

論文

正義と民主主義についての一考察

—— マイケル・ウォルツァーと

アイリス・マリオン・ヤングの政治理論を巡って ——

石 黒 太*

本稿は、現在の「正義」に関する議論の起点となっているジョン・ロールズの『正義の理論』に対して示された批判を通して、正義と民主主義の関係について考察するものである。本稿において中心的に取り上げるのは、ロールズの『正義の理論』に対するマイケル・ウォルツァーによる批判と、アイリス・マリオン・ヤングによる批判である。

本稿では、まず、ロールズの方法論に対するウォルツァーの批判を検討したい。ウォルツァーの理論においては、現在の「正義」に関する議論の起点となっているロールズの方法論と対照的なアプローチが採られている。この両者の理論的相違を明確にすることで、結果として正義と民主主義の関係性という問題が立ち現れてくることになるであろう。

ウォルツァーのロールズ批判で最も注目されるべき点は、ロールズの理論が普遍主義的な装いを有していることに対する批判である。ウォルツァーはその問題性を指摘した上で、より社会的文脈に即した正義の語り方を要求し、その結果、民主主義的価値に対して、ロールズに見られるよりも、大きな理論的役割を負わせることになった。この点を確認し、ウォルツァーの

理論に影響を受けているアイリス・マリオン・ヤングの政治理論の検討を踏まえて、正義と民主主義の関係を考察したい。

1 ウォルツァーによる『正義の理論』批判

ロールズの理論とその前提及び方法論については、数多くの優れた研究があるため、本節では、『正義の理論』をはじめとするロールズの理論に対するウォルツァーの批判を中心に確認する。ウォルツァーによるロールズ批判は次の二点にまとめることができる。一つは、ロールズが配分される財を、基本的財（第一善）というかたちで一元的に捉えており、その結果配分されるべき財が多元的で、求められる正義の原理もまた多元的であることを見逃しているという批判である。もう一つはロールズの『正義の理論』が普遍的に適用可能な正義原理の導出を目指すという体裁をとっていることに対する批判である。もちろん、これら二つの批判は相互に関連している。

*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程3年

① 多元主義、「複合的平等」

ウォルツァーは主著『正義の諸領分』（1986年）において、正義の原理について以下のように論じている。「正義の諸原理は、それ自身で、その形態において多元的である。そして異なった社会的な諸々の財は、異なった理由で、異なった手続きに則って、異なった行為者（agents）によって配分されるべきである。そして、これらの全ての差異は、社会的な諸々の財それ自身についての異なった理解—それは歴史的文化的個別主義の不可避的な産物であるが—から生じるのである⁽¹⁾」。あらゆる社会や歴史に共通する重要な一群の第一善（財）のようなものは存在しない。各々の社会において配分されるべき財が多元的であることを認め、財それ自身が持つ意味にしたがって配分されることをウォルツァーは要求するのである。このような立場が「複合的平等」とよばれるものである。これは、ロールズに代表されるようなりベラリズムの「単線的平等」の還元主義的性質による財の意味の縮減を否定すると同時に、「財の自律性、個別性」を「尊重すべき」である、あるいは、それらこそが「望ましい」ものであるという主張、さらには、財の意味は共同体によって異なるため、それぞれの共同体における財の分配は、普遍的なものではなく、特殊なものであるという主張であると理解してよからう。人々はすでにある一群の財との関係の中にあり、「もし、我々がそれが何であるのか、それが財であるような人々にとってそれが何を意味しているのかを理解するならば、我々は、どのようにして、誰によって、そしてどのような理由によってそれが分配されるべきなのかも理解している⁽²⁾」とウォルツァーは指摘する。

「共有された理解」によって意味されているのは、このような共同体に固有のコンテキストであり、特定の社会の歴史的文化的な背景に基づいた、財についての理解であるといえるであろう。

そして、財の理論のテーゼは、以下のようにまとめられる。①財の社会性、②財の観念の先行性、③単一の、主要なあるいは基本的な財の不在、④分配の基準と取り決めを規定するのは財の意味であること、⑤財の社会的意味の歴史性と可変性、⑥意味が明確であるとき、配分は自律的でなければならないということ⁽³⁾。このような主張は、ウォルツァーのリベラリズム理解から導き出されるものである。彼は、リベラリズムを「社会的政治的世界の地図の上に線を引く方法⁽⁴⁾」、すなわち「分離の技法」として理解する。教会と国家を、大学と国家・教会を、市民社会と政治的共同体などを分離する方法によって、それぞれの領域における自律的な運動と、個人の自由とが擁護されてきたとウォルツァーは分析し、この「分離の方法」の徹底化を主張するのである。

② 普遍主義批判

ロールズに対するウォルツァーの2点目の批判は、ロールズの『正義の理論』が普遍主義的であるということに対する批判である。この批判は、ウォルツァーのみならず、いわゆる共同体主義者がこぞって指摘した論難である⁽⁵⁾。共同体主義（コミュニタリアニズム）の主張は論者によって異なるが、S. ムーハルとA. スウィフトによれば、いわゆる共同体主義はある程度一貫したグループを形成しており、『正義の理論』以降のリベラリズムへのコミュニタリ

アンによる批判には、5つの「家族的類似性」が指摘される⁽⁶⁾。その中でも重要なことは、共同体主義者が一般に、ロールズの理論を、どのような社会的・政治的制度でも評価し得る普遍的な道徳的基準を措定することを目的としているとみなした上で、各々の共同体の文化的・歴史的差異を強調することである。

あらゆる社会や歴史に共通して妥当する規範や規則を、特定の社会や伝統の外になんらかの方法で基礎付けようという試み、これこそが正義についての普遍主義的構想といえよう。このような普遍主義に対する常套的な批判は、それが、生の形式の多元性を真摯に受け止めることができない、あるいは各々の共同体の伝統や文化というものを無視しているというものであり、共同体主義者は、ロールズの理論の普遍性を強調した上で、彼を普遍主義者であると規定し、それに対して共同体に内在するコンテクスト性を強調する。ウォルツァーもまた、このような立場に立って、『正義の理論』を理解していると考えられている。

確かにロールズは、自らの理論によって示される正義の二原理は、社会制度の正・不正を判定する「アルキメデスの点」であらんとしているということを、『正義の理論』のなかで実際に述べている⁽⁷⁾。その主張に鑑みれば、『正義の理論』があらゆる時代や場所において適用されることを想定している、すなわち、普遍主義的であるという批判は故なきものではない。ただ、ロールズがそのような普遍主義的正義の構想を提起する意図を実際に持っていたかどうか、あるいはどの程度まで「普遍主義的」であろうとしたのかについては評価が分かれるところであろう⁽⁸⁾。しかし、『正義の理論』が、そ

の発表当初において、正義についての普遍主義的な基準を提示しようという試みとして、多くの読者に受け止められたことは間違いない。その結果、『正義の理論』は、発表の当初において、リベラリズムの究極的基礎付け、「社会制度の正・不正の判断基準」の究極的基礎付けがこの著作によってなしとげられたかのような「無批判的な熱狂」を呼び起こすことになったとしばしば指摘される。しかし、そのように『正義の理論』の理論的意義が指摘される一方において、ロールズが提示する正義の原理が普遍性を標榜することに焦点を当てた批判が多く展開されたことも事実である。

普遍主義に対するウォルツァーの批判的立場は『解釈としての社会批判』（1987年）の中で明らかになっている。彼は、この中で道徳に対する重要な接近方法として「発見の道」「発明の道」「解釈の道」をあげ、これらの方法を社会に対する「批判力」の観点から論じている。

第一の「発見の道」の典型としては宗教的な啓示が挙げられる。そして、ウォルツァーによれば『正義の理論』の方法論は、二番目の「発明の道」である。デカルトの知的プロジェクトとロールズの見解、さらにユルゲン・ハーバマスの理想的発話状態を典型とする「発明の道」とは、「道徳の世界」をなんらかの設計手続きを用いてデザインすることである。そして、この発明された道徳の主眼は、「神や自然が提供しないものを、すなわちありとあらゆる異なった社会道徳に対して普遍的な矯正手段を提供することにある」という⁽⁹⁾。彼が、『正義の理論』をこのような普遍的な矯正手段を提供することを目指しているものとして考えていることは言うまでもない。そしてウォルツァーは、

「批判力の点からいえば、発明された道徳は哲学的発見よりも神の法に類似している。……ロールズの格差原理は啓示がもつ革新性と特異性をいくらか備えている¹⁰⁾」として、社会に対する批判力という観点から見れば、ロールズの理論をはじめとする「発明の道」は優れているとする。しかしながら、ウォルツァーは、国や道徳文化が異なり、言語も異なる旅行者の集団が、何らかの中立的な空間で出会い、一時的に協力し合わねばならない状態という一つのカリカチュアを用いることによって、ロールズの前初状態の特徴を浮き彫りにしようとする¹¹⁾。彼は、「無知のヴェイルの背後に立ち、自分自身の生活様式についての知識をすべて奪われ、同じようにそうした知識を奪われた他の人々とともに暮らすように強制されたならば、人々はおそらく、如何に困難であろうとも、暫定協定 (modus vivendi) を見出すであろう」ということを認める。しかし、「この協定がこうした条件下でこれらの人々にとって唯一可能な暫定協定であるとしても、この協定が普遍的に価値のある調整であるということにはならない」と指摘し、その有効性に疑問を呈するのである¹²⁾。

③ 社会批判の可能性

以上のように、ウォルツァーは、ロールズの『正義の理論』が「単線の平等」であることを批判すると同時に、ロールズの普遍主義的アプローチが正義について論ずる方法としての外れであることを指摘した。これらのロールズに対する論難は、ウォルツァー自身の理論上の前提と大きく関わっている。それが「社会批判」という営みについての彼の理解である。

前述のように、ウォルツァーは、正義の語り口として、「解釈の道」という方法を掲げている。彼によれば、結局のところ、どの発見も発明も解釈という営みを必然的に要請することになるとされる。「私たちが議論をする場合に行っているのは、現実に存在する道徳について説明を与えることなのである」とウォルツァーは指摘する¹³⁾。さらにウォルツァーは、「社会批判」を正当に行うるのは解釈という方法によってのみであるという。この点で彼は、正義の理論の果たすべき役割を明確に「社会批判」として、つまり社会や現状に対する批判的機能として、位置づけたということができよう。

しかしながら、ロールズの『正義の理論』も社会批判という役割を持っていなかったわけではない。そもそも正義原理の機能の一つは、現状を追認することよりも、現状を批判することにあるだろう。『正義の理論』が発表当初において、大きな反響を呼んだ理由の一つには、現実の社会制度に対する批判的機能を有していた点にあったということは想像に難くない。『正義の理論』の直接の批判対象は、功利主義であったことはいうまでもないが、その一方で、あらゆる価値ないし価値原理が価値判断主体に相対的で、こうした判断主体を超越して万人に普遍的に妥当するような価値原理は存在しないし、たとえ存在しているとしても学問的方法でそれを確定するのは不可能であるとする価値相対主義の全盛状況に対抗するという意味を持っていたことも指摘されている¹⁴⁾。そして、ロールズの理論における現状の社会に対する批判的能力の源泉は、一つには公正な状態である原初状態から正義原理を導出するというロールズの提示した方法論における普遍主義的体裁に帰す

ることは、価値相対主義の全盛という当時の社会状況に鑑みれば、それほど的外れではないであろう。ロールズの「原初状態」は現実から距離をとり、「どこでもない場所」をとることによって、「客観的」で「普遍的」な基準を措定し、それに照らして現実を観察し批判する手段として考えられたのである。

しかしながら、ウォルツァーは、この原初状態という装置が社会批判という正義にとって必須の機能を果たさないと批判するのである。ウォルツァーは、「現実から徹底して離れる態度が、社会批判の前提条件であるとは考えられないし、ましてやラディカルな社会批判の前提条件であるとも思わない⁹⁴⁾」という。彼によれば、「新しく発見ないし発明された道德規範から引き出される批判」は、「社会との繋がりを欠いた批判」に過ぎない。そのような批判は「いわば社会から切れた批判、外部からの介入、強制執行であって、理知的な形式を備えていても、目指すところは物理的な実力行使と選ぶところはない⁹⁵⁾」ということになる。それゆえ、ウォルツァーは、ロールズの原初状態のように、現実社会から距離をとり、外在的な視点から批判するやり方に対して、現実社会に内在した批判のやり方を主張するのである。そのため彼が取る方法が「解釈」なのである。「現存するものの批判は、現存するものそれ自身に内在する原理から始まるし、あるいは始まりうる」とウォルツァーは言う⁹⁶⁾。すなわち、「我々」が共有している現存の道德を、自分たちが慣れ親しんでいる道德の世界を、その世界の内部から批判的に反省すること、これこそが「解釈の道」なのである。

2 ウォルツァーの理論において現れる問題点

以上のように、ウォルツァーは、各々の財の社会的に共有された意味についての理解に従って、つまり「内在的な」「適切な関連性を有する」と解釈された理解に従って、財の分配が行われることを求めた。各々の財がどのように配分されるかは、その財の社会的意味に従って決定されることになる。

しかしながら、果たして、ウォルツァーが主張するような「社会的に共有された意味」に基づいて配分を規制するという試みは成功するのだろうか。この社会的意味は決して一元的に人々の間に存在しているようなものではない。ウォルツァー自身、この財の社会的意味を巡って紛争が生じること、そしてそれが通常の状態であることを認めている。この点に関連して、ジョージア・ウォンキーのウォルツァー理解を参照しながら、問題点を確認したい。

ウォンキーは、ウォルツァーの正義に関する理論は、以下のような3つの疑問を呼び起こすことになる指摘している。まず第一に、分配の正義の説明が理解しようとしている社会的意味の地位はどのようなものなのだろうか。第二に、正義の理論が社会的意味に依拠しようとしても、どのようにして社会的意味の解釈を正当化すべきなのだろうか。われわれはなぜ、ウォルツァーが提示する「意味の説明」を受け入れるべきなのだろうか。われわれの共有された社会的意味に関する同等に説得力のある別の解釈は存在しないのだろうか。最後に、もしわれわれが、ウォルツァーの理解を受け入れるべきだとしても、なぜそこから引き出される分配の原

理もまた必ず受け入れなければならないのだろうか。政治理論が社会的意味の解釈である場合、それはいかにすれば社会が自分自身に関してすでにもっている規範的理解の単なる繰り返しであることを回避できるのだろうか⁹⁹。

第一の社会的意味について、ウォンキーは、「ある社会的意味は、他の社会的意味や言語的意味に依存しており、他の社会的意味や言語的意味は、逆に、ある社会的意味に依存している。そして、それらはともにひとつの生活様式を形成しているのである」として、「構成的」なものとして社会的意味を理解している¹⁰⁰。これは、単に、社会的財や社会的現実に関して諸個人が共有している慣習や合意ではない。それは「財をそれがそうであるような特定の財として構成し、所与の社会的現実の相互に関連する諸要素を、それがそうであるような生活形式として構成している意味なのである¹⁰¹」。それゆえ、諸個人の財や制度、実践に関して持つかもしれない単なる「意見」とは異なるとウォンキーは言う。しかし、だからといってそのような社会的意味が、常に曖昧さを残すことなく、一次元的に理解されるものかどうか、あるいはその社会的意味が、ただ一組の配分原理と結び付けられるのかどうか、これらについては明らかではないとウォンキーは指摘している。

それゆえ、問題は第二のものに移ることになる。つまり、社会的意味の適切な解釈が何であるかを、どのようにして決定しうものか、ということである。この点についてもウォンキーは、その基準は明らかではないと指摘している。ウォルツァー自身は、我々が皆、自分たちが共有している道徳を解釈する存在であるということをも認め、詩の解釈の例を挙げながら、

「最善の読解といえるのは、以前は誤解されていたいくつかのシンボルや比喩を掘み取り、その詩全体を説明し直す新しい読解のことだろう。このことは道徳の解釈についてもあてはまる¹⁰²」と述べている。しかし、この条件を満たす読解が複数存在することは当然考えられるであろう。その意味で、これもまた決定的な基準とはとてもいえない。

この問題に関するウォルツァーの最終的な解答は、いかなる解釈も最終的で決定的なものになることはないということである。ウォルツァーは、「私たちはいったいどのようにして道徳の規範に関する解釈の優劣を識別することができるのだろうか¹⁰³」という問いを立てつつも、最終的には、道徳に関する議論には、終りがないと答えている。いずれにせよ、良き解釈と悪しき解釈の審級がウォルツァーの理論においては、明確には存在しない。ウォルツァー自身の現存の道徳の解釈に基づいた各々の領域における配分の理論は、非常に豊かな内容を含んでおり、魅力的なものも多い。だが、かなりの数の解釈が、ウォルツァー自身の道徳の解釈と、資格としては同程度に正当に主張される可能性がある。

ウォンキーは以上のように解釈の多元性を指摘することによって、第三の問いに関連させながら、ウォルツァーの内在的批判という営みに関しても以下のように評している。「……一般的に言って、社会批判に対する解釈学的アプローチは、所与の社会に関する批判的解釈だけではなく、同程度の説得力をもった批判的でない解釈や、あるいは、自己弁護的解釈にすらなってしまう可能性に必ず直面するように思われる。それらはすべて、同程度に包括的であ

り、同程度に首尾よく部分と全体を統合しているかもしれない。いずれにせよ、どのような批判的解釈に対しても、つねに批判的でない解釈や、あるいは、異なった批判的解釈さえ対置することができるかもしれないのである⁸³。

ここにあらわれるのは、社会批判という営みの要諦とされる現存の道德規範の「解釈」、すなわち内在的な批判という社会批判の方法が、批判という行為自体を無意味なものにしてしまうのではないか、という危惧である。「自分たちの歴史や伝統を理解するにあたって、あまりに多くの解釈上の可能性があるために、思想に関しても行動に関しても等しく麻痺状態に陥ってしまうことになるだろう⁸⁴」とウォンキーが述べるのは妥当なように思われる。

3 ヤングによる『正義の理論』批判

以上において、ウォルツァーのロールズ批判とウォルツァー自身の理論の問題点を簡単に確認した。ウォルツァーの「複合的平等」論は、「社会批判」としての「解釈」という営みに支えられているが、その営みは終わることのない永続的な営みである。そして、財の配分を巡って紛争が生じた場合、あるいは財の配分においてなんらかの不正義を市民が感じた場合、それは、財の意味を巡る新たな解釈＝批判が行われることになる。しかしながら、その解釈が妥当か否か、あるいはいかなる解釈が望ましいかについての外在的な基準はほとんど存在しないということも指摘されている。

ウォルツァーは、普遍的原理に基づく外在的批判があまりに抽象的で、現実社会との接点を欠いているため実際には批判として役に立たないと考えるがゆえに、内在的批判の役割を強調

した。しかしながら、内在的批判においては、解釈の優越性を判定する基準は存在しないがゆえに、つねに批判的でない解釈や、異なった批判的解釈が対置されてしまう可能性がある。社会批判を役割とする正義の理論はこのようなディレンマに陥ることになるのである。このディレンマについてウォルツァーの理論的営為に大きく影響を受けているアイリス・マリオン・ヤングは以下のように述べている。「それ（正義の理論）は評価の具体的な社会的条件から社会批判の距離をとる手段を与えなければならない。……しかしながら、正義の構想がなんらかの実体を持つためには、……それらに対してのみ適用が限定される特定の社会的環境になぎとめられなければならない。それゆえ、適切に批判的な正義の理論の企図は矛盾するように見える。それは、特定の社会的環境から独立に正義の構想を發展させねばならず、しかしながら同時に、特殊な環境から由来し、それらにのみ適用されねばならないのである⁸⁵」。

以上のような課題に応えるものが、ヤングの場合、「批判理論」の視点なのである。主著である『正義と差異の政治』や『包含と民主主義』においては、批判理論とは歴史的・社会的に文脈化された規範的考察であると説明されている⁸⁶。つまり、歴史的・社会的文脈に拠りつつも規範的であり、社会に対する批判的機能を果たしうるもの、これこそが求められる正義の理論なのである。では、どのようにしてこの課題に応えることができるのか。ロールズの『正義の理論』を批判した初期の論文「正義の批判理論に向けて」（1981年）を通して、その含意を簡単に確認しておきたい。

ヤングの「批判理論」の含意は、ロールズの

『正義の理論』に対する批判を通して明らかになる。その批判の焦点はロールズの『正義の理論』をはじめとする現代の正義を巡る議論が、「配分的パラダイム」に偏っていることに集約される。ヤングはこの傾向に対して二つの異論を指摘する。まず、配分的パラダイムに基づく正義の問いの定式化は概念的な混乱を生み出すということ、そして次に、配分的パラダイムは、制度的な構造そのものを評価する代わりに、所与の制度的な形式と関係の「効果」の評価に焦点をあてがちであるということである。社会正義を配分的正義に限定することによって、配分が実際に行われている社会的構造と制度的な文脈にはらまれる問題性を無視することになる⁸⁷。人々が既に生きている社会的構造や制度的な文脈自体の不正義を問題として取り上げることが不可能になってしまうことがあるのである⁸⁸。

では、ヤングが主張する批判理論の方法とは具体的にどのようなものか。ヤングは、ハーバマスのコミュニケーション倫理学を、とりわけ理想的発話状態の観念を応用しながら、この批判理論を展開する。ただし、ヤングは、理想的発話状態の観念を抽象的な条件から普遍的な正義原理を見出すための道具として用いるのではない。ヤングによると、ハーバマスは、特殊なパースペクティヴを超越する普遍的な規範的理性という立場を捨て切れていない。それゆえヤングは「理想的発話状態は、単に正義についての推論の条件をあらわすのではなく、正義それ自体が何であるかについての理想をあらわすのである⁸⁹」と言う。その理想とは、すなわち、「いかなる人も基礎的で非相互的な権力を他者に対して行使することはできないという社

会的構造⁹⁰」である。それゆえ、理想的発話状態は、社会的組織の形式と支配の関係にその問いの焦点を当てるために正義の理論を導くことができる」とされる。しかしながら、理想的発話状態が、それ自身で、現実の社会的とりきめが評価されるべき基準と、一群の諸原理を構成することはない。そうではなく、「理想的発話状態はすべての特殊な社会的歴史的内容から抽象する純粋に形式的な方法で、正義の理想を表現する。……歴史的特殊性を欠いた実体的な正義の構想を持つことは不可能である。従って、……実体的な一群の評価的な正義の諸原理を生み出す以前に、理想的発話状態は、具体的に特殊化された環境の中で適用されなければならない⁹¹」のである。

このようにして、理想的発話状態の観念を、具体的な問題や環境に応じて使用することによって、社会的な文脈に内在しながらも、規範的な社会批判を行うことができるとヤングは考えた。ヤングは、女性の抑圧の主要な源泉である生殖と子供の世話についてのとりきめ (arrangement) の問題を例として取り上げて論じている。すなわち、生殖や子供の世話に関する自分たちの知識を前提とし、かつ自分たちの社会の生産力等の知識をも前提とした上で、「もし我々のすべてが、つまり女性と男性と子供であるが、相互性と平等性と支配の不在という条件のもとでその問いを議論するならば、如何にして我々は、社会として、生殖と子供の養育に関する社会的関係を構成するのだろうか」と問うのである⁹²。これによって、我々は、現在の社会的とりきめと全く異なる議論を再構成することになる。「例えば、女性は、彼女らの生殖上の役割についての生物学的必然性が、彼女ら

の自己実現の機会と社会参加に制限を課すことのないように促すであろう。別の例をとれば、子供たちは、子供の養育の社会環境が彼らを完全に力のない (powerless) 経済的に依存的なものにならないように促すであろう。……我々の現実の生殖と子供の養育における関係がこのヴィジョンから墮落する程度で、我々は、それらが不当であるという議論をもつのである⁶³⁾。このような批判理論の方法が、明示的ではないにせよ、後の『正義と差異の政治』や『包含と民主主義』においても取られ、発展させられていると思われる。

以上のように、ウォルツァーとヤングの両者はともに、普遍的な視点をとることを避け、社会的なコンテキストに内在しながら正義を論じることが必要であるとしている。しかしながら社会的なコンテキストに内在することは一方で、現存の社会に対する批判を困難にしてしまう可能性がある。ウォルツァーとヤングはそれゆえ、社会的なコンテキストに内在した「社会批判」が如何にして可能なかを論じようとしたと言えるであろう。両者はともに、社会的なコンテキストに内在した社会批判が可能であり、かつ望ましいと考えた。しかしながら、このような社会的コンテキストに内在した社会批判が本当に有効な社会批判となりうるのかについてはいまだ、不明確である。この点を明らかにするために、この社会批判が実際にどのように行われるのかを両者の理論に即して確認したい。

4 民主主義の位置づけ

ウォルツァーの理論においては、先述のとおり、「財」の性質に関する解釈は理論的には複

数存在する可能性がある。しかしながら、それらの複数の解釈のなかで、どの解釈が最も望ましいのか、あるいはどの解釈が権威的なものとして理解されるのかについては、明確な基準が存在しない。それでは、解釈の対立をどのように調停するのか。この点において、「政治権力」という財が他の財に比べて非常に特殊な意味を持つことになる。

ウォルツァーは財の一つとして「政治権力」を挙げているが、この政治権力は特殊な財であり、二重の性質を持っているとされる。政治権力は、「……人々が追求する財の一つにすぎないだけでなく、国家権力としてそれは、権力自体も含めてあらゆるさまざまな追求が統制される手段であり、配分的正義の決定的な主体である⁶⁴⁾。ウォルツァーによれば、各々の財は「共有された理解」に従って分配されるのであるが、その際、各自律的領域の自律性を保持し、その境界線を維持するのは、政治権力に他ならない。そしてその境界線を新たな解釈に従って変動させるのもまた政治権力なのである。この点で政治権力は（他の領域と同様）保護されるべきであるという要請（そこでの「財」は権力であり、権力の機会が平等に分配されるべきであるとする）と抑制されるべきという要請が同時になされる。そして、それらの財の意味の（ということは同時に領域相互の境界線の引き方の）解釈は、日常的な小競り合いによって行われているものであるが、結局のところ、それらの解釈が対立した場合、判断を行うのは、政治権力ということになる。もちろん、ウォルツァーによれば、最終的で決定的な解釈というものは存在しない。しかし、暫定的な決着として政治権力による調停あるいは決定

を求めるであろう。それゆえ、最終的に訴えるのは、国家の権力に対してということになる⁶⁹。すなわち、その財の意味（境界線の引き方）の解釈が、強制的なサンクションを伴ったものとしてなされることになるのである。

それゆえ、ここで想定されている解釈という営為は、結局、民主主義的な政治制度あるいは政治文化によって保障されるものとならざるを得ない。「私たちが所有権、専門的技術、宗教的知識などをそれにふさわしいところに置き、それらの自律性を定めたならば、政治の領域においては民主主義にかわる選択肢はない⁶⁹」とウォルツァーは述べ、民主主義を政治の領域における唯一の選択肢として捉えている。その結果、ウォルツァーにおいては、民主主義が多元的な財の配分の原理、すなわち正義原理を保障することになるのである。

しかしながら、この民主主義が具体的にどのようなものであるべきかについてはそれほど明らかではない。ウォルツァーにとって民主主義は、その中で人々が政治の営みをなしている所与の枠組みである。『正義の諸領分』においても、政治権力の問題は、既存のアメリカの民主主義的制度を前提とし、その運用方法に焦点を当てるに留まっているように思われる。このような態度は、近年注目を集めている討議的民主主義に対するウォルツァーの評価にも現れている。この民主主義理論の思想的意義は、民主主義過程における「討議＝熟慮」を強調することによって、現実の民主主義的实践あるいは民主主義的制度に対する矯正策を示したという点に求めることができよう。しかしながら、ウォルツァーは、討議的民主主義について、その重要性を認めつつも「政治の場での哲学の居座り」

を望まないとしている。ウォルツァーの理解によれば、討議的民主主義は政治の場に、哲学者の発明する規範を持ち込もうとするものであると考えられているのである⁶⁹。討議的民主主義の理論家たちは、理性的な討論による合意形成という契機を重視する。それに対してウォルツァーは、実際の政治過程においては、合意がなされるとしても、その合意の源は何らかの理性的な一致にあるのではなく、交渉と妥協にあると指摘し、理性的な討論形式への偏重に注意を促すのである。日常的に行われる財を巡る解釈の営みは、ウォルツァーにおいては一種の政治闘争として描写されている。すなわち、既存の制度の中で、人々が交渉し、取引を行い、妥協する中で政治的な決定が行われるのである。それゆえ、討議的民主主義の構想においては、デモや投票、政治的組織化、選挙戦など、民主主義社会での日常の政治がおおかた排除されてしまうとウォルツァーは指摘するのである。このように、ウォルツァーは所与の民主主義制度とそこにおいて行われている日常的な政治の営みを前提としており、民主主義的制度自体を批判の対象とし、理念的に組み替えていく意図がほとんど見られないのである⁶⁹。そこでは、ヤングが指摘したように、権力という財の配分として民主主義を捉えてしまうことで、現存の制度を前提としてしまい、その制度自体がはらむ不正義に対する批判が不可能になってしまっているという構図を確認することができるのではないか。

社会批判は、それが行われる「場」を要求する。ウォルツァーの場合、それは民主的な市民によって支えられた共同体ということになる。しかし、先に見たとおり、理性的な議論は民主

主義過程においては限定的な力しか持ち得ない。このように、既存の民主主義制度と政治文化を所与とし、その中で行われる理性的な議論やそれ以外の日常的な政治の営みを通じた社会批判及び正義の実現という像を描くウォルツァーに対して、ヤングは、同じ社会批判に関心を寄せつつも、民主主義は社会正義の必須要素であると同時に、社会正義の条件でもあるとして、明確に正義を民主主義と結び付けて論じている。この点において両者の違いが明確に現れていると思われる。

ヤングは、正義を「社会的に認知された生活環境において、十分な技術を学び使用すること、そして決定作成に参加すること、さらに他者が聞くことが可能な文脈において、自らの感覚、経験、社会生活についてのパースペクティブを表現すること、以上のことを、全ての人がなすことを可能にするような制度化された諸条件⁶⁹⁾」と定義している。このように定義される正義は、公共的討論と民主的決定作成のプロセスへの参加を要求することになる。このような民主主義の定義は、彼女の批判理論の立場に由来するものである。「社会を批判するために使われる規範的な理念は、まさにその社会での経験と考察に根付いていると批判理論は想定する。また、批判理論は、規範は他のどこから来ることもしない想定する。しかし……規範が社会的な基礎をもち、かつ社会を測るものだということは、どのようにして可能なか。規範的考察は、苦しみ・苦痛の叫びを聞くことから生まれ、自身が苦痛を感じることから生まれる⁴⁰⁾」。このように、抑圧された人々の声を聞くことから正義の考察は始まらねばならないとヤングは指摘する。そして、民主主義は、抑圧

された人々の声を聞くことを可能にするものとして、制度的に整備され再編される必要がある。ウォルツァーも「人々が社会的財の意味に関して一致せず、理解に異論の余地が多い場合には、正義が要請するのは、不一致を表明する制度的なチャンネルや裁定機構、他の分配のあり方を提供するなど、社会が不一致に対して誠実であることである⁴¹⁾」と述べていた。しかし、そのための具体的なあるべき民主主義(的)についてはそれほど論じられていない。それに対してヤングの理論においては、抑圧された人々の声を聞き、不正義の訴えに耳を傾ける具体的な制度が論じられる。それがヤングによって提唱されている「集団代表制」に代表されるものであり、社会的マイノリティや小集団など「抑圧を被っている人々」が討議に参加するための具体的な制度を備えた「コミュニケーション的民主主義」が必須のものとなるのである⁴²⁾。現状の不正義に対する批判を、すなわち社会批判を成功させるための具体的な制度を論じるヤングの営為は、この点において注目に値するものである。

5 結

近年の正義に関する理論において生じているいわゆる「解釈学的転回⁴³⁾」は、普遍主義的な規範理論構築の試みが放棄された結果、人々の対話や会話といった契機に注目し、社会に内在するコンテキストの解釈によって規範を探る方向性を模索する試みである。ウォルツァーやヤングの政治理論はまさにそのような潮流に倣すものであるといえよう。そして、そのような社会的コンテキストへの注目は、社会に内在した様々な価値の解釈という営為を可能とする公

共空間、あるいは民主主義的制度を要求することになった。その内実が、正義と民主主義の関係をどのように措定しているかは異なっているとしても、少なくとも、正義論と民主主義理論の内在的な結びつきを強化しているといえよう。ただし、ウォルツァーとヤングの両者の理論にはいまだ大きな隔りがある。ウォルツァーが既存の民主主義的制度を前提とし、多元的な民主主義のあり方を許容しているのに対して、ヤングはあるべき民主主義の制度を、正義の問題として追求しているという点において大きく異なるのである。ウォルツァーは、民主主義は所与のものであり、基礎付けを必要としないものと考えている節がある。それに対してヤングは、正義にとって民主主義は不可欠の制度であると考え、正義観念の中に民主主義を取り込んでいるのである。

正義に関する議論の伝統において、民主主義はそれほど明確に位置づけられてきたわけではない。プラトンに見られるように民主主義と正義とを対立関係として捉え、民主主義的決定に対する正義の優先性を主張する論者も多い。正義は社会の「臆見」による決定から守られるべき価値として考えられるのである。ある意味ではロールズの『正義の理論』もこのような方向性に基づいていると考えられる。『正義の理論』は「デモクラティック」であるよりは「リベラル」であり、ロールズは民主主義を軽視しているとしばしば批判されている。エイミー・ガットマンによれば、ロールズは民主主義を「平等な政治的自由」として理解しているが、この「平等な政治的自由」が「平等な個人的自由」の手段として位置づけられたり、「平等な個人的自由」が「平等な政治的自由」に優先さ

れたりすることはないと考えており、その意味では決して民主主義的な価値を自由主義的な価値よりも低く評価したわけではないという⁴⁴。しかし、そこにおいては、正義が民主主義的決定に優先するという関係は明らかであろう。

さらに、ヤングが指摘するように、これまでの正義に関する議論は、第一義に配分的正義に焦点を当ててきた。しかしながら、そのようにすることによって、配分における公正さの実現が、民主主義的参加の諸制度にとって、不可欠の必須要素であると理解されることになった。ヤングの分析に従えば、このような把握を行う理論家としてガットマンがいる。民主主義的手続きは、常に正当な結果を導くわけではない。ガットマンの主張においては、アメリカにおける民主主義の拡大が、多くの都市における人種分離政策の増大を導いたことが指摘されている。より特権化され、より発言することが多い白人が、自らの利益を、平等な取り扱いを求める黒人たちの正当な要求に対して、促進することが可能だったからである。人々が皆、政治的決定に参加することが可能だとしても、集団間において、有している特権や所属している人数が異なる場合、深刻な不正義に帰結する可能性があるのである。それゆえ、ガットマンは、配分における公正さが民主主義的参加の制度のための必要条件であり、民主主義のプロセスは、平等な自由の原理と大まかな配分的平等によって制限されねばならないと論じることになったとヤングは言う⁴⁵。

このような理解は、ロールズにおいても見られる。ロールズは「財産所有の民主主義」という理想を示している。これは富や資本の所有を分散させることにより、社会の一部が経済領域

を支配し、それによって政治生活をも支配することを回避しようとするものであり、正義の二原理を満たすのに必要な制度であるとされる。しかしながら、ヤングの理論に従えば、以上のような把握は、理論的順序が逆なのである。確かに富や資本、あるいは資源に対する支配を適正化することは、民主主義と正義の間の関係において重要な側面であるが、ガットマンのように、配分的正義の達成の結果として、参加のプロセスの制度化を考えることは、「民主化を、無限のユートピアの将来へと延期することになるばかりではなく、配分的正義の達成も等しく見込みのないものとしてしまう⁶⁶⁾」のである。抑圧されている人々が不平不満を表明する制度を整えること、それ自体が、配分的正義を達成するための条件になるのである。ヤングによれば、「経済的な平等化と民主化は、お互いを促進し、社会正義を促進するために、ともに生じなければならない⁶⁷⁾」。正義と民主主義の以上のような内的連関を意識し理論化するところに、現在の規範理論が向かうべき方向性を見出すことができると思われる。

〔投稿受理日2004.11.25/掲載決定日2004.12.2〕

注

- (1) Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983 (以下 SJ と略す), p.6. 山口晃訳『正義の領分—多元性と平等の擁護—』而立書房, 1999年, 23頁。
- (2) SJ, p.9. 前掲書27頁。
- (3) SJ, pp.7-10. 前掲書25-30頁。
- (4) Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation," in *Political Theory*12:3, 1984, pp.315-330.
- (5) ウォルツァー自身もコミュニタリアンの一人に数えられることが多いが、ウォルツァー自身は、

そのような規定に対しては否定的である。

- (6) 5つの批判は以下の通り。①人格の構想 (The conception of person)。『正義の理論』は、先行的に個人化もしくは負荷なくされたものとしての人格の構想を有しており、個々人が彼らの選んだ諸目的、諸価値、善の諸構想を発展させる愛着と共同体が、彼らのアイデンティティの構成的部分となりうるという可能性になんらの余地も認めないことが批判される。②非社会的な個人主義 (Asocial individualism)。個人の諸目的、諸価値、アイデンティティも自分が構成員である共同体から独立に存在するものとして考え得るという想定に誤謬と、その内容と焦点が本質的に共同的な、これらの特定の人の善の真の重要性を認識することを失敗しているということが指摘される。③普遍主義 (Universalism)。ロールズの正義の理論が、文化的特殊性になんらの注意も払うことなく、普遍的に適用することを意図しているという指摘。④主観主義/客観主義 (Subjectivism/objectivism)。個々人の諸目的、諸価値、善の諸構想の選択が、選好の恣意的表現であり、合理的な正当化が本質的に不可能であるという見解。⑤反完成主義と中立性 (Anti-perfectionism and neutrality)。ロールズの正義の理論が、競合する善の諸構想の間で中立的ではないとする主張。Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992, pp.157-164.
- (7) John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, pp.260-263.
- (8) この点については『正義の理論』と『政治的リベラリズム』の断絶性(連続性)に関する議論と関連して、『正義の理論』においては普遍主義的であったが、『政治的リベラリズム』に至り普遍主義的ではなくなったという立場と、当初から普遍主義的ではなかったという立場の対立が見られる。
- (9) Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1987 (以下 ISC と略す), p.12. 大川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判』風行社, 1996年, 15頁。
- (10) ISC, p.12. 前掲書15頁。

- (11) *ISC*, p.13. 前掲書16頁。ウォルツァーは、このカリカチュアが誇張であることを認め、ロールズ自身に対してよりも、彼のエビゴーンたちに向けられているとしている。
- (12) *ISC*, p.14. 前掲書17-18頁
- (13) *ISC*, p.21. 前掲書26頁。
- (14) ジョン・ロールズ『公正としての正義』（田中成明訳、木鐸社、1979年、7頁）の編訳者解説において、田中成明は以下のように総括する。「正義とは何かをめぐる規範的な議論は、相対主義的禁欲とイデオロギー的嫌疑のもとで久しく沈滞を強いられてきた。……『正義論』の登場は、正義論をこの沈滞から救出し、広範な社会的関心に支えられた学問的営為として復権させる突破口となった」。また、N. ダニエルズは、自らの研究の「社会性」(“relevance”)と関連させつつ、『正義の理論』によって受けた衝撃を以下のように振り返る。「……『正義の理論』公刊は……倫理学の著作における古いパラダイムを覆すものであった。ここに倫理学と政治哲学における真に実体的な (substantive) 著作があらわれたのである。……ロールズは、我々の道徳的確信とコミットメントについてすすんで語った。彼はそれらに、単なる言語学的実践の証拠としての重要性ではなく、道徳的議論における重要性を与えたのである」。以上の回顧に現れているのは、倫理的擁護の分析に終始したそれまでの倫理学にはみられない、ロールズの理論が持つ社会に対する批判力の感得ではなかっただろうか。Norman Daniels, *Justice and Justification*, Cambridge University Press, 1996, p.xi.
- (15) *ISC*, p.37. 前掲書46頁。
- (16) *ISC*, p.64. 前掲書84頁。
- (17) *ISC*, p.21. 前掲書27頁。
- (18) Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Polity Press, 1992, pp.14-15. 有賀誠訳『正義と解釈』昭和堂、21-22頁。
- (19) *Ibid.*, p.18. 前掲書26頁。
- (20) *Ibid.*, p.18. 前掲書27頁。
- (21) *ISC*, p.30. 前掲書38頁。
- (22) *ISC*, p.48. 前掲書62頁。
- (23) Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Polity Press, 1992, p.36. 有賀誠訳『正義と解釈』昭和堂、55頁。ウォンキーによれば、ウォルツァー自身は、「党派的説明」と「包括的説明」という区別を論じている。しかしながら、ウォンキーによれば、ウォルツァーの解釈もまた、党派的説明であることを免れない。
- (24) *Ibid.*, pp.36-37. 前掲書56頁。
- (25) Iris Marion Young, “Toward a Critical Theory of Justice” in *Social Theory and Practice* 7, p.294.
- (26) Iris Marion Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, p.5.
- (27) この批判はロールズに向けられると同時に、ウォルツァーの理論に対しても向けられることになる。しかし、ヤングは、ウォルツァーについては両義的に評価している。ウォルツァーの分析は、配分そのものというより、配分を生み出す社会構造とプロセスに焦点を当てている。とはいえ、例えば家族について愛と愛情の配分の問題として論ずるなど、「物象化」という問題を完全には克服しえていないことも同時に指摘されている。Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, pp. 17-18.
- (28) 同時にヤングは、フィスクらによるロールズ批判を引用しながら、ロールズは普遍主義的であろうとしつつも、自らの「社会的環境から直接に引き出された実体的な前提を、出発点にもぐりこませている」と指摘する。つまり、自らの社会の現実の構造を、理想的な社会についての理論に反映させていると指摘するのである。これによって、ロールズの普遍主義的な正義原理の樹立の試みは、望ましくないだけでなく方法的に失敗したものであるとされるのである。Iris Marion Young, “Toward a Critical Theory of Justice” in *Social Theory and Practice* 7, pp.279-287.
- (29) Iris Marion Young, “Toward a Critical Theory of Justice” in *Social Theory and Practice* 7, p.290.
- (30) *Ibid.*, pp.290-291.
- (31) *Ibid.*, p.291.
- (32) *Ibid.*, pp.298-299.
- (33) *Ibid.*, p.299.
- (34) *SJ*, p.281. 前掲書425頁。
- (35) *SJ*, p.281. 前掲書425頁。
- (36) *SJ*, p.303. 前掲書458頁。

- (37) Michael Walzer, "Ich will Politik nicht durch Philosophie ersetzen" in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 47, Heft1, 1999, pp.139-161. 藤田潤一郎・大川正彦訳「政治の場での哲学の居座りを望まない」『みすず』462号・463号, 1999年。
- (38) 実際, 彼は, 以下のように指摘している。「普遍的なイデオロギーと差異の政治はかならずしも両立するわけではないが, この二つが同時に成就すれば民主主義は根本的なところから多元化していかざるを得なくなる。ここから無数の異なる「民主主義への道」生まれ, いきつくところに多様な「民主主義国家」が生まれることだろう」。Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, London: University of Notre Dame Press, 1994, p.ix.
- (39) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, p.91.
- (40) *Ibid.*, p.5.
- (41) *SJ*, p.313. 前掲書471頁。
- (42) ヤングのコミュニケーション的民主主義論については, 拙稿「多元的社会における民主主義理論—アイリス・マリオン・ヤングの民主主義理論を中心に—」(『ソシオサイエンス』第10号, 早稲田大学, 2004年)を参照。
- (43) Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Polity Press, 1992, p.vii. 有賀誠訳『正義と解釈』昭和堂, i頁。
- (44) Amy Gutmann, "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy" in *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, pp.168-199.
- (45) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, pp. 92-93.
- (46) *Ibid.*, p.94.
- (47) *Ibid.*, p.94.