

異文化コミュニケーション教育（異文化教育）の原点としての  
「我々」と「彼等」のコミュニケーション問題 (23)  
—異文化コミュニケーション教育における「正義の扱い」—

青 木 順 子

'Justice' in Intercultural Communication Education

Junko AOKI

英語英米文学科, 文学部,  
安田女子大学

要 旨

異文化コミュニケーション教育において最終的に「真理を・実現しようとする」とする時、拠り所となるのは正義である。本稿では、ロールズの正義論、シュクラーの正義論、ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチから、それぞれ、原初状態で合理的に考えた場合自分が生きていくことが苦痛であるような社会を想像する力、不正と感じている者の感覚を訴える声に応答する努力、普遍的な人間性を基幹にした人間の尊厳に見合う具体的な項目のリストの理解と実践、を紹介している。大事なことは、幸福なる人生を善く生きようとする自らの自由が、他者の同じような自由を侵害することなく実現され得るための条件を確認し、もしそうした正義の条件が冒されているのであれば、是正のために自らの共同体の中で自身が行動をおこす—その認識と自らの行動への覚悟なのである。

キーワード：異文化コミュニケーション教育、異文化教育、正義

はじめに

異文化コミュニケーション教育において「真理を・実現しようとする」行動の拠り所になるのは「正義」である。2020年、世界規模で広がった新型コロナウイルス感染が突き付けたのも、まさに、この正義の必要性であった。医療現場でのトリアージ、経済優先の選択、コロナ起源論争、アジア人への偏見、さらには、本来は希望であるはずのワクチンに関しても、治験場をアフリカでというような驚くべき発言まで飛び出して<sup>1)</sup>、正義の基準が何であるのかが問われることになる。完成したワクチンの配布時にも起こるのであろう。未曾有のパンデミック時だからこそ、正義についてきちんと考える必要がある。本稿から「異文化コミュニケーション教育における正義の扱い」について考察を始めたかと考えている<sup>2)</sup>。

### 1. ロールズの正義論

20世紀にはいって最大の影響力を持つといわれる正義論を提示したのはジョン・ロールズである。ロールズ正義観は、平等、公正の正義といわれており、正義と善の関係において正義が優先する。正義のルールを守ること、それぞれが主観的な判断に委ねられている善を追求するという自由主義的性格が在る<sup>3)</sup>。その「正義の善に対する優位」という正義と善の関係について、井上は以下のように説明している。

正義と善とのこの関係規定は、多様な善き生の理想を追求する人々がともに公平として受容しうるような基本構造をもつ政治社会を志向するもので、まさに価値対立的正統性危機の克服を念頭に置いたものである。それは善き生の追求よりも正義の実現の方が重要であるという思想ではなく、人々にとって善き生の追求があまりに重要な問題であるがゆえに、国家は善き生を志向する人々の自律的探求を、従ってまた善き生の解釈の多元的分化を尊重し、多様な善き生の探求を可能にする基盤的条件としての正義の実現を自己の任務とすべきであるという理念に立脚するものと私は解釈している。<sup>4)</sup>

そして、「正義を『基底』にしてこそ善は豊かに開花するという思想」を託して、井上自身は「正義の基底性」と呼んでいる<sup>5)</sup>。

正義の原理は、「原初状態」、「到達される基礎的な合意が公正であることを保障する適切な初期のありのままの状態<sup>6)</sup>」から説明をされることが多い。「合意される原理がいずれも正義に合うように、公正な手続きを作り上げるためのもの」であり、そのために、「無知のヴェール」の背後に人は置かれていると仮定しなければならないとする<sup>7)</sup>。そうすれば、人々は、「様々な選択対象が自分に特有の事情にどのように影響を与えるかを知らないし、ただ一般的な事由にもとづいてのみ原理を評価せざるをえない」<sup>8)</sup>。当事者が、「彼の社会が正義の環境にしたがっているということとこれが意味することの全て」のみ知っており、何ら、特定の自分の置かれている条件 — 「自分の社会における位置」「階級上の地位」「社会的身分」「生来の資産や能力の分配に関する自分の運」「自分の知性や体力」さらには、「自分の属す社会に特有の環境」、その「経済的、政治的状況とかこれまでに達成できた文明や文化の水準」さえも知らないと仮定した状態で、人々は、「その帰結にしたがって生きる用意のある原理を選択するにちがいない」のである<sup>9)</sup>。簡潔に言えば、「原初状態」は、「無知のヴェール」を人間がかけた状態、いわば、自分がどういうアイデンティティを持っているか、人種、民族、性別、といった人間を無限に区別する要素を知らないと仮定した状態であり、その状態で人が選ぶのは、必然的に、社会においてどんな状態に自分がおかれていても、自分が善い人生を歩める社会であり、それがロールズのいう正義が存する社会なのである。

### 3. ロールズの正義論への批判

このリベラリズムの正義論に対して、批判がないわけではない。例えば、「原初状態」にあるとされる人間に本当に理性的な判断が出来るかという点である。森末が紹介している例は以下のようなものである。独裁者になり富と権力を独り占めたいと思っても、自分が独裁者であるのかどうか「原初状態」ではわからないのだから、独裁者に搾取される側、奴隷であってはかなわないと思って、理性的にその状態を選ばないとロールズの正義論によれば考えるべきであるが、

その「理性的」であればというのは仮定にしか過ぎず、社会の現実では理性的でない人間がいるという事実とは矛盾する<sup>10)</sup>。さらに彼が言い換えて説明しているように、人間が「合理的なエゴイスト」としてふるまえるかどうかは分からない<sup>11)</sup>。それゆえに、こうした個人は、『実際にこのようにある』人間ではなく、『そのようにあるべきだ』という個人の姿である<sup>12)</sup>。

また、土屋は、どのようにして「無」の個人から、権利を持ち、社会のルールについて判断をもった個人が生まれるというのか、という批判を紹介している<sup>13)</sup>。これについて、土屋自身が、ロールズは、自分のアイデンティティには無知であるという仮定をただけで、価値観や判断力もある人間を設定していて、そのために、「無数のアイデンティティへの可能性に開かれている存在であることへの恐怖があり、それ（偶然性）への恐れがあるのだ」と擁護している<sup>14)</sup>。そして、ロールズの正義論は、他者とともにこの世界を共有するという事実を、自明の前提からではなく、「原初状態」という条件をつけることで示したと高く評価する<sup>15)</sup>。ロールズの正義論の中では、他者への関わりも、「私たちの選択と自発的なコミットメント」により、自由と平等も神から施された人類の共有物ではなく、「不確定な他者との共有物」にするのである<sup>16)</sup>。

自分達は共同体によって部分的に決定されており、その共同体の共通善である道徳を第一の規範とし、共同体にとっての善を問わなければならないとするコミュニタリアンには、ロールズのように、正義が第一徳目であり、それを得るための普遍的規範をルール化しようとするリベラリストの正義論自体が受け入れられない。結局サンデルのようなコミュニタリアンにとって問題なのは、ロールズの正義論の、まさにその立場そのものだと、クカサス達は結論している。

サンデルが攻撃しているのは、共同体は独立した個々人の結合の産物であり、そしてその共同体の価値はこうした個人たちを結びつけている諸条件の正義（如何）によって評価されるべきだ、というロールズ（ならびにリベラリズム）の根本的態度なのである。共同体論者は誰もがそうなのだがサンデルも、様々な結合体を形成するための合意をしたり合意の条件に同意を与えたりできる個人の存在そのものが、ある共同体の存在を前提としているから、上のような形で共同体を考えることは無意味だ、と主張したのである。共同体が前社会的な個人による合意の所産であることを示そうとする共同体の説明は、どのようなものであれ、そうした人格が、熟慮や内省や選択の能力に欠けることから、一貫性に欠けるはずである。そしてロールズの理論がこのことを裏づけているのだ、とサンデルは主張する。<sup>17)</sup>

このように共同体の共通善が最初に確立されて、それから正義を決定するコミュニタリアンには、リベラリストのロールズの立場は到底受容できないことになる。しかし、学問的に見た時、サンデルのロールズへの批判点は、ロールズの正義論にそれほど打撃を与えていないという<sup>18)</sup>。例えば、「原初状態において人びとが行う推論の中にその与える様々な価値と関心が潜在しているような共同体、の存在をロールズ理論が前提としている」というサンデルの批判についても、ロールズ自身がすでに「原初状態を通してその道徳的風景を眺望するよう我々に提案するが」、その原初状態自体は、「そこに既にあると前提されているものを明白に見せてくれるように設計されている」と自ら認めていることである<sup>19)</sup>。現在存在する社会に最善の形で正義を達成するための普遍的ルールを発見することが、ロールズの正義論の目的なのである<sup>20)</sup>。

井上は、『他者への自由』で、コミュニタリアンによるリベラリズムへの攻撃を理解するのに、共同体論自体はリベラリズムがもたらした悪しきものへの反動なのだとということから順序立てて説明し、コミュニタリアンの主張の方にこそ懸念される問題があることを論じている。井上は以下のように説明する。まず、リベラリズムが「共同体の人間関係の場を破壊させたという認

識」と、その「共同体の崩壊が、現代人を蝕む社会病理の真因」であるというのがコミュニタリアンの認識であり、そこには彼らの深刻な危機感が存在している<sup>21)</sup>。それゆえ、共同体論は、共同体の再生を謳い、そこで個人は「共有された伝統に埋め込まれた共通善と、さらに、かかる共通善を熟慮し、討議し、実現する過程に共同参加することそれ自体とを、自己の同一性を構成する善き生の構想の一部として追求している」<sup>22)</sup>。井上自身も、環境問題のように共同体論が示唆するアプローチで考えていくことを必要とする現代社会の問題が存在することは認める。しかし、共同体自体が「自由な主体を疎外し、偏狭と狂信、臆病な他者同調願望を再生産する場」となるかもしれないから、共同体論のように、「一定の善き生の理想を共有する同質的な共同体の保全・復興を要求する」ことには大きな危険が伴うのである<sup>23)</sup>。それゆえ「共同体の『期待される人間像』からはみ出す自由、善き生についての自己の解釈に誠実に生きる自由」を権利として保障するリベラリズムの原理こそ守られなければいけないのだとし、さらには、共同体論が責めているリベラリズムの自由—「権利としての自由」—は、共同体論の「徳としての自由」を排除しておらず、むしろ、後者を可能にする条件なのだという<sup>24)</sup>。なぜなら「権利としての自由」が「正義の基底性」において、他者の自由をも権利として取り込み、自己の自由を他者の自由によって試練にかけていくからである。従って、リベラリズムの自由は、共同体論の批判する個人の自由の無限追求や耽溺ではなく、他者の受容を持って、むしろ正義という試練によって鍛えられる自由として存在する<sup>25)</sup>。

#### 4. ロールズの正義論の活用

ロールズの正義論は、異文化コミュニケーション教育での正義を考えていく際に魅力的な方法を提示してくれていると筆者は考えている。教育を通して、原初状態において理性的に選択することが出来るような理性を培うことで、そして、原初状態という場面で合理的に考えた場合、自分がそのような状態で生きていくことが苦痛であるような社会を想像できる人間を育てることで、正義を実現していく道を模索する。そうすれば、単に他者への同情心を厚くすることを言い続けたり、恵まれない不正を受ける他者を自分と同じ、または自分以上に思いやることを美化したりする必要もなければ、異なることを知れば理解がすすみ、比例的に必ず他者にも寛容になり、彼らが被っている不正にも敏感に反応すると教える必要もない。目指すのは、自分が人間らしくエゴイストであることは否定しないまま、原初状態で自分がどこに存在するかわからない時に、自分はどんな社会を望むかを想像できるだけの理性的なイマジネーションが可能な人間である。さらには、原初状態で想像した時自分が選ばないであろう社会の存在に気がつく力が教育で培われるべきなのである。自分とは縁がないように思われる国の他者にふりかかる恐ろしい出来事を聞いた時、自分がその他者という存在であれば、いかにそこに正義がないと感じるかを想像できる力なのである。

ロールズの正義論は、世界という次元でも有効であると土屋はいう。貧困に苦しむ国家に対する豊かな国の責任、エイズで苦しむ国家に対する他国の義務は、「無知のヴェール」をかけた原初状態では、どこの国も可能性として開かれているからである<sup>26)</sup>。ロールズは、さらに、正義が諸制度の第一次特性であるので、社会的取り決めは、それが著しく正義に反しているならば、効率に関係なく改善されなければならないとする<sup>27)</sup>。それゆえ、ロールズにとって、多数者の正義感覚に訴えかける政治的行為としての「市民的不服従」は次の三つの条件が満たされている場合

に正当化される<sup>28)</sup>。第一に、多数者への通常の政治的訴えかけが誠実になされているにも関わらず、相当期間にわたって拒否され、第二に、通常は、正義の重要かつ明白な侵害に限定、第三に、同様の場合、つまり同程度の不正義に服している他の全ての人々にも同じ仕方で異議申し立てをされたとしても受容可能な結果がもたらされる。社会的なルールに従って「市民的不服従」が出来る市民を育てることは、一つの共同体が他者にとって閉ざされた共同体になるという事実を示してきた歴史を見れば、必要なことなのかもしれない。この点でも、ロールズの正義論は魅力的な示唆に富んでいる。

## 5. シュクラールの正義論

実際には、社会的に弱い立場におかれている人々の正義を普遍的なルールに従って保証できない社会体系がすでに存在している。こうした現実を具体的にどのように改善していくことが出来るのかと考える時に、ロールズの正義論は弱さを露呈する。「配分的正義」を論じているロールズの正義論では、「すでに存在する差別的な社会構造に、当たり前のように正義の感覚が満たされない状態に取り込まれている社会的弱者のために、社会の一員としてどう社会に働きかけていくのか」という点には答えることが出来ない<sup>29)</sup>。

この問題に示唆を与えてくれるのは、シュクラールの正義論である。シュクラールの正義論の大きな特徴は、「不正義」から見る「正義」を提唱したことにある。*The Faces of Injustice*で、シュクラールは、「不運」と「不正」の違いを問う。人は本能的には、自然という外的な要因によっておこった出来事を「不運」とし苦難に耐える一方、悪の組織によって、人的または超自然的に引き起こされた時には「不正」と感じ、怒りや憤りを感じるのである、と人は考える<sup>30)</sup>。シュクラールは、果たして実際はそうであろうかと問い掛けていく。なぜなら「犠牲者」の知覚が、「不運」と「不正」の感覚を分けているからである<sup>31)</sup>。

大川は、シュクラールの正義論の大きな特徴を「芸術や哲学は、不正義をたんなる正義の不在とみなし、何が正義かが分かれば知る必要のあることはすべて分かるのが当然だと考えてきた。だが、そのような考えはおそらく正しくないだろう。正義だけをみているのでは、多くのことを見失ってしまう。」と彼女の本から引用して、通常正義論が見失う点を挙げたことがシュクラールの大きな特徴だとしている<sup>32)</sup>。大川自身はそれを以下のように説明している。まず、正義だと判断することより、不公正で不正義であるという判断をすることの方が圧倒的に多いにも関わらず、正義の通常モデルでは、不正義の感覚や、不正義の犠牲者をそれだと見極めることが困難である、互いの不正義ともに生きるすべをどうやって見つけているかということが無視されることが多い、そこからシュクラールの正義論は出発する<sup>33)</sup>。不正義の犠牲者は、「還元不可能な主観的要素」を持つために、正義の通常モデルでは排除されやすくなる上、実際は、「不正なこと」と「不運なこと」の区別が出来るという前提からなる通常モデルでは、不正と不運という区別が政治的に設定され、誰が区分するのかという問いが退けられている<sup>34)</sup>。これは是正されるべき不正義であるとか、これはどうしようもない不運であるということが客観的に区別され、制度的に自然な形で入っていることへの疑問を提示できないのである<sup>35)</sup>。不正と不運は政治的に区別されている事実の中で、不正と感じる感覚は人によって違って来る。社会や政府に対する期待、それまでの歴史の中で、人は不運とすることもあれば、不正を受けたとすることもあ

そうした個人の感じる感覚に対して他者が応答することについて、シュクラールの言葉が大川に

このように引用されている<sup>36)</sup>。「デモクラシーの政治理論ならば、不正義による犠牲者の魂のうちでくすぶる不正義感覚を無視することはできない。デモクラシーが道徳的にみて何か意味があるとするとするなら、デモクラシーは、すべての市民の生が重みをもつこと、彼（女）らの権利についての彼（女）ら自身の感覚・理解が広まらなくてはならないことをあらわしている。」シュクラールの示したことは、互いの生は、意図とか善意を超えて繋がり、この共に生きる場所に巻き込まれており、どんなに互いの自然権を尊重したとしても、互いに不正をはたらいており、それは、公権力を行使する強者と弱者の関係においても同じであり、それゆえ、共通善を求めるのではなく、「共通悪」である「残酷さ」の回避において、互いは生き延びていく必要があるということである<sup>37)</sup>。

大川は、さらにホワイトが、シュクラールの議論から、示唆した二つの方向を紹介している<sup>38)</sup>。一つは、同胞の不正と感じることにに対して善処するという共和国市民としての責任の強調をすることで、さらに共同体の結びつきを強めること。もう一つはホワイトがデリダの責任論を受けて提起する「他者性への責任＝応答可能性」と結びつけ、不正義という感覚をもっている他者の苦難に、その都度、あわせた応答をすることが、他者性への責任であるという方向である。大川は、他者の不正義感覚を受容するためには、第二の方向が重要であることを認めつつ、そこに、応答側の生の惰性、変わりにくさについての考慮が必要になること、不正を表出できる者のコトバが適切な仕方で翻訳されない事実、実際は不正義の表出を聴かせるための手段、その時間、エネルギー、必要な物質的・精神的糧を持っていない事実、さらには、不正の実態を聴かせようとすることで二次的な不正を被るという事実、そして、不正を被った犠牲者自身がもはや存在しない（殺されている）という場合などを問題として列挙している<sup>39)</sup>。シュクラール自身、「不正」を感じながら、他者からの支持を得ることをあきらめ、沈黙し、忘れられ、隔離されてしまうことがいかに多いかを述べている<sup>40)</sup>。それゆえ、民主主義に最善であることは、個人の私的な「不正」の感覚と、公の判断とのギャップが狭まることにあるのであると言う<sup>41)</sup>。

上述したような問題を抱えながらも、シュクラールのいう、それぞれの不正と感じている者の感覚を訴える声に他者が答えることは、「正義」の実現への誠実な方法となると筆者は考える。自分が不正をされていることを表出する、その声がいかに小さかろうと、その置かれた立場において耳をすまし聴き取ろうとする努力が、絶えずなされるならば、そして、その努力が出来る人間でさえあれば、他者への応答の可能性が生まれるのである。それぞれの不正と感じることは異なるが、その人たちが、その場において、よく生きることを妨げられ、不正義にさらされたと感じる、その声を、その他者の声のまま聴き取ることからのみ始められる点で、「正義」の応答なのである。

## 6. ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチ

ロールズの正義論を補正、拡張する形で、その正義論が解決できない問題を扱えるような新たなアプローチ、「ケイパビリティ・アプローチ」を提唱したのがマーサ・ヌスbaumである。「ケイパビリティ・アプローチ」自体は、マルチア・センが自由の基づく「ケイパビリティ」の概念を福利の評価基準とすることを提唱したのが始まりである。センは「ケイパビリティ」は「個人が理由をもって価値があると考えられる実質的自由」とする<sup>42)</sup>。それ自体が特定の方法を提案するわけではなく、「個人の全般点な優位性を判断し、比較するための情動的焦点」を示す<sup>43)</sup>。セン

のアプローチは、「ケイパビリティ」を主に「個人の属性」とし<sup>44)</sup>、実際に得た達成にではなく、「実際に行うことのできる事（実際にその機会を利用するしないにかかわらず）<sup>45)</sup>」にあるとし、固定したリストは示さない。

一方、ヌスバウムは、普遍的な「人間性」を基幹にし<sup>46)</sup>、具体的な「ケイパビリティ」のリストを挙げることで、「他者のさらなる自由のために犠牲にされてはならない個人の不可侵の領域」を明示している<sup>47)</sup>。ヌスバウムは、社会契約論であるロールズの正義論を自分も多くの点では継承していることを認める一方、彼の理論では喫緊の3つの問題が解決できないままとなることを指摘する。一つ目は、器質的損傷や障害のある人びとが選択者のグループには含まれていないことである。社会契約論では、「正義の第一義的な主題は、諸原理の選択者と同じ人びと」となり、「一定の能力」を原理手続きの参加の要件として指定することになる<sup>48)</sup>。『正義論』で、ロールズは、「現初状態」の当事者と、彼等が設計する社会での市民を区別しており、当事者による制度編成は行われるが、市民が自ら正義の諸原理を再設計することができない。この場合、障害のある人びとを受け手の位置に置くことになる<sup>49)</sup>。後に、ロールズは、当事者達を市民の代表者、または市民の受託者として描くようになるが、この場合でも、当事者達を受託者とする市民の性格づけに、最初の『正義論』と同じ当事者の特徴—知的・身体的能力はすべて「正常」の範囲にある—が取り込まれており、同じく、障害のある人びとは諸原理の設計をしてもらう市民から外れたままとなる<sup>50)</sup>。ロールズ自身この欠点を憂慮していたというが、修正は難しいだろうとヌスバウムは考えている<sup>51)</sup>。二つ目の問題は、生まれの偶然性、ナショナリティや生誕地というものが「人びとの基本的な人生の機会に与える影響」である。ロールズの理論の基本単位が国民国家にあるために、相互依存関係にない単一社会の想定が論理の基盤である。諸国家の関係においては追加の諸原理を選択する必要があるとロールズも認めているが、たとえ、その第二段階で諸国家を入れていくとしても、その契約自体を結ぶ国はどこかを問うことになるだろうとヌスバウムは言う<sup>52)</sup>。その過程自体が、そもそも意味がないのである。

強力なグローバル経済が、経済に関するあらゆる選択を相互依存のものとして、現行の不平等を固定化しかつ深化させるような条件を貧困国にしよっちゅう課している世界で、諸国家の別個独立性とだいたいの平等性を想定することに、はたして何の意味があるのか。<sup>53)</sup>

貧しい国のニーズは、基本的正義の一つとしてではなく「慈善」とされて満たされようとするだろうし、それは、まさに第一の問題であった障害のある人びとのような状況に類するものとなる<sup>54)</sup>。第三の問題は、人間以外の動物に対する正義を包括していないことである。人間がしている選択が人間以外の生活に大きな影響を及ぼす中で、そうした人間以外の生に対する正義が問われないことは、大きな欠陥であるとヌスバウムは考える<sup>55)</sup>。要するに、ロールズの正義論は、「体力と知力および能力においてほぼ等しい当事者たちによる相互有利性のための契約」という発想に囚われており、その結果、ある一定のグループ、女性、障害者、外国人、動物などを、正義の主題からは排除してしまっており、それは論の性質上解決できないことが問題視されているのである<sup>56)</sup>。

そのヌスバウムが提案したケイパビリティ・アプローチは、基本的観念として、人間の「尊厳のある人生の中心的要求事項」である項目<sup>57)</sup>、一つひとつのケイパビリティがない人生を想像することで、そのような人生は「人間の尊厳に見合った人生ではない」と主張しうるような項目<sup>58)</sup>、

がリストされ、それらは社会正義のかなった国では実現されるものとする。「結果志向のアプローチ」であり、「正義（あるいは部分的な最小限の社会正義）の程度」を評価できる<sup>59)</sup>。ヌスバウムはまた、これは「人権アプローチ」であり、人権運動においても重要とされる権利を包含しているという<sup>60)</sup>。このリストは変更可能で修正されていくとされている<sup>61)</sup>。

ヌスバウムは、ロールズの「寛容原理」が個人を中心にしており、国境を超える空間で同じ原理の適用は難しいとして<sup>62)</sup>、国境を超える空間での正義、いわゆるグローバル正義についても、「グローバルな構造のための10の原理」を提示している<sup>63)</sup>。ヌスバウム自身が、この原理のリストには自然な終わりはなく、実施と同時に難しい問題も生じるかもしれないと認めているが、それでも、正しいグローバル社会の構築にこのアプローチが提供できるものをリストが少なくとも示していることの意義を強調している<sup>64)</sup>。

このグローバル正義の特徴には、大きく三つの基本理念があると神島が説明している。第一の理念は、「重なり合うコンセンサス」である<sup>65)</sup>。ケイパビリティのリストを基に、国際協調の行動の目標を設定することで、リスト項目の多くはより効果的に追及し、達成される可能性が増えることになる<sup>66)</sup>。第二の理念は、「ニーズ充足への権原の保護」となる<sup>67)</sup>。この権原アプローチは、人間の人間たる尊厳の保護を重要な理念と考え、十分に人間的な生を保障することを前提として考えるものである<sup>68)</sup>。第三の理念は、「道徳的な行為主体の育成」である<sup>69)</sup>。人びとは主体的な行為者であり、グローバルな正義を実現するために、受け取る側としてではなく、与える側として行為主体性を発揮する責任を期待される<sup>70)</sup>。ケイパビリティ・アプローチの最も魅力的な点は、人間の尊厳のある善き生を実現した世界は、各人が協働することで可能になり、それがまた、その世界で自分自身が善き生を生きるということでもあるという相互の強い関係性—ヌスバウムの言葉を借りれば、「あらゆる人びとと協働することから得るものがある」とすれば、それはほかでもなくもっとも重要なもの、つまり正義にかんがって道徳的にまっとうな世界への参加である<sup>71)</sup>—について学生にきちんと考えさせることができることである。

## 7. 「真理を・実現しようとする」・「正義のための飛躍」

太宰治の短編小説『走れメロス』<sup>72)</sup>には、「誰もが認める」正義感が強いとされる主人公メロスが出てくる。この「走れメロス」とネットで打って検索をかけると、このメロスの正義の示し方に疑念をはさむ声はいくつもあることに気がつく。メロスを正義の人とすることには誰も疑念がなくても、メロスの正義の示し方については否定的に言う人達が少なからずいるのだ。メロスの正義感が強いという事実には万人一致していても、メロスの正義の示し方には、「単純すぎる」、「自分勝手」、「自己中心」という批判を向けることができる。言い換えれば、メロスの保持する正義自体は否定できないけれど、その正義の示し方は批判され得る—これこそが正義の性質を示すものなのだろう。私達は、「正義」は人々が敬い尊重すべき生き方の概念だとは分かっている。正義は正しいのであり、だから、メロスの正義自体は批判できない。同時に、その正義の示し方は批判される可能性がある。場合によっては、正義の人、メロスの正義の示し方は、称賛されるどころか、「自分勝手」、「自己中心」と、まるでエゴイズムの具現のような人物による自己中心の行動を批判するのと全く同じ言葉で批判もできるのである。そして、そうした類の批判であれば、さほど問題もないように感じられるのである。

エゴイズムの対極にあるはずなのに、エゴイズムと同じような批判を受け取る可能性さえある

正義とは一体何なのだろうと考えていた頃、『ヘーゲルの法哲学』で、動機と結果という観点を導入した時の正義とエゴイズムには4つの場合があると、加藤が以下のようにまとめているのを見つけた<sup>73)</sup>。第一は、動機がエゴイズムで結果もエゴイズムである場合で、単純な犯罪である。第二は、動機はエゴイズムでも、結果は正義で、「正直は最善の策」と考えるので嘘をつかない人の例があてはまる。第三は、動機は正義なのに、結果はエゴイズムになる、もしくは悪になる場合で、世界を救うために殺人をする、という場合があてはまる。第四は、動機が正義で、結果も正義となる場合で、ヘーゲルのいう「個人の内面での自己規定という仕方では達成できない課題」ということになる。従って、「個人の努力目標としては、ギリギリいっぱい動機が正義で、結果も正義であって欲しいという所までである」となる<sup>74)</sup>。ヘーゲルは、さらに「エゴイズムから正義が生まれる。正義の内容はエゴイズムを克服している」という<sup>75)</sup>、その内容を、加藤は、以下のように説明している。

＜自分だけ＞の幸福を集めた総和が＜みんな＞の幸福であるならば、つまり社会唯名論が正しいならば、正義とは最大多数の最大幸福である。しかし、正義とエゴイズムとの間には、飛躍がある。飛躍があるからメロスがいる。すなわち正義を動機とする行為者は利害を忘れている。そして正義はすべての人にメロスのようにひたむきであることを求めている。<sup>76)</sup>

結局、「正義とエゴイズムとの間には、飛躍」があり、そして、「正義を動機とする行為者は利害を忘れている」わけで、そのメロスはエゴイズムからの飛躍の出来た人間であり、そうできない人間がそのくせ必要としている、その正義から求められていることをまさに実現した人物なのである。「正義はすべての人にメロスのようにひたむきであることを求めている」。だから、飛躍しない者達は、たとえメロスの正義の示し方は批判できたとしても、メロスの正義や正義感自体は否定できないのだ。飛躍が出来ないままで、それでも正義を信じて生きたいはずの普通の人間として、正義の求める、メロスのひたむきさを茶化すことだけにはためらいがあるべきなのだ。飛躍が出来ない人間として、そうすることへの恥ずかしさがあるべきなのだ。

メロスの正義を考える時思うことがもう一つある。メロス自身は彼が命をかけて糺そうとした不正義の影響を被ってはいなかったことである。彼は2年ぶりにシラクスの市にやってきて、初めて市がすっかり様変わりをしていることを気づく。「笛を吹き、羊と遊んで暮らしてきた」メロスは、「野を越え山越え、十里離れた」シラクスでの王の暴虐に関わらず、買い物を終えて帰郷すれば、これからもシラクスから遠く離れた村で牧人として平和に生きることができると思われる。シラクスの市の住人は「ひっそりして」「寂しい」生を強制され、王の周辺の人びとは命を失う恐怖に日々慄いているが、メロスはその中の「誰か」になる可能性はない。また、そのシラクスの住人である「刑場の群衆」は、物語の最後、メロス達の言葉に「歎歎の声」を、王の改心を聞いて「歓声」をあげるが、もしも王の改心がなかったなら、その同じ群衆の中にも、磔台のメロスを重々しく批判して見せる者は必ずいるだろう。まさにそうした状況でメロスは飛躍したのである。彼の持つ「正義」がその飛躍を可能にしたのである。メロスの正義を示す方法は批判し得ても、彼の正義を茶化すこと自体は恥ずかしいと感じる理由はそこにもあると感じる。

構造的暴力を正しく理解するほど、必然的に、他者の自由を侵害する形で得られている自己の自由に気づいてしまう。自分の共同体が他の共同体に対して行う不正義にも気づいてしまう。自らの「格差をともなう眼差し」も知らされる。その中で、気づきを気づきのままで止めないで、

「真理を・実現しようとする」とする時、正義が拠り所となる。幸福なる人生を善く生きようとする自らの自由が、幸福なる人生を善く生きようとする他者の自由を侵害することなく実現され得るための条件を確認し、もしそうした正義の条件が冒されているのであれば、是正のために自らの共同体の中で自分自身が行動をおこすことが、それが「メロスのな飛躍」であるとしても、必然的に求められるのである。メロスが向けられるような正義の示し方への批判を自らの共同体において多々甘受しなければならないとしても、必要なのである。そして、異文化コミュニケーション教育での正義の扱いとメロスの場合を比べるならば、示される「正義」の本質も、「飛躍」の性質もまったく同じではある。「正義」は求められるべきであり、その実現のためには「飛躍」を必要とするのだ。違いは、その「飛躍の仕方」の考慮にある。異文化コミュニケーション教育には、共に生きる世界であるべき「正義」を真摯に考えることで、その正義に基づいて行動できる「普通の人びと」が大多数となるような社会の実現に貢献し、その「普通の人びと」の覚悟が少しでも可能になるような「飛躍の仕方」を探求する、の両方が同時に求められる。どんな時も「正義のための飛躍」であることだけは失うことなくである。

## 注

1. 「アフリカはワクチン実験場ではない 仏医師らの提案をWHOが非難」BBC NEWS Japan、2020年4月7日。
2. 本稿は、「正義論の示唆」（青木順子『異文化コミュニケーション教育における「正義」の扱い』大学教育出版、5章 2004、5章）を修正・加筆したものである。
3. 碓井敏正 『現代正義論』青木書店、1998、p.156.
4. 井上達夫 『他者の自由』創文社、1999. p.12.
5. 井上、1999, p.12.
6. ロールズ、J. 矢島釣次（他）（訳）『正義論』紀伊国屋書店、1979、p.13.
7. ロールズ、1979, p.105.
8. ロールズ、1979, p.105.
9. ロールズ、1979, pp.105-106.
10. 森末伸行『正義論概説』中央大学出版、1999.
11. 森末、p.131.
12. 森末、p.132.
13. 土屋恵一郎『正義論自由論』岩波書店、2002、p.287.
14. 土屋、p.287.
15. 土屋、p.46.
16. 土屋、pp.46-47.
17. クカサス、Ch.,ペティット、Ph. 『ロールズ「正義論」とその批判者たち』勁草書房、1996、p.158.
18. クカサス、ペティット、p.162.
19. クカサス、ペティット、p.162.
20. クカサス、ペティット、pp.162-163.
21. 井上、1999、pp.126-127.
22. 井上、1999、p.191.
23. 井上、1999、pp.193-194.
24. 井上、1999、p.194.
25. 井上、1999、p.227.
26. 土屋、p.100.
27. 田中成明『公正としての正義』木鐸社、1979、p.214.
28. 田中、p.208, p.213.

29. 碓井、p.168.
30. Shklar J.N. "The Faces of Injustice" Yale University Press, 1990, p.111.
31. Shklar, pp.1-2.
32. 大川正彦『正義』岩波書店、1999、p.47.
33. 大川、p.50.
34. 大川、p.53.
35. 大川、p.53.
36. 大川、p.53.
37. 大川、pp.95-96.
38. 大川、p.57.
39. 大川、pp.60-62.
40. Shklar, p.112.
41. Shklar, p.123.
42. 神島裕子『ポスト・ロールズの正義論 ポツゲ・セン・ヌスバウム』ミネルヴァ書房、2015、p.202.
43. セン、アルティア 池本幸生（訳）『正義のアイディア』明石書店、2011、p.336.
44. セン、p.252.
45. セン、p.341.
46. 神島、p.196.
47. 神島、p.213.
48. ヌスバウム、マーサ・C.『正義のフロンティア 障害者・外国人・動物という境界を越えて』法政大学、2012、p.23.
49. ヌスバウム、pp.22-23.
50. ヌスバウム、p.24.
51. ヌスバウム、p.25.
52. ヌスバウム、pp.26-27.
53. ヌスバウム、p.26.
54. ヌスバウム、p.26.
55. ヌスバウム、p.29.
56. 神島、p.116.
57. ヌスバウム、p.89.
58. ヌスバウム、p.92.
59. ヌスバウム、pp.322-323.
60. ヌスバウム、p.326.
61. 神島、p.197.
62. ヌスバウム、p.289.
63. ヌスバウム、pp.360-368.
64. ヌスバウム、pp.369-368.
65. 神島、p.236.
66. 神島、p.237.
67. 神島、p.239.
68. 神島、p.240.
69. 神島、p.243.
70. 神島、pp.243-244.
71. ヌスバウム、p.370.
72. 本稿での原文の引用は、『走れメロス』（太宰治 新潮社 平成29年）からである。
73. 加藤尚武『ヘーゲルの法哲学』青土社 1993 p.149.
74. 加藤、p.168.
75. 加藤、p.148.
76. 加藤、p.168.

[2020. 9. 17 受理]

コントリビューター：青木 克仁 教授（公共経営学科）