

自己所有権論の擁護

——批判者に答える——

森 村 進*

- I 序
- II 高橋の身体所有論批判
- III 立岩の労働所有論批判
- IV 橋本の「成長論的自由主義」からの批判
- V 結語

I 序

私は最近十余年間、ジョン・ロックとロバート・ノージックに触発されて、自己所有権テーゼ (self-ownership thesis) に基礎を置く自然権論的リバタリアニズムの一ヴァージョンを提唱してきた。ところがたまたま昨年、私の自己所有権論に対する明示的な批評が高橋文彦、立岩真也、橋本努という三人の論者から発表された。私は自説への批判を黙殺していると思われたくないので、本稿では彼らの批判や疑問に答え、さらにその回答を通じて私の自己所有権論を敷衍したい。

私の自己所有権論がどのようなものであるかは、詳しくは森村 [1995] の特に第2章と森村 [2001] の特に第1—2章を参照されたいが、ここではその基本的な部分だけでも確認するため、私が編集した小事典『リバタリアニズム読本』(森村 [2005a]) の「自己所有権」の項目から次の部分を引用しておく。なお [] 中の部分は本稿全体を通じて引用者(私)による補足を、[……] は途中の省略を意味する。

「各人にとって自分自身の身体と能力は自分のものだという自己所有権の命題は、リバタリアニズム、あるいは少なくともその自然権的バージョンと不可分のものだが、「自己所有権」という言葉が使われるようになったのは比較的新しい。

ロックは『統治論』で、自分自身の身体と労働と(誰かの財産になる前に)自

『一橋法学』(一橋大学大学院法学研究科)第5巻第2号2006年7月 ISSN 1347-0388

* 一橋大学大学院法学研究科教授

分が労働を混ぜたものとは自分のものになると主張した。これは自己所有権の主張に他ならないが、ロック自身はその言葉を使っていない。[……]

今日「自己所有権」という言葉が普及したのは、「分析的マルクス主義者」としてリバタリアニズムを批判してやまないオックスフォード大学の政治哲学者G. A. コーエンが、『アナキー・国家・ユートピア』のノージックの立場をこの言葉で呼んだことが一因になっている。コーエンの『自己所有権・自由・平等』は、「各人は自分自身の身体と能力の道徳的に正当な所有者であって、それがゆえに各人は他者に対してその能力を攻撃的に用いないならば、好きなように行使する自由を（道徳的に言えば）有する」（強調は原文のまま）[Cohen [1995], p. 67. この訳文は、松井＝中村訳95頁に合わせた]として自己所有権のテーゼを定義する。ノージック自身は「自己所有権」という言葉を使っていないが、彼が自己所有権テーゼを取っているというのは全くその通りである。そしてコーエンは、自己所有権テーゼは一見もっともらしく思われるかもしれないが平等主義と両立しないとして前者に反対するのだが、自然権的リバタリアンの目から見れば、そのことはむしろ、コーエン流の平等至上主義の欠陥を示しているにすぎないということになる。

ただし肯定的にせよ否定的にせよ自己所有権が語られる場合、それが自分の人身と消極的自由と活動への権利だけを意味しているのか、あるいはそれに加えて無主物先占や市場的取引による労働の産物や代価への財産権までも含んでいるのか、曖昧なことが少なくない。森村進は『財産権の理論』で前者を「狭義の自己所有権」、後者を「広義の自己所有権」と呼んで区別し、狭義の自己所有権はほとんど絶対的な力を持っているが、講義の自己所有権は重要だとはいえ、その範囲の内在的な曖昧さと最低限の生存権の考慮とによってある程度制約されてもやむをえない、と主張した。英語圏でH. スタイナーやM. オーツカなど一部の理論家が主張している「左翼リバタリアニズム」は、この用語法を使えば、狭義の自己所有権は一応認めるが、広義の自己所有権は全然あるいは部分的にしか認めない立場だと特徴づけることができる。ロスバードはどちらのタイプの自己所有権も不可侵と考え、逆にコーエンは、いかなるタイプの自己所有権にも反対しているわけである。」(森村 [2005a] 26—28頁)

さらに私はその項目の残りの部分で、たとえ「自己所有権」という言葉では意識していないにせよ、多くの人々は自己所有権テーゼを実際に受け入れており、特にリバタリアンならば、自然権論者でなくてもほとんどが暗黙のうちに自己所有権を議論の前提にしている、と指摘した。

本稿は上に名をあげたコーエンの議論をしばしば引用するが、その理由は、コーエンは平等主義の立場から自己所有権テーゼに全面的に反対しているが、その検討においてたいいていの論者よりも自己所有権テーゼの意味をよく理解している——実際、へたなりバタリアン以上によく理解している——からである。そこでコーエンの言う「自己所有権テーゼ」と私の広義と狭義の自己所有権の関係についてもう少し敷衍しておこう。私の言う狭義の自己所有権は「身体所有権」と言い換えることができるが、広義の自己所有権はそれにロック流の労働による所有が加わったもので、コーエンの自己所有権とはほぼ同じ内容に帰する。コーエンは労働所有論だけでなく、もっとラディカルに身体所有権まで認めようとしなない原理主義的な平等主義者であって、後者だけを認める左翼リバタリアニズムを中途半端な立場だと考えている。たとえばコーエンは次のように言う。

「〈租税は労働の強制である〉というノージックの主張に反駁するのに、〈奴隷と違って納税者は労働することではなく、もし労働したならば生産物を引き渡すことのみを強制されている〉と指摘することで十分であると考える社会主義者もいる。整合性をつけようとして、同様に〈プロレタリアートは資本家のために労働することを強制されているのではなく、もし労働したならば資本家に生産物を引き渡すことのみを強制されているのだ〉と、彼らがやはり言うのかどうかは疑問である。」(Cohen[1995]邦訳226頁注14. 強調は原文のまま。ただし明快化のため訳文に〈〉の記号を加えた。)

言うまでもなくコーエンの立場は、平等な分配のためには課税だけでなく強制労働も許されるというものであり、それどころか強制的な眼球の移植さえ認めるべきだ(同上第10章第5節)と考えている。平等主義者の中でもここまで言う人は稀だが、コーエンの議論は平等主義の発想を非妥協的に徹底させたものとして重要である。なお私は以前は「自己所有権」と「自己所有権論」あるいは「自己所有権テーゼ」とを厳密に使い分けていなかったが、前者は概念であり後者は規

範的命題であって論理的な地位が異なるから (Cohen[1995]邦訳298頁)、最近はコーエンにならって、使い分けないと誤解を生ずる場所では意識的に使い分けることにしている。

さて私のバージョンに限らず自己所有権論にはさまざまな批判が寄せられているが、私の立場から見れば、それらは次の三種類に大別することができる。第一の批判は、単純な無知あるいは誤解から来るものである。これは訂正されるべきである。第二の批判は、基本的な道徳上の見解の相違に基づくものである。この相違はもはや議論しても解消できないものに終わるかもしれないが、その相違を明らかにすることは自己所有権論の理解を深めるという効用を持っている。そして第三の批判は、私のような自己所有権論者自身も気がついていなかった論点を提起するものである。これは自己所有権論のさらなる発展を可能にしてくれるという点で、私にとってありがたい指摘である。本稿で取り上げる自己所有権論への個々の批判や疑問が三種類のどれに該当するかは、読者自身で判断されたい。

この三種類の批判は、後のものになるほど自己所有権論者にとって有益だが、私見への無知や誤解に基づく第一の種類の批判さえも、誤解を解く機会を与えてくれるという点では価値を持っているから、私はこの機会に三人の批判者に感謝したい。ポパーの徒である哲学者として、私は安易な賛同よりも批判を歓迎する。ドゥオーキンが批判者たちに答えた文章から借りれば、「批判者は著作者の最善の同盟者であり、幸運な著作者は有力な批判者を持つ」(Dworkin [2004], p. 339)とも言える。

なおその直後にドゥオーキンが言っていることも、私の以下の回答にそっくりそのままあてはまるので引用しよう。

「論考に対する私の返答の長さは、その重要性や質についての判断を決して反映するものではない。[……] 私は [返答にあたって] 選択せざるをえなかったが、私が自分の著作への特定の批判あるいは解釈にコメントしていないからといって、そのことは同意を示すものではないと言っておかなければならない」(同上)。

最後に用語法についてお断りしておく。私は多くの人々が「再分配 (redistribution)」という言葉を使う場合に「分配 (distribution)」という言葉を使うが、それをなぜかという、政府がさまざまな仕方ですべて財を分配するのと違っ

て、市場は個々の経済主体が自由に財やサービスをやりとりする場であって行為者ではないのだから、市場での財の保有は分配という行為の結果ではないからである。市場における財の保有について経済学者は「国民所得の分配」という表現をよく用いるが、これは個々の経済主体の生産活動から独立に「国民所得」という一定額の財がはじめから存在してそれが分配されるかのような印象を与えるから不適切である。また私が「平等主義」というのは、強制的な財の分配や場合によっては強制労働による、何らかの尺度での財あるいは利益の平等化・格差の減少を主張する思想であって、古典的自由主義が要請する「法の下での平等」の主張ではない。「平等主義」のこの用法は今日の通常用法と合致するだろう。

II 高橋の身体所有論批判

高橋文彦の論文「自己・所有・身体——私の体は私のものか?——」(高橋[2005])。以下IIにおける頁数は、特に指示されていない場合はその論文のもの)は、その末尾(93頁)で労働所有論にも触れているが、ほとんどが狭義の自己所有権の主張への分析的な批判であって、そのテーゼの「自明性と説得力は「自己」「所有」「身体」といった概念の曖昧さに起因しており、その内容が明確に規定されるとき、たちまち失われてしまう」(71頁)と主張する。

まず高橋は「所有」の概念の検討から始める。私が「自己所有権」という時の所有権は法律的な意味での所有権というより日常的な意味での所有権だが、高橋はそれでも法律学における議論が貴重な示唆を与えるという理由から民法学における所有権の議論を紹介し、後述のいくつかの理由から私の自己所有権論を批判する。

高橋の議論を追ってみる前に、私の自己所有権論における日常的な所有権の概念と法的な所有権の概念との関係を説明しておこう。高橋が言うように法的な所有権が日常的な所有権と違って精緻に構築されており、法学の議論が道徳的議論における所有権論に寄与するところが大きいということは私も認めるが、法的所有権の基本には道徳におけると同様にやはり〈対象に対する全面的な支配〉という素朴な観念があると考えている。この点で所有権は、たとえば抵当権とか債権者代位権とかいったはるかにテクニカルな権利と違い、法制度以前に存在し、ま

た法制度なしにもありうる観念である。法律の規定によってはじめて財産権が生まれたかのように考えるのは法学者の中によく見られる誤解だが、実際には実定的財産法制度がどうであるかにかかわらず人々は道徳的な所有権の感覚を持っていて、その感覚の中でも自己所有権は中心の地位を占めている。その権利感覚はたとえ絶対不可侵のものではないにせよ法律制度上も尊重すべきだ、というのが自己所有権論の発想である。民法典の規定上所有権の対象は「物」とされていてその「物」の中には他人であれ本人であれ「人」は含まれないと解されているということは、自己所有権論にとっては重要な問題ではない。

1 身体所有権の自明性

高橋は〈森村は、身体に対する自己支配の事実が自己支配の権能の論理的理由ではなくて心理的原因だと言ひ、そして後者の権能はそれ以上正当化できない基本的な道徳的直観であると主張するが、そのような断言だけでは不十分ではないか〉と批判する(76—79頁)。

このような批判は高橋だけでなく、少なくない人々から聞くところである。私はまずこのような批判者に対して、〈あなたは現に、自分の身体に対して排他的な権能を持っていると感じ、他人の身体についてはその本人が同様の権能を持っているという道徳的な感覚を持っているのではないだろうか〉と反問したい。私はすでに以前の書物で、読者が狭義の自己所有権の主張を当然視しているということを示すために強制的臓器移植制度の提案の例などをあげた(森村[1995] 29—36頁と[2001] 47—53頁)。

さらに付言すれば、人身の自由は最も基本的な人権として広く承認されているが、そこで言う「人身」が自分自身の身体を意味することはあまりにも自明であるために、わざわざ指摘されることさえない。人は自分の身体だけでなく他人の身体に対しても平等に「人身の自由」を持つなどとは考えられていないのである。例外的な場合に人身の自由の制約を正当化できることがあるからといって、人身の自由が基本権でなくなるわけではない。狭義の自己所有権に反対する論者の方々には、どうか人身の自由否定論も提唱してもらいたい。

こう述べたからといって、私は人類史上いかなる社会でも道徳的確信として万

人に身体所有権が認められていたとまで考えているわけではない。奴隷制を典型とする強制労働が当然視されていた社会では、万人が身体所有権を持つという考えは自明視されていなかっただろう——奴隷たちの間は別として。しかしそのような社会の方が普遍的に身体所有権の認められている社会よりも望ましいとあえて主張する人がいるだろうか。道徳的議論における直観の位置については後述3でもっと詳しく述べる。

なお高橋は民法188条の「占有者が占有物について行使する権利は、適法に有するものと推定する」という規定と同189条1項の「善意の占有者は、占有物から生ずる果実を取得する」という規定に言及して、「法哲学的・批判的思考においては、身体支配の正当性は推定されず、果実の取得も直ちには認められない」(78頁)と言うが、私はこれにも反対である。無主物の先占者と同様、財の現在の占有者はその財を最も効率的に利用する蓋然性が強いし、現在の占有を尊重することは財の支配権に関するいたずらな紛争を妨げるから、無主物先占を定める民法239条と同様、188条にも一応の合理的な理由がある。この原則が身体にはあてはまらないとしたら、なぜあてはまらないのかを述べるべきである。私は一般に、日本民法の財産法の規定はそれなりに合理的なものが多いから、それと違った財産法のルールを提唱する者は現行の規定でどこが悪いのかを説明すべきだと考えているが、高橋はそのような説明を与えていない。

果実取得権について言えば、それは自己所有権テーゼによれば、身体**の占有**から生ずる権利というよりも**身体所有権**に含まれる権利と考えられるから、民法で言えば189条ではなく、物の果実の帰属に関する89条1項に該当する。あるいは「果実」を広義に解せば、206条で所有権の内容にあげられている収益権もそれにあてはまるだろう。

高橋は正面から触れていないが(ただし注92とそれに対応する文章を参照)、ここで身体所有権の主張に対して時々向けられる間違っただ批判を片付けておこう。ロックや私のような正統的な自己所有権論者は身体所有権論と労働所有権論をともに主張するが、それに対して〈自分の身体は自分で作り出したものではないから、労働所有論によると自分の身体を所有することはできない〉と言って批判する人がいる(たとえば熊野[2005]。またリバタリアンとしては例外的に池

田 [2000] 128頁以下と [2001] 第二部18もそう言う。彼らの立場は、身体所有権は認めるがそこから労働所有権は出てこないとする左翼リバタリアンのちょうど反対である)。しかし後述Ⅲ3で見るように、自己所有権論者は身体所有権から(それ以外の論拠を加えることによって)労働の果実への権利を導き出そうとしているのであって、その逆ではない。そもそも念力を持っていない普通の人、手足であれ発声器官であれ、自分の身体を利用しなければ労働できない。自分はこの身体を正当に支配していると考えればこそ、労働の果実も自分のものだと感じられるのである。労働所有権よりも身体所有権の感覚の方が一層根本的で強力である。

2 自己支配が先か、介入排除が先か？

高橋は次に、〈自己所有権テーゼにおいては、自己の身体を支配する対物的権能と他人の介入の排除という対人的権能の両者のうち、どちらからどちらが派生するのか?〉という問題を提起する。民法の物権にたとえれば、対物的権能は財産を使用・収益・処分する所有権に対応し、対人的機能は物権的返還請求権と物権的妨害排除請求権と物権的妨害予防請求権の三つからなる物権的請求権に対応する。高橋によれば、コーエンは後者から前者が帰結する(「介入排除→自己支配」)と理解しているのに対して、私は逆に後者が派生的なもののように考えている(「自己支配→介入排除」)か、もしくは前者と後者を表裏一体と考えている(「自己支配=介入排除」)。そして自己支配の方が一次的権能だという立場を取ると、売春や臓器売買や自殺といった形で自分の身体を使用したり処分したりすることも是認されるが、介入排除の方が基本的だという立場からは「自分の身体であっても任意に処分することはできない」と考えることもできる。そして道徳的な直観として後者を受け入れている人々が多いから、「議論の出発点において道徳的直観に依拠することが許されるならば、「自分の身体であっても任意に処分できない」という命題も、「自分の身体は自分のものだ」という命題と同等の権利をもって主張しうる」(79—81頁)。

私はこの議論に接するまで、自己所有権のうち対物的な自己支配が先か対人的な介入排除が先かという問題を自覚的に考えたことがなかったように思うが、高

橋の文章を読んでからの回答は、〈両者は同一の規範的事態を別々の側面から見たものだから表裏一体と言える〉というものである。特に労働所有権論を批判する人々がよく言うことだが、財産権とは人と物との関係ではなくて、物についての人々の間の関係である。その事情は身体所有権の場合も変わらない。人が自分の身体に対して排他的な支配権を持っているということは、他の人々からの介入を排除する権利を持っているということも意味しているし、また介入を排除する権利を持っているということは、その結果として自分の身体を対象とする行為において自由であるということも意味している。これに対して、「自分の身体であっても任意に処分することはできない」ということは、その限りで政府なり他人なりが本人の行為に介入する権利を認めている。たとえば〈人には自分の臓器を売るという仕方でも処分する権利はない〉と主張する人は、単に〈人は自分の臓器を売るべきではない〉と主張しているのではなくて——それだけなら強制可能な権利義務の問題ではない——、〈臓器売買は禁じられるべきである〉と主張して臓器売買に対する取り締まりや処罰を要求しているのである。

このように考えると、自己所有権テーゼは〈自己の身体の支配〉という対物的側面と〈他者からの介入の排除〉という对人的側面を共に持ってあって、どちらかが派生的だとか二次的だとかいうことはない。そしてリバタリアンは他の論者以上にこの身体所有権を尊重するから、〈他の人々の正当な権利を侵害しない限り、売春やドラッグ使用や臓器の譲渡や自己奴隷化や自殺も、道徳的な望ましさは別として、強制的に禁止すべきでない〉と考える人が、たとえすべてではないにせよ多数である。(最近「超訳」が出たBlock[1991]を参照。ただしこれらの行為が自由だからといって、それらの行為を目的とする約束に法的拘束力を認めるべきかどうかはまた別の問題である。特に奴隷契約の有効性について後述IV3を見よ。) この点でリバタリアンの擁護する身体所有権が今日広く認められている身体支配権よりも広汎であることは確かである。

この問題について私がどう考えているかという、私はおそらくリバタリアンとしては例外的に、人間の一生を統一的な過程というよりも、変化しつつある人格が合わさったものだと理解しているために〈現在の行為が、実質的に他人になってしまうであろう将来の「自己」の基本権の侵害になる場合には禁止すること

が許されるが、単に将来の「自己」の利益を損なうにとどまる場合には禁止できない。そして自己支配への介入の多くは後者に属する)と考えている。特に臓器売買の自由については、私は『自由はどこまで可能か』ではまだ必ずしも十分明確でなかったが(森村[2001] 62—64頁)、その後臓器売買は提供者の生存を脅かすような場合を除き原則的に合法化されるべきだという議論を発表したので(森村[2004])、詳細はその論文を参照されたい。

さらに私は最近邦訳で読んだがフランスの法史学者のジャン＝ピエール・ポーは〈もし人が自分の肉体(この本の翻訳では「身体」ではなく「肉体」という言葉が用いられている)を所有していないということになると、臓器、血液など人から切り離された肉体の一部は本人のものではなく無主物になり、最初に占有した人の所有に帰してしまう〉という理由から、「人間の尊厳からすれば、肉体を「物」として認めることは当然である」(Baud[1993]邦訳278頁)と主張している。この理由からしても、身体に対する本人の所有権を認めるべきである。

3 規範道徳的議論における直観の位置

確かに高橋が言うように、身体所有権を完全なものと考えず、〈自分の身体に対してもある種の処分行為は許されない〉という道徳的直観を持つ人は多い。この直観は純粋な自己所有権論と衝突する。しかし私が採用する倫理学の方法は直観だけに頼るものではないし、すべての直観を等しく尊重すべきだと主張するものでもない。

少々回り道になるが、ここで規範倫理学の方法に関する私のメタ倫理学上の見解を述べておくことが私のヴァージョンの自己所有権論の理解に役立つだろう。

私のメタ倫理学の立場は簡単に言えばマッキー(Mackie[1977])流の非認知主義に属するもので、〈規範道徳的判断については客観的な真偽を語れないが、それにもかかわらず合理的な議論は可能だ〉とするものである。そして道徳的判断において道徳感覚あるいは直観が大きな役割を果たしている点では直観主義的な面もあるが、直観自体も批判の対象たりうると考える点では直観主義ではない。道徳的直観の中には規範的議論において尊重に値しないものがある。その中には、誤った事実認識に起因しているものや、普遍化されたり具体化された

りすると本人でも肯定的に評価できない論理的帰結や事実上の結果に至るものがある。また同一人物が持っている直観が矛盾する場合は、それらを整合的なものに改訂すべきである。しかしこれらのテストを通り抜けてきた道徳的な直観は、ちょうど科学において反証の最善の試みを生き残ってきた仮説と同様、とりあえずそれを採用しても不合理でない。そして私は、身体所有権や労働所有権のテーゼはそのような直観だし、最低限の生存権という人道的配慮もそうだが、分配的正義における平等主義は合理的反省に耐えないと考えている。だから私がある道徳的直観を支持し別の道徳的直観を斥けることに矛盾はない。

私の自己所有権論（いやそれだけに限らず、私が今まで公表してきた規範道徳上の主張すべてがそうだと思いたいが）は、その基礎になっている道徳的直観を曖昧にしたり隠したりすることなく率直かつ明快に述べており、この点は長所でこそあれ、何ら批判されるべきことではない。規範倫理の議論をする際、単に他説の内在的な矛盾を指摘するにとどまらず、それに替わる積極的な主張をするためには、何らかの直観が必要である。たとえば〈自己所有権論は人々の間の関係を排他的な権利義務関係で規律することによって人間関係を貧しいものにしてしまう〉といった批判をする論者がいるが、この批判は望ましい人間関係についてのある種の道徳的直観に基づいているわけだし、後述の立岩のように平等主義的分配的正義の立場からリバタリアニズムを批判する人々は、自分の平等主義の直観をそれ以上正当化することなしに単純に前提していることが多い。また自己所有権テーゼではなしに功利主義的考慮から自由市場を擁護する経済学者は、社会は幸福の最大化（あるいはそれに似たもの）を目指すべきだという直観を持っているのである。ところが今あげたいずれのタイプの論者も、基礎になる直観の内容を私ほどには明確化しない——かくして検討や批判の対象にしにくくする——のが普通である。従って私の自己所有権論とそれに対する上記の諸批判との対立は〈道徳的直観だけにに基づく非合理主義的な議論〉対〈合理的な議論〉ではなくて、〈明確な直観に基づく議論〉対〈基礎になる直観の中身を曖昧にしたままの議論〉として特徴づけられる。

現に人々は、単に自分にとっての利害や快苦を判断するだけでなく、正不正にかかわる道徳感覚も持っていて、道徳的主張を提出する場合にはそれらの多くを

利用しているのだから、直観に訴えること自体は不当でない。直観主義に反対する人々も、自分の直観を正直にその名で呼ぶ代わりに「我々の熟慮された判断」といったもっともらしい言葉で呼んだり、あるいは単に特定の帰結が「明らかに」「公平だ」とか「おぞましい」とかいった直観的判断を持ち出したりしているにすぎない。道徳的直観とは決して何か神秘的な真理を知る能力ではなくて、程度の差こそあれ我々が日々の生活の中で意識している感覚であり、それは我々の行動や判断に大きな影響を及ぼしている。

ただし世の中には全く何の道徳感覚も持たない人もいくらかはいるだろうが、そういう人々にははじめから規範道徳の議論に参加しないはずである。(なおホップズやゴティエなどのように、道徳的直観に訴えかけるかわりに自己利益の考慮から何らかの道徳を導き出そうとする論者もいる。彼らの試みは天晴れなもので、その意欲は高く買いたいが、最初から普遍化可能性といった最小限の道徳性の要請さえ受け入れなかったら、彼らが望むような道徳も導き出せないのではないかと私は疑う。)

メタ倫理学における直観主義に対する批判として、道徳的直観はたとえば視覚が持つような客観性を欠いており、人によって多種多様であると言われる。その指摘に対しては、〈視覚を持たない人もいて、その人たちを異常だと決めつけることはできない〉とか〈文化によって色の見え方は違う〉とか〈錯覚というものがある〉といった反論をする人もいるだろうが、私はそんな反論には納得できないので、客観性の点で視覚的データと道徳的直観が違うという指摘自体は受け入れる。しかしだからといって、道徳的直観を抜きに規範道徳の議論ができるわけでもない。道徳的直観だけでは不十分だし、またそれを無批判に受け入れるべきでもないが、それなしに規範道徳の議論はできない。おそらく規範道徳の議論では、人々が共有できる直観を求めるべきなのだろう。

直観主義に対しては別のタイプの批判もある。ロールズは直観主義を「多元主義」として理解して、それが複数の原理の間で優先順位をつけられないことを欠陥とみなした (Rawls[1999], sec. 7)。だが相互に還元できない異なった原理や価値の間で優先順位をつけられないことがあるのは我々の道徳感覚の避けられない特色であって、そこに必ず順位をつけなければならないという要請を課する方が

強引である。私のメタ倫理学上の立場は、言葉の通常の意味においてはいくらか直観主義的であるにすぎないが、「多元主義的」というロールズの意味では一層直観主義的である。だが私は自分の議論に例外を持ち込むために場当たりに直観に訴えかけているのではなくて、自分が熟慮しても不合理とは思えない、無視できない直観を道徳理論の中に体系的に取り入れようとしているのであって、これは始めから体系性を求めない道徳哲学における反理論主義の傾向とは反対である。

〈森村の議論は消極的自由だけでなく最低限の生存権をも認める点が不徹底だから純粹なリバタリアニズムでない〉といった批判をする人がいるが（後述する立岩 [2005] の51頁も）、私の見解が「純粹な」リバタリアニズムかどうかはともかく、相互に還元できない複数の根本的な道徳原理を受け入れることは、決して不合理な態度ではない。私は〈最低限の生存権〉とか〈動物の虐待の禁止〉とか〈まだ生まれていない将来世代への配慮義務〉といった、典型的なリバタリアンがあまりしない主張をしているが、それは消極的自由しか認めないという立場が持つ理論的な純粹さと単純さを犠牲にしても、人道主義的考慮や功利主義の持つ道徳的直観を一切合財捨てることはできないと感ずるからである。そして私はたとえばロスバードほど徹底したリバタリアンではないが、今日の大部分の論者よりも消極的自由を尊重し、ほとんどすべての現代国家は正当化できないほど巨大で人々の生活に過度に介入していると考えているのだから、「リバタリアニズム」のたいていの理解によれば私はリバタリアンの中に含まれる。

前の段落の批判とは逆に〈森村のリバタリアニズムは自己所有権テーゼという自然権論と同時に経済的効率性に訴えかける帰結主義的な議論もしているから首尾一貫していない〉という指摘をする人もいるが、これも間違っている。自己所有権テーゼと経済的効率性による議論とは確かに別のものだが、多元主義の立場からは、その両者を共に受け入れることに矛盾はないからである。そして自己所有権テーゼからも経済的効率性からも自由市場経済が正当化されるという多元的な正当化は、一元的な正当化よりもリバタリアニズムを一層説得力あるものにするだろう。

4 身体の所有権か、用益権か？

ここで議論を元に戻そう。多くの人々は身体所有権の感覚を持っていると同時に、高橋が主張するように自己の身体を処分できないという直観も持っているだろう。たとえば〈私の体は私のものだから他人の指図は受けない〉という主張に反発を感じる人々には後者の直観が強いだろう。しかし私は、〈自己の身体への処分権を認めないよりも認めた方が、大部分の人々にとって大部分の場合、より満足できる生活ができるから、自分の身体を処分できないという直観を強制すべきでない——その直観を提唱するのはむしろ自由だが〉と考えるから、自分の身体への支配権を「所有権」と呼ぶのは適切であると言いたかったわけである。

私は「自分の身体であっても本人が任意に処分することはできない」という直観に反対するが、仮に百歩譲って、人はある種の仕方では自分の身体を使用したり処分したりすることが認められるべきでない——そしてそれに対する強制的な介入は正当化できる——と考えるとしても、だからといって高橋が想定するように必然的に身体所有権を否定したことにはならない。せいぜいのところ、身体所有権の絶対性を否定したにすぎない。なぜなら身体所有権を一般的には認めながらも、たとえば臓器売買は社会の道德秩序に悪影響を及ぼすとか臓器目当ての犯罪を引き起こすといった理由を持ち出して、〈臓器売買の場合は例外的に身体所有権を制限すべきだ〉と主張することもできるからである。そしてこのような発想の方が、自己の身体への支配権を始めから認めずに臓器売買を禁止する発想よりも説得力があるのではないだろうか？ 臓器売買の禁止に賛成する人たちも、日常的に人々が自分の身体を利用している多種多様な仕方については本人の支配権を認めようとするだろうからである。

なお法学者の中には、財産の要件として、それが身体の外にあることを要すると主張する人がいるが（74—75、91頁を参照）、この主張は身体を所有権の対象と認めないためのアドホックなものにすぎない。身体も他の有体物と同様、物理的には立派に人間が支配できる物質なのだから、それが財産にならないと主張するのは、物理的な不可能性によるものではなく、道徳的あるいは政策的な理由でしかありえない。

さて高橋は前述2で紹介した批判では、人が自分の身体に対して持っている権

利は排除請求権ではあっても処分権までは含まれないと主張したのだが、続いてプルードンの『所有とは何か』から想を得て、「人間は自己の能力（あるいは身体）の所有者ではなく、用益権者にすぎない」（82頁）と主張する。高橋によれば、この身体に対する用益権と自己防衛権（前に請求排除権と呼ばれていたものと内実は同じようである）とは別のものであり、むしろ「自己所有権」の実体は「自己防衛権」にほかならず、これは「身体用益権」から独立した別個の自然権である」（83—84頁）という。

私はこれに対して〈身体の処分権抜き用の用益権しか認めないことには十分な理由がない〉と言いたい。もし用益権しか認められないなら、自分の臓器や血液を売ることだけでなく、高橋も容認しているらしい無償の譲渡までできなくなってしまう。高橋はこの反論に対して次のように答える。

「各人は自己の身体に対しては用益権しか持たないので、臓器の無償提供は権利としては認められない。ただ、自己の臓器を無償で提供しようとする者は、他者の干渉に対して「自己防衛権」を行使しうるので、「自己所有権」を認めなくても、自分の自由意思によって臓器を提供することは、結果的に可能となる。」（98—99頁注60）

しかし高橋がここで言うように、自分の臓器を処分しようとする人が他者の干渉に対して「自己防衛権」を行使できるとしたら、それは結局その限りで自己の身体への処分権を認めることと同一に帰する。この事情は、2で自己支配権と介入排除権が表裏一体だと述べた事情と同様である。そして自己の臓器の提供が無償でなされるか有償でなされるかは「自己防衛権」の有無とは無関係だから、その権利を行使できるならば、臓器の無償提供だけでなく臓器売買も「結果的に可能となる」はずである。結局高橋の議論を使っても、「自己防衛権」を持ち出して臓器売買を可能にすることができる。

逆にもし、有償であれ無償であれ臓器の提供に対して、国家なりその他の第三者なりが強制的に介入して禁止することができるとしたら、その場合は本人の「自己防衛権」が制限されて、その限りで身体は部分的に国有に属するか、あるいは社会全体の共同所有に属するか、あるいは無主物化していることになる（98頁注54を参照）。2でも指摘したように、自己防衛権と自己支配権は表裏一体の関

係なのである。

またかりに高橋が主張するように身体の用益権までしか認められず処分権は否定される——従って、人は身体を「所有」していることにはならない——としても、高橋の意図に反して、広義の自己所有権の要素である労働所有権は正当化できる。この点について高橋はこう書いている。

「各人は自己の身体に対して用益権しかもたないとしても、自己の身体を用いた労働の結果に対しては所有権を取得すると考えることは、論理的には可能である。しかし、そのような所有権取得を認めるためには、本稿が検討してきた「自己所有権テーゼ」とは別の理由づけが必要である。」(101頁注93)

いや、「別の理由づけ」など不必要である。なぜなら用益権とはその財の利用から利益を得る権利に他ならないから、人が自分の身体の用益権を持つと認めること自体が、自分の労働の結果を得る権利を持つと認めることになるからである。だから高橋は身体への介入排除権は認めても労働所有論を認めるつもりがないなら、身体の用益権について次の二つの論法のいずれかを選ぶべきだった。第一は初めからこの権利を認めず、〈人は自分の身体を利用する権利は持っているが、それは用益権とは別であって、身体の労働の結果への権利までは持たない〉と主張することである。第二の論法は身体の用益権を部分的にだけ認めて、〈人は自分の身体の利用の結果として直接に得られる利益（たとえば身体を動かすことや健康自体から得られる快樂）は正当に自分のものにできるが、社会的な労働の結果である物質的な財や金銭には権利を持たない〉と主張することである。いずれの場合でも、分配主義者ならば、各人の労働の結果であって本人が権利を持たないものは社会全体の共有財産だとみなすだろう。これに対して自己所有権論者は、〈自分の身体への介入排除権を認めておきながら十分な用益権を認めないことには十分な理由がない〉と考えるだろう。

5 「自己」とは何か？

高橋はその論文の後半で「身体の所有者は身体的自己なのか、あるいは非身体的自己なのか」という、「心身問題」に関わる極めて形而上学的な問い(84頁)を論じている。

法学の問題としては人格とは権利義務の帰属点だとケルゼンのように言えば足りるが、道徳的な自己所有権テーゼにおいてはそういうわけにはいかない。そして高橋は、身体的所有者を非身体的自己と考えても身体的自己と考えても難問が生ずることを指摘してから(86—89頁)、レヴィナスや西田幾太郎やマルセルを引き、身体とは心(魂)と対立するものでなくむしろ両者一体となって自己そのものであるという発想を述べる。この身体観では、鷲田清一からの引用によると、「わたし」は皮膚の内側、つまりこの身体であると考えられていることになる。「わたしは身体である」というわけだ。これはとりもなおさず「わたしは身体をもつ」のではないということである(91頁)。高橋によれば、所有する対象は身体的自己の外部に存在するはずだから「身体」を「所有する」という形で「自己所有権」を定式化するとき、多くの人々が違和感を覚えるのは当然(同上)だが、使用の対象として身体を考えることは自然である。そこで高橋の結論は「非身体的自己が身体を「使用する」のではなく、身体的自己が身体的自己を再帰的に「使用する」(同上)のであって、それは「自己防衛権」および「自己用益権」を意味するが「自己所有権」ではない、というものである。

さて私は以上の議論について何と答えるべきだろうか？ 最初に言わねばならないのは、私はそこで論じられているような形而上学的な自己論を十分に理解できないし、また確固たる定見を持っているわけでもないということである。(実際、レヴィナスや西田の文章は私が最も苦手とするものである。) 自己所有権論が言いたいことは、人間の身体に関する支配については、他人ではなくて本人の選択が尊重されねばならないという単純なことだが、この主張が特定の形而上学的「自己」観にコミットしていることになるのだろうか？ そこで言う「本人」というのは非身体的な心だとか身体だとかいった前提をしなければならないのか？ そんなことはない。

だがいずれにせよ「非身体的自己」の発想がそれ自体として難点を持っているという判断には私は賛成する。高橋の論文と同じ本に収められた論文の中で内藤淳が指摘しているように、法学においては「人間の「身体」と「心」を区別し、前者を生物学的な規定に基づく領域、後者をそこから独立した領域と見る心身二元論的人間観」(内藤[2005] 21頁)が前提されていることが多いが、最近の自

然科学は心身一元論的な人間観を提出していて、後者の方が真実に近いから法学もその知見に学ぶべきである。しかし私は心身問題については、一元論者というていかどうかはわからないが、ともかく心と身体とが独立したものだという、内藤が批判するような二元論はとっていない。今日のリバタリアンの多くも同様だろう。大庭健は自己所有権はデカルト的な心身二元論と「物的対象の世界に内在しない私」という自我観を前提しているというのが（大庭 [2004] 152—155頁）、それは想像力の働かせすぎである。また私は、いかなる意味でも何ら心理的特徴を持たないような身体は「自己」ではないとも考えている。それゆえ、死者は法人と同様に法的に人格と認めることは可能だが、そして法的にもある程度権利主体としての性質が認められているが（工藤 [2001] を参照）、自己所有権の権利主体にはなりえない。

最近私は人間の理性的行為者としての性質に訴えかけるティボー・マチャンの自然権論に関連して次のように書いた。「理性的活動は決して身体から独立した精神の作用ではない [……]。この主張は、単に精神が脳という身体の一部の機能であるという意味にとどまらず、精神の活動は自らの身体の利用全体の中に現実化しているということも意味している。人が自分の理性を十全に働かせるためには、自分の身体への排他的支配権を持っていることが必要なのである」（森村 [2006] 18頁）。そして私は、この具体的な身体と心からなる個体としての人間こそが権利主体なのだから、その個人を尊重するということは、本人のそれぞれ異なった価値観や世界観の尊重だけでなく、性質・能力の発揮から生ずる結果の尊重も含む——そしてそれを超える援助の義務は当然には出てこない——と言いたい。

この発想は、〈各人の性質や能力について本人は責任がないから、その結果生じた不平等はプリマ・ファキエには正義に反する〉というロールズのような分配的平等主義者の主張と正面から対立する。この主張の前半は正しいかもしれないが、そこから後半は出てこない。たとえ人が自分の性質や能力に対して功績を持たないにしても、人はそれらから形成されている、現実にあるがままの人として尊重されるべきである。この点平等主義者の主張は、各人の道徳的に尊重されるべき人格とその人の身体的素質・能力とは別物だとみなしている（そして多くの

場合、暗黙のうちに後者を社会全体の共有する資産だと考えている) のだから、身体が「自己」の外側にあるかのように考える非身体的自己観と調和しやすい。

私の「自己」観はまた、高橋は取り上げていないが、人格を社会的諸関係の結節点や社会的な役割として考える社会学的な発想とも、共同体への所属が人格のアイデンティティを構成するという共同体主義的な発想とも全く違う。私はむしろ個人々人を多様な個性を持った生物学的な個体として見ている。

私のこのような「自己」観が高橋の引用する哲学者たちの心身一元論とどの程度共通なのかそれとも違うのかはよくわからないが、いずれにせよ私の発想は「非身体的自己」を想定するものではなく、「身体的自己」に近い。(なおこのことは、私が別のところで人格の同一性の基準として心理的基準説をとることと矛盾しない。森村 [1989] 80 頁を見よ。) 高橋のように「身体的自己」の観念から自己所有権論への批判を導き出そうとするのには飛躍がある。高橋が肯定的に引用する鷲田は、「わたしは身体である」から「わたしは身体をもつ」のではない、という結論に至ったが、どうして人が身体であると同時にその身体を持っていると考えることができないのだろうか？ 哲学者の河野哲也は次のように言う。「哲学者にして心理学者のウィリアム・ジェームズによれば、人が「我 (me)」と呼ぶものと、「我がもの (mine)」と呼ぶものとのあいだを区別することは困難である。[……] 自分の身体は「我」そのものであろうか、それとも「我がもの」であろうか。どちらとも判然としない。同じ対象が「我」であったり、「我がもの」であったり、まったく関係ないものであったり、と揺れ動くというのが実際である」(河野 [2006] 219 頁)。

「わたしは身体である」という命題と「わたしは身体をもつ」という命題は別に矛盾しない。人は身体そのものなのかもしれないが、それと同時に、その身体を鍛えたり、甘やかしたり、大切にしたり、いじめたり、減量したり、飾り立てたり、手を加えたりもできる。それなら自分の身体を排他的に支配している、つまり所有している、と言うことに何の不自然さがあるだろうか？ 実際、名前は忘れたが私が子供だったころよくテレビに出ていた落語家は「破壊された顔の所有者」を自称していた。

Ⅲ 立岩の労働所有論批判

高橋の論文と対照的に、立岩のリバタリアニズム批判は身体所有権論ではなく労働所有論を対象としている。立岩は、自分の主張は「身体はその人のものである（身体に対する権利はその人にある）とは言えないのだから、その産物もまたその人のものではない」（立岩 [2005] 45頁。以下Ⅲではこの論文への言及は頁数だけで示す）というものだとしばしば誤解されるが、自分は「その人の身体についてその人に権利があること（他の人による尊重の義務があること）を認めている」（46頁）と言う。立岩が言いたいのは、「身体に対する権利からその身体が可能にする行為あるいは行為の結果についての権利につなげてしまうべきでない」（48頁）ということである。

そうすると立岩の説は、身体所有権論は認めるが労働所有論には反対する左翼リバタリアニズムの一種のようである。しかし同じ論文の別のところでは強制労働も支持されることがあると論じている（49—50頁）から、立岩の立場は正確にはよくわからない。おそらくここで注意すべきことは、立岩が「身体に対する権利」と「身体が可能にする行為」についての権利を分けて、前者から後者は出てこないと言っていることである。それだから強制労働も許されるのだろう。しかし身体への権利が身体的行為への権利を含まないということになったら、その「身体への権利」なるものの内実は極めて貧弱なものになってしまう。リバタリアンは立岩ほど強制労働をたやすく容認しない。

だがともかく立岩の自己所有権論批判の主たる対象は労働所有権論だし、身体所有権論に対する批判（高橋による批判だが）は前節で検討したから、ここでは労働所有権論批判だけを取り上げる。なお立岩は単にリバタリアニズムを批判しているだけでなく現状よりはるかに平等主義的な分配を支持もしているのだが、本稿の目的は題名が示すように自己所有権の擁護であって、立岩版にせよそれ以外のヴァージョンにせよ平等主義の批判はそれをはみ出るから、ここでは立岩のその論文で展開されている限りでしか行わない。

1 立岩の「自由」はリバタリアンの言う「自由」ではない

立岩の論文の題名は「自由はリバタリアニズムを支持しない」という逆説的な

ものである。立岩がそう主張する理由は次の通り。

「Aが作ったものをAが所持し処分することは認められるが、それをBがとることは認められないとされる。／しかしこれを自由の立場から正当化することはできない。『私が私のためのものをとる』という状態と自由とを等値する人、自由とつなげる人もいるが、それはただ単に誤解している。この状態で自由であるのはAであり、Bは自由ではない。Bはしたいことができない。自由を妨げられていると言っている。この状態を是認する立場を「私有派」と呼ぶならそれは自由の立場ではない。」(44頁。これは立岩 [2004] 40—41頁からの再利用なので、立岩の立場の核心部分だと言えよう。)

私のようなリバタリアンはそうは考えない。Aだけでなく、Bもこの状態で自由を妨げられていない。Bは他人から干渉を受けていないし、自分が作ったものを自分のものにできる。BはAの作ったものをAの許可なしには利用できないが、そのことは、Aを殴ったりBの望むことをさせたりできないということと同様、Bの自由をなんら制限するものではない。社会道徳における「自由」とは、立岩が前提しているように〈自分のしたいことができる〉という意味ではなくて、〈規範的に許されていることへの介入がない〉ということである。

もっとも私は立岩の「自由」の用法が間違っているとまで言い張るつもりはない。日本語の「自由」であれ、英語の“freedom”や“liberty”であれ、辞書を見ればすぐわかるように大変多義的な言葉であって、立岩のように〈自分のしたいことができる〉という意味で「自由」を使うことも少なくないからである。それでも私としては、〈自分のしたいことができる〉ことは「自由」と呼ぶより「欲求の実現」と呼ぶ方がはるかに誤解を招かないように思う。「自由」がよいものであることには誰もが異論をはさまないとしても、よいものにはたくさんの種類があるからである。バーリンが有名な論文「二つの自由概念」で価値の多様性を強調して言ったように、「自由は自由であって平等ではなく、公正ではなく、正義ではなく、人類の幸福ではなく、また良心の平静ではない」(Berlin[2002]邦訳309頁)。ともかく立岩の用語法は自己修養書の中ならともかく、正義論ではふさわしくない。立岩の用語法によれば、暴君が人民を思いのままに使役する国では人民の自由を犠牲にして暴君の自由が実現されているということになるが、正

義論の領域では「自由」はそんな意味では使われていない。

なお私が「正義論における自由」と呼ぶものはバーリンが「政治的自由」と呼ぶ（たとえばBerlin[2002]305頁）ものと同じだろうが、私がバーリンのその用語法に従わないのは、「政治的自由」というと、選挙運動やロビイングなど政治的活動をする自由のことだと誤解されるおそれがあるからである。

立岩の「自由」に対して、リバタリアンの自由は、他から強制がないというバーリンの言う「消極的自由」のことだが、バーリン自身の用語法よりも限定された意味を持っている。〈「消極的自由」という概念は何に対する強制の欠如なのかが明らかでないから曖昧だ〉といった批判をする人がいるが、リバタリアンの用語法では、それは自分の身体と正当に獲得された私有財産への強制の欠如を意味する。つまりリバタリアンのいう「自由」は、自己所有権と密接不可分なのである。ロスバードはバーリンの消極的自由の定義を改訂して、「正当な所有権を広義で定義した上での、個人の身体や財産への物理的介入の不存在」という定義を提出している（Rothbard[1998]邦訳258頁）。またコーエンはノージックのリバタリアニズムについてこう指摘している。

「リバタリアニズム」は自由そのもの（freedom as such）ではなくて、自己所有権によって形態を規定された特定の自由を肯定しているのである。[……] 彼の本当の考えは、われわれが享受すべき自由の範囲と性質は自己所有権の関数であるという点にある。自由ではなくて自己所有権こそが、彼が主張するわれわれの身体と能力に対する権利をもたらす出発点なのである。」（Cohen[1995], pp. 67f. 邦訳95—96頁）

コーエンのこの指摘は正鵠を射ているが、正確でない点もある。というのは、リバタリアニズムに限らず、いかなる政治思想であれ道徳思想であれ、特定の意味で解釈された「自由」を肯定あるいは否定しているのであって、漠然とした「自由そのもの」（コーエンはこの言葉で一体何を意味しているのだろうか？）なるものを語っているわけではないからである。しかしいずれにせよ〈リバタリアンの自由の内容は自己所有権によって画される〉というコーエンの理解は正しい。またリバタリアンでなくても、「消極的自由」という概念は自己所有権に対する外的介入の欠如として理解するのが通常のようなものである——ただしその場合の自己

所有権はロスバードのように広義に解されることもあるし、左翼リバタリアンのように狭義に解されることもあるようだが（私が広義に解する理由は後述3(2)を参照）。

これに対して、自分のしたいことができるという立岩のいう「自由」は、今日しばしば「形式的自由」と対照的に「実質的自由」とか「現実的（real）自由」とか呼ばれるものである。これはバーリンが「積極的自由」の名で呼んだ、「自分の生活やさまざまな決定をいかなる外的な力にでもなく、私自身に依存させ[る]」（Berlin[2002]邦訳319頁）という自由（の複数の意味）と厳密には同じでない。なぜならバーリンのいう「積極的自由」とは、本人が理性に従って行動する能力だからである。しかし今日ではバーリンの元来の用語法から少し離れて「実質的自由」のことを「積極的自由」と呼ぶことも多い。たとえばロスバードも「積極的自由とは、自由ではなく、個人が自分自身や自己の環境に及ぼすことのできる実効的な力や統御を意味する」（Rothbard[1998]邦訳256頁）と書いている。とにかく立岩の「自由」を「実質的自由」と呼ぶにせよ「積極的自由」と呼ぶにせよ、それはリバタリアンの消極的な「自由」とは全く異なった概念（concept）であって、同じ概念についての異なったとらえ方（conception）なのではない。

だが立岩は私の以上の主張に納得しないだろう。立岩は『自由の平等』の中で消極的自由と積極的自由（立岩が後者の言葉で考えているのはバーリンの元来の用法での「積極的自由」ではなく「実質的自由」らしいから、以後立岩の用語法に従う）の区別がよくわからないと言っているからである（立岩[2004]44—45頁）。「消極的自由を積極的自由からはっきりと区別することができるだろうか。そしてなぜ消極的自由はよくて、それ以外・以上のことはいけないのか。「したいことを妨げられない」のが消極的自由である。ここでは、したいことをする「能力」が欠けていてそれができない、選べない「事情」があるでしょう。それはどうなるのか。実際には実現不可能であっても、その不可能が他人の意図的な妨害によってもたらされない場合には、それについてその人は既に自由であると主張されるかもしれない。しかしこれはおかしい。」（同上45頁）

いや、全然おかしくない。消極的自由は能力でも機会でもケイパビリティでも利益へのアクセスでもない。さらに、本人にとって有意義な選択肢が存在するこ

とも含意しない(反対の見解として井上[1998] 22—24頁。その見解を取る結果として消極的自由と積極的自由の区別は曖昧になる)。いくつかの例をあげてみよう。100メートルを20秒以下で走れないことは能力という積極的自由の意味では不自由だが、それにもかかわらず消極的自由の意味ではその速さで走る自由がある。いや、もっと普通の言い方をすれば、この人はどんな速さにせよトラックで100メートルを走る自由があるが、20秒以下で走る能力が単純にないだけである。またバーリンの単純明快な例をあげれば、盲人が物を読めないのは能力がないのであって、不自由なのではない(Berlin[2002]邦訳304頁)。あるいは、他人の身体を利用しないと自分のしたいことができないという、立岩が好んで想定する例を考えてみよう。AもBもXという行為をしたいと望むが、Aは自力でそれができると、Bはそのためには誰か別人の助力があると仮定しよう。すると消極的自由の意味ではAもBもXする自由があるが、積極的自由の意味でBにXする自由があるためには、Bに助力すべき義務を誰かに課さなければならない。つまり消極的自由は他の人々の自己所有権の尊重と両立するが、積極的自由の実現のためには誰か他人の自己所有権を制約しなければならない。別の言い方をすると、その誰かに強制労働をさせなければならない。

消極的自由は相互に衝突しないが、積極的自由は他人の積極的自由のみならず消極的自由とも衝突しうる。立岩のように、「消極的自由」も「積極的自由」もしたいことができるという点では同じだと主張するのは、他人から盗んだ金も自分で稼いだ金も貨幣としての価値は同じだから区別する必要がないと主張するようなものである。

ここからわかることは、消極的自由を立岩のように「したいことを妨げられない」と特徴づけるのは不適當だということである。なぜならその自由の欠如がリバタリアンの理解するように自己の身体と財産への介入だけを意味しているのか、立岩が理解するように能力の欠如までも含むのかが曖昧だからである。

しかし以上あげたような例を考えるまでもなく、リバタリアンでなくても人は大部分の場合に積極的自由あるいは実質的自由と消極的自由とをはっきりと分けることはできるし、実際分けている。(そして彼らの一部はリバタリアンに反対して、消極的自由よりも実質的自由が保障されるべきだと主張する。) こんな簡

単明瞭な区別を立岩が理解できないのはなぜかという、彼が自分のために他人に何かをしてもらう者の立場（そちらからは両者の自由の区別は重要でない）からばかり事態を見ており、他人のために自分が何かをするよう要求される者の立場（そちらからは両者は天地ほどの違いがある）を軽視しているためであるように思われる。

なおこの二種類の自由の区別を抹消してリバタリアニズムを批判しようとする、立岩に似ているが一層大掛かりな議論としてHaworth[1994], ch. 5がある。ハワースもまた、リバタリアンのとる消極的自由の観念が自己所有権に基づき首尾一貫したものであることを理解していない。

2 正当化されていない平等主義

「自由」という言葉でリバタリアンが意味している消極的自由と立岩が意味している実質的自由あるいは積極的自由とがまったくの別物であることが明らかになったところで、明確化のため、Ⅲの以下では前者を【自由】、後者を《自由》と表記することにする。

立岩の立場からは、〈【自由】と《自由》を区別するとしても、自分が本当に言いたい主張は、重要なのは前者ではなくて後者だということだ〉と反論されるだろう。立岩は論文の第3節で次のように書いているからである。なおここで立岩のいう「自由」が《自由》であることに注意されたい。

「自分の身体を自由に使えない（あるいは自由に使わないでいることができない）ことはたしかにいやなこと、面倒なことである。しかし同じく、他人の身体を利用して何かができない人——例えば行きたいところにいけない人——にとっては、やはりその状態が不便であり、不自由であり、困ったことである。リバタリアンが設定する権利は、ある人の自由を保障するが、別の人の自由を妨げる。そしてそれを正当化する理由がみつからなかった。とすれば、そして自由が人みなにとってよいものであるなら、行える人が適宜行ない、皆がほどほどしたいことをできた方がよいではないか。私が述べているのはそんな単純なことである。」(49—50頁)

立岩の「そんな単純な」平等主義擁護論にはいくつかの重大な論理的飛躍があ

る。まずリバタリアニズムを正当化する理由がないという立岩の根拠のない断言に反対して、前述Ⅱ1と後述Ⅲ3—4で主張するように〈大部分の人々が持っている自己所有権の権利意識と、その制度がもたらす生活の豊かさがリバタリアニズムの立派な理由になる〉と答えられる。そして立岩の平等主義擁護論本体だが、それは次のような議論だと解釈できる。

①各人がしたいことをできること(《自由》)は本人にとってよいことである。

②各人の《自由》は万人にとってよいことである。

③各人が《自由》をほどほどに平等に持つべきである。

実は私はこのような議論を立岩以前にピーター・シンガーの『実践の倫理』(Singer[1979])第1—2章で読んで納得できなかったことがあるので、ここで彼らの議論をまとめて批判したい。

まず①については〈たとえ本人が望んでいても本人にとって悪いことがある。欲求の対象と善とは同じではない〉という反論をする人もいるだろうが、私は基本的に主観主義的な価値論を信奉しているので、これには特に異を唱えるつもりはない。

しかし①から②は簡単には出てこない。各人の《自由》はその本人にとってはよいものでも、他の人々にとっても同様だとは限らないからである。たとえば私がうまい食事を楽しむことは私にとっては大変よいことだが、それが万人にとってもよいことだと私は主張するつもりはない。あなたが食事を楽しむことも同じである。それどころか害意ある欲求の実現などは、本人にとってはよいことであり他の人々の《自由》を制限しなくても、多くの人にとっては悪いことと評価されるだろう。要するに、ある人の《自由》はその人にとってはよいものでも、他の人々にとっては、その本人が誰であるかとその具体的な《自由》の内容とによって、大してよくなかったり、無価値だったり、時には悪かったりするのである。

だが①に加えて、④〈道徳にとって必然的な普遍化可能性の要請からして、人は自分の《自由》をよいものだと評価するならば、他の人々の《自由》も同様によいものだと評価しなければならぬ〉という命題をかりに受け入れるならば、②を導き出せる。この場合、①は自己利益に関する命題なのだが、②は道徳的な命題だということになる。シンガーはリチャード・ヘア譲りのこの論法をとって

いるようだが、立岩の考えは私には明白でない。立岩はもしかしたら①と②の相違の重大さに気付いていないのかもしれない。さて私は、道徳の「普遍化可能性」の要請が必ず④の命題をもたらすとは思わない。ある種の欲求は別の欲求ほど尊重に値しないという主張や、あるいは私が信じているような自己所有権テーゼも、普遍化可能性の要請と全然衝突しないと考えるからである（普遍化可能性についての私の考えは、基本的にMackie[1977], ch. 2に従っている）。従って私は②に賛成しない。

だが議論の都合上、①と④からの②の導出を認めたとしよう。それでも②から③の導出には飛躍がある。すべての人の《自由》がよいことならば、どんな人のどんな《自由》の実現も等しく重要なはずだから、そこから自然に出てくる帰結は、《自由》の平等な分配ではなくて、《自由》の最大化という功利主義的結論である。この結論からは極めて不平等な財の分配も正当化される。シンガーは〈限界効用逓減の法則は個人内だけでなく個人間でもあてはまる〉という疑わしい想定から平等主義的分配を支持するが、それでも「利益への平等な配慮は、特殊なケースにおいては、異なる福祉水準にある二人の人のあいだのギャップを縮めるのではなく拡大することもありうる」(Singer[1979]邦訳30頁)と認めて、徹底的な平等主義をあきらめている。だが「利益への平等な配慮」がもたらすギャップの拡大は、決してシンガーの言うような「特殊なケース」に限られないだろう。なぜなら同じ内容の《自由》を実現するためには健常者よりも障害者の方がたくさんの方を必要とする場合があるので、財が有限であるこの世界では障害者よりも健常者の方に財を分配した方がしばしば一層多くの《自由》を実現できるだろうからである。この結論は明らかに立岩の（そしておそらくシンガーの）立場とは正反対である。

立岩の支持する③を導き出すためには②だけでは足りなくて、さらにたとえば〈暮らし向きの悪い人の《自由》の方が暮らし向きのよい人の《自由》よりも重視されるべきだ〉とか〈《自由》の平等な分配はそれ自体として望ましいことである〉とか〈ある種の《自由》は他の種の《自由》より重要である〉とかいった別の命題の付加が必要なのだが、立岩はそのような付加的な命題を明確に述べていない。だがそのような付加的な命題がなければ、③を導き出せないだけでな

く、立岩の平等主義の具体的内容は曖昧なままにとどまるだろう。立岩は私が認める最低限の生活の内容が不明確だと不満を述べる個所で、「多くの人が通常達成できること」は誰でもできるように「社会はかなり多くのことをすべき」だと主張しているように見えるが(52頁)、ある行為がどれだけ多くの人によって達成できるかと、各人にとって重要か、社会が配慮すべきかは、全く別の問題である。たとえば犬を飼うことは多くの人にとって通常達成できることだが、だからといって誰もが犬を飼う【自由】だけでなく《自由》も持たなければならない——従って、たとえば自分では犬を散歩に連れ出せない人たちのために、社会は飼い犬の散歩の代行サービスを提供しなければならない——ということにはならない。③は②以上に根拠薄弱な主張である。(ほかにも「正」と「善」とを異質の価値と考える立場からは、〈AよりもBの方が抽象的にはよい状態だとしても、AからBへの強制的な変化が正当化されるということにはならない〉として分配論者に反対することもできるが、ここでは取り上げない。)

これで立岩が自分の平等主義的分配論の正当化に成功していないことがわかったわけだが、本稿の主目的は平等主義の批判ではなくて自己所有権論の擁護だった。正義論において立岩が《自由》を重視するのに対して、リバタリアンは【自由】を尊重する。それは【自由】だけが本人にとって大切だからではなくて(各人にとって、それ以外にも大切なものはたくさんある)、それこそが自己所有権論と調和する自由概念だからである。別の言い方をすると、【自由】は各人にとって自分の目的実現のための手段として重要であるだけでなく、人々の間の権利義務を定めるという役割も担っている。

リバタリアンと立岩のような分配論者の間の真の問題は「自由」の用語法ではなくて、〈自己所有権論をどう評価するか?〉である。そこで次に立岩の自己所有権論批判を見てみよう。

3 身体への権利と労働の産物への権利

(1) 立岩の労働所有権批判

本節の最初で見たように、立岩は自分は身体への権利に反対しているのではなくて労働による財の所有に反対しているのだと述べている。つまり立岩のリバタ

リアニズム批判の主対象は労働所有論である。立岩は次のように主張する。
 「私が述べてきたことは、単純なことで、身体に対する権利とその産出物に対する権利とは別のものだと考えているし、多くの人は別のものだと考えているし、そう考えた方がよいと思っているし、私もそのように考えるということである。」
 (46頁)

そして眼球の強制的移植が許されないとしても、自分の眼球の利用の結果について本人が権利を持つということにはならないと主張してから次のように結論を述べる。

「身体に対する権利からその身体が可能にする行為あるいは行為の結果についての権利につなげてしまうわけでない。両者はまず論理的に分けることが可能であり、つなげるならその理由を示すべきだが、示されていない。分けることが広く認められていることに気がついているのかどうか、分けるべきだとする主張に反論が用意されていない。

[……] このように述べたことに有効な反論があった記憶はない。考えてみると、帰結主義的な正当化を別にすれば、「身体は私のもの『だから』」といった言い方以外に、リバタリアンの主張を擁護する言い方はあまり見つからない。しかし、なぜ「だから」と言えるのかは説明されていない。」(48頁)

この批判に対する私の反論はたくさんある。それをあらかじめまとめておくと次のようなものである。第一に、私は身体所有権と労働所有権を別のものだと認めているが、それでもいくつかの説得力ある独立の命題を加えることによって前者から後者を導き出す議論を提出した。第二に、労働所有論は大部分の人々が当然視している権利感覚である。第三に、私は分配主義者が自己所有権の権利感覚を持たないことを批判するつもりはないが、社会制度を考えるにあたっては、人々が現実を持っている感情を無視すべきでない。第四に、分配主義の発想よりも自己所有権論の方が個々人の目的や関心の異質性を尊重しているから、社会道徳としてすぐれている。これらの反論のあとで自己所有権の帰結主義的な正当化を取り上げよう。

(2) 私の労働所有論の正当化論法

一部のリバタリアンと違って、私は「狭義の自己所有権」と「広義の自己所有

権」を区別していることからわかるように、身体への権利とその身体が作り出した産物への権利をはっきりと区別している。しかしまた私は、立岩の記憶から抜け落ちていたようだが、労働所有権を擁護する議論も提出している。私は『財産権の理論』の中で、ロックと現代カナダのリバタリアン哲学者ナーヴソンに強く影響されて〈価値創造からの議論〉と〈自由からの議論〉という二つの議論を持ち出して身体所有権から労働所有権を導出しようとした(森村[1995]44—59頁)。両者の詳しい内容はここでは再説しないが、前者は〈人は自分の身体が作り出した価値を体現する物への権利を持つ〉という議論であり、後者は〈人間の活動の多くは現在だけで終わらず、将来に向けられているのだから、人の自由の領域は本人が今現実に支配している対象(それは身体所有権によって保護される)だけでなく、継続中の活動の対象(たとえば留守中の家)にも拡張される〉という議論である。リバタリアンが身体への権利と行為の結果への権利をつなげる議論を提出していないという立岩の記述は誤りである。

もっとも批判者は、〈自由からの議論〉はともかくとして〈価値創造からの議論〉自体が直観にしか依拠していないと主張するかもしれない。しかし私は『自由はどこまで可能か』では〈価値創造からの議論〉を擁護するために、〈人は自分が作り出した損害を他人に押し付けるのではなく自分で引き受ける、つまり責任を負うのが公正だと一般に考えられているが、そう考えるなら、人は自分が作り出した価値への権利を持つと考えるのが首尾一貫した態度である。損害とは負の価値創造にはかならないのだから〉という議論を提出した(森村[2001]75—76頁)。私は労働所有権を擁護するために私が提出したこれらの議論に対する有効な反論を聞いた覚えがない。

(3) 労働所有権の権利感覚の普遍性

私はまた、労働所有論は大部分の人々が意識しているかいないかにかかわらず受け入れている直観だとも主張している。それに対して立岩は、自分以外にも労働所有論に納得しない人はいるし、それと別の価値・感覚(分配主義の感覚だろう)もあると反論する(52—53頁)。

私は自己所有権論を主張することによって何人も人を驚かせるような変わったことを言ったつもりはなくて、誰もが感じている(しかしロールズなど分配的平等

論者があえて無視している) ごく当たり前の権利意識を整理して述べたにすぎないつもりなのだが、立岩のような労働所有論への正面きった否定論を読むと〈人は疑おうと思えばどんなことでも疑えるものだ〉と感じざるを得ない。

この反論について言いたいことはいくつもあるが、最初に事実問題として人類の大部分が労働所有権を受け入れてきたということを確認しておこう。つまり人々は自分の労働の産物に対して強い利害を感じるというだけでなく、それは自分のものだという規範的な権利意識も感ずるのである。立岩は労働所有論権論が「私たちの社会にあって強固な現実性をもつことは否定しない」が「人と社会の普遍的な事実だと言うことはできない」(53頁) と言うが、これは過小評価である。経済学者モリス・シルヴァーの『経済的正義の基礎』(Silver[1989]) という本は、歴史学・人類学・生物学・言語学からたくさんの例を示して労働所有権の感覚の普遍性を示している。

リバタリアニズムの基礎にある自己所有権テーゼ(労働所有論を含む)は、たとえごく少数の人々しかその名前を意識していないとしても、大部分の人々が実際に受け入れているものである。私はそう考えるべき理由を自著でも本論でもいくつか述べてきたが、それ以外にも次のような考慮をあげることができる。

第一に、日本国憲法の第13条で「生命、自由及び幸福追求の権利」が人権の一つにあげられており、この歴史的起源はジェファーソンが起草したアメリカ独立宣言(1776年)の「生命、自由及び幸福追求の権利」に遡るものだが、どちらの解釈としても、そこで言う生命・自由・幸福とは他の誰でもなしに本人のそのことだということが当然視されている。Ⅱ 1では「人身の自由」が他人の人身ではなくて自分の人身の支配権を意味していることは当たり前すぎてわざわざ指摘する人もいないと述べたが、それと同様に、人は他人の生命や自由への権利を持つとか、他人の幸福を追求する権利があるといったことを言う人もいない。幸福追求の権利に話をしぼると、各人が自分自身の幸福を追求する権利があるならば、自分の幸福追求のために自分が作り出したものへの権利を持つとするのが自然な帰結である。なぜなら、さもなければ各人の生産活動は自分の幸福追求に役立たなくなってしまうからである。つまり幸福追求の権利があると認めることは、コーエンが自己所有権原理の中にあげた、「自らの身体と諸力の利用とその

果実に対する広範な道徳的権利」を認めることになるのである。もっとも世の中には「生命、自由、幸福追求の権利」という人権観念そのものに批判的な人もいる。たとえば〈現代社会の病巣はこんなアメリカかぶれの個人主義的人権論にある〉と考える共同体主義者もいるだろう。私はそのような人々に対して何と書いて説得を試みたらいいかわからないが、本稿での論敵である平等論者の多くはこのフレーズに反対していないようである。

第二に、事物を支配する事実的能力と規範的な所有権の間には次のような密接な関係がある。「生態学的」な心の哲学を主張する河野哲也の『〈心〉はからだの外にある』（河野 [2006]）という本は、私には賛成できる個所も反対したい個所も理解しがたい個所もそれぞれ多く、何よりともかく大変考えさせられる著作だが、その中で河野は「事物をコントロールする能力によってその事物が自分に帰属していると感じること（自己帰属感）と、それが他人との関係性のなかで制限されるということ」とを区別して前者を「自然的所有」、後者を「社会的所有」と呼ぶ。河野によれば「自然的所有は社会的所有に先行している。自然的所有における「自己」や「私」とは、周囲を囲む環境一般との対比によって切り出される自己であり、他人との対比によって切り出される自己ではない。動物は他の動物の存在がなくとも、環境から自己身体を区別できる」（同上・222頁）のであって、現に自由と所有権を密接に結びつけたロックの所有論でも自然的所有が社会的所有に先行していた。そしてここからは私による展開だが、河野のこの主張を受け入れるならば、「自然的所有」を社会的に承認する制度が自己所有権に基づく「社会的所有」だということになる。

おそらく労働所有論の批判者はこれに対して〈自然的所有という事実から社会的所有という規範は出てこない〉と反論するだろうが、自然的所有は現実に自己意識と不可欠に結びついているのだから、もし我々が人間をそれぞれ別々の個人として尊重して各人の自己意識を重視するならば、自己所有権論を受け入れなければならない。もしそうではなしに、我々が各人を共同体なり社会なりの部分としてしか尊重しない団体主義的な見方をとるならば話は別だが、批判者はそうでないだろう。

第三に、日本語の「稼ぐ」というありふれた言葉は労働所有論を体現している。

辞書を引けばわかるように、この言葉の主たる意味は「働いて収入を得る」というものだが、もし人が自己の労働による収入を得る道徳的権利を持っていなかったら、「稼ぐ」は「得る」や「奪う」や「手に入れる」と同様、道徳的に中立な言葉になるはずである。ところが実際には、「稼ぐ」はその活動が正当な利益獲得方法であるという含みを暗黙のうちに伴っている。つまり「稼ぐ」という動詞を引用符に入れずに使っている日本語使用者は労働所有論を受け入れているのである。同じことが英語の“earn”についても言えよう。“get”や“obtain”が道徳的に中立的な言葉であるのと違って、“earn”には、「労働によって（正当に）獲得する」という含みがある。

第四に、なぜマルクス主義が19世紀後半から20世紀の終わりまでの世界であれほど大きな影響力を持っていたかということ、それは資本主義を労働所有権論に基づいて不正なものだと断罪していたからである。分析的マルクス主義者のコーエンが他の誰にもまして説得的に指摘しているように（Cohen[1995], esp. ch. 6）、伝統的なマルクス主義者は、労働者は自分が正当に所有している能力の価値よりも少ない賃金しか資本家から受け取っていないから搾取されていて、これが資本主義社会の不正であると信じていた。つまりロールズのような平等主義者が考えるのとは違って、「[マルクス主義の] 搾取説の標準的表現では、労働者は自分の労働力を所有する者として表象されている」（同上・邦訳19頁）のである。自己所有権テーゼをとらない現代の分析的マルクス主義者の中には資本主義的「搾取」を別の仕方と理解しようとする人もいるが（同上・邦訳289—293頁。また稲葉＝松尾＝吉原[2006]第2章も参照）、それは人が通常「搾取」の名で呼ぶようなものではない。マルクス自身は肉体労働者だけが財の価値を作り出すかのように考え、頭脳労働者や商人や企業家たちも価値を創造しているという事実を無視していたから、伝統的なマルクス主義の搾取理論は間違っていたわけだが（むしろ分配する福祉国家こそ生産者、その中でも高所得者を搾取している）、その基礎にあった〈各人は自己の労働力への権利を持っている〉という規範的主張までが覆されたわけではない。それは昔も今も、社会主義運動の内でも外でも、信じられている主張である。社会主義に共鳴した人々の大部分は「各人は能力に応じて働き、必要に応じて取る」といった空想的な共産主義社会の理想にコミットし

たからでなく、現在の資本主義が労働者を搾取していると信じたからこそそうしたのである。

なお思想的関心から付け加えると、マルクス自身も所有と生産との間に不可欠の関係があると述べていた。彼は1858年1月ころ執筆した『資本主義的生産に先行する諸形態』の中で次のように言っている。

「所有とは本源的には、自分に属するものとしての、自分のものとしての、人間固有の定在とともに前提されたものとしての自然的生産諸条件にたいする人間の関係行為のことにほかならない。すなわち自己の肉体のいわば延長をなすにすぎない、自分自身の**自然的前提**としてのこれら生産諸条件にたいする関係行為である。」

「生産者という定在が、**生産者に属する客観的諸条件**における一定在として現れるかぎり、所有は生産自体によってはじめて実現される。現実的な領有は、これらの諸条件にたいする、思念された交渉ではなく、能動的な・現実的な交渉——すなわちこれらの諸条件を自己の主體的活動の諸条件として現実に措定すること——で、はじめておこなわれるのである。」(マルクス [1963] 37、41頁。強調は原文のまま)

私の理解するところでは、ここでマルクスは〈所有とは自分に属するものとしての現実の生産活動(=自然的生産諸条件に対する関係行為)によって生まれるものであって、それは身体の延長のようなものだ〉と言っているのである。この文章を読む限り、『資本主義生産に先行する諸形態』のマルクスは立派な労働所有権論者である。

以上のことを考慮すれば、〈身体に対する支配権は本人がこれを行使し、そのもたらす福利は本人がこれを享受する〉という自己所有権論は人類普遍の原理であると考えられる。

それでも立岩を含めて多くの分配主義者は自分は労働所有論が正当とは思わないと言うだろう。だがそのような批判者たちには胸に手を当てて反省してもらいたいが、あなたは自分が拾った木の実や捕まえた昆虫や釣った魚や川や海で汲んだ水を正当に自分のものだと感じないだろうか? 「自分が働いて得た報酬は自分のものだ」と考えないだろうか? 私は人類の大部分はこの権利意識を持って

いると主張する。私はあくまでもその権利意識を持たないと言い張る人々に対しては、かつて佐藤春夫が「風流」とか「ものゝあはれ」とか「無常感」の名で呼ばれる情調がわからないと言い張る人に対して持ったのと同じ感情を持つ。佐藤春夫はこう言ったのである。

「どうしてもそんな気持ちは知らないといふ人に向かつては、私はもうこれ以上に私のこの一文を読みつげないことを乞ふことにしよう。実際、私は、さういふ人に向かつては少し慍るのだ。人間の中には誰しも、たとひそれが常にではないまでも、さうして程度に強弱の差はあつたにしても、私が今言はうとした心持を感じたことがないといふ人は無い筈だと私は思つてゐる。[……] 私はその心持をそれほど普遍的なものだと思つてゐる。但、その心持は、人々の産れた国の風土や風習によつて必ず多少は変わった現れをするかも知れない。譬へば同一種類の草花でも、その産地によつていくらかは、或は大に、その色香を異にしてゐるやうなものである。[……] それだのに、「そんなことは知らない」と言つた人があると仮定すると、私はその人を、わたしの下手な表現をわざと許してくれなかつたたゞの意地悪だと思わないではあられない。」(佐藤 [1978] 268—9頁)

労働所有論の権利意識は佐藤が取り上げている無常観よりも一層普遍的だろう。なぜなら無常観はある程度精神的に成長した人でないと感じないが、労働所有論の権利意識は社会化される以前の小さなこどもの間にもはっきりと見られるからである。私の場合は、「労働所有論の権利意識など知らない」という人は自己所有権テーゼに反対するためにそれがわからないふりをしているのではないかと疑うわけである。

(4) 労働所有権の権利意識を無視すべきでない理由

とはいえ私は労働所有権の権利意識を持たない人々をそのために批判するつもりはない。どんな感覚や意識であれ、人がある変わった仕方では感じないという理由でその人を批判すべきではない。ただ私が言いたいのは、人々はこの権利感覚をあれほど広汎に持っているのだから、社会道徳のルールを考えるにあたってはその事実を十分に考慮に入れなければならない、ということである。

この権利意識を無視して所有権制度を提唱することは、ちょうどたいいていの親は自分の子供に対して特別の愛情を持つという事実を無視してあるべき親子関係

を論ずるようなものである。たとえばそんな論者は、〈生物学上の親だからといって自分の子供を育てる権利や義務があるということにはならない。子供にとって何の責任もない事情によって子供たちの育つ環境に重大な不平等が生ずるのは正義に反するし、他者に閉ざされた家庭の中で子供を虐待する親もいるから、親が勝手に子供を育てる権利を認めるべきではない。むしろ社会は子供を育てるべき義務を負っているのだから、子供はみな生まれてからすぐ、市民が民主的に参加し運営する公的な育児施設で育てられるべきだ。そうすれば、たまたま最近子供を生んだ人だけでなく、市民全体が公共精神をもって次代の市民の育成・教育に関与することにもなる〉と主張するかもしれない。そして〈たいていの親は自分の子供に愛情を持っているのだから、子供は公的な育児施設で育てられるよりも親によって育てられる方が幸福だ〉と反論する人がいれば、〈私は自分の子供に対して特別な愛情を持たないし、私以外にもそんな人を何人も知っている。またそのような特別な愛情を持つことがよいことだとも思わない〉と答えるだろう。

しかしたとえ文字通り全員が持っていなくても大部分の人々が持っている道徳感覚を無視した制度は有害無益である (Singer[2004]邦訳203—5頁を参照)。またその道徳感覚が不正だとか望ましくない結果をもたらすということが証明されれば別だが、そうでない限り、人々が持っている道徳感覚は尊重されるべきだろう。

こうしてみると、労働所有論への批判は三種類に分けることができる。第一に、〈広義の自己所有権は狭義のほど強くない〉という批判は私も認める。ただその批判者は労働所有論の説得力を軽視していると私は思うだけである。第二の批判は、大部分の人々が労働所有論の権利感覚を持っているという事実を明示的に否定するか、あるいはもっとしばしば暗黙のうちに無視するものである。リバタリアニズムを批判する平等主義者の中にはこのような批判者が少なくないが、このタイプの批判は重要な自明の事実に目をそむけるにすぎないものだから、わざわざ論ずるまでもない。そして第三のタイプの批判はここで私が反論しているもので、〈労働所有権の意識を多くの人は確かに持っているが、それは道徳的によくない感覚だから尊重すべきでない〉という主張である。広義も狭義も含めて自己所有権テーゼを一切否定するコーエンならばそう主張するだろう。コーエンにと

って自己所有権テーゼは克服されるべきブルジョワ・イデオロギーに違いない。立岩の立場もこの第三のグループに入れられる。確かに現実には人々が持っている権利感覚の中には、道徳的な観点から見て望ましくないものもたくさんある。しかし私は自己所有権の意識は社会的にむしろ有益だと考えている。なお分配的平等主義の感覚も多くの人々の道徳感覚の中で有力であるという事実を私は進んで認めるが、その感覚が社会のセイフティ・ネットを保障する以上に分配的平等を自己目的化するなら、その妥当性は疑わしい。

自己所有権の権利感覚も平等主義の正義感覚と権利意識も、多くの人々が持っているだけでなく、それ以上さかのぼって根拠づけることができない直観だろうが、それでもⅡ3で述べたように、道徳的直観がすべて同じように妥当であるわけではない。たとえばある直観の暗黙の事実的前提が誤っていたり、本人が持っている別の道徳的判断と調和しがたいものだったり、その実践が受け入れがたい帰結に至ったりするならば、その直観は正当化しがたい。

さて平等主義的分配主義とリバタリアニズムのどちらの方が一層説得力があるだろうか？ むろん分配的正義に関する議論はこの二つだけで片付くわけではなく他にもさまざまな立場がありうるが、両者は正反対の徹底した立場なので、両者を比較することには意味がある。私の結論は、上記の基準によれば（最小限の生存権によって条件付けられた）自己所有権テーゼは分配的平等主義のいかなるヴァージョンよりも正当化しやすい、というものである。平等主義も一見するとある程度の説得力を持つことは認めるが、私は別のところでその説得力は冷静に考えると疑わしいことや、平等主義のいくつかの暗黙の前提が誤っていることや、その理論的帰結が道徳感覚に反することを示した（森村 [1995] 93—100頁と [未公刊]）。私見は単に自己所有権の感覚に訴えかけるだけのものではない。

(5) 社会道徳として自己所有権論が平等主義に勝る理由

私が立岩の書いたものを読んでいつも奇異に感ずることがある。それは立岩が〈ある人があることをしたいと欲することは、その人がそれをする権利そのものではないにせよ、その権利の根拠になる〉と無意識のうちに想定しているらしいことである。そうでもなければ、立岩はあれほどしばしば、自分がしたいことをするために人に支援を要求する権利を語ったりしないだろう。

この想定はリバタリアンが持たないものである。ある人があることを欲しているからといって、他の人々までがその事態の実現を欲しなければならない理由はない。その欲求の実現には大きなコストがかかるかもしれないし、他の理由のために社会が尊重する必要がないものかもしれない。人があるものをいくら欲しがっているからといって、それに対する権利の根拠にはならないし、ましてやそれに対する権利があるという結論は出てこない——。こう主張すると、平等主義者はリバタリアニズムは冷酷で思いやりにないと言って非難するわけである。

リバタリアンはむしろ道徳において尊重されるべきものは、各人が自分と一体化している身体と精神的能力を利用して自分の目的を追求する【自由】であると考ええる。これに対してコーエンやロールズのように自己所有権を認めない純粋な分配主義者は、各人の才能や能力は各人が事実上支配していても、道徳的には社会全体が分配すべき共有財産であり、その果実もまた同様だ、と考えている。(なおロールズが共有財産だというのは、正確には人々の能力ではなくて「能力の分配」だが、私はこの表現の違いに実質的な意味があるとは思わない。)

彼らは個々人が他の人々の利益よりも自己利益を追求することを是認せず、人間の自己中心性は現実問題として無視はできないが嘆かわしい事実であって、理想的な社会ではなくなっていくべき性質だと考えている。誰もが他の誰もの利益を尊重して促進すべき道徳的義務を持っていると信じているからである。部分的に自己所有権を認めていて、能力や才能自体の社会的共有までは唱えないような左翼リバタリアン(および、おそらく立岩)も、能力の産物の方は本来共通の財産であり、それゆえ分配しても権利の制約にはならないと考えている。分配主義者も分配後の財の利用や消費は個々の所有者がコントロールすべきだと考えているから、法的な制度としては私有財産制度を支持するだろうが、リバタリアンが(市場的)私有財産を国家が尊重すべき自然権の一つとして見るのに対し、分配主義者は私有財産は常に分配されうる一応の権利としてしか見ない。

平等主義的分配主義者は、財の生産のため、あるいは暮らし向きの悪い人々の生活水準の向上のために、富の生産者に生産へのインセンティブとしてある程度の相対的利益を与えることも許すかもしれないが、それは正義や道徳的資格の問題ではなく、いわば必要悪としていやいや認めるのである。彼らはそのような利

益を得る生産者に対して次のように説教しようとするだろう。〈あなたがその富を作ったからといって、それをあなたのものだと無反省に思ってはならない。労働所有論には何の根拠もない。生産の産物は本来社会全体の財産としてみんなで公正に分ち合うべきものである。それにもかかわらず実際には、我々はあなたの生産量に応じてある程度大きな取り分を認めてやるのだが、それはあなたが利己的であるために、そうでもしなければ仲間への義務をサボタージュするだろうから、やむを得ず認めてやるにすぎない。それがあなたの正当な権利だなどと誤解してはならない。たまたま能力に恵まれた者はその能力に応じて仲間のために働くのが当然である。仲間よりたくさん持てるだけでもありがたく思え、いや仲間よりたくさん取ることを恥ずかしく思え。〉平等主義者がすべてこれほど露骨な表現を使うわけではないが、たとえば人質の身代金を要求する誘拐犯と自分の生産的活動へのインセンティブとして高収入を要求する人とを道徳的に同視するコーエン (Cohen[1990]) はそう考えていると解釈できる。

分配主義のこのような発想を悪い意味でモラリストイックだと感ずる人は多いだろう。私もその一人だが、むしろ分配主義者の発想は道徳あるいは倫理 (私は両者を同義語として用いる) についての私の見方からすれば不道徳あるいは反倫理的だとも言いたい。というのは、私は道徳というものの存在理由は、それぞれに異なった (しかし対立するとは限らないし、利己的だとも限らない) 目的と利益を持った人々の共存共栄を助けるところにあると考えているからである。道徳の任務は、社会全体が追求すべき統一的な目的に否が応でも人々を従わせることにあるのではない。そうすると、各人に自分の目的から離れて常に他の人々のために行動するよう命ずる発想は諸個人の目的と価値の異質性を認めないから、まさしく不道徳だということになる。

それと反対に自己所有権原理に基づくリバタリアニズムは、道徳の存在理由についてのこの発想と調和する。自己所有権原理は各人が自分の身体と財産という範囲内で自己の目的を追求する権利を基本に据えるからである。永井均はリバタリアンではないが、彼の次のような指摘は正当である。

「ミルの自由主義とかノジックのリバタリアニズムというのは、その逆転されない [つまり、元来は手段だったにもかかわらず自己目的化された道徳的価値と対

立する——森村] 直接的価値の部分、個人の『権利』という形で社会規範の内部に取り込んでいくための方策なんだろうと思う。そういうものにもちゃんと場所を与えてやって、そこで放し飼いにしておいたほうが、健全だし、結局は社会のためにもなるって考えているんだと思う。」(永井 [2003] 225頁。強調は原文傍点)

なおここで、リバタリアンは必ずしも自己の目的の追求と常識的な意味での自己利益とを同一視するわけではないと指摘しておこう。人は自己利益以外にも他人の利益や何か非人格的な観念のために行動することも少なくない。しばしば「リバタリアニズムは人間は自分の利益だけをめざして行動するという間違っただけ人間観に立脚しているから間違っている」ということをいう人がいるが、それは「利己性の美徳(The Virtue of Selfishness)」を説いたアイン・ランドとその追随者にはあてはまるかもしれないが(いや、「自分の利益」を批判者たちのように狭く解釈するならば、ランドたちにさえあてはまらないだろう)、大部分のリバタリアンにはあてはまらない指摘である。リバタリアンは、有償であれ無償であれ、自発的な財の分配やサービスの提供になんら反対するものではない。だがその強制に対しては強力な正当化が必要だと考えて、自発性のない連帯感の押しつけに反対する。また異なった人々の目的が、たとえ非利己的でも一致するわけではないということも重視するわけである。

4 帰結主義的議論

立岩は論文の最後で、帰結主義的な考慮からリバタリアニズムを擁護する議論にも触れているが、そこで特に取り上げられているのは「リバタリアニズムを何と比較するのか」という問題である。立岩は、自分は「生産者とその生産物を独占的に取得する権利があるという、特殊な形の私有の規則・構図」(54頁)を批判しているが私有一般を批判していない、と言う。立岩が主張しているのは「財の生産・流通・消費を国家が統制する」(同上)などというものではなくて、単に財の分配を国家が担うべきだということだけである。

立岩が国家統制経済を主張する共産主義者ではなく分配主義者であるというのはその通りである。しかし経済学者だけでなく経済学的な発想を持った多くの論者は、平等主義的分配を真剣に実現しようとすれば克服できない困難に遭遇した

り社会全体の人々の暮らし向きを大幅に低下させたりすると指摘してきた。そのような指摘はいくらでもあげられるが、手近なものとして嶋津格の次の文章を引用できる。何しろこの文章は『法哲学年報』の中で立岩の論文が終わった裏の頁から始まっているのだから、これほど手近に見出せる指摘もない。

「[「能力に応じて働き必要に応じて受け取る」という分配原理は] 家族内やその他親密な小さな集団内の道徳としてではなく、広く薄い他人間の関係に適用された場合に実行可能 (feasible) でない。[……] もしこれが適用されると、人は「無能で生産力がなく他人よりも多くの援助が必要な存在である」ということを主張し、それを他に証明することができるほど、より少なく働きより多く受け取ることができるようになる。[その主張の真偽を確定するためには多大なコストがかかる。] それ以上に、人がもつ潜在能力を発揮させるための逆インセンティブを含むのでこの原理は、「働いた者 (工夫した者……) はそれだけ豊かになる」タイプの原理が実現したはずのレベルから比べて、社会的生産を激減させる可能性が高い。」(嶋津 [2005] 56頁)

自分の労働の果実を得られる人がそれを分配される人よりも生産への強い動機を持つということは自明の事実である。たとえば法と経済学のある研究者は言っている。

「自分の労働の産物への財産権を獲得できるということは、単純でほとんど完璧な生産動機である。しかしながら多くの社会は、たとえば狩人の獲物のような個人の労働の産物を分かち合うという規範を発展させていて、そのような規範の存在が反対例として提出されるかもしれないが、実際はそうではない。自分の労働の専有可能な果実を分かち合う人々は、たいいてい様々の有形無形の利益によって補償を受けている。進化人類学者は、一見利他的だが極めて明確な報酬を受け取るそのような行動の例を見つけることを喜びとしている」(Georgakopoulos[2005], p. 80 n. 9)。

多くの分配主義者は、平等主義的な社会では人々が喜んで他人のために働くようになるかと想定しているのかもしれない。だが私はそれほどドラスティックな人間性の変化が起きるとは思わない。別に私は人間性が一定不変のものだと考えているわけではない。それは個人的にも集団的にも陶冶できる余地を持っているだ

ろう。しかしその余地は無限に大きくはないし、人間性を変えようという試みはしばしば正当化できない強制を伴う。そこで私はリバタリアニズムを説くにあたっては、人々が現実を持っている道德感覚と目的と利害の意識をとりあえず前提にして、よくよく理性的に反省し正しい認識を持てば誰にとってもリバタリアニズムが説得力があるという議論の仕方をしている。

リバタリアンな自由市場経済の社会の方が、平等主義的な財の分配が大規模に行われている社会よりも、大部分の人々の絶対的な生活水準は高いだろう——人々の間の相対的な経済的格差は大きいかもしれないが、前者の社会における相対的な低所得者も、後者の社会における低所得者よりは豊かな生活が送れるだろう。

なおここで注意しておきたいが、私は〈自由市場経済における相対的な低所得者も、高所得者の富のおこぼれにあずかることによって、他の社会におけるよりも豊かになれる〉と主張しているわけではない。この主張は、高所得者の消費活動の波及効果として（「乗数効果」という言葉が念頭に浮かぶ）、あるいは、税率が今よりも低い方がかえって税収が上がる（「ラフファー曲線」という言葉が念頭に浮かぶ）ため政府の福祉支出が増える結果として、低所得者が間接的に利益を受けると想定しているのだろう。だが私の言いたいことはそうではなくて、〈自由市場経済では、企業家的創造によって他の人々に大きな利益をもたらす人々はその結果大きな利益を得るというおおまかな傾向があるのだから、その社会の相対的な低所得者も、高所得者の生産的な経済活動から直接に利益を受けることになる〉というものである。

立岩はこれらの批判に対して十分な反論をしているとは思えない。おそらく立岩の発想は〈平等な分配の結果として社会の中で平均的な生活水準がいくらか下がっても、それはやむをえないことである。一部の人々が大部分の人のできることをできない社会よりも、みんながほとほとどの暮らしをしている方がまだ〉というものだろう。立岩は彼が提唱する平等主義的分配国家の社会の豊かさを過大評価している。立岩はその社会の人々が今の日本の人々の平均よりも少ししか生活水準が低下しないかのように想像しているようだが、現代社会の豊かさの大部分は自由な経済活動の賜物である。

私のリバタリアニズムは自己所有権の観念に基づくとはいえ、今述べたような帰結主義的考慮を無視しているわけではない。もし自己所有権が人々の生活をもっと暮らしにくいものにするならば、私はその権利意識が合理性のないものだと判断しただろう。むしろ自己所有権の直観的権利意識と市場経済のもたらす生活の豊かさは互いに補い合ってリバタリアニズムを支持すると考える方が説得力がある。こう考える点で、私はリバタリアニズムの多元的な正当化に賛成している。

IV 橋本の「成長論的自由主義」からの批判

橋本は「帰結主義的なリバタリアニズムに一定の規範理論的価値を認めつつ、しかしリバタリアニズムとも平等主義とも異なる第三の立場、すなわち成長論的自由主義の観点」（橋本 [2005] 19頁。以下IVで頁数だけあげる場合はこの論文のもの）から私の「自己所有権型リバタリアニズムの批判的検討」（論文の題名）を行う。その議論は高橋や立岩のものよりも私の説に好意的なので、橋本への回答は前二者に対するよりもずっと短くなるだろう。

1 自己所有権型リバタリアニズム対成長論的自由主義

橋本による批判の最初のもは、自己所有権型リバタリアニズムは現に社会に存在する財が誰に帰属するかに関心を寄せているが、成長論的自由主義が関心を寄せている、①「潜在的に創造可能な財（無体財や人的資本など）の形成」や②「誰にも帰属されずに利用される財（言語などの「客観的知識」（ポパー））を有効利用すること」にはあまり関心を寄せていない、というものである（19—20頁）。

この指摘の正しさは否定しがたい。もっとも①や②は普通「財」と呼ばれるものにははまらないかもしれない。代表的な自己所有権論者であるロスバードは、空気は実際上無限にあるし、レシピは使ったからといって消費されるものではないから、これらは「自由財」ではなくて「人間の福利の一般的条件」だと言っている（Rothbard[1993], p. 9, p. 435 n.10.これはMises[1966], p.93（邦訳116頁）の記述を具体化したものである。なお前者の邦訳には原書の頁数が付されているので訳書の頁数は略す）。しかし経済学で言う「財」にはいるかどうかはともかくとして、これらのものが人々にとって価値があることは確かである。

これらの「財」の形成や利用について自己所有権テーゼから言えることがどれだけあるだろうか？ ロスバードは今引用した個所への注で「我々はこちらで、行為者によるレシピの最初の学習に含まれる複雑さを取り扱わない」(Rothbard[1993], p. 436 n.12)と述べているが、そのずっと後で特許権について述べているところ(Ibid., ch. 10, sec. 7)では、著作権が契約義務から正当化できるのに対して、特許権は最初の発明後独立に同じ発明をした人がその発明を利用することを妨げるので「国家による排他的独占特権の認可であり、市場における財産権を侵害している」(Ibid., p. 655)と書いている。この例からもわかるように、一般に自己所有権論者は原始取得からも明示的契約からも出てこないような無体財産権に対しては批判的であるという傾向がある。ロスバードの特許権否定論は一つの筋の通った立場ではあるが、後続の「発明者」が先行の発明を知っていたということはありそうなのにそれを証明するのが難しいだろうということや、特許権は発明へのインセンティブを生むということを考慮すると、特許権を認めるのにも理由があるように思われる。そこで無体財産権や、今は述べなかったが公共財の問題については、帰結主義的な考慮が働くべきであるというのが私の立場である。私は労働所有論は必ずしも財産ルールの具体的内容を特定するとは限らないし、そもそも労働所有権は身体所有権ほどには絶対的なものでないので、その帰結主義的考慮が働く余地は少なくないと考えている。ただしその帰結主義は私の場合は功利主義にかなり近いが、橋本の場合はそうでないだろう。

橋本の「成長論的自由主義」について私が持つ一般的な疑問については、森村[2005b] 15—16頁で述べた。だが私は社会であれ(成人した)個人であれそれが成長を強制されることには反対だが、成長すること自体に異を唱えているのではなく、橋本の発想はリバタリアニズムと衝突しない形で利用できるところは多いと考えているから、橋本がその発想をもっと大規模に展開してくれることを期待している。

なお橋本は、私は「身体を自由にコントロールすることから得られる「所有の快楽」に訴えて、自己所有権テーゼの正当化をはかっている」(27—28頁)が、成長論的自由主義は「自分の可能性だけでなく、人々の可能性が開花する感触そのものに、快楽を得る」という「デュナミスの快楽」を根拠としうると言う(28頁)。

しかし自己所有権型リバタリアニズムにおいても、他の人々の能力の開花に快樂を抱く人々は、それに対する援助や支援が自由にできるのである。

2 臓器と四肢と労働

橋本は次に「森村氏の自己所有権正当化論は、生理的—直感的な身体感覚にもとづく直観に根ざすものであ[る]」(20頁)と正当に指摘してから、それがリバタリアンの擁護する身体処分権とは衝突する可能性があると主張する。その主張の理由は次の通りである。——もし身体所有権の主張が生理的な嫌悪感にもとづいているならば、「人は自らの嫌悪感情の社会的正当性を主張することによって、他人の身体諸分権を否定するかもしれない」(23頁)。このケースについてリバタリアンが「処分」という人格(制御)の側面から自由を擁護する」(同上)としたら、それはもはや生理的嫌悪感によるリバタリアニズムの正当化に基づいていないことになる。

この批判に対する私の答えは、私が依拠する「生理的—直感的な身体感覚にもとづく直観」は人が自分自身の体について持つ直観であって、他人の体についてのものではない、というものである。自分では自分の体との一体化のゆえに決して臓器の分配には参加しないと決心している人でも、そのような直観を持たない人が自発的にその制度に参加することをやめさせる権利はない。なぜなら人が他人の身体について持つ直観は、自分の身体について持つ直観とは違って一般にずっと弱いものにすぎないからである。また人は自分の身体への侵害に対して直接痛みを感じず、他人の身体への侵害に対して痛みを感じずとしても、それは間接的な共感に基づくもので質が違うからである。

だから生理的な直観に基づいて身体所有権を擁護することと自分の身体の自発的な処分を認めることは両立する。橋本は、もし角膜の一部の移植手術が痛みを伴わず、それによって失明者の視力が回復するならば、「政府が「角膜移植くじ」によって失明者を救うことに、多くの人々は合意するであろう」(24頁)と主張する。リバタリアンの観点からすれば、もしそのようにして角膜移植くじ制度が導入されても、参加拒否の選択肢を認めるならば、そして「良心的徴兵拒否者」に対する代替的労働の義務のようにその拒否に対する負担を負わせないなら

ば、あえて反対すべき理由はなさそうにも思える。しかしそのくじの運営のために国家の財源を使うことが許されるかは問題である。成長論的自由主義はそれが許されうると考えるが、リバタリアニズムからはそうなりそうもない(24—25頁を参照)。リバタリアニズムがそれを許すとしたら、それはおそらくその制度がそれまでの失明者に最低限の生活水準を確保することになると考えられる場合に限られるだろう。

なお上記の紹介では触れなかったが、橋本は「身体の支配権というものを、「臓器」「手足」「労働」という三つの次元を区別して考察する必要があるだろう。「臓器」は、これを気遣うことはできるが統御することはできないものであり、「手足」は、これを統御することができるものである。また「労働」は、統御しうだけでなく、その営みや成果を譲渡したり交換することが可能である」(21—22頁)と指摘して、①手足と違って「臓器は、その移植に際して、もし「自己制御力」という人格の特徴を大きく損なうのであれば、社会的再配分の対象になる可能性がある」(22頁)、また②「身体の自己所有権テーゼは、臓器のような身体の所有から「人格」の自由を導くとしても、労働に関する所有の絶対性を導き出すものではない」(25頁)と主張している。

まず②についてだが、以前から私は身体所有権と労働所有権を区別し、後者は前者ほど絶対的でないと認めることから明らかなように、その「三つの次元」のうち労働と身体の相違は認めていた。だから私は②の主張には反対しない。しかし私はこれまで身体の中で臓器と手足を区別するという発想は持っていなかったもので、①はここで考えてみたい。

身体の中でも部分によって支配権の内容が違うという可能性は真剣な考慮に値する。だが橋本が考えているらしいように、統御の可能性だけが重要な相違だと考える必要はないだろう。内臓も血液も毛髪もすべて自分が統御できない身体の部分だが、人がそれぞれに対して持つ権利感覚は大いに違いそうだからである。たとえばいくら苦痛がなくても人は臓器移植の義務付けには強い反発を感じるだろうが、献血の義務付けに大してはそれほどでないだろう。以前私が書いたように(森村[1995]41—43頁)、身体の直接的支配は人々が身体所有権の感覚を持っていることの原因の一つではあるが、それ以外にも原因はある。また「気遣い」

と「統御」という面から考えると、人は自分が身につけている衣服や靴やかつらや道具として使っている眼鏡や補聴器や杖をも身体の延長として感じていると言えよう。これらの点を考え合わせると、身体所有権のさらなる分別が要求されるかもしれない。だがこの問題にはこれ以上触れられない。

3 自己奴隷化契約は難問

橋本は自己奴隷化契約についての私の立場が一貫していないと主張する。「森村氏は、自己奴隷化契約を認めていない。とりわけ長期の契約においては、「契約の当事者と、将来の当事者とは重要な意味において別人といえる」以上、その別人の基本的自由を守るために、自己奴隷化の契約を禁止すべきだというのである。しかし、人格の根源的可変性と生理的直観に基づく自己所有権を認める立場からすれば、むしろ、自己奴隷化契約を認めるべきではないか。そしてこれを、いつでも低いコストで解約可能にすることが、一貫した論理になるのではないだろうか。」(25—26頁)

橋本が提唱する成長論的自由主義からも、人生の試行錯誤を促すために、同じ結論が出てくるとされる。

私は橋本が紹介した理由から自己奴隷化契約を認めるべきでないと言いたが(森村 [2001] 58—62頁)、そこでも紹介したように、この問題はリバタリアンの間でも見解の一致しないところである。ノージックとスタイナーはこの問題に肯定的に答え、笠井とバーネットは反対した。肯定説陣営では最近左翼リバタリアンのオーツカが「そのような選択をする人は、重い責務を生み出す法的に有効な契約を結ぶ能力がないとみなされるほど健全な精神状態を欠いているとは限らない」(Otsuka[2003], p. 124)と言っている。なるほど、自己奴隷化の契約を結ぶ人は不合理とは限らない。しかしその人は今の自分とはかなり異質である将来の自分を奴隷化するという点で不正な行為をしている。——これが私の否定論の発想である。だがこの発想からすれば、橋本が上記の引用文の最後に示唆したように、自己奴隷化契約を「いつでも低いコストで解約可能にする」ならば足りるだろう。その結果この契約の法的拘束力はごく弱くなるが、全く無効というわけでもなくなる。

私のこの結論が首尾一貫しない妥協であるのか、それとも私が考えたいように自己所有権論と私の人格同一性論（森村 [1989] 第1部第5章）という二つの原理のベクトルの和であるのかは、読者の判断にお任せする。

V 結語

私は本稿で私が提唱するリバタリアンな自己所有権論に対するさまざまな批判に答えて、身体所有権論は概念的に成立しうるし規範的に望ましいものであり、労働所有論も大部分の人々が信じているのみならず正当な理由をもつと主張した。本稿の議論が自己所有権の概念と主張の理解に資するだけでなく、その説得力を読者にいくらかでも感じてもらえたことと期待したい。しかしⅡ3で述べたように私は倫理学の方法について多元論をとるので、正義論の領域に限っても、自己所有権論が正当化できるからといって、それ以外の原理が正当化できないと考えているわけではない。実際私はそれ以外にもいくつかの道徳的原理を信じており、その中には実践的帰結において自己所有権論と衝突するものもある。また私は自己所有権の具体的内容が確固として定まっているわけでもないということ認める。しかし私見によれば、今まで自己所有権論を批判する哲学者や著者はたくさんいたが、誰もその基本的な発想が不合理だということを論証した人はいないのである。

参考文献

- 池田清彦 [2000] 『自由に生きることは幸福か』文春ネスコ
池田清彦 [2001] (1998) 『正しく生きるとはどういうことか』新潮社 (新潮OH! 文庫)
稲葉振一郎＝松尾匡＝吉原直毅 [2006] 『マルクスの使いみち』太田出版
井上達夫 [1998] 「講義の七日間—自由の秩序」『岩波 新・哲学講座(7)自由・権力・ユートピア』岩波書店
大庭健 [2004] 『所有という神話』岩波書店
工藤達朗 [2001] 「死者の取り扱いに関する若干の考察」ドイツ憲法判例研究会 (編) 『未来志向の憲法論』信山社
熊野純彦 [2005] 「いのちと自分のからだ」『談』73号

- 河野哲也 [2006] 『〈心〉はからだの外にある 「エコロジカルな私」の哲学』 日本放送出版協会 (NHK ブックス)
- 佐藤春夫 [1978] 『退屈読本 上』 富山房百科文庫 (原書初版は1925年)
- 嶋津格 [2005] 「リバタリアニズムと「イデオロギーの正しさ」」 『法哲学年報2004 リバタリアニズムと法理論』 有斐閣
- 高橋文彦 [2005] 「自己・所有・身体——私の体は私のものか? ——」 森田成満 (編) 『法と身体』 国際書院
- 立岩真也 [2004] 『自由の平等』 岩波書店
- 立岩真也 [2005] 「自由はリバタリアニズムを支持しない」 『法哲学年報2004 リバタリアニズムと法理論』 有斐閣
- 内藤淳 [2005] 「進化生物学と法」 森田成満 (編) 『法と身体』 国際書院
- 永井均 [2003] 『倫理とは何か』 産業図書
- 橋本努 [2005] 「自己所有権型リバタリアニズムの批判的検討」 『法哲学年報2004 リバタリアニズムと法理論』 有斐閣
- カール・マルクス [1963] (1858) 『資本主義的生産に先行する諸形態』 手島正毅訳、大月書店 (国民文庫)
- 森村進 [1989] 『権利と人格』 創文社
- 森村進 [1995] 『財産権の理論』 弘文堂
- 森村進 [1997] 『ロック所有論の再生』 有斐閣
- 森村進 [2001] 『自由はどこまで可能か』 講談社現代新書
- 森村進 [2004] 「臓器はいかに分配されるべきか」 長谷川晃 = 角田猛之 (編) 『ブリックブック 法哲学』 信山社
- 森村進 (編著) [2005a] 『リバタリアニズム読本』 勁草書房
- 森村進 [2005b] 「リバタリアニズムの人間観」 『法哲学年報2004 リバタリアニズムと法理論』 有斐閣
- 森村進 [2006] 「リベラル平等主義のリバタリアニズム批判の検討」 『一橋法学』 5巻 1号
- 森村進 [未公刊] 「リバタリアニズムと分配的正義」
- Baud, Jean-Pierre [1993], *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Editions

- du Seuil. [野上博義訳『盗まれた手の事件——肉体の法制史——』法政大学出版社、2004年]
- Berlin, Isaiah [2002], *Liberty*, edited by H. Hardy, Oxford University Press. [小川晃一ほか訳『自由論』みすず書房、1971年]
- Block, Walter [1991](1976), *Defending the Undefendable*, Fox and Wilkes. [橋玲訳『不道徳教育』講談社、2006年]
- Cohen, G. A. [1990], "Incentive, Equality, and Community", in G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 13, University of Utah Press.
- Cohen, G. A. [1995], *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Oxford University Press. [松井暁 = 中村宗之訳『自己所有権・自由・平等』青木書店、2005年]
- Dworkin, Ronald [2004], "Ronald Dworkin Replies", in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Blackwell.
- Georgakopoulos, Nichols L. [2005], *Principles and Methods of Law and Economics: Basic Tools for Normative Reasoning*, Cambridge University Press.
- Haworth, Alan [1994], *Anti-libertarianism: Markets, and Philosophy and Myth*, Routledge.
- Mackie, J. L. [1977], *Ethics*, Penguin Books. [加藤尚武監訳『倫理学』哲書房、1990年]
- Mises, Ludwig von [1966], *Human Action*, 3rd ed., Fox and Wilkes. [村田稔雄訳『ヒューマン・アクション』春秋社、1991年]
- Otsuka, Michael [2003], *Libertarianism without Inequality*, Oxford University Press.
- Rawls, John [1999], *A Theory of Justice*, Revised edition, Harvard University Press.
- Rothbard, Murray N. [1993](1962), *Man, Economy, and State*, Ludwig von Mises Institute. [吉田靖彦訳『人間、経済及び国家』全2巻、青山社、2000—2001年]
- Rothbard, Murray N. [1998](1982), *The Ethics of Liberty*, New York University Press. [森村進ほか訳『自由の倫理学』勁草書房、2003年]
- Silver, Morris [1989], *Foundations of Economic Justice*, Basil Blackwell.
- Singer, Peter [1979], *Practical Ethics*, Cambridge University Press. [山内友三郎 = 塚崎智訳『実践の倫理』昭和堂、1991年]
- Singer, Peter [2004], *One World*, 2nd ed., Yale University Press. [山内友三郎 = 榎則章監訳『グローバル化の倫理学』昭和堂、2005年]

[追記]

脱稿後、浅野幸治「ジョン・ロックの私有財産論——その批判的再構成の試み」(豊田工業大学ディスカッションペーパー 2006年第1号)に接した。その主張は私の自己所有権論とはいくつもの点で相違があるが、本稿との関係では、次の二つの論点が重要である。

① 「自分の身体を所有する権利」を「自己所有権」と呼ぶことは不当でないとしている(22～25頁)。

② 労働所有論の論拠として、価値創造と自由という二つの解釈がともに必要であるとする(34～58頁、特に56～58頁)。

①は本稿のⅡ 5を、②はⅢ 3(2)を、それぞれ補強してくれるものである。