琉球大学学術リポジトリ

匡正の平等の法論ーハンセン病・優生主義・障害学ー

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2011-11-29 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 森川, 恭剛, Morikawa, Yasutaka メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/22492

匡正の平等の法論－ハンセン病・優生主義・障害学－

森　川　恭　剛

1　はじめに
2　リベラル優生主義と「裸の平等」
3　匡正の平等
4　平等の先在性
5　優生主義と「選択された生」
6　おわりに

1　はじめに

マイケル・サンデルがリベラル優生主義を検討するにあたり次の事例を紹介している。

> **事例１**　ろうのレズビアンカップルが、ろうの子をもちたいと考え、家族５世代にわたりろうである者から精子の提供を受け、ろうの子を出産した。
> **事例２**　不妊カップルが対価５万ドルを提示して「極上の卵子」提供者を新聞広告で募った。

事例２の選択は「人間本性も含めた自然」の人為的な作り直しを意味し、人間の「生の被贈与性」を損ない、人間社会の連帯を妨げるとするのがサンデルの見解である。なぜなら「われわれが自らの境遇の偶然的な性質に自覚的であればあるほど、われわれには他人と運命を共有すべき理由が認められるからである」。偶然を選択に代えることが可能になり「今日では、ダウン症やその他の遺伝的障害を持つ子どもの親の多くが、周囲からの非難や自責の念を感じている」[1]。

---

[1] マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由』林芳紀、伊吹友秀訳、ナカニシヤ出版、2010 年、90-7 頁。

事例１についてサンデルは当否の判断を明らかにしていない。どちらのカップルの選択も生殖技術を利用した「生の被贈与性」に対する遺伝子的介入を目指す点で同じである。ところが事例１のろう者のカップルは、ろうであることを誇りとしており、それは文化的アイデンティティであり治療すべき障害ではないと考えていた。もしろう者との共生社会が目指されるべき一つの目標であるなら、事例１の選択はむしろ社会的連帯を動機づけているのではないか。共生社会はその誇りを尊重しなければ実現しないだろう。サンデルは、ろうは「治療されるべき障害か、それとも、それは保護されるべき一種の共同体やアイデンティティなのか」について見解を述べていない[2]。

しかし、ろう者はろうが治療されるべき障害か否かの選択を迫られる[3]。それは生存と生殖に関わる重大な選択であるが、先天性の病気や障害をもつ子の親が迫られた（生殖技術により迫られるようになった）選択と共通の性質をもっている。これは優生主義そのものの問題である。それゆえ「生の被贈与性」と事例１の選択の関係について、もう少し突き詰めて考察してよいように思われる。本稿は、まずサンデルの議論に導かれてリベラル優生主義のリベラリズムの側面を検討し、それから平等の概念を捉え直し、最後に優生主義が迫る選択について、人は「差別されない」との立場から見解を述べようと思う。

２　リベラル優生主義と「裸の平等」

サンデルは現代リベラリズムの正義論において事例２のような新しい優生主義[4]が容認されていることを問題視している。そのリベラルな前提のために、ユルゲン・ハーバーマスのリベラル優生主義に対する反論も不十分であるとする。

---

[2] サンデル・前掲書 51-2 頁。

[3] キャロル・パッデン、トム・ハンフリーズ『「ろう文化」の内側から』森壮也、森亜美訳、明石書店、2009 年、236 頁。

[4] リベラル優生主義とは「親が自らの子供の福利のために、バイオテクノロジーを利用して子供の遺伝的特徴を改善することを、『生殖の自由』の延長線上に位置づけて擁護する立場

ハーバーマスは次のように問題提起した。バイオテクノロジーの発展は私たち一人一人が「思い通りにならない」仕方で自然的に「与えられた」存在であるという人間の条件を変更しようとしている。しかし、この偶然的な所与性こそが「われわれの間人格的関係の、基本的に平等な性質の必然的前提」である。人間は連帯への責任や同じ敬意を相互に期待し合う規範的な存在であり続けることができるだろうか、と。

そしてハーバーマスはリベラル優生主義について、親による優生主義的選択はもはや教育の自由裁量の範囲外にあることを論じている。なぜなら、親による遺伝子的介入は、その意図に子を縛りつけ、彼の自律的な自己形成を妨げ、人格の自己目的性を損なうからである。それは自律的人格間の相互了解はもちろん類的な自己了解も困難にする。しかし、これに対しリベラル優生主義は、出生するどの子にとっても、出生時に何を与えられているかはまったく操作不能という意味で偶然であり、相互了解に不可欠な相互対等性は失われないと反論するだろう。そこでハーバーマスは、養育し／されるという非対称の関係にある親子間においても自律的人格間の相互対等性が損なわれてはならないと論じた。つまり教育的介入は、事後的に子がこれを拒否し、そこから自分を解放することが可能であるのに対し、「優生学的なプログラミングは、人格同士の従属関係を固定化してしまう。彼らは自分たちの社会的位置を交換することが原則的に排除されていることを知ることになる」[5]。

これに対しサンデルは、「人間の操作による変更の不可能な原初」（人間は制作されることなく生まれいずるという、その「出生性」）に言及するとき、ハーバーマスはリベラルな論拠を超えたところから出発しており、そこが重要であったとする。もしハーバーマスが、親子間の相互対等性を損なわないために子の自律性が保障されねば

を指す」。全体主義的でなく個人主義的である点で新しく、リベラリズムによって正当化されている（桜井徹『リベラル優生主義と正義』ナカニシヤ出版、2007 年、3 頁以下）。「優生学」と「優生主義」を eugenics の訳語として区別することについて同書 22-3 頁。

[5] ユルゲン・ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』三島憲一訳、法政大学出版局、2004 年、26-32、82-6、102-10 頁。

ならないと論じるのであれば、たしかにそこでは彼のリベラルな論理が転倒しているように思われる。人間同士は人格である限りで可逆性をもつと考えられているからである[6]。そこでサンデルは、子への過剰な教育的介入も遺伝子的介入も親の意図に子を縛り付けている点で同じであると論じる。つまり、子の自律性への影響がどうであれ、問題は自己決定の名の下に遺伝子工学による自然的偶然性の領域への操作的介入（遺伝子的な自己改変も含めたエンハンスメント）を追求すべきかどうかである。子に対し遺伝子的に介入する親は「無条件の愛という規範によって統制されるはずの子育てという社会慣行を堕落させてしまう」。なぜなら、親の愛には「受容の愛」と「変容の愛」があり、後者にばかりとらわれてしまうと、個々人の偶然的な所与性という規範の前提そのものが台無しになるからである[7]。

サンデルの議論は、個人の自律性よりも、ハーバーマスが間人格的関係の前提であるとした個々人の所与性、その意味での個人間の対等性を重視して、そこを介入すべからざる偶然性の領域、すなわちサンデルのいう共同善の湧き出る源泉とするものであると考えられる。つまり、個人の自律性ではなく個人間の対等性が規範の出発点であることを暗に示したものである、と考えてみよう。バイオエシックスにおいて自律的な人格を生命権の主体とすることが、自己意識のないとされる者を軽視することにつながり、優生主義を容認してしまうことは「パーソン論（人格論）」の問題点として指摘されている。そこでは「社会の中に生まれ、育ち、死んでゆくという、人間という動物の本質的な社会性がもっている道徳的な含意に十分な考慮が払われていないのである」[8]。また、優生主義は「自然」「近代的個人（主体）」「福祉国家」の三要素からなるとも指摘されている。「自然」とは病気・障害を自然選択における非適応的形質として低価値とする見方を指す。「近代的個人（主体）」の概念は「自立的な個人には自由を、しかし他人の理性に依存しなければならない者に

6　ハーバーマス・前掲書 107 頁。
7　サンデル・前掲書 54-5、84-8 頁。
8　加藤尚武、加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社、1998 年、97-128 頁。

は強制を」認め、そして「福祉国家」は後者の人々の「生を鷲掴みにし、それを国家にとっての経済的有用性の観点から評定する」[9]。この見解は優生主義における三要素の連動を問題視したものであるが、ここでは次の点が重要である。つまり自然の機制から超越した人格（自律性、あるいは理性的で自由な人間主体）の概念が基準となって人々を自然の側にあるか否かで区別する差別化が起こったことである。リベラル優生主義は、これまでは「思い通りにならなかった」「内なる自然」に介入してこの差別化を推進するだろう[10]。したがって、個人の自律性から目を転じて、個人間の対等性を基盤に据える法論を構想してみてもよいのではないか。

ところでサンデルは、ジョン・ロールズの『正義論』における原初状態の無知のヴェールが、それぞれに自己利益を追求する契約当事者らの本来的な多様性をむしろ解体すると論じた。彼らは同じようにあまりも希薄な「負荷なき自己」である。彼らの正義は、互いに歩み寄って選択・合意されるまでもなく、予め与えられている、と[11]。なぜなら、彼らは生まれもって自由かつ平等であり、契約により彼らの自由と平等は最大化されるだけだからである[12]。原初状態は「まさに平等の配慮と尊重への抽象的権利を実効あらしめるべく案出されたもの」である[13]。ここから、サンデルは自由な諸個人に先在する目的、つまりそれぞれに状況づけられた自己の協働の目的の発見こそが正義論の課題であるとした[14]。

---

9 市野川容孝「優生思想の系譜」石川准、長瀬修編『障害学への招待』所収、明石書店、1999年、140-57頁。

10「バイオテクノロジーによる生命操作は、現代文明社会を支えるいくつかの基幹的サブシステム（医療、家族、教育、市場等）それ自体が、実のところ『都合の悪い存在・属性の忌避・排除／都合のよい存在・属性の選好・実現』という力学によって突き動かされているものであることを露わにする」（霜田求「生命操作の論理と倫理」『岩波講座哲学８生命／環境の哲学』所収、2009年、124頁）。

11 M･J･サンデル『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房、2009年、139-51頁。

12 ジョン・ロールズ『正義論』川本隆史、他訳、紀伊國屋書店、2010年、660-71頁。

13 ロナルド・ドゥウォーキン『権利論』増補版、木下毅、他訳、木鐸社、2003年、239頁。

14 例えばサンデルによれば婚姻の目的は「パートナー同士の独占的で永続的なかかわり合い」である。だから同性間の婚姻が正当化される、つまり同性カップルにも既婚者としての地位と名誉が正しく配分される（マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう』鬼澤忍訳、早川書房、2010年、326-34頁）。しかし、この婚姻目的は近親婚を排除する

この目的論的な正義の社会を実現するために、サンデルは「公民的生活基盤」を再構築しなければならないと述べる。つまりコミュニティ意識や社会的連帯を育成する「共通の場」に人々を引き寄せる必要がある。しかし、これを妨げているのが貧富の差などの不平等であり[15]、またリベラル優生主義である。したがって、サンデルに導かれて、個人の自律性ではなく個人間の対等性を基盤に据える法論を構想しようと考えるのであれば、ロールズの原初状態における個人間の平等の意味を確かめてみてよいだろう。それは必ずしも、人は平等なものとして出生し、生存する（フランス人権宣言）という「裸の平等」を意味しない。しかし、ロールズにおいてそれはリベラリズムの正義を約束する導きの糸、すなわち「正義の感覚」として原初状態に埋め込まれている。あるいはロナルド・ドゥウォーキンによれば「平等な配慮と尊重を受ける権利」は万人が自然権として端的に有するものである。ここから、個人間の平等が協働の目的として自由に対して先在するとはたして論理展開できるだろうか。しかし、道徳の実在論を必要としないとドゥウォーキンは述べる[16]。

ロールズの原初状態はある制約のもとに成立した。つまり適度に希少な諸資源をめぐって体力と知力の面でおおよその類似を示す諸個人の利害関心が衝突しているという「正義の情況」の中で、彼らはより多くの基本財を選好する。彼らの中に残りの仲間を支配しうるほど「生来の資産」に恵まれた人はいないし、「特別の健康管理」の必要な人や「精神的に欠陥を持った人びと」もいない。相対的に恵まれた人とそうでない人がおり、誰がそうであるかは知られていないが、彼らは緩やかに多様であり、また緩やかに平等である。この情況で、多少とも恵まれた人々の「生来の資産」は共通の資産とみなされ、諸資源を分配する協働の枠組みの中で不遇な人々の状況を改善するために利用される、とするのが格差原理であった。配分的な

理由を失うように思われる。婚姻目的の再定義を試みるのではなく、異性ペアを前提としつつもすでに多機能化した婚姻制度の同性間への同等処遇として、暫定的に問題解決をはかる方法が考えられる。

15 サンデル・前掲『これからの「正義」の話をしよう』341-3 頁。サンデルの目的論的正義論について小林正弥『サンデルの政治哲学』平凡社新書、2010 年、354-6 頁。

16 ドゥウォーキン・前掲書 210-22 頁。

平等の原理が緩やかな不平等の拡がりを阻止し、緩やかな平等を保持している。さらにロールズは次のように述べた。「だが、より優れた生来の資産を自分で保持することは各人の関心事」となる。原初状態の契約当事者らは「最優良の遺伝的素質を子孫のために確保してやりたいと望む」ので、社会は「生来の能力の一般的水準を維持し、重大な諸欠陥の拡散を防止するための方策を講じるべき」である。なぜなら、そのことによって、世代を経るにしたがい「生来の資産」の偶然的な配分・分布がある程度まで均され、「最大限の平等な才能」が各人に享受されるような社会へ到達すると考えられるからである[17]。ここでは、リベラル優生主義が偶然的な「生来の資産」の再配分原理となっているように思われる。

しかしサンデルによれば、公費負担で遺伝子的エンハンスメントへの平等なアクセスを保障しようと考えるのは間違いである[18]。配分の平等の原理によって「裸の平等」、つまり所与的に多様であることにおける相互対等性を消失させてはならないのである。それは、たとえ遺伝子的エンハンスメントが人々の「潜在能力集合」（アマルティア・セン）の核となりえても、そうであると言わねばならないものであるだろう。ところが平等志向のリベラリズムは、この自然的な偶然性による個人間の偏差は恣意的であり（まさに不平等の根源であり）克服されねばならないと考えている[19]。諸個人が具体的に相違している中で「自由」あっての万人の平等だからである。「善き社会」とはあくまで「自由な社会」のことである[20]。したがって、この根源的に自由な人格（権利主体）に相応しいものを呼び込むように、各人に財を再配分することでしか、平等には到達できない。リベラリズムの正義論において「裸の平等」とは、立場の反転可能性を計算する諸個人により、やはり選択されるものである。反省的均衡の方法はそれを予め原初状態に微かに挿入している。自由あっての平等を

---

17 ロールズ・前掲書 144-5、170-1 頁。ジョン・ロールズ「秩序ある社会」岩波書店編集部編『現代世界の危機と未来への展望』所収、藤原保信訳、岩波書店、1984 年、112 頁。

18 サンデル・前掲『完全な人間を目指さなくてもよい理由』19、22 頁。

19 ロールズ・前掲書 135 頁。ロナルド・ドゥウォーキン『平等とは何か』小林公、他訳、木鐸社、2002 年、578-82 頁。

20 アマルティア・セン『不平等の再検討』池本幸夫、他訳、岩波書店、1999 年、61 頁。

約束するのは契約（当事者間の合意）である。

したがって、リベラル優生主義を斥けようとして、個人の自律性ではなく個人間の所与的な対等性を法論の出発点とするのであれば、諸個人がすでに多様に自然的に与えられていることの相互対等性、この意味の個人間の対等性を、前－人格的な次元で（自由よりも先在させて）、規範的に要請せねばならないだろう。これは、伝統的な正義の分類をかりると、具体的に多様な諸個人に関する幾何学的比例性の意味での平等に先行して、抽象的に対等な個人間に単純に算術的に妥当する平等が保障されねばならない、ということであると考えられる。後者はいわゆる匡正的正義と同じではないので、前者を垂直的な平等論、後者を水平的な平等論として区別してみたい。垂直的とは、絶対者（神）と人との垂直的な呼びかけ－応答関係において個人を把握してから[21]、そのような個々人の平等を理解する考え方であり、水平的とは、そのように絶対的な個人を確立させる手前で、大まかな相互客体化において個人間の対等性を成立させる考え方である。

サンデル自身はリベラリズムの正義論と同様に不平等それ自体は配分の正義の課題であると考えており、また濃厚な人格を抽象的な対等性よりも優先させるので、水平的な平等から目的論的な正義論が始まるとは考えないが、サンデルやハーバーマスが疑わなかったように「裸の平等」が社会的連帯の源泉であるのは、おそらくそのこと自体がすでに価値を帯びているからである。言い換えれば、それはいわゆる自然状態の「自然的」事実ではなく、事実的に価値づけられているからである。

---

[21] カントにおいて神の被造物である人間が救済に向けて（つまり垂直的な呼びかけ－応答関係において）根源的に規定された存在（客体的主体）として把握されていたことについて三島淑臣「近代法思想への基礎視座」『法の理論１』所収、1981年、74頁。この「客体的主体」とは「人間が身体をもってそこにいるという限りは、全くコスモスの中で、徹頭徹尾コスモスに規定され尽くしている、そういう存在である」という意味であると後に敷衍されている（三島淑臣「法哲学と法思想史とのはざまで」三島淑臣教授退官記念論集編集委員会編『法思想の伝統と現在』所収、九州大学出版会、1998年、359頁）。この脱垂直論的なコスモス論的思考は後述する霊長類社会学のアプローチと親和的であると思う。なお、カントにおいて法が自由を原理（根拠かつ目的）とすること、その自由とは自己立法としての自律のみならず、理性の立法作用が外的強制の形式をとる場合を含む広義の自律

3　匡正の平等

このような裸の対等性がすでに規範的問題であり、水平的な平等論として論じられるべきであることは、霊長類学において示唆されている。黒田末寿はチンパンジー属の行動観察からホミニゼーションの過程で言語の獲得以前に食物分配が始原的に制度化されていたとして、次のような仮説を提出している。チンパンジー属の食物分配は給餌行為とは区別され、財をめぐる集団内の個体間交渉である。「もの」が財として価値を帯び、他個体に分配されるようになるためには、まず、保持者のそばで、それを欲求の対象としつつも略奪しないという物乞い者の「自制」が必要である。次に、こうして「もの」の支配を承認された「所有」者が、物乞い者の欲求を自己の欲求のごとく認識し、惜しみつつも自己の欲求を断念し、これを与えることができなければならない。つまり分配者において自己の内に他者と自己の欲求が共有されるという、言語なしの他者理解＝「共感」がなければならない。この土台の上に、初期人類は、分配者における「欲求の共有」に加えて、物乞い者が分配者の欲求の断念を自己の内に取り込み、さらに自己の欲求を断念し「もの」を返すようになったのだろう。つまり「欲求の共有」と「断念の共有」がみられるようになった。ここに互酬性が成立すると、他者の期待は集団内の行動規制として作用し、逸脱に対して非難の目が向けられるようになるだろう。こうして順位付けや分業等の不平等な共存原則のもとで集団内の平等化がうながされる。これが言語なしの「自然制度」（規範的拘束力をもつ文化）である[22]。

を意味することについて三島淑臣「カントの法哲学」廣松渉、他編『講座ドイツ観念論２』所収、弘文堂、1990 年、250-1 頁。

[22] 黒田末寿『人類進化再考』以文社、1999 年、282-91 頁。黒田の仮説において「所有」の起源は「もの」とその原始取得者の関係の第三者による追認にあるとは考えられていない。そうではなく、「もの」を奪えるのに奪はないという第三者の自制と、保持者における「もの」を与えうるという選択肢の成立、つまり食物分配という個体間交渉を通して「所有」が発生すると考えられている（165-9 頁、174 頁）。食物はミラー・ニューロンの働きからするとそれを見た個体の欲求の対象になるが、ニホンザルでは非保持者が欲求を遮断する（さもなければ集団が維持されない）。これに対してチンパンジー属では保持者が欲求を断念することで、食物が「共有化＝社会化」される。そこにはじめて価値を帯びた所有が生じるという。言い換えれば「所有」は「平等原則社会」を前提とする（黒田末寿「霊長類世界

このような互酬的な個体間交渉は、財を「返す」ことによって成立する単純に算術的な関係である。これが規範の始原の姿であり、それは「負い目」を取り除きながら、対等性への匡正を指令している。規範の生成過程において、個体間は互いに欲求とその断念を共有する限りで抽象的に対等化しており、この対等性が不平等な共存原則と矛盾を来して集団内の平等化をうながす。こうして食物は分かち合うものであり、食物に対する平等な権利をもつ者として各個体が立ち現れる。そのような「規範・内・存在」[23]として個体は集団内に出生し、迎え入れられる。

もちろん、この食物分配の「自然制度」は、自己の内の他者と自己の二つの欲求のうち前者を選択する自由意志のある個体間交渉の産物である。この意志的で自由に行為する個体をあえて人格と呼ぶなら、ここから人格間の対等性を前提として、この上に自然権をもつ人格間の社会契約が成立すると考えることもできるだろう。あるいは優位する個体が従属する個体を非人格とみなして支配の制度を敷くかもしれない。しかしこれらとは別に、食物分配が同一欲求をもつ二個体の間で、つまり個体間の同一視における抽象的対等化において、言い換えれば平等化において集団の規範化が始まることに、ここでは着目してみよう[24]。

における『モノ』とその社会性の誕生」床呂郁哉、河合香吏編『ものの人類学』所収、京都大学学術出版会、2011年、307-15頁）。

[23] 宗岡嗣郎『犯罪論と法哲学』成文堂、2007年、222-8頁。法の明文化（言語能力の十分な発達）以前の社会の中で人が実践知としてのルールに従うと述べるのはF.A.ハイエクであるが（『ハイエク全集 Ⅰ-8 法と立法と自由 Ⅰ』矢島鈞次、水吉俊彦訳、春秋社、2007年、97頁以下）、今西錦司との対談で、ハイエクが①本能（遺伝子）②習慣・伝統（自生的秩序）③計算的理性という三層のルールのうち、第一の本能層にあるものとして平等主義（食物分配など）を位置づけ、第二の自生的秩序の層において集団選択による進化とこれに伴う本能層の抑制を説くのに対し、今西はダーウィニズムを採用せず、平等主義を人間社会（種）の安定的な特徴であると理解している（F.A.ハイエク、今西錦司『自然・人類・文明』日本放送出版協会、1979年）。ハイエクの自生的秩序における「自由」は集団選択における適応的な価値であるといえるが、種社会の系統的な比較により社会の進化を論じる日本の霊長類社会学は「平等」を社会進化の産物であるとする（→次注24参照）。なお、ハイエクの第二層を「開かれた自然法論」として敷衍するのは葛生栄二郎『自由社会の自然法論』（法律文化社、1998年）である。「黙示的自然法」「賢慮の伝統としての自然法」は「絶えず不適合な＜因習＞を排除」すると論じられているが、その原理を明らかにすべきであるように思われる。

[24] 黒田によれば「類人猿の系列には、不平等原則が規矩になっているところはどこにも見ら

例えば最首悟が同様な見解を発表している。彼はダウン症の子（星子さん）の養育経験から天賦人権論を批判して、自己の内発的義務を他者に投げかけるとき他者に権利が生じると論じた（「私と母親が星子に対して何かしなければならぬと義務を投げかけているかぎり、星子には権利が発生している」）。生まれながらの権利主体（意志的で自由な行為能力のある人）であると考えてみたところで、星子さんはほとんど権利を主張しないからである。これに対し小松美彦は、終末期医療において患者の内発的な「死の義務」が他者（医療費を負担する家族など）に投げかけられるとするなら、生命短縮の権利を他者はもつだろうかと反論した。たしかに最首は、養育し／される非対称の親子関係の例をひき、受動者を前にした能動者の行為選択の積み重ねが受動者に対する能動者の内発的義務の根拠となると述べているので、そこでは親の生命短縮が子の幸福追求を保障することも起こりうるだろう。具体的な非対等性から直接に規範（権利）が導き出されるからである。しかし同時に最首は、他発的に出生する諸個人の抽象的対等性を強調していた。つまり、具体的に多様な諸個人の抽象化を突き詰めたところに、生を全うしなければならない、ほとんどそれだけの義務主体としてそれぞれが立ち現れるから、人間は平等である。そして彼らが集合し交わる場において双方的な内発的義務が発露し「そこにいる者が等しく受け取るもの」として権利が生じる、と。この意味で個人間の（義務主体としての）対等性が権利主体に先行する[25]。

れない」が、チンパンジー社会で「平等原則と不安定な順位秩序が不即不離の関係にある」のは、「チンパンジーたちが制度や倫理をもたず、個体間の交渉における対等と努力のみで平等原則を出現させているから」である。この点で人間の狩猟採集社会における平等性と異なるという（黒田末寿「『人間平等起源論』における平等原則の系譜」人間文化 27 号、2010 年、5 頁）。また寺嶋秀明は、チンパンジー社会では長期的な展望のもとに個体間交渉が行われることがないと指摘したあと、「人の社会進化において特筆すべき現象は、長期的戦略の発達である。それは平等性の拡大と互酬戦略の拡大と呼びかえてもよい」と述べて、「われわれは皆同じ」という認識の共有されたシェアリングの意義を強調している（寺嶋秀明「共存戦略と社会性（個と群れとの関係）の進化について」人間文化 27 号、2010 年、36-9 頁）。なお、平等・不平等の観点から霊長類社会の進化を論じる方法論について伊谷純一郎『著作集 3』平凡社、2008 年、309 頁以下。なお本稿校正中に寺島秀明『平等論－霊長類と人における社会と平等性の進化』（ナカニシヤ出版）が発行された。

[25] 最首悟『星子が居る』世織書房、1998 年、155-9、301-43、425-31 頁等。小松美彦「『自己決

では、非対称の具体的関係性からではなく抽象的な対等性から、権利化するところの財（価値あるもの・こと）の内容が、それ自体をあえて主体的な選択の対象とすることなく、「権利場」（最首）において自ずと発露するような仕組みはあるのだろうか。この点について最首は、障害児学級に通う星子さんが級友たちから世話をされ、信じられないくらいにその指示に従っている、という相互交渉の例を紹介している。星子さんを囲む級友たちは、星子さんが「意外なこと（親から見てですが）をやりだす雰囲気をかもしだしている」。この級友たちを最首は「普通の人々」と区別して「裸の善き人々」と呼び、そして「星子が『普通の人々』に交わることは、『普通の人々』の方にこそ必要なのだとも言えます」と続けた[26]。しかし、この具体例は、そこで星子さんに世話をされて当たり前という権利が生じているとしても、「普通の人々」における内発的義務による権利形成の理論を説明するものではなく、むしろ星子さんに生じる権利の内容が、権利としての規範化に先行する「共感」の及ぶ範囲内にあること、またその権利が実現する場のありようを示しているのではないか。

黒田によれば、この共感能力の源泉は非対称の母子関係にある。ヒトの脳容量が増大し成長遅滞の赤ん坊が長く強く母親に依存する状態において、他者を我が身のように感じる能力が育まれたと考えることができるという[27]。そして、この言語なしの「共感」の及ぶ範囲が、それをめぐって対等者として諸個体が立ち現れる、根源的な平等の領域であると考えてみよう。それらの財（価値あるもの・こと）の偏在の匡正を指令するのが始原的な規範である。これは広い適用領域をもたないかもし

定権』の道ゆき－『死の義務』の登場(下)」思想 909 号、2000 年、155-9 頁。

[26] 最首・前掲書 191-6 頁等。

[27] 黒田・前掲書 203-12、258-70 頁。「心の獲得」はヒトが「感情の動物となることとしてある」。「最初の感情は、人に守られているという安心」であり、この対人関係的な基盤があってはじめて人は意味（規範）の世界の住人となる、という考え方について松永澄夫、浅田淳一編『哲学への誘い Ⅴ巻　自己』東信堂、2010 年、12-22 頁。これに対して「いかなる差異も存在しない可能世界にあらわれるものとして」「純粋理念として〈等しさ〉」を謳う平等論が提起されているが（井上彰「平等の価値」思想 1038 号、2010 年、135-8 頁）、差異の中から平等の価値を導き出すのでなければリベラル優生主義を容認することになるだろう。

れないが[28]、例えばハンセン病隔離政策による患者とその家族との引き離し、療養所からの外出禁止（移動の制限）、断種・堕胎（生殖の否定）などはいずれも根源的な価値の否定であり、隔離政策を違法であるとした裁判が「人間回復」をもたらしたと表現された理由を説明するように思われる。それらの価値はハンセン病であるか否かに関わらず享受されねばならなかった。このように個別的な具体性を脱ぎ捨てたところで（非対称の具体的関係に関わる言語なしの共感能力に射程範囲を制約されながら）、成立すべき水平的な対等性を「匡正の平等」と呼ぶことにしよう。

4　平等の先在性

個人間の「裸の平等」が前－人格的次元で単純に算術的な意味で規範的問題でありうることを述べた。つまり具体的に多様でありながら対等な成員として集団内に迎え入れられるという、そのことがすでに規範的に意味づけられている。集団内の不平等な共存原則が修正され個体が平等化していくところに人間の文化としての規範の一つの決定的な役割が認められる。

これに対して、あらゆる個人を含みうるように、人格概念を拡げる方法が従来の垂直的な平等論である。この場合、権利義務主体としての対等性を土台とし、その上で抽象的に同一であるが具体的に相違する多様な諸個人に対する財の配分の方法が問われる。これが法哲学における実質的正義の問題であり、憲法学では結果の平等に近づくためには異なる取り扱いが合理的である場合もあるとして差別の合理性をめぐる基準が問われている。つまり、平等の法論とは基本的に実質的正義の理論であり、形式的な同等処遇の理論ではないとされる。そこでは「正義定式」（「等しきは等しく、不等なるは不等に」）の規範的意義が見失われており、算術的な比例性の正義の領域は、具体的に相違する諸個人を両当事者として対等化してその得失を

[28] 終末期医療のような生と死の難しい現場で役立ちうるかは分からないが、他者（終末期の患者）に「尊厳」を贈らねば私の「尊厳」は成立基盤を失うという考え方（田中智彦「生命倫理に問う」小松美彦、香川友晶編『メタバイオエシックスの構築へ』所収、NTT 出版、2010 年、252 頁）とは矛盾しないと思う。

比較可能にする物差し（経済的な交換価値、罪刑均衡・量刑相場など）が共有されている場面に限られるだろう[29]。そのような三つの立場を順に検討してみよう。

例えばトミズムの方法である。稲垣良典によれば、個体・個人とは異なり人格は価値を有する。前者は全体（生物的種・社会）の部分にすぎず、他の部分によって置き換えられることができる。しかし人格（人間的なペルソナ）は、意志的で自由な行為主体であるのみならず、他者との交わりにおいて「完成する」存在である。「完成する」とは、私的善よりも究極目的としての共通善を優先するという共同性への傾向性において、人格が「一」なる豊かさをもって自己自身に現存しているということである。つまり人々は、この人格の完成のために社会生活をしている（「植物状態」の人間も胎児も例外ではない）。各人に「各人のもの」が帰属する、つまり権利として配分されるのはそのためである[30]。

ここではすべての人間（胎児も含めて）が、必然的なある完成態へ向かう可能性をもつかぎりで対等である。人々が対等にこの可能性を付与されるのは、究極目的への傾きをもって被造的に出生するからである。この究極目的は宗教的な心性の働きにより設定されており、その意味で人為の産物である（したがってそれは第一原因でもある）。この究極目的へ向かうために、非人格的な諸物が人格に帰属するというのは、人間を中心とした自然観である。ここでは人間が規範に先行しており、人間の規範は自然に優越して人間らしさを「善」とする。しかし「善」は選び別たれた人間によって洞見されねばならない、与えられたものである。ここに先在性のジレンマがあると言える。

リベラリズムの正義論は人々の価値観は多様であるとするので、事実と価値を切り離し価値相対主義に傾斜する。そこでは人間が本性的に「社会的動物」であることが見失われている。社会には共有される善がある、とトミズムは理解している。こうして、先在性のジレンマは社会に隠れている。社会はそのためにあるとされると

29　井上達夫『共生の作法』創文社、1986年、37-41頁。
30　稲垣良典『人格＜ペルソナ＞の哲学』創文社、2009年、3-11、111-25頁。トミズムの権利論について水波朗『自然法と洞見知』創文社、2005年、567-649頁。

ころの個人に対して、正しく財を帰属させるための場である。人間（被造的に出生する個々人）あっての社会であり、また社会あっての善と人格である。世俗の法論においては社会が善の必要にして、十分な条件であると考えられているが、それはヒトを除く霊長類の社会が発見されていなかったからである（社会性そのものは人間の善の十分な条件ではない、つまり社会の中に出生すれば人格であるとは言えない）[31]。

しかし本稿は、河野哲也が動物社会にみられる互酬的な関係性に道徳的な指令性の起源をみたのと同様に[32]、規範の自然的基盤を進化過程の中に見いだそうとしている。平等化なる規範は歴史的に人間社会に埋め込まれているが、この規範を育んだ社会性は人間に先在している。社会が平等化するときにヒトは権利主体となる。この意味で規範が権利主体に先行する。こうして、各人に対する財の正しい配分に先行する規範の領域が開かれる。しかしながら、この方法は生物学的に法論を構想しようとするものではない。

例えば社会生物学的な観点から正義の問題にアプローチする内藤淳は「自律」「平等」などの価値の普遍性を疑い、これらに依拠することなく、人間に関する自然的な事実から「繁殖資源獲得機会の配分」への権利が正当化されるとしている。「人間も、他の生物同様、『繁殖』を究極的な目的として生きる存在」であるからである。人間の（遺伝子レベルの）目的から直接的に規範を導出する方法である。これは個人を遺伝子の器とみる社会生物学の人間像を前提にしている。人間は繁殖を（少なくとも潜在的な）目的として出生し、競合しながら生存する限りで権利主体となる。そして各人は権利主体として対等である限りで財の配分をうける[33]。したがって、これも個人間の対等性の上に法論を載せる垂直的な方法の一つである。

この方法の第一の問題点は「自然選択（淘汰）」に対して価値中立的である点であ

---

31 「ルソーが描いた自然状態は、もっとも未開な人びとはおろか、高等霊長類の多くがすでに脱却していたということである。言葉をかえて言えば、ルソーが人間に固有と考えた社会状態は、人間起源のはるか以前にはじまっていた」（伊谷・前掲書 359 頁）。

32 河野哲也『善悪は実在するか』講談社、2007 年、131-41 頁。

33 内藤敦『自然主義の人権論』勁草書房、2007 年、86-133 頁。

る。社会生物学は血縁理論により利他性の進化を説明し、優生主義の社会進化論に対して事実と価値を区別することで距離をとる。それでも適応的でない形質を持つ個体を形式的に同等処遇すべきであるとする価値判断は一般的に引き出せない。内藤は適応の遺伝プログラムの中から人間の目的（善）を取り出し、この限りで事実と価値を架橋して、この目的に照らして各人は財の配分をうけるとした。そのため、生殖能力が失われ（生殖技術を利用できず）、また利他的な遺伝プログラムに即して行動もできないときは、自然的には非適応的であり、規範的にも権利主体としての適性を欠くことになったように思われる。しかしこの結論は、その前提からすると、価値判断による差別ではない。この場合に、別個体の目的の観点から、つまり集団成員が安心して繁殖行動できるような集団の安定のために「すべての人」に資源獲得機会を配分することが望ましい[34]、と考えることができるだろうか。しかし、このように遺伝子選択の論理を枉げて形式的に同等処遇をする（あえて価値判断する）よりも、端的に各人の繁殖の自由を最重視し、リベラル優生主義を呼び込み、各人の繁殖能力の回復・維持・増強に努めることが目的適合的だろう。やがて利他的に行動選択する個体はなくなるだろう。

第二は、人間の文化としての規範の位置づけに関する問題である。社会生物学ではホミニゼーションの過程における文化の役割が軽視されていると疑問を提起しているのが霊長類社会学のアプローチである。社会生物学が個体（遺伝子）の観点からヒトの進化を論じるのに対し、後者は文化継承による社会の進化を論じることができるとする。文化とは個体間交渉において創発的に生じ社会的に累積する歴史性のある行動実践である[35]。この見解の対立について踏み込んで検討することはできないが[36]、近年は社会生物学の適応的進化の理論においても遺伝子と文化の共進

---

[34] 内藤・前掲書 145-62 頁、同「人間本性論を回避して人権を語り得るか」井上達夫編『人権論の再構築』所収、法律文化社、2010 年、155 頁。

[35] 中村美知夫『チンパンジー』岩波新書、2009 年、128-32、168 頁。

[36] 個体と個体群（集団）の共時的・通時的な階層構造について中島敏幸「生物学的階層における因果決定性と進化」松本俊吉編『進化論はなぜ哲学の問題になるのか』所収、勁草書房、2010 年、32-5 頁。社会生活の複雑さが淘汰圧となってヒトの知性を平等主義的に進化

化（繁殖目的のために文化をつくり、この文化環境に対して適応度を高める進化）に加えて「意志による進化」への言及がみられる。「外なる自然」から「内なる自然」へ操作対象を拡大し、遺伝子レベルのプログラム改編への道が開かれつつあるからである[37]。また、人間の脳が自然選択の産物であるとしても、脳は適応的でないその副産物の働きを文化的に急速に伝播させ、自然選択を凌駕する「独立の選択過程」をすでに生み出していると考えることもできる[38]。例えば、男女一対の婚姻が集団全成員の義務となり、配偶者間生殖だけを認め離婚・再婚を禁止し、さらに性比の均一化を図れば、性選択（配偶者選択）はほとんど機能しなくなる。また繁殖よりもいわゆる生存を重視して「外なる自然」を（個体が生き続けるために）最適化すれば自然選択の機能は弱まる。これまでの人間の諸文化が同一目的（繁殖のため）を有していたかは検証の対象であり、これらを総じて適応的な進化の所産であると結論することは適当ではない。

もっとも、この生物学的な方法は人間に対する価値の先在性を主張する一つの自然法論ではある。人間の価値の中にはたしかに人間に先在して自然の中に事実的基盤をもつものがあるように思われる。例えば素朴に経験的に言って夜間の静謐の価値は原猿類と違って昼行性の生物であること、養育の義務は哺乳類の給餌行為、インセスト・タブーは霊長類で確認される近親交配の回避にそれぞれ由来するだろう。しかし、カニバリズムや初子の儀礼的殺害行為があったとされており、また社会が人間に先在し、人間が社会を文化的に改編し続けていることからすると、文化の多元性を前提にして、人間と規範の関係は事実的基盤から共同善（協働の目的）に向けて一義的に決定されているのではないと考えるべきであるように思われる。一例をあげれば近親交配の回避は、女性が性成熟後に出自集団を離れるという行動パ

させたという議論についてクリストファー・ベーム「平等主義者の行動と政治的知性の進化」アンドリュー・ホワイトゥン、リチャード・バーン編『マキャベリ的知性と心の理論の進化論 Ⅱ』所収、友永雅己、他監訳、2004 年、319 頁以下。

37 エドワード・ウィルソン『知の挑戦』山下篤子訳、角川書店、2002 年、334 頁。

38 エリオット・ソーバー『進化論の射程』松本俊吉、他訳、春秋社、2009 年、422-3 頁。

ターンが集団間を結びつけるという別の社会的・文化的目的に転用されたときに、インセスト・タブーとして規範化したとする説明がある[39]。この規範化は集団内の性別分業という動物社会にもみられる不平等な社会秩序を前提としており、集団内成員の対等化という平等原則に反している（集団内成員の対等化を犠牲にした集団間の対等化であるとは言える）。規範も文化であり生活の発明品であることからすると、同一集団内でも諸規範が異なる目的をもち、ときに衝突するというあり方は本来的なものであるように思われる。

リベラリズムの正義論は必ずしも価値相対的ではないとされる。寛容の原理にみられるように、それは価値観の多様性を承認するという多元主義的な価値に立脚しており、それが正義論であるかぎり、正義の概念そのものは相対的と想定されておらず、普遍的に受容可能な正義の構想に向けた対話は、開かれているからである[40]。そしてこの受容可能性（相互了解）の条件が、諸個人の相互対等性であるとされている。普遍的正義の特定名宛人に対する主張は、名宛人に「正当化を争う権利」を認め、名宛人から異議がでれば理由を説明し、その理由に異論が生じる場合は、さらにその理由に関する討議を用意して、そこから普遍化可能性が認められるなら、事実的な差異を有意なものとして考慮する判断も正当化されうるという[41]。

例えば精神保健福祉法により家族の同意で精神科病院に強制入院中の人が、精神保健福祉センターに電話をかけて権利救済を申し出るのは「正当化を争う権利」の行使である。これをうけた精神医療審査会の合議体による退院請求の審査は、事前に請求者本人やその主治医から意見聴取をして、彼が病識をもつまで入院が必要であるから「引き続き現在の入院形態での入院が適当と認められる」との結論をだすとする。この審査結果は、彼には入院が必要なことを説明するものとなるが、彼は

---

39 橋本千絵「チンパンジー、ボノボにおける集団間移籍と近親交配の回避」西田正規、他編『人間性の起源と進化』所収、昭和堂、2003年、166-7頁。なお同書所収の北村光二「『家族起源論』の再構築」は近親交配のタブー化について橋本と異なる見解を示すほか、規範化そのものに関する理解も黒田と異なる。

40 酒匂一郎「正義と公共的対話」法学教室261号、2002年、101-2頁。

41 酒匂一郎「他者の倫理と普遍的正義」『法の理論25』所収、2006年、202頁。

病識がなく退院をしたいのであるから、合議体のその審査の場でさらに意見陳述をしたかっただろう。同審査会運営マニュアル（2000年障209号通知）によると、その機会のあることを彼は知らされていたはずである。しかし、彼はそうしないだろうし、合議体も重ねて彼の意見を求めないだろう。彼に審査会委員らとの対話を促すためには、彼が無償の弁護士である代理人による権利擁護をうけることのできるような制度設計がおそらく必要である。そのためにはこの業務に従事できる弁護士の養成、あるいはこの業務に意欲的な人を弁護士として養成せねばならないだろう。これ（「対抗的権力の構築」[42]）は、対話の条件整備をしているのか、それとも精神障害について差別的な社会を匡正しようとしているのか。合議体の審査の場で代理人が次のように発言したとしよう。日本の精神科病院の病床数が約35万床であるのに対しイタリアでは約1万床である。イタリアでは彼のような人はそもそも入院医療をうけない。彼に入院医療を強制するのは国際人権B規約26条に反する差別である、と。規約委員会一般的意見18は、取り扱いに区別があり、その基準が合理的または客観的でなければ差別にあたるとする。これに対し合議体は、医学的にはともかく（入院医療の合理性について医学的見解の相違がある）、日本では通院医療体制が未整備であるから退院は本人の治療の妨げになると回答するだろう。もしこの対話が日本の精神科病院の病床数の大削減と地域医療サービスの大拡充への制度改革（事実的な差異を有意なものとして考慮する環境整備）を約束しないのであれば、普遍主義的正義論よりもミシェル・フーコーの法論（近代自然法論）なき権力論やジャック・デリダの脱構築の正義論が彼には魅力的だろう。

したがって財の配分に関わる実質的正義の基準が対話による同意に向けて開かれているときにも、不断に不正を均す判断は下されねばならないだろう。通説的理解に従えば、ハンセン病隔離政策が入所者らに人生被害を与えたのは財の配分方法の誤り（実質的正義の誤り）であり、ハンセン病違憲国賠裁判でその対価として賠償

---

[42] ユルゲン・ハーバーマス『事実性と妥当性（下）』河上倫逸、耳野健二訳、未來社、2003年、147頁。

責任が認められたことが匡正的正義である。ここでの匡正とは、獲得と移転の正義に対する違反について賠償をするという意味である[43]。しかし、原告らは損失分の対価を支払われることで「人間回復」をするのではない。原告らに共通被害（差別被害）をもたらした実質的正義の誤りがやっと認められたことで、長らく否定されていた諸価値を享受する（つまり差別被害が匡正される）可能性が開かれたから、裁判は正義の判断を示したと言えるのであり、原告らは「人間回復」しうるのである[44]。「匡正」とは水平的な対等性を単純に算術的に回復するという意味であり、そのために必ずしも対話・討議は必要とされない（対話・討議は実質的正義の誤りを理解する必要のある人には必要である）。そしてこの匡正の平等が「ハンセン病問題基本法」（2008年法律82号）による配分の平等の根拠となったのである。

いわば「正義定式」は「暗黙知」の「作法」として「社交体」の中に織り込まれている[45]。その「等しさ」の基準は、具体的な非対称性が言語なしの「共感」の範囲内にあるときに成立するのであって、論理的に共有可能な対象間の属性にあるのではない。パン一個しか提供できないのに、やせ衰えた子どもを抱えた二人の母親がいるなら、水平的な平等論は二人の子どもの同等処遇を要求して、提供者はパンを二分する。それは言語なしの「共感」能力に由来して二人の子どもが抽象的に対等化されるからであり、この実践知は提供者と母親二人に共有されている。この場

---

43 ロバート・ノージック『アナーキー・国家・ユートピア』嶋津格訳、木鐸社、1992年、255頁以下。

44 南アフリカの真実和解委員会など、組織的かつ重大な人権侵害に関する真実委員会の機能として、いわゆる匡正的正義とは区別された意味で、被害者集団に対する平等な尊厳の「承認としての正義」を実現することが指摘されている（宇佐見誠「過去と向き合う」中京法学35巻3·4号、2001年、99頁）。また、日本軍性奴隷制を審理した「女性国際戦犯法廷」（2000年）の意義について、被害者に対する損害賠償としての匡正的正義ではなく、被害者の「不正義の感覚」に応答する「政治的正義」（active justice）が、これに応答できない「リーガリスティックな正義」（実質的正義の議論）の守備範囲の狭さを修正するところにあると指摘されている（岡野八代『法の政治学』青土社、2001年、253頁以下）。本稿の「匡正の平等」は憲法14条1項の解釈論としての展開を予定している点でこれらと異なっている。なお、憲法学でも従来の「法の下の平等」論を反省し「差別抑制」の観点から平等条項を見直す作業が始まっている（木村草太『平等なき平等条項論』東京大学出版会、2008年）。

45 井上・前掲書241-63頁。

合に二人の母親はパンを奪い合うので、二組の母子の条件の等しさを論理的に共有しなければ同等処遇の判断を下せない、と考えるべきではないし、また論理的にはくじ引きでパンの配分が決定されうる、と考えるのは適切でない[46]。大まかな対等性が明白である場合に、細かな差異の不存在を確認しなければ同等処遇ができないとする論理は実践的ではなく、ましてそれを確認した上でくじ引きにより不平等配分することは弁解できない。細部まで比較検討しなければ同等処遇の出番はないと考えること、そのことがその適用（「暗黙知」の呼び起こし）を困難にしている[47]。

以上のとおり、平等が法の原理（根拠かつ目的）であると考えうるなら、配分の平等に関する同意の条件としてではなく、その手前で形式的な同等処遇の判断を多用すべきであるように思われる。匡正の平等は人間社会の自然法原理だからである。それはホミニゼーションの過程で、不平等な共存原則の支配する集団内に多様な具

---

46 井上・前掲書 117 頁の見解への反論である。ただしカルネアデスの板のような二者択一の緊急状況では同等処遇の正義が限界に突き当たることは認めねばならない。なお、井上はエゴイズムを排除するところに「正義定式」の意義があるとして、人間と動物の同等処遇を肯定できる（「類的エゴイズム」を排除する）ことを説明しているが（54、82-4 頁）、人間と動物の二者択一で動物のほうを生かせば責任を免れないと思われる（加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、1991 年、29 頁）。「なぜエゴイストであってはいけないのか」という問題設定（井上 60 頁）は、自由が平等に先在するとする垂直的な平等論から発せられているものと思われる。あえて言えば子供のエゴイズムを「正義定式」で排除しなくてもよいのであり、人間のライフサイクル（生理学的な発達と社会的な役割の変化）に無頓着なまま、自由を優先的な原理として成人間の平等を平等論の原型とするとき、子どもの利益と大人の利益の比較がいたずらに難しくなることを指摘しておきたい。

47 ハンセン病違憲国賠裁判熊本地判平成 13･5･11（判例時報 1748 号 30 頁）は原告らが「人生被害」をうけたとして、これを憲法 13 条の人格権侵害であるとした。具体的には原告らは隔離政策により諸々の行動を制約され（場合によってはある種の行動を強いられ）、それが長期間にわたり継続したために「人として当然に持っているはずの人生のありとあらゆる発展可能性が大きく損なわれる」ことがおきた。同判決は原告らの被害の重大性を表現するために「人格権」侵害を指摘したが、この判断を引き出したのは具体的な諸々の行動制限への言語なしの「共感」可能性であったと考えられる。法律学ではこれらの行動制限を諸々の自由・権利の侵害であると言い換え、さらにそれを「人格性」の否定であると理解するが、はたしてこれによって事柄が分かりやすくなるかは再考の余地があると思われる。ハーバーマスは「権利の平等な配分は、全員を自由で平等な構成員として承認するという相互関係性からはじめて生ずる」と述べるが（ハーバーマス・前掲『事実性と妥当性（下）』155 頁）、平等な相互関係性は「自由」を前提とせずに、もっと単純に差別を否定できなければならないだろう。遅すぎる被害回復の過ちを繰り返すべきではない。ハンセン病差別に関する違法判断の方法について森川恭剛『ハンセン病差別被害の法的研究』法律文化社、2005 年、23 頁以下。

体性において出生する諸個人を対等化すべく獲得された規範の一形式である。法が根源的に暴力的ではなく共生のルールでありうる理由、すなわち戦争によることなく、多様に分化・特殊化した文化的コードの優劣から距離をおいて共有の新しい文化的コードをつくりだしうる理由は、言語なしの「共感」に由来する匡正的な法実践を等しく人間的能力の産物として獲得しているところに求めることができるように思われる。

5　優生主義と「選択された生」

個人の自由からではなく個人間の平等から法論は出発すべきであることを述べた。前者は絶対者（神）とそれぞれ垂直的に結びつく個々人がその垂直的な関係性の等しさのゆえに平等であるとする。後者は個人間が大まかに対等であることの社会的承認が個々人の自由の社会的承認よりも歴史的に先立つと考えられるから、人間社会にとって自由ではなく平等がより根源的な規範であるとする。単独者の自由は対等性の規範化された集団の外にあったのであり[48]、自由な単独者の合意による集団形成という理論は集団内の平等化が規範的に先行することを見失っている。人間は集団内で生きることを「理性的な判断によって選択したわけではない」[49]。

自由な単独者の集団形成の理論は水平的な平等論を久しく見失っている。しかし、多元的状況を特徴とする現代社会の法論、すなわち文化人類学が「分化し、離れあってしまった人類社会の間の知的道明けの作業」に従事する時代、つまり「等しく人間的能力の産物」として文化の特異的コードが作り出される過程を一般的に記述して、そして国際的な世界で共有されうる新しい文化的コードの産出を展望する時代[50]の法論は、自由を優先させて格差や差別を助長するのではなく（真の「自

48　単独性と集団性に関する霊長類学からの考察として黒田末寿「集団的興奮と原始的戦争」河合香吏編『集団』所収、京都大学学術出版会、2009年、255頁以下。

49　宗岡嗣郎「自由の法理」ホセ・ヨンパルト他編『自由と正義の法理論』所収、成文堂、2003年、51頁。「共生」とは「共貧」であることが指摘されている（59頁）。

50　谷泰「文化の森に近づく人のために」米山俊直、谷泰編『文化人類学を学ぶ人のために』所収、世界思想社、1991年、255-8頁。

由」を問うよりも）、平等を優先させて「共貧」を目指してよいだろう。個人間の根源的対等性を匡正の平等の法論として呼び起こすことで、おそらく同程度に深く事実的基盤に根付く優生主義を問うことが可能になると思われるのである。では、匡正の平等の法論において事例１のろう者の選択はどのように評価されるか、これが次の問題である。

サンデルが事例１に言及したのは、事例２の選択ではなく事例１の選択が論争を呼んだからである。もしリベラル優生主義に関心を寄せていただけであれば、あえてろう者の選択を紹介する必要はなかったのであるから、優生主義が集団間の善をめぐる衝突を引き起こしていたこと（コミュニタリアリズムの難問）を彼は理解していたと思われる。

優生主義について、ハーバーマスは積極的優生主義（リベラル優生主義を含む）と消極的優生主義を区別する必要があるとして、次の場合に遺伝性の重篤な病気・障害をもつ子の出生を防止すること（着床前遺伝子診断による胚選択や遺伝子工学による生殖細胞系列の操作、胎児への治療的介入など）が正当化されるとする。それは医学的に統制された介入について潜在的な相手方から同意を推定することができるときである[51]。

サンデルはこの点でより慎重であり、「所与のもののすべてが善であるとはかぎらない」ので、「人間の通常の機能の回復という目標によって制約された」医療行為の必要性を認め、再生医療目的の胚性幹細胞研究を擁護する[52]。しかし、それでも「人間の通常の機能」に関する価値の衝突（ろうは治療されるべき障害か？）が起きているときに、医療の目的そのものに関する意見は一致していると述べてみたところで、まさにサンデルがリベラル優生主義について述べたように、配分の平等の観点から公費負担で通常の聴覚を平等に保障すべきである、とは言えないのである。医療を受ける権利の配分基準（これ自体は様々でありうる）を支える基盤的価値（病気や

[51] ハーバーマス・前掲『人間の将来とバイオエシックス』36-7、74、86-8 頁。
[52] サンデル・前掲『完全な人間を目指さなくてもよい理由』106-35 頁。

障害は悪である）について衝突が起きており、医療の目的とはそこから派生するものだからである。そしてハーバーマスの見解が明らかにするように、それは消極的な優生主義と矛盾しておらず、これは隠然たる規範として実際に機能している[53]。

サンデルの言い分を単純化すれば、全ての人が操作されることなく偶然的に与えられ（リベラル優生主義と消極的優生主義の否定）、通常機能の回復が必要なときは出生後に治療を受けるということであろう。しかし消極的優生主義の正当化が疑問視されるのは、「障害の否定は障害者の否定ではない」とは言えないからである[54]。障害者権利条約（2006年12月採択、2007年9月日本政府署名、2008年5月発効）において差別であると明記された合理的配慮の欠如は、障害の「社会モデル」を理論的根拠としている。これによれば個人の「インペアメント」ではなく、それのある人々に不利益・不便を与える社会的条件こそが障害・障壁であり、この点で社会の側の配慮が必要となり、その障害・障壁こそが改善されねばならない[55]。しかし「障害の否定」（出生前の介入であれ出生後の治療であれ）の正当化は「インペアメント」からの回復を志向し、社会的障害・障壁の改善の方法を優先的に選択しないという意味を帯びてくる。したがってそれは障害者に対して（合理的配慮を欠くことになり）差別的であるとされる。

そして合理的配慮とは、障害に基づく直接・間接の差別的取り扱いを禁止するだけでは差別的な状態は改善されないことがあるので、障害者の参加と活動を原則的に保障するために配慮と便宜を提供すべしとする、実践的で匡正的な意義をもつ概念である[56]。飲食、排泄、起臥、移動等の行為をする権利でさえ社会成員間で対等に保障されていない現実がある。それなのに、もし合理的配慮を配分の平等の観点

---

[53] 重田園江「《生のポリテックス》と新しい権利」法哲学年報1997、1998年、162頁。環境保護運動が生命・身体の安全性を要求するときにも優生主義との関係が問題になることについて小畑清剛『近代日本とマイノリティの＜生－政治学＞』ナカニシヤ出版、2007年、51-66頁。

[54] 堀田義太郎「遺伝子介入とインクルージョンの問い」障害学研究1、2005年、79-84頁。

[55] 川島聡「障害差別禁止法の障害観」障害学研究4、2008年、83頁。

[56] 玉村公二彦「差別の禁止」松井亮輔、川島聡編『概説障害者権利条約』所収、法律文化社、2010年、71頁。

から理解するならば、例えば満員電車に車いす利用者が乗降するための時間と空間を割くことで（合理的配慮をすることで）他の利用者の勤務時間が削られることになり社会全体の生産性が落ちてしまうから、乗車拒否によって滞りなく鉄道運行するほうが車いす利用者の生活を支える上で合理的である、と考えられるという[57]。

つまり障害（インペアメント）を否定的に評価する広義の優生主義が、医療目的と競合しながら、障害（インペアメント）のある人々に対し差別的な被害を作出・助長している、少なくとも合理的配慮の欠ける障害差別の状態を肯定してきたのが社会の現実であり、これを改善することが平等の法論の課題となっている。しかし、このような議論に対し、消極的優生主義が正当化されるのは「すべての人がいやがることが予想される明らかにひどい疾患を防ぐ場合のみ」であり（ハーバーマス）、あくまでも医療の問題であり、障害学の範囲にはない、つまり差別被害を匡正するという観点からの考察は不要であるとする反論がありうる。それは例えばテイ＝ザクス病（1970年代の遺伝病発病予防プログラムの成功例）、ハンチントン病（1994年の発症前遺伝子診断に関する国際的ガイドラインで出生前診断について定める）、デュシェンヌ型筋ジストロフィー（日本産婦人科学会が着床前診断を認める）等だろうか。しかし、残念なことに、日本では重篤な遺伝病の患者が直面する現実的問題に関する議論が不足していると指摘されている[58]。では、それらの病気の（遺伝子をもつ）人に優生主義が迫る選択とはどのようなものだろうか。この点をハンセン病に即して考えてみたい。

ハンセン病は1940年代に有効な治療薬が開発されており、また遺伝病ではなく感染症であるが、人々から相当に恐れられた病気であり、日本のハンセン病療養所では生殖が禁止され、入所者は断種（男性の不妊手術）と堕胎を強いられた。そのと

---

[57] 川越敏司「経済学は障害学と対話できるか？」障害学研究4、2008年、55頁。

[58] 米本昌平『バイオポリティックス』中公新書、2006年、73頁。アミロンドポリニューロパチー（FAP）の患者・家族に関する調査報告書として武藤香織、阿久津摂、勝島次郎、米本昌平「日本の遺伝病研究と患者・家族のケアに関する調査」Studies4号、2000年、1-93頁。

きに入所者らが優生主義に迫られた選択とはどのようなものであったかを整理してみよう[59]。ハンセン病は遺伝的素因が疾患感受性に関係しているとされ家族内集積性の高い感染症であり、進行すると（自然治癒しない場合）身体に障害（インペアメント）をもたらし後遺症として残る。

ハンセン病は社会に不利益を与えるから患者は子をもつべきではないとする優生主義の下で、入所者は次のような認識をもっていた。①療養所は子の出産・養育を認めない②入所者の子をひきとり養育する人はいない③子も発病するかもしれない④子は幸せになれそうもない。入所者がこれらの理由から子をもたない選択をしたとき、第一に男性に任意の断種が用意され、第二に堕胎が行われた（第三に新生児殺である）。もちろん、あえて子をもとうとしたのにあからさまに暴力的に断種・堕胎された場合も多かった。しかし例外的に①療養所から出て出産・養育し②親類などに預けられ子が成長することがあった。この場合③たとえ子が発病しなくても④子との関係が良好でなければ親は自分の選択を後悔し、比較的に良好であっても子が親の病気を理由に苦労し、親が子をみて自分を責めた。親の病気が子（や配偶者）に秘密にされることもあったし、家族でそれを秘密にすることもあった。ともかくこうして入所者は選択を迫られ（優生主義とは関係なく子をもとうとしなかった入所者、配偶者のいない入所者がいたが）、子をもつか否かに分かれた。それは迫られた選択の結果であり、子をもたない人生を強いられた人が多いが、例外がありえたために、いずれにせよ自分の選択の結果として内面化された。ところが、やがて入所者ら（退所者も含めて）がハンセン病の「元患者」として集合化し、裁判でハンセン病に対する優生主義の誤りを明らかにすることを予想しえただろうか。今となってみれば、優生主義に与えられた選択肢に従いこれを引き受けた人たちはその選択を以前より後悔しているかもしれない。親子関係の回復を期待した人は再び裏切られ

---

59 沖縄県ハンセン病証言集編集総務局編『証言集沖縄愛楽園編』沖縄愛楽園自治会、2007年、同編『証言集宮古南静園編』宮古南静園入所者自治会、2007年、財団法人日弁連法務研究財団ハンセン病問題に関する検証会議編『最終報告書（下）』明石書店、2007年、等に収録された証言記録が参考になる。

て自殺したかもしれない。現在も子（や配偶者）に秘密を明かすべきか迷いながら生活している人もいるだろう。

ここから二点を指摘することができる。まず、病気・障害は治療をうければ問題でなくなるわけではないこと、つまり優生主義が迫る選択をして、たとえ通常機能を回復しても病気・障害を不良と指示する優生主義は、本人とその子の周りに残ることである。これは本人のハンセン病が治癒しても、あるいは子が発病しなかったとしても、それにかかわらず社会には優生主義のもたらす差別の問題があるということと同じではない。ハンセン病や重篤な遺伝病（遺伝子）をもつ人が優生主義に選択を迫られ、子をもつにせよもたないにせよ、そして子が発病しないとしても、例えば親子間（や配偶者間）にその病気に関する秘密があるのは、子（や配偶者）が優生主義にさらされ（差別に巻き込まれ）自分から離れてしまうことを避けたいからである[60]。また、胚・胎児の取捨選択は、子をもたない選択と子に病気を与えまいとする点で共通するが、子をもつことを選択した点で子の発病の有無を偶然に委ねる選択と共通する。つまり他の選択がありえた以上、その取捨選択を子との間で引き受けていくことになる。ハンセン病で子をもった後に断種・堕胎された人がいるが、優生主義に対する本人の選択は変わりうる。しかし、いずれにせよ重い選択をしたのであり、本人らにとって、また子をもてばその子との間で、その選択は引き受けられる。つまり、それは優生主義に対する次世代を巻き込んでの回答であり、優生主義によって意味づけられている自己に対する暫定的であらざるをえない一つの回答である。ハンセン病と重篤な遺伝病はこの点で異ならないだろう。つまり、優生主義によって選択を迫られるとき、たとえそれがハーバーマスのいう消極的な介入であっても、そのこと自体を単一の選択として（一回限りの合意の対象として）取り上げて肯定的に評価の下せるものであるとは限らないのである。

---

60 武藤他・前掲報告者は「結婚を中心とした遺伝病差別への恐怖から、FAP の家の人々は、病名を極力隠し、社会との関係をできるだけ絶って、ひっそり暮らしてきた」（13 頁）と指摘する。

したがって、優生主義に選択を迫られる病気・障害には医療的アプローチだけでなく、優生主義がその人に背負わせずにいない二律背反的な意味づけそのものに対するもう一つのアプローチが必要となる。つまり、治療を受けとるための配分の平等の方法だけでなく、その価値基盤そのものを相対化し、「治せないときにそこに絶望しかないのではなく、より楽に生きるという方法があること」が示されねばならない[61]。さもなければ直面する差別は厳しいだろうし、さらに消極的優生主義は合理的配慮の不足（障害差別）をまねき、「インペアメント」を否定する差別的な広義の優生主義と医療を区別することはますます困難になるだろう。もちろん優生主義の前で、後者のアプローチを採用して病気・障害を一つの「個性」として受け入れることは容易ではないと思われる[62]。しかし、有効な治療法の開発される前から「らい」を「ハンセン病」と呼称変更してハンセン病患者による患者運動が行われていたことは、重篤な病気・障害であっても優生主義による意味づけが転換不可能ではないことを教訓として残したと思われる[63]。そしてこの意味づけの転換をもたらすのは、優生主義と医療が共有する基盤的価値に基づく配慮等の配分ではなく、優生主義に関わらずその人を端的に対等視することのできる匡正の平等の方法である。

第二に、子が発病するにせよしないにせよ、またそれが胚・胎児の取捨選択の結果であるにせよ、いずれにせよそれは優生主義に迫られた選択の結果であることである。つまり、子は「選択された生」を与えられる。サンデルは偶然的な「生の被贈与性」の考え方を提起してリベラル優生主義の操作的な選択を斥けるが、事例1の同性愛カップルの選択が論争を呼んだのはリベラリズムの選択をしたからではない。それは事例2の選択である。事例2の選択は遺伝病の遺伝子をもつ人を配偶

---

61 拓殖あづみ「遺伝子化された生を越える」同、加藤秀一編『遺伝子技術の社会学』所収、文化書房博文社、2007年、219頁。遺伝的とされる病気／障害をもつ4人へのインタビュー調査から、家族を巻き込む難しい選択が行われていることが紹介されている（210頁以下）。

62 大瀧敦子「ディスアビリティとインペアメントの間」拓殖、加藤編・前掲書所収、153-67頁。

63 スタンレー・スタイン『アメリカのハンセン病 カーヴィル発「もはや一人ではない」』勝山京子監訳、明石書店、2007年、208頁以下。患者会の役割について松原洋子「遺伝子・患者・市民」拓殖、加藤編・前掲書所収、73-6頁。

者としないという選択（遺伝病差別行為となる）と同じようにリベラルであり、優生主義的である。これに対し事例１の選択は優生主義と衝突する選択であり、この点でろうの異性愛者がろうの子をもちたいと考え家族五世代にわたりろうである配偶者を選択することと変わりがない。後者ではいずれにせよ優生主義の迫る重い選択からは逃れられないのであり、重篤な遺伝病の親をもつ人に「生」の偶然的な所与性を説くことは、本人に発症前診断を強いた上で子をもたない選択を迫ることになりうる。ろう者のカップルがろうの子をもちたいと考ええたのであれば、差別的にならずにこの選択を疑問視することはできないのであり、そのまま尊重されるしかない。

したがって、リベラル優生主義の選択を斥ける「生の対等性」の考え方は、サンデルのいう偶然的所与性におけるそれではないことになる。「生の被贈与性」は受精の偶然性を説くが、社会生物学によればそれは生存と繁殖の遺伝プログラムによって統制されており、これに対し本稿は人間文化の役割を強調した。つまり受精は文化の影響をうけ人為的に選択されうるものである。文化的な選択と偶然性の程度はそれぞれの場合で異なるとしても「生」は選択されており、中でも優生主義は一つの規範として人間の生殖の選択に影響力を及ぼしている。

前述のとおり、所与的な「生の対等性」は、初期人類が自己意識を獲得し他個体を抽象的な同一性において認識しうるようになっていたとき、言語なしの「共感」による傾向性から、集団内を平等化する個体間交渉をしたことにより成立した。それは各個体が偶然的に多様に出生することにおいて直ちに対等であるという意味ではなかった。もちろん、ヒトの自己意識は各自の善の追求の根拠ともなり、支配と従属の社会制度を発展させる力を与えただろう。しかし、つねにこれを抑制しようとする文化的・規範的な対等化の傾向性を人間社会はもっている。

重篤な疾患遺伝子をもつ夫婦が胚・胎児を取捨選択して病気のない子をもとうとする選択とこれを偶然に委ねようとする選択は、ともに優生主義と医療の目的に迫られたものである。前者の行為の具体的な意味は、子をもつことへの夫婦の深刻

な葛藤の緩和であると理解するしかないと思われる[64]。これを「障害の否定」であり「障害者の否定」ではないと正当化するのは、優生主義による優生主義のための象徴的な行為解釈であり、これに対する障害学の反論は説得力があると考える。他方で、後者の偶然に委ねる選択や事例１の選択は医療の目的と衝突する価値選択であるが、優生主義による良・不良の差別化を匡正する平等化の選択であると理解できる。しかし、事例２のリベラル優生主義の選択はまさしく差別化の選択であり、匡正の平等の源泉となる言語なしの「共感」に値しない。

６　おわりに

本稿はサンデルと同様にリベラル優生主義の選択は認められるべきではないと述べた。また、サンデルがリベラル優生主義の選択を各人に平等に保障しようと考えるのは間違いであると述べたように、本稿はサンデルに対し医療目的を根拠にして通常機能の回復を各人に平等に保障しようと考えるのは間違いであると論じた。もちろん病気・障害の症状・程度は様々であるから一概にそうであると断言できるとは思わない。ハンセン病のすべての患者が治療法の開発を待望したと考えられる。重篤な遺伝性の病気でも同じだろう。しかし、すべての患者の症状に有効な治療法が開発されるまでには治験の被害が避けられないのであり、患者間でさえ医療目的の価値が十分に共有されるまでには時間が必要である。遺伝子治療の安全性はつねに条件付きであるとされる[65]。また、そもそも患者が病気・障害を理由とする差別から逃れるために医療を受ける場合があり、例えばハンセン病の後遺症治療で

---

[64] 石川友佳子「着床前診断に関する一考察」斉藤豊治、青井秀夫編『セクシュアリティと法』所収、東北大学出版会、2006年、169-71頁。選択的中絶の場合も含めて原則の普遍化を目指すようなアプローチ（つまり先天的障害を中絶の適応事由として成文化することなど）が好ましくないことについて八幡英幸「医療・介護／介助のシステムと人間の倫理」『岩波講座哲学８生命／環境の哲学』所収、2009年、144頁。片山進、他「デュシェンヌ型筋ジストロフィーの遺伝子診断を受けたクライエントは着床前遺伝子診断についてどう考えているか」日本遺伝カウンセリング学会誌24巻２号、2004年、93頁以下は、遺伝子診断を受けた人への質問紙調査からその複雑な心中を読みとり、進歩する医療資源の利用に関して自己決定を行うためには適切なカウンセリング体制の充実が必要であるとしている。

[65] 横山輝雄「遺伝子論」『岩波講座哲学８生命／環境の哲学』所収、2009年、55-6頁。

は整形手術は機能回復を目的としないことがある。したがって、通常機能の不足も一つの価値であるとする観点から医療目的の価値が相対化されねばならない。こうして支配的な価値観に留保を付しうるところに、少なくとも匡正の平等の方法の意義を認めることができる。

配分的に患者の権利を手厚く保障する方法では理論的に足りない理由について、言い換えれば、なぜ匡正の平等の法論をわざわざヒトの社会性を参照して提出せねばならなかったかについて補足しておきたい。ひと言でいえばそれは実質的正義の議論が差別問題に対して有効であると思えなかったからである。実質的正義は各人への配分を問うが、差別は集団的次元で問題となっている。垂直的な平等論では差別とは特定個人への不合理な配分に他ならないが、いわゆる差別は１対１の財の割り当ての不平等に還元することはできず、少なくとも２対１の関係を必要として、集団からの排除を意味している。病気・障害をもつ人々が優生主義から選択を迫られるのは、この排除の働きが向けられているからである。ここに算術的な対等性の観点を導入して、この差別的な働きかけをまず止めようとしなければならない。それは根源的対等性を破る一方的な集合的加害行為である。他方において差異を認めることは、直ちにその財（価値あるもの・こと）の不足を意味しないはずである。他方における財の不足は対等性が破られていることを表しており、この結果の不平等に対して為すべきことは、被害補償と加害行為の中止、すなわち対等性の回復であり差別の匡正である。何らかの最善の被害補償が行われねばならないが、例えば「尊厳」や「人格性」を財として平等配分の対象であると考えることは非実践的であり暴論であると思われる。

この点で興味深い理論的対立が障害学にある。障害の「社会モデル」に関する「マイノリティモデル」と「ユニバーサルモデル」の対立である。後者によれば「社会モデル」に依拠する「障害差別禁止法」は障害（インペアメント）概念を拡げて、将来のそれを含め、万人をその受益者とする社会をつくりだすべきである。低床バスが普及すれば万人にとって快適であるように、障害者の包摂こそが万人にとって豊

かな社会を約束する[66]。たしかにそうであるが、これは合理的配慮を配分の平等の意味においてのみ理解するということではない。つまり、どのような障害をもっていても、あるいはもちうるとしても、社会はそれを補う手段を必ず提供するという約束はできない。それは「不釣合いな負担」を社会に課すものではないとされているとおり、配慮の合理性の基準は漸次に高度化されるだろうが、これは軽度から重度の障害へと次第に社会的に包摂されるということでは決してないからである。障害概念の拡大とはより軽度のそれを内包していくことであるが、実践的にはそれはより重度のそれの社会的包摂の結果として起こる。障害（インペアメント）を理由とする諸々の不利益の共通の経験に基づき、これを匡正されるべき差別被害であるとして人々が集合化することで（「マイノリティモデル」）、はじめて合理的配慮の必要性やその合理性の基準を問題にして、障害を排除する健常者中心の社会のあり方を相対化することができる。

性同一性障害をもつ人々にとって公衆浴場やトイレの利用は悩みの一つとなっている。前者は利用を控えるとしても、後者は男女共用であることが望ましいという[67]。公共のトイレは利用頻度も高く、トイレ利用は日常生活に不可欠な行為であるから、これは合理的配慮の対象となるべきであり、男女共用トイレの増設を推進すべきである（そうすれば性同一性障害をもつ人ももたない人もそれを利用するようになるだろう）。こうして結果的に配分の平等が促されるが、その内容を指示したのは匡正の平等の方法による性別二分の相対化であり、そして後者の目的は大まかな人としての対等性であり必ずしも結果の平等ではない。

目の見えない人が多ければ財政負担や地球環境に配慮して夜間街灯を消す[68]。耳の聞こえない人が多ければ手話を優先的な公用語とする。これはもはや障害者の包摂とは言えない。したがって「障害差別禁止法」の理念を超えているようでもある。法律は権利の明文化により少しずつ配慮の配分により平等化をもたらすものであ

[66] 川島・前掲論文 85-93 頁。
[67] 石田仁編『性同一性障害』御茶の水書房、2008 年、126、136-8 頁。
[68] 野沢和弘『条例のある街』ぶどう社、2007 年、48-9 頁。

らざるをえないとしても、しかし、明かりのない街が悪い社会であるのは、目の見える人が明かりのある夜に価値を付与してきたからにすぎない。この意味でその価値は相対化される。明かりのある夜の価値が目の見えない人に享受されないのであれば、明かりのない街も悪いものではないだろう。つまり明かりのない街をもう一つの価値とすることではじめて明かりのある夜の価値の共有された包摂的な社会が実現されるだろう。同様に手話が優先的な公用語となって不都合であるのは、聴者で手話能力をもつ人が少ないからである。この意味で音声言語の価値が相対化されてはじめて包摂的な社会へと歩み始めるだろう。

基本的潜在能力を平等な配分の対象とするアマルティア・センの方法は現代正義論の最良の達成であるとされている[69]。その理由は、不遇な人々の勘定しがたい潜在能力に敏感であることがロールズ的基本財の配分基準を流動化させるからである[70]。例えば家庭内で夫による暴力をうける妻の潜在能力が何であるかの認識は想像力に依存すると論じられているように[71]、潜在能力アプローチは配分の平等の基準である前に不遇な人々の集合的な善の発見方法になりうる。つまり、そこでは「差別からの自由」を達成させる潜在能力は何か、と問われている。

本稿の提起する根源的な平等の領域としての匡正の平等の概念は、霊長類社会学の一仮説に依拠する弱い仮説である。ホミニゼーションの過程が実証的に解明されていないので規範の始原を経験的に論じることは困難である。しかしながら、等しく人間的能力の産物として社会が規範化されているのであれば、不平等な共存原則を残す社会の中で個体の自由化だけでなく、個体間の平等化が目指されたと考えることはできる。後者を優先させるとき、そこでは善い社会とはまず不平等（差別）を匡正する社会である。

＊本稿は 2009～11 年度科学研究費補助金（基盤研究 C）研究課題番号 21530537 による研究成果の一部である。

69 川本隆史『現代倫理学の冒険』創文社、1995 年、80-93 頁。
70 セン・前掲書 227-33 頁。
71 マーサ・C・ヌスバウム『女性と人間開発』池本幸生、他訳、岩波書店、2005 年、296 頁。