

---

---

論 説

---

---

## 「共通善の政治学」と社会契約論 (1)

——「リベラル-コミュニタリアン論争」と社会契約論——

菊池理夫

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 (以上本号)

はじめに

日本において、政治哲学、とりわけ正義論を一般の関心にまで広めることになったマイケル・サンデルは、彼の思想的立場であるコミュニタリアニズムの政治的宣言ともいえるべき論説、「道徳性とリベラルの理想——個人の権利は共通善を裏切らなければならないのか」(1984年)のなかで、コミュニタリアニズムをアリストテレス哲学に基づく「共通善 (common good) の政治学」と呼んだ。これに対して、功利主義に代わって当時支配的になっていたジョン・ロールズのリベラリズムやロバート・ノージックのリバタリアニズムをカント主義的な「正=権利 (right) の政治学」と呼んで批判した [Sandel 1984a: 15-17 ≙ 1984b: 6 = 2009: 257]。

サンデルの最初の著作、『リベラリズムと正義の限界』(1982年)は、とりわけロールズの『正義論』(1971年)を強く批判したものである。この『正義論』は、伝統的な「社会契約論」を用いて、政治哲学としてのリベラリズム

を擁護したものであり、英米において「政治哲学の復権」をもたらし、さまざまな論争を巻き起こしたことは改めていうまでもないであろう。17世紀から始まる「社会契約論」は、一般的に自由で平等な個人の権利を尊重して、政治社会を形成する理論として、西洋近代政治思想の中心に位置づけられている。わが国でも、近代以後に主流となった政治哲学あるいはイデオロギーとしてのリベラリズムの理論、サンデルの言葉を使えば「正＝権利の政治学」の源流となるものであるという評価が一般的であろう。

この「正＝権利の政治学」と比べて、わが国の戦後の政治学では、「共通善の政治学」はほとんど論じられることはなく、あるいは論じられても、絶対主義的なもの、あるいは全体主義的なものとして否定的に論じられることが多い。その点で、「共通善の政治学」であるコミュニタリアニズムは、「正＝権利の政治学」であるリベラリズムを批判するものとして、保守的、あるいは反動的なものであるという理解が多かった。このような理解は基本的には「共通善」に対する無理解や誤解から生じ、サンデルを含む現代コミュニタリアニズムを正當に理解できない原因になっていると思われる。そのため、私は西洋政治思想史のなかに、「共通善の政治学」の伝統を探求したが、この伝統は現在では「権利の政治学」と結びついて、依然として重要なものであることを確認できた〔菊池2011〕。

本稿はこの研究を発展させ、「権利の政治学」としての「社会契約論」と「共通善の政治学」との関係性を明らかにすることを意図するものである。その際、これも私の理解では、リベラリズムとコミュニタリアニズムがたんに対立するだけではないことから、「社会契約論」も「共通善の政治学」とたんに対立するだけではないことを解明する試みとなるであろう。

まず(1)においては、現代コミュニタリアンがロールズのリベラリズム、とくに「社会契約論」の何を批判しているかを論じ、ロールズの「社会契約論」としての「正義論」の問題点を明らかにしたい。なお、次回以後に予定している(2)以下では、コミュニタリアンが批判するロールズの「社会契約論」を理解するためにも、これまでの社会契約論一般がいかにかに理解され、評

働されてきたかの研究をふまえながらも、ホッブズ、ロック、ルソー、カントなどの伝統的な「社会契約論」を個別的に「共通善の政治学」との関連で再評価していきたい。以上の研究から、最後に現代のリベラリズムやリベタリアニズムの「社会契約」に基づく「正＝権利の政治学」を現代コミュニタリアニズムの「共通善の政治学」から評価し、まとめとする予定である。

## 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

サンデル自身、『リベラリズムと正義の限界』第二版(1998年)において、1980年代前半に出版されたリベラリズムを批判するコミュニタリアニズムの著作として、彼のこの第一版以外に、アスラデア・マッキンタイアの『美徳なき時代』(1981年)、チャールズ・テイラーの『哲学論文集』二巻(1985年)、マイケル・ウォルツァーの『正義の領分』(1983年)をあげている[Sandel 1998: ix = 2009: v]。実際、これらの4人は一般的にリベラリズムを批判するコミュニタリアン哲学の代表者として扱われている。私はすでにこれら4人の思想がどのような意味で、コミュニタリアニズムと呼ばれているのかという観点から、彼らの政治哲学・思想を論じているが[菊池 2004: 95 ff.]、ここでは主としてこれらの4人の作品から、ロールズの議論の何が、とりわけ「社会契約論」との関係で、何が批判されているのかを通して、「共通善の政治学」とは何であるのかを考えていきたい。

最初の現代コミュニタリアニズムの著作とみなされているマッキンタイアの『美徳なき時代』によれば、啓蒙主義以後の西洋の哲学・思想では、さまざまな立場からの主張によって、何が善であるかに関して、果てしない論争が続く、「道徳的不一致」という大きな問題が生じている。この「道徳的不一致」は、基本的にすべての道徳的判断を個人の感情の表現とする「情緒主

義」から生み出され、人間の本质が理性によって「真の目的」を追求するという「目的論的見解」を否定しているからである [MacIntyre 1984: 11-2, 23ff, 54 = 1993: 14, 29ff, 68]。

リベラリズム一般に関しても、「近代のリベラルな個人主義」には、「政治的コミュニティ」を創造し、維持していくことが市民の「共通の事業」であるという見方はないことが批判されている。ロールズに関しては、「徳としての正義」の章において、リバタリアニズムのノージックと並べて批判されている。マッキンタイアによれば、この2人の正義論が両立不可能なこと自体が現在では道徳的一致が得られないことを物語っている。しかし、ロールズとノージックの両者には共通点があり、両者はともに「個人が第一で、社会は第二である。そして個人の利益の同定は、個人を結ぶ道徳的・社会的絆の構築に先立ち、それから独立している」と考えている。両者とも、コミュニティのなかで、「人間にとっての善」と「そのコミュニティの善」についての「共有された理解」に基づく、個人の真価 (desert) に言及することはない。そのために、両者の正義論は、無人島に打ち上げられた、おたがいに「見知らぬ人」であるような「個人」が自分たちを「最大限安全に守ってくれる規則」を作り出そうとする点では同様のものである [MacIntyre 1984: 250 = 1993: 305]。まさに、このような「個人主義的見解」の先駆として、ホブズとロックのような社会契約論がある。この社会契約論は、近代社会が「見知らぬ者たちの集まり以外の何ものでもない」状態になり、「コミュニティの善」が喪失している現実を示している。そのため、社会契約論では、社会への参加が個人の「意志的な行為」とされ、「どんな種類の社会契約を他者と結ぶのが、私にとって理に適っているか」というきわめて個人主義的な議論になっている [MacIntyre 1984: 250-1 = 1993: 306]。このように、マッキンタイアにとって、「社会契約論」も、ロールズの「正義論」も、「協働的な人間関係」を追求する「コミュニティの善」、つまり「共通善」とは無関係に、個人の利害を調停する「規則」を生み出すための議論でしかない。

このような社会契約論やリベラリズムを含む、近代以後の哲学や思想に対

して、マッキンタイアが擁護するのは、アリストテレスの倫理学・政治学の伝統である。それは「普通の人々」も自己が所属するコミュニティの「共通善」を目的として政治的に実践していく目的論的なものである。マッキンタイアによれば、私の「道徳的アイデンティティ」は「家族・近隣・都市・部族などのコミュニティ」のなかに「埋め込まれて」いる [MacIntyre 1984: 221 = 1993: 270-1]。そのため、各人が追求すべきことは、ロールズやノージックが主張するような個人的な善ではなく、各人が「コミュニティ共通の仕事に対する貢献」を基礎とする「徳」による「共有された善」を追求することである [MacIntyre 1984: 250 = 1993: 306]。この「徳」は「社会的に確立された協働的な人間関係」や「共通善への協働の配慮」という「実践」を通して実現されていくものである [MacIntyre 1984: 187, 194 = 1993: 230, 239]。ただ、マッキンタイアは個人が特定のコミュニティに「埋め込まれて」いても、そのことはそのコミュニティの「道徳的限界」を受け入れることではないと主張していることにも注意すべきである [MacIntyre 1984: 221 = 1993: 271]。例えば、彼はアリストテレスの伝統に関しても、異邦人や奴隷について政治的能力を認めないことや、職人の技術を「徳」の目録に載せなかったことは批判している [MacIntyre 1984: 221-3 = 1993: 272-4]。

マッキンタイア自身は、「現代コミュニタリアニズム」が近代以後に成立した国民国家をコミュニティとして評価し、リベラリズムを根本的には否定していないと考えているために、自らがコミュニタリアンではないと一貫して主張している。ただ、彼はアリストテレスがいう「ポリス」、現代では「ローカルなコミュニティ」における「共通善」の重要性を一貫して指摘している点で、「原コミュニタリアン」であり、「共通善の政治学」を唱えていると私は考えている [Cf. 菊池 2004: 95 ff.; 菊池 2007: 37-9]。

つぎに、マッキンタイアのように、近代以後の哲学や社会を全面的に否定するのではないが、やはり「共通善の政治学」を説き、その点で、「権利の政治学」に距離を置き、自らはコミュニタリアンであると認めているテイ

ラーの議論を考えていきたい。テイラーは『哲学論文集』の序文で、自らの哲学的立場を「解釈学」や「哲学的人間学」とあるという。彼にとって人間とは、自らが属するコミュニティのなかで、共通の言語によって自己解釈し、形成されていく存在である。「個人は自分がその一部であるコミュニティにおいてのみ維持され、更新されることができる言語と文化によって一部構成されている。……自らを規定する自己解釈はコミュニティが続行する交換から導き出されるという意味で、コミュニティはまた個人を構成する」[Taylor 1985: 8] (強調引用者)。

このような哲学的立場から批判されているのは「自然主義」である。それは行動主義のように、人間を自然の一部と考え、自然科学をモデルにして数量化し、政治文化を「個人の動機づけ」に還元して、「われわれの制度や実践に埋め込まれた共通の意味」に何の関心もよせない「原子論的理論」である [Taylor 1985: 8]。この「原子論 (atomism)」に関しては、『哲学的論文集』に収められた「原子論」という論文で、「原子論の偉大な古典的理論家」としてホッブズとロックのような「社会契約論者」が批判的に論じられている [Taylor 1985: 190 = 1994: 202]。テイラーによれば、社会契約論も、現代の「ウルトラ・リベラリズム」(とりわけノージックに言及) も「自己実現」や「自己選択」を強調し、「権利の優位の教説」を説くものであるが、個人のさまざまな帰属意識や社会的義務や責務を無視している [Taylor 1985: 197 ff. = 1994: 205 ff.]。

この論文では、ロールズを直接取り上げてはおらず、別の論文の注ではむしろ彼は原子論者ではないと主張している [Taylor 1985: 274]。テイラーがロールズの正義論を直接論じているのは、「分配の正義の本質と範囲」という論文である。まず、今日の分配の正義に関する論争では、「正義の標準あるいは基準」と「分配の正義とはいかなる種類の善の問題か」が問題となっているが、前者の問題の解決はまず後者を明確化することであると指摘している。この後者の点でウォルツァーやサンデルによって、最近、興味深い著作が出版されたという。前者に属するロールズの議論に関しては、デヴィッ

ド・ヒュームの「正義の環境」に基づく「分離された人間存在であるが、それにもかかわらずともに協働する」人間間の正義論であるという [Taylor 1985: 289]。また、17世紀以来の社会契約論に関して、英米ではその主体について議論されることがないが、この点ではロールズは少し例外的にカント哲学に基づいて「自由で、平等で、合理的な存在」を主体としている。ただ、この点を十分に展開していないことが指摘されている [Taylor 1985: 291]。ノージックに関しては、現在の英米の一般的な構想である「個人の権利」から議論を進めているが、この権利が「人間の尊厳と人間の善の観念」と結びつくかどうか議論されていないとより批判的である [Taylor 1985: 291]。

テイラーにとって、分配の正義の問題は、「原子論的見解」のロックが考えたように人間が「道徳的に自己充足的であるかどうか」、あるいはアリストテレスのように社会的な「善」との関係で考えるかどうかである [Taylor 1985: 292ff.]。例えば、アリストテレス的な見方では、「人間の尊厳」は社会のなかで考えるのに対して、ロックは自然状態における単独な人間の持つ権利として、社会からまったく独立した「人間の尊厳」を主張する。この点では、財産権の問題も同様であり、ロックは他人の同意を必要としない自己の労働に基づき、社会の外部で財産が獲得されると主張して分配の不正義を認めている。これに対して、アリストテレスの分配の正義は、各人の「真価」、 「共通善」への貢献によって行われるものである。現在では、「社会への経済的貢献」のように「不平等な価値」に基づいて「分配の正義」が行われる傾向があるが、「礼節、相互の尊重、共通の熟議のある種の間接的関係をともに維持するコミュニティのメンバーとして、相互の債務は十分に互恵的なものである」ことも確かであるとテイラーは主張している [Taylor 1985: 300]。

いずれにしても、テイラーによれば、分配の正義の制度と基準は、「アソシエーションの本質と共通に求められる善の本質」から導き出され、その点で分配の正義は社会や時代によって異なる。この点ではウォルツァーやサンデルの議論を評価するが [Taylor 1985: 301]、ロールズの「格差原理」は「文化・伝統・自己理解と無関係に」すべての社会に、一つの問題の解答を迫る

「非歴史的なもの」である [Taylor 1985: 303]。テイラーによれば、ロールズの正義論は間違った問題に解答しようとするものである。ロールズは「どの分配の原理が真に善き社会を活性化するか」という問題に取り組んでいる。『正義論』の79節で論じている「諸社会連合の社会連合」という社会は、相互に社会参加し、「共通善」を求めるものであり、現在のアメリカよりもより「平等主義的」である「格差原理」をロールズは主張している。しかし、「格差原理」は個人の才能を「共通資産」として分配することを求める「能力の社会化」の要求であり、このことは現在の社会が個人の業績によって格差を認める「貢献原理」が一般的であることとどう関係するかの説明がないことを問題視している [Taylor 1985: 308]。

この点で、テイラーは現在の分配の正義として、4つの傾向があるという。①「財産の不可侵性に焦点を合わせる『ロック的』原子論」、②「貢献原理」、③「平等な分配を正当化するリベラルな社会民主主義的見解」、④「共産主義的社会で解決されるとして分配の正義の問題を否定する「マルクス主義的見解」である。①と②とも原子論的であり、「原子論」の誤りは、それが前提とする「自由な個人」が「ある種の文明の内部にある」ことに気づいていないことである。つまり、個人が自分の人生も「自由に選択する」という「近代個人主義の自己定義」も、近代の民主主義のような制度によって与えられていることに関してである [Taylor 1985: 309]。しかし、このような制度が時代を経つにつれて、その重要性が失われていき、現在の原子論では公共性へ責任や熟議の真剣さがなくなり、「公共的制度も個人の自由を保護するものとしてだけ存在している」 [Taylor 1985: 310]。

ただ、この原子論に対して、③のなかには、「とくに交換と共通の熟議を通して、自由の感覚を涵養するものと制度を考え」、そのため「過大な不平等を受け入れ難い」とする伝統も含まれる。それは「古代共和政」から影響を受けたモンテスキュー、ルソー、トックヴィルの議論のような「近代のリベラル民主主義の伝統」である [Taylor 1985: 310]。このような伝統を、「実践としての社会理論」という論文では、原子論と対立する「公民的ヒューマニ



ズムの伝統」と呼んでいる。それは「共有された善は本質的にあるコミュニティのものである」という主張であり、この伝統には、アリストテレス、マキアヴェッリ、モンテスキュー、ルソー、トクヴィル、今日ではアレントやハーバーマスが含まれる。しかし、このような主張は政治も「純粹に個人的な目標のための行動」と考える現代の原子論的傾向のために見失われている [Taylor 1985: 96-7]。このように、テイラーは「原子論」を批判し、「公民的ヒューマニズム」を評価しているが、現代の市民は古代ポリスの徳を持った市民ではないことも認めている。その点で、現代社会は「各人の貢献が対等の活動を通して増殖できる共働の企業」も価値あるものと一般に認められているために、「原子論的視点もたんに誤りとはいえない」と主張している [Taylor 1985: 311]。いずれにしても、現代社会では単一の「分配の原理」が存在せず、アリストテレスも正義の多元性を認めていたという [Taylor 1985: 312]。

このように、テイラーは、社会契約論を含む近代以後の哲学・思想や社会を全面的に否定するマッキンタイアと異なり、近代以後の個人主義、多元主義、リベラルな傾向も全面的に否定するのではない。社会契約論に関して、個人の自己利益を追求し、共通の利益、「共通善」を無視する「原子論」的個人の論理として、ホブズやロックを批判するが、社会契約論者でもあるルソーに関しては、「原子論者」ではなく、アリストテレスから由来する「公民的ヒューマニズム」を「共通善の政治学」と関連させた「社会契約論者」として評価していると思われる。ただ、とくにロックは、個人の財産権を擁護するものとして、現代のノージックの「ウルトラ・リベラリズム」につながる「原子論」的傾向があり、不平等な原理を肯定するものとして批判されている。しかし、同時に現在の企業社会のもとでは、原子論的傾向は認めざるをえないと考えていた。このように「分配の正義」の多様性を認めながらも、テイラー自身は、「自由な感覚」を養い、より平等性が達成できる「ローカルなコミュニティ」における正義を重視し、「非中央集権的な自己管理」に向かうことを理想と考える点で [Taylor 1985: 312, 317]、マッキンタイアとそれほど違わないと思われる。

ロールズに関しては、ノージックと異なり、「原子論者」とはせず、平等性を追求するものとして評価しているものの、その正義論や社会契約論には一定の留保をしている。その問題点をまとめてみると、まず、社会契約の主体の問題である。カント哲学に立脚した「自由で、平等で、合理的な存在」である「分離された人間」がどのように「共通の熟議」をして、「共通善」を求めていくかが明確ではないことである。また、ロールズのいう自己の生き方を自由に選択する個人は西欧近代が作り出した制度を背景としていることにロールズが言及していないことである。いずれにしても、この点では、マッキンタイアと同様に、コミュニティとの関係で何の「真価」も「徳」も「善」も持たない人間が契約の主体であり、分配の対象であることを批判していると思われる。つぎに、正義の原理の問題である。正義の原理は社会や時代によって異なり、多元的であるのに、ロールズが単一の正義の原理しか求めていないことが批判されている。また、マッキンタイアと異なり、現代社会では「善」が多様であることを認めながらも、この点ではマッキンタイアと同様に、コミュニティやアソシエーションにおける「共通善」から正義の原理が導き出されるべきであるとテイラーは主張している。テイラーは「善の多様性」という論文で、「単一に考慮されたいかなる手続きも、功利主義のであれ、理想的契約に基づく正義の理論のであれ、規範的な政治思考において、ともに考量すべき善の多様性を正当化できるものではない」と名指しはしていないが、ロールズのような正義論を批判している [Taylor 1985: 245]。

つぎに、ウォルツァーのロールズ批判である。マッキンタイアとは違った理由からであるが、ウォルツァーは一貫して自らはコミュニタリアンではなく、民主社会主義者あるいは社会民主主義者であると主張している。しかし、彼の『正義の領分』は、一般に現代コミュニタリアニズムの代表的な分配の正義論と考えられている。この書物のなかで、ウォルツァーは、社会契約論一般についてとくに議論はしていないものの、ロールズ正義論に関し

ては批判的に言及している。

ウォルツァーは「分配の正義」では、彼自身が主張する「複合の平等」と区別して、ロールズの「格差原理」を「単一の平等」のなかに含めている。「複合の平等」とは、さまざまな領分にある優越した「財＝善 (goods)」の配分はその領分内で「自律的」なものであり、他の領分への「優越は不正である」という主張である。これに対して「単一の平等」とは、単一の優越した財＝善が「平等に、あるいは少なくともより広く共有されるように再配分されるべきである」、つまり「独占は不正である」と主張するものである [Walzer 1983: 13 = 1999: 33]。「最も利益を受けていない社会階級に最も大きな利益をもたらす」ように構想するロールズの「格差原理」は、才能ある者が自己の才能を自由に伸ばすことによって、その人の財＝善が拡大していく不平等な実力主義の社会を矯正することが目的である。それは「富の独占がひとたび破れたときに、才能ある者に課せられる拘束である」 [Walzer 1983: 14-15 = 1999: 36-7]。これに対して、ウォルツァーは「独占の抑制」よりも、「優越の縮小」に焦点を合わせる「複合的平等」を主張するという。というのも、「複合的平等」は実際の社会における「社会的財＝善の多様性を映し出す配分の多様性」に基づくからである [Walzer 1983: 17 = 1999: 40-1]。このような主張は、すでに述べたように、テイラーが肯定している「善」の多様性に基づく多様な正義の原理という主張であり、マッキンタイアとは異なり、ウォルツァーは現代社会が価値観の多様化した多元的社会であることを肯定していることになる。

つぎに、ロールズが「相互扶助の原理」に関して、自然的義務は「限定された個人、いわばある社会的配置において、ともに協働する人々だけではなく、人間一般に対して課されている」 [Rawls 1999a: 99 = 2010: 155] という主張に対して疑問を呈している。ウォルツァーにとって、あくまでも義務は「ともに協働する人々」が強く持っているからである。「共同生活を分け合う人々はもっと強い義務を持っている」 [Walzer 1983: 33 = 1999: 64]。この点では、分配の正義の対象にはあくまで「成員資格 (membership)」の問題がある

ことを指摘する。ウォルツァーにとって、彼の「複合的正義」が行われる範囲は、「言語・歴史・文化が一つになって」生み出された「集合的な意識」、「共同性の絆」に基づく「政治的コミュニティ」、つまり「独立した都市あるいは国」である [Walzer 1983: 28-31 = 1999: 57-61]。また、彼は国家が価値中立的であるという議論を反駁して、国家の公職者が国民の福祉に配慮するためには、「共同の結合力が責務へと向かい、意味を共有している」ことが必要であり [Walzer 1983: 37 = 1999: 71]、政治的コミュニティの成員全員、つまり国民が相互に「安全と福祉のための共同の用意がなければならない」という [Walzer 1983: 64 = 1999: 109]。そういう意味では「すべての政治的コミュニティは原理上、一つの『福祉国家』である」 [Walzer 1983: 68 = 1999: 115]。ただ、より平等を求め、討論が活発な民主制の方が福祉国家になる可能性が大きいという [Walzer 1983: 83 = 1999: 136]。

この点では、ロールズの社会契約があくまでも「仮説的」、「理念的」なものであることも批判している。ロールズの「無知のヴェール」のように「自らの社会的立場や文化的理解」が取り除かれた「原初状態の合理的な人々」であれば、彼のいう正義の原理を選択しても、実際の世界では、資源へのニーズが競合しているために、そうはならないであろうとウォルツァーは主張する。「特定の文化の世界では、普遍的に適用可能な単一の公式は存在しない」。あくまでも、それぞれの「コミュニティの文化・性格・共通の理解だけが提供されるべき『必要性』を定義できる」。ただし、ウォルツァーもこのような「文化・性格・共通の理解」は自動的に与えられるものではなく、市民たちの議論が必要であると考えていることにも注意すべきである [Walzer 1983: 79 = 1999: 131]。

ウォルツァーのロールズ批判をまとめておきたい。一般的にコミュニタリアンのリベラル批判に対して、「普遍主義」であるリベラリズムに対する「特殊主義」であるコミュニタリアニズムの論争として語られることが多い [Cf. Mulhall & Swift 1992: 19 ff. = 2007: 23 ff.]。ウォルツァー自身『正義の領分』の「はしがき」で、彼の立場を明確に「特殊主義」であるとしている。プラ

トンの有名な「洞窟の比喩」にあるように、一般の人々が暮らす「洞窟」を出て、「哲学的人工物」を作り出して、人々を外部から批判する客観主義的・普遍主義的立場を取るのではなく、「洞窟」という「われわれが共有している世界を仲間の市民に向けて解釈する」立場を取るという [Walzer 1983: xiv = 1999: 9-10]。このことは単一の原理からなる「単一の平等」をロールズのような哲学者の議論として退け、あくまでも実際の社会で一般の人々とともに「正義論」を考えていくことにつながる。また、現実の社会は、とりわけ欧米では、価値観が多様化された多元的社会であることから、ウォルツァーは「財＝善の多様性」をふまえて「正義論」を主張していることになる。さらに、あくまで同じコミュニティに属し、「共通の理解」のもと「ともに協働する人々」の「相互扶助」によって、分配の正義が行われるべきであると考えている。彼が最終的に求める分配の正義は「非中央集権的な民主社会主義」であり、「財＝善の範囲を横断して自己主張し、自分自身の意味の感覚を擁護する市民の能力」に依存し、「ローカルでアマチュアの公職者」による「福祉国家」であるとしている点では、マッキンタイアやテイラーとそれほど変わらないと思われる [Walzer 1983: 318 = 1999: 478]。ウォルツァーは「共通善」という言葉を使っていないものの、最終的には、市民が共通の意味を持って、共同で行動する「政治的コミュニティ」を重視する「共通善の政治学」を唱えているといえる。

ただし、『正義の領分』の翌年に公表された「分離の技法」という論文では、政教分離や公私の区別のようなリベラリズムの技法を「分離の技法」として評価し、彼のいう「複合的平等」もこの延長上にあると主張している [Walzer 1984: 321]。ウォルツァーは行き過ぎた個人主義としてのリベラリズムの問題点を指摘しながらも、リベラルのいう「個人の同意が実際われわれの制度と、われわれの自由という個人の権利の重要な源泉である」ことを肯定している [Walzer 1984: 321-2]。この点では、『正義の領分』におけるロールズ批判は、リベラリズムへの批判というより、むしろプラトンのような特定のコミュニティを超越した普遍主義的な単一の原理を展開する「哲学者」に

対する批判であるように思われる。

これに対して、ロールズのリベラリズムに対して最も厳しい批判をしているのはサンデルである。彼の『リベラリズムと正義の限界』は、基本的にはマッキンタイアやテイラーの影響を直接受け、アリストテレスの実践哲学に源流を求めることができる「哲学的人間学」の観点から、主としてロールズのリベラリズムやノーゾックのリバタリアニズムの正義論を批判したものである。まず、サンデルにとって、現代アメリカのリベラリズムも、リバタリアニズムも、絶対的な「正(義)=権利」を追求することを義務とするカント哲学に基づく「義務論」であり、その主体としての人間は実際の経験的世界を超えた世界に住む「超越論的主体」である。それがロールズのいう「自由で、平等な、合理的人格」であり、この人格は自己の意思によって、自分の人生を自由に選択できる存在である。しかし、これまで述べてきた3人もある程度、批判していたように、ロールズのいう「社会契約」の主体は、どのようなコミュニティに帰属し、どのような共通の歴史や伝統があるのかわからず、共同生活を行っているコミュニティとの関係で必要な「真価」や「徳」、「善」を持たない人間であり、サンデルはそのような人間を「具体性を剥奪された主体」、「負荷なき自我」と呼ぶ。このような人間は、近代以後に、「固有の意味を喪失した空間」、「客観的な道徳的秩序のない世界」で生き、自分自身で意味を構成していかなければならない存在である。そこに「ホブズ以降、契約論が突出」する理由がある。このような自我は自分の欲求や目的からも独立した存在であり、すべてが自己選択によって行われ、善く生きるための目的を失った存在である [Sandel 1998: 175 ff. = 2009: 201 ff.]。

ただし、ロールズが彼の「社会契約論」をより現実的なものとするために、社会契約論の批判者としても有名な経験論哲学者のヒュームのいう正義が必要とされる「正義の環境」の議論を用いているが、これは矛盾した試みとなっていることも指摘している [Sandel 1998: 28 ff. = 2009: 32 ff.]。サンデル自身、このヒュームの議論を借りて「仁愛」に満ちた家庭では、ロールズの主

張するような正義が不必要となる「正義の限界」があるという。サンデルは「家族」以外にもこのようなアソシエーションとして、「部族・地域社会・都市・町・大学・労働組合・民族解放運動・体制的ナショナリズム」や「多種多様な人種的・文化的・言語的コミュニティ」があり、「これらは、多かれ少なかれ、明確に限定された共通のアイデンティティや共有された企図を持ち、まさに、これらの属性が存在することによって、正義の環境がそこでは比較的不在であることを意味している」という [Sandel 1998: 31 = 2009: 35]。このように、サンデルにとって、人間は自己が所属するアソシエーションやコミュニティに対して、「共通のアイデンティティ」や「共有された企図」を持つ存在である。

サンデルはこのような経験的・現実的人間論を超えて、さらに「哲学的人間学」として、人間は「反省的で、自己解釈的な生物」であると主張する [Sandel 1998: 50 = 2009: 56]。そのような人間は、現象学の用語を借りて、コミュニティのような単独の人間以上の存在を共有し、相互に自己を形成していく「間主観的」な自己理解や、単独の人間のなかにある自我の多元性に関する「内主観的」な自己理解をとるものである [Sandel 1998: 62-3 = 2009: 70-1]。このような個人は決して単独に存在しているのではなく、自らの存在の所与性や帰属性を反省し、解釈することによって、自らが帰属するコミュニティに「愛着」を持ち、他の成員とともに熟議して「共通善」を求めて政治へと参加する存在である。このような人間を「状況づけられた主体」、「負荷ある自我」と呼んでいる。

サンデルは個人とコミュニティの関係で、3つのコミュニティの構想を区別している [Sandel 1998: 147 ff. = 2009: 169 ff.]。そのうち2つは、ロールズが「社会連合の観念」で、「コミュニティの善」としてあげているものであるが、ともに個人主義的なものである。①「道具的構想」であるが、これは個人の私利私欲を実現する手段としてコミュニティを考えるものであり、そのコミュニティは個人にとって外的なものでしかない。名指しはしていないが、自分の好みにあったコミュニティを自由に出入りできることを主張する

ノージックのリバタリアニズムの構想といえるであろう [Nozick 1974: 312 = 1989: 506]。②「情感的構想」であるが、これはコミュニティの成員が社会的協働から生じる「情感的絆」を認め、その点でそのコミュニティは個人にとって一部は内的なものである。③「構成的構想」であるが、そこでは個人にとってコミュニティは「選択する関係ではなく（自発的なアソシエーション）のように、発見する愛着であり、たんなる属性ではなく、自らのアイデンティティの構成要素である」 [Sandel 1998: 150 = 2009: 172]。この③がサンデルの立場である。ロールズの構想は、基本的に②にとどまっているが、ときどき間主観的な人間観を示し、③に近づくこともあるという。このコミュニティ観からもわかるように、サンデルはテイラーと同じく、実際にはベラリズムよりもリバタリアニズムの方に強い批判意識があったと思われる。

いずれにしても、「負荷なき自我」としての義務論的人間を前提として、ロールズが「正義は社会制度の第一の徳目である」とし、「正義の優位」、「善に対する正の優先」を説いていることを批判し、サンデルは「正に対する善の優先」を主張する。ロールズが功利主義のように個人的な「善」（幸福・利益）の追求よりも、絶対的な「正＝権利 (right)」を保証する「正義の原理」やそれに基づく社会制度を重視するのに対して、サンデルはあくまでもコミュニティの成員が各人の自己反省から得られた「共通のアイデンティティ」や「共有された企図」から、他者と熟議し、協働して「共通善」を求めていくことが重要であり、そこから正義が得られると主張する。また個人には「自己選択」や「同意」に基づかない、そういう意味では「契約」に基づかない道徳的責務があると考えている。サンデルによれば、「自らの家族・コミュニティ・国家・国民の成員として、自らの歴史の担い手として、過去の革命の子孫として、現在の共和国の市民として」、自分自身を理解することから、「自発的に招き寄せる責務」や「自然的義務」を超えた「忠誠や信念の持つ道徳的効力」が生じる。というのも、「私が同意したからではなく、代わりに、多かれ少なかれ、持続する愛着や関わりが、一つになって、私の人格を部分的に定義している」からである [Sandel 1998: 179 = 2009:



205-6]（強調は引用者）。

サンデルはまたこのような人間学からロールズの「正義の原理」自体よりも、それが導出される手続きを問題視している。ロールズはカントがア・プリアオリにうちたてた「正義の原理」を修正して、原理よりも契約を優先させ、正義を「合理的選択論」と連結しようとしている。ロールズによれば、原初状態は「カントの構想に関する手続き上の解釈」である [Sandel 1998: 1201 = 2009: 137]。ロールズがいう「純粋な手続き上の正義」とは、「原初状態」で同意されるいかなる原理も正当になるためのものであり、カントのような純粋に超越的ではない契約の複数の当事者が自発的に選択や同意という行為によって、「正義の原理」に到達することを意味している [Sandel 1998: 120-1 = 2009: 136-7]。ロールズは、彼の契約においては、功利主義と違って、当事者の「多元性」と「独自性」を主張しながらも、「原初状態」では各々が持っている「偶発性」を「無知のヴェール」によって無効にし、「すべての者は平等に合理的で、類似して状況づけられている」ために、「任意に選ばれたある一人の見地」から、すべての人も「正義の構想」を選択して、「満場一致の同意」に達成するという [Rawls 1999a: 120 = 2010: 188]。これに対して、サンデルは、複数の当事者を前提としながら、満場一致の同意にいたるようなロールズの議論は矛盾したものであり、当事者の「選択と合意」というカント的な「主意論」ではなく、当事者の「洞察と自己理解」というスピノザ的な「認知論」へと変化していると理解しない限り、ロールズの「原初状態」は説明できないという。それゆえ、「原初状態において、向かうものは、結局は契約ではなく、間主観的な存在の自己認識へと至ることである」とサンデルは主張し、「正義の原理」は、あくまでも自発的な契約に基づくものであるよりも、人々に共通に内在しているものを発見するものであるとしている [Sandel 1998: 132 = 2009: 151]。

この点では、ロールズの「正義の原理」、とりわけその一つである「格差原理」に対しても個人主義的な、義務論的な人間観では正当化できず、「間主観的な自我の構想」が必要となるという。ロールズは「格差原理」の正当

化のために、各人の「自然の才能の分配を共通資産とみなすという同意」について述べているが、このことをノージックは「人をたがいの福祉の手段としている」とカント的な義務論の立場から批判している。このような批判を免れるためには、サンデルはロールズの格差原理も「義務論的」構想ではなく、「間主観的構想」に依拠すべきであると主張する。つまり、「格差原理」が用いられるのも、「所有の主体が『私』ではなく、むしろ『われわれ』である環境だけであり、その環境には、構成的な意味でのコミュニティの存在が含意されている」[Sandel 1998: 80 = 2009: 91]。サンデルは『リベラリズムと正義の限界』の第二版(1998年)の附論において、リバタリアンの主張よりも、「格差原理」の方が「道理にかなった」ものであり、「民主主義社会の市民にとっても説得的である」と評価しているように[Sandel 1998: 207 = 2009: 238]、第一版でもロールズの「正義の原理」、とくに「格差原理」の内容を批判しているのではなく、その構想の手続きの方を問題としているのである。

サンデルによるロールズの『正義論』の批判を要約しよう。サンデルにとって、ロールズの間主観論は、自由で、平等で合理的な個人が、おたがいの自由や権利を尊重するために同意した正義の原理に従って生活することを目的とする個人主義的なものである。そのような人間は「自己選択」や「自己決定」によって自由に行動する権利を持つ者であるが、自己が所属する複数のコミュニティにおいて自分自身のアイデンティティが形成され、そのコミュニティに「愛着」を持ち、帰属することから生じる「責務」を考へることがない。そのため、ともに「共通善」を実現するために「熟議」し、ともに「善き生」としての政治へ参加することを求められる存在でもない。「正義の優位」、「(共通)善に対する正(権利)の優先」とはそのような意味である。ただ、ロールズは、カント的義務論だけでなく、経験論的存在としての人間による「正義の環境」の議論を用い、また「間主観的主体」の存在も語っているが、結局矛盾した議論になっている。ロールズの「契約論」も矛盾したものであり、実際すべての人間が「満場一致」で単一の原理に対して契約をするのであれば、契約そのものには重要性がない。

このようなサンデルの「哲学的人間論」に関して注意して欲しいのは、個人のアイデンティティがコミュニティによって「構成」されるとしても、それは「部分的」であると述べていることである [Sandel 1998: 179 = 2009: 206]。この点では、「自己中心主義者」よりも「仁愛に満ちた外国人」の方がときには「共通善」を追求する「義務論的共和国の市民」に向いていると主張していることにも注目すべきである [Sandel 1998: 183 = 2009: 210]。また、ロールズが「根本的に具体性を剥奪された主体」に基づくことを批判しても、サンデルはその逆の「根本的に状況づけられた主体」を肯定しているのではない。つまり、第二版の序で、サンデル自身が特定のコミュニティで優位になっている価値を絶対化する「多数決主義」という意味では、自分はコミュニタリアンではないと述べているように [Sandel 1998: ix-x = 2009: v-vi]、第一版でもそのような意味では、コミュニタリアンではないことである。すでに引用したように、コミュニタリアン哲学者と呼ばれるマッキンタイアも特定のコミュニティの「道徳的限界」を述べ、またテイラーもコミュニティにおいて自己が「一部構成されている」と述べ、さらにウォルツァーも「コミュニティの文化・性格・共通の理解」が自動的に与えられているものではないと述べていることにも注意すべきである。彼らもたんにコミュニティから与えられたものをそのまま遵守するという「多数決主義者」ではないことを意味している。サンデルはこのような「多数決主義」ではなく、「正義の原理がその市民が信奉し、競い合う道徳的・宗教的信念に関して、中立的」ではありえないという「正に対する善の優先」の主張として、コミュニタリアニズムを考えている [Sandel 1998: x = 2009: vi]。第二版の附論でも、ロールズの『政治的リベラリズム』(1993年)が「公共的理性」の行使を「包括的な道徳的・宗教的教説」から切り離して、政治はそのような価値から中立的であることを主張していることを「善に対する正の優先」として批判している [Sandel 1998: 184 ff. = 2009: 211 ff.]。

このようなサンデルの主張から、一般的に現代コミュニタリアニズムの特徴とされていることを再考する必要がある。まず、コミュニタリアンのいう

「共通善」は決して、絶対主義や全体主義的な政治を正当化するものではないことである。マッキンタイアは異なるが、テイラーやウォルツァーと同様に、サンデルもまた価値観の多様化している現代の多元的社會を前提として、「共通善」を探求している。もちろん、その「共通善」とはコミュニティの市民が「信奉し」ている「価値」に基づくものであるが、それは個人に強制されるものではなく、「競い合う」ものである。その点では、コミュニタリアンのいうコミュニティは自治的・民主的なものであり、逆にリベラル・ロールズのいう「正義の原理」は、一元的なものであり、市民の熟議によらない反民主的なものとも考えられることを批判しているといえる。この点では、サンデルは第二作目の『民主政の不満』において、アメリカの伝統のなかに、ロールズのような「手続き的リベラリズム」と対立する、テイラーが述べていた「公民的ヒューマニズム」、サンデルの用語では「共和政理論」を擁護している。それは、「自由が自己統治を共有することに依存する」と考え、「共通善について仲間の市民と熟議し、政治的コミュニティの運命を形成する手助けをするものである」。そのためには公共性に関する知識と帰属意識、コミュニティとの道徳的絆などが要求されるのである〔Sandel 1996: 5-6 = 2010: 4〕。『民主政の不満』というタイトルに示されているように、この書物は、ロールズのような「手続き的リベラリズム」によって、アメリカの共和政というより民主政の伝統が衰退化しているために、政治哲学としての公共哲学を再建することを主張したものである。

つぎに、現代コミュニタリアニズムが特定のコミュニティで支配的な価値を絶対的に正しいものとしなないことから、一般に現代コミュニタリアニズムが「特殊主義」であるとされていることも再考すべきである。『正義の領分』では明確に特殊主義を主張していたが、のちにある種の普遍主義を唱えるようになったウォルツァーも含めて、現代コミュニタリアンは、特定のコミュニティの価値を絶対化しないとしたら、そのような価値を批判する、ある種の普遍的価値の存在を信じているといえる。コミュニタリアンが批判しているのは、リベラリズムが絶対化する普遍的価値である個人の自由や権利その

ものではなく、それらはいくまでも近代以後の西洋社会の特殊な価値であることをリベラルが自覚していないことである。この点では、テイラーのいうように、「人間の善」や「人間の尊厳」という「共通善」は古代のアリストテレスまで遡る概念として、より普遍的なものである。サンデルは明確に断定していないものの、「人間の善」という概念で「同性愛者の権利」を擁護している [Sandel 1998: 207 ff. = 2009: 239 ff.]。このような普遍的なものへと拡大していく「共通善」に基づく「正義」や「政治」を実践していくことが現代コミュニタリアンの「共通善の政治学」である。

## 2 ロールズの社会契約論

このような現代コミュニタリアニズムによるロールズ批判に対して、さまざまな議論があるが、ロールズ自身、コミュニタリアニズムの批判に困惑したことを近年彼の弟子であるサミュエル・フリーマンが伝えている。ロールズにとって、コミュニタリアニズムは「トミズム、ヘーゲル主義、文化的相対主義、反リベラリズム、社会民主主義など」の「いくつかの哲学的・政治的立場」を示すものと思われ、「最善では、ある共有された目的の追求として人間の善をみなす一種の完成主義である」とみなしたと伝えている [Freeman 2007: 6n.]。このことはロールズも「正に対する善の優先」を説く「共通善の政治学」を明確に理解できなかったことを意味していると私には思われる。

いずれにしても、フリーマンはつぎのように、コミュニタリアンのロールズ批判に反駁している。ロールズの正義論は「構成としての正義によって善く秩序化された社会の実行可能性と安定性の問題」に最大の関心があり、その点で正義の要求は人間の能力や人間性に可能なものであり、「人間の善の固有な側面」でもあることを示すものである。『正義論』において「カント的構成主義」をとっていても、「自由で、平等で、社会的協働する人格の民

主的理想」はカントのようにア・プリオリなものではなく、「社会的に教え込まれたもの」であると信じていた [Freeman 2007: 5]。そのため、一般にいわれるように、コミュニタリアニズムの批判から「カント的構成主義」を放棄したのではなく、あくまでも正義の原理の実行可能性を求めたからに過ぎない [Freeman 2007: 6]。フリーマンによれば、ロールズの社会契約論も、「正義の原理への同意」が「公共的知識」となり、正義の原理が社会制度に実現されるという「公示性」と「実行可能性」のためである [Freeman 2007: 5]。いずれにしても、ロールズの間論は個人主義的なものではなく、とりわけサンデルが批判するようなカント的な「超越論的主体」ではなく、「人間の善」を持った民主的な「社会的協働する人格」である [Freeman 2007: 5]。ただ、サンデルも、すでに述べたようにロールズのいう主体が「間主観的」な側面があることも認めており、とくにサンデルは指摘していないが、ロールズも『正義論』のなかで、「コミュニティの価値」や「共通善」の重要性を語っている。この点で、ロールズの間論の当事者はどのような「人間」であるのか、とりわけ彼らがコミュニタリアンのいう「共通善の政治学」とどのように関係するのかという観点から『正義論』を考えていきたい（ここでは基本的に、1999年に出版された改訂版に依拠して引用する）。

ロールズは『正義論』の序文で、功利主義や直感主義よりも優れていると考える、「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、抽象化の程度を高めること」が彼のねらいであるという。その結果として生じる彼の理論は「きわめてカント的である」 [Rawls 1999a: xviii = 2010: xxi]。このように、一般的に近代社会契約論の創始者といわれるホブズを外して、とくにカント的な社会契約論に基づく正義論であることを主張している。ホブズを外した理由は注において、「ホブズの『リヴァイアサン』はたしかに偉業であるが、特殊な問題をはらんでいる」というだけである [Rawls 1999a: xviii n. = 2010: 17n.]。現在、ロールズの論文集中に収録されている「二つのルール概念」(1955年)では、ホブズは「古典的功利主義者」の一人として位置づけられている [Rawls 1999b: 26n. = 1979: 327]。『正義

論』のあとでは、「重なり合う合意の観念」(1987年)において、ホッブズの社会契約論は宗教的・社会的に対立が存在した時代に、絶対的主権者に服従することが各人の「自己利益」になることを訴えたものであるという。しかし、その後の3世紀の間に発展した民主主義思想と立憲主義によって、現在の状況は違うという [Rawls 1999b: 422]。このように、ホッブズの議論は利己主義に基づき、絶対的権力を正当化するものであると考えたことから、『正義論』ではホッブズに言及しなかったと思われる。

興味深いことに、ロールズは若い頃、現在のコミュニタリアンと同様に、ホッブズだけではなく、社会契約論そのものを利己的な原理として否定し、契約によって形成される社会ではなく、所与の「コミュニティ」の重要性を明確に主張している。最近活字化された、1942年に提出した修士論文、「罪と信仰の意味の小研究」のなかで、つぎのように「社会契約論」を批判している。ロールズによれば、ホッブズとロックの社会契約論は明確に偽りであり、否定されなければならない。というのも、人格はコミュニティに生まれるまでは何ものでもなく、また自分自身の意思で生まれるのではなく、「他者に完全に依存している」からである [Rawls 2009: 126]。またルソーを名指ししてはいないが、人格がコミュニティに依存することを「一般意思」への服従とすることも偽りであるという [Rawls 2009: 127]。結局、「社会は個人の集団でなく、一つのコミュニティである」。また、「コミュニティから自由な独立した人格性のようなものはない」 [Rawls 2009: 128]。

ホッブズやロックの社会契約論は、このような人格がコミュニティに依存していることを否定する「啓蒙された自己利益」に基づくものであり、「偽りのコミュニティ論」である。「いかなるコミュニティも相互のエゴイズムあるいは相互の利益に基礎づくことはない」 [Rawls 2009: 189]。ロールズのコミュニティの定義は、「コミュニティとは『与えること』を共有する同胞意識に基づいた人格の関係である」 [Rawls 2009: 186]。彼にとって、「罪」とは「コミュニティからの分離であり、その破壊であり」、「信仰」とは「コミュニティへの統合であり、その再建である」 [Rawls 2009: 214]。ロックやホッブ

ズの社会契約論もこのような利己的な「罪」をもたらす理論である。テイラーの議論を思い出させるように、ロックについては「社会契約の主たる目的を私的財産と考慮している」ことが批判され、ホブズの構想は「ラディカル個人主義」であり、「彼にとって社会は原子論的であり、個人の総計である」ことが批判されている [Rawls 2009: 217, 227]。

このような宗教的コミュニティ観がその後も維持されていたかどうかは別としても、ロールズは、『正義論』において、社会契約論がホブズを除いて、利己的な「原子論的」個人の理論ではないと考えるようになったために、あるいはそのような議論ではない理論として社会契約論を用いたと考えられる。ただ、問題はコミュニタリアンが批判したように、ロールズは個人がコミュニティとの関係で持っている「真価」や「共通善」がない、あるいはそのようなものを求める者ではないとしたのか、そういう意味では、コミュニティから自律した人間から「正義の原理」を考えていたのかどうかである。この点では、とりわけ、ロールズが「正(義)」と「(共通)善」の関係をどのように考えていたかを中心にして考えていきたい。

彼は「公正としての正義の構想」の「中枢的な特色」であるとする「善に対する正の優先」が「カント倫理学の中心に位置する」ものであるという。このことはロールズの説明では、「社会の基本構造」を設計するために、まず「正義の二原理」が必要であり、それが確定してから、「善」や「真価」を設定すべきであるということである [Rawls 1999a: 28 = 2010: 45]。このような記述は、「格差原理」の平等性の主張の際にも、「真価」は「協働の機構」が成立することを前提とし、その意味で「権原＝資格 (entitlement)」と変わらないと述べていることも一致する [Rawls 1999a: 88–9 = 2010: 139–40]。この「権原」は正義の原理から生じる「正統な期待」から導き出されるものである [Rawls 1999a: 10 = 2010: 16]。また、ロールズは、このような「真価」やさらに「徳」に応じて、「善＝財」を「分配する」という「常識」的な原理は採用されないという。人々の権原は「内在的価値」に左右されるものではない。「基本構造を統制し、個人の義務と責務を特定する正義の原理は、道徳



的真価に言及するものではない。そして、分配の取り分がこの真価に対応して定められるという傾向もない」[Rawls 1999a: 273 = 2010: 413-4]。また、「徳」も「生来の資産」とは違い、「特定の正の原理に基づいて行動させる」ものである [Rawls 1999a: 10 = 2010: 574]。つまり、「真価」や「徳」とは正義の原理によって作られた制度によって確定されるものである。ただ、このロールズの主張は、「格差原理」に基づく分配の正義が恵まれた家族のもとに生まれたことから生じる個人の「真価」や「徳」に基づくべきではないという主張であり、このことから、契約の当事者が「真価」や「徳」を持っていない「負荷なき自我」であると直ちにはいえないと思われる。ただ、ロールズのいう「真価」や「徳」は、正義の原理に基づく制度とは関係しても、「コミュニティの善」としての「共通善」とは関連するものではないことは明らかであろう。

この点では、つぎにロールズの「善」の議論を見ていきたい。ロールズは、「善に対する正の優先」を主張しながら、正義の原理の「動機づけ」のために、原初状態の当事者には必要最低限の善＝財があるという。これを「善の希薄理論」といい、そこから、さまざまな「基本財(善)」があることが説明され、その後「正義の原理」が確定されてから、「善の完全理論」を自由に展開できると主張する [Rawls 1999a: 347 = 2010: 518]。ロールズはこの基本財として、「合理的な人間」が「自分で練り上げた合理的な人生計画」に必要なものとして、「必ず欲するものである」。それは「権利、自由・機会、所得・富」に大別されるが、あとの方で、重要な基本財として「自尊」が加わるという [Rawls 1999a: 79 = 2010: 124-5]。このような「基本財(善)」は、基本的に個人の「財＝善」であり、またそれに基づく「合理的な人生計画」も「熟慮に基づく合理性」によって、「私たちは独力で選択しなければならない」ものである [Rawls 1999a: 365 = 2010: 546-7]。

「正義の原理」が確定されたあとの説明において、ロールズは「善の完全理論」を展開するが、それはすべての人間が「正義の公共的な構想に基づいて積極的に行為する」ことを「善」とするための理論である [Rawls 1999a: 350 =

2010: 522]。ただ、ここでの「善」も、「原初状態で選択される正義の原理に影響を与えるものではなく、「正の構想」と違って、「個々人の善の構想が大いに異なり」、「人々は自分の善を自由に選択でき」、また個々人の合理的な「人生計画の恣意的・無根拠な特徴」から、善が「正義の内容」に影響を与えることはない、ここでも個人が選択する「善に対する正の優先」を主張している [Rawls 1999a: 392-6 = 2010: 586-91]。

ただ、ロールズは最終的には「公正としての正義と合理性としての善」が一致することを、第9章「正義の善」において展開する。まず、正義の原理に基づく「善く秩序づけられた社会」における個人の「合理的な人生計画」が個人の「正義感覚」と対立しないのは、人間は強制によってではなく、カントがいうように、自らが自らに課す「原理」に従って「自律」的に行動するからであるという。「自由で平等な理性的存在者」が自らの「自然本性」を最もよく示すという条件において承認する正義の原理に基づいて人々は行動する [Rawls 1999a: 450, 451 = 2010: 672, 675]。そして、この自律性は個人の判断の「客観性」とも対立せず、正義の原理と自らの確信は適合する。この客観性は、「公平や思慮深さという裁判官の徳」が可能にするものであり、原初状態はそのような適合を可能にするためのものである [Rawls 1999a: 452-4 = 2010: 676-8]。しかし、「適合しない場合は、自分たちの判断の方を原理に合わせて修正する」 [Rawls 1999a: 456 = 2010: 681]。結局、個人の判断と正義の原理の適合性というより、個人的判断ではなく、裁判官のように正義の原理を遵守する「客観的」判断に従うべきであるという主張である。

しかし、ロールズは以上述べてきたようなたんなる個人的な「善」だけではなく、人々が共通に持つ「コミュニティの善」についても述べている。それは、テイラーが「共通善」を求めるものとして評価し、サンデルが「間主観的」人間論として評価する「諸社会連合の社会連合」という理念に関してである。ロールズによれば、「人類の社会的本性」として、「人間は実際に共通の最終的目的を持ち、自分たちの共通の制度や活動をそれ自体が善であると価値づけている」 [Rawls 1999a: 458 = 2010: 685]。このような人間は他者の成

功や喜びを「自分自身の善」にも必要なものであるとして、おたがいに助け合うものである。そのような人間からなる社会を「社会連合」と呼び、それを「人間のコミュニティ」といいかえている [Rawls 1999a: 459 = 2010: 686]。そして、ロールズのいう「善く秩序づけられた社会」とは「諸社会連合の社会連合」に他ならないと主張する [Rawls 1999a: 462 = 2010: 691]。その特徴として、「正義にかなった制度」を正しく運営していくことが「社会のすべての成員に共有されている最終目的」であることと、このような制度自体が「善」として尊重されることである [Rawls 1999a: 462 = 2010: 691]。このように、「正義の公共的実現がコミュニティの価値」であり、「集団的な社会活動」、すなわち「多くのアソシエーションおよびそれらを調整する最大規模のコミュニティの公共生活」が人間の「貢献」を引き出すのである。さらに、「共通の文化から得られる善」は、人間がそのコミュニティの「断片」ではなくするという意味から、「分業」に基づく個々人の労働よりもはるかに善い結果をもたらすのである [Rawls 1999a: 464 = 2010: 694]。

この「社会連合」は、たしかにコミュニタリアンのいう互惠性に基づく「共通善」を追求する「コミュニティ」に近いものと思われる。「人類の社会的本性」として「共通の最終的目的」があり、「自分たちの共通の制度や活動をそれ自体が善」と考え、まさに「コミュニティの公共生活」へ「貢献」するという「共通の文化から得られる善」に基づくものであるという主張は、自分たちの「コミュニティ」へ貢献することが「共通善」であるという「目的論」的議論のように思われる。もともと、ロールズは人間が社会的に協働する「道徳的存在」であるべきと考えていたようである。『正義論』の「改訂版への序文」で、初版の問題点の一つに、「基本財」の説明として、「合理的な人間」が自己利益として追求する「財」であるとして、「人間心理の自然本性的な事実」だけが強調され、「特定の理想を体現する道徳的人間観」についてはっきりと述べていなかったことをあげ、人間は「より高次の利害関心」を持つ「道徳的人間」へと発展するということが彼の主張であると述べている [Rawls 1999a: xiii = 2010: xiv]。つまり、原初状態の人間は利己的

な「合理的人間」であっても、「正義の原理」に同意したのちに「道徳的人間」となっていくべきであるということの意味していると思われる。本文においては、原初状態の人間がおたがいの利害に関心を持たない者であることから、「公正としての正義」自体が「エゴイズムの理論」と解釈する人を批判している。ロールズによれば、このような解釈は「原初状態の人々の動機づけ」と、正義の原理を受け入れ、それに対応する「正義感覚」を持って生活する人々の動機づけとを混同している。また、おたがいの利害に関心を持たないことと「無知のヴェール」の組み合わせから、むしろ「他の人びとの善を考慮に入れざるをえなくなる」ことが「原初状態」の目的であるともいう。

このことはコミュニタリアン、とくにサンデルによるロールズの人間論批判は誤りであり、あくまで利己的な「合理的人間」は「原初状態」の仮説にすぎないということになるのであろうか。ただ、フリーマンのいうように、ロールズの社会契約説は「公示性」と「実行可能性」のためのたんなるフィクションであるとしても、「原初状態」の人間は「自然的本性的な事実」として「利己的」であり、「正義の原理」が確定しない限り、人間は他の人々の「善」も考慮して、「共通善」を追求する存在ではないと考えていたと思われる。この点をはっきりさせるために、最後に、すでに別の箇所では論じているが〔菊池 2011: 7ff.〕、ロールズがいう「共通善」とはどのようなものか、『正義論』のあとで、「合理的な人間」観や「社会契約論」を重視しなくなった時期も含めて考えていきたい。

『正義論』の第4章「平等な自由」において、個人の自由の制限は、個人的善の多少や「より大きな経済的便益の増大のため」ではなく、「善く秩序づけられた社会」における「代表的市民の基本的な平等の自由」という「共通善」からであると主張されている。また、「共通善」を定義し、「共通善」とはすべての人にとって平等に有利となる一定の一般的条件である」とし、「共通の関心・利益 (common interest)」と同じようなものであるとしている〔Rawls 1999a: 217 = 2010: 332〕。このように「共益」としての「共通善」は、コ

コミュニタリアニズムが主張するアリストテレスの伝統にもある。また、すべての人間が平等に共有している「自由」として「共通善」を理解することは、例えばテイラーも西洋近代の価値として「自由」や「正（権利）」も「共通善」であると述べているように [Taylor 1995: 192, 197], 私が「リベラル・コミュニタリアニズム」と考えている現代コミュニタリアンの主張とは変わらないものである。

実際に、ロールズはアリストテレスの伝統を意識して、「共通善」と同様な「共通の理解」から、「公正としての正義」が実現された社会を正当化している。アリストテレスによれば、正義の感覚や正義に関する「共通の理解を共有することからポリスが形成されるように、「公正としての正義に関する共通の理解から立憲民主政が形成される」 [Rawls 1999a: 214 = 2010: 328]。しかし、すでに述べたように、ロールズにとって、「正」は「善」に優先するのであり、「共通善」も正義の原理に基づく憲法や制度によって生み出されるものであり、それと矛盾してはならないものである。その社会制度は「正義と矛盾しない仕方でも共通善に寄与する社会の成員に報いるものである」 [Rawls 1999a: 373 = 2010: 558]。しかし、アリストテレスにとって、「人間は自然に政治的動物であり」、その政治の目的は「人間の善」としての「共通善」を目指すものであり、その共通善として重要なものが「正義」と「友愛」である [Cf. 菊池 2011: 15-16]。この点では、「正に対する善の優先」を解く、サンドルの方がアリストテレス理解では正しいと私には思われる。

いずれにしても、ロールズはこのような「共通善に対する正義の優先」をその後も強調している。社会契約論よりも、欧米のリベラル民主政の伝統に由来する「重なり合う合意」に根拠づけを求め、『正義論』で用いたカント哲学や合理的選択論のような「包括的哲学」を否定し、価値中立的な「公共的理性」に基づく『政治的リベラリズム』(1993年)でも、つぎのようについて。すべての宗教的・政治的教説は「ある意味では共通善を推進するものとして理解できる正義の構想を含む正と善の構想を包含する」が [Rawls 1993: 109-10], あくまで彼のいう「政治的正義の構想」と「包括的宗教的・哲学

的・道徳的教説」とは異なり、前者は限定された意味での「政治」のためにあり、「生活全般」のためにあるのではない [Rawls 1993: 174-5]。つまり、ロールズにとって、善は多元的であり、政治的でもないために、国家はある包括的な教説を強制する「完成主義的な国家」であってはならないからである [Rawls 1993: 194]。しかし、このような善の多元性に対して、あくまでも正義の構想は単一である。「公正としての正義によって善く秩序づけられた社会の市民は共通の目的を持っている。彼らは同じ包括的教説を肯定しないことは真実であるが、同じ正義の政治的構想を肯定するのである」 [Rawls 1993: 202]。ロールズはあるインタビューで、彼のいう社会では「正義」を有することを欲していることが「共通善」であるといい、すべての市民は「正義に向かって努力している」とともに、そのような「共通善」は人々に強制するものでもあると主張している [Rawls 1999b: 622]。

結局、ロールズのいう「共通善」とはいわば「共通正」である。彼のいう「善く秩序化された社会」における私的生活では、それぞれが自由に信じる「善」、「包括的教説」に従い、個人的利益を求めることも自由であるとともに、「格差原理」の実現のために、「共益」としての「共通善」を協働して追求すべきであるが、公共的生活では「正義の原理」に基づく法律や制度を「共通正」として「客観的」に遵守し、その実現が強制される。

このようなロールズ正義論は、政治理論家の飯島昇蔵によれば、「政治的正義や道徳的正義であるよりも、むしろ優れて経済的正義の色彩が濃い」ものである [飯島 2001: 35]。たしかに、ロールズのいう「社会的協働」は経済的なものであって、政治的な意味はほとんどないと思われる。日本では政治学者も含めて、ロールズの経済的平等性の議論である「格差原理」を評価する傾向が強い。また、ロールズ正義論は政治的正義よりも法律的正義である。社会学の盛山和夫はロールズ正義論がもともと裁判での判決のような「司法モデル」という限界があり、「共通の価値」「共通の利益」を求める「公共性」のための「新たな規範的社会理論」が必要であると述べている [盛山 2006: 337 ff.]。「共通善の政治学」の観点からいえば、公共的生活、政治

の世界においても、人々が協働し、サンデルのいう「仲間の市民と熟議する」ことによって、「共通善」を追求することが政治の目的であるという議論がロールズにはないように思われる。私の理解では、ロールズの「社会契約論」の目的は、「正義の原理」に基づく憲法や制度を遵守するための「同意」を確保することである。「立憲民主主義」という言葉をしばしば用いても、重要なのは「立憲主義」であり、「民主主義」ではない。

ロールズは彼の正義論の最終判ともいべき『公正としての正義 再説』を2001年に出版して、それまでの彼の批判に対してかなり応答している。そのなかで、「古典的共和主義」と区別された「公民的ヒューマニズム」(注でテイラーに言及)を「包括的な哲学的教説」として、「公正としての正義」とは両立しないと主張している。ロールズによれば、「公民的ヒューマニズム」は、アリストテレス主義の一つであって、人間の本性が社会的・政治的存在であることから、その本性が「最も完全に達成されるのは、政治生活への広範で積極的な参加の存在する民主的社会においてである」という主張である。しかし、「公正としての正義」では、「平等な政治的自由」は「思想の自由」や「良心の自由」ほど「内在的価値はない」と考えられている。ただ、「古典的共和主義」は「立憲政体の維持」のために、市民の政治的参加を必要とする主張であり、「公正としての正義」とは両立する [Rawls 2001: 142-5 = 2004: 253-7]。つまり、ロールズにとって、政治の干渉を受けない「消極的自由」の方が政治へ参加するという「積極的自由」より重要なのである。そして、政治参加もそれ自体が価値があるのではなく、あくまで「立憲政体の維持」という目的のためのものである。

まさにこの点が現代のコミュニタリアンが強く、否定するものである。現在の欧米では、政治においても、個人の自由や権利だけを重視し、それが結局「権利話 (rights talk)」として、個人の利益だけを追求する傾向が強い [Glendon 1991]。そのために、少なくとも個人に身近なコミュニティの「政治」に対しても、「共通善」をともに求めて参加することがなく、「公共性」が軽視されるようになってきている。サンデルによれば、このような現代社会の

傾向が「手続き的リベラリズム」によってもたらされているのである。しかし、このようなリベラリズムへの批判はコミュニタリアンだけではない。アメリカでもすでに、1979年に「参加民主主義」論で有名であり、現在ではフェミニズムの観点からの議論を展開しているキャロル・ペイトマンは、「社会契約論」を政治的義務論として解釈し、リベラリズムの問題点を論じていた。彼女によれば、ルソーを除き、リベラルな社会契約論、とくにロールズの議論は、政治に参加する「政治的義務」についてほとんど論じていないものである [Pateman 1979: 113]。また、政治思想史・政治理論家のシェルドン・ウォーリンは、ロールズの『政治的リベラリズム』の書評において、それがリベラリズムや「最高裁の判決」のような書物であっても、民衆 (demos) が考え、反省し、行動するという意味での民主政治については何も述べておらず、この点でもルソーを除く社会契約の伝統のなかにあると批判している [Wolin 1996: 98-9]。さらに、ロールズに学んだ政治哲学者であり、熟議民主主義のジョシュア・コーエンも、ロールズの正義論が民主主義論ではなく、民主主義の政治過程についてもほとんど述べていないことは認めている [Cohen 2003: 86-7]。このような民主政治と「正義論」との関わりを理解するために、伝統的な「社会契約論」と「共通善の政治学」の関係を次回から考えていきたい。

#### 参考文献

- Cohen, Joshua [2003] "For a Democratic Society," in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman, Cambridge: Cambridge University Press, pp.86-138.
- Freeman, Samuel [2007] *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Glendon, Marry Ann [1991] *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York: Free Press.
- MacIntyre, Alasdair [1984] (second edition) *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press = [1993] 『美徳なき時代』篠崎榮訳、みずす書房。
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam [1992] *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers = [2007] 『リベラル・コミュニタリアン論争』谷澤正嗣・飯島昇蔵訳、勁草書房。



- Nozick, Robert [1974] *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books = [1985, 1989] 『アナーキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその根拠』上・下, 嶋津格訳, 木鐸社, pp. 289–335.
- Pateman, Carole [1979] *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Cambridge: Policy Press.
- Rawls, John [1979] 「二つのルール概念」 深田三徳訳, 『公正としての正義』 田中成明編訳, 木鐸社。
- [1993] *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- [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.
- [2001] *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge Mass.; Harvard University Press = [2004] 『公正としての正義 再説』 田中成明・亀本洋・平井亮輔訳, 岩波書店。
- [2009] *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with “On my Religion”*, ed. Thomas Nagel, Cambridge Mass.; Harvard University Press.
- Sandel, Michael J. [1984a] “Morality and the Liberal Ideal: Must Individual Rights Betray the Common Good?,” *The New Republic*, May 7, pp. 15–17 ≙ [1984b] “Introduction,” to *Liberalism and Its Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 1–7 = 「日本語版附論」 『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, pp. 251–19.
- [1996] *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge Mass.; The Belknap of Harvard University Press = [2010, 2011] 『民主政の不満——公共哲学を求めるアメリカ』 上, 下, 金原恭子・小林正弥監訳, 勁草書房。
- [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。
- Taylor, Charles [1985] *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- [1994] 「アトミズム」 田中智彦訳, 『現代思想』 Vol. 22, No. 5, pp. 193–215.
- [1995] *Philosophical Arguments*, Cambridge Mass.; Harvard University Press.
- Walzer, Michael [1983] *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books = [1999] 『正義の領分——多元性と平等の擁護』 山口晃訳, 而立書房。

—— [1984] “Liberalism and the Art of Separation,” *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, pp. 315–30.

Wolin, Sheldon S. [1996] “The Liberal/Democratic Divide on Rawls’s *Political Liberalism*,” *Political Theory*, Vol. 24, No. 1, pp. 97–142.

飯島昇藏 [2001] 『社会契約論』（『社会科学の理論とモデル 10』），岩波書店。

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。

—— [2007] 『日本を甦らせる政治思想——現代コミュニタリアニズム入門』 講談社 [講談社現代新書]。

—— [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。

盛山和夫 [2006] 『リベラリズムとは何か——ロールズと正義の原理』 勁草書房。