

疎外論と正義論

松井 暁

- 1 はじめに
- 2 規範理論としての正義論と疎外論
- 3 規範理論のフレームワーク
 - (1) 観念論と唯物論
 - (2) 歴史的発展段階論
 - (3) 個人主義と社会主義
- 4 価値理念
 - (1) 正義論の価値理念
 - (2) 疎外論の射程
 - (3) 正義論の限界
 - (4) 疎外論の一部としての正義論
- 5 疎外の二つの次元
- 6 おわりに

1 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。社会体制のあり方をめぐっては、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¹⁾。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²⁾。そこで本稿の目的は、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、本稿の意義について確認する。

2 規範理論としての正義論と疎外論

本稿の課題は、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), J・ロック(Locke 1690a, 1690b)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の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。自由平等の価値を最大限取り込んだ平等主義的な自由主義の代表作であるロールズの『正義論』(Rawls 1971)は、自由主義の伝統に規範理論を復活させた功績をもつ³⁾。

「正義は、社会制度の第一の徳目(virtue)であって、これは真理が思想体系の第一の徳目であると同様である。たとえ理論が優美で無駄がなくとも、真理でなければ、その理論は斥けられるか改められるかしなければならない。同様に、法と制度は、正義にもとるならば、どんなに効率的で整然としていても、改正されるか廃止されるかしなければならない」(ibid., p. 3, 訳3頁)。

20世紀に入ってからの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⁴⁾。そして今日にいたるまで、正義論は自由主義の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きわめて強かった。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、こ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、われわれにただちにつきのことについての最初の例をしめす。すなわち、人間たちが自然成長的な社会にいるかぎり、したがって、特殊的利害と共同的利害とのあいだの分割が存在するかぎり、活動が自由意志的ではなく自然成長的に分割されているかぎり、人間自身の行為が、彼にとって、疎遠な対立する力となり、彼がこの力を支配するのではなく、この力が彼を抑えつけるということである」(MEW, Bd.3, S.33, 訳29頁)。

疎外とは、分業によって諸個人の活動が分断され、個人の利害と共同的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⁵⁾。『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)人間の間からの疎外である(MEW, Bd.40, SS.516-8, 訳436-8頁)。

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とら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⁶⁾。

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⁷⁾。

「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」(ibid., S.506, 訳583頁)。

「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」(MEW, Bd.3, S.7, 訳5頁)。

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たんに記述し、説明するだけでなく、それを価値判断の視点からとらえて変革すべきであるとする、きわめて規範的な性格の強い理論なのである⁸⁾。

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、この側面における比較が可能であることを確認しておく。

3 規範理論のフレームワーク

本稿では便宜的に、規範理論の形式的な枠組みを規範理論のフレームワークと呼ぶことにしよう。正義論と疎外論を比較した場合、第一に問題となるのは、なぜ自由主義の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。そこにはたん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、それとも何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、歴史的発展段階論、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 1985 a) の所説のように善についてある程度の客観性をみと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分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、主観からまったく独立した存在から導出されているわけではない。たとえばロールズは、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⁹⁾。

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, p.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、正義の原理はたん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まったく異なるのであって¹⁰⁾、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とらえてみると、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实在論に親和的である¹¹⁾。

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、現実主義も实在論も英訳すればリアリズム (realism) であって、結局、観念論的な实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¹²⁾。

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、それをもって本来の状態すなわち共産主義社会と呼んでいるのである。したがって本来の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¹³⁾。しかし、だからといってそれはまったくの空想ではない。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の状態とは、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みなされないし、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、このことは両者がまったく相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) 歴史的発展段階論

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 성격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。たし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、これもまた普遍主義的であるということができよう。

また疎外論を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に進歩しているはずである。この点でも相対主義という表現は適当ではない。

そこで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（とくに自由主義左派）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¹⁴⁾、これも不適當である。もちろん進歩主義のニュアンスは疎外論と正義論では異なる。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¹⁵⁾。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大体の方向性は有するにしても、そこにおける規範原理が現時点で完全に確定しているわけではない。

疎外論を歴史主義と呼ぶことも可能であるが、この表現では、やはり上記の意味での相対主義というニュアンスを含んでしまうので妥当ではない。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 1960)、これは不可避主義と同一視している点で不適切である。疎外論は史的唯物論を前提にして、社会体制の歴史的な発展段階に応じて疎外状況が減少していくという進歩史観をとるのであり、この意味で歴史的発展段階論を有すると特徴づけることができる。よって正義論と疎外論の歴史的 성격については、前者が歴史的発展段階論をもたないのに対して、後者がそれをもつと規定するのが最も妥当であ

る。

この歴史的発展段階論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将来の共産主義社会が基点とされ、そこから遡及して現代社会の否定的現象が縮小されねばならないととらえられる。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、歴史的発展段階論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。たとえば、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、歴史的発展段階をもつ疎外論とそれをもたない正義論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社会の否定的側面に対する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、個人と社会のとらえ方に関わる。自由主義は個人から社会をとら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とら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みなす個人主義を

採用する¹⁶⁾。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共同体社会としてとらえられる。諸個人は出発点において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あり方として非本来的な状態とみなす。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、しかし両者はまった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とらえているのだが、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とらえているからである¹⁷⁾。

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性は、第三の段階である」(MEGA, II, Bd.1, Teil1, S.91, 『草稿集』第1巻, 訳138頁)。

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」(MEW, Bd.23, S.92, 訳105頁)。

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¹⁸⁾。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みなす個人主義と、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とら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¹⁹⁾。

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、歴史的発展段階論、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が存在するのであり、そのかぎりでは両者は連携することができるのである。

4 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。正義論の価値理念として代表的なものは、所有的自由、功利、そして平等である。以下、順番にみていこう。

第一は、所有的自由としての正義である。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、それらをいかに行使しようとも自由である。つまり自由主義における自由は私的所有と表裏一体なのであり²⁰⁾、諸個人の所有的自由を擁護することが正義なのである。

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言ってよい。そ

ここで、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, pp.287-8, 訳176頁)。

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²¹⁾。

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、正義とは私的所有権の保全である。

「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」(ibid., p.170, 訳50頁)。

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, p.549, 第四分冊, 訳50頁)。

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のである²²⁾。

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である。

1 獲得の正義の原理に従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従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, p.151, 下巻, 訳256頁)。

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がない。現代正義論の一つの潮流をなすりバタリアニズムは自由至上主義と翻訳されるが、そこにおける自由の侵害とは私的所有の侵害のことなのである。

第二は、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、社会的にとらえられた幸福を最も増進する。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もっともであると認める。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²³⁾。

「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、ある一人の人間の最大幸福を、その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, p.14, 訳86頁)。

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。

「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」(ibid. 1789, p.120, 訳201頁)²⁴⁾。

「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, p.63, 訳527頁)。

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にとらえる傾向がみられるが、それは誤解である²⁵⁾。功利主義は権利や正義という概念の有効性を一切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²⁶⁾。

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身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²⁷⁾。

第三は、平等としての正義である。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、きわ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。

そして分業と私的所有のもと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、社会の諸制度のあ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「正義の諸原理が先ず第一に適用されなければならないのは、多分どのような社会の基礎構造の中でも避けられない、この種の不平等なのである」(Rawls 1971, p.7, 訳6頁)。

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。

「第一の原理は、基本的な権利と義務の割り当ての平等を求め、他方、第二の原理は、社会的、経済的不平等は、例えば、富と権威の不平等は、全ての人、特に最も不利な立場にある社会構成員の便益を結果として補正するならばその時にのみ、正義に適う、と考える」(ibid., p. 13, 訳11頁)。

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²⁸⁾。こうして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とらえられることになる。これが平等主義的自由主義による平等としての正義である。

以上のように正義論の代表的な価値理念は、所有的自由としての正義、功利としての正義、平等としての正義の三つからなる。

(2) 疎外論の射程

正義論の価値理念は所有的自由、功利、平等であったが、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さまざまな疎外を説明しようとする²⁹⁾。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³⁰⁾。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わ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則によって、労働した者がその成果を所有することになるが、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もとでは、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³¹⁾。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。たし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が軽視されることをまったく意味しない。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³²⁾。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。

たとえばマルクスは「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 (MEGA, II, Bd.1, Teil2, S.589, 『草稿集』第2巻, 訳499頁)、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 (*ibid.*, 訳500頁)。

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見いだされている。

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。たしかにマルクスは、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、消費の場面で量的快楽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³³⁾。しかし、このことは人間の受動的状態を疎外とみなすことを意味しない。

「人間の現実性の獲得、対象へのそれら諸器官の対応は人間の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」(MEW, Bd.40, S.540, 訳460頁)。

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み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あり方なのである³⁴⁾。

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)人間の間からの疎外という四つに分析した(*ibid.*, SS. 516-8, 訳436-8頁)。

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て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、きわ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

疎外論からすれば、正義論はそれ自体が疎外された論理であって、根本的な限界を有する。

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(MEW, Bd.23, S.189, 訳230頁)。

「自由！ なぜならば、ある一つの商品たと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、かかわるところ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なかに置きたゞ一つの方は、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。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、またはまった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」(*ibid.*, S.190, 訳230-1頁)。

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、これらをつずつ説明する³⁵⁾。自由主義の中心概念である自由とは、私的所有権を法的に保障された個人の自由であり、三つ目の所有という面からみれば、自分の所有物を処分する自由である。したがって所有と自由は一体であり、上述のように自由主義の自由は所有

的自由と表現できる。市場経済とはこの所有的自由を有する人々との交換に基づく社会関係である。次に平等とは、私的所有権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概念である。最後にベンサムとは、言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みなさない功利主義のことである。それは人間をたんに自己利益の解放＝自由化（liberation）を追求する個人ととらえる。このようにマルクスによる市民社会の標語の分析は、自由主義的正義論の価値理念への批判的描写になっている。

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。より詳細に所有的自由、功利、平等の順に見ていこう。

まず、所有的自由について、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¹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き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もとづくものではなく、むしろ人間と人間との区分にもとづいている。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みなされるところか、むしろかえって類的生活その

ものである社会が、個々人の外部のわくとして、個々人の本来の自律性の制限としてあらわれるのである。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」(MEW, Bd.1, SS.364-6, 訳402-3頁)。

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、他者の人間的発展を促進しながら同時に自らの人間的発展を追求する。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。人間が真に共同体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、利己の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。人間は類的存在とみなされるどころか、社会が自律性の制限として現れる。よって所有的自由という理念そのものが疎外された観念なのである。

次に、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³⁶⁾。

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もとに包摂されているという事実なのである」(MEW, Bd.4, S.394, 訳441頁)。

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、こ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たしかに労働は「生活のための手段」でありつづけるだろうが、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（*ibid.*）、人々は「心のおもむくままに」（MEW, Bd.3, S.33, 訳29頁）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み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——社会主義の前提のもとでは

——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」（MEW, Bd.40, S.544, 訳465頁）。

資本主義社会の富と貧困にかわって、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、自己の能力を私的ではなく、社会的に発揮することによって、自己を外面化する。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面化であると表現できる³⁷⁾。

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中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と比べれば、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、前出の引用と重なるが、『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、労働がたん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——そのときはじめてブルジョア的権利の狭い視界を完全に踏みこえることが

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！」(MEW, Bd.19, S.21, 訳21頁)。

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つづける必然性がなくなり、人々が自由に能力を發揮し、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。

最後に、第三の平等について考えてみよう。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とら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³⁸⁾。

マルクスは、『ユダヤ人問題について』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みなされることである」(MEW, Bd.1, S.365, 訳402頁)。

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ナドとみ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、分断と対立の關係に基づく。

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」(MEW, Bd.4, S.482, 訳496頁) 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。共同体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とらえれば疎外された観念なのである³⁹⁾。

このように正義論の理念をなす所有的自由、功利、平等のいずれもが、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測る実際的な必要」(MEW, Bd.40, S.553, 訳474頁)。

マルクスは、疎外の廃棄の仕方が一つにかざ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。たと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われ、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みなされる。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欠如、すなわち貧困ととらえられる。

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形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、所有的自由、功利、平等としての正義それぞれについてみてみよう。

まず、所有的自由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, Bd.1, Teil2, S.581, 『草稿集』第2巻, 490頁)。

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⁴⁰⁾。そして自己所有権原理は所有的自由の核心をなすから、マルクスは所有的自由としての正義を承認したうえで、資本主義的搾取とそれ由来する疎外の廃棄を主張したのである。

次に、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。

「資本がはじめて、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、つくりだすのである。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であろう」(ibid., SS.322-3, 訳17-9頁)。

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みなすことが、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だす。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うえ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、たん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」(ibid., S.321, 訳16頁)。

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、こ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つくりだす」(MEW, Bd.13, S.9, 訳7頁)。

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し、資本主義的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中で支配的な原理となりながらも、その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は、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。

最後に、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則を提案していた。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っているが、これには何の理論的根拠もないのであり、それは必要に応じた分配原則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」(MEW, Bd. 3, S.528, 訳586頁)。

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、それにかわる必要原則を主張しており、平等の推進を通じて疎外を廃棄しようとする⁴¹⁾。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社会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。

社会主義以前の社会における労働の疎外は、最終的には社会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的自由、功利、平等といった自由主義の価値理念にも抵触するので、社会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とらえられる以上、その克服が追求されるのである⁴²⁾。

またマルクス主義にとっては、社会主義以前の社会に現わ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、社会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。

こうして社会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ということができる。

5 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とらえると、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、本稿が初めてではない。それはすでにマルクスと正義をめぐる論争のなかで浮上していた論点である⁴³⁾。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文章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もちだ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

で取り組まれなければならないのである。

疎外論と正義論をめぐってはもう一つ、次のような問題が存在する。それは史的唯物論と社会変革論の関係に関わる。史的唯物論によれば社会の上部構造は、その土台たる経済構造に照応する。資本主義社会の経済構造に照応する主たる上部構造の一つが自由主義であり、その規範理論が正義論である。よってこの社会に生きる人々は自由主義とその正義論に基づいた意識をもち、それに基づいて行動する。社会変革論からすれば資本主義社会は疎外された社会であり、社会主義社会そして共産主義社会にとってかわられなければならない。だが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中に疎外を見だし、この社会を廃止しようとする意識をもたねばならない。ところが資本主義社会に生きる人間主体の意識は、上述のように自由主義によって支配されている。彼らの大多数が自由主義と正義論の枠組みを超越した観点からこの社会に疎外を見出すことは、史的唯物論を前提するかぎりありえないことになる。ここでマルクス主義における史的唯物論と社会変革論の間には克服しがたいジレンマが存するようみえる。

疎外論と正義論をめぐるこれら二つの問題を解決するために不可欠だと筆者が考えるのが、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、第二の次元からみていこう。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とらえられる。そして所有的自由、功利、平等といった

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まった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きわめて当然であった。

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、所有的自由としての正義、功利としての正義、平等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とらえるのだが、それとともに自由主義と同じ地平から疎外の特殊形態として不正をとら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、上記の二つの問題、すなわちマルクスの正義論に対する二面的姿勢ならびに史的唯物論と社会変革論のジレンマ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出すとしても、それは自由主義的な価値観の枠内にある。たしかに一部の人々は第二の次元から疎外を見出すかもしれないが、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、決して支配的な価値観となることはない。

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。

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的自由、功利、平等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。所有的自由、功利、平等のような価値観そのものが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ならびに史的唯物論と社会変革論のジレンマという二つの問題も解決可能なのである。

6 おわりに

本稿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り、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って、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ならびに史的唯物論と社会変革論のジレンマという二つの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。

本稿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、共同体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。共同体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、個人を共同体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共同体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⁴⁾。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

きわめて重要な試みではある。しかし、マルクス主義的規範理論の課題を平等自由主義的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⁴⁵⁾。マルクス主義的規範理論である疎外論の射程は、自由主義的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とらえておらず、分析的マルクス主義は疎外を第一の次元でしかとら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い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、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など)と、マルクスの思想は初期から後期にいた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2007など)が対立する。

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みなしたのであり、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稿の立場と等しいが、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理論の構築においてきわめて重要な意義を有するのである。

(謝辞) 本稿の原型となる報告に対して東京唯物論研究会の皆さまから貴重なご意見を賜った。記して謝意とさせて頂きたい。

注

- 1) 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。たとえば、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則からの結論としてでなく、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」(MEW, Bd.34, SS.379-80, 訳304-5頁)。
- 2) ここで正義論に含められるのは、功利主義、J・ロールズ(Rawls 1971)等の平等自由主義、R・ノージック(Nozick 1974)等のリバタリアニズムである。正義を権利に限定する狭義の観点からは、功利主義は正義と反することになるが、本稿では、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 1986, 川本 1995を参照。
- 3) 松井 1997aを参照。
- 4) 盛山 2006, 第2章を参照。
- 5) これに対し、社会システムの自律性は、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。たと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、マルクスは社会システムの自律性を批判したのではなく、それが人々に敵対的になる場合を批判したのである。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が、これは彼が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。たとえばマルクスは機械制大工業による生産力の発展を社会主義社会を構築するための足がかりと考えたが、それ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、人々の生み出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が問題となる。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、たん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、たんなる空想的な規範理論とは異なる。彼には疎外論のほかに史的唯物論と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、たん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。

マルクスはたし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、それは言うまでもなく実行可能なかぎりでの規制である。たとえば、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が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。ポパー学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。

- 6) 実証理論としての疎外論については、池田 1991を参照。
- 7) 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とらえる不可避主義 (inevitablism) の陰に隠れてきた。
- 8) 「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のみ築かれる」(城塚 1970, 318頁)。
- 9) 福間 2007, 123-4頁を参照。
- 10) Darwall, Gibbard and Railton 1992, p.138を参照。
- 11) 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, p.183)。コーネル実在論については、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。
- 12) 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頁を参照。
- 13) 岩淵 1998, 137-53頁を参照。
- 14) 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革主義 (meliorism) を挙げる。自由主義は「すべ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革主義的である」

- (Gray 1986, 訳5頁)。
- 15) 「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つてのみ可能となるという主張である」(Norman 1983, p.179, 訳229頁)。
- 16) 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。松井 2009, 72-4頁を参照。その他、自由主義的正義論の個人主義的側面については、盛山 2006, 31-3頁を参照。
- 17) 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。
- 18) 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, p.261, 訳318頁)と批判している。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、筆者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、筆者は肯定的である。鑑みるに、コミュニタリアニズムは個人主義を一切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、松井 2009を参照。
- 19) したがって個人主義を一切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背反関係にあることは確かである。
- 20) C・マクファーソンは、ホブズからロックにいたる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つて、自由は所有の関数である」(Macpherson 1962, p.3, 訳13頁)。
- 21) 松井 2006, 160-1頁を参照。
- 22) 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。
- 23) 池田 2007, 25頁を参照。
- 24) 池田 2007, 63頁を参照。
- 25) 池田 2007, 11-23頁を参照。
- 26) 平尾 1992, 第10章を参照。
- 27) 井上 1986, 224-301頁, 安藤 2007, 第9章を参照。
- 28) 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るし、広い意味での平等としての正義に含めてよいと考える。
- 29) 自由主義の創成期における代表者、たとえばロックやA・スミス (Smith 1776) 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。労働を基礎におく点では、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。
- 30) キムリッカは、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 2002, pp.190-5, 訳277-84頁), 後述のようにこれは誤解である。
- 31) 「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。しかし貨幣の形をとるところの人類一般の疎外された能力は、すべての人間に疎外感を与える」(Ash 1964, p.140, 訳177頁)。
- 32) 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。
- 33) Elster 1989, 松井 1997bを参照。

- 34) 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。
- 35) 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。
- 36) 功利主義の三要素については、Sen 1985bを参照。マルクスと功利主義の関係については、松井 2008を参照。三要素をすべ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、本稿では三要素をすべ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頁を参照。
- 37) Elster 1989, 松井 1997bを参照。
- 38) Wood 1981は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とらえていたことを看過している点で、欠陥がある。
- 39) マルクスと平等に関する以上の主張は、マルクス学派の中ではきわめて数少ない見解であり、議論の構造も少々複雑である。別の機会に詳細に論じたい。
- 40) 松井 2006を参照。
- 41) 竹内 1998を参照。ただし、上述のようにこのことはマルクスが共産主義社会の基本原則を平等に求めていたことを意味するわけではない。
- 42) 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答えようとするものである」(Rawls 2001, p.177, 訳308頁)。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。
- 43) この論争については、松井 2007を参照。
- 44) 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。
- 45) 分析的マルクス主義の代表者であるJ・ローマーの次の言明は、彼自身が平等自由主義との相

違を見いだせなくなったことを率直に物語っている。「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一層活発な、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のかという点は、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と今日のレフト・リベラルな政治哲学の間の境界線が曖昧であることを示すためである」(Roemer 1986, pp.199-200)。

文 献

Karl Marx - Friedrich Engels: Werke, Dietz Verlag, 1956-68については、MEWと略記し、一部を除き原則として『マルクス=エンゲルス全集』大月書店、1959-91年(『全集』と略記)の該当する巻の頁数を記した。

Karl Marx - Friedrich Engels: Gesamtausgabe, 2, Abteilung, Dietz Verlag, 1976- については、MEGA, IIと略記し、『マルクス資本論草稿集』大月書店、1981-94年(『草稿集』と略記)の巻数と頁数を記した。

訳文の引用に際しては、一部変更したことがある。とくに『ドイツ・イデオロギー』については、廣松渉編訳『ドイツ・イデオロギー』河出書房新社、1974年と、渋谷正編訳『ドイツ・イデオロギー』新日本出版社、1998年を参照した。

Althusser, L.1965. *Pour Marx, La Découverte*. (河野健二・田村俣・西川長夫訳『マルクスのために』平凡社、1994年)

Ash, W. 1964. *Marxism and Moral Concepts*, 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)

Bartley, W.W. 1985. Knowledge is a Product not Fully Own to its Producer, in K. Leube and A. Zlabinger, eds., *The Political Economy of Freedom*, Philosophy Verlag, pp.17-45. (小笠原誠訳『ポパー哲学の挑戦』未来社、1986年、156-250頁)

- Bentham, J. 1789. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford Univ. Press, 1970. (「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』中央公論社, 1979年, 69-210頁)
- Boyd, R. 1988. How to be a Moral Realist, in G. Sayre-McCord, ed., *Essays on Moral Realism*, Cornell Univ. Press, pp.181-228.
- 1995. Materialism and Realism in Metaethics, in P. K. Moser and J. D. Trout, eds., *Contemporary Materialism*, Routledge, pp.343-56.
- Darwall, S., A. Gibbard and P. Railton 1992. Toward Fin de siecle Ethics: Some Trends, *The Philosophical Review*, vol.101, no.1, pp.115-89.
- Dworkin, R. 2000. *Sovereign Virtue*, Harvard Univ. 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)
- Elster, J. 1989. Self-Realization in Work and Politics, in J. Elster and K. O. Moene, eds., *Alternative to Capitalism*, Cambridge Univ. Press, pp.127-58.
- Fromm, E. 1961. *Marx's Concept of Man*, Continuum. (樺俊雄訳『マルクスの人間観』第三文明社, 1977年)
- Gray, J. 1986. *Liberalism*, Open Univ. Press. (藤原保信・輪島達郎訳『自由主義』昭和堂, 1991年)
- Hobbes, T. 1651. *Leviathan*, R. Tuck, ed., Cambridge Univ. Press, 1991.
- Kymlicka, W. 2002. *Contemporary Political Theory*, 2nd ed., Oxford Univ. 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)
- Locke, J. 1690a. *Two Treatises of Government*, P. Laslett, ed., Cambridge Univ. Press, (伊藤宏之訳『全訳 統治論』柏書房, 1997年)
- 1690b. *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch, ed., Oxford Univ. Press. (大槻春彦訳『人間知性論』全四冊, 岩波書店, 1972-7年)
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*, Univ. of Notre Dame Press. (篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房, 1993年)
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford Univ. Press. (藤野渉・将積茂・瀬沼長一郎訳『所有的個人主義の政治理論』合同出版, 1980年)
- Mill, J. S. 1864. *Utilitarianism*, 2nd ed., G. Sher, ed., Hackett, 2001. (「功利主義論」, 関嘉彦編『ベンサム J・S・ミル』中央公論社, 1979年, 459-528頁)
- Miller, A. 2003. *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity.
- Norman, R. 1983. *The Moral Philosophers*, Oxford Univ. Press. (塚崎智監訳『道徳の哲学者たち』昭和堂, 1988年)
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books. (嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』上下, 木鐸社, 上 1985, 下 1989年)
- Popper, K. 1960. *Poverty of Historicism*, 2nd ed., Routledge & Kegan Paul. (久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』中央公論社, 1961年)
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press. (矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店, 1979年)
- 1980. Kantian Constructivism and Moral Theory, *The Journal of Philosophy*, vol.77, no.9, pp. 515-72.
- 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*, E. Kelly, ed., Harvard Univ. 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)
- Roemer, J. 1986. 'Rational Choice' Marxism: Some Issues of Method and Substance, in *do.*, ed., *Analytical Marxism*, Cambridge Univ. Press, pp.191-201.
- Sandel, M. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press. (菊池理夫訳『リベリズムと正義の限界』三嶺書房, 1992年)
- Sen, A. 1985a. *Commodities and Capabilities*,

- 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*, vol.82, no.4, pp.160-221.
- Smith, A. 1776. *The Wealth of Nations*, E. Cannan, ed., Tuttle, 1979. (大内兵衛・松川七郎訳『諸国民の富』岩波書店, 1969年)
- Wood, A. 1981. Marx and Equality, in J. Mepham and D-H. Ruben, eds., *Issues in Marxist Philosophy*, Harvester Press, pp.195-220.
- 赤間道夫 1989 「マルクスのベンサム論——「自由, 平等, 所有そしてベンサム」の解剖——」『愛媛大学法文学部論集 経済学科編 経済学』第22号, 35-58頁
- 安藤馨 2007 『統治と功利』勁草書房
- 池田勝徳 1991 『疎外論へのアプローチ』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』中央大学出版社, 3-97頁
- 伊藤恭彦 2002 『多元的世界の政治哲学』有斐閣
- 井上達夫 1986 『共生の作法』創文社
- 岩淵慶一 1998 『神話と真実』時潮社
- 2007 『マルクスの疎外論』時潮社
- 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』岩波書店, 第5号, 5-37頁
- 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頁
- 川本隆史 1995 『現代倫理学の冒険』創文社
- 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
- 城塚登 1970 『若きマルクスの思想』勁草書房
- 施光恒 2003 『リベラリズムの再生』慶應義塾大学出版会
- 盛山和夫 2006 『リベラリズムとは何か』勁草書房
- 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』41-57頁
- 2004 「疎外」有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『現代規範理論入門』ナカニシヤ出版, 101-20頁
- 竹内章郎 1998 「正義と平等」『マルクス・カテゴリー事典』青木書店, 331-4頁
- 田畑稔 1994 『マルクスとアソシエーション』新泉社
- 橋本剛 2007 『マルクスの間人主義』窓社
- 平尾透 1992 『功利性原理』法律文化社
- 廣松渉 1969 『マルクス主義の地平』勁草書房
- 福岡聡 2007 『ロールズのカント的構成主義』勁草書房
- 松井暁 1995 「社会主義と規範理論」『富大経済論集』第40巻第3号, 91-122頁
- 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』晃洋書房, 52-87頁
- 1997b 「分析的マルクス主義の社会システム論(3・完)」富山大学経済学部『富大経済論集』第43巻第1号, 101-71頁
- 1999 「社会システムの倫理学——所有・福祉・平等——」高増明・松井暁編『アナリティカル・マルキシズム』ナカニシヤ出版, 1999年, 131-51頁
- 2003a 「自由概念の規範的考察」『立命館経済学』第52巻第3号, 26-38頁
- 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頁
- 2004 「自由——二つの概念からの考察」有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『現代規範理論入門』ナカニシヤ出版, 21-40頁
- 2006 「マルクスと自己所有権原理」『立命館経済学』第55巻第2号, 56-88頁
- 2007 「マルクスと正義」『専修経済学論集』第42巻第2号, 33-89頁
- 2008 「マルクスと功利主義」『専修経済学論集』第43巻第2号, 1-38頁
- 2009 「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, 61-103頁
山之内靖 2004『受苦者のまなざし』青土社
若松良樹 2003『センの正義論』勁草書房

金(基盤研究(C)), 研究課題名「ポスト・リベラリズム時代における規範理論の役割——その現実的適用を目指して——」による研究成果の一部である。

*本稿は, 2009~11年度文部科学省科学研究費補助