SURE 静岡大学学術リポジトリ
Shizuoka University REpository

デイヴィッド・ミラーのグローバルな正義への懐疑論：グローバルな正義の課題設定のために

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-10-24 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 伊藤, 恭彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00006801

論説

デイヴィッド・ミラーのグローバルな正義への懐疑論

―グローバルな正義の課題設定のために―

伊藤恭彦

一　はじめに

現代政治哲学において、グローバルな正義（global justice）に対する関心が高まっている。グローバルな正義をテーマとした著作、論文集、論文が世界的に次々に発表されているが、グローバルな正義あるいは国際的正義研究の先駆者の一人であるチャールズ・ベイツが述べているように、グローバルな正義についての哲学的状況は依然として「初期段階」にあると言ってよい（Beitz 2005 p.12）。したがって、グローバルな正義の哲学的議論が今後どのように世界的に発展していくかのは未知数である。しかし、この哲学的議論の背後に、明確な問題関心が共有されていることだけは確認しておきたい。その問題関心とは世界の貧困問題である。

ここで世界の貧困問題の実態を詳細に述べることはできないが、いくつかの衝撃的な（しかし周知の）数値だけを

紹介しておきたい。現在、地球人口の一七％にあたる一〇億人が一日一ドル以下の生活をしいられている。毎年一〇七〇万人の子どもが五歳未満で死亡しており、その早さは一分間に約二〇人である（国連開発計画 二〇〇五）。さらに世界の富裕者二〇％が世界所得の八〇％を、最富裕者一〇％が世界所得の五四％を得ており、地球上には極端な不平等（シャンパングラス構造）が存在している。このような貧困問題の解決のための規範的指針の知的開拓を目指しているのがグローバルな正義論である。その意味で、この分野で語られている正義は分配的正義なのであり、グローバルな、すなわち国境を超えた分配的正義は可能なのか、可能だとすれば、その規範内容は何かが知的探究の一大テーマとなっているのである。

分配的正義は、一国レヴェルにおいても依然として論争のテーマである。一国レヴェルで分配的正義が問題になる時、その多くは分配的正義の規範内容に関してである。[1] 他方、グローバルな分配的正義においては、確かにその規範内容も論争的であるが、より根本的な問題が論争の大きなテーマとして浮上している。より根本的な問題とは、そもそもグローバルなレヴェルで、つまり国境を超えるレヴェルで正義を語ることが可能なのかどうかということである。もちろん、この問題は規範内容とも関連している。しかし、グローバルなレヴェルで正義を語ることができるかどうかという問題は、規範内容とは相対的に別個の問題であり、規範内容の確定よりもさらに根本的な問題である。

この種のより根本的な問題として例えば次のようなものが提起されている。グローバルな正義が必要とされるならば、それを実現するための担い手は誰なのか、各国民国家なのか、個人なのか、それとも何らかの国家を超える組織なのか。もし個人もその担い手であるとするならば、正義を実現するために個々人に課せられる責任は何か。この点に関連して、例えば、サムエル・シェフラーは個々人の責任という観点からグローバルな正義に批判的な立場をとっ

ている。[2] また、正義は主権的な権力を規制する規範であり、国民国家を超える権力が存在しない以上、正義を語ることができないという、トマス・ネーゲルの主張もある（Nagel 2005）。さらに、この世界には多様な文化が存在しているから、文化を横断し、どんな文化共同体のメンバーも合意できる一元的な正義を構想することは不可能だといった文化多元論からの議論も成り立つだろう。グローバルなレヴェルで正義を語ることができるのかできないのか、という根本的な問題は、そもそも正義とはいかなる規範なのか、そして、正義と権力、特に公的権力や主権との関係は何かという、正義論の最も基本的な問題に連動しているのである。

本稿ではグローバルな正義に対する懐疑論を積極的に提示している代表者の一人であるデイヴィッド・ミラーの議論をとり上げ、グローバルな正義がチャレンジすべき課題の一端を確認することを目的とする。

二　ミラーの懐疑論

（一）グローバルな正義への懐疑論

周知のようにデイヴィッド・ミラーは社会正義の哲学的探究を進めてきた思想家である。既に『社会正義』（Miller 1976）や『社会正義の諸原理』（Miller 1999a）などの魅力的な著作を多数発表している。彼の議論はコミュニタリアン的な立場から、社会正義を再考し、左派的な強力な分配的正義の構想を打ち立てようとするものである。近年はナショナリティについての研究を深め、ナショナリティのもつ倫理的意義を再評価すると同時に、ナショナリティと社会正義の関係について明らかにしようとしている。[3] ミラーはナショナリティと社会正義の間には強い理論

的な関係があるという観点から、グローバルな正義に対する懐疑論を提示している。以下では、ミラーの膨大な著作の中から、グローバルな正義に対する懐疑論に関係する議論だけを取り上げ、検討することにしたい。

ミラーはグローバルな正義についての異論を唱え、批判を展開するが、彼が対象としているのはグローバルな正義一般ではない。むしろ、ダーレル・モーレンドルフらの平等主義的なグローバルな正義（egalitarian global justice）を批判対象としている。ミラーが批判対象としている平等主義的なグローバルな正義とは、例えば次のようなグローバルな機会の平等を規範内容とするものである。

機会の公正な平等は最低限の平等主義でしかないが、現在のグローバルな資源の分配はそこから大きくはずれている。機会の平等が実現したならば、モザンビークの田舎で成長した子どもは、スイス銀行の重役の子どもが自分の親と同じ地位に到達できるのと統計的に同じ機会をもつことになるだろう。教育と保健医療インフラの格差や安全と実質的なニーズを充足するための有効の能力の格差によって、最も貧しい途上国の子どもたちは先進国で特権的な地位にある子どもたちが享受しているのと同じ成功へのチャンスをもつことからほど遠い状態におかれている。機会の公正な平等をグローバルに実現するためには、教育、保健医療、食料、安全プログラムを支援するために先進国の最も豊かな人々から途上国への相当量の富の移転が必要となるだろう。（Moellendorf 2002 p.49）

モーレンドルフのグローバルな正義、つまりグローバルな公正な機会の平等は現代のグローバルな正義論の中では、ラディカルな部類に入るものと言ってよいだろう。各国家の平等ではなく、地球上全ての人の機会の実質的な平等を

求めるからである。そのためにはモーレンドルフが言うように、相当量の富の移転が必要となることは間違いがない。ミラーは世界の至る所にある極度の貧困を解消するという目標には異を唱えないが、実質的な平等あるいは社会経済的な意味での平等を全員に保障することを目指すグローバルな正義は次の三点で問題があるとする。

第一に分配対象となる財の意味は社会によって異なるのである。食料、居住、衣類といった基礎的な財を超える「貨幣、労働、名誉、地位、政治権力といった財（善）の分配にも正義は関与しなくてはならないが、そのような財の意味は社会的に構成されたものである」（Miller 2000 pp.168-169）。これはマイケル・ウォルツァーの分配的正義論に依拠した指摘である。

第二に正しい分配の基準も社会によって異なるである。正しい分配の基準とは「Aに応じた分配」という形式をとる。Aには権利、正当な功績（desert）、ニーズなどいろいろな価値を入れることができ、それが正義論の一つの論争点になるが、ミラーはさらに正当な功績とは何かとかニーズとは何かということが社会によって異なると言うのである。例えば「ニーズの条件は生物学的基礎で考えられ、その意味では普遍的であるが、別の場合に、ニーズは最低限のまともな生活として何を考慮するのかを決める社会規範に依存し、これらの規範は全体的な世界観の多様性に沿って、ある社会と別の社会では異なるものとなると予想される」（Miller 2000 p.169）のである。そして、先進国の多くでは、正義は構成員の市民としての完全な平等（政治的平等）を要求し、それ以外の財（善）は各共同体の文化に応じた基準（正当な功績、ニーズなど）に従って市民に不平等に分配することを命ずるのである。

第三に分配の原理が適用される文脈も多様だということである。ある財の正しい分配を決めるためにどの正義の原理を適用するかという判断は、分配が発生する社会的文脈に依存しているのである。つまり「正義が適用される文脈

は根底にある世界観に沿って、ある社会と別の社会では異なる可能性が高い」（Miller 2000 p.170）とミラーは述べる。

以上三点にわたってミラーは、財に意味を与える文化的、社会的文脈を超えるようなグローバルな正義の問題点を指摘する。その指摘の背後にある正義についてのとらえ方をミラーは「正義の文脈主義的解釈」だとする。それは次のようなものだ。

私が展開してきた議論は正義の主観主義的な形式として解釈されるべきではない。私は「ある時点Tでのある社会Sにとっての社会正義は何か」（「二一世紀初頭のイギリスにとっての社会正義とは何か」）という疑問に正解などないとは主張していない。むしろ私は、この問いの正解は共有された意味と共有された理解に依拠しなくてはならず、全ての社会に妥当する正解とはならないと主張している。このように述べることで私は関連する共有された意味と理解が実際に存在すると想定している。私は何が正しくて何が正しくないかについての人々の判断にいつも自発的な合意が見つかると言いたいのではなく、正義の特定の事例についての論争を実りあるものにしたり、正解という概念を意味あるものとする、分配的正義の一般的基準についての根底的な合意が十分にあると言いたい。この合意が存在するかどうかはもちろん経験的な問題である。（Miller 2000 p.171）

ミラーの社会正義の文脈主義的解釈は、彼が一貫して追究してきた社会正義論の中心的テーマである。『社会正義』（Miller 1976）において、社会正義がその分配基準によって、権利に応じた分配、正当な功績に応じた分配、ニーズ

に応じた分配と分岐することを明らかにした。その後、社会正義を実現する体制として共同体的価値に根ざした市場社会主義という構想を提示する（Miller 1989）一方で、社会正義の分配基準が社会構想や社会のありようによって規定されるという形で議論を発展させ、『社会正義の諸原理』（Miller 1999a）で正義の文脈主義的解釈を完成させている。その基本的な主張は「社会正義という考えが意味をもつのは、唯一、私的な評価においては何らかの不一致があるにもかかわらず、一定の範囲の財、サーヴィス、機会がもつ社会的価値について広範な合意があると想定できる場合のみである」（Miller 1999a p.8）というものである。さらに社会的価値についての合意を基礎とした社会正義の原理を実行に移し、既存の制度を正義にかなう方向へ変革することができる主体も存在しなくては正義は意味をなさないとも言う。社会的価値についての合意があり、かつ社会正義の原理を実行に移すことができる主体が存在している場は、ミラーによると国民国家以外には想定できないのである。ただし、国民国家は社会正義の原理を実現するための有効な力、すなわち主権的権力をもっているという理由だけで、社会正義と結びつくわけではない。国民国家は、構成員間に連帯の強い絆を生みだし、国民的政治文化を形成するが、そのような文化が社会正義の本質的な背景を形成する共有された理解を生みだすとミラーは主張する。つまり、国民国家が形成する文化こそが社会正義を指導的理念とすることを保証するのである。「これらの特徴が世界というレヴェルで存在していないことは、グローバルな正義が社会正義のモデルに従って理解できないこと、少なくとも予期可能な未来においては理解できないことを意味している」（Miller 1999b p.19）。

（二）正義とナショナリティ

以上のようなミラーのグローバル正義に対する懐疑論は、彼の社会正義についての本質的な理解から導き出されたものである。主権的権力が不在である場合には正義は実行に移せないという議論は、先に触れたネーゲルのグローバルな正義への懐疑論とも共通しているが、ミラーの議論はネーゲル以上に、あるいはネーゲルとは異なる視点を入れた形で国民国家という権力組織を擁護しようとしている。[4] ネーゲルとの違いを一言で言えば、ミラーは国民国家を一つの倫理的共同体と考えている点である。そこで以下ではミラーが国民国家をどのような意味で倫理的共同体と考えているのかを確認することにしたい。

ミラーの基本的な主張は、リベラリズムが擁護しようとしている社会正義や市民権といった価値、さらには熟慮民主主義といった民主制の形態は、ナショナリティとそれに基礎づけられた国民国家という共同体を前提にしなければ、うまく機能しないというものである。[5] ナショナリティを擁護する上でミラーは、まずナショナリティをナショナリズムやその他の自民族中心主義と慎重に区別する。ナショナリティの基礎となっている「国民」（nation）というものは一つの信念（belief）であるが、それはベネディクト・アンダーソンの言う「想像の共同体」（Anderson 1983）に由来するとミラーは考える。アンダーソンの議論に従ってミラーは、この「想像の共同体」が成立するためには、メディアといったある種の物質的基礎が不可欠であるとする。「国民は集合的な想像力が可能となるのに役立つコミュニケーション手段がなければ存在しえないのである」（Miller 1995 p.32）。コミュニケーションを基礎としているがゆえに、ミラーは「国民」やナショナリティが集合的想像物であり公的な議論や論争に開かれたものである点を強調する。

決定的な境界線は「現実の」歴史という真理と「国民の」歴史という虚偽の間に引かれるわけではない。むしろ境界線は各人が潜在的には参加者となりうる論争や議論の開かれたプロセスの中から生じるナショナルなアイデンティティと抑圧や教化によって権威的に押しつけられたアイデンティティとの間に引かれるである。(Miller 1995 p.39)

ナショナリティという信念が開かれたものであることを前提に、ミラーはナショナルな共同体の特徴として次の五点を指摘する。第一にナショナルな共同体は信念によって構成された共同体であるということである。第二にナショナルなアイデンティティは歴史的な持続性を具体化しており、それは歴史的に義務の共同体（a community of obligation）として構成されてきたということである。第三にナショナルな共同体は「積極的なアイデンティティ」をもつものであり「ネイションは物事を共に行い、決定を下し、結果に到達する共同体」(Miller 1995 p.24) である。第四にナショナルなアイデンティティは人々の集団をある特定の地理的な場所に結びつけるのである。そして第五にナショナルなアイデンティティはある共通のものを共にもつことを人々に要求するが、それは「共通の公共文化」(a common public culture) となる。ミラーはナショナルな共同体の特徴を以上のように把握した上で、この共同体は以下の三つの意義をもつと主張する。

第一は個々人のアイデンティティに対する意義である。ミラーは個々人のアイデンティティが全て選択によって決まるという極端な個人主義的見解を批判し、「私たちは自分が所属している家族、学校、教会などの共同体や制度に

よって強く心に刻み込まれた価値から考え始めるのである。私たちがこれらの価値を内省するに従って、もはやある価値に固執することもなくなり、他の価値との緊張や矛盾にも気がつくようになるのである」（Miller 1995 p.45）。このような過程を通して各人のアイデンティティが形成されるわけだが、そのアイデンティティ自体も固定したものではなく、変更に対して開かれた暫定的なものでしかないのである。さらに、ナショナリティというアイデンティティは常にアイデンティティの他の源泉よりも優先的なものであるわけでもない。しかし、集団への所属が各自のアイデンティティの出発点であり、多くの人にとってその事態は当然のことだと受け止められているとミラーは考えている。

ナショナルな共同体の第二の意義は、それが倫理的な共同体であるということである。ナショナリティが個々人のアイデンティティの源泉であったとしても、そのアイデンティティからいかなる責任が派生するのかは必ずしも明らかではない。ミラーは責任の内容を特定するのが「公共文化」だと考えている。先に述べたようにミラーは「公共文化」の内容を固定したものとは考えておらず、特定の文化内容の普及はマスメディアに依存したものでもある。確かにネイションの「公共文化」は固定したものではないが「特定の内容をもった義務はネイションの公共文化によってつくられるものなのである」（Miller 1995 p.69）。通常、市民はさまざまな権利を有すると同時に、さまざまな義務と責任も相互に負っているとも考えられる。義務と責任の根拠を説明する際によく使われるのが「相互性」という考えである。「相互性」という考えに従えば、私たちは集団への貢献に応じて利益を得ることが期待できるのであり、協同によって利益を得ている以上、協同に貢献する義務と責任があり、貢献の度合いに応じて利益を得る権利をもっていることになる。市民の権利、義務、責任は「相互性」という考えによって説明がつくと思われるかもしれないが、

ミラーはそのような説明には限界があるとする。つまり、私たちは「相互性」によっては説明できない義務と責任をお互いに負っていると言うのである。ミラーはハンディキャップをもったメンバーに対する私たちの義務を例に「相互性」によっては説明できない義務を指摘する。ハンディキャップをもったメンバーは健常者との間で厳密な意味での利益の「相互性」を形成していないが、私たちは彼／彼女のニーズに応えることを当然の義務と考えている。ミラーはこの義務の源泉が同じ共同体のメンバーであること、つまり同じナショナリティを有していることに求められなければならないとする。そして「義務が共同体的な関係から生じる場合には、自己利益と倫理的義務との対立は減少するのである」(Miller 1995 p.79) と述べる。普遍的な人間性への考慮から外国人や外国への義務が生じることもあるかもしれないが、私たちの相互の義務の源泉がナショナルな共同体である以上、同胞国民への義務がそれらの義務よりも優先するのである。

第三の意義はナショナルな共同体が政治的自己決定の単位であるということである。ミラーは一定の領域をもったナショナルな共同体が政治的自己決定の単位として有効だと考えている。先に指摘したように、ナショナルな共同体では「公共文化」が共有されており、それが背景となって政治的な自己決定が可能となると言うのである。ミラーは自己決定に関わる価値として特に社会正義と熟慮民主主義に焦点をあてている。ナショナルなアイデンティティは「それを共有している人々の間に連帯の強い絆と宗教やエスニシティの違いなどを覆すほど強い絆を形成する」(Miller 1995 p.18) が、これは社会正義を有効に機能させる「信頼」を醸成するのである。

社会正義の枠組み、とりわけ市場での取引によって自らのニーズを実現することができない人々への再分配を含

む枠組みを支持する条件は何かと問われた時、信頼は特に重要であると思われる。この意味で福祉国家の実現を目標にし、同時に民主的な正統性の獲得も目指している国家のメンバーたちは、相互にこのような正義の義務を承認しあっている共同体に根づいていなければならない。（Miller 1995 p.93）

「信頼」はまた熟慮民主主義が機能する上でも前提条件となる。「信頼」があればメンバーの間の政治的議論において、自己の偏狭な利害の表明ではなく誠実さや一貫性が確保され、さらに共通の基盤に立つことで自己の主張を穏健なものとすることが可能となる。ミラーの言うナショナリティや「公共文化」は政治的議論に対して開かれたものであるが、そうした政治的議論が可能となるのもナショナリティの共有があるからこそなのである。つまり、ナショナリティの共有が「信頼」を醸成し熟慮民主主義を可能とするが、その熟慮民主主義がナショナリティへの反省とその開放性とを今度は確保していくというわけである。

以上のように、ミラーは国民国家を一つの倫理的共同体と考え、倫理の背後にある共通文化の重要性とその国民ごとの多様性を根拠にグローバルな正義、特に平等主義的なグローバルな正義に対する疑問を提起するのである。

平等をグローバルなレヴェルで目標にすることによって、正義は手の届かないところにまで追いやられ、ほとんどの人々は正義を実現するための努力を放棄することとなる。（Miller 2005 p.57）

三　グローバルな正義への懐疑論の意義と問題点

（一）ミラーのグローバルな正義は十分な規範か

以上のように、ミラーは正義の実質的な規範内容が共同体ごとに多様であることと、「公共文化」の共有に基づいて構築された国民国家が政治の基本的単位であるべきだという観点から、グローバルな平等主義的な正義に対する懐疑論を提示している。この観点からミラーは「貧困国を助けるという一般的義務はない」(Miller 1995 p.109) と述べるが、他方である種のグローバルな不平等には強い問題関心をもっている。「グローバルな不平等が問題となるのは、それが貧困、搾取といった非分配的形態の不正義に転換する場合のみである」(Miller 2002 p.976) と。つまり「貧困」という「自明の尺度」に基づく正義が国境を超えて妥当することを認めている。そしてグローバルな平等主義的（分配的）正義への対案として「グローバルな正義の非平等主義的構想」を提示する。その構想は「世界全体で基本的人権を尊重する義務」「傷つきやすい共同体と諸個人を搾取することを防ぐ義務」「全ての共同体に対して自決と社会正義を実現する機会を提供する義務」という三つの義務から構成されている (Miller 2005 p.58)。この構想は関連する人々の相対的な地位や境遇についての比較を前提にしない正義 (non-comparative justice) なのである。

ミラーが言う三つの義務が現代のグローバルな惨禍に対して重要な規範となりうることを誰も否定しないであろう。しかし、この「グローバルな正義の非平等主義的構想」は、今日の貧困に対して有効な規範として機能するだろうか。さらに、三つの義務のうちの人権の尊重と搾取の防止はミラーの社会正義についての基本的な要請と合致する

のだろうか。以上の点を検討してみよう。

まず、ミラーの言う基本的人権の尊重について検討することにしたい。世界的な人権の尊重については既に「世界人権宣言」などでも宣言され、それが普遍的な価値であることが確認されている。しかし、リスト化されている人権の具体的な規範内容は何かや、どの人権を優先的に保障していくのかについては、各国家が異なる主張をしているばかりか、それはグローバルなレヴェルで対立的でもある（もちろん国家の内部でも対立的である）。もし各国家が独自の人権政策をそれぞれの共同体の文化に根ざしたものであると主張したならば、その主張の是非を評価する基準をミラーはもち合わせているのだろうか。財の社会的意味は共同体ごとに異なり、それに応じた社会正義の基準が求められるという文化多元的な主張がなぜ人権には妥当しないのか。つまり、人権（それを基本的な人権に限定したとしても）という規範が文化横断的に妥当しうると言える根拠は、ミラーの「文脈主義」からいかに導き出されるのかが不明確なのである。

ミラーはこのような批判に対して、おそらく基本的権利の「形式（formulation）は文化的に独特であるが、その実質（substance）はそうではない」（Miller 1999b p.199）と応答するだろう。しかし基本的権利の形式と実質とを明晰な形で分けることができるのかという理論的な問題点を指摘できるし、さらには基本的権利の実質の最低の内容を「最低限の適切な生活」をおくる権利だとしても、それが文化を超えて妥当する根拠が「文脈主義」との関係でも示されねばならないだろう。

つまり、人権の確立や搾取の防止といった規範を紙上の規範に終わらせることなく、実効的なグローバルな規範とするためには、それらの規範が文化横断的に妥当することが示されなくてはならないのである。グローバルな正義に

ついての論争は、何が正義かという規範内容をめぐる論争であるだけでなく、共通の正義が導出されるグローバルな文脈とは何かをめぐる論争でもある。この点に関して既にマーサ・ヌスバウムが多くの知的貢献をしている。彼女の戦略は人権の基底に置かれるべき文化横断的な「人間の潜在能力」を確定し、そこから人権の普遍性を導き出そうとするものである（Nussbaum 2002）[6]。人権のグローバルな普遍性についての確認がなされなければ、各共同体がミラーの言う、共同体の自決と独自の社会正義の実現という要請に従い、人権を認めない「正義」を自らの社会正義として主張しても、それを問題視することができなくなるだろう。

次に搾取の防止についてもあわせて検討してみよう。人権の保障と搾取の防止を積極的な規範として認めたとしても、その実効性を保証するという観点からもミラーの問題点を指摘できる。それは人権を保障し搾取を防止するための制度的条件や物質的な基礎をどのようにつくるかという問題である。各個人の最低限の生存条件を確保するということが人権という規範の要請であるならば、それらの条件、すなわちミラーも言う食料、住居、衣料、医療といった最低限の財が必要となる。貧困国においてはこれらの財を（少なくとも現時点では）自力で提供することができず、そのために極度の貧困に苛まれている。自国の力で確保できないならば、短期間であれ何らかの対外援助が必要となるだろう（対外援助の必要性にミラーは同意している）。人権という普遍的な規範をグローバルな正義の要請として語るのであれば、人権を確立するための物質的条件の提供もグローバルな正義の不可欠の規範となるだろう。そして対外援助が正義の要請であるならば、それは慈善のように行えば称賛されるが行わなくても非難の対象とはならない規範ではなく、行わないことが非難の対象となる正義の義務となるはずだ。

対外援助が正義の義務であるならば、誰がどの程度この義務を負うのかが問題となる。国連開発計画が言うように

各先進国の総所得に応じて分担すべきなのか、分担は各国平等であるべきなのか、あるいは貧困の原因をつくっている国を特定し、その国に補償として負わせるべきなのか。さらにどの国や地域に援助がされるべきなのかという問題もある。それを特定するためには「貧困」の尺度も必要となる。一日一ドル以下の地域か、一日二ドル以下なのか、さらには「人間開発指数」で一定の数値以下の地域なのか[7]。このように、ここで求められるのは比較に基づく正義（comparative justice）なのである。

貧困の特定と援助主体の特定という問題は、グローバルな格差構造、すなわちグローバルな不平等というシャンパングラス構造の全体的評価なしには解決できないと思われる[8]。すなわち、モーレンドルフのグローバルな機会の平等というラディカルな平等主義にコミットせず、最低限の生存確保という目標のみがグローバルな正義の射程に入る考えても—つまり、全員の生存が達成されても世界大的な格差構造は残存するにしても—この最低限の正義を実現するためにも、グローバルな不平等の何らかの評価が必要となるのである。そして、ミラーが正しく指摘したように、分配的正義はニーズや正当な功績といった何らかの分配の基準を必要とするが、グローバルな移転においてもそれらの基準が必要となるのである。確かにこれらの基準は共同体ごとに異なるかもしれない。さらに同じ共同体内部でもその基準の解釈をめぐって未決の論争が続いている[9]。グローバルな移転を全く考えず、人権の保障やそのための前提となる貧困からの脱却を全て一国の内政上の責任と考えるならばいざしらず、グローバルな移転を慈善以上の理由で推進しようとするならば、分配の基準を特定するためのグローバル格差構造全体の評価へと進まざるをえないであろう。すなわち、各国、各個人の正当な取り分は何かが確定されなければ、義務としての移転を実行することはできないのである。

搾取の防止についても同様の問題を指摘できる。ミラーは合意がえられにくいマルクス主義的な搾取論を慎重に避けながら、力の不平等がもたらす弱者の搾取という分かりやすい搾取を問題にしている（Miller 1999b）。グローバルな不正義の中に単なる権利侵害ではなく、搾取という問題を位置づけた功績は大きいが、それは非分配的な正義の構想にはとどまらない射程をもたざるをえないと思われる。国際的な力の不均衡の中で搾取が起こらないようにするために、「より完璧な自由市場の形成と労働条件と労働者の安全のための共通の基準づくりが必要」（Miller 1999b pp.208-209）だとミラーは述べる。このようなインターナショナル・レジームの提案がもつ貧困解消への意義は極めて大きいと言える。しかし、問題はそのようなレジーム形成が不可避的にグローバルな分配問題に繋がらざるをえないことである。例えば、国際的な労働条件の統一基準は、貧困国のみならず途上国の労働条件の改善に繋がるが、それは国際的な市場連関によって、先進国の有利な地位（途上国からの安価な商品輸入など）を低下させることになる。また、児童虐待労働の禁止措置も同様の帰結をもちうるだろう。貧困国や途上国の労働条件の整備のために、先進国はどこまで自らの有利な地位を下げるべきなのか。これを判断するためにも、グローバルな分配構造の評価が必要不可欠となる。つまり、意図において分配的、再分配的ではない政策であっても、それは分配的、再分配的な効果をもつのである。

（二）グローバルな秩序を規制する正義

ミラーのグローバルな正義は、非分配的形態とはいえ基本的人権の尊重と搾取の防止という強力な規範内容をもっている。しかし、それら実行する場合に不可避的に生じる分配問題を考慮しているとは言えない。正義が国境を超え

た平等を要求しないという主張は成り立ちうるが、正義は分配を伴わなくても実現可能だと主張することには理論的にも実践的にも無理があると言わざるをえない。ミラーがグローバルな分配を正義の射程から除外してしまうのは、彼の国際社会認識の狭さに由来すると思われる。次のその点を検討しておこう。

今日の世界的貧困の原因は多様であり、自然的・地理的要因や貧困国の政治体制の問題など、貧困国の国内問題が重要な要因として考えられる。しかし、貧困の要因として、国家間の相互関係がもつ問題性についても注目されている。例えば国連開発計画『人間開発報告書 二〇〇五』（国連開発計画 2005）は、貿易によって各国が世界市場に組み込まれていく条件が各国の貧困と開発に与える影響に注意を喚起している。途上国の農業生産物に対する富裕国の関税障壁や富裕国が自国の農業に対して与えている補助金の効果によって、途上国は貧困から脱する途を閉ざされていると言うのである。

> 現在、先進国は貧困国の農業に対して一年に一〇億ドルを少し超える程度の援助を行っているが、自国の農業に対しては、一日に一〇億ドル近くもの補助金を出して、国内の農産物を過剰生産させている。これ以上に不適切な措置を想像するのも難しいほどである。富裕国の補助金が貧困国の小規模農家が依存している市場を破壊し、彼らの農産物価格を下げ、彼らが世界貿易から得られるはずの利益が公平に分配されるのを阻んでいることが事態をいっそう悪くしている。・・・富裕国の消費者や納税者は、世界のいくつかの最貧国の生計手段を破壊するような財政政策の中に閉じこめられている。（国連開発計画 2005 p.13）

この指摘は現代の世界的な貧困を考える上で極めて重要である。第一に貧困の要因の一つが、貿易という国家間関

係にあると指摘しているからである。国連開発計画も述べているように、貿易という関係は自由な市場関係として成り立っているわけではない。つまり需要と供給の関係ならびに純粋な競争関係によって農産物の価格差が生じているのではない。貿易のルールや関税障壁の程度はWTOなどの国際機関で採択されるルールによって部分的に決められているのである。第二に富裕国の国内で行われている再分配メカニズム（国連開発計画の指摘では自国の農業に対する補助金の提供）の効果が、富裕国内部の平等／不平等に対してだけでなく、国境を超え途上国の農業の運命をも左右しているのである。富裕国内部での補助金のこのような分配が、分配的正義の何らかの構想に従っているわけではないかもしれない。しかし、国内の分配政策がもたらすグローバルな帰結に注目する必要性を国連開発計画は指摘しているのである。グローバル化が進展した社会においては、一国内部の分配的正義に基づく政策（それがその国の構成員の福祉にいかに貢献しようとも）が他国、特に貧困国に及ぼすインパクトをも視野に入れ、それについて倫理的観点から熟慮してみることが求められるのではないだろうか。

現代の貧困はグローバル化した市場の中での相互行為がその原因の一つであり、その相互行為を放任したり規制したりする主体が、さまざまな制約を負っているとはいえ形成されているのである。これが意味しているのは、国家間関係やグローバルな市場における相互行為のありようも貧困国のみならず富裕国の国民の福祉に影響を与えているということであり、その影響力を変化させる主体が存在している以上、グローバルな場における正義は十分に語ることが可能だということである。グローバルな正義が対象とすべきは、グローバル市場を含むグローバルな「社会の基本構造」でなければならない（伊藤 2004）。もちろん、その正義が国内における正義と全く同型であるというわけにはいかないかもしれないが。したがって、グローバルな場を正義の対象として考える思考が求められる。この点に関し

てトマス・ポッゲの指摘が参考になるだろう。

このグローバルな文脈は不十分な人権と世界的な貧困の持続ならびに厳しさが発生することを説明する際に決定的に重要である。ナショナルな要因と国際的な格差にのみ言及することで説明することは重要な問題を放置することになる。この説明はナショナルな要因（制度、官職、政策、文化、気候、自然環境、技術と経済開発のレヴェル）が他ではなく現時点で起こっているような効果をもたらしている理由を明らかにしていない。異なるグローバルな秩序の下では、同じナショナルな要因や国際的な格差が人間の生存条件に全く別のインパクトを与えるということは十分に想定できる。このような説明はまたナショナルな要因がなぜ第一に取り上げられるのかを説明していない。グローバルな要因はナショナルな政策と制度、特に貧困国と弱い国における政策と制度に顕著な影響を与える。異なったグローバル環境の下では、貧困を生みだすか、あるいは人権の実現を阻害する傾向のあるナショナルな要因がほとんど生じないかあるいは全く生じないということは十分に考えられるのである。（Pogge 2002 pp.140-141）

ポッゲは各国民国家の命運を決めるグローバルな秩序のありようがグローバリゼーションの下で極めて重要な要因であるとする。この要因が国家の命運を決めるから、各国家の構成員の福祉もグローバルな秩序のあり方から大きな影響を被るのである。ポッゲはこのような認識からグローバルな秩序を規制するグローバル正義の定式化に進むのであるが、このような議論は、ミラーの「正義は自治的な政治共同体の基本構造に適用される」（Miller 2005 p.55）という主張とは対立的であると言える。正義は確かにミラー（あるいはネーゲル）が言うように国民国家の制度や主権

的権力の発動を規制する規範であった。しかし、グローバリゼーションの下で進む、国家と国家の相互依存や企業の国境を超える経済活動が地球上の多くの地域の住民の生活に影響を与える力の場を形成していると考えるならば、その場を規制する正義を探究することは十分可能なことと思われる。

グローバルな統一市場が形成されているかどうかについては厳密な経験的精査が必要だろう。しかし、貿易を通して、あるいは生産拠点のグローバルな展開を通して、さらには国際的な金融資本の活動を通して、部分的にであれグローバルな市場が形成されているならば、この市場を規制する規範が必要となるだろう。市場がもたらす不正義を実質的に矯正しようとするならば、全員の経済的平等を目標にしなくても、不正義を矯正するために誰が負担すべきなのか、そして負担を被る理由は何かという市場の道徳的評価に繋がらざるをえないのである。さらに、全員の経済的平等を目標にしない場合であっても、市場の公正な帰結とは何かについての理念も必要となる。そのためには、許される不平等とは何に起因した不平等であり、不平等の程度はどのくらいまで許容されるのかといった議論が必要となるだろう。

(三) 共同体の正義とグローバルな正義

以上、ミラーのグローバルな正義に対する懐疑論がもつ問題点を指摘した。第一に、貧困の緩和や人権の確立といったことをグローバルな目標とするならば、その目標が最低限のものであっても、グローバルな格差構造の評価とそれに基づく分配的正義の基準が求められるのである。第二に、グローバリゼーションが進展する現代においては、国境を超える場における相互作用が各国家の住民の福祉に影響を与え、その場を規制する主体やルールが形成され始め

ている以上、その場を正義の対象とすることは十分に意味があるのである。

しかし、ミラーのグローバルな正義に対する懐疑論の根底には正義と文化を結びつける非常に強力な主張がある。この主張については既に検討したが、グローバルな正義を構想する上で、この主張が最も手強いものである。この主張が正義と文化の理論的、哲学的な関係をどのように理解するかという知的困難さを提起しているだけでなく、現在の国民国家システムで暮らす人々の思考慣習（ミラーの言う「心理的事実」）にも根づいているから手強いのである。そこで最後に正義と文化の関係についてミラーの議論を検討することにしたい。

ミラーが言うように正義の基準は文化共同体ごとに多様であるということは自明のことと思われる。例えば、消費文化が社会の隅々にまで広がった社会と清貧を旨として宗教的な生を善き生き方とすることが共有されている社会とでは、当該社会の構成員が妥当だと考える財の分配基準は異なるだろう。正義が文化的に多様であるとだけ主張し、それが揺るがせない事実であるならばグローバルな正義は沈黙せざるをえないことになる。それは文化的境界線の中に引きこもること以外のものではない。しかし、ミラーのように、そして多くのグローバルな正義を主張する論者のように、境界線を超える何らかの正義を構想しようとするならば、文化横断的な普遍的なるものの探究が必要となる。そのためには二つの戦略が考えられる。第一は文化的多元性の背後にあると考えられる普遍的なるものを抽出し、それを紡ぎ合わせることで普遍的なものを探究することである。第二はグローバルな正義を共同体ごとの正義を拡張するものとして構想するのではなく、共同体に分断されていない正義の構想を最初から探究することである。この二つの戦略は排他的な関係にはなく、グローバルな正義を探究する上で、最終的には結合する二つのベクトルと言ってよいだろう。

第一の戦略の典型は先に触れたヌスバウムの「潜在能力」アプローチである。それは文化的個性に回収されない普遍的な人間のあり方を探究し、それを人権の基礎として設定しようというものである。この方法では、各共同体が文化として主張しうるような習慣や善き生がはらむ抑圧性を普遍的な観点から批判的に検討することができる（ヌスバウムがインドの女性に対する抑圧を告発したように）。

他方、第二の戦略は正義という規範そのもの射程を最初から構築し直すものである。ミラーのグローバルな正義に対する懐疑論が説得力をもつのは、それが文化的個性という常識性に依存しているからである。しかし、正義はそもそも共同体ごとに異なる文化と結びつくものであっただろうか。正義を共同体ごとに異なる文化と結びつけて考えようとする思考の歴史は古くアリストテレスのまで遡ることができよう。アリストテレスは次のように述べた。

いま、われわれの探究しているものが、そのもの自体としての正しさであるばかりではなく、ポリスにおける正しさであることを忘れてはならない。ところで、ポリスにおける正しさは、自足することを目ざし生活を共同にするひとびとの間に、すなわち、比例にしたがってであれ、数にしたがってであれ、平等なものである自由人の間に成り立つものである。したがって、このこと〔生活を共同にし、平等であること〕を分けもたないかぎりのひとびとにとっては、相互の関係において、彼らが同市民としてもつ正しさは存在せず、それとの類似性にしたがって言われる或る種の正しさがある。なぜなら、相互の関係のうち法律が介在するかぎりのひとびとにとってだけ、〔相互に対する〕正しさもあるからである。（アリストテレス 1973 p.163-164）

確かにアリストテレスは正義（「正しさ」）が文化によって多様であるとは述べていない。また別のところで自然の

本性による正しさについても言及している。その意味でアリストテレスを文化多元主義と断定することはできないが、ここで注目しておく必要があるのは、彼が「正しさ」について内と外との境界があると述べていることである。つまり生活を共同していない人間に対しては正義は妥当しないのである。ポリスの外部にある異邦人や「自然な意味で奴隷」とされた人々は正義の領域の外部にあるとされた。この意味でアリストテレスの正義は境界を前提にした正義である。アリストテレスが言った正義の規範内容をそのまま継承する現代人はいないかもしれないが、境界線を前提にした正義という考え方は現代においても当然視されている。そして、文化多元主義にコミットしなくても、グローバル化への対応は、この境界線を少しずつ拡張し、一国内部（一共同体内部）で妥当していた正義を境界線を横断した社会にまで拡大していくことだと考えがちである。しかし、正義は境界線を前提にした規範だったのであろうか。キケローはこれとは異なる正義についての考え方を示した。

自然の規定するところとして、人間は人間に対し、それがどのような人物であれ、その者が人間であるというまさにその理由ゆえに、その人の利益を重んじるべきであるとすれば、必然的にすべての人々に有益なものが共通であることもまた同じ自然に即している。これがそのとおりとすれば、われわれはみな自然という同じ一つの法律の上に存立している。そして、このこともまたそのとおりとすれば、自然の掟がわれわれに他人の権利の侵害を禁じていることは疑いない。しかるに、最初の仮定は真である。よって、結論も真である。というのも、実に馬鹿げた考えだが、自分は親兄弟から利益のために何一つ奪い取りはしないが、他の市民たちへの対処はまた別だ、と言う者たちがある。このような者たちの立場は、自分と他の市民のあいだには共通の有益性をはかるいかなる法の定め

も社会的連帯もない、というものであり、このような見解は市民社会全体を引き裂くものである。他方、同胞市民に対しては配慮すべきだが、他国人についてはその必要がない、と言う人々は全人類に共通の社会を破壊している。この社会が消失すれば、親切、篤志、善良性、正義も根こそぎ失われてしまう。（キケロー 1999 p.292）

キケローはこのように「全人類に共通する社会」について語り、これが破壊されれば正義も消失すると述べている。キケローにとって正義は内と外との境界線を前提にした規範ではなかったのである。[10] キケローは家族に対する愛や祖国に対する愛の重要性を承認しながらも、その関係がより広い関係、すなわち「全人類相互のすべての人々からなもっとも広く開けた社会」（キケロー 1999 p.316）の中にあることを強調する。このようなキケローのコスモポリタン的な考えやそれに基づく境界線を超える正義という考え方は、言うまでもなく、一方でストア派的な形而上学に基づく宇宙観と、他方で、軍事力による異民族包摂を果たしたローマ帝国の現実とを反映しており、そのいずれも現代において継承することはできないかもしれない。しかし、正義が境界線を前提にした規範であるとの常識的な正義観やミラーの正義論を相対化する上では大きな役割を果たすだろう。

ウェストファリア・システムのもとで地球が国民国家によって分断されていた時代からグローバル化が進展する時代へと地球社会の歴史は大きく転換しつつある。このような時代にあって正義を考える場合、共同体の境界線を前提にした正義ではなく、グローバルな社会の正義を探究する必要がある。その正義が対応すべきは主権国家という権力だけではなく、グローバル市場がもたらす数々の暴力性である。グローバルな正義を考えるときの視点をミラーのような文化的多様性におくのではなく、地球社会に暴力をもたらす共通の文脈としてのグローバル資本主義に視点をお

くとき、「全人類に共通する社会」が観念上の社会ではないことがわかる。現時点での正義を構想する際の文脈は文化ではなく、グローバル資本主義である。グローバル資本主義の暴力性は搾取、貧困化、権利剥奪にとどまらない。それはミラーが擁護しようとする文化的個性という本来は通約不可能なものが、価値法則に従って通約されていくという暴力性をも伴っている。グローバル資本主義を規制する規範こそがグローバルな正義である。キケローはローマの軍事力＝暴力によって構築された帝国を文脈としてコスモポリタニズムを構想したが、現代人は世界を覆うグローバル資本主義の暴力性を文脈としてコスモポリタニズムを構想しなくてはならない。

四　おわりに

以上検討してきた、ミラーのグローバルな正義への懐疑論は、事実として強固に存在するナショナリティの意識を前提に、グローバリゼーションが進展する時代だからこそ、国民国家を各人の福祉向上のための有効な政治単位として規範的に再構成しようするものであると言える。その上で、グローバルな正義を非分配的形態に限定して推進しようというものである。このグローバルな正義は、先にも述べたように、現代の国際的な不正義に対して、人権の保障と搾取からの解放を要求する点で極めて意義深いものであると言える。しかし、意図において非分配的形態であっても、その種の正義の効果は実際には分配的あるいは再分配的にならざるをえないのであり、ここにミラーのグローバルな正義の問題点があった。非分配的形態の正義が分配的あるいは非分配的効果をもつとの理解をえるためには、グローバルな市場連関を正確に把握し、その帰結を考慮し、それに基づいた倫理的な判断をしなくてはならない。文化

は正義にとって重要だが、グローバルな不正義を考える場合には、文化ではなくグローバル市場の暴力性に視座を設定しなくてはならない。さらに文化と正義の関係についてもさらなる精査が必要であろう。「公共文化」の共有による信頼の絆があるところでしか他者への配慮を制度化するための規範である分配的正義が機能しないというミラーの指摘は興味深いが、分配的正義に基づく社会政策が逆に信頼や連帯を創出してきたという逆の関係にも注目すべきである。

ミラーのグローバルな正義に対する懐疑論は、本論で指摘したようにいくつかの問題点がある。しかし、その問題点はグローバルな正義を提唱する者がクリアしなくてはならない理論的な課題でもある。以下では、本論の検討に関係する限りで、グローバルな正義論が挑戦しなくてはならない課題を簡単に指摘し、本論の結びとしたい。

第一はグローバルな不平等の評価をめぐる問題である。冒頭で指摘したように、現代の地球社会の格差は極めて大きい。この格差はいかなる意味で正義に反すると言えるのか。現時点では、貧困死がある以上、この格差は正義に反すると言える。しかし、全員に最低限の生活が保障された後に、なお残ると考えられる格差は容認されるのだろうか。確かに全員の生存が確保されている状態で残る不平等も正義に反すると主張することはかなり難しいことだろう。この問題を考える場合には、ミラーが述べたように残った不平等が、別の形態のいかなる不正義に転化するかについての慎重な見極めが求められる。いずれにせよ、これはグローバルな平等主義が何を目標とすべきかに関わる問題である。

第二は、最低限の生活保障のためのグローバルな移転のために、誰から誰へと移転するかを明らかにしなくてはならない。これは市場における公正な取り分を確定することである。しかし、その確定のためには、市場における責任

とそれ基づく正当な功績の範囲の確定、能力の不平等のもつインパクトの測定、個々人の多様なニーズの評価といった数多くの道徳的変数を考慮に入れなくてはならず、それら相互は解きほぐしがたくもつれ合っている。国連開発計画が主張するように、富裕国の国民総所得〇・七％を貧困国に移転するというルールをつくり、それへの国際的な合意をつくることが、貧困への緊急的な対処として現実的である（その合意ができあがり、実践される可能性は、現時点では低い）。しかし、グローバルな正義がグローバルな公正な社会を求めるのであれば、市場評価に関わる道徳的変数の解明は避けて通れない課題である。さらに、グローバルな移転においては、単に市場の道徳的評価にとどまらない問題がある。それは富裕国の貧困に対する加害責任という問題である。近年、ポッゲが強調している、富裕国の過去から現在までの加害責任（ポッゲの言い方では「消極的義務違反」）についての検討と反省も必要になる。富裕国の過去の植民地支配や多国籍企業による搾取が部分的にせよ貧困国の惨状の原因であるならば、移転はまずもって賠償という形でなされなければならないだろう。しかし、その場合も責任を負うのは、富裕国政府なのか、企業なのか、さらにはその両者から何らかの恩恵を得ている富裕国市民なのかという責任主体の特定という厄介な問題に対処しなくてはならない。

第三は正義と文化の関係についてである。本論では、グローバルな正義を構想する場合には、文化という文脈から離れ、グローバル資本主義の暴力性に視座を設定すべきだと論じた。しかし、多文化主義が主張するように文化は個人の重要なアイデンティティの源泉でもある。文化のもつ多様な人間的価値を破壊することなく、同時に、文化相対主義に陥ることなく文化のもつ問題性を摘出する普遍的な価値の開拓もグローバルな正義に課せられた課題である。

ミラーは国内政治と国際政治の違いは「程度の差」でしかないとし「単一の世界共同体への所属意識」が生まれる

可能性を示唆している。しかし、現時点ではそのような意識は生まれていないので、国内の不平等をと同じようにグローバルな不平等を扱うことはできないとしている（Miller 1999b p.191）。またナショナリティについてもそれが固定したものではなく、民主的な政治過程に開かれたものであり、市民の熟慮によって更新されていくとも述べている。しかし、この指摘はナショナリティの更新のみならず、新しいグローバルな市民意識の覚醒への途を拓くものとも解せる。つまり、もはや境界線の内と外との差異が「程度の差」でしかないならば、市民の熟慮の過程でグローバルな市民としての意識が萌芽的なものであれ入り込みうるということだ。先に指摘したコスモポリタニズムの伝統は世界政府をつくるという実践よりは、むしろ、市民が自らのナショナリティを反省的に更新していく際の一つの倫理的視点として機能しうると思われる。[1]

世界的な貧困への対応は猶予を許さない課題である。しかし、一時の道徳的熱狂や一部の篤志家の慈善に頼ることなく、貧困のない地球社会をつくるためには、グローバルな市場を規制し、数々の暴力を廃絶するための制度とルールの構築が必要である。ミラーのグローバルな正義への懐疑論は、グローバルな正義を鍛え上げる上で避けて通れない論点を提供しているのである。

注

（1）もとよりリバタリアニズムのように国内においても分配的正義を拒絶する議論もある。

（2）例えばシェフラーは次のように述べている。「責任についての帰結主義的概念は非常に拡張的であり、徹底して非制限的

でもある。それは個々人に常に非個人的な観点から世界の最適状態を生みだすような方法で行為することを要求する。しかし、そうする際に多くの人々は彼らに有用な行為の異なった行程のグローバルなインパクトについての情報を収集しなければならないことになり、それは主体の能力に過度の要求を課すものと思われる」（Scheffler 2001 p.43）。責任概念についてのこの指摘は興味深いが、現代の複雑化した市場社会では、国内においても同じ問題が生じており、自己の行為の帰結についての情報を収集することの難しさはグローバルな社会だけの問題ではない。

（3）ミラーの左派的な立場を示す論文として（Miller 1988）がある。この論文でミラーは一方でリベラリズムの過度の個人主義と共同体の価値の忘却を批判し、他方でコミュニタリアニズムの共同体概念の曖昧さを指摘している。そして両者の問題性を克服するために社会主義的な共同体の意義が論じられている。なお、ミラーのナショナリティについて検討したものとして（施 2005）を参照。またミラーの正義論を多角的に検討したものとして（Bell and de-Shalit 2003）を参照。

（4）ネーゲルもグローバルな正義に対して懐疑的である。正義、とりわけ社会経済的正義が成立するためには主権的権力が存在し、その下で人々が制度を共有している場合のみだとネーゲルは言う。すなわち「正義は私たちが共通の制度を通して負うものである」（Nagel 2005 p.121）と。制度の共有によって集合的義務（associative obligation）が生じるとネーゲルは考えるが、その義務の基底にはミラーのような文化的なものはおかれていない。このような境界設定は文化に基づくものではなく、『正義論』におけるロールズと同じような正義の原理の共有によるものだと言える。ネーゲルは貧困に対する援助を認めているが、それは正義に基づくものではなく人道主義的な義務に基づくものだとしている。なお、ネーゲルの懐疑論に対する批判として（Julius 2006）を参照。

(5) ミラーは自らのナショナリティに関する議論と、かつてのリベラリズムとコミュニタリアニズムの論争の関係について「リベラリズム対ナショナリズムの対抗は、今ではしばしばリベラルとコミュニタリアンの間の一般的な対抗と見なされているものの特殊な事例であるだろう」(Miller 1995 p.193) としている。このように一九八〇年代のリベラリズム対コミュニタリアニズム論争において熱く闘われた抽象的な人間論や共同論の一つの発展型としてリベラル対ナショナリズム(あるいはリベラル・ナショナリズム)を位置づけることができるだろう。ミラーと逆の立場に立つ論者はリベラル対ナショナリズムの論争をコスモポリタン対コミュニタリアンの論争として捉えようとしている(Anderson-Gold 2001)。ただし、ミラーはグローバルな分配的正義を追求しない自らの立場を「弱いコスモポリタン」(weak cosmoplitan) に親近的な立場としている (Miller 1998)。リベラル・ナショナリズムとコスモポリタニズムの対立点を明快に整理したものとして (Brock 2002) を挙げることができる。

(6) ヌスバウムは権利の基底に潜在能力をおくことの意義を次のように述べている。「潜在能力という言葉は、権利という言葉よりも一つの利点をもっている。それは権利という言葉と違って、特定の文化と歴史的伝統に強く結びついてはいないのである」(Nussbaum 2000 p.99)。文化や歴史的伝統から切り離された人間像を、ロールズらリベラリズムのような透明な人間としてではなく、豊かな能力を有した人間として描き、その人間に不可欠の潜在能力のリストを形成し、そこから普遍的権利を基礎づけるというのがヌスバウムの戦略である。

(7) 貧困の定義として使われる「一日Xドル以下」という尺度は、貧困の過酷さを端的に示す便利な尺度である。しかし、その尺度には問題がある。ジェレミー・シーブルックは次のように指摘する。「経済学者、政治家、人道主義者たちはしばしば、世界で一二億の人たちが一日二ドル未満で暮らしていると言う。これは、言語を絶する剥奪の証拠として語ら

れ、このことを聞かされた人間はショックと驚きを示す。／だが、これは物語の全体を語るものではない。これがまやかしであるのは、グローバルな市場の外で自給自足の生活を送っている人々の富を無視しているからである。もし自分ですべてのものを調達できるのだとしたら、所得がほとんどゼロだということは屈辱的なことではない。自分の食べ物を栽培・飼育し、住まいを自分で建て、衣服を自分で作るなら、市場で購入しなければならないものなど、たかが知れている。／他方、一日二〇〇ドルの所得があっても、すべての生活必需品を市場で入手しなければならず、それには二〇〇ドルでは足りないとしたら、貧しいということになるだろう。／経済学者らが言う貧困の説明は、あまりに多くを当然のこととしている。彼らは工業社会での貧困の意味を解釈し、それを地球全体へと適用しているのである」(Seabrook 2003 p.44 翻訳p.65)。確かにドルという貨幣単位で人間の生活の全てが計れるわけではない。貨幣尺度で計れば「一ドル」以下であっても、豊かな生活をする人がいるかもしれない（あまり可能性はないが）。しかし、ここでは「Xドル以下」という尺度で人間の生活が測定できてしまう点に、つまり本来、通約不可能な人間の多様な生活が貨幣によって通約されていく点に注目したい。「Xドル」以下という尺度は貧困の過酷さを示しているだけでなく、資本主義の暴力性をも示していると言える。

(8) ミラーはグローバルな惨禍に対して、誰が改善のための責任を負うかについて「責任の分配」という観点で興味深い議論をしている（Miller 2001）。ミラーは「因果的責任」「道徳責任」「主体の能力」「共同体論的な責任」といった責任概念を提示した上で、現実の複雑な関係性の強さを見極めて、どの責任を適用するか考察すべきだとしている。ミラーの議論は、貧困を含むグローバルな惨禍に対応した責任を概念的に明晰にしていく上で重要な貢献をすると考えられる。しかし、ミラーはグローバルな経済力が国家の政策決定を変容させているとの見解はとっておらず、そのためにグロー

バルな惨禍に対する第一の責任を国家の責任（national responsibility）としている（Miller 2004）。グローバルな貧困に対して誰が責任を負うのかという論点については機会を改めて論ずるつもりだが、本稿では正義や責任を明確にしていく文脈や関係は、グローバルな市場にあると考える点でミラーの責任論とは異なる立場をとる。

(9) 分配基準をめぐる論争は「何の平等か」に関する論争として、ドゥウオーキン、セン、コーエン、アーヌソンらの間で展開した。この論争は同時に個人の正当な功績と責任の範囲、すなわち、社会的な矯正を必要としない個人責任の範囲に関する議論も含み、市場の道徳的評価に関する複雑な論点を提示している。この論争の意義について論じた邦語文献として（井上 2002）（瀧川 2003）を参照。

(10) ただし、キケローは正義を完全に境界線のない規範とは考えていない。この点についてヌスバウムは「一般的にキケローの正義の義務が人間性の尊重、つまり人間を手段ではなく目的として扱うという考えを含んでいると言ってよい」（Nussbaum 2000 p.183）とするが、他方でキケローは援助の義務（duties of aid）にはある境界が設定されているとする。「キケローは友情を援助義務の特に力強い源泉として賞賛しているのである」（Nussbaum 2000 p.186）と。ヌスバウムはこのような境界線を含んだ援助義務についての思考が、現代まで続くキケローの「問題含みの遺産」だと捉えている。ヌスバウムのキケロー批判は、彼女の古典学についての豊かな知見に裏付けられた説得力のある議論と言える。今日、グローバルな正義やコスモポリタニズムを擁護しようとする者は、自らの思想的源泉としてキケローをはじめ古代のストア派哲学に言及することが多い。言うまでもなく、古代ローマのコスモポリタン的発想と、現代が直面しているコスモポリタン的課題とは歴史的位相を異にする。その位相差を前提にした古代ストア派の思想史的検討も、グローバルな正義を構想する上で必要な作業と言える。この点については機会を改めて論じたい。

(11) ピーター・シンガーはアンダーソンの「想像の共同体」に言及し、グローバリゼーションの下で別の想像が可能だと言う。「もしアンダーソンが正しく、そして近代の国家概念が、私たちが現実にその一部である共同体ではなく、私たちがその一部であると想像する共同体にもとづくのであれば、私たちは自分が別の共同体の一部であると想像することもできるであろう。これは、グローバリゼーションと呼ばれる複合的な発展によって、今日私たちが国境に付与している道徳的重要性の再考が迫られている、という意見とよく適合する。長い目で見たとき、国民国家として知られている想像の共同体に住み続けた方がよいのか、あるいは世界という想像の共同体の成員としての自己理解を持ち始めた方がよいのか、私たちは考えてみる必要がある」(Singer 2002 p.171 翻訳p.216)。

引用文献

Anderson,Benedict 1983 *Imagined Communities:Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso) 翻訳『想像の共同体―ナショナリズムの起源と流行』(白石さや・白石隆訳 NTT出版 1997年)

Anderson-Gold,Sharon 2001 *Cosmopolitanism and Human Rights* (University of Wales Press)

アリストテレス 1973『ニコマコス倫理学』(加藤信朗訳 『アリストテレス全集13』岩波書店)

Beitz, Charles 2005 "Cosmopolitanism and Global Justice" in G.Brock and D.Moellendorf (eds.) *Current Debates in Global Justice* (Springer)

Bell,Daniel and de-Shalit,Avner (eds.) 2003 *Forms of Justice:Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy* (Rowman and Litlefield Publishers)

Brock,Gillian 2002 "Liberal Nationalism versus Cosmoplitanism:Locating the Disputes" (*PublicAffairs Quarterly* Vol.16 No.4)

キケロー 1999『義務について』(高橋宏幸訳 『キケロー選集9』岩波書店)

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『〈新しい市場社会〉の構想』新世社)

伊藤恭彦 2004「リベラリズムとグローバリゼーション—リベラルなコスモポリタンは可 能か」(『思想』2004年9月号)

Julius,A.J. 2006 "Nagel's Atlas" (*Philosophy and Public Affairs* Vol.34 No.2)

国連開発計画 2005『人間開発報告書二〇〇五』国際協力出版会

Miller,David 1976 *Social Justice* (Oxford University Press)

1988 "What Sense Must Socialism be Communitarian?" (*Social Philosophy and Policy* Vol.6)

1989 *Market,State and Community:Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford Unversity Press)

1995 *On Nationality* (Oxford University Press)

1998 "The Limits of Cosmopolitan Justice" in D.Mapel and T.Nardin (eds.) *International Society:Diverse Ethical Perspectives* (Princeton UniversityPress)

1999a *Principles of Social Justice* (Harvard University Press)

1999b "Justice and Global Inequality" in A.Hurrel and N.Woods (eds.) *Inequality,Globalization,and World Politics* (Oxford University Press)

2000 *Citizenship and National Identity* (Polity Press)

2001 "Distributing Responsibilities" (*The Journal of Political Philosophy* Vol.9 No.4)

2002 "Caney's 'International Distributive Justice':a Pesponse" (*Political Studies*Vol.50)

2004 "National Responsibility and International Justice" in D.Chatterjee (ed.) *The Ethics of Assistance:Morality and the Distant Needy* (Cambridge University Press)

2005 "Against Global Egalitarianism" in G.Brock and D.Moellendorf (eds.) *Current Debates in Global Justice* (Springer)

Moellendorf,Darrel 2002 *Cosmopolitan Justice* (Westview)

Nagel,Thomas 2005 "The Problem of Global Justice" (*Philosophy and Public Affairs* Vol.33No.2)

Nussbaum,Martha 2000 "Duties of Justice,Duties of Material Aid:Cicero's Problematic Legacy" (*The Journal of Political Philosophy* Vol.8 No.2)

2002 "Capabilities and Human Rights" in P.D.Greiff and C.Cronin (eds.) *Global Justice and Transnational Politics* (The MIT Press)

Pogge, Thomas 2002 *World Poverty and Human Rights:Cosmopolitan Responsibilities and Reform* (Polity Press)

Scheffler,Samuel 2001 *Boundaries and Allegiances:Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford University Press)

施光恒 2005「リベラル・ナショナリズム論の意義と展望—多様なリベラル・デモクラシーの花開く世界を目指して」(萩原能久編『ポスト・ウォー・シティズンシップの構想力』慶應義塾大学出版会)

Seabrook,Jeremy 2003 *The No-Nonsense Guide to World Poverty* (Verso) 翻訳『世界の貧困—一日一ドル以下で暮らす人びと』(渡辺景子訳 青土社)

Singer,Peter 2002 *One World:The Ethics of Globalization* (Yale University Press) 翻訳『グローバリゼーションの倫理学』(山内友三郎・樫則章監訳 昭和堂)

瀧川裕英 2003『責任の意味と制度—負担から応答へ』(勁草書房)