理想主義と現代政治理論

萬田悦生

一　はじめに
二　理想主義的法理論の哲学的基礎
三　現代自由主義と価値の多元性
四　共同善の復権
五　おわりに

一　はじめに

本稿では現代の主要な政治理論として、自由主義と共同体主義(communitarianism)を取り上げ、その立論の基礎を検討することによって、それぞれの性格、意味、問題点について解明してみたいと思う。両者の検討の前に、特にドイツとイギリスの理想主義について述べているのは、理想主義の発展のなかで示された問題の把握の仕方、考え方の重要な点が、現代政治理論においても応用され、生かされていると考えられるからである。つまり、理想主義の提

起した議論の枠組みは、現代政治理論の中心的な争点を先取りしていたといっても、あながち不当な言い分とも思われないからである。そうであるなら、理想主義の議論を下敷にして現代政治理論をみることにより、後者の特質はより一層鮮明になるはずである。

理想主義と現代政治理論の間にそのような繋がりが認められるのは、何といっても両者がほぼ同一の課題に直面しているからである。本稿で取り上げる理想主義、特にカント、ヘーゲル、及びT・H・グリーンの思想は、経験論や功利主義にどのように対処すべきかということを大きな課題の一つにしていた。現代政治理論のなかで、本稿では特に「現代自由主義」と呼ぶ立場も、あるいはまた「共同体主義」といわれる立場も、やはり功利主義を批判の対象の一つにし、功利主義とは違った世界を築こうとしている考え方である。従って現代の政治理論が、既に同様な問題と取り組んできた理想主義から問題解決の緒を得ようとするのは、当然のことであるともいえよう。

しかしカント、ヘーゲル、グリーンが経験論に対処した仕方はそれぞれ異なっているように、現代自由主義と共同体主義が問題に取り組む方式もまた違っている。大きく分ければ、カントが理性的なものと経験的なものを峻別して、理性的なものの権威を守ろうとしたのに対し、ヘーゲルとグリーンは両者を融合させ、和解させながらも、理性的なものの指導的役割を認めようとした。本稿で取り上げる現代政治理論に対して、これと全く同一の区分けが適用できるというわけではない。しかし現代自由主義に属するF・A・ハイエクやJ・ロールズが、抽象的なルールや原理を重視しているところに、カント的な思考法の影響を読み取ることはできるし、共同体主義者のA・マッキンタイアやC・テイラーが、共同体や共同善の観念を強調しているところに、ヘーゲルやグリーンとの繋がりをみることも十分可能である。

以上のような意味で、理想主義と現代政治理論とは、かなり似通った課題と性格を共有しているとみることができる。従って理想主義の用いた議論の枠組みによって照射しながら、現代政治理論に検討を加えるということは、試み

られてよい事柄であろう。それが、本稿であえて理想主義を取り上げる所以である。

二　理想主義的法理論の哲学的基礎

カントが経験論の哲学を批判的に取り上げたのは、真の道徳的法則を確立するためであった。カントによれば「およそ法則は、全ての場合に、また全ての理性的存在者の意志に対して、客観的なものとしてまったく同一の規定根拠を含まねばならない」ものである。経験論の立場では、人間の欲求の根底にある快・不快の感情、すなわち幸福の原理に法則を求めようとする。しかし快・不快といった、主観によって経験的にしか認識できないものを、客観的な法則にすることはできないとカントはいう。(1) そしてさらに次のようにも述べている。

> 幸福の認識は、まったく経験的事実に基づくものであり、また幸福に関する判断は各人の臆見に左右され、その上この臆見なるものが、また極めて変り易いもの…である。それだから幸福の原理は、なるほど一般的な規則を与えることはできるが、しかし普遍的規則を与えることはできない、換言すれば、大体において極めてしばしば当てはまるような規則を与えることはできるが、しかしいかなる時にも必然的に妥当せねばならないような規則を与え得るものでない。それだから実践的法則を、幸福の原理の上に確立するわけにいかないのである。(2)

カントは、法則の根拠を自己自身の幸福という原理に置けば、道徳の基礎に、むしろ道徳を破壊し、その崇高性を無にするような動機を置くことになるという。何故ならそういう動機は、徳への動因と悪徳への動因とを同じ類に入れて、ただ計算をよりよくするように教え、徳と悪徳との質的区別を全く消してしまうからである。(3) こうしてカントは、自己の幸福を求める経験的で実質的な内容を持つ原理を道徳法則の根拠とすることを拒絶し、先験的に妥当する規範を追求する。

その結果カントは、「人間が自己自身の立法しかも普遍的な立法に服している」[4]ところに道徳の原理を確立しようとする。そしていかなる行為であっても、各人の意思の自由が、何人の自由とも普遍的法則に従って両立し得るような、そういう行為であれば、その行為は正しいと説く。こうして「汝の意思の自由な行使が、普遍的法則に従って何人の自由とも両立し得るような仕方で外的に行為せよ」という命題を、法の普遍的な法則として確定する[5]。これがカントのいう定言的命法であり、ここでは行為の実質や、行為がもたらす結果は無視され、行為の形式と行為そのものを生む原理が問題にされることになる[6]。

カントによればこの定言的命法は、相異なる理性的存在者が、共通の法則により体系的に結合した「目的の国」の概念を導くことになる。そしてそこでは、理性的存在者は全て、そのおのおのが自己自身と、他の全ての者とを決して単に手段としてのみ扱わず、常に同時に目的それ自体として扱うべしという、もう一つの定言的命法に従っているのである[7]。つまり「目的の国」を成り立たせている定言的命法は、目的それ自体でもあり、かつ相互の持定目的に役立つ手段でもある理性的存在者を、共に結びつけようとするものである[8]。

ヘーゲルが批判の矛先を向けるのは、カントの説く、実質的な内容を欠いた形式的な定言的命法に対してである。ヘーゲルによれば、「私の自由ないし恣意を、それが普遍的な法則に従って各人の恣意といっしょに存立できるように制限すること」が、カント的規定の主要点になるという[9]。つまりカントの定言的命法からは、各人が互いに恣意的活動を認めあうという状態が生じることになるのである。ヘーゲルは、カントの道徳法則を空虚な形式主義、あるいは抽象的無視定性の確立と呼び、そうした立場からは、どんな内在的義務論も不可能になると説く。また行為するために何か特殊な内容が考慮されるとしても、それが義務であるかないかの基準は、カント的な原理のなかには含まれていないとも述べている[10]。

ヘーゲルにとっては、道徳的な義務は形式的にではなく、内容的に規定されなければならないものであった。ヘー

ゲルはいう。「汝の格率が一つの普遍的な原則として立てられ得るかどうかを考慮せよ、という命題は、もしわれわれが何をなすべきかに関して既にもろもろの決まった原理を持っているのだったら、非常によい命題だろう……。すなわち、われわれは一つの原理について、それがまた普遍的な立法の規定でもあり得るべきだと要求する以上、そのような規定は既に一つの内容を前提するのであって、この内容がそこにあるのだったら、その適用はたやすくなるに違いない。[11]」要するにカントの定言的命法それ自体に意味はなく、それが何らかの内容を前提にすることによって、初めて道徳的な意味が出てくるというのである。

ヘーゲルによれば、諸個人にとって真実の内容となり、目的となって、諸個人に普遍的生活を営ませるものは国家であった。個々人がそれぞれの利益追求のために結びついた市民社会と違って、国家は客観的精神であり、個々人に客観性、真理性、倫理性を与えるものであるという。[12]また国家は理性的本性の表現であり、精神がおのれのために作り上げた世界であって、私達は国家を地上における神のごとく崇拝しなければならないともいう。[13]

ヘーゲルはカントのように、普遍的なものと特殊的なものが分離し、対立したまま存在するものとはみていない。普遍は特殊に対立しながらも同時に特殊を内に含み、むしろ特殊を通じて自己を実現して行くものとみていたということができる。[14]これがヘーゲルのいう「具体的普遍」であり、ヘーゲルはこの立場から、普遍を特殊と対立させて捉えるカント的な「抽象的普遍」を批判しているのである。そしてヘーゲルが本来の国家を普遍と特殊の総合として、すなわち「普遍性と個別性とが相互に浸透しあって一体をなしている[15]」具体的普遍として捉えていたことはいうまでもない。いわばカントの理想主義が、経験的なものと訣別したところに自らの世界を構築しようとしたのに対し、ヘーゲルの理想主義は、経験的なものを自らの領内に取り込み、それを自家薬籠中のものにして克服しようとしたところに、その特色を認めることもできるであろう。

T・H・グリーンも、基本的にはヘーゲルと同様な方向をとっていたということができる。グリーンは「カント哲

学に関する講義」において、カントを次の三点にわたって評価している。第一はカントが、普遍的な立法者として自己決定を行なうところに、人間の真の自由を認めている点である。第二はカントが、そうした自由を理性による決定と同一視している点である。そして第三にカントが、そうした自由を一切の自然的決定と対置している点をあげている。(16)

グリーンはそうした点でのカントの正しさを認める一方で、カントに対する次のような疑問も提起している。まず第一にカントが、道徳法則の理念と経験的な概念を切り離している点である。しかし経験から引き出せないとすれば、道徳法則の起源が何で、内容が何であるかを私達はどうして知ることができるのか。そもそも経験から引き出されるものと内在的なものは、別個のものといえるのか。義務の内容を無内容な抽象にとどめておいて、特定のなすべきことを何も示さないことが取るべき道であって、義務が何であるかをいうために経験に訴えることは取るべき道でないということができるのか。格率が普遍的法則に合致したものでなければならないという規定を取り入れるとき、カントは経験に訴えていないということがいえるのか。グリーンがカントに対して投げかけている第一の疑問を要約すると、ほぼ以上のようになる。

次にグリーンは、行為のいかなる結果も、行為の道徳的な善し悪しに影響を与えないというカントの教義に、第二の難点を見出している。この教義に従えば、行為者が良心的に行なった有害な行為が正当化されるのではないか、また行為がどんな害悪を引き起こしても、行為者は誰でも、自分の動機は善かったのだとうぬぼれることができるので、他人の行為を判定できる確実な基準は何もないことになるのではないか、とグリーンはいう。

さらにグリーンによれば、カントは考えられ得る一切の動機が欠如していることをもって、善き行為の条件としているのではないかという。これがグリーンの掲げる第三の疑問である。そういえるのは、カントが善き行為は、「経験的な動機」(motive a posteriori)によってではなく、「先験的な原理」(principle a priori)によって決定されるものと

みているからである。しかしそうであれば、私達がしばしば最善のものとみなしている、本能的な親切さから出た行為は、道徳的な価値のないものとされるし、また道徳的に善い行為は、動機を伴わず、従って実行不可能なものになるはずだとグリーンはいう。そしてそのように殆んど誰も実行し得ない行為であれば、どうしてそれが客観的な必然性を持つものといえるのか。これもグリーンがカント哲学に見出している難点である。(17)

結局グリーンもヘーゲルと同様、一面においてカントを認めながらも、カントのように理性的なものと経験的なものを截然と区別せず、ある意味では両者を和解させながらも、後者に対する前者の優位を確立しようとしたということができる。グリーンにおいては、カントはヘーゲル的な観点を通して読まれ、カント哲学はヘーゲル主義に直結するものとみなされていたといってよい。(18) あるいはヘーゲルはカントの発展であり、カントを補完すべきものと考えられていたといってもよかろう。

しかしそうではあっても、グリーンはヘーゲルそのままではない。「私達は思考の断片に関してだけヘーゲル主義者である――〝思索〟をする日曜日にヘーゲル主義者であって、〝普通の思考〟をする平日にはそうではない」(19)というグリーン自身の言葉は、ヘーゲルとグリーンの位置関係をよく表わしている。グリーンの次の叙述は、グリーンとヘーゲルの相違点を具体的に示しているように思われる。

> 神を知るためには、私達が神でなければならない。世界の統一的な原理は、実際には私達のなかにある。それは私達の自我である。しかしその原理は私達のなかにあるので、特殊な動物性によって強く条件づけられており、従って……世界に対する私達の知識は断片的な歩みとなる。私達は様々な条件と様々な結果の間を転々とする。しかしある真理の断片が把握されると、他の断片は私達から逃れて行く。そして私達は、それを通してのみありのままの世界と、そこにおける神を知り得るような、そういう全体的理解には決して到達しない。これが私達の散漫な理解の欠点である。そのような理解は、ある意味では神を明らかにしても、別の意味では神を隠してしまう。神、あるいは精神的実在としての世界との一体化を意味するようにみえる言葉は、混乱

以外の何ものをももたらすことはできない。(20)

グリーンのいうように、神ではなく、従って不完全な認識能力しか持たない人間には、神を全面的に把握することが不可能であるとすれば、ヘーゲルのいう客観的精神、あるいは地上における神を、人間が完全に認識することもできないはずである。また人間が前進後退と試行錯誤を繰り返しながら、真理にアプローチするものとみるグリーンにとっては、人間が弁証法によって、確実に絶対的真理に到達し得るとするヘーゲル的な図式は、受け入れられないものになるのも当然である。グリーンの理論の中心に位置している「自他共同の善」の観念も、神と世界を全面的に理解した結果得られたものではなく、真理の断片として把握されたものといわなくてはならない。

グリーンはこのように、ヘーゲルと違って絶対的真理なるものを認めないし、そこに到達する確実な方法があるとも考えていない。そのような真理や方法の存在を認めれば、それらを体得したエリートに、国民を指導する役割を負わせることが必要になる。実際ヘーゲルは、政治制度について論じた個所で、議会が個別性、私的な立場、特殊的な利益を表わしているのに対し、「もともとそれら自身だけで国家の立場に立たされている」国家の最高官吏達の方は、理性の欲するものを知り、必ずしも国民のあずかり知ることができない深い認識と洞察を備えて普遍的利益に貢献していると述べ、(21)官僚の指導的役割を肯定している。

グリーンにはそのようなエリート支配の構想がないことはいうまでもない。それはグリーンの基本的な考え方から出てくる当然の帰結であるともいえよう。グリーンはエリート支配よりも、選挙権をできる限り拡張することの方を望んでいた。そして国家には、共同善を実現するために、社会的必要を積極的に吸い上げる機能を負わせていた。このような考え方に立てば、当然国家意思を形成するための社会的討論が重視されることになる。(22)

これまでにみてきたように、カント、ヘーゲル、グリーンの理想主義は、いずれも経験論と格闘するなかから生み

出されたものである。従って三者は当然共通の側面を持っているが、経験的事実の取り扱い方に関しては、三者三様といってよいくらいの違いも持っている。理想主義のなかで示された経験的事実への取り組み方が、現代政治理論にどのように投影されているのか、次にその問題について考えてみよう。

三　現代自由主義と価値の多元性

現代の自由主義者のなかでも、特にF・A・ハイエクとJ・ロールズはカントを重視し、カントの道徳法則の考え方から理論的刺激を受けている点で共通している。その間の経緯をまずハイエクからみて行くことにしよう。ハイエクが何故カントの道徳法則を高く評価するのかといえば、それが形式的であり、抽象的であって、グリーンのいう「先験的な原理」によって構成されているからである。つまり、ヘーゲルとグリーンが強く非難したカント哲学の弱点は、ハイエクにはむしろ最大の長所と映っているのである。

ハイエクによれば、現代人に大きな影響を与えている考え方の一つに、ルネ・デカルトを始祖とする「設計主義的合理主義」(constructive rationalism)と名づけることができる立場がある。この立場では、人間の保持している制度が、人間の目的に役立つのは、その制度がそのように設計されたからであると考える。従ってまた、制度が存在しているということは、それがある目的のために作られたことの証明であるとみなされたり、あるいは、私達の全ての行為が既知の目的によって全面的に方向づけられるように、社会や制度を設計し直すべきであると考えられがちであるという。[23]

しかしハイエクによればこの考え方は、「関連する全ての事実をある単一の精神が知っており、また特定の人達のそうした知識に基づいて、望ましい社会秩序を設計できるという虚構」[24]に依拠しているが故に間違いである。人間は

誰もが、社会の個々の成員の行動を決定している特殊な事実については殆んど無知である。そしてこの無知は、人間性に伴う必然的で治癒不能のものでもある。

ハイエクの理論の特色は、人間に固有のこの無知の捉え方にあるといってもよい。ハイエクによれば、文明社会を成り立たせているのは、他人が所持していて自分が所持していない知識から、私達全てが利益を受けているという事実である。文明社会に住む人は、未開人よりはるかに無知であるかもしれないが、その文明から非常に大きな利益を受けているのである。従って私達に必要なことは、より多くの知識を獲得することではなくて、個々人の間に広く拡散している知識を利用できるようにすることであるとハイエクはいう。[25] このような立場からハイエクは、社会主義であれ、功利主義であれ、あるいは理想主義であれ、それが人間の本来的な無知ということを考慮せず、特定の人の知識だけに従って社会を全面的に作り変えようとする「設計主義的合理主義」に陥っている場合には、厳しくそれを批判した。

ハイエクがカントを評価するのも、カントの普遍的立法に従うことで、設計主義的合理主義とは反対の状態、すなわち、人々の間に拡散している知識を利用し得る秩序が生み出されるとみるからである。ハイエクによると、カントの法哲学上の功績は、カントが正義の十分条件ではなくて、必要条件のみを提示したことにある。つまりカントの定言的命法は、普遍化が可能であるかどうかのテスト(the test of universalizability)だけを提供しており、このテストにより、私達は不正なものを次第に除去することが可能になるという。そしてこのテストの結果、法律は私達の目的を全く抽象した、自由の行使を制限するだけの消極的で限定的な原理になるともいう。[26]

ハイエクはまた、抽象的なものを信頼することは、人間の理性の力が限定されたものであることを洞察した結果であると説く。これに対して、設計主義的合理主義が抽象的ルールに従うことに反抗するのは、理性は一切の個別的なものを直接支配することができるという自己欺瞞に陥っているからであり、理性の力を過大評価した結果であるとい

う。[27] 要するに、カント的な抽象的ルールの枠内で各人が自由に活動することにより、設計主義的合理主義の下におけるよりも個別的な目的が豊かに達成され、情報の利用がスムーズに行なわれる社会が出現することになる。これがハイエクの抱いていた確信であったといえる。

ハイエクが抽象的なルールの必要を強調するのは、自由な社会とは多元主義的な社会であり、そこでは人々が特定目的を共有し得る余地が少なくなると考えているからである。ハイエクによれば、人々が共同の目的を持つことで秩序が保たれ、平和の条件が保持されるという考え方は、小さな部族社会に起源を持つものであるが、今日に至るまで多くの人々に信じられてきた見方であるという。しかしこの見方に従えば、異なった目的を持つ人達は、必然的に戦う可能性のある敵にならざるを得ない。多元的な価値観を包容している自由な社会では、このような見方を離れ、抽象的で消極的なルールを守ることで、様々な目的を追求する個々人や集団が、平和な秩序の下に生きることを可能にしなければならない、とハイエクはいう。[28] そして目的で結びついた部族社会から、ルールで結びついた開かれた社会へと移行するなかで、ルールは次第に具体的な目的への依存から脱却し、抽象性を高めて行かざるを得なくなるのである。[29]

次にカントとロールズの関連については、どういうことがいえるのであろうか。ロールズが自らの正義論を構築したのは、功利主義的な正義論に対する批判からである。ロールズは、満足の最大の差額を求める功利主義的な見方のなかには、「何故ある人達のより大きな利益が、他の人達のより小さな損失を埋め合わせるべきではないのかということを、あるいはさらに重要なことであるが、何故少数者の自由の侵害が、多数者の共有するより大きな善によって正当なものとされないのかということを示す理由は、原理的に何もない」[30]という。そのような理由を提示しているのは、人間の価値が一切の価格を越えたものであることを説くカントである。カントの倫理学を基礎に置くことによって、人間には社会全体の福祉という考え方をもってしても踏みにじることのできない、正義に基づく不可侵性がある

ことが明らかになるのである。(31)

しかし、ハイエクがカントの説く普遍的で抽象的なルールこそ、自由社会の存続にとって不可欠のものとみたのに対し、ロールズは、カント倫理学において、普遍性の占める位置を強調することは間違いであるという。カントの見解の最も重要な点は、普遍性を説いたところにではなく、「道徳的な原理が合理的な選択の対象である」とみた点にある。(32) ロールズが追求するのは、この合理的な選択の在り方である。

ロールズによれば、カントのいう目的の国のための立法を行なうためには、道徳的な原理は全ての人が受け入れることができて、かつ公的なものでなければならず、さらに自由で平等で合理的な存在としての人間が選ぶものでなければならない。従ってそうした選択の際には、選ぶ人の社会的な地位、生来の資質、住んでいる特定の社会、欲しいと思っている特定のもの等を一切考慮してはならないという。そのような考慮に従って動く人間は、他律的に振舞っているのであって、カントのいう自律的に行為する人間とはみなされないとロールズはいう。(33) こうしてロールズは、カントの考え方を応用することによって、正義の二原理を形成したことは周知の通りである。

要するに、人々が特定の目的を意識するよりも前に、まず平等な自由に基づく正義の二原理を受け入れなければならないということが、ロールズの正義論の要になっている点であり、ロールズがカントを引き継いでいる点でもある。つまり様々な目的や欲求や願望は、最初から正義の原理による制約を受けなければならないのであって、正義の原理は、人々の目的の体系が尊重しなければならない境界線を明らかにしているともいえる。ロールズは次のように述べている。「このような考え方は、公正としての正義においては、正(right)の概念が善(good)のそれに優先する、ということで言い表わすことができる。正しい社会システムは、そのなかで個々人が自分達の目的を展開しなければならない範囲を画定する。またそうしたシステムは、権利と機会の枠組、並びに種々の目的を満たす手段を提供する。様々な目的はそうしたものの枠内で、またそうしたものを用いて、公平に追求されることになるであろう。」ロールズによ

れば、カント倫理学の中心は、このような善に対する正の優先性を示しているところにあるという。(34)

右にみてきたように、ハイエクもロールズも、「抽象的なルール」や「正義の二原理」といった、カントに源を発する形式的規定を置き、それによって人間の抱く様々な目的や善や願望を篩にかけようとしている点では同じである。しかしカント＝ハイエクの依拠する抽象的なルールに関していえば、ルールの篩にかけられる前に、特定の目的や善や願望が推進されるべきものとして存在しているはずである。政治の場合には、国民的合意に担われた内政、外交上の目的や方向が、ルールの前に存在しなくてはならない。つまりヘーゲルとグリーンのカント批判の中心にあった、形式的で無内容な規定だけではなく、実質的で内容のある規定も道徳的行為には必要であり、むしろそれこそが優先さるべきであるという考え方は、抽象的ルールを重んじる現代自由主義に対しても、そのまま投げかけることができるように思われる。

ハイエクに代表される現代自由主義の最も大きな功績は、抽象的なルールに現代の自由で多元的な社会を成り立たせている鍵を見出した点にある。その見方によれば、具体的な目的を捨象した抽象的なルールに従うことで、人々が多様な目的や善や情報を自由に追求できる豊かな社会が出現するという。しかしヘーゲルやグリーンの見方から現代自由主義の立場を照射すると、そこでは共同目的や共同善の持つ意味が、極めて低く評価されていることが明らかになる。

ハイエクのいう抽象的なルールとは、市場秩序とそれを支えている法体系のことであると解される。ハイエクは市場秩序と自由の関係について次のように述べている。「大社会とその市場秩序に対してしばしば向けられる非難は、そこには合意された目的の序列がないということである。しかし実際にはこのことは、個人の自由を可能にする大きな長所である。……大社会がどうして生じたかといえば、それは人々が個々に追求する特殊目的について合意しなくても、ともに平和に、また互いに利益をあげながら生きることができるということが発見されたからである。」ハイエ

クはさらに、抽象的なルールが、同一目的を追求する様々な小集団の範囲を越えて平和の秩序を拡大し得たのは、相互に知り合う必要もなく、目的も異にしている個々人が、抽象的なルールに従うことで、他人の技能や知識から利益をあげることができたからであるとも説明している。(35)

要するにハイエクによれば、合意された目的の序列がなく、従って、全員が同一目的を追求する小集団とは違って、個々人に自由に自己の目的追求を許容しながら、しかも平和と相互の利益を生み出すところに、市場秩序という抽象的なルールの持ち味があることになる。確かにハイエクの右の言葉は、抽象的なルールの持つ強みを余すところなく表示した考え方である。と同時に抽象的なルールだけでは、社会秩序は十分に形成できないことを告げたものとみることもできる。

ハイエクに従えば、抽象的なルールの下で育まれる自由とは、結局他人との合意を必要としない、自己独自の考え方に依拠できる状態のことである。換言すれば、合意に達するために他人と対話をしたり、討論をしたり、議論をしたりする煩わしさがない状態こそ、抽象的ルールのもたらす最大の恩恵である。このことに関して、市場秩序擁護論者のJ・A・ブキャナンも次のように述べている。「市場は参加者の各々が〝自分の欲すること〟を推進しようとするのを認める。……そして〝Aの欲すること〟と〝Bの欲すること〟との間に、合意がもたらされることは全く必要とされていない。」「市場の組織は、法秩序の保護の下で、効用の役割についての議論をすることなく、個々人の活動を調整するものである。(36)」

他人を顧慮したり、他人と議論や合意を交わす必要がなく、ただ市場の提供する情報に基づいて自己の自由な判断を行使し、自己の固有の目的を自由に追求し得るということが、市場秩序のもたらす大きな長所であることは疑いを入れない。またそういう意味での自由と、そこから形成される自己固有の目的が、人間に不可欠なものであることも論を待たない。しかしそれと同時に、他人と対話や議論をする自由、並びにそれに基づいて合意される自他共同の目

的や善も、社会秩序形成にはなくてはならないものである。自由ということをただ市場秩序のもたらす自由、すなわち他人を顧慮する煩わしさがないこととのみ解釈し、共同目的の設定のために他人と協議する、いわば「煩わしさを伴う自由」について殆んど考慮していないところに、現代自由主義の特色があるように思われる。

既に述べたように、ヘーゲルはカントの道徳法則が、恣意の相互承認を生むといって非難した。カントの考え方に従うと、形式的な普遍的法則が明確に禁止する行為以外の、どんな行為をすることも許されるからである。そこでヘーゲルやグリーンは、単に形式的にだけではなく、内容的にも恣意性を矯める道を求め、共同の目的や共同の善という観念を提起した。形式的規定を重視する現代自由主義も、このようなヘーゲルやグリーンの批判が当てはまる一面を持っているように思われる。

現代自由主義が共同目的や共同善を重視しないのは、一つにはそういうものを認めれば、ハイエクのいわゆる「設計主義的合理主義」が生み出される恐れがあるとみているからであろう。しかし設計主義的合理主義が、ハイエクのいうように、特定の人達だけの知識に基づいて社会秩序を全面的に設計することであるとすれば、そうならないように共同目的や共同善を組み立てることは十分可能であろう。つまり特定の人達のではなく、多くの人達の知識、判断、識見を引き出す形で物事を決定し[37]、そのような決定方法を社会の全面的改変にではなく、具体的な問題の解決に向けて行くことは、独裁政治をとらない限り、決して困難なことではないはずである。そのようにして形成された具体的な共同目的を抜きにしては、政治を語ることはできないといっても過言ではなかろう。

現代自由主義において共同目的や共同善が重んじられない第二の理由は、これもハイエクが示しているように、小さな部族社会でならいざ知らず、価値の多元化が進んだ現代の大社会では、人々は目的を同じくすることによってではなく、ルールすなわち手段を同じくすることによってしか、共に平和に生きることができないと考えられているところにある。しかし価値の多元化が進めば、私達が目的を共有し得る余地が少なくなるというのは、果たして妥当な

見方なのであろうか。多元主義的な社会とは、人間の相互作用と相互交流が増大し、その結果相互理解も進んだ社会として捉えることもできる。従ってそこでは、共有される目的もまた増大しているとみなくてはならない。価値の多元化と目的の共有は、決して反比例するものとみることはできないのである。

次にロールズがカント倫理学の立場を踏まえて、人間から社会的な地位、生来の資質、住みたいと思う社会、欲しいと思うもの等に拘泥する経験的な動機を取り去った上で正義論を組み立てたことについては、どう評価することができるのであろうか。ロールズの理論に対しては、ヘーゲルとグリーンがカントに対して行なった批判と同様、理想的なものと経験的なものを截然と区別することに本当に意味があるのか、経験に裏打ちされない理想像が、人間にとって実行可能なものになり得るのか、という疑問を提起することができる。特定の社会の歴史や文化や生活様式のなかで正当なものと認められてきた動機であれば、他人に迷惑を及ぼさない限り、それに基づいて行動することが正義に反することであるとはいえないのではないか、という疑問は当然生じてくるものであろう。(38)

人間が築き上げてきた歴史や文化といった経験的な要素を重視すれば、ロールズの正義論の基底にある「正が善に優先する」という図式が成立するとは必ずしもいえなくなる。特に注目されるのは、M・ウォルツァーが、物事に付与される意味が文化に依拠した社会的なものであることを強調し、一律抽象的に「正」の概念を設定することは不可能であると説いている点である。ウォルツァーはいう。「配分の基準と仕方は、善それ自体にではなく、社会的な善に本来備わっている。もしも社会的な善が何であり、それを善とみる人達にとってその意味が何であるかが分かれば、それがどのようにして、誰によって、またどんな理由で配分さるべきかも分かる。一切の配分は、問題になっているものの社会的な意味に応じて正しいものであったり、正しくないものであったりする。(39)」従って例えば医療という社会的善の本質的な目的が、病気の治療であり、身体的な健康の回復と保持であることが理解されれば、その善は、病気にかかり健康を害している人に一定の方法で配分さるべきであって、金銭によって買収さるべきではないという結論

になるのである。

このように医療の本質が社会的にどう理解されるかによって、医療の配分方法が決まるとすれば、それが金銭の配分方法とはまた異なったものになるのも当然である。[40] 要するにウォルツァーに従えば、配分的正義を論じる場合には、私達が特定の歴史、伝統、文化のなかで、特定の物事に対する共通の理解をどのようにして育んできたかが、決定的に重要な事柄になるのである。

いうまでもなくロールズの正義の二原理は、こうした特定の社会で育まれた共通の理解よりも前に置かれ、その当否を審判する枠組みの役割を果たすことが期待されている。従ってロールズの正義論を実施に移すとすれば、必然的に現在の正義の基準に従って過去を裁断し、切り捨てることになる。またロールズの正義論の立場では、人間の抱く目的、必要、願望、動機といったものが、正義の二原理にかなっているかどうかだけが問題であって、そうしたものがどうして抱かれるに至ったかの経緯は、一切問題にする必要がない。A・マッキンタイアが述べているように、ロールズの場合には、「正義とは、現在の配分の型を問題にすることであって、その型にとって過去は無関係である」[41]と考えられているのである。

このような意味での正義に基づく社会を作り、維持するためには、強大な政治権力が必要になると思われる。過去に愛着を感じ、過去との連続性を保とうとするのは、人間にとって自然な感情の働きである。そのような人間の自然な性向を抑え、常に現在の正義の型を市民に遵守させるという任務は、苛酷といってもよいくらいに強大な政治権力のみがよくなし得ることであろう。しかしそのように政治権力を強化することは、ロールズが自らの理論の出発点にしている自由主義的な人間像、すなわち「自分達自身の利益を促進することに関心を持つ、自由で合理的な人間」[42]を分裂させることになるのではなかろうか。つまり政治権力はもはや人間の自由を守るためにあるものではなくなり、人間の合理的な側面を維持するためにのみ存在するものとなる。しかし人間の合理性を推進するためにのみ強化され

た権力が、自由主義的な立場から遠いところに位置していることは明らかである。人間の経験的な動機を正義の型に従って裁断しようとする理論には、そのような反自由主義的な側面が付着しているのである。

四　共同善の復権

現代自由主義政治理論にみられる、形式的で抽象的な性格に不満を覚える人達は、人間が経験を共有しているという事実に着目し、人間は基本的に社会的な存在であって、決して孤立して生きているわけではないということを強調する。これが共同体主義と呼ばれる立場である。その代表的主張者の一人であるA・マッキンタイアによれば、ロールズは無知のヴェールの背後に存在する合理的な人間を仮定し、R・ノージックは個々人が不可譲の権利を持つことを出発点にして議論を組み立てているが、そうした前提を認めてしまえば、彼らの推論と結論には間違いは見出せないという。

しかしマッキンタイアによれば、問題はロールズとノージックが設定している前提にある。ロールズもノージックもともに、社会を個々人から構成されるものとみなし、個々人はそれぞれ自己自身の利害を持ち、自己の利益のために相互に結びついて共同生活のルールを形成するものと捉えている。従ってこのような見方では、「個々人が……第一義的で、社会は第二義的である。個人の利害の確認が、個々人間にどんな道徳的、社会的結びつきを構成することよりも優先し、またそうした構成から独立している」[43]とマッキンタイアはいう。さらに、あたかも難破して無人島にたどり着いた見ず知らずの人達であるかのように人間を捉え、社会はそうした人達の集積以外の何ものでもないかのようにみるのが近代的人間観の特色であるともいう[44]。マッキンタイアに従えば、ロールズもそのような人間観を踏まえ、私達は善の観念については意見の一致をみることがないので、正義の原理を形成する際にも、善についての相互の了

解は除外しなければならない、ということを不動の前提にしているのである。[45]

マッキンタイアはさらに、このようなロールズ的な正義論の中心になるのは、ただ個々人の抱く正当な期待は何かという問題であって、これまでの社会で重視されてきた、功績は何かという問題ではないということを指摘する。マッキンタイアによれば、「功績の観念は、ただ共同体の文脈においてのみ存在する。そしてその共同体の最優先の絆になっているのは、人間にとって善とは何であり、またその共同体の善は何であるかということについて、理解が共有されていることである。またそうした共同体では、個々人は自分達の最優先の利害を、そうした善との関連で確認する。[46]」功績の有無を測る目安になるのは、私達がこのような共有された善を追求する際に、共同体の共同の仕事にどれほど貢献したかということである。[47]

個人が抱く目的、善、価値観は社会で育まれたものであり、従ってそういう意味では個人と社会を截然と区別できないということを強調する点で、また個々人を相互に結びつける上で、最も重要な役割を果たしているのは共同善であると説く点で、共同体主義にはとりわけグリーンの理想主義を彷彿させるものがある。マッキンタイアが共同体の価値や共同善を強調するとき、その対極にあるものとみているのは「情緒主義」(emotivism)である。マッキンタイアによれば、これは道徳的判断が好き嫌いの感情の表明であり、従って真でも偽でもないとみる。[48]現代に広く行き渡っているものの見方である。この情緒主義を前提にすれば、個々人は道徳的な内容を共有することによってではなく、抽象的、形式的なルールや原理を共有することによってしか相互に結びつくことはできなくなる。マッキンタイアが拒否しようとしているのは、こうした現代に特有の考え方である。

現代の支配的な思考法を打破しようとしている点では、やはり有力な共同体主義の主張者C・テイラーも同様である。テイラーは、人間が単独で自己充足的なものであると想定し、社会的な仲介の必要性を見失ってしまう程度にまで個人の自治を強調する考え方を「原子論」(atomism)と名づけ、[49]そのような立場が成り立ち得ないものであること

を力説する。テイラーによれば、権利を所持する自由な個人という観念は、発達した自由な文明のお陰で生み出されたものであるにもかかわらず、そうした個人が、それを生み出した文明や社会と無関係に自立して存在するものと捉えている点に、原子論者の幻想があるという。「むしろ、自分自身を自由な個人として認定している者は、そのような自己確認を可能にしている社会を完成し、回復し、維持する義務を既に負っている」[50]とテイラーは説く。私達が個人の自由や多様性を大切なものと思うなら、そのような価値を生み出している基盤である社会や文化全体の型に関心を持たなくてはならない。自由や多様性は、そうした価値が一般的に承認されている社会においてのみ発達を遂げることができるのであるから、社会全体の道徳的な色調がどうであるかは、自由な個人にとって極めて重要なことになる、というのがテイラーの考えである。[51]

またもしもこのように、私達の自由が社会や文化に依存するものであるなら、そうした社会や文化の型を共同で決定する仕事に携わることにより、私達の自由はより完全なものになる。テイラーによれば、人々が自分達全てに及ぼされる拘束の問題についてともに審議すること、あるいは、政治的、公的な討論に全ての人が関わる自由を持つことが、自立と自己の方向づけを可能にする要件になるのである。私達の自己確認は、他人との会話や共同の理解を通して促進されるのであるから、そのためには個々人に自己決定権とともに、公的な討議での発言権を認める社会基盤がどうしても必要になる。[52]テイラーがこのように述べて、他人との共同の理解を作り上げる自由、あるいは政治的意思決定に関わる自由を強調するのは、既に述べた、他人を顧慮する煩わしさがないことをもって自由の本質とみる立場、すなわち経済的自由主義に対する批判からであると解される。自由を他人とは無関係に自己の考えだけに依拠できる状態とのみ捉えることは、自由の意味を狭めてしまうことになるのである。

以上のような共同体主義の主張は、政治哲学の歴史の上でどのような意味を持つものであろうか。まずいえることは、共同体や共同善の観念を復権させることにより、カント＝ハイエク的な抽象的ルールや、カント＝ロールズ的な

抽象的原理では捉え切れない、人間の在り方の一面を明らかにしていることである。人間はどういう状況下にあっても、まず抽象的なルールや原理に従おうとするのではなく、自分達と目的や善の観念を同じくするものとみなされる人達との間でだけ、ルールを設定し、遵守しようとする一面を持っているのではなかろうか。そういう意味でなら、現代自由主義の言い分とは反対に、「善が正に優先する」ともいえるのである。もしも現代自由主義が、いわゆる「情緒主義」や「原子論」を前提にしているとすれば、個々人が抱く目的や善はことごとく個人的で私的なものとなり、共同善や共同目的が成立する余地は皆無となる。しかしそれは、あまりにも現代社会を戯画化した見方ではなかろうか。現代社会は確かに、従前とは比べものにならないくらい多様な私的目的の追求を許容しているけれども、前述の通り、共同善や共同目的を発見し、実践する可能性もまた豊かに提示しているとみることができる。

次に現代自由主義が、抽象的なルールや原理の枠内であれば、他人を意識せずに何事でもなし得るところに自由を認め、そういう自由こそ失われてはならないものとみているのに対し、共同体主義は、共同の目的や善や秩序を発見するために、他人と対話や協議や討論を行なうところに自由の要諦をみている点も持筆すべきことであろう。換言すれば共同体主義の立場では、真の自由とは他者と関係を絶つところにではなく、他者との関係を築いて行くところに成立するものとなる。

さらに他者との関係を自由な討議によって築こうとする共同体主義には、エリート支配に向かう傾向がないということも注目されるところであろう。先に触れたようにロールズの正義論は、人間の自由よりも合理性の方を重んじ、合理的な正義の型を強行する余地を持っている。そうなると強大な政治権力、あるいはエリート支配の出現が不可避となる。これに対してそのような型に固執しない共同体主義は、エリート支配からも免れているといえよう。従ってまた共同体主義でいう自由な討論は、当然前進後退と試行錯誤を繰り返しながら行なわれるもので、ヘーゲルやマルクスが想定したような、真理に直結した弁証法的なプロセスではあり得ない。この点でも共同体主義は、グリーンの

理想主義と軌を一にする面を持っているといえる。

それでは共同体主義の問題点はどこに見出されるのであろうか。まず指摘できることは、この立場では共同体の価値を強調するが、共同体のなかで、国家とそれ以外の共同体の追求する目的や善に性格上の違いがあるのかないのか、その点が明瞭さを欠くところである。従って、国家と国家以外の共同体の対立、相克の問題も、特に意識されてはいないように思われる。共同善の観念を強調したグリーンの場合にも、政治的共同善の性格について、特に明快で厳密な考察を提示したということはできない。(53) 共同体主義はこの点でもグリーンと類似しており、政治哲学的な観点からは、不十分であるという謗りを免れることができないように思われる。

第二に、現代自由主義が重視する、他人と合意を交わす必要のない自由、他人を意識する煩わしさのない自由をどう位置づけるかが、必ずしも明確ではない。もしも他人と協議し、審議し、討論する自由だけを重んじて、個人が独自で判断し、行動する自由を軽視するようなことがあれば、それは現代自由主義とは逆の意味で、自由から豊富な意味内容を奪ってしまうことになる。豊かな現代社会を維持し、発展させるためには、私達はこの二つの自由をともに必要としているのである。

五　おわりに

これまでみてきたように、現代自由主義の立場では、抽象的なルールや原理を重視し、共同の善や目的にはあまり考慮を払わない。これに対して共同体主義は、共同体で形成された善や目的や文化を全てとみ、それが普遍的なものであるかどうかにはあまり関心を示さない。前述の通りカントは、経験的な事実に関しては、大体において極めてしばしば当てはまる一般的な規則を与えることはできるが、いかなるときにも必然的に妥当せねばならない普遍的な規

則を与えることはできないと述べた。この図式を応用していえば、現代自由主義は普遍的規則の方に重点を置き、共同体主義は一般的規則の方を信頼し、双方の接点はないようにも見受けられる。

しかしカントを批判的に継承したヘーゲルとグリーンは、普遍的規則と一般的規則の明確な二分化を容認せず、両者の相違を極力少なくするよう努力したといってもよいであろう。その際にヘーゲルとグリーンは、理想的なものと経験的なもの、あるいは理性的なものと現実的なものとの間には、それほど大きな差がないということを、否むしろ両者が一体となって存在しているということを強調した。このようなヘーゲルとグリーンの方式に倣って、現代自由主義と共同体主義を和解させることは不可能ではないように思われる。

共同体主義とは、ごく簡単に要約すれば、人間の善や目的は、全てその起源を社会的な基盤のなかに持っており、共同体の複合的な慣行や伝統の枠組みから出てきている[54]、とする立場である。善や目的の観念が、このように社会的な基盤に支えられているものであるとすれば、そうした観念の全てが、いわゆる「情緒主義」や「原子論」から成る恣意的なものであるとはいえなくなる。従ってそのなかには、私達全てが共有できる普遍的なものもあるといわなくてはならない。つまり普遍性とは、抽象的な形式にのみ伴うものではなく、善や目的の内容にも備わっているとみることができる。現代自由主義は、共同体の複合的な慣行や伝統の枠組みに対しても普遍性を認めてよいのではないかと思われる。

また逆に共同体主義の方は、共同体で育んできた善のなかには、例えば「正しい行為のルールとは、不正な行為を一般的に禁止することである」というハイエクの考え方に合う形で、全ての人に自由に行動できる領域を確保し得た[55]が故に、善としての地位を認められたものもあるであろう。そしてそういう善であれば、特定の共同体の範囲を越えて信奉されることもあり得るであろう。つまり共同体主義は、善や文化が特定の共同体に縛り付けられない、普遍的な広がりを持っていることを認識しなければならない。

既に述べたように、現代自由主義の重点は個人に置かれ、個人が他人を意識せず、独自に考え、行動する自由を強調した。一方共同体主義は、個々人が自他共同の世界を形成し、他者との関係のなかで自由を築いて行く点を重視した。このような意味での自由を高唱した点では、共同体主義もまた自由主義の一種とみても差し支えない。この二つの自由のうちどちらかを排除するのではなく、ともに自らの体系内に取り込むことによって、自由主義は豊かに発展を遂げることが可能になるのである。

(1) カント著、波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳『実践理性批判』(岩波文庫、一九九四年)、六一頁。
(2) 同書、八四頁。
(3) カント「人倫の形而上学の基礎づけ」野田又夫責任編集『カント』(中央公論社、昭和五四年)所収、二八八頁。
(4) 同書、二七八頁。
(5) カント「人倫の形而上学」、同書所収、三五四〜三五五頁。
(6) カント「人倫の形而上学の基礎づけ」同書、二五九頁。
(7) 同書、二七九頁。
(8) Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy* (The University of Chicago Press, Chicago, 1972), p. 564.
(9) ヘーゲル「法の哲学」岩崎武雄責任編集『ヘーゲル』(中央公論社、昭和四四年)所収、二一九〜二二〇頁。
(10) 同書、三三八〜三三九頁。
(11) 同書、三四〇頁。
(12) 同書、四八〇頁。
(13) 同書、五一九頁。
(14) 藤原保信『西洋政治理論史』(早稲田大学出版部、一九八五年)、四二一頁。
(15) ヘーゲル、前掲書、四八〇頁。
(16) Thomas Hill Green, Lectures on the Philosophy of Kant, in R. L. Nettleship (ed.), *Works of Thomas Hill*

Green, Vol. II (Minorn Shobo, Tokyo, 1968), p. 109.

(17) 以上のグリーンによるカント批判は、Ibid., pp. 154-155.

(18) Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. Ⅷ (Doubleday, New York, 1994), p. 149.

(19) Thomas Hill Green, Introduction to Philosophy of Religion, in Nettleship (ed.), op. cit., Vol. Ⅲ, p. 142.

(20) Ibid., p. 145.

(21) ヘーゲル、前掲書、五五八～五五九頁。

(22) 拙著『近代イギリス政治思想研究』(慶應通信、昭和六一年) 三〇三頁。

(23) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. I (Routledge & Kegan Paul, London, 1982), pp. 8-9.

(24) Ibid., p. 14.

(25) Ibid., pp. 14, 15.

(26) Ibid., Vol. Ⅱ, p. 43. 但しこの場合の目的とは「特定の行動の具体的で予見し得る結果」を得ようとすることで、「抽象的な秩序の形成を促進する条件作りを目指すこと」ではない。このことに関しては、Ibid., Vol. I, p. 113 参照。

(27) Ibid., Vol. I, p. 33.

(28) Ibid., Vol. Ⅱ pp. 110, 111.

(29) Ibid., pp. 38-39.

(30) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford, 1971), p. 26.

(31) Ibid., p. 586.

(32) Ibid., p. 251.

(33) Ibid., p. 252.

(34) Ibid., p. 31.

(35) Hayek, op. cit., Vol. Ⅱ, p. 109.

(36) James M. Buchanan, *Liberty, Market and State* (Harverster Press, Brighton, Sussex, 1986), p. 268.

(37) 筆者はかつてこの方式を抽出方法としての民主主義と名づけ、そのような方法を重視しているところに、イギリス理想主義の民主主義理論の特色を認めた。前掲拙著、第七章参照。

(38) このことに関してはロールズを評した碧海純一『法哲学概論』(弘文堂、平成三年)の次の指摘も参照。「個人を独自の個体たらしめている経験的属性を全く捨象された人格が目的として扱われるからといって、誰が喜ぶ気になるだろうか。また才能や能力に恵まれた人は、それによって他人に不利益を与えるわけでもないのに、その能力の産物を他人のために利用されてしまうのだから、功利主義同様『人格の個別性』を尊重していない、という批判もできる。」同書、三五九頁。

(39) M. Walzer, *Spheres of Justice* (Basic Books, New York, 1983), pp. 8-9.

(40) Strephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Blackwell, Oxford, 1992), pp. 128, 133.

(41) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984), p. 248.

(42) Rawls, op. cit., p. 11.

(43) MacIntyre, op. cit., p. 250.

(44) Ibid., pp. 250-251.

(45) Ibid., p. 250.

(46) Ibid., p. 250.

(47) Ibid., p. 251.

(48) Ibid., p. 12.

(49) Charles Taylor, *Philosophy and The Human Sciences* (Cambridge University Press, Cambridge, 1993), pp. 189, 274.

(50) Ibid., p. 209. 傍点原文イタリック。

(51) Ibid., p. 207.

(52) Ibid., pp. 208, 209.

(53) この点については、前掲拙著、序論第二章参照。

(54) Mulhall & Swift, op. cit., p. 94.

(55) Hayek, op. cit., Vol. II, pp. 35-36.