

チャンドラン・クカサス 『自由主義群島——多様性の政治哲学』

Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory Of Diversity and Freedom*,
Oxford University Press, 2003, pp. 292.

古賀 勝次郎

一

一九七〇年代以降、社会主義への知的信頼の低下に伴い、世界の政治哲学は自由主義vs社会主義から、自由主義内部の対立となつていったが、それは大きく言えば、F・ハイエクとJ・ロールズを対立軸にして展開されてきたのであった¹⁾。言うまでもなく、ハイエクの自由主義体系が確立されたのは、一九六〇年に刊行された『自由の条件』(*The Constitution of Liberty*)においてであり、ロック、ヒューム、スミスなどによって打ち立てられた古典自由主義を現代社会に適用可能な形で発展させたものであった。ハイエクは晩年、三部作の大作『法と立法と自由』(*Law, Legislation, and Liberty*)を書き上げたが、同著は『自由の条件』に彫琢を加え、より体系的より明瞭にしたもので、理論的には『自由の条件』と基本的には変わり

はない。一方ロールズは、一九七一年に、それまで長い間積み重ねてきた思想を纏め上げて『正義論』(*A Theory of Justice*)を公刊し、政治哲学のみならず倫理学、経済学など多くの分野の研究者達に大きなインパクトを与えた。だがその後、同著に対する批判もあつて、ロールズは更に思索を続け、一九九三年に、『政治的自由主義』(*Political Liberalism*)を出した。同著は『正義論』を明らかに修正したものであり、そのため、ハイエク自由主義と両立し得る部分も出てきたのだが、しかし、正義論などロールズのコア部分は手づかずであったので、ハイエクの自由主義とロールズの自由主義は対立したままで今日に至っているのである。

しかしハイエクが一九九三年に亡くなりロールズも二〇〇二年にこの世を去った。こうして世界の思想界は今や巨人を失つて、低迷期を迎えているようでもあるが、だがその中からハイエクやロー

ズほどではないにしても、自らの思想を形成して行こうとしている者もいないではない。その中でも注目されてよいのは、J・グレイとC・クカサスではないだろうか。彼等の思想はまだ荒削りではあるけれども、これまでの彼等の着実な思索の跡を見ると、今後の発展が期待されるのである。注目されることは、グレイもクカサスもハイエクやロールズの研究を通して、自らの思想を形成してきたことである。ハイエク研究書は数多あるけれども、グレイの『ハイエクの自由論』(Hayek on Liberty, 1983)²とクカサスの『ハイエクと現代自由主義』(Hayek and Modern Liberalism, 1989)⁴は、その中でもとりわけ評価が高い。また、グレイはロールズに関する論文を何本も書いているし、クカサスはP・ベティットと『ロールズ——「正義論」とその批判者たち』(Rawls: A Theory of Justice and its Critics, 1990)³を出すなどロールズ研究者としても知られている。彼等は、ハイエクやロールズから学ぶべきは学び、批判すべきは批判し、苦しみながらも、自らの思想の形成に努めてきたのだが、ようやくその姿が見えてきたのであろうか、グレイは二〇〇一年に『自由主義の二つの顔』(Two Faces of Liberalism)を出し、クカサスもここで取り上げる『自由主義群島』を書き上げ、世界に問うたのである。グレイは、J・S・ミルの研究から始め、ハイエクに近づいて行くのだが、その反合理主義の姿勢はハイエクのそれよりも強かったのであろうか、次第にハイエクとは距離をとるようになり、パーソナル的な多元主義(pluralism)を支持するようになっていったが、自らの思想がかなり定まってきたので、『自由主義の二つの顔』を刊

行したのであった。一方のクカサスは、先ずハイエクを研究し、次にロールズ研究に向かっていたのであるが、何れかと言えば、クカサスは、ハイエクやM・オークショットの自由主義に親近感を持っていた。だがクカサスも、グレイとは違った理由から、文化的多元主義などの問題と取り組み、そのため九〇年代以降の論文はそれまでのとかなり様相を異にしていくが、その過程で、W・キムリックやI・ヤングなどと論争し、自らの思想を練り上げていたのである。もつともクカサスは、グレイのように自由主義に疑問を呈したり批判したりすることはなく、寧ろ、ロックやヒュームに始まり、マデイソン、トクヴィル、アクトンなどによって受け継がれ発展していった自由主義を擁護し、それが現代世界で最も大きな問題であるマイノリティの問題、文化的多元主義の問題を解決に導いていくことが可能かという問題と取り組んだのであって、その一応の回答を与えたのが『自由主義群島』なのである。

自由主義は大きく言って、普遍的自由主義と多元的自由主義の二つに分けることができるが、グレイも大体そのように分類している。そして古典自由主義者の中で、前者の代表者がロックであり、後者の代表者がヒュームということになる。グレイは、この二つの自由主義は原理的に異なったものだと考え、普遍的自由主義を批判し、多元的自由主義を好意的に評価する。そしてグレイは好意を寄せる後者の多元的自由主義を「平和的共存の自由主義」(The Liberalism of peaceful coexistence)と表現している。興味深いのは、グレイのように自由主義——少なくとも古典自由主義——を二つに

分けないクカサスも、自由主義をグレイの多元的自由主義と同じように、「平和的共存」を可能にする原理としてしていることである。つまりクカサスは、ロックの自由主義とヒュームのそれとを区別せず、双方とも多元的社会、従って、多元主義を前提とした自由主義だ、としているのである。クカサスは、自由主義の起原を、宗教戦争の中で良心の自由が叫ばれてきたところに求め、良心の自由の重要性を強調する。確かにこの宗教上の良心の叫びから、信教の自由、思想の自由……政治的自由へと自由の要求が拡大していつて、近代の自由主義は形成・確立されたのである。そして周知のように、良心の自由を出発点として自由主義の社会理論を樹立したのがロックであった。

しかし、ロックの良心概念はキリスト教信仰と密接に関係していたのであり、そうしたこともあったのであろうか、キリスト教信仰を前提にしないヒュームの自由主義は、良心というより寧ろ道徳感覚が出発点となって形成されている。ところがスマイスは、道徳感覚という用語を使うことを好まず、良心を使い、しかも良心の問題をその中核に置いていたのである。スマイスの社会理論もロックほどではないにしても、キリスト教信仰と強い関係を持っていたことが、その理由であったかもしれない。それはともかくクカサスの説く自由主義は良心の自由を出発点とし、ロック、ヒューム、トクヴイル、アクトン……と発展してきた自由主義である。かような自由主義が現代世界の最も重大な問題を果たして解き得るのかという問いに答えようとしたのが『自由主義群島』なのである。

二

クカサスの自由主義は三つの考え、即ち、一、中核的価値を自由に置く、二、権力の分割を強調する立憲主義に立つ、三、K・ポパーの用語を使えば、開かれた社会 (open society) の理論である、から成っている。それは、基本的には古典自由主義を継承したものであるが、クカサスは、古典自由主義は現代世界においても妥当だと考える。先ず何よりも、近代自由主義は宗教戦争の中から、良心の自由の重要性を主張する哲学として生まれた。そのことを最も雄弁に語っているのが、ロックの著作だが、その中でも『寛容に関する書簡』(Letter concerning Toleration) が重要である。そして自由主義の最初の関心は正義ではなく、相互寛容の体制 (a regime of mutual toleration) は如何にすれば保障され得るか、ということであった。ヒュームやマデイソン、トクヴィルなどが説いた立憲主義は、権力集中の排除を要求するもので、社会に多数の支配権や権威が存在することを良いことだと考える。またわれわれは、間柄 (companionship) をより好み、自国の長所に誇りを持つものだが、しかしまた他の国に対して開かれておれば、他の国の人々と理解し合えるのである。

自由主義がこのように説かれたのは、近代社会がそれまでの社会と違って、「多様性」(diversity) や「不一致」(disagreement) によって特徴づけられる社会だからである。即ち、近代の自由主義はそうした特徴を持つ近代社会に対応すべく説かれた社会理論、つま

り自由主義はどうかすれば社会の多くの人々が平和的に共存し得るかについての理論として登場したのである。それ故、自由主義は相互寛容 (mutual toleration) や平和的共存 (peaceful coexistence) を主張するのである。要するに、自由主義体制は寛容の体制なのである。しかし自由主義が寛容の規範を支持するのは、自律性 (autonomy) を評価するからではない、そうではなく以下のような事実、即ち、人々は様々に考え、世界を違った風に見、他人とは異なった生き方をするという事実、の重要性を認識するからである。そしてクカサスは次のように言う。自由主義が寛容を支持するのは、それが良心の自由 (liberty of conscience) を尊重するからで、良心の命ずることく人々が生きられるように、結社の自由 (freedom of association) を保護することによって、自由主義は寛容を支持するのである、と。では、クカサスの良心の概念、良心の自由の考えはどういうものであったか。クカサスは必ずしも詳しく論じてはないが、そこにはクカサスのユニークな議論が見られる。

上述したように、良心の自由は宗教戦争の中から叫ばれてきたのであるけれども、その後も、良心の概念はキリスト教の教義と密接に関係づけられて論じられた。B・ウッチカットは良心を神の代理人 (God's vice-regent)、あるいは人間の心に住む神 (the God dwelling within us) と説いた。またJ・バトラーム、良心への服従は神への服従である、と論じた。そしてロックやスミスも大体同じように理解していたのである。これに対してT・ホップズは、『リヴァイアサン』(Leviathan, 1651) などの中で、良心は私的意見に

過ぎず、知識の源泉としての価値を有するものではなく、平和協定よりも宗教対立を誘発しかねない、と論じた。まさしくここでクカサスは、ドストエフスキーが『カラマーゾフの兄弟』の中の「大審問官」において問題にしたような問いを発するのである。即ちクカサスは、何故に良心という言葉を、つまり良心の命令に従って行動できる社会こそ善き社会だと説く人々が、またかような良心が管理されている社会こそ善き社会と主張する人々が、良心という言葉、を選び用いるのか、というのである。これに対してクカサスは次のように答える。

先ずクカサスは、本書で使われている良心という言葉が広い意味で用いられていることを指摘している。良心は狭い意味では、良心の命令を意識的に反省しそれに服従することが重要だということだが、本書で理解されている良心は、もっと広い。即ちクカサスの良心は、正と悪についての感覚 (a sense of right and wrong)、何をなすべきか何をなすべきでないかに関する感覚 (a sense of what ought or ought not to be done) で、すべての文化的伝統の中にいる人々は良心を持つている、とクカサスは言う。この感覚の内容は、彼等の宗教の倫理的教義の産物かもしれぬし、彼等が殆ど反省してこなかった慣習の産物かもしれない。しかし良心の起源が何であれ、人々は適宜性の感覚 (a sense of propriety) を有している。そしてこの感覚が、個々人としての人々という特質 (the property of people as individuals) を表現しているところに、良心という言葉を使うメリットがある。個性を全く省みない、集団的伝統の道徳的権

威を強調する善の概念 (conceptions of the good) を支持している伝統においてさえ、その同じ道徳的確信を共有している人々も、その確信の感覚を個々に (individually) 経験しているのである。人々は個々に生きているのであり、もし適切な環境が与えられれば、その集団から離れるであろう。まさに良心の概念は人間本性のこの側面を捉えているのだ、とクカサスはいうのである。良心をこのように捉えるのも、どんな人々も、従って物事を反省しない人々や順応主義者も、道徳的生活をしており誠実さを有している、と考えられるからである。だから、順応も習慣という理由さえも、人々をある程度の個人性 (individuality) を認め得る誠実さを持つていることを確認するに十分なのである。こうしたことは、モンテーニュが以下のように書いた時、心中に抱いていたことだ、とクカサスはいう。「人間の理性は、どのような形であれ、すべてのわれわれの意見や生活様式の中に略同じ強さで溶け込んでいる染料のようなものであり、材料も無限であり、多様性も無限である。」(p. 11)

さて、このようにクカサスの良心論は、それほど詳しくは展開されなかつたけれども、そこにはユニークで重要な議論が見られる。それは良心が、道徳感覚と略同じものとしても捉えられていることである。つまりそこには、ロックなどの良心論とヒュームなどの道徳感覚論とが、重ね合わされているのである。ロックなどの良心は、クカサスのいう狭い意味でのそれで、しかもキリスト教の信仰や教義と結びついていたものが多かった。これに対して、ヒュームは良心と道徳感覚を同じものとして捉えていて、良心という言葉

余り用いず、専ら道徳感覚を使い、それを原理 (principle) として人間行為を理解した。人間行為の動機を議論しているところで、クカサスは次のように言っている。「人間の動機の中で最も重要な源泉は、原理——あるいは、もつとよい言葉を使えば、良心、である。……この動機こそ、われわれを——紛れもなく——人間的にするのである。換言すれば、すべての人間は適宜性の感覚、あるいはもつと広くいえば、人間の行為を支配している道徳感覚を持つている、ということである。」(p. 10)、と。ここには明らかに、良心とヒュームの道徳感覚が大体同じものとして理解されている。また、スマスは道徳感覚という言葉に違和感を覚えていたが、クカサスは、スマスの適宜性の感覚とヒュームの道徳感覚を略同じものとして理解している¹⁾。

後者の適宜性の感覚と道徳感覚とを同一視することの適否は別として、良心という言葉が道徳感覚と結びつけられるようになったのは、何もヒュームにおいてではなく、ロックの晩年まで遡ることができる。即ち、ロックは晩年、T・バーネットと論争したが、その論争の中で、バーネットはロックの良心を自然的良心 (natural conscience) と解釈し、それは感覚であり、善と悪を区別する感覚だとしたため、バーネットは道徳感覚という言葉の創作者ともいわれている。バーネットのロックの良心解釈が正しいか否かはともかく、善・悪を区別する感覚という意味での道徳感覚という言葉が、シャフツベリ以後使われ、道徳感覚学派が形成されることになり、ヒュームもその延長上に位置づけられているが、少なくともヒュー

ムは良心と道徳感覚を略同じ意味で用い、専ら道徳感覚を使った。問題は何故そういうようになっていったかということである。ロツクの良心はキリスト教と密接に結びつけられていて、良心がキリスト教から切り離されることは、人間が神になることだととして、ロツクはそのことを恐れていた。ロツクは近代社会が多元的な社会だと認識していたので、自由主義を展開したが、その根底にキリスト教の普遍主義があったため、その自由主義は普遍的自由主義の外貌を示している。しかしその後、社会がますます多元化していくと、自由主義もその中に非キリスト教圏のことを組み入れていくことが求められていった。ヒュームの多元的自由主義はそのような要請に答えるものだったともいえよう。つまりロツク以後、良心の概念もキリスト教的色彩を弱めていったのであり、道徳感覚と略同じような意味になったのであろう⁵⁾。道徳感覚は非キリスト教圏にも通用し得る概念である。

例えば、日本について見てみよう。現在、日本では conscience は良心と訳されているけれども、conscience と良心とは意味がまるで異なる。conscience は読んで字のごとく共知 (con = 共に + science = 知る) という意味だが、良心はもともと儒教系の言葉であって、『孟子』に出ていて、仁義の心という意味であった。例えば、江戸時代の儒学者・伊藤仁斎などは、「孟子の学は、仁義の良心を存するを以て本と為⁶⁾」、と言っている。このような儒教的な意味の良心からは、良心の呵責とか良心の自由とかは出てこない。良心が共知の意味であるからこそ、良心の呵責といったことと

か、良心の自由といった問題が起こるのである。恥が良心の呵責にかなり近い意味の言葉だと思われるが、恥には良心にある厳しさが欠けている。幕末・明治初期に活躍した儒教系の知識人が conscience を良心と訳したのであろうが、conscience が西洋において極めて重要な言葉だと思いい、儒教でも重要な良心という言葉で conscience の訳語として選んだのであろう。だが、本来の conscience と儒教でいう良心とは意味が非常に違っている。しかし、西洋においてもロツク以後、良心はそのキリスト教的色彩を薄めていき、善・悪の区別の感覚といった意味が変わっていったし、日本でも儒教が衰退していったこともあったので、道徳感覚という意味で良心を理解することは可能だったのである。実際、日本では大西祝以後、良心は大体そういう意味で使われていったのではないだろうか。

三

クカサスの議論は良心の自由から結社の自由へといく。そしてクカサスは、良心の自由と結社の自由を不可分のものと捉える。良心の自由は結社の自由を伴って、はじめて制度的に保障されることになる。良心の自由と結社の自由が法によって支持されている社会が自由社会だ、とクカサスは言っている。だが何故、良心の自由は結社の自由によって、はじめて保障され得るのか。これについてもクカサスは詳しくは論じてはいない。確かにクカサスは、キリスト

教のいう良心についても言及している。即ち、それは人間の道徳的行為を導く光であり、個人の内的生活と呼ばれるものの源泉だとされる。

キリスト教の良心がそうした意味のものであるにも拘らず、何故、ルターなどによって良心の自由が叫ばねばならなかったのか。それは、中世のキリスト教神学において、良心は個別知とされ普遍知である Synteres の支配の下に置かれていたからで、そこにローマ・カトリック教会が良心の概念を乱用する隙が与えられていたのである。具体的には、良心の過誤ということで良心の概念の乱用が行われたのである。クカサスはこの問題の重大さを十分認識していた。この問題が、アウグスティヌスからトマス・アキナスまでの神学者達を悩ませてきたのだ、とクカサスは言っている。しかしこれ以上論ぜず、クカサスは直ちに二つの結論を導いている。一、誤れる良心にも拘束力があって、従って、良心に反して行動することは悪を行っているということになる、二、たとえ他の人々の良心が誤っているとしても、他の人々の良心に暴力を加えてはならない、というのがそれである。そして、パウロも P・ペールもこれら二つの結論を擁護している、という。例えば、ペールはこう言っている。「真理は私の側にあるので、私の暴力は善行だという人がいる。だが、こういう人は誤っている。だから、その人の暴力は罪を犯している。」(p.74)

このように良心というものが基本的に重要な価値であるが、しかし人々の良心はかなり異なっている。当然ながら、良心をめぐって

様々な問題が起こる。そうした問題を解決するにはどうしたらよいかだが、クカサスはそれぞれの良心に任せる以外に方法はない、と言う。異端とか不道徳といった理由で、良心的信念を異にする人々を迫害することは誤りである。何故なら、それは人々に良心に反して行動することを要求するからであって、良心を尊重していないからである。この点で、良心の自由が尊重されるには結社の自由が要請される。良心の自由の尊重は、良心に従う限り一緒にやっていくことができない者達から離れることを人々の自由に委ねることを、要請するからである。そして、結社の自由は結社に参加する自由としてではなく、結社を脱退する自由として理解されねばならない。同じことだが、結社の自由を尊重することは良心の自由の尊重を意味するものでもなければならぬ。

近代のような多元的社会においては、善い社会は人々が自由に結社を作ることができるとして社会である。かような社会では、誰も自分が拒否する結社で生きることを求められないし、自分が服従したくない結社から自由に脱退することができる。また善い社会は、どの集団もたとえ対立する集団であっても他の集団に対して、寛容な態度で対応し得る社会である。自由社会は自分の所属する団体、共同体、企業などから自由に脱退できることを、個々人に認めている社会である。重要なことは、自分が悪いと考えている方法で生きることや、また道徳的に従うことのできない実践に参加することなどを、人々に求めてはならないということである。人々は良心が命ずるように生きるべきで、良心に背くよう要求してはならない。特定

の個人が意見を異にする集団やコミュニティのメンバーたちは、他の方法や実践を道徳的に受け入れないだろうから、どんな妥協も見出せない時には、一方が他方に従うべきだといっても、対立は解決できないので、そのような状況では、双方が相手との関係を自由に解消すべきである。何故なら、何れも自ら望む条件で結社に止まることを他方に強要する権利を持たないからである。何れも他方に、止まるよう強要することを正当化する基準の正しさ (rightness) に訴えることはできない。というのは、論争を引き起こすのは実にその基準の正しさに関してだからである。そしてクカサスは、社会的公正でさえその基準を与えることはできない、と言う。これについては後に述べる。

更に自由社会は、必ずしも自主的な結社でないまた実践を大いに異にする集団やコミュニティから成っている。結社はそのメンバーが結社の条件を合法的と認識している限り、メンバーに対して権威 (authority) をもっている。もとよりこうした認識も、個人が集団やコミュニティを脱退する権利を持たないならば、意味はない。この権利こそ、奪うことのできない権利であり、個人の唯一の基本的権利であって、他の諸権利はこの権利から派生したものかコミュニティによって認められたものである。勿論、このことは、例えば言論の自由といった他の自由が重要ではない、ということの意味はない。しかしそれらの自由は、結社の自由から派生したものであり、あるいは結社の自由に従属している、といった意味では重要ではないのである。このような権利の考えは結社に対して、特定の結社で

あることや個人的自由を尊重する結社でなくてはならない、といったことを要求しない。実際に結社の中には反自由主義的なものも存在するかもしれない。だが結社のメンバーが、結社の条件に従い生き続けることを望むならば、外部のコミュニティには、その権利の下でメンバーが活動することを妨げるために介入する権利などない。しかしこのような考えは、コミュニティにいかなる基本的権利も与えない。結社やコミュニティの基礎はメンバーたちの黙認 (acquiescence) にある。結社のメンバーには結社を脱退する権利がある。メンバーが脱退することで結社が崩壊することがあっても、メンバーは誰も奪うことのできない権利を持っている。自由社会は基本的には結社の自由によって特徴づけられる社会なのである。

そしてクカサスは、結社からの脱退以上の権利をメンバーに与えることを要求しない。というのは、結社に異議を唱える者の良心が問題だけでなく、多数派の人々の良心的信念も重要だからである。多数派の人々も、少数派の人々が行いたいと思っていることは悪いことであり、自分たちには結社を安定させ維持していく義務がある、と良心的に信じているかもしれないのである。しかし、良心をめぐって二つの対立している主張がある時にはどうすればよいか。これに対する回答は、各々がそれぞれの道を歩んでよい権利を持つべきだ、ということだけではないかとクカサスと言う。分裂の条件は基本的権利の問題としては解決され得ない。何故なら基本的な権利の問題は論争中であり未解決だからである。

もし、結社の自由が自由社会にとって基本的に重要なものでは、多種多様な結社が存在することが、社会の自由を示す適切な指標であろう。人々の道徳的考えが非常に違っていることから、集団やコミュニティや法の適用範囲などに多様性が見出されるのである。かような多様性が欠如している社会は、結社の自由に対して不寛容で不自由な社会といつてよいであろう。このような意味で、旧ソ連は不自由な社会を象徴的に示す例であった。ソ連では、結社の自由は保障されていなかったし、国家が定めた道徳規範から逃れることは困難で危険ですらあった。ソ連も多くの結社からなっていたけれども、それらの結社は中央国家の法的・道徳的コントロールから逃れていなかった。自由な結社ではなかった。これらの結社は、バレエ劇団から独立共和国にいたるまで、国家の細胞あるいは部局であった。それらは、自由社会におけるような自由な結社ではなく、不自由な社会の組織単位だったのである。

ソ連のような社会と全く対照的なのが、トクヴィルが描いた十九世紀のアメリカ合衆国という社会であった。当時のアメリカ合衆国は、独立した活気のある多種多様な結社によって特徴づけられる社会であった。もっとも、アメリカの民主主義が集権化の傾向を蔵していることに、トクヴィルは警戒の目を持っていたが。しかしそれはともかく、重要なことは、結社の自由が以下のような法秩序、即ち、諸結社をその秩序の中に従属させ、中央が定めた道徳基準に従ってそれら結社に命令を下すような法秩序、とは両立し得ないということである。そうした基準が、民主的にであれ社会の中の結社の

要求によって影響を受けたものである場合もそうである。かかる理由からこのような考えは、多様性を中央の法的・政治的制度によって構築されるべき何かと見る自由主義理論とは相容れない。またそれは、結社の自由や良心の自由を社会的公正に基づく時に強められるとするロールズの議論とも、そして、社会を違った法適用地域のチェッカーボードに変える原理には何か具合の悪いことがあるというドウオーキンの議論とも、相容れない。クカサスによれば、善い社会、従って自由社会は単一の社会的公正という基準によって支配されている社会ではない。

そこで次に、ロールズやドウオーキンの自由主義理論に対するクカサスの批判を見ることにしよう。

四

上述したように、クカサスは初めハイエクに従って古典自由主義の研究をしたが、その後ロールズ研究に向かい、ペティットと共著『「ロールズ」を出し、ロールズ研究者としても認められ、今年（二〇〇三年）刊行された *John Rawls: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Vol. I, (Routledge) の編集を自ら「総序」(General Introduction) を書いている。その「総序」の冒頭のところではクカサスは次のように言っている。ロールズの著作に対する批評・分析は多種多様であるけれども、ロールズの思想は一つの考えによって支配されている。かつてI・バーリンは思想家を二つの

型、即ちハリネズミ型と狐型に分けた。狐は多くのことを知っているが、ハリネズミは大きなことを一つ知っている。ロールズはハリネズミ型の思想家ともいってよく、正義の理論がロールズの一つの大きな考えなのである。正義はロールズにとつて優越的で不可侵の徳であった、と。このようなクカサスのロールズ理解は本書でも貫かれていて、クカサスはロールズの正にその一つの大きな考えを自身の自由主義の立場から批判するのである。

クカサスのロールズ批判は早くも「序文」からなされている。ロールズが一九七一年に、「正義が社会制度の第一の徳である」と宣言するや、その後の政治哲学はその進むべき道が定まったかのようであった。R・ノージックも「政治哲学者は今や、ロールズ理論の内部で作業しなければならないか、そうでなければその理由を説明するかしなければならない」(p.)、と説いたほどである。以後、多くの政治哲学者たちはロールズの枠組みの中で考え、何が正義か、何が権利、義務、エンタイトルメントかといったことを政治哲学の主要問題としてきたのである。だがクカサスはそのようなロールズの枠組みを採らない。その理由は、自由社会の基礎条件は多様性 (diversity) である、議論の出發に閉じられた社会 (closed society) を置くべきでない、政治哲学の最大の問題は正義と権利の問題ではなく権威や権力の問題である……だからである。これらについて以下、今少し詳しく見てみよう。

道徳的・文化的に多様な現代の世界において、最も争われているテーマは正義であるが、国家、集団、コミュニティが違えば正義の

概念も異なる。このような多様な世界で問題となるのは、どうすれば人々は自由に共存し生きていくことができるか、ということである。これに対する一つの答えが、ロールズが行っているように、できれば普遍的な、そうでなくとも広範な合意を獲得できる正義の概念を明確にすることだ、というものである。だがこのような議論には様々な難点がある。

『正義論』の中でロールズが説いたのは正義の二原理であった。公正な社会では、一、自由は自由のためにのみ侵害できる、二、不平等は社会の中の最も不利な人々が優先される場合にのみ正当化される、というのがそれである。だがこの正義の二原理を正当化するためには、ある特定の善き生活が他のものよりも優越している、という主張に訴えることなく進めていかねばならなかった。その結果、この議論はすべてが正義の二原理の下で多種多様な生活様式や社会形態を調節する制度を必要とした。この正義の二原理がもつともらしく思えるのは、それがわれわれの偏向を適切に抑制する原初状態の中で選択することを求められる時、われわれの判断を収斂させる原理だという主張に依存しているからである。この政治哲学においては、寛容の主張は全くその正義の二原理に基づいて、いかなる実践の寛容性も究極的には、正義の概念との両立可能性によって決定されねばならないとされる。しかしここで問題なのは、このようなロールズの正義が個人の自律性を基本的価値として支持する正義ということである。このことが意味しているのは、実践の寛容性の問題が生じる時に問われねばならないことは、社会の共通観

点の核心にある自律性への関与と整合しているか否かということ、これである。

ロールズがその後、この理論の修正・再解釈に努めてきたのは、実にこのことを認識したからだだった、とクカサスは言う。自律性といった実質的価値と関わりを持つ正義の概念は、社会のある集団の支持を得ることができないことを恐れて、ロールズは正義の原理を、社会の中の様々な集団の「重なり合う合意」(overlapping consensus)に従うことを命じ、安定性と社会的統一の保持に役立つ原理として、提起することになったのである。その正義は強要するものではない、何故なら、その原理は自律性に依存するものではなく、多様な実質的道德の受容可能性を通して合意を形成することを期しているからである。これがロールズのいう政治的自由主義である。だがクカサスによれば、この政治的自由主義は次の点で問題がある。即ちそれは、カントやミルの包括的自由主義とは違って、自律性や個人性といった価値を強要することはないが、社会の多くの集団の価値と抵触するかもしれない包括的な道德理念への依存を放棄してはいないということである。だから、政治的自由主義がそれらの価値と対立するようになると、その包括的な道德的立場が強要されなければならない。このことは、現代世界に批判的で現代世界から離れて生活したいと思っっている宗教的マイノリティの子供達の教育問題についてのロールズの議論において見られる、とクカサスと言う。

更にクカサスは、ロールズが政治的社会 (political society) を過

大評価していることを批判する。ロールズが共同体主義者とは違って、社会的多元主義の重要性を認識してきたことは正しい。だがロールズは政治的社会をコミュニティではないと考え、社会秩序の根本問題は政治的社会の内部でのみ取り組まれねばならないことを当然のこととする。政治的社会は多くのコミュニティの一つではなく、他のすべてのコミュニティを従属させる秩序なのである。ロールズの理論は次のような仮定から、即ち、正義のすべての問題は、単一の閉じられた政治的社会の中で定式化され解決されるべきだ、という仮説から出発している。確かに多元主義は認識されているけれども、しかしその多元主義の質は政治的社会の道德的基準への従属によって制限されている。結局、その多元主義はロールズの自由主義によって極めて強固に擁護されている価値、即ち、政治的秩序の安定性 (stability) と社会的統一 (social unity)、に従属することになる。

ロールズは『正義論』の中で、社会的統一が保障される時に最高の善が達成されると説いている。またそこでは、多様性も閉じられた社会で議論できると考えられている。確かにロールズは、宗教的統一が個人の目的や目標を従属させる目的だという考えを拒否するが、政治的秩序の概念においては、個人や結社の計画をより大きな連合の中で服従させる上位の計画が存在する、という。そして正義の原理の集会的実現がそれ自体「善として経験」され得る何かとして提起されるのである。また、『政治的自由主義』でも、社会の安定性と統一を保障することが民主主義社会における政治哲学の任

務だ、と説いている。だが、このようなロールズの自由主義理論においては、社会の安定性と統一は多様性を抑圧し運動の自由を制限し不平を窒息させることよつてのみ達成され得るのではないだろうか、とクカサスはロールズを批判するのである。以上でクカサスのロールズ批判を終わり、以下、彼のドウォーキン批判を極く簡単に見ておこう。

クカサスは、法におけるチェッカーボード的解決に対するドウォーキンの批判を取り上げる。チェッカーボード的解決は法適用地域が違えば判決も異なるという道徳的問題が起る。しかし法の違いは、ドウォーキンにとつては、問題が基本的原理の問題でない場合のみ受け入れることができる。政治的社会はチェッカーボード的解決に敵対するような斉一性 (integrity) を有さねばならない、何故なら、政治的社会は妥協できない正義と公正という理念によつて支配されているからだ、とドウォーキンは考える。斉一性は正義や公正と並んで重要な価値である。チェッカーボード的解決は斉一性の原理によつて受け入れることができない。だがクカサスによれば、多様な自由社会においては、このチェッカーボード的解決こそがどんな政治的社会にも見られる基本的な道徳問題をめぐる不一致の問題への原理的解決なのである。

クカサスの自由主義の政治理論からすれば、ドウォーキンの斉一性やよく秩序づけられた社会といった理念に暗に見られる種類の社会的統一の追及は首肯できない企てである。それは国家権力を使用し多様性を抑圧することよつてのみ達成できる目的である。もし

これが回避されねばならないとすれば、政治的コミュニティは、倫理的に言えば、それほど重要でない構成物と見做されねばならないであろう。もしかような考えが、文化的マイノリティの自由主義的社会秩序に占める位置に対して持つ意味をより詳細に見るならば、このことの持つ意味を正確に理解するであろう、とクカサスは言う。

そこで次にクカサスはキムリック批判に向かうのである。

五

W・キムリックはカナダの政治哲学者で、一九九五年に出した『多文化時代の市民権——マイノリティの権利と自由主義』(Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights)⁸⁾は世界的に大きな反響を呼んだ。キムリックは、現代世界の最も重大な問題であるマイノリティの問題を積極的に取り込み、独自の自由主義理論を展開している。それは、マイノリティ集団とマジョリティ集団との間に平等を、マイノリティ集団内に自由を要求する自由主義である。この自由主義は、集団間に公正を推し進めるための対外的保護については認めるが、伝統的な権威や実践を疑い修正しようとする集団メンバーの権利を制限するといった集団内の制約 (internal restrictions) については拒否する。だがクカサスはこのようなキムリックの自由主義に対して批判を加えるのである。

これまでもキムリックの自由主義理論に対しては以下のような

批判があった。即ち、キムリツカは、一、マイノリティのどのような主張が自由主義の原理と整合的か、二、自由主義原理の一部または全部を受け入れないマイノリティに同原理を強要すべきか、という二つの問題を区別せずに論じている、と。これに対してキムリツカは次のように答える。一に對しては、市民権を制約するいかなる集団差別的権利も自由主義原理とは整合しない、二に對しては、自由主義原理を共有しないマイノリティに同原理を強要することはできない、と。しかしキムリツカは、集団は完全ではないがかなり大きな権威を持っていて、そのメンバーに對して承認なく行いたいことをすることができると言う。これは明らかに譲歩であるが、この譲歩と集団内の制約は擁護できないという主張とはどうもシツクリと符合していないのではないかとクカサスは疑う。またキムリツカは、国家の中のマイノリティ・コミュニティに介入しようとする政府には厳しい制限が課されねばならないと主張する。しかし、自律性を強調するキムリツカの自由主義原理がここでどのように働いているかを見るのは難しい、とクカサスは疑問を呈する。要するにキムリツカの立場は曖昧なのである。

クカサスによれば、キムリツカの自由主義理論もロールズのそれと同じように整合的でない。キムリツカはロールズを批判するけれども、ロールズは一九八〇年代半ば以降、結局は党派的根拠に基づく自由主義の擁護になってしまふ、という理由から自律性の考えに距離をおくようになった。そしてロールズはW・ガラストンやC・ラーモアなどの政治的自由主義者と同様に、集団のメンバーは集団

の目的を批判することはできないと考える人々にさえ訴えるような形で、自由主義を擁護するようになった。ロールズは、カントやミルと結びつけられている自律性とか個性といった価値への関与に依存する「包括的」自由主義を拒んだのである。だがキムリツカは、このようなロールズの戦略は非自由主義的なマイノリティの問題に對し何も解決法を提供していない、と批判する。何故なら、この問題に對するロールズの反応は、単に個人の権利を強要すること、しかもそれを包括的自由主義というより「政治的」自由主義に基づいてそうすべきだ、というのだから。反自由主義的集団によってメンバーに課される集団内の制約が個人の権利より優越することを拒否するのである。このような自由主義は、ミルやカントの自由主義が反自由主義的なマイノリティの主張に對して敵対的であったのと同じく、敵対的である。ロールズ理論が包括的でないということが、その理論を反自由主義的なマイノリティの要求に對してより共感的にしている、とキムリツカは批判している。

要するにキムリツカは、政治的自由主義を拒否して包括的自由主義に回帰することによってこの問題は解決され得る、と主張するのである。ロールズの『正義論』の核心には、個人の自律性、従つてまた、個人が自分の目的を形成・修正する能力が基本的価値であつて尊重・保護されねばならないという考えへの強いコミットがある。だがロールズは『政治的自由主義』で戦略を変え、自律性を一般的価値としてより寧ろ政治的文脈においてのみ認めることにした。だが市民権の優越性擁護論を掘り崩すことなく、個人の自律性

という一般的価値に訴えることを回避できると仮定することは誤りである、いや、個人の自律性への伝統的な自由主義的信念を採用し、そして実質的な市民権をマイノリティ文化のメンバーに賦与しなくてはならない、とキムリツカはロールズを批判する。

ここでキムリツカは全く正しくロールズ理論の抱える重大な問題を指摘している、とクカサスは言う。もし政治的自由主義が包括的自由主義と同じような命令を発するのなら、何故ロールズは政治的自由主義へと撤退するのか。しかしキムリツカの反応も奇妙であって等しく首尾一貫しない立場に導かれている。何故ならキムリツカは、一方で包括的自由主義と自律性への関与を採るよう促しているながら、他方で自由主義を強要しないよう提案しているからである。だが、人は包括的自由主義者になるか、政治的自由主義者になるか、どちらかを選択しなくてはならない、とクカサスは言う。

どうしてキムリツカはこの問題を見なかつたのか。その理由は自由主義的国家主義 (liberal nationalism) としてのキムリツカの議論の本質までいく。キムリツカにとって、ロールズの戦略が失敗した理由の一部は、政治的自由主義が共同体主義と協調しようとしていたところにある。しかしキムリツカ自身の考えは、われわれは特定の社会集団と深く結びついていると主張する限り共同体主義に似ているけれども、その強い愛着の範囲の問題は共同体主義とは違っている。共同体主義者達は、共有されている善の概念によって定義される集団を探し、そして共通善の政治学を推し進めることを求める。だが彼等はまた、共通善の政治学が国家レベルには適用できな

いことを認めている。国民は共同主義者達と共通のものを十分共有してはいない。共同体主義の政治学はローカルなレベルにおいてのみ存在し得る。しかしキムリツカが擁護する自由主義は、人々は伝統的な生活様式に背を向けそれを疑うことができ、人々にそうする法的権利のみならず、その能力を高める社会的条件が与えられなければならない、というものである。そしてキムリツカは、国家より下位のレベルでの共同体主義の政治学を拒否するが、その政治学にとって国家的アイデンティティを不適切なものとする正にそのこと——それが共有された価値に依存してはいないという事実——がそれを自由主義的政治学の基礎として全く適切なものとする、と考える。即ち、国家文化は、特定の価値あるいは信念を疑い修正する能力を制限することなく、国民に対して有意義な選択の文脈を提供する、とキムリツカは言うのである。クカサスは、これこそがキムリツカの自由主義理論や政治的世界についての考えを理解する上で鍵になる、と言う。

クカサスによれば、キムリツカのいう国家は、個人の自律性を尊重・保護するが、自分達の伝統・価値・コミットメントを疑い修正する自由を持っている人々からなる「閉じられた社会」である。このような自由主義的国家は、別の言い方をすれば、正義によって支配されている国家であり、より特定して言えば、「修正された型の公平としての正義の原理」によって支配されている国家である。このような修正は、基本的自由・所得・富といった他のロールズ的な基本財と同様に、個々人が必要な「文化」を加えることの中にあ

る。だがキムリツカは、「文化的差異」を重大なものとして考えることを許さない、ことでは譲歩することをしない。もし文化的コミュニティが自由主義的国家と同じ基礎を持つものとして見做されねばならないならば、それは結局、自由主義的なコミュニティでなくてはならないか、それを作り変えねばならないか、の何れかである。もし自由主義が自由主義的な正義の原理によって支配されている国家のことをいうのであれば、そのような自由主義国家は文化的差異を大目に見ることはできない。そして多くの人々にとって、自由主義的な国家が与えることのできる文化的権利なるものは持つに値するものではない。何故なら、キムリツカのいうような自由主義的国家は自由主義的な正義論を受け入れるコミュニティだけに寛容になるだろうからだ、とクカサスは言うのである。

以上がクカサスのキムリツカ批判だが、そこにはクカサスの鋭い眼光が見られる。

紙幅が残り少なくなつたので、最後にクカサスの描く自由主義群島について簡単に記しておこう。二十世紀は理性の世紀として出発したにも拘らず、世界の多くの国で強制労働収容所群島 (the Gulag archipelago) が現れた。もともとそうした現象は、二十世紀になつても完全にはなくなつてはいないし、それが再び現れる可能性も否定しきれない。自由主義群島は強制労働収容所群島に対抗して名づけられたもので、クカサスにとつての善き社会であり理想的な自由主義社会である。善き社会についてのクカサスの概念は、

正義によって保持される社会的統一としての社会ではなく、ある礼節によって維持されている多くの結社からなる緩やかなネットワークとしての社会の概念である。善き社会がこのように理解されれば、国家は単一の道徳観念を持つ結社の一形態とは見做されない。国家は、争つて政治権力を求める集団間の歴史的取り決めの産物であり、権威の正統性を求めるが、その正統性は正義と何の関係も有さない。クカサスが自由主義群島という比喩で言おうとしているのは、社会のメンバーがその広い空間の中を動き得る程度に制限を受けることのないような社会、あるいは少なくとも、例え自分が選んで行つたすべての所で受け入れられなくとも、自分が従い得ない所を離れることができる限りでは制約を受けることのないような社会である。そのような世界では、人々はそれを作り変えようとするので、その光景は常に変化している。だが同時にまた、安定も見られる。何人も完全な所、最善の場所を探すために動くことはしないからである。

かつてプラトンは国家を船に喩えた。しかしその比喩は、その社会理解の核心に社会的統一と階層的秩序を持つていた。これに対してクカサスの比喩は、多くの異なつたコミュニティからなる群島としての社会である。自由主義群島は、単一の権威が創造したものでないし、その権威の統制の対象でもなく、いかなる単一の権力も届かない法の下で、多くの権威が機能しているような秩序である。

注

- (1) クカサスの社会主義についての議論は、『The Cultural Contradictions of Socialism', *Social Philosophy and Policy Foundation*, 2003を参照。
- (2) 邦訳がある。『ハイエクの自由論』（照屋佳男・古賀勝次郎訳、行人社）。
- (3) 邦訳がある。『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）。尚、同邦訳書には同書についての両訳者による解説が付されている。
- (4) クカサスのD・ヒュームやA・スミスなどに関する議論は、『Explaining Moral Variety', *Social Philosophy and Policy Foundation*, 1994を参照。
- (5) 十九世紀末以降の自由主義者の中で、良心の自由を中心に据えて自由主義を論じた最も重要な思想家は、言うまでもなくアクトンであるが、クカサスはアクトンの良心論については触れていない。アクトンの良心論については、G. E. Fasnacht, *Acton's Political Philosophy: An Analysis*, The Viking Press, 1953, chap. 1, 佐々木毅「アクトンと良心の自由主義」〔政治思想研究〕創刊号、平成十二年）など参照。例えば、アクトンは次のように言っている。「自由主義は究極的には良心の観念に基づいている。人間は内面の光によって生きなければならないし、人間の声よりも神の声を選好しなければならない。」(G. E. Fasnacht, *op. cit.* p. 39)と。このようにアクトンの良心論も、ロックのそれと同じように、「キリスト教と密接に関係していた。
- (6) 『伊藤仁斎集』（『日本の思想』十一、筑摩書房）、三四一頁。勿論、良心という言葉は儒学者のみが使ったのではない。例えば、国学者の鈴木雅之は『撞賢木』の中で、良心を「やまところ」という意味で用いている。また、金子晴勇『恥と良心』（教文館、昭和六十年）も参照。更に、カント研究者の石川文康も、日本語の良心には conscience の原義が「反映されておらず、その結果わが国では、いまだに真の良心の概念が定着していないよう」だが、conscience と良心とは「似ても似つかない」言葉だ、と言っている（『良心論』、名古屋大学出版会、平成十三年、八一―九頁）。
- (7) 金子晴勇『ルターの人間学』（創文社、昭和五十年）参照。また、拙稿「D・ヒュームの経験論的人間学の研究（二十六）」（『早稲田社会科学

学総合研究』第四卷第二号、平成十五年十一月）参照。

- (8) 邦訳がある。『多文化時代の市民権―マイノリティの権利と自由主義』（角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳、晃洋書房）。尚、同邦訳書には同書についての「訳者解説」（石山文彦）が付されている。