

形式主義的正義原理の限界とその克服

—正義と愛と人権の関係を軸として—

若 林 明 彦

1. はじめに

冷戦終結後、多くの人々が、世界が平和と繁栄に向かって前進することを期待していたが、私たちはそれがあまりにも楽観的すぎる甘い期待であったことを冷戦後の数十年間いやというほど思い知らされている。世界中で頻発する民族紛争は激化することはあっても沈静化する気配は一つとしてなく、紛争地域の多くの人々（子供を含めた非戦闘員までも）が日々死の恐怖におびえ、殺されている。そして冷戦終結後、加速化していったいわゆる「経済のグローバル化」、つまり資本、労働、財・サービス、技術、情報等のありとあらゆるものの地球規模の移動は、富める者をますます裕福にし、貧しい者をますます窮乏に追い込み、貧富の格差を絶望的なほどにまで拡大している。今や世界は、平和と繁栄どころか不正の泥沼の中でただただ喘いでいる状態にあると言えるだろう。しかし、誰も不正を不正と承知してこのような不正をもたらしているのではない。戦争当事者は誰もが我が方に正義ありと主張し、戦争行為を正当化する。経済のグローバル化を擁護する者は誰もがそれが世界に繁栄をもたらす方法であり、しかもそれは公正なルールに則っていると主張する。しかし、それにもかかわらず世界が不正の泥沼から抜け出ることができないのはなぜなのだろうか。

私たちは、ここで正義とは何なのか、現代社会において正義を実現するとはどのようなことなのか考える必要がある。ジョン・ロールズの『正義論』（1971年刊行）

以降、正義を巡る議論が活発となったが、その議論は今も続けられており、その意義は今こそ大きい。本稿は現代の正義概念の規範的モデルであるところのアリストテレスの正義概念に遡り、それを批判的に検討することによって、現代におけるこれからあるべき正義概念の捉え方を提起するものである。

2. 問題の端緒

さて、現代の国際社会における正義のあり方が一種のジレンマの中に置かれている例として、エイズ治療薬を巡る大手製薬会社と南アフリカ政府との裁判を挙げることができる。

1981年に最初のエイズ患者が報告されてから、この20年の間にHIVに感染した人の数は世界で5600万人以上、うち、2200万人が死亡、今なお3600万人以上の感染者がいる。その内の三分の一が最貧国50ヶ国に集中しているという（九割が開発途上国、さらに七割強がサハラ以南のアフリカ諸国）。ところが1990年半ばから導入されたエイズ治療薬（治すのではなく、エイズウイルスの増殖を抑え、発症を抑制する薬）のおかげで、エイズ患者の延命率はかなり延びることになった⁽¹⁾。ただし、その恩恵に浴するはその薬を手に入れることのできる先進諸国の患者たちだけである。というのも、この治療にかかる費用は年間12000ドルだが、それは少なくとも一人あたりの年間治療費が4ドル程度の発展途上国の患者にとってはとても払えない額だからだ。さらにこの薬は、たとえ入手できても厳密な治療スケジュールに従って服用しなければ効果はなく、そのため、薬の冷所管理や患者への十分な栄養補給、社会支援の体制が整っていなければならない。しかし、そうした社会的イン

(1) 治療薬開発の背景には、医療科学を含めた生命科学分野全体に、各国の政府研究機関も製薬会社も膨大な予算をつぎ込んでいるという現状がある。というのも、これからの時代は、この分野こそが莫大な富を生むものと考えられているからである。広井良典氏によれば、イギリスの産業革命を中核とした「第一次技術革新」、19世紀末から20世紀前半にかけての「第二次技術革新」（電力、内燃機関、化学工業、耐久消費財、電気通信）、20世紀後半の「第三次技術革新」（エレクトロニクス、新素材、バイオテクノロジー）に続いて、21世紀に向けての「第四次技術革新」の中心となる基本コンセプトは「生命」であり、生命関連産業（医療、福祉、環境、高齢化関連など）が21世紀型産業の基盤をなすだろうと予測している。（広井良典『遺伝子の技術、遺伝子の思想』中公新書、1996年）

フラや保健医療体制は、最貧国にはほとんど欠如しているのである。

そもそも治療薬が（最貧国の人々にとって）そのように高価なのは、それを開発した製薬会社が膨大な研究開発費を回収するための高額な特許料が薬価に添加されているからである。そのため、治療薬を最も必要としているにもかかわらず、それを買えない最貧国は、インドやブラジルで生産される安価な違法コピー薬（特許料を払わないだけで成分、製法とも本物と同じ。いわゆるジェネリクス薬）を輸入せざるを得ない。そこで南アフリカ政府はそれの輸入・製造を合法化するために法改正をしたところ、2003年3月に欧米の大手製薬会社39社が、知的所有権の保護を規定したWTO（世界貿易機関）の「TRIPS協定」に違反するとして南アフリカ政府を提訴したのである。しかし、その翌月、「特許の壁で治療薬の普及が阻まれるのは人道問題」、「製薬会社はエイズ患者を死に追いやっている」という国際世論の批判に押される形で提訴は取り下げられた。さらに6月になって最貧国に無料、無制限に提供することが発表されるに至り、現在交渉中である。

さて、製薬会社側の言い分であるところの「知的所有権の保護」というのは、それ自体説得力のあるものである。確かに、こうした権利が簡単に侵されるようでは、研究開発者の意欲をそぎ、技術の発達を阻害するものとなるだろう。しかし、その一方で、開発された医療技術、新薬を誰もが享受できる「医療アクセス権」を無視することはできない。このいわば「生きる権利」と「特許権」・「知的所有権」との両立がここでの問題なのである。両権利が対立するとき、どちらを優先することが正義に適っているかは自明のはずである⁽²⁾。しかし、製薬会社の言い分はきわめて強力なものと思なされるのが現代社会の正義のあり方である。それは「医は仁術」ではなく「医は商品」となりつつあることの必然的結果かもしれない⁽³⁾。つまり、経済のグローバリズム化の中で、医療もまた「市場化」し、絶対的な「生き

(2) そもそも「特許権」をわざわざ「知的所有権」と言い換えることに経済のグローバリズムを推進しようとする政治的な意図が読みとれる。「特許権」と言うと、それが実質「独占権」であることが容易に読みとれるが、「知的所有権」と言えば、それは譲渡不能の基本的権利であるように聞こえるからである。しかし、譲渡不能という点では、生きる権利としての医療アクセス権の方が強力である。

(3) 勝俣誠編著『グローバリズム化と人間の安全保障—行動する市民社会—』日本経済新聞社、2001年、第三章参照。

る権利」もその中では相対化されているのである。

こうした正義のあり方というのは、やはり歪な正義としか思えない。どこに歪みがあるのだろうか。そのことを考えるためには、改めて正義の基本的概念に立ち返る必要があるのではないだろうか。

3. アリストテレスによる正義の定義

そこで、まず私たちが常に立ち返るのがアリストテレスによる正義の定義である。彼は、正義を「適法性」と「均等性」という二つの意味で定義づける。前者の場合、つまり「法に適っている」状態は確かに「正しい」が、私たちの「正義」という語の使用を考えると、その定義は十分であるとは言えない。例えば、電車の優先席に座っていた若者が、乗車してきた老人に席を譲るのは、賞賛すべき行為ではあるが、正義に適った行為というほどの行為ではない。というのも、優先席というのは、法律ほどの強制力はないものの、席を譲るというルールの設定であり、若者はそれに従っただけだからである。「あなたは正義感が強い」というのは、電車の中で、携帯を使って大声で話す、たばこを吸うなど迷惑行為をしている人に「勇気を出して」注意する人であろう。つまり、注意することによって恐らく身の危険にさらされるような状態、しかもそれをする義務はない場合にあってそれをする人に対して私たちは初めて「正義」という語を使うのである。そのようなことを怠ったとしても、その人が「不正」をなしたとは言わないのである。つまり、不正と正義は対称概念ではない⁽⁴⁾。正義は「適法」以上のことをすること、義務以上のことをすること、つまり、超適法、超義務なる行為に対して「正義」と称しているのである。したがって、「正義」を「適法性」と同義とすることは「正義」の概念を一部を規定しているのであってそれだけでは不十分であるといえることができる。

次に、もう一つの定義、「均等性」について考えてみよう。この「等しさ」(*ἰσότης*)を基底とした正義は「配分的正義」と「匡正的正義」に分けられるが、これらは結局「等しきものは等しく扱うべし」という定式で言い表すことができる。正義を「適法性」として解釈する場合、同じ行為が法の内容に従って正義に

(4) 正義と不正の非対称性については、井上達夫『共生の作法』(創文社、1986年)28頁以下参照。

適っていたりいなかったりするのに対して、この定義は時代と地域を問わず、誰もが同意できる根源的な定義と言えるだろう。実際、古代社会の宗教的生活を律していた応報思想、すなわち、「各人の功績に応じて報われる（救われる）」という考え方にしても、現代の民主的社会的個人の自由、平等、権利を基底とする法体系においても、「等しさ」が正義の根源とされ、それをどのように解釈するか、測定するか、実現するかが正義の関心事であった。したがって、「等しさ」をより厳密に規定し、それを守ることが正義を実現することだと理解してよい。そして先の「特許権、知的所有権の保護」はこの定式に基づいている。新しい技術や商品が生み出す利益の対価は、まずそれを作った、発見した者に与えられねばならない。「等しきものは等しく扱うべし」である。この定式には配分的正義が体现されているが、さらに、その利益を得る「権利」は何人も権利保持者の同意なくしては損なわれることがあってはならず、もしそれが損なわれるようなことがあれば、元の「等しい」状態に戻す「匡正的正義」もまた含まれていると言えるだろう。

ところが、こうした「等しさ」としての正義は、エイズ治療薬の特許権を巡る裁判が示すように社会的弱者を切り捨て、さらに窮地に追い込む場合もある。日本という豊かな国に生まれるか、アフリカの貧困国に生まれるか、によって同じ薬を得られたり得られなかったりするという事態は、不公平以外の何ものでもない⁽⁵⁾。これもまた「等しさ」を基底とした正義に反するものである。しかし、こうした正義の歪みが「等しさ」を追求することにおいて生まれたとは言えないだろうか。とするならば、「等しさ」を基底とする正義概念そのものを批判する必要があるだろう。

(5) この不公平は、9. 11の同時多発テロの後、全米を襲った炭素菌拡散事件の際、炭素菌感染治療に使われる抗生剤シプロのジェネリクス製造許可を巡って起こったことの中に露に示される。この事件後、バイオテロに怯えるアメリカ市民の心情を背景に、抗生剤シプロの特許をもたない製薬会社にもそのジェネリクス薬の製造許可を与えようという運動が起こり、ニューヨーク州選出上院議員のチャールズ・シュメール氏もその運動に参加した。特許をもつバイエルAGはこれにすばやく適応し、シプロ錠剤の生産を月産1500万個から6000万個へと拡大することを言明した。これまでのところブッシュ政権は要求どおりに特許権を開放するつもりはないようだが（もしそうしたら当然、エイズ治療薬のジェネリクス製造も許可せざるを得ない）、エイズ治療薬を巡る裁判と比べなんと反応の早いことだろうか。

(<http://www.couterpunch.org/sperry11.html>参照)

4. 「イエスの譬え」における正義への批判

そこで、そのような批判として、福音書における「イエスの譬え」を取り上げてみたい。というのも、その中には、アリストテレスの「等しさ」を基底とした正義感覚に反する「正義」が提起されていると思われるからである。それは、キリスト教倫理固有の宗教的な正義という解釈を離れてもなお、現代の正義観への異議申し立てとして捉えることが可能である。とりわけ次の「ぶどう園の労働者の譬え」はそれを最も的確に指摘するものである。

「天の国は次のように譬えられる。ある家の主人が、ぶどう園で働く労働者を雇うために、夜明けに出かけて行った。主人は、一日につき一デナリオンの約束で、労働者をぶどう園に送った。また、九時頃行ってみると、何もしないで広場に立っている人々がいたので、『あなたたちもぶどう園に行きなさい。ふさわしい賃金を払ってやろう』と言った。それで、その人たちは出かけていった。主人は、十二時頃と三時頃にまた出て行き、同じようにした。五時頃にも行ってみると、ほかの人々が立っていたので、『なぜ、何もしないで一日中ここに立っているのか』と尋ねると、彼らは『誰も雇ってくれないのです』と言った。主人は彼らに『あなたたちもぶどう園に行きなさい』と言った。夕方になって、ぶどう園の主人は監督に、『労働者たちを呼んで、最後に来た者から始めて、最初に来た者まで順に賃金をやりなさい』と言った。そこで、五時頃雇われた人たちが来て、一デナリオンずつ受け取った。最初に雇われた人たちが来て、もっと多くもらえるだろうと思っていた。しかし、彼らも一デナリオンずつであった。それで、受け取ると、主人に不平を言った。『最後に来たこの連中は、一時間しか働きませんでした。まる一日、暑い中を辛抱して働いたわたしたちと、この連中とを同じ扱いにすることは。』主人はその一人に答えた。『友よ、あなたに不当なことはしていない。あなたはわたしと一デナリオンの約束をしたではないか。自分の分を受け取って帰りなさい。わたしはこの最後の者にも、あなたと同じように支払ってやりたいのだ。自分のものを自分のしたいようにしては、いけないのか。それとも、わたしの気前のよさをねたむのか。』このように、後にいる者が先になり、先にいる者が後になる。」(マタイ20：1～16)

冒頭の「天国は次のように譬えられる」、そして最後の「後にいる者が先になり、先にいる者が後になる」から、この譬えは、通常は「信仰を早くから持っていたか

らといって、遅くなって信仰を得た者より神の祝福に多く与れるわけではない」という解釈がなされている⁽⁶⁾。しかし、ここでは宗教上または信仰上の解釈ではなく、つまり、神と人間との関係ではなく、人間どうしの関係の倫理において、この主人の裁量が正義に適っているかどうかを考えてみたい。

(1) 愛と正義の対立

私たちの常識からすれば、朝早くから来て一日中働いた者も夕方になってやって来て、僅かしか働かなかった者も一律の賃金を支払うこの主人の裁量は明らかに不公平であり、正義に反していると言わざるを得ない。この不公平は、主人が主張しているようにお互いの契約が成立していることを盾に無効にするわけにはいかない。しかし、第三者の立場から見ると、主人の裁量は、決して道徳的に非難される行為ではなく、むしろ慈愛に満ちた賞賛に値する行為であるとも言える。なぜなら、主人はその裁量によって得を得るところかむしろ損をしているのであり、何よりそれによって職にあぶれていた労働者、さらにその家族もまた救われることになるからである（一デナリオンという額は、一労働者家族が人間らしい暮らしを送るための一日の必要最低限度の額である）。にもかかわらず、その行為が正義かどうかと問われたならば、私たちは、朝早くから来て働いた者の立場に立って、正義の本来の定義からは逸脱していると答えざるを得ないのは、正義の概念を公平、つまり「等しきものは等しく」という定式に依拠するものと考えているからに他ならない。とすると、私たちはここで二つの価値基準・原理に従って主人の裁量を評価していることになる。「等しさ」としての正義の原理とそれを無視しても恐らく朝早く来ようとしてもそれが不可能だった人々（社会的弱者）の「生きる権利」を守ろうとする愛の原理である。そして、この譬えにおいては前者は「天の国」の正義ではないと否定され、後者こそが本当の意味で正義なのだとされる。

愛という正義と単なる「等しさ」としての正義の対立は、「放蕩息子の譬え」（ルカ15：11～32）にも見られる。放蕩の限りを尽くして財産を無駄遣いしたあげく一

(6) 厳密には、朝から働いた者はユダヤ教徒、夕方に来た者は、異邦人を指し、後者の方が先に天国に入れることの寓喩であると解釈される（『新共同訳 新約聖書注解Ⅰ』参照）。つまり、救済の保証は、ユダヤの律法に従って生きることだけでは与えられないことが示唆されており、ユダヤ律法主義への批判がなされている。

文無しになって帰ってきた弟息子を父親は暖かく愛をもって迎え入れ、「法外」な祝宴を催す。一方、父親に忠実に仕え、骨身を惜しまず働いてきたにもかかわらず、そのような恩恵に与ったことのない兄息子は父親に不平を訴える。それに対して父親は、「子よ、お前はいつも私と一緒にいる。私のものは全部お前のものだ。だが、おまえのあの弟は死んでいたのに生き返った。いなくなっていたのに見つかったのだ。祝宴を開いて楽しみ喜ぶのは当たり前ではないのか」と答える。兄息子の不平は応報思想の立場からは当然である。にもかかわらず、父親は、応報思想の中の正義の原理「等しきものは等しく」を無視し、愛を優先したのである⁽⁷⁾。

イエスの譬えに見られるこうした「等しさ」としての正義の原理の否定はどのように解釈されるだろうか。

(2) 神学的立場からの正義への批判

キリスト教神学の分野では、A.ニグレンが、「ぶどう園の労働者の譬え」における愛と正義の対立に注目し、両者の関係を明らかにしようとした。彼は、「正義の原則は働きと賃金との比例 (Proportionalität) を前提とする」⁽⁸⁾ものとし、早くから来て働いた労働者の不平はこの原則に立つものである限り正当なものだとする。その点で、彼はアリストテレスの正義の原理を過小評価しない。しかし、それは人間と人間との関係の正しさを測る原理であって、神と人間との関係の正しさを測る原理ではないとし、後者の役割を果たすものとして愛を挙げる。つまり、ニグレンは、人間と人間の関係、人間と神の関係という二つの異なった関係を提示し、それぞれに正義の原理と愛の原理を割り振ることによってこの譬えの不可解さ、「躓き」を打破しようとするのである。ただし、この愛は俗的世界に留まる人間の通常の愛

(7) 宮本久雄によれば、ここで問題となっているのは、単に父親の寛容さ、親としての愛情の強さということだけではないという。弟息子は、放浪中、食べるのに困って豚の世話をするという、ユダヤ教徒にとって許されない汚れた仕事を行っている。それは、もはやユダヤ共同体に帰る資格のない汚れた存在になってしまったということである。その弟息子を盛大に迎え入れることは、父親自身もまたユダヤ教共同体から放逐されることにもなる危険な行為なのである。宮本は、これを「ユダヤ教的全体主義の突破、さらにそれとは別の新たな生の共同体の創出」と解釈している。
(宮本久雄『福音書の言語宇宙』岩波書店、1999年、72-77頁)

(8) Anders Nygren, *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*; erster Teil, Bertelsmann, 1930, s.70

とは区別される。その愛は、その人の功績や働きといった外的条件に左右されない（「～故に愛する」のではない）という意味で、「自発的（spontan）で、触発されることのない（unmotiviert）」⁽⁹⁾愛であり、「アガペー」（ἀγάπη 神の愛）と呼ぶべきものである。したがって、「アガペーは、計算や打算とは正反対なものであり、何かを捧げることが、理性的に考えれば無意味に思えるところで、それを与え、捧げる」⁽¹⁰⁾という性質をもっている。この性質は、明らかに反正義的であると同時に超正義的である。そしてニグレンは、この譬えの意味を、ユダヤ教律法主義に見られる応報的正義の限界と「誘発されない、自発的な」キリスト教的愛への転回の示唆と解釈する。

また、E・ブルンナーは、ニグレンの愛と正義の分類を基にして、人間総体を人格の領域と人格に帰属する領域とに分け、人格どうしの関係が依拠する原理を愛とし、人格に帰属するものの諸関係を律する規範原理を正義と解釈する⁽¹¹⁾。すなわち、「等しきものは等しく」という正義の原理は、非人格的な諸々の関係、制度や秩序の倫理に属しているのであって、人格の倫理に属しているのではない。それ故、「正義は秩序の倫理の中では最高にして究極の原理であるが、人格の倫理の中では、常に低いものとして見られる。秩序・制度・法律などに対しては、それらが公平である（gerecht）ということ以上の要求はあり得ないが、人間それ自身に対しては、他の人間に対して公平であるだけでなく、愛をもって接することが要求される」⁽¹²⁾。

彼の説明は、カントの定言命法第二方式「汝の人格および他のすべての者の人格における人間性を、つねに同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱うことのないように行為せよ」を想起させる。しかし、カントの場合、これを命じるのは実践理性であって愛ではない。ブルンナーにとって理性はむしろ正義の原理において機能するもので、人格どうしの関係においては重要な役割をもたな

(9) *ibid.*, s.58

(10) *ibid.*, s.73

(11) この解釈の基になっているのは、「各人に彼のものを」という定式、特に「正義とは、各人に彼の権利を帰さんとする恒常不変の意志である」（ユスティニアヌス編纂『ローマ法大全』中の『法学提要』）という定式である。Vgl. Emil Brunner, *Gerechtigkeit; eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich, 1943, s.20

(12) *ibid.*, s.24

い。ただし、彼の言う愛もまたニグレンが言ったような「自発的、触発されない」愛（アガペー）に類する性格のものであり、彼はそれを「にもかかわらずの愛（Liebe-trotzdem）」と呼び、「それ故の愛（Liebe-wei）」と区別されねばならないとする。

ニグレン、ブルナーのこうした解釈において、その宗教的性格を除いてもなお、私たちが重視すべき点は、まず、正義と愛が互いに還元不可能な原理であること。次に、正義の原理を超越する愛の原理という上下関係があること。そして、正義が愛の下位に来る根拠は、正義が比例（「等しきものは等しく」）を原理とする限り、それは（ニグレンに言わせれば神と交わろうとする）人間どうしの関係を正当に評価するには限界があるということにある。

5. 愛と正義の対立およびその克服

結局、両者は、アガペーあるいは「にもかかわらずの愛」という宗教的次元の愛、究極的な愛を持ち出すことによって、愛と正義のジレンマを解決しようとしている。しかし、問題は、私たちにとってそうした愛、いわば超正義を実践することは決して容易なことではないということである。通常の間人が持つ愛は、多かれ少なかれ常に「誘発される」ものであり、「傾向性」をもつ「それ故の愛」である。それは限りなくエゴイズムに近いという性質をもち、それは超正義ではなく、明らかに反正義である場合が多い。だからこそ、愛と正義は日常的に衝突することがあるのである。

(1) 愛の特殊性とエゴイズム

そもそも、愛というのは、「～を愛する」「～への愛」というように、必ず対象もっている。そして、愛の対象は、その強さの順に自己を中心基点として、肉親、親戚、友人、自民族、国家というように同心円上に拡がって行くものである。もちろんこの順位は絶対的ではない。自分の親兄弟より自民族を愛するということもあり得る。しかし、通常の間人は、この同心円の彼方に、絶対普遍の愛、博愛あるいはアガペーとも呼ぶべき愛にまで到達することはなかなかできない。通常の間人の愛は、この同心円上のどこかに留まるものである。すなわち、私たちの愛は、常に何か、誰かへの愛であって、その意味で特殊性を免れ得ないのである。もちろん、

そのこと自体は倫理的に非難すべき事ではない。しかし、問題は、そうした特殊な愛が公平さ（正義）を犠牲にするとすれば、愛は単なるエゴイズムに陥る危険性を常にはらんでいるということである。

(2) 正義の普遍性と形式主義

一方、正義は、どのような特殊な状況においても「等しきものは等しく」という普遍的原理を貫くことが要求される。つまり、正義のもう一つの定式、「正義とは、各人に彼の権利を帰さんとする恒常不変の意志である」⁽¹³⁾の「恒常不変の意志」とは、個別的差異にとらわれず、簡単に言えば情に流されずに、公平な判断を遂行する意志のことである。そのために正義の女神ディケーは目隠しをしなければならなかったのである。しかし、愛がエゴイズムに陥る危険があったように、正義はそのエゴイズムに対する防波堤の域を超えて、人間（特に弱者）を圧殺してしまう非情な凶器になることもある。なぜなら、人間は、実際には、容貌、身体の強さ、財産などにおいて平等ではないにもかかわらず、正義の原理が一様に適用されることによって、そうした長所や財に恵まれない、いわば社会的弱者に不利益と忍従を押しつけてしまうこともあるからである。そのとき、「最高の正義は最高の不正義」(summum jus, summa injuria) となる。私たちはそうした正義を形式主義的正義と呼ぶ。形式化そのものが害をもたらすのではない。「等しきものは等しく」という正義の原理は、いったい何が等しいのかが言明されていない限り、形式的な原理である。だからこそそれは、いつでもどこでも妥当する普遍性をもつのである。しかし、形式的正義が、形式に対応する実態を忘却して形式を実態と見間違うとき、それは形式主義的正義へと墮する。実態を見失った形式は亡骸でしかない。それはもはや形式化ではなく形骸化である。私たちは正義を体現するはずの法において形骸化した法の例をいくつも知っている。そして、形骸化した法が人間を、特に弱い立場にある人間の自由と権利を侵害してきたことも知っている⁽¹⁴⁾。

正義の女神ディケーは目隠しをしている。しかし、そうすることによって公平さ

(13) 注11参照。

(14) その典型的な例が1996年によりやく廃止された「らい予防法」である。この法の下に、らい病患者は、科学的根拠のないままに90年に渡って強制隔離され続け、人間としてのあらゆる権利を奪われた。

を保つことはできても、社会的弱者が天秤からこぼれ落ちていることは見えない。すでに天秤上にいる者たちは、往々にしてそうした弱者がいることを忘れてしまい、天秤の目盛りだけに目がいてしまうものである。「イエスの譬え」はまさに私たちが陥りやすい形式主義的正義に対する警鐘と批判であったということができらるう。

(3) 対立を克服する実践的知恵

そしてそのような弱者を元の天秤へと掬い上げることは、私たちにとって決して超正義ではなく、むしろ義務と呼ぶべきものである。というのも、それは最低限の人間の権利である「生きる権利」を守るからだからである。とすると、「イエスの譬え」における愛の正義とは「にもかかわらずの愛」という合理性を越えた正義なのではなく、むしろ「それゆえの愛」（ただし、傾向性〔エゴイズム〕に引きずられたという意味ではなく）、それが「義務であるがゆえの愛」であるということが出来る。それゆえ、その愛は「等しさ」としての正義と両立するはずのものである。

しかし、ここで正義と愛の表面上の対立を乗り越え、両者を両立させるためには何が必要であろうか。「等しさ」としての正義（公平）を忘れた愛はエゴイズムに耽溺し、愛を忘れた正義は形式主義へ暴走することを肝に銘じつつ、耽溺と暴走の両極端の谷底に落ちたくなければ、私たちは真ん中の尾根を歩まねばならないだろう。それはまさに、アリストテレスの中庸の概念に他ならない。

アリストテレスは、正義と愛の中間に、形式主義の暴走を抑制し訂正するエピエイケイア（ἐπιεικεία 宜しさ）というもう一つの正義の原理を提示している。エピエイケイアとは、「法が一般的に語ってはいても時として一般的規定の律しえないような事態が生ずるならば、その場合、立法者の残しているところ、つまり、彼が無条件的な仕方で規定することによって過っているところをうけて、不足せることがらを補訂する」⁽¹⁵⁾原理であり、「わるく杓子定規的でなく、むしろ、たとえ法が自分に有利であっても過小に取るというたちのひと、これが宜しきひとなのであり、かかる『状態』が『宜しさ』である」⁽¹⁶⁾。後者の定義におけるエピエイケイアとは、まさに「譬え」の中に見られた愛の原理に他ならない。とすると、本来、性質上対立する愛と正義が、エピエイケイアにおいて重なることになる。実際、アリストテレスは、真の愛（φιλία フィリア）とはエピエイケイアの性質をもつ

ているとする。彼にとって愛とは、正義を超越するアガペーではなく、正義と一致する地に足をつけた愛なのである。

しかし、フィリアと一致するエピエイケイアは、「等しさ」に依拠する正義の原理と異なって、定式化されるような静的原理ではない。それは、エゴイズムへの耽溺あるいは形式主義的正義への暴走という中庸からの逸脱を回避するために、絶えず両者の不均衡を修正し続けることを要求する動的実践的原理である⁽¹⁷⁾。

このようにいわば実践的正義論は、決して「絵に描いた餅」などではなく、昔からの実践的な「知恵」として我々にはおなじみのものであった。例えば、「ソロモンの知恵」と称されるエピソードである。

「一つ屋根の下に暮らしていた二人の女は、お互い相前後して子供を産んだが、ある晩、一方の女の赤ん坊は死んでしまった。しかし、二人の女は、生きている方の赤ん坊こそ我が子だとして互いに譲らなかった。そこで、王の前に出て、裁定を下してもらうことになった。さて、王は、剣をもってこさせ、『生きている子を二つに裂き、一人に半分を、もう一人に他の半分を与えよ』と命じた。生きている方

(15) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第五卷第十章1137b（高田三郎訳、岩波文庫、上巻209頁）。エピエイケイアとは「公正、衡平」(equity, fairness)の意味であり、基本的には「等しさ」「比例」としての正義の原理に依拠している。しかし、「不足せることがらを補訂する」原理という点で、これを匡正的正義と同義とみなすべきではない。というのも、匡正的正義はあくまでも算術的比例（利害関係の一致）を回復するものであるが、エピエイケイアは算術的に計算できない人格と人格どうしの「等しさ」（利害関係を超えた一致）を回復するものだからである。ちなみに、白川静の『字通』によると、高田訳の「宜しさ」は、その漢字の成り立ちにおいて「義しさ」、すなわち正義と同類である。ただし、両者の正義は、「儀礼・祭祀を正しく行うこと」、したがって「神意に適用すること」を意味しているのであって、アリストテレスの意味はない。

(16) 同書、1138a 同訳書210頁。

(17) 岩田靖夫は『アリストテレスの倫理思想』（岩波書店、1985年）の中で、エピエイケイアをアリストテレス倫理学の中心概念の一つと捉え、「秩序に服さねば生きられないが、秩序を絶対化すれば生きられない、という自己矛盾的状况において、エピエイケイアとは、人間性の真の声に耳を傾け、凝固しかかった秩序を絶え間なく流動化し、そうすることによって、常に新しい秩序を再生せしめる実践的判断力として現れるだろう」と述べている。岩田氏のこの解釈の中に、「人間の真の声に耳を傾け」るフィリアと、静的正義の形式主義化を絶えず打ち破って新しい正義の秩序を構築する原理としてのエピエイケイアの表裏一体性を読みとることができる。

の子の本当の母親はそれを聞いて、その子を相手の女に渡してもかまわないから、絶対に殺さないでと懇願した。王はそれに答えて、『その女こそこの子の母親である』と『正しい』裁きを下した。」(旧約聖書：列王記・上，3：16～28，筆者要約)

ここには「ぶどう園の労働者の譬え」と同じような愛と正義の対立が問われている。しかし、ぶどう園の主人とは異なり、ここでは王が、「生きている子を二つに裂けよ」とばかげた形式主義的公平を提起することによって、片方の母親の権利放棄および利己的愛(自分の子への愛)の断念を引き出し、正義の裁定を下すことに成功している。このソロモンの知恵は、形式主義的正義原理と利己的な愛の批判だけでなく、それらを気づかせる裁きでもってエピエイケイアとフィリアを実現する実践的知恵となっている。

6. 現代社会における実践的知恵の喪失とその復権への道

しかし、現代社会においてそのような実践的知恵は重視されない。そして、あまりにも「等しきものは等しく」というアリストテレスの正義の一方の原理だけが重視され、彼の正義のもう一つの原理、エピエイケイアが忘れられているように思える。

ではなぜ、一方だけの正義の原理だけが重視されるようになったのか。それは、近代市民社会を支える市場貨幣経済の発達と関連していると思われる。

貨幣は、物と物との等価交換を可能にする普遍的な道具である。というのも、貨幣によって物の価値は数値化され、計算可能となり、物と物との「等しい」交換を保証してくれるからである。そして、この「等しい」交換(等価交換)を可能にする貨幣を基に形成される市場経済においては、「等しい」交換を意図する(つまり取り引きしようとする)個人の自由と平等が保証されなければならない。それがまさに法というものである。すなわち、近代以降、「等しさ」を体現する法とは、等価交換を支える市民の自由と平等を保証するシステムに他ならないのである。それは、法体系自体が、貨幣がもつ計算可能なほどの形式的合理性という性質を担うということである⁽¹⁸⁾。この近代法の形式的合理性は、貨幣経済の中で生きる私たち

(18) 仲村昌樹『〈法〉と〈法外なもの〉—ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ—』御茶ノ水書房，2001年，第一章参照。

の正義観に影響を与えざるを得ない。そして、市場経済のグローバル化はこの正義概念を唯一の正義観であるかのように絶対化する。しかし、人間関係の「等しさ」は数値化できるものではないし、「等価交換」できるものではない。この自明な事柄に目を閉ざし、ひたすら形式主義的合理性を追い求めた結果、何がもたらされたのかというと、皮肉なことではあるが、現在の世界の富の極端な偏り、不公平なのである。

今求められているのはエピエイケイアを実践する知恵である。しかし、現代民主社会には、ソロモン王という絶対的権力をもった賢者は登場しない。したがって、「上から」のエピエイケイアを期待することはできない。私たちはそれを「下から」構築して行くしかない。そして、実際、現代の様々な正義論はその試みと見なすことができる。

例えば、ロールズの「公正としての正義」を構成する格差原理は、「等しさ」としての正義の形式主義的行使から脱落する社会的弱者をすくい上げるための修正原理であり、その意味ではエピエイケイアの実践である。また、同じくロールズの、道徳原理を生活に即した道徳的判断と照らし合わせて行くことによって整合的な原理を選択する「反照的均衡」の方法、さらにハーバマスの討議倫理学の構想なども形式主義的正義を修正するという意味で、エピエイケイアに即した実践的知恵として位置づけることができる。

一方、こうしたいわゆる「正義論」に対して、それは、依然として自己を他者から「分離」(separation)した自立的存在者(反照できる、また討議できる理性および合理性をもつ者)の、いわば強者たちが考える倫理であって、自己と他者の相互依存(interdependent)あるいは愛着(attachment)の中で生きる存在者、声なき社会的弱者(高齢者、障害者等)への視点が最初から排除されている、という批判がある。その点で、上記の正義論も形式主義的正義の域を脱していないとも言われる。そこで、「正義の倫理」(ethic of justice)が基底とする平等・公正だけでは捉えられない人間関係の絆を重視する倫理として「ケアの倫理」(ethic of care)⁽¹⁹⁾が提起される。しかし、この「ケアの倫理」は、「正義の倫理」と二者択一的に対峙するものではなく、「正義の倫理」をフィリアの側から修正する実践的知恵としての正義原理と見なすことができるだろう。

7. 実践的知恵としての「国際公共財」という概念

最後に、再び「問題の端緒」に立ち返り、エイズ治療薬を巡る「特許権および知的所有権」と「医療アクセス権」および「生きる権利」の対立を克服するために、私たちはどのような実践的知恵を出すことができるか考えてみたい。その試みの一つとして、経済学で言うところの、「非競合性」と「非排除性」という二つの性質をもつ「公共財」の概念を国際社会へ拡大・適応した「国際公共財」(international public goods)の概念を取り入れることが挙げられる。「生きる権利」および基本的人権と直結する財やサービスは、誰かに独占されることなく世界中のすべての人が享受できる、いわば「誰のものでもあって誰のものでもない」、国際的な「公共財」である。すべてのものが市場価値を与えられ商品化される経済システムの中で、「国際公共財」を設定することが、市場競争から最初から排除されている社会的弱者の権利を守ることになるのではないだろうか。実際、2000年の感染症対策沖縄国際会議においてこの言葉が使われている⁽²⁰⁾。

「国際公共財」の重要性はこれからますます高まってくるだろう。そのリストには治療薬だけでなく、地球環境も入るだろうし、最近では、「水」もリストの上位にランクされることになった⁽²¹⁾。医療、自然、水、これらは誰もが認める「公共財」であり、競合の対象にも独占の対象にもなることは許されない。国際公共財をそれらから守ることは超正義ではなく、私たちの義務であり、それが真の正義である。

(19) 「ケアの倫理」の端緒を開いたのは、ギリガンの『もうひとつの声』(Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982)である。ギリガンは、「正義の倫理」と「ケアの倫理」をそれぞれ男性原理と女性原理に振り分けて論じているが、ケアの倫理の射程は、「等しさ」としての正義の編み目から抜け落ちる社会的弱者にまで拡大して捉えるべきである。

(20) 『グローバル化と人間の安全保障』前掲書、206、207頁。

(21) 地下水の枯渇は危機的状況を迎えつつある。それゆえ水はますます商品的価値を増し、企業はこれをビジネスチャンスとして捉え、水の独占的取得に躍起となっている。この問題は水を無限に存在するものと考え「湯水のごとく」使ってきた日本人にとっても無縁ではない。飲料用としてミネラル・ウォーターを買う習慣が日本にも定着しつつあるが、日本の飲料メーカーはこぞって日本各地の「おいしい」地下水を求め、漁っている。いつか、日本も地下水が枯渇する時を迎えるのではないだろうか。(モード・バーロウ『BLUE GOLD—独占される水資源』市民フォーラム2001事務局、2000年参照。)