

リベラル・コミュニタリアン論争再訪

宇野重規

概要

本稿は、「リベラル・コミュニタリアン論争」の歴史的再評価を行うものである。サンデルをはじめとするコミュニタリアンは、ロールズに対し「負荷なき自我」の概念をもって批判を加え、これに対しロールズも一定の譲歩を行ったとされる。しかしながら、その後もサンデルは、選択の自由を自己目的化することは、有徳な市民の涵養に対して否定的な効果をもつだけでなく、さらにリベラリズムの精神的基盤そのものを掘り崩すとして、ロールズへの批判を続けた。本稿はこのようなサンデルの批判を分析する一方で、はたしてそのような批判がロールズの『正義論』の本質を捉えたものであるかを再検討する。デモクラシーを自己制御するための原理を、超越的な理念に頼ることなく、あくまで多様な個人を抱えるデモクラシー社会の内的な「均衡」によって導こうとするロールズの理論的意義は、サンデルらの批判によっても否定しえないというのが本稿の結論である。

キーワード

ロールズ, サンデル, コミュニタリアン, 正義, 善

I. はじめに

かつて「リベラル・コミュニタリアン論争」なるものがあった。このように持って回ったいい方をするのは、その論争当時も、そしてそれから三〇年近くたった今日でも、論争の本質について、いまひとつ腑に落ちない部分が残るからである。筆者自身一〇年以上前にこの論争についてコメントした際、その一文の冒頭に次のように書いている。「『論争』と呼ばれるものにしばしば見られる傾向として、同時代的には厳しい二者択一を迫る抜き差しならぬ対立かに見えたものが、一時代過ぎてしまうと、対立を生み出した熱気のようなものが見えにくくなり、そもそも何が論争を引き起こしたのかはつきりしなくなるということがある」(宇野 1999, p.19)。はたして「リベラル・コミュニタリアン論争」もまた、

そのような論争のひとつであったのか。あるいは、今日の日で見るとき、むしろその意義がはっきりとするのか。ここで論争の歴史的再評価を試みてみたい。

文献的事実を確認するならば、言うまでもなく、この論争の口火を切ったのはジョン・ロールズの『正義論』(Rawls 1971)である。この本が現代アメリカにおける政治哲学復興の出発点になったことについては、すでにコンセンサスが確立している。この本の刊行に刺激を受けて、ハーバード大学の同僚であったロバート・ノージックが『アナキー・国家・ユートピア』(Nozick 1977)を刊行し、リバタリアン思想を再活性化させる一方、マイケル・サンデル、チャールズ・テイラー、アラスデア・マッキンタイア、そしてマイケル・ウォルツァーといった一連の論者は、ロールズ批判を通じて「コミュニタリアン(共同体論者)」と呼ばれることになる¹⁾。ロールズの『正義論』に対するもっとも明確かつ体系的な方法論的批判であるサンデルの『自由主義と正義の限界』(Sandel 1982)をはじめ、コミュニタリアンのロールズ批判は1980年代の前半にそのすべてが出揃っている。その意味では、この時期を「リベラル・コミュニタリアン論争」の時代と呼ぶことができるだろう²⁾。

コミュニタリアンのロールズ批判のポイントは多岐にわたるが、サンデルに即してみれば、その最大の批判はロールズのいわゆる「正義の優位性 (the primacy of justice)」や、「正の善に対する優先性 (the priority of the right over the good)」に向けられている。これはロールズの次のような主張を反駁するものである。人間がどう生きるべきか、何を倫理的に善いとするかは人によって多様である。したがって、善の構想をめぐってはつねに潜在的な対立の契機があり、そうである以上、単一の秩序ある社会を成立させるためには、特定のいかなる「善き生」の構想にも依拠することはできない。むしろ善とは区別され、あらゆる善の構想に優位する規範的原理が打ち立てられる必要があり、それが正義にほかならない。

これに対しサンデルは、「負荷なき自我 (unencumbered self)」という概念を提示して対抗する。ロールズがいうような「無知のヴェール」をかけられた原初状態における人間とは、いわば歴史的・社会的な属性をはぎ取られた、抽象的な自己に過ぎない。しかしながら、そのような抽象的な自己に、はたして道徳的な判断ができるのだろうか。人間は歴史

1) 各論者の「コミュニタリアン」としての代表的著作としては、サンデルの『自由主義と正義の限界』(Sandel 1982)をはじめ、チャールズ・テイラーの『哲学論集』の第二巻『哲学と人文科学』(Taylor 1985)、マッキンタイアの『美徳なき時代』(MacIntyre 1981)、さらにウォルツァーの『正義の領分』(Walzer 1983)などがある。

2) なぜ、この時期に「リベラル・コミュニタリアン論争」が起きたのかは興味深い論点である。資本主義・社会主義の体制選択論に代わる新たな論争軸への要求、社会哲学におけるアメリカの地位の優越などが、その理由として考えられよう。

的・社会的に状況づけられて生きている。そのような状況と切り離された人間は、いわば剥奪された自己であり、そのような自己はいかなるものにも愛着をもてず、「自分はいかなる存在なのか」について内省することもできない。したがって、そのようなロールズの議論では善を選択することも、正義を構成することもできない、というのがサンデルの結論である。具体的な善と切り離された抽象的正義の空疎さを批判したものといえよう。

このようなサンデルのロールズ批判は、その限りで見れば、もっともな部分がある。社会理論で人間を想定するにあたって、それを歴史的・社会的に状況づけられたものと考えるか、あるいはそのようなものとは無関係に抽象的な存在として捉えるかは、重要な論点のひとつである。とはいえ、このような論点は何も、サンデルがはじめて唱えたわけではなく、ヘーゲルをはじめとする長い議論の伝統がある。その意味では、なぜロールズ批判においてあらためてこの論点を提起するのか、その必要性・必然性は決して自明ではない。また、ロールズの原初状態という方法論的議論だけをとりあげて、あたかもリベラルな社会とは「負荷なき自我」をもつ個人のみから構成されるかのごとく論じるのもおかしいといえる。ロールズの方法論的議論と、その人間観とはあくまで区別して論じるべきだからである。その意味で、サンデルのロールズ批判には、最初からどこか行き違いがあった印象を否認しない(宇野1999)。

このような「行き違い」の印象は何もサンデルに限られた話ではない。そもそも、「リベラル・コミュニタリアン論争」には、いくつかの留保を付け加える余地があった。まず、この論争には著しい非対称性がある。すなわち、「コミュニタリアン」とされる側が、サンデル、テイラー、マッキンタイア、ウォルツァーと多様なのに比べ、「リベラル」の側は、ドナルド・ドゥオーキンがいるものの、ほとんどの場合、ロールズただ一人である。これはいかにもバランスの悪い話である。しかも、サンデル、テイラー(二人は師弟関係にあるが、哲学的・思想的背景はかなり異質である³⁾)、マッキンタイア、ウォルツァーの間には、ロールズを批判しているということ以外には、実はあまり共通性がない。その意味では、「リベラル・コミュニタリアン論争」なるものの実質は、ロールズの議論にかこつけて、多様な論者が好きなことを言っているという側面も否定できないのである。したがって、この「論争」だけでロールズの議論を評価することは、ロールズの『正義論』の本質を見失うことにもつながりかねない。

3) カナダに生まれたテイラーは、やがてイギリスのオックスフォード大学で学び、そこで教鞭もっている。その間には『ニューレフト・レビュー』の編集長をつとめるなど、イギリスのニュー・レフトとのつながりが濃い。カナダに帰国後のテイラーは多文化主義に深く関与したほか、近年では『世俗の時代』(Taylor 2007)をはじめ、宗教論への強い傾斜を見せ、カトリック色も濃くなっている。これに対しサンデルの議論は、後に検討する『民主政の不満』(Sandel 1996)に明らかのように、基本的にはアメリカ合衆国の文脈のみを念頭に置いて議論を展開している。

さらにもうひとつの留保をつけるのであれば、ロールズと多くの「コミュニタリアン」は、実をいえば、かなり程度、価値観を共有している。すなわち、ロールズの『正義論』における正義の第一原理である「各人は、基本的自由に対する平等の権利をもつべきである」という原理はもちろん、第二原理におけるいわゆる格差原理についても、コミュニタリアンの論者たちはけっして批判を加えていない。すなわち、ノージックのようなリバタリアンが一切の社会的再配分を否定するのに対し、コミュニタリアンたちは、これに原理的に反対していないのである。むしろ、アメリカの政治的文脈においていえば、ロールズとコミュニタリアンの多くはともに中道左派、大まかにいって「リベラル派」に属しているといってもいい。その意味からすれば、ロールズがあくまで普遍的原理に基づいて格差は正を正当化するのに対し、例えばサンデルであれば、同じことを、価値を共有するコミュニティのメンバー間での再配分として正当化するというわけである。したがって、政策的方向性において両者の間に大きな対立はなく、基本的価値が共有されているということもできる。その限りにおいては、「リベラル・コミュニタリアン論争」とは、平等な自由を基本原則とするアメリカにおいて、社会的再配分を是とする立場を共有する人々の間での、もっぱら方法論をめぐる論争であると評価しても、あながち不当とはいえないだろう。

実際、論争後の経過をみると、コミュニタリアンによる批判を踏まえ、ロールズは後に『政治的リベラリズム』(Rawls 1993)を執筆しているが、ここでロールズは正義の二原理を微妙に修正しつつも、本質的には変更を加えていない。ただし、この原理を正当化するにあたって、「原初状態」と「無知のヴェール」という方法論的仮説よりはむしろ、「重なり合う合意 (overlapping consensus)」という概念を前面に打ち出している点が特徴的である。ロールズは、繰り返し自らの正義の理論が「包括的な教義 (comprehensive doctrine)」ではなく、異なる包括的教義から成る社会における「政治的な構想」であり、西欧などの近代民主主義社会において共有されてきた「背景文化 (background culture)」であると主張する。「原初状態」における合理的選択というモデルを離れ、むしろ公共的な理性をもつ立憲政体の構成員による合意という側面を強調することで、ロールズはコミュニタリアンの批判に応えたわけである。その限りでたしかにコミュニタリアンに対する応答になっているものの、はたしてこの修正によって論争が深化したといえるかは疑問である。

他方、ロールズは『万民の法』(Rawls 1999)を発表し、正義の原理が国際社会においてどのように適応されるかを検討している。その後のいわゆる「グローバル・ジャスティス」論との関係でも重要な論考であるが、ある意味で、正義の原理自体には修正を加えず、もっぱらその原理が、リベラルな先進諸国の枠をこえてどこまで適用しうるかを論じているともいえる。その限りでは、「リベラル・コミュニタリアン論争」が理論的に深められたというよりは、ある意味で両者の妥協の下に論争の横への移動が起きたという評価の方

が近いかもしれない。すなわち、リベラルとコミュニタリアンの双方が歩み寄って、その原理が世界の各地域でどのように適用されるかに関心が移ったというわけである。

これに対し、コミュニタリアンの側ではどうであろうか。やはり注目に値するのはサンデルである。『正義——何をなすのが正しいか（邦題は『これからの「正義」の話をしよう』）』（Sandel 2009, 以下『正義』と略す）は学部生向けの内容ではあるが、あらためて功利主義、ロールズの正義論との関係において、自らの思想を位置づけている。これを、論争から三〇年近くたったの、サンデルなりの「リベラル・コミュニタリアン論争」の総括として読むことも可能である。またこの間にサンデルは、第二の主著ともいえる『民主政の不満』（Sandel 1996）を世に問うている。この本でサンデルは、意外なことにアメリカ憲法裁判や経済論争の歴史を振り返っているが、ある意味で、哲学からアメリカ史へと自らの主戦場を移したサンデルの意図はどこにあったのか。そこで本稿ではまず、この『正義』と『民主政の不満』というサンデルの二つの著作を再検討し、そこで得られた視点を元にあらためてロールズの『正義論』のもつ意義、とくに正義と善を区別したことの意義を考えてみたい。

II. サンデルの正義論

サンデルの『正義』は、現実起きたものを含む多様な事例を用いて、読者が正義についての自らの思考を再検討するよう促す仕組みになっている。妊娠中絶やアフターマティブ・アクションから代理出産や徴兵制まで、アメリカ社会を切り裂く多様な論点についてサンデルは検討を進めていく。特徴となるのは、これらの論点を検討することが、最終的には政治哲学のいかなる伝統を選択するかという問題につながっている点である。より具体的にいえば、サンデルは本書において、政治哲学の伝統を「幸福の最大化」を目指す功利主義、「自由の尊重」を重視するリベラリズム、そして「美德の涵養」を強調するコミュニタリアン（という言い方をしていないのであるが）の三つに分けている。それぞれについて、もう少し詳しくみてみよう。

第一の立場は、ベンサムによって基礎が築かれ、ジョン＝スチュアート・ミルによって修正された功利主義である。サンデルによれば、ベンサムにとっての道德の至高の原理は幸福であり、言い換えれば、苦痛に対する快樂の割合を最大化することにある。そのようなベンサムにとって正しい行いとは、効用を最大にすることに等しい。効用の最大化は個人だけでなく立法者の原理でもあり、したがって政府は「最大多数の最大幸福」を実現することがその責務となる。

このようなサンデルの功利主義の説明は至ってオーソドックスなものであり、特別なものではない。また、功利主義への反論として指摘する、「最大多数の最大幸福」は社会全体の効用の最大化を目指していて、個人の権利やその尊厳を十分に尊重していないという批判や、道徳的に重要なことをすべて快樂と苦痛という単一の尺度に還元するのは誤りだとする批判も、ごく一般的なものだろう。さらに、このような批判に応えようとしたジョン＝スチュアート・ミルによる功利主義の修正は、結果的に功利主義の本質を大きく変更してしまっているという指摘も格別珍しいものではない。

第二の立場は、カントの道徳哲学に源を発し、ロールズの『正義論』によって体系化されたリベラリズムの潮流である。この立場からすれば、最大多数の最大幸福のために個人の権利を犠牲にすることが許されないのはもちろん、そもそも、その時々での利害や人々の欲望を基準に道徳を論じることも否定される。これらはどうしても偶然に左右されるが、道徳とはそもそも普遍的な基準に立脚しなければならないからである。いわゆる「無知のヴェール」の想定により、性別、階級、人種などの特殊条件抜きに正義の原理を導こうとするロールズの立場もここから来ている。重要なのは、あくまで普遍的な個人の自由の尊重である。カントの場合、自由とは自律的に行動することであり、言い換えれば、自分が定めた法則に従って行動することである。行為の道徳性は、その行為がいかなる結果をもたらすかではなく、その動機が正しいかどうかによってはかれる。ロールズもまたこのようなカントの発想を継承し、社会契約が道徳的な力をもつのは、契約の当事者双方が自発的に同意したという自律性に基づくとする。「無知のヴェール」という理論的仮説が登場するのも、このような理想を実現するためにほかならない。

以上の説明もまたオーソドックスといえるが、興味深いのは、個人の才能は社会全体の資産である、というロールズの議論に対するサンデルの評価である。競争の勝利者は成功を完全に自らの手柄とすることはできず、恵まれない人への社会的再配分が認められるべきであるというロールズの主張に対し、サンデルは好意的である。以下述べるように、サンデルはロールズの議論に対し基本的には批判的であるにもかかわらず、社会的再配分に対してはけっして反対していないのである。このことはやはり強調しておく必要があるだろう。

そして第三の立場である。明らかにサンデルはこの立場に好意的なのであるが、興味深いことに、これを特定の名称で呼んでいない。「コミュニタリアン」という語は慎重に回避されているのである⁴⁾。その理由は後述するとして、この第三の立場はアリストテレス

4) これ以前からサンデルは、自らの立場を「コミュニタリアン」よりは「共和主義」と呼ぶことが多くなっていった。そのような名称の違いが、どれだけ中身の違いを示すかは重要な論点であるが、ここでは触れない。

の正義論として紹介される。この立場は、ある社会において、価値あるとされる生き方に着目するものである。すなわち、すでに述べた第二のリベラリズムの立場が、あくまで普遍性にこだわり、一人ひとりの個人が抱く「善き生き方」の構想に対しては中立的であろうとするのに対し、この第三の立場においては、善き社会の土台となるのは特定の心構えや意識であり、それがあってこそ品位を育むことも可能になるとされる。いかなる行為が賞賛され、名誉とされるか。正義と権利をめぐる議論もまた、報いられるべき美德は何かということと無関係ではありえない。そうだとすれば、それぞれの社会における善き生の構想に中立的に道徳を論じても無力であり、あくまで「美德の涵養」こそが政治の目的でなければならない。このようにサンデルはアリストテレスの正義論をまとめる。

以上のように、サンデルはすべての議論を三つの立場へと関連づけていくのであるが⁵⁾、この三分法はけっして自明でもなければ、中立的でもない。むしろサンデルが自らの立場の正当性を証明するために、意図的に構成したものであるとっていいだろう。

このような三分法は明らかに“ポスト・ロールズの”なものである。それも、もっぱらアメリカを中心とするアングロサクソンの文脈を前提にしていると言ってもいい（大陸ヨーロッパでは、このような三分法は必ずしも共有されていない）。その特徴は何よりもまず、すべての議論が功利主義に対する批判的な評価から始まっている点にある。このことは、裏返しに言えば、アングロサクソンの文脈において、いかに功利主義の占める位置が大きいかを示している。功利主義についてはすでに指摘したように、これまでも多様な反論がなされてきたが、道徳哲学としての影響は今日でも依然としてきわめて大きい。

その意味で、一九七一年に刊行されたロールズの『正義論』が、現代アメリカにおける政治哲学の復興として大きな脚光を浴びた理由も明らかであろう。ロールズが標的にしたのは何よりもまず功利主義であった。自由を擁護するといっても、「幸福を最大化するから」というのでは、自由を手段にしていることになる。そうではなくて、自由それ自体を目的として擁護しなければならない。この課題に答えるためにロールズはカントにヒントを求めた。結果として、道徳原理の普遍主義と人格の尊重を構想の中核に据える、ロールズ独自の『正義論』が生まれたのである。

本書におけるサンデルの議論を見てみても、功利主義に対する批判はきわめてオーソドックスである。あたかも、ロールズによる功利主義をほとんどそのまま受けて入れているかのようであり、実際にサンデルの記述からは、功利主義に対する共感は見出しにくい。

5) 実をいえば、第四の立場としてリバタリアンの立場が想定されており、言うまでもなく、市場と美德の関係はサンデルにとってきわめて大きなテーマである。とはいえ、『正義』は基本的に「幸福」「自由」「美德」の三分法に依拠しており、この分類法においてリバタリアンは「自由」のグループに入れられて、独立した位置づけは与えられていない。

このようなサンデルの功利主義に対する姿勢は、ロールズに対する批判がつねに両義的であるのと著しいコントラストを描いている。サンデルは『正義』を暴走する路面電車の話から始めているが、そこからすでに彼の功利主義批判の狙いは明らかである。

このようにサンデルは、功利主義批判ということに関しては、ロールズとまったく立場を同じくしている。問題は、そのような立場を共有した上でなお、サンデルはロールズに対して批判的であるということである。『正義』を通じて浮かび上がるのは、サンデルのロールズ批判がいかにか微妙であり、ニュアンスに富んでいるかである。たしかに自律的な人格の平等な尊重というロールズの基本原理には、否定しがたいものがある。とはいえ、ロールズのように、あらゆる「善き生き方」の構想から完全に中立的に政治や道徳の原理を構想することには無理があるのではないか。サンデルはあくまでこの点にこだわり続けるのである。

『正義』の最後でサンデルは、ケネディとオバマについての興味深い対比を行っている。カトリック出身であることを前面に出さず、あくまで宗教を自らの政治的人格から切り離そうとしたケネディに対し、オバマは、リベラルでありながらあえて宗教の問題に正面から取り組もうとしている。サンデルの共感りは明らかにオバマにある。ケネディとオバマの違いは時代の違いでもあるが、サンデルの脳裏にあるのはむしろ、ロールズと自分の違いであろう。サンデルはロールズによって基礎の据えられたリベラリズムの伝統に誠実でありながら、宗教、そして何よりも連帯や帰属の問題に正面から取り組む道を模索しようとしている。あたかも宗教について正面から論じられないリベラリズムには、リベラリズムとして何か決定的な欠陥があるとサンデルはいわんばかりである。

さらにサンデルは、本人がしていないこと、本人が同意していないことに関して責任を取らされることはない、という原理的な道徳的個人主義者にも異を唱える。現実の人間は時として、ある共同体に属することで、自分自身は直接関与していなくても、その共同体の現在はもちろん、過去に行った行為についても道徳的な責任を感じることもある。例えばアメリカ人として、過去の奴隷制について謝罪と補償を行うべきではなかろうか。たしかに厳格な道徳的個人主義をとれば、このような謝罪は不要になるが、そこには何か欠落があるのではないかとサンデルは問う⁶⁾。

とはいえ、サンデルは特定の共同体への帰属それ自体が絶対的に正しいとも考えていない。また、その共同体において価値あるとされるものが、普遍的な原理と緊張関係に立つことがありうることも認めている。その意味で、共同体への帰属を個人主義に対して優先

6) このような問題の立て方は、まったく文脈こそ違え、日本においても見られる。例えば加藤典洋『敗戦後論』(加藤 1997)を参照。

させているわけではけっしてない。このあたりのニュアンスは『正義』によく出ていて、サンデルは自らの立場が絶対的に正しいとはけっしていわない。ただ、人間はどうしても自分が同意しない関係に対するコミットメントをもってしてしまうのであり、それゆえに忠誠のジレンマを抱え込んでしまう。そのことはきちんと認めたくえで道徳を議論すべきではないか、と彼は主張する。

サンデルが自らを「コミュニタリアン」として主張していない点も、ここから理解できるかもしれない。彼は、あくまでもリベラリズムを基本線としながら、現代アメリカ人として生きる上での道徳的葛藤を、そこに盛り込みたいと考えている。このことを本稿の課題に即して言い換えれば、サンデルは「正義」の意義を認めつつ、政治哲学の世界から一人ひとりの個人や集団の抱く個別的な「善」の構想を完全に排除することに抵抗を示している。サンデルとロールズの距離はかなり近づいているものの、その違いはなお無視がたいものがあるといえるだろう。

Ⅲ. 歴史に探るアメリカの公共哲学

1. 憲法判例史

このようにサンデルはかなりの程度ロールズに共感を示しつつもなお、正義からこぼれ落ちる善にこだわり続けている。彼のこだわりの意義を理解するためにはやはり、彼のもうひとつの主著である『民主政の不满』(Sandel 1996)を再検討しなければならないだろう。サンデルはこの本で、アメリカの公共哲学を再検討する。彼によれば公共哲学とは、単なる抽象的な哲学的学説ではない。それはむしろ、現実にはアメリカを動かしている制度や実践のなかに潜在している原理や原則、いわば「生きている理論」である。公共哲学は、明確に言語化されているとは限らないが、制度や実践を間違いなく支え、突き動かしている。サンデルは、このような意味での公共哲学をアメリカ社会において探るために憲法判例史、さらに経済論戦史へと向かうのである。

アメリカの政治哲学を読むものは、それがきわめて密接に司法と結びついていることに気づくだろう。一般的に言って、アメリカの場合、法哲学と政治哲学の距離がきわめて近い。あるいは、法哲学がほとんど政治哲学の主要部分を占めていると言ってもいいかもしれない。これは他の国では必ずしも見られない現象である。その意味でいえば、サンデルがアメリカの公共哲学を憲法判例の歴史に探ることは、きわめて自然なことかもしれない。興味深いのはむしろ、サンデルが、アメリカ最大の公共哲学であるリベラリズムがきわめ

て司法的な性格をもっていると指摘している点である。

なぜリベラリズムは司法的な性格をもつようになったのか。サンドルによれば、その第一の理由は独立の経緯による。イギリスからの独立にあたっての北米植民地としての課題とは、イギリスによる不当な法に抵抗し、その抵抗を理論的に正当化することであった。この場合、イギリスが不文憲法の国であったことが問題となる。すなわち、成文憲法がないイギリスにおいて、憲法と法律は明確に区別されない。したがって、いかなる法律も違憲ではないことになる。そうだとすれば、イギリスがアメリカに課した法律をどうすれば批判することができるのだろうか。ここで出てきたのが、アメリカ的な立憲主義である。すなわち、「政府を制約する確定された憲法」と「法に先行する自然権」という思想が、イギリス帝国の権力による侵害に対抗して自由を確保する闘争のなかで形成されたのである。ここに司法に基礎を置くリベラリズムの第一歩が始まった。

次に重要なのが、アメリカ憲法に権利章典が修正条項として挿入されたことである。憲法制定当初は、各州の憲法に権利章典が規定されている以上、限定された権限しかもたない連邦政府の憲法にあらためて権利章典を置く必要はないとされた。とはいえ、反連邦的な気分は強く、結局連邦政府による人権侵害に備えるために修正条項が加えられた。しかしながら、歴史のなかでこの権利章典は、当初の目的とは異なる趣旨で利用されるようになる。すなわち、州政府による個人権の侵害に対し、連邦政府が介入するための口実としてこの修正条項が用いられたのである。きわめて限定的な役割をはたすことを期待されて出発した連邦政府は時代とともに権限を拡大し、やがて二〇世紀の「大きな政府」に基づくリベラリズムの時代へと移行していく。その際、連邦政府の権限拡大をもっとも有効に正当化することになったのが、司法権であり、連邦憲法の権利章典であった。

サンドルは『民主政の不满』の前半を割いて、このようなアメリカ立憲主義の覚醒から、宗教的自由、言論の自由、さらにプライバシー権についての最近の議論へと至る過程を描き出している。彼が問題視するのは、このようにして発展してきた司法的リベラリズムが、ある独特な価値観や人間観を無自覚なままに発展させてきたことである。すなわち、司法の基礎は価値中立性に置かれるべきであり、多様な価値観を自由に選択する個人こそが前提とされるべきであるという考え方が、無自覚のうちに影響を増していったとサンドルはいう。一例としてサンドルは、憲法判例史を通じて、宗教を論じるにあたっての重点が大きく移動した点を指摘する。政府は宗教に対して中立的であるべきだという点には変わりはない。ただし、初期の頃は、世俗の権威に依存しないことで、宗教は腐敗をまねがれるという点がポイントであった。これに対し、やがて強調点は個人の選択に移っていく。宗教自体ではなく、宗教を信じる個人の自己こそが尊重されるようになったのである。宗教的信条が尊重に値するのも、その内容というより、自由かつ自発的な個人の選択の所産で

あることが強調されるようになった。

サンデルは、このような個人の選択の自由に基礎を置いた中立性の原則は、実は一定の価値判断をしているのではないかと疑う。すなわち、選択の自由に基礎を置く中立性の原則は、「いかなる信条は尊重に値するか」という実質的な議論を棚上げにするものではないかとサンデルはいう。というのも、いかなる信条であれ、個人の選んだものであれば尊重するというのは、信条の中身は無視して、選択する個人の自己だけを絶対化していることに等しいからである。さらにサンデルは、信条の中身をすべて棚上げにして寛容はたして意味をもつのか、信条の中身に一顧だにせずしてどうしてそれを尊重できるのか、それは寛容のもつ道徳的意義を、結果として掘り崩しているのではないのか、と畳み掛ける。

このようなサンデルの議論を、典型的な道徳的保守主義として批判することは容易いだろう。ただし、繰り返し指摘するように、サンデル自身はリベラル派に近い立場にある。そうだとすれば、あくまでリベラリズムを是としつつ、はたして価値中立性と選択の自由だけで、リベラル派の主張する価値を擁護していけるのか。このことをサンデルは真剣に悩んでいるといえるだろう。

2. 経済論戦の歴史

さらにサンデルは『民主政の不满』の後半を、時代時代の経済論戦の分析にあてる。もちろん、サンデルが論じるのは、あくまで政治哲学としての経済論である。サンデルの問題意識は、今日における経済論の軸が一方の経済成長と繁栄、他方の富の公正な分配であるのに対し、過去の経済論戦のポイントはそこにはなかったという点にある。サンデルにいわせれば、かなり最近になるまで論争の主眼であったのは、ある経済政策はよき市民を育てるか、デモクラシーに対していかなる影響をもつか、という論点であった。

アメリカの建国期において、初代の財務長官であったハミルトンらの商工業立国論と、ジェファソンらの農本主義的な路線の間に激しい対立があったが、この場合も議論のポイントは、どちらの路線が合衆国の繁栄をもたらすかという点ではなかった。問題はむしろ、どちらの方がよりよい市民を生み出すかであった。ジェファソンらにとって、自由で有徳な市民を生み出す基盤は土地所有にあり、独立自営農民こそがよき市民となると考えられた。これに対しハミルトンらは、地方自治よりも集権的国家を重視したという意味ではたしかに古典的な共和主義とは距離をとったが、有徳な市民が政治を行うべきであり、政府もそのような市民を涵養すべきであることはやはり議論の大前提であった。

やがて一九世紀も半ばになると、工業化をめぐる論争には決着がついたが、これに代わり、はたして賃労働は自由と両立するかが問題となる。工業化が進んだとはいえ、この時

期までのアメリカ工業の担い手は、職人や熟練工を中心とする、典型的な小生産者であった。彼らは自由で独立しており、市民として行動する素養をもつとみなされた。これに対し、工業生産の拡大とともに、人々は大工場で働くようになり、賃金を得ることを目的に労働するようになる。そのような賃労働者にとって経済的に独立することは容易でなかった。もちろん、賃労働者であっても、自らの意志に反して働かされているわけでない。とはいえ、古典的な共和主義の立場からすれば、経済的独立こそが政治的独立の基盤であり、賃労働者たちがはたして自由な市民になりうるかについては疑問が残った。この論争についても、南北戦争終了後くらいから問題意識の変化が見られるようになる。賃労働が自由と両立するかという問題意識に代わり、その労働が個人の自由な意志による選択であるかどうかが重視されるようになっていったのである。

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけては、いよいよ拡大していく経済的権力と組織化の趨勢に対し、対抗する動きが生まれてくる。社会を動かす巨大な非人格的な組織の力をどのようにコントロールしていくか。このような課題に向き合うべく、この時期に革新主義の動きが台頭する。その第一の方向性は、経済的権力の分散を通じて、市民による民主的統御を可能にしようとする道であった。もう一つの潮流は、経済を分権化するよりはむしろ、中央政府の権限を拡大することによって、企業の力に対抗しようとした。第一の道がより伝統的な共和主義と連続的なのに対し、第二の道は中央権力を強化するという意味で、共和主義的な政治思想への決別を告げるものであった。さらにサンデルの見るところ、革新主義には第三の路線があった。大企業と集権化された市場に対峙するためには、啓蒙され、力をもった消費者の連帯こそが民主政の希望となるという考えである。ただし、この路線には、消費者の立場からより良い商品をより安く手に入れることを最重視するという意味で、選択の自由を重視するリベラリズムとの親近性もあった。

サンデルの視点に立てば、ニューディール政策で最終的に勝利したケインズ主義は、連邦政府の支出による景気拡大を通じて、以上の経済論戦を棚上げしてしまうことを意味した。なぜならそこでは、「現代の経済的条件においてよき市民は可能か」という問いや、「巨大な経済的権力をいかに民主的に統制するか」という問題意識は、もはや振り返られることがなかったからである。

このような指摘を繰り返すことで、サンデルは、はたして私たちはほんとうに自由になったのかと問い直す。たしかに選択の拡大という意味では、自由は発展してきたのかもしれない。伝統社会で人々を拘束していたものが取り払われてきたという意味では、リベラリズム史観は正しい。とはいえ、自分たちで自分たちの暮らしや社会を自己統治していく能力という意味では、人々はより自由になったとは言えない。むしろ、現代人を悩ませているのは、巨大な組織や経済権力を前にした無力さである。そのような無力感は、次第

に無内容化する選択とあいまって、自由の内実を蝕んでいっているとサンデルは訴える。

このようなサンデルの議論は、選択の自由を重視するリベラリズムと、有徳な市民の育成を強調する共和主義の対立としてアメリカ史を捉えるものである。リベラリズムの共和主義に対する勝利を歴史的に説明する一方で、なおも共和主義的伝統の意義を再評価し、その復活を期待するものといえるだろう。とはいえ、本稿の視点からしてより重要なのは、選択の自由を重視するリベラリズムが、はたして本当に自らの価値を擁護しきれるかというサンデルの問題提起である。リベラリズムは、その歴史的的成功によってむしろ自らの基盤を掘り崩しているのではないか。サンデルは繰り返しそう問いかける。『正義』に見られるサンデルの両義的でニュアンスに富んだロールズ批判の背景には、このような歴史理解があったのである。

IV. ロールズを読み直す

1. 道徳的理想と経済学的思考

以上、「リベラル・コミュニタリアン論争」以後の展開を振り返ることで、論争の意義を再考察してきた。ここまでの議論からもわかるように、ある意味でロールズとサンデルの理論的距離は近づいており、ある意味で「妥協」すら成立したかにも見える。とはいえ、少なくともサンデルの側から、繰り返しロールズへの微妙な距離感をともなった「異議申し立て」がなされてきたのも事実である。人間とは、必ずしも自分をめぐる諸関係をすべて選択できるわけではない。むしろ自分で選んだわけではない諸関係へのコミットメントこそが人間を動かす大きな原動力であり、そのために個人は時として、複数の忠誠の間で引き裂かれることもある。とはいえ、そのような葛藤こそが人間を人間にするのであって、そのような葛藤から切り離された抽象的な選択の主体としての個人像は、寛容や互惠性に支えられたリベラリズムすら支えることはできない。選択の自由の自己目的化は、リベラリズムにとって自己破壊的であるとロールズは主張する。

そうだとすれば、いまこそ問い直さなければならないのは、このようなサンデルのロールズ批判が、本当にロールズ批判として妥当なものか、ということである。サンデルの目に映ったロールズは、あたかも具体的な善の中身に無関心で、正義の名の下に選択の自由をひたすら自己目的化する抽象的な思想家かのようなのである。しかしながら、はたしてこのような評価は、ロールズの『正義論』の読解として、どれだけの的を射たものであろうか。というわけで、いま一度『正義論』を読み直してみたい。この本についての教科書的知識、

すなわち正義の二原理や、「無知のヴェール」といった方法論的仮説を別にして、あらためて向き合ったとき、この本はどのような印象を読者に与えるか。『正義論』をひもといてみると、冒頭からパレート最適性の原理が出てくる（ロールズはこれを「効率性」と呼ぶ）。また、けっして数は多くはないのだが、ポイントとなるべきところで需給曲線を思わせる図表が登場し、「均衡」がひとつの思考モデルになっていることもわかる。その意味では、ロールズが経済学的なモデルを念頭に『正義論』を書いていることは間違いない。この点について、フランスの哲学者ジャン＝ピエール・デュピュイは、哲学者と経済学者の間に相互への無知と無理解が目立つフランスに比べ、アメリカでは哲学と経済学の間に関係性がみられ、ロールズはまさに哲学と経済学の思考が結びついた傑出した例であると指摘する（Dupuy 1992, p.13, 邦訳 p.9）。

もちろん、『正義論』は経済学の本ではない。ロールズは正義の原理に基づいて社会の基本構想を提示しようとしているのであり、これを市場や「神の見えざる手」に委ねるわけではない。社会の基本原理である正義を定めるのは市民の合意であって、需要と供給の均衡でないことは議論の大前提である。とはいえロールズは、このことを前提としてなお、正義の決定にある種の経済学的思考を導入しているといえる。

ロールズの個人は「原初状態」において等しく理性をもっており、自分の納得できる諸原理を選択する能力をもってしているとされる。ただし「無知のヴェール」によって、人々は自らの社会条件、すなわち、個別的な利害や能力がわからなくなっている。これはもちろんカント的な普遍主義によるものであり、道徳はいかなる経験的理由、すなわち人々の具体的な利害や欲求にも依拠してはならないという原則に基づく理論的仮説である。ただしカントの道徳潔癖主義と比べると、ロールズの場合は、もう少し現世的というか、ある種の人間のかけひきを許容しているのが特徴的である。すなわち、ロールズの想定する原初状態の個人は、自分の利益を最大化することを願っても、何ら非難されることはない。ただし、「無知のヴェール」があるために、自分の利益を最大化しようにも、そもそも自分がどのような境遇にあるかがわからない。となると、最悪の場合を想定して、もっとも恵まれない人々にとっての最善を考慮するマキシミン・ルールを採用せざるをえないというわけである。

ちなみにロールズは、不平等の存在それ自体を否定しているわけでもない。正義になった社会においても、不平等は存在するのである。一人ひとりの個人が異なった能力をもち、異なった生産力を有している以上、生産性の高い優れた能力をもつ個人が、その能力をいかんなく発揮して報酬を受けることは、何ら否定されない。また、もっとも生産性の高い人々から他の人へと分け前を移転する再分配が必要であるとしても、それが行き過ぎてはならない。行き過ぎれば、もっとも生産性のある人々の生産意欲を減退させてしま

うからである。そうすると、かえって移転させる分け前が減ってしまい、結果として、恵まれない人にとっても不利益となる。その意味で、ロールズの格差原理とは、これ以上正義を追求すれば（格差を是正すれば）、かえって正義に反する（もっとも恵まれない人の不利益になる）「均衡」点を模索するものであるといえるだろう。

ロールズの『正義論』に一貫してみられるのは、道徳的理想主義と経済学的思考の独特な結合である。ロールズは、個人の能力や資質すらも偶然の結果であり、人生の成功・不成功もまた偶然による部分が大きいと説く。それゆえに、偶然の結果として生じる不平等をそのまま放置するわけにはいかず、もっとも不遇な個人が、それでも自分の人生の前途に絶望することがないように、社会の基本原則が構想されなければならないとされる。他方でロールズは、一人ひとりの能力や資質は、その人の私的所有物ではなく、むしろ社会の公共的な財産である以上、それは社会全体のために有効活用されなければならないと考える。もしある個人が、その能力や資質を十分に活かすことができないならば、それはその個人にとっての挫折であるだけでなく、社会の公共的財産の管理の失敗なのである。ロールズの『正義論』に見られる経済学的思考は、このような考え方に基づくものである。

2. 正義の二原理の「辞書的順序」

ところで、ロールズの正義の二原理というとき、とかく第二原理のうちの格差原理にのみ注目が集まることが多い。とはいえ、ロールズの正義論には第一原理、すなわち、「各人は、基本的自由に対する平等の権利をもつべきである」という「平等な自由の原理」、および第二原理についても「公正な機会均等の原理」が条件としてつけ加わっていることに注意しなければならない。しかも、この「平等な自由の原理」、「公正な機会均等の原理」、「格差原理」は、このような順序で並んでいるのであり、けっしてアトランダムではない。これをロールズは「辞書的順序」と呼んでいるのだが、この順序こそ原理間の優先順位、すなわちロールズにとっての価値観を示しているのである。

「辞書的順序」とは言い得て妙である。すなわち、辞書の語義説明を見れば、①、②、③…と語の説明が続いている。人はまず①の説明を読むだろう。そしてもしこれが適切とは思えない場合に限り、②に移る。以下、それを繰り返すわけだが、ここで重要なのは、人はまず①を見るということである。①を飛ばして②から始めるわけにはいかないのである。すなわち、第一原理は第二原理に優先するし、第二原理のうちでは、「公正な機会均等の原理」が「格差原理」に優先するのである。これは何を意味するのであろうか。

一言でいえば、ロールズにとって最も恵まれない人々の暮らし向きを改善することは大

切な課題であるが、平等な自由という原理の重要性よりは劣る、ということである。逆にいえば、ある施策がいかにも最も恵まれない人々の暮らしを改善するとしても、それが諸個人の平等な自由を損なうものであれば、許容する余地はないということである。まずは、諸個人の平等な自由を確保すべきであり、それがみたまされている限りで、恵まれない人々の暮らしの改善を考える、というのがロールズの基本的スタンスである。格差原理だけをとりてみればロールズはたしかに再分配政策を重視するリベラル派であるが、自由を犠牲にしてまで再分配を行うことははっきりと拒否している。公正な機会均等が大前提であることも言うまでもない。その限りでいえば、ロールズの立場はヨーロッパ的な意味での社会民主主義と、古典的な自由主義の中道に位置するのかもしれない。

3. 相互に無関心な個人

さらに注目したいのは、第三章の原初状態論のなかの第25節「当事者たちの合理性」にある次の言葉である。「本書が設ける特別な想定として、合理的な個人は嫉みに悩まされないというものがある」(Rawls, p.124 邦訳 p.193)。また続いて次のようにもいう。「彼らは愛着や憎しみによっては動かされない。また当事者たちは、相互比較の上に立った相対的な利得を得ようとしめない。彼らは嫉妬深くもなければ、虚栄心が強いわけでもない」(Rawls, p.125 邦訳 p.195)。要するに、ロールズが想定する個人は、ひたすら自己の利益を最大化することだけを考えており、それを他者のものと比較してみようとは思わない。その意味で、エゴイストではあるが他人には無関心な合理的個人といえる。これもある種の経済学的思考といえるが、社会理論、なかんずく政治理論として考えるとき、独特の意味をもってくる。

ロールズがこのような想定をするのは、言うまでもなく、いかにして原初状態における個人たちに一つの合意をもたらすかという問題意識から来ている。ロールズの思考法において、パレート最適性が一つのモデルになっていることには既に触れた。これによれば、ある一人の状況を、他の一人の状況を悪化させることなく改善できるなら、現在の財の分配のありようは効率的ではない。逆に、このような改善を繰り返し、なおある個人の境遇を向上させる可能性が残っていても、それをすれば他の一人の暮らし向きを悪化させる場合、そこでストップになる。すなわち、それがもっとも最適な状態であるということになる。

肝心なのは、このような最適なら、当事者の誰もが同意するはずだという想定である。理想の財の配分となると、意見は分かれる。しかしながら、このように、これ以上やったら別の誰かが損をするというギリギリまで、一人ひとりの状況の改善をはかることには、

反対するものはいないだろう。すなわち嫉妬はありえない。このような思考法が、ロールズの場合にも重要である。もしロールズの個人が自分と他人を比較し、言い換えれば、嫉みに悩まされることがあるとすれば、それはこのような最適化への大きな障害となるだろう。嫉妬する個人は、仮に自分の境遇が改善されないとしても、他人の状態がより良くなることに不満を感じるからである。あくまで自分の利益の最大化だけを考えて、他人のことには無関心な個人というロールズの想定は、ここから来ている。

このようなロールズの個人は、政治的に見ると、いかなる特徴をもっているか。彼らは、一人ひとり、他人との比較抜きに、自分の利益を最大化することを考えている。ある意味で、それは孤独な自己計算である。自分と同じような人間がいることはわかっている。それらの人々は、自分と同じく、何らかの善を追求し、その実現を願っているであろう。また、自分の利益を最大化するために何が望ましいかを知る程度には、合理的なはずである。そういう人々と自分が一緒に社会のルールを考えていることはわかっているが、その姿ははっきりと見えず、あくまで自分のことを考えるしかない。そのような状態に置かれているのがロールズ的な個人である。

ある意味で、このようなロールズの思考法は、反デモクラティックでもある。すなわち、デモクラシーを、相互に異なる利害や信念をもつ人々が、それでも対話を繰り返し、そのことを通じて自己修正していくプロセスであるとすれば、そのようなプロセスはロールズの正義論からは排除されている。ロールズに言わせれば、正義の原理を決定するのは一回限りのことであり、以後の修正は許されない。もちろん、正義の原理を確定したからといって、すべてが決まるわけではない。正義の原理を前提に、不確定部分を民主的に決定していく余地は残されるだろう。とはいえ、社会の基本的枠組みである正義については、一人ひとり孤独に自己計算した個人たちの均衡として一義的に確定でき、以後の民主的熟議の対象からは外されるのである。残されるのは、各個人が自らの内面の内で行う、自己の信念と正義の原理とをすりあわせていく「反照的均衡 (reflective equilibrium)」のプロセスだけである。

V. 結び

以上の議論をまとめたい。「リベラル・コミュニタリアン論争」はある意味で終わった論争である。というのも、コミュニタリアンからの批判に応じて、ロールズは自らの正義の二原理こそ撤回しないものの、この原理を導入するにあたって「原初状態」における合理的選択という色彩を薄め、むしろ公共的な理性をもつ立憲政体の構成員による合意とい

う側面を強調するに至っているからである。とくにそれを、西欧などの近代民主主義社会において共有されてきた「背景文化」、さらには「重なり合う合意」であるとしたのは、ロールズにすれば大きな譲歩であったといえるかもしれない。

とはいえ、ある意味でサンデルはこれにも食い下がった。彼が『民主政の不満』で指摘したように、たしかにリベラリズムはアメリカの公共哲学におけるひとつの合意として、歴史的に形成されてきた。とはいえ、そのようなリベラリズムとは、選択の自由を自己目的化するものであり、美德の涵養による有徳な市民の育成や、寛容を支える道徳的信条に対する敬意といったものを掘り崩す原因ともなっている。さらに『正義』でサンデルは、ロールズによる功利主義批判をひとつの達成として認めつつも、ひとり人間を構成する連帯・帰属・忠誠の葛藤を捨象した正義論にあらためて不満を表明している。その意味で、表面的に妥協したように見えても、ロールズの『正義論』の本質はけっして変わったわけでない——これがサンデルの結論であると考えられる。

このようなサンデルの結論はある意味で正しい。すなわち、ロールズの議論は本質的には変化していない。とはいえ問題は、このような変わらざるロールズに対して依然として残るサンデルの違和感である。はたしてサンデルの違和感はロールズの問題意識にどれだけ向き合っているのだろうか。このことを最後にもう一度考えてみたい。

たしかにロールズの『正義論』は政治哲学として見ると、独特な性格をもっている。それはあたかも孤立した個人が、相互に関心をもつことも、あるいは熟議を交わすこともなく、しかしながら最後は必ず同意せざるを得ない「均衡」として示される。それをもって、ある種の経済学的思考ということもできるし、さらには反デモクラティックとして批判することも不可能ではない。およそ政治における支配—服従という契機を顧慮せず、さらには現実の人間を集団や社会に関与させる多様な情念をも捨象した、きわめて抽象的で、反政治的な政治哲学という評価も、けっして根拠のないものではないだろう。

しかしながら、ロールズが求めたのは誰もが同意できる正義の原則である。一切の支配—服従関係を排した上で、多様な価値的コミットメントをもつ人々が、自発的に同意できるような正義の原則を見定めることが、ロールズにとっては何よりも大切であった。その意味で、上記の批判はすべて、ロールズにとっては織り込み済みのものであった。ただし問題は、ただ同意が得られればよいというわけではなかったことにある。ロールズは、「政治的な交渉や社会的な利害計算」によって正義をめぐる合意がなされることをけっして望まなかった。その限りでロールズは現実の政治過程に不信感をもっていたことは間違いない。

ロールズが追求したのは、ある意味で、神の力を借りることなく、デモクラシーが自らを制御することであったと言えるかもしれない。ロールズ自身は敬虔なプロテスタントの

家庭に育ち、大学で哲学を専攻した際も、その卒業論文のテーマは「罪と信仰の意味」であった (Rawls 1999, 訳者あとがき)。そのようなロールズが、信仰とははっきり一線を画して展開した哲学的考察の対象として選んだのが正義、それも「社会の諸制度の第一の徳目」(Rawls 1971) としての正義であった。正義なき社会は社会ではない。この信念の下に、ひとつの社会がいかにか正義に合意しうるかを探り続けたのがロールズの知的人生であった。

それではデモクラシーの社会が、自らの意志に反することなく課することができる自己制約とは何か、ロールズにいわせれば、それはまず「平等な自由」であり、ついで「公正な機会の平等」であり、そしてその上での「格差原理」であった。デモクラシーの社会は何らの権力的強制もなしにこれらの原理に同意できるし、これらの原理をこの順番で適用することで、デモクラシーは自らを制御できるというのが、ロールズの揺るぎない信念であった。そのためにも正義の諸原理は超越的な理念ではなく、あくまで多様な個人を抱えるデモクラシー社会の内的な「均衡」によって得られねばならないとロールズは論じ続けた。

ロールズは、サンデルがいうように、自らの社会哲学から善を排除しているわけではない。ただし、ロールズは善をあくまで個人や集団のものであるとして、社会の道徳性を問う場合には、正義しか問題になりえないと説いた。あとは各個人が自らの内面において、そのような社会の正義と自らの善をつきあわせて、ひとつの「均衡」を生み出していくしかない。このように考えるロールズにとって、サンデルが持続的に行っている批判はやはり、どこか「行き違い」であった。仮にロールズがいま生きていても、苦笑するばかりであまり明確な反応はしないのではないか。そう思われてならない。

参考文献

- Dupuy, Jean-Pierre (1992), *Libéralisme et justice sociale: Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy. (米山親能・泉谷安規訳『犠牲と羨望—自由主義社会における正義の問題』法政大学出版局, 2003年)
- 加藤典洋 (1997)『敗戦後論』講談社.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press. (篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房, 1993年)
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books. (嶋津格訳『アナキー・国家・ユートピア: 国家の正当性とその限界』木鐸社, 1992年)
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press. (矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店, 1979年)
- Rawls, John (1999), *A Theory of Justice* (revised edition), Oxford University Press. (川本隆史ほか訳『正義論: 改訂版』紀伊國屋書店, 2010年)
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999), *The Law of the People*, Harvard University Press. (中山竜一訳『万民の法』岩波書店, 2006年)
- Sandel, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. (菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房, 1999年)
- Sandel, Michael J. (1996), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap

特集 社会科学における善と正義

Press of Harvard University Press. (金原恭子・小林正弥監訳『民主政の不满：公共哲学を求めるアメリカ』勁草書房, 2010-2011年)

Sandel, Michael J. (2009), *What's the Right Thing to Do*, Farrar, Straus and Giroux. (鬼澤忍訳『これからの「正義」の話をしよう：いまを生き延びるための哲学』早川書房, 2010年)

Taylor, Charles (1985), *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2 Cambridge University Press.
宇野重規 (1999) 『『自由主義—共同体論論争』の行方』『千葉大学法経論集』14巻2号, 19-49頁.

Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books. (山口晃訳『正義の領分：多元性と平等の擁護』而立書房, 1999年)