

無我の正義論は可能か？

——仏教的自然法論序説（１）——

高 橋 文 彦

はじめに

私の法哲学的な出発点は、自然法は存在するはずだという信念にあった。それは、例えば「人を殺してはならない」といった規範は、時空を超えて妥当する普遍的な法として客観的に正当化できるはずだという強い確信であった。しかし、法哲学を勉強するにつれて、そのような確信が多くの学問的な批判にさらされていることを知った。あれから既に多くの時が流れたが、今ここで改めて問いたい。法実証主義全盛の現代にあって、果たして自然法論を「学問的な観点」から擁護することはできるのだろうか。

この法哲学上の大問題を検討するためには、まず「学問的な観点」とは何かを明らかにしなければならない。その際に参考になるのが、新カント派の法哲学者ラートブルフが提示した４つの考察方法である。ラートブルフによれば、「所与、すなわち、我々の体験の生のままの素材の中には、現実と価値とが混沌として入りまじっている⁽¹⁾。」この混沌とした所与を考察する際に我々が取り得る態度として、ラートブルフは、①価値盲目的態度、②価値関係的態度、③価値評価的態度、そして④価値超克的態度の４つを区別し、それぞれを次のように説明する⁽²⁾。

まず、①価値盲目的態度において、我々の精神は、その価値づける意識を遮

断することによって、「自然の王国」を作り出す。この態度は自然科学的思考の本質をなす。次に、②価値関係的態度においては、すべての文化的現象が、何らかの価値を妨げ、あるいは価値を促進するものとして、また価値を誤り、あるいは価値を実現するものとして考えられ、決して価値と無関係には考えられない。これは法学も含めた文化科学的方法的態度である。また、③価値評価的態度において、精神は、その価値づける意識を意識的に挿入することによって、「価値の王国」を作り出す。例えば、倫理学はこの考察態度を取る。そして最後に、④価値超克的態度とは宗教的態度であり、宗教とは存在するすべてのものの究極的肯定である。したがって、「宗教は反価値の超克——それによって必然的に同時に、その対立物としてのみ考えられる価値の超克を意味する。価値と反価値は同様に妥当し (gleich gültig)、したがってどちらでもよい (gleich gültig) ものである⁽³⁾。」

さて、ここで本稿が依拠すべき「学問的な観点」に話を戻そう。仮に学問と信仰を対比的に捉えたとすれば、①価値盲目的態度、②価値関係的態度、そして(せいぜい)③価値評価的態度までが学問的な考察態度であり、④価値超克的態度は信仰の領域に属すると考えられよう。しかしながら、伝統的な自然法論の系譜を見ても、また宗教的な過激派がテロを繰り返す今日の政治状況を見ても、宗教的な観点なしに法と正義について真剣に論じることはほとんど不可能であると思われる。そこで、本稿では問題を設定し直して、狭義の「学問的な観点」を超えた価値超克的態度をもあえて考察の視角に取り込み、とりわけ最近の仏教思想をも参照しながら、新たな自然法論の可能性について試論的な考察を加えてみたい⁽⁴⁾。

1. キリスト教と仏教に共通する「自然法」？

時空を超えて妥当する「自然法」について考察を始めるにあたって、少々乱

暴な比較をさせていただきたい。キリスト教と仏教が共有する「自然法」は存在するだろうか。この問いは、それぞれの宗教がもつ深遠な教義の体系を無視して、単に教典・経典の字面における表面的な共通点を探し出すことを求めているとすれば、確かに乱暴である。しかし、ここでは考察の最初の手がかりとして、まず表面上の類似点に着目してみたい。そして次に、その背後に潜む相違点を指摘することにしよう。

キリスト教と仏教に共通する「自然法」は存在するかという問いに対して、私のような宗教の素人がまず思いつく答えは、モーセの「十戒」と仏教の「五戒」が共有しているかに見える戒律である。仏教の五戒とは、「不殺生戒」「不偷盜戒」「不邪淫戒」「不妄語戒」「不飲酒戒」であり、在家の信者が守るべき基本的な戒律とされる。一見すると、この5つの戒律のうち最初の4つは、モーセの「十戒」における「殺してはならない」「盗んではならない」「姦淫してはならない」「隣人に関して偽証してはならない」にほぼ対応しているように思われる。しかしながら、これらの戒律の背後にある宗教的な世界観を考慮すれば、両者の間にはときとして決定的な相違点が存在することに気がつく。例えば、モーセの「十戒」における「殺してはならない」は殺人の禁止として理解される。これに対して、仏教の「不殺生戒」は、生き物を殺さないことを要求しており、その対象は人間に限定されない。

それでは、「善をなせ、悪をなすな」という道徳原理はどうだろうか。この原理はキリスト教と仏教が共有している「自然法」だと言えるであろうか。パリ語の仏典『ダンマパダ (Dhammapada)』には、「すべて悪しきことはなさず、善いことを行い、自身の心を浄めること、——これが諸の仏の教えである⁽⁵⁾」という詩句が見出される。『ダンマパダ』の漢訳『法句経』では、この詩句は「諸悪莫作／衆善奉行／自淨其意／是諸仏教」と訳され、伝統的に「七仏通誡偈」と呼ばれている⁽⁶⁾。「七仏通誡偈」とは、釈迦を含む7人の仏（いわゆる「過去七仏」）が共通して説いた教えという意味である。ところで、これとよく似た

原理は、キリスト教自然法論を代表する神学者トマス・アクィナスの『神学大全』（第2部の1、第94問題）にも見出される。少々長くなるが、引用しよう。

端的に言って、[思弁理性によって] 第一に把捉されるのが有（ens）であるごとく、行為・働きに秩序づけられているところの実践理性によって第一に把捉されるのは善（bonum）である。…したがって、実践理性における第一原理は善の観念（ratio boni）に基づくものであり、善の観念とは、すなわち、〈善とは、すべてのものが欲求するところのものである〉というものである。それゆえ、「善は為すべく、追求すべきであり、悪は避けるべきである」というのが法の第一の規定・命令である（Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.）。そして、自然法の他のすべての規定は、この規定に基づいて成立するものであり、…⁽⁷⁾。

トマスの自然法の第一原理は、「七仏通誡偈」の前半部分にほぼ対応している。しかし、後半部分は大きな相違をもたらす。仏教研究者の魚川祐司によれば、「…「七仏通誡偈」にふれるテーラワーダ僧侶の説法では、この偈でいちばん大切なのは、第三句の「己の心を浄めること」であって、「悪を為さず善を行うこと」は、そのための基礎であるとしばしば説かれる…⁽⁸⁾。」その理由は何だろうか。「…仏教の世界観からすれば、そうした[人々が共有している]物語は原因や条件による一時的な現象として形成されたもの（縁生のもの）に過ぎないから、そうした概念に基づいて形成される「善悪」の規準も、条件が変わればコロコロ変わっていく。…／要するに、「善と悪」という区分は基本的には物語の世界に属するものであり、そして解脱とは愛執のつくりだすそうした全ての物語から解放されることであるのだから、その境地には通常の意識で私たちが想定するような「善」も「悪」も、存在し得ないということだ⁽⁹⁾。」

要するに、諸行無常の世界においては、善悪の絶対的規準は存在しないのである。もしこの理解が正しいとすれば、トマスの自然法の第一原理と「七仏通誡偈」との間に単純な対応関係を認めることはできない。

以上において、異なった宗教間に共通する「自然法」を見出すことは予想以上に困難であることを、不十分ながらも例証できたかと思う。ここで考察の方向を転じて、メタ法価値論（メタ倫理学）的な観点からの自然法批判を取り上げ、20世紀を代表する法実証主義者ケルゼンが批判の主要な論拠とする「存在と当為の二元論」について検討してみよう。

2. 「存在 (Sein)」と「当為 (Sollen)」をめぐる問題

(1) 新カント派の方法二元論

メタ法価値論（メタ倫理学）に関する議論は抽象的になりがちなので、具体例を用いて考えたい。例えば、「人を殺してはならない」という規範があらゆる時代のあらゆる地域であらゆる人々に承認されてきたとしよう。この事実によって、「人を殺してはならない」という規範の普遍的な妥当性を論理的に証明することはできるであろうか。新カント派の法実証主義者ケルゼンは、その可能性を次のように全面的に否定する。

何物かがあるという事実から、それがあるべきである、なされるべきである、あるいはそれがあるべきではない、なされるべきではないということは出てこない。大魚が小魚を本当に食べてしまうという事実は、その魚の行動が良いとも悪いともいっていない。「存在」から「当為」への、自然の事実から道徳的ないし法律的な価値への論理的推論というものはないのである⁽¹⁰⁾。

ケルゼンは、このような「存在と当為の二元論」を前提としながら、自然法論は「存在（事実）」から「当為（価値）」を導くという論理的な誤りを犯していると徹底的に批判するのである。ちなみに、この二元論は新カント派の共通認識であって、例えばラートブルフも次のように述べている。「現実から価値を導き出すことのこの不可能性は（…）しかし論理的関係を示し因果関係を示すものではない。…存在事実と価値判断の間の因果的關係はここでは論点ではなく、むしろ存在と価値の論理的関係が論点なのである⁽¹¹⁾。」

しかしながら、ケルゼンにせよ、ラートブルフにせよ、「存在と当為の二元論」を方法論的な前提として議論を展開しており、この前提自体を論理学的に証明してはいない。そこで、疑問が生じる。「存在と当為の二元論」自体は果たして論理学的に証明することができるのだろうか。

（２）「存在と当為の二元論」の論理学的証明

「存在と当為の二元論」を形式論理学的な証明しようとする試みについて、簡単に触れておこう。従来の論理学（古典論理学）は、事実（存在）を述べる命題間の推論は扱えるが、規範（当為）を含む推論は扱うことができない。後者を扱うことができるのは、「義務論理（deontic logic）」と呼ばれる特殊な論理学である。1970年代以降、この義務論理の構文論的体系と形式的意味論を用いて、「存在と当為の二元論」を論理学的に証明する試みが次々になされた。その結果、純粋な事実命題（存在命題）だけから成る無矛盾な集合からは、恒真ではない純粋な規範命題（当為命題）を導くことはできないという定理が、形式意味論的に証明されたのである⁽¹²⁾。しかしながら、この証明によって、ケルゼンの主張が論理学的に正当化されたと結論づけてよいだろうか。

「存在と当為の二元論」が定理として成り立つためには、一つの条件が満たされていなければならない。それは、その義務論理の体系が、「存在」と「当為」を橋渡しするような公理を一つも含んでいないという条件である。例えば、「X

は最大多数の最大幸福をもたらす」という事実と「Xを実現すべきである」という規範を結びつけるような公理があるならば、その体系においては事実から規範を導くことが論理的に可能となる。功利主義とは、このように「快樂」あるいは「幸福」を基底概念として道德の体系を構築しようとする自然主義的な立場なのである。

しかし、周知のように、功利主義は少数者の権利を無視しかねないなど、多くの難点をかかえている⁽¹³⁾。私自身も功利主義には疑問を感じてきたので、かねてより「快樂」や「幸福」に代わる別の基底概念に注目してきた。それは「欲する」の名詞形である「意欲 (Wollen)」の概念である。それでは、この「意欲」の概念を基礎とする道德原理とは、一体どのようなものだろうか。この問いに対する答えは複数ありうるが、その一つが、「人にしてほしいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」という「黄金律」である⁽¹⁴⁾。そこで、この「黄金律」を手がかりにしながら、「意欲」から「当為」を導く試みについて検討してみたい。

3. 「意欲 (Wollen)」から「当為 (Sollen)」を導く試み

(1) キリスト教の「黄金律」

まず、『新約聖書』における「黄金律」に注目しよう⁽¹⁵⁾。「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」というイエスの言葉はあまりにも有名であり、キリスト教の世界では伝統的に「黄金律 (the Golden Rule)」と呼ばれている。『新約聖書』において、「黄金律」は2回現れる。「マタイによる福音書」では「山上の説教」の中で (7.12)、また「ルカによる福音書」では「平地の説教」の中で (6.31)、イエスは「黄金律」を述べている。やがて、この福音書の「黄金律」は、ストア学派の自然法思想と出会うことによっ

て、キリスト教自然法論において中心的な地位を獲得していく。

この過程で決定的な役割を果たしたのが、初期キリスト教の教父たちである⁽¹⁶⁾。彼らは異教徒に対してキリスト教を弁証するに際して、自分たちが学んだギリシャ哲学の思想を援用した。ストア学派においては、人間は小宇宙であり、誰もが宇宙理性としての「ロゴス」を分有していると考えられた。例えば、ストア学派の哲学者キケロは、「自然によって理性（ロゴス）を与えられている者には、正しい理性も与えられており、したがって、命令および禁止という形における正しい理性である掟も、やはり与えられている⁽¹⁷⁾」と述べている。ギリシャ哲学を学んだ後にキリスト教に改宗した「護教家」ユスティノスは、このストア学派の「ロゴス」の観念に依拠しながら、次のように主張している⁽¹⁸⁾。「ストア派の人々は正しい道德律を確立しましたし、ある詩人たちもそうです。それは、全人類にロゴスの種子が植えつけられているからです。」「哲学者であれ、立法家であれ、彼らが正しく論じ表明したものはすべて、ロゴスの一部を見出し、観想することによって成し遂げられたものなのです。彼らはキリストであるロゴス全体を知らなかったので、しばしば互に対立しあうのです。」ここには「キリスト＝ロゴス全体」という独自の思想が見られるとはいえ、ユスティノスがストア哲学の「ロゴス」の観念を踏まえていることは明らかであろう。

ストア哲学の影響を受けた教父たちは、イエスが説いた「黄金律」を不変的かつ普遍的に妥当する律法として捉えるようになる。既にユスティノスは、すべての人類に与えられた正義の掟として「黄金律」に言及しているが、聖書解釈の観点から重要な貢献をしたのはオリゲネスである⁽¹⁹⁾。オリゲネスは使徒パウロの書簡「ローマの信徒への手紙」に注目する。この手紙において、パウロは次のように書いている。「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも、自分自身が律法なのです。こういう人々は、律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています。

彼らの良心もこれを証ししており、また心の思いも、互いに責めたり弁明し合って、同じことを示しています。」(2.14-15) このパウロの言葉に対して、オリゲネスは次のような注解を与えている。「私の思いますには、心に記されていると言われているこの〔律法〕は、すべてが自然的な公正に帰されている、福音の律法と合致するものです。実際、人々が自分に対してして欲しくないことを、他の人々にしてはならないことほど自然の感情に近いものがあるでしょうか⁽²⁰⁾。」このように、オリゲネスがパウロのいう「心に記された」律法の定式化と考えたのは、否定形の「黄金律」であった。

このオリゲネスの聖書解釈はキリスト教自然法論の重要な源流として位置づけられる⁽²¹⁾。やがて、「黄金律」を「心に記された」自然法として捉える立場は、ストア的な聖書解釈とともに、古代キリスト教最大の神学者アウグスティヌスに継承されていく。中性スコラ哲学においても、「黄金律」は自然法としての地位を保持し、グラティアヌスやボナヴェントゥラもまた「黄金律」が自然法の根本原理であることを明言している。確かに、アルベルトゥス・マグヌスおよびトマス・アキナスにおいては、「黄金律」への言及は控えめであり、むしろ前述の実践理性の第一原理「善は為すべく、追求すべきであり、悪は避けるべきである」を自然法の根本規定として位置づけている。しかしながら、「黄金律」を自然法として捉える思想は、カトリックの世界を超えて、宗教改革者ルターによっても唱えられ、やがて世俗化された近代自然法論においても多くの支持者を見出すことになる。

ところで、「黄金律」は、『新約聖書』においては「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」という肯定形で定式化されている。これに対して、『論語』の顔淵篇および衛霊公篇には、「己の欲せざる所、人に施すことなかれ」という否定形の「黄金律」が見られる。確かに、この両者の対比は目を引く。このため、ときとしてこの肯定形と否定形の「黄金律」を対立的に捉えることによって、キリスト教と儒教における人間観の違い、さ

らには西洋と東洋の考え方の違いを説明しようとする論者が現れる⁽²²⁾。しかしながら、「旧約聖書続編」の「トビト記」には、「自分の嫌なことは、ほかのだれにしてもしてはならない」(4.15)という否定形の「黄金律」が現れる。また、ラテン語の格言「自分が人にしてほしくないことは、人にするな (quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.)」は、西洋においても古くから知られており、例えばホッブズは『リヴァイアサン』において第一の基本的な自然法から出発して、全部で19の自然法を個別に演繹した後で、「自然法を容易に検査する法則」として否定形の「黄金律」を挙げている⁽²³⁾。儒教の世界においても、当然のことながら、否定形だけでなく肯定形の「黄金律」もまた知られており、中国宋代に著された『北溪字義』では、「忠恕」の解説中に否定形と肯定形の両者が明記されている⁽²⁴⁾。要するに、「黄金律」の肯定形と否定形は、洋の東西を問わず見られるのである。この事実を踏まえるならば、両者を対立的に捉えることに思想史的な意義を見出すことはできない。

(2) カントにおける「意欲」と「当為」

カントによる「黄金律」批判について論じる前に、まず肯定形および否定形の「黄金律」の論理構造をそれぞれ次のように図式化してみたい。

私は他人にXをしてもらいたい⇒私は他人にXをすべきである。

私は他人にXをしてもらいたくない⇒私は他人にXをすべきでない。

このように図式化すると、「黄金律」が「意欲 (Wollen)」から「当為 (Sollen)」を導く定式であることが明瞭になるであろう。

さて、カントは「意欲」と「当為」の関係をどのように考えたのであろうか。『純粹理性批判』の中でカントは次のように述べている。「私をして「欲する (Wollen)」にいたらしめる自然的根拠がいかに数多くあろうとも、また感性的

刺戟がどれほど多くあるにせよ、これらのものはついに「べし (Sollen)」を生ぜしめない。かかるものによって生じるのは、必然的な「欲する」どころでなくて、常に条件付きの「欲する」にすぎない…⁽²⁵⁾。」この引用文を理解するためには、必然的な「欲する」と、条件付きの「欲する」との対比について、若干の説明が必要かもしれない。

具体的に説明しよう。雨が降っているにもかかわらず、傘をささないならば、雨に濡れるだろう。この経験則を前提として考えれば、「もし雨に濡れたいくなければ (Wollen), 傘をさすべきである (Sollen)」という「仮言命法」が成立する。しかし、この「当為」は、カントが求める必然性を欠いている。実際、雨に濡れてもよい、あるいはむしろ雨に濡れたいという「意欲」をもつ人もいるかもしれない。したがって、雨に濡れたくないという「意欲」に必然性はなく、そこから導かれる「当為」も必然性をもたない。

それでは、カントは「黄金律」をどのように評価しているであろうか。カントは『道徳形而上学原論』の脚注において次のように述べている。少々長くなるが、引用しよう。

「君に対してなされるのを欲しない云々 (quod tibi non vis fieri etc.)」という取るに足らぬ言辞を、規準あるいは原理としてここに適用できるなどと考えてはならない。…このようなものは、とうてい普遍的法則たり得るものでない、そこには自分自身に対する義務の根拠も、また他人に対する愛の義務の根拠も含まれていないからである（他人に対して親切を尽くさなくても済むものなら、他人が自分に対して親切でなくても結構である、という考え方を喜んで承認するような人はたくさんいるからである。）さらにまた上掲の言句は、人間が責任をもって相互に果すべき義務の根拠を含むものでない。犯罪者は、彼を処罰しようとする裁判官に対し、かかる言葉を楯にとって、自分の無罪を証明するかもしれないからである、

等々⁽²⁶⁾

ここでカントは「黄金律」を「取るに足らぬ言辭」と評価している。このカントの「黄金律」批判については、多くの論者が言及しているが、ここではロールズのコメントを引用しよう。

カントが言いたかったにちがいないことは、理性的であろうとするなら、犯罪者は裁判官の行為を自分の状況や罰せられたくないという欲求からではなく、CI手続き [= 定言命法手続き] に一致した推論によって見積もらなければならない、ということである。黄金律が間違っているのは(…)、それが言われている形では、私たちが十分に考え抜く上で、自然な傾向性と特定の具体的な状況が不適切に大きな役割を演じることが許されてしまう、という点である⁽²⁷⁾。

要するに、ロールズによれば、カントは「黄金律」においては「自然な傾向性と特定の具体的な状況」の影響が排除されないが、「定言命法」においては排除されると考えていたのである。ロールズはカントの思想を発展的に継承する。瀧川裕英が的確に指摘しているように、「この定言命法における情報制約の対応物は、[ロールズの]『正義論』では「無知のヴェール」と呼ばれ⁽²⁸⁾」ることになる。

(3) 情報の制約および「意欲」の限定

ここで議論を整理しよう。カントによれば、自然な傾向性に影響された特定の個人がいだく条件付きの「意欲」から無条件の道徳的な「当為」を導くことはできない。したがって、「自然な傾向性と特定の具体的な状況」の影響を排除せずに、「意欲」から「当為」を導こうとする「黄金律」は、道徳の普遍的

法則とはなりえない。他方、「定言命法」においては、「自然な傾向性と特定の具体的な状況」の影響が排除されるという。それでは、どのようにして排除されるのであろうか。

念のために、「定言命法」について確認しておこう。カントは「定言命法はただ1つだけである」と明言しながら、実は3つ（派生的なものも含めれば5つ）の定式を提示している。ここでは、第一定式のみを取り上げる。それは次の命法である。

君は、〔君が行為に際して従うべき〕格律が普遍的法則となることを、
当の格律によって〔その格律と〕同時に欲しうるような格律に従っての
み行為せよ。(Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen
kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.)⁽²⁹⁾

この定式において私が注目したいのは、「普遍的法則となる」および「欲しうる (wollen können)」という表現である。まず、前者の普遍化によって、「特定の具体的な状況」に関わる情報が格律から排除される。このことは明らかだろう。次に、後者の意欲可能性によって「自然な傾向性」が排除される。なぜだろうか。それは、この定式における「意欲」の主体は、傾向性に影響された「君」ではなく、理性的存在者としての「君」だからである。例えば、「自分の気楽な境遇に気をよくして、恵まれた自然的素質の拡張や向上に努めるよりは、むしろ快楽に耽るほうがよい」と思っている人がいたとしよう。カントによれば、「彼とても理性的存在者であるからには、自分のうちに蔵せられている一切の能力が開発されることを欲しないわけにはいかない…⁽³⁰⁾。」このように、カントは「当為」の基礎となる「意欲」を理性的存在者の「意欲」に限定している。

それでは、ロールズはこのカントの思想をどのように発展的に継承したので

あろうか。まず、正義の諸原理を選択する際に、すなわち「当為」を導く際に、「特定の具体的な状況」に関わる情報を排除するために考案されたのが、情報制約装置としての「無知のヴェール」である。ロールズはこれを次のように説明している。

…この状況 [= 原初状態] の本質的特徴のひとつに、誰も社会における自分の境遇、階級上の地位や社会的身分について知らないばかりでなく、もって生まれた資産や能力、知性、体力その他の分配・分布においてどれほどの運・不運をこうむっているかについても知っていないというものがある。さらに、契約当事者たちは各人の善の構想やおのおのに特有の心理的な性向も知らない、という前提も加えよう。正義の諸原理は〈無知のヴェール〉に覆われた状態のままで選択される⁽³¹⁾。

次に、カントの「理性的存在者」に対応するのが、ロールズの原初状態における契約当事者、すなわち「合理的でかつ相互に利害関心を持たない⁽³²⁾」契約当事者である。もっとも、ロールズが「合理的」という形容詞で表現する概念は、カントのいう「理性的」よりもかなり狭い。ロールズによれば、「合理性の概念は可能な限り狭く——所与の目的を達成するために最も効率的な手段をとることという、経済理論の標準的な意味で——解釈されなければならない⁽³³⁾。」このように、ロールズは原初状態において契約当事者がもちうる情報を「無知のヴェール」によって制限し、その「意欲」を「合理的でかつ相互に利害関心を持たない」契約当事者の「意欲」に限定した上で、彼らに正義の諸原理を選択させるのである。

ところで、「意欲」から「当為」を導くに先立って、「意欲」の主体に制約を課し、「意欲」を限定するという発想は、既に中国宋代の儒学者である朱子にも見られる⁽³⁴⁾。前述のように、『論語』には「己の欲せざる所、人に施すこと

なかれ」という否定形の「黄金律」が現れるが、朱子によれば、「欲する所」あるいは「欲せざる所」から「当為」を導くためには、まず「意欲」の主体が「理」を窮め「心」を正さなければならない。『大学或門』において「絜矩の道」（＝「恕」）を解説する際に、朱子は次のように述べている。

若し理において未だ明かならざる有りて、心未だ正しからざるあれば、則ち吾の欲する所は未だ必ずしもその当に欲すべき所にあらず。吾の惡む所は未だ必ずしもその当に惡むべき所にあらず。乃ちこれを察せずして遽かにこれを以て人に施すの準則と為さば、則ち其の意は公なりといへども、事は則ち私なり⁽³⁵⁾。

この朱子の主張は、当然のことながら、『大学』で説かれている「八条目」⁽³⁶⁾、すなわち、〈格物→致知→誠意→正心→修身→齊家→治国→平天下〉という段階的な教育プログラムを踏まえている。要するに、朱子によれば、「格物致知」によって「理」を窮め「心」を正したときにのみ、「自然な傾向性と特定の具体的な状況」の影響を受けずに、「己の欲すべき所」あるいは「己の欲すべからざる所」から「人に施すの準則」つまり「当為」を導き、「絜矩の道」を実践することができるのである。

以上において、「意欲」から「当為」を導くいくつかの試みを概観してきた。実は、これらの試みはいずれも理論的難点をかかえている。しかしながら、その検討は後回しにして、次節においては、正義論と正面から敵対するエゴイズムについて考察を加えることにしたい。

（未完）

注

- （１） グスタフ・ラートブルフ（田中耕太郎訳）『法哲学』（東京大学出版会、1961年）105

無我の正義論は可能か？

頁。なお、訳文を一部改変した。本稿において邦訳を引用する際には、訳文を適宜改変することがあるが、煩雑さを避けるため、注記は最小限にとどめる。

- (2) 参照、同書 105-107 頁。
- (3) 同書 107 頁。例えば、「善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という親鸞の悪人正機説も、価値超克的態度に基づくものと言えよう。
- (4) 本稿は、2017 年 3 月 26 日に九州大学で開催された「九州法理論研究会」における報告「〈私〉の正義論は可能か？—「意欲」から善悪の彼岸へ？—」の原稿に、若干の加筆・修正を施したものである。
- (5) 中村元訳『ブッダの真理のことは・感興のことは』（岩波文庫、1978 年）36 頁。
- (6) 参照、同書 105 頁、友松圓諦『法句経』（講談社学術文庫、1985 年）340 頁。
- (7) トマス・アクィナス（稲垣良典訳）『神学大全 13』（創文社、1977 年）72 頁。なお、訳文中に、適宜、原語を挿入した。
- (8) 魚川祐司『仏教のゼロポイント—「悟り」とは何か』（新潮社、2015 年）74 頁。
- (9) 同書 66-67 頁。
- (10) ハンス・ケルゼン（上原行雄訳）「科学の法廷における自然法論」ケルゼン選集 5『正義とは何か』（木鐸社、1975 年）61-62 頁。
- (11) ラートブルフ・前掲書（注 1）115 頁。
- (12) 参照、高橋文彦「「存在」・「当為」・義務論理」『法哲学年報 1985 年度 法哲学と社会哲学』（有斐閣、1986 年）89-98 頁。
- (13) 功利主義がはらむ難点は、法哲学・倫理学のどの教科書にも書かれているが、ここでは、マイケル・サンデル（鬼澤忍訳）『これからの「正義」の話をしよう』（ハヤカワ文庫、2011 年）第 2 章を挙げておく。なお、功利主義を強力に擁護する最近の文献としては、安藤馨『統治と功利——功利主義リベラリズムの擁護』（勁草書房、2007 年）が注目に値する。
- (14) 参照、高橋文彦「キリスト教の「黄金律」と私の研究テーマ」『白金法学会報』第 16 号（2012 年）61 頁。
- (15) 参照、高橋文彦「キリスト教自然法論と「黄金律」（1）」『西南学院大学法学論集』第 32 巻第 2・3 号（1999 年）73-128 頁。
- (16) 参照、高橋文彦「「黄金律の倫理と論理」——普遍的倫理復権のための手がかりをもとめて——」『研究助成報告論文集（第 10 集）』（財団法人上廣倫理財団、2000 年）51 頁。
- (17) キケロ（中村善也訳）「法律について」『世界の名著 14 キケロ エピクテトス マルクス・アウレリウス』（中央公論社、1980 年）143 頁。
- (18) 参照、小高毅『古代キリスト教思想家の世界——教父学序説』（創文社、1984 年）76-77 頁。

- (19) Cf. Olivier du Roy, “The Golden Rule as the Law of Nature, from Origen to Martin Luther”, in: Jacob Neusner and Bruce Chilton (eds.), *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions* (Continuum, 2008), pp. 89–90.
- (20) オリゲネス（小高毅訳）『ローマの信徒への手紙注解』（創文社，1990年）108頁。
- (21) Cf. Roy, *op. cit.*, pp. 91–95.
- (22) 例えば、伊藤整「近代日本における「愛」の虚偽」『近代日本人の発想の諸形式』（岩波文庫，1981年）139頁以下。
- (23) 参照、ホッブズ（永井道雄・宗片邦義訳）「リヴァイアサン」『世界の名著 28』（中央公論社，1979年）184頁。
- (24) 参照、陳淳（佐藤仁訳）『朱子学の基本用語——北溪字義訳解——』（研文出版，1996年）120–121頁。
- (25) カント（篠田英雄訳）『純粹理性批判（中）』（岩波文庫，1961年）220頁。
- (26) カント（篠田英雄訳）『道徳形而上学原論』（岩波文庫，1960年）105–106頁。なお、訳文中に原語を挿入し、一部の表記を改変した。
- (27) ジョン・ロールズ（坂部恵監訳）『ロールズ 哲学史講義 上』（みすず書房，2005年）296頁。
- (28) 瀧川裕英「公共性のテスト——普遍化可能性から公開可能性へ」井上達夫編『公共性の法哲学』（ナカニシヤ出版，2006年）31頁。
- (29) カント・前掲書（注26）85頁。なお、訳文の後にドイツ語原文を挿入した。
- (30) 参照、同書 89–90頁。
- (31) ジョン・ロールズ（川本隆史他訳）『正義論 改訂版』（紀伊国屋書店，2010年）18頁。
- (32) 同書 20頁。
- (33) 同書 20頁。
- (34) 参照、高橋・前掲論文（注16）54–56頁。
- (35) 『朱子四書或問索引』（広島大学文学部中国哲学研究室，1955年）487頁。
- (36) 参照、金谷治訳注『大学・中庸』（岩波文庫，1998年）34頁。