
論 説

「共通善の政治学」と社会契約論 (2)

——社会契約論の研究史——

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 ロールズの世界社会契約論 (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 (以上本号)

1 英米における社会契約論の研究史

前稿(1)においては現代の「リベラル-コミュニタリアン論争」、とくにジョン・ロールズの「社会契約論」に対する、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、チャールズ・テイラー、マイケル・ウォルツァー、マイケル・サンデルによる批判を通して「社会契約論」と「共通善の政治学」との関係を考えて。前稿を受け、本稿(2)では個別の思想家の研究は次稿以後に取り上げるために除いて、社会契約論一般が英米や日本においてどのように研究され、評価されてきたかを本論文全体のテーマに即して概観していきたい。その際、現在では一般的に社会契約論の代表的論

者とされるホブズ・ロック・ルソーが社会契約論一般のなかでどのように位置づけられ、とくに彼らの議論がアリストテレスから始まり、トマス・アクィナスが体系化したと私は考えている「共通善の政治学」[Cf. 菊池 2011]とどのように関係するかを、主として政治思想史として社会契約論を論じた単行本から考察していきたい。

まず、英米における社会契約論の研究史であるが、英米圏における最初の社会契約論に関する包括的研究は、1936年に出版され、1957年に第二版が再版されたJ.W. ゴフの『社会契約——その発展の批判的研究』であることは、その後の多くの研究によって指摘されている。この書物は古代から始まり、中世・宗教改革の時代から18世紀までの社会契約論の系譜を論じたものである。

ゴフは第一版の序において、彼の研究の目的が「社会契約論の誕生に結びついたさまざまな理念」を発見することであり、あくまでも彼の書物は歴史的研究であるという。一般論として「すべての国民や場所のための単一の政治的教説」を描くことはできないといい、このような普遍的な原理があると考えることは「19世紀リベラリズムの幻想であり、その帰結として多くの国が今日苦しんでいる」と主張する。しかし、同時に政治においても真偽や善悪に関する絶対的な区分が存在するという[Gough 1936: v; 1957: vii]。

本文の冒頭では、かつて「進歩的政治的見解の希望」であった「リベラルの原理」が現在では否定的に扱われる傾向があり、「社会契約」について著述することは無意味なことと思われるかもしれないと述べている。しかし、「絶対主義に対する個人の自由の争い」は現在でも必要なことである。絶対君主論の王権神授説に対抗する「社会契約論の全盛期」は17・18世紀であり、ヘーゲルとマルクスから靈感をうけた「現代の独裁政治の哲学的正当化」から見れば、社会契約論は古びたものに思われるかもしれないという。しかし、王権神授説が古代にその源泉を求めることができるように、社会契約論も古代に起源を求めると主張する[Gough 1936: 1-2; 1957: 1-2]。

つまり、ゴフの研究の意図は、少なくとも当時のスターリニズム、ファシズムのような「絶対主義」、現在では一般に「全体主義」と呼ばれている体制が実際に政権として存在するなかで、「絶対主義に対する自由の争い」である「リベラルの原理」としての「社会契約論」を普遍的原理としてではないが、歴史的に理解することによって、当時の全体主義体制を批判することが背景にあったと考えられる。この点は第二版ではなくなるが、初版の最後の結論の部分で、社会契約を否定し、国家において人間が完全なものとなることを主張する「ヘーゲル主義の政治的帰結が危険で嫌悪するものとなりうる」という指摘からも明らかであろう [Gough 1936: 229]。

ゴフはオットー・ギールケの『自然法と社会の理論』に従って、社会契約論には古代ギリシアに起源を求めることができる2種類の契約があることを指摘している。つまり、社会・国家の起源としての「社会契約」と支配者の支配を正当化する「統治契約」あるいは「服従契約」である。理論的には前者が先であるが、歴史的には後者が先である。つまり、古代を別とすれば、「統治契約」が君主制の正当化やその制限のために使われ、その後により純粹な思索として「社会契約」が登場したという [Gough 1936: 2-3; 1957: 2-3]。

ただ、ゴフは歴史的理解として、17・18世紀の「社会契約論」の全盛期におけるホッブズやルソーをむしろ本流からはずれたものとして理解している。まず、ホッブズに対してはつぎのようにいう。「社会契約は、ホッブズの教説において突出した位置を占めるものの、その教説に真に不可欠なものではなく、実際基本的にそれと不一致なものである」。それは彼の理解である社会契約が「絶対主義に対する個人の自由の争い」であることと違って、「抵抗権の代わりに絶対主義のための議論」であるからである [Gough 1936: 107]。第二版でも、絶対主義という言葉を使っていないものの、ホッブズは「契約思想の本流の外部に立っている」という [Gough 1957: 112]。つぎに、ルソーに関しては、「彼は契約理論の流れのなかに新しく、かき乱す要素を導入した」という [Gough 1936: 154]。それは「一般意志」の概念であり、彼は「個人主義」を放棄して「個人がコミュニティへ奉仕する」ことを擁護す

るようになり、「社会契約と自由の個人主義的理論の両方を信用しない」ヘーゲルへ影響を与えたという [Gough 1936: 163-4]。第二版ではより明確に、ルソーの社会契約論は個人主義から始まったものが「集団主義」へと変化し、「20世紀の全体主義」を予示するものであるという [Gough 1957: 172-3]。この第二版の記述には、言及はされていないものの、ルソーを「全体主義的民主主義の起源」とみなす J.L. タルモンの本 [Talmon 1952 = 1964] が影響しているかもしれない。これに対して、ロックは社会契約論の本流であり、「財産権」も含む「自然権」の擁護者として高く評価されている [Gough 1936: 131ff.]。しかし、第二版では、ロックの影響力を評価しながらも、「彼の作品にはオリジナルな点は少ししかない」という [Gough 1957: 145]。このように、ゴフは「社会契約論」を絶対主義や全体主義に対立して、個人の権利を重視するリベラルな個人主義の原理であると考えているが、そのような原理は西洋では古代からある程度存在していたと考えていた。

つぎに、ゴフはこのような社会契約論と「共通善の政治学」との関係をどのように見ていたか考えていきたい。古代ギリシアのソフィストの主張のなかには個人主義に基づく「社会契約論」を認めることができるが、プラトンもアリストテレスもこのような主張を批判し、政治はソフィストがいうようにノモス（約束事）ではなく、基本的にはピュシス（自然）の領域にあると考えていた。アリストテレスに関しては、『政治学』以外では、友愛を一種の同意と考え、また法律を契約と考えるなど、社会契約の主張もあるが、『政治学』では基本的に人間は「自然に政治的動物である」ことが原則であった [Gough 1936: 13; 1957: 14]。この点で興味深いのは、アリストテレスの影響を強く受けた13世紀のスコラ哲学において、人間は自然に、強制ではなく、自発的に「共通善」のために、同意して支配者に服従するという主張が現れ、そこから社会契約によって、国家や政府の起源を説明することも生じてきたと指摘していることである。14・15世紀になると、この「アリストテレス主義と中世的な契約の伝統の混合」は一般化されていくが、人間は政治的動物であることは背景におかれ、強調されるのは契約による自発的な国家

の起源になった[Gough 1936: 37 ff.; 1957: 39 ff.]. 私の観点からは13世紀以後にアリストテレス-アクイナスの「共通善の政治学」が社会契約論を取り込んでいったことになる。ゴフの『社会契約』において、「共通善」に言及しているのは、ほかには引用のなかであるが、ルソーの「一般意志」がつねに「共通善」を導くという指摘である[Gough 1936: 159; 1957: 169]. すでに述べたように、ゴフはルソーの議論、とくに「一般意志」の議論から、集団主義や全体主義の方向を読み込んでいる。このような「共通善」としての「一般意志」が個人主義や個人の自由と対立するという見解は、タルモンの本にも見られるように、20世紀のリベラル一般の見解であるといつてよいであろう。

ただ、ゴフ自身は「リベラルの原理」に全面的に賛同しているのではなく、ゴフの著作の副題にあるように、彼の研究は社会契約論の「批判的研究」であり、最後の結論において、「自然権」が孤立した個人のものではなく、他者との関係においてあるという主張をしている。この点で、とくに「道徳的義務」でもある「政治的責務」の問題に関して、社会契約の議論は不必要であると主張する。彼にとって、「法律に対する服従は、社会契約に訴えることなく、権利と必然的に相関的である仲間に対する責任と義務から説明されうる」。また、革命や抵抗の場合でも、契約違反に訴えるよりは「その抵抗によって得られるより大きな一般的善」によって正当化されるという[Gough 1936: 228-30]. このように、他者との関係で個人の権利や義務を考える点では、前回述べた現代コミュニタリアンによるロールズの社会契約論批判のような「共通善の政治学」に近い立場にあると思われる。この点は第二版においてより明確に述べられ、普通の市民は自発的な契約に基づいてではなく、自分たちの安全のために、政治的権利や義務をもって政治生活を送っている。その点で、「統治契約」であれ、「社会契約」であれ、「社会契約論はメタファー的な意味で擁護することができるように私には思われるが、この意味で、しばしば有益であるとしても不可欠なものではない」と主張する[Gough 1957: 254].

個人主義に基づく契約の問題は、単行本にはなっていないが、「社会契

約」を「道徳的義務」の問題から批判する H. D. ルイスによっても主張されている。彼によれば、宗教改革によって始められた個人主義以後の社会契約論は「個人が服従するという制約が自分自身の同意の点からのみ正当化される」ものである。しかし、このような「非妥協的な個人主義」はある種の「快樂主義」や「功利主義」につながる傾向がある。社会契約論者はその点で「同意や誓約 (covenant) の観念」だけに頼ることはできないことに気づいていたという [Lewis 1940a: 67]。またルイスによれば、政府への同意は「法強制システム」への同意であって、それは「非道徳的」なものである。これに対して、道徳的義務は「同意」に基づくものではなく、「道徳的目的」(彼は「一般意志」と同一視する)を促進するものである [Lewis 1940b: 179-81]。ルイスは社会契約論者としてホブズ・ロック・ルソーを取り上げ、ホブズの「絶対主義」は法的義務論であり、ロックは法的義務と道徳的義務を混同し、ルソーはその二つを融合していると主張している [Lewis 1940b]。このように、ルイスもまた「道徳的義務」の問題は社会契約に基づくものではないと考えている。また彼の主張は先回引用した若い時のロールズがホブズ・ロック・ルソーの社会契約論を利己的な議論として批判し、コミュニティに統合されることが善であると主張していた [Rawls 2009: 126ff.] ことを思い出させるものであり、現代のコミュニタリアンに近い議論であると思われる。

つぎに取り上げたいのは、ロックとルソーと社会契約論の批判者であるデヴィッド・ヒュームの作品を取録した『社会契約』(1947年)におけるアーネスト・バーカーの序文である。バーカーはギールケの『自然法と社会の理論』の英訳者でもあり、ゴフと同様に、「統治契約」と「社会契約」を区別し、ホブズ・ロック・ルソーは「統治契約」に何の関心も示さず、「社会契約」にもつばら力点をおいているという。ただ、ホブズの「社会契約」には特別の点があるといい、実際にこのアンソロジーにはホブズの著作は含まれていない [Barker 1947: xii-iii]。

バーカーは社会契約が「自由の価値」と「正義の価値」を重視するもので

あると主張し、この点では13世紀のアキナスにすでに社会契約論があることを指摘している。「聖トマス・アキナスの著作においてこそ、契約論は最終的に孵された」。また、アクトン卿を引用して、アキナスには「政治的リベラリズム」の要素がかなり含まれているという。この要素とは① 聖書、② ローマ法、③ アリストテレスの『政治学』である。この点で、アキナスの影響を受けたリチャード・フッカーを通して、ロックは自然法と社会契約論を明確に結びつけたものとして評価している [Barker 1947: viii-x]。つまり、バーカーによれば、社会契約論はリベラリズムの議論であるが、アリストテレス-アキナスの「共通善の政治学」（この言葉をバーカーは使っていないが）から始まり、ロックによって明確にされたものである。

バーカーは1651年のホブズ『リヴァイアサン』と1762年のルソーの『社会契約論』の間を「社会契約の教説の偉大な時代」と呼び、とくにそれはホブズ・スピノザ・ロック・ルソーが示した「騒乱を生じさせる政治原理の哲学」の時代であるという。ただ、ゴールケのいうグロティウスとプフェンドルフからフィフテとカントまでの「自然法学派」を背景とする時代でもあるとしているが、この点ではロックとルソーは「社会契約の特定の理論」である [Barker 1947: xxix-xxx, xxxviii]。それはすでに述べたように、彼らの契約理論が「統治契約」から区別される「社会契約」である点を指している。ただし、ルソーに関しては自然法を信じていないところもあり、「自然法学派」に属していない点もあると指摘している [Barker 1947: xxix-xxx]。また、ルソーは主権者に限界を認めていない点で、「全体主義者」であり、人によっては「左派」でもあり、「右派」でもあり、これに対してロックは「中央」であるともいう [Barker 1947: xxxviii-ix]。このように、ルソーはロックと比べれば、私の考える「共通善の政治学」の要素は少ないと考えているようである。

社会契約一般の結論として、バーカーはこの点ではゴフと同様に、社会は契約によって形成されるものではないと考えている。ただ、社会から区別される国家を契約によって形成されると考えることは可能であり、憲法を契約

の条項とみなすことができるという。この点では「社会契約」ではなく、むしろ「政治契約」と呼ぶべきである。また、現在では政府は平等な市民からなる法的アソシエーションの一部であるために「統治契約」ももはや必要ではないと主張している [Barker 1947: xiii-iv]。

さて、バーカー以後も英米では政治思想史の通史や論文などで、社会契約論一般の研究はなくなるわけではないが、私の知る限り単行本としてはほとんどなくなる。ところが、1980年代以後に英米では、単行本としての社会契約論の歴史的・理論的研究が増大している。このことは1971年にロールズの『正義論』が出版され、それに対するさまざまな論争が巻き起こったことや、また「現代の契約主義のルネサンス」があることが背景にあると思われる。1982年に出版されたパトリック・ライリの『意志と政治的正統性——ホッブズ・ロック・ルソー・カント・ヘーゲルにおける社会契約論の批判的解説』では、ロールズなどによる「現代の契約主義のルネサンス」も、結論では取り上げられ [Riley 1982: 200 ff.]、しかも序文のなかで助言を受けた一人にサンデルの名前があがっている [Riley 1982: xii]。ライリは彼の著作の意図は歴史的であり、かつ理論的であるという。彼によれば、社会契約の主要な関心は「なぜ政治的正統性と政治的責務が平等な道徳的行為者の自発的な創造とみなすべきであるか」にある [Riley 1982: x]。すべての社会契約論は個人の自発的な意志による同意を基礎とする主意主義である。17世紀にそれまでの「善き国家」の観念から個人の意志に基づく「合法的国家」の観念が支配的になる。古代の「共通善の道徳性に基づく高度に統一され、集団主義的な政治学」は、主意主義ではなく、政治的責務の理論もなかった。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』には、法的責任としての主意主義もあるが、彼はそれを政治学までは拡大しなかった。トマス・アクイナスは自発性の観念を法律や罪と善行の問題に適用したが、政治までは適用しなかった。しかし、それ以後、彼の影響を受けた中世の理論のなかで政治にも適用され、そこから社会契約論も生じてくる [Riley 1982: 6]。ただ、「道徳的能力として理解された意志に基づく同意や一致」が完全に政治哲学の中心になるのは

17, 18 世紀であり、それはホッブズ以後である [Riley 1982: 8ff.]。このように、私の観点からはアリストテレス-アキナスの「共通善の政治学」と完全に対立する「社会契約論」を始めたのがホッブズであることになる。

ライリはホッブズのような個人の意志に基づく社会契約論の問題点も指摘している。つまり、個人の意志が道徳的能力として政治的合法的の基礎となるかどうかの問題である。この点で、ホッブズとロックは意志を道徳的能力としてではなく、欲求や欲望のような生理的・心理的なものとみなして正統性の基礎とし、ルソーとヘーゲルは意志を道徳的因果律として関心をよせるか、気まぐれで、利己的なものとして反発するが、いずれも「自発的な同意理論」を非一貫的な哲学的な基礎を欠くものになっている。ただライリによれば、カントの意志の理論だけは道徳律に従う行為としたことで、このような契約論の問題点を克服している [Riley 1982: 15ff.]。現代のロールズのような「契約主義者」もこのような問題点には十分答えていないという [Riley 1982: 200ff.]。

すでに、ホッブズとロックに関しては、マルクス主義者の C. B. マクファーンソンは彼らの思想が「所有的市場社会」に適した功利主義的な「所有的個人主義」に基づくものとして批判していたが [Macpherson 1962 = 1980]、「現代の契約主義のルネサンス」における社会契約理論家のなかには、功利主義的な公共選択論による社会契約論や、功利主義としての社会契約論による正義論も登場している。この問題は、現代の「契約主義」を論じるときに考えていきたい。

つぎに取り上げたいのは、マイケル・レスノフの『社会契約』(1986年)である。彼もライリと同様に「政治的責務」の問題を中心にして、中世から現代のロールズとロバート・ノージックまでの社会契約論を歴史的に論じている。彼はその序において、これまで歴史的関心しかなかった社会契約論が現在では「壮観な再生」をもたらし、1974年の選挙の時のイギリス労働党マニフェストを引いて、実際の政治にも登場していることをあげている [Lessnoff 1986: 1]。レスノフは社会契約を定義し、「社会契約論とは、契約が政治

的権威を正当化し、あるいはまたその限界を定めるために用いられている、いいかえれば政治的責務が契約的責務として分析されている理論である」という [Lessnoff 1986: 2]。

レスノフによれば、社会契約論の政治哲学としての重要性は以下の4点にある。① 主意主義、② 同意論、③ 個人主義、④ 合理主義である。また、非契約論としてのヨーロッパ政治思想の伝統として、① 王権神授説のような超自然主義と ② アリストテレス哲学のような自然主義をあげている。ただ、すでにゴフが指摘していたように、中世やその後、レスノフも「アリストテレスの自然主義と契約主義との結びつき」があることも指摘している [Lessnoff 1986: 6-8]。歴史的には、社会契約論の全盛期は「16世紀から18世紀まで」と「現代の復興」であるが、ホッブズの『リヴァイアサン』は政治哲学上、プラトンの『国家』と匹敵するものであり、「契約主義哲学の最高傑作である」と主張し、この伝統はホッブズによって確立したと考えている。ただ、ホッブズの理論は「一般的な契約思想の非典型的なもの」としばしば理解されていることも指摘し、この時点でも、ホッブズは社会契約論の本流ではないという見方がかなりあったと思われる [Lessnoff 1986: 9-10]。前号で述べたように、ロールズが1971年の『正義論』において、ホッブズをはずして、ロック・ルソー・カントの社会契約論の伝統を語ったのはその時点では不思議ではなかったといえる。

レスノフは、ホッブズの社会契約論における革新性が自然状態における自由で平等な個人の契約から、「直接に合法的な政治権威」を導き出したことにあるという。その点で、支配者・主権者に絶対的な権威を与えたことは当然であるが、これは無制限のものではなく、ホッブズの前提から当然、各人は主権者から自己の生命を擁護できる [Lessnoff 1986: 54-5]。これに対してより中世の伝統とも結びつくロックの革新性は個人主義的な「不可侵の自然権の理念によって政治的権威を制限する最初の契約論」を主張した点にある [Lessnoff 1986: 59-60]。ルソーは「契約論の古典的段階の頂点」に位置し、ルソーの独自性は自然状態における自由で平等な個人という仮定を公民の国家

においても彼らの自由とともに平等を保持することを望んだことにある。このような平等性の追求によって、はじめて民主的な社会契約論を追求したことになる。しかし、逆に自由の維持には失敗した理論であったともレスノフは指摘している [Lessnoff 1986: 74, 81-2]。ロールズに対しては、このような古典的な社会契約論に対する独自性として、「政治的責務と政治的権威の正統性」をほとんど議論せずに、「社会システムと社会構造の正義」の問題に焦点を当てている点があるという [Lessnoff 1986: 131]。

レスノフは古典と現代の社会契約論を集めた『社会契約論』を1990年に編集、出版しているが、その序文ではロールズの評価がかなり高くなっている。社会契約論は「政治的権威の正統性と支配者と被支配者の責務(とその限界)を、これらの事柄に関連する一つのあるいはいくつかの前提された契約に根拠づける」ものであると、彼の『社会契約』と同様の定義をし、この点でロールズの世界契約論は「明確に非伝統的な目的」を持っているという。それは政治的権威と政治的責務ではなく、「より一般的な社会制度の正統性」を問題としているからである [Lessnoff (ed.) 1990: 3]。また、伝統的な社会契約論では、「国家なき社会(「自然状態」)」と比較して、国家における「すべての人間の共通の利益」に関心を寄せているのに対して、ロールズの議論は、「対立する利益」から、「すべての人間の利益を十分に保護するために正義を確保する」正義論であるという [Lessnoff (ed.) 1990: 18]。レスノフによれば、伝統的社会契約論でも、契約の当事者は個人である以上、このような「対立する利益」を前提とする正義論でなければならないのに、この問題を誰も気づいていなかったという弱点があった。ロールズの強みはこの点に気づき、「対立する利益」を消滅させるのではなく、制御しようとした点にある [Lessnoff (ed.) 1990: 24]。私の観点からは、伝統的社会契約論は「共通の利益」追求という意味での「共通善の政治学」の要素を持っており、その点を否定したのがロールズの世界正義論であることになるが、この点は次号以後の伝統的社会契約論を個別的に論じる際に確かめていきたい。

レスノフの『社会契約』の翌年に出版されたピーター J. マコーミックの

『社会契約論と政治的責務——批判と再評価』は、主としてホッブズ・ロック・ルソーの社会契約論をライリヤレスノフと同様に、「政治的責務」の問題として論じ、その「正統派の社会契約論」とロールズの議論との比較をしている。マコーミックによれば、グロティウスによって確立された社会契約のモデルは以下の要素を持つ。① コミュニティの必要条件としての自然法、② 理性によってのみ見いだされるもの、③ 人間の基本的特徴からすべての人間を拘束するもの、④ 合理的同意を伴う社会契約である [McCormick 1987: 7]。ホッブズの重要性は「主権者と人民の契約ではなく、各市民とすべての他の市民との契約」にし、「主権者が契約の当事者ではなく、契約のもとでの権力の受容者にすぎない」としたことである。この点でレスノフと同様に、主権者の権力も絶対的なものではないと理解している [McCormick 1987: 21-3]。ロックに関しては、ホッブズとの相違はそう大きくないという。両者とも自然状態での個人間の協働を認めるが、規則を破る個人がいるために、この協働は不安定になり、そのことが政府に正統性を与えるものになると考えている。大きな相違は、ホッブズにとって自然状態は「前政治的」でもあり、「前社会的」であるのに対して、ロックにとっては「前政治的」であっても「前社会的」ではないことにある。そのため、人間の社交性は自然のもの、「前契約的」なものであり、国家以前に社会は存在するために、政府はホッブズのような自己保存のような権利だけでなく、より広範な「自然権」を合法的権力の制限として受諾しなければならない [McCormick 1987: 46-8]。しかし、ロックの権利のなかには自己統治や投票権のような「政治的権利」は含まれていない [McCormick 1987: 52]。

一般的にはホッブズは自然の協働性や社交性を否定するものと考えられているが、この点はホッブズを論じるさいに確かめていきたい。そのことを別として、マコーミックによるホッブズとロックの理解は、政治的権利としてではない、自然権としての個人の権利を擁護するための社会契約という「リベラルな原理」に基づいたものであり、前回で述べた「正＝権利の政治学」を示していると思われる。この二人の「正＝権利の政治学」に対して、私の

観点からみれば、マコーミックはルソーの社会契約論を「共通善の政治学」として記述していると思われる。ロックとルソーの相違として、「ロックの国家は個人に属する権利を保護するために存在しているが、ルソーの国家は徳の実現と共通善の促進に向けられている。それゆえその責務の正当化となるのがルソーの『一般意志』である」[McCormick 1987: 87]。「功利主義的なリベラル民主主義」の投票者は「あなたは何を望んでいるのか」ということが期待されるが、ルソーの投票者は「コミュニティの一般的な善は何かとあなたは考えるのか」ということが期待されている。つまり、ルソーにとって、投票者が求めるべきであるのは「共通善」であり、リベラル民主主義のように「私的善」であってはならない [McCormick 1987: 100-1]。「すべての市民にとって共通となる利益や善」である共通善に対して「一般意志」は向けられるのであり、その点で「この共通善はコミュニティの概念の核となる」ものである [McCormick 1987: 113]。一般意志の対象である共通善を共有するメンバーが自分の所属するコミュニティの存在に同意しているのであり、その点で「コミュニティのメンバーであることは同意したということである」 [McCormick 1987: 120]。このような共通善の実現したコミュニティはたしかに理想化されたものであるが、ルソーはその実現に「社会化の概念」を導入しているという。マコーミックによれば、ホッブズとロックは自然状態と社会における人間を同じものと考えていたのに対して、ルソーは「自然人」は変化しないと考えているが、社会における人間は、少なくともその一部は自分の「環境の産物」であるとしている [McCormick 1987: 131]。私の観点からは、ルソーの社会契約論はアリストテレスの「人間は自然に政治的動物である」という命題は共有しないが、政治社会（コミュニティ）の目的は共通善の追求にあるとする点で「共通善の政治学」と呼びうると思われる。マコーミックはこのルソーに基本的に対立するものとして、ロールズの社会契約論を取り上げている。ロールズは人々の同意の理論として「自律的な個人というリベラルの神話」に根拠を求めているが、そこにはかなり功利主義的傾向がある [McCormick 1987: 153-4]。ロールズも含めて現代の社会契約論が全般

的に功利主義的かどうかは最後に論じたいと考えている。

1990年に出版され、邦訳もある『社会契約論の系譜——ホブズからロールズまで』もホブズからロールズなどの現代の社会契約論までを論じているが、社会契約論の批判者にも多くの章をあて、そのなかに現代のコミュニタリアニズムも含まれている論文集である。ここではその編者であるD.パウチャーとP.ケリーによる第1章「社会契約論とその批判者たち」を取り上げたい。

彼らはロールズの『正義論』の出版以来「社会契約論への関心の復活」があったことから、「古典的契約論者」のホブズ・ロック・ルソー・カントへの「新たなる関心」がおきていることをまず指摘している。ただ、古代ギリシアからはじまる社会契約論の伝統が一つではないことが指摘され、①「道徳的」、②「公民的」、③「立憲主義的」と三つの伝統が区別されている [Boucher & Kelly 1994: 1 = 1997: 3]。①は道徳的といっても、功利主義的な「打算的合理性」や「道具的合理性」と道徳を等置するものであり、現代のデヴィッド・ゴータイエの社会契約論が代表的なものとしてされている [Boucher & Kelly 1994: 3-4 = 1997: 5-7]。②は「古典的契約論者」のことをさし、「強制的な政治的権威を正統化し、あるいは権威の正統性に頼らないで強制的な拘束を評価する」社会契約論であり、「既存の道徳的権利と義務」を確実にするための契約を主張するものである。現代の論者としては、ノージックやロールズなどがあげられている [Boucher & Kelly 1994: 4ff. = 1997: 7ff.]。③は中世に呼び起こされ、宗教改革者によって抵抗権のために主張された「人民と支配者との間に結ばれた」ものであり、「本質的に法学的観念である」。ここで、アキナスの「共通善」に言及され、彼もこの伝統に属する理論家とされているが、現代の社会契約論者のなかではこの伝統に属する者はあげられていない。ブッチャーとケリーの議論からは、「古典的契約論」はすでに述べてきた1980年代からの社会契約論一般の議論と同じように、何よりも権威の正統性の問題を巡る議論、とくにその強制力に関する理論であり、権利とともに義務も重視しているものである。少なくとも、この第1章では、ゴフがい

う「リベラルの原理」である「個人の自由の争い」としての「古典的契約論」一般についての記述はない。

この点では、ホブズ・ロック・ルソーに関する研究論文を収録した『社会契約論者——ホブズ・ロック・ルソーの批判的論文集』（1999年）の編者クリストファー W. モリスの短い序文において、ホブズ・ロック・ルソーの社会契約論を「リベラルな原理」で統一していると私には思われる。彼ら3人が「近代社会契約の伝統を開始した」と位置付けられ、彼らの共通性をつぎのようにまとめている。「原始の自由と平等や、政府を同意に基礎づけ、被治者の利益に役立つように期待する」ことが彼らの社会契約論である [Morris 1999: ix]。また、彼らは「政府や政治的階層制はある意味でわれわれが創造し、維持している」ことをわれわれに気づかせたという [Morris 1999: xi]。このように、モリスによれば、彼ら3人の社会契約論は、近代の政治原理を形成し、本質的に自由で平等な個人の同意によって政治社会を構成する理論である。ただ、彼は「権利」という言葉ではなく、「利益 (interests)」という言葉を使っている点は、むしろブッチャーとケリーのいう「道徳的」に近いものと考えていることになるが、現代の社会契約論には功利主義的側面があることが反映されているかもしれない。

最後に、私が見ることができた社会契約論一般の最も新しい歴史的研究として、ホブズからロールズまで扱ったマシュー・スワンソンの『社会契約の伝統と政治的正統性の問題』（2001年）を取り上げたい。ここでも、タイトルにあるように、「正統性」の問題が中心的テーマである。この本に序文をよせたジョセフ・ビーンによれば、「西洋の民主主義的リベラリズムの伝統」はイギリスのホブズとロックが起源である。また、この本ではこの伝統に対するロールズの独自性として、より功利主義的傾向からより経験論的方向に変えたことが主張されている。つまり、過去の契約論は一連の権利を通して多くの利益を代表させる試みであったのに対して、ロールズは社会におけるすべての集団のための議論であるとスワンソンは主張しているという [Swanson 2001: i-ii]。

スワンソンは序論において、ホッブズ・ロック・ルソーの共通の関心は「政治的正統性に関する現代の論争を支配し続けている自由・平等・同意」であるという。政治的正統性の重要な原則として、「社会秩序・人間の自由・共通善」があり、「ホッブズ・ロック・ルソー」はこれら三つの原理を組み合わせて使っているという [Swanson 2001: 1-2]。ただ、スワンソンによるそれぞれの思想家の記述では、ホッブズが「秩序」、ロックが「自由」、ルソーが「共通善」を重視したようになっているが、とりわけ私の観点からは、この3人がどのように「共通善」について考えているかが問題であり、次回以降にそのことを考えていきたい。スワンソンはロールズに関しては、政治生活を正当化するものとしての「社会契約の実行可能性」を再確立したが、彼は最小限の条件を提示して、「人間性の正しい理論」や「どのような社会制度や政治形態が最も正統的か」という問題を回避しているという。しかし、自由を重視するリバタリアニズム、平等を重視する社会主義、共通善を重視するコミュニタリアニズム、男女両性 (androgyny) を重視するフェミニズムと並ぶ現代の重要な政治的立場をロールズの「公平としての正義」があるという。そして、この5つの立場が道徳的により好ましいかを定める前に、それぞれの実行可能性や社会的コストを調べる必要があると述べて終わっている [Swanson 2001: 163-4]。「共通善の政治学」としてのコミュニタリアニズムにどれほど実行可能な正統性があるのかを、ロールズやほかの現代の社会契約論との関係で最後に論じるつもりである。

2 日本における社会契約論パラダイム

ホッブズ・ロック・ルソーのそれぞれの翻訳や研究は日本では明治から始まっているが、少なくとも単行本においてこの3人の社会契約の意義を「近代政治原理」として、最初にまとめ、それ以後の研究のパラダイムとなったのは、福田歓一『近代政治原理政治史序説』(1971年)であり、日本の研究と

しては、この著作から始めたい。これはそれまでの論文をまとめたものであり、タイトルに社会契約論がうたわれていないが、第一部「道徳哲学としての近代自然法」の序章「伝統的自然法と近代自然法」において、ホッブズ・ロック・ルソーの社会契約論に共通する意義が述べられている〔福田 1971: 7ff.〕。

福田はまず、古代ギリシア、とくにストア派から始まり、中世で展開された「伝統的自然法」から「近代的＝世俗的自然法」への展開のなかで、「近代自然法」と社会契約論との関係はこれまで十分に論じられていないと主張する。その点で、彼は伝統的自然法と明確に対立するものとして、「ホッブズにおいてその決定的指標を確立した契約説」をあげ、それを何よりも「自然権の哲学」と呼んでいる。その二つの対立は「存在と作為との論理的対立」、つまり「社会そのものを自然の所与として受け取る立場」と「社会そのものを原子的個人の作為と考える立場」にある。政治的には伝統的自然法のもとでの「身分制的契約説」は宗教改革以後では、絶対主義国家への服従を根拠づけるものであるのに対して、「主体としての個人間の相互契約が社会そのものを構成する」原理としての社会契約説は、個人の自然権＝人権を擁護するものである〔福田 1971: 17-20〕。

このようなホッブズによって確立された社会契約論の基本的原理は、ルソーやロックに継承されていく。その展開をのちの章の議論から簡単にまとめておけば、ホッブズの契約遵守のための自然法(＝自然権)は経験的推論と関連をもたないために、彼の契約論は機構論に展開することはないが〔福田 1971: 68〕、「伝統的立憲主義の継承者たるとともにその転回者」〔福田 1971: 131〕であるロックは「自由主義の原理」〔福田 1971: 135〕を成立させ、議会制度や私有財産制度を擁護する。これに対して、ルソーは「徹底したデモクラット」〔福田 1971: 164〕であり、個人主義と集団主義との間の鋭い分裂があるものの〔福田 1971: 169〕、「個人主義確立の死闘」〔福田 1971: 191〕による「道徳哲学としての近代自然法」の「最後の造型」〔福田 1971: 209〕として、「自由の実現をあげて全成員による国家の創造」〔福田 1971: 236〕を求めて「共同体か

らの個人の解放を貫徹」[福田 1971: 298] しようとした。福田は第二部「政治哲学としての社会契約説」の「はじめに」において、ホッブズ・ロック・ルソーを「通念において最も代表的な契約論者」であるとし、彼らの理論の相違にかかわらず、その共通点として「政治社会を人間の作為とすること」をあげている [福田 1971: 243]。このようにホッブズ・ロック・ルソーは「近代政治原理」を確立した社会契約論者であり、福田による彼らの社会契約論の意義を簡単にまとめると、自由で平等な個人の権利を確立するために、各個人間が契約に同意して、「作為的」に政治社会（国家）を形成する理論である。このとくに「作為」を重視する観点は丸山眞男が『日本政治思想史研究』の第二章に収録した「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」という論文（1941年）のなかで、ホッブズの議論を「近代的な制度観」の始まりとして論じていた [丸山 1996: 37-8] 「作為」としての政治観から影響を受けたものであろう。

このような社会契約論に対する福田の理解とこれまで述べてきた英米の理解とを比較しておきたい。まずホッブズ・ロック・ルソーが「最も代表的な契約論者」については、日本ではすでに「通念」として存在しているというが、英米では 1980 年代においても、ホッブズが社会契約論の代表的論者であることを批判する動きがあったことは対照的である。ちなみに、戦後の最も古い『政治学事典』の「社会契約説」の項目では、16 世紀フランスの統治契約説と比較して、「社会契約説」は「主体的個人の理論」とされ、人物としてホッブズ・ロック・ルソーがあがっているだけである [原田 1954: 599]。また、英米のとくに 1980 年代からの研究では、社会契約論は権威の正統化と強制力の問題として論じられていたのに対し、ホッブズ・ロック・ルソーの「社会契約論」に「近代政治原理」を求める研究であるために当然であるとはいえ、福田の議論ではこのことがそれほど重視されていないように思われる。この点では第 1 節で取り上げたなかでは、彼ら 3 人が「近代社会契約の伝統を開始した」というモリスの議論に近いが、福田の議論では個人の「利益」よりも「権利」が重視されているといえる。

最後に、私の観点から述べたいのは、福田の著作のなかでは、「共通善」という言葉が一度も使われていないことである。英米の研究では、すでにバーカーにも認められるように「共通善の政治学」の伝統との関連で社会契約論が語られることがあるのに、福田はこのことをまったく無視している。「共通善の政治学」と関連する伝統的自然法に関して福田はトマス主義の役割にもふれている〔福田1971: 15〕が、アキナスの自然法の中心概念である「共通善」について何も論じていないのはともかく、ロックやルソーもこの概念を基本的に肯定的に用いていることもまったく論じていない。ルソーに関しては、「共通善」に近い「公共の利益」や「公共利益」を求めていることを指摘しているが、それほど重視されていない〔福田1971: 175, 205〕。福田は別の論文では「公共の福祉」は絶対主義の正当化として用いられた点だけが強調されている〔福田2009: 177〕。

結局、福田の議論では、「共通善の政治学」を否定した社会契約論が前面に出ている。福田のいう社会契約論では「共同体からの個人の解放」が重視され、政治社会という国家の役割として個人の権利を保障することだけが議論されているように思われる。これは戦後の社会科学一般において、経済的には資本主義が「共同体」を破壊し、政治的には自律した個人によって形成される政治社会（最初は国家であったが、やがて市民社会に変化していく）が「共同体」を解体することが進歩であるというパラダイムの反映である。私は現在このようなパラダイムを再検討するために、現代のコミュニタリアニズムを肯定する議論をしているのであり、次回以後に社会契約論も「共通善の政治学」の観点から考えていきたい。

フッカーからヒュームまでを扱った論文集『社会契約説——近代民主主義の源流』の編者の一人、田中浩の序章「近代政治原理としての『社会契約説』」において、ホブズからの社会契約論を「近代政治原理」、とくに論文集の副題にあるように、「近代民主主義の源流」として扱っている。田中によれば、社会契約論は「自由・平等な個々の人間が政治の主体」となり、「平和に安全にかつ幸福に生きるための自由の確立」を求めるものである。

また、そのための「強制力を有する統一国家の設立」が社会契約論者によってはじめて理論化されたという。そのことは絶対主義のような「人の支配」ではなく、契約に自発的に同意して設立された主権者の命令＝法律に従い、「公平の原則と平等の原理」による「法の支配」を主張したものである。その点で『社会契約論者』たちは、まさに言葉の正しい意味での民主主義者である〔田中 1977: 4-6〕。このような社会契約論の理解は、強制力を持つ国家の存在を強調しているとしても、福田と基本的には同じ理解といえる。また、田中はホッブズを含めている点は違うものの、ゴフの理解ともそれほど異なるものではない。なお、この『社会契約説』には「社会契約説と現代」という最終章があるが、そこではロールズのような現代の「契約主義者」の議論は論じられていない。

この『社会契約説』にホッブズの社会契約論を論じ、またバウチャーとケリー編の「ホッブズの契約論」の翻訳を担当した佐藤正志は『政治概念のコンテキスト——近代イギリス政治思想史研究』（1999年）に「社会契約」を書き、中世・近世の「立憲主義的契約論」との比較で、ホッブズ以後の「近代的社会契約概念」の独自性を論じている。彼はまずすでに英米で一般的となっていたように、近代主権国家の正統性の問題としてホッブズ・ロック・ルソーが社会契約を論じたという〔佐藤 1999: 150〕。その独自性とは、基本的に「個人を契約の当事者とし、社会を構成する主体」としたことをあげ、ホッブズは「アリストテレス—スコラ的な目的論」を否定して、「機械論的自然像」に基づいて、「徹底的に個別化され、主観化された世界における政治秩序」を提示したという〔佐藤 1999: 160, 166, 171〕。しかし、ホッブズ社会契約論は「市民による自由な政治社会の構成原理」の可能性を提示しただけであり、「相互的な規範」による「市民的公共性」は、ロックによって市民の「自律的な道徳的秩序」として構成された〔佐藤 1999: 170, 176〕。この「道徳的自己規律化」を徹底したのがルソーである。最後に、ロールズの『正義論』にも言及し、社会契約論が政治哲学において「再び中心的な役割を果たす」ようになっているが、それは政治秩序の正統性の問題に関心をよ

せない点でホブズなどの社会契約論と異なるものの、「自由な諸個人のあいだの合意にもとづく政治社会という道徳的理念」としてのリベラリズムと関連するものであるという〔佐藤 1999: 180-1〕。佐藤の社会契約論の理解も個人主義的なりベラリズムの論理としてであり、基本的には福田のパラダイムの延長上にあるといえるであろう。

さて、このような福田の解釈を「個人」「政治的自由」「主体的作為」「民主主義」を重視する『『自然/作為』パラダイムにおける『解釈パラダイム』』として「福田パラダイム」と呼んだ関谷昇は『近代社会契約説の原理——ホブズ、ロック、ルソー像の統一的再構築』において、このパラダイムの転換を試みている。

関谷は「自然/作為パラダイム」における福田の「個人主義的主体論」の意義を認めながらも、その限界として ①「自然と所与性の混同」、②「個への還元のアジレンマ」、③「存在論の欠如」をあげる。①は所与性から切断された「個人」が政治社会を自律的に構成する条件が明らかにされていないこと、②は個人が政治社会を形成するという側面は述べられているものの、その政治社会全体と個人の関係についての議論がないこと、③は「自然」がもつばら「作為」によって否定されるものとして理解され、「自然」と「所与性」が混同されていることである〔関谷 2003: 24-33〕。

①の問題に関しては、所与性に抵抗するための「個」の析出である「批判的析出」と政治社会を構成する主体を抽象的に示す「個」の析出である「抽象的析出」の二つを福田は混同しているという〔関谷 2003: 38-9〕。この「抽象的析出」はヘーゲルやテイラーが批判した「原子主義」の問題となり、原子主義の作為からはむしろカール・ポパーのいう社会工学的発想と結びついた全体主義を生み出す危険性がある〔関谷 2003: 40-2〕。そのため、既存権力に対する批判的契機を導入し、閉鎖的な共同性にならないための「批判的原子論」が必要である〔関谷 2003: 44-5〕。

②に関しては、社会契約によって「共通の規範根拠」を作為するとしても、「契約に先立って共有される基準や基盤」や「義務を解釈していく実践

的根拠」も必要である [関谷 2003: 51]。個人が自律的に行動するとしても、そのことを可能にする原理や動機、諸資源が必要であり、このことを関谷は「駆動力」と呼んでいる [関谷 2003: 28]。このことは「批判的原子論」による「個から全体への方向」ではなく、「析出された『個人』の相互関係」や「個人に還元されない諸相」が自己にどのようにあるかという「解釈する自我」による「全体から個へ」の問題である [関谷 2003: 52]。ただ、批判的契機である「個から全体へ」の理論との両方向性も必要である [関谷 2003: 54]。

③に関しては全体性の概念を区別している。まず、人間の実在性を超えた「形而上学的全体性」であるが、これはこれまでの社会契約論解釈では完全に切断されたものとされてきたが、関谷は「主体は永久に探究されるべき課題」と考えれば評価できるという。これに対して社会契約論が立脚するのは「世俗的全体性」であり、現実の政治社会との関係で主張されるものである。ただ、この「世俗的全体性」も「絶対的・完結的・閉鎖的全体性」に転化する危険性があり、その点でそのような「世俗的全体性」も「相対的・非完結的・開放的な全体性」であるべきである。関谷の考える社会契約論の当事者は、「形而上学的全体性」において「実在の根源的条件を解釈する主体」である「世俗的全体性」によって「実現可能性を補完する」主体であり、そのことを「存在論的全体論」と呼ぶ。その点で、社会契約論のいう社会は純粋な規範では完結されるが、現実には完結できないという緊張関係のもとにある [関谷 2003: 55-7]。

このような関谷のいう社会契約論であることをホブズ・ロック・ルソーの政治論だけではない哲学的議論にまで詳細に立証していき、最後に社会契約論は全体と個の「弁証法的総合」として「理想社会を示し続ける」「永久革命」の理論として結論づけている [関谷 2003: 274]。私はこのような関谷の試みを社会契約論のなかに「共通善の政治学」を読み込み、リベラルの方向からではなく、コミュニタリアニズムの方に理解するものとして評価したことがある [菊池 2011: 34-5]。関谷によれば、社会契約論は「アリストテレス的共同性」を持っている政治的人文主義の観点を完全に否定できないとい

う。マッキンタイア、テイラーやサンデルはアリストテレスから始まる共和主義を高く評価し〔Cf. 菊池 2011: 131-3〕、サンデルは前回の冒頭で述べたように、アリストテレスから「共通善の政治学」が始まると考えている。また、とりわけ社会契約の利己的な「原子主義」を批判し、相互関係を持った「解釈する自我」が契約に先立って共有する基準や契約によって共有される「共通の規範根拠」を求め、「自然、歴史、伝統、慣習」によって支えられた構成原理〔関谷 2003: 63〕に基づく社会契約を実践するということは、私にはテイラーがいう「全体論的個人主義」と類似した主張であると思われる〔Cf. 菊池 2004: 119-20〕。現代コミュニタリアニズムが集団主義的であるという誤解がまだまだ強いが、関谷のいう「原子主義」は批判しても、テイラーは「批判的個人主義」や全体とつながった「全体論的個人主義」はむしろ主張しているのである。また私には「共有する基準」や「共通の規範根拠」は「共通善」と呼ぶべきものであると思われる。

ただ、関谷自身は「共通善」という言葉を共和主義に関して一度使っているだけであり、理論的分析やホブズ・ロック・ルソーの議論でもこの言葉を使っていない。やはりリベラルの立場からのこの概念に対する否定的な見方が関谷にもあるからかもしれない。また、あらためて読み直してみても、関谷の社会契約論とコミュニタリアニズムとの違いに気づいた。それは関谷が「自然」と「所与性」を区別して「自然」を評価しようとすることは理解できるが、「所与性」を完全に否定しなければならないと考えていることである。この点では、関谷の議論は本人がいうように「作為/自然」パラダイムの否定ではないと思われる。先回も述べたように、サンデルはロールズの立場を「負荷なき自我」と呼んで批判し、個人への「負荷」を重視しているが、この負荷とはまさに「所与性」である。サンデルにとって「負荷」とは関谷のいう「駆動力」である。つまり、個人が自己の所属する負荷を自覚することによって、そのコミュニティへ「愛着」をもって参加し、仲間の市民と熟議して「共通善」を実現していくことが政治的实践である。ただこのことはしばしば誤解されているように、自己のコミュニティの共通善を絶対化

するものではない。前回も述べたように、特定のコミュニティにおいて多数者が信じる価値を絶対的なものとするのではない。そういう意味では関谷のいう閉鎖的な共同性にならないための「批判的原子論」もある。ただ、「存在論」として人間は「負荷ある自我」という前提から出発するという点では、関谷の議論とは違っている。このことは一般論としていえば、20世紀においてはむしろコミュニタリアンだけが主張しているのではない。サンデル自身が『リベラリズムと正義の限界』のなかで、現象学の用語を用いて、「間主観的」自己理解を述べていること [Sandel 1998: 62 = 2009: 70] やカール・マンハイムが『イデオロギーとユートピア』[マンハイム 1971] で主張している「存在拘束性」と私は近いものであると考えている。いずれにしても、われわれは最初は「所与性」から出発せざるをえないのであり、まずわれわれはこの現実への批判によって存在するという存在論を現代コミュニタリアンは主張しているのではない。しかし、これはしばしば誤解されているように政治的な保守主義の主張ではない。さて、この問題はまた最後に論ずべきことでもあり、関谷のホブズ・ルソー・ロックの分析が正しいかどうかも含めて、彼らの理論を個別に議論していきたい。

参考文献

- Barker, Ernest [1947] "Introduction," to *Social Contract: Essays by Locke, Hume, and Rousseau*, Oxford: Oxford University Press.
- Boucher, David and Kelly, Paul [1994] "The Social Contract and Its Critics: An Overview," in Boucher and Kelly (eds.), *Social Contract From Hobbes to Rawls*, London: Routledge = [1997] 『社会契約論の系譜——ホブズからロールズまで』飯島昇藏・佐藤正志訳，ナカニシヤ出版。
- Gough, J. W. [1936] *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Oxford: Oxford University Press.
- [1957] *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Second Edition, Oxford: Oxford University Press.
- Lessnoff, Michael [1986] *Social Contract*, Houndmills: Macmillan.
- Lessnoff, Michael (ed.) [1990] *Social Contract Theory*, New York: New York University Press.

- Lewis, H. D. [1940a] “Is There a Social Contract?—I,” *Philosophy*, Vol. 15, No. 57, pp. 64–79.
- [1940b] “Is There a Social Contract?—II,” *Philosophy*, Vol. 15, No. 58, pp. 177–89.
- McCormick, Peter J. [1987] *Social Contract and Political Obligation: A Critique and Reappraisal*, New York: Garland Publishing.
- Macpherson, C. B. [1962] *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press = [1980]『所有的個人主義の政治理論』藤野渉・将積茂・瀬沼長一郎訳、合同出版。
- Morris, Christopher W. [1999] “Introduction” in Morris (ed.) *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rawls, John [2009] *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with “On my Religion”*, ed. Thomas Nagel, Cambridge Mass.; Harvard University Press.
- Riley, Patrick [1982] *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 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。
- Swanson, Matthew [2001] *The Social Contract Tradition and the Question of Political Legitimacy*, Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Talmon, J. L. [1952] *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York: W. W. Norton and Company = [1964]『フランス革命と左翼全体主義の源流』市川泰治郎訳、拓殖大学海外事情研究所。
- 菊池理夫 [2004]『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社。
- [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。
- 佐藤正志 [1999]「社会契約」佐藤正志・添谷育志編『政治概念のコンテクスト——近代イギリス政治思想史研究』早稲田大学出版部、150–88頁。
- 関谷昇 [2003]『近代社会契約説の原理——ホッブズ、ロック、ルソー像の統一的再構築』東京大学出版会。
- 田中浩 [1977]「近代政治原理としての『社会契約説』」飯坂良明・田中浩・藤原保信編『社会契約説——近代民主主義思想の源流』新評論、3–14頁。
- 原田綱 [1954]「社会契約説」『政治学事典』平凡社、599頁。
- 福田歓一 [1971]『近代政治原理成立史序説』岩波書店。

———— [2009] 『デモクラシーと国民国家』 岩波書店 [岩波現代文庫]。

丸山眞男 [1996] 『丸山眞男集 第二巻』 岩波書店。

マンハイム, K. [1971] 『イデオロギーとユートピア』 (『世界の名著 56』) 高橋徹・徳永恂訳, 中央公論社。