「外的、没思想的な対象性が廃棄される」のだが、それは「私的所有が人間そのものにおいて肉体化して、人間そのものがその本質と認められること、——しかしそのために人間そのものが私的所有の規定の中で定立されること——によって行われるわけである。したがって人間を認めるようにみえながら、労働を原理とする国民経済学はむしろ人間の否認の筋道だった貫遂にすぎない」(MEW40: 530-31/451)。

国民経済学は、富の源泉を労働に求め、富を所有する権利を労働とその主体である人間に認めた。ロックは、まず自己の身体的所有する個人がおり、その身体の実行使としての労働によって得られた成果も、その個人の所有物となるという論理によって、私的所有権を正当化した。この私的所有権は近代社会においては、基本的人権の一つに数えらえる。

<sup>456</sup> (Elster 1986; 松井 1997b)を参照。

<sup>457</sup> マルクス疎外論における人間の受動的側面の重視についても、(山之内 2004)を参照。

しかしマルクスによれば、商品交換が支配的となる市場経済においては生産物に対する私的所有という観念が生み出され、そこからさかのぼって労働の主体としての個人、そして労働を駆使する身体の所有者としての個人という観念が演繹されるのだと喝破した。つまり、個人には自己とその財産を私的に所有する権利があるという所有としての正義は、市場経済社会という生産関係によって作り出された疎外された観念である。それゆえにマルクスはこれを基本的人権であるどころか「人間の否認」と捉えたのである。

第二に、自由について。マルクスはフランスの人権宣言や憲法を評して、次のように論じている。

「自由とは、どの他人をも害しないすべてのことをしたりやったりできる権利である。各人が他人を害しないで行動できる限界は、ちょうど二つの畑のさかいが垣根によって決められているように、法律によって規定されている。問題になっている自由は、孤立して自己に閉じこもったモナドとしての人間の自由である。……

……自由という人権は、人間と人間との結合に基づくものではなく、むしろ人間と人間との区分に基づいている。それはこうした区分の権利であり、局限された個人の、自己に局限された個人の、権利である。

自由の人権の実際上の適用は、私的所有という人権である。

……私的所有の人権は、任意に、他人にかまわずに、社会から独立に、その資力を収益したり処分したりする権利、つまり利己の権利である。……

……人権において人間が類的存在として見なされるどころか、むしろかえって類的生活そのものである社会が、個々人の外部の枠として、個々人の本来の自律性の制限として現れるのである。彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、所有と利己の一身との保全、である」(MEW1:364-66/402-3)。

人間はそもそも労働を通じて社会関係の中で他者と交流し合い、他者の人間発達を促進しながら同時に自らの人間発達を追求する。人間は意識的に他の人間と共同して労働することによって自己を実現することができる類的存在である。人間が真にコミュニティ社会の一員である場合には、その成員は万能の武器としての権利に訴えることはない。

これに対して自由主義的な市民社会では、労働は自己の利益と所有を確保するための手段にすぎない。この社会で中核をなすのは自由という人権であるが、その本質は私的所有にあり、自由に行動しうることが保障されるのは他者の同様な権利を侵害しない範囲に限定される。市民社会における人間は、利己的人間として相互に対立し、他者は自己の利益を拡大する際の道具的存在になりさがっている。人間は類的存在として見なされるどころか、社会が自律性の制限として現れる。よって自由という理念そのものが疎外された観念なのである。

第三に、平等について。自由主義が個人の自由を最重要視するのに対して、社会主義は平等をより重要な価値として推奨すると通常は理解されている。しかし、マルクスの社会主義についていえば、彼は平等と最も根本的な価値と捉えることはなかったし、むしろそれは疎外された観念であると考えていた<sup>458</sup>。

マルクスは、『ユダヤ人問題によせて』で上述のように市民社会の自由の観念を批判した後、平等について次のように述べている。

「ここでいう政治的でない意味での平等とは、いま述べた自由の平等にほかならない。すなわち、各人がひとしくこのような自律的なモナドと見なされることである」(MEW1:365/402)。

市民社会の自由とは自己の身体と財産を所有する個人が、他者の同様な身体と財産を侵害しないかぎり、それらを自由に処分しうる権利である。社会のすべての成員がこの権利

<sup>458</sup> (Wood 1981b) もマルクスが平等を根本的な価値とみなしていなかったという理解をとるが、他方で彼が平等理念の果たす積極的役割も捉えていたことを看過している点で、欠陥がある。

を保障されるためには、全員に対してこの権利が平等に配分されねばならない。この自由の平等は、各人が自己の身体と財産を所有する個人であること、すなわち各人が自律的なモノドと見なされることを前提にした平等なのである。それは人間と人間の結合と共同ではなく、分断と対立の関係に基づく。

資本主義社会や労働に応じた分配がなされる社会主義社会よりも、必要に応じた分配がなされる共産主義社会の方が平等の程度が高まることはたしかである。しかし、「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件である」(MEW4:482/496)共産主義社会においては、各人は他者の福祉の増大の中に自己実現を見いだすのだから、それ以前の社会より平等の程度が高まったとしても、それは平等の理念を追求したからではなくて、共同と相互扶助を推進した結果なのである。コミュニティの最小単位である家族において、その成員間で平等が中心的な価値とならないことを想起すれば、ここでの主張は理解いただけよう。平等は、分断された状況にある個人を前提としているのであって、類的存在としての人間という視点からすれば疎外された観念なのである<sup>459</sup>。

第四に、功利について。功利主義の三要素、すなわち帰結主義、厚生主義、総和主義の点から検討しよう<sup>460</sup>。

功利主義の帰結主義的側面について、マルクスは次のように述べている。

「人間相互の多様な諸関係をすべて有用性という一つの関係に解消する、一見ばかげたやり方、この一見形而上学的な抽象が生じてくるものは、近代市民社会の内部ではすべての関係が、實際上、抽象的な貨幣関係および商売関係という一つの関係の下に包摂されているという事実なのである」(MEW3:394/441)。

資本主義社会においては、市場の取引関係が諸個人間のあらゆる関係にまで浸透するが、そこでは相手は自らの利益を最大化させるための手段にすぎず、自らの利益がどれだけ増大したかという結果の観点からのみ、人間関係は評価される。功利説からすれば、諸個人間の関係が帰結主義的關係であることは心理的事実である。これに対してマルクスは、功利説のそうした事実認識を「ばかげた」とか「形而上学的な抽象」と否定的に形容する。彼は、市民社会においては類的存在としての人間にとって最も重要な人間関係さえもが帰結主義によって支配されることを、本来はあるまじき状況であると批判的に描写している。このように資本主義社会ではあらゆる行為において帰結主義が支配的となる。

これに対して共産主義社会でも確かに労働は「生活のための手段」であり続けるだろうが、それにとどまらず「労働そのものが第一の生命欲求とな」り(MEW19:21/21)、人々は「気のおもむくままに」(MEW3:33/29)行為するようになる。ここでは労働における手段的な行為という性格は希薄化し、労働それ自体が価値あるものと見なされるようになる。本来の労働は社会的連関の中での自己実現であり、人間関係を深化させるような社会的活動は、それ自体が目的である。このような観点からすれば、人間関係さえも結果の達成によって評価してしまう帰結主義は、疎外された観念であるということになる。

厚生主義について、マルクスは『経済学・哲学草稿』で次のように述べている。

「国民経済的な富(Reichtum)と貧困に、豊かな(reich)人間と豊かな人間的欲求がとって代わることがわかる。豊かな人間とはとりもなおさず人間的な生活表現の全体性を欲求する人間のことである。彼自身の現実化を内的必然性、止むに止まれぬこととして持っている人間のことである。人間の豊かさのみならず、また貧しさも等しく——社会主義の前提の下では——一つの人間的な、したがってまた社会的な意義をえてくる。この貧しさは、人間に、

<sup>459</sup> マルクスと平等に関しては、本書第6章を参照。

<sup>460</sup> 功利主義の三要素については、(Sen 1979)を参照。マルクスと功利主義の関係については、本書第7章を参照。三要素を全て具有するのは古典的な功利主義であり、現代の功利主義はこれらの要素のうちいずれかについて条件を弱めたものがほとんどだが、本章では三要素を全て備えたタイプの功利主義をその典型として扱う。この点について、(若松 2003, 5)を参照。

最大の富である他人というものの必要を感じさせる受動的な絆である」(MEW40:544/465)。

資本主義社会の富と貧困に代わって、共産主義社会では労働を含む生活の全体性を表現する豊かな人間が登場する。これは完全で自由な現実化を行う人間である。そしてこの社会ではさらに他人の存在が自己実現にとって不可欠な要素として数えられている。共産主義社会では人々は、自己の能力を私的にではなく、社会的に発揮することによって、自己を外表面化する。よって共産主義社会における自己実現は、個人の能力の完全で自由な現実化かつ外表面化であると表現できる<sup>461</sup>。

資本主義社会における主観的な厚生主義では、労働は所得を得るための苦痛な手段にすぎず、商品の消費から得られる快樂の大きさが福祉の尺度とされる。これに対し共産主義社会では、社会的な協働関係が拡張するなかで真の福祉とは何かという問題が公共的な討議にふされ、それを通じて自ずから客観的な卓越主義が形成される。共産主義社会の自己実現から見れば資本主義的な厚生が疎外された福祉の形態であることは明らかであろう。

総和主義について、『ゴータ綱領批判』では次のように述べられている。

「共産主義社会のより高度の段階で、すなわち諸個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神労働と肉体労働との対立がなくなったのち、労働が単に生活のための手段であるだけでなく、労働そのものが第一の生命欲求となったのち、諸個人の全面的な発展に伴って、また彼らの生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち——そのとき初めてブルジョアの権利の狭い視界を完全に踏み越えることができ、社会はその旗の上にこう書くことができる——各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！」(MEW19:21/21)。

共産主義社会以前の社会主義社会では、総和主義は優先的目標であったが、「協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち」、すなわち社会全体の富がさらに潤沢にもたらされたのちに到来する共産主義社会においては、労働が生産力増進という目標のための手段ではなく、労働それ自体が欲求となり、必要に応じた分配が実現できることが述べられている。共産主義社会では、労働が所得を得る手段としての役割をもち続ける必然性がなくなり、人々が自由に能力を発揮し、その成果がそれを必要とする人々に分配される。生産力上昇によって社会的福祉の増加を求める総和主義は、共産主義社会の実現という目標を達成することで、社会にとっての最優先の目的という地位を失うことになる。このように功利主義は、資本主義社会から社会主義社会にかけては社会発展を担う価値規範として一定の役割を果たすのであるが、共産主義社会の観点からすればそれは疎外された価値規範なのである。

このように正義論の理念をなす所有、自由、平等、功利のいずれもが、疎外論の視点からすれば疎外された観念なのであり、正義論そのものが疎外された論理として位置づけられることになる。

#### (4) 疎外論の一部としての正義論

疎外の究極的な原因は資本主義経済体制にあり、それを廃止して共産主義社会に移行することによって、その克服が可能となる。しかし、疎外の現象の仕方は社会状況に応じて多様であり、よってその廃棄の仕方も社会状況によって異なってくる。

「疎外の廃棄が支配的な力となっている疎外形態からいつでも起こるのは自明のことであり、ドイツでは自己意識、フランスでは政治のゆえに平等、イギリスでは現実的な、物質的な、自身をただ自身に即してのみ図る実際的な必要」(MEW40:553/474)。

マルクスは、疎外の廃棄の仕方が一つにかぎられるわけではなく、異なる社会においては異なる廃棄の仕方が存在すると考えた。なぜなら資本主義の矛盾は、それぞれの国、地域の

<sup>461</sup> (Elster 1986 ; 松井 1997b) を参照。

発展段階や土台・上部構造の関係の相違によって、その具体的な現象の仕方が異なるからである。例えば後進国ドイツでは、資本主義社会の矛盾は自己の労働の成果が自己の所有物ではなくなるという状況として現れ、それは自己の同一性に関わる哲学的な問題として受け止められる。政治闘争が展開され、市民革命の価値理念が追求されたフランスでは、資本主義社会の矛盾は権利をめぐる不平等または不正と見なされる。また資本主義が最も進行し、物質的欲求の充足が最も重視されたイギリスでは、この社会の矛盾は経済的厚生への欠如、すなわち貧困と捉えられる。

マルクスは、社会状況に応じて疎外の現象形態が異なり、それに応じた廃棄の仕方があることを認識しており、自由主義的な正義の理念の実現というかたち式で疎外の廃棄が追求されることを許容する。しかも彼自身が正義の理念を実現する方向から疎外の廃棄を主張している。以下、所有、自由、平等、功利としての正義それぞれについてみてみよう。

第一に、所有としての正義について、マルクスは搾取論において、労働者によって生産された剰余価値が資本家によって搾取されていることを明らかにした。

「現在の富が立脚する、他人の労働時間の盗みは、新たに発展した、大工業それ自身によって創造されたこの基礎に比べれば、みすぼらしい基礎に見える」(MEGA II 1(2):581/2:490)。

ここで資本家が労働者から剰余価値を盗んでいると主張することは、その剰余価値は労働者の所有物であると認識していることを意味する。するとそこには自己の身体とそれを駆使して得られた成果は自己のものであるという自己所有権原理が前提されていることになる。マルクスは、共産主義社会ではこの原理は否定されるべきであると考えていたが、資本主義社会における搾取を批判する段階ではそれを肯定していた<sup>462</sup>。そして自己所有権原理は私的所有の核心をなすから、マルクスは所有としての正義を承認した上で資本主義的搾取とそれに由来する疎外の廃棄を主張したのである。

第二に、自由としての正義について、マルクスは『資本論』第1部第4章「貨幣の資本への転化」において、次のように述べている。

「だから、貨幣が資本に転化するためには、貨幣所持者は商品市場で自由な労働者に出会わなければならない。自由というのは、二重の意味でそうなのであって、自由な人として自分の労働力を自分の商品として処分できるという意味と、他方では労働力のほかには商品として売るものをもっていないで、自分の労働力の実現のために必要なすべての物から解放されており、すべての物から自由であるという意味で、自由なのである」(MEW23a:183/221)。

これは労働者の二重の自由として有名な箇所であり、まず労働者が二重の意味で自由であるという事実を叙述した文章である。しかし、規範的観点からすると、後者の自由は、労働者が生産手段から分離されていることを皮肉交じりに自由であると表現されており、明らかに否定的な事態として評価されている。それに対して前者は、自分の労働力を自分の商品として自由に処分できるという意味での自由人である。このような行為は資本主義以前の社会における奴隷や農奴には不可能であり、資本主義社会において初めて可能になった。よってマルクスは前者の自由については肯定的に評価している。そしてこのように労働者が自由に自己の労働力を販売するためには、「彼の労働能力、彼の人格の自由な所有者でなければならない」(MEW23a:182/220)。ということは、マルクスは所有に基づく自由としての正義を承認していることになる。

マルクスが共産主義社会を「自由な人びとの結合体」(MEW23a:92/105)として構想したのは、資本主義社会における自由を受け入れた人々が今度は自らの自由な意思で資本主義社会を乗り越えて新しい社会を選択すると考えたからである。

第三に、平等としての正義に関しても、マルクスは積極的に評価する。彼は資本主義社会の影響が残る社会主義社会については、労働に応じた分配原理を提案していた。そこでは個人間の能力の差異がその成果の享受の不平等に帰結することになるが、これには何の理論

<sup>462</sup> 本書第4章を参照。

的根拠もないのであり、それは必要に応じた分配原理に取り換えられなければならないと主張する。

「活動における、労働における相違は、いかなる不平等の根拠にもならず、所有と享受のいかなる特権の根拠にもならない」(MEW3:528/586-87)。

マルクスは、成果の享受における不平等を労働能力の差異に求めようとする考え方を批判して、それに代わる必要原理を主張しており、平等の推進を通じて疎外を廃棄しようとする<sup>463</sup>。つまり彼は平等としての正義が、個人間の対立を前提にした疎外した論理であるとしながらも、他方でこの正義の追求によって、平等が究極的な価値規範としての位置づけを失う共産主義社会の到来が促進されるという点で、それを推奨したのである。

第四に、功利としての正義についてみると、功利主義は、帰結主義、厚生主義、総和主義の三つの要素に分解されたが、マルクスはいずれの要素についても肯定する。以下、三つの要素を順にみていこう。

帰結主義について、マルクスはいわゆる資本の文明化作用を、それがやがて資本主義社会そのものの廃棄をもたらすという理由から積極的に評価する。

「資本が初めて、市民社会を、そして社会の成員による自然および社会的関連それ自体の普遍的取得を、作り出すのである。ここから資本の偉大な文明化作用が生じ、資本による一つの社会段階の生産が生じるのであって、この社会段階に比べれば、それ以前のすべての段階は、人類の局地的諸発展として、自然崇拜として現われるにすぎない。……資本は、以前の段階の制限いっさいに対して破壊的であり、たえず革命をもたらすものであり、生産諸力の発展、諸要求の拡大、生産の多様性、自然諸力と精神諸力の開発利用ならびに交換を妨げるような、いっさいの制限を取り払っていくものである。……資本がやむことなく指向する普遍性は、もろもろの制限を資本自身の本性に見いだすのである。これらの制限は、資本の発展のある一定の段階で、資本そのものがこの傾向の最大の制限であることを見抜かせるであろうし、したがってまた資本そのものによる資本の止揚へと突き進ませるのである」(MEGA II 1(2):322-23/2:17-19)。

資本主義社会では、人間関係さえも個人の利益追求の手段と見なすことが、結果的に公共の利益をもたらすがゆえに正しいとされるのであり、行為は結果によって正当化されるという帰結主義が支配的となる。資本主義的経済構造は世界大に拡大して封建的束縛から人々を解放し、市民社会を普遍化していくが、この社会の発展自身が結果的にはこの社会の止揚の契機を生み出す。マルクスはこの資本の文明化作用を高く評価する。ここで彼は資本主義社会そのものを否定しながら、それが結果的に自らの止揚をもたらす点でこの社会を肯定している。この論理は一種の帰結主義である。帰結主義は資本主義社会の中で醸成された価値規範であるが、マルクスは社会発展の評価においてはこれを採用するのである。

厚生主義については、マルクスは次のように述べている。

「相対的剰余価値の生産、すなわち生産力の増大と発展の上のうちたてられた剰余価値の生産は、新しい消費の生産を必要とする。すなわち、さきに生産の圏域が拡大を必要としたのと同様に、消費圏域が流通の内部で拡大されることを必要とするのである。第一に、すでに存在する消費が量的に拡大すること、第二に、現存の諸欲求がより大きい範囲に普及されることによって新たな諸欲求が創出されること。第三に、新たな欲求が生産され、新たな使用価値が発見され創造されること。換言すればこれは、獲得された剰余労働が、単に量的に見て剰余であるだけにとどまらず、同時に労働の(それとともに剰余労働の)質的な差異の範囲がたえず増大させられ、いっそう多様なものとされ、それ自身のうちでますます分化させられていく、ということである」(MEGA II 1(2):321/2:16)。

資本主義社会では消費が量的に拡大され、その中から新しい欲求が生みだされ、それに

<sup>463</sup> (竹内章郎 1998)を参照。

応じて新しい使用価値が生み出される。このように欲求の多様化に応じて、商品種類は増加していく。もちろん資本主義社会であるかぎり、商品の選択と消費は個人の私的な過程であり、そこでは主観的な厚生主義が支配しているが、欲求の量的拡大と多様化は、消費者の商品を評価する能力を高め、欲求の質的上昇と客観化の可能性をもたらす。マルクスは、福祉についての厚生主義が資本主義社会の中で誕生しながらも、それが客観的な卓越主義のための条件を生み出す点で、これを積極的に評価するのである。

総和主義についてマルクスは、次のように述べている。

「ブルジョア的生産諸関係は、社会的生産過程の最後の敵対的形態である。……ブルジョア社会の胎内で発展しつつある生産諸力は、同時にこの敵対の解決のための物質的諸条件をも作り出す」(MEW13:9/7)。

資本主義社会は総和主義を追求することによって、それ以前の社会に比べて生産力を飛躍的に発展させる。ところが史的唯物論で説かれているように、生産力の発展は生産の社会的性格と取得の私的性格の矛盾をもたらす、資本主義的な経済構造そのものの廃止を社会的な課題として提起することになる。つまりマルクスは、総和主義が資本主義社会の支配的な原理であるとはいえ、そのさらなる追求の結果が総和主義を原理としない社会への移行を準備するという点で、これに賛成するのである。

このように、帰結主義、厚生主義、総和主義からなる功利としての正義が、資本主義社会そのものの廃棄とこのような正義に依拠しないその後の新しい社会を構築する条件を作り出すという理由から、マルクスはこの正義を尊重するのである。

共産主義以前の社会における労働の疎外は、最終的には共産主義社会の実現によって可能であるが、これらの疎外の諸形態は所有、自由、平等、功利といった自由主義の価値理念にも抵触するので、共産主義以前の社会の内部においても疎外を軽減しようとする動機が形成される。マルクス主義によって労働の疎外の諸形態と位置づけられる諸現象は、自由主義では疎外として認識されることはないが、自由主義の理念にとっても不正として捉えられる以上、その克服が追求されるのである<sup>464</sup>。

またマルクス主義にとっては、共産主義以前の社会に現れる様々な形態の疎外の克服は、根本的にはこの社会の廃止によって可能となるが、共産主義以前の社会内部における部分的な克服または軽減も、それがこの社会の廃止を促進するのであれば、真剣に追求されるべき課題として位置づけられる。

こうして共産主義以前の社会における労働の疎外の軽減は、自由主義とマルクス主義に共通する目標なのであり、疎外論からすれば正義論は、その普遍主義的要素を払拭した上で部分的課題として位置づけられることになる。よって疎外論の方が正義論よりも射程の広い価値理念を有するのであり、正義論は疎外論の一部をなすことができる。

## 第5節 疎外の二つの次元

本節では、これまでの正義論と疎外論の比較検討を踏まえて、疎外の二つの次元論という新説を提示したい。

前節では価値理念について、正義論と疎外論を比較した。そこでの議論を疎外論の論理構造という観点から捉えると、次のような疑問が生じよう。すなわち疎外論は、一方では正義の理念そのものが疎外された観念であるとしてこれを否定しながら、他方では正義の理念を実現する方向から疎外を廃棄するとして、正義の理念を肯定する。つまり疎外論は正義論

<sup>464</sup> ロールズは、自らの公正としての正義とマルクスの自由主義批判の関係について言及している。彼によれば正義は超歴史的に存在するのであって、公正としての正義は共産主義社会とは両立しえないが、財産私有型民主制の観念は「社会主義の伝統に属する正統な異議に比べようとするものである」(Rawls 2001, 177/308)。ここでは正義論の側から疎外の克服を追求する姿勢が示されている。

に対して否定と肯定の相反する二つの姿勢をとるのであるが、これは両立するのだろうか。

疎外論の正義論に対するこの二面的な姿勢の問題を提起したのは、本書が初めてではない。それはすでにマルクスと正義をめぐる論争の中で浮上していた論点である<sup>465</sup>。この論争は、マルクスが正義の理念を肯定していたという説と否定していたという説に分かれて闘わされた。いずれの説の支持者も自らの解釈に適合するマルクスの叙述を根拠としていたが、このことはマルクスがいずれとも受け取れる言論を残したことを意味する。この問題はマルクスの個々の文言を持ち出すだけでは解決できないのであり、マルクスの学説全体の論理構造を解明する方向で取り組まなければならないのである。

疎外論の正義論に対する二面的姿勢をどう理解するかという問題を解決するために不可欠だと私が考えるのが、疎外の二つの次元論である。マルクス自身が二つの次元をはっきりと区別すると明言したわけではないが、その言説全体を論理的に分析すれば、二つの次元を区分することができる。二つの次元とは、自由主義社会の観点からの疎外という第一の次元と、共産主義社会の観点からの疎外という第二の次元である。

順序が逆になるが、第二の次元から見ていこう。それは共産主義社会の観点からの疎外論である。この次元の疎外論では、労働は人間と自然、個人と社会を媒介する行為として捉えられる。そして所有、自由、平等、功利といった正義の理念には限界があり、さらには自由主義社会が前提とする原子的で自由な個人そのものが疎外された存在として位置づけられる。

この次元の疎外論が、自由主義社会において自明にみえる価値理念に異議を唱え、社会体制全体の変革、すなわち社会主義社会そして共産主義社会の実現を志向する点で、自由主義社会が永遠に存続することを大前提とする正義論と全く異なる規範理論であることは明らかであろう。従来、正義論と疎外論のいずれの側も相手を批判するどころか、むしろ相互に無関心であったのは、このような問題設定の相違からすれば極めて当然であった。

しかし、疎外論にはもう一つ、第一の次元が存する。それは、自由主義社会が前提とする原子的で自由な個人の視点から論じうる疎外である。上述のように、自由主義の正義論では、所有としての正義、自由としての正義、平等としての正義、功利としての正義の観点から、これを逸脱した不正を是正することが求められた。これに対して疎外論は、究極的には自由主義社会そのものが疎外されているのであって、正義論には本質的な限界があると捉えるのだが、それとともに自由主義と同じ疎外の特殊形態として不正義を捉える視点も有するのであり、これが疎外の第一の次元を構成することになる。

この疎外の二つの次元論から、マルクスの正義論に対する二面的姿勢を改めて検討してみよう。自由主義は資本主義社会の経済構造に照応する価値規範である。この社会の中に生きる人々がそこに疎外を見いだすとしても、それは自由主義的な価値観の枠内にある。確かに一部の人々は第二の次元から疎外を見いだすかもしれないが、資本主義社会における基本的な価値規範は自由主義であって、それに批判的な価値観が支配的となることはない。

そこで資本主義社会を廃絶して、社会主義社会、共産主義社会へと発展する方向を推進しようとするならば、第二の次元からの疎外論ではなく、第一の次元から自由主義の枠内での疎外論すなわち正義論に依拠するしか道はない。もし一部の革命家集団が第二の次元の疎外論に依拠した急進的な社会変革を強行しても、人々の価値観が自由主義の枠内にとどまるのであれば、人々の意識と社会制度の間にギャップが生じ、持続的な社会運営は不可能となるであろう。

そうではなく、第一の次元での疎外論に依拠して資本主義社会から社会主義社会へと漸進的に移行するならば、その過程で経済構造が徐々に変化し、それを反映する上部構造も少しずつ自由主義に限定された価値規範から解放されていくだろう。そうした過程を通じて第二の次元の疎外論に基づく社会変革が、次第に現実のプログラムとして浮上してくるのである。これは史的唯物論に立脚した社会変革のシナリオである。

<sup>465</sup> この論争については、本書第3章を参照。

マルクスは、自由主義が普遍的な価値理念に訴えることやそれを取り入れた真正社会主義を批判するのだが、資本主義社会において所有、自由、平等、功利のような価値が普遍的であると人々に認識されている以上、それを超越的に批判するのではなく、それに依拠しながら資本主義を批判するという方法を採用する。これが疎外の第一の次元である。しかし、そのことはこれらの価値が共産主義社会の観点からしても妥当であるということにはならない。所有、自由、平等、功利のような価値観そのものが一つの疎外された観念として批判されることになる。これが疎外の第二の次元である。このようにマルクスの疎外論は二つの次元から構成されるのであり、これによってマルクスの正義論に対する二面的姿勢をどう理解するかという問題も解決可能なのである。

## 第6節 おわりに

本章では自由主義の正義論とマルクス主義の疎外論の比較を試みた。まず両者がともに規範理論としての性格をもつことを確認した。おそらく前者の方が後者よりも一般的で包括的であるというのが、大方の印象であろう。しかし検討の結果、規範理論のフレームワークとしては、両者の間には大きな相違があるものの一定の共通性もあって、規範理論の内容をなす価値理念としては、疎外論の方が正義論よりもむしろ広い射程を有するのであり、正義論は疎外論の一部分として位置づけられうるということが明らかになった。

以上の考察を踏まえて、マルクスの正義論に対する二面的姿勢という問題を解決するために、疎外の二つの次元論を提起した。これによればマルクスの疎外論は、第一の次元において正義論を肯定しつつ、第二の次元でそれを否定するという重層的な構造をとるのである。

本章では詳論できなかったが、疎外の二つの次元論はマルクス主義規範理論にとって重要な二つの論争に有効な解決策を提示することができる。

第一は、コミュニティ社会を追求していく上で正義論をどのように位置づけるべきかという論争である。コミュニティ社会を目標とする規範理論の正義論に対するスタンスは、いまのところ二つの大きな潮流に分かれている。一つは、コミュニタリアニズムに代表されるスタンスで、正義論の個人主義的限界を鋭く指摘し、個人をコミュニティへとすべて還元する方向で規範理論を組み立てようとする。そこには自由な個人がコミュニティを自らの意思で構築していく可能性はなく、正義論の規範理論としての成果を生かす余地もない。

もう一つは、分析的マルクス主義に代表されるスタンスで、とくに平等主義的正義論の方向からマルクス主義の規範理論を構築しようとする<sup>466</sup>。それは平等自由主義の規範理論における貢献をマルクス主義の中に取り込もうとする点で、従来マルクス学派の中で疎かにされてきた極めて重要な試みではある。しかし、マルクス主義規範理論の課題を平等自由主義規範理論の課題に還元してしまう点で重大な限界がある。マルクス主義規範理論である疎外論の射程は、自由主義規範理論である正義論の射程よりも広いのであって、前者を後者に還元することは決してできないからである。

疎外の二つの次元論からすれば、コミュニタリアニズムは疎外を第二の次元でしか捉えておらず、分析的マルクス主義は疎外を第一の次元でしか捉えていないのであり、いずれも疎外論の重層構造を理解できていなかった点で共通する欠陥を有すると総括されることになる。

第二は、マルクスの初期の疎外論が後期にわたって保持されたかどうかという論争である。この論争では、マルクスの初期と後期の思想の間に断絶があり、初期の規範的で人間主義的な疎外論は後期には克服されたという疎外論超克説(Althusser 1965; 廣松 1969)と、マルクスの思想は初期から後期に至るまで疎外論で一貫されているという疎外論貫徹説(Fromm 1961; 岩淵 1998, 2007; 橋本剛 2007)が対立する。

<sup>466</sup> 分析的マルクス主義の規範理論については、(松井 1999)を参照。

疎外の二つの次元論は、この論争にも一定の解答を示しうる。疎外論超克説は、普遍的な自律的個人を実体化する疎外の第一の次元のみをもって、マルクス疎外論の全範囲と見なしたのであり、それがゆえにそうした観点が超克されることになると誤解してしまった。疎外論貫徹説は、マルクスの思想には疎外論が貫徹しているという点で本書の立場と等しいが、疎外には第一と第二の次元が存在するという重層的な理解をとることによって、疎外論超克説をより積極的に批判することができる。疎外の二つの次元論は、疎外論論争に対しても有力な解決策を提示することが可能なのである。

このように疎外の二つの次元論は、マルクス主義的規範論理の構築において極めて重要な意義を要するのである。

## 第10章 自由主義の発展としての社会主義

### 第1節 自由主義の否定としての社会主義

K・マルクスの構想した共産主義社会は自由主義を否定した社会である。それは正義を基礎とする所有、自由、平等、功利といった自由主義ないし自由主義に準じる規範原理が共産主義社会においては支配的な位置づけを失うことを意味する。

正義については、マルクスと正義をめぐる論争が繰り返された。この論争は、マルクスは正義に基づいて資本主義を批判したのではないというタッカー＝ウッド命題を中心に展開され、特に資本主義的搾取が正義に適うのかどうか最も重要な論点とされた。この論争についての私の見解は次のとおりである。正義は自由主義的な市民社会における価値規範であり、共産主義社会はコミュニティを基礎とした社会であるから、そこでは正義は中核的な役割を果たさなくなる。正義はその背後に集中された権力の存在を前提としており、人間どうしの対立を最終的には力によって解決しようとする。これに対して共産主義社会の根本理念であるコミュニティにおいては、人間どうしの協同と連帯こそが社会の基礎である。そのことはコミュニティの最小単位である家族では正義が意味をもたないことから理解できよう。もちろん共産主義社会においても基本的人権のような正義は存在するが、社会を支える基本原理としての地位は失うのである。

所有は、自由主義の正義論における最も基本的な価値である。自由主義社会において諸個人は、自己を私的に所有する存在として現れる。自己の身体とその能力は本人のものであるという自己所有権原理は、私的所有を権利として承認した価値規範である。この社会では諸個人は独立または孤立した存在であり、社会関係から断ち切られている。社会主義とは、このように諸個人が分断された状態を疎外とみなし、彼らを社会関係のなかに位置づけなおそうという思想と運動である。諸個人が分断されている根本原因は、彼らが各自を私的に所有する主体として存在することである。よって社会主義は、私的所有を廃止して社会的所有に置き換えることをめざすのであり、私的所有や自己所有権原理の否定を課題とする。

自由について、従来のマルクス主義者は、自由主義社会における自由は虚偽の自由であり、社会主義社会における自由こそ真の自由であると発言してきた。なぜなら労働者は形式的には資本家に雇用されない自由ももっているのだが、生存に必要な所得を得るためには資本家に雇用されねばならず、搾取されることは必然だからである。そして社会主義社会は搾取を廃止して、労働者が自由時間を享受できるのだから、ここにこそ真の自由が得られるという論理である。

しかし、マルクスの社会主義においては自由そのものを究極の価値とするような絶対的自由が追求されたわけではない。個人が自分の好きなように行動できる自由は、社会主義の理念からすれば、最も重要な位置づけを与えられるわけではない。なぜなら社会主義の理念が人間の自然との共生、個人の社会との共生にあるならば、人間には自然を無制限に利用する自由はないし、個人が自分の思うどおりに行動する自由もコミュニティのなかで制限されるからである。しかもそれは決して忌むべき事態ではない。人間が一つの生命である以上、有限性を免れることはできない。むしろ、自然や社会のなかでみずからの有限性を自覚しつつ、そのなかで善き生を全うすることが社会主義社会における人間像である。自由主義社会では個人がみずからの自由を最大化することが規範とされるが、社会主義社会ではそうではないのである。

平等については、自由と平等を並べた場合、通常は自由が自由主義の、平等が社会主義の価値であると思念されている。たしかにマルクスの搾取論は、平等主義的正義を追求する理論として位置づけることができるし、応労原理や必要原理も平等概念の応用として理解することもできる。

しかし、マルクスが追求したのは、生産手段のような外的資産についても才能のような内

的資産についても、それらの平等分配ではなくて社会的所有である。社会主義社会は、対象を平等な所有にするのでなく、社会的な所有とする。平等とは、諸個人の所有権を平等に配分する概念であり、私的所有を前提とする点で自由主義的である。それゆえに平等は共産主義社会の究極的な理念にはなりえない。

また、平等主義がいくら徹底しても、疎外の解決にはつながらない。むしろ平等な配分の対象が拡大すればするほど、諸個人の生活はみずからに配分された資源のみで賄えるようになり、共同の機会は減少していくかもしれない。よって諸個人に権利を平等に配分することが疎外を助長することもありうる。

さらにいえば、マルクスが構想した共産主義社会においては、たとえある時点で平等な配分が成立しても、諸個人はみずからの取り分を減らして、他者に貢献しようとするかもしれない。ノージックは成人間の自由な取引を前提とするかぎり、平等主義的分配パターンは崩れざるをえないと主張したが、共産主義社会ではこれとは異なり、相互扶助の原理が支配的となって平等分配が崩れざるをえないのであり、この意味で平等主義は基本的な原理になりえないのである。

功利主義は、帰結主義、厚生主義、総和主義の三つの要素に分解することができる。共産主義社会では、労働は生命の第一欲求となっており、人々が気のおもむくままに行動するとされるが、それは社会制度の次元における帰結主義の否定が個人道徳に反映した状況を表現したものである。共産主義社会では、社会主義社会で整備された条件を基盤にして、労働それ自体が目的となり必要原理が支配的となるので、欲求の質的发展が推進され、諸個人の完全で自由な現実化かつ外面化としての自己実現が可能となる。したがって共産主義社会においては、福祉に関する客観主義または卓越主義が実現され、厚生主義は基本原理ではなくなる。そして共産主義社会では必要原理を実現するほどの生産力が達成できているので、総和主義も優先的な目標としての地位を失う。つまり共産主義社会は、帰結主義、厚生主義、総和主義いずれの点からみても、社会の基本的な規範原理としての地位を喪失する社会として構想されている。

功利と権利は、いずれも自由主義のなかから派生した社会的価値規範である。私的所有の原理のもとに社会関係から疎外され分断された諸個人は、みずからの主観的な厚生を第三者的な視点から評価することができない。その結果、ひたすら個人的な消費を通じて主観的な厚生を増大させることを善き生の実現と見なすようになる。しかしこのように個人の厚生を増大させることは、個人の行動原理として一応は妥当だとしても、社会体制を調整する原理としては不十分である。そこで諸個人の厚生を総和を最大化させるという総和主義を導入することによって、功利主義は私的に所有する諸個人を前提としながら、社会全体を運営する原理となりえたのである。

また分断された諸個人は、他者を共同の相手とみなすのではなく、自己の厚生増大にとっての手段、または競争相手とみなすようになる。諸個人の利害が対立する場合には、両者は権利に訴えて公的権力の媒介を通じて解決しようとする。また直接的に利害が対立しない場合でも他者はライバルであって、競争を公正に調整する権利システムが必要になる。このようにして権利は、相互に利害を対立させる諸個人に対して中立的で普遍的な調整を約束することによって、やはり私的に所有する諸個人を前提としながらも、社会全体に妥当する規範となりえたのである。

しかし、社会主義の観点からすれば、功利も権利も私的に所有する諸個人という自由主義の根本を出発点としている点で、最終的な理想社会の原理としては承認することができない。ノージック等のリバタリアニズムやロールズ等の平等自由主義は、権利基底的正義に属する。功利主義と権利基底的正義は対立しあう関係にあるが、それは私的に所有する諸個人という自由主義の矛盾から生じているのであって、自由主義を否定しないかぎりこの対立も解消することはできない。社会主義は、功利主義も権利基底的正義も最終的には否定するのであって、いずれかに与するわけではない。

このようにマルクスは、所有、正義、自由、平等、功利といった自由主義にとって根本的

な、またはそれに準じる価値について、最終的な共産主義社会の段階では否定する姿勢をとったのである。

## 第2節 自由主義の拡張としての社会主義

しかし、マルクスはまた、自由主義の拡張していく帰結として共産主義社会を構想した。

マルクスの構想した共産主義社会は、正義や権利が社会の基底的な価値とならないような社会であり、この意味で正義を超越した社会である。それゆえマルクスは共産主義社会の観点から超越的に資本主義社会の正義を批判することもあるのだが、それだけでは外在的な批判にとどまる。そこで彼は、生産手段の所有の有無に由来する搾取が廃絶され、労働に応じた分配が十全に実現される社会主義社会の観点から批判する。さらに資本主義社会に内在的な立場から、資本主義社会の基底をなす単純商品社会において支配的な自己労働に基づく所有の正義に立脚して資本主義社会を批判したのである。つまりマルクスは正義を超越した社会を実現するために、正義に立脚した社会批判を遂行したのであり、この意味で正義の発展を前提とした上でそれを否定した共産主義社会を展望したのである。

所有について、搾取論はマルクスが資本主義分析の中心にすえた理論であり、ブルジョア社会を根本的に批判する学説であると理解されている。しかし、マルクスは資本主義社会における搾取を批判する段階では、ブルジョア的な自己所有権原理をあえて受け入れ、これを批判するという方法をとることにした。なぜなら資本主義社会では、自由主義的な自己所有権原理が支配的であり、誰もがこの原理を当然であると思念しているのみならず、制度として定着しているからである。そのような原理にのっとって批判することによって、搾取論は労働者のみならず資本家でさえ受け入れざるをえない説得力をもつとマルクスは考えた。

マルクスが資本主義社会の次の段階に来る社会の原理として、労働に応じて受け取る原理を提示したのも、同じ観点から説明できる。社会主義社会の段階では、ブルジョア社会の母斑が残っている。たとえ生産手段の社会化が実現しても、人々の実質的な行動原理の次元では自由主義的な自己所有権原理を完全に払拭できていない。そこでマルクスは外的資産の公有化が実現した後も内的資産については諸個人の所有下にあるという前提をおいた社会体制を考案したのである。

マルクスの自由論は、上述のように自由主義のように絶対的自由を追求する構造にはなっていない。しかしだからといってそれが市民的自由の抑圧に必然的につながるわけではない。マルクスの自由論は制御的自由と、発展的自由と共同的自由からなる人格的自由に分けられる。制御的自由の主体は集団であり、人格的自由の主体は個人である。制御的自由は人格的自由にとっての必要条件であるとはいえ、価値的には人格的自由の方が優位に立つ。マルクスの自由論においては、諸個人が権力から侵害されない領域が人格的自由にとっての不可欠な条件と見なされている。したがって自由主義社会の中で芽生えた市民的自由は、そのいっそうの実質化が追求されている。

平等について、マルクスは共同主義と平等主義が対立する場面では前者を優先した。しかしこのことは彼が平等主義を否定したことを意味するわけではない。搾取論は、外的資産の所有の不平等に起因する所得の不平等を廃棄しようとする理論である。また共産主義社会では内的資産が社会化されることによって、この資産の所有の不平等に基づく所得の不平等が廃棄され、機会の平等が深められる。さらにこの社会では必要原理に基づく条件の平等が提案され、たとえ平等な機会が与えられた結果であっても、そこに諸個人の間の条件の不平等があれば是正されることになる。このようにしてマルクスの社会変革論では機会の平等を進化させ、その上で条件の平等を提起するというように一貫して平等主義が推進される。

功利主義については、たしかに共産主義社会の段階では、労働は生命の第一欲求となって帰結主義や厚生主義は基本原理とはならないし、総和主義に基づく生産力の増進も必要原

理を可能にするほどの水準に達しているので第一目標とはならない。しかし、資本主義社会は、帰結主義、厚生主義、総和主義のいずれの観点からしても功利主義の性格を有する社会だが、マルクスは資本主義社会の段階では、封建的束縛からの解放、生産力の発展、欲求の解放を可能にする価値観としてこれを推奨した。さらにそのあとに来たる過渡期社会と社会主義社会でも、帰結的な判断に基づいた自己労働に基づく所有、福祉についての厚生主義、生産力の発展による福祉の総和拡大が追求される。つまりマルクスは、功利主義を追求した延長線上に、それらが乗り越えられる社会として共産主義社会を展望していたのである。

このようにみても、マルクスは資本主義を自由主義に立脚して批判するだけでなく、そのあとに来たる社会主義社会においても自由主義に基づいた制度を展望していたことがわかる。マルクスはこれらの原理を社会主義社会と相いれないものであるとして否定し、超越的な観点から資本主義社会を批判するのではなく、これらの原理を受け入れた上で、資本主義社会を内在的に批判する方法をとったのである<sup>467</sup>。マルクスがみずからを空想的社会主義者と区別して科学的社会主義者と自認した含意は、社会主義社会を資本主義社会の外側に超越的に構想するのではなく、資本主義、自由主義の拡張の上に展望した点にある。

さらに言えば、共産主義社会さえも自由主義の拡張の基礎の上にもみ可能であるとマルクスは考えた。マルクスは、資本主義社会、社会主義社会、共産主義社会という段階的な社会発展を構想したが、それはある社会が完全に終わってから次の社会が突然現れるというかたちではなく、資本主義社会のなかに社会主義社会の、そしてさらに共産主義社会の萌芽さえもが発生し徐々に成長して、最終的には現時点の社会を圧倒していくというかたちで現れる。共産主義社会の発展の端緒はすでに資本主義社会のなかで生成されているのである。

共産主義社会は、自由主義的な規範原理を根本的な規範原理とはしないが、しかしそれを人類が獲得してきた成果としてその発展の前提条件とする。この意味で共産主義社会は、自由主義の拡張の基礎の上にもみ可能なのである。

### 第3節 自由主義の発展としての社会主義

#### (1) 自由主義の発展

マルクスの構想した社会主義は、たしかに自由主義を超越することを目的としていたが、だからといってそれを否定しようとしただけではない。社会主義とは、むしろ自由主義の築き上げてきた成果を継承し、その積極面を拡張させようとした規範的思想である。つまりマルクスは、自由主義を否定しながら、しかもそれを拡張することを通じて社会主義を実現しようと考えたのである。したがってこの意味で、マルクスの社会主義は「自由主義の発展としての社会主義」と表現することができる。

ここでの「発展(Entwicklung)」は、G・W・F・ヘーゲルが「即自的にすでに存在しているものが……定立されるだけである」(Hegel [1830] 1970, vol.8:308-9/406)というときの発展ではない。この意味の発展は、「自由主義の拡張としての社会主義」における「拡張(Extension)」に相当する。「自由主義の発展としての社会主義」における発展は、否定と拡張の統一であり、マルクスとF・エンゲルスのいう「弁証法的発展(dialektische Entwicklung)」(MEW32:174/138, 21:292/297)に相当する<sup>468</sup>。

社会主義を自由主義の発展と捉える理解は、これまでマルクス学派の中で必ずしも一般的に受容されてきたとは言いがたい。なぜなら社会主義とは自由主義とはそもそも相容れ

<sup>467</sup> マルクスが規範理論について超歴史的アプローチではなく、歴史的内在的アプローチを採用した点については、(Sayers 1998, 130-33)を参照。

<sup>468</sup> よって「自由主義の発展としての社会主義」は、「自由主義の止揚(Aufhebung)としての社会主義」と呼んでも同義である。マルクスとヘーゲルの発展概念の相違については、(見田 1979-80, 第1巻:14-21)を参照。

ない、本質的にまったく異なる思想体系であると理解されてきたからである。このことは現在に至っても自由主義学派とマルクス学派の間に十全な相互交流が形成されていないことから首肯できるであろう。

しかし、その後継者たちの考え方はおくとして、マルクスの考えていた社会主義の内実は、まさに自由主義の発展としての社会主義と呼ぶにふさわしい。それは『経済学批判要綱』の中の有名な「人類史の三段階」論をみれば明白である。

「人格的な依存諸関係（最初はまったく自然生的）は最初の社会諸形態であり、この諸形態においては人間的生産性は狭小な範囲においてしか、また孤立した地点においてしか展開されないのである。物象的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は第二の大きな形態であり、この形態において初めて、一般的社会的物質代謝、普遍的諸関連、全面的諸要求、普遍的諸力能といったものの一つの体系が形成されるのである。諸個人の普遍的な発展のうえにきずかれた、また諸個人の共同体的、社会的生産性を諸個人の社会的力能として服属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三の諸条件をつくりだす」(MEGA II 1(1):90-91/1:138)

ここでは自由主義という言葉はでてこないが、第二段階が自由主義社会を指すことは明らかである。この社会においてこそ、生産の社会性が進展したことを基礎にして、自由な諸個人が自らの欲求を最大限に追求し、また他者との交流を深化させる。このような社会こそが最も正義にかなった普遍的なシステムであることが自認される。これが自由主義社会の描写でなくて何であろうか。

そしてマルクスのここでの強調点は、第一の人格的な依存諸関係から第二段階を飛び越えて第三段階すなわち社会主義社会へと移行することは不可能であって、第三段階は第二段階によって作り上げられた条件を基礎としてのみ、その上に構築することが可能であるという点にある。もちろんマルクスは第二段階の単純な延長線上に第三段階を展望したわけではない。第三段階は、普遍的に発展した諸個人が自らの能力を単に自己の要求に合致させるだけでなく、社会の要請にも合致するような仕方で発揮できるような社会である。したがって第三段階は第二段階を超克しながらしかもその発展といえるような社会段階であり、社会主義は自由主義の発展として位置づけられているのである。

本書ではマルクスの社会主義思想を自由主義的な分析哲学を中心とする現代規範理論との対比の中で再検討するという試みの結果、自由主義の発展としての社会主義という結論を得た。これはそもそもマルクスが「人類史の三段階」論で言わんとしたことを、現代規範理論の視角から再構成したものだったのである。

## (2) 史的唯物論と変革主体論

自由主義の発展としての社会主義という理解は、社会主義における重大な難問に対する解答を与えてくれる。その難問とは何か。

マルクスは、『経済学批判序言』において史的唯物論を次のように定式化した。

「人間は、彼らの生活の社会的生産において、一定の、必然的な、彼らの意志から独立した諸関係に、すなわち、彼らの物質的生産諸力の一定の発展段階に対応する生産諸関係にはいる。これらの生産諸関係の総体は、社会の経済的構造を形成する。これら実在の土台であり、その上に一つの法律的小および政治的小上部構造がそびえ立ち、そしてそれに一定の社会的意識形態が対応する。物質的生活の生産様式が、社会的、政治的小および精神的生活過程一般を制約する。人間の意識が彼らの存在を規定するのではなく、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである。社会の物質的生産諸力は、その発展のある段階で、それらがそれまでその内部で運動してきた既存の生産諸関係と、あるいはその法律的小表現にすぎないものである所有諸関係と矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展諸形態からその桎梏に一変する。そのときに社会革命の時期が始まる。経済的小基礎の变化とともに、巨大な上部構造全体が、あるいは徐々に、あるいは急激にくつがえる。このよう諸変革の考察にあたっては、経済的小生産諸条件における物質的小な、自然科学的小に正確に確認できる変革と、

それで人間がこの衝突を意識するようになり、これとたたかって決着をつけるところの法律的な、政治的な、宗教的な、芸術的または哲学的な諸形態、簡単にいえばイデオロギー諸形態とをつねに区別しなければならない。ある個人がなんであるかをその個人が自分自身をなんと考えているかによって判断しないのと同様に、このような変革の時期をその時期の意識から判断することはできないのである。むしろこの意識を物質的生活の諸矛盾から、社会的生産諸力と生産諸関係とのあいだに現存する衝突から説明しなければならない。一つの社会構成は、それが十分包容しうる生産諸力が全て発展しきるまでは、決して没落するものではなく、新しい、さらに高度の生産諸関係は、その物質的存在条件が古い社会自体の胎内で孵化されおわるまでは、決して古いものにとって代わることはない。それだから、人間はつねに、自分が解決しうる課題だけを自分に提起する。なぜならば、詳しく考察してみると、課題そのものは、その解決の物質的諸条件がすでに存在しているか、またはすくなくとも生まれつつある場合にだけ発生することが、つねに見られるであろうからだ」(MEW13:9/6-7)。

史的唯物論によれば、生産諸力の一定の発展段階に社会の経済構造が照応し、さらにその経済構造を土台としてある上部構造が照応する。そして生産諸力の発展が進むとそれまでの経済構造と矛盾するようになり、それに応じて上部構造も変化していく。したがってこの社会革命の時期をその時期の意識から説明することはできない。なぜなら社会変動は生産諸力、経済構造、上部構造の順に生起するのであり、生産諸力の発展に照応して経済構造が新しい時代を迎えているのに、上部構造は古い時代のままにあるからである。ここではマルクスは、社会変動における物質的要因の精神的要因に対する先行性を徹底して強調している。

ところが他方でマルクスは、社会変革のためにはそれを担う主体がその役割を自覚し、能動的にその事業に取り組みねばならないことを強調する。例えばマルクスは、『ドイツ・イデオロギー』においてプロレタリアの使命について次のよう述べている。

「プロレタリアは、他のあらゆる人間と同じように彼の諸要求を満たすべき使命をもっているが、他のあらゆる人間と共通なその要求をすら満たすことができない。……このプロレタリアはすでにこのことによって、彼の諸関係に革命を起こすべき現実的な任務をもっている。彼はこのことをたしかに彼の「使命」として自分に表象することができるし、また彼が宣伝をしようと思うなら、この彼の「使命」を、これこれのことはするものがプロレタリアの人間の使命であるというふうに表示することもできる」(MEW3:270/298)。

プロレタリアは、剰余労働を搾取され、みずからの人間的な要求を満たすことができない疎外の状況に陥れられる。このことによって、彼は革命を起こすべき使命を感性的に表象することができる。たしかに、資本主義社会からそれ以降の社会への移行は自動的な過程ではない。そのためには資本主義社会を変革する人間主体がこの社会のなかに疎外を見だし、この社会を廃止しようとする意識をもたねばならないし、しかももつことは可能であるとマルクスは考えた。それがゆえにマルクスは、「万国のプロレタリア団結せよ」(MEW4:493/508)と労働者の決起を呼びかけることができたのである。このように社会変革における主体の能動性を強調する考え方を変革主体論と呼ぶことにしよう。

すると、上述の史的唯物論と変革主体論は真つ向から対立するようにみえる。史的唯物論の主旨は物質的な事象の変化が精神的な事象の変化に先行する点にある。したがってある時代に生きる諸個人の意識はそれまでの時代の経済構造を反映しており、決して新しい時代の精神を先取りすることはできない。これに対して変革主体論の主旨は、資本主義社会に生きる主体がこの社会に疎外を見だし、社会変革の使命を自覚することが必要であり、かつ可能であるという点にある。ある時代から次の時代への社会変革は、いまを生きる人々がきたる時代の精神を先取りしてその使命を自覚せねばならないし、それは可能だとされるか

らである<sup>469</sup>。

この問題を本書の課題である自由主義と社会主義の關係に適用してみよう。史的唯物論に従えば、資本主義という経済構造に照応するのが、自由主義規範理論によって体现された上部構造であり、正義、所有、自由、平等、功利という基準に基づいて社会制度が組み立てられている。資本主義社会に生きる人々は、自由主義の価値観を受け入れるのみならず、制度的にもそれに全面的に依拠している。資本主義から社会主義への変革の時期には生産力、そしてそれに次いで経済構造が変化していくのであって、人々の意識はそれらの変化が十分に成し遂げられた後でやっと変わっていく。

ところが変革主体論からすれば、資本主義社会において自由主義的制度のなかに疎外を見だし、それを社会主義的なものに変革すべきだという使命感をもった主体が登場するという。そして彼らは資本主義的経済構造から社会主義的経済構造への変革を意識的に遂行することになる。つまり人々の意識の変化があつてこそ、経済構造の転換が達成しうるといふ理論なのである。したがって自由主義と社会主義という面からみても、史的唯物論と変革主体論は完全に対立しているように見える。このジレンマをどう解決したらよいか。

マルクスは自由主義的価値規範を痛烈に批判しながら、資本主義を批判する際にはみずから自由主義の価値規範に依拠している。これは矛盾しているように見えるがそうではない。マルクスの疎外概念には二つの次元がある。それは共産主義社会からみた疎外と資本主義社会からみた疎外である。資本主義における疎外はもちろん共産主義社会の次元からみても疎外であるが、資本主義社会にはそれに照応した上部構造が支配しているのであって、この次元からの疎外論が大多数の人々に受容されることはない。そこでマルクスは資本主義社会の価値規範である自由主義に基づく疎外論すなわち正義論を受け入れ、それに依拠した社会批判を展開したのである。

史的唯物論と変革主体論のジレンマに対しては、疎外の二つの次元論を適用することによってそれを克服することができる。すなわち史的唯物論にのっとりそれぞれの時代社会にはそれに応じた道徳が支配することを承認しながら、しかもその内部で生じうる批判的意識をもった主体に依拠して、社会変革の運動を推進し、その結果少しでも生産力と経済構造が変化したなら、それに照応した新たな道徳に立脚した運動を進めるのである。このような生産力、経済構造、上部構造の照応関係を前提としながら、社会変革が漸進的に遂行される。

自由主義に基づく疎外という観点を受け入れつつ、それが解決したならばより高次の次元からの疎外論を提起するという方法は、自由主義の発展のなかにその超克の契機を見いだす姿勢と同一である。よって疎外の二つの次元論を自由主義と社会主義の關係に適用すれば、それは「自由主義の発展としての社会主義」と言い換えることができる。

### (3) 自由主義の危機とその打開

「自由主義の発展としての社会主義」という視角は、自由主義の危機を打開する上でも避けて通れないテーマである。自由主義の理念的同一性について考えてみよう。たしかに自由主義は、ソ連・東欧型社会主義体制の崩壊と冷戦終結を経た現在の政治状況のなかでは、圧倒的な優位を誇っているし、規範理論の面でも自由主義に立脚する研究が大勢を占めている。しかし皮肉なことに、自由主義は同一性の危機に見舞われることになる。それは表面上は、功利主義対権利論、リバタリアニズム対平等自由主義、自由主義対コミュニタリアニズムといった活発な論争を通じて次第に明確化されていった危機である。自由主義は政治的に優位におかれた結果、多様な立場が交錯し、その過程で原理的な対立が明らかになってきたのである。

---

<sup>469</sup> この問題は、日本の戦後における主体性論争と関わる。主体性論争について、今日の視点から最も包括的に整理、検討した文献として、(岩佐 1990)を参照。

第一の論争は、功利主義対権利論である。私的所有を根本とする自由主義において派生した指導原理は功利主義と権利論であった。戦後資本主義を支えた福祉国家が採用したのが功利主義である。それはマルクスが指摘したように、分断された諸個人の厚生を増進させ、結果的にその総和を最大化することを目的としていた。しかし、私的に所有する諸個人は他者との交流が乏しく、物質的消費のみに善き生を見いだすから、主観的厚生の増大を価値とする枠組みを脱することができない。したがって経済成長を通じて物質的消費を拡大することが最高目的となる。にもかかわらず、資源制約や少子・高齢化、途上国の資本主義化などによって、先進国経済は停滞期に入るから、国民の厚生増大への欲求は充たされず、不満が生じる。

ロールズの『正義論』は、それまで支配的であった功利主義に対して、それが諸個人間の格差を増大させ、少数者の権利をないがしろにしていると批判した。それは正義または権利を基盤とした社会の構築を提案し、福祉国家を権利論によってヴァージョン・アップしようとした試みであった。ここに功利対権利という対立軸が明確化されることになったのである。

第二の論争は、リバタリアニズムと平等自由主義の間で闘わされる。ロールズと同様に権利論に属するノージックは、自己所有権原理を中核に据えるリバタリアニズムの見地から、ロールズに対してそれが自己所有権を侵害するものであるとして厳しく弾劾した。平等自由主義は平等主義を追求するあまり、自由主義にとって中核をなす個人の自由を支える自己所有権原理を否定することになったと批判されたのである。

これに対し、平等自由主義の側は次のように反論した。すなわち、平等の観念は平等自由主義のみならず、リバタリアニズムにも見いだされる。なぜならロックやノージックも承認する他者に危害を加えないかぎり諸個人の自己所有権は保障されるという但し書きは、諸個人は自己所有権原理を平等に保障されるという考え方を暗黙裡に前提としており、このかぎりではリバタリアニズムも一定の平等を認めているからである。ということは、リバタリアニズムと平等自由主義の対立は、(自己所有権に基づく)自由と平等の対立というよりは、平等の程度の相違をめぐる対立にすぎないことになり、リバタリアンは平等自由主義を弾劾する決定的な論拠を失うことになる。

そこで平等自由主義のなかには平等こそ自由主義の本質であるとまで言い切る論者も登場する。しかし、平等は社会主義によっても少なくともある程度までは標榜される理念であり、平等を自由の本質としてしまうと、自由主義が社会主義の方にすりよった形になり、自由主義の理念的同一性が不明確になるという危険性が浮上することになる。

第三は、自由主義とコミュニタリアニズムの論争である。すでにみたように、正義という価値規範もやはり私的に所有する個人という自由主義の原理を基礎にしている。したがって正義の原理によってたとえ搾取が緩和され、一定の平等が実現されたとしても、いやむしる権利の政治が浸透することによって、人々の間の社会関係はますます分断され、疎外を深刻化させるという問題をはらんでいた。

この点を鋭く突いたのがコミュニタリアニズムによる自由主義への批判であった。彼らによれば、ロールズのいう原初状態に示されるような、互いに無関心な諸個人を出発点にして善き社会を構築しようとする企図そのものにすでに失敗の原因が胚胎していたのである。コミュニタリアニズムの提起する伝統的コミュニティへの回帰は、社会主義からすれば受け入れられないとはいえ、それは私的に所有する諸個人という自由主義そのものの欠陥をついた指摘であった。

この論争は、コミュニタリアニズムが自由主義に接近する一方、自由主義がコミュニタリアニズムを摂取するというように、両者が収斂する形で収束していく。しかし、これにより自由主義の同一性の危機はいつそう深まることになる。しかもコミュニタリアンが自由主義に外在的な姿勢を取る以上、両者の併存はそもそも不可能であり、問題は解決したわけではない。

このように規範理論としての自由主義は、功利対正義、自由対平等、そして個人対コミュ

ニティといった対立を抱えながら発展を続けてきたが、次第に私的所有を中核とした個人の自由という理念的同一性を希薄化させてきた。史的唯物論の観点からすれば、自由主義の危機は、資本主義的経済構造の発展と成熟のなかで、正義論によって体现された意識と制度がこの社会の桎梏となり、新しい価値規範すなわち社会主義を導入せざるをえない状況に達していることを示している。

したがって逆説的ではあるが、「自由主義の発展としての社会主義」は、自由主義規範理論にとっても必要不可欠な課題である。自由主義規範理論が上述の危機を打開してさらなる発展を望むのであれば、自由主義規範理論の直面する矛盾を内在的に解決する唯一の解決策として社会主義規範理論を導入し、やがてはそれに同化せざるをえないのである。自由主義規範理論は社会主義規範理論に転化することによって、上記のような対立を乗り越えることが可能となろう。

#### 第4節 結語

従来の規範理論研究においては、冷戦的体制間対立を反映して、自由主義と社会主義は全く相いれない思想体系として理解された。社会主義学派は自由主義をブルジョア的な俗流思想として外在的に批判し、その成果を真摯に受け止めようとはしなかった。また、自由主義学派の側も社会主義をその弁証法的叙述スタイルのゆえに無視するか、または極めて特殊な規範理論としてしかとらえなかったのである。これは両者にとって不幸な事態だったといわざるをえない。

「自由主義の発展としての社会主義」という視点からすれば、社会主義は自由主義の矛盾を抱えた発展を外在的にまたは超越的に全否定するのではなく、その矛盾をみずからのものとして内在的に引き受けながら、その延長線上に構想されることになる。したがってマルクスの社会主義規範理論は、自由主義規範理論を部分として包含した歴史的かつ一般的な体系である。

第1章では、自由主義の成果の上に社会主義を展望する自由社会主義という新しい潮流をとりあげた。しかし、本書で明らかにしたように、そもそもマルクスの構想した社会主義が自由主義の十全な発展の上に位置づけられたものであったのだから、「自由主義から社会主義へ」という指向性を体现した自由社会主義こそがむしろ社会主義の本流であり、ことさら自由という接頭語を付加する必要はなかったのである。

ただし、自由社会主義の一部には分析的マルクス主義のように、社会主義の課題を自由主義の課題に解消してしまう傾向があったことも否めない。マルクスの構想した社会主義は、自由主義の拡張と形容するだけでは不十分であり、あくまで自由主義の止揚という意味での発展として理解されねばならない。なぜならそれは自由主義の否定という側面も含むからである。したがって自由社会主義の潮流がマルクスの構想した社会主義に合致するためには、それが自由主義の止揚という性格を十分に自覚せねばならない。マルクスの社会主義は自由主義の単なる拡張にはとどまらない。それは自由主義の否定的な側面を克服した上での拡張である。この意味でも自由主義の発展としての社会主義という観点が確認されるべきである。

社会主義は、自由主義の成果を摂取しつつ、その欠陥を廃棄するという意味で、自由主義の止揚であり、発展である。しかし、どの部分が成果であり、どの部分が欠陥であるかを識別するのは、そもそも難しいし、ましてや時代状況によって変化するからいっそう困難となる。一口に自由主義の発展としての社会主義といっても、それは極めて困難な課題なのである。

したがって自由主義の発展としての社会主義への過程は、原則としては漸次的で長期的な過程となる。通常、マルクスの社会変革論としては、革命論が知られている。それは経済恐慌を起点として比較的短期間に生起する事象として理解されている。しかし、そもそもマ

ルクスは革命には短期のものと、「息の短い革命ではない」ものがあることを認識していたし(MEW7:79/76)<sup>470</sup>、さらに先進国においては、議会の勢力変化を通じた変革が重要であることも強調していた。したがって、マルクスの社会変革論は決して短期の急激な革命に限定されるわけではない。むしろ、社会主義の本質が自由主義の発展という点にあるならば、社会変革の一般的形態は、長期的漸次的な過程であり、急激な革命はむしろ特殊の形態であると理解すべきである。

K・ポパーは、マルクスの社会変革論が短期的な革命に限定されていると見なした上で、社会変革の過程は、思考錯誤を伴わざるをえないから、ピースミール的なものになると主張した(Popper 1957)。しかし、自由主義の発展としての社会主義という観点からすれば、ピースミール的な変化こそがむしろマルクスの社会主義論から演繹される基本的な社会変革論なのである。

ソ連型国家社会主義の失敗の一つの要因は、自由主義的なルートを経ずに社会主義へと到達しようとした点にあった。本書で検討したマルクスの社会主義論からすれば、社会主義への道は自由主義の真ん中を通過せずして不可能である。資本主義体制の外側に対峙するような社会主義体制はありえないのである。いかなる社会主義も資本主義体制を十分に経験した上でその内部から徐々に自由主義の発展としての社会主義へというルートを進むことになる<sup>471</sup>。

資本主義が成熟期を迎えた福祉国家では、自由主義的価値が基本とされながらもそこに社会主義的価値が徐々に浸透しつつある。このことを思想的に反映したのが、自由主義の社会主義化という現象であり、平等やコミュニティといった価値が自由主義社会の中に次第に取り入れられていく。そしてこうした傾向を背景にして自由主義の発展していく帰結として社会主義を見いだそうとするのが自由主義の発展としての社会主義なのである。

ところで今日の地球社会は、グローバル化のなかであらゆる地域が資本主義の荒波に呑み込まれようとしている<sup>472</sup>。新たに資本主義化されつつある発展途上国・地域や第三世界では、自由主義的な正義論が当面は進歩的な役割を果たすであろう。しかし、やはりこれらの国々や地域においても自由主義が定着し、成熟していくにつれて、その矛盾と限界も次第に明らかになり、やがては社会発展にとっての桎梏となっていくのであって、将来的にはグローバルな次元においても自由主義の発展としての社会主義という課題が浮上してくるであろう。

こうして世界中のあらゆる国と地域が自由主義の発展としての社会主義という歴史過程を経験するのである。マルクスによって輪郭を与えられた社会主義規範理論は、決して例外的な歴史的事情に見舞われた一部の国々にのみ妥当する特殊な理論ではなくて、世界中のあらゆる国と地域が自由主義と資本主義の時代を経て、必ず辿りつく普遍的な規範理論である。自由主義の特徴が普遍性の理念にあるとすれば、社会主義はこの普遍性の理念を尊重する点でも自由主義の正統な継承者なのである。

自由主義の発展としての社会主義という社会主義規範理論は、現代の地球社会において

---

<sup>470</sup> (星野 1998)を参照。

<sup>471</sup> 平子友長の次の見解に賛同する。

「私は、社会主義なる用語を近代資本主義の成熟を前提とし、それをさらに乗り越えてゆこうとする思考と運動に限定して用いたい。とすれば、本来の社会主義は、最も発展した資本主義的政治経済システムを前提としつつ、それが生み出す様々な問題——地球規模での環境破壊、南北問題、過労死をはじめとする過度な業績競争等による人間性破壊、「真の豊かさ」の実現等——を具体的に克服してゆこうとする思索と運動のなかからしか構想することができない」(平子 1991, 178)。

本書は、平子とはアプローチは異なるが、同じ問題意識に立脚しながら、マルクスの構想した社会主義が自由主義をどのように止揚し、発展させようとしたのかを探究してきたのである。

<sup>472</sup> 資本主義的グローバリゼーションとそれへの対抗戦略については、(福田 2010)を参照。

着実にその構想を現実化させつつある。こうした今日の社会状況を念頭におきつつ、本書は自由主義を中心とする現代規範理論との対比を通じて、社会主義規範理論を原理的に再構築しようと試みたのである。

本書は、社会主義規範理論に関する研究が自由主義規範理論に比べて遅れた段階にあることに鑑み、その社会体制の基本的な価値理念の分析に力を注いだ。そのため、今日の社会主義規範理論が取り組むべき新しい課題——民主主義、フェミニズム、エコロジー、多文化主義、グローバリズムなど——について論ずることができなかった。しかし、本書で提起した自由主義の発展としての社会主義という観点は、これらの課題に取り組む上でも有効であると私は考えている。この方法に基づく社会主義規範理論の展開は私にとって今後の課題である。

## 参考文献

(外国語)

- Ackerman, Bruce. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Allen, Derek P. H. 1973. "The Utilitarianism of Marx and Engels." *American Philosophical Quarterly* 10:189-99.
- . 1974. "Is Marxism a Philosophy?" *Journal of Philosophy* 71:601-12.
- . 1976. "Reply to Brenkert's 'Marx and Utilitarianism'." *Canadian Journal of Philosophy* 6:421-34.
- . 1980. "Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch." *Canadian Journal of Philosophy* 10:377-86.
- . 1981. "Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism." In Nielsen and Patten 1981, 221-50.
- Althusser, Louis. 1965. *Pour Marx*. Paris: François Maspero. 河野健二・田村椒・西川長夫訳『マルクスのために』平凡社,1994年.
- Anderson, Elizabeth S. 1999. "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109:287-337.
- Archangelski, L. M. 1965. *Kategorien der marxistischen Ethik*. Translated from Russian by Erich Salewski. Berlin: Dietz Verlag. 小牧治・岩田友彦・伊藤一美・五十嵐一郎訳『マルクス主義倫理学の基礎概念』啓隆閣, 1974年.
- Archer, Robin, Bubeck Diemut, Hanjo Glock, Lesley Jacobs, Seth Moglen, Adam Steinhouse, and Daniel Weinstock, eds. 1989. *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On Papers Based on a Conference Organized by the Oxford University Socialist Discussion Group*. London: Verso.
- Arendt, Hannah. (1951)1994. *The Origins of Totalitarianism*. 3 vols. Harcourt, Brace and World. 大久保和郎・大島通義・大島かおり訳『全体主義の起源』全3巻, みすず書房, 1972-4年.
- Arie, Daisuke. 2006. "Marx and Distributive Justice." In *Marx for the Twenty-First Century*, edited by Hiroshi Uchida, 65-76. London: Routledge.
- Aristotle (n.d.)1928. "De Sophisticis Elenchis." Translated by Arthur W. Pickard-Cambridge. In vol.1 of *The Works of Aristotle Translated in English*, edited by W. David Ross, 164-84. London: Oxford University Press. 宮内璋訳『詭弁論駁論』『アリストテレス全集』第2巻:351-504, 岩波書店, 1970年.
- . (n.d.)1915. *The Nicomachean Ethics*. Translated by W. David Ross. In vol.9 of *The Works of Aristotle Translated in English*, edited by W. David Ross, 1094-181. London: Oxford University Press. 加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』『アリストテレス全集』第13巻, 岩波書店, 1973年.
- . (n.d.)1921. *Politica*. Translated by Benjamin Jowett. In vol.10 of *The Works of Aristotle Translated in English*, edited by W. David Ross,1252-342. London: Oxford University Press. 山本光雄訳「政治学」『アリストテレス全集』第15巻, 岩波書店, 1969年.
- Arneson, Richard J. 1981. "What's Wrong with Exploitation?" *Ethics* 91:202-27.
- . 1987. "Meaningful Work and Market Socialism." *Ethics* 97:517-45.
- . 1989. "Equality and Equal Opportunity for Welfare." *Philosophical Studies* 56:77-93.
- . 1994. "What Do Socialists Want?" *Politics and Society* 22:549-67.
- Aronovitch, Hilliard. 1980a. "Marxian Morality." *Canadian Journal of Philosophy* 10: 357-76.
- . 1980b. "More on Marxian Morality: Reply to Professor Allen." *Canadian Journal of Philosophy* 10 : 387-93.
- Ash, William.1964. *Marxism and Moral Concepts*. New York: Monthly Review Press. 平林信之訳『マルクス主義の道德概念』御茶の水書房, 1984年.
- Awata, Kenzo. 1953. "Freedom under Socialism." *Monthly Review* 5:373-79.
- Baker, John. 1987. *Arguing for Equality*. London: Verso.
- . 1997. "Studying Equality." *Imprints* 2: 57-71.

- . 2005. “The Possibility and Politics of Equality of Condition.” Chap.1 in *Perspectives on Equality: The Second Seamus Heaney Lectures*, edited by Mary A. Lyons and Fionnuala Waldron, 13-32. Dublin: Liffey Press.
- Baldwin, Tom. 1984. “MacCallum and the Two Concepts of Freedom.” *Ratio* 26:125-42.
- Bardhan, Pranab K., and John E. Roemer, eds. 1993. *Market Socialism: The Current Debate*. New York: Oxford University Press.
- Bartley, William W. 1985. “Knowledge is a Product not Fully Known to its Producer.” In *The Political Economy of Freedom: Essays in Honor of F. A. Hayek*, edited by Kurt R. Leube, and Albert H. Zlabinger, 17-45. München: Philosophia Verlag. 小笠原誠訳『ポパー哲学の挑戦』156-250, 未来社, 1986年.
- Barry, Norman P. 1986. *On Classical Liberalism and Libertarianism*. Basingstoke, UK: Macmillan. 足立幸男監訳『自由の正当性：古典的自由主義とリバタリアニズム』木鐸社, 1990年.
- Bellamy, Richard. 1992. *Liberalism and Modern Society*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Bentham, Jeremy. (1789)1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by James H. Burns, and Herbert L. A. Hart. New York: Oxford University Press. 山下重一訳『道徳および立法の諸原理序説』関嘉彦編『ベンサム J・S・ミル』69-210, 中央公論社, 1979年.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press. 小川晃一・小池銈・福田歓一・生松敬三訳『自由論』みすず書房, 1971年.
- Blackledge, Paul. 2007. “Alasdair MacIntyre: Marxism and Politics.” *Studies in Marxism* 11:95-116.
- Blackledge, Paul, and Neil Davidson. 2008. “The Unknown Alasdair MacIntyre.” Introduction to *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*, edited by Paul Blackledge, and Neil Davidson, xiii-l. Leiden: Brill.
- Bottomore, Tom B. 1964. *Elites and Society*. London: Watts. 綿貫譲治訳『エリートと社会』岩波書店, 1965年.
- Boyd, Richard. N. 1988. “How to Be a Moral Realist.” Chap.9, in *Essays on Moral Realism*, edited by Geoffrey Sayre-McCord, 181-228. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . 1995. “Materialism and Realism in Metaethics.” Postscript to Chap.15 in *Contemporary Materialism: A Reader*, edited by Paul K. Moser and J. D. Trout, 343-56. London: Routledge.
- Brandt, Richard B. 1979. *A Theory of the Good and the Right*. New York: Oxford University Press.
- Brenkert, George G. 1975. “Marx and Utilitarianism.” *Canadian Journal of Philosophy* 5: 421-34.
- . 1979. “Freedom and Private Property in Marx.” *Philosophy and Public Affairs* 8:122-47. Reprinted in Cohen et al. 1980, 80-105.
- . 1981. “Marx's Critique of Utilitarianism.” In Nielsen and Patten 1981, 193-220.
- . 1983. *Marx's Ethics of Freedom*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Buchanan, A. 1979. “Exploitation, Alienation, and Injustice.” *Canadian Journal of Philosophy* 9:121-39.
- . 1981. “The Marxian Critique of Justice and Rights.” In Nielsen and Patten 1981, 269-306.
- . 1982. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
- Burns, Tony. 2005. “Whose Aristotle? Which Marx? Ethics, Law and Justice in Aristotle and Marx.” *Imprints* 8:125-55.
- Carling, Alan H. 1991. *Social Division*. London: Verso.
- . “A Darwinian Left?” *Imprints* 5:261-71.
- Carver, Terell, and Paul Thomas, eds. 1995. *Rational Choice Marxism*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Casal, Paula, and Andrew Williams. 2008. “Equality.” Chap.7 in *Issues in Political Theory*, edited by Catriona McKinnon, 149-71. Oxford: Oxford University Press.
- Castellana, Richard. 1993. “History, Human Nature and Justice in Marx.” In *Economics as Worldly Philosophy: Essays in Political and Historical Economics in Honour of Robert L. Heilbroner*, edited by Ron Blackwell, Jaspal Chatha, and Edward J. Nell, 241-68. Basingstoke, UK: Macmillan.

- Churchich, Nicholas. 1990. *Marxism and Alienation*. London: Associated University Press.
- . 1994. *Marxism and Morality: A Critical Examination of Marxist Ethics*. Cambridge, UK: James Clarke.
- Cohen, Gerald A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1981. "Freedom, Justice and Capitalism." *New Left Review*, no.126:3-16.
- . 1983. Review of *Karl Marx*, by Allen W. Wood. *Mind* 92:440-45.
- . 1986. "Peter Mew on Justice and Capitalism." *Inquiry* 29:315-23.
- . 1988. *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1989. "On the Currency of Egalitarian Justice." *Ethics* 99:906-44. Reprinted as chap.1 in Cohen 2011, 3-43.
- . 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press. 松井暁・中村宗之訳『自己所有権・自由・平等』青木書店, 2005年.
- . 2000. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press. 渡辺雅男・佐山圭司訳『あなたが平等主義者なら、どうしてそんなにお金持ちなのですか』こぶし書房, 2006年.
- . 2008. *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2009. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press.
- . 2011. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Edited by Michael Otsuka. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Gerald A. and Keith Graham. 1990. "Self-Ownership, Communism and Equality." *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 44:25-61.
- Cohen, Marshall. 1960. "Berlin and the Liberal Tradition." *The Philosophical Quarterly* 10: 216-27.
- Cohen, Marshall, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon, eds. 1980. *Marx, Justice, and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Collier, Andrew. 1974. "The Production of Moral Ideology." *Radical Philosophy*, no.9:5-15.
- Cornforth, Maurice. 1968. *The Open Philosophy and the Open Society: A Reply to Dr. Karl Popper's Refutations of Marxism*. London: Lawrence and Wishart.
- Cranston, Maurice. 1967. *Freedom*. 3rd ed. London: Longmans, Green. 小松茂夫訳『自由』岩波書店, 1976年.
- Crisp, Roger. 2003. "Equality, Priority, and Compassion." *Ethics* 113:745-63.
- Crisp, Roger, and Michael Slote, eds. 1997a. *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1997b. Introduction to Crisp and Slote 1997a, 1-25.
- Crocker, Lawrence. 1972. "Marx's Concept of Exploitation." *Social Theory and Practice* 2:201-15.
- Cunningham, Frank. 1987. *Democratic Theory and Socialism*. Cambridge: Cambridge University Press. 中谷義和・重森臣広訳『民主主義理論と社会主義』日本経済評論社, 1992年.
- . 1994. *The Real World of Democracy Revisited, and Other Essays on Democracy and Socialism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International. 中谷義和訳『現代世界の民主主義』法律文化社, 1994年.
- Daly, James. 1996. *Marx: Justice and Dialectic*. London: Greenwich Exchange.
- . 2000. "Marx and Justice." *International Journal of Philosophy Studies* 8, 351-70.
- Darwall, Stephan, Allan Gibbard, and Peter Railton. 1992. "Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends." *Philosophical Review* 101:115-89.
- Dawydow, Juri N. 1969. *Freiheit und Entfremdung*. Translated from Russian by Willi Hoepf, Frankfurt am Main: Verlag der Marxistischen Blätter. 藤野渉訳『自由と疎外』青木書店, 1967年.
- Delanty, Gerald. 2003. *Community*. London: Routledge. 山之内靖・伊藤茂訳『コミュニティ：グローバル化と社会理論の変容』N T T出版, 2006年.
- Derrida, Jacques. 1994. *Force de loi : Le "Fondement mystique de l'autorité."* Paris: Galilée. 壺田研一訳『法の力』法政大学出版局, 1999年.
- DiQuattro, Arthur. 1998. "Liberal Theory and Idea of Communist Justice." *The American Political Science Review* 92:83-96.

- Dopplet, Gerald. 1981. "Rawl's System of Justice: A Critique from the Left." *Noûs* 15:259-309.
- Duguit, Léon, Henry Monnier, and Roger Bonnard. 1952. *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence. 高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』第3章「ヨーロッパ大陸諸国」(a)「フランス」, 128-68, 岩波書店, 1957年.
- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 木下毅・小林公・野坂泰司訳『権利論 増補版』, 木鐸社, 2003年. 小林公訳『権利論 II』木鐸社, 2001年.
- . 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 森村進・鳥澤円訳『原理の問題』岩波書店, 2012年.
- . 1986. *Law's Empire*. London: Fontana. 小林公訳『法の帝国』未来社, 1995年.
- . 1989. "Liberal Community." *California Law Review* 77:479-504. 高橋秀治訳「リベラルな共同体」『現代思想』(22)5:116-37, 青土社, 1994年.
- . 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 小林公・大江洋・高橋秀治・高橋文彦訳『平等とは何か』木鐸社, 2002年.
- Easotn, Loyd D. 1981. "Marx and Individual Freedom." *The Philosophical Forum* 12: 193-213.
- Elliott, John E. 1987. "Justice and Freedom in Marx's Moral Critique of Capitalism." *Research in the History of Economic Thought and Methodology* 5:1-49.
- Elster, Jon. 1983. "Exploitation, Freedom, and Justice." In Pennock and Chapman 1983, 277-304.
- . 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986. "Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life." *Social Philosophy and Policy* 3:97-126. Reprinted in *Alternatives to Capitalism*, edited by Jon Elster and Karl O. Moene, 127-58. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books. 永安幸正『新しい黄金律(ゴールデンルール): 「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, 2002年.
- . 2001. *Next: The Road to the Good Society*. New York: Basic Books.
- Feuer, Lewis S. 1942. "Ethical Theories and Historical Materialism." *Science and Society* 6:2 42-72.
- Feuerbach, Ludwig A. (1841)1984. *Das Wesen des Christentums*. Vol.5 of *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke*, edited by Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag. 船山信一訳『キリスト教の本質』『フォイエルバッハ全集』第9-10巻, 福村書店, 1975年.
- Frankena, William K. 1960. Deontological Ethics. In *Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, 76. Ames, IA: Littlefield, Adams.
- . (1963)1973. *Ethics*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 杖下隆英訳『倫理学 初版』培風館, 1967年.
- Franklin, Benjamin. (1793)1999. *Autobiography: And Other Writings*. Oxford: Oxford University Press. 松本慎一・西川正身訳『フランクリン自伝』岩波書店, 1957年.
- Frankfurt, Harry. 1987. "Equality as a Moral Ideal." *Ethics* 98: 21-43.
- . 1997. "Equality and Respect." *Social Research* 64:3-15.
- Fraser, Ian. 2003. Charles Taylor, Marx and Marxism. *Political Studies* 51:759-74.
- . 2007. *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*. Exeter, UK: Imprint Academic.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge. 仲正昌樹監訳『中断された正義: 「ポスト社会主義的」条件をめぐる批判的考察』御茶の水書房, 2003年.
- Freud, Sigmund. (1929)1982. *Das Unbehagen in der Kultur*. In vol.9 of *Sigmund Freud Studienausgabe*, edited by Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, and Ilse Grubrich-Simitis, 191-270. Frankfurt am Main: Fischer. 「文化の中の居心地悪さ」『フロイト全集』第20巻, 岩波書店, 2011年.

- . (1932)1982. *Das Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, In vol.1 of *Sigmund Freud Studienausgabe*, edited by Thure von Uexküll, and Ilse Grubrich-Simitis, 447-608. Frankfurt am Main: Fischer. 「続・精神分析入門講義」『フロイト全集』第21巻, 岩波書店, 2011年.
- Fried Marlene G. 1974. “Marxism and Justice.” *The Journal of Philosophy* 71:612-3.
- Friedman, Milton and Rose. 1980. *Free to Choose: A Personal Statement*. New York: Avon Books. 西山千明訳『選択の自由』日本経済新聞社, 2002年.
- Fromm, Erich. 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum. 樺俊雄訳『マルクスの人間観』第三文明社, 1977年.
- Geras, Norman. 1985. “The Controversy about Marx and Justice.” *New Left Review*, no.150: 47-85. 中村宗之抄訳「マルクスと正義をめぐる論争」未公表, 2005年.
- . 1990. “Marxism and Moral Advocacy.” In McLellan and Sayers 1990, 5-20.
- . 1992. “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder.” *New Left Review*, no. 195:37-69.
- Gilbert, Alan. 1981. “Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx.” *Political Theory* 9:137-205.
- . 1982. “An Ambiguity in Marx's and Engels's Account of Justice and Equality.” *The American Political Science Review* 76:328-46.
- . 1984. “Marx's Moral Realism: Eudaimonism and Moral Progress.” Chap.8 in *After Marx*, edited by Terence Ball and James Farr, 15-83. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1990. *Democratic Individuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, David. 1991. *Resurrecting Marx: The Analytical Marxists on Freedom, Exploitation, and Justice*. Transaction Publishers.
- Gorr, Michael. 1995. “Justice, Self-Ownership, and Natural Assets.” *Social Philosophy and Policy* 12:267-91.
- Gould, Carol C. 1978. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Graham, Keith. 1992. *Karl Marx: Our Contemporary: Social Theory for a Post-Leninist World*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Gray, John. 1986a. *Liberalism*. Milton Keynes, UK: Open University Press. 藤原保信・輪島達郎訳『自由主義』昭和堂, 1991年.
- . 1986b. “Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation.” *Social Philosophy and Policy* 3:160-87. Reprinted in *Marxism and Liberalism*, edited by Ellen F. Paul, Jeffrey Paul, Fred D. Miller Jr, and John Ahrens, 160-87. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- . 1989. *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London: Routledge. 山本貴之訳『自由主義論』ミネルヴァ書房, 2001年.
- . 1996. *Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 河合秀和訳『バーリンの政治哲学入門』岩波書店, 2009年.
- Green, Michael. 1983. “Marx, Utility, and Right.” *Political Theory* 11:433-46.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 細谷貞雄訳『晩期資本主義における正統化の諸問題』岩波書店, 1979年.
- Hancock, Roger. 1971. “Marx's Theory of Justice.” *Social Theory and Practice* 1:65-71.
- Harsanyi, John C. 1982. “Morality and the Theory of Rational Behaviour.” *Social Research* 44:623-56. Reprinted as chap.2 in *Utilitarianism and Beyond*, edited by Amartya Sen and Bernard Williams, 39-62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, Friedrich August von. 1944. *The Road to Serfdom*. London: Routledge. 一谷藤一郎・一谷映理子訳『隷従への道』東京創元社, 1954年.
- . (1952)1979. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. 2nd ed. Indianapolis, IN: Liberty Press. 佐藤成行訳『科学による反革命』木鐸社, 1979年.
- . 1960. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul. 気賀健三・古賀勝次郎訳『自由の条件』『ハイエク全集』第5-7巻, 春秋社, 1987-88年.
- . 1973-9. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of*

- Justice and Political Economy*. 3 vols. London: Routledge and Kegan Paul. 矢島鈞次・水吉俊彦訳『法と立法と自由』『ハイエク全集』第8-10巻, 春秋社, 1987-88年.
- Hegel, Georg W. F. [1830] 1970. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Vol.8-10 of *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 真下信一・宮本十蔵訳『小論理学』『ヘーゲル全集』第1巻, 岩波書店, 1996年.
- Held, David. 1987. *Models of Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press. 中谷義和訳『民主政の諸類型』御茶の水書房, 1998年.
- Heller, Agnes. 1976. *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*. Westberlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung. 良知力・小箕俊介訳『マルクスの欲求理論』法政大学出版会, 1982年.
- . 1984. “Marx, Justice, Freedom: The Libertarian Prophet.” *Philosophica* 33:87-105.
- . 1987. *Beyond Justice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hobbes, Thomas. (1651)1991. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press. 水田洋訳『リヴァイアサン』全4冊, 岩波書店, 1992年.
- Hodges, Donald C. 1962. “Historical Materialism in Ethics.” *Philosophy and Phenomenological Research* 23, 1-22.
- Holmstrom, Nancy. 1977. “Exploitation.” *Canadian Journal of Philosophy* 7:353-69.
- Hook, Sidney. (1933)2002. *Towards the Understanding of Karl Marx*, New York: Prometheus Books.
- Hospers, John. 1971. *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*. Los Angeles: Nash.
- Hume, David. (1739-40)1978. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Lewis A. Selby-Bigge, revised by Peter H. Niddich. Oxford: Oxford University Press. 大槻春彦訳『人性論』全4冊, 岩波書店, 1948-52年.
- . (1751)1998. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press. 渡部峻明訳『道徳原理の研究』哲書房, 1993年.
- Hurka, Thomas. 1993. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
- . 2006. “Teleological Ethics.” In vol.9 of *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed., edited by Donald M. Borchert, 382-84. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Husami, Ziyad I. 1978. “Marx on Distributive Justice.” *Philosophy and Public Affairs* 8:27-64. Reprinted in Cohen et al. 1980, 42-79.
- Jay, Douglas. 1962. *Socialism in the New Society*. London: Longmans.
- Kain, Philip J. 1988. *Marx and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kamenka, Eugene. 1972. *The Ethical Foundations of Marxism*. 2nd ed. London: Routledge and Kegan Paul. 藤野渉・赤沢政敏訳『マルクス主義の倫理的基礎』岩波書店, 1965年.
- Kant, Immanuel. (1785)1968. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In vol.4 of *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, 385-464. Berlin: Walter de Gruyter. 平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎づけ』『カント全集』第7巻:1-116, 岩波書店, 2000年.
- . (1788)1968. *Kritik der Praktischen Vernunft*. In vol.5 of *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, 1-164. Berlin: Walter de Gruyter. 坂部恵・伊古田理訳『実践理性批判』『カント全集』第7巻:117-357, 岩波書店, 2000年.
- . (1797)1968. *Metaphysik der Sitten*. In vol.6 of *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, 203-494. Berlin: Walter de Gruyter. 樽井正義・池尾恭一訳『人倫の形而上学』『カント全集』第11巻, 岩波書店, 2002年.
- Kellogg, Catherine. 1998. “The Messianic without Marxism: Derrida's Marx and the Question of Justice.” *Cultural Values* 2:51-69.
- Keynes, John M. (1938)1972. “My Early Beliefs.” In vol.10 of *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, 433-50. 大野忠男訳「若き日の信条」『ケインズ全集』第10巻: 565-87, 東洋経済新報社, 1980年.
- Knight, Kelvin. 1998. *The MacIntyre Reader*. Cambridge, UK: Polity.
- Kocis, Robert. A. 1986. “An Unresolved Tension in Marx's Critique of Justice and Rights.” *Political Studies* 34:406-22.
- Kymlicka, Will. 1989. “Liberalism, Community, and Culture.” Oxford: Oxford University Press.

- . (1990)2002. *Contemporary Political Theory: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press. 千葉眞・岡崎晴輝: 訳者代表『新版 現代政治理論』日本経済評論社, 2005年.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 山崎カヲル・石澤武訳『ポスト・マルクス主義と政治』大村書店, 1992年.
- Lebowitz, Michael A. 1988. "Social Justice against Capitalism." *Monthly Review* 40:28-38.
- Le Grand, Julian. 2003. *Motivation, Agency, and Public Policy: Of Knights and Knaves, Pawns and Queens*. Oxford: Oxford University Press. 郡司篤晃監訳『公共政策と人間』聖学院大学出版会, 2008年.
- Lenin, Vladimir I. (1895)1960. "The Economic Content of Narodism and the Criticism of It in Mr. Struve's Book." In vol.1 of *V. I. Lenin Collected Works*, 333-508. Moscow: Progress Publishers. 「ナロードニキ主義の経済学的内容とストルーヴェ氏の著書におけるその批判」マルクス=レーニン主義研究所訳『レーニン全集』第1巻: 351-546, 大月書店, 1953年.
- . (1918)1964. *The State and Revolution*. In vol.25 of *V. I. Lenin Collected Works*, 381-492. Moscow: Progress Publishers. 『国家と革命: マルクス主義の国家学説と革命におけるプロレタリアートの諸任務』マルクス=レーニン主義研究所訳『レーニン全集』第25巻:411-533, 大月書店, 1957年.
- Levine, Andrew. 1982. "Toward a Marxian Theory of Justice." *Politics and Society* 11, 343-62.
- Levy, Neil. 2002. "Self-Ownership: Defending Marx against Cohen." *Social Theory and Practice* 28(1):77-99.
- Lewis, John. 1957. *Marxism and the Open Mind*. London: Routledge and Kegan Paul. 真下信一・竹内良知・藤野渉訳『マルクス主義と偏見なき精神』岩波書店, 1959年.
- . 1972. *The Marxism of Marx*. London: Lawrence and Wishart. 玉井茂・渡辺義晴・堀場正治訳『マルクスのマルクス主義』法政大学出版局, 1983年.
- Lin, Chun. 1993. *The British New Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 渡辺雅男訳『イギリスのニューレフト: カルチュラル・スタディーズの源流』彩流社, 1999年.
- Little, Adrian. 2002. *The Politics of Community: Theory and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Locke, John. (1690a) 1988. *Two Treatises of Government*. Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press. 伊藤宏之訳『全訳 統治論』柏書房, 1997年.
- . (1690b)1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with a foreword by Peter H. Niddich. Oxford: Oxford University Press. 大槻春彦訳『人間知性論』全4冊, 岩波書店, 1972-7年.
- Lukes, Steven. 1974. *Power: A Radical View*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan. 中島吉弘訳『現代権力論批判』未来社, 1995年.
- . 1982a. "Can a Marxist Believe in Human Rights?" *Praxis International: A Philosophical Journal* 1:334-45. Reprinted as chap.9 in *Moral Conflict and Politics*, by Steven Lukes, 173-88. Oxford: Clarendon Press. 中島吉弘訳「マルクス主義者は人権を信奉できるか」『長野大学紀要』15:507-21, 1994年.
- . 1982b. "Marxism, Morality, and Justice." In *Marx and Marxisms*, edited by G. H. R. Parkinson, 177-205.
- . 1983. "Morals." In *A Dictionary of Marxist Thought*, edited by Tom B. Bottomore, 341-42. Oxford: Basil Blackwell.
- . 1985. *Marxism and Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Lund, William R. 1997. "Egalitarian Liberalism and Social Pathology : A Defense of Public Neutrality." *Social Theory and Practice* 23:449-78.
- MacCallum, Gerald C., Jr. 1967. "Negative and Positive Freedom." *Philosophical Review* 76:312-34.
- MacFarlane, Leslie J. 1966. "On Two Concepts of Liberty." *Political Studies* 14:77-81.

- MacIntyre, Alasdair. 1958-59 and 1959. "Notes from the Moral Wilderness." *The New Reasoner*, no.7(1958-59):90-100 and no.8(1959):89-98.
- . 1960. "Breaking the Chains of Reason." In Thompson 1960, 95-240. 「理性を縛る鉄鎖を砕いて」 福田歓一・河合秀和・前田康博訳『新しい左翼: 政治的無関心からの脱出』200-43, 岩波書店, 1963年.
- . 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房, 1993年.
- . 1994a. "A Partial Response to My Critics." Chap.15 in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, edited by John Horton and Susan Mendus: 283-304. Cambridge, UK: Polity.
- . (1994b)1998. "The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken." In Knight 1998, 223-34. First published in, *Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, edited by Carol C. Gould and Robert S. Cohen, 277-90. Dordrecht, Netherland: Kluwer Academic Publishers, 1994. 中山菊夫訳「フォイエルバッハ・テーゼ: 採られなかった道」成蹊大学『法学政治学研究』第21号:61-84, 1999年.
- . 1995. "Is Patriotism a Virtue?" In *Theorizing Citizenship*, edited by Ronald Beiner, 209-28. Albany, NY: State University of New York Press.
- . (1997)1998. "Politics, Philosophy and the Common Good." In Knight 1998, 235-52. First published in Italian in *Studi Perugini*, no.3:9-30,1997.
- Macpherson, Crawford B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press. 藤野渉・将積茂・瀬沼長一郎訳『所有的个人主義の政治理論』合同出版, 1980年.
- . 1973. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press. 西尾敬義・藤本博訳『民主主義論』青木書店, 1978年.
- . 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press. 田口富久治訳『自由民主主義は生き残れるか』岩波書店, 1978年.
- Markovic, Mihailo. 1974. *The Contemporary Marx: Essays on Humanist Communism*. Nottingham: Spokesman Books. 市川達人・岩淵慶一・佐藤春吉・森尾直康訳『コンテンプラリー・マルクス』亜紀書房, 1995年.
- Mayer, Thomas F. *Analytical Marxism*, Thousand Oaks, CA: Sage. 瀬戸岡紘監訳『アナリティカル・マルクシズム: 平易な解説』桜井書店, 2005年.
- McBride, William L. 1975. "The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others." *Ethics* 85:204-18.
- McCarney, Joseph. 1990. *Social Theory and the Crisis of Marxism*. London: Verso.
- . 1992. "Marx and Justice Again." *New Left Review*, no.195:29-36.
- McCarthy, George E. 1985. "Marx's Social Ethics and Critique of Traditional Morality." *Studies in Soviet Thought* 29:177-99.
- . 1990. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Savage, MD: Rowman and Littlefield.
- , ed. 1992. *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Savage, MD: Rowman and Littlefield.
- . 2003. *Classical Horizons: The Origins of Sociology in Ancient Greece*. Albany, NY: State University of New York Press.
- McLellan, David and Sean Sayers, eds. 1990. *Socialism and Morality*, New York: St Martin's Press.
- Meikle, Scott. 1985. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Duckworth.
- Melanson, Glen. 1999. "Marx on Prudential Values and Their Commensurability." *Journal of Value Inquiry* 33:405-10.
- Mew, Peter. 1986. "G. A. Cohen on Freedom, Justice, and Capitalism." *Inquiry* 29, 305-13.
- Mill, John S. (1859)2001. *On Liberty*. Penguin Books. 塩尻公明・木村健康訳『自由論』岩波書店, 1971年.
- . (1864) 2001. *Utilitarianism and the 1868 Speech on Capital Punishment*. 2nd ed. Edited with an Introduction by George Sher. Indianapolis, IN: Hackett. 伊原吉之助訳「功利主義論」関

- 嘉彦編『ベンサム J・S・ミル』459-528,中央公論社, 1979年.
- Miller, Alexander. 2003. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge, UK: Polity.
- Miller, David. 1989. "In What Sense Must Socialism be Communitarian?" *Social Philosophy and Policy* 6: 51-73.
- Miller, Richard W. 1981. "Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism." In Nielsen and Patten 1981, 323-52.
- . 1984. *Analyzing Marx: Morality, Power, and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Moore, George E. (1903)1993. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. 深谷昭三訳『倫理学原理 新版』三和書房, 1977年
- Morris, Martin. 2009. "Social Justice and Communication: Mill, Marx, and Habermas." *Social Justice Research* 22:134-155.
- Morris-Suzuki, Tessa. 1989. *A History of Japanese Economic Thought*. London: Routledge. 藤井隆至訳『日本の経済思想』岩波書店, 1991年.
- Mouffe, Chantal. 1996. "Radical Democracy or Liberal Democracy?" Chap.2 in *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*, edited by David Trend, 19-26. New York: Routledge. 「ラディカル・デモクラシーかリベラル・デモクラシーか」佐藤政志・飯島昇蔵・金田耕一, 訳者代表『ラディカル・デモクラシー』31-43, 三嶺書房, 1998年.
- Mulhall, Stephan, and Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd ed. Oxford: Blackwell. 矢澤正嗣・飯島昇蔵, 訳者代表『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房, 2007年.
- Nasser, Alan G. 1975. "Marx's Ethical Anthropology." *Philosophy and Phenomenological Research* 35:484-500.
- Nell, Edward, and Onora O'Neill 1972. "Justice under Socialism." *Dissent* 18:483-91.
- Nielsen, Kai. 1973. "Alienation and Self-Realization." *Philosophy*48: 21-33.
- . 1980. "Capitalism, Socialism and Justice: Reflections on Rawls' Theory of Justice." *Social Praxis* 7:253-77.
- . 1981. Introduction to Nielsen and Patten 1981, 1-17.
- . 1985. *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*. Totowa, NJ: Roman and Allanheld.
- . 1986. "Marx, Engels and Lenin on Justice: The Critique of the Gotha Programme." *Studies in Soviet Thought*. 32: 23-63.
- . 1987. "On the Poverty of Moral Philosophy: Running a Bit with the Tucker-Wood Thesis" *Studies in Soviet Thought* 33:147-64.
- . 1988a. "Arguing About Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism", *Philosophy and Public Affairs* 17:212-34.
- . 1988b. "Marx on Justice: The Tucker-Wood Thesis Revisited." *University of Toronto Law Journal* 38:28-63.
- . 1989a. *Marxism and the Moral Point of View: Morality, Ideology, and Historical Materialism*. Boulder, CO: Westview.
- . 1989b. "Marxism and Arguing for Justice." *Social Research* 56:713-39.
- Nielsen, Kai, and Steven C. Patten, eds. 1981. *Marx and Morality*. Sup. vol.7 of *Canadian Journal of Philosophy*. Guelph, ON: Canadian Journal for Publishing in Philosophy.
- Norman, Richard J. 1983. *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press. 塚崎智監訳『道徳の哲学者たち: 倫理学入門(初版)』昭和堂, 1988年.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books. 嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』上下, 木鐸社, 1985-89年.
- . 1989. *The Examined Life: Philosophical Meditations*. New York: Simon and Schuster. 井上章子訳『生の中の螺旋』青土社, 1993年.
- Nussbaum, Martha C. 1990. "Aristotelian Social Democracy." In *Liberalism and the Good*, edited by R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson, 203-52, New York: Routledge.
- . 1992a. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20:202-46.

- . 1992b. “Justice for Women!” Review of *Justice, Gender, and the Family*, by Suzan M. Okin. *The New York Review of Books*, 8 October, 48. 川本隆史訳「女たちに正義を！：スーザン・M・オーキン『正義・ジェンダー・家族』のために」『みすず』389号：78-101, 1993年.
- Nussbaum, Martha C., and Amartya K. Sen, eds. 1993. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press. 竹友安彦監修・水谷めぐみ訳『クオリティー・オブ・ライフ』里文出版, 2006年.
- Offe, Caus. 1984. *Contradictions of the Welfare State*. Edited by John Keane. Cambridge, MA: The MIT Press.
- O’Neill, John. 1994. “Should Communitarians be Nationalists?” *Journal of Applied Philosophy* 11:135-43.
- O’Rourke, James J. 1974. *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin and Contemporary Soviet philosophy*. Dordrecht: Reidel.
- Otsuka, Michael. 2003. *Libertarianism without Inequality*. New York: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press. 森村進訳『理由と人格』勁草書房, 1998年.
- . 2000. “Equality or Priority?” In *The Ideal of Equality*, edited by Matthew Clayton and Andrew Williams, 81-125. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: McGraw-Hill. 稲上毅・厚東洋輔他訳『社会的行為の構造』全5冊, 木鐸社, 1974-89年.
- Pashukanis, Evgeny B. (1924)1978. *Law and Marxism: A General Theory*. London: Ink Links, translated from German by Barbara Einhorn, edited by Chris Arthur. 稲子恒夫訳『法の一般理論とマルクス主義 第2版』日本評論社, 1967年.
- Peffer, Rodney G. 1990. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Pennock, James R., and John W. Chapman, eds. 1983. *Marxism*. Vol 26 of *Nomos*. New York: New York University Press.
- Pettit, Philip. 1989. “A Definition of Negative Liberty.” *Ratio* (New Series) 2:153-68.
- Pike, Jonathan E. 1999. *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist social ontology*. Aldershot: Ashgate.
- Pogge, Thomas W. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Popper, Karl R. 1945. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge. 武田弘道訳『自由社会の哲学とその論敵』世界思想社, 1973年.
- . 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul. 久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』中央公論社, 1961年.
- Preobrashenskij, Evgeny. (1924-5)1974. *Die sozialistische Alternative : Marx, Lenin und die Anarchisten über die Abschaffung des Kapitalismus*, translated from Russian. Berlin: Rotbuch Verlag. 木村武士訳『社会主義とは何か：過渡期論の思想史的展開』柘植書房, 1978年.
- Rae, Douglas, Douglas T. Yates, Jr., Jennifer L. Hochschild, Joseph Morone, and Carol Fessler. 1981. *Equalities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rand, Ayn. 1961. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: Signet. 藤森かよ抄訳『利己主義という気概：エゴイズムを積極的に肯定する』ビジネス社, 2008年.
- Rasumussen, David, ed. 1990. *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, MA: The MIT Press. 菊池理夫・山口晃・有賀誠訳『普遍主義対共同体主義』日本経済評論社, 1998年.
- Rawls, John B. (1971)1999. *A Theory of Justice*. rev. ed. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店, 2010年.
- . 1980. “Kantian Constructivism and Moral Theory.” *Journal of Philosophy* 77:515-72.
- . 1987. *Théorie de la justice*. Translated by Catherine Audard. Paris: Seuil. 川本隆史・米谷

- 園江訳「『正義論』フラン語版序文」『みすず』385号:2-12, 1993年.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- . 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. 田中成明・亀本洋・平井亮輔訳『公正としての正義再説』岩波書店, 2004年.
- . 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. 齋藤純一・佐藤正志・山岡龍一・矢澤正嗣・高山裕二・小田川大典訳『ロールズ政治哲学講義』I・II, 岩波書店, 2011年.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rees, John. 1971. *Equality*. New York: Praeger. 半澤孝麿訳『平等』福村出版, 1975年.
- Reeve, Andrew. 2009. “Perfectionism.” In *Oxford Concise Dictionary of Politics*. 3rd ed., edited by Iain McLean, and Alistair McMillan, 397. Oxford: Oxford University Press.
- Reiman, Jeffrey H. 1981. “The Possibility of a Marxian Theory of Justice.” In Nielsen and Patten 1981, 307-22.
- . 1990. *Justice and Modern Moral Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Riley, Patrick. 1983. “Marx and Morality: A Reply to Richard Miller.” In Pennock and Chapman 1983, 33-53.
- Risse, Mathias. 2004. “Does Left-Libertarianism Have Coherent Foundations?” *Politics, Philosophy, and Economics* 3:337-65.
- Robson, William A. 1976. *Welfare State and Welfare Society: Illusion and Reality*. London: Allen and Unwin. 辻清明・星野信也訳『福祉国家と福祉社会: 幻想と現実』東京大学出版会, 1980年.
- Roemer, John E. 1982. “New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class.” *Politics and Society* 11: 253-87. Reprinted in Roemer 1986, 81-113.
- . 1985. “‘Rational Choice’ Marxism.” *Economic and Political Weekly* 20:1439-42. Reprinted in Roemer 1986, 191-201.
- , ed. 1986. *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1994a. *Egalitarian Perspectives: Essays in Philosophical Economics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- . 1994b. *A Future for Socialism*. London: Verso. 伊藤誠訳『これからの社会主義』青木書店, 1997年.
- , ed. 1994c. *Foundations of Analytical Marxism*. 2 vols. Aldershot, UK: Edward Elgar.
- Rothbard, Murray N. 1973. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. San Francisco: Fox & Wilkes.
- Ross, Philip. 2002-3. “Left-Communitarianism: Towards an Egalitarian, Perfectionist Politics.” *Studies in Marxism* 9:27-48.
- . 2003. “Marxism and Communitarianism.” *Imprints* 6:215-43.
- Ryan, Alan. 1987. “Justice, Exploitation and the End of Morality.” In *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, edited by John D. G. Evans, 117-34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Cheyney C. 1980. “Socialist Justice and the Right to the Labor Product.” *Political Theory* 8:503-24.
- Sandel, Michael J. (1982)1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. 菊池理夫訳『リベラリズムと正義の限界 第2版』勁草書房, 2009年.
- . 1984. Introduction to *Liberalism and Its Critics*, edited by Michael J. Sandel, 1-11. New York: New York University Press. 菊池理夫抄訳「道徳性とリベラルの理想」『リベラリズムと正義の限界 第2版』251-59, 勁草書房, 2009年.
- . 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. 金原恭子・小林正弥訳『民主政の不满: 公共哲

- 学を求めるアメリカ〈上〉手続き的共和国の憲法』勁草書房, 2010年。小林正弥訳『民主政の不満: 公共哲学を求めるアメリカ〈下〉公民性の政治経済』勁草書房, 2011年。
- . 2005. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 鬼澤忍訳『公共哲学: 政治における道徳を考える』筑摩書房, 2011年。
- Sayers, Sean. 1989. "Analytical Marxism and Morality." *Canadian Journal of Philosophy*, sup. vol. 15:81-104.
- . 1990. "Marxism and Actually Existing Socialism." In McLellan and Sayers 1990, 42-64.
- . 1998. *Marxism and Human Nature*. New York: Routledge.
- Scanlon, Thomas M. 1975. "Preference and Agency." *Journal of Philosophy* 72:655-69.
- Schaff, Adam. 1963. *A Philosophy of Man*. Translated from Polish. New York: Monthly Review Press. 藤野渉訳『人間の哲学』岩波書店, 1964年。
- . 1965. *Marxismus und das Menschliche Individuum*. Translated from Polish by Erna Reifer. Wien: Europa Verlag. 花崎皋平訳『マルクス主義と個人』岩波書店, 1976年。
- Schedler, George. 1978. "Justice in Marx, Engels, and Lenin." *Studies in Soviet Thought* 18:223-33.
- Screpanti, Ernesto. 2007. *Libertarian Communism: Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Selsam, Howard. 1943. *Socialism and Ethics*. New York: International Publishers. 藤野渉訳『社会主義と倫理』理論社, 1968年。
- Sen, Amartya K. 1979. "Utilitarianism and Welfarism." *The Journal of Philosophy* 76:463-4.
- . 1982. *Choice, Welfare, and Measurement*. London: Blackwell. 大庭健・川本隆史抄訳『合理的な愚か者』勁草書房, 1989年。
- . 1985a. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: Elsevier Science. 鈴木興太郎訳『福祉の経済学』岩波書店, 1988年。
- . 1985b. "Well-being, Agency, and Freedom." *The Journal of Philosophy* 82:160-221.
- . 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon. 池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳『不平等の再検討』岩波書店, 1999年。
- Sen, Amartya K., and Bernard Williams. 1982. "Utilitarianism and beyond." Introduction to *Utilitarianism and beyond*, edited by Amartya K. Sen, and Bernard Williams, 1-21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, William H. 1978. *Marx's Theory of History*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1981. "Marxism and Moral Objectivity." In Nielsen and Patten 1981, 19-44.
- . 1988. "A Moral Theory for Marxists." *Polity* 20:479-97.
- Singer, Peter. 1999. *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*. New Haven, CT: Yale University Press. 竹内久美子訳『現実的な左翼に進化する』新潮社, 2003年。
- Skillen, Anthony. 1974. "Marxism and Morality." *Radical Philosophy*, no.8:10-15.
- Smart, Paul. 1991. *Mill and Marx: Individual Liberty and the Roads to Freedom*, Manchester: Manchester University Press.
- Smith, Adam. (1776)1979. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Edwin Cannan. Tokyo: Tuttle. 大内兵衛・松川七郎訳『諸国民の富』岩波書店, 1969年。
- Sobel, Richard. 2008. "Travail et justice dans la société communiste chez Marx. Un commentaire à propos de quelques ambiguïtés naturalistes de 'l'étage du bas' de la 'phase supérieure' du communisme." *Économies et Sociétés* 42:1017-42.
- Sombart, Werner. 1892. "Besprechung von Julius Wolf, Sozialismus und Kapitalistische Gesellschaftsordnung." *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* 5:487-98.
- . 1908. "Karl Marx und die soziale Wissenschaft." *Archiv für sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 26,429-50. 知念英行編訳『マルクスと社会科学』3-46, 新評論, 1976年。
- Somerville, John. 1978. "The Value Problem and Marxist Social Theory." *Journal of Value Inquiry* 2:52-57.
- Soper, Kate. 1987. "Marxism and Morality." *New Left Review*, no.163:101-13. Reprinted as chap. 5 in *Troubled Pleasures: Writings on Politics, Gender, and Hedonism*, by Kate Soper, 126-45

- London: Verso, 1990.
- Sowell, Thomas. 1963. "Karl Marx and the Freedom of the Individual." *Ethics* 73:119-23.
- Steiner, Hillel. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Sterba, James P. 1986. "Recent Work on Alternative Conceptions of Justice." *American Philosophical Quarterly* 23:1-22.
- . 1988. *How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- . (1980)1992. *Justice: Alternative Political Perspectives*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth.
- Stiehler, Gottfried, ed. 1973. *Freiheit und Gesellschaft: Die Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus*. Berlin: Dietz Verlag. 岩崎允胤訳『マルクス主義自由論』汐文社, 1978年.
- Stojanović, Svetozar. 1967. "Marx's Ethical Theory." In *Marx and the Western World*, edited by Nicholas Lobkowitz, 161-71. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Sweet, Robert T. 2002. *Marx, Morality and the Virtue of Beneficence*. Lanham, MD: University Press of America.
- Swift, Adam. 2006. *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians*. 2nd ed. Cambridge, UK: Polity. 有賀誠・武藤功訳『政治哲学への招待: 自由や平等のいったい何が問題なのか?』風行社, 2011年.
- Sypnowich, Christine. 2003. "Equality: From Marxism to Liberalism (And Back Again)." *Political Studies Review* 1:333-43.
- Tawney, Richard H. 1964. *Equality*. London: Unwin. 岡田藤太郎・木下健司訳『平等論』相川書房, 1994年.
- Taylor, Charles. 1957. "Marxism and Humanism." *New Reasoner* 2:92-98.
- . 1960. "Change of Quality." *New Left Review*, no.4:3-5.
- . 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1979a. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 渡辺義雄訳『ヘーゲルと近代社会』岩波書店, 1981年.
- . 1979b. "What's Wrong with Negative Liberty." In *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, edited by Alan Ryan, 175-93. Oxford: Oxford University Press.
- . 1985a. *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985b. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press. (第7章のみ)田中智彦訳「アトミズム」『現代思想』22(5):193-215, 青土社, 1994年.
- . 1989. Marxism and Socialist Humanism. In Archer 1989, 59-78.
- . 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 田中智彦訳『〈ほんもの〉という倫理』産業図書, 2004年.
- . 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Michael. 1987. *The Possibility of Cooperation*. Cambridge: Cambridge University Press. 松原望訳『協力の可能性』木鐸社, 1995年.
- Thompson, Edward P., ed. 1960. *Out of Apathy*. London: Stevens. 福田歆一・河合秀和・前田康博訳『新しい左翼: 政治的無関心からの脱出』岩波書店, 1963年.
- Tucker, Robert C. 1961. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1969. *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton. 雪山慶正訳『マルクスの革命思想と現代』研究社, 1971年.
- Turner, Bryan S. 1974. "The Concept of Social 'Stationariness': Utilitarianism and Marxism." *Science and Society* 38:3-18. 吉澤芳樹訳「社会的「停滞性」の概念: 功利主義とマルクス主義」『専修経済学論集』9(2):53-70, 1975年.
- Vallentyne, Peter. 2000. Introduction to *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, edited by Peter Vallentyne and Hillel Steiner, 1-20. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- van der Linden, Harry. 1984. "Marx and Morality: An Impossible Synthesis?" *Theory and Society* 13, 119-35.
- . 1996. "Marx's Political Universalism." *Topoi* 15:235-45.
- van der Veen, Robert J. 1978. "Property, Exploitation, Justice: An Inquiry into Their Relationship in

- the Work of Nozick, Rawls and Marx.” *Acta Politica* 13:433-65.
- . 1984. “The Marxian Ideal of Freedom and the Problem of Justice.” *Philosophica* 34:103-26.
- van de Veer, Donald. 1973. “Marx’s View of Justice”, *Philosophy and Phenomenological Research* 33, 366-86.
- Van Parijs, Philippe. 1995. *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford University Press. 後藤玲子・齊藤拓訳『ベーシック・インカムの哲学：すべての人にリアルな自由を』勁草書房，2009年。
- Vincent, Andrew. (1992)2010. *Modern Political Ideologies*. 3rd ed. Chichester,UK: Wiley-Blackwell. 重森臣広監訳『現代の政治イデオロギー 第二版』昭和堂，1998年。
- . 1993. “Marx and Law.” *Journal of Law and Society* 20:371-97.
- Vogel, Jeffrey S. 1994. “Is Marx a Moral Consequentialist?” *Canadian Journal of Philosophy* 24:541-64.
- Walicki, Andrzej. 1983. “Marx and Freedom.” *New York Review of Books*, 24 November, 50-55.
- . 1984. “The Marxian Conception of Freedom.” Chap.10 in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, edited by Zbigniew Pelczynski and John Gray, 217-42. London: The Athlone Press. 高晃公訳「マルクス」飯島昇蔵・千葉眞：訳者代表『自由論の系譜』271-301，行人社，1987年。
- . 1985. “Low Marx.” *New York Review of Books*, 25 April, 41-43.
- . 1995. *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*. Stanford: Stanford University Press.
- Wall, Steven. (2007)2012. “Perfectionism in Moral and Political Philosophy.” *First published Feb 13, 2007; substantive revision Oct 10, 2012. Stanford Encyclopedia of Philosophy.* <http://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral/>
- Wallach, John R. 1987. “Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory.” *Political Theory* 15:581-611.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books. 山口晃訳『正義の領分』而立書房，1999年。
- . 1987. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 大川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判』風行社，1996年。
- . 1990. “Nation and Universe.” In Vol.11 of *The Tanner Lectures of Human Values*, edited by Grethe Peterson, 509-56. Salt Lake City: University of Utah Press.
- . 1992. “The Civil Society Argument.” In *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, edited by Chantal Mouffe, 89-107. London: Verso. 高橋康治訳「市民社会論」『思想』第867号(9月):164-83，1996年。
- . 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 芦川晋・大川正彦『道徳の厚みと広がり』風行社，2004年。
- . 1996. “Spheres of Affection.” In *For Love of Country?* Edited by Joshua Cohen, 125-27. Boston: Beacon Press. 「愛情の圏域」辰巳伸知・能川元一訳『国を愛するということ』208-10，人文書院，2000年。
- . 1997. *On Toleration*. New Haven, CT: Yale University Press. 大川正彦訳『寛容について』みすず書房，2003年。
- . 2004. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven, CT: Yale University Press. 齋藤純一・谷澤正嗣・和田泰一訳『政治と情念』風行社，2006年。
- Ware, Robert, and Kai Nielsen, eds., 1989. *Analyzing Marx: New Essays on Analytical Marxism. Sup. vol.15 of Canadian Journal of Philosophy.* Calgary: University of Calgary Press.
- Warren, Paul. 1994. “Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, Or Why Marxists Shouldn’t Be Afraid of Robert Nozick.” *Canadian Journal of Philosophy* 24:33-56.
- Westen, Peter. 1982. “The Empty Idea of Equality.” *Harvard Law Review* 95:537-96.
- White, Stuart. 1996. “Needs, Labour, and Marx’s Conception of Justice.” *Political Studies* 46:88-101.
- Wilde, Lawrence. 1998. *Ethical Marxism and Its Radical Critics*. Basingstoke, UK: Macmillan.
- Wolff, Jonathan. 1991. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Oxford: Polity. 森

- 村進・森村たまき訳『ノージック』勁草書房，1994年。
- . 2007. “Equality: The Recent History of Idea.” *Journal of Moral Philosophy* 4:125-36.
- Wood, Allen W. 1972. “The Marxian Critique of Justice.” *Philosophy and Public Affairs* 1:244-82. Reprinted in Cohen et al. 1980, 2-41.
- . 1979. “Marx on Right and Justice: A Reply to Husami.” *Philosophy and Public Affairs* 8:267-95. Reprinted in Cohen et al. 1980, 106-34.
- . 1981a. *Karl Marx*. London: Routledge.
- . 1981b. “Marx and Equality.” In vol.4 of *Issues in Marxist Philosophy*, edited by John Mepham and David-Hillel Ruben, 195-221. Sussex, UK: Harvester Press.
- . 1984. “Justice and Class Interests.” *Philosophica* 33:9-32.
- . 1985. “Marx's Immoralism.” *Marx en Perspective*, edited by Bernard Chavance, 681-98. Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Wright, Erik O. 1994. *Interrogating Inequality: Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*. London: Verso.
- Young, Gary. 1978. “Justice and Capitalist Production: Marx and Bourgeois Ideology.” *Canadian Journal of Philosophy* 8:421-55.
- . 1981. “Doing Marx Justice.” In Nielsen and Patten 1981, 251-68.
- Young, Iris M. 1981. “Toward a Critical Theory of Justice.” *Social Theory of Practice* 7:279-302.
- . 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

(日本語：五十音順)

- 青木國彦. 1992. 『体制転換: ドイツ統一とマルクス社会主義の破綻』有斐閣.
- 青木孝平. 1992. 『ポスト・マルクスの所有理論: 現代資本主義と法のインターフェイス』社会評論社.
- . 2002. 『コミュニタリアニズムへ: 家族・私的所有・国家の社会哲学』社会評論社.
- . 2008. 『コミュニタリアン・マルクス: 資本主義批判の方向転換』社会評論社.
- 青木昌彦・奥野正寛編. 1996. 『経済システムの比較制度分析』東京大学出版会.
- 赤間道夫. 1989. 「マルクスのベンサム論」『経済学(愛媛大学法文学部論集経済学科編)』第22号:35-58.
- . 1990. 「マルクスとベンサム」『経済学(愛媛大学法文学部論集経済学科編)』第23号:47-63.
- . 1991. 「マルクスのベンサム論」『経済学(愛媛大学法文学部論集経済学科編)』第24号:29-39.
- . 2001. 「マルクスとベンサム」中村哲編『『経済学批判要綱』における歴史と論理』91-114, 青木書店.
- . 2005. 「功利主義とマルクス」『季刊 経済理論』41(4):37-47, 桜井書店.
- 秋間実. 1975. 「マルクス主義的自由論の課題」『科学と思想』第15号:544-50, 新日本出版社.
- 浅見克彦. 1986. 『所有と物象化: マルクスの経済学批判における所有論の展開』世界書院.
- . 1998. 「所有」『マルクス・カテゴリー事典』300-3, 青木書店.
- 鱒坂真. 1981. 『自由について』大月書店.
- アスキュー, デヴィッド. 1994. 「リバタリアニズム研究序説(一): 最小国家論と無政府資本主義の論争をめぐる」京都大学『法学論叢』135(6): 44-65.
- 足立幸男. 1991. 『政策と価値: 現代の政治哲学』ミネルヴァ書房.
- 厚見恵一郎. 2002. 「市民の徳と政治の制度」飯島昇蔵・川岸令和編『憲法と政治思想の対話』271-93, 新評論.
- 有江大介. 1990. 『労働と正義: その経済学史的検討』創風社.
- 有尾善繁. 1988. 「K・マルクスのいう「自由の国」とは何かをめぐる若干の理論的諸問題」関西唯物論研究会『唯物論と現代』第41号:76-88, 文理閣.

- 有賀誠. 1987. 「問い直されるリベラリズム:終焉の終焉に向かって」慶應義塾大学『法学研究』70(2):297-322.
- . 1988. 「リベラル対コミュニタリアン:自我をめぐる係争のゆくえ」慶應義塾大学大学院法学研究科『論文集』第29号:3-18.
- . 1989. 「コミュニタリアンの分配の正義論:M・ウォルツァーの場合」慶應義塾大学『法学政治学論究』第3号:75-98.
- 栗田賢三編. 1954. 『社会主義と自由』岩波書店.
- . 1975. 『マルクス主義における自由と価値』青木書店.
- 安藤馨. 2007. 『統治と功利: 功利主義リベラリズムの擁護』勁草書房.
- 飯島昇蔵. 2002. 「コミュニタリアニズムの社会正義論」飯島昇蔵・川岸令和編『憲法と政治思想の対話』236-70, 新評論.
- 池上惇. 1977. 『国家独占資本主義論争』青木書店.
- 池田勝徳. 1991. 『疎外論へのアプローチ: 系譜と文献』ミネルヴァ書房.
- 池田貞夫. 2007. 「功利主義の正義論」音無通宏編著『功利主義と社会改革の諸思想』3-97, 中央大学出版部.
- 石井英一. 1957. 「功利主義とマルクス主義(一)」信州大学教育学部『研究論集』第8号:61-75.
- . 1962. 「功利主義とマルクス主義(二)」信州大学教育学部『研究論集』第13号:126-34.
- . 1963. 『功利主義とマルクス主義(三)』信州大学教育学部『研究論集』第14号:42-52.
- 石川経夫. 1991. 『所得と富』岩波書店.
- 石塚良次. 2008. 書評「青木孝平著『コミュニタリアン・マルクス』」『情況』8月号:231-5.
- 市川佳宏. 1997. 「マルクスの自由論の基本視角(1)」福島大学『商学論集』65(3):89-105.
- 伊藤周平. 1996. 『福祉国家と市民権: 法社会的アプローチ』法政大学出版局.
- 伊藤誠. 1996. 「社会主義の新たな可能性」伊藤誠・野口真・横川信治編『マルクスの逆襲: 政治経済学の復活』297-318, 日本評論社.
- 伊藤恭彦. 2002. 『多元的世界の政治哲学: ジョン・ロールズと政治哲学の現代的復権』有斐閣.
- . 2004. 「正義」有賀他 2004, 3-20.
- 稲垣良典. 1972. 『法的正義の理論』成文堂.
- 井上彰. 2002. 「平等主義と責任」佐伯啓思・松原隆一郎編『〈新しい市場社会〉の構想: 信頼と公正の経済社会像』275-333, 新世社.
- . 2004. 「平等: 分析的視点から」有賀他 2004, 41-60.
- 井上達夫. 1986. 『共生の作法: 会話としての正義』創文社.
- . 1987. 「平等: 法哲学的諸問題」『法学教室』第86号:83-8.
- . 1989. 「共同体の要求と法の限界」『千葉大学法学論集』4(1):121-71.
- . 1990. 「共同体論: その諸相と射程」『法哲学会年報 1989』6-23, 有斐閣.
- . 1995. 「「リベラリズム」と正統性」『岩波講座 現代思想 16 権力と正統性』98-107, 岩波書店.
- . 1999. 『他者への自由: 公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社.
- 岩佐茂. 1990. 「主体性論争の批判的検討」一橋大学『人文科学研究』28:177-227.
- . 1994. 『環境の思想: エコロジーとマルクス主義の接点』創風社.
- 岩崎允胤. 1979. 『価値と人間的自由』汐文社.
- 岩瀬充自. 1998. 「欲求」『マルクス・カテゴリー事典』542-5, 青木書店.
- 岩田靖夫. 1994. 『倫理の復権: ロールズ・ソクラテス・レヴィナス』岩波書店.
- 岩淵慶一. 1998. 『神話と真実: マルクスの疎外論をめぐって』時潮社.
- . 2007. 『マルクスの疎外論: その適切な理解のために』時潮社.
- 碓井敏正. 1994. 『自由・平等・社会主義: 新しい社会編成の原理を求めて』文理閣.

- . 1998. 『現代正義論』 青木書店.
- . 2004. 『グローバル・ガバナンスの時代へ：ナショナリズムを超えて』 大月書店.
- ヴァリツキ, アンドレイ. 1983. 「マルクスの自由概念」『思想』第705号(3月), 134-55, 岩波書店.
- 宇賀博. 1995. 『コミュニタリアニズム: 初期アメリカ社会主義の研究』 晃洋書房.
- 宇沢弘文. 1989. 『経済学の考え方』 岩波書店.
- 内田弘. 2008. 「『経済学批判要綱』とフランス革命」 千葉大学『経済研究』23:359-97.
- 内田弘・沖浦和光・杉原四郎. 1974. 「マルクスにおける「自由」概念」『現代の理論』11(12), 25-78, 現代の理論社.
- 宇仁宏幸. 2009. 『制度と調整の経済学』 ナカニシヤ書店.
- 宇野弘蔵. 1950-2. 『経済原論 上下』, 岩波書店.
- . 1962. 『経済学方法論』 東京大学出版会.
- 江頭進. 1999. 『F. A. ハイエクの研究』 日本経済評論社.
- 大澤真幸. 2000. 『〈不気味なもの〉の政治学』 新書館.
- 大野節夫. 1985. 「〈商品生産の所有法則の資本家的領有の法則への転変〉をめぐる論争」 富塚良三・服部文男・本間要一郎編『資本論体系 3 剰余価値・資本蓄積』434-43, 有斐閣.
- 大森秀臣. 2006. 『共和主義の法理論: 公私分離から審議的デモクラシーへ』 勁草書房.
- 大庭健. 2004. 「道徳言明はいかにして真あるいは偽たりうるか?」『思想』第961号(5月), 5-37, 岩波書店.
- . 2005. 『「責任」ってなに?』 講談社.
- 岡本清一. 1959. 『自由の問題』 岩波書店.
- 小川晃一. 1985. 「バーリンの自由論(1)」『北大法学論集』36:38-83.
- . 1986. 「バーリンの自由論(2・完)」『北大法学論集』36:1239-89.
- 尾関周二. 1998. 「コミュニケーション」『マルクス・カテゴリー事典』187-92, 青木書店.
- . 2000. 『環境と情報の人間学: 共生・共同の社会に向けて』 青木書店.
- . 2007. 『環境思想と人間学の革新』 青木書店.
- 尾高朝雄. 1952. 『自由論』 勁草書房.
- 柏葉武秀. 2003. 「進化論的倫理学と道徳実在論」『北海道大学文学研究科紀要』第110号:23-45.
- カスタンニェダ, ハイメ. 1981. 加藤ナツ子訳「正義の追求におけるマルクス主義の影響」 上智大学『人間学紀要』第11号:110-26.
- 加藤哲郎. 1990. 『東欧革命と社会主義』 花伝社.
- . 1994. 『国民国家のエルゴロジー: 『共産党宣言』から『民衆の地球宣言』へ』 平凡社.
- . 1996. 『現代日本のリズムとストレス: エルゴロジーの政治学序説』 花伝社.
- 加藤尚武. 1997. 『現代倫理学入門』 講談社.
- 金田耕一. 2006. 「リベラリズムの展開」 川崎修・杉田敦編『現代政治理論』第3章, 47-74, 有斐閣.
- ガーネリ, カール J. 1989. 宇賀博訳『共同体主義: フーリエ主義とアメリカ』 恒星社恒星閣.
- 上森亮. 2010. 『アイザイア・バーリン: 多元主義の政治哲学』 春秋社.
- 川崎修. 1999. 「自由についての試論」『立教法学』第52号:227-34.
- . 2000. 「全体主義」『政治学事典』659, 弘文堂.
- 川村仁也. 1977. 「自由論をめぐる試論」『横浜国立大学人文紀要 第一類 哲学・社会科学』23:19-26.
- 川本隆史. 1987. 「現代正義論の構図: ロールズ批判を基軸として」 早稲田大学『社会科学討究』33(1):337-62.
- . 1995. 『現代倫理学の冒険: 社会理論のネットワークへ』 創文社.

- 菊池理夫. 2004. 『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社.
- 北村実. 1984. 『哲学と人間』白石書店.
- 木村草太. 2008. 『平等なき平等条項論: equal protection 条項と憲法 14 条 1 項』東京大学出版会.
- 久保庭真彰. 1984. 「社会主義と市場メカニズム」種瀬茂・富塚良三・浜野俊一郎編『資本論体系 2 商品・貨幣』279-302, 有斐閣.
- 黒田亘. 1992. 『行為と規範』勁草書房.
- 後藤玲子. 2002. 『正義の経済哲学: ロールズとセン』東洋経済新報社.
- 小林大造. 1988. 「福祉国家のゆくえ」足立正樹編『増補 福祉国家の歴史と展望』173-204, 法律文化社.
- 小林正弥. 1999. 「マッキンタイアの美德—小共同体主義: 西洋的倫理—政治理論の歴史主義的再生とその限界」『千葉大学法学論集』13(4):41-88.
- 小松善雄. 2008. 「晩年期のマルクスの移行過程論: 続・資本主義から協同社会主義への移行過程 (下)」『立教経済学研究』61(4):91-148.
- 近藤康史. 2001. 『左派の挑戦: 理論的刷新からニュー・レイバーへ』木鐸社.
- 齋藤純一. 1993. 「自由主義」白鳥令・佐藤正志編『現代の政治思想』173-96, 東海大学出版会.
- . 2005. 『自由』岩波書店.
- 斎藤稔. 1976. 『社会主義経済論序説』大月書店.
- 斎藤悦則. 1998. 「アナーキズム」『マルクス・カテゴリー事典』14-7, 青木書店.
- 佐伯啓思・松原隆一郎編. 2007. 『共和主義ルネサンス: 現代西欧思想の変貌』NTT 出版.
- 坂口緑. 2002. 「コミュニタリアニズムの教育論: エチオーニ, バーバー, ウォルツァーを中心に」『明治学院論叢』第 672 号:69-94.
- 坂本賢三. 1974. 「マルクス主義における「自由」概念の再検討: 近代思想と自由」『現代の理論』11(12): 5-24, 現代の理論社.
- 向山恭一. 2001. 『対話の倫理: ヘテロトピアの政治に向けて』ナカニシヤ出版.
- 佐々木毅. 1984. 『現代アメリカの保守主義』岩波書店.
- . 1993. 『アメリカの保守とリベラル』講談社.
- 佐々木允臣. 1990. 『人権の創出: ルソー, マルクスと現代人権論』文理閣.
- 笹倉秀夫. 2002. 『法哲学講義』東京大学出版会.
- 佐藤金三郎. 1976. 「『資本論』研究の一争点」『経済セミナー』第 261 号(10 月):33-41.
- 佐藤春吉. 1984. 「マルクス主義における富と生産力概念の再検討」東京唯物論研究会『唯物論』第 58 号:56-77.
- 佐野亘. 2010. 『公共政策規範』ミネルヴァ書房.
- 佐和隆光. 1988. 『経済学における保守とリベラル』岩波書店.
- 沢田幸治. 2006. 「マルクスの「類=類的存在」概念について」神奈川大学『商経論叢』42(3), 1-12.
- 三階徹. 1984. 「マルクスと正義について」『中京女子大学紀要』第 18 号:57-63.
- 塩野谷祐一. 1978. 「現代資本主義の社会哲学」同編『経済体制論 第 3 巻 現代資本主義』東洋経済新報社.
- . 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.
- 篠原敏昭. 1998. 「『共産党宣言』の共産主義像」篠原敏昭・石塚正英編『共産党宣言: 解釈の革新』5-37, 御茶の水書房.
- 柴田隆行. 2000. 「平等」『新マルクス学事典』407-8, 弘文堂.
- 島崎隆. 1991. 『思想のシビルミニマム』大月書店.
- . 1997. 『ポスト・マルクス主義の思想と方法』こうち書房.
- 下川潔. 2000. 『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』名古屋大学出版会.

- 白石正夫. 1994. 『自由社会とは何か』 勁草書房.
- 城塚登. 1970. 『若きマルクスの思想: 社会主義思想の成立』 勁草書房.
- 杉原四郎. 1973. 『経済原論 I』 同文館.
- 鈴木興太郎・後藤玲子. 2001. 『アマルティア・セン: 経済学と倫理学』 実教出版.
- 砂田一郎. 1994. 『現代アメリカの政治変動: リベラル政治のらせん状発展』 勁草書房.
- 施光恒. 2003. 『リベラリズムの再生: 可謬主義による政治理論』 慶応義塾大学出版会.
- 盛山和夫. 2006. 『リベラリズムとは何か: ロールズと正義の論理』 勁草書房.
- 関口正司. 1991. 「二つの自由概念(上)」 西南学院大学『法学論集』 24(1):1-57.
- . 1992. 「二つの自由概念(下)」 西南学院大学『法学論集』 24(3):43-107.
- 平子友長. 1991. 『社会主義と現代世界』 青木書店.
- 高城和義. 2001. 「パーソンズのマルクス, ウェーバー理解」 東北社会学会『社会学年報』 第 30 号:5-25.
- 高須賀義博編. 1978. 『独占資本主義論の展望』 東洋経済新報社.
- 高田純. 1986. 「共同体と自由」 岩佐茂・尾関周二・島崎隆・高田純・種村完司著『哲学のリアリティ: カント・ヘーゲル・マルクス』 181-233, 有斐閣.
- . 1988. 「マルクスの「自由の国」と人間観(一)」 札幌唯物論研究会『唯物論』 第 33 号:45-55.
- . 1989. 「マルクスの「自由の国」と人間観(二)」 札幌唯物論研究会『唯物論』 第 34 号:57-64.
- . 2010. 「労働の「彼方」の「自由の国」とはなにか」『季論 2 1』 第 7 号:102-13.
- 高増明・松井暁編. 1999. 『アナリティカル・マルキシズム』 ナカニシヤ出版.
- 田上孝一. 1995. 「疎外は「人間生活の永遠的自然条件」ではない」 立正大学哲学・心理学会『紀要』 第 21 号: 41-57.
- . 2004. 「疎外: 批判原理の現代的再生のために」 有賀他 2004, 101-20.
- 田口富久治. 1976. 『現代の民主主義と自由』 新日本出版社.
- . 1978. 『先進国革命と多元的社会主義』 大月書店.
- . 1989. 「ケインズ主義的福祉国家の危機と再編」 田口富久治編『ケインズ主義的福祉国家: 先進 6 カ国の危機と再編』 11-50, 青木書店.
- 竹内章郎. 1992. 「高度成長期の日本マルクス主義における平等論の「不活性」について」『マルクス主義思想: どこからどこへ』 135-62, 時潮社.
- . 1998. 「正義と平等」『マルクス・カテゴリー事典』 331-4, 青木書店.
- . 1999. 『現代平等論ガイド』 青木書店.
- . 2001. 『平等論哲学への道程』 青木書店.
- . 2010. 『平等の哲学: 新しい福祉思想の扉をひらく』 大月書店.
- 竹内啓. 2000. 「Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom : The Rise and Fall of the Communist Utopia*」 明治学院大学『国際学研究』 第 19 号:67-85.
- 武川正吾. 1989. 「福祉国家」の危機その後」 社会保障研究所編『社会政策の社会学』 191-251, 東京大学出版会.
- 立岩真也. 1997. 『私的所有論』 勁草書房.
- 田中成明. 1984. 『現代法理論』 有斐閣.
- . 1996. 「リバタリアニズムの正義論の魅力と限界: ハイエク, ノージック, ブキャナン」 京都大学『法学論叢』 138(4-6):101-31.
- 田中正司. 1983. 『現代の自由: 思想史的考察』 御茶の水書房.
- 田中智彦. 2006. 「卓越主義」『現代倫理学辞典』 575, 弘文堂.
- 田中秀夫. 1998. 『共和主義と啓蒙: 思想史の視野から』 ミネルヴァ書房.
- 田端博邦. 1988. 「福祉国家論の現在」 東京大学社会科学研究所編『転換期の福祉国家 上』, 3-75, 東京大学出版会.
- 田畑稔. 1994. 『マルクスとアソシエーション: マルクス再読の試み』 新泉社.

- 田村哲樹. 2008. 『熟議の理由: 民主主義の政治理論』勁草書房.
- 千葉眞. 1995. 『ラディカル・デモクラシーの地平: 自由・差異・共通善』新評論.
- 都築貴博. 2007. 「いかに生きるべきか: 規範倫理学の三つのアプローチ」坂井昭宏・柏葉武秀編『現代倫理学』第2章, 57-86, ナカニシヤ出版.
- 土井崇弘. 2004a. 「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)」京都大学『法学論叢』155(3):92-108.
- . 2004b. 「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(二・完)」京都大学『法学論叢』155(5):106-19.
- 永井義雄. 1982. 『ベンサム』講談社.
- 中西新太郎. 1974. 「マルクスの社会理論における富の概念」東京都立大学哲学会『哲学誌』第17号:103-18.
- 中野剛充. 2007. 『テイラーのコミュニタリアニズム: 自己・共同体・近代』勁草書房.
- 中野徹三. 1977. 『マルクス主義と人間の自由』青木書店.
- 中村宗之. 2001. 「搾取論と自己所有権」『経済理論学会年報』第38集:119-34.
- 新村聡. 2006. 「平等と不平等の経済学: 新自由主義的「平等」と福祉国家的「平等」の対立」『季刊 経済理論』43(1):26-35, 桜井書店.
- 西尾敬義. 1982. 『マクファースンの民主主義理論』御茶の水書房.
- 西沢保. 2000. 「救貧法から福祉国家へ: 世紀転換期の貧困・失業問題と経済学者」一橋大学『経済研究』51:73-91.
- 西野勉. 1985. 「〈否定の否定〉〈個人的所有の再建〉」富塚良三・服部文男・本間要一郎編『資本論体系 2 剰余価値・資本蓄積』319-36, 有斐閣.
- 西部忠. 2004. 「進化主義的な制度設計」同編『進化経済学のプロンティア』3-34, 日本評論社.
- . 2011. 『資本主義はどこへ向かうのか: 内部化する市場と自由投資主義』NHK出版.
- 西村可明. 1986. 『現代社会主義における所有と意思決定』岩波書店.
- 野澤正徳. 1991. 「二一世紀・自律と協同の経済システム: 新しい展望」野澤正徳・木下滋・大西広編『自立と協同の経済システム』第1章, 15-54, 大月書店.
- 橋本努. 1994. 『自由の論法: ポパー・ミーゼス・ハイエク』創文社.
- 橋本剛. 2007. 『マルクスの人間主義: その根源性と普遍性』窓社.
- 橋本祐子. 2003. 「福祉国家と平等主義: 批判的考察」『同志社法学』55:91-143.
- 長谷川晃. 1991. 『権利・価値・共同体』弘文堂.
- . 1993. 「リベラルな平等についての覚え書き」『北大法学論集』43:1266-1245.
- 旗手俊彦. 1991. 『「正義のフォーラム」の法哲学』風行社.
- 濱真一郎. 1995. 「ジョセフ・ラズにおける「リベラリズム」の哲学的基礎づけ」『同志社法学』47:428-90.
- . 2008. 『バーリンの自由論: 多元論的リベラリズムの系譜』勁草書房.
- 平尾透. 1992. 『功利性原理』法律文化社.
- 平田清明. 1969. 『市民社会と社会主義』岩波書店.
- . 1982. 『経済学批判への方法叙説』岩波書店.
- 廣松渉. 1969. 『マルクス主義の地平』勁草書房.
- . 1983. 『物象化論の構図』岩波書店.
- 福田泰雄. 2010. 『コーポレート・グローバリゼーションと地域主権』桜井書店.
- 福間聡. 2007. 『ロールズのカント的構成主義: 理由の倫理学』勁草書房.
- 藤井一行. 1976. 『社会主義と自由』青木書店.
- 藤田勇. 1975. 「社会主義と自由の問題」『科学と思想』第15号:429-42, 新日本出版社.
- 藤野渉. 1972. 『史的唯物論と倫理学』新日本出版社.
- 藤原保信. 1979. 『政治哲学の復権: 新しい規範理論を求めて』新評論.

- . 1993. 『自由主義の再検討』岩波書店.
- 藤原保信・千葉眞編. 1990. 『政治思想の現在』早稲田大学出版部.
- 星野智. 1998. 「革命」『マルクス・カテゴリー事典』76-79, 青木書店.
- 牧野広義. 2001. 『自由のパラドックスと弁証法』青木書店.
- . 2007. 『現代倫理と民主主義』地歴社.
- . 2011. 「サンデルの正義論とマルクス」『前衛』871号:222-31, 日本共産党中央委員会.
- 松井暁. 1993. 「社会体制と危機」富山大学『富大経済論集』39:249-77.
- . 1995a. 「社会主義と規範理論」富山大学『富大経済論集』40:521-52.
- . 1995b. 「分析的マルクス主義への招待」富山大学『富大経済論集』41:45-75.
- . 1995c. 「分析的マルクス主義の社会システム論(1)」富山大学『富大経済論集』41:353-83.
- . 1996. 「分析的マルクス主義の社会主義システム論(2)」富山大学『富大経済論集』42:159-94.
- . 1997a. 「自由主義と社会主義の規範哲学: ポスト・福祉国家資本主義の価値理念を求めて」富田宏治・神谷章生編『<自由-社会>主義の政治学: オルタナティブのための社会科学入門』第3章, 52-87, 晃洋書房.
- . 1997b. 「分析的マルクス主義の社会システム論(3・完)」富山大学『富大経済論集』42:101-71.
- . 1998b. 「所有権と平等主義: リバタリアンによる再分配政策批判への原理的反論のために」『経済社会学会年報』第20号: 127-34.
- . 1999. 「社会システムの倫理学: 所有・福祉・平等」高増・松井 1999, 131-51.
- . 2003a. 「自由概念の規範的考察」『立命館経済学』52:168-80.
- . 2003b. 書評「青木孝平著『コミュニタリアニズムへ』」『経済理論学会年報』第40集:185-8.
- . 2004. 「自由: 二つの概念からの考察」有賀誠他 2004, 第2章, 21-40.
- . 2006. 「マルクスと自己所有権原理」『立命館経済学』55: 156-88.
- . 2007a. 「リバタリアニズムの左右対決: ノージックと左派リバタリアン」有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『ポスト・リベラリズムの対抗軸』第2章, 22-42, ナカニシヤ出版.
- . 2007b. 「マルクスと正義」『専修経済学論集』42(2):33-89.
- . 2008. 「マルクスと功利主義」『専修経済学論集』43(2):1-38.
- . 2009. 「マルクスとコミュニタリアニズム」『専修経済学論集』44(1):61-103.
- . 2010a. 「疎外論と正義論」『専修経済学論集』44(3):133-58.
- . 2010b. 「マルクスと平等主義」『専修経済学論集』45(2):17-42.
- . 2011. 「マルクスと自由」『専修経済学論集』46(1):49-82.
- 松嶋敦茂. 2005. 『功利主義は生き残るか: 経済倫理学の構築に向けて』勁草書房.
- 松田賀孝. 1992. 『人間・宗教・国家: マルキシズムの本義をさぐる』勁草書房.
- . 2001. 『民主主義とマルクス主義: 共和制国家から「協同社会」へ』御茶の水書房.
- 松本和良. 1997. 『パーソンズの社会学理論』恒星社厚生閣.
- 松元雅和. 2005. 「マイケル・ウォルツァーの普遍主義的倫理: 現代政治理論における意義と課題」政治思想学会『政治思想研究』第5号:183-200.
- . 2011. 「分析的政治哲学の系譜論」慶應義塾大学『法学研究』84(8): 35-68.
- 三木清. 1927. 「マルクス主義と唯物論」『三木清全集』第3巻: 42-77, 岩波書店.
- 見田石介. 1971. 「宇野弘蔵氏の学説の基本性格」見田石介・横山正彦・林直道編『マルクス主義経済学の擁護: 宇野弘蔵氏の学説の検討』第1章, 3-52, 新日本出版社.
- . 1979-80. 『ヘーゲル大論理学研究』全3巻, 大月書店.
- 宮田和保. 2000. 『資本の時代と社会経済学: 資本の生産力と資本主義的所有』大月書店.

- 宮本十蔵. 1978. 「人格的自由と社会的自由」唯物論編集委員会編『唯物論』第10号:13-25, 汐文社.
- 向井公敏. 1973. 「『経済学批判要綱』における領有法則の転回について」大阪市立大学『経済学雑誌』69(6):79-104.
- 村岡到. 2003. 『生存権・平等・エコロジー: 連帯社会主義へのプロローグ』白順社.
- 村上隆夫. 1988. 『政治的な学としての倫理学』未来社.
- . 1998. 『模倣論序説』未来社.
- 森信成. 1968. 『マルクス主義と自由』合同出版.
- 森際康友. 1996. 「自律・権威・公共善: ジョセフ・ラズの政治哲学」森際康友編『自由と権利』325-49, 勁草書房.
- 森末伸行. 1993. 『法フェティシズムの陥穽: 「法哲学としての社会哲学」へ』昭和堂.
- 森村進. 1994. 「訳者解説 『アナーキー・国家・ユートピア』のために」ジョナサン・ウルフ著, 森村進・森村たまき訳『ノージック: 所有・正義・最小国家』勁草書房, 251-307.
- . 1995. 『財産権の理論』弘文堂.
- . 2007. 「分配的平等主義の批判」『一橋法学』6:605-32.
- 安西文雄. 1994. 「法の下での平等について(二)」『國家學會雑誌』107:173-213.
- . 1998. 「平等エンプティ論の展開」『アメリカ法』1998年第1号:78-83.
- 柳田謙十郎. 1983. 『社会主義と自由の問題』日中出版.
- 山口拓美. 2007. 「労働力利用の倫理と卓越主義」福島大学『商学論集』75(2):21-38.
- 山崎正和. 1985. 「正義から儀礼へ」『中央公論』100(1): 124-33.
- 山下博. 1979. 「功利主義」大阪市立大学経済研究所編『経済学辞典 第2版』387-8, 岩波書店.
- 山中優. 2007. 『ハイエクの政治思想: 市場秩序にひそむ人間の苦境』勁草書房
- 山之内靖. 1982. 『現代社会の歴史的位相: 疎外論の再構成をめざして』日本評論社.
- . 2004. 『受苦者のまなざし: 初期マルクス再興』青土社.
- 吉崎祥司. 1998. 『リベラリズム: 「個の自由」の岐路』青木書店.
- 吉田傑俊. 1990. 『現代民主主義の思想』青木書店.
- 吉原直毅. 2008. 『労働搾取の厚生理論序説』岩波書店.
- ラズ, ジョセフ. 1996. 森際康友編『自由と権利』勁草書房.
- 若松良樹. 2003. 『センの正義論: 効用と権利の間で』勁草書房.
- 和佐谷維昭. 1982. 「マルクス主義における自由の問題: 「搾取からの自由」と「権力からの自由」」『尾道短期大学研究紀要』31(1):139-56.
- 渡辺憲正. 2002. 「無所有の歴史的ポテンシャル: マルクス所有論再考」唯物論研究協会『唯物論研究年誌』第7号:125-49, 青木書店.
- 渡辺雅男. 2007. 『市民社会と福祉国家: 現代を読み解く社会科学の方法』昭和堂.

## あとがき

『7月4日に生まれて』という映画をご存じだろうか。アメリカ合衆国独立記念日に生まれ、祖国を誇りに思う青年がベトナム戦争に従軍したことが原因で、祖国に絶望し挫折していく顛末を描いた作品である。

私が生まれた1960年11月7日は、ロシア11月革命の記念日である。当時はすでにフルシチョフ首相がスターリン批判を終えており、社会主義に対する幻想は世間ですでに消え去っていた。私自身も子どもの時から共産主義国家にはよい印象を抱いておらず、『7月4日』の主人公が祖国に対して抱いたような期待は一切もっていなかった。

しかし、高校3年生の夏にK・マルクスの『ユダヤ人問題によせて』を読んだ時、著者の自由主義に対する批判を否定することは困難に感じられた。しかもそこから読み取れる共産主義社会の構想もごく自然なものにみえた。マルクスのいうコミュニズムの社会とは、簡単に言ってみれば人々がコミュニケーションする、すなわち親しく交わる社会であり、彼はそのような社会を創ろうというごく当たり前の提案をしたにすぎない。

ところで現代ではわれわれの社会生活における基本前提とは自由主義である。われわれはこの社会システムの中で思考し、行動する。歴史的には社会主義はこの自由主義に疑問を感じる人々によって生み出された思想である。そこで私は改めてスタートラインに戻り、自由主義とはいかなる思想であるのか、そして社会主義はその長所をどのように活用して短所をどのように克服しようとする思想なのかという問題を自分に課した。この課題が11月7日に生まれた私のライフワークとなった。『7月4日』とは逆に、不信から始まりながらその可能性を探求する旅だったのである。

この問題に対する現時点での答えが本書である。社会主義は自由主義とまったく異質なまたは敵対する関係にあるわけではなく、むしろ自由主義の発展として必然的に登場してきた思想である。社会主義は現実から乖離した夢物語ではなく、今後いつそうコミュニティとしての性格を濃くする人類社会にとってますます必要となる基本原理なのである。

だが今日の思想状況からすれば、社会主義を支持する者は少数派であり、そのなかで私のように自由主義に接近したり分析的手法を用いる者はさらに少数派である。すなわち少数派の中の少数派である。したがって本書の内容には、自由主義者であれ社会主義者であれ多くの方々が違和感をもつであろう。忌憚ない批判をいただければ幸いである。

本書はまことに遅まきながら私の最初の単著である。本書の形成過程では多くの先生、先輩、友人にお世話になった。学部時代、東京大学文学部哲学科では故・山本信氏をはじめとする諸先生方に哲学的思考の手ほどきを授かった。院生時代、一橋大学経済学研究科では松石勝彦氏と福田泰雄氏をはじめ諸先生方に、経済学の基礎から論文の書き方に至るまで手厚いご指導を賜った。同大学社会学研究科の加藤哲郎氏をはじめとする諸先生方は、一橋の学風にふさわしく社会科学全体に及ぶ領域で自由闊達な議論の機会を与えて下さった。これまで勤務してきた富山大学、立命館大学、専修大学の諸先生方にも研究会などで有益なご助言を頂いてきた。有賀誠氏（防衛大学）、伊藤恭彦氏（名古屋市立大学）をはじめとする現代規範理論研究会のメンバーからは、いつも新鮮な刺激を受け続けている。大月書店の木村亮氏は、分量のかさばってしまった本書の編集作業を着実に進めて下さった。皆さまに心よりお礼申し上げます。

最後に、本書の出版にあたって、公益財団法人日本証券奨学財団(The Japan Securities Scholarship Foundation)の助成金を受けた。私は大学院在学中にも本財団から奨学金を給付されている。研究者としての自立を果たし、そしてこのたび研究書を刊行できるのは、ひとえに本財団のおかげである。記して感謝の意を表します。

2012年11月30日

松井 暁

## 初出一覧

本書の各章は第10章を除いて、既発表論文を加筆修正したものである。各章の初出は下記のとおりである。本書への転載を許可していただいた出版社ならびに大学に感謝いたします。

第1章 「社会主義と規範理論」『富大経済論集』第40巻第3号，1995年3月，91-122頁

第2章 「自由主義と社会主義の規範哲学——ポスト・福祉国家資本主義の価値理念を求めて——」富田宏治・神谷章生編『<自由-社会>主義の政治学——オルタナティブのための社会科学入門』晃洋書房，1997年5月，52-87頁

第3章 「マルクスと正義」『専修経済学論集』第42巻第2号，2007年12月，33-89頁

第4章 「マルクス主義と自己所有権原理」『立命館経済学』第55巻第2号，2006年9月，56-88頁

第5章 「マルクスと自由」『専修経済学論集』第46巻第1号，2011年7月，49-82頁

第6章 「マルクスと平等主義」『専修経済学論集』第45巻第2号，2010年12月，17-42頁

第7章 「マルクスと功利主義」『専修経済学論集』第43巻第2号，2008年12月，1-38頁

第8章 「マルクスとコミュニタリアニズム」『専修経済学論集』第44巻第1号，2009年7月，61-103頁

第9章 「正義論と疎外論」『専修経済学論集』第44巻第3号，2010年3月，133-58頁

第10章 書き下ろし