

2015年度

学士論文

人間存在の平等
—ポスト世俗化時代の規範の正当性根拠

一橋大学社会学部

4112060k

川口 真

田中拓道ゼミナール

目次

序章.....	3
第一節 問題の所在.....	3
第二節 平等の歴史.....	4
第三節 リサーチクエスションの提示.....	8
第四節 本稿の流れ.....	9
第一章 平等の規範的根拠.....	11
第一節 ロールズの『正義論』における基礎づけ.....	11
第二節 ロールズの基礎づけへの批判.....	12
第三節 現代リベラリズムの基礎づけ.....	14
第四節 序章・第一章のまとめ.....	17
第二章 立憲民主主義の正当性根拠.....	19
第一節 ロールズの立憲民主主義への確信.....	19
第二節 立憲民主主義の歴史.....	20
第三節 立憲民主主義の外部への規範主張可能性.....	22
第四節 ラディカル・デモクラシーの正当性根拠.....	25
第三章 正当性根拠の必要性.....	28
第一節 反基礎づけ主義—主張/批判/応答.....	28
第二節 反基礎づけ主義の限界.....	30
終章 人間存在の平等.....	33
第一節 立憲民主主義論者の限界.....	33
第二節 結論.....	35
第三節 今後の課題.....	36
参考文献.....	38

序章

第一節 問題の所在

人間が存在として平等であること

今日、日本において格差という言葉は一般的になっている。高度経済成長期においては一億総中流と言われていた日本社会も、バブル崩壊後、失われた 20 年という経済低成長期を迎え、格差社会と言われるようになった。新語・流行語大賞では 2006 年に「格差社会」がトップテン入りし、小泉政権の負の側面だという指摘の補足もある¹。小泉政権に対する批判もそうであるように、格差という言葉が使われる際には新自由主義的な政策に対しての批判であることが多い。例えば、労働者の働き方への規制緩和を目指した労働者派遣法は、非正規雇用労働者の増加を招き格差を拡大させたとして批判される。確かに非正規雇用労働者数は平成 6 年から平成 16 年までの間に増加し、以降現在まで緩やかに増加している（平成 26 年平均で役員を除く雇用者全体の 37.4%）²。また世界においても格差への批判は高まっている。2011 年の Occupy Wall Street 運動は記憶に新しい。2008 年のリーマンショック発生以降、アメリカ政府が行った金融機関などの富裕層への優遇措置に対して批判がなされた。運動の思想的背景となったトマ・ピケティの研究書『21 世紀の資本』では、戦争の時期を除いて資本収益率が経済成長率を上回ることが 3 世紀にわたるデータによって示されている。すなわち、戦争により資本が失われぬ限り格差は拡大する一方であり、それを矯正するには国家による何等かの格差是正政策が必要なのである。彼自身は『21 世紀の資本』において資本への全世界的な課税を提案している。

このように格差に対する批判は世界的になされており、国家の格差是正政策への必要性も示されている。ただし上述の批判で使われている格差とは、経済的な不平等をもっぱら意味していることには注意する必要がある。なぜ経済的不平等は問題なのかと提起する立場もあるからだ。例えば、リバタリアニズムの代表的論者ロバート・ノージックは、国家が経済的に裕福な人から、貧しい人に資源を移転する国家の機能を認めない。それは各人の財産権の侵害である。唯一正当な国家とは、財産権など各人の権利を保護する警察や国防、賠償機能を独占する最小国家なのだ。彼にとって所得格差はむしろ正当だと言える。直感的におかしいと思う人がいるかもしれないが、ノージックの議論は非論理的だ、と簡単に切り捨てることはできない。なぜなら彼の権原理論は経済的な所得の面における平等は認めないが、ある人が他の人より多くの自由に対する権利を持つてはならないという権利の面で平等を主張しているからである。

不平等の研究でノーベル経済学賞を受賞したアマルティア・センは「時の試練に耐えて

1 「新語・流行語大賞」、〈<http://singo.iivy.co.jp/>〉 2015 年 11 月 2 日閲覧

2 厚生労働省「非正規雇用の現状」、〈<http://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000046231.html>〉

11 月 2 日閲覧

生き延びてきた社会制度に関するいかなる規範的議論も、その理論が特に重要であるとみなしている何かに関する平等を要求している」(セン 1999: 17-18) と述べている。また法哲学者ロナルド・ドゥオーキンも、正当な政府とは市民に対して支配権を主張し市民から忠誠を要求する一方、市民全員の運命に対して平等な配慮を示さなければならないと述べている(ドゥオーキン 2002: 7)。

なぜ平等でなくてはならないか。それは私たちが生きる世界において、私たち自身が平等に扱われる規範、ルールでなくては納得して従うことはできないからだ。そこには大前提として私たち人間は存在として平等だ、という認識がある。ゆえにあらゆる説得的な規範理論は何らかの平等を求めている。現代の政治哲学の論争は、何を平等にするか(=平等目標)の論争だと言い換えることができよう。自由、基本財、資源、権利、所得、効用、配慮など平等にすべき変数として挙げられるものは数多い。では現代において問題とされる所得格差に対して、本当に所得を平等にすることが正しいのかというリバタリアンの反論をみたように、何の平等を求めるべきかに一致がみられないことが問題なのだろうか。いやむしろこれらの議論は何かしらの平等を求めるべきだという点では一致しており、その大前提である人間存在の平等さえも疑う立場こそが問題なのではないか。

第二節 平等の歴史

共通基盤の崩壊

19世紀末に「神の死」が明示されるまで、西洋社会において人間存在が平等であることは自明であった。キリスト教神学では人間は神に似せて造られた点で尊厳があり(ヨンパルト・秋葉 2006:13)、存在価値として平等とされる。そうした人間観は宗教改革の時代までは一般に支持されていた(金子 2002:181)。また近代社会においてもキリスト教的倫理観が前提にあった。近代社会の正当性は、キリスト教神学ではなく社会契約論によって根拠づけられるが、ロックの思想をみるとキリスト教の神概念を理性や自然に転換=内面化したと解釈できる(伊藤 2002: 12)。また同じ社会契約論者であるホッブズとルソーにおいても自然状態における人間が存在として平等であることに関して一致した認識を持っている。ホッブズは「創造主は人間を心身のさまざまな能力において平等につくった」(ホッブズ 2014: 212)との見解から議論を始め、ルソーも人類が誕生したときには平等で自由な状態にあったと述べている(ルソー 1991: 10)。これらの前提があるとき、社会制度、国家の正当性において問題が起きたとしても、神と人間との契約あるいは自然状態からの人間同士の契約ゆえに対立を調停することができた。人間を平等な存在として把握しているかどうかは規範の正当性の判断根拠となったのである。

しかし、19世紀末にニーチェが「神の死」を叙述したことに代表されるように、「世界がこれまでに所有していた最も神聖なもの最も強力なもの」である共通の基盤としての価値の崩壊が起こった。人間が存在として平等であることを根拠づけていた神や自然と現実との比較が否定され、世界の存在根拠が失われたのである(隈元・立山編 2009: 70)。それは

チャールズ・ダーウィンの『種の起源』やコペルニクスの『地動説』といった自然科学の発展を通してなされる。また 20 世紀の英米哲学の基調を作り上げたウィトゲンシュタインは「言語論的転回」を述べ、事態に照らして検証ができない命題は有意味な命題ではなく、人が存在として平等であるかといった抽象的な問いは無意味だと示した。彼らによって共通の基盤（特に人間は平等な存在であるという基本的価値）が揺るがされてしまった。進化論の立場から人間には優劣があるという優生学思想が起こり、ナチスのドイツ・ゲルマン民族優生主義が生まれたことは一例として挙げられる（米本ほか 2000）。今まで自明であった正当性の根拠がなくなり、何が善で悪なのか価値の対立を調停することができなくなったのだ。20 世紀以降その影響により、国家や社会制度について扱う政治学も「～すべき」と人間存在の平等から規範を語ることを止め、価値に中立な事実分析に努める実証主義的な政治学へと専ら進んでいく。（伊藤 2002 :31）

崩壊後の正当性：功利主義

価値対立を調停することができない中でも、やはり国家や社会制度の正当性を確保する理論が必要だ。実証主義的な政治学は功利主義の思想によってそれらの正当性を担保しようとした。功利主義は神や自然に規範を基礎づけず（伊藤 2002: 44）、現実の人々に基礎を置く。功利主義の定礎者ベンサムは次のように述べる。

われわれが何をしなければならないかということを示し、またわれわれが何をすることであろうかということを決めるのは、ただ苦痛と快楽とだけである。一方においては善悪の規準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの玉座につながれている。…功利性の原理はそのような従属を承認して、そのような従属をその思想体系の基礎と考えるのである。（ベンサム 1979: 81）

功利主義とは、人間は苦痛を回避し快楽を追求するという単純な原理から、社会制度全体を基礎づける試みであり、ある社会制度の善さを判定する基準として「最大多数の最大幸福」をもたらすことを求めている。こうした功利主義の経済厚生概念に基づき、20 世紀初頭アーサー・ピグーによって厚生経済学が生まれた。厚生経済学は市場経済を承認しつつ、政府が果たす政策の範囲を体系的に明らかにしようとしたため、イギリスの福祉国家への道を整えるものだったと言える（小峯 2007: 136）。つまり福祉国家の正当性は、人間存在の平等性ではなく、福祉国家的政策により現実の人々の厚生が増大することにあつたのだ。

ピグーの厚生経済学はライオネル・ロビンズによって科学的に個人の主観的な厚生を比較することはできない、個人間比較が不可能だと批判された。これにより個人間比較を行わない集団的意思決定方法の議論が起こり、「ある社会状態から別の社会状態への変化は、それによって少なくともひとりの個人の状態が—他の個人の状態を引き換えに改悪するこ

となく一改善されるならば、社会的に望ましいと判断する」パレート原理や、各個人の選好判断を集計して、社会的選好判断を形成するアブラム・バーグソンとポール・サミュエルソンの社会厚生関数の概念などが厚生経済学に導入された（小峯 2007: 218-225）。しかし、福祉国家の正当性根拠となった厚生経済学は、社会状態の善を判定する情報的基礎を、その社会状態において享受される個人的厚生によって評価する、私的な善の集計に求めている点で厚生主義的帰結主義に深く根ざしている（鈴木 2006: 28）。客観的な正義に基づいて個人の善が存在するのではなく、個人的な感覚や状態に善及び正義が依存してしまうのだ。

それゆえ 1970 年代の 2 度の石油危機を経て、人口の少子高齢化・経済のグローバル化・技術の情報通信革命といった社会の基礎的条件（塩野谷 2002: 315）が変わることにより福祉国家の正当性は揺らぎ、小さな政府を志向する新自由主義の立場から批判が行われることとなる。そのような中、福祉国家的政策の正当性を人間存在の平等性に基礎づける議論が政治哲学の立場から 1971 年に行われていた。ジョン・ロールズの『正義論』である。

再び共通の基盤の設置：正義論

ロールズの画期的な業績は、規範を人間存在の平等性から論じることをやめた政治学の領域に、再びその議論を持ち込んだ点にある。まず彼は『正義論』の目的が公正としての正義を求めることであると明確化する。その正義の第一義的な主題をなすのは社会の基礎構造（主要な社会制度が基本的な権利と義務を分配し、社会的協働が生み出した相対的利益の分割を決定する方式）であり、社会正義の諸原理が社会生活のスタート地点から存在する不平等に対して適用されなければならない（ロールズ 2010: 11）。「神の死」以降、共通で自明な価値を失った国家や社会制度の正当性に対して、各個人の善（価値）に優先し誰にでもあてはまる「正義」という共通基準を設定しようと試みたのだ（伊藤 2002: 136）。そしてこれまで福祉国家の正当性を担保していた厚生主義的帰結主義、功利主義を善と正義の関係性という観点から否定した。ロールズは功利主義の立場に立つ限り、次の二つの判断の理由を挙げるのが原理的に不可能だと批判する。

- ① 一部の人がより大きな利得を手にするだけでもって、残り的人々がこうむるより小さな損失を埋め合わせすべきではないことの理由
- ② 少数者の自由を侵害することで多くの人々がより大きな利益を分かち合っているとしても、それでもって正しい事態がもたらされたとは言えないことの理由

（ロールズ 2010: 37）

功利主義ではどのような欲求の種類もそれ自体で何等かの価値を有している。欲求の対象が何であるかは問題にならない。つまり各々の欲求を効用として平等に把握する点で平等主義であった。しかし、そうすると、もし 10 人が 1 人をいじめることによって効用を得た

とした場合、それらを不正義だとは言えず、むしろ善の最大化が行われているゆえに正義となってしまう。「自分たちの権利を強く要求し合える資格を備えた、平等な存在者であると自分をみなす人々が、次のような原理に合意することはほとんどありえないのは即座に見てとれる」(ロールズ 2010: 21) と書かれているように、功利主義では人間の存在価値としての平等がないがしろにされてしまう点をロールズは強く批判した。一方公正としての正義ではそのような人間の平等、平等な自由の原理を前もって受諾する。各々の善の構想は、正義の原理に規制される。いじめのように他人の権利を侵害するような善の構想はそれ自体不正とされるのだ (ロールズ 2010: 44)。その正義の原理とは次の 2 点である。

第一原理 各人は、平等な基本的諸自由の最も広範な制度枠組みに対する対等な権利を保持すべきである。ただし最も広範な枠組みと言っても他の人々の諸自由の同様な制度枠組みと両立可能なものでなければならない。

第二原理 社会的・経済的不平等は、次の二条件を充たすように編成されなければならない。

(a) そうした不平等が、正義にかなった貯蓄原理と首尾一貫しつつ、最も不遇な人々の最大の便益に資するように。

(b) 公正な機会均等の諸条件のもとで、全員に開かれている職務と地位に付帯する〔ものだけに不平等がとどまる〕ように。

(ロールズ 2010: 402-403)

正義の二原理の導出方法とその根拠については第一章で検証するが、本節ではロールズが公正としての正義によってどのような平等を主張したのかを具体的にみたい。公正としての正義において、重要となるのは第二原理の(a)格差原理だ。格差原理は社会的・経済的な不平等を認めるが、第一原理が第二原理に優先しなければならないために、社会的・経済的不平等が基本的な諸自由を侵害しては正義にかなわず認められない。基本的な諸自由の中で特に重要なものとして〈政治的な自由〉〈言論および集会の自由〉〈良心の自由〉〈思想の自由〉〈人身の自由〉〈個人的財産を保有する自由〉〈恣意的な逮捕・押収からの自由〉をロールズは挙げる (ロールズ 2010: 85)。これらの諸自由を侵害せず、また機会の公正な均等を満たし、社会的・経済的な相対的利益が最も不遇な人々の利益に資する限り、社会的・経済的な不平等を認めるのである。

正義による平等な分配

格差原理では、最も不遇な人々を特定するために個人間比較の基礎として社会的基礎財という概念が導入される。社会的基礎財とは合理的な人間が他に何を欲していようとも、必ず欲するだろうと想定されるものであり、大別すると権利、自由、機会、所得と富、自尊である (ロールズ 2010: 124)。これらは功利主義が測定の可能性を批判された各個人の

欲求という個人間比較の基礎よりも、客観的に把握しやすい。かつ欲求と同じように各々の善の構想の中身は評価せずとも、どんな善の構想にも必要不可欠な基本財を分配することで、正義にかなう平等を果たすことができる。各個人の差異を受け止めた正義にかなう平等だが、ロールズの議論を受けて現代リベラリズム論者の間ではさらに各個人の基礎に目を向ける議論がなされている。例えば不平等の研究でノーベル経済学賞を受賞したアマールティア・センは基本財ではなくケイパビリティ（＝人がある基本的な事柄をなしうる能力）の平等を主張する。ロールズは身体障害者のような「難しい事例」を排除してしまっているが、ケイパビリティの平等へと目標を変えることで、例外事例を排除せずにする。例えば、自転車という基本財を提供したとしよう。その輸送という特性によりすばやい移動という効用を達成できる。しかし、足腰の悪い人ではどうだろうか。せつかくの基本財も役に立たず、効用は達成されない。このようにさらに個々人の差異に目を向け、財を効用に変換できるケイパビリティの平等を求めようと議論は深化しており、どのような平等を求めべきか、平等目標に関しては現代リベラリズムの中では一定の達成点が見えている。そして何らかの目標で人間を平等に扱うべきだという考えは、誰もが従うべき普遍的な主張だと現代リベラリズム論者は考えている。

現代における平等理由への懐疑

しかしロールズが『正義論』によって人間の存在としての平等を改めて主張した現代においても、より根源的な問い、なぜ平等でなくてはならないのかという懐疑が起きている。日本においてはロールズが重要視する〈政治的な自由〉〈言論および集会の自由〉などの基本的な諸自由が曖昧になっている³。なぜ人を殺してはいけないのか、という問いに悩まされている者も存在する。世界においては、イスラム原理主義の立場から女性の教育を受ける権利など基本的な法的・政治的権利が否定されている。根底には、なぜ人々を平等に扱わなくてはいけないのか、人間が存在として平等であることが懐疑されているのである。

第三節 リサーチクエスチョンの提示

前節で、ロールズを始めとする現代リベラリズムの立場から人々が社会としてまとまるための共通の基盤が提示され、平等目標においては一様の達成がなされていることをみた。しかし近代以前における共通の基盤の自明性とは程遠く、その正義の根拠が絶えず問われ、人々が存在として平等なのか危うい。「神の死」以降の議論がこういった疑問を生んでしまい、絶えず正当性を揺らがせる原因にあるといえる。その議論とは論理で実証できないこと（人間存在の平等）に関して「～すべき」と語ることに意味はない、とする議論である。

³ 国境なき記者団は2014年に成立した特定秘密保護法案を報道の自由に規制を加えたものとして批判している。

<http://en.rsf.org/japan-rwb-supports-legal-action-against-15-12-2014,47379.html>

11月17日閲覧。

第一節でみたように、あらゆる説得的な規範理論は何らかの平等を求めているが、その基礎にあるのは人間が存在として平等であるという価値観だ。もしこの価値に合意できないのであれば、あらゆる規範理論が説得性を持たなくなり、我々は国家や社会制度の正当なルールについて何かしらの合意ができる可能性を失う。どんな価値でも認められ、相対主義に陥ってしまうのだ。この基本的価値が疑われている現状では、議論の終着点を見失わないためにも、改めてなぜ人間は平等なのかでなくてはならないのかという疑念に向き合う必要がある。本稿で問いたいのは、もはや共通の基盤がなくなり自明な価値・正義がなくなった社会において、人間が存在として平等であるという基礎的価値に合意できる可能性とその道筋である。

第四節 本稿の流れ

第一章では共通の基盤が失われた中で、公正としての正義を主張し政治学における規範理論を再興させたロールズの議論を見ていく。特になぜ公正としての正義が公正であり、すべての人が納得する議論なのか、正義の二原理を導出する根拠を見る。ロールズに対する批判、またそれに対するロールズの応答を通して、現代リベラリズムが主張する自由の平等は、平等な存在者である人々が納得するはずだという根拠に支えられているが、人々の中に理性のない、非道徳的な人が排除されているという点から普遍性・正当性がないことを指摘する。

第二章では道徳的でない人間存在が排除されているにも関わらず、ロールズが正義になうと主張する立憲民主政体について考察する。立憲民主主義の正当性の根拠として国家による抑圧的な暴力の行使を防ぐ機能をロールズは主張するが、立憲民主制外部の非道徳的人間存在にとって特定の暴力の行使は正義に適う可能性がある。そうした人間存在を説得するには、どうすればよいのか。立憲民主制を擁護する現代デモクラシー論の中で立憲民主制外部との対話を捉えているラディカル・デモクラシー論を概観する。暴力をもって善を超えた正義を主張する立憲民主制外部の存在に、立憲民主制の正義を何らかの基礎づけから主張することは難しい。その基礎づけを決める段階で外部存在が排除されているからである。それでもなお立憲民主制を肯定するラディカル・デモクラシー論者らは、多様な善の構想の上位に正義のような価値があるとは想定しない。議論の終着点、正当性の根拠となる価値は不問に付し、それらの価値が偶然にすぎないことを主張する反基礎づけ主義者なのである。

第三章ではそういった反基礎づけ主義の主張を、代表的論者リチャード・ローティの『偶然性・アイロニー・連帯』から概観し、その批判・応答を通して限界を指摘する。ローティは偶然性を強調し、その中で自らの正義を「啓蒙のリベラリズム」として主張することを正当化する。しかしローティのいう「われわれ」以外の者にとっては全く正義とは言えず、自文化中心主義と捉えられてもおかしくない。歴史を下るにつれて、特に今日グローバル化が進む中で、一つの文化共同体内部だけの社会的規範で満足することはできなくな

っている。他の社会とも第一の徳（本稿では、人間存在の平等）に合意をし、普遍性が確保できなければ、それを暴力でもって脅かすテロリズムのような行為に、正当に対応することができないのだ。

終章では第三章までの議論を踏まえて、人間存在の平等に基礎的価値を置くことで、立憲民主制の正当性を担保する道筋を論じる。人間存在に対して「道徳的」といった制限を設けないことで、もちろん立憲民主制を否定する包括的教義も存在するが、彼らに対しては複数の理由から人間存在の平等を主張し、暴力を正当化することが可能であろう。今日の多元的な社会で何らかの社会的制度、国家を正当化するには、包括的教義となることを避けられない。立憲民主主義論者が排除してきた外部存在を指摘し、人間存在の平等について、一部との合意可能性は主張するものの、やはり合意できない存在もいると認める。それが本稿の結論であり、限界となる。

第一章 平等の規範的根拠

第一節 ロールズの『正義論』における基礎づけ

ロールズは正義の二原理として平等な基本的諸自由を各人に保障すること、機会の均等と格差原理にかなう限りにおいて社会的・経済的不平等を認めることを定式化した。正義の二原理に各個人の善の構想は制限されるため、なぜこの原理に従わなくてはならないのか根拠が必要である。そこで持ち出される設定が原初状態である。

原初状態

原初状態では各人が平等・対等な存在として描き出される。最大の特徴は「無知のヴェール」であり、そのヴェールをかけられることにより各人は自らの出身、社会的地位、能力、善の構想、資源について知っていることがわからなくなる。わからない状態におかれるからこそ、各人は平等な存在となり、原初状態で達成される正義の原理への合意は公正なものとなる。個人的な思惑などから守られ、偏りを避けられるからだ。では仮想空間の彼らはどのようにして正義の原理に合意するのだろうか。

ロールズはマキシミン・ルールに従うことが原初状態において最も合理的であると考えた。マキシミン・ルールとはあらゆる可能性の中で、最も悪い状態を考え、その中でもましなものを選択するという戦略だ。彼らにとって最悪の可能性は、無知のヴェールの覆いが解かれた時、自らが最も低い地位・資源・能力を有している可能性である。ゆえに各人に平等な自由の権利を付与し、人種・肌の色・ジェンダーを理由に公職から排除せず、例え社会的・経済的に違いがあったとしても、それら相対的利益が最も不遇な人々の利益になるならば認められるという正義の二原理に合意できるのだ。しかしこれはあくまでも仮想的な空間における、無知のヴェールをかけられた人々による合意である。なぜ正義の二原理が現実の私たちにも適用されなければならないのか。ロールズはその疑問にこう答えている。

この原初状態は純粋に仮説的なものだという点を私は強調してきた。こうした合意が決して現実にはもたらされないとすれば、道徳的なものであろうとなかろうと、そもそも[仮説的に合意される]原理に私たちが何らかの興味・関心を抱くべきだなどとうして言えるのか—このように問うことは当然だろう。原初状態の記述において具体化されている条件は、私たちが事実上受け入れている者だからだ、というのがその答えとなる。あるいは、実際に受容しているとまでは言えない場合でも、哲学的な熟考・反照を通じて受け入れるよう私たちを促すことはおそらく可能だろう。

(ロールズ 2010: 30)

私たちはすでに正義の二原理を受け入れている。そうでなくても哲学的な熟考・反照を通じて受け入れるように促せるとロールズは言う。実は原初状態の特定の記述を正当化するために、無知のヴェールという条件を記述する他に〈反照的均衡〉をロールズは考えていた。原初状態で選択される諸原理が正義に関する私たちのしっかりした確信と合致するか、それらの確信を無理なく拡張したものか調べ、最終的に原理と私たちの判断とが適合し合っているから〈均衡〉であり、どのような原理に判断を従わせたのか、原理を導き出した前提は何か知っているから〈反照的〉と名づけられる(ロールズ 2010: 29)。簡単に言えば、仮想空間での合意が現実の人々の熟慮した考えにも当てはまるか、仮想と現実を行き来するのである。しかし、反照的均衡への作業と言える他の論者からの批判によって、公正としての正義の正当性を担保していた契約的合意は正当性を失ってしまう。

第二節 ロールズの基礎づけへの批判

第一節のようにロールズは原初状態から、正義の二原理を導き、その正当性を主張するが、様々な立場から根拠について批判が行われた(クカサス/ペティット 1996)。代表的な立場はリバタリアニズムとコミュニタリアニズムである。上述したようにリバタリアンとしてノージックは最小国家のみしか正当化され得ず、ロールズは個人的な事柄に不断に干渉してしまうと批判した。またコミュニタリアンの一人、サンデルは原初状態における個人を負荷なき自己だとして、正義の二原理へと合意がとれないと批判した。また他にもフェミニズムの立場から、リベラリズムは女性・家族を無視しているとの批判がなされた。

特に正義の二原理を導出する根拠への批判として強力な批判を行ったのはゲーム理論家ハーサニだ(渡辺 1998: 84)。彼によれば、なぜ原初状態においてマキシミン・ルールが選択されるのか根拠が曖昧だ。最悪の状態が起こる確率には大小あるはずであり、そういった状況下では期待効用最大化原則の方がはるかに合理的であると批判した。例え無知のヴェールを被り、平等な個人同士であったとしても一つの公式、マキシミン・ルールが選択されるとは限らないのである。この点をロールズと同じリベラリズムの立場から批判するのがアマルティア・センである。

不偏的な唯一の解の問題

センは一本の笛を巡って三人の子供が所有権を争っている例題からロールズ『正義論』の基礎づけを批判する(セン 2011: 46-50)。アンは三人の中でただ一人笛を吹くことができる。ボブは貧しく、彼だけ他の二人と違っておもちゃを持っていない。そして実はその笛はカーラが何か月もかけて精を出して作ったものであった。この笛の所有権は誰のものとなるか。それを決める正義の理由は複数存在する。例えば功利主義の立場であるなら、笛が吹けるアンに与えることで最大の効用がもたらされるとするだろう。また経済平等主義者ならば、最も貧しいボブに笛を与えるのが理にかなっている。権利を重視するリバタリアンならどうだろうか。当然、自分の労働の産物を享受すべきとカーラに笛を与えるだ

ろう。三つの議論はそれぞれ異なったタイプの不偏的で、恣意的でない根拠を示しているのが難しい所である。

ロールズの規範を主張する方法は契約論的推論であり、原初状態において全員一致で受け入れることのできる契約は何かを議論している。契約論において全員一致は不可欠な正当化の根拠だ。渡辺は次のようにまとめておりわかりやすい。

各人が契約を結ぶのは各人の利益になる場合だけであるから、何人もみずからの利益にならない契約に強制されてはならない。不利益な契約への強制は、明白に個人の自由の侵害である。契約は、それが当事者の自発的同意による場合にかぎって正当なものとなる。従って相互の利益としての社会契約においては、「全員一致ルール」すなわち「パレート原理」だけが唯一の正当化根拠である。

(渡辺 1998: 14)

そして原初状態での全員一致の結果として一つの正義の原理を唯一の解として導き出すが、三人の子供と一本の笛の例題は経験的に複数の正義の理由が存在することを示している。このことをセンが理論的に示したと言えるのがパレート派リベラルの不可能性定理である。

パレート派リベラルの不可能性定理

アローの不可能性定理を用いて、その条件を緩めつつもリベラルな価値観がパレート原理と衝突することをセンは示した(セン 1970)。どんな選好をもっても良い条件(定義域の非限定性)の中で、全員がある選択肢 x を他の選択肢 y よりも選好するならば、社会的な選択として x が選ばれるという弱いパレート原理と、少なくとも二人の個人が自由な決定権を持つという弱いリベラルな価値観とを合わせると、最善の選択肢が得られないことがわかったのである。具体的な証明は以下の通りだ。

条件 U : 集団的選択ルールの定義域には、

論理的に可能な個人的順序のあらゆる集合が含まれている。(定義域の非限定性)

条件 P : ある選択肢 x を他の選択肢 y よりも全員が選好するならば、

社会は y よりも x の方を選好しなければならない。(パレート原理)

条件 L : 最小限のリベラリズム。少なくとも二人の個人が存在し、

彼ら一人一人にとって自分が決定権を持っている選択肢のペアが少なくとも

一つ存在する。つまり、もし彼が y よりも x を選好するなら社会も

y よりも x を選好しなければならない、という (x, y) のペアが存在する。

定理 : U、P、L を同時に満たす社会的決定関数は存在しない

例えば 1 冊のポルノ本と二人の人を考えてみる。A さんはこの本を嫌い、読みたくないが、何より B さんが笑いながら読むのに迷惑している。一方 B さんはこの本が好きで、お節介

なことに何より A さんに読んでほしいと願っている。ここで A さんが読む(x1)、読まない(x2)、B さんが読む(y1)、読まない(y2)とすると以下のような選好順序になる。

A さんの選好は{x2, y2} > {x1, y2} > {x2, y1} > {x1, y1}

B さんの選好は{x1, y1} > {x1, y2} > {x2, y1} > {x2, y2}

パレート原理によると社会的決定は{x1, y2}となり、A さんが読みたくない本を読み、B さんが読みたい本を読めないというおかしな結論に至る。ここで個人の自由を最小限守るならば、A さんは B さんに読むと言えないし、B さんも A さんに読めと言えないので実際には{x2, y1}が社会的決定となる。すなわち全員一致の原理であるパレート原理と、個人の自由というリベラルな価値観を合わせると、社会的決定において矛盾が起きてしまうのである。ではこのパラドックスをセンはどのように解決したのであろうか。

パレート派リベラルの不可能性定理の解法

この不可能性が提示されたとき、多くの学者は個人の自由に制限をかけることでパラドックスを解決しようとした。例えば A さんにポルノ本を読んでほしいという B さんのお節介な選好を認めないというブラウの解法がある (セン 1989: 46-53)。しかしセンはリベラルな価値観ではなく、パレート原理を否定した。全員一致のルールが否定されることは「普通」ではないが、それを弱め条件つけることをセンは提案するのである。すなわち、社会の全員が y よりも x を選好し、かつその選好が考慮の対象として数えられることを望んでいるという条件のもとで、y よりも x が社会的に選好されなければならない (=弱パレート原理)。先の例でいうならば、B さんは A さんに読んでほしいという願望を抱いたとしても、{x1, y2}という選好が社会的決定における考慮の対象として重きをなすのを望まないとする。すると弱パレート原理により{x2, y1}という選好が社会的決定となる。このパラドックスを解決するためには、どのような選好も持って良いという定義域の非限定性を否定し、他者の選好を考慮できる人の選好に限定する必要があるのだ。

このようにセンは、ロールズの公正としての正義の根拠づけである、原初状態での全員一致を否定した。全員一致のルールは契約論の正当性のための大事な根拠であり、もはや正義の二原理の正当性は担保されなくなってしまったのである。

第三節 現代リベラリズムの基礎づけ

ロールズは人間の存在を平等に把握しつつ、自由を平等にすることを規範として打ち出したが、契約論における全員一致という基礎づけはセンの議論により正当性を失う。ただセン自身も現代リベラリズムの立場から、自由の平等を主張している。それはリベラル・パラドックスを解決するためにリベラルな価値観を制限しなかったことから明らかだ。

ではセンは何を根拠に自由の平等が、すべての人々に普遍的に妥当すると考えているのか。これもリベラル・パラドックスの解法から分かる。

定義域の非限定性の緩和

センは前節でみたように、リベラル・パラドックスを解決するためにパレート原理を弱めた。そこで出てきたのは、他人の権利を尊重する個人の存在である。セン自身の定義でいうならば、「自分の選好全体の中で、各個人にあてがわれた「保護領域」に関するすべての人々の選好と組み合わせても矛盾が生じない部分についてだけ、自分の選好が考慮の対象として数えられることを望んでいる個人」（セン 1989: 89-90）である。このような個人が少なくとも一人存在するならば理論的にはパラドックスが解決する。しかし実践的には一人だけそのようなリベラルな個人が存在しても、その個人の自由が侵害されてしまうことは容易に想像できる。パラドックスを証明した論文において、その解法として「社会的選択のルールではなく、個人的選択をお互いに尊重しあうという個人の価値観を陶冶することによって、個人の自由が究極的に保障されるのかも知れない」（セン,1970: 9）と示唆されていたように、リベラルな価値を陶冶すべきであり、もっといふならばそのような価値をもった人々の選好のみが社会的決定に考慮されるべきなのだ。具体的にセンは正義の理論は現実の人々の間における公共的な討議（＝民主主義）によって合意が可能だと主張している。

現代リベラリズムの基礎づけの限定性

民主主義を現代の精巧な制度的特徴で捉えるなら、それは明らかにヨーロッパや北アメリカに特定の西洋のアイデアに過ぎない。だが、もし民主主義を公共的推論という広い視点で捉え、政治参加や対話と考えるならば非西洋地域においても存在してきたとセンは述べる（セン 2010: 464-474）。センによれば、契約論のように仮想空間における推論によって完全で公正な社会を一つ特定するのではなく、現実の人々との間で様々な正義の理由に基づいて比較討議し、共有される要素からその時々判断するほかないのが正義の理論なのだ。ただ現実の人々はすべての人類でないことに注意したい。公共的討議を行えるのは、他人の自由を尊重できる理性をもった人々に限定されている。

ロールズも多くの批判を受け、初版が発売された 1971 年からより多元的になった社会に応答して公正としての正義を修正した。ロールズはまず契約論的な構成を放棄した。2001 年の『公正としての正義 再説』においては原初状態と無知のヴェールは不偏的な視点を設定するためのメタファーに過ぎないものになっている（盛山 2006: 107）。では何をもって公正としての正義は正当性を確保できるのか。そもそもロールズは公正としての正義の役割を変えた。『正義論』での公正としての正義は何らかの世界観を提供する一つの包括的教説にすぎなかったが、『政治的リベラリズム』『公正としての正義 再説』では異なる包括的教説によって受け入れられる政治的構想へと役割が高まった。多くの人々はさまざまに

異なる包括的教説によって価値あること、善い人生について指針と説明を受け取っている。ただそれらの教説の一つが国家や社会制度の正当性を担保することはない。現代が多面的社会であることを考慮すれば、すべての市民が特定の宗教的・聖典あるいは道徳的伝統に従うことは考えられないからだ。そしてどんな理由からであれ、異なる包括的教説が受け入れ認めることができる価値こそ政治的構想であり、公正としての正義である。公正としての正義は異なる包括的教説の土台ともいえる役割を担っている。この土台をロールズは重なり合う合意と呼び、その合意に正当性の根拠を見出した。仮想空間の人々の合意にではなく、現実の人々の合意に正義を基礎づけているのだ。しかし少し考えればわかるように、異なる包括的教説にある者同士で何らかの合意を生むことはできそうにない。それはロールズも理解している。だからこそ「民主制」の社会において協働を試みる人は、「道徳的な」包括的教説を信じる「道徳的能力」をもつ人であるというような限定がなされている。センが他人の自由を尊重する理性をもった人々に限定したように、ロールズも正義の理論を建てる段階で、その当事者を限定してしまっているのである。このように限定をしてしまうことにより、人間存在の平等を主張していたはずの現代リベラリズムが人間存在をそもそも平等に把握していないという批判が可能だ。善に優先する正義を導出する議論から排除された一部の人々は、そこで合意された規範に全く同意、納得できないであろう。現代リベラリズムは普遍性を失い、私たちには私たちの正義があり、彼らには彼らの正義があるというように相対主義に陥ってしまうのではないか。こういった疑念に対してロールズはどう回答しているのか。重なり合う合意の観念について誤解をさけるための注意として挙げられている二つのことを引用し、見てみよう。

一つは、社会に存在する諸々の現実の包括的見解を所与とすれば、それらの内容がどのようなものであれ、公正としての正義、あるいは、民主的政体のための何らかの道理に適った構想が、一つの重なり合うコンセンサスの支持を獲得し、そのような仕方でも、その政治的諸制度の安定性の責任を負うことができる保証がないことは明白である。多くの教説は明らかに民主制の諸価値と相容れない。その上、政治的リベラリズムは、正義の政治的構想によって明確にされた諸価値が、基本的な重要性をもつとは言うけれども、政治的構想とおそらく衝突するであろう—宗教的・哲学的あるいは道徳的な—超越的諸価値（人々がそう解してもよいような）よりも優っているとは言わない。そのように言うことは、政治的なものの領域を超えることになる。

第二の注意は、われわれは、立憲民主政体は相当程度、正義に適い実行可能であり、擁護するに値するという確信から出発するということである。…

(ロールズ 2004: 63-64)

ロールズは民主政体の政治的構想が、特定の包括的教説とは相いれず、それらと比べて優っているとも言えないと述べる。と同時に立憲民主政体は相当程度、正義にかない擁護に

値すると確信していると述べ、完全な相対主義には陥らない。ロールズのいう確信とは何であろうか。立憲民主政体を指示しない価値を持つ者にも確信へと導かれる可能性があるものなのだろうか。現代リベラリズムの正義が、誰をも排除しない討議による合意ではなく、立憲民主政体におけるリベラルな価値をもった人々に限定されているにも関わらず、正義に適うと主張する確信を検証する必要があるだろう。

第四節 序章・第一章のまとめ

本節で一度、リサーチクエスチョンとこれまで見てきた議論を振り返り、第二章以降何を検証していくのか明らかにする。本稿のリサーチクエスチョンは、何らかの次元で平等を主張する規範理論の土台である、人間が存在として平等であることに合意は可能かという問いであった。この土台がニーチェの「神の死」に代表されるように解体された後、政治学の規範理論の土台となったのは功利主義の考えである。それをもう一度人間存在の平等という価値から批判したのがロールズだ。それぞれの主張を図示すると次のようになるだろう。

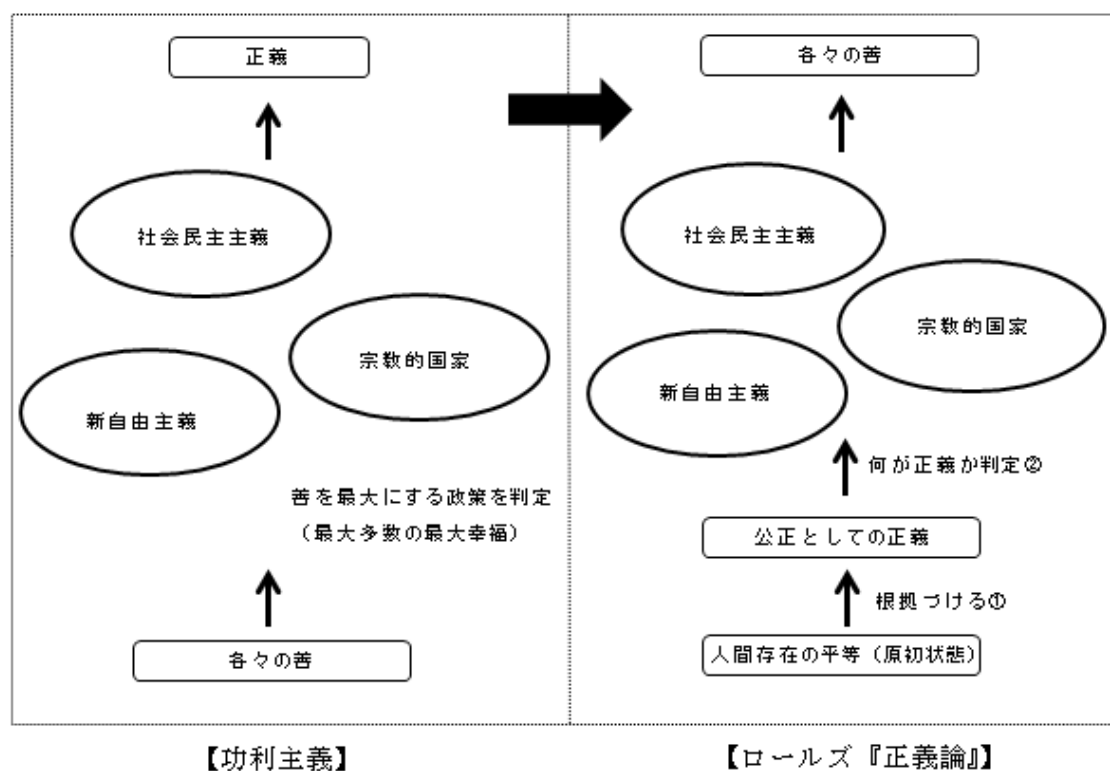


図 1-1(筆者作成)

ロールズは功利主義とは異なり、各々の善を前提にはせず、人間存在が平等であることを基礎に、原初状態を仮想して公正としての正義を導き出した。②の公正としての正義にどの政策が適うかの判定には、ロールズの基本財からセンのケイパビリティへと議論が発展したように、現代リベラリズムでは一定の合意ができています。だが、①の原初状態からの

根拠づけにおいて多くの批判がなされた。特にセンは個人の自由を保護する限り、原初状態から全員一致で公正としての正義が採用されることはないと主張した。採用されるためには、各個人の自由を尊重するリベラルな価値を持った個人の存在が必要不可欠なのである。批判を受けてロールズは公正としての正義の根拠づけを仮想空間の原初状態から、現実の人々の間における重なり合う合意へと比重を移した（図 1-2）。重なり合う合意が可能になるのは、立憲民主政体という制限があるからだ。立憲民主政体における人々は道徳的能力を有し、正義の感覚をもって他人の自由を尊重できる。つまり、道徳的ではない人々が立憲民主政体では排除されている。図 1-1 のように、ロールズは人間存在の平等がなされていないこと根拠に功利主義を批判したが、公正としての正義を修正することで、すべての人間存在の平等を自ら否定してしまうのである。しかし、ロールズは立憲民主政体が正義に適うと確信している。この確信とは何なのか、第二章で検討し、現代の状況を鑑みると確信に値するとは言えないことを指摘する。

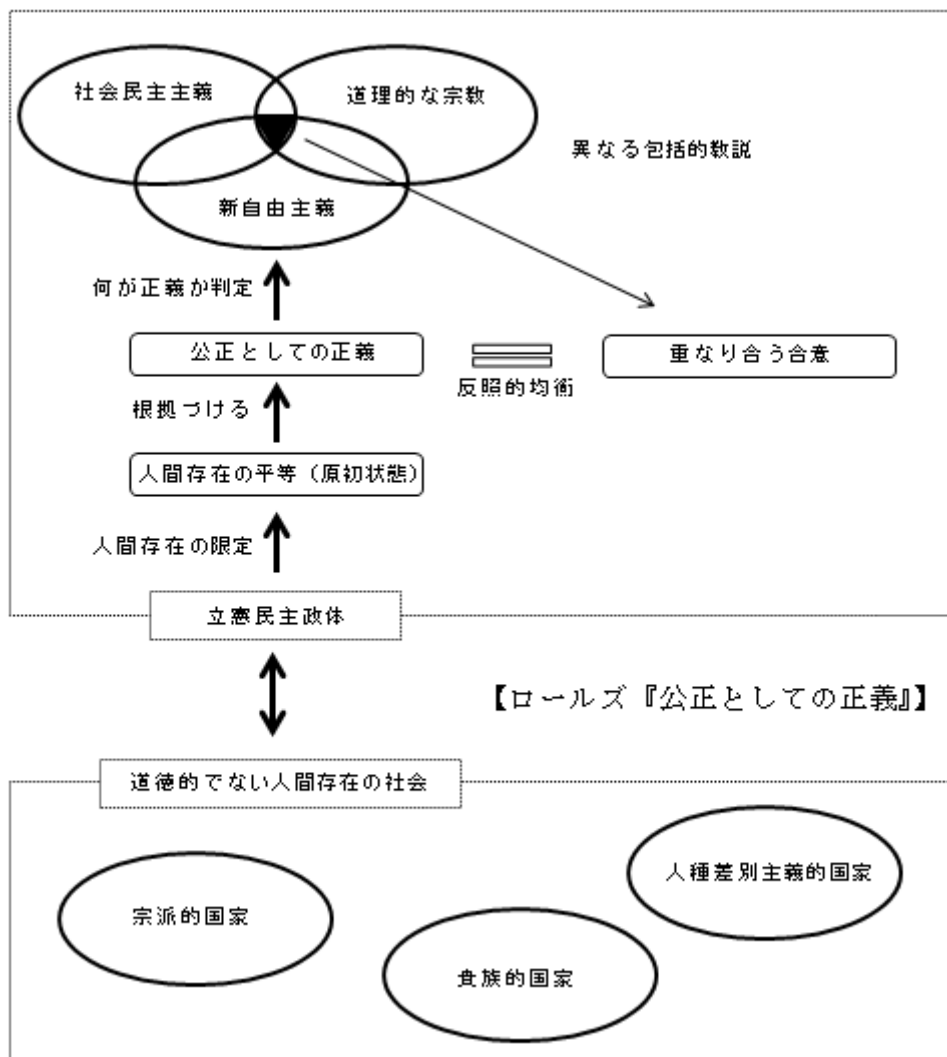


図 1-2(筆者作成)

第二章 立憲民主主義の正当性根拠

立憲民主政体が正義に適うという確信。それは特定の文化・伝統に依存しない、不偏的なものなのか。まず第一節でロールズのいう確信の内容を検討する。その上で第二節において、デモクラシーの歴史を辿り、神や自然法から人間の存在を平等に把握し、すべての人々に主権を認めることが国家、社会制度の正当性の根拠となった背景を再確認する。と同時にロールズのいう確信はもはや自明ではないことをみる。第三節では現代リベリズムが排除してしまった異なる包括的教説をもつ人々との合意可能性を探る。参考になるのは合意よりも対立に価値を見出すラディカル・デモクラシーの議論だ。ただラディカル・デモクラシーにも限界がある。国家、社会制度の正当性を生む出す合意を前提としていないため、規範を語るための土台を提供できないという限界だ。しかしラディカル・デモクラシーはそういった限界を論理の欠点と見ていない。これまで正当性の根拠として自明な基礎的価値が必要であることが前提にされてきたが、ラディカル・デモクラシーはそういった考え、基礎づけ主義を否定する。この点を第四節で指摘する。

第一節 ロールズの立憲民主主義への確信

立憲民主政体とは「法や制定法規が、例えば正義の第一原理に含まれるもののような一定の基本的な諸権利及び諸自由と首尾一貫していなければならないとする政体である」（ロールズ 2004: 258）。なぜ立憲民主政体は正義に適い実行可能であり、擁護に値するのか。以下ロールズが重なりあう合意について説明している『公正としての正義』の第11節（ロールズ 2004: 58-62）から確信の理由を確認する。

ロールズは正義の原理に適っているから擁護に値するのだ、という契約論的な論理によってではなく、一般的な事実によって立憲民主制体への確信を正当化している。一般的事実とは「穏当な多元性」とロールズが呼ぶものであり、相手の権利を考えられるリベラルな価値をもった人々の間でも意見の不一致が生じ多様な宗教的・哲学的・道徳的事実が存在する事実である。どうして道理に適っている人々の間なのに不一致が生じてしまうのか。政治生活の日常的な過程においてわれわれの理性と判断能力の正しい行使に多くの障害があるからであるとロールズは述べる。現実の出来事は、証拠が矛盾していて複雑であったり、その証拠を査定するために用いる個々人の経験が異なっていたりする。そういった「判断の重荷」ゆえに、自由で民主的な文化においては不一致が生じ、多元性が恒久的な特徴なのである。一方こういった「穏健な多元性」を否定し、一つの包括的教説を継続的に共有し信奉しようとする、国家権力の抑圧的行使を招く事実をロールズは指摘する。例えば中世の社会におけるカトリック信仰は異端を弾圧した。また功利主義の一形態やカント、ミルなどの道徳的見解に基づいて統合された社会も、国家権力の抑圧的制裁を必要とすると言う。「多様性を根絶するために、諸々の残虐行為や市民的・文化的生活の腐敗を伴う国家権力を行使することは民主制である以上できない」ゆえに、多元性においては重なり合

う合意を必要とする。反対に言えば、ロールズが立憲民主政体の擁護に確信を持っているのは民主制が国家の抑圧的行使を防いできたという歴史的事実があるからだ。果たしてロールズが立憲民主制の擁護を確信する事実は確かなものなのか、次節でデモクラシーの歴史を辿り検証しよう。

第二節 立憲民主主義の歴史

ロールズは正義の原理にかなう立憲民主政体への確信を持っているが、歴史的にロールズが描く正義の原理にかなった立憲民主政体が現れたことはない。であるならば、その確信は特定の政治形態の擁護ではなく、前節でみたように、立憲民主政体が国家権力の抑圧的な行使を防いできたという事実にあると言えよう。民主主義の歴史と理論について書かれた福田歓一の『近代民主主義とその展望』（1977年）を参考に、立憲民主主義の歴史を辿り、その根拠が正当なものか確認する。

民主政体の始まり：ギリシャ

民主政体発祥の地ギリシャでは、ポリスという共同体の存在が自明であった。ポリスは小さな規模の共同体で土地面積は一目で見渡せるぐらい、人口は自前で武装して戦争に依る自由民の数が1万人に満たない程度であった。ポリスの一つ、アテナイにおいてはすべての自由民が民会（＝エクレシア）に参加し、意思決定をしたり、抽選者によって選ばれた者が行政を行ったり、裁判で陪審員をしたりした。これこそがアリストテレスが民主政体（＝デモクラティア、民衆の支配）と分類した政治形態である。ただこの民主政体を後世に伝えたアリストテレスは、民主政体を貧民の支配と述べ、無知な民衆による衆愚政治として捉えていた。今日の民主主義のような良い印象ではなかったのである。さらに言うならば、ポリスにおいて平等な存在であったのは自由民のみであって、女性や子供、奴隷などはエクレシアに参加する権利などを持っておらず、平等な存在者から排除されていた。

今日の民主主義のような用法が生まれたのは、時代をかなり下った17世紀におけるイングランドの革命である。近代の民主主義の舞台は、ポリスとは違い、絶対王政の権力によって築き上げられた規模の大きい地域国家だ。地域国家は一つの種族、言語を超えた集まりであり、それを国王が主権という概念を持つことにより暴力で抑えつけて統一がなされていた。その絶対王政において抑えつけられていた民衆たちが、信教の自由や成年男子の普通平等選挙権を要求したのがピューリタン革命である。中心となったレヴェラーズの運動は身分制を打ち破り人民の主権を主張する運動であり、地域国家とは初めから与えられたポリスのような共同体ではなく、自由で平等な個人が自分たちのために作り上げる政治社会なのだという観念を現していた。ピューリタン革命で信教の自由や政治参加の自由が主張されたように、人間存在を平等に把握しようとすることは、民衆に主権を認め、自由を保障することと不可分であった。また民主主義と平等との結びつきは直接的であり、古

代以来、民主主義は政治参加資格の拡大を要求した。生まれながらの身分による政治参加差別、中世以来の身分制度を否定した運動なのである。ロールズが確信するように、民主主義は自由と平等を保障してきたものだと言えよう。この人間存在を平等に把握しようとする民主主義を支えた根拠が立憲主義の近代的転回にあった。

立憲主義の近代的転回：ジョン・ロックの思想

元々立憲主義は中世ヨーロッパの世襲的な身分社会に由来する。中世社会では人間より高次にある、神の定めた神法あるいは自然法に人間は従わなければならなかった。そこでは国王の権力も法の下にあって正当化される。13世紀の初め、イングランドでつくられたマグナ・カルタによって、貴族が国王に身分的特権の確認をしたように、国王に侵害されない特権的身分の成文化がされた。またこの時代に身分制議会が誕生した。徴税するには様々な身分の代表者を集めて合意を取り付ける必要があったのだ。このように立憲主義は身分制を前提とした思想であり、決して身分制を否定する近代的民主主義とのつながりは自明でない。この立憲主義を近代的民主主義とつなげる役割を果たしたのは、名誉革命時の思想家ジョン・ロックである。彼は『国政に関する第二論文』で自由で平等な個人が互いに契約を結ぶことで法律をつくる社会契約説を展開した。特徴的なのは人民の主権を立法府（＝議会）に代行させている点だ。この立憲主義は中世立憲主義とは異なり、根本に存在する自然法による世襲的な身分を守るものではない。自分の労働の成果としての私有財産を肯定しており、世襲的な身分を否定する近代的な立憲民主主義なのだ。ただ序章でみたように、彼が平等な存在として人間を捉えている根拠も自然法にある。こういった自然法の読み替えによって立憲主義は近代的転回を果たし、基本的人権を明記した憲法、身分的差別のない立法府としての議会が生まれていったのである。

立憲民主主義はロールズが確信するように、身分制を打破し普通選挙権をすべての人に提供することで、国家による抑圧から守ってきた。しかし、それは一側面にすぎないと言える。例えば、第二次世界大戦中、世界で最も民主的とされたワイマール憲法を持っていたドイツでは、世界恐慌などによって現れた社会不安をナチスがうまく誘導し政権を握ることで、ユダヤ人への国家的抑圧が行われた。第二次世界大戦後も、共産主義陣営との対立から、アメリカがヴェトナム戦争に介入した。一国内ではなくとも、対外的に国家による抑圧・暴力は立憲民主主義によっても行われたのである。また冷戦終結後も、湾岸戦争から対テロ戦争、対イラク戦争へと、アメリカは民主主義に反する国家を軍事力で崩壊させる能力と意思があることを世界に示した。たしかにイラクは独裁的で残酷な国家であり、抑圧されていた人もいたが、戦争・軍事力の行使という非民主主義的な方法で民主主義を生み出すことができるのか非常に問題だ（森 2008: 199）。そのジレンマは 2015 年現在、テロを企てるイスラム国に対して空爆など同じ暴力で対応するしかない欧米の民主主義各国にも当てはまる。これらの事実を見ると、立憲民主主義が相当程度正義にかない実行可能で擁護するに値するか、確信できないのではないか。「民主主義は同意による統治といっ

ているが、それもまた、政治社会への参加に同意していないものを、有無を言わず多数決に従わせるような暴力によって構成された空間のなかに閉じ込めているのではないか、という疑いを晴らすことはむずかしい」（森 2008: 123）のである。

第三節 立憲民主主義の外部への規範主張可能性

やはり、現代リベラリズムのように限定された人間同士の合意を、それ以外の人々にも正義だと押し付けることは難しい。民主主義国家に対するテロに現れているように、民主主義による政治社会への参加に同意していない人々は存在する。では誰をも排除せず、人々を平等な存在として把握し、合意をとるならばどうであろうか。全員一致ができれば誰もが納得する規範・正義は生まれるのではないだろうか。しかし、第一章で見たように諸個人の最低限の自由を所与とする限り、全員一致という解決は不可能であった。それを克服するべく、デモクラシー論において発展したのが熟議民主主義論である（田村 2008: 38）。

熟議民主主義

熟議民主主義論では、社会制度・国家の正当性根拠を全員一致や多数決ではなく熟議の過程に求める。ここで重要なのは、各個人はあらかじめ決定された意思を持っておらず、熟議によって選好が変容するという想定である（田村 2008: 41）。そうした選好の変容によって、熟議する当事者同士の共通善が定義され、必要があれば修正されるのだ。しかし選好の変容というプロセスには他人の選好を尊重し、自己の選好を再考する理性が必要となる。この点で熟議も、理性のない人の存在をあらかじめ排除してしまう理論といえよう。自らが信じる世界観から、他者の選好を変容させることが正義だと考えている者たちは依然として熟議の中に入れない。そうした点をラディカル・デモクラシーの立場から指摘しているのがシャンタル・ムフだ。彼女はカール・シュミットの思想から民主主義には「われわれ」と「彼ら」という対立性の次元が必ず伴うと主張する。あらゆる合意がなされるときは必ず誰かの排除を伴っているのだ。現代リベラリズムあるいは熟議民主主義論が想定している理性的な合意の普遍性を、彼女は反故にする。彼女の議論はこれまでの本稿の議論とも合致しており、納得できる。だが、理性による合意が普遍性を持たず、対立性が必ず伴うならば私たちは社会制度や国家の正当性をどのように確保できるのだろうか。グローバル化が進行し、全く異なる文化・伝統・宗教の人々と関わる必要がある現代社会において、対立は容易に暴力へと転化してしまう。身分制を否定し人々が存在として平等であることを主張してきた民主主義論でありながら、対立とそれに付随する暴力を認めることによって内的矛盾に陥ってしまうのではないか。

ラディカル・デモクラシー

ムフは民主主義に対立性の次元が存在するからといって、決して暴力を認めているのではない。民主主義の課題として、「社会的諸関係に存在している潜在的な敵対性を緩和する

こと」(ムフ 2008: 38)を挙げていることからわかる。ラディカル・デモクラシーでは暴力を伴う敵対的な関係から、伴わない闘技へと変容させることが目指されるのだ。彼女が定義する敵対関係とは、われわれ/彼らが、いかなる共通の土台も共有しない敵同士の関係である。また闘技とは、対立する党派が、合理的な対立の解決は不可能と知りつつも、対抗者の正当性を承認し合う関係性である。具体的な敵対関係から闘技への変容は、エリアス・カネッティの議論を参考に、近代の民主主義における議会の票決に求めている。つまり、本来ならば対立関係にある勢力同士はどちらが優位か暴力に訴えるが、それを投票と言う行為に置き換えるのだ。その変容は死を避けられるゆえに可能であり、多数決という民主主義のルールにわれわれと彼らは合意できる、とムフは考えている(ムフ 2008: 41)。確かに立憲民主主義の制度は対立の存在するわれわれと対抗者を、暴力から守る。しかし、民主主義の制度自体を疑い、死に訴えて批判することも辞さない敵の存在は依然として排除されてはいないか。この立憲民主政体の外部にいる敵をラディカル・デモクラシーはどのように位置づけているのか。

敵から対立者への変容方法：説得

ムフは敵の排除はあってしかるべきだと考えている。共通の基盤、自明な価値を失った近代以降の民主主義的な多元主義の政治では、所与の社会で形成される要求のすべてを正当なものとして捉えるべきではなく、基礎となる制度を疑問に付す者を正当な対抗者とはみなせないのである(ムフ 2008: 179)。ではイスラム原理主義者のように、民主的な制度に疑問を付し暴力に訴えようとする敵に対してラディカル・デモクラシーはどう対応するのか。ムフは哲学者ウィトゲンシュタインを引いて次のように述べる。

ウィトゲンシュタインがいうところによれば、意見が一致するのは、その後の定義に関して一致するからではなく、むしろその後を用いるやりかた(生活形式)を共有するからである。不一致が生じる場合、それは生活形式を共有しえないところに生じるものであり、だから説得という強制装置に頼らざるをえない。

(ムフ 2008: 181)

生活形式を共有せず、民主主義の制度に対して正当性を否定する敵に対しては、説得によって強制的に対抗者へと変容させることをムフは想定している。しかしそういった生活形式を共有しない敵に対して、説得とはどれぐらい実行可能性のある手段なのか疑わしい。

社会学者の北田は『責任と正義』(2003)の第四章において、そういった敵に対して論理的な説得を試みている。彼は説得対象の敵を二段階の《制度の他者》と《規範の他者》とに分類する。《制度の他者》とは「そもそもなぜ他者を尊重しなくてはならないのか」という外部の問いを発する者、すなわち序章で挙げた「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いを発する若者を指している。彼らを説得することは難しい。説得という作業はふつ

う、説得者が説得される側の何らかの利益や善に訴求しつつ、説得を受け入れるよう動機づける作業であるが、《制度の他者》とは人を殺したいという欲求から問いを発しているのではなく、制度そのものを疑っているだけなので説得の動機付けが不可能に思えるからだ（北田 2003: 138）。だが、少なくともこの《制度の他者》は自らの問いに答えてもらいたいという欲求は持っている。この欲求を持たない真正な《制度の他者》の説得は不可能だが、答えてもらいたいと欲する限り《制度の他者》は《規範の他者》へと墮落する。その問いを手放さない限り、人間存在の平等という価値観から「他者を尊重すべきだ」と答えるわれわれに、彼らは「一般に人が他者を尊重する根拠はわかる。しかしなぜコノ私は尊重しなくてはならないのか」という問いで応答する他ないからだ。つまりここにおいて「なぜ道徳的であらねばならないのか」という制度や社会への根源的な問いから、一般の社会ではそのような道徳があることを認め、他ならぬコノ私が従うべき理由を問うようになる。もはや「答えを得たい」という空虚な欲求から、現実生きる私の「食べたい」「寝たい」などの欲求を認めることになるのだ。晴れてめでたく《制度の他者》は様々な説得されうる欲求をもつ《規範の他者》となった。《規範の他者》とは、一般に人がある制度に従うべきことを承認しつつも、他ならぬ自分がそれに従うべき動機付けがなされていない他者だ。これは序章で述べた、「個人」のイスラム原理主義者を指すかもしれない。だが、イスラム国などに現れる原理主義者の集団は西欧諸国で一般に認められている制度を承認せず、自らの宗教法を正義だと主張するため《規範の他者》とは言えない。これら集団としての《他者》を、規範の正当性を反故にする敵として本稿では考えている。集団としての《他者》への対応については後述するとして（終章第二節）、ひとまず個人的な《規範の他者》の民主主義的な制度への説得に戻ろう。

彼ら《規範の他者》は自らの正義をもち、民主主義的な制度を守る必要がないと考えている。北田が説得の契機として導入するのは自己利益に関する「長期的視点」の導入だ（北田 2003: 155）。彼らは民主主義社会の制度の内部に個人として存在すると限定されているため、もし自己の正義を第一として人を殺してしまうと、刑務所に入れられたり、死刑を宣告されたりする。つまり長期的に自己利益を考えるならば、自己の正義・道徳を否定しないまでも、民主主義の制度をとりあえずは受容するのだ。ここにおいてもまだ《リベラルな主体》とは言えない。北田の定義する《リベラルな主体》とは「何らかの形で特定化される行為者の権利を自分ばかりではなく他人にも等しく認め、その権利の保護のために自らの「力」の行使の制限を受け入れるような主体、いわば自他の対称性を承認する主体」（北田 2003: 164）であり、ロールズが限定した立憲民主政体を肯定する人間存在である。この《リベラルな主体》とは違って、《規範の他者》は自他の対称性を承認せず、自分が特別な存在であることを確信するのだ。しかし、一度長期的視点を導入すれば自他の対称性を承認せざるを得なくなると次のような論理を展開して北田は指摘する。「私の快苦は私の快苦であって、他人の快苦ではない。将来の私の利益を考慮したからと言って、なぜ私の快苦と他人のものとを対称的なものとみなさなければならないのか」と《規範の他者》が

述べる時、彼は自他の絶対的な差異を確信し疑っていない。長期的視点を採用して、未来の自分の快苦は現在の自分のものであると彼が述べる時、未来の自分と現在の自分の差異は考えていない。彼は時間中立的な態度をとり、想像上のタイムマシンにのっているため、未来の自分と現在の自分が時間という壁を隔てた他人とみなしている。このように考えると、未来の自分の快苦を他人の快苦より優先して考慮することは何か絶対的な差異に基づくのではなく、相対的な好みの問題に過ぎなくなる。自他の対称性を認めることになるのだ。

北田の議論を通して、立憲民主主義の制度を否定する人間存在の説得過程を見てきた。なかなか考えづらさが十分に論理的で個人的な《制度の他者》であるならば、その説得に応じ他人の権利を尊重する《リベラルな主体》へと「墮落」するだろう。しかし、北田が「墮落」という言葉を用いているように、説得して合意した立憲民主主義の制度は正当なものなのかはわからない。一つの包括的教説であって、あらゆる善に先立つ正義だと主張できないのではないかという疑念が付きまとう。例えば、北田は説得の過程で問いを控える《制度の他者》など、交渉のできない人々の存在に対して「非合理だとか、かれらの自己利益への拘泥を悪だとかいって、貶めてはならない。「非合理」「悪」といった負のサンクションは、制度にコミットした制度内の人間だけが使うことのできる道具にすぎないのだから」（北田 2003: 159）と述べている。人間存在は平等であり、他人を尊重すべきという民主主義に根本的な第一の徳を普遍的に正当化することはできないのか。

第四節 ラディカル・デモクラシーの正当性根拠

これまでロールズの重なり合う合意や熟議民主主義のような理性による合意は、理性のない人の排除があるため普遍的な正当性がないことを指摘した上で、普遍的な規範理論の主張可能性を探り、排除された人々との対立性の次元を捉えているラディカル・デモクラシーを参照した。だが、ラディカル・デモクラシーは多数者が正義とみなしている民主主義の制度を外部の少数者に強制装置として説得する他なく、民主制の内部においても闘技して強い者が正義であるとの立場だ。「～すべき」と規範を語る際に、何ら正当性を持たない一つの包括的教説と言えよう。これは規範や価値に正当性を担保しようと、知的基盤を与えようとしたロールズや熟議民主主義論よりも後退してしまったとはいえないだろうか。

しかし、「民主主義への忠誠とその諸制度の価値への信念は、それに知的基盤を与えることに依拠しているわけではない」（ムフ 2006: 150）というムフの言葉からわかるように、ラディカル・デモクラシーの論者はロールズの包括的教説間の重なり合う合意のように、何らかの知的基盤によって民主主義を正当化することを選択しない。知的基盤を求める普遍主義者を批判してムフは次のように述べている。

自由民主主義は、人間の共存をいかに組織化するかという政治的問題への合理的解決法として構想されるべきだろうか？ それゆえそれは公正な社会、すなわちすべて

の合理的で理性的な諸個人によって普遍的受け入れられる社会を体現しているだろうか？あるいはそれは政治的秩序の多様な可能性のうちのひとつを表象するにすぎないのだろうか？人間の政治的共存のある特定の形態は、特定の状況のもとでは「正しい」とみえるかもしれないが、それは歴史的、文化的、地理的に種差的な存在状況をともなったある特殊な歴史の産物として理解しなくてはならないものでもある。

(ムフ 2006: 96)

ムフによれば、現在ある国々が立憲民主政体を「正しい」政体としているのは特殊な歴史の産物でしかないのだ。すると、他の政治社会の形態も特殊な歴史の産物として「正しい」ものだと認めなくてはならないのではないか、相対主義に陥るのではないかという疑念が単純に浮かぶ。その疑念に対してムフはこう答えている。

普遍主義者とは反対に、こうした線にそって議論を進める人びとが、自分たちの立場はいかなる政治システムをも正当化するような相対主義にはあたらないと主張している点は強調するに値する。必要なのは、正しい政治的秩序とは何かという問いについての正統な解答の複数性なのである。しかしながら、政治的判断は無前提になされるというわけではない。なぜなら、正しい体制と不正な体制とを区別することは依然として可能だろうからである。

(ムフ 2006: 97)

あくまでも相対主義にはならず、正しい体制と不正な体制を区別できると主張するのだ。ラディカル・デモクラシーの議論をまとめると図2-1のようになる。ラディカル・デモクラシーは熟議民主主義や現代リベラリズムとは異なって、ある社会制度・国家の正当性を主張するにあたって根拠は必要ないとする反基礎づけ主義の立場だ。何が正しいのか基礎づけがないならば、民主制以外の制度を正しいとする他の立場に対して、何も言えないように考えられる。第三節で見たように民主制内部における《制度の他者》の説得①については可能性を述べている北田も、民主制外部の《制度の他者》については良いか悪いかの価値判断はできないとしており、説得②については否定的だ。それにも関わらず、ムフが「正しい体制と不正な体制とを区別することは依然として可能だろう」と述べ、説得②を肯定するのはどういった理由があるのだろうか。なぜ反基礎づけ主義の立場をとって、相対主義に陥らずに済むのだろうか。その点を彼女は明確に答えていない。次章では彼女が度々著作で依拠している、反基礎づけ主義の代表的論者リチャード・ローティの議論を通して、反基礎づけ主義の立場の精査を試みる。

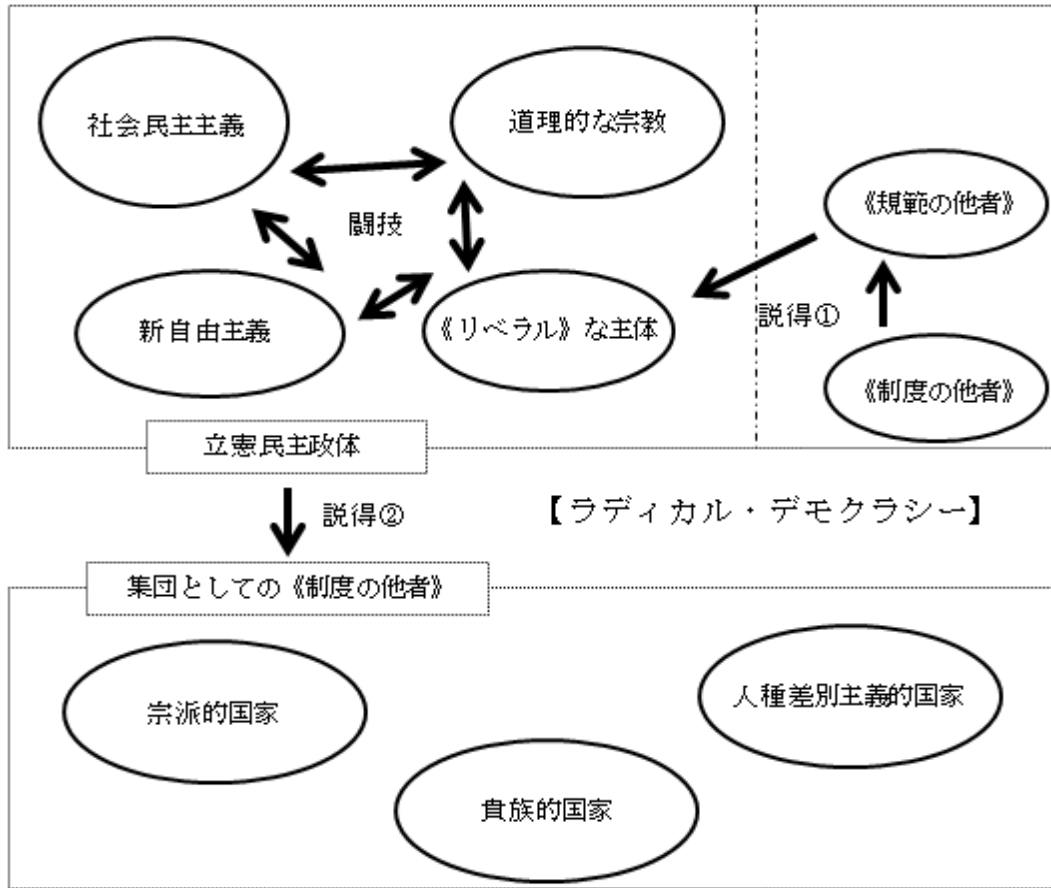


図 2-1(筆者作成)

第三章 正当性根拠の必要性

序章において社会制度や国家の正当性を担保する規範の根拠となっていた神や自然が自明視されなくなり、価値の崩壊が起こったことを述べた。現実の人々の多様な欲求を最大化することこそが正義だとした功利主義に対して、もう一度最上位の価値を推論して規範の根拠を保とうとしたのがロールズら基礎づけ主義者だ。反対に価値の崩壊に対して再び何らかの価値を上位に置く必要はないとする人々もいる。反基礎づけ主義者たちだ。第二章の第四節でみたように彼らは最上位の価値を規定せずとも相対主義には陥らず、正しい政治体制と悪い政治体制を見分けられると主張する。反基礎づけ主義者はどうやって見分けられるのか。まず第一節で彼らの主張を代表的論者リチャード・ローティの著作『偶然性・アイロニー・連帯』から確認し、反基礎づけ主義に対するサイモン・クリッチリーの批判とローティの応答を見る。第二節では、ポスト世俗化と《制度の他者》に対する説得性という観点から反基礎づけ主義の限界を指摘する。彼らには暴力をもって自らの最上位の価値を押し付けてくる他者に対して、彼ら自身の価値とは反する残虐性をもって応答するか、その偶然性を認めて自らの生存をあきらめる選択肢しか残されないであろう。

第一節 反基礎づけ主義—主張/批判/応答

反基礎づけ主義者ローティは神あるいは自然といった真理を発見するという考えを否定した。言語哲学者ドナルド・デイヴィッドソンやヴィトゲンシュタインを引いてこう説明する。言語とはありのままの世界や事実と我々をつなぐ媒体と考えられてきたが、われわれが世界を表象するための道具にすぎない。もし言語は事実をもっと確かにするものだと描き方をすると、言語には正しい事実を明らかにするという一つの目的があることになるが、言語はわれわれに独立してあるのものではない。言語それ自体がもともと存在し語るのではなく、われわれの存在に言語は依拠しているゆえ、言語は道具にすぎないのである。ゆえにコペルニクスやダーウィンによる知の転換も、ただの偶然にすぎず、世界の正しい姿へと近づいたわけではない。このように知の歴史を非目的論的な見方でみることによって、言語や自己、ヨーロッパで形成されたリベラルな共同体も偶然性の所産として考えられる。真理とは存在せず、つくるものなのだ。

では偶然にすぎないリベラルな価値をなぜ相対主義に陥らずに擁護できるのだろうか。ローティは偶然にすぎないからこそ、低次の価値を裁定できる高次の価値などなく、相対主義という問題すら起こらないと述べる。

社会制度への忠誠は、馴染みのある、共通に受け容れられた前提によって正当化されるべきではないのだが、だからといってそれが恣意的なものだということでもない。…こうした選択が、無前提の批判的な反省の結果であったり、特定の言語を用いずに、

しかも特定の歴史的なコンテキストの外部でなされたりすることは、まったくありえないのである。

(ローティ 2000: 116)

上のような論理でリベラルな共同体内部において自らの価値を擁護できたとしても、特定の言語、歴史を共有していない外部の存在に対しては決して擁護できないのではないか。ローティはわれわれができる唯一の正当化は、「私たちの文化がもつ特徴の一つを、…他の文化との比較で自分自身の規準を参照するという、自らが有利になる仕方の説明することによって、より素晴らしいものにみせる」(ローティ 2000: 122) 正当化だと主張する。そしてリベラルな共同体の素晴らしさとして、私たちがなしうる最悪な行為、「残酷さ」を減らすことができる点に求めている。

私たちには皆、残酷さを減らさなくてはならず、苦しみを受けやすいという点で人間存在を平等にしなくてはならないという、最も重要な責務があるとの考えは、人間存在の内部には、話される言語とはまったく独立に、尊重と保護に値する何かが存在するという考えを当然視しているように思える。それは或る非言語的能力、つまり苦痛を感じる能力こそが重要なものであり、語彙の違いはそれに比べればほとんど重要でないと示唆する。

(ローティ 2000: 180-181)

残酷さを減らしたいという欲求は「基礎づけえない」欲求の一つであり、循環論に陥らずに支持する理論などない、ただぞっとするものだという信念なのである(ローティ 2000: 5)。

ローティへの批判

サイモン・クリッチリーは残酷な行為を最小限に抑えようとする欲求は、ローティが批判したはずの道徳的義務の普遍的原理または基礎であるのではないか、ローティは基礎づけ主義者ではないのかと批判する(ムフ編 2002: 49-51)。確かにローティは、リベラルな共同体を偶然性に依拠していたはずなのに、他の文化・社会との比較においては残酷さの減少という観点からリベラルな文化を主張する。言語という偶然を超えた、苦痛を感じる能力が人間存在には存在し、その能力こそが重要であると認めているのだ。これは人間本姓をめぐる普遍的事実に基づいている基礎づけ主義だと言えよう。クリッチリーの批判に対してローティはどのように応答しているのか。

クリッチリーへの応答

ローティは自身が基礎づけ主義であることとは認めない。クリッチリーの批判に対して彼は意味がわからないと述べている。

クリッチリーとは違って、私は「至高の倫理的原理」は必要でないと考えている。それは、他人の苦しみに対して反省以前に直感的に反応するかどうかなど問題にならないのと同じことだ。他人の苦しみを気にかける人々と、気にならない人々との違いの根を掘り下げようとする意味がわからない。

(ムフ編 2002: 81)

ローティによれば、これらの人々の違いは成長過程での文化的適応とか、幼児期の環境の問題とか遺伝子とかに左右されるのであって、それらが問題になる理由はわからない。つまり、他人の苦しみを気にかけることも偶然であって普遍的な事実とする必要はないのだ。残虐さを減らしたい欲求は、例えば質の悪い連中の苦しみに対しては無関心である可能性があり、とても頼りにならない。それでもなお、残虐さへのぞっとする感覚がリベラルな社会の紐帯となるのは、今日では人間の苦しみにほぼ確実に必要以上にぞっとする人々が実に多く、しかもますます増えるだろうという幸運な偶然に依拠しているのだ。

第二節 反基礎づけ主義の限界

第一節で反基礎づけ主義者ローティの議論とクリッチリーの批判、それに対するローティの応答をみたが、反基礎づけ主義が相対主義を免れるかどうかはますます怪しい。反基礎づけ主義の考えを進めると、ラディカル・デモクラシーの闘技のように、偶然にも同じ感覚を持つ人々が多い立場の主義、主張が誰もが従うべき正義となってしまう。つまり、ある時期では残虐さに対してぞっとする感覚を持つ人が多かったとしても、ある時期には異なる感覚を持った人が多数を占める可能性がある。ローティ自身がフロイトの研究を通して示唆しているように、憐みの意識とは「きわめて限られた類の人びとときわめて限られた境遇に対して、きわめて限られた回路をもつものとして考えることができる」(ローティ 2000: 68) からだ。さらに今日ではローティにとって幸運とはいえないであろうポスト世俗化という現象が存在する。

ポスト世俗化時代での限界

社会学者ウルリッヒ・ベックが宗教と現代社会について論じた著作『〈私〉だけの神』の訳者である鈴木は、ポスト世俗化時代について簡潔に解説している(ベック 2011: 308-312)。鈴木によれば、1970年代にいたるまで、宗教は公共空間から後退し、私事化していくという世俗化理論が圧倒的に支持されてきた。近代化により科学技術が発展して、社会が合理的になっていくと宗教が保持していた世界像や社会統合的な役割が不必要になっていくという物語だ。事実ヨーロッパにおいてキリスト教会礼拝参加者は減少しており、世俗化理論の確かさを支えていた。しかし、1970年代半ばから少なからぬ社会学者・宗教学者たちが世俗化理論に背馳する歴史現象に気づき始め、疑問や修正案を提起するようになる。例

えば現在アフリカではキリスト教史上、空前絶後の勢いで信者数が増加している。またヨーロッパでは何百万人という規模でイスラム教徒が定住することで、さまざまな問題が起きており、イスラム教徒の女性が公共の場でブルカを着用することが禁止される法案がフランスで可決されるなど、問題に対する対応を通して自らのキリスト教的出自をはたし思い出しているかのようだ。そういった宗教の再活性化に拍車をかけているのが、世界宗教の原理主義化と潜在的な暴力性だ。21世紀初頭以降、2015年11月13日のパリ同時テロ事件に到るまで、宗教の公共空間への進出はすさまじい。ポスト世俗化時代に入っているのである。

こういったポスト世俗化時代において、反基礎づけ論者ローティのリベラルな価値観、制度への擁護は不十分なものではないだろうか。彼は宗教的原理主義への応答として次のように述べている。

リベラル・デモクラシーという制度の価値が一それに代わる制度をうち立てる実践的な提案によってではなく、何かより「根本的」なものの名のもとに一挑戦を受けるとき、何ら中立的な基盤は存在しない以上、そうした挑戦に真正面から応じることはできない。ニーチェやハイデガーが提起するこの種の挑戦に対して私たちがなしうる最善のことは、第五章で示したような間接的な応答をすることである。つまり、そうした人びとに自らのプロジェクト、崇高に達しようとする自らの試みを私事化するように要請することである。そうした試みが私事化されるならば、彼ら自身のプロジェクトを政治とは有意味な関連をもたない、したがって、民主的な制度の進展によって促されてきた人間の連帯の感覚と両立するものとみなすことができるようになる。

(ローティ 2000: 410)

ローティは「啓蒙のリベラリズム」として暴力・残虐性に訴えることを止めて、寛容を受け入れるようにと宗教的原理主義者を説得する。しかし自らの最上位の価値（正義、真理）を掲げる原理主義者たちにとって寛容は魅力的でなく、暴力に訴えることを止める理由とならない。単に寛容を説くだけではすまされないような様々な難問をポスト世俗化時代は突きつけているのだ（盛山 2006: 335）。ローティはリベラルな価値観をもつわれわれの存在を自明視しすぎていたと言えよう。もし偶然性を受け入れるならば、リベラルな価値観を手放さざるを得なくなる日が来るかもしれない。果たしてローティは偶然、残虐性にぞっとしない感覚をもつ人が多くなったとき、残虐性を認めるのだろうか。

説得性の限界

ポスト世俗化時代は図 2-1 における説得②の限界を示すが、北田は反基礎づけ主義の立場では説得①も行えないと指摘する（北田 2003: 127-137）。何らかの合理的根拠によって他者を尊重することを潔く断念したローティは、進化的偶然によって人々が手に入れた共

感能力の政治的・倫理的可能性に賭けている。このようなリベラル・アイロニストは「なぜ他者を尊重すべきなのか」「なぜ人を殺してはいけないのか」と問う《制度の他者》に対して、「理性的に考えれば尊重すべき」とか「自然本姓的に殺してはいけないものだ」というようには答えない。偶然獲得したリベラルな価値観がどんなに良いものか、利点を提示し続けるのだ。しかし、第二章第三節で見たように、《制度の他者》はただ問いに答えてほしいという欲求しか持たない者として定義されている。アイロニストの説得は、「～すべき」という規範には根拠はないと伝達するものであるから、決して《制度の他者》にリベラルな価値を持たせることを動機付けることができないのだ。

以上、第三章では代表的論者ローティを通して反基礎づけ主義の限界を見た。「なぜ人を殺してはいけないのか」と問う若者や、崇高に達しようとする自らの試みに妥協しない集団が存在する現代で、反基礎づけ主義の立場ではリベラルな制度、国家を正当化できない。国家、社会制度は必然的に暴力の独占を含んでいるため、その暴力に納得する正当な理由が必要とされているからだ。つまり、リベラルな制度・国家を正当化するためには、「人間存在が平等であるから、この目標を平等にする」というような規範的議論の土台が必要なのである。終章ではこれまでの議論を踏まえて、国家・社会制度、あるいはそれに伴う暴力の正当性を担保する土台は形容詞なしの「人間存在の平等」であるべきだと主張する。この基礎があって初めて、立憲民主制は外部との対話、対応が可能になるのだ。

序章から本章に到るまで、リベラルな価値を擁護する立憲民主主義論者の中から基礎づけ主義、反基礎づけ主義という二つの立場に分けて概観した。その結果、ポスト世俗化時代と呼ばれる多元的な社会においては基礎づけ主義をとる必要があること、基礎づけ主義をとるならば、理性を持ち出して民主制外部の他者を排除しては正当性を保てないことが判明した。その点を第一節で改めてまとめる。特に暴力の正当化不可能性が立憲民主主義論者の限界と指摘できよう。第二節では本稿の結論として、多元的な社会における国家、社会制度の正当性は形容詞なしの人間存在の平等を基礎とすることで保たれると主張する。

第一節 立憲民主主義論者の限界

立憲民主主義を肯定、擁護する論者は、基礎づけ主義・反基礎づけ主義どちらの立場をとるにせよ、立憲民主主義を否定する外部集団に対しての正当性が確保できていない。両者ともに擁護の理由は、立憲民主主義が抑圧的な暴力を防いできたことにある。しかし、暴力を伴って自らの正義を主張する集団が存在するポスト世俗化時代において、彼らに対して立憲民主主義者も暴力を行使してしまう。あるいは暴力を行使するにしても、正当性が確保できないのである。その点を本節でまとめて確認したい。

反基礎づけ主義者の限界

まず反基礎づけ主義の立場をとるならば、立憲民主主義の正当性をどのように主張するか確認する。この立場をとる限り、何らかの正当性を担保する知的基盤は認められない。偶然自らが生を受けた国家、社会制度における文化や歴史の価値を肯定する他ないのだ。ゆえに自らとは異なる宗教原理主義集団の正当性も認めざるを得ない。しかし、自らが立憲民主制内部に属しているため、宗教原理主義集団が残虐な行為を行うことを否定し、不正な政治体制だと批判することが可能だ。彼らに対して、宗教的超越的価値を私事化して残虐性を減少させるメリットを反基礎づけ主義者は主張していく。だがもちろん宗教原理主義者がその説得に応じ、自らの正義を私事化する理由は全くない。暴力を伴う立憲民主主義への異議申し立てに対して、反基礎づけ主義者は暴力をもって応答することになる。暴力の行使に関して、反基礎づけ主義者は正当性があるかないかの議論を反故にしているため問題なく暴力を行使できる。だが、立憲民主制の連帯を保つ「残虐性に対してぞっとする感情」と矛盾した行為をしてしまうことになる。このように、反基礎づけ主義の立場をとるにも関わらず立憲民主制など特定の政体を擁護することには、内的な矛盾の生起を免れないという限界が存在する。

基礎づけ主義者の限界

では基礎づけ主義の立場から、立憲民主主義の正当性を担保するならばどうであろうか。これまで議論してきた基礎づけ主義者ルールズは、多元的な社会における現実の人々の間に重なり合う合意が存在することを主張していた。その合意は、他者の最低限の自由を尊重し、自らが信奉する価値の自明性を疑うことのできる「道徳的な」人間存在の間の合意に過ぎない。しかし基礎づけ主義の立場をとる立憲民主主義者は、立憲民主制外部に位置する道徳的でない人間存在に対しても立憲民主制の正当性を主張する。相対主義には陥らない。理由は国家による暴力の抑圧的な行使が防げるからであった。では立憲民主制を認めず、自らの宗教法をテロリズムなどの暴力を伴って主張する原理主義集団に対して、立憲民主主義国家が暴力を行使することは正当なのであろうか。

『正しい戦争と不正な戦争』『戦争を論ずる』などの著者であるマイケル・ウォルツァーはコミュニタリアンの思想家であり、現代正戦論の代表的論者である（高田 2011: 202）。彼は正しい戦争と不正な戦争を定義し、リベラル・デモクラシーを擁護する暴力は正しく、テロリズムは不当だと議論する。定義の決定的要素は、その暴力が無差別であるかどうか、無辜（戦争奉仕に実質的に関与していない）の民に向けられているかどうかである（ウォルツァー 2012: 464）。確かにテロリズムは無差別に無辜の民を攻撃することで、恐怖を蔓延させることを狙っているようだ。しかし、リベラル・デモクラシーを擁護する暴力も無差別に無辜の民に対して向けられることはないだろうか。イスラム研究者として知られる宗教人類学者タラル・アサドは次のように批判する。

例えば、人道法を尊重するリベラル国家の軍隊は、テロリストと異なり、どうしてもそうしなければならない場合以外、非戦闘員を通常は標的としない。しかし、自軍の死傷者数に優先的な関心が払われるため、より多数の敵の市民が死亡する戦略であっても選択されることがあり得るのである。軍民兼用の施設を標的にする場合でも同じである。軍事的な必要から考えて、敵軍にとって不可欠であるが、同時に一般市民にとっても不可欠である発電施設を、軍が標的にせざるを得ないこともある。発電施設の破壊は、浄水施設や病院などを活動不能にし、一般市民の中から多数の死者や病人を出すことになるとしてもである。

（アサド 2008: 59）

このようにリベラル・デモクラシーを擁護するための暴力であったとしても、無差別に、無辜の民に向けられている事実がある。決してウォルツァーの定義だけでは暴力を区別し、正当化できない。そこでウォルツァーは「最高度緊急事態」という限定を設けている。自らの生活様式全体に対する脅威が起きている「最高度緊急事態」であれば、生活様式全体を守るための暴力は正当化されるのだ。ではテロリスト自身が「最高度緊急事態」において暴力を仕方なくふるっているならば、その暴力は正当化されるのであろうか。ウォルツァーはテロリズムの暴力をどんな限定をおいたとしても正当化しない。なぜなら彼にとっ

てテロリズムの暴力が「悪」であって「不正」であることは議論の帰結ではなく、前提にあるからだ（高田 2011: 204）。つまり、テロリストと戦時の軍隊の区別で問題なのは、残酷さでも生活様式全体に対する脅威でもない。問題は、その文明的な地位なのである（アサド 2008: 61）。タラル・アサドはウォルツァーの背後にある、リベラル・デモクラシーの道徳的優越性という感覚を指摘した。彼によればその感覚は、ウォルツァーだけでなく、リベラル・デモクラシー社会のあちこちで、顔をのぞかせているのである（高田 2011: 206）。

このように基礎づけ主義の立場から立憲民主主義を外部に対して擁護するとき、その正当化は「道徳的」であるかどうかにか依存している。ロールズの立憲民主主義への擁護も同様だ。重なり合う合意は宗教的、哲学的、道徳的な超越的価値よりも優れているとは言えないとしつつも、その擁護が正義に値すると主張する根拠は国家による抑圧的な暴力を防げ、「道徳的」であるからだ。そこには道徳的な「われわれ」が正義で、そうではない他者は不正義だといふかなり恣意的な線引きがなされている。そういった線引きは立憲民主制外部の存在に対しては、正当性を持たない。なぜそのような線引きをリベラルな基礎づけ主義者はしているのか。ロールズのように、人間存在の平等、それに伴う自由、権利などを多元的世界の中でも普遍的に当てはまると当然視していたからではないか。しかし、もはやそれは自明な概念ではない。言語哲学における言語論的転回以降、言語は世界そのものを現すものではなく、世界を解釈する道具だと見方が変化し、線引きが自由になされるようになった。今日の多元的世界では、人間存在の平等さえも否定し、人間には生まれ以て存在価値に差異があると解釈することも可能なのである。

第二節 結論

このように、ジョン・ロールズが主張した様々な包括的教義の重なり合う合意、政治的リベラリズムはより大きな多元性（ポスト世俗化時代）を考慮すると、一つの包括的教義にすぎないことが判明する。政治的リベラリズムが有効である立憲民主制の外部に位置する勢力として、人間存在の平等を認めない勢力が存在するのだ。こういった勢力に対して立憲民主主義を擁護するために道徳的であるから、という正当化では説得的でない。道徳性とは普遍的でなく、偏向しているものだからだ。むしろそうした偏向的な前提が、立憲民主制外部の存在との対話に躓きをもたらしてきたとも言えよう。道徳性ではなく、人間存在の平等を根拠に残虐性の減少や抑圧的な暴力の否定を提示すれば、一部の外部存在とは合意が可能かもしれない。例えば、世界の諸宗教人が約 7 千人集まった 1993 年シカゴでの第二回世界宗教会議では、世界の諸宗教が共通してもつ 4 つの根本倫理について合意し、根本的要請としてすべての人間は人間として扱われなければならないと宣言した⁴。この「地球倫理宣言」のように、どんな宗教の原理主義者であったとしても、その宗教的教義の内

⁴ 「地球倫理宣言」、〈<http://www.global-ethics.org/declaration/index.html>〉
2015 年 12 月 28 日閲覧。

部から人間存在の平等に合意し、それと矛盾する暴力行為に正当性がないことを認める可能性がある。

しかし、依然として敵対性の次元は消えない。人間存在の平等をそもそも否定する人種差別的な思想や優生思想をもつ集団の存在可能性があるからだ。彼らに対して形容詞なしの人間存在平等主義者は何を語れるのか。第二章で社会学者北田の説得の過程を参照した。彼は「個人」だけではなく、リベラリズムの規範を受容しない「テロリスト」や「アナキスト」など非リベラリズム「集団」に対して、リベラリストがどのような関係を築きうるのかも議論している（北田 2003: 267-285）。彼によれば、リベラリストは非リベラリストに対して自らの規範を押し付けてはならないことはない。むしろ「テロリスト」や「アナキスト」であることを理由に適正な裁判を受ける権利や、適法的な捜査によって逮捕される権利をはく奪してはならないと言う。こうした態度をとることは、リベラルな価値が道徳的に尊いからではない。単にリベラリズムが不偏性への信仰に裏付けられた理念を貫徹しようとするならば、そうした態度をとらざるを得ないのである。人間存在の平等主義論者も同様であろう。彼らは各々、宗教、道徳、哲学、倫理学など様々な理由への信仰から人間存在の平等に合意する。そこに道徳的という限定は存在せず、ただ人間として生を受けたという点で同じ価値を認める。それを否定する存在も人間としての価値を認めるので、そこに偏向性は存在しない。不偏性への信仰によって、相対主義に陥らず、立憲民主主義の正当性を主張できるのである。

第三節 今後の課題

本稿では、立憲民主主義論者がその正当性を恣意的な道徳性に依拠していることを批判し、恣意的ではない人間存在の平等に依拠すべきだと主張した。その結果、文明的な優劣により起こる過ちが避けられ、各々の宗教、道徳、哲学への信仰内部から合意できる可能性が示唆された。今後の課題として挙げられるのは、合意の内容である人間とは何かといった問題である。この問題は歴史の中で繰り返し問われてきた。第二章第二節で見た立憲民主主義の歴史からもわかるように、人間の定義は次第に広がっていった。奴隷、女性といった存在は人間の地位を獲得してきたのである。その近代化の過程において人間としての尊厳を認められる要因は、理性を保持していることにあった（ヨンパルト・秋葉 2006:16）。しかし、理性に人間の価値が依拠している以上、理性的でない存在を人間として認めることができない。生命倫理学者の小松は、理性の有無といった「状態」に人間の価値を置くのではなく、身体をもって生まれたという「存在」に価値を置くべきだと主張する（小松 2012:73）。本稿でも同じ立場から、普遍的な規範の正当性根拠として、形容詞なしの人間存在の平等を主張してきた。

だが現代では生命科学、医療技術が発展し、問題はさらに複雑化している。生を受ける前での遺伝子への介入、操作が可能となり、人間とは身体をもつものという考えは自明でなくなっているからだ。例えば、出生前診断による人工中絶はその一例といえよう。時に

法廷でも争われるこの問題は、何をもって人間とするかの線引きで意見が対立している。現在日本を含む西洋諸国では「誘導的な要因が一切ない条件の下での自己決定」（米本ほか 2000: 272）による人工中絶は認められている。女性の身体や経済的状况に配慮した見解であるが、出生前診断を先天異常疾病の予防手段として推奨し、異常が見つければ中絶を当然視するという態度を隠さない研究者や医者も存在する（米本ほか 2000: 246）。彼らの考えによれば、障害をもって生まれる予定の存在は人間としての存在価値が認められない。生を受けることができない。まさに人間の線引きが問われているのだ。今後人間存在の平等を主張するにあたって、こういった実践的な倫理的課題に取り組む必要がある。

参考文献

- 伊藤恭彦(2002)『多元的世界の政治哲学』有斐閣。
- ウルリッヒ・ベック(2011年)『〈私〉だけの神—平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直訳、岩波書店。
- 金子晴勇(2002)『ヨーロッパの人間像』知泉書館。
- 北田暁大(2003)『責任と正義—リベラリズムの居場所』勁草書房。
- クカサス・ペティット(1996)『ロールズ『正義論』とその批判者たち』山田八千子・嶋津格訳、勁草書房。
- 隈元泰弘・立山善康編(2009)『現代哲学の真理論—ポスト形而上学時代の真理問題』吉田謙二・加賀裕朗監修、世界思想社。
- 小松美彦(2012)『生権力の歴史—脳死・尊厳死・人間の尊厳をめぐって』青土社。
- 小峯敦編(2007)『福祉の経済思想家たち』ナカニシヤ出版。
- 塩野谷祐一(2002)『経済と倫理—福祉国家の哲学』東京大学出版会。
- ジャンタル・ムフ(2006)『民主主義の逆説』葛西弘隆訳、以文社。
- (2008)『政治的なものについて』篠原雅武訳、明石書店。
- ジャンタル・ムフ編(2002)『脱構築とプラグマティズム』青木隆嘉訳、法政大学出版局。
- ジャン＝ジャック・ルソー(1991)『社会契約論/人間起源不平等論』作田啓一・原好男訳。
- ジョン・ロールズ(2004)『公正としての正義—再説』田中成明・亀本洋・平井亮輔訳、岩波書店。
- (2010)『正義論—改訂版』川本隆史・福間聡・神島裕子訳、紀伊国屋書店。
- 鈴木興太郎(2006)『社会的選択と厚生経済学ハンドブック』丸善。
- 盛山和夫(2006)『リベラリズムとは何か』勁草書房。
- セン・アマルティア(1989)「パレート派リベラルの不可能性」『合理的な愚か者』大庭健・川本隆史訳、勁草書房、所収。
- (1989)「自由・全員一致・権利」同上書、所収。
- (1999)『不平等の再検討』池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳、岩波書店。
- (2011)『正義のアイデア』明石書店。
- 高田宏史(2011)『世俗と宗教のあいだ—チャールズ・テイラーの政治理論』風行社。
- 田村哲樹(2008)『熟議の理由—民主主義の政治理論』勁草書房。
- タラル・アサド(2008)『自爆テロ』荻田真司訳、青土社。
- トマ・ピケティ(2014)『21世紀の資本』山形浩生・守岡桜・森本正史訳、みすず書房。
- トマス・ホップズ(2014)『リヴァイアサン I』角田安正訳、光文社。
- 福田歓一(1977)『近代民主主義とその展望』岩波書店。
- ベンサム・J.S.ミル(1979)『世界の名著(49)』関嘉彦編、中央公論新社。
- ホセ・ヨンパルト・秋葉悦子(2006)『人間の尊厳と生命倫理・生命法』成文堂。

マイケル・ウォルツァー(2012)『政治的に考える—マイケル・ウォルツァー論集』デイヴィッド・ミラー編、萩原能久・齋藤純一監訳、風行社。

森政稔(2008)『変貌する民主主義』筑摩書房。

米本昌平ほか(2000)『優生学と人間社会』講談社現代新書。

リチャード・ローティ(2000)『偶然性・アイロニー・連帯』齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店。

渡辺幹夫(1998)『ロールズ正義論の行方』春秋社。