

正義と他者の関わり

スミスとセンの公平な観察者を中心として

小倉 諒也

2013/01/31

内容

はじめに	2
I センの正義論とロールズの正義論	4
1 センの正義論	4
(i) 正義・不正義の捉え方、その特定の難しさ	4
(ii) 正義・不正義の特定の手法	5
(iii) 不偏性の要求	6
2 ロールズの正義論	7
(i) 原初状態	8
(ii) 正義の二原理	9
3 センによる批判	10
(i) 公正の内容	10
(ii) 閉鎖性の克服	13
II スミスの道徳と公平な観察者	14
1 共感と観察者	14
2 道徳が形成される過程	16
(i) 公平な観察者の役割	16
(ii) 称賛と称賛に価するということ	17
(iii) 自己統制と一般原則	19
3 公平な観察者の解釈	20
(i) 第三者としての公平な観察者	20
(ii) 社会と公平な観察者の関係	21
(iii) 神と公平な観察者	23
III センの目指す社会	25
1 公平な観察者を巡る差異	25
2 センの正義の考え	27
おわりに	29
参考文献	30

はじめに

2011年3月11日以後、私たちが「震災」「原発」「放射能」といった言葉を見聞きしない日は一日たりともなく、新聞やテレビでは「絆」とか「がんばろう、日本」というスローガンで溢れている。そして、私たちは被災地を応援することをごく自然に受け入れているように見える。実際に三重県の例を挙げると、地震が発生してからわずかな時間でみえ災害ボランティア支援センターが立ち上がり、ボランティアバスツアーが企画されて老若男女を問わず多くの人たちがこれに参加した¹。あるいは、寄付を呼びかける街頭活動をよく見かけたり、献血ルームに人が押し寄せたり、節電運動が盛り上がりたりしたことは私たちが身近に体験できた現象である。

しかし、被災者を思いやるというのは、一過性のブームに過ぎなかったのかもしれない。師走の衆議院議員総選挙において自民党が圧勝したという事実が、それを物語っているように思ってしまうのだ。国民は原子力発電所建設を促進し、いわゆる原子力村を作り上げた自民党を国民は支持したのである。原発事故は非常に大きなインパクトを与え、私たちの問題意識を引き出したにもかかわらず、脱原発で一致することはなかったようである。いわゆるポストモダンの時代においては、人々の関心がそれぞれ異なるように、何が適切で正しいのかという判断も人によってそれぞれ異なる。ゆえに、人々が一致して同じ価値判断を示すことは難しいように思われる。全会一致の社会的な判断というものが成り立たなくなっているのかもしれない。

例えば、若年無業者（いわゆるニート）の就労問題について若年層の関心は高い。他方で、経営者のような年配者にとって関心は薄く、彼らへ非常にネガティブで偏見に満ちていて、軽蔑の眼差しと冷笑であしらおうとする²。ここでは、世代によって見方が違い、若年者と年配者との間に大きな問題意識の差が存在していると考えられる。そのために、他者との意思疎通をあらかじめコミュニケーションを放棄してしまっていることによって、個人化がますます進んでいるのかもしれない。

こうした意味で他者との関係が断たれつつある現代社会において、ふとしたことで社会的弱者となってしまったとき、いったい誰が手を差し伸べてくれるのであろうか。私たちは、私たちが関心を払ってこなかった諸問題によって弱者となってしまったときに、他の人たちが助けてくれることをどうして期待できるだろうか。私たちは、私たちがそうであったように、他者が無視を決め込むということを容易に予想できることだろう。社会的事

1 このセンターは三重県、日本赤十字三重県支部や三重県社会福祉協議会などが幹事団体となり、災害時に立ち上げられる。2011年4月から11月までに、岩手県山田町へのボランティアバス（ボラパック）が継続的に計35回派遣されて、現地でボランティア活動が行われた。

2 三重県内の中小企業に対して行われた調査では、若年無業者が増加した理由を本人や親の責任であるとする傾向が強いことが分かった（石阪 2008）。彼らが増加した要因を作り出している社会の責任や受け入れる側の責任を企業は見ようとしていないと言えよう。

象に無感覚・無関心であるということは、自分自身の「そうなるかもしれない可能性」や「そうであったかもしれない可能性」について無感覚・無関心であるということだ。社会的要因によるリスクから自分を守るために、あるいは他の人たちを守るためにも社会について考えておくことも必要なのではないだろうか。

私はこのように他者との関係を再建することが大切なのではないかと考える。現代社会においては、テレビや新聞だけでなくインターネットなどを通じて情報を大量に得ることができ、多様な考え方や文化に触れることができる。ともすると、物事が相対化され何でもありだと考えてしまいかねない。しかし、今日の難局を乗り越えるには、基盤となる価値観が共有されねばならないように思える。その基盤となるのが正義に関する考えである。本論文で言う正義とは社会の諸制度の基盤となるような、人々の自由を維持拡大しうる理論のことである。本論文で取り上げるアマルティア・センは現代社会がグローバル化しつつあることに注目し、そこでは他者と積極的に議論をすることによって社会正義を導出できるとした。センの方法論を見ていくことで、他者との関わり方、および社会をより前進させる諸制度を構築する正義の基盤をいかに導出しうるかを見ていきたい。

センは著書『正義のアイデア』の中で、ジョン・ロールズの正義論を批判している。ロールズが主張する、社会契約に基づく社会統治に疑義を投げかけ、グローバル化する現代社会における問題点を指摘する。現代社会には、センが支持する社会的選択理論によるアプローチが有効であることを主張する。また、センはアダム・スミスの「公平な観察者 (impartial spectator)」という概念を用いて正義にアプローチすることで、正義を前進させると言う。この三人の正義に関する考え方を整理しつつ他者との関わりについて考えていきたい。

第I章で、センとロールズの正義についての考え方を整理し、センがロールズをどのように批判しているかを調べる。この作業を通じて二人の正義とそれに至るまでの相違点を示したい。続く第II章では、スミスの道徳論を整理しつつ、公平な観察者をどのように描いているのかを見る。第III章では、スミスの公平な観察者とセンのそれとの違いがどのように生じているかを指摘する。センが正義の議論を通じて意図していたことについて他者との関係に触れつつ検討する。

I センの正義論とロールズの正義論

1 センの正義論

(i) 正義・不正義の捉え方、その特定の難しさ

センの正義論は、正義に至る道を整備することを目的としている。つまり、正義とは何かを明確に示すことよりも、むしろ、それをどのように導出するか示そうとしている。

センは完全で公正な正義とはどのようなものなのかを、リストに挙げたりして具体的に語ることを決してしない。正義とは何か特定しようと考えることよりも、センが重要だとするのは、まず目の前にある明らかな不正を取り除くことである。私たちを道理的に動かすのは、完全で公正な正義を打ち立てようとする意識ではないとする (Sen 2011: vii=1)。とは言え、不正義を取り除くために不正義を特定するというのは難しい作業であるように思える。以下に例を挙げて考えてみる。

私が深夜に自宅付近を散歩していると、顔見知りの少女が見知らぬ男によって裏路地に引きずり込まれて襲われようとする現場に遭遇した。私はきっと、彼女を助けようとすることなく判断して、大声で叫んで援軍を呼んだり、ポケットから携帯電話を取り出して警察に通報したりするだろう。そして、犯人が逮捕されることを期待するに違いない。では、次のような場合はどうか。初老のひどく痩せた男性がコンビニでクリームパンとアイスコーヒーをポケットに忍ばせたのを私は目撃した。よく見ると、その彼は、私が通勤の際に前を通る公園にダンボールハウスで生活している彼であった。私は何も言わずにレジで会計を済ませて店を出た。このときの私が彼を見過ごした行動は正しかったのだろうか。店員に彼を万引き犯として教えるべきであったのだろうか。そして、彼に手錠がかけられることを望むだろうか。この場合は全ての人の意見が一致し同意してくれることを予想するのは難しいだろう。

前者のような例において、私たちは、暴漢が捕まり処罰されることを望む気持ちを間違えなく持つ。一方で後者の場合に、必ずしも前者と同様の処罰を望むわけではなく、判断に迷ってしまうのではないだろうか。このように同じ法律違反であっても、抱く印象は異なる。私たちの社会における正義あるいは不正義をいかに判断するのかという疑問は、センの正義論にとっても非常に重要な論点である。センは、あらかじめ正義や不正義の理論を持ちそれらを定義づけしようとするのと、ある出来事が不正義かどうかを判断するために考えることは違うと考えた。正義や不正義を定義することに集中しすぎると、実際に社会で起きている問題を見過ごしかねないからである。センは正義や不正義を特定しようとは試みるが、それを定義しようとはしない。「完全な選択肢を持つという可能性は、それ以外の二つの選択肢の間の相対的利点を判断するために、必要でも、また有用でもな [く]³」 (Sen 2011: 102=164)、「公正な社会とは何か」という問いは、それ自身、知的関心事で

³ [] 内は引用者。以下同じ。

はあるが、役に立つ正義論に向けての良い出発点ではな [く] ……妥当な最終目的でもない」(Sen 2011: 105=168)からである。

(ii) 正義・不正義の特定の方法

センはむしろ不正義を特定するために、その不正義の感覚を生じさせるための方法について注目している。センの正義論は、正義を追求してはいるものの、正義そのものに焦点を当て論理化しているのではなくて、不正義を取り除き正義を促進する方法を示している (Sen 2011: ix=4)。

センは、自身の主張する正義論で、目の前の明らかな不正を取り除き正義の状態へ近づくための方法として、現実をベースとして考える比較のアプローチを採用する。簡単に言えば、選択肢 A と選択肢 B を比べて優れている方を採用する。また別の選択肢 C の方が現状に望ましいと思われるなら、C との比較を行うこともできる。比較アプローチは、より現状に合った正義を探し続けることができる。このアプローチを採用しているのが、いわゆる社会的選択理論である。センによると、社会的選択理論を根底に持つベンサムやマルクス、スミスといった哲学者は「……制度だけでなく、実際の人々の行動や社会的相互作用やその他の重要な決定要因に影響されて、人々の暮らしがどのようなものになるかを比較することに共通の関心があった」(Sen 2011: xvi=13)とされる。

センが比較のアプローチを優れているとするのは、正義に関する理論の相対性及び複数性を容認するからである。ただし、センはどのような理論でも無制限に認めているのではない。正義の理論として比較の議論をするためには、正義の理論が理にかなう程度に、できるだけ客観的で理性的な精査を経る必要があるのだ (Sen 2011: 39-41=81-3)。もし、相手からなされた行為やかけられた言葉に激高して、思わず何かを口走ったとしよう。これは感情の表出にすぎないのであって客観的な理性による精査の段階を踏んでいないので、もちろん社会的討議に参加することのできないものである。

ここで、正義論を考えるとときに社会的選択理論を採用する積極的な理由について、センの議論を以下のように整理する (Sen 2011: 106-111=169-176)。

① 先験性ではなく、相対性に焦点を合わせ、競合する諸原理の不可避的な複数性を認識すること

センは存在論的に正義を捉えることを強く否定し、現実ベースの比較アプローチに基づき正義の原理の複数性を認めている。このことは、人々の置かれている環境・立場によって正義の意味内容が異なることを示している。社会的選択理論では、正義の原理が複数あることを容認し、確固とした変更不能なものとして正義の原理をあらかじめ定める必要がない。

② 再検討を容認し促進すること

再評価と精査を繰り返すことで、より正義に適う地点へ私たちは到達することができる。まわりの状況が変化していくたびに、原理と原理とを比較することが可能である。そうした営みの中で、正義に関する同意が得られ、不正義は特定されて取り除かれていく。

③ 部分的解を許容すること

正義の原理に関する主張を行うとき、主張の全体を見ればそれが未完成であったとしても、一部だけでも理性的精査に耐えられれば結論の一つの要素として認められるということである⁴。

④ 解釈と情報投入の多様性

各人の意見が重要性を帯びるのは、それぞれが重要な洞察と認識を評価に持ち込むことになるからである。各人の多様な立場からなる多様な意見を正義の判断に用いることができる。そういった、人々の啓発的な主張は立場や習慣などによって生じる偏りをなくすために有用なのである。

⑤ 明確な表現と推論の強調

完全に表現された公理と慎重に行われた議論の展開によって正義の理論を主張することは、他人と対話をするためには重要である。現実に沿った正義の主張は明示的であり、公共的討議をすることができる。

⑥ 社会選択における公共的推論の役割

社会選択は公共的推論を呼び起こすことができ、それは民主主義を成熟させるためには重要なことである(セン 2006: 68-72)。より良い選択をするには議論を交わすことで主張と主張を比較することが必要である。

(iii) 不偏性の要求

現実ベースの比較による社会的選択理論を支持するところから、センを経験論者として数えることができる。センは理性を私たちの側、経験の範疇に繋ぎ留めている。正義や不正義の特定のために用いる理性が私たちの側にあるなら、私たちのさじ加減で理性的に考察したつもりになったり、主観的に物事を見て判断してしまうかもしれない。センは「……偏見を持たずに情報を受け入れ、違う立場の人たちの議論を熟考し、根底にある課題をどう見るべきかについて双方向の討議を行うことによって、概して我々はすべて理性的であ

⁴ センはロールズの正義論を批判はしているがそれは部分に向けられたものである。ロールズの主張の全てを否定していないどころか、それをいかに良くするかということに取り組んでいる。正義の促進という点からもセンの態度は一貫している。

りうる」(Sen 2011: 43=86・7)と言う。理性的であるということつまり公共討議の過程に加わっていることを意味する。偏見に基づいていたり理性的でない主張は公共的闘技の中で淘汰されていくのである。またセンは別の箇所、公正であることについて次のように不偏性を要求している。

正義の適切な理解にとって本質的で、最も重要な例は、たぶん、公正の要求という観点から正義を見なければならぬというロールズの基本的なアイデアである。……その中心には、我々の評価において、他者の利益や関心をも考慮し、偏りを避けるという要請がなければならず、特に我々それぞれの既得権益や、我々の個人的な優先順位や異常さや偏見によって影響されることを避ける必要がある。それは、大まかに言えば、不偏性の要請とみることができる (Sen 2011: 53-54=101・2)。

センは公正であることを担保するために、公平な観察者という偏ることのない人格を想定している。公平な観察者は、第三者的な立場から社会を眺めることで、偏った見方を避け、不正義を特定することができる。こうして、不正義を放っておく、あるいは肯定するような原理は退けられるとする。

センは、比較アプローチによってより良い・不正の取り除かれた社会制度を選択することができるとし、社会的選択理論の立場をとる。そして、何が正義で、何が不正義かを特定するには、偏ることなく対象を見、理性を働かせねばならないとするのである。この不偏性は、スミスの公平な観察者という概念を用いることによって獲得できるとする。スミスの主張はロールズの正義論に関する批判の文脈で展開される。公平な観察者とは何者であるかを考える前に、ロールズについて整理しておく必要があると思われるので次節でロールズの正義論について述べる。

2 ロールズの正義論

センにとって、もっとも影響を受けた哲学者の一人がロールズである。センはロールズを批判するかたちで論を展開していくが、そうすることによってロールズの正義論を促進・発展させる可能性を示唆する。例えば、ロールズが「……この呼び名 [公正としての正義] でもって伝えようとしているのは、公正な初期状態において合意されるものが正義の諸原理なのだとする考えなのである」(Rawls 1999: 11=18・9)と言うとき、センとロールズの両者は公正であることが正義には必要であるという点で一致しているように思える。この節ではロールズの正義論における正義が導出されるまでの過程をラフスケッチして、公正および正義についての考えを整理したい。

(i) 原初状態

ロールズは公正な判断がなされる原初状態を社会契約論的手法に基づいて描く。ホッブズは自然状態に生きる人々とその社会契約を次のように描いた。各人は自己保存の手段として力を行行使する自由を有しており、これを自然権と呼んだ。自分と同じように他者も自然権を無制限に行使することにより、自己保存が危うくなってしまふ。この万人の万人に対する闘争状態を回避すべく理性を働かせ、自然権を放棄し絶対的権力に譲る契約を結ぶという自然法を見出すのだ(佐藤 1998)。他者との利害関係、社会的諸関係にとらわれていては、各人が同一の価値判断をすることは非常に期待しづらく、全員一致の社会契約を結ぶことはできないだろう。かと言って、ホッブズのように、人が持つ権利を放棄し、全権を絶対的権力者に委ねるのは民主的なやり方とは言えないだろう。ロールズは正義を導出する土台として公正な原初状態を想定する。原初状態では人々は自分自身に関する情報を持たないとされ、その圧倒的情報不足の状態では社会契約がなされる。等しく全ての人が情報を持たないという点で偏りをなくすという、センとは全く逆の発想をロールズはしていることが分かる。

〈公正としての正義〉において、伝統的な社会契約における〈自然状態〉に対応するものが、平等な〈原初状態〉である。……この状況の本質的特徴のひとつに、誰も社会における自分の境遇、階級上の地位や社会的身分について知らないばかりでなく、もって生まれた資産や能力、知性、体力その他の分配・分布においてどれほどの運・不運をこうむっているかについても知っていないというものがある。さらに、契約当事者たちは各人の善の構想やおのおのに特有の心理的な性向も知らない、という前提も加えよう。正義の諸原理は〈無知のヴェール〉に覆われた状態のままに選択される。諸原理を選択するにあたって、自然本性的な偶然性や社会状況による偶発性の違いが結果的にある人を有利にしたり不利にしたりすることがなくなる、という条件がこれによって確保される(Rawls 1999: 11=18)。

……原初状態とは適切な〈契約の出発点をなす現状〉であって、そこで達成される基本合意が公正であることを保証してくれる(Rawls 1999: 15=25)。

ロールズは以下のように、正義の原理の判断をする際に社会的諸関係に基づいた、自身や自身の所属するグループを利する判断を排除せねばならないと言う。

たとえば、自分が金持ちだと知った人は、福祉施策のために課せられる種々の税金が正義に反するとの原理を持ち出すのが合理的だと考えるかもしれないし、貧乏だと知った人は、十中八九それと正反対の原理を提案するだろう(Rawls 1999: 17=27)。

〈諸原理を選択する段階においては、どんな人も生まれのめぐり合わせや社会的な状況のよしあしによって当人の有利・不利が左右されてはならない〉……〈各人固有の状況に合わせて諸原理を仕立てることを不可能と [すること]〉……〈特定の性向や願い、人びとの善の構想が採用される諸原理に影響を及ぼすものではない〉……(Rawls 1999: 16-7=26-7)。

ロールズは、各人の置かれている状況に基づいた主張をしないように工夫する。無知のヴェールをそれぞれに被せることによって、各人の自分自身に関する情報を遮断してしまうのである。そして、正義の諸原理が満場一致で選択され、熟慮と討議を経ながら法が導出されていく。自分の特性について知ってしまうえば自分にとって有利な合理的選択を主張することになるので、主張はそれぞれ対立してしまいかねないだろう。自分のことについて無知であるという一定の制限を加えると、社会における自分の立場が分からなくなり自分に有利な主張ができなくなる。人々は、実際には自分が社会的弱者とされる立場であったとしても不利にならないような契約内容を考える。人々が合理的に考え、マキシミン・ルールに従って理に適った社会正義が全員一致で導かれるのである⁵。この原初状態という工夫によって不偏性を得ることができ、公正な正義が得られる。

(ii) 正義の二原理

このような原初状態から、ロールズは次の正義の原理を導出する(Rawls 1999: 53=84)。

第一原理 各人は、平等な基本的諸自由の最も広範な制度枠組みに対する対等な権利を保持すべきである。ただし最も広範な枠組みといっても他の人びとの諸自由の同様な制度枠組みと両立可能なものでなければならない。

第二原理 社会的・経済的不平等は、次の二条件を充たすように編成されなければならない。

- ① そうした不平等が各人の利益になると無理なく予期しうること。
- ② 全員に開かれている地位や職務に付帯すること。

第二原理は一般に次のように言い換えることができる(川本 1997: 134)。

社会的・経済的不平等は、次の二条件を満たすものでなければならない。

- ① それらの不平等が最も不遇な立場にある人々の期待便宜を最大化すること。
- ② 公正な機会の均等という条件のもとで、すべての人に開かれている職務や地位

⁵ 誰もが情報を持たない中で選択を迫るというのは少し暴力的ではないか。合理的というよりむしろ、仕方なく消極的ではあるが被害を受けにくい選択がなされるものと思われる。

に付随するものでしかないこと。

原初状態において人々は、自分に関する情報を何ら持たないが、社会的弱者がどのように扱われていたかといったことについては知っているので、自身が社会的弱者であった場合でも、最悪の事態に陥らないように上の正義の二原理を導き契約をする。

全員を等しく道徳的人格として扱い、かつ社会的な運／不運や生来のめぐり合わせの運／不運によって社会的共同の便益と負担を不当に割り当てることのない、二原理の解釈を探り当てようとする、四つの選択肢⁶の中で〈デモクラティック〉解釈が最善であることが分かる(Rawls 1999: 65=102)。

これがロールズの公正な正義の原理であり、社会制度の礎となるのである。もし、ひたすら自由を追い求めれば強者と弱者の不平等は拡大し続け、自由の名の下にそれは肯定されてしまいかねない⁷。この場合、自由を謳歌できるのは経済力があつたり社会関係資本が豊かにあつたりする人たちで、そうでない人たちは自由を行使することができない。あるグループに属する人々の自由を促進することが、他のグループに属する人々の自由を小さくするのであれば、正義に適った自由とは表現できないだろう。ロールズは、人々の利己心に基づく行動によって他者の自由が侵害され小さくなってしまふのを是正するために、社会契約の段階で条件を付した。全ての人々が、自分のしたいことを最低限できるような自由を社会保障によって守ろうとしたと言えるだろう。

3 センによる批判

センの正義論とロールズの正義論について概略を述べた。両者の主張の相違点と重なり合う部分について整理したい。

(i) 公正の内容

センはロールズが正義を論じる際に公正であることを求めたことに共鳴し、また、公正の内容についても不偏性の要請ということで一致している。ロールズは、正義の原理を導く際に、人々に無知のヴェールを被せる。すると、自分の立場が分からなくなり、それぞ

⁶ 第二原理は四つの意味解釈をしようが、マキシミン・ルールを採用することで〈デモクラティックな〉平等を選択する。〈デモクラティックな〉平等は、「各人の利益」を格差原理として、「平等に開かれている」を公正な機会均等としての平等という意味内容に解釈をする。

⁷ 例えばロバート・ノージックらのリバタリアニズムは、個人の自由を優先するあまり国家の介入を極端に嫌っていた。センはノージックの考えを正義の名のもとに弱者を見ようとしない思想として批判している (IJ/pp.141-142)。

れ異なった立場からの利己的な判断ができなくなる。こうして、自己利益に偏った主張がされなくなるので、社会正義が様々な要因によって歪められるのを避けることに成功している。原初状態に置かれる当事者たちについてロールズは次のように言っている。

原初状態の当事者たちは平等・対等であると仮定するのが理にかなうだろう。すなわち、諸原理を選択する手続きにおいて、全員が同一の権利を有している。各人は提言を行い、それが受理される理由を提示しうる、など。もちろん、こうした条件の趣旨は、道徳的人格（おのれの善の構想を抱き、正義の感覚を発揮することができる被造物）としての人間存在がすべて平等であることを示すところにある(Rawls 1999: 17=27)。

こうして、自分自身に関する知識や情報は持たないけれども善については考察することができるという人々が想定される。しかし、自分自身について全く無知であっても道徳的人格と言え、正義について考えうる存在だと想定してしまっても良いのだろうか。原初状態にいる人たちは、いわば完全な情報弱者であり、自分が社会的に最も虐げられている人々のグループに属していたときの損失を考え、最も安全なロールズの正義の原理を消極的に選ばざるを得ない、というような主張は可能ではないのか。と言うのは、自分に関する情報を手にしていれば、より自分を利して他者の利益との調和する契約を結べたかもしれないからである。

むしろセンは情報を多く持つ方が良いとしている。センは正義の論理について考える段階から公共的推論の必要性を言っており、そのために社会・他者との関わりはむしろ濃密になる。公共的討議に耐えうる主張をせねばならないので他者を説得したいと思う人は、他者に対してだけではなく自分自身の置かれている立場についてもよく知っておく必要がある。彼らは客観的な主張を行い、特定の集団を特別に利するような偏った主張をしていないつもりでも、実際には偏ってしまっていることもある。これをセンは「立場に基づく客観性と結びついた幻想」(Sen 2011: 169=253)と言い、この問題を乗り越えない限り不偏性の要求を満たすことはできないとする。この幻想を取り除くのは非常に骨の折れる作業である。なぜなら、何かを主張する本人は、自分が客観的な主張を行っていて偏っていないと信じているからである。このことについてセンは、「立場に基づく幻想は、正義の追求において深刻な障害となり、それは評価のための情報的基礎を拓けることによって克服されるべき……」(Sen 2011: 169=254)と言う。公共的討議を通じて、様々な立場に基づいた主張に触れることで、世界を公平に見つめることができる。

この問題〔立場性に関する問題〕は、正義論を定式化する上で、より具体的には、正義の要件の理解において公共的推論に特別な役割を与える理論を追求する上で極めて重要である。公共的推論の届く範囲は、人々が生きている世界をどう把握するかによ

って実際には限られるだろう。……実際、立場性の役割は、社会的理解や公共的な事柄の評価に重要な影響を与える（そして歪める）体系的で根強い幻想を解釈する上で特に重大である（Sen 2011: 167=252）。

このようにロールズとセンの両者は、公正を担保するために不偏性が大切であるという意識は共有するものの、その偏りを避ける方法は異なるようである。各人の有する自分自身に関する情報を無知のヴェールによって制限してしまうことで、全員一致の正義の原理を導き出そうとするロールズ。世界に関する情報をたくさん持つことで多くの立場を知り、より良い原理を見出そうとするセン。この二人の公正に関する考え方の違いは、不偏性の範囲についての違いにつながる。センは、原初状態において社会契約がなされる際に、その社会の外部の人々の声は反映されないということについてロールズを批判している。「ロールズの「公正としての正義」という方法は、原初状態という工夫と、それに基づいて特定の政治的共同体の市民の間に結ばれる社会契約を用いる。外部の者は、その契約論的過程に関わることはない」（Sen 2011: 123=191-2）と言うのである。外部の者の声を重視せねばならないのは、センはロールズの考えでは次の課題に対応できないとしているからである。先にも触れたように、無知のヴェールを被った原初状態では、自分自身については何も知らないが、社会の価値観や慣習、社会的に有利な人々、不利な人々の身分は何であるかなどの情報は持っている。よって、自分が最も社会的に弱い立場であった場合でも不利ではないような内容の契約がなされて、正義の原理が導出されることになる。しかし、その既存の価値観が客観的精査に耐えうるものであるかどうか、つまり先入観や偏見に基づいていないかどうかということについて定かではない。公正な契約の名のもとに、偏見や先入観にさらされ続けている対象は放置されるだろう。そういったことについて、契約論的アプローチをとるこの手続きは、検討作業を欠いているという意味で閉鎖的であると言えるのだ。

ロールズの「無知のベール」は、対象グループ内の多様な個人の既得権益や個人的見解の影響を取り除く必要に効果的に答えてはいるが、（スミスの言葉を用いれば）「その他の人々の目」を通した精査を行おうとはしない。……「原初状態」における手続きは、原初状態でどの規則が選択されるかに影響を与えることになる社会的慣習や偏狭な感情を適切に客観的に精査することの保証にはならない（Sen 2011: 126-7=196-8）。

そこ〔契約論的枠組み〕には、地域の偏見の影響を防ぐ手続き上の工夫はなく、原初状態において他の人々の目に配慮する体系的方法もない。ここでの関心事は、地域的価値観が、さらに精査すれば、対象とするグループが共有する先入観や偏見に過ぎないことを明らかにできる強力な検討手段をその手続きは欠いているということである（Sen 2011: 128=198）。

(ii) 閉鎖性の克服

上のように言ってセンはロールズを批判するが、センのアプローチが閉鎖的でなく開放的であるというのはどのようなことだろうか。センが採用する現実ベースの比較アプローチが地域的偏狭性を克服し開放的であるとする理由は、社会・地域を越えて多様な価値観を正義に反映させることが可能であるという点にある。自分の立場だけでは知り得なかった情報を持つことで、他の立場に配慮したより良い正義を導ける。しかし、自分の慣れ親しんだ地域の価値観を客観的に見直すことは難しく、公共的な議論に参加する人々も地域の価値観に引きずられた主張をしているかもしれない。センが「立場に基づく客観性と結びついた幻想」(Sen 2011: 169=253)と呼んで指摘したように、物事を客観的に精査したと思ひ込み、立場(自分の属する社会)に基づく偏見や先入観に支配されていることに気づけないことも十分あり得ることである。地域価値観によって影響を受け、アイデンティティを作られた者がその立場から、地域的価値観を批判的に捉えるのは難しいだろう。センは、比較のアプローチも直面してしまう閉鎖性の問題をスミスの公平な観察者という概念を使って克服しようとする。公平な観察者によって「その地方の伝統的な考え方に制約されている推論を乗り越え……」(Sen 2011: 125=195)ることができるというのだ。公平な観察者が、立場に固定されない多様な価値観を与えてくれるのである。センは、いったいどのように公平な観察者を理解し、そのように使って自身の比較アプローチを開放的にしていくのであろうか。

II スミスの道徳と公平な観察者

スミスは道徳について考える際に公平な観察者という概念を用いている。スミスが道徳をどのように捉えているかということに触れずに、公平な観察者を理解し、説明することは不可能だ。スミスの道徳に関する議論において、彼の道徳を導く手法を整理しつつ、その中で公平な観察者はどのような役割を与えられているのかを見ていく。

1 共感と観察者

18世紀のヨーロッパにおいては理性がとても重要だと考えられていた。その中で、スミスは共感⁸という感覚を軽視しようとはしなかった、むしろ感覚を用いて道徳を導こうとした。スミスは経験論者であり、また功利主義者として人間を利己的な存在と捉えていたかのように思われがちである。しかし、人間を完全に利己的に行動する存在だとはみなさずに、人間には他者を思いやる気持ちがあることや時として他利的であることを指摘している。

人間というものは、これをどんなに利己的なものと考えてみても、なおその性質の中には、他人の運命に気を配って、他人の幸福を見ることが気持ちいい、ということ以外になんら得るところがないばあいでも、それらの人達の幸福が自分自身にとってなくてはならないもののように感じさせる何らかの原理が存在することは明らかである (Smith 1759: 3=41)。

この気持ちは共感に他ならない。共感という感覚を私たちは得ることがあるし、その存在を否定することもしないだろう。では、共感とはどういうものであるのか、どのようにして私たちの中に引き起こるものなのかについてスミスの主張を見てみよう。

スミスは、次の過程を通じて、私たちは何らかの行為した他者との共感を得ることができると考えた。まず、自分を他者と同じ立場・状況に置き、他者と同じ体験をする。そして、自分が感じたことと、実際に他者のとった言動や行為を比べてみる。他者の行動がもっともだと思えるならばそれが共感であり、思えない場合は共感が生じなかったということである。スミスは、人は想像上で他人がどのように感じるかということをも他人と同じ立場で経験するように言う。この想像上の過程において、「他人の苦しみまたは喜びに対してわれわれが同情する場合ですらも、そのいずれかの原因に関して充分なる知識を持たない

⁸ 共感 (sympathy) には同感 (水田、堂目) とか同情 (米林) といった表し方もあるが、最も一般的に馴染みがあると思われる共感を本稿では用いる。訳文は米林 (1969, 未来社) のテキストを用いる。本文中の共感と、引用文中の同感、同情は特別に断りがない限り、同意味として扱うものとする。また、引用箇所については、引用した文献のまま表記し、引用者が修正することはしない。

間は、極めて不完全なのが常である」(Smith 1759: 5-6=46) と言い、私たちが観察し共感しようとする対象者のことをよく知らねばならないとする。相手のことをよく知らないのに同じ立場に立つことができないからである。

つまり、私たちが笑顔の人を見て「きっとあの人は楽しいに違いない」と想像するのは共感ではない。この場合、笑顔になった人(行為者)と同じ経験をしておらず、主観的な判断によるものだからである。またスミスは「……同情は情感を見たために起こるというよりも、むしろかような情感を刺戟した状況を知ったために起こる……」(Smith 1759: 6=46) と言う。行為者が笑顔となった背景を知って、同じ立場に立つことができ初めて共感が起こりうる。自分の経験した感覚と喚起された行為が、行為者が実際に示した表情や態度などと一致したときに共感が生じる。当然、被観察者の事情を把握していて、同一の経験をしたとしても共感が生じるわけではない。例えば、窃盗犯が善良な市民から現金を奪ってしめしめと思って笑顔になったのを見て、事情を一切知らない私たちは、つられて笑顔になるかもしれない。だが、彼が犯罪者であって、ひどい行いをしたことを知ってしまえば、私たちは共感することができないのでにっこりとしないうちである。

われわれは、他人がどんなに感ずるかを直接経験するわけにはゆかないから、他人が受ける感動の受け方に関しては、自分がその人間と同じ立場に置かれたときにおそらく感ずるに違いないことを思い浮かべて見るのでなければ、はっきりした知識をもつことはできない (Smith 1759: 3=42)。

ここまでの整理で分かるように、スミスは怒りとか悲しみのような、人間の内部に瞬間的に起こる感情のみに着目しているのではない。感情は瞬間的に起こるものだけど、相手のことをよく知って、どのような感情が起こるかを想像してみることを主張しているのは、その証左である。また、共感ができるということは他人の感情を是認すること、共感ができないということは他人の感情を否認することである。言い換えれば、他者の行為の背景にある動機や事情を知って、同じ立場で同じ経験をした際に生じる感情の一致を共感と呼ぶ。

ある事柄の主たる当事者の原本的な情感が見物人の同情的情緒と完全に一致する場合それらの原本的情感はこの見物人にとって必然的に正当であり、適正であり、それらの情感の起こった動機に適合しているものと考えられる。これに反して、その見物人に詳しい事情がわかった結果、それらの情感がかれの感ずるところと一致しないということが明らかになると、それらの情感はその見物人にとって必然的に不正であり、道徳的に不適正であり、かような情感を起こした原因に適合していないものと考えられる。それ故に、他人の情感が、その情感を起こさしめた動機にぴったり適合していると認めることは、われわれがそれらの情感に完全に同情することと同じである。ま

た、それらの情感がその動機に適合していると認めないということは、われわれがそれらの情感に完全に同情していないというのと全く同じである (Smith 1759: 11=57)。

この判断の基礎となる尺度は、行為や感情の原因や動機について考察すること、および感情や動機によって一般的に起こる結果について考察することで作られていく。

あらゆる行為の発動原因であり、またかのような行為の美德もしくは悪徳のすべてに対し、究極においてその基礎となっているところの、心の情操もしくは性向は、二つの異なる方面から、いいかえるなら二つの異なる関係においてこれを考察することができる。その第一は、かような情操もしくは性向を刺戟する原因に関して、あるいはかような情操もしくは性向を起こさせた動機に関して考察することであり、その第二は、かような情操もしくは性向の目指す目的に関して、あるいはそれらの情操もしくは性向が産み出す傾向のある結果に関して考察することである (Smith 1759: 13=60-1)。

2 道徳が形成される過程

こうした想像上の過程を経て他者の行為について共感に至ると分析するスミスは、この他者への共感の過程を自分自身の感情や行為が適切であるかの判断に利用する。その際に登場するのが公平な観察者という概念である。

(i) 公平な観察者の役割

上述のように、他者の感情や行為の動機および行為について、細部にわたり観察して他者の立場に自身を置いてみて他者と同じ経験をしてみることで共感が生じうる。他者に対して行っていた共感の方法を、自分自身についても同じように行う。こうしてスミスは、この共感を自己是認の道具として使用することを試みる。つまり、共感を用いることで、自分自身の感情や行為の適切性について判断することができるとする。

……われわれが自分自身の行為を是認したり、否認したりするのは、われわれが自分の行為を支配した情操や動機に全面的に移入し、同情できるか、どうかということによって決定せられる (Smith 1759: 111=253)。

自分の行為は、時として利己的であり他者の利益を害したりする。いくら自分が適切で正しいと思っても、それを適切で正しいものとする確証はない。ジャイアンが「のび太のモノは俺のモノ」と仮に言ったとしても私たちは納得できないように、自分で自分自身の主張を正しいと言っても、何の説得力を持たないのである。また、他者の利益に配慮

したとしても、本当に他者の利益になるかは保証されない。あくまで、自分の判断によるものは主観的であることを脱し得ないのである。スミスもそのことには気づいており、主観性を排除するために、自分の行為について他人がどういった判断をするかを意識しないとイケないと言い、その役割を公平な観察者に担わせているのである。

われわれは、すべての公平無私なる見物人⁹がわれわれ自身の行為を検討するに違いないと想像せられるような方法でもって、自分自身の行為を検討すべく努力しなければならない。もしも、自分自身を公平無私なる見物人の立場においてみて、われわれがわれわれ自身の行為を支配したあらゆる情感や動機に徹底的に移入するならば、われわれはこの想像上の公平なる裁判官の是認に同情することによって、自分自身の行為を是認する。もしもそうでなければ、われわれはこの公平なる裁判官の否認に移入して、自分自身の行為を断罪する (Smith 1759: 111=254)。

他者の行為について適切性を判断するとき、観察者は行為者の立場に立ってその行為を眺めねばならないのであった。それと同様にスミスは、自分自身の行為について、公平な観察者という他者の目を持つ観察者となって自分の行為を眺めよと言う。公平な観察者は自分自身の内部にありながら、他者の目で自分の行為を見つめる。そうすることで、自分自身の行為の適切性を知り得る。つまり主観的な判断を避け、客観的に自身の行為の適切性を判断することができるのである。こうした意味で、公平な観察者は自分と他者との関係において偏ることなく公平であり、公平な観察者によってなされる判断は公正である。

また、この自分自身の行為を見つめる公平な観察者は、他者の行為を見つめる観察者よりも上位に置かれると思われる。スミスは、他者の行為の適切性を判断するとき、行為者に関する情報を充分持つことを求めていた。ただ、自分自身に関することと他者に関することでは、前者の方がより完全に近い情報を持てるであろう。スミスは他者の行為の適切性について眺める場合は観察者という表現を、自分の行為の適切性については公平な観察者という表現を用いる傾向が明らかに見られることから、両者には性質的違いを設けていたことが伺えよう。

(ii) 称賛と称賛に価するということ

スミスは裁判の手続きに例えて、他者からの称賛を第一審法廷、胸中の公平な観察者による称賛を第二審法廷と呼ぶ。第一審における「完全に現実の称賛に対する欲求と現実の非難に対する反感とにもとづ [く]」 (Smith 1759: 127=288) 裁量権を持つ裁判官を外部的人間と呼び、第二審における「完全に称賛に価することに対する欲求と非難に価すること

⁹ スミスのテキストでは、*impartial spectator* である。一般的には、よりシンプルな訳だと思われる公平な観察者という訳が当てられているので、本論文中では公平な観察者と表記する。

に対する反感に基づく]」(Smith 1759: 127=288-9) 裁量権を持つ裁判官を内部的人間と呼ぶ。もし自分自身の行為が第一審で支持されなくても、第二審の判断を仰ぐことによって、その適切性を知ることができるとする。第一審の裁判官である外部的人間は彼らの立場から適切性を判断するので、行為者の立場や事情を十分に配慮しているとは言えない。他方で、第二審の裁判官である公平な観察者は自分自身について十分知っているので、外部的裁判官とは別の観点から自分自身の行為の適切性を公正に判断することができる。

誰しも、人から褒められたり愛されていると嬉しいと感じ、人から馬鹿にされたり嫌味を言われたりすると不快に感じるものである。しかし、人々はそれだけでは満足せず、別の原理から人は称賛に価する者になりたいと欲するとのだとスミスは言う (Smith 1759: 114・30=265-94)。もっとも、スミスは外部的裁判官による称賛を重視しない。それは、「無智あるいは錯覚から、何らかの方法でもってわれわれが尊敬されたり、感心されたりしても、われわれは決して満足することができない」(Smith 1759: 114=266) からである。私たちは称賛される場合でも、何らかの根拠がないことには素直に喜ぶことができない¹⁰。公平な観察者は自分自身の行為について公正な判断を下せるので、彼の是認は行為が称賛に価するということを保証する。つまり公平な観察者は、自分の意見と他者や社会の意見を天秤にかけるという意味で公平なのである。

ここで、自分自身称賛に価すると知っているか知らないか、そして他者から称賛されるかされないか、それぞれの組み合わせで四つが考えられる。自分自身称賛に価すると知っていて、かつ他者から称賛されないという場合、自身の中で称賛に価すると分かっているので他人の評価は気にならないということになる。しかし、スミスは他者の非難の声が大きいと予想される場合、それを避けようと行動しようとすると言う¹¹。先に述べた通り、公平な観察者は意見の偏りを克服するために生まれた工夫であった。しかしながら、公平な観察者の判断は想像上でなされるので、厳しい見方をすれば、現実の声をシャットアウトし自己完結しているとも捉えることができるかもしれない。この批判を回避するために、公平な観察者の判断と他者の評価との緊張関係を調停することが必要な場合を認める余地を残していたのかもしれない¹²。

¹⁰ 自分では称賛されるに価しないことを知っているにも関わらず、根拠のないお世辞などに喜び、恥ずかしくも思わない態度 (本文中の②に該当) についてスミスは強く批判している。「……根拠のない賛辞に喜ぶのは、最も皮相な軽薄さ、ないし弱さの証拠である。これを虚栄と呼ぶのはまことに適切で、最も笑うべきまた最も軽蔑すべき諸々の悪徳、すなわち生意気の悪徳と一般的な虚偽の根源であり、また諸々の愚昧……の根源」(Smith 1759: 115=267) だと言う。

¹¹ 称賛に価すると判断することを修正したりするのではなく、それ以外の部分で非難を注意深く避けることがあるとスミスは指摘する (Smith 1759: =125-6=286-8)。

¹² 水田洋は「……それ [他者の目・世間の判断] をわすれて、良心の名のもとに社会を無視し、ひとりよがり、身びいきにならないように、とスミスは警告……」(水田 1997: 82) していると指摘している。

(iii) 自己統制と一般原則

スミスにとって道徳は、神によって与えられるものではなく、また人が生まれながらに持っているものでもなかった。スミスはそれが社会との対話の中で生まれていくものだと考えていた (Smith 1759: 111・2=254・6)。まさに公平な観察者は社会との関わりの中で育てられていく。つまり、他の公平な観察者たちの反応を観察することで、自身の行為の適切性に関する判断基準を持つようになる。ひとたび胸中に公平な観察者を宿すようになると、人は自身の利己的な性格を修正するようになり、「寛容の道徳的適正」と「不正の醜悪性」¹³ (Smith 1759: 133=302)とはどのようなものかをはっきりと知ることができるようになる。

公平な観察者となり自分自身の行動を眺めることができる態度を、スミスは自己統制と呼ぶ。自己統制によって突発的な感情をコントロールし克服するならば、名誉や誇りを感じることができると言う。この際、自分自身の内部は二つに意見対立し激しいやり取りが行われている。自分自身の諸感情が支持する見解と、名誉などが支持する公平な観察者の見解の間で揺れ動き苦悩しているのである。

かれ自身の困窮に関するかれ自身の感情、かれ自身の境遇に関して自然に抱かれるかれ自身の見解などがかれを強く圧迫し、よほど大きな努力を払わなければ、かれは公平無私なる見物人がかれに関して抱く感情や見解にかれの注意を集中するわけにはゆかないのである。自分自身の見解と公平無私なる見物人の見解とが同時にかれの頭に浮かんでくる。かれの名誉感、かれ自身の尊敬に対する彼の配慮は、後者の見解にかれの全注意力を集中するようにかれに指令する。かれの自然の教育されていない、あるいは訓練されていない諸感情は、たえずかれの全注意力を前者の見解に転じさせようとする。……双方の性格に関する異なる見解がかれの心の中で別々になって存在し、互いにはっきりと区別され、その各々の一方がかれに命ずるところの行動は、他方がかれに命ずるところの行動と全く異なるのである (Smith 1759: 142=320)。

人は二つの見解に引き裂かれながらも、苦勞して公平な観察者の意見を尊重しようとする。スミスは、時間が経過し感情の高ぶりが静まりさえすれば苦勞なく公平な観察者と自身を一致させることができると言う (Smith 1759: 143・4=321)。しかし、全ての場合に、公平な観察者の意見に耳を傾ける余裕がないことも事実であろう。ふつう、突発的に自身の利益が害されたときゆっくりと構えては居られないものである。自動車を運転していて、

¹³ 「寛容の道徳的適正」とは自己犠牲と他利的性向のことであり、不正の醜悪性とは他者犠牲と利己的性向のことである。スミスによると、立派な人ですら他者の行為によって自身が受ける感情(能動的諸感情)について敏感で利己的であるが、自身が他者に行為する原理(能動的諸原理)には反映されないことがほとんどである。利己的感情から利己的行動へそのまま移行しないのは、まさに「理性であり、原理であり、良心であり、胸中の居住者であり、内部的人間であり、われわれの行為の偉大なる裁判官であり、調停者……」(Smith 1759: 133=302)であるところの公平な観察者に他ならないのである。

無理やり前方に割り込みされたときに、クラクションを鳴らすか鳴らさないかについて、公平な観察者の審判を待ってられないかもしれない¹⁴。そして、あまりにも感情が高揚しているために公平な観察者の判断を軽視したり歪曲したりすることだってある。こういった人間の弱点を克服するために、「……われわれはいかなることがこれをなすのに妥当であり、道徳的に適正であるか、あるいはいかなることがこれを回避しなければならないかということに関して、知らず知らずのうちに自ら一種の一般原則を作り上げる……」(Smith 1759: 153=344)のだ。この一般原則は他者を観察し続けることで自然に、経験的に発見される。この原則を習慣化することで、感情の高ぶりを抑えつづけることができるようになるのである¹⁵。

この道徳的一般原則と公平な観察者を胸中に持つ人々が互いに社会という場で関わりあうことで、より望ましい道徳が生じる可能性をスミスは描き出した。この道徳的一般原則および胸中の公平な観察者は他者のことを観察することを通じて獲得できるものであり、また必ずしも絶対的なものではない。道徳的一般原則や胸中の公平な観察者が社会の人々との交流によって生じる以上、ひとりよがりや通用せずあまりに利己的な行為は許されないだろう。自分自身の行為が共感されるのは、それが他の公平な観察者らの道徳的適正に適ったからである。反対に、共感できなかったなら、道徳的適正から逸れているので不快感が示されるだろう。後者の場合、公平な観察者が難色を示したことを行為者は見、自分の一般原則を改めようとする。この社会の中での過程を経ることで、道徳的適正を各々が持つことができる。ゆえに、一般原則は個人の作業で作られるのではないので、利己的な行為や、反社会的な行為が慎まれるようになる。

3 公平な観察者の解釈

スミスは公平な観察者を道徳の導出に不可欠なものとして用いた。公平な観察者は、スミスが最も重視している共感を得るために自身の中に宿したもう一人の人格である。ここまでは、スミスの道徳論という文脈で公平な観察者を捉えてきたが、公平な観察者それ自体に焦点を当てて詳しく見ていく。

(i) 第三者としての公平な観察者

いったん自分自身の胸中に宿った公平な観察者は、第三者の立場から行為を眺める。単なる観察者は、それぞれ個別的な事情や利害によって、行為に関する見方が歪められ、その適切性を判断することができない。行為者が自身の行為の適切性を判断する際に、親しい友人の立場と目を借りて自身の行為を眺めたとしたら、観察者は行為者に甘い判断をす

¹⁴ 公平な観察者による考察は理性的な営みである。

¹⁵ スミスによれば、この一般原則は経験的に導出され、何か一般原則があらかじめ存在していることを知っていて、それに近づけるよう努力して導かれていくものではない。

るだろう。その結果、行為者と観察者が共に行為を是認したことによって共感が生まれたとしても、行為者に観察者が肩入れをしていて不偏性が確保できていないことになる。不偏性は、単なる観察者にはない、公平な観察者の持つ特徴である。何ら利害関係にない第三者の立場からの評価を参考にすることによって、自分自身の道徳的適性を知ることができるのである。また、いったん公平な観察者による是認が与えられたなら、単なる観察者の是認を待つ必要はなくなる。上級の法廷である公平な観察者の審判を経ているのだから、わざわざ下級審の判断を仰いだり優先したりすることはないからである。

第三者たる公平な観察者は本人との関係が薄ければ薄いほど冷静にその役割を果たせることになるのではないか、という仮説を考える。確かに、本人との関係から自由であれば、表面的な情報からドラスティックな判断ができそうである。しかし、この予想は公平な観察者の第三者的立場を誤解していて、スミスの意図から外れると思われる。他の公平な観察者らを観察することで、胸中に公平な観察者を持つことができるようになるので、まったく関係性のない公平な観察者は想定されない。第三者的に理解された公平な観察者は、利害関係にない位置にいる人のことであって、全ての意味で関係のない位置にいる人のことではないのである。行為者は、道徳的適性を判断する観察者の位置が全くあやふやだったり、一瞥もくれないような人物だったら、彼を参考にしたりしない。スミスは、公平な観察者は行為者の事情を充分熟知していることを求めているのだった (Smith 1759: 111=253)。

(ii) 社会と公平な観察者の関係

では、人が一般原則を胸中に抱く際に参考にする他の公平な観察者らの立場は、どのくらいの範囲が想定されるのだろうか。関係を拡大し続ければ、人間は皆「哺乳類」としての関係にまで際限なく広がってしまう。あまりにも関係が希薄になってしまえば、個人と個人との間には全く関係がないのと同じである。よって、公平な観察者が成立しうる関係性の範囲について、地理的要因がこれを規定するのか、あるいは地理的要因とは別の要因によるのかを考察する必要がある。スミスは、社会で他の公平な観察者らと出会い、彼らの表情や行為をよく観察したり交流したりすることで胸中の観察者たる道徳的適正を獲得していくと説明したのであった (Smith 1759: 111-2=254-5)。つまり、行為者と観察者は両者が基盤としている同じ社会という範囲内で形成されるということだ。では次に社会という枠組みを決定するものは何かを考えよう。地区の自治会はもちろん国や市や県といった明確に境界線が引かれた行政単位を一つの社会と呼ぶことができる。行政単位が、町、市、県、国の順で大きくなっていくなら、それぞれの外部に公平な観察者の眼を用いることができるだろうか。スミスは、国外にいる公平な観察者は国内のことについてほとんど無関心であることを指摘している。

ある独立国の国民に対する他の独立国の国民の行為に関しては、中立国の国民だけが

唯一の中立的な公平無私なる見物人である。しかしながら、それらの諸国民は非常に遠方にいるので、かれらはほとんど全くこれを見ることができない。二つの国民が衝突した場合、双方の国の国民は局外にある外国の国民がかれらの行為に関していかなる情操を抱くであろうか、ということに対してほとんど考慮を払われない (Smith 1759: 148=332)。

国内の行為者は国外の観察者の反応を参考にすることができないので、胸中に国の枠組みを超えて道徳的適正を獲得することはないように思われる。スミスは、公平な観察者の範囲を行為者と同じ国内にとどめておこうとしていると思われる。つまりスミスは、国よりも小さい単位の社会における人と人との対話の中で胸中の公平な観察者が生じると想定していたように考えられる。

続いて、国の内部における社会的関係について考える。水田は、そのことについて次のように言う。

スミスは、人間が社会をはなれて生きていけないと考えていた。……この社会は、支配者が押しつけた秩序（権威）や昔からある慣習的な規則（伝統）によって維持されるのではなく、『国富論』のはじめにでてくる分業によって各人が生産したものを、相互に交換することによって、なりたつのである。各個人はそのなかで、分業によってそれぞれの部署をうけもつ、対等な人間なのである。／つまり、世間といい社会といっても、それは自分とおなじような人間のあつまりにすぎず、自分はいまある行為について、世間からみられ、判断されているが、べつときには、世間の一員として他人をみることになる。それぞれの人が、行為者になったり観察者になったりして、くらしているわけで、それだからこそ、すべての人が自分について、観察者の立場からみたらどうかということ想像できるのである (水田 1997: 65-6)。

社会とは自分自身と全く対等な他人で構成されている共同体のことである。自身は他者と対等であり、同じ社会に生きる一人に過ぎないと知ることによって、自身の行為を観察することができるとする。ゆえに、立場の交換ができ、他者の立場で自身の行動を見つめることも容易なのである。つまり、自身も他者も対等であるという感覚が通用する範囲を社会と呼んでいるのだ。また水田は、スミスの想定している社会の範囲を考える上で、スミスの経済に関する見方が重要だとしている。経済活動と共感のプロセスは対等な他者を前提としているとし、スミスの思想の基盤を提示しているのである。スミスは単なる観察者と公平な観察者とを区別していて、他の公平な観察者らの態度を観察して、自分の中に公平な観察者を宿すとしたのであった。しかし、水田は単なる観察者と公平な観察者との間には明瞭な差はないと見なしているようで、単なる観察者も公平な観察者の区別なく世間として理解されている。水田は「良心は、個人のなかにとりいれられた社会の目であ[り]」、

「……昇華され純化された世論が、良心……」（水田 1997: 82）だと言って、世間の意見すなわち世論は自身の中に取り入れられることによって良心となりうるとする。水田は、胸中の公平な観察者を、純化された世論としての良心と捉えたのである。水田のスミス理解にとって、自分自身も他者も対等であり、同質であるという感覚が社会として表れている。皆が対等なので、水田は他者を単なる観察者と公平な観察者として分けないのである。とは言え、水田は何でもかんでも世間のことを気にして世論に同調することを良しとしているのではない。様々な人と交流し世間を知り、いろいろな世論に接することで、世論は昇華され純化されていかねばならないのである。スミスの場合、他の公平な観察者を参考にするので胸中の公平な観察者を得るので、いわば適切性が担保されている。一方で、水田のスミス理解では、適切性が担保されない世間を参照せねばならないので、いったん胸中に形成された公平な観察者をより良いものに近づける作業が必要となるのである。

(iii) 神と公平な観察者

世間の見解と自身自身の見解との対決は起こり得、対話をしてもどうしても相容れない場合も想定されるだろう。こうしたとき、公平な観察者の下した判断に基づく考えを修正せねばならないこともあると先にも指摘した。不本意ながら自身の良心を屈服させられてしまった場合にスミスは、「……卑下し懊悩する人を慰める唯一の効果的な方法は、さらに上級の法廷、すなわち現世の万象をみそなわしその眼は決してこれをあざむくことはできず、その判決は決してこれをくつがえすことのできない裁判官の法廷に提訴する……」（Smith 1759: 128=290）ことによってその人を慰めると言う。胸中の公平な観察者によって裁かれる第二審よりも上級の法廷の裁判官は自身を超えた存在であろう。高田純は、「……公平な観察者は超越化され神にまで高められる」とし、「……神こそが真の「公平な観察者」にふさわしい……」（高田 2012: 164-5）と主張する。「……公平な観察者は世論、良心、神という三つの審級に区別される。」（高田 2012: pp.164-5）として、第三審には神的存在者が裁判官として君臨すると主張している。確かにスミスは神の法廷について触れているが、この第三審への訴えることのできるのは、上に述べたような外部的人間たる世間から予想外の非難を与えられた場合である。高田の言うように、自分自身の行為の道徳的適性について判断するとき、神による審判は要求されていないのである。自分自身が神となってしまうと全ては許され、スミスが克服しようとした利己的な人間になってしまうだろう。また、公平な観察者を得るには、他の公平な観察者あるいは世間と交流するという経験が必要なのであった。このことからすると、公平な観察者が神にまで高められるためには、神との交流が必要となる。スミスが、最終的な道徳の要は宗教であり神であるということをも主張していたと理解するのは難しい。さらに、水田は「カラスの例¹⁶での神の登場はむしろ、……世論と良心の断絶を強調するためのもの……」（水田 1997: 84-5）と述べ、神

¹⁶ トゥルーズの商人カラスは、長男を殺害した罪で処刑された。彼は終始無実を主張したものの、世間は彼の処刑に湧き、聖職者も彼の無実を信じようとはしなかった。

を巡る議論は傍論的位置づけであることを暗に示している。以上から、高田の、公平な観察者が最終的に神となるとした主張について疑問を抱かざるを得ない。

ここまでの議論から、スミスの公平な観察者の姿が明らかになっただろう。公平な観察者の目線は社会の中の人々との交流によって獲得できる。また社会とは、ある人が他者と交流できてなおかつ、他者の表情などを観察して参考にしようと思うことができる程度の広がりを持つ。そして、社会内部にいる人は、対等性を持っていて時として世間として表出しようと考えることもできるのであった。

Ⅲ センの目指す社会

1 公平な観察者を巡る差異

センとスミスが描く公平な観察者について整理してきたことによって、公平な観察者の性質の違いや重なる部分を示すことができる。

センは自分が所属している社会を外部の人の目線に晒すことによって、社会を外へ開放しようとした。「立場に依存した観点を持っていることは、立場によって限定された見方を超越することを困難にする」(Sen 2011: 162=244) ので、地域的な立場性の依存から抜け出さねばならない。それには、自分の所属している社会とは異なる価値観を持つ外部の人に、自分の所属している社会で行われていることを見てもらうことが必要だとする。センはその役割をスミスの公平な観察者に託している。

「他の公平で不偏的な観察者」にどのように見えるかを考慮する必要があるということは、他の社会（近くの社会も遠くの世界も）における利害関係のない人々によって行われる判断を取り入れることのできる要件となっている (Sen 2011: 125=194)。

……スミスの推論は、近くにいる人だけでなく、遠くにいる人たちがどう見るかも考慮することを単に許容するだけでなく、それを要求しているのである。不偏性を達成するためのこの手続きは、この意味で、開放的であり、その地方の共同体のみで通用する観点や解釈に限定されるものではない (Sen 2011: 126=196)。

このように、センは公平な観察者を社会・共同体の外部から内部へ目を向けるものとして捉えている。その社会の中に許しがたい習わしや制度を見つけると、内部の人にそれを伝える。内部の人はそれをうけて、初めて自分自身の社会について批判的な目線を持つことができる。価値観の異なる外部の人に社会内の事情を見てもらわないと、自分の所属する社会では正しいと思われていることを批判的に考えるきっかけを得ることができないからである。ある人がいくら、主観性を排して物事を眺めているつもりでも、それは単一の視点からしか眺められていないという「立場に基づく客観性と結びついた幻想」(Sen 2011: 253=169) から抜け出さねばならないとセンは指摘する。センは、社会と社会を比較し正義を評価する上で「他人の目」(Sen 2011: 130=202) として公平な観察者を使っていたのであった。センは「……我々は、単に自分が属する地域的なコミュニティとだけ同一化するのでなく、それ以外の場所にいる他者とも様々な形で同一化するという……」(Sen 2011: 130=202) を求める。つまり、センは自分の所属していない社会・国の人々の利益を配慮できるように主張しているのだ。

他方スミスは、個人が自分自身の行為が道徳の適切性にあっているかどうかを判断する

ための道具として公平な観察者を使った。スミスは、観察者が行為者の立場に立って行為を眺めることで共感が生じ得るとし、自分自身の行為の道徳的適正について判断する際も同様にすべきだとした。つまり、自分自身の行為を、他人が眺めるのと同じように眺めてみよと言うのである。自分自身を見つめる他者の眼が公平な観察者なのである。公平な観察者は個人でもあるが、水田がそれを世間として捉えたように社会的なものだと言える。つまり、個人と社会の対話によって道徳的適正は判断されるのだ。ただし、スミスは個人と個人、個人と社会との共感と一般原則の導出のために公平な観察者を関連付けている。スミスは、ある国家における他の国家が公平な観察者として有効に機能しないことを指摘している。

ある独立国の国民に対する他の独立国の国民の行為に関しては、中立国の国民だけが唯一の中立的な公平無私なる見物人である。しかしながら、それらの国民は非常に遠方にいるので、かれらはほとんど全くこれを見ることができない。二つの国民が衝突した場合、双方の国の国民は局外にある外国の国民がかれらの行為に関していかなる情操を抱くであろうか、ということに対してほとんど考慮をほらわない (Smith 1759: 148=332)。

スミスにとって、公平な観察者は国家という枠組みの外には出ていかない概念なのであった。しかしセンは、スミスの公平な観察者が社会と社会、国と国との比較に用いようとしたのである。こういった相違が見られることから、センは公平な観察者に新しい役割を与えているのかもしれない。まず、スミスは自分の所属する社会とは関係のない人々の利益を配慮するようにスミスは言っていないのである。スミスが、公平な観察者の範囲を国という単位よりも小さな社会にとどめたのは、公平な観察者は経験に基づいて形成されるからであった。自分と関係のない他者とは交流がなく、いろいろな刺激に対する反応を観察できないので、彼の立場を想像することもできないのである。スミスは、社会で人々と交流し体験を積むことで胸中に公平な観察者を抱けると説いたが、センは公平な観察者を獲得する方法について説明を避けている。また次のような相違も指摘できる。センによれば公平な観察者は、自分が所属していない他の社会の人々の意見を汲む。一部の人だけの利害が反映された正義ではなく、複数の視点が投げ入れられた正義を導くことができるという意味において不偏的であると考えられる。しかしスミスは、自分自身の感情だけでなく公平な観察者（洗練された世間）の反応や意見を参考にするという意味で、二者間で偏りがなかった。つまり、スミスは一定の範囲内の社会においてしか、道徳的一般原則は生じないと考えていたと考える。センはスミスの公平な観察者を、共同体の社会の外にいる人、そしてその目を持つ者として描いた¹⁷。

¹⁷ だとすると、社会の外にいる人へどうして配慮せねばならないのかということが問われなければならないだろう。センはブッダの教えを基に、不正義を取り除く力のある者は、

2 センの正義の考え

ここまで、センの正義を導出するための基本的な考え方を、スミスの道徳論を紹介しながら述べてきた。センとスミスは、公平な観察者という胸中の見物人によって不偏性を確保するというアイデアを用いている点は共通していた。公平な観察者が正義ないし道徳をもたらすことに非常に大きな役割を担っていたのであった。センは、多くの人の意見を聞かねばならないという文脈で公平な観察者を用いており、自身の道徳的適正は社会の外の人々の意見を反映させる余地があったとした。ただ、スミスは公平な観察者が同じ社会の人々と交流することで、胸中に公平な観察者が抱かれると言い、公平な観察者は社会という枠組みの中にとどまる概念だと考えていたようである。このように、センのスミスの考え方をそのまま継承していたわけではなさそうである。とは言え、センの主張から何も学ぶべきものがないとするのは早計である。スミスの理論を用いて現代社会に合った正義を理論的に求めた姿勢は評価されるべきである。スミスによれば、道徳は同じ価値観を持つ人々で構成された社会の内部で形成され、他の社会と交わることがない。センが社会契約論を閉鎖的だと批判したように、スミスの理論もそういった意味では閉鎖的なものかもしれない。社会の内部で完結させて閉じこもってしまう姿勢は個人化が進行する日本のようでもある。グローバル化が加速する現代社会において、自分とは異なった考え方や文化や価値観と共存していかなければならない。もはや社会という枠組みを超え、人や物や情報などが行き来するようになってきている。スミスの想定したように社会の枠組みは国家にとどまるのではなく、その枠組みを超えて拡張している。道徳や正義をめぐる現代的課題の一つとして、価値観や文化などの対立をいかに回避するか、いかに解決へ導くかということが重要性を帯びつつあると考えられる。センは「地域の知識」の重要性には疑問の余地はないが、グローバルな知識にも価値はあり、地域の価値や慣習に関する論争に貢献することもできる」(Sen 2011: 407=574)と言って、自分の社会を他の社会の価値観に晒すことの重要だとする。そういった他の社会の声を聞くことによって、自分の社会を見直すことや他の社会の価値観などを理解できるようになるだろう。

実際の世界では、社会内の人々が不正の状態を不正と見抜けなくなっていたり、為政者がそれを放置していたりする。センはそういった不正を外部の公平な観察者が「力の義務」(Sen 2011: 205=304)を取り除けるよう働きかけねばならないという。ただそれだけでなく、不正な社会の内部の人々が外部の視点を持ち、不正を不正として認識することが大切だとセンは考えていたのではなかろうか。外部の公平な観察者の働きかけにより、公平な観察者として自分自身が自分の社会における不正を正そうとすることができるのではなかろうか。と言うのも、センの正義論は比較のアプローチを採用し、社会選択を許容していて、一つの正義に拘束され続けることを避けていた。センの主張から、外部から情報を入

それを行う「力の義務」(Sen 2011: 205=304)が存在すると言う。

力することで、内部から社会システムを書き換えることの可能性を見出せる。センは、世界がグローバル化することで、世界にはびこる不正義を取り除くことができると考えていた。センにとって、この流れ世界的な流れは歓迎すべきものだったに違いない。

おわりに

本論文では、正義について考える際、センはスミスの公平な観察者という概念を用いて不偏性を確保できるという主張について考えてきた。スミスは国を超えて公平な観察者が機能するとは想定していなかった。それは、国を超えて道徳が生じることの困難性を示しているように思える。他方センは、国と国を超えた正義の可能性を探っていたのであった。センによると国内の公平な観察者は国外の人の立場で自分の行為を見つめることで、不正を特定し取り除くことができると期待したのであった。そこには、グローバル化する現代社会における国家間の貧富の差や文化的衝突を調停せねばならないというセンの意思が感じられる。確かに、どれほど正確にスミスを理解していたかということや、弱者の目を持たねばならないという義務はどうして発生するのかといった疑問点は残される。しかし、スミスの公平な観察者を、グローバル化する現代社会に通用しうるように捉え直したところに意義があると思える。つまり、センは公平な観察者は社会内だけでなく、社会を超えたところでも機能しうると考えた。グローバル化が進み、国と国との交流が活発になったからこそ、公平な観察者は他の社会を観察することができるようになったことに、センは気づいていたのかもしれない。個人化が進み他者との交わりを断つ風潮の中で、他者との関係を回復し正義を希求するセンの姿勢は、私たちに未来社会の明るい可能性を垣間見させてくれるように思う。

参考文献

- 石阪督規（2008）「企業は若年無業者をどう見ているか:三重県における「若年無業者支援に関する実態調査」の結果をふまえて」、『人文論叢:三重大学人文学部文化学科研究紀要』、25、pp.129-54
- 川本隆史（1997）『ロールズ——正義の原理』、講談社
- 水田洋（1997）『アダム・スミス——自由主義とは何か』、講談社
- Rawls, J. (1999) ,A Theory of Justice Rev.ed, Belknap Press of Harvard University Press
（邦訳：ロールズ, J. (2010) 『正義論——改訂版』（川本隆史訳）、紀伊國屋書店）
- 佐藤正志（1998）「近代国家の形成と政治思想」、藤原保信（他）編『政治思想史講義——改訂版』、pp.101-137
- Sen, A. (2009) ,The Idea of Justice, Penguin（邦訳：セン, A. (2011) 『正義のアイデア』（池田幸生訳）、明石書店）
- セン,A. (2006) 『人間の安全保障』（東郷えりか訳）、集英社
- Smith, A. (1759) ,The Theory of Moral Sentiments, Dover Publications（邦訳：スミス, A. (1969) 『道徳情操論・上』（米林富男訳）、未来社）
- 高田純（2012）『カント実践哲学とイギリス道徳哲学』、梓出版社