

A. J. シモンズの  
哲学的アナーキズムと抵抗の権利

JD161004

山本 啓介

# 目次

はじめに .....	4
I. 『道徳原理と政治的責務』における理論 .....	7
第1章 政治的責務と正当化の要件 .....	7
1.1. 義務と責務 .....	7
1.2. 法的義務と政治的責務 .....	9
1.3. 政治的責務は一応の義務ではない .....	11
1.4. 政治的責務と正当化の要件 .....	12
1.5. 小括：シモンズの政治的責務 .....	13
第2章 非主流派の政治的責務擁護論 .....	14
2.1. ピトキンの言語学領域からの正当化 .....	14
2.2. 功利主義による正当化 .....	17
第3章 同意論 .....	19
3.1. 同意理論の特徴 .....	19
3.2. 多数決 .....	21
3.3. 暗黙の同意 .....	22
3.4. 居住は暗黙の同意となるか .....	24
3.5. 暗黙の同意がもたらす矛盾 .....	26
第4章 フェアプレイ論 .....	29
4.1. ハートとロールズのフェアプレイの原理による政治的責務論 .....	29
4.2. ノージックの押し売り批判 .....	34
4.3. 開かれた利益とフリーライド .....	38
4.4. フェアプレイ論と政治的責務 .....	39
第5章 感謝論 .....	41
5.1. プラトンの感謝論 .....	41
5.2. 感謝の義務の問題点 .....	42
5.3. 感謝の義務が生じる条件 .....	43
5.4. 感謝の義務と政治的責務 .....	46
第6章 ロールズの正義の自然義務 .....	48
6.1. ロールズの定式化 .....	48
6.2. 「適用」の意味 .....	49
6.3. ロールズの正義の自然義務による政治的責務の正当化 .....	51
6.4. 正義の自然義務と個別性の問題 .....	51
第7章 『道徳原理と政治的責務』の結論 .....	53
7.1. 政治的責務と不服従 .....	53

7.2. 政治的責務と国家の正統性 .....	55
第 I 部 小括 .....	56
II. 『アナーキーの縁』以降のシモンズの理論 .....	58
第 8 章 『アナーキーの縁』以降のシモンズの理論の前提 .....	58
8.1. ロックとシモンズの哲学的アナーキズム .....	58
8.2. ホブズの理論 .....	59
8.3. カントの理論 .....	61
8.4. ロックの理論 .....	62
8.5. 政治的責務を探究する戦略 .....	64
第 9 章 『アナーキーの縁』以降のシモンズの哲学的アナーキズム論 .....	67
9.1. 政治的責務と統治権 .....	67
9.2. 政治的責務を同意論で正当化する 3 つの利点 .....	69
9.3. 人間の地位としての自然状態 .....	71
9.4. 自然状態とロック主義的政治的責務論 .....	74
9.5. 自然状態と遵法 .....	75
9.6. 遵法の理由 .....	77
9.7. シモンズの哲学的アナーキズム .....	81
第 10 章 シモンズの哲学的アナーキズムの特徴 .....	83
10.1. アナーキズムの分類 .....	83
10.2. ウォルフの哲学的アナーキズム論とその矛盾 .....	85
10.3. シモンズの哲学的アナーキズム .....	88
10.4. 批判と反論：シモンズのアナーキズムのねらい .....	89
第 11 章 ウォルドロンの自然義務による政治的責務の正当化 .....	93
11.1. ウォルドロン自然義務 .....	93
11.2. ウォルドロンに対するシモンズの批判 .....	101
第 12 章 C.ウェルマンの救助義務 .....	104
12.1. 国家の必要性 .....	104
12.2. 服従の正当化 .....	105
12.3. 個別性の確保 .....	106
12.4. シモンズによる批判 .....	109
第 13 章 ソーパーの敬讓による政治的責務の正当化 .....	113
13.1. ソーパーの議論の目的 .....	113
13.2. 法規範への敬讓 .....	113
13.3. 法規範への敬讓の正当化 .....	114
13.4. ソーパーの政治的責務論 .....	117
13.5. シモンズの批判 .....	119

第 14 章 シモンズの政治的責務論のねらい .....	123
14.1. 同意（選択）の産物としての政治的責務 .....	123
14.2. 結論の先取りという問題 .....	126
14.3. シモンズの哲学的アナーキズムのねらい .....	128
III. 政治的責務，抵抗，市民的不服従 .....	129
第 15 章 抵抗権 .....	129
15.1. 抵抗権の定義 .....	130
15.2. 統治権力の解体と抵抗権 .....	131
第 16 章 シモンズの市民的不服従論 .....	134
16.1. ロールズの市民的不服従論 .....	134
16.2. シモンズの市民的不服従論 .....	139
16.3. シモンズの不服従論の問題点 .....	143
第 III 部 小括 .....	146
おわりに .....	147
17.1. シモンズの理論の変遷 .....	147
17.2. シモンズの理論の特徴 .....	147
17.3. シモンズの理論の弱み .....	148
17.4. のこされた課題 .....	150
参考文献一覧 .....	151

#### 【凡例】

- ・中略は……，補足は [    ]，強調は原文イタリックにより示す。
- ・引用文献はできるかぎり私訳を示す。ただし，翻訳がある場合翻訳に拠り，原典参照のうえ適宜改めた。

はじめに

私たち日本人のほとんどは、漠然と「国民として法を遵守する義務を負う」と考えているように思われる。なぜなら、義務教育における道徳教育を通して、国土を愛し、その法律を遵守するよう内面化されるからである<sup>1</sup>。

たしかに、教育は私たちに「国民として法を遵守する義務」を内面化する。しかし、教育を通じた内面化は、「法を遵守する義務」を道徳的に正当化しつづなされるわけではない。つまり、内面化される「国民として法を遵守する義務」は、私たちに（正当化を必要としない）1つの徳目のごとく押し付けられる。それゆえ、私たちは悪法に直面し漠然といただく「国民として法を遵守する義務」が揺らいだとしても、「国民として法を遵守する義務」が正当化されるかについて説明できないだろう。それを説明するためには、私たちに内面化された「国民として法に服従する義務」の道徳的根拠を検討しなくてはならない。

ところで、私たちが漠然といただく「国民として法に服従する義務」は、しばしば英米圏で政治的責務 *political obligation*<sup>2</sup> とよばれる。政治的責務の歴史をたどると、いわゆるソクラテス裁判までさかのぼる。紀元前 399 年ソクラテスは、ポリスの神々に不敬をはたらいたこと、若者を墮落させたことを理由に訴追され、不正な死刑判決を下された。この判決を不服（不正）に思ったソクラテスの友人であるクリトンは、ソクラテスに国外逃亡を勧める。しかし、ソクラテスは、クリトンに国家の法に服従する理由を説き、不正な死刑判決を受け入れる。そして、ソクラテスは毒杯を仰ぎ威厳のある死を迎える。ソクラテスが国家の不正な死刑判決に服従すべき理由を説いて以来、「なぜ自らの国家を支持し、服従しなくてはならないのか」という政治的責務の問題は、法（政治）哲学上の重要な問題として議論されてきた<sup>3</sup>。

この政治的責務の問題は、公民権運動やベトナム反戦運動を社会背景に 1960 年代、再燃することになる。その頃の議論の特徴は、法に服従する一般的な義務があるという考えの正当化にある（瀧川 [2017:192]）。例えば、J.ラズは次のようにその議論の特徴を指摘する。

---

<sup>1</sup> 特別な教科道徳は、内容項目に「規則の尊重」（小学校）・「遵法精神・公德心」（中学校）を定め、最終的に「法やきまりの意義を理解し、それらを進んで守るとともに、そのよりよい在り方について考え、自他の権利を大切に、義務を果たして、規律ある安定した社会の実現に努めること」ができる道徳性の寛容を目指している。（『学習指導要領（平成 29 年度告示）解説 特別な教科 道徳編解説』27 頁）

<sup>2</sup> 政治的責務という用語は、論者により用語法が異なり、確定した定義はない。

<sup>3</sup> 論者の中には、国家が法の遵守を命じているとの理由から、政治的責務の問題を法服従義務の問題ととらえる論者がいる。その一方で、法服従義務を政治的責務の重要な要素であることを認めつつも、政治的責務はより広範な概念と考える論者もいる（例えば、Knowles [2010]）。このように政治的責務の問題は、「政治的責務」の定義のコンセンサスがないうまま論じられている。そのため、「政治的責務の問題が、正確にどのような問題であるかは、従来明確にされてきていない」（瀧川 [2017:4]）。

その〔個人が自らの社会に負う義務についての〕問題に精を出している多くの政治理論家や道徳理論家に、〔個人が自らの社会に負う義務についての〕さまざまな根拠を立証されてきたように思われる。それ〔らの根拠〕は「全国民が正義にかなった国家の法に従う一応の prima facie 道徳的義務を負う」と要約される。その中心にある直観は「正義にかなった国家の法への服従義務の否定は、正義にかなった国家の否定である」という信念である (Raz [1996:341])。

しかし、1970年代、ラズが指摘するような共有された信念に疑義を挟み、政治的責務を否定する論者が登場した。彼らの政治的責務否定論は哲学的アナーキズム philosophical anarchism とよばれ、R.ウォルフ (Wolff[1970])や A.J.シモンズ (Simmons[1979], [1993])によって展開された<sup>4</sup>。

とりわけ、シモンズの理論はラズが指摘するような共有された信念を打ち砕くものであった。シモンズは、共有された信念のもとさまざまな論者が提示した政治的責務の道徳的根拠を分析し、従来の政治的責務の正当化論が成功しないことを指摘したからである<sup>5</sup>。

シモンズの哲学的アナーキズム論は、「シモンズの……理論は、……政治的責務を矮小化することで、その政治的責務が成立しようがしまいが大差ないという枠組みを作り上げ、……政治的責務がなぜ必要なのかを見失わせる」としばしば辛辣に批判される (横濱 [2016:145])。しかし、筆者は、この批判はシモンズの政治的責務論の全体像がつかめていないがゆえに生じるものであると考える。そこで、本論文は、政治的責務の正当化論に対するシモンズの批判を検討することで、彼の哲学的アナーキズム論を明らかにする。

もっとも、政治的責務の正当化論を検討しただけでは、シモンズの哲学的アナーキズム論を十分に検討できたとはいえない。政治的責務の対となる概念として市民的不服従 civil disobedience を検討する論者がいるからである。そして、シモンズ自身そのような論者の市民的不服従論を哲学的アナーキズムの立場から分析する。そのため、シモンズがどのように市民的不服従を位置付けているのかについて検討することで、初めて彼の哲学的アナーキズムを理解したといえよう。

本論文は、シモンズの哲学的アナーキズム論を明らかにするにあたり、次のように議論を

---

<sup>4</sup> 瀧川によると、ウォルフ、シモンズのほかに政治的責務否定論を展開する論者として、M.B.E.スミス (Smith [1973=1999])、ラズ (Raz [1979])、ウーズリー (Woozley [1979])、R.サルトリウス (Sartorius [1999])がいる。たしかに、彼らは哲学的アナーキズム論者と分類されるであろう。しかし、本論文で検討するシモンズは、ウォルフとシモンズだけが哲学的アナーキズム論者であると主張する (後述)。そのため、シモンズに倣い、哲学的アナーキズムの論者を彼とウォルフに限定する。

<sup>5</sup> シモンズは、ウェルマンとの共著『法服従義務は存在するのか?』において、1960年代のみならず2000年代にまで続く政治的責務論に対し次の評価を下している。「伝統的な法服従義務に関する議論の目的は、法服従義務が存在するかどうかという問題の探究ではなかった。むしろ、それらの目的は、法服従義務が存在するという支配的な考えの正当化にあった」(Simmons [2005:100])。

進める。まず、第Ⅰ部で、シモンズの最初の著作である『道徳原理と政治的責務』における政治的責務否定論を検討する。そして、第Ⅱ部で、シモンズが政治的責務否定論ではない独自の哲学的アナーキズム論が提示したと思われる『アナキーの縁』以降の理論を検討する。『アナキーの縁』で提示した哲学的アナーキズム論を基本として、それ以降の著作・論文が議論されているからである。そして、第Ⅲ部で、シモンズの抵抗の権利と市民的不服従の位置づけを明らかにし、最後にシモンズの理論がかかえる問題点について若干の考察を加えることにする。

シモンズの哲学的アナーキズムの理論の解明を試みる本論文がもつ意義について、少し述べておこう。プラトンの『クリトン』以来議論されてきた政治的責務の問題は、日本においても研究されている（例えば [横濱:2016], [瀧川:2017]）。しかし、これらの先行研究はシモンズを哲学的アナーキズムの旗手と位置付けるものの、彼らが主張する立場以外の政治的責務論を否定するための理論として紹介するにとどまっており、シモンズが哲学的アナーキズムに至った背景や理論そのものが解明されているわけではない。したがって、シモンズの理論の解明を試みる本論文は、政治的責務の問題を考えるための新たなパースペクティブを提示する可能性を秘めている。

## 1. 『道徳原理と政治的責務』における理論

第 I 部の目的は、シモンズが自らの政治的責務否定論（哲学的アナーキズム）を打ち立てた『道徳原理と政治的責務（*Moral Principles and Political Obligation*）』（1979 年）における彼の理論を明らかにすることである。

第 I 部は、次のように議論が進められる。まず、第 1 章でシモンズの政治的責務の定義とその正当化の要件を確認する。第 2 章から第 6 章にかけて、『道徳原理と政治的責務』の出版以前から議論されてきた政治的責務に対するシモンズの評価を検討する。そこでは、同意論、フェアプレイの原理、感謝論、ロールズの正義の自然義務が検討される。そして、第 7 章で、シモンズが政治的責務否定論として打ち出した哲学的アナーキズムについて考察する。

### 第 1 章 政治的責務と正当化の要件

第 I 部の目的は、『道徳原理と政治的責務』におけるシモンズの理論を明らかにすることである。政治的責務の問題は古くから論じられてきたものの、政治的責務の問題がどのような問題であるのかは定かではない（瀧川 [2017:4]）。その要因は、政治的責務の論者の間に「政治的責務」という用語の定義にコンセンサスがないことにあると思われる。そのため、第 1 章では、まずシモンズの政治的責務の定義を明らかにする。そして、彼が提示する政治的責務を正当化する要件を確認する。

#### 1.1. 義務と責務

政治的責務について論じるとき、近年の政治哲学者は、義務 *duty* と責務 *obligation* とを厳密に区別しない傾向がある<sup>6</sup>。しかし、政治的責務について論じるとき、シモンズは H.L.A. ハートや J.ロールズと同じように義務と責務を区別する。そして、シモンズは「責務だけが道徳的要求であり、政治的責務は義務でなく責務である」という。まず、責務と義務はどのように区別されるのかを確認しよう。

シモンズによると、義務には自然義務とよばれる道徳的義務 *moral duty* と、各人の地位 *position* と強く結びついた地位にもとづく義務 *positional duty* とがある。まず、自然義務について検討しよう。自然義務とは「各人の地位や行為と無関係にあらゆる人に適用される道徳的要求である」（Simmons [1979:13]）。したがって、自然義務は、例えば他人に危害を加えないことを要求する無危害義務のような、人間なら誰もが負う道徳的な義務を意味する。一方、地位にもとづく義務は、各人の地位や立場と強く結びついた義務とされる。すなわち、

---

<sup>6</sup> この傾向は日本の論者にもみられる傾向である（例えば、横濱 [2016:35]）。横濱によると、義務と責務を互換的に用いるのは、「遵法義務」と呼ぼうと「遵法責務」と呼ぼうと問題の対象が異なるわけではないからである（横濱 [2016:35]）。

地位にもとづく義務は市民、教師、父親といった各人の地位や立場に応じて適用される義務である。そのため、地位にもとづく義務は、自然義務のようにすべての人に適用されるわけではない。だが、地位にもとづく義務は、本人がその義務を負っていることを自覚していない場合でさえ、各人の地位や立場にもとづく義務が適用されることもありうるという点には注意が必要である (Simmons [1979:12])。

ところで、自然義務が想定する行為者を「合理的な行為を行う地位・立場にある者」と解釈することで自然義務を地位にもとづく義務に回収することができる。そのため、自然義務と地位にもとづく義務を区別しない立場もある。しかし、シモンズによるとこの立場は、地位にもとづく義務がその地位に応じて果たすべき義務以外の義務を要求しないのに対し、自然義務は普遍的な道徳的要求であるという事実を不明瞭にする (Simmons [1979:14])。自然義務が地位とは無関係な普遍的な義務であることを強調するため、シモンズはこの立場を採用せず、自然義務と地位にもとづく義務を区別する。

次に、責務についてのシモンズの立場を確認しよう。シモンズは責務を定式化したハートにならない、責務を次のように定式化する (Simmons [1979:14-15])<sup>7</sup>。

定式 1：責務は何らかの自発的な行為を実行したために生じた道徳的要求である

定式 2：責務は特定の人（責務を負う人 obligor）が特定の人（責務の遂行を要求する人 obligee）に対して負うものである

定式 3：責務が生じる場合、責務に相関する権利が同時に生じる

定式 4：ある行為を義務づけるのは、責務を負う人（債務者）と責務の遂行を要求する人（債権者）の関係性であって、要求される行為自体ではない

この定式により、義務と責務の違いが明らかになる。第一に、義務は本人の意思とは関係なく適用されるものであったのに対し、責務は各人の自発的な行為がないかぎり生じない (定式 1)。

第二に、責務は義務と異なり、特定の人が特定の人に対して負うものである (定式 2)。例えば、「人を殺すなかれ」のような道徳的義務は、すべての人が他人全員に対して負う普遍的な要求である。それに対して責務は、特定の行為をする責務をその責務を果たすべき相手に対してだけ負う。この責務の特徴は、定式 3 を合わせて考えると、より明確になる。定式 3 によると、責務にはそれに相関する権利が責務の発生と同時に生じる。責務とそれに相関する権利の関係は、民法における債務と債権の関係とパラレルに考えるとわかりやすい。民法において、債務者 X が債権者 Y に A をする義務（債務）を負っているということは、Y

---

<sup>7</sup> ハートは論文「自然権は存在するか」で、責務を「(1) 人は責務を意図的に自らに課したり創造したりすることがある、(2) 人は責務を（権利を有する）特定の他人に対して負う、(3) 責務は義務とされた行為の性格から生ずるのではなく、当事者の関係から生じる」と定式化した (ハート [1987:33])。

がXにAをするよう求める権利（債権）を有していることにほかならない。これと同じように、XがYにAをする責務を負うとき、YはXに対してAをするよう要求する権利をもつ。そして、Xは責務を果たすよう要求する権利をもつ者Yに対してだけ責務を負う。つまり、責務は、特定の誰かに対して特定の行為を遂行する義務を意味する。したがって、責務は果たすべき内容と対象を明確にする点で、すべての人に対して同一の内容の行為を要求する義務と区別される。

最後に、責務は行為の善し悪しとは独立して、当事者の関係性から生じる（定式4）。例えば、C.ウェルマンはよきサマリア人の義務を、その義務が称賛に値するがゆえに、すべての人に適用する。しかし、シモンズによると、たとえその行為が称賛に値するようなものであったとしても、その行為の価値から責務が導出されることはない<sup>8</sup>。つまり、義務がその正当化の根拠を行為の価値に見出すのに対し、責務は行為の価値ではなく当事者の関係性に正当化の根拠を見出す点で区別される。

以上の議論からわかるように、シモンズは政治的責務を論じるとき、義務と責務を厳密に区別する。シモンズの理論において、政治的責務は責務である。すなわち、政治的責務は、行為の内容が善いとの理由から当事者の意思とは無関係に適用される義務ではなく、当事者が自らの意思で、行為の善し悪しと独立してその内容を確定し、当事者間の権利・義務関係を規定する責務として位置付けられるのである。

## 1.2. 法的義務と政治的責務

前節で検討したように、シモンズは政治的責務を「責務」と位置付ける。そのため、政治的責務は自らの意思にもとづく同意によってしか生じることはない。シモンズは政治的責務と法的義務を区別し、法的義務を次のように定義する。

法的義務はその国家の領土に住む者という身分と結びついた地位にもとづく義務である。すなわち、法的義務は法違反状態に陥ることを避けるためにみたまされねばならない法的要求であり、その法システムが機能する領域内にいるすべての人に適用されるものである（Simmons [1979:16]）。

このようにシモンズは、法的義務は道徳的要求をもたない地位にもとづく義務である、と考える。ところで、シモンズが地位にもとづく義務が道徳的要求をもたないと考えerのには、二つの理由がある。第一の理由は、そもそも地位にもとづく義務を負う人にその義務を受け入れる準備がない場合があるというものである。次の事例を考えてみよう<sup>9</sup>。

---

<sup>8</sup> もっとも、責務が人殺しのような公序良俗に反する内容である場合、当事者同士に責務を生じさせる関係性があつたとしても、責務やそれに相関する権利が導出されることはない。

<sup>9</sup> シモンズが提示する例を少し改めた。

**【事例 1】 県の長としての職責を果たさなかったために批判された知事**

X 県は台風で甚大な被害を受けた。X 県知事 A は災害直後、自宅が心配になり、私的視察との名目で自宅へ行き、災害対策本部を離れた。そのため災害の全容把握が遅れ、適切な災害対策ができなかった。

この事例において、県知事 A が多くの県民から非難を浴びることは容易に想像できる。シモンズによると、県知事 A が非難されるのは、自ら進んで受け入れた知事の職責（責務）を果たさなかったからである。知事 A は自らの意思で X 県の知事選に立候補し知事になっているのだから、A は知事という身分に応じた義務ではなく、知事としての責務を X 県民に負っている。つまり、自らの意思で受け入れた職責（責務）を果たさなかったがゆえに、A は非難されるのである。

逆に、知事の選定方法が民主的な選挙から突然くじ引きへと変更になり、くじ引きの結果 A の意思に反して A が知事にされたと想定しよう。この場合、A を非難する X 県民はほとんどいないだろう。なぜなら、A の知事としての職務はくじ引きにより、運悪く押し付けられたものであり、その職務に道徳的要求があると考える X 県民はほとんどいないと思われるからである。つまり、地位にもとづく義務が道徳的要求をもつかどうかは、その地位の獲得の仕方にある。その地位を自らの意思で引き受けた場合だけ、地位にもとづく義務が道徳的要求をもつことになる。したがって、「[自らの意思による地位の] 受け入れがない場合、各人が地位にもとづく義務を負うとの事実は [道徳的要求など] 何も確立しない」のである (Simmons [1979:20])。

第二の理由は、地位にもとづく義務に道徳的要求があるように見える場合、その道徳的要求は自然義務に由来するものであるというものである。つまり、地位にもとづく義務が道徳的要求をもつように見えたとしても、それは地位にもとづく義務そのものがもつ道徳的要求ではなく、自然義務に由来する道徳的要求である、とシモンズは主張するのである。【事例 2】の検討を通じて、どういうことか説明しよう<sup>10</sup>。

**【事例 2】 大規模地震の際、医師としての職責を果たさなかった医師**

B は最新の救命設備が整備された総合病院 Y の医師である。B は救命救急センターに配属されたため、仕方なく救命救急センターで働いていたところ、大規模な地震が発生した。総合病院 Y には緊急の処置を要する重傷者が多く搬送された。そのような切迫した状況の中、B は自宅や家族の安否を確認するため歩いて帰宅した。地震発生から 2 日後、B は自宅から歩いて総合病院 Y に戻り、救命救急センターの仕事に従事した。

---

<sup>10</sup> シモンズが提示する例を少し改めた。

シモンズは、B が救命救急センターで働くことに同意していなくとも、B は非難されるといふ。しかし、シモンズによると、B が非難されるのは、救命センターの医師の職責を果たさなかったからではなく、だれもが負う救助義務を B が果たさなかったからである。いいかえると、池におぼれている子ども救助できるのに救助しなかった人が非難されると同じ理由で、B は非難される。つまり、【事例 2】において B に課される道徳的要求は、地位にもとづく義務の道徳要求に見えるだけであって、実際は自然義務の道徳的要求なのである。

以上の検討からわかるように、シモンズが地位にもとづく義務と分類する義務が道徳的要求をもたない理由は、その義務を負う人がその義務を受け入れる準備がない場合や、地位にもとづく義務の道徳的要求が自然義務に起因する場合があるからである。

ところで、シモンズが法的義務と政治的責務を区別する理由は、政治的責務は自らの意思でその責務引き受ける準備がないと正当化されないことを強調するためであるように思われる。後述するが、シモンズにとって、政治的責務は法服従にとどまらず国民としての役割を果たす責務だからである。つまり、シモンズは国民として自覚をもって受け入れるべき政治的責務と、国民という地位にあるだけで課される法的義務の相違を強調するのである。

### 1.3. 政治的責務は一応の義務ではない

ところで、政治的責務は一応の *prima facie* 義務といわれることがある。「一応の義務」について議論される際、必ずといってよいほど D.ロスが参照される。ロスによると、一応の義務は本来の義務 *duty proper* ではないが、義務になりうる要素をもつ義務である。

(本来の義務の特性とまったく異なった) 特性について簡潔に言及する方法として、「一応の義務」、あるいは「暫定的な *conditional* 義務」を提案する。[すなわち] 一応の義務や暫定的な義務は、ほかの道徳的に重要な性質が同時に生じなければ、ある行為は、(例えば、約束を守るといふ) 特定の性質を理由に、本来の義務になる特性をもつ (Ross [2003:19])。

つまり、一応の義務が本来の義務になるか否かは、道徳的な状況に依存する (Ross [2003:20])。このロスの一応の義務論をとると、道徳的な状況において考量した結果、本来の義務にならなかった一応の義務は道徳的な重みを失うことになる。シモンズは、このロスの 1 か 0 かの一応の義務論を彼の政治的責務論には採用しない。なぜなら、ロスの一応の義務論は、競合する一応の義務同士を考量した結果、「ある『一応の』義務が覆されたとき、その [覆された] 義務は覆されてもなお道徳的な重みをもつ実際の *real* 義務であることを無視する。その点で、一応の義務／本来の義務との区別は、道徳的局面において [競合したそれぞれの義務がもつ] 重要な理由の違いを分かりにくくする」からである (Simmons [1979:27])。

友人と食事をする約束をしたレストランへ向かう途中、人気全くない河川敷でおぼれかけている子どもと遭遇し、子どもを救助したために友人との約束を守れなかったと想定しよう。この事例でロスの義務論を適用すると、友人との約束を守る義務（誠実義務）は道徳的な重みを失い、子どもを救助する義務（善行義務）が終局的な義務となる。しかし、「私が友人との約束を守る義務を負っている」との事実は、その義務を果たせないあるいは果たすべきでない場合ですら、特定の行為をするよう私に求めるであろうから、道徳的な重みは消えないはずである。そうだとすると、ロスの1か0かの一応の義務論は、それぞれの義務が本来もつ道徳的な重みを無視することになる。それゆえ、シモンズはロスの一応の義務論を退け、政治的責務を常に道徳的な重みをもつ本来の義務として扱う<sup>11</sup>。

#### 1.4. 政治的責務と正当化の要件

今までの議論から、シモンズは政治的責務を①自らの意思で受け入れる責務として扱い、②常に道徳的な重みをもつものにとらえていることが判明した。それでは、シモンズは政治的責務をどのように定義するのであろうか。シモンズは政治的責務を「自らの国家の政治制度を支持し、かつそれら制度を遵守せよという道徳的要求」と定義する（Simmons [1979:29]）。また、シモンズによると、政治的責務はシティズンシップ citizenship と密接に関係する概念であり、「個人と特定の政治共同体とを……結びつける道徳的紐帯 moral band」である（Simmons [1979:155]）。そのため、政治的責務は、法服従だけにとどまらず、法服従以外の方法で国民としての役割を果たすことを国民に要求される<sup>12</sup>。したがって、政治的責務は国民として負う責務であるから、ほかのどの国家でもなく、自らの国家に対して負うものでなくてはならない。シモンズは、この政治的責務の原理を「個別性 particularity 要件」とよぶ（Simmons [1979:32]）。政治的責務を正当化するには、まず、個別性要件がみたされなくてはならない。

また、シモンズは政治的責務を正当化するための要件として一般性 generality 要件があるという。一般性要件とは「国家のほとんどの（少なくとも、多数の）国民が政治的な義務を負う」という要件である（Simmons [1979:55]）。すなわち、ある国家の国民全員（あるいは、そのほとんど全員）がその国家（統治権力）に対して政治的義務を負っていないなら政治的義務は正当化されない（Simmons [1979:55-56]）。この要件からわかるように、シモンズが第3章以降検討しようとする政治的責務は、包括的な政治的責務である<sup>13</sup>。

---

<sup>11</sup> シモンズが主張する政治的責務は、近年の用語法ではある程度の pro tanto 義務に該当する。横濱によると、ある程度の義務とは、「全ての事情を考慮した導き出す指標であり、全ての事情を考慮した義務が何か判断されたのちも、指標としての力を保持し続ける」（横濱 [2016:15]）。

<sup>12</sup> シモンズによると、「よき国民」であることや法に服従する以外の方法で国家の政治的制度を支持することも政治的責務の一つである。例えば、法が要求しようとしまいと、自らの国家を防衛する際に自らの役割を果たすことも政治的責務に含まれる（Simmons [1979:5]）。

<sup>13</sup> シモンズは、「政治的責務論を提出してきた論者は一般性の要件を政治的責務の正否を判断する根本的

### 1.5. 小括：シモンズの政治的責務

本章は、シモンズの政治的責務についての基本的な考えについて検討した。シモンズが提示する政治的責務には三点の特筆すべき特徴がある。第一に、義務と責務を峻別したうえで、政治的責務を義務ではなく責務ととらえる点である。シモンズ理論において、政治的責務は各個人の随意的な同意によってしか形成されない。第二に、政治的責務とシティズンシップが密接にかかわると考える点である。シモンズによると、政治的責務は個人と国家を結びつける道徳的紐帯であり、よき国民である責務である。それゆえ、政治的責務は自らの国家以外に負うことはない。第三に、政治的責務を正当化する要件として個別性と一般性の要件を提示した点である。それら二つの要件を同時にみたさないかぎり、政治的責務は正当化できない。第3章以降の政治的責務論は、これら二つの基準に照らし合わせて検討されることになる。

---

な規準とみなしてきたのは明白である。それゆえ、……私たちは一般的な規準としてこの広範囲にわたる成否の規準を採用できる」と主張するにとどまり、一般性要件を採用した詳細な理由については明かさない (Simmons [1979:56])。

## 第2章 非主流派の政治的責務擁護論

前章では、シモンズの政治的責務の定義とその正当化要件について確認した。そこでは、シモンズが政治的責務をシティズンシップと密接にかかわる概念として考えていること、そして政治的責務を正当化するために一般性と個別性の要件をみたす必要があることが明らかになった。そのため、シモンズの理論では、これら2つの要件をみたすかが政治的責務論の正否を判断するための試金石となる。しかし、シモンズによると、これら2つの規準を用いずとも議論の前提から誤っている政治的責務正当化論がある。言語哲学から政治的責務の正当化を試みるアプローチと功利主義によるアプローチである。本章は、これら2つのアプローチの誤りについて、シモンズの理論に則って検討する。

### 2.1 ピトキンの言語学領域からの正当化

後期ヴィトゲンシュタインの影響を受け、言語哲学の領域から政治的責務の正当化を試みる議論がある。H.ピトキンはそのよう議論を展開する論者である。ピトキンによると、「権威」、「法律」、「統治権力」という単語は、文法的にも概念的にも「義務 obligation」と結びついている<sup>14</sup>。そのため、ピトキンからすれば、「なぜ私たちは統治権力 government に服従しなくてはならないのか？」という政治的責務の問題には概念の混乱がある。

ところで、「正統な統治権力、正当な法律、真正な権威は、なぜ私たちに服従を義務づけるのか」との問いについても、[約束と] 同じ推論を適用することができる。約束と同じように、……「正統な統治権力、正当な法律、真正な権威は、なぜ私たちに服従を義務づけるのか」は正統な legitimate 統治権力・正当な valid 法律・真正な genuine 権威が意味することである、と私たちは主張してよいだろう。服従者は服従を要求される、権威は命令権を持つとの《権威》意味は、その概念の一部である。法律が適用される人は法律への服従が義務付けられるとの《法律》の意味は、法律の概念の一部である。約束と同じように、権威、統治権力、法律それぞれが、一応の義務を含意する。そして、私たちは通常その義務を果たさなくてはならない (Pitkin [1972:78])。

つまり、ピトキンは「私たちが果たさなくてはならない服従義務を「統治権力」、「法律」、「権威」という語が含意する」と主張するのである。しかし、シモンズによると、ピトキンが主張するような統治権力・法律・権威と服従義務との結びつきが、必ずしも政治的責務を正当化するわけではない。なぜなら、統治権力・法律・権威といった言葉が常に服従義務を含意するわけではないからである。

ためしに、「正当な法律」といえる法律が、私たちの法服従義務を常に含意しているかを

---

<sup>14</sup> ピトキンは、シモンズのように“duty”と“obligation”を厳密に使い分けず「義務」という意味で互換的に用いている。そのため本章では、ピトキンの理論における“obligation”を「義務」と訳すことにする。

検討しよう。例えば、法実証主義は、ある法律を「正当な法律」とよぶとき、その法律が適切な法源から立法されていることを想定する。そのため、法実証主義を支持する論者からすれば、適切な法源から立法された法律は、たとえ不当な規定が含まれていたとしても、その法律は服従すべき「正当な法律」である。

一方で自然法論を支持する者は、「良き法のみが正当な法律である」とか、「立法機関である国民の代表組織が正当でない場合、議会を通過し立法された法律は正当な法律でない」と主張するだろう。そうであるなら、自然法論を支持する論者にとっては、たとえ適切な法源から立法されたとして、その法が不当な規定を含み不正であるなら、服従すべき「正当な法律」ではない。つまり、自然法論からすれば、「私たちが服従義務を負う法律」こそが「正当な法律」なのである。ピトキンも「正当な法律」についてほとんど定義しないが、自然法論の立場に立てば、法実証主義が「正当な法律」と認める法からただちに服従義務を導出することはできない。

自然法論のように、「服従すべき法律」でない法律は、「正当な法律」ではないと考えることができるのだから、ピトキンが考えるように、法律という言葉は常に服従を含意するわけではない。そのため、法律と服従という言葉の結びつきから、政治的責務を正当化することはできない。

また、ピトキンが主張する「正統な統治権力」という概念もあいまいである。「正統な権力」の考え方には、統治権力の獲得方法のみ着目しナチスドイツのような正義にもとる統治を「正統な統治権力」と認める者もいれば、プラトンが主張する哲人政治のように、その統治権力の質のみを重視する考え方もある (Simmons [1979:40-41])。したがって、「正統な統治権力」という単語が、私たちが服従義務を負う統治権力を意味するとは必ずしもいえない。なぜなら、その統治権力の獲得方法が正当なものであったとの理由からそのナチスドイツが「正統な統治権力」であったとしても、正義にもとるナチスドイツに服従義務が導出されると主張することは直観に反するからである。

言語哲学から展開されるピトキンの政治的責務の正当化論がかかえる問題は、統治権力・法律・権威といった服従を連想させる用語が必ずしも服従を導出しないという問題だけではない。シモンズによると、言語哲学から展開される彼女の政治的政務の正当化論の最大の問題点は、その論拠を個人の行為から統治の価値へと転換した点にある。実際に、ピトキンは次のように主張して、政治的責務の根拠を個人の行為から統治の価値へと転換する。

個人的な同意は、本質的に服従義務とは無関係である。……服従義務は統治権力の特徴——すなわち、(唯一可能な) [社会] 契約が拘束する範囲内で統治権力が行為する可否か——に依存する。……それゆえ、個人的な同意が [服従義務と] 無関係にあるだけでない。統治権力が、自然状態を離れることを決意した人々が社会契約によってつくられたものであるかどうか、実際重要な問題ではない (Pitkin [1972:52])。

ある意味で、この《統治権力の特質》理論は、同意理論の代用である。しかし、この理論は同意理論の新たな解釈、すなわち私たちが**仮説的同意**とよびうる学説ととらえられるかもしれない。なぜなら、その服従者が服従義務を負う正統な統治権力、正当な権威は、服従者が実際に同意したかはさておき、服従者が**同意すべきもの**として出現するからである。……正統な統治権力とは、同意するに**値する**統治権力なのである (Pitkin [1972:62])。

つまり、ピトキン理論では、服従者は同意に値する統治権力に対して実際の同意によらず、服従義務を負うことになる。

このピトキンが「統治権力の特徴理論」とよぶ政治的責務正当化論の問題は、次の二点にある。第一の問題は、同意に値する国家に居住している、あるいはその国家の統治権力が適用されているというだけで、なぜ当該国家を支持し服従する義務を負うのか説明できない点にある。いいかえるなら、ピトキン理論は「個別性要件」を説明することができない (Simmons [1979:43])。ピトキンは自らの国家に対する政治的責務を前提としているようだが、ピトキン理論においては、誰もが同意に値する国家に対しても服従義務を負うはずである。したがって、ピトキンが同意すべき特質をもった国家であるとの理由から、なぜその国家だけに政治的責務を負うのかを説明しないかぎり、彼女の理論は政治的責務を正当化することはできない。

第二の問題は、統治権力が同意に値すべきものか否かは、個人の判断と独立して考えられない点にある。引用した箇所からわかるように、ピトキンは個人の行為を完全に捨象したうえで、統治権力の特質を描写する。しかし、統治権力の特質は、実際には人々に承認された価値である。それゆえ、統治権力が同意に値すべき特質があるかについての判断は、結局のところ個人の判断に依存せざるを得ない。つまり、ピトキン理論は、個人の行為を捨象し国家の価値による政治的責務の正当化を試みたものの、その国家が同意に値するかどうかについては、捨象したはずの個人の判断に委ねなければならないため、理論的な矛盾をはらんでいるのである。

以上の議論をまとめると、言語哲学から展開されるピトキンの政治的責務の正当化論は、政治的責務の根拠を個人の行為から統治の価値へと転倒させ、統治の価値から政治的責務の正当化を試みる。しかし、ピトキンの議論は、①統治権力・法・権威という服従と概念的に結びつきやすい単語が必ず服従者の服従を導出することを証明できず、政治的責務を正当化することができない。さらに、統治権力・法・権威という言葉が服従を導出したとしても、その説明は②個別性要件を説明できない。そして、③統治の価値は結局のところ正当化の際に捨象した個人の判断に依存するという理論的な矛盾を抱える。したがって、②、③の問題を解決しないかぎり、ピトキン理論は成功しない。

## 2.2. 功利主義による正当化

次に功利主義による政治的責務の正当化論を検討しよう。シモンズによると、功利主義は政治的責務を正当化することができない。なぜなら、功利主義の議論は、政治的責務の問題を福利の最大化の問題へとすり替えるからである。例えば、典型的な功利主義であるベンサムは次のように主張する。

〔国家に対する〕抵抗がもたらす危害よりも〔国家への〕服従がもたらす危害がより小さいかぎり、〔どの服従者も〕法に服従すべきである。……〔国家へ〕服従することが自らの利益となる場合だけ〔国家への〕服従は義務である。そして、〔国家への〕服従が自らの利益とならない場合、もはや〔国家への〕服従はもはや義務ではない (Bentham [2019: I. § 43])。

このベンサムの議論では、個人が法に服従すべきかは、法服従がその個人の福利の向上に資するかどうかにかかっている。それゆえ、ベンサムの功利主義をとれば、法服従がある個人の利益にならない場合、その個人は法服従義務を正当化できないだけでなく、抵抗がその個人の利益となるなら、抵抗までも正当化されることになる。功利主義による政治的責務の正当化は状況に左右されるため、一般的な政治的責務を正当化することはできない (Simmons [1979:47])。

ベンサムのように「ある行為が他の代替手段がもたらすのと最低でも同程度の総計福利をもたらす場合に限り、その行為は正しい」と考える功利主義は、今日の用語で行為功利主義 act-utilitarianism とよばれる (Simmons [1979:47])。彼らは「過去の経験から国家への抵抗よりも服従の方が福利を向上する」と主張し経験則からベンサムの功利主義による政治的責務の正当化を試みる。しかし、経験則を破り抵抗することで一般的な福利が向上するのであれば、功利原則は抵抗を正当化する。つまり、服従がもたらす福利をわずかでも抵抗がもたらす福利を上回るのであれば、それを理由に政治的責務は簡単に覆されてしまう。それゆえ、功利主義の原則を用いて政治的責務の正当化を試みるかぎり、法は功利原則と独立して指令的な効力をもたない (Simmons [1979:48-49])<sup>15</sup>。

功利原則と独立する法の指令的な力を強化することで、行為功利主義による政治的責務の正当化を試みる論者に R. サートリアスがいる (Sartorius [1975])。サートリアスは、経験則を制裁 sanction に裏打ちされた規範 norm へと転換し、相対的に法服従がもたらす福利 (功利) を向上させることで政治的責務の正当化を試みる。つまり、制裁を背景として規範を形成することで、規範への抵抗がもたらす福利よりも規範に一致 conform して行為す

---

<sup>15</sup> ロスが提示する約束遵守義務を例に考えてみよう。約束を破ることが約束を遵守するよりもわずかな福利をもたらしたとしても、約束遵守義務が道徳的重みを失わないかぎり私たちは約束を遵守する。しかし、約束を遵守するよりも約束を破棄することの方がわずかに福利を増進するなら、福利を最大化するために、功利原則は約束遵守義務を覆し、約束を破棄することを正当化する (Simmons [1979:49])。

ることがもたらす福利を増大させて、サートリアスは政治的責務の正当化する。

サートリアスが主張するような、制裁を背景とした行為功利主義による政治的責務の正当化は成功するのであろうか。シモンズの回答は、否である。シモンズは次の二つの理由から、サートリアスの行為功利主義による政治的責務の正当化を退ける。第一の理由は、サートリアスの行為功利主義による正当化は、法に何ら新しい指令的な効力を付与しないというものである。サートリアスの戦略は、ルールに制裁を裏打ちすることで法の指令的な効力を強化し、不服従の選択がもたらす帰結を変えただけにすぎない。それゆえ、ルールに裏打ちされた制裁が有効でなく、ルールに一致した行為をするよりも不服従が福利を向上する場合、行為功利主義は不服従を正当化する。つまり、サートリアスの行為功利主義は、あらゆる法に対する政治的責務を正当化することはできない (Simmons [1979:51])。結局のところ、サートリアスの行為功利主義による政治的責務の正当化は、ベンサムのもそれよりも法の指令的な効力を高めただけで、その根本的な問題を解決するものではない。

第二の理由は、サートリアスの正当化は、例えばシティズンシップのような国家とその服従者を結ぶ道徳的紐帯を提供しないというものである。サートリアスにかぎらず、行為功利主義による政治的責務の正当化を試みる論者は、政治的責務の根拠を福利に還元する。しかし、シモンズからすれば、政治的責務はシティズンシップのような国家と服従者とを結ぶ紐帯と不可分な概念である。それゆえ、行為功利主義は法が功利原則と独立して指令的な効力を確保できるなら、法的義務を正当化することはできるであろうが、国民が積極的に自らの役割を果たすことを要求する政治的責務を正当化することはできないのである。

### 第3章 同意論

同意論は相次ぐ動乱により社会が混乱していた17世紀から18世紀にかけて、T.ホッブス、J.ロック、J.J.ルソーらによって唱えられた国家の正当化論である。シモンズによると、同意論はその歴史が古いものの、次章以降で検討する感謝論、フェアプレイ論、自然義務といった現代の政治理論よりも、政治的責務について直観的な説明を与える。その理由は、同意論は権威に対する同意がないかぎり、その権威による支配を正当化しないからである（Simmons [1979:57]）。つまり、同意理論における政治的責務の正当化根拠は、自らの意思により責務を引き受ける行為である。

ところで、同意論はどのような同意を政治的責務の根拠にするかによって「同意理論 consent theory」と「歴史的同意 historical consent」の2つに分類される。「同意理論」は政治的責務の根拠を各個人の同意に求める理論である。一方、「歴史的同意」は政治的責務の根拠を政治共同体の第一世代の同意に求める理論である。シモンズによると、政治的責務を正当化する理論として、「歴史的同意」を真剣に検討する必要はない。なぜなら、「歴史的同意」は、その次に続く世代が第一世代の同意を権威づけることができないという問題を抱えるからである。特定の個人の同意が他人にある行為を義務付ける場合、義務付けられる他人にその個人が権威づけられていなくてはならない（Simmons [1979:76]）<sup>16</sup>。第一世代の同意に服従する後の世代は、第一世代の同意を権威づける状況におかれているわけではない。そのため、彼らは社会契約によって政治共同体をつくった第一世代の人びとを権威づけるわけでもないし、権威づけることもできない。したがって、「歴史的同意」を根拠に政治的責務を正当化できない。

以下では、シモンズが政治的責務を正当化する根拠として最も有力と考える「同意理論」の正否について検討する。

#### 3.1. 同意理論の特徴

同意論の候補として「歴史的同意」が退けられた今、検討すべきは「同意理論」、すなわち個人の同意による統治権力の正当化である。同意理論の顕著な特徴は自然状態を想定し、政治的責務が所与の義務であることを否定する点にある（Simmons [1979:62-65]）。また、シモンズによると、「同意理論」には次の特徴がある（Simmons [1979:62-65]）。

- 1：人は自然本性的に自由である
- 2：自然的自由を放棄し責務に拘束されることをのぞんでいることを自らの意思で明示しないかぎり、人は自らの自然的自由を放棄し責務に拘束されることはない

---

<sup>16</sup> シモンズの同意については山本 [2020:117-119] を参照。シモンズの同意論に対する批判として Raz [1994:366-369]。

シモンズが提示する「同意理論」の特徴を一つずつ確認しよう。「人は自然本性的に自由である」という第一の特徴は、同意論者が政治的責務を説明するための装置として「自然状態」を想定するため生じる。例えば、ルソーは『社会契約論』の冒頭で次のように述べる。

人間は自由なものとして生まれた、しかしいたるところで鎖につながれている。……  
どうしてこの変化が生じたのか？私は知らない。何がこれを正当化しうるのか？私は  
この問題は解きうると信じる (Rousseau [1950: I . i ] )。

『社会契約論』におけるルソーの関心は、各個人の生まれもった自由に対する権利を正当に制約できる統治権力が認められるか、すなわち人はいかにして生れ落ちた自然状態から統治権力に服す市民状態へと移行するかにある。

ルソーが想定するように同意論者は「自然状態」を想定する。そして、彼らは自然状態において誰に対しても認められている権利を「自然権」とよぶが、同意論者が主張する自然権の特徴は、それが万民に保障されているだけにとどまらない。同意論者がある権利を自然権とよぶとき、その権利は①すべての人にその権利が保障されていること、②その権利が何らかの行為の結果として生じた権利でないこと、③他者の自然権を侵害することなしに、自然法が許容する範囲内で自らの行為を選択する権利であることを意味する (Simmons [1979:62-63])<sup>17</sup>。

同意論者は政治的責務を生じさせるための装置として「自然状態」を想定した。同意論者は義務を区別する。同意論者によると、道徳的な義務は自然本性的な義務と、個人の自発的な関係や取引から生じる特別な義務、すなわち責務とに区別される。彼らは、政治的責務が自然本性的な義務であることを否定する。つまり、同意論者は政治的責務を個人の随意的な関係や取引から生じる責務と位置付ける。そして、人間が自然本性的に自由である自然状態と政治的責務を負う市民状態を区別する。同意論者は政治的責務を生じさせるための装置として自然状態を想定することで、責務としての政治的責務を主張することを可能としたのである。

次に、「自然的自由を放棄し責務に拘束されることをのぞんでいることを自らの意思で明示しないかぎり、人は自らの自然的自由を放棄し責務に拘束されることはない」という特徴2に移ろう。この特徴は、政治的責務が意思にもとづく責務であるという主張を補強するものである。すでに述べたように、同意論者は政治的責務を自然本性的な義務ではなく、個人の自発的な関係や取引から生じる責務と考えている。したがって、この特徴は各人が政治的責務を受け入れるか否かを自由に選択でき、政治的責務を受け入れる行為がないかぎり責

---

<sup>17</sup> 例えば『市民政府論』において社会契約論を展開したロックは、「すべての人が、……自然法が許容する範囲内で自らの行為を選択することが完全に自由な状況に自然本性的に在ることを考慮しなくてはならない」と主張し、自然権に完全な自由を認めない (Locke [1988: § 4])。

務が生じないことを意味する。

同意論者は、自然状態を理論に組み込むことで、政治的責務の根拠を自発的な同意とする。シモンズによると、このような彼らの理論の強みは二点ある。第一の強みは、どの政治権力に政治的忠誠を誓うかを選択する個人の自由が最大限保護される点にある。第二の強みは、同意論は各人の同意により生じる政治的責務に信頼性 *credibility* と明確性 *clarity* を与えられる点である (Simmons [1979:70])。この強みは第一の強みに付随する。政治的責務を負うかについて選択する自由が保障されるため、統治権力に対する同意があるなら、その同意がその個人の自発的な行為であることは明白だからである。つまり、自然状態を導入した同意論には、各個人が政治的責務を負うかを選択する権利を保障し、信頼するのに十分な根拠を政治的責務に与えるという理論的な強みがある。

### 3.2. 多数決

前節では、明示的な同意の強みについて検討した。その強みとは、政治的責務を負うか否かを選択する権利が各人に保障されている点にあった。

ところで、同意論は「ある統治権力は同意を通じてその権威を認めた市民に対してだけ権威をもつ。そして、すべての市民に権威を有する統治権力だけが正統性をもつ。それゆえ、統治権力の正統性はその市民の全会一致の同意を得なくてはならない」と主張する (Simmons [1979:71])。しかし、各人に政治的責務を負うか否かを選択する権利を保障すると、包括的な政治的責務を正当化できなくなる。なぜなら、統治権力に同意しない市民が一人でもいる場合、その統治権力は正統性をもちえないからである。そのため、一人の不同意が、同意している国民の包括的な政治的責務を否定することになる。つまり、同意論は、政治的責務の一般性要件をみたせないため、政治的責務を正当化することができないという問題を抱える。

同意論者はこの問題を解決するために「多数決の原理」を導入した。例えばルソーは、「全会一致の同意の必要性は……原始契約を別にすれば、多数派の投票は、ほかの者を常に拘束する」と主張する (Rousseau [1950:IV. ii])。しかし、ルソーが主張するような「多数決原理」も同意論の前提と矛盾する。すなわち、各人の同意のみが各人の政治的責務を正当化するにもかかわらず、「多数決の原理」を採用すると、同意していない者までもが政治的責務を負わされるという矛盾である (Simmons [1979:72])。したがって、同意論が一般性要件をみたそうと「多数決の原理」を導入するなら、一般性要件をみたさなかったがゆえに生じた問題と正反対の問題が生じるの。

さらに、先に引用したルソーは、全会一致の同意は統治権力を設立する原始契約だけに限定しているように思われる。すなわち、全会一致で統治権力が設立されたなら、それ以降の世代は「多数決の原理」に服す、とルソーは考えている。しかし、国家を設立した第一世代以降の世代が「多数決の原理」に服し、同意なしに政治的責務を負うとのルソーの主張は、同意論の本来の趣旨と矛盾する。ルソーの主張は、「各人の同意だけが政治的責務を正当化

し、全会一致の同意だけが統治権力の正統性を保障する」という同意論の核心的主張を放棄することになるからである。また、ルソーのこの主張は「歴史的同意論」とも解釈できる。本章の冒頭で述べたように、国家設立の第一世代が採用した「多数決の原理」をそれ以降の世代が権威づけることはできない。そのため、ルソーの理論は、第一世代以降の世代が「多数決の原理」を採用する理由を説明できない。

いずれにせよ、同意論者が導入する「多数決の原理」は、同意のみが政治的責務を正当化すると同意論の根本的な主張と矛盾する。同意論は一般性要件をみたさないという難問を解決するため、「多数決の原理」を導入したが、同意していない国民を強制するという問題を抱え、政治的責務を正当化できないのである。

### 3.3. 暗黙の同意

同意論の決定的な問題は、包括的な政治的責務を正当化するために、いかに一般性要件をみたすかである。私たちのほとんどは、統治権力が正義にかなっていたとしても、その統治権力に同意を示す機会など与えられていない。そのため、統治権力に対して明示的な同意を示している者がほとんどいないことは、明白である。つまり、同意論は政治的責務の一般性の要件をみたすことができない。

このように明示的な同意を政治的責務の根拠とすると、政治的責務を正当化できない。同意論の黎明期より、明示的な同意による政治的責務の正当化の限界に同意論者は気づいていた。そのため、彼らは「明示的な同意と、同意と推論できる行為はともに同意の兆候である」と主張し、明示的でない同意、すなわち暗黙の同意をも政治的責務の正当化根拠となる同意とみなすことで、政治的責務を正当化しようと試みる。本節は、暗黙の同意による政治的責務の正当化が成功するかについて検討する。

暗黙の同意は、どのような時に成立するのであろうか。学校の職員会を例に考えてみよう<sup>18</sup>。職員会の終了間際、職員会の一切を取り仕切る教務主任が、「次回の職員会は、普段職員会を行う水曜日ではなく、木曜日の午後5時からです。何かご意見ありますか」とアナウンスした。そして、その会議に居合わせた教職員が皆黙っていた。この場合、教職員は教務主任の提案に意見しないことで、同意を示したことになる。つまり、彼らは明示的な同意を与えずに、次回の職員会が木曜日の午後5時から行うことに同意し、その職員会に参加する責務を負ったのである。

このように暗黙の同意の特徴は、「特定の行為をしないこと」にある (Simmons [1979:80])。それでは、どのような条件をみたすと特定の行為をしないことを暗黙の同意とみなせるのだろうか。シモンズは暗黙の同意が成立する条件として、次の5つの条件を提示する (Simmons [1979:80-81])。

---

<sup>18</sup> シモンズが提示する例を改めた。

条件1：ある特定の行為をしないことが同意となるということが、はっきりと潜在的な同意者にわかる状況であること

条件2：潜在的な同意者に同意しない旨を示す適切な機会を与えられ、かつ彼らが同意しない旨を示す機会があることを把握していること

条件3：同意しない旨を示すことが適切でなくなる時点が潜在的な同意者に明確に提示されていること

条件4：潜在的な同意者が不同意を容易に示せること

条件5：潜在的な同意者の不同意にもたらされる帰結が、彼らに対して、極端に有害なものとならないこと

条件1～3は、同意をしようとする者の沈黙の重要性 *significance* を保障する。これらの条件が担保されることで、状況の特徴や適切な手続き、そして同意しない旨を示すことができる期限を理解したうえで、潜在的な同意者は不同意を明示しないからである。つまり、これらの条件は、不同意を示さないことが暗黙の同意となることについての、潜在的な同意者の理解を担保する。そのため、これらの条件を1つでもみたさない場合、潜在的同意者の沈黙は同意の兆候とはならない (Simmons [1979:81])。

条件4・5は、不同意を示す機会を保障し、潜在的な同意者が不同意を明示することを可能とする条件である。このように、シモンズは条件1～3だけでなく、潜在的同意者に不同意を示す機会を確実に保障する条件4・5を提示した。その理由は、条件1～3がみたされ、潜在的な同意者が不同意を提示しないことが同意になると理解していたとしても、不同意を示すことが潜在的な同意者に重大な帰結をもたらす場合があるからである。不同意を示すことが潜在的な同意者に重大な帰結をもたらす場合、潜在的な同意者の沈黙を同意の兆候とみなすのは不合理である。例えば、先ほどの職員会で、教務主任が人事権を盾に、「次回の職員会の日時について反対した場合、(多くの教員が敬遠する) 生徒指導主任にするからな」といった場合、条件4・5はただちに消滅する。この場合、不同意を示すことで、潜在的な同意者は、生活指導主任という大きな負担を負うことになるからである。つまり、条件4・5をみたさない状況は、潜在的な同意者に同意を強制し、彼らに不同意を示す余地を与えない。それゆえ、条件4・5をみたさず潜在的な同意者が沈黙を強制される場合、その沈黙は同意の兆候となることはない<sup>19</sup>。

シモンズの暗黙の同意に関する条件は、①潜在的な同意者が不同意を提示しないことが

---

<sup>19</sup> 条件5について、シモンズは論争的であることを認める。「潜在的同意者は恐怖のため沈黙しているがゆえに、拘束力なき暗黙の同意を形成するだけだ」とも主張できるからである。しかし、シモンズは条件5における論争をそれほど重視しない。なぜなら、①シモンズがいうような「強制された不同意が同意を形成しない」との主張と「拘束力なき暗黙の同意を形成する」との主張のいずれを採用しても、責務が発生しないことには変わりがないうえ、②強制された同意の性質は政治的責務の同意論にはほとんど重要でないからである (Simmons [1979:82])。

同意を意味するということを理解し、かつ、②潜在的な同意者に同意を示す機会が潜在的同意者に保障される場合のみ沈黙が暗黙の同意となる、とまとめられる。以下では、黎明期の同意論者が暗黙の同意とみなす居住は、シモンズがあげる条件をみだし、政治的責務を正当化するか否かについて検討する。

#### 3.4. 居住は暗黙の同意となるか

プラトンをはじめ<sup>20</sup>、居住にもとづき政治的責務の正当化を試みる論者は多い<sup>21</sup>。例えば、ルソーは「国家が設立されたのであれば、居住は同意を形成する。すなわち、その国家の領土に住むということは、その主権に服従することを意味する」と主張し、居住による政治的責務の正当化を試みる (Rousseau [1950:IV. ii])。本節は居住にもとづく政治的責務の正当化論の成否を検討する。

シモンズによると、居住による政治的責務の正当化論には次の四点の強みがある。第一に、居住を暗黙の同意とすることで、自身が統治権力に同意していることを国民に周知できるという点。第二に、居住を同意とみなすことで、どのようにして統治権力に同意を示すべきかという政治的問題に関する国民の疑問を排除できる点。第三に、同意するか否かを選択する状態を提供することで、コミュニティの構成員としての自覚を高揚できる点。第四に、同胞国民が構成員としての自覚を共有することで、国民間の信頼や協働をもたらすさらなる利益を手にすることができる点である (Simmons [1979:96])。これら四つの強みをもつ居住は、同意の兆候となり政治的責務を正当化するのであろうか。

たしかに、居住を政治的責務の根拠に据えようとすると、これらの強みがある。しかし、D.ヒュームをはじめ多くの論者に、居住は同意の兆候とならないと結論付けられてきた。どの国家にも革命家やアナキスト、無法者といった人々が居住している。そのため、たとえ明示的なものでないにしても、そのような人びとが統治権力の支配に服す同意をするとの主張は、非現実的な主張だからである。

しかし、シモンズは、この批判が居住による政治的責務の正当化に致命的な批判になるとは考えていない。ヒュームらの批判の強みは、「当人がどのような行為をしていようと、統治権力に反対する者はその統治権力に同意する余地がない」という明らかな想定にある。しかし、私たちは守る気が全くない約束を交わせるのと同じように、同意によって他人に与えられる権利の行使を認める気が全くなくとも他人に同意することができる (Simmons [1979:97-98])。つまり、アナキストは国家を是認しなくとも、国家に対して同意を示す

---

<sup>20</sup> 『クリトン』に描かれるソクラテスは、次のように国法に語らせ、居住を暗黙の同意とみなす。「お前がその契約と合意を与えたのは、余儀されたためでもなく、欺かれたためでもなく、短時日の間に考慮決定することを強いられたためでもない、もしわれわれがお前を気に入らず、この合意が不当だと思われたならば、ここを立ち去ることが許されていた日時は、七十年もあったのだから」(プラトン [2016:90])。

<sup>21</sup> シモンズは、居住を暗黙の同意とみなす同意論者としてロック、ルソーをあげる。また、現代において居住により政治的責務の正当化を試みる論者としてロスをあげる (Simmons [1979:95])。

ことはできる。国家を是認しないアナーキストですら同意を示すことができるのだから、一定数のアナーキストが国家にいるとの事実は、ただちに居住による暗黙の同意による政治的責務の正当化を排除する要因にはならない。

それでは、私たちは居住を暗黙の同意と認め、政治的責務を正当化することができるのであろうか<sup>22</sup>。例えばロックは、居住が暗黙の同意となると主張した。

ある国の領土のいずれかの部分を所有ないし利用している者はだれでも、そうすることによって暗黙の同意を与えているのであって、土地を利用している間はずっと、その国の法に服従する義務を負うのである。その統治下におかれた他のだれもがそうであると同様である (Locke [1988: § 119])。

ロックはこのように主張し、居住による政治的責務の正当化を試みた<sup>23</sup>。このロックの理論によると、ある統治権力の領土の土地を使用するかぎり、その人は明示的同意をしようとしまいとその統治権力に政治的責務を負うことになる<sup>24</sup>。しかし、ロックがこのような主張をするとき、彼は不同意を示すための手段やその帰結について考慮しているわけではない。そのため、シモンズが提示する暗黙の同意の条件 4・5 をみたせるかが、居住を暗黙の同意とみなすことができるかの試金石になる。

居住を暗黙の同意ととらえた場合、不同意を示す手段が不合理であることは、古くから主張されてきた。例えば、ヒュームは次のように、居住による政治的責務の正当化を批判する。

貧しい農夫や職人は、外国の言葉や風習を知らず、わずかな日銭でその日暮らしをしているにすぎない。そんな彼らに、自分の国を去る選択をする自由があるなどと、真剣に主張することができるのだろうか…… (Hume [1970:263 邦訳 227 頁])。

ヒュームが用いる例は極端ではあるが、「ロックをはじめとする居住を暗黙の同意とみなす論者が「離脱を選択する自由」を見逃している」という批判は正鵠を射ている。なぜなら、居住を暗黙の同意とするなら、経済的・社会的な理由から国を去ることができない人々は、

---

<sup>22</sup> 以下の議論は山本 [2020:119-121] を参照。

<sup>23</sup> ロックは暗黙の同意が構成員資格までも形成するとまでは考えていない。しかし、国家を結成する目的が所有権の確保と調整であることに鑑みると、自らの所有地が国家の管轄から外れることは矛盾する。それゆえ、その土地の恩恵を受けている者は、それを管轄する国家の統治の服従者 subject と同じように、その統治に服さなくてはならない、とロックは主張する (Locke [1988: § 119])。

<sup>24</sup> シモンズによると、J.タスマンも居住を政治的責務の根拠と考える論者の一人である (Simmons [1979:98])。タスマンはロックの議論をさらに進めて、居住は意思による選択であると主張する (Tusman [1960:38])。居住が意思による構成員資格の受け入れとならない理由を移住の不便さに求めることは、不便さと必要性を混同しているだけ、と彼が考えるからである。

自らの意思とは無関係に居住する国家に対する政治的責務を負わされるからである。これは政治的責務の強制にほかならない。ただ、ヒュームが主張する経済的・社会的な理由による「離脱を選択する自由」への制約は、人々に外国の言葉や風習を学ぶ機会を提供し、離脱を希望する人を支援することで解消されることもある。それゆえ、支援などにより「離脱を選択する自由」に対する制約が解消された場合、政治的責務は居住を根拠に正当化できるかもしれない。

しかし、シモンズによると、居住は暗黙の同意の条件4・5をみたすことができず、政治的責務を正当化できない。「離脱を選択する自由」が保障されたとしても、ほとんどの人は不同意を示すために自らの最も大切な財産を移住先に持ち出すことができないからである。ほとんどの人は、家・家族・友人を自らの最も価値のある財産と考えているが、それらの財産は動産とは異なり必然的に居住する国土と結びついている (Simmons [1979:99])。そのため、居住を暗黙の同意と認めるなら、人は不同意を示すために家族・友人といった最も価値のある財産を手放さなくてはならず、不合理な負担や犠牲を負うことになる。退去を選択する者に負わされる不合理な負担や犠牲が解消されないかぎり、居住は暗黙の同意の条件4・5をみたすことができない。それゆえ、シモンズは領土に居住しているという理由から、政治的責務を正当化することはできないと主張する。

### 3.5. 暗黙の同意がもたらす矛盾

前節で述べたように、ロックは明示的な同意による政治的責務の正当化を諦め、暗黙の同意を導入し、それによる政治的責務の正当化を試みる。しかし、暗黙の同意による政治的責務の正当化論は、ロックが当初想定した本人の同意を政治的責務の根拠とする同意理論と矛盾する。というのも、居住のような暗黙の同意は「本人の意思やその人を取り巻く状況とは無関係に、常に同意の兆候となる」からである (Simmons [1979:84])。つまり、ロックは政治的責務を正当化するために、一方では本人の意思を重視し、他方では本人の意思とは無関係な行為を同意ととらえる。そのため、彼の理論には矛盾が生じるのである。

さらに、居住を暗黙の同意ととらえると、居住しているとの事実をもって、不正で専制的な国家を正当化してしまうという問題を抱える。ピトキンは、暗黙の同意に内在するこの問題を解消し、先の矛盾を解決するロック解釈を提示する。その解釈は、ロックを同意論者と解さないものである。本節は、伝統的なロック解釈を否定するピトキンのロック解釈に対するシモンズの評価について検討する。

ピトキンは、「暗黙の同意の対象は、コモンウェルスの設立者たちがした最初の同意の[契約]条項である」とロックの暗黙の同意を解釈するのが適切だと主張する (Pitkin [1972:55])。ロックは居住を暗黙の同意とみなし政治的責務の正当化を試みるが、彼は居住しているという事実が不正で専制的な国家に対する政治的責務を正当化するとは考えないからである (Pitkin [1972:55])。つまり、ピトキンは居住を暗黙の同意ととらえたとしても、原始契約が課す制限を超えた国家——例えば市民の信託を裏切るような国家や専制的な国家——対

して私たちが政治的責務を負うことない、と考えるのである。

このようにロックを解釈したうえで、ピトキンがロックについて次のように要約する。

[統治権力に対する] 個人的な同意の有無は基本的にその人の服従義務と関係ない。人の服従義務は統治権力の性質 character——すなわち、その統治権力が（唯一ありうる）[原始] 契約の範囲内で役割を果たしている act かどうか——に依存する。統治権力がそのように [原始契約が定める範囲内で] 役割を果たし、かつその統治権力の領土に居住するなら、その人は服従義務を負う。しかし、そうでないなら、それが明示的なものであったとしても、各人の同意は服従義務を生み出さない (Pitkin [1972:57])。

このようにロックの議論を「政治的責務を正当化する根拠として同意を真剣に扱わなかった」と再解釈することで、ピトキンはロックの政治的責務論から個人の意思にもとづく同意をとりのぞく (Simmons [1979:85])<sup>25</sup>。

シモンズによると、政治的責務を正当化する根拠から個人の同意を完全に排除するピトキンのロック解釈は誤りである。なぜなら、『統治論』でロックが展開する根本的な個人主義や主意主義 voluntarism と明らかに一貫しないからである (Simmons [1979:86])。ピトキンのロック解釈が誤りであるのは、ロックの同意論が提示する主張の整合性をとるため、ロックの根本的な主張をピトキンが捨象したことに起因する。

シモンズによると、ロックの同意論からは次の3つの主張を導くことができる。

主張1：同意は政治的責務の根拠である。

主張2：領土に住んでいることで、道徳的にひどい bad 統治権力に対してさえ私たちは同意を与えたことになる。

主張3：私たちは道徳的にひどい統治権力に対して政治的責務を負わない。

ところが、ピトキンはこれらロックの主張の一貫性を保つため、主張1を捨象する。しかし、シモンズによると、これら3つの主張は矛盾しない。その理由は、『市民政府論』の次の一節から読み取れる。

おのれの生命を自分勝手に扱う権限がない以上、契約すなわち自発的な同意を通じて、だれかの奴隷になるとか、思いどおりにこちらの生命を奪おうとする他の人間の絶対的、専制的な権力の下に身をゆだねるといったことは不可能である。何人も、もてる以上の権限を与えることはできない (Locke [1988: § 23])

---

<sup>25</sup> ピトキンは、このように解釈することで、「同意は実質的に機械的な automatic ものである」と主張する (Pitkin [1972:56])。

ロックが不正な統治権力への政治的責務を棄却するのは、その不正な統治権力が本来もてる権利以上の権利をもっているからにほかならない (Simmons [1979:87])。ピトキンはロックのこの前提を見逃し、ロックの議論は整合性が取れないと考えた。そして、その不整合を調整するために、必要もないのに主張 1 を削除してしまったのである。

さらに、ロックが本来責務を棄却するものと想定した道徳的価値を、ピトキンは主張 1 を削除することで責務の源泉へと転倒させた。どういうことかを確認するために、「収入の一部を提供する約束」と「人を殺す約束」の 2 つの約束を想定しよう。この 2 つの約束を想定した場合、ほとんどの人は前者には約束を果たすべき責務があるが、後者には約束を果たすべき責務はないと考えるだろう。ピトキンの理論では、前者はその行為が道徳的に推奨されるがゆえに約束を果たすべき責務が生じるのに対し、後者はその行為が道徳的に推奨されないがゆえに約束を果たすべき責務が生じない、という理由から先の推論が導かれる。しかし、シモンズからすると、このピトキンの理論は誤っている。

責務は「私が約束をした」との事実だけから生じる。その約束の道徳的性質は、(殺人を犯すという) 私の約束の強制を妨げているだけである。だが、もう一方の約束の好ましい道徳的性質は、決して、その行為を遂行するための私の責務の根拠にはならない (Simmons [1979:87])。

つまり、ロックの理論において、道徳的価値は同意したという事実から生じる責務を制約する機能しか持ちえない。それにもかかわらず、ピトキンは責務(義務)の源泉を道徳的価値に求める。それゆえ、ピトキンの理論が誤りだとシモンズは断じるのである。

ここまで検討したピトキンの政治的責務論に対するシモンズの評価についてまとめよう。ピトキンは、ロックの議論を首尾一貫させるため、「同意が政治的責務の根拠になる」というロックの根本的な主張を排除し、統治権力の正邪こそが政治的責務の根拠となると主張した。しかし、このピトキンの主張は同意が持つ道徳的な価値を完全に無視するものである。そのため、シモンズはピトキンの見解を誤りとして退ける。

## 第4章 フェアプレイ論

政治的責務を正当化する根拠として「フェアプレイの原理」に訴える論者もいる<sup>26</sup>。本節は、「フェアプレイの原理」による政治的責務の正当化論の黎明期の議論、とりわけハート、ロールズの議論に対するシモンズの評価を検討する。

### 4.1. ハートとロールズのフェアプレイの原理による政治的責務論

ハートは論文「自然権は存在するか」で次のように主張し、政治的責務がフェアプレイの原理により正当化される可能性を示唆する。

人間生活の多くの領域で認められる特殊 special 権利義務関係の第三の極めて重要な源泉は、自由の相互的制約とでも名付けられるものであり、私の考えでは、これが正確に何を指すかを理解することにより、そしてまた、これが同意や約束といった他の権利生成的な取引（哲学者たちは自由の相互的制限をこれらの取引と同質的なものと考えてきた）とどのように異なるかを理解することによってのみ、政治的義務も理解可能となる（ハート [1987:22]）。

このようにハートは、フェアプレイの原理を特殊権利義務関係の一つの類型にとらえ、その理解の仕方次第で政治的責務に適用できると考える。ハートによると、特殊権利義務関係は、「権利が個人間の特殊な取引や諸個人が相互におかれた特殊な関係から生じる」（ハート [1987:20]）<sup>27</sup>。つまり、ハートは前章で検討した同意論と同じように、責務中心 obligation-centered の政治的責務論を展開する<sup>28</sup>。

たしかに、フェアプレイ論は同意論と同じように責務中心の政治的責務論に分類される。しかし、ハートによると、フェアプレイの原理は「同意や約束といった他の権利生成的な取引」とは異なる。それでは、ハートは同意とフェアプレイの原理をどのように区別したのであろうか。ハートはフェアプレイの原理を次のように定式化する。

---

<sup>26</sup> シモンズによると、ロールズが「フェアプレイの原理」という用語を論文「法的責務とフェアプレイの義務」（1964年）で使用したことで普及した。だが、ロールズ以前にも、フェアプレイの原理による議論はされていた（例えば、Broad 1916, ハート 1987 (Simmons [1979:213n1])）。

<sup>27</sup> ハートは特殊権利と一般的権利を区別する。特殊権利とは、個人間の特殊な取引や関係性から生じる権利であり、権利を有する者とそれに相関する義務を負う者は、当該取引や何らかの関係をもつ当事者だけに限定される（ハート [1987:22]）。一方、一般的権利は、①特殊な取引や関係性から生じるものではなく、②すべての人に認められ、③権利に相関する義務を権利保持者以外のすべての人に課す権利である（ハート [1987:26]）。

<sup>28</sup> シモンズは『道徳原理と政治的責務』において、統治権力との取引や関係性を重視する政治的責務の正当化論を責務中心の議論と呼び、そうでない義務中心 duty-centered の議論と呼び、それらを区別する（Simmons [1979:118]）。

多数の人びとが一定のルールに従って共同の企て（共同事業）enterprise を実行し、かくして[多数の人びとが相互に]各人の自由を制限しているとき、要請に応じてその制限に服した人びとは、自分たちがルールに服することから利益を享受した他者がいることを理由に、同様に[他者に]ルールの遵守を要求する権利を有している。ルールによっては、官職を得ている者だけがルールの遵守を強制する権威を認める場合もあるが、……上記の状況においては、ルールを遵守する道徳的義務は、社会で共同すること構成員のために生じるものである。そのため、構成員はこの道徳的義務と相関する道徳的権利、すなわちルールの遵守を要求する権利を有するのである（ハート [1987:23]）。

ハートのフェアプレイの原理は、次の権利義務関係からなる。すなわち、①共同の企てから利益を享受した者は自らの公正な役割を果たす責務を負い、②要請に応じて共同の企てに協力した者は自らの負担と同程度の公正な貢献を他人に要求する権利を有するという権利義務関係である。この権利義務関係は明らかに同意がもたらす権利義務関係とは異なる。なぜなら、同意は権利義務関係がその当事者間にしか生じないのに対し、ハートのフェアプレイは権利義務関係がその共同事業を担っている人びと全員に対して生じるからである。

また、ハートはこのように定式化されるフェアプレイの原理が機能する状況を暗黙の裡に想定する。シモンズによると、ハートが想定する状況とは、①多数の個人が一つの企てに参加し、②一連の規則がその企てを規制し、そして③その参加者の一部、あるいは全員がそのルールに従ったとき、一部、あるいは全員の参加者に利益が生じる状況である（Simmons [1979:102-103]）。

以上が、シモンズの解釈するハートのフェアプレイ論である。ハートの議論の骨子は、一連のルールが規制する共同事業の参加者は、他者がそのルールを遵守することで利益を享受した場合、そのルールを遵守する責務を負い、そしてルールを遵守した者はそれに相関する権利、すなわちルールの遵守を要求する権利をもつというものである。このようにハートは、権利・義務関係をフェアプレイの原理から導出できることを示した。このフェアプレイ論による政治的義務の正当化を試みるなら、その理論は次のようになるだろう。

[1]：多数の個人が一連の法が規制する国家で生活する

[2]：他の国民の法遵守から利益を享受した国民は法を遵守する責務を負う

[3]：国家（法）の要請に応じて法を遵守した国民は、自らの法遵守から利益を得た他の国民に対し同様の法遵守を要求する権利をもつ

∴ [4]：個人は他の国民に対し政治的義務を負う（∴ [2], [3]）

ハートが提示するフェアプレイの原理によるこの政治的義務の正当化理論は、首尾一貫

しているため、政治的責務の正当化に成功しているように思われる。

しかし、政治的責務を正当化するために、ハートのフェアプレイ論を用いることには留意が必要である。なぜなら、首尾一貫しているように見えるハートの議論にもあいまいな部分があり、ただちにそれを政治的責務の正当化に適用できるわけではないからである。シモンズが最も問題視する点は、何を共同事業と数えるかが判然としないという点である (Simmons [1979:103])。ハートがいうところの共同事業が国家を意味するとしよう。そうすると、国家に責務を負うことで何らかの利益を受ける者とそうでない者をどのように区別するのが問題となる (Simmons [1979:103])<sup>29</sup>。いいかえるなら、ハートの議論には、だれを国家の国民 (参加者 insider) とし、だれを外者 outsider として扱うのかを判定する指標がない。ハート自身がフェアプレイの原理による政治的責務の正当化論を展開しないため、その真偽は定かではないが、彼がその国家に居住する者が政治的責務を負う受益者であると考えていたなら、彼のフェアプレイ論による政治的責務の正当化は、暗黙の同意に互惠性原理を上乗せしたにすぎず、暗黙の同意 (居住) による政治的責務の正当化とほとんど変わらない<sup>30</sup>。

ハートはフェアプレイの原理により政治的責務が正当化される可能性を示唆したものの、政治的責務の正当化にフェアプレイの原理を適用することはなかった<sup>31</sup>。ハートが提示したフェアプレイの原理をより精緻化し、それを政治的責務に適用したのがロールズである<sup>32</sup>。論文「法的責務とフェアプレイの義務」(1964年)において、ロールズはフェアプレイを次のように定義する。

フェアプレイの原理は以下のように定義されるだろう。互惠的で正義にかなった社

---

<sup>29</sup> このほかにシモンズは、ハートのフェアプレイの原理に対して、①なぜ共同事業にルールが必要なのか、②ルールに従う際、受益者に公平な負担を果たすことを義務づけるために、なぜ公平な負担がもたらす利益を受け取らねばならないのか、といった疑問を投げかけている (Simmons [1979:103])。

<sup>30</sup> 国家に居住するものが構成員であるなら、政治的責務を負う条件は暗黙の同意とほとんど変わらない。しかし、後述するように、フェアプレイの原理の強みは、構成員同士、すなわち国民の水平関係において、権利・責務関係が生じる点にある。

<sup>31</sup> ハートがフェアプレイの原理を定式化する論文「自然権は存在する」は、フェアプレイによる政治的責務の正当化を目的としていない。また、同論文でハートは「フェアプレイの原理から権利・責務関係が導出される」と主張しているにすぎない。

<sup>32</sup> 周知のとおり、ロールズの議論は、原初状態で採用される正義の二原理を体現した憲法が統御する立憲民主制を前提として議論される。そのため、ロールズがフェアプレイの原理を政治的責務に適用する場合、その適用の対象は彼が前提とする立憲民主制に限定され、北朝鮮のような独裁国家はその議論の射程から排除される。また、1964年の論文「法的責務とフェアプレイの義務 (“Legal Obligation and the Duty of Fair Play”）」ではフェアプレイによる政治的責務の正当化を主張していたが、1971年に出版した主著『正義論』ではフェアプレイの原理による政治的責務の正当化をあきらめ、正義の自然義務による正当化へと議論を変更した (後述)。

会協力スキームがあり、その社会協力スキームの全員、あるいはほとんど全員が協力した場合だけ、そのスキームが生み出す利益を得られるとしよう。さらに、その協力は各人に一定の犠牲を要求するか、少なくとも一定の自由の制約を含むものとしてしよう。最後に、協力が生み出す利益は、ある程度まで、無償であるとしてしよう。すなわち、他の全員（あるいはほとんど全員）が自分の役割を果たし続けることを知っているなら、その人は、自らの役割を果たさずとも、そのスキームから利益を得られるという点において、その協力スキームは不安定なものである。これらの条件の下で、そのスキームから利益を受け取る accept 人は、自らの役割を果たし、協力することなく [その協力スキームが生み出す] 無償の利益を使用しないフェアプレイの義務を負う (Rawls [1964:122])。

シモンズはこのロールズの定義に対し、ハートのフェアプレイの原理とほとんど同じであるとの評価を下す。なぜなら、ロールズのフェアプレイの原理は①社会協力スキームを前提とする点、②社会協同スキーム内で各人の自由が制限される点、③フリーライド問題が存在する点において、ハートのそれと同じでだからある (Simmons [1979:104-106])。

しかし、ロールズとハートの議論には決定的な違いがある。その違いは、ロールズが権利・義務の発生を利益の積極的な受け取り accept にした点にある。ロールズ曰く、「法服従義務 the obligation to obey the law は、憲法の定める正義にかなった協力スキームの利益を私たちが受け取った事実と今後その利益を受け取り続ける私たちの意図に依存する。その点で、法服従義務はより制限された意味の義務である」(Rawls [1964:122-123])。つまり、ロールズはフェアプレイによる権利・義務関係が発生する根拠を、利益の(受動的な)享受 benefaction (ハート) から利益の積極的な受け取り positive acceptance へと転換した (Simmons [1979:107])。

実生活において、利益の享受と利益の積極的な受け取りを区別することは、たしかに、困難である。しかし、シモンズによると、そのような区別自体が道徳的な問題にかかわるとき、その区別がもつ意味を無視することはできない。そこで、シモンズは次の仮想事例を用いて、利益の享受と利益の積極的な受け取りを区別する<sup>33</sup>。

A は狂気じみた医者に誘拐され、彼の実験室で実験段階の薬物を無理やり注射されたとしてしよう。A は日に日に知能と体力が増加していくことを感じた。そして、A はその体の変化が狂気じみた医者が注入した薬物による効果だと気づいた。

この場合、「A は狂気じみた医者から利益（知能と体力の増加）を享受した」とはいえるが、A は強制的に投薬されたのだから「A は狂気じみた医者から利益を積極的に受け取っ

---

<sup>33</sup> Simmons [1979:107] を少し改めた。

た」とはいえない。この仮想事例が示すように、私たちは利益の享受と利益の積極的な受け取りとを区別できる。そして、フェアプレイの原理から生じる責務について説明するとき、この区別は決定的な役割を果たすことになる。なぜなら、フェアプレイの原理により生じる責務の正当化に受益者の意思が必要になるからである。いいかえるなら、利益の積極的な受け取りがフェアプレイの原理による権利責務関係を規定する場合、利益を受け取る際に、①その利益を欲しているか、②その利益を得るために何らかの骨折りをしている、あるいは③少なくともその利益を得ることを拒否していない状態になければ、フェアプレイの原理にもとづく責務は生じない (Simmons [1979:108])。つまり、ロールズは「受益者による**自発的な利益の受け取り**」を、フェアプレイの原理により生じる責務を正当化する十分条件と考えたのである (Simmons [1979:108] **強調**は引用者)。

以上が、ロールズのフェアプレイ論による政治的責務正当化論である。このロールズの議論は、①正義にかなった国家において、②国民 (のほとんど) 全員が協力することで得られる利益を意図的に受け取る場合、フェアプレイの原理により政治的責務を正当化できるとまとめることができる。

シモンズによると、ロールズが提示するフェアプレイの原理も同意論と同じように、責務の促進には随意性が不可欠であることを強調する点で「責務中心」の理論である。一方で、フェアプレイの原理を政治的責務の正当化に適用した場合、同意論と異なる点もある。

第一に、この2つの理論は政治的責務を負う対象を異にする。同意論により政治的責務を正当化する場合、同意の当事者は統治権力と個人であるため、同意した者は統治権力に対し政治的責務を負う。一方、フェアプレイの原理により政治的責務を正当化する場合、政治共同体はその構成員同士が協力関係にある共同事業とみなされる。そのため、政治的責務は共同事業の利益を生み出すために公平な犠牲を払う同胞国民 (市民) に負うことになる (Simmons [1979:116])。つまり、同意論において政治的責務は国民が統治権力 (国家) に対して垂直的に負うのに対し、フェアプレイの原理において政治的責務は国民が同胞国民に水平的に負う。

さらに、フェアプレイ論では市民同士が水平的に政治的責務を負うため、政治的紐帯について一般的な説明を与えることができる。それゆえ、政治的責務の一般性要件をみたとする強みがある (Simmons [1979:116])。フェアプレイの原理では「正しい状況で利益を積極的に受け取るだけで責務を生じるため、正しい状況で利益を積極的に受け取る人は知らず知らずのうちに義務付けられる」からである (Simmons [1979:117])。つまり、フェアプレイの原理で政治的責務を正当化する場合、政治共同体の利益を積極的に受け取っているとの事実をもって責務が発生するため、同意論のように人に責務を生じさせる行為を遂行する努力や自覚がなくとも、その人は政治共同体に結びつけられる。フェアプレイ論が政治的責務の一般性要件をみたとすカギは、責務の源泉が利益の積極的な受け取りであることにある。私たちの共同がもたらす利益を私たちのほとんど全員が受け取っているのだから、国民のほとんど全員が政治的責務を負うことになる。このようにして、フェアプレイ論は、同意

論でみたすことができなかつた一般性の要件をみたし政治的責務を正当化する。

#### 4.2. ノージックの押し売り批判

たしかに、フェアプレイの原理は責務の源泉を互恵的な負担がもたらす利益の受け取りに求めるため、政治的責務の正当化に適用するなら、政治的責務の個別性要件と一般性要件をみたし、政治的責務を正当化できそうである。しかし、ロールズがいうところの積極的な受け取りが何を意味するのかも、そして協力スキームが国家を含意するのかも判然としない。そのためシモンズは、フェアプレイの原理が利益の（積極的な）受け取りだけで責務を正当化するとの理由から、政治的責務を直ちに正当化できるとは考えない。本節は、フェアプレイ論に投げかけられた批判の検討を通じて、「利益の積極的な受け取り」が意味するところを明らかにし、フェアプレイ論が政治的責務を正当化するのかについて考察する。

フェアプレイ論に対する批判の急先鋒は、R.ノージックだろう。彼は『アナーキー・国家・ユートピア』（1974年）において、次の共同事業を想定し、フェアプレイ論に対し疑問を投げかける。

（あなたのほかに 364 人の成人が住む）地域住民の幾人かが、広報制度を持っており、公的な娯楽制度を設立すると決めたでしょう。彼らは 1 日に 1 人ずつを割り当てた名簿を郵送し、その中にあなたの名前もある。自分が割り当てられた日（割り当ての日には簡単に変更できる）に人は拡声器を作動させ、レコードをかけたり、ニュースを伝えたり、自分が聞いたことのある面白い話をしたりしなくてはならない。それぞれの人が担当を果たして 138 日が経った後、あなたが担当する日がやってきた。あなたは自分の担当を引き受ける義務を負うのだろうか。あなたはときどき放送を聞くために窓を開け、流れてくる音楽を楽しんだり、誰かの滑稽な話をクスクスと笑ったりして、この制度から利益を得てしまっている。他の人はすでに放送を終わらせている。しかし、あなたは自分が担当になったとき、その呼び出しに応じなくてはならないのだろうか（Nozick [1974:93 邦訳 147 頁]）。

フェアプレイの原理にもとづけば、放送を聞くために窓を開け利益を得ている場合もあるのだから、自らの担当が回ってきたらその役割を果たさなくてはならないだろう。しかし、ノージックは、たとえ自ら進んで公共放送から利益を得たとしても、自らの担当をこなす責務をフェアプレイの原理により正当化できないと主張する。彼がこのように主張するのには二つ理由がある。

第一の理由は、共同事業から得る利益よりも、利益を得るために負担が大きい場合があるというものである。自らが得る利益よりも大きな負担が大きい場合、それは決してフェアではない。そのため、ノージックはフェアプレイの原理により責務を正当化するために、「他人の行為から受ける利益が、自分の分担を行うためのコストより大きいという条件」を導入

する (Nozick [1974:94 邦訳 148 頁])。すなわち、自らが負うコストよりも受け取る利益が大きくなると、フェアプレイの原理で責務は正当化されない。公共放送の例にこの条件を適用してみよう。その場合、他人の放送から得る利益が自らの負担より大きいならば、フェアプレイの原理により自らが分担する回を放送するその人の責務は正当化される。

しかし、ノージックによると、共同事業がもたらす利益が負担より大きかったとしても、フェアプレイの原理により責務は正当化できない。なぜなら、共同事業がもたらす利益が、押し売りされたものである可能性があるからである。私たちは「その目的がどのようなものであれ、人は他人に利益を与えるために行為した後にその対価を要求（あるいは強奪）することができない」(Nozick [1974:95 邦訳 150 頁])。そして、人びとの集団（共同事業）であるとの理由から、利益供与の後にその対価の要求が正当化できない場合、フェアプレイの原理は政治的責務を正当化できないと主張する。

ノージックは、このように共同事業による利益の受け取りに対する同意を強調し、フェアプレイ論を同意論へと還元する。しかし、シモンズによると、ハートやロールズの真意を正しく理解するなら、フェアプレイの原理は同意論へ還元されない。なぜなら、ハートやロールズは明示こそしないものの、社会協同スキームの参加者と第三者（外者）とを明確に区別するからである。フェアプレイ論を正しく理解するなら、ノージックがフェアプレイ論を論駁するために用いる公共放送の例で、利益を押し付けられる人（以下、青柳さんと呼ぶことにする）は共同事業の参加者ではなく、公共放送が流れる地域にたまたま居住する第三者 (innocent bystander) である (Simmons [1979:120])。

それでは、なぜノージックはハートやロールズの真意をとらえそこなったのだろうか。今一度ハートの定式を思い出そう。ハートはフェアプレイを定式化するとき「多数の人びとが一定のルールに従って共同の企て（共同事業）enterprise を実行し、……」と書き始める (ハート [2004:23])。シモンズによると、ハートの定式化には二つの解釈が開かれている。第一の解釈は、ノージックが解釈するような「利益を受け取った人は全員、事業に協力する責務を負う」という解釈である。そして、第二の解釈は「その事業を実行している受益者（だけ）が、事業に協力する責務を負う」というものである。これら二つの解釈を公共放送の例に適用すると、第一の解釈の場合、利益を押し付けられた青柳さんもその事業の参加者として数えられ、利益の享受を理由に自らの役割を果たす責務は正当化される。一方、第二の解釈を公共放送の例に適用すると、その事業を実行せず、利益を押し付けられた青柳さんは共同事業の第三者である。そのため、フェアプレイの原理により自らの役割を果たす責務は正当化されない。

青柳さんを共同事業の参加者とみなすノージックの解釈は、なぜ誤りなのだろうか。シモンズは次のように主張し、ノージックの解釈を退ける。

あなたはあるスキームのメンバーであるとしよう。そのスキームはあなたの所得を増大させるため、あなたは計り知れないほどそのスキームから利益を享受している。も

し、あなたが友人や親せきに高価なプレゼントをするようになったとしたら、友人や親せきはそのスキームから副次的に利益を享受することになる。だが、この方法による友人や親せきの利益の享受が、そのスキームにおける彼らの役割を果たすよう義務付けると連想することはばかげている (Simmons [1979:121-122])。

つまり、ノージックの解釈は共同事業から直接利益を受け取る参加者と、共同事業と全く関係がないにもかかわらず、副次的な利益を享受する第三者とを混同する。そのため、ノージックの解釈を採用すると、公共放送の例の青柳さんのように共同事業から副次的な利益を享受する第三者の責務も、共同事業に積極的に参加し利益を受け取る参加者の責務と同じように正当化されてしまうのである。

これまでの説明から明白なように、ノージックの根本的な誤りは、本来区別されるべき共同事業への参加者と第三者を同一視した点にある。シモンズがいうように共同事業の参加者と第三者(外者)を区別できるなら、どのように区別されるのだろうか。シモンズは次の例を用いて、区別できると主張する。少し長いが引用しよう。

給水設備に問題を抱える地域がある。水道管を通してくみ上げられる水は大変汚染されているため、ほとんどの住民が[政府に対して]何らかの改善を求めている。しかし、政府は住民を安心させるような対応をしないため、住民は自分たちで水道設備の問題を解決しなくてはならない。そのため、住民会議が開かれ、地域の中心付近に井戸を掘ることが多数決で決まり、その費用と維持を地域住民のメンバー負担することも決まった。[当然、]住民会議で提案された計画にはっきりと同意する住民もいれば、提案に反対票を投じ、反対する住民もいた。特にジョーンズは、憤慨しながら、その計画にかかわりたくないこと、決して援助しないことを表明した。また、彼はそのようなばかげた計画に決して同意できないとも主張した。だが、彼の反対にもかかわらず、他の住民により井戸は掘られ、[ジョーンズ以外の]住民たちは費用を負担し井戸を維持していた。ジョーンズは、予想通り、この取り組みに何の貢献もしていない。今や地域住民は[計画の結果得られた]利益である清潔な水を使用できる。ジョーンズは毎日清潔な水を井戸に汲みに行く地域住民をうらやましく思い始めた。彼は井戸の水が尽きないことを知っているため、毎晩に井戸へ行き、翌日使う分の水を自分の家に持ち帰った (Simmons [1979:126-127])。

シモンズによると、この場合、ジョーンズは地域住民の共同事業の参加者である。なぜなら、自らの意思で水を汲みに行き、地域住民の協力スキームから積極的に利益を受け取っているからである。この例のように、同意によらなくともフェアプレイの原理は、参加者と第三者を区別できる。その区別のためのカギは何なのであろうか。シモンズは、ロールズ同様に、「利益の積極的な受取り accept」と「利益の(受動的な)享受 receive」の違いが、参加

者と第三者を区別するカギだと主張する。つまり、ロールズが「随意的な利益の受取り」がなければフェアプレイの原理により責務は生じないと主張したように、「利益の積極的な受取り」がなければ、共同事業の参加者とはならない。

それでは、「利益の積極的な受取り」と「利益の享受」をいかに分類するのであろうか。シモンズによると、個人が少なくとも①当該利益を得る努力をするか、②その利益を自覚しながら意思にもとづき当該利益を受け取らなければ、その行為は「積極的な受取り」にはならない (Simmons [1979:129])。反対に、知らず知らずのうちに共同事業から利益を受け取っている場合や、(公共放送の例のように) 自らの努力如何で制御できない利益を受け取った場合、その行為は「利益の享受」となる。

たしかに、地域住民が協力して作った井戸から水をくみ上げ、地域住民の共同事業の恩恵にあずかるジョーンズのように、共同事業から積極的に利益を受け取る場合、その人を共同事業の参加者と数えその人の責務をフェアプレイの原理により正当化できる。しかし、ノージックの公共放送の例のように、受け取りを拒否できないような利益も存在する。シモンズはこのような受け取りを拒否できないような利益を「開かれた利益 open benefit」とよぶ<sup>34</sup>。「開かれた利益」を「積極的に受け取っている」と判断すべきなのだろうか、それとも「享受している」と判断すべきなのだろうか。

すでに述べたように、利益を受け取る個人がその利益を得る努力をするか、自らの意思にもとづき利益を受け取らないかぎり、その行為は「利益の享受」である。そのため、私たちが①開かれた利益を得る努力をするか、②意思にもとづき自覚しながら開かれた利益を受け取らないかぎり、「開かれた利益を積極的に受け取った」と判断することはできない。

まず、開かれた利益を得るために私たちが努力するかについて検討しよう。開かれた利益は、「要請によって割りあてられる利益というよりも、私たちが望もうとも望まなくとも、関係する人全員が受け取る利益である」(Simmons [1979:132])。つまり、どの人も努力することなく開かれた利益を得られる。それゆえ私たちは、開かれた利益を得るために努力したとの理由から「開かれた利益を積極的に受け取った」と主張できない (Simmons [1979:132])。

それでは、私たちは意思にもとづき自覚しながら開かれた利益を受け取っているのだろうか。たしかに、意思にもとづき自覚しながら開かれた利益を獲得することは可能である。しかし、シモンズによると、そのように考えるのは不合理である。というのも、意思にもとづき開かれた利益を獲得する場合、後に私たちは開かれた利益を自らの意思に反して押し付けられたものとも、対価を払う価値のないものとして扱うこともできなくなるからであ

---

<sup>34</sup> シモンズは共同事業が私たちにもたらす利益を、「開かれた利益 open benefit」と「簡単に利用できる利益 readily available benefit」に区別する。シモンズは開かれた利益と簡単に利用できる利益の違いについて、警察を例に説明する。開かれた利益とは、警察のパトロールがもたらす犯罪予防のような、だれもが意思とは関係なく受け取る利益のことである。一方、110番をして警察に出動してもらい特別な保護を受ける場合、警察がその人にもたらす利益は簡単に利用できる利益である (Simmons [1979:130])。

る。受益者は自らの協力によりもたらされるすべての利益を受け取るわけではない。また、実際に、私たちは不要な物に代金を支払い入手しようとは考えないのだから、対価を払う価値がないと考える開かれた利益を自らの意思により受け取った利益とみなし、その対価として自らの役割を果たすという責務を負うのは不合理である (Simmons [1979:132])。したがって、自らの意思に反して押し付けられる開かれた利益が存在する以上、開かれた利益を受け取ったと主張できない。それゆえシモンズは、フェアプレイの原理は利益の積極的な受け取った参加者の責務だけを正当化すると主張するのである。

#### 4.3. 開かれた利益とフリーライド

前節の検討からわかるように、シモンズは「利益を積極的に受け取った者だけを共同事業の参加者とみなし、その参加者だけがフェアプレイの責務を負う」とハートやロールズを解釈する。

ところで、シモンズのようにフェアプレイ論を理解した場合、利益を受動的に享受する者はフェアプレイの責務を負わない。そのため、シモンズのフェアプレイ論では、利益を積極的に受け取っているにも関わらず、自らの役割を果たしていないジョーンズのような人だけが、フリーライダーのそしりを受けることになる。

シモンズのこのような厳格なフェアプレイ論の解釈は、ハートやロールズの主張と矛盾するように思われる。なぜなら、ロールズの次の主張は、彼が共同事業から利益を得る全員を責務の対象としているように見えるからである。

多くの人がルールに従い互恵的な共同事業に参加し、それゆえに参加者全員のよりよい状況 *advantage* を作るために必要な方法で自らの自由を制限しているとき、それらの制限に服した者は、自らの [自由の制限への] 服従から利益を得た者に、同様に [自由の制限に] 黙従すべきだと要求する権利をもつ。これが [フェアプレイの] 主要な考えである。自らに公正に割り当てられた任務を果たさずに、私たちは他人が協力し骨折し生み出した成果から利益を [絶対に] 得てはならないのである (Rawls [1999:96 邦訳 150 頁])。

たしかに、ロールズのこの主張は、共同事業から利益を得る者全員がフェアプレイの責務を負うように思われる。しかし、すでに述べたように、ロールズはフェアプレイの責務の正当化には「自発的な利益の受け取り」を前提とする。そのため、この一節をもって「共同事業の利益を享受している者までフェアプレイの責務の対象とする」と解釈するのは誤りである (Simmons [1979:135])。それゆえ、利益を積極的に受け取っているにもかかわらず、自らに割り当てられた任務を果たさない者だけを、フェアプレイ論はフリーライダーとして想定する。

#### 4.4. フェアプレイ論と政治的責務

今まで検討してきたフェアプレイ論についてまとめよう。フェアプレイ論で正当化できるフェアプレイの責務は、共同事業から自らの意思で積極的に受け取る参加者の責務だけである。それゆえ、共同事業から積極的に利益を受け取っているのもかかわらず、フェアプレイの責務を果たさない参加者はフリーライダーとして批判されることになる。このようにフェアプレイの責務は事業から自らの意思で積極的に受け取っていないかぎり正当化されないため、たとえ共同事業から開かれた利益を享受していたとしても、その人はフェアプレイの責務を負わない。それでは、この厳格なフェアプレイ論によって政治的責務は正当化できるのであろうか。シモンズの答えは「否」である。

私たちがフェアプレイ原理に期待できることは、せいぜいのところ、2、3か国の現実の国家に居住するごく少数の国民の政治的責務を根拠づけることだけである。しかしながら、フェアプレイの原理が全く政治的責務を根拠づけないことの方が、起こりそうである (Simmons [1979:141])。

フェアプレイの原理により政治的責務が正当化されないとシモンズが考える理由はいくつかある。第一の理由は、国家とフェアプレイの原理が適用されるほとんどの国民を結びつけることができないからである。「私たちは、ともかく、政治共同体に生れ落ちる。協力スキームに生れ落ちることは、[ノージックの公共放送のような] 自分の周りの人間が作ったスキームがあることと大差ない」(Simmons [1979:137-138])。つまり、フェアプレイにより政治的責務を正当化する場合も、一般性の要件をみたすかが問題となる。そのため、フェアプレイの原理が政治的責務を正当化できるかの分水嶺は、①国家の共同事業の参加者として国民を数えられるか、そして②ほとんどの国民を参加者としてその国家に結びつけることができるかにある。

前節までの議論から、①の問題はすぐに解決できる。フェアプレイ論は、共同事業から利益を(意思にもとづき自覚しながら)積極的に受け取った場合にだけ、その共同事業の参加者としてフェアプレイの責務を負う。したがって、フェアプレイ論を政治的責務の正当化に適用する場合、国家の共同事業の参加者としてフェアプレイの責務を負うことになる。そうだとすると、フェアプレイ論はフェアプレイの原理により政治的責務を負う参加者として国民全員をとらえられない。ほとんどの国民は国家がもたらす利益を積極的に受け取っているわけではないからである。それゆえ、フェアプレイ論は政治的責務の一般性の要件をみたすことができない。たしかに、(生活保護を受けるなどして)国家の利益を積極的に受け取る国民もいるし、国家は国民にさまざまな利益をもたらしている。しかし、国家が国民にもたらす利益のほとんどは、法の支配、国防や公道の整備といった、いわゆる開かれた利益である。そのため、ほとんどの国民は国家がもたらす利益を積極的に受け取っているのではなく、享受しているにすぎない。つまり、国家から積極的に利益を受け取っているごく一部

の国民だけが、フェアプレイの原理により政治的責務を負うことになる。それゆえ、フェアプレイ論により包括的な政治的責務を正当化することはできない。

仮に、ほとんどの国民が、国家がもたらす利益を積極的に受け取ったことを証明できたとしても、フェアプレイ論による政治的責務の正当化には問題がある。私たちが国家から積極的に受け取る利益は、同胞国民の協力によりもたらされた利益というよりも、中央政府から（税金で）購入した利益であると考えからである（Simmons [1979:139]）。この推論が正しいなら、積極的に受け取った利益に対する恩義は同胞国民ではなく、国家に負うべきであり、同胞国民を政治的責務の対象ととらえるフェアプレイ論を政治的責務の正当化に適用することはできない。

以上が、シモンズによるフェアプレイ論による政治的責務の正当化論に対する評価である。フェアプレイ論は、積極的に共同事業の利益を受け取る参加者の責務しか正当化できないため、政治的責務の一般性の要件をみたすことができず、政治的責務の正当化に失敗する。

また、国家がもたらす利益を国民全員が積極的に受け取り一般性をみたせたとしても、受け取った利益の恩義は同胞国民よりも国家に対して負うことになる。そうだとしたら、同胞国民の水平的な責務を主張するフェアプレイ論は、その正当化に適用できないという問題を抱えることになる。

## 第5章 感謝論

古くから議論されてきた政治的責務を正当化論の一つに感謝論がある。感謝論は、「利益供給者への返報を要求する感謝の原理」の下、国家がもたらす利益を受け取ったことを理由に政治的責務を正当化する議論である。本章は、感謝論に対するシモンズの評価について検討する。

### 5.1. プラトンの感謝論

感謝論による政治的責務の正当化は、プラトンの『クリトン』にまでさかのぼる。国外逃亡を提案するクリトンを説得するとき、ソクラテスは「国法」の言葉として次のように感謝論を展開する。

われわれ[アテナイの国家]によって生みつけられ扶養され教育されてきたくせに、……[ソクラテス]お前もお前の祖先もわれわれの生みの子としてまた臣下としてわれわれに属すことをお前は否認するようまねが出来るか。……われわれはお前を生み落とし、扶養し、教育しまたお前やその他すべての市民に、われわれの掌中にあるあらゆる良きものを与えたものだ……（プラトン [2016:92-95]）。

プラトンの描くソクラテスは、感謝の原理の対象を国家がもたらす利益にまで拡大し、政治的責務を正当化するのである。プラトンをはじめ、感謝論による政治的責務の正当化を試みてきた論者は、親に対する子の感謝のアナロジーに正当化の契機・理由付けを求めてきた<sup>35</sup>。このアナロジーによる正当化は、①親の施してきた世話に対し子が義務を負うこと、そして②親—子の関係と国家—民関係が、「子が親に対して感謝の義務を負うなら、国民が国家に対して感謝の義務を負う」と主張するに足るほど完全に類似することを前提とする。そのため、プラトンのように、政治的責務を子が親に負う感謝義務のアナロジーを用いて正当化する場合、これら二つの前提が成り立つことを立証する必要がある（Simmons [1979:161-162]）。

シモンズによると、これら二つの前提のうち②は証明できない。私たちは簡単に、親—子関係と国家—国民関係の間の相違を見つけられるからである。例えば、子どもは親の指図や世話なくして生活できるほど十分に自分で考える能力があるわけではないし人生経験を積んでいないが、国民は国家の指図や世話がなければ生活を営めないほど自分で考える能力がないわけでもないし、人生経験を積んでいないわけでもない。親—子関係と国家—国民関係は完全に類似するわけではなく、埋め難い相違が存在するのだから、これら二つの関係の

---

<sup>35</sup> シモンズはその例としてエウイング（Ewing）をあげる。「祖国や国家に対する責務は、取引関係で生じる責務よりも、自分の両親に負う責務により類似している。そしてまた、その義務は意図して生じるものではない。祖国や国家に対する義務は、少なくとも、私たちに与えられる約束から生じるわけではなく利益次第である」（Ewing [1947:218]）。

アナロジーを感謝の原理に適用し、政治的責務を正当化することはできない。

## 5.2. 感謝の義務の問題点

前節で紹介したように、プラトンは親-子のアナロジーを用いて感謝の原理による政治的責務を主張した。その一方で、親-子のアナロジーを用いずに、感謝の原理による政治的責務を主張する者がいる。例えば、D.ロスである。彼は感謝の原理による政治的責務を主張する。ロスは「自らの共同体の法に服従する義務は、部分的に……その共同体から受け取る利益に対する感謝の義務から生じる……」と主張し、感謝の義務による法服従義務を擁護する (Ross [2003:27])<sup>36</sup>。以下では、親-子のアナロジーを用いない感謝の義務による政治的責務の正当化の成否について検討する。

シモンズによると、20世紀以降、感謝の義務はほとんど議論されなくなり<sup>37</sup>、道徳的な要求の源泉として感謝の義務を真剣に検討したのはロスだけである<sup>38</sup>。しかしシモンズは、ほとんど議論されなくなってもなお、感謝の義務は道徳的重みをもつという (Simmons [1979:166])。なぜなら、利益供給者が利益を供給するのに何らかの犠牲を払った場合、感謝の義務は私たちに何らかの行動を要求するからである (Simmons [1979:164])。事実、20世紀以降、感謝の義務はほとんどか議論されなくなったものの、20世紀以前の哲学者の多くは、感謝の義務を人間の相互信頼や善行を促進する道徳的な義務とみなし、その義務に違背することを深刻な不道徳と考えていた (Simmons [1979:164])<sup>39</sup>。

ところで、感謝の義務を定式化する場合、感謝の義務が何を要求するかを明らかにしなくてはならない。というのも、従来、①感謝の念を抱かないことと②報恩行為をしないことの二つの行為が忘恩 *ingratitude* の行為として考えられてきたため、感謝の義務が、感謝の念を抱くことや感謝の表出のいずれかだけを要求するのか、それとも両方を要求するのか

---

<sup>36</sup> ロスが感謝の義務による正当化を試みるのは、シモンズが定義する政治的責務ではなく、その一部の法服従義務にとどまる点には留意が必要だろう。

<sup>37</sup> シモンズは①約束を守る義務のように感謝の義務が存在するかが定かではなく、②感謝の義務が礼儀作法の規範とみなされるようになった (例えば、Lyons [1969]) ため、20世紀に感謝の義務がほとんど議論されなくなったと推測する (Simmons [1979:163-164])。

<sup>38</sup> シモンズが『道徳原理と政治的責務』を記した1979年以降、ウォーカーが論文「政治的責務と感謝の義務」(1989年)などで感謝の原理による政治的責務を擁護している。しかし、本章は『道徳原理と政治的責務』におけるシモンズの議論を明らかにすることを目的とする。そのため、シモンズが言及していない書物については言及しない。また、管見のかぎり、シモンズは『道徳原理と政治的責務』以降、感謝論についてほとんど言及していない。

<sup>39</sup> 例えばホブズは、ホブズは『リヴァイアサン』で、「純然たる温情による利益を得た者は、恩人に善意を後悔させないように努力すべし」と自然法として感謝を定式化する (Hobbes[2017:123 邦訳 I 262 頁])。そして、感謝の自然義務を違反するなら、相互扶助も和解もあり得ず、人は戦争状態にとどまることになる」と主張する (Hobbes [2017:123 邦訳 I 262 頁])。

あいまいだからである。

シモンズによると、感謝の義務によって要求されるのは報恩行為だけである。その理由はいたって簡単である。行為は自らコントロールできるが、感情はコントロールできないからである。感謝を抱かない行為に対して「感謝をしろ」と強制されても、感謝の感情を抱くことはできない。そのため、シモンズは感謝の義務は感謝の念を抱くことまで要求しないと主張するのである。仮に感謝の義務が感謝の念を抱くよう私たちに要求したとしても、感謝の感情は政治的責務の問題にとって重要な問題ではない。なぜなら、政治的責務は特定の感情をもつ責務ではなく、特定の仕方で行う責務だからである (Simmons [1979:167])<sup>40</sup>。

感謝の感情が政治的責務の問題に無関係であったとしても、感謝の義務により要求される行為が何なのかは依然として不明確なままである。感謝の義務には約束などにより生じる責務のように、果たすべき責務の内容を決定する契機がないからである。感謝の義務が要求する責務の内容の候補として、受けた利益と同程度の量の返礼をあげる者もいよう。しかし、私たちは受けた利益以上の返礼をすることもあるし、受けた利益未満の返礼をしきしないこともある。そうだとすると、私たちは感謝の義務の内容を利益の量的な価値ではなく質的な価値によって判断していることになる。結局、シジウィックが主張するように、私たちは「[報恩の]総量を決定する明確に確立された原理を見つけることができない」(Simmons [1979:170])。

### 5.3. 感謝の義務が生じる条件

前節で説明したように、感謝の義務はその内容が明確ではないという問題を抱える。そもそもこの問題は、感謝の義務を負わないなら生じることはない。それでは、私たちはどのようなとき、感謝の義務を負うのだろうか。シモンズは感謝の義務が生じるための必要条件として5つの条件を提示する。

条件1は、利益供給の様態にかかわる条件である。条件1は「当該利益を提供する際に、利益供給者は何らかの特別な努力、犠牲を払うか、何らかの不利益を被っていないか」という条件である (Simmons [1979:170])。つまり、感謝の義務の報恩や埋め合わせの対象は、利益供給者の努力や不利益である。それゆえ、利益供給者に利益提供のための努力やそれに伴う不利益が生じないかぎり、感謝の義務が生じることはない。したがって、例えばタクシーがたまたま交通渋滞につかまり、フライトの時刻に空港に間に合わなかったおかげで、搭乗する予定だった飛行機の墜落事故にあわなかったとしても、タクシーの運転手に感謝する義務が生じることはない。墜落事故を免れるという利益を提供するために、タクシー運転手は何らかの努力をしたわけでもないし、何らかの不利益を被ったわけではな

---

<sup>40</sup> シモンズは、「感謝の義務は、ともかく、特定の行為をするよう私たちに義務付ける。そしてこの事実を超えてほかの発見があったとしても、それらの発見は感謝の義務による政治的責務の説明に無関係である」と主張する (Simmons [1979:167])。

いからである。

条件2は、利益供給者の利益供給の理由にかかわる条件である。利益供給者は意図的に、そして自らの意思で利益を供給しなければならない (Simmons [1979:171])<sup>41</sup>。したがって、利益供給者の行為が偶然私たちに利益をもたらした場合や、例えばやくざにナイフを突きつけられ脅迫されたために利益供給者が利益をもたらした場合、たとえ私たちがその利益を受け取っていたとしても、私たちは利益供給者に感謝の義務を負うことはない。

さらに、シモンズによると、利益供給者は自己利益の増強を目的として利益供給をしてはならない<sup>42</sup>。なぜなら、その場合、利益供給者は利益を受給する私たちに自らの利益の増強という目的を達成するための手段として扱うからである。したがって、例えば政治家が得票のために、自らの選挙区で何らかの便宜をはかったため、福利が向上したとしても、その政治家に感謝の義務を負うことはない。その行為は、私たちの福利の向上を意図してなされたものではなく、自らの利益のためになされたものだからである。以上の議論をまとめると、第2の条件は「利益が……意図せずに、自らの意思に反して、あるいは不適切な disqualifying 理由から与えられない場合だけ、感謝の義務は生じる」となる (Simmons [1979:175])。

条件3から5は、条件1・2とは反対に利益を受け取る側、すなわち受益者に課される条件である。条件3は「私たちに与えられた利益は意思に反して強制されたものであってはならない」というものである (Simmons [1979:175])。しかし、条件3を徹底すると、パターナリズムによる利益の増進に対する感謝の義務が正当化できないという問題が生じる。そのためシモンズは、正当化可能なパターナリズムを提示することで、条件3の対象となる受益者を限定する。シモンズによると、合理的な判断ができない人や感情を抑えることができない人に対するパターナリズムによる利益の増進に対する感謝の義務は正当化される<sup>43</sup>。それゆえ、私たちが合理的であり、かつ自らの感情を制御できるほどに理性が保たれている状

---

<sup>41</sup> ストローソンも論文「自由と怒り」において、「誰かの行為が私ののぞむ利益を私に与えるなら、ともかく私は利益を得ていることになる。だが、その人の行為が私に利益を与えるつもりでなされ、その行為が私への善意に起因するなら、私は合理的にその人に対して感謝の感情を抱くだろう。その感謝の感情は、その利益が別の目的のために行われた結果生じた二次的な、意図しないあるいは行為者自身が後悔している利益である場合、抱くことはないものである」と同様の主張をしている (Strawson [1968:75-76])。

<sup>42</sup> シモンズによると、感謝論とフェアプレイ論の決定的な違いは、自己利益の増進を利益供給の動機としてはならない点にある。フェアプレイ論の共同事業の参加者は、特定の他者に利益を与えるというよりも、自分を含む共同事業の全員に利益がいきわたるよう行為する。つまり、フェアプレイ論は感謝論とは異なり、利益供給者の動機を全く重視しない (Simmons [1979:172-174])。

<sup>43</sup> シモンズは個人間のパターナリスティックな利益の増進に対する感謝の義務は認めるものの、国家の積極的パターナリズムに対する感謝の義務を認めるかについては、態度を明らかにしていない。シモンズは「国家がもたらす利益は条件1, 2をみたさないため、感謝の原理により政治的義務は正当化できない」と主張する (後述)。そのため、政治的義務を正当化しないパターナリズムについてまで言及する必要がないと判断したため、国家のパターナリズムについてシモンズは言及しなかったと推測される。

態であるならば、自らの意思に反して強制された利益に対して私たちは感謝の義務を負うことはない。

条件 4 は「与えられる利益を必要としなければならない」というものである。シモンズは、条件 3 と同じようにこの条件に但し書きを設ける。それは与えられた利益が障害状態 *impairing condition* を改善する場合、受益者はその利益を必要としているというものである<sup>44</sup>。すなわち、大酒を食らって酩酊状態のとき、酩酊状態の本人が介抱を必要としていなくとも、介抱が大酒くらの状態を改善するなら、介抱した人に対する感謝の義務は生じることになる。

条件 5 は、「当該利益が利益提供者から与えられないことを望んではならない」という条件である (Simmons [1979:178])。この条件を反対に言えば、利益供給者が提供する利益をのぞんでいなければならないとなる。つまり、自らが望んでいない利益を提供された場合、利益提供者に感謝の義務が生じることではない。

以上がシモンズのあげる感謝の義務の条件である。感謝の義務が生じるための必要条件をまとめると、次のようになる。

条件 1: 利益提供者は何らかの骨折りや犠牲が生じる仕方であつて当該利益を与えられてなくてはならない

条件 2: 利益提供者は意図せずに、自らの意思に反して、不適切な理由から当該利益を与えられてはならない

条件 3: 矯正されるべき障害状態にない受益者の意思に反して (不正に) 当該利益は強制されてはならない。ただし、受益者が障害状態にあり、当該利益がその状態を改善する場合、この条件は適用されない

条件 4: 受益者が矯正されるべき障害状態にない場合、その受益者は当該利益を望んでいなくてはならない。ただし、受益者が障害状態にあり、当該利益によりその状態が矯正される場合、この条件は適用されない

条件 5: 利益受給者は利益提供者に提供される当該利益を望んでいること

これら 5 つの条件をみたした場合、感謝の義務は生じる。しかし、シモンズによると、感謝の義務は、何らかの義務・責務を遂行した結果、生じることもある<sup>45</sup>。例えば、道路で急病人を救助した場合、その行為は困窮した人を助ける義務 (善行義務) を果たす行為である

---

<sup>44</sup> シモンズは障害状態の例として、飲酒による酩酊状態や精神疾患、重要な事実について知らない状態をあげる (Simmons [1979:177])。シモンズは条件 3 から 5 について説明する際、障害状態にない人を想定していると思われる。

<sup>45</sup> シモンズは、感謝の義務が生じる状態として、5 つの必要条件をみたした場合と義務遂行行為を提示する。だが、シモンズはこれらの状況が必ず感謝の義務を促進させるとは考えていない (Simmons [1979:181])。

にもかかわらず、救助された人は救助した人に感謝の義務を負うだろう。このように、一般的な義務を遂行する行為により感謝の義務は生じうるし、「感謝の感情をとまなうほとんどの事例は、利益供給者が当該利益を与える義務を負っている場合である」(Simons [1979:179])。

#### 5.4. 感謝の義務と政治的責務

前節で、感謝の義務が生じる必要条件が明らかになった。それでは、政治的責務は感謝の義務によって正当化されるかを検討しよう。

感謝論による政治的責務の正当化論に対しては、大まかに二つの批判がなされてきた。第一の批判は、「責務の促進に利益の享受だけを要求する感謝論は、専制的な統治権力に対する政治的責務を簡単に生じさせる」というものである<sup>46</sup>。シモンズによると、この批判は成功しない。というのも、この批判の対象が、前節で検討した5つの条件を考慮した感謝の義務による政治的責務の正当化論ではないからである。仮に、感謝の義務の5つの条件をみだし、感謝の義務が政治的責務を正当化できるとしよう。そうだとすると、専制的な統治権力に対する政治的責務までを感謝の義務が正当化するとまではいえない。「感謝の義務による統治権力に対する私たちの責務は、私たちがその統治権力を支持し追従すべきとまでは理論必然的に含意しない。感謝の義務と競合し、それよりも重みのある義務・責務も存在するだろう。また統治権力の不正義な、あるいは決定的に邪悪な bad 政策は、その政策に反対するための強い理由を与える」(Simmons [1979:184])。したがって、この批判は感謝論による政治的責務の正当化に対する決定的な批判にはならない。

第二の批判は、「統治権力(国家)は国民に利益を提供する義務を負っているのだから、国民は統治権力へ感謝の義務を負わない」という批判である。しかし、前節で説明したように、義務を遂行する行為が感謝の義務を促進させることもある。例えば、国家は国家の義務として救急車を出動させているかもしれないが、急病で救急車を利用したとき私たちは感謝の感情を抱くだろう。この事例からもわかるように、国民に利益を提供することが国家の義務であったとしても、国家の義務を遂行する行為が国家に対する私たちの感謝の義務を促進することもある。そのため、国家に国民に利益を提供する義務があるとの理由から、感謝の義務による政治的責務の正当化を否定することはできない。

このように、シモンズは従来 of 感謝論に対する批判の失敗を指摘する。そして、シモンズは従来展開されてきた批判とは異なる仕方で、感謝の原理による政治的責務の正当化論を否定する。その仕方は、国民の国家に対する感謝の義務を否定するというものである。

シモンズは「国民の国家に対する感謝の義務は生じない」と主張する。なぜなら、受益者である国民が積極的に国家のもたらす利益を受け取っているため感謝の義務の必要条件 3・4・5 をみたしていたとしても、利益提供者側である国家が感謝の義務の必要条件 1・2 をみ

---

<sup>46</sup> 例えば、Flathman [1972:270-280]。

たすことができないからである。まず、条件1から検討しよう。条件1は「利益提供者は何らかの骨折や犠牲が生じる仕方であらざるに当該利益を与えられてはならない」というものであった。しかし、「統治権力が私のために払う『犠牲』はとても小さい。また、統治権力が追加で他の人に利益を施す際に含まれる費用も、ほとんどとるに足りない。たとえ、そうでなかったとしても、統治権力のサービスのほとんどは国民が税金でその費用を賄っているという事実は変わらない」(Simmons [1979:189])。また、利益を提供するために、特定の政治家や公務員が犠牲を払ったとしても、私たちはその政治家ないし公務員に対して感謝の義務を負うかもしれないが、統治権力そのものに感謝の義務を負うことはない(Simmons [1979:189])。つまり、仮に国家から何らかの利益を私が受け取ったとしても、その利益をもたらすために骨を折ったのは国家そのものではなく公僕の一人(あるいは一部の人の一部)であるのだから、国家そのものに感謝する義務は生じない<sup>47</sup>。

次に条件2について検討しよう。条件2によると「利益提供者は意図せずに、自らの意思に反して、不適切な理由から当該利益を与えられてはならない」。統治権力は多くの政治家や公僕から構成され、利益供給者を特定できないことに鑑みると、統治権力が条件2をみたしているかどうかを検討することは無意味である。また、統治権力を擬人化することで、統治権力が条件2をみたすかどうかを検討しても、経験的に国家が不適切な理由で利益を提供していることを証明できる(Simmons [1979:189-190])。そのため、国家が利益をもたらしたとしても条件2をみたさないとシモンズは主張する。

国家が利益を国民にもたらすとしても、国家は利益提供者がみたすべき必要条件をみたさない。シモンズが提示する条件をみたし、政治的責務を感謝の義務により正当化できる国家があるとすれば、それは、統治者が正当な理由から犠牲を払い服従者に利益を提供する専制国家だけである。しかし「今日そのような国家は存在しないし、……[過去に]そのような国家が存在したこともない」(Simmons [1979:190])。そのため、「感謝論を現代的な国家に適用し、政治的責務を正当化することはできない」とシモンズは主張するのである。

以上、シモンズの感謝論による政治的責務の正当化論に対する評価を検討してきた。シモンズによると、感謝論は政治的責務の正当化に失敗している。国家がもたらす利益は感謝の義務を生じさせる条件をみたさない。それゆえ、たとえ国家が国民に利益をもたらしていたとしても、国民にその利益に対する感謝の義務は生じないからである<sup>48</sup>。

---

<sup>47</sup> シモンズは、感謝の義務の対象を集団や制度 institution がもたらす利益にまで広げるとは不合理だということ。集団には利益を提供することに反対する者や、自らの地位を向上するため利益を与えようとする者が少なからずいるため、受益者の利益のために集団が利益提供をしたと必ずしもいえない(Simmons [1979:188])。

<sup>48</sup> シモンズは、受益者が条件をみたしているかについて検討しない。しかし、障害状態にないほとんどの人が、国家がもたらす利益を自ら望んで受け取っているとはいいたい。そうであるなら、感謝論は政治的責務の一般性の要件をみたせないことになる。

## 第6章 ロールズの正義の自然義務

第5章で論じたように、ロールズは1960年代、フェアプレイの原理により政治的責務の正当化を試みた。ところが、1971年に出版された主著『正義論』では、フェアプレイの原理による政治的責務の正当化を捨て、正義の自然義務による正当化を主張した。本章は、ロールズの正義の自然義務による政治的責務の正当化論の正否について検討する。

### 6.1. ロールズの定式化

1960年代ロールズは「フェアプレイの原理」による政治的責務の正当化を主張していた。しかし、1971年の出版された主著『正義論』において、ロールズはフェアプレイの原理による政治的責務の正当化を否定するに至った。曰く、

国民が憲法のもたらす利益を積極的に受け取った事実があるか、これからもその利益を積極的に受け取る意図がないかぎり、たとえその憲法が正義にかなったものであったとしても、国民が憲法に拘束されることは決してない。さらに、その利益の積極的な受け取りは、何らかの適切な意味において随意的でなくてはならない。だが、適切な意味とは何を意味するのか。私たちが生れ落ち生活する政治システムの場合、[適切な意味における随意性について] 説得力のある説明を見つけるのは難しい (Rawls [1999:296 邦訳 445-446 頁])。

このようにロールズが考えを改めた理由は、フェアプレイ論政治的責務の根拠とすると、①随意的な利益の受け取りを判別できないうえ、②正義にかなった制度を安定させることができないからである (Rawls [1999:295-296 邦訳 445 頁])。②について少し説明を加えよう。ロールズによると、人には自己利益をのぞみ、自らの負担を小さくする傾向がある<sup>49</sup>。この人間の傾向性は、各構成員に公正な(平等な)負担を要求するフェアプレイの原理と矛盾する。そのため、ロールズは「フェアプレイの原理だけでは正義にかなった制度を安定させることはできない」という結論に至ったのである。

このようにして、ロールズはフェアプレイの原理のような責務基底的な obligation-based 政治的責務の正当化を諦めた<sup>50</sup>。そして、それまでの立場を転換し、義務基底的な duty-based 根拠により政治的責務を正当化しようと試みる。それが原初状態で選択される「正義の自然

---

<sup>49</sup> 人間のこの傾向性はさらなる不安定をもたらす。ロールズによると、人は自らの負担と他人の負担との間に不公平感を感じた場合、共同事業に貢献する気をなくす。そのため、自己負担の減少を志向する人間の傾向性は、共同事業に対する非協力的な態度を醸成する。(Rawls [1999:295-296 邦訳 443 頁])。

<sup>50</sup> シモンズはロールズのこの転向の理由を、国民全員が利益を積極的に受け取っているとの主張にロールズが疑念を抱き、フェアプレイの原理による政治的責務の正当化を諦めたためであると推測する (Simmons [1979:146])。

義務」による政治的責務の正当化である<sup>51</sup>。彼は正義の自然義務を次のように定式化する。

正義の理論の観点からすると、もっとも重要な自然義務とは、正義にかなった制度 institution を支持し、それをさらに促進する義務である。この義務は二つの特徴がある。第一に、正義にかなった制度があり、かつ私たちに適用されている場合、私たちはその制度における自らの役割に追従し comply with, それを果たさなくてはならない。第二に、正義にかなった決定 arrangement がない場合、そして「正義にかなった決定がなく」少なくとも正義にかなった決定を設けることが私たちにほとんど負担を強くない場合、私たちは正義にかなった決定を設けることに力を貸さなくてはならない。「したがって、」社会の基礎構造が正義にかなっている、あるいは当該現状において合理的に期待できるほどに正義にかなっている場合、誰もが「その機関に」要求されたことを果たす義務を負うとの結論が導かれる (Rawls [1999:293-294 邦訳 442 頁])。

つまり、私たちは①正義にかなった制度が適用されているなら、その制度に従い、その制度が要求する役割を果たす義務（以下、正義の自然義務1とする）と、②正義にかなった決定がない場合、それを設ける手助けをする義務（以下、正義の自然義務2とする）を負う、とロールズは主張する。

ロールズが定式化したこの正義の自然義務の要求は、法服従をはじめとする政治的責務の要求とも一致する。そのうえ自然義務は誰もが負う義務であるから、同意論やフェアプレイ論のような責務基底的な正当化論のように、一般性要件は問題とならない。そのため、正義の自然義務による政治的責務の正当化論は成功しているかのように見える。

## 6.2. 「適用」の意味

しかし、シモンズによると、ロールズの正義の自然義務が一般性要件を解決できるからといって、政治的責務がただちに正当化できるわけではない。正義の自然義務1がいうところの「適用 application」の意味が判然としないからである。

ロールズは明言しないものの、彼は適用の意味として、ある正義にかなった国家に居住する人々に対する法や政策の適用を想定する<sup>52</sup>。しかし、正義にかなった制度の適用が、その

---

<sup>51</sup> ロールズは、正義にかなった制度を安定させるのもっとも容易で直截な方法は、正義にかなった制度を支持し追従する要件を無条件に受け入れることであると、原初状態で正義の自然義務が選択されると主張する (Rawls [1999:295 邦訳 444 頁])。

<sup>52</sup> ロールズは立法府の多数派が制定した法を遵守する義務（正義の自然義務1）の効力が失われるテストケースである市民的不服従を論じる際、市民的不服従の問題は正義にかなった立憲民主制をとる国家でしか生じないと主張する (Rawls [1999:319 邦訳 479 頁])。そのため、ロールズが「自然義務が適用される」というとき、その「適用」の解釈は立憲民主制をとる正義にかなった国家の国民に対する法の適用と解釈して問題がないように思われる。

制度への追従を義務付けると考えるべき理由について何の説明も与えてくれない (Simmons [1979:148])。そのため、「結局のところ、ある正義にかなった制度が『適用される』とは何を意味するのか。正義の義務の下、何に追従し、何を支持する義務を負うのかを理解するために、当然、この問いを解決しなくてはならない」のである (Simmons [1979:147])。

シモンズの分析によると、「適用」には「弱い意味での (weakly) 適用」、「領域的な意味での (territorially) 適用」、「強い意味での (strongly) 適用」の3つの用法がある (Simmons [1979:148-150])。1つずつ簡単に説明しよう。シモンズによると、弱い意味での適用とは、特定の (道徳的に中立な) 記述をみたすことを理由に、制度が適用されることである (Simmons [1979:148])。いいかえると、身分や属性を理由とした制度の適用を弱い意味での適用は意味する。例えば、公立学校教員互助会のような機関があり、公立学校の教員であるがゆえにその機関が適用されている場合、その適用は弱い意味での適用となる。

次に、領域的な意味での適用とは、どのような適用であろうか。シモンズは、ある土地に生れ落ち、そこで成長したためにその土地のルールが適用されるような場合を領域的な適用とよぶ (Simmons [1979:149-150])。例えば、日本に生れ落ち、成長したため、日本の法・政策が適用される場合が領域的な意味での適用である。

最後に、「強い意味での適用」について説明しよう。シモンズは、「弱い意味での適用」や「領域的な意味での適用」と「強い意味での適用」を比較し、「強い意味での適用」を次のように説明する。

先ほど説明した2つの事例と次の事例を比較しよう。私は当該機関の積極的な参加者であり、文字通り完全な意味でその機関の構成員である。[つまり、] 私はその機関のルールによる統治に明示的な同意を与えた、あるいはその機関で公職を得た、その機関の作用がもたらす実質的な利益を積極的に受け取った事実がある。このような場合、その機関は「私に領域的な意味で適用されている」ように見える。だが、新たな特徴 dimension が付け加えられている。というのも、このような場合には、受動的な傍観者であるというよりも、その機関と私とを結びつけると思われる行為を私がしているからである。[当該機関と結びつく行為をしている] 後者の事例について、私たちはその機関が「私に強い意味で適用されている」ということにしよう (Simmons [1979:150])。

つまり、「強い意味での適用」とは、自ら当該機関に積極的に働きかけ、その機関のルールが適用されることである。シモンズはこのように「適用」を分類し、「強い意味での適用」により生じる義務だけが、道徳的要求をもつと主張する。シモンズが「弱い意味での適用」と「領域的な意味での適用」により生じる義務が道徳的要求をもたない理由は、これら2つの適用で生じる義務が自然義務ではなく、地位にもとづく義務 positional duty にすぎないからである。地位にもとづく義務は「個人が果たすことができるなんらかの持ち場、地位、

役割と関係するタスクや行為の遂行であり、道徳的要求を伴わない義務である (Simmons [1979:12, 17])。いずれにせよ、ルールが適用されようとも、国家と結びつくような行為をしないかぎり、その適用は「強い意味での適用」とはいえず、それらのルールに服従する道徳的な拘束力をもたない、とシモンズは主張するのである。

### 6.3. ロールズの正義の自然義務による政治的責務の正当化

以上の分析を参考にロールズの議論の成否を検討しよう。前節で述べたように、ロールズは、ある正義にかなった国家に居住する人々に対する法や政策の適用を、「適用」の意味として想定していたように思われる。しかし、この「適用」の意味は、シモンズの分類法に従うと「領域的な意味での適用」である。つまり、ロールズが想定する「適用」により生じる義務は、地位にもとづく義務、より端的にいうなら当該国家に居住するがゆえに生じる国民としての義務である。この国民としての義務は、ルール服従の道徳的要求をもたない。そのため、シモンズは、ロールズが意図するところであろう「適用」の用語法では政治的責務が正当化されないと診断する。

だが、ロールズの正義の自然義務を根拠に政治的責務を正当化する道は残されている。それは、ロールズがいうところの「適用」が「強い意味での適用」である、と解釈する道である。しかし、「適用」を「強い意味での適用」と解釈した場合、ロールズの議論は義務基底的な正当化から責務基底的な正当化へと変容する。「自らの政治制度を強い意味で適用させるために国民がとらねばならない行為は、ちょうどロールズのフェアプレイの原理の下で [フェアプレイの] 責務を促進する行為と同じ」だからである (Simmons [1979:151])。したがって、正義の自然義務により国家に対して政治的責務を負う国民は、フェアプレイ論や同意論と同じように、自らの責務を促進させる行為をした国民に限定される。そのため、「適用」を「強い意味での適用」と解釈するなら、正義の自然義務による政治的責務の正当化は、同意論やフェアプレイ論のような責務による正当化と同じ轍を踏むことになる。

つまり、ロールズの「適用」を「強い意味での適用」と解釈すると、ほとんどの人は国家と結びつく行為をしていないのだから、ほとんどの人が政治制度をされていないことになる。これは、まさに、ロールズが政治的責務論の自らの立場をフェアプレイ論から正義の自然義務へと転換する際、フェアプレイの原理に抱いた疑問にほかならない。したがって、ロールズの「正義の自然義務」が担保する一般性は、責務基底的な政治的責務論と同様に一般性を保障するものではない (Simmons [1979:151])。それゆえ、正義の自然義務も一般性の要件をみたすことができず、政治的責務を正当化できない (Simmons [1979:151])。

### 6.4. 正義の自然義務と個別性の問題

前節の議論から正義の自然義務 1 を根拠として、政治的責務を正当化することはできないことが明らかになった。その理由は、適用を、一方で「領域的な適用」ととらえるなら、正義の自然義務により生じる義務は地位にもとづく義務であるため道徳的な価値がなく、

他方で「強い意味での適用」ととらえるなら、その正当化は責務基底的なものとは変わらず、政治的責務の一般性の要件をみたせないからである。

それでは、正義の自然義務2により政治的責務を正当化することはできるだろうか。正義の自然義務2は、「正義にかなった決定 arrangement がない場合、そして〔正義にかなった決定がなく〕少なくとも正義にかなった決定を設けることが私たちにほとんど負担を強くない場合、私たちは正義にかなった決定を設けることに力を貸さなくてはならない」というものであった。たしかに、正義の自然義務2は、正義の自然義務1とは異なり道徳的要求をもつように思われる。しかし、正義の自然義務2により政治的責務を正当化することはできない。正義の自然義務2は、当然、あらゆる正義にかなった制度に適用されるため、政治的責務の個別性の要件をみたすことができないからである。

シモンズが提示する政治的責務を今一度確認しよう。彼は政治的責務を次のように定義する。

政治的責務は、最小限の意味において、善き国民 good citizen である責務のようなものである。そのように考えると、政治的責務とは、特別な仕方で個人を一つの特定の政治共同体あるいは一連の政治制度に結びつける道徳的紐帯 moral band なのである (Simmons [1979:155])。

このように、シモンズにとって、政治的責務を特定の国家と個人とを結ぶ道徳的紐帯である。それゆえ、政治的責務は特定の国家に対してだけ生じる。しかし、正義の自然義務2は、すべての正義にかなった制度を支持するよう私たちに要求する。したがって、正義の自然義務2により政治的責務を正当化しようとする、自らの（自らが居住する）国家が正義にかなっているなら、自ら国家を支持する正義の自然義務を負うと、「同時に、ひとしく、他の正義にかなった政治組織を支持する義務を負う」ことになる (Simmons [1979:156])<sup>53</sup>。つまり、正義の自然義務2は、自らの国家だけに政治的責務を負うとする個別性の要件をみたすことができない。それゆえ、正義の自然義務2により政治的責務を正当化しようとする、特定の国家と個人とを結ぶ政治的紐帯としての政治的責務を説明できないのである。

---

<sup>53</sup> 正義の自然義務2には「負担を強いらぬかぎり」との但し書きがある。そのため、シモンズのこの批判がどの程度妥当するかは検討する余地がある。

## 第7章 『道徳原理と政治的責務』の結論

### 7.1. 政治的責務と不服従

第2章から第6章にかけて検討してきたように、シモンズは従来の政治的責務の正当化論を論破する形で、政治的責務を否定する<sup>54</sup>。従来の政治的責務の正当化論をすべて否定したシモンズの議論を簡単にまとめてよう。『道徳原理と政治的責務』におけるシモンズの理論の要点は、彼が主張する政治的責務を正当化する要件にある。すなわち、各人が自らの国家にだけ政治的責務を負う「個別性要件」と、国民のほとんどが政治的責務を負っているという「一般性要件」である。これら2つの要件が同時にみたされないかぎり、政治的責務は正当化されない。シモンズは、従来の政治的責務正当化論がこれら2つの規準をみたすか否かを検討した。そして、同意論、フェアプレイ論は一般性要件をみたさないこと、自然義務は個別性要件をみたさないことを明らかにし、それらを根拠として政治的責務を正当化できないという結論に至った。

このようにシモンズは、従来の議論による政治的責務の正当化が不可能であることを指摘し、政治的責務を否定する。

本書の結論は以下のとおりである。一般的に国民は、自らが居住する国の統治権力への服従や支持を要求する特別な政治的義務を負わない。[つまり、]国民のほとんどは、政治的**責務**も「特定の particularized」政治的**義務**も負うことはない。そして、政治の構造やしきたり conventions に変化がないかぎり、これから先も国民はそのような拘束にとらわれることはないだろう (Simmons [1979:192])。

シモンズは、このように統治権力に対する国民の政治的責務を否定する。そして、自らの政治的責務を否定する立場を R.ウォルフに倣い哲学的アナーキズム philosophical anarchism とよび、次のように定義する<sup>55</sup>。

たいていの場合、法に服従する、あるいはある種類の統治権力——それは自らの統治権力かもしれない——を支持する良き理由が、私たちにはあるだろう。だが、法に服従する理由は、外国に滞在しているときにその国の法に服従する理由と同じだろう。そして、自らの統治権力を支持する理由があるなら、その理由もまた、他の類似する統治権力を支持する理由と同じだろう。したがって、「私たちのほとんどが政治的責務を負わ

---

<sup>54</sup> 瀧川はシモンズの政治的責務否定論を「各個撃破論法」とよぶ (瀧川 [2017:196])。

<sup>55</sup> ウォルフは『アナーキズムの擁護 (In Defense of Anarchy)』(1970年)において、個人の自律と国家の権威の間にある矛盾を指摘し、政治的責務を否定する。そして、哲学的アナーキズムを自称する (後述)。

ない」という結論は、「ただそれらの法や統治権力が私たちのものであると理由から（あるいはそれらが私たちのものであるために）、自らの〔統治権力が課す〕法に服従する、あるいは自らの統治権力を支持する**特別な義務**を私たちは負わない」という主張と結びつく（Simmons [1979:194]）。

定義からわかるように、シモンズの哲学的アナーキズムは、統治権力との特別な結びつきを根拠とする政治的責務を否定する。シモンズの哲学的アナーキズムは、クロポトキンやブルードンらの政治的アナーキズム political anarchism と区別される。なぜなら、シモンズの哲学的アナーキズムは、クロポトキンやバクーニンのように、国家の存在を否定し自由な不服従や革命を国民に認めるわけではないからである<sup>56</sup>。

それでは、なぜシモンズは政治的責務を否定するにもかかわらず、自由な不服従や革命を認めないのだろうか。それは、政治的責務を負わなくとも、国家を支持したり、法に服従したりする理由があるからである。シモンズによると、法に服従する理由は四つある。第一の理由は、（例えば、無危害原理のような）道徳的義務を誰もが人として負っているというものである<sup>57</sup>。国家への不服従は、身体的な危害を含め、他人に消極的な影響をもたらす可能性がある。そのため、国民が政治的責務を負わなくとも、不服従が他人にもたらしうる消極的な影響は、法に従う理由を私たちに提供する（Simmons [1979:193]）。

第二の理由は、行動規範として法秩序 legal order が機能するというものである。行動規範として法秩序が機能するがゆえに、私たちは他人の行動を予見し意思決定できる。すなわち、法には、行動指針を示し秩序を安定させることで、私たちの意思決定を保証する機能がある。そのため、「不服従がそのような〔予見〕可能性を根拠とする計画をくじく場合、他人に迷惑をかけるなど命じる義務が完全に存在しなくとも、〔法に〕服従する理由は存在する」（Simmons [1979:193-194]）<sup>58</sup>。

---

<sup>56</sup> 哲学的アナーキズムは、クロポトキンやブルードンらが主張する政治的アナーキズムと次のように対比される。「政治的アナーキストは、人間が繁栄するならば、国家は破棄されるべき邪悪な機関である、と考える。〔そのため〕彼ら〔政治的アナーキスト〕の主張は、人々は自らの国家に対して全く政治的責務を負わないだけでなく、人々は積極的に国家の存在に反対すべきだ、というものである。他方、哲学的アナーキストは、何らかの明確な道徳的権威を国家が有することを否定するが、国家の道徳的権威を否定することを理由として必ずしも『国家は廃棄されるべきである』と結論付けるわけではない」（Horton [1992:114]）。

<sup>57</sup> シモンズは『アナキーの縁』（1993年）において人間として負う道徳的義務の内容を明らかにする（後述）が、『道徳原理と政治的責務』において道徳的義務の内容を明示しない。そのため、この文脈においてシモンズがいうところの人としての義務の内容は判然としない。

<sup>58</sup> 2章で説明したように、シモンズは功利主義による政治的責務の正当化を否定する。しかし、ここでは法がもたらす福利を理由に法への服従を要求する。ただし、不服従がもたらす福利が法服従のもたらす福利よりも大きい場合、功利主義者と同じように功利原則に従い不服従を正当化するかについて、シモンズは明言しない。

第三の理由は、法の要求と道徳的義務（自然義務）が一致するがゆえに、法に服従しなくてはならない場合があるという理由である（Simmons [1979:194]）。例えば、道徳的義務（自然義務）が禁止するように、法はサンクションを科すことで殺人を禁止する。このように、法の要求が道徳的義務と一致する場合、私たちはその法への不服従を控え、その法の要求と一致する道徳的義務に服さなくてはならない。

第四に、道路交通法のように、調整問題を解決する法が存在する場合、その法に服する方が合理的だからである。例えば、道路交通法で車両の左側通行が定められているが、私たちのほとんどは車を運転する際にその法に追従 comfort する。その理由は、不服従し車を逆走させることは、自らの生命と他者の生命を危険にさらすからである。このように調整問題を解決する法を遵守することは合理的であるだけでなく、道徳的義務と一致することもある。そのため、私たちには、政治的責務が存在しなくとも、法の要求に追従する理由が存在するのである（Simmons [1979:194]）。

このように、政治的責務を負わなくとも、統治権力の法を支持し、服従する理由が存在する。つまり、「政治的責務は、政治問題においてどのように行為すべきかを決定する際に考慮すべき事柄の一つにすぎない」（Simmons [1979:199]）。そのため、「政治共同体において、政治的責務が存在しないことは、決して、不服従や革命が正当化されることを含意しない」（Simmons [1979:194]）。シモンズは統治権力との特別な結びつきを根拠とする政治的責務を否定するものの、クロボトキンやブルードンのように統治権力に対する革命や抵抗を正当化し、推奨するわけではないのである。

## 7.2. 政治的責務と国家の正統性

第1章で検討したように、シモンズは「責務と権利が論理的に相関関係にある」と考える。この責務と権利の関係を政治的責務論に当てはめると、国家の命令権 right to command は政治的責務と相関することになる<sup>59</sup>。

ところで、シモンズによると、統治権力は統治権そして服従を要求する権利をもつときだけ、正統性 legitimacy (de jure) を有する。そのため、シモンズの政治的責務否定論は、正統性をもつ（あるいは大部分の国民に対して正統性をもつ）統治権力があることを否定する（Simmons [1979:195-196]）。なぜなら、包括的な政治的責務を正当化できない今、政治的責務と相関する命令権を正当化できないからである。そしてシモンズは次のように主張する。

この [正統性を有する国家が存在しないという] 事実のために、[私たち理論家が]

---

<sup>59</sup> シモンズは命令権と統治権 right to rule を厳密に区別することなく互換的に用いている。『道徳原理と政治的責務』において、シモンズは命令権を使用するが、ほかの著作では統治権を使用したり、混同していたりする。

のぞむやり方で統治権力の良し悪しを区別できない。なぜなら、あらゆる統治権力が行使する政治的権威は、今や、事実上の de facto 権威にすぎないからである。伝統的に、政治理論家たちは「良い統治権力には命令権をもち、悪い統治権力は**実力** power だけをもつ」と主張することで、統治権力の良し悪しを区別してきた。しかし、大多数の国民が政治的責務を負わないという本書の結論は、統治権力の良し悪しを区別するこの〔伝統的な〕方法論が無益であることを示した (Simmons [1979:196])。

このようにシモンズは、従来の政治的責務論（とりわけ、ピトキンと功利主義による政治的責務論）が、国家の統治権（正統性）を探求する営為ではないことを糾弾する。従来の理論が国家の正統性を探求する営為でなかったのは、「多くの論者は、〔政治的〕責務の根拠を各国民の経歴 history にではなく、統治権力の価値に求めた」からである (Simmons [1979:197-198])。

これまでの検討から、『道徳原理と政治的責務』におけるシモンズのねらいが見えてくる。おそらく、シモンズのねらいは、同意論をのぞく従来の正当化論の根本的な誤りを指摘することである。従来の理論は、国家の統治権の有無とは無関係に、国家がもつ価値から政治的責務を正当化してきた。しかし、責務は権利と相関するものである以上、政治的責務が正当化されると同時にその国家の統治権も正当化されなければならないとシモンズは考える。そのため、シモンズは従来の理論を否定し、それらの理論が無益だとまで糾弾するのである。

## 第1部 小括

第1章から第7章にかけて、『道徳原理と政治的政務』におけるシモンズの政治的責務否定論を検討した。『道徳原理と政治的責務』の勘所は、シティズンシップと密接にかかわる責務として政治的責務を位置づけた点と、政治的責務を正当化するための要件を提示した点にある。

シモンズは、政治的責務を正当化する要件、すなわち、自らの国家に対してだけ政治的責務を負うことを要請する個別性の要件と、その国家のほとんどの国民が政治的責務を負うことを要求する一般性の要件をみたすか否かについて主に検討することで、従来の政治的責務論（同意論、フェアプレイ論、感謝論、ロールズの正義の自然義務論）の正否を判定した。シモンズは従来の政治的責務の正当化論はすべて失敗していると判定する。一方で、同意論、フェアプレイ論は一般性の要件をみたすことができず、政治的責務を正当化できない。他方で、ロールズの正義の自然義務による政治的責務論は個別性の要件をみたせず失敗に終わった。このように、政治的責務をすべて否定し、シモンズは自らの立場が政治的責務否定論（哲学的アナーキズム）であると主張するに至るのである。

ところで、『道徳原理と政治的責務』の最後で、シモンズは「政治的責務と統治権が相関する」という新たなアイデアを提出する。このアイデアは、従来の政治的責務論の根本的な誤りを指摘するという『道徳原理と政治的責務』のねらいを強調するために提出された

感はある。

しかし、『道徳原理と政治的責務』の終盤でシモンズが突如提出したこのアイデアは、それ以降のシモンズの哲学的アナーキズムの萌芽ととらえることもできる。というのも、『アナーキーの縁 (*On the Edge of Anarchy*)』以降、シモンズは「政治的責務と統治権は相関する」というこのアイデアを一貫して採用するからである。そして、シモンズはこのアイデアをもとに、『アナーキーの縁』において、『道徳原理と政治的責務』では政治的責務否定論であった哲学的アナーキズムを先鋭化させる。第二部では、シモンズがこのアイデアをもとに先鋭化した哲学的アナーキズムについて検討する。

## II. 『アナーキーの縁』以降のシモンズの理論

第 I 部では、『道徳原理と政治的責務』（1979 年）でシモンズが展開した政治的責務否定論を概観した。『道徳原理と政治的責務』において、シモンズは従来の理論（同意論・フェアプレイ論・感謝論・正義の自然義務）が政治的責務を正当化できないことを証明することで、従来の政治的責務論を否定した。そこでは、政治的責務を正当化するメルクマールとして一般性の要件と個別性要件が用いられた。つまり、シモンズは『道徳原理と政治的責務』において、従来の理論がこれら 2 つの要件をみたさないために政治的責務を正当化できないことを明らかにし、哲学的アナーキズムを主張したのである。

しかし、シモンズは後年出版した『アナーキーの縁』（1993）において、ロックの社会契約論から刺激を受け、統治権力への同意のみが政治的責務を正当化すると主張し、自らの哲学的アナーキズムをより具体的に説明しているように思われる。第 II 部では『アナーキーの縁』以降のシモンズの議論を検討し、彼の哲学的アナーキズムを明らかにする。

### 第 8 章 『アナーキーの縁』以降のシモンズの理論の前提

本章は『アナーキーの縁』以降のシモンズの理論をより明確にするための準備作業として①シモンズがロックの理論に依拠する理由と、②政治的責務論を論じる際シモンズの取る戦略を明らかにする。まず 1 節から 3 節にかけて、政治的責務について議論する際、シモンズがロックの理論に依拠する理由について検討する。そして、4 節では政治的責務論を論じる戦略を分類し、シモンズの取る戦略とシモンズがその戦略をとるねらいについて考察する。

#### 8.1. ロックとシモンズの哲学的アナーキズム

第 II 部では、『アナーキーの縁』においてシモンズがロック主義的アナーキズムと呼び展開する理論について検討する。だが、『アナーキーの縁』においてシモンズがロック主義的および哲学的アナーキズム論を検討する前に、検討すべきことがある。それは、あまた社会契約論者がいる中で、なぜシモンズがロックを支持するのかについてである。1 節から 4 節にかけて、ホッブス、ロック、そして現代の論者に多大な影響を及ぼしたとシモンズが考えるカントの議論に対するシモンズの評価を検討し、シモンズが社会契約論者の中でロックを支持する理由を明らかにする。

シモンズは『道徳原理と政治的責務』において、政治的責務の正当化論を同意論やフェアプレイ論のような責務基底的な正当化論と自然義務による義務基底的な正当化論に分類した。この分類は、2018 年の論文「権利基底的な国家の正当化」においても、責務基底的な正当化は権利基底的な正当化に形をかえるものの、基本的に踏襲される。『道徳原理と政治的責務』において、シモンズは義務と責務を峻別し、個人の何らかの行為により政治的責務を正当化する同意論を支持する（1, 3 章）。なぜなら、同意するか否かの選択は各個人に委

ねられるため、統治権力への同意は個人の権利行使の一つと考えられるからである。シモンズのこの主意主義 voluntarism の立場から展開される政治的責務の正当化論は、『道徳原理と政治的責務』以降一貫して変わらない。

シモンズによると、権利に基づく主意主義的な政治的責務の正当化論の起源は、ホッブスをはじめとする社会契約論の伝統に見出すことができる (Simmons [2018:1058])。なぜなら、社会契約論は国家 (の統治権) を正当化するため理論であり、裏を返せば、国民の政治的責務を正当化するための理論だからである。それゆえシモンズは、社会契約論に立ち返り、各個人の権利をより尊重しうる権利基底的な政治的責務論を探究する。

シモンズは、ホッブス、ロック、カントの理論を検討し、ロックの理論のみが権利基底的な国家 (の統治権) の正当化論であり、ホッブスとカントの理論はそうではない、と結論付ける。以下では、2018年の論文「権利基底的な国家の正当化」に即して、シモンズがそのように結論付ける理由を概説する<sup>60</sup>。

## 8.2. ホッブスの理論

ホッブスの社会契約論は、その主著『リヴァイアサン』の第1部、第2部で展開される。そこでホッブスは、主権者 (国家) が存在しない自然状態を「万民の万民に対する闘争」、すなわち戦争状態と想定する。そして、その戦争状態を解消し各個人の権利を保障するために、完全な統治権を有する究極的な権威たる主権者 (国家) の必要性を主張する。ホッブスは、全47章あるうちの1章から12章まで紙幅を割き、人間本性にまでさかのぼり自然状態が戦争状態に至る理由を論証する。主権者なき自然状態が戦争状態に陥る理由を、13章におけるホッブスの要約に即してまとめると、次のようになる。

理由1：自然状態において、あらゆる物に対する権利 (自由権 liberty right<sup>61</sup>) をもつという点で、人は道徳的に平等である。

理由2：二人の者が同一のもの欲し、それを共有できず二人の自由権が競合した場合、両者は敵となり、自己を保存するためにその他者を制圧しようと試みる。

理由3：自己保存を強化すると自らが判断した方法がどんな方法であったとしても、人は他者に対して、実力を行使する資格を有する。(∵理由1、理由2)

---

<sup>60</sup> 2節、3節は山本 [2020:109-114] を加筆したものである。

<sup>61</sup> シモンズによると、道徳的権利には請求権 claim right と自由権 liberty right がある。これら二つの道徳的権利の相違は、言論の権利を例に考えると次のようになる。請求権として言論の権利をとらえた場合、その権利は、何を話すか決定し、話す権利が権利保持者に認められるだけでなく、権利保持者のその権利を侵害しない義務を他者に要求する。他方、言論の権利を自由権ととらえた場合、言論の権利は権利の行使が可能であることしか意味しない。つまり、請求権と自由権の違いは、他者に権利と関連する義務を創出することで他者の行為を制限するか否かにある (Simmons [2018:1060])。

つまり、自然状態ですべての人に平等に認められる自由権には、自己を保存するために他人に実力を行使する権利も含まれるため、各個人は自己を保存するために実力を行使する。この平等に認められた自由権のために、自然状態は他者との戦争が常態化した戦争状態なのである。この自然状態における戦争を解消し自己の安全を保障するために、ホッブスは、各人が実力を行使する権利を放棄し政治社会を成立させる必要があるという結論に至るのである。

ホッブスは各個人に実力を行使する権利を放棄するよう主張する一方で、戦争状態を解消するために設立される主権者は、その国家の服従者 subject に対して完全な統治権を有する究極的な権威である、とも主張する (Hobbes [2017:ch18,31])。それゆえ、主権者には自らが「最善だ」と判断したことを自由に行う権利が認められる<sup>62</sup>。主権者が行使するこの権利は、ホッブスが自然状態において想定する自然権(自由権)にほかならない。したがって、各個人が放棄すべき自然権の行使を主権者に認めるホッブスの議論は、主権者による実力の独占を道徳的に認めることになる (Simmons [2018:1061])。

シモンズは、ホッブスが展開する「万民闘争」を解消するための国家正当化論を権利基底的でないと退ける。なぜなら、ホッブスの議論は「生命の保障」や「共通の利益」を目的とする合理的選択にすぎないからである (Simmons [2018:1062])。実際に、ホッブスは自然状態と主権者が実力を独占する社会状態を比較し、次のように主張する。

最悪の統治形態の下で人民一般がこうむる(かもしれない)最悪の不都合といえども、内戦や無政府状態に比べれば取るに足らぬということである。内戦には、数知れぬ不幸や身の毛もよだつような惨禍がつきまとう。また、無政府状態に陥ると、……強奪や復讐などの行為を妨げない (Hobbes [2017:150 邦訳II 41 頁])。

つまりホッブスは、自然状態において「絶えざる恐怖感と、暴力によって横死する危険につきまわれ……孤独で、粗末で、不潔で、野蛮な」生活を送るよりも、主権者に実力を独占されようとも社会状態で生活を営む方が不都合は少ないのだから、合理的な rational 人間であれば、自然権(自由権)を放棄し主権者を設立するだろう、と考えるわけである (Hobbes [2017:103 邦訳I 218 頁])。

しかし、国家を設立することが全員にとって合理的な選択であるなら、国家の正当化に権利の概念を持ち出す必要はほとんどない。なぜなら、権利に訴えなくとも「全員にとって合理的な選択である」ということ自体が、国家による立法や法の運用・執行を正当化する理由となるからである (Simmons [2018:1062])。それゆえシモンズは、ホッブスによる統治権の正当化論を合理的選択論として退ける<sup>63</sup>。

---

<sup>62</sup> 例えばホッブスは、「臣民は主権者の行為を正当に非難できない」とし「服従者は不正義を理由に、主権者を非難すべきでない」と主張する (Hobbes [2017:114])。

<sup>63</sup> 森村もホッブスの政治的責務論が同意の随意性よりも死がもたらす恐怖にあることを指摘する (森村

### 8.3. カントの理論

カントもまた、自由権や生得的平等 *natural equality* の理念を、国家（の統治権）を正当化する議論の契機とする。カントによれば、人間であるがゆえに、誰もが生まれながらにして自由への権利を有する（Kant [1996:30 邦訳 363 頁]）<sup>64</sup>。そして、国家が存在しない自然状態においてすら人は所有権 *property right* をもつ（Kant [1996: § 15, 44]）。だが、カントは「強制的な市民状態 *status civilis* においてだけこれらの権利は実現することができる」と主張する。なぜなら、①国家が存在しない自然状態には法的権限を持つ裁判官がいないため、権利が争われても解決することができず、さらに②自然状態では取得した所有物に法的な裁可を与えられないため、所有物に対して暫定的な所有権しか主張できないからである（Kant [1996:90 邦訳 450 頁]）。人間が生まれながらにしてもつ権利を実現するためにカントは「自然状態から市民状態への移行は義務である」と主張する。

各人が思い思いに振舞う自然状態を脱して、（相互作用の関係に立つことが避けられないような）すべての他人たちとともに、ある公的に法則的な外的強制に服することを目指して結合し、……各人に対して各人の物として認められるべき物が**法律**によって規定され、十分な力（それは各自の（自ら固有に持っている）力ではなく外的な力である）によってそれが分配されるような、……市民状態に入らねばならない（Kant [1996:90 邦訳 449 頁]）。

つまり、各個人は生得的な権利を享受するために、それら生得的な権利を保護する法律をもつ国家へ入り、その国家が課す義務を受け入れなくてはならない（Simmons [2001:140]）<sup>65</sup>。そして、市民状態に移行する義務（以下、移行義務とする）は、「誰もが他者に強要することが許される」（Kant [1996:90 邦訳 450 頁]）。

このような市民状態への移行を義務とするカントの国家正当化論を、シモンズは「人間性を尊重する一般的な義務や個人の権利以上に移行義務が重視される理由を明らかにしていない」と批判する（Simmons [2001:140-141]）。つまり、シモンズからすると、カントは移行義務を重視するあまり、各人に市民状態に移行するか否かを選択する権利が認められていることを無視している。それゆえ、シモンズは市民状態への移行義務を果たすことにより権利が保障されるとするカントの議論を、権利基底的な統治権の正当化論ではなく義務基

---

[2015a:221]）。

<sup>64</sup> 本稿はシモンズのカント理解を明らかにすることが目的である。そのため、原典ではなくシモンズが引用する英訳版を使用した。

<sup>65</sup> さらに近年シモンズは、カントの国家の統治権正当化論は「生まれながらの自由権を保護するために、国家は不可欠であるから、そのような [権利を保護する] 制度をもつ国家のメンバーシップを受け入れる義務」をも含意する、と主張する（Simmons [2018:1062]）

底的な統治権の正当化論とみなすのである<sup>66</sup>。

さらに、カントの議論は、誰もが市民状態にいることを想定する。そうだとしたら、カントの議論は権利の概念に訴える必要がない。「合理的な市民の誰もが認めるであろう [例えば、市民の幸福の促進のような] 規則にのっとり国家が強制力を使用する場合、その強制力は……正当化される」からである (Simmons [2018:1062])。それゆえ、カントの議論もまた、権利ではなく、他の規準に訴えることで統治権を正当化するものなのである (Simmons [2018:1062])。

#### 8.4. ロックの理論

ロックもまた、権利を根拠に国家の正当化を試みる論者の一人である。ロックによると、人は生まれながらにして完全に自由であり、自らの身体や財産を処遇する権利を有している。しばしばこの権利は固有件とよばれるが、誰もが平等にもち、「何人も、ほかの者以上に権力 power and jurisdiction をもつことはない」(Locke [1988: § 4])。ロックはこのように誰もが固有件を享受する状態を自然状態と想定する。ロックが想定する自然状態は、ただちにホブズが想定するような「万民の万民に対する闘争」たる戦争状態に陥ることはない。なぜなら、自然状態において人は自己所有権を享受するとともに、「人間は皆それぞれ平等で独立した存在なのだから、何人も他人の生命や健康、自由、財産を侵害してはならない」という自然法に服すからである (Locke [1988: § 6])。さらに自然法は、自分自身の生命が危機にさらされていないかぎり、他者の生存のために最大限の努力をするよう私たちに要求する (Locke [1988: § 6])。シモンズはこのロックの自然法論を考慮し、ロックの自然権を他者の権利と競合する自由権ではなく、権利保持者の権利を侵害しない義務(そのほとんどは自然義務と重なり合うのだが)を他者に要求する請求権と解釈する (Simmons [2018:1061])。

たしかに、ロックが想定する自然状態は戦争状態ではない。しかし、ロックが想定する自然状態においても不都合が生じることがある。その不都合は、各個人が自然法に違反した者を処罰する権利(自然法の執行者になる権利)を行使する際に生じる。自然状態では、誰に対しても平等に自然法に違反する者を処罰する権利(自然法の執行者になる権利)が認めら

---

<sup>66</sup> シモンズは、例えばロールズのような、カントに影響を受けたカント主義的な哲学者による政治的責務論は義務基底的であると主張する。「自然義務による遵法義務を主張する理論家は、…… (a) 何らかの中立的な道徳的価値を促進する道徳的重要性、あるいは (b) 役割 role、関係、取引とは無関係に、道徳的に平等な存在者として誰もがすべての他者に負うと想定される何らかの道徳的義務に、私たちの遵法義務の根拠を求める」(Simmons [2005:103])。このシモンズの議論からすると、カントの政治的責務論は、何らかの道徳的義務にその根拠があることになる。

<sup>67</sup> カントによると、自然の法則は人間が市民社会を設立することをのぞんでいる。「公正な市民体制を設立することこそが、自然が人類に与えた最高の課題なのである。人間がこの課題を解決し、こうした体制を実現しないかぎり、自然が人類に抱いているその他の意図は実現されないのである」(カント [2006:44])。

れるからである (Locke [1988: § 8])。人は執行権を行使する立場におかれ、自然法を違反した者に裁きを下さなくてはならなくなったとき、自己愛や一時の感情といった情念に突き動かされ、不公正な判断を下しかねない (Locke [1988: § 13])。ロックはこのような人間の情念に起因する不都合を解決するために、公認された権威、すなわち国家の設立を主張する (Locke [1988: § 90])<sup>68</sup>。

ロックによると、国家は複数の人間がその結成に自ら進んで同意することで確立する。そして、国家の設立に同意した者は、その政治共同体の法に服すことになる (Locke [1988: § 95,96])。ただし、その政治共同体に同意を与えていない場合、自然状態を追われることも、その政治共同体の政治権力に服従させられることもない (Locke [1988: § 95])。

シモンズによると、このロックの国家 (統治権) 正当化論は権利基底的な理論である (Simmons [2018:1062])。それには2つの理由がある。1つ目は、個人の同意だけが国家統治権を正当化するという理由である。すでに述べたように、ロックは「人はみな、……生まれながらに自由で平等である。そして、独立している。どの人も、自らの同意なしに、この状態 (地位) estate を追われるとか、他人の政治的権力 political power に服従させられることはない」(Locke [1988: § 95]) と主張する。そのため、個人が国家に同意しないかぎり、国家は各人に服従を要求できない。つまり、ロックの理論において、統治権力に同意しそれに服従する義務を負うか、統治権力に同意せずに自然状態に残るかは各個人が選択すべき事項なのである。このようにロックは、自然状態の自由を享受するか、市民状態に移行し国家 (法) に保障された自由を享受するかを選択する権利を各個人に認める。それゆえ、シモンズはロックの国家正統化論を権利基底的な理論と考えるのである。

2つ目は、市民状態への移行を選択する権利を各個人に保障することで、権利保護の可能性を国家の統治権の正当化根拠にできるという理由である (Simmons [2018:1064])。2つ目の理由について少し説明を加えよう。1つ目の理由ですでに述べたように、自然状態で自由を享受するか、市民状態で法が保障する自由を享受するかを選択する権利があらゆる人に保障される。そのため、自らの意思で同意し政治的責務を引き受けた国家以上の権利保護を、それ以外の国家に期待することは難しい。なぜなら、特定の国家に同意するのは、他の国家や自然状態よりも、自身の権利がより保護されると期待したからだ、と推定できるからである。このような推測が可能のために、ロックの議論は権利保護の可能性を統治権の正当化根拠とすることができる。

以上、現代の政治的責務論に影響を与えたホブズ、カント、ロックの社会契約論に対するシモンズの評価を概観した。この3人は、個人の権利行使による主意主義的な国家 (とその統治権) の正当化を試みた論者と考えられてきた。だが、シモンズの診断によると、権利

---

<sup>68</sup> ロックの自然状態は、しばしば権威ある共通の裁判官がない状態と捉えられることがある。しかし、権威ある共通の裁判官がない状態は、人が自然状態にいる条件の一つにすぎない。ロックは権威ある裁判官の不在以外に、自然状態の不備として物事の正邪の規準となる公認された法が存在しないことをあげ (Locke [1988: § 124])。

行使を重視する権利基底的な国家の正当化論を展開するのはロックだけである。

シモンズがホブズの理論を退けるのは、ホブズの理論が「生命の保障」や「共通の利益」を目的とする合理的選択論にすぎないからである。また、カントは人間に生得的な権利を認めつつも、その権利は市民社会でしか享受できないと主張し、市民社会への移行義務により国家を正当化する。したがって、ホブズもカントも、権利の概念を持ち出さなくとも国家を正当化できる。

一方でロックは、「どの人も、自らの同意なしに、……他人の政治的権力 political power に服従させられることはない」(Locke [1988: § 95])と主張し、同意がないかぎり、国家が各個人に服従を要求することを認めない。このように、ロックの理論では、各個人に国家に同意し政治的責務を負うか否かを決定する権利が保障される。そのため、ロックの理論は権利基底的で主意主義的な国家(とその統治権)の正当化論である、とシモンズは考えるのである。

#### 8.5. 政治的責務を探究する戦略

前節でシモンズがロックを支持する理由を明らかにした。しかし、『アナーキーの縁』におけるシモンズの議論を検討する前に、なすべき準備作業がもう1つある。それは政治的責務を正当化する際に用いられる戦略の分類である。戦略を分類し、シモンズがどの立場で政治的責務を論じているかを理解することで、シモンズの政治的政務否定論のねらいが見えてくるからである。各論者が政治的責務を正当化する際に用いる戦略を分類するうえで、M.ギルバートが『政治的責務論 (A Theory of Political Obligation)』(2006年)で展開した議論が参考になる。そのため、彼女の議論を参照しつつ、政治的責務を正当化するために用いられる戦略を分類しよう。

ギルバートによると、政治的責務には2つの関連する問題がある。1つ目は、「ただ自らの[あるいは自らが居住する]国であるとの理由から、人は自らの国の命令に従わねばならないのか?」(Gilbert [2006:12])という問題である。ギルバートはこの問題を政治的責務の問題とよぶ。2つ目は、統治権威の問題 problem of political authority である。これは、「いかにして政治的権威は可能か?」、より一般的な問いに直すなら「いかにして人は他人に何かを命令する立場を得る gain のか?」という問いである。ギルバートによると、ウォルフやシモンズといった少数の論者をのぞき、近年のほとんどの論者は政治的権威の問題について論じない<sup>69</sup>。しかし、「政治的権威は、命令権あるいは命令する立場として解釈されるため、命令された者の責務を含んでいる」のもまた事実である(Gilbert [2006:46])。そのためギルバートは、「政治的責務の問題と政治的権威の問題に相関があるかないか」との問いに政治的責務の正当化を試みる論者は回答すべきであると主張する<sup>70</sup>(Gilbert

<sup>69</sup> ギルバートは、ウォルフ、シモンズのほかに、権威の問題に言及する論者としてE.アンスコム、J.ラズ、J.ハンプトンをあげる(Gilbert [2006:46 n3])。

<sup>70</sup> ギルバートは、この規準を政治的責務の権威の規準とよぶ(Gilbert [2005:46])。

[2006:46])。

この主張の要点は、「政治的責務の問題と政治的権威の問題に相関があるかないか」を政治的責務の正当化を試みる際には明示せよというものだが、この指摘はギルバートが考えている以上のことを含意する。というのも、「政治的責務の問題と政治的権威の問題に相関関係があるかないか」を明示することは、政治的責務を正当化する戦略を明らかにすることを意味するからである。

ギルバートの要求にこたえる場合、政治的責務と政治的権威が相関するという立場と相関しないという立場に分類される。さらに前者の立場は、政治的権威を正当化してはじめて政治的責務が正当化されると主張する立場と、政治的責務が正当化されることで政治的権威が正当化されると主張する立場の二つの立場に分類できる。また、後者の立場には、政治的権威だけが正当化されればその権威に服従する道徳的理由が形成されるため、政治的責務を正当化する必要がないと主張する立場も想定される。以上の戦略をまとめると、次の4つの戦略のいずれかの戦略で政治的責務を論じることになる。

戦略1：政治的責務と政治的権威は相関し、政治的責務を正当化することで政治的権威が正当化される。

戦略2：政治的責務と政治的権威は相関し、政治的権威を正当化することで政治的責務が正当化される。

戦略3：政治的責務と政治的権威は相関せず、政治的権威と無関係に政治的責務は正当化される。

戦略4：政治的責務と政治的権威は相関せず、政治的権威だけを正当化するだけでその権威に服従する道徳的な道徳は生じる。

すでに述べたように、ほとんどの論者は政治的権威に言及することなく政治的責務を正当化する。(彼らが自らの戦略を明示することはないが)彼らの議論は戦略3に分類できる。一方で、政治的権威について言及する論者の中でも、ウォルフとシモンズの立場は戦略2に分類できる。なぜなら、彼らは政治的権威を統治権 *right to rule* ととらえ、統治権が正当化されることで政治的責務が正当化されると考えるからである。この二人は政治的責務を否定し、自らの立場を哲学的アナーキズムと称する論者である。シモンズの政治的責務否定論と哲学的アナーキズム論については以下で検討するため、結論を先取りする形となるが、彼ら二人が政治的責務を論じる際に戦略2をとった理由を少しだけ述べておこう。

この二人が政治的責務を論じるとき戦略2と取る理由は、「政治的責務は存在する」という従来の議論の前提が、政治的責務の存否を問う議論を締め出していたことを指摘するためであったと思われる<sup>71</sup>。事実、シモンズは従来の議論を批判する。

---

<sup>71</sup> ウォルフはこの点について言及していないため、彼の真意は定かではない。だが、ウォルフは「権威は

法に服従する道徳的義務についての議論の目的は「そのような[法に服従する道徳的]義務があるか否か」という問題の探究ではなかった。むしろ、その議論の目的は「法に服従する道徳的義務が存在する」という支配的な見解の説明や正当化を試みることにあった。そして、この支配的な見解についての説明や正当化を提案することなく、法に服従する道徳的義務について結論付けたなら、その議論は簡単に失敗した議論とみなされた (Simmons [2005:100])<sup>72</sup>。

このようにシモンズは、従来の政治的責務論が政治的責務の存否を疑うことなく政治的責務を正当化していたことを指摘した<sup>73</sup>。その上で、彼は政治的責務の存在を前提としない政治的責務論を展開する。

---

人に存在する。(人が権威をもつならば)何を命令したかとの理由ではなく、その人が誰であるかを理由に人は権威をもつことになる。[それゆえ、]私の服従義務は命令者に対して負う義務であって、**道徳法則や私が遂行するよう命じられた行為 [がもたらす利益]の受益者に対して負う義務ではない**」(Wolff [1970:6] **強調**は引用者)と主張し、政治的責務の一部である法服従義務がフェアプレイ、感謝論、支援義務になどの道徳を理由に正当化されることを否定する。

<sup>72</sup> 『道徳原理と政治的責務』におけるシモンズの理論からすると、法服従義務は政治的責務に含意される概念である。しかし、『道徳原理と政治的責務』における彼の検討は、国民が法に服従する理由を同意論・フェアプレイ論・感謝論・自然義務が基礎づけられるかについての検討であった。したがって、シモンズが法に服従する道徳的義務を主張するとき、それは政治的責務と考えても差し支えないだろう。

<sup>73</sup> シモンズがこの主張をした2005年以前にも、W.エドモンドソンが「ソクラテスからH.L.A.ハートに至るまで哲学者は、『私たちは法に服従する一般的な道徳的義務を負う』という思想 thought を根拠づけるために試行錯誤を重ねてきたが、最近では、……そのような[法に服従する一般的な道徳的]義務が存在するとの思想に疑問を呈す数多くの学術的な見解が発表されている」(Edmundson [1999:1])と同様の主張をしている。そのため、シモンズの見解は必ずしも新しいものではない。

## 第9章 『アナーキーの縁』以降のシモンズの哲学的アナーキズム論

前章では、『アナーキーの縁』におけるシモンズの哲学的アナーキズム論をより正確に理解するための準備作業を行った。そこでは次の二点が明らかにされた。第一に、シモンズがロックの社会契約論に依拠しつつ権利基底的で主意主義的な政治的責務論を展開すること。第二に、シモンズは政治的責務と政治的権威が相関し、政治的権威を正当化することで政治的責務が正当化されると考えていることである。

本章では、これらを前提とし『アナーキーの縁』でシモンズが展開される哲学的アナーキズム論について検討する。

### 9.1. 政治的責務と統治権

前章で説明したように、シモンズが採用する政治的責務論は、政治的責務と政治的権威が相関し、政治的権威を正当化することで政治的責務が正当化されるとする戦略 2 である。シモンズは『道徳原理と政治的責務』の最終章で、政治的責務と政治的権威の関係について言及した。しかし、そこでは政治的責務と統治権 right to rule は相関するとし、統治権力の統治の良し悪しにより政治的責務や統治権を正当化できないと主張するだけにとどまった (Simmons [1979:195-196])。政治的責務と統治権が相関するというアイディアの下、シモンズは『アナーキーの縁』以降の著作・論文で、独自の哲学的アナーキズムを展開する。それでは、『アナーキーの縁』以降の著作において、シモンズが展開する政治的責務論を検討しよう。

『アナーキーの縁』以降、政治的責務を否定し哲学的アナーキズムを主張するためにシモンズが用いる論法は、「政治的権威と政治的責務は相関し、統治権を正当化できないため政治的責務も正当化できない」というものである。まず、政治的権威、政治的責務の意味を確認しよう。シモンズは論文「政治的責務と権威」(2002年)において、政治的責務と権威についての哲学的問題を、いつ、そしてどのような理由で①「善き国民」であればと要求され、②国家や統治権力が道徳的な統治権をもつのかについての問題と定式化したうえで、それぞれを次のように定義する (Simmons [2002:17])。

政治的責務は、……自分自身の国家や統治権力の法に服従し、その政治制度を支持せよという一般的な道徳的要求である。……政治的権威あるいは正統性 legitimacy の最も一般的な理解は、政治的権威を現実の適切な国家の運営にとって主要な仕方で行為する国家の道徳的権利、そしてとりわけそのような国家の主要な立法機能・行政機能を実行する権利とみなすことである (Simmons [2002:17-18])<sup>74</sup>。

---

<sup>74</sup> シモンズは2012年の論文「権威」においても権威を統治権とみなす。「政治的権威は（果たすべきものとして国民を拘束する）法的・政治的義務を規定する国家（あるいは統治権力、社会）の道徳的権能 moral power であると考えられている。……この道徳的権能は国家あるいは統治権力の《統治権》と一般的によばれる」(Simmons [2012:25])。

これらの定義を『道徳原理と政治的責務』における定義と比較すると、政治的責務の定義は『道徳原理と政治的責務』でなされた定義をほとんど継承しているとわかる。一方、シモンズは、『道徳原理と政治的責務』でほとんど論じていなかった統治権が政治的権威であることを『アナーキーの縁』で明らかにした。

シモンズによると、政治的権威を具え正統性を有する国家の統治権は、立法権、（必要があれば法的制裁を用いて）法の遵守を強制する権利（行政権）である<sup>75</sup>。さらに、シモンズは「統治権は服従者の政治的責務と論理的に相関関係にある」と考える政治的権威についての主要な哲学的見解に倣い、統治権はその服従者 subject に服従と支持を要求する権利であると主張する。このようにシモンズは、統治権と政治的責務は相関しあうものだと考えるのである<sup>76</sup> (Simmons [2012:19])。

それでは、どのような場合に政治的権威と政治的責務は正当化されるのであろうか。シモンズはロックに倣い<sup>77</sup>、端的に「国民による自由な [明示的な] 同意は、政治的権威の正統性を政治的責務の（通常の normally）十分条件だけでなく、必要条件である」（Simmons [1993:72]）り、「実際に同意する行為が各個人の政治的責務、あるいは政治的義務に必須である」と主張する (Simmons [1993:76])<sup>78</sup>。つまり、国民の明示的な同意がなければ政治的責務と統治権は正当化されることはない<sup>79</sup>。以上の議論をまとめると、シモンズは政治

---

<sup>75</sup> シモンズは立法権を命令権 right to command, 行政権を強制権 right to coerce と互換的に使用する (Simmons[2002:18])。また、『道徳原理と政治的責務』でシモンズは、命令権をもつ国家を正統性な legitimate 国家ととらえていた (Simmons [1979:198])。

<sup>76</sup> R.レイデンソンは、政治的権威と政治的責務が相関するとの立場を否定する。なぜなら、レイデンソンが統治権を合理的な選択により構成された特権と考えるからである。そのため、その特権は規則や制度が課す義務に裏打ちされる請求権 claim-right というよりも、自らの行為を正当化する要求に応えるため援用される正当化の権利 justification-right である。レイデンソンはこのように統治権をとらえるため、政治的権威と政治的責務の相関を否定する (Ladenson [1990:35-37])。シモンズによると、レイデンソンの批判は正鵠を射ていない。その理由は、統治権の排他的な立法権と行政権が、競合する統治行為を差し控える責務と相関するとの事実をレイデンソンが無視しているからである (Simmons [2012:19])。

<sup>77</sup> ロックによると、「政治権力は共同体を構成する人びとの契約と相互の承認が成立してはじめて発生するものである」(Locke [1988: § 171])

<sup>78</sup> 『アナーキズムの縁』で提示されたこのテーゼは、後年のシモンズの著作においても採用されている。例えば、『正当化と正統性 (Justification and Legitimacy)』(2001年)では「政治権力 political power を行使することに対して国民が自由に同意した事実があり、かつ与えられた同意の条件の範囲内ではその権力が行使されている場合にだけ、政治権力は道徳的に正統性をもち、その服従者は道徳的に服従責務を負う」(Simmons [2001:129])。また、シモンズによるとこの主張は、ロック主義の同意論における不可欠な前提である (Simmons [1993:72])

<sup>79</sup> シモンズは、市民の同意によって統治権が正当化された統治権力（国家）を正統な de jure 統治権力（国家）とよび、そうではない統治権力を事実上の de facto 統治権力（国家）とよび区別する。『道徳原理と政治的責務』でシモンズが指摘したように、私たちのほとんどが国家に対して明示的に同意していない (Simmons [1979:79])。そのため、私たちのほとんどは、事実上の（統治権力）国家が課す法や政策

的責務論の論理構成は次のようになる。

[1]: 個人は国家（統治権力）に明示的に同意しないかぎり政治的責務を負わない

[2]: 個人が国家に明示的に同意しないかぎり、その国家はその個人に対して統治権をもたない

∴ [3]: 個人が国家に同意を示さないなら、その人はその国家に政治的責務を負わないし、当該国家はその人に対し統治権をもたない (∴ [1], [2])

ここで留意したい点がある。それは『道徳原理と政治的責務』でシモンズがした義務 duty と責務 obligation の区別が、『アナーキーの縁』でも継承されているという点である。すなわち、『アナーキーの縁』においても『道徳原理と政治的責務』と同様に、政治的責務は所与の義務ではなく、同意によって生じる責務と位置付けられる。

ところで、『道徳原理と政治的責務』でシモンズは、政治的責務は同意によって負う責務と位置付けた（第1章）。そこでは責務と権利の関係について「[何らかの行為によって] 生じたあらゆる責務に対して、関連する権利が同時に発生する。A をする責務を負うことで、責務を負う人間 obligator はその相手方 obligee に対して責務を負う人間が A を遂行する特別な権利を創出する」(Simmons [1979:14]) と説明されていたものの、政治的責務と統治権の関係は明らかにされていなかった。しかし、『アナーキーの縁』において、シモンズは『道徳原理と政治的責務』の理論を援用し、統治権を政治的責務と関連して生じる権利として位置付けた。いいかえると、『アナーキーの縁』において、統治権は同意により生じる政治的責務と連動して生じる権利である。それゆえ、統治権力は各個人の明示的な同意なしに、服従を要求することはできない。

## 9.2. 政治的責務を同意論で正当化する3つの利点

シモンズはこの同意に基づく政治的責務論をロック主義的同意論 Lockean consent theory とよぶ。シモンズによると、ロック主義的同意論に政治的責務論には3つの利点がある。

1つ目の利点は、明示的な同意の直観的な説得力にある。ロックによると、「人々は自らが交わした契約 compact を守るべきだということは、疑いなく重要で否定できない道徳原則である」(Locke [1990:1.2.5])。シモンズによると、この直観は私たちに共有されているであろうし、たとえ共有されていなかったとしても共有可能な直観である。

2つ目の利点は、政治的権威の源泉として実力や征服の正統性を持ち出すことを、ロック主義的同意論は否定できる点である。当然、自由な同意と強制された同意を対比すれば、明示された自由な同意の利点は明白である。この利点は抵抗権について考慮するとき、一層明らかになる。社会契約論者（同意論者）のほとんどは、正統性なき統治権力への抵抗権を認

---

の下で生活していることになる。

めるが、正統性をなくしてもなお、(同意を示した)国民の意思とは無関係に国民に利益を供給する統治権力の道徳的な地位や有用性までもを否定するわけではない。しかし、「ロック主義的同意論によると、信託の条項を確実に、そして意図的に逸脱して行為する統治権力は(統治権力としての)道徳的地位を全く持っていない」(Simmons [1993:73])。それゆえ、ロック主義的同意論に立てば、信託を裏切る統治権力に対して、人々は自らの道徳的不正を懸念せずに抵抗することが可能となる。

3つ目の利点は、同意だけを政治的責務や政治的権威の正当化根拠とするロック主義的同意論は個人の自己統治権や自律権を擁護できる点である。この利点は、政治的な権利の移転は同意があるときだけ成立するため生じる。逆にいえば、同意がなければ政治的な権利の移転は生じない。人間には、自らの生命・自由・財産(プロパティ)を完全に享受する資格がある(Locke[1988: § 87])。そして、統治の目的はこのプロパティの保全である(Locke[1988: § 138])。そのため、「その持ち主の同意がないかぎり、それが部分的であっても各人のプロパティを最高権力が取り上げることはできない」とロックは考えたのである(Locke [1988: § 138])。

それでは、政治的な権利の移転を唯一可能にする同意をシモンズはどのように特徴づけるのであろうか。シモンズは「責務を引き受ける」あるいは「権利(プロパティの一部)を他者に譲渡する」という自らの意向を意図的に他人に伝える行為として、同意を特徴づける(Simmons [1993:69])。そして、次のように主張する。

同意は自由な人間だけが遂行可能な行為である。同意は個人の自由の行使であって、自由に背く行為ではない。同意は**計画的に**意図してなされる行為である——それゆえ、私たちに状況を理解し認識することを要求する——から、疑わしい同意の責務(あるいは権利の移転)、すなわち無意識のうちに、あるいは脅迫の下で形成された同意に、個人の自由は侵害されない(Simmons [1993:74])。

自らが意図しない同意は成立せず、拘束力を持たない。それゆえ、ロック主義的同意論は、「他人の自由を保護する統治権力がすでに存在するなら、自らの同意にかかわらず法服従義務を負う」という主張を退けることができ、個人の自己統治権や自律を保障することができるのである。

以上、自身の理論がもつ3つの利点をシモンズは提示する。とりわけ彼が重視する利点は3つ目のもの、すなわち個人の自律や自己統治を保障できるという利点である。この利点を重視する態度から、シモンズが政治的責務を正当化する根拠としてロック主義的同意論を採用する理由が見えてくる。シモンズがロック主義的同意論を採用する理由は、同意を政治的責務の根拠とすることで、各個人の同意がないにもかかわらず既存の統治権力がプロパティを制約するという矛盾が生じる余地がなくなるからであろう。以上の推論が正しいなら、シモンズのロック主義的同意論は次の前提のもと展開される。

前提 1：各人はプロパティを完全に享有する資格を有する

前提 2：各人のプロパティは同意によってのみ他人に移転される

∴前提 3：各人は同意しないかぎりプロパティを侵害されることはない（∵1，2）

このように前提するシモンズ理論において、各個人の同意がない場合、統治権力による法や政策を通じたプロパティに対する制約は正当化されない。それゆえ、シモンズは「設立された国家の領域内に生まれようと生まれまいと、だれも政治的権威に服従する義務を負い生まれてくることもないし、政治的権威に対して同意する義務とともに生まれてくることもない」と主張する（Simmons [1993:75]）

### 9.3. 人間の地位としての自然状態

しかし、統治権力の強制が正当化されない状態において、各個人は完全にプロパティを享有できるのであろうか。統治権力（主権者）の強制が正当化されない社会は、ホブズが想定するような「万民の万民に対する闘争」が常態化しないのだろうか。本節では、正当化された統治権なき状態をシモンズがどのように想定し、ロック主義的同意論を展開したのかについて概観する。

前節で説明したように、各人のプロパティを保障する観点から、シモンズは明示的同意だけが政治的責務を正当化する根拠だと考える。なぜなら、当人の明示的な同意なくしては、統治権力を含めた他人にプロパティが移行されることはないからである。そうだとすると、統治権力が正当化されていない自然状態において、各個人が完全にプロパティを享有しているとシモンズは想定していることになる。つまり、シモンズにとって自然状態は、ホブズが想定するような万民の戦争状態ではない。それでは、シモンズはどのように自然状態を想定したのだろうか。

シモンズによると、ロック主義的同意論が想定する自然状態は「人間の道徳的（合理的な rational）状態」を意味する（Simmons [1993:30]）。シモンズが自然状態をこのようにとらえる理由を、シモンズによるロックの理論の解釈に即して説明しよう。

『市民政府二論』の 95 節でロックは、「人間はみな、本来的に自由で平等である。そして、独立している。同意してもいないのにこの状況を追われるとか、他人の政治的権威に服従させられるといったことは、ありえない」とか、「いかなる人間集団も、他人と共同体を結成しても差し支えないだろう。なぜなら、共同体を結成しない人びとは従来のように自然状態の自由を享受する状態にあるため、共同体の結成する行為はそれ以外の人の自由を侵害しないからである」と主張する（Locke [1988: § 95]）。この主張からわかるように、少なくともロックは、正統性をもつ legitimate 統治権力がない状態で、人々が共存する状態を自然状態ととらえている（Simmons [1993:16]）。さらにロックによると、外国人（Locke [1988: § 9]）や思慮分別がないため父権の支配に服する子ども（Locke [1988: § 118]）、何らかの理由で理性 reason が欠落している者（Locke [1988: § 61]）は、正統性をもつ統治権力の下

にしようとも自然状態のままである。

シモンズは、このロックの自然状態論は人が自然状態かどうかをその人がおかれた文脈で判別するため「相関的な relational 概念」であり、個々人が自然状態にいることが想定されているため「個人的な individual 概念」である、という (Simmons [1993:16-17])。例えば、ロックによると、一方で A 国の国王は他国の国王に対して自然状態であるが、A 国が正統性をもつ国家である場合、A 国の国王はその服従者に対しては自然状態ではない (Locke [1988: § 14])。また、自らの国家ではない国家に滞在する外国人は、一方で自らの正統性を有する統治権力 (国家) に対して自然状態にいないが、他方で滞在する統治権力に対しては自然状態である<sup>80</sup> (Locke [1988: § 9])。このようにロックの理論は、個々人が自然状態にいると想定したうえで、その人が自然状態にいるかどうかをその人がおかれた文脈で判別する。そのため、シモンズはロックの自然状態論を相関的かつ個別的な概念ととらえるのである。

また、ロックは戦争状態と自然状態を対比し、「権威ある共通の裁判官がいない場合、全員が自然状態におかれる」とも主張する<sup>81</sup> (Locke [1988: § 19])。そのため、多くの哲学者はロックの自然状態を「権威ある裁判官の不在」と考えた<sup>82</sup>。しかし、シモンズによると、「権威ある裁判官の不在」がただちに自然状態を意味するわけではない (Simmons [1993:19])。なぜなら、裁判官は市民状態の法を解釈することはできるが、立法することができないからである。つまり、自然状態は権威のある司法権のみならず、立法権そしてそれを執行する行政権が欠落している状態である。それゆえ、ロック主義的同意論を採用するならば、市民社会を形成するとき、私たちは自然権を解釈し執行する権利を放棄するだけではなく、その市民社会にとって必要な法を立法し、運用する権利を統治権力に付与しなくてはならない (Simmons [1993:19])。

以上のロック解釈を踏まえシモンズは、「正統な政治共同体に対しても A が自らの意思で voluntarily 参加した事実がない (あるいは、もはや構成員でない) 場合、A は (絶対的に simpliciter) 自然状態である」と自然状態を定義する (Simmons [1993:21])。このように定義される自然状態には、次の 4 つの特徴がある。

特徴 1 : 誰もが自然状態に生れ落ちる。そして、誰もが少なくとも他の誰かに対して自然状態である。

特徴 2 : 自らの意思にもとづいて同意できない者や、統治権力に対して決して同意を示

---

<sup>80</sup> ロックは立法府の権威の範囲を次のように規定する。「立法府の権威は、当該コモンウェルスに服従者に対して有効であるが、外国人に対しては何ら効力 power を持たない」(Locke [1988: § 9])

<sup>81</sup> ロックによると、権威のある共通の裁判官がいようとまいと、例えば自己防衛権を行使する正当な理由がないためその権利を行使できないにもかかわらず、他人に実力 force を行使する場合、その加害者と被害者は戦争状態になる (Locke [1988: § 19])。

<sup>82</sup> 例えば、Ashcraft [1987:113]。

さない者は自然状態である。

特徴3：他の国家の侵略により自らの政治共同体を解体された者や、統治権力に権利を侵害された者は自然状態に戻される<sup>83</sup>。

特徴4：市民社会に参加した者は、同胞国民について自然状態を脱しているが、すべての諸外国、(自然状態にとどまる)あらゆる人については自然状態のままである。

シモンズが提示する特徴からもわかるように、彼が想定する自然状態は、だれもが自然状態に生れ落ち(個別的な概念)、当人が市民状態にいるか否かは文脈に依存する(相関的な概念)。その意味で、シモンズが想定する自然状態は、ロックの理論を継承する。

シモンズは自然状態における人の権利・義務についても、基本的にロックの理論を踏襲する。ロックによると、自然状態において人は、理性に従い(例えば、他人の身体を侵害しないといった)自然義務を負い、自然権<sup>84</sup>を享受する(Locke [1988: § 6,55,59,135])。しかし、シモンズはロックの主張では不十分であると主張する。なぜなら、自然状態においても私人同士が個別的な契約を結ぶことが可能だからである。シモンズは自然状態で私人同士が個別的な契約を結ぶことができ、自らの意思のみに基づく同意のみが各人の(プロパティの一部である)権利を移転できること考慮する必要があると考える。そのためシモンズは、ロックが主張する自然状態の権利義務に、権利義務関係を自らの意思で完全に変更する権利を追加する(Simmons [1993:24-25])。したがって、自然状態において人は、①自然義務に従い、自然権と、自らの意思で(プロパティの一部の移転を伴う)権利義務関係を変更する権利を享受する。

シモンズは人間が生れ落ちる道徳的地位として自然状態を描いた<sup>85</sup>。人間の道徳的地位として想定される自然状態は、「正統性をもつ市民社会の市民[メンバー]でない人びと noncitizen 同士の道徳的關係にすぎない」(Simmons [1993:34])。つまり、自然状態において人は、理性的に自然法を解釈し、意思にもとづいて国家への政治的義務を負うかを選択する権利を含む自らの権利を処遇できる。そして、この状況は、存の(政治)社会において生活する私たちの状態そのものである。そのため、自然状態は現実の社会状況と矛盾するもの

---

<sup>83</sup> シモンズによると、統治権力による権利の侵害された者は統治権力に対しては自然状態に戻されるが、同胞市民(国民)については市民状態である(Simmons [1993:171])。

<sup>84</sup> シモンズによると、自然権は政治的・法的実践とは独立した前国家的な普遍的な道徳的権利である。道徳的権利は、社会实践により生成される権利(例えば、法的権利)と規約的権利 conventional right と区別される(Simmons [2018:1059])。また、ここでシモンズが想定する自然権は、他者に権利と関連する義務を創出することで他者の行為を制限する(Simmons[1993:24])。

<sup>85</sup> シモンズは自らのロック主義的同意論の取る自然状態をホブズのそれと比較する。ホブズは自然状態を「万民の万民に対する闘争」状態と想定し、克服すべき社会の状態と位置付けた。一方、シモンズは自然状態を克服すべき社会の状態ではなく、人が理性的に自然法を解釈し行為する状態と想定した(Simmons [1993:30])。

ではない (Simmons [1993:30])。

#### 9.4. 自然状態とロック主義的政治的責務論

以上のように、シモンズは自然状態を人間の道徳的地位と想定し、私たちが生活する社会状況と同一視する。そのうえで、シモンズは自然状態と政治的責務について次のように主張する。

「他人に対して自然状態である」とは、(その取引だけが唯一共同の市民社会を形成する) 特殊な取引 transaction に他人と共に参加していない状態 (、あるいは [そのような取引から] 解放された状態) である。そうである以上、自然状態にいるどの人も (その相手方に対して) その取引により生じる道徳的な責務——私たちが《政治的責務》とよぶもの——を負わない。したがって、自然状態にいるどの人も (絶対的に) 政治的責務を負わない。つまり、自然状態にいるどの人もお互いに対して**共通**の mutual 政治的責務を負わないのである (Simmons [1993:25-26])。

つまり、シモンズが採用するロック主義的同意論は、自然状態、すなわち現実の社会における政治的責務を否定する。これまで 3 節を費やし、シモンズの政治的責務否定論について概観した。以上の議論から、シモンズの政治的責務論の理論構成を改めてまとめると次のようになる。

- [1]: 人は正統な市民社会のメンバーでない状態 (自然状態) に生れ落ちる
- [2]: 各人は自然状態においてプロパティを完全に享有する資格を持つ
- [3]: 各人は自然状態においてプロパティを他人に移転する権利を有する
- ∴ [4]: 各人がプロパティを国家に移転することに明示的に同意しないかぎり、国家はその国民のプロパティに干渉する権利 (統治権) を持たない (∴ [2], [3])
- [5]: 各人はプロパティを国家に移転することに明示的に同意しないかぎり、国家の統治権と相関する政治的責務を負うことはない (∴ [4])

この理論構成からわかるように、シモンズは各個人が生まれながらにして享受するプロパティを起点に政治的責務の正当化を試みる<sup>86</sup>。そのため、シモンズは自らの議論を権利基底的な rights-based 政治的責務論と称する。

---

<sup>86</sup> 政治的責務についてノージックはほとんど言及しないため、彼の政治的責務論がどのように展開されるかについて定かではないが、シモンズの政治的責務の正当化論はノージックの議論と同様に各個人の自己所有権を起点として展開される。そのため、シモンズ政治的責務 (否定) 論は、リバタリアンのと称されることがある (Scheurman [2018:96])。

## 9.5. 自然状態と遵法

シモンズのロック主義的同意論では、自らのプロパティを国家（統治権力）に移転することに明示的に同意しないかぎり、その人はその国家（統治権力）に対して政治的責務を負わない。しかし、シモンズがすでに『道徳原理と政治的責務』で指摘したように、私たちのほとんどは、統治権力（国家）に対して明示的な同意を示していないため、ほとんどの人は政治的責務を負っていないことになる。ロック主義的同意理論から導出されるこの政治的責務否定論の立場を、シモンズは「ロック主義的アナーキズム」と呼ぶ。

ロック主義的同意論を採用した場合、私たちのほとんどは国家に明示的な同意を示す機会がなく、明示的な同意を示していないのだから、私たちのほとんどが政治的責務を負っていないことになる。そのため、ロック主義的アナーキズムは、既存の国家（統治権力）に対するデモや不服従運動を容認しそうである。しかし、『道徳原理と政治的責務』から一貫してシモンズは、不服従を容認しない。

国家の誰もが政治的責務を負わないとの結論から、ただちに不服従の正当化が導かれるわけではない。なぜなら、政治的責務は不服従という結論へと至るあまたある要素の一つにすぎないからである。政治的責務が存在しない場合においてさえ、少なくとも特定の形態をとる統治権力を支持する、あるいはその法に服従する強力な理由は存在する（Simmons [1979:193]）。

このようにシモンズは政治的責務がなくとも、国家（統治権力）を支持し、法に服従する理由があることを根拠に不服従を容易には容認しない<sup>87</sup>。一方で政治的責務を否定し、他方で法に服従する理由を強調し不服従を容認しないこのシモンズの主張は、矛盾するように見える。そのため、政治的責務とは別に法に服従する理由を示すシモンズの議論は、しばしば批判される。例えば横濱は、シモンズのロック主義的同意論を「政治的責務を矮小化することで、その政治的責務が成立しようがしまいが大差ないという枠組みを作り上げ、その上で政治的責務の正当化の成否を論じるという態度は、政治的責務論がなぜ必要なのかを見失わせる」と批判する（横濱 [2016:144]）。横濱の批判は、シモンズが横濱と同じように、政治的責務と横濱がいうところの遵法責務——法が法であるがゆえに服従する義務——を同一視しているのであれば、正当な批判であろう。

しかし、シモンズは政治的責務と遵法責務を同一のものとは考えていない。そのため、この横濱の批判は、シモンズの主張を捉え損ねている、あるいは誤解しているためになされているように思われる。以下では、横濱のシモンズに対する誤解を解くことを通じて、シモンズ

---

<sup>87</sup> 『アナキーの縁』においても、シモンズは「[私が擁護する] ロック主義的アナーキズムは、（明らかに）正統性を持たない統治権力でさえも支持する強力な道徳的理由がありうることを認める。また、ロック主義的アナーキズムは [たとえその理由がなかったとしても]、少なくとも積極的に不服従をしない強力な道徳的理由がありうることを認める」と一貫して主張する（Simmons [1993:268]）。

ズの政治的責務論を負う場合における法服従責務を明らかにする。

横濱にかぎらず多くの論者が、政治的責務と法服従義務（遵法責務）を同一視しているように思われる<sup>88</sup>。横濱は、法が法であるとの理由から、不正な法を含むあらゆる法に従う義務である「遵法責務」<sup>89</sup>と政治的責務を同一の概念ととらえているようだが、シモンズは政治的責務と遵法責務とを混同しない<sup>90</sup>。再度になるが、シモンズの政治的責務の概念を確認しておこう。1節で論じたように、シモンズの政治的責務の概念は一貫して、「自分自身の国家や統治権力の法に服従し、その政治制度を支持せよという一般的な道徳的要求である」（Simmons [2002:17]）。そして、シモンズは、政治的責務は横濱がいうところの遵法責務と同一視できないと主張する。

政治的責務は正統性を有する政治的権威と密接に結びつく。そして、その権威が法によって機能するかぎり、政治的責務は法服従義務とも結びつくことになる。事実、政治的責務について論じる者の多くは、法服従義務こそが政治的責務について問うときに探究しているものであると主張してきた。しかし、この主張を許容すると軽率にも私たちの問いが制限されてしまう。なぜならば、……政治的責務は絶えずシティズンシップの概念と結びつけられ、さらには、《善き国民》である責務のようなものであると考えられてきたからである。当然、このことは、単純な法服従以上のことを含意する。すなわち、それ〔シティズンシップと結びつく政治的責務〕は法服従以外の方法による国家の政治制度の支持を含意する（Simmons [1979:4-5]）。

このようにシモンズは、政治的責務は遵法責務よりも広い概念であり、かつ国民としての責務であることを強調する<sup>91</sup>。そうであるから、シモンズの理論において国民が政治的責務を負う場合、その国民が負う法服従責務<sup>92</sup>について、法であるとの理由から法服従する責務

---

<sup>88</sup> 例えば、倫理学大辞典で「政治的責務」の章を担当したマッケイブは、特に法実証主義者に政治的責務と法服従義務を同一視する傾向があると指摘する（McCabe [2013:3937]）。

<sup>89</sup> 横濱の遵法責務の概念については（横濱 [2016:22,34]）。また、横濱はシモンズのように責務と義務を区別せず互換的に使用する（横濱 [2016:35 n1]）。そのため、横濱が「遵法責務」の概念は、シモンズの用語法では、「遵法義務」あるいは「法服従義務」と考えて差し支えないだろう。というものの、『遵法責務論』における横濱の議論は、「遵法責務」という道徳的義務を前提とし、その義務の正当化を試みるものだからである。

<sup>90</sup> 本章の冒頭で述べた通り、シモンズは、政治的責務が横濱のいうところの「遵法責務」を含意すると一貫して考えていると思われる。しかし、不服従を否定する文脈などにおいて、シモンズは政治的責務と遵法責務を同等の概念のごとく扱う箇所も散見される（例えば、Simmons [1993:ch8]）。

<sup>91</sup> シモンズは政治的責務がシティズンシップと密接に関係すると考えるからこそ、政治的責務を正当化するために個別性の要件を要求するのである（1章）。

<sup>92</sup> 当然、法的責務の責務は、シモンズの用語法における同意により生じる道徳的要求である。

と考えるよりも、よき国民として国家を支えるために積極的に法に服従する責務と考えるべきであろう。さらにいえば、シモンズの理論は（政治的責務を負わない国民の不服従を首肯しないが）政治的責務を負う国民が、よき国民として国家をよりよくする目的で市民的不服従 *civil disobedience* をするなら、その行為を政治的責務の遂行として積極的に支持すると解釈することすらできる。

以上の議論から、シモンズが政治的責務論は、市民としての役割を果たす義務を正当化する道徳的根拠を対象としていることがわかる。いずれにしても、シモンズの政治的責務の対象は、横濱の遵法責務論が対象とする、法が法であるがゆえに服従すべき道徳的理由ではない。実際に、シモンズは正統な統治権をもたない事実上の *de facto* 統治権力（国家）による統治を認める<sup>93</sup>。そのうえで、シモンズは政治的責務を正当化する道徳的根拠を探究する。このように、シモンズと横濱は政治的責務の概念を別の視座から探究しているうえ、その概念の定義までもが違うのだから、横濱の批判はシモンズに対する批判になりえないのである<sup>94</sup>。

#### 9.6. 遵法の理由

前節では、政治的責務がなくとも法服従の理由を準備するシモンズの理論に対する横濱の批判を検討した。シモンズの政治的責務論においては、政治的責務を負うことにより生じる法服従責務は、善き国民として法に服従すること意味する。また、国家をよりよくするための政治的責務として市民的不服従を理解する余地が、シモンズの理論にあることを示した。

このシモンズ解釈が正しいならば、彼の理論は一貫していないように思われる。シモンズは、政治的責務を負う場合には、ある種の抵抗行為である市民的不服従を（積極的に）認める一方で、政治的政務を負わない場合には、不服従を認めないからである。シモンズの理論にみられる一貫性のなさは、市民的不服従を評価するメルクマールが、善き国民としてなされたものかどうかにおかれているからであろう（シモンズの不服従については第16章で検討する）。いずれにせよ、シモンズは国家に明示的に同意せずに人間の道徳的地位である自然状態にとどまることを選択し政治的責務を負わない人も、事実上の国家が課す法や政策を遵守し、不服従すべきでない理由があると主張する。その理由は、「法を遵守する（すなわち、法が要求する仕方で行為する）責務 *obligation* はそれらの法を課す [政治] 共同体に

---

<sup>93</sup> 本章1節で論じたように、シモンズは統治権と政治的責務は相関すると考える。そのため、シモンズが明言するわけではないため定かではないが、彼の政治的責務論は統治権論（権威論）と表裏一体であると考えられる。自身の政治的責務論が権威論と表裏一体であるとシモンズが考えるなら、政治的責務論と平仄を合わせるために、シモンズはより踏み込んで統治権を「その服従者に積極的な服従を要求する権利」と定義すべきであったと思われる。

<sup>94</sup> さらにシモンズは、法を遵守する義務は彼が政治的責務に求める統治権力との間の特別な紐帯（シテイズンシップ）と関係ないと主張する（Simmons [1993:263]）。

対するある特殊な紐帯と関係しない。[法遵守義務と唯一] 関係するのは特定の法の内容だけである」からである (Simmons [1993:263])<sup>95</sup>。

シモンズはこのように法を遵守する理由を主張し、事実上の国家の法を5つに分類する。そして、その法の内容に応じて政治的責務を負わなくとも、その国家の法を(違反せずに)遵守し、不服従すべきでない理由を説明しようと試みる (Simmons [1993:261-266])。シモンズは事実上の国家の法や政策を遵守し、不服従すべきでない理由を大きく2つに分類する。1つ目の理由は、人間の道徳的地位である自然状態ですべての人が負う自然義務と事実上の国家の法とが重なり合う場合があるというものである。そして、2つ目の理由は、事実上の国家の法が私たちの同意なしに私たちのプロパティを侵害したとしても、その行為のために事実上の統治権が、ただちに無効になるわけではないというものである。シモンズはどのように法を分類し、事実上の国家の法を遵守し、不服従すべきでないと主張するのか、その理論を検討しよう。

シモンズは法を次の5つのカテゴリーに分類する。第一に、刑法のように行為それ自体が不正である行為(自然犯 *mala in se*)を禁止する法律である(法律1)。第二に、道路交通法に代表されるような、調整問題を解消することで故意によらない危害を防止する法律である(法律2)。第三に、例えば賭博のような、その行為自体に危害はないが、不正と考えられる行為を禁止する法律である(法律3)。第四に、国家の秩序を保護するために、国家への反逆を禁止する、あるいは、国防のために徴兵制を整備する法律である(法律4)。そして最後に、税法に代表されるような、国家の統治作用の安定や公共財の提供のために財産の支払いを求める法律である(法律5)。

シモンズによると、法律1と法律2は、自然義務と重なり合うがゆえに、絶対に遵守しなくてはならない。シモンズの主張を詳しく検討しよう。人間はだれしも他人に対して、他人の生命、自由、健康、身体、そして財産に危害を加えない義務を負う<sup>96</sup>。それゆえ、「法に従う一般的な責務が存在しない場合においてすら、各個人は、すでにある社会で、どの法システムにおいても(例えば、殺人、脅迫、強姦、窃盗、詐欺といった)最も深刻な犯罪を構成する行為を慎む義務を依然として負う」ことは明白であり、私たちは法律1を遵守しなくて

---

<sup>95</sup> シモンズは『道徳原理と政治的責務』において「義務 *duty*」と「責務 *obligation*」を厳密に区別するにもかわらず、この箇所では、彼の用語法における「義務」の意味で「責務」を使用している。

<sup>96</sup> すでに論じたように、シモンズは自らの同意論をロック主義的同意理論とよび、その同意理論から導出される自らの政治的責務否定論をロック主義的アナーキズムとよぶ。前章で論じたように、ロックの理論を土台としてシモンズの議論は構築される。そのため、シモンズの自然義務に関する議論もロックのそれに大きく依拠しており、ここでシモンズが提示する自然義務は『市民政府二論』の6節で展開される。そこでロックは自然義務を次のように規定する。「だれしも自己の生命を保つ義務があり、自分勝手に生命に終止符を打つことは許されない。それと同じ理由により、……他人の生命そのものや、生命・自由・健康・身体・財産の維持に役立つものを奪ったり損なったりすることは、あってはならないことである」(Locke [1988: §6])。

はならない (Simmons [1993:262])。

このように、自然義務が禁止する行為と法律1が禁止する行為は明白に重なり合う。そのため、法律1を遵守すべき理由は自然義務から容易に説明できる。しかし、自然義務から法律2を遵守すべき理由はどのように説明できるのでしょうか。たしかに、各個人にはプロパティとして、自動車を運転するとき右側を通行するか、それとも左側を通行するかを決定する権利が保障されているはずである。しかし、各個人がその権利を行使し、自由に自動車を運転することにより、意図せず他者に危害を加える可能性を否定できない。そして、意図せずとも他者に危害を加えてしまうなら、その行為は自然義務に違反する。このように、調整問題を事前に解消することで危害を防止する法律2を遵守しないと、他人に危害を加え自然義務を違反しかねない。それゆえ、シモンズは自然義務を理由に、法律2の遵守を要求するのである。

さらに、シモンズによると、法律1・2の違反に対して国家がその違反者に刑罰を科す場合、その刑罰は「道徳的な犯罪者を罰する自然権」により正当化される。というのも、たとえその国家が事実上の国家であったとしても、その国家で立法し、その法を執行する人も「道徳的な犯罪者を罰する自然権」を有しているからである (Simmons [1993:265])<sup>97</sup>。

また、シモンズは具体的には説明しないものの、法律5も部分的に自然義務によりその遵守を正当化できるように思われる。シモンズによると、ロック主義的同意論は、自らの余剰財産を与えて困っている人を援助する自然義務を受け入れる (Simmons [1993:262])<sup>98</sup>。そのため、事実上の国家の法律5が何らかの理由で援助を必要とする人の社会保障を目的として事実上の国民<sup>99</sup>から税金を徴収するのであれば、自らの余剰財産を与えて困っている人を援助する義務に、その法の遵守を要求されることになる。

このように、シモンズのロック主義的アナーキズムは法律1、法律2、法律5の遵守を要求する。つまり、私たちは政治的責務を負わなくとも、「すでにある社会で生活する人びとは、(道徳義務が要求する行為と同じ行為を要求する) 拘束力なき法的義務と相当重なり合う広範な道徳的義務を負っている」(Simmons [1993:262]) のだから、その義務と重なり合う法律はその道徳的義務にもとづき遵守しなくてはならないのである。

---

<sup>97</sup> シモンズの正当化の対象が、統治権が服従者の同意により正当化されていない事実上の国家が科す刑罰であるということに注意したい。シモンズのロック主義的同意理論では、正統性を有する国家の刑罰は、服従者の同意による統治権の承認と政治的責務の引き受けによる担保される。そのため、正統性を有する国家の刑罰は、事実上の国家のそれのように改めて正当化する必要はない。

<sup>98</sup> ただし、法律1・2の遵守を要求する無危害原則とは対照的に、シモンズがこの援助(慈善)義務を不完全義務と捉えている点には注意が必要である。

<sup>99</sup> シモンズは統治権が正当化されたか否かによって、国家を事実上の国家と正統性を有する国家に区別する。シモンズは国家に同意することで政治的責務を受け入れた国民とそうでない国民に名称を与え区別しないが、本論文では便宜上、前者を正統な *de jure* 国民とよび、後者を事実上の *de facto* 国民とよぶこととする。

次に、シモンズが法律3、法律4、法律5に不服従すべきでないと考える理由について検討しよう。シモンズがこれらの法律に不服従すべきでないと主張するのは、事実上の国家の法律より私たちのプロパティ（権利）<sup>100</sup>が制約されたとしても、①事実上の国家の法・政策が有益でありうるうえ、②その制約は事実上の国家の立法権や行政権を解消させるほど決定的なものではないと彼が考えるからである。つまり、「私たちに対して統治権力は《権利なき強制力 force》を行使するが、……そのような不正は、実際に戦争状態を惹起するほど十分に不正ではない」（Simmons [1993:266]）。それゆえ、シモンズは事実上の国家の法律に不服従してはならないと主張するのである。

ところで、シモンズは戦争状態をどのように特徴づけるのであろうか。シモンズによると、戦争状態は最も基本的な自然法を違反した場合にしか惹起されない。シモンズは戦争状態の原因とそれがもたらす結果を次のように特徴づける。

戦争状態を惹起する者は、善良な人びとを殺害するもしくは奴隷にする（あるいはそうしようとする意図をあらわにする）人のことである。彼らは率直に自然法の最も基本的な要求に違反する。そして、死に値する罪を犯すとき、戦争状態を惹起する者は自然法が保障するあらゆる権利を喪失する（その結果、彼らは、正当に、生命を奪われ、他人の意のままに使用される）（Simmons [1993:155-156]）。

つまり、シモンズの理論において、戦争状態は他人の生命や身体を不当に侵害する場合にだけ生じることになる。

そうだとすると、ほとんどの事実上の国家はその事実上の国民の生命や自由を侵害することを意図して統治しているわけではないのだから、シモンズが主張するように、事実上の国家が事実上の国民である私たちと戦争状態にあるわけではない。換言すれば、事実上の国家の法や政策が私たちのプロパティ（権利）を部分的に制限しようとも、それをもって事実上の立法権・行政権は解消されることはない。国家の事実上の統治権が否定されないかぎり、その法律・政策に服従すべき理由があるとシモンズは考えるのである。

以上のように、事実上の国家の法や政策の大部分は私たちが人として負う道徳的義務と重なり合ううえ、それらの法や政策が私たち権利を制約しようとも事実上の統治権を解消するほどに不正ではない。そのため、私たちは政治的責務を負わなくとも、事実上の国家の法や政策を遵守すべき理由が存在する。つまり、「ロック主義的アナーキズムは、（確実に）正統性なき統治権力に対してまでを支持する、少なくともその統治権力に積極的に抵抗しない強力な道徳的理由があることを認めるのである」（Simmons[1993:268]）。

---

<sup>100</sup> ここでシモンズが主張する自然権は、広範な自己統治権である。そしてその権利の内容としてシモンズは、①他者の強制的な侵害から自由である権利、②自己実現を追求する権利、③自己や他人の福利を増進する権利、④契約により自らの権利を処分する権利、⑤財産権を提示する（Simmons [1993:264]）。

## 9.7. シモンズの哲学的アナーキズム

1 節から 3 節にシモンズのロック主義的同意理論にもとづく政治的責務否定論を、前節で彼の立場であるロック主義的アナーキズムが要求する法遵守の理由を検討した。これまで検討した議論は表 1 のようにまとめることができる。

[表 1] シモンズの哲学的アナーキズム

	自然状態	市民状態
人の状態	事実上の de facto 国民	正統な de jure 国民
国家の状態	事実上の国家	正統性を有する国家
遵法の根拠	自然義務	正統な市民としての政治的責務

シモンズの議論の特徴は、人間の地位として人が自然法に服して生活を営む自然状態を導入し、人が市民としての役割、すなわち政治的責務を（積極的に）果たす市民状態を明確に分離する点にある。シモンズは自然状態を導入することで、政治的責務は自然本性的な義務であることを否定し、同意だけが市民状態に移行し政治的責務を負う必要十分条件であるとする<sup>101</sup>。

これまで検討してきたことを整理すると、シモンズのロック主義的アナーキズム（哲学的アナーキズム）の理論構成は次のように整理できる。

- [1]：何人も自然状態に生まれ落ちる
- [2]：自然状態において人は自然義務と他人の自然義務が要求する義務を負う
- ∴ [3]：何人も自然状態において「自然義務と他人の自然権が要求する義務とが一致する法律」や「自然権を法益として保護する法律」を遵守する義務を負う（∴ [1], [2]）
- [4]：人は統治権力に明示的な同意しそれに統治権を認めることではじめて、自然状態（事実上の国民）から市民状態（正統な国民）へと移行し、政治的責務を引き受け市民としての自らの役割を果たさなくてはならない。
- ∴ [5]：国家に同意せず自然状態にとどまる（ほとんどの）事実上の国民は「自然義務と他者の自然権が要求する義務が一致する法律」や「自然権を法益として保護する法律」を遵守する義務を負うとの理由から、そして国家に同意することで

<sup>101</sup> シモンズは、人間は自然本性的に政治的状态にあり、政治的権威の服従者であるとする政治的自然主義 political naturalism とよぶ。そして政治的自然主義（マッキンタイアやサンデルのような共同体主義者やドゥオーキンのような連帯義務論を主張する論者を想定していると思われる）を「私たちは自然本性的に国民ではない。私たちは国民になるために何らかの行為をしなくてはならない。私たちの人生行路は可能なかぎり完全に自らの意思による選択により決定されるべきである。そして、ある国家の領域内に生れ落ちることは私たちの何かしらの選択の結果ではない」と批判する（Simmons [1993:37]）。

市民状態に移行した正統な国民は政治的責務を引き受けることを理由から、法を遵守しなくてはならない（∵ [3], [4]）

シモンズは、『アナーキーの縁』において、自然状態を国家の正当化装置としてではなく、人間の道徳的地位として導入することで、政治的責務は自らの意思による国家に対する同意によってのみ引き受けられることを明らかにした。そして、「政治的関係性は全ての関係者の随意的で、道徳的に重要な行為による産物である場合だけ、それらの政治的関係は道徳的な正統性をもつ」とする自らの政治的主意主義 *political voluntarism* の立場を鮮明にしたといえよう（Simmons [1993:36]）。

## 第 10 章 シモンズの哲学的アナーキズムの特徴

前章で、シモンズが主張する哲学的アナーキズム論を検討した。それは、ほとんどの国民は国家に明示的に同意していないのだから、ほとんどの国民は良き国民としての役割を積極的に果たす政治的責務を負わないというものであった。

ところで、「アナーキズム」という語は、国家権力を破棄するための革命を連想される。しかし、哲学的アナーキズムはそのような革命運動を許容しない。用語法の混乱を避けるため、政治的責務論における「アナーキズム」の用語法について少し補足しておこう。政治的責務論において、アナーキズムは「政治的アナーキズム political anarchism」と「哲学的アナーキズム philosophical anarchism」とに分類される。一般的に、政治的アナーキズムは、バクーニンやクロポトキンに代表されるような、国家の正統性と政治的責務を認めず国家を破棄する革命を推奨する主義・主張とされる<sup>102</sup>。一方で、哲学的アナーキズムは、国家の正統性と政治的責務を否定するものの、(正統性なき事実上の)国家を破棄する革命を推奨しない。

このように、国家の破棄を推奨するか否かによって、アナーキズムは政治的アナーキズムと哲学的アナーキズムに区別される。シモンズによると、哲学的アナーキズムにもいくつかの立場がある。本章は、シモンズ自身の分類法にしたがい、彼の哲学的アナーキズムの立場の位置づけを試みる。

### 10.1. アナーキズムの分類

今述べたように、政治的責務論において、アナーキズムは政治的アナーキズムと哲学的アナーキズムに分類され、国家を破棄する革命を推奨するか否かが政治的アナーキズムと哲学的アナーキズムを分かつ分水嶺だとされる。シモンズもおおむねこの分類法に従っていると見える。実際に、シモンズは哲学的アナーキズムを次のように説明する。

哲学的アナーキズムは、国家が正統性を持たないことが、「国家に反対せよ」とか「国家を排除せよ」との強い道徳的命令 imperative を含意するとは考えない。というよりも、哲学的アナーキズムは自分自身の国家や他の国家への服従 obedience, 追従 compliance, 援助 support を支持する道徳的前提を取り払うだけだと考える (Simmons [2001:104])

このようにシモンズは、政治的責務論における分類法にしたがい政治的アナーキズムと哲学的アナーキズムを分類する<sup>103</sup>。さらにシモンズは、政治的アナーキズムに特徴的な義務、

---

<sup>102</sup> 政治的アナーキズムについては Horton [1992], Knowles [2010] を参照。

<sup>103</sup> シモンズはこれら二つのアナーキズムを分かつメルクマールを、国家が正統性を持たないことにより起因する道徳的命令の程度であると考えているようである。実際に、哲学的アナーキズムのように政治的

すなわち「国家に反対せよ」とか「国家を排除せよ」との義務（以下、アナーキズムの義務とする）を哲学的アナーキズムが決定的な義務としない理由について説明する。シモンズによると、その理由は、アナーキズムの義務よりも人として負う自然義務の方が道徳的な重みをもち、それらの自然義務が国家の法に反対しない適切な理由となる場合があるからである（Simmons [2001:110]）。つまり、シモンズの哲学的アナーキズムにとって、アナーキズムの義務は、革命的のような国家に対する反対運動や不服従運動を正当化するほどに決定的なものではない。それゆえ、シモンズは、国家が正統性をもたないことだけを強調し、アナーキズムの義務を主張しないのである。

シモンズはさらに進めて、哲学的アナーキズムをア・プリオリ a priori アナーキズムとア・ポステリオリ a posteriori アナーキズムに分類する。シモンズによると、ア・プリオリアナーキズムは、国家が正統性をもつ可能性を完全に排除する。一方、ア・ポステリオリアナーキズムは、国家が正統性をもつ可能性を排除しない。つまり、哲学的アナーキズムをア・プリオリアナーキズムとア・ポステリオリアナーキズムに分類する規準は、国家が正統性をもつ可能性を認めるか否かにあることになる<sup>104</sup>。以上のシモンズによるアナーキズムの分類は、表2（85頁）に整理される。

シモンズはこのように哲学的アナーキズムの立場を分類したうえで、ア・プリオリアナーキズムを退ける。その理由はア・プリオリアナーキズムが自己矛盾に陥るからである（Simmons [2001:110-111]）。シモンズがア・プリオリアナーキズムの立場とする R.ウォルフの理論に沿って、ア・プリオリアナーキズムが自己矛盾に陥る理由を説明しよう<sup>105</sup>。

---

責務を否定し、その服従者が国家やその法をどのように扱うか道徳的に自由であると考えた立場を「弱い weak アナーキズム」とよび、政治的アナーキズムのように、国家に正統性が認められないことが、ただちに「国家を排除せよ」との道徳的義務を含意すると考えるような立場を「強い strong アナーキズム」とよぶ（Simmons [1996=2001:105]）。

<sup>104</sup> シモンズは哲学的アナーキズムを細分化し自らの立場をより明らかにするため、ア・プリオリアナーキズムとア・ポステリオリアナーキズムを導入する。そのため、シモンズは形式的にこれら二つの概念を哲学的アナーキズムだけに適用する。しかし、政治的アナーキズムも国家の正統性を完全に否定するため、ア・プリオリアナーキズムの一つの形態と考えることができる。

<sup>105</sup> 今日、政治的責務について論じる者の多くが哲学的アナーキズムを採用すると指摘される（Edmundson [1999:1] Klosko [2019:31], Brennan [2019:71-72]）。しかし、シモンズが哲学的アナーキストとして認めているのは、哲学的アナーキズムを自称するウォルフとシモンズ自身だけのようである。

[表 2] シモンズのアナーキズムの分類<sup>106</sup>

		アナーキズムの義務	
		相対的	絶対的
国家の 正統性	完全 否定	ア・プリオリ 哲学的アナーキズム (ウォルフ)	政治的アナーキズム (バクーニン・クロポトキン)
	肯定	ア・ポステリオリ 哲学的アナーキズム (シモンズ)	

## 10.2. ウォルフの哲学的アナーキズム論とその矛盾

『アナーキズムの擁護 (*In Defense of Anarchism*)』(1970年)において、ウォルフは自らの哲学的アナーキズムを展開する。その主張は、次のようにまとめることができる。

国家の権威、すなわち統治権・命令権と人間にとって最も大切な自律の義務は対立する。それゆえ、啓蒙 enlightened された人にとって、唯一合理的な政治的主義・主張は哲学的アナーキズムである。

つまり、国家の統治権が人の根本的な義務である自律を侵害すると考え、ウォルフは哲学的アナーキズムを主張する。シモンズはこのウォルフの主張をア・プリオリアナーキズムと評価する。どのような点からア・プリオリアナーキズムと評価できるのか、ウォルフの理論を権威と自律の観点から整理しよう。

『アナーキズムの擁護』におけるウォルフの議論の目的は、正統性を有する *de jure* 国家の存否の探究にある。ウォルフの理論における正統性を有する国家とは、究極的な権威、すなわち統治(命令)権を行使し、その服従者に対してその命令や法の内容とは無関係に服従を要求する権利を有する国家を意味する (Wolff [1970:4])<sup>107</sup>。つまり、ウォルフのいう正統性を有する国家とは、服従者に内容独立に服従を要求する権利(統治権)を有する国家である。

一方、ウォルフは「自律 *autonomy*」を人の根本的な義務だと考える。自律とは理性をはたらかせ(道徳的に)正しいことを追究する義務を履行する能力があり、どのように行為するかを選択できる状態にある者が、自らの道徳法則に服従することを意味する (Wolff [1970:12-14])。シャピロの言葉を借りるなら、各個人が「道徳的な問題に対する権威」で

<sup>106</sup> Simmons [2001], Knowles [2010:ch.6] を参考に作成

<sup>107</sup> ウォルフの理論において、権威は暴力や恐怖を利用し服従を要求する実力 *power* と区別される (Wolff [1970:4])。

あるとき、その人は自律していることになる (Shapiro [2002:389])。反対に、「自らを他人の管理下におき、他人に自らの行為の指針となる諸原理の決定を許可するなら、その人は自らに尊厳を与える自由や理性 reason を否定 repudiate している。それゆえ、その人はカントが意思による他律と呼んだであろう罪を犯すことになる」(Wolff [1970:72])。いずれにせよ、ウォルフは自律を放棄して他人の命令に従うことを拒否する。

以上のように権威と自律を特徴づけ、ウォルフは次のように主張する。

国家の典型的な特徴は権威、すなわち統治権 right to rule にある。人間にとって根本的な義務は自律、すなわち統治される ruled ことの拒否にある。それゆえ、個人の自律と推定上の国家の権威の間の矛盾 conflict を解決する術はないように思われる。自らの決定の起草者となる義務を果たそうとするかぎり、その人に対して権威をもつとの国家の主張にその人は反対するだろう。すなわち、**それらが法であるという理由だけで**、その人が国家の法に服従する義務を負うということにその人は否定するだろう。その意味で、アナーキズムだけが自律の徳目と両立する政治的ドクトリンであるように思われる (Wolff [1970:18])。

ウォルフはこのように、人間の根本的な義務である自律と国家の権威が両立しうることがないため、(哲学的)アナーキズムを主張する。ここで重要なのは、国民の自律と国家の権威の間にある矛盾は解消できず、正統性を有する国家が存在しえないために、ウォルフが哲学的アナーキズムを主張するということである。

本書が主張する [権威と自律の間にある] ジレンマは、**正統性を有する de jure** 国家の概念の観点から端的に表現される。あらゆる人が可能なかぎり高度な自律に達成する義務を断続的に負うのであれば、その服従者が指図 command に服従する道徳的義務を負う国家など存在しないように思われる。したがって、**正統性を有する法的な de jure legitimate** 国家という概念は無意味であり、啓蒙された enlightened 人びとにとっては、哲学的アナーキズムだけが合理的な政治的信条であるように思われる (Wolff [1970:19])。

つまり、ウォルフからすれば、人が自律の義務を負うかぎり、指図の内容に関係なく服従を要求する権利、すなわち権威を具えた正統性を有する国家は存在しえない。権威を具えた正統性を有する国家が存在し、その国家の指図に服従する義務を服従者が負うなら、その服従者は自律の義務を果たせないからである。それゆえ、ウォルフは「正統性をもつ国家という概念は無意味である」と考え、その存在を否定するのである<sup>108</sup>。

---

<sup>108</sup> ウォルフは正統性をもつ国家を否定するものの、全会一致の直接民主制をとる国家だけは正統性をも

このように正統性をもつ国家が存在する可能性を完全に否定したうえで、ウォルフは哲学的アナーキズムを主張する。それゆえ、シモンズはウォルフの哲学的アナーキズムをア・プリオリアナーキズムに分類する。

ところで、シモンズは自己矛盾するとの理由から、ウォルフが主張するようなア・プリオリアナーキズムを退ける。シモンズによると、ウォルフのア・プリオリアナーキズムには二つの矛盾がある。一つ目は、ア・プリオリアナーキズムそのものに内包される矛盾である。一方、二つ目は、ウォルフの自律概念がはらむ矛盾である。

まず、ア・プリオリアナーキズムを退ける理由とほとんど関係のない二つ目の矛盾、すなわちウォルフの理論に特有な矛盾から検討しよう。ウォルフの理論がかかえる矛盾とは、「自律の義務」を徹底すると、私たちの生活も成立しないという矛盾である。この矛盾は、ウォルフが非常に強い「自律の義務」を想定するために生じる。シモンズによると、ウォルフが人の根本的な義務と考える「自律の義務」を徹底すると、私たちが日常の生活でする約束までも交わせなくなる。「約束は相手方に私たちがどのように行為すべきかを決定する権利を与え、約束が最善の行為についての私たちの判断を先取り preempt するからである」(Simmons [2012:31])<sup>109</sup>。そのため、ウォルフの「自律の義務」は、国家の権威のみならず、事実上の国家における私たちの生活における約束とも両立しえないという矛盾を抱える。

次に、ア・プリオリアナーキズムそのものが内包する矛盾について検討しよう。この矛盾は、シモンズがア・プリオリアナーキズムを退ける決定的な理由になる。前節で述べたように、ア・プリオリアナーキズムの特徴は統治権力が正統性をもつことを完全に否定する点にある。それゆえ、(既存の国家を破棄し)アナーキストが最も重きを置く価値を実現する統治権力が誕生したとしても、ア・プリオリアナーキズムはその統治権力の正統性を認めるこ

---

つ国家となりうるという。というのも、全会一致の直接民主制をとるかぎり、その参加者はルール起草者 rule-giver であり、かつ、ルール服従者 rule-obeyer であるからである。統治者と被治者が一致する全会一致の民主制では、その人自身の道徳法則が国家の法の源泉となるため、権威と自律の相克は生じない (Wolff [1970:21-22])。しかし、ウォルフは、①国民の全会一致の同意は調達が困難であること、②広大な国家で直接民主主義を行うことが非現実的であることを理由に、全会一致の民主制を退ける (Wolff [1970:26,38])。

<sup>109</sup> ウォルフの議論はカントによるところが大きい。しかし、シモンズによると、カントは「自律の義務」をウォルフほど高く見積もらない。というのも、カントは政治社会を創設する共通の約束 mutual promise が必然的に道徳的不正を含むとは想定せず、自らの意思による自律の犠牲は議論の対象としなかったからである (Simmons [2012:31])。また、「権威と自律が矛盾する」とのウォルフの主張に異議を唱える論者としてラズがいる。ラズによると、ウォルフ理論における権威への服従は、端的に排除理由への服従を意味する (Raz [2009:26])。しかし、排除理由への服従はウォルフが主張するように自律の義務と矛盾しない。例えば、私たちが赤信号で停止するとき停止する理由を考慮せずに、「赤信号は停止せよ」という排除理由に従っているが、この行為は自律を侵害しているとはいえない。信号機の例のように、排除理由に従うことが必ずしもその人の自律を侵害していない以上、ウォルフのように「権威と自律が矛盾する」と考えるのは不合理である (Raz [2009:25])。

とができない。つまり、国家（統治権力）が正統性をもつ可能性を完全に否定するウォルフの理論は、服従者の自律と両立する国家が設立されたとしても、その国家に正統性を認めない（Simmons [2001:110-111]）<sup>110</sup>。これこそが、ア・プリオリアナーキズムそのものに内包される矛盾である。

このようにア・プリオリアナーキズムは、正統性をもつ国家（統治権力）が存在する可能性を排除するため、アナーキストが理想とする国家（統治権力）が登場したとしても、その国家（統治権力）に正統性を認められないという矛盾を抱える。国家が正統性をもつ可能性を否定するかぎり、ア・プリオリアナーキズムはこの根本的な矛盾に直面する。そのためシモンズは、国家が正統性をもつ可能性を排除するア・プリオリアナーキズムを退けるのである<sup>111</sup>。

### 10.3. シモンズの哲学的アナーキズム

前節までの検討から、シモンズの採用するアナーキズムは、ア・ポステリオリ哲学的アナーキズムであることが明らかになった。シモンズが採用するこのア・ポステリオリ哲学的アナーキズムは、1節のシモンズの分類法にしたがうと次の二つ特徴がある。第一に、「国家を排除せよ」というアナーキズムの義務が絶対的な義務ではない。これは哲学的アナーキズムに特有の特徴である。アナーキズムの義務は、ほかの義務や個人の権利が要求する義務と比較衡量され、それらの義務よりも道徳的な重みがある場合にだけ義務になる。つまり、哲学的アナーキズムでは、政治的アナーキズムのようにアナーキズムの義務の遂行を要求せず、他の道徳的義務よりもアナーキズムの義務に道徳的な重みがある場合にだけ、その義務の遂行を要求する。それゆえ、政治的責務を負わなくとも、アナーキズムの義務が他の義務より道徳的な重みをもたない場合、ただちに不服従が許容されるわけではない。

ア・ポステリオリアナーキズムの二つ目の特徴は、国家や統治権力が正統性をもつ可能性を否定しないというものである。ア・ポステリオリアナーキズムを採用するシモンズは、各個人にどの国家（統治権力）に権威を認め政治的責務を負うかを自由に選択する権利を保障する。そのため、彼の哲学的アナーキズム論においては、国家が不正であるという理由から国家に同意した者の政治的責務が否定されることはない（Simmons [1979:69]）。

---

<sup>110</sup> ウォルフは『アナーキズムの擁護』の2章で、全会一致の直接民主制を採用する国家だけは正統な国家となると主張する。また、非現実的な全会一致の直接民主制を克服する代替案として提示される代表民主制や多数決の原理を検討し、それらが国家の権威と自律の間にある矛盾を克服できないことを論証したうえで、正統な国家を完全に否定する。シモンズがこのようにウォルフを批判するのであれば、『アナーキズムの擁護』の2章におけるウォルフの議論を反証しなくてはならないだろう。

<sup>111</sup> 実際に、シモンズによると、不正な統治権力が正統性をもちうる。すでに述べたように、シモンズは可能なかぎり自らの決定や行動によって人生が規定すべきだと考える。それゆえ、その統治権力が不正なものであっても、個人がその統治権力を選択した場合、その権力は（同意した個人に対して）正統性をもつ（Simmons [1979:69]）。

#### 10.4. 批判と反論：シモンズのアナーキズムのねらい

このような特徴を持つシモンズの哲学的アナーキズムは、急進的と批判される一方で、「牙を抜かれた toothless」、あるいは「血気のない bloodless」アナーキズムと嘲笑されることがある。シモンズはこれらの相反する二つの批判に応答することで、自らの立場をより鮮明にできるという (Simmons [2001:102])。以下では、批判に対するシモンズの応答を検討し、より明確な彼の立場の提示を試みる。

まず、第一の批判、すなわち「ア・ポステリオリ哲学的アナーキズムが急進的である」との批判について検討しよう。批判者の一人であるセニョールによれば、哲学的アナーキズムは極端な結果を含んでいる。哲学的アナーキズムは法を批判する一般的な不服従を推奨するからである (Senor [1987:260])。それゆえ批判者は、哲学的アナーキズムのこの急進性を直観的に受け入れられないと主張する。

シモンズによると、この批判はシモンズのアナーキズムの急進性を高く見積もりすぎている。というのも、哲学的アナーキズムはセニョールがいうような、「法への思慮なき mindless 不服従を主張しない」からである (Simmons [2001:117])。実際に、シモンズは政治的責務を負わないことを理由とした不服従を推奨するわけではない (9 章)<sup>112</sup>。「哲学的アナーキズムは、……適切な decent 国家においてさえ、法が要求するもしくは禁止する行為と行為の道徳的状态と関係がないという単純な事実を主張している」にすぎない (Simmons [2001:117-118])。哲学的アナーキズムは法を批判する不服従を推奨するわけではないのだから、セニョールの批判は当たらない。

しかし、他方で哲学的アナーキズムは、アナーキズムの義務を絶対視せず、正統性をもたない国家への不服従を許容しないことを理由に、第二の批判を受けることになる。すなわち、不服従を許容しない哲学的アナーキズムは「牙を抜かれたアナーキズム」(Gans[2009:90])あるいは「血気のないアナーキズム」(Miller [1984:15])と揶揄され、理論として不誠実だと批判される。哲学的アナーキズムは政治的責務を否定しながらも、政治的政務と別の理由を持ち出すことで、法服従義務を肯定し不服従を容認しないからである<sup>113</sup>。それゆえ、アナーキズムを名乗りながらも、不服従を容認しない哲学的アナーキズムは、「牙を抜かれたアナーキズム」でしかない。また、政治的責務を引き受けたのと同様の理論的な帰結を主張するにもかかわらず、政治的責務を否定する哲学的アナーキズムは、その批判者からすれば不誠実である<sup>114</sup>。

シモンズによると、「理論的に不誠実だ」という批判は、「急進的な道徳的懐疑主義、ニヒ

---

<sup>112</sup> シモンズが哲学的アナーキストと唯一認めるのはウォルフも、政治的責務を負わないことを理由に不服従を推奨しない。

<sup>113</sup> この批判は前章で検討した横濱の批判に類似する。

<sup>114</sup> 例えば、ホートンは端的に「政治的責務を否定するほとんどの理論は、……程度こそあれ不誠実である」と主張する (Horton [1992:160])。というのも、政治的責務を否定することは、政治共同体と結びつく関係の一切を断つよう個人に要求するからである (Horton [1992:160])。

リズム、あるいは万民が共有できない道徳的序列を哲学的アナキストが採用しないかぎり、批判者が真のアナキズムが持つと考える《牙》を持たないことを無視している。哲学的アナキズムは、政治的責務と行為指針となる一般的な道徳的理由を区別する。そのため、哲学的アナキズムは、一般的な道徳と重なり合う法の遵守を要求する。つまり、哲学的アナキズムが不服従を許容しないのは、不服従を差し控えるべき道徳的理由があるからである。したがって、シモンズはこの批判を、この哲学的アナキズムをとらえそこない、政治的責務と行動の指針となる一般的な道徳的理由を同一視するために生じるとして退ける (Simmons [2001:114])。

また、「牙を抜かれたアナキズム」という批判に対して、シモンズは「アナキズムの義務」がアナキズムの本質的な要素ではないと反論する。たしかに、法が要求する行為が道徳的義務と重なり合うものであるとか、違法行為そのものが道徳的な不正をもたらすといった理由から、哲学的アナキズムは事実上の国家の法への不服従を認めない。そのため、批判者が主張するように、哲学的アナキズムは政治的責務擁護論と実質的に同じ主張をしているように見える。しかし、この両者は法服従を要求する点は共有するものの、その根拠が決定的に異なる。哲学的アナキズムは「同胞市民に対する人間としての義務」を根拠に法への服従、遵守を要求する。一方、政治的責務擁護論は「同胞市民や統治権力に対する市民としての義務」を前提として法服従を要求する (Simmons [2005:115])。つまり、哲学的アナキズムが「アナキストの義務」を絶対視せず、ほとんど政治的責務擁護論と同じ結論を共有したとしても、その結論に至る根拠は決定的に異なる。それゆえ、シモンズは「アナキストの義務」をアナキズムの本質的な要素と捉えず、それをアナキズムと政治的責務擁護論を分かつ規準としないのである。

そもそも、「国家を破棄せよ」というアナキストの義務をアナキズムがもつべき「牙」であると考え、それを絶対的な義務ととらえるアナキズムは、「極端に常軌を逸した道徳理論を採用している」 (Simmons [2001:114])。牙を持つために「アナキストの義務」を絶対的な義務ととらえる場合、批判者たちは「殺人、暴行、広範な貧窮をもたらすことについての独立した道徳的配慮を否定しなければならない」 (Simmons [2001:115])。アナキズムの義務が道徳的な配慮を否定するなら、アナキズムの義務を理由に殺人のような道徳的に不正な行為までもが正当化される。このような道徳理論は直観的に受け入れられない。そのため、アナキストの義務はその他の義務と考量したうえで遂行されるべきだとシモンズは考えるのである。

ここで重要なのは、シモンズが「アナキズムの義務」を完全に否定しているわけではないということである。たしかに、「アナキズムの義務」を絶対的な義務と捉えない点で、批判者からすればシモンズのアナキズムは「牙を抜かれたアナキズム」であるかもしれない。しかし、ア・ポストリオリ哲学的アナキズムは、その他の義務よりも「アナキストの義務」に道徳的な重みが認められるとき、その義務の遂行を許容する。曰く、

哲学的アナキズムのより急進的でない《牙》は、……——納税や兵役のような——特徴的な法的・政治的要求のほかにパターナリスティックで独善的 moralistic な法や被害者なき犯罪を生む create 法律は道徳的な不正を犯すことなく不服従されうるという主張に見いだされるだろう (Simmons [2001:115])。

つまり、批判者が主張するように、シモンズのア・ポステリオリ哲学的アナキズムはアナキストが持つべき「牙」を具えてないわけではない。ただ、哲学的アナキズムは常に事実上の国家（統治権力）に牙を剥いているのではなく、われわれのプロパティ（権利）が事実上の法・政策に侵害され「アナキストの義務」の遂行が求められたときにだけ、事実上の国家へその牙を剥くのである。

ここまでシモンズの哲学的アナキズムに対する批判と、その批判に対するシモンズの反論について検討してきた。批判に反論する際シモンズが、自らのアナキズムの特徴として強調する点は次の3点である。

- [1]: 法が要求／禁止する行為と行為の道徳的理由は関係がない
- [2]: 同胞市民に対する人間としての義務を理由に、政治的責務を負わなくとも法の遵守が要求される
- [3]: アナキストの義務が他の義務よりも道徳的に重みをもつときにだけ、その義務の遂行が要求される

以上3つの特徴を強調することで、シモンズは哲学的アナキズムの意図を鮮明にしているように思われる。哲学的アナキズムのもくろみについて、シモンズは『アナキーの縁』の末尾で次のように主張する。

ロック主義的哲学的アナキズムは、「**私たちの生活にある特定の道徳的な問題に対して、より思慮深く敏感であれ**」と私たちに要求する。というのも、私たちは「ロック主義的哲学的アナキズムを採用することで」政治的責務や統治権力の正統性の一般的推定が統治権力の個々の法・活動・政策の道徳的利点／欠点に関する具体的な問題を凌駕する価値を持つと考えるため、もはや「法などの道徳的価値について」政治的責務や統治権力の正統性やの一般的推定に訴えることができないからである (Simmons [1993:269] **強調**は引用者)

つまり、シモンズのアナキズムのねらいは、端的に「道徳的な問題に対する各人の態度の陶冶」である。シモンズは批判への反論を通じて、たとえ私たちの行為が法の要求／禁止する行為と一致したとしても、それは法の拘束力によるものではないという『アナキーの縁』ではほとんど強調されることのなかった哲学的アナキズムの特徴を提示した。

そうすることでシモンズは、哲学的アナーキズムが私たちに突きつける要求、すなわち「[統治権力の個々の] 法や政策が私たちに自然義務の遂行や自然権の行使に及ぼす作用に、私たちは直接対峙し、それらの平衡を保たねばならない」という要求をより明確にしたのである (Simmons [1993:269])。

## 第 11 章 ウォルドロンの自然義務による政治的責務の正当化

9 章, 10 章では、『アナーキーの縁』以降にシモンズが展開した哲学的アナーキズム論について検討した。とりわけ第 9 章は、『アナーキーの縁』におけるシモンズの主張に即して、彼が哲学的アナーキズムに至る筋道を検討した。要点は、国家（の必要性）を正当化するための装置（戦争状態）としてではなく、（自然法に服す）人間の地位として自然状態を導入したことである。そうすることでシモンズは、国家に同意し統治権力に統治権を認めそれに相関する政治的責務を負う市民状態にいる「正統な de jure 国民」と、自然法や自然権が要求する義務に服しそれら要求と合致するような法を遵守する自然状態にいる「事実上の de facto 国民」とに国民を区別した。この区別を導入し、シモンズは「事実上の国民」が積極的に政治的責務を引き受けなくとも法を遵守する理由があることを示した。このように、政治的責務を引き受ける人とそうでない人の遵法理由の違いを指摘することで、シモンズは『道徳原理と政治的責務』で展開した「政治的責務は自らの意思による同意によってしか正当化されない」という自らの主意主義の立場を先鋭化した。

ところで、シモンズが生まれながらの人間の地位として自然義務を導入した理由は、彼が『道徳原理と政治的責務』で指摘した欠点を克服する義務基底的政治的責務擁護論が多く提案された点にあるように思われる。というのも、『アナーキーの縁』以降のシモンズは、義務基底的政治的責務擁護論を『道徳原理と政治的責務』でしていた個別性の要件を確保できないとの理由からではなく、自然状態の概念を用いることでその正当化の仕方を否定するようになったからである。11 章から 13 章にかけて、シモンズが提示した個別性の欠点を克服しようと試みる義務基底的政治的責務擁護論と、それに対するシモンズの批判を検討する。

### 11.1. ウォルドロン自然義務

ロールズの正義の自然義務を改良し、義務基底的政治的責務論を展開するのが J.ウォルドロンである。ウォルドロンによると、「国家に負うもの<sup>115</sup>」を正当化するとき、その政治哲学上の理論は、同意やフェアプレイ論のような後天的な義務 obligation の理論と自然義務の理論に分類できる (Waldron [1999:271])。つまり、シモンズと同じようにウォルドロンは、各人の随意的な行為から生じる責務と義務とを区別する。このような区別をしたうえで、ウォルドロンは次のように指摘する。

後天的な責務の観点から哲学的見解を表明する論者であったとしても、自然義務の

---

<sup>115</sup> ウォルドロンの論文はエドマドソン編『法服従義務 (The duty to Obey the Law)』(1999 年) という本に収められている。そのため、「国家に負うもの」とウォルドロンがいうとき、それは国家の法に従う義務だけを指しているのであり、国民として積極的な法への服従を要求する政治的責務までを含意しているとは考えられない(後述)。ただし、本節では、ウォルドロンを引用する場合を除き、便宜上「国家に負うもの」を政治的責務と呼ぶこととする。

方針に自らの議論を押し込んでいる。(フェアプレイの原理に賛成して) ある制度からの利益を享受することをその制度からその人が正当に扱われることに値すると考えるにしても、同意論を採用するにしても、仮説上、同意が与えられないものを正義にかなったシステムとして定義するために、彼らは暗黙の同意を仮説的同意へと変質させる。[結局のところ、] 国家に負うものについての見解を表明するとき、哲学者のほとんどが自然義務のようななにかしらを抱いている (Waldron [1999:271-272])。

ウォルドロンからすれば、同意論やフェアプレイ論のような責務の理論もなにかしらの義務を暗黙の裡に想定するため矛盾を内包する<sup>116</sup>。それゆえ、ウォルドロンは、義務を基底に据えて政治的責務の正当化を試みるのである。

ところで、ウォルドロンの義務基底的な政治的責務擁護論を検討する前に、確認しなければならないことがある。それはウォルドロンが克服すべき義務基底的な政治的責務擁護論の欠点である。同意論やフェアプレイ論のような責務による政治的責務の正当化が盛んだった 1960 代から 70 年代にかけて、義務による政治的責務の正当化を試みたのは、やはりロールズであった。ロールズは『正義論』において、「正義にかなった制度があり、かつ私たちに適用されている場合、私たちはその制度における自らの役割を果たさなくてはならない」という正義の自然義務を根拠に、政治的責務の正当化を試みた (6 章)。

しかし、ウォルドロンによると、ロールズの正義の自然義務による政治的責務擁護論は、二つの批判を受けることになる。一つ目は、個別性要件をみたさないとの批判である。すなわち、服従の根拠を法・政治制度の性質 (正義) に求める正義の自然義務は、人が自らの居住する社会に対して抱く忠誠 *allegiance* について説明できないとの批判である (Waldron [1999:273])<sup>117</sup>。二つ目の批判は、適用に対する批判である。正義にかなった制度が適用されているという事実は「どのような仕方で各人が服従し支持する義務を負う一つの制度となるのか説明できない」との批判である (Waldron [1999:274])。

---

<sup>116</sup> ウォルドロンは「虹の戦士号 the Rainbow Warrior」事件 (フランスの核実験に反対するグリーンピースが保有する「虹の戦士号」がニュージーランドのオークランド沖でフランスの作業員に爆破された事件。その作業員はニュージーランドで起訴された) におけるフランス政府関係者によるニュージーランドの刑事手続きへの妨害を引き合いに出し、義務基底的な政治的責務論が抱える問題を指摘する。ウォルドロンによると、義務基底的な政治的責務論はフランス政府の不正を説明できない。というのも、フランス政府の関係者はニュージーランドの法システムを侵害しないと約束をニュージーランドの政府としたわけではないし、ニュージーランドから利益を受け取っているわけではないからである (Waldron [1999:276-277])。

<sup>117</sup> 例えばドゥオーキンは、正義の自然義務を次のように批判する。「この [正義の自然] 義務は、……正統性について十分な説明を与えてくれない。なぜなら、この義務は、政治的責務をその義務を負う人が一員である特定の共同体と十分にしっかりと結びつくことがないからである。つまり、正義の自然義務はイギリス人がイギリスの制度を支持する特別な義務を負う理由を明らかにしないのである」(Dworkin [1986:193 邦訳 304 頁])。

ウォルドロンは、これら 2 つの批判をかわす自然義務による政治的責務論を展開する。彼は、政治的責務を次の 3 つの段階に分けて説明する (Waldron [1999:278-279])。

A: ある正義の原理 P1 を個人が遵守する段階

B: ある正義の原理 P1 を執行する制度を個人が遵守する段階

C: A, B が具体的に実現される段階

段階 A, B は理論的な段階であり, C は実践的な段階である。これら 3 つの段階を正当化することで, 義務基底的な政治的責務擁護論は先の 2 つの批判を克服できる, とウォルドロンは主張する。まず, 理論的な段階の正当化についてまとめよう。

第一の段階は, 個人が特定の正義の原理 P1 を遵守する段階である。ウォルドロンは特定の正義の原理 P1 には適用範囲があるという。例えば, ホブズが自分の 5 人の子どもにホールのケーキを「平等に分けろ」と買い与えたとき, 「平等に分けろ」との言いつけはホブズの 5 人の子ども (内部者) だけを対象とし, 近所の他の子ども (部外者) は対象としない。このようにウォルドロンは, 特定の正義の原理が適用される範囲には限界がある主張し, それを「範囲限定 range-limited 原則」とよぶ (Waldron [1999:279])。そして, ウォルドロンは, この範囲限定原則にもとづき既存の国家の主権が及ぶ領域に特定の正義の原理の適用範囲が限定されると考え, 政治的責務の個別性を確保しようとする。

それでは, 特定の正義の原理の適用範囲が「範囲限定原則」にもとづき既存の国家の主権が及ぶ範囲にだけ限定される理由, すなわち正義の原理が政治的責務の個別性の要件をみたす理由を, ウォルドロンはどのように説明するのであろうか。ウォルドロンは, ある正義の原理が既存の国家に適用される根拠をカントの (市民状態への) 移行義務に見出す。

カントは『人倫の形而上学』で, 私たち人間は自然状態を捨て法的状態へと移行する義務を負うと主張する (Kant [1996: § 42,44])。

各人が思い思いに振舞う自然状態を脱して, (相互作用の関係に立つことが避けられないような) すべての他人たちとともに, ある公的に法則的な外的強制に服することを目指して結合し, ……各人に対して各人の物として認められるべき物が**法律**によって規定され, 十分な力 (それは各自の (自ら固有に持っている) 力ではなく外的な力である) によってそれが分配されるような, ……市民状態に入らねばならない。(Kant [1996:90 邦訳 449 頁])

そして, この移行義務は「誰もが他者に強要することが許される」義務である (Kant [1996:90 邦訳 450 頁])。

ウォルドロンによると, カントがこのように移行義務を強調するのは, 同じ資源に対する所

有権を主張する人びとの間の暴力や紛争を回避するためである (Waldron [1999:281])<sup>118</sup>。つまり、資源の所有をめぐる争いから各人の安全を保障することこそが、カントの移行義務の要点である。このようにウォルドロンは、移行義務を各人の安全を保障するための義務ととらえたうえで、カントの主張をさらに進めて次のように主張する。

近接する人、すなわち私の資源の利用がその人の利益とかなりの頻度で危険な衝突を引き起こすおそれがある人と共に、私はただちにある社会に入らねばならない。恣意性や暴力を回避するために、ともかく、これらの衝突は正義にかなった政治的・法的制度の原理に基づき、速やかに解決されなくてはならない (Waldron [1999:281])。

近接する人と資源をめぐる対立を引き起こす可能性があるとの理由から、ウォルドロンは、近接した人々に対し優先的に移行義務を強制できると考える。これを近接原則とよぶことにしよう。ウォルドロンはカントの移行義務に、その義務が優先的に適用される接近原則を付け加えることで、特定の正義の原理 P1 が適用される範囲を限定するのである。

このように、ウォルドロンは近接原則をカントの移行義務に組み込み、特定の正義の原理 P1 の適用範囲を限定する。そのため、ウォルドロンが主張する移行義務はカントのそれとは異なる概念のように思われる。しかし、ウォルドロンによると、カントの移行義務には暗黙の裡に接近原則が織り込まれている。その理由は、「永遠平和」を志向するカントの政治哲学のプロジェクトにある。カントの政治哲学のプロジェクトである永遠平和は、近接する人びとの衝突(紛争)を解決するさまざまな正義の原理を統合することでしか完全に実現できない。そうだとすると、ウォルドロンの接近原則を組み込んだ移行義務は、永遠平和への段階の一つと位置付けることができる。それゆえ、ウォルドロンは「近接するために回避することができないこれらの衝突を解決するために、公正な原理を見出すことは重要である」と考え、近接原則を正当化するのである (Waldron [1999:281])。

以上の議論からわかるように、ウォルドロンはカントの移行義務をベースに、「範囲限定原則」にもとづいて、特定の正義の原理の適用範囲が既存の国家の主権が及ぶ範囲にだけ限定される理由を説明する。ウォルドロンは個人が特定の正義の原理を遵守できる段階(段階 A)を、次の理論構成で正当化しているといえる。

[1]: 私たちは紛争のない永久平和を志向し、正義の原理 P が統御する社会状態に移行する義務を負う

[2]: 人びとの間の紛争は、(距離的に) 近接するために共通の資源に利害関係をもつ

---

<sup>118</sup> カントは「まったく公正な市民体制を設立することこそが、自然が人類に与えた最大の課題なのである」と主張する。というのも、普遍的な法を施行する社会だけが、「敵対的な関係のもとにありながらも、他人の自由が守られるようにする」からである (カント [2006:44])。

人びとの間で生じる

[3]: 近接する人びとの間の紛争を解決するため、私たちは近接する人びとにだけ適用される特定の正義の原理 P1 が統御する社会状態へ移行義務を負う(∴[1], [2])

このような理論枠組みで、ウォルドロンは、個人が遵守すべき特定の正義の原理 P1 に適用範囲があることを正当化する。しかし、「[正義の] 諸原理はそれ自体で分配を指揮できる conduct わけではない。それら [正義の] 諸原理は、実際に機能している制度に管理されなくてはならない」(Waldron [1999:282])。つまり、ウォルドロンは正義の原理 P1 は特定の制度により執行され、はじめて機能すると考える。正義の原理 P1 を執行する制度(これを L と呼ぶことにしよう)が不可欠である理由は、その制度 L が P1 を具体化することで、P1 についての共通解釈を提供するからである(Waldron [1999:282])。このようにして、ウォルドロンは正義の原理 P1 を執行する制度を個人が遵守する段階へと議論を進める。

それではウォルドロンは、特定の正義の原理 P1 を執行する制度 L の遵守、すなわち理論上の政治的責務を、どのように正当化するのであろうか。すでに述べたように、制度 L1 の遵守を正当化する要点は、制度 L が正義の原理 P1 についての共通解釈を提供する点にある。順を追って説明しよう。ウォルドロンは制度 L がなければ、個人が正義の原理 P1 を受容していたとしても、P1 が適用される社会に平和は訪れないと考える。というのも、私たちが正義の原理 P1 を受容していようと、各人が P1 について様々な解釈を持っているからである。ウォルドロンによると、制度 L は正義の原理 P1 についての共通の解釈を示すことで、多様な解釈に起因する P1 の適用に関する論争を仲裁する(Waldron [1999:282])。つまり、制度 L は正義の原理 P1 が統御する紛争なき社会を(理論上)現実のものにする。それゆえ、特定の正義の原理 P1 が統御する社会への移行義務を負う P1 の適用範囲の内部にいる者 insider は、「[正義の原理] P1 の履行 implementation に関して [制度] L による指揮 [系統] supervision を受容せよ」という原理 P2 に服従しなくてはならない(Waldron [1999:282])。

さらに、ウォルドロンによると、正義の原理 P1 の適用範囲の内部にいる者も外にいる部外者も「[制度] L による [正義の原理] P1 の行政管理を妨げてはならない」という原理 P3 を受け入れなくてはならない(Waldron [1999:283])。換言すると、何人も正義の原理 P1 を執行する制度 L を妨げてはならない。ウォルドロンがこのように原理 P3 の受容を強調するのは、正義の原理 P1 の適用範囲外の部外者が制度 L に干渉することで、道徳的に悪い帰結が生じるからである。次の事例を想定しよう。

#### 【事例】

安西さんと坂東さんは制度 L の適用範囲内にいる。そのため、安西さんと坂東さんに平等に資源が分配される。しかし、制度 L が適用されない部外者である千葉さんの

干渉により、安西さんは本来分配されるべき量よりも多くの資源が分配され、坂東さん分配された資源は安西さんに余分に分配された分だけ少なかった。

この事例の場合、千葉さんの行為自体は正義の原理 P1 を直接侵害したわけではない。しかし、千葉さんの行為は間接的に P1 を侵害している。千葉さんの行為により、安西さんが本来分配される資源よりも多くの資源が分配され、反対に坂東さんは本来分配される分よりも少ない資源が分配されているため、本来 P1 が想定する正義が実現されないからである。このように部外者による制度 L への干渉は、内部者にとって道徳的に悪い帰結をもたらすことがある。それゆえ、ウォルドロンは部外者による制度 L に対する干渉行為がもたらす道徳的不正を回避するために、帰結主義的に原理 P3 を正当化する (Waldron [1999:283])。

このようにウォルドロンは、特定の正義の原理 P1 が適用範囲を持つことを正当化したうえで、P1 を執行する制度 L に対する遵守義務 (P2) と不干渉義務 (P3) を正当化する。そして、正義の原理 P1 の適用範囲内にいる内部者だけが負う制度 L への服従義務 (P2) と誰もが (とりわけ部外者が) 負う制度 L に対する不干渉義務 (P3) とを原理的に区別することで、義務基底的な政治的責務擁護論が抱える個別性の要件の問題を解消する。ただし、ウォルドロンの議論が政治的責務の個別性の要件をみたまのものであったとしても、それが自らの国家への忠誠まで正当化しない点について留意する必要がある。というのも、ウォルドロンはシティズンシップ citizenship からではなく、正義の原理 P1 の適用範囲の内部者と外部者を線引きすることにより、個別性の要件を確保するからである<sup>119</sup>。したがって、ウォルドロンの政治的責務は、シモンズの政治的責務のようにシティズンシップと密接に関係するものではない<sup>120</sup>。ウォルドロンの政治的責務は、①正義の原理 P1 を行政管理する制度 L の執行を妨げない不干渉義務と、②制度 L の法・政策の遵守義務をその内部者に要求するだけにとどまる<sup>121</sup>。

このように理論的に正当化された義務基底的な政治的責務は、実際の社会で実現できなければ、机上の空論に終わってしまう。そのため、ウォルドロンは実際の社会での政治的責務を正当化する規準として3つのテストを提示する。

1 つ目は、ある国家機関が正義にかなっているかという正義テストである (Waldron [1999:285])。実際の社会で正義の原理により政治的責務を正当化する場合、その社会が正義にかなっていないなくてはならない。2 つ目は、「ある国家機関がその領域内で正義 [の実現]

---

<sup>119</sup> ウォルドロンは、内部者と外部者の線引きがシティズンシップに起因するものでないことを認めている (Waldron [1999:284])。

<sup>120</sup> シモンズは政治的責務とシティズンシップが密接にかかわっていると考える。そのため、彼の政治的責務は、法に積極的に服従するだけでなく国民としての役割を果たすことまで要求する。

<sup>121</sup> すでに述べたことであるが、正義の原理 P1 を行政管理する制度 L の執行を妨げる行為を控える不干渉義務 (P3) は、L の主権が及ぶ範囲内にいる内部者だけでなく、主権が及ばない部外者にも要求される。

を果たすことができる」という実効性 effectiveness テストである (Waldron [1999:285])。ウォルドロンによると、実効性テストの要点は、その国家機関が正義の原理 P1 を実現できると判断するに足るだけの人数の内部者が、遵守義務 (P2) と不干渉義務 (P3) を遵守していると確信できるか否かにある。つまり、ほとんどの人が遵守義務と不干渉義務を受け入れる社会 (国家) では、政治的責務は正当化されることになる。

これら 2 つのテストをみれば、現実のほとんどの国家の政治的責務は正当化される。だが、二つ以上の機関が正義の原理 P1 を実現するために競合する場合がある<sup>122</sup>。その場合、正義テストと実効性テストの両方をみても、その社会の政治的責務を正当化できない。というのも、正義の原理 P1 について競合する二つの機関  $\alpha$ 、 $\beta$  が同程度に正義テストと実効性テストをみたした場合、P1 の内部者は  $\alpha$ 、 $\beta$  のいずれに遵守義務と不干渉義務を負うべきかが判然としないからである (Waldron [1999:286])<sup>123</sup>。

ウォルドロンは、この二つの機関が競合する事態 (以下、競合問題とする) を解消するために、正義テストと実行性テストに加えて正統性 legitimacy テストを導入する。正統性テストが問題にするのは、「競合する機関と対照的に、この機関を特定の領域内で正義を実行する、あるいは論争中の資格 claim について正義を実行するたった一つの the one……機関として承認する recognize するのに十分な理由がある」かどうかである (Waldron[1999:287])。したがって、正義の原理 P1 の執行について二つ以上の機関が競合する場合、承認に値する十分な理由がある機関が正統性を有し、その機関に対する政治的責務が正当化されることになる。

ウォルドロンによれば、正統性のテストを通過し、その内部者の政治的責務を正当化するためには、①正義を執行する機関が必要な理由、②ある領域に正義を執行する機関がただ一つだけ必要な理由、そして③競合する機関ではなくその機関を支持する適切な根拠を説明できなければならない (Waldron [1999:287])。

正義を執行する機関<sup>124</sup>の必要性については、これまでと同じように、ウォルドロンはカン

---

<sup>122</sup> 二つ以上の機関が特定の正義の原理 P1 を実現するために競合する例として、ウォルドロンは北アイルランドとレバノンを提示する (Waldron [1999:286])。

<sup>123</sup> ウォルドロンによると、内部者が  $\alpha$ 、 $\beta$  のいずれに遵守義務や不干渉義務を負うべきかが判然としないのと同じように、外部者の不干渉義務もまた  $\alpha$ 、 $\beta$  のいずれに負うべきかが判然としないと主張する (Waldron [1999:286-287])。しかし、このウォルドロンの考察は矛盾をはらんでいるように思われる。というのも、ウォルドロンのこの考察は、部外者の干渉が道徳的不正を引きしうることを無視しているからである。部外者が  $\alpha$ 、 $\beta$  のいずれに不干渉義務を負うべきかが判然としないことを理由にそれらの機関に干渉した結果、 $\alpha$  は実効性テストを通過するが  $\beta$  は実効性テストを通過できなくなったと想定しよう。その場合、内部者が  $\alpha$ 、 $\beta$  のいずれの服従すべきかについて部外者の干渉により決定されてしまう。これは明らかに、内部者と部外者の原理的な線引きを正当化したウォルドロン自身の理論と矛盾する。

<sup>124</sup> 政治的責務に関する論文「特別な紐帯と自然義務」では、正義を執行する機関として三権のうちどの機関を想定しているかについてウォルドロンは明示しない。しかし、ウォルドロンの規範的法実証主義あるいは議会主義の理論に鑑みれば、彼は正義を執行する機関として立法府を想定していると思われる。

トの移行義務に依拠する。すなわち、ウォルドロンは、正義を執行する機関がない場合に生じる紛争、いわゆる戦争状態を解決するために、正義を執行する機関の必要性を正当化する。

ウォルドロンは特定の領域にたった一つの機関だけが必要な理由を3つあげる。1つ目は、競合する機関間に生じる紛争は組織的な紛争であるため、個人間に生じる紛争よりも相対的に被害が大きく悲惨なものとなるという理由である。2つ目は、多くの他人と正義の目的を共有し協力し合っていると確信できるなら、人々は正義にかなった行為をする蓋然性が高くなるとの理由である。ウォルドロンによると、「多数の人間に対して権威ある機関は、この〔他人が私の正義遂行に協力するという〕確信をもたらすのに役立つ」(Waldron [1999:288])。3つ目は、複数の機関があるために生じる不都合を解消するという理由である。ウォルドロンは、複数の機関があるために生じる不都合として調整問題を強調する。たとえ競合する機関が正義にかなっていたとしても、「一つの機関だけが選択されないかぎり、……調整問題は解決されることはない」(Waldron [1999:228])。以上、①組織された機関同士の紛争がもたらす惨状の回避、②正義にかなった行動をする蓋然性の高めることによる効率的な正義執行、③調整問題の解決が、正義の原理 P1 を執行する機関を一つに限定する理由である。

最後に、競合する機関ではなく正統性テストを通過した特定の機関を支持すべき根拠について検討しよう。ウォルドロンは、特定の機関を支持する理由はその機関が持つ顕著さ *salience* にあると主張する。ウォルドロンによると、仮説的同意は、明示的同意がなくとも現実の行動に許可を与えることがある。例えば、緊急手術を要する意識のない患者を受け入れた救命医は、その患者に意識があるなら緊急手術に同意するであろうとの自らの判断に基づき、緊急手術することができる。この仮説的同意は社会契約論に鑑みても、多数決主義と矛盾せず、統治権力の顕著さの根拠となるとウォルドロンは主張する。

[多数派は] 誰も社会契約で選出されるわけではない。なぜなら、社会契約論において、同意の概念は個別化された責務 *obligation* を説明するために援用されるからであり、それは個人の責務が個人の同意によってのみ生じるという概念の理論の一部だからだ。だが、顕著さを定着させるためか、協力的な行動が必要だという自信を各個人に提供するために共同体の同意が利用されるのであれば、ある国の住民の大多数の住民の同意で十分だろう (Waldron [1999:290-291])。

領域内に居住する多数派が同意していればその機関は顕著なものとなる。つまり、機関  $\alpha$ 、 $\beta$  が競合する特定の領域 T において、 $\beta$  よりも  $\alpha$  による統治に居住者の多数派が同意するならば、 $\alpha$  が顕著な統治権力となり正統性を持つことになる。

## 11.2. ウォルドロンに対するシモンズの批判

上記のウォルドロンの政治的責務擁護論の要点は四点ある。第一に、カントの政治哲学における移行義務を前提にしていること。第二に、近接する人びととの紛争が最も起こりやすいとの理由から、ある正義の原理 P1 に適用範囲を正当化したこと。第三に、P1 を執行する統治権力の適用範囲内にいる内部者と適用範囲外にいる外部者とを分け、内部者だけに政治的責務を要求し、政治的責務の個別性要件を正当化したこと。第四に、統治権力が正義にかない、正義の執行に実効性を持ち、かつ適用範囲内の多数派がその統治に同意するなら、その統治権力には顕著さがあり政治的責務が正当化されること。以上四点が、ウォルドロンの義務基底的政治的責務論の要点といえよう。

ある種の義務を想定しなくては政治的責務を説明できないとの動機から、ウォルドロンは義務基底的政治的責務論を展開した。つまり、ウォルドロンは（名指しこそしないものの）シモンズの同意論に代わる政治的責務論を提出したことになる。ウォルドロンの義務基底的政治的責務擁護論は、シモンズの政治的責務否定論を代替することができるのであろうか。

シモンズによると、ウォルドロンの義務基底的政治的責務論は成功していない。シモンズがこのように主張するのにはいくつか理由がある。第一に、ウォルドロンは個別性の問題を棚上げしている。ウォルドロンは、個人の安全を確保するために、紛争を引き起こしやすい近接する人びとと特定の正義の原理 P1 が適用される社会への移行義務を主張する。そうすると、どの程度近接した人を自らに危害を加えうる人と数えるのか、そしてどの程度の範囲に正義の原理 P1 が適用されるかが問題となる。ウォルドロンは正義の原理 P1 が適用される範囲を、実効性をもって P1 を執行する現存の国家に限定し、その国家に正統性を付与することで、この問題の解消を試みる。つまり、ウォルドロンにとって、正義にかなった制度を実効的に執行する国家は正統性をもち、その内部者である国民の政治的責務は正当化される。しかし、このウォルドロンの議論は「（居住者の実際の同意、手続き上の慣習 procedural convention などのような）私たちが領域もった主権に正統性を与える中心的議論と考えている古くからある考慮をすべて無視する」ものである (Simmons [2006:173])。

第二に、ウォルドロンは彼が想定するよりも広範な機能を権威が有していることを見落としている。ウォルドロンが考える正統性（権威）を持つ国家とは、正義の原理 P1 を実効的に執行する国家である。そして、ウォルドロンはその正当性をもつ国家への服従を主張する。しかし、実際の国家は正義の原理の執行だけにとどまらず、例えば、道路交通法のような正義の執行とは関係のない法の整備も行っている。ウォルドロンは正義の原理の執行と無関係な法に対する政治的責務について何も語らない。正義の原理 P1 を執行する法だけにその射程が限定されるなら、ウォルドロンの政治的責務擁護論は、国家のあらゆる法に対する政治的責務を正当化できるわけではない (Simmons [2006:174])。

第三に、ウォルドロンが想定するように近接する人びと同士が最も紛争（戦争）状態になりやすい人というわけではない。ウォルドロンは近接する人びとと最も戦争状態になりや

すいと考え、カントの移行義務をさらに進めて近接する人びとと社会状態へ移行する義務を主張した。しかし、シモンズによると、「近接する人びとと紛争を最も起こしやすい」とのウォルドロンの想定は、信じがたいものであり、時代遅れである (Simmons [2006:174])。近接する人びとと紛争を起こすよりも、友情を結び、外敵と対峙するために協力することの方がありうるだけでなく、現代はテロリストがするように、容易に遠く離れた人に恐怖を与えることも可能である (Simmons [2006:174-175])。このように、必ずしも近接する人が最も紛争を引き起こしやすい人であるわけでもないはないし、遠く離れた国に住む人から危害を加えられる可能性もある。そのため、シモンズからすれば、「近接する人と最も戦争を起こしやすい」というウォルドロンの近接原理は、説得力をもたない。

たしかに、これらの指摘はウォルドロンが政治的責務を擁護する際に見落としていたものかもしれない。しかし、シモンズによると、ウォルドロンの議論の最大の弱点は、カントの移行義務を無批判に継承している点にある。カントの移行義務について確認しよう。

何人であれ彼が他人の占有に対する侵害を自制するよう拘束されていることがあるとすれば、それは、その他人の方でも同様に彼に対して全く同一の自制を守るであろうという保証を与えているような場合においてだけである。……そもそも何ら法的でない状態、すなわち何人に対しても自分の物が暴力的攻撃から保障されていないある状態 (自然状態) に生存し、かつそこにとどまろうと欲するという点で、彼ら [自然状態にとどまろうとする者] は、最高度の不正を犯すものである (Kant [1996:93-94])。

カントからすると「正義を執行する制度への相互のコミットメントがないところで共に生活する人びとは、どの人も (近いところにいようと離れたところにいようと) 不正に他人の安全を脅かす」 (Simmons [2006:175])。カントが考えるこの不正を解決する唯一の手段は、他人と共に法 (正義) Recht が支配する市民状態への移行である。つまり、個々人がお互いに市民状態に入り、他人の権利を侵害しないと相互に保障しあうことでしか個人の安全を保障できない。そのため、カントは移行義務を主張するのである。

ウォルドロンは、近接原理を導入し、特に近接する人びとと共に市民状態へ移行する義務を主張したものの、カントの主張をほとんど継承した。つまり、ウォルドロンもまたカントと同様に、「自然状態にとどまることが他人の安全を脅かす」との前提のもと議論を進める。しかし、シモンズによると、ウォルドロンの政治的責務論の最大の問題点はこの前提にある。自然状態にとどまることが他人の安全を脅かすとの前提が疑わしいからである。シモンズ曰く、

(おそらく、これが誤りの原因であるが) 私に [安全が] 脅かされているという他人の主観的な予感 feeling だけを理由に、私がおの他人に不正をはたらいたことにはならない。……真っ暗な夜道ですれ違いたいかにも不審に見える dangerous-looking 男は、

ただ私の恐怖の対象にすぎないのだから、[私に恐怖を予感させたとしても] 私に何ら道徳的不正をはたっていない。私に対する不正を理由にその男が非難されるなら、その前に、その男は（特定の仕方）私に危害を加えていなければならない（Simmons [2006:175]）。

実際に、正義を執行する権威を拒否したとしても、拒否そのものが権威を受け入れた人に危害を与えているわけではない。つまり、シモンズからすれば、ウォルドロン<sup>1</sup>の義務基底的な政治的責務論は、（道徳的に）不正となりうる可能性を不正ととらえ、移行義務を主張していることになる。

ウォルドロンの理論の要点は、危害の可能性ではなく、市民状態で共有された正義構想と異なる正義構想を持つ人が、市民状態に移行しないことで共有された正義構想を傷つけ、間接的に危害を及ぼすという点にあるのかもしれない。しかし、そうだとしたら、それはウォルドロンの杞憂にすぎない。というのも、「その [市民状態へ移行しない] 人の異なる正義構想が正しいものであるなら、（私はその行為が気に入らないかもしれないが）その人が首尾よく正義を実行したことで私に**不正をはたらく可能性はない**」からである（Simmons [2006:176]）。たとえ、その人の正義構想が誤っていたとしても、その正義の遂行が悪意ある行為より深刻な権利侵害 injury をもたらすとは考えにくい。少なくとも正義の核心については一般的な合意があるのだから、その行動を予測できるからである（Simmons [2006:176-177]）。それゆえ、国家の権威を認めず国民と正義構想を共有せず、自らの正義構想を実践したとしても、国家の権威を認めた国民に対して不正をはたらくことを意味するわけではない。

以上のように、国家の権威を拒否して、あるいは移行義務を無視して市民状態に入らなくとも、その人は他人に対して不正に脅威を与えているわけではない。それゆえ、シモンズは「国家の権威を否定することだけで**特定の脅威**になるとの考えは、まったく擁護できない」と主張し、ウォルドロン<sup>1</sup>の義務基底的な政治的責務擁護論を退ける（Simmons [2005:177]）。

## 第12章 C.ウェルマンの救助義務

個別性を確保しながら義務基底的な政治的責務擁護論を展開する論者は、前章で検討したウォルドロンだけではない。C.ウェルマンは「よきサマリア人 Samaritan duties」<sup>125</sup>により国家に対する政治的責務を正当化する。本章は、ウェルマンのよきサマリア人による政治的責務擁護論を概観し、それに対するシモンズの評価を検討する。

### 12.1. 国家の必要性

ウェルマンはアナーキストに反対し、自らを国家統制主義者 *statist* と称する<sup>126</sup>。ウェルマンが国家統制主義をとるのは、国家なき自然状態はさまざま問題を抱えているからである。ウェルマンによると、自然状態は立法、行政、司法機関がないために、人びとの間に紛争が常態化した状態である。このように、ウェルマンは自然状態を戦争状態と位置づけ<sup>127</sup>、よきサマリア人の義務にもとづき戦争状態がもたらす危機から人びとを救助するために国家の必要性を主張する。

私は依然として国家統制主義者である。なぜなら、[国家以外の] 他どの機関も…  
…立法、行政、司法の問題を解決できないと私は信じ続けているからである。空間的に近接する人びと全員が同一のルールに従わないかぎり、有害な混乱の発生を避けられないだろうし、領域が確定された国家がなければ、すべての人が同一のルールに従う術はないのだから、国家は不可欠である (Wellman [2005:14])。

つまりウェルマンは、国家だけが立法、行政、司法の問題を解決し、道徳的な人びとの間にさえ生じる戦争状態から人びとを救助できると考え、国家の必要性を主張する。もっとも、ウェルマンは、国家の必要性から国家の正統性 *legitimacy* を導出するわけではない。ウェル

---

<sup>125</sup> ウェルマンの「よきサマリア人の義務」は、よきサマリア人の物語からインスピレーションを得ている。よきサマリア人の物語は次のようにまとめられる。「盗賊の手に落ち、身ぐるみ剥がされ、打ちのめされ、半殺しにされた男が道ばたに横たわって呻いている。司祭やレビ人はその横を通り過ぎただけであるのに、よきサマリア人は、犠牲者の苦境を見て、馬車を止め、犠牲者を手当てし、宿屋に連れて、看病し、宿代を払う」(大川 [1999:76])。

<sup>126</sup> ウェルマンが自称する国家統制主義は、アナーキズムと対立する概念にすぎない。すなわち、ウェルマンの国家統制主義は、「政治的国家 *political state* は正当化でき、(少なくとも一部の) 現存する国家は正統性を有する」との立場であり、一定の計画に従い国家が(国民を)指導・統制すべきといった立場ではない (Wellman [2005:6], Wellman [1996:211-37])。

<sup>127</sup> ウェルマンは自然状態を次のように特徴づける。「全ての人が従わなくてはならない決定的なルールを制定する権威ある立法府がない場合、道徳の要求に従ってお互いを取り扱おうと努める善意ある人びとの間にすら紛争が生じるだろう」(Wellman [2005:10])。つまり、ウェルマンが想定する自然状態は、ホッブスが想定するそれと同様である (Wellman [2005:11])。

マンによると、市民として払うべきコストよりも国家がもたらされる利益が大きい場合、国家は正統性をもち、その強制が正当化される。反対に、服従者に不合理な負担を負わず場合、その国家は正統性を持たず、強制を正当化できない (Wellman [2005:17])。

このようにウェルマンは、よきサマリア人の義務にもとづき戦争状態から人びとを救助するために国家の必要性を主張する。そのうえで、国家の強制が「(1) 領域内のあらゆる人を法なき環境における危険から救助するのに不可欠であり、かつ (2) 強制される人々に不合理な押し付けでない」場合に限り、国家の正統性を認めその強制を正当化する (Wellman [2005:23])<sup>128</sup>。

## 12.2 服従の正当化

ウェルマンはよきサマリア人の義務にもとづき国家の強制を正当化する。しかし、国家の強制が正当化されるからといって、国家の強制への服従義務までもが、よきサマリア人の義務を根拠にただちに正当化されるわけではない。ウェルマンによると、よきサマリア人の義務にもとづき政治的責務を正当化するためには、①法服従が不合理な犠牲を強くないというコストに関する要件と、②法服従が他人を危機から救助するために不可欠であるという必要性の要件をとともにみたさなくてはならない (Wellman [2005:32])。

「法服従は不合理なコストではない」とウェルマンは主張する。曰く、

これら国家が課す [法を執行するための] 一次的な費用や [法を執行するための税制のような] 二次的な費用が疑いなく相当なものであったとしても、シティズンシップの**正味**コストは不合理に大きなものではない。なぜなら、これらの [シティズンシップの] 正味コストは、明らかに国家が課す相当の初期費用から政治的安定性もたらすより大きな利益を**差し引いたもの**から成り立っているからである (Wellman [2005:17])。

このように、ウェルマンは国家を運営するために国民が負担する犠牲よりも国家が国民にもたらす利益の方が大きいと考える<sup>129</sup>。そのため、ウェルマンにとって、法服従のコスト

---

<sup>128</sup> ウェルマンは国家によるパターナリズムを回避するため、国家が利益を国民にもたらすとの理由で国家の正統性を認めるわけではない。国家がもたらす利益が国家を正当化できるなら、国民の利益を理由とした国家によるパターナリズムも正当化され、個人の自尊 self-regarding が侵害されうからである (Wellman [2005:18])。しかし、ウェルマンは個人の選択の自由 discretion を国家から受け取る財 good と考え、法服従義務を正当化する (後述)。そのため、ウェルマンの議論には、彼が否定するパターナリズムを正当化する余地が残されている (Kloslo [2003:839])。

<sup>129</sup> ウェルマンは、国家が国民に強いる犠牲よりも国家から国民が得る利益が大きくなるのかについて理由を提示しない。おそらくウェルマンは、戦争が常態化した自然状態での悲惨な生活と国家に秩序が維持された安定した生活を比較し、安定した生活を手に入れるための法服従はコストがかからないと考えるのだろう。

に関する条件は問題とならない。

一方で、救助義務により法服従義務を正当化するとき、法服従の必要性の要件は問題となる。一般的な国民一人の法服従も不服従も、統治権力の機能にほとんど影響を及ぼさないからである。つまり、一人の法服従が他人を自然状態の危機から救助するとは考えられない。したがって、法服従は他人を危機から救助するのに不可欠な要素になりえないため、法服従の必要性の要件をみたすことはできない (Wellman [2005:32-33])。

たしかに、一個人の法服従や不服従が統治権力の及ぼす影響力(や帰結)に着目した場合、自然状態の危機から他人を救うために「法服従が必要である」とは主張できない。しかし、ウェルマンは、国家が果たす役割に着目し、公正 fairness の観念に訴えることで必要性の要件を説明する。ウェルマンによると、国家は、多数の人間の行動を調整という役割を果たすにすぎない。そうだとすると、結局のところ、国家が自然状態における危機から個人を救助できるかどうかは、国家の強制や法を遵守する国民の割合に依存する。そこで、ウェルマンは政治的責務を自然状態における危機から他人を救出するために、全国民に平等に割り振られた義務ととらえなおす。

他人を危機から救助する義務 responsibility は誰に対しても平等に降りかかるのだから、私は「政治的責務を公正な役割、すなわち他人を自然状態の危機から救助するために共同して負うよきサマリア人の義務の要用と理解すべきだ」と提案する。この見解からすると、その援助が不合理な犠牲を要求しないとき、誰もが他人を救助する義務を負っているのだから、私たち一人一人が法に服従する義務を負うことになる (Wellman [2005:33])。

このようにウェルマンは、他人を危機から救助するために私たちに平等に割り振られた不可欠な要用と法服従をとらえることで、必要性の要件を確保する。

しかし、法服従が他人を危機から救助するために不可欠であり、それが不合理な犠牲を強くないと説明できたとしても、よきサマリア人の義務による政治的責務が正当化できたわけではない。というのも、自らの国家の法への服従以外の方法でも他人を危機から救出できるからである。つまり、他人を自然状態の危機から救助するために、なぜよきサマリア人の義務が、他の手段ではなく自らの国家の法への服従を要求するのかが判然としないため、政治的責務まで正当化できないのである。したがって、よきサマリア人の義務により政治的責務を正当化するために、ウェルマンは、「なぜ自らの国家の法に服従すべきか」という個別性の問題を解決しなくてはならない。

### 12.3. 個別性の確保

それでは、ウェルマンはどのように個別性の問題を解決し、「他人を危機から救助するために自らの国家の法に服従すべし」という救助義務による政治的責務を正当化するのであ

ろうか。ウェルマンによると、①不安定な政治情勢では調整問題が生じ、②統治権力がもたらす財 good として選択の自由（行動の選択肢）が保障されることを理解すれば、よきサマリア人の義務による政治的責務は正当化できる（Wellman [2005:37]）。

ウェルマンはよきサマリア人の義務が対応すべき危機を、政治的危機 political peril と非政治的危機 nonpolitical peril とに分類する。ウェルマンによると、政治的危機とは調整問題である。調整問題は（飢饉がもたらす飢えのような）非政治的危機のように現金を支給することで取り除く、あるいは軽減できるものではなく、同一の権威にほとんど全員が従う defer ときだけしか解決されない（Wellman [2005:38-39]）。いいかえると、調整問題は一つの権威の強制によってしか解決できない。（Wellman [2005:38]）。それゆえ、「私たちはさまざまな種類の非政治的危機を取り除く義務を負っているかもしれないが、[他人を危機から救助するように] 私たちに役割を強いるとき、政治的な国家だけが正当化される」のである（Wellman [2005:38]）。

このようにウェルマンは、国家による強制をよきサマリア人の義務の正当化する。一方でウェルマンは、フェアプレイの原理に訴え、よきサマリア人の義務による政治的責務の正当化を試みる。ウェルマンによると、選択の自由（行動の選択肢）は国家がもたらす財である。そして、それはほとんどの国民が法に服従することでもたらされる。そのため、ウェルマンからすれば、自らの国家の法に服従していないなら、たとえその人が非政治的危機から他人を救助する義務を果たしたとしても、その人はフリーライダーである。その人以外の国民が法に服従したおかげで、その人が非政治的危機から他人を救助することを選択する自由が保障されるからである。したがって、「法的解決は根本的に、私たちが自らの選択の自由を差し控えることに根拠を持つ調整メカニズムであるのだから、法服従は特有の uniquely 義務なのである」（Wellman [2005:43]）。

このようにウェルマンはフェアプレイの原理に訴え、救助義務による政治的責務を正当化する。しかし、この段階では政治的責務だけを正当化したにすぎず、自らの国家の法に対して政治的責務を負う理由を説明できていない。ウェルマンは、この個別性の問題を帰結主義的に正当化する。

「自らに向いている思う好きなやり方で、政治的安定性の促進に貢献すべし」とだけすべての人に要求する解決策は、何の解決にもならない。というのも、どの人にもこの選択の自由 [政治的安定性を促進するために好きな手段を選択する自由] が認められるなら、実際のところ、政治権力は効果的に機能しないからである（Wellman[2005:44]）。

つまり、救助義務を理由に自らが居住する国家以外の法へ服従することが許容されるなら、自らが居住する国家は効率的に機能しなくなる。そのため、効果的に調整問題を解決し政治的危機から他人を救助するためには、救助義務にもとづく政治的責務の対象を自らが居住する国家の法に限定しなければならないのである。

以上がウェルマンの救助義務による政治的責務の正当化論である。ウェルマンの議論をまとめると、次の理論構成をとる。ウェルマンは、まず次のように国家の強制を正当化する。

- [1]：他人を救助する義務がある
- [2]：政治的危機は調整問題である
- [3]：調整問題は国家の政治的強制によってしか解決されない
- [4]：調整問題を解決し、政治的危機から人を救助するために、国家の政治的強制は正当化される（∵ [1], [2], [3]）

そして、政治的責務を次のように正当化する。

- [1]：他人を危機から救助する義務を負う
- [2]：選択の自由は、政治的危機（調整問題）を解消した国家が国民に提供する財である
- [3]：政治的危機（調整問題）は国家が強制する法にほとんどの国民が服従することで解決される
- [4]：政治的危機から他人を救助し選択の自由（国家が提供する財）を享受するために、国民は法に服従する義務を負う（∵ [1], [2], [3]）

ウェルマンは、このように国家の強制を正当化したうえで、政治的責務を正当化する。ウェルマンが国家の強制と政治的責務をそれぞれ正当化する理由は、これらが相関しないものと彼が考えているからである<sup>130</sup>。ウェルマンの議論を理論化したものの、彼の議論は複雑なため、その要点をつかむことは難しい。そのため、ウェルマンが自らの理論の核心をまとめた部分を引用して、本節を閉じることにしよう。

〔自然状態の〕危機が基本的に調整問題を引き起こすかぎり、政治社会がない状態に蔓延する危機は明白なものである、ということが核心である。すなわち、平和的秩序 peace を確保し、基本的な道徳的権利を保護するためには、単一の権威あるルールを〔国民〕全体 general が遵守する以外に方法はない。この結論は、「他人を自然状態から救助するために、私たちは犠牲を払わねばならない」ということだけ意味するのではない。「基本的に、〔自らが居住する国家の法に服従する以外に〕私たちは（個人として）犠牲の払い方について選択する自由を全く行使できない」ということをも意味するのである（Wellman [2005:45]）。

---

<sup>130</sup> 「国家の強制と政治的責務が相関しない」とウェルマンが考えているという指摘は、他の論者からもなされている（瀧川 [2018:253], Simmons [2005:180]）。

#### 12.4. シモンズによる批判

シモンズによると、この核心にこそウェルマンの議論の問題がある。なぜなら、ウェルマンは、自然状態の解消に、あらかじめ法服従義務を組み込んでいるからである。自然状態を解消するために、法服従を前提とするウェルマンの理論には、国民に「法服従のコスト」と「自然状態におけるコスト」を比較する余地を認めない。つまり、ウェルマンは法服従のコストについて全く考慮しないまま、「たとえ国家がその国民に相当な要求するときがあったとしても、国民の法服従は容易な救助とみなすことができる」とか「シティズンシップの正味コストは不合理に大きなものではない」と主張しているのである。そうだとすれば、政治的責務を正当化するために、ウェルマンが設けるコストの条件は画餅にすぎないことになる。それゆえ、シモンズからすれば、義務を遂行するコスト、すなわち法服従のコストを考慮しない点で、ウェルマンの救助義務は政治的責務を正当化するための手段にすぎない (Simmons [2005:181-182])。

ウェルマンが自然状態の解消に法服従義務を組み込んでいなくとも、彼のよきサマリア人の義務による政治的責務擁護論は成功しない。よきサマリア人の義務により政治的責務の正当化を試みるとき、ウェルマンは慈善義務 *duty of charity* と救助義務 *duty of rescue* の二つの積極義務を混同しているからである。このシモンズの批判を検討する前に、彼の慈善義務と救助義務の定義を確認しておこう。

シモンズによると、救助義務は、危機に直面している誰に人を救助するのにほとんど犠牲を払わない場合、その人を危機から救助する完全義務である<sup>131</sup>。そのため、救助義務は危機にある特定の誰かに対して負う義務であり、危機にある者、すなわち被救助者は救助される権利を持つことになる。シモンズはこれらの特徴に鑑み、次のように救助義務を要約する。

一般的に、([危機に直面した人と救助者が] 直接顔を合わせているケースのような) 簡単な救助を遂行できる立場におかれている場合にだけ、救助義務は課される (Simmons [2005:184])。

つまり、救助義務は救助できる状態に置かれた者にしか課されない。そのため、他人の危機を知ることができない者や、物理的に救助できる距離にいない者は、そもそも救助義務を負わない。したがって、救助義務を負っていない者が、他人を救助しなくとも、救助される人間の権利を無視していることにはならない。

一方で、慈善義務は他人の苦難や困窮を軽減させる義務である。シモンズによると、慈善義務は不完全義務である<sup>132</sup>。そして、慈善義務は救助義務と異なり、特定の権利者ではなく、

---

<sup>131</sup> ウェルマンもまた、救助義務を完全義務と位置付ける (Wellman [2004:108])。

<sup>132</sup> 倫理学の世界において、慈善義務は一般的に不完全義務と考えられている (加藤 [1997:137])。その一方で、ロールズのように慈善義務を完全義務ととらえなおす論者もいる。このように、慈善義務が完全義務であるか不完全義務であるかは論者によって異なる。瀧川は被援助者の福利に依拠する慈善義務を完

人類一般に対して負う義務である。なぜなら、困窮した人は、利用可能な資源に平等に権利を持つからである。(Simmons [2005:183])。そのため、慈善義務は人類の苦難や困窮を軽減するために公正に分配された義務と捉えることができる。

それでは、シモンズのウェルマン批判を検討しよう。シモンズによると、ウェルマンのよきサマリア人の義務は救助義務と慈善義務を組み合わせたものである。国家の強制とそれに対する服従義務を正当化するとき、ウェルマンは救助義務に訴える。一方で、実際にウェルマンが想定するよきサマリア人の義務の内容は慈善義務である (Simmons [2005:184])。それゆえ、ウェルマンが依拠するよきサマリア人の義務は、本来区別されるべき完全義務（救助義務）と不完全義務（慈善義務）が共存する「どっちつかずの neither fish nor fowl」の義務である (Simmons [2005:185])。そのため、彼のよきサマリア人の義務により政治的責務を正当化はする場合、2通りの解釈ができる。

よきサマリア人の義務を慈善義務と解釈した場合、その義務は人類一般に対する義務である。私たちは、例えば国際的な NPO に協力するといったさまざまな方法で、人類の苦難や困窮を軽減させることができる。そのため、慈善義務としてよきサマリア人の義務を解釈した場合、その義務を果たす手段は自らが居住する国家の法への服従に限定されるわけではない。したがって、よきサマリア人の義務を慈善義務と解釈した場合、政治的責務の個別性要件をみたすことができない。

逆に、よきサマリア人の義務を救助義務と解釈するなら、よきサマリア人の義務は危機にある他人に直面したとき、その人を危機から救助する義務となる。その場合、よきサマリア人の義務をすべての人が平等に負う義務ととらえることができない。目の前の危機に陥った他人を救助する義務は、人類ないし国民全員が平等に負う義務ではなく、その状況に居合わせた人だけに課される義務だからである。したがって、よきサマリア人の義務を救助義務と解釈した場合、ウェルマンはフェアプレイの原理に訴え法服従の必要性の要件を説明できない。

ウェルマンの理論は、よきサマリア人の義務の救助義務の側面を強調すれば、救助の対象が確定されるため、政治的責務の個別性要件を説明できるかもしれないが、彼自身が設ける必要性の条件を説明できない。反対に、よきサマリア人の義務の慈善義務の側面を強調すれば、フェアプレイの原理に基づき法服従の必要性の条件を説明できても、個別性要件を説明できなくなる。つまり、ウェルマンのよきサマリア人の義務は、救助義務か慈善義務のどちらか一方を強調すれば、政治的責務を正当化できないのである。

ウェルマンの理論の問題点はこれだけではない。シモンズによると、そもそもウェルマンは個別性要件に取り組んでいない (Simmons [2005:187])。ウェルマンは政治的責務を正当化するとき、よきサマリア人の義務のより国家の強制と政治的責務を正当化したうえで、フ

---

全義務に、援助者の美德に由来する援助義務を不完全義務に分類することで、この問題に対応する (瀧川 [2018:259 n3])

フェアプレイの原理に訴え政治的責務の個別性を確保する。すなわち、他の同胞国民を自然状態から救助するために、国民はその国家の法に服従する公正な役割を負うと主張する (Wellman [2005:33])<sup>133</sup>。ウェルマンが主張する国民が負う公正な役割は①国民全員が自然本性的にその義務を負っているか、②国家に(何らかの利益を積極的に受け取り)フェアプレイの原理にもとづく責務を負っているかのいずれかの場合にしか妥当しない (Simmons [2005:186])。主意主義的アプローチをとる②を採用した場合、個別性を確保できないため、ウェルマンは①を採用する。しかし、①を採用した場合、政治的責務の個別性を前提していることになる。そうだとすると、義務基底的な政治的責務擁護論がかかえる最大の問題である個別性要件の確保を、ウェルマンは棚上げしていることになる。それゆえ、シモンズからすると、ウェルマンのよきサマリア人の義務による政治的責務正当化論は、個別性要件の確保を検討したとはいえない理論なのである。

たとえウェルマンの個別性を前提とする義務を容認したとしても、ウェルマンの理論は政治的責務を正当化できない。というのも、ウェルマンが主張するように、よきサマリア人の義務からただちに法服従が導出されるわけではないからである。ウェルマンの政治的責務の正当化の動機を思い出そう。それは危機から他人を救い出し安全を提供することである。ウェルマンは、法服従が危機から他人を救助し安全を提供する唯一の方法だと考え、政治的責務を正当化する<sup>134</sup>。しかし、ウェルマンが想定するホッブス的な自然状態がすでに解決された状態で、他人に安全を提供する術は、何も法服従だけではない。例えば、コロナ禍でネットカフェを追われたネットカフェ難民に無償でホテルを提供したした場合、その人は法服従よりも効果的な方法で他人に安全を提供し、よきサマリア人の義務を果たしたといえよう。したがって、「救助義務は、……直接法服従義務を含意するとはいえない」のである (Simmons [2005:186])。

---

<sup>133</sup> すでに述べたように、ウェルマンはフェアプレイに訴え法服従の必要性を説明したうえで、個別性要件を確保する。しかし、必要性の要件を説明する際に、ウェルマンは自らが居住する国家への法服従を公正な役割と考えているように思われる。というのも、必要性の要件について論じる少し前の文脈で、個別性要件について説明していないにもかかわらず、ウェルマンは「不合理にコストがかからないものとして国家への法服従を理解することは妥当である」と主張しているからである (Wellman [2005:32])。そのためシモンズは、「地域 local の人びとを無法状態 lawless [自然状態] から救出するために、平等に**地元**での任務を果たす役割を負う」とウェルマンが個別性を前提としていると考えたのかもしれない (Simmons [2005:186])。

<sup>134</sup> ウェルマンは国家の安定がもたらす選択の自由を財と考え、フェアプレイの原理に訴え政治的責務を正当化した。シモンズは国家の法への服従が国民にもたらす安全を財と考えている (Simmons [2005:187])。シモンズがこのような考えるのは、選択の自由を法服従がもたらす国家の安定(安全)の副産物ととらえるからであろう。いずれにしても、ウェルマンも「大多数の国民が選択の自由を行使し、居住する国家以外の法に服従するならば、国家は機能せず選択の自由を保障できない」と主張し、国家の安定が選択の自由をもたらすことを認めているのだから、国家の安定を財と考えるシモンズのウェルマン解釈は誤ってはいないだろう。

以上がウェルマンの議論に対するシモンズの評価である。シモンズが指摘するウェルマンの議論の決定的な問題は、次の2点である。

- 1：義務基底的な政治的責務の正当化論の最大の問題である個別性要件を確保できない
- 2：よきサマリア人の義務はただちに法服従義務を導出しない

このようにシモンズは、ウェルマンのよきサマリア人の義務による政治的責務の正当化論も、個別性の要件を説明できないと断じて退ける。

## 第13章 ソウパーの敬讓による政治的責務の正当化

P.ソウパーは、敬讓 *deference* の概念で友情、フェアプレイ、約束、政治的責務を正当化できると主張する<sup>135</sup>。本章は、ソウパーの敬讓による政治的責務擁護論を概観し、それに対するシモンズの批判を検討する。

### 13.1. ソウパーの議論の目的

ソウパーは『敬讓の倫理 (*The Ethics of Deference*)』(2002年)において、敬讓の義務に着目し、法規範への敬讓義務の正当化を経由した、政治的責務の正当化を試みる。つまり、ソウパーは政治的責務を法規範、あるいは国家への敬讓と捉えなおし、それを正当化することで、間接的に政治的責務を正当化する戦略をとる。

ソウパーがこのような戦略をとる目的は、政治的責務の問題を歪曲せずに解消することにある。政治的責務の問題は国民と国家の間に規範的な判断についての相違があるとき顕在化する (Soper [2002:vii])。すなわち、ソウパーにとって政治的責務の問題とは、自らの規範的な判断と国家の規範的な判断との間に齟齬がある場合に、各人が国家やその法に対してどのように対応すべきかである。政治的責務の問題に対して政治的責務否定論の多くは、法を強制ととらえてきた<sup>136</sup>。しかし、ソウパーによると、このような政治的責務否定論は、法哲学の議論を無視したものである。というのも、今日、ほとんどの法哲学者が法を強制と考えていないし、法体系 *legal system* は規範的な体系と考えられているからである (Soper [2002:viii])。つまり、従来の政治的責務否定論は法を規範的なものではなく強制と捉える点で、法哲学の近年の議論の発展を反映できていない。さらに、法が規範であるならば、従来の否定論者は政治的責務の問題を「命令や脅迫にどのように対応すべきかについての問題」にゆがめていることになる (Soper [2002:viii])。そこでソウパーは敬讓の義務に着目し、法の規範的性質と矛盾しない政治的責務の擁護を試みるのである。

### 13.2. 法規範への敬讓

まず、ソウパーの敬讓の義務による政治的責務論について検討しよう。ソウパーは法規範への敬讓義務を正当化することで、政治的責務を間接的に正当化する。そのため、本節で法規範への敬讓義務が指すものを明らかにし、次節でその正当化について概観する。

ソウパーによると、敬讓とは他人の意見が間違っていると確信していたとしても、その相手を尊重し、服従することである (Soper [2002:xii,8])。それゆえ、ソウパーは法規範への敬讓義務を「たとえそれらの法規範が不正 *wrong* であるときでさえも、……その法的共同

---

<sup>135</sup> 本章は、横濱 [2009, 2016] を参考にした。

<sup>136</sup> 例えば、スミスは論文「一応の政治的責務は存在するのか？」で、プリチャード [1949] の「ただの強制力 *force* に裏打ちされた命令の受け入れは、……服従の義務というよりむしろ抵抗の義務を生じさせるように思われる」との主張を引き、一応の政治的責務を否定する (Smith [1973: 950])。

体の価値に対する尊敬 respect を示す」義務と考える (Soper [2002:161])。もっとも、敬讓は自らが「道徳的に不正だ」と信ずる行為を要求することがある。そのため、法規範への敬讓義務を負う国民は、法規範が要求するなら「道徳的に不正だ」と自らが信ずる行為をしなくてはならない。ソーパーによると、敬讓は自らの意に反してもそのような不正な行為をする理由を与え、その行為を正当化する。

深刻な不同意にかかわらず、ある人が [他人の判断に] 敬讓したなら、その人がとる行為は、その行為が一見明白に *prima facie* 不正なものであっても、結局は正当化される。その行為が敬讓のためになされるからである。つまり、道徳的な真理を確証するよりも前に不可欠な行為は、その行為をする理由を提供する。その理由は、そうでなければ正しい行為となることをする理由を上回る (Soper [2002:xii])。

敬讓による (不正な) 行為の正当化を法規範への敬讓義務に当てはめてみよう。法規範への敬讓義務は、その国民が自らの判断が正しく、法規範が不正だと考えようとも、法規範が要求する行為をする強い理由を与える。いいかえれば、法規範への敬讓義務は不正と考える法に服従する強い理由をその国民に与えるのである。そして、法規範への敬讓義務を理由になされる法服従は、法規範を尊重する行為として正当化される。

つまり、法規範への敬讓義務は、法規範に対する尊重に起因する法服従だけでなく、不正な法への服従をも要求しそれを正当化する。このように、ソーパーは法規範への敬讓義務に法服従を組み込むことで、国民と国家との間の規範的判断をめぐる問題を解消する。

### 13.3. 法規範への敬讓の正当化

たしかに、法規範への敬讓義務に法服従義務を組み込むことで、いわゆる政治的責務の問題を解決できるかもしれない。しかし、法規範への敬讓義務が正当化されないかぎり、国民の政治的責務もまた正当化されるわけではない。ソーパーはどのように法規範への敬讓義務を正当化するのであろうか。ソーパーのいう、法規範への敬讓義務が要求する態度をもう一度確認しよう。

法規範への敬讓とは、それらの法規範が不正であるときでさえも、社会の政治的紐帯を強化する仕方で、法的共同体に敬意を払うことであるだろう (Soper [2002:161])。

つまり、法規範への敬讓義務は、政治共同体の紐帯を強化するとの観点から要求される。そのため、法規範への敬讓義務は、法規範へ敬讓を示すことがもたらすメリットにより正当化できるように見える。このように敬讓を示す理由が他の目的を達成する手段にある場合、

それをソーパーは敬讓の道具的理由と呼ぶ<sup>137</sup>。

たしかに、ソーパーの定義にしたがえば、政治的紐帯の強化を目的とした道具的理由から法規範への敬讓は正当化できそうである。しかし、ソーパーによると、法規範への敬讓義務は道具的理由により正当化することができない。自らの意思で国家に不服従する者のように国家へ敬讓を示す道具的理由を持たない者も一定数いるうえ、すべての不服従が政治共同体に分断をもたらすわけではないからである。例えば、キング牧師の不服従運動のように、不服従が政治共同体の政治的紐帯を強化することもある<sup>138</sup>。その場合、法規範への敬讓を示す道具的理由はない。つまり、法規範への敬讓を示す道具的理由があるかないかは文脈に依存する。そのため、あらゆる法に対する一応の *prima facie* 法服従義務を要求する法規範への敬讓義務は、道具的理由により正当化できない (Soper [2002:161])。

しかし、法規範への敬讓義務は、何も政治的紐帯の強化のような道具的価値だけから要請されるわけではない。ソーパーによると、道徳的一貫性、すなわち内在的理由からも法規範への敬讓義務は要請される。ソーパーは約束 *promise* を遵守する理由を例に一貫性を説明する。ソーパーの説明を敷衍しよう。

約束を守るか守らないかを決定するとき、私たちは自らが受約者 *promisee* になった場合に、諾約者 *promisor* に何を期待するかについて考える。受約者になったとき諾約者に約束の遵守や履行を期待する。受約者の立場にあるときは約束の遵守を諾約者に期待するにもかわらず、諾約者であるときに約束を遵守しないなら、その行為は一貫性に欠く。それゆえ、約束の遵守は一貫性から正当化される (Soper [2002:163-164])。

ソーパーは、約束の例と同じように法規範への敬讓義務も一貫性から正当化されると主張する。

[服従者が] 自発的に [法を] 遵守するよう法は期待する。この法の期待は、私自身が立法者であるときに抱くであろう期待と対応する。[つまり] 法規範を尊重する義務は、法体系が何たるかを認める際に自らが認める価値を尊重する義務の反射なのである (Soper [2002:164])。

---

<sup>137</sup> ソーパーによると、敬讓の理由は道具的 *instrumental* 理由と内在的 *intrinsic* 理由に分類される。ソーパーはこれら二つの敬讓の理由の違いについて友情を例に説明する。例えば、友人と規範的な判断について意見が割れている際に、友情にひびが入ることを恐れ友人の意見に敬讓する場合、それは道具的理由による敬讓である。一方、友情それ自体に価値があると考え、規範的な判断について友人に敬讓を示す場合、それは内在的理由による敬讓である。つまり、敬讓により得られるメリットやそれをしないことで生じるデメリットを勘案し他人に敬讓を示す場合、それは道具的理由による敬讓となる。逆に、そのようなメリットやデメリットではなく、他人に敬讓を示す関係性に価値を認め敬讓を示す場合、それは内在的な理由による敬讓となる (Soper [2002:25-26]; 横濱 [2016:231-232] を参照)。

<sup>138</sup> たしかにキング牧師の公民権運動により、相対的に政治的紐帯は強化されたかもしれない。しかし、白人至上主義が依然として存在している事実に鑑みれば、彼の公民権運動はマイクロな政治的断絶を深めたと可能性も否定できない。

このように、自らが立法者であるなら被治者に法服従を期待するのだから、法規範への敬讓は道徳的一貫性（内在的理由）から正当化される、とソーパーは主張するのである。そして、法規範への敬讓は国家が不可欠であるとの自認から要請される。

敬讓の権利 *right to defer* は、特定の権威にその共同体で誠実に規範を課すよう要求する企図が不可欠であるとの自認から生じる。法規範の内容についての服従者 *subject* の意思による選択から生じるものではない（Soper [2002:164]）。

しかし、アナーキズムを主張する者も存在するのだから、ソーパーが主張するような「国家の必要性」をあらゆる人が認めるわけではない。ソーパーはこのような批判を想定しており、国家の必要性の客観的価値を探究するのではなく、各個人がそれぞれ持つ価値観に訴え法規範への敬讓を正当化する。

ソーパーによると、内在的理由による敬讓には二つのパターンがある。友人に対する敬讓を例に確認しよう。一つ目のパターンは、友人関係そのものの客観的な価値にもとづき友人に敬讓が示される場合である。ソーパーは、その関係に認められる客観的な価値にもとづく敬讓の理由を「客観的理由」とよぶ。客観的理由により友人に敬讓が示される場合、敬讓の対象は友人と友人関係そのものである（Soper [2002:25-26]）。

二つ目のパターンは、例えば、敬讓を示す本人が「敬讓こそが友人関係で最も重要な価値であり、敬讓を示せないなら自らの価値観に矛盾する」と考えて、友人に敬讓を示すような場合である。すなわち、自らの価値観にもとづき友人に敬讓が示される場合である。ソーパーは、このように自らの価値観にもとづく敬讓の理由を「主観的理由」と呼ぶ。ソーパーによると、主観的理由による敬讓は、たとえその価値観が擁護できるものでなくとも、自尊 *self-respect* を理由に正当化される（Soper [2002:26]）。なぜなら、自らの価値観を貫き敬讓を示すことで、自分自身に対して尊敬を示すことができるからである。つまり、敬讓の主観的理由とは、自らの価値観の一貫性と自尊である（Soper [2002:165]）。それゆえ、主観的理由により友人に敬讓を示した場合、敬讓の対象は友人だけにとどまらず、自分自身の価値観もまた敬讓の対象となる（Soper [2002:26]）。

以上のように、ソーパーは敬讓の内在的理由を客観的理由と主観的理由とに分類する。そして、ソーパーは法規範への敬讓は主観的理由により正当化されると主張する。つまり、ソーパー理論では、国家（あるいは統治者）と被治者である自分との間に客観的な価値を証明する必要はない。国家や法規範に敬讓を示す何らかの理由さえあれば、法規範への敬讓は自尊を根拠に正当化される。

ソーパーによると、国家・法規範に対する敬讓の主観的理由がほとんどの人にはある。

つまるところ、真剣な政治的アナーキストなどほとんどいない。これは、次のことを意味する。すなわち、大多数の人がその価値を認める国家が厳密に画定されさえすれば、

(たとえアナキストが正しくとも)ともかく大多数の人に[国家へ]敬讓を示す主観的理由があるであろうということである(Soper [2002:166])<sup>139</sup>。

ようするに、ソーパーは「観察できる事実として、国家そのものを不要と考え革命を試みる政治的アナキストがいない。それは逆に、各個人が何らかの価値観から、法を尊重していることを意味する」と考えるわけである。それゆえ、ほとんどの人が法規範へ敬讓を示す主観的理由を持つとの理由から、法規範への敬讓が正当化される。さらに、ソーパーは法規範への敬讓について次のように付け加える。

法体系が何たるかを理解すること、そして**法体系に価値があると認めることは**、「敬讓が国家の規範のためであることを否定するとき、その人は**道徳的に矛盾している**」という認識を含意する。……人は自らに適用される規範に対する違反行為と知りながら行為するかもしれないし、実際に[違反行為と知りながら]行為する。そのように行為したとき、彼らは不道徳 immoral なのであって、支離滅裂に行為しているわけではない(Soper [2002:173])。

つまり、法規範へ敬讓を示す主観的理由がある場合、その主観的理由は法規範への敬讓のみならず、国家に対する敬讓をも正当化する。そして、国家に敬讓を示す理由があるにもかかわらず、自らに適用される法規範と知りながらその法規範に違反する行為は、不道徳な行為と評価される。そのため、ほとんどの人が法規範への敬讓を示す主観的理由を持つとされるソーパー理論では、悪法の改善を求める市民的不服従ですら許容される余地は無い<sup>140</sup>。

#### 13.4. ソーパーの政治的責務論

以上のように、ソーパーは法規範への敬讓を正当化することを通じて、政治的責務を正当化する。これまでのソーパーの議論を整理しよう。彼は既存の国家・法規範を前提に、2つ

---

<sup>139</sup> たしかに、ソーパーが想定しているであろう西洋の社会では、国家転覆を志向する革命がなされることはなく、完全な(政治的)アナキストはいないかもしれない。しかし、この事実が、ただちにほとんどの人が法規範への敬讓の主観的理由を持っているとの事実を意味するのであれば、そこにはいささか論理の飛躍があるように思われる。ソーパーは、なぜ「政治的アナキストがいない」という命題が「ほとんどの人が政治的アナキストではない」という命題ではなく「ほとんどの人が法規範への敬讓を示す主観的理由を有する」との命題が導出されるかについて全く説明しない。

<sup>140</sup> 例えばソーパーは、法に対する不服従に対して次のように主張する。「一時停止の標識の無視は(立法者がだれであるかは決して知ることができないが、立法者の期待は明確である)想像上の hypothetical 他人と同様に(不服従を見つけられようと見つけられまいと、私がこの[道路交通]法を通過させたなら、想像上の立法者と同じ期待をするであろう)自らの価値観に対する不敬 disrespect を示している」(Soper [2002:172])。ソーパーの理論では、このように一貫性と自尊義務を理由に不服従が禁止される。

の仕方では法規範への敬讓を正当化する。1つ目は、一貫性による正当化である。この正当化は、敬讓客体である統治者の視点による法規範への敬讓の正当化である。というのも、一貫性を理由に法規範への敬讓を正当化するとき、自らが統治者になることを想定し、その視点から法規範への敬讓を正当化するからである。一貫性による法規範の敬讓を理論化し確認しよう。

[1]:「統治者が誠実に規範を課すことが不可欠である」との認識から法規範への敬讓は要請される

[2]:自らが統治者であるなら被治者に法服従を期待するにもかかわらず、法に服従しないならその行為は一貫しない

[3]:自らが統治者であるなら被治者に法服従を期待するのだから、統治者が課す法に服従しなくてはならない(∵ [1], [2])

ソーパーは自らが統治者になったとき被治者に期待する行為を想定し、その行為に矛盾する行動をするなら一貫性を保てないという理由から、法規範への敬讓を正当化する。したがって、一貫性による正当化は、徹頭徹尾、統治者の視点から展開されるといえよう<sup>141</sup>。

このように、ソーパーは統治者の視点から法規範への敬讓を正当化する。しかし、政治的アナーキズムのように国家の破棄を主張しないまでも、シモンズのように、統治の正統性を否定する哲学的アナーキズムを主張する者が少なからずいる。そのため、統治者の視点による法規範への敬讓だけでは、政治的責務の一般性を確保できない。そこで2つ目の正当化が主張される。すなわち、主観的理由による正当化である。この正当化は、一貫性による正当化とは対照的に、敬讓主体である被治者の視点からなされる。主観的理由による正当化は次の理論構成をとる。

[1]:人は自尊義務を負う<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> 敬讓の義務を正当化するとき、敬讓客体が敬讓を示される理由にではなく、敬讓主体が敬讓を示す理由が問題となるはずである。しかし、「敬讓客体となったときの敬讓主体である被治者に対し敬讓を期待する」との仮説を根拠に、ソーパーは法規範への敬讓を一貫性により正当化する。そのため、一貫性による法規範の敬讓の正当化は、敬讓客体が敬讓を示されることの正当化を通じて、敬讓客体そのものを正当化しているとも解釈できる。したがって、一貫性による法規範への敬讓の正当化ねらいは、法規範への敬讓そのものの正当化ではなく、ソーパー自身の前提である既存の国家・法規範の正当化にあると考えることもできるだろう。

<sup>142</sup> ソーパーは自尊が義務であるとは明言しない。しかし、ソーパーは「たとえ道徳理論が、何らかの完全な意味で、それらの価値観を擁護できないと論証したとしても、自らの価値観と矛盾せずに行為するとき、主観的理由は自分自身への尊敬を明らかにする」(Soper [2002:26])と主張する。つまり、ソーパーは客観的な価値観よりも主観的な価値観を尊重するよう主張する。さらに、ソーパーによると「敬讓の倫

[2]: 国家（法規範）に敬讓へ示すなにかしらの価値観を誰もが持つ

[3]: 自らの価値観を貫くことは、自分自身への尊敬を示す

[4]: 自らの価値観にもとづく理由があるのにもかかわらず、国家（法規範）へ敬讓を示さないなら自尊の義務に反することになる（∵ [1], [2], [3]）

∴ [5]: 国家（法規範）へ敬讓を示す義務を負う

ソーパーは、被治者の視点から法規範への敬讓義務を統治者に従う理由ではなく、自らの価値観に従う理由、すなわち自尊義務に訴え正当化するのである。

このようにソーパーの法規範への敬讓を一貫性と自尊義務により正当化する。したがって、ソーパーは政治的責務の正当化根拠は（行為の）一貫性と自尊義務ということになる。

### 13.5. シモンズの批判

以上のソーパーの敬讓の倫理にもとづく政治的責務の正当化論は、成功するのであろうか。シモンズによると、ソーパーの政治的責務擁護論は成功しない。それにはいくつかの理由がある。

まず、シモンズが問題とするのは「敬讓」という概念そのものである。ソーパーの議論では、他人そして自分自身に対して尊敬を示すということが何を意味するのかが判然としない。たとえ、尊敬の意味が明確なものであったとしても、「敬讓」の概念が明らかになるわけではない。というのも、不敬 *disrespect* には程度があり、あらゆる不敬が不道德だとはいえないからである。例えば、ある大学生が大学教員であるシモンズに「お前 *dude*」と呼びかけたとしよう。たしかに、その大学生はシモンズに対して敬意を払っていないかもしれないが、道徳的不正を犯しているとはいえない（Simmons [2005:145-146]）。このように敬意を欠いてはいるものの不道德でない行為は他にもある<sup>143</sup>。ソーパーは、敬讓義務を違反する行為が、どのような場合に、道徳的に不正な行為となるのかを示す必要があるといえよう。

ところで、シモンズによると、このソーパーはカント「目的自体の定式」に不敬の規準を求めたと解釈できる（Simmons [2005:146]）。カントは、人格に全体的な価値を認め、「目的自体の定式」を次のように定式化する。

君自身の人格ならびに他のすべての人の人格に例外なく存するところの人間性を、いつでもまたいかなる場合にも同時に目的として使用し決して単なる手段として利用してはならない（カント [1976:103]）。

---

理は他者に対する尊敬だけに根拠があるわけではない。自分自身や自らの価値観や選択への尊重もまた敬讓の倫理の根拠となる」（Soper [2002:170]）。そのため、彼は自尊を義務と想定していたと考えても誤りではないだろう。

<sup>143</sup> シモンズは他に子どもの学校さぼりを例にあげる（Simmons [2005:146]）。

このカントの定式にしたがえば、他人を自らの目的を達成する手段として扱う場合、その人は「目的自体の定式」に違反し、他人の人格を尊重していないことになる。

たしかに、自らの法規範への敬讓を正当化する一貫性に、カント主義的特徴があるとソウパーは主張する (Soper [2002:167])。そのため、シモンズが指摘するように、ソウパーは不敬の規準として、カントの「目的自体の定式」を暗黙の裡に想定していたのかもしれない。

しかし、ソウパーが不敬の規準をカントの「目的自体の定式」に求めるなら、彼の法規範への敬讓義務は、カントの「目的自体の定式」が要求する以上のことを私たちに要求することになる。なぜなら、カントの「目的自体の定式」では許容されるであろう不服従を、ソウパーの法規範への敬讓義務は禁止するからである。シモンズの議論に沿って、「目的自体の定式」が不服従を禁止しない理由について説明しよう。

カントの「目的自体の定式」は、自らの目的を達成するための手段として他人を利用することを禁止する。例えば、遺産の相続分を多くするために兄弟を殺害する (殺人) ことや、研究ポストにつくためにライバルの研究者の足の骨を歩行ができなくなるほどにまで折り身体障がい者にする (傷害) ことが「目的自体の定式」の禁止事項に該当する。シモンズによると、これらの行為は、自然義務が禁止する行為である。したがって、カントの「目的自体の定式」に不敬の規準を置くなら、無危害原則のような自然義務がその規準となるはずである。しかし、ソウパーが他人に対する不敬として禁止する不服従は、他人を自らの目的の手段とするためになされるわけではないし、「目的自体の定式」の規準となる自然義務を違反する行為でもない。それゆえ、「他人につくられ、(私たちの同意や参加なく) 他人によって私たちに適用される規則に対する不服従は、とりわけそのような不服従が他人の企てを直接そこなう、挫く、あるいは他人の企てに悪影響を与えるものでない場合、道徳的に強い意味で他人に対する明らかな不敬とみなすことができそうもないように思われる」 (Simmons [2005:146])<sup>144</sup>。したがって、不敬の規準をカントの「目的自体の定式」におくのであれば、不服従が自然義務によって禁止される不敬であることをソウパーは示す必要がある。

シモンズの批判は、法規範への敬讓を通じた自尊にも向けられる。各個人は法規範へ敬讓を示す何らかの理由 (価値観) を持つのだから、その理由 (価値観) に反する不服従は自尊義務に反する、とソウパーはいう。しかし、シモンズによると、ソウパーが主張するような自らの価値観に反する行為を禁じる自尊義務が、道徳的な義務であるかは疑わしい。民族紛争が起きている地域で、自らが従事する敵対民族を一掃する任務に価値があると考えた暗殺部隊のメンバーを想定しよう。せん滅する予定の敵対民族をその者が思い付きで逃がし

---

<sup>144</sup> ソウパー理論を批判する文脈でシモンズが「不服従」という用語を使うとき、「不服従 disobedience」あるいは「法的不服従 legal disobedience」という言葉を互換的に使用する。しかし、彼がソウパーを批判する文脈で「不服従」という言葉を使用するとき、そのことが含意するものは定かではない。ソウパーの『敬讓の倫理』から判断する限り、一時停止無視といった道路交通法違反のような軽微な法違反行為を指すものとして「不服従」という用語をシモンズは使用しているように思われる。

たとしても、その行為は道徳的に全く不正ではない<sup>145</sup>。そうだとすれば、ソーパーが主張する自尊義務は道徳的な義務の問題ではない。

自らが心から支持する価値観と〔行為と〕の不一致は、私たちの道徳的な義務の問題よりも個人的な統一性 integrity の問題……に直接関係しているように、私には思われる (Simmons [2005:147])。

つまり、シモンズからすれば、自尊義務は自らの価値観 (ポリシー) と行動に矛盾があるかないかの統一性の問題にすぎない。それゆえ、自尊義務による法規範への敬讓の正当化は、自尊義務を道徳的な義務と考えるその出発点から問題がある (Simmons [2005:147])。

自尊義務が道徳的な義務の問題であったとしても、ソーパーの尊重義務による法規範への敬讓義務の正当化は重大な問題がある。シモンズによると、ソーパーの議論の重大な問題は、彼が「何かを理解し、その価値を認めること」が「その価値を支持する道徳的な義務を受け入れること accepting」を含意すると考えている点にある (Simmons [2005:147])。いかえると、ソーパーの法規範への敬讓による政治的責務の正当化論の問題点は、法規範が持つ価値に法規範への敬讓義務を読み込んでいる点にある。実際に、自尊義務を根拠に法規範への敬讓義務を正当化するとき、ソーパーは次のように主張する。

法体系が何たるかを理解すること、そして**法体系に価値があると認めることは**、「敬讓が国家の規範のためであることを否定するとき、その人は**道徳的に矛盾している**」という認識を含意する。……人は自らに適用される規範に対する違反行為と知りながら行為するかもしれないし、行為する。そのように行為したとき、彼らは不道徳なのであって、支離滅裂に行為しているわけではない (Soper [2002:173])。

つまり、ソーパーの主張は「法体系に価値を認めるにもかかわらず、それに違反する行為は道徳的ではない」というのである。この主張を逆にすれば、ソーパーの主張は、シモンズが指摘するように「法規範の価値を認めるなら、法規範を支持する道徳的義務を受け入れよ」というものにほかならない。したがって、ソーパーは法規範が持つ価値に法規範への敬讓義務を読み込んでいるといえよう。

しかし、シモンズによると、「道徳的な義務を受け入れること accepting」が「実際に道徳的な義務がある having こと」を含意しないように、法規範に価値があることが法規範への敬讓義務を含意するわけではない。法規範へ敬讓する義務の存否は、義務を負う本人が法規

---

<sup>145</sup> シモンズは、敵対民族を逃がすことが道徳的な不正ではない理由を説明しない。敵対民族を逃がすことで、完全義務である無危害原則を違反しなくてすむがゆえに、シモンズは暗殺部隊のメンバーの行為が道徳的に不正ではないと判断するのだろう。

範を執行する国家の統治権が正統な legitimate ものと認めるか否かにかかっている。シモンズは軍隊を例にとって、次のように説明する。

将軍の立場を支持する、あるいは将軍のルールに服従するという道徳的な義務に何らコミットしなくとも（拘束されずとも）、私は将軍が権限 power を持つ立場にあることを理解できる。また、（不可欠な任務を引き受けたために、窃盗や殺人を毅然と抑える）将軍のルールの価値を認めることもできる。このようなケースでは、確実に、「将軍が私（や他人）を扱うときに行使する権限が正統に legitimately に行使されている」と私が（適切に）考えているかどうかの問題となる（Simmons [2005:148]）

軍隊のケースと同じように、国家の法規範に服従する義務の存否は、その法規範を行使する正統な権限、すなわち統治権をその国家が有するかにかかっている。それにもかかわらず、ソウパーの理論は、国家の統治権の正当化を棚上げし、法服従義務だけを正当化する<sup>146</sup>。そのため、シモンズからすれば、ソウパーの理論は法服従義務を所与と考え、「法規範への敬讓」によりそれを正当化したものにすぎない<sup>147</sup>。

以上が、シモンズが指摘するソウパーの法規範への敬讓による政治的責務論の問題点である。シモンズによるソウパーの理論批判のなかで決定的なのは、ソウパーが法規範への敬讓義務の正当化根拠とする自尊義務に対するものであろう。シモンズが指摘するように、自尊義務が道徳的な義務ではなく個人の統一性の問題であるなら、法規範への敬讓義務の正当化根拠はなくなることになる<sup>148</sup>。したがって、ソウパーの法規範への敬讓を通じた政治的責務の正当化は、法規範への敬讓義務そのものが正当化できないため、失敗に終わるのである。

---

<sup>146</sup> 『道徳原理と政治的責務』から一貫して、シモンズは政治的責務と統治権は相関すると考え政治的責務論を展開する。そのため、シモンズからすれば、法規範への敬讓もまた法規範を執行する国家の統治権と相関する。つまり、ソウパーのように法規範への敬讓義務により政治的責務を正当化する場合でも、シモンズは統治権が正当化されてはじめて、統治権と相関する法規範への敬讓義務も正当化されると考えるのである。

<sup>147</sup> 法服従義務を所与と考え政治的責務論を展開するのはソウパーだけではない。シモンズによれば、すでに検討したウォルドロン、ウェルマンといった義務基底的政治的責務（擁護）論を展開する論者は、ソウパーと同じように法服従義務を所与として議論を展開する（次章で後述）。

<sup>148</sup> シモンズによれば、一貫性を根拠とした法規範への敬讓の正当化はまったく説得力がない。実際に、立法者が服従者全員の服従を期待しているとはいいいがたいため、特定の法を遵守しなくともそれは一貫性を欠いた行為とはならないからである（Simmons [2005:145]）。

## 第 14 章 シモンズの政治的責務論のねらい

第 11 章から第 13 章にかけて、ウォルドロン、ウェルマン、ソーパーによる義務基底的な政治的責務論に対する批判を検討した。シモンズの政治的責務論と彼らのそれとの違いは、いうまでもなく、政治的責務を正当化する根拠が権利か義務かの違いである。そのため、彼らの理論に対するシモンズの批判は、彼らの理論の欠点を指摘し、シモンズ自身が展開する権利基底的な政治的責務論の優位性を示すためになされたかのごとく見える。しかし、シモンズの義務基底的な政治的責務擁護論批判の真のねらいは、それとは別にあるように思われる。シモンズの批判は①彼らが政治的責務を所与の義務と考えていること<sup>149</sup>、それゆえ②彼らの理論が転倒していることを指摘するためになされているように思われる。

本章は、シモンズの義務基底的な政治的責務擁護論を批判する真のねらいを明らかにすることを通じて、シモンズの義務基底的な政治的擁護論への批判を整理し、『道徳原理と政治的責務』より一貫するシモンズの政治的責務否定論（哲学的アナーキズム論）のねらいを明らかにする。

### 14.1. 同意（選択）の産物としての政治的責務

第 9 章で述べたように、『アナーキーの縁』において、シモンズはわれわれの状態を国家（統治権力）に同意し政治的責務を負う市民状態（正統な *de jure* 市民）と、自然法や他人の自然権が要求する義務に服す自然状態（事実上の *de facto* 市民）に分類し、同意だけが政治的責務の根拠であるという自らの立場をより鮮明にする。

自然状態にいるどの人も、取引 *transaction* が（他人に対して）形成する特有の道徳的な責務 *moral obligation*——たいていの場合、私たちはそれを政治的責務とよぶ——を欠いた状態にある。というのも、「他人に関して自然状態である」ということは、本来、（彼らとの間に正統な市民社会を形成する）特別な取引を他人と共に交わしていない（あるいは、そのような取引から解放された）状態を意味するからである。したがって、自然状態にいるどの人も政治的責務を負っていない（Simmons [1993:25-26]）。

この引用からもわかるように、シモンズの政治的責務論の基本的な主張は、「私たちは自然本性的に [政治的責務を負う正統な] 市民ではない。[正統な] 市民となるために、私たちは何らかの行為 [国家に対する同意] をしなくてはならない」というものである（Simmons [1993:36]）。

このような同意による義務基底的な政治的責務論を展開するとき、シモンズはロールズ

---

<sup>149</sup> シモンズは『道徳原理と政治的責務』から一貫して、他者に同意することで成立する責務 *obligation* と義務 *duty* を峻別し、政治的責務は国家に対する個人の同意を根拠とする責務であると主張する。そのため、シモンズにとって政治的責務は所与の義務ではない。

の『正義論』以降の政治的責務論にくすぶる病理を念頭に置いている。シモンズによると、その病理とは特定の道徳的価値による統治権力の正当化である (Simmons [2005:141-145])<sup>150</sup>。例えば、ロールズは次のように主張する。

基本的な事例において、自由で平等な**すべての道徳的な reasonable な市民がその本質的要素を認めると期待される**憲法を踏まえ行使されているときのみ、政治権力 political power の行使は正統性を持つ (Rawls [1995:148] **強調**は引用者)。

このようにロールズが主張するとき、国家(統治権力)の正統性、すなわち統治権の根拠は、同意を通じた権威の是認にではなく、私たちが是認するであろう(道徳的な)価値や美徳にとって代えられる (Simmons [2001:144])。シモンズによると、ロールズのように義務基底的政治的責務擁護論を展開する論者がこのような統治権の正当化をするのは、根底に「政治的責務(あるいは、法服従義務)は存在する」との支配的な考えがあるためである (Simmons [2005:100])<sup>151</sup>。つまり、彼らは政治的責務(法服従義務)を所与と考え、「政治的責務(法服従義務)が存在するのか否か」については問わない。

しかし、シモンズによると、政治的責務(法服従義務)を所与とするなら、政治的責務を他の価値で正当化するとき、彼らは次の2つの問題を抱える。これらの批判はカント、とりわけ『人倫の形而上学』における議論にも向けられたものと解釈できる。ロールズをはじめとする義務基底的政治的責務擁護論者の理論はカントの理論の焼き直しだ、とシモンズが断言するから得である (Simmons [2001:141])。そのため、この批判はロールズ以降の論者にもカントと同じように適用されると考えてよいだろう。

1つ目は、人格や尊厳を尊重する一般的な義務や個人の権利以上に、正統な市民になる義務を負うべき理由がないというものである (Simmons [2001:140])。たしかに、ロールズや彼の理論を継承する論者は、(ウォルドロンをのぞき)カントのように市民状態への移行義務を強調しない。だが、彼らにもシモンズのこの批判は当てはまる。なぜなら、彼らは「誰

---

<sup>150</sup> シモンズは端的に、この病理を国家の正統性と正当化の混同とよび批判する。この病理は何もロールズにかぎったものではない。例えば、T.ネーゲルは『平等と不公平』(1991年)において、「正統性の条件を発見するという作業は、伝統的に、ある政治システムの下での生活を要求されるすべての人に対して、その政治システムを正当化する営為であると考えられてきた」と主張し、正統性(統治権)と国家の正当化を同一視する (Nagel [1991:330])。

<sup>151</sup> 「政治的責務」という概念は、論者によってその定義が異なる。政治的責務と法服従義務を互換的に使用する論者もいれば、シモンズのように法服従義務よりも広い概念として使用する論者もいる (MaCabe [2013:3937])。そのため、シモンズの批判対象となる論者(ロールズ、ウォルドロン、ウェルマン、ソーパー)が彼と同じ意味で政治的責務という言葉を使用しているかは定かではない。しかし、シモンズが彼らを批判する文脈で、「法服従義務 duty to obey the law」という言葉を使用するとき、彼はそれを同意によって正当化された統治権に対する義務、すなわち政治的責務の一部と考えていることには注意が必要である。

もが生まれながらにして市民状態である」という前提を、例えば正義の自然義務といったなにかしらの義務で正当化するからである。つまり、彼らの理論はカントの理論の骨組みを維持したまま、移行義務をその他の義務にすり替えたものにすぎない。このように考えれば、シモンズの批判は、自然法や自然権よりも、正義の自然義務（ロールズ）、慈愛義務（ウェルマン）、法規範への敬讓義務（ソーパー）が優先される理由ない、といいかえられる。「私たちの人生の道程は可能なかぎり自らの意思にもとづく選択から決定されるべきである。そして特定の国家の領域に生まれ落ちることは、自らがした何らかの選択の産物ではない」と主張するシモンズからすれば、自然義務が許容する範囲内で自らが正統な市民なるか否かを選択する権利よりもその他の義務が優先される理由はないのだろう。ロールズをはじめ、ウォルドロン、ウェルマン、ソーパーは、政治的責務を正当化する際に用いる義務が「正統な市民となることを選択しない権利」より優先される理由を提示する必要があるだろう。

2つ目の問題は、自然状態にとどまることが市民状態にいる正統な市民の権利を侵害する根拠を示せない点にある（Simmons [2001:140]）<sup>152</sup>。これは、カントの移行義務を批判的に継承したウォルドロンにもっとも当てはまる批判といえる。ウォルドロンはカントと同じように、自然状態を戦争状態と想定し移行義務を主張する（Waldron [1993=1999:281]）。ウォルドロンはカントほど露骨に主張しないものの、「自然状態にいる事実上の市民が市民状態にいる正統な市民の権利を侵害する」と考えているといっても問題はないだろう。なぜなら、ウォルドロンにとって移行義務は「永久平和」のプロジェクトの一環だからである（Waldron [1999:281]）。しかし、カントにしてもウォルドロンにしても、彼らがなぜ自然状態にとどまる事実上の市民が、市民状態にいる正統な市民に危害を加えると考えたのかを説明しない。彼らが移行義務を所与と考えるのと同じように、他者に危害を加えないよう要請する所与の義務を誰もが負っているにもかかわらずである。事実上の市民が自然法に服し他人に対して危害を加えることがないといえるなら、彼らの移行義務は正当化できない。したがって、彼らは移行義務を正当化するためには、自然状態にとどまり自然法に服す事実上の市民が市民状態に移行した人々に危害を加えることを証明するか、移行義務がその他の自然義務を優越する理由を示さなくてはならない。

シモンズが指摘するこれらの問題は、ひとえに彼らが政治的責務（法服従義務）を所与の義務、すなわち自然義務と考えることに起因する。彼ら（とりわけ、ロールズ）が政治的責務（法服従義務）を自然義務と考える理由は、シモンズが主張するように（随意的な）同意

---

<sup>152</sup> 自然状態にとどまることが正統な市民の権利を侵害するとの主張も、やはりカントが展開したものである。「何人であれ彼が他人の占有に対する侵害を自制するよう拘束されていることがあるとすれば、それは、その他人の方でも同様に彼に対して全く同一の自制を守るであろうという保証を与えているような場合においてだけである。……そもそも何ら法的でない状態、すなわち何人に対しても自分の物が暴力的攻撃から保障されていないある状態（自然状態）に生存し、かつそこにとどまろうと欲するという点で、彼ら [自然状態にとどまろうとする者] は、最高度の不正を犯すものである」（Kant [1996:93-94] 邦訳 445 頁）。

を政治的責務の根拠とすると、政治的責務の一般性の要件をみたすことができないからである。つまり、彼らは政治的責務（法服従義務）の一般性の要件を確保するために、政治的責務（法服従義務）を所与の義務へと転換した<sup>153</sup>。政治的責務（法服従義務）を所与の義務とすることで、彼らは政治的責務論から個人と国家との相互作用の価値の排除を試みた<sup>154</sup>。しかし、彼らは政治的責務（法服従義務）だけが法に服従する理由であるかのごとく考え、それ以外の自然義務が法に服従する理由に提供しうることを考慮しなかったために、シモンズが指摘するような問題が取り残されてしまったのである。

#### 14.2. 結論の先取りという問題

たしかに、ロールズらの議論には、シモンズが指摘する問題が取り残されている<sup>155</sup>。しかし、シモンズが指摘するような問題は、彼らの「政治的責務（法服従義務）が存在する」という論点先取に起因しているように思われる。シモンズは彼らの議論の特徴を次のように指摘する。

伝統的な法服従義務についての議論の目的は、「法服従義務が存在するの否か」という問題の探究ではなく、むしろ、「法服従義務が存在する」という支配的な考えの正当化にあった（Simmons [2005:100]）。

このような結論を先取りした議論は、前提から結論を導出できないため、結論からそれを証明する前提を探究しなくてはならない。この理論の転倒について、シモンズが提示する義務基底的政治的責務擁護論の理論構成を確認しながら検討しよう。

シモンズ理解では、ロールズをはじめとする政治的責務（法服従義務）を所与と考える

---

<sup>153</sup> ロールズは『正義論』より前の論考（例えば「市民的不服従の正当化」）では、フェアプレイの原理による政治的責務の正当化を試みた。しかし、『正義論』では、フェアプレイの原理では政治的責務の一般性の要件を確保できないことを認め、正義の自然義務による正当化へと立場を転向した（ロールズの立場の転向については（Simmons [1979: ch5,6]））。

<sup>154</sup> シモンズは個人と国家との間にある価値を取引的価値 transactional evaluation と呼び、「（同意あるいは積極的な便益の受領といった……）個人とその政治組織との間の具体的な相互作用の歴史 [的事実] history」といった特徴に道徳的に重要な根拠がある」と主張する（Simmons [2001:149]）。一方で、政治決定の道徳的美徳や、（例えば社会的福利のような）政治決定の道徳的な産物（結果）を根拠とする価値を一般的価値 generic evaluation とよぶ（Simmons [2001:149]）。国家に対する同意を政治的責務の根拠とするシモンズにとって、政治的責務と国家の統治権を正当化するの取引的価値であり、一般的価値はその国家を道徳的によくする要素にすぎない。それゆえシモンズからすると、政治的責務論から取引的価値を排除し、一般的価値により政治的責務を正当化するロールズらの議論は、政治的責務を正当化する価値を転倒させた議論なのである。

<sup>155</sup> シモンズが指摘するこれらの問題は、後述する理論構成における【前提1】に対するものであるといえよう。

論者がとる論理構成は、おおむね共通する。シモンズは、彼らの理論を次のように整理する。

【前提1】：統治権力（政治社会，法）は人間には必要不可欠である。

【前提2】：何人も（次にあげる1つ以上の）自然本性的な道徳的な義務を負う

- ・ 権威の役割に従事することで必要不可欠な職務を遂行する人びとを尊敬し，敬意を示す（ソウパー）
- ・ 正義をなす／あるいは推進する（ロールズ，ウォルドロン）
- ・ 危機にある人を助ける（ウェルマン）

【結論1】：したがって，何人も次の自然本性的な義務を負う

- a) 自然状態を離れ，統治権力や法が存在しない場所にそれらを創り出すために他の人と協力する
- b) 安定した既存の統治権力や法の支配下 jurisdiction にあるとき，それらを支持し，遵守する comply

（ありうる但し書き：統治権力と法が合理的に正義にかなっているならば）

（説明：結論1は人間の社会的条件についての恒久的な事実の原理を詳細に説明する一連の前提と結びつけられた前提2により暗示される）

【結論2】：何人も国内の法への道徳的な服従義務を負う

（再び，ありうる但し書き）

（説明：結論2は人間の社会的条件についての恒久的な事実の原理を詳細に説明する一連の前提と結びつけられた結論1により暗示される）

（Simmons [2005:123-124] 本章と関係のない部分は省略し，記号を改めた）

ウォルドロン，ウェルマン，ソウパーの議論に対するシモンズの批判のほとんどは，【前提2】から【結論1】に至る推論や【前提2】の不確かさに集中していた。また，前節で述べたように，彼らの議論は【前提1】を必然のものとして検討を加えない。彼の批判が彼らの議論の【前提】に集中する理由について，シモンズは言及しない。そのため，シモンズの真意ははかりかねるが，彼の批判が【前提】に集中する理由は，ウォルドロンらが「政治的責務（法服従義務）が存在する」という結論（【結論1】）を正当化するために，【前提1】・【前提2】を設定したためだ，と先の引用から推測できる。つまり，彼らの議論は政治的責務（法服従義務）そのものを正当化せず，政治的責務（法服従義務）を正当化する前提を後付けしているにすぎない。そのため，彼らの議論の成否は，政治的責務（法服従義務）の根拠として後付けした前提にかかっている。

シモンズは後付けされた前提を反証することを通じて，義務基底的な政治的責務擁護論が「政治的責務（法服従義務）は存在する」という結論を先取りしているために，政治的責務（法服従義務）そのものを正当化していないことを指摘したのかもしれない。

### 14.3. シモンズの哲学的アナーキズムのねらい

前節までの議論で、義務基底的政治的責務擁護論に対するシモンズの包括的な批判を概観した。シモンズによる包括的な批判は、次の2点に集約される。1つ目は、彼らの議論は、政治的責務（法服従義務）の根拠となる自然義務の正当化あるいは前提の後付けであるという批判である。それゆえに、彼らの議論は政治的責務（法服従義務）そのものを直接正当化するものではない。2つ目は、彼らは所与の義務として政治的責務を正当化するために「統治権力は不可欠だ」と想定することに対する批判である。彼らは「統治権力は不可欠だ」という前提が正しいかすら論証していないうえ、政治的責務を負うか否かを選択する権利よりも政治的責務（法服従義務）が優先される理由を示さない。

義務基底的政治的責務論に対するこれらの批判から、シモンズのプロジェクトの目的の一つが見えてくるように思われる。その目的とは、ロールズの呪縛から政治的責務を解き放つことである<sup>156</sup>。ロールズが『正義論』において、「正義の自然義務」を唱え政治的責務（法服従義務）を正当化した。それ以来、政治的責務を擁護する論者の目的は「政治的責務（法服従義務）が存在する」との支配的な考えの正当化にあり、政治的責務の存否を問うことはなかった。シモンズは政治的責務の存否にまでさかのぼり政治的責務を探究することで、ロールズらの議論が、政治的責務を正当化するための前提を後付けするものであることを指摘し、政治的責務（法服従義務）を所与とした場合、それを正当化できないと示したのである。

ただし、シモンズが政治的責務そのものを否定していないことには注意が必要である。シモンズが、否定するのは所与の義務としての政治的責務である。実際に、『道徳原理と政治的責務』より一貫して、シモンズは国家（統治権力）に同意した者の政治的責務は認めている<sup>157</sup>。シモンズは、政治的責務の根拠を個人の同意（権利）とし、政治的責務の存否にまでさかのぼることで、ロールズの呪縛から解放された政治的責務論を提示したのである。

---

<sup>156</sup> シモンズは、正義の自然義務を批判する文脈ではロールズ以降の政治的責務論を想定している。しかし、『正統性と正当化』ではロールズ以降の政治的責務論はカントの焼き直しとも主張する（Simmons [2001:141]）。そのため、シモンズは、正確には「カント的義務論の呪縛」から政治的責務論を解放したかったのかもしれない。

<sup>157</sup> たとえば、『道徳原理と政治的責務』では、「同じ国に一部の政治的責務を負う人々がいるにもかかわらず、政治的責務を負わない人びとがいることを許容する理論に対する明白な批判が全く見当たらない」と主張し、個別的な政治的責務を認める（Simmons [1979:36]）。

### III. 政治的責務, 抵抗, 市民的不服従

第 I 部, 第 II 部では, シモンズの政治的責務否定論について検討した。シモンズの政治的責務否定論は, 個人の同意 (権利) を根拠にしても, 義務を根拠にしても, 政治的責務は正当化できないという政治的責務否定論であった。彼は自らの政治的責務否定論を哲学的アナーキズムと呼ぶ。

ところで, シモンズは哲学的アナーキズムを主張し政治的責務を否定する一方で, 次のように主張する。

国家の誰もが政治的責務を負わないという結論から, ただちに不服従の正当化が導かれるわけではない。なぜなら, 政治的責務は不服従を考慮するための数ある要素の一つにすぎないからである。政治的責務が存在しない場合においてさえ, 少なくとも特定の形態の統治権力を支持する, あるいはその法律に服従する強い理由はある (Simmons[1979:193])

彼の哲学的アナーキズムは, 政治的責務を否定するものの, 不服従を容認しない。シモンズが不服従を容認しない主な理由は, 政治的責務が存在しなくとも, 人は法の要求とオーバーラップする自然義務に服すからである。したがって, シモンズの哲学的アナーキズムは, 際限なき不服従を認めない。

このようなシモンズの議論は, しばしば, 「抵抗の義務」や「抵抗の権利」を無視しているという批判され (Pitkin [1972:66], 関 [2020:73-76])<sup>158</sup>, 「牙を抜かれたアナーキズム」と揶揄されてきた (10 章)。たしかに, シモンズは「抵抗の権利」を手放しに容認しない。しかし, シモンズは「抵抗の権利」や「市民的不服従」を全面的に排除するわけではない。そこで第 III 部は, 抵抗にかかわるシモンズの議論を検討し, 彼の哲学的アナーキズムにおける抵抗の理論を位置付ける。まず, 「抵抗権」を位置付け (15 章), その後シモンズの議論における市民的不服従 *civil disobedience* について検討する (16 章)。

#### 第 15 章 抵抗権

本節は, シモンズの議論における「抵抗権」について検討する。シモンズは「抵抗権」について, ロックの『市民政府二論』の議論を解釈するのにとどまり, 自らの主張を行わない。しかし一方で, シモンズが立つ政治的立場が, ロックを解釈した結果得られた「ロック主義的アナーキズム」であるため, 抵抗権についてシモンズが自らの立場を主張しなくとも, 彼のロック解釈をシモンズ自身の立場と考えて差し支えないと筆者は考える。以下では, シモ

---

<sup>158</sup> 関の主な批判対象はロックである。そのため関の批判は, ロックの理論を刷新する形で継承するシモンズに対しても当てはまるといえよう。

ンズのロック解釈を彼自身の主張と考え、議論を進めていく。

### 15.1. 抵抗権の定義

シモンズは抵抗権を次のように定義する。

抵抗権は単純に（「自然的自由」あるいは自己統治権の一部として）誰もが生まれながらにして持つ「自己防衛権 rights of self-defense」である。……そして「特定の国家・統治権力に同意していない」自然状態において、生命、自由、健康、財産を自由に処遇するために、あるいはそれら「諸権利」への侵害に対し積極的に抵抗するために誰もがもつ権利である。……国民にとっては、市民社会に入ることによって、この個人的な権利は制限される（Simmons [1993:158]）。

このシモンズの定義には2つの特徴がある。1つ目の特徴は、抵抗権が自らの生命・自由・健康・財産に対する諸権利の侵害に対する「自己防衛権」であることである。2つ目の特徴は、抵抗権は自然権であり、社会状態に移行しないかぎり、その権利は制限されないということである。つまり、シモンズにとって抵抗権とは、自らが居住する国家（統治権力）による諸権利の侵害に対して対抗するために、自然状態にいる誰もが有する「自己防衛権」なのである。シモンズが特徴づけるように、市民状態へ移行することで抵抗権が制約されるのであれば、市民状態へと移行した正統な de jure 国民は国家（統治権力）による諸権利の侵害を甘受しなくてはならないのだろうか。この問いに対するシモンズの回答は「否」である。

抵抗権は、……（道徳が許容する範囲内で）自らの進路を自由に決定する権利であり、かつその権利の侵害に対して抵抗する権利である。ある権利は部分的に統治権力に委ねられ、そして統治権力に対する信託 trust を喪失したとき返還される（Simmons[1993:159]）。

つまり、国家（統治権力）に同意し市民状態に移行した正統な国民も、統治権力が信託を喪失したなら、自然状態に戻され自然権としての抵抗権を行使することが可能となる。したがって、国家（統治権力）に同意した正統な国民も、国家に同意せずに自然状態にとどまる事実上の de facto 国民と同じように、抵抗権を行使することができる。しかし、統治権力が（被治者の）信託を喪失することで正統な国民に返還される自然権として抵抗権を規定した場合、二つの事柄を明らかにしなくてはならない。

第一に、抵抗権は、各個人が行使できる権利（自己防衛権としての抵抗権）であるのか、それとも、人民全体で国家に対して行使すべき権利（革命権としての抵抗権）であるのかを明らかにする必要がある。シモンズは抵抗権を統治権力による諸権利の侵害に対する「自己防衛権」と位置付ける一方で、統治権力から返還される権利と位置付ける。そのため、シモ

ンズの抵抗権は、権利保護のために個人に認められた権利（自己防衛権）であるのか、統治権力を転換するための革命行動を行うために人民全体に認められた権利（革命権）なのかがあいまいである。

第二に、統治権力に対する信託が喪失する条件を明確にしなければならない。すなわち、シモンズは、国家（統治権力）に同意した正統な国民の抵抗権が正当化される条件を明らかにしなくてはならない。統治権力が被治者の信託を喪失し、正統な国民に抵抗権が返還される条件が明らかでなくては、正統な国民は国家の権利侵害に対して抵抗権を行使できなくなってしまうからである。

## 15.2. 統治権力の解体と抵抗権

まず、抵抗権が個人の権利（自己防衛権）であるのか、人民全体の権利（革命権）であるのかについてシモンズの回答を確認しよう。シモンズによると「抵抗権は（多数派の意思に導かれた）人民全体によっても、権利を侵害された個人にも行使されうる」（Simmons [1993:174]）。つまりシモンズは、抵抗権には「自己防衛権」としての側面と「革命権」としての側面があることを認める。シモンズは抵抗権に人民全体で行使する「革命権」だけでなく、各個人が行使する「自己防衛権」を読み込むのである。

シモンズがこのように抵抗権に「自己防衛権」を読み込むのは、おそらく、諸権利を侵害された個人に、国家に対して抵抗する機会を保障できないと考えるからである。というのも、統治権力に権利を侵害された個人が人民全体で行使する「革命権」を行使するためには、さまざまな制約があるからである。

シモンズによると、人民全体で行使する抵抗権（革命権）が正当化されるのは、統治権力が解体 dissolution, すなわち正統性を失ったときにかぎられる。それでは、統治権力が解体する条件は何であろうか。シモンズは統治権力の解体を、「外的要因による統治権力の解体」と「内的要因による統治権力の解体」とに分類する。外的要因による統治権力の解体は、外国の実力を伴う征服により統治権力そのものが代わったとき生じる。外的要因により統治権力が解体した場合、被治者は自然状態に戻される（Simmons [1993:162]）。なぜなら、征服した国の統治権力に誰も同意していないからである<sup>159</sup>。そのため、外的要因によって統治者そのものが代わった場合、被治者はその統治権力に対して抵抗権（革命権）を行使することができる。

一方で、内的要因による統治権力の解体は、統治権力が信託を裏切る行為をしたとき生じる（Simons [1993:162]）。すなわち、統治権力が被治者の信託を裏切ったとき、被治者は自然状態に戻され、統治権力から抵抗権を取り戻すことができる。しかし、統治権力の信託裏

---

<sup>159</sup> もっとも、外的要因により統治権力が解体した場合、革命の対象が外国の実力によって解体してしまっている。そのため、外的要因により統治権力が解体した場合、自然状態に戻った市民に認められる抵抗権が革命権ではなく、自己防衛権であることに注意が必要である。

切り行為があるからといって、ただちに統治権力が解体され、革命権が正当化されるわけではない。シモンズによると、統治権力が解体されるには「統治権力が信託を裏切る行為をした」という多数派の判断が必要である (Simmons [1993:185])<sup>160</sup>。つまり、人民全体としての抵抗権である「革命権」の行使が正当化されるためには、統治権力が私たちの信託を裏切る行為をし、かつ多数派がその行為があると判断しなくてはならない。

このように、革命権を人民全体で行使する場合、多数派が「統治権力が信託を裏切る行為をした」と判断しないかぎり、統治権力が解消されることはなく、革命権の行使は正当化されない。しかし、多数派の判断を要するこの統治権力の解体要件は、重要な問題をはらんでいる。すなわち、統治権力に権利を侵害された少数派が、「統治権力による権利侵害を甘受しなくてはならない」という問題である。

シモンズはこの問題を解消するために、統治権力によって権利を侵害された少数派が「自己防衛権」としての抵抗権をもつことを認める<sup>161</sup>。シモンズによると、個人の抵抗権である自己防衛権の行使が正当化されるのは、権利を侵害された個人に対する統治権力の正統性が失われるからである (Simmons [1993:187])。統治権力そのものは解体しないものの、権利を侵害された少数派は市民状態から自然状態に戻される。そして、少数派は「自己防衛権」としての抵抗権の行使が認められる。つまり、シモンズは自然状態にいる事実上の国民の権利として、権利を侵害された少数派に「自己防衛権」を認める。したがって、シモンズは「自己防衛権」としての抵抗権を、統治権力 (国家) に同意せずに自然状態にとどまるすべての事実上の国民に認めるといえよう<sup>162</sup>。

このようにシモンズは、事実上の国民の権利として「自己防衛権」を認める。しかし、際限なしに「自己防衛権」としての抵抗権の行使を容認するわけではない。

---

<sup>160</sup> ロック理論では、革命権はよほどのことがないかぎり正当化されない。その「よほどのこととは、不都合が目にも余るものとなり、大半の人びとがそれを実感し、辟易し、それを正すことが判断することには他ならない」(Locke [1988: § 168 強調は引用者])。シモンズによると、ロックがこのように主張する理由は、際限なく革命権を認めるなら社会が不安定になると考えたからである (Simmons [1993:171])。そのためシモンズは、ロックのこの主張を統治権力が解体し、革命権が正当化されるためには多数派の判断が必要だと解釈した。もっとも、この解釈がシモンズの主張なのかは判然としない。しかし、この要件のために少数派は諸権利の侵害を甘受しなくてはならないとして、シモンズは「革命権」とは別に「自己防衛権」としての抵抗権を少数派に認める。それゆえ、シモンズは明言しないものの、「多数派の判断」が革命権を正当化する要件であると想定していると思われる。

<sup>161</sup> シモンズは自らが定義した抵抗権の内容を拡張しているように思われる。彼は「自己防衛権」としての抵抗権の行使は、国家 (統治権力) による権利侵害に対する自己防衛だけでなく、権利侵害に伴う損失の回復のため正当化されると主張する (Simmons [1993:177])

<sup>162</sup> 当然、正統性をもたない国家 (統治権力) が事実上の国民の権利を侵害することもある。シモンズの哲学的アナーキズム論では、ほとんどの国家が正統性をもたない。そのため、正統性をもたない国家 (統治権力) による権利侵害に対する権利として、シモンズは「自己防衛権」を保障したとも解釈できる。

[生命・自由・健康・財産に対する権利のような] 社会においても保持される諸権利を統治権力に組織的に侵害されたなら、その人は抵抗し、それらの不正を埋め合わせるよう要求する権利をもつ。……その者は、……自らが行為したがゆえに生じうる結果を考慮しなくてはならない。すなわち、[同じ社会で生活する] **同胞国民の権利を侵害しない**、あるいは**他人の平等な権利を[その行為の結果として] 侵害しない**ことを確信していなくてはならない (Simmons [1993:191] 強調引用者)。

つまり、国家(統治権力)による権利侵害に対する自己防衛として抵抗権を行使する場合においても、私たちは「(「市民」と対照的な) 独立人として、他人に義務を負っている」ということを考慮しなくてはならないのである (Simmons [1979:193])。

以上の議論からわかるように、人民全体で行使する「革命権」だけしか抵抗権として認められないなら、国家(統治権力)に権利を侵害された少数派は不正を甘受せざるをえない可能性があるため、シモンズは個人に「自己防衛権」としての抵抗権を認めた。しかし、シモンズは自己防衛権を行使するために、他人の権利を考慮することを要求する。そのため、自己防衛権は自然義務や他人の自然権が要求する義務に制約されることになる。つまり、いかに「哲学的アナーキズムの急進的でない《牙》は、……パターナリスティックで独善的な法……に道徳的不正を犯すことなく不服従されうるという主張に見いだされる」(Simmons [2001:115]) と主張しようとも、シモンズはその牙を剥く機会をほとんど認めない。したがって、シモンズは国家による権利の侵害に対するいわば切り札として自己防衛権を認めるものの、その行使をほとんど認めないためピトキンや関がするような批判を免れることができない<sup>163</sup>。

たしかに、シモンズの抵抗権に関する理論は、関が指摘するような抵抗の余地を排除するようなものである。しかし、シモンズの抵抗の理論は抵抗権に限定されるわけではない。彼は、一般的に、国家の不正な法の是正を求めて法を侵犯する行為だと理解される市民的不服従 civil disobedience についても議論している。次章で、シモンズのもう一つの抵抗の理論である市民的不服従論について検討しよう。

---

<sup>163</sup> シモンズは、無危害原則と善行義務を自然義務として認める (Simmons[1993:262])。だからといって、善行義務にもとづき、国家に諸権利を侵害され「自己防衛権」としての抵抗権の行使を試みる者を支援(援助)する義務が導出されるわけではない。シモンズによると、他人への支援は権利ではあるが、義務ではない (Simmons [1993:179])。それゆえ、ピトキンが主張するような「抵抗の義務」は、シモンズの議論において認められる余地は無い。

## 第16章 シモンズの市民的不服従論

前章で、シモンズの抵抗権について検討した。しかし、シモンズの抵抗に関する理論は、従来なされてきた批判を免れないことが明らかになった。本章は、シモンズのもう一つの抵抗の理論である市民的不服従論を検討する。シモンズの市民的不服従論は、ロールズの市民的不服従論を批判することで展開される。そのため、まずロールズの市民的不服従論を概観し、次いでシモンズの理論を検討する。

### 16.1. ロールズの市民的不服従論

ロールズの市民的不服従論を概観するにあたり、彼がどのような問題意識の下で、市民的不服従についての議論を展開したのかについて確認しよう。市民的不服従とは、法侵犯行為である。それゆえ、法の遵守を要求する政治的責務<sup>164</sup>と法侵犯行為である市民的不服従は対立する概念である<sup>165</sup>。

ところで、6章で論じたように、ロールズは正義の自然義務により政治的責務（法服従義務）を正当化する。しかし、政治的責務は「個人の自由を擁護する権利」や「不正義に対する義務」と対立するときがある。そのため、ロールズは法が個人の権利を不当に侵害するとき、個人の権利を擁護するために市民的不服従を主張する。つまり、ロールズは政治的責務を正当化する一方で、政治的責務と対立する市民的不服従の必要性を主張する。したがって、ロールズが市民的不服従について議論するとき、法の遵守を要求する政治的責務がいつその拘束力を失い、市民的不服従が正当化されるかが問題となる。

このような問題意識の下、ロールズは市民的不服従を①定義、②（おおよそ正義にかなった社会における）正当化、③（憲法システムにおける）役割の3つの論点にそれぞれ分けて説明する<sup>166</sup>。以下では、ロールズの分類に従いながら、彼の市民的不服従論を素描する<sup>167</sup>。

ロールズは市民的不服従を「通常は政府の法や政策に変化をもたらすことを達成目的と

---

<sup>164</sup> ロールズ用語法では、「政治的責務」は法服従義務だけを意味する。混乱を避けるため、本章でロールズについて論じる文脈で「政治的責務」という用語を使用する場合、（法服従義務）と併記することとする。

<sup>165</sup> 近年は、市民的不服従を政治的責務の遂行の一部と考える論者もいる。例えば、C.デルマスは「不正義に対する抵抗は政治的義務 *political duty* である」と主張し、積極的に市民的不服従を擁護する（Delmas [2018:5]）。また、デルマスに対する批判として Moraro [2019:129-132]。

<sup>166</sup> ロールズは、「おおよそ正義にかなった民主的な国家において、その憲法の正統性を認め、その憲法を受け入れる市民だけが、市民的不服従の問題の対象となる」と主張し、議論の対象を制限する（Rawls [1999:319 邦訳 479 頁]）。また、ロールズは他の個所で、「かなりの程度正義感覚が統御する社会においてのみ、市民的不服従は合理的 *reasonable* で実効的な異議申し立ての形態の一つになる、ということを私たちは認めねばならない」と主張し、正義感覚を持った人間が統御する社会にまで議論の対象を狭めている（Rawls [1999:339 邦訳 508 頁]）。

<sup>167</sup> ロールズの市民的不服従論については、鈴木 [2008]、寺島 [2004]、平野 [1982,1983a,1983b] を参照。

してなされる、公共的 public で、非暴力の、良心的でありながら政治的な、法に反する行為」と定義する (Rawls[1999:320 邦訳 480 頁])。このように定義される市民的不服従を為すことで、統治権力による不正義に苦しむ者は、「自由で平等な人々の中の社会協働の諸原理」、すなわち、正義が重んじられていないことを宣言し、その事実を共同体の多数派の正義感覚に訴えかけることが可能となる。それゆえ、ロールズの市民的不服従の概念は、①正義にもとる政府の法や政策に変化をもたらすという目的 aim で、②共同体の多数派の正義感覚を宛先になされる、③公共性、非暴力性、良心性、違法性を構成要件とする行為である、といえよう。以下では、ロールズが市民的不服従に課す構成要件について明らかにする。

まず「公共性要件」から検討しよう。ロールズがいうところの「公共性」には二つの意味があるように思われる。一つ目は「共通の common」という意味での公共性である。先に述べたように、市民的不服従は、多数派の正義感覚に向けて「自由で平等な人々の中の社会的協働の諸原理が侵害されている」という事実を宣言する法侵犯行為である。そのため、市民的不服従の権利を行使する者は、その訴えかけの根拠を共有された正義の構想、すなわち「憲法と社会制度一般を統御する正義の原理」に求めなくてはならない (Rawls [1999:321 邦訳 482 頁])<sup>168</sup>。したがって、市民的不服従は共有された共通の「正義の原理」に導かれるという点で公共的でなくてはならない。

二つ目は「公開の open」という意味での公共性である。ロールズによると、市民的不服従は、十分な予告・公示をもって、公衆の面前で行われなくてはならない (Rawls [1999:321-322 邦訳 482])。そのため、市民的不服従は一般公衆の面前で公開して行われるという意味においても公共的である。以上のように、市民的不服従の公共性要件は、社会の構成員が共有する正義の原理に訴えかける「共通」という意味の公共性と、公衆の面前でその行為をすることでその賛同者・反対者に「開かれている」という意味の公共性の二つの性質を具えている。

次に、非暴力性要件について検討しよう。市民的不服従の非暴力性は、市民的不服従が呼びかけ、すなわち言論の一形態、確信の一表現という事実を意味している (ロールズ [1979:207])。暴力は (原初状態から導出された) 正義を具現化した基本的権利や市民的権利を侵害するため、多数派への訴えかけという市民的不服従の性格を不明確にする。それゆえ、他人に危害を加え他人の権利を侵害する暴力行為は、市民的不服従と両立しえない。ここで、正義の原理が暴力の使用を禁止するという理由からロールズが非暴力性要件を導き出していないことに注意が必要である。ロールズは、市民的不服従の「呼びかけ」という様態を保障するために、非暴力性を市民的不服従の構成要件とする。

最後に良心性要件について検討しよう。ロールズによると、市民的不服従は「法への忠誠の範囲で法への不服従を表現する」行為である (Rawls [1999:322 邦訳 483 頁])。すなわ

---

<sup>168</sup> それゆえ、市民的不服従の根拠を個人道徳の原理、宗教の教義、あるいは個人的利益や集团的利益に求めることはできない。

ち、市民的不服従は、その法侵犯行為がもたらす帰結（例えば、刑罰）を尊重しつつ、法を侵犯することで法への不服従を表明する行為である。それゆえ、市民的不服従に従事する者は、「自らの振る舞いの法的な帰結を受け入れる」（Rawls [1999:322 邦訳 483 頁]）。この良心性、すなわち市民的不服従の実践にともなう法的な帰結を受容する意欲 *willingness*こそが、現行の憲法体制の変革を求めて行われる戦闘行為や革命と市民的不服従とを区別する指標となる。したがって、良心性要件は端的に刑罰受容要件を意味し、法への忠誠の範囲内で市民的不服従の権利の行使を要求する。

以上の検討から、ロールズが想定する市民的不服従の構成要件が明らかになった。それらの要件は以下のようにまとめられる。

- [1]：市民的不服従の根拠が、社会の構成員が共有する正義の原理であること。
- [2]：賛同者・反対者関係なく誰に対しても開かれていること。
- [3]：正義感覚への訴えかけという市民的不服従の様態を保障するために、非暴力で行われていること。
- [4]：法への忠誠を示すために、侵した違法行為に対する刑罰を受け入れる準備ができてきていること。

つまり、市民的不服従とは、これら4つの条件をすべて満たしつつ、法を侵犯する行為である<sup>169</sup>。

ところで、ロールズは抗議の対象となっている法を直接侵犯する「直接的な市民的不服従」だけを市民的不服従として認めるのであろうか。それとも、抗議の対象となっている法以外の法を侵犯することで、不正な法に抗議の意を示す「間接的な市民的不服従」をも認めるのであろうか。ロールズ曰く、「市民的不服従の行為が反する法は抗議の対象となっている法である必要はない」（Rawls [1999:320 邦訳 480 頁]）。というのも、不正な法の適用の対象が一部の者に限定され一般市民まで及ばない場合、たとえその法が個人の権利を不正に侵害したとしても、その法を一般市民が直接侵犯して、不正を正せない場合があるからである（Rawls [1999:320 邦訳 480 頁]）。つまり、ある法を「正義にもとる法である」と確信したとしても、その法の適用の対象でないために、その法を侵犯し不服従の意を示すことができない場合も少なからずある。その場合、その法に内在する不正義は見過ごされてかねない。そのため、ロールズは抗議の対象となる法や政策とは別の法を侵犯する「間接的な市民的不服従」も認めることで、正義にもとる法や政策を是正する機会を国民に保障するのである。

ここまでの定義に関する議論から、ロールズのいう市民的不服従の概念は「正義にもとる政府の法や政策を是正する目的で、社会の構成員が共有する正義の原理を根拠に多数派の

---

<sup>169</sup> ロールズが提示する要件については、市民的不服従が集団的に行われるべきか否かについての要件が抜け落ちているとの指摘がある（Sartorius [1975:114-115]）。

正義感覚宛てに、逮捕や処罰などの法的帰結を受容する準備しつつ、公開で、非暴力的になされる法侵犯行為」とまとめることができよう。

ロールズによると、市民的不服従は先の構成要件をみたすだけでなく、以下の要件をみたさなくては正当化できない (Rawls [1999: § 58])。

- [1]: 市民的不服従の対象が〈平等な自由の原理〉及び〈公正な機会均等の原理〉を侵害するものであること。
- [2]: 多数派への誠意ある訴えかけが行われているにもかかわらず、不正義の是正が意図的に拒絶されており、市民的不服従に従事する以外に不正義を是正する手段がないこと。
- [3]: 市民的不服従の権利が、同程度の期間、同程度の不正義を甘受してきたすべての人びとに保障されていること。

要件の [1] は、市民的不服従の対象となる不正義を指定する。市民的不服従は多数派の正義感覚に宛てた行為である。そのため、その対象は誰もが受け入れられる明白な正義侵害でなくてはならない。それゆえ、ロールズは市民的不服従の対象となる不正義を「平等な自由の原理」と「公正な機会均等の原理」に限定する。なぜなら、憲法が保障する基本的自由はこれらの原理を体現したものであり、これらの基本的自由を尊重することは誰もが受け入れられるからである。一方で、「格差原理」は、収入や富などを対象とする原理である。そのため、「格差原理」は各個人の権利そのものではなく、個人的利益や先入観が加味される経済的・社会的諸制度と政策に適用される。そのため、「格差原理」の侵害を理由に市民的不服従に従事するなら、その主張には少なからず不服従者の個人的利益や先入見が含まれることになる。ロールズは、市民的不服従の対象から個人的利益を反映しうる「格差原理」を外すことで、個人的利益や集团的利益が市民的不服従の根拠とならないことを再度確認するのである。

ロールズが提示する要件の [2] は、市民的不服従に従事することが許容される社会状況を規定する。ロールズによると、例えば行政裁判のような、あらゆる誠意ある訴えかけの手段を尽くした後でなくては、市民的不服従の権利の行使は正当化されない。つまり、ロールズの理論において、市民的不服従は法の不正を是正するための最終手段として位置付けられる。

条件の [3] は、市民的不服従の権利保持者に関する規定である。ロールズは、同程度の不正義を同程度の期間甘受してきたすべての人びとに市民的不服従の権利を保障する。しかしその一方で、不正義を甘受してきたために市民的不服従に従事する権利をもつ複数の(少数派) 集団が、同時に市民的不服従に従事することを禁止する。それには二つ理由がある。第一に、不正義を甘受してきた複数の(少数派) 集団が同時に市民的不服従に従事することで、正義にかなった憲法の有効性が損なわれ、社会に深刻な混乱がもたらされうるから

である。第二に、複数の（少数派）集団が同時に市民的不服従に従事した場合、「市民的不服従を行使している集団が望んでいる訴えは歪められうるし、また多数派の正義感覚に訴えかけるといふ彼らの意図は見失われうる」からである（Rawls [1999:328 邦訳 493 頁]）。法の不正を是正するという市民的不服従の本来の目的を達成するために、これらの事態は未然に予防されねばならない。そこでロールズは、不正義を甘受する少数派集団が政治的に協力し、異議申し立ての程度をコントロールする必要性を主張する。つまり、ロールズは「デモクラティックな諸制度に対する自分たちの義務を果たす」ために、「その権利を行使する機会を持ちながらも市民的不服従の程度上の限界を超えないように各自の行いを調整」するよう市民的不服従に従事する権利をもつ少数派に要請するのである（Rawls [1999:329 邦訳 494 頁]）<sup>170</sup>。

以上の検討から、ロールズは市民的不服従を正当化するための条件として、以下の4つの条件を提示していることが明らかになった。

正当化条件1：多数派への訴えかけという市民的不服従の性質から、その対象となる不正義は誰もが明白な正義侵害と受け入れることができる「平等な自由の原理」及び「公正な機会均等の原理」の侵害に限定されること。

正当化条件2：多数派が不正義の是正を意図的に拒絶しているため、多数派に対する誠意ある訴えかけが不首尾におわり、不正義を是正する手段が市民的不服従以外にないこと。

正当化条件3：同程度の不正義を同程度の期間甘受しているすべての人びとに市民的不服従の権利が保障されていること。

正当化条件4：正義にかなった憲法の有効性と社会秩序を維持するために、他の少数派集団が市民的不服従を実行している場合、その行為を差し控え、民主的な諸制度に対する義務を果たすこと。

ロールズの議論において、市民的不服従はその構成要件をみたしたうえで、これらの正当化条件を充足したとき、はじめて正当化される<sup>171</sup>。

---

<sup>170</sup> このロールズの主張は、彼が正義の自然義務により正当化する政治的責務（法服従義務）以上の義務を少数派に要請しているように思われる。正義にかなった憲法の有効性を維持するために、不正義を甘受する少数派が市民的不服従の程度をコントロールする義務を負うのであれば、多数派も同じように、少数派の市民的不服従を待たずに憲法にもとるような不正義を是正する義務を負うはずである。なぜなら、正義にもとる法は合法的に正義にかなった憲法の有効性を損なうからである。しかし、ロールズが多数派に対してもそのような義務を想定しているかは定かではない。

<sup>171</sup> ロールズはこのような正当化要件を課す一方で、(道理的な reasonable) 人々の間に「重なり合う合意 overlapping consensus」さえ存在すれば、市民的不服従は正当化できるとも主張する（Rawls [1999:340 邦訳 508 頁]）。

これまでの議論からわかるように、市民的不服従は不正な法を是正するために為される法侵犯行為である。正義の自然義務により正当化される政治的責務（法服従義務）と相反する市民的不服従が、（厳格なものであるが）ある条件下で正当化されるのだから、市民的不服従には（市民）社会に資するそれなりの役割（機能）があるはずである。ロールズは、市民的不服従が果たす機能を次のように説明する。

市民的不服従は——定義上は違法なものとされているけれど——憲法システムを安定的なものとするための装置のひとつにほかならない。……然るべき自制と健全な判断をもって行使された市民的不服従は、正義にかなった制度を維持し強化するのに役立つ。その役目は、法への忠誠の範囲内で不正義に抗うことで、正義からの退却を防ぎ、またそのような退却が生じた際それを矯正するところにある。正当な市民的不服従を行使するという一般的な性向・構えは、秩序だった社会に、あるいはほぼ正義にかなった社会に安定をもたらす（Rawls [1999:336 邦訳 504 頁]）。

つまり、市民的不服従には立憲主義を維持する二つの機能がある<sup>172</sup>。第一に、「社会の不正義——自由で平等な人びとの間の社会的協働の諸原理違反——を是正し正義を回復する」という機能である。第二に、「正義にかなった秩序ある社会の安定に資する」という機能である。この第二の機能は、第一の機能に付随する。市民的不服従が不正義を減退し、社会の正義を回復するならば、その行為は正義にかなった社会を安定させ、その社会の正義を強化する。したがって、ロールズは、自由な通常選挙や憲法を解釈する権限をもつ独立した司法と同じように、市民的不服従を正義にかなった秩序、すなわち、立憲主義を安定・強化する政治的装置と位置付けるのである。

## 16.2. シモンズの市民的不服従論

シモンズはロールズの市民的不服従論を批判することで、独自の市民的不服従論を展開する。そのため、以下ではシモンズによるロールズの市民的不服従論批判を概観し、シモンズ自身の市民的不服従論について検討する。

シモンズが真っ先に俎上に載せるのは構成要件である。市民的不服従を構成する要件と

---

<sup>172</sup> ロールズの市民的不服従はしばしば次のように評されることがある。「市民的不服従とは、道徳的な欠陥はあるものの基本的には正義にかなった生活を営む政治共同体の根本的な転換ではなく、[その道徳的欠陥を是正するために] 適度な改善を要求する行為、と [多くの] 理論家たちは考えている。この見解の根拠は、不服従に従事する者の非暴力的な手段や暴力的な反乱ではない道徳的説得の利用にみられる。[そして、] 不服従に従事する者が逮捕をはじめとする刑罰を甘受する態度は、彼らが法的権威を尊重し、道徳的な [法] 服従義務を承認していることのさらなる証拠となる」(Lyons [1998:39])。このライオンズの評価は重要な指摘をしているように思われる。すなわち、ロールズは政治的責務（法服従義務）が前提とされているために、厳格な構成要件が課されているという指摘である。

して、公共性要件、非暴力性要件、良心性（刑罰受容性）要件をロールズは提示する。しかし、シモンズはこれらの要件が市民的不服従を矮小化するという。市民的不服従には、不正な法の是正を目的としてなされるものだけでなく、不正な法への加担を回避する目的でなされるものもある（Simmons [2003:54]）。不正な法への加担を回避する目的でなされる市民的不服従の例として、シモンズはナチ統治下のドイツにおけるユダヤ人難民の援助をあげる（Simmons [2003:55]）<sup>173</sup>。ナチ統治下のドイツにおけるユダヤ人難民の支援のような市民的不服従の場合、その行為は公開をする必要も刑罰を受容する必要もない。ロールズが提示する市民的不服従の要件に則り、法に違反してユダヤ人難民の支援していることを公開するなら、その行為は市民的不服従というよりも、座して死を待つような無駄な行為といえよう。それゆえ、さまざまな目的をもつ市民的不服従を考慮するなら、ロールズが課すような公開性要件・刑罰受容性要件は必要ない。ロールズが設けるこれらの要件は、本来あるべき市民的不服従のカテゴリーを非常に狭めてしまうのである。

シモンズの批判は、非暴力要件へも向けられる。第一に、暴力を構成する要素は判然としない。すなわち、身体に対する物理的な暴力だけを暴力とするのか、あるいは所有権の侵害までも暴力に含めるかをロールズは明らかにしない。第二に、市民的不服従そのものの正当化が道徳的に重要であるならば、非暴力的な手段による市民的不服従よりも、重大ではない minor 暴力をとともなう市民的不服従が正当化される場合もある。実際に、不正義や不正が切迫している場合、波及効果がうすい非暴力の市民的不服従よりも、波及効果が望める暴力的な市民的不服従が正当化されることがあるだろう。それゆえ、シモンズは「市民的不服従の定義において、非暴力に特権的地位を認めるべきだと考えられる理由は、判然としない」と主張する（Simmons [2003:55]）。

さらに、シモンズはロールズが課す正当化要件についても批判を投げかける。とりわけシモンズが問題とするのは、正当化要件2である。正当化要件2は、市民的不服従を正当化するために、市民的不服従が他の訴えかけの手段を尽くしたのちになされた最終手段であることを要求する。しかし、シモンズによると、極端な不正義は市民的不服従に従事する道徳的な大義 cause となりうる。さらに、市民的不服従を行使するために法的手段を使い果たさなくてはならないなら、権利を侵害されている少数派は市民的不服従を行使するまで、かなり長い期間にわたってその不正義を甘受しなくてはならない（Simmons [2003:56]）。それゆえ、シモンズからすると、市民的不服従は最終手段でなくとも正当化される<sup>174</sup>。

さらに、先にあげた正当化要件のほかに、ロールズは「ある個人の不服従が社会に有益な変化をもたらす可能性が比較的高い場合にだけ、市民的不服従は正当化されうる」という条

---

<sup>173</sup> ナチ統治のドイツが、ロールズが市民的不服従の議論の対象とする正義にかなった民主制かどうかは判別できない。

<sup>174</sup> 「すべての市民的不服従が最終手段である必要がない」とシモンズが主張しているわけではない点に注意が必要である。シモンズは、法的手段が不正義を是正する可能性が高いような場合、市民的不服従は最終手段として従事されるべきだ、という主張する（Simmons [2003:56]）。

件を課している、とシモンズはいう (Simmons [2003:56])<sup>175</sup>。この正当化要件を有益性要件と呼ぼう。シモンズは有益性要件も不要であるという。なぜなら、市民的不服従の結果として法律を改正できなくとも、市民的不服従は不正義の被害者を救える場合があるからである。権利侵害や不正義の被害者を救うことは市民的不服従を正当化する根拠となる。そのため、シモンズは有益性要件がなくとも市民的不服従は正当化されると考えるのである。

以上のように、シモンズはロールズが課す厳格な構成要件と正当化要件を市民的不服従から排除する。そして市民的不服従を次のように定義する。

「市民的不服従は [ある法や政策に異議申し立てをする、ある法や政策の目的をくじく、あるいは法や政策に変化をもたらすことに] 限定された喫緊の目的でなされる、[道徳的に不服従が要求/許容されるという確信に] 原理づけられた意図的な deliberate 違法行為である」と断言できる。……そして、その違法行為は、論争となっている不正に注意を促す手段としてのみ利用される (Simmons [2003:53] 言葉を補い少し改めた)。

この定義からもわかるように、シモンズはロールズが課すような厳格な要件を市民的不服従に要求しない。なぜなら、シモンズにとって市民的不服従は、ロールズが主張するような正当化を必要としない行為だからである。すでに述べたように、「国家 (統治権力) に対する政治的責務は正当化できない」とシモンズは主張する (8,10 章)。つまり、シモンズにとって、法侵犯行為である市民的不服従は法の遵守を要求する政治的責務と対立するものではない。それゆえ、シモンズは市民的不服従を正当化するとき、政治的責務の違反を正当化するためにロールズが主張するような厳格な構成要件や正当化要件を必要としないのである。そして、シモンズは、政治的責務と対立しないものとして市民的不服従を次のように位置づける。

アナーキストは「現存する国家への一般的な政治的責務は全く存在しない」と主張する。アナーキストが正しいなら、法的義務 legal obligation に賛成する道徳的根拠はない。そして、市民的不服従についても、私たちが [通常行うような] 一般的行為の正当化以上は要求されない。……私たち [アナーキスト] の主張は概ね、①道徳的理由が市民的不服従を支持する場合、その行為はまさに正当化されるであろうこと、そして②「市民的不服従は全く普通の出来事ではない」と想定する理由はない、ということであ

---

<sup>175</sup> このようにシモンズは、「ロールズは市民的不服従の正当化要件として有益性を課している」と主張する。しかし、有益性についてロールズは、市民的不服従と法の変更まで要求しない良心的拒否 conscientious refusal (例えば、宗教上の理由による兵役拒否) と比較する文脈で、「良心的拒否を企てる人は、市民的不服従を企図する人ほど法律や政策を変えるという期待を何ら抱いていないのかもしれない」と述べているにすぎないように思われる (Rawls [1999:324 邦訳 486 頁])。

る (Simmons [2003:60] 便宜上数字を補足した) <sup>176</sup>。

つまり、シモンズにとって市民的不服従は、道徳的理由が市民的不服従を支持するなら正当化される**通常**の行為である。それでは、シモンズがいうところの、道徳的理由が市民的不服従を支持し、市民的不服従が正当化されるのはどのような場合であろうか。シモンズによると、市民的不服従がもたらす負の効果よりも正の効果が多い場合、市民的不服従は正当化される。すなわち、不正な国家ですら提供しうる（公共）財に対して不服従がもたらす負の効果<sup>177</sup>よりも、他人になされた危害に対して市民的不服従がかきたてる進歩 progress や協働 association といった積極的な効果が大きい場合、市民的不服従は正当化される (Simmons [2010:1830]) <sup>178</sup>。

このように、その行為が権利侵害（不正）を解消するための進歩や国民間の協働をもたらすのであれば、シモンズ理論において、市民的不服従は正当化される通常**の**行為なのである。そのため、シモンズはロールズのように市民的不服従の対象を法・政策の不正にだけに制限せず、国家の正統性そのものも対象とする<sup>179</sup>。

自らの立場を表明した一部のパレスチナ人について考えてみよう。彼らの告発は「イスラエルの基本構造がひどく不正である」とか「(基本構造が非常に不正であるという理由、あるいは他の理由から) イスラエルが主権を主張する領域内で生活するすべての人に関して正統性をもたない illegitimate」というものではない。むしろ、彼らの告発は「パレスチナ人や彼らの祖国に対するイスラエルの支配が、歴史的に正統性を持たな

---

<sup>176</sup> シモンズが “legal obligation” という用語を使用するとき、その意味は法的義務を意味しているように思われる。もっとも、シモンズにとっては、われわれが法的義務とよぶものも国家への同意によって受け入れる政治的責務の一部であると思われる。

<sup>177</sup> 不正な国家が提供する（公共）財としてシモンズは、警察権力をあげる (Simmons [2010:1830])。市民的不服従に人員が割かれ、日常の犯罪を抑止できなくなる場合、それは市民的不服従がもたらす負の効果である。

<sup>178</sup> シモンズによると、市民的不服従の積極的な効果が消極的な効果を上回る場合、その不服従はロールズがいうところの “civil” な不服従である (Simmons [2010:1830])。

<sup>179</sup> シモンズはロールズの理論を次のように批判する。「ロールズは、国家内の社会や諸国家（《諸人民 peoples》）を、固定された構成員と国境をもつものと考え議論を始める。[それゆえ、] ロールズにとって道徳的問題は、「[その社会の] 強制力が主張される（あるいは、認められる）領域内にいるすべての道徳的な reasonable 人びとに対して、その強制力を正当化するほどに、社会の基本構造がじゅうぶんに正義にかなっているかどうか」だけである。したがって、すべての服従者が「正統性なき国家の強制に服した」と説明できる場合をのぞいて、国家の強制力に不法に illegitimately 支配された人々の正当な不満——そして、[そのような人びとの] 法的不服従に対する道徳的正当化——を認める余地が、ロールズの国内の正義の理論にはないのである」 (Simmons [2010:1826-1827])。すなわち、ロールズは正統性を有する国家を前提とするため、国家の正統性そのものに対する市民的不服従を対象とできないのである。

い、そして結果的にその状態が続いている」というものである。……政治的責務が存在しないことを明らかにする、あるいは、不服従がいかに完全な政治的正統性の大義 cause——その中に、完全な構造的正義を含めて理解することができる——を促進させるかを示すだけで、歴史的な正統性なき支配に対応した法的不服従は正当化される (Simmons [2010:1826-30])。

もっとも、その行為が進歩と協働を社会にもたらさないかぎり、その不服従が市民的不服従として正当化されることはないが、シモンズは正統性なき国家（統治権力）に対する不服従も市民的不服従の対象とする。このようにシモンズは、法・政策の不正のみならず、国家の正統性もその対象とし、市民的不服従の可能性を拡張する。

### 16.3. シモンズの不服従論の問題点

前節で検討したように、シモンズはロールズ理論を批判し、ロールズ理論がかかえる問題点を克服する市民的不服従の理論を提示した。シモンズの市民的不服従の理論の特徴は、次の二点である。第一に、ロールズが課すような厳格な構成要件や正当化要件を排除し、市民的不服従を通常の行為と位置づけた。第二に、ロールズの理論では見落とされていた国家の正統性を問う不服従も市民的不服従の対象とした。これらの特徴から、シモンズの市民的不服従の理論が、ロールズの理論よりも緩やかであるのは明白である。その理由はシモンズが、ロールズのように政治的責務と対立する概念として市民的不服従を想定しないからである<sup>180</sup>。

しかし、ロールズの理論よりも緩やかにみえるシモンズの市民的不服従論は、しばしば「ロールズのそれと同程度に厳格である」とか「ロールズのそれよりも保守的である」と批判されることがある（例えば、横濱 [2016:29-30], Scheuerman [2018:99]）。シモンズは政治的責務を否定しながらも、法を遵守すべき強い理由を主張し、不服従を制限するからである（7章、9章）。

たしかに、横濱やシャウアーマンが指摘するように、シモンズは不服従を制約する。しかし、彼らの指摘はシモンズの市民的不服従論を批判するのには不十分である。というのも、シモンズ自身は言及しないが、彼の理論では、市民的不服従の対象によって、市民的不服従に従事する主体が異なるように思われるからである。

どういうことか説明しよう。シモンズは市民的不服従の対象として、法・政策の不正義と国家の正統性そのものをあげる。前者を対象とする市民的不服従は、権威を認めた国家の法や政策に対する市民的不服従であるから、シモンズの哲学的アナーキズムの理論上、国家に

---

<sup>180</sup> シャウアーマンは、哲学的アナーキズムの立場から市民的不服従について展開するシモンズの理論に、影響力を持つロールズの理論を批判する道を切り開いたと一定の評価を与えている (Scheuerman [2018:93-94])。

同意し政治的責務を負う正統な国民が国民としての役割を果たすためになされるものであるように思われる。一方、後者を対象とする市民的不服従は、政治的責務を負っていない事実上の国民が国家の正統性そのものを疑うときになされるもののように思われる。本節は、上記のシモンズの哲学的アナーキズムの理論にもとづく分類に従い、彼の市民的不服従論の問題点を検討する。

まず、国家の正統性に異議申し立てをするために従事する市民的不服従について検討しよう。国家の正統性に異議申し立てをするためになされる不服従は、国家が正統性（権威）をもつかどうか疑問を抱く者が従事する。そのため、国家の正統性に対する不服従の主体は、国家に同意せず自然状態にとどまる（国家に権威を認めていない）事実上の市民である<sup>181</sup>。事実上の国民は国家に対して政治的責務を負っていないのだから、彼らの不服従の根拠は自然状態で保障される権利に求められることになる。

しかし、市民的不服従の根拠を権利に求める場合、市民的不服従の権利は抵抗権よりも制約されるように思われる。なぜなら、市民的不服従の権利を行使する場合、抵抗権を行使するときと同じように、「他人の権利を侵害しない」ということだけを考慮するだけでは不十分だからである。市民的不服従の権利を行使するとき、私たちはその行為が他人の権利を侵害しないということ考慮すると同時に、（たとえその国家が正当性なき国家であったとしても）その不服従を礼節ある市民的不服従とするために、その行為が社会の協働を促進するよう配慮しなければならない。つまり、事実上の国民の市民的不服従の権利は、自然義務や他人の自然権が要求する義務だけでなく、市民的不服従を正当化する条件にも制限されることになる。したがって、シモンズは国家の正統性に対する市民的不服従を認めるものの、その権利の行使を認めていないに等しいといえよう。

次に、不正な法や政策に対する市民的不服従について検討しよう。すでに論じたように、シモンズは政治的責務が存在しないため「市民的不服従は全く普通の出来事ではないと想定する理由はない」と主張する。つまり、シモンズは不正な法・政策に対する市民的不服従も、国家の正統性に対する市民的不服従と同じように、政治的責務を負わない事実上の国民が従事する市民的不服従と考えているようである。

しかし、不正な法や政策に対する不服従を事実上の国民が従事する市民的不服従と位置付けるなら、彼の哲学的アナーキズム論と矛盾するように思われる。なぜなら、不正な法や政策に対する市民的不服従は、その不正を同胞国民に知らせめ是正するために、ほとんどが公開で行われる。そうであるなら、不正な法や政策に対する市民的不服従は、国民として国家をよりよくするために、それら不正な法・政策の修正を試みる行為といえる。それゆえ、

---

<sup>181</sup> 事実上の国民が従事する市民的不服従は、ロールズが想定する政治的責務を負う国民（正統な国民）として従事する不服従ではない。そのため、事実上の国民が従事する“civil disobedience”が正当化される場合、“civil disobedience”の適切な訳語は「礼節ある不服従」であるように思われる。しかし、混乱を避けるため、本論文では事実上の国民による“civil disobedience”も市民的不服従と訳出することにする（市民的不服従における“civil”の意味の変遷については Scheurman [2018:ch2,4] を参照）。

筆者は、国民として積極的な役割を果たすよう要請する政治的責務の遂行として不正な法や政策に対する市民的不服従を位置付けるのが妥当であると考えている。

この推論が正しいなら、法や政策の不正を修正するためになされる市民的不服従の主体は、国家に同意した正統な国民ということになる。しかし、不正な法や政策に対する市民的不服従に従事する主体が正統な国民であるなら、不正な法や政策に対する市民的不服従は、国家の正統性に対する市民的不服従とは別の問題を抱える。その問題とは、ほとんどの国民が市民的不服従に従事する資格を持たないという問題である。

9章で述べたように、シモンズは自らの意思による同意だけを政治的責務の根拠と認める。ところが、私たちには国家に同意を示す機会がほとんどない<sup>182</sup>。そのため、帰化のような特別な事情のために、国家に同意を示した人びと以外の人は、政治的責務を負うことはない。つまり、国家（統治権力）に政治的責務を負う者は、ほとんどいない。それゆえ、シモンズの哲学的アナーキズム論において、ほとんどの国民は不正な法や政策を修正する目的でなされる市民的不服従に従事できないことになる。

「不正な法や政策に対する市民的不服従が政治的責務の遂行である」という筆者の推定が誤りであり、不正な法や政策に対する市民的不服従も、事実上の国民の権利の行使であったと想定しよう。その場合、不正な法や政策に対する市民的不服従は、事実上の国民が国家の正統性に対して市民的不服従の権利を行使する際に抱える問題と同様の問題を抱えることになる。すなわち、市民的不服従の権利の行使がほとんど認められないという問題である。それゆえ、不正な法や政策に対する市民的不服従は、一方で正統な国民による政治的責務の遂行と解釈した場合は、ほとんどの国民が市民的不服従に従事する資格を持たないという問題を抱え、他方で事実上の国民による市民的不服従の権利の行使と解釈した場合には権利の行使が制限されるという問題を抱える。いずれにしても、シモンズの哲学的アナーキズムにおいて、不正な法を是正する目的でなされる市民的不服従は、その権利の行使がほとんど認められていないといえよう。

以上が、シモンズの市民的不服従論が抱える問題である。シモンズは、ロールズが課す厳格な要件を排除し、市民的不服従の対象を拡張した。しかし、自然義務や他人の自然権が要求する義務により市民的不服従の権利の行使は、かなり制限される。一方で、不正な法や政策に対する市民的不服従を政治的責務の遂行と解釈した場合、シモンズの理論では市民的不服従に従事する資格を有する国民はほとんどいない。したがって、シモンズは通常の行為と市民的不服従を位置付けるものの、彼の哲学的アナーキズムの主張に鑑みれば、抵抗権と同様に市民的不服従の権利も、その行使を認められていないに等しいのである。

---

<sup>182</sup> 3章で述べた居住以外にも、国家に対する暗黙の同意の候補として「投票」があげられる。しかし、シモンズによると、投票行動は候補者という選択肢から最もましな候補者を選択する選好表明にすぎず、国家に同意を与えるものではない (Simmons [1999:223], シモンズの暗黙の同意批判については、山本 [2020:119-123] を参照)。

### 第Ⅲ部 小括

第Ⅲ部では、シモンズの哲学的アナーキズムにおける抵抗の理論である抵抗権と市民的不服従について検討した。第Ⅲ部の結論は、次の2点である。

(1) シモンズは、国民全体（あるいは、多数派）で行使する革命権だけを抵抗権として認めた場合、国家に権利を侵害された少数派は、その権利侵害を甘受し続けなければならない可能性があるため、抵抗権を「自己防衛権」と位置付けた。しかし、シモンズが自己防衛権の行使を認めるのは、自然義務や他人の自然権が要求する義務を考慮し「同胞国民の権利を侵害しない」かぎりにおいてだけである。つまり、シモンズは抵抗権を統治権力による権利侵害に対する切り札のごとく位置付けるものの、実際にはその行使はほとんど認めていない。

(2) シモンズはロールズの市民的不服従論の批判を通じて、哲学的アナーキズムに即した緩やかな市民的不服従の理論を展開する。しかし、シモンズの市民的不服従の権利の行使は、自然義務や他者が要求する権利に制約される。そのため、抵抗権と同じように、その行使は認められていない。また、政治的責務の遂行として市民的不服従を解釈した場合、ほとんどの国民は市民的不服従に従事する資格をもたない。

つまり、シモンズは抵抗権や市民的不服従の権利を認めはするものの、抵抗権のみならず、国家を改善する目的でなされる市民的不服従の行使もほとんど認めない。したがって、彼の哲学的アナーキズムは、「国家を破棄せよ」というアナーキズムの義務を採用しない「牙を抜かれたアナーキズム」であると同時に、国家への抵抗権の行使すら認めない「飼いならされたアナーキズム」といえよう。

おわりに

本論文は、第Ⅰ部と第Ⅱ部でシモンズの哲学的アナキズム論を検討し、第Ⅲ部で彼の哲学的アナキズムにおける抵抗の理論を明らかにした。最後にシモンズの理論に内在する弱みについて考察し、本論文を閉じることにしたい。

#### 17.1. シモンズの理論の変遷

シモンズの哲学的アナキズム論がもつ弱みを考察する前に、シモンズの哲学的アナキズムの理論の変遷とその特徴についてまとめておこう。

シモンズは政治的責務を積極的に善き国民としての役割を果たす義務と定義する。そのため、彼の理論において、政治的責務は法服従義務が要請する以上の行為を要請する。シモンズの『道徳原理と政治的責務』（1979年）からの一連の仕事は、この政治的責務を理論的に否定することを通じて、多くの法哲学者が共有する法に服従する一般的な義務があるという共通信念を打ち砕くことである。シモンズは、自らの政治的責務否定論を哲学的アナキズムとよび、『道徳原理と政治的責務』から一貫して展開する。

まず、シモンズは『道徳原理と政治的責務』において、シモンズは政治的責務を正当化する要件、すなわち、ほかのどの国家でもなく自らの国家に対して政治的責務を負うという個別性要件と、ほとんどの国民が政治的責務を負うという一般性要件をメルクマールにして、従来の政治的責務論が成功しないことを立証し、政治的責務否定論を展開した。

しかし、1990年代、個別性要件も一般性要件をみたそうと試みる理論が登場する。そのため、シモンズは『アナーキーの縁』では、ロックの理論にまでさかのぼり、政治的責務を負う市民状態と対比される自然状態を導入し、政治的責務を負わなくとも国民が法に服従する理由があることを明示して、自らの哲学的アナキズムの立場をより鮮明にした。『アナーキーの縁』以来、シモンズは自らの哲学的アナキズムの立場を擁護する形で、その他の政治的責務論の難点を指摘し、それを否定するようになった。

このように『アナーキーの縁』を境に、シモンズの理論は従来の政治的責務論の否定から、自らの哲学的アナキズムの擁護へと変容した。

#### 17.2. シモンズの理論の特徴

たしかに、シモンズは『アナーキーの縁』以降、自らの政治的責務否定論をより先鋭化し、その理論を擁護することで独自の哲学的アナキズムへと発展させた。しかし、シモンズの哲学的アナキズム論の要点は『道徳原理と政治的責務』から一貫して変わらない。その要点はと、各個人の権利の尊重である。

シモンズは政治的責務を所与の義務 *duty* ではなく、各個人の同意から生じる責務 *obligation* と位置付ける。政治的責務を所与の義務と位置付けてしまうと、政治的責務を負うか否かを選択する余地が、各個人に認められないからである。そのため、シモンズは政治

的責務を同意により生じる責務と位置付け、善き国民としての政治的責務を負うか、負わないかを選択する権利を各個人に認める。このように、シモンズの哲学的アナーキズムは、政治的責務を負うか否かを選択する権利が認められるという点で、権利基底的な理論といえる。

### 17.3. シモンズの理論の弱み

シモンズの権利基底的な哲学的アナーキズムは、政治的責務を正当化する根拠を権利に求めることで、政治的責務の存否そのものを問う。そのため、従来の政治的責務論に対する批判の正否はともかく、シモンズの哲学的アナーキズム論は、「政治的責務（法服従義務）が存在する」という従来の政治的責務論の共通信念を打ち砕くことにおおむね成功しているように思われる。

たしかに、シモンズの権利基底的な哲学的アナーキズム論は、権利を政治的責務の根拠とすることで政治的責務の存否を問いただし、従来の政治的責務論を根本的な誤りを指摘するという点では成功している。しかし、その理論には大きな矛盾があるように思われる。その理論的矛盾とは、政治的責務を負うか否かを決定する権利を認めるにもかかわらず、抵抗の権利の行使をほとんど認めないというものである。

シモンズの哲学的アナーキズムは、国民が政治的責務を負わないからといって、国民に際限なき不服従を認めるわけではない。彼の理論において、国家に権利を侵害された個人や少数派の抵抗や市民的不服従が認められるのは、ほかの同胞国民の権利を侵害しない場合に限定される。政治的責務を負わなくとも、無危害原則のような自然義務や他人の権利が要求する義務を誰もが負うからである。つまり、シモンズは抵抗や市民的不服従の権利を認めはするものの、その行使はかなりの範囲で制約する。

そうだとすると、シモンズの哲学的アナーキズム論は、権利基底的であるといえるか怪しいものとなる。実際に、正統性であろうとなかろうと国家の下で生活しているかぎり、国家が国民の権利を侵害する可能性は否定できない。そのとき、その国家に抵抗、あるいは不服従する権利が制限され、自らの権利の主張ができないのであれば、その理論は権利基底的な理論とはいいがたい。

つまり、シモンズの哲学的アナーキズム論は、政治的責務を負うか否かについては選択する権利が認められているが、抵抗の権利の行使はほとんど認めていないという理論的矛盾を抱えるのである。たしかに、シモンズは政治的責務の存否を問題にしているのであり、抵抗権や市民的不服従の権利について重点を置いていないのかもしれない。しかし、権利を不正に侵害する法、いわゆる悪法に直面したとき、問題となるのはその法に対する政治的責務だけではない。その法を是正するための市民的不服従の権利、さらには悪法を課す国家に対する抵抗権を認めるか否かも問題になるように思われる。そうであるなら、一方で政治的責務を負うか否かの権利を絶対的に認め、他方で抵抗権や市民的不服従の権利の行使を認めない理論は、やはり理論的な一貫性に欠けるだろう。それゆえ、シモンズが称する権利基底

的な哲学的アナーキズム論は、抵抗の権利については、その権利の行使を認めないため、必ずしも権利基底的ではないといえよう。

シモンズの哲学的アナーキズム論は、抵抗の権利の行使を認めないことで、理論に矛盾を抱えるだけでなく、統治権力（国家）の不正について議論する機会すら事実上の de facto 国民から取り除き、その不正を常態化させるように思われる。たしかに、シモンズはどの政治権力に政治的責務を負うかを決定する権利、すなわち政治的責務を負う統治権力を選択する権利を認める。そのため、自らが理想とする不正なき統治権力（国家）に同意し、その統治権力（国家）に政治的責務を負うことができる。しかし、シモンズは、その権利の行使は不可能でなくとも困難であることも一方で認めている。

居住を暗黙の同意とみなせるかについての議論を思い出してほしい。シモンズは、「居住を暗黙の同意とみなすことができない」と主張する。退去する者は、家族・友人・不動産といった国土と強く結びつく重要な財産を手放さなくてはならず、不合理な負担や犠牲を負わなくてはならないからである（3章）。このシモンズの推論にしたがうと、ほとんどの者は不合理な負担や犠牲を強いられずに、政治的責務を負う統治権力を選択する権利を行使できない。そうであるなら、国家に何らかの理由で同意した者以外の国民は、政治的責務を負う統治権力を選択する権利を行使せず（できず）に、事実上の国家に服従していることになる。

政治的責務を負う統治権力を選択する権利を行使せず（できず）、正統性なき国家に（仕方なく）服従する事実上の国民が国家に権利を侵害され、司法もその権利侵害を認めないと想定しよう。その場合、国家に権利を侵害された国民は、自らの権利を主張する、あるいはそれらの不正を明るみにして同胞国民とその不正を是正するために（自己防衛権として認められる）抵抗権や市民的不服従の権利を行使するほかない。しかし、シモンズの哲学的アナーキズムは、抵抗権や市民的不服従の権利の行使をかなり制限する。そのため、権利を侵害された事実上の国民は、抵抗の権利を行使することでその権利侵害や法・政策の不正を明るみにして、ほかの国民にそれら不正を問うことがほとんどできない。したがって、シモンズの哲学的アナーキズム論は抵抗権や市民的不服従の権利の行使を認めないため、彼が批判するロールズの理論以上に、統治権力の国民に対する不正を掩蔽する装置として機能しかねない。

シモンズの哲学的アナーキズム論には、「政治的責務（法服従義務）が存在する」という従来の政治的責務論の共通信念を打ち砕くという強みがある。その一方で、権利規定的な理論であることを強調し、政治的責務を負うか否かを選択する権利を認めるにもかかわらず、抵抗権や市民的不服従の権利の行使をほとんど認めないという点で、理論的な矛盾を抱えている。さらに、抵抗権や市民的不服従の権利の行使をほとんど認めないことで、国家の不正を掩蔽して常態化させるという政治的問題を抱える。これらの理論的・政治的問題を解決したとき、シモンズの哲学的アナーキズム論は、政治理論としてより洗練された完全なものとなるだろう。

#### 17.4. のこされた課題

本論文では、シモンズの哲学的アナーキズムの解明を試み、その理論の欠点について考察した。しかし、本論文はシモンズ側の視点に重きが置かれ、シモンズに批判された論者の反論について取り上げられなかった。そのうえ、シモンズ理論とほかの論者が唱える哲学的アナーキズム論を比較できなかったため、シモンズ理論の特性や特徴を完全に提示できたわけではない。また、シモンズ理論の欠点を指摘したにとどまり、それを克服するような理論を構築することができなかった。本稿十分に検討できなかったこれらの論点については、今後の課題としたい。

#### 参考文献一覧

参照文献は、(著者名 [発行年:ページ数]) で表示する。ただし、ロック、ルソー、ベンサム  
の著作は、参照の便宜のため、ページ数ではなく、部・章・節で表示する。

#### [外国語文献]

- Anscombe, G. E. M. (1990). "On the Source of the Authority of the State", reprinted in:  
*Authority*, ed by Raz. J. New York: New York University Press.
- Ashcraft, R. (1987). *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin.
- Bentham, J. (2019). *A Fragment on Government*. London: Wentworth Press.
- Brennan, C. (2018). *When All Else Fails: The Ethics of Resistance to State Injustice*.  
Princeton: Princeton University Press.
- Broad, C. D. (1916). "On the Function of False Hypotheses in Ethics", *International Journal  
of Ethics* 26.
- Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights Citizenship, and republican Liberalism*. Oxford:  
Oxford University Press.
- (2018). *Playing Fair: Political Obligation and Problem of Punishment*. New York:  
Oxford University Press.
- Delmas, C. (2018). *A Duty to Resist: When Disobedience Should be Uncivil*. New York:  
Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1986). *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press. (小林公訳『法の  
帝国』未来社, 1995年)
- Edmundson, W. (1999). "Introduction", in: *The Duty to Obey the Law: Selected  
Philosophical Readings*. ed by Edmundson. W. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ewing, A. C. (1947). *The Individual, the State, and World Government*. New York: Macmillan.
- Finberg, J. (1992). "Civil Disobedience the Modern World", in: *Freedom and Fulfillment:  
Philosophical essay*. Princeton: Clarendon Press.
- Flathman, R. (1972). *Political Obligation*. New York: Atheneum.
- Gans, C. (1992). *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*. Cambridge:  
Cambridge University Press.
- Gilbert, M. (2006). *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the  
Bonds of Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampton, J. (1980). "Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract?", *Journal  
of philosophy* 77.
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. London: Penguin Classics. (角田安正訳『リヴァイアサン I』  
光文社, 2014年, 『リヴァイアサン II』光文社, 2018年)
- Horton, J. (1992). *Political Obligation*. New York: Palgrave.

- Hume, D. (1970). "On the Social Contract", in: *Hume's Ethical Writings*. ed by MacIntyre, A. London: Collier. (小西嘉四郎訳「原始契約について」, 土岐邦夫・小西嘉四郎訳『人性論』中公クラシック, 2010年所収)
- Kant, I. (1996). *The Metaphysics of Morals*, trans and ed by Greor, M. Cambridge: Cambridge University Press. (加藤新平・三島淑臣訳「人倫の形而上学(法論)」, 『世界の名著39』中央公論社, 1979年所収)
- Kimberly, B. (2012). *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*. New York: Oxford University Press.
- Klosko, G. (2003). "Samaritanism and Political Obligation: A Response to Christopher Wellman's 'Liberal theory of Political Obligation'", *Ethics* 113.  
 ——(2019). *Why Should We Obey the Law?*. Cambridge: Polity Press.
- Knowles, D. (2010). *Political Obligation*. New York: Routledge.
- Ladenson, R. (1990). "In Defense of a Hobbesian Concept of Law", reprinted in: *Authority*, ed by Raz, J. New York: New York University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press. (角田安正『市民政府論』光文社, 2011年)  
 ——(1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press
- Lyons, D. (1969) "The Odd Debt of Gratitude", *Analysis* 29.
- MaCabe, D. (2013). "Political Obligation", in: *The International Encyclopedia of Ethics*, ed by LaFollet, H. Oxford: Blackwell.
- Miller, D. (1984). *Anarchism*. London: J. M. Dent & Sons.
- Moraro, P. (2019). *Civil Disobedience: A Philosophical Overview*. London: Rowman & Littlefield.
- Nagel, T. (1991). *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books. (嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』木鐸社, 2016年)
- Pitopk, H. (1972). "Obligation and Consent", in: *Philosophy, Politics, and Society*. ed by Laslett, P, Runciman, W. G. and Skinner, Q. Oxford: Basil Blackwell.
- Lyons, D. (1969). "The Odd Debt of Gratitude", *Analysis* 29.
- Lyons, D. (1998). "Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience", *Philosophy & Public Affairs* 27.
- Prichard, A. (1949). "Green's Principles of Political Obligation", *Moral Obligation* 57.
- Rawls, J. (1964). "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", reprinted in: his *collected papers*, ed by Freeman, S. Cambridge: Harvard University Press.  
 ——(1995). "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy* 92.

- (1999). *A Theory of Justice*(Rev. ed.). Cambridge: Belknap Press. (川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論』紀伊国屋書店, 2010年)
- Raz, J. (1994). *Ethics in the Public Domain: Essay in the Morality of law and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- (2009). *The Authority of Law: Essay on Law and Morality* (2nd. ed.). New York: Oxford University Press.
- Ross, D. (2003). *The Right and the goods*. ed by Stratton-Lake, P. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, J. J. (1950). *Social Contract*. trans by Cole, G. New York: Dutton. (桑原武夫, 前川貞次郎訳『社会契約論』1954年, 岩波文庫)
- Sartorius, R. (1975). *Individual Conduct and Social Norms*. California: Dickenson.
- (1999). “Political Authority and Political Obligation”, in: *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*. ed by Edmundson, W. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Scheuerman, W. E. (2018). *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press.
- Senor, T. (1987). “What if There Are No Political Obligation? A Reply to A. J. Simmons”, *Philosophy & Public Affairs* 16.
- Shapiro, S. (2002). “Authority”, in: *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, eds by Coleman, J and Shapiro, S. Oxford: Oxford University Press
- Simmons, J. (1979). *Moral Principles and Political Obligation*. Princeton: Princeton University Press.
- (1993). *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*. Princeton: Princeton University Press.
- (2001). *Justification and Legitimacy: Essay on Right and Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). “Political Obligation and Authority”, in: *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed by Simon, R.L. Oxford: Blackwell.
- (2003). “Civil disobedience and the Duty to Obey the Law”, in: *A Companion to Applied Ethics*, ed by Frey, G. and Wellman, C. Oxford: Blackwell.
- (2005). “The Duty to Obey and Our Natural Moral Duties”, in: *Is There Duty to Obey the Law?*, ed by Wellman, C and Simmons, J, Cambridge: Cambridge.
- (2010). “Disobedience and Its Object”, *Boston University Law Review* 90.
- (2012). “Authority”, in: *The Oxford Handbook for Political Philosophy*, ed by Estlund, D. Oxford: Oxford University Press.
- (2018). “Rights-Based Justification for the State”, in: *The Norton Introduction to*

- Philosophy* (2nd. ed.), ed by Rosen, G, Byrne, A, Cohen, J, Harman, E, Shiffrin, S, V. New York: W W Norton & Co Inc.
- Smith, M. B. E. (1973) “Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?”, *Yale Law Journal* 82.
- Smith, W. (2013). *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*. New York: Routledge.
- Soper, P. (2002). *The Ethics of Deference: Learning from Law's Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. (1968). “Freedom and Resentment”, in: *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, ed by Strawson, P. F. Oxford: Oxford University Press.
- Tussman, J. (1960). *Obligation and the Body Politic*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J. (1999). “Special Ties and Natural Duties”, reprinted in: *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*. ed by Edmundson, W. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Walker, A. D. M. (1989). “Obligation of Gratitude and Political Obligation”, *Philosophy and Public Affairs* 17.
- Wellman, C. (1996). “Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy”, *Philosophy & Public Affairs* 25.
- (2005). “Samaritanism and Duty to Obey the Law”, in: *Is There a Duty to Obey the Law?*, ed by Wellman, C and Simmons, J, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004). “Political Obligation and Particularity Requirement”, *Legal Theory* 10.
- Wolff, R. (1970). *In Defense of Anarchism*. New York: Harper & Row.
- Woolley, A. D. (1979). *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*. London: Duckworth.

[日本語文献]

- 井上達夫 (2007) 「憲法の公共性はいかにして可能か」(井上達夫編『岩波講座 憲法 1 立憲主義の哲学的問題の地平』岩波書店所収)
- 今井道弘 (1990) 「価値相対主義の問題性と市民的不服従——G・ラートブルフ、H・L・A・ハート、J・ロールズに即して——」(今井道弘編『法思想史的地平』昭和堂所収)
- 大川正彦 (1999) 『正義』岩波書店
- 加藤尚武 (1997) 「完全義務と不完全義務：J. G. ヘルダーとの関係を中心に」(『実践哲学 20』所収)
- カント, イマニュエル (1976) 『道徳形而上学原論』(篠田英雄訳) 岩波文庫
- (2006) 『永遠平和のために／啓蒙とは何か 他 3 編』(中本元訳) 光文社
- 関良徳 (2020) 「人権論のパラドクスと抵抗の権利——コスタス・ドゥジナスの批判法学——」(『一橋法学第 19 巻第 1 号』所収)

- 鈴木正彦 (2008) 『リベラリズムと市民的不服従』慶應義塾大学出版会
- ソロー, デイヴィッド (2018) 『市民の抵抗 他五編』(飯田実訳) 岩波文庫
- 瀧川裕英 (2017) 『国家の哲学——政治的責務から地球共和国へ——』東京大学出版会
- 寺島俊穂 (2004) 『市民的不服従』風行社
- ハート, ハーバート (1987) 『権利・功利・自由』(小林公・森村進訳), 木鐸社
- 平野仁彦 (1982) 「市民的不服従研究序説 (1)」(『法学論叢 111 卷 3 号』所収)
- (1983a) 「市民的不服従研究序説 (2)」(『法学論叢 112 卷 3 号』所収)
- (1983b) 「市民的不服従研究序説 (3)」(『法学論叢 112 卷 4 号』所収)
- (1984) 「法と市民的不服従——市民的不服従の正当化に関する一考察——」(竹下賢編『実践地平の法理論』昭和堂, 所収)
- プラトン (2016) 『ソクラテスの弁明／クリトン』(久保勉訳) 岩波文庫
- 森村進 (2001) 『自由はどこまで可能か』講談社現代新書
- (2015a) 「ホッブスとケルゼンの解釈をめぐって」(竹下賢・長谷川晃・酒匂一郎・川見誠編『法の理論 33』成文堂, 所収)
- (2015b) 『法哲学講義』筑摩選書
- 山本啓介 (2020) 「シモンズの権利基底的な政治的責務論とリバタリアニズム」(『一橋法学 第 19 卷第 1 号』所収)
- 横濱竜也 (2009) 「法と道徳——遵法責務問題を手掛かりにして——」(井上達夫編『現代法哲学講義』信山社所収)
- (2016) 『遵法責務論』弘文堂
- ロールズ, ジョン (1979) 「市民的不服従の正当化」(平野仁彦訳)(田中成明編訳『公正としての正義』, 木鐸社所収)

## 謝辞

本研究を学位論文にまとめるにあたり、たくさんの方からご支援とご指導を賜りました。この場を借りて、感謝の意を述べさせていただきたいと思います。

指導教官の森村進先生は、自主性を重んじながらも、研究の方向性を見失い行き詰ったときには、本研究のポジティブな側面を引き伸ばすご助言をくださり、研究の進捗を温かく見守ってくださりました。1年間指導教員として私を預かってくださった青木人志先生には、研究を位置付ける重要性をご指導いただきました。また、基礎法分野の屋敷二郎先生、ジョン・ミドルトン先生、但見亮先生、松園潤一郎先生には法文化構造論の報告を通じ、近視眼的に研究していたために見落としている点をたくさんご指摘いただき、また励ましのお言葉をいただきました。

修士課程まで信州大学でお世話になった関良徳先生にも、市民的不服従論について、たくさんのご助言、ご指導をいただきました。

一橋大学の先輩である坂井大輔さん(千葉大学)、福原明雄さん(九州大学)は折に触れ、コメントや温かい激励をいただきました。

また、森村ゼミの先輩伊藤克彦さんにも、たくさんのお励みの言葉をいただきました。

森村ゼミの太田寿明さん、三浦基生さんとはゼミのみならず、読書会など、さまざまな場面で議論を交わし、たくさんのお話を学ばせていただきました。

青木ゼミの吉田聡宗さん、谷本真珠さんは、それなりの文量があるにもかかわらず、論文の草稿を読み、たくさんのおコメントをくださりました。

本論文は、温かく見守ってくださった先生方のご指導、先輩方の激励、そして学友たちのサポートがなければ、完成しませんでした。心よりお礼申し上げます。

最後に、研究を温かく見守り、辛抱強く支援してくださった両親、そして妹に感謝いたします。

みなさま、ありがとうございました。

山本 啓介