

ベイシック・インカムと社会哲学(2)

——ドゥウォーキン，セン，マルクス——

角 田 修 一

1. ドゥウォーキンの資源平等論
2. アマルティア・センの能力平等論
3. マルクスの社会哲学とベイシック・インカム

前稿（本誌第61巻第1号所収）は、ベイシック・インカム構想の4つの特徴、すなわち(1)すべての個人を対象に(2)無条件で(3)国家が(4)最低生活保障金額を貨幣支給する、を検証するために、現代社会哲学を代表するJ・ロールズの現代リベラリズム、R・ノージックのリバタリアニズム、M・サンデルの共和主義政治哲学をとりあげ、比較検討を試みた。これにより、現代社会哲学における考え方の違いが明らかになると同時に、ベイシック・インカム構想の問題点もまた浮かび上がってきた。

本稿は、これに続けて、1ではR・ドゥウォーキンの資源平等論、2ではアマルティア・センの能力平等論、3ではK・マルクスの社会哲学からベイシック・インカム構想の意義と問題点を考える。

1. ドゥウォーキンの資源平等論

1.1 平等な配慮と尊重の権利

ドゥウォーキン（Ronald Dworkin, 1931—, オックスフォード大学, ニューヨーク大学）は、1977年に『権利論』を著し、2000年には平等について1981年から1999年にかけて書いた論文を収めた『至高の徳：平等の理論と実践』（邦訳名『平等とは何か』）を出版している。

ドゥウォーキンは、人びとは彼らを統治する政治に対して「平等な配慮と尊重（equal concern and respect）」を求める権利を有すると考える。平等の正しい説明はそれ自体が哲学上の難問であり、平等という理念自体が「絶滅危惧種」である。しかし、「平等な配慮」は、「資源の平等」と彼がよぶところの「実質的平等の1形態」を政府が目指すべきことを要求する。そして、ドゥウォーキンは、資源のなかに自由を含めることにより、自由と平等を一体のものとする。

ロールズの正義の2原理を検討する論文のなかで、ドゥウォーキンはつぎのように述べている。特定の財の分配において、より恵まれている人びとに対して高い地位や威信を付与する平等は、ロールズの正義の第2原理（「機会の公正な平等という条件のもとで全員に開かれた職務と地位に伴うもの」）によって説明される。しかし、ロールズは、もう1つの種類の平等の方がより基本的な平

等であると『正義論』で明言している。その平等とは、「人びとに対して、彼らの社会的地位に関わりなく払われなければならない尊敬に関する平等である」（Rawls1999, 第8章第77節）。ロールズはこの意味での平等は正義の第1原理（「平等な基本的諸自由からなる枠組みへの同一の請求権」）の優先権によって規定されるとしているのであるが、ドゥウォーキンによれば、平等な尊敬は「高度に抽象的な権利」である。平等に関してはいくつかの代表的な観念が存在する。たとえば、功績の考慮、所得や地位の絶対的平等、全国民の平均的福祉の増大などという観念があるが、どの観念を採用するかにより政治理論も異なってくる。しかし、「平等な配慮と尊重への権利はこれらの観念よりも抽象的な観念である」（Dworkin1977, p.180, 訳238ページ）。

ロールズが想定する「原初状態」は、じつは「平等な配慮と尊重に抽象的権利を適用させるためによく描かれたものである」。したがって、「この抽象的権利は、ロールズの深い理論の基本概念として理解されなければならない」（Ibid., p.181, 訳239ページ）。あるいは、この権利は契約というロールズの理論装置において「すでに前提されている権利である」（ibid.）というべきである。

「それゆえ、公正としての正義は、すべての男女が平等な配慮と尊重を受ける自然権という想定にもとづいているのであり、しかも人間は、生まれや性格あるいは功績や何らかの長所のゆえにではなく、一定の計画を立て、正義を実行する能力をもった人間（human beings）として端的にこの自然権を有するものと考えられている。（中略、しかも）これはロールズのテキストからかなり明白に読み取れる」（Ibid., p.182, 訳240ページ）内容である。

以上のように、ドゥウォーキンの平等主義は、まずもって人はみな平等に配慮され尊重される権利を有するというものである。そのうえで、分配的正義についてはどのように考えられるのか。

1.2 福祉平等主義の批判と資源平等主義

分配的平等には福祉（welfare）平等論と資源（resources）平等論という2つの理論がある。福祉平等論には2つのグループがある。その1つは、ある人の選好や目的や企図を実現する際の平等のために、「成功における人びとの差異の程度がそれ以上は減少しなくなる時点に至るまで資源の移転を行うことを推奨する」成功理論である。もう1つは「意識状態論」であって、初期の功利主義者の言う快樂などを含めた広い範囲の「喜び（enjoyment）」の量ないし程度に福祉の平等を求めるものである。ドゥウォーキンは、これらの福祉平等論は、福祉の内容について意見は異なるが、それらの内容とは区別された公正な分配に関する独立した理論を前提にしなければならない、と批判する。

それでは資源の平等とは何か。「資源の平等とは、どのような資源であろうと、個人によって私有される資源に関する平等のことである」。ただし、ここでは政治権力の平等は別個に論じられるべきで、差し控えるとされている。そのなかには「公的に、あるいは共同で所有される資源に対する権力の平等」が含まれる。

ドゥウォーキンによれば、資源の平等について何らかの魅力ある理論を展開しようとすれば、市場の観念を中心に置かねばならない。市場はきわめて多様な財やサービスの価格を決定する装置である。ドゥウォーキンは、ワルラス流の競売市場をつうじて限られた資源が平等に分割される状態を想定する（「平等な競売という装置」Dworkin 2000, p.71, 訳101ページ）。

こうして、初期状態において平等に配分された資源にもとづいて人びとは労働し生活する。そ

の過程で人びとのあいだに能力の相違によるさまざまな不平等が生じる。このことは仮想保険市場とそれへの保険金の支払い（所得税のようなもの）による「資源の定期的再分配」を必要とする、とドゥウォーキン¹⁾は言う。

1.3 資源の平等における自由の場所

資源の平等という観念は、「他人に割り当てられた財産を誰もうらやむことのない分配がなされるべきだ、ということである」(Ibid., p. 139, 訳193ページ)。この場合、資源の理想的な平等主義的配分によっても、人びとの福祉や幸福の程度は人によって異なるので、資源の平等は福祉の平等を意味しない。資源の平等という考え方で、何らかの適正な自由観念とを調和させたいと願うならば、理想的配分の中に初めから自由を含める一段階からなるような、「平等にとって本質的に重要なさまざまな自由の明細を含まなければならない」(ibid., p. 146, 訳201ページ)。

もっとも抽象的な平等主義原理は、共同体がそのメンバーを平等な配慮をもって取り扱うことである。そのうえで、資源の平等が提案される。「資源の平等は、ある一定の条件のもとで執り行われる競売が平等な配慮を実現することを提案する」(Ibid., p. 148, 訳204ページ)。

この場合、自由の拘束の基準として「安全性の原理」が設けられる。「人びとが自らの計画や企図を形成し、実行することができるために、十分な身体上の安全と、自分の財産に対する十分な支配力が必要である」(Ibid., p. 149, 訳205ページ)から、自由に対して必要な拘束が課される。

資源の平等の測定法は「真の機会費用」(Ibid.)である。資源の平等は、「ある人が持つ移転可能な資源の価値を、当の人がそれを持つことで他の人びとが見合わせねばならない価値として定義する」(ibid., 訳206ページ)。そして、各人が持つ移転可能な資源の総体ごとに、このようにして測定される機会費用を合計し、各人が持つ資源全体の機会費用が同一になったとき、この種の資源は平等に配分されていると判断する。

「自由と平等はそれぞれ独立した価値ではなく、人びとの政治的な共同の営みに関する同一の理念の2つの様相にすぎない」(Ibid., p. 182, 訳247ページ)。

その場合、先の機会費用概念は自由と平等の両方に顔を向けている。機会費用は自由と平等という「2つの価値を融合させる」ところの「平等の測定基準」として用いられる (Ibid., p. 183, 訳248ページ)。機会費用という観念は、平等な資源が他の人びとに及ぼす真のコストを判断するとき、可能な限り自由の規範を想定することによってそのコストが測定されるべきことを示しているからである。

以上のような意味で、「資源の平等は本質的にリベラルな平等観念であるといってい¹⁾いかもしれない」(Ibid.)とドゥウォーキンは述べる。

1.4 共同体主義とリベラリズム

ドゥウォーキン (2000) は、「リベラルな共同体」と題する第5章において、共同体という、平等とは別の政治理念について考察する。共同体主義者は「リベラルな寛容」が共同体を崩すとみてこれを批判するが、ドゥウォーキンは、「リベラルな寛容は最も魅力的な共同体の捉え方と整合的であるばかりでなく、それにとって不可欠である」(Ibid., p. 211, 訳292ページ)と主張する。

共同体主義には4つの論法がある。(1) 共同体を多数派と結びつける民主主義論（多数派は倫理についての見解を強制できる）、(2) パターナリズム（市民は他の構成員の福祉に責任があるので、ゆがんだ振る舞いは政治権力によって是正されるべき）、(3) 自己利益（個人の自立を非難し、人びとは共同体を必要としていると強調する、ここでサンデルの主張が紹介されている）、(4) 統合論（共同体内の個々人の生や利害関心あるいは善き状態は全体としての共同体のそれと区別されない）。

このうち第4の論法がもっとも重要である。この論法の根本的な誤りは、共同体を擬人論的に理解していることにある。統合論は、行為の単位はその個人が所属する共同体にあると考える。例えば、戦後生まれのドイツ人がナチスに行為に責任を負う、オーケストラの団員は1つの全体としてのオーケストラの演奏によって成功・失敗を判断されるなど（「共同体の集合的行為」）。

しかし、人びとは家族、町内会、大学、工場、チーム、民族集団その他、さまざまな共同体に属している。そのなかで政治的共同体を性的な生を持つものと想定することはできない。

政治的統合が倫理的な重要性をもつという前提は重要である。政治的共同体には立法、司法、行政という公式の行為がある。市民はこれらの政治的行為における成功と失敗を自らのものとして一体化する。しかし、それだけでよいのであり、それ以上何も付け加えるべきではない。

私的な生における身近な人への配慮と、政治的な生におけるすべての人への平等な配慮とは2つの矛盾する倫理的な理想である。この2つを調和させることができるのは、「正義が要請する仕方での資源配分に政治が実際に成功している場合だけである」（Ibid., p. 235, 訳321ページ）。

では、ドゥワオーキンは、リベラリズムについてどのように考えるか。次の言葉は、ドゥワオーキンの考え方をよく示している。

「自由・平等・共同体は……対立する3つの別個の政治的徳ではなく、単一の政治構想の相互補完的な諸側面であり、これらの3つの政治的理想のどれも、残りの理想と独立に確保できないばかりでなく、理解すらできないということである。（中略）平等は、資源と機会で測定しなければならず、福祉（welfare）や善き状態（well-being）で測定してはならない。自由は、……他者の真の権利を尊重することで自らの望むことを行う自由である。共同体の基礎は、個人の自由と責任をあいまいにしたり混ぜ合わせたりしたものに置かれてはならず、この自由と責任への共有された有効な尊重に置かなければならない。これがリベラルな平等という、リベラリズムのある特定の考え方である。」（Ibid., p. 237, 訳326ページ）

このように、リベラリズムのなかでも特定の考え方としての「リベラルな平等」がドゥワオーキンの考え方であることが明らかにされる。

このことを明確にしたうえで、リベラリズムに対する非難と反論について、ドゥワオーキンは詳細に検討している。本稿では、その議論内容を詳しく紹介、検討する必要はない。問題の焦点は「善き生」とは何かにある。

「私の考えでは、善き生とは正義が要請する環境に相応しい生だと規定される」。「これによって正義というテーマをこの話の中に引き込む以外に、選択肢はない」（Ibid., p. 264, 訳359ページ）。あるいは、「正義は善き生の媒介変数（パラメーター）である」（ibid., p. 274, 訳380ページ）。この場合の正義とは、正義に適った資源の配分のことをいうのである。したがって、不正（義）に多い富は善き生をもたらさない。

倫理的に価値があると意識すること（動機や確信）は善き生の本質的な部分である。善き生の

善さというのは、その生の遂行としての内在的価値にある（「挑戦モデル」）。この意味で、「強制的な批判的パターンリズムの正当性」の前提としての、価値がないと自分が考える行為が強要されることでその人の生は改善されるという考えは退けられる。同様に、価値と選択とを分離することにおいて、文化的パターンリズムも退けられる。

また、倫理的統合は個人の環境の重要な媒介変数への適切な応答である。これは、個人がさまざまな共同体において他の人びとと堅く結ばれて生きているという事実を意味する。「この見解は善く生きることについてのかなり広く共有されている」。しかし、われわれは「倫理的に多元主義的な社会に生きている」。したがって、「倫理的リベラル派は、福祉や善い状態といった用語で定義される正義のいかなる目標も受け容れることができない」（Ibid., p. 276, 374～5 ページ）。

倫理と正義は確かに分離することはできない。倫理的リベラル派が「資源の平等主義的な分配を主張する強力な倫理的な理由」は、「各人がどのように生きるかが平等に重要だとすれば、われわれの送る生はこの重要な前提を反映すべきであるし、そうできるのは、この前提と一致する仕方では資源が分配される場合だけである。正義の枠組の要請は、「平等を正義の最善の理論として支持する」（Ibid., p. 279, 訳377～378ページ）ことである。

1.5 格差原理とベイシック・インカム

それでは、ドゥウォーキンがロールズの格差原理とどのように向き合うのか。また、他のリベラル派の議論との関係はどうか。そして、ベイシック・インカムについて、ドゥウォーキンであれば、この構想をどのように評価するであろうか。

ドゥウォーキンは、ここまで、「経済的分配という正義は資源の配分（allocation）に依存している」と主張してきた。したがって、分配的正義の問題は資源配分の問題であって、その資源を使ってどのような善い状態を達成するかどうかということは分配的正義の問題ではない。

ところが、ドゥウォーキンによれば、今日の多くのリベラルな政治哲学はつぎのような「契約論的な正義理論の前提条件」に囲まれている。その前提とは、「1つの政治的共同体を作り上げている多様な市民の利益は、市民のあいだでどのような資源分配が正義になかったものなのかについてのいかなる決定にも先行して同定可能だという前提」である。その前提になった「思考実験」から正義の諸原理が導出可能だとされている。ロールズの格差原理の議論は、「薄っぺらなやり方」（ドゥウォーキン）で、人びとの利益が正義に先行して測定可能だと前提している。

ロールズの格差原理は、基本善における不平等は経済的にもっとも貧しいグループの地位を改善しなければ正当化されないというものである。

しかし、まず第1に、もっとも貧しいグループという概念では幅が広すぎて、詳細な福祉事業計画を生み出せない。たとえば、つぎの2つの福祉プログラムを比較する。第1のプログラムでは、働く気のある人だけが福祉を受けることができ、第2のプログラムでは、どのような理由であれ、働いていない人は全員が手当（給付）を受ける。「何人かの人びと（その人数は最貧グループの定義次第であろう）はあまりにも強く怠惰な生活の方を好むため、そのような（働くという一引用注）選択が罰せられないスキームのもとでの暮らしの方が経済的に豊かになることもありうる」（Ibid., p. 330-1, 訳441-2ページ）。また、「格差原理は、経済的にもっとも恵まれない階級より上での分配における相違に十分な注意を払っていない」（ibid., p. 113, 訳158ページ）という批判がなさ

れる。

さらに、ロールズの正義の第1原理は明らかに個人主義的であるが、第2原理の第2条件である格差原理は資源の分配を社会経済的階級という集団に結びつけている。これに対して、ドゥウォーキン¹は、資源平等論は集団的地位の問題ではなく、あくまで個人の権利の問題であると主張する。

ドゥウォーキン（2000）の「序」において、彼は、真の平等とは労働を選択しようとしまいと、すべての人びとが一生のあいだ同一の富をもつことだとするニューレフトの主張に対して、つぎのような異議を唱えている。

「自分たちが労働できるにもかかわらず遊んで暮らすことを選択する人びとが勤勉な人びとの生産物によって償いを受けるような世界はまったく擁護不能である」（Ibid., p.2, 訳8ページ）。

以上に述べてきたドゥウォーキンの考え方からすれば、彼はベイシック・インカム構想には賛成しないと考えられる。第1に、彼は、たとえ最低限であっても所得の一律平等には反対であって、資源の平等を主張する。いいかえると、平等な個人的・非個人的資源でどれだけの所得を生み出すかは問題ではない。第2に、資源の平等から生じうるさまざまな格差や不平等には仮想保険市場への拠出で対応し、「資源の定期的再配分」を行うことを主張している。

ドゥウォーキンは、「強制的手段によって他の人びとの生を善くすることをしてはならない」（Ibid., p. 283, 訳382ページ）のであり、これが「リベラルな寛容」だと述べている。彼にとって、ベイシック・インカムは「強制的手段」による最低限所得保障だと映るのではないだろうか。

1.6 平等と人的能力

ドゥウォーキン（2000）は第I部理論篇の最後の章で、セン（Amartya Sen）の平等論をとりあげる。ここでは、次節へつなぐ意味で、ドゥウォーキンによる回答を先にとりあげる。

センは、人のそれぞれ異なる諸機能（functionings）のための能力（capability）、すなわち「特定の仕方で行為し、何かをなしとげる能力」における平等論を唱える。そして、ロールズやドゥウォーキンを名指しで批判している（Sen1992、とくに第2、3章）。センによれば、人間は多様であるから、同一の資源でも達成される実質的自由には差異がある。資源から自由に変換する際の「多様な機能や活動に従事する能力」の比較が重要である。

これに対して、ドゥウォーキンはまず、センの自分への批判は的外れである。それは、自分が考える資源の中には「健康や身体的能力のような個人的資源も含まれる」からであると答える。

また、センの言明にはあいまいな点が含まれており、彼の議論は福祉の平等論と変わらないか、あるいは資源の平等と等しくなってしまうと批判する。

センの積極的な平等観念である「能力の平等」は、その「素直な解釈」では、「福祉の平等の1形態を主張しているにすぎない」。また、身体機能から自尊心、幸福、共同体への参加などの「望ましい状態を達成する能力において人びとは平等であるべきだ」という考えは、筋道も通らず、奇妙である。なぜそれが善いことなのだろうか。さらに、政府がそうした平等をもたらす措置をとらなければならないという考え方だとすれば、それは空恐ろしいものである」（Ibid., p. 302, 訳405ページ）とドゥウォーキンは言う。

確かに、センの主張はそうしたものではない。センの「能力平等論」は結局、個人的および非

個人的資源の平等の「違った言い回し」にすぎない。それでも、「求められる平等とは、……当該資源によって福祉を達成する人びとの能力の中に存在するものではない。この違いは大きい。それは、平等な人びとの国と中毒者の国の違いである」(Ibid., p. 303, 訳406ページ)。

また、「センなりの平等観念を制度化するような具体的で政治的に実現可能な体制をセン自身は提案していない。……センは自らの批判を実践的なものというよりも理論的なものと考えているようである」(Ibid., p. 301, 訳404ページ)。

ドウウォーキンによるセンの評価は正しいだろうか。次節ではこのことも含めて、センの議論をとりあげよう。²⁾

2. アマルティア・センの能力平等論

2.1 センの正義論

アマルティア・セン (Amartya Sen, 1933-) は、最近、『正義のアイディア』(2009) を出版した。同書は、1998年のノーベル経済学賞以来有名になった彼の capability 理論を社会哲学的に基礎づける内容をもつ著作である。

センは、ロールズの功績を高く評価している。しかし、ロールズ以来、政治 = 社会哲学のなかで主流となっている考え方は先験的制度主義 (transcendental institutionalism) であると批判する。先験的制度主義は、トマス・ホブズに始まり、ジョン・ロック、ルソー、カントが展開した社会契約論のうえに、完全な正義の原理を打ちたて、人びとの正しい行為を導こうとする。センによれば、ノージックもドウウォーキンも概してこの立場をとるが、この立場に立った場合、正義の評価に関する不偏性 (impartiality) を主張して互いに競合する複数の原理 (たとえば功利主義、経済平等主義、リバタリアニズム) が存在しうる。したがって、そのなかから1つだけを選び、それにもとづいて公正な制度を特定化していくことにならざるをえない。

これとは対照的に、他の多くの啓蒙思想家は、現実の制度と行動その他の影響から生じる現実に対して、「比較にもとづくさまざまなアプローチ」を採用した。コンドルセ、スミス、ベンサム、マルクス、J・S・ミルなどはこの「実現ベースの比較」論に立つものであり、センもまたこの流れを採用すると言う。

センによれば、先験的制度主義と「実現ベースの比較」論の違いあるいは距離はたいへん大きい。先験的制度主義は、正しいとされる制度と規則、行動ルールに議論を集中し、現実の社会には焦点をあてない。これに対して、比較にもとづくアプローチの主たる関心は現実に存在する不公正を取り除くことにある。この「実現重視の理解」では、公共的な議論にもとづいて、実現可能な選択肢のなかから選択するための正義の比較の枠組みと、順序づけに関する合意が必要とされる。この比較アプローチにおいては、K・アロー (『社会的選択と個人的評価』1951年) によって切り開かれ、センが取り組んできた「社会的選択理論」が重要な役割を果たす。また、比較アプローチにもとづく正義論は「相対的正義論」ともよばれている。

2.2 センのケイパビリティ・アプローチとロールズの基本善

ロールズの基本善 (primary goods) は「人の包括的な目標を追求するための万能の手段」である。ロールズはこれに注目することによって、「人生で好きなことをするための実質的な機会を与えるということにおいて、人間の自由の重要性を間接的に認めている」(Sen2009, p. 64, 訳116ページ)。このように、センはロールズに対して肯定的な理解を示す。しかし、個人が基本善を保有することと、実際に享受できる自由とのあいだの対応関係は非常に不完全でありうる。そして、この問題は、人びとの実際の諸能力 (actual capabilities of people) に注目することによって解決できると論じる。

センによれば、ロールズの議論（とくに正義の2原理）には、自由に完全な優先権を与えているという問題点だけでなく、その格差原理において、「基本善を良い暮らし (good living) に転換できることにおいて、人びとがかなりの多様性をもつことを考慮に入れず、人びとがもつ機会を人びとがもつ手段で判断する」(Ibid., p. 65-66, 訳117-118ページ) という問題点がある。たとえば、身障者や妊婦は同じ基本善を保有していても、できることが限られていたり、必要とするものが大きかったりする。しかし、先に述べたように、自由に間接的な焦点をあてると解釈すれば、基本善から諸能力への論点の移行は実践理性の戦略の調整にすぎないと、センは論じる。

センのいうケイパビリティ・アプローチは、より厳密には「自由にもとづくケイパビリティ・アプローチ」とよばれる。それは、個人が「自分が価値のあると認めることを行なう自由」、あるいはその行ないをなしうる「能力によって人の優位性を判断する」(Ibid., p. 231, 訳335ページ) ものである。それは最終的な帰結だけに焦点を合わせるのではなく、「包括的な機会」と密接に関連している³⁾。

センは、自身のケイパビリティ・アプローチがしばしば誤解されてきたと考える。ケイパビリティ・アプローチは個人の優位性を判断し、比較するための「情報的焦点」を示すものであるが、この情報をどのように使うかについては特定の方法を指示していない。したがって、特定の社会的評価や政策決定のための公式を提案するものではない。このアプローチは、人びとの能力を平等化することのみを目的とする社会政策に合意することを要求するか、集計的な考慮と分配上の考慮とのあいだの対立をどう処理するかに関する青写真を描くものではない。

ケイパビリティ (=能力) とは、「われわれが価値あるものとする理由のあるものという観点から、互いに比較し判断することのできる諸機能 (functionings) の組み合わせを達成する能力 (ability) のことである」(Ibid., p. 233, 訳338ページ)。このアプローチは人間の生に焦点をあてるので、所得や商品 (財) のような、単に有用物に焦点をあてるのではない。いわば暮らしの手段から暮らしの実際の機会に焦点を移す。したがって、そのことは、ロールズの「基本善」(所得や富、職務にともなう権力や特権、自尊の社会的基礎など) に焦点を合わせるような「手段に着目する評価アプローチ」からの変化に役立つ。ロールズの正義の原理の定式化においては、基本善が分配上の公正を判断するうえで中心的な課題となっているが、「これは誤りである」とセンは明言する。ロールズの議論の背後に自由の促進があることは認めたとうえで、センはつぎのように述べる。

「ロールズが与えた基本善の測定基準の高い地位においては、つぎのような事実が軽視されている。すなわち、個人的な性格や物的社会的環境の影響により、あるいは相対的剥奪により、(所得や富のような) 一般的資源を能力に変換する機会—かれらが実際にできることやできない

こと一は大きく左右されるという事実がそれである」(Ibid., p. 261, 訳376ページ⁴⁾)。

同様の批判はセンの『不平等の再検討』(Sen1992)第5章においても詳しく述べられていた。このようなセンの批判に対して、ロールズは、『公正としての正義 再説』(Rawls2001)において、1つの節を割いてつぎのように反論している。

ロールズによれば、基本善の観念は、一定の諸能力をもつ者としての市民という構想と密接に結びついている。そうした能力のもっとも重要なもののなかに「2つの道徳的能力」すなわち「正義の感覚への能力」と「善の構想への能力」(Rawls2001, sec. 7.1)が含まれている。したがって、「公正としての正義は基本善と個人の能力とのあいだの根本的関係を承認している」とする。つぎに、基本善の使用により許される柔軟性を示すために、2種類の事例が区別されるべきである。その1つは、市民の通常の範囲内ではあるが、しかし最低限のものを越えているような能力の差異に関わるもの、もう1つは病気や事故のために最低限を下回るような能力の差異に関わるものである。前者の差異は、純粋で背景的な手続き的正義のもとで進行する社会過程をつうじて調整される。後者の差異は、原初状態や憲法制定段階ではなく立法段階で特定される。(以上、Rawls2001, sec. 51による)

センはこの解答に納得せず、ロールズにおいてはなお、「異なる人びとのあいだの変換の機会における広範な多様性について何も考えられていない」と批判する。センによれば、人びとの機能や能力に焦点を合わせることは、「制度の基本的構造を決め、それが人間の共感にもとづく理性を適切に用いてうまく機能することを確実にするために不可欠である」(Sen2009, p. 261, 訳376-377ページ)。

センとロールズの差異は、結局のところ、基本的制度設計において優先順位をつけたシナリオを描くのか、それとも、正義を高めるために実際にある不公正をとりぞき、公共的討議にもとづいて制度を選択し、行動を調整し、社会的取り決めに正す手続きに共同で関与するのか、この違いにあるように思われる。ロールズは基本善と基本的制度に焦点をあて、人びとの能力形成や能力の差異は応用的・派生的問題だととらえたのに対して、センは正義感覚と善の構想力といった先験的な能力ではない、もっと現実的な人間の生の能力や機能に焦点をあてているのである。

2.3 ドウウォーキンの批判について

1.6で述べたように、センはドウウォーキンの資源平等論を批判した。これに対して、ドウウォーキンは反批判を行った。この批判に対して、センはつぎのような反論を加えている。

センはまず、自分の議論は「福祉の平等を求めているわけではないし、福祉を達成するための能力の平等を求めているわけでもない」と言う。資源は何らかの目的のための手段であるから、なぜ資源の平等の達成を重要視するのか。ドウウォーキンの仮想的保険市場は原子的個人が参加する市場であって、非個人的な条件による能力の不利を扱うには不適切である。そこでは公共的推論や双方向の討議が必要である。ドウウォーキンの保険市場は「先験的正義の見せかけの実践だけに集中している」。そこでは、効率的な完全競争市場均衡はたった1つだけ存在すると仮定されているが、これには大きな困難があることを経済学は示してきたのである。

センによれば、「ドウウォーキンのアプローチには、制度原理主義のようなところがある。いったんわれわれが保険にもとづく資源の再分配ルールに合意すれば、さまざまな人びとが享受す

る実際の結果や能力については気にしなくてよいと素朴に仮定しているように思われる」(Ibid., p. 267, 訳384ページ)。ドゥウォーキンのように、「一回限りの、市場にもとづく制度選択に期待される力に頼って、相互作用的な公共的理性を遮断することはできない。制度の社会的役割は、仮想的なものも含めて、それよりずっと複雑なものである」(ibid., p. 268, 訳385ページ)。

2.4 ベイシック・インカムについて

以上のような議論にもとづけば、センはベイシック・インカムをどのように評価するだろうか。

センは貧困の分析を所得の低さから実際の生で機能しうる能力の欠如へと修正すべきことを主張した。経済的手段が十分であるかどうかは、「所得や資源を機能させるための能力 (capability to function) に転換する実際の可能性を離れては評価できない」(Sen1992, p. 110, 訳173ページ)。したがって、センは、いわゆる「経済的平等主義」の立場にはたっていない。

たとえば、ロールズの基本善の構成要素には所得が含まれている。したがって、ロールズの格差原理にもとづけば、「所得は確かに基礎的平等の要求のなかに直接含まれる」だろう。しかし、センによれば、所得を含む基本善を福祉 (= 善き状態) の達成に変換する可能性は個人によって多様であるから、基本善と福祉のあいだの関係も多様にならざるをえない。資源や基本善の所有を平等化することは、かならずしも各人が享受する実質的な自由を平等化することを意味しないのである。

このように、センは所得の平等に賛成ではない。では、基礎的な所得をすべての個人に平等に付与するベイシック・インカムの構想について、センはどのように考えるだろうか。

センは、人びとの生活における基本的な機能、たとえば栄養が足りているとか、コミュニティのなかでまっとうな待遇を受けて、その社会に参加する、といった基礎的ニーズは、貧困を判断するうえで合意をえられやすいと述べているところがある。しかし、こうした基礎的な財やサービスに目を向ける基礎的ニーズ・アプローチの根拠も、これらのものを手段として基礎的な機能を達成することにある以上、基礎的諸能力の欠如こそが貧困につながるとみるべきであるとする。

こうして、「貧困とは、ある最低限受け入れ可能な水準に達するための基礎的能力 (basic capability) の欠如としてみるという議論が成り立つ」(Ibid., p. 109, 訳172ページ)。同様の指摘は Sen (1999, ch. 4, p. 20, 訳20ページ) その他においてもなされている。

現在の福祉国家や社会保障のあり方にセンが言及することは少ないが、現在の所得再分配をベイシック・インカム型に変えることには反対しないかもしれない。「所得は能力にとって非常に重要な手段である」し、「不十分な所得は貧困な生活への強力な条件」ではあるが、「所得の低さのほかにも能力の剥奪、したがって真の貧困に影響するものがある」。センの議論において、「所得は能力を生み出す唯一の手段ではない」し、「低所得と低い能力とのあいだの媒介的關係は可変的である」(Sen1999, p. 87, 訳99-100ページ)。センにとって、問題は、個人の諸条件に応じて生活する上での基本的な諸機能の多様な組み合わせを保障することにある。所得はそうした機能の組み合わせを自由に選ぶうえでの1つの条件にすぎない。

3. マルクスの社会哲学とベイシック・インカム

3.1 公民と市民の分裂

前稿(角田2012)と本稿第2節までは、英米系の社会=政治哲学におけるさまざまな考え方と彼らのあいだの論争を部分的に整理し、そのなかでベイシック・インカムの制度構想がどのように位置づくのかについて検討した。

1970年代以降に展開された英米系の社会=政治哲学の基本構想における自由と共同体、正義と権利、資源と能力、分配と再分配のあり方などに関する議論を整理してみると、われわれは奇妙にも、はるか以前、1840~70年代のヨーロッパにおいてマルクス(Karl Marx, 1818-1883)が直面した社会哲学上のテーマに引きもどされる。

マルクスは「理性的自由の哲学」であるヘーゲル哲学から出発し、1843年夏にヘーゲル『法の哲学』(1821年)の評注にとりくんだ。そのうち、現在残されている草稿は『法の哲学』第261~313節に対する評注(「ヘーゲル国法論批判」)だけである。⁵⁾この評注をもとに、マルクスは、1843年秋から翌年1月にかけて、『ユダヤ人問題によせて』と『ヘーゲル法哲学批判序説』の2論文を書き上げ、1844年に公にした。マルクスがそこで直面した事態とは、フランス革命やアメリカ独立の際の人権宣言や憲法にうたわれた理念、その後のいわゆる市民社会の現実、そして遅れたドイツの諸事情とドイツ哲学および思想の先進性、宗教と政治および「市民社会」における人間解放、そして人間解放を担う労働者階級の役割といった諸問題であった。⁶⁾

先の2論文で明らかにされたマルクスの社会哲学は、以下のように整理することができる。

一般に国家が宗教から解放されている場合、国家は共和国(der Freistaat)でありうる。選挙権や被選挙権についても、納税を条件としないような国家もありうる。このような、すべての国民を国民主権への平等な参加者とするような国家においては、納税の基礎となる私的所有だけでなく、出生、身分、教養、職業の区別も、国家の次元では廃棄されている。しかし、私的所有等々は実際に廃棄されるわけではない。「国家が現実の国民生活のすべての要素を国家の観点から取り扱う場合」は、私的所有等々の区別を前提し、これらの区別すなわち前提と対立することによってのみ国家は実在する。⁷⁾

国家の本質は人間の「類的生活」にある。国家という「政治的共同体」において、人間は「自分を共同的存在だとみなしている」。そして、「仮想上の主権の空想的な構成員となり……非現実的な普遍性によって満たされている」。このような国家=政治的共同体と対立するのが物質的生活であり、人間の「利己的な生活」である。「利己的生活のあらゆる前提は、国家の領域の外に、すなわち市民社会のなかに、市民社会の特性として存続している」。「市民社会の生活において、人間は私人(Privatmensch)として活動し、他の人間を手段とみなし、自分自身を手段におとしめ、疎遠な力によって手玉にとられている」(以上、MEW, Bd. 1, S. 354-355, 城塚訳24-25ページ)。

近代社会において、人は、公民(Staatsbürger, Citoyen)と私人(Privatmensch, Bourgeois)とに分裂せざるをえない。このようなマルクスの見地からみると、前稿で紹介したサンデルの公民的リベラリズムとロールズの社会契約論的リベラリズムとの対立は、じつは公民と私人との対立を

反映したものにはかならない。現代社会における宗教的あるいは政治的教義の対立は市民社会における対立である。サンデルが危惧するように、市民社会における対立が公民的社会的存立を脅かしているとしても、その本質は市民社会における私人間の対立、さらに階級対立に求めなければならない。そして、その市民社会における対立を最小限にとどめようというのがロールズのリベラリズムにおける「正義の2原理」だということになるであろう。

そこで、もう一度、マルクスに戻ってみよう。彼はフランスの人権宣言や1793年憲法の一節を引用しながら、自由、平等、所有、安全といった人権（Menschenrecht）の理念を考察する。人権のなかでも、公民権（droits du citoyen）と区別される限りでの「人の権利（droits de l'homme）」はまず信仰の自由や良心の自由などである。しかし、これは「宗教的であることの権利」であって、「宗教からの人間の解放」ではない。こうした人権は「市民社会の構成員の権利」であり、つまりは「利己の人間の、すなわち人間と共同体から切り離された人間の権利にかならない」（Ibid. S. 364, 城塚訳42ページ）。

市民社会における自由（liberte）とは、「他人の権利を害しないことはすべてなしうる」（1793年フランス憲法第6条）権利である。マルクスによれば、これは「孤立して自分のなかに閉じこもっているモノ（単子）としての人間の自由である」。「自由という人権は、人間と人間との結合（Verbindung）にもとづくものではなく、むしろ人間と人間との分離にもとづいている。それは、こうした分離の権利であり、局限された個人の、自身に局限された個人の権利である」（Ibid., 城塚訳43-44ページ）。

1793年のフランス憲法（第16条）はつぎのように定めている。「所有権は、すべての公民が、自分の財産、所得、労働および労務の成果を任意に享受し、また処分する権利である」。マルクスによれば、このような「私的所有の人権は、他人との関わりなしに、社会から独立に、自分の資産を享受したり処分したりする権利、つまり利己の権利である。（そして）先に述べた個人的自由と、いま述べたその適用（所有権のこと—引用者）とが市民社会の基礎となっている。市民社会は、各人が他人のなかに自分の自由の実現ではなく、むしろその制限を見いだすようにさせている」（Ibid. S. 365, 城塚訳44ページ）。

市民社会における平等（egalite）は「非政治的な意味での平等」である。この平等は「自由の平等、すなわち、各人が等しくそのような自立自存のモノ（単子）とみなされることにかならない」（Ibid. 城塚訳45ページ）。さらに、「安全とは、社会がその構成員のおおのにおの、その人身、権利および所有権の保全のために、保護を与えられることにある」（1793年憲法第8条）。マルクスは、この安全の権利についても、これは「市民社会の最高の社会的概念、警察の概念」である、あるいは、「安全とは市民社会における利己主義の保障である」と喝破する。

マルクスは、市民社会における人間は「共同体から分離された個人である」とみる。そして、こうした「人間を結びつける唯一の絆は、自然必然性、欲求と私的利益であり、彼らの財産と彼らの利己の人身の保全である」。彼らが公民として振舞う政治的共同体さえも、市民社会における私人（bourgeois）としての人間すなわち利己の人間の僕（しもべ）となり、手段となる。政治的革命は確かに、封建制という「古い市民社会」における身分、職業団体、同業組合、特権のなかに組み込まれていた諸個人を解放した。権利とは、そのような「独立した諸個人の相互関係にかならない」。すべての政治的生活が市民社会の生活の1つのたんなる手段とされることによ

って、「政治的国家の土台であり前提となるのは市民社会の構成員であるような人間である」。政治的国家は自らの土台であり前提である人間を「人権」として承認するのである。

「したがって、人間は宗教から解放されたのではなく、宗教の自由を得たのである。人間は所有から解放されたのではない。所有の自由を得たのである。人間は営業の利己主義から解放されたのではなく、営業の自由を得たのである」(Ibid., S. 369, 城塚訳51ページ)。

市民社会は「欲求と労働と私的利益と私的権利の世界」である。そこにおける人間は、本来の、自然な、感性的な人間とされる。これに対して、政治的世界における人間すなわち公民は人為的につくられ、抽象化された人間として区別される。このように公民と私人とに分裂した人間が、人間そのものへと帰り、具体的で個別的な人間、その経験的生活と個人的労働のなかで自分たちの類的性質を、その社会的な力を自覚し、組織するとき、すなわち「社会的な力をもはや政治的な力というかたちで分離しないときにはじめて、人間的解放は完成される」(Ibid., S. 370, 城塚訳53ページ)のである。

政治的解放から人間的解放へ向かうことによって、公民と私人との分裂は真に克服される。このようなマルクスの社会哲学における基本的立場は、「人間を人間の最高のあり方だと表明する理論的立場」(Ibid., S. 391, 城塚訳96ページ)である。そして、人間の解放を担う主体は、「人間存在のあらゆる条件を社会的自由(soziale Freiheit)の前提のもとで組織する階級」(ibid., S. 390, 城塚訳93ページ)である。これを理論的に根拠づけるためには、政治的社会的土台である市民社会の概念的な把握が必要となる。この確信がマルクスのその後の研究を突き動かした。したがって、若いマルクスは政治哲学のうえでは未熟ではなかった。公刊された2論文においてすでに、彼の社会哲学はある意味で完成していたといえる。

以上のようなマルクスの見地からすると、ロールズの政治的リベラリズムとサンデルの市民的リベラリズムはともに現代の政治的共同体を維持・強化することをめざした政治哲学である。そのこと自体は重要である。しかし、市民社会さらに経済的土台におけるさまざまな対立を緩和し、公民的生活の復権によってこの対立を乗り越えようとしても、大きな限界がある。そのため、ロールズの場合は、資本制福祉国家をこえる財産所有民主制とリベラル社会主義の経済体制を構想する。サンデルの場合は、「非人格的な権力構造による支配」という認識はあるが、その支配の内容には立入らず、あくまで共和主義的政治と公民性の復権によって市民社会における対立を乗り越えようとしているようである。また、ノージックの場合は、市民社会における私人の自由を絶対化し、アナーキズムに限りなく近い最小国家を主張することで、政治的共同体を後退させる。ノージックが擁護する所有権原論はまさに市民社会の所有権であった。さらに、彼が構想したユートピア社会はコミュニティの連合体であり、それは私的社會を超えたものであるが、彼はそれに至る可能性や道筋については何も語っていないし、また語ることができない。

ここで、マルクスのルソーとの関係について触れておく必要がある。

「ユダヤ人問題によせて」の最後の方で、マルクスはルソーの一文をそのまま引用している。この一文は、ルソーがマルクスのいう「政治的人間の抽象化」すなわち公民的人間観を正しく描いている例として引用されたものである。したがって、マルクスはルソー流の社会契約説を肯定しているわけではない。マルクスからすれば、ルソーはあくまで自然状態にあるとされた人間すなわち私人あるいは抽象化された人間が社会契約を通じて公民となることを描いている。それに

よって政治的共同体における人間の結合を描き出した。しかし、そこには私人からなる市民社会の対立や困難、そしてその真の解決である「人間的社会（die menschliche Gesellschaft）」（マルクス：フォイエルバッハに関するテーゼ10、MEW, Bd. 3, S. 535、および「経済学批判への序言」MEW, Bd. 13, S. 9）⁸⁾は出て来ない。

3.2 権利と正義、自由

マルクスがその思想形成の出発点においてもっていた政治＝社会哲学からすると、『資本論』において、自由、平等、所有そしてベンサム流功利主義に対する批判的評価がみられるのは当然である。この批判的評価は「市民社会」における自由、平等、所有そして私益の追求に対するものであることは明らかである。

「労働力の売買がその枠内で行われる流通または商品交換の部面は、実際、天賦の人権の真の楽園であった。ここで支配するのは、自由、平等、所有、およびベンサムだけである。自由！ 1商品たとえば労働力の買い手と売り手は、彼らの自由意思によって規定されているだけだから。彼らは自由で法律上、対等な人格として契約する。契約は、そこにおいて彼らの意志が1つの共通な法的表現を与えられる最終結果である。平等！ 彼らは商品所持者としてのみ互いに関係しあい、等価物を等価物と交換するだけだから。所有！ だれもみな、自分のものを自由に処分するだけだから。ベンサム！ 両当事者のどちらにとっても、問題は自分のことだけだから。彼らを結び付けて、1つの関係のなかに置く唯一の力は、彼らの自己利益、彼らの特別利得、彼らの私的利害という力だけである。そして、このように誰もが自分自身のことだけを考え、誰も他人のことは考えないからこそ、すべての人が、事物の予定調和にしたがって、またはまったく抜け目のない摂理のおかげで、彼らの相互の利得、共同の利益、全体の利害という事業をなしとげるだけである。」（MEW, Bd. 23, S. 190）

単純流通または商品交換の部面から、俗流自由貿易論者は、資本と賃労働の社会についての見解、概念、そして自分の判断基準を借りてくる、とマルクスは書いている。すなわち、ここに1つの価値判断基準すなわち価値規範が成り立つ。商品交換の法則にもとづく基準からは、相手の意思を支配し、対等な交換を行わず、相手の所有物を侵すことは、人権に反し、共同の利益に反すること、つまり不正義なこととされる。

マルクスはこの「労働力の売買」の考察から生産過程の分析に入る。その結果、資本家による商品生産過程が価値増殖過程であるだけでなく、剰余労働を強いる「1つの強制関係にまで発展」（Ibid., S. 328）していることが明らかになる。商品生産と商品交換の法則に適合する所有権は、資本―賃労働関係においては「他人の労働および剰余労働に対する法的権原および強制権原に転化」している。マルクスはこれを「資本制生産に独自でこれを特徴づけている転倒」（ibid., S. 329）だと表現し、この資本制取得様式は商品生産の取得様式の適用から生じるもので、後者はなお有効である（ibid., S. 609f）とする。これがいわゆる取得法則の転回論である。⁹⁾

したがって、資本制経済に対してマルクスが正義論から下す評価は二面的である。

交換的正義の立場からは、生産過程でなされる資本家による労働者に対する一種の強制関係は不正義である。しかし、資本制経済は交換的正義の全面的な適用によって成り立つかぎり、交換的正義にもとづく価値規範は有効である。資本家だけでなく賃金労働者もこの規範に依拠せざる

をえない。マルクスが労働日（日労働時間）の制限をめぐる労働力の売り手と買い手のあいだの闘争について、「商品交換の法則によって確認される権利対権利の二律背反が生じる」（Ibid., S. 249）と表現したのはこのことにもとづいている。しかも、マルクスは、イギリス工場法についても、「譲ることのできない人権」というアメリカ独立宣言の「派手な目録に代わって、法律によって制限された労働日というつましい『大憲章（Magna Charta）』が現れ」（ibid., S. 320）と、と評価しているのである。

マルクスは、ブルードンに対しては、商品生産の所有法則を有効だとして資本制経済の所有法則を廃止しようとするのを批判した。それは、2つの法則が、前者を有効としながら後者を廃止することはできない関係にあるからである。マルクスは、資本制所有の変革ないし廃棄の課題については、商品生産の所有法則や所有権にもとづく交換的正義を1つの契機としながら、別に理論的根拠を明らかにしなければならないと考えた。

そもそも、「権利とは独立した諸個人の相互関係にほかならない」（前述）が、同時に、「権利は、社会の経済的形態、およびそれによって条件づけられる社会の文化的発展よりもけって高度ではありえない」（MEW, Bd. 19, S. 21）。正義という観念もまた、そうした制約された諸関係の意識的表現である。したがって、マルクスにおいては、絶対的正義というもの存在しないが、正義という社会的意識や観念は不可避である。問題はどのような社会関係、経済関係の理解にもとづいて、正義や権利を評価するかにある。自由や分配についても同じことが言えるのであるが、これについてはさらにマルクスの人間性論を明らかにする必要がある。

3.3 マルクスにおける人間の本性とその疎外の論理

先の2論文が公刊されてのち、1844年4月から8月までのあいだに、マルクスは『経済学・哲学草稿』あるいはパリ草稿とよばれるノートを書き残した。この第1草稿のなかに「疎外された労働」論がある。マルクスの労働疎外論には、彼の社会哲学すなわち自由、正義といった価値規範についての考えが表わされている。

疎外された労働とは、古典派経済学者たちが明らかにした賃金労働者とその生産における疎外という事実から出発して、その事実を概念化したものである。疎外された労働の内容は、(1)労働生産物の労働者からの疎外(2)労働者の生産的活動の疎外(3)労働者の人間性の疎外(4)人間からの人間の疎外、の4つの規定からなる。このなかの(3)において、マルクスは、人間性の疎外をその「類的本質」「類的生活」「人間の本質」「精神的な類的能力」などの疎外とした。そして、「生命活動の仕方のうちに1つの種の全性格が、その類的性格がある。そして自由な意識的な活動が人類の類的性格である」（MEW, Bd. 40, S. 516）と述べている。

このように、「自由で意識的な活動性」に人間の社会的本性をみいだしたマルクスは、人間の主体的な生命活動の疎外態としてブルジョア的私有の関係を把握する。疎外された労働論は「労働者の側からの考察」であったが、これを「非労働者の側からも考察する」（Ibid., S. 519）必要がある。そして、疎外された労働とその帰結である私的所有という2つの要因から「あらゆる国民経済学のカテゴリーを展開することができる」（ibid., S. 521）という見通しをマルクスはもった。これは、翌1845年の「フォイエルバッハに関するテーゼ」第6項において、「人間性は個々の個人に内在する抽象物ではない。その現実のあり方において、それは社会的諸関係の総体である」

としたのと同じ考え方によるものである。

さらにまた、マルクスは、この課題を考察する前に、「なお2つの課題を解決することを試みよう」とした。その1つは、私的所有の普遍的本質を「真に人間的で社会的な所有にたいするそれの関係のなかで規定すること」、もう1つは「どのようにしてこの疎外は人間の発達の本質のなかに根ざしているのか」であり、それは「外化された労働と人間発達の歩みとの関係への問い」(Ibid., S. 521)¹⁰⁾である。

マルクスは『経済学・哲学草稿』第1草稿において、人間の社会的本性⇒疎外された労働⇒私的所有⇒真に人間的で社会的な所有への転化という関連において、のちに展開される経済学批判のスタート地点を定めた。人間の社会的本性である自由で意識的な活動性は、資本制経済において疎外された姿で、何よりも私的所有における「人間の外にある物象（事象 Sache）」の姿で存在する（物象化論）。しかし、そのもとで人間の本性が発達し、それを現実化する真に人間的で社会的な所有への転化が必然的である（人間発達論）。こうして、人間の本性とその疎外論はマルクスにおける価値規範論としての性格を有する。

このことを示すように、『資本論』には人間性や人間発達という用語がいくつも登場する。

第1部第13章の「大工業と農業」の節は、資本制生産による物質代謝のかく乱、労働者の健康破壊が、その「物質代謝を社会的生産の規制的法則として、また十分な人間発達に適合する形態で体系的に確立することを強制する」(MEW, Bd. 23, S. 529) ことが明らかにされている。

また、『資本論』の結論部分である第3部第48章「経済学的三位一体定式」では、物質的生産の領域における自然必然性のうえに成立する自由は、「社会化された人間、結合した生産者たちが……物質代謝を自分たちの人間性にもっともふさわしく、もっとも適合した条件のもとで行うことにある」(MEW, Bd. 25, S. 828) というところがある。

以上のような理解にもとづけば、自由に対するマルクスの考えは以下のように整理できる。

まず、自由は「自由な意識的な活動」という人間の社会的本性をなす。それは自然と人間との物質代謝活動の制御という意味と、その個人的能力を結合し、協同の力を発揮するための社会関係の制御という2つの意味で用いられる。そして、この2つの意味の自由のうえにたつて、個人は自分を実現し、その能力をも自由に発達させることができる。「各個人の十分な自由な発達を基本原理とするより高度な社会形態」(MEW, Bd. 23, S. 618) と言うとき、マルクスは人間の本性の実現としての「人格的自由」(MEW, Bd. 3, S. 74) にもっとも大きな価値をみだしていた。先の引用文にある物質的生産の領域における自由に対して、「これはまだやはりなお必然性の領域である、このかなたで、自己目的として認められる人間の力の発達が、真の自由の領域が、始まる」(MEW, Bd. 25, S. 828) というのも、こうした意味あいにおいてである。¹¹⁾

このようなマルクスの自由論からみたとき、資本制経済における賃金労働者の存在はどのように評価されるのか。マルクスは賃金労働者を「自由な労働者」と表現した。彼・彼女らは自分の労働力の売り手としては「自由な人」である。この条件が歴史的な産物であることをマルクスは強調した。そして、たとえば、出来高賃金の考察では、この賃金形態が労働者の個性を発達させ、その自由感や独立心や自制心を発達させる傾向があるが、他方では労働者間の競争を発展させる(MEW, Bd. 23, S. 578)、と評価している。しかし、資本制大工業のもとでの「労働過程の社会的結合(Kombination)は労働者の個人的な活気や自由や独立の組織的圧迫として現れる」(ibid., S.

528f) ことを指摘する。賃金労働者の自由とは、矛盾を含む、制限された自由である。資本による搾取のために資本のもとに結合された労働者たちの共同労働は、人間の社会的本性としての意識的な活動性と共同性を著しく高める。しかし、その活動すなわち協働は疎外された形態でのみ現れる。資本制生産は「いっさいの富の源泉である土地をも労働者をも破壊することによってのみ、社会的生産過程の技術と結合 (Kombination) とを発展させる」(ibid., S. 530)。しかも、このことをつうじてのみ、「各個人の自由な発達を基本原理とするより高い社会形態の唯一の現実の基礎となりうる物質的生産条件の創造を強制する」(ibid., S. 618) というのである。

このように、「市民社会の解剖学」であるマルクスの社会経済学 (political economy) は、疎外論をベースに、生産関係の物象化論、矛盾論、そして人間発達論の一体性を特徴とする¹²⁾。マルクスの社会哲学とくに価値規範論はこの理論的三位一体性にもとづいている。

3.4 個人的所有の再建とベイシック・インカム

したがって、マルクスの社会哲学とくに価値規範論からベイシック・インカム構想を評価するためには、資本制経済を廃棄する過程で所得分配あるいは再分配がどのように変革されるのかについて、マルクスがどのような展望をもっていたかを検討しなければならない。そのうえで、ベイシック・インカム構想の特徴である(1)すべての個人に対して(2)無条件に(3)国家が(4)一定の貨幣額を支給・保障するという4つの条件について、マルクスであればどのように評価するかを考えてみよう。

3.4.1 『ゴータ綱領批判』(1875年)における分配関係の変革論

1875年5月、ドイツにおける2つの左派が合同し、ドイツ社会主義労働者党(ドイツ社会民主党1890年の前身)が結成された。その大会で採択された新綱領が、いわゆる「ゴータ綱領」である。マルクスは大会前の綱領草案(1875年3月発表)に対するコメントを求められ、評注(Marx1875)を書き、親しい人びとの回覧に付した(同年5月)。この評注は1891年になって公表された。評注を書くまでにマルクスが公刊していた『資本論』は、第1巻初版(1867年)、同第2版(1873年)、同フランス語版(1875年)であるから、第1巻はほぼ現行版に近いものができあがっていた(正確には、マルクスの書き残した変更や追補の書き込みにもとづいて、1883年に第1巻ドイツ語第3版がエンゲルスによって出版され、また第2巻、第3巻の多くの草稿はほぼ1870年代前半に書き終えられていた)。したがって、『ゴータ綱領批判』は『資本論』とほぼ同時期の著作として扱うことができる。

本稿の課題にとって興味深いことに、合同大会に提案された「ゴータ綱領」草案には、「平等の権利にしたがった、労働の全収益の全社会構成員への帰属」、「総労働の協同組合的規制」、「労働収益の公正な分配」、「自由な国家と社会主義社会」、「賃金制度およびあらゆる形態の搾取の廃止」、「あらゆる社会的・政治的不平等の除去」をめざす、といった政治哲学的な理念が見られる。また、「国家の自由な基礎」、「国家の精神的および道徳的基礎」、「国家の経済的基礎」となる諸要求が掲げられていた。したがって、マルクスが、彼の到達した経済理論にもとづいてこの草案に対して書き残した評注の内容は、マルクスの経済理論だけでなく、彼の社会哲学を検討するうえでもきわめて重要な素材となる。

ここでは、分配と再分配に絞って、評注の要点をとりあげよう(以下、MEW, Bd. S. 18ff)。

第1に、ゴータ綱領草案にある「社会の全構成員に」という文句に対して、マルクスは疑問符

(?) を付け、「労働しない者にも？」と続けている。マルクスは、「とにかく『社会の全構成員』とか『平等の権利』とかいうことは、明らかにたんなる慣用語である」としている。

第2に、労働生産物をここでは「社会的総生産物」と理解し、①消耗した生産手段の補てん分②拡大再生産用の追加分③事故や災害のための予備あるいは保険のファンドが経済的に必要であるが、①から③の大きさは「公正 (Gerechtigkeit) からは算定されない」とする。こうした控除分の残りの部分は「消費手段」である。ここからは、さらに、④社会のための「直接に生産に属さない一般的な管理費用」⑤学校、衛生設備などのような、諸欲求を共同でみたすためにあてられる部分⑥労働不能なものなどのために、要するに、当時のいわゆる公的な貧民救済にあたるためのファンドが差し引かれる。そしてようやく、「協同組合 (Genossenschaft) の個々の生産者たちのあいだに分配される消費手段の部分にたどりつく」。そして、「個人の所有になるものはこの個人的な消費手段のほかにはない」。

この場合、個々の生産者は、個人的な労働を社会の総労働の構成部分として提供したという資格要件が求められる。生産者たちは「これこれの量の労働を給付したという証明書を社会から受け取り、この証明書で消費手段の社会的貯えのなかから、等量の労働を要するものを引き出す」。

第3に、マルクスはこの評注の後半で、国家について有名な言葉を記した。「資本制社会から共産主義社会とのあいだには革命的転化の時期がある。この時期にまた政治的な過渡期が対応するが、この過渡期の国家はプロレタリアートの革命的ディクタトゥーラ (Diktatur) 以外のなものでもありえない。」マルクスにとって、民主共和制は「ブルジョア社会最後の国家形態」であるから、普通選挙権や人民の権利といった、よく知られた民主主義的な繰り言では満足できない。革命的綱領の要求は労働者階級が支配する国家への変革でなければならない。しかし、同時に、「自由は、国家を社会の上位の機関から社会に完全に従属した機関に転化することにある」。したがって、先にみたような個人的消費手段の分配、あるいはそこにおけるブルジョアの権利の保障のために、国家が何らかの制度を制定し、機能することは想定されうる。

第4に、では、たとえばそうした過渡期の国家が全国民に一律に最低生活保障金額を支給することは考えられるだろうか。まず、マルクスにおいて、「生産手段の共有を基礎とする協同組合的な社会の内部では、生産者たちは彼らの生産物を交換しない」、したがって生産物は価値という「物象的特性」をもたないと考えられている。商品—貨幣関係のない経済社会における個人的消費手段の分配は、先のように「労働証明書」のやり取りを通じて行われる。つぎに、「資本制社会から生まれたばかりの共産主義社会は、あらゆる点で、経済的にも道徳的にも精神的にも、……旧社会の母斑をつけている」。そこで、生産者個々人が社会に与えた個人的労働量に見合った消費手段を受け取る場合、「内容と形態は変化している」けれども、「商品等価物の交換のときと同じ原理」すなわち等労働量交換が支配する。「ここでは、平等の権利はあいかわらず原理的には—ブルジョアの権利である」。ただし、等価物交換とはいっても、商品交換のような平均原理ではなく、生産者一人ひとりの労働の長さや強度に応じたものになるので、「原理と実践とはもはや争いあつたりしない」。これがマルクスの見解であった。また、これと関連して、「平等の権利」について、次のように述べられている。

「ここでの平等の権利は、等しくない労働に対しては、不平等の権利である。……この権利は、どんな階級的差異も認めないが、労働者の不平等な個人的天分と、したがってまた不平等な個

人的給付能力を、生来の特権として暗黙のうちに承認する。したがって、それは、あらゆる権利と同じく、内容の点で不平等の権利である。権利とは、その本性上、同じ尺度を適用することにおいてのみ成り立つ。ところが、不平等な個人（相異なる個人）を同じ尺度で測定することができるのは、ただ彼らを同じ視点のもとにおき、ある特定の側面からだけとらえるかぎりでのことである。いまの場合であれば、労働者として以外のものはいっさい度外視される。」(MEW, Bd. 19, S. 21)

このように、資本制社会から移行したばかりの共産主義社会では、生産力の程度に対応して、個人的消費手段の分配はもっぱら個人の労働量による貢献に応じたものになる。これについては、いわゆる配給や統制というイメージで語られることがあるが、マルクスが想定している過渡期社会の分配原理は、労働の生産力が高まり、協同の富がますます豊かになる過程のなかにある。労働する人びとはその欲求の度合いと範囲とに応じて、消費手段を選択する能力も増大する過程にある。だからこそ、彼は、「共産主義社会のより高い段階」にいたると、「労働が生活の第1の欲求となり、諸個人の全面的な発達に伴って彼らの生産諸力も増大し、協同組合的な富のあらゆる源泉があふれるばかりに湧き出るようになったあとで、そのときはじめて、ブルジョアの権利の狭い限界は完全にのりこえられる」と考えるのである。「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」という有名な標語（カペー『イカリヤ旅行記』第3版1845年の表紙からの引用）はそこにたって登場する。

マルクスにとって、「消費手段の分配は生産諸条件の分配そのものの結果にすぎない」。生産様式の1つの特徴である生産諸条件の分配が労働者自身の協同組合的所有であれば、現在とは異なった消費手段の分配が生じると考える。

したがって、マルクスが到達した理論的見地からすると、ベイシック・インカムはある種の分配における平等の権利を実現する構想である。しかし、生産手段の分配関係を変化させることを前提としなければ、また、個々人の労働による貢献を条件としない点において、そのままでは首肯できない構想ということになるであろう。

3.4.2 『資本論』における分配関係の変革論

マルクス『ゴータ綱領批判』は「評注」の形で著されたものであるから、何よりその綱領草案自体の内容によって制約されている。そこで、彼の主著である『資本論』における将来社会、あるいはそれへの過渡期における分配論を検討しておかねばならない。これについては2つの箇所がある。

周知のように、『資本論』第1部第1章第4節において、マルクスは、商品社会との対比で「共同的生産手段で労働する自由な人びとの1つの結合体 (ein Verein freier Menschen)」をとりあげている。「この結合体」における人びとは自分たちの多数の個人的労働力を自覚的に1つの社会的労働力として支出する。その総生産物は1つの社会的生産物であり、この一部はふたたび生産手段として役立つので、依然として社会的なものである。もう1つの部分は生活手段として、結合体の構成員によって消費される。そのために分配されねばならないが、「この分配の仕方は、社会的生産有機体それ自体の特殊な種類と、これに照応する生産者たちの歴史的発達程度とに応じて変化するであろう」と言う。ただ、ここでは「もっぱら商品生産と対比するだけのために」、
「生活手段の分け前は各人の労働時間によって規定されるものと前提しよう」とマルクスは述べ

ている。労働時間は、さまざまな欲求に対して社会的計画的に配分されるだけでなく、「共同労働（Gemeinarbeit）に対する生産者たちの個人的な関与の尺度として役立ち、したがってまた共同生産物のうちの個人的に消費されうる部分に対する生産者たちの個人的分け前の尺度としても役立つ」。生産と分配における人びとの社会的関連は「透明で単純」である。（以上、MEW, Bd. 23, S.93）

2つ目は、『資本論』第1部第23章第7節で表された「個人的所有の再建」である。ここで言われる「自分の労働にもとづく個人的私有」→「資本制的私有」→「協業と、土地の共有および労働そのものによって生産された生産手段の共有を基礎とする個人的所有の再建」における「個人的所有の再建」の対象は消費手段（＝生活手段）であると理解する。このことは角田（1992）第6章で詳述したので再論しない。「個人的所有の再建」の内容は、生活手段の資本制的形態とくに可変資本としての形態（第21章、MEW, Bd. 23, S.593）の廃棄であると理解すべきであって、先の第1章第4節の「自由な人びとの結合体」における生活手段の個人的配分に対応する。

「資本制所有の社会的所有への転化」の帰結として、結合した生産者たちにはその一人ひとりに生活の手段が保障される。それは自分たちの自覚的な協同労働の成果の一部として、自分たち一人ひとりが取得する権利を有するものである。資本制経済においては、必要労働部分でさえ、資本家の取得する「労働元本」となり、賃金労働者たちは自分の労働力商品と引き換えに、資本家が取得した生活手段を他人がもつ商品として買わなければならない。この関係がなくなれば、自分たちの共同労働の成果を自分たち一人ひとりが直接に取得できる社会が到来する、とマルクスは言うのである。

3.4.3 個人的所有の再建とベーシック・インカム

マルクスのいう「個人的所有の再建」が生産者＝労働者たちの必要生産物すなわち生活手段の個人的取得の権利を表現するものであるとすれば、その規定は『ゴータ綱領批判』の評注における「労働に応じた分配」と「必要に応じた分配」の両方を貫くものである。それは、ロールズが、個人の自立や自尊、道徳的能力の発達と行使にとっての「物質的基礎」「社会的基盤」とした「個人的所有」（角田2012, 5ページを参照）と同義である。

またそれは、20世紀憲法規定の社会的生存権の物質的基礎をなす規定であるだけでなく、日本国憲法第13条「生命、自由および幸福追求の権利」の経済的根拠規定と受け取ることもできる。さらに、マルクスの時代から130年以上が経過した今日の資本制社会の到達点と高齢者人口したがって非労働人口の増大を考えると、ベーシック・インカムは、他の面での社会経済的な変革と結びつけば、「自分の労働にもとづく取得」原理を超えた「必要に応じた分配」原理に一歩近づくものとして評価できるかもしれない。

ベーシック・インカムという構想は、国家や商品―貨幣経済を前提とし、共同労働あるいは社会的労働への参加を条件としない点でマルクスの未来社会の構想とは相いれない。しかし、20世紀資本制経済の発展と、各国における程度の差はあれ、何らかの福祉国家機能や社会保障制度を前提にして考えたとき、そしてマルクスが及ばなかった歴史の歩みと重みを踏まえるとき、すべての社会構成員に必要最低限の所得保障を行うことは、政治における参政権に対応する経済社会への参加権の保障として理解してもよいのではないだろうか。それは、マルクスの見地からすれば、「労働に応じた分配」から「必要に応じた分配」へ移行する過程の第1歩となる可能性をも

つ。ただし、マルクスが明らかにし、また現代リベラリズムの代表者ロールズも考えたように、何らかの方向での資本制経済の変革がその条件となるであろう。¹³⁾

注

- 1) ドウウォーキン は、USA も英国も「擁護可能な平等主義的分配」体制には達成していないと考えている。これらの国では、「富は改革の一般的な計画によって再分配されるべきであり、このような再分配は現実に可能だろう」とも述べている。
政治献金の制限、私的医療の禁止、長時間労働の制限などは「自由の欠損」であり、「犠牲の原理」とよばれる。しかし、より平等な理想的社会では、一部の金持ちが政治献金によって影響力を行使することもなく、迅速でよりよい医療によって私的医療を必要とすることもないので、「犠牲の原理」は「有益な原理」である。(以上、Dworkin2000, p.173f, 訳234ページ以下)
- 2) ドウウォーキン は、センと同時に、福祉を達成する機会 (opportunity) における平等を主張するコーエン (G. A. Cohen) の議論をとりあげているが、ここでは省略する。
- 3) わが国でセンの仕事が注目されるようになった Sen (1985) について、セン自身、これは「私のケイパビリティに関する最初の本」(Sen2009, p. 438) だとしている。
本稿では、センの用語 capability (capabilities) を単に (諸) 能力と訳して、ability はその原語を明記した。日本語としての「潜在能力」は、可能的能力という意味では正しいが、潜在とすると potential の意が強くなりすぎるように思われる。センのいう能力は、具体的な行為や状態すなわち機能の組み合わせを自由に選択できる諸能力の集合を意味する。
- 4) センは、ロールズの契約論的アプローチと「公正としての正義」の閉鎖的不偏性に代えて、アダム・スミスの「公正な観察者」の視点にもとづく開放的不偏性を導入することを提案している。Cf. Sen (2009) p.130, 訳202ページ。
- 5) ヘーゲル哲学とくに精神哲学の内容を検討し、その特徴を「理性的自由の哲学」とした点、そしてマルクスによるヘーゲル法哲学の評注の要点については角田 (2008) で検討した。本稿では、この評注の続きとなる2論文をとりあげている。
- 6) 2論文以降、『聖家族』(1844年9～11月に執筆されたマルクスとエンゲルスの最初の共著、1845年2月に発刊) および『ドイツ・イデオロギー』(1845年9月～1846年執筆)、『経済学批判 序言』(1859年)における有名な史的唯物論の公式(「一般的結論」)にいたるまで、マルクスは社会=政治哲学の価値規範論について独自に語ることはなかった。以前の通説では、マルクス初期の2論文はマルクスが「マルクス主義者」になる過渡期の著作とみなされ、革命的民主主義者、ラディカル民主主義といった名称が与えられていたが、マルクスの社会=政治哲学における思想的・倫理的価値規範論はこの2論文の内容で尽きていると思われる。いずれにしろ、本稿ではマルクスの思想形成の過程が問題ではない。
- 7) 1844年、マルクスが「フォイエルバッハに関するテーゼ」とともにノートに書きつけた国家論に関する構想の覚書がある。これは、1932年に、アドラツキーの編集した全集版においてはじめて公表された。覚書は項目だけからなり、「(1) 近代国家の成立史あるいはフランス革命、(中略)(2) 人権の宣言と国家の憲法、個人的自由と公的権力、自由、平等および統一、人民主権、(3) 国家と市民社会(以下略)」(MEW, Bd. 3, S. 537)となっている。興味深い項目建てであるが、この内容を著わしたものは残されていない。
- 8) 牧野 (2003) (2010) を参照。
- 9) この点は松井 (2010a)。また、つぎの見解をも参照。「マルクスは、経済社会の発展段階に応じて異なる価値規範が支配するという歴史的相対主義の立場をとっていたのであり、あらゆる時代や社会に共通する普遍的な規範理論が存在するという立場とは前提を異にする。マルクスは、特定の経済社会にはその生産力と経済構造に規定された、人々に共通する価値規範が実在するという道徳的実在論

の立場をとっていたのであり、この点で1つの整合的な規範理論としての資格を有する。」（松井2008, 29ページ）

- 10) 角田（1992）第1章をも参照。
- 11) 「共同（Gemeinschaft）こそが、個人がその素質をあらゆる方向へ伸ばす手段である。したがって、共同においてはじめて人格的自由は可能になる。……（幻想的でない—引用者）現実的な共同体においては、諸個人は彼らの結合（Assoziation）において、またこの結合によって、同時に彼らの自由を手に入れる。（中略）自分たちと、社会の全構成員の存在条件を自分の制御下に置く革命的プロレタリアの共同体（Gemeinschaft）では、諸個人は個人として参加する。それこそは諸個人の自由な発達と運動の諸条件を彼らの制御下に置く諸個人の結合（Vereinigung）にほかならない（もちろん、現在の発展した生産力を前提とする枠内で）」（Marx1845, MEW, Bd. 3, S. 74-75, 渋谷訳146, 152ページ）
- 松井（2011）はマルクスの自由論を「制御的自由」と「人格的自由」とに区分し、「人格的自由」をさらに「発展的自由」と「共同的自由」に分け、価値的順序は「共同的自由」→「発展的自由」→「制御的自由」とする。本稿はこの理解を参考にしたが、用語と整理の仕方はやや異なる。
- 12) 角田（1992）第4章は主に『資本論』に即して、角田（2005）第7章は『経済学批判要綱』に即して、3つの理論の一体性を検討したものである。
- 13) こうしてみると、前稿の最初にとりあげたロールズの現代リベラリズムとマルクスの関係に触れざるを得ないが、もはやその余裕はない。ロールズが1990年代前半まで行っていた政治哲学史講義（2007）において、最後にマルクスがとりあげられていたことはたいへん興味深い（現代リベラリズムと「リベラリズムの批判者」マルクス）。

参考文献

- 前稿（角田2012）に掲げたものは省略し、主なものに限定している
- Dworkin, Ronald (1977) *Taking Rights Seriously*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London. 小林公ほか訳『権利論 [増補版]』木鐸社, 2002年, 『権利論Ⅱ』木鐸社, 2001年。
- Dworkin, Ronald (2000) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000. 小林公ほか訳『平等とは何か』木鐸社, 2002年。
- Sen, Amartya (1985) *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland. 鈴木興太郎訳『福祉の経済学 財と潜在能力』岩波書店, 1988年。
- Sen, Amartya (1992) *Inequality Reexamined*, Oxford University Press. 池本幸生ほか訳『不平等の再検討』岩波書店, 1999年。
- Sen, Amartya (1993) "Capability and Well-being", in Martha Nussbaum and Amartya Sen, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford. 竹友安彦監修・水谷めぐみ訳『クオリティ・オブ・ライフ—豊かさの本質とは—』第1部のみを邦訳, 里文出版, 2006年, 所収。
- Sen, Amartya (1999) *Development as Freedom*, Oxford University Press. 石塚雅彦訳『自由と経済開発』日本経済新聞社, 2000年。
- Sen, Amartya (2009) *The Idea of Justice*, Allen Lane. 池本幸生訳『正義のアイデア』明石書店, 2011年。
- Marx, Karl (1844) *Zur Judenfrage, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 1, 1956. 真下真一訳『ヘーゲル法哲学批判序論』大月書店, 1970年, 所収。城塚登訳『ユダヤ人問題によせて—ヘーゲル法哲学批判序説』岩波文庫, 1974年。
- Marx, Karl (1844) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 40, 藤野涉訳『経済学・哲学手稿』大月書店, 1963年, 城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』岩波文庫, 1964年。
- Marx, Engels (1845) *Die Deutsche Ideologie, Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 3. 渋谷正編訳版『ドイ

- ツ・イデオロギー』新日本出版社, 1998年。
- Marx Karl (1875) *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei, Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 19. 後藤洋訳『ゴータ綱領批判／エルフルト綱領批判』新日本出版社, 2000年, 所収。
- Marx, Karl (1867-1890) *Das Kapital*, Bd. 1, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 23, Dietz Verlag, 1962. 邦訳『マルクス＝エンゲルス全集』第23巻, 大月書店,。
- Marx, Karl (1894) *Das Kapital*, Bd. 3, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 25, Dietz Verlag, 1964. 邦訳『マルクス＝エンゲルス全集』第25巻, 大月書店,。
- 角田修一 (1992)『生活様式の経済学』青木書店。
- 角田修一 (2005)『「資本」の方法とヘーゲル論理学』大月書店。
- 角田修一 (2008)「近代市民社会批判の学としてのヘーゲルとマルクス」『立命館文学』第603号, 所収。
- 角田修一 (2012)「ベイシック・インカムと社会哲学—ロールズ, ノージック, サンドラー—」『立命館経済学』第61巻第1号, 所収。
- 牧野広義 (2003)「マルクスにおける『人間的社会』について」『経済』2003年5月号, 所収。
- 牧野広義 (2007)『現代倫理と民主主義』地歴社。
- 牧野広義 (2010)「マルクスの変革の哲学」『唯物論と現代』第45号, 文理閣, 所収。
- 松井暁 (2007)「マルクスと正義」『専修経済学論集』第42巻第2号。
- 松井暁 (2008)「マルクスと功利主義」『専修経済学論集』第43巻第2号。
- 松井暁 (2009)「マルクスとコミュニタリアニズム」『専修経済学論集』第44巻第1号。
- 松井暁 (2010a)「疎外論と正義論」『専修経済学論集』第44巻第3号。
- 松井暁 (2010b)「マルクスと平等主義」『専修経済学論集』第45巻第2号。
- 松井暁 (2011)「マルクスと自由」『専修経済学論集』第46巻第1号。
- 中村哲編 (2001)『『経済学批判要綱』における歴史と論理』青木書店 (中村, 赤間道夫, 角田, 野田公夫, 牧野広義執筆)。

(2012年5月21日 脱稿)

(本稿は経済学部研究施策推進プロジェクトの成果の一部である)