

現代自由主義政治理論と多元主義

萬 田 悦 生

I はじめに

現代自由主義政治理論がほぼ共通に抱えているのは、多元主義にどのように対処して秩序ある社会を形成すべきか、という問題である。本稿で取り上げる経済的自由主義、政治的自由主義、自由主義的ナショナリズムは、いずれも多元主義的な状況を避けることのできない現代社会の実態とみて、その実態に適合し、それを活かすことができる政治理論を展開しようとする。例えば経済的自由主義の代表的主張者フリードリッヒ・A・ハイエクの説く自由な社会とは、様々な個別的な目的を位置づける共通の序列がないという意味で多元主義的な社会のことである。¹多元主義的な社会状況のもとで、各自が自由に自己の目的を追求しつつも秩序が失われることのない社会のあり方を探究することこそ、ハイエクの政治思想の眼目であった。

さらに政治的自由主義の唱道者ジョン・ロールズによれば、現代の民主主義社会にとって最も深刻な問題は、それが単に多様な包括的(宗教的、哲学的、道德的)教義によつてではなく、多様で互いに両立しない上に、それぞれが合理的でもある包括的教義の存在によつて特色づけられているところにある。⁽²⁾ しかもそうした合理的多元主義と名づけることができる状況は、やがて過ぎ去る一時的な歴史的状況としてではなく、民主主義社会の永続的な特徴として捉えられなければならないものである。こうした状況のもとで、もしも国家が特定の包括的教義のみを共有し、そうすることで共同体の結合を図ろうとするなら、そうした教義を維持するために、国家権力の強制的行使が不可欠となる。⁽³⁾ そうした事態を避け、自由な社会を維持するためにロールズが提唱したのが、政治的自由主義の観念であった。

最後に検討するイェール・タミルの説く自由主義的ナショナリズムは、共有される自由主義的諸価値の多元性を前提にした上で、それを包摂し得るナショナリズムを探究しようとするものである。彼女によれば、こうした立場に立った国民共同体は、自由主義的諸価値の共有に基礎づけられた共同体よりも、はるかに開かれた多元主義的なものになり得るのである。⁽⁴⁾ このように現代の主要な自由主義的政治理論の多くは、人々の考え方の多元性に着目して、そうした事態を受け入れ、それと両立し得る政治のあり方を追究してきた。本稿では、こうした種々の多元主義への対処の仕方を比較検討することで、私達は多元主義にどう取り組むべきか、現代政治に必要とされるものは何か、といった問題について考察する。

II 経済的自由主義と法の支配

ハイエクは、経済的自由なしには個人的自由も政治的自由も存在し得ないとする自由主義哲学の伝統を踏まえた上

で、経済的自由を価値ある目的を達成する手段として重視している^⑤という意味で、経済的自由主義者と呼ぶことができる。ハイエクによれば、この手段としての経済的自由を政府が全面的に統制すれば、政府は私達の経済活動に關連する部分にとどまらず、より高次の目的を含む全ての目的に統制を拡大することになるのである。何故なら、私達の経済的努力は、様々な目的追求行為に常に付着しているものである以上、経済生活に対して行使される権力的統制は、必然的に様々な目的追求行為に対する権力的統制にならざるを得ないからである。従つて経済に対する独裁的な統制権を握る者は、どの目的が達成されるべきか、どういつた価値が高いか低いかが、人々が何を信奉し、何に向けて努力すべきかをも決定することになるのである^⑥。こうした事態を防ぎ、自由な社会を維持するためには、政府もその制約下に置く「法の支配」を確立し、そのもとで多様な目的追求を容認することが必要になるのである。

ハイエクが法の支配の必要を強調するのは、一切の目的追求行為の手段となる、多様な経済活動の自由を保障するためだけではなく、民主主義的な政治体制の陥りがちな弊害を防ぐためでもある。ハイエクに従えば、民主主義的な議会の役割は、法の支配にいう法、すなわち、自由な社会の成立に不可欠な、平和と自由と正義に対する不当な侵害を防ぐためのルールを作ることである。このルールは特定の目的や方向を個々人に強制するものではなく、専ら不当な妨害や拘束を拒絶することをその特色とする。このルールのもとにあることで、個々人はそれぞれの目的を実現するために、自らが所持している知識を自由に用いることが可能になる^⑦。そしてさらに、民主主義的な権力といえどもこの拒絶的な (negative) ルールに制約され、それを遵守しなければならぬ。政府を含めて全ての人がこのルールを遵守することで、権力の恣意から免れ、個々人の目的実現が促進される自由な社会が出現することになるのである。ところが、このような意味でのルールの作成は、民主主義的な議会にとってかなり取り組み憎い任務となる。何故

なら大多数の人々は、特定の目的を持たないという意味で抽象的で、妨害を拒絶するという意味で拒絶的なルールよりも、特定の目的、内容、あるいは利益の実現を政府に求め、政府は民主主義的に構成されていなければならないほど、そうした具体的な要求に応じて行こうとするからである。ハイエクによれば、今日議会における多数派とは、無数の小集団の部分的利益を満足させることでその存続と権力を保持している人達のことである。彼らは多数派であり続けようとする限り、そうした多様な部分的利益を承認せざるを得ないのである。しかしそうになると、民主主義とはもはや一般的なルールに対して多数が同意を与えるところではなく、部分的利益に奉仕する諸方策の複合体に対して、多数が承認を与えるところに成立するものとなる。⁽⁸⁾ こうしてハイエクは、多数派の力に制限は無いものとみなし、立法府が無制限の力を行使しようとするところに、近代民主主義の悪の根源を見出している。⁽⁹⁾ 「法の支配」は、そうした事態を防止するために必要になるのである。

ハイエクに従えば、「法の支配」の確立が人間にとって相当な難事となるのは、それが人間の自然な感情に反する側面を持っているからである。このことに関してハイエクは次のようにいう。「私達は、熟知したものや名の知られたものは、具体的に触れることができるものであると考えがちである。従って私達が仲間と共有しているものが、同一の個別的なもの知識であるよりは、むしろある種の状況についてのかなり一般的で、しばしば極めて抽象的な特徴であることを認識するには、相当な努力が必要である。⁽¹⁰⁾」さらに次のようにも指摘する。「個々人が自分達自身の目的のために所持している情報を使用する際、その使用を最も効果的なものにするために、政府が個々人に提供できる主たる利益は単に拒絶的なものであるという事実こそ、多くの人達が受け入れ難いと考えるものである。⁽¹¹⁾」要するに、法の支配を構成する、一般的、抽象的、拒絶的なルールは、個別的、具体的、直接的な利益を求める人間心理によつ

て絶えず反発を受けることになるのである。

しかしハイエクにとっては、「法の支配」は、多元主義的社会を秩序づける中核の観念である以上、どのような困難が伴おうとも、実現されなければならぬものであった。ハイエクが立法院と行政院の二院制を提唱したのも、そうした気持ちの表れとみることができるとは、その提案に従えば、立法院は法の支配が要請する一般的なルールの制定を任務とし、行政院はそのルールの枠内で統治のために必要な個々の具体的な方策を決定する役割を担うものとされる。行政院議員の選出方法は、現代の議会の場合と異ならないが、立法院議員の構成ならびに選出方法は、行政院議員の場合とは全く異なっている。すなわち、人は四五歳になると、同年齢の人達のなかから任期一五年の立法院議員を選出する。この選挙権は一生に一度しか行使できず、毎年一五分の一の議員が交替することになる、というものである¹²。ハイエクはこうした工夫により、公益に身を捧げ、最高度の尊敬を受けている人達が立法院議員になることを期待し得ると考えた。

このような議会が成り立つためには、その背後に公益に関心を持ち、法の支配の実現を求めて選挙権を行使する参政権者がいることを前提にしなくてはならない。ハイエクのいう多元主義的社会とは、多様な個別的的目的が自由に追求される社会のことである。しかしそうした個別的的目的の自由な追求が可能になるためには、個別的的目的にのみ縛られず、より高い見地から社会全体の利益の促進に関心を持つ人達の存在を想定しなくてはならない。マイケル・J・サンデルやロバート・B・ライシュ等の議論を用いていえば、そうした人達は、市民と呼ぶことができる人達である。サンデルは、市場の諸力と市民が作り出す公的領域を対比し、¹³ライシュは、同じ人間のなかに市場経済あるいは資本主義の興隆を求める消費者や投資家としての側面と、民主主義の発展を求める市民としての側面が同居していると説く。¹⁴

そして彼らはいずれも、市民としての活動領域を充実させることで、経済的利益追求活動との間に均衡を保たなければならぬことを強調する。ハイエクは市民という観念を用いて、自らの議論を展開しているわけではない。しかしハイエクの議論は、市民の観念を想定することによって初めて成立し得るものとなる。そのように考えれば、ハイエクの多元主義理論は、市民の観念によつて補強される必要のある理論であるということもできる。

さらに考えなければならないのは、ハイエクの説く多元主義的社会、あるいは大社会 (Great Society) (そしてそれらの上に成り立つ文明社会) とはどのような社会なのか、つきつめていえば、そうした社会のなかにネーションが入るのかどうか、という問題である。こうした問題が提起できるのは、ハイエクは法の支配、すなわち一般的、抽象的ルールを適用しようとする場合に最大の障害になるものとして、職業、階級、閥、人種、宗教といった集団と並べてネーションへの忠誠をあげ¹⁵⁾、ネーションへの警戒を隠していないからである。ハイエクにとつて、ネーションの価値を高揚するナショナリズムは、私達が部族社会から受け継いだ本能の発露であり、社会主義とともに自由な文明に対する最大の脅威になるものであった¹⁶⁾。確かにネーションの一体化の過度の推進は、全体主義をもたらすことがあるが、しかしハイエクの推称する、自由な社会や文明社会の主たる母体となるのもネーションである。そのように考えるなら、ネーションの過度の一体化を抑制しつつ、ネーションを維持する努力が不可欠となる。ハイエクの政治思想の最大の問題点は、ネーションの位置づけが不明確なままに放置されているところにある、ということができる。

Ⅲ 政治的自由主義における正義の観念

ハイエクの理論に欠けていた市民の観念を掲げ、その市民が政治的自由主義を担うことによつて、多元主義的な状

況を克服できるとみたのは、ジョン・ロールズである。彼は、善あるいは正義の観念に関して、二つの異なった見解を区分できるといふ。一つは、それぞれが善の観念を持った、合理的ではあっても相互に拮抗する、包括的な教義が複数存在することを認める立場である。もう一つは、完全に合理的で理性的な市民全てが承認する、唯一の教義があるとする立場である。ロールズによれば、プラトン、アリストテレス、アウグスティヌスやアキナスに代表されるキリスト教の伝統、ベンサム、エッジワース、シジウィクの古典的功利主義の主張といったものは、唯一つの合理的で理性的な善の存在を説く点で、後者の立場を表すものである。この立場では、政治哲学は神学や形而上学とともに道徳哲学の一部とみなされ、政治哲学の目標は、唯一つ存在するものとされる善の性質と内容を決定するところにあるとされる。¹⁷

これに対してロールズの提唱する政治的自由主義は、唯一つの包括的教義によって社会統合を図ることは不可能とみて、合理的ではあっても互いに拮抗する複数の包括的教義から重なり合う合意 (overlapping consensus) を得ることで、多元主義的社会を統合しようとする。ロールズによれば、そうした合意は、合理的な諸教義が、それぞれの観点から自由で民主主義的な政治的観念を支持することによって得られることになる。こうした社会が安定するためには、合意を形成する諸教義が、社会の政治的に能動的な市民によってその存在を認められることが必要であるし、合意の結果得られた政治的正義の要求が、社会制度によって育まれた市民の主要な利害と、あまりに頻繁に衝突することがあつてはならないのである。こうした考え方に立つロールズにとつては、政治的な正義の観念は、自らのなかに含まれた教義を超えた、特定の形而上学的、認識論的な教義の支えを必要としない (freestanding) ものであつた。¹⁸

ロールズは政治的正義の観念の持つ意味について、次のように説明している。まずこの観念は、基本的な社会構造

に対してのみ、すなわち、主要な政治的、社会的、経済的制度に対してのみ適用されるように組み立てられるものである。¹⁹ さらにこの観念は、どのような広範な包括的、宗教的、哲学的教義からも独立したものとして提示されるものである。さらにまたこの観念は、民主主義社会の公的な政治文化に内在しているものとみなされる、基本的な政治理念によって作り出されるものである。²⁰ こうしたロールズの叙述により、特定の包括的教義に頼らない、政治的正義の観念に支えられた政治的領域と、特定の包括的教義に依拠する非政治的領域を区別した上で、政治的正義によって多元主義的な社会を統合しようとするロールズの姿勢が鮮明に浮かび上がってくる。しかしこうした方式によって効果的な統合が行われるかどうかは、検討を要する問題である。

ステファン・マルホールとアダム・スィフトは、ロールズの政治的正義の観念に従えば、人々の生き方が上述の區別を含まない包括的教義によって形作られている場合、そうした人達は、政治的領域の場では自らの基本的信条をカッコのなかに入れるように要求されることになる、と説く。ロールズに従えば、このようなカッコを置くことは、個人にとっても、団体にとっても、実質的で純粋な善(すなわち、包括的教義によって形成された善)を守るために必要になるのである。しかしマルホールとスィフトによれば、ロールズの自由主義は、単に自由主義的な政治形態の善を人々に承認するように要求するだけではない。政治的な善が、包括的な道徳的、宗教的観念に由来する他の善と対立する場合には、政治的な善が他の善に対して勝利することを認めるよう、全市民に対して要求することになるのである。²¹

この指摘の要点は、ロールズの自由主義では、政治的な善の優位を認める限りで、包括的教義に基づく善も存続可能なものとなる、というところにある。しかしこれがロールズの自由主義の全てではない。包括的教義が自由に極めて大きな価値を認めるものである場合、これとは逆のケースも起こり得る。すなわち、政治的な善が、包括的教義に

基づく善に次々に屈服して行かざるを得ない、といった事態も生じ得る。例えば、同性婚、夫婦別姓、外国人への参政権付与を求める要求は、いずれも自由を拡大すべしという主張である。これに対して、ロールズの政治的善は、自由と民主主義の政治文化から形成されたものであるだけに、そうした要求を食い止める契機を自らの体内に何も備えていないのである。ましてロールズは、前述の通り、能動的な市民は包括的な諸教義の存在を認め、政治的な善と包括的諸教義に基づく善の頻繁な対立を避けるように行動すべきものと考えていた。こうした側面もある以上、政治的な善は、包括的な教義に基づく積極的な善の主張に絶えず譲歩を迫られることになるのである。

結局ロールズの自由主義においては、包括的教義に基づく善が政治的な善に譲歩するか、それとも逆に、後者の善が前者の善に譲歩するか、いずれかの形でしか、双方の善の共存は図れないことになる。最初から断念されているのは、双方の善の間の内容上の真偽をめぐる討論である。ロールズ自身次のように述べている。「合理的多元主義の事実に直面して、自由主義的な見方では、最も分裂を引き起こしがちな諸問題、すなわち、社会的協力の基盤を間違はなく掘り崩すことになる深刻な議論は、政治的な議題から除外することになるのである。²²」真偽の判断は、特定の包括的教義の内部では下し得ても、特定の包括的教義そのものに関して下し得ないとみるなら、これは当然導き出される姿勢である。要するにロールズの政治的正義の理論とは、人々の間の深刻な対立を回避することによって多元主義的社会の安定を保とうとする理論とみることのできるものである。

しかしこれは貫き通すことができない方式である。政治の領域では、深刻な対立に直面しなければならぬ事態がしばしば出来る。サンデルはそのことを説明するために、現代の妊娠中絶に関する論争と、一八五八年にアメリカの中間選挙で生じた、アブラハム・リンカーンとステイヴン・ダグラスの間の奴隷制論争を取り上げている。サン

デルによれば、前者の論争に関しては、妊娠中絶をするか否かは女性自身が自由に選択すべき事柄であつて、政府が介入する必要のない問題であるとみるのが自由主義の立場である。しかし妊娠中絶に反対するカトリック教会等の立場では、妊娠中絶は道徳的には殺人に等しいものであり、それに対して政治的な寛容の価値や女性の権利を優先させることは問題であるとする。要するに、妊娠中絶の権利を承認するにせよ否認するにせよ、その問題は道徳的、宗教的論争と無関係に議論することはできないのである。⁽²³⁾ 言い換えれば、特定の問題に対して、特定の包括的教義を適用することの正否を問わざるを得なくなるのである。

サンデルによれば、後者の論争では、ダグラスは奴隷制の是非といった問題に関しては、国家は中立を保つべきであると主張した。連邦権力が、奴隷制を禁止する州を支持すべきか、それとも容認する州を支持すべきか、ということを討議の対象にすることは、憲法の基本原則を侵し、内戦の危機を呼び込むことになる、というのがダグラスの見方であつた。彼にとっては、国家の一体性を保持する唯一の望みは、奴隷制に関する道徳的な論争をカッコに入れ、いわば合意しないことに合意することによつて、こうした問題を自分達自身で決定する各州の権利を尊重することであつた。これに対してリンカーンは、国家の政策は、実質的な道徳的判断を避けるよりもむしろ表明すべきであると主張した。彼にとっては、この論争の真の問題は、一方の側に奴隷制を悪とみる人達の感情があり、他方の側にそれを悪とみない人達の感情があることであつた。そして、奴隷制を悪とみるリンカーンと共和党の立場は、奴隷制を拡大しないような規定を設けることであつた。リンカーンに従えば、奴隷制を悪とみなさないとという前提の上でのみ、奴隷制の道徳性に関する問題をカッコに入れることは合理的なことになるが、奴隷制が間違つていてと考える人達にとつては、それが支持されようが反対されようが構わない、という態度をとることはあり得ないことになるのである。⁽²⁴⁾

ルールズによれば、政治的正義は、全ての人に対して政治的自律の重要性を主張するが、倫理的自律の重要性については、市民各自が自らの包括的教義に照らして決定するよう、各自に委ねているのである。⁽²⁵⁾ 上述の妊娠中絶を容認する人達や、奴隷制に関するダグラスの主張は、この政治的正義の考え方に極めて近いものといえることができる。双方ともに政治的領域と倫理的領域を区別し、倫理的領域に対する政治の介入を拒否する点で共通している。しかしリンカーンの姿勢は、政治的領域と倫理的領域は接続したものであり、前者は後者に担われなければならないということとを、従ってまた、政治が倫理的な悪を肯定することはあり得ないということを示すものである。しかしこの立場を貫けば、政治的正義の観念は、包括的教義の支えを必要としないという、ルールズの議論の大前提は成り立ち得ないものとなる。そこで包括的教義の役割とは何か、それはどのような性格を持つものなのかということが、改めて問われなければならない問題となる。

IV 包括的教義の役割

それではルールズ自身は、妊娠中絶や奴隷制の問題についてどのように考えていたのであろうか。まず奴隷制の問題から取り上げてみよう。ルールズは、政治的自由主義の立場では、奴隷制は、自由で平等な人々が原初状態で同意することになる原理を侵害するものになる、と説く。あるいはまた、奴隷制は、政治生活において自由で積極的な合意を形成する基盤を見出したかと思っている人々が、合理的に拒否できない原理を侵害することになる、とも主張する。⁽²⁶⁾ 要するに奴隷制は、「平等な基本的自由」の原理を認めた上で、「公正な機会均等」原理と「格差」原理を承認するといふ、ルールズの提起した政治的正義の原理に背反するものであるが故に、認めてはならないものになるのである。

る。しかしこういうことが言い得るためには、かつてダグラスが保持していたような「奴隷を所持する自由を行使しても不正ではない」という考え方が消滅していなくてはならない。言い換えれば、奴隷を所持する自由が、ロールズのいう基本的自由から除外されていることが必要になる。

それでは奴隷制は不正であるという事実を確定し、奴隷所持の自由を基本的自由から排除する上で大きな役割を果たしたものは何であったのか。それは包括的教義であった、といえる。つまり、リンカーンの主張に代表されるような、奴隷制を悪とみなす包括的教義が、ダグラスに代表されるような、奴隷制を悪とみなさない包括的教義と対立・闘争し、勝利を収めることによって、奴隷制の悪が確定したのである。前述の通りロールズは、特定の包括的教義のみを共有しようとする、国家権力の強制的行使が不可欠となると考え、それを避けるために政治的正義という、いわば公的教義を提唱した。実際、奴隷制をめぐる二つの包括的教義の対立・闘争は、遂には南北戦争の勃発という、大きな国家権力の発動にまで行き着くことになった。しかし対立と闘争は、同時にまたそれらを克服しようとする協調と協力を生み出すこともある。奴隷制廃止は、対立・闘争の結果であると同時に、協調・協力の成果としてもみることができらるものである。奴隷制廃止という人類の共有財産は、包括的諸教義間の活発な交流、あるいは交戦がなければもたらされないものであった、ともいえる。ロールズのいう基本的自由は、包括的諸協議間の競合や協力によって、その内容を確定し、豊かにして行くことができるものである。そのように考えれば、ロールズの想定とは反対に、政治的正義を支えているのは、包括的諸教義である、といわざるを得なくなるのである。

ほぼ同様なことは、ウィリアム・ギャルストンも指摘している。彼によれば、政治制度がある程度長期間にわたって機能してきた後に、その正統性が当然視されるようになると、その制度を構成している諸価値が、支えを必要とし

ないものであるかのように考えられる場合があるという。しかしこれは、内外の危機に直面すると、たちまちにして雲散霧消してしまう幻想に過ぎないものである。奴隸制をめぐる対立、南北戦争の勃発、二〇世紀における全体主義の登場といった事柄は、いずれも体制全体のあり方を問う問題を含んでおり、その際に必要とされたのは、人間の平等や人権とは何かを問う、包括的な公的議論であった。さらにギャルストンによれば、包括的議論が必要になるのは、体制への挑戦がなされる時だけではない。アメリカ合衆国憲法に定められている価値、例えば「一般的福祉」とか「自由の恵沢」とは何かを考える際にも、対立し競合しあう種々の道徳的主張について考察しなければならなくなる。さらにまた、一般的な政策のレベルでも、例えば、重罪の判決を受けて刑期を終えた人から投票権を剥奪すべきか否か、といった問題であれば、平等な市民権に関する様々な見解を検討することが必要になるのである。²⁷⁾

ギャルストンはさらに、道徳的諸教義間の相互理解は不可能ではない、ということも強調する。ロウルズは、私達の全般的な生き方を規制する教義を包括的教義と呼び、そのなかに道徳的教義と宗教的教義を包含した。しかしギャルストンは、道徳的教義と宗教的教義を同一視することを問題視する。宗教的な啓示は、全ての人にとって体得可能な経験を前提にしているが、実際には全ての人には受け容れられないものである。これに対して、非宗教的な道徳的教義は、その主張の根拠を経験の共有と、議論の余地のない論証基準に置いている。従って例えば、功利主義、カント主義、完成主義、多元主義といった様々な立場の間の討論は、共通の基盤の上で行われ、キリスト教徒とユダヤ教徒の間では望み得ないような方法で、解決を見出し得る余地を持っているのである。²⁸⁾ こうしたギャルストンの議論が認められるなら、多元主義的な社会とは、政治的、公的教義と包括的諸教義の間のみならず、包括的諸教義相互間でも活発な討論が行われ、それがまた政治的教義に反映されて行くような、重畳的な討論の行われる社会として認識さ

れなければならなくなる。多元主義社会の特質は、ルールズが想定するように、深刻な議論を政治的な議題から除外するところにある、とはいえなくなるのである。

妊娠中絶の問題は、ルールズ自身の考え方に従えば、結局重畳的な討論によって解決を図ることができる問題となる。彼は妊娠中絶の問題を考える際には、(i) 人間の生命に対する正当な尊重、(ii) 家族を含めた、長期にわたる政治社会の秩序ある再生、(iii) 対等な市民としての女性の平等、という三つの政治的価値を踏まえる必要がある、という。そして三つの価値の間に合理的な均衡を図るなら、妊娠初期の三ヶ月の間であれば、中絶をするか否かの決定権は、当然女性に与えて然るべきであろう、と説く。⁽²⁹⁾ルールズは合理的な均衡ということを強調するが、この均衡を社会全体において図ろうとすればどうしても討論が必要になる。ルールズの議論では、上記(i)(ii)(iii)は政治的価値として、政治的自由主義の構成要素のなかに取り込まれているが、これらは元来それぞれの個性と歴史を持った、包括的教義のなかで育成されてきた考え方とみることができる。従って三つの考え方の間にバランスを取ろうとすると、本来の包括的教義にまで遡って比較検討しなければならなくなり、討論が要請されざるを得なくなるのである。しかしギャルストンの説くように、非宗教的な道徳的諸教義が共通の基盤を持つものとするれば、討論は比較的スムーズに行われ、また討論で決着がつかずに強制的決定(多数決を含む)に持ち込まれた場合であっても、決定に敗れた側にとつて、その結果は受け入れ易いものになることが期待できるのである。

このように考えれば、ルールズのいう政治的自由主義においては、新たな政治的な方向は、特定の包括的教義によつてではなく、包括的諸教義間の均衡を図ることにより、あるいは討論を展開することにより決定されるものとなる。上述の妊娠中絶に関するルールズの議論は、そのことを明瞭に示している。そこで彼は、妊娠中絶に関連するい

くつかの包括的教義を選び出し、その間に比較考量を行い——尤も選び出したものが包括的教義だとはいつていないし、詳しい比較考量も行っていないが——結論を打ち出しているのである。彼の打ち出した結論を認めるか否かはともかくとして、彼の依拠している政治的な決定方法は、常識的なものであり、納得できるものであるろう。前述の同性婚、夫婦別姓、外国人への参政権付与といった問題も、これと同様な方式により、すなわち特定の包括的教義のみによるのではなく、関連する包括的諸教義を比較検討することにより、その正否を決定すべきものであろう。

V 自由主義的ナショナリズムと国民的一体性

自由主義的ナショナリズムの唱道者タミルによれば、ナショナリズムと自由主義はともに近代以後に展開された運動であり、両者の間には共通の考え方も認められるという。例えば、合理的で自律的な人間は、自分たちの生き方について完全な責任を行使し得るものであるとする見方や、自己支配や自己表現や自己発展をなし遂げることができる人間能力への信頼感といったものは、両者ともに所持しているものである。ところがこうした一致があるにもかかわらず、両者は全く別途の人間性についての解釈を發展させた。自由主義は、欲求や信念や善の観念の多様性を強調するようになった。これに対してナショナリズムは、人間のあり方の社会的側面、とりわけネーションと一体化し、それに奉仕するところに人間の完全な自己実現がある、という考え方に力点を置くようになった。³⁰自由主義的ナショナリズムは、このように離れ離れになった二つのものを再度統合しようとする試みとみることができる。タミルはその特色を、人間個々人に対する規範的価値を見失うことなく、国民的理想を養成するところに求めている。従ってまたこの立場では、人権の普遍性と文化の特殊性を、あるいは個人の自律性と個々人を育む社会的、文化的基盤の重要性

を、ともに承認しようとするのである。⁽³¹⁾

こうした立場からみると、ルールズを含む自由主義的な政治理論の欠陥は、社会を一個の独立した、継続的な枠組として維持している社会的諸力を十分に説明していないところにある。ルールズは、共通の制度に対する市民の忠誠を正義の原理に関する合意に基礎づけた。しかしタミルによれば、この合意はあまりにも希薄なものである。私達は特定の共同体の成員として、相互の福祉や将来世代の福祉について考えることになるが、正義の原理に対する合意だけでは、そうした共同体を維持するには不十分なものにしかなり得ない。配分的な政策が成功するか否かは、共同体に対する結びつきと忠誠の観念があるかどうかにかかっている、とタミルは説く。彼女によれば、自由主義者はそうした結びつきがあることを前提にして、共同体を正義と公正に先行するものとして扱う以外に選択肢を持っていないのである。何故なら、正義と公正の問題とは、結局特定の政治共同体の内部で、何が公正であり、正義であるのかを問うことに他ならないからである。ところが、こうした問題意識が自由主義的な政治哲学者によって表明されることは殆どないのである。⁽³²⁾

しかし、共同体を意識せずに普遍的な正義の原理を施行しようとする、全世界的な配分システムを作らざるを得なくなる。何故そうしたシステムを作ろうとしないのか。何故正義の原理は、政治的な枠組を超えずにその内部のみ適用されるのか。タミルはルールズに対して、そのような問いかけを発している。タミルによれば、この点に関してルールズは極めて曖昧である。そのことは、ルールズの提起した正義の二原理によく表されている。ルールズは第一原理において、各人は平等で基本的な権利と自由に対する平等な権利を持つものとしたが、そうした権利と自由は全ての人のものと両立するものでなければならなかった。そして第二原理において、社会的、経済的不平等は、公正

な機会均等の条件の下で、全ての人に開かれたものでなければならず、また社会の最も恵まれない成員達に最大の利益をもたらすものでなければならぬ、とした。³³ タミルに従えば、全ての人という表現は、普遍的な全世界的文脈を指すものであるのに対し、成員達という言葉方は、特定の組織を前提にしたものと解される。ここにロールズの不徹底さがある。もしも正義の原理を全ての人に適用しなければならぬものとすれば、何故配分的正義を国内に限って行うのか。何故自分達の社会の最も恵まれない成員達の福祉を、エチオピアの飢えた子供達の福祉より優先させるべきなのか。そうした問題に的確に答えることは困難になるのである。

タミル自身は、ナショナリズムは尊敬に値し、真剣に取り上げるのに相応しい一連の価値を提供するものと考えている。彼女はネーションの価値を共同体の価値と言い換えた上で、その価値の特色を次の四点にわたって説明している。第一に共同体の道徳は、合理的な利己主義や相互の無関心さを促進するよりも、むしろ成員達が配慮と協力に基づく関係を発展させるのを助長するものである。こうした立場からは、成員は自らの自尊心と福祉が、同胞の成員達や集団全体の成功と失敗に依拠しているものと考えてる。従って成員達が、それぞれ相互に対する責任感を発展させ、時には同胞のために自分達自身の利益をわきに置くということがなければ、共同体は維持し得ないものになるのである。第二にこの立場では、私達と生き方をともにし、私達が深く配慮すべき人達に対して支援を行うことには正当な理由がある、と考える。このことは、困窮しているが成員ではない人達に対して、私達の支援義務はない、ということを行っているのではない。むしろ、私達が配慮すべき特別な理由を持っている人達——私達の同胞の成員達——の苦難を見過ごすことは、とりわけ残酷なことである、という直感的な信念を述べたものである。³⁴

共同体の道徳の第三の特色は、特定の他者について配慮できる人達は、正義の原理について同意することが可能に

なる、ということを示すところにある。ロールズ自身も認める通り、正義の感覚を發展させるためには、個々人は愛情と配慮に満ちた共同体で育てられなくてはならない。もしも私達が、個別的なものへの結びつきを通して、一般的で公平な原理を理解し得るものとするなら、共同体の道德という個別的なものへの重要性が承認されなければ、正義が道德的な生き方の永続的な特徴になる、ということもあり得ないことになる。共同体の道德の第四の特色として掲げられているのは、共同体の道德を發展させることにより、自由主義的な理論が唱導しているのよりも一層大きな、全世界的な正義との結びつきが出現する、ということである。自由主義的なナショナリストは、自分達の共同体の道德を大切なもの⁽³⁵⁾と考えるが故に、共同の利益とともに追求しようとする、他の全ての国家の成員の権利も正当なもの⁽³⁵⁾とみなすのである。

こうした議論に従えば、自由主義的な配分的正義の観念は、自由主義的な理論が自身では提供できない前提の上に、すなわち、私達が価値あるものを共有する人達との関係について抱く感情の上に成り立っている⁽³⁶⁾、ともいえる。このように考えれば、私達は国家が自分達の権利や利益を守ってくれるという理由⁽³⁶⁾ではなく、むしろそれが自分達の一体化の対象として役立っているという理由で、国家に対する義務を引き受けることになる。私達は国家が自分達自身のものであると思うからこそ、そのルールに従い、その制度を維持し、あくまでもそれを守って行こうとするのである⁽³⁷⁾。しかしタミルはこうした議論を展開しつつも、国家やネーションが多元的な諸価値を包摂し得る唯一の規範になるとは考えていない。国家が、諸個人が不正とみなす法律や政策を打ち出す場合、諸個人はそれに従うべきか否かを考え、決断しなければならなくなる、とタミルは説く。つまりそのような場合には、国家への服従の義務は、自由、正義、平等といった合理的、普遍的道德の重要性を説く議論と比較してその重みが量られることになる⁽³⁸⁾。

個々人は、ネーションを支える必要と、合理的、一般的価値を支える必要との間に均衡を図りつつ、自らの態度を決定しなければならなくなる。要するにタミルの議論においては、ネーションと一体化することによって生み出される感情は、政府の活動の正否を判定する場合に中心的な役割を演じるものではあつても、決して絶対的な役割を果たすものとは考えられていないのである。

タミルの自由主義的ナショナリズムは、ネーションを人々の一体性の感情や連帯感を具現したものと捉え、ハイエックとロールズに欠けていたネーションの位置づけを明確にした。ハイエックの説く法の支配も、ロールズの主張する正義の二原理も、タミルの強調するネーションを土台に据えることにより、確実な基礎を得ることができると捉え、ハイエックのネーションの捉え方は不十分である。彼女はネーションの価値と共同体の価値を同一視し、愛情、協力、配慮、一体化の感情といったものを養成するところにその特色を認めた。しかし厳密に考えれば、ネーションは、政治が直接支配力を及ぼす分野（政治的共同体と呼ぶことができるであろう）と及ぼさない分野（非政治的共同体と呼ぶことができるであろう）に二分化できる。タミルが共同体の価値としてあげているものは、主として非政治的共同体において成り立つものである。これに対して政治的共同体においては、非政治的共同体の価値とは異なつた、友敵、競合、対立、闘争といった関係が発生するのを避けることはできない。国家に主権が必要とされるのも、ここから生じる争いに決着をつけ、国民的一体性を保持するためである。国民的一体性を確保するためには、非政治的共同体においてもたらされる自然的な一体性ととともに、政治的共同体において実現される強制的な一体性も必要になるのである。

国家に主権がある以上、私達には正当に行使される主権に従わない自由は存在しない。前述の通りタミルは、国家が、諸個人が不正とみなす法律を制定した場合、諸個人はそれに従うべきか否かを決断しなければならないといった。

しかし正当な手続きを経て制定された法律であれば、自分の目からは不正なものに見えても、私達はそれに従わなくてはならない。そういう意味で、政治には極めて強圧的な側面があることは否定できない。この強圧的な側面を和らげるためには、特定の法律や政策に従いつつも、その不当性を絶えず訴え続ける自由と、タミルのいう共同体（非政治的共同体）の価値が、私達に確保されることが必要になる。タミルの議論を補つていえば、多元主義的な社会とは、協力や配慮を重んじる多様な非政治的共同体が、多元的な政治的価値に彩られ、対立や闘争に傾きがちな政治的共同体を取り囲んでいる社会をいうのである。そういう社会は、国民の間に多元的な政治的価値が存在しても、国民相互間に大分裂が引き起こされることの少ない社会である。いわば、非政治的共同体のもたらす国民的一体性は、対立を事とする、多元的な政治的共同体に身を置くための補償として存在しなければならないものである、ともいえる。ネーションのあり方を解明するためには、その内部に性格の異なる二つの共同体があることを認識することが重要になるのである。

VI むすび

上述の通り、政治的共同体における究極の問題解決方法は、主権を行使することで複数の選択肢のなかから一つのみを選び出し、それを国家意思として確定することである。しかしそれは最後の手段であつて、国家権力の発動を可能な限り避け、なるべく当事者同士の討論と合意によつて問題解決を図ることができるなら、それが最良の道であることは論をまたない。それでは、多元主義社会はどの程度そうした合意を形成することができるのであろうか。前述の通りロールズは、多様な包括的教義はそれぞれ合理的ではあつても、相互に両立し得ないものと捉え、相互の両立

と協力を可能にするものとして政治的自由主義を唱道した。ロールズによれば、政治的自由主義の起源は、一六世紀の宗教改革に求められる。宗教改革は中世の宗教的統一を分断し、宗教的多元主義を生み出した。そして、宗教改革によって誕生した各教派は、それぞれ自らの真理を主張し出したのである。これは後の世紀にまで大きな影響を及ぼした出来事であった。宗教的多元主義は、さらに他の種類の多元主義を育成することになるのである。³⁹ 市民は形而上学的、道徳的問題については互いに合意し得ない、とするロールズの信念は、宗教改革を考察することによって生み出されたものとみることができる。

しかし、こうした見方とは異なった宗教改革の捉え方もある。チャールズ・テイラーは、通常的生活を肯定する態度を生み出したところに、宗教改革の意義を見出している。尤も伝統的なアリストテレス倫理学に従っても、「生活」に対しては、観照とか市民としての活動といった、善き生活を支えるために必要な土台としての重要性は認められていた。しかし宗教改革により、通常的生活はまさに善き生活の中心に位置づけられることになった（尤も善き生活とは、神への畏敬の念に支えられたものでなければならなかったが）。こうして、以前のより高度な生活形態はその権威を失墜することになるのである。⁴⁰ テイラーによれば、通常的生活に重要性を認めるということは、種々の曲折を経て遂には近代文明の最も強力な理念の一つになり得たのである。人間生活を全面的に尊重するという姿勢は、やがて出現する、人間の自律に中心的な価値を置く立場と並んで近代西欧の特色を形成することになるのである。⁴¹

こうしたテイラーの考え方を踏まえていえば、宗教改革以後の近代西洋では、政治は、最高の価値を付与された人間の日常生活をどのように組み立てるべきか、という共通の論題をめぐって展開されることになる。そして日常生活の構成要素となり、従って最も尊重されなければならないのは、ジョン・ロック、イマニユエル・カント、ジョン・

スチュワート・ミル等によって主張された、自律と自己決定の能力を有する人間個人である。こうして近代以後の政治思想は、人間の日常生活と個々人の尊重という共通の基盤を獲得することになった。ロールズのいう複数の包括的教義も当然そうした共通の基盤の上に形成されるものとなる。従って、それら相互の内容上の相違は確かに存在するにしても、それらは共通の基盤を持つものである以上、形而上学的、道徳的問題についても相互に理解可能なものになるはずである。そのことを如実に示しているのは、現代人の自己決定のあり方である。私達は例えば、経済に関しては功利主義に、教育については理想主義に、歴史を考える時には保守主義に依拠するというように、包括的諸教義を適宜取り入れながら自己の生活を組み立てている。言い換えれば、私達は特定の包括的教義のなかにがんじがらめに縛りつけられているわけではない。形而上学的、道徳的問題に関して、包括的諸教義間の相互理解と合意は不可能とみたロールズの見解は、包括的諸教義の性格をあまりにも強く宗教的諸教義の性格と同一視し過ぎた結果ということもできよう。

それでは現代社会の多元性とはどこに認められるものなのか。それは結局、私達自身の生活の組み立て方、あるいはそれと不可分な自己決定のあり方の多様性にある、ということが出来る。私達は、自己の生活のなかに取り入れた包括的諸教義のなかで、どれをどの程度重視するのか、どれに最優先権を認めるのかといったことに関して意見が一致することはないのである。前述の通りハイエクは、私達の追求する様々な目的を位置づける共通の序列がない状況を多元主義と名づけたが、これが最もよく自己決定のあり方の多様性を捉えた叙述である。しかし私達が踏まえているのは、相互に理解し合意し合える包括的諸教義であるとすれば、政治的意思決定に際しては、法の支配の下で、討論により互いに譲歩、妥協、調和を図り、結論に達することが可能になる。ハイエクの考え方に則していえば、多元

主義的な社会とは、人々が自分達の生活と自律に最高の価値を認める点では共通ではあっても、その価値を実現するために人々が掲げる目的が相互に異なっている社会をいうのである。しかしそうした社会では、人々は価値を共有しているだけに、その価値の範囲内で、自らの掲げる目的を修正し、変更し、また他者の掲げる目的を理解するということも起こり得るのである。

ハイエクは、多元主義的な社会の特色と、そうした社会を統御するものとしての法の支配のあり方に関して、妥当な議論を展開した。しかし、法の支配を実践し、遵守する役割を負う者としての市民の観念を提唱することはなかったし、ネーションの観念についても不明確であった。ロールズは、ハイエクが触れることのなかった市民と政治的正義の観念を掲げ、前者に後者を担わせることによつて、ロールズの考える多元主義的な状況、すなわち互いに両立し得ない包括的諸教義が並存している状況を克服しようとした。しかし本稿で論じてきたように、包括的諸教義の両立が可能であるとするなら、ロールズ的な図式は成り立たないものとなる。またロールズの議論では、ハイエクの場合と同様、ネーションの位置づけが不明確であった。タミルの議論の意義は、ハイエクとロールズが不分明のままに放置したネーションの観念を重視し、それに自由や平等といった普遍的諸価値に勝るとも劣らない価値を認めたところにある。ただ、彼女が普遍的諸価値の多様性を包み込むものとして期待するネーションとは、非政治的共同体のことであるという一点が明確にされていないところに問題点が残っている。その点が明確にされるなら、ネーションは自由主義的な諸価値の相互協力を促進し、また時にはそれらの相互対立を和らげる役割を果たすものとして捉えられることになるのである。

註

- (1) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, *The Mirage of Social Justice*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, p.109.
- (2) John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p.xvi.
- (3) *Ibid.*, pp.36-37.
- (4) Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p.90.
- (5) F・A・ハイエク (西山千明訳) 『隷属への道』春秋社、二〇〇〇年、一一六頁。
- (6) 同書、一一六～一一七頁。
- (7) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.3, *The Political Order of A Free People*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, p.130.
- (8) *Ibid.*, p.134.
- (9) F・A・ハイエク (山中優監訳) 『政治学論集』春秋社、二〇〇九年、二五〇頁。
- (10) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, p.11.
- (11) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.3, p.130.
- (12) ハイエク (山中監訳) 前掲書、二六五～二八〇頁。
- (13) M. J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p.333.
- (14) R・B・ライシユ (兩宮寛・今井章子訳) 『暴走する資本主義』東洋経済新報社、二〇〇九年、一二二頁。
- (15) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, p.148.
- (16) *Ibid.*, p.111.
- (17) Rawls, *op.*, cit., pp.134-135.

- (18) Ibid., p.134.
- (19) Ibid., p.10.
- (20) Ibid., p.223.
- (21) Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1997, pp.223-224.
- (22) Rawls, op., cit., p.157.
- (23) Sandel, op., cit., pp.20-21.
- (24) Ibid., pp.21-22.
- (25) Rawls, op., cit., p.78.
- (26) Ibid., p.124.
- (27) William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implication of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.41.
- (28) Ibid., p.45.
- (29) Rawls, op., cit., p.243.
- (30) Tamir, op., cit., pp.16-17.
- (31) Ibid., p.79.
- (32) Ibid., p.118.
- (33) Ibid., p.119. 傍線部原文イタリック。
- (34) Ibid., pp.96-99.
- (35) Ibid., pp.96, 115.
- (36) Ibid., p.118.
- (37) Ibid., p.137.

- (38) Ibid., p.137.
- (39) Rawls, op., cit., p.xxii.
- (40) Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p.13.
- (41) Ibid., p.14.