

マイケル・サンデルの コミュニタリアン共和主義

森 村 進*

- I 序
- II 『民主政の不满』
- III 『公共哲学』
- IV サンデルのコミュニタリアン共和主義一般について
 - 1 コミュニティへの帰属の価値
 - 2 コミュニティとアソシエーション
 - 3 「集団的アイデンティティ」批判とその問題点
 - 4 リベラル・コミュニタリアン論争は食い違っていたのか？
 - 5 ロールズ
 - 6 宗教と道徳

I 序

本稿の目的は、現代アメリカの政治哲学者サンデル（Michael Sandel, 1953-現在ハーヴァード大学教授）の最近の邦訳書二冊『民主政の不满』（サンデル [2010/2011]）と『公共哲学』（サンデル [2011]）を通じて、彼のコミュニタリアンな共和主義、ひいてはコミュニタリアニズム一般を批判的に検討することにある。

私がこれまでコミュニタリアニズムを正面から論じた著作としては「リベラリズムと共同体主義」（森村 [1989]）という論文があり、その基本的な主張は今でも間違っていないと信じている。だが何分それは今から四半世紀近く前に書いたものである。それ以降コミュニタリアニズムの著作はたくさん出版されているし、

『一橋法学』（一橋大学大学院法学研究科）第11巻第2号 2012年7月 ISSN 1347-0388

※ 一橋大学大学院法学研究科教授

また私自身もリバタリアニズムの思想を自覚的に取るようになった。そこでこの機会にリバタリアンの立場からサンデルの議論を検討してみたい。

私は本稿で、リベラルなあるいはリバタリアンなコミュニタリアニズム批判に対してコミュニタリアンが提起できる反論をしばしば検討するが、そのような反論は必ずしもコミュニタリアンが現実に行っているものとは限らない。しかし私はそれらの反論が一定の説得力を持っている（が実際にはなぜか提唱されていないかもしれない）と思うからこそ、仮定的にコミュニタリアンの立場に立って提起するのであって、コミュニタリアニズムに反対するために意図的に説得力のない議論を押しつけているつもりはない。

コミュニタリアニズムの理論家としてはサンデル以外にもアラスデア・マッキンタイアとかチャールズ・テイラーとかマイケル・ウォルツァーといった人たちも有名で、彼らの間には無視できない見解の相違もある。本稿で私がその中で特にサンデルを取り上げるのは、すでに「リベラリズムと共同体主義」でマッキンタイアの『美徳なき時代』を取り上げたから重複を避けるという意味もあるが、それ以上に次の二つの理由による。

第一の理由は、最初にあげたサンデルの両書が、はっきりとリベラリズムを批判の対象に据えてコミュニタリアニズムを理論的にも具体的にも、現代アメリカのコンテクストの中で詳細に説いているために、しばしば政治哲学が陥りがちな曖昧模糊たる抽象論に終わっていないために批評しやすいという点にある。もう一つの理由は、今日の日本ではサンデルが一般の読者の間でも大変よく知られているから批評する甲斐——紹介する甲斐ではない。紹介だけなら本節末尾にあげる小林正弥が十分にしている——があるという事情である。

最後の点についてももう少し敷衍しておこう。サンデルはすでに1992年に邦訳された『リベラリズムと正義の限界』（サンデル [2009]）によって、ロールズ正義論に対するコミュニタリアニズムからの批判者として日本の学界でも知られていたが、最近のサンデル・ブームはそれとは独立に、2010年前半にNHK教育テレビで放送された連続番組「ハーバード白熱教室」、およびその講義内容と重なる部分が多いベストセラー『これからの「正義」の話しよう』（サンデル [2010]. 以下『正義』と略す）の邦訳に起因するものである。私は後者の中に見

られる〈教育者としてのサンデル〉を極めて高く評価する。さまざまな例を出して倫理学・政治哲学の根本問題を学生（と読者）に積極的に考えさせ、その際自分とは対立する思想をおおむね公正に紹介し、学生の発言に当意即妙に対応するサンデルの講義にはほとほと感に堪えない。われわれ大学教師たるもの、彼の授業の方法から学ぶべきものは多い。彼が政治哲学という学問領域の存在さえ知らなかった一般人にまで、この分野への関心を引き起こすことに成功したという功績も大きい。これまで日本でも現代の政治哲学への入門書としてはウィル・キムリカやジョナサン・ウルフやデイヴィッド・ミラーのそれぞれに価値ある書物が訳されてきたが、これらは全部合わせてもせいぜい数千人の読者しか持っていないだろう。ところがサンデルのテレビ番組と『正義』のおかげで、ロールズやノージックの思想が広く知られるようになったのである。

しかし私は〈教育者としてのサンデル〉とは区別される〈政治哲学者としてのサンデル〉には賛成できない点が多い。その理由は次節以降で詳しく述べるが、ここで〈教育者としてのサンデル〉との対照で一言触れておくと、サンデルの授業や正義論入門書では彼が批判する立場もそれなりに敬意を持って取り扱われるのに、冒頭に挙げた二冊では、〈共和主義＝民主政は善。個人主義＝リベラリズム（および功利主義と保守主義）は悪〉という図式が明確すぎるほどで、相手の見解の採るべき点を評価しようという態度が乏しいように感じられる。

訳語について一言述べる。communitarianismには「共同体主義」あるいは「共同体論」という訳語があるが、この思想を好意的に紹介する論者の中には、「共同体」という日本語は伝統的・排他的な共同体のイメージが強いとしてこの訳語を嫌い、「コミュニタリアニズム」とかたかな表記する人が多い（菊池[2007] 14-5 ページ；小林[2010] 96 ページ）。確かにコミュニタリアンの中にもさまざまな種類があって、伝統的な社会秩序を擁護する保守主義者も、平等な人々の連帯を理想とする共産主義者も、サンデルのような共和主義者も、すべてコミュニタリアンと呼べるが、彼らが念頭に置いているコミュニティはそれぞれにかなり異なる。私は「共同体」という言葉が伝統的・排他的なものという含意を持つとは必ずしも思わないし、「コミュニティ」を「共同体」と訳して悪いわけがないとも思うから、これまで「共同体主義」という言葉を使ってきたが、一

層の公正さを期するため本稿では「コミュニタリアニズム」と表記する。また liberalism は周知のように多義的な言葉だが、本稿ではサンデルの用語法に従い、私がとっているロック＝ノージック的リバタリアニズムと私がとらないロールズの平等主義との両方を含む広い意味で用いる。それは個人主義と呼んでもさして的外れでない。

最後に本稿執筆にあたっては小林正弥の『サンデルの政治哲学』（小林 [2010]）が大変役に立ったことを記して感謝する。サンデル自身と親交のある著者はこの本の中でサンデルの著書を適度に詳細に、そして平明に紹介しているだけでなく、しばしばサンデル自身以上に彼の立場を明確に説明しているからである。

II 『民主政の不満』

（本節であげるページ数は、特に書いていない場合、この本の訳書のもの）

原書がクリントン政権時代の1996年に発行された本書は、共和主義の立場からアメリカの政治を再建しようという目的から書かれている。「民主政の不満」とはいささか奇異でわかりにくい題名だが、それは〈民主政に対する不満〉という意味ではなくて、〈民主政がアメリカ政治の現状に対して持つ不満〉という趣旨である。

サンデルは本書で「民主政 democracy」という言葉を「共和主義 republicanism」とほとんど互換的に用いている。むろんここで「共和主義」というのは現代アメリカの共和党とは無関係である。（サンデルはむしろ明確な民主党支持者である。）それは「リベラリズム」と反対に、個人にとっての善よりも「公共善」を、個人の自由よりもその人格形成と共同体の「自己統治」とを重視する思想のことである。サンデルは中途半端な共和主義者ではない。彼は〈政治参加は単に自由の保障のために必要だという単なる道具的価値しか持たないのではなく、人間性の開花にとって不可欠な要素だ〉という「強い共和主義」を提唱し、さらに現代の物質主義的なコンシューマリズムを公民的徳の不俱戴天の敵として抑制しようとする（渡辺 [2007] 215-6 ページ；小林 [2010] 168 ページ）。

サンデルは本書の第1部「手続き的共和国の憲法」において、第1章「現代リベラリズムの公共哲学」で自らの提唱する共和主義とリベラリズムとを対照して後者を批判したあと、第2章から第4章で連邦憲法制定以来のアメリカの憲政史を宗教的自由や集団的名誉棄損やプライバシー権といったいくつかのトピックに絞って概観する。その際サンデルは言論の自由の制約に関する内容中立的アプローチに反対し、善についての判断を取り入れるべきだと主張する。彼によれば、たとえばキング牧師の黒人公民権のための行進は道徳的価値があるから尊重されるべきだったが、人種差別主義者やナチスの行進や女性を従属的なものとして描くポルノグラフィは尊重に値しないから、それらの禁止は違憲でない(第3章)。昔ヴォルテールは、自分が反対する思想の自由をも擁護しようと言ったと伝えられるが、サンデルの目から見れば、そのような態度はリベラル派の誤った政治観によるものなのだろう(『公共哲学』第22章も見よ)。

サンデルは本書後半の第2部「公民性の政治経済」の第5章から第9章で、こゝまた建国期以降のアメリカの政治経済の展開を共和主義の観点から述べる。彼のアメリカ史解釈の紹介は小林の前掲書に譲るが、ともかくサンデルによれば、憲政史の点でも政治経済思想の点でも、アメリカの伝統的な思想は共和主義だったのだが、それに代わって最近数十年間「手続き的共和国」を志向するリベラリズムが主流になるに至った。サンデルはこの傾向がコミュニティの自己統治を妨げてしまうとして慨嘆し、最終章の「公共哲学を求めて」において、郊外開発や経済的不平等の拡大といった現代アメリカの社会問題に則して共和主義の再生のために論じている。たとえば地域住民はウォルマートのような巨大小売店の出店に反対して運動し、町の商店街を再生させるべきだというのである。そしてサンデルはこの章の最後の方で、境界や帰属を超えた世界に人々をいざなうグローバル化という現象に触れて、今日の市民は「多重に位置づけられた自己」(下283ページ)だと特徴づけるが、この指摘は十分展開されないままに終わっている。

訳書には小林正弥による詳細で的確な要約と解説、さらには2000年のサンデルとテイラーの来日時々の率直な質疑応答記録までついているために、優に原書をしのぐ価値を持っている。実際その要約を読んで、〈わざわざ馬鹿正直にこの本の全体を通読する必要はなかった〉と後悔する日本の読者も少なくないだろう。

なぜなら本書の大部分を占めるアメリカ史の記述は、一般的なりベラリズムの歴史観と異なるオルターナティヴな見解からの記述として価値があるが、日本の一般読者にとっては詳細すぎるし、読み物として面白いというわけでもないから、原書はむろんのこと、訳書でさえ通読には忍耐力を要するからである。少なくとも哲学者である私にとっては、本書が『『リベラリズムと正義の限界』よりも遙かに読みやすい』(訳者解説・下303ページ)とは全然思えなかった。アメリカ研究者でなく、そして時間が有り余っていない読者は、第1章と結論、それに訳者の「要約」・「解説」と「付録」を読めば足りる。

訳文は読みやすいし正確なようだが(「ようだが」というのは、私は一々原文と照合しながら読んだわけではないからである)、ただ一つ、encumbered selfというサンデル独自の用語を「負荷ある自我」でなく、「負荷ありし自我」と訳すのは重大な誤訳と言える。訳者の小林正弥は自分の著書の『サンデルの政治哲学』の中でも「善なき正義」という正義観と対立させて「善ありし正義」という言葉を使っている(たとえば小林[2010]24ページ)から、小林は「ありし」を「ある」の意味で使っているらしいが、過去の助動詞「き」(の連体形「し」)をこれらの場合に使う理由は存在しない。むしろ「き」には〈過去はそうだったが現在はもうそうでない〉という含意があるから、「負荷ありし自我」という表現は〈かつては負荷があったが今では負荷のない自我〉と理解されても文句を言えない。だがこれは訳者の意図するところではないはずである。

サンデルのアメリカ史再解釈について私は自信を持って論評する能力がない。だが本書がジェファーソンの農本主義・反商業主義を詳しく紹介する一方で彼が起草した独立宣言の内容に触れていないことから、また、連邦憲法の権利章典が個人権保護よりも連邦政府権力制限の方法として説明されることからも示唆されるように(それぞれ第5章と第2章を見よ)、国家以前の「自然権」という概念が無視されているのは一方的な解釈だという気がした。サンデルの理解によれば、伝統的なアメリカ人は政治的コミュニティから離れた個人権というもの信じていなかったらしい。だが「武骨な個人主義 rugged individualism」がアメリカ社会の伝統だという通念は間違いだったのだろうか？

それにサンデルは過去の憲法解釈が今日の憲法解釈の指針となるかのように書

いているが、その理由も明確でない。サンデルだけでなく一般的に言って、この点にアメリカと日本の憲法学の大きな相違があるように思われる。日本では明治憲法の解釈を日本国憲法の解釈に際して持ち出すことはめったになく、あるとしてもそれは批判すべき反面教師としてそうするのが普通である。それどころか現行憲法制定時の起草者・制定者——GHQの職員であれ、帝国議会の議員であれ——の見解を引き合いに出すことさえ多くない。ところがアメリカの法律家や法学者は二世紀半近く前の憲法制定時（日本では松平定信の寛政改革の時代）の議論や『ザ・フェデラリスト』を肯定的に引証することが少なくない。要するに、アメリカの憲法学は伝統と歴史を重視する傾向があるのに対して、日本の憲法学は過去を無視するか、あるいは過去との断絶を強調する傾向がある。

本書の中で私が他の章よりもはるかに興味深く読んだのは、サンデルのリベラリズム批判が整理された形で述べられる第1章「現代リベラリズムの公共哲学」と、コミュニタリアニズム的共和主義のビジョンが抽象的にも具体的にも展開される最終章である——歴史叙述の中にもむろん重要な哲学的議論は散在するが。だがこの二つの章を読んでも、私が以前からコミュニタリアニズムや共和主義に対して持つ疑問や反論は解消されないままだった。いや、それらの中には一層強化されたものも多い。

サンデルは公機関に対して道徳的中立性を要求するリベラリズム（個人主義的自由主義）に反対して、〈政治は人間の「徳」を促進すべきだ〉と考えると同時に、〈人間はローカルなコミュニティ（地域共同体）の中でこそ望ましい生き方ができる〉とも考える。この二つの主張のうち、前者は「徳の倫理」、後者は「コミュニタリアニズム」と呼ぶことができる。私はいずれの主張にも賛成しない。私を含めて多くの人々は人格の陶冶を目指して生きているわけではない。また自らのコミュニティから離れることによって幸福になる人もいる。

そしてサンデルの暗黙の想定とは違って、徳の倫理とコミュニタリアニズムとが一致するとも限らない。彼が共和主義者として好んで引き合いに出すアリストテレス自身、つとに両者間の緊張関係を指摘していた。このテーマは『ニコマコス倫理学』の第10巻第7—8章と『政治学』第7巻第3章で論じられている。アリストテレスによると——

幸福とは善く行為することだとすべきであるならば、総体的に国全体にとっても、また個々の人間にとっても、行為的な生活が最善であるということになる。しかし行為的生活はある人々が考えているように、他の人々に関係を持つには及ばない。また、行為することから出てくる結果のためになされるその思惟だけが行為的であるには及ばない、いや、自分だけで完結している思惟、すなわち自分自身のためになされる観察や考慮の方がはるかに一層行為的なのである。なぜならその目的は善き行為であり、従って一種の行為であるからである。

(『政治学』1325b. 岩波文庫の山本光雄訳。また〈政治的な活動ではなく、知性的・観照的な活動こそが人間の究極的な幸福である〉とする『ニコマコス倫理学』1177b も見よ。)

すると〈卓越した人間・究極的に幸福な人間〉と〈よき市民〉とは同一でない。観察＝観照(テオーリア)という、確かに万人向けではない、神のごとき自足した高尚な活動に従事する哲学者は共同体の政治に積極的に参加していないのである。(さらに言えば、アテナイの居留外人だったアリストテレス自身、市民として公共活動に参加したわけではなかった。)

一方マッキンタイアは『美德なき時代』([1993])で、近代以前の社会ではコミュニティが人々に共通の目的を与えていたと論じて、徳の倫理とコミュニタリアニズムとを結びつけた。確かにさまざまな徳の中でも、古代ギリシアでは正義と節制と勇気と知恵が、儒教では仁義礼智信が、伝統的な日本ではそれに加えて忠孝が、キリスト教では信仰や希望が特に重視されてきた。さらに現代の徳の倫理ではケアとか統合性(インテグリティ)という美德も提唱されているそうである(伊勢田[2008]284-5ページ)。このことを考えると、徳の倫理の具体的な内容は、共通な部分もあるがコミュニティごとにかなり異なったものとなりそうである。しかしそれに対して〈現実に提唱されてきた徳の倫理は、それぞれの社会で支配的な偏見やバイアスによって多かれ少なかれ歪められたものである。徳の倫理の最善のヴァージョンは、そのような制約から脱却した、万人に妥当する普遍的なものでなければならない〉という考え方もありうる。サンデル自身の提

唱する倫理も最近では普遍主義的傾向を強めているように思われる。だがそうすると、徳の倫理においてコミュニティが果たす役割は弱まる。〈人は自分が属するコミュニティの活動に積極的に関わるべきだ〉ということが仮に言えるとしても、それぞれのコミュニティは特定の場所を占め特定の人々を含んでいるという以上に、独自の倫理や目的を持っている必要はなくなりそうである。それはちょうどコミュニティごとに別々の数学や科学がある理由がないのと同様である。(なおコミュニタリアニズムと文化相対主義の関係については、サンデルよりも個別主義的なマッキンタイアを対象として森村 [1989] 16-19 ページで述べた。)

別の論点に移ろう。サンデルは、共和主義は強制的であるという批判に対して、〈全員一致を想定するルソーの統一的な共和主義ではそういった危険があるかもしれないが、トクヴィルがアメリカの公共生活の中に見出した多元主義的な共和国ではその心配がない〉と答える(下 246-250 ページ)。しかし「合意的というよりも闘争的」(下 249 ページ)なトクヴィルの共和主義にしたところで、ルソーの全体主義的で集権的な共和主義ほど極端ではないにせよ、個人にとっての善よりも公共善を優先させる共和主義であることには違いがない。しかし人々が求める「善」の中には公共善だけでなく、個々人の間で異質なものを、それどころかしばしば衝突するものがあるという現実を直視しなければならない。社会道徳は何よりもまず、その事実から生ずる人々の間の対立と衝突を解決して社会に平和と繁栄をもたらすための手段であるべきである。共和主義者を含むコミュニタリアンは、あたかもあらゆる価値が「公共善」あるいはコミュニティの価値に帰着するかのように説くのが常だが、それは諸個人が多様で別個の人格だという事実を無視している。人間にとっての「善」の中には、相互に無関係だったり(個人的幸福)、それどころか対立したりするもの(有限な資源)も多い。この顕著な事実を無視することがコミュニタリアニズムの通弊である。

コミュニタリアニズムの入門書を書いた菊池理夫は「わが国でのコミュニタリアニズムに対する誤解ないし偏見は、とくに「共通善」に対する誤解ないしは偏見から生じています」(菊池 [2007] 60 ページ)と言っているが、コミュニタリアニズムを批判する人々は別に「共通善」の存在や意義を否定しているわけではない。それだけが重要だとか政治の目的だとかいうような過大評価に反対してい

るだけである。菊池はそのような批判に対して、基本的人権の尊重も共通善だと答えているが、人権という観念は、最近の「集団の人権」という疑わしい派生物を別にすれば、本来個人主義的なものである。それに対して「共通善」は日本国憲法の用語法なら「公共の福祉」になるのだから、人権を制約する概念に他ならない。菊池ほど「共通善」の内容を拡張することはコミュニタリアニズムの自己否定か、あるいは基本的人権の骨抜きかのいずれかを伴う。

次に本書における「立憲主義」批判に触れよう。サンデルによると、アメリカ立憲主義の三つの観念は、①個人権の優越性、②中立性という理想、③自由に選択する負荷なき自己としての人格という発想である（上33ページ以下）。サンデルはこの三つの観念のすべてに批判的なようである。実際「立憲主義」という言葉自体、ここ以外ではほとんど出てこない。サンデルは〈政治権力は制限されねばならない〉という発想をそもそも持っていないか、少なくとも現代のアメリカではそんな発想は杞憂にすぎないと考えている。その代わりに彼が憂慮するのは、集団的な共和主義的「自己統治」が経済活動や私的生活の領域に十分及ばないことである。それが本書の題名の意味だった。しかしそんな事態に不満を持つこと自体が間違いである。社会は統一的な目的を持った組織ではなく、それぞれに異なる目的と利害と情報を持った人々と彼らが作り出す関係なのだから、そこには経済活動や私的生活の全体を支配すべき主体など本来存在しないはずである。それにもかかわらず社会全体を集団的「自己統治」の下に置こうとするものの破滅的な結末は歴史が繰り返して示してきたところである（渡辺 [2007] 213-4 ページも見よ）。

サンデルは立憲主義の上記の三要素のうち、②と③にははっきりと反対しているが、①に対する態度は明確でない。彼は後の著書では〈自分が異議を唱えているのは、「正義の原理の正当性は、善き生についての特定のとらえ方に依存するものではない」という主張」であって、「ある種の個人的権利は非常に重要なものであり、公共の福祉ですらそれを踏みにじることは許されない」という主張」ではない〉と言っている（『公共哲学』373ページ）から、①に反対しないようにも見える。しかし個人権の内容は善き生についての特定の見解に基づいて決まり、そしてその「善き生」とは自らの属する国や共同体にコミットした生でしかあり

えない、とサンデルは考えているのだから、彼が想定する個人権はリベラルが考えるものとは大分違う、集団主義的な内容を持つはずである。私はサンデルの一見したところの個人権尊重の態度がリップサービスにすぎないのではないかという疑念を禁じえない。

なお最後に周辺の問題になるが、私はサンデル（だけでなく、現代のリベラル派を含む多くの論者も）がカントを現代リベラリズムの創始者として取り扱うことに違和感を感じる。なぜならカントの道德哲学は無条件の定言命法という義務に基礎を置いていて、個人的な幸福や利益の追求を容認する権利基底的なリベラリズムとは水と油だからである。それはまた、「徳論 Tugendlehre」という言葉自体から示唆されるように、道德的義務を徳という観念を用いて述べるという点で「徳の倫理」と共通するからでもある。リベラルにとって、徳は「善」であるかもしれないが、「正」（義務）ではない。サンデルが指摘するように、カントと前期ロールズの道德哲学の中には確かに「負荷なき自己」という共通の発想を見出すことができるだろうが、リベラリズムはロールズに尽きるわけではないし、また「負荷なき自己」という発想を持つ必要もない。負荷ある人間も選択の自由を持つのである。（もっとも私はカントの道德哲学が多様な解釈を容れるということを否定するつもりはない。）

Ⅲ 『公共哲学』

（本節であげるページ数は、特に断らない限り本書の訳書のもの）

ブッシュ（子）政権時代に原書が出版された本書は30のエッセイからなっている。その大部分は『民主政の不满』の各章よりもずっと短い。また時事的な問題を取り上げ、それらに対して明確な態度をとっているので読みやすい。ただその一方で、『民主政の不满』と同様、もう少し理論的深さを望みたい文章も多い。以下では特に私に関心を持った章に触れる。

「第1部 アメリカの市民生活」（第1章から第7章まで）は、『民主政の不满』を要約したような総論的な第1章「アメリカにおける公共哲学の探求」を別にすると、政治評論、特に具体的な政治家に関する文章を集めている。サンデルが特

に高く評価するのは、「コミュニティ、自己統治、市民道徳の重要性」(104ページ)を力説したロバート・F・ケネディである(第7章)。

サンデルは第6章「大統領の弾劾——当時と現代」、および第2部に収められた第18章「クリントンとカント——嘘をつくことをめぐって」の中で、クリントン大統領の弾劾手続きについて、〈ウォーターゲート事件は公的事件だったからニクソンの弾劾は正当だったが、クリントンのモニカ・ルインスキーとの情事は私的な不品行にすぎないから弾劾に値しない。だから弾劾されたクリントンが、誤解を招くが厳密には嘘でない言葉を述べたとしても正当化できるし、また本当に嘘をついたとしても情状酌量の余地がある〉と主張する。このように公私の区別を持ち出す議論は、リベラルの主張ならばもっともで、私も賛成できるが、他でもないサンデルが提出するにしては奇妙なものである。なぜならサンデルは以前から一貫して、公共生活や政治は「善き生」についての特定の見解に依存すると主張してきたし、本書の中でもその主張は具体的な例を通じて何度も繰り返されるからである。サンデルはレーガンの政策のリバタリアニズム的側面には反対する一方で、レーガンが家族や宗教やコミュニティの価値に訴えかけたことには民主党も学ぶべき点だと主張して、政府の中立性にこだわるリベラリズムを批判し(第2章「個人主義を超えて——民主党とコミュニティ」)、クリントンの家父長的な「美徳の政治」を称賛し(第3章「手軽な美徳の政治」)、しかも結婚という法的社会制度の道徳的価値を強調する(第21章「道徳的議論とリベラルな寛容——妊娠中絶と同性愛」)。そのサンデルが、アメリカ合衆国大統領がホワイトハウスの中で研修生と行った不倫を私的なものにすぎないなどと言ってクリントンの弾劾を批判するのは、首尾一貫しないように見える。サンデルは共和党議員によるクリントン弾劾の試みを党派的だとするが、クリントンを擁護するサンデルについての私の感想は、“tu quoque”である。

「第2部 道徳と政治の議論」(第8章から第21章まで)は短い文章が大部分で、それらはアフーマティヴ・アクション、公害規制、自殺幫助、反営利主義、幹細胞研究といった「最近の法律・政治論争によって引き起こされた道徳論議を取り上げている」(106ページ)。これらの文章の中に見られる顕著な特色は、営利活動に対する敵愾心、というのが言いすぎなら、警戒心である。

たとえばサンデルは、〈プロ野球やアメリカンフットボールなどのスポーツは市民的アイデンティティを作り出すものだから、スポーツ観戦が商業化しないように、私的なオーナーでなくコミュニティがチームを所有するのはよいことだ〉と主張する(第11章「スポーツと市民的アイデンティティ」)。この文章を読んで、私は自分が共和主義者の要求するような市民的アイデンティティを持たないことの一因はスポーツへの無関心にあったということを知った。サンデルの議論を日本に適用すれば、たとえばライオンズは西武との関係を絶って、埼玉県に所有されることになるだろうが、プロ野球だけでなく、多くの愛好家を持ち、彼らの間に連帯感を作り出すようなあらゆる趣味について、政府(中央政府か地方政府かはともかく)が管理したり金を出したりすべきだということになるだろう。考えてみれば、国家がスポーツに支出することの大きな目的は、オリンピックなどのスポーツ大会を通して自国の名誉と国民の一体感を高めることにあるのだった。この発想をさらに押し進めれば、地方自治体はその地方のチームを直接所有するとよいというサンデルの議論は不自然でない。

サンデルはまた〈大学が優秀な学生に奨学金を支払うことは、大学が自校の評判を高めてくれるような学生を金で買うことを意味するから、教育の商品化になるが、それは真理の追求と市民的感性の涵養という、市場とは無縁の理想を追求する大学教育の性質に反する〉と主張する(第13章「優秀生の市場」)。大学の奨学金を〈優秀な学生の買取り〉とするこの見方は、指摘されてみれば否定しがたい一面の真理を持っている。しかしそもそも教育というものは金のかかるサービスであり、そして大学生の大部分は自分の能力(労働能力に限られないが、それも含む)を高めるために大学に行くのだから、大学教育が商品化するのは当然のことではないだろうか。大学の奨学金まで批判するサンデルの議論は反市場主義の *reductio ad absurdum* のように思われる。

同じことが彼の二酸化炭素排出量取引批判についても言える。サンデルは〈排出量の取引は、第一に、豊かな国が排出量削減の義務を金銭によって回避する抜け道を作りだし、第二に、大気汚染に付きまとう道徳的汚名を除去してしまい、第三に、グローバルな共同責任の感覚を損なってしまう〉として汚染権市場を批判する。排出量取引は、環境汚染に対する罰金を単なる料金に変えてしまうとい

うのである(第14章「われわれは汚染権を買うべきか?」)。「この論文は経済学者から集中豪雨のような批判を浴びた」(106ページ)ということだが、それも当然である。サンデルは温室効果ガス排出を犯罪のように考えて、それを行う権利の売買を非難するわけだが、仮に二酸化炭素排出が地球の温暖化の原因だとしても、温室効果ガス排出は犯罪と違って多くの場合社会的に有益な活動に伴うコストであることを無視している。

そういうわけで私はサンデルが市場経済の意義を過小評価していると考える。だが自由市場経済と商品化に対するサンデルの道徳的な批判は彼の近刊の書物で本格的に述べられるらしいから、できればその刊行後にもっと詳しく検討したい。(本稿末尾の〔追記〕を見よ。)

その一方私は、民間の賭博は禁止しておきながら宝くじを運営する州の態度を批判する第8章「州営宝くじに反対する」には快哉を叫んだ。ここでサンデルは主張する。——もしギャンブルが不道徳でないというならば「なぜ民間企業に解放してはいけないのだろうか?」(111ページ)。しかし実際には宝くじは「民主的な生活を支える労働倫理、自己犠牲、道徳的責任とは相容れないメッセージ」(115ページ)を与え、市民を墮落させている。不道徳な活動でも政府が行えば道徳的になるわけではない。州政府は、たとえ多大な歳入をもたらすとしても宝くじというギャンブルから手を引かなければならない——。

この議論は日本にも同じようにあてはまる。私は昔から、賭博処罰の法規を当然視しながら公営の宝くじを批判しようとしないう刑法学者の態度に不満を感じてきたが、これほど露骨に道徳主義的な宝くじ廃止論を唱えるサンデルの態度は首尾一貫して天晴れである。彼にはさらにラスベガスなどの地域におけるギャンブルの公認も非難してもらいたい。ギャンブルで成り立っている都市ほど、「民主的な生活を支える労働倫理、自己犠牲、道徳的責任とは相容れない」腐敗の大温床はないのではないか? もっとも私はサンデルとはちょうど反対に、賭博の処罰は個人の経済的自由に対する不当な侵害だから日本の刑法第23章の「賭博及び富くじに関する罪」は削除されるべきだと主張したい。

サンデルは第17章「被害者の言い分を量刑に反映させるべきか」で、表題の問題に否定的に答えている。その理由は、〈犯人の処罰は被害者を満足させると

いう効果を持つだろうが、それは刑罰の正当化根拠ではない。あくまでも刑罰の目的は道徳的に見て犯人にふさわしい報いを与えるという応報にある」というものである。サンデルはここでかなり純粋な応報刑論を当然の前提として、抑止刑論も教育刑論も修復的正義論も一切斥けるのだが、その理由は明らかでない。

第19章「幫助自殺の権利はあるか？」は、死期の近い患者の医師の幫助による自殺を禁止する州法を擁護して、自殺する憲法上の権利など存在しないと主張する。サンデルは次のように論ずる。——①そのような権利があるという法廷助言書を提出した哲学者たち（ジョン・ロールズ、トマス・ネーゲル、ロバート・ノージック、ロナルド・ドゥオーキン、トマス・スキャンロン、ジュディス・トムソンという「リベラル派政治哲学者のドリームチーム」(173ページ)）は、政府は道徳的問題について中立的であるべきだと主張しているが、彼らは実際にはその一方で、自律的に生き、そして死ぬことがよい生だという見解を持っている。②哲学者チームは、人生はそれを生きる人の所有物だと考えているが、それに対して人生はギフトであって我々はそれを守る義務があるという考え方もあり、カントやロックのような自律の支持者もそう考えていた。(この部分ではサンデルはカントの議論を自説擁護のために利用している。)③〈幫助自殺を容認したからといって、それに反対する人に害が及ぶわけではない〉と言われるかもしれないが、それを容認する決定は高齢者や障害者や患者に対する人々の態度と姿勢を変えることになるだろう——。(なお注意しておくが、サンデルは自殺自体は構わないが医師が患者の自殺を幫助することは許されないと、言っているのではない。そもそも人間には自殺する権利自体がないから自殺幫助を禁止してよい、と主張しているのである。)

私はこの三つの主張のいずれにも納得できない。①について——リベラルは、たとえばドゥオーキンのように理性的自律や「強い個人」の理想を正義論の中で打ち出すべきではない。人間は多様である。非理性的で他律的な生き方や「弱い個人」の生き方を送る人がいてもいい。自分の自由をどのように行使するかは各人に委ねられている。自律は強制されるべきものではない。

②について——自殺の自由を認めない点でカントやロックは徹底したリベラルでなかった。(一般的に、彼らのキリスト教信仰はリベラルが受け継ぐべき思想

ではない。) 一体誰が、自分の代わりに生きてくれるのか? 私の経験や感情にいくら共感する人はいるかもしれないが、私の喜びや苦しみを感ずる人物はあくまでも私自身でしかない。そして自殺を望む人の苦しみを誰も代わりに引き受けたりしない。ヒュームが言うように、「私自身に大きな危害となるような犠牲を払ってまで、社会に対して小さな善を行うべき責務は私にはない。それでは、社会がおそらく私から受けるかもしれない、取るに足りない利益のために、なぜ私がみじめな存在を引き延ばさなければならないのであろうか」(ヒューム[2011] 469ページ)。また〈与えられたものは勝手に処分できない〉というのも奇妙な前提である。我々は不要な贈り物を日常的に捨てていてではないか。人に贈り物を渡すときも、それを破棄しないよう要求したりしないではないか。だがこの反論に対しては、〈サンデルはここで「ギフト」という言葉を超越者=神からの預かりものという意味で使っている。彼が言いたいのは、我々は自分で選べないその神聖な預かりものを畏敬の念をもって取り扱わなければならない、ということだ〉と言り返されるかもしれない。確かにサンデルはギフトという言葉をもそのような宗教的な意味で使っているのだろう。だがそうだとすると、その議論は独自の信仰を持っている人にしか説得力がない。サンデルがよくリベラリズムの議論を批判する領域である胎児の中絶の問題と違って、ここで問題になっている生命は自殺を望む本人の生命なのだから、本人の判断を尊重することに反対する理由は一層小さい。

東海林さだおと椎名誠は対談「ラクに死にたい」の中で次のように語っている。

東海林 自殺はいかんって思想があるけど、あれは何でなんだろうなあ。せっかく親からもらった命を粗末にしてって。「せっかく」ってのは不思議だよね。

椎名 生まれるときは選ぶ自由もなく生まれさせられたんだからね。

東海林 僕、自分で自分の生を始末するっていうのは、崇高なことだと思うんだ。

椎名 オレも、自殺するのはいいと思う、決算だからね。死ぬときぐらい自由に死にたいよね。

(東海林、椎名 [1999] 197 ページ。また東海林の自殺擁護論として東海林 [2000] 所収「明るい自殺」も見よ。)

私は自尊心ある人間ならこのような考え方に共感するのが自然だと思うが、サンデルはそれに反対して、自分の人命観・人生観を他人に押しつけようとしているわけである。私はその自信の強さに感嘆する。

もっともコミュニタリアンは〈自殺しようとする人は「他人」ではなくて我々の一員である。その人が自分勝手に自殺するままにしておくことは、我々の自律を損なう〉と言うかもしれない。不可侵の個人権という発想はこのようにしてあっさりとは無視されるのである。

③について——影響と強制は違う。前者は自由を侵害しない。人間が社会的な存在である以上、人々の行動が他の人々の行動の影響を受けるのは当然のことである。いやそもそも、表現や言論をはじめとする多くの人間活動は他の人々に非強制的な影響を与えることを目的としている。正統的なリベラリズムは、強制をなくそうとしているのであって、影響をなくそうとしているわけでない。他の人々への影響の中には、望ましいものもあればそうでないものもあるだろうが、もし後者だとしても、そのことは自分の人生を決めるという基本権を認めない理由にはならない。

この論文の最後の段落で、サンデルは自分はどんな場合にも自殺幫助に反対するという厳格な態度をとるわけではないとして、「ときには思いやりの要求が命を守る義務を上回る」(177 ページ) 可能性を認めている。しかしともかくサンデルは、自分の生命は究極的には自分のものだというリベラリズムの根本にある発想を基本的に受け入れないのである。

本節の冒頭でも言及した第 21 章「道徳的議論とリベラルな寛容——妊娠中絶と同性愛」は、『民主政の不满』第 4 章「プライバシー権と家族法」の改訂版である。これらの論文は、リベラル派のように政府の道徳的中立性という要請を根拠にしたりせずに、まさに道徳的な理由から、同性愛者の権利を同性愛者と同様に認めるべきだと主張する。だがこの問題については、その後の『正義』第 10 章の方が、短いがすぐれた記述を含んでいる。というのは、後者では同性婚を認

めるべきかどうかという問題について、①男女間の結婚だけを認めるという伝統派の主張、②同性婚も異性婚も認めるという、サンデルが結論として賛同するリベラルな主張、そして③あらゆる種類の結婚の承認を民間団体に委ねる（公的制度としての結婚廃止）というリバタリアンな提案を紹介しているが、『民主政の不满』と『公共哲学』では③のような発想は無視されていたからである。もっとも『正義』においても③の提案は紹介されるだけにとどまり、結局退けられている。その理由はあまり明確には述べられていないが、〈結婚の本質は同性であれ異性であれ二人のパートナーのあいだの独占的愛情関係である。だが③の提案によると、合意さえあればポリガミーも認められてしまう〉という点にあるらしい（サンデル [2010] 331-3 ページ）。私は③の提案に賛成するが、その理由は別の所で述べたから繰り返さない（森村 [2012] 75-76 ページ）。

第3部「リベラリズム、多元主義、コミュニティ」（第22章から第30章）は哲学的な議論を集めている。中でも一番長大なのは後期ロールズの政治思想を検討した第28章「政治的リベラリズム」だが、これについては後述する。

それ以外の部分で注目されるのは、コミュニタリアニズム内部の論争である。サンデルは第24章「成員資格としての正義」（マイケル・ウォルツァーの『正義の領分』の批判的書評）と第30章の「コミュニタリアニズムの限界」（『リベラリズムと正義の限界』第二版序文の再録）で、「正とはある時代のあるコミュニティで主流をなす価値観に依存すべきものだ」（373 ページ）という多数決主義的コミュニタリアニズムに反対している。この思想は「正義の原理はその道徳的な力を、特定のコミュニティや伝統のなかで一般に支持されていたり、広く共有されている価値観から引き出すのだ」（374 ページ）とするのだが、サンデルはある時代のあるコミュニティの多数派の意見が正しいとは限らないという理由によってそれに反対する。むしろ彼によれば、「正義の原理は、それが資する目的の道徳的価値や内在的善に応じて正当化される」（375 ページ）のである。その道徳的価値や内在的善は共同体ごとによって違ってくるものではないらしい。

サンデルはウォルツァーを多数決主義的あるいは相対主義的なコミュニタリアンとして理解し、自らの立場をそれからはっきり区別しようとする。「コミュニタリアニズム」という言葉はウォルツァーのような立場として理解されることが

多いことから、サンデルはその言葉の使用自体に神経質になってきた。最近の「ハーバード白熱教室」や『正義』のサンデルはコミュニタリアンというよりも、より普遍主義的な「徳の倫理」論者と特徴づけた方がよさそうである。コミュニタリアニズムと徳の倫理との間にサンデルが指摘するのはまた違った理由で緊張関係があるということは、前節の最後に述べた。

しかしサンデルの共和主義は本当に多数決主義的コミュニタリアニズムと無縁だろうか？ サンデルは存在論とか認識論といった純粹理論の内部では多数決主義を斥けることができても、政治的実践の領域ではウォルツァーと同じように多数決主義に至らざるをえないように思われる。その理由は次の通りである。

確かにサンデルは『公共哲学』で多数決主義のコミュニタリアニズムに反対し、『民主政の不満』の結論でも、ルソー的な強制的・排他的・一元的共和主義を批判し、それに対してトクヴィルのな分散化された多元的な公共生活を提唱する。だがいくら公共的な議論をしても意見の対立は残るだろう。それは参加者がじっくり理性的な熟議（それがどんな意味でも）を行った時でもそうだが、現実社会の議論では、理由は二の次でともかく結論だけは決して変えないという頑固な人も少なくないのだから、なおのことである。その場合にサンデルは〈忌憚なく論争して相互の意見を理解しあいましょう〉と言ってすませたり、あるいは〈みんな意見を出しても結論が出なかったから、最後は個々人の選択に委ねましょう〉と言ったりする用意はない。彼によれば、コミュニティがその道徳的判断を実現すべく民主的に行動することは自己統治の一部であって、リベラルな「手続き的共和国」の欠点は、その実現を妨げてしまうところにある（『民主政の不満』第3章、特に上112ページ）。

このようにサンデルはリベラリズムが個々人の私的な決定に委ねようとする領域の多くを公共的な「自己統治」の対象にしようとするのだが、その「公共」の中に自由市場は含まれない。サンデルが考える公共性とは、市場経済や営利活動と対立するものである。渡辺幹雄が言うように、サンデルは「経済的諸力を是が非でも政治的統制に服させようとする」、「毒抜きされたアリストテレスの人間論に基づくローカルな民主社会主義者」（渡辺 [2007] 216, 218 ページ）である。サンデルはまた、NPO や NGO など民間団体や私人の公共的な活動にもめった

に言及しない。彼の考えでは、市場における行為者は自己の私的な利益を求めているから当然公共的でないだろうが、NPOも自己利益ではないにせよ、「共通善」でない特定の善を追求しているにすぎないし、民主的な議論がなされるとも限らないから、やはり公共的でないのだろう。それにNPOは選択的なアソシエーションの典型であって、自我を構成するコミュニティとは異質だから、サンデルがそれに重きを置かないのは自然である（コミュニティとアソシエーションの違いについては後述）。小林正弥は「サンデルはもちろん自発的結社も民主主義の担い手として積極的に評価していると想像する」（小林〔2010〕339ページ）と書いているが、私はその想像にたやすく従えない。

要するにサンデルの考える「公共哲学」は、民間の諸個人や団体でなく、公権の決定に委ねられるべき問題についての理論である。ではその決定において、どんな意思決定方法があるだろうか？

私はその決定について多数決以外の方法がないとまで言うつもりはない。たとえば裁判所や専門家の会議や代表者に決定権限を与えるという選択肢もある。しかしサンデルのような共和主義者にとっては、一般市民でない特定のエリートが決定権を持つという方法は望ましいと思われまいだろうから、基本的にコミュニティのメンバー全員が参加できるような民主政的意思決定方法が選ばれるだろう。そうすると、それは直接投票にせよ代議制民主主義にせよ、コミュニティのメンバーによる多数決でしかありえないのではないか。このことはルソー的な国家主義的民主政だけでなく、分権的民主政でも変わらない。両者の間の相違は、決定を行う集団の範囲の広さ・狭さだけである。「自己統治」は集団の決定であって、個人権や個人的な自己決定ではなく、むしろ後者と衝突する。サンデルが「多数決主義」を回避できるかのように見えるのは、彼が公的決定の方法について明確にしないからにすぎない。彼は単に〈コミュニティの多数派の意見が正しいとは限らない〉と、誰も反対しないような自明の理を主張するだけでは、多数決主義的コミユタリアンから事実上自らを分かちことはできない。渡辺はこのことを辛辣に述べている。

普遍的に承認される包括的な善の構想が空想の域を出ないとすれば、権利は結

局リージョナルな権利に依拠せざるをえず（なぜなら、サンデルの理解では権利は善の構想を離れてはありえないのだから）、それは畢竟、その地域的コミュニティの majoritarian な意志によって（政治的な実行可能性を担保するかぎり）制限されざるをえないからである。かくして、その形而上学的衣裳を剥ぎ取ってしまえば、サンデルの正論派コミュニタリアニズムは、とどのつまり俗論派〔多数主義派——森村注〕と大差ないことが明らかになるのである。（渡辺 [2007] 134 ページ）

リベラリズムは典型的には善の問題と正義の問題とを区別し、前者はそもそも公的な意思決定の対象ではなく個人的自由の領域だと考えて公権力行使を制限しようとする。つまりそれは公的決定の方法の決定よりも、むしろ公的決定の対象の限定に関心を持つという立憲主義と結びつく。ところがすでに指摘したように、コミュニタリアンのサンデルには、コミュニティの判断や決定に服しない不可侵の私的領域を認めようという発想がない。彼は善と正義との区別自体を認めようとしないし、さらに公的な議論や政治参加自体に内在的価値を見出すから、彼の思想の中では公的意思決定の領域が極めて広い。その実例はこれまでの二冊の本の紹介の中ですでに見たところである。実際私は不審に思うのだが、サンデルが宗教の公共的性格を強調して、リベラル派による宗教的中立性の要求を執拗に批判するところから見ると、彼は国教制度も国教が民主的に（さらには分散的に）決定される限り是認するのではないだろうか。（もっとも合衆国憲法第一修正は国教制度を禁止しているが、それを骨抜きにする解釈は可能だろう。）

意地の悪い見方だが、サンデルは多数決的決定が自らの政治的見解と一致する限り多数決的コミュニタリアニズムにあえて反対しない一方、両者が対立するときは〈多数の意見が正しいとは限らない〉として、目的論的な徳の倫理を持ち出すのではないだろうか。私がそう邪推するのも、サンデルがブッシュ政権時代の「ハーバード白熱教室」では多数派の見解が正しいとは限らないということを繰り返し指摘していたのに、オバマ政権成立後の『正義』になるとそのような指摘は影を潜め、その代わりに最後の部分で〈共通善に基づく政治〉という発想が強力に打ち出されている（小林 [2012] 31-33 ページ）からである。

IV サンデルのコミュニタリアン共和主義一般について

本節では以上の『民主政の不满』と『公共哲学』の検討に基づいて、サンデルのコミュニタリアニズムをいくつかの一般的なトピックに即して批評しよう。その際、以上の論述といくらか内容が重複することは了承されたい。

1 コミュニティへの帰属の価値

コミュニタリアニズムに対する自然な批判の一つは、〈コミュニティの中には暴力団やカルト宗教集団のように、社会的に有害で、そのメンバー自身にとっても所属しない方が幸せと思われる集団もある〉というものである。

コミュニタリアンはこの批判に答えて、〈あらゆるコミュニティに意義があるわけではない。よいコミュニティもあれば悪いコミュニティもある。コミュニタリアンが重視しているのは前者の方だけである〉と言うだろう。ではコミュニティの善悪を分かち基準はどこにあるのだろうか？ 当該のコミュニティが共有している価値が正しければそのコミュニティはよいもので、間違っていれば悪いものだ、ということになるのだろうか。だがそのよし悪しは公的に判断されるべきものだろうか？ そうだとしたら、どのレベルのコミュニティがその判断をするのだろうか？

コミュニタリアニズムの立場からもリベラリズムの立場からも、〈政府は集団内外の人々の権利や自由を侵害するようなコミュニティを認めるべきではないが、それを超えてそれぞれのコミュニティの価値を公的に評価すべきではなく、コミュニティ内部の自治を尊重すべきだ〉と主張されるだろう。しかしその際に、自分が属するコミュニティが共有している価値に無関心だったり反対したりする人々がいれば彼らの判断を尊重して、コミュニティの意思決定に服さない自由も尊重すべきだ、と個人主義者は考えるのだが、コミュニタリアンはそう考えない。その理由としては二種類のものと考えられる。

第一は、〈個人の善は、その人のアイデンティティを構成するコミュニティによって規定されているのだから、そのメンバーをコミュニティの決定に服させることは、一見本人の意に反しているような場合でも、その人の真の善と目的に貢

献する〉というものである。これはパターナリズムの議論と言える。第二の理由づけは、〈悪いコミュニティの場合は例外だが、コミュニティへの帰属と積極的参加はそれ自体として人間の徳性の向上に不可欠の要素だから、それを拒絶するという自由は認められない〉というものである。これはモラリズムの議論と言える。

私はどちらの議論にも納得しない。パターナリズムに対しては、個人の生き方を決める最終的な権限は集団ではなく本人にあると言いたい。またモラリズムに対しては、コミュニティに積極的に参加しなくても立派な人はたくさんいるし、そもそも徳性の向上は義務ではないと言いたい。

サンデルはリベラリズムに反対してコミュニタリアニズムを支持する論拠の一つとして、〈リベラリズムでは自分の属するコミュニティへの忠誠心や誇りや連帯感を説明できない〉ということをししばしば挙げる（たとえばサンデル [2010] 第9章）。それに対してリベラル派の中には〈いや、リベラリズムによってもそのような集団的アイデンティティを正当化あるいは説明できる〉と反対する論者もいるかもしれない。たとえばキムリカのように多文化主義を主張しマイノリティ集団の積極的保護を唱えるようなリベラル派や、デイヴィド・ミラーのようなリベラル・ナショナリストがそうである。だがそれは人々の日常的な感情を尊重するあまり、自由の大義を捨ててコミュニタリアニズムに譲歩しすぎている。リベラリズムの正統は個人責任の発想を貫いて、〈多くの人々が自らの属するコミュニティに対して無条件の連帯感を持つということは事実だし、そのことは別に批判されるべきではないが、その感じ方は公的に押しつけられるべきものではない〉と言うべきである。集団的アイデンティティを公的に正当化しないということはリベラリズムの欠点ではなく、むしろ長所である。一般論として、政治哲学は人々が現実持っている政治的信念のすべてを正当化する必要はない。人が自分の団体への忠誠心や誇りを持つのは自由だが、だからといって、誰もがそれを持つべきだとか、たとえば〈人がその祖先がしたことについて賞賛されたり非難したりするのは正当だ〉ということにはならない。

2 コミュニティとアソシエーション

共同体主義の特色は、個人が何であるか（アイデンティティ）を、本人の判断ではなく、特定の共同体への所属によって決定されていると考えるところにある。その発想を標語化すれば〈コミュニティなくしてアイデンティティなし〉ということになるだろう。ただしその「コミュニティ」が具体的に何を指しているのか、それがコミュニタリアンの著作においては不明確で読者にいらだたしさを感じさせることが多いのだが、その点サンデルは割合明確である。彼がいう「コミュニティ」はたいてい地域・地方を指す。それは一国全体や民族を指すことも少なくないが、いずれにせよ選択によるボランティアな集団（アソシエーション）を指すことはめったにない。それは逃れられない負荷である（渡辺 [2007] 106-7 ページ。菊池 [2004] 37-8 ページと比較せよ）。コミュニティは日本語の表現を用いれば「運命共同体」である。

ではなぜサンデルたちコミュニタリアンは自発的なアソシエーションよりも負荷されたコミュニティを重視・尊重するのだろうか？ 二つの理由が考えられる。

第一の理由はプラグマティックで共和主義的なものである。コミュニタリアンは、脱退可能なアソシエーションでは、成員は嫌になったら抜ければよいと思っているから、成員はその運営に参加しようとする動機が乏しく無責任なままにとどまり、公的問題について真剣な議論をしにくいと考えるのだろう。経済学では、公共財の提供について異なった地方公共団体の間で競争が行われる場合に住民が移住という「足による投票」によって選択するという「ティボー・モデル Tiebout model」が、地方分権的連邦制のメリットとして論じられることが多いのだが（ソミン [2009]）、コミュニタリアンの観点からは、「足による投票」は民主的政治参加を弱体化する有害なものだと評価されるだろう。

だがこの理由づけは民主的意思決定の価値を過大評価している。人々の社会生活上の多くの問題については、違った見解を持つ人々が議論することや「議論の活性化」は考えを深めるために有益かもしれない。しかしあらゆる問題について公共的決定を行うことが望ましいとはいえない。むしろ私生活上の決定は諸個人レベルの分権的決定に委ねる方がよい。もっとも共和主義者は〈有意義な議論をするためには、その争点を公共的決定に委ねることが必要だ〉と言うかもしれない。

い。彼らはその論拠として、〈ある問題が公的決定の対象にならなかつたら、それに無関心なままで公的議論に参加しない人が多いだろう。また人々に自らのコミュニティからの脱退を認めてしまっても、彼らの参加を確保できない。公的議論の活性化を確保するためには、人々がそれに参加せざるをえないという必要性がなければならない〉と言うかもしれない。あるいはもっと根本的に、〈人間社会にはそもそも純粹に私的な問題など存在しない。たとえば子どもを私立学校に入れる親は、公立学校に入れる親に影響を与えている。輸入品を買う消費者は、自分の国の生産者に不利益を与えている。だから始めから公私の区別など不可能だ〉と言うかもしれない。だが集团的自治や公的議論はそんなに（関心のない者にも参加させるくらい）よいものだろうか？ 実際に公的決定は共和主義者が考えるほど理性的な議論を伴うとも思われない。政治参加は自己目的ではなくて、住民の生活を向上させるような公的制度の実現のための手段なのだから、その目的のためには「足による投票」がすぐれていることが経験的に証明できる、と反論できるし、それを別にしても、居住・移転の自由は基本的人権の一つである。これらの考慮をしのぐほど大きな内在的な価値が公的議論にあると考えるのは、政治参加フェティシズムというものである。

コミュニタリアンが自発的なアソシエーションよりもコミュニティを尊重する第一の理由はプラグマティックなものだったが、第二の理由はもっと人間論的なものである。それは〈人のアイデンティティを構成するのは、自分の恣意で簡単に変えられるアソシエーションへの所属ではなくて、変えられないコミュニティへの帰属だ〉というものである。この理由づけはコミュニタリアニズムの中核をなすものだから、次に項を改めて批判しよう。

3 「集团的アイデンティティ」批判とその問題点

(本項の中で森村 [1989] の内容の一部を利用した。)

コミュニタリアンは、人間というものは本質的に集団の一員として生きるものであって、〈よき生〉は集団から独立したものではありえないと主張する。この点を誰よりも明確に説いたのは『美德なき時代』のマッキンタイアである。彼の次の華麗な文章（の後半部分）はサンデルも『正義』の中で肯定的に引用している。

私はただの個人としては、善そのものを求め、諸徳を実行することが決してできない。…… [その理由は] 生活する社会環境が個人によって様々であるということだけではなく、私たちは皆、特定の社会的同一性の担い手として自己の環境に接近するということでもある。私は誰かの息子か娘であり、別の誰かの従兄弟か叔父である。私はこのあるいはあの都市の住民であり、特定のギルド、職業団体の一員である。私はこの一族、あの部族、この民族に属している。したがって、私にとって善いことは、これらの役割を生きている者にとっての善であるはずだ。そういう者として私は、私の家族、私の都市、私の部族、私の民族の過去から、負債と遺産、正当な期待と責務を入り色相続しているのである。これらは私の人生の所与となり、私の道徳の出発点となっている。私の人生に独特の道徳的特性を与えるものは、部分的にはこういったものである。
(マッキンタイア [1993] 269-270 ページ。強調は原文のまま)

この文章については次の点に注目しよう。マッキンタイアによると、徳がその持ち主にもたらす善は内在的なものであり、競争や分配の対象になるような外的な財ではない。しかしこのために彼は資源の有限性とか人間の限られた利他性といった、ヒュームのいう「正義の状況」について黙している。コミュニタリアンにとっては、利害の対立というもの自体が異常事態である。彼らがこのように人間間の利害対立とそこから生ずる行為のルールの一貫性を無視していることに気づくと、彼らの主張の説得力と妥当範囲は大幅に減少する。

マッキンタイアの文章の中でさらに疑わしいのは、コミュニティに埋め込まれた人格観念である。サンデルが「負荷なき自我」批判において強調したように、あらゆる経験的屬性から離れた自己なるものが存在しないというのはその通りである。だがリベラリズムが抽象的な「負荷なき自我」を想定しているわけではない。ノージックは〈諸個人の能力とその産物を共有財産と見なすことは人格の別個性を無視している〉という理由でロールズの分配的正義論に反対していた。ノージックの考える道徳的人格は偶有的な特徴を持っている。いや、人がある性質や特徴を「持っている」という表現自体、個人とその属性とを切り離す恐れがあるから、あまり適切ではない。偶有的な特徴を人格にとって外在的なものと見な

すことは個人間の異質性を閑却させてしまうから、リベラリズムの個人主義的な素志に反する。

リベラリズムとコミュニタリアニズムの自我観の相違は、前者が重視するのは記憶・信念・価値観・性向といった個人の心理的属性であるのに対して、後者が重視するのはコミュニティの一員としての社会的地位であるというところにある。リベラリズムも人がある家族や民族や国家の一員であるという制度的事実を否定するわけではない。しかし集団への所属が本人の生にとって有する意義——その価値はプラスのでもマイナスでもありうる——は、所与のものではなくて本人による評価の問題であるとする。ある人にとってたとえば家族の一員としての地位がその生の重要な部分であるかどうかは、本人の評価にかかっている。「誰かの従兄弟か叔父である」ということが誰にとっても道徳的に重要だとは限らないのである。

リベラリズムのこの個人主義的自我観の説得力を強めるのは、人は決してただ一つの集団と伝統の中に生きているのではなく、複数の集団と伝統の中に生きており、しかもそれらの集団への加入と脱退も、ただ一度きりのものではなく、繰り返し起こっているということである。そしてコミュニティにも、小は生活を共にする家族から、大は国境や言語を超えた学界や教会までである。人は同時に、ある国民であり、ある県民であり、ある市民であり、ある家の跡取りであり、ある神社の氏子であり、ある寺の檀家であり、ある会社の主任であり、ある労働組合の執行委員であり、ある団地の自治会委員であり、ある学校の同窓会会長であり、あるゴルフクラブの会員であるかもしれないが、彼がこれらのうちのいずれの団体への所属を重視するかは、本人の選択によるのであって、それを離れて客観的に、あるいは社会的に決まっているのではない。コミュニタリアンの考える自己は自分が産み込まれた一つか少数のコミュニティへの帰属によって決定されているが、リベラリズムの自己は多くのコミュニティとアソシエーションの間でバランスを取っている。人は複数の社会的アイデンティティの間で選択を行うのである。人がたまたまある集団の一員であるという事実だけで、その所属が本人の「善」や目的や道徳的な責任や権利を決定するわけではないというのがリベラリズムの道徳である。

またコミュニティの伝統というものも、決して一枚岩でもなければ内容が自明のものでもない。たとえば東アジアの社会は伝統的に調和を重んじてきたと考えられやすいが、その中にも個性や自由や多様性を重視する要素を見出すことはできるだろう。「伝統」は単に発見されるものではなく、解釈の対象である。解釈者は複数の解釈の中で選択する。それどころか、引き続く解釈の営みそれ自身が「伝統」だという考え方も可能である。ところが多くの伝統主義者・保守主義者が「伝統」と呼ぶものの実体は、過去の文化の多種多様な諸要素の中から彼らが高く評価するものを恣意的に選び出した結果でしかない。(それどころか捏造された「過去」もあるだろうが、それは措いても。)

リベラル派はこのようにして個人が同時に属している諸コミュニティの多様性と解釈の余地を指摘してコミュニタリアニズムに反対することが多い(たとえば Feinberg [1988] ch.29A; 井上 [1999]; セン [2003] [2011] など)。その指摘自体は極めて有意義で私も大部分賛成だが、まだそれだけでは不十分である。私が不十分だと考える理由は二つある。

第一に、個人にとって大きな価値のある自分の属性の多くは、そもそも集団への帰属とは無関係である。たとえばある宗教の信者は、その信徒団体の一員であることを大切に思っているかもしれないが、そうではなく、自分一人へのご利益や自分だけの信仰や神との直接の一体化を重視しているかもしれない。後者の場合なら、本人にとって価値があるのはその宗教の信者としての社会的アイデンティティではなく、個人的な信仰である。コミュニタリアンが無視しがちなことだが、個人の人格の中には集団への帰属によって特徴づけられたり決定されたりしない、いわば純粋に個人的な部分があることも否定できない。たとえば人が自然観察を生きがいにしたり、甘いものに目がなかったり、何かのゲームに熱中したり、恋に落ちたりするとき、それはいかなる集団のメンバーとしてそうしているわけでもないというのが普通である。人は世界中どこでも、どんな民族や人種に属していても、それらの活動や嗜好や感情の虜になりうる。サンデルがいう「負荷ある自我」はコミュニティへの帰属だけによって特徴づけられるようだが、負荷の内容は個々人によって異なる。

それに「伝統」が確定したものでなくて解釈の対象だとしても、誰もがその解

釈に関心を持てるわけでもない。自らの属するコミュニティの「伝統」にそもそも関心を持ってない人も多い。たとえば東アジア文化の伝統である儒教が、封建的あるいは保守的とは限らない多様な解釈——その中には近代的解釈やポストモダンな解釈やフェミニスト的解釈があるかもしれない——の余地を容れるとしても、「今日の社会で正しく理解された儒教の意味は何か？」などという問題設定自体が不適當だと考える日本人や韓国人や中国人は多いはずである。彼らにとって儒教の伝統は結局疎遠なものにとどまる。そのような人に対して伝統の解釈への参加を強制すべきではない。

要するに、諸個人にとっては社会的アイデンティティだけでなく個人的な信念や価値観や目的も重要だから、一個人が属する共同体の複数性と解釈可能性を指摘するだけではコミュニタリアニズム批判には足りない。単なるその指摘ならば、すでに紹介したようにサンデルも『民主政の不満』末尾で行っていた。(なおこの個人的な信念や価値観を「個人的アイデンティティ」と呼ぶことも可能だが、「アイデンティティ」という言葉は、一生を通じて変わらないような価値観を示唆する傾向があり、そして私はそのような一貫性・恒常性の含蓄を持ち込むつもりがないから、その言葉は避けたい。)

もっとも以上の議論に対して次のような反論も考えられる。一つの反論は、社会的アイデンティティという観念を拡張しようとするものである。それはたとえば、〈上記の例に挙げられた自然観察者や甘いもの好きやゲーム愛好家や恋人は、かりに自分自身は意識していなくても、特定の文化的伝統に属している。自然観察ならば、それは科学的探究心とか自然愛好とか農林業からの関心といった特定の文化的・社会的伝統に結びついている。甘いものへの嗜好は社会的に決定されているから、たとえば一人当たりのチョコレートの消費量は国によって大差がある。個々のゲームも同じで、たとえば将棋というゲームはほぼ日本でしか指されない。恋愛も人類に普遍的でない。それは12世紀の西欧で発明されたものである〉といったものである。私はこのように解釈された「伝統」の存在や重要性を否定するつもりはない。しかしそのような「伝統」はごく観念的なものであって、コミュニタリアンが念頭においているような特定のコミュニティや社会制度の中だけに存在するわけではない。このことはもっと社会制度と関係が密な文化的伝

統についてもかなりの程度まで言える。たとえば言語がそうである。人は意志疎通や文芸の創造や享受のためには特定の言語——大部分の人にとっては母語——の伝統を体得しなければならない。しかし母語をどのくらい使いこなせるかは民族への所属によって一義的に決まるわけではない。日本に生まれ育った日本人の中でも、豊かな表現を用いて明晰で説得力ある日本語を話したり書いたりする人がいる一方で、成人しても文章を書けず、少数の決まり文句しか言えない人がいる。その相違はコミュニティへの所属によって決まるのではなく、天分と努力と生活習慣によって決まるものである。

コミュニタリアンからのもう一つの反論は、個人的アイデンティティの存在は認めても、その価値は否定しようとするものである。それはたとえば、〈個人の生活の中にはコミュニティの一員としてではない活動もあるだろうが、それは特に価値あるものではない。パソコンでゲームに熱中する人や、映画を映画館でなしに一人でCDで見る人や、結婚できるのに独身を通す人や、晴耕雨読し閑雲野鶴の生活を送る隠者は、プライバシーの中に閉じこもって自分の利己的な欲望だけに従う不健全な生活をしている。本当の生きる喜びは、職場の仲間と一緒に汗を流して働いたり、コミュニティ運動に参加して地域の再生をはかったり、子供を育てたりするところにある。生きるに値する生は、私的な消費ではなく集団による生産的活動にある〉といったものである。これは生きがいや幸福についての一つの尊重すべき見解ではあるが、コミュニタリアニズムはそれだけが認めることのできる見解だと主張する。それに対してリベラリズムは、人々は自分の生き方をそれぞれに決める権限があると主張する。リベラリズムはしばしばコミュニタリアンな生き方に反対するかのよう考えられるが、それは間違いである。少なくとも正統的なリベラリズムは、私生活主義者の生き方も、仕事一筋の会社人間の生き方も、審美的ディレッタントの生き方も、コミュニティ活動にいそしむボランティアの生き方も、共通善を実現しようとする政治家の生き方も、すべて容認すべきである。コミュニタリアンの社会では特定のコミュニティに根差した生き方だけが奨励されるのに対して、リベラルな社会ではあらゆる生き方が、他の人々の自由を侵害しない限り容認される。その結果として、すべての生き方が同じように成功するわけではなくて、ある生き方は生きやすく、別の生き方は困

難だろうが、本来リベラリズムは結果の平等を求める思想ではない。

ところが現実にはリベラル派の中には特定の生き方の理想を熱く語る論者がいるが、本稿の最後に述べるように、私は彼らに賛同しない。

コミュニティの多様性とその間の選択を指摘するリベラリズム擁護論の第二の問題点に移ろう。コミュニタリアニズムの自己観に上記のように反論するにあたって、リベラル派は人が自分の価値観や信仰や集団的アイデンティティを**選ぶ**かのように語り、その「選択」の自由を提唱する傾向がある（たとえばアイデンティティは発見の問題であるだけでなく選択の問題だとする、セン [2003] 23-28 ページ）。しかしサンデルが指摘するように、人が持っている価値観の多くは、意図的あるいは理性的な選択の結果ではない（『公共哲学』377-8 ページ）。それはいつの間にか持っているものである。たとえば私は宗教的には無宗教であり政治思想ではリバタリアンだが、これらの信念をどんな時にも選択した覚えはない。私は幼年期に家の前の墓地を遊び場にしてきて、今に至るまで宗教的情操や「聖なるもの」への畏敬の念を欠いたままである。私はリバタリアニズムとか自由主義とかいった言葉を聞くずっと前から、連帯感の（自発的でない）押しつけが嫌いで、〈自分の体は自分のものだから、人に害を加えたり迷惑をかけたりしない限り何でも好きなことをして構わない〉と思っていた。私がリバタリアニズムを主張するようになったのも、自分の信念がもともとリバタリアニズムの一種だったことを知ったからであって、リバタリアニズムを含む複数の政治思想を比較検討した結果それを選んだわけではない。世の中には複数の価値観や信念の間から自覚的に特定のものを選んで「私は今から存在論的個人主義者になるぞ！」といった自律的決断を行う人もいるだろうが、そんな決断はむしろ例外だろう。私だけでなく、信心深い人々や全体主義者も含む大部分の人にとっても、価値観や信念はおのずから身に付いたものだろう。

各人の価値観や信念や「アイデンティティ」が尊重されるだとしたら、その理由は、それらがすべて内在的に価値があるものだからではなく——というのは、信念や価値観の中には不合理だったり端的に間違いだったりするものもあるから——、かといって本人が選択したものだからでもなくて——というのは、それらの多くはもともと選択されたものではないから——、それが本人にとって捨てが

たい大切なものだからである。さっきあげた例で言えば、人は選択によってゲームに熱中したり甘党になったり恋に落ちたりするわけではないが、それでも本人にとってゲームや甘いものや恋が重要であることに変わりはない。

確かに個人の選択も尊重されるべきである。しかし選択の対象は信念や信仰ではなくて、個々の行為である。人はめったに信念や価値観を選んだりもしないが、その信念に基づいて、自分にとって可能な複数の行為の選択肢の中から選んでいる。食べ物の好みは大部分選択の結果ではないが、食事で何を食べるかは確かに選択の結果である。リベラル派は人間行動の中で意識的・理性的選択が果たす役割を誇張する傾向がある。しかし人間行動の多くは意識的でも理性的でもないが、それでも本人の望んだものである。尊重されるべきなのは、個人の本当のアイデンティティなどという曖昧模糊としたものというよりも、自律的・理性的な選択だけに限らない自由な選択一般である。行為の選択を守ることによって、それ自体は選択されたものでない各人の信念や思想や良心が尊重されるのである。

なおここで述べてきたことは、決して人の基本的な価値観や信念が変わらないということではない。それは実際変化するし、それも根本的なレベルで変わることもある。しかしその変化も多くの場合は自分で選んだというものではない。それはむしろ「物の見方」や感情の否応なしの変化である。ある議論に納得するとか、ある出来事に感動するとか、特定の物や人が好き（あるいは嫌い）になるといった変化は、主観的には「抵抗できない」というか、むしろ抵抗する気にならない経験である。

私がここで主張してきたのは、〈変化するにせよしないにせよ、人の価値観や信念は個別的な行為の選択の原因ではあっても、たいていそれ自体としては選択の対象でも結果でもない〉ということである。リベラリズムはその事実と衝突しないような形で「選択の自由」という概念を理解しなければならない。そうしなければサンデルがしたようにこの概念は軽視されてしまうだろう。

4 リベラル・コミュニタリアン論争は食い違っていたのか？

私が前項でこれほどコミュニタリアニズムの人間観にこだわってきたのも、コミュニタリアニズムの本質的特徴はその具体的な政策的提言よりも人間観にある

と主張する有力な論者がいるからである。

サンデルの哲学的な同盟者であるチャールズ・テイラーはその論文「食い違い：リベラル・コミュニタリアン論争」(Taylor [1995] ch.10. この論文に関する日本語文献として菊池 [2004] 110-111 ページと渡辺 [2007] 114-117 ページが参考になった。ただし渡辺はそこでテイラーが「存在論」の名の元に存在論と方法論とを混同していると主張するが、本稿では方法論の問題には触れない)において、サンデルが火付け役になったリベラル・コミュニタリアニズム論争の中で両陣営は「存在論」と特定の価値や政策の「アドヴォカシー」という別々の問題を論じていたのでこの論争はすれ違いに終わっていると主張した。テイラーは言う。——サンデルの『リベラリズムと正義の限界』におけるリベラリズム批判は、存在論におけるアトミズム(社会の善を個人の善の集合体として見る立場)を全体論 holism (自我を位置づけられたものとして見る立場)の立場から批判したのだが、そのサンデルに対する A・ガットマンや B・バリーのようなリベラルの反論は、アドヴォカシーにおける集団主義 collectivism (コミュニティの生活を優越させる立場)に対する個人主義 individualism (個人の権利と自由を優越させる立場)からのものだった。しかし集団主義と全体論、そしてアトミズムと個人主義はそれぞれ必然的に結びつくものではない。たとえばノージックのようなアトミストの個人主義者やマルクスのような全体論者の集団論者がいるだけでなく、フンボルトのように全体論をとる個人主義者も、B.F. スキナーのようにアトミストの集団主義者もいる。だから『リベラリズム』(それ以降でなく)におけるサンデルにアドヴォカシー上の特定の見解を帰するリベラルの理解は間違いである。自分自身は存在論では全体論者だが、アドヴォカシーでは個人主義を取る——。

A・エツィオーニに代表されるように、近年のコミュニタリアンたちは具体的な公共政策への関心を一層強め、他方で哲学的な存在論や方法論をあまり論じないようになってきたから、リベラル・コミュニタリアン論争に関するテイラーのこの解釈は的外れのように見えてきた。だが本論文が最初に発表された 1989 年においてさえ、その解釈は正当とは思われない。確かに『リベラリズムと正義の限界』のサンデルがまだアドヴォカシーをはっきり行っていなかったということ

は事実だが、彼は『民主政の不满』以後の本では『リベラリズム』の存在論に基づいて共和主義を唱えている。テイラー自身、最初1979年に発表した「アトミズム」(テイラー [1994])という論文では全体論の人間観によってノージックの最小国家論リバタリアニズムを批判し、権利よりも社会への義務を重視する政治理論を支持している——それでもテイラーは自分を個人主義者だと信じているのだろう。そして古典的な人権思想が、諸個人の別個性と異質性を重視する、テイラーのいう「アトミズム」の一種を取っていることも否定しがたい。また全体論を取りながら個人の自由を尊重する場合、その「自由」は消極的自由ではなく、政治参加という積極的自由になりがちである。アトミズムと個人主義、そして全体論と集団主義との間には、論理必然的とまでは行かないにせよ、テイラーが主張するよりももっと密接な結びつきがある。

もっともリベラリズムといえども人間の社会性を全く否定することはないから、「アトミズム」という表現自体がカリカチュアである。なおこの点ではコミュニタリアンも、人格のすべてがコミュニティへの帰属によって決定されつくしているとまでは主張しないだろうから、存在論におけるコミュニタリアンとリベラルの相違は、諸個人の目的がどの程度までコミュニティへの所属によって社会内部で共有されているかに関する程度の問題だということになるのだろう。しかし程度の問題も重大である。コミュニタリアンは集団的アイデンティティを過大評価して、そのために集団主義的な政策を主張してしまう。

テイラーの「食い違い」論文の主張とは異なり、リベラリズムは人間存在論においてもアドヴォカシーにおいてもコミュニタリアニズムと正面から対立し、そしていずれの論点でもリベラリズムの方が正当なのである。

5 ロールズ

現代リベラリズムの頭目ロールズを批判するにあたって、サンデルほどの執拗さと体系性——ある種パラノイア的な——を示した論者はいないであろう。

(渡辺 [2007] 118 ページ注 (10))

私がサンデルのリベラリズム批判を読んでいつも気になるのは、それが理論的

なレベルではもっぱらロールズ批判に限定されていることである。彼の最初の著書である『リベラリズムと正義の限界』は、渡辺幹雄が言うように、その題名にもかかわらず「ロールズ研究書——もっと正確には『正義の理論』の否定書——である」(渡辺 [2007] 96 ページ)。そしてロールズが 1993 年に前期の包括的人間論から離れた『政治的リベラリズム』(未邦訳)を刊行すると、サンデルは長大な書評を発表して『リベラリズムと正義の限界』の第二版に収録し、それを『公共哲学』にも第 28 章として再録した。これは『公共哲学』の中で最長の論文である。しかしロールズだけがリベラルではない。サンデルのいうリベラルにはロックやミルやノージックのような古典的自由主義者やリバタリアンもはいるし、平等主義的なリベラルの中にもロールズを基本的な点で批判する論者はいくらでもいるのだから、サンデルがロールズの著書だけを取り上げてリベラリズム一般を批判したような気になっているのは片腹痛い限りである。

しかし私はそのことを指摘した上で、渡辺幹雄(渡辺 [2007] 特に第 2 章)などのロールズ研究者が『リベラリズムと正義の限界』のロールズ批判を的外れだとして低く評価することには必ずしも従えない。渡辺はサンデルによる批判は『正義論』の中の「[原初状態]だけにひたすら拘泥し、ロールズ正義論の全体的なバランスを見失った曲解と言えるだろう」(渡辺前掲書 99 ページ)と言う。この評価にはもっともな根拠があるが、『正義論』について書く人の誰もが、その大著の全体についてバランスのとれた見方を提示しなければならないわけでもないだろう。サンデルがこだわる原初状態は前期ロールズ正義論の中でロールズ独自の二つの正義原理を導き出すために利用される重要な中核的概念であり、それ以降の契約論的(contractual; contractarian)正義論の興隆を生んだ原因でもあるのだから、原初状態だけに焦点を合わせた検討にも十分な意味がある。サンデルがそこに〈負荷なき自我〉というカント的人格観を読み込んで批判したことに反論して、その解釈と衝突するような文章を、限定つきの主張だらけの複雑で長大な『正義論』の中に指摘することは難しくないだろう。しかしサンデルによる批判を、〈ロールズ自身は気づいていないかもしれないが、原初状態の発想を理論的に突き詰めればこんな結論になる〉という趣旨だと理解すれば、そこには肯綮にあたる点がある。たとえば「格差原理」を正当化しようとするロールズの分

配的正義論は、諸個人のあらゆる経験的属性を、道徳的観点から見れば恣意的なものだから人格の観念から捨棄すべきだと想定しているように見えるからである。ロールズがその想定とはまた違った人間観を『正義論』の別の部分——特に第3部——で前提し、あるいは提示しているとしても、その不調和はロールズが解決すべき問題であって、サンデルの責任ではない。そしてサンデルがロールズ批判を通じてコミュニタリアンな人間観を提示したことは、その人間観に反対する立場からも意義を認めることができる。

『政治的リベラリズム』に対するサンデルの批判も、そのロールズ理解がどのくらい正確かは別にしても（渡辺 [2007] 第3章2には、サンデルへの詳細な論がある）、やはり重要な問題を提起している。

第一に、〈ロールズは「理にかなった多元主義」が善についてのとらえ方について存在するという理由で、善とは独立した正義を考えなければならないと言う。しかしたとえば分配的正義に関するロールズのような平等主義者とノージックのようなりバタリアンの対立を見ればわかるように、正義についても「理にかなった多元主義」は存在するのではないか？ だがもしそのような多様性は表面上のものにすぎず、理にかなった人がよく考えれば誰でもロールズの正義の原理に賛成するはずだというならば、善の領域においても多元主義をとる理由はないではないか？〉というサンデルの批判は重要である。見解の一致の有無によって善の領域と正の領域とを区別することはできない。いずれの領域にも「理にかなった多元主義」があてはまるからである。

ロールズは正義のとらえ方 (conceptions) について「オーバーラップするコンセンサス」があるかのように語るが、それは非現実的な想定である。もっとも私がこう言うとは、〈ロールズの「オーバーラップするコンセンサス」とは現実に存在するものとして考えられているのではない。それはロールズの唱えるユートピアの中で生ずるものである〉と反論されるかもしれない（渡辺前掲書 161 ページ注 (42)）。このことをもっと素朴に〈オーバーラップするコンセンサスとは、現にある合意ではなく、あるべき合意だ〉と言う人もいる——そのように文章で書いている人は知らないが。だがその反論が正しいとすると、ロールズはオーバーラップするコンセンサスを自分の正義観の正当化のために用いることはできな

い。ルールズと正義観を共有しない人々が理にかなっていないなどということも彼は立証していないからである。

以上の点ではサンデルの指摘が正しいが、だからといって、サンデルが主張するように善と正義の内容をともに公共的に定めるべきだという結論は出てこない。正義は公的に実現されるべきだが、善の特定のとらえ方を強制すべきではない。両者を区別する境界は、消極的自由あるいは自己所有権の観念である。各人は自分自身の善のとらえ方を個人的自由の範囲内で追求する権利がある。(それを認めることは、確かに正義概念について中立的ではない。)

サンデルの『政治的リベラリズム』批判論文が提起する第二の論点に移ろう。サンデルは〈ルールズは宗教や個人道徳の問題を政治的討論の領域に持ち込んではいないと主張するが、公共領域から「善き生」に関する議論を追放すると、そこにはまさにリベラル派が反対するような不寛容で道徳主義的な主張がはびこってしまう〉とか〈全体主義は、コミュニティが息づいている社会からではなく、逆に人々が社会への帰属意識を持たず伝統が廃れる社会から生まれた〉とか言って、リベラリズムがリベラルにとっても望ましくない帰結をもたらすと脅かす(たとえば『公共哲学』232-3, 362-5 ページ)。全体主義は伝統尊重の社会からではなく個人主義的な社会から生ずるという主張は、サンデル以外のコミュニタリアンからもよく聞くところである。

しかし彼らの自信に満ちた断言に、どれだけの歴史的・経験的な裏付けがあるだろうか？ それは少なくとも私の知る限り、日本など東アジアにはうまくあてはまらないようだし、ナチズムやファシズムは昔からの伝統的価値観(の少なくとも一部)を悪用して自らの味方につけた。また不寛容で道徳主義的な主張をする人々は、どんな時代のどんな社会にも一定程度いるだろう。リベラリズムによると公共領域には「善き生」に関する特定の见解がはいってはならないのだから、リベラル派はそこに自分の见解を持ち込まないだけでなく、それ以外の保守的な见解をそこから排除することにも努めるべきだし、おそらくそうするだろう。リベラル派はコミュニタリアンに乗せられて公的議論の中で自分の幸福観を主張すべきではない。

さらにサンデルが、リベラル派は「善き生」について特定の「リベラル」な見

解を持っているかのように語ること自体がミスリーディングである。リベラリズムは正義についての見解であって「善き生」についての見解ではない。リベラルが後者について持つ見解がいくら保守的であろうが道徳主義的であろうが、一向に矛盾はない。聖書を文字通り受け取って生物の進化を信じないリベラルや、先祖崇拜の祭祀に熱心なリベラルや、共産主義のコミュニンで暮らすリベラルがいても差し支えないのである——その信仰を公的に押しつけようと試みない限り。公私混同は自由の大敵である。

6 宗教と道徳

最後にサンデルの宗教観について簡単に触れたい。彼はいつも「道徳」と「宗教」とをほぼ同義で使う傾向があるが、これは嘆かわしい用語法である。道徳の中には全然宗教的でない世俗的道徳もある。宗教の中には、もっぱら冠婚葬祭の儀式や祈禱や占いだけにかかわり包括的価値観を伴わないものも多い。キリスト教は建前上包括的価値観を持った道徳的宗教と言えらるうが、その信者の中にも、日曜日には習慣として教会に行くがそれ以外には自分の生活は特に宗教と関係がないという人が多かったらう。サンデルはあたかも何かの宗教の信者であることが本人の生き方と価値観を全体的に規定しているかのような口吻で語るが、それは事実と反する。むしろ現代の日本人を見てみると、多くの人にとって信心よりも趣味の方が重要な位置を占めている。おたく文化は趣味に生きる人の価値観と倫理を体現している。

要するに宗教の内容によっては宗教と道徳とが重なることもあるが、そうでないことも多いのである。さまざまな権利章典において思想・良心の自由の中で信教の自由が特記されることが多いのは、これまで道徳が宗教と結びついていることが多く、また教会のような宗教団体がしばしば権力を行使していたという歴史的な事情によるものである。

そして宗教というものは、例外はあるだろうが、超自然的あるいは神秘的な、理性を超えた（理性以下の？）信仰と不可分に結びついているのだから、公共的議論においてはそのままの形では論拠となりえない。宗教の正しさを判断することは公共的議論の対象ではない。宗教的信念に基づく主張もその信仰から独立に、

信徒以外の人々にも受容可能な形で提出されなければならない。たとえば自らの信仰に基づいて特定の公的義務の免除を求める人は、その宗教の正しさに訴えかけるのではなくて、自分にとってその信仰が不可欠のものだという事実（それが事実だとして）を論拠とすべきである。

次に「道徳」について言うと、サンデルはコミュニタリアンとして当然ながら、「正」に関する道徳と「善」に関する道徳を区別しない。そして彼は人間が生きることの目的は徳の実現にあり、政治の目的は公民的美徳の涵養にあると考えている。これに対して、リベラリズムはマッキーの言う「狭義の道徳」（＝正・不正に関する道徳）とそれ以外の道徳とを区別し、前者だけに関わる。「善」に関する特定の見解を提唱するタイプのリベラリズムもあるかもしれないが、それはリベラリズムの正統と見なすべきでない。

ミルの『自由論』第3章やロールズの『正義論』第3部やドゥオーキンの『平等とは何か』第6章と近著『ハリネズミのための正義』第3部など、リベラリズムの代表のように言われる論者たちが、その社会哲学の一環として精神主義的な幸福観をいい気になって提唱し、それ以外の幸福観を暗黙のうちに排除しているのは嘆かわしいことである。彼らの幸福観は私の琴線に全然触れない。私がおもって共感を覚えるのは、すでに紹介したアリストテレスの観照的生の称揚や、それと大分違うが、〈何の苦労もなく面白おかしく一生を過ごせたらそれに越したことはない〉という気楽な幸福観である。私がこう言うと、そんな幸福観の方が自分の琴線に触れないという人も多いだろう。だがそれこそが私の言いたいことである。理性ある人だけに限っても、万人の賛同を得られるような幸福観・人生観など存在しない。（ただし重病や飢餓のような、誰もが不幸だと評価するような最大公約数的な不幸はあるだろうが。）幸福や人生の目的についての議論は有意義なことがあって、したい人はいくらでもすればいいが、その問題に関する特定の見解を正義に関する議論の中に持ち込む必要はない、否、持ち込むべきではない。対照的に「正・不正」は、それについていくら見解の相違があっても、人間が社会生活を営む以上は共通の内容が必要とされるのである。

「善」に関してリベラリズムがとるべき態度の典型は、ノージックが『アナキー・国家・ユートピア』最終章の中の「柁」という節で行った、諸個人の気

質・興味・知力・情熱・性向・人生の目的・価値観などにおける異質性の指摘である。中立的リベラリズムの正統はリバタリアニズムであって、現代アメリカの意味でのリベラリズムはコミュニタリアンな発想を無意識にもせよ取り入れた不純なものにとどまる。

[追記] 初校校正後、本文14ページで触れたサンデルの「近刊の書物」とその邦訳が出版された。Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. 2012, Allen Lane と、サンデル著・鬼澤忍訳『それをお金で買いますか：市場主義の限界』（2012年、早川書房）である。彼はその本の中で、①市場における選択の中には実質的には強制だったり不正だったりするものがある、②商業化は社会の腐敗と墮落をもたらすことがある、という二つの理由で市場主義を批判している。しかし自由市場は人々に自分の財産やサービスを売りに出す（商品化する）よう強制しているわけではないという点をサンデルは軽視している。それ以外の理由でも、私は著者の議論に納得できない点が多い。この本の批評は別の機会にしたい。

文献

- 伊勢田哲治 [2008] 『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会
- 井上達夫 [1999] 「リベラル・デモクラシーとアジアのオリエンタリズム」今井弘道・森際康友・井上達夫（編）『変容するアジアの法と哲学』有斐閣
- 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
- 菊池理夫 [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』講談社現代新書
- 小林正弥 [2010] 『サンデルの政治哲学〈正義〉とは何か』平凡社新書
- M. J. サンデル [2009] 『リベラリズムと正義の限界 原書第二版』（菊池理夫訳）勁草書房（最初の訳は1999年、三嶺書房）（原書はSandel, *Liberarism and the Limits of Justice*, second ed., 1998, Cambridge University Press）
- マイケル・サンデル [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（原書はMichael J. Sandel, *Democracy's*

- Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, 1996, Harvard University Press)
- マイケル・サンデル [2010] 『これからの「正義」の話をしよう』(鬼澤忍訳) 早川書房 (原書は Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 2009, Harvard University Press)
- マイケル・サンデル [2011] 『公共哲学 政治における道徳を考える』(鬼澤忍訳) ちくま学芸文庫 (原書は Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, 2005, Harvard University Press)
- 東海林さだお [2000] 『とんかつ奇々怪々』 文藝春秋
- 東海林さだお、椎名誠 [1999] 『ビールうぐうぐ対談』 文藝春秋
- アマルティア・セン [2003] 『アイデンティティに先行する理性』(細見和志訳) 関西学院大学出版会 (原書は Amartya Sen, *Reason Before Identity*, 1999, Oxford University Press)
- アマルティア・セン [2011] 『アイデンティティと暴力 運命は幻想である』(大門毅監訳) 勁草書房 (原書は Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, 2006, W. W. Norton)
- イリヤ・ソミン [2009] 「連邦制、政治的無知、足による投票」 森村進 (編著) 『リベタリアニズムの多面体』 勁草書房
- チャールズ・テイラー [1994] 「アトミズム」(田中智彦訳) 『現代思想』 22 卷 5 号 (原論文は “Atomism” in Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, 1985, Cambridge University Press.)
- ヒューム [2011] 「自殺論」『ヒューム 道徳・政治・文学論集 [完訳版]』(田中敏弘訳) 名古屋大学出版会
- アラスデア・マッキンタイア [1993] 『美徳なき時代』(篠崎栄訳) みすず書房 (原書は Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1981, University of Notre Dame Press.)
- 森村進 [1989] 「リベラリズムと共同体主義」 桂木隆夫 = 森村進 (編) 『法哲学的思考』 平凡社
- 森村進 [2012] 「親族法の私法化のために」『法律時報』 2012 年 2 月号
- 渡辺幹雄 [2007] 『ロールズ正義論とその周辺 —— コミュニタリアニズム、共和主義、ポストモダニズム』 春秋社
- Feinberg, Joel [1988] *Harmless Wrongdoing*, Oxford University Press.
- Taylor, Charles [1995] *Philosophical Arguments*, Harvard University Press.