

## ジョン・ロールズ：平等主義とエリート主義の狭間のリベラリズム

ヴィッセンバーグ, マルセル  
ナイメヘン・ラートバート大学教授

篠原, 新  
九州大学大学院法学府修士課程

岡崎, 晴輝  
九州大学大学院法学研究院助教授

<https://doi.org/10.15017/16446>

---

出版情報：政治研究. 54, pp.23-42, 2007-03-31. 九州大学法学部政治研究室  
バージョン：  
権利関係：

# ジョン・ロールズ

——平等主義とエリート主義の狭間のリベラリズム<sup>(1)</sup>——

マルセル・ヴィッツセンバーグ<sup>(2)</sup>

(篠原新・岡崎晴輝 訳)

第一節 序論

第二節 当初の正義論

第三節 新たな問題

第四節 失敗と成功

## 第一節 序論

人生における創造的仕事のなかで、どれが最も価値ある仕事なのであるうか。アリストテレスは、この点を定義する際、それほど明晰ではなかった。彼は、反省と哲学の人生を支持していたようにもみえる。だが、彼の『倫理学』や『政治学』は、共同体の政治構造の形成・防衛が高く格付けされるべきだとも示唆している。いずれの場合でも、政治哲学は、人間を鳥、蜂、家畜と区別する諸活動のなかでも、非常に高く格付けされている。政治哲学が人間性や文明を定義する際に決定的であるとすれば、ジョン・ロールズ (John Borden Rawls, 1921-2002) は間違いなく、二〇世紀における最も「人間らしい」人間の一人に数えられなければならない。

我々の世界では依然として——常にそうだろうが——、十分な仕事や労働、すなわち生産や再生産、言い換えれば日々の生存闘争が、自由な時間、自由な思考・創造に先行する必要条件——不確実で、極度に傷つきやすい——である。そうした世界では、驚くには値しないが、ロールズの仕事に関する知識は言うまでもなく、彼の名声でさえ、社会のなかでかなり不平等に分配されている。ほぼ間違いなく、一般市民の大多数は、ロールズの死亡記事に接するまで（そもそも仮に接したとしてもの話だが）、一度も彼の名前を聞いたことはなかった。ほとんどの大学人の場合にも大差ないかもしれない。かつてアリストテレスは、成功した人生とは、その人の創造性が結実し、社会を形成した人生であると定義したが、その定義に従えば、ロールズの人生は明らかに失敗だったと言える。ロールズは、彼の学説に従って形成された「シチリア」を残さなかった。国際的な革命的ロールズ主義運動も存在しなかった。ロールズの理念をよ「実践的」問題へと適用しようとしている社会学者でさえ、しばしばロールズの理念を理解しそこなっている。しかし、ロールズは衝撃を与えてきたし、今でも与えつづけている。もつともこのことは、衝撃がどのように測定されるかにかかっているが。

ロールズの最高傑作 (*magnum opus*) が何であるかについては、意見は一致しない。ほとんどすべての人は、一九七一年に出版された『正義論』であると主張するだろう。しかし今日では、次作の『政治的リベラリズム』(一九九三年)

が、徐々にではあるが、政治哲学において同様の評価を得るようになっていた。彼の諸著作は複雑であり、誤解しやすい。読むたびに、よりよく解釈できると同時に、更に複雑にもなる。また、読めば読むほど異論を唱えたくなくなるが、同時に、そうするのがますます困難にもなる。ここで私は、ロールズは常に正しいと言いたいわけではない。私が言いたいのは、十分な理由に基づいて、異論を唱えるためには、『正義論』、『政治的リベラリズム』、『万民の法』（一九九九年）、『ロールズ哲学史講義』（二〇〇〇年）などの表面的解釈以上のものが必要になるということである。

彼の最初の著作である『正義論』は一九七一年に出版されたが、その直後からロールズの仕事は、英米圏の政治哲学者、道徳哲学者の参照点になった。第一に、ロールズの影響は、概念、用語、研究テーマを通じて、経済学、政治学、社会学、社会心理学といった経験的専門分野に至り、そこから政策決定者に至っている。第二に、ロールズの影響は、政治理論から、政治的シンクタンク、政党の政策立案者、スピーチライターから、政治屋や政治家にさえ至っている。その意味において、ジョン・ロールズは、少なくともリベラル・デモクラシーの社会の様相——ことによると解剖学的構造以上のもの——を変えたのである。というのは、彼が最大の擁護者だったのはリベラル・デモクラシーの社会だからである。

ロールズは、そのような言葉をこうした文脈で使つてよいとして、リベラルな平等主義者、ある形態の社会的平等を擁護する哲学的リベラルとして有名になった (see e.g. Kymlicka 2000)。ロールズは、福祉国家——スウェーデン・モデルの理念型を意味しているように思われる——よりも、彼が「財産所有の民主主義」(property-owning democracy)と呼ぶものを明らかに好んでいた。だが、政治哲学の入門的講義、それどころか政治学の入門的講義でさえ、ロールズの友人・同僚・隣人だったロバート・ノージック——通常、自由貿易とネオ・リベラリズムの典型的弁護者として紹介される (ロールズと同じく誤解されている) ——と対比して、ロールズを福祉国家の究極的提唱者として紹介しないものはほとんどない。

私の目的は、こうした捉え方に疑問を呈することである。ロールズは、通常考えられているよりもはるかに平等主義的ではなく、はるかにリベラル——ノージックと似てはいるが、依然としてネオ・リベラルではない——であると論じ

たいのである。

ほとんどの研究者は、ロールズがリベラリズムと平等主義の結合を意図していたことを疑っていない。また、ロールズがそれ以前のリベラルよりもはるかにラディカルに、そうした結合をなそうとしたことを疑つてもいい。おそらくフランス革命直後に、その言葉が初めて政治的文脈のなかで使われて以来、リベラリズムは、自由と平等の結合として自己定義した。これら二つの概念は、最も根本的なレベルにおいて相互背反的であり、自由は差異の空間を意味し、平等は差異の不在を意味する。そうである以上、両者はそれぞれ別々の領域に当てはまり、そして／または、例外なく一方が他方に優先する。こうして我々は、ストア哲学をリベラリズムの先駆者と呼ぶかもしれない。ストア哲学は、政治、経済から家族、身体にいたる人生の非知性的領域における自由をほとんど無批判的に受け入れつつも、知的自由の能力に関する人間の根本的平等を肯定しているからである。ストア哲学はそうすることで、奴隷や拷問を含む不平等を許容し、各人に平等に与えられた知的能力を発達させる実際の機會の不平等をも受け入れていく。リベラリズムの直接の（一六世紀から一八世紀の）先駆者はすでに、知性だけの虚構の自由よりも、社会的・法的自由を擁護していた。最初は様々な形態のキリスト教の寛容、次には宗教全般の寛容、次には信念や倫理の寛容を主張し、遂には、ジョン・スチュアート・ミルがしたように、解放や自律を追求する際の道具的善としての道徳的多様性さえ奉じたのである。

こうすることでリベラリズムは、運命の領域から政治の領域を分離した。知的自由に加えて、政体の構造を再考・再編する平等な自由を擁護したのである。しかし、生活の社会的・経済的基礎には手をつけなかった。ロールズ『正義論』（一九七一年）は、機会均等のナポレオンの解釈として、このことに言及した。ナポレオンの解釈では、キャリアは、社会的背景いかんにかかわらず、すべての才能ある人々に開かれているが、社会的背景の不平等な影響それ自体を緩和するためには何もなされない、と。しかるに、社会のネズミ競争に参入する前に、各人の才能を発達させることができるようにすれば、ロールズの明示的目的の一つである公正な機会均等を生みだすだろうというのである。

こういうわけで、ロールズがよりラディカルな平等主義的リベラリズムの擁護を意図していたことを疑う者は、ほとんどいない。それに疑いを差し挟む者も、実のところ、その意図に関心を抱いていてではなく、表明された目標、選

好された手段、予想される結果のあいだの不釣合いを探し出し出しているのである。にもかかわらず私は、ロールズの仕事を完全に理解するためには、そして、そもそもロールズの目標がどれくらい現実的であったかを理解するためには、ロールズの意図が重要であるということを示したい。

私の議論を提示する前に、ここで私が関心のない批判——それらの重要性を否定しないが——を説明する必要がある。そこで最初に、ロールズに馴染みのない読者のために、ロールズの核となる議論を概観し、ロールズ理論がリベラルな平等主義として特徴付けられるとき正確には何を意味しているのかを説明したい(第二節)。次に、ロールズは聖歌隊に説教していたにすぎないとする批判にたいするロールズの応答へと目を転じたい(第三節)。そうした批判によれば、公正としての正義の理論は、すでに根本からリベラルな人々、自由、解放、自律を心に抱いている人々にしか訴えかけないだろう。これまで気づかれていなかったロールズにおけるリベラリズムと平等主義との緊張関係が明るみに出されるのは、ここにおいてにほかならない。

ロールズは一方では、社会的平等の理念だけでなく、平等な正当化の理念をも支持している。我々が生きる社会秩序を司るルールは、少なくとも原理上は、自由で理性的なすべての人々に正当化しうるものでなければならぬ。いかなる者も、少なくとも自由で理性的な人々が、そうしたルールを恣意的、専制的と考えるようなものであってはならない。しかし他方では、ロールズは、特別のエリートしか従えないような自由の理念を、より正確には自律 (autonomy) の理念を提唱した。自律した個人しか本当に、しかも純粹に社会的協調のロールズのルールに同意しえない以上、(第四節で) 結論付けたいが、ロールズは、リベラリズムの最古の問題——エリートしかリベラルな善き生活の果実を享受しえない——を乗り越えるのに失敗している。繰り返せば、私の考えでは、ロールズは、非常に実りあるやり方で問題を定義し直すのに成功した。それゆえ、我々はエリート主義的帰結を受け入れるべきである。

## 第二節 当初の正義論

ロールズは一人の人間としてよりも、ほとんど一つの理論として存在している。それ以上であったとしても、彼はすでに亡くなっている。理論上、理論は人格と独立して存在している。発見の文脈にかかわらず、理論は真や偽、正や誤である。その基本的前提の妥当性や有意性は普遍的であり、永続的であるべきである。しかし、その観念がどこから来たのか、永続的である(かもしれない)真理がどのように発見されたのかを問うことは、例外なく興味深い。そうすれば、どのように理性が作用しているのか、その限界がどこにあるのかを理解しやすくなるであろう。<sup>(1)</sup>

ロールズの生涯は、少なくとも潜在的には、またこれから明らかにするように実際にも興味深い。ロールズは一九二一年二月二一日、ボルティモアでジョン・ボーデン・ロールズ(John Borden Rawls)として誕生した。彼はワスプ(白人のアングロサクソンのプロテスタント)であり、しかも裕福な家庭の出身だった。父親は税理士、母親(ただしワスプではなく、彼女の家系はドイツ系)はフェミニストの活動家だった。要するにロールズは、ニューイングランドの古き貴族的家庭の一員として、典型的なエリート的背景を持っていたのである。

ほとんどの点で(すべてではないが)、彼の人生には特筆すべきものはない。退屈でさえある。彼は名門校に通い、名門大学(プリンストン大学)に進学した。そこで哲学に興味を抱き、最終学年にはとりわけ政治哲学に興味を抱くようになった。そして博士号を取得し、大学院を修了した。コーネル大学で哲学を教えたのを皮切りに、MITに移り、次にはハーバード大学に移った。四〇年後、ハーバードの最高教授職であるジェイムズ・ブライアント・コナント記念講座教授として退職した。一九九五年、『正義論』の二五周年を祝賀する大きな会議の二日後、彼は最初の心臓発作に見舞われた。心臓発作は、徐々に彼を衰弱させ、初めて彼の研究を妨げ、後には不可能にした(Rogers 1999)。二〇〇二年一月二四日、レキシントンの自宅で心不全のため、この世を去った(ハーバード・ガゼット紙、二〇〇三年一月二五日)。

ロールズは、一度のインタビューを除いて、インタビューには応じなかった。親友にさえ、自らの私生活を語ること

は少なかつた。我々が彼について知っていることは、事実上、次のように要約できる。彼は、騒々しい世間から離れて、非常に静かな、控えめの、穏やかな生活を送った。それは、古きよき時代の象牙の塔における典型的な大学人の生活だった。しかし、彼の人生を変えた二つの「出来事」が知られている。それらは、彼の思想全体で最も基本的で根源的なもの——運命が我々の人生にもたらすものの道徳的恣意性——の定式化を引き起こした、と論じることが出来るだろう。

ロールズはポツゲ (Thomas M.V. Pogge) にたいして、幼少期における人格形成上の経験について語った。ロールズの二人の弟は、彼から感染した病気で亡くなった。一人はジフテリア、もう一人は肺炎だった。これらの出来事は、ロールズにとつて大きな痛手となつた。ジョシユア・コーエン (Joshua Cohen) によれば、これらの出来事は、『正義論』における「運命の恣意性」や人生の「いわれなき偶然性」の議論に反映している。その頃、ロールズはどもるようになった。ロールズは、その原因を弟たちの死に求めている。(Rogers 1999)

ロールズが全体系を築いたのは、まさにこの思想——人々の先天的格差はいわれがない——のうえにほかならない。ここで、次の点に留意してほしい。たしかに、先天的格差は道徳的に重要ではないという想定は、ロールズ (cf. Rawls 1971, 2000) によつて解釈され、(後に見るように) 導入されたカントの契約論では決定的役割を演じている。しかしこの想定は、先天的格差の帰結は「論理的には含意しない」というように、格差の中立的評価しか支持しない。「いわれのない」、「不公平」、「不公正」といった、ロールズの感情的判断は支持しないのである。

『正義論』の出発点は、道徳的多元性は削減できないという観察である。全員が賛同する正義の普遍的基準がない以上、次のような疑問が生じることになる。道徳的多元性にもかかわらず、共通の土俵を見出し、社会的協働の利益や負担を公正に分配する原理——様々な善の理論、それゆえ別々の人生設計にもかかわらず、我々全員が賛同する——を定義できるのだろうか、と。ロールズの考えでは、公的に正当化しうる正義の構想へと至る唯一の道は、公平性 (impartiality) のなかに、すなわち、異なる善の理論すべてを尊重する社会という観点のなかにある。とはいえ、実在する人間は、そ



うすることはできない。好むと好まざるとにかかわらず、またできるだけしようと試みるにもかかわらず、我々は常に、意識のないし無意識的に自らの好み<sup>(5)</sup>を、少なくとも自らの限られた経験に基づいた好みを主張するだろう。こうしてロールズは、一方における「我々の熟慮された判断」(our considered judgements)と、他方におけるいわゆる「原初状態」(original position)との対話を提案するのである<sup>(6)</sup>。

我々は、公平であることはできないとしても、公平でありそうなものを想像することはできるし、これらの考えを、(仮説的に公平な)人々が正義の原理を選択する諸条件へと翻訳することができる。そして、仮説的に公平な人々の判断と我々の判断とを比較し、我々の結論を導くことができるのである。時に、(公平な「原初状態」にいる)仮説上の人々は十分に公平ではない、それゆえ、我々は諸条件を修正する、と結論付けることもあるだろう。逆に、我々の直観的判断は誤っている、それゆえ、我々の判断を修正し、「熟慮された」判断に代える、と結論付けることもあるだろう。我々は、このプロセスを繰り返す。順調にいけば、我々は、いわゆる「反省的均衡」(reflective equilibrium)——我々の熟慮された判断が原初状態にいる想像上の人々の判断と合致する——に達するだろう。

公平な選択を可能にする諸条件はいろいろあるが、私は、ここでの文脈において最も重要な条件を強調しておきたい。それは、公平な精神状態を確保する諸条件の一つである「無知のヴェール」(veil of ignorance)である。公平であるために、それゆえ偏見や個人的利害に意識的・無意識的に左右されないために、我々は、自分が何者であるかについての知識を持たない原初状態にいる人々を想定しなければならない。彼らは、自分の年齢、性別、人種、国籍、精神的・身体的能力、経済的・社会的地位を知らない。これらはことごとく無知のヴェールに覆われている。ここでロールズは、運命の偶然性を拒絶している。自然がある人を機敏で強く男らしくし、別の人を無口で弱く女らしくするからといって、社会がある人を他の人よりも豊かに、自由に、強くすべきだということにはならない。その含意では、何人も、他の人々よりも先天的に恵まれているというだけで、各人の労働の成果を受け取るいわれはない。それは公正ではないだろう。それゆえロールズは、自らの理論を「公正としての正義」(justice as fairness)と特徴付けたのである。

ロールズは、反省的均衡がどのように起こるのかを詳述していないが、最も手厳しいロールズ批判者でさえ、彼の結

論がその前提から多かれ少なかれ論理的に導出されることに同意している。ひとたび反省的均衡に達すると、原初状態における人々は二つの原理を選択するだろう。

1 各人は、他者の同様の自由の体系と両立しうる、基本的自由の最大限の体系への平等な権利を持つべきである。  
2 社会的・経済的不平等は、

a 万人の利益が合理的に期待されるように、かつ、  
b 万人に開かれた地位や職務に伴うように、

配置されなければならない。(Rawls 1971/1999, p. 53)

これが五三ページからの引用であることに留意してほしい。この著作は五〇〇ページを超えるものであるが、ロールズは、最終的な定式を提示するページ (Rawls 1972/1999, p. 266) に至るまで、いわゆる「二つの原理」を詳細に描きだしている。彼はまた、二つの原理を理想的政体——それによって現実社会を評価できる——、次には理想的法律、理想的司法へと翻訳するために、いかに原初状態が作り変えられるかについても詳細に論じている。これは、彼がおこなった多くの拡大や修正の一つにすぎない<sup>(8)</sup>。ここで我々は、これらすべてに関心を寄せる必要はない。なぜならば、ここで私の関心は、ロールズ理論の結論ではなく、ロールズ理論の前提、とりわけ道徳的多元性は善であるという前提だからである。

正義の二原理は、ロールズをリベラルであると同時に平等主義者にするものを手際よく要約している。彼は、善の理論の多様性や生活様式の多様性に寛容であるという点で、それどころか、それを促進するという点で、リベラルである。彼はまた、それへの権利が平等に分配されることを望む点で、そうした権利を行使するための物質的諸条件が少なくとも原理上は平等に分配されることを望む点で、平等主義者である。ロールズは、リベラリズムと平等主義を結びつけるのに結局のところ失敗したという批判を生むのは、原理 2 a (いわゆる格差原理)に関連する、後者の条項である。ジェ

ラルド・コーエンが述べているように (e.g. Cohen 1995)、格差原理は、社会的に「有用な」医師——テニス選手と同じく、相当に限定的ではあるが、本人に満足をもたらす才能を開発するであろう——を奴隷にしたがる社会によって援用されるかもしれない。格差原理はまた、同じ医師——恵まれない人々へのサービスへの見返りとして、社会から巨額の年収を受け取る——によって援用されるかもしれない。格差原理は、社会正義の原理というよりも社会効率の原理であり、社会的画一性の前に個人の自由を犠牲にしてしまったり、あるいは、多くの人が贅沢に生きるのを犠牲にしてしまったりするだろう。

コーエンの批判は、主流派のロールズ批判の典型例である。その焦点は、二つの原理それぞれ自体を支持する論拠が不適切でありうること、もしくは、その理論的操作が不適切でありうることに当てられている。たしかに、こうした批判は妥当であり有益であるが、ここで私が追求したいのは、これとは別のものである。平等主義的であるというロールズの意図は、実のところ、いかなる意味だったのだろうか。

### 第三節 新たな問題

ロールズの『正義論』の出足は緩やかだった。私が見つけた最初の重要な書評は、公刊から二年後の一九七三年のものである。だが『正義論』は、急速に人気を博するようになった。わずか三年後に、ロバート・ノージック——彼も二〇〇二年に亡くなった——は次のように記した。

『正義論』は、強力で、深遠で、繊細で、広範で、体系的な政治哲学・道徳哲学の仕事である。このような仕事は、もしあるとしても、ジョン・スチュアート・ミルの著作にまで遡らなければならない。それは、すばらしい全体へと統合された、きらびやかな理念の泉である。今日では、政治哲学者は、ロールズ理論の枠内で仕事をするか、なぜそうしないのかを説明するか、そのいずれかをしなければならない。……彼の著作を読むと、道徳理論が何をし

ようとし何を統合しようとしているか、全体理論がどれほど美しく、ありうるかについての、新しい刺激的なヴィジョンに出会わないわけにはいかな。 (Nozick 1974, p. 183)

ノージックをはじめとする少数の研究者は別にして、事実上すべてのロールズ解説者は、真の代替理論を発展させることを思いとどまり、『正義論』における大小の諸問題の批判に終始している。ロールズ理論に関する文献の数は急増し、それゆえ、ロールズが優位を占めはじめた論争領域の数も急増した(法や戦争からフェミニズム、環境にいたるまで——see e.g. Barry and Wissenburg, 2001)。また、理論において認知された實際上、想像上の問題の数も同様である。それらのうちの一つは、ロールズの次作『政治的リベラリズム』の主題、(Leitmotiv) となった。

公正としての正義の理論は、自由で理性的なすべての人々の眼から正当化される、と想定されている。それは、すべての人々がともに生きることのできる——その理論の規定に従って、お互いの異なる善の理論を平和裏に許容し、それぞれの人生を平和裏に送る——家、土台を提供する。そこで要求されているのは、原初状態の諸条件と、原初状態から正義の原理にいたる推論とを全員一致で受け入れることだけである。しかし、それらの諸条件のなかでも重要なのは、善の「希薄」理論である。すなわち、非常に限定的で、非常に表面的な理論ではあるが、にもかかわらず善の理論である。悪いことに、それはリベラルな善の理論である。その想定では、人生とは解放であり、選択の自由や意見の自由を承認し帰依することである。最も重要なことに、それは「各人は利用可能な選択肢のなかから自身の善を積極的に探しだす義務と権利を持つという、カント的な世俗的リベラルの見解に依拠している」(Rogers 1999)。

そうした理論は、ほとんどすべての善の理論とは異質でありうるし、実際、しばしば異質である。人は、二人の主人に仕えることはできない。すなわち、自分自身の善の「濃厚」理論とロールズの「希薄」理論に仕えることはできない。後にロールズ自身が述べるように(Rawls 1993)、多くの宗教の正統的解釈は、信仰の行為や恩寵の経験を要求する。すなわち、彼らの感性の論理的説得よりも、命令への服従を要求する。一九九三年の時点では、実例を挙げることは今よりも危険ではなかった。ロールズは、反カトリシズムや反ユダヤ主義という非難を恐れることなく、正統派カトリシズ

ムや正統派ユダヤ主義を事例に用いた。彼が今日、イスラム教——その言葉の一つの翻訳は「服従」であるが——に言及するかどうかは、憶測の域を出ないけれども。

ロールズは『政治的リベラリズム』において「聖歌隊に説教する」という問題を探りあげて、当初の正義論が、当初主張したようには普遍的ではないことを認めた。基本的論旨の一つは、善の「希薄」理論はすでに改宗した人々、すなわちリベラルしか確信させられない、ということである。だが、ロールズはすべてを放棄して、湯船の水と一緒に赤子までも流すことはしなかった。そうではなく、リベラルではないが理性的な人々にも訴えかけるだろう、新たな正当化を模索しはじめた。彼は、その答えを「重なり合う合意」(overlapping consensus)のなかに見出したのである。ロールズによれば、善き生に関する理性的諸教義は、深遠な道徳的問い——神は実在するのか、神は我々に何を望むのか、選択の自由は幸福か災厄か——に関しては一致しないかもしれない。しかし政治の領域では、生命や他者の尊重、互恵といった重なり合う価値を持つことができる。ここからロールズは、次のように論じる。他の批判者を満足させるために、若干のマイナー・チェンジを施しているかもしれないが、重なり合う合意は、彼が原初状態が含意すると述べたものの、ほぼすべてを含意している、と。

ここで批判者は、二つの選択肢を持つている。一つは、ロールズの言う重なり合う合意は依然として、一部の党派を排除している、と指摘することである。ある人が理性的でないならば、すなわち、ロールズの言う「判断の負担」ないし理性の負担 (Rawls 1993 : 56ff) —— 公的論争ではいかなる陳述が擁護され、擁護されないのかについての基準——を受け入れないのであれば、重なり合う合意に参加することはできない。ロールズに説得されるためには、人々は一定の深遠な道徳的理念を共有していること、少なくとも、自分自身の善の理論についてのわずかな懷疑を抱いていることを前提としている。懐疑主義は、正当であると認められる立場であるかもしれないし、そうでないかもしれない。しかし、我々の世界に住む一定の集団——その最前線にいるのは原理主義的信徒であるが——は、それを拒絶するに違いない。

次に、もう一つの批判は次のように論じる。ロールズは世界の問題をすべて解決しているわけではない、少なくとも重要な問題をすべて解決しているわけではない、と。このことはおそらく真実であろうが、ロールズ理論を退けるには

十分ではない。より現実的で有望な批判は、またしても次のように論じる。ロールズは、彼が納得させられると主張するすべての人々を納得させるのに失敗し、失敗せざるをえない。原理主義者、テロリスト、人種差別主義者、そもそも包摂に値しない人々よりも多くの人々が排除されてしまうというのである。

こうした類の批判を展開するためには、重なり合う合意という観念は何を意味するのか、もう少し詳しく検討しなければならぬ。それはなによりもまず、道徳的多元性が存在するに違いない、ということを含意している。

(1) 善き生に「意味」、「目的」、「目標」、「規準」を付与する宗教やその他の教義——理念  $A_n$   $\{A_1, A_2, \dots, A_n\}$  のセットの上位セット  $A$ ——の多元性が存在していること。

このことはまた、次のことも意味している。

(2) これらの諸セット内では、 $B$  という理念のセットがすべての教義によって共有ないし支持されている。すべての  $A_n$  内には下位セット  $B_m$  があり、それは他の教義  $A_m$  の下位セット  $B_m$  に対応している。

(3) 公共的理性の境界が承認される。教義  $A$  は「理性的教義」を含むが、これらの境界に収まらない教義の要素は、「理性的理念」(cf. Rawls 1993) としての公共的討論においては擁護されえないし、また実際に擁護されないであろう。

これら三つの考えの含意は、少なくとも理論的には、教義  $A$  の幾つかの要素を区別しなければならぬ、ということである。

(4) セット  $A$   $\{A_1, A_2, \dots, A_n\}$  は、次のように分かれる。

(4・1) 公共的理性の境界内にあるセット  $A'$   $\{A'_1, A'_2, \dots, A'_n\}$ 。

(4・2) その境界によってはカバーされないセット  $A''$   $\{A''_1, A''_2, \dots, A''_n\}$ 。

それゆえ、

(5) セット  $B$  も、すべての人に共有される「理性的」理念を含むセット  $B'$  と、すべての人に共有される（もちろん、どちらかは空虚であるかもしれない）「非理性的」理念を含むセット  $B''$  に分かれる。

それゆえ、

(6) セットA'と、セットB'のなかの考えは、私的領域に限定される。そして、

(7) 公的討論を通して、セットA'は、公的領域を形成しうるセットB'に限定される。B'は「本当に」重なり合う合意である。

ここまでではよい。以上はまったく純粋な論理であり、実際には、セットB'が空虚なセットであると判明したときを除いて、なんら問題はない。これについてはロールズを信頼して、理性的な人々は少なくとも、たとえば他の理性的な人々にたいする相互尊重という理念を共有していると想定したい。

AをA'——教義の理性的(部分)のセットである——に限定することは、擁護しうる措置である。定義上、理性を拒絶する人々とのあいだには理性的論争はありえない。たしかに、公共的理性それ自体の厳密な境界を定義することは難しい。しかしこの点は、この議論にとつて致命的ではない。どのように定義したとしても、それはA'とAのセット、B'とB'のセットの存在を常に含意している。もちろん、理論A(特にA')に規定された行為(の帰結)と、理論B(特にB')に規定された行為(の帰結)との実践上の衝突は起こりうる。しかしこのことは、重なり合う合意B'が存在するという事実を揺るがすものではない。重なり合う合意の規定と、善の私的教義の規定との共約不可能性の原因は、論理上は、個人の特定の信仰内部の矛盾の結果であるはずである。それゆえ、内部矛盾に葛藤するのはA<sub>x</sub>である。最後に、理論の第一前提、すなわち、道徳やその他の教義の多元性の存在という前提を退けるのは難しい。現実世界がこのこと——偶然的事実に基づいた議論は当然にも、哲学ではほとんど重要ではない——と矛盾するだけではない。いかなる教義Aも存在しないとすれば、あるいは、唯一の教義Aだけが細部にいたるまですべての人々に共有されているとすれば、いかなる者も意味ある人生を送ることはできないし、特定の仕方で行動する理由も持てないだろう。人間は、前者の場合には無誘導ミサイルないし動物へと退化し、後者の場合には機械へと退化してしまうだろう。

しかし、楽園には厄介なことがある。善き生に関する教義や理論を持つためには、単なる身体以上のものが必要である。すなわち、自己意識と(おそらく誤った)選択の自由の理念とが身体に刻み込まれることが必要である。言い換え

れば、人は、自覚的に生きる人生を送らなければならず、本能や情性に流されてはならない。また、各人が自らの責任を引き受けること、すなわち、自らの人生を命じようとする（あるいは命じられる）ことも必要である。自覚的に生きる人生、自覚的に導かれた人生は、公私両面で、各人の行動と思想についての反省の過程が必要である。反省を可能にする（それどころか駆り立てる）身体的・精神的組織が必要である。そして、反省のための理性、人格形成の経験が必要である。ここに困難が横たわっている。

#### 第四節 失敗と成功

公正な社会秩序（少なくともロールズの社会的な社会秩序）は、人生や教義について熟慮する人々の諸教義のあいだに、重なり合う合意が存在するところでは成立しない。そうでない場合には、いかなる重なり合う合意が存在しているとしても、真に「信じられた」わけではない教義の、偶然の一致に基づいたものであるにすぎない<sup>(10)</sup>。そこでは、自分が信じるものを信じる理由もないし、重なり合う合意によって規定されたような公共善を信じる理由もない。しかし、単なる意見ではなく確信を抱くためには、規範的理念の任意のセットが存在するだけでは十分ではない。我々の確信を形成し、所与の事実を教義へと変形するもの、言い換えれば、真の人格形成の経験、我々が運よく持つて生まれたもの以上のものが必要である。「人格形成の経験」(formative experience) という言葉で、私は、ある人の兄弟がその人が道徳的人間になる前に死ななければならぬ、ということ在必ずしも意味しているわけではない。しかし、私の考えていることはそれに近い。自分が何者であり、いかなる目標を抱き、何を望みうるのか、臨終の際によき人生であったといかなる基準で判断するのか。こうしたことを定義する深遠な経験である。そうした人格形成の経験は、愛する人の死であるかもしれないし、(学術的テキストのように)擬死経験であるかもしれない。しかし単に、人の世界を揺るがす詩、講義、恋愛、任意の道路標識であるかもしれない(この点に関しては Wissenburg 1999 を参照)。ここでのポイントは、次の点である。ロールズにとっては、吟味されない人生は機会喪失を意味するだけではない(Nozick 1989)。人を道徳的に「不



死」にする人生の喪失を意味するということである。基礎的な人格形成の経験は、そうした吟味された人生を保障するものではないが、しかし必須のものである。一つには、そうした経験の多く——古代の戦争、伝染病、飢饉、自殺念慮など——は、強靱な精神でさえ動揺させる。もう一つには、人格形成の経験を認識するためには（適切に処理するためには、言うまでもなく）、最小限の知性、感受性、精神的安定が必要になるのである。

ロールズ理論は、事実上すべての帰結において平等主義的である。ロールズは、国内的にも国際的にも、いわれのない物質的不平等をもたらず社会的メカニズムの不正を是正するための課税や再分配を擁護している。彼は、最も強力な形態の万人の政治的平等を擁護し、（遺伝子操作を除いて）最も強力な形態の人生の機会均等を擁護した。彼はまた、公正な社会についての善の理論は、少なくとも原理上は、すべての人々にとって等しく納得しうるものであり、等しく理解しうるものでなければならぬと論じた。これらすべてが、「一層公正な」機会均等の必要条件である。そこに含まれるのは、社会に参加するための才能を発達させる公正な機会だけでない。あまり多くはないとしても十分な人格形成の経験をし、それと格闘し、生き残る、そうした機会でさえある。それらは必要条件であるが、十分条件ではない。

ロールズは平等主義者かもしれないが、他方ではリベラルでもある。しかし、アメリカで理解されているように民主党左派という意味だけではなく、古典的な哲学的意味——寛容と多様性の解放論者であり、擁護者である——においてもリベラルである。ロールズの考えでは、倫理においては、万人に説得力を有する最終的真理は存在しない。少なくとも、反対意見にたいする抑圧や差別を正当化するような真理は存在しない。実際、ロールズは、ジョン・スチュアート・ミルと同じ理由に基づいて、道徳的多元性という現実を良いことであると考える。異なる信条体系、異なる倫理、ロールズの言葉を使えば、異なる「善の理論」のあいだで選択することは、人間の自律のための必要条件である。自律は、自然法や運命からの自由以上のもの、それどころか別のものでさえある。一つには、それは知的自由を意味する。とりわけ、個々人が人生の規則と／や目標を創造し、評価し、修正する知的・道徳的能力を意味する。我々にとってそれ以上に重要なのは、自律が責任を伴っていることである。何を欲し、退け、夢見るかについて反省する、個人的な責任である。自律は、各人の人格や行動を形成する責任を負わせる。自律していなければ、我々は倫理的に行動することは

きない。さらに言えば、我々は、善であつたり悪であつたりすることもできない。

それにもかかわらず、自律の代償は大きい。吟味された人生を送るという要求、真の信念を持つという要求は、解放的であると同様に排他的な考えでもある。率直に言えば、吟味しない大衆——簡単に興奮し、神経質になりやすい——の、表面的で浮動的で常に変化し捉えどころのない信念に、重なり合う合意の余地などないように思われる。この結論が正しいとすれば、また、それが重なり合う合意というロールズ理論によって実際に意味されているものだとすれば、我々は、次の推論も受け入れなければならない。すなわち、あるコミュニティのなかで生まれ育つこと、あるいは、それ以外の方法でメンバーシップ・カードを得ることは、市民になるためには十分ではない。また、ある政体が、その政体の見解がそのメンバーと同じくらい理性的であるとみなすのにも十分ではない。

公正な機会均等——社会に参加するだけでなく人格形成の経験を得るためにも必要とされる才能を発達させる機会均等と広く解釈される——は、人格や人生設計を発達させるための必要条件である。加えて、二つの原理に具現化された社会正義は、あまりにも多くの基礎的経験をしないための必要条件である。どちらも、そもそも求められている才能の存在を保障するものではない。しかしロールズは単純に、それらは生まれたときから備わっているだろう、と想定していたように思われる。

ロールズは、リベラリズムの最古の問題を克服するのに失敗した。エリートしかりペラルな善き人生の成果を享受できない、という問題である。このことは、二つの点で彼の理論の普遍化可能性を傷つけている。まだ人生設計が成熟していない人々を排除するし、また、吟味された人生にそれほど重きを置かない人々も排除する。しかし、次のことに留意することは重要である。彼の「エリート」は、古典的なりベラルで使われてきたような経済的エリート、すなわち、経済的に独立した熟年男性市民ではない。それはまた、血統に由来する高貴なエリートでもない。そうではなく、我々すべてが加わりうるエリート、「万人の貴族制」(aristocracy of all) である (Rawls 2000 : 211) 。ロールズの好むカントからの引用)。ここでもロールズは一貫して、運命の偶然性は影響を及ぼすべきではないと考える。この意味では、依然として平等主義的なロールズのエリート主義は、人間存在になること、自律という難問に直面する真の道徳的存在に

なることを要求する。しかし、それは、我々が道徳的英雄になるという不可能なことを要求するわけではない。すべてのアリストテレス信奉者に訴えかけるはずであるが、我々が真に我々であることを要求するだけである。残念ながら、それは、我々がなりたいたいのとは一致しないかもしれない。

原注

- (1) 第二節と第三節の一部は、二〇〇三年四月一〇日に、NGOのCase de la Paz (チリのサンチアゴ)の会合でおこなった講演、二〇〇三年四月一四日にサンチアゴのデサロージョ大学 (Universidad de Desarollo) の修士課程クラスでの講義を基にしている。完成原稿は、二〇〇六年七月二一日に九州大学で行われた国際シンポジウム「グローバル化と多文化状況における政治理論」(責任者 関口正司教授)で初めて発表された。有益なコメントや示唆をいただいたラウル・カムプサーノ (Raul Campusano)、ジョン・ダン (John Dunn)、半澤孝鷹、そのほか多くの出席者に感謝したい。
- (2) オランダのナイメヘン・ラートバート大学 (Radboud University Nijmegen) 教授 (政治理論)、オランダのワーヘニンゲン大学 (Wageningen University) のソクラテス講座教授 (人間哲学)。Correspondence: Department of Political Science, Radboud University Nijmegen, PO Box 6108, 6500 HK Nijmegen. Email: M.wissenburg@fm.ru.nl. Website: www.wissenburg.com/
- (3) コミュニタリアニズムのような特殊主義的とされる理論でさえ、普遍主義への希求を共有している。道徳Xによって定義された社会的文脈Xの内部で正しいとされるものは、別の文脈Yの内部では、別の文脈Yにおける道徳という観点から正しいと認められるべきである。
- (4) なぜ個人の人格形成上の経験が本稿において重要であるのか。それについては第二の理由があるが、それが何かにについては後に明らかにするであろう。
- (5) 完全な利他主義者——彼らの選好は他者の選好によって完全に定義される——でさえ、特定、善の理論の観点から主張する。
- (6) ここでは、ロールズの狭義の反省的均衡を単純化して描いている。反省的均衡の方法に関する詳細でバランスのとれた分析については、Daniels 1996を参照。
- (7) このことは、ロールズのおそらく妥当な議論が依拠している前提が議論の余地がないということの意味するわけではない。ロールズの最も論争的な前提は、次のことを示している。マキシミン (maximin) 原理の要求では、不確実な条件の下で——チャンスについてさえ——政体を選択する個人は、その社会の最低 (= min) が、他の政体と比べて最大 (= max) である、そういう政体を選択

するであろう。マキシミム原理は、リスクに関する弁護しえない——論争の余地さえある——道徳的態度を露呈している (cf. Wissenburg 1999)。

(8) ここで社会科学者はしばしば、ロールズが「四段階の連続」(Four-Stage Sequence)と呼ぶものを用いて二つの原理を文脈化するのではなく、二つの原理との直接の一致によって実践を評価すること、ロールズ理論の要点を誤解している。実践(たとえば仕事上のストレスの犠牲者のための福祉)は、一般的に言えば、二つの原理を満たすかもしれない。けれども、別の実践(仕事上のストレスを減らす)のほうを望ましい行為にする文脈的要素が考慮されていない。二つの原理と最初の実践が一致するとする研究は、虚偽の肯定をもたらすであろう。同様に、特殊な状況の下において、二つの原理を直接には確認しない実践が、二つの原理を満足させる環境をつくる最善のものであるとき、虚偽の否定が起(こ)りう(う)む。

(9) 格差原理の実践的含意に関するさらなる議論や最新の素材については、Chambers 2006を参照。

(10) 私は、これが「真の信念」の定義としては風変わりであることを自覚している。

#### 参考文献

- Barry, J. and Wissenburg, M., eds. 2001. *Sustaining Liberal Democracy*. London and New York: Palgrave.
- Chambers, S. 2006. 'The Politics of Equality: Rawls on the Barricades', *Perspectives on Politics* 2006 (4/1), pp 81-89.
- Cohen, G.A. 1995. *Self-Ownership, Freedom and equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniels, N. 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Harvard Gazette, 25-11-2003, "John Rawls, influential political philosopher," dead at 81', <http://www.news.harvard.edu/gazette/2002/11/21/99-rawls.html>, accessed 20-2-2003.
- Kymlicka, W. 2000. *Contemporary Political Philosophy*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press. W・キムリック『新版 現代政治理論』千葉真・岡崎晴輝訳者代表、日本経済評論社、二〇〇五年。
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books. ロバート・ノージック『アナキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』島津格訳(木鐸社、一九九二年)。
- Nozick, R. 1989. *The Examined Life*. New York: Touchstone. ロバート・ノージック『生のなかの螺旋——自己と人生のダイアローグ』井上章子訳(青土社、一九九三年)。
- Rawls, John B. 1971. *A Theory of Justice*. Second, revised edition (1999). Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John B. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John B. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. シモン・ロールズ『万民の法』中山竜一訳 (岩波書店 二〇〇六年)。

Rawls, John B. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. シモン・ロールズ『ロールス哲学史講義』上下、坂部恵監訳 (みすず書房 二〇〇五年)。

Rogers, B. 1999. *Portrait: John Rawls*. <http://www.srfox.ca/people/rsweet/Rawls-mag-article.htm>, accessed 20-2-2003.

Wissenburg, M. 1999. *Imperfection and Impartiality*. London: University College of London Press.

#### 訳者付記

ここに訳出されたのは、国際シンポジウム「グローバル化と多文化状況における政治理論」において発表されたペーパー、Marcel Wissenburg, ‘John Rawls: Between Liberal Egalitarianism and Liberal Elitism’である。著者のマルセル・ヴィッセンバート氏は、一九六二年生まれ。オランダのナイメヘン大学および同大学大学院の出身であり、現在は、同大学(ナイメヘン・ラートバート大学と改称)の政治学部で政治理論講座教授の職にある。氏の専攻は政治理論・政治哲学であり、著書としては、*Green Liberalism: The Free and the Green Society* (London: UCL Press, 1998)と*Imperfection and Impartiality: A Liberal Theory of Social Justice* (London: UCL Press, 1999)などがある。他にも、環境保護と政治の関係や自由主義的政治哲学の批判的考察に関する数多くの論文を発表している。今回の九州大学での国際シンポジウムに際し、発表したペーパーの翻訳を『政治研究』に掲載することを許可していただいた。氏の御厚意に感謝したい。