

---

---

論 説

---

---

## 「共通善の政治学」と社会契約論 (7・完)

——ヒュームの社会契約論批判とカントの社会契約論——

菊 池 理 夫

- (1) はじめに
  - 1 現代コミュニタリアニズムによるロールズの「社会契約論」批判
  - 2 ロールズの社会契約論 (以上 35 卷 3・4 号)
- (2)
  - 1 英米における社会契約論の研究史
  - 2 日本における社会契約論パラダイム (以上 36 卷 3・4 号)
- (3)
  - 1 ロールズによるホッブズ理解と日本のホッブズ評価
  - 2 ホッブズと「共通善の政治学」 (以上 37 卷 3・4 号)
- (4)
  - 1 ロールズによるロック理解と日本のロック評価
  - 2 ロックと「共通善の政治学」 (以上 38 卷 3・4 号)
- (5)
  - 1 ホッブズ・ロックと「アメリカ」
  - 2 アメリカ建国とホッブズ・ロック (以上 39 卷 2 号)
- (6)
  - 1 ロールズによるルソー理解と日本のルソー評価 (以上 39 卷 3・4 号)
  - 2 ルソーと「共通善の政治学」 (以上 40 卷 1 号)
- (7)
  - 1 ヒュームの社会契約論批判と「共通善の政治学」
  - 2 カントの社会契約論とロールズの『正義論』  
おわりに——社会契約論再考と「共通善の政治学」  
(以上本号)

# 1 ヒュームの社会契約説批判と 「共通善の政治学」

本論文(1)でも述べたように、ジョン・ロールズは、彼の正義論が「ロック、ルソー、カントに代表される社会契約の伝統的理論」を一般化し、とりわけ「きわめてカント的」なものであると主張する [Rawls 1999a: xviii = 2010: xvi]。しかし、ロールズが『正義論』において正義を必要とする「正義の環境」として、社会契約批判論者であるデヴィッド・ヒュームの議論を用いていることから [Rawls 1999a: 109-10 = 2010: 170-2]、サンデルはロールズの正義論がドイツ観念論のカントの形而上学的義務論を経験論的な英米の哲学に合致させた「ヒュームの顔をした義務論」であると論じている [Sandel 1998: 13-14 = 2009: 15-16]。そのため、ロールズの世界契約論を用いた正義論を理解するうえで、これまで考察してきたホブズ・ロック・ルソーの世界契約論に加えて、カントの世界契約論を考察する前に、ヒュームの世界契約論批判や彼の正義論も理解する必要がある。本稿の第1節では、ヒュームの世界契約論批判や正義論についてロールズがどのように評価していたかを考察したうえで、ヒュームの正義論がロールズの世界契約論や「共通善の政治学」とどのように関連するかを明らかにする。第2節では、カントの世界契約論についてロールズがどのように評価していたかを考察し、ついで、福田歓一がホブズ・ロック・ルソーの後でカントの世界契約論についても論じていることから、これまで問題としてきた福田パラダイムにおいてカントがどのような位置を占めるのかを論じることによって、本稿のテーマであるカント-ロールズの世界契約論と現代コミュニタリアニズムの「共通善の政治学」との関係性をさらに明らかにしていきたい。

ロールズは政治哲学の講義において、ホブズやロックを論じた後で、

「功利主義の伝統に属する著述家」としてヒュームを取り上げる [Rawls 2007: 159 = 2011: 289]。ロールズによれば、ホッブズやロックの社会契約論は「合意 (agreement)」という概念を中心とするものであるが、功利主義はこれとは別のヒュームが使っている「社会の一般的な利益、または一般的な福利、公共善、公共的利益」という観念を含むものの、功利主義には「約束、起源、あるいは契約」という観念がない [Rawls 2007: 161 = 2011: 292-3]。ロールズによれば、功利主義は「共通善」の「類概念」と思われる「一般的な利益」や「公共善」などを追求するものの、「合意」に基づく「社会契約論」がないことになる。またロールズによれば、ヒュームのような「功利主義」はホッブズの主張と以下の3点において区別される。① ベンサムを除いては「心理学的利己主義」を拒否し、「情愛や仁愛という感情の重要性」を強調する。② 「正と不正の区別」についてのホッブズの「相対主義的な規約主義」ではなく、「効用の原理の道理性と客観性」を強調する。③ 「政治的権威」が「実力」に基づくというホッブズの主張を拒否する [Rawls 2007: 161 = 2011: 293]。ロールズは、ベンサムのような「心理学的利己主義」に基づき権力を正当化するホッブズの社会契約論に対しては批判的であり、すでに述べたように、『正義論』では社会契約論者のリストからホッブズを外しているが、ホッブズと比較すれば、ヒュームの「功利主義」を「効用の原理の道理性と客観性」の点で評価していると思われる。

ロールズによれば、ヒュームの社会契約論批判は基本的にロック批判である。ヒュームの考えでは、ロックの社会契約論は現実の人間が持っていない「知識」や「正義」への配慮のような「人間本性に過大な要求をする」ものである [Rawls 2007: 167 = 2011: 304]。これに対して、ヒュームの「正義、誠実、忠誠の義務」は「効用の概念」つまり、「社会の一般的必要と利益」によって正当化されるものである [Rawls 2007: 169 = 2011: 307]。ヒュームの結論では社会契約論は、哲学的にも妥当性が低いだけでなく、一般の人々が信じている「常識」や「政治的見解」にも反している。「道徳の問題」に関しては、「人類の一般的な意見と慣行」が重要であるとヒュームは信じている

[Rawls 2007: 170 = 2011: 308-9]。

ロールズによれば、このようなヒュームのロック批判は「強力で、説得的であり、多くの点において非常に妥当性が高い」ものである [Rawls 2007: 170 = 2011: 309]。ただ、ロールズはヒュームによるロック批判の問題点も指摘している。まず、政府への忠誠が「原初の同意 (original consent)」に基づくものであるというロックの主張に対するヒュームの批判に関して、ロック自身が契約は子孫まで拘束しないと述べていることを引用し、ロックは「自然的自由」を持って人々が生まれ、この自由の状態から理性を行使する年齢になった時に「参加する同意」が必要になると考えていたと指摘する。つぎにヒュームは、ロックの「明示的な同意」と「暗黙の同意」の区別を考慮せずに、後者の同意からは他の政府に加わる「自由」を得ることがあることを無視している [Rawls 2007: 170-1 = 2011: 309-10]。さらに、ロックによる「契約を通じて参加する」という主張と区別される、「同意」とは関係ない「根本的自然法」に由来する「正統な体制を支持するという自然的義務」という主張をヒュームは理解していないという [Rawls 2007: 170-2 = 2011: 310-2]。とくに、ロールズによれば、後者の「自然的義務」という主張に関して、歴史的に偶然の産物であっても、「もし平等な権利の状態から自由に契約されうる政体であるならば、現在の体制は正統なものである」ことをロックは主張している [Rawls 2007: 172 = 2011: 312]。つまり、ロックの議論は実際に「契約」があるかないかに関係なく、自由で平等な権利を持った人々による「正統な体制」を主張し、むしろ「自然法」に基づく義務論であるとロールズは考えていることになる。この点で、「仮説的基準」を持つ「ロックの社会契約論」によって選ばれる「正統な体制」と、「一般的利益」、つまり「効用」という「ヒュームの概念」によって選ばれる政治体制とが同じものがあるかどうか重要な問題であると指摘する [Rawls 2007: 172-3 = 2011: 312-3]。

このようにロールズは、ロックにとっては「社会契約」自体がそれほど重要なものではなく、またその「社会契約」自体が「人間本性に過大な要求をする」ものであるというヒュームの批判を認めている。しかし、ロールズに

よれば、ロックの「自由な参加による合意」は、「効用」としての「ヒュームの一般的原理」を含み、「社会の一般的利益を促進する」ものであり、「ヒュームとロックの両者の原理」は異なるものであっても、その相違は理解できにくい [Rawls 2007: 174-5 = 2011: 315-6]。この点では、ロックもヒュームも「効用」や「正統な体制」の概念に関しては曖昧であるので、ロールズは「正統な体制」を定義して、「最大限の社会的利益の総量（「社会的効用」という用語を使ってもよいかもしれない）を少なくとも長期的に結果としてもたらず」ものであるとする [Rawls 2007: 175 = 2011: 317]。つまり、ロックの人間論からではなく、ヒュームの「効用」を追求する人間論から、「最大限の社会的利益の総量」＝「社会的効用」を求めることが「正統な体制」であるとロールズは考えていることになる。

ただロールズは、この「社会的効用」に関して、「ベンサム-エッジワース-シジウィックの見解」としての「伝統的な功利主義」と、ロールズ自身の「正統な体制」（＝「善く秩序化された社会」）との相違も述べている。ロールズによれば、「伝統的な功利主義」とは、「正の概念から独立した、善の概念を定義する」ものであり、その善の概念とは個人の「快楽、欲望の充足、あるいは合理的な選好の実現」である。これ以外の善の概念、「人間の完成、卓越性のようなもの」を導入することは、この功利主義と区別される「完成主義的見解」である。またこの功利主義は、「すべての個人の善を総計」し、「最大化」しているために、「平等に関する原理」や「分配に関する原理」が含まれていないと指摘する [Rawls 2007: 176-7 = 2011: 318-20]。ロールズはこのように、「伝統功利主義」が個人の利益（「善」）を集計して最大化するために、善の概念から独立した「正の概念」（正義の原理）に基づく分配の正義論がないものであると考えている。また「伝統的な功利主義」と「完成主義」とを区別しているが、ロールズは『正義論』において、彼の「正義の原理」が「功利主義」とも「完成主義」とも対立する「契約説」に基づくものであると述べている [Rawls 2007: 14 = 2011: 23]。本論文(1)で述べたようにロールズは「完成主義」の一つとして現代コミュニタリアニズムを考えているが、

ヒュームの「功利主義」がこの「完成主義」の点で「伝統的な功利主義」から区別されるのかどうかは明示していない。

この点では、ロールズはヒュームの正義論が展開されている『人性論』(1740年)の第3部や『道徳原理研究』(1751年)の第3章から「正義という人為的徳」について考察していることが参考になるであろう。ヒュームのいう「徳」とは「人間の性格にある特質」であり、それに従って人々が行為する「傾向性」である。ヒュームの「正義の原理」とは人々が「経済的利益」を追求していくときに生じる「経済的な生産と競争を規制するための原理」である。その第1の原理は「私的所有権」に関するものであり、第2の原理は「財産の取引と交換」に関するものであり、第3の原理は「契約と約束」に関するものである。いずれにしても、「正しい人」はこの原理に基づく「基本的なルールを尊重する傾向」がある。「社会の一般的利益」という「公共的効用」は、「人為的徳」としての「公共善」のためになるものであり、「仁愛」のような「自然的徳」はこの原理とは関係のないものである [Rawls 2007: 178-81 = 2011: 322-7]。この「人為的徳」が社会的に尊重されていることの背景には、「所有権・移譲・契約」の「ルールのシステム」が「理性の巧妙な作品」である「一般的な制度的ルールのシステム」として存在していることと、この「ルールのシステム」が「社会のメンバー」によって、「公共善と社会の一般的利益」に必要なものとして、「公共的に承認され」、そのことが「理性の働き」であることがある。人々がこのような「正義に従う傾向がある」ことは、「人間に関する通常の実事である」とヒュームは信じていた [Rawls 2007: 181-2 = 2011: 328-9]。ヒュームは正義が「共通の利益の感覚」として理解される「黙約 (convention)」に基づくものであり、実際に人間が「所有権の制度」や「正義」、「徳」を持っていることに関しては、ロックのように「根本的自然法」のような「規範的な教義」からではなく、「現実の心理」から説明している [Rawls 2007: 182-3 = 2011: 330-1]。

この点では、ロールズはヒュームのいう「賢明な観察者」(これは『人性論』では一度だけ使われ、後でいう「一般的観点」と同じものである)についても「心理

学的説明」であるとしている。これは美德と悪徳とか、正と不正とかを区別するときに「共通の見地」から、あるいは「賢明な観察者」の見地から、自分の利益を考慮せずに行う人であり、「社会の一般的利益や社会の一般的な福利に影響を与える傾向性」によって、人々が「合意するという事実の説明」である [Rawls 2007: 184-5 = 2011: 333-5]。ロックとヒュームの相違の結論として、ロックは「神によって提示された法律からなる憲法の範囲内で議論している」ことから「憲法学者」である。これに対してヒュームは宗教を嫌い、過去の歴史は重視せず、「社会の必要」から制度を論じ、現在「社会科学」と呼ばれる立場から「経験的な説明」をしている [Rawls 2007: 187 = 2011: 338-9]。ここでも「社会契約」の重要性は語らずに、「規範的」な自然法に基づくロックの議論と「経験的」な事実に基づくヒュームの議論とを対比させている。

このようにロールズは、ヒュームが個人の「快樂、欲望の充足、あるいは合理的な選好の実現」だけを主張する「伝統的功利主義者」ではなく、「正義という人為的徳」の追求を主張する者であると考えている。しかし、ロールズによれば、「経済的利益」の追求の結果としての所有権の確保がヒュームの「正義の原理」であり、それが「公共的効用」としての「公共善」を追求することになり、しかもその追求は「人間の性格にある特質」としての「傾向性」から生じる「現実の心理」や「経験的」事実であって、この点でヒュームは「人間の完成、卓越性」を目指す規範的な「完成主義者」ではないと思われる。ただ、ロールズの規範的な社会契約論に基づく正義論がどの程度このヒュームの「経験的な説明」と関係するのか、またヒュームのいう「公共善」や「共通の利益」、さらに「徳」が私の考える「共通善の政治学」とまったく関係しないのかどうかに関して、ヒュームの社会契約論批判や正義論を私の観点から考えていきたい。

まず、ヒュームの『道徳政治論集』（1752年）の「原始契約について」から彼の社会契約論批判を考えたい。彼は政府の起源として、トーリー党が主張する王権神授説も、ホイッグ党が支持する社会契約論も、両方とも「思弁的

な構成物」であると批判する [Hume 1964: 443-4 = 1982: 上 126-7]。政府が「人民の同意」に基づくものとする「原始契約」については、人民が「平和と秩序のために」、「生得的自由を自発的に放棄し」、主権者に服従するという意味で「原始契約」が一般的にあったとしても、もともとそのような時代には文字がなかったはずであり、何の証拠もないという歴史的な批判をする [Hume 1964: 444-5 = 1982: 上 128-9]。つぎに、仮にこのような「原始契約」があったとしても、「服従全般にわたる契約なり協定」が特別に作られたことはなく、権力行使が「明白な利益」をもたらすことによって、人民による「習慣的な」あるいは「自発的な」「黙諾 (acquiescence)」から服従が確立されていったと主張する [Hume 1964: 445-6 = 1982: 上 129-30]。さらに、現在「合法的な」政府が「同意と自発的契約」によって基礎づけられているとしても、祖先の「原始契約」による同意が子孫まで拘束することはありえないとも主張する [Hume 1964: 447 = 1982: 上 132-3]。いずれにしても、歴史に残されている限り、政府の起源はほとんど「権力僭取」か「征服」か、その両方でしかない。この点では「実力と暴力」以外には権力の起源はなく、「相互の合意ないし自発的結合 (voluntary association)」のようなものはありえない [Hume 1964: 447-8 = 1982: 上 133-4]。服従の「道徳的義務」としては「自然的本能」ないし「傾向性」によるものか、「正義ないし他人の財産の尊重、誠実ないし約束の履行」という「社会を維持する」ための「義務意識」の2種類しかない [Hume 1964: 454-5 = 1982: 上 144-5]。「忠誠」という「政治的義務」も、「正義および誠実」という義務と同様に「人間社会の明白な利益と必要」という理由から守られ、端的に言えば、「そうしなければ、社会が存続できないからである」と述べている [Hume 1964: 445-6 = 1982: 上 145-6]。

このようなヒュームの社会契約論に対する批判に関して、歴史的にホッブズもロックも社会契約（「原初契約」）の存在を主張していると私は考えておらず、またロールズも歴史的な事実として「社会契約」を考えているのではないために、ここでとくに歴史的批判を問題としない。ただ、政治権力への服従の理由として、権力の起源が「実力と暴力」であったという事実から、ま

た人々の「明白な利益と必要」という功利主義的な説明から、「道徳的義務」としての「正義の尊重」と「約束の履行」や「政治的義務」としての「忠誠」という「義務意識」を導き出していることは、やはりヒュームは自然の義務を求める伝統的な自然法を否定し、また共通の価値や利益から政治参加や政治的義務を導き出す「共通善の政治学」を否定しているように思われる。実際、一般にコミュニタリアン哲学者と呼ばれるアラスデア・マッキンタイアは、スコットランドの道徳哲学の伝統であるカルヴァン主義のアリストテレス主義に対決したのがヒュームであると述べている [MacIntyre 1988: 326]。ただ、マッキンタイアによれば、アリストテレスとヒュームの道徳哲学は非常に異なっているが、「実践的合理性」を行使する主体が「たんなる個人」ではなく、社会秩序を維持する「組織の一員」とする点は類似したものである [MacIntyre 1988: 321]。たしかに、ヒュームが個人の同意に基づく社会契約論を否定し、習慣的な「黙諾」を主張していることや、ヒュームが「人間社会」の存続のための「正義の尊重」という「義務」を語ることは、ロールズがいうように「伝統的な功利主義」が「すべての個人の善を総計し」、個人主義的立場から道徳哲学を展開しているのとはヒュームの道徳哲学は異なるように思われる。

なお、ヒュームの社会契約論を論じた秋元ひろとは、ヒュームの『人性論』の「黙約」の概念を使って「黙約の理論がある種の契約論」と解釈できるといい、それは「歴史的に確立された共通了解を道徳的・政治的議論の基礎に据える」ものであるとする [秋元 1988: 120, 126]。また矢嶋直規によれば、ホブズやロックの思弁的な「契約」に代わる「合意の道徳的拘束力」をヒュームは「習慣 (convention)」(矢嶋は、「黙約」と訳されてきた convention を「習慣」と訳している) によって自然に形成されるものとし、その習慣は「個別的な利害にかかわりなく、常にそれ自体で望ましい事項を認識する」という『人性論』におけるヒュームの「根本的概念」である「一般的観点 (the general view)」から確立されるとしている [矢嶋 2012: 328, 332-3]。奥田太郎によれば、このヒュームの「一般的観点」は「個別的な関係者への共感を重ねることで

確立され]、「より基本的な人間関係を形成される上での対話や合意」から得られるものである[奥田 2002: 73]。このように、日本における最近のヒューム研究からも、ヒュームの社会契約論批判がマッキンタイアのいうように、個人主義的な原理からのものではないと思われる。

いずれにしても、このような「黙約」や「一般的観点」に基づくヒュームの道徳・政治理論、とくに正義論については、彼が最初に展開した『人性論』から考えていく必要がある。『人性論』の第3篇は道徳論であるが、その第1部第1節では、「道徳的善悪の区別を理性によってすることはおよそ不可能である」といい、また「理性」は「道徳的義務ないし責務」を生み出すことも不可能であると、道徳に関する「理性」の限界を述べている[Hume 2000: 297-8 = 1952: 23]。第2節ではこのような「道徳的区別」は「道徳感」から、つまり善悪の区別は「ある特殊な快苦 (pains or pleasures)」から生じるというが、ただそれは個人の利害から離れた「一般的観点」から考える必要があると述べ、すでに述べたように、この問題もたんなる個人の利害や観点からではないことを述べている[Hume 2000: 302, 305 = 1952: 35, 42]。第2部では「正義」に関する議論がなされ、その第1節では正義が「自然的徳か人為的徳か」を問題としている。ヒュームにとって正義とは「公共的利害」の追求であるが、それは基本的には「人為的な黙約」によるものであり、自然に基づくものではない[Hume 2000: 309 = 1952: 49]。

第2部第2節では、ヒュームは人間が社会的動物であることを認めるが、人間には「利己性」という「社会連合」を脅かす「自然の気質」があり、他者を愛する感情は近親者までしか及ばないという[Hume 2000: 312-3 = 1952: 58-9]。そのため財産をめぐる争いが生じ、この争いを解決するために全成員が財産制の安定性のための「黙約」=「合意」をするが、この黙約は「共通の利益の一般的な感覚」であるという。ここでは「黙約」が全成員の「同意」であり、しかもその理由が「共通の利益」という「共通善」との類概念であることに注目しておきたい。いずれにしても、そのような黙約から「正義と不正義の観念」が生じる[Hume 2000: 314-5 = 1952: 63-4]。人間のとどま

ることを知らない貪欲さが「社会を端的に破棄する」ようになるが、そのような人間の「情念」のうちでも最も強い「所得愛」を「放任するよりも抑制」して、「社会」を形成し、所有権を安定させることによって、人々はより満足するようになる [Hume 2000: 315-6 = 1952: 69-70]。このような議論は、ホッブズのように主として生存権のためではなく、財産権のためではあるが、「政治的動物」（私のいう「政治人」）ではない利己的な人間（私のいう「経済人」）が利己性を追求することによって混乱するために、社会的安定を求めて自発的に「黙約」（合意）するというホッブズの議論とそれほど変わらないと思われる。ただ、ホッブズの場合は個人主義というよりロールズのというような「心理学的利己主義」に基づく社会契約論であるのに対して、ヒュームの場合は「共通の利益」を追求して、「社会」の形成や維持のための正義論を主張しているという相違はある。

ヒュームは、「戦争と暴力と不正義」に満ちたホッブズのような「哲学者の自然状態」を「くだらない虚構」でしかないと否定し、あくまでも「正義の起源」に関して「日常の経験と観察」から説明しようとする。人間は利己的ではあるが、近親者への「制限された寛仁」があることや自然の資源が希少であることから、人々の間で所有をめぐる争いが生じてくる [Hume 2000: 316-8 = 1952: 69-71]。その争いを解決し、所有を安定させるのは、仁愛や理性の働きではなく、「われわれ自身の利益および公共の利益への配慮」であり、そのために人為的な「黙諾」によって、「正義の法」が確立される。単独の正義の行為はしばしば「公共の利益」と対立する場合があるが、正義の「一般的な規則」は「社会の支持や各個人の安寧」によって不可欠のものとなる。「全社会が協力する全行動体系が社会の全体にとっても、どの部分にとっても無限に有利である」ことから「正義の規則」が生じるのである [Hume 2000: 319-20 = 1952: 71-4]。ヒュームはこの正義が徳となり、不正義が悪徳となることも「利益・不利益」や「快不快」から説明する。つまり、比較的小さな社会では正義の規則は個人の利益だけの配慮でよいが、大きな社会では不正義を犯す人間から損害を受けたときに「不快」を感じ、そのような人間に近

づく者がすべて「不快」になることに「共感」し、不正義が「人間社会」に有害であるとする「一般的規則」が成立する。ヒュームはこのような「公共の利害への共感」という感情自体は「自然」のものであるが、「政治家の人為 (the artifice of politicians)」つまり政治家が「人間社会の平和を保存する」ために、「正義に対する尊重と不正義に対する嫌悪」を助長することが必要であるという [Hume 2000: 320-1 = 1952: 75-7]。正義を人為的なものとするのはむしろ「政治家の役割」であって、正義という「公共の利害への共感」がむしろ「自然」のものとして、人間はたんに自然に私的利益を追求するのではなく、社会的存在として公共性を追求することも人間性に内在していると考えている点には注目しておきたい。

第3節と第4節では正義の「一般的規則」として、ロールズがヒューム論でも述べていた所有権に関する正義の3原理について語られた後で、第5節ではこの正義の原理の「約束の責務」について論じられる。この責務も基本的には「利己心」から生じる。つまり、人間は他人に奉仕することが他人からも奉仕の返しが行われることを学ぶことによって、「人々の自利的取引」が始まり、それが言語による「約束」として、人々の行動を拘束し、それに違反したときは処罰されることから、「約束の制定と遵守」が「利益」となるのである [Hume 2000: 334-5 = 1952: 107-10]。

第7節ではこの正義の制度の起源として、すでに述べていた「政治家の役割」が重視されている。ヒュームによれば、人間は目先の自己の利害を追求する傾向があるが、少数者としての為政者は「国家の大部分には不偏な人々」として、自らが「正義の規則を遵守する」だけでなく、「全社会に公正の訓令を強制する」役割を果たす [Hume 2000: 344 = 1952: 130-1]。第8節では政府とそれに対する「忠誠」の起源が論じられている。正義の「3つの根本法」が政府に先立つものとしてあるが、正義の根本法が「自然法」と呼ばれている。しかし、ヒュームのいう「自然法」は「人間の黙約」に由来する基本的には人為的なものである [Hume 2000: 347 = 1952: 136-8]。政府に対する忠誠の起源は、為政者に服従することが社会秩序を維持することになるとい

う「われわれの利益」から説明している [Hume 2000: 349 = 1952: 142]。第9節でも、この「利益」は「人類の一般的見解」からは「公共的利益」であり、たんなる「模倣や習慣」から為政者に服従しているのではないと主張する [Hume 2000: 354 = 1952: 154]。

第10節では、服従すべき「合法的為政者」として、主権者の権能について①世襲、②現在の占有、③征服、④継承をあげた後で5番目として「実定法」が論じられている。この実定法を変更することは「公共善」の変更を伴うことである [Hume 2000: 359 = 1952: 166]。また、人民の抵抗権に関しても、「自己保存の必要」とともに「公共善の動機」をあげ、「公共の自由を守るほど公共的利益にとって本質的なものはない」と主張している [Hume 2000: 360-1 = 1952: 169-70]。いずれにしても、ヒュームにとって、政治や法が個人的利益や個人的善ではなく、「公共的利益」や「公共善」を追求することは当然のことである。このように「公共的利益」や「公共善」という「共通善」の「類概念」を語っていることは、「共通善の政治学」の伝統がヒュームにも認められることであると思われる。

日本においても、近年ヒュームの政治思想が共和主義であるという主張がなされている。例えば、犬塚元はヒュームの政治思想はとりわけ共和主義という「伝統的な政治学を継承する」ものとして理解するが、『道徳政治論集』と『イングランド史』を中心とした「制度機構論」としての共和主義を考えているために、『人性論』における「公共善」や「徳」に対する分析はない [犬塚 2004: 3ff.]。これに対して坂本達哉はヒュームの共和主義の道徳論についても言及している。坂本によれば、ヒュームは「古典古代以来の古典的共和主義の伝統」が近代においても『『自由な国家』による『法の支配』の実現という理念あるいは原理』として継承できると考えていた。ただしヒュームは、「古典的共和主義」が「全員参加型の民主制」だけを正しい国制とし、実際にはそれが奴隷制度と結びついていることや、また共和主義が経済活動に対して否定的であることを批判して、「近代共和主義の確立」を目指している [坂本 2011: 299ff.]。坂本も主として、ヒュームの共和主義を制

度機構論中心に論じているが、その道德論にも言及し、『徳』と公共性の規範意識を「世論」によって支持されるものとすることによって、近代的なものとして「大幅に変更した」が、「公共の善という価値の優先、私利私欲を優先するエゴイズムの批判」の点では、「古代的徳論と同様の道德的特質を帯びざるを得なかった」とも指摘している〔坂本 2011: 303〕。さらに、共和主義という言葉を使っていないものの林哲雄は、ヒュームの倫理学が基本的にはマッキンタイアを中心に主張されているアリストテレスに由来する「徳倫理学」であると考え、「家族社会」から始まる「共通する利益」と「公共的な利益」が契約論や功利主義とは区別されるヒュームの「正義論の本質」であると主張している〔林 2015: 134, 152〕。ただし、林は「現代徳倫理学」が「共同体主義」と結びつけられ、「文化相対主義」と批判されることから、林はヒュームの議論が「見知らぬ遠方の他者」まで徳が広がっていくものとして理解しようとする〔林 2015: 235-6〕。私は本論文(5)でも述べたように、現代コミュニタリアニズムが「文化相対主義」ではなく、「拡大する共通善」の方向に向かっていることを述べているが、ヒュームが共和主義者、いわんやコミュニタリアンかどうかはともかく、「徳」や「共通する利益」を追求していることは、やはりヒュームの政治学には「共通善の政治学」の要素があることを意味していると思われる。

この点で、『人性論』第3部の「徳論」、とりわけ「正義の徳」について考えていきたい。ヒュームは第3部の第1節において、自然の徳としての「共感」から「正義の徳」が生じ、それは「人類の善への傾向」があるために「道德的徳」であるという。つまり、「われわれ自身の利益や友人の利益に関わりのない社会的善」としての正義は「共感によってのみ快感を与える」からである〔Hume 2000: 369 = 1952: 187-8〕。このように、「正義の徳」も「共感」という人間が本来ある「善への傾向」という「自然の徳」から生じるのであり、個人的な利益を離れた「社会的善」となるのである。ただ、ヒュームは「共感」のような「自然の徳」と「正義」を区別し、第2部第2節でも述べていたように、「自然の徳」は単独の行為と関連し、「公共善」と対立す

る場合もあるが、これに対して「正義」は人類が協力する社会のすべての行為にとって有利となる「体系」である [Hume 2000: 370 = 1952: 190-1]。また「共感」は「変動しやすい」自然の徳であり、どこの国であってもその道徳的徳を「敬重」するようなことは「共感」からは生じることはない。このような「共感」の不安定性から、安定した判断のために個人的な立場を離れた「不動で一般的な観点」が必要となる [Hume 2000: 371-2 = 1952: 193-4]。ただし、ヒュームは第3部第6節の結論において、「正義」に関する「共感」という「自然の徳」の重要性を依然として指摘している。つまり、「正義」が称賛されるのは「公共善」に向かうからであり、それは「共感」によって生じるという [Hume 2000: 394 = 1952: 245]。そして、正義は人為的なものであるが、「正義の道徳性の感は自然のもの」であり、正義が「社会へ善」をもたらす傾向があることによって「自然に」それを称賛するのである。正義がもたらす利益は普遍的なものであるからである [Hume 2000: 395 = 1952: 247]。

このようなヒュームの正義論は「自然の徳」として「共感」から始まり、個人の利益から離れた社会的善や「公共善」へと向かう人々の「一般的観点」によって、政治家の役割が重視される「人為的な徳」としての正義に向かうものである。この点では、ヒュームの正義論は、自然的「善」から「正の規則」が生じるのであり、人々の「善」と関係なく「正の原理」を求めるロールズの正義論とは異なっている。また、「公共善」の実現が「正義」であるという主張は伝統的な共和主義とは異なっていない。ただ、自然法という言葉は使っても、伝統的な自然法とは違って人為的なものと考え、また「公共善」について語っても、それはもっぱら個人の財産を保障するための「共通の利益」という意味が強く、人間は本来「政治人」であることから、政治家だけではなく、一般市民も政治へ参加するという意味での「共通善の政治学」とは異なると思われる。

なお、ロールズは『正義論』において、ヒュームが「効用とある種の共通善とを同一視している」と述べているが [Rawls 1999a: 29 = 2010: 46]、私は「共通善」とはこれまで論じてきたように「効用」とは別の概念であると考え

えている。この点で、ヒュームの「効用」に基づく正義論とロールズの社会契約論に基づく正義論との関係を考えていきたい。すでに言及した秋元によれば、ヒュームの立場が「歴史的に確立された共通了解の尊重」であることはロールズの立場でもある。しかし、これは『正義論』以後の立場であり、『正義論』では秋元も指摘しているように、「合理的選択論」を重視している[秋元 1988: 126-8]。合理的選択論は経済人モデルに基づくものであり、すでに私が言及したように、ロールズはロックの人間論よりもヒュームの「効用」を追求する人間、「経済人」の方をむしろ現実的なものとして評価している。

最近、新書であるが『社会契約論——ホッブズ、ヒューム、ルソー、ロールズ』を公表した重田園江によれば、ヒュームは「共感」によって人間の「多様性、差異」をなくして一般的な社会的ルールを導き出すが、ロールズはこのことを否定し、あくまでも「多様性」を認めるために、「多様性」を遮断した「一般性の視点から眺める」という「無知のヴェール」を用いた契約を主張する[重田 2013: 224, 233-4]。たしかにヒュームは、「共感」から「正義の規則」が導き出されるというが、「共感」の不安定性も指摘しているのであり、人々が相互に協力し合い、たがいの利益をもたらすという「公共善」のための「一般的観点」から直接「正義の規則」を導き出そうとしていることは、個人の多様性を否定することと関連する主張ではない。重田はヒュームのいう「公共善」には言及していないが、「公共善」や本論文のテーマである「共通善」を追求することが多様性の否定になるという前提から、ヒュームが多様性を追求していないと考えているのかもしれない。また、重田によれば、ロールズの原初状態で人々は内省的な意味での「熟慮」をするが[重田 2013: 234-5]、このことは他者とは熟議することではなく、ともに政治へ参加することをロールズが主張するのでもない。

私の観点からは、ロールズが『正義論』において、ヒュームの「正義の環境」を用いているのは、「共通善」を追求する「政治人」モデルよりも、「効用性」を追求する「経済人」モデルの方がより現実的なものであり、正義論

をより現実的なものにできると考えたからである。ただ、それでも問題が残るのは、ロールズが『正義論』においてこのヒュームと対立する人間論に基づくカントの社会契約論を重視したのはなぜかである。この点で、興味深いのは、カントとヒュームの正義論がそれほど対立してはいないと「相互性としての正義」(1971年)という論文においてロールズが述べていることである。ロールズによると社会契約論は、歴史的なものとしては間違っており、政治的義務論としては失敗しているかもしれないが、「適切に解釈されれば正義の概念の不可欠な要素を表明している」。こう述べた注においてロールズは、「カントの道徳理論」と「ヒュームと一般に功利主義」とには、「しばしば想定されたような両者の対立はない」と主張している [Rawls 1999b: 223]。つまり、カントの社会契約論もヒュームの功利主義も「適切に解釈されれば」、ロールズは彼自身の正義論に適合できると考えていたことになる。この点で、つぎにロールズによるカントの社会契約論の解釈を考えていきたい。

## 2 カントの社会契約論とロールズの『正義論』

ロールズの政治哲学史講義はカントを扱っていないが、彼の道徳哲学史講義ではカント哲学を最も詳しく論じている [Rawls 2000 = 2005]。ただ、ここではカントの政治哲学はほとんど扱われておらず、カントの社会契約論はまったく論じられていない。そのために、ロールズの正義論がカントの社会契約論のどのような解釈によって成立しているかを詳しく論じている『正義論』第2部第4章第40節「公正としての正義に関するカント的解釈」から考えていきたい。まずロールズのカント解釈では「自律の観念」を基礎とし、カントの「道徳原理」が「合理的選択論の対象であるという理念」から始まっていることが指摘されている。この点で道徳哲学は「理性的な意志決定の構想と結果」の研究であると一般化している。カントの人間論である

「自由かつ平等な理性的存在者」によって「道徳立法」が合意されるように、ロールズの「原初状態の記述」もこのようなカントの構想を解釈する試みである。私が本論文(3)のホブズで述べたように、彼のいう「理性」は「計算能力」にすぎず、そういう意味では現在のゲーム理論のような「経済人」モデルに基づく「合理的選択論」にふさわしいものであるが、カントのいう「理性的存在者」はこれとは異なるものである。ただここでは、ロールズはホブズやロックに言及せずに、彼自身の正義論が「カントとルソーにおける契約論の伝統の頂点」に関連し、とりわけカントの「社会契約論」と関連していると述べている [Rawls 1999a: 221-2 = 2010: 338-40]。ここでロックを外しているのは、ロールズがヒュームとの関連で述べているように、ロックの議論が「契約」よりも伝統的な自然法の理論に基づくものと考えていたからであると思われる。ロールズは社会契約論の伝統では、一般的にイギリス自由主義（リベラリズム）の創始者として理解されるロックよりも、ルソーとカントを重視していることは興味深い。

とくにロールズによれば、彼の正義論における重要な概念である「無知のヴェール」は、カントの人間論である「自由かつ平等な理性的存在者としての自然本性」による「自律的」な行為者にするために必要となるものである。つまり、個人の「社会的地位や自然の才能や資産」、「居住する社会の特性」、「たまたま欲する特定の事柄」によって、正義の原理を選択することは「他律的」であり、そのような個人的な考慮をなくすることが「無知のヴェール」である。この「無知のヴェール」は本来の「カントの構想」にないものではあるが、そのことによって、ロールズの正義論の「カントの学説との親近性」は失われることはないと言われている [Rawls 1999a: 222 = 2010: 340-1]。ロールズによれば、このような「無知のヴェール」のもとで行為することは、人間の「自然本性」に従うことになるが、逆にいえば「無知のヴェール」がない現実の人間は「自然本性」に従って行動していないことになる。ロールズがロックとヒュームとの比較で述べていたように、ロックの社会契約論は現実の人間が持っていない「知識」や「正義」への配慮という「人間

本性に過大な要求をする」ものである。カントの社会契約論もおそらくこのようなものであるとロールズが考えたために、「無知のヴェール」を必要としたのである。この「無知のヴェール」によって、「原初状態の当事者」は「正義の原理」をカントのいう「定言命法」として選択できるようになる。つまり、「原初状態の当事者」は個人の「特定の欲求や達成目標」と関係なく、理性的存在者として「正義の原理」を無条件に選択し、それに従うのである [Rawls 1999a: 222-3 = 2010: 341]。「原初状態の当事者」はカントのいう「叡智界」に住む「本体的自我」として「完璧な自由を享受している」が、その「自由」はカントが「ルソーの着想を深化し、正統化する」ものである。つまり「自由」とは「自分自身に与える法に従って行為することである」 [Rawls 1999a: 225 = 2010: 344-5]。

結局、ロールズによれば、彼の「原初状態は経験論の枠組みにおけるカントの自律の構想と定言命法の手続き的解釈」である。カントの「自律と定言命法」は「原初状態という手続き上の構想」によって、「純粹に超越的なもの」ではなく、人間の実際の行為との関連性があるものになるとロールズは主張する。ただし、このような主張がつぎの2点において「カントの見解から離れている」ことをロールズは認めている。まず、ロールズは「本体的自我としての個人の選択は集合的選択である」と仮定しているという。ただ、その「集合的選択」であっても、各人は「平等な発言権を享受し」、また「個人の利益」が損なわれることはなく、各人の「自然本性」を実現する「全員一致の合意」に至るといふ。つぎに、原初状態の当事者は「自らが暮らしの諸条件に従属していることを知っている」。つまり、ヒュームのいうような「適度の希少性や競合する権利要求」という正義が必要となる環境に暮らしていることを当事者は知っている。カントは「世界における人間の社会的状況」が正義の原理に影響を及ぼすべきではないとするが、ロールズの「公正としての正義」はそうではない。「必然性と偶然性、形式と実質、理性と欲求、本体と現象」のようなカントの「二元論」を作り直して、「経験論が妥当とする領域内において二元論の道徳的説得力を再定式化した」のが

ロールズの「公正としての正義」である [Rawls 1999a: 226-7 = 2010: 345-7]。ロールズによるカントの社会契約論に対する理解は、現実の社会から切り離された自律した個人の自由な自己選択としての社会契約である。これに対して、ロールズはそれと異なる現実の社会のなかで暮らす個人が「集合的選択」をする社会契約としての正義論を主張する。ただロールズの「集合的選択」は、各人がその選択のために、内省的に熟議しても、相互に熟議し合うものではなく、結局「自然本性」に従った「全員一致の同意」に至るものであることを改めて指摘しておきたい。

さて、福田歓一は『近代政治原理成立史序説』の第二部「政治哲学としての社会契約説」でホブズ・ロック・ルソーの社会契約論を論じた後の最後の第4章「社会契約説の理論史的ならびに現代的意義」において、カントの社会契約論を論じている。本論文の課題の一つである「福田パラダイム」の再考の点からも、つぎに福田のカント理解を考えていきたい。福田はこの章のはじめに「近代政治原理」としての「ホブズよりルソーまでの」社会契約論をまとめている。福田によれば、「近代」は「人間を所与の共同体から解放し」、「無限の進歩」を個人の「知識と勤労」によって追求し、個人の自己「責任」にすべてを委ね、人間の「政治的秩序」も「人間自らの創造」によって解決されるとしたものである。社会契約論はこのような近代を背景として、「所与としての個体＝自然人」が「文化創造の主体＝理性人」となり、そのような「個人」による「相互組織」として構成された「国民国家」が「理性展開の場」となるものである。この国家は絶対主義国家のような「物理的暴力」ではなく、「その成員の合意」、「個人の理性的規範意識」に成立の根拠を求めるものである。このような社会契約論によって、「近代国民国家」は「開かれた社会」としての「権利義務関係」として確立されるようになる。また社会契約論の国家論は功利主義的な「機械としての国家」論とも異なるものである。このような「近代国民国家」を根拠づけた社会契約論は「政治理論における革命」であり、以後の政治学説に「決定的な影響」を与えていく [福田 1971: 353-4]。このような福田パラダイムがあまりに「近代」

や「近代国民国家」を理想化したものであることを前提にして私は議論してきたが、とりわけ社会契約論理解ではホッブズからルソーまでを一貫したものとして議論している点でも、むしろホッブズに切り目を入れ、彼は「機械としての国家」観に立つことも論じてきた。いずれにしても、福田は「個人」の「合意」だけを指摘し、社会契約論における「共通のもの」いわんや「共通善」に関してはまったく無視していることも、この要約からも確認できると思われる。

さて、「ドイツ観念論」においてもこの社会契約論は「正統性の論理」として存在していると指摘し、とりわけカントの「根本契約」(ursprünglicher Vertrag) に関して論じていく。福田は晩年に書かれたカントの国家論、『人倫の形而上学』の第1部「法論の形而上学的基礎論」(1797年)におけるカントの「社会契約説の哲学的基礎」には、グロティウスのような大陸合理論に基づく自然法論ではなく、「イギリスの経験論、ないしはその徹底としてのルソー」があると指摘する。カントの国家論は、「幸福」の名のもとに、内面まで「後見的に」支配しようとする「啓蒙専制＝ドイツ絶対主義国家」とは対立するものである〔福田1971: 354-5〕。この点で、福田はカント哲学体系、とりわけ三大批判と関連させて、ホッブズからルソーの社会契約論とカントの社会契約論を詳細に論じていくが、ここではそのなかで、私の観点から政治的に重要と思われるものだけを論じていきたい。

まず福田は、カントの「第一批判」、純粋理性批判の意義を認めながらも、その「方法」を持ち込んだ「第二批判」、実践理性批判における「その純粋に形式的な倫理」は「豊かなる実践の世界」を展開させることができず、ホッブズやロックの「道徳哲学の社会性」がなく、「政治社会の構成原理を生みえなかった」とカントの実践哲学の限界を指摘する〔福田1971: 357-8〕。カントの社会契約論はルソーの圧倒的影響下にあるが、ルソーだけではなく、ホッブズやロックの「人間理論」の影響もある。つまり、「理性的、自律的な自由の存在」として「内からの自己超越の演繹」という人間論である。この「自己完成能力」を持つ人間が「歴史的展開」として「文明社会」

を作り出すという点はルソーの影響下にあるが、文明の進歩に対するペシミズムがあるルソーよりも、文明社会の進歩を肯定するオプティミズムがあるロックにむしろ近く、カントは世界公民的結合を「自然の最高の意図」と主張する〔福田 1971: 356-9〕。私はロックも政治的には進歩すると考えてはいないことを本論文(4)で指摘したが、カントは政治を含めた文明の進歩を間違いなく信じていた啓蒙思想家である。

カントの「純粹理性の自律としての自由」という道徳律は「契約説の前提とする自然法への批判」から成立するものである。そのため「実践理性」は「経験との関連」からまったく離れた「純粹」なものとなり、伝統的な道徳哲学である「自然法」の「社会的契機」はなくなって、道徳は「個人の内面に収斂」してしまう。ここでは「道徳主体の人間がそれ自体目的」となる。それがルソーの求めた「人間個人の先験的尊厳」のはじめての理論化である〔福田 1971: 363-4〕。私の観点からは、カントの実践哲学の人間論、政治の主体として人間論は「経験」とは切り離され、社会性がない「個人」ということになり、まさにサンデルが批判する「負荷なき自我」である。ところが、福田によれば、カントは『宗教論』では「地上における『神の国』」としての「倫理的共同体」を求めているという。これは「徳の法則に従う普遍的共和国」であり、「最高の道徳的善」としての目的そのものである。しかし、この「共同体」も「一つの理念」であって、アウグスティヌス以来の「見えざる教会」として、ルソーのいう「国家」ではない〔福田 1971: 369〕。ただ、カントの「人格を互いに目的それ自体とする倫理的共同体」という「目的の国」は、「倫理的共同体それ自体が目的となる」のではなく、「個人の人格性が究極目的」となるものであるが、「近代社会の規範意識の極限的純粹化」として「開かれた社会」をもたらすものであると福田は評価している〔福田 1971: 372-3〕。

しかし、カントの社会契約論はルソーと異なり、「個人規範性の純粹化と社会性の脱落」という問題があり、このことを「国民国家」の統一が遅れた「ドイツの政治的現実」という歴史的問題に関連づけている。この点ではカ

ント倫理学は「いかなる意味においてもデモクラシーの哲学をなし、または生みえない」と断じている〔福田 1971: 374-6〕。福田によれば、カントは「国民国家」の現実を得られなかったために、その「抽象的普遍としての人類社会」を考え、「国際政治理論」に向かったが、それは『宗教論』における「神の国」の地上における実現という「歴史哲学」を背景に置くものであった〔福田 1971: 379-80〕。結局、カントの「国家契約説」は、「一切の歴史的事実との連想を断って純粋な理論的要請」であり、「強制の概念と結びつく法」を「客観的規範的理性＝一般意志」の所産とする「一つの仮説」である。この点でルソーと比較したときに、とくに問題となるのは、ルソーにおいて「国家契約」によってはじめて成立する「国民」が、カントにおいては「無造作に契約に先行する所与」でしかないことである。このようにカントには「主権の民主的構成」がなく、ルソーと比べてカントは革命的ではなく、「形式的保守主義」の正当化となり、「ドイツ絶対主義との妥協」をしていると福田は断じている〔福田 1971: 382-3〕。

カントの社会契約論をロールズがなぜ重視したのか、とりわけ、福田の理解が正しいとすれば、「デモクラシーの哲学」ではないものを重視したのかを理解するために、比較的一般向けに書かれた「理論と実践」（「理論では正しいかも知れないが、しかし実践には役に立たないという通説について」1793年）の第2章からカントの社会契約論を考えていきたい。カントによれば、「公民的組織（bürgerlichen Verfassung）を設定する契約」は一般の社会契約と異なる特別のものである。「多数の人間が何らかの（共通の）目的のために結合することは、すべての社会契約において見出されることである」が、カントのいう社会契約は、何らかの「共通の目的」はなく、結合すること自体が目的であり、「無条件的義務」である。そして、この義務の「形式的条件」としての目的は「公的強制法の支配下にある人間の権利」であり、この強制法によって、各人の財産権は保障される。この権利は各人の自由が「普遍的法則」に従って、他者の自由とも一致させるために制限されるが、それは「理性」の

欲求である。このように「ア・プリオリに立法する純粹理性」は、「幸福」のような人によって異なる「經驗的目的」を考慮しない [Kant 1992: 20-1 = 1974: 140-3]。このように、カントの社会契約はそれ自体が国家や法を設定するという目的のための「純粹理性」による「無条件的義務」であり、普遍的な「人間の権利」を目的とするが、個人の幸福のような「經驗論的目的」を追求するものではない。この点ではロールズはすでに述べたように、經驗論的人間論の立場をとっているために、個人的幸福や利益などの追求を忘れる「無知のヴェール」を必要とした。

このような社会契約によって形成される「法的状態」の根拠は「三つのア・プリオリ原理」, ①「人間としての自由」, ②「国民としての平等」, ③「公民としての独立」である。①の「自由」に関しては、「他者の権利」を尊重し、他者の「自由」と共存できる限り、個人の「幸福」を追求することは自由であると主張されている。この点で、個人の自由を認めない「家父長的政府 (imperium paternale)」でなく、個人の自由や権利を尊重する「愛國的政府 (imperium patrioticum)」が対比されている [Kant 1992: 21-2 = 1974: 142-3]。このような個人の自由が尊重されることは、ロールズの正義の第1原理「基本的自由の平等原理」と基本的に同じものである。ただ、私の観点からは、「国民の共通意志に基づいて制定された法律」によって、各人の自由が尊重されているということが興味深い。つまり、ロールズの正義論では正義の原理が「共通意志」によって導き出されるという主張がなく、本論文(1)で述べたように「共通善」のような共通のものはあくまで「正義の原理」が確定されてから生じるのである。つぎに、②「平等」に関しては、これは「政府に対して従属する国民としての平等」であるとまず述べ、各人は「強制法」によって、他者に対する「強制の権利」を有するというが、「国家支配者」によってのみ「法的強制」は行使されるという。このような国民の平等は所有物の不平等と両立するが、「自分の才能、勤勉および幸運」によって、誰でも高い身分に到達でき、またこの身分は相続できないとしている点は [Kant 1992: 22-5 = 1974: 144-7]、ロールズの正義の第2原理の(b)「公正な機会均等原理」

とそれほど変わらないといえるが、第2原理の(a)「格差原理」のような福祉政策を肯定する主張はカントにはない。最後に、③の「独立」に関しては、すべての人々は公法のもとでは「自由かつ平等である」が立法権に関しては平等でないと主張されている。というのも、国民の「一般意志」から生じる「根本法」である「根本契約」に参加する「投票権」を持つ者は、独立して生計を立てている「彼自身の支配者」に限られるからである。ただし、その場合でも、財産の大小によって差をつけるのではなく、平等な投票権にすべきであるという [Kant 1992: 26-9 = 1974: 150-4]。ロールズは現在の普通選挙を前提として論じていると思われ、ロックの「階級国家」を問題としているように、もちろん制限選挙のような主張はしていない。このような自由かつ平等で独立した国民による立法を主張するカントの契約は、当時の時代状況による制約はあるとしても、福田の理解と異なって、民主主義的な主張に一見思われる。

結論として、カントは「公民的組織」を形成する「共通の公的意志」としての「根本契約」は「歴史的事実」ではなく、「理性の純粋な理念」とするが、実践的には「実在」するものとみなすべきであると主張する。というのも、「立法者」は法があたかも「国民全体の統一された意志」として、国民が「公民」になるために「同意」したとみなし、「同意」する可能性があるならば、その法は正しいとみなすことは義務となるからである。こう述べた後で、国民は立法者＝主権者の法に対しては、反抗できず、絶対的に服従すべきであることを主張していく [Kant 1992: 29-32 = 1974: 154-8]。このようなカントの「根本契約」はたしかに、ルソーの社会契約論の影響を受けたものであるが、ルソーの主張では、「立法者」は最初の枠組みを制定するだけであり、「主権者」はあくまでも国民であるのに対して、カントは立法者＝主権者として国民と区別している。この点で、ルソーの主張では社会契約によって国民は主権者となるが、福田のいうように、カントにはやはり「主権の民主的構成」がなく、国民主権に基づく民主主義理論ではないと思われる。

ただ、カントは『人倫の形而上学』の第1部「法論の形而上学的基礎論」の第52節では、「純粹共和制」における国民主権を主張している。「根本契約の精神」によって、ただちには不可能であるとしても、「漸進的かつ継続的」に変更が加えられて、「適法な唯一の体制」としての「純粹共和制」がやがて形成されるようになると主張する。この体制とは「自由を原理」とするものであるが、「本来の意味における国家」である「法的体制」の「強制」に服従するものである [Kant 1954: 169-70 = 1972: 485-6]。この「純粹共和制」では「法則が自主自律的に支配しており、どんな特殊の人格にも支配されることがない」。ここでは「結合した国民」が「主権者そのもの」となり、「最高の権力」を持っている。ただし、この「主権者」は「立法権」を有しているわけではなく、「最高の立法をなす権利」を持つ者は「国民の全体意志」によって「国民を処理」するが、「一切の公的契約の源泉である全体意志そのものを処理できない」 [Kant 1954: 170-1 = 1972: 486-7]。つまり、カントのいう「国民主権者」＝「国民の全体意志」はあくまで受動的な存在でしかなく、「法則」＝法律に「自主自律」の名のもとに服従する存在である。カントのいう国民は「共通の公的意志」を持つが、「共通善」を追求する主体ではない。

ロールズは、カントの社会契約論のこのような側面を扱うことはなく、もっぱら「自由かつ平等な理性的存在者としての自然本性」を持つ個人の同意に基づく社会契約として考えている。この点でロールズがカントの社会契約論、一般的には伝統的な社会契約論の何を重視しているかをまとめておきたい。ロールズにとって社会契約論は、自由・平等である理性的存在である個人が自己の利益を損なうことがなく、自由な意志によって同意し、「正義の原理」を承認するためのものである。このようなロールズの「社会契約論」に対するコミュニタリアンの不満は、本論文(1)で述べたように、アメリカの政治学者のキャロル・ペイトマンやシェルドン・ウォーリンの不満と同様に、「民主的な政治参加」については議論せずに、「正義の原理」を根拠とする法の支配、立憲主義を確立しようとする議論であることにある。この「民主的な政治参加」に必要となるのが「共通善」である。ロールズは、ロッ

クやルソーの社会契約論における「共通善」の重要性を理解しているが、基本的には「共通正」や「効用性」として理解し、社会契約への参加のために必要となるものとして理解していない。あくまで社会契約は個人の自由な同意に基づくことだけが強調されている。

### おわりに——社会契約論再考と「共通善の政治学」

私が本論文で試みたことは、何よりも「福田パラダイム」としての社会契約論を再考することである。「福田パラダイム」とは自由で、平等な個人が「共同体」の規制から解放されて、自らの権利を保障する社会を契約によって人為的に形成することがホッブズから始まる近代の社会契約論であり、「近代政治原理」であるという主張である。このパラダイムでは、古代や中世から存在する「共通善の政治学」や「伝統的自然法」は、個人の自由や権利を否定する絶対主義や全体主義を正当化するものでしかない。しかし、このパラダイムでは、ホッブズがなぜ「共通善の政治学」や「伝統的自然法」を否定して絶対的権力を肯定したかは、「悲劇」としか説明できない。また、逆にロックが「共通善の政治学」や「伝統的自然法」を前提として、彼の「自由主義」や「立憲主義」を主張していることを説明できない。さらに、ルソーの「共通善の政治学」や「自然法」が伝統的なものであるとはいえなくても、少なくとも「共通善」や「コミュニティ」を重要な概念として用いて「人民主権」という民主主義を主張していることも説明できない。このパラダイムでは、ロックやルソーが「コミュニティ」や「共通善」を肯定的に使っていること自体を見ることができない。このような近代以前からある「コミュニティ」や「共通善」を無視するか否定的にしか見ないことが、西洋の政治思想、とりわけ現在私が研究対象としている現代コミュニタリアニズムを正当に理解できないことにつながっている。

「共通善の政治学」は、とりわけ近代以前の問題としてわが国では否定的に扱われることが多い。しかし、政治学者ではないが、現在のアメリカの政

策を最も批判するノーム・チョムスキーは、「共通善」というタイトルの講演をし、現在の貧富の差の拡大が民主主義を脅かしていることを指摘し、民主主義の目的は「共通善」であることを語っている [Chomsky 2003 = 2004]。アメリカにおいては「共通善の政治学」が権威主義を正当化するものではなく、民主主義を正当化するものであることは、日本とは異なり一般化しているのである。現在のフランスでも「共通善の政治学」が「正統派」であることは、櫻井陽二の『ビュルドーの政治学原論——フランス正統派政治学理論の研究』からも理解できる [櫻井 2007]。しかし、日本の「正統派政治学理論」はこのような伝統にまったく無知であるのか、あるいはまったく無視しているのか、何ら論じることがない。

このことはより一般的にいえば、過去の伝統をすべて切り捨てて新しい理論を作り、社会を変えていくことが進歩であるという進歩主義のパラダイムが依然として日本において根強いことを意味している。ただ、誤解されないためにいえば、社会契約論者が個人の自由や権利を尊重し、それらが保障される社会や国家を主張したことは大いなる進歩であることを私は否定しない。私が別のところで論じているように、19世紀イギリスのT. H. グリーンや20世紀フランスのジャック・マリタンなどによって、権利の追求も共通善の追求とみなされたのであり、現代コミュニタリアンもこのような主張をしているのである [菊池 2011]。しかし、個人の自由や権利の主張だけでは社会や国家は形成されず、放縦や私益の追求になりがちな傾向があることをすでに社会契約論者であるホブズ・ロック・ルソーは気づいていた。ホブズはだからこそ絶対的権力を必要とし、「臣民の義務」を強調しているのである。ロックの場合も、そのために「自然法」、「公共の福祉」や「共通善」の必要性を語り、立憲主義を主張しているのである。ルソーはこのような私利私欲の追求が強まり、不平等が拡大する社会になっていたことに気づいていたからこそ、私的な特殊利益しか追求しない「あるがまま」の人間が「共通善」=「一般意志」を追求する「政治的人間」になることを可能にするコミュニティとしての国家を主張したのである。

この点でも、現代コミュニタリアンが「共通善」の追求を主張するのは、個人の自由や権利の名のもとに私的利益の追求に終始し、「善き社会」としてのコミュニティが崩壊しているからである。いずれにしても、ホブズ・ロック・ルソーの社会契約論は、個人の自然権を保障するための議論以上に、本稿(2)で論じたように、欧米の社会契約論の研究では「権力の正統性」の議論としてある。その点で、社会契約論は優れて政治的な議論である。しかし、このような社会契約論は本稿で扱ったヒュームやカントによって否定されていったのである。ただし、ヒュームの場合は、彼の社会契約論批判は「共通善の政治学」の否定から生まれたのではなく、私の理解では、個人の利益から「拡大する共通善（公共善）」や人為的徳へと発展していく「一般的観点」による「習慣的な黙諾」によって社会契約が不必要であると考えたからである。ただ、ヒュームの正義論は、一般人が政治に参加するための「共通善の政治学」であるよりは、「共通の利益」としての「効用」を追求する経済的な議論が主となっている。カントの場合、福田のいうように、純粹に理念としての社会契約が「社会的規範」を失った個人の内面の道徳律を生み出すものとして、政治的なものではなく、法律的なものとなったのである。私はこの「社会的規範」とは「共通善」であると考えている。そしてこのような政治的な意味ではない社会契約論がロールズに引き継がれ、現代の社会契約論ルネサンスが生じているのである。当初はこの問題まで論じるつもりであったが、ロールズがいう社会契約の伝統的理論と「共通善の政治学」の関係を扱った本号で本論文はひとまず完結としたい。

#### 参考文献

- Chomsky, Noam [2003] “The Common Good,” in *The Common Good*, Tucson: Odonian Press, pp.5–23 = [2004]「公益について」『秘密と嘘と民主主義』田中美佳子訳，成甲書房，pp.75–102.
- Hume, David [1964] *Essays Moral, Political, and Literary*, vol.1, eds. T. H. Green and T. H. Grose, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen (Reprint of the new edition London 1882) = [1982]『市民の国について』上・下，小松茂夫訳，岩波書店〔岩波文庫〕。
- [2000] *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press=[1948,

- 1949, 1951, 1952] 『人性論』大槻春彦訳, 岩波書店 [岩波文庫]。
- Kant, Immanuel [1992] *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Hamburg: Felix Meiner Verlag = [1974] 「理論と実践」『啓蒙とは何か』篠田英雄訳, 岩波書店 [岩波文庫], 109–88 頁。
- [1954] *Die Metaphysik der Sitten, Ersteil Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S.3–208 = [1972] 『人倫の形而上学 第1部「法論の形而上学的基础論」』『世界の名著 32 カント』加藤新平/三島敏臣訳, 中央公論社, 325–523 頁。
- MacIntyre, Alasdair [1988] *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rawls, John [1999a] *A Theory of Justice, revised edition*, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2010] 『正義論』改訂版, 川本隆史/福岡聡/神島裕子訳, 紀伊國屋書店。
- [1999b] *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- [2000] *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2005] 『ロールズ哲学史講義』上・下, 坂部恵監訳, みすず書房。
- [2003] *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2011] 『ロールズ 政治哲学史講義』I・II, 齋藤純一/佐藤正志/山岡龍一/谷澤正嗣/高山裕二/小田川大典訳, 岩波書店。
- Sandel, Michael J. [1998] *Liberalism and the Limits of Justice, second edition*, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2009] 『リベラリズムと正義の限界』原著第二版, 菊池理夫訳, 勁草書房。
- 秋元ひろと [1988] 「ヒュームと社会契約論」『哲学』第 38 号, 118–29 頁。
- 犬塚元 [2004] 『デイヴィッド・ヒュームの政治学』東京大学出版会。
- 奥田太郎 [2002] 「ヒューム道徳哲学における『一般的観点』」『倫理学研究』第 32 号, 65–75 頁。
- 菊池理夫 [2011] 『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』勁草書房。
- 坂本達哉 [2011] 『ヒューム 希望の懐疑主義——ある社会科学の誕生』慶應義塾大学出版会。
- 櫻井陽二 [2007] 『ビュルドーの政治学原論——フランス正統派政治学理論の研究』芦書房。
- 重田園江 [2013] 『社会契約論——ホッブズ, ヒューム, ルソー, ロック』筑摩書房 [ち

くま新書】。

林誓雄 [2015] 『襁褓を纏った徳——ヒューム 社交と時間の倫理学』京都大学学術出版  
会。

福田敏一 [1971] 『近代政治原理成立史序説』岩波書店。

矢嶋直規 [2012] 『ヒュームの一般的観点——人間に固有の自然と道徳』勁草書房。

