

## 運の平等主義の擁護

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2018-07-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 高梨, 洋平 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/19535">http://hdl.handle.net/10291/19535</a>

明治大学大学院政治経済学研究科

2017年度

博士学位請求論文

運の平等主義の擁護

A Defense of Luck Egalitarianism

学位請求者 政治学専攻

高梨 洋平

## 目次

1.問題設定 .....	3
1-1.学説状況及び論点.....	3
1-2.先行研究の整理.....	8
1-3.論文の構成.....	15
2.運の平等主義.....	18
2-1.運の平等主義の展開 .....	18
2-2.何の平等か? .....	25
2-3.セガルの運の平等主義.....	32
2-4.運の平等主義に対する批判.....	45
3.平等主義 .....	63
3-1.水準低下批判の論点 .....	63
3-2.水準低下批判に対する反論 .....	67
3-3.水準低下批判と同種の批判 .....	80
4.優先主義 .....	84
4-1.優先主義の諸特徴.....	84
4-2.優先主義に対する批判.....	88
5.十分主義 .....	97
5-1.十分主義の諸特徴.....	97
5-2.フランクファートの十分主義.....	104
5-3.クリスプの十分主義 .....	111
5-4.日本国内における十分主義の議論 .....	120
5-5.十分主義と可能性.....	122
6. アンダーソンの「平等の論点とは何か？」における運の平等主義批判.....	125
6-1.アンダーソンの民主的平等 .....	125
6-2.過酷批判 .....	129
6-3.尊敬欠如批判 .....	144
6-4.多元主義的運の平等主義.....	147
6-5.多元主義的運の平等主義に対する批判 .....	158
7.アンダーソンの「運の平等主義者と関係論的平等主義者の間の根本的不一致」における運の平等主義批判 .....	164
7-1.アンダーソンの批判の論点 .....	164
7-2.アンダーソンの批判の問題点.....	168
7-3.不正義の要件と民主的平等 .....	174

7-4.運の平等主義と関係論的平等主義 .....	179
7-5.その他の論点 .....	183
8.結論 .....	188

## 1. 問題設定

### 1-1. 学説状況及び論点

本論文では、政治哲学における「運の平等主義(Luck Egalitarianism)」の擁護を試みる。運の平等主義は、「ある人物が自身の過失(fault)や選択(choice)を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)と一般的に定式化される理論であって、生来の才能の不平等や属性といった道徳的に恣意的な要因によって不利な立場に陥っている人々の救済を目指すべきだと主張する立場である。代表的な運の平等主義者であるコーエンは、「根本的な平等主義的目的とは、分配に対する自然的運(brute luck)の影響を消滅(extinguish)させることである」(Cohen 2011: 29)と宣言している。また、他の論者も同様に「この理論〔運の平等主義〕は、諸個人に対して彼らの人生に対する不運(bad luck)の影響を補償(compensate)しようとする」(Segall 2010: 1)と述べている。こうした運の平等主義は、政治哲学の中、とりわけ分配的正義論(distributive justice)と呼ばれる分野で国際的な注目を集め、現在に至るまで広範な論争を巻き起こしている。分配的正義論とは、人々の間での財(goods)の分配を主題とする学問領域である<sup>1</sup>。分配的正義論は、「いかに分配するか(How to distribute?)」という分配パターンに関する議論と、何を分配するかという意味での「何の平等か?(Equality of what?)」という分配対象に関する論争を中心として進展を遂げてきた。その一方で、これら二つの問いよりも一層根本的な「なぜ平等か?(Why equality?)」という論点には、それほど焦点が当てられてきたわけではなく、「正義が人々に平等な量を保持することを要求する何かが存在する」(Cohen 2011: 3)という想定は、運の平等主義者にとってはある種の前提として議論が進行してきた<sup>2</sup>。

分配的正義論は、ロールズの『正義論』(Rawls 1971)の刊行以後、政治哲学の議論の中心の一つとして位置付けられることとなり、今なおロールズの理論はそれらの議論に対して甚大な影響を及ぼしている。「公正としての正義(Justice as Fairness)」と呼ばれるロールズの正義論は、各人に平等な諸自由を保障する自由原理と、公正な機会の均等の制約のもとで、社会の中で最も不遇な集団の最大の利益となる場合に限って経済的不平等を許容する格差原理によって構成される(Rawls 2001: 42)。ロールズの正義の二原理のうち、人々の関心を集めたのは専ら格差原理である。格差原理は、最も境遇の悪い人々の状態を可能な限り改善するという特徴から一般的に平等主義的な原理だと見なされ、ロールズ自身も

---

<sup>1</sup> これに対して、平等を財の分配ではなく、人々間の社会的関係性の問題として捉える立場は、「関係論的平等主義(relational egalitarianism)」、「社会的平等(social equality)」と呼ばれる。関係論的平等主義の代表的な論客としてはアンダーソン(Anderson 1999a)や、シェフラー(Scheffler 2010)が挙げられる。また、社会的平等に関する論考としては(Fourie, Schuppert, and Wallimann-Helmer 2015)を参照。

<sup>2</sup> コーエンと同様に、アーネソンも人々間で平等に分配される何らかの財が存在するということを、論証ではなく単に仮定した上で自らが議論を進めていることを明示している(Arneson 1988: 77)。なお、「なぜ平等か?(Why Equality?)」という問題に関しては、(Steinhoff 2015)が最近になり刊行されている。

実際にこれを非常に平等主義的原理だと主張していた<sup>3</sup>(Rawls 1999a: 65-66)。ロールズは、「〔正義の〕二原理は運命の恣意性(arbitrariness of fortune)に対抗する公正な方法」(Rawls 1999a: 88)であると述べており、別の箇所では「自然的偶然性と社会的状況の影響の緩和(mitigating)という理念(idea)」(Rawls 1999a: 86)という表現を用いている。このように、運の影響の緩和という運の平等主義とも共通するアイデアは、ロールズの正義論の中にも散見される<sup>4</sup>。

運の平等主義の原点だと見なされるドゥオーキンの平等論は、ロールズの正義論に対するリアクションとして捉えることができるだろう。ドゥオーキンによれば、格差原理は、その適応対象として社会の最も不遇な集団を想定している点で平等の平板(flat)な解釈であるが、真の平等とは、その集団内の諸個人が持つ様々な嗜好(tastes)や企図(ambitions)、善き生の構想(conceptions of the good life)を反映可能な理論でなければならない(Dworkin 2000: 117)。ドゥオーキンの平等論は、「人々の非個人的資源が、彼らの選択(choices)には敏感(sensitive)に、環境(circumstances)には鈍感(insensitive)にすること」(Dworkin 2000: 323)にその主眼を置いている。したがって、人々が自らの企図に基づいて負ったリスクの結果は、その成否にかかわらず彼ら自身が負わねばならないとされる。その一方で、ドゥオーキンは、人々の能力を環境に分類しているため(Dworkin 2000: 140)、人々の間における資源の分配が、生来の才能の差異によって不平等を生むことは許容されない。後にドゥオーキンは、彼の資源の平等論は、人々が行う選択の責任を特に重視する理論だと語っている(Dworkin 2002: 107)。こうしたドゥオーキンの理論は、コーエンによる有名なフレーズが表すように、「反平等主義的右派の兵器庫(arsenal)における最も強力なアイデア—選択(choice)と責任(responsibility)—」(Cohen 2011: 32)を平等主義の内部に組み込んだものであった<sup>5</sup>。

人々による選択の結果を尊重するというドゥオーキンの理論は、人々に補償を行う際の基準や、何の平等を追求するのかといった点に関して、コーエンやアーネソンをはじめとする運の平等主義者からの批判の対象となった。例えば、運の平等主義における補償の対

---

<sup>3</sup> コーエンは、格差原理が一定の不平等の存在を是認している点を捉えて、それはロールズ理論の内的矛盾を示しており、格差原理は平等主義的原理として不徹底だと批判している(Cohen 2008)。

<sup>4</sup> 本稿は、ロールズ自身が運の平等主義であると主張するものではなく、運の影響の緩和という考えが広く共有されたものだったと述べるだけである。セガルは、運の平等主義の起源がドゥオーキンだと一般的に見なされていることを認めつつも、ロールズにまでそれを遡ることが可能だと述べているが、運や責任といった概念にロールズが中心的な役割を与えていないことも同時に指摘している(Segall 2010)。シェフラーは、ロールズ以後に現れた運の平等主義者は、ロールズの思想を運の平等主義の起源として捉え、ロールズ自身が表現するよりもそれを先鋭化して主張していると述べ、「運の平等主義は、ロールズからほとんど支持を引き出すことが出来ない」(Scheffler 2010: 177-178)と、ロールズを運の平等主義者として見なす見解の妥当性を否定している。

<sup>5</sup> しかし、右派のアイデアの採用によって、道徳主義(moralism)をはじめとする問題点も同時に抱え込むことになったとシェフラーは指摘している(Scheffler 2010, Ch.8)。

象とは何かを巡る境界線の問題では、コーエンは「責任／不運」という区分を、ドゥオーキンの「選好／資源」という区分よりも優れたものとして提示している(Cohen 2011: 20)。両者の差異は、自らのコントロールを超えた理由によって形成された選好や嗜好に基づく不利益を補償すべきかどうかという点にある。そうした不利益を補償すべきと考えるコーエンに対して、ドゥオーキンは、そうした選好や嗜好が人々の人格を構成する重要な要素であることを根拠に、補償の対象とはならないと主張する。

ドゥオーキンやアーネソン、コーエンといった主要な運の平等主義者が議論を牽引する形で、運の平等主義は徐々に発展を続け、今日では「過去三十年において、運の平等主義は傑出した分配的正義論の一つ—すなわち、ロールズの分配的正義の理論に代わる選択肢一となった」(Hirose 2015a: 41)と評される理論となった。また、セガルは「近年の正義の理論に関する言及(invocations)の相当部分は、特に運の平等主義の個人的責任と運への強調に対するリアクションとして定式化されてきた」(Segall 2010: 36)と述べており、運の平等主義の批判者であるシェフラーですら、『正義論』刊行以後に出現した最も重要な分配的正義の理論の一つ」(Scheffler 2010: 175)と認めていることが、運の平等主義がいかに近年の正義論を席卷してきたかを物語っている。現代の政治哲学の分配的正義論において、運の平等主義は中心的な役割を占めてきたと述べても決して誇張ではないだろう。

だが、こうした状況は、必ずしも運の平等主義に好意的な議論が多かったことを示すものではない。運の平等主義は、それを支持する多くの論者を生んだ一方で、その理論が個人の選択の責任を過度に重視することを主な理由として、ロールズにシンパシーを寄せる論者を中心に、様々な批判による対象となった。そうした批判の急先鋒に立ったのがアンダーソンであり、彼女の議論を契機として、運の平等主義はその理論的妥当性を広く問われることとなった。例えば、アンダーソンによって、人々の選択と責任を過度に重視する運の平等主義は、自らの責任で苦境に陥った人々を見捨てる過酷な政策を正当化するという批判(過酷批判)が提起された。すなわち、運の平等主義は「反平等主義的右派の兵器庫における最も強力なアイデア—選択と責任—」(Cohen 2011: 32)をその内部に組み入れることによって、そうした反平等主義のアイデアが持つ負の要素までも同時に継承してしまっていると批判される。これに対して、運の平等主義の支持者、批判者のどちらの陣営においても、アンダーソンの批判に対して、運の平等主義はそれ自体では適切な応答ができないと見なす論者は数多く存在する。そのため、運の平等主義の支持者達は、基本的ニーズの充足原理など、責任原理以外の諸原理に訴える「多元主義的運の平等主義(pluralist luck egalitarianism)」へ転換することによって、その理論を更に洗練してきた(Brown 2005; Segall 2007; Markovits 2008)。しかし、そうした多元主義の採用は、過酷批判に対する単なるアドホックな対処に過ぎないという新たな批判を招くこととなった(広瀬 2014; 井上 2017a)。このように、運の平等主義と批判者の間では、応答とそれに対する異議というプロセスが反復されている。先述のセガルの言を借用すれば、運の平等主義は、自らに対するリアクションにさらなるリアクションを重ねることによって—すなわち、その理論の支

持者と批判者の論争を通じて一、思想的発展を遂げてきたのである。

本稿では、過酷批判をはじめとするアンダーソンの批判に対して、運の平等主義を擁護することをその主たる目的の一つとする。アンダーソンに対する反論に際しては、上述の多元主義的な応答の検討はもとより、非多元主義的なアプローチも同時に考察する。その理由は、多元主義的応答に議論の焦点が集中する一方で、非多元主義的応答はそれほど注目を浴びることがなく、特に日本国内においてこの傾向は顕著であるからである。アンダーソンの批判に対して理に適った応答を行うことは、運の平等主義の立場の頑健性を示すためには避けては通れないものである。本論文では、運の平等主義がアンダーソンによる様々な批判にいずれも適切に応答が可能であり、その立場を放棄する必要はないと論じる。アンダーソンの過酷批判を回避したとしても、それ自体で運の平等主義が他の理論より優れた理論であると証明されるわけではない。アンダーソンは、自身の理論である「民主的平等(Democratic Equality)」は、運の平等主義よりも平等の本質を適切に捉えているため、優れていると主張している。運の平等主義が主に財の再分配を通じて、自然的運によって不利な立場に陥った者を救済しようとする一方で、アンダーソンは人々が互いに平等な市民として機能するための実効的なケイパビリティを保障することが、平等の本質であると考えている(Anderson 1999a: 318-319)。平等の論点を、財の分配から人々間の関係性へとシフトするアンダーソンの理論は、「関係論的平等主義(relational egalitarianism)」の代表的存在である。関係論的平等主義とは、「平等の価値は、根本的には分配財に関するものではなく、重要なのは、人々が保持する社会的関係性の質である」(Tomlin 2014: 157)と考える立場である<sup>6</sup>。アンダーソンの運の平等主義批判がその効力を認められるにつれ、こうした関係論的平等主義は、運の平等主義に取って代わりうる有力な理論と見なされつつある。本稿では、アンダーソンらの関係論的平等主義と運の平等主義を比較することで、両者の差異や共通点、そして問題点を浮き彫りにする一方で、アンダーソンの民主的平等論と運の平等主義批判における矛盾点や冗長性を併せて指摘する。それらの考察を通じて、運の平等主義は、関係論的平等主義の観点に基づく批判に対して擁護可能な立場であることを示すと共に、両理論間の差異は、アンダーソンが主張するほどに根本的とは言えないのではないかという見解を提示する。

運の平等主義が現代政治哲学において、様々な論争の対象となり国際的な注目を集める一方で、テムキンが、「運の平等主義は、その反対者と同様に、その支持者のほとんど一例えば、コーエンと私自身の両者も含む一によって誤解されてきた」(Temkin 2017: 3)と指摘するように、「運の平等主義とは何か」という根本的な事項に関して、論者の間での正確な共通認識の構築が現在に至るまで十全になされてきたとは言えない。運の平等主義に対す

---

<sup>6</sup> ただし、関係論的平等主義は必ずしも財の分配の重要性を否定しているわけではない。シェフラーは、経済的平等の重要性を認めているが、運の平等主義のようにその価値を自明のものとして想定するのではなく、その根本にある、より一般的な規範的理想としての平等の構想の中にそれを位置付ける必要があると主張している(Scheffler 2003: 203)。



リアクションの系譜に連なる本論文においては、運の平等主義という立場の擁護にあたって、こうした根本的な誤解の解消も同時に目指す。これらの目的の遂行のためには、「運の平等主義とは何か」、「なぜ運の平等主義が重要なのか」といった基本的な事項を明らかにするとともに、運の平等主義に関する誤解や批判から、運の平等主義を擁護可能か検討する必要がある。これらの観点から、本論文ではドゥオーキンからセガルに至るまでの運の平等主義の展開を概観することで、理に適った運の平等主義の形態を考察する。

また、上記の運の平等主義に関する諸問題とは別個に、分配理念としての平等が持つ価値それ自体が近年では疑問視されてきた。したがって、運の平等主義が、その理論的頑健性を立証するために応答しなくてはならないのは、アンダーソンによる批判や運の平等主義一般に対する批判のみに留まらない。運の平等主義が平等という価値にコミットしている理論である以上、平等主義に向けられる批判に対しても適切な応答が可能でなくてはならない。現代の分配的正義論において、平等主義に向けられている最も強力な批判が、パーフィットによる「水準低下批判(levelling down objection)」であることは、多くの論者が同意しようと思われる。パーフィットの水準低下批判は、「目的論的平等主義(Teleological Egalitarianism)」を対象とした批判であると通常は考えられている。目的論的平等主義とは、「もし、ある人々が他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それはそれ自体で悪である」(Parfit 2002: 84)と考える立場であるが、パーフィットは脚注において、「彼らの過失や選択を通じてではなく」(Parfit 2002: 122.n.8)という条件を付加してもよいと述べている。この条件をリップパート・ラスムッセンの表現に倣って「責任条項(responsibility clause)」(Lippert-Rasmussen 2015b: 124)と呼ぼう。責任条項を追加した場合、目的論的平等主義は、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)という運の平等主義と同様の立場となる。したがって、運の平等主義者は、水準低下批判を自らに対して向けられた批判として受け止めねばならないのである。

水準低下批判の論点は次の通りである。水準低下とは、誰の利益にもならない人々の状態の水準の低下であると定義されるが<sup>7</sup>、水準低下によって境遇の良い人々の状態を引き下げることによって平等を達成した場合に、目的論的平等主義は、そうした平等の状態をある意味では(in one respect)善いと思すが、状態が改善している者は一人もない事態をより善いと思すがその判断は反直観的であり、それゆえ目的論的平等主義は却下されるべきだと水準低下批判は述べる。このような反直観的な帰結をもたらさない立場として、パーフィットは「優先主義(Prioritarianism)」を提唱しており、その点で優先主義は平等主義より優れているとされる。パーフィットによれば、平等を追求する平等主義者が実際にコミットしているのは平等の価値ではなく、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という優先主義的な理念

---

<sup>7</sup> これが何に関する水準の議論をしているかは、それほど重要ではない。例えば、福利でも、財でも、他の何らかの保持することが望ましい分配対象でも構わない。

である。パーフィットの水準低下批判は、目的論的平等主義に対する決定的な反論とはならない<sup>8</sup>というパーフィット自身の診断とは異なり(Parfit 2002: 115; Parfit 2012: 401)、目的論的平等主義に対する非常に有力な批判として普及しており、これを根拠に平等主義を全面的に拒絶する論考も散見される。本稿では、水準低下批判の効力を批判的に精査するために、水準低下批判に対して平等主義が採りうる複数の反論を検討する。筆者の結論としては、パーフィット自身が想定した通り、水準低下批判は平等主義に対する決定的反論とならないと主張する。

仮に、水準低下批判を回避できたとしても、そのことを持って平等主義が最も優れた分配原理であるということにはならない。上述の優先主義の他にも、フランクファートに代表される「十分主義(Sufficientarianism)」が平等主義に代わる有力な分配理論として台頭しつつある。フランクファートによれば、「道徳的見地から重要なのは、全員が同じだけ持つべきだということではなく、各人が十分に持つべきだということ」(Frankfurt 1997: 261)である。すなわち、平等には価値がなく、人々が一定の十分性の閾値を充足していることこそが、道徳的に重要であると十分主義者は主張するのである。本稿では、十分主義者によるこれらの異議に対しても平等主義を擁護することを目指す。そのためには、十分主義とは何かを論じた上で、その問題点を明らかにする必要がある。また、先述の優先主義もまた、平等主義や十分主義と並ぶ、現代の政治哲学における主要な分配理論であることから、優先主義に対しても十分主義と同様にその立場を批判的に考察する。ただし、優先主義は非平等主義的な含意を持つ十分主義とは異なり、道具的な理由から平等な分配を目指すバイアスが組み込まれているという理由で、平等主義に近い立場だと言える。したがって、本論文の議論において優先主義が占める割合は十分主義のそれよりも少ないものとなる。

本稿では、現代政治哲学における以上の論争状況を踏まえた上で、(1)運の平等主義の立場の明確化、(2)批判への応答、(3)分配パターンとしての平等の価値の擁護という三つの主たる視点から、運の平等主義の立場の擁護を試みる。

## 1-2. 先行研究の整理

広義の平等主義はもとより、運の平等主義やその対抗理論である関係論的平等主義、そして分配的正義のパターンを主題とする文献は、日本国内に限っても夥しいほど存在する。また、個々の論考が複数の論点を含んでいることも少なくない。それゆえ、筆者による先行研究の分類においては、厳密には幾らかのオーバーラップを含むものが存在するが、便宜上は致し方ないものとさせていただきます。以下では、運の平等主義や財の分配パターンの議論を扱ったものに絞って先行研究を整理し、その中でも本稿の主要な論点と特に関

---

<sup>8</sup> リッパート・ラスムッセンもパーフィット同様に、水準低下批判は目的論的平等主義に対する決定的な批判ではなく、目的論的平等主義は様々な応答によって水準低下批判の効力を削ぐことができると主張している(Lippert-Rasmussen 2015b: 147-150)。

連するものについては、本論文における立場やアプローチとの違いに言及をする。また、本稿の中で直接取り上げない論点に関しても、筆者が本論文において展開する議論の背景にある政治哲学上の立場の明確化という意味で、読者に対して本論文の理解に寄与すると思われるものに関しては幾らかの言及をした。

第一の先行研究群としては、ロールズとの関連で運の平等主義に言及したものがある。宮本雅也(宮本 2015)は、正義原理が功績を規定するというロールズの理論構成を「功績の限定戦略」と呼び、その擁護を試みる一方で、運の平等主義を正義原理の内容が功績の要請によって規定される立場だと見なしている。本論文の立場との根本的な差異は、宮本が運の平等主義を功績に応じた分配を主張する功績主義だと主張している点にある<sup>9</sup>。だが、ローマー<sup>10</sup>やテムキンのように明示的に功績をその理論に組み込む運の平等主義者以外—例えば、ドゥオーキンやコーエン—の理論にとって、功績は本質的な要素として全く機能していないと筆者は考える(cf.Lippert-Rasmussen 2015b: 236)。運の平等主義を功績主義として解釈する立場に関しては、本稿では選択と功績概念を混同しているものとして批判を行う。

次に、ロールズにおける偶然性(運)概念をシェフラーの議論に依拠する形で栗村亜寿香(栗村 2016)が考察をしている。ロールズの目的が運の影響を除去することそれ自体ではないという点に関しては、筆者もシェフラーと栗村に同意する。しかしながら、栗村は運の平等主義を「人生において何が個人の選択であり何が偶然の要素であるかを考察し、その線引きの問題に取り組んだのが運の平等論者」(栗村 2016: 47)というように、平等の価値や不平等の悪、そして運の平等主義の核心である公正概念との繋がりを欠いた表面的な理論として扱っている。しかしながら、本稿ではこうした価値や概念に運の平等主義が基づいていることを論じることによって、運の平等主義を単に選択概念を徹底的に追求する理論として見なすことは誤りだと主張する。

第二の先行研究群は、アンダーソンの運の平等主義批判や、民主的平等論を扱ったものである。アンダーソンの理論は日本国内においても注目を集めており、内容に関しては全体的にはアンダーソンを擁護し、運の平等主義を批判するという立場の論考が多く見受けられる。

飯田文雄(飯田 2006)は、国内において、比較的早い段階でアンダーソンの運の平等主義批判の議論を紹介しており、主にアーネソンに依拠してその問題点を幾つか論じている。例えば、アンダーソンの民主的平等論の問題点として、人々が対等な市民として機能するための最低限のケイパビリティしか保障しない点が挙げられている(飯田 2006: 33)。飯田が指摘するこの論点は、本稿では十分主義を扱う議論において、十分性の閾値設定に付随

---

<sup>9</sup> 宮本と同様に、運の平等主義を功績に基づく立場だと示唆する論考として(井上 2002)がある。

<sup>10</sup> ローマー自身は、自らの機会の平等論が「功績に基づいた(desert-based)」理論であると明示している(Roemer 1998: 15)。

する根本的な恣意性の問題として論ずる。飯田はアーネソンの「責任対応型優先主義 (responsibility-catering prioritarianism)」によるアンダーソンへの応答を好意的に紹介しているが、本稿ではアンダーソンの批判に対して、基本的に運の平等主義の理論的枠組みから応答する。また、飯田の論考が出版された 2006 年の時点の論争状況において、本論文で扱ったアンダーソンの批判に対する多元主義的運の平等主義の議論は、まだ十分に展開されていなかったという事情がある。そのため、そうした最新の論点を本稿ではカバーしているという違いが存在する。

細見佳子(細見 2011)は、アンダーソンによる運の平等主義批判と民主的平等論を、アンダーソン自身の記述に沿って紹介した文献である。この論考は、あくまで理論の紹介に留まるものであり、アンダーソンへの批判は(飯田 2006)における論点に若干の言及があるのみで他にはなされていない。したがって、アンダーソンによる運の平等主義への異議の効力と、アンダーソン自身の理論の妥当性を考察する目的を持つ本稿の位置付けとは異なる。

保田幸子(保田 2012)は、アンダーソンの運の平等主義批判に焦点を当てるのではなく、アンダーソン自身が展開する民主的平等論の内実を明らかにすることを目的とした論考である。保田の論文では、アンダーソンの理論が好意的に評価されているのとは対照的に、運の平等主義陣営からの反論の検討は十全になされているとは言い難い。この点は、前述の(細見 2011)と同様である。これに対して、本稿ではアンダーソンの運の平等主義批判に関する一連の論争を詳説し、運の平等主義が擁護可能だと裁定を下す。保田は、アンダーソンの民主的平等論が、社会的関係性といった直接的な分配が不可能であり財の分配のための前提条件と見なせるものまでをその理論の枠組みに含めていることを根拠に、民主的平等論の射程は運の平等主義を超えていると述べている(保田 2012: 44-45)。本論文では、その反対に、民主的平等は運の平等主義の前提条件に過ぎないと主張する。

アンダーソンによる運の平等主義批判のうち、過酷批判に焦点を当てた論考としては角崎洋平(角崎 2013)によるものがある。角崎は、ある瞬間という一時点ではなく、人々の生涯における自由の平等が重要であると見なしている(角崎 2013: 44-45)。平等を一生のスパンにわたる問題として捉える立場は本稿とも共通するが、角崎はこれが過酷批判を生む原因となると述べているのに対して、筆者はむしろこの点が過酷批判を回避する論拠となるという逆の立場を取る。角崎は、責任感応的平等主義(運の平等主義)が、過酷批判を緩和するために多元主義を採用するのは失敗に終わるとヴァイト(Voight 2007)に従って論じる一方で(角崎 2013: 50)、本稿では多元主義的な運の平等主義は擁護可能だと主張する。過酷批判に対する応答として、非多元主義的な選択の不完全性に訴えることで、人々の選択の責任を割り引こうとする戦略は、過酷さを緩和するかもしれないが完全には除去しないと角崎は指摘しているが(角崎 2013: 51)、筆者もこの点には同意する。しかし、本稿では運の平等主義が持つ不確定性(indeterminacy)に肯定的な意味を付与し、運の平等主義の立場を根本的に再解釈することで、過酷批判に対する非多元主義的な応答が可能になると論じる。角崎は、運の平等主義における責任概念を正義の状況を踏まえた上で、他者のラ

イフプランに悪影響を与えないという意味へと再定義すべきだと主張する(角崎 2013: 52-53)が、本論文では前述の不確定性に基づいて、運の平等主義における責任の負い方を柔軟かつ穏当に解釈すべきだと論じる。

角崎は、別の論考(角崎 2014)において、アンダーソンの民主的平等論の検討を行っている。その一部の論点は前述の(角崎 2013)と重複しているが、主な差異は民主的平等論における空間射程と時間射程という二つの要素に着目して議論を展開している点である。空間射程とは、正義原理が一つ国家の中でのみ適用されるのか、もしくはグローバルに適用されるのかという問題である。また、時間射程とは、ある時点における平等を志向するのか、生涯全体を通じての平等を目指すのかという問題である。角崎は、民主的平等論は狭い空間射程と短い時間射程を持ち、運の平等主義は広い空間射程と長い時間射程を持つ理論であると主張する。アンダーソン自身は、民主的平等論を一国内における自給自足的経済と対比しながら、経済を協働的な共同生産(cooperative joint production)と見なし、経済のグローバル化に伴い国際的な分業が平等主義の関心対象となることを明示している以上(Anderson 1999: 321,n.78)、民主的平等論を狭い空間射程に定位することには、筆者は多少の疑問がある。また、運の平等主義の長い時間射程という論拠から、本稿では運の平等主義が一時点における選択を、次回以降の選択にまで過度に影響させないという立場を引き出すが、角崎は同一の論拠を主張しつつも、「責任感応的平等主義においては、ある時点でなされた選択が、後続する時点における分配パターンに反映されることを許容するだろう」(角崎 2013)という、筆者とは正反対の見解に立つという差異が存在する。

広瀬巖(広瀬 2014)も、アンダーソンの過酷批判を取り上げ、運の平等主義者による過酷批判への応答である多元主義的運の平等主義に対して、そのアドホック性などに代表される様々な問題点を挙げている(広瀬 2014: 41-46)。ただし、広瀬は以上の批判をもってして運の平等主義という理論が全面的に拒絶されるべきではなく、むしろ運の平等主義が他の理論よりも適切と思われる事例も同時に挙げている。本稿では、多元主義的運の平等主義がアドホック批判を回避可能である点において、広瀬の立場とは異なる。

アンダーソンの民主的平等に関する大部の論考としては、森悠一郎の四部作で構成される研究(森 2016a; 森 2016b; 森 2016c; 森 2016d)が存在する。森は、アンダーソンの民主的平等論を好意的に評価し、その理念である「抑圧の除去」と「対等な者としての平等な関係」を継承することで自らの理論のベースとし、ヤングやフレイザーらの不正義概念の分類やその治癒策の洗練化によって、森独自の関係論的平等主義理論を提示している。森の論文の主な目的は自らの理論構築であって、アンダーソンによる運の平等主義批判や、十分主義に関する議論はそれに付随して扱われてはいるものの、全体の中では主要な位置は占めておらず、その点が本論文とは異なる点である。十分主義の閾値に伴う恣意性の問題については、森はその批判をアンダーソンの理論が回避可能だと主張するのに対して、本稿ではそうした森の議論における不整合を指摘することで、十分主義には根本的な恣意性が付きまとうと論じる。

第三の先行研究群として、運の平等主義のアプローチを扱うものが挙げられる。齋藤純一(齋藤 2016)は、不正義の概念を主題としたこの論考の中で、「不運に対する『補償』というプログラムには、不利を引き起こしている当の制度や規範それ自体に対する十全な反省を導かず、いわば対症療法にとどまる危険性がある」(齋藤 2016: 5)と、運の平等主義が人々を道徳的に恣意的な不運に対して補償というアプローチを採用することを批判している。本稿では、運の平等主義の立場は必ずしも補償アプローチに専心するものではなく、齋藤が挙げるような制度や規範それ自体の改善というアプローチと、実際には両立するものだと主張する。

運の平等主義における重要概念である「選択／運」の二分法を批判した文献として、木部尚志(木部 2015,第二章)によるものが挙げられる。木部は、関係論的アプローチの視座から、運の平等主義は、「選択／運」の二分法と過度な個人化をアプローチとして採用することによって、「主体的行為と構造が不可分に結びついたマイクロ構造的な社会関係の道徳的および実践的意義を適切に捉えることができない」(木部 2015: 110)と批判している。運の平等主義は、この批判から逃れるために、「選択／運」の二分法や不運による不平等の是正という目的を絶対視する姿勢を緩和すべきだと木部は主張する。これに対して筆者は、運の平等主義の目的を、木部のように単に不運の影響を除去することだとは考えていない。人々の間の平等な道徳的価値が最初にあり、そこから逸脱する場合に「選択／運」といった概念が持ち出されるという意味で、それらは二義的な重要性を持つにすぎない。また、先述のように、運の平等主義の前提として関係論的平等が位置付けられるべきだと筆者は考えており、両理論は排他的な関係ではなく、むしろ親和的だと捉えている。

第四の先行研究群としては、「何の平等か？(Equality of what?)」の論点を扱ったものが挙げられる。井上彰(井上 2002)は、初期の「何の平等か？」論争をテーマに、資源(resource)の平等、福利(welfare)の平等、福利への機会(opportunity for welfare)の平等、潜在能力(capability)の平等、利益へのアクセス(access to advantage)の平等といった主な平等理論の諸特徴を整理し、これらの理論間での対立の核心を自由意志や責任に関する形而上学的問題だと捉えている。なお、こうした「何の平等か？」を巡る議論は、井上の別の論考でも扱われている(井上 2004: 43-48)。これに対して、本論文は自由意思に関する形而上学的アポリアを運の平等主義にとっての深刻な問題とは必ずしも見なさない立場を取る。

森、(森 2016e)は、ドゥオーキンとコーエンの間での「高価な嗜好(expensive taste)」を巡る論争に焦点を当てている<sup>11</sup>。森はこの論考の中で、自ら取り除くことが可能だがそれを是認しているという理由で、高価な嗜好を保持する人物に対して補償を行うべきだというコーエンの高価な嗜好論争における立場が、コーエン自身が提唱する「インターパーソナルテスト(interpersonal test)」と「正当化のコミュニティ(justificatory community)」、「コミュニティの原理(the principle of community)」といった諸概念と矛盾すると主張してい

---

<sup>11</sup> 同様の議論は(森 2016b)においてもなされている。

る<sup>12</sup>。こうした批判の一方で、高価な嗜好に関するコーエンの問題提起は、マイノリティに対するインフォーマルな差別や抑圧といった問題を可視化する含意があると、森は一定の意義を認めている。本稿では、高価な嗜好の派生的議論である「攻撃的選好(offensive preferences)」の議論におけるコーエンの立場を、リップパート・ラスムッセンの主張に従う形で、内的な矛盾と見なすのではなく関係論的平等主義に対するコーエンのコミットメントを示したものととして解釈する(cf.Lippert-Rasmussen 2013)。

園辰也(園 2012)は、分配的正義の通貨の議論のうち、コーエンの提唱する利益へのアクセスの平等を主題としており、その構成要素である「利益」、「アクセス」概念に焦点を当てた研究である。この中で、園はコーエンの議論を概観し、利益へのアクセスの平等に対して、従来の平等に代わる新たな枠組みとして好意的な評価を下している。園自身の見解としては、利益の中には資源とも福利とも分類されない「自律性」が含まれるのではないかという見解が提示されている(園 2012: 26-27)。この点に関して、本稿では、園のように自律性を分配的正義の通貨の内容に含めるのではなく、運の平等主義が個人の選択とその責任を問うためには、その前提条件として人々に十全な自律性が確保されていなければならないと考える。

園は、コーエンの利益へのアクセスの平等論を、センとコーエンの論争を追う形で(園 2013)でも扱っている。この論争を、選択の自由に内在的価値を見出すセンと、自由によって達成される状態こそが重要だと見なすコーエンという対比で、園は整理している。コーエンの理論の前提には、穏当な資源の希少性といった「正義の状況(circumstances of justice)」が存在するため、「アドバンテージへのアクセスの平等が要求するのは、人々が理不尽な不利益を被らないための最低限の社会的補償でしかない」(園 2013: 80)と、園は結論付けている。確かに、コーエン自身は利益へのアクセスの平等における規範的強調点を「緊急に必要なもの(urgent desideratum)」(Cohen 2011: 59)を人々が欠かないことだと述べているが、これはあくまでもコーエンとセンとの論争において扱われた例(マラリアからの自由など)が、人々の基本的なニーズに関わるものであり、そうしたニーズを充足するためには必ずしもセンの主張するようなケイパビリティの能動的な行使は必要ないという、コーエンの議論を踏まえた上での表現に過ぎないと筆者は考える。また、本稿では、高価な嗜好を扱う箇所でもコーエンの利益へのアクセスの平等に言及するが、そこではコーエンの理論が園の指摘のような最低限の社会的補償というよりは、むしろ過剰な社会的補償を行うのではないかという正反対の見解に立つ。筆者の見解では、コーエンは高価な嗜好においても、平等主義的分配的正義の観点と万事を考慮した上での判断を峻別しており(Cohen 2011: 83, 96)、また、その後も根本原理と規制のルールといった区別(Cohen 2008 Ch.6, Ch.7)を導入していたことから明白なように、正義の環境は平等主義的正義の原理には影響を与えないと見なしていたと考える点で、やはり園とは逆の立場を取る。

---

<sup>12</sup> インターパーソナルテストと正当化のコミュニティに関しては、(Cohen 2008 Ch.1)を、コミュニティの原理については(Cohen 2009)を参照。

立岩真也(立岩 2004、第四章)は、「何の平等か？」論争における「高価な嗜好」や「安価の嗜好」などを取り上げ、従来の運の平等主義者らの問題点を指摘している。立岩は、福利を人々の状態の評価基準から完全に除外することに反対する一方で、「選択／運」という運の平等主義的区分に関しても、その境界線の策定の困難さに加えて、それを実際に政策レベルで運用する際には問題点があるという理由で否定的な立場を取る。立岩は、「各人が各人の必要に応じて取る」(立岩 2004: 193)という分配原理を根本に据えつつも、ある程度の不平等を労働インセンティブとして是認している。立岩の立場は、人々の努力(による功績)に内在的価値を置かないという点や、機会の平等よりも結果の平等を重要視するといった点(立岩 2004、第五章)で筆者の立場と近いが、前述した通り、立岩が運の平等主義には否定的である一方で、筆者は運の平等主義の側に立つという差異がある。

第五の先行研究群として、分配的正義論における特定の財の分配パターン(平等主義・優先主義・十分主義)を主題とするものが挙げられる。保田(保田 2015a; 2015b)は、十分主義の包括的な擁護論を展開しており、その中で目的論的平等主義に対する水準低下批判や、アンダーソンによる運の平等主義批判を受け入れつつ、運の平等主義と多元主義的な運の平等主義を拒絶している。その上で、保田自身の十分主義理論として、二つの十分性の閾値を設定し、上限閾値ではディーセント・ミニマムを、下限閾値では生存のためのベーシック・ニーズを保障し、上限閾値以上の領域では優先主義的分配を採用するという理論構成の十分主義を提示している。客観的で理に適った十分性の閾値設定が可能であると想定する保田に対して、本稿では、財の分配パターンに関する考察を通じて、十分主義には根本的な恣意性が付随すると考える点や、保田の主張とは異なり、十分主義と責任感応的な運の平等主義原理は両立可能であると想定するという点で、筆者と保田の間には重要な見解の相違が存在する。

優先主義を扱った論考としては、井上(井上 2017b)が「人格の別個性(separateness of persons)」概念に着目して、ロールズによる功利主義批判から、オーツカとヴーアヘーヴ(Otsuka and Voorhoeve 2009)によるインターパーソナル、イントラパーソナルな不確実性下における道徳的判断のシフトに関する議論と、パーフィットによる優先主義の擁護(Parfit 2012)を取り上げ、パーフィットによる反論の不十分性を指摘している。功利主義との関連で優先主義を論じる井上の論考に対して、本稿においては、優先主義は、目的論的平等主義と十分主義との比較で論じられるという違いがある。本稿の立場とのより細かな差異は次の通りである。井上は、ロールズの格差原理を裏書きする理念が優先主義であると述べている(井上 2017b: 66)。しかし筆者は、格差原理が優先主義の極端な形態であるレキシミンであるという事実を踏まえても、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という、道徳的価値に関する優先主義の根本アイデアがロールズによる格差原理の正当化においては重要な役割を占めているとは思わないため、格差原理の理念が優先主義であると表現すべきかについては疑問である。また、「福利拡散(welfare diffusion)」などの優先主義と平均道徳的価値を巡



る議論に関しては本稿でも扱っており、優先主義が平均道徳的価値へのコミットを含まないというホルトウグの議論に対して井上は批判的であるが、筆者はこの主題については態度を留保する。

最後に、複数の論点を含んでいるという理由で上記の研究群には分類しないが、運の平等主義や多元主義的運の平等主義に否定的な立場を取りつつ、そのアイデアを部分的に継承しながら独自の平等論を構築した論考として、(井上 2017a)が挙げられる。井上は、アンダーソンの過酷批判とそれに対する多元主義的運の平等主義による応答に関して、上述の広瀬(広瀬 2014)と同様のアドホック批判を回避できていないという理由で、運の平等主義を批判する。井上の理論は、人間の「合理的能力(rational capacities)」の不完全性という一般的な事実を考慮することで、人々が選択の結果として負うべき責任の程度を軽減し、過酷批判への応答を試みている(井上 2017a、第五章)。さらに、井上は平等の価値を正義を超えた究極的価値である「宇宙的価値」として位置付けることで、人々が過酷な状況に陥ることを回避できると主張する(井上 2017a、第四章)。本稿では、合理的能力の不完全性に関する責任の緩和という要素を、人々の選択が生じる背景条件の維持といった諸考慮と組み合わせた上で、人々が負うべき責任を割り引くものとして援用している。しかし、本稿では、アドホック批判に対して多元主義的運の平等主義を擁護可能だという立場に立つため、井上のように宇宙的価値には訴えない。また、運の平等主義には十分主義的な考慮がビルトインされたものだという解釈を筆者は提示し、多元主義的運の平等主義と運の平等主義の境界線自体の妥当性を問う。なお、本稿が目的とするのは、井上のような新たな平等主義理論の構築ではなく、あくまでも運の平等主義の枠組みに留まっただけの擁護論である。

### 1-3.論文の構成

本論文の構成は次の通りである。まず、運の平等主義の展開をその起源であるドゥオーキンより辿ることで、選択的運や自然的運といった運の平等主義における重要概念の定義や、運の平等主義の目的を確認する(2-1)。また、運の平等主義の補償アプローチに対して従来の議論が過度に焦点を当ててきたことに関して、背景的不正義の是正をその目的に含めた、より柔軟な運の平等主義の解釈を採用すべきだという見解を提示する。次に、初期の運の平等主義の中心的主題であった「何の平等か？」に関する議論を扱う(2-2)。この中で、ドゥオーキン、コーエン、アーネソンといった代表的運の平等主義者の立場の差異を、高価な嗜好の例などを通じて概観する。筆者の立場としては、資源と福利を複合的に考慮したコーエンの優位へのアクセスの平等論においては、運の平等主義者は道徳的に恣意的なあらゆる影響の除去や補償を目指すのではなく、人々にとっての不利益を構成する重要な事柄に限定した議論をすべきだと主張する。続いて、運の平等主義の最新の議論の一つであるセガルの理論の特徴を、従来の運の平等主義との比較を交えて確認する(2-3)。筆者は、幾つかの点でセガルの運の平等主義は標準的な運の平等主義よりも優れていると考えており、その理由をここでは説明する。その利点とは、例えば人々の責任の追及を根本的

な目的に据えない点であり、これによって従来の運の平等主義が陥った反直観的含意を回避可能になると述べる。最後に、標準的な運の平等主義に向けられてきた主な批判と、その代替理論を考察する(2-4)。代表的な批判としては、自由意志と決定論、選択的運と自然的運の問題に関する運の平等主義批判を挙げ、筆者はこれらの問題を運の平等主義に対する致命的な批判とは見なさないと主張する。これに関連して、ローマーの機会の平等論とヴァレンティンの初期機会の平等論という二つの理論を取り上げ、筆者の支持する運の平等主義の立場との差異や、それらの理論の問題点を指摘する。以上の考察を通じて、本稿の擁護する運の平等主義の特徴を明らかにするとともに基本的な批判に対して応答をする。

次に、分配原理に関する議論の中でも、目的論的平等主義の定義を確認し、その上でパーフィットによる水準低下批判の論点を明らかにする(3-1)。水準低下批判に対して目的論的平等主義が採りうる応答として、テムキンや広瀬らに代表される議論を挙げ、水準低下批判が目的論的平等主義にとって決定的な批判ではないと論じる(3-2)。さらに、水準低下批判と関連してヒューマーによる目的論的平等主義批判を扱い、パレート原理の直観適合性に訴えるヒューマーの議論も水準低下批判と同様に決定的なものではないと述べる(3-3)。

水準低下批判に関する考察の後に、目的論的平等主義の有力な競合理論である優先主義に焦点を当て、その特徴を明らかにする(4-1)。この中では、目的論的平等主義と優先主義には根本的な構造的相違である非相関性が存在する一方で、現実における適用においては両者には実質的な違いはないことなどを論じる。続いて、優先主義に向けられる主な批判を扱い、優先主義にも水準低下批判が向けられる可能性を示唆する(4-2)。

また、平等主義への対抗理論として、優先主義と同様に注目が集まっている十分主義についてもその特徴を考察する(5-1)。ここでの検討を通じて、十分主義を構成するポジティブテーゼは他の分配原理とも容易に両立可能であると指摘し、ネガティブテーゼが十分主義の特異性の源泉であると主張する。十分主義に関するこれらの基本的論点を踏まえた上で、代表的な十分主義者であるフランクファートの理論を検討する(5-2)。頭数十分主義と上限十分主義に分類されるフランクファートの十分主義は、過剰上昇移転や無関心批判に脆弱だと論じる。また、これらの十分主義が抱える問題点を考慮した広瀬の価値論的十分主義とその批判を確認する。続いて、フランクファートと並ぶ十分主義者であるクリスプの理論の考察に移る(5-3)。クリスプの十分主義をはじめとする十分主義一般に関して、ネガティブテーゼに伴う閾値の設定における根本的恣意性の存在を指摘し、これを批判する。次に、日本国内における十分主義の理論として、保田の十分主義を取り上げ、その特徴と問題点を指摘する(5-4)。最後に、優先主義と同様に、十分主義も水準低下批判と同種の批判に脆弱であるというセガルの議論を挙げる(5-5)。

分配原理に関する考察を終えたのちに、アンダーソンの民主的平等論と運の平等主義批判の検討を進める。初めに、アンダーソンの民主的平等の特徴を概観し、その中でロールズの理論による影響にも言及する(6-1)。続いて、運の平等主義に対する過酷批判の論点を確認し、運の平等主義による非多元主義的応答を試みる(6-2)。また、アンダーソンによる

もう一つの批判である尊敬欠如批判に関しても同様に論点を把握したうえで、平等主義的エートスを根拠とした反論を行う(6-3)。次に、アンダーソンに対する運の平等主義の反論の中でも主流として位置付けられる、多元主義的運の平等主義による応答を検討する(6-4)。また、多元主義的運の平等主義者の一例としてコーエンを挙げ、彼の理論が関係論的平等主義と親和的な関係にあることを示し、関係論的平等主義が運の平等主義の前提条件として据えられるべきだと主張する。最後に、多元主義的運の平等主義に対して向けられる様々な批判のうち、アドホック批判を中心に提起し、これに反論する(6-5)。

第七章では、アンダーソンの運の平等主義批判の中でも、不正義の概念に焦点を当てた議論を扱う。初めに、運の平等主義が想定する不正義の概念に対するアンダーソンの批判の論点を確認する(7-1)。続いて、これらの批判が依拠しているアンダーソンの運の平等主義解釈における問題点を指摘する(7-2)。次に、アンダーソンが提示する不正義を構成する要件と、彼女の理論との不整合といった問題点を挙げる(7-3)。不正義概念の検討を終えたのち、今度はアンダーソンと運の平等主義における正義概念を考察し、両者の宥和の可能性を示唆する(7-4)。最後に、アンダーソンのウィルキンソン批判における解釈上の問題点を指摘することで、彼女によるウィルキンソン批判を経由したコーエン批判に反論する(7-5)。以上の点を踏まえて、アンダーソンによる運の平等主義批判は成功していないと結論する。そして、両者の間に差異は残るものの、それは根本的と呼べるほどのギャップとは言えないと本稿では主張する。

以上の議論を踏まえて、運の平等主義は、それに対する主要な批判である水準低下批判、アンダーソンの批判のどちらにも適切に応答可能であり、さらに、優先主義と十分主義という競合原理よりも理に適った立場であると本論文では結論する。

## 2. 運の平等主義

### 2-1. 運の平等主義の展開

まず以下では、運の平等主義が現代政治哲学の中でどのように生じ、発展してきたのかを概観する。初めに注意が必要なのは、「運の平等主義(Luck Egalitarianism)」という呼称が存在する一方で、それが示す単一の立場は存在しないということである<sup>13</sup>。すなわち、様々な論者が各々の運の平等主義を展開し、批判者たちも自身が解釈する運の平等主義に対して批判を加えるという状況がある。とはいえ、運の平等主義に関して、論者間での共通の認識が全く存在しないというわけではない。標準的な運の平等主義のアイデアを表す言明として最も普及しているのは、「ある人物が自身の過失(fault)や選択(choice)を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)というテムキンの定義だろう。この定義は、人々が自ら選択を行ったわけではない事柄一責任を負うことが不可能な事柄一によって、他者よりも不遇な立場に置かれることの道徳的悪に言及している。テムキンは、運の平等主義の核心は「相対的公平(comparative fairness)」(Temkin 2011: 62)の概念であると捉えており、人々の過失や選択に由来しない不平等は不公平な「値しない不平等(undeserved inequality)」であり、そうした不平等は是正されるべきだと考える<sup>14</sup>。なお、人々が選択を行ったわけではない事柄とは、標準的な運の平等主義の用語法においては「運(Luck)」と呼ばれるものであり、これによって「選択／運」という区分が導入される<sup>15</sup>。こうした「選択／運」の区分に基づく標準的運の平等主義においては、不運による不平等は補償等による是正の対象と見なされる一方で、選択に由来する不平等については救済の対象とはならない。運の平等主義の見地から、値しない不平等を悪と判断するにあたって重要なのは、(1)「責任の不在(運)」、(2)「他者と比較した際の劣位」という二つの要素であって、どちらか片方ではない。運の平等主義に関する以上の定式化は、その根本的なアイデアを表現するという意味では有益だが、「運の平等主義」という些かミスリーディングなラベルが惹起する、幾つかの問いを未決のままとしている。例えば、「運とは何か?」、「平等とはどのような形態の平等を指すのか?」、「運と平等の関係はいかなるものか?」といった問いがそれである。

運と平等の関係については、以下のコーエンの見解がその答えを示唆しているかもしれ

---

<sup>13</sup> こうした事態は運の平等主義に対してだけでなく、それを包摂する概念である平等主義自体に対しても指摘されている(Temkin 2001: 328)。

<sup>14</sup> テムキンによる運の平等主義の定義は、不平等の悪についてしか言及していないが、不平等が悪とは見なされないケースまで含めた定義も存在する。例えば、広瀬は、「不平等は、それが差別化された自然的運(brute luck)の影響を反映している時、悪(bad)であるか不公正(unjust)である。不平等は、それが差別化された(differential)選択的運(option luck)の影響を反映しているならば、悪でも不公正でもない」(Hirose 2015a: 45)と標準的な運の平等主義を定式化している。つまり、運の平等主義は「値する不平等(deserved inequality)」に関しては悪であるとは見なさない。

<sup>15</sup> 後述するように、必ずしも全ての運の平等主義者が、「選択／運」という区分を導入しているわけではない。

ない。コーエンは、「資本主義の国々における裕福な人々と貧しい人々との間の大きな隔たりは、大部分は運、そして選択的ギャンブルにおける運によるものではなくて、それはむしろ不可避のギャンブルと明らかな自然の運—いかなるギャンブルの類も関係しない—によるものである」(Cohen 2009: 33)と主張する。そして、彼はまた、「市場はそこから逃れることが困難なカジノであり、その理由によって、それが生み出す不平等は不正義で汚れている」(Cohen 2009: 33)とも述べている。運の平等主義が人々の選択に由来する不平等を是認する立場である以上は、強制的に参加させられたカジノである資本主義は、人々の選択を通じたものではないという意味で運の問題であり、そこに人々が参入した後も多大な自然的運の影響を受けるという意味で、運の平等主義の観点からは不公正なのである。したがって、資本主義下における不平等を是正することによって、平等な財の分配パターンに接近する。もちろん、これは運の平等主義的アイデアのあまりにも粗野な描写に過ぎない。以下では、運の平等主義に付随する前述の疑問を解消し、運の平等主義の立場とその問題点を適切に把握するために、運の平等主義がこれまで辿ってきた政治哲学における展開を、代表的な運の平等主義者の理論や主たる論争に焦点を当てることで概観する。

運の平等主義の源流は、ドゥオーキン<sup>16</sup>にまで遡ることができる<sup>17</sup>。以下では、運の平等主義の発展にどのようにドゥオーキンの理論が影響を与えたかという観点に限定して、彼の平等論を概観する。ドゥオーキンは、「平等な配慮は政治的共同体の至高の徳(*sovereign virtue*)であり、それを欠いた政府は単なる暴政に過ぎない」(Dworkin 2000: 1)と述べ、平等の価値を至高のものと位置付けている。もちろん、ドゥオーキンのこの言明自体は、市民に対して法的強制力を行使する国家は、その正統性を人々に正当化するにあたって、各人に対して平等な配慮を示す必要があるという意味ではありふれたものであり、これに異議を唱える者は少ないだろう。問題は、「平等な配慮」という表現が何を指しているかである。仮に、これが法の下での平等のように単なる形式的な平等<sup>18</sup>のことを意味しているならば、取るに足らない主張に過ぎないが、ドゥオーキンが展開するのはより実質的な平等論である。「資源の平等(*equality of resources*)」と呼ばれるドゥオーキンの理論は、その名が示す

---

<sup>16</sup> 以下では、筆者は主に(Dworkin 2000)におけるドゥオーキンの理論に言及するが、この著書で展開されている運の平等主義は、1981年に刊行されたドゥオーキンの論文が基になっている。したがって、運の平等主義の起源は1981年にまで遡ることができる。

<sup>17</sup> ただし、ドゥオーキンは、自身が運の平等主義者であることを否定している(Dworkin 2003)。なお、「運の平等主義(*Luck Egalitarianism*)」という表現を初めて用いたのはアンダーソン(Anderson 1999)である。しかしながら、この呼称は誤解を招くものであるとセガルは指摘する。なぜならば、運の平等主義は人々の間における運の影響それ自体を平等化しようとはしていないからである。彼らが目指すのは人々が責任を持たない不利益に対する補償である(Segall 2007: 180-181)。

<sup>18</sup> 形式的平等(*formal equality*)とは、「全ての理由及び原理は、その適用において普遍的(*universal*)でなければならない」(Temkin 2001: 329)という考えを反映した平等のことだと、テムキンは定義している。

通り、分配的正義の通貨<sup>19</sup>(currency)には「資源(resource)」を採用しており<sup>20</sup>、「人々の非個人的資源が、彼らの選択(choices)には敏感(sensitive)に、環境(circumstances)には鈍感(insensitive)にすること」(Dworkin 2000: 323)を目的とする。これは、人々の人生における選択による責任と運の要素に着目した理論である。すなわち、道徳的に恣意的な環境によって人々が不遇な立場に陥るという不運を悪だと見なす一方で、各人が自らの企図に基づいた選択をした場合には、その帰結を自らの責任として引き受けるべきだという考えがドゥオーキンの平等論の根本にある。一般的に、運の平等主義は「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)と定義されると先に述べたが、これに対してドゥオーキンは、「もし、ある人々が他の人々よりも、自身が行った選択やギャンブルのためではなく自然的な不運のせいで、少ない富しか利用できず暮らしていたり、より好ましくない環境で生活しているならば、それは不正である」(Dworkin 2000: 347)という類似の見解を述べている。

とはいえ、不運に人々の境遇が左右されることを悪と見なす、こうしたアイデアは珍しいものではなく、その萌芽はドゥオーキン以前にロールズにも見出すことが出来るだろう。例えば、道徳的に恣意的な運に関して、ロールズは、「自然的自由の体系<sup>21</sup>(the system of natural liberty)における最も明白な不正義は、それが分配上のシェアを、道徳の見地からは非常に恣意的なこれらの諸要素によって、不適切に影響を受けることを許してしまうことである」(Rawls 1999a: 63)と述べている。また、ロールズは、自身の理論において人々が自由な道徳的人格としてモデル化されていることに言及して、「彼らは、自らの諸目的に対して責任を負うことが可能であると見なされる」(Rawls 2005: 33)と、その含意を説明している。ただし、ロールズの格差原理は集団に適用されるものであって、ドゥオーキンの理論のように個人を対象とした財の分配を提唱していない。また、道徳的に恣意的な運の影響の除去という運の平等主義の理念は、ロールズの理論に時折その姿を現すものの、運と責任概念は必ずしも主要な位置を占めてはいない(cf. Segall 2010; Scheffler 2010)。したがって、ドゥオーキンをはじめとする論者が、道徳的恣意性の除去や責任と運概念といった要素を先鋭化することで、運の平等主義が展開したと考えるのが妥当であろう。

標準的運の平等主義においては、「選択／運」という区分が中心的な役割を果たす。すなわち、選択の結果に関しては個人が責任を負う一方で、自然的な不運は補償される。これに対して、ドゥオーキンの理論では、「選択には敏感に、環境には鈍感」(Dworkin 2000: 323)

---

<sup>19</sup> 分配的正義の通貨とは、人々の間で分配されるべき対象のことを指す。したがって、これは「何に関する不平等が悪なのか？」という問いに対する答えともなっている。

<sup>20</sup> 資源の他の分配的正義の通貨としては、「福利(welfare)」、「福利への機会(opportunity for welfare)」、「ケイパビリティ(capability)」などがある。本稿ではこうした「何の平等か？」論争に関して特定の立場を取らない。特に注意書きがなされない限り、分配対象は人々の間で道徳的に重要な何かであると想定する(cf. Hirose 2015a: 2-3)。

<sup>21</sup> 効率性原理(パレート原理)と「才能に開かれたキャリア」という意味での形式的機会の平等に基づく経済システムのこと(Rawls 1999a: 57-58)。

というように、「選択／環境」という区別が用いられる。また、別の箇所では「資源の分配が才能に敏感(endowment-sensitive)となることを許容してはならない」(Dworkin 2000: 89)と述べ、「企図／才能」という区分を強調している。補償の対象を分かつ概念区分に関するドゥオーキンの表記には、このように幾つかのヴァリエーションがあるが、「選択されたものではないもの」として定義される環境の中には才能が含まれており、「それらが選択の帰結でない限り、環境に対して責任を負うということは意味をなさない」(Dworkin 2000: 323) というドゥオーキンの言明からも分かるように、環境(才能)は選択の不在という理由で人々に帰責不可能な事柄であり、いわば運の領域に属する事柄だと言える。そして、ドゥオーキンは、資源の平等の目的として環境の平等化を宣言している(Dworkin 2000: 140-141)。また、別の箇所では、「機会(chance)／選択(choice)」が鍵となる区分だと述べた直後の部分で、選択を運と対置する形で用いている(Dworkin 2000: 287)。以上の点を踏まえると、選択と運という一般的な運の平等主義における区分が、ドゥオーキンの平等論においても一定の重要な位置を占めていると述べても差し支えないだろう<sup>22</sup>。もちろん、両者は完全に重なるものではない。なぜならば、運の平等主義者の立場によって、何が補償の対象となる運と見なされるかは異なるからである。

ドゥオーキンの平等論は、運の概念に関して、「自然的運(brute luck)」と「選択的運(option luck)」という二種類の運の区別を以下のように導入した。これが、ドゥオーキンが運の平等主義のルーツだと見なされる主たる要因だと言える。

選択的運とは、熟慮と計算に基づくギャンブル—彼または彼女が予期すべきであった、または拒絶することが可能だった隔離されたリスク(isolated risk)を受け入れることによって、ある人物が利益を得るか損失を被るか—が、どのような結果となるかという問題である。自然的運とは、熟慮に基づくギャンブルとは異なる意味において、リスクがどのような結果となるかという問題である(Dworkin 2000: 73)。

自然的運とは、人々がコントロールできない運を指す。例えば、生来の才能の水準や、生まれる場所による境遇の違いなどがこれに該当する。自然的運は、人々のコントロールを超えているため、彼らにとって如何ともし難い運である。運の平等主義は、自然的運に対する責任を人々に負わせることは、道徳的に恣意的であり許容されないと考える。そのため、自然的運による不利益を除去する政策が運の平等主義によって求められる(Cohen 2008: 300)。例えば、生まれつき足が不自由な人物に対しては、補償の観点から車椅子が支給されるだろう。

次に、選択的運とは、人々がコントロール可能な運を指す。例えば、リスクを計算した

---

<sup>22</sup> 本稿では、ドゥオーキンの理論が標準的運の平等主義と同一であると主張しているわけではない。単に、前者が後者に与えた影響は否定できないということである。(cf.Lippert-Rasmussen 2015b: 11-19)

上で参加したギャンブルなどが分類される(Dworkin 2000: 73)。こうした選択的運の帰結を人々は引き受けねばならないとされる。なぜならば、彼らが選択をしたことによって、責任が生じると考えられるからである。それゆえ、運の平等主義は自然的運のケースとは異なり、選択的運によって不利な立場に置かれた人物を、基本的には救済しないと考えられている<sup>23</sup>。クレイトンは、選択的運と自然的運の区別が依拠する問いは、そうした運が回避可能かどうかだと指摘している(Clayton 2000: 69-70)。こうした観点に基づくと、悪い選択的運によって境遇が悪くなった人物は、そうした境遇を回避可能であったにもかかわらず、それを回避しなかったという点で責任を負うべきなのである。生まれつきのハンディキャップなど、その苦境に責任を負えない人々に対しては補償等で救済し、自らの不注意で不利な立場に陥った人々に対しては救済をしないという運の平等主義の立場は、平等や責任という観念に対して多くの人々が抱いている道徳的直観と上手く適合しているように思われる。

ドゥオーキンの平等論はこのように人々の選択と責任に力点を置くが、その選択の前提となる背景条件にも注意を払っている。彼は自らの資源の平等論を展開するにあたって、無人島に漂着した人々の間でオークションを実施するという例を挙げている。人々はオークションに参加するにあたって、お金の代わりとして平等な数の貝殻を配布される。したがって、人々は平等な購買力を持つことになり、オークションに参加する上での公平な初期条件が整備される。無人島に存在する財を順番にオークションに掛けることで、人々は自らが欲する財に入札する。この際、他者がどれほどそうした財を選好するかという要素は財の価格にオークションの過程で織り込まれていく。そのため、人々は自らの選好のコストを踏まえた上で、何の財を落札するか選択しなくてはならない。全ての財が落札されれば、「羨望テスト(envy test)」が充足されたものとされる。すなわち、各人は他者の保持する財の束を羨望することがないという状態が達成される。なぜならば、他者が持っている財に自らが入札することも可能であったのだからである。しかし、実際は別の財を選好したならば、彼はその財の束に満足しているはずであり、他者を羨む理由がないのである。以上の経緯を経て、資源の平等な分配が実現するとドゥオーキンは主張する。

もちろん、オークションが完了した後にも、人々には自然的不運が降りかかることがあるため、単に一度きりのオークションを行うだけでは不十分である。そうした不運は、企図に敏感な分配を掘り崩してしまう。ドゥオーキン自身は、自然的運と選択的運の境界線は明確なものではないケースが存在する<sup>24</sup>ことを認めつつも、人々の選択に敏感かつ環境に鈍感な平等論を実現するために、仮想保険(Hypothetical Insurance)という装置を考案している。仮想保険のポイントは、「もし仮に自然的リスクに備えて予め保険に入ることが可能

---

<sup>23</sup> 「基本的には」と述べたのは、運の平等主義が選択的運による帰結を救済することはありうるからである。この論点に関しては後述する。

<sup>24</sup> 選択的運にも、行為者のコントロールを超えた運の影響が不可避に含まれるという意味で、両者の境界線は絶対的ではない(Hirose 2015a: 52)。



ならば、人々は保険に加入することを「選択したかどうか」という反事実的状況を想定することによって、自然的運のリスクを選択の運の問題へと転換することが可能となる点である<sup>25</sup>。生まれつきのハンディキャップに備えて人々が保険に入ることは実際には不可能であるが、反事実的保険はそうしたリスクへの対処を可能とするものである。ただし、仮想保険は実際の保険とは異なり、その財源として累進的な所得税を強制的に人々から徴収することで成立する(Dworkin 2000: 78, 112)。こうした仮想保険に基づく不運への補償というアイデアは、不運に見舞われた人々と、そうした不運を防ぐ機会が与えられなかった人々への「平等な配慮と尊敬」を表現するとドゥオーキンは述べている(Dworkin 2002: 115-116)。ドゥオーキンの仮想保険における保険料と補償額は、「ハンディキャップに苦しむ全ての人は、平均的な額の保険を購入したであろうという架空の想定」(Dworkin 2000: 78)に基づいて決定される。こうした仮想保険は、生まれつきのハンディキャップや才能の欠如といった自然的な不運を是正する上で一定の役割を果たすだろうが、ドゥオーキン自身も認めている通り、それが選択的運と自然的運の間の境界線を完全に除去することはない(Dworkin 2000: 74)。仮想保険が目指すのは、「リスクを完全に打ち消すのではなく、リスクに関して人々を平等な立場に置くこと」(Dworkin 2000: 341)であり、この目的は全ての人が自然的リスクに保険を掛けうる状況を、反事実的に想定することで達成される。ここで、ドゥオーキンがリスクの消滅は自らの理論の目標ではないと明言していることに注意する必要がある。なぜならば、運の平等主義は、道徳的に恣意的な運の影響を消去することを目指す立場だと時折論じられるからである。そうした解釈によれば、運の平等主義のアプローチは自然的運の影響の中和・無効化(neutralizing)を理念とするものであり、そのための手段が補償であるとされる。

ここで注意が必要なのは、運の平等主義の目的は、自然的運による不利益の補償のみに限定されないということである。もし、何らかの制度が自然的事実を道徳的に恣意的な不利益に転換しているという状況が存在したとすれば、そうした制度自体を改めることを運の平等主義は要求するだろう(cf. Tan 2012)。運の平等主義が実現したいのは、道徳的に恣意的な運に由来する不利な立場に人々が苦しまない社会である。そのためには、実際に生じてしまった不利益を補償するだけでなく、そうした不利益がそもそも生じない社会の構築を行う必要がある。例えば、肌の色によって差別をされている人々に対しては、その道徳的に恣意的な不利な立場を是正するために、医療措置によって肌の色を変更するのではなく、肌の色の違いが不利な立場を構成しないように社会の側の条件を改める方が効果的かもしれない(Segall 2010: 132)。自然的な不運が人々の不利益とならないように、事後的な補償を行うだけでなく社会の側の条件を調節することも運の平等主義の目的に含まれると

---

<sup>25</sup> ドゥオーキンの仮想保険が人々の実際の選択ではなく、仮想的な選択に訴える点に関して、それが人々の自律的選択を重視するというドゥオーキンの企図と整合的でなく、また、ロールズの原初状態の仮想的性格に対するドゥオーキンの批判と適合しないと、森は批判している(森 2016a: 1110-1113)。この点については、筆者も森の見解に同意する。

いうことは、既にクリスティアーノ(Christiano 1999)によって指摘されていたが、この点は運の平等主義を巡る論争の中では、ほとんど焦点が当てられてこなかったように思われる。すなわち、運の平等主義は、従来から今日に至るまで、その補償アプローチの側面が過度に強調されてきたと筆者は考える。例えば、齋藤は、「不運に対する『補償』というプログラムには、不利を引き起こしている当の制度や規範それ自体に対する十全な反省を導かず、いわば対症療法にとどまる危険性がある」(齋藤 2016: 5)と運の平等主義を批判している<sup>26</sup>。しかし、運の平等主義は、その目的達成の手段として、補償のみにその手法を制限しなくてはならないわけではない。その目的遂行のために、最も理に適った手段が状況に応じて選択されるべきなのは当然のことである。運の平等主義とは、制度や規範それ自体の妥当性をも問う射程を持つ思想的立場である。

確かに、補償アプローチは、運の平等主義における不運による不利益への中心的な対処手段であることは確かであるが、補償アプローチに焦点が集中するのは、運の平等主義が議論の対象とする不平等が、生来の才能や身体的障害など、そもそも根本的に是正することが不可能な事柄だという理由に由来すると筆者は考える。セガルが、「回復不可能な不平等であっても補償可能なことがありうる」(Segall 2013: 22,n.26)と述べるように、根本的原因の除去が不可能なケースにおいて、補償アプローチが導入されるものと考えべきだろう。もちろん、自然的運による不利益を生み出す原因それ自体の除去も、それが技術的に除去可能であるならば、万事を考慮した上で実際に推奨されるかは別として、論理的には全く排除されるものではない。例えば、発症確率 100%の遺伝病に対する遺伝子治療などがこれに該当するが、コスト等の問題がなければこうした治療は望ましいだろう<sup>27</sup>。しかし、これは現実的にはあまり起こりえない例である。また、黒人差別が横行する社会において、手術によって肌の色を変えることも、自然的運による不利益を生み出す原因それ自体の除去と言えが、これは先ほどの遺伝子治療の望ましさと異なり、そうした肌の色の変更を正義の要求と見なすことは反直観的である。むしろ、そうしたケースでは前述のように差別の慣行を禁止することが正しい方針だろう。このように、運の平等主義者の関心と、根本的な原因の除去が可能だが、万事を考慮するとそれが望ましくないケースも多々あることを踏まえると、少なくとも現実的な文脈においては、不平等の原因それ自体の除去は運の平等主義の中心的目的とはならないだろう<sup>28</sup>。以上の点を整理すると、運の平等主義が自然的運による不利益への対処のために採用可能なアプローチの形態は、(1)「補償」、(2)「社会条件の調節」、(3)「自然的運による不利益の原因の根本的是正」に分類される。これらの多様な手段のうち、どのような場合にどのアプローチがいかなる基準で採用されるの

---

<sup>26</sup> 同様の指摘として(森 2016: 55)。

<sup>27</sup> 発症確率が 100%と仮定されているのは、ある病気のリスクを抱えているが、生涯を通じて結局それを発症しない人にも補償をしてしまうという反直観的ケースを排除するためである。

<sup>28</sup> もちろん、現実とは切り離された理論の枠組みに限定すれば、そうした原因自体の消滅が望ましいという主張はありうる。

かという問題が生じうる<sup>29</sup>。一つの基準として挙げられるのは、実行可能性である。治癒することが困難な障害のように、自然的運による不利益の原因の根本的是正が不可能なケースでは、補償や社会条件の調節が検討されるだろう<sup>30</sup>。第二の基準としては、コストが挙げられる。例えば、補償と社会条件の調節という選択肢の間に甚だしい費用対効果の乖離が存在するならば、より安価な方が採用されるかもしれない<sup>31</sup>。もちろん、全ての問題がコストを考慮することで解決されるわけではない。仮に補償よりもコストが掛かるとしても、問題となっている不正義の程度や性質によっては、不正義を生み出す原因の根本的是正を人々は選好するかもしれない<sup>32</sup>。複数のアプローチの中からの選択の問題は、かなりの程度状況依存的であるため、本論文では一義的な解を提示することはできないが、上述の基準をはじめとする多様な考慮事項の比較衡量によって決定されねばならない。

## 2-2.何の平等か？

運の平等主義を論じるにあたっては、上記の点に留意することが非常に重要であると筆者は考えるが、初期の運の平等主義者の間で展開された論争においては、「何の平等か？(Equality of what?)」という分配的正義の通貨を巡る議論が中心的であった。この分配的正義の通貨論争は、具体的な事例において「何を補償の対象とすべきか？(すべきでないか)」という運の平等主義による補償の境界線に関する問いとして、様々な論者が各々の理論の妥当性と他の論者の理論の反直観性を競って示しあつた。これらの論点は、本論文の主題にとってそれほど重要な位置を占めないため、ここでは概観するに留めたい。まずは、分配的正義の通貨について説明しよう。分配的正義の通貨とは、平等を達成するために人々の間で分配の対象となるものを指す。代表的な分配的正義の通貨としては、福利(welfare)の平等、資源(resource)の平等、福利の機会の平等、優位へのアクセスの平等、潜在能力の平等が挙げられる。以下ではこれらの全てについて詳説することは出来ないが、本論文の議論と関連する限りで要点を示す。

まず資源の平等から始めよう。ロールズやドゥオーキンは、一般的に資源主義の立場に分類されるが、何が「資源」として見なされるのかという点では異なっている。ロールズは、基本財(primary goods)を分配的正義の通貨として主張する。ロールズの定義によれば、基本財とは、「人格に関する政治的な構想からみた人格が必要とするもの、つまり、規範的

---

<sup>29</sup> この論点は、井上彰に負っている。

<sup>30</sup> なお、社会環境が将来的に変化するという可能性を踏まえると、現時点では補償が原理的に不可能なケースにおいても、時間の経過を経てそれが可能になるかもしれないため、運の平等主義は意義を持つ(Segall 2013: 22, n.26)。補償が可能なケースでは、状況に応じて補償だけでなく、社会条件を調整し、やや例外的かもしれないが不利益の根本的な原因の是正も可能である。

<sup>31</sup> ただし、短期的には補償のほうが低コストだが、長期的には根本的是正の方が低コストであるというケースはありうる。

<sup>32</sup> 例えば、人々の間の平等な関係性を掘り崩すような不正義の是正に対して、人々はより多くのコストを進んで支払う意志があるかもしれない。

構想との結びつきを欠いたたんなる人間ではなく、十分に協働する社会的構成員としての市民が必要とするものである。それらの善は、市民が自由で平等なものとして一生を送るのに必要とするもの」(Rawls 2001: 58[邦訳: 100])であり、基本財の具体的な中身としては、基本的諸自由、所得、富、自尊心の社会的基盤などが挙げられている(Rawls 2001: 58-59)。これらの基本財は、あらゆる人々にとって、保持することが重要な汎用財であると言える。ロールズの基本財は前述の諸自由等を含んでいる点で、物質的な意味における資源に限定されていないが、個人間の境遇を比較する際には専ら所得を基準とすることが念頭に置かれているため、資源主義に分類される。これに対してドゥオーキンが資源主義であるというのは、無人島でのオークションの例で、様々な資源が人々によって競売に掛けられるということを思い浮かべると分かりやすいだろう。資源主義に対しては、次のような批判が主なものとして向けられる。資源の平等では、諸個人の環境や状態を考慮することも出来ない。例えば、健常者と足に障害を抱える人にそれぞれ平等に自転車に配分したとしても、障害者はその便益を享受することが出来ない。すなわち、単に資源を平等に配分することは、その財を用いて人々が結果的に達成する能力の違いを考慮できないという理由で、許容できない不平等を温存してしまう可能性がある。例えば、センが「妊娠している女性が、全く同じ水準の所得やその他の基本財を持っている同じ年令の男性と同様に快適に過ごすためには、様々な障害を克服しなければならないのに対し、男性の方にはその必要がない」(Sen 1995: 27[邦訳: 34])と述べるように、基本財の平等は人々が置かれている状況の差異に対応することが出来ない。こうした理由から、センは人々が資源を用いて実際にどのような機能を達成できるかという、潜在能力(ケイパビリティ)に関して平等であるべきだと考える。ただし、ドゥオーキンの場合は、個人の能力が資源/環境の区分のうち環境の側に割り当てられていることに加えて、生まれつきのハンディキャップに備えた仮想保険が存在するため、上の批判は必ずしも当たらない。

次に福利の平等について論じる。これは人々の福利を平等にすべきであるという立場である。福利の定義に関しては諸説あるが、ここでは差し当たり「快い精神状態」や「選好の充足」(Cohen 1993: 10-11)を指すものとして理解する。福利の平等については様々な問題点が指摘されてきた。例えば、福利はその主観的性質のゆえに個人間比較が困難であるというものである。福利の平等に対する最も強力な批判として、「高価な嗜好(expensive taste)」に関するものが挙げられる。高価な嗜好とは、単に高価なタバコや酒を選好する意思や行動のことを指すのではなく、そうした高価な嗜好が満たされなければ他の人々と比較した際に低い水準の満足しか得られない人々が持つ嗜好のことを意味している(Cohen 2011: 85-86)。高価な嗜好を持つ人々は、この嗜好を充足するために多くの所得を必要とするため、他の用途に振り分ける所得が減少し、高価な嗜好を持たない人々よりも結果的に暮らし向きが悪くなる。こうした高価な嗜好は、福利の平等を批判する文脈でドゥオーキンが挙げた例であり、そこでは自発的にシャンパンを好む高価な嗜好を培った人物ルイが、より安い嗜好を持つ人々と平等な福利を実現するために、より多くの収入を再分配によつ

て得るべきだという福利の平等の反直観性が指摘されている(Dworkin 2000, Ch.1, VIII)。ルイのように、自発的に高価な嗜好を形成した人物に関しては補償がなされるべきでないという点に関しては、高価な嗜好問題におけるドゥオーキンの論争相手であるコーエンも同意する。また、ロールズも同様に、高価な嗜好を社会が補償する必要がないと考えている<sup>33</sup>。

高価な嗜好の問題では、ルイのような自発的な選好形成のケースの他にも、非自発的に選好形成がなされる場合も想定可能であるが、ドゥオーキンはどちらの場合でも補償を拒絶する。資源を平等主義的正義の通貨とするドゥオーキンにとっては、ルイと他の人々との間に資源に関する不平等は存在しないからである。また、非自発的に形成された高価な嗜好であっても、それは人々の人格を構成する要素であって、ドゥオーキンは、「人格／環境」という区分のうち、環境に関してのみ平等化を目指すからである。これに対して、コーエンは非自発的な高価な嗜好に関しては補償されるべきだと主張している<sup>34</sup>。

福利の平等は、自発的に形成された高価な嗜好と非自発的に形成された高価な嗜好を区別できないという問題を抱えている。この欠点を克服した理論として、福利の機会の平等が挙げられる。福利の機会の平等の代表的論者であるアーネソンは、「機会(opportunity)」という語の意味を「機会とは、人が求めるならばある財を得ることが出来る機会(chance)である」(Arneson 1989: 85)と定義している。ルイの例で言えば、ルイが高価な嗜好を形成しなくても他の人々と平等な効用レベルに至ることができる別の機会(選択肢)を持っていたかどうか、福利の機会の平等の観点からは重要である。そして、ルイの例では高価な嗜好は自発的な選好に基づくものと定義されている。したがって、ルイは高価な嗜好を選択しない機会を持っていたため、もしその他の機会が十分開かれたものであったならば、福利の機会の平等の観点からは他の者と平等である。そのため、福利の機会の平等に基づく運の平等主義の観点からは、ルイの高価な嗜好に対する補償は必要とされない。これに対して、非自発的に形成された高価な嗜好を持つ人物は、そもそも福利の平等への機会を持っていないため、補償が正当化される。

なお、高価な嗜好には様々なヴァリエーションがある。ドゥオーキンは、水道水の味が生理的に耐えられず、水道水よりも高い瓶詰の水を購入する人物の例を挙げる。ドゥオー

---

<sup>33</sup> ロールズは、以下の引用に見られるように、人々が自らの人生計画に責任を持つべきだというアイデアを根拠に、高価な嗜好への補償を拒絶している。「[正義の]この構想は、我々が責任の社会的分業(social division of responsibility)と呼ぶかもしれないものを含む。集合体としての市民達は平等な基本的諸自由と機会の公正な平等を維持すること、そして、この枠組の内部の全員に対する他の基本財の供給を行う責任を受け入れている。その一方で、(諸個人としての)市民達とアソシエーションは、彼らの現在の、そして予見可能な状況を前提として彼らが期待することが出来る汎用手段を考慮して、彼らの諸目的と野望を修正し調整するという責任を受け入れている」(Rawls 1999b: 371)。

<sup>34</sup> ただし、より正確には、コーエンの主張は、非自発的な高価な嗜好を補償しないことは平等主義的分配的正義の観点から不正義(injustice)であるというもので、それを補償するためのプログラムを運営するにあたっての実際的な障害を考慮した上で、高価な嗜好を補償すべきとまでは述べていない(Cohen 2011: 83, 96)。

キンによれば、瓶詰の水を購入するというはその人物の選択であるが、水道水の味がまずく感じるというのはその人物に責任のない不運であり、一種のハンディキャップと見なせるという理由で補償されるべきである(Dworkin 2000, Ch.7, II)。したがって、この例ではドゥオーキンとコーエンの間に対立は存在しない。しかし、釣りという安価な嗜好を持つフレッドと、高額なカメラやレンズを必要とする写真撮影への高価な嗜好を持つポールの例に関しては、両者は意見を異にする。コーエンは、ポールの高価な嗜好を充足するために平等主義者は援助をすべきだと主張している(Cohen 2011: 20)。ポールが援助と対象となるのは、彼の高価な嗜好が非自発的に形成されたものであり、その責任を彼に負わせることが理に適っていないからである。このように、コーエンは「選択／運」の区分をドゥオーキンよりも徹底して重要視しており、人々が選択をしていない運に関する不利益について正義の観点から補償がなされないのは不正義であると考える。

コーエンは、ドゥオーキンのように資源だけに注目することも、福利主義のように福利だけに焦点を当てることも不十分だと主張する。こうしたコーエンが分配的正義の通貨として主張するのは、「優位（利益）へのアクセスの平等(equality of access to advantage)」であり、優位とは資源や福利水準のどちらにも還元不可能な人々の望ましい状態の集合を指す(Cohen 2011: 59)。すなわち、優位とは資源と福利の要素を併せ持つハイブリッドな分配的正義の通貨である。アクセスとは、機会とも似た概念であるが、何らかの望ましい状態に到達するためにその人物が潜在能力を行使しなかったとしても、彼はアクセスを持っていると見なされる<sup>35</sup>(Cohen 2011: 59)。

こうした優位へのアクセスの平等は、アーネソンの福利の機会の平等よりも適切な平等主義的正義の通貨だとコーエンは考えている。コーエンは、タイニー・ティムという、足が不自由であるがその幸運な気質によって幸せのための機会には潤沢に恵まれている人物を例に挙げる。タイニー・ティムはその陽気な気質によって福利への機会に恵まれているため、福利の機会の平等の観点から車椅子などの支給といった補償は必要とされない。しかし、仮にタイニー・ティムが幸せの機会に恵まれていたとしても、平等主義の観点からは、車椅子の支給をすべきであるというのがコーエンの論点である<sup>36</sup>(Cohen 2011: 15)。福

---

<sup>35</sup> コーエンが優位へのアクセスの平等を主張するにあたって念頭においているのは、センの潜在能力アプローチである。コーエンは、センが潜在能力の行使という能動的な側面に拘ることに対して批判を展開している(Cohen 2011, Ch.2)。コーエンにとっては、人々が望ましい状態に至ることが可能であるならば、それが能動的な潜在能力の行使を伴うかどうかは問題ではないのである。このように、センと自身の理論の間の差異をコーエンは主張するのだが、センは潜在能力アプローチをコーエンの解釈するようにアスレティックなものと考えるのは誤解であると論じている。「[コーエンは]「潜在能力の行使」はむしろ「能動的」な行為でなければならないと思ひこんでいる」(Sen 1995: 43[邦訳: 75])とセンは述べ、さらに「コーエンは明らかに私の「潜在能力」や「達成」といった言葉の用法について誤解をしているようだが、アスレティシズムを示唆したつもりはまったくないので、それに反対する理由もない」(Sen 1995: 43-44[邦訳: 75])とコーエンの批判に応答している。

<sup>36</sup> ラコウスキーも、同様の批判をアーネソンの福利の機会の平等論へ向けている

利の機会の平等とは異なり、優位へのアクセスの平等は資源を人々の状態の評価に含めるため、このケースにも対応することが可能となる。しかし、タイニー・ティムに対して車椅子を支給すべきかどうかは、コーエンの想定とは異なり自明ではない。リップパート・ラスムッセンは、タイニー・ティム以外の人々の資源を減少させて彼に車椅子を与えることで正義が促進されることはない、コーエンの議論に否定的な立場を示す<sup>37</sup>(Lippert-Rasmussen 2015b: 85)。リップパート・ラスムッセンは、タイニー・ティムの例を改変して、ノーマル・ティムの例を挙げる<sup>38</sup>。ノーマル・ティムは、普通の人と同様に動き回ることができるが、彼以外の人々は超人的な速さや持続力で動くことができる。このケースにおいては、ノーマル・ティムとそれ以外の超人的な人々との間の資源欠損の程度は、タイニー・ティムとそれ以外の人々の間における資源欠損の程度と等しいと仮定されている。しかしながら、ノーマル・ティムのケースに関しては、タイニー・ティムの場合ほど、正義の観点から車椅子を支給すべきとは思われないことをリップパート・ラスムッセンは指摘している(Lippert-Rasmussen 2015b: 86)。すなわち、タイニー・ティムの例で車椅子の支給の根拠となるのは、コーエンの主張するような資源欠損ではなく、正常性バイアス(normality bias)ではないかと彼は主張し、コーエンの議論では「障害者は健常者に比べて福利水準が低い」ことが暗黙裡に想定されていると指摘する。ただし、高価な嗜好の議論におけるポール(写真撮影の高価な嗜好を持つ)の例(Cohen 2011: 20)に関して、コーエンがポールへの補償を主張していたことの根拠は、ある選好が偶然高価であることによって他のことへ振り向ける資源が減少するという非自発的かつ相対的な不利益が生じることである。この点を踏まえると、ノーマル・ティムの例においてもコーエンが何らかの補

---

(Rakowski 1999: 46)。

<sup>37</sup> リップパート・ラスムッセンによる以下のコーエン批判は、(Lippert-Rasmussen 2013)においても同様の議論がなされている。

<sup>38</sup> 筆者は、このリップパート・ラスムッセンによるノーマル・ティムの例に関して、我々の直観を上手く引き出す上で適切な思考実験とはいえないのではないかと、という示唆を井上彰から得た。この思考実験に関する筆者の見解は次の通りである。まず、ノーマル・ティムの思考実験がテストしているのは、コーエンがタイニー・ティムの例において暗黙裡の正常性バイアスに依拠した結論を引き出しているのかどうかという点である。タイニー・ティムの例における、タイニー・ティムと他の人々との間の資源欠損の総量は、ノーマル・ティムの例における、ノーマル・ティムと他の人々との間の資源欠損の総量と等価と仮定されている。移動能力のエンハンスメントが存在しない現実の視点においては、ノーマル・ティムの資源欠損は、彼が通常の移動が可能であるという意味では障害とは見なされないが、もしそうしたエンハンスメントが普及している社会の視点に立つならば、ノーマル・ティムの能力は、他者との比較における劣位という観点から障害と見なされうるという可能性は否定できない。ブラウンリーとステンプロフスカは、思考実験は「新たな諸状況におかれたときに、我々の現在の馴染みある諸概念がいかにかに反応するかを判断するようにと問う」(Brownlee and Stemplowska 2017: 41)のものであると述べているが、ノーマル・ティムの例でも、我々が現時点で保持している障害の概念は依然として生き残ると思われる。したがって、ノーマル・ティムの例は、リップパート・ラスムッセンが本来テストしたかった正常性バイアスを明るみに出す上では、必ずしも適切な舞台設定がなされていないといえるかもしれない。

償を要求する可能性は高いのではないだろうか。仮にノーマル・ティムが通常の移動能力を持っているとしても、他者との相対的能力差は残存しているため、それが陽気な気質によって埋め合わされているとしても、高速で移動するための装置を補償することは、車椅子の支給とのパラレルで正当化されうるかもしれない。

リップパート・ラスムッセンは、さらに、通常の気質と普通の移動能力を持っているタイニー・ティムと、超人的な移動能力を持っているが通常以下の気質を持つ他の人々という例ならば、コーエン的直観は弱まるはずだと述べる(Lippert-Rasmussen 2015b: 86)。すなわち、この事例ではタイニー・ティム以外の人々の資源の増加分と福利の欠損分が互いに相殺されている。結局のところ、こうした事例にコーエンがどう判断を下すかは、彼の主張する優位概念が、ある事態の良し悪しを判断するにあたって、資源の要素と福利の要素をそれぞれどのように重みづけするかにも依存すると思われるが、本稿においてこの問題は扱わない。

リップパート・ラスムッセンは、さらにタイニー・ティムを陰鬱な気質を持つが障害は持っていないと改変する(Lippert-Rasmussen 2015b: 86-87)。この事例では、タイニー・ティムに対して、気質を明るくするが脚を麻痺させる薬を、彼の同意を得たとしたら与えるべきかが問われる。これに対して、当初のタイニー・ティムの例でコーエンに共感した人々は、この新しい事例では薬を与えるべきではないと判断するだろうと、リップパート・ラスムッセンは想定している。彼の想定では、運の平等主義において自発的な選択の帰結としての苦境が悪だと見なされないのと同様に、薬を飲むことに同意した上で結果として脚が麻痺したとしても、それは資源欠損とは見なされない。したがって、薬を飲めば単純にタイニー・ティムの福利が向上するのだが、前述のようにコーエンらはこれに反対すると考えられる。以上の議論から、リップパート・ラスムッセンは、コーエンのタイニー・ティムの例において車椅子を支給せよというアイデアは、障害者がその陽気な性格によって他の人々と同等の福利を持つことを、実際には認めていないために生じたものであり、コーエンが福利の平等以外の構想にコミットしていることを示せていないと結論する(Lippert-Rasmussen 2015b: 87)。

筆者は、リップパート・ラスムッセンの上記の結論に確証は持てない。前述のように、コーエンの優位へのアクセスの平等における優位とは、資源や福利水準のどちらにも還元不可能な人々の望ましい状態の集合のことであった(Cohen 2011: 59)。したがって、人々の状態の比較が、彼らの福利水準と所有する資源を何らかの方法で点数化した総合計と単に見なされるべきかは不分明である。ラスムッセンが正常性バイアスの存在を指摘したように、コーエンの理論においては、優位が何らかの客観的な望ましい状態を指すと考えられるかもしれない。すなわち、正常な人間の機能として自由に動き回れることが優位に含まれるという想定が存在すると思われる。こうした観点に立つと、タイニー・ティムはその陽気な正確によって福利のレベルが非常に高いことで、福利と資源を足し合わせた合計では他者に比べて暮らし向きが悪くないとしても、移動する機能(能力)を欠くという個別の機



能の観点からは不利な立場に置かれていると言えるのではないか。コーエン自身が優位を定義するにあたって、それはセンの主張する機能(functioning)の広義の解釈のようなものであると述べていたことに加えて(Cohen 2011: 59)、センのケイパビリティアプローチに対するコーエンの批判の主眼は、その能動的なケイパビリティの行使という側面が過度に強調されている点に過ぎなかったことを踏まえると(Cohen 2011: 56)、これは妥当な解釈だと思われる。

立岩は、タイニー・ティムの例に言及して次のように述べている。

ある部分に生活上の困難を抱えている人が、他の部分について他の人よりも幸福であったとしよう。するとその人の困難は解消されないということであり、それを解消したいと思うのなら、その分だけ他の人よりも幸福であってはならないということになる。これはおかしいことではないか。[……] こう考えれば、ティムが車椅子を得られるのは当然のこととなる。そしてこれは厚生主義を否定しなくても言えることである。(立岩 2004: 189-190)

こうした見地に立つならば、コーエンはティムが他の人々と同じ福利を享受していることを暗黙裡に否定しているというリップパート・ラスムッセンの指摘を拒絶した上で、ティムへの車椅子の提供を主張することは可能である。とはいえ、客観的な優位概念の想定は、高価な嗜好論争におけるコーエンの徹底した非自発的かつ相対的不利益への補償という姿勢と緊張関係にあるかもしれない。筆者自身は本稿において、「何の平等か?(Equality of what?)」論争に関しては特定の立場を採用せず、「人々にとって非常に重要なもの」という、緩やかに定義された分配的正義の通貨を想定してきた。筆者の暫定的な見解としては、客観的な観点と相対的な観点のどちらも捨てるべきではないが、そうした観点に基づく補償アプローチは、それが「人々にとって非常に重要なもの」に対する不利益を構成すると理に適って判断しうるかという制約下に行われるべきだと考える。相対的な観点に関しては、例えば、高価な嗜好の議論におけるコーエンの立場を突き詰めると、100,001 円のカメラへの非自発的な嗜好を持つ人物 A は、100,000 円のカメラへの非自発的な嗜好を持つ人物 B と比較した際に、不利な立場に陥っていると言わざるを得ない。しかし、筆者にはこうした不平等が「人々にとって非常に重要なもの」に関わるとは思えない。それゆえ、A の状態を B と比較した際に「不利な立場に陥っている」と表現することに筆者は違和感を覚える。同様に、100m を 10 秒ちょうどで走れる人物が、9 秒 99 で走れる人物よりも、上述の意味で不利益を被っているとは思えない。したがって、「根本的な平等主義的目的とは、分配に対する自然的運(brute luck)の影響を消滅(extinguish) させることである」(Cohen 2011: 29)という運の平等主義的目的を宣言したコーエンによる非常に有名なフレーズは、幾分か緩やかに解釈されるべきだというのが筆者の立場である。「何の平等か?(Equality of what?)」論争における、一見したところ些細な相違に拘って展開されているようにも見え

る議論は、各々の分配的通貨を採用することが、特定のケースでどのような反直観性を示すかを主な争点として繰り広げられた。本論文ではこの論争を、運の平等主義がその根本において、人々にどのような性質のものを一些末なものなのか、非常に重要なものなのか一分配しようとしているのかという点に光を当てる契機と見なす。人々にとって重要な分配対象を問題とするという立場は、続いて検討するセガルの運の平等主義における「人物影響条件(person-affecting proviso)」と共通するものであって、この条件の存在は、人々の間の些細な差異の是正や、それに対する補償に拘泥するという、あまり魅力的でない運の平等主義の立場に陥ることを回避する上で重要な役割を果たすことになる<sup>39</sup>。

### 2-3.セガルの運の平等主義

前節までに、運の平等主義の展開を、ドゥオーキンやコーエンといった初期の代表的な運の平等主義者の理論に焦点を当て、分配的正義の通貨を巡って繰り広げられた「何の平等か？

(Equality of what?)」論争、高価な嗜好論争を通じて概観してきた。これらの議論は、運の平等主義に関する論争のごく一部分に過ぎず、他にも複数の論者によって各々の運の平等主義理論が提出されている。本稿でその全てを扱うことは当然ながら不可能である。そこで、以下では、その中でも最新の運の平等主義の理論の一つであり、筆者が支持するセガルの目的論的運の平等主義に焦点を当て、この理論と標準的な運の平等主義との比較を通じて、その諸特徴や意義を明らかにする。

セガルの運の平等主義の検討を始める前に、今一度標準的な運の平等主義の定義を確認する。それは、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)というものである。標準的な運の平等主義は、このテーゼに基づき不運による不利益に対する補償などを指す立場である。繰り返しになるが、標準的な運の平等主義による不運とは、ある人物のコントロールを超えた運(例：自然災害、才能)を指す、自然的運に由来する不利な立場である。その一方で、ある人物のコントロールの範囲内にある運(例：熟慮に基づくギャンブル)を指す、選択的運に由来する不平等は、各人にその責任が帰されるため正当化される。筆者は、セガルの運の平等主義は、こうした標準的な運の平等主義よりも、運の平等主義者が保持している直観に上手く適合した理論であると考えている。セガルは、自身の理論を「不平等はそれ自体で悪である」(Segall 2016: 23)と考える目的論的な平等主義として提示している。ここでの「目的論的(telic)」という語は、一般的に「価値論的(axiological)」と呼ばれる意味

---

<sup>39</sup> なお、本論文で扱った「何の平等か？(Equality of what?)」論争における高価な嗜好の議論には、反平等主義的な選好を指す攻撃的選好(offensive preferences)や(Lippert-Rasmussen 2015b: 87)、ある嗜好が高価であるという理由で、そうした嗜好を持つことを指す俗物的嗜好(Snobbish Tastes)といった様々な派生的議論が存在する(Cohen 2011: 99; Lippert-Rasmussen 2015b: 93)。攻撃的選好に関しては運の平等主義と関係論的平等主義の関連を主題とする箇所では言及するが、それ以外のものに関しては本稿では扱わない。

で用いられている。価値論とは、ある事態における善悪という価値について論じるものである。セガルの目的論的平等主義は、「等しく値する(*deserving*)諸個人の間での不平等は、(少なくとも)一つの点において、ある結果を悪にする」(Segall 2016: 24)と判断する。すなわち、値しない不平等は常に悪だとみなされる。標準的な運の平等主義においても、値しない不平等とは、各人の選択に由来しない道徳的に恣意的な不平等のことを指すものであって、それは悪だとみなされる。この点に関してはセガルと標準的な運の平等主義の差異は存在しない。なお、後述するが、値する(*deserving*)という表現が用いられているものの、標準的な運の平等主義とセガルの運の平等主義にとって道徳的功績は重要ではない。この表現で意味されているのは、ある事態が人々の自発的な選択と対応しているかどうかということであって、道徳的賞罰の観点に含まれない。

値しない不平等が悪であるというセガルの主張には次のような但し書きが付帯する。その但し書きは、「人物影響条件(*person-affecting proviso*)」と呼ばれ、「不平等が悪なのは、それが人々にとって重要な種類の分配対象(*distribuenda*)に関して生じるときだけである」(Segall 2016: 73)という制約を課す。この条件の存在によって、些末な不平等を正義の観点から是正する必要性が排除される。なぜならば、「全ての恣意的な不平等が実際に悪であるわけではない」(Segall 2016: 73)からである。すなわち、人々にとって重要なものに関する不平等のみが平等化の対象となるのであって、人々の間の些細な不平等はその範囲外に置かれるのである。例えば、人々の身長の違いや、名前の画数の違いや、睫毛の本数の違いなどは些末な不平等であって、運の平等主義的な正義の観点からの是正がなされる必要はない。筆者が高価な嗜好の議論で、非自発的な不利益を徹底的に除去しようとするコーエンの立場を批判したのは、彼が必ずしも人々にとって重要な分配対象とは見なせないものについても、運の平等主義を適用しようとしているように映るからに他ならない。しかし、何が重要な種類の分配対象と見なされるかに関しては、当然ながら議論の余地がある。

セガルの分析では、値しない不平等の悪は非福利影響的な価値の側面を持つとされる。この点に関して、セガルは、「ある不平等、すなわち値しない不平等は、たとえそれらが特定の誰かにとっての悪でなかったとしても、常に悪である」(Segall 2016: 24)と述べている。これに対して、パーフィットの「人物影響説(*Person-affecting Claim*)」は、「もし、ある帰結が誰にとっても悪でないならば、それはいかなる意味においても悪ではありえない」(Parfit 2002: 114)と主張する。このように、人物影響説は、ある事態における悪の持つ否定的価値を個人的な価値として位置付ける。人物影響説に基づけば、人々の福利に直接影響しない価値というものは存在しない。しかし、セガルは、不平等の悪を境遇が悪い人々にとっての悪として位置付けつつも、同時に、そうした悪の否定的価値は、人々の福利に影響しない価値としての側面も持つと主張するのである<sup>40</sup>。すなわち、セガルにとっての不

---

<sup>40</sup> セガルは、不平等の悪を暮らし向きが悪い人々にとっての悪として位置付ける。こうした根拠付けは、標準的な運の平等主義の定義である「他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それはある人物にとって悪である(*it is bad for one to be worse off than another*)」

平等の悪は、個人的かつ非福利影響的(Non-welfare affecting)価値である。以下の表にみられるように、こうした個人的かつ非福利影響的価値の事例としてセガルは、死者を中傷するというケースを挙げている(Segall 2016: 73)。

表 1：悪の次元と例(Segall 2016: 103)

	個人的	非個人的
福利影響的	所得の不平等が貧者の健康と平均余 栄にもたらすインパクト	(功利主義者にとっての) 福利
非福利影響的	あなたが死んだ後に中傷されること	生物多様性、レンブラントの絵画

あなたがその死後に誰かによって中傷されるというケースにおいては、中傷の客体が既に存在しないという点で、その中傷の悪は非福利影響的である。また、その中傷は、あなたという個人に向けられたものであるという点で、個人的な悪である。したがって、死者に対する中傷は個人的かつ非福利影響的な悪であるとされる。セガルの議論によれば、値しない不平等の持つ悪はこうした個人的かつ非福利影響的な悪である。後述するテムキンの聖人と罪人の議論(Temkin 1993: 260)では、平等の価値が非個人的のものであるか、個人的なものであるかという点が議論の対象となっているが<sup>41</sup>、セガルの価値分類ではさらに福利影響的／非福利影響的という観点が付加されている。

先述のように、セガルと標準的な運の平等主義のどちらも、値しない不平等を悪とみなす点で一致していた。これに対して、値する平等に対する両者の扱い方には差異がある。セガルは、自身の理論を「非対称説(asymmetrical view)」と呼び、値しない平等に関して「過失や、自身の選択によってではなく、ある人物が他の人よりも暮らし向きが悪いのは悪である。平等に関しては、ある人物がメリット(merit)や自分自身の努力によってではなく、他の人と平等であるのは悪ではない」(Segall 2016: 65)と主張している。値しない平等とは、例えば次のようなケースを指すだろう。所持金 100 円の人物 A と、所持金 0 円の人物 B が存在する。B のもとに、100 円が天から落ちてきて、両者はそれぞれ 100 円ずつを

---

(Segall 2016: 67)の部分とも適合している。それゆえ、セガルによれば、不平等は暮らし向きの良い人々にとっての悪ではない。不平等の悪を暮らし向きが悪い人々に定位するセガルの見解は、以下のように境遇の悪い人々が道徳的に恣意的な不利益に対して不平の理由を持つという想定に基づく。

「これらの暮らし向きが悪い人々は不平の理由 (complaints) を持っている」と私は述べた。彼らは、偶然恣意的に優位な立場にある人々、すなわち、良い理由もなく彼らより暮らし向きが良い人々に対して不平の理由を持つ。この見解は、不平等の悪を諸個人が持っている不平の内部に位置づける」(Segall 2016: 71)。

<sup>41</sup> テムキンとブルームによる平等の非個人的価値／個人的価値を巡る論争について扱った論考として (井上 2017a, 第四章)。

所持する平等状態に至る。この例では、B が 100 円を得るために何かの選択をしたわけではなく、その意味において、彼は 100 円に値しない。選択と責任という標準的な運の平等主義の枠組みに基づくと、この例で B が値しない 100 円を得ていることは不公平であるとみなされる可能性がある<sup>42</sup>。しかし、非対称説をとるセガルの理論では、「平等な結果は、決して悪にはならない」(Segall 2016: 65)と考えるため、この値しない 100 円の結果としての A と B の平等状態は全く悪ではない。したがって、セガルによる運の平等主義と非対称説との比較では、標準的な運の平等主義においては、値しない不平等と値しない平等は両方悪である一方で、非対称説においては、選択によらない不平等は悪だが、選択によらない平等は悪ではないとされる<sup>43</sup>(Segall 2016: 65)。セガルは、非対称説を導く根拠は、人々が互いに対して平等な状態については不平を主張しえないためであるとして、次のように論じている。

平等(な状態)のもとでは、それが選択によらないものであったとしても、誰も平等主義的な不平の理由(complaint)を持っていない。すなわち、他の人と比較して(恣意的に)暮らし向きが悪いことについて、誰も不平を言うことができない。その類の不平の理由を誰も持っていないのは非常に明白である。つまり、平等な結果のもとでは、他の

---

<sup>42</sup> 「可能性がある」という表現が意味するのは、標準的な運の平等主義においても非対称説を採用しうる可能性が排除されていないと筆者は考えるからである。例えば、リップパート・ラスムッセンによる「ある人々が不運(bad luck)によって、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは不公正(unjust)である」(Lippert-Rasmussen 2015b: 1)という運の平等主義の定義は、不運による不平等が悪であると述べているだけで、運による平等が悪だとは主張していない。同様に、「不平等は、それが差別化された自然的運(brute luck)の影響を反映している時、悪(bad)であるか不公正(unjust)である。不平等は、それが差別化された(differential)選択的運(option luck)の影響を反映しているならば、悪でも不公正でもない」(Hirose 2015a: 45)という、広瀬による運の平等主義の定義においても、偶然による平等が悪であるとは主張されていない。つまり、運の平等主義の立場はセガルのような非対称説に対して、そもそも親和的な定義がなされているとすら言えるのである。筆者が、セガルの非対称説を運の平等主義者の持つ直観を上手く表現したものであると考える所以は、この点に存する。

<sup>43</sup> 不平等のみが悪であり、平等は決して悪ではないという非対称説に対して、以下の代表的な運の平等主義は対称説であるとセガルは想定している。例えば、アーネソン(Arneson 1989)は、不平等に位置付けられた人々が平等な帰結に至るのを不公正と見なすことを根拠に、対称説であると言えるとセガルは論じている一方で、コーエンに関しては幾らかの曖昧さは残るが対称説の立場だと見なしている(Segall 2010: 14-15)。コーエン自身は、運の平等主義が平等よりも不平等に関心を寄せることに関して、歴史的に大きな不平等が問題とされてきたことや、現代でも不平等の方が巨大な不正義だと見なされる傾向にあるという理由を挙げている(Cohen 2011: 121-122)。しかし、これらは運の平等主義に内在的な理由ではない。

人物よりも暮らし向きが悪い人はいないからである。(Segall 2016: 65)

不平等な状態においては、境遇の悪い人物がより境遇の良い人物に対して、自身の暮らし向きが悪いという事実を根拠に不平を述べるのが可能であるが、平等な状態においては、他者より境遇の悪い人物がそもそも存在しないのだから、そうした不平の理由はそもそも存在しないとセガルは主張する<sup>44</sup>。セガルは、彼の目的論的運の平等主義（非対称説）の根本にあるのは、「恣意的に不利な立場に置かれること (*being arbitrarily disadvantaged*)」(Segall 2016: 66)だと主張している。この立場に基づくと、値しない平等状態では誰も他の者より不利な立場に置かれていないため、その状態は彼らに値しないという意味では恣意的だが、恣意的に不利な立場に置かれている者は存在しない。したがって、非対称説の運の平等主義は値しない平等を平等の観点から非難する必要が無い。

ここまでの議論を整理しよう。「恣意的な不利な立場」に焦点を当てるセガルの運の平等主義を理解する上で、次の点に注意する必要がある。第一に、「恣意的な」の部分が表現するように、この理論は道徳的に根拠のない事柄に着目するものである。ただし、既に人物影響条件の箇所ですべて述べたように、道徳的に恣意的なだけでは正義による是正の対象とはならない。そうした恣意性は、個人にとって重要なものに関わるものでなければならなかった。そのため、非対称説は、恣意性(*arbitrariness*)それ自体に反対しているのではないことに注意が必要である。非対称説は、恣意的な平等には反対せず、セガルのターゲットはあくまで恣意的な不平等である(Segall 2016: 68)。第二に、「不利な立場」の部分が表現するように、人物影響条件が制約を課す重要な事項に関する恣意性によって、ある人物が他者と比較して不利な立場に置かれていることがポイントとなる。これは、些末な差異は不利な立場を構成しないという人物影響条件の論点とは別に、平等な状態では「不利な立場」が存在しないという先述の論点を示している。繰り返しになるが、平等な状態では誰も他者より不利な立場に置かれていない（なぜなら全員が平等だから）ため、平等は悪ではないのである。以上がセガルの非対称説の主要な特徴である。なお、セガル自身は非対称説を構成するテーゼを次のように整理しており、ここまでに確認した主要な論点が提示されている。

1. 不平等のみが悪でありうるのであって、平等は悪ではありえない。
2. 全ての不平等が悪なのではなく、恣意的な不平等のみが悪である。
3. 不平等が悪なのは、それが人々にとって重要な種類の分配対象に関して生じるときだけである。(Segall 2016: 73)

さて、以下ではセガルの非対称説の利点を見ていく。第一の利点は、特定のタイプの水

---

<sup>44</sup> 以前の著作でも、セガルは、平等な状態においては人々の間での正当化の対象である優位(*advantage*)が存在しないため、恣意的な平等状態は運の平等主義にとって問題とならないと主張している(Segall 2013: 26-29)。

準低下批判を回避可能となるというものである。水準低下批判に関しては次章で詳説するが、現時点では差し当たり、「誰の利益にもならない非合理的な水準の低下を、不平等が縮小するという理由で平等の観点から善と見なしてしまう」平等主義に向けられた批判と理解していただきたい。この点を説明するために、セガルは、働き者のアリと怠け者のキリギリスの例を挙げている。例えば、アリとキリギリスの福利が(4,2) (左がアリ) の状態なのは悪ではない。なぜならば、アリとキリギリスの間の不平等は彼らの選択によるものだからである。また、アリとキリギリスの福利が(2,2) (左がアリ) の状態もセガルの非対称説では悪ではない。既に述べた通り、平等は決して悪ではないのだった。これに対して、単純に平等な分配パターンを選好する形態の平等主義では、(4,2) と比較して(2,2)の平等状態をより善いと思なす。しかし、(2,2)においては、アリの水準は4から2に低下しており、これを「善い」と見なすことの反直観性に基づいて、平等主義を批判するのが水準低下批判である。非対称説にはこれを回避可能だという利点がある。これに対して、各人の功績に応じて人々の状態が定められるべきだと考える功績主義(道徳的メリトクラシー)は、怠け者のキリギリスの福利が低下すべきだと主張する。しかし、非対称説にとっては、分別の無い者が、その功績に比例して苦しむことは平等主義的分配的正義の要求ではないため、こうした反直観的含意を持つことはない(Segall 2010:69)。非対称説が持つこれらの利点について、「他の事情が同一ならば、その説[=非対称説]は、より平等な配分に対して、より不平等な配分を決して選好しない」、「不平等な帰結を、より平等な帰結よりもより良いものとしてランク付けすることは決してない」(Segall 2016: 66,括弧内引用者)とセガルは述べている。

このように、標準的な運の平等主義と非対称説の最も重要な相違は、標準的な運の平等主義とは異なり、非対称説は責任に重要な役割を置いていない点にある。より正確には、セガル自身が述べるように、非対称説において「責任は全く重要ではない(does not matter at all)」(Segall 2012: 328)。同様に、功績概念も非対称説にとって全く重要ではない。標準的な運の平等主義は、功績概念を基礎にした立場であると、しばしば論じられている(宮本 2015; 井上 2002)。また、運の平等主義であるローマー自身が「自律的に行われた努力は報われるべき」(Roemer 1998: 22)という功績概念の重要性を主張している。以上のことを踏まえると、功績に重要性を見出さない非対称説の含意は、驚くべきものと思われるかもしれない。だが、実際にはこれはそれほど驚くべき立場ではない。運の平等主義を功績主義と結び付ける考え方は、例えばナイトによって運の平等主義に対する紋切り型の誤解だと指摘されている(Knight 2011: 74)。運の平等主義によれば、有徳な人物がある時点で自発的な選択に基づいて失敗したとしても、その失敗の結果は彼が引き受けるべきである。これに対して功績主義は、有徳な人物がある時点で自発的な選択によって失敗し、暮らし向きが悪くなったとしたら、それは不正義だと主張するだろう。運の平等主義の基礎を功績に求める考え方では、上記の二つの立場を区別することができない(cf.Segall 2013: 48-50)。

非対称説の第二の利点は、一部の水準上昇批判を回避可能となるというものである。水準上昇批判とは、「誰にとっても利益になる合理的な水準の上昇を、不平等を拡大するという理由で平等の観点から悪と見なしてしまう」平等主義に向けられた批判である。なお、水準上昇には二つのパターンが考えられる。一つ目は、不平等な帰結を生じる水準上昇であり、二つ目は、平等な帰結を生じる水準上昇である。非対称説が回避可能となるのは、二つ目の水準上昇のケースである。

非対称説は、運の平等主義を功績(*desert*)、応報的正義(*proportional justice*)、選択(*choice*)、運の除去(*elimination*)には還元されない価値に結びつける(*anchors*)。[……]この説明に基づくと、平等は、どれだけ値しなくても、選択されたものでなくても、運のような恣意的な要素の産物(例：天から平等に分配されるマナ)であっても、決して悪ではない(*Segall 2016: 66*)。

天から降ってくるマナの例は、運の平等主義に関する議論ではしばしば登場するものである。例えば、コーエンも次の例を挙げている。標準的な運の平等主義者による応答の一例としてコーエンの議論を概観しよう。なお、以下の例は不平等な帰結を生じる水準上昇である。

A と B—彼らは同一の選好と力を持っていて、彼らの間には完全な分配的平等が実現している—の世界 [……] A と B のそれぞれは、五つの単位のマナから成る外的賦与を持っている。[……] 今、三つの分割不能なマナの塊が天から降ってきて [……] A は二つのさらなるマナの塊を持つことが出来て、B は一つ持つことが出来る。それを取り換えるか、それぞれに二分の一を与えるか、他の資源を渡す方法が存在しない [……] 我々は、そのマナのいくらかを留保することも出来ない。すなわち、我々はそれをすべて分配するか、全くしないかである。(*Cohen 2008: 316*)

これは平等の状態からスタートした二人が、彼らの功績に由来しない自然の運による追加的利得を獲得した結果、完全な平等という初期条件が失われるというケースである。ここで問題となるのは、誰の損にもならない水準上昇と平等の価値との衝突である。この例において、人々のあり得る配分は以下の表の通りである。配分 1 が初期状態、配分 2 が新たなマナの獲得後である。

表:2(*Cohen 2008: 317*)

	配分 1	配分 2
A	5	7
B	5	6



この事例に対するコーエン自身の応答は、「正義はパレート最適を追求しないし、配分 2 は公正ではない。しかし、それは人類の繁栄に基づくと好ましいものであり、それゆえ、それは道理にあって選択されるかもしれない」(Cohen 2008: 319)というものである。すなわち、コーエンは平等な配分の方が運の平等主義的正義の観点からは正しいと考えているが、効率性の観点からは、水準上昇の不平等状態を選択するのが理に当たっていると考えている。このケースにおいては、非対称説も結果として生じる不平等を悪と見なす点で、標準的な運の平等主義と相違ない。続いて、配分 2 を改変して、A,B(7,7)という平等状態(配分 3)を想定しよう。

表:3

	配分 1	配分 3
A	5	7
B	5	7

この配分 3 は、配分 1 よりも高水準の平等状態であるが、この事例の定義によれば、これは各人の選択の帰結とは関係のなく生じた事態である。対称説を採用した運の平等主義は、功績主義に接近するが、その中でも非相対的功績<sup>45</sup>(noncomparative desert)に基づく形態の運の平等主義は、ある人物が彼女に値するよりも多くを得ることを悪とみなす立場である(Segall 2010: 16)。それゆえ、非相対的功績運の平等主義は、配分 3 のように、人々が等しく暮らし向きが良い状態であっても、それが各人の功績と対応していない福利状態であるならば、悪と見なす。その一方で、非対称説の運の平等主義は、そうした含意を持たないため、配分 3 への水準上昇を悪と見なさない。標準的な運の平等主義は対称説だと想定されるため、平等の観点から配分 1 をより善いとみなす可能性がある。そのため、標準的な運の平等主義が、効率性を加味した万事を考慮した判断において、配分 3 を最終的に選択するとしても、ある意味では水準低下を善と判断してしまうため、水準上昇批判を回避することはできない。したがって、コーエンのような標準的な運の平等主義は、水準上昇批判を回避できていないことになる。それに対して、非対称説においては、天からのマナによってもたらされた値しない平等であっても、決して悪ではない。したがって、値しない高水準の平等から、値する低水準の不平等への水準低下は選好されないし、ある意味において善であるとも見なされることはない。

非対称説の第三の利点として、不平等に含まれる悪(badness)を適切に位置づけることができることが挙げられる。「運の平等主義を基礎付ける概念は何か」という問いに対する答えは、論者によって異なる。例えば、選択(choice)、責任(responsibility)、功績(desert)、理

<sup>45</sup> 非相対的功績とは、「あらゆるレベルの賞賛に値するような(meritoriously)行為には、対応する福利のレベルが存在すべき」(Segall 2010: 16)というアイデアのことを指す。

に適った回避可能性(reasonable avoidability)などがそうした基礎付けのための概念として用いられている。こうした状況の一方で、「運の平等主義」という語が広く流通することによって、あたかも運の平等主義という一つの明確な立場があるような印象を生じさせていたように思われる。しかし、当然ながら、上述の様々な基礎付け概念が等しく理に適っているわけではない。例えば、「選択」概念に関しては、「その人物の選択の帰結だから、彼が責任を負うべき」という想定がその背後にあるだろう。同様に、「その人物の選択の帰結だから、彼女にはその功績がある」というように、各概念が明確に分離されておらず、オーバーラップしているという問題がある。運の平等主義の定義を巡っては、その批判者と支持者の双方が、運の平等主義を功績主義と混同しているとセガルは指摘している(Segall 2010: 16)。こうした混同に関しては、それが紋切り型の運の平等主義の誤解であると先述した。功績によって基礎付けられた運の平等主義は、非対称説ではなく、対称説を論理的に採用せざるをえなくなる。つまり、功績運の平等主義はアーネソンの指摘の通り、「各人は生において、彼女の道徳的功績（他者の選択と比較しての彼女の選択の過失の程度）にしたがって幸運を得るべきである」(Arneson 2009: 15)という道徳的メリトクラシーとならざるをえない。道徳的メリトクラシーを採用すると、天からのマナのような、人々の功績ではないが平等な状態に至る水準上昇を、不正義として拒絶せねばならなくなる。なぜならば、功績主義者は平等に価値を置かないからである。平等主義者を平等主義たらしめる条件として、セガルは、ハーリー(Hurley 2003: 147)が挙げる平等主義の条件を弱める形で修正し、「平等主義的但し書き(the egalitarian proviso)」として提示している。セガルの平等主義的但し書きによれば、ある教説が平等主義的とみなされるためには、他の事情が同一ならば、Xに関してより平等な分配に対して、より不平等な分配を決して選好してはならない」(Segall 2016: 56)とされる。平等に価値を認めない功績主義は、この平等主義的但し書きを満たさない(Segall 2016: 63)。

同様に、責任や選択に基づく形態の運の平等主義も、それ自体では平等に至る水準上昇を正当化することができない。単に責任や選択の帰結を尊重することは、平等主義者であることを何ら意味しないからである(Segall 2016: 53)。この点に関しては、セガルの非対称説は、責任や選択、功績に基づく一般的な運の平等主義が生じさせる反直観的帰結を回避可能な点で平等主義的であり、不平等な状態を選好してしまう他の理論よりも優位にあると言えるだろう。非対称説は、平等は決して悪ではないという立場を採用するがゆえに、平等に至る水準上昇を悪とみなすことはなかった。だが、「等しく値する(deserving)諸個人の間での不平等は、(少なくとも)一つの点において、ある結果を悪にする」(Segall 2016: 24)、「不平等が(理に適った回避可能性として理解される)自然的運の問題である限り、結果として生じる不平等は不公平なものである」(Segall 2016: 240)というセガルの言明にあるように、不平等な水準上昇は悪であるとみなされる。その一方で、パレート改善について言及した箇所では、「(少なくとも時折、そして一定の財に関しては) 諸個人に対して、パレート改善を集合的に差し控えることを期待するのは理に適っていない」(Segall 2016: 240)

と述べている。したがって、セガルもコーエンと同様に、不平等な水準上昇を平等（公平）の観点からは悪だとみなししつつも、万事を考慮した判断においてはそれを是認するということになるだろう。

セガルの非対称説に対しては、ナイトが複数の批判を展開している。第一に、ナイトは、キムリッカの有名なガーデナーとテニスプレイヤーの例をモチーフに次のような批判を行う。その例では、ガーデナーは、一生懸命作物を育てて日々を過ごし、テニスプレイヤーは毎日テニスに明け暮れる。その結果、ガーデナーは栽培した作物を売ることによって、テニスプレイヤーよりも高い福利レベルに至る。そこへ、突如としてガーデナーを悪い自然の運が襲い、彼の福利はテニスプレイヤーと同一レベルとなる。セガルの非対称は、ガーデナーとテニスプレイヤーの平等を不公平だと見なさないが、ナイトは、テニスプレイヤーからガーデナーへの再分配をすべきだと主張している(Knight 2011: 75-76)。ナイトはこの点をもってして、「運の平等主義の核心的直観が許容する以上に、分配が自然的運に一層依存的事となることをセガルは許してしまう」(Knight 2011: 76)と非難している。ナイトは、テニスプレイヤーとガーデナーの平等な状態は「彼らの行為における著しい差異を前提とすると」(Knight 2011: 76)両者を不平等に扱っていることになることを主張する。前述のようにナイトは、運の平等主義と道徳主義を区別しており、ここでは人々が上記のライフスタイルを選択したという事実に基づいて、結果の不平等の悪が指摘されている。すなわち、この例で問題となっているのは道徳的功績ではない。ナイトによれば、上記の例を不公平だと見なすことが出来ないという点で、標準的な運の平等主義が非対称説より優位だとされる。しかし、この例では、テニスプレイヤーからガーデナーへの再分配が可能だと想定されているが、仮に再分配が不可能で水準低下のみ可能だったとしたらどうだろうか。そうしたケースでは、標準的な運の平等主義は、水準低下を善と見なさざるを得ない。しかし、これは運の平等主義が受け入れたくない立場だろう。結局のところ、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)という運の平等主義のアイデアに基づけば、ガーデナーとテニスプレイヤーの平等状態において他者より暮らし向きが悪い人物は存在しないのだから、運の平等主義の観点からも非対称説が問題含みだとは思われない。

また、ナイトは非対称説が平等状態を決して悪と見なさないという理由で、差別によって生じた平等と不平等のケースを上手く扱えないと主張する(Knight 2011: 74-75)。セガル自身が挙げる例では、ジャックとジルは同じ会社の同一の地位に置かれており、ジルはジャックの二倍の時間労働するが二人の賃金は同一である。このケースにおいて、非対称説はこれを悪と見なさない。しかし、ジャックとジルの間の平等が差別に基づくものであるならば、この事例は不正義だと見なせるが、これが不正義なのは差別が不正義なのであって、平等な状態自体が不正義だからではないとセガルは主張する(Segall 2010: 19)。これに対して、ナイトは、ジルとジャックが同じだけ働いて、今度はジルがかなり多くの給与を得るという風に事例を改変する(Knight 2011: 75)。ナイトによれば、先ほどのセガルの論

法に基づくと、もしこれが差別に基づいた不平等だったとしても、不平等自体は不正義ではなく差別が不正義だと主張しなくてはならないが、運の平等主義はこれを異なる責任の行使に由来する不平等の悪によるものだと見なせるという点で説得力がある。

もともとのケースにおいて、平等が不正な差別によって生じたという事実は、ジルにとってそれが悪い自然的不運の問題となるのを、どうにかして止めるものではない。この平等が差別に由来するという理由で矯正の必要がないという見解を、一貫性を保って主張するためには、差別に由来する不平等は矯正の必要が無いと主張せねばならないだろうが、これは（セガルも含めた）あらゆる運の平等主義者が是認するものではないだろう。(Knight 2011: 75)

ナイトはこのように論難するのだが、セガルは差別に基づく平等の例において差別を是正しなくてよいと主張しているわけではないため、差別を是正した結果、最初の例で不平等が生じることには何ら問題ないだろう。平等が決して悪ではないという非対称説の主張は、平等より善い不平等が存在することを全く排除しない<sup>46</sup>。これはナイトの立場と同じだ。差別に基づく不平等の例では、非対称説においては差別が悪であることを認めると同時に、道徳的に恣意的な給与の不平等を悪と見なすことが可能であるため、非対称説には非一貫性が存在するというナイトの指摘は当たらないと思われる。なお、本稿の目的にとっては、対称説と非対称説のどちらが優位かという論点はそれほど重要ではない。アンダーソンによる運の平等主義批判の箇所では後述するが、対称説を採用したとしても、自然的運の影響の中和を目指す責任原理を過度に適用しない仕組みを、その内部にビルトインすべきだというのが筆者の主張の要点である。この発想は、非対称説においては「平等が第一で、運の中和は第二」(Segall 2013: 59)の目的に過ぎないというように、根本に据えられている。すなわち、標準的な運の平等主義は、「運の中和が第一、平等が第二」という思考順序を逆転させる必要がある。

運の平等主義を根拠付ける概念に関する議論に戻ろう。セガル自身は、「不平等が(理に適った回避不可能性として理解される)自然的運の問題である限り、結果として生じる不平等は不公平なものである」、「自発的に契約されたものを含め、不利益(disadvantages)は、それらが理に適って回避不可能であるとき悪である」(Segall 2016: 240)と述べ、理に適った回避可能性の概念を不平等の悪の判断に用いている<sup>47</sup>。つまり、セガルにとっての不運(自然的不運)とは、理に適って回避不可能なものである。理に適って回避可能という表現の意味するのは、ある事柄を人々が回避することを期待(expect)するのが理に適っているか、

---

<sup>46</sup> ナイトは、非対称説がこのアイデアを欠いていると批判している(Knight 2011: 75-6)が、非対称説はこの観点を内在的に排除するものではない。

<sup>47</sup> セガルは、以前から理に適った回避(不)可能性に基づいた運の平等主義を論じている。(Segall 2010, esp. Ch. 1; Segall 2013: 69-70)などを参照。

回避することを期待するのが理に適っていないのかということである(Segall 2016: 227; 238)。このように自然的運を回避不可能性と捉える運の平等主義は、「諸個人が、彼らに回避することを期待するのが理に適っていないであろう帰結によって、他の人々よりも暮らし向きが悪いのは不公正(unjust)」(Segall 2010: 13)であると定式化される。なお、ここでの期待の主体は、その行為者自身ではなく、社会であるとセガルは述べている<sup>48</sup>(Segall 2016: 238; Segall 2010: 20)。すなわち、社会がある人物に対して、その人物がある事柄を回避すると期待することが理に適っていないならば、その帰結は運であるとみなされる。このように、従来の選択的運と自然的運という区分は、セガルにおいてはこの理に適った回避可能な事柄と、理に適って回避不可能な事柄という区分へと置き換えられる<sup>49</sup>。つまり、セガルの理論では、理に適った回避可能性の対概念が運である。理に適った回避不可能性に根拠付けられた運の平等主義は、選択(とその責任)に根拠付けられた運の平等主義と次の点で異なる。例えば、ある人物の行為が形式的にはその人物の選択であっても、理に適って回避可能とは言えないケースがある。例えば、交通事故のリスクなどがそうしたケースに該当する。セガルは、交通事故のリスクを回避するために、一日中家の外へ出ないという例を挙げ、それは理に適っていないと論じている(Segall 2013: 69-70)。すなわち、交通事故のリスクを承知した上で家の外へ出るという選択は、理に適って回避不可能であるため、それが交通事故に遭遇するという帰結に至ったとしても、理に適った回避可能性に基礎付けられる形態の運の平等主義においては補償の対象となる。その一方で、単に個人の選択と責任に基礎付けられる形態の運の平等主義は、そうした事故の被害者を自己責任とみなして切り捨てるかもしれないが、多くの人にとって、これは過酷過ぎる立場であるように映るだろう。セガルは、人々にとって回避することが理に適っていない行為を、「行為主体にとってその行使が一般的に重大な利益(vital interest)を有する行為、およびまたは、社会がその行為に重大な利益を有する行為」(Segall 2012b: 330)と定義している。日常的に家の外を出歩くという上の例は、当然ながら、個人と社会のどちらにとっても重大な利益を有する行為である。

もちろん、実際に何が理に適って回避可能と見なされるかは文脈依存的である。また、ある行為がどれほど理に適っているかを問うという点で、適理性は全か無か(all or nothing)という問題ではなく、程度の問題であると筆者は考える。筆者の解釈とは反対に、ナイトはセガルの理に適った回避可能性は、全か無かという性質のものであって、ある結

---

<sup>48</sup> したがって、個人への帰責にあたっては、何が慣習的に(conventionally)理に適った行為とみなされるかという観点に関係してくる(Segall 2010: 177, n.25)。理に適った回避可能性におけるこうした状況依存的性格は、曖昧さというデメリットと同時に、外的状況の変化に柔軟に対応できるという点でのメリットの側面を持つ(Segall 2010: 21-22)。

<sup>49</sup> セガル自身は、「『理に適った回避可能性』としての自然的運の解釈」、「運の平等主義の公式における『責任』の、理に適った回避可能性への置き換え」(Segall 2010: 13)といった表現を用いているが、これは自然的運と責任概念のオーバーラップによるものだと言える。そのため、本稿では特に注意しない限りは両者を区別しない。

果は理に適って回避可能か、回避不可能かという二択の問題としてセガルによって扱われていると述べている(Knight 2011: 79)。さらに、ナイトは、セガルの理に適った回避可能性における曖昧な適理性概念が、回避可能性は程度問題である事実を隠蔽していると批判する(Knight 2011: 80)。しかし、筆者の立場では、理に適った回避可能性を程度問題であると認めることは欠点ではない。社会においてある行為の適理性を判断する際に、「AはBよりも理に適っている」という言明は有意味である。これは責任について、「AはBよりも責任がある」と述べるのが有意味であるのと同様である。理に適った回避可能性が程度問題であることという事実は、人々が選択の結果として引き受けるべき帰結を、段階的に定めることを可能とする。これは全か無かという大雑把な判断よりも柔軟な判断を可能にするという意味で、運の平等主義にとって望ましい性質である。一般的な責任概念は、個人の責任の程度を反映した帰責が可能であるし、ナイト自身は、運の平等主義における責任概念とセガルの理に適った回避可能性概念の間のオーバーラップを指摘していた(Knight 2011: 78)。なお、セガルの運の平等主義にとって責任概念が全く重要ではないと述べたが、これは非対称説が責任とは関係のない平等状態を悪ではないと見なすことに由来するのであって、理に適った回避可能性概念が責任概念のように程度の問題を考慮できないということではない。

セガルの理に適った回避可能性の議論に対しては、何が理に適っているかを判断する主体が社会全体とされているため、社会全体の利益の実現という口実のもとに、社会が定めた基準によって諸個人が抑圧されることが危惧されるかもしれない<sup>50</sup>。確かに、セガル自身も中国の一人っ子政策を例示して、その実施が理に適っていると見なされるケースが存在することを認めている(Segall 2010: 22)。当然ながら、人々の自由を制限するこうした政策が理に適っていると判断されてしまうのは望ましくない帰結である。しかしながら、セガルは一般的な文脈においてこの政策が正当化されると述べているのではなく、それが理に適っていると見なされる極限状態(extreme circumstances)を想像(envisage)することは可能だと示唆しているにすぎない(Segall 2010: 22)。とはいえ、諸個人の観点からの適理性と乖離した、社会の観点からの適理性の基準が人々に押し付けられる可能性は論理的には排除しきれない。だが、これは必ずしも理に適った回避可能性を採用するセガルの運の平等主義に特有の難点ではないかもしれない。例えば、後述する十分主義の立場は、人々の利益に対して充分性の閾値を設定し、その閾値が充足されさえすればそれで十分であると見なす。こうした十分主義においても、諸個人に対して実際には十分とはいえない水準の閾値が社会から理に適ったものとして押し付けられる可能性はあるだろう。同様の論点は、他の理論にも該当しうるものであるため、セガルの理に適った回避可能性の基準に対する上述の懸念は、それほど深刻ではないと思われる。

筆者は以上のセガルの運の平等主義を大筋で支持しているが、次の点で意見を異にする。セガルは、後述するアンダーソンの運の平等主義批判に対して、運の平等主義自体では応

---

<sup>50</sup> この論点は井上彰に負っている。

答できないため、多元主義的運の平等主義の形態を採用せざるをえないと考えているが、筆者はそう考えない。筆者の見解では、運の平等主義それ自体に、セガルが多元主義的運の平等主義の採用によって組み込んだ要素は既に内在的にビルトインされている。したがって、必要なのは必ずしも多元主義的運の平等主義にコミットすることではなく、運の平等主義を適切に再解釈することである。これらの論点は後に詳説する。なお、以上までに取り上げた以外にも、様々な運の平等主義の構想が存在するが、それらの全てを扱うことは本稿の射程を超えている。それゆえ、運の平等主義の学説の検討はここで終了し、以下では運の平等主義に対する幾つかの批判を見ていく。

#### 2-4. 運の平等主義に対する批判

さて、以下では運の平等主義に対する主な批判を検討する。まずは、運の平等主義が依拠する選択／運の区別に関するものである。第一に、自由意志(**free will**)と決定論(**determinism**)の問題が運の平等主義の根本問題として指摘される。運の平等主義は、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)と定式化される。ここでは、人々は自らの自由な意志に基づいて選択をする主体として表現されている。決定論とは、そうした諸個人の選択行為を含むあらゆる出来事は、因果法則によってあらかじめ決定されていると考える立場である。そして、人々の選択があらかじめ決定されているならば、その選択の責任を人々に負わせることはできず、選択と責任をその理論の根本に据える運の平等主義は成立し得ないと、決定論の立場からは批判しうる。これらの問題に対して、代表的な運の平等主義者であるコーエンは、次のように述べている。

真なる責任(**genuine responsibility**)が実際に常に成立するかは、運の平等主義者たちがそれに関して中立であり得る問題であるが、もし、実際には真なる責任といったものが存在しないならば、そのときには運の平等主義者は平板な(**flat**)平等主義者—正義は単純な平等(**unmodified equality**)で成り立つと信じている人々が企てるものを提出する。(Cohen 2011: 119)

すなわち、コーエンによれば、もし全てが因果法則によって定められているとすれば、運の平等主義は結果の平等を現実において志向する。セガルも、決定論が真で自由意志が存在しないならば、あらゆる不平等は公正(**fair**)ではありえないという立場を取っている(Segall 2013: 151)。広瀬も同様に、「もし決定論が真ならば、運の平等主義は単純な結果の平等主義へと崩壊し、冗長だったと判明する」(Hirose 2015: 58)と考えている。広瀬はこのように述べる一方で、自由意志の問題を棚上げした上で運の平等主義の理論構築をすることは正当化可能であり、それは福利の概念を特定せずに福利の分配的正義論を論じることのように、他の主題では実際に行われていることであって問題はないと見なす(Hirose

2015: 58)。

決定論次第で、運の平等主義が結果の平等へ至るという見立てについて、コーエンと広瀬は共通するものの、コーエンは、真なる責任が実際に成立するかどうかにかかわらず、差別化された責任だけが不平等を正当化するという運の平等主義的原理は、実体的な(substantive)規範的論点でありうるという観点から、運の平等主義が冗長になるとまでは考えていない(Cohen 2011: 119-120)という違いが存在する。コーエンのこうした立場は、「根本原理(fundamental principles)」と「規制(統制)のルール(rules of regulation)」(Cohen 2008, Ch.6, Ch.7)の区分に依拠したものである。規制のルールは、現実における諸事実を考慮しつつも根本原理を反映した、社会を規制するためのルールである一方で、根本原理はあらゆる諸事実の影響を受けない原理である<sup>51</sup>。この区別に依拠すると、決定論の真偽は単なる事実の次元の問題であって、根本原理には影響を与えない。以上の理由からコーエンは、「強硬な決定論(hard determinism)に対する我々の肯定や拒絶が、規範的哲学の最も深いレベルにおいて、何らかの関係を持っているとは私は考えない」(Cohen 2011: 110, n.52 強調は原文)というスタンスを取る。筆者の立場はコーエンに近いが、根本原理と規制のルールの区分を抜きにしても、決定論の真偽はそれほど筆者にとって問題とはならない。筆者の解釈する運の平等主義は、人々に選択の責任を負わせることを目的とするのではなく、人々が道徳的に恣意的な不平等で苦しむことを避けるということを目的とする。その意味で選択の役割は限定的であって、平等から離れる際にはその根拠として人々の選択が考慮されるというものである。したがって、仮に決定論が真であって、人々に対して彼らの選択の責任を課すことができないケースにおいて、運の平等主義が結果の平等論と相違ないものとなったとしても、それは筆者にとっては何ら頭を悩ます問題ではない。なぜならば、その場合の結果の平等においては、道徳的に恣意的な不平等に苦しむ人々は存在しないからである。そのため、自由意志や決定論の問題は筆者の立場にとっては何ら脅威ではない。

運の平等主義への主な批判として、選択的運と自然的運の区別に関するものがある。こうした批判の代表的論者としてヴァレンティン(Vallentyne 2002)が挙げられる。選択的運と自然的運という二種類の運をドゥオーキンが区別して以来、運の平等主義者の中ではそれらをどのように厳密に定義するかという議論を欠いたまま、自然的運による不利益を是正すべきという立場だけが緩やかに共有されてきた。もちろん、これらの区分を導入したドゥオーキンだけに限らず、標準的な運の平等主義の「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)というアイデアにおいても、選択と運という要素が重要性を有しているのは明白である。ヴァレンティンは、「自然的運とは何か?」という根本的な問いを投げ掛ける。もちろん、既に確認したように、ドゥオーキンはそれを「自然的運とは、熟慮に基づくギャンプ

---

<sup>51</sup> 「事実が規範的な光を投げかけるのは、事実から自由な(fact-free)第一原理がそれらを照らすその光を反映することによってのみ」(Cohen 2008: 267)というコーエンの言明からは、根本原理が文字通り規範性の根本として位置付けられていることが窺い知れる。



ルとは異なる意味において、リスクがどのような結果となるかという問題である(Dworkin 2000: 73)」と定義していた。しかし、これは定義と呼ぶにはあまりにも漠然としている。ヴァレンティンは、自然的運が意味すると思われる解釈の候補を幾つか提示し、そのどれもが反直観的な含意をもたらすことを主張する。以下では彼の議論を概観し、それに対するの筆者の立場を述べたい。

第一にヴァレンティンは「予期に基づいて選択されていないものとしての自然的運 (Brute Luck as Not Foreseeably Chosen)」を提示し、「ある出来事の発生がある行為主体にとって自然的運であるのは、その発生の可能性が(その行為主体にとって)(理に適って)彼または彼女の選択の帰結ではないときであり、その時に限られる」(Vallentyne 2002: 531)と定義している。ヴァレンティンは、この定義の反直観性を以下のような例で説明している。ある人物が二つの選択肢を持っていて、そのどちらを選んだとしても彼が落雷に打たれる確率に影響はなく、彼自身もそのことを認知しているとする。そのケースにおいて、彼が落雷に打たれたならば、彼がそれを予見していたという理由で、このケースは選択的運の事例に分類されるが、これは人々が選択とは無関係に雷に打たれるのと同様の自然的運の典型的事例であると思われるという点に、この解釈の反直観性が見いだされる(Vallentyne 2002: 531-532)。

第二に、ヴァレンティンは、「(理に適った Reasonable)回避可能性としての自然的運」を検討する。これは、「ある出来事の発生がある行為主体にとって自然的運であるのは、行為主体がその発生の可能性を(理に適って)回避できなかつたときであり、その時に限られる」(Vallentyne 2002: 532)と定義されている。回避可能性は、初期の運の平等主義の補償における基準として挙げられていたものであり、コーエンは「(慈善 charity とは対照的に)正義が再分配を要求するかを決定するとき、平等主義者は、不利益を被っている人物がそれを回避可能だったか、または現在それを克服することが可能かを問う。もし、彼がそれを回避可能だったならば、平等主義的観点からは、彼は補償のための請求権を持たない」(Cohen 2011: 18)と述べている。ドゥオーキンの「選択的運とは、熟慮と計算に基づくギャンブル—彼または彼女が予期すべきであった、または拒絶することが可能だった隔離されたリスクを受け入れることによって、ある人物が利益を得るか損失を被るか—が、どのような結果となるかという問題である」(Dworkin 2000: 73 強調は引用者)という定義からも、そうしたギャンブルを拒絶(回避)しなかつたということは、それがその人物の選択である見なされるべきだというアイデアが看取できる。問題は、回避可能であるとは厳密にはどういう事態を指すのかはそれほど明らかではないということだ。ヴァレンティンは、「問題は、その人物が—彼または彼女の人生のある時点において—その結果の可能性を回避することが可能だったか」(Vallentyne 2002: 532)だと述べ、ある帰結を今現在回避できるかどうかということだけでなく、過去に別の行為をすることによって、そうした帰結を回避できたかまでも回避可能性の条件に含めている。回避可能性に関して、「厳密な解釈」と「緩い解釈」という二通りの立場をヴァレンティンは提示している。厳密な解釈に

基づくと、「もし、ある行為主体が雷に打たれるリスクに晒されることを、常に地面に伏せることによって回避可能ならば、落雷に打たれる結果は自然的運によるものではない」(Vallentyne 2002: 533)とされる。しかしながら、常に地面に伏せていることを人々に要求するのは、ヴァレンティン自身も指摘する通り、理に適ったものとは言えないだろう。また、緩い解釈に基づくと、「自然的運は、その行為主体によって理に適って回避可能ではない帰結を含むものであって、そうした帰結だけを含むものとして見なされる」(Vallentyne 2002: 533)。先述の厳密な解釈とは異なり、緩い解釈では適理性が要件とされているため、人々に常に地面に伏せることを求めるといった過度にリスク回避的な要求は理に適っていないものとして拒絶されることになる。回避可能性についての緩い解釈には以上の利点があるものの、適理性の導入は別の問題を惹起する。すなわち、何が選択を理に適っているものとするのだろうか、という問題である。これに関しても、ヴァレンティンは二つの見解を提示している。第一のものは、行為主体の最善の利益(best interest)となる選択が理に適っているとみなす立場であり、第二のものは、それが十分に(adequately)行為主体の利益となる選択が理に適っているとみなす立場である(Vallentyne 2002: 533)。

この解釈の妥当性に関しては、ヴァレンティン自身は検討を加えていない。そのため、筆者の見解を以下に述べる。まず、最善の利益としての適理性に関しては、日常的に人々が自らの最善の利益に適合する選択を常に行っていることはありえないことには誰もが同意しうるだろう。また、そもそも最善の利益とは何かという根本的な疑問も生じる。そうであるならば、この適理性に基づく運の平等主義は、人々に対して全く補償しないかもしれない。これは、道徳的に恣意的な不運の除去が平等主義的な状態に接近するはずであるという、運の平等主義的な直観とは逆の帰結をもたらすことになる。したがって、運の平等主義が是認しうる解釈ではないだろう。第二の、十分な利益としての回避可能性についてはどうだろうか。結論から述べると、筆者はこれも問題を生じさせると考える。例えば、火事で延焼中の隣家の住人を助けるために火の中に飛び込む人物 A の選択について考えよう。なお、A は隣人と何の面識もないということにしよう。A によるこの行為は、A にとっての最善な利益は言うまでもなく、十分な利益にすらならないだろう。なぜならば、隣人を確実に救助できるかどうかは不確実であり、救助できたとしても A が負傷するケースなど、重大なリスクが生じる一方で、隣人と面識のない A は、隣人を救助したことによってこのリスクに見合う利益を確保できる見込みはないからである。その一方で、隣人を助けに火の中に飛び込む A を理に適っていないと評価することも、道徳的に誤っているように思われる。適理性を単に自己の利益に還元する立場は、こういったケースについての道徳的直観を上手く説明できないと筆者は考える。

さて、前述のように、ヴァレンティン自身は回避可能性の解釈の検討は行っていない。なぜならば、彼は回避可能性には、以下のような根本的な構造的欠点があると考えていたからである。例えば、ある人物は「素晴らしい人生」か「薬物中毒の人生」のうち、どちらかを選択しなければならないとすると、理に適った選択肢は当然ながら「素晴らしい人

生」しかない。この場合、素晴らしい人生は理にあって回避不可能であり、自然の運に分類されるが、ヴァレンティンはこれを反直観的だと主張する(Vallentyne 2002: 534)。さらに、この事例における選択肢に、もう一つ別の「素晴らしい人生」を追加した場合、最初の「素晴らしい人生」は理にあって回避可能となるため、仮に最初の「素晴らしい人生」をある人物が選択した場合、今度はこの選択は選択的運に分類される。ヴァレンティンは、選択肢が追加されることによって、当初の自然的運が選択的運へと変容してしまうことに反直観性を見出し、自然的運と選択的運の規範的重要性に異議を唱えている(Vallentyne 2002: 534)。

以下では、ヴァレンティンによる自然的運と選択的運の区分に対する批判に応答する。第一に、ヴァレンティンの挙げる最初の事例（素晴らしい人生と薬物中毒の人生の二者択一）は、人々に開かれている実質的な選択肢が一つしかない（素晴らしい人生のみ）点で、強制されたものと変わらないと言えるかもしれない。もちろん、当該の人物にとって悪い選択肢を無理に選ばされているわけではないという意味では、一般的にネガティブなイメージを想起させる「強制」という表現はやや不正確だろう<sup>52</sup>。筆者の主張は、たとえ、その唯一の理に適った選択肢が客観的に素晴らしいものであったとしても、他に実質的な選択肢が存在しなければ、それは運の平等主義が想定している人々の自由な選択とは言えないだろうということである。なぜならば、「選ぶ」という語は、そもそも「多くの選択肢から何かを選ぶ」ということを含意するからである。それゆえ、もし選択肢が一つしか存在しないならば、彼女はその選択肢を選んではいないのである。そのため、運の平等主義は、人々が自由な選択を行うための背景条件として、複数の十分に理に適った選択肢が存在することを前提としていると筆者は考える。標準的な運の平等主義の議論では、「平等な選択肢(equal option)」が人々の選択の適切な背景条件として念頭に置かれていると思われる。例えば、ステンプロウスカの議論においても、平等な選択肢が人々に責任を負わせるための条件の一つとして度々挙げられている(Stemplowska 2009)。しかし、筆者は必ずしもそれが、厳密に平等な選択肢である必要はなく、理に適った十分な選択肢が複数存在すればよいと考える<sup>53</sup>。ステンプロウスカが、「十分な(adequate)選択肢の組み合わせ」(Stemplowska 2009: 251)という表現を用いていることや、脚注において、「不平等な選択肢の全ての例が、どのタイプの行為に人々が関わることが理に合っているか」という問題とレヴァントなわけではない」(Stemplowska 2009: 257,n.15)、「不利な立場に対する責任は、たとえそれが不平等な選択肢一人々がどのように行為するかに影響を及ぼす一を背景

---

<sup>52</sup> 「選択肢がひとつしかないことは、必ずしも強制と同義ではないのではないか」という論点は、井上彰に負っている。

<sup>53</sup> ここでの「十分」という語は、一定以上の充分性の帰結が確実に保障される選択肢が存在しなくてはならないという、リップパート・ラスムッセンの挙げる「修正充分性説(Revised Sufficiency View)」(cf.Lippert-Rasmussen 2001: 560-561)を意図したものではない。修正充分性説を採用したとしても、選択肢が一つしかなければ実質的な自由は存在しないという意味で、それは運の平等主義的な意味での選択とは呼べないだろう。

に行使されたものであったとしても、その不利な立場を正当化しうる」(Stemplowska 2009: 257, n.19)と述べるように、運の平等主義にとって平等な選択肢の存在自体は本質的な要素ではない。以上の点から、筆者は前述のように理に適った十分な選択肢が人々に確保されることを、選択の適切な背景条件の一つとして見なす。この立場に基づくと、理に適った選択肢が追加されることによって、自然的運が選択的運に変化するということはヴァレンティンの指摘するような反直観的要素を何ら持たない。複数の十分に理に適った選択肢の中からの選択は、当然ながら選択的運に分類される。ヴァレンティンが真に比較すべきは、理に適った選択肢が一つのケースと二つのケースではなく、それが例えば二つのケースと三つのケース（もしくは、それ以上）である<sup>54</sup>。そうしたケースでは、自然的運から選択的運への変容というヴァレンティンの批判は当たらない。

ヴァレンティンによる上の批判と関連する議論として、リップパート・ラスムッセンの運の平等主義批判がある。リップパート・ラスムッセンは、ネッドとオリバーという人物が直面するギャンブルを例に挙げる(Lippert-Rasmussen 2001: 572-573)。彼らが第一の選択肢を選べば、確実に100の利益を得る。第二の選択肢を選べば、95%の確率で100の利益を得るが、5%の確率で200の利益を得る。両者は共に第二の選択肢を選び、ネッドは100、オリバーは200の利益を得る。リップパート・ラスムッセンによれば、運の平等主義は彼らの不平等を選択的運の結果として是認するが、両者は第二の選択肢を選ぶという同一の選択をしており、これは明らかに期待値の高い方を選ぶという意味で理にあって回避不可能な行為である。以上の議論を踏まえて、彼は「平等主義的観点からは、拒否(decline)することが理にあっていないであろうギャンブルの結果生じる不平等には、何らかの悪(bad)が存在する」(Lippert-Rasmussen 2001: 575)ため、「差別化された(differential)選択的運自体は平等の観点からは重要ではないということを否定せねばならない」と結論している(Lippert-Rasmussen 2001: 574)。ネッドとオリバーの例は、ヴァレンティンの「素晴らしい人生」か「薬物中毒の人生」という二択よりはその内容において好ましいが、実質的な選択肢が一つしか存在しないという点では共通している。

リップパート・ラスムッセンによる運の平等主義批判は、先に挙げた実質的な選択肢の存在しない事例を用いる点に加えて、期待値で事態の帰結を計算しようとする点にも、筆者は違和感を覚えざるを得ない。現実においては、ギャンブルに関してさえ、人々は事前に自らの行うギャンブルの期待値を知らないことがほとんどであろうし、ギャンブル以外の選択に関してはなおさらである。もちろん、これはドゥオーキン自身が「選択的運とは、熟慮と計算に基づくギャンブル—彼または彼女が予期すべきであった、または拒絶することが可能だった隔離されたリスクを受け入れることによって、ある人物が利益を得るか損失を被るか—が、どのような結果となるかという問題である」(Dworkin 2000: 73)

---

<sup>54</sup> 選択肢がいくつ存在すべきなのかという問いに関しては、本稿では立ち入らない。それは他の人々が持っている選択肢の質や数に依存するし、それらの選択肢が十分に理にあっていくかに、どのように社会が評価するかに依存するだろう。

という表現で定義を行っていたことに依るのかもしれない。選択的運の典型的事例としてドゥオーキンが挙げる株式投資も、それを専門としない個人投資家ならば、漠然としたリスクは予期しつつも、自らのポートフォリオの期待リスクとリターンを厳密に計算せずに、直観でトレードを行うのが関の山だろう。また、専門家であっても、机上で算出できるリスクとは別に、事前に予見不可能な不確実性に直面せざるを得ない。現実社会における不確実性は、選択的運と自然的運の区分や、理に適った回避可能性に基づく運の平等主義を拒絶する根拠とも捉えられる(井上 2015: 234)。しかし、筆者は必ずしもこうした立場を取らない。現実の社会が不確実性に満ちているという事実は、あらゆる事象が同レベルの不確実性を抱えていることを意味しないため、選択や理に適った回避可能性という概念の意義が消失するわけではない。不確実性とは要するに運の問題であって、道徳的に恣意的な不利益を除去するという運の平等主義の観点からは、不確実性の存在は運の平等主義の拒絶理由ではなく存在理由である。不確実性の存在によって事前のリスク評価が困難になることはありうるが、その場合に不確実性は人々へ帰責の程度が緩和される論拠としての役割を果たす。本稿で支持する運の平等主義の立場は、人々に選択の責任を負わせること自体を目的とするわけではないため、不確実性下で彼らの選択責任が割り引かれることに異を唱える必要が無い。不確実性を前提とすると、「選択的運とみなしうるもののほとんどが自然的運となってしまうのではないか」(井上 2015: 234)という井上の懸念は、上に述べた理由から本稿の立場にとっては脅威ではない。運の平等主義にとって重要なのは、人々が道徳的に恣意的な不利な立場に苦しまないことであるからだ。これは、前述した決定論が真であった場合のスタンスと同様である。

井上は、ヴァレンティンやリッパート・ラスムッセンの議論に言及して、「(事前の情報では低リスクの) 天変地異が起こった場合にも、その結果生じる不平等が正当化されてしまうおそれがある」(井上 2015: 234)という指摘をしているが、この事例では、天変地異が発生すること自体が自然的運であるため、運の平等主義による補償対象となりうる。筆者は、理に適った回避可能性を事前のリスク計算に基づいたものではなく、社会的観点からの事後的なものとして捉えるため、不確実性によって事前のリスク計算が阻害されているケースは理に適って回避不可能なケースに分類される。そのため、本論文では、不確実性を理に適った回避可能性の概念自体を拒絶する理由とは考えない<sup>55</sup>。なお、本稿では理に適った回避可能性を全か無か(all or nothing)という概念としては考えず、グラデーションを伴ったものと解釈するため、不確実性による不利益が甚大になればなるほど、それは理に適って回避可能ではないと見なされる。したがって、不確実性によるカタストロフィに運の平等主義が対処できないとは筆者は考えていない。以上の不確実性に関する議論を踏まえると、選択的運に関しては、「(1)それを従来の運の平等主義(とその批判者)の想定より緩やかに解釈する」か、前述のように「(2)複数の理に適った選択肢を用意する」か、井上を示

---

<sup>55</sup> ただし、社会の側の判断において人々の事前のリスク計算が織り込まれていると想定すれば、ここでの「事前」と「事後」の区別は本質的ではないかもしれない。

唆していたように「(3)実際には選択的運の余地はほとんど無い<sup>56)</sup>」といった方向へ考え方をシフトさせるべきなのかもしれない。

ヴァレンティンによる運の平等主義批判の検討に戻ろう。ヴァレンティンは、回避可能性としての自然的運をある出来事の発生に「(理に適って) 影響を与えられないこと (inability to influence)」と解釈する説を提示する。この立場によれば、「ある行為主体にとって、ある出来事の発生が自然的運に由来するものとなるのは、その発生の可能性や確率にその行為主体が(理に適って) 影響を与えられなかった場合であり、その場合に限られる」(Vallentyne 2002: 535)。ヴァレンティンが指摘するこの解釈の問題点は、ほんの僅かな影響さえ与えることが可能であれば、それが選択的運の問題と見なされる点である。しかしながら、ヴァレンティンのこの解釈は過度に事態を単純化している。より適切な解釈は、彼自身が述べているように、影響の程度を反映させた自然的運と選択的運の区分を構想することであるが、ヴァレンティンはそうした程度に比例した結果を割り当てる説得力のある方法が存在するかは明らかではないと述べる(Vallentyne 2002: 535-6)。

ヴァレンティンは最終的に、「(理に適って) 意図的に (deliberately) 影響可能 (influenceable) ではないものとしての自然的運」の解釈を挙げ、これは「ある出来事の発生 (や不発生) は、ある行為主体がその発生 (と不発生) の可能性と確率に (理に適って) 意図的に影響を与えることができなかつた程度に応じて (to the extent)、その行為主体にとって自然的運に由来するものとなる」(Vallentyne 2002: 537) いうものである。しかし、ヴァレンティンはこの解釈を取った場合でさえも、その根本的な問題点は結局の所、自然的運と選択的運の区分は程度問題であり、クリアな境界線が引けないことだと結論し、自然的運の程度の測定法が必要だと主張している<sup>57)</sup>(Vallentyne 2002: 537-8)。ヴァレンティン自身は、以上の問題点を踏まえて運の平等主義を拒絶し、初期機会の平等論を提出している。この理論については後述するが、人々の初期の機会集合が持つ価値を事前の期待値によって評価して平等化しようとするその理論の特徴は、不確実性に基ついた上述の運の平等主義批判が指摘する困難に直面すると思われる。

従来、運の平等主義者は主として、運の平等主義を実行可能性とは切り離された平等主義的理論の次元で論じ、「自然的運の程度を実際にどのように把握するのか?」といった問題には、さほど関心を払ってこなかった。運の平等主義の擁護を試みる本論文においては、そうした問いの重要性を否定するものではないが、あくまでも主題としては理論の次元にのみ焦点を絞ってきた。とはいえ、そのような問いへ応答する運の平等主義者が皆無だったわけではない。ローマーは、人々の人生が不運に左右されるべきではないという運の平等主義者と同様の直観を共有した上で、それをプラグマティックな機会の平等論へと昇華

---

<sup>56)</sup> 現実において、期待値が明確なコイントスなどが実施されることはありうるため、選択的運の余地が全く存在しないとまでは主張する必要はない。

<sup>57)</sup> 自然的運と選択的運の程度の違いを反映した運の平等主義的構想が必要であるという論点は、井上彰に負っている。

させている。ローマーの機会の平等論は経済学の知見を駆使したものであり、その理論の妥当性を経済学的に考察することは、政治哲学を専門とする筆者にはできない。そのため、本稿の論点と関連する限りにおいてローマーの理論のアイデアを概観し、筆者の見解を述べたい<sup>58</sup>。

ローマーは、人々が競争を行う上での機会の平等を目指す、それは「非差別<sup>59</sup>(nondiscrimination)」という意味での機会の平等ではなく、「競争条件の平準化(level the playing field)」という意味の機会の平等を指している。現実社会においては、人々の持つ機会は彼らのコントロールを超えた要因によって大きく影響を受けており、機会の平等を達成するためには、こうした運の影響を除去する必要がある。このアイデアは運の平等主義とも共通すると言えるだろう。ローマーによれば「機会の平等が成立するのは、彼らの環境にかかわらずに、同等の(comparable)程度の責任を行使した全ての人々にとって、Xの価値が平等な場合である」(Roemer 1993: 149)。運の平等主義を現実に行う際には、まず運と選択を分離せねばならないという問題が存在する。標準的な運の平等主義は、選択／運という区分を用いるのに対して、ローマーは努力(effort)／環境(circumstances)という区分を用いる。運の平等主義における運のように、ローマーの環境は人々のコントロールを超えた事柄を指す。この環境の例としては、遺伝子、家族環境、文化、選択に基づかない社会的環境などが挙げられている<sup>60</sup>(Roemer 1998: 6)。ローマーの目的が人々の保持する機会の平等であると言っても、これらの環境を前もって平準化することは不可能であり、この構想は標準的な運の平等主義と同様に、補償的アプローチをその理論の中心に据える。例えば、ローマーが挙げる学業成績(educational achievement)に関する事例では、人々の環境の差異が学業成績に影響を与える場合、それを補償するが、努力に由来する差異に関しては補償されない。ローマーは、人々のコントロールを超えた属性をリストアップし、それらをもとに人々をタイプ(type)と呼ばれるグループに分類し、そのタイプ内の人々の置かれる環境条件を揃えていく(Roemer 1998: 7)。例えば、親が低所得かつ低学歴といったタイプや、親が高所得かつ高学歴といったタイプなど、複数のタイプに人々を分類していく。前述した通り、人々をタイプに分ける属性は、彼らのコントロールを超えるものと定義されているため、同一タイプ内における学業成績の差異は、彼らの努力に由来するものと判断される。こうして、環境と努力が分離される。つまり、運の平等主義の用語法においては、選択と運が分離されることとなる。ローマーの機会の平等は、まず同一タイプ内の人々の教育資源の量を平等化する。その後、人々の努力によって差異が生じるが、これは人々に選択に由来する不平等であるため正義に適っていると見なされる。

---

<sup>58</sup> 以下では、ローマーの議論を整理する上で、ローマー自身の論文の他に、(井上 2011a; 谷澤 2006; 後藤 2002)などを参考にした。

<sup>59</sup> 人種や性別といった属性で差別をしないこと。

<sup>60</sup> 喫煙と肺がん罹患するリスクという文脈における環境の例としては、その人物の職業、エスニシティ、ジェンダー、両親が喫煙者かどうか、その人物の所得水準などが挙げられている(Roemer 1993: 150)。

ここで問題となるのは、異なるタイプ間における努力の程度の評価方法である。ローマーは、「努力のレベル(levels)」と「努力の程度(degree)」という二つの努力概念を区別している。努力の程度は、人々がどの程度の努力をある事柄に対して投じたかということであり、これはその人物が属するタイプ内で彼または彼女がどのパーセンタイルに位置するかによって評価される。すなわち、あるタイプ A において 80 パーセンタイルに位置する人物 X は、50 パーセンタイルに位置する人物 Y よりも多くの努力をしていると考えられる。なぜならば、タイプを構成する属性が人々のコントロールを超えたものであるという前提に基づくと、「一度、社会がタイプの構成要素を特定するならば、その定義からして、タイプ内部のあらゆる差異(variation)は、個人的責任に由来するものに違いない」(Roemer 1993: 154)からである。ローマーは、「もし、我々がどうにか諸個人を彼らの環境から分離させるならば、全てのタイプにおいて、努力を行使する性向の配分(distribution)は同一」(Roemer 1998: 15)であるという想定をし、これは「善意の仮定(assumption of charity)」と呼ばれる。例えば、この仮定に基づくと、異なるタイプ A と B の中で、それぞれ中央値(median)に位置する人物 X と Y の二人を比較した場合、両者は同程度の努力をしていると見なされる。ただし、A と B が同程度の努力をしていたとしても、彼らの努力のレベル(例: 絶対水準における学業成績)が同一であるわけではない。なお、善意の仮定に対しては、「第一のタイプの子が第二のタイプであったとしても同程度の努力を行っていたかは根源的には知り得ない」(井上 2011a: 193)という指摘がなされている。井上の指摘の通り、この仮定が事実として正しいかどうかについて我々は知る術を持たない。ただし、ローマーの理論は、何が人々のコントロールを超えた環境と見なされるのかという問題に関しても、それは政治的なプロセスにおいて決定されるとしており(Roemer 1998: 8; Roemer 1993: 150)、このような点でローマーの理論は「形而上学的ではなく政治的な(political not metaphysical)」構想として特徴付けられる(cf. Arneson 2000c: 11)。

ローマーは、機会の平等論を「功績に基づいた(desert-based)」ものと位置付け、各人の功績の報酬(reward)は「彼らが努力を投じる性向(propensity)に依るもの」(Roemer 1998: 15)だと主張する。ペアションは、功績概念を、「諸個人が何かに値する(deserve)とき、彼らが持つ一定の諸特徴によって(in virtue of)それに値する」(Persson 2017: 157)という形式で表現し、これは人々がある特徴を保持することによって「返礼(return)」を得るに値するということを意味する。ローマーの機会の平等の文脈では、人々の功績を根拠付ける諸特徴とは彼らの努力性向であり、その返礼(報酬)が学業的達成(及びそのための教育資源)となる。したがって、「ある人物 X は、努力の程度 Y によって報酬 Z を得るに値する」という形で、ローマーの根本的なアイデア表現できるだろう。ただし、以下の引用に見られるように、ローマーは責任と努力—すなわち、功績—と報酬を結び付けて用いている<sup>61</sup>。

---

<sup>61</sup> この点について、谷澤は「努力とは責任と結び付いた功績なのである」(谷澤 2006: 209)と述べている。



諸個人は、彼らの努力の程度に責任を負うべきだが、努力のレベルについて責任を負うべきではないと、私は述べる。ある人物の行為の帰結は、彼の環境に依存すべきではないが、それはどれだけ彼が熱心に努力したかに依存すべきである。同一の程度の努力を投じた人々は、その帰結に等しく責任を負わされるべきである。彼らは等しく責任があるので、彼らの報酬（すなわち、レヴェアトな利益や福利のレベル）は平等であるべきである。(Roemer 1998: 18)

こうしたローマーの機会の平等の根底にあるアイデアは、「自律的に行われた努力は報われるべき」(Roemer 1998: 22)という命題に集約される。

さて、冒頭で述べたように、本稿では運の平等主義を現実的な制度として構築するというローマーの理論自体について、経済学的見地からの批判を展開することはできない。しかしながら、以下では本論文の主題との関連のある論点に限定して、幾つかの言及をしたい。運の平等主義を理論的観点から擁護するという筆者の目的と照らして、ローマーの機会の平等論における「(1)功績概念の位置付け」、「(2) 形而上学的ではなく政治的な(political not metaphysical)構想としての位置付け」という二点が重要である。第一に、ローマーが自身の理論を功績に基づくものと主張している点に関して、果たしてこれが運の平等主義にとって本質的な要素なのかという疑念がある。例えば、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)という標準的な運の平等主義のアイデアにおいては、努力という意味での功績が明示的に組み込まれているわけではない。これは、この定式化を行ったテムキン自身が功績に価値を見出していたとしてもそうである。

また、「選択的運とは、熟慮と計算に基づくギャンブル—彼または彼女が予期すべきであった、または拒絶することが可能だった隔離されたリスクを受け入れることによって、ある人物が利益を得るか損失を被るか—が、どのような結果となるかという問題である」(Dworkin 2000: 73)という、ドゥオーキンによる選択的運の定義を眺めても、努力としての功績の姿を見出すことはできない。選択的運の典型事例である自発的に参加したギャンブルを指して、「ギャンブルに勝った人物は、負けた人物よりも多くの努力をしていた」というのはナンセンスだろう。特に 50%の確率でどちらかが勝つというコイントスのような単純なギャンブルにおいては、人々の努力がその帰結に介在しない。しかし、そうした自発的なコイントスの例において、人々の努力の程度に差異がなかったとしても、その結果生じた不平等が功績と対応していない理由で不正義だと見なす者はほとんどいないだろう<sup>62</sup>。ローマー自身も認めるように、彼の機会の平等論はあらゆる分配的問題に対して適用されることを意図したものではない(Roemer 1993: 165)。功績に基づくローマーの機会の平等論に対して、谷澤は功績が人々の直観にアピールする概念であることを一定程度認めつ

---

<sup>62</sup> ただし、コーエンなどはその結果を「正統(legitimate)だが不公正(unjust)である」と見なすだろう(cf. Cohen 2011, Ch.6)。

つも、功績概念を分配的正義の理論に組み込む必然性があるかどうかは議論の余地があると示唆している(谷澤 2006)。しかしながら、機会の平等論があらゆる分配的問題に適用されるものではない以上、ローマーはそうした必然性をそもそも主張してはいないはずだ。これらの点を踏まえると、ローマーの機会の平等論は彼の主張の通り、プラグマティックな平等主義の実行手段としては評価できるかもしれないが、その限定された射程ゆえに、本稿の主題である運の平等主義の対抗理論とは必ずしも見なすことはできない。

先に述べた、選択的運の典型事例を上手く説明できないことに加えて、天からのマナのような人々の選択—ローマーに従えば、責任や功績と努力—とは無関係の財が、偶然人々のもとに降ってくるケースにおいて、それが各人の努力に基づかないものであるという理由で、功績主義と理解される形態の運の平等主義は、そうした財を破壊せよと主張するかもしれない。しかし、これはナンセンスだろう。人々の選択と責任、功績と努力を同一する功績主義的運の平等主義は、単に功績と人々の財の対応関係の正と不正に注意を払うだけであって、それをそもそも平等主義と表現すべからずは筆者にとっては疑問である。

さて、第二の論点であった「(2) 形而上学的ではなく政治的(not metaphysical)な構想としての位置付け」に関する議論に移ろう。本稿にとってこの論点が重要であるのは、運の平等主義が依拠する選択／運の区分を、形而上学的なものとしてではなく、政治的なものと見なすべきだと筆者は考えているからである。ヴァレンティンは、運の平等主義の核となる概念を、意図的な影響可能性を欠いているという意味における回避不可能性と考えていた(Vallentyne 2002: 552)。そして、本稿が支持するセガルの理に適った回避不可能性に基づく運の平等主義は、「諸個人が、彼らに回避することを期待するのが理に適っていないであろう帰結によって、他の人々よりも暮らし向きが悪いのは不公正(unjust)」(Segall 2010: 13)であると定義される。そして、セガルの回避不可能性基準の特徴は、その期待を行う主体が社会全体であるという点にある(Segall 2016: 238; Segall 2010: 20)。同様に、ローマーの機会の平等論においては、何が人々のコントロールを超えた環境と見なされるのかは、政治的なプロセスを通じて社会が決定すると想定している(Roemer 1998: 8; Roemer 1993: 150)。ローマーの功績(努力)／環境という区分と、標準的な運の平等主義における選択／運の区分に対応関係については既に述べた通りである。すなわち、ローマーの理論における環境は人々のコントロールを超えたものであって、理に適って回避出来ない事柄である。ローマーの「彼の状況下では行うことが理に適っていない(unreasonable)ことを行わないことに関して、ある人物に責任を負わせることは道徳的に間違っている」(Roemer 1998: 18)という言葉からは、彼の理論とセガルの理論の共通点が看取できる。これらの類似性を指摘した上で筆者が述べたいのは、運の平等主義は、必ずしも選択と運の厳密な哲学的区分の発見に腐心しなくてよいということだ。例えば、日常において我々は責任という語を用いる際に、その責任が指し示す哲学的な境界線を特定しようとはしないし、そうした必要があるとも考えないだろう。選択／運の区分の特定化を社会に担わせることに関しては、幾つかの問題が指摘されるかもしれない。例えば、一つの社会においても時間の

経過とともに、そうした概念の意味が変化してしまうかもしれない。とはいえ、概念の変化それ自体はそれほど問題ではないとも言える。そもそも、何が人々のコントロールを超えた事柄—運や環境—と見なされるかは、社会の状況の変化に応じて現実に移り変わってきた。科学技術の進展によって、かつては神による所業と見なされた自然現象も現代ではそのメカニズムが解明されている。だが、こうした変化それ自体が問題を含んでいるとは筆者には思われない。社会間における概念の差異に関してはどうだろうか。これについても、ある語が指し示す意味は現実においても社会間で異なるが、それ自体が問題とは見なされないだろう。

最後に、以上の議論による結論を述べたい。繰り返しになるが、ローマーの理論が実際に実行可能かに関しては、本稿では扱えない問題である。仮にこれが実行可能であるならば、それはローマーの機会の平等論を支持する論者だけでなく、本論文が支持するセガルの理に適った回避不可能性による選択／運の区分に基づく形態の運の平等主義の実行もおそらくは可能だということになるだろう。また、環境と選択を分離するローマーの議論は人々の責任の程度に応じた帰責を可能とする点が、本論文の立場にとっては重要である。運の平等主義は、ある人物が過失を犯した場合に、彼女が属するタイプに応じてその過失における責任の程度を割り引く必要があるだろう<sup>63</sup>。前述のように、本稿においてはこれらの考慮は理に適った回避可能性に関する評価の中に織り込まれる形で考慮される。ローマーの議論と理に適った回避可能性との関連は前述した通りである。もちろん、ローマーの理論があらゆる領域に適用されることを念頭に置かれていない以上は、これは理に適った回避可能性の観点から人々の過失の程度を評価する際の万能の手段であるというわけではない。これはあくまで現実を踏まえた上での次善の考慮であり、理に適った回避可能性を評価する際に、ある社会は人々が持つ不利な属性の種類に応じて責任を割り引くという、大雑把な方法を採用するかもしれない。こうした方法の適用されるケースとしては、明白な過失とは確言できない事例が想定しうる。筆者は、先述のように自然的運と選択的運の区分が曖昧なケースの存在を認める。その一方で、ある事柄に対する責任を、特定の人物に帰することが明らかに可能なケースが日常的に存在することを認める。ローマーの理論の観点を取り入れた理に適った回避可能性は、これらのケースの中間部分を埋め合わせる機能を果たすかもしれない。とはいえ、筆者の立場は、相当な部分を社会における判断に委ねているという点で、曖昧であることは認めざるを得ない。なお、ローマーの理論が実行不可能だったとしても、それをもって運の平等主義が、分配的正義の原理の次元でも不資格だと考える必要はないというのが筆者の立場である。

ヴァレンティンが提起した、運の平等主義の依拠する選択と運の区別や、両者の程度の測定法の問題に関する検討は以上で終了し、続いてはヴァレンティン自身の理論の考察を行う。ヴァレンティンは、運の平等主義に対して、自身の主張する「利益への初期機会の

---

<sup>63</sup> 運の平等主義者は、選択の程度に応じた帰責の方法を考案せねばならないという指摘は、井上彰に負っている。

平等<sup>64</sup>(Equality of initial opportunities for advantage)」の相対的優位を主張する。なお、ここでの「利益(advantage)」とは、諸個人にとって究極的に重要なものであると緩やかに定義されている(Vallentyne 2002: 531)。この理論が主張するのは、「各行為主体が直面する初期の決定樹(initial decision trees)の価値の平等」(Vallentyne 2002: 539)である。すなわち、人々の人生の初期における利益への機会の平等が要求される。具体的にどの時点が人生の初期段階と見なされるかについては、ヴァレンティンは第一に道徳的地位の開始時点を挙げ、第二に成人期の始まりを初期段階と見なす説を挙げ後者を否定しており、結論としては棚上げにしている(Vallentyne 2002: 539)。以下では差し当たり、人生における早い段階—それがいかに特定化されようとも—を初期段階として想定するに留める。自然的不運を事後的に(ex post)補償する運の平等主義に対して、ヴァレンティンの初期機会の平等は、人々に開かれた事前(ex ante)の機会集合を、それが持つ期待価値(expected value)によって評価し、その平等化を目指す。ただし、初期機会の平等は、自然的結果の運に対する補償が人々の初期機会の価値を増大する場合には、そうした補償を行うことを正義の要求として認めており、自然的不運の是正という運の平等主義的アイデアを完全に排除しているわけではない(Vallentyne 2002: 543-544)。ヴァレンティンは、運の平等主義を拒絶する理由として、自然的運を補償するにあたっての情報収集に伴う高額な行政コストや、人々のインセンティブへの悪影響を挙げ、自身の初期機会の平等がそれと比較して低コストであると主張する(Vallentyne 2002: 544)。ヴァレンティンによれば、運の平等主義的スキームは、多額のコストの発生によって人々の初期機会の価値を著しく減少させてしまうため理に適っていない。

コストに基づいたヴァレンティンの批判に対して、運の平等主義者はどのように応答することができるだろうか。即座に浮かぶのは、コストに基づく批判をある意味では受け入れ、耐え忍ぶ(bite the bullet)ことだろう。すなわち、実際に運の平等主義的な経済スキームを運用した場合には、コストが嵩むことを率直に認めるという立場である。ただし、それを認めた上で、平等主義的理論の観点においては、そうしたコストの考慮はレレヴァントではないと反論することが可能である。すなわち、コーエンによる「根本原理」と「規制(統制)のルール」(Cohen 2008, Ch.6, Ch.7)の区分に訴えることで、規制のルールにおいては効率性といった価値も考慮する一方で、それは根本問題としての運の平等主義理論を何ら毀損するものではないと主張しうるだろう。ヴァレンティン自身は、もしコストの問題が生じないのであれば、運の平等主義と同様に初期機会の平等も、事後における自然的運の平等化に同意すると明示している(Vallentyne 2002: 545)。

したがって、ヴァレンティンの立場は、「もし運の平等主義がコストを伴わず実行可能ならば、人は運の平等主義を実行すべきである」というものになる。コーエンは、根本原理と規制のルールの区分を念頭に、こうした「もしAをすることが可能ならば、人はAをす

---

<sup>64</sup> ヴァレンティンの初期機会の平等については、広瀬が運の平等主義の一形態として簡潔な紹介をしている(広瀬 2015: 54-55)。

べきである」という条件付きの当為言明について、「全ての根本的な正義の諸原理は、我々がそれらを当為言明と呼ぶかどうかにかかわらずに、その条件付きの形式である」(Cohen 2008: 252)と述べる。なぜならば、もしAを実行するかどうかについて思案を巡らす際に、Aを行わないことの理由が単にその実行不可能性のみであるとすれば、その人はAが含んでいる根本的正義の原理それ自体には同意しているからである。つまり、我々は実行不可能が「それらを拒絶するための唯一の理由であるところでは、我々はその〔条件付き〕形式の主張の内部で根本的正義を発見する」(Cohen 2008: 252,括弧内引用者)のである。そして、Aを実行すべきかどうかという思案の結果としての判断は、合理性を伴うか伴わないかのどちらかである。後者の場合に我々は「たとえ、その方針が可能であるとしても、それは非合理であろう」(Cohen 2008: 252)という判断を下す。非合理であると判断された言明は根本的の価値を含まないものである一方で、根本的正義の価値は実行可能性による制約を受けない。つまり、ある根本的正義が事実という制約によって実行不可能であるとしても、その事実は前述した通り正義の価値自体に影響を与えない。そのような正義は、なお実行すべき価値であるため、「実行可能性が規範的な根本を制限するというその教説は〔……〕私[コーエン]が規制のルールと呼ぶであろうものにおける〔……〕真理の誤用」(Cohen 2008: 253,括弧内引用者)だと見なされる。こうした誤用に見られる混乱は、根本原理と規制のルールの混同に由来する。繰り返しになるが、根本原理は事実に基づかない根源的な原理であり、例えば正義それ自体である。一方、規制のルールは根本原理に基づいて選択される社会の規制のための様々なルールである。そして、実行可能性の制約のテストに不合格となる根拠である「行為者の無能力についての事実は(大抵)、規制のルールに関する問題の一面であって、根本原理に関するものではない」(Cohen 2008: 253-254)とされる。したがって、ヴァレンティンと運の平等主義との間には、原理レベルにおける鮮明な対立は存在しない。

ヴァレンティンは、初期機会の平等に向けられる幾つかの批判に言及し、それらを退けることで運の平等主義に対する相対的優位の確保を試みている。以下では彼の応答を概観し、それが成功しているかを考察する。まず、初期機会の平等は、カースト制といった人々の生の見通しに多大な不平等をもたらすシステムに対して、どのカーストに人々が割り当てられるかという可能性が初期において平等ならば、そうしたシステムと両立してしまうという問題が挙げられる(Vallentyne 2002: 545)。これに対するヴァレンティンの応答は、カースト制は初期機会の平等の促進方法としては非効率だから、採用されないというものである(Vallentyne 2002: 546)。しかし、この応答では、カースト制が効率的かどうかは結局のところ事実に関するものであって、原理的にカースト制が正義の観点からは不適格であると退けられているわけではない。

さらに、ヴァレンティンは、カースト制批判が運の平等主義にも同様に当てはまることを指摘し、自らの理論に向けられる批判の効力を緩和しようとしている。すなわち、運の平等主義においても人々が選択した結果としてカースト制が採用されることはありうると

いう応答である(Vallentyne 2002: 547)。確かに、自発的な選択の結果として、運の平等主義下においてカースト制が採用されることはありうる。しかし、カースト制は、その採用を選択した当事者以外の人々の人生の見込みに対して、道徳的に恣意的な不利益を及ぼすものであって、そうした非自発的な不利益は運の平等主義が是正の対象とする不正義の典型事例である<sup>65</sup>。本稿における筆者の立場は、運の平等主義がそうした不正義を生み出す制度自体の是正も射程に入れた理論だというものであるため、そうしたカースト制は不正義として撤廃される。したがって、ヴァレンティンによる上記の応答は説得力がない。

初期機会の平等への第二の批判として、ヴァレンティンは次の例を挙げる。二つの集団が存在し、第一の集団は99%の確率で素晴らしい人生を送ることになり、1%の確率で惨めな人生を送ることになる。第二の集団はその反対に、1%の確率で素晴らしい人生を送ることになり、99%の確率で惨めな人生を送ることになる。初期機会の平等によれば、初期機会の平等に恵まれた第一のグループ—その内の1%である惨めな人生の人々も含む—は、第二のグループ—その内の1%である素晴らしい人生の人々も含む—に対して補償をしなければならず、これは一見したところ反直観的であるが、運の平等主義も同様に、自然的運に恵まれた後に悪い選択的運でそれを失った人物が、悪い自然的運を被ったがその後良い選択的運に恵まれた人物を補償するはずだと切り返している(Vallentyne 2002: 547)。しかしながら、運の平等主義は、初めに自然的運に恵まれたが、その後自らの選択的運でそれを失った人物のケースに関して、彼が良い自然的運を得た時点で、その利益は他の自然的運に恵まれなかった人物の補償として再分配されているはずであり、ヴァレンティンの想定するケースが真に生じるかは明らかではない。

また、筆者は、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)という標準的な運の平等主義のアイデアを、人々に自身の選択の責任を負わせることを目的としたものとしてではなく、彼らが道徳的に恣意的な不平等に苦しむのは悪であると主張するものと解釈する。こうした解釈に基づくと、道徳的に恣意的な自然的運の影響に不利な立場に置かれている第二のグループの99%の人々の境遇の是正がその目的であって、そうした目的の達成は第一のグループにおける99%の恵まれた人生を送っている人々の利益を再分配することで事足りる。すなわち、必ずしも第一のグループの1%の惨めな人生を送る人々から財を徴収する必要はない。運の平等主義者は、人々に悪い選択的運の責任を負わせることそれ自体に価値を置く必要はない。ヴァレンティンは、運の平等主義を自然的運を徹底的に無効化する立場として想定しているため、こうした柔軟な運の平等主義の解釈を取ることができない。

筆者にとって興味深いのは、ヴァレンティンが前述のように運の平等主義における選択

---

<sup>65</sup> ある時点において、社会全体が満場一致でカースト制を選択するというケースもありうるが、彼らの次の世代の人々がこうした非自発的な道徳的に恣意的な不利益を被るのは不正義である。したがって、そうしたケースに関しても運の平等主義はカースト制と両立しえない。

的運と自然的運の区分の曖昧さを批判する一方で、彼自身は初期機会とそれ以前、以後の時点の境界線はそれほど鮮烈なものではないと認めている点である(Vallentyne 2002: 548)。これは、運の平等主義は自然的不運を事後的に(ex post)補償するのに対し、初期機会の平等は人々に開かれた事前(ex ante)の機会集合をそれが持つ期待価値(expected value)によって評価して平等化するという当初のコントラストをトーンダウンさせるものだろう。ヴァレンティンは、20年後に100%の確率で悪い自然的運に見舞われる人物と、そうでない人物がいた場合、後者は前者に補償をする必要があり、またその確率が仮に99%のケースでは、ほぼ完全な補償が要求されると述べている(Vallentyne 2002: 548)。100%のケースでは、運の平等主義と初期機会の平等の双方が補償の実施で一致する点について、「このケースにおいては、レレヴァントな自然的結果の運は存在しない。その出来事は単に初期機会における悪い自然的運のケースである」(Vallentyne 2002: 548)とヴァレンティンは述べる。ヴァレンティンは、このように将来的な自然的不運の期待値も初期機会の平等に織り込む。99%のケースにおける、「ほぼ完全な補償(almost full compensation)」という表現からは、初期機会の平等は、自然的不運の生起する可能性に比例した補償を命じることが分かる。しかし、ここでのヴァレンティンの言明には幾らかの曖昧さが残る。彼の立場は、「(1)自然的不運が実際に将来実現した時にだけ補償する」のか。それとも、「(2)自然的不運が将来実現しなくても、初期機会におけるその出来事の生起確率が不平等ならば、補償をする」のか。ヴァレンティンがどちらの立場を主張しているのかは不明なため、順に検討しよう。仮に、それが「(1)自然的不運が実際に将来実現した時にだけ補償する」という立場だとしよう。この場合、初期機会には不平等が存在するが、それに対して補償をしないというスタンスは、上で挙げた100%の確率で悪い自然的運に見舞われる人物を、初期機会における悪い自然的運のケース(初期機会における不平等)だと分類したヴァレンティンの立場と矛盾する。すなわち、重要なのは初期機会ではなく結果であると認めることになる。

次に、「(2)自然的不運が将来実現しなくても、初期機会におけるその出来事の生起確率が不平等ならば、補償をする」という解釈はどうだろうか。例えば、99%の確率である病気に罹患する人物Aを想定せよ。この解釈に基づくと、仮に将来的にAがその病気を幸運なことに発症しなかった場合でも、それに対するほぼ完全な補償が行われることになる。この病気が高額な治療費を必要とする難病だと仮定しよう。Aは生涯を通じてこの難病を発症しなかったにもかかわらず、莫大な補償金を受け取ることになる。しかしながら、これは多くの人にとって反直観的なものと筆者は信じる。すなわち、病気に罹患する機会の不平等それ自体は不公平ではなく、重要なのは結果における不平等であろう(cf. Segall 2013: 64-82; Segall 2016: 205-224)。この含意を避けるには(1)の立場を取る必要があるが、前述のように、初期機会を重要視するヴァレンティンの理論とは整合的ではない。

以上の議論をまとめよう。第一に、ヴァレンティンの議論は、運の平等主義の実施のためのコストへの考慮に基づくものであり、分配的正義の原理としての運の平等主義に対する批判として効力を持つかは疑問である。第二に、運の平等主義はヴァレンティンの指摘

するようなカースト制を是認することはないし、仮にそのような事があっても、それは廃止されるだろう。第三に、初期の自然の運に恵まれたが、その後に選択的不運に見舞われた人物が、初期の自然の運に恵まれなかったが、その後に良い選択的運を得た人物を補償するというケースは、運の平等主義の解釈次第では必ずしも生じない。第四に、初期機会における期待価値に応じた補償というヴァレンティンのスキームは、初期機会の不平等に対して補償を行うという彼の企図と矛盾するか、多くの人々が補償する必要のないと思うであろう人物への反直観的な補償の実施に至る。これらを総合すると、ヴァレンティンの初期機会の平等が運の平等主義への優位性を持つとは言えないだろう。

本章では、ドゥオーキンからセガルに至るまでの運の平等主義の展開を概観してきた。そこで得た主たる結論は次の通りである。まず、分配的正義の通貨の論争を通じて、運の平等主義者は些末な自然的な不運による差異の除去に拘泥するのではなく、人々にとって非常に重要な対象に関する不平等をその関心事とすべきだと述べた。これはセガルの人物影響条件と共通するアイデアであった。これと関連して、運の平等主義者は「平等が第一で、運の影響の無効化は第二」の目的であることに自覚的でなければならないと論じた。このスタンスは、従来の運の平等主義が徹底的に自然的な不運による影響を消去しようとすることで、人々に過度な責任の追及を行うという、反平等主義的な性格を示す問題点を抱えていたことを踏まえると特に重要である。これらの観点は、後述するアンダーソンによる過酷批判の応答の際に効力を発揮する。アンダーソンの批判を検討する前に、次章ではまず分配パターンの議論を主題として扱い、運の平等主義がコミットする平等主義と、その競合理論である優先主義と十分主義に関する考察を行う。



### 3. 平等主義

#### 3-1. 水準低下批判の論点

本章では、分配原理に関する考察を行う。運の平等主義が広義の平等主義を支持する立場である以上は、平等主義自体の妥当性の検討や、他の分配原理との比較といった作業を避けては通れないだろう。そこで本章においては、平等主義、優先主義、十分主義という有力な三つの分配原理に焦点を当て、それらの諸特徴や問題点を分析する。まず、本節では平等主義に向けられる最も強力な批判と目される、水準低下批判の論点を概観した上で、それに対する反論を検討し、水準低下批判が平等主義に対する決定的な批判ではないことを示す。

パーフィットによって提起された水準低下批判は、目的論的平等主義 (Telic Egalitarianism) に向けられた批判であり、平等主義に反対する強力な論拠と見なされている。パーフィットの定義によれば、目的論的平等主義とは、「もし、ある人々が他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それはそれ自体で悪である」 (Parfit 2002: 84) という平等原理を支持する立場である。換言すると、目的論的平等主義者は「平等には内在的価値がある」と考えている。前述のように、パーフィットはこうした定義に加えて、「彼らの過失や選択を通じてではなく」 (Parfit 2002: 122.n.8) という条件を付加してもよいと述べている。この責任条項を追加した目的論的平等主義は、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」 (Temkin 2001: 330) という運の平等主義と非常に近い立場になる。この責任条項を伴う「目的論的運の平等主義」について、リップート・ラスムッセンは、「不平等な事態が悪であるのは、暮らし向きの悪い人々が自らの過失や選択によらず境遇が悪い場合であり、その場合に限られると彼らは考えており、これは特定の発端 (genesis) を伴う不平等はそれ自体では悪ではないということを含意する」 (Lippert-Rasmussen 2015b: 125) 立場であると定式化している。以上の点を踏まえると、水準低下批判は目的論的平等主義への批判であるとともに、目的論的運の平等主義批判にもなりうるのである。それゆえ、本稿ではこの水準低下批判に対して目的論的平等主義の観点からどのような応答が可能かを考察していきたい。なお、パーフィットは、「目的論的<sup>66</sup> (teleological)」という語を平等主義の名に冠するのだが、広瀬によれば、パーフィットは、平等がある結果の善さ (goodness) を増大させるということを意味しているに過ぎず、これはむしろ「価値論的 (axiological) 平等主義」と表現する方が正確である<sup>67</sup> (Hirose 2015a: 64-65)。しかしながら、目的論的平等主義という表現が非常に普及しているため、本稿では目的論的平等主義という語を、価値論的平等主義を指すものとして扱う。

---

<sup>66</sup> パーフィットは、目的論的平等主義に基づくと、「我々が平等を目指すのは、それによって我々がその結果をより善くするだろうからである」 (Parfit 2002: 84) 述べている。

<sup>67</sup> 広瀬は、「目的論 (teleology)」を「正と不正の概念は、善と悪の概念によって決定されるというテーゼ」 (Hirose 2015a: 189) と定義している。これに対して、価値論はある事態の善悪を判断するが、ある行為の善悪に関しては何も述べない。セガルも、こうした広瀬と同様の注意を促している (Segall 2016: 10)。

なお、平等に内在的価値を見出す目的論的平等主義に対して、平等それ自体には価値はないが、平等が他の価値に資するという理由で平等に価値を認める立場は、義務論的(deontic)平等主義と呼ばれる<sup>68</sup>。

水準低下批判論点は、目的論的平等主義は、平等を達成するために、効率的な不平等状態から誰の利益にもならない非効率な平等状態への移行を善いと判断することになり、それは非合理であるという点にある。例えば、以下のような事例について検討しよう<sup>69</sup>。

事態 1 : A(1)、B(1)、C(1)

事態 2 : A(10)、B(20)、C(30)

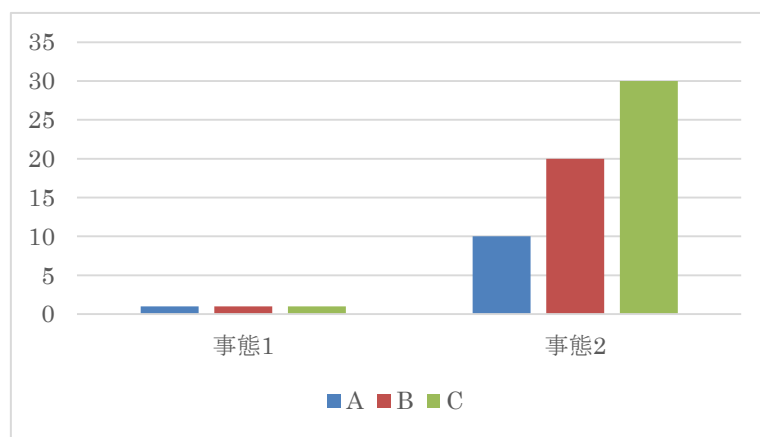


図 1

上記の二つの事態においては、事態 2 の方は不平等ではあるが、全員の状態が事態 1 より高い水準にあるという意味で効率的である。したがって、事態 2 を選択するのが合理的である。しかし、目的論的平等主義は平等の価値のために事態 1 を選択するため、それは非合理である。これが水準低下批判の第一の論点である。水準低下批判の根底には、「もし、ある帰結が誰にとっても悪でないならば、それはいかなる意味においても悪ではありえない」(Parfit 2002: 114)という「人物影響説(Person-affecting Claim)」が存在する。テムキンはこれを「スローガン」と呼び、「ある状況は、それによって、悪化(良化)する人が誰も存在しないならば、悪(善)ではありえない」(Temkin 2002: 132)ことだと定義している。人物影響説を前提とすると、事態 1 では、水準低下により利益を得る人は存在しないため、水準低下は善ではありえない。水準上昇のケースでも同様のことが言える。人物影響説に基づくと、水準上昇によって害を被る人物が存在しないならば、水準上昇はそれが不平等を伴うとしても悪ではありえないことになる。人物影響説に基づく水準低下批判は、後述

<sup>68</sup> 目的論的平等主義と義務論的平等主義の関係は、単純な二項対立というわけではない。例えば、リップパート・ラスムッセンは、目的論的平等主義が義務論的制約と両立可能であると指摘している(Lippert-Rasmussen 2015b: 146)。

<sup>69</sup> 以下の例におけるアルファベットは人物を、括弧内の数値は何らかの財の多寡を示す。

する優先主義者や十分主義を支持する論者によっても、平等主義を拒絶する際の強力な論拠として用いられる<sup>70</sup>。しかし、後にパーフィット自身も水準低下批判は平等主義に対する決定的な批判ではないことを認めていることは注目に値する(Parfit 2012: 401)。そのため、水準低下批判に一定の意義を認めつつも、その効力を過大評価しないことが重要である。

続いて、水準低下批判に対して目的論的平等主義の立場からどのような反論が可能かを検討する。第一の反論としては、目的論的平等主義の概念の区別に基づく反論がある。目的論的平等主義を「(a)平等には何らかの内在的価値がある」という立場と、「(b)不平等よりも平等を常に選好すべき」という立場に区別した場合に、水準低下批判によって反直観的であるとして退けられるのは、(b)の立場<sup>71</sup>であり、(a)の立場は無傷である。すなわち、水準低下を回避するために不平等を是認しつつ、それでもなお平等には何らかの内在的価値があると主張することは可能である<sup>72</sup>。パーフィットも認めているように、多くの平等主義者は平等の考慮以外にも効率性等の考慮を重要視した「多元主義的な(pluralist)平等主義」(Parfit 2002: 85)を支持している。例えば、テムキンは、「(平等主義に対する)反対者達は時々、全ての不平等は悪であるという見解を平等主義者達に負わせようと試みる。これはどの平等主義者も是認しない馬鹿げた立場である」(Temkin 2003: 767)と指摘した上で、「あらゆる理に適った平等主義者は多元主義的だろう」(Temkin 2003: 769)と述べている<sup>73</sup>。同様に、フローベイも「賢明な平等主義者は多元主義者—彼らは平等と人々の福利の改善を気に掛ける—である」(Voorhoeve and Fleurbaey 2016: 941)という見解を表明している。ペアションは、福利が高ければ高いほうが良いと述べる原理を「善行原理(the principle of beneficence)」、「善行の理由(resons of beneficence)」と呼び、これは平等主義の必須要素であると述べている<sup>74</sup>。なぜならば、この原理を欠く平等主義は、低い福利水準の平等と、高い福利水準の平等を同程度に善いと見なしてしまうことになるが、それは反直観的だからである(Persson 2017: 152, 175)。パーフィット自身は、平等主義を「強い(strong)平等主義」、

---

<sup>70</sup> しかし、セガルによれば、十分主義は人物影響説と両立不可能であるため、十分主義者が水準低下批判の存在を根拠に平等主義を拒絶することは出来ない(Segall 2014)。同様に、優先主義も人物影響説に違反するとされる。これらの論点はそれぞれ優先主義と十分主義を扱う箇所の後述する。

<sup>71</sup> この立場は、パーフィットの自身の表現では、「純粋な(pure)平等主義」(Parfit 2002: 85)と呼ばれている。

<sup>72</sup> 同様に、効率的な不平等は、それでもなお不正義であるとも考えることも可能である。

<sup>73</sup> 例えば、テムキンは、平等主義と功績概念の関係を次のように述べている。こうした立場に基づく、全ての不平等が平等主義にとって悪なのではない。

平等主義者達は、値する不平等は値しない不平等と同程度に悪であるという考えにコミットする必要は無い。事実、私は値する不平等は、もしそのようなものが存在するならば、全く悪ではないと考える。この理由は単純である。値しない不平等は不公平であるが、値する不平等は不公平ではないからである(Temkin 2003a: 767; Temkin 2003b: 62)。

<sup>74</sup> 後述する(Christiano and Braynen 2009)も同様の見解を示している。

「穏健な(moderate)平等主義」の二種類に区別している。強い平等主義とは、あらゆる不平等は結果を悪化させると主張する立場である(Parfit 2002: 112)。これは上記の(b)に近い、極端な立場<sup>75</sup>であり、不平等を削減するあらゆる水準低下を善と認めてしまうため反直観的である。穏健な平等主義とは、いくつかのケースにおいて平等の価値が便益の増加の善を上回ると考える立場である(Parfit 2002: 112-113)。穏健な平等主義は、平等と効用の二つの価値を考慮する多元主義的な平等主義の一形態である。パーフィットは、穏健な平等主義における平等と効用のトレードオフの問題の事例として次のものを挙げている。

- (1)全員が 100。
- (4)半分が 100、もう半分が 200。
- (5)半分が 70、もう半分が 200。(Parfit 2002: 113)

パーフィットによれば、穏健な平等主義は(1)より(4)が善いと考えるが、(5)は不平等の程度が甚だしいため、(1)よりも悪いと判断するかもしれない(Parfit 2002: 113)。もちろん、穏健な平等主義が総効用を重視するために、どこまでの不平等を容認するかは、平等と効用の善にそれぞれどの程度の重み付けをするかによって異なる。平等に比重を置いて重み付けを行えば、不平等はそれほど許容されないし、効用に比重を置けば、かなりの不平等が容認されるかもしれない。

上記の区別を踏まえると、水準低下批判が(b)を批判しているならば、この立場の支持者は実際には殆ど存在しないため、その批判は取るに足らない。次に、これが(a)を支持する多元主義的平等主義の立場に向けられた批判であると仮定するならば、彼らは効率性等を考慮し、実際には水準低下を支持しないため、やはり水準低下批判は効果が無いように見える。だが、水準低下批判によれば、(a)の立場を採ったとしても、なおこの批判は目的論的平等主義に対する効力を持つ。なぜならば、水準低下は平等以外の他の価値を勘案した、つまり万事を考慮した (all things considered) 判断において、目的論的平等主義が水準低下を善と見なすことを批判しているというよりは、そこに至るまでのプロタント(pro tanto)な判断<sup>76</sup>において、水準低下を善と考える点に反直観性を指摘するのである<sup>77</sup>。すな

---

<sup>75</sup> パーフィットは、「いくつかのケースにおいて、強い平等主義者は、不平等への移行は、たとえそれが誰にとっても悪でなかっただろうとしても、その結果をより悪くするだろうと信じる」(Parfit 2002: 113 強調は引用者)と述べているので、(b)の立場は強い平等主義よりもさらに強い主張をしているという差異がある。

<sup>76</sup> 平等の価値だけに限った観点からは、水準低下は善いと認めてしまう判断のこと。

<sup>77</sup> 「水準低下批判によって平等主義者を批判するためには、水準低下によって平等を生み出すことは誤り(wrong)だろう、と主張するのでは十分でないということは繰り返しておく価値がある。[……] 我々の批判は、もし水準低下によって平等を達成するならば、我々が行ったことに善いものは何も(nothing)存在しない、というものでなくてはならない」(Parfit 2002: 99)とパーフィットは述べている。

わち、水準低下批判は、目的論的平等主義が「ある意味において(in one respect)」水準低下を善と見なすことに反直観性を見出し、それを論拠に目的論的平等主義を拒絶すべきだと主張するのである。パーフィットの定義した穏健な平等主義も同様に、万事を考慮した判断においては平等と効用のバランスを考慮して水準低下を行わないとしても、それによって生じる不平等な結果は、平等という側面からは悪であると認めてしまう(Parfit 2002: 113-114)。

ただし、上記のように平等以外の価値(効率性)を補足的に考慮することによる応答以外にも、平等主義それ自体に備わる性質から水準低下批判への応答を試みる議論もある。クリスティアノーとブレイネンは、平等主義が扱う分配対象財は、少ない量を保持するよりは、より多くを保持する方が人々にとって善いという特徴を備えているため、平等主義自体がそもそも効率性を含んだ立場なのだと主張する(Christiano and Braynen 2009)。この考え方に基けば、平等主義はパレート劣位な平等を選択する必要は無く、パレート優位な不平等を選択すべきだが、それでも前者は平等の観点からは正義に適っており、後者は不正義(だが善い)だと考える(Christiano 2008, Chap.1)。クリスティアノーらのように平等主義それ自体の内に効率性に関する原理を組み込む論者としては広瀬(Hirose 2009; Hirose 2011; Hirose 2015a)がいる。この広瀬の議論については後述する。

目的論的平等主義と水準低下批判に関するこれらの議論のポイントは、以下のように整理できる。(1)殆どの平等主義者は多元主義的であり、それゆえに、(2)目的論的平等主義者であっても、水準低下を伴う平等を選択する必要はない。しかし、(3)目的論的平等主義は平等の観点から水準低下をある意味では善いと判断してしまう。そのため、(4)目的論的平等主義は反直観的であり、拒絶されねばならない。なお、水準低下批判と類似の批判は目的論的な優先主義、すなわち、暮らし向きの悪い人々に対して絶対的な優先権を付与する形態の優先主義にも同様に当てはまるため、水準低下批判は目的論的平等主義に対する固有の批判になってはいない<sup>78</sup>。なお、平等主義の競合理論と水準低下批判との関係は別途論じる。

### 3-2.水準低下批判に対する反論

では、水準低下批判の効力を削ぐためには、どのような方法があるだろうか。比例的正義(Proportional justice)の観点を導入することによって、水準低下批判を回避しようと論じているのがテムキンである。テムキンは、比例的正義を、「暮らし向きの良さや行いの善さとの間には均整(proportion)が存在すべきである」という概念であると説明した上で、聖人と罪人で構成された社会の例を挙げる(Temkin 1993: 260)。

---

<sup>78</sup> クリスプは、暮らし向きの悪い人々に対して絶対的優先性を付与する形態の優先主義に関して、「水準低下と同じくらい馬鹿げている」(Crisp 2003: 752)と述べている。

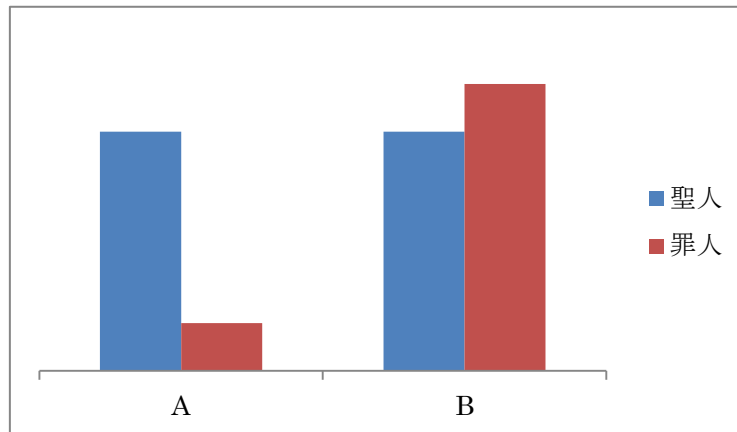


図 2(Temkin 1993:260;Temkin2002:138)

社会 A では聖人の方が罪人よりも福利(well-being)のレベルが高い。社会 B では聖人のレベルは変わらず、罪人の暮らし向きの良さだけが上昇し、聖人よりも高いレベルに到達する。ポイントは、A から B への移行の際には、状態が悪化している人物はいない点、B から A への移行の際には、状態が改善している人物はいない点である。水準低下批判の要点は、水準低下によって状態が改善する人物は存在しないため、そのような移行を善と見なすのは非合理だということだった。したがって、水準低下批判の支持者であれば、この例でも同様に、B から A への移行は誰の利益にもならないために非合理であると主張せねばならない。しかし、B は比例的正義に反するため、A の方が B より望ましいとテムキンは主張する。この主張に基づくと、誰の利益にもならない水準低下が望ましいケースが存在する<sup>79</sup>。

このように、議論に人々が持つ功績(desert)の概念を導入すると、水準低下が不正義だとは必ずしも言えない。どれだけ効率的であろうと、罪人が良い暮らしを送る一方で、聖人の暮らし向きが悪い社会は、彼らに相応しい道徳的賞罰が与えられていないため不正義であると思われる。比例的正義を根拠としたテムキンの主張に対して、ラムゼイは「刑罰は罪人の福利を上昇させる」という逆の見解を挙げている<sup>80</sup>(Ramsay 2005: 112-113)。ただし、この論点自体は、テムキン自身もヘーゲルの見解として言及している(Temkin 1993: 274-5,n.47)。さて、「刑罰は罪人の福利を上昇させる」という主張には説得力があるだろうか。まず、刑罰は、処罰される人間を一人の道徳的人格として尊重するがゆえに処罰をするのだという意味で、罪人の福利を向上させるという見解について考えよう。確かに、対等な道徳的人格として社会から尊重されることは、他の条件が全て同一ならば、そうした尊重を欠くケースよりは善きことであるのは間違いない。ただし、実際に刑罰を受けることで、そうした尊重とは別に、身体的、精神的苦痛が伴う可能性が高いことを考慮すると、

<sup>79</sup> 水準低下が望ましい他のケースを論じたものとしては(Wolff 2001)。

<sup>80</sup> ラムゼイは、この見解をテムキンに対する自身の批判の主要な論点として位置付けてはいるが、この見解はそれ自体で検討に値する。

万事を考慮した上での罪人の福利が刑罰によって向上するとは必ずしも言えない。

次に、ラムゼイ自身は挙げていないが、例えば、罪に起因する良心の呵責に耐えられなくなった罪人が自首をするというケースが上の事例に該当するかもしれない。確かに、そうしたケースはあるだろう。しかし、全ての罪人が「刑罰を受ける方がましだ」と考えるとは到底思えない。したがって、ラムゼイのこの論点は決定的な反論とは言えないのではないか。しかし、ラムゼイの本来の主張は、刑罰がある意味で(in some way)罪人の福利を向上させるというものであり(Ramsay 2005: 112)、これは上述の万事を考慮した上での判断とは切り離して考察されねばならない<sup>81</sup>。前述のように、刑罰の執行による水準低下には、刑罰の対象として見なされることによって、罪人が道徳的共同体の一員として尊重されるという善の側面はあるかもしれない。しかし、この論法は、例えば聖人と罪人が互いの存在を知覚できないケースにおける水準低下を善と見なすことを正当化することができない。「暮らし向きの良さと行いの善さとの間には均整が存在すべきである」という比例的正義のアイデアに基づけば、そうしたケースでも水準低下によって罪人の境遇が道徳的功績と対応したものとなることを善と判断せねばならないが、刑罰はある意味で福利を向上させるという考えは、比例的正義の意味での平等の価値を非個人的なものと解釈する立場とは適合しないのだ。

続いて、ラムゼイによる別の事例の検討に移ろう。ラムゼイの挙げる例では、事態 A においては大量殺人者である罪人がもっと多くの殺人を犯したかったのにそれが叶わなかったという理由で惨めな思いを抱いている。事態 B では、罪人は自らの犯した殺人の結果に満足している。すなわち、罪人の暮らし向きは B よりも A においての方が悪い。比例的正義を考慮すると、罪人の暮らし向きが悪い A をより善い状態を判断することとなる。これに対してラムゼイは、「たとえ、我々が罪人の福利を、彼の過ちを非難することによって減少させることが可能だとしても、我々はそれを行うための道徳的理由を何ら持たないであろう」(Ramsay 2005: 115)と異を唱える。罪人の罪と福利水準との間の対応関係に関する根本的な直観において、ラムゼイとテムキンは対立している。しかし、双方ともに何らかの直観に依拠しているという意味では、その優劣をここで決めることは出来ない。どちらの主張も決定的ではないのだ。

なお、筆者がここで述べているのは、罪人が刑罰を受けるべきだという意味での応報的正義を否定する主張に、応報的正義を支持する主張と同等の説得力があるということではない。筆者が念頭に置いているのは、応報的正義のアイデア自体は支持しつつも、罪人の福利を減少させること自体には関心を持たない者がいても、必ずしも非合理とは言えず、また彼らが応報的正義の価値を拒絶していることにはならないということである。先ほど、刑罰は一般的に福利を低下させると述べたことがこの点を複雑にしているが、そうした人々は、もし罪人の福利を減少させずに刑罰を行うことが出来るとしたら、それに賛成するだろう。すなわち、彼らにとっては応報的正義の非個人的価値へのコミットが、B から A

---

<sup>81</sup> この指摘は、井上彰に負っている。

への水準低下がその観点から善であるという判断と必然的に結びつくわけではない。筆者がテムキンの例が決定的ではないと述べるのは、この意味においてである。

福利と功績の関係には、上記のように直観レベルの対立が存在する一方で、功績と平等の関連は一見すると密接であるかのように思われるかもしれない。仮に、運の平等主義を各人の功績を考慮する立場として解釈した場合、運の平等主義が運による不利益の無効化を目指すのは、個人に責任の無い運の影響によって生じた不利益は道徳的に恣意的であり、それを人々に対して負わせるのは、各人の功績に不相応だという理由で不公平だからであるからだとも言える。そうした不公平を是正するために、各人の功績に相応しい状態という意味での平等（公平）が要求される。しかし、運の平等主義をこのように解釈するならば、それは、「各人は人生において、彼女の道徳的功績（他者の選択と比較しての彼女の選択の過失の程度）にしたがって幸運を得るべきである」（Arneson 2009: 15）というアーネソンの「道徳的メリトクラシー」と同じ立場になるだろう。道徳的メリトクラシーとしての運の平等主義に基づくと、人々が偶然の得た利益によって達成された平等は、各人が得るに値しないという理由で是正されねばならない。しかしながら、筆者の見解では、運の平等主義にとって重要なのは、功績とは無関係の全ての事柄を是正することではなく、あくまでも、「値しない(undeserved)不平等」の是正である。これはセガルの主張する非対称説<sup>82</sup>の立場でもある。なぜならば、道徳的メリトクラシーでは、値しない平等は値する不平等へ変換されるべきだと主張されるが、これは運の平等主義が平等主義の一形態であるという特徴を損なうものと捉えられるからだ。非対称説に基づけば、値しない平等は悪ではないため、その分配パターンを不平等なものに改める理由はない。その点に関しては、非対称説の方が道徳的メリトクラシーよりも平等主義的である。また、そもそも、道徳的メリトクラシーは平等主義なのかという根本的な疑問もある。運の平等主義を功績概念によって根拠付けることは、これらの問題を生じさせる。例えば、ドゥオーキンやコーエンといった代表的な運の平等主義者の理論において、功績概念が何の役割も果たしていないことは、リップパート・ラスムッセンによって指摘されているが、筆者もこの点に同意する<sup>83</sup>(Lippert-Rasmussen 2015b: 236)。

さて、もう一度、聖人と罪人の例に話を戻そう。テムキンによるこの例は、水準低下批判への反論としての効力をどの程度持つだろうか。筆者は、B よりも A の方が道徳的に望ましいというテムキンの主張に一定の共感を覚える。しかし、ラムゼイの主張に対する評

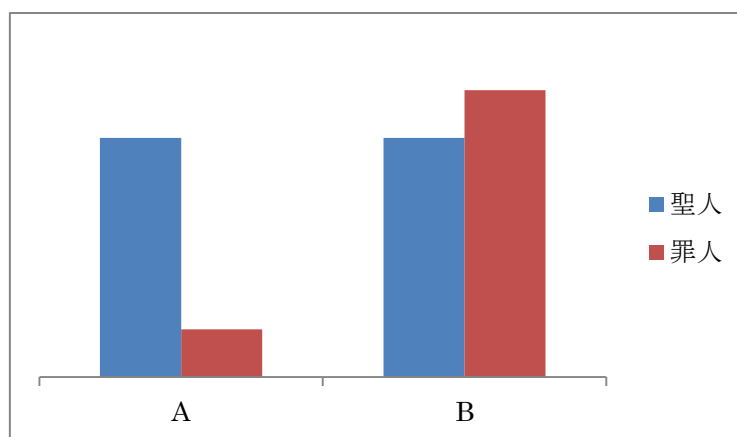
---

<sup>82</sup> 前述のように、非対称説によれば、「過失や、自身の選択によってではなく、ある人物が他の人よりも暮らし向きが悪いのは悪である。平等に関しては、ある人物が功績(merit)や自分自身の努力によってではなく、他の人と平等であるのは悪ではない」(Segall 2016: 65)。また、別の箇所ではセガルは、「平等な結果は、決して悪にはならない」(Segall 2016: 65)と述べている。

<sup>83</sup> その一方で、責任概念に根拠付けられた運の平等主義よりは、功績概念に根拠付けられた運の平等主義の方が説得力があると彼は述べている(Lippert-Rasmussen 2015b: 58-59)。



価値と同様に、この例は決定的な反論とはなっていないとも考えられる。なぜならば、BからAの移行、すなわち水準低下を望ましいと考える人は、「暮らし向きの良さと行いの善さとの間には均整が存在すべきである」(Temkin 1993: 260)という比例的正義の考えを支持しているが、比例的正義に関するこの直観を共有しない人物に対しては、この例は説得力を持たないからだ。彼らは、「聖人と罪人の暮らし向きが良かろうが悪かろうが、私はどちらでも構わない」と考えるかもしれない。彼らを説得することが出来ないという点では、聖人と罪人の例は水準低下批判に対する決定的な反論とまでは言えない。筆者のこのような立場に対しては、「平等の非個人的価値の存在が立証されるならば、その価値の存在を否定する者が存在するかどうかは関係ないのではないか」という主張がありうるかもしれない<sup>84</sup>。確かに、そうした価値の存在が客観的な方法で立証されたならば、この主張は正しいだろう。しかしながら、テムキンによる聖人と罪人の例に関する議論は、必ずしもこのような立証という形で平等の非個人的価値を提示できていないと思われる。



(再掲)図 2 (Temkin 1993:260; Temkin 2002:138)

テムキンはこのグラフの事例に関して、比例的正義の観点からはAの方が望ましいと主張する。これに対して、スローガンを支持する論者がBの方を望ましいと見なすことに関して、テムキンは以下のように述べている。

ほとんどの人々はこれ〔Bを望ましいとする見解〕を受け入れがたいと考えるだろう。彼らは、邪悪な大量殺人者たちが最も恵み深い聖人たちよりも暮らし向きが良いのは、たとえそれによって境遇が悪くなる者が存在しないとしても、道徳的にどこか間違っただけのものがあると信じる(believe)。(Temkin 2002: 139, 強調と括弧内は引用者)

結局のところ、テムキンは多くの人々が信じていると彼が想定する直観に訴えているだけであって、平等の非個人的価値を立証してはいない。テムキンは、上の例に変更を加えて、

<sup>84</sup> この指摘は井上彰に負っている。

罪人のみが存在するケースも挙げている(Temkin 2002: 149)。このケースにおける新しい A では、罪人は彼らに値するものを得ており、新しい B では、罪人はもし聖人たちが存在したならば彼ら(罪人)に値するものよりも遥かに多くを得ている。この新しい事例に関しても、テムキンは「多くの人々は、新しい B は新しい A よりもある点において—正義に関して—悪いと同意するだろう」(Temkin 2002: 149, 強調は引用者)と、自分の直観は多くの人々の直観と適合するものだとし繰り返す。テムキンは、応報的正義が他者の功績との比例関係という意味での相対的要素と、ある行いに相応しい賞罰という意味における絶対的要素の二つから構成されるという自身の主張を展開する中で、「(1)全ての人々が素晴らしい人生を送る」、「(2)全ての人々が惨めな人生を送る」、「(3)道義に適った(decent)市民たちが良い人生を送る一方で、悪党が貧しい人生を送る」という三つの事態のランク付け問題に言及している。テムキンによれば、ブルームは道義に適った市民が悪党よりも比例的に暮らし向きが良いならば、複数の事態は無差別だと見なすが、テムキン自身は(1)と(2)は(3)よりも悪いと結論する(Temkin 2002: 151)。ある事態の善悪を個人にとっての善や悪に還元するブルームの見解に対して、テムキンは「私の直観はその反対である」(Temkin 2002: 152, 強調は引用者)と非個人的価値の存在を主張するが、これはブルーム主義者にとって満足のいく応答ではないだろう。

繰り返しになるが、筆者は聖人と罪人の例に関してはテムキンの直観を共有する。しかし、以上に述べた理由により、この主張はやはり異なる直観を抱く者には必ずしも受け入れられるわけではないという、その限界もまた同時に踏まえる必要があるだろう。だからといって、そうした価値の正当化の試みが無益だと筆者は主張するものではないし、罪人と聖人の例に関するテムキン議論は、正当化されうる水準低下の存在を示唆したことで、水準低下批判が目的論的平等主義に対する決定的な批判ではないと示し、その効力を一定程度減じるものだと評価している<sup>85</sup>。ここでの「一定程度」という表現したのは、以下に述べる理由により、この議論が水準低下批判への完全な反論とはならない可能性があるからである。パーフィットによる当初の水準低下批判の議論においては、人々の間に功績の差異は存在しなかった。したがって、水準低下批判の論点は、功績の見地からは有意な差異が存在しない人々に対する水準低下を、平等主義者は平等の価値の側面から善と見なすた

---

<sup>85</sup> なお、テムキンは聖人と罪人の例の他にも、人々が平等な諸権利を享受する社会 C と、一部の人間が特権を持つ社会 D の例を挙げ、万事を考慮に入れると、Cの方が望ましいのではないかと論じている(Temkin 1993: 274)。この例でも、DからCへの移行は誰の状態も改善も伴わない水準低下である。水準低下が生じて、人々が権利の上で不平等な状態より、平等な状態の方が道徳的に望ましいのではないかとというテムキンの主張は、聖人と罪人の例よりも説得力があると思われる。人物影響説、スローガンの主張に反して、直接的な人物に対する影響ではなく、人々の間の関係性がより公平に近づくという点において、水準低下を「善い」と見なすことはそれほど反直観的だとは思えない。

め、反直観的だというものである。そのため、もしテムキンの挙げる聖人と罪人の例のように、功績に基づいた比例的正義による水準低下が正当化されうるケースがあったとしても、それは必ずしも水準低下批判に対する十全な反論とはならないと筆者は考える。

続いて、水準低下批判に対する反論として、「逆水準低下 (Inverse Levelling Down)」の議論に触れておきたい。逆水準低下原理によれば、「ある状況は、それを行うことによって (潜在的に) 不平等が減少するならば、ある人の暮らし向きを良くしないことによって、より善くなりうる」(Lotan 2010: 13)。つまり、水準低下はある状況 X から Y への、平等のための低下だが、逆水準低下は Y からより良い状況 X への上昇を平等のために禁じるというものであって、実質的には水準低下と同じものだと言える。しかし、ロタンは、裕福な親が自分の子供のために、授業中にこの子供を補助するためのアシスタントを私的に雇うことに対して、平等を根拠に学校側がこれを禁止したイスラエルでの実際の出来事を例に挙げ、この逆水準低下の事例は、水準低下批判に対する強力な反対論拠だと論じている(Lotan 2010: 14-15)。ロタンによれば、水準低下を正当化するための条件は、(1)逆水準低下であること、(2)重要な善(fundamental goods)に関連するものであること、(3)公的領域で生じること、(4)その状況が集団の連帯の違反に対してより脆弱なことである(Lotan 2010: 20)。正当化が条件付きである以上、あらゆる水準低下が平等のために許されるわけではない。だが、本稿の目的は、水準低下批判が決定的な批判ではないことを示すことなので、条件付きでも水準低下が正しいと思われるケースが存在するだけで十分である。だが、批判者は、「仮にいくつかのケースにおいて水準低下が悪でなかったとしても、それ以外のケースでは依然としてそれは悪である」と述べるかもしれない。これは先のテムキンの例にも同様に当てはまる論点である。

多くのケースにおいて、水準低下が万事を考慮した上で事態を厳密に悪化させるのは事実である。しかしながら、目的論的平等主義は、水準低下が万事を考慮した上で事態を厳密に善くするという可能性を排除することができない。それは、目的論的平等主義が不平等の悪と福利の善に対して、どのような相対的重み付けを行うのかに依存する。(Hirose 2015a: 70)

ただし、広瀬が述べるように、水準低下が事態を厳密に悪化させることが本当に多いのかという点には論争の余地があるだろう。スウィフトとブリッグハウスは、水準低下が望ましいとされる事例は、一般的に考えられるよりも実際には多く存在することを指摘している。彼らが注目するのは、「位置財(positional goods)」と呼ばれる種類の財であり、これは「その分配におけるある人物の相対的地位が、それが持つ価値に関する彼らの絶対的な位置に影響を与える」(Brighouse and Swift 2006: 472)特徴を持つ財のことである。「位置財の絶対的価値は、他者と比較して、ある人物がどれだけの量のそれを厳密に持っているかに依存する」(Brighouse and Swift 2006: 474)が、この性質を典型的に示すのは投票権で

ある。例えば、人物 A が 1 票、人物 B が 2 票の投票権を持っているとしよう。この事例では、A がどれだけの政治的影響力を持っているかは、B がどれだけの投票権を有するかによって決定する。したがって、このケースで B は A よりも 2 倍の政治的影響力を持つ。おそらく、多くの人々は不平等な投票権を悪だと見なし、B の投票権を 1 票に引き下げることによって同意するだろう。水準低下批判は、誰の利益にもならない水準の低下を指すものと定義されていたが、この事例でも表面的には B の投票権が 2 票から 1 票へと低下し、A に関しては 1 票のままであるため、その限りにおいては誰の利益にもならない水準低下である。しかしながら、彼らが有する政治的影響力は水準低下によって平等化され、これは例えば、市民としての人々の間の平等な関係性の維持という観点から正当化されうるだろう。

ロタンの挙げる教育もまた、典型的な位置財と見なすことができる<sup>86</sup>。ブリッグハウスとスウィフトは、労働市場においてある人物が修士号を持つ価値は、他者がどのようなレベルの学位を保有しているかに依存すると指摘している(Brighouse and Swift 2006: 475)。ただし、教育における位置財の側面は、学位だけの問題に限られるものではないだろう。ロタンの事例についても同様の観点から論じることが可能である。私的にアシスタントを雇うことによって、ある人物が教育的な優位を得ることは、それ自体で他の人々の状況を悪化させるわけではないが、そこで生まれた教育レベルの不平等は、進学や就職の際の優位へと繋がり、最終的にはその後の稼得能力の不平等への転化を通じて、人々間の社会的ないしは政治的影響力の不平等に至ることが考えられる。この不平等によって、もし水準低下がなされたならばより多くの教育に関する位置財の価値を享受したであろう人々は、劣位に置かれることになる。こうした事例では、先述の人々の関係性の考慮をはじめ、機会の平等を保障するという観点からも水準低下は正当化されうる余地がある<sup>87</sup>。さらに、現実社会においてはある時点での不平等が時間の経過とともに拡大する傾向を持つため、この問題に対応した平等主義理論が求められる<sup>88</sup>(cf. Tomlin 2013)。富が教育への機会の優位へと転化しうることを前提とすると、純粋な位置財のみならず位置財的影響を及ぼす財に対する水準低下が正当化される可能性は少なくない。この想定が正しければ、多くの場合に水準低下は事態を厳密に悪化させるという広瀬の主張は、幾分か割り引いて受け取るべきだろう。なお、位置財の考慮に基づく水準低下は、平等主義だけでなく、優先主義や十分主義においても働くものであり(Brighouse and Swift 2006: 477)、その意味では水準低下批判の存在は目的論的平等主義に特有の問題であるとは言えない。以上の議論は、望ましい水準低下の可能性を示唆することでその批判の効果を削ぐものであり、それが目的論的平等主義にとって致命的なものでないという本稿の立場を補強する。

---

<sup>86</sup> 教育の他に、「健康(health)」や「幸福(happiness)」もまた、位置財としての側面を持つと指摘されている(Brighouse and Swift 2006: 479-480)。

<sup>87</sup> 水準低下以外にも、ある財が持つ位置財としての要素を減少させるという問題解決の方法もあるため、位置財に関しては必ず水準低下がなされるべきだということではない(Brighouse and Swift 2006: 488-491)。

<sup>88</sup> 時間的考慮を組み込んだ運の平等主義については、本稿で後述する。

これまでに確認したように、水準低下批判への反論にはいくつかのタイプがある。第一に、テムキンの聖人と罪人の例やロタンの逆水準低下、スウィフトらの位置財のように、水準低下は問題無いと反論するタイプのものがある。第二に、多元主義的平等主義のように、平等主義は万事を考慮した判断において、水準低下を引き起こさないと主張するものがある。第三に、多元主義を採らずに、平等主義は水準低下を善と見なさないと主張する反論がある。以下ではこの第三の応答の内容を見ていく。テムキンは、水準低下批判の議論を総括して、「水準上昇批判と水準低下批判の主たる教訓は、我々は道德については多元主義者になるべきだということである」(Temkin 2015: 10)と述べているが、多元主義には原理間の衝突といった問題などが生じる可能性があるため、もし多元主義に訴えることなく水準低下批判を回避することが出来るならば、それは平等主義者にとってメリットとなりうるだろう。水準低下批判においては、目的論的平等主義が水準低下を平等の観点から善と見なすとされる一方で、優先主義<sup>89</sup>はある状態の善悪を道德的価値の加重和でランク付けするがゆえに水準低下批判を回避することが出来るとされる。しかしながら、広瀬によれば、目的論的平等主義も、優先主義と同様に道德的価値の加重和として表現できる。広瀬は、こうした平等主義を次の数式で表現している。なお、G は状態の善さを表し、W<sub>1</sub> は、人物 1 の福利水準を、W<sub>2</sub> は、人物 2 の福利水準を示している。

$$G = \frac{1}{4}W_1 + \frac{3}{4}W_2 \quad W_1 > W_2 \text{ の場合} \\ = \frac{3}{4}W_1 + \frac{1}{4}W_2 \text{ それ以外の場合 (Hirose 2015a: 74)}$$

この等式を、広瀬の議論を便宜的に踏襲して等式(4)と呼ぼう。この等式(4)においては、より暮らし向きが良い人物には $\frac{1}{4}$ の重み付けがされ、より暮らし向きが悪い人物には $\frac{3}{4}$ の重み付けがなされている。すなわち、等式(4)では暮らし向きが悪い人物に対してより多くの道德的重要性が付与されている。優先主義の特徴である暮らし向きが悪い人物への道德的価値の加重は、等式(4)も持つ共通の特徴である<sup>90</sup>。例えば、等式(4)によれば、二人の人物の福利の合計  $x=(20,100)$  の持つ善は、 $\frac{3}{4} \times 20 + \frac{1}{4} \times 100 = 15 + 25 = 40$  と算出される。すなわち、等式(4)の平等主義におけるある事態の善は、重み付けされた人々の福利の総計で表現される。広瀬は、人々の福利の加重和で平等の価値を表現する、こうした形態の平等主義を、目的論的平等主義の「集計説(the aggregate view)」(Hirose 2015a)と名付け、その特徴を次のように説明している。なお、目的論的平等主義の集計説は、広瀬の別の論考においては、「加重平等主義(Weighted Egalitarianism)」(Hirose 2011)と呼ばれているが、両者は同一の見解である。

<sup>89</sup> 優先主義とは、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)と考える立場である。優先主義については次章で詳説する。

<sup>90</sup> 両者の差異は、どのように重み付けを行うかという点にある。

目的論的平等主義の集計説は、平等を人々の福利の集計プロセスにおける特徴として理解する。平等とは、本質的に、異なる人々の福利間の関係性であり、目的論的平等主義は、状態の善さを異なる人々の福利の順位序列における相対的位置を参照して評価する。(Hirose 2015a: 76-77)

人々の相対的な位置を参照するという、平等主義における特徴が、人々の絶対水準における境遇を参照する優先主義との最大の相違点となっている。広瀬はこの等式(4)の他に、

$$G = \frac{1}{2}(W_1 + W_2) - \frac{1}{4}|W_1 - W_2|$$

というパーフィット的な目的論的平等主義の等式を挙げている(Hirose 2015a: 74)。これを等式(3)と呼ぼう。等式(3)は、先述の等式(4)と同じ意味を持つものであり、前半部分が効用原理—もし、人々の暮らし向きが良いならば、それはそれ自体でより善い—、後半部分が平等原理—もし、ある人々が他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それはそれ自体で悪である—に対応している<sup>91</sup> (Hirose 2015a: 65-66)。パーフィット型の等式(3)は、後半の平等原理の観点からは、水準低下をある意味では善いと思なすのとは対照的に、等式(4)は効用原理と平等原理という区分が存在せず、両者が一体となっているので、水準低下が善と思なされる側面が存在しない。この特徴によって、「等式(4)によれば、水準低下はいかなる点においてもより善くはない」(Hirose 2015a: 75)と判断する。クリスティアーノとブレインが、平等主義自体がそもそも効率性一少ないよりは多い財を持つ方が善い—を含んだ立場なのだ—と論じていたことは既に指摘したが(Christiano and Braynen 2009)、広瀬の加重平等主義は、こうしたアイデアに具体的な形を与えたものと言えよう。平等主義を表現する数式の形式次第で、水準低下を善と思なすとも、悪と思なすとも言うならば、ある意味において(in one respect)平等主義が水準低下批判に脆弱だと批判することにはさほど意味がないだろう<sup>92</sup>。平等主義を、加重平等主義のように単一の原理として表現する方法は、広瀬以外の論者によっても提唱されている。例えば、ペアションは「我々は、平等主義を二つの原理、すなわち、善行原理<sup>93</sup>(principle of beneficence)と〔それに〕結合された、平等としての正義原理(principle of justice as equality)によって構成されたものとして解釈する必要はない」(Persson 2017: 189)と述べ、二つの原理を一つの原理として定義可能だと述べている<sup>94</sup>。広瀬のように、平等を再定義することによって水準低下批判を回避しようとする議論としては、他にジェンセン(Jensen 2003)が展開しているものがある。ジェンセンによっても問題とされているのは、パーフィ

<sup>91</sup> (Parfit 2002: 84)を参照。

<sup>92</sup> こうした筆者の立場に対して、平等主義がそうした多義的な解釈を許してしまうこと自体をその理論構造上の欠陥だと見なす立場もありうる。この論点は、井上彰に負っている。

<sup>93</sup> ペアションの善行原理は、パーフィットが効用原理と呼ぶ原理に対応する。

<sup>94</sup> ただし、ペアション自身の平等論は水準低下批判を免れないことを、彼は認めている(Persson 2017: 183)。

ットによる平等主義の定義である。先述の通り、それは平等原理(The Principle of Equality)による定義であって、この原理は「もし、ある人々が他の人々より暮らし向きが悪いならば、それはそれ自体で悪である」(Parfit 2002: 84)というものだった。水準低下批判が生じるのは、パーフィットによる平等主義の定義をそのまま受け入れた場合に限られるとジェンセンは指摘している(Jensen 2003: 108)。しかしながら、パーフィットによる目的論的平等主義の定義を、平等主義者が受け入れなければならない決定的な理由は、現時点では存在しない。

水準低下批判に対しては、広瀬のように、平等主義が効用原理と平等原理が渾然一体となったものだと主張する方法とは別に、あくまでも複数の原理が存在することを認めつつ応答することも可能である。こうした方針を採用するのがセゲフ(Segev 2009)である。本節では彼の議論を見ていく。彼は自身の平等理論を「二階の平等(Second-order Equality)」と呼ぶ。二階の平等は、第一原理である福利原理「(the well-being principle)」、第二原理である「公正(fairness)」の概念に基づく原理によって構成され、福利原理は公正原理に優先する(Segev 2009: 430-433)。福利原理とは、個人の福利の増進を選好し、その低下に反対する原理である(Segev 2009: 430)。セゲフによれば、福利の増進という価値を各人が追求することによって対立が生じるため、こうした衝突を調停するために、公正原理が作動する。換言すれば、公正原理はそうした対立が生じた時にのみ機能するというように、セゲフの二階の平等論は平等に対する制約を課した理論である。この理論を、条件付き平等主義の一種と見なすことも可能である。一般的に、条件付き平等主義とは、「平等は、それが誰かに便益を与えるときにのみ内在的価値(intrinsic value)を持つ」(Holtug 2010: 193)と主張する立場である。ただし、先述のようにセゲフの平等論は平等が内在的価値を持つ文脈を条件付けているのではなく、平等論が作動する文脈を制約しているという差異がある。

さて、セゲフの二階の平等論は水準低下批判を回避すると彼は主張する。彼の主張は次のように至極シンプルである。水準低下とは、誰の利益にもならない状態の低下のことを指す。そのため、水準低下のケースでは、人々の間での福利の増進を巡る対立という、公正原理が作動するための条件が生じない。公正原理が作動しなければ、第一原理である福利原理が働くことになるが、これは諸個人の福利の増進の重要性を主張する原理だった。したがって、二階の平等論は、諸個人の福利状態が悪化するような水準低下を選好しない。これがセゲフの論法である(Segev 2009: 434)。水準低下批判に対する応答としては、広瀬のように、効用原理と平等原理を一つの等式に再構成することで、目的論的平等主義が水準低下を善と見なす可能性を消去する試みは先述した。セゲフの議論においては、福利原理と公正原理の二つの原理が別個で存在しているが、優先性の付与によって、水準低下を善と見なすケースはそもそも生じない。

こうしたセゲフの議論に対して想定しうる批判は、個人間での対立が生じる時に限って公正原理が作動すべきであるという、制約条件がアドホックなものではないかというもの

であろう。すなわち、水準低下批判を回避するためだけに、そうした条件を付け加えたのではないかという疑念である。しかしながら、対立が生じた時にのみ公正原理による各人の利益への平等な配慮が働くという制約は、ただちに拒絶可能なほど非合理的なものではないだろう。この条件の妥当性を評価するためには、個人間での利益の対立が存在しないケースを考えてみるとよい。例えば、無限の富裕といった状態を想定せよ。そうした環境下では、各人は好きなだけ彼らが欲するものを所有することが可能であるから、利益を巡る争いは生じ得ない。したがって、分配的正義の原理は必要とされない。無限の富裕という状況以外にも、個人間の対立が存在しないケースが存在する。当然ながら、一個人しか存在しないケースがこれに該当する。しかし、こうした事例において平等は問題にならない。なぜならば、平等とは人々の間の関係性として成立するものであるため、一個人ケースにおいては、平等な関係を結ぶ他者がそもそも存在しないのである。したがって、一個人ケースでは、セゲフの提唱する第一原理である福利原理によって、その人物の福利の増進のみが考慮されることになる。ペアションも同様に、一個人ケースにおいて平等主義は功利主義<sup>95</sup>のように、その個人の期待便益の最大化を選好すると述べており<sup>96</sup>(Persson 2017: 201)、セゲフの理論は一個人ケースと個人間ケースの双方に対応可能なものとなっている。以上の点を踏まえると、原理間に厳密な優先性を付与することによって水準低下の余地を消去するというセゲフの議論は、平等主義者が採りうる戦略の一つとして評価できる。

続いて、水準低下批判に対して平等主義が採用可能な応答の一つとして、「条件付き平等主義(Conditional Egalitarianism)」の議論を確認していく。なお、ここでの条件付き平等主義とは、条件付きの平等主義一般のことを指すのではない。例えば、運の平等主義も条件付き平等主義の一形態であるとリップパート・ラスムッセンが指摘している<sup>97</sup>が、ここでの議論の対象となる条件付き平等主義とは、「平等は、それが誰かに便益を与えるときにのみ内在的価値(intrinsic value)を持つ」(Holtug 2010: 193)と主張する立場である。「誰かに便益を与えるときに」という条件を別の表現で述べれば、「少なくとも1人の個人に便益を与えるときに」(Holtug 2007: 45)平等が内在的価値を持つと条件付き平等主義は主張する。すなわち、これは「もし、ある帰結が誰にとっても悪でないならば、それはいかなる意味においても悪ではありえない」(Parfit 2002: 114)という人物影響説(Person-affecting Claim)を組み込んだ形態の平等主義である。水準低下批判による平等主義批判の論点は、平等主義が誰の利益にもならない水準低下をある意味では善と見なすことによって、人物

---

<sup>95</sup> リップパート・ラスムッセンは、功利主義を「ある行為が道徳的に許容可能なのは、それが福利の合計を最大化するときであり、その場合に限られる」(Lippert-Rasmussen 2015b: 26)という立場だと定式化している。

<sup>96</sup> その一方で、平等主義を時間断片(Time Slice)間における平等を追求する立場だと見なせば、一個人ケースにおいても平等の考慮が働くとペアションは述べている(Persson 2017: 202)。

<sup>97</sup> リップパート・ラスムッセンによれば、運の平等主義は、「不平等が不公正なのは、それらが暮らし向きの悪い人物への不運を反映しているときだけである(Lippert-Rasmussen 2015b: 159)」という条件付きの平等主義であるとみなすことができる。



影響説に違反するという理由で反直観的であるというものだった。条件付き平等主義は、人物影響説を侵害しないように定義づけられており、これにより水準低下批判を回避する。だが、条件付き平等主義には固有の問題点がいくつか指摘されている。第一に、条件付き平等主義は「推移性 (transitivity)」に違反するという点をホルトゥグは次の例で指摘している(Holtug 2010: 195)。

A:(5,5,5,5)

B:(10,10,4,6)

C:(30,20,10,5)

条件付き平等主義によれば、AはBより平等の観点からは良く、BはCよりも良い。ここまででは問題ないが、人物影響説を採用することによって、条件付き平等主義はAよりもCが良いと見なしてしまう。なぜならば、AはCよりも平等な状態ではあるが、CからAへの移行によって状態が改善する人物は一人も存在しないからである。その結果、 $A > B > C$ を主張しつつ $C > A$ と認めることによって、条件付き平等主義は推移性を無視している。しかし、広瀬によれば、こうした推移性の侵害は条件付き平等主義を全面的に拒絶する論拠とは必ずしもならない。広瀬は、推移性を万事を考慮した推移性と平等に関しての推移性の二種類に区別し、条件付き平等主義が平等に関しての推移性を侵害しているだけならば、そこまで重大な問題ではないと見なせる可能性があるとし唆する一方で、万事を考慮した判断において、条件付き平等主義が推移性を確実に順守するかは明らかでない指摘している(Hirose 2015a: 71-73)。したがって、推移性に関する問題点はなおも残存する。

第二に、条件付き平等主義という立場の恣意性が、その問題点として挙げられる。すなわち、誰かに便益を与えるときにのみ平等が内在的価値を持つという条件の恣意性がここでは問題視される。この点に関して、ホルトゥグは次のような例を挙げている。

平等は内在的価値を持っているが、それは火曜日にだけ内在的価値を持つと誰かが示唆すると想定せよ。確実に、我々はなぜ例えば水曜日ではなく、火曜日に平等がそのような価値を持つのか知りたいと思うだろう。すなわち、火曜日の何がそんなに特別なのだろうか。(Holtug 2010: 196)

恣意性批判の論点は、「少なくとも1人の個人に便益を与えるときに」(Holtug 2007: 45, 強調引用者)という条件付き平等主義の条件は、例えばなぜ1人ではなく、10人や100人ではいけないのか、というその根拠に関する恣意性である。この恣意性が解消されない限り、1人に便益を与えれば平等が内在的価値を持つという条件付き平等主義の定義は、人物影響説の侵害を回避するためだけのアドホックなものと思なされる恐れがある。ただし、仮に、平等の条件付きの内在的価値を上手く説明できたとしても、全ての問題が解決されるわけ

ではない。リップート・ラスムッセンは、条件付き平等主義は、不平等の除去が誰の利益とならないケースにおいても、不平等は不公正であると見なす平等主義者の考えと適合しないという点を指摘している(Lippert-Rasmussen 2015b: 148)。本稿でも、誰の利益にもならない水準低下が正当化されうる可能性があるという議論を既に扱った。条件付き平等主義の抱えるこれらの問題点を踏まえると、この立場を水準低下批判への有効的な反論手段と見なすのは困難である。

### 3-3.水準低下批判と同種の批判

水準低下批判に対して、平等主義は様々な反論が可能であると、これまでの議論で確認できた。本節では、水準低下と類似の論点を持つ批判に焦点を当てたい。なぜならば、仮に平等主義が水準低下批判を回避可能だとしても、こうした同種の批判に対しても適切に応答ができるかどうかは定かではないからである。すでに、ロタンによる逆水準低下の議論を検討したが、逆水準低下とは誰にとっても善い状態への水準上昇を禁じるというものであった。平等主義がこのように水準上昇を認めないことに対する批判は、「水準上昇批判 (Levelling Up Objection)」と呼ばれる。ヒューマー(Huemer 2012)による批判は、水準低下批判とも水準上昇批判とも解釈可能な微妙なものである。なぜならば、ヒューマーは、自身の例は水準の高い(低い)状態から低い(高い)状態への移行ではなく、福利レベルの異なる二つの状態間での静的な比較であると述べているからである(Huemer 2012: 489)さらに、人口倫理(Population Ethics)の要素が含まれているという点が、事態を複雑化している。すなわち、ヒューマーの批判においては、異なる人口集団間において、その状態の善悪を判断することが要求される。ヒューマーは、平等主義批判のために次の例を挙げる。世界Aは、101の福利レベルの人々が100万人存在する。世界A+は、102の福利レベルの人々が100万人存在するのに加え、1の福利レベルの人物が100万人存在する(Huemer 2012: 488)。

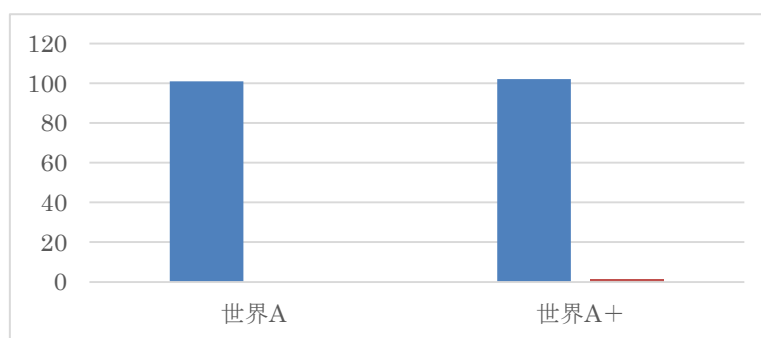


図 3(Huemer 2012:488)

世界Aにおける福利レベル101の人々と世界A+における福利レベル102の人々を比較すると、全員の福利レベルが上昇している。すなわち、後者は前者の水準上昇である。また、世界A+における福利レベル1の人物は、世界Aにおいては存在しない。ヒューマーは、存

存在しない人物の福利レベルは 0 であると想定しているため(Huemer 2012: 489-490)、世界 A と世界 A+を比較すると、これらの人物の福利に関しては、後者は前者の水準上昇(0→1)である。一般的な水準低下批判では、プロタントな判断において水準低下をある意味では(in one respect)善と見なすことが反直観的だとされた。すなわち、批判者たちによれば、水準低下はあらゆる点において(in any respect)善ではないのである。その反対に、一般的な水準上昇批判においては、水準上昇がある意味では悪であると平等主義が判断することの反直観性が問題視される。ここで「一般的な」と述べたのは、ヒューマーの批判はプロタントな判断における反直観性ではなく、総合的な(overall)判断における平等主義の反直観性を批判しているからである(Huemer 2012: 489)。総合的な判断とは、平等以外の価値も考慮に入れた、「万事を考慮した上での(all things considered)判断」と同義である。一般的な水準低下批判と水準上昇批判との間のこれらの差異を認めた上で、「おそらく、A+よりも A がより善い幾つかの点が存在する。私は単に A が総合的に A+よりもより善いということを否定するだけである」(Huemer 2012: 489)とヒューマーは述べている。総合的な判断において水準低下を選好しないというのが、水準低下批判に対して平等主義が採りうる一つの反論であったことはすでに述べたが、ヒューマーは平等主義者の総合的判断に疑義を呈するのだ。ヒューマーは、A+が総合的に A よりも善いことの根拠は弱いパレート原理<sup>98</sup>(The Weak Pareto Principle)であると述べている。要点は先述した通り、A+は A と比較した際に全ての人々にとっての水準上昇となっているということである。それゆえ、合理的であると仮定されている人々は A+を選好するはずだとされる。こうしたヒューマーの議論に対して、平等主義者は A の方が平等であるから、平等の善が水準低下による損失を上回るのだと応答することが考えられる。しかし、ヒューマーによれば、平等に価値があるというアイデアは論争的であるのに対して、弱いパレート原理は広く受容されているため、平等主義者は平等の価値に訴えてもこの批判を回避することはできない(Huemer 2012: 501)。

さて、こうしたヒューマーの議論は説得力を持つだろうか。筆者の見解は、ヒューマーの議論は必ずしも平等主義を拒絶すべき根拠とはならないというものである。存在しない

---

<sup>98</sup> 弱いパレート原理：あらゆる二つの可能世界 X と Y にとって、もし次の条件が成立するならば、

(i)x は y よりも大きな総効用を持つ

(ii)完全に情報を持った、合理的かつ利己的な観点からは、どちらの世界に存在するだろう全ての諸個人によっても、y よりも x が好まれるだろう。

(iii)x における全ての住人は彼らが x において受け取る便益に値するか、少なくともそれらを受け取らないには値しない(do not deserve not to receive)。そして、

(iv)彼らの効用の分配における差異以外（例えば、彼らは徳、知識、自由の量において相違ない）には、x と y の間に道徳的に有意な違いは存在しない。

それゆえ、x は y より善い。(Huemer 2012: 491)

人物の福利レベルが0であるという想定から、たとえ福利レベルが1だったとしても、非存在よりは存在する方が、パレート原理に基づくと道徳的に望ましいという結論に至るヒューマーの主張の妥当性はそれほど自明ではない。ヒューマーは、貧困を解消するために貧者の存在を抹消する方法を平等主義者が採用したがることを根拠に、平等主義がA+よりもAがより善いことを含意するということを平等主義者は否定するだろうと述べている(Huemer 2012: 492)。しかし、ヒューマーの例は、二つの状態間での静的な比較であると定義されており(Huemer 2012: 489)、Aを選択することは、A+における福利レベル1の100万人の人々を実際に抹消することを含意しない。したがって、平等主義者が、現実存在する人々の存在を抹消することで不平等を削減しようとしなない態度を保持しつつ、ヒューマーの例に関してはAを望ましいと主張することに非一貫性は存在しないと筆者は考える。最低レベルの福利水準で生きることが、非存在よりも絶対的に望ましいとは限らない。もし、それが絶対的に望ましいならば、生きるに値しないような福利水準の人々を新たに世に生み出し続けることが道徳的に望ましいと考えねばならないが、筆者はこの直観を共有しない。

ヒューマーの事例が万事を考慮した判断を問うものである以上は、パレート原理も複数ある考慮のうちの一つに過ぎない。前述した位置財のケースのように、パレート原理の観点から効率的であるとしても、万事を考慮した判断では水準低下すべきと見なされることはありうる。例えば、投票権に関する不平等を禁じることに異を唱える者はほとんどいないと思われる。これは平等が人々の直観において広範に支持をされていることを示すだろう。もちろん、ヒューマーの事例は人々の福利に関するものであって、位置財の議論は関係がないという反論はありうるだろう。しかし、異なる分配的正義の通貨を用いて同様の議論を展開可能である以上は、福利のケースでパレート原理が平等原理より望ましいとしても、それは他の文脈でパレート原理が平等原理より望ましいことを何ら含意しない。また、前述のように、筆者はヒューマーの事例でも平等原理が望ましいという立場を取る。彼の事例では人々の間に分配に関して道徳的に有意な差はないと定義されていた。人々の間に特定の分配を根拠付ける差異が存在しないならば、公正(fairness)の観点から平等な分配パターンを選好することは理に適っていると筆者は考える<sup>99</sup>。テムキンは、平等主義の核心を、「相対的公正(comparative fairness)」(Temkin 2011: 62)と主張しているが、こうした相対的な公正の観点から人々の間に道徳的に有意な差異の非存在を考慮し、平等な分配状態をデフォルトと想定することはヒューマーの言うほどには論争的なアイデアではないだろう。以上の点から、ヒューマーの議論は必ずしも平等主義を論駁するものとなっていないと結論する。

本章では、目的論的平等主義に向けられた水準低下批判に関して、平等主義の立場からの応答を主として検討してきたが、ここで結論を整理したい。本稿では、テムキンやロタ

---

<sup>99</sup> 人々の間に道徳的有意な差異が存在しないことを根拠に、平等な分配パターンが論理的に導出されていると筆者は述べているのではない(cf. Hurley 2003)。

ン、スウィフトらの議論を通じて望ましい水準低下が存在する可能性を示唆することで、水準低下批判の効力を減じた。さらに、平等原理と効用原理によって構成される目的論的平等主義というパーフィットの定義を受け入れなければ水準低下批判を回避しうることを、広瀬とセゲフの議論に依拠して論じた。とりわけ広瀬の議論によって、水準低下をある意味で善と見なすかどうかはそれほど重要ではないという知見を得た。また、万事を考慮した判断に関するヒューマーの議論においても、平等主義を全面的に拒絶すべきだという論拠は見つからなかった。本論文の主題である運の平等主義との関連においては、境遇の良い人々から境遇の悪い人々への再分配が要求されることはあっても、位置財のケースを除いて、万事を考慮した判断において、表面的には誰の利益にもならない水準低下が推奨される見込みはほとんどない。これは、従来の運の平等主義とは異なり、人々に責任を負わせること自体に運の平等主義の目的を据えない筆者の立場とも関連する。

## 4. 優先主義

### 4-1. 優先主義の諸特徴

本章では、平等主義に代わる分配理論として注目を集める優先主義を扱う。まず、本節において優先主義の基本的特徴を確認していく。優先主義は、一般的に、パーフィット (Parfit 2002) が平等主義に代わる立場として提示したことで広く知られるようになった<sup>100</sup>。フローベイらは、優先主義の主な特徴として、(1) 逡減限界価値 (Diminishing Marginal Value)、(2) 分離可能性 (Separability)、(3) 最大化 (Maximization) の三つを指摘している<sup>101</sup> (Voorhoeve and Fleurbaey 2016: 934)。

限界価値逡減とは、1 単位あたりの便益がもたらす道徳的価値は、その受益者の状態が向上するにつれて逡減するということを指している。したがって、パーフィットによれば、優先主義の観点からは、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101) ののである<sup>102</sup>。例えば、福利レベルが 1 の人物に追加で 1 単位の福利を与える場合の道徳的価値は、福利レベルが 5 の人物に追加で 1 単位の福利を与える場合よりも大きいのである。この例において、二人の人物に対する追加福利の総量は同じ 1 単位であるが、暮らし向きが悪い人物にはその境遇の悪さに応じて道徳的価値が加重されるため、暮らし向きが悪い人物に対する優先性が付与されるのである。したがって、優先主義における道徳的価値と福利水準の関係を描写すると次のようになる。

---

<sup>100</sup> パーフィットは、優先主義を平等主義の対案として提示しているわけではないという解釈を保田(保田 2015a: 2)は主張しているが、本稿では、目的論的平等主義よりも優先主義が優れているという理由で、その対案として提示しているという解釈を採用。平等主義に代わる理論としての優先主義という筆者と同様の解釈を、広瀬も行っている(Hirose 2015a: 86)。

<sup>101</sup> 広瀬は、優先主義を価値論的に定義しているが、非関係性(non-relationality)と限界道徳善の逡減法則(the law of diminishing marginal moral goodness)の二つが優先主義の基本的特徴だと論じている(Hirose 2015a: 87)。

<sup>102</sup> 功利主義における限界効用逡減とは異なり、優先主義における限界価値の逡減法則は普遍的な法則であるとパーフィットは論じている(Parfit 2002: 106)。

優先主義における道徳的価値と福利水準の関係

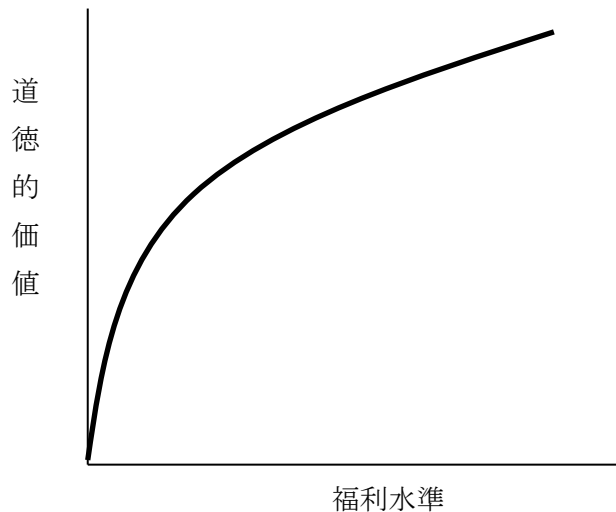


図 4

次に、分離可能性とは、「ある人物の福利の増加の道徳的価値は、彼の福利のレベルにだけ依存するのであって、他の人々がどのような暮らしをしているかに依存しない」(Voorhoeve and Fleurbaey 2016: 934)ということの意味する。人々の状態を判断する際に、彼らの相対的な位置に基づいて判断を行う平等主義に対して、優先主義は、絶対的水準を基に人々の状態の善悪を判断する。この点を、パーフィットは次の有名なアナロジーによって説明している。

もし、私があなたよりも暮らし向きが悪いならば、私に対する便益はより重要である。これは、私があなたよりも暮らし向きが悪いからなのだろうか。ある意味ではその通りである。しかし、これは私とあなたの関係性とは関係がない。[……]より高い標高にいる人々は、呼吸をするのが困難だと気づくだろう。しかし、彼らは、たとえより低い所にいる人々が存在しなかったとしても、同じくらい呼吸が困難であることに気づくだろう。同様に、優先説に基づくと、暮らし向きが悪い人々に対する便益はより重要となるが、それは単に、これらの人々がより低い絶対的(absolute)レベルにいるからである。これらの人々が他の人々よりも暮らし向きが悪いということは関係がない。彼らに対する便益は、たとえ、暮らし向きがより良い他の人々が存在しなかったとしても、同じくらい重要だろう。(Parfit 2002: 104)

パーフィットは、人々の状態を絶対的水準に基づいて判断するというこの特徴を、優先主義と平等主義との間の根本的な構造的差異と捉えており、これは優先主義が水準低下批

判を回避するための根拠となる<sup>103</sup>。

最後に、最大化とは、優先主義は道徳的価値の最大化を目指す立場であることを示している。ここで最大化される道徳的価値とは、限界価値逡減を考慮してより暮らし向きが悪い人々に対して重み付けをした優先主義的加重福利(priority-weighted well-being)である。つまり、優先主義は、功利主義のように人々の福利を単純に足し合わせるのではなく、人々の絶対的水準によって重み付けをした加重道徳的価値の総和の最大化を目指す立場であると理解することができる<sup>104</sup>。

したがって、一般的な優先主義の立場を、最も暮らし向きが悪い人物の状態の改善に絶対的な優先性を付与するマキシミン(maximin)の立場だと見なすのは誤りである<sup>105</sup>。マキシミンは、最も暮らし向きが悪い人物の状態の最大化のみを目指すため、二番目に暮らし向きが悪い人物以下の分配パターンは無差別となる。しかし、これは優先主義の特徴である厳密凹関数性<sup>106</sup>を満たさない(Hirose 2015a: 95-96)。また、優先主義は最大化の特徴を持つため、「暮らし向きの悪い人々への便益は、暮らし向きの良い人々への十分な〔量の〕便益によって、道徳的に上回られる(outweighed)」(Parfit 2002: 101)。したがって、優先主義においては、マキシミンのように、必ずしも最も暮らし向きが悪い人物の便益が最大化されるわけではない。

また、一般的な優先主義は、暮らし向きが悪い人物に辞書的な優先性を付与するレキシミン<sup>107</sup>(leximin)とも異なる。レキシミンでは、複数の状態間での善さを判断する際に、まず最も暮らし向きが悪い人物同士を比較し、その状態水準が同一であれば二番目に暮らし向きが悪い人物同士を比較するという手続きを行う。それゆえ、これは優先主義の特徴である分離可能性を満たさない(Hirose 2015a: 96-98)。レキシミンも、マキシミンと同種の欠点を持っており、それは「より暮らし向きが良い人物にとっての福利の損失—それがどれ

---

<sup>103</sup> その一方で、フローベイによれば、「あらゆる優先性の概念は相対的(relative)」

(Fleurbaey 2015: 206)だとされる。すなわち、誰かに対して誰かを優先するのであるから、この判断には相対性の考慮が働かざるをえない。パーフィットは、「その人物に便益を与えることのより大きな緊急性は、彼女と他の人物との関係性(relation)に依存しない。それは彼女のより低い絶対的水準(lower absolute level)にのみ依存する」(Parfit 2002: 105)と述べているが、絶対的水準に基づいて人物の状態を判断した後に、人物間における優先性を付与するという相対的な行為がやはり必要なのではないだろうか。

<sup>104</sup> 優先主義と功利主義の比較に関しては、広瀬によってその構造的類似性と差異が指摘されている(Hirose 2015a: 90-92)。

<sup>105</sup> 暮らし向きが悪い人物に絶対的な優先性を付与する立場は、優先主義の極端な形態であると言える一方で、単なる優先主義へのコミットだけではこの立場は導かれない、ある意味では平等主義的な立場であると、パーフィットは次のように指摘している。「もし、我々が平等主義者でなく、ある人々が他の人々よりも暮らし向きが悪いかどうかに関心がないとしたら、なぜ我々が、暮らし向きの悪い人々に便益を与えることに、絶対的な(absolute)優先性を与えるべきかを理解することは困難である」(Parfit 2002: 121)。

<sup>106</sup> 逡減限界道徳善の法則による道徳的価値の加重という特徴を指す。

<sup>107</sup> lexicographical の短縮形であり、lexical priority で辞書的優先性と訳される。



だけ大規模であろうとも—は、より暮らし向きが悪い人物への福利のあらゆる利益—それがどれだけ小さなものであろうと—によって、上回られる」(Hirose 2011: 103)とレキシミンは見なしてしまうことである。例えば、 $x=(100,70,2)$ 、 $y=(72,71,1)$ という二つの事態を比較した場合に、レキシミンは  $y$  を厳密に善いと見なす。しかし、 $y$  では  $x$  と比較した際に、二番目に暮らし向きが良い人物は 1 しか福利が向上していないのにもかかわらず、最も暮らし向きが良い人物の福利は 28 も減少している。仮に  $x$  における最も暮らし向きが良い人物の状態を極限まで高めたとしても、レキシミンは  $y$  を厳密により善いと結論するのだ。このようなレキシミンの含意を反直観的と捉える者は多いだろう。こうした反直観的帰結は、インターパーソナルな関係における道徳的価値の集計<sup>108</sup>(aggregation)を拒絶して、辞書的な優先性を付与することを選択したその代価であると言える。一般的な優先主義は、こうしたレキシミンとは異なるが、優先主義の一解釈としてレキシミンを採用することは可能ではある。広瀬によれば、レキシミンは優先主義の極端な一形態である<sup>109</sup>(Hirose 2011: 102-103)。レキシミンを採用することによって、一般的な優先主義が持つ反直観的な含意を回避出来る一方で、それはまたレキシミン特有の望ましくない帰結を生じさせることになる。

ここで再び議論を一般的な優先主義に戻そう。優先主義には、加重道徳的価値が最大化されるという理由で、平等な分配へと向かうビルトインバイアスが存在する(Parfit 2002: 106)。とはいえ、優先主義が平等を志向するというのは、功利主義が効用の最大化のために平等を志向するのと同様であり<sup>110</sup>、優先主義が平等の内在的価値を認めているわけではない(Parfit 2002: 105)。平等主義と優先主義が平等を目指すのは、両者に共通点が存在するからである。その共通点とは、どちらの立場も暮らし向きの悪い人々に対して便益を与えることが重要であると考えていることである。すなわち、平等主義と優先主義は、暮らし向きの悪い人々に対して優先性を付与することでは一致しているのだ。広瀬は、こうした特徴を踏まえて、平等主義と優先主義を共に PD 主義に属するものとして分類している。

PD 主義とは、ピグー・ドールトン条件を満たす原理のことであって、それは次のような条件である。

ピグー・ドールトン条件(The Pigou-Dalton condition) : より暮らし向きの良い個人からより暮らし向きの悪い個人への便益の移転が帰結を厳密に善くするのは、(1)この移転によって福利の純損失が生じず、(2)他の全ての人々の福利が不変であり、(3)暮らし

<sup>108</sup> 道徳的価値の集計に関しては、(Hirose 2014)が詳細な分析を行っている。

<sup>109</sup> しかし、マキシミンとレキシミンを優先主義に含めるかに関しては、論者によって評価が分かれる。例えば、ホルトゥグは、マキシミンとレキシミンは優先主義の一形態ではないと述べている(Holtug 2010: 206, n.4)。

<sup>110</sup> ただし、功利主義における限界効用逡減は単なる「傾向」に過ぎず、功利主義が必然的に平等を目指す訳ではないとリップパート・ラスムッセンが指摘している(Lippert-Rasmussen 2015b: 26)。

向きのより良い人とより悪い人の相対的な位置が変化しない場合である。(Hirose 2015a: 93)

このピグー・ドールトン条件を充足する PD 主義の原理を、広瀬は「最も広義の意味での平等主義」と呼んでおり、暮らし向きが悪い人物に優先性を付与する原理群は、すべてこの中に含まれる(Hirose 2015a: 93-94)。平等に内在的価値を見出す目的論的平等主義と、平等をあくまで手段としてその価値を認める優先主義<sup>111</sup>という違いこそあれども、両者は最も広義の意味では平等主義的な原理なのである<sup>112</sup>。ピグー・ドールトン条件を満たすという優先主義の特徴が、平等へと向かう傾向を持つということは、次のような例を確認すればすぐに理解できる。例えば、三人の人物(A、B、C)の福利レベルが A,B,C(1,2,3)の時、再分配のための追加資源が 3 単位存在すると仮定しよう。最初の 1 単位が優先主義的に再分配されると A,B,C(2,2,3)となり、次の 1 単位が再分配されると A,B,C(3,2,3)に、最後の 1 単位が再分配されると A,B,C(3,3,3)の平等状態に至る<sup>113</sup>。このように、ピグー・ドールトン条件に従うと、優先主義は平等な分配へと向かうビルトインバイアスを持つ<sup>114</sup>。要するに、暮らし向きが悪い順に便益を与えていけば、最終的には平等に辿り着くのである<sup>115</sup>。したがって、現実における優先主義は平等主義と大差が無い。フローベイは、優先主義と平等主義の類似点を踏まえて、「社会的ランキングの内容に関する限り、優先主義は特殊な事例の平等主義であるということは明白である」(Fleurbaey 2015: 207)と述べる。もちろん、両者は実際には同様の事態を選好するといっても、その理由付けはそれぞれ異なる。

#### 4-2. 優先主義に対する批判

本節では、優先主義に対する主な批判の検討を通じて、優先主義の問題点を明らかにする。こうした批判としては、第一に、「集計の専制 (tyranny of aggregation)批判」(Arneson 2006: 30)が挙げられる。アーネソンは、非常に裕福な多くの人々に対して一口のチョコレートを分配すべきか、ごく少数の極限に暮らし向きの悪い人々に莫大な便益を与えるべきかという事例をこの集計の専制で想定している(Arneson 2006: 30)。前述の通り、優先主義は加重道徳的価値の総和の最大化を目指す立場である。したがって、この事例で裕福な人々の数が十分に多ければ、その追加便益がもたらす加重道徳的価値の総和は、暮らし向きの

---

<sup>111</sup> 「平等が善なのは、それがこれらの便益の道徳的価値を増大させるからに他ならない」(Parfit 2002: 106)。

<sup>112</sup> パーフィット自身は、優先主義が平等へと向かうビルトインバイアスを持っていることを踏まえると、優先主義者は、「非関係的な平等主義者(Non-Relational Egalitarians)」(Parfit 2002: 106)とも呼べるかもしれないと述べている。

<sup>113</sup> 2 単位目の再分配において、同じ状態の A と B のどちらを優先すべきかという問題に関して、ここでは便宜上無視する。

<sup>114</sup> 優先主義とピグー・ドールトン条件に関する他の議論としては、(Fleurbaey 2015: 207-208)がある。

<sup>115</sup> もちろん、平等に至るまでに十分な追加資源が存在することは必要である。

悪い人々へのそれを凌駕する。すなわち、その場合の優先主義は加重道徳的価値の総和の最大化のために、非常に裕福な人々に対して一口のチョコレートを分配すべきという結論に至るが、これを反直観的と見なす人は多いかもしれない。これが集計の専制の論点である。集計の専制が生じるのは、優先主義が総和主義を採用することで集計テーゼ (aggregation thesis) にコミットしているからである。この集計テーゼは、「異なる人々に対する便益は合算することが可能であり、異なる集団間で比較可能であるというアイデア」 (Bognar and Hirose 2014: 115) であり、「多数の人々に対する非常に小さな便益が、少数の人々に対するより重大な便益を上回る(outweigh)」 (Bognar and Hirose 2014: 106) ことを含意する。

チョコレートの例の反直観的帰結を回避するためには、集計テーゼを拒絶する方法があるが、それは以下の別の問題を生む。集計テーゼは、チョコレートの例に見られるような反直観性を示す一方で、広瀬らは、「人数問題(number problem)」では集計テーゼはが多くの人々の直観に適った解を導くこと指摘している(Bognar and Hirose 2014: 108-112)。人数問題の一例は、5人の命を救うか、1人の命を救うかという二者択一のケースであるが、人々の間に道徳的に優位な差異が存在しなければ、多くの人々は救助される人数の最大化の観点から、5人を救助する方が正しいと考えると思われる。もし、集計テーゼを全面的に拒絶するならば、この例における5人の人数をどれだけ増加させても、1人を救助するのと無差別だと主張しなくてはならなくなるが、この非常に極端な立場を支持する者は多くないだろう。したがって、集計テーゼには、チョコレートの例と人数問題の例に見られるように、欠点と利点がそれぞれ存在する。ただし、優先主義は、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」 (Parfit 2002: 101) という限界価値逓減法則に基づいて、暮らし向きが悪い人々の道徳的価値に加重しているため、単純に人々間の福利を集計する立場と比較すれば、集計テーゼの持つ反直観的含意を完全には消滅させるわけではないもののそれを一定程度減少させている(Bognar and Hirose 2014: 122)。なお、集計テーゼの反直観的含意は、集計テーゼにコミットしている者の観点からは、当然ながら直観に反するものではない。アーネソンが、集計の専制の論点を「算術的(arithmetic)」 (Arneson 2006: 30) と表現するように、集計テーゼの定義上、僅かな便益でも十分な数が存在すれば、少数だが莫大な便益に付与される道徳的価値を上回るというのは自明である。

道徳的価値の集計に関する詳細な探究は、本稿の射程を超えているため行うことができないが、以下では優先主義との比較という観点で、本稿での立場に若干言及しておく。人数問題においては、筆者の支持する運の平等主義の観点からも、万事を考慮した判断として、人数の多い方を救助するという選択が採用される余地は存在する。この点では集計テーゼに基づく優先主義と差異はない。しかしながら、その場合にも、救助されなかった人物が生じるという事実は、運の平等主義的観点からは不公平であると見なされる。人数の多い方を救助することによって、道徳的価値の総計が増大するという事実は、道徳的に恣

意的な不平等に付随する悪を消し去りはしない(cf.Segall 2016,Ch.8)。したがって、筆者の立場からは集計の専制はそれが万事を考慮した判断として正当化されるとしても不正義であるという点で、優先主義における問題点の一つであると考える。

優先主義に対する批判は、人々の福利を絶対水準で測定するというその最大の特徴の一つにも向けられる。広瀬は、優先主義がどのように人々の福利を数値的に表記するかによって、道徳的判断が変化してしまうという問題点を挙げている(Hirose 2011)。これを立証するために広瀬が挙げる例は、二つの事態  $x=(5,20)$  と  $y=(12,12)$  と、これに 100 単位を全ての人物に追加した  $x'=(105,120)$ 、 $y'=(112,112)$  を平方根に変換した際の優先主義の判断である。優先主義は、 $x=(5,20)$ 、 $y=(12,12)$  を平方根にした場合には、 $y$  の方が  $x$  より善いと判断する。また、平方根に変換しない場合にも、 $y$  の方が  $x$  より善いと判断する。しかし、 $x'=(105,120)$ 、 $y'=(112,112)$  を平方根に変換しない場合には、 $y$  の方が  $x$  より善いと判断するが、これを平方根に変換した際には、 $x$  の方が  $y$  より善いと、優先主義が判断してしまうことを広瀬は指摘している(Hirose 2011: 98; Hirose 2015a: 185)。優先主義の基本的な特徴が、人々の状態の絶対水準に基づいてその善し悪しを判断するという点だったことを踏まえると、人々の状態が実質的には何の変更も加えられていないにもかかわらず、上記のような判断の変化を引き起こしてしまうのは大きな問題点であると言える。パーフィットは、功利主義における限界効用逓減とは異なり、優先主義における限界価値の逓減法則は普遍的な法則であると論じていたが(Parfit 2002: 106)、上記の問題点を踏まえると、「優先主義が想定するように、人々の福利の絶対的な測定法が存在するとは信じがたい」(Hirose 2011: 99)と広瀬は結論している。

水準低下批判とは、本来は目的論的平等主義に対して向けられた批判であり、これを回避できる点が優先主義の優位点だとされていた(Parfit 2002)。水準低下批判の要点は次の通りであった。水準低下によって境遇の良い人々の状態を引き下げることによって平等を達成した場合に、目的論的平等主義は、そうした平等の状態をある意味では(in one respect)善いと見なすが、状態が改善している者は一人もない事態を、より善い(better)と見なすその判断は反直観的であり、それゆえ目的論的平等主義は却下されるべきだと水準低下批判は主張する。しかしながら、優先主義もまたこうした水準低下批判を回避できないということがペアションによって指摘されている。ペアションは、優先主義が非個人的価値(impersonal value)にコミットしていることにより、水準低下批判を回避できないと主張する(Persson 2017: 189)。なぜならば、暮らし向きが良い人物の福利を引き下げることによって、彼らの福利が暮らし向きの悪い人物の福利水準に接近することで、平均道徳価値が向上するからである。すなわち、平均道徳価値が増大するという点で、水準低下はある意味では(in one respect)善だと見なされる。水準低下をある意味では善だと見なすことが、パーフィットが目的論的平等主義を拒絶した、まさにその理由であった。なお、優先主義が非個人的価値を認めているという点は、優先主義が限界価値逓減法則に基づく立場であることから明らかだと、ペアションは指摘している。パーフィットは、「人々の暮らし向

きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という限界価値逡減法則を、優先主義の主な特徴の一つとして主張していた。

このより大きな価値は非個人的でなければならない。それが個人的なものではありえないのは、その前提上、その受益者の境遇が良いか悪いかにかかわらず、その便益は同一であるからである。もし、あなたが暮らし向きが良い時よりも暮らし向きが悪い時にある便益を受け取ることが、あなたにとって(for you)より善いならば、それは同一ではありえない。(Persson 2017: 187)

パーフィットは、功利主義における限界効用逡減が普遍的な法則ではない一方で、優先主義における限界価値逡減は普遍的な法則であり、常に成立するものだという点について以下のように述べている。

優先説に基づくと、偶然の一致は存在しない。もし、人々の暮らし向きが悪いならば、彼らに対する(to them)便益はより重要となるということは、単なる偶然で真なのではない。これは、これらの便益のサイズに関する事実ではなくて、それらの分配(distribution)に関する事実なのである。(Parfit 2002: 106)

したがって、上の引用において、彼らに対する(to them)便益が重要であるのは、彼らにとって(for them)重要であるという意味ではなく、優先主義的な非個人的価値にとって重要であるという意味で解釈されねばならない。こうした非個人的価値へのコミットメントは、優先主義を水準低下批判に対して脆弱にさせるとペアションは考える<sup>116</sup>。ペアションの以上の優先主義批判に対しては、ホルトゥグが優先主義を擁護する立場から異論を唱えている。ホルトゥグによれば、優先主義における事態の善(G)を関数として表現した「 $G = f(w_1) + f(w_2) + \dots + f(w_n)$ 」という数式を、福利の平均道徳的価値(AVE-V)を組み込んだ「 $G^* = AVE-V(w_1 + w_2 + \dots + w_n)$ 」という形式の関数に、同一の内容を保持したまま変更することが可能であるということは、福利の平均道徳的価値が内在的価値を持つという主張に優先主義がコミットしていることを必ずしも示していないと論じている(Holtug 2010: 215-216)。ホルトゥグは、優先主義のこのような立場を、功利主義が平均効用の関数として表現しうることは、功利主義が必ずしも平均効用の増加に内在的価値があるという主張にコミットしていないのと同様だと述べている(Holtug 2010: 216)。ホルトゥグの優先主義擁護論に対しては、功利主義とのアナロジーを用いることの不適切さや、優先主義が「混成的事態<sup>117</sup>(compound states of affairs)」に内在的価値を付与するという主張の根拠が薄弱

---

<sup>116</sup> テムキンも、優先主義が非個人的価値にコミットしていると指摘している(Temkin 2002: 153)。

<sup>117</sup> ホルトゥグは混成的事態を、「ある個人に対して特定のサイズの便益が生じるという事

であると、井上が批判を展開している(井上 2017b: 73-74)。その一方で、ホルトゥグを擁護する立場からは、優先主義は平均道徳的価値を含まないため、水準低下批判を免れるという反論を保田が行っている(保田 2015a: 41-43)。ペアション・ホルトゥグ論争に関する筆者の立場は以下の通りである。目的論的平等主義に対する水準低下批判において、広瀬の「加重平等主義(Weighted Egalitarianism)」(Hirose 2011)による応答を検討した箇所を確認したように、関数の表記の方法次第で水準低下批判をある意味では善と認めることも、善と見なさないとも言っているのであれば、「ある意味において(in one respect)」の次元における水準低下批判を、なぜそれほど真剣に受け止めなければならないのかが些か疑問である。また、「水準上昇批判と水準低下批判の主たる教訓は、我々は道徳については多元主義者になるべきだということである」(Temkin 2015: 10)とテムキンが述べているように、平等主義だけでなく優先主義や後述する十分主義も多元主義的な形態を取りうる。そうであるならば、そうした複数の価値のどれかが、それ単独の価値の観点から「ある意味において(in one respect)」特定の望ましくない事態を善いと判断することが非難されるべきなのかは必ずしも明らかではない。

また、ペアションは優先主義が「福利拡散の望ましき(the desirability of welfare diffusion)」を含意すると指摘している。これもまた、優先主義に対する水準低下批判の一種と見なすことができると思われる。ペアションが挙げる例では、一人の人物が 100 単位の福利を享受している状態を初期状態とし、その事態は 1:100 と表記される。次に、二人の人物がそれぞれ 50 単位の福利を享受している事態 2:50 へと移行する。同様のステップを連続し、最終的には 100:1 の状態に至る。優先主義は、この最終的事態 100:1 を、万事を考慮した上で最も望ましい帰結と見なしてしまうが、これは水準低下を含意する(Persson 2017: 190)。優先主義が福利拡散を望ましいと認めてしまう理由は、その主要な特徴であった限界価値逓減と最大化に求められる。先程も述べた通り、優先主義に基づく、1 単位あたりの道徳的価値は、人々の福利の絶対水準が上昇するにつれて逓減するのであった。したがって、100:1 における 1 単位あたりの福利の道徳的価値は、1:100 における 1 単位あたりの道徳的価値よりも高い。これは優先主義の定義からして自明のことである。さらに、最大化の特徴を考慮すると、1 単位あたりの福利の道徳的価値が高く、さらにその福利を保持する人数が多い 100:1 が、優先主義な見地からはより善い見なされることも何ら驚くべきことはない。1:100 から 100:1 への移行は、厳密に言うと水準低下ではないが<sup>118</sup>、初期状態で 100 単位の福利を享受していた人物が、最終的に 1 単位の福利となることに関して、水準低下批判と同種の反直観性を見出すことは妥当だろう。

さて、これまでにペアションによる優先主義批判を概観してきたが、筆者自身は、優先

---

態と、この個人が特定の福利レベルに位置するという事態」(Holtug 2010: 204)から構成されるものだとして述べている。

<sup>118</sup> 本稿では、水準低下を「誰の利益にもならない水準の低下」と定義していた。この事例においては、それまで存在しなかった人が 1 単位の福利を享受しているので、彼らの水準は低下してはいない。

主義が平均道徳的価値に内在的価値を認めるものであるというペアションの主張の妥当性には、それほど確信が持てない。優先主義の主たる特徴である分離可能性は、「ある人物の福利の増加の道徳的価値は、彼の福利のレベルにだけ依存するのであって、他の人々がどのような暮らしをしているかに依存しない」(Voorhoeve and Fleurbaey 2016: 934)ことを指しており、これは「非関係性」(Hirose 2015a: 87)とも呼ばれ、人々の状態を判断する際に、彼らの相対的な位置に基づいて判断を行う平等主義に対して、優先主義は、絶対的水準を基に判断する。筆者は、この非関係性の背後には人々の境遇が相対的にではなく、絶対水準で向上すべきであるというアイデアが存在すると考えている。このアイデアには、平均道徳的価値が入り込む余地はない。優先主義の根本的な関心事は、平均道徳的価値が向上するかではなく、ある人物の境遇が絶対水準で向上するかどうかである。そのため、追加の便益の一単位当たりの道徳的価値が人々の境遇の低下に伴って増加することを善と見なす立場は、この根本的アイデアと相容れない。重要なのは、そうした追加便益が暮らし向きの悪い人物に与えられることによって彼らの境遇が絶対水準で向上することであって、一単位当たりの便益の価値が増大することそれ自体ではない。したがって、問題は優先主義がこれらのアイデアを適切に反映した形でその理論を定式化できるかであるが、これは本稿の議論の射程を超えている。

以下では、十分主義、優先主義と水準低下批判との関係に焦点を当てる。水準低下批判は、平等主義に対する有力な批判として提起されたが、この批判が十分主義や優先主義にも効力を持つという反論が、目的論的平等主義を擁護する立場から展開されている。本節で検討する平等主義者からの反論は、平等主義が水準低下批判を免れないことを受け入れつつも、この批判が優先主義や十分主義といった競合理論にも同様に当てはまることを示すことによって、平等主義だけが水準低下批判に対する脆弱性を持っているのではないと主張するものである。この再反論の鍵となるのは、「可能性(prospect)」の概念を議論に導入することである。ここでの「可能性」とは、「不確実性(uncertainty)」と換言してもよいだろう。すなわち、ある分配の結果である A と B のどちらかが道徳的に望ましいかを単に判断するのではなく、A と B のどちらの結果が生じるかが不確実な状況下で、いくつかの選択肢の中からどの選択肢が望ましいかを判断する状況がここでは問題となる。可能性を導入したこうした試みは、オーツカからの議論(Otsuka and Voorhoeve 2009)が有名であるが、以下では彼らの議論に依拠して平等主義を擁護するセガルの議論(Segall 2016)を見ていく。

優先主義がイントラパーソナルな次元での人物影響説に抵触することは、すでにオーツカらによって指摘されている(Otsuka and Voorhoeve 2009)。水準低下批判に関する議論の箇所を確認したように、テムキンは人物影響説の根底にあるアイデアを、「ある状況は、それによって、悪化(良化)する人が誰も存在しないならば、悪(善)ではありえない」(Temkin 2002: 132)という「スローガン」として定式していたのだった。オーツカらによると、イントラパーソナルな判断においては期待効用の最大化が合理的である一方で、インターパーソナルな判断においては最悪のケースを回避することが理に適っている。しかしながら、

優先主義はリスク回避的な選択肢をイントラパーソナルな判断においても選んでしまうため、期待効用の最大化という観点からは誰にとっても良くない選択肢を「より良い(better)」と見なしてしまう。繰り返しになるが、これは人物影響説に違反する。この点をセガルの挙げる具体例で確認していく。

トムが非常に暮らし向きが良く、テッドが非常に暮らし向きが悪くなる、もしくは、テッドが非常に暮らし向きが良く、トムが非常に暮らし向きが悪くなる見込みが等しくあると想定せよ。そして、あなたはどちらかを行えると想定せよ。

X=非常に暮らし向きが悪い人物に便益を与える。

Y=暮らし向きが良い人物に[X よりも]わずかに大きな便益を与える。(Segall 2016:167)

優先主義は、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という、限界価値逓減法則へのコミットメントから X を選ぶが、期待効用の最大化という観点からは、X は誰にとっても良くはない(expectedly better for no one)(Segall 2016: 167)。すなわち、優先主義は人物影響説を侵害する。人物影響説に抵触することが目的論的平等主義に対する水準低下批判の核心であったならば、優先主義も目的論的平等主義と同様の誤りを犯していることになる。なお、セガルは人物影響説(Person Affecting View =PAV)を可能性(prospect)と結果(outcome)の二種類の観点から区別しており、その意味で平等主義と優先主義による人物影響説の違反は完全に同一というわけではない。

i.結果にとっての人物影響説(Person Affecting View for Outcomes=PAVO) : ある結果(outcome)は、それによって良くなる人物が存在しないならば、他の結果よりもより良くなるはなりえない。

ii.可能性にとっての人物影響説(Person Affecting View for Prospect=PAVP) : ある可能性(prospect)は、それによって期待的に(expectedly)良くなる人物が存在しないならば、他の可能性よりもより良くなるはなりえない。(Segall 2016: 165)

セガルは、PAVO の違反は PAVP よりも重大である点を認めつつも、両者の差異は質の差というよりは程度の差であるという見解を示している(Segall 2016: 167, 177)。すなわち、PAV への違反を根拠に平等主義を批判する優先主義の立場は、PAVP を侵害するがゆえに、PAV に関しては平等主義と同種の誤りを犯していることになる。優先主義だけでなく、十分主義もまた PAVP を侵害するとセガルは指摘しているが、これに関しては十分主義を扱う箇所において後述する。水準低下批判が平等主義を拒絶する理由だと位置付けられていたことを踏まえると、これは平等主義の対案としての優先主義の立場にとっては重大な問題点であると言える。水準低下批判は、目的論的平等主義が「ある意味では(in one respect)」



水準低下を善と見なしてしまうことですら、それが「万事を考慮した(all things considered)」最終的な判断でなくても問題があると厳しく非難するものであった。こうした点を踏まえると、優先主義の違反が PAV それ自体ではなく PAVP に対するものであったとしても、それが重大な欠点として指摘されうるのは当然とも言える。その一方で、程度の差こそあれ、平等主義、優先主義、十分主義のどれもが PAV に違反してしまう以上は、そもそも水準低下批判をそれほど深刻な異議とみなす必要はないのではないか<sup>119</sup>。結局のところ、平等主義に対する水準低下批判が示したのは、「ある状況下において、平等主義は反直観的な帰結（水準低下）を導くことがありうる」ということだけであって、このことを理由として平等主義を全面的に拒絶すべきと結論するかどうかは、また別の問題である。ほぼ全ての平等主義者が、万事を考慮すれば水準低下は望ましくないと見なすのが一般的である以上、「ある理論にはいかなる欠点もあってはならない」というような非常に厳格な想定をしない限りは、単に理論の面で「平等の観点というその一点だけにおいては、水準低下は望ましい」と平等主義がその理論内において評価を下すことを理由にそれを拒絶するのはやはり早計である。こうした早急な結論に至る前に、単にある欠点が存在するか否かという点だけでなく、その欠点の重要性を評価する観点こそが肝要であろう。

本章では、パーフィットによって平等主義よりも優れた立場であると提示された優先主義の特徴と問題点を確認したが、パーフィットの主張に反して、優先主義が様々な問題点を持つ立場であることが明らかになった。中でも、平等主義に対する最大の優位だと目されていた、水準低下批判を回避できるという点については、優先主義にも同様に、しかもペアションの言葉を借りると「より不利な仕方で(in a more damaging way)」(Persson 2017: 189)水準低下批判は優先主義に打撃を与えるという可能性が指摘されていた。このペアションの指摘を受けて、本稿では「ある意味での(in one respect)」次元における水準低下批判の効力それ自体に疑問を呈した。また、パーフィットが限界価値逓減法則を普遍的な法則と主張し、優先主義においては人々の境遇を判断する際の非関係性が平等主義との間の最大の相違とされていたが、前述のように、人々の福利の表記を変換するだけで、同一の事態を表す事例に対して異なる道徳的判断をしてしまうという問題点を広瀬が指摘している。優先主義と平等主義は、共にピグー・ドールトン条件を満たすという点では広義の平等主義に属するものであり、これによって両者は境遇の悪い人物に対する便益に対して、重み付けという形で優先性を付与する立場で一致する。また、限界価値逓減法則によって、優先主義は平等な分配パターンへと向かうビルトインバイアスを持っている点でも平等主義と親和的であった。つまり、フローベイが論じていたように、優先主義と平等主義は現実的にある事態間のランク付けをする際には、同一の判断に至る。平等主義と優先主義の間のこれらの類似点を踏まえると、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これら

---

<sup>119</sup> 筆者のこうした見解に対して、功利主義は PAV を侵害しないという示唆を井上彰から得た。確かに、功利主義との比較においては PAV への抵触は平等主義、優先主義、十分主義の欠点といえる。

の人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という優先主義的直観は、平等主義によっても十分に達成可能なものであり、上記の問題点を持つ優先主義を平等主義より優位だと見なす特段の理由は見当たらないだろう。続いて、もう一つの有力な分配理念である十分主義についての検討を進めよう。

## 5. 十分主義

本章では、分配的正義における分配のパターンの議論の中から「十分主義(Sufficientarianism)」の立場を考察する。十分主義は、「優先主義<sup>120</sup>(Prioritarianism)」と並び、平等主義に代わる有力な分配の形態の一つだと考えられている。以下では分配原理としての十分性主義が持つ含意を分析し、そのメリットやデメリットを論じることで、平等論におけるその位置付けを定めることを目指す。この目的を遂行するにあたって、まずは十分主義とは何かを確認する必要がある。以下では主要な十分主義理論を検討し、十分主義の持つ諸特徴を明らかにする。また、それらの十分主義理論に向けられる様々な批判の考察を通じて、その問題点を示す。

### 5-1. 十分主義の諸特徴

まず、一般的な十分主義の理論構造を、ケイサルの分析(Casal 2007)をはじめ、広瀬(Hirose 2015a)、シールズ(Shields 2017)、ヒューズビー(Huseby 2017)といった最新の論考も踏まえて考察していく。ケイサルは、「異なった分配を評価する際に重要なのは、諸個人がある利益の重要な閾値を下回らないのに十分なだけのものを持っているかどうかである」(Casal 2007: 297)と、十分主義の理念を表現している。ケイサルの分析では、十分主義は一般的にポジティブテーゼとネガティブテーゼの二つの要素から構成される。ポジティブテーゼ<sup>121</sup>は、人々が欠乏(deprivation)から自由な状態で、ある特定の閾値を上回って生活することの重要性を強調し、ネガティブテーゼは、設定された閾値が充足されているならば、それ以上の追加的分配は必要無いと主張する(Casal 2007: 297-298)。したがって、ある閾値までの追加便益は道徳的重要性を持つが、閾値以降の分配は道徳的重要性を持たない。十分主義におけるこうした道徳的価値と福利水準の関係は、次のような図で表現できる。

---

<sup>120</sup> 「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)と考える立場。

<sup>121</sup> シールズは、ケイサルのポジティブテーゼを、「我々は、少なくともある財を十分に確保するための重要かつ(weighty)非道具的な(non-instrumental)理由を持つ」(Shields 2016: 28)という形式に修正することを主張している。

## 十分主義における道徳的価値と福利水準の関係

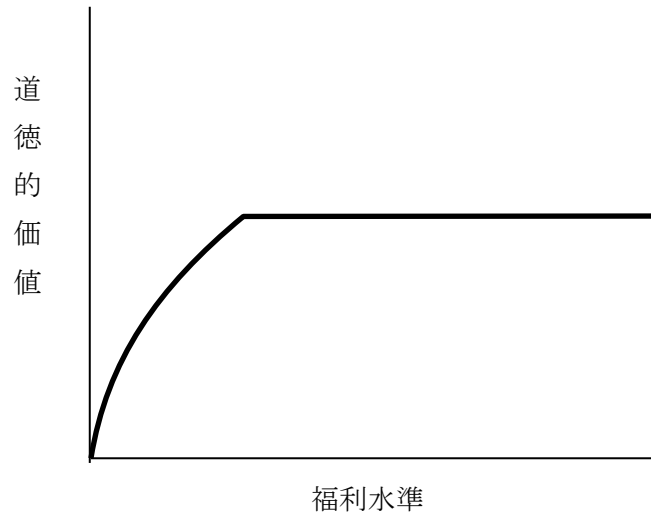


図 5

優先主義における道徳的価値は、福利水準が上昇しても緩やかに増加を続けるが、十分主義はネガティブテーゼを採用しているため、閾値を境にそれ以降の道徳的価値の増加は生じない。なお、広瀬は、ネガティブテーゼをさらに強いネガティブテーゼと弱いネガティブテーゼの二種類に区別している。強いネガティブテーゼは、閾値を下回る人々の数が同じ場合のタイブレーカーとしても閾値を上回る人々の福利水準を考慮しない立場である。弱いネガティブテーゼは、閾値を下回る福利の悪の水準が同一であるならば、閾値を上回る人々の福利の総計が多い方を善と見なす立場である<sup>122</sup>(Hirose 2015a: 118-119)。なお、ケイサルによるポジティブテーゼとネガティブテーゼという特徴付けは、後述するフランクファートの十分主義に関しては適切だが、二つのテーゼは独立しており、十分主義者は必ずしも両テーゼを支持しなければならないというわけではない<sup>123</sup>。

シールズは、ポジティブテーゼの含意について、十分主義者は閾値充足に価値があることを主張するだけであって、常に閾値充足を目指さなければならないわけではないと注意を促している(Shields 2017a: 87)。別の文献においても彼は、「十分を確保することは、十分主義が完全でしっかりとした分配的正義の原理にとって不可欠なものとなるための、最

<sup>122</sup> シールズも、広瀬と同様にネガティブテーゼを二つに区分している。その第一の立場では、閾値を充足していれば、分配対象財の総量が異なる複数の状況が存在したとしても、それらの状態を等しく善い状態であると見なす立場であり、第二の立場は、閾値が充足されているならば、分配対象財の総量が多い状態をより善い状態として選好する立場である(Shields 2012: 103-104)。第一の立場が広瀬の強いネガティブテーゼに、第二の立場が弱いネガティブテーゼに対応する。

<sup>123</sup> 例えば、保田(保田 2015a)はネガティブテーゼを拒絶している。

も重要な(weightiest)要求である必要はない」(Shields 2016: 27)と論じている。すなわち、十分主義にとって、十分性の充足は複数ある考慮事項の一つに過ぎない。また、シールズは、閾値充足に価値を見出すというポジティブテーゼの主張それ自体は、取るに足りないものであると指摘している。

もし、誰かがあなたに対して、あなたがある財—例えば、健康、富、福利—を十分に確保することは重要であると述べるならば、あなたはおそらく、それは明らかに正しいので全く述べる価値のないことだと考えるだろう。もし、誰かがあなたに対して、重要な唯一のことはあなたがそれらの財を十分に確保することだと述べるならば、あなたはおそらく、これは明らかに間違っているので全く述べる価値の無いことだと考えるだろう。(Shields 2017a: 86)

何らかの財を十分に持つということが価値を持つというのは、「財(goods)」や「十分(enough)」という概念の意味を踏まえれば自明である。すなわち、「十分」とは「満ち足りていて不足がないさま」を表すのだから、十分な財を有する状態が価値を持つというポジティブテーゼが表現するのは概念的な真理である。そもそも、分配的正義論が財をどのようなパターンで分配すべきかを論じるのは、諸個人がある財を持つことに価値があるからである。例えば、平等主義が財を人々の間で平等に分配するように要求するのは、そうした財が少なく保持するよりは多くを保持するのが善いという性質を持つからである(cf.Christiano and Braynen 2009)。それゆえ、シールズが論じるように、ポジティブテーゼの重要性は殊更述べる必要のない事柄なのである<sup>124</sup>。以下に見られるように、これは平等主義だけでなく、十分主義と優先主義にも当てはまる論点である。

[……] 多くの閾値、または多くの通貨を伴う上限十分主義は二つの主張を是認するという見よ。第一のものは分配的主張—それは、十分未満よりも十分を確保することが重要であると述べる—である。十分とは、レベルEであることだと仮定してみよう。そのレベルEが何であれ、優先主義者たちと最大化諸原理の支持者もまた、この主張を是認するだろう。なぜならば、少ないよりは多くを持つことの方が重要であり価値があると彼らは信じるからである。(Shields 2017b: 15)

このように、いかなる分配原理の支持者であっても、他の条件が同一であるならば、不十分な状態よりも十分な状態を選好するのは当然である。ただし、現実には分配のための資源は限られているため、無限の富裕を前提として「十分と不十分のどちらが良いか？」

---

<sup>124</sup> アクセルセンとニールセンも、「ポジティブテーゼは、かなり論争の余地のないものであって、多くの非十分主義者たちが、それをある形態もしくは一定の文脈において受け入れている」(Axelsen and Nielsen 2015: 407)と主張している。

と問うことには、さほど意味がない。それゆえ、十分主義者は、資源の穏当な希少性という正義の環境<sup>125</sup>(*circumstances of justice*)という前提条件を他の原理の支持者と同様に仮定した上で、自らの長所を主張せねばならないだろう。

また、広瀬が、基本的ニーズという充分性の閾値を例に挙げ、その非充足は思考能力や道徳的主体として行為する能力を制限するという点で道徳的に重要であり、「基本的ニーズの充足は、あらゆる実効的な倫理学理論の必須条件と見なされるかもしれない」(Hirose 2015a: 116)と述べているように、程度の違いこそあれども、ほとんどの理に適った分配的正義の構想はある意味では十分主義的であると言えよう。スコルプスキが以下に述べているように、十分主義にとって重要な問題は、人々に充分性を保障すべきかではなく、どの程度の水準を十分と見なすべきかである。

社会正義は全ての市民たちに物質的福利のソーシャルミニマムな水準を保障することを要求するというアイデアは、少なくとも現代のリベラルな民主主義国家においては、最も論争の余地のないポピュラーな政治的アイデアだろう。その水準がどれだけ高く設定されるべきかという問題は、もちろん非常に論争的だけれども。(Skorupski 1999: 91)

どの程度の水準に充分性の閾値を設定するかという論点は、以下のような問題を生じさせる。基本的ニーズのように、客観的観点から見た際に、その充足が当然であると思われるような閾値、すなわち低水準の閾値に焦点が当てられるときには、その合意を調達するのは先述の通り容易だろう。したがって、低水準の閾値を設定することは大抵の論者にとっては取るに足らないものである。しかし、徐々に閾値の水準を上げて考えた場合に、どのレベルに閾値を設定するのが望ましいかは明らかではなく、人々の間での合意形成は次第に困難になる。つまり、そのような高水準の閾値を設定することは、「なぜそんなに高いレベルの閾値を充足する必要があるのか」という根本的な疑問を生じさせてしまうだろう。例えば、高水準の閾値の例として、億万長者のような暮らしができる水準を設定したとしよう。そうした水準を各人に対して保障することに道徳的重要性を見出す者は、ほとんどいないはずである。また、高水準の閾値設定は、その充足が現実的には困難なものになってしまうという、別の問題点も含んでいる(Moss 2014: 103)。そうした帰結を避けるために低水準の閾値を設定すれば、他の分配理論もその閾値を保障することに同意してしまう可能性が高いため、両者の差異が縮減する。このように、高水準の閾値を設定すればその意義が道徳的観点と実行可能性の観点から疑問視され、低水準の閾値を設定すれば自らのアイデンティティを保持できないというディレンマを十分主義は抱えている。

さて、再び議論を再びネガティブテーゼに戻そう。強いネガティブテーゼに基づく立場

---

<sup>125</sup> 人々の協働を可能かつ必要とさせる諸条件のことを指す(cf. Rawls 2001: 84-85; Rawls 1999a: 109-112)。

は、上限十分主義(Upper-Limit Sufficientarianism)と呼ばれ、「人々が十分に持っている限り、彼らに対してさらに与えたり、暮らし向きが悪い人々に優先権を与えたり、人々の便益の取り分を平等化することは重要ではない」(Shields 2017a: 88)、「十分を確保している人々への便益に対しては、いかなる分配原理も適用されない」(Shields 2016: 22)と主張する。上限十分主義は、上限閾値以上の状態に関して規範的重要性を認めないため、十分性の閾値を充足している人々の人数が同一ならば、財の総量に関して一切配慮しない。そうした上限十分主義の特徴に共感を覚える者が存在する一方で、その問題点も指摘されている。例えば、上限十分主義は、閾値以上の分配に道徳的重要性を認めないがゆえに、人々が閾値を充足している状況での追加分配のための資源を放棄してしまうかもしれない。シールズが、「便益を無駄にすることは非常に強力な正当化を要求する」(Shields 2017a: 99)と述べるように、分配的正義論における財が前述のように多くを保持することが望ましい性質を備えているならば、そうした正当化は困難であると思われる。

さらに、人々が閾値を充足している状態ならば、不平等を際限なく是認してしまう恐れがある。そうした不平等の肯定は、より暮らし向きが悪い人々に対する無関心を示すものと受け取られるだろう。境遇の悪い人々に対する無関心を根拠とした上限十分主義への異議は、「無関心批判(Indifference Objection)」と呼ばれ、上限十分主義への有力な批判と考えられている。無関心批判を回避するために、上限十分主義者は閾値を非常に高く設定する必要がある。しかし、高水準の閾値設定はその充足が困難になると前述したように、この手法を採ると、現実的にはその閾値が充足されることはなく、閾値未満の人々に重み付けをして優先的に便益を与えるという点で、優先主義との間の差異が実質的になくなってしまうという問題点をシールズが指摘している(Shields 2016: 23-25)。それゆえ、上限十分主義はそれ単独では理に適った分配的正義の構想として不十分である。ここで注意が必要なのは、単独で正義の構想として成立し得ないという問題は、上限十分主義固有のものというよりも十分主義一般に共通するものだということだ。ヒューズビーは、「十分主義は、一元論的(monistic)な理論ではない」(Huseby 2017: 82)と述べ、十分性以外の価値についても十分主義者は考慮する必要があると指摘している。シールズも、十分主義者は多元主義者にならねばならないと主張している(Shields 2017b)。なお、ここでの多元主義者というのは、一つ以上の分配的正義の根本原理が存在すると信じている者という意味で用いている(Shields 2017b: 6)。

ポジティブテーゼが他の理論によっても是認可能なものである以上は、ネガティブテーゼに十分主義固有の特徴を求めざるをえない。他の分配原理と比較した際に、ネガティブテーゼが十分主義の特異性の源泉となっていることを理解するには、十分主義からネガティブテーゼを除去した原理を仮に想定してみるとよいだろう。ネガティブテーゼは、閾値充足後の追加分配の重要性を否定するテーゼであるため、これを欠く形態の十分主義は、閾値充足後も追加の分配を命じる立場となる。追加分配原理としては、平等主義や優先主義が挙げられる。当然ながら、平等主義を採用すれば平等主義との差別化要素がなくなり、

優先主義を採用すれば優先主義との差別化要素がなくなってしまう。しかしながら、先に述べた理由により十分主義者は、「ポジティブテーゼが残るのだから、平等主義と優先主義との差異は残っている」と主張することはできない。ポジティブテーゼとは、人々が閾値を充足することの重要性を主張するテーゼであったが、特定の閾値の充足の重要性を是認することと平等主義や優先主義は両立しうる。ポジティブテーゼとネガティブテーゼが相互に独立したテーゼである以上、十分主義者でなくともポジティブテーゼを支持することは可能である。この点は、ポジティブテーゼの充足という主張自体は取るに足らないものであると先程確認した通りである。それゆえ、シールズは、「不可欠な(indispensable)十分主義は、十分を確保することは重要だという主張以上のものになるだろう」(Shields 2016: 28)と述べ、十分主義がその特異性を維持するためには、次のことが重要であると論じる。

独特であるためには(To be distinctive)、十分主義者は次のように主張せねばならない。すなわち、十分を確保する我々の理由は、重要(weighty<sup>126</sup>)かつ非道具的(non-instrumental)であると。なぜならば、彼らのライバルは全ての人々に対して十分な食料を確保することは、最大化(maximizing)や福利の優先的割り当て(prioritising)といった非十分主義的な理由から、道具的に(instrumentally)重要だと同意することが出来るからである<sup>127</sup>。(Shields 2017b: 4)

したがって、十分主義者が自らの理論の独自性を維持しようとするならば、他の分配理論が持つことのできない要素を主張しなくてはならない。確かに、十分主義者の観点からはこのような姿勢は重要だろう。しかし、理に適った分配原理は何かという問いに対する答えを見つけるという見地からは、こうした姿勢はそれほど重要ではない。もし、その特異性を捨て去ることが理に適った分配理論の構築に寄与するならば、十分主義者はそうした独自性のための要素の追求に拘泥すべきではないだろう。つまり、十分主義者としてのアイデンティティを保持することそれ自体が目的となつてはならないのだ。

十分主義に関する主要な論点の一つとして、十分性の閾値をどの水準に設定するかという問題がある。しかしながら、この問題は「何の十分性か？」という問いと切り離すことが困難である。すなわち、人々は何の基準に関して十分であるべきなのかという問いに適切な答えを与えることで、なぜそうした基準を十分に保障するべきかという問いに説得力を持たせることができるのである。このように、何の十分性かという問題は重要であるが、十分主義は特定の正義の通貨にコミットする必要があるということではない。例えば、後述するフランクファート(Frankfurt 1997)は、金(money)を基準にして十分主義を論じてい

---

<sup>126</sup> 十分主義的理由が「重要(weighty)」でなければならないのは、もしそれが些細な理由に過ぎないならば、そうした理由は他の考慮に容易に凌駕されてしまうからである。(cf. Shields 2016: 38)

<sup>127</sup> 別の文献では、「ある優先主義と集計原理(aggregate principles)は、我々は重要かつ非道具的な理由を持つと主張する」(Shields 2016: 28)とシールズは論じている。



るし、保田(保田 2015a)は資源の十分性を主張している。また、広瀬(Hirose 2015a, Ch.5)は、福利を念頭に置いて様々な十分主義理論を分析している。もちろん、十分主義が論理的にどの正義の通貨を採用可能だとしても、そのどれもが等しく理に適っているわけではない。したがって、十分主義に基づいた包括的な理論を構築するならば、なぜ特定の正義の通貨に基づいた十分主義を主張するのかを正当化する必要があるだろう。なお、十分性の閾値は単一である必要はない。例えば、ヒューズビーは二つの閾値を設定し、下限閾値では基本的ニーズ(basic needs)を充足するための手段として資源を、上限閾値では福利<sup>128</sup>を用いている(Huseby 2009; Huseby 2012; Huseby 2017)。本稿でも既に見たように、平等主義に関しては何を平等に分配するのかという、いわゆる「何の平等か?(Equality of what?)」という議論がこれまで活発に展開されてきた。とはいえ、平等主義の場合は分配対象を本論文のように、「人々にとって重要であり、少なく保持するよりは多くを保持する方が望ましいもの」という形式で緩やかに定義をしておく程度でも、差し当たっての議論を進めることが可能ではあった。

この点に関して、十分主義は些か事情が異なる。十分主義者にとっては、人々が特定の正義の通貨(資源、福利、ケイパビリティ、機会へのアクセス等)を平等に保持することは重要ではなく、平等はそれ自体では価値を持たない。平等が価値を持つのは、例えば、人々が対等な市民としての関係を構築するのに資する場合などに限られる。そのため、「もし全員が十分に持っているならば、ある者が他の者よりも多く持っているかどうかは何の道徳的重要性も持たないだろう」(Frankfurt 1997: 261-262)というフランクファートによる十分主義の特徴付け<sup>129</sup>のとおり、十分主義者のアンダーソンの理論である「民主的平等(Democratic Equality)」(Anderson 1999a)においても、一度、人々が平等な市民として機能するために十分な水準に到達するやいなや、それ以上の追加的分配について民主的平等は何も語らない。十分性の基準が充足されていれば、不平等それ自体は問題ではないとされる<sup>130</sup>。閾値を上回った際の追加分配の価値が減少ないしは消滅すると想定する点で、十分主義は平等主義のように、分配対象を「より多くを持つ方が望ましいもの」という風に定義することができない。それゆえ、十分主義者が議論する分配対象は、十分主義がネガ

---

<sup>128</sup> ヒューズビーは、上限閾値を人々が自らの境遇に満足している福利レベルとしている(Huseby 2017: 72)。

<sup>129</sup> 広瀬によれば、フランクファートの十分主義は「全体の人口が一定であることを前提として、十分性の水準を下回っている人々が、十分性の水準以上に出来るだけ多く上昇させられるべき」(Hirose 2015a: 117)という立場である。広瀬は、十分主義者を強いネガティブテーゼを支持する論者と、弱いネガティブテーゼを支持する論者とに区別し、前者に属するフランクファートは、閾値以上の人々に対する便益の道徳的重要性を完全に否定する極端な立場である一方で、後者は一定の道徳的重要性を認める立場であると述べている(Hirose 2015a: 118-119)。

<sup>130</sup> 裕福なミドルクラスとスーパーリッチとの間の富の格差は、それがデモクラシーを掘り崩さないのであれば問題が無いとアンダーソンは論じている(Anderson 1999b)。また、リッチとスーパーリッチ間での分配の問題を扱った類似の事例として、クリスプの有名なバリーヒルズケースがある(Crisp 2003: 755)。

ティブテーゼを伴う以上は、一定程度保持することによって、その道徳的価値が、減少ないしは消滅するという性質を持ったものでなくてはならない。この理由から、十分主義者は何の十分性かという問題に対しては敏感でなくてはならない。

## 5-2. フランクファートの十分主義

以下では主要な十分主義理論に焦点を当てる。まずは、十分主義を最初に提唱した論者であると思われているフランクファートの十分主義から議論を始めたい。フランクファートは、「道徳的見地から重要なのは、全員が同じだけ持つべきだということではなく、各人が十分に持つべきだということ」(Frankfurt 1997: 261)であると述べ、平等主義に替わる原理として十分主義を主張している。こうしたフランクファートの十分主義を広瀬(Hirose 2017)は次のように定式化している。なお、以下の  $T$  とは十分性の閾値のことを指す。

フランクファートの十分主義(FS)：ある状態  $x$  は、もし  $x$  における  $T$  もしくは  $T$  以上にいる諸個人の人数が、少なくとも  $y$  におけるその人数と同等に多いならば、他の状況  $y$  と少なくとも同程度に良い。(Hirose 2017: 53)

フランクファートの十分主義において重要なのは、十分性の閾値に達した人物の数を最大化することである。このような形態の十分主義は頭数十分主義(Headcount Sufficiency)と呼ばれる<sup>131</sup>。閾値以上の人数の最大化が重要であるというフランクファートの立場は、彼が平等主義を拒絶するために展開する例に見られるものである(Frankfurt 1997: 266)。その例においては、10人の人物が登場し、生存のためには5単位の資源が必要であるが、資源の総量が40単位しかない状態が想定されている。すなわち、生存可能な閾値である5単位を得る人数を最大化する十分主義的な分配を行えば8名が助かるのに対して、平等主義的分配では全員が死ぬことになる。したがって、平等主義は反直観的であり、こうしたケースにおいては十分主義が望ましいというのがフランクファートの基本的な主張である。各人が十分に持つことの重要性及び、十分性の閾値以上の人数を最大化するというフランクファートの十分主義は、十分主義に関する議論の出発点として参照されることが多いが、その問題点も指摘されている。頭数十分主義の問題点としては、閾値を充足する見込みのない人々を犠牲にして、それらの人々よりも暮らし向きが良く、閾値を越える見込みのある人々に便益を与えてしまうという含意の反直観性が指摘さ

---

<sup>131</sup> 頭数十分主義について、広瀬は、「頭数説が関心を持つのは、十分性の水準を下回る人々の数だけである」(Hirose 2015a: 118)というように、十分性を下回ることの悪に力点を置く形で述べている。こうした頭数十分主義への批判として、アーネソンは、頭数十分主義と同種の十分主義を「厳格な十分主義原理(the strict sufficiency doctrine)」と呼び、すでに閾値以上に居る人々と、閾値を充足することが不可能な人々に対する無関心という問題点を指摘している(Arneson 2006: 27-28)。

れている(Shields 2017a: 93; Hirose 2017: 56)。暮らし向きが悪い人から暮らし向きが良い人への財の移転というこの反直観性に基づく批判は、「過剰上昇移転批判(Excessive Upward Transfers Objection)」と呼ばれる<sup>132</sup>(Shields 2016: 21-22)。頭数十分主義が過剰上昇移転を生じさせるのは、閾値を下回る福利水準は分配状況の善悪を判断するにあたって何の影響も与えないという頭数十分主義の持つ特徴に由来する<sup>133</sup>。これを避けるためには、閾値未満の人々への便益に対して、閾値以上の人々への便益よりも優先性を付与する必要がある。例えば、シールズは、格差原理のように最も暮らし向きの悪い人々の状態を最大化する原理を閾値未満に適用することによって、過剰上昇移転批判を回避可能だと論じている(Shields 2016: 34)。

しかしながら、これらの欠点によって頭数十分主義を全面的に拒絶すべきだということにはならない。例えば、救急医療におけるトリアージのように、閾値以上の人数を最大化することが理に適っていると思われるケースも存在する(Shields 2017a: 94)。なお、ここでトリアージとは、「救われる命の数が最大化される仕方で限られたヘルスケア資源を割り当てる」(Bognar and Hirose 2014: 116)ことだと想定する。すなわち、トリアージの考えに基づくと、資源を分配しても助かる見込みの無い者は治療の対象外となり、閾値以上に回復可能な者が優先して治療を受けることになる。だが、こうしたケースの存在は、救急医療以外の全ての領域で頭数十分主義が採用されるべきことを導かないことに当然ながら注意が必要である。先述のフランクファートの例(Frankfurt 1997: 266)のように、トリアージの事例では資源を分配しても命が助からないケースが想定される。ある人物が生きて存在するという事は、いかなるパターン—平等主義、優先主義、十分主義—によって分配を受ける主体としても最低条件であるため、こうしたケースで十分主義が望ましいというのは殊更驚くべきことではない。ボグナーと広瀬がトリアージに関して、「[……] 日々の医療の実践においては稀である。通常のヘルスケア機関は、個々の患者間での選別を正当化する、極度の時間と人材の欠乏に直面することはほとんど無い」(Bognar and Hirose 2014: 83)、と述べるように、十分主義に直観的な説得力を付与している事例は、ある種の例外的状態であるということには注意が必要だろう。

さらに、シールズは、トリアージの例においてできえも、十分主義に訴えることなく、加重優先主義<sup>134</sup>(weighted prioritarianism)の立場でも生存者の数を最大化すべきという結論を導けると主張している(Shields 2016: 20-21)。

---

<sup>132</sup> アーネソンも過剰上昇移転を十分主義の問題点として挙げている(Arneson 1999: 235-236)。

<sup>133</sup> この論点に関して、頭数十分主義は、(1,10,10,10)と(9,10,10,10)という二つの分配状況を等しく善いと見なすという例を広瀬が挙げ、その反直観性を指摘している(Hirose 2015a: 118)。すなわち、頭数十分主義にとって、人々間の福利の総量は、ある事態の善悪を判断するにあたっては考慮されない。これはネガティブテーゼの持つ含意である。

<sup>134</sup> ここで論じられる加重優先主義は、「我々は、彼らがどれだけ暮らし向きが良いかに比例して、人々に便益を与えることに重みを付与すべきだと主張する」(Shields 2016: 21)ものである。

この事例において、ある財を十分に得ることは疑う余地が無いほど重要だが、その最も説得力のある指針として我々は十分主義的諸原理に訴える必要はない。このことから、我々は次のように結論付けるべきだろう。すなわち、トリアージの例においても、頭数十分主義的諸原理はそれらのライバルよりも説得力のある指針ではなく、それらは完全でしっかりとした分配的正義の理論の特色をなすものには見えなさそうである。(Shields 2016: 21)

したがって、当初は頭数十分主義を正当化するように思われたトリアージの事例も、他の理論に対する十分主義の優位性を示しているとは言えないのである。

フランクファートの十分主義のように、閾値以上の人々の状態に関して何の道徳的重みを付与しない十分主義を「純粹説(pure view)」と広瀬(Hirose 2017)は名付けている。これは、閾値以上の人々に関しては道徳的重みを与えないという限りでは、前述の上限十分主義と似た特徴を持つ。広瀬によれば、純粹説に基づくと、道徳的重要性を持つのは閾値未満の人々の福利のみであるため、閾値以上の人々の状態を閾値未満に引き下げることによって、ある事態の善さが増大すると判断されるが、これは馬鹿げた結論である(Hirose 2017: 61)。また、純粹説は、閾値以上の人々を過度に犠牲にして、閾値未満の人々の状態を向上させることを善と見なすが、これは反直観的である。閾値未満の人々への便益のみに道徳的価値を認める純粹説の持つこの含意を回避するには、閾値以上の人々の便益に対しても何らかの価値を認める必要がある。ただし、それは閾値未満の人々への優先性の付与と両立しうる。閾値未満の人々への便益に対しての優先性の付与の方法は複数存在し、(1)「相対的(relative)優先性」、(2)「完全(complete)優先性」、(3)「辞書的(lexical)優先性」(Hirose 2015a: 117)の三つを広瀬は十分主義が採用しうる優先性として挙げている<sup>135</sup>。フランクファートの十分主義が、閾値未満の人々の便益に対して付与するのは完全優先性である。広瀬によれば、全ての十分主義者は閾値未満の福利に優先性を付与することによって、閾値以上の福利とのトレードオフを禁じている(Hirose 2015a: 129)。こうしたトレードオフを禁止するほどに、閾値未満の人々に便益を与えることは、十分主義にとって道徳的に重要なのである。

閾値未満の人々が閾値を充足するために追加便益を得ることが、十分主義の見地から道徳的に重要であると言っても、頭数十分主義は過剰上昇移転批判のような反直観的帰結を生じさせてしまう。それは、閾値充足に価値を置くというその基本的立場—閾値充足に無関係な要素を全て無視する—に原因がある。そこで、広瀬は閾値充足の持つ価値ではなく、

---

<sup>135</sup> 相対的優先性は閾値以上の人々と、閾値未満の人々の間の便益のトレードオフの可能性を残しつつ後者に重み付けをするものである。絶対的優先性はそうしたトレードオフを禁止する。また、辞書的優先性は、最初に閾値未満の人々の状態を比較し、それが同一なら次に閾値以上の人々の状態を比較するというものである(Hirose 2015a: 117)。

閾値非充足の否定的価値(disvalue)に十分主義を基礎付ける方向へ議論をシフトさせる。

十分主義者が述べなければならないのは、T以下の福利には付与されたある程度の道徳的否定的価値が存在するが、T以上の福利に付与される道徳的否定的価値は存在しないということである。[……] その否定的価値は、加重された T からの不足分(weighted shortfall from T)である。T以下の福利は、常にある程度この否定的価値を持つ。T以上の福利は、Tからの不足分が存在しないため、この否定的価値を持たない。(Hirose 2017: 61)

広瀬によれば、閾値未満の状態における否定的価値に基づいた十分主義こそが、フランクファートが本来主張したかった形態の十分主義であり、それは次のように定式化される。

十分主義的エートス(Sufficientarian Ethos=SE)：閾値未満の福利に同伴する否定的価値は、閾値、及び閾値以上の集計的価値(the aggregate value)にかかわらず最小化されるべきである。(Hirose 2017: 55)

閾値を充足する価値ではなく、閾値未満の否定的価値の減少を十分主義の目的とする議論は、他にヒューズビー(Huseby 2010: 205)が展開している<sup>136</sup>。閾値未満の福利の否定的価値に焦点を当てることによって、頭数十分主義の欠点であった過剰上昇移転批判を回避することが可能となる。

だが、閾値を充足する人々の人数の最大化から、閾値未満の否定的価値の最小化という方向性への転換は、「空の世界批判(Empty World Objection)」(Huseby 2012)という新たな批判を呼び込むことになる。空の世界批判によれば、人間が存在しない世界においては、十分性閾値未満の否定的価値は存在しないため、これが最も望ましい事態であるとされるが、これは反直観的である(Huseby 2012: 197)。しかしながら、ヒューズビーは空の世界批判は十分主義にとってそれほど脅威ではないと主張しており、その理由は十分主義は多元主義的な立場であると彼は考えているからである。すなわち、万事を考慮した上での判断においては、十分性以外の価値が存在しない空の世界は、十分主義者によって選好されないとヒューズビーは想定する(Huseby 2012: 198)。

また、空の世界批判と同種の批判は、平均福利を考慮する形態の目的論的平等主義にも当てはまる。平均福利を配慮する目的論的平等主義は、暮らし向きが悪い人物を抹消することで事態が改善されると見なしてしまう(Hirose 2015a: 108)。もちろん、平均福利を基

---

<sup>136</sup> ヒューズビーは、別の論考で「十分主義は、欠乏(deprivation)の悪と関係する見解である」(Huseby 2012: 201)と述べている。この立場によれば、十分主義の力点は閾値充足の善というよりは、閾値を下回ることの悪なのである。

準にしている以上は、全ての人々を抹消するという結論にはならない<sup>137</sup>が、最後の一人に至るまで人々を抹消してしまう可能性が残されているという意味では、空の世界批判に近いものであると言える。平均福利に基づく平等主義でなくても、不平等の削減を目指す平等主義は、暮らし向きの悪い人物を殺すことによって、不平等を無くすことで事態が改善すると判断するかもしれない。この問題に関してペアションは、殺された人物は非存在という意味で福利レベルゼロとなり、殺される前の福利レベルよりも低下するため、「暮らし向きの悪い人物の死は、実際には、不平等を増大させるとともに、便益の総量を減少させる。それゆえ、万事を考慮すると、より悪化している」(Persson 2017: 197)と述べている。ただし、これは非存在の人物の福利をどのようにカウントするかという難問に対してどのような立場を取るかに依存する。こうした問題点を踏まえると、十分主義者だけでなく平等主義者もまた多元主義的でなければならない<sup>138</sup>。

空の世界批判の論点とは、閾値未満の否定的価値の削減と閾値以上の福利増進の価値との間の「非連続性(discontinuity)」を巡るのものであると、広瀬は指摘している(Hirose 2017: 63-65)。すなわち、前者は後者に対して辞書的に優先されるべきかどうかという問題である。この問いに肯定的に答える十分主義者にとっては、空の世界が閾値を下回る人々しか存在しない世界よりも善いのは当然のことなのである。空の世界批判は、十分主義的エートスにコミットする人々にとっては何ら反直観的ではなく、単に彼らがラディカルであることを示すだけだと広瀬は結論している(Hirose 2017: 65)。当然ながら、十分主義的な直観を共有しないものにとっては、空の世界批判は妥当に映るであろう。

十分主義的エートスのように、閾値未満の否定的価値を最小化する試みは、空の世界批判を生じさせることになってしまったが、それは、必ずしも十分主義に対する決定的な批判とは言えなかった。しかしながら、閾値以上の人々の福利に対して、何の考慮もせずに、閾値未満の否定的価値を最小化するという十分主義的エートスの特徴は問題含みであると思われる。広瀬は、閾値未満の否定的価値の最小化という方針を継承しつつも、閾値以上の福利に対しても価値を認めるべきだと主張し、以下の価値論的十分主義と呼ばれる立場を提示している。

ある状態  $x$  が  $y$  よりも厳密に善いのは、以下のどちらかのような時であって、その時に限られる。(1) $x$  における十分性ギャップの加重和の合計が、 $y$  におけるそれよりも厳密に小さい。もしくは、(2) $x$  における十分性ギャップの加重和の合計が、 $y$  におけるそれと等しく、 $x$  における閾値以上の福利の非加重和の合計が、 $y$  におけるそれよりも厳密に大きい場合。(Hirose 2017: 62)

---

<sup>137</sup> 全ての人々を抹消した世界における平均福利はゼロである。これに対して、低レベルの福利の人物を含む世界は、それがどれだけ低いレベルであっても、平均福利としては当然ながらプラスである。

<sup>138</sup> 多元主義的でなくても、人々の福利の総計に配慮する形態の分配理論であれば、空の世界批判は回避できるが、今度は厭わしい結論を招いてしまう。

価値論的十分主義は、閾値未満の福利に対して辞書的優先性を付与する立場である。すなわち、閾値以上の福利と閾値未満の福利の間のトレードオフは禁じられており、閾値以上の福利のどれだけ莫大な増進も、閾値未満の福利の増加の重要性を凌駕することはない。閾値以上の福利の増進に対して考慮がなされるのは、閾値未満の福利レベルが同一の場合にのみに限られる(Hirose 2017: 61)。すなわち、閾値以上の福利は一定の道徳的価値を持つが、それが果たすのはタイブレーカーとしての役割である。これは弱いネガティブテーゼの含意であった(Hirose 2015a: 118-119)。ただし、広瀬の価値論的十分主義において、閾値未満の福利は閾値との距離に応じて、道徳的価値に重み付けがなされる。これに対して、閾値以上の福利は、閾値未満の福利の否定的価値のように加重がなされるわけではない。換言すれば、閾値以上の福利は優先性を付与されない。すなわち、閾値以上の人々の福利は、それぞれ平等の価値を持つものとして扱われる。したがって、複数の事態間で閾値未満の福利の否定的価値が同一だった場合には、閾値以上の福利の単純な総和が多い事態が望ましいと判断される<sup>139</sup>。価値論的十分主義が閾値以上の福利に対して加重を行わない理由について、それが価値論的十分主義を、優先主義と大差無い立場としてしまうからだとして広瀬は説明している<sup>140</sup>(Hirose 2017: 62-63)。優先主義は、「人々の暮らし向きが悪ければ悪

---

<sup>139</sup> 広瀬は、閾値未満の者が存在しない場合には、福利の最大化を目指すという価値論的十分主義の含意を明示的に主張している、数少ない論者としてスコルプスキ(Skorupski 1999: 90)の名を挙げている(Hirose 2017: 62)。

<sup>140</sup> 十分主義が優先主義に接近するという問題は、閾値未満の福利の扱い方次第でも生じうる。例えば、閾値未満の福利には道徳的価値に重み付けを行った上で集計し、閾値以上の福利には重み付けをせずに集計して、両者の道徳的価値の総計が多い事態をより善いと見なす立場である。本稿では、この立場を「総計十分主義」と呼ぶ。福利の総計が多い状態を選好するという総計十分主義の立場は一見したところ、上限十分主義に比べて穏当で理に適った立場であるかのように思われる。総計十分主義は、閾値以上の領域における福利までも含めた道徳的価値の総計で事態を評価するため、閾値以上の人々の状態に対する無関心を非難する無関心批判を回避可能になるというメリットが存在する。その一方で、次のような問題が新たに生じる。例えば、充分性の閾値を充足した人物 X が一人だけで存在する世界 A を仮定しよう。次に、世界 B においては、充分性の閾値を大きく下回る人々が夥しいほど存在すると仮定する。すなわち、Y の人々は皆、ほとんど生きるに値しないような状態で存在している。もし、Y における人口を延々と増加させることが可能ならば、世界 B の道徳的価値の総計は、いずれ世界 A における道徳的価値の総計を上回るだろう。このケースにおいて、総計十分主義は世界 B を道徳的価値の総計が多いという理由で選好してしまう。しかし、これは反直観的だろう。このような帰結は、「厭わしい結論(Repugnant Conclusion)」と呼ぶものである。閾値未満の福利の合計(もしくは加重和)を考慮する総計十分主義は、要するに閾値の存在を伴った優先主義であると見なせる。





いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という限界価値通減をその特徴としているが、この立場に何らかの閾値を設定すれば、閾値以上の福利に加重した形態の価値論的十分主義と何ら変わらない。優先主義自体はそのような閾値の設定と両立するため、価値論的十分主義はその独自性を保持したいと考えるならば、道徳的価値の加重は閾値未満に制限しなければならない。ただし、繰り返しになるが、十分主義としてのアイデンティティを保持することそれ自体が自己目的化してはならないというのが筆者の立場である。

### 5-3. クリスプの十分主義

では、以上の議論を踏まえた上で、代表的な十分主義者であるクリस्पの理論を続いて検討していく。クリस्पは、ネガティブテーゼによって表現される閾値を境にした我々の道徳的判断における転換こそが、十分主義と優先主義を区別する特徴であると明確に認識している。これはネガティブテーゼの持つ特徴である。すなわち、クリस्पは、閾値以前の立場から、「ある閾値を充足するやいなや、それ以上の分配は必要では無くなる」という立場への道徳的判断の転換が生じる点が、十分主義の特異性であるとする。これは後述するシールズの転換テーゼに関する指摘と同様である。

ひとたび、受益者たちが一定の水準に到達するならば、彼らへのいかなる優先主義的関心も完全に消滅する。これはあらゆるヴァージョンの優先説も失敗するに違いないということの意味する。人々が一定の水準に到達している時、たとえ彼らが他者よりも暮らし向きが悪かったとしても、彼らに便益を与えることそれ自体は、より重要ではない。(Crisp 2003: 755)

クリस्पは、自身のこうした見解を例証するために、有名なビバリーヒルズケースと呼

---

XがSを持つという、Xの特性以外の基本特性、もしくはサブヴィニエント特性であるBが存在しなくてはならないということの意味する」(Persson 2017: 108)。こうした付随特性と基本特性の間には非対称性が存在し、XがBを持っているということはSによって説明されたりはしないとペアションは述べている。この非対称性が非推移性を正当化する鍵である。推移性とは、 $A > B$ 、 $B > C$ 、すなわち、 $A > C$  という関係のことを指す。その反対に、非推移性に基づくと、例えば、このケースにおいては、必ずしも  $A > C$  とはならないと主張する。付随特性と基本特性との間に非対称が存在することによって、付随特性だけに焦点を当てた場合には推移的な関係であっても、基本特性に焦点を当てた場合には非推移的となりうるからである。つまり、ある意味において(in one respect)より善い(better than)という推移性は、必ずしも万事を考慮した上でも(all things considered)より善いという推移性を含意しないのである。

ばれる事例を挙げる(Crisp 2003: 755)。この例においては、高価なワインをスーパーリッチとリッチという二つの集団のどちらかに分配するべきかが問われている。優先主義は、「人々の暮らし向きが悪ければ悪いほど、これらの人々に便益を与えることがより重要になる」(Parfit 2002: 101)という観点から、リッチへワインを分配するとクリस्पは想定する。しかし、クリस्पによれば、既に裕福なリッチに対して「暮らし向きが悪い(worse off)」という根拠に基づいて優先的な分配を主張するのは反直観的である。とはいえ、ビバリーヒルズケースにおける選択肢としては、スーパーリッチとリッチのどちらかに分配せねばならない以上、限界価値通減法則に基づいている優先主義がリッチを選ぶということは、その定義上は当然である(cf.Hirose 2015a: 131-132)。ビバリーヒルズケースに対するクリस्प自身の回答は、「どちらでも構わない」というものだ。閾値を越えた時点で、道徳的判断の転換が発生し、以降の分配は道徳的重要性を持たないというクリस्पの主張は、先述した上限十分主義の立場だと思われる<sup>141</sup>。この上限十分主義は、「無関心批判(Indifference Objection)」(Shields 2012: 104)に対して脆弱である。この批判の要点を再説しておこう。例えば、無関心批判は閾値を 10 と仮定すると、 $X=(5,10)$ 、 $Y=(5,100)$ の二つの事態に関して上限十分主義が無差別だと判断する点を問題視する。すなわち、上限十分主義は、閾値を充足した人物の境遇に対して何の考慮も行わないため、反直観的無関心さを示す。ここでは、十分性が充足されてしまえば、以降の分配は何の道徳的重要性も無いという、クリस्प的ネガティブテーゼは反直観的であるように思われる。例えば、十分性が充足されていたとしても、追加の分配は人々の状態向上に役立つであろう<sup>142</sup>。「便益を無駄にすることは非常に強力な正当化を要求する」(Shields 2017a: 99)ものである以上は、十分主義はそうした強力な正当化論拠を提示せねばなるまい。また、その追加の分配が公正なものかを問うことは、閾値の充足とは独立して有意味である。それにもかかわらず、そうした考慮を一切無視した道徳的判断の転換を主張するネガティブテーゼには説得力が無いのではないか。

この無関心批判を回避するためには、ネガティブテーゼをより緩やかに再定義する必要がある。シールズは、それを「減少テーゼ (Diminution Thesis)」と呼んでいる。減少テーゼによれば、十分性の閾値が充足された後は、人々にそれ以上の便益を与えることの重要性が減少する(Shields 2012: 107)。なお、減少テーゼにおいても閾値を道徳的判断の転換点として捉える点ではクリस्पの立場と変わりはない。両者の相違は、減少テーゼが追加便益のもたらす道徳的価値の漸進的減少を想定するのに対して、クリस्पのネガティブテーゼは閾値充足を境にその完全な消滅を主張する点である。シールズは、減少テーゼを備えた形式の十分主義は、無関心批判を回避することが出来る一方で、優先主義との立場の

<sup>141</sup> しかし、実際にはクリस्पは、閾値以上の人々の福利に平等な価値を認めているとされる。この点に関しては後述する。

<sup>142</sup> もちろん、これは何を分配的正義の通貨と見なすかに依存する。例えば、福利を採用すれば、追加分配は閾値以上の領域においても、閾値未満における同様の分配のように重要性を持つはずである。

違いが殆ど無くなってしまふという別の問題が生じることを指摘した上で、ポジティブテーゼと減少テーゼの組み合わせを却下している(Shields 2012: 107)。閾値以上の領域における便益に対して、道徳的価値の重み付けを行う形態の十分主義を、広瀬の価値論的十分主義を論じた箇所です既に検討した。そこでの結論は、そうした重み付けを伴う十分主義は、優先主義と似たものとなってしまう、十分主義の特異性を保持できないというものであった。シールズの減少テーゼも同様の帰結に至ることになる。

したがって、クリस्प的なネガティブテーゼのようなラディカルな道徳的判断の転換が存在しないならば、十分主義と優先主義のどちらも、暮らし向きの悪い人々への優先的な分配を行うという点で、立場としてはあまり変わらなくなってしまう<sup>143</sup>。平等主義と優先主義がピグー・ドールトン条件を充足するという共通点を持つと、優先主義の特徴に言及する際に述べた。後述するように、クリस्पの十分主義も閾値未満においては優先主義のように暮らし向きの悪い人物に重み付けを行うため、その限りにおいてはピグー・ドールトン条件を満たす。それゆえ、ある意味においてはクリस्पの十分主義も広義の平等主義と呼べることになるが、閾値以上の領域に関してはピグー・ドールトン条件を満たさない。つまり、ビバリーヒルズケースで確認したように、クリस्पの理論では、閾値以上においては、より暮らし向きが悪い人物への再分配は事態を改善するとは見られていない。クリस्पにとっては、リッチにワインを与えることは道徳的に善ではないのだった。クリस्पの十分主義の妥当性を評価するためには、閾値における道徳的判断の転換一すなわち、ネガティブテーゼがどのように正当化可能かを確認する必要がある。

クリस्पのネガティブテーゼ正当化の議論において重要な役割を果たすのが、「不偏的観察者(impartial spectator)」と、その不偏的観察者が持つとされる「同情(compassion)」の感情である。クリस्पは、不偏的観察者の概念は、一般的には功利主義を正当化するものであるということを認めつつも<sup>144</sup>(Crisp 2003: 756)、これが十分主義を正当化すると主張する。不偏的観察者は、有徳(virtuous)であるとされており、相対的に暮らし向きが悪い人物(worse off)が、一定の閾値を下回るというという意味で、絶対水準で暮らし向きが悪い(badly off)場合に限って、それらの人々に同情を寄せるとクリस्पは論じる(Crisp 2003: 756-757)。クリस्पの理論における閾値とは、不偏的観察者の「同情がもはや適用されない地点」(Crisp 2003: 758)であるとされる。なお、クリस्पは、閾値を越えた以降の分配に関しては、功利主義が説得力のある見解であると述べているが、これは不偏的観察者が閾値未満の人々に対して同情を寄せるということから、必然的に導かれる立場ではないと注意を促している(Crisp 2003: 758)。こうした不偏的観察者の同情に基づく自身の十分主義を、クリस्पは次のような原理で表現している。

---

<sup>143</sup> ベンバジによれば、「道徳的に特権的な効用閾値が存在するかどうか、十分(good enough)なレベルとは、何の道徳的重要性も持たない単に恣意的に規定された平均値なのかどうか」(Benbaji 2005: 332)が優先主義と十分主義を分かつ重要なポイントである。

<sup>144</sup> 広瀬は、こうした点を踏まえつつ、クリस्पの十分主義は閾値を超えれば古典的十分主義であると述べている(Hirose 2015a: 122-123)。

同情原理(The Compassion Principle):同情が生じる閾値を下回る人々に対する便益には、絶対的優先性が与えられる。閾値未満では、人々の暮らし向きが悪くなればなるほど、そして、問題となっている便益のサイズが大きくなればなるほど、これらの人々に便益を与えることはより重要になる。そして、閾値を越えるか、閾値未満の些細な便益に関するケースでは、何の優先性も与えられない。(Crisp 2003: 758)

同情原理のポイントを整理しよう。第一に、閾値未満の人々の便益が閾値以上の人々の利益に対する絶対的な優先性を持つ。第二に、閾値未満の人々の中でも、より暮らし向きが悪い人物に相対的な優先性が与えられる。第三に、閾値以上の人々への便益の価値は重み付けされない(cf.Hirose 2015a: 122-123)。広瀬は、閾値以上の便益に「何の優先性も与えられない」という表現が示す意味を、充分性を上回る人々の福利は平等な重要性を持つことだと説明している(Hirose 2015a: 120)。すなわち、閾値以上の人々の福利は、特別な重み付けこそなされないが、等しくカウントされるのである。

さて、このようなクリスピの充分主義に対して向けられる最大の批判は、不偏的観察者がなぜ閾値以上のケースにおいては同情を示さないのかということだ。この点に関して、クリスピは説得力のある論証を行っていない。なぜ閾値未満の人物の福利は、閾値以上の人々の便益に対して絶対的な優先性を持つのか、なぜ不偏的観察者の同情は、優先主義の限界価値逡減法則のように閾値を越えて段階的に減少していく性質のものではないのかという問題は残されたままである。こうした問題に関しては、不偏的観察者がそのように同情を感じるからだ、クリスピは単に述べているに過ぎない<sup>145</sup>。広瀬は、クリスピの議論は循環論法であると指摘している(Hirose 2015a: 129-130)。クリスピの理論におけるこれらの問題は、充分主義にコミットしていない者の観点からは、充分性の閾値が恣意的なものに映るといって一般化しうる。

充分主義に対しては、これまでに見てきたように様々な批判が存在するが、その中でも最大の批判は閾値の設定に関するものだろう。例えば、閾値の設定には恣意性が伴うという批判である。また、閾値が高すぎる場合、または低すぎる場合に、閾値充足の困難が生じたり、閾値充足の重要性の正当性が疑問視されたり、競合理論との差別化要素が失われるという、充分主義者にとっては望ましくない帰結が生じるという問題に関しては既に述べた<sup>146</sup>。充分主義者の側からは、ヒューズビー(Huseby 2009; Huseby 2012; Huseby 2017)のように閾値を複数設定することや、閾値の設定のために理に適った根拠を持ち出すにこ

---

<sup>145</sup> キャンベル・ブラウンも、「閾値以上では何の優先性も与えられるべきではないというクリスピの主張は、単なる断定に過ぎない」(Brown 2005: 219,強調は原文)と、それが論証に導かれた結論でないことを批判している。

<sup>146</sup> 例えば、閾値の水準が高すぎる際の問題点としては(Shields 2012: 104-105)を参照。閾値が低すぎる際の問題点としては(Axelsen and Nielsen 2017: 107)を参照。

とによって、これらの批判に応答してきた<sup>147</sup>。アーネソンは閾値設定の恣意性の問題について、「(閾値が設定される場所は)なぜここであって、より高い所や、より低い所ではないのか？」(Arneson 2000a: 56)と批判している。しかし、閾値の設定には恣意性が伴うというこの批判は、十分主義にとってそれほど致命的なものだとは思えない。この類の恣意性は、アーネソンが十分主義と比較している優先主義にも存在する。アーネソンは「優先主義によって、私は大まかにレキシミン (leximin) と直線的な集計(straight aggregation)の中間の立場を指すことを意図しているが、私はどのようにその重み付け(weighting)が設定されるべきかについて明確な見解を持っていない」(Arneson 2000a: 58)と述べている<sup>148</sup>。つまり、十分主義における「閾値」設定に伴う恣意性の問題が、優先主義にとっては「重み付け」に伴う恣意性の問題として存在する<sup>149</sup>。それゆえ、閾値設定の恣意性を問題とする批判は優先主義にも別の形で当てはまる。パーフィットは、優先主義における限界価値逓減法則は普遍的な法則だと主張していたが(Parfit 2002: 106)、優先主義にコミットしていない者の観点からは、優先主義的な重み付けは十分主義における閾値の設定と同様に恣意的なものに映るかもしれない。重要なのは、設定された閾値や重み付けについて、理に適った正当化が可能かどうかであって、アーネソンが言うところの「恣意性」はそれほど重要ではないし、十分主義に固有の問題でもないと筆者は考える<sup>150</sup>。広瀬は、十分主義におけるこうした恣意性の問題について、「暮らし向きが良いことと、暮らし向きの悪いことの間で明確な線を定めるのは困難である。我々が定める十分性のレベルはある程度恣意的かもしれない。だが、それはある限られた範囲内においては説得的かもしれない。それゆえ、十分性のレベルは完全には恣意的ではない」(Hirose 2015a: 128)、と述べ、閾値の恣意性が十分主義にとってそれほど深刻な欠点ではないと捉えている。また、閾値の設定水準が高過ぎる場合や低過ぎる場合に、望ましくない帰結が生じるという批判も、実際のところはそれほど重要ではないと思われる。単に、水準が高過ぎること、低過ぎることが問題ならば、正当化可能な客観的根拠に基づいて適切な水準を設定すればよい。

十分主義の閾値における恣意性を議論するためには、「表面的恣意性」と「根本的恣意性」と筆者が呼ぶ、二つの恣意性を区別することは必要であると思われる。「十分性のレベルは完全には恣意的ではない」(Hirose 2015a: 128)という広瀬の見解に前に触れたが、筆者も同様に、十分主義の閾値がすべて正当化できないほどの恣意性を含むものだと考えていないからである。まず、表面的恣意性とは、すでに閾値設定の恣意性の箇所ですべて述べた恣意

---

<sup>147</sup> 閾値に関する諸問題を扱った十分主義の擁護論としては(保田 2015a; 保田 2015b)。この保田の十分主義については後述する。

<sup>148</sup> アーネソンは、別の論考においても、どのような関数で重み付けするかによって、具体的な優先主義の形態は、レキシミンとほとんど重み付けのない道徳的価値の最大化を両極として決定されると述べている(Arneson 1999: 238)。

<sup>149</sup> クリスプも、優先主義における重み付けの必要性に言及している(Crisp 2003: 753)。

<sup>150</sup> ただし、優先主義に重み付けの問題が存在することによって、十分主義の恣意性の問題がその理論上の欠点でなくなるというわけではない。この指摘は井上彰に負っている。

性であり、「なぜここであって、より高い所や、より低い所ではないのか？」(Arneson 2000a: 56)という疑問が問題とする恣意性である。この疑問に対しては、客観的で理に適った指標等に依拠した応答によって、批判を回避することが可能である。例えば、成人が一日に必要なとするカロリーや水分量は、十分性の閾値を医学的な見地から客観的に設定することができるだろう。表面的恣意性とは、ポジティブテーゼの正当性に関する恣意性である。ポジティブテーゼに関しては、その望ましさは概念的真理であって、十分主義者でなくても是認可能なものだと前述した。したがって、表面的恣意性は後述する根本的恣意性に比して、それほど問題とはならない。

これに対して、根本的恣意性はポジティブテーゼの正当化後も残る恣意性である。例えば、「なぜ閾値以上の分配は道徳的な重要性を持たないと言えるのか？」という批判が根本的恣意性に関する批判である。換言すれば、これはネガティブテーゼの根拠に関する批判であると言える。したがって、表面的恣意性、根本的恣意性とはそれぞれ、「ポジティブテーゼの恣意性」、「ネガティブテーゼの恣意性」のことを指す。十分主義の問題点を検討するにあたり、この二つの恣意性の区別が重要であると筆者が考えるのは、次のようなケースがありうるからである。例えば、上限十分主義のように、閾値以上の福利に対して何の重要性も認めない形態の十分主義を想定せよ。こうした形態の十分主義者が、根本的恣意性に基づく批判に対して仮に、「客観的な指標に基づいて閾値を設定したのだ」と主張したり、閾値の数を複数に増やすことで、人々の福利に対してよりきめ細やかな配慮を行う十分主義であることを主張しても、それは根本的恣意性批判に対する適切な応答になっていない。どれだけ客観的に理に適った手法で閾値設定を行ったとしても、批判者はなおも「なぜ、閾値以降の福利には道徳的価値が存在しないのか」、「なぜ、閾値を境にかくもラディカルな道徳的判断の転換が生じるのか」とその根拠を問うこと出来るのだ。循環論法が指摘されたクリスプのように、不偏的観察者が閾値以上の水準に関しては同情の感情を抱かないからだと述べても意味がない。批判者が知りたいのは「なぜ、不偏的観察者は閾値以上の水準に関しては同情の感情を抱かないのか？」というその根拠である<sup>151</sup>。したがって、客観的指標から同情に論点を変えても、根本的恣意性の問題は一向に解決されない。十分主義者が応答せねばならないのは、「どのように十分性の水準が決定されるかではなく、なぜ十分性の水準が十分性以下の福利と十分性以上の福利間でのトレードオフを禁じるほどに、道徳的に特権的であるのか」(Hirose 2015a: 134)というその根拠である。筆者の知る限りにおいては、この根本的な恣意性の問題に対して理に適った説明を与えている論者はおらず、フランクファート、クリスプ的なネガティブテーゼは、その擁護が極めて困難である。

---

<sup>151</sup> 筆者が「道徳的判断の転換」と呼ぶこれらの問題について、「非連続性(discontinuity)」という別の語を使っているものの、クリスプに対する類似の批判として(Hirose 2015a: 129-130)。また、不偏的観察者のような割当者(allocator)によっては、目的論的十分主義(Telic Sufficiency)の基礎付けは出来ないという指摘については(Segall 2014: 5)を参照。

上記の理由から、十分主義者はネガティブテーゼを放棄するのが賢明であるという考えに至るかもしれない。シールズは、ネガティブテーゼや減少テーゼの代わりに「転換テーゼ(Shift Thesis)」を主張しており、ポジティブテーゼと転換テーゼの組み合わせが、十分主義を優先主義と区別する特徴をなしていると考えている(Shields 2016: 30)。転換テーゼによれば、我々が人々に利益を与えることの重要性は、閾値を境にして、それまでのように直線的に減少するのではなく、閾値以前と以後では、その減少の仕方に非連続性が存在する(Shields 2012: 108; Shields 2016: 30)。これに対し「均一優先主義(Uniform Prioritarianism)」においては、追加便益の道徳的価値が一定ペースで減少すると想定されている(Shields 2016: 31)。転換テーゼは、我々の道徳的判断における転換の存在を主張するが、どのような転換が実際になされるかについては、転換テーゼ自体によっては特定されない。シールズは、この点について、「可能な様々な種類の転換が、異なるヴァージョンの十分主義を特定する」(Shields 2017: 87)と述べることで、転換の内容と共に十分主義が多様な形態となることを示唆している。なぜ、転換テーゼにおけるこうした転換が正当化されるかについて、シールズは欠乏状態や、権力における好ましくない差異、ステイグマを伴う地位の差異といった重大な不正義から人々を保護したいという十分主義的な理由を、転換テーゼが説明してくれると考えている(Shields 2012: 115-116)。すなわち、これらの不正義から人々を保護するためには、各人が特定の分配対象財を平等に保持する必要は無く、各人が十分なだけ与えられることが重要であるという点から、シールズは転換テーゼの説得力を主張する。類似の主張として、ベンバジは、人々の暮らし向きの悪化を回避するために充足が必要なニーズの存在を根拠に、道徳的に特権的な閾値の存在を正当化している(Benbaji 2005: 325-326)。

さて、ポジティブテーゼと転換テーゼを組み合わせたシールズ的十分主義には、ネガティブテーゼをすでに放棄しているという理由から、根本的恣意性の問題は生じないのだろうか。私見では、それでもなお根本的恣意性の問題は残存する。シールズ、ベンバジのどちらの正当化も、ポジティブテーゼを正当化することは可能だが、道徳的判断の転換以降の分配根拠を正当化出来ていない。人々の状態がある閾値を下回らないことが非常に重要であると指摘することは、その閾値以上の領域における分配が重要でないことを何ら意味しない。例えば、閾値未満、閾値以上の二つの状態への追加便益は、別個の理由を根拠に共に重要であると主張することは可能であるからだ<sup>152</sup>。したがって、重大な不正義の除去といった理由を持ち出すことによって解決されるのは、表面的恣意性の問題である<sup>153</sup>。ネ

---

<sup>152</sup> 例えば、シールズやベンバジのように、閾値未満の状態を回避することは、重大な不正義やニーズの観点から重要であると言うことと、閾値以上の状態に関心を向けることは公正の観点から重要であると述べることは何ら矛盾しない。クリスプのような十分主義者は、この二つの立場が排他的であるという誤った前提に基づいて議論をしているように思われる。

<sup>153</sup> 類似の点に関して、セガルは、欠乏状態、貧困の根絶、搾取の除去、民主主義の強化、自尊の基盤の保障といったものは根本的諸価値(fundamental values)ではないため、閾値で

ガティブテーゼを転換テーゼに置き換えても、根本的恣意性の問題は解消されない。

上述のシールズの立場は、ネガティブテーゼを放棄したことによって、多元主義的平等主義のような立場に接近する。転換テーゼは「転換が生じる」と述べるだけで、具体的にどのように転換するのかを指示しないからだ。そのため、転換以降の広大な領域は未決定のまま残る。したがって、閾値充足の重要性を主張しつつ、閾値以降は平等主義という立場も当然可能である。シールズ自身も平等主義と十分主義の立場は両立可能であると認めている(Shields 2012: 114)。また、平等主義だけでなく、閾値充足以降はメリット(merit)や功績(desert)に基づいた分配原理、各人の責任に敏感な(responsibility sensitive)分配を行う原理とも両立しようとシールズは論じている(Shields 2017a: 87)。根本的恣意性の問題が存在する以上、十分主義はそれ単独では擁護が困難であることに加えて、上述のように転換以降の領域に関する分配の形態を未決定としてしまうことは、実際的な問題を引き起こす。例えば、すでに閾値が充足されている社会において、追加的資源の分配の形態を決めなければならないケースがある。平等主義者であれば、閾値以上の水準についても平等主義的な分配を支持するであろうし、優先主義者であれば、閾値とは無関係に、暮らし向きの悪い人々への優先的分配を支持するだろう。しかし、十分主義者は閾値以上の水準の分配に関しては沈黙してしまう。これでは制度、政策の指針として十分主義は役に立たない。仮に、十分主義者が「閾値以上の水準については平等に分配すべき」と主張するならば、それは十分性原理を補助的に用いる多元主義的平等主義と違いが無い。また、「閾値を充足すれば、以降は暮らし向きの悪い人々への優先的分配をすべき」と述べるならば、優先主義と変わらない<sup>154</sup>。

要するに、十分主義だけを独立した原理として擁護しようとしても、無理が生じてしまうのだ。そもそも、十分主義を独立した原理として擁護しなければならない理由はない。したがって、「十分主義か?」「平等主義か?」といった安易な二者択一的思考に陥らないことが重要である。例えば、ケイサルは「十分性は平等と優先性にいかに関係して代わるだろうかではなく、いかにそれらを補足するだろうか」(Casal 2007: 318)という視点で議論をしている。なお、十分主義が多元主義を採用すべきだと、ヒューズビーやシールズが考えていたことは前述した通りである。平等主義と十分主義が両立可能であるならば、ケイサルの述べるような「十分性に制約された運の平等主義(sufficiency-constrained luck egalitarianism)」(Casal 2007: 322)は、運の平等主義の問題点として挙げられる過度の責任の重視を緩和している点で、穏当な立場として望ましいだろう。十分主義は平等主義の補助的な原理としての立場が相応しいというのが筆者の見解である。

十分主義の閾値に関する恣意性批判に対しては、森(森 2016c)が反論を展開している。森が念頭においているのはアンダーソン(Anderson 1999a)の十分主義であり、それは人々が民主的社会において互いに対等な者として機能するためのケイパビリティを十分に保障す

---

の転換の問題の根本的な説明にはなっていないと指摘している(Segall 2014: 4)。

<sup>154</sup> 十分主義が優先主義に接近するという議論としては(Hirose 2015a: 132-133)。



ることを目指すタイプの十分主義である。森は、「誰某は背が高い」という言明は曖昧だが有意味であるため、曖昧さは正当化可能だという広瀬の議論(Hirose 2015a: 128)に依拠する形で、「十分な境遇にある人とそうでない人とを分別する一意的な境界線が引けないからといって、十分な水準について語るが無意味になるわけではない」(森 2016c: 1606)と反論している。ある基準が幾らかの恣意性を含むことを根拠として、その理論全体を拒絶するという立場は、森の指摘の通り強すぎる主張であり、筆者もそれに同意しよう。しかし、ここで森が問題としている恣意性は、筆者の言う表面的な恣意性のことである。したがって、根本的な恣意性、すなわち、ネガティブテーゼが主張するように、閾値以上の分配の道徳的価値を認めないという立場が持つ恣意性を対象としたものではない。

森は、閾値以上の領域と閾値未満の領域の間の分配におけるトレードオフの問題について、次のように述べている。なお、ここでのトレードオフの問題とは、「たとえ『充分』水準以上の人々がそれ未満の水準に転落しないとしても、そのような莫大な犠牲を『充分』水準以上の人々に強いるのは不当な帰結ではないか、ということ」(森 2016c: 1612)である。この問題に対して森は、センの実証研究に依拠したアンダーソンの議論に依拠して、「『充分』水準の潜在能力の確保を（膨大なコストを強いることなしに）全社会構成員に対して保障することができるかと考えることが正当化されよう」(森 2016c: 1614)と結論している。すなわち、閾値以上の人々の膨大なコストと閾値未満の人々の利益とのトレードオフは、論理的可能性としては想定可能でも、現実には生じ得ない事態だとされる。筆者は、この点に関する森の立場にも同意する。しかし、トレードオフにされる閾値以上の人々が被る損失を指して、「膨大なコスト」、「莫大な犠牲」と森が表現していることは興味深い。ある損失が膨大なコストとして見なされるならば、裏を返せば、そこで失われる対象が相当なプラスの価値を持つということが必然的に含意されていることになる。しかし、ネガティブテーゼは、閾値以上の分配に関しての道徳的価値を否定するものである。したがって、筆者はここに不整合を見出す。一方で、閾値以上の人々が享受する分配対象が、実際にはそれほど高い価値を有すると認識しながら、他方では、閾値未満の人々がそうした価値へのアクセスを持たないことを、ネガティブテーゼを根拠に正当化するのは一貫しない立場であろう。同様に、閾値を辛うじて達成する人々と、閾値を遥かに上回る人々との不平等を不問に付す十分主義的姿勢も正当化できないだろう<sup>155</sup>。以上の理由によって、森の恣意性問題に対する反論は、ポジティブテーゼを正当化することはできるとしても、本論文の主張するネガティブテーゼに付随する根本的な恣意性の論駁とはなっていないどころか、むしろネガティブテーゼに反対すべき論拠となりうる結論する。

---

<sup>155</sup> アンダーソンは、裕福なミドルクラスとスーパーリッチとの間の富の格差は、それがデモクラシーを掘り崩さないのであれば問題が無いと述べていたのだった(Anderson 1999b)。しかし、閾値以上の利益がどのような価値を持つかによっては、アンダーソンのこうした言明も道徳的な問題を含むものとなりうる。

#### 5-4. 日本国内における十分主義の議論

以上でクリスプの十分主義の検討を終えた。続いて、日本国内の十分主義論の検討として、十分主義を擁護しつつ運の平等主義を批判する保田(保田 2015a)の議論を見ていく。保田の十分主義は、十分主義の特徴であるネガティブテーゼ(閾値以上の分配の道徳価値は消失する)を放棄し、二つの閾値による十分性主義を支持する。保田の主張する複数閾値の下位のもを下限閾値、上位のもを上限閾値と以下では呼ぶことにしよう。なお、複数閾値を採用するとはいえ、それはアクセルセンとニールセン(Axelsen and Nielsen 2015)のような水平複数閾値ではなく、垂直水平閾値である。その点では、ヒューズビー(Huseby 2009; Huseby 2012; Huseby 2017)に近い立場を採るが、分配的正義の通貨において両者はやや異なる。保田は、下限閾値については「各人に分配状況非依存的な非個人的方法<sup>156</sup>により設定された閾値以上の状態を保障し、閾値を超えた領域に関しては優先性の原理による再分配が望ましい」(保田 2015a: 65)と述べた上で、下限閾値に関しては、「閾値の規範的根拠は各人の生存の重要性である」(保田 2015a: 65)と述べ、「高水準の閾値も、各人のディーセント・ミニマムを保障する分配状況非依存的な非個人的閾値が望ましい」(保田 2015a: 65)と述べている。本稿では、全ての理にかなった分配理論がベーシックニーズの保障を認めるだろうという点において、皆が十分主義者なのだと述べた。したがって、ベーシックニーズよりも当然ながら緊急性の高い各人の生存を保障することに関しては、何の異論もない。問題は上限閾値だが、一般的な十分主義の問題点として、閾値が高くなればなるほど、その正当化が困難となることはすでに指摘した。したがって、保田の主張するディーセント・ミニマムも、それほど高い水準は想定されていないと考えるのが妥当だろう。そうであれば、先に挙げた理由の延長という意味合いで、そうした上限閾値を受け入れることは、十分主義者でなくても可能であろう。

十分主義に反対する者が最も関心を寄せるのは、閾値を充足した後の分配はどうするかという点だ。筆者はこの点に関して、人々の責任を考慮した分配原理を閾値以上の領域で採用すべきだと考えている。しかしながら、保田は、「十分性説は、皆が十分にもつことを保障するポジティブテーゼを要求する以上、責任基底的な分配原理を採用することはできない」(保田 2015a: 60)と主張している。だが、ケイサル「十分性に制約された運の平等主義」(Casal 2007: 322)のように、十分主義と責任に基づく分配原理は、何の問題もなく両立しうる立場である。どのような閾値を設定するにせよ、十分性の閾値を充足した後の分配を責任に応じて行うことは可能だ。

冒頭で述べたように、保田は、十分主義の特異性の源泉であるネガティブテーゼの放棄を主張していた。ネガティブテーゼの代わりに、保田は上限閾値以上の領域の分配については優先主義を採用する。保田が優先主義を採用する理由は、十分主義に一般的なネガティブテーゼを用いる場合、閾値を超えた瞬間にそれ以上の道徳的重要性が消滅するという

---

<sup>156</sup> 「非個人的閾値は、利益を得る当人以外の第三者により閾値の水準が決められる」(保田 2015a: 63)。

主張の非直観的な恣意性にあるようだ(保田 2015a: 61, 65)。筆者もこの点に関して異論はない。しかしながら、保田は優先主義に関して「追加的な分配が道徳的重要性を持たなくなる水準があるはずである」(保田 2015a: 68)と述べているため、結局のところ、本稿で論じた根本的な恣意性の問題を回避できていない<sup>157</sup>。また、上限閾値が充足されている時点で、十分主義の規範的根拠である「各人の生存の重要性」と「ディーセント・ミニマム」はすでに保障されているのだから、なぜ以降の追加の資源を優先的に誰かに振り分ける必要が、十分主義者の観点から存在するのかわかり不明である。閾値以上の領域に関して優先主義を採用する形態の十分主義については、広瀬の価値論的十分主義の箇所において、本稿ですでに扱っていた。そこでの結論は、閾値以上の領域での道徳的価値に対して、保田のように優先主義的な加重を行ってしまうと、その十分主義の立場は閾値付きの優先主義と何ら変わらないものになってしまうというものだった。これは、アーネソンが穏当な十分主義に対して行った批判と同様であり、そこでの結論もやはり、そうした十分主義は疑似優先主義にすぎないというものだった。

保田の十分主義が、仮に、閾値未満の人々に対する追加便益に対して、暮らし向きの悪い人物に重み付けをするならば、それは単なる優先主義と見なされるだろう。その場合、ポジティブテーゼを殊更主張することには意味がなくなる。優先主義は、平等な分配パターンへ向かうビルトインバイアスを持っていて、暮らし向きの悪い人物に対して順に便益を与えていくと、最終的には平等な分配パターンに至るのである。同様に、暮らし向きの悪い人物に対して順に便益を与えていくと、十分な量の財が存在すれば、最終的には皆が閾値を充足する状態に至る。特に先に述べた通り、十分主義者が設定する閾値がそれほど高水準となりえないという仮定に基づけば、なおさらその可能性が高い。

また、全ての人々を閾値以上に押し上げるには財の総量が不足しているケースを念頭に、閾値未満の領域において、暮らし向きの悪い人物への便益に重み付けをするのではなく、閾値の充足する可能性の最も高い人々に重み付けをするならば、それは頭数十分主義のようになる。すでに見たように、頭数十分主義は過剰上昇移転批判に対して脆弱であった。頭数十分主義は、トリアージのような状況では、それほど直観に反してはいないが、これは優先主義によっても対応できるケースである。そして、そうした緊急事態を伴わない平時の分配原理としては、閾値充足の見込みのない人々から分配対象財を取り上げて、彼らより暮らし向きの良い人物へと移転するのは、十分主義者自身が本来持っているはずの道徳的直観にも反するのではないのだろうか。それは、閾値未満の領域においてはピグー・ドールトン条件を満たすという意味での、広義の平等主義的直観であると筆者は考える。保田の複数閾値に基づく優先主義的十分主義は、閾値未満の人々に対する重み付けに関してどのような立場をとっても、疑似優先主義か頭数十分主義に至ると思われる。したがっ

---

<sup>157</sup> 優先主義に関するこの記述は、保田のネガティブテーゼの拒絶と明白に矛盾すると思われる。そのため、この箇所は誤記なのかもしれない。しかしながら、上限閾値以上の領域において優先主義が採用されると明示されているため、本稿ではそれに従って議論をする。

て、優先主義的十分主義は、その特異性を保持したいと考える十分主義者の採るべき選択肢ではないと思われる。

### 5-5. 十分主義と可能性

目的論的平等主義に対する有力な批判と見なされていた水準低下批判は、十分主義とどのような関係にあるのかについて、以下ではセガルの議論を通じて簡潔に見ていく。優先主義が、水準低下批判の根底にある人物影響説に違反するという議論については既に述べた。十分主義に関しても、その論点は基本的には同様である。セガルによれば、十分主義も、結果にとっての人物影響説(Person Affecting View for Outcomes=PAVO)に抵触する平等主義と同様に、可能性にとっての人物影響説(Person Affecting View for Prospect=PAVP)に違反する。そして、PAVO と PAVP への違反は、人物影響説への違反と質的には同じであると見なされていた。十分主義が PAVP に抵触することを示すために、次のような例をセガルは挙げる。

アグネスのディレンマ

50%=0→X→10

50%=11→Y→21(Segall 2016: 131)

なお、優先主義の場合と同様に、この引用の矢印が示しているのは、その矢印が示す先の状態になるという意味である。なお、数字は福利の水準を示す。この例においては、50%の確率でアグネスは0か11の状態になるが、前もってどちらの状態になるかは分からない。そして、0か11の状態のどちらかが生じる前に、XとYの二つの選択肢のうちどちらを選ばなくてはならない。Xを選んで0の結果が生じた場合には最終的に10になり、11の結果が生じた場合には11のままとなる。そして、Yを選んで0の結果が生じた場合には最終的に0のままになり、11の結果が生じた場合には最終的には21となる。すなわち、XとYをそれぞれ選択した場合に生じうる結果は次のようになる。

X(10,11)

Y(21,0) (Segall 2016: 131)

この例では、十分性の閾値は20に設定されているが、閾値充足の可能性のある選択肢はYのみである。したがって、十分主義者はYを選択する。しかしながら、XとYの期待効用はどちらも21であるため、自己の利益の期待値を最大化するというアグネス自身の観点からは、両者は無差別であると想定されている。つまり、十分主義者はYを「より良い(better)」と見なしてしまう点で人物影響説に違反するというのがセガルの批判である(Segall 2016: 131)。上の例ではXとYは無差別であったが、十分主義のこうした問題点は、XとYの二

つの選択肢の間の期待値に差をつけると一層明瞭になる。

ボブのディレンマ

50%=19→X→21

50%=21→Y→30

X(21,21)

Y(19,30) (Segall 2016: 132)

今回は、Xの期待効用の合計は42、Yは49となっている。すなわち、Yを選択するのが合理的である。しかしながら、充分性の閾値が20に設定されているため、充分性はどちらの結果もこの閾値の充足が確実であるXを選択し、これをより良いと考える。この選択が期待値の最大化というボブ自身の観点における合理性と矛盾されると見られるのは、前の事例と同様である。したがって、やはり十分主義は人物影響説に違反する(Segall 2016: 132)。しかし、十分主義者は、この事例がセガルの主張するように十分主義の欠点を真に示しているかはそれほど明らかではないと異議を唱えるかもしれない。例えば、結局のところ、この充分性の閾値がどのような意味を持つものなのかという点が、ボブのディレンマにおいてXを選択することの合理性と関連していると思われると彼らは主張するかもしれない。すなわち、その閾値が極度に重要なものであるならば、たとえ期待値的には効率的でない選択肢を選ぶことは一概に非合理だと判断できないかもしれない。反対に、その閾値の充足が取るに足らないものであるならば、期待値が高い選択を行うのは合理的だろう。確かに、莫大な利益獲得の可能性を犠牲にしてでも閾値未満の状態に陥りたくない和人々が合理的に考えるような、閾値の設定がなされる可能性はある。とはいえ、こうした考慮とは別に、充分性の閾値が充足される可能性のある選択肢を選ぶことを、十分主義が「ある意味では(in one respect)」善いと見なすことは否定できないと思われるし、このある意味での判断における人物影響説への抵触が、目的論的平等主義を水準低下批判に対して脆弱と見なす際の根拠である以上は、やはり十分主義もPAVPへの抵触をその欠点として認めざるを得ないだろう。

本章でこれまで考察したように、十分主義の立場を表す単一の理論は存在せず、各論者が様々な形態の十分主義理論を主張する構図となっている。こうした多様性は、閾値未満と閾値以上の領域に対する重み付けの仕方や、優先性の付与の方法、閾値充足の善の促進か閾値非充足の悪の削減のどちらに価値を置くかという問題、どの分配的正義の通貨を採用するかといった数多くの要素を同時に考慮せねばならないことに由来する。各々の十分主義は固有の問題を抱えているが、それらの立場に共通する問題点は、本稿で根本的恣意性名付けたネガティブテーゼに関する恣意性の問題である。根本的恣意性に関して説得的な議論を提示しない限り、十分主義はそれ単独での分配原理としては不十分であり、また

水準低下批判に関しても、その根底にある人物影響説に十分主義が抵触してしまう点で問題を抱えていると本稿では結論する。

## 6. アンダーソンの「平等の論点とは何か？」における運の平等主義批判

本章では、運の平等主義者と関係論的平等主義者の間の論争を扱う。アンダーソンの「*What Is the Point of Equality?*」(Anderson 1999a)に端を発したこの論争は、アンダーソンによる運の平等主義批判を皮切りに、それに対する運の平等主義陣営からの反論がなされ、両陣営からの広範な議論を巻き起こすことで、運の平等主義に関連する議論の中でも最も注目を集めている議論であると言っても過言ではないだろう。本稿では、この論戦に運の平等主義の立場を擁護する形で参入する。本章の構成は次の通りである。まず、アンダーソンが運の平等主義の対案として主張する民主的平等の要点を示し、その中で、アンダーソンの民主的平等は、ロールズの複合的平等主義(Complex Egalitarianism)の影響を強く受けていると考えられることを併せて指摘する。次に、運の平等主義は、(1)悪い選択的運の犠牲者に対して残酷さを示すという「過酷批判」、(2)人々に対する尊敬(respect)を欠いているという「尊敬欠如批判」というアンダーソンの二つの主要な批判の論点を概観する。これらのアンダーソンによる批判に対して、非多元主義的応答と多元主義的応答という二つのタイプの反論の妥当性を考察する。その中で、代表的な運の平等主義者であるコーエンの平等論を取り上げ、社会主義的機会の平等(socialist equality of opportunity)とコミュニティの原理(the principle of community)から成り立つコーエンの理論(Cohen 2009)も関係論的平等主義として解釈しうると示すことで、運の平等主義と関係論的平等主義の両立可能性を示唆する。全体の結論としては、非多元主義的応答と多元主義的応答のどちらの観点からも、アンダーソンの批判を回避しうると述べる。

### 6-1. アンダーソンの民主的平等

アンダーソンは、運の平等主義に代わる平等論として民主的平等(Democratic Equality)を主張する。アンダーソンは、関係論的平等主義(relational egalitarianism)の代表的論客と見なされている。関係論的平等主義とは、「平等の価値は、根本的には分配財に関するものではなく、重要なのは、人々が保持する社会的関係性の質である」(Tomlin 2014: 157)というアイデアに基づく立場である。アンダーソンの民主的平等も関係論的平等主義の一理論であるため、平等を人々の中の社会的関係として見る立場を取る。これは平等を一般的に分配のパターンとして考える立場だと見なされる運の平等主義とは対照的である(Anderson 1999a: 313)。「平等の論点とは何か？」というアンダーソンの論文のタイトルが示すように、運の平等主義は人々の中の社会的関係ではなく、専ら財の分配パターンに固執して議論を展開してきたという点で、平等の論点を見誤っているとアンダーソンは厳しく批判する。彼女の主張によれば、運の平等主義は、平等主義的正義の目的を誤認識するがゆえに、あらゆる平等主義が満たさなければならない最も重要なテストに落第する。そのテストとして挙げられているのが「全ての市民たちに平等な尊敬と配慮を示す」(Anderson 1999: 289)ことである。ドゥオーキンは、「平等な配慮は政治的共同体の至高の徳であり、それを欠いた政府は単なる暴政に過ぎない」(Dworkin 2000: 1)と述べていたことを踏まえ

ると、もし運の平等主義が実際にはこうした平等な配慮を人々に示すことに失敗していたならば、それは根本的な欠点だろう。アンダーソンの立場にとって、分配のパターンの重要性は、それが市民間の関係性の向上に資する場合に限って是認される二次的なものに過ぎない。アンダーソンは、平等主義には「積極的目的」と「消極的目的」という二種類が存在すると論じる。

平等主義的正義の適切な消極的目的は、人間の社会における出来事から自然的運の影響を除去することではなく、抑圧(**oppression**)—これはその定義上、社会的に強いられるものである—を廃絶することである。その適切な積極的目的は、皆が彼らに道徳的に値するものを得るよう保証することではなく、人々が平等な関係性に立つコミュニティを創出することである。(Anderson 1999a: 289)

「積極的」や「消極的」といった表現によって、人々の中の平等な関係性の構築という目標が、抑圧の除去よりも高次の目標であることが示唆されている。「民主的平等によれば、自然の幸運や不運の配分は公正でもないし、不正でもない」(Anderson 1999a: 331)というアンダーソンの言にあるように、民主的平等が目指すのは、あくまで社会的に生み出された抑圧の除去であり(Anderson 1999a: 313)、運の平等主義のように自然的な運によって生じた不平等を是正することは、正義の関心事とは見なされない。正義の観点から重要なのは、それが社会的な制度を媒介して人々への抑圧へ転換されるかどうかである。このようなアイデアに照らして民主的平等の観点から重要なのは、運の平等主義のように各人の不運に由来する不利益を補償することではなく、「市民達相互の根本的義務は、全員の自由の社会的条件を保障すること」(Anderson 1999a: 314)であるとされる。ここでの保障されるべき自由(**freedom**)とは、「平等な市民として機能するために人々が必要とする自由」(Anderson 1999a: 320)である。アンダーソンが「機能(**function**)」という語を用いるのは、彼女が機能のためのケイパビリティ (**capabilities for functioning**) の平等主義にコミットしているからである。「何の平等か (**Equality of What?**)」論争においては、ロールズやドゥオーキンの主張する基本財、資源の平等は、各人が財や資源を用いて得る効用の変換効率の差異や、特定のケイパビリティを達成するために必要な財、資源の量の差異を無視していると批判されたが、アンダーソンはこれらの問題点を踏まえた上でケイパビリティの平等を支持する。このように、民主的平等においては、人々が平等な者として機能するためのケイパビリティの保障がなされる。アンダーソンが平等主義正義の目的を消極的目的と積極的目的の二種類に区別していたと前述したが、市民に保障されるケイパビリティもこれらの目的に対応している。

消極的には、人々は抑圧的な社会的関係性における困難な状況(**entanglement**)を回避したり、免れることを彼らに可能にするのに必要な、あらゆるケイパビリティへの権



利を与えられる。積極的には、彼らは民主的国家における平等な市民として機能するために必要なケイパビリティへの権利を与えられる。(Anderson 1999a: 316)

民主的平等は、上記のように抑圧の除去に必要なケイパビリティと、平等な市民として機能するために必要なケイパビリティが区別することによって、市民としての公的な領域における平等だけでなく、私的な領域における支配(domination)を不正義の問題として扱うことが可能となる(Anderson 1999a: 316)。

さて、アンダーソンが用いる「平等(対等)な者(Equals)」や「平等な関係性」という語は、具体的に何を意味しているのだろうか。こうした問いに対して、アンダーソンは、他者による恣意的な暴力や強制の対象となっていないこと、自由に政治参加できること、他者によって搾取されないこと、自らの意思で人生を決定することなどを、平等な関係性の条件として例示している(Anderson 1999a: 315)。また、アメリカを例にした箇所では、民主的平等は、英語以外のあらゆる言語に関するリテラシーを要求しないことに加えて、全ての人が博士号レベルのトレーニングを受けられることを要求しないと述べられている(Anderson 1999a: 319)。人々が社会における平等な者として機能するためには、そのために必要な十分性の閾値が充足されていればよいのであって、その閾値を上回る、こうした非常に高いレベルのスキルを国家が各人に保障する必要はないとされる。

アンダーソンと並ぶ代表的な関係論的平等主義者のミラーは、関係論的平等主義と同種の平等理念を「地位の平等(equality of status)」、「社会的平等(social equality)」と呼ぶが、これらの平等が理想とするのは、異なった階級に人々がランク付けされ、分断されるようなことがない社会である(Miller 1998: 23)。ミラーによれば、社会的平等の理想は、人々が市民としての平等な地位を享受している実感を伴う社会であり、これは例えば「社会的階層などによって自身の友人を選ぶのではなく、共通の嗜好や関心に従って選ぶ」(Miller 1998: 23)というような、人々の行為によって実現する社会である。こうしたアンダーソンやミラーの関係論的平等主義にとって、運の平等主義らが重視する財の分配パターンに関する議論は、平等の本質ではないのだ。ただし、ミラーが「社会的平等それ自体は分配的理念ではないが、それは分配的含意を有する」(Miller 1998: 33)と認めるように、分配的考慮が関係論的平等主義において何の役割を果たさないというわけではない。例えば、財の分配が人々の中のヒエラルキーの不平等—例えば、莫大な富の不平等が生む社会的影響力の格差—を生むならば、それは抑制されねばならない(Miller 1998: 33-35)。アンダーソンも、「財は全ての人々への尊敬を表現する諸原理とプロセスに従って分配されなければならない」(Anderson 1999a: 314)と宣言しているように、関係論的平等主義も財の分配パターンに注意を払う必要がある。

関係論的平等主義においては、人々の中の対等な関係性が毀損されない限りは、財の不平等は是認される。この点に関してアンダーソンは、「一度、全ての市民達が社会における平等な者として機能するために十分な妥当な(decent)諸自由の組み合わせを享受してしま

えば、その地点を越える所得の不平等は、それ自体ではそれほど厄介なものには思われな  
い」(Anderson 1999a: 326)と明確に述べている<sup>158</sup>。不平等それ自体を問題視しないアンダ  
ーソンの立場は、「異なった配分を評価する際に重要なのは、諸個人がある利益の重要な閾  
値を下回らないのに十分なだけのものを持っているかどうかである」(Casal 2007: 297)と  
いう十分主義の立場と、「ある人々が他の人々より暮らし向きが悪いこと自体は悪ではない。  
我々が平等を目的とすべき時、それは常にある他の道徳的理由のためである」(Parfit 1997:  
207)と主張する義務論的平等主義を組み合わせた立場であると言える。

アンダーソンの民主的平等には、ロールズの影響が見て取れる。両者の共通点としては、  
(1)不平等それ自体を問題視しないという点、(2)恵まれない人々に対する配分において、彼  
らがそのような配分を必要にするに至った理由を問わない点、(3)人々に対する尊敬を重視  
する点が挙げられる。ロールズについて言えば、まず(1)に関しては、格差原理は不平等が  
最も境遇の悪い人々の期待便益を最大化する場合に限って許容しているから、不平等それ  
自体は悪だとは見なされてはいない。ロールズの理論における最も不遇な人々は、格差原  
理が充足されていることによって、自らの価値ある人生計画を追求するだけの諸自由、財  
を既に持っているため、それ以上の財の平等化は必要ない。アンダーソンも同様に、裕福  
なミドルクラスとスーパーリッチとの間の富の格差は、それがデモクラシーを掘り崩さな  
いのであれば問題が無いと述べている(Anderson 1999b)。そして、(2)に関しては、格差原  
理は各人の選択や功績とは無関係に、集団としての最も不遇な人々に対して最大限の便益  
を与えることを目的とする原理であり、アンダーソンは、平等な市民として機能するた  
めに人々が必要とする自由を、各人の責任や功績とは無関係に保障するべきだと主張する。  
さらに、(3)に関しては、運の平等主義が人々を敬意を欠いた方法で扱うという点を痛烈に  
批判し、自らの民主的平等は各人を尊重することが出来ると主張するように、アンダーソ  
ンは「尊敬」に対して非常に高い地位を与えている。この点に関して、ロールズは、「原初  
状態の当事者たちはどんな犠牲を払っても、自尊を損なうような社会的条件を回避したい  
と願うであろう」(Rawls: 1971/1999: 440/386[邦訳: 578])と述べ、基本財の中でも「自尊  
(self-respect)」が最も重要であると論じている。

ダニエルズは、ロールズの民主的平等を「複合的平等(Complex Egalitarianism)」と呼ぶ  
が、それが複合的と呼ばれる所以は、運の平等主義が道徳的恣意性(moral arbitrariness)  
の除去による平等という単一の理念を掲げるのに対して、民主的平等は様々な考慮が組み  
合わさって構成されるからである。

民主的平等は平等主義の複雑な形態である。それは社会的、自然的偶然性の道徳的恣  
意性についての関心事を考慮に入れるが、それはこれらの関心事を他の関心事に統合

---

<sup>158</sup> 平等な市民として機能するだけのケイパビリティの保障で十分であるという立場に対  
して、市民としての役割とは無関係だが保障されるべきものが存在するとウルフは指摘し  
ている(Wolff 2010: 349)。

する。その帰結は、我々は市民としての我々のケイパビリティを保護する諸原理を、我々の諸ニーズに対する責任を中心的問題—他のいくつかのオルタナティブの見解に基づいたならば中心的問題となるだろう—とすること無しに選択するということである。(Daniels 2003: 270)

運の平等主義は、平等という単一の理念に駆り立てられることで、個人の責任概念を過度に強調し、人々にとって過酷な政策を正当化してしまうと批判される一方で、民主的平等は、人々に平等な市民としての地位を保障することで、そうした望ましくない帰結を回避可能であるために優れているとされる。以下ではアンダーソンのこうした運の平等主義批判を詳しく見ていく。

## 6-2. 過酷批判

本節では、アンダーソンによる運の平等主義批判のうち、過酷批判の概要を論じる。前述のように、運の平等主義とは、「ある人物が自身の過失や選択を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)という直観に基づき、その人物に責任が無い自然の運に由来する不利益に対する補償を目指す立場である。その一方で、その人物の選択の結果生じた不利益に関しては、それが選択の運に由来するものであれば、各人が責任を負うべきだというのが運の平等主義の基本的なアイデアである。アンダーソンは、運の平等主義に対する批判を展開するにあたってドゥオーキン、ラコウスキー、ローマー、ヴァン・パリース、アーネソン、ネーゲル、コーエンらを運の平等主義者として想定している。アンダーソンによる批判の要点の一つは、運の平等主義は自らの過失によって苦境に陥った人々を救済することがないために残酷であるというものである。アンダーソンの批判の中でも最も代表的ものは、以下に挙げるドライバーの事例だろう。

不注意に違法な迂回をし、他の車との衝突を引き起こした保険未加入のドライバーを考えよ。目撃者達は警察を呼び、誰に過失があるかを伝える。警察はこの情報を緊急医療の専門家達に伝える。彼らとその現場に到着し、過失のあるドライバーを発見した時、彼らは彼を道路の脇に放置して死なせる。(Anderson 1999a: 295)

シェフラーもアンダーソンと同様に、運の平等主義がこうした過酷な帰結を引き起こすと想定し、その原因はやはり運の平等主義による個人の選択の責任の過度な強調であると分析している。シェフラーは、「ある人物の緊急な医療的ニーズは、彼自身の怠慢もしくは、愚かな間違いや、ハイリスクな行動に遡りうるというその事実は、通常は彼が必要とするケアを彼に対して否定することを正当にするようには思われぬ」(Scheffler 2010: 188)と述べ、運の平等主義が見せる残酷さを指摘している。ダニエルズもアンダーソンやシェフ

ラーと同様のケースを引き合いに出し、緊急のケースに運の平等主義が示すであろう残酷さを根拠とするこの批判を、「過酷批判(the harshness objection)」(Daniels 2011: 282)と呼んでいる。ダニエルズによれば、運の平等主義者が示す残酷さは、運の平等主義者による個人の責任の強調によるものであるとシェフラーと同様に批判した上で、「運の平等主義者はもともと、中心的な諸制度の基本構造にではなく、諸個人の間での財の配分についての諸制度に焦点を当てている」(Daniels 2011: 282)ことが原因だと指摘している。

また、過酷批判には幾つかのヴァリエーションが存在する。自己責任を強調する運の平等主義は、例えば自然災害が頻発する地域に居住することを選択し、災害の被害にあった人々に対して災害見舞金を支給しないという市民間における地理的差別の問題や、家庭内における女性は男性に財政的に依存していることから搾取や暴力、支配に対して脆弱であるが、そのようなライフスタイルは女性が自身で選択したものであるがゆえに、運の平等主義によっては救済されえないという問題をアンダーソンは指摘する(Anderson 1999a: 296-298)。上記のアンダーソンやシェフラーらの批判が明らかにした、関係論的平等主義と運の平等主義との間の対立軸は、自らの不注意の結果であっても社会がその人々を補償すべき事例が存在するか否かということである。この問いに肯定的に答える関係論的平等主義の立場からは、運の平等主義は平等の価値が持つ本質を見誤っているとされる。

では、運の平等主義者は、過酷批判に対してどのような応答が可能だろうか。以下ではヴォイト(Voight 2007)、ナイト(Knight 2015)、オッターストローム(Otterström 2012)らの議論を手掛かりに検討を進めていく。過酷批判過酷批判へは、多元主義的運の平等主義による反論が有力な立場の一つとして多くの論者によって論じられているが、この多元主義に訴える論法は後述する。まずは多元主義を採用せずに運の平等主義がどのようにアンダーソンの批判を回避できるかを見ていこう。

はじめにヴォイトによる過酷批判への応答を検討しよう。ヴォイトは、過酷批判がその効力を持つのは、その帰結が純粋な(pure)選択の運の結果である時に限られると論じている(Voight 2007: 391)。すなわち、事故を起こしたドライバーの行為に自然的運による影響が全く存在しないという状況でない限り、過酷批判は効力を失うと彼は主張する。なぜならば、ドライバーの行為が自然的運に左右されたものであるならば、運の平等主義はその自然的運による不利益を補償するからである。したがって、そうしたケースにおいて、ドライバーは見殺しにされるのではなく、アンダーソンの想定に反して治療を受けることになるだろう。ヴォイトは、「実際問題として、この純粋選択的運のテストを通過するであろう状況は多くないと私は確信している」(Voight 2007: 403)、「運の平等主義者は、常に少なくともいくらかの補償を、彼らの選択を通じて窮地に陥った行為者に対して与えるだろう」(Voight 2007: 390)と述べており、彼の見立てが正しければ、運の平等主義は自然的運の犠牲者に対しての水準ではないにせよ、部分的な補償をドライバーに対して行うだろう。

選択的運に含まれる自然的運を根拠に過酷批判に応答するこのような議論を、ナイトは「実際の論法(the practical argument)」と呼ぶが、彼は過酷批判における不注意なドライ

バーの苦境は、あくまでも選択的運の結果によるものであるため、实际的論法は説得力がないと結論している(Knight 2015: 121-122)。こうした両者の立場の差異は、結局のところ、原理的な立場の違いというよりは、不注意なドライバーの行為の背後にそうした危険な運転に至った理由として、どのような文脈が存在するのかという点に由来すると思われる。そのため、もし、ドライバーの行為が実際に自然的運の影響を含むものであったならば、ドライバーが負うべき責任から、自然的運の影響分を割り引くことにナイトも異論はないだろう。運の平等主義に向けられる批判として、選択的運と自然的運の間の明確な境界線が引けない点が挙げられていたことを踏まえ、運の平等主義者の批判者であっても、原理的には实际的論法に同意せざるを得ないと思われる。したがって、特段の理由もなく不注意な行為を行ったというように、上述の例を改めて定義した上で、運の平等主義がこのドライバーを見殺しにするのかを問うた方が有益であろう。ただし、ヴォイト自身も認めるように、仮にドライバーの行為に自然的運が作用していたと想定しても、それがドライバーを救済するに足るだけの補償を正当化するかどうかは明らかではない(Voight 2007: 403)。なぜならば、補償の水準は自然的運の影響の程度によって変動するからである。

实际的論法は、上記のような問題を抱えているため、運の平等主義者が進んで採用すべきものではないかもしれない。しかしながら、選択的運にも自然的運が含まれているという主張それ自体は否定し難いように筆者には思われる。例えば、コーエンは、「市場はそこから逃れることが困難なカジノであり、その理由によって、それが生み出す不平等は不正義で汚れている」(Cohen 2009: 33)と述べている。市場という語が指し示すのは、資本主義的市場のことである。コーエンのこうした見立てが正しいならば、我々の日常における選択はほぼ全て自然的運が混じり合ったものである。繰り返すが、この自然的運がどれだけの補償等を正当化する水準なのかは、やはり不分明である。とはいえ、こうした論拠は、過度な責任の追求の緩衝材となるかもしれない。この緩衝材が人々を極端な苦境に放置しない、十分な強度を持つものとなるかは、实际的論法の他に平等主義が採りうる、過酷批判への反対論拠にも依存する。本稿が目指すのは、そうした複数の論拠の組み合わせによる過酷批判からの運の平等主義の擁護である。

その論拠の一つとして、实际的論法のように人々の負うべき責任の程度を割り引くことによって過酷批判に応答しているのが井上である(井上 2017a)。過酷批判に対する井上の応答の中でキーワードとして挙げられるのが人々の持つ「合理的能力」である。井上は、合理的能力の構成要素を、「選択を通じて得られるものに関する適理的な信念を形成する能力」、「その信念に照らして、欲求をコントロールする能力」、「その信念と欲求の適正な組み合わせに根ざした熟慮を通じて選択を実行する能力」(井上 2017a: 185)と定義している。過酷批判の要点は、運の平等主義は人々の選択の帰結を人々に負わせるため、自己責任で苦境に陥った人々に対して、きわめて過酷なものであるというものだった。これに対して、井上の議論のポイントは、行動経済学等の知見を踏まえれば、人々の合理的能力は不完全なものであり、そうした不完全さを考慮すれば、人々に対して完全な責任を負わせること

は正当化できないため、過酷批判を回避しようというものだ(井上 2017a, 第5章)。つまり、合理的能力における不完全さが割り引かれる結果、人々が負うべき責任が緩和されるといふ論法であり、これは前述の実際的論法と着目する概念は異なるものの同じベクトルを共有する。この合理的能力に基づいた責任の軽減は、大まかな比例性に基づいて行われるとされる。大まかな比例性とは、「他の事情が等しければ、合理的能力が低ければ低いほど責任もその分軽減される」(井上 2017a: 191) ということである。この大まかな比例性の一方の極は、全く合理的能力を持たない人物であるが、比例性に基づく、「合理的能力を有さない者には責任が帰されない」(井上 2017a: 192)。また、もう一方の極である完全な合理的能力を持つ人物の存在というのは、先述の通り想定されていない。したがって、合理的能力の不完全性に訴える論法は、全ての人々の選択の責任を緩和する要素として運の平等主義者が受け入れるべきものだろう。もちろん、この論法が実際に人々が過酷な状況に置かれるのを防ぐほどに十分な水準の責任の割引の正当化を提供してくれるのかという疑問はありうるし、井上自身もそれに言及している(井上 2017a: 193-194)。この疑問に対する井上の応答は、「宇宙的価値としての平等」(井上 2017a, 第四章)と名付けられている非個人的な価値の存在が人々が過酷な状況に陥るのを防止するというものである。ただし、本稿ではこうした究極的な価値に訴える方法ではなく、あくまで標準的な運の平等主義のアイデアの枠内で過酷批判に応答することを目指す。

合理的能力の不完全性に基づく責任の緩和という井上の理論の発想は、運の平等主義の立場と親和性の高いものだと思われ、筆者は考えている。例えば、レイクは、人々がある事柄に責任を負うかどうかについて判断する際に注意しなければならない要素として、「背景条件(background condition)」と「人間の諸能力(human capacities)」の二つを挙げている(Lake 2001: 52)。また、一般的に人々が帰責されないケースとしては、誤った情報に基づいて行為した人、意図せずして行為した人、精神のバランスが乱れていた人、未成熟な人などが想定されている(Lake 2001: 55)。そして、レイクは、背景条件と人間の諸能力という区分は明確なものではなく、相互作用を伴う「責任の外なる次元と内なる次元(the outer and the inner dimensions of responsibility)」(Lake 2001: 53)だと論じている。背景条件と人間の諸能力という帰責のための要件は、運の平等主義者がこれまで自然と受け入れてきたものであると思われる。例えば、コーエンは、参加者が互いに勝つ確率が同一であり、その参加に同意して行われる正統な条件のもとでのギャンブルでさえ、その帰結が不公平となりうることを指摘していた(Cohen 2011, Ch.6)。すなわち、背景条件—強制の不在と公平な期待値の組み合わせ—が人々にとって望ましいものであるべきだというのは、ここでは前提となっていると見なして差し支えないだろう。コーエンにとっては、A と B が勝つ確率が50%ずつのギャンブルでさえも不公平な帰結となるのだから、それが例えば A が99%、B が1%勝つ確率のギャンブルであれば、その結果はなおさら不公平であろう<sup>159</sup>。

---

<sup>159</sup> これらの事例はギャンブルであるため、「両者が合意しているのだから、その結果は不公平ではない」という応答も当然ながら可能であるが、「正統性」と「公平」の区別に関する

この事例における考え方は、ギャンブル以外の選択にも拡張可能だろう。例えば、ある選択肢 X を選んだ場合に利益を得られる確率が、A と B には無関係の外的要因によって、A にとっては 99%、B にとっては 1%だとしよう。この場合、B は結果的に道徳的に恣意的な不利な立場に見舞われる可能性が高い。もし、A が利益を得て、B が利益を得ることができなかった場合には、B の不利な立場は自然的不運によるものであるため、補償の対象となるだろう。さらに、利益獲得における見込みの不平等が生じないような制度設計が運の平等主義によって要求されるだろう。ドゥオーキンによる選択的運の説明がギャンブルの例によるものであったのと同様に、ここでの「ギャンブル」も人々の選択の比喩に過ぎない。したがって、ギャンブル以外の事例においても、理に適った背景条件が整備されていなければ、各人に彼らの選択の責任に負わせることはできないと思われる。

さらに、上の事例を拡張しよう。先の例では、A と B の利益獲得の見込みの不平等は、外的要因に由来するものだった。今回は、これを各人の合理的能力に由来するものと仮定しよう。もし、彼らの合理的能力の不平等が彼らの選択によるものではなく、あくまで生来のものであるならば、この事例の結果は先述のものと同様である。すなわち、B が不遇な立場に陥ったならば、それは自然的不運であるため、運の平等主義による補償の対象となるだろう<sup>160</sup>。以上のように、コーエンのような一般的な運の平等主義の理論的枠内においては、合理的能力による帰責という考えは暗黙裡に組み込まれているというのが筆者の見解である。

また、セガルのような、「理に適った回避可能性」を運の対概念として据えるタイプの運の平等主義も、人々の合理的能力に応じた帰責を行うだろう。セガルの運の平等主義における理に適った回避可能性は、社会の観点から、ある人物がある事柄を回避することを期待するのが理に適っているかが帰責の要件だった(Segall 2016: 238)。合理的能力に不相応の行為をある人物に期待することや、不釣り合いな責任を負わせることは理に適っていないと、誰もが判断するだろうと思われる。この意味で、理に適った回避(不)可能性の判断には、各人の合理的能力の程度に関する判断が、既に織り込まれていると考えられる。以上のように、運の平等主義と合理的能力の程度に応じた帰責というアイデアは整合的に位置付けられる。したがって、実際の論法による不可避な自然的運の影響に対する責任の緩和と組み合わせることで、合理的能力の不完全性に依拠する責任の割引は、過酷批判に

---

るこの論点は措く。

<sup>160</sup> もちろん、それがどの程度の補償となるかは、B の合理的能力のレベルや、利益のサイズなどが考慮される形で決まると考えられる。そもそも、「補償」と一言で言っても、それ必然的に「補償をするかしないか」の二択を意味するものではなく、「どの程度補償するか(しないか)」という問いが生じるものである。したがって、人々の背景条件や能力に応じて、程度の差を持たせた補償政策を行うというのは、運の平等主義にとって当然のことであると思われる。「どの程度補償するか(しないか)」という問いを、より広義に捉えれば、それは「どのように責任を負わすか(負わせないか)」という問いとして考えることができるだろう。この論点は、本稿で過酷批判に対する「不確定論法」の箇所、運の平等主義の柔軟な解釈を可能とするものである。

対する緩衝材として機能するだろう。

実際の論法と合理的能力の不完全性に基づく議論のように、人々が負うべき責任を彼らの選択に付随する何らかの要素—自然的運や合理的能力—に着目することで割り引こうとするアプローチの他に、運の平等主義の再解釈を通じて過酷批判に応答しようとする試みが存在する。オッターストローム(Otterström 2012)は、運の平等主義の立場を「強い運の平等主義(Strong luck egalitarianism)」と「弱い運の平等主義(Weak luck egalitarianism)」二種類に解釈をすることで、この異議を退けようとしている。彼は二つ解釈を次のように定義する。

弱い解釈は、自らの不利な立場に責任のある人々を助ける義務が存在する前に、我々は悪い自然的運の犠牲者を援助する義務を持つと運の平等主義の見解は考えるだけであると述べ、一方で強い解釈は、責任ある犠牲者を援助するのは不公正—たとえ、全ての人々の分配的ニーズをカバーするための十分な資源が存在したとしても不公正—だと述べる。(Otterström 2012: 154)

つまり、強い運の平等主義はいかなる理由があっても選択的運の犠牲者を救済しないという強硬な立場であり、弱い運の平等主義は、自然的運の犠牲者を援助した後であれば、選択的運の犠牲者を助けることも認める穏健な立場である。オッターストロームは、アンダーソンが運の平等主義を強い運の平等主義として解釈していると想定している<sup>161</sup>(Otterström 2012: 169, n.5)。アンダーソンは、自らの批判を展開するにあたって運の平等主義の「妥協しない形態(hard-line form)」(Anderson 1999: 295)をその対象としていることから、この想定は妥当だろう。しかしながら、強い運の平等主義は、運の平等主義解釈の中でもラディカルであり、個人の選択の責任の意義を強調しすぎるあまり、平等主義的理念から逸脱しているように思われる。オッターストロームは、「ひとたび我々が強い運の平等主義と弱い運の平等主義を区別すれば、実際には過酷批判は取るに足らないか誤りかのどちらかである」(Otterström 2012: 165)と述べ、弱い運の平等主義解釈によって過酷批判を回避できると主張する。すなわち、強い運の平等主義がドライバーを見殺しにするのはその定義上当然のことであり、その批判は取るに足らないものである。また、弱い運の平等主義は必ずしもドライバーを見殺しにしないため、その批判は誤りである。

なお、オッターストロームと同様の議論は、それ以前にブラウンによっても展開されている。ブラウンも運の平等主義を「厳格な解釈」と「穏健な解釈」に区別する。前者は、選択的運に対する個人の責任を強硬に主張する立場であるのに対して、後者ではその要件

---

<sup>161</sup> モスも同様に、(1)悪い選択的運の帰結を一切補償しない形態の運の平等主義、(2)誰を援助するかという優先順位を付ける際に、人々の責任を考慮する形態の運の平等主義、(3)十分主義的考慮によってベーシックニーズを保障する形態の運の平等主義という、複数の応答を運の平等主義は採用可能だと論じている(Moss 2014: 98)。オッターストロームの強い解釈と弱い解釈は、それぞれ(1)と(2)に対応していると言えるだろう。



は緩和される。過酷批判の標的は、前述の通り明らかにその厳格な解釈だろう。運の平等主義の中には様々な立場があるが、アンダーソンはその多様性を無視して、全ての運の平等主義を選択の運に対する責任原理を絶対視する厳格な解釈によって批判しており、それは誇張であるとブラウン指摘する (Brown 2005: 297-298)。厳格な運の平等主義は、このケースは自己責任として補償を行わない。それに対して、民主的平等はその人物の帰責にかかわらずに補償を行う。ブラウンが考えるのはこの二つの立場の中間の立場である。すなわち、「ある適切な返済プランのもとでその医療費を後日支払うという約束を取り付けて、緊急医療援助をその非保険のドライバーに提供する」(Brown 2005: 306)という立場である。これによって、運の平等主義は責任原理を捨てずに民主的平等に歩み寄ることが可能になる。市民間における地理的差別の問題についても同様の折衷案が可能である。この問題では、運の平等主義は災害が頻発する地域に居住することを選択した市民に責任があるとして、補償を行わないと想定されていた。

全ての市民達のために十分なケイパビリティを維持するために、連邦政府は災害見舞金を利用可能にするべきである。しかし、これに加えて、市民達は彼らが取ることを選んだリスクの程度、彼らが享受してきた機会の平等のレベルに応じて別様に課税されるべきである。(Brown 2005: 319)

運の平等主義の立場を柔軟に解釈することによって、この例においても、我々は残酷な対応か無条件の補償かを選ばなくても良いとされる。もちろん、運の平等主義に関して多様な解釈が可能であると言っても、それぞれの解釈に対する正当化は当然ながら重要である。オッターストロームが運の平等主義の二つの解釈を正当化するために注目するのは、資源の希少性という現実的制約である(Otterström 2012: 165-166)。この制約が仮に存在しなければ、弱い運の平等主義はドライバーを救助する。また、資源の希少性のもとでは優先的に誰を救助するかを選別することは問題がないと彼は論じ、「我々が全員を助けられないときには、責任にどのように我々が優先を割り当てるかを決めさせるのは道理に適っている」(Otterström 2012: 154)と述べている<sup>162</sup>。資源の制約を考慮すると、誰を救助するかを決定せねばならないのだ。もちろん、責任に基づいて優先性を割り当てるのはひとつの手段であって、他にも無数の手段—コイントス、年齢順、救助し易い人からなど—が想定可能である。しかし、ここでの論点は、責任に基づいて被救助者を決めるのがアンダーソンの主張のように残酷なのかという点である。筆者は、上記の弱い運の平等主義の過酷批判への対応は全く残酷ではないと考える。個人の責任とは無関係に救済を行うという、アンダーソンの民主的平等の持つ魅力は、資源の希少性を前提とすると薄れてくるように思

---

<sup>162</sup> 同様の見解として(Stemplowska 2009: 252)。さらに、セガルも、資源の希少性のもとでは、アンダーソンの理論も優先順位付けの問題を避けられないと指摘している(Segall 2010: 69-70)。

われる。現実的な制約のもとで全ての人々を救助不可能な場合、民主的平等も被救助者を何らかの方法で決めざるをえないではないか。したがって、救助される者と見捨てられる者を生むことが残酷であるならば、運の平等主義と同じく、アンダーソンの民主的平等も残酷であるはずなのである。

こうした議論に対しては、「資源の希少性という制約は、運の平等主義の民主的平等に対する相対的優位性を本当に示しているのだろうか」と問うことができるかもしれない<sup>163</sup>。十分主義の特徴であるポジティブテーゼは、人々が欠乏(*deprivation*)から自由な状態で、ある特定の閾値を上回って生活することの重要性を主張するものだったが(Casal 2007: 297-298)、その主張は実際にはあまりにも自明であるという意味で、取るに足りないものだと指摘されていた(Shields 2017a: 86)。特に、資源が豊富にある状況下では、責任非感応的なポジティブテーゼに基づくケイパビリティの保障に殊更異を唱える者は少ないだろう。人々の協働を可能かつ必要とさせる諸条件である、穏当な資源の希少性と限られた利他心といった正義の環境(cf. Rawls 2001: 84-85; Rawls 1999a: 109-112)や、「通常のヘルスケア機関は、個々の患者間での選別を正当化する、極度の時間と人材の欠乏に直面することはほとんど無い」(Bognar and Hirose 2014: 83)という事実を前提とすれば、責任や選択に応じた人々間での優先順位付けというケースが生じることによって、運の平等主義と民主的平等の差異が顕在化する事例は、現実的にはそれほど多くないかもしれない。もしそうであるならば、運の平等主義の相対的利点と考えられた資源の希少な状況での分配は、あくまで原理レベルに留まるものに過ぎない。これは運の平等主義にとって望ましくない結論だろうか。必ずしもそうではない。本稿で擁護する運の平等主義の基本的アイデアは、人々に自らの選択の責任を負わせることそれ自体ではなく、人々が道徳的に恣意的な不平等に苦しむことを悪と見なすものである。したがって、もし仮に、人々に選択の結果を負わせなくても十分なほどの資源があるならば、それをポジティブテーゼに表現される十分主義的な観点から分配することに反対する理由はない。こうした考慮は、後述する不確定性に基づく運の平等主義の立場と、時間的観点を組み入れた運の平等主義の立場と上手く適合する。

オッターストロームは運の平等主義を強い運の平等主義と弱い運の平等主義に、ブラウンは厳格な解釈と穏健な解釈の二種類に区別したが、そもそもこうした複数の解釈が可能なのは、運の平等主義という立場が不確定性を抱えているからである。運の平等主義は、一般的に「ある人々が不運によって、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは不公正である」(Lippert-Rasmussen 2015b: 1)というアイデアとして表現される。だが、このフレーズはそれほど示唆的ではない。例えば、運の平等主義は、悪い自然的運の影響の除去を目指すと考えられているが、「悪い自然的運の影響の除去」が具体的にどのような行為を指すのかは、運の平等主義のスローガンからは一義的には決まらないのである。例えば、生まれつき障害で足が不自由な人物に対して、悪い自然的運の影響を除去するとは一体ど

---

<sup>163</sup> この論点は井上彰に負っている。

ういうことを指すのだろうか。それは車椅子の供給や、介助者を日常的に派遣することなどを指すのかもしれない。もしくは、他の全ての人々の足を同様に不自由にしてしまうことを指すのだろうか。全員の足が不自由になれば、生まれつきの障害者は悪い自然的運によって他の人々よりも暮らし向きが悪くはない—全員平等に足が不自由だから—ため、これも運の平等主義の可能な解釈ではあるのだが、言うまでもなく、極めてナンセンスな解釈である。これらの例で明らかになったのは、運の平等主義という立場は、その理念を達成する際的手段に不確定性を抱えているということだ<sup>164</sup>。したがって、採用可能な様々な手段の中から、最も望ましい選択がなされる必要がある。別の表現をすれば、運の平等主義はその目的の達成するにあたって、複数の手段を「許容(permit)」するかもしれないが、その中の一つだけを必ずしも「要求(require)」するわけではない<sup>165</sup>。例えば、近視によって視力が悪い人々に対する運の平等主義的補償について考えよ。第一の手段として、手術によって近視それ自体を治療するという方法がある。第二の手段として、近視を矯正する眼鏡を支給するという方法もある<sup>166</sup>。不確定性を伴う運の平等主義それ自体は、両方の手段を許容するかもしれないが、どちらか一方だけを必ずしも要求するというわけではない。

事故を起こしたドライバーに責任を負わせるという点に関しても、「責任を負わせる」というフレーズが何を指すのかは不確定である。それは、交通事故を起こしたら救助されずに見殺しにされることを指すのだろうか。それとも、救助された後に治療費を支払うことを指すのだろうか。もしくは、他の人々よりも高額の治療費をペナルティとして請求することを指すのかもしれない(cf. Olsaretti 2009b: 76)。このように、運の平等主義という立場にはドライバーを見殺しにしなくてはならない内在的な理由は存在しない。ドライバーを見捨てることが残酷すぎるのならば、運の平等主義はそれほど残酷ではない選択肢をより望ましいものとして採用するだろう。こうした方針は「ある人々が不運(bad luck)によって、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは不公正(unjust)である」

---

<sup>164</sup> 例えば、セガルは、自身の運の平等主義が依拠する「理に適った回避可能性」概念が抱える不確定性に言及している(Segall 2010: 21-22)。なお、概念の不確定性は、運の平等主義に特有なわけではないだろう。例えば、優先主義においては、絶対水準において境遇の悪い人物への便益の道徳的重要性が増加すると考えられている。この考えに基づいて、暮らし向きが悪い人々の境遇を向上させるには具体的な方策を定めなくてはならない。この優先主義が、福利を分配的正義の通貨として採用していると仮定しよう。暮らし向きが悪い人物の福利を向上させるための方策は様々な形態を採りうるが、その中から望ましい手段を取捨選択することは不可欠である。したがって、優先主義においても運の平等主義同様の不確定性が付随すると言えよう。この不確定性は、残酷さに基づく異議のようにその立場が反直観的に映るように用いることもできるが、そうした解釈が反直観的になればなるほど、その立場を支持する者もいなくなり、その異議は藁人形論法に近づいていくだろう。

<sup>165</sup> セガルは、完全運の平等主義(All-Luck Egalitarianism)に関して同種の指摘をしている(Segall 2010: 53)。

<sup>166</sup> この例は、(Segall 2010: 76)から着想を得た。

(Lippert-Rasmussen 2015b: 1)という運の平等主義のスローガンからは全く排除されていない。セガルは、運の平等主義の核心である公正(fairness)は、その含意が不確定なケースがあり、不注意なドライバーの事例がそれに該当すると述べている(Segall 2010: 65)。運の平等主義が採用すべき対応がこのケースにおいて不確定である以上は、「不注意な人物を治療するのは、運の平等主義の公正の構想下では公正でもないし、不公正でもない<sup>167</sup>」(Segall 2010: 69)。なお、セガルは過酷批判に対して、公正に基づく運の平等主義を、その他の価値に訴える原理で補う多元主義的応答を採用するため、本稿でここまで扱ってきた非多元主義的アプローチとは異なる立場である。しかしながら、「他の諸価値と結びつくことで、それ〔運の平等主義〕は、必ずしも正義によっては要求されない望ましい政策を生み出す」(Segall 2010: 105)と彼が述べるように、事故を起こしたドライバーを救助するために、不確定性を前提として、運の平等主義は何らかの望ましい方法を選択することで、過酷批判に対して応答すべき点では共通する<sup>168</sup>。ただし、セガルの主張する多元主義的運の平等主義を運の平等主義に内在的なアイデアとして、すなわち非多元主義的応答として解釈出来ないかを本章を通じて模索する。

運の平等主義の批判者は、こうした不確定性をアドホックなものに見なして、「望ましさは運の平等主義を正当化しない」などと言うのかもしれない。しかし、筆者の見解では、望ましさこそが正当化の要因なのだ。上述の例において、全員の足を不自由にすることは明らかに望ましくない帰結だろう。そもそも、分配的正義の議論においては、どのように分配対象財を分配するのが望ましいのかが論じられているのだから、望ましさは正当化の理由にならないというのは奇妙である。過酷批判も、強い運の平等主義による帰結が残酷であるから一望ましくない帰結だから—という理由で運の平等主義を拒絶したのである。

さて、このような責任概念の不確定性に訴える反論は問題含みだろうか。筆者は、こうした不確定性は、責任概念に否応なく付随する性質だと考える。次のような例を考えよ。あなたの子供が隣家の窓を不注意で割ってしまったとする。窓を割ったことに対して責任を取るということは、この事例において一体何を意味するのだろうか。すぐに思いつくのは窓の修理費を支払うという責任の取り方である。また、迷惑を掛けた分として修理費にさらに上乗せした額を支払うという責任の取り方もあるだろう。仮に、あなたが経済的に困窮していて、窓を割られた隣家の住人は億万長者だったとしよう。その場合には、修理費を払うというのは必ずしも理に適った責任の取り方ではないかもしれない。むしろ、その億万長者は、その件について謝罪を受けるだけで十分と見なす可能性も高い。

このように、責任概念は日常のありふれた事例においてさえ、不確定性を持っていると

---

<sup>167</sup> 同様の論点に関して、運の平等主義は不注意な人物への治療を要求(require)しないが、それを行うのを禁止(prohibit)もしないとセガルは論じている(Segall 2012b: 326)。

<sup>168</sup> セガルは、コーエンの「規制のルール」の次元において、公正の価値を他の価値とトレードオフすることによって、望ましい政策を決定すべきだという立場を採っている(Segall 2012b: 327)。すなわち、そうした政策決定の場では、万事を考慮した上での望ましさという観点から、諸価値間のトレードオフの判断がなされる。

いうことは明白である。何が理に適った責任の取り方なのかは状況依存的である。上述の例で、窓を割った責任に死んで謝罪をするという責任の取り方も論理的にはありうる。だが、こうした責任の取り方を理に適ったものとして認める者は、まずいないだろう。なぜならば、その責任の取り方は残酷であり、過剰だと感じられるからである。すなわち、そうした過剰で残酷な責任の負い方は、端的に望ましくないのだ。セガルは、肺癌に罹患する事前リスクが異なる喫煙者二人の内、片方だけが肺癌になったというケースを挙げて、二人の間の不平等は不公平かどうかを問う文脈で、「喫煙の代償(price)は何であるか、または何であるべきかは明らかではない」(Segall 2013: 71)と述べている。おそらく過酷批判の論者は、「運の平等主義は、ヘビースモーカーに彼らの喫煙という選択の責任を引き受けさせるために何の援助も行わないから残酷だ」と主張するだろう。しかし、運の平等主義はそのような極端な主張にコミットする必要はない。運の平等主義的制度が存在する以前に、人々の行為に対する責任の負い方が一義的に決まっているわけではない。同じ期間にわたって喫煙をしても長生きする人、多少の不健康になる人、肺癌になる人がいるように、喫煙という行為の真の代価について、事前にコンセンサスは存在しない。とはいえ、それは運の平等主義が、彼の行為には何の過失も存在しないと見なすことを、必ずしも意味するわけではない。人々の選択や過失は、ある事態の帰結をその人物が引き受けるべきだという根拠(ground)を構成するかもしれないが、その人物がどの程度まで(to what extent)その帰結を引き受けるべきかという問いへの答えを直接的に与えるものではない<sup>169</sup>。こうした選択とその帰結の「程度」との関係の問題を、オルサレッティは「賭け金の説明(account of stakes)」と呼び、「責任原理の是認それ自体が、人々が何に対して責任を負うかについての特定の結論に必然的に我々がコミットさせると信じるのは誤りである」(Olsaretti 2009b: 75, 強調は原文)と主張する<sup>170</sup>。賭け金の説明に関して、トムリンは、過去に浪費をしたが以降の人生を思慮深く過ごしたアランと、過去から一貫して思慮深く過ごしたボブとの間に、甚大な不平等が生じるという事例について次のように述べる。

アランは(完全に)彼の浪費に対して責任がある[……]のだが、選択はその帰結(that outcome)を正当化しない[……]。問題は運の平等主義が非常に不確定であること自体ではなく、アランとボブが生きている社会—彼らが直面する選択肢の構造が不十分であるか、不公正である—に伴う賭け金の説明に存する。(Tomlin 2013: 398, 強調は原文)

賭け金の説明は、運の平等主義をはじめとする責任感応的平等主義(responsibility-sensitive egalitarianism)にとって不可欠な要素だとされる一方で、責任理

<sup>169</sup> 「人々はどの程度まである帰結を引き受けるべきか」という問いは、標準的な運の平等主義の用語においては、「人々はどの程度まで選択の責任を負うべきか」という問いと同じであるが、非対称説を採用する本稿では、責任に重要な役割を与えてはいないという点に注意が必要である。

<sup>170</sup> 同様の論点は、(Olsaretti 2009a)でも扱われている。

論の議論では従来焦点が当てられてこなかったとオルサレッティは指摘しているが、これは筆者がこれまで論じてきた運の平等主義における不確定性という特徴と、人々が負うべき責任の程度という問題に他ならない。「全ての賭け金の説明が等しく説得力を持つというわけではない」(Olsaretti 2009b: 75)とオルサレッティが述べるように、賭け金の説明が不確定であることにより、その中には相対的に高い説得力を有する立場がある一方で、そうでない立場も当然ながら存在することになる。人々が選択とその責任を問われるケースは無数に存在し、それぞれに一律の賭け金の説明が適用されるわけでは必ずしもないという意味においては、責任の負い方は状況依存的かつ未確定であり、妥当な賭け金の説明を決定する上では望ましさに基づく判断とは不可分だと筆者は考える。アンダーソンの過酷批判は、ドライバーを見殺しにすることは残酷であると主張する。筆者もその見解に同意する。そうした対応は残酷であり、理に適った運の平等主義は不注意な人々に対してさえも、彼らがそこまで高額な賭け金の支払いを要求されるべきだとは考えないだろう。ドライバーを見殺しにする残酷さを指摘するアンダーソンの批判は正しい。だが、その批判は正しいがゆえに、それは運の平等主義にとって取るに足らない批判なのである。この批判は、人々が負わされる賭け金が高すぎるという意味において、窓を割った責任として死ななければならないという主張と同程度に取るに足らない。運の平等主義が残酷さを示すというアンダーソンの批判は、彼女の想定する運の平等主義が、人々に支払わせようとする賭け金が高額過ぎることに反直観性を見出すというその批判の論拠ゆえに、高額過ぎる賭け金に反対するという立場が運の平等主義によって何の問題もなく両立しうるならば、その効力を失うだろう<sup>171</sup>。もちろん、不確定性と賭け金の説明を適理性によって結び付ける以上の議論は、運の平等主義がそうした理に適った賭け金を必ず設定することを立証してはいない。すなわち、そうした法外な賭け金の人々に課される可能性は原理的には開かれている。しかし、この点が運の平等主義を他の理論と比較した際の相対的劣位と捉える必要はない。例えば、アンダーソンの民主的平等論においても、何が対等な市民として機能するのに必要なケイパビリティと見なされるのかという問題に関して、理に適っていない基準が設定されてしまう可能性は原理的には排除されていないからである。

運の平等主義が、不確定性に基づく上述の判断を下し、事故を起こしたドライバーを見殺しにしないことを望ましいと見なすであろう理由は、運の平等主義それ自体の中に見出すことができる。運の平等主義を、単に選択の帰結は自己責任として切り捨てる理論と解釈するのでは、ドライバーを救助するという発想に辿り着くことはない。アンダーソンらは、そのように運の平等主義を解釈した上で、その残酷さを批判するのだった。しかし、運の平等主義が、最終的にある選択の帰結を人々に負わせるケースにおいても、その選択

---

<sup>171</sup> オルサレッティも、運の平等主義が過酷批判において問題含みな賭け金を想定しているというアンダーソンの批判は、誤ってそれが運の平等主義に内在的な理由によるものと見なしていると指摘している(Olsaretti 2009a: 171, n.9)。

は理にあってフェアな背景条件のもとでの選択でなければならない<sup>172</sup>。また、以下に見るように、運の平等主義原理は一度きりの選択にのみ適用されるのではなく、人々の生涯にわたって適用されるものである。したがって、そうしたフェアな条件を継続的に維持し続けることは、運の平等主義にとって根本的な重要性を持つ。この事例において、事故を起こしたドライバーは負傷しており、過酷な判断によって放置された場合には、運の平等主義が前提とする健康状態を充足しないため、選択の責任を負う主体としての要件をそもそも満たさない<sup>173</sup>。それゆえ、運の平等主義者が運の平等主義へのコミットメントに忠実であるならば、むしろそのドライバーを救助し、治療をすることで再び責任を負うことが可能な主体として、その状態を回復させることが要求されるとも言えるのである。人々の生涯にわたっての平等が重要であるという考え方は、「生涯全体平等主義(complete life egalitarianism)」(Segall 2016: 84)や「生涯説(lifetime view)」(Hirose 2015a: 137)などと呼ばれる。生涯全体平等主義は広範な支持を得ており、この立場自体は論争的ではないと見なされている<sup>174</sup>(Segall 2016: 84)。それゆえ、本稿ではこの立場に対する独立した正当化を展開するつもりはない。また、この立場は人生のある時点における平等が重要であると考え「時間断片説(time-slice view)」(Hirose 2015a: 139)と比較される文脈で扱われることが多いが、本稿の観点から重要なのは、二つの立場の相対的優位性を競わせるのではなく、平等主義者は、人々の人生の全体にその関心を寄せてきたという事実である<sup>175</sup>。フェアな条件の継続的確保という考慮による不注意なドライバーの救助の正当化は、こうした時間的観点を踏まえたものとしても理解可能だろう。アンダーソンは、「民主的平等は、生涯にわたって(over the course of an entire life)平等な者としてあり続けるために十分なケイパビリティのパッケージへの実効的なアクセスを保障する」(Anderson 1999a: 319, 強調は引用者)と宣言している。こうした時間的視点は、様々な平等主義理論における共通了解事項だと言ってもいいだろう。筆者の理解する運の平等主義は、人々の選択が行われる際の適切な背景条件が、生涯にわたって維持されるべきものと見なす。そのため、運の平等主義は、それらの背景条件が悪い選択的運を通じて損なわれることに反対する内在的根

---

<sup>172</sup> 繰り返しになるが、そうした背景条件は、人々の間の選択の結果の期待値が厳密に同一であることや、十分性を充足した結果が必ず保障されなくてはならないという主張に必ずしも筆者はコミットしない。

<sup>173</sup> 瀕死の人物が行った選択の責任を問うことは誰の目から見ても不公平だろう。当然ながら、負傷の程度が軽微ならば、その責任を全て負わせる—それが何を意味するにせよ—ことには何の問題もないケースもあるかもしれない。しかし、過酷批判の例は、そうした軽微な負傷ではない。したがって、運の平等主義における選択の前提条件の維持という根本的関心を生じさせる。こうした考慮は運の平等主義に内在的なものなのか、それとも運の平等主義とは別個の十分性原理と表現すべきかは、必ずしも明らかではない。それをどのように呼ぶにせよ、適切な背景条件を欠いた運の平等主義に何らかの魅力があるようには思えない。

<sup>174</sup> そうした広い支持の一方で、生涯説の問題点も指摘されている(Hirose 2015a: 138-139)。

<sup>175</sup> 平等主義だけでなく、優先主義も人々の生涯全体をその理論の適用範囲と想定しようとホルトウグは述べている(Holtug 2010: 207)。

拠を持つのである。

運の平等主義原理の適用にあたり、時間的観点を導入することにより、人々に負わせる責任の程度を抑制すべきだとする理論をトムリンが提出している(Tomlin 2013)。標準的な運の平等主義は、不注意なドライバーのケースのように、事故とその責任という形で、一回きりの運の平等主義原理の適用が前提とされるものとして想定されていたと言える。これに対して、時間的観点を組み込んだ運の平等主義を、トムリンは「動的運の平等主義(Dynamic Luck Egalitarianism)」と呼ぶ。動的運の平等主義によれば、「運の平等主義は、不平等が完全に選択に基づく起源を持つ時でさえも、時折それを不公正だと見なすべきである」(Tomlin 2013: 394)。すなわち、動的運の平等主義は、人々の不注意な選択に由来する不平等であっても、是正すべきケースが存在すると主張する。動的運の平等主義のこの特徴は、完全な選択がありえないという想定に立ち、人々が負うべき責任を割り引こうとした実際の論法や、合理的能力の不完全性に訴えることで同様に責任を割り引こうとする論法とも異なる。動的運の平等主義の根拠となるのは、時間の経過による人々の個人的アイデンティティの変化である。誰しもが日常的に自らの過去の選択を振り返って、「なぜ自分はその時そのような選択をしたのか」という、疑問や後悔の念に苛まれることがしばしばある。人々が過去の選択を後悔している場合に、再度のスタートの機会を与えるべきだと主張する立場としては、フローベイの「再スタート(fresh starts)説」(Fleurbaey 2008, Ch.7)が挙げられるが、これは運の平等主義の一種として分類される(Hirose 2015: 55-56)。「再スタートは、生涯にわたって(over a lifetime)自由を増大させる」(Fleurbaey 2008: 197, 強調は引用者)というフローベイの言にあるように、運の平等主義は人々の生涯全体をその理論の射程に収めることによって、人生のある時点における人々の選択の結果を彼らが真に後悔している場合には、再スタートのために援助すべきだというアイデアとも両立しうる。

動的運の平等主義や再スタート説のように、過去の時点における重大な選択ミスによって、生涯にわたって人々が苦しむことは理に適っていないと考える者も多いだろう。ドゥオーキンの定義によれば、「選択的運とは、熟慮と計算に基づくギャンブル—彼または彼女が予期すべきであった、または拒絶することが可能だった隔離されたリスク(isolated risk)を受け入れることによって、ある人物が利益を得るか損失を被るか—が、どのような結果となるかという問題」(Dworkin 2000: 73, 強調は引用者)である。選択的運が隔離されたリスクであるならば、ある選択の帰結は、選択時点以降の長きに渡って継続的に悪影響を及ぼすことで、将来の選択の適正な背景条件—それがどう定義されようとも—を毀損してしまっただろう。トムリンは、一度不平等が生じると、それがより多くを持つ者の選択枝を増やすことによって、時間の経過とともにその不平等が拡大していくという傾向性を指摘している(Tomlin 2013: 396-397)。すなわち、そうした不平等を引き起こした選択的運は、隔離されたリスクによるものとは言えない。

チェンバーズの挙げる以下の事例が、時間の経過とともに拡大する不平等の傾向を良く



表している。その例では、同等の学力を持つジェレミーとジェイソンがエリート大学を受験するが、ジェレミーが合格し、ジェイソンは不合格となる。大学卒業後の就職先に関しても、エリート大学出身のジェレミーはリーディングカンパニーに就職し、ジェイソンはそれに劣る企業に就職する。後に彼らが転職する際にも、ジェレミーが有利な立場に位置し続けるといった具体に、両者の間の初期の不平等は経時的に拡大していく (Chambers 2009: 375-376)。これは現実においても目新しい光景ではないだろうが、それを多くの人々は道徳的に問題があると考えるはずである。選択の結果のこうした傾向性を踏まえると、ある時点の選択の帰結が、それ以降にもわたって人々に多大な悪影響を及ぼす場合には、運の平等主義の観点からも救済が要請されうる。また、セガルはチェンバーズの例に言及して、エリート大学に不合格になったのはその人物の責任だとしても、企業の採用担当者がエリート大学と、それ以外の大学出身だが同等の能力を持つ学生がいた場合に、前者を機械的に採用することに関しては責任がないため、人生の各ステージにおける不利が次のステージにおいての不利とならないように、運の平等主義は一定の制約を設けるべきだと主張する<sup>176</sup> (Segall 2013: 150-151)。したがって、人々の選択の責任を過度に強調することの残酷さを批判するアンダーソンの過酷批判に対しては、運の平等主義は必ずしもそうした過酷な政策を正当化しないと応答できるだろう。ある帰結がアンダーソンの主張するような過酷さを示す事例であればあるほど、なおさら運の平等主義はそれを是認しない。

以上の議論を整理しよう。まず、従来の運の平等主義には、ある人物がどの程度まで (to what extent) 選択による帰結を引き受けるべきかという、「賭け金の説明」の問題に関する不確定性を抱えていた。こうした不確定それ自体は、運の平等主義が過酷な政策を採用するか、それに反対するかに関して、どちらの立場とも両立するため、不確定の存在を指摘するだけでは、運の平等主義が過酷批判を回避可能であるという主張の正当化とはならない。この正当化は、前述した運の平等主義の目的に沿った複数の論拠を組み合わせられることで、運の平等主義が過酷な政策を正当化しないというベクトルで補強される。例えば、それは選択的リスクを隔離されたものと見なすというアイデアや、選択の生じる適切な背景条件の維持という観点であり、これは生涯説が平等主義者らに広範に支持されていることから引き出されていた。さらに、時間の経過による選好の変化や後悔による再スタート機会の援助という政策も、運の平等主義の理論的枠組みの中で正当化されうるものであり、前述の論拠と組み合わせることで、運の平等主義が過酷な政策に反対するための支援材料となる。責任概念の不確定性を、運の平等主義の根本的な目的に照らして解釈するこれらの反論は、充分性原理—ベーシックニーズの充足等—などの補助原理を採用するわけではないという意味では、非多元主義的である。しかしながら、過酷批判に対する運の平等主義的反論は多元主義的なものが広く知られている。これについては後述する。

---

<sup>176</sup> このような制約を設けた運の平等主義は、結果の平等に接近するとセガルは指摘している (Segall 2013: 151, n.46)。この立場が実際にどれほど結果の平等に近づくかは、人々の選択の責任とその制約との間に、どのように重み付けを行うかに懸かっているだろう。

### 6-3. 尊敬欠如批判

過酷批判の他に、アンダーソンは運の平等主義が抱える別の問題点を指摘している。その要点は、運の平等主義は人々に対する尊敬を欠いているということである。なお、同様の批判はウルフによってもなされている(Wolff 1998; Wolff 2010)。運の平等主義が尊敬の欠如を示すという理由の一つとしては、先述した残酷な対応の例が挙げられている。

運の平等主義は、非常に悪い選択の運の犠牲者達に対して、それらのリスクを犯したので彼らは自らの不運に値し、だから社会は彼らを困窮と搾取から守る必要は無いと伝える。だが、完全に理に適った選択を理由として、そのメンバーがそのようなどん底に沈むことを許容する社会は、彼らを全く尊敬を持って扱っていない。(Anderson 1999a: 301)

残酷さを理由とした尊敬の欠如の問題を挙げつつ、アンダーソンは尊敬に関連する別の問題点を挙げる。彼女はその問題点を、「運の平等は内面的に恵まれない人を貶し、私的な軽蔑を公的に認識された真理の地位に持ち上げる」(Anderson 1999a: 306)と表現している。我々がある人物の内的特性を劣っていると判断することは、その人物に対する尊敬を欠く行為であるのというのは言うまでもないが、それはまだ私的な行為の領域に留まっている。しかし、諸個人に対して帰責不可能な自然の運に由来する不利益に対する補償を目指すという運の平等主義の基本的アイデアを政策として実施するには、誰が補償を受けるに値するのかを特定する必要がある。そのためには公的な基準が要求される。これによって、単に私的な領域に留まっていた「劣っている」という判断が公的な領域に入り込むことになる。こうして生来の特質（外見の醜さや知能の低さなど）に対する公的なスティグマが確立される。そして、このようなスティグマの付与は、公的な劣等者と見なされ補償の対象になると認められた人々に対する尊敬を欠いているとされる。

また、生来の才能に乏しいといった不運によって失業した貧しい人々が補償を受けるためには、自らがなぜ貧しいのか、なぜ仕事を得られないのかを公務員に説明しなければならない。これも人々の尊厳を傷つけるとウルフは論じる。

この人物は、他の人々が持っている機会を自分が持っていないことを示さなければならないだろう。だが、仮定によると、客観的な機会の不足は存在しない。それゆえ、もし失敗が存在するならば、その失敗は主観的なものである。[……] ある人物は他者にとっては困難が存在しない時でさえ、それは失敗、すなわち、雇用を得ることが出来ないという説得力のある証拠を単に認めるだけではなく、立証することを要求される。(Wolff 1998: 114)

生来の才能が豊かな人々は容易に職を得るのに対して、才能に乏しい人々は他の人々が容易に出来ることを自らがどれだけ努力しても不可能であるということを立証しなければならない。つまり、その人物はこのように恥辱的な告白(*shameful revelation*)をし、自らがどれだけ無能かを他者の目に曝さなければならない。才能に乏しく生まれるということが既に一つの不利益であるのに加えて、「これは既に非常に不運な立場に置かれている人々の尊厳の最後の一片まで取り除く」(Wolff 1998: 114)とウルフは論じる。その一方で、「裕福な人々はなぜ彼らが裕福になったかを説明する必要がない。これは平等主義的観点から二重に不公平であるように思われるかもしれない」(Wolff 1998: 111)と、不公平の存在が指摘される。また、「そのような状況下では、[他者と]平等な存在としての自己のいかなる感覚をも保持することは困難である」(Wolff 1998: 114)とウルフは述べており、ここでは「尊敬」だけでなく「平等」の価値も犠牲になっている。これらの理由から運の平等主義の補償政策には欠陥があるとされる。ウルフによれば、運の平等主義の核心は「公正(*fairness*)」であり<sup>177</sup>、この価値との対立の結果として「尊敬」の犠牲が生じるとされる。ウルフは「公正」と「尊敬」の対立関係を(Wolff 1998)で論じる一方で、その矛盾は必然的なものではないということを後に強調しており(Wolff 2010: 343)、また、恥辱的な告白の問題は運の平等主義に特有ではなく、アンダーソンの理論にも当てはまると指摘している(Wolff 2010: 348)。だが、運の平等主義が「尊敬」の価値を無視しているという論点はなおも残るため、尊敬欠如批判は考慮に値する。

こうした尊敬欠如批判に対しては、運の平等主義の立場を擁護する議論をファース(Firth 2013)が展開している。ファースの議論は、理想的な平等主義的社会という状況を前提になされている。理想的な平等主義的社会とは、「その住民が、その社会が統治される方法を知らせる(*inform*)根本原理を受け入れており、そして、それによって導かれる」(Firth 2013: 35)社会のことだと定義される。すなわち、人々が平等主義的エートスを持った社会のことであると考えるべきだろう。理想的な平等主義的社会において恥辱の告白批判が効力を持たない理由を、ファースは恥辱の概念に注目して論じている。恥辱とは、「ある人が、保持すべき(*ought*)と信じている個人的資質を、自らが欠いていると気づく時に感じられる」(Firth 2013: 40)感情であるとされる。つまり、恥辱の告白によって恥辱を感じるのは、市場における才能を持つことに対して価値を認める人々である。彼らは自らがそうした価値を持たないことに対して恥辱を感じる。だが、平等主義的原理にコミットしている人々はこうした告白を恥辱と感じないとファースは想定する。なぜならば、市場における才能というのは道徳的に恣意的な運の産物に過ぎず、その人物の持つ重大な価値(*deep value*)とは無関係だからである(Firth 2013: 38)。道徳的に恣意的な不利益を是正するという運の平等主義の観点からは、市場における才能に関するファースの議論は妥当だろう。例えば、ドゥオーキンは、「富を獲得する才能そのものが徳である、すなわち賞賛されるべき性質であ

---

<sup>177</sup> 「公正」を運の平等主義の核心と考える議論として(Temkin 2011)、後述する(Segall 2007)等がある。

るといふ想定は、非常に受け入れがたい。何が富を獲得する才能とみなされるかは、多くの面で偶然的である(Dworkin 2000: 326-327[邦訳: 437])と述べている<sup>178</sup>。こうした運の平等主義の立場に基づくと、「才能に恵まれた人」という語は、結局のところ、ある社会において高い報酬を得る能力があるという幸運に偶然恵まれた人物を指すものにすぎない。それゆえ、運の平等主義者は、そうした偶然性がある人物の持つ重大な価値を決めるものとは考えないのだ。カウフマンも同様の点に関して、運の平等主義は「人々の価値は彼らの自然的賦与(endowments)によっては決定されないという規範」(Kaufman 2004: 828, 強調は原文)に基づいていると指摘している。

とはいえ、自らの劣位を告白することは、理想的な平等主義社会においても、たとえそれが恥辱とまでは言えないとしても何らかのネガティブな感情を伴うかもしれない。恥辱よりも弱い感情として、ファースは「当惑(embarrassment)」を挙げ、これを「場違いな(out of place)何かを公共的に行った際に、あなたが抱く」(Firth 2013: 42)感情だと定義している。当惑の感情は、ファースによれば、状況依存的なものであり、どのような行為が当惑的なものとみなされるかはその社会的な文脈によって異なる。では、理想的な運の平等主義の社会において、恥辱の告白は人々を当惑させるものだろうか。先述した通り、運の平等主義社会では平等主義的エートスが人々の間に普及している。すなわち、道徳的に恣意的な不利益を補償することは正義の規範として共有されている。こうした点を踏まえると、アンダーソンやウルフにとっては恥辱の告白と見なされる行為も、この社会では「人々が彼らが資格を持つもの(entitled)を主張している(claiming)ものと見なされるだろう」(Firth 2013: 42)というファースの想定は妥当と思われる。つまり、そこでは自らの不利な立場を告白することは、単に正しい行為をしているのであって、当惑する必要は全くないのである<sup>179</sup>。繰り返すが、こうした議論は理想的な平等主義的社会を念頭に置かれたものである。現実の社会においては、正しい行為でも当惑することはありうる。例えば、自分は正しいと思っけていても、社会的にはそれと正反対のエートスが普及している場合である。そうしたケースでは、不利な立場におかれた人物は、運の平等主義の補償システム(または、一般的な社会保障のシステム)の利用を躊躇するかもしれない。自己の信念と社会的エートスの強度によって、当惑や恥辱の程度は変化する。

また、恥辱の告白は、運の平等主義にのみ当てはまるのではなく、アンダーソンの民主的平等にも同じことが言えるだろう。運の平等主義に向けられた恥辱の告白批判では、自身が他者と比べて才能に劣ることの告白が恥辱的だとされた。アンダーソンの民主的平等では、人々は、他者との比較という観点からではなく、市民として機能するために十分なケイパビリティが保障されている。すなわち、人々の状態は運の平等主義のように相対的

---

<sup>178</sup> アーネソンも、何が才能と見なされるかは状況依存的だと指摘している(Arneson 1999: 226, n.2)。

<sup>179</sup> ただし、人々は自らの才能と市場の欲する才能のギャップを遺憾(regret)に思うかもしれない(Kaufman 2004: 829)。

にではなく、絶対的水準で判断される。したがって、民主的平等においても運の平等主義と同様に、人々の援助前の段階の能力の測定が不可欠であり、これはカウフマンによっても指摘されている(Kaufman 2004: 828)。この特徴は、民主的平等にも恥辱の告白批判が効力を持つことを示す。もし、仮にアンダーソンやウルフの指摘の通り、「あなたは、相対的に他者より劣っている」ということを人々に伝えることが恥辱的であるならば、同様に、「あなたの境遇は、絶対的水準において悪い」と伝えることも恥辱的であるはずだ。さらに、運の平等主義においては、ある人物が補償に際して境遇が劣位にあると評価されたとしても、それはその人物に責任がない運に由来するものなので、「運の平等は、そのような人々が不利な立場に苦しむのに値しないと主張する」(Kaufman 2004: 829)。したがって、運の平等主義における人々は自身の不利な境遇に対する評価を一切恥じる必要が無い。これに対して、民主的平等はケイパビリティの保障の際の基準に、ケイパビリティの欠損が運に由来するものかどうかを含めないため、自己の責任によってある人物が劣位の境遇を認定される時には、彼はその評価を直視せざるを得ない。これは運の平等主義よりも恥辱的だろう。

以上の議論を踏まえて、(1)尊敬欠如批判は、平等主義的エートスが普及した運の平等主義的社会においては妥当性を欠く、(2)尊敬欠如批判は、絶対的な水準に基づいて市民のケイパビリティを評価するアンダーソンの民主的平等にも向けられる、と本稿では結論する。

#### 6-4. 多元主義的運の平等主義

これまでに確認したように、運の平等主義者は、アンダーソンの批判に対して多様な応答を試みてきた。そうした応答の中でも最も注目を集めたのが、多元主義的応答である。多元主義的応答では、運の平等主義原理に他の原理を組み合わせた「多元主義的運の平等主義(pluralist luck egalitarianism)」の立場が様々な論者によって主張されている。例えば、ブラウンは運の平等主義と民主的平等の両立可能性を指摘し、それは望ましいことであると論じている。

私が提案するのは、基本的には以下のような平等としての正義の多元主義的見解である。すなわち、平等な人々の社会は、そこにおいて我々が人々の生に対する自然の運の影響を緩和しようとして試み、自発的な選択のコストをそれが可能であるところでは諸個人自身に対して帰すことを試みるが、同時に、極端な貧困、搾取、抑圧、そして価値ある機能へのアクセスの欠如を除去するために努力することを試みる社会である。

(Brown 2005: 331)

ブラウンの主張する多元主義的運の平等主義は、運の平等主義の基本的なアイデアである個人の選択を重視しつつも、それが行き過ぎた時に生じる弊害—貧困、搾取、抑圧—が人々から価値あるケイパビリティを奪わないように、民主的平等が運の平等主義を抑制す

るといふ形式をとる。責任原理を充分性の原理が制約するという構成を採用する多元主義的運の平等主義は、アンダーソンの批判に対する応答として他の論者からも提案されており(cf.Casal 2007)、多元主義的運の平等主義の最も代表的な形態と言ってよいだろう。多元主義的運の平等主義は、複数の原理の組み合わせによって多様な解釈が可能であるが、ここで重要なのは、運の平等主義が多元主義的に解釈可能なアイデアだということである。テムキンが、「水準上昇批判と水準低下批判の主たる教訓は、我々は道徳については多元主義者になるべきだということである」(Temkin 2015: 10)と述べるように、平等主義者だけでなく、他の分配原理を支持する者にとっても、分配的正義において複数の根本原理が存在するという意味での多元主義は、現代では議論の前提となってきたと言っても過言ではないだろう。セガルの言を借用すれば、運の平等主義は「道徳性の細かい断片(narrow slice of morality)」(Segall 2010: 172)であり、これと類似の立場は、ラスムッセンの「運の平等主義は正義に関する主張であって、道徳的善や道徳的許容可能性に関する完全理論ではない」(Lippert-Rasmussen 2015b: 3)という主張にも見出せる。こうした多元主義の立場を採用するということは、運の平等主義的原理と他の価値との間のトレードオフの可能性を認めることであり。多元主義的運の平等主義を擁護するセガルが認めるように、運の平等主義が理念とする「平等(公正)」は絶対的な価値では無い。

分配的正義は時折、他の諸価値とトレードオフにならねばならないということをも是認しなければならない。運の平等主義は、平等(もしくは、平等主義的分配的正義)は、道徳(morality)は言うまでもなく、他の全ての正義の諸考慮を打ち負かさないという見解と両立する。(Segall 2007: 191)

前述のブラウンの指摘のように、運の平等主義と民主的平等が多様な運の平等主義として統合可能ならば、アンダーソンのように民主的平等(社会的関係性)と運の平等主義(分配)とを二者択一的に議論をすることは妥当ではない。

多元主義的運の平等主義は、それが採用しうる形態に関して多様な解釈の余地を残していると前述した。ブラウンのように運の平等主義を民主的平等で補足しようとする議論が存在する一方で、セガルは運の平等主義に「連帯の原理(principle of solidarity)」を組み込むべきであると提案する。連帯の原理は、集合的善を促進する集合的決定への「忠誠(loyalty)」、他のメンバーが同様に便益を得るのでなければ、暮らし向きが良くなるのを望まない「友愛(fraternity)」、個人のメンバーによって被られる損失に対して、メンバーが進んで集合的に責任を負う心持ちを指す「集合的責任(collective responsibility)」という三つの特徴を持つ原理だとされる(Segall 2007: 196)。これら三つの特徴の中でも、ここでは「集合的責任」に注目したい。セガルはそれを「他の人々と運命(fate)を共有しようとするメンバー達の意志」(Segall 2007: 196)を反映したものであると論じる。同様に、マルコヴィッツ(Daniel Markovits)は政治的連帯について、「運(幸運と悪運の両方)は、集合的に

属するのであって、それが第一に偶然降り掛かる個人の市民に対して属するのではない」(Markovits 2008: 297)と述べている。彼らの主張からは、運が集合的リスクとして捉えられていることが読み取れる。すなわち、不運という不確実なリスクに各人は曝されており、社会としてはそれに対して共同して備えることが必要となる。道徳的に恣意的な運の影響に各人は直面する可能性があり、その犠牲者達を放置する社会的枠組みは、リスクへの集合的責任を考慮すると不運の犠牲者達に対して正当化出来ず、不正であるとも言えるだろう。このように解釈するならば、運の平等主義というプロジェクト自体が集合的責任に基づく連帯の思想であるとも言えるのではないだろうか。

こうした連帯の原理が運の平等主義と組み合わせられる理由は以下の通りである。セガルは、運の平等主義が重視する「平等な道徳的価値(equal moral worth)は、彼らのコントロールを超えた理由によって、人々が他の人々より暮らし向きが悪くなるべきではないということを必然的に伴う」(Segall 2007: 189)と考えている。このアイデアは、運の平等主義の関心である分配的正義、すなわち「公正」から導き出されるが、「公正」単独では現実の諸制度のデザインを決定付けることが出来ないという不確定性の問題点がある。なぜならば、現実の社会においては、「公正」以外の他の道徳的考慮を含めた上で政策決定がなされる必要があるからである。そのため、「公正」以外の諸価値—効用、人格への尊重、プライバシー、公示性(publicity)、自律(autonomy)、同情(compassion)、約束の遵守、文化的多様性など(Segall 2007: 189)—を考慮に入れる必要があり、その内の一つが「連帯」であるとされる。セガルは、「無条件の義務の互惠性(reciprocity of unconditional obligations)」が連帯の関係性の特徴であり、「公正」の価値単独ではその対応方法が不確定なケースでは、連帯の原理に訴えることによってそれを解決すべきだと主張している(Segall 2007: 197)。連帯の観点からの補償は各人の功績や選択とは無関係になされるため、過酷批判の例における不注意なドライバーに対する補償も連帯の原理によって正当化される。

運の平等主義が連帯の原理を含むという主張は、マルコヴィッツにも見られる。彼によれば、「穏健な運の平等主義は、純粋に分配的な理想ではなくて、その核心には自由で平等な市民間の政治的連帯のヴィジョンを含んでいる<sup>180</sup>」(Markovits 2008: 271)。「政治的連帯」という語でマルコヴィッツが意味しているのは、「全ての市民達がエージェントとして平等に扱われること—彼らが全員平等な自由を享受すること」(Markovits 2008: 297)であり、「運の平等主義は公正な平等な配分ではなく、市民間の平等な関係性を確立する魅力的な帰結を生むための柔軟な方法で発展されるかもしれない」(Markovits 2008: 304)と彼は示唆している。こうした見解は、民主的平等によって平等な市民としてのケイパビリティを保障しようとするアンダーソンの企図とも重なる。したがって、運の平等主義と民主的平

---

<sup>180</sup> しかし、アンダーソンはこうしたマルコヴィッツの見解に対して、「本質的な連帯の理想や社会的関係性における非従属(non-subordination)の理想が直接的に悪い自然の運の中和という自明の主張を生むかは十分な議論がなされていない」(Anderson 2007: 260)と述べている。

等は、対立関係というよりは両立可能な関係と言えるのではないだろうか。ウルフもアンダーソンの理論の内部に運の平等主義的な要素が存在することを指摘している(Wolff 2010: 348)。もちろん、以上の議論によって運の平等主義と民主的平等の間の差異が完全に消失するというわけではないが、その距離はかなり縮小しうる可能性がある<sup>181</sup>。

筆者は、運の平等主義と関係論的平等主義を、アンダーソンのように対立関係として見なすのではなく、親和的關係と捉えている。前述のように、本論文において擁護してきたセガルの運の平等主義は、連帯の原理を組み入れた多元主義的運の平等主義を採用することで、アンダーソンの批判に応答していた。本稿ではセガルだけでなく、他の形態の運の平等主義もアンダーソンの批判を回避しうることを示すことを目的とする。そこで、以下では代表的な運の平等主義者の一人であるコーエンの理論を通じて、運の平等主義と関係論的平等主義の親和性を例証する。まず、コーエンが支持する正義原理を確認する。それは社会主義的機会の平等(socialist equality of opportunity)と彼が呼ぶ原理である。

社会主義的機会の平等は、全ての選択の出来ない不利益—それらが社会的な不運を反映している不利益、自然的な不運を反映している不利益であるかにかかわらず、その行為者の彼女自身が道理にあって責任を持つことが出来ないもの—を是正することを追求する。(Cohen 2009: 17-18)

社会主義的機会の平等原理は、「ある人物が自身の過失(fault)や選択(choice)を通じてではなく、他の人々よりも暮らし向きが悪いならば、それは悪である」(Temkin 2001: 330)という運の平等主義の基本的なアイデアを表現したものであると言える。コーエンは、運の平等主義の根本的関心を、「不平等が公正であるのは、責任についての特定の事実がそれらの不平等に関して得られる時であり、その場合に限られる、という直観に正確さを与えること」(Cohen 2008: 300)であると述べている。標準的な運の平等主義と同様に、社会主義的機会の平等原理は、個人の選択の帰結として生じる不平等を是認する。そして、社会主義的機会の平等原理に加えて、コーエンはコミュニティの原理(the principle of community)を自らの平等論に組み込む。コミュニティの原理は二つの様式を持ち、第一の様式では「平等主義的原理が許す特定の格差を禁じることによって、その平等主義的原理の作動を制約する」(Cohen 2009: 12)役割を果たす。すなわち、この原理は社会主義的機会の平等原理が是認する不平等が、一定程度以上に拡大しないように制約する歯止め役として機能する。

もし、あなたが私の10倍のお金を稼いでそれを保持しているのならば、我々は、あなたと私という完全なコミュニティを享受することは出来ない。なぜならば、私の人生

---

<sup>181</sup> 例えば、価値あるケイパビリティを全ての市民達が達成した後に残る不平等への応じ方が両者の差異として残るかもしれない。これは民主的平等が十分主義を採用していることに由来する。



はあなたが決して直面することがないであろう困難—それに対処するために、あなたは私を助けることが出来るが、あなたは助けない。なぜならば、あなたは自分のお金を保持するからである—に苦しむだろうからである。(Cohen 2009: 35)

上の例では「10 倍の所得」という表現がなされているものの、コーエンはコミュニティの原理によって抑制されるべき不平等の範囲を明確に示してはいない。それは、以下に述べる正当化の問題が存在するために、その程度を正確に述べることが出来ないことが理由として考えられる。上の例では、貧しい「私」と裕福な「あなた」という「我一汝」の関係で描写がなされている。すなわち、ここで述べられているのは、「私が困窮しているのにもかかわらず、あなたが 10 倍の所得を保持しているということは、あなたから私に対して正当化出来ない」ということだと言える。これはコーエンによる別の例から推測が可能である。

あなたは毎日混んだバスに乗らなければならないのに対して、私はあなたを私の快適な車の中に居ながら追い越す。しかしながら、私はいつかバスに乗らなければならない。なぜならば、私の妻が車を必要とするからである。私は、道理に従って同胞の運転手に対しては不平を言うことが出来るが、あなたに対しては言うことが出来ない。私はあなたに対して「今日、バスに乗らなければならないなんてひどいことだ」と言うことは出来ない。我々の間には、ちょうど私とその同胞の運転手との間に自然に適用しているのと同じ類のコミュニティの欠如が存在する。(Cohen 2009: 36)

バスの例では、「あなたが混雑したバスで苦しんでいるのに対して、私が自家用車に乗っていて、時折バスに乗った際に不平を漏らすことは、私からあなたに対して正当化出来ない」と見なされている。そして、正当化不可能な状態を主張（または放置）している人々の間にはコミュニティが欠如しているとされる。こうした「我一汝」の関係における正当化は、才能豊かな人々が才能に恵まれない人々に対して、就労インセンティブとしての高報酬を要求することで、所得における不平等を正当化しようとするインセンティブ論法<sup>182</sup> (incentives argument) が両者の間のコミュニティの欠如を示すため、「インターパーソナルテスト<sup>183</sup>(interpersonal test)」に不合格となることを理由として拒絶されるべきだとした彼の議論の流れを汲んでいると見られる<sup>184</sup>。コーエンは、インターパーソナルテストを以下のように説明している。

---

<sup>182</sup> インセンティブ論法については(Cohen 2008 Ch.1)を参照。

<sup>183</sup> コーエン理論における正当化の問題を扱った議論としては(Anderson 2010)がある。

<sup>184</sup> (Vrousalis 2012)も同様にコミュニティの原理と正当化のコミュニティの関連を指摘している。

ある政策の主張が包括的な正当化を与えるのは、それが [……] インターパーソナルテスト [……] を通過する場合に限る [……] これは、その主張が提示される時に、誰が話しているか [……] 誰が聞いているかについて、変種(variation)にそれを当てはめることによって、ある主張がどれほど強固かをテストするものである<sup>185</sup>。(Cohen 2008: 42)

インセンティブ論法における例を挙げると、「所得税率が低くなければ、才能豊かな人々は熱心に働かない」という主張は三人称（才能豊かな人々）で語られる分には、事実としてその通りだろう。しかし、同様の主張を才能豊かな人々自身が貧しい人々に対して、「所得税率を下げなければ、私は熱心に働かないことであなたを貧しくさせる」という「我一人」の関係での発話形式に置き換えた場合、この主張はその発話が向けられる他者に対して正当化不可能であり、インターパーソナルテストに不合格となるとされる。したがって、裕福な人々と貧しい人々間の不平等は、社会主義的機会の平等原理から生じた一正義に適った一ものであるとしても、インターパーソナルテストに不合格となるならば、コミュニティの紐帯を保持するためにコミュニティの原理によって抑制されるべきだと言えるのではないだろうか。コミュニティの原理によって抑制される不平等の程度が明確に示されていないのは、他者への正当化という基準としての曖昧さを必然的に伴う要素が存在するためであると考えられる。

社会主義的機会の平等原理とコミュニティの原理の関係、すなわち正義とコミュニティの関係を対立関係として見ることも可能だろう。コーエン自身は、「もし、我々がコミュニティと正義は潜在的に両立出来ない道徳的理想であると結論しなければならないとすれば、それは非常に残念なことである」(Cohen 2009: 37)と述べている。ここでは対立の可能性が示唆されているが、コーエン自身は対立が必然的に生じるとは考えていないようにも受け取れる。コーエンの挙げる「10 倍の所得の例」において、コミュニティの原理は明らかに正義を制限しているが、これは正義とコミュニティとの矛盾なのだろうか。ジラベルトは、「[社会主義的機会の平等が是認する]形態の不平等は、正義によっては非難されないが、それにもかかわらず、それらが十分に大規模で成立する時に社会主義とは矛盾する。なぜならば、それらはコミュニティと矛盾するからである」(Cohen 2009: 34)という一節を理由に、「コミュニティの原理は、正義の要件ではない道徳的な要求である」(Gilabert 2012a: 106)という可能性を示唆している。さらに、正義とコミュニティが異なる原理であるということ、「社会主義的目標はコミュニティと正義を我々の経済生活の全体にまで拡大することである」(Cohen 2009: 80-81)という箇所において、正義とコミュニティが並列関係で論じられていることを根拠として、正義とコミュニティが同一のものではないという解釈

---

<sup>185</sup> 後述の例のように、ある主張を発話する主体の人称を変化させても、その主張が正当化可能かをテストするというものである。

を提示している<sup>186</sup>(Gilabert 2012a: 107)。ジラベルトのこの解釈のように、コーエンの理論における正義とコミュニティの間の緊張関係を指摘する論者は他にも存在する(cf.Vrousalis 2012)。

上記の解釈を提示する一方で、ジラベルト自身はコミュニティの原理を正義の要件と見なすべきだと主張する。この解釈の利点は、(1)コミュニティと正義は両立しないと考える必要が無くなること、(2)正義を多元主義的に解釈することが可能になることであるとされる(Gilabert 2012a: 107)。この解釈に基づくと、社会主義的機会の平等原理による不平等をコミュニティの原理が抑制するのは何ら問題がない。ジラベルトによれば、コミュニティの原理は二通りに解釈可能である。その解釈は、(1)コミュニティの原理は、十分主義的な原理と結び付く。すなわち、その原理の下ではある一定の利益水準に到達するまではある人物の状態の向上が正当化される、(2)コミュニティの原理は、平等な地位と自尊の条件への関心と結び付く、というものである(Gilabert 2012a: 111)。「十分主義的な原理」、「平等な地位」、「自尊」はアンダーソンらが擁護する民主的平等が重要視した価値だった。以上の議論から、ジラベルトの解釈によるコーエンの運の平等主義と民主的平等の間には類似点を確認出来る。

コーエンによれば、コミュニティの原理には不平等の抑制の他にさらにもう一つの様式がある。それが「共同的互惠性(communal reciprocity)」である。第一の様式では不平等の抑制という機能が平等を志向したのに対して、この共同的互惠性自体は「平等を必要としない。だが、それにもかかわらず、それは人間関係を望ましい形にするために要求される」(Cohen 2009: 39)とコーエンは説明している。そして、この共同的互惠性は市場における互惠性とは区別される。

共同的互惠性は反市場的原理であって、それによると、私があなたに奉仕するのは、私がそうすることによってお返しに私が得るものを理由とするのではなく、あなたが私のサービスを必要とする、もしくは望んでいて、あなたも同様の理由で私に奉仕するからである。共同的互惠性は市場の互惠性と同じものではない。なぜならば、市場は生産的貢献を誰かの同胞の人類へのコミットメントや、彼らに奉仕させる一方で彼らに奉仕したいという欲求に基づかせるのではなく、金銭的報酬に基づかせるからである。(Cohen 2009: 39)

市場における互惠性は、見返りとしての金銭を目当てにして行われる行為によって実現するのに対して、共同的互惠性はそのような金銭的報酬に基づかない。コーエンはこうした共同的互惠性を重視する。さて、以下ではコーエンのコミュニティ原理（不平等の抑制

---

<sup>186</sup> ここで意味されているのは、正義とコミュニティが同一概念であるならば、並列関係で論じるのではなく「正義を […] 拡大すること」と論じれば済むため、正義とコミュニティは異なる概念だということである。

と共同的互惠性)を、連帯の原理として解釈したい。前章で確認したように、連帯の原理は「忠誠」、「友愛」、「集合的責任」によって特徴付けられた。コミュニティの原理は、不平等を抑制するという点では「友愛」の条件を充たしている<sup>187</sup>。そして、貧しいバスの乗客に対して行為の正当化が要求されるのは、我々は運命を共有しており、そのような苦境に他者を陥らせてはならないという「集合的責任」の存在が前提とされているからであると解釈出来る。ここでの「苦境」の意味としては、まず悪い自然的運に由来する苦境が考えられる。さらに、悪い選択的運に由来する苦境もここに含めることが可能ではないだろうか。なぜならば、選択的運の帰結にも自然の運が影響を与えるからである<sup>188</sup>。この点は、過酷批判に対する実際の論法の箇所を確認した通りである。そうであるならば、自然的運と選択的運の境界線は、運の平等主義が想定する程シャープなものではありえない。この境界線の曖昧さは、しばしば運の平等主義への批判の論拠とされたが(cf. Vallentyne 2002; Lippert-Rasmussen 2001)、これは人々が負うべき責任を割り引くための論拠でもありうるため、一概に欠点と見なす必要はない。以上の理由から、市民達は自然的不運だけでなく、選択的運から生じるリスクに対しても共同して備えなければならず、そうしたリスクから自らを保護してくれるような原理を支持するだろう。例えば、それがコミュニティの原理であると言える。それゆえ、各人を運(自然的運であれ選択的運であれ)の影響に冷酷に曝すことを要求する原理は「我一人」の関係では正当化出来ないため、インターパーソナルテストに不合格となるだろう。各人の選択の責任を強調する社会主義的機会の平等原理を支持する一方で、他方では諸個人の責任を考慮せずに不平等を抑制するコミュニティの原理が正当化されるのは、運命を共有し、リスクに対処するという「集合的責任」がコーエンの運の平等主義の中には想定されているからではないだろうか。

上記の解釈は、コーエンの資本主義に対する考え方を根拠とすることが出来るだろう。彼は、「市場はそこから逃げることが困難なカジノであり、それが生み出す格差はそれを理由として不正義で汚れている」(Cohen 2009: 33)と論じ、「資本主義の国々における裕福な人々と貧しい人々との間の大きな隔たりは、大部分は運、そして選択的ギャンブルにおける運によるものではなくて、それはむしろ不可避のギャンブルと明らかな自然の運—いかなるギャンブルの類も関係しない—によるものである」(Cohen 2009: 33)とも述べている。これらの箇所からは、(1)市場に参加するかどうかを各人は選択出来ないという意味で、全員が悪い自然の運の犠牲者であるということ<sup>189</sup>、それゆえに(2)現代社会における不平等は、主に悪い自然的運に由来しているとコーエンが考えていることが分かる。したがって、運の平等主義の観点からは、人々は本来ならば補償されるに値する不運に見舞われていると

---

<sup>187</sup> コーエンによる格差原理批判に対して、友愛に基づく連帯の存在を見出す議論として(Cureton 2010)を参照。

<sup>188</sup> (Christiano 1999)を参照。

<sup>189</sup> もちろん、市場に参加しないという選択肢も形式的には存在する。だが、現代において市場に参加せずに生きていくことは限りなく不可能に近いという意味で実質的な選択肢ではない。

言える。コミュニティ原理による不平等の是正は、不可避な自然的運の影響を人々の責任から割り引くという視点と、人々の中の平等な関係性を保持するために正当化される。一般的な考え方では、前者が運の平等主義的アイデアであって、後者が関係論的平等主義的アイデアであるが、多元主義的運の平等主義は両者を一つに統合する立場である。以上の解釈によれば、個人の選択の責任とは無関係に不平等を是正するコミュニティの原理は、運の平等主義的な正義の要求と矛盾すること無く正当化されうるのではないだろうか。

ローマーは、コーエンが理想とする社会主義的平等を利己的な個人から構成される資本主義の現状からどのように達成するかという議論において、「その政治体の巨大な集団のリスクを同質化するカタストロフィが社会的保険を引き起こす。社会的保険は、より連帯主義的な(solidaristic)方向へと諸価値の変化を引き起こす」(Roemer 2010a: 10)と述べている。また、ローマーはコーエンの理想とする社会に普及しているとされる「平等主義的エートス(egalitarian ethos)」に言及する際に、それを「連帯主義的なエートス(solidaristic ethos)」と呼んでいる(Roemer 2010b: 13)。ローマーによるこれらの一節からも、リスクに対する連帯というアイデアがコーエンの理論と親和的であるということが読み取れる。もちろん、このアイデアはコーエン以外の運の平等主義にも通底するものだと見なして差し支えないだろう。

さて、「友愛」、「集合的責任」がコーエンの運の平等主義と適合すると考えられる一方で、解釈が難しいのは「忠誠」である。これは集合的善を促進する集合的決定への忠誠だった。「平等」という理想を集合的な善として捉えるならば、それに対する忠誠が存在すると言えるかもしれない。だが、「集合的善」という語でコミュニタリアン的な濃密な関係性における共通善(common good)を意味するならば、これはコーエンには当てはまらないだろう。彼は、「個人的な自己統御、すなわち人間が自らの人生の方向を決定することは、それ自体で価値をもつが、集団の自己統御はそうではない。[……]我々は第一の価値一意意識的な社会的目的一を捨て去るべきだと思う」(Cohen 1995: 260[邦訳: 366])と述べているからである。ジラベルトもコーエンの連帯概念について、「ここで問題となっているその連帯は、特定のグループやアソシエーションの狭義の連帯ではなく、原理的には普遍的に拡大しうる人類の連帯(human solidarity)である」(Gilabert 2012a: 105)と論じている。確かに、コーエン自身も「共同的互惠性は、直接に互いに与え合っていないペアである人々のネットワークを繋ぐことが出来る」(Cohen 2009: 44)と述べている。したがって、共同的互惠性には本質的に境界は存在せず、グローバルな規模での適用可能性を持ったものだと考えられる。すなわち、ここで想定される「忠誠」とは、(1)人類という規模での、(2)人々の中の薄い関係性における、(3)他者を「平等」の存在として扱うべきであるという集合的決定に対する「忠誠」であると解釈したい。以上までの議論を踏まえた結論は以下の通りである。コーエンの理論は、(1)運の平等主義的原理(社会主義的機会の平等原理)と、人々の中の連帯を表現するコミュニティの原理で構成され多元主義的運の平等主義として解釈することが可能であり、(2)このように解釈された運の平等主義と民主的平等の間には、アンダーソン

が主張した程の大きな対立点は存在しないと思われる。

ここまでは、民主的平等主義と運の平等主義の間の論争を検討してきた。その結論は、アンダーソンの主張する両者の対立とは対照的に、運の平等主義の立場は民主的平等と同様に人々の間の平等な関係性をはじめとする複数の考慮を、その理論に取り込むことが可能であり、二つの立場は両立可能であるというものだった。運の平等主義者の一例として挙げたコーエンについても、その理論は多元主義的運の平等主義として解釈可能だった。両者の立場が親和的であるとすれば、なぜ対立が生じているように見えたのだろうか。アンダーソンの批判に対して、コーエンは以下のように述べている。

エリザベス・アンダーソンの非難の多くは、その運の平等主義的原理を妥協無しで実施する試みの結果を強調する。しかし、実施の困難それ自体は正義の一構想としての運の平等主義を挫折させない。なぜならば、それは堅固な正義の構想—それは常に、その実際の諸状況がどんなものであろうとも、その実施を試みることにに対して敏感であるべきである—についての制約ではないからである。(Cohen 2008: 271)

ここでコーエンは規範原理に関する二つのカテゴリを区別することで、アンダーソンの批判を的外れなものだとして退けている。その二つのカテゴリとは、根本原理(fundamental principles)と規制のルール(rules of regulation)である<sup>190</sup>。根本原理はいかなる事実にも基づかない原理、例えば「正義」の概念それ自体であり、これは現実における実行可能性には左右されない。一方、規制のルールは根本原理に基づいて選択される社会の規制のためのルールである。現実社会の規制のためのルールである以上、これは正義以外の様々な考慮を含んだ実行可能なルールでなければならない。コーエンの論じる運の平等主義は根本原理であって、規制のルールではない。したがって、それを実行した際の帰結—残酷さ、尊敬の欠如を示す—は根本原理としての運の平等主義を退ける理由とはならない。だが、アンダーソンはこれら二つのカテゴリを区別せずに規制のルールとしての運の平等主義を批判しているとコーエンは考えている。すなわち、こうしたメタ倫理的な立場の相違がこの論争における対立を生じさせたのだと言えるだろう<sup>191</sup>。本稿ではコーエンが主張する根本原理と規制のルールの区別の妥当性自体についての検討を行うことは出来ないが、仮に規制のルールとして運の平等主義が実施された場合でも、運の平等主義を多元主義的に解釈すれば、運の平等主義と民主的平等との間には、当初アンダーソンが想定した程大きな対立点は見出されないだろうと結論したい。

なお、コーエンと関係論的平等主義の関係については、コーエン自身の理論の中で明示

---

<sup>190</sup> (Cohen 2008, Ch.6, Ch.7)を参照。

<sup>191</sup> 理想としての運の平等主義原理は、現実において運の平等主義を可能な限り実施すべきということを導かないとウルフは批判する(Wolff 2010: 346)。また、アンダーソン自身は正義が正義以外の諸価値とは相容れないとするコーエンの立場を明確に批判している(Anderson 2010a)。

的に語られているコミュニティの原理に関する上の議論以外にも、攻撃的嗜好(Offensive Preferences)に対するコーエンのスタンスの根底に関係論的平等主義の立場を見出せるという指摘がなされている(Lippert-Rasmussen 2013)。攻撃的嗜好とは、反平等主義的な嗜好であり、例えば、自らの自尊心を高めたり快を得るために他者を差別したり、他者の自由を奪いたいという嗜好がこれに分類される(Lippert-Rasmussen 2013: 443; Cohen 2011: 9)。コーエンは、攻撃的嗜好は正義の観点から非難されるべきであって充足されるべきではないと明確に述べている(Cohen 2011: 9)。コーエンによれば、これが論拠となって福利主義は拒絶されるべきであり、非攻撃的福利の平等(equality inoffensive welfare)を目指す方向へその立場をシフトするのが自然であると主張している(Cohen 2011: 10)。高価な嗜好の議論で確認したように、コーエンは非自発的な高価な嗜好については運の平等主義的観点から補償がなされないのは不正義であると論じていた。リップパート・ラスムッセンが注目するのは、攻撃的嗜好を批判するコーエンの議論において、高価な嗜好に対する補償の可否を決定する際の論拠であった非自発的に形成された嗜好と自発的に形成された嗜好との区別が全く考慮されることなく、攻撃的嗜好が正義の観点から全面的に除外されている点である(Lippert-Rasmussen 2013: 444)。非自発的な不利益の影響を徹底的に除去しようと努めていたコーエンの立場からは、攻撃的嗜好に関するこの立場は矛盾のように思われる。リップパート・ラスムッセンは、コーエンのこうした矛盾は、暗黙裡に彼が関係論的平等主義一人々が社会において対等な関係を築くという理想を受け入れているという理由によって上手く説明可能だと主張する(Lippert-Rasmussen 2013: 452)。すなわち、関係論的平等主義の観点からは、非自発的な攻撃的嗜好も人々の間の対等な関係性の構築を妨げるという意味で不適切だとされる。

リップパート・ラスムッセンは、関係論的平等主義者の批判の主な矛先がコーエンであったことを踏まえると、この結論は皮肉であると述べているが(Lippert-Rasmussen 2013: 455)、コーエンをある意味で関係論的平等主義だと見なす筆者にとっては何ら驚くべきものではない。前述のように、運の平等主義と関係論的平等主義は対立するどころか両立可能なものであり、コーエンをはじめとする運の平等主義にとって、関係論的平等主義的考慮はその理論の前提条件と言っても過言ではないと筆者は考えている。十分主義を論じた箇所、「基本的ニーズの充足は、あらゆる実効的な倫理学理論の必須条件と見なされるかも知れない」(Hirose2015a: 116)という広瀬の言に触れて、あらゆる分配理論はある意味では十分主義的だと述べた。また、こうしたポジティブテーゼの含意について、「もし、誰かがあなたに対して、あなたがある財—例えば、健康、富、福利—を十分に確保することは重要であると述べるならば、あなたはおそらく、それは明らかに正しいので全く述べる価値のないことだと考えるだろう」(Shields 2017a: 86)とシールズは主張していた。それと同様のことが関係論的平等主義についても当てはまると考えられる。すなわち、人々が互いに対等なものとしての関係を結ぶという関係論的平等主義の理念は、あらゆる分配的正義論の必須条件だろう。関係論的平等主義者は、運の平等主義者をこうした理念を欠き、

財の分配パターンの議論に終始していると批判するが、筆者の見解では、そうした理念は既に運の平等主義にとって自明の前提であったがゆえに、議論の対象とならなかったのではないか。多元的運の平等主義が積極的に基本的ニーズの充足原理を受け入れるのは、こうした前提に基づいた自然な流れだろう。平等主義の議論の前提として、極端な財の不足が生じておらず、人々の基本的なニーズは充足されていると考えるのは突飛な想定ではないだろう<sup>192</sup>。すなわち、運の平等主義者にとっては、十分主義的考慮が終わる地点で運の平等主義的考慮が始まるのである。同様に、運の平等主義者にとっては、関係論的平等主義的考慮が終わる地点で運の平等主義的考慮が始まると筆者は考えている。

#### 6-5. 多元主義的運の平等主義に対する批判

以下では、多元主義的運の平等主義に対して向けられた批判について検討する。多元主義的運の平等主義に対しては、広瀬(広瀬 2014; Hirose 2015a)や井上(井上 2017a)、保田(保田 2015a)らが様々な問題点を指摘している。まず、広瀬による批判を順に見ていく。第一に、多元主義の立場は曖昧であるため、原理間の対立は決して生じないのか、原理間の優先順位はどうなるのか、アドホックに原理を足し続けることになるのではないかという批判がある。井上も広瀬と同様に、このアドホック批判を多元主義的運の平等主義の重大な問題点として挙げている(井上 2017a: 139-141)。第二に、多元主義は運の平等主義それ自体に対する過酷批判の効力を減じてはいないという批判。すなわち、補助原理の採用によって過酷批判を回避できたとしても、それは補助原理によるものであって、依然として運の平等主義原理自体は過酷批判に脆弱だとされる。第三に、運の平等主義を分配的正義の理論と想定しても、負傷した無謀なドライバーに希少な資源を割り当てるべきかという問題について、運の平等主義自体はその割り当てを正当化出来ないという問題があるという批判である。つまり、運の平等主義は分配的正義の理論を謳っておきながら、それ単独ではドライバーの例における財の分配を決定することができない(Hirose 2015a: 60)。これらの批判の根底にあるのは、セガルやコーエンをはじめとする多元主義的運の平等主義者が、運の平等主義を補足する他の原理に関して、理論的基礎を明確に示していないという問題点である(広瀬 2014: 44)。井上は、同様の論点に関して、「多元主義を本格的に打ち出すには、平等以外の理念に内在的価値があることを示す試み、もしくはそれ(ら)を原理的に正当化する試みが不可欠である」(井上 2017a: 139-140, 強調は原文)と指摘している。本稿では、平等以外の原理は、運の平等主義に内在的な観点から正当化されうると主張する。

これらの批判に対して、多元的運の平等主義はどのような応答が可能だろうか。まず、第一の批判については、アンダーソンの過酷批判におけるドライバーの例では、多元主義

---

<sup>192</sup> そのため、財を平等に分配すれば全員が死亡するケース(Frankfurt 1997: 266)においては、平等主義者でさえも十分主義的分配に賛成するだろう。しかし、それは彼らが平等主義にコミットしていないことを示すものではない。また、トリアージのようなケースでは、医療リソースを優先主義的に分配することに、平等主義者でさえも賛成するだろう。しかし、これも彼らが平等主義にコミットしていないことを示すものではない。



の運の平等主義を構成する原理間の優先順位にそれほど曖昧な点があるとは筆者は考えない。十分主義的な補助原理の閾値の水準をどのように設定するかという問題は存在するものの、例えば、基本的ニーズを充足するまでは十分主義的原理が作動し、閾値以上の領域では運の平等主義原理という構成は明確である。すなわち、充分性原理が運の平等主義原理に優先して適用される。もし、こうした多元主義的運の平等主義の立場が許容できないほど曖昧だとされるならば、市民として機能するための実効的なケイパビリティを、充分性の閾値まで保障するという民主的平等も、少なくとも多元主義的運の平等主義と同程度に曖昧だろう。

原理の個数についてはどうだろうか。筆者は、広瀬が原理の個数が増える可能性が存在すること自体に対して、多元主義的運の平等主義を批判していることに違和感を覚える。広瀬は、水準低下批判に対して、目的論的平等主義を擁護するために「加重平等主義<sup>193</sup>(Weighted Egalitarianism)」という立場を提示していた(Hirose 2011)。加重平等主義の要点は、目的論的平等主義を平等原理と効用原理が一つに統合された形式で表現できることを示すことによって、平等原理の観点から目的論的平等主義が水準低下を善と見なしてしまうというパーフィットの批判に反論可能になるということだった。すなわち、目的論的平等主義を単一の原理として表現することも複数の原理として表現することも可能である以上は、そのうちの一つの原理の観点からある事態の善悪を語ることは意味がないということが、広瀬の議論では主張されていたのだった。ここでは、原理の個数それ自体に重要性は置かれていない。また、理論を構成する原理が増加する可能性は、他の全ての分配理論にも等しく当てはまるだろう。したがって、今後原理の個数が増える可能性があるかという批判が、多元主義的運の平等主義にとって致命的なものとは思えない。とはいえ、アドホック批判の主眼は、あくまでアドホックな多元主義への批判であって、多元主義それ自体への批判ではないという点では、後述する他原理の理論的基礎を巡る問題が本質的であって、ここでの原理の個数に関するものは、その重要性と比べて些細なものかもしれない。

また、広瀬自身が十分主義に言及した箇所において、「基本的ニーズの充足は、あらゆる実効的な倫理学理論の必須条件と見なされるかもしれない」(Hirose 2015: 116)と述べていることを踏まえると、多元主義的運の平等主義に対する広瀬の苛烈なアドホック批判は些か奇妙ではある。そうしたニーズの充足が、広瀬の示唆するように、本当にあらゆる理論の必須条件ならば、運の平等主義がそれを組み込んだとしても、それをもってアドホックと批判されるべきだろうか。もちろん、そうしたニーズの充足が重要であるというアイデアが普及したものだとして述べるだけでは、多元主義的運の平等主義の内部にそれを積極的な論拠を伴って位置付けたわけではなく、アドホック批判への応答としては不十分か

---

<sup>193</sup>  $G = \frac{1}{4}W_1 + \frac{3}{4}W_2$   $W_1 > W_2$  の場合  
 $= \frac{3}{4}W_1 + \frac{1}{4}W_2$  それ以外の場合(Hirose 2015a: 74)

もしれない<sup>194</sup>。しかし、本稿では既にこれらのニーズの充足が運の平等主義にとって内在的な要素であることを、過酷批判に対する非多元主義的応答を扱った議論で主張した。

第二に、運の平等主義それ自体に対する過酷批判の効力はそのまま残存している、という批判に移ろう。本稿では、過酷批判に対する非多元主義的応答によって、これを適切に回避しようと既に論じた。すなわち、人々の選択の適切な背景条件の確保という観点、とりわけ動的運の平等主義のように時間的考慮を運の平等主義に組み込むことで、ある時点の不利が次の時点の不利に転化、拡大するのを人々の生涯にわたって防ぐという観点や、選択に含まれる自然的運の要素および、合理的能力の不完全性に依拠した責任の割引という観点を組み合わせることで、ドライバーの救助を運の平等主義の枠組み内で正当化可能だと論じた。これらの議論が、広瀬がその欠如を指摘する多元的運の平等主義を構成する原理の理論的基礎だと本稿では考えている。すなわち、過酷批判に対する非多元主義的応答は、多元主義としても表現することができる。また、その反対に、多元的運の平等主義は一元論的な運の平等主義として表現することができる。例えば、運の平等主義的原理に、補助原理としてベーシックニーズの充足などの十分主義的原理を組み合わせた多元主義的運の平等主義は、単に二種類の分配的正義の通貨(currencies)を用いた理論として解釈しうる(cf. Gosseries 2012: 289)。その場合、運の平等主義それ自体が過酷批判を回避しうるかどうかという問いは、目的論的平等主義が水準低下批判をある意味では一平等原理の観点から一善と見なすかどうかという問題と同様に、あまり意味がない。したがって、最も重要なのはそれらが多元主義的、非多元主義として表現されるかどうかにかかわらず、そこで展開されている原理や理念が相互に整合的な形で纏め上げられているかどうかであり、本論文の議論はそれを試みたものである。

無謀な運転によって負傷したドライバーの事例においては、結局のところ、(1)責任を重視して助けないか、(2)責任を無視して助けるかの二択である。前者を採れば「残酷だ」と批判されうるし、後者を採っても、それは「不公平だ」と批判されうる。すなわち、責任を過度に重視する見解も、責任を完全に無視する見解も等しく問題含みと言えるかもしれない<sup>195</sup>。多元主義的な運の平等主義は、責任の重要性をある意味では重視しつつも、ドライバーを救助するだろう。ただし、後述の第三の批判への応答箇所では、ここでの二者択一は拒絶可能だと述べる。また、水準低下を現実を受け入れる平等主義者が殆どいないのと同様に、実際にドライバーを見殺しにする運の平等主義者は殆どいないと考えられる以上、過酷批判が運の平等主義それ自体に対する効力を持っているかどうかは、それほど重要だとは思えない。前述のように、多元的運の平等主義が本稿において主張された複数の理論的基礎によって根拠付けられるならば、仮に運の平等主義的原理が単独でドライバーの例に応答できないとしても問題はない。そうした批判は、例えばロールズの正義の二原

---

<sup>194</sup> この指摘は井上彰に負っている。

<sup>195</sup> ただし、契約論的観点から仮想保険アプローチを採れば、責任概念の重視と十分主義が両立可能であるという議論として(Wrr 2005)。

理における第一原理に対して、格差原理が受け持つべき基本財の分配パターンに関する判断が出来ないことを論難するようなものであるが、それはカテゴリー錯誤だろう。

第三に、運の平等主義は負傷したドライバーに対する救助を正当化出来ないため、分配的正義原理としても不適格だという批判はどうだろうか。前述の通り、筆者は運の平等主義が非多元主義的応答によってドライバーの救助を正当か可能だと考えている。また、広瀬のこの批判は、ドライバーを救助するかしないか、という単純な二択しか念頭に置いていないという点で問題があると指摘したい。例えば、負傷したドライバーを救助した後に、ペナルティとしてコストを請求するというように、ドライバーを救助しつつも、見殺しにすることは別の方法で自らの無謀な運転に責任を負わせることは可能である<sup>196</sup>。これらは全て運の平等主義の枠組み内で正当化できる。

上記の批判の他にも、多元主義的な運の平等主義でさえ、自らの意思で危険を伴う職業に従事して負傷した人物を、自己責任だという理由で見捨てるという批判がある(Huzum 2011)。しかし、この批判は運の平等主義に対する根本的な誤解に基づいている。運の平等主義は人々に責任の無い不利益を補償するが、注意すべきは、ある職業が他の職業に比べてリスクが高いという事実自体は、人々に責任が無いという点である<sup>197</sup>。また、危険な職業が社会にとって不可欠である場合、そのような危険な職業への自発的従事は、社会における重大な利益への貢献であり、セガルの理に適った回避可能性の定義では、こうした重大な利益に関連する行為は理にあって回避不可能だとされていた(Segall 2012b: 330)。したがって、危険な職業によるリスクは運の平等主義による補償の対象に包摂可能であり、職業的リスクに基づく批判は妥当性を欠く。人々の選択は重要だが、選択行為がなされたという事実だけに目を向けて補償対象を決定するという運の平等主義解釈は表面的過ぎる。形式的な選択の事実を機械的に追認するのではなく、選択の背後の根本的な文脈といった背景条件も考慮する必要があると、本稿では繰り返し主張している。

最後に、セガル(Segall 2007)やマルコヴィッツ (Markovits 2008)の多元主義的運の平等主義に採用されている連帯の原理に対する保田(保田 2015a)による批判に応答したい。連帯

---

<sup>196</sup> ドライバーの例とは対照的に、喫煙が原因で肺癌になったヘビースモーカーの事例では、ヘビースモーカーは普通の喫煙者よりも多くの煙草税を支払っているのだから、ヘルスクエアを受ける段階で他の喫煙者と異なる扱いを受けるべきではないという議論に広瀬自身が言及している(Hirose 2015: 159-160)。このアイデアは、例えば自動車やバイクの保有者から税を徴収することによって、過酷批判のドライバーの事例にも適用可能な考え方である。そのため、なぜ広瀬がこの考えをドライバーの事例では念頭に置いていないのかが不思議である。

<sup>197</sup> 高価な嗜好におけるコーエンの議論で念頭に置かれているのは、人々が高価な嗜好を持っていることを彼らが後悔しているかどうかではなく、その嗜好が高価であることに対して彼らが後悔しうることだった(Cohen 2011: 94)。すなわち、その嗜好が高価であること自体は偶然であって、彼らの責任ではないのである。ただし、高価な嗜好の箇所ですべたように、本稿では以上の論拠に基づいて全ての高価な嗜好を補償すべきだとは主張してはいない。重要なのは、それが運の平等主義の関心となる不利益を構成するかどうかである。

の原理とは、リスクを人々の間で共有されたものとして捉え、それに共同して対処するという運の平等主義の企図を表現した原理であった。保田は、この連帯の原理に対して以下の問題点を見出す。

困窮者の状態があまりに悪く、他のメンバーと分かち合うことで苦境を脱出できないばかりか、メンバー皆が過酷な状況に陥る可能性もある。[……] 多元主義的運の平等主義は、不注意な生活困窮者が生じた場合、その不利益は全体の不利益となるので、そもそもそうした不注意者が出ないように、非常にパターンリスティックな社会となるかもしれない。(保田 2015a: 21-22)

保田の批判は、前半部分と後半部分でそれぞれ論点が異なる。まず前半部分の批判だが、これは多元主義的運の平等主義への批判にはなっておらず、保田の支持する十分主義にも同じ批判が当てはまる。上の保田の批判は、いわゆる「底なし沼批判(bottomless pit objection)」(Segall 2010: 117)と呼ばれるものである。底なし沼批判は、「暮らし向きの悪い人々に便益を与えることは、より暮らし向きの良い全ての人々の資源を使い尽くしてしまう」(Bognar and Hirose 2014: 123)と主張する。例えば、平等主義に関しては、底なし沼批判は、「どれだけ資源を移転しても平等が達成できない場合にも、厳格な平等を目指すことによって平等主義は社会全体の資源を使い尽くしてしまう」と批判するものである。この批判はそのまま十分主義にも当てはまる<sup>198</sup>。すなわち、底なし沼批判を十分主義の用語で表現すると、「どれだけ資源を移転しても、ある人物の十分性の閾値を充足することができない場合には、十分主義は社会全体の資源を使い尽くしてしまう」。したがって、底なし沼批判による保田の多元主義的運の平等主義批判は、それほど効力を持たない。さらに、運の平等主義は「道徳性の細かい断片(narrow slice of morality)」(Segall 2010: 172)であるため、万事を考慮した判断において、資源をどれだけ移転しても状況が改善しない際には、そうした移転を差し控えることが適理性の観点から正当化される。その移転は資源の受益者の観点からも理に適っておらず、正当化される余地はないだろう。したがって、保田の底なし沼批判には説得力がない。

保田の批判の後半部分の検討に移ろう。この異議で念頭に置かれているのは、おそらく「連帯責任」という表現で一般的に想起されるような負のイメージだろう。しかし、この批判もやはり多元主義的運の平等主義に対する批判のみならず、保田が支持している十分主義に対しても同様に該当する批判である。十分主義が人々に対してポジティブテーゼで定められた閾値を保障するものである以上、不注意な困窮者が出れば、彼らの十分性を保障するための資源の移転が要請されるが、これは社会全体にとっては不利益である。この構図は、多元主義的運の平等主義に向けられた批判と全く同一である。さらには、多元主

---

<sup>198</sup> これに対して、集計テーゼを充足する優先主義は、底なし沼批判を免れる(Bognar and Hirose 2014: 123)。

義的運の平等主義が保田の十分主義とは異なり責任感応的な原理を備えていることを踏まえると、不注意な困窮者の例による批判に対して脆弱なのは、むしろ保田の理論の方である。すなわち、多元主義的運の平等主義においては、不注意な選択の分の考慮が割り引かれた補償がなされるかもしれないが、保田は「充分性説は、皆が十分にもつことを保障するポジティブテーゼを要求する以上、責任基底的な分配原理を採用することはできない」(保田 2015a: 60)と責任原理を明確に拒絶しているため、満額を補償しなければならず、社会の不利益もその分増大することになる。したがって、人々が不注意な行為をしないような抑圧的なものとなる可能性は、多元主義的運の平等主義よりも保田の十分主義の方が高い。

最後に結論を整理しよう。まず、(1)尊敬欠如批判は平等主義的エートスの普及した運の平等主義社会においては妥当しない。次に、運の平等主義は、過酷批判を(2)運の平等主義の穏健な解釈(弱い運の平等主義)によって回避可能であるし、(3)選択の責任を割り引く複数の考慮(実際の論法、合理的能力の不完全性)によって緩和可能である。また、(4)不確定性論法における理に適った「賭け金の説明」の議論に基づくと、過酷批判のような法外な賭け金は正当化されない。また、(5)動的運の平等主義による時間的考慮は、人々のアイデンティティの変化や後悔の要素を取り入れることを可能とし、リスクの隔離という観点に基づき個人の選択の生じる適切な背景条件を生涯にわたって確保し続けるため、過酷な政策に反対する。また、(6)十分主義原理を伴った多元主義的運の平等主義によっても過酷批判を回避できる。そして、(7)この多元主義的運の平等主義は、非多元主義的応答で論じた諸考慮によって基礎付けることが可能であって、(8)その理由によりアドホック批判を回避することができる。さらに、(9)多元主義的運の平等主義は、多元主義としてではなく、一元論として解釈しうる可能性もある。また、(10)関係論的平等主義と運の平等主義の間には親和性が存在し、前者は後者の前提条件と見なせるかもしれない。

## 7. アンダーソンの「運の平等主義者と関係論的平等主義者の間の根本的不一致」における運の平等主義批判

以下では、アンダーソンによる運の平等主義の中でも(Anderson 2010a; Anderson 2014)の議論を中心的に扱い、その主張の妥当性を検討する<sup>199</sup>。アンダーソンの批判は、運の平等主義の代表的論者であるコーエンに向けられたものであり、その要点は次の通りである。アンダーソンによれば、運の平等主義は、彼女が提示する正当化のテストに落第するため、正義の原理としては正当化不可能であり、彼女と運の平等主義との間の根本的不一致は、こうした正当化の問題に関係する両者の正義（不正義）概念の差異に由来するものだとされる。先述のように、アンダーソンの批判はコーエンを念頭に置いて展開されたものだが、その論点の多くは本論文で擁護を試みたセガルの非対称説に基づく運の平等主義を含めた、運の平等主義一般にも適用されるものである。そのため、本稿では運の平等主義の立場から、正当化の方法や不正義概念に基づいたアンダーソンによる批判に対して、彼女の理論全体との関係を踏まえて考察し、それに付随する様々な問題点を指摘しながら、その効力を精査することで、運の平等主義とアンダーソンの根本的不一致を探究する。

本章の構成は以下の通りである。第一に、アンダーソンの主張する関係論的平等主義の立場を再確認した後に、アンダーソンの不正義の要件や二人称の正当化といった重要概念に関連する議論を概観する。次に、アンダーソンが運の平等主義批判に用いるサリエリの例を通じて、運の平等主義に対して彼女が抱く根本的誤解を指摘する。第二に、アンダーソンの不正義の要件には、冗長性や不整合といった問題点が存在することを、民主的平等と運の平等主義の比較を交えつつ示す。続いて、運の平等主義とアンダーソンとのギャップを評価するため、両者が依拠する正義概念の差異を確認し、二つの立場の共通点や両立可能性について考察する。最後に、アンダーソンがコーエンを間接的に批判する際に言及する、ウィルキンソンの理論についての彼女の解釈上の誤りを指摘し、ウィルキンソン批判を経由したコーエンへの批判は失敗していると論じる。本章全体の結論としては、様々な解釈上の誤謬や問題点の存在を踏まえるならば、アンダーソンが関係論的平等主義と運の平等主義の間の根本的不一致と見なすギャップは、彼女の想定ほど深刻ではないと述べる。

### 7-1. アンダーソンの批判の論点

アンダーソンによる運の平等主義批判の議論に立ち入る前に、まずは彼女の立場について簡潔に再確認する。アンダーソンは、「平等の価値は、根本的には分配財に関するものではなく、重要なのは、人々が保持する社会的関係性の質である<sup>200</sup>」(Tomlin 2014: 157)と考

<sup>199</sup> (Anderson 2014; Anderson 2010a)は部分的に内容が重複するが、重複箇所の引用に際して併記はしない。

<sup>200</sup> 人々間の関係性を分配対象(distribuenda)に含めることで、運の平等主義と関係論的平等主義の両立可能性を示唆した論考として(Gheaus 2016)を参照。同種の指摘として(Lippert-Rasmussen 2012; Lippert-Rasmussen 2015b, Ch.7)。

える関係論的平等主義の代表的論者である<sup>201</sup>。アンダーソンよれば、平等主義の目的とは不公正な社会的階層構造の根絶であり、抑圧的な社会的関係性を除去し、全ての社会領域において人々が恥辱やスティグマを感じず、平等な者として参加可能な社会を構築することである(Anderson 2008b: 143)。そして、これらの目的を果たすために市民が担うべき最も重要な役割とは、各人の自由の社会的条件を保障することであり、この社会的条件の一つが、他者との平等な関係性を持つことである(Anderson 1999a: 314-315)。アンダーソンの主張する民主的平等は、全ての人々に対して平等なレベルの機能への実効的アクセスを保障するのではなく、社会において市民が平等な者として存在するために十分なレベルの機能への実効的アクセスの保障を目指す立場であることを、彼女は強調している(Anderson 1999a: 318-319)。こうしたアンダーソンの理論において、運の平等主義が重視する財の再分配は、「平等な者としての関係性」や「自由」といった価値に資するという二次的な重要性を持つに過ぎない(Anderson 2008b: 158)。アンダーソンは以上の立場から、自然的不運による不利益を人々が被ることを「不正義(injustice)」と見なす運の平等主義者は、不正義概念を誤使用していると批判し、ある事態が不正義と見なされるための四要件を次のように提示している。

第一に、誰かの利益に対する危害なしに不正義は存在し得ない。第二に、不正義は、それに対して実質的に責任を負う<sup>202</sup> (負った) 一回避、矯正のための手段を取ることが義務付けられているという意味において、また、不正義のコストやその矯正、改善のコストを負うように義務付けられているという意味において一行為者なしには存在し得ない。第三に、不正義は、ある行為者一彼は、その責任を負うべき行為者に対する不平を申し入れる資格、その行為者に説明させ、その要求に従うことを要求する資格を道徳的に持っている (持っていた) 一なしには存在し得ない。第四に、全ての行為者が、継続的に上手く、全ての人々が彼らに対して理に適って行う全ての要求を遵守している世界においては、不正義は存在し得ない。(Anderson 2010a: 4)

要するに、アンダーソンによれば、ある事柄を不正義と呼べるのは、(1)誰かの利益への危害があり (危害要件)、(2)その責任を負うべき主体が存在し (責任主体要件)、(3)不平申し入れの資格のある主体が存在し (不平資格要件)、(4)人々が理に適った正義の原理に従っ

---

<sup>201</sup> 他の代表的な関係論的平等主義者としては、シェフラー(Scheffler 2010)などを参照。アンダーソンは、関係論的平等主義と運の平等主義を対立した立場として描写するが、この対立は必然的なものではなく、両者は両立可能であると指摘する論者もいる(Segall 2013: 16, n.3)。

<sup>202</sup> 「実質的責任(substantive responsibility)」について、アンダーソンは、「もし、BがYを行ったり、Zを実現するための権威や権力を欠いているならば、BがYやZに対する実質的な責任を負うことは、馬鹿げていて、不公正だろう」(Anderson 2008a: 251)と述べている。

ていない時に限定される（遵守要件）。これらの要件に照らすと、運の平等主義における不正義は、単なる「不運(misfortune)」に過ぎず、「不運」に対する補償を誤って「正義」の次元で論じる運の平等主義者は、正義とは無関係の事柄を正義の問題と誤認しているとされる。

アンダーソンは、サリエリの例を挙げ、不運による影響の是正を目指す運の平等主義は反直観的帰結を導くと論じる(Anderson 2010a: 6)。この例でサリエリは、豊かな音楽の才能を持つモーツァルトの出現によって劣等感に苦しむようになる。これを克服するために、サリエリは、モーツァルトの音楽的才能の水準を引き下げることで二人の間の平等を達成しようとする。ここでは、サリエリの主張が運の平等主義の主張と同一視されているが、このような観点から平等を達成することはグロテスクであり、反直観的だとアンダーソンは批判する。優越者の水準を低下させることで達成される平等の反直観性に訴えるこうした批判は、水準低下批判として解釈可能かもしれない。しかしながら、これは平等の本質を財の分配ではなく社会的関係性に見なす彼女の立場とは適合しない(cf.Lippert-Rasmussen 2015a: 239, n.12)。

アンダーソンの不正義概念が、危害を加えた主体の存在や、危害を是正する責任を負う主体の存在を前提とする以上、モーツァルトとサリエリの才能の差を生み出した責任の主体や、彼らの才能のレベルに変更を加えることが可能な主体として、神を想定せざるを得ない。しかし、神の存在の想定は、世俗的倫理を前提とすると人間社会とは適合しない(Anderson 2010a: 7)。アンダーソンによれば、正義の要求とは人々の間での「二人称の正当化(second-person justification)」が可能なものに限定される。二人称の正当化とは、互いの行為と意志に関して人々が行う諸要求に要請される正当化であり、自由かつ平等で相互に説明責任を負う自己生成的な諸要求の源泉としての人々が、我一人の関係において行う正当化である(Anderson 2014: 23-24)。二人称の正当化に基づくと、神の存在を想定する正当化は、我(サリエリ)一人(神)の関係における正当化である。だが、アンダーソンによれば、世俗主義を前提とすると、サリエリの要求の名宛人は神ではなく、例えば、一般の市民でなくてはならない<sup>203</sup>。また、才能の水準の修正は人間には不可能な行為であるため、「人々に人間の諸能力を超えたことを行うのを要求するのは理に適っていない」(Anderson 2010a: 7)と見なされる。正義の要求を人間が実行可能なものに限定するこの条件を、「実行可能要件」と呼ぶことにしよう。そして、理に適っていない要求は他者に対して正当化不可能であるため、サリエリの要求は正義の要求ではあり得ない。したがって、人々に不可能なことを要求する運の平等主義は二人称の正当化として成立せず、不運による不利益の是正を目指す運の平等主義は、不正義の概念を誤認しているとアンダーソンは

---

<sup>203</sup> アンダーソンによるこの想定 of 妥当性は必ずしも自明だとは言えない。例えば、テムキンは、仮に神が実際に存在しなくても、反事実的に神が存在したと想定すれば、不運の影響を受けた人物は不平の理由(complaint)を持ちうるため、神の不在下でもその人物のおかれた不利な状況は悪だと見なせると述べている(Temkin 1993: 21-22, n.3)。



結論する<sup>204</sup>。

アンダーソンは、コーエンがロールズの格差原理におけるインセンティブの正当化を批判する際に用いた、「インターパーソナルテスト (interpersonal test)」について、それが二人称の正当化の要素を含むことを認めつつも、コーエンが契約論を拒絶していることと、サリエリの例における運の平等主義的要求の正当化が不可能であることを根拠に、コーエンの理論には二人称の正当化が占めるべき場所は存在しないと論じている<sup>205</sup>(Anderson 2010a)。コーエンはインターパーソナルテストに関して、「ある政策の主張が包括的な正当化を与えるのは、それが [……] インターパーソナルテスト [……] を通過する場合に限る […] これは、その主張が提示される時に、誰が話しているか [……] 誰が聞いているかに関して、それを変種(variation)に当てはめることによって、ある主張がどれほど強固かをテストするものである」、「もし、誰がそれを提示しているか、およびまたは、誰に対してそれが提示されているかを理由として、その主張がその政策についての正当化を充たさないならば [……] それはその政策の包括的正当化を与えることに失敗する」(Cohen 2008: 42)と説明している。コーエンは、インターパーソナルテストの議論において、裕福な人物が自身の生産性を向上させるためのインセンティブを、貧しい人物に対して要求することは、このテストに落第すると主張していた(Cohen 2008, Ch.1)。このテストは、我(裕福な人物)―汝(貧しい人物)の関係で行われる二人称の正当化の要素を含むが、アンダーソンは運の平等主義の正当化をあくまでも「三人称の正当化(third-person)の構想」(Anderson 2014: 22)として位置づけて拒絶する。彼女は、三人称の正当化に関して、「三人称の正当化においては、ある人物が、政策の結論の根拠として、規範的、事実に諸前提の一群を示す。もし、その議論が妥当で、その諸前提が真ならば、その結論は正当化される。その主張を行う人物と、その聞き手のアイデンティティはその正当化とは無関係である」(Anderson 2014: 22)と特徴付けている。インターパーソナルテストにおいて、インセンティブを要求する主体が裕福な人物であることが決定的に重要だった点を考慮すると、アンダーソンによる分類は疑問である。リップパート・ラスムッセンも、コーエンのインセンティブ批判では正当化において三人称の観点を採用しつつも、発話主体に関する文脈変化が不可欠な役割を果たしていることを指摘している(Lippert-Rasmussen 2015b: 205)。さらに、アンダーソンが二人称の正当化として挙げるサリエリの例も、サリエリとモーツァルトを別の人物と置き換えても議論が成立するという点で文脈感応性が無く、二人称の正当化の重要なポイントである発話主体のアイデンティティが実際は何の役割も果たしていないという問題点が指摘されている(Lippert-Rasmussen 2015b: 203-204)。二人称の正当化と三人称の正当化の差異が曖昧となれば、実行可能要件がサリエリの例における運の平等主義批判の

---

<sup>204</sup> アンダーソンとは対照的に、コーエンは「正義は達成不可能な(だが、それにもかかわらず統制的な)理想である」(Cohen 2008: 254)と論じ、実行可能性と正義の概念を切り離して捉えている。

<sup>205</sup> コーエンによる契約論批判は(Cohen 2008, Ch.7)を参照。

論拠として残る。だが、後述するように、運の平等主義はサリエリの例への応答として人々の能力を超えたことを要求しないため、この批判は失敗していると思われる。

## 7-2. アンダーソンの批判の問題点

二人称の正当化と三人称の正当化に関するこれらの論点を踏まえた上で、続いてアンダーソンの批判に内在する根本的な問題点を以下では指摘する。その問題点とは、彼女の議論が運の平等主義に対する明白な誤認識に立脚しているということである。例えば、こうした誤認の存在は、サリエリの例で運の平等主義がモーツァルトの才能の修正を要求すると彼女が想定している点に看取できる。運の平等主義は自然的な不運それ自体の是正を目指すのではなく、自然的な不運によって引き起こされた不利益の是正(補償)を主に目指す立場である。コーエンは、生来の能力や社会におけるスタート地点に関する人々間の差異に関して、「適切な平等主義的対案は、その差異を除去、無視することではなく、それらに対して補償すること」(Cohen 2008: 162-163)だと述べている。同様に、広瀬もこの点に注意を促している<sup>206</sup>。

運の平等主義は、自然的な運の差別化された影響(differential effects)の中和を目的とするのであって、その原因の中和を目的とするのではないということに注意せよ。例えば、運の平等主義は身長、人種、性差における差異を除去することを目指すのではない。それは単に、身長、人種、性差における差異から生じる不平等は除去されるべきだと主張するのである<sup>207</sup>。(Hirose 2015a: 46)

運の平等主義に関するこれらの特徴を念頭に置いた上で、アンダーソンによる運の平等主義と関係論的平等主義の対比を一瞥すれば、彼女が運の平等主義を、道徳的に恣意的なあらゆる要素を除去する矯正原理(principle of redress)と誤って同一視していることが理解できる。

運の平等主義は、不平等はそれが偶然である(accidental)とき一すなわち、それが生まれの環境といった道徳的に恣意的な要因によって引き起こされたとき一、不公正であると主張する。関係論的平等主義は、不平等はそれが人々を不利な立場に置く(disadvantage)とき一すなわち、それが権威、身分、地位の不平等を反映、具現化、引き起こすとき一不公正であると主張する。(Anderson 2014: 21)

---

<sup>206</sup> 運の平等主義が運それ自体には反対しないという見解として(Lippert-Rasmussen 2005: 6)を参照。人々間の不平等それ自体には問題は無いという見解については(Nagel 1991: 72)を参照。

<sup>207</sup> ただし、ある社会において身長の差異が人々に不利益を生じさせており、仮に遺伝子エンハンズメントなどによって身長の差異自体が除去出来るならば、運の平等主義がそうした手段を採用することはありうる(Segall 2010: 128)。

人々が被る不利益こそが問題だという点に関して、両者の見解は実際には一致する。サリエリの例で、「運それ自体の是正」と「不運による不利益の是正」を区別すると、前者は才能の修正、後者はサリエリの自尊心の回復だろう。自尊心の回復の具体的方法は措くとして、少なくとも、才能の修正それ自体は運の平等主義の目的とはならない。リップート・ラスムッセンも、「その説[運の平等主義]は、運それ自体に反対しない」(Lippert-Rasmussen 2015b: 6)と明確に述べている。全ての運による差異を消し去ることは、運の平等主義の目的ではないのだ。なお、運の平等主義の立場でも、サリエリが客観的には卓越した音楽的才能の持ち主であることを前提とすると、彼が感じている自尊心への損失は是正すべき不利益とは見なされない可能性は十分にありうる(cf. Segall 2013: 25)。運の平等主義による是正対象となるには、単なる不平等という事実だけでなく、それが絶対的な不利益を構成する必要がある(cf. Nagel 1991: 72; Segall 2013: 81)。したがって、サリエリは何の不利益も被っていないと見なせる。これに対して、アンダーソンは、コーエンの運の平等主義は人々の状況を評価する際に福利をその基準に含めているため、こうした応答を採用することが出来ないと反論するだろう(Anderson 2014: 29, n.29)。しかし、分配的正義の通貨に関する議論で確認したように、コーエンの優位へのアクセスの平等における優位とは、資源や福利水準のどちらにも還元不可能な人々の望ましい状態の集合のことであった(Cohen 2011: 59)。そして、タイニー・ティムの事例で筆者が主張したように、この立場は全ての非自発的な福利欠損に対して運の平等主義が補償をしなくてはならないことを必ずしも含意しない<sup>208</sup>。

アンダーソンによる誤認識は、別の箇所にも見られる。彼女は、運の平等主義について、「それは、分配的システムが、不平等な社会的割り当てに対して自然的運が影響を与えるのを単に許すだけで不公正であると主張する」(Anderson 2014: 29)と述べている。だが、運の平等主義にとって重要なのは、その影響が人々にとって不利益を構成するかどうかである。興味深いことに、アンダーソン自身がこれと類似の見解を表明している。

民主的平等によれば、自然の幸運や不運の配分は公正でもないし、不正でもない。それ自体について考えると、この配分には、社会によるいかなる是正をも要求するものは存在しない。自然の影響単独によっては、いかなる補償のための要求も生み出されえない。[……] 自然的資産の配分は正義の問題ではないけれども、この配分に対して人々が行うことは正義の問題である。(Anderson 1999a: 331)

この見解は、運の平等主義の立場と重なる。両者の間には一定の差異は残るものの、自

---

<sup>208</sup> もちろん、これはコーエン自身が主張するものではない。本稿の関心は、コーエン自身がこの問題に関してどのような立場を実際にとっていたかではなく、運の平等主義の解釈としてどのような解釈がより理に適っているかということにある。

然的な不平等に対する根本的な認識では一致する。こうした共通点にもかかわらず、アンダーソンの解釈では、運の平等主義は運の影響それ自体の除去を目指す立場であると特定される。他の箇所では、彼女は障害者に言及して「彼らは障害それ自体を補償されることを求めているのではない。むしろ、彼らは障害を持つことによって他者が彼らに対して課す、社会的な不利益が取り除かれることを求めているのである」(Anderson 1999a: 334)と論じている。この見解も、運の平等主義の立場とやはり合致する。アンダーソンの運の平等主義への誤認の一方で、両者は不運やそれに対する補償に関して共通した認識を持っている。

続いて、アンダーソンによる別の批判を考察する。彼女は、外科医の例を挙げて、職業の配分に関する機会の平等を徹底する運の平等主義的社会では、生まれつき不器用な人物も外科医を務めることを認められるため、運の平等主義は非合理であると論難する(Anderson 2014: 30)。しかし、「運の影響による不利益」と、「運の影響それ自体」という区別を踏まれば、「外科医に就く機会が無くても、外科医と同程度に良い職業に就く機会を不器用な人物が持っているならば、彼は不利益を被っていない」と応答することで、不器用な人物が外科医に就けないシステムを、運の平等主義の枠内で正当化可能である。本稿では同様の論点に関して、ヴァレンティンによる選択的運と自然的運の区分に基づく運の平等主義批判を扱った箇所において、運の平等主義は、人々が自由な選択を行うための背景条件として、複数の十分に理に適った選択肢の存在を前提としていると見なすべきだという筆者の見解を述べた。この立場は、必ずしも人々が厳密に同一の選択肢や期待値を持つべきであるとまでは主張しない。したがって、運の平等主義の観点からは、全ての人々が外科医になれる必要はない。また、セガルは、「もし、彼女の福利(welfare)が他の手段によって増加可能であるならば、最も暮らし向きの悪い人物を特定の職業に任命しないことには何の不正も存在しない」(Segall 2013: 96)という見解と運の平等主義が両立可能だと論じている<sup>209</sup>。是正の対象となる不利益が存在しない以上、不器用な人物が外科医に就けないシステムを運の平等主義が是認することに矛盾は何ら存在せず、運の平等主義はアンダーソンが想定する反直観な帰結を導かない。アンダーソンは、この事例に関する箇所では、「偶然による相対的損失(deprivation)という、そのありのままの事実は危害(injury)ではない」(Anderson 2014: 30)と述べている。もし、「相対的損失」が「外科医になれないこと」を指し、「危害」が「不利益」を意味するならば、運の平等主義者もこれに同意するだろう。なお、アンダーソンは、「危害」や「利益」という概念を次のように定義している。

「利益」とは、人々の自由、尊厳、他者を前にした平等な地位に関する彼らの道徳的利益を含む。人々はまた、危害に対するセキュリティに関する利益を持っている。したがって、彼らは危害の正当化できないリスクに曝されるという不正義に苦しむ。人々はまた、もし彼らが属する集団の利益を必ず保護、促進するように厳格に責任を

---

<sup>209</sup> セガルの議論は、「誰も、脳外科医になるための正義に基づいた権利を持ってはいない」(Segall 2013: 95)という前提に立つ。

負っている行為者が、彼らの利益を無視するならば、危害を受けているだろう。  
(Anderson 2010a: 16, n.11)

この引用からは、アンダーソンの用いる利益概念の定義は非常に幅広く、人々の利益を正当化不可能なリスクに曝す時に不正義が生じるという点が確認できる。これを踏まえても、外科医と同程度に良い職業に対して十分なアクセスが保障されているならば、利益に対する危害は存在しないという立場を運の平等主義は是認しうるため、この例に関する運の平等主義と関係論的平等主義との間の不一致は存在しない。

続いて、民主的平等と不正義の要件に関する諸問題を論じ、不正義の要件は冗長性や理論間の不整合を生じさせると指摘する。これを示すために、責任主体要件に注目したい。サリエリの例でのアンダーソンの主張によれば、自然的不運による不利益は、その不運の発生に責任を負う主体が存在しない。すなわち、市民間での正当化の要求が向けられるべき名宛人たる主体が存在しない。正当化が不可能である以上、自然的不運による不利益に対する矯正は正義の要求ではないと見なされた。この主張は二つの要素から成る。

(a)人々は、自然的な不運の発生に責任を持たない。

(b)自然的な不運による不利益の是正は、市民間での正当化が不可能である。

サリエリの例でアンダーソンは、単純に(a)から(b)が帰結すると想定して運の平等主義を批判しているかのように見えるが、(a)と(b)の間に論理的な繋がりはない。事実として(a)を認める一方で、規範的観点から(b)を否定することも可能である。「自然的不運の発生は人間が原因ではない」と認めつつ、「それにもかかわらず、そうした不利益は是正されるべき」という主張を、市民間の正当化における妥当な要求として位置付けることは何ら矛盾しない。生来の才能の不平等それ自体に対して、諸個人がその発生の因果関係への責任を持たないのは明白である。もし、そのような責任を負うべき主体が存在するとすれば、やはり神を想定せねばならないが、それは二人称の正当化により拒絶されるため、神の不在を前提とした正当化が要請される。アンダーソンに対するこうした議論に対して、批判者は、「アンダーソンが(a)→(b)という主張にコミットしていると解釈するのはナンセンスだ」と主張するかもしれない。注意すべきは、アンダーソンが実際に(a)→(b)という主張にコミットしているかどうかには、筆者の論点ではないという点だ。そうではなく、アンダーソンが仮にそれにコミットしているならば、閾値未満の市民に対して、閾値を下回った原因が自然的か社会的かどうかとは無関係にケイパビリティの充足を保障する民主的平等はその立場と矛盾するし、もし(a)→(b)という主張にコミットしていないならば、アンダーソンが運の平等主義を批判する根拠が失われるという点が、本稿の論点である。

さて、ここで再び自然的運の議論に戻ろう。ここでも、「運の影響それ自体」と、「運の影響による不利益」の除去という区別に依拠して議論が可能である。例えば、不運の原因

が自然的だという理由で、それを正義の問題として扱わずに放置する社会が一方にあり、不運の原因が自然発生的であるか社会的であるかにかかわらず、人々の間での共通のリスクとして不運を捉えて対処する社会が他方にある。前者の正当化が可能で、後者の正当化が不可能だという結論は自明であるとは言えない。前者は、自然的な不運の犠牲者に対して余りにも残酷な社会である<sup>210</sup>。これに対して批判者は、「アンダーソンの民主的平等は、全ての人々に対等な市民として機能するために必要なケイパビリティを保障しているのだから、残酷ではない」と述べるかもしれない。しかし、筆者が残酷という語を用いたのは、単なるケイパビリティの水準の高低の話ではなく、そうした閾値を充足しているという理由で、自然的な不運によって不利益を被った人々へ何の配慮を示さないという、その態度が意味する残酷さである。より正確には、それは各人への尊敬を欠いた態度であると言うべきかもしれない。運の平等主義の観点からは、対等な市民として機能に必要な閾値以上の領域に関しても、道徳的に恣意的な不平等は悪であって、閾値を充足したからそれで十分だという論拠は恣意的である。これは十分主義のネガティブテーゼにおける根本的恣意性の問題として指摘した通りである。自然的な不運による不利益を被った人々は、自らの境遇の改善が可能であるかもしれないにもかかわらず、民主的平等においては、その主張は即座にネガティブテーゼによって棄却されるのである。筆者の観点からは、こうした対応は、各人の利益に対する適切な配慮を欠いた残酷なものである。

また、そもそも、民主的平等が各人に対等な市民として機能するために十分なケイパビリティを保障するという根拠に、それは残酷ではありえないとする主張は自明なものではない。セガルが「人々が、皆等しく身体的に不自由(*incapacitated*)な時 [できえ)、人々は平等な民主的ケイパビリティを持ちうる」(Segall 2010: 38)と述べているように、民主的平等は対等な市民としてのケイパビリティを維持する(平等な)水準低下と両立しうる。しかし、こうしたケースは多くの者にとって残酷なものと判断されるであろう。

したがって、理に適った人々が、不運の犠牲者を放置する社会を正義に適った社会として是認するかは疑問である。ネーゲルが、「不干涉は干涉と同様の正当化を要求する」(Nagel 1991: 100)と述べるように、不運の放置という不干涉は、人々への正当化を要求するだろう。だが、アンダーソンは、この正当化の要請に十分な応答を行っていない。繰り返しになるが、平等な市民として機能するために十分なケイパビリティに限定して、十分性の閾値を充足するように実効的なアクセスを保障する民主的平等に対して、不運の犠牲者は、「なぜ、その閾値以上の考慮を無視するのか？」と問うことが常に可能である。十分主義全般に付随するこの問題に対して、客観的に理に適った基準で十分性の閾値を規定しても(cf.保田 2015a)、この問いはなお成立するため、アンダーソンは、十分主義の閾値設定に伴う根本的恣意性を払拭できてはいない。十分性の閾値以上の領域を巡る筆者のアンダーソン批判

---

<sup>210</sup> (Anderson 1999a)における運の平等主義批判の重要論拠は、運の平等主義が選択的運により苦境に陥った人々に示す残酷さだったが、同種の批判はアンダーソンにも向けられる(cf. Lippert-Rasmussen 2015b: 190-1)。

には、それが閾値以上の領域に関しては平等な分配が適用されるという論点先取を犯しているという指摘はありうる<sup>211</sup>。確かに、ここで筆者とアンダーソンとの間には、ネガティブテーゼに関する直観の相違が存在することを認めざるをえない。ただし、筆者はネガティブテーゼ全般を否定しているわけではない。例えば、過剰な水分やカロリーは摂取する必要がないように、閾値を越えての分配が重要性を持たなくなる類の財は存在するだろう。しかしながら、筆者の主張は、正義の観点から問題とすべき分配対象は必ずしもこうしたネガティブテーゼの性質を持つものに限られないのではないかという点であり、これは十分性の閾値以上の考慮を全て切り捨てるアンダーソンよりも穏当な立場だと思われる。

なお、アンダーソンの民主的平等は、自然的発生的な不運による不利益であっても、それが平等な市民として機能する際の障害となるならば除去されるべきだと見なす。その意味では、彼女の立場でも、自然的不利益の補償は完全には排除されない。事実、彼女は足に障害を持つ人物を例に挙げ、諸個人が市民としての平等な地位を得るためには、市民社会を動き回れる能力が必要だという理由から、この人物に対する車椅子の提供や、公共施設へのスロープの設置が民主的平等の観点から要求されると主張している (Anderson 1999a: 331)。サリエリの例や、「民主的平等は、自然的秩序に対してではなく、人間による取り決めに対する正義の判断に適用される」 (Anderson 1999a: 336) という記述から受ける印象とは対照的に、原因とは無関係に市民に対して十分性の水準のケイパビリティを保障する民主的平等にとっては、「自然的」、「人為的」という区別は、実際には何ら重要な役割を果たしていない。しかし、自然的運による不利益の是正を目的とするという運の平等主義の立場を批判する彼女にとって、これは両義的な態度だと思われる。

前章で確認したように、運の平等主義は、不運を個人ではなく、社会全体が責任を負って対処すべき対象と捉えた立場として解釈可能であった。マルコヴィッツは、「運（幸運と悪運の両方）は、集合的に属するのであって、それが第一に偶然降り掛かる個人の市民に対して属するのではない」 (Markovits 2008: 297) と述べ、セガルは、こうした集合的責任とは、「他の人々と運命(fate)を共有しようとするメンバー達の意志」 (Segall 2007: 196) を反映したものだと主張していた。すなわち、運の平等主義は、不確実な運命というリスクに対して、人々が連帯して対処することを目指す立場であると解釈可能である。運の平等主義にとって、不運による犠牲者を放置する社会的枠組みは、人々の持つ平等な道徳的価値に対する配慮を欠いているという点で、その犠牲者への正当化ができず、不正であると見なされる<sup>212</sup>。

人々が共同でリスクに対処するというこれらのアイデアは、アンダーソンの理論にも含まれている。例えば、彼女は、「公正な社会では、十分な水準のメディカルケアへのアクセ

---

<sup>211</sup> この指摘は井上彰に負っている。

<sup>212</sup> セガルによれば、「平等な道徳的価値は、彼らのコントロールを超えた理由によって、人々が他の人々より暮らし向きが悪くなるべきではないということを必然的に伴う」 (Segall 2007: 188-189) ものだと考えられていた。

スは、集合的に保障されるだろう」(Anderson 1999b)と述べている。別の箇所では、「契約論的な枠組みの中には、市場リスクと自然災害に対する社会保障の大規模なシステムを確立するための、正義と共通善の説得力のある理由が存在するが、これらはどれも、値しない不平等は不公正であるという運の平等主義の直観には訴えていない」(Anderson 2010a: 18, n.38)と論じ、共同のリスクへの備えを正当化しつつも、運の平等主義的根拠を拒絶している。すなわち、ここでのアンダーソンと運の平等主義は、同様のリスク対処を主張しており、両者の差異は正当化の理路である。また、彼女は自身の理論が主張する富裕層に対する富の制限に関して、「社会保険の共通の利益を共有し、同じボートに全員を乗せる」(Anderson 2008a: 267)と表現している。これらの類似性の一方で、両者の間に残る差異は、集合的責任を論拠としてカバーしようとする範囲である。より広範なリスクへの対処をする運の平等主義が二人称の正当化に失敗することを、前述のようにアンダーソンは立証できていなかった。したがって、運の平等主義のように積極的にリスクをシェアする社会を、理に適った人々が互いに対して正当化する可能性は十分にありうる。

### 7-3.不正義の要件と民主的平等

アンダーソンの民主的平等は、市民達が平等な者として機能するためのケイパビリティを各人に保障するのだった。この保障は、十分性の閾値を下回った市民に対して、それを下回った理由—自然的であれ、人為的であれ—とは無関係に行われる。十分性と不平等に関して彼女は、「一度、全ての市民達が社会における平等な者として機能するために十分な妥当な(decent)諸自由の組み合わせを享受してしまえば、その地点を越える所得の不平等は、それ自体ではそれほど厄介なものには思われない(Anderson 1999a: 326)と述べている。これは、「異なった配分を評価する際に重要なのは、諸個人がある利益の重要な閾値を下回らないのに十分なだけのものを持っているかどうかである」(Casal 2007: 297)という十分主義の立場であり、彼女は、車椅子を必要とする生まれつきの障害者を例に挙げ、「民主的平等は、その障害者が市民社会において平等な者として機能しうる公共施設へのアクセスを十分に持つように要求する。平等な者として機能することは、ある人のアクセスが等しく速かったり、快適であったり、便利であることを要求しない」(Anderson 1999a: 334)と述べる。

その一方で、耳の聞こえない人物について、「民主的平等は、耳の聞こえない人に市民社会への平等なアクセスを保障するだろうが、彼らが聞くことそれ自体という快の喪失への補償を受けることは保障しないだろう」(Anderson 1999a: 332-333)と論じている。この事例を通じて、民主的平等にとって根本的に重要なのは、「平等な市民として機能するために必要かどうか」という要件であることが窺い知れる。この要件が充足されていないならば、それは重大な不正義を構成する。これを「十分性要件」と名付けて不正義の四要件へ加え、実行可能要件をこのリストの最後に含める。



- (a)誰かの利益への危害があるかどうか（危害要件）。
- (b)その責任を負うべき主体が存在するかどうか（責任主体要件）。
- (c)不平申し入れの資格のある主体が存在するかどうか（不平資格要件）。
- (d)人々が理に適った正義の原理に従っているかどうか（遵守要件）。
- (e)平等な市民として機能するために必要かどうか（充分性要件）。
- (f)実行可能かどうか（実行可能要件）。

アンダーソンは、(a)から(d)を不正義の要件として挙げるが、最終的には充分性要件が最も重要で、実行可能要件がこれを制約するという形となっており、(a)から(d)の重要性は相対的に低く、場合によっては冗長である。また、危害要件と充分性要件は相互に関連して、彼女は、「利益の重要性は、ある人物の社会における平等な者としての地位に対する影響力を考慮することによって決定される」(Anderson 1999a: 332)と述べており、平等な市民として機能するために必要な能力への危害を、危害要件における「利益への危害」として想定できる。それゆえ、充分性要件の非充足が必然的に利益への危害を随伴すると規定するならば、危害要件は冗長だろう。

以下では、責任主体要件について検討する。責任主体要件の「責任を負うべき主体」とは、例えば、間違った行いをした加害者であるが、責任主体が厳密に割り当てられていないケースもアンダーソンは想定している。

人々の利益を保護する実質的な責任を割り当てられた行為者がいないときでも、不正義は存在しうると、ある人は反論するかもしれない。孤児たちは、彼らの世話をし、彼らに保護者を割り当てる責任を負う代理機関を、もし社会が組織してこなかったならば、不正義に苦しむだろう。全くその通りなのだが、その不平は別の行為者—国家や社会全体のメンバーたち—に対して差し向けられなければならない。もし、その孤児たちを助けるための立場にある全ての人々が伝染病によって亡くなったならば、彼らは不正義に苦しみはしないだろう。彼らは災難(calamity)に苦しむだろう。(Anderson 2010a: 16, n.12)

具体的な責任を割り当てられた主体の不在時には、国家や社会全体が責任を負うという主張は、アンダーソンの別の論考にも見られる(Anderson 2008a: 252, n.22)。しかし、国家や社会全体という主体を持ち出すと、責任主体要件の重要性が失われ、運の平等主義への批判の効力も減じられる。なぜならば、「自然的運に由来する不平等は不公正であるという運の平等主義の根本的な主張は、危害や、それを回避、改善する責任を負う者を特定しないので、これらの諸制約を充足することに失敗する」(Anderson 2010a: 15)という点が、アンダーソンが運の平等主義に見出す問題点であり、この責任主体の不在は、運の平等主義が二人称の正当化に落第する理由だったからだ。だが、具体的責任が割り当てられた主体

が存在しない場合に、国家や社会全体を責任主体として想定することが許されるならば、運の平等主義は自然的不運の影響の是正の責任を国家に負わせうる。したがって、責任主体要件に違反しない。前述のように、連帯の理念から不運のリスクへの集合的な対処を要求する運の平等主義が、社会全体を責任主体として想定するのは可能かつ自然な方針である。ここでの論点は、アンダーソンの契約論の枠組みにおいて、国家が責任の主体として正当化されるか否かという点ではない。確かに、アンダーソンの主張する二人称の正当化によって国家が責任主体として指定されること自体には何の不整合もない<sup>213</sup>。あくまで問題は、国家を責任主体として定めることが可能ならば、運の平等主義は自然的不運の影響を是正する責任の主体を特定しないため二人称の正当化に失敗するというアンダーソンの批判論拠が掘り崩されるという点である。

興味深いのは、運の平等主義を擁護する立場のセガルが「もし、それを是正するための（重大なことには、公正に基づいた）差し当たりの義務(*pro tanto duty*)を負う行為者が（現在もしくは潜在的に）存在しないならば、不公正は成立しえない」（Segall 2013: 75）と、アンダーソンと同様の主張をしている点である<sup>214</sup>。セガルは、アンダーソンのように不公正是正の主体として特定の個人か社会全体を想定するが、この是正可能性に潜在的なものを含めている。留意すべきは、セガルが運の平等主義の立場を保持しつつ、この要件を肯定している点である。アンダーソンが運の平等主義を拒絶する論拠として提示した責任主体要件は、セガルによって、運の平等主義と両立可能なものとして主張されており、責任主体要件によって運の平等主義の正当化不可能性を示そうとしたアンダーソンの議論の妥当性には疑問符が付く。ただし、セガルの立場からの責任主体要件への同意は、彼による主体の潜在的可能性の是認を前提とすると、戦略的に有利に働かない可能性がある。彼が潜在的な主体を責任主体に含めるのは、現在は是正が不可能だが、将来的に可能となるケースに対応する余地を残すためだと推察される(cf. Segall 2013: 22, n.26)。だが、潜在的主体を不公正是正のための主体に含めると、この要件の必要性自体が掘り崩される恐れがある。例えば、伝染病で孤児を救済する主体が全く存在しないケースでも、「今は主体が存在しないが、潜在的には存在しうる」と主張することは可能だろう。もし、それが不可能ならば、潜在的な主体を認めるという要件自体が意味を成さない。しかし、現在において主体が存在しなくても、「潜在的には存在しうる」という応答が可能ならば、「不公正を是正する義務を負う主体が存在する必要がある」という責任主体要件には何の意味があるだろうか。潜在的可能性の是認は、責任主体要件の冗長性という疑念を深める。

次に、不平資格要件について検討する。まず注意すべきは、アンダーソンは不平申し入れの資格を明示しておらず、この要件が非常に曖昧な点である。彼女が不平資格要件を説明した、「モーツァルトの優れた才能による危害に苦しむ者は存在しない。したがって、彼

---

<sup>213</sup> この点は、井上彰の指摘に負っている。

<sup>214</sup> セガルは、これを「アンダーソンとの驚くべき一致」（Segall 2013: 75, n.29）と表現している。

らの才能が生まれつきモーツァルトに劣っていると不平を述べる地位にいる者は存在しない。それゆえ、偶然の不平等に関する不平は、不正義の要求の第三の制約に失格となる」(Anderson 2014: 27)という記述からは、生来の才能の差異は危害ではなく、危害が存在しないならば不平を述べる資格が無いことしか分らない。サリエリとモーツァルトとの才能の差異それ自体については、運の平等主義の立場からも不利益(危害)を構成しない可能性が高いと既に述べた。それゆえ、この点でアンダーソンと運の平等主義の不一致は存在しない。また、危害の非存在と不平の資格が無いことが同一ならば、この要件は冗長である。

また、アンダーソンは、才能豊かな人々にインセンティブを与える社会を例に挙げ、自然的運が不平等な社会的配分へ影響を与えることに対して、才能に乏しい人々が正義の観点から異議を唱えようとも、才能に応じた職業選択システムによって全ての人々が便益を得ている以上、彼らの異議は理に適っていない(unreasonable)ため、個人間の正当化に失敗すると論じている(Anderson 2014: 29-30)。つまり、「適理性(reasonableness)」が不平申し入れのための基準であるようだが、これはそれほど有益な手掛かりを与えてはくれない。なぜならば、アンダーソンは適理性についての明確な要件を提示しておらず、そもそも何が理に適っているかについて、論者の間での不一致が見込まれるからである(cf. Lippert-Rasmussen 2015a: 231)。運の平等主義と直観を共有する者にとっては、不運による不利益の是正が理に適っているのに対して、アンダーソンにとって、それは理に適っていないと見なされる。個人間の正当化は、理に適っていない要求を拒絶するため、この正当化のテストを通過した要求は、結果的に理に適っていることになる。だが、その基準が事前に不明瞭である以上は、適理性と結び付いた不平資格要件には必然的に曖昧さが附随する。

次に、遵守要件に焦点を当て、この要件とアンダーソンの理論との間の緊張関係を指摘する。彼女は、正義の要求が遵守されている社会に関して、「ひとたび、全ての人々が、正義が彼らに対して要求することを行ったならば、[……] その世界は公正(just)である。なぜならば、正義は根本的に行為主体の徳であって、分配的パターンではないからである」(Anderson 2014: 39)と主張する。アンダーソンによれば、正義のルールに従って生じた結果は、その状態にかかわらず正義に適っている。正義が行為主体の徳と見なされる以上、正統なプロセスに基づいた行為の結果であれば、悲惨な結果が生じても公正だとされる。

対照的に、「公正(fairness)」と「正統性(legitimacy)」概念を区別するコーエンは、そうした悲惨な結果を、「正統だが不正である」と見なすだろう。彼は、正統性を「その性質についての不平を正統に述べる権利を誰も持っていない」(Cohen 2011: 142)属性<sup>215</sup>と定義しており、「公正(fairness)」が正統性の必要条件だと論じている(Cohen 2011: 130)。コーエンの見解では、手続き的正義を遵守した結果生じた悲惨な状況は、誰もが正統に(legitimately)不平を述べるできないという意味では正統(legitimate)だが、悲惨であ

---

<sup>215</sup> 同様の正統性の定義として(Nagel 1991: 33, 35)を参照。

るがゆえに不正義(unjust)であると判断される。アンダーソンの不平資格要件と遵守要件を踏まえると、コーエンの「正統性」概念は、彼女が用いる「正義」に対応し、両者はここで同一対象を別の語で呼んでいるように思われる。

だが、正義と正統性概念の区別には次のようなケースにおいて、人々の間で広く共有されていると思われる道徳的直観を上手く説明することができるというメリットがある。例えば、民主的なプロセスを経て生じた結果は、一般的に正統だと見なされるが、必ずしも最終的に望ましい帰結が生じるわけではない。望ましくないと思しき帰結が生じた場合、それが正統な手続きの結果であることを理由として、その状況に対して何の対策も講じないのは理に適っていない。例えば、民主的な社会に生きる市民は、その望ましくないと思しき帰結が生じた原因が自然的で、人々が正義のルールを遵守しているという点で、手続き自体は正統であっても、その帰結を引き受けて応答しなければならない。国家による政治的判断は一回限りのものではなく、反復を必要とする以上、どのような経路を辿って生じた結果であれ、応答責任が生じる。人々がある状況を「不正義」と捉えるか、もしくは、「公正」であると捉えるかは、その応答の内容に影響を与えるはずである。例えば、ある状況を「不正義」と捉えないのであれば、人々はそれを改善すべき理由を持たないだろう<sup>216</sup>。また、セガルが「たとえ、それら[回復不可能な不平等]の補償が不可能な時でさえ、それらが不公正(unjust)だと知ることはなお有益である。なぜならば、状況は常に変化するかもしれないからである」(Segall 2013: 22, n.26)と主張するように、ある事態を不正義として認識することは、将来的に是正の動きへ繋がるという点で意義がある。

コーエンは、ギャンブルを例に挙げ、「もし、ギャンブルが不正義(injustice)を生み出すならば、それはギャンブルを規制するための一つの理由である。もし、我々がその帰結を公正(just)と説明するのならば、我々はその理由を失う」(Cohen 2011: 141)と述べている。アンダーソンは、帰結主義を批判する議論の中で、「ある人物の応答に適用される判断の枠組みによって、同一の状況も異なる関係性(relevance)を持つだろう」(Anderson 1995: 31)と論じているが、コーエンの正統性に関する議論においても、ある状況に対して人々がどのような認識を持つかが、それに対する判断に影響を与える。仮に、手続き的な正統性の要件が充足されていれば、どのような状況が生じようとも、人々がそれに対する応答責任を果たさなくても良いとアンダーソンが考えているならば、それはあまりにも民主的國家の役割をスタティックに捉えている。そして、この立場は、「もし、民主的な選挙が、通常通りの方法で、有権者にとって破滅的な諸政策に帰着したならば—そして、他の統治のシステムがもたらしたであろうものよりも、それが悪いならば—、それらは正当化されない

---

<sup>216</sup> 齋藤は、「何らかの不正義が見いだされたとき、それを引き起こしている制度や規範を改編していくためには、それらを正していこうとする動機づけが人びとのうちに働く必要がある。そうした動機づけが生じるのは、みずからが(もまた)抱いている規範的期待が損なわれるときである」(齋藤 2016: 1-2)と論じている。ある状況を不正と認識するかどうか、それに対する応答の内実に影響を与えるという点で、筆者はこれに同意するが、齋藤は運の平等主義に対して批判的に、非理想理論の観点からこうした主張をしている。

だろう」(Anderson 2009: 225)という彼女自身の見解との緊張関係にある。公平を期すために付言すれば、アンダーソンはこの引用が含まれる段落の冒頭で、「正義と正統性の考慮は無視する」(Anderson 2009: 225)と述べているが、こうした前置きがあるからといって、彼女の見解間での潜在的緊張関係が払拭されるわけではない。アンダーソンに好意的な解釈をすれば、先程の例における、「他の統治のシステムがもたらしたであろうものよりも、それが悪いならば」(Anderson 2009: 225)という但し書きを、「ひとたび、全ての人々が、正義が彼らに対して要求することを行ったならば」(Anderson 2014: 39)という遵守要件を充足していないという意味で解釈可能かもしれない。この解釈に基づくと、破滅的局面を回避しうる別の選択肢の採用可能性を根拠に、手続き的正義の観点に依拠したまま、その政策決定を不正義として非難しうるように思われる。正統性を実行可能な他の選択肢との比較によって規定するのは、アンダーソン固有の立場ではないが(cf.Nagel 1991: 38-39)、この解釈による表面上の整合性は、彼女を救済しない。第一に、最終的な不正義の原因を手続きの不十分性に求めたとしても、その不十分さを比較するために帰結主義的な状態判断をせざるを得ないという点で、後述する彼女の反帰結主義的立場と一貫しない。第二に、事後的に振り返ってみても、その破滅的局面が回避可能だったかどうか、他の統治のシステムによる結果との優劣が不明なケースもあるため、この解釈を現実に応用するのは困難である。そして、こうした実行困難性を伴う立場は、「私は、完全に公正な社会のための諸原理や理想ではなく、我々の現在の世界における不正義に対処し、私たちにより良い状態に進めていくために必要な諸原理と理想を発展させる」(Anderson 2010b: 3)というアンダーソンの現実主義的な非理想理論(nonideal theory)へのコミットメントと適合しない。

また、「他の統治のシステムがもたらしたであろうものよりも、それが悪いならば」(Anderson 2009: 225)という但し書きを、文字通りに水準低下を批判したものと解釈することも可能だが、水準低下批判と関係論的平等主義へのコミットメントとの間に緊張関係が生じるため、アンダーソンは水準低下批判に依拠できないという点は既に指摘した(cf.Lippert-Rasmussen 2015a: 239, n.12)。さらに、遵守要件が充足されていたとしても、人々間の社会関係に不平等が生じるケースにおいて、遵守要件に忠実であるならば、社会関係におけるその不平等は不正義だとは見なされないことになるが、これは明らかに彼女の民主的平等の理念と矛盾する。遵守要件を無視して、社会関係の不平等を是正するならば、今度は遵守要件が冗長となる。したがって、アンダーソンは、遵守要件と民主的平等のどちらかを放棄する必要があるだろう。

#### 7-4. 運の平等主義と関係論的平等主義

本節では、アンダーソンと運の平等主義が依拠する正義概念の相違に関する議論を通じて、二つの立場の両立可能性を考察する。ヴァレンティンは、正義概念を五つに分類し、アンダーソンの論じる正義を「我々が道徳的に互いに対して負っている義務(the duties that we morally owe each other)」に、コーエンのような運の平等主義者の正義を「公正

(fairness)」に分類する(Vallentyne 2014)。

運の平等主義者は、個人の選択や自然的事象の結果として生じた状態の善悪を公正の観点から判断するが、アンダーソンは自らの立場を反帰結主義と位置付けているので、状態の公正さを正義の問題としては捉えない(cf. Anderson 1995)。アンダーソンは、帰結主義を、「道徳的に最善の状態 S をまず特定し、それから、S を最も良く実現するものは何でも、正しい行為や政策だと定義する」(Anderson 2008a: 251)立場であり、「ある状態の価値を根本的なものとして見なし、全ての行為者にそれを実現する共通の目的を与える」(Anderson 2014: 22)見解と捉えている(cf. Anderson 1995: 30-31)。彼女が帰結主義を拒絶するのは、それが単一の尺度であらゆる事態を評価し、人々が保持する価値の多様性を捉え損なうからである。

反帰結主義のアンダーソンは、人々が理に適った正義の原理を遵守していれば、その結果生じた状態は正義に適っていると考える。彼女と運の平等主義との間のこれらの不一致は、公正概念の適用対象に由来する。アンダーソンは、不公正(unfairness)に基づく要求は、純粋な手続き的正義(pure procedural justice)—例えば、ゲーム、競争、籤引き—における行為者の実践についてのみ考慮されるべき事柄であると論じている(Anderson 2014: 29)。サリエリの例において、人生というゲームを不正に操作した主体として神を想定しても、世俗倫理では神の存在を前提とできないため、不公正は存在しないというのが彼女の主張だった。ヴァレンティンは、アンダーソンの公正概念について、「興味深い概念であるということには同意するが、それは運の平等主義者達によって用いられている公正概念ではない」(Vallentyne 2014: 49, n23)と述べている。アンダーソンが用いるこうした公正概念は、彼女の見解間における不整合を生む。彼女が、「自然的資産の配分は正義の問題ではないけれども、この配分に対して人々が行ったことは正義の問題である」(Anderson 1999a: 331)という自らの立場に忠実であるならば、仮に、サリエリの境遇が明白な不利益を被っていると見なせるケースだったとしたら、神が存在しなくてもそれに対して人々がどのような反応をすべきかを、正義の問題として扱うことが可能でなくてはならない。不運と不正義の関係について、シュクラーは、「その原因が何であれ、我々が苦痛を緩和することが可能な時、傍観して何もしないのは受動的に不公正(passively unjust)」(Shklar 1990: 81)だと述べ、「もし、その犠牲者の苦痛がアクシデントや不運によるものだが、公的な行為者によって救済可能であるときに、援助のために何も行われなければ、それは不公正(unjust)である」(Shklar 1990: 81-82)と論じ、不運の放置を受動的不正義(passive injustice)として捉えている。不運による改善可能な不利益の放置を不正義だと見なすシュクラーの見解は、運の平等主義の姿勢と共通するものである<sup>217</sup>。この立場に基づく、神の不在を理由としたアンダーソンの不作為は、理に適った市民間の正当化のテストに落第するかもしれない。

---

<sup>217</sup> シュクラーの主張は、従来は不運と見なされていたものが本当は不正義であるというものだという示唆を高山裕二から得た。したがって、シュクラーの立場と運の平等主義の立場は厳密に同一であるというわけではない。

アンダーソンの「我々が道徳的に互いに対して負っている義務」としての正義と、運の平等主義の「公正」としての正義の間には先述の相違点が存在するが、両者は必ずしも排他的であるわけではない。ヴァレンティンは、二つの立場を架橋する方法として、以下の形態の運の平等主義を提示する。

自身の公正なシェア以上の利益を持つ諸個人は、公正なシェアを下回る人々に対して、(1)その行為者が自身の公正なシェアを下回ることなしに、その配分を可能な限り改善する義務を負う（これは、ある程度は公正さの問題次第である）。もしくは、(2)公正なシェアを下回る人物に対して、少なくとも、(例えば) 可能な限りその配分を改善するその行為者の行為から、彼が受け取る平均利益と同じだけの利益を与える義務を負う。(Vallentyne 2014: 49)

上記のように定式化された運の平等主義は、アンダーソンの不正義の要件を充足可能な形態となっている。例えば、危害要件を踏まえて、公正なシェアという閾値を定めることで、これを下回る者が危害を被っていると想定可能となり、より公正な配分状態へ近づける努力をしない者は、利益への加害者と見なされ、不平資格の認定が行われる。このように、「我々が道徳的に互いに対して負っている義務」に公正の価値を組み込むことが可能である以上、運の平等主義とアンダーソンの対立は公正を巡るものではない。運の平等主義者であるテムキンが、平等主義の核心を、「相対的公正(comparative fairness)」(Temkin 2011: 62)と主張する一方で<sup>218</sup>、十分主義のアンダーソンは、市民が享受する諸自由の絶対的水準を重要視するという差異は存在するのだが、両者のこうしたギャップを埋めることに原理的に不可能ではない。

アンダーソンは、自身の理論が契約論(contractualism)に属すると考えており、「契約論は、自由かつ平等で理に適った人々が、互いに対して行う要求を統制するために採用するであろうどんな諸原理も、正義の諸原理であるという見解である」(Anderson 2014: 22)と定義している。彼女は、運の平等主義が契約論的な二人称の正当化のテストに落第すると主張していたが、自由かつ平等で理に適った人々が、自然的不利益を含む不運の是正を互いに対して課す義務を、その契約の対象に含めることは何ら非合理ではない。前述のように、集合的リスクとして不運を捉え、社会全体で対処するというのは合理的な行為である。アンダーソンは、契約論における正当化とは、「他者の行為についての諸要求の正当性を立証する(vindicating)という問題である」(Anderson 2014: 23)、「道徳的に平等だと見なされた全ての理に適った人々に対して、集合的に正当化されうる諸原理（行為のための理由）のみが正当化される」(Anderson 1999b)と論じている。この点を足に障害を持つ人物の例で考えよう。筆者には、「私は、生まれつき足が不自由なので、この不利益の補償として車

---

<sup>218</sup> リッパート・ラスムッセンによれば、「運の平等主義は、本質的に正義に関する比較に基づく見解(comparative view)」(Lippert-Rasmussen 2015b: 5)である。

椅子が欲しい」という運の平等主義的主張が、「私は、平等な市民として機能するために車椅子が欲しい」というアンダーソンの主張と比較した際に、市民間での正当化における適理性で劣るとは思えない。サリエリの例は、車椅子の例のような現実的な状況から甚だしく乖離した極端な想定であるため、一見すると運の平等主義が反直観的含意を持つように思われるが、車椅子の例からはそのような印象を受ける者は少ないだろう。先述の運の平等主義的主張を正当化する社会契約が、市民の間で取り交わされたとしても、それが非合理であるとは言えない。例えば、ジラベルトは、運の平等主義的な考えを契約論的な理由付けのプロセスにおいて考慮することは可能であるし、考慮されるべきだと指摘している(Gilabert 2012b: 221)。契約論的正当化である二人称の正当化と、運の平等主義的正当化である三人称の正当化という、アンダーソンによる分類の問題点は前述したが、二つの立場のこうした両立可能性を前提とすると、運の平等主義と関係論的平等主義の間の根本的不一致とアンダーソンが主張する正当化の問題における差異は、それほど大きいものではない(cf. Lippert-Rasmussen 2015a)。

もし、アンダーソンが正義と正統性の問題に関連して、「その望ましくない帰結は、不正義ではないが、嘆かわしい(deplorable)ので改善すべきだ」といった応答をするならば、それは運の平等主義と関係論的平等主義が、同じ指示対象(望ましくない状況)を別の用語(嘆かわしい、不正義)で呼んでいるのではないかという疑念が生じる<sup>219</sup>。しかし、その場合には、両者の差異は語の使用という表面的な不一致に過ぎず、彼女が指摘する運の平等主義と関係論的平等主義の根本的不一致は存在しないことになる。なお、アンダーソンが以下のように関係論的平等主義を位置付けていることを考慮すると、「正義の問題ではないが、人道主義(humanitarianism)の観点から状況を改善すべき」だと主張することは可能である。

不公正な社会的不平等を根絶して、社会的関係における平等を促進することを目的とするものとして理解される平等主義は、分配的正義の包括的理論を提供しない。[……] 例えば、人道主義は、自然的、社会的要因によって生じたかどうかにかかわらず、苦痛を終わらせるように我々に対して命じるかもしれない。(Anderson 2008b: 144, n.4)

人道主義に関して彼女は詳説していないが、例えば、ジラベルトは正義と人道主義的義務を次のように定義している。正義の義務とは、(1)人々に相応しいもの(due)を与えることに関連し、(2)消極的義務<sup>220</sup>であり、(3)完全義務<sup>221</sup>であり、(4)正当に強制可能であり、(5)対応する諸権利が存在し、(5)制度に関する義務である。これに対して、人道主義的義務と

---

<sup>219</sup> ただ、アンダーソン自身は「嘆かわしい」という語を、改善不可能な自然的カタルフィに対して用いていることを前提とすると、こうした応答がなされる可能性は低い (Anderson 2014: 25)。

<sup>220</sup> 他者の重要な利益へのアクセスを害さないように要求する義務(Gilabert 2012b: 11)。

<sup>221</sup> どの状況下で、誰が何の義務を誰に対して負うかが明確な義務(Gilabert 2012b: 12)。



は、(1\*)人々に相応しいものを与えることに関連せず、(2\*)積極的義務<sup>222</sup>であり、(3\*)不完全義務<sup>223</sup>であり、(4\*)正当に強制不可能であり、(5\*)対応する諸権利が存在せず、(5)個人間の義務である(Gilabert 2012b: 11-12)。これらの差異は、両者の義務の充足に関する緊急度の違いに由来する。アンダーソンは、運の平等主義的考慮が人道主義的義務として正当化されうる余地を認めているが、運の平等主義が二人称の正当化に失敗することを必ずしも示せていなかった。つまり、運の平等主義が、正義の義務ではなく人道主義的義務に分類されなくてはならないことをアンダーソンは立証していない以上は、そうした可能性を排除することはできない。また、「自然的、社会的要因によって生じたかどうかにかかわらず」(Anderson 2008b: 144, n.4)という記述からは、自然的事象を不運の領域に、社会的事象を不正義の領域に分類しようとしているアンダーソンの意図が透けて見える。しかし、平等な市民として機能するために必要かどうかという基準が、彼女の理論の中で最も重要な正義の要件であり、その論拠は異なるものの自然的原因による不利益に対しても実質的には運の平等主義と同様の救済を行う以上、この区分は冗長であり、彼女の議論の説得力を失わせるという点は既に指摘した。

#### 7-5. その他の論点

最後に、アンダーソンによるウィルキンソン批判の妥当性を検討する。この批判は、間接的にコーエンを批判する目的で展開されたものである。アンダーソンによれば、ウィルキンソンの理論は人々に対して反事実的義務に基づく行為という不可能な要求を課すため、実行可能要件を充足せず、二人称の正当化のテストに落第する。なお、アンダーソンのウィルキンソン批判は、人々が仮想的な選好に基づいて行為することの不可能性を論難するが、運の平等主義にとって、こうした選好に基づく行為は必ずしも不可欠な特徴ではない。したがって、アンダーソンの批判は限定された射程を持つものであるが、本論文では運の平等主義に対する十全な擁護を目的とするため、以下ではウィルキンソンの理論を概観した上で、アンダーソンによる批判の効力を吟味する。結論としては、アンダーソンによるウィルキンソン批判には解釈上の問題点があり、その効力が損なわれていると述べる。ウィルキンソンが取り組んだ問題は、「自由」、「平等」、「効率性」という三つの価値を同時に実現することが可能な経済の枠組みの考案である。コーエンも同様の問題を扱っており、彼の解決策は、人々が「平等主義的エートス(egalitarian ethos)」を自発的に持つことによって、経済的インセンティブが存在せずとも効率的な経済行動を行い、三つの価値を同時に実現するというものであった(Cohen 2009, Ch.4)。ウルフによれば、エートスとは「根本的な諸価値の組み合わせであり、格率、スローガンや諸原理の組み合わせとして解釈され、これらは実践において適用される」(Wolff 1998: 105)ものである。コーエンにとっての根本

<sup>222</sup> 他者に重要な利益へのアクセスを与えるように要求する義務(Gilabert 2012b: 11)。

<sup>223</sup> どの状況下で、誰が何の義務を誰に対して負うかが明確ではない義務(Gilabert 2012b: 12)。

的な諸価値とは「平等」、「友愛(fraternity)」や「コミュニティ」であると言える<sup>224</sup>。平等主義的エートスを持った人々は、暮らし向きが悪い人々が彼らの行動の結果から便益を得るように、日常生活における様々な場面で平等主義的に経済行為を選択する。コーエンは、単なる消費の領域だけでなく、キャリア選択や、報酬を巡る交渉において平等主義的エートスが発揮されると想定する(Cohen 2008: 370)。ウィルキンソンによれば、「自由」、「平等」、「効率性」のトリレンマの解決は、「反事実的義務(counterfactual duty)」によって達成される。この義務は、職業選択の際に考慮されるべき社会的義務であり、彼自身の表現では、「市場価格に対して、100%課税されるにもかかわらず、まるで税が存在しないかのように応答することを人に要求する」(Wilkinson 2000: 165)義務である。これはいわば平等主義的エートスの一形態であり、アンダーソンのウィルキンソン批判が間接的にコーエン批判となるのはそのためである。ウィルキンソンは、反事実的義務を以下の例で説明する。

あなたは、あなたの地域とは別の所にある大学から仕事のオファーを受けていると想像せよ。もし、それが提供する賃金が、もし課税が無かった場合、あなたがそれを受諾するように説得するのに十分ならば、たとえ課税が100%であっても、あなたはその仕事を引き受けるべきである。もし、その賃金が十分でないならば、あなたは引き受けるべきではない。(Wilkinson 2000: 136)

反事実的義務に基づくウィルキンソンの理論では、実際の所得税は100%であり、課税された税金は人々に平等に分配されるため、「自由」、「平等」、「効率性」の全てを同時に達成可能だと想定される。

反事実的義務に対するアンダーソンの批判の要点は、反事実的選好を人々が実際に知ることが不可能であり、この義務は二人称の正当化のテストに落第するということである(Anderson 2014: 32-33)。人々が自身の仮想的選好を認識することが不可能なケースは、ウィルキンソンが「認知問題(cognitive problem)」と呼ぶ事例に分類されると考えられるが、彼は認知問題が不可避であるならば、不平等を生むインセンティブは市場の副産物として認められると述べている(Wilkinson 2000: 91)。では、アンダーソンの論難のように、反事実的義務は認知問題を伴うだろうか。彼女は、反事実的義務を批判するために次の例を用いる。

もし、ミッシェルがより高い賃金の仕事のオファーをされたら、それは彼女にとって価値あるものだろうか。それを決めるためには、彼女はそのより高い賃金で利用可能となる消費の可能性を調べる必要があるだろう。しかしながら、ウィルキンソンの

---

<sup>224</sup> これらは例えば(Cohen 2008; Cohen 2009)において重要視されている価値である。(Cohen 2009)におけるコミュニティ原理と関係論的平等主義との親和性については前述した。

100%の限界税率のもとでは、より高い賃金で可能となるだろう、より良い消費材のための市場は存在しないだろう。より高い賃金を得る人々に対して、どのような機会が与えられるかを知ることが不可能だろう。したがって、人々は彼らの反事実的選好を形成するための基準を持たないだろう。(Anderson 2014: 33)

アンダーソンは、この例に関連した別の文献で、「彼女は、どのような類の隣人、家、車、そして他の消費財を彼女がオファーされた賃金で購入可能か [……] これは我々がそれを体験する前に、その新しい仕事に就いた生活とはどのようなものだろうかということ鮮明に想像することを我々に要求する」(Anderson 2010a: 9)と論じている。この例を見る限り、彼女は、反事実的義務を職業選択に関係する情報を網羅的に収集、考慮することを要求する過度な負担を伴う義務と解釈している。だが、ウィルキンソンが、「人々は、彼らが現在行っているのと同様の方法で仕事を探す」(Wilkinson 2000: 137)と明示するように、反事実的義務に付随する判断として想定されているのは、人々が日常的に行うレベルの判断であり、これは過大なコストを課すものではない<sup>225</sup>。ウィルキンソンは、カレンズの理論が人々の行為に付随するコストへの考慮を欠くという問題意識を持っており、その克服を試みる彼がコストに対して敏感なのは当然である<sup>226</sup>(Wilkinson 2000: 131)。ウィルキンソンは、反事実的義務と標準的な市場システムとの類似点を指摘している。

そのアイデアは、全ての可能な仕事についての詳細な情報を得て、課税が無い場合に彼らを選択するであろうものを人々は選び取るべきだということではない。標準的な市場経済において人々はそれを行わない。なぜならば、情報収集とその処理は彼らにとってのコストであり、効率性のために省かれるべきものこそがコストであるからである。(Wilkinson 2000: 136-137)

アンダーソンは、反事実的義務が二人称の正当化に落第する理由について、「人々が知ることの不可能な選好に従うように要求するのは理に適っていないため、ウィルキンソンのスキームは個人間で是認されないだろう。他の人々と同様に、才能豊かな人々は、彼らの実際の個人的選好に重み付けをする資格がある」(Anderson 2014: 33)と論じている。この

---

<sup>225</sup> 井上彰からは、ウィルキンソンの反事実的義務に基づく行為に伴う情報収集コストがなぜそれほど問題にならないレベルだと確言できるのか、という指摘を負っている。筆者は、人々が反事実的義務に基づいて振る舞う社会における情報収集という営みが、実際にどのようなものとなるかについて、それほど確証があるわけではない。したがって、本論文での議論は、少なくともウィルキンソンはそうした莫大なコストを伴う行為として職業選択を描写していないという解釈上の論点に留まる。

<sup>226</sup> カレンズの理論に関しては(Carens 1981)を参照。ウィルキンソンのカレンズ批判は、カレンズが想定する社会的義務が人々へ課税前所得の最大化を要求するため、これがコストを度外視した過剰労働と非効率を惹起するというものである。カレンズは、後に最大化要件を取り下げている(Carens 1986; Carens 2014)。

引用からは、彼女がウィルキンソンの理論を諸個人の実際の選好を排除したものと解釈していると分かる。しかし、彼は反事実的義務の重要性を論じる一方で、「反事実的義務は、どのような方法であっても他の財と引き換えに自己実現を放棄する気がないであろう人に対して、彼女の自己実現を放棄するように要求しない。熱望を抱いている人は、彼らが欲することをを行うことができる」(Wilkinson 2000: 154)と述べており、彼の理論では、人々が現実の選好を考慮して行為する余地が残されているため、アンダーソンの批判は誤解釈に立脚している(cf.Carens 1986: 34, 36)。

次に、ウィルキンソンの 100%課税のスキームにおいては、徴収された税金が全員に平等に分配されてしまう結果、高い賃金を得る人々が存在しないため、そうした人々が利用するであろう消費財のマーケットがそもそも存在せず、0%の税率における選択という反事実的な想像が不可能だというアンダーソンの批判に焦点を当てる。例えば、通常の資本主義経済であれば、高い賃金を得ている他者に関する情報を収集して、彼らの暮らしぶりを知ることが可能だが、ウィルキンソンの理論ではそれが不可能だとアンダーソンは論じている。

より高い賃金を享受するであろう人は存在しないので、より良い住居、より良い自動車といったもののためのマーケットは存在しないだろう。より高い賃金を得ている人々に、どのような機会が与えられるだろうかを知ることは不可能であろう。それゆえ、より高い賃金での、その都市における生活はどんなものかを想像するための基準が存在しない。誰もより高い給料での生活経験を持っていないだろうから、より高い賃金を得ている自身や他者の経験を根拠として、詳しい情報に基づいた選好を構築することは、誰にもできないだろう。(Anderson 2010a: 9-10)

例えば、彼女が仮にここで反事実的義務がウィルキンソンの平等主義的経済スキームと、非常に競争的な他の経済システムとの間の反事実的な想像を要求すると解釈しているのならば、それは誤りだろう。ウィルキンソンは、システム間の比較の不可能性を示唆している(Wilkinson 2000: 170)。反事実的義務は、例えば、競争的経済におけるスーパーリッチの暮らしを鮮明に想像することを要求しない。アンダーソンの「より良い住居」、「より良い自動車」という表現からは、彼女がこれらの富裕層向け商品の市場が存在する別のシステムにおける暮らしに関する想像を、反事実的義務が要求すると解釈しているのではないかという疑念が生じる。しかし、想像の主体の立脚点はあくまでも 100%課税の世界である。100%の課税の経済では、最終的に所得は平等に分配されるが、それをどのように消費、貯蓄するかは各人が自由に決定するため、相対的な意味での「より良い住居」、「より良い自動車」は存在するはずだ。これらの商品を他のシステムの商品と比較した際に、それほど高級ではないという可能性は確かに残るが、システム間における商品のレベルの差異自体は、正義の観点から問題だとは思われない。以上の議論を踏まえると、アンダーソンによ

るウィルキンソンの理論への批判、それを經由したコーエンへの批判は妥当性を欠くと結論できる。

最後に、本章の議論が示したアンダーソンの理論の主な問題点を簡潔に再確認する。第一に、「運それ自体」と、「不運による不利益」の区別といった運の平等主義の立場における重要概念について、アンダーソンは根本的な誤解をしていた。第二に、アンダーソンの不正義の要件は、彼女の見解との間の緊張関係にあり、冗長性といった問題を抱えていた。第三に、民主的平等と運の平等主義の間には一定の相違点は残るが、論理的には両立可能だった。第四に、アンダーソンが運の平等主義を拒絶する上で論じたウィルキンソンの反事実的義務の認識論的不可能性は、この義務の過度に厳密な解釈に由来していた。さらに、アンダーソンと運の平等主義の間のギャップは、正義の観点とは別に人道主義にアンダーソンが訴えるならば、両者の実質的な差異は一層縮減する。また、アンダーソン自身の見解の間に正統性と正義の概念に関する緊張関係が存在したことも、両者の距離を狭める要素であった。したがって、本稿での論点に限定すれば、アンダーソンが主張する運の平等主義との根本的不一致はそれほど深刻ではない。

運の平等主義と民主的平等の間の距離を縮めようとする本論文の試みに対しては、「運の平等主義の相対的優位性や、両者の最終的な相違とは何か？」という問いがありうるだろう<sup>227</sup>。本論文では、前章で民主的平等が運の平等主義の前提条件とも見なすことができるという見解を示唆したように、運の平等主義と民主的平等を必ずしも相互排他的な理論として捉えてこなかった。この立場を踏まえると、両理論の相対的優位や差異があるとすれば、それは第一に、閾値以上の領域において分配原理としての運の平等主義とネガティブテーゼを採用する十分主義のどちらがより理に適った原理か、という問題に帰着する。この点については、十分主義には閾値設定における根本的恣意性が存在することを指摘した。第二に、本章で分析を行ったアンダーソンの不正義の要件には、改善可能な人々の苦境を放置する可能性があるという点で、受動的不正義に陥りうるという問題点や、国家の役割を過度に静的なものとしてしまうといった問題点があると論じた。したがって、本論文では両理論を相補的なものと捉え、民主的平等は運の平等主義によって補強されることで、二人称の正当化のプロセスにおいても正当化されうる、より理に適った理論へと発展すると結論したい。

---

<sup>227</sup> これらの論点は、井上彰と高山裕二に負っている。

## 8. 結論

最後に、本論文の結論を整理する。まず、運の平等主義の立場の基本的な解釈としては、非自発的な自然的運の影響を徹底的に無効化することを目指す従来の運の平等主義ではなく、セガルの非対称説を採用することによって、値しない平等は運の平等主義の観点からは悪ではないと主張した。また、選択的運／自然的運という区分の問題に関しては、その区分の曖昧さを根本原理の観点から実行可能性の問題とは分離して考慮すべきだと述べた。また、運の平等主義を現実に行う際には、結果の平等理論と実質的に同一の立場となったとしても、非対称説の観点からは何の問題もないと論じた。従来の運の平等主義における選択的運解釈は、人々の形式的な選択行為にのみ着目するという点で、平等主義的含意を持たないものであったり、選択の際の事前の期待値の観点から理に適った回避可能性を計算するものであったが、これは人々の選択の場面とはかけ離れている想定であり、不確実性に対処するという運の平等主義の理念とも相容れないものだった。例えば、事前の期待値（主観的、客観的を問わず）に基づく理に適った回避可能性では、事前のリスクを把握することができない不確実性には対応できなかった。筆者は、社会の観点からの理に適った回避性の基準を運の対概念するセガルの理論を支持したが、これは人間の認知能力の不完全性や前述の自然的運と選択的運の相互作用による不可分性や不確実性を勘案した補償スキームを正当化しようという点で、従来の運の平等主義解釈における過度な選択責任の追及がもたらす反直観的含意の軽減を可能にする。適理性に基づく判断は、曖昧さを逃れられないかもしれないが、それはこうした利点を得るための代価である。

運の平等主義がコミットする平等の価値に関しては、パーフィットによる水準低下批判が強力な批判として普及していた。本論文では、平等主義者からの複数の有力な応答の検討を通じて、望ましい水準低下の存在や、水準低下批判を含意しない形態の平等主義が存在することを示唆したのに加えて、平等主義の競合理論である優先主義と十分主義にも同様の批判が向けられうると論じた。また、以上の議論を通じて、水準低下批判それ自体の重要性にも疑問を呈した。優先主義には福利測定法に関する問題や、福利拡散の問題を指摘し、十分主義に関しては、ネガティブテーゼに伴う根本的恣意性をその問題点として挙げた。とはいえ、ポジティブテーゼで表現される十分主義的考慮が、その閾値水準に関して論争的である一方で、ほとんどの理に適った分配理論の一部であると広く認められている点を踏まえると、十分主義を全面的に拒絶する必要はないだろう。また、平等主義がピグー・ドールトン条件に満たし、暮らし向きが悪い人物の便益に対して、優先主義のように重み付けをする立場である以上、優先主義的考慮を完全に放棄するのも早計である。ここでも平等主義者は、「水準低下批判の主たる教訓は、我々は道徳については多元主義者になるべきだということである」(Temkin 2015: 10)ということ想起しなくてはならない。

運の平等主義に向けられる最大の批判であったアンダーソンの批判については、以下のように反論を展開した。過酷批判に対しては、運の平等主義の穏健な解釈を提示し、実際の論法や合理的能力の不完全性に基づく責任の割引や、時間的考慮を組み込んだ動的運の

平等主義による非多元主義的応答可能だと主張した。また、これらの諸考慮は多元主義的運の平等主義における補助原理の正当化論拠としても機能するため、アドホック批判を免れると反論した。さらに、前述の非多元主義的運の平等主義と多元主義的運の平等主義の間の関係を踏まえると、両者を必ずしも別個の立場として見なす必要はないという見解を提示した。アンダーソンやウルフによる尊敬欠如批判に対しては、平等主義的エートスが普及した社会における人々は、補償を受けるにあたって恥辱を感じないと述べた。そして、民主的平等に対しても尊敬欠如批判が向けられうると論じた。アンダーソンの批判によって、運の平等主義と関係論的平等主義の間の対立が先鋭化される一方で、運の平等主義と関係論的平等主義は両立可能であり、前者は後者を前提としていると結論した。

運の平等主義における不正義概念に対するアンダーソンの批判に対しては、それが根本的に運の平等主義への誤解に基づいたものであると指摘した。アンダーソンの挙げる不正義の要件は、彼女自身の理論との緊張関係や冗長性を含むものだった。アンダーソンの不正義の概念の検討を踏まえると、アンダーソンの立場と運の平等主義との差異は根本的なものではなく、彼らの間の相違は人々に対しての補償の際の論拠や、ネガティブテーゼにコミットするかどうかという点だと論じた。また、ウィルキンソンの反事実的義務の認知問題に関するアンダーソンのコーエン批判も、ウィルキンソンの理論についての誤解の上に立脚したものであると指摘した。本論文では、以上の検討を通じて、理に適った分配理論としての運の平等主義の頑健性を示すことができたと考える。

## 参考文献

- Akira, Inoue (2016a). "Can Luck Egalitarianism Serve as a Basis for Distributive Justice? A Critique of Kok-Chor Tan's Institutional Luck Egalitarianism," *Law and Philosophy*, 35: pp.391-414.
- (2016b). "Inequalities, Responsibility, and Rational Capacities: A Defence of Responsibility-Sensitive Egalitarianism," *Australian Journal of Political Science*, 51: pp.86-101.
- Anderson, Elizabeth (1999a). "What is the Point of Equality," *Ethics*, 109: pp.287-337.
- (1999b). "Anderson replies to Arneson, Christiano, and Sobel," Brown Electronic Article Review Service. Available online: <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9912ande.html>
- (2008a). "How Should Egalitarians Cope with Market Risks?," *Theoretical Inquiries in Law*, 9: pp.239-270.
- (2008b). "Expanding the Egalitarian Toolbox: Equality and Bureaucracy," *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 82: pp.139–160.
- (2009). "Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value," in Thomas Christiano and John Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- (2010a). "Cohen, Justice, and Interpersonal Justification," *APSA 2010 Annual Meeting Paper*. Available online: <http://ssrn.com/abstract=1642011/>
- (2010b). *The Imperative of Integration*, Princeton: Princeton University Press.
- (2014). "The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians," in A. Kaufman (ed.), pp.21-39
- Arneson, Richard (1988). "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 56: pp.77-93.
- (1999). "Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted," *Journal of Political Philosophy*, 7: pp.488–497.
- (2000a). "Perfectionism and Politics," *Ethics*, 111: pp.37-63.
- (2000b). "Luck Egalitarianism and Prioritarianism," *Ethics*, 110: pp.339–349.
- (2000c). "Review: Economic Analysis Meets Distributive Justice," Available online: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/reviewofjohnroemer.pdf/>
- (2001). "Luck And Equality: Richard J. Arneson," *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 75: pp.73–90.
- (2006). "Distributive Justice and Basic Capability Equality: 'Good Enough' Is Not Good Enough", in Alexander Kaufman (ed.) *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*, Japan: Routledge: pp.17-43.
- (2009). "Justice is not Equality". in Brian Feltham(ed.) , *Justice, equality and constructivism: essays on G.A.Cohen's Rescuing Justice and equality*, Chichester: WileyBlackwell, pp.5-25.
- Benbaji, Yitzhak (2005). "The Doctrine of Sufficiency: A Defence," *Utilitas*, 17: pp.310-332
- (2006). "Sufficiency or Priority?," *European Journal of Philosophy*, 14: pp.327–348.



- Axelsen, David and Lasse Nielsen (2015). "Sufficiency as Freedom from Duress," *Journal of Political Philosophy*, 23: pp.406–426.
- (2017). "Essentially Enough: Elements of a Plausible Account of Sufficiency," in Carina Fourie and Annette Rid (eds.) *What Is Enough? Sufficiency, Justice and Health*, NY: Oxford University Press, pp.101-118.
- Bognar, Greg and Hirose Iwao (2014). *The Ethics of Health Care Rationing: An Introduction*, London: Routledge.
- Brighouse, Harry and Adam Swift (2006). "Equality, Priority, and Positional Goods," *Ethics*, 116: pp.471-497.
- Brown, Alexander (2005). "Luck Egalitarianism and Democratic Equality," *Ethical Perspectives*, 12: pp.293-339.
- Brown, Campbell (2005). "PRIORITY OR SUFFICIENCY ...OR BOTH?," *Economics and Philosophy*, 21: pp.199-220.
- Brownlee, Kimberley and Zofia Stemplowska (2017). "Thought Experiments," in Adrian Blau (ed.) *Methods in Analytical Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-45.
- Carens, Joseph (1981). *Equality, Moral Incentives, and the Market: An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1986). "Rights and Duties in an Egalitarian Society," *Political Theory*, 14, pp.31-49.
- (2014). "The egalitarian ethos as a social mechanism," in Alexander Kaufman (ed.), *Distributive Justice and Access to Advantage G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.50-78.
- Casal, Paula (2007). "Why Sufficiency Is Not Enough," *Ethics*, 117: pp.296-326.
- Chambers, Clare (2009). "Each outcome is another opportunity: Problems with the Moment of Equal Opportunity," *Politics, Philosophy and Economics*, 8: pp.374-400.
- Christiano, Thomas (1999). "Comment," *Bears Symposium* on Anderson, Available online: <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904chri.html/>
- (2008). *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*, Oxford University Press.
- Christiano, Thomas and Will Braynen (2009). "Inequality Injustice and Levelling Down", in Brian Feltham (ed.) *Justice, equality and constructivism: essays on G.A.Cohen's Rescuing Justice and equality*, Chicester: WileyBlackwell, pp.26-54.
- Clayton, Matthew (2000). "The Resources of Liberal Equality", *Imprints* 5: 63-84.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (eds.) (2002). *The Ideal of Equality*, Reprint edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cohen, G.A (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.
- (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- (2009). *Why Not Socialism?*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2011). *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Crisp, Roger (2003). “Equality and Compassion,” *Ethics*, 113: pp.745-763.
- Cureton, Adam (2010). “Political Constructivism and the Limits of Political Philosophy”, *APSA 2010 Annual Meeting Paper*. Available online: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1642860/](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1642860/)
- Daniels, Norman (2003). “Democratic Equality Rawls’s Complex Egalitarianism”, in Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.241-276.
- (2011). “Individual and Social Responsibility for Health,” in Carl Knight and Zofia Stemplowska (eds.) *Responsibility and Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press, pp.266-286.
- Duus-Otterström, Göran (2012). “Weak and strong luck egalitarianism,” *Contemporary Political Theory*, 11: pp.153–171.
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2002). “Sovereign Virtue Revisited”. *Ethics*, 113: pp.106-143.
- (2003). “Equality, Luck and Hierarchy,” *Philosophy and Public Affairs*, 31: pp.190-98.
- Eyal, Nir (2006). “Egalitarian justice and innocent choice”, *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 2: pp.1-18.
- Feltham, Brian (ed.) (2009). *Justice, equality and constructivism: essays on G.A.Cohen’s Rescuing Justice and equality*, Chicester: WileyBlackwell.
- Firth, Joanna (2013). “What’s So Shameful about Shameful revelations? ,” *Law, Ethics and Philosophy*: pp.31-51.
- Fleurbaey, Marc (2008). *Fairness, Responsibility, and Welfare*, Oxford: Oxford University Press.
- (2015). “EQUALITY VERSUS PRIORITY: HOW RELEVANT IS THE DISTINCTION? ,” *Economics & Philosophy*, 31: pp.203-217.
- Fourie, Carina and Annette Rid (eds.) (2017). *What Is Enough? Sufficiency, Justice and Health*, NY: Oxford University Press.
- Fourie, Carina, Fabian Schuppert, and Ivo Wallimann-Helmer (eds.) (2015). *Social Equality - On What It Means to Be Equals*, New York: Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry (1997). “Equality as a Moral Ideal”, Reprinted in Louis Pojman and Robert Westmoreland(eds.) *Equality: Selected Readings*, New York: Oxford University Press, pp.261-273.
- Freeman, Samuel (ed.) (1999). *Collected Papers*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2007). *Rawls*, Oxon: Routledge.
- Freiman, Christopher (2012). “Why Poverty Matters Most: Towards a Humanitarian Theory of Social Justice,” *Utilitas*, 24: pp.26-40.

- Gheaus, Anca (2016). "Hikers in Flip-Flops: Luck Egalitarianism, Democratic Equality and the Distributenda of Justice," *Journal of Applied Philosophy*.
- Gilabert, Pablo (2012a). "Cohen on Socialism, Equality and Community," *Socialist Studies*, 8: pp.101-121.
- (2012b). *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
- Gosseries, Axel (2012). "Segall on Sufficiency, Opting Out and Historical Responsibility," *Ethical perspectives*, 19: pp.287-295.
- Hurley, Susan (2003). *Justice, Luck, and Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Huseby, Robert (2010). "Sufficiency – Restated and Defended," *The Journal of Political Philosophy*, 18: pp.178-197.
- (2012). "Sufficiency and Population Ethics," *Ethical Perspectives*, 19: pp.187-206.
- (2017). "Sufficiency, Priority, and Aggregation," in Carina Fourie and Annette Rid (eds.) *What Is Enough? Sufficiency, Justice and Health*, NY: Oxford University Press, pp.69-84.
- Holtug, Nils (2007). "A NOTE ON CONDITIONAL EGALITARIANISM," *Economics and Philosophy*, 23: pp.45-63.
- (2010). *Persons, Interests, and Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Huemer, Michael (2012). "Against Equality and Priority," *Utilitas*, 24: pp.483-501.
- Huzum, Eugen (2011). "Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?," *STUDIA UBB.PHILOSOPHIA*, 56: pp.41-51.
- Iwao, Hirose (2009). "Reconsidering the Value of Equality," *Journal Australasian Journal of Philosophy*.  
Volume 87: pp.301-312.
- (2011) "Egalitarianism and Prioritarianism," in Thom Brooks (ed.) *New Waves in Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.88-107.
- (2014). *Moral Aggregation*, New York: Oxford University Press.
- (2015a). *Egalitarianism*, Oxon: Routledge.
- (2015b). "Skepticism About Value Aggregation," in Hirose Iwao and Jonas Olson (eds.) *The Oxford Handbook of Value Theory*, New York: Oxford University Press, pp.300-314.
- (2017) "Axiological Sufficiency," in Carina Fourie and Annette Rid (eds.) *What Is Enough? Sufficiency, Justice and Health*. NY: Oxford University Press, pp.51-68.
- Jensen, Karsten (2003). "WHAT IS THE DIFFERENCE BETWEEN (MODERATE) EGALITARIANISM AND PRIORITARIANISM?," *Economics and Philosophy*, 19: pp.89-109.
- Kaufman, Alexander (2004). "Choice, Responsibility and Equality," *Political Studies*, 52: pp.819-836.
- (2006). *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*, Japan: Routledge.
- (2014). (ed.) *Distributive Justice and Access to Advantage G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge:

Cambridge University Press.

Knight, Carl (2011). "Inequality, Avoidability, and Healthcare," *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 60 : pp.72-88. Available online: <http://eprints.gla.ac.uk/49953/1/ID49953.pdf/>

—(2015). "Abandoning the abandonment objection: luck egalitarian arguments for public insurance," *Res Publica*, 21: pp.119-135.

Knight, Carl and Zofia Stemplowska (2011). *Responsibility and Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Lake, Christopher (2001). *Equality and responsibility*, Oxford: Oxford University Press.

Lippert-Rasmussen, Kasper (2001). "Egalitarianism, Option Luck, and Responsibility," *Ethics*, 111: pp.548-579.

—(2012). "Democratic Egalitarianism versus Luck Egalitarianism: What Is at Stake?," *Philosophical Topics*, 40: pp.117-134.

—(2013). "Offensive Preferences, Snobbish Tastes, and Egalitarian Justice," *Journal of Social Philosophy*, 44: pp.439–458.

—(2015a). "Luck egalitarians versus relational egalitarians: on the prospects of a pluralist account of egalitarian justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 45: pp.220-241.

—(2015b). *Luck Egalitarianism*, London: Bloomsbury Publishing.

Lotan, Tomer (2010). "Equality once again: Social Policy and the idea of Levelling Down," Available online: <http://philpapers.org/archive/LOTEOA.pdf/>

Markovits, Daniel (2008). "Luck Egalitarianism and Political Solidarity", *Theoretical Inquiries in Law*, 9: pp.271-308.

Miller, David (1998). "Equality and Justice", in Andrew Mason (ed.) *Ideals of Equality*, Oxford: Blackwell, pp.21-36.

Moss, Jeremy (2014). *Reassessing Egalitarianism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Nagel, Thomas (1991). *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.

Nielsen, Lasse (2016). "Sufficiency Grounded as Sufficiently Free: A Reply to Shlomi Segall," *Journal of Applied Philosophy*, 33: pp.202-216.

O'Neill, Martin (2008). "What Should Egalitarians Believe?," *Philosophy and Public Affairs*, 36: pp.119–156.

Olsaretti, Serena (2009a). "Responsibility and the Consequences of Choice," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109: pp.165–188.

—(2009b). "Choice, Circumstance, and the Costs of Children", in Matthew H. Kramer , Stephen De Wijze and Ian Carter (eds.) *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice: Themes and Challenges*, Oxon and New York: Routledge, pp.70-84.

Orr, Shepley (2005). "Sufficiency of Resources and Political Morality," Available online: <http://www.ucl.ac.uk/~ucesswo/Sufficiency%20of%20Resources%202.doc/>

- Parfit, Derek (2002). "Equality or Priority," in Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.) *The Ideal of Equality*, Reprint edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- (2012). "Another Defence of the Priority View," *Utilitas*, 24: pp.399-440.
- Pojman, Louis and Robert Westmoreland (eds.) (1997). *Equality: Selected Readings*, New York: Oxford University Press.
- Porter, Thomas (2011). "Prioritarianism and the Levelling Down Objection," *Ethical Theory and Moral Practice*, 14: pp.197–206.
- Price, Terry L. (1999). "Egalitarian Justice, Luck, and the Costs of Chosen Ends," *American Philosophical Quarterly*, 36: pp.267-278.
- Ramsay, Marc (2005). "Teleological Egalitarianism vs. the Slogan," *Utilitas*, 17: pp.93-116.
- Rakowski, Eric (1999). *Equal Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999a). *A Theory of Justice: Revised Edition*, Oxford: Oxford University Press. 川本隆史・福間聡・神島裕子 (訳) 『正義論 改訂版』 紀伊国屋書店, 2010 年.
- (1999b). *Collected Papers*, S.Freeman(ed.) Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, 2nd Revised edition, Erin Kelly (ed.) Cambridge, MA and London: Bleknap 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.
- (2005). *Political Liberalism*, Expanded Edition, New York: Columbia University Press.
- Roemer, John E. (1993). "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner," *Philosophy and Public Affairs*, 22: pp.146–166.
- (1998). *Equality of Opportunity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2010a). "Jerry Cohen's Why not socialism? Some thoughts," Available online: <http://philosophy.columbia.edu/files/philosophy/content/Roemer.pdf/>
- (2010b). "A Commemoration on Saturday, 19 June 2010," Available online: <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/CohenJ90610.pdf/>
- Scanlon, T.M. (2002). "The Diversity of Objections to Inequality," in Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.) *The Ideal of Equality*, Reprint edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.41-59.
- (2006). "Justice, Responsibility, and the Demands of Equality," in Christine Sypnowich (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, New York: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel (2003). "Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald Dworkin," *Philosophy and Public Affairs*, 31: pp.199-206.
- (2010). *Equality and Tradition*, New York: Oxford University Press.
- Segall, Shlomi (2007). "In solidarity with the imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism", *Social Theory and Practice*, 33: 177-198.
- (2010). *Health, Luck, and Justice*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- (2012a). “Why Egalitarians Should Not Care About Equality,” *Ethical Theory and Moral Practice*, 15: pp.507–519.
- (2012b). “Health, luck, and justice revisited,” *Ethical perspectives*, 19: pp.326–334.
- (2013). *Equality and Opportunity*, Oxford: Oxford University Press.
- (2014). “What is the Point of Sufficiency?,” *Journal of Applied Philosophy*, 33: pp.36–52.
- (2015). “In defense of priority (and equality),” *Politics, Philosophy & Economics*, 14: pp.343–364.
- (2015). “Incans and Aliens: The Truth in Telic Egalitarianism,” *Economics & Philosophy*, 32: pp.1–19.
- (2015). “What’s So Egalitarian About Luck Egalitarianism?,” *Ratio*, 28: pp.349–368.
- (2016) *Why Inequality Matters: Luck Egalitarianism, its Meaning and Value*, New York: Cambridge University Press.
- Segev, Re'em (2009). “Second-Order Equality and Levelling Down,” *Australasian Journal of Philosophy*, 87: pp.425–443.
- Sen. A.K. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*. 大庭健・川本隆史編 (訳) 『合理的な愚か者』勁草書房 1989 年.
- (1995). *Inequality Reexamined*. Harvard University Press. 池本幸生・野上 裕生・佐藤 仁 (訳) 『不平等の再検討—潜在能力と自由』岩波書店, 1999 年.
- Shields, Liam (2012). “The Prospects for Sufficiency,” *Utilitas*, 24: pp.101–117.
- (2016). *Just Enough: Sufficiency as a Demand of Justice*, UK: Edinburgh University Press.
- (2017a). “Some Questions (and Answers) for Sufficiency,” in Carina Fourie and Annette Rid (eds.) *What Is Enough? Sufficiency, Justice and Health*. NY: Oxford University Press, pp.85–100.
- (2017b). “Sufficiency, Equality, and Pluralism,” Available online: <http://liamshields.com/wp-content/uploads/2017/03/Equality-Sufficiency-Pluralism.pdf>
- Shklar, Judith (1990). *The Faces of Injustice*, New Haven: Yale University Press.
- Skorupski, John (1999). *Ethical Explorations*, New York: Oxford University Press.
- Steinhoff, Uwe (ed.) (2015). *Do All Persons Have Equal Moral Worth?: On 'Basic Equality' and Equal Respect and Concern*, New York: Oxford University Press.
- Stemplowska, Zofia (2009). “Making Justice Sensitive to Responsibility,” *Political Studies*, 57: pp.237–259.
- Sypnowich, Christine (ed.) (2006). *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, New York: Oxford University Press.
- Tan, Kok-Chor (2012). *Justice, Institutions, and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality*, Oxford: Oxford University Press.
- Temkin, Larry (1993). *Inequality*, New York: Oxford University Press.
- (2001) “Inequality: A Complex, Individualistic, and Comparative Notion,” *Philosophical Issues*, 11, pp.327–53.
- (2002). “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection,” in Matthew Clayton and Andrew

- Williams (eds.) *The Ideal of Equality*, Reprint edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.126-161.
- (2003a). “Egalitarianism Defended”, *Ethics*, 113: pp.764-782.
- (2003b). “EQUALITY, PRIORITY OR WHAT?,” *Economics and Philosophy*, 19: pp.61-87.
- (2003c). “Exploring the Roots of Egalitarian Concerns,” *Theoria*, 69: 125–151.
- (2015). “Equality as Comparative Fairness,” *Journal of Applied Philosophy*, 34: pp.43–60.
- Titelbaum, Michael (2008). “What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?,” *Philosophy and Public Affairs*, 36: pp.289–322.
- Tomlin, Patrick (2013). “Choices Chance and Change: Luck Egalitarianism Over Time,” *Ethical Theory and Moral Practice*, 16: pp.393–407.
- (2014) . “What is the point of egalitarian social relationships?,” in Alexander Kaufman (ed.) *Distributive Justice and Access to Advantage G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.151-179.
- Vallentyne, Peter (2002). “Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities,” *Ethics* 112: pp.529-57.
- (2014). “Justice, interpersonal morality, and luck egalitarianism,” in Alexander Kaufman (ed.) *Distributive Justice and Access to Advantage G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.40-49.
- Voigt, Kristin (2007). “The Harshness Objection: Is Luck Egalitarianism Too Harsh on the Victims of Option Luck? ,” *Ethical Theory and Moral Practice*, 10: pp.389–407.
- Voorhoeve, Alex and Marc Fleurbaey (2016). “Priority or Equality for Possible People?,” *Ethics*, 126, 4: pp.929-954.
- Vrousalis, Nicholas (2012). “Jazz Bands, Camping Trips and Decommodification.G.A.Cohen on Community,” *Socialist Studies*, 8: pp.141-163.
- Widerquist, Karl (2010). “How the Sufficiency Minimum Becomes a Social Maximum,” *Utilitas*, 22: pp.474-480.
- Wilkinson, T.M. (2000). *Freedom, Efficiency and Equality*, Basingstoke: Macmillan.
- Wolff, Jonathan (2001). “Levelling Down”, Available online: <http://core.ac.uk/download/pdf/73866.pdf>
- 飯田 文雄 (2006). 「運命と平等--現代規範的平等論の一断面」『平等と政治：年報政治学 2006-I』, 11-40 頁.
- 井上 彰 (2002). 「平等主義と責任—資源平等論から制度的平等論へ—」佐伯啓思・松原隆一郎 (編著)『〈新しい市場社会〉の構想—信頼と公正の経済社会像—』新世社, 275-333 頁.
- (2004). 「平等—分析的視点から—」有賀誠・伊藤恭彦・松井暁 (編著)『現代規範理論入門—ポスト・リベラリズムの新展開—』ナカニシヤ出版, 41-60 頁.
- (2011a). 「機会の平等・再考—正義の観点から—」齋藤純一 (編著)『支える—連帯と再分配の政治学—』風行社, 173-202 頁.
- (2011b). 「正義・平等・責任—正義としての責任原理・序説—」田中愛治 (監修) 須賀晃一・齋藤純一 (編

- 著)『政治経済学の規範理論』勁草書房, 99-116 頁.
- (2011c). 「ドゥオーキンは平等主義者か?」 宇佐美誠・濱真一郎 (編著) 『ドゥオーキン—法哲学と政治哲学—』 勁草書房, 189-205 頁.
- (2012). 『実践する政治哲学』 宇野重規・山崎望 (共編著) ナカニシヤ出版.
- (2014a). 『政治理論とは何か』 井上彰・田村哲樹 (編) 風行社.
- (2014b). 「平等—なぜ平等は基底的な価値といえるのか—」 橋本努 (編) 『現代の経済思想』 勁草書房, 173-201 頁.
- (2015). 「運の平等論とカタストロフィ」 『立命館言語文化研究』 第 26 卷 4 号, 231-247 頁.
- (2016). 「運の平等と個人の責任」 宮本太郎・橋木俊詔 (監修) 後藤玲子 (編) 『正義』 ミネルヴァ書房, 157-167 頁.
- (2017a). 『正義・平等・責任—平等主義的正義論の新たな展開』 岩波書店.
- (2017b). 「功利主義と優先主義—人格の別個性を切り口に—」 若松良樹 (編) 『功利主義の逆襲』 ナカニシヤ出版, 57-84 頁.
- 角崎 洋平(2013). 「選択結果の過酷性をめぐる—考察——福祉国家における自由・責任・リベラリズム」 『立命館言語文化研究』 第 24 卷 4 号, 43-57 頁.
- (2014). 「アンダーソンの民主主義的平等論——「関係性」概念の射程——」 『生存学センター研究報告 21 号 生存をめぐる規範——オルタナティブな秩序と関係性の生成に向けて』, 12-51 頁.
- 木部 尚志 (2015). 『平等の政治理論——〈品位ある平等〉にむけて』 風行社.
- 栗村 亜寿香 (2016). 「ロールズ『正義論』における「偶然性」概念の考察」 『社会システム研究』 第 19 号, 47-67 頁.
- 後藤 玲子 (2002). 「ジョン・ローマーの機会の平等アプローチ」 『海外社会保障研究』 第 138 号, 43-54 頁.  
(<http://www.ipss.go.jp/syoushika//bunken/DATA/pdf/15797506.pdf>)
- 齋藤 純一 (2016). 「不正義から問い返す政治」 『逆光の政治哲学: 不正義から問い返す』 (姜尚中・齋藤純一編) 法律文化社, 1-18 頁.
- 園 辰也 (2012). 「G・A・コーエンの分配的正義の構想: アドバンテージとアクセス」 『哲学・思想論叢』 第 30 号, 15-29 頁.
- (2013). 「G・A・コーエンによるアマルティア・セン批判の背景: 自由をめぐる対立と正義の状況」 『倫理学』 29 号, 71-84 頁.
- 立岩 真也 (2004). 『自由の平等: 簡単に別な姿の世界』 岩波書店.
- 広瀬 巖 (2014). 「平等論の展開—ロールズ以降の「運の平等主義」の基本問題」 川崎修 (編) 『岩波講座政治哲学 6 政治哲学と現代』 岩波書店, 29-48 頁.
- 細見 佳子 (2011). 民主主義的平等論の可能性—E.アンダーソンの「平等論の論点は何か」、『九大法学』 第 103 号, 126-104 頁.
- 宮本 雅也 (2015). 「分配的正義における功績概念の位置づけ: ロールズにおける功績の限定戦略の擁護」 『政治思想研究』 第 15 号, 335-365 頁.
- 森 悠一郎 (2016a). 「関係の対等性と正義: 平等主義的リベラリズムの再定位(1)」 『法学協会雑誌』 第



133 号第 8 卷, 1041-1131 頁.

—(2016b). 「関係の対等性と正義：平等主義的リベラリズムの再定位(2)」『法学協会雑誌』第 133 号第 9 卷, 1388-1485 頁.

—(2016c). 「関係の対等性と正義：平等主義的リベラリズムの再定位(3)」『法学協会雑誌』第 133 号第 10 卷, 1561-1659 頁.

—(2016d). 「関係の対等性と正義：平等主義的リベラリズムの再定位(4)」『法学協会雑誌』第 133 号第 11 卷, 1762-1858 頁.

—(2016e). 「高価な嗜好・社会主義・共同体—G.A.コーエンの運の平等主義の再検討—」『法と哲学 第二号』, 25-58 頁.

谷澤 正嗣 (2006). 「分配的主義の政治哲学」『再分配とデモクラシーの政治経済学』藪下史郎 (監修)・須賀 晃一・若田部昌澄 (編著) 東洋経済新報社, 193-219 頁.

保田 幸子 (2012). 「分配か社会関係か: アンダーソンの民主的平等」『ソシオロギス』第 36 卷, 37-52 頁.

— (2015a). 「十分性説の擁護——責任・通貨・理念」  
(<http://t2r2.star.titech.ac.jp/rrws/file/CTT100682552/ATD100000413>)

—(2015b). 「十分性説における閾値:分配的正義論における平等主義への疑念」『政治学におけるガバナンス論の現在 年報政治学 2014-II』, 253-270 頁.

## 謝辞

本研究の過程において、大変多くの方々にご支援をいただきました。心より感謝申し上げます。

指導教員であり主査を務めていただいた高橋一行教授には、学部、修士課程、博士課程を通じてご指導いただきました。厚く御礼申し上げます。

学外から副査を務めてくださった東京大学大学院の井上彰准教授からは、中間報告と口頭試問において、極めて有益な助言をいただきました。運の平等主義をはじめとする平等理論のエキスパートである井上先生に審査に加わっていただけたことは僥倖でした。心より拝謝いたします。同じく副査を務めていただいた明治大学の重田園江教授と高山裕二准教授からは、政治思想史的な観点からの指摘やアドバイスをいただきましたことを、ここに深謝いたします。

最後に、締切に追われる計画性の無い私を見かねて、論文全体の校正作業を手伝ってくれた妻にも感謝します。