

〔研究ノート〕

# ロールズに対するサンデルの批判と その意味について

堅 田 研 一

1. はじめに
2. ロールズ正義論の基本的な装置
3. サンデルによる『正義論』批判
4. 「政治的リベラリズム」に対するサンデルの批判
5. サンデルの立場の検討

## 1. はじめに

マイケル・サンデルはコミュニタリアニズムの有力な論客として知られるが、彼の哲学の出発点は、ジョン・ロールズ（1921-2002）の有名な『正義論』<sup>(1)</sup>の精密な批判にある。さらに彼は、後期ロールズのいわゆる「政治的リベラリズム」に対する批判によって自己の理論を深化させたと考えられる。<sup>(2)</sup>本稿は、サンデルの代表作『リベラリズムと正義の限界』<sup>(3)</sup>における『正義論』批判、及びその第2版に付された附論「ロールズの政治的リベ

---

(1) John Rawls, *A Theory of Justice* (Revised Edition), Oxford University Press, 1999. 邦訳として、ジョン・ロールズ『正義論（改訂版）』川本隆史・福岡聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2010年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、TJと略記し、最初に原書のページ数を、その後に（/の後に）邦訳書のページ数を表記する。

(2) 参照、小林正弥『サンデルの政治哲学——〈正義〉とは何か』平凡社（平凡社新書）、2010年、161-166頁。

(3) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (second edition), Cambridge University Press, 1998. 邦訳として、M. J. サンデル『リベラリズムと正義の限界（原著第二版）』菊池理夫訳、勁草書房、2009年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、LLJと略記し、最初に原書のページ数を、その後に（/の後に）邦訳書のページ数を表記する。なお、訳文は若干変更させていただいた。

ラリズムへの応答 (A Response to Rawls' Political Liberalism)」における「政治的リベラリズム」批判に焦点を当てる。そして、彼がどのようにしてロールズのリベラリズム的な正義の理論を批判し、コミュニタリアニズムの立場に行き着き、かつそれを進展させたのかを検討することにより、両者の根本的な理論的差異を明らかにすること、そしてこのサンデルによるロールズ批判、さらにはリベラリズム批判に対して検討を加えることを目的とする。

## 2. ロールズ正義論の基本的な装置

この考察に入る前に、ロールズ正義論の基本的な考え方や装置について簡単に説明しておきたい (なお、『正義論』第一版と改訂版との間の相違の問題については、本稿では扱わない)。このロールズ正義論について、サンデルは、とりわけ『正義』において見事な解説を随所で行っている<sup>(4)</sup>ので、それについても言及する。

### (1) 善の多元性

ロールズが構想するのはリベラルな社会を規制する原理である。それを構想するにあたっては、次の二つの条件が満たされねばならない。①人々は、自分が善いと思う生活を自由に選び、追求することができるのでなければならない。②人々の抱く善の観念は、人によってさまざまである (善の多元性または複数性)。したがって社会規制の原理は、このような多様な善の観念を抱き、それに従って生活する人々の共存を可能にするもので

---

(4) Michael J. Sandel, *Justice—What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, 2009. 邦訳として、マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしてしよう——いまを生き延びるための哲学』鬼澤忍訳、早川書房、2010年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、Jと略記し、最初に原書のページ数を、その後(／の後に)邦訳書のページ数を表記する。

なければならない。

これはつまり、人々がいかなる善の観念を抱こうとも受け入れ可能な社会規制の原理を構想することである。言い換えると、善の観念を問題にすることなく、あらゆる善の観念から中立的な原理を構想することである。ロールズは、このような問題設定の下、善とは独立したこのような社会規制の原理を「正義」の原理と呼び、それを導き出してみせた。

## （2）ジョン・ロールズの正義論

ロールズが正義の原理を導き出す基本的な方法は、「原初状態」と呼ばれる理想状態を仮定し、そこに集まる人々は、必然的に彼の提出する正義の原理に合意する（つまり、その正義の原理によって社会を規制しようという「社会契約」を行う）ということを論証することである。

ロールズが正義の原理を導き出すための前提や道具立てについて説明したい。

### A 正義の情況

ロールズは社会を、「相互の利益をめざす、協働の冒険的企て」（TJ 4/7）と定義し、このような社会において正義の原理が必要になる情況を「正義の情況」と呼ぶ。原初状態において正義の原理を選択しようとする人々は、次のような「正義の情況」の下にあると想定されている。それは、ときおり起こる紛争を解決する必要性、人々に必要な財の適度な希少性、自分一人で暮らすよりも社会的協働によるほうがよりよい暮らしが可能になること、等である。

### B 社会の基本構造

ロールズの言う正義の原理とは、人間のあらゆる行動を規制するものではなく、「社会の基本構造」、つまり社会の基本的な諸制度を規制するためのものである。言い換えると、社会生活における基本的な権利と義務の割り当て、社会的協働における利益と負担の適切な分配の仕方を規定するも

のである。

つまり、社会の基本的な制度が正義にかなっていればよいのであって、個人の個々の行動が正義にかなっているかどうかは問題としないのである。したがって、例えば福祉国家における、社会的・経済的弱者の生存保障のための財の再分配をとってみると、個人がこのような再分配のために財を提供することではなく、財を再分配するような制度（例えば累進課税）が問題なのである。

この問題をサンデルは、「アファーマティブ・アクション」（積極的差別是正措置）を例にとって見事に説明する。大学入学者選抜にあたって、マイノリティのための優先枠を設けるという例で考えてみよう。この制度のために、優先枠で合格した学生よりも入学試験において高い点数を取りながら不合格になった白人女性が、差別を受けたとして裁判所に訴えを提起した。この場合、ロナルド・ドゥウォーキンのお考え方によれば、そもそも入学志願者が入学に値する資格、したがって入学を求める権利をはじめからもっているとはいえない。大学が「大学の使命を定義し、選考方針を定める」（J 174/225）ことによって始めて、その基準に応じて、出願者に入学の権利があるとかないとかいえるのである。「最初の段階から、特定の基準に基づいて審査される権利をもつ出願者はいない」（J 174/225）。サンデルは次のように言う。

ここには多様性を根拠とするアファーマティブ・アクション擁護論の核心をなす、根源的だが賛否のわかれる主張がある。それは、入学許可は優れた能力や徳に報いるための名誉ではない、というものだ。テストで好成績をあげた学生にも、不利な立場に置かれているマイノリティの学生にも、入学を認められるべき道徳的資格はない。入学許可が正当化されるのは、それが大学の目指す社会的目的に資するかぎりにおいてであって、それ自体として定義された学生の能力や徳に報いるためではない。つまりドゥウォーキンは、学生の能力や徳に報いることが入学許可

ロールズに対するサンデルの批判とその意味について（堅田研一）

の正義ではないと言っているのだ。大学が自らの使命を定義することによってはじめて、合否を判断するための公平な方法が決まる。使命が評価すべき能力を定義するのであって、その逆ではない。大学入学の正義についてのドゥワオーキンのこの見解は、所得配分の正義についてのロールズの見解とも一致している。重要なのは、道徳的功績（moral desert）ではないのだ。（J 174/225-226）

ロールズは道徳的功績と、彼が「正当な期待をもつ権利（entitlements to legitimate expectations）」と呼ぶものとを区別している。わかりにくいのが、これは重要な区別だ。違いは次の点にある。すなわち、功績に基づく要求と異なり、権利はゲームのルールが決まった段階で発生するのだ。（J 160/209）

つまり、ロールズの正義の原理とは、決定された「ゲームのルール」に適用されるものなのである。

サンデルはこの考え方に反対である。彼は、大学の使命は勝手に決めてよいものではなく、大学の善（本質）を考察することによって決定されるべきであり、この考察において、何が大学入学に値するかという道徳的功績の問題は切り離すことができないという。ここには、サンデルのアリストテレス的立場がよく現われている。

## C 社会的基本財

ロールズが想定する社会とは、多様でときには矛盾する善の観念を抱き、その多様な善の観念に従って生活する人々が共存する社会である。このような社会の基本的な諸制度が問題とするのは、人々がいかなる善（「善き生」）の構想を選択しようとも、その追求に必要なもの、すなわち「権利、自由、機会、所得および富」、さらには自尊心、である（cf. TJ 79/124）。ロールズはこれを「社会的基本財」と呼ぶ。したがって正義の原理とは、この

「社会的基本財」の適正な分配を規定するものである。

#### D 原初状態と無知のヴェール

原初状態に集まる人々は、いかなる合意がなされようともその合意が適正な（正義にかなう）ものとなるような拘束の下に置かれる。ロールズはこの拘束のことを「無知のヴェール」と呼ぶ。「無知のヴェール」の下にある人々は、現実の社会において自分がいかなる人間であるか、いかなる社会的境遇にあるか、あるいは自分がいかなる善の構想を抱いているか、等々についての知識を一切もたず、ただ人間や社会に関する一般的な知識のみを与えられている。なぜかという、自分自身の現実の姿・境遇を知っているならば、自分が現実にある境遇において少しでも有利な、つまり自分の抱く善の構想をより促進するような原理を選択しようとするであろうからだ。

ロールズは次のように言う。「当事者たちはある種の特定の事実を知らない」と想定されている。第一に、自分の社会的地位、階級もしくは社会的身分を誰も知らない。また、生来の資産や才能の分配・分布における自らの運、すなわち自らの知力および体力などについて知るものはいない。また、当人の善の構想、すなわち自分の合理的な人生計画の詳細を誰も知らず、リスクを回避したがるのか楽観的なのか悲観的なのかといった、自らの心理に関する特徴すら誰も知らない。これに加えて、当事者たちは自分たちの社会に特有の状況を知らない。すなわち、その社会の経済的もしくは政治的状况や、その社会がこれまでに達成できている文明や文化のレベルを彼らは知らない。原初状態の人びとは、自分たちが属しているのはどの世代であるのかについて、どのような情報も有してはいない。〔中略〕したがってできるだけ、当事者たちが知っている特定の事実は、彼らの社会が〈正義の状況〉の支配下にあるということおよびそれが含意することがらすべてに限られる。ただし、当事者たちが人間社会に関する一般的な事実を知っているということは、当然視される」(TJ 118-119/185-186)。

この奇妙な装置についてサンデルは次のような見事な解釈を行っている。契約とは同意（自律）と公正（互惠性）という二つの条件を含むが、この二つが一致することはほとんどない。それは契約の当事者の力（交渉力、知識力、等々）に格差があるからである。ロールズの言う「無知のヴェール」とは、この格差に訴えることができないようにして、契約における同意と公正とを一致させるためのものである。つまり、原初状態においては、当事者の力が完全に平等な状態において契約が結ばれるため、その契約内容は必ずや公正なもの、つまり正義にかなうものになるのである。（cf. J 140-151/183-196）

#### E マキシミン・ルール

このような「無知のヴェール」の下に置かれた人々は、自分が現実にいかなる境遇にあるかを知らない。ロールズによれば、このような状況においては、「マキシミン・ルール」に従って行動することが最も合理的である。つまり、現実の社会において自分が最も恵まれない境遇にあると想定して、提出されたいくつかの原理のうち、どの原理を選択すれば、最も恵まれない境遇の人々に最大の利益をもたらすかを考えて選択するのが最も合理的であり、実際に「無知のヴェール」の下にある人々はそのような選択をするであろう、というのである。

#### F 功利主義と、ロールズが提出する正義の二原理

原初状態においては、いくつかの正義の原理が提出されるのであるが、その中でもロールズが最も重要視すると同時に激しく批判するのが、功利主義である。功利主義とは、「社会全体の幸福または利益の総量を最大化するような行為やルールや制度こそが正しい」という考え方である。ロールズは、西洋社会を長らく支配してきたこの功利主義的正義観念を、少数者の犠牲のもとに、多数者が利益を得ることを正当化するとして批判し、それに取って代わりうる正義の考え方をつくろうとしているのである。

ロールズの正義の基本的な考え方は、「すべての社会的な諸価値——自由と機会、所得と富、自尊の社会的諸基礎——は、これらの一部または全部の不平等な分配があらゆる者の利益になるのではない限り、平等に分配されるべきである」というものである。(したがって不正義とは、全員の便益とならない不平等であるということになる。) (cf. TJ 54/86)

この基本的な考え方を展開することによってロールズは、次のような正義の二原理を導き出す。

### ロールズの正義の二原理

[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いっても、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。(「平等な自由原理」と呼ばれる。) (TJ 53/84)

[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) そうした不平等が最も不遇な人びとの期待便益を最大に高めること、かつ (b) 公正な機会の均等という条件のもとで全員に開かれている職務や地位に付随すること。(a)は「格差原理」、(b)は「公正な機会均等原理」と呼ばれる。) (TJ 72/114)

第一原理と第二原理とが衝突した場合には第一原理が優先される。第二原理のうち格差原理と機会均等原理とが衝突した場合には、機会均等原理が優先される。

## 3. サンドルによる『正義論』批判

次に、サンドルによるロールズの『正義論』に対する批判を見ていくことにする。彼の批判は主に、ロールズやさらにリベラリズム一般が前提にする人間像に向けられる。

（1）サンデルはいかなる意味でコミュニタリアンか

サンデルは、『リベラリズムと正義の限界』の第2版序文において、コミュニタリアニズムの二つの形態を区別する。これらは、正義と善の観念とを関係づけるという点では共通するが、両者は区別されねばならない。一つは、正または正義、またはそれによって支持される諸権利が、ある特定の時代におけるある特定のコミュニティの支配的な価値または多数派の意志に依存するという見解である。サンデルは、これは自分の支持する立場ではないという。もう一つは、正または正義、またはそれによって正当化される諸権利は、いかなる善の観念にも依存することなく正当化することは不可能であるという見解である。または、「正義の諸原理を正当化しうるかどうかは、それらが仕える諸目的の道徳的価値または固有の善にかかっている」(LLJ xi/vii) という見解である。サンデルはこの立場を支持する。この見解についてサンデルは次のように言う。「正義を善の諸観念に結びつけるこの第二の仕方は、厳密に言えば、コミュニタリアンではない。これは、諸権利が促進する諸目標または諸目的の道徳的重要性によって諸権利を正当化しようとするのだから、目的論的、あるいは（現代哲学のジャージョンを用いれば）完成主義的と表現するのがよい。アリストテレスの政治理論はその一例である。彼は言う。われわれが人々の諸権利を明確化するためには、または「理想の国制の本性」を探求するためには、「まずわれわれが、最も望ましい生活様式の本性を明らかにする必要がある」(LLJ xi/vii)。

（2）サンデルのロールズ批判の意味

ロールズは、正または正義の善に対する優位を主張するのであるが、サンデルによれば、これには二つの意味があり、これらは厳密に区別されねばならない。「ロールズにとっても、カント同様に、正の善に対する優位は二つの主張を意味し、この両者を区別することが重要である。一つ目の主張は、特定の個人的諸権利が、一般的福祉によってさえ無効にできない

ほどの重要性をもつ、というものである。第二の主張が言うには、われわれの諸権利を特定する正義の原理を正当化するためには、善き生についてのいかなる特定の観念、ロールズの最近の表現で言えばいかなる「包括的な」道徳的または宗教的観念にも依存しない。『リベラリズムと正義の限界』において異議を申し立てようとするのは、正の優位を支持する第二の主張の方であって、第一の方ではない」(LLJ x/vi)。

この一番目の主張は、同書の本文において、道徳としての意味から、正または正義は、他の道徳的諸価値、とりわけ他の善の諸観念に対して優位すると言われているものに相当すると思われる。また二番目の主張は、正または正義の原理が、他の道徳的価値とは独立した根拠から、とりわけいかなる善の観念にも依存することなく導き出すことが可能である、という形で定式化されている (cf. LLJ 2/2-3)。サンデルがロールズに対する詳細な批判を通じて批判するのは、第二の主張の方である。

### (3) ロールズの人格の観念に対するサンデルの批判

それでは、他の道徳的価値から独立した、正義の原理を導き出すための根拠とは何であろうか。ロールズはここでカントに依拠する。カントによれば、人間が自らの欲望、利害、必要性、選好といった経験的理由に従って行動するとき、それは他律的に行動していることである。それは自由とはいえない。人間が自由に行動するとは、人間が自ら自分に与える法則によって行動する場合、つまり自律的に行動する場合のみである。自律的に行動するとは、そのように行動しなければならないからそのように行動すること、義務そのもののために行動すること、そうすることが義務であるからそのように行動すること、である。そしてそれは、人間における尊厳性を尊重して行為すること、人間を目的そのものとして取り扱うことにほかならない。このように、カントの義務論的リベラリズム (deontological liberalism) の基礎は、特定の目的に優先し、それから独立した理性的な意志的主体そのものである。意志の対象、つまり目的を道徳の基礎に据え

ることは、他律性に落ち込むことにほかならない。このようにしてカントは、一切の経験的なもの、つまり感覚や欲望や特定の目的を道徳から切り離す。カントの道徳的主体が「超越論的主体」といわれる所以である。

ロールズは、カントが一切の経験的なものを排除して道徳法則を基礎づけるという点でカントの論証を手本にするのであるが、カントにおいてその道徳的法則が妥当するのは超越論的な主体においてのみであるという点を批判し、経験的な世界でも妥当するようなものに作り替えようとする。

それでは、なぜロールズは、このようなカントの作り替えを行おうとしたのだろうか。ロールズによれば、善とは個人の主観に委ねられた問題、したがって経験的な問題であり、したがってそれは人によって異なる。したがって、このような多様な善の観念の持主が共存しうるような社会規制の原理を構想するためには、善の問題は無視して、それとは中立的な道徳原理を探求しなければならない。善の問題は諸個人の主観的・経験的な問題である。それは捨象しなければならない。すると残るのは、このような善の観念を抱く主体（subject）・自我（self）そのものである。この自我は、一方では、善の観念や経験的な世界に完全に吸収されてはならない。このように経験的なものを捨象して、個人の自由に立脚した道徳的原理を求めるといって、ロールズはカント哲学に依拠しようとする。ところが他方では、道徳的主体は、カントのように超越論的な世界の住人であってはならない。このような主体の概念をロールズは作らなければならなかった。つまり、そのような主体とは、経験的な世界のなかにありながら、そこに吸収されることなくそこから距離を取ってもいる主体である（cf. LLJ 2-13/2-14）。後に述べるように、サンデルは、ロールズの想定するこのような主体とは、所有の主体であるという。

サンデルのロールズ批判をさらに追っていこう。ロールズは、義務論的リベラリズムを、ヒューム的に、つまり「人間的情況に確固として据えられた現在」によって基礎づけようとする（LLJ 14/16）。ロールズは、この基礎づけのための起点を「アルキメデスの点」と呼ぶのであるが、それは、

それと世界とのかかわり合いによって損なわれることもなければ、世界から距離を取ることによって世界との結びつきが失われることもない、というような立脚点である。けれどもサンデルによれば、そのような立脚点を見いだすことは困難である (cf. LLJ 16-17/19)。

サンデルによれば、ロールズにとってこのような立脚点となるのが、次のような自我の考え方である。「われわれの人格性にとって、最も本質的なことは、われわれが選択する目的ではなく、それを選択するわれわれの力量 (capacity) である。しかも、この力量は自我の内に位置し、自我はその選択する目的に優先しなければならない」(LLJ 19/22)。ここで、選択の行為者としての自我は、それが選択する目的よりも優先「しなければならない」と言われているのであるが、これは、サンデルによれば、道徳的意味のほかに、認識論的な要請をもっている。つまり、自我は、それが肯定する目的から独立して同定可能である、という意味である (cf. LLJ 20/22-23)。

ロールズにおいては、このような選択する自我そのものの確保が何よりも、道徳的にかつ認識論的に要請されており、その確保との関係で、つまり複数のこのような自我を可能にすることとの関係で、正または正義への訴えかけが行われ、それが正義の優先の要求となって現われているのではないかということである。このような自我の存立が、かつ複数のこのような自我の存立が可能になるようにするのが、正義の原理の役割であることになる。

したがって、サンデルは、道徳としての意味から、正義は他の道徳的諸価値に優位するという主張を批判するわけではないのだから、彼の批判は、このような善や目的に先行する自我は、認識論的に正当化することができない、というものとなる。さらには、そのような自我の存立は現実には不可能であるというものになるだろう。

サンデルによれば、ロールズにとって、正義の優先は、絶対的な、つまり決して経験的な状況には左右されることのない要請である。そのために

は、道徳的な主体の多元性がア・プリオリなものとして要請される。ロールズによれば、このような主体がいかなる善の観念、つまり目的をもつかは経験・偶然の問題である。したがって、自我は、それが肯定する目的に優先する。この自我の優先についてサンデルは次のように述べる。「ロールズの見解では、自我と目的の関係を説明するさいには、一つではなく、二つのことが述べられねばならない。つまり、自我がその目的からいかに識別されるかと、自我がその目的といかに連結づけられるかである。前者について述べられなければ、われわれは、根本的に状況づけられた主体にとどまり、後者について述べられなければ、根本的に具体性を剥奪された主体にとどまるであろう」（LLJ 54/60）。サンデルによれば、「ロールズの解決策は、原初状態の構想のうちに暗に現われているものだが、自我を所有の主体(subject of possession)として構想することである。というのも、所有において、自我は、その目的から完全に切り離されることなく、それに距離を置けるからである」（LLJ 54/60）。

これだけではない。ロールズにおいては、主体は多元的でなければならない。主体どうしは区別されねばならない。この区別を可能にするのは、主体のもつ経験的な目的ではありえない。主体は、経験に先立って境界が固定されていなければならない。「相互的無関心の仮定のなかに、われわれは、ロールズの主体の観念への鍵、つまりわれわれが正義の優先する主体であろうとすればそうであらねばならないあり方の構図を見いだす。ところが、所有の主体としての自我の観念だけでは、この構図は完成しない。多元性の説明から示唆されるように、たんなる所有の主体ではなく、先行して個体化されている主体、つまり自我の境界が経験に先立って、固定されている主体だけが必要となるであろう。義務論的自我であるためには、私は、私が持っているもの、すなわち私の利害関心・目的・他者との関係から独立して与えられるアイデンティティをもった主体でなければならない。この個体化(individuation)の観念は、所有のアイデアと結合されることによって、ロールズの人格理論を力強く完成させるものである」

(LLJ 55/61-62)。

この所有の問題についてサンデルは次のように言う。

私が何かを所有している限り、それに関係していると同時に、それから距離を置いている。ある特徴とか、欲望とか、野心とかを私が所有していると述べることは、一定の仕方で、それらに関係している——それはあなたのものではなくて私のものなのだ——と述べることであり、同時に、一定の仕方でそれらから離れている——それは私であるのではなくて、私のものだ——と述べることであり。後者の意味の要点は、私が所有しているものを失ったとしても、私は依然としてそれを持っていた同じ「私」であるということである。これが、所有の観念とは距離を取らせる観念であるということの意味——一見したところでは逆説的だが、よく考えてみるとそうならざるを得ないような意味——である。この距離を取らせるという側面は、自我の連続性にとって不可欠である。この側面があるから、自我は、どんなに些細な偶発事に直面しても変容してしまうということがなくなり、一定の尊厳や統合性を保持できる。この距離を維持することや、それに暗に含まれる統合性には、ある種の自己認識を要請するという特徴がある。私は何であるのかと、(たんに)私のものは何であるのかとの区分を維持するためには、私は誰であるのかに関して、何事かを知り、または機会に応じて何事かを選別できなければならない。(LLJ 55-56/62) (強調は原文。以下、同様とする。)

ところで、サンデルによれば、このような所有を主体が喪失する仕方には二通りある。

私があるものの所有を次第に失っていくのは、それが私の人格から離れていくときだけではなく、私の自我とそのもの間の距離が狭くなって、消滅へと向かうときでもある。欲望や野心の所有を私が失うのは、私の

それらへの関与が消滅していくとき、つまり、その保持がより弱まるときだけではなく、ある時点を過ぎたら、それに対する私の愛着（attachment）が強まるとき、つまり、それが次第に私に付属する（attached）ようになるときである。欲望や野心が私のアイデンティティを構成するにつれて、それらは、ますます私そのものになり、ますます私のものでなくなっていく。（LLJ 56/63）

サンデルによれば、所有とは、人間の行為（agency）及び自制（self-command）の感覚と結びついている。そして、行為のもつ二つの次元を、この所有剥奪に向かう流れを修復する異なる仕方として捉えることができる。

もしも、私が目的を持つ存在であるとしたら、目的を「手に入れる」ためには、少なくとも、二つの仕方があることになる。一つは選択によって、もう一つは発見によって、つまり「目的を見つけ出すこと」によってである。「手に入れる」ことの第一の意味は、行為の主意論的（voluntarist）次元と、その第二の意味は、認知論的（cognitive）次元と呼べるかもしれない。両方の意味での行為は、異なる種類の所有剥奪（dispossession）を修復するものとして理解できる。／自我が目的から離脱しているので、その権能が剥奪されている場合、所有剥奪は、主意論的意味での行為能力によって修復され、その場合には、意志的な主体が選択の対象に関係するように、自我は自らの目的に関係する。この場合におけるしかるべき行為が意志の行使と関与するのは、意志こそが、主体とその対象との間にある間隔を閉じることを要請せずに、その間隔を超えうからである。／自我が、その目的から分化できないので、その権能が剥奪されている場合、所有剥奪は、認知論的意味での行為によって修復され、その場合には、認識する主体が理解の対象に関係するように、自我は自らの目的に関係する。自我の目的が前もって与えられてい

る場合、しかるべき行為は主意論的ではなく、認知論的である。なぜなら、主体が自制を達成するのは、すでに与えられているものを選択する（これは理解不可能なことだろう）ことによってではなく、自らを反省し、自らを構成する本性を探究し、自らの法則や命法を識別し、自らの目標を自らのものと認めることによってであるからである。(LLJ 58/65)（／は改行を示す。以下、同様とする。）

サnderlによれば、ロールズが、経験によってはいわば侵食されることのない、言い換えると目的とは切り離された自我そのものを維持する方法は、主意論的なものである。つまり、ロールズの義務論的倫理学において中心的な役割を担うのは、自らの目的を選択する能力をもつ選択主体そのものなのである。けれどもサnderlによれば、このような選択主体を正当化するためには、例えば異なる自我どうしがあらかじめ（つまりア・プリオリに）境界線で明確に分離されているとか、自由な選択の能力をア・プリオリにもつというような恣意的な想定に訴えざるをえない。ロールズの想定する道徳的主体は、現実から切り離された抽象的なものになるか、または現実から距離をとることができずにそのなかに吸収されるかのいずれかにならざるをえない。

これに対して、サnderl自身は、自己理解による自己反省によって自らのアイデンティティを形成し直す、つまり自我の境界を引き直すという方向を取るものと思われる。

#### (4) サnderlのコミュニタリアン的人間像

サnderlは、このようなロールズの人間像を「負荷なき自我 (unencumbered self)」と呼び、その不毛性を批判する。サnderlによれば、われわれを自由にすることの代償として、義務論的リベラリズムは、われわれのアイデンティティが、われわれの所属するコミュニティによってすでに与えられており、それらへの愛着によって私の自我が構成されている

という点を見逃している。

われわれが、自己自身をこのように独立したものとして考えることは、次のような道徳的効力をもつ忠節や信念を大きく犠牲にすることなしには不可能である。すなわちそれは、忠節や信念を持って生活することが、自分が現にそれである特定の人格として——この家族・コミュニティ・ネーション・人民の成員として、この歴史の担い手として、あの革命の子孫として、この共和国の市民として——自分自身を理解することから分離できないという事実には由来するような道徳的効力である。これらのような忠誠は、私がたまたま持つ価値、あるいは、私が「たまたまある時期に信奉する」目標以上のものである。これは、私が自発的に負う責務や、人間存在そのものに対して負う「自然的義務」を超えている。それによって、正義が要請したり、認めさえする以上のことを私が何ものかに対して負うことが可能になるが、その理由は、私が同意したからではなく、多かれ少なかれ持続する愛着や関与が、一つになって、私が現にそれである人格を部分的に定義しているからである。／これらのような構成的な愛着が可能でない人格を想像することは、理念的に自由で、合理的な行為者を構想することではなく、まったく性格も、道徳的深みもない人格を想像することである。というのも、性格を持つということは、私が召喚も、制御もできないが、それにもかかわらず、自らの選択や行動に帰結を及ぼす歴史のなかで、私が動いていると知ることであるからだ。歴史によって、私があるものにより近づき、別のものからより遠ざかり、また、ある目標がよりふさわしくなり、別の目標がそうではなくなる。自己解釈する存在として、私は自分史を反省でき、この意味では私自身をそこから遠ざけることができるが、その距離はつねに一定せず、仮のものであって、反省の地点が最終的に歴史そのものの外部に確保されることも決してない。したがって性格を持つ人格は、反省しているときでも、様々な仕方で他のものと絡み合っていることを

知っており、自らが知っているものの道徳的な重要性を感じている。  
(LLJ 179/205-206)

私は歴史のなかにあり、すでにさまざまなコミュニティのなかにあり、それらの諸価値への愛着や忠誠が私の人格を形成している。つまり、それらが私の存在を構成しているのである。私は、「何がより善いことであるか」、「より善く生きるためにはどうすればよいか」という形で、絶えず自分がいかなる存在であるか、またあるべきかを問い直し、自己反省（自己解釈）している。サンデルは、このような人間像こそが、現実生きる人間に合致し、またそのような人間として自己を理解することが、より有意義な生き方をもたらすという。これに対してロールズの描く人間は（もしそのような人間が現実存在し得たらの話だが）、このように自己を解釈する能力をもたず、（正義の原理に従うという条件で）自分の欲求に従って善の観念を抱いたり変更したりするだけの不毛な存在である。（なおロールズは、正義の原理が維持される限りで、人々がいかなる善の観念を抱き、追求しようとも自由であるという。その限りで、善の観念を同じくする者どうしが連合体（social union）（サンデルはここにロールズのコミュニティ論を見いだすのであるが）を構成するのは何ら問題ではないし、むしろ望ましいという。けれども、ロールズの想定する人間像を前提にすると、そこに何か有意義なコミュニティは生まれるだろうか。）

#### （5）サンデルのコミュニティ論

ロールズは、有名な格差原理の正当化において次のように言う。個人がある才能をもつことは偶然に由来する恣意的な問題なので、それによる格差を正当化できない。むしろ個人の才能は社会全体の共通資産とみなされるべきであり、格差（つまり、才能の持主が高額の所得を得ること）が社会において最も恵まれない立場の人々の最大の利益になる限りにおいて、才能の持主はその幸運から利益を得ることができるのだ、と（cf. TJ

87/137)。サンデルはこの考え方を批判する。ロールズによれば、ある才能や資質を基に個人が得る利益にその個人は決して値しないのであるが、だからといってその才能や資質が（抽象的な）社会のものであるとはいえないであろう。もしそのような社会がそのように主張しうるのであれば、その道徳的正当性を論証する必要がある。けれどもロールズはそれを行っていない。つまりこの場合、ロールズが想定する自我と他者との境界線は抽象的な社会の一員という形で緩められ、自我の統合性が崩壊の危機にさらされているのである。したがって、「たんなる経験的なものではない、個体化のための何らかの原理が発見できなければ、根本的に状況づけられた主体の方向へと漂っていく危険が生じる」（LLJ 139/160）。サンデルは言う。「何らかのより広い所有の主体の構想がないとすると——けれども、ロールズの共通資産の観念もまた、このような主体の構想を要請しているように思われる——、この資産が、個人の目的ではなく、むしろ一般的な社会の目的に役立つようになるべきであるということには、明白な理由が何もないと思われるであろう。これとは逆に、何らかのより広い所有の主体が存在しないとすると、「私の」能力や資質をより広い社会的企図のたんなる道具とみなすことは、私を他者の目的の手段として用いることになるので、ロールズやカントの道徳的禁止命令の中心を侵犯することになる」（LLJ 141/162）。

つまりサンデルは、ロールズの格差原理の構想に共感を寄せているのであるが、個人の才能や資質を共通資産として活用しうる正当な理由をもつような「より広い所有の主体」、つまり何らかのコミュニティがあることを示さない限り、ロールズの格差原理は説得力を欠き、かつ彼自身の基本的な立場と矛盾すると言っているのである。サンデルによれば、もしも個人の才能や資質を所有することを主張できる所有の主体があるとすると、それはその個人が所属し、その個人の才能や資質、さらにはアイデンティティ形成に寄与するコミュニティである。サンデルは言う。

このような拡大された自己理解〔自らを、家族・コミュニティ・階級・人民・ネーションといったようなより広い主体性の一員とみなすこと〕から帰結することの一つは、「私の」資産や人生の見通しを共通の努力のために役立てるように求められるとき、私がこのことを、他者の目的のために用いられる場合としてではなく、自らのものとみなすコミュニティの企図に貢献する仕方として経験するようになるということである。私の犠牲が正当化されるのは——犠牲と呼んでよいとしたらだが——、私が利益を失う以上に見知らぬ他者が利益を得るという抽象的な保証からではなく、むしろ、私のアイデンティティを画定し、かつ私が誇りを抱いている生き方を実現するのに私が自分自身の努力によって貢献するという、より強力な観念からである。(LLJ 143/165) ([ ]は堅田による補足)

つまりサンデルは、ロールズの基本的な構想を活かそうとして、コミュニティの概念に行き着いたともいえるのである。

#### (6) 「原初状態」と「無知のヴェール」に対する批判

以上のような理由を基にサンデルは、ロールズの有名な「原初状態」とそこにおける「無知のヴェール」という装置を批判するのであるが、ロールズは、これらを正当化するもう一つの装置をもっている。それが「反省的平衡状態」の方法である。原初状態の構成は、この方法によってもまた正当化される。この問題を加えて、これまで見たサンデルによるロールズ批判をまとめておこう (cf. LLJ 47-50, 122-132/52-56, 139-151)。

サンデルによれば、ロールズが原初状態のモデルを構成する基となるのは、一つは、われわれが妥当と判断する道徳的原理であるが、もう一つは、これまで述べてきたような、根拠の独立という意味での、正義の原理の、他の道徳的価値に対する優位から導き出される諸前提である。

なぜ「無知のヴェール」の下で、個人の社会的地位や境遇、才能や性格、

自分の抱く善の観念についての知識が排除されるのか。それは、それらが偶然や恣意によって左右され、規定されるからである。ロールズが用いる「反省的平衡状態」という方法は、自らが反省によって妥当と判断した道徳原理と、それを体現する理論モデルとの相互参照と相互修正の過程であるが、この過程の中で、いわば確固たる地位を与えられた道徳判断がある。それは、例えば〈個人の才能といった偶然・恣意の産物によって格差が生じるのは正当でない。したがって格差はそれ自体で正しいのではなく、正当化されねばならない。人が、その才能という幸運を利用して利益を得ることが許されるのは、それによって不利な立場にある人々の境遇を改善するという条件<sup>(5)</sup>においてのみである〉というものである。この道徳判断が、原初状態という理論モデルの構成に反映されるのである。偶然的・恣意的要素が人の道徳的判断の基礎とされるのは正当でない。したがってそれに関する知識は、正義の原理の選択にあたって排除すべきである。

他方で、この排除、及び原初状態の主体の「相互無関心」という仮定は、すでに述べたような「所有の主体」、あるいは純粋な意志的選択主体としての人間像を反映させたものでもある。

以上のような二つの装置によって構成された純粋な意志的選択主体は、経験的＝恣意的な要素から一切切り離されたいわば純粋な形式である。この形式は、すべての人間において共通であるだろう。したがって原初状態においては、すべての人々が同じように思考する。そうなると、人々を相互に相違させるものは何だろうか。それは何もない。ロールズが言う善の多元性、したがって人々の差異の尊重とは矛盾する事態がここにある。原初状態において正義の原理を選択し、自らそれに従って生活する主体は、根本のところ、その多元性・個別性を否定されているのである。これでは、善の多元性という前提はほとんど意味をなさない。矛盾し合う善の観念の持主が、その相違を維持したままに結合しうる仕方を構想するという

---

(5) 参照、川本隆史『現代倫理学の冒険—社会理論のネットワークへ—』創文社、1995年、30-31頁。

ことこそが、ロールズの考えたことではなかったか。ところが彼の理論はそうになっていない。それは、ロールズが、いかなる善の観念を抱くかを経験的・偶然的な問題、さらには自我の構成とは本来的に無関係な問題と考え、正義の原理の構想から排除したことに由来する。

#### 4. 「政治的リベラリズム」に対するサンデルの批判

以上のようなサンデルによるロールズ批判をどう捉えたらよいだろうか。

まず、批判は基本的に妥当していると考える。ロールズが想定するような、いかなる拘束からも自由な主体とは、現実には存在しえず、このような主体を前提にして、現実の社会を規制する正義の原理を導出することは困難である。

ロールズ自身もまた、このような弱点を自覚しており、論文「公正としての正義——政治的であって形而上学的でない」<sup>(6)</sup>以降、その立場を変更する。この新たな立場は、それを表明する諸論文を基に1993年に出版された著作<sup>(7)</sup>のタイトルに倣って、「政治的リベラリズム」と呼ばれる。

この後期ロールズの立場は次のようなものである。まず、彼が『正義論』で行った正義の原理の定式化及び正当化は、カント形而上学その他の何ら

---

(6) John Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', in *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985. この後期の立場を先取りしているように思われるロールズの論文が、'The Independence of Moral Theory', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, 1975である。サミュエル・フリーマンも同意見のようである。Cf. Samuel Freeman, 'Editor's Preface', in John Rawls, *Collected Papers* (Edited by Samuel Freeman), Harvard University Press, 1999, pp. x-xi.

(7) John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, 1996. 以下、同書からの引用・参照にあたっては、PLと略記し、その後にページ数を表記する。

かの形而上学、すなわち彼が「包括的な宗教的・哲学的・道徳的教説 (comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines)<sup>(8)</sup>」と呼ぶものに基づくものと見なされるべきではない。それは、このような両立しえない、かつ道理にかなった複数の教説が現実の社会において存在・共存し、かつそれは自由な諸制度の下での「人間理性の行使の通常の結果」(cf. LLJ 203/233) であるという「道理にかなった多元主義の事実 (the fact of reasonable pluralism)<sup>(9)</sup>」を踏まえ、それを現実に可能にしているような立憲民主主義体制に基づきながらそこに内在する諸原理（例えば寛容の原理）を一つの首尾一貫した原理へとまとめ上げたものである。この原理は、時には矛盾する包括的な教説がそれぞれの立場から受容可能なもの、すなわち「重合的コンセンサス (overlapping consensus)」によって支持されるものである。言い換えると、包括的な教説が合意できる諸原理のみを集めて、それを一つにまとめ上げたものである。ロールズは、このような仕方で、正義の原理において前提にされた主体をいわば歴史化・経験化し、現実に根ざしたものにすると同時に、善に対する正義の優位性を確保しようとするのである。

この新たなロールズの立場に対してサンデルは、『リベラリズムと正義の限界』第二版において、「ロールズの政治的リベラリズムへの応答」と題された新たな最終章を加え、そこで次のように述べる。

『政治的リベラリズム』では、ロールズは善に対する正の優先への要求を擁護している。彼は、論争の最初の二つの波によって提起された争点、つまり、権利対功利性の争点と、分配の正義の観念に関するリバタリアニズム対平等主義の争点とを大部分は無視している。代わりに、『政治的リベラリズム』が焦点を当てているのは、論争の第三の波によって持ち出された争点、つまり、正の優先の争点である。／正の優先を支持す

---

(8) PL xviii.

(9) PL xix.

るカント的人格構想をめぐる論戦があるとすれば、少なくとも二方向の答えが可能である。一つは、カント的な人格構想を擁護することによって、リベラリズムを擁護することである。もう一つは、それをカント的な構想から切り離して、リベラリズムを擁護することである。『政治的リベラリズム』では、ロールズは後者を採用している。(LLJ 189/217)

したがって、サンデルのロールズ批判もまた、後期ロールズが擁護しようとしている、善に対する正の優先に集中的に向けられる。

今引用したこの附論において言われているように、そもそもサンデルのロールズ批判は当初から、この問題に向けられていたのである。当初からサンデルは、「われわれの権利を特定化する正義の原理が、その正当化のために、善き生のいかなる特定の構想にも依存しない」(LLJ 185/213) という意味での、善に対する正の優先に異議を唱えていた。その主張は、この附論において次のように要約されている。

正の優先に異議を唱える者は、正義は善に相関的であり、それから独立していないと論じる。哲学的問題としては、正義に関するわれわれの反省は、善き生の本性や最高度の人間の目的に関するわれわれの反省から切り離すことが、道理にかなった仕方ではできないということがある。政治問題としては、正義や権利に関するわれわれの熟議は、このような熟議が行われるための前提である、多くの文化や伝統において、表現されている善の構想と関連させられなければ、継続していくことができないのである。(LLJ 186/214)

このような批判の基本的な立場は、ロールズの政治的リベラリズムに対する批判においても基本的に妥当する。しかしながら、今回の批判の焦点は、次の点にある。すなわち、後期ロールズの立場に対するサンデルの批判が今回主に向けられるのは、政治的リベラリズムが、包括的なもろもろ

の教説の間での、したがってそれらが前提にする善のもろもろの観念の間での重要な相違点、つまり「論争されている道徳的問題をカッコに入れる<sup>(10)</sup> (bracket)」(LLJ 199/228) こと、それらの間で中立的であろうとすることに對してである。

この問題に関するサンデルの批判にはかなりの説得力があると考えられる。彼の批判は次の三点に要約できる。

(1) まず、カッコに入れること、またカッコに入れて論争に結論を下すことは、決して中立的にはなしえないことである。妊娠中絶に関するサンデルの議論を例にとって考えよう。サンデルによれば、妊娠中絶問題に関し、ロールズのように、あらゆる善の観念から中立的な立場（「政治的リベラリズム」の立場）から、重要かつ対立を生じさせるような問題をカッコに入れて解決を図ることは適切でない。それは、この中立的な立場から、一定の結論が、おそらくは中絶に反対するカトリック教会的な立場からは認めることのできない結論が導かれ、正当化されてしまうからである。

政治的リベラリズムの返答〔妊娠中絶問題に関し、論争されている道徳的・宗教的争点をカッコに入れる政治的解決を採ることが妥当であると主張する政治的リベラリズムの立場への反論に対する返答〕は、次のようなことかもしれない。寛容や女性の平等な公民性という政治的価値は、女性が妊娠中絶するかどうかを自分自身で選択する自由があるべきであると結論するのに、十分な根拠となる。つまり、政府は、人間の生命がいつ始まるかをめぐる道徳的・宗教的論争において、いずれの側にも立つべきではない、と。しかし、もしも、カトリック教会が胎児の道徳的地位について正しいならば、もしも、妊娠中絶が道徳的に殺人と同等であるならば、寛容や女性の平等性という政治的価値が、重要なものであるとしても、なぜ優勢であるべきかは明らかとはならない。もしも、カ

---

(10) 小林・前掲書（注2参照）は、「棚上げする」と翻訳する。参照、同書156、164頁。

トリックの教説が真理であるならば、政治的価値の優先性を擁護する政治的リベラリズムの論拠が正戦論（just-war theory）の例となるはずである。つまり、毎年一五〇万の一般市民の死を代償としてさえも、そのような価値がなぜ優勢となるべきかを、人は示さなければならない。／もちろん、人間の生命がいつ始まるかという道德・神学問題をかっこに入れることが不可能であると示唆することは、妊娠中絶の権利に反対の議論をすることではない。それは、ただ、妊娠中絶の権利擁護論が、道德的・宗教的論争に関しては、中立的でありえないことを示しているにすぎない。この擁護論は、問題になっている包括的な道德的・宗教的教説を避けるよりも、むしろそれと取り組まなければならないのである。（LLJ 198/227-228）（〔 〕は堅田による補足）

つまり、政治的リベラリズムは中立的な立場ではありえず、したがってそれ自体が何らかの善の主張を含んでいる（含まざるをえない）ということである。また、そもそもかっこに入れるということ自体が、論争する道德的・宗教的教説が真でない、または重要なものでないという判断をすでに含んでいる。そうでなければ、どうしてそれらをかっこに入れて避けようとするのか。それら（のうちの一つ）が真であるということになると、それを避けることは適切ではないはずである。

（2）ロールズは、確かに包括的な教説——これらは善に関する教説である——の間で、完全な一致が困難であるにもかかわらず、「道理にかなった多元主義の事実」のゆえに、正義に関する重合的コンセンサスが生じ、それらの支持者の間で社会的な協働が実現可能であるという。そしてこれが、善に対する正の優先の根拠であると思われる。したがって彼は、これとは対照的に、正義に関する争い、例えばロールズの正義論とリバタリアニズム（例えばノージック）の正義論との不一致に関しては、「道理にかなった多元主義の事実」とはみなさない。そうでないと、正を善と別扱いする

理由がなくなるからである。彼は、正義に関する争いを、適切に反省・熟慮すれば解消するようなものと見ているようである（cf. LLJ 203-204/233-234）。けれども、例えば分配の正義に関するロールズとリバタリアンとの論争を見ると、この論争をそのような解消可能なものとする根拠があるだろうか。それはないと思われるし、そうである以上、善と正とを別扱いする理由もなくなるとと思われる（cf. LLJ 207/237-238）。

（3）ロールズは、包括的な教説に基づく論争されている道徳的問題をカッコに入れた上で、つまりそれらに依拠することなく、「公共的理性（public reason）」を用いた政治的討論を行うべきであるという。したがって、政治的討論において持ち出される議論に制約が課せられることになる。

この公共的理性の観念に制約的性格があることは、それが排除するであろう政治的議論の種類を考慮することによって理解できる。妊娠中絶の権利に関する論争では、胎児が妊娠の瞬間から人間であり、したがって、妊娠中絶は殺人であると信じる者は、公開の政治的論争では、この見解を同胞の市民に信じさせようとすることはできないであろう。そのような人は、この道徳的・宗教的信念を基礎として、妊娠中絶を制限しようとする法律に賛成票を投じることもできないであろう。（LLJ 212/243）

それでは、ロールズの言う公共的理性に基づく政治的議論とはいかなるものであろうか。サンデルはロールズを引用しながら次のように言う。

われわれの政治的議論が公共的理性の要件を満たしており、当然のことながらいかなる道徳的・宗教的信念にも依拠しないのかどうかをどのようにして知りうるのか。ロールズは新たな検証方法を提供している。「われわれが公共的理性に従っているかどうかを点検するために、次のようにわれわれは問うかもしれない。自らの議論は、最高裁の見解の形式で

提示されるならば、自らの心にどのように響くのであろうか」。民主主義の市民たちが、基本的諸問題について、自分たちの政治的討議が道徳的・宗教的なさまざまな理想に満ちあふれるのを許すことが正統でないのは、ロールズの示唆によれば、判事が憲法に自らの道徳的・宗教的信念を読み込むことが正統でないのと同じである。(LLJ 212/243) (この引用文中の、ロールズからの引用部分は、PL 254)

サンデルは、この問題について、ロールズが述べるような公共的理性の制約が、包括的な教説に基づく論争されている道徳的問題をカッコに入れるという代償を支払うだけの理由はないという。例えば、ある包括的な道徳的・宗教的教説が真理になりうるとすると、真理になるかどうかはこのような論争を行って見ないとわからない以上、この論争を避け、カッコに入れるという代償を支払うことを正当化できないであろう (cf. LLJ 215-216/247-248)。

サンデルは、リベラリズムが、またロールズ的な政治的リベラリズムが、包括的な教説 (の支持する善の観念) やそれらの論争をカッコに入れるのは、「同胞の市民の道徳的・宗教的信念を尊重する」からであるという。けれども、彼によれば、それとは別の尊重の仕方がある。それは、論争されている道徳的問題をカッコに入れることなく、論争を続けることである。さらに、サンデルは、善に関して中立的であるべきではなく、またそもそもそれは不可能である以上、この論争、すなわち善に関する熟議を避けるべきではないという。

リベラリズムの構想では、われわれが同胞の市民の道徳的・宗教的信念を尊重するのは、それを (政治的企図のために) 無視することによって、また、それを邪魔しないでおくことによって、さらに、それに関連させずに政治的論争を続けることによってである。正義に関する政治的論争

に、道徳的・宗教的理想を入れることは、この意味における相互の尊重を損ねることになるであろう。／しかし、このことは、民主主義的公民性（citizenship）が依存する相互の尊重を理解する唯一の仕方ではないし、たぶん最も妥当と思われるような仕方さえでない。尊重に関する異なる構想——熟議による構想（deliberative conception）と呼ぼう——では、われわれが同胞の市民の道徳的・宗教的信念を尊重するのは、それに参加し、注目することによって——ときには、それに挑戦し、異議を唱えることによって、ときには、それに耳を傾け、それから学ぶことによって——である。とりわけ、その信念が重要な政治的問題に関するとき、そうなるのである。……熟議（deliberation）と参加（engagement）を尊重することは、リベラリズムが認めるよりも、より広々とした公共的理性を与えるのである。それはまた、多元的社会により適した理想でもある。われわれの道徳的・宗教的不一致が人間の善の根本的な多元性を反映する限り、熟議による尊重の様式によってわれわれには、われわれの相違する生活が表明するさまざまな異なる善を評価することが、これまで以上に善くできるようになるだろう。（LLJ 217-218/249）

これが、サンデルによるロールズ批判の結論である。

## 5. サンデルの立場の検討

確かに、善を考慮に入れることなく、または善に関する熟議から独立的に正義について議論することはできないし、何が正義かを決定することもできないであろう。この点でサンデルの批判は当を得ていると考える。けれども私は、次のような意味では、サンデルもまた、善に対する正義の優先を認めざるをえないように思うのである。

サンデルの言うこの「熟議」は、なぜ成立するのだろうかと問うてみよ

う。善に関する対立が決定的な争いにまで至るのを防ぐために一定の合意を達成しようと当事者が望むこと、熟議に関するルールに従うことに当事者が合意していること、このような前提がなければならぬであろう。さらに、これらの当事者たちがすでに一定の共同体を形成しており、これを継続しようとしているか、またはこれからそれを形成しようとしているとすると、共に生きていくための、政治システムや経済システムや財の分配に関するルールに当事者たちが合意し、かつこれを継続しようとするか、これからそれに合意しようとしているのでなければならぬ。

ロールズが、政治的リベラリズムの名の下で、とりわけ包括的な宗教的・哲学的・道徳的な教説の間の「重合的コンセンサス」の概念によって主張しようとしたのは、まさしくこのようなことであると私は理解している。つまり、彼の言う正義の原理とは、異なった善の観念の持ち主たちが、その相違にもかかわらず政治的共同体として共存していこうとするならば従わねばならない原理のことであると思われる。このような共同体が現に存在するという事は、このような何らかの正義の原理に同意されているということである。なるほどそれは、「暫定協定」ではないだろうが（cf. LLJ 195/224）（なぜなら、一つの共同体を形成する合意であるからだ）、その都度にそれは確認される必要がある。

このような正義の原理が、果たしてロールズの定式化するようなものかどうかは別として、このような原理が存在する（または存在しうる）し、また必要なものであるということは否定しえないように思われる。おそらく、この後期ロールズの立場に対するサンデルの批判は、このような正義の原理は存在しえないということではなく、このような原理を、ロールズが言うように、善の観念を一切無視して、つまり善き生に関する重要な問題を「かっこに入れる」ことによって定式化することはできない、ということであると思われる。

サンデルもまた、このような意味では、善に対する正義の優先を認めているように思うのである。それはサンデルが、ロールズ的な、さらにはリ

ベラリズムの正義の理論を、善に関するさまざまな理論のなかの単なる一つとして見なすことなく、それ自体として、あくまでも善（の理論）に対してあるものと考えているところから見て取れる。まさしくサンデルの立場は、彼自身が強調するように、善の問題を無視して正義について語ることはできないということなのである。したがってサンデルは、善と正義との区別を認めているし、善の多元性によって特徴づけられる近代社会における正義の重要性（リベラリズムが強調するような重要性）を否定しているわけでもない。むしろ彼の立場は、ロールズの、リベラリズムの正義を前提にしながら、それへの批判として意味をもつと考えることができる。その理由は次の通りである。

① 例えば、真なる善の観念が熟議によって発見されて善に関する論争にいま決着がついたとしても、だからといってこの善の観念が、共同体の秩序として全面的に強制されるべきであるということにはならない。いま真であると思われるものがその後真でなくなることはありうるし、そのためには、いまは真でないと思われる見解を主張する権利も保障されねばならない。また、真でないからといって、自分がよしとする善き生を否定されるのもおかしな話である。つまり、いま真とみなされた善の観念が当該の共同体において何らかの形で優位するとしても、その善の観念が、またはいかなる善の観念であれ、決定的なかたちで優位することは、理想としては目指されてもよいだろうが、この理想の実現は永遠に延期されねばならない。つまり、結果的には、決定的な優位は回避されねばならない。サンデルの言う熟議は、常にこの延期の可能性を含んだものでなければならない。さらには、何が真なる善の観念かについて合意できなかった場合においてどうするかについての合意もまた、必要であるだろう。そしてこれは、ロールズの言うような政治的な正義の原理を認めることにほかならない。

また、とりわけ真なる善の観念に関するこの変更可能性を認めることは、

自我とそれが抱く善の観念とを区別することであり、また自我の（リベラリズム的な意味での）自由を認めることではないだろうか。つまり、何らかの意味での「負荷なき自我」を認めることではないだろうか。

② サンデルの立場は、近代的な市場経済システム及びそこでの自由な活動のいわば行き過ぎを批判し、是正しようとするというものである。このために善が持ち出される（したがって、古代哲学、とりわけアリストテレス哲学の再生が主張される）のである。（このサンデルの立場は、例えばレオ・シュトラウスによる「古典的政治的合理主義の再生」の考え方とまさしく同様である。シュトラウスによれば、古代哲学は、近代（的なもの）に対する警戒をすでもっており、近代的なものを自覚的に退けようとしたのである。<sup>(11)</sup>）またサンデルが、近代的な市場経済システムを全面的に否定することはない。したがってサンデルの立場は、あくまでも近代的な市場経済を前提にしてそれを批判しようとするものであり、したがってそれを、少なくともジョン・ロックやロバート・ノージックが行っているように、理論的に構成したり、この構成そのものを正当化したりすることはない。（ロールズは、市場経済システムの構成を行ってはいないが、正当な構成の仕方、正しい構造のあり方は考えている。彼は、自分の正義の原理は「社会の基本構造」を対象としたものであることを強調するが、それが意味するのはこのようなことであると考える。<sup>(12)</sup>）このような構成や正当化を行うのは、まさしくリベラリズムの正義論である。したがってサンデルは、市場経済を何らかの形で擁護するリベラリズム正義論を前提にしており、それを批判するという立場であると考えられる。

---

(11) この問題については、以下の拙著の第三章を参照せよ。堅田研一『法・政治・倫理——デリダ、コジュエヴ、シュトラウスから見えてくる「法哲学」』成文堂、2009年。

(12) この点を強調してロールズを解釈したのが、トマス・ポグゲである。Cf. Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, 1989.

ロールズに対するサンデルの批判とその意味について（堅田研一）

（付記）本稿は、2011年7月20日に行われた、愛知学院大学政策科学研究  
所研究会における講演「ロールズとサンデルのコミュニティ論」を基に、  
それに加筆修正を行ったものである。

