

立等里名(一) 里名(一) 里名(一)

①

# 平等理念と差異との関係に関する一考察

—— 北米の先住民族に関する議論を素材として ——

石山 文彦

# 目 次

(頁)

## 1 序

### 2 第1部 先住民の地位 —— その理論的意義

#### 4 第1章 先住民問題の意義 —— 概観

#### 10 第2章 平等の理念と差異 —— 問題の整理

##### 10 第1節 平等それ自体の要請としての差異

##### 17 第2節 概念分析的アプローチにおける「平等と差異」

##### 24 第3節 「逆差別論争」における「平等と差異」

##### 30 第4節 理念超越的アプローチにおける「平等と差異」

#### 36 第3章 リベラリズムと「負わされたもの」

### 41 第2部 アメリカ・カナダにおける先住民の地位 —— その規範的考察

#### 42 第4章 同化政策とその帰結 —— アメリカを中心に

##### 43 第1節 同化政策の具体例

##### 45 第2節 「同一の地位」の擁護論 —— 個人主義と平等主義

##### 47 第3節 同化政策の帰結とその解釈

#### 54 第5章 「共同体論」および「文化相対主義」と「同一の権利義務」批判

##### 55 第1節 「共同体論」と伝統の尊重

##### 56 第2節 「価値相対主義的・文化相対主義」と同化批判

##### 61 第3節 「客観主義的・文化相対主義」と伝統の尊重

#### 65 第6章 リベラリズムと先住民の特別な地位 —— W・キムリッカに即して

##### 65 第1節 リベラリズムの基本理念

##### 67 第2節 先住民の特別な地位 —— キムリッカによる擁護論

##### 69 第3節 自由の条件としての「文化の構造」

#### 73 第7章 先住民問題を超えて

##### 73 第1節 リベラリズムと「負わされたもの」の位置

##### 78 第2節 平等理念と差異

## 82 結 語

86 邦語文献表

88 外国語文献表

95 注

95 第1部

104 第2部

117 結語

118 要旨



## 序

本稿は、或る国の先住民に国内で特別な法的地位を与えることの是非に関する議論を、規範的正義論の見地から分析・検討する。議論の素材としては、北米の先住民の問題を対象にした英米圏の議論を用いることにする。

先住民に他の国民とは異なる特別な法的地位を与えることは、現在では世界的に広まった慣行である。社会的・経済的な領域から政治的な領域まで含め、先住民に対しては、様々な特別な扱いがなされている。しかし、先住民に対するそのような対処の仕方が、いかなる理由で正当化されるのか、あるいは正当化できないのかという問いは、解答の容易な問題ではない。素朴に考えても、どのような領域においてであれ、同じ国民の一部を特別扱いすることは、正当化不可能ではないかとさえ思われよう。本稿の議論は、まずこの問いに答えるという点で、少なからぬ貢献が可能と考えられる。

しかし、本稿の問題関心はこれだけではない。先住民の地位に関する議論の検討は、さらに、現代英米の正義論の基本問題の解明に対しても、大きく貢献することができると考えられる。現代英米の正義論は、西欧世界が近代初頭から受け継いできたリベラリズムの理論を中心に展開されており、その主要な課題は、自由や平等などの価値理念の適切な理解を得ることにあると考えられる。先住民の地位という問題は、一見するとそれぞれの国家内部の局所的問題のように思われるかもしれないが、実は、こうした自由や平等の理念に関わる正義論の基本問題の解明に、重要な手掛かりを提供できるのである。

このように、先住民の地位という問題は、数多くの重要な論点と密接な関連を有している。そこで、以下、まず第1部において、先住民の地位の問題を検討することにいかなる重要性があると考えられるのかを、やや紙幅を割いて、明らかにすることにしたい。そして、第2部において、英米の議論を素材として、先住民の地位の問題を規範的に分析・検討し、そこから、正義論の基本問題への示唆を得よう試みることにする。

## 第1部 先住民の地位 — その理論的意義

本稿は、第2部において、先住民に国内で特別な法的地位を与えることの是非に関する規範的論議を、北米の先住民の問題を対象にした英米の議論を素材にして分析・検討するが、その前に、第1部においては、この問題を検討することにかかる重要性があると考えられるのかを明らかにしておきたい。

北米の先住民の問題は、一見すると、規範的論議としての重要性に欠けるように思われるかもしれない。すなわちそれは、体系的な規範理論や正義論とは関連性の薄い、単なる特定の小さな問題にすぎず、しかも北米の先住民というきわめて局所的な問題ではないかと考えられるかもしれない。しかし、そのように考えるのは誤りである。北米の先住民に関する議論は、もちろんそれ自体としても現実の世界で生じている問題を論じているという点で重要であるが、その意義はそれに尽くされない。本稿では、特に次の二つの点を指摘したい。

北米の先住民の問題は、第一に、北米という地域の限定、先住民という限定<sup>(1)</sup>、マイノリティーという限定を超えた意義を有している。それは、平等の概念の適切な理解に関わる問題なのである。現代において平等の理念をそれ自体として否定する者はきわめて少ないであろうが、平等の理念をどう解釈すべきかをめぐっては論争が絶えることはなく、しかもその論争は多岐にわたっている。なかでも、平等の理念と差異との関係については、問題そのものの理解さえ充分であるとは思われない。先住民の地位に関する問題は、平等の理念と関わりがあり、特に、平等の理念と差異との関係について重要な手掛かりを与えるものなのである。

第二に、先住民の問題に関する議論は、現代英米の規範的正義論の中心的論議を形成しているリベラリズムの問題にも直接に関わる重要な論点を提供するものである。現代英米の規範的正義論は主として、西欧近代にその起源を持つリベラリズムをめぐるものと言うことができ、大きく分ければ、リベラリズムの内部での様々な潮流の間での論争と、リベラリズムの外部に位置する正義論とリベラリズムとの間の論争との、二つの論争が展開されている。そのどちらにおいても重要な対立点として論争当事者の間で意識されていると思われるのは、人種や性別、才能などの生まれつきの属性や、環境など、個人の自由な選択のできない所与をいかに理解し、それにいかに対処すべきかという問題である。先住民の問題に関する議論は、この問題の考察にも重要な手掛かりを与えるものなのである。

また、これらの二つの問題は、互いに無関係なものではなく、むしろ密接な関連を有していると考えられる。第二のリベラリズムの問題における重要な論点として、個人の選択のできない所与に関する問題をあげたが、これは、第一の平等理念の問題においても重要な論点となっている。平等要求の多くは、人種や性別など、選択のできない所与として個人が「負わされた」属性に関わるものなのである。そして、先住民の地位という、これもまた、「負わされたもの」に関わる問題が、リベラリズムと平等理念という二つの問題それぞれの解明に寄与できるとすれば、これら二つの基本問題の解明も、また相互に密接な関連を持って行われるべきことが予想されるのである。

以下においては、平等の理念と差異との関係については第2章で、リベラリズムの問題については第3章で、それぞれの問題がいかなるものであるのかを論ずることにする。それぞれの問題を明らかにすることにより、先住民の地位の問題がそれらといかなる関係にあるのか理解されるであろう。そして、先住民の地位に関する論議の検討によって、それらの問題の解明にいかなる示唆が得られたかは、第2部・第7章で論ずることにする。

しかし、先住民の地位に関する論議を検討する意義は、これら二つの基本問題に寄与することだけに尽きるものではなく、このこと以外にも、まだいくつか存在すると考えられる。そこで、平等の理念やリベラリズムの問題に入る前に、まず第1章では、これらの基本問題への寄与という点を含め、先住民の地位に関する論議の検討が持つ意義を、概観しておきたい。

(1) 本稿が第2部で分析・検討する議論は、国内で先住民に対して他の国民とは異なった特別の地位を与えることの是非に関するものである。すなわち、それは「そのような特別な地位を与えるべきか否か」という規範的論議であり、それも正義論としてのものである。このような議論は、英米の正義論議を見るかぎり、従来あまり行われてはこなかった。その意味では、目新しいものであろう。

先住民の問題に関しては、正義論以外の分野では、かなりの議論が存在している。北米の先住民についてだけ見ても、まず、社会学や文化人類学、歴史学などに多くの議論がある。先住民の生活様式は、西欧近代の社会から見れば大いに異なるものであり、しかも先住民各部族の間でも、それぞれに異なった文化を持っている。そうしたことから、先住民の社会は、これらの学問にとっては、素材の「宝庫」<sup>(1)</sup> であろう。さらに、実定法の領域でも研究は盛んである。アメリカ合衆国について見れば、先住民に関する法関係は複雑きわまりないので、しかも先住民に対する白人社会の過去の過ちや不安定な先住民政策を反映して、今日でも絶え間なく紛争が生じており、実定法上解決すべき多くの問題が現実存在している。こうした状況を背景として、先住民に関する法律問題は、すでに実定法の一領域を形成しており<sup>(2)</sup>、素材に事欠くことはない<sup>(3)</sup> のである<sup>(4)</sup>。

これに対して、先住民の問題、それも先住民への特別な地位の付与の是非という問題に関して、規範的正義論が開発されることはほとんどないように思われる<sup>(5)</sup>。しかし、先住民への特別な地位の付与は北米で現実に制度化されているし、世界的に見ても、先住民や少数民族に特別な地位を認めることは、例外的ではなく、むしろ原則といってもよいくらいなのである。それでは、この問題に対する正義論の沈黙は、どのように理解すればよいであろうか。

(2) 先住民の特別な地位に関して、英米の規範的正義論が熱心に論じていない理由として、次のような可能性が考えられるかもしれない。すなわち、先住民に対して特別な地位が現実に制度上付与されているという状況が、論者の正義理論の当然の帰結であって、それゆえ、あえてその問題を論ずる必要がないと考えられているということである。

しかし、これは、ありそうにないことである。むしろ、論者は、現実に行われている先住民への特別な扱いは結論として支持したいと考えているが、それにもかかわらず、その結論が実は自分の正義理論と整合的でないと内心で思っており、それゆえ、沈黙を守って

いるのではないかとすら考えられる。これは、次のような推測に基いている。すなわち、

(a) 現代の正義論議は、西欧近代を特徴づける民主主義・自由主義・個人主義などの価値の解釈をめぐる展開されており、これらの価値を外在的に批判する者は、まず、いないと言ってよい。しかも、(b) 先住民に特別な地位を与えることは、こうした価値に反すると一般に考えられている。そうであれば、論者は、自らの正義論議に従っているかぎり、先住民の特別な地位を擁護することができないことになる。それゆえ、この問題について沈黙せざるを得ないというわけである。

(3) この推測を支持する状況証拠を指摘しよう。(a)に関しては、疑問のないところであり、問題は(b)である。これに関して、次の事実が指摘できる。それは、先住民の地位の問題が、社会学など、規範的正義論以外の領域の議論において取り上げられるとき、ほとんどの場合、先住民を特別扱いすることと西欧近代の民主主義ないし自由主義原理とは相容れないという前提で、議論が行われているという事実である。

この前提は、「個人の権利 (individual rights)」と「集団の権利 (group rights, collective rights)」の対立という形で表現されることが多く<sup>(6)</sup>、その内容は少なくとも直観的には理解しやすいものである。それは、次のようなことである。西欧近代の民主主義は個人を重視し、個人の利益を第一に考えるものであるから、そこでは国民は各人が個人として権利を持つと考えられる。これに対して、先住民に特別な地位を与えるのは、国民個人としての権利ではなく、先住民という集団の構成員であるかゆえの権利の付与である。従って、先住民の特別扱いは、個人を基本とする西欧近代の原理とは相容れないのである。この前提を「個人か集団か」という形で表現することが正確かどうかには、疑問もある。(この点は、第2章・第2節で分析する。)しかしそれはともかくとして、一部の国民に特別な地位を与えることが、近代的原理とは相容れないという考え方は、多くの論者によって無批判に受容されており、常識になっているとさえ考えられるのである。

「個人の権利」と「集団の権利」の対立という想定が、規範的正義論の外で常識化しているという事実は、この「常識」が正義論の論者にも共有されている可能性を示すに充分であろう。それだけでなく、第2部・第4章でも触れるように、実際、この「常識」に依拠した規範的論議が行われているのである。それは、先住民に特別な地位を与えることは、近代的原理からみて許されないから、やめるべきだという議論である。この議論においては、「個人の権利」と「集団の権利」の対立という想定は当然のこととして前提にさ

れているのである。この結論は、その前提と、「個人の権利」の優越性という前提とから忠実に導き出されたものである。この議論は、この結論に賛成する者にとっては明解そのものであり、またそれらの二つの前提を受容する者にとっては、誠実な議論でもある。この議論に反論する形で、先住民に対する特別な扱いを擁護する議論は、第2部・第6章で検討するW・キムリッカの議論を除けば、ほとんど見出すことができなかった。それゆえ、先住民に対する特別な扱いに賛成する者にとっても、「個人の権利」と「集団の権利」の対立という想定が強い難いものとして受容されているという推測が、成り立つと言えるであろう。

(4) このように、「個人の権利」と「集団の権利」の対立という想定を受容しているかぎり、規範的論議として先住民の特別な地位を擁護できる見込みはほとんどないと考えられる。ここで論者はディレンマに陥っていると考えられるのである。しかもこの想定は、理論家に特有の奇妙な想定とは考えられず、一般常識に属するとさえ言えるであろう。そうであればなおさら、北米にとどまらず世界全域で、先住民に対して特別の地位を与える制度が実施されているという事実は、簡単に理解できるものではなく、まず事実として説明を要するものであるし、規範的論議としても取り上げるべきものと言わなければならない。

(5) 先住民の特別な地位の問題に関して正義論が沈黙していることは、実践的なレベルでも問題である。すなわち、この問題に関しては、現実レベルでの論争の可能性が常に存在しているのである。

たしかに、世界的に見ても、先住民に対して特別の扱いをするということは、制度としてもかなりの程度確立したものと言ってよく、こうした「理念なき現実」は安定したもののように見えなくはない。そうであるかぎりには、もし規範的論議によって先住民の特別扱いの正当性が示されたとしても、それは単に現状を追認する効力しかないであろう<sup>(7)</sup>。しかし、この「理念なき現実」は決して安定したものではない。アメリカ合衆国を見ても、先住民の特別な地位を廃止しようとする動きは、歴史的に常にあったし<sup>(8)</sup>、現在もそれは変わっていないのである<sup>(9)</sup>。それゆえ、論争の生じる可能性は常にあり、規範的論議に対する「需要」もあるわけである。アメリカでは、こうした「需要」は現在もある。それは、先住民の各部族内部での「少数者問題」とでも呼べる問題から生じたものである。部族内部の少数者の「人権」は、他のアメリカ国民の場合と同じように保障されねばならないのであろうか。この点はきわめて現代的な問題となっているのである<sup>(10)</sup>。



(6) さらに、先回りして言えば、この問題に関して、本稿第2部の検討の結果として得られる結論は、通常の想定とは異なったものになっており、この点でも興味深いものである。その結論をきわめて大雑把に言えば、次のようになる。現代正義論の諸潮流の一つであり、共同体の伝統や文化の尊重を主張している「共同体論 (communitarianism)」や、それと近い立場にあると考えられる「文化相対主義」には、その外見とは逆に、先住民の特別な地位を擁護するには難点があり、他方、個人の自由や平等を強調するリベラリズムにおいてこそ、先住民に特別な地位を与えることが正当化されるというのである。このように、先住民の地位をめぐる問題の検討は、それ自体としても注目すべきものと思われる。

(7) 上で見たように、先住民の特別な地位の問題が現代正義論にとって扱いにくい厄介な問題であると言うことは、それだけに、この問題を検討することによって、様々な重要な論点を浮かび上がらせることができるということでもある。ここまでの叙述だけからでも、その一つとして、「個人の権利」と「集団の権利」の対立という想定があげられるだろう。しかし、先住民の特別な地位をめぐる問題は、さらに、現代の正義論の中核的な論点とも直接に関わる可能性を秘めたものなのである。それは、すでに触れたように、平等理念と差異との関係という問題、および、リベラリズムにおいて、個人の自由に選択できない所与として「負わされたもの」がいかに位置づけられるかという問題である。現代正義論におけるこれら二つの基本問題に関しては、その問題の所在について、第2章および第3章で説明することにする。

(8) なお、ここで、第2部における本稿の分析の基本的姿勢について述べておきたい。第2部では、先住民に特別な地位を与えることの是非に関する規範的論議を検討するが、それは、現代正義論を代表するリベラリズムと「共同体論」ないし「文化相対主義」の適用という形で行う。すなわち第2部の分析では、これらの理論体系の前提の吟味ないし批判は行わず、先住民問題に関する帰結を導くことのみを行う。これはもちろん、前者の作業が重要でないと考えるからではない。むしろ、先住民の問題という特定の問題への適用を通して、それぞれの理論体系の問題点を明らかにし、そこから新たな理論展開のための示唆を得ることが可能になると考えるからである。先住民の問題の検討から示唆を引き出す試みは、簡単なながら、第2部・第7章で行うことになる。

第2部における分析についてもう一点述べておきたいのは、次のことである。それは、すでに触れたように、先住民の問題に関する規範的論議が現在のところ必ずしも多くはな

いたため、リベラリズムと「共同体論」ないし「文化相対主義」の適用という形で分析を行うに際し、立論を独自に構成せざるを得ない場合が多くなるということである。この場合、それぞれの理論体系に忠実な理論構成となるように心掛けるつもりである。

(9) 本章の最後に、北米の先住民問題を検討することが日本における諸問題にいかなる関連性を持つのかという点を、指摘しておく。

先住民の地位に関する議論は、第2章でもやや詳しく検討するように、平等問題として考えることができる。そうであれば、日本における差別問題に対しては、本稿の検討は、大なり小なり何らかの意味を持つものと考ええる。北米の先住民との共通性が最も大きいのは、アイヌ民族の問題であろう。そして、次にあげられるのは、在日韓国・朝鮮人の問題であろう。この二つの問題は、過去の歴史や文化の独自性などの点で、先住民問題と共通するところがある。特に本稿の結論との関連では、文化の独自性という点が重要である。また、性差別、障害者差別、部落差別といった日本におけるその他の差別問題に関しても、先住民の問題を差別問題として捉えるかぎりでは、何らかの示唆が得られるであろう。特に、フェミニズムには、第2章で分析する「平等理念と差異との関係」の問題に関して多くの論議があり、この問題に対して、本稿の分析から貴重な示唆が得られるかもしれない。

本稿の問題と関連を有する、日本におけるもう一つの問題として、「集合的責任」の問題をあげておきたい。日本における「集合的責任」の問題の例としては、「国民の戦争責任」がある。第二次大戦におけるアジア諸国の被害に対して、現在の日本の国民はどれだけの責任を負っているのか、という問題である。これは、「日本国民として生まれた」という「負わされた」属性をどう理解し、これにどう対処すればよいのかという問題として定式化できる。このように、本稿の検討からリベラリズムと「負わされたもの」の問題について得られる示唆は、日本における戦争責任の問題にも関連性を有するのである。(もちろん、戦争責任や集合的責任の問題が、日本だけの問題ではないことは、言うまでもない<sup>(11)</sup>。)

以上、本章では、本稿が第2部において行う先住民の特別な地位に関する検討が、いかなる意義を有するのかという点を、概括的に述べた。それにより、この問題の検討が、きわめて多様な意義を持ち得ることが明らかにされた。先住民の地位の問題は、多くの問題群の重なり合うところに位置するものと言えるであろう。

さて、先住民の地位の問題と関わる二つの基本問題として、平等理念と差異との関係と



いう問題と、リベラリズムと「負わされたもの」という問題を指摘しておいた。これら二つの問題については、章を改めて、やや詳しく論ずることにしよう。

## 第2章 平等の理念と差異 ― 問題の整理

平等の理念と差異との関係としては、いくつかの異なった問題が考えられる。本章ではこれらの問題を整理し、それらのうちのどの問題との関連で、本稿が先住民の地位に関する議論の検討を行おうとするのかを明らかにする。

第1節では、本稿の関心を持つ「平等の理念と差異」の問題を定式化すべく、差別撤廃を要求する様々な主張の中から、特に本稿の問題関心に沿った事例をいくつか取り上げ、そのような主張の社会的・法制度的背景について、アメリカ合衆国の状況を中心にした若干の記述を行う。そして、本稿の関わる「平等の理念と差異」の問題を、「平等それ自体の要請としての差異」として定式化する。第1節では、平等問題との関連における本稿の問題意識の一端も示されることになる。

続いて第2節以下では、第1節で定式化した「平等それ自体の要請としての差異」の問題とは異なる「平等の理念と差異」の問題を提示し、それらと本稿の関わる「平等の理念と差異」の問題との比較検討を通じて、第1節で定式化した「平等それ自体の要請としての差異」の問題の明確化に努める。そこで取り上げられるのは、次の三つのアプローチにおける「平等の理念と差異」の問題である。第一に、最も広範な形で「平等と差異」の問題を定式化しようとする概念分析的アプローチ（第2節）、第二に、「積極的差別是正措置（affirmative action）」の正当性をめぐる論争に代表される規範的正義論のアプローチ（第3節）、第三に、平等の欺瞞性を主張する理念超越的アプローチ（第4節）である。これらとの比較検討を通して、本稿第2部における先住民の地位に関する論議の検討が、規範的平等論として他のアプローチよりもさらに根源的なレベルにおける「平等の理念と差異」の問題と関連を有するものであることを明らかにする。

### 第1節 平等それ自体の要請としての差異

「私は黒人である前に一人の人間なのです。」「私は女である前に一人の人間なのです。」「同じ人間ではないですか。」これらの発言は差別を受けた人の口からしばしば発せられるものである。こうした言葉の中に平等の理念の中核的部分が表現されていることは、多くの人の認めるところであろう。しかし他方で、「私は人間であるとともに黒人なのです」とか「私は人間であるとともに一人の女性なのです」といった発言もまたしばしば聞

かれる。それも平等を求める人々の口から聞かれるのである。平等の名において、一方では人種や性別を超越することを求め、他方ではそれらに着目することを求める。これは矛盾であろうか。そうでないとすれば、この事態はどのように理解すればよいであろうか。

この疑問を、「平等それ自体の要請としての差異の可否・当否」という形で定式化することができるだろう。本稿の関わりとうとする「平等と差異」の問題は、これである。本節の以下の論述は、この問題の理解を容易にすることを目的としたものである。

(1) 差別撤廃の要求はまず、人種や性別といった要素を考慮しないことを求める。その成果として、これまで多くの社会において差別的な法律や制度が見直され、人種や性別などの要素に関して中立的なものへと是正されてきた。そこでは、平等に適った取り扱いとは人種や性別などの要素を無視することだと考えられており、平等の理念は、個人間の差異を超越した普遍性を意味するものと考えられている。「すべて国民は、法の下に平等であって、…(中略)…人種、信条、性別、社会的身分又は門地により、…(中略)…差別されない。」この日本国憲法第14条1項の規定は、平等の理念を宣言するとともに、それに続けて差別の禁止を謳っている。また、これと類似した規定が人権宣言や多くの成文憲法などにみられることは、周知の通りである<sup>(1)</sup>。これらの規定の表現しているのが、「平等とはすなわち、あるいは何よりもまず、人種や性別などの要素を考慮しないことだ」という観念であると考えるのは、きわめて自然なことであろう。

平等の理念に関するこのような理解を端的に表したものとして、アメリカ合衆国憲法に関する「わが憲法は色を識別できない (color-blind) 」<sup>(2)</sup> という表現をあげることができよう。これは、肌の色に着目することを憲法が禁止しているという趣旨であるが、さらにここから「性別を識別できない (sex-blind) 」といった派生的表現も生まれている。これらの表現はまた、正義の女神が目隠しをしていることを想起させるものでもある。

しかし、平等を求める者の主張はこのように人種や性別などを無視することだけではなない。これと一見矛盾するような要求も、同時に行なわれているのである。例えば、アメリカにおけるブラック・ナショナリズムは「ブラック・イズ・ビューティフル」というスローガンを掲げ、黒人は黒人として取り扱うべきだと主張した。少数民族の平等要求の中には、このような自己主張の見られることが多い。もちろん、これらの主張が政治的独立の要求と一体となっている場合もあるが、両者の関係は論理必然的なものではなく、一つの

政治体 (polity) の内部での平等要求としてこうした主張を行うことも可能である。このことは、フェミニズムの中に似たような主張が見られることからわかるであろう。すなわち、女性性は女性としてありのままに取り扱うべきであり、目指すべきは社会の中で女性として男性と平等に認められることだという主張である。

こうした自己主張は多様な文脈において行われており、必ずしも一義的なものとは言えないが、少なくともここにおいて、人種や性別などの要素を無視するのは平等の理念に反すると考えられていることは間違いない。すなわち平等の理念の要請として、これらの差異に着目すべきと考えられていると言えるであろう。このことを表現しているのが、「色に着目する (color-conscious)」「性別に着目する (sex-conscious)」という原理である。

もちろん、人種や性別などの要素に対する以上のような二つの正反対の態度は、場面に応じて使い分けられるべきものとして主張されていると考えることができ、従ってその限りでは、両者を矛盾した関係にあるとみるのは必ずしも正確ではない。しかし、両者をもとに平等の理念と結びつけて理解することには、何かしら困難が感じられたとしても不思議ではないであろう。平等とは人種や性別などを無視することであり、人種や性別に着目するのは平等に反するという観念が、一部では当然のこととして受け入れられているからである。黒人解放運動やフェミニズムの運動が内在的矛盾を抱えているという見方は、これらの運動の内部にさえ一部で存在している<sup>(3)</sup>が、これは以上のような状況を反映したものと考えられる。こうした困難は、平等の理念に対する理解を深めることによって克服することができないものであろうか。

(2) 差異に着目すべきだという要求の背景には、次のような社会的状況があると思われる。例えば、日本でもしばしば言われていることであるが、性差別の文脈では、女性だけが仕事と家庭の二者択一を迫られているという状況が批判の対象となっている。より一般的には、「るつぽ (melting pot)」と呼ばれるアメリカ社会では、様々なマイノリティー (人種的、民族的、性的<sup>(4)</sup>、宗教的、その他) が平等を得るためには、その代償として自らの文化的価値を喪失し、支配的多数者 ( WASP の男性) に同化 (assimilate) しなければならないという指摘がある<sup>(5)</sup>。こうした同化の圧力は実定法の中にも存在する。この点に関する興味深い分析を行っているのが、いわゆる「法の経済分析学派」の代表的論者の一人であるグイド・カラブレージ (Guido Calabresi) である。

カラブレイジは、アメリカの不法行為法における過失の判断の基準とされる「合理的に注意深い人 (reasonably prudent person)」という概念を分析している。例えば、かりにイタリア人の運転が、その文化的特性として、概していつもスポーツをしているかのようなもので、スピードを出したり、割り込んだりするものだとしたとき、こうした運転をしたイタリア人が事故を起こした場合、過失ありとすべきであろうか。過失ありということになると、イタリア人のドライバーは自分たちの目から見ればおたおたしていると感じられるような運転の仕方を要求されることになるだろう。しかしこれは、基準の平等という名目の下で、たまたまアメリカに早く着いた集団の属性や態度へと、イタリア人を誘導することになる<sup>(6)</sup>。カラブレイジは、「るつぽ」の作用とはこのようなものだという。すなわち、

「るつぽ」という言葉は、平等を求めている集団がそのるつぽの中に溶け込むまでは平等が与えられないということを意味している。従って、平等が与えられる基礎となっているのは、新たに到着した集団が、従来からの支配的集団のような振る舞い方を習得することができるということである。このように簡単に述べただけで、すでに深刻な問題が暗示されている。というのも、そうなると平等は、文化的属性の相違が取り除かれたときに与えられる御褒美になってしまうからである<sup>(7)</sup>。

女性に対しても、「るつぽ」は同じように作用する。すなわち、

イタリア人は実際、ワインを飲むのをやめればアメリカ社会に受け入れてもらえるのだと聞かされたことがあったし、スペイン語系住民や黒人は、第一国語として「正しい英語」を身につけることが、平等を得るための代価として必要なのだと聞かされている。まさにこれと同じように、女性も、男性がそうであると思われているのと同じように行動し、装い、競争し、(家族を顧みずに)長時間働く場合にだけ、管理職的な仕事において平等な取り扱いをしてもらえるということになるのかも知れない<sup>(8)</sup>。このように、行為基準が「合理的に注意深い男」から「合理的に注意深い人」に移る場合に、もし、それによって言葉の上での変更があっただけであれば、「るつぽ」は約束通りに平等を与えるかもしれないが、そのかわりに「文化的屈伏という犠牲」<sup>(9)</sup>を払わせるという「醜い側面」<sup>(10)</sup>を持っているのである。カラブレイジのこのような分析は、従来同化の圧力として社会的レベルで問題とされてきたものが、一見すると中立的な法制度の中でも存在することを明らかにしている。

「るつぽ」のこのような作用は、さらに差別の現実と相俟って、結局のところ「るつぽ」

は、女性には男になることを、黒人にはその肌が白くなることを求めているのではないが、要するに初めから実現の不可能な要求を突きつけているのではないかという疑念すら生むことになる。すなわち、黒人たちが

このるつぽから締め出されていることを教える教師はまずいない。だが、かつてこのるつぽにはいった黒人もいないわけではないが、この人々は後になって例外として認められたものの、劣等者としてだった。何故なら、…（中略）…このるつぽでは皮膚の色が薄くならなかったからである。…（中略）…アメリカ式に振舞い、民主主義が最も進歩した政治形態であると信じ、無学だと思われないように白人教授の文語調をまねて話し、一般の黒人坊と同一視されないように、派手な赤、緑、紫、黄の多い服装を避けることは可能である。しかし、彼らが除去できないのは、その黒い皮膚である。…（中略）…彼らは、白くならうと努力しても所詮は受け入れてもらえない………<sup>(11)</sup>。

（3）このような状況が平等の理念に反すると考えた場合、それではどうすれば平等に適用ことになるであろうか。

まず考えられるのは、マイノリティーが支配的多数者に対して一方的に同化を迫られるという構図を改め、両者の特徴をそれぞれに取り入れた形での新たな融合を目指すという方向である。性差別に関してカラブレイジは、「従来の男性のステレオタイプを統一的ステレオタイプ、すなわち統一的な文化モデルとするについては、十分に注意すべきである」<sup>(12)</sup>として、次のように言う。

〔合理的に注意深い人という基準に取り込まれているのは〕単に男性の属性をそのままもってきたものではない……。…（中略）…合理的に注意深い人を定義する際、その人に与えられるべき諸々の属性は、過去において適切で合理的な行動としてステレオタイプ化されていたものからみれば、ある点では男性的であるかも知れないが、ある点では女性的であるようなものにしなければならない<sup>(13)</sup>。

性別役割分業の廃棄などはこの方向の具体化の一つの例であり、フェミニズムにおける文化的両性具有の主張も<sup>(14)</sup>、この方向をさらに徹底して原理にまで高めたものと言うことができるであろう。そしてもちろん、この考え方は性差別以外の様々な差別についても適用できる<sup>(15)</sup>。これは、平等の要請として人種や性別などの差異を無視することを主張するものであり、いわば、るつぽから「醜い側面」だけを取り除き、良質なものに作り変えるべきだという主張である。



しかし、本稿が注目しようとしているのはこれとは逆の方向、すなわち、人種や性別などの差異を強調しようとする方向である。まさに、これらの差異を無視すると平等の要請に反する場合があると感じられたために、差異の強調が唱えられているのである。この方向は、るつぽという考え方そのものを放棄する。これが、一部で「サラダ・ボウル (salad bowl)」としてイメージされているものである。これは、るつぽに対する新たな理論であり、

融けあって同じ鋳型に入れられて均一的なものとなるのではなく、サラダが異質な野菜や果物から成り立っているように、レタスはレタス、トマトはトマトとしてその特色を発揮しながら、全体のハーモニーのなかに生きていくことを主張したものである<sup>(16)</sup>。

同化の圧力に流されずに抵抗する人々は多く、るつぽは実際にもすべてを溶かし尽くしているわけではない<sup>(17)</sup>が、ここでの主張はそれだけではない。るつぽによってすべてを溶かし尽くすことを要求するのではなく、むしろそこで溶かさずに残すべきものがあることを積極的に認めるのである。平等とは女性に対して「男なみ」になること、黒人に対して「白人なみ」になることを要求するものであってはならないと主張されるとき、その主張をこの「サラダ・ボウル」のイメージに結びつけて理解することは、困難ではないであろう。

(4) 最後に、本稿の注目する差異の主張を象徴的に表現していると思われる一つの問答をあげておきたい。

問：「今ここに、黒人（かつ／あるいは女性）であるあなたを、一瞬のうちに白人（かつ／あるいは男性）へと変える魔法の薬があるとします。あなたはそれを飲みますか？」

答：「いいえ。絶対に。」<sup>(18)</sup>

このやりとりは、恐らく通常は次のようにに理解されているであろう。（人種の違いに話を絞ると）黒人は様々な差別を受けているが、まず、それぞれの黒人は自分一人だけがかりに差別を受けない立場になっても、差別問題がなくなるわけではないことを知っている。また、すべての黒人の肌が白くなり、差別を受ける者がいなくなったとしても、それは差別問題の解決ではない。それは単に差異を抹消することによって問題を解消しただけであり、人々の間に何らかの差異がある限り、そこから差別問題の発生する余地は残されている。要するに、黒人たちの求めているのは、人種の違いの維持され、しかも差別がな

いという状態である。そして、差別されている者ほど、こうしたことをよく認識しているのである。

この解釈はまことに正当であり、本稿はこれに異を唱えるものではない。魔法の薬を飲むか否かを問われた黒人は、差別を受けない立場に身を置くという利益よりも、社会全体が差別を生まないような構造になることの方を重視するという態度を表明することによって、求めている平等とはどのようなものであるのかを明らかにしたというわけである。

しかしこの問答には、上の解釈では十分に汲み尽くされたとは言えない重要な論点が、まだ残されているように思われる。上の解釈では、この問答は差別の横行する社会において行われたものと想定されている。すなわち、差別を受けている黒人に対して、魔法の薬を飲むことによってその社会的地位から脱出することを望むか否かを問うという想定である。これに対して、もはや差別が重大な社会的問題ではなくなった状況の中で、上の問答が行われたと想定したら、どうなるであろうか。そのやりとりは、次のようなものとなるであろう。

問：「この社会はだいたいにおいて平等が実現しており、黒人であるあなたも特に差別を受けているわけではありません。ところで、ここに魔法の薬があります。これを飲むとあなたの肌は白くなります。それと同時に、どこかの白人一名の肌が黒くなります。したがって、この社会全体で見れば白人と黒人の数に変動は生じませんから、均一化のおそれはありません。それに、白人が黒人に変わるための薬も用意してありますから、あなたは後で黒人に戻ることもできます。この薬をあなたは飲みますか？」

答：「いいえ。」

このやりとりでは、「すでに平等な社会になっているのだから人種の違いには重要な意味がない」という考え方が否定されている。人種の違いは平等な社会においても、いわば簡単に脱いだり着たりできるようなものではなく、何かそれ以上のものなのだというのである。ここで示唆されているのは、平等を達成することによって差異への着目が不要となるのではなく、まさに平等と言える状態において差異への着目が要請されると考えられているということである。この点が、先の解釈において必ずしも明らかではなかったところである。

これらの問答の示唆するものはきわめて重要であるように思われる。本稿の検討する先住民の地位の問題は、その解明に手掛かりを与えることが期待される。



(5) 以上のような論述から、様々な差異の主張が平等要求として行われていることが示された。本稿は、これらの主張が提起している問題を「平等それ自体の要請としての差異」として定式化したい。それは、ごく簡単に言えば、平等の要請と差異の強調とは両立するか、さらには差異の強調を平等の要請として考えることが可能か、という問題である。

この問題の意味を明確に理解するために、次節以降では、この問題とは異なった意味での「平等の理念と差異との関係」の問題との比較検討を行うことにしよう。その結果としては、次のことが明らかになる。すなわち、「平等それ自体の要請としての差異」という問題は、差異の問題を平等の理念によっては答えることのできないものと考えることによって平等論から放逐するのではなく、あくまでも平等論の内部の問題として設定されたものである。またそれは、差異の強調を平等実現の手段といった二次的なものとして、平等の理念それ自体と区別して扱うのではなく、平等の理念それ自体を構成するものとして差異の強調を位置づけることが、いかに可能であるのかという問題なのであり、その意味で平等論の最も根源的なレベルにおける差異の問題なのである。

## 第2節 概念分析的アプローチにおける「平等と差異」

本節では、概念分析的アプローチにおいて「平等と差異」の問題がどのように定式化されているのかを検討し、第1節で定式化した「平等それ自体の要請としての差異」の問題と比較してみることにする。なお、この検討の中で、第1章で触れた「個人の権利」と「集団の権利」の対立という問題も分析し、その概念としての有効性の限界を明らかにしたい。

(1) 「差別はいけませんが、区別はよい」と言われることがしばしばある。「差異と平等」の問題と言うとき、この表現によって暗示されている、次のような問題を思いつくであろう。

人間は互いにきわめて異なっており、各個人の間には無限に多様な差異が存在する。これらの差異をすべて無視することは、ほとんど不可能であるし、望ましくない。例えば、選挙権を有するための条件として人種や性別を考慮にいれるのは望ましくないが、年齢を考慮するのは合理的であろう。すなわち、子供には選挙権がなくても、それを平等に反するとは言えない。このことを「これは選挙権について単に年齢によって区別しただけであり、差別したのではない」と表現することも可能であろう。

また、ある観点から等しく取り扱うと、それが別の観点から見れば異なった取り扱いとなっているという事態も、頻繁に生ずる。例えば、A、Bの二人が同じだけ努力しても、Aは同じ時間でBの二倍の仕事进行处理することができるとする。まず、この二人が同じ時間働き、従ってAがBの二倍の量の仕事を処理した場合を考えよう。このとき、もし二人が同額の報酬を受けたとすると、二人は労働時間という観点からは等しい取り扱いを受けたが、それは同時に、処理した仕事の量という観点からは異なった取り扱いとなっている。他方、これと同じ状況において、もしAが、処理した仕事の量に比例してBの二倍の報酬を受けたとすると、Aは「これは処理した仕事の量による単なる区別であって、差別ではない」と言うかも知れない。次に、この二人が同じ量の仕事を処理し、従ってBがAの二倍の時間働いた場合を考えよう。このとき、もし二人が同額の報酬を受けたとすると、二人は処理した仕事の量という観点からは等しい取り扱いを受けたが、それは同時に、労働時間という観点からは異なった取り扱いとなっている。他方、これと同じ状況において、もしBが、労働時間に比例してAの二倍の報酬を受けたとすると、Bは「これは働いた時間の長さによる単なる区別であって、差別ではない」と言うかも知れない。

こうなると、次のような考えが生まれてくる。「『単なる区別であって差別ではない』とか『いや、やはり差別である』とかいうのは、そこで問題となっている異なった取り扱いが正当なものであるのか否かを示す結論にすぎないのではないか<sup>(19)</sup>。肝心なのは、上の二つの設例で言えば、選挙権に関しては人種・性別・年齢などの差異、同一の種類の仕事に対する報酬に関しては出来高や労働時間といった差異のうち、どれを考慮に入れべきであり、どれを考慮に入れるべきでないか、という問題なのではないか。」ハンス・ケルゼンは言う。

どのような相違が参酌され、また、どのような相違は参酌してはならないのだろうか、これこそ、決定的な問題なのだ……<sup>(20)</sup>。

これが、概念分析的アプローチによる「差異と平等」の問題の定式化である。すなわち、いかなる取り扱いが平等に適い、いかなる取り扱いが平等に反するのかを明らかにするためには、考慮に入れるべき差異と考慮に入れるべきでない差異を選別することが不可欠であり、従って「平等論における差異の問題」として取り組むべき課題とは、まさにこの差異の選別に他ならないということである。ここでは、平等の理念と差異との関係として、平等の理念の具体的事例への適用には差異の選別が必ず伴っているということが明らかにされたわけである。

(2)では、本稿の関心対象である「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、このような概念分析的アプローチで示された問題とどのような関係にあるだろうか。

概念分析的アプローチの特徴は、論争の土俵を設定したところにある。すなわち、何が平等に適い、何が平等に反するかという問題は、論争の絶えることがないが、そこで争われているのは特定の差異を考慮にいれることの是非に他ならないから、その是非こそが論じられるべきだとして、論争の土俵を差異の選別の問題という形で設定したのである。しかもここでは、何が平等に適い、何が平等に反するかという問題に関する限り、論争の土俵は最も一般的な形で設定されている。すなわち、いかなる取り扱いについても、それが平等に適っているか否かを争う限り、その論争はすべて、差異の選別という土俵の上での争いなのである。本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題も、「人種や性別などの差異に着目することが平等に適っているとと言える場合があるか」という問題であり、まさに、この概念分析的アプローチの設定した土俵に乗せて争うことのできる問題であると言える。

しかし、「平等それ自体の要請としての差異」と概念分析的アプローチとの間には、次のような二つの重要な相違点が存在する。

その一つは、問題として取り上げるべき差異の範囲に関わる。概念分析的アプローチにおいては、差異とは、ありうべきすべての差異である。これは、その問題設定の一般性に由来するものである。これに対し、「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、人種・性別・民族・国籍・宗教・社会的出自・肉体的あるいは精神的な障害の有無などに関する問題に限定されており、通常「差別問題」として思い描くことのできる範囲に収まるものである。このような限定を行う意味ないし理由は、結局のところは本稿の検討の中で明らかにされるべきものであるが、ここであらかじめ述べておくことのできる範囲で言えば、概略次のようなことになる。

すなわち、「差別問題」と言われるものには、確かに人種差別・性差別などをはじめとして多様な問題が含まれており、それぞれの問題の間には互いに異なった側面があることは否定できないが、それにもかかわらず、いわゆる差別問題において差別される者とされない者とを分けている（あるいはそう思われている）差異は、人間の間に存在する無限に多様な差異とは同列に論ずることのできない何らかの共通の特徴を、平等の理念との関係において持っているのではないか。このように考えること自体は何ら奇異なものではなく、むしろ一般的な常識であると言えてよいと思われるが、その理論的根拠を明らかにす

るのは意外に困難なのである。例えば、いわゆる差別問題における差異に関して、その生得性を重視する考えが従来から有力であるが、宗教や肉体的あるいは精神的障害などは生得的な属性とは言えないし、そもそも生得的な差異に応じて異なった取り扱いをすることがすべて許されないのか、さらには何が生得的な属性なのかという点も明確ではない。生得的な差異が「差別問題」において重要な位置を占めているのは確かだとしても、そこには解明すべき点が多々残されていると思われる。

また、この問題は憲法解釈論においては次のような形で現れてくる。日本国憲法第14条1項に関しては、この問題は、その後段に掲げられた「人種、信条、性別、社会的身分又は門地」の位置づけという形で現われる。判例通説に従えば、これらは差別として許されない分類基準を単に例示しただけであって、限定列举ではない。すなわち、後段に列举されたもの以外でも、差別として許されない分類基準になることがある。他方、後段に列举されたものでも、それらの差異を分類基準とすることがすべて許されないわけではあるまい。それでは、後段に列举された差異は平等条項において何ら特別な意味を持たず、無限に存在する差異の一部にすぎないのであろうか。また、後段の規定がそもそも存在しなくても、憲法の解釈に何ら変わりはないのであろうか<sup>(21)</sup>。再び判例通説に従えば、許される差別と許されない差別とを区別するのは「合理性」の有無であるから、このような問題に答えるには、この「合理性」の概念について検討しなければならない。また、アメリカ合衆国憲法の第14修正に関しては、これと同じ問題が、「いかなる分類基準が使用された場合に裁判所は厳格な審査を行うべきか」という問題となって現れている。判例は、人種などの「疑わしい (suspect)」分類基準が使用された場合は、単に法律等の目的と手段との間の合理的関連性の有無を審査するだけでなく、その目的の重要性までも審査しており、そのような「疑わしい」分類基準の使用は、「やむにやまぬほど重要な利益 (compelling interest)」の達成のために不可欠なものでない限り、平等条項に反すると判断している<sup>(22)</sup>。そこで、こうした判例を前提にして、「いかなる差異が、厳格な審査を必要とする『疑わしい』分類基準に当たるのか」という問題が生まれてくる。そして、この問題に答えるには、厳格な審査を行う根拠を明らかにしなければならないのである<sup>(23)</sup>。

先住民の地位の問題は、属性の生得性という論点を必ずしも一般論として取り上げるわけではなく、また、本稿は憲法解釈論として問題を論ずるものでもないが、いわゆる差別問題における差異が平等の理念との関係においていかなる特徴を持っているのかという問

題<sup>(24)</sup>は、本稿の課題に密接に関わる重要な問題として位置づけられており、先住民の問題に関する本稿の考察によって同時に明らかにされることになるのである。

(3) 本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題と概念分析的アプローチが異なる第二の点は、概念分析的アプローチが論争の土俵を設定するにとどまるのに対し、「平等それ自体の要請としての差異」の問題はその土俵で行われる論争のものに関するという点にある。「平等それ自体の要請としての差異」は、問題設定で仕事を終えるのではなく、さらに問題への解答を目指すのである。

概念分析的アプローチは、何が平等に適い、なにが平等に反するかを知るためには、考慮に入れるべき差異と考慮に入れるべきでない差異を選別しなければならないということを明らかにした。「平等それ自体の要請としての差異」は、この差異の選別の問題の一部であり、しかも、あくまでも平等の理念の内容の問題として、特定の差異の主張の可否ないし当否を問うものである。

ところが、ある有力な考えによると、平等の理念は差異の選別の問題に対して何ら答えることができないというのである。ハンス・ケルゼンは、概念分析的アプローチをとって差異の選別という問題設定を行った後、それに続けて次のように言う。

「差異の選別という問題」こそ、決定的な問題なのだが、平等の原理は、この問題については、何も答えてはいない。実際、この問題について、現実の法秩序は、いろいろまちまちの解決をしている。…(中略)…ある法秩序は、男子だけに政治的権利を与えて、婦人には与えていないが、ほかの法秩序は、両性を平等に取り扱って、ともに政治的権利を与えて[いる。]…(中略)…一体、どれが正しいのだろうか。…

(中略)…つまり、いわゆる平等の原理では、平等とは何かという決定的な問題に、答えられないのである。…(中略)…この平等の原理は、つまり無内容なものであって、それによって法秩序の内容を規定することはできない<sup>(25)</sup>。

すなわち、「平等」とは、差異の選別の問題に答えた後で、いわば飾りとしてつけ加えられるべき言葉にすぎず、実質的内容は何ら持っていないというのである。

平等の理念は差異の選別の問題に答えられないだけではない。ピーター・ウェステンは、平等という言葉は無内容であるうえに議論を混乱させ、害をもたらすだけであるとさえ言う。

分析のやり方として、平等の概念は、解明に資するよりもはるかに多くの混乱をもたらす。…(中略)…(1) 平等の概念は「実体的権利に寄生しているにすぎないにもか



かわらず<sup>(26)</sup> 自らを独立した規範であるかのように装い、そうすることによって、自らが組み込んだ実体的権利の持っている本当の性格を隠蔽する。(2) 平等の概念は、ある者の権原を枠づけるための観点として、その者が他の者と同等であるということを持ち出し、それによって、ある者の権利が他の者の権利に対して、いかなる脈絡においても同一の関係にあるかのような、誤った示唆を与える……<sup>(26)</sup>。

すなわち、平等の理念に訴えると、本来答えるべき差異の選別の問題を見失う危険があるというのである。

確かに、平等とか差別とかの言葉には情緒を喚起する力があり、充分な根拠なしに「それは差別だ」とか「それは平等に反する」とかのレッテルを張るだけで、必要な議論が終ったかのような錯覚をもたらしやすいことはあるであろう。その意味で、概念分析のアプローチが議論の混乱を整理し、問われるべき論点を明確にしたことは、十分に評価されなければならないし、それは根拠なき平等要求の氾濫を沈静化させる効果を持つものでもあろう。また、差異の選別という問題設定に誤りがあるわけでもない。しかしだからといって、どの差異を考慮に入れるべきで、どの差異を考慮に入れるべきでないかという問題に、平等の理念が全く答えることができないということにはならない。考慮に入れるべき差異と考慮に入れるべきでない差異を選別するのが課題であるということは、その課題を遂行するのに平等の理念が役に立たないということを含意するわけではないのである。

また、確かに、どの差異を考慮に入れるべきかをめぐってはきわめて多様な主張があり、それぞれが「機会の平等」「結果の平等」などと平等の名を掲げていることも事実であるが、だからといって、この争いに平等の理念が無関係ということにはならない。むしろ、多様な平等の理念が主張されているという事実は、それぞれの主張が自らを正しい平等観 (conception of equality) として提示していることの現れであり、それが可能なのは平等の概念 (concept of equality) が論争を規制し<sup>(27)</sup>、まさに平等をめぐる論争としてまとまりを与えているからなのである<sup>(28)</sup>。

この点はまた、価値相対主義の問題とも微妙に関わっている。価値相対主義の立場から見れば、どの差異を考慮に入れるべきかという問題に、平等の理念が答えることができないのは当然のように思われるかも知れない。というのも、「正しい平等観」をめぐる争いにはもともと客観的に正しい解決はあり得ないので、どの差異を考慮に入れるべきかとい

う問題も、そもそも答えられないものだからである。しかし、価値相対主義をとつても、様々な価値体系が帰依の対象として存在することは可能なのであり、そうすると、それぞれの価値体系の内部において、どの差異を考慮に入れるべきかという問題に平等の理念が答えることがあったとしても、何ら矛盾はない。どの差異を考慮に入れるべきかという問題に客観的な答がないとしても、いわば主観的な答はあり、その答を平等の理念が与えるという可能性は否定できないのである。

(4) 最後に、第1章で触れた「個人の権利」と「集団の権利」との対立という図式について検討したい。

この対立図式は文字通りに受け取れば、「誰が権利の担い手であるのか」という権利主体の区別によるものと考えられる。権利が与えられるのは、個人に対してか、集団に対してかという区別である。この意味では、「集団の権利」は西欧近代の個人主義と対立するものと考えられるかもしれない<sup>(29)</sup>。また、この意味での「個人の権利」対「集団の権利」という図式を、そのようなものとして維持することは可能であり、かつ有益な場合もあるだろう。

しかし、先住民の地位との関連でこの図式が持ち出される場合は、それとは異なる意味で用いられているのである。なぜなら、先住民の特別な地位は、集団に与えられるものばかりではなく、先住民個人に与えられるものもあり<sup>(30)</sup>、後者も「集団の権利」として扱われているからである。この場合は、「個人の権利」と「集団の権利」の対立は、「国民個人として誰にも認められる権利」と「国民の一部にのみ認められる権利」の対立という意味で用いられているのである。

このように考えれば、先住民の地位に関して「集団の権利」が持ち出されるとき、問題とされているのは、先住民が「集団である」ことではなく、権利を与えられた個人が「先住民であること」だと解釈しなければならない。すると、国民の一部にのみ権利を与えることは、それ自体では問題ではないから、ここでの問題は、「先住民であること」という属性によって権利を与えることが許されるかということになる。この問題が、本節で検討してきた概念分析的アプローチが定式化した「平等と差異」の問題の一つとなっていることは、明らかであろう。

以上、概念分析的アプローチと本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」との関係を検討し、次のことが明らかになった。概念分析的アプローチが示したように、何

が平等に適い、何が平等に反するのかわかるには、考慮すべき差異と考慮すべきでない差異とを選別しなければならず、「平等それ自体の要請としての差異」の問題もこれに含まれると言ってよいが、「平等それ自体の要請としての差異」はすべての差異について取り上げるのではなく、人種や性別などの差異のみを取り上げる。また、概念分析的アプローチからは、この差異の選別の問題に平等の理念は何ら答えることができないと主張されることがあるが、これは概念分析的アプローチの必然的帰結ではない。むしろ「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、平等の理念の内容の問題として、差異の主張の可否・当否を問うのである。

### 第3節 「逆差別論争」における「平等と差異」

(1) 差異の主張について正面から論じたものとして、アメリカ合衆国で1970年代から続いている「逆差別論争」を挙げることができる。これは、雇用や教育において黒人その他のマイノリティーを有利に扱う「積極的差別是正措置 (affirmative action)」の正当性をめぐる論争である<sup>(31)</sup>。この積極的差別是正措置が導入された背景には、公民権運動の高揚を経て、深刻な差別問題の解決には、マイノリティーを不利に扱うという形の差別を止めて彼らを同等に処遇するだけでは充分でないという認識が生まれたことがあった。その結果、彼らを積極的に優遇する措置がとられるようになったのであるが、この措置の正当性に関しては大論争が生ずることとなった。

この論争の概要をごく簡単に述べれば、次のようになる<sup>(32)</sup>。

積極的差別是正措置を支持する議論は、大きく二つに分かれる。一つは、マイノリティーは過去の差別の結果として今なお不利益を負わされており、それがインディキャップとなって、社会における様々な競争に対等な条件で参加することができない、従って、この不利益に対する埋め合わせとして、彼らを優遇する必要がある、というものである。もう一つの議論は、差別のない平等な社会を実現するには、マイノリティーに対する偏見や差別意識をなくしていかなければならず、そのためには、彼らが特定の社会的経済的領域に集中しているとか社会的経済的地位が低いとかいった状況を改善しなければならない、そして、これを実現するには彼らを同等に処遇するだけでは充分でなく、彼らを優遇して、その社会的経済的地位を向上させる必要がある、というものである。第一の議論によれば、積極的差別是正措置の目的は過去の不正に起因する障害の除去であるが、第二の議論によ



れば、それは未来の平等な社会の実現への寄与である。両者の違いは、いかなる目的が積極的差別は正措置を正当化するかという点にあり、従って、例えば第一の議論において、過去の不正に起因する障害を除去することが、その副次的効果として平等な社会の実現に寄与するということを否定する必要はないし、また第二の議論においても、マイノリティーの社会的経済的地位が低いという現状が過去の不正に起因するものであることを否定する必要はない。

これに対して、積極的差別は正措置を批判する議論は、人種や性別という基準を一律に用いることは積極的差別は正措置の目的にそぐわないという。すなわち、第一の擁護論に対しては、現在のすべてのマイノリティー個人が過去の差別の結果として同じように不利益を負っているわけではなく、その不利益の程度は様々であるし、なかには全く不利益を被っていない者もいるであろう、そうしたことを考慮せずに一律に優遇するのでは、救済の必要のない者に利益を与えたり救済すべき者を放置したりといった新たな不正を生む、と主張する。また、第二の擁護論に対しては、マイノリティーのなかには社会的経済的地位が低いとは言えない者もあり、一律の優遇ではそうした者にまで利益を与えてしまい、そもそもマイノリティーを優遇すること自体、「彼らは対等に競争できる能力がないから保護されているのだ」と理解され、偏見を助長し、かえって逆効果になってしまうと主張する。

こうした批判に対して、積極的差別は正措置の擁護者は次のように反論する。まず、一律の優遇は各個人の状況の違いを無視するものだという批判に対しては、マイノリティー個人のそれぞれについて、過去の差別の結果としての不利益をどれほど被っているかとか、その社会的経済的状況がどのようなものかとかを厳密に調べるとすれば、莫大な手続的コストがかかり、結局は全体として積極的差別は正措置の目的の実現を阻害することになるし、人種や性別という分類基準の使用はそれ自体で法的・道徳的な権利を侵害するものではないという。さらに、マイノリティーの優遇はかえって彼らに対する偏見を助長するのではないかという点に関しては、優遇策がいかなる効果をもたらすかは政策的判断の問題として扱わねばならないし、マイノリティーの優遇が平等な社会の実現に寄与すると考えるに足る、少なくとも最低限の理由は存在するという。

(2)「逆差別論争」は概略以上のようなものであるが、「平等と差異」の問題として本稿の注目は「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、この論争とどのような関係にあるだろうか。

本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、簡単に言えば、人種や性別などの差異を強調することが平等の理念と両立するか、さらにはそれを平等の理念の要請と考えることのできる場合がないかというものであり、一見すると、「逆差別論争」はまさにこの問題の一例であるように思われるかもしれない。第2節で検討した概念分析的アプローチの場合と比較すれば、この印象はさらに強まるであろう。

すなわちまず、「逆差別論争」の場合も「平等それ自体の要請としての差異」の場合も、人種や性別などの差異の強調の可否ないし当否を規範的正義論として問題にしており、この点で、単に問題設定に止まっていた概念分析的アプローチとは異なっている。また、差異として取り上げられるものの範囲に関しても、概念分析的アプローチにおいてはその範囲に限定はなく、ありうべきすべての差異を問題にすることが可能であるのに対し、「逆差別論争」や「平等それ自体の要請としての差異」の場合は人種や性別など、いわゆる差別問題における差異に範囲が限定されている。「平等それ自体の要請としての差異」の問題と「逆差別論争」のテーマとの間には、このような共通点が存在するのである。

(3) それにもかかわらず、本稿の注目する「平等の理念と差異の関係」の問題は「逆差別論争」のテーマとは重要な点において異なっており、「逆差別論争」を本稿の問題の一例とみなすことはできない。両者の相違は、差異の主張と平等の理念との関係をいかなるものと捉えているか、という点にある。すなわち、本稿の問題は、差異の強調の可否ないし当否を平等の理念それ自体の要請として考察の対象とするが、「逆差別論争」は同じ問題を平等の理念それ自体の要請としてではなく、その例外ないしは実現手段として論じているのである。

このことを、まず「逆差別論争」の側に関して見てみよう。「逆差別論争」においてその可否ないし当否が争われているマイノリティーの優遇は、あくまでも一時的な例外としてのものであり、理想とすべき本来の平等な社会においては差異の強調は許されないというのが論争の前提となっていると考えられる。(1)で類型化した議論に即して敷衍すれば、それは次のようになる。

積極的差別は正措置を擁護する第一の議論は、マイノリティーを優遇するのは、過去の差別に起因する不利益を除去するのが目的だとしていた。それによると、マイノリティーの優遇は、過去の不正な差別の結果として失われていた正当な利益を回復するためのものであるから、もしもともと不正な差別がなかったのであれば、優遇は必要ないし、それどころか優遇すること自体が不正なものになってしまう。これはちょうど、損害賠償や刑罰

などが権利侵害や犯罪の存在を前提として要請されるものであり、その前提がなければ、同意なき財産の移転や自由の制限がそれ自体で不正となるというのと同じことである。過去の不正がなかったなら本来は許されなかったことが、不正の存在を理由に匡正的正義の要請として可能となるのである。また、積極的差別是正措置はマイノリティーの優遇を恒久的に要求するものではない。優遇はあくまでも、マイノリティーの失われていた正当な利益が回復されるまでの限定的なものとして観念されている。この点も、損害賠償や刑罰などの場合と同様、匡正的正義の要請が無制限なものではないということ<sup>(33)</sup>の現れである。もちろん、いかなる状況になればマイノリティーの正当な利益が回復されたと言えるのかという問題や、いったんマイノリティーの優遇を始めたら今度はそれを止めることが実際には困難となり、事実上無制限なものになってしまうのではないかという問題は存在しており、これらは論争的ともなっている。しかし、この論点自体はむしろ、マイノリティーの優遇は限定的であるべきだという考えを前提にしているのである。

次に、積極的差別是正措置を擁護する第二の議論は、平等な社会の実現に寄与することがその目的であるとしていたが、この議論においても、差異の強調それ自体は平等の理念の直接的要請と考えられているわけではないし、マイノリティーの優遇が恒久的なものとして要求されているわけでもない。それによれば、マイノリティーの優遇は平等な社会を実現するための手段にすぎず、いったん平等な社会が実現すれば、そこではもはやマイノリティーが差別されることはなく、従って彼らを優遇すべき理由も存在しない。このように、理想とすべき平等な社会では、マイノリティーの優遇はかえって平等に反するものであり、許されないのである。また、彼らの優遇は平等な社会の実現手段であるから、あくまでもそれに必要な限度で要請されるものであり、平等な社会が実現すればもはや許されなくなるのは当然であるし、それ以前の段階でも必要がなくなれば止めるべきものである。もちろん、このタイプの擁護論においても、いかなる状況になれば理想としての平等な社会が実現したと言えるのかという問題や、そのような平等な社会とはその完全な実現はそもそも不可能なものであり、そうだとするとマイノリティーの優遇は半永久的に続けなければならないのではないかという問題がある。しかしその場合でも、理想としての平等な社会が実現していないという状況であるからこそ、マイノリティーの優遇が必要と考えられているのであり、平等な社会においてまで優遇措置が必要と考えられているわけではないのである。

さらに、積極的差別是正措置を批判する者も、差異の主張と平等の理念との関係に関す

るかぎり、これらの擁護論と共通の前提に立っていると推測できる。(1)で見たように、彼らの議論は基本的には、積極的差別是正措置の目的として主張されているもの——過去の差別に起因する不利益の除去、あるいは未来の平等な社会の実現への寄与——をかりに正当だと認めたとしても、マイノリティーの一律の優遇という手段はその目的にそぐわない、というものである。もちろん、このように積極的差別是正措置の擁護論の立てた議論の枠組の中で仮設的な批判を行っているかぎり、差異の主張と平等の理念との関係についての彼ら自身の立場は、論理的には何も示されたことにはならない。しかし、彼らが結論としてマイノリティーの優遇に反対であることに変わりはない。そうだとすれば、積極的差別是正措置の擁護者が現に行った議論を単に論駁するだけではなく、可能なあらゆる擁護論に対抗するためにも、積極的差別是正措置に対する彼ら独自の批判の展開を期待してもよいであろう。そしてその批判的議論の最も有力な候補と思われるのが、差異の強調はそもそも平等の理念に反するという考えなのである。というのも、彼らは、たとえ優遇が平等の理念の直接的要請ではなく限定的なものであったとしても、それに反対しており、まして、理想とすべき平等な社会において差異の強調が許されると考えているとは想定しにくいからである<sup>(34)</sup>。

以上のように、「逆差別論争」においては、論争のどちらの側も、理想とすべき平等な社会において差異の強調は許されないという考え方に立っていると考えられる。論者を分けているのは、差異の強調は平等の理念を構成するものではないとしても、匡正正義の要請として、あるいは理想とすべき平等な社会の実現の手段として、限定的に行われる場合であれば許されるのか、それともそのような場合でも許されないのか、という点なのである<sup>(35)</sup>。

これに対して、本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」問題は、まさに理想としての平等な社会において差異の主張が許容ないし要請される場合がないであろうかというものであり、そこで問われるのは「逆差別論争」において論者の共通の前提となっていた考え方そのものである。第1節において取り上げた「サラダ・ボウル」理論は、「つば」の持つ同化の圧力に対抗して諸集団にその固有の特徴を維持することを要求する考えであるが、これは単に平等な社会を実現する過程における問題であるばかりでなく、またそれ以上に、理想として目指されるべき平等な社会のイメージである。それゆえ、それは、平等実現の単なる手段として一時的に差異の強調を要求するものではない。また、この理念の妥当性は過去の差別の存在という事実を前提にしたものでもなく、それとは独

立なものである。すなわち、「サラダ・ボウル」の理念は過去の差別に対する埋め合わせとして要請されているのではなく、その妥当性は差別の歴史がかりに存在しなかったとしても依然として維持されると考えられている。このように「サラダ・ボウル」のイメージは、まさに理想とされる平等な社会においてこそ差異を強調することが一定程度要請されるという考えの表現なのである。同様なことは、第1節(4)において取り上げた「魔法の薬」を巡る問答に関してもあてはまる。そこでは、「魔法の薬」によって皮膚の色を白く変えることを拒否するという黒人の態度の持つ意味に、関心を向けたのであった。そのような態度は、平等が実現したとは言えない状況においては、皮膚の色に着目することが、平等を達成するための手段として重要だということを表現したものとも言えるが、それだけではなく、まさに平等な社会が実現した状態においてもなお皮膚の色を変えることを拒否するとすれば、それはまさに、理想とされる平等な社会においてこそ差異を強調することが一定程度要請されるという考えを表現したものである。このように、本稿が注目する差異の主張は、平等の理念それ自体を構成するものとして主張されているものであり、その例外ないし実現手段として限定的に主張されているものではないのである<sup>(36)</sup>。

以上、「逆差別論争」と「平等それ自体の要請としての差異」の問題との関係を検討し、次のことが明らかになった。「逆差別論争」は人種や性別などの差異に着目することの可否・当否を規範的正義論の見地から論じたものであり、その限りでは「平等それ自体の要請としての差異」の問題とも共通点を有している。しかし「逆差別論争」においては、差異への着目は、理想とすべき本来の平等な社会においてはむしろ許されないことと考えられており、それが許されるとすれば、それは過去の差別に対する埋め合わせとして、または未来の平等な社会を実現するための手段として、あくまでも一時的な例外と考えられているからにすぎない。これに対して「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、そのような例外としてではなく、まさに平等の理念それ自体の内容として、すなわち理想とすべき平等な社会における問題として、人種や性別などの差異に着目することの可否・当否を問うものである。

#### 第4節 理念懐疑的アプローチにおける「平等と差異」

差別の撤廃を要求する議論の中には、平等の理念に言及せず、被差別者の利益主張のみ



を行うものがしばしば見られる。それは多くの場合、その要求が平等の理念の当然の帰結であり、あえてそこで平等を持ち出すまでもないと判断された結果であろう。しかしながら、平等の理念は不要であるばかりか、何らかの理由でかえって差別撤廃の妨げになると考えられ、その結果、平等の主張が意識的に避けられていると思われる場合もあるし、またさらに進んで、平等を唱えることを明示的に批判するものもある。以下では、このような、平等の理念に対する否定的な見方を伴った差異の主張と、本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題との関係を検討することにする。また、ここで検討する差異の主張との関連で、最近英米で注目されている「批判法学 (critical legal studies)」およびフェミニズムの主張の一部に触れることにする。

(1) 差別の撤廃を要求する者が平等の理念に対して批判的な態度を取るとき、その背後にあると思われるのは、平等を唱えることはかえって現状の差別を固定するだけだという認識である。ここから、平等を唱えることは止め、端的に被差別者の利益を追求すべきだという考えが出てくるわけである。このような認識は様々な形で表明されているが、その一つとして、実定法の分析がある。A・フリーマンは、1950年代以降のアメリカの憲法判例の推移を分析し、平等の正当性が認められていたにもかかわらず、差別の是正が巧妙な理屈づけによって回避されてきたと主張している<sup>(37)</sup>。また、このような認識を社会学的な分析を用いて表現したものもある。G・デンチは民族的マイノリティーの問題について、次のように言う。

現実の世界では、[自由かつ平等な個人という]自由主義の信条と[民族差別という]集団主義的活動とが、何ら社会的安定を乱すことなく、同一の国家の中で完全に共存している……<sup>(38)</sup>。

統合主義的なイデオロギーと排他的な行動とが、結局のところ支配的多数者に有利な二重の作用を及ぼしている……<sup>(39)</sup>。

自由主義の信条を誰よりも支持している民族的マジョリティーが、しばしば差別を最も成功裡に行っているのだ<sup>(40)</sup>。

すなわち、平等の理念が公式に受け入れられていることと、社会の中で差別が広範に存在することは問題なく両立可能であり、両者はいわば「ほとんど解体不可能なパッケージ」<sup>(41)</sup>だというのである<sup>(42)</sup>。

もちろん、ある社会において一つの価値理念が受容されているからといって、それに対する逸脱事例が完全に根絶されるわけではない。殺人の禁止が正当とされても、殺人は生

じてしまう。むしろ、殺人があるからこそ、それを禁止する規範が必要となるのである。従って、平等を標榜する社会において差別が存在するのは、少しも驚くべきことではない。しかし、ここでデンチが言おうとしているのは、そのことではない。「平等を唱えることによって差別は抑制されるが、それでも差別は完全にはなくなるならない」というのではなく、「平等を唱えることは差別の存在に手を貸すことになる」ということなのである。

このような認識は、平等を掲げて行った差別撤廃の要求が満たされなかった場合に感じられる苛立ちという形で表明される。江原由美子は、フェミニズムにおいて、平等を要求する言説が効力を奪われていく事態を指摘し、次のように言う。

何もなかったのである。怒りに燃えた女性の抗議も、抗議した女性が被った様々なあざけりも、そのあざけりに対する涙も。すべて一人芝居である。社会的には、少しおかしい滑稽な女がいただけ<sup>(43)</sup>。

「差別は悪い」と言う言説はタテマエの部分において支配権を確立すればするほど、実際の効力は喪失される……。そのことに運動側の多くの者は気づき、いらだちを感じている<sup>(44)</sup>。

差別的な社会は、差別に対抗しようとする言説の効力を失わせる装置を構造的に備えており、平等要求はこの装置に「回収」されてしまうため、何ら差別をなくす力を持たないというわけである。

(2) こうした認識の是非はいずれも争い得るものであるが、ここではその問題には立ち入らず、本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題との比較検討に焦点を絞りたい。

さて、上のような認識に立つて被差別者の利益主張のみを行うとき、そこでの差異の強調はどのような性格を持っているだろうか。実際に行われている差異の主張は、この点について必ずしも明確でないものが多いが、平等の理念に対する見方の違いに応じて、論理的には少なくとも二つの立場が可能だと思われる。その一つは、平等はあくまでも実現されるべきだが、平等を「唱えること」はかえって差別を固定してしまうので戦術として不適当であり、むしろ特定集団の利益主張によってこそ平等は実現できるという考えである。この場合、差異の主張は平等実現のためのものと考えられている<sup>(45)</sup>。もう一つは、あらゆる価値理念はそれぞれ特定の者の利益と結びついており、平等の理念もその例外ではないのだから、平等を実現するという考え自体がそもそも間違っているという考えである。この場合は、差異の主張は平等とは無関係な単なる利益主張である。前者を平等理念の有

効性に対する懐疑とすれば、後者は平等理念の可能性に対する懐疑と言ってもよいであろう。しかしいずれの場合も、本稿の注目する差異の主張とは異なっている。

まず前者について考えてみよう。この場合、平等を唱えることは、差別を撤廃して平等な社会を実現することの妨げになるので、一種の戦術としてそれを避けたということになる。ここでは、批判されるのは平等を唱えるという行為に止まっており、言及されないにせよ、暗黙の前提として、平等の実現という目的が支持されている。平等の実現という目的のため、逆説的ではあるが、平等の理念を持ち出さずに被差別者の利益のみを主張するという手段を取っているのである。

従ってこの場合には、人種・性別などの差異が強調されたとしても、それは平等の実現のための単なる手段としてであり、平等の理念それ自体の構成要素として差異の主張が要請されているからではないことになる。これに対して、「平等それ自体の要請としての差異」の問題とは、理想としての平等状態の下で差異を強調することが可能かどうか、また必要かどうかということである。この点で、この場合の差異の主張は本稿の注目する問題とは異なっており、むしろ、第3節で検討した「逆差別論争」で争われた差異の主張との間に共通点をもっているのである。もっとも、平等実現の手段として差異を強調する点で同じだといっても、それぞれの手段と平等実現という目的との関係は同じではない。すなわち、「積極的差別是正措置」の場合には、雇用や高等教育の場面でマイノリティーの優遇はその主張の通り現実に行われるべきものと考えられているが、平等の理念を掲げずに行われる差異の主張の場合には、被差別者の利益主張はいわば「100を実現するために120を要求する」ようなもので、実現される過程で割引きされることを計算に入れたうえでの過大な要求であり、万一その要求通りに実現してしまえば今度は逆に平等に反することになってしまうのである。

次に、平等の理念に対する批判が、単にそれを唱えるという行為だけでなく、平等を実現するという考えそのものにまで及んでいる場合について考えよう。この場合、その背景には、価値理念一般に対する不信ないし批判的立場がある。すなわち、およそ価値理念は自己の利益主張を有利に展開するための方便以上のものではなく、その正当性は見せかけにすぎない。規範的論議とは様々な利益主張の原理なき対立・衝突の場であり、そこに「正当な利益」という概念は成立しないから、それぞれの主張にとっては「それが誰の利益になるのか」という点だけが重要になる。こうして、実現すべき平等状態という観念はそもそも存在せず、端的な利益主張だけが行われることになるわけである。またここでは、



自らの利益に適うかぎり、そのためにのみ、平等の理念を便宜的に持ち出すこともあり得るのである。

従って、この場合、人種や性別などの差異が強調されても、それは平等に適うわけでも反するわけでもない。そもそも平等の理念とは関係がないのである。これに対して、本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、平等の要請として差異を強調することの可否・当否であり、差異の強調が平等の理念に適うにせよ、反するにせよ、あくまでも平等の理念との関係は存在するとの想定の下で成り立つ問題である。この点で、両者は異なっているのである。

(3) さて、以上のような理念懐疑的アプローチを取っていると思われる主張が、「批判法学」やフェミニズムの中に見られることがある。そこで、これらについて簡単に触れておきたい。

フェミニズムは一般に「女性の利益」の実現を目指す運動およびそれを支える理論と言つてよいであろう<sup>(46)</sup>。実際、フェミニズムの名で多くの利益主張がなされており、フェミニストの集合体が黒人団体などとともに政治過程における「利益集団 (interest group)」と見なされることも多い<sup>(47)</sup>。しかし、フェミニストの利益主張を無原則な「単なる特殊利益」の主張にすぎず、平等の理念そのものを否定したものと考えることは誤りである。たしかに、フェミニズムのほとんどは平等の理念に批判的であるが、それは「平等を唱えること」が理想としての平等な社会を実現するための手段として有効ではないという意味での批判であり、自らの主張を何ら正当性を標榜しない「単なる特殊利益」の主張と見なしているわけではない<sup>(48)</sup>。また、フェミニズムの要求の中には、その正当性根拠について自覚的でないものもあるであろうが、そのような自覚に欠けていることについてはたしかに批判可能だとしても、だからといって、フェミニズムの主張に根拠がないと言うことはできない。K・パートレットは次のように述べている。

フェミニストは法に対する広範な批判を展開し、法の改革を提案してきた。しかしながらそれと比べて、法を「実践する」とはどういうことかと、それに伴う法的要求には真理という点でいかなる身分が与えられるのかということに関しては、言うべきことがはるかに少ない<sup>(49)</sup>。

方法が重要なのは、……フェミニストの方法の理解が欠けていては、法に対するフェミニストの要求が正当であり「正しい」ものだと思われまいからである<sup>(50)</sup>。このような反省があること自体、フェミニズムの利益主張を無原則なものとするべきで

ないことを示していると言えるだろう。

もっとも、フェミニズムと一定の共通点を有すると考えられる「批判法学」<sup>(51)</sup>の主張の中には、価値理念一般に対する根源的批判に立脚しているように見えるものが少なくない。例えば、A・フリーマンは次のように言う。

〔訴訟において〕特定の実体的判断を正当化するための根拠となり得るような客観的規準は、何ら存在しない……。それらの事例の底流にある価値の衝突を解決するようなものは、形式的規準であれ、もっと実体的な「共有された諸価値」であれ、浮かび上がっては来ない。価値として共有されていると想定されているものも、……〔実際は結局のところ〕普遍的規準に訴えて私的利益に理屈づけしようとする試みなのである<sup>(52)</sup>。

ここから、「批判法学」の課題は既存の法理論に対する批判となり、もっぱら既存の法理論の「脱正統化」「脱神秘化」「解体」「手当たりしだいの破壊」が目指されるのだという<sup>(53)</sup>。また、M・タシュネットはさらに急進的で、「[リベラリズムに代わる]『共同体的政治理論』を展開することは、そのような理論も〔決して自明ではない〕想定に依拠しているという、〕自由社会理論〔に向けられるの〕と同様の批判を浴びざるをえないから妥当でないとして退け、『特定の政治的行為によって、誰が助けられ、誰が傷つけられるかの実践的評価』を用いるように主張」<sup>(54)</sup>しているという。

しかし、「批判法学」の攻撃対象は法的価値、特に司法的判断の正当性に限定されていると理解すべきであり、政治的価値の正当性までを疑っているとは思われない。むしろ「批判法学」自体が一定の政治的立場に依拠していると考えるべきであろう<sup>(55)</sup>。その立場は明確にされているとはとうてい言えない<sup>(56)</sup>が、それを推測すれば、少なくとも、あらゆる社会的権力関係、支配・抑圧関係の廃棄を目指すものであると思われる<sup>(57)</sup>。たしかに、「批判法学」の一部で言及されているJ・デリダ流の「脱・構築」の方法<sup>(58)</sup>に忠実に従えば、価値の解体と構築を永遠に続けるべきことになるのかもしれない。しかし、果たしてその点に関して徹底している者がどれだけのいるか、疑問である。例えば、R・アンガーは市場と古典的民主主義に代わる制度形式を模索している<sup>(59)</sup>、C・マッキノンは支配・抑圧のない社会を目指そうとしている<sup>(60)</sup>。また、A・フリーマンは、「もし連邦の裁判所が現存秩序の反動的な弁証者であるも同然というのであれば、……他の政治機構を再活性化することに希望をつなぐしかない」<sup>(61)</sup>と述べているが、この言葉は「批判法学」の攻撃対象が法的価値に限定されていることを示していると思われるのであ

る<sup>(62)</sup>。

以上、理念懷疑的アプローチにおける差異の主張と本稿の注目する「平等それ自体の要請としての差異」の問題とを比較検討し、次のことが明らかになった。このアプローチは二つに大別される。その一つは、平等の理念それ自体は前提としており、その限りでは本稿の注目する問題と共通であるが、平等を持ち出すことがその実現に役立たないとの認識の下に、平等実現の手段として被差別者の利益主張のみを行っている。その点で、平等の理念を構成するものとして、すなわち実現すべき平等の内容の問題としての差異の主張の可否・当否を問うという「平等それ自体の要請としての差異」の問題とは、異なっている。また、もう一つは、価値理念一般に対する批判を伴っており、そこでは、「正当な利益」という概念の存立が不可能である以上、被差別者の利益主張は「単なる特殊利益」の主張にすぎず、差異の強調は平等の理念とは無関係のものと考えられている。この点で、あくまでも平等理念の問題として差異の主張を取り上げようとする「平等それ自体の要請としての差異」の問題とは、異なっている。

さて、本章では、「平等理念と差異との関係」という問題群を分析し、本稿の注目するのは、「平等それ自体の要請としての差異」の問題であることを提示した。「平等それ自体の要請としての差異」の問題は、人種や性別などの差異を強調することが平等理念それ自体の要請と言える場合があるかどうかという規範的な問いであり、規範的論議を行わない概念分析でもなく、価値理念への懷疑を伴った差異の主張の問題を扱うものでもない。またそれは、「逆差別論争」の場合のように、差異の主張を平等の一時的例外ないし平等実現の限定的手段として位置づけて、その可否・当否を問うものでもない。それは、規範的平等論としては最も根源的なレベルで、平等の理念と差異の主張との関係を問うものである<sup>(63)</sup>。本稿が第2部で検討する、先住民の地位に関する議論も、このような意味で規範的論議として、そして最も根源的なレベルの問題として分析することにより、その重要性も高まるのである<sup>(64)</sup>。その結果は、第2部の最後で示されることになる。

次に、第3章では、正義論の基本問題の中で、平等の理念の問題とともに、先住民の地位に関する論議と密接な関連を持っている、リベラリズムをめぐる問題について、分析することにしよう。

### 第3章 リベラリズムと「負わされたもの」

本章では、現代英米の正義論の中核をなしているリベラリズムについて、その重要な理論的課題の一つを提示する。それは、人種、性別、才能や環境など、個人の選択の不可能な、あるいはきわめて困難な要素を、いかに理解し、それにいかに対処すべきか、という問題である。この問題は、リベラリズム内部の諸潮流の間での配分的正義をめぐる論争においても、またリベラリズムの外部に位置する正義論とリベラリズムとの間の論争においても、一つの中心的論点となっている。本章では、これら二つの論争をそれぞれ簡単に分析し、それぞれの論争が、この「負わされたもの」の位置づけという論点を軸として展開されていることを明らかにする。この分析においては、この「負わされたもの」と「道徳的人格」ないし「自我」の概念との関係が、有益な手掛かりとされることになる。

#### § 1. リベラリズム批判と「負わされたもの」

(1) リベラリズムの定義はそれ自体が難問であるが、その基本理念を個人の選択の自由の重視に求めることは、とうていまとはずれとは言えないであろう。リベラリズムは、まず個人を価値の担い手と考える。そして、各人の自由な生を選択に同等の重みを与え、それを可能なかぎり尊重し、公権的な介入を避けようとする。たしかに、リベラリズムに関しては、その根拠に関しても（「なぜ自由が価値なのか」）、またその実践的帰結に関しても（「同等の重みとはどのようなことか」）、多様な見解がある。しかし、個人の選択の自由の尊重という点に反対する者はいないであろう<sup>(1)</sup>。

リベラリズムがこのような選択の自由を重視することは、個人にとっての様々な所与を（事実としてはともかく）道徳的に超越しようという基本的姿勢につながっていく。リベラリズムにおいては、個人は正義の要求に従っているかぎり、生の目的・構想として何を選ぶかについて、公権的な介入を受けることがあってはならないのである。ある人がたまたま黒人だからといって奴隷やメイドとして生きなければならない理由はなく、たまたま女性だからといって専業主婦として生涯を送らなければならない理由はなく、また、たまたま知的能力が劣っているからといって単純労働に就かなければならないという理由はない。選択の対象は、もちろん職業だけではない。生き方に関わるあらゆる事柄が、自由な選択に委ねられるのである。もちろん、様々な制約から、自由に選択した目的が実現でき

ないことはあるであろう。しかし、これは事実の世界における制約であり、目的の世界における制約はあつてはならないのである。このようにリベラリズムは、個人にとって偶有的な要素を超越しようとする態度を持っていると考えられる<sup>(2)</sup>。

(2) リベラリズムがその見解の多様性にもかかわらず共有するこのような性格を、一括して批判し、「共同体」の伝統の尊重を主張しているのが、近年注目されつつある「共同体論 (communitarianism)」である<sup>(3)</sup>。「共同体論」の主張もリベラリズムと同様、きわめて多種多様であり、簡単にまとめられるものではない<sup>(4)</sup>が、論者に共通のモチーフとして、リベラリズムの根底にある個人主義に対する批判があることは、間違いないところである。ここではまず、「共同体論」による個人主義批判と伝統の尊重という主張との結びつきを、M・サンデルに即して、ごく簡単に見ておこう<sup>(5)</sup>。

リベラリズムは個人の選択の自由や自律・自己責任を基本理念として何よりも重視し、これを奨励するが、「共同体論」によれば、それは、選択の自由が可能となる現実的な基盤の存在を忘れた議論である。M・サンデルによれば、選択の自由を、正義の要求<sup>(6)</sup>以外のあらゆる制約を超越した自由、いかなる目的も(実現はできなくても)選択できる自由として考えるかぎり、自由は恣意や他律と同義になってしまう。リベラリズムの欠陥は、その自我の観念に現れている。すなわち、J・ロールズに代表されるリベラリズムにおいては、個人は選択を行う至高の主体であり、正義の制約にさえ服していれば、いかなる善の観念も採用できるのだから、

その主体は常に……[選択の対象である]諸価値や諸目的に先行している<sup>(7)</sup>。

ある価値にどれほどのめり込んでも、それは、それなしでは自己の何たるかを理解できないほど、自分を奥深くて捉えることはない。人生の目的や計画がどのように変わろうと、それは、自己の同一性の外延を乱すほどに破壊的にはならない。……私は常に、自分の抱く諸価値から距離をとっておくことができる<sup>(8)</sup>。

そうすると、ある主体にとって

自分がいかなる願望を持っているかではなく、「自分がいかなる存在であるか」について反省することは、不可能である。なぜなら、……その主体は、自らの同一性を構成する特性を欠いた裸の存在であり、自分の外部のいくらか離れたところに、自己にとって偶然有的な属性を所有するだけだからである。それゆえ、自己の内部には、反省によって見つめたり捉えたりするものは、何もないのである<sup>(9)</sup>。

自らが何であるかを理解できない自我は、自らに相応しい選択はできない。そのような自



私の自由な選択とは、

底の浅い「内省」の産物であり、……たまたま自己の周囲の状況が自分に残していったにすぎない衝動や願望やらを、無批判に見渡しただけのことである。それは、自分が感じたことを、そのまま受け取ったというだけである<sup>(10)</sup>。

こうして、「いかなる目的も選択できる自我」は、反省に基いた選択はできず、単なる恣意的な選択を行うか、外部の変動に翻弄され続けるというのである。リベラリズムのこのような欠陥は、広範な選択の自由の帰結であり、これを補正するには、自己理解が可能となるようでなければならない、それには自我の同一性を構成する目的が必要である。そして、そのような自我の同一性を構成する目的は、共同体の伝統の中に位置づけられるのである。このように、共同体の伝統が各人の何たるかを意味づけ、自己に相応しい選択の自由の行使を可能にするのだから、伝統を破壊から守るために、選択の自由を無制限に認めることはやめなければならない。共同体の伝統の重要性は、このようなところにあるとされる。

サnderl以外の「共同体論」においても、それぞれ議論の焦点は異なっても、リベラリズムの個人主義が批判され、共同体の伝統の擁護が主張されることに、変わりはない。(もっとも、伝統の尊重がただちに政治的に保守的な含意を持つとは限らない。)例えば、C・テイラーは、権利を重視するリベラリズムは、個人の自己充足性を肯定するアトミズムに依拠しているとし、それを批判して、自律の可能な個人は社会の文脈の中でしか出現しないと主張している<sup>(11)</sup>。また、M・ウォルザーも、配分的正義は、配分される財(これは経済的なものに限らない)に関して共同体において歴史的に形成されてきた「共通理解」に従わなければならないと主張している<sup>(12)</sup>。

このように「共同体論」は、リベラリズムの根本理念の一つである個人主義と広範な選択の自由を批判し、共同体の歴史が形成してきた伝統を尊重することを説くのである。

(3) このような「共同体論」の批判に対し、リベラリズムからの批判ないし応答も成されているが、ここではそれには立ち入らず、次の点だけを確認しておきたい。すなわちそれは、「共同体論」の提起した問題が、個人の「負わされたもの」に対するリベラリズムの態度に関わっているという点である。

A・マッキンタイアの次の文章は、「共同体論」について論じる際に、しばしば引用されるものである。

私は或る人の息子または娘であり、或る人の従兄弟または叔父である。私は或る都市



の市民であり、或るギルドやアロフェツションの構成員である。私はこの種族、あの部族、この国に属する。それゆえ、私にとっての善は、これらの役割を占める者にとっての善のほうである。そうした者として、私は、私の家族、私の都市、私の部族、私の国の過去から、様々な負債や遺産、正当な期待や義務を受け継いでいる。これらは、私の生の所与を、私の道徳上の出発点を構成する<sup>(13)</sup>。

ここにあげられた諸要素の中には、たしかに選択可能なものもあるとはいえ、選択不可能なものが多い。「共同体論」の主張は、個人がまさに偶然に生まれ落ちた「共同体」の中で受け継がれてきた伝統を、リベラリズムがあたかも選択の自由によって好きなように着脱できるかのように語っている点を批判するのである。例えば、或る人の子としての義務や責任、或る国の国民としての義務や責任、男性としてあるいは女性としての義務や責任などは、リベラリズムにおいては軽視されてしまうであろう。それらはリベラリズムによれば、多様な善 (good) の観念に中立なものとして正義の要求に組み込まれないかぎり、自由な選択に委ねられてしまう。「共同体論」は、こうしたことを批判する。どの国の国民であるかとか、どちらの性別であるかといったことは、道徳的に意味があるのである。リベラリズムは「私がいかなる存在であるかは私が選択する」と主張するのに対し、「共同体論」は「私がいかなる存在であるかは、すでに社会から負わされている」と主張する。従って「共同体論」によれば、「負わされたもの」は「私が誰であるかを構成する要素」になり得るのであり、自我を構成し得るのである。

## § 2. 再配分の是非と「負わされたもの」

このように、リベラリズムに対する「共同体論」の批判は、個人にとっての所与をリベラリズムが軽視しているという点に向けられているが、「負わされたもの」をめぐる問題は、リベラリズム内部の論争でも論点となっている。その論争とは、福祉国家的再配分の是非に関するものである。

リベラリズムの一部は、様々な再配分政策を擁護しているが、これは、まさにリベラリズムに共通の特徴として「共同体論」が批判した、所与を超越しようとする姿勢の延長と考えることができる。例えば、J・ロールズやR・ドゥオーキンにおいては、身体的ないし精神的な障害に対する補償などとともに、「才能のプーリング (talent pooling)」という実践的帰結が導かれている<sup>(14)</sup>。すなわち、個人の才能は本

人の努力によって獲得されたものではなく偶然的なもので、もともと特定の個人が特定の才能を持つに「値する (desert) 」わけではない。それは「道徳的観点からは恣意的なもの」<sup>(15)</sup>であり、個人の「人格 (person) 」ではなく「環境 (circumstances) 」に属するものである<sup>(16)</sup>。従って、優れた才能の持ち主が産み出した成果や利益も、その本人のみへの帰属に値するのではなく、社会全体で共有すべきだといふのである。

しかし、リベラリズムの自由重視が、これとは反対の帰結を導く場合もある。例えば、R・ノーズィックは夜警国家を主張し、ロールズの「才能のプーリング」の制度的実現である福祉国家を批判している<sup>(17)</sup>。もちろん、ノーズィックもロールズやドゥーキンと同じく、個人の選択の自由を重視している。むしろ、個人の選択の自由は他の何をおいても守るべきものと考えていると言ってもよいくらいである。それにもかかわらず、福祉国家的再分配を批判するノーズィック的立場からは、「本人が偶然的に持っている性質を顧慮することによってこそ、人を個人として尊重できる」のであり、「自我は偶然的特徴から構成されている」<sup>(18)</sup>と主張されるのである。

このように、リベラリズムの内部での論争の根底には、基本的理念としての選択の自由の重視という点では共通でありながら、才能のような所与を、個人の道徳的人格を構成するものとするかどうかという点での対立が、存在していると見られるのである。

以上のように、リベラリズムをめぐる諸論議は、個人の選択の不可能ないし困難な要素をいかに位置づけるかという論点と密接に結びつけられている。先住民の特別な地位の是非という問題も、こうした「負わされたもの」の位置づけに関するものと言ふことができる。「負わされたもの」を重視すると自ら主張する「共同体論」は、先住民に特別な地位を与えることに好意的な態度をとるであろうか。リベラリズムは、同じ問題にどのような態度をとるであろうか。先住民の地位をめぐる議論をこうした観点から検討することによって、現代正義論の重要な論点とされている「負わされたもの」の位置づけという問題に対して、理解を深めることができると思われるのである。

問題の分析は以上で終え、続いて、先住民の地位に関する規範的論議を検討することになろう。

## 第2部 アメリカ・カナダにおける先住民の地位

### ——その規範的考察

第1部においては、先住民の地位という問題を規範的に論ずる意義を、やや紙幅を割いて論じたが、第2部では、その検討を踏まえて、アメリカ合衆国およびカナダの先住民の特別な地位に関する規範的論議を分析し、かつ、平等概念と差異との関係の問題やリベラリズムと「負わされたもの」の問題などを解明する手掛かりを得るように努める。

まず第4章では、先住民に特別な地位を与えることに対して個人主義・平等主義の立場から出される批判論、および、先住民を特別扱いしない場合に生じ得る諸問題について、若干の事例を参考にしつつ簡単に検討する。第5章では、「共同体」の伝統を重視する規範的正義論として注目されている「共同体論 (communitarianism)」の立場や、いわゆる「文化相対主義」の立場から先住民の特別な地位を擁護しようとする議論について、検討する。第6章では、リベラリズムの立場から先住民の特別な地位を擁護しようとする議論を検討する。そして最後に第7章では、以上の検討から、平等理念と差異との関係の問題やリベラリズムと「負わされたもの」の問題などの基本問題の解明に対する示唆を引き出すことを試みる<sup>(1)</sup>。

現在、アメリカやカナダの先住民はそれぞれアメリカ合衆国、カナダという国家の構成員であり、またそれが当然のことにように思われるかもしれない。すなわち、先住民の地位の問題を考えると、まず初めに、彼らはアメリカやカナダの国民として同等な地位を有するとしうて、その次に、彼らに対する特別な扱いについて考えることになるであろう。規範的正義論として今日の先住民の地位について考える場合は、それでよいであろう。しかし歴史的には、その順序はむしろ逆である。ヨーロッパ人との接触が始まってから今日に至までの先住民の地位の変遷を一言で表せば、全くの外国人としての地位から、アメリカ合衆国やカナダの完全な構成員としての地位へと向かって徐々に移行してきたと言えることができる<sup>(1)</sup>。しかし、この移行は完結したわけではなく —— またそれが望ましいかどうか、まさにここでの問題である —— 、現在では、彼らは「市民権 (citizenship) 」は与えられているものの<sup>(2)</sup>、依然として特別な地位を認められていると言ってよい<sup>(3)</sup>。先住民に対する政策には歴史的にみて様々な変化があったとはいえ、彼らに対する特別扱いが完全になくなったことはないのである。

しかし、先住民を「文明化」して純粋な一国民として組み込もうとする試みは古くからあり、その際、自由主義や個人主義の理念が一定の影響を及ぼしたと考えられる。そこで以下では、まず、歴史的事例の中から同化政策<sup>(4)</sup>の代表例を選んで簡単に記述し、また、このような同化政策を支えた考えの一つである「同一の権利義務」の理念を擁護する規範的論議を紹介する。そして、そうした事例を参考にしながら、「保留地 (reservation ないし reserve) 」の先住民の特別扱いをやめる政策によって何が結果としてもたらされるかという点を理解するために、簡単なモデルを作り、問題の焦点を絞ることを試みる。

なお、一口に先住民といっても、それぞれの部族の規模、生活形態、歴史は様々ではない<sup>(5)</sup>、各部族の内部の価値観や利益の対立も存在する<sup>(6)</sup>。また、考察の対象を一つの部族をめぐる法的問題に絞ったとしても、それでもなお公法から私法までのあらゆる領域が関わっており<sup>(7)</sup>、それらのすべてについてここで論述することはとうてい不可能である。本節の目的は、先住民の状況の社会学的分析や文化人類学的記述でも、個別具体的な先住民各民族に関する政策の提唱でもなく、先住民に特別な地位を与えることに関する、一般的理念のレベルでの規範的論議の検討であるので、彼らの特別な地位を表す重要な枠

組となっている保留地<sup>(8)</sup>に注目し、保留地と外部との関係から一定の事項を選び、簡単なモデルを描くことにしたい。

## 第1節 同化政策の具体例

(1) アメリカにおける先住民政策は、彼らを特別扱いする政策（分離または独自性の尊重）と同化政策との間を大きく揺れ動いてきた。政策の変更は、もちろんそれぞれの時代の社会状況を反映していたが、その点を捨象して大まかな流れだけを見ると、次のようになる<sup>(9)</sup>。ヨーロッパ人は入植以来、先住民の土地が必要になると武力を含むあらゆる手段で彼らを追い払い、19世紀中葉には彼らを保留地に閉じ込めた。その後、1870年代から第一期の同化政策が始まり、保留地やそれに基づく部族共同体の解体が進んだ。続いて1920年代からは「先住民政策のニュー・ディール」として彼らの独自性を尊重しようとする政策が取られ、部族社会の再興が図られた。第二次大戦後は一転して、「連邦管理終結政策」と呼ばれる第二期の同化政策が始まったが、1960年代以降は先住民の自治を尊重しようとする政策に変わり、現在に至っている。このような先住民政策の変遷の中から、第一期の同化政策を代表する「ドーズ法」、第二期の「連邦管理終結政策」、そして1968年に成立した「インディアン公民権法」を取り上げ、その概要を簡単に述べておこう。

1887年に成立した「ドーズ法 (Dawes Act) 」<sup>(10)</sup>とは、保留地の土地を細分して先住民個人に私有地として与えることを定めた連邦法である。従来、保留地は各部族の共有財産であり、連邦政府が信託を受けてそれを管理していた。一括して連邦の管理下に置かれた保留地の中で、各部族は伝統的生活を営んでいた。しかし、当時の白人社会は、保留地に封じ込められて「いまや抵抗力を失いつつあったインディアンを、恐怖の的としてよりは同情の対象としてみるようになり」<sup>(11)</sup>、先住民の生活を向上させる必要を感じていた。白人の少なくとも一部は、「野蛮な部族文化」の基礎が土地の共有制にあると考え<sup>(12)</sup>、「文明」の基礎として土地の個人所有制が不可欠であり、「ドーズ法」が先住民を小土地所有の自営農民として自立可能にすると考えたのである。「ドーズ法」により、先住民は土地に関して私有財産制度の下に入り、この点で他のアメリカ国民と同じになる。「ドーズ法」が「同一の権利義務」の理念を体現していることは、土地の割り当てを受けた者に対する市民権の付与の規定が象徴的に示していた<sup>(13)</sup>。「ドーズ法」以

外にも個別の立法などによって保留地を個人所有に切り替える政策が推進され、大部分の部族がその対象となった。

(2) 次に、主として1950年代に展開された「連邦管理終結 (termination) 政策」について見てみよう。この政策の内容は多岐にわたるが、形式的には、先住民と連邦との特別な関係を終わらせることが、この政策の柱である。歴史的に、先住民とアメリカ合衆国との関係の大部分は、合衆国の各州ではなく連邦政府との間で結ばれていた。連邦政府は各部族に対して州とは異なる地位を与え、これを保護監督してきた。「連邦管理終結政策」は、このような関係を終わらせようというのである。具体的には、連邦の先住民政策を担当してきた内務省インディアン局の業務は、一部は連邦の他の部門に移され、提供される行政サービスは合衆国の他の市民に対するものと変わらなくなり、その他の業務は各州政府へと移される、などの政策変更が行われた。このような政策は、第二次大戦後の冷戦期の保守的雰囲気を反映していたと言われる<sup>(14)</sup>。1920年代の「先住民政策のニュー・ディール」は、「ドーズ法」による保留地の個人への分配を停止し、失われた保留地をわずかとはいえ復活させ、先住民の独自性を一定程度尊重したが、これが、私有財産を否定した異質の権力の存在を国内に認めるものとして批判されていたのである。

もっとも、先住民にとって、連邦との特別な関係が終結させられても、今度は各州と特別な関係を結ぶことが可能であれば、「連邦管理終結政策」は必ずしもただちに「同一の権利義務」を実現することになるわけではない<sup>(15)</sup>。しかし、連邦と先住民との特別な関係は、歴史的には各州による利益侵害から先住民を保護することを軸として形成されてきたものである。例えば保留地には各州の統治権は原則として及ばず、州法も適用されないものが多かったが、それは先住民が連邦と特別な関係を有しているからであった。従って、このような歴史的背景から考えて、各州が先住民と特別な関係を結ぶことは期待できなかったのである<sup>(16)</sup>。実際、各州は、連邦との関係を「終結」させられた先住民の保留地に対して、州法の適用を拡大し、保留地は各州に組み込まれていた。このような意味で、「連邦管理終結政策」は「同一の権利義務」を実現したと言えるのである<sup>(17)</sup>。この政策によって連邦との特別な関係を断たれた先住民の数は、109部族、1万人以上などと言われている<sup>(18)</sup>。

(3) アメリカに関して、最後に1968年の「インディアン公民権法 (Indian Civil Rights Act of 1968)」<sup>(19)</sup>に触れておこう。これは、



先住民の独自の統治機構に対しても、連邦憲法の人権規定の多くを適用しようとするものである。

先住民各部族には古くからそれぞれの構成員を統治する権限が認められており、保留地には「部族協議会 (tribal council)」などの独特の統治機構があった。先住民のこのような独自の統治機構に対しては、先住民集団が連邦でも州でもないため、連邦憲法の人権規定は従来、原則として適用されなかった。1924年にすべての先住民に市民権が与えられてからも、この点は変わらなかった<sup>(20)</sup>。そのため、刑事事件における事実認定が厳格に行われなかったり<sup>(21)</sup>、部族の伝統的宗教とは異なる宗教を信仰する者が迫害を受けたりする<sup>(22)</sup>事態が生じていた。「インディアン公民権法」はこれを改めようというのである。

この法律は連邦憲法のすべての人権規定を先住民政府にまで適用しようとするものではない。例えば、国教樹立の禁止規定は適用を免れている。しかし、先住民の伝統的な統治の仕方とは異なる原理を外から持ち込んでいる点で、この法律を「同一の権利義務」を実現する政策の一端とみなすことができるであろう。この法律は、西欧型民主主義と先住民の独自性の尊重との関係に関する困難な問題を提起している。この点については、第6章で触れることにしたい。

(4) 以上、アメリカ合衆国の先住民政策の中から同化政策と考えられるものの事例をいくつか紹介した。カナダの場合も、基本的に先住民に対しては特別な扱いが行われてきたが<sup>(23)</sup>、保留地の制度を廃止して先住民と他の国民との区別をなくそうという提案が出されたことがある<sup>(24)</sup>。しかし結局、それは実施に移されずに終わった。

次に、以上のような政策を支えた「同一の権利義務」の理念を、個人主義や平等主義の立場がどのように擁護すると考えられているのかを概観することにして。

## 第2節 「同一の地位」の擁護論 —— 個人主義と平等主義

(1) 第1章第7節でも触れたように、多くの論者は、西欧民主主義を支える個人主義や自由主義の価値が一部の集団を特別扱いすることと両立しないのは当然と考えている。このような考えは、第1章第7節S2で分析した「逆差別論争」の中でも大きな役割を果たした。例えば、J・ポーターは、カナダにおける先住民の特別な地位は民主主義体制の例外であるとし、集団に権利を与える「積極的差別是正措置」はその例外を拡大するもので

許されないと主張する<sup>(25)</sup>。そして、次のように言う。

「積極的差別は正措置」においては、組織化されたマイノリティーがマイノリティーとしての権利を主張し、マイノリティーとしての要求を行っており、これは、人権を規定した法律や公正な雇用の実現を規定した法律などとは隔たりがある。後者はリベラリズムの価値体系から生まれたもので、集団や集合体ではなく個人に対して、……差別に対抗する権利を与えるものであった<sup>(26)</sup>。

集団のメンバーであるということから派生する権利や要求を基礎に社会を組織することは、市民としての地位を基礎にした社会という観念とは、鋭く対立するものである。後者の観念は、近代社会の発展における極めて重要な側面である。個人は市民として、すなわちすべての成員に共通な地位に基づいて、権利主張を行うのである。……

「この観念は」また、近代の平等主義の発展にも不可欠なものである。まず、人権が法の下での平等を与え、次に政治的権利が統治への参加を可能にし、そして社会的権利が教育、衛生、……を保障した<sup>(27)</sup>。

市民権は本質的に普遍主義的であるが、これに対し集団に与えられる権利は本質的に特殊主義的 (particularistic) である。……多くの途上社会では、いまだにこうした市民権を……実現しておらず、部族主義に重きが置かれている。民主主義的手続を確立した近代西欧国家「において」……社会的問題の解決に際し集団を基礎にした方法に訴えるのは、悲しむべきことである<sup>(28)</sup>。

西欧民主主義は個人主義の立場に立っており、個々の具体的な同化政策の適否はともかくとしても、同一の権利義務という考え方そのものは否定されてはならないというのである。こうした考えは、もはや掘り下げて論じる必要はなく、多くの場合、すでに前提とされていると言ってよいであろう。同化政策が導入されるとき、「同一の権利」という観念がスローガンとして有効に機能したことは否定できないのである<sup>(29)</sup>。

(2) 理論的にもう少し立ち入ってみても、個人主義と平等主義とを合わせて考えれば、特定の集団を特別扱いすることは許されないことになりそうである。

まず、ここでいう個人主義とは、道徳的価値を担う究極的単位が個人であり、すべての制度はそれが諸個人に対していかなる貢献をするかによって評価されるべきだという原理である。この原理は様々な形で表現されており、例えば「道徳的世界の究極的存在者は個人である」と言われたりする。J・ラズによれば、個人主義とは、「個人以外の存在に内在的価値を認めず、従って団体や制度、さらに動物や物などは個人にとっての手段的価値

しかない」とする立場である<sup>(30)</sup>。

次に、ここでいう平等主義とは、各個人を等しく尊重しなければならないという、最も簡潔な形における平等の理念である。この理念にも様々な表現が与えられているが、R・ドゥッオーギンは「抽象的な平等主義のテーゼ」として「共同体の各構成員の利益は同等の重要性を持つ」<sup>(31)</sup>という原理を提示している。彼によれば、

個々人は彼らを統治する政治制度の構想や運営に際して、平等の配慮と尊重 (equal concern and respect) への権利を有すると考えられる<sup>(32)</sup>。

このような抽象的な平等の理念は、様々な具体的権利や財の配分の問題に先行する「道德的地位 (moral standing) 」の平等<sup>(33)</sup>を表現しており、端的な差別社会の制度を除き、レッセ・フェールから福祉国家までの政治制度は、すべてこの理念の一つの解釈と見ることができる<sup>(34)</sup>。

さて、このような個人主義と平等主義の二つの原理を考え合わせれば、個人が究極的単位であり、しかも各個人を等しく尊重しなければならないのであるから、その帰結として一部の集団に特別な権利を認めるのが許されないことになるのは、自然なことのように思われる。そのような特別な権利は、集団に対して個人から独立した価値を認めているか、そうでなくても、諸個人を等しく尊重していないように見えるからである。もちろん、このように考えたからといって、各個人に等しく与えられるべき権利の内容については、争いなくなるわけではない。しかし、等しく与えられるべき権利の中に「移動の権利、財産権、それに自己の共同体への政治参加の権利が含まれねばならないということは、ほとんどの者が異論なく受け入れるであろう」<sup>(35)</sup>と思われる。

このように、素朴な規範的議論からは、「同一の権利義務」の理念が擁護されるのは避けられないように見えてくる。このような見解は、規範的正義論として妥当適切なものであろうか。この点を検討する前に、実際の同化政策はどのような結果をもたらしたのかを見ておこう。

### 第3節 同化政策の帰結とその解釈

(1) 第1節で同化政策の例としてあげた「ドーズ法」と「連邦管理終結政策」について、その実施によってどのような事態が引き起こされたのかを見てみよう。

まず、「ドーズ法」である<sup>(36)</sup>。この法律やこれに関連した様々な施策は、土地の個人所有を通して先住民を自営農民とすることを目指していたが、耕作のノウハウを知らない先住民に対する指導が充分でなかったため、農民として成功するものは少なかった。しかし最大の問題は、先住民の土地の多くが実質的に白人の手に渡ったことである。まず、保留地のうちで先住民個人に割り当てられたのは、各自が「自分で活用し得る分だけ」であり、個人割当地の合計は多くの場合、保留地の一割前後であった<sup>(37)</sup>し、そのうえ質的にも問題のある土地が多かった。そして、一部の部族用保留地を除き、残りの余剰地は結局国民に払い下げられたのである。さらに、個人割当地も、連邦による信託が行われることになっていくにもかかわらず、合法・非合法の様々な手段<sup>(38)</sup>によって実質的に白人の手にするところとなった。こうして、先住民の保留地の総面積は半世紀の間に約三分の一にまで減少した<sup>(39)</sup>。なお、この時期は、先住民の子供を両親から引き離して全寮制の学校に入れさせたり<sup>(40)</sup>、服装・髪形の規制が行われたり<sup>(41)</sup>、まさに文化の押しつけという意味での同化政策が推進された時期でもあった。それゆえ、「ドーズ法」の成立した1880年代から1890年代に関しては、「軍事的征服の時代から、文化的破壊の時代への転換」<sup>(42)</sup>がなされたと言われている。

次に、「連邦管理終結政策」の帰結を見てみよう<sup>(43)</sup>。この政策は先住民と連邦との特別な関係を断とうとするもので、それは先住民人口の3%、保留地の3%に関して実施された<sup>(44)</sup>。(この政策には反対が強く、その実施も順調には進まなかった。)このうち、州と特別な関係を結ばなかった大部分の部族は、そのまま各州に組み込まれることになり、ある場合には法人を設立して部族の財産を管理しようとしたが、州からの産業の規制や課税を受け、財産を減らすことになった。またさらに悲惨だったのは、部族から離脱することを望んだ者が多かった場合で、部族の財産を売却して得られた利益が各個人に分配されたが、各人はその有効な利用方法を身につけていなかったため、結局それを浪費することになった<sup>(45)</sup>。また、先住民の都市への移住を奨励する「再配置計画」もこの時期に行われたが、これは多数の都市生活不適応者を生み、都市へ移動した者の約三分の一が保留地へ逆戻りしたし、残った者も生活保護に頼る場合がかなりあった<sup>(46)</sup>。

(2) このように同化政策は、実際にはいづれも失敗であったと多くの論者によって見なされているが、果たしてこれは、同化の理念や「同一の権利義務」の理念それ自体の妥当性を傷つけるものであろうか。

同化の考えを擁護する者は、おそらく次のように言うであろう。

これらの「同化政策」なるものは真の同化の理念を裏切ったものである。「ドーズ法」などの自営農民化政策を実施する際は、単に土地を個人に割り当てるだけでなく、農業で自立できるように様々な援助をする必要があった。「連邦管理終結政策」の場合でも、部族の設立した企業の経営に配慮すべきであったし、「再配置計画」にしても、都市生活に適応させるためのプログラムが必要であった。先住民が真に文明生活に溶け込めるようにするには、彼らを保留地から「解放」して外に放り出すだけでは不十分である。そうした配慮に欠けていた点で、上記の政策はその誠実さを疑わせるものである。むしろそこでは、同化の理念が、別の邪悪な目的を隠すために使われていたと考えられるのである。

実際、「ドーズ法」などの規定を分析するだけでも、先住民の経済的自立は口実にすぎず、真の目的は単に先住民の土地を奪うことにあったのではないかと思われても仕方のないところがある<sup>(47)</sup>。その運用のなほはだしい誤りについては言うまでもない。「連邦管理終結政策」についても、連邦の財政負担を減らすことが真の目的だったのではないかと考えられている<sup>(48)</sup>。こうしたことと、先住民を保留地に押し込めるに至るまでの様々な悪行を考え合わせれば、問題は同化の理念それ自体ではなく、現実の政策が理念に忠実でなかったことにあって思われてくるかも知れない。

(3) ここで、上の同化擁護論が先住民に対する様々な配慮を主張している点について、若干述べておく必要がある。上の議論からすでに明らかなように、先住民に対して様々な配慮を行うことは、ただちに同化の理念に反することにはならない。上の主張のような場合、それらは同化を実現するための一時的な経過措置として位置づけられており、恒久的なものとされているわけではないからである。これはちょうど、第1部・第2章・第3節で検討した「逆差別論争」において、マイノリティーの優遇が一時的なものと考えられていたのと同じことである。先住民に対する特別な措置は、あくまで最終目標として「インディアン問題から政府が手を引く」<sup>(49)</sup>ことを可能にするための、限定的な手段とされているのである。

同じ考え方は、保留地を解体する政策ばかりでなく、保留地の制度そのものについても適用可能である。そして、この考えがアメリカの先住民政策を大筋において支配してきたとさえ言えるのである。この考えは、「学校」としての保留地とか「教室」としての保留地とか呼ばれることがあり<sup>(50)</sup>、その起源は保留地の制度の始まった19世紀中期にまで遡る。M・プライスとR・クリントンによれば、



19世紀の保留地の文脈に関し、連邦政府は法律を教育器材と見なしていた。自治が望ましいのは、それが秩序維持の可能性を高めるからだけでなく、それが特別な教室を提供し、当時のイデオロギーによれば被後見人とみなされていたインディアンが、社会の主流の生活様式を吸収することを可能にするからであった。この見方によれば、保留地とは、ヨーロッパ人移住者の到来以前[の段階]と保留地のもはや不要な社会との間に位置する、途中駅であった。……保留地が学校というのであれば、[先住民政策の責任者である]内務長官は教師である。彼やその代理人は、この学校のカリキュラムに関しきわめて多大なる発言権を持つことが許される<sup>(51)</sup>。

このような考え方は当時、よく知られていたという<sup>(52)</sup>。保留地や先住民の諸問題の処理を連邦に信託するという温情主義的 (paternalistic) な関係は、この見方の法的表現と言える。さらに、今世紀に入っても、保留地はアメリカ社会に合流する準備の場所と考えられていた。先住民の独自性を尊重した「先住民政策のニュー・ディール」時代には「部族裁判所 (tribal court)」が設けられたが、多くの部族は従来、インフォーマルな裁判を行ってきたのであり、部族裁判所は伝統的な部族政治とは無縁の、白人社会のコピーに他ならなかった<sup>(53)</sup>。また、「先住民政策のニュー・ディール」を推進した中心人物として有名なJ・コリアー (インディアン対策局長) は、議会に対して予算の増額を説得するため、「一日も早くインディアン対策局の活動が不要になるよう、いま、より多くの予算を注ぎ込むべきだ」と説いた<sup>(54)</sup>。彼の本心はともかくとして、このような議論が説得力を持つと考えられていたことは間違いない。

このように、保留地をアメリカ社会に合流する準備の場所と考えるかぎり、それはいづれは不要になるはずのものであった。時期がくれば「終結」すればよいのである。従って、「ドーズ法」や「連邦管理終結政策」も、その延長上にあると考えることができるのである。すなわち、

授業が終われば、学校は解散してよいのである。……教室としての保留地が意味しているのは、連邦政府が、(a) 先住民各人がいつ「卒業」するのか、(b) 保留地そのものもはや必要なくなるのはいつか、を決定できるということである<sup>(55)</sup>。

現実の同化政策を批判しつつ、同化の理念そのものは擁護しようとする者の主張は、結局、「保留地が学校であると考えれば、現実に失敗した同化政策の誤りは、それが意図的なものかどうかはともかくとして、『卒業』の時期が早すぎたか、『卒業』後の進路について配慮を怠った点にあり、同化の理念そのものに問題はない」というものである。



(4) これに対して、同化の理念や、さらに「同一の権利義務」の理念までを批判する者は、次のように言うであろう。

たしかに、現実の同化政策は同化の理念を裏切ったであろう。しかし、だからといって同化の理念自体に問題がないということにもならない。かりに、現実の同化政策の失敗からは同化の理念が傷つけられることがないとしても、同化の理念も、それが依拠する「同一の権利義務」の理念も、そもそも妥当でないのである。「ドーズ法」や「連邦管理終結政策」は、同化の理念を掲げたことと、それを裏切ったことで、二重の誤りを犯したのである。

それでは、「同一の権利義務」の理念のどこが、そもそも妥当でないのだろうか。この点の検討を容易にするために、これまでに考察した事例をもとに、「同一の権利義務」が最も望ましい形で行われた場合を考え、一つのモデルを作ることにしたい。そうすれば、そのモデルの描く状況からしてそれで本当に望ましいと言えるものかどうかを考えることによって、「同一の権利義務」の理念それ自体の問題点があれば、それを見つけることが可能になるわけである。そこで、生活様式や文化の押しつけという「文明化」の側面を考慮からはずして、「同一の権利義務」ということだけで考えてみよう。すなわち、「同一の地位」を与え、特別扱いしないということである。

まず、次のような状況を考えよう<sup>(56)</sup>。

従来、X保留地の内部では、X部族による統治が行われ、部族固有の言語であるX語が公用語とされていた。土地は共有され、個人として利用はできても処分はできなかった。彼らはそれぞれ狩猟・農耕や観光業などに従事しているが、経済的利益のかんがりの部分は部族全体で分け合っていた。X保留地の一部は鉱山開発のためにA人の企業に貸与され、その企業の支払う権利金や税金はX部族の財政に貢献していた。外部からX保留地に入ってくるA人は、観光客を除けば、鉱山で働く季節労働者であったが、彼らはX保留地を統治する「部族政府 (tribal government)」に関して選挙権・被選挙権がなかった。季節労働者は短期滞在者であり、外部の者は特別な場合を除けば、保留地の一部を購入することはおろか、定住することも許されなかった。

この状況から「同一の権利義務」への移行が徐々に実施され、やがてそれが成功裡に完了し、次のような状況になったとしよう。

保留地はA州の一つの郡(X郡)となり、部族政府はその郡の一機関となる。公用語

は依然としてX語である。土地は個人の所有となり、各人はその利用・収益・処分を自由に行うことができる。商品経済が持ち込まれ、各人は農業その他の産業構造に組み込まれ、経済的に自立しているものの、例えば伝統的な仕方で狩猟を行うことも依然として可能である。A人企業による鉱山開発は依然としてX郡の財政に貢献している。A人観光客も訪れる。A人鉱山労働者にはX郡の統治に関して選挙権・被選挙権がある。外部のA人による土地の購入・定住は当然、自由である。

(5) さて、このように「同一の権利義務」への移行が完了し、先住民が何ら特別な扱いをされないようになったとして、どこか問題があるだろうか。上に描かれたかぎりでは、問題はないのではないか。「同一の権利義務」というのであれば、むしろ望ましいのではないか。

しかし、従来のような保留地内への移動の制限がなくなったため、旧保留地たるX郡への人口の流入が考えられる。従来もX保留地から外に出ようとする先住民はいたであろうが、今ではそのような者は自己の土地を処分して行くであろう。その買い手がX郡の外部のA人であることは、十分にあり得る。土地が耕作その他にとって魅力あるものであれば、外部からX郡にA人が流入するであろう。もしA人の流入人口が多ければ、部族の共同体は維持できないであろう。部族内部の緊密な関係は失われ、経済的利益を分かち合うことも少なくなるであろう。

ここまででは、まだよいのかもしれない。しかし、いまやX郡の統治に関して、X部族の構成員もA人も同等の発言権を持っている。そうすると、もしA人の方が多数となったならば、X郡の政治は急速に「A人色」を強めることになるであろう。経済政策は、X部族の生活様式とは関係ないものになるかもしれない。狩猟のための野山を保存する代わりに、カジノなどを供えたリゾート施設を建設するかもしれない。公用語も、X語からA語に変えられ、公教育もA語で行われることになるかもしれない。

こうした状況は、「同一の権利義務」への移行が最善の形で実現されたときでも、生じ得ることである。生活様式や文化は、政策の直接の目的として押しつけなくても、同一の権利義務で規律することによって、自然に浸透してしまうのである。「同一の権利義務」の理念を擁護する者は、まさにこの事態を、少なくとも総合的にみれば望ましいものと考えるのであろうし、またそうでなければならない。すなわち、生活様式の中核をなすと考えられる経済構造の変化や文化の変容（前者を後者の一部と考えることもできる）について、それらはどちらも望ましいと見るか、一方（恐らくは前者）の望ましさが他方の悪い

き帰結を上回ると考えるか、どちらも望ましくはないが、権利義務が同一であることがもつと重要と考えるかしなければならない。第1部・第2章・第1節で触れた「同化の圧力」は、この場合、「同一の権利義務」の理念の帰結として容認されることになる。他方、「同一の権利義務」の理念を批判する者は、こうした経済構造や文化の均一化による生活様式の変化を問題にしているし、またそうでなければならない。

以上、本章では、同化政策の若干の事例の検討を通して、「同一の権利義務」の理念の是非に関する争いの焦点を絞ることを試みた。同化の理念は文化の押しつけを目的としていて、それ自体でも問題であるが、現実に行われた同化政策は、その同化の理念にさえ忠実でない部分がかなりあった。これらのことが、「同一の権利義務」の理念の価値に関する争いを複雑にしている。しかし、問題点を整序して、「同一の権利義務」への移行が理想的に行われた場合をモデルとして考えてみた結果、争いの焦点は、経済や文化といった面に表される生活様式が、先住民各部族に固有のものから「白人社会」の生活様式に結果として変わることの是非にあるということが、明らかになった。また、「同一の権利義務」の理念を擁護する議論は個人主義と平等主義に立脚しており、「同一の権利義務」の理念は、少なくとも両者の素朴な帰結としては擁護されるということも、明らかになった。

次章では今度は、共同体の伝統の尊重を説く「共同体論」や、文化的価値の相対性を説く「文化相対主義」と、「同一の権利義務」の理念との関係を、検討することにしよう。

## 第5章 「共同体論」および「文化相対主義」と「同一の権利義務」批判

先住民の特別な地位を擁護する議論は、ほとんどと言ってよいほど、部族社会の異質性を指摘している。例えば、「ドーズ法」による個人所有制の導入が失敗したのは、部族社会が伝統的な「共同体」であり、西欧近代の個人主義とは全く異なる原理に支配されていたにもかかわらず、そこに彼らの日常生活とは無縁の秩序原理を無理に持ち込もうとしたからだというのである。たしかに、多くの部族社会の秩序原理は個人主義とは別のものであるらしい。この点に関する実証的研究も、すでに数多く行われている。しかし、そのことからただちに、同化の理念それ自体を否定する結論を導き出すことはできない。すなわち、「先住民の社会は西欧近代社会の個人主義とは相容れない原理に支配されている」という事実から、「先住民社会に個人主義のルールを適用すべきでない」という結論を導くには、さらなる論拠が必要である。そうでないとすると、場合によっては「法の継受」なども許されないことになってしまうのである。

さて、先住民の特別な地位を擁護するために必要な論拠の候補として有力なのは、いわゆる「文化相対主義」であろう。先住民の部族社会が必ずしも「おくれた社会」「劣った社会」ではないということになれば、それを「文明化」という理屈も成り立たなくなる。もっとも、「文化相対主義」と呼ばれる思想にはいくつかの異なったものがある。本節では、この点を分析し、はたしてそれらのそれぞれから先住民の特別な地位を擁護することが本当に可能になるのかどうかを検討する。この分析の中では、次のような主張に言及することになる。すなわちそれらは、「それぞれの社会には、その状況に相応しいルールがある」、「先住民社会の秩序原理と個人主義との間で、どちらか一方が他方よりすぐれた原理であるとは言えない」、「先住民自身が現実には個人主義のルールを望んでいないのだから、個人主義原理を持ち込むべきでない」という主張である。

しかしその分析に入る前に、近年の正義論議においてリベラリズムを批判している「共同体論 (communitarianism)」が、「同一の権利義務」の理念に対していかなる態度を取るようになるのかを簡単に検討しよう。「共同体論」の論者が、特に先住民の問題や同化の是非という問題を取り上げて論じることがあまりないようであるが<sup>(1)</sup>、「共同体論」は少なくとも一般論として共同体の文化・伝統の尊重を主張しており、その主張は「同一の権利義務」の理念の是非に関しても密接な関係があると予想されるからである。

## 第1節 「共同体論」と伝統の尊重

(1) 現代の正義論において「共同体論」がリベラリズムをどのように批判しているのかは、第1部・第3章において簡単に述べた。「共同体論」は、リベラリズムが個人の選択の自由を尊重していることを批判し、共同体において歴史的に受け継がれてきた伝統を重視するよう説くのであった。自由の名により、「負わされたもの」までも超越しようとするとき、もはや真の自由は得られず、それは「根無し草の自由」に堕してしまう。そして、それを防ぐのが、共同体の伝統であり、自我は伝統に埋め込まれたものとして理解されねばならないというのである。

このように「共同体論」は伝統を強調するのであり、そうである以上、先住民に特別な地位を与えることを擁護することになりそうである。「同一の権利義務」の理念に従ってはいは、部族の共同体は維持できない場合があるからである。

そうすると、異端の宗教の信者などの部族内部の少数者は、部族共同体の伝統の維持にとって危険であるとして抑圧されることになるかもしれない。しかし、伝統の尊重とは、ただちに、先住民社会のいかなる伝統でも尊重しなければならないという結論を意味するのであろうか。先住民の各部族社会の中には、西欧近代の理念から見ればとうてい支持し難いような制度を持つものがある。かつては、奴隷を保有する部族があったし<sup>(2)</sup>、現代でも宗教的迫害の存在が指摘されている。これは、第4章・第1節で触れた「インディアン公民権法」に直接関わる問題であり、単なる過去の歴史上の問題ではないのである。

さらには、自ら進んで同化を望むものは、どのように扱われるのであろうか。共同体の伝統を棄てるのは、根無し草になる選択として許されないのだろうか。それとも、そのような者は、共同体の内部にいるとかえって伝統維持に障害となるから、共同体を去ることが要求されるのだろうか。

(2) これらの点についての、「共同体論」に属する論者の見解は、実は必ずしも明らかでないのである。また、M・ウォルザーの場合は、上の予想とは全く逆に、先住民に特別な地位を与えることに敵対的な帰結を導いているのである。こうしたことはどのように理解すればよいであろうか。(ウォルザーについては、第2節で検討することにする。)

実際、「共同体論」に従う以上、抑圧的な伝統も尊重しなければならないのか、伝統の変容は一切許されないのかといった、実践的には最も重要な問題が、議論の外に置かれる

ことになりやすいことは確かである。もちろん、「共同体論」の一部の議論には、保守的な帰結が導かれるかのような主張もみられる。ポルノグラフィ、人口妊娠中絶や同性愛に関するM・サンドルの議論<sup>(3)</sup>は、その例と考えられる。しかし、M・ウォルザーは、一方で伝統をその外から批判することはできないとしながらも、他方で内在的批判は可能であるとし、必ずしも抑圧的な伝統まで尊重する必要はないことを示唆している<sup>(4)</sup>。このように、「共同体論」の実践的帰結は、重要な問題においてさへ明らかでないのである。

このように「共同体論」の含意が明らかでない原因は、「共同体論」の持つ曖昧さにあると考えられる。すなわち、「共同体論」の議論を構成する重要な概念である「共同体」や「伝統」が曖昧なのである。「共同体」とはどのレベルのものを念頭に置いているのか、「伝統」による規制はどの範囲まで及ぶのか。こうした点が明らかでないのである<sup>(5)</sup>。「共同体論」の特色は、「共同体」の定義を避けていることだとさえ言えそうである<sup>(6)</sup>。例えば、「共同体」を地域共同体などの狭い領域のものとして考えれば、多くの場合、「伝統」は生活のあらゆる側面を細かく規制するものとして存在すると言うことができるであろう。これに対し、「共同体」を国家や文化圏などの広い領域のものとして考えれば、濃密な「伝統」は存在しないことになるが、今度は「リベラリズムがすでに西欧の『伝統』である」<sup>(7)</sup> などと言うこともできる。さらに、「伝統」が存在すると言えるためには、それがどの程度の人々に共有されている必要があるかという問題も指摘できるだろう。

このように、「共同体論」は、リベラリズムとの論争における論議の活発さとは対照的に<sup>(8)</sup>、先住民の特別な地位の是非に関しては必ずしもその帰結が明らかでない。そこで以下では、先住民の特別な地位の是非に関する「共同体論」としての帰結を追求するという形で、検討は行わず、いわゆる「文化相対主義」の観念と先住民の特別な地位との関係へと焦点を移すことにしたい。「同一の権利義務」の理念を批判する際に、「文化相対主義」の考えが理由として出されていると考えられる場合が多いからである。また、ウォルザーのような「共同体論」の論者は文化相対主義の立場をとっていることと見ることができるので<sup>(9)</sup>、それについては以下の検討の中で合わせて論ずることにしよう。

## 第2節 「価値相対主義的・文化相対主義」と同化批判

(1) 先住民の同化政策を批判する文脈で、先住民の部族社会の異質性が強調されるとき、そこでは「文化相対主義」が含意されていると見られる場合が多いと思われる。その場合、



そこで「文化」として想定されているものの一部として、先住民各部族社会の秩序理念が含まれていることは間違いない。そこで、「文化相対主義」に関する以下の検討では、議論を理解しやすくするため、「文化」の例として社会の秩序理念を考えることにし、先住民の部族社会は土地の共有に見られるような集団主義的な秩序理念により、また「白人社会」<sup>(10)</sup>は個人所有に見られるような個人主義的な秩序理念によって支配されていると仮定して、分析を進めることにしよう。秩序理念以外の文化の要素についても、以下の議論をあてはめて考えればよいのである。

「文化相対主義」と呼ばれている思想には、分析してみると、性格の異なるものが含まれていることがわかる<sup>(11)</sup>。一つは、「異なる価値体系の間には客観的な優劣をつけることはできない」というメタ・レベルの主張で、これは価値相対主義を文化的価値に適用したものである（以下、「価値相対主義的＝文化相対主義」と呼ぶ）。もう一つは、「それぞれの社会にはその状況に適した価値体系があり、従って、望ましい秩序理念や正義の観念も、地域や時代によって異なってくる」というメタ・レベルの主張であり、これは価値相対主義とは異なり、むしろ一定の規範的主張と結びつけることができるものである（以下、「客観主義的＝文化相対主義」と呼ぶ）。ここではまず、前者の価値相対主義的＝文化相対主義を検討し、第3節で後者の客観主義的＝文化相対主義について検討することにしよう。

(2) 価値相対主義的＝文化相対主義は、先住民の特別な地位の問題に即して言えば、次のような主張である。

各部族の集団主義的な秩序理念と「白人社会」の個人主義的な秩序理念とは、どちらがすぐれているとか、どちらが正しくてどちらが間違っているとかを、言うことはできない。先住民の暮らし方が劣っているとか、野蛮であるとか、おかれているとか言うのは、主観的な感想としては可能かもしれないが、客観的な判断としては不可能である。先住民の各部族も、各部族なりの秩序観に従って生きているのである。そもそも、あらゆる秩序理念や価値体系について、その真偽を言うことはできないのである。

このような主張から、はたして同化の理念の否定を導くことができるだろうか。

この問題は、「相対主義と寛容の理念との関係」、「相対主義と民主主義の関係」と呼ばれる問題との間に、共通点が多い。両者の相違は、相対的であると想定されている価値体系の担い手が、同化の理念の問題の場合には文化的集団であるのに対し、寛容や民主主義の問題の場合には個人あるいは自発的な集団だという点である。相対主義と寛容や民主

主義の関係については、わが国でもすでに長期間にわたる論議の蓄積があるので<sup>(12)</sup>、ここではその成果を踏まえたうえで、先住民の地位の問題について述べることにする。

まず、先住民の特別な地位の是非について、「白人社会」の価値体系と先住民各部族の価値体系とがそれぞれすでに一定の見方を示しているとしよう。「白人社会」と先住民との間には現実にも多くの接触があるから、それぞれの社会が、その接触のあり方について一定の態度を形成しているという想定は、突飛なものではあるまい。そしてさらに、もう一つの想定として、「白人社会」は先住民の同化を理想とする価値体系を持ち、先住民の側は「白人社会」に同化されないことを理想とする価値体系を持っているとしよう。このような状況の下で、価値相対主義的・文化相対主義は、先住民の特別な地位を擁護することができであろうか。

(3) 結論から言えば、特別な地位は擁護されない。この点を自らの理論によって示したのは、M・ウォルザーである。

ウォルザーは、第1部・第3章でも触れたように、配分的正義が共同体の共通理解に依拠すべきことを説いているが、さらに価値相対主義的・文化相対主義を主張する。ウォルザーによれば、

正義は、「配分すべき財に対して」社会の与える意味に、相関的である<sup>(13)</sup>。

我々は（我々すべては）文化を産みだす生き物であり、我々は意味に満たされた世界を創造し、その中に住んでいる。こうした世界どうしの間で、「配分さるべき」社会的財に対するそれぞれの共通理解がいかなるものであるかという点で、序列や順位をつける方法は存在しない。従って、我々が人々を正当に扱うには、人々の現実の創造物ひとつひとつを尊重しなければならない<sup>(14)</sup>。

「一つの社会における財に対する理解を」取り替えることを可能にするような、外在的な原理や普遍的な原理は存在しない<sup>(15)</sup>。

このような基本的立場を表明するウォルザーにとって、例えば、ある国家がその文化的特性を維持するために移民の流入を制限することは、正当である。ところが、国内においては、先住民のような文化的マイノリティーが保留地のような領域への支配的多数者の流入を防ぐことは、許されない。ウォルザーは言う。

個人の選択は、地域間の移動可能性に大きく依存しているので、「国家が移民を制限する一方、国内では移動は完全に自由という」このような仕組みが、我々のような社会では望ましいと思われる。現代の民主制の下における政治や文化は恐らく、国家の

提供する広さと境界線とを必要としている<sup>(16)</sup>。

そして、国内における移動を完全に自由にすることが文化の均一化をもたらすことを、ウォルザーは認めるのである<sup>(17)</sup>。

(4) このように、ウォルザーは、一方で現に存在する文化を尊重するよう説いたにもかかわらず、他方で同化を容認するかのよう主張をしているのである。これをどう考えればよいであろうか。

まず、ウォルザーが「我々のような社会」と言ったときに、アメリカ社会が文化的に多元的なものであるとは想定していなかったのではないかと思われるかもしれない。しかし、これはありそうにないことである。ウォルザーはエスニシティ問題にかつてから関心を持っており<sup>(18)</sup>、現に上に引用したのと同じ箇所でも、地方文化やエスニック・コミュニティに触れている<sup>(19)</sup>。先住民の存在についても彼は忘れてはいない<sup>(20)</sup>。むしろ、ウォルザーにおいて、アメリカ社会が文化的に多元的だという意識は強烈であると考えべきだろう。

しかし、このような一見理解し難いウォルザーの議論も、実は、彼の基本的立場である価値相対主義的＝文化相対主義に忠実に従った結果なのである。この点を明らかにしているのは、W・キムリッカである。キムリッカによれば、まさに価値相対主義的＝文化相対主義こそが、ウォルザーに同化の理念を否定できなくした原因である。価値相対主義的＝文化相対主義をとることによって、

マイノリティーが自らの文化〔を失わず、依然としてその〕構成員であるという状況を防衛する仕事は、支配的多数者の手に委ねられてしまう。マイノリティーの文化の保護は、多様性と文化的自治とかについて支配的多数者がどう感じるかに、委ねられてしまう。もし、社会的財に関する支配的多数者共同体の理解が、自己の文化の構成員であるということの役割を無視したり軽視したりするようなものであるなら、マイノリティーが自らの文化の構造を守るように要求するための根拠は、ウォルザーは何ら提供していないのである<sup>(21)</sup>。

つまり、「白人社会」がマイノリティーの同化を望んだとき、価値相対主義的＝文化相対主義が正しいとするかぎり、マイノリティーはそれを正当に批判することができなくなるのである。「白人社会」の抱く同化の理念と、マイノリティーの側の抱く自己の文化の維持との関係は、どちらが正しいと言えるものではないことになるからである。もちろん、ウォルザーにおいては、それぞれの社会の内部では、その共通理解に従うことが正義であ

るから、例えば、マイノリティー社会の内部で同化に積極的な者に対して何らかの規制を行うことは、正当であるし、正義の要求でさえあるかもしれない。この点は、価値判断一般に関する価値相対主義の場合とは異なっている。あるいはさらに、ウォルザーにとっては、自らの社会の共通理解を内在的に批判することは可能であるから、「白人社会」の中で同化の理念を批判するのは正義に反しないことになるのかもしれない。しかし、その社会を越えて正義の要求を行うことは、原理上不可能とされているのである。その結果、同化の是非に関しては正義の理念は沈黙することになり、事実の世界では、力の強い者の考えが実現されることになるわけである。

このように、価値相対主義的＝文化相対主義に依拠したウォルザーの議論は、マイノリティーにとって、「政治的に破滅的」<sup>(22)</sup>な帰結をもたらすことになる。同化の理念は、肯定されるわけではないが、否定もされず、現実には力の支配に委ねられるのである。

(5) もっとも、以上のような分析に対しては、次のような疑問が出されるかもしれない。

価値相対主義的＝文化相対主義は、同化の是非といった問題にまで相対主義的態度をとるものではない。客観的に優劣をつけられないのは、それぞれの文化の内部に関する価値体系のことであり、「白人社会」の個人主義と部族社会の集団主義の間の優劣はつかないということである。個人主義を部族社会まで及ぼしてよいかどうか、自らの文化を輸出してよいかどうかは、それとは別の問題であり、むしろ個人主義と集団主義の優劣がつかない以上、一方を他方に押しつけることは許されないのではないか。

この疑問は新たな問題を提起している。まず、議論のために、この疑問の前半部分を肯定しよう。すなわち、価値相対主義的＝文化相対主義によって客観的な序列がつけられないとされるのは、「白人社会」の個人主義と部族社会の集団主義の間のことだけであり、同化の是非という問題はその射程外としよう。しかし、そうだとすると、この疑問の後半部分の言うように同化が許されないとの結論は、ただちには導けない。個人主義と集団主義の一方が他方より優れているというわけではないのなら、一方から他方に移行しても、その社会の「正義の度合」が低下することにはならないだろう。それならば、アメリカの先住民政策のように、同化と独自性の尊重との間を行ったり来たりすることも、批判を逃れることができる。同化の是非の問題には客観的な解答があるとするなら、さらに別の根拠が必要である。それは、何であろうか。上の疑問で言われている「押しつけ」は、その一つの示唆であろう。この点を含めて、さらに文化相対主義の検討を続けることにしよう。

### 第3節 「客観主義的・文化相対主義」と伝統の尊重

(1) 先住民の部族社会の異質性を強調して同化を批判する者は、狩猟などを中心とした彼らの生活形態には、近代産業社会の秩序原理とは異なる集団主義的な原理がふさわしいと考えている可能性がある。このような同化批判の前提にあるのが、第2節において「客観主義的・文化相対主義」と呼んだ考えである。

「客観主義的・文化相対主義」によれば、それぞれの社会にはその現実の状況に適した価値体系があり、従って、地域や時代によって、望ましい秩序理念や正義の観念も異なってくることになる。その意味で、これは普遍主義を否定する考えである<sup>(23)</sup>。しかし、それは価値相対主義とは異なり、一定の条件の下で一定の価値体系が客観的に妥当することを認めるのである。この考えは、社会が正義原理を必要とする条件である「正義の状況」<sup>(24)</sup>の中に、それぞれの社会の現実的状況を含めようとするものと言ってもよいであろう。また、ここで定義されたかぎりでは、この考えは、いわゆる「進歩史観」からは独立しており、どの時代の価値体系が優れているかという点には無関心である。同様なことは、地域間の相違についても言うことができる。従って、現代の先住民社会について、その集団主義的な秩序理念は先住民の生活実態に相応しいものであるとし、白人の近代的産業社会には個人主義がふさわしいとしても、前者が「おくれた段階」にあるという主張とは両立はするものの、それを含意するわけではない。

さて、このような客観主義的・文化相対主義から、同化の理念を否定することができるであろうか。なお、ここでは議論のために、現在の状況において、先住民社会には集団主義、「白人社会」には個人主義が、それぞれ秩序理念として相応しいものとしておこう

(25)。

(2) まず、基本的に、このように客観主義的・文化相対主義に立った場合、同化の理念は否定されることになると言ってもよいと思われる。すなわち、先住民の生活形態には集団主義の理念が客観的に相応しいのだとすれば、それを別の秩序理念に置き換えようとすることは、定義上、正義に反することになるのである。

ただ、この場合でも注意すべき点は、先住民の生活形態と集団主義の理念との関係を表す「相応しい」という概念である。なぜ、先住民には集団主義が「相応しい」のであろうか。考えられるのは、個人主義の秩序原理を持ち込むと、狩猟などを中心にした生活形態



が維持不可能となって崩壊してしまうということであろう。ここには、先住民にとって、そうした生活形態の中で、何らかの「善」ないし「福利 (well-being)」が実現されているという前提が、なければならない。そして、もしその「善」や「福利」の観念が「白人社会」と共有可能なものであれば、客観主義的・文化相対主義は、表面的には社会に応じて異なった価値体系を擁護するにしても、根底では、きわめて抽象的ではあっても同一の観念に依拠していることになる。実際、「相応しい」という同一の言葉が用いられざるを得ないことは、この可能性を暗示しているのではないかと思われるのである。この点は、次節において、もう少し追求してみることにしたい。

(3) しかし、客観主義的・文化相対主義と同化の理念との関係に関しては、検討すべき問題がなお残されている。先住民の生活形態が変化する可能性について、考察する必要があるのである。

まず、狩猟などを中心とした「原始的」な生活形態が、近代の産業社会の生活様式へと自然に変化したと仮定しよう。従来の生活形態を維持するための方策をいくらとて、も、「白人社会」との接触を完全に絶つことができないかぎり、時間がかかっても、いずれは産業社会が到来するかもしれない。そうすると、定義上、客観主義的・文化相対主義は、近代産業社会に相応しい個人主義の秩序原理を採用することを、正義の要請として主張することになる。

それでは、生活形態を意図的に変更しようとする場合はどうであろうか。客観主義的・文化相対主義は、あるべき価値体系がそれぞれの社会の現状に規定されることを主張するが、社会の状況の方に手を加えることは禁じていない。実際、何らかの方策によって生活形態を一定方向に誘導することは不可能ではないだろう。従って、こうした場合について考察することは可能であるし、必要でもある。すなわち、先住民の現在の生活形態が崩壊しても、新たな生活様式が形成され、以前より何らかの意味で状況が改善するということも、あり得ないわけではない。それならば、そうした状況を積極的に創り出すべきではないかと考えられよう。

この場合、変更以前と以後とのそれぞれの社会の状況に相応しい価値体系を比較し、選択を行うことになる。先住民の「原始的」生活においては集団主義の理念が相応しかったが、生活形態を産業社会のそれに变化させ、そこでは個人主義の理念が相応しいものと仮定する。すると、集団主義と個人主義との優劣を比較しなければならない。この比較においては、それぞれの価値体系を条件づけている生活形態を考慮から排除して、いわば純粹



の真空状態の中で両者に序列をつけるのである。ここで、個人主義のほうが集団主義よりも客観的にみて優れた「先進的」な価値体系だと判断されるのであれば、これを実現するのは正義の要請となる。それゆえ、先住民を「文明化」という目的は是認され、同化の理念も擁護されることになる。現実の同化政策は、先住民が個人主義的なルールに適用できるようにするための配慮に欠けており、先住民は財産を手放し、自営農業者や産業労働者としても失敗することが多かった。しかし、近代産業社会に無理なく溶け込めるような政策を実際にとるのであれば、それは何もしないで先住民を「未開」の段階に放置しておくよりも望ましいことになる。

もっとも、ここで集団主義と個人主義を比較して優劣を決めることは、原理上不可能だという立場も考えられる。客観主義的・文化相対主義は、「進歩史観」を拒否してもよいのである。この場合は、集団主義も個人主義も、一方が他方よりも優れていると言うことができないので、先住民を「文明化」することは要請もされないが、否定もされない。この場合は、同化の理念の是非は決まらないのである。この点については、前節で検討した「価値相対主義的・文化相対主義」の場合と同じ帰結になる。

(4) 以上の議論のすべてに対して、同化を批判する者からは、「先住民は現実には同化を望んでいないのだから、同化を押しつけるべきでない」という主張が出されるであろう。実際、同化の定義に「押しつけられたこと」が含まれることもあるし、批判的となった同化政策も、実施以前から先住民の反対が多かったのである。

この主張の訴えているのは、自由の理念である。自由の価値に対抗することは容易ではないであろう。たしかに、たとえ「文明化」することによって何らかの意味で（単に物質的にはなく、価値的にも）生が改善されるとしても、その生を生きる本人がそれを望んでいなければ、強制するのは問題である。これはバスターナリズムであるから、それなりの特別な理由が必要である。

しかし、問題はそれほど単純ではない。ここまでの議論は、同化を選ぶかどうかの「自由」を担うのが誰であるのかが、曖昧なままであった。それは先住民の各部族であろうか、それとも個人であろうか。実際の議論はこの点に関して曖昧なものが多いが、この違いは大きいのである。

まず、「自由」の担い手が各部族にあるという議論を考えよう。これは、先住民の「自治（self-determination）」というスローガンの下で近年主張されている議論<sup>(26)</sup>ともつながるものである。現在の部族の生活形態を維持するかどうかは、

それぞれの部族が決め、その選択を尊重すべきだというのである。しかし、部族の構成員の考えが全員一致するならまだしも、意見が割れた場合は問題である。実際、個人的に同化を望んだ先住民はかなりいると予想されるし、理論的にもこの点を考えないわけにはいかない。意見が一致しない場合、何らかの意思決定方式によって意思をまとめなければならないが、それは許されるのであろうか。「自由」を重視するリベラリズムの立場からは、どのような生き方を選択するかは個人の問題であって、公権的な決定によってその選択に介入することは許されない。これはリベラリズムの基本原理である。「自由」に訴えながら、部族内の少数の者の選択の自由をこのようにして奪うことは、矛盾と言わざるを得ない。もっとも、これに対しては、各部族は特別な状況にあるから、同化を受け入れるか拒否するかを部族単位で決定することが許される、という反論があるかもしれない。しかし、これは結論の先取りである。先住民を先住民として特別扱いすべきかどうかを、今まさに検討しているのである。

このように、「自由」の理念に訴えるかぎり、同化を受け入れるか拒否するかの選択は、部族単位ではなく、個人が行うべきであると考えられる。しかし個人としてみても、同化を拒否する先住民はきわめて多い。それでは、同化を拒否する多数の先住民に対しては、その選択結果を公権的に保証しなければならないのであろうか。生に関する個人の選択結果を公権的に保証するのは、リベラリズムに反するのではないか。この点は、次節で検討することにしよう。

以上、本章では、「共同体論」および「文化相対主義」と先住民の特別な地位との関係を検討した。これらはいずれも共同体や社会の伝統・文化の特殊性に注目した議論であり、一見すると同化の理念を否定する根拠になるように思われるが、立ち入って検討してみると、必ずしもそうではないことが明らかになった。特に、価値相対主義的な立場をとると、同化の是非について沈黙せざるを得ず、その結果、現実にはマイノリティーに不利な状況が生じる可能性が大きいことが明らかになった。次章では、個人の選択の自由を重視するリベラリズムが先住民の特別な地位の問題といかなる関係にあるのかを検討することにしよう。

## 第6章 リベラリズムと先住民の特別な地位 —— W・キムリッカに即して

第4章・第2節で簡単に検討したように、素朴に考えると、近代西欧の民主主義を支える個人主義、自由主義、平等主義といった理念は、先住民の特別な地位を擁護して「同一の権利義務」の理念を批判する根拠になるどころか、かえってその逆の結論を導く理由を提供しているのではないかと思われてくる。しかし、前章の終りでも示唆したように、「自由」の理念は、先住民の特別な地位をなくすことを否定する根拠として、訴えかけることができるかもしれない。この点を考えるには、リベラリズムに関するやや立ち入った検討が必要である。

第1部・第1章でも指摘したように、現代英米のリベラリズムは、先住民の地位の問題について見るべき議論を行ってきたとはいえない。しかし、最近になって、注目すべき議論が現れた。それはW・キムリッカによるものである<sup>(1)</sup>。彼は、リベラリズムを擁護し、さらに、リベラリズムに依拠してこそ、先住民の文化を維持するため、彼らに特別な地位を与えるべきことが論証可能になると主張している。(彼の議論は、主としてカナダの先住民を念頭においたものだが、素材としてはアメリカの先住民の問題なども使われている。)そこで本章では、このキムリッカの議論に即して、先住民の特別な地位とリベラリズムとの関係を考えることにし、次章でその含意を探ることにしよう。まず第1節では、先住民の問題に関するキムリッカの議論の理解を容易にするために、その前提となっているリベラリズムの基本理念について、簡単にその概要を述べ、次に第2節において、キムリッカの議論を追うことにする。そして第3節では、キムリッカの議論の内在的理解を目指して、若干の分析と検討を行うことにする。

### 第1節 リベラリズムの基本理念

英米の現代リベラリズムとは言っても、リベラリズムの根拠と実践的帰結とのどちらに關しても、論者によって主張は様々であり、それをいくつかのテーゼによって一括りにまとめることは困難である。また、キムリッカの擁護するリベラリズムが、必ずしもその最大公約数となっているわけではなく、リベラリズム内部で争いのある論点に関する独自の立場も含まれている。ここでは、これらの点に留意しつつ、キムリッカの議論の前提として不可欠な部分を中心に、リベラリズムの基本理念を抽出することにしよう。

(1) リベラリズムの基本理念は、まず何よりも、個人の選択の自由の重視である。個人の自由な選択を尊重するということは、公権的な介入をできるだけ抑制することである。選択の自由を公権的に制約することができるのは、原則として、その選択が正義の要求に反している場合だけである。公権的な介入によって善の実現を図る「卓越主義(perfectionism)」の考えを拒否する<sup>(2)</sup>のは、自由の重視の現れである。

それでは、自由はなぜ重要なのであろうか。リベラリズムは、選択の自由を尊重するとはいても、単にその時その時の選択の自由だけに関心を持つものではない。それは、選択される目的や善が正しいものであることにも、関心を持っている。なぜならリベラリズムは、個人にとって善き生を送ることが至高の利益だと考え、また個人の選択が誤り得ることを知っているからである<sup>(3)</sup>。それゆえ、個人が正しい選択を行えるようになるためには、価値ある事柄に関する各人の信念を形成したり修正したりすることが可能でなければならない。そのためには、単なる選択の自由ではなく、さらに強く保護されるべき自由として、信仰の自由や表現の自由などの諸自由が必要である<sup>(4)</sup>。従って、これらの諸自由は、個人が善き生を送るための不可欠の前提条件である。

(2) リベラリズムは各個人の生に同等の重みを与える。それゆえ、個人の選択に対する公権的介入を許す正義の要求は、自由な選択の対象である善や目的の様々な観念に対して「中立的」でなければならない<sup>(5)</sup>。

(3) リベラリズムにおいては、個人の自由な選択の結果としての各人の生に関しては各人がその責任者であり、他人の正当な利益を犠牲にして自己の生を追求することは許されない。すなわち、成功することの困難な目的や善(例えば、キャビアを毎日食べて人生を送るという目的)を選択しても、その達成のために特別な援助を受けることはできない<sup>(6)</sup>。

(4) しかし、何がそもそも他人の正当な利益に属するのかを判断するには、個人の「人格(person)」に属するものと「環境(circumstances)」に属するものとの区別が前もってなされていなければならない。環境に属するものは、各人にとって、選択した目的ないし善の実現のための資源であり、それを公正に配分することにより、「正当な利益」の範囲が画定されるわけである<sup>(7)</sup>。

さて、配分的正義に関するリベラリズム内部の論争は、第1部・第3章・§2で触れたように、この「人格」と「環境」にそれぞれ何が属すと考えるべきかという問題に関する

ものと考えられる。特に、そこでは、才能のような「負わされたもの」の位置づけが争われていた。R・ノーズニックのような再配分否定論者は、「負わされたもの」は「人格」に属すると主張し、ロールズやドゥオーキンのような再配分肯定論者は、「負わされたもの」は「環境」に属すると主張したのである。この問題に関し、キムリッカはロールズやドゥオーキンの側に立っている<sup>(8)</sup>。自由を重視するリベラリズムにとって、「負わされたもの」はまさに自由な選択が不可能なものであるかゆえに、この点は、先住民問題に関するキムリッカの議論に、特に関わってくることになる。

以上のように、リベラリズムの基本理念を抽出すると、自由の重視、正義の善に対する「中立性」、選択結果に関する自己責任、そして「人格」と「環境」の区別、ということになる。次に、キムリッカの先住民の地位に関する議論を簡単に追うことにするが、ここに抽出された基本理念のうち、自由の重視と、「人格」と「環境」の区別は、キムリッカの議論の中で特に重要な役割を果たすことになる。

## 第2節 先住民の特別な地位 —— キムリッカによる擁護論

ここでは、まずキムリッカの議論を簡単に紹介し、続いて第3節で若干の分析を行うことにしよう。キムリッカは先住民に特別な地位を与えることを擁護するが、その議論の概略は次のようなものである。

(1) リベラリズムは、選択の自由を重視する。しかし、いかなる生を送るかの決定は、真空状態で行なわれるのではなく、多くの相異なる生のあり方を選択肢として提示する「選択の場 (context of choice)」<sup>(9)</sup>の中で行なわれるのである。選択の場としてそれらの選択肢を意味づけるのは「文化の構造 (cultural structure)」<sup>(10)</sup>であり、受け継がれてきた「文化の構造」の中核をなすのはメディアとしての言語や歴史である<sup>(11)</sup>。従って、このような「選択の場」としての「文化の構造」は自由な個人にとって重要であり、それを重視することはリベラリズムからの要請と言える。選択肢の範囲を画定するのも、それらに理解可能な意味を与えるのも、「文化の構造」なのである。

このような意味での「文化の構造」と区別されねばならないのは、共有された生の様式としてのいわゆる伝統文化である<sup>(12)</sup>。これは、「選択の場」との対比で言えば選択肢の側にあたるが、これを尊重することは、実は選択を許さないことである。「共同体論」

が尊重しようとするのは、この伝統文化であり、従ってそれはリベラリズムとは逆行するものである。伝統文化の内容が変化しても、「選択の場」としての「文化の構造」は維持されている<sup>(13)</sup>。

なお、このような「選択の場」としての「文化の構造」に価値を認めることは、リベラリズムが個人の自由を基本理念としていることと矛盾するものではない。ここで尊重される「文化の構造」は、あくまでもそうした自由の条件として位置づけられており、それ自体としての価値を有すると考えられているわけではないからである。

(2) さて、リベラリズムにおける「人格」と「環境」の区別に関しては、「文化の構造」はそのどちらに属すべきものであろうか。リベラリズムの尊重すべき「選択の場」としての「文化の構造」は、個人の選択のできない「負わされたもの」であり、従って、第1節(4)でみたようにロールズ=ドゥオーキンの再配分を支持するキムリッカの立場からすれば、「環境」に属することになる<sup>(14)</sup>。

しかし、この「文化の構造」は先住民にとって平等に確保されているとは言えない。というのは、支配的多数者にとっては「選択の場」としての「文化の構造」は常に安定したものとして存在し、その消失を心配する必要のない、いわば空気のようなものであるのに対し、先住民の「選択の場」としての「文化の構造」は常に消失の危険にさらされており、それを維持するための自覚的な努力が必要なものだからである。この点は、第4章・第3節において作った保留地のモデルで描写された事態を見れば理解できる。例えば、面積の狭い保留地にいた先住民は、特別扱いを受けられなくなると、次のような状況になる。すなわち、外部の者が自由に旧保留地の土地を取得したり、そこに居住したりするようだと、旧保留地の中でまとまっていた部族社会が容易に崩壊してしまう。それを防ぐためには、土地を外部の者に売ろうとする者がいたら、その者からその土地を高く買い取る必要がある。また、外部から大量の人口流入があると、先住民が旧保留地の内部でも構造的少数者に陥って、政治過程においてその利益が無視されるおそれが出てくる。彼らの言語が公用語の地位を奪われることになるかもしれない。公用語の地位を失った言語を維持するには、その言語で教育を行う学校を私的に設立するなどの方策が必要となる。このように、「文化の構造」を崩壊の危険から守るため、先住民はコストを払わなければならないのである。これに対して、支配的多数者にはこうした負担はかからない。ここに、「環境」の不平等が存在するのである<sup>(15)</sup>。

従って、リベラリズムによる配分的正義の要請として、先住民各部族の「選択の場」と



しての「文化の構造」を維持する公共的な方策が必要になる。それは先住民各部族の「文化の構造」に特別な地位を認めるものであり、具体的にはそれぞれの部族の状況（保留地と外部との間での、面積、人口、生活様式などの関係）に応じて、支配的多数者の側の権利を制限したり（土地の取得などの所有権の制限、居住の制限、政治的権利の制限）、先住民に特別な権利を与えたりすることになる<sup>(16)</sup>。以上のように、リベラリズムにおいてこそ、先住民に対して特別な地位を認めることが可能となるのである。

(3) リベラリズムにおいても「選択の場」としての「文化の構造」が個人にとって重要であることが示されたが、それはどのような「文化の構造」でも構わないというわけではなく、その個人がそれまで生を送ってきた「文化の構造」でなければならない。またそうでなければ、先住民に特別な地位を認めずに支配的多数者の「文化の構造」の下で生を送らせることも、リベラリズムにとって何ら差支えないことになってしまう<sup>(17)</sup>。

それではなぜ、個人にとってそのような意味で重要な「文化の構造」とは、その本人の属する「文化の構造」なのであろうか。それは、そうでなければ、生のあり方の「選択の場」として有効に働かないと考えられるからである。「選択の場」としての「文化の構造」は、多様な生のあり方に対してそれぞれ意味を付与するとともに、選択の指針となる各人の価値観を形成する基盤ともなっている。ところが「選択の場」が自己の属する「文化の構造」でない場合は、選択肢がいわばブラックボックスになっており、そこで行なわれる選択とは、たしかに本人の選択であるとはいえ、何ら理由のない純粋な恣意の発動となってしまうのである。従って、個人が生のある方を選択するにあたり、選択される生の意味を知り、それを自己に相応しいものとして選択するためには、その選択の行なわれる場は自己の属する「文化の構造」でなければならないことになる<sup>(18)</sup>。

そしてこのことはさらに、選択を行う個人の属する「文化の構造」の維持が、その個人の自我形成の不可欠の条件であること、また、その個人が自己の選択した生を送るにあたってそれを価値あるものとみなし、その意味での自尊心を持つための条件であること、これらのことを示しているのである<sup>(19)</sup>。

### 第3節 自由の条件としての「文化の構造」

上の簡単な紹介によって、キムリッカの議論が十分に理解可能となるとは考えられないが、キムリッカの議論は、これを詳細に跡づけることによって、必ずしもその理解が飛

躍的にのびるようなものでもないと思われるので、彼の議論の鍵となっている「文化の構造」の概念に絞って、彼の議論をさらに紹介して検討を加え、それによって彼の議論の内在的理解を深めることを試みたい。

(1) キムリッカの「文化の構造」の概念は、伝統的な役割期待などからなるいわゆる伝統文化と区別されている。後者の文化は、通常用語法では「文化」と呼ばれているが、キムリッカは特に前者と区別するために、「文化の特徴 (character)」と呼んでいる<sup>(20)</sup>。

この区別に関してキムリッカがあげている例は、1960年代に生じたフランス系カナダ人社会の変化である<sup>(21)</sup>。従来は、フランス系カナダ人社会の文化の「特徴」として、ローマ・カトリックや教区付属学校などをあげることができたが、1960年代の「静かな革命」を経て、それらはもはや文化の「特徴」ではなくなった。しかし、「文化の構造」が崩壊してしまっただけではない。フランス系カナダ人は「静かな革命」の後で、選択肢の意味が分からなくなったわけではなく、以前と同様、自由な選択を行っているというのである。この例からわかるのは、一般に、宗教が代わっても「文化の構造」はなくならないらしいということである。

しかし、先住民の部族社会では宗教が生活の隅々まで浸透して、あらゆる物事の意味づけをしているという場合も考えられるのではないか。そうした場合がもしあれば、その宗教を衰退させるようなことは「文化の構造」を破壊させることになりそうである。キムリッカの次の議論は、この問題について考える手掛かりになるかもしれない。インドネシアの隔離された一部族が、初めてテレビに接したとき、そのテレビでスーパーマンを見た部族の多数の子供達が、スーパーマンを真似ようとして崖から飛び下り、命を落としたという。このような場合、キムリッカによれば、社会の存続そのものを守るため、自由を制限することが許される<sup>(22)</sup>。この例とともに、或る社会へのアルコールの持ち込みも、同様な帰結をもたらし得る事例としてあげられている<sup>(23)</sup>（北米の先住民の状況が彼の念頭にあることは間違いない）。しかし、これらの例は、社会が突然の異物の到来によって存続しなくなるという場合であり、自由の制限が認められるとはいっても、一時的なものとして扱われている<sup>(24)</sup>。これに対して、社会の隅々まで浸透していた宗教の場合には、それが突如として機能しなくなるというのは考えにくいのではないか。そのような宗教も徐々に衰退していくのであれば、生の選択肢に対する意味づけもその間に他のものが取って代わって行っているであろう。そうであれば、自由の条件が失われたことにはならないであろうと

考えられる。

(2) キムリッカの「文化の構造」に何が属すのか。彼が、明示的にあげているのは、言語と歴史である<sup>(25)</sup>。まず歴史についてみよう。歴史を失うというのはいかなる事態であろうか。また、なぜそれが自由の条件を失わせるのであろうか。歴史とは蓄積されてきた「歴史の物語」であり、それが生の選択肢に役割モデルなどを提供しているというのであろうか。しかし、それを失うというのは、どういうことであろうか。「歴史の物語」の提供する役割モデルがなくても、他に情報がたくさんあれば、自由な選択は可能なのではないか。キムリッカは、歴史という言葉を出しておきながら、それについては説明を加えていないのである<sup>(26)</sup>。

次に、言語についてはどうだろうか。これを失うという事態は、理解しやすいように思える。その言語を使用する人が減れば、言語は生き延びられない。しかし、一つの言語が衰退するとき、別の言語がそこに入ってくるであろう。その新しい言語は、生の選択肢に意味を与えることができないのだろうか。彼は、人間は「文化の構造」の間を移植するように移すことはできないという<sup>(27)</sup>。たしかに、突然移植されれば、選択肢の理解ができず、自由な選択も困難となるだろう。しかし、言語の浸透や変化などは徐々に起こるのではないだろうか。

(3) このように考えてみると、キムリッカの言う「文化の構造」をいくつかの固定された要素から成るもののように想定したのが間違いだったのではないかと思われてくる。さしあたり、明らかと思われるのは、「文化の構造」を失って自由な選択が不可能となったと言えるのは、インドネシアの一部族へのテレビの導入や、アメリカの先住民へのアルコールの持ち込みなどの事例の他は、言葉の理解できない別の社会に突然移された場合ぐらいということである。彼は、リベラリストとして、どのような「文化の構造」を持つ社会も、リベラリズムの理念に沿った自由の尊重される社会になることが理想と考えており<sup>(28)</sup>、それに至る過程で社会が空中分解さえしなければ、その間の変化は「文化の構造」を失わせるものではないと考えているのではないかとさえ思えてくる。

もともとキムリッカは、先住民の特別扱いをやめたときに各部族社会で生じ得る変化が急激なものだと考えているのかもしれない。すなわち、先住民各人が突如として、言葉も理解できない世界に取り囲まれたようになるというのであろう。これは、それぞれの部族の状況によることだが、有り得ないことではない。人口の少ない部族などは、こうして「文化の構造」を失う危険があるのだろう。

(4) このように、「文化の構造」はなかなか容易には消滅しないもので、それには急激な変化を必要とするのではないかと思われる。そうすると、先住民各部族内での少数者の扱いの問題は、多くの場合、少数者にもリベラリズムの通常要求通りの自由の保障が必要ということになる<sup>(29)</sup>。異端の宗教の実践が部族の「文化の構造」を破壊する場合の対応についてもキムリッカは論じているが<sup>(30)</sup>、彼自身も認めるように、そうした事態は考えにくいように思われるのである。

以上、はなはだ簡単ではあるが、リベラリズムの立場から先住民の特別な地位を擁護しようとするW・キムリッカの議論を紹介し、その中心概念である「文化の構造」について若干の検討を行った。キムリッカの議論は、特に、彼にとって重要な概念であるはずの「文化の構造」に関して、いまだ十分に精緻なものとなっておらず、その趣旨を理解するのも困難なところがあった。その点では、理論の曖昧さという点で「共同体論」に向けられる批判は、キムリッカにもあてはまると言えなくはない。しかしそれにもかかわらず、彼は、従来のリベラリズムにおいて等閑視されてきた、「文化」という、重要ではあるが複雑で困難な問題に、敢えて着目し、これまた従来の正義論議が取り組んで来なかった、先住民の地位の問題に解答を出そうとしており、その点で大いに意義を認めることができるものとする。キムリッカの議論の内在的理解の試みはこれで終えることにし、次章では、キムリッカの議論の持つ射程の大きさを明らかにすることにしたい。

## 第7章 先住民問題を越えて

前章で紹介した先住民の特別な地位に関するW・キムリッカの議論は、そこでも言及したように、なお萌芽的な理論にとどまっており、その前提や帰結の吟味を通して明確化すべき部分を多く残している。しかしながら、その理論は、導かれた結論がそれ自体で興味深いものであるうえ、さらに次のような意味でも重要なものと思われる。すなわちキムリッカの議論は、先住民の問題を超えて規範的正義論の基本問題に対しても大きなインパクトを持ち得るということである。キムリッカの議論は、単に先住民の問題にとどまらず、第1部でやや詳しく述べたような、平等の理念と差異との関係やリベラリズムの自己理解といった基本問題にも、貴重な示唆を与える可能性を秘めているのである。本章の主たる目的は、そのことを示すことにあるが、そのことが理解されれば、それはまた逆に、キムリッカの議論をさらに精緻なものとすべく、その内在的吟味を行う必要性を示すことになる。そこで、以下、キムリッカの議論の持つ含意をいくつか検討することにしたい。

### 第1節 リベラリズムと「負わされたもの」の位置

第3章で簡単に分析したように、リベラリズムと「共同体論」の論争や、リベラリズム内部での福祉国家的再配分の是非をめぐる論争は、個人の選択の不可能ない困難な要素に対していかなる態度をとるべきかという問題と結びつけられている。キムリッカの議論から、これらの論争に関していかなる示唆を得ることができるだろうか。

(1) まず、リベラリズム内部の論争に即して考えてみよう。キムリッカの議論は、結論として先住民に特別な地位を与えることを擁護するものである。その特別な地位は、先住民各部族の「文化の構造」という「負わされたもの」に基いており、従って、キムリッカの結論は、「負わされたもの」の道徳的意義を認めたものと考えられる。これは、リベラリズム内部の再分配論争との関連で言えば、一見すると、再分配を批判して「偶有的な属性を願望することこそが個人を個人として尊重することになる」としたR・ノーズィック流の自我観を、支持するもののように思われるかもしれない。

たしかに、そのように考えるのは、理由のないことではない。第3章で述べたように、福祉国家的リベラリズムが、各人の才能は偶有的な属性だからその成果を共有すべきだと主張したのに対し、R・ノーズィックはそのような「才能のアーリング」は他者を強制労

働させるのと同じだと批判した。「負わされたもの」に対する態度としてそこに見られるのは、個人の偶有的な属性を顧慮することによってこそ、個人を個人として尊重し、正当に扱うことができるという考え方である。さて、キムリッカの言うように、先住民の「文化の構造」は保護を受けないと崩壊してしまうようなものだと仮定すると、「同一の権利義務」の理念は、まさに「この先住民文化の構成員としての地位」という、先住民個人にとっては偶有的な要素を顧慮しないものと考えられよう。個人の偶有的属性の顧慮というノズニック流の考えを徹底すれば、「同一の権利義務」の理念が正義に反するという帰結が導かれるのは自然なことのように見えてくる。

しかし他方で、これも第3章で触れたように、ノズニックは夜警国家の擁護者でもある。彼は、先住民の問題にも夜警国家の考えを適用し、先住民を特別扱いしない「エスニシティ問題のレッセ・フェール」を主張することにはならないのだろうか。

実際、偶有的な属性の尊重といっても、様々な場合が考えられる。才能に恵まれた者が自分の才能の成果を再分配の対象とされたとき、「私は個人として尊重されていない」と感じるの、理解できないことではない。しかし、ある黒人に対して人種を理由にして不利な扱いをしたとき、それも、その人の偶有的な属性を顧慮したことになってしまわないだろうか。また、身体的あるいは精神的な障害を負っている人が、夜警国家の下で福祉の援助も受けずに放置されているとき、「私は個人として尊重され、正当に扱われている」と考えるだろうか。それとも、それは偶有的な属性を「顧慮」したのではないというのであろうか。後者だというのであれば、才能に恵まれなかった人の場合でも同じことが言えるだろう。すなわち、その人が才能に恵まれなかったことを「顧慮」とは、レッセ・フェールに任せることではなく、才能に恵まれなかった分を再分配で補うことだと言えるのである。

このように考えると、「負わされたもの」の扱いについて、「道徳的観点からは恣意的なもの」だから重視する必要はないと言っても、「それを顧慮することこそが個人を個人として尊重することになる」と言っても、それだけでは適切でないところがあるように思われる。キムリッカの議論は、むしろこのことを示唆しているのではないか。この点を次に、キムリッカの議論の検討を進めつつ、さらに考えてみよう。

(2) キムリッカにおける「文化の構造」の概念は、前章でも述べたように十分に明確なものとは言えない。しかしそれでも、次のことは明らかにされている。すなわちキムリッカにとって、「文化の構造」は自由な選択を可能にする条件であるとともに、また、自由



な選択の対象たる選択肢でもあるということである。具体的には、先住民は保留地を出て、「白人社会」に同化することを選択できるということである。キムリッカは、先住民が自由な選択によって「白人社会」に同化することを妨げるような方策を批判して、次のように言う。

〔先住民が〕自分たちの文化を消滅させ、〔白人社会に〕同化することは、彼らがそう望むのであれば、可能とすべきである<sup>(1)</sup>。

キムリッカはここで、あたかも先住民各部族が集団的決定を行って同化することを認めるかのように語っているが、第5章・第3節・(4)でも触れたように、リベラリズムに依拠している以上、同化の決定は個人が行うべきものである。従ってこの箇所は、次のような趣旨だと考えるべきである。すなわち、それは、部族の文化を棄てた先住民が多数にのぼったために、結果としてその部族の「文化の構造」が死滅するのはやむをえないことで、それを公権的に阻止することは許されないということである。先住民は個人として同化を選ぶこともできるのであり、「文化の構造」は、選択の自由の条件であるばかりでなく、選択肢でもあると考えられているわけである。

なお、ここで次の点に注意すべきである。まずその一つは、「文化の構造」が選択肢にもなるということは、自らの生まれ育った文化とは異なる文化を選択した場合に、その新たな文化への同化に実際に成功することまでは意味しないということである。このプロセスが容易でないことは、外国語の習得を考えれば理解できる。従って、新たな「文化の構造」の中で生きるという選択肢は、毎日キャビアを食べて生きるというのと同じ意味で、「高くつく」選択肢の一つと考えられる。しかし、「高くつく」からといって選択肢でなくなるわけではないのである<sup>(2)</sup>。

さて、「白人社会」に同化することに成功した先住民は、選択の自由の条件としては、その新たな「文化の構造」を持つことになる。彼は、その新たな「文化の構造」の与える選択肢の意味づけの下で、自由を行使するのである。ここで注目すべきなのは、「白人社会」の「文化の構造」が、以前の自由の行使においては選択の対象だったが、いまや選択の自由の条件を構成しているということである。このように、自由な選択の対象となるべきものと自由の条件を構成するものとは、一方に属するものは他方には属し得ないというような相互排他的で固定的な関係にあるわけではないと考えるべきである。キムリッカにおける「文化の構造」は、まさに（その唯一の例かどうかはともかく）その例なのである。

(3) キムリッカにおける「文化の構造」の持つこのような特徴は、リベラリズムと「共

共同体論」との論争の意義を理解し、さらに正義論議を発展させるうえで、重要な役割を果たす可能性を秘めていると思われる。

第1部・第3章で触れたように、M・サンデルやC・テイラーのリベラリズム批判の一つの論点は、その自我観と「負わされたもの」の関連の不適切性にあった。すなわち、リベラリズムにおける「自我」は、いかなる目的も選択可能なため、選択対象たるそれらの目的ないし善の観念によって構成されることはなく、ましてや選択の結果ではなく外部から「負わされた」にすぎないものによって構成されることはない。こうした空虚な自我観は自由の基礎として不適格であり、これに代えて、「伝統の中に埋め込まれた自我」という観念をとるべきである。そのような伝統の中にある自我は、「負わされたもの」を少なくともその構成要素の一部としている、というわけである。これに対して、リベラリズムからは、「共同体論」の提唱する自我観では、選択の自由の余地が狭く、場合によっては全くなくなり、抑圧的な帰結を導いてしまうと反論している。

この論争それ自体だけで考えても、リベラリズムは所与性を完全に超越しようとするものとして批判され、他方「共同体論」は所与性に完全に埋没するものとして批判されており、これらの論争相手相互のイメージは、「蒙人形」ではないのかと感ぜられるところがある。実際、論争が展開されるにしたがって、リベラリズムは所与性をその理論の中に位置づけることが可能であることを示そうとし、「共同体論」も伝統の批判が可能であると主張してきており、論争の当事者双方が、これら二つのイメージはどちらも魅力的なものでないということを認めていると思われるのである。誤解が生じた理由は、それぞれ誤解を受けた側にもあるのかもしれないが、ここでは次の点を指摘したい。すなわち、自我概念の不適切な使用によって、混乱が生じたのではないかということである。

「共同体論」によるリベラリズム批判では、「自我」の概念は「私は何ものなのか」という自己同一性の問題を表現するものとして使われている。「共同体論」の言うリベラリズムの自我観においては、選択対象たる目的や善の観念や「負わされたもの」が自我の構成要素から排除されているが、それは、「共同体論」によるリベラリズム解釈によれば、目的や善や「負わされたもの」（伝統的役割）が選択可能なものだからである。また、「共同体論」の提唱する自我観では、伝統的役割が自我の構成要素とされているが、それは、「共同体論」にとってそれが選択不可能なものだからである。どちらの場合にも共通しているのは、自由に着脱できるものは「私」の一部にはなり得ないという自我理解である。

(4) さてここで、キムリッカの「文化の構造」の概念をこの図式に当てはめてみるとどうなるであろうか。上で分析したように、「文化の構造」はキムリッカにおいては、自由な選択を可能にする条件であり、かつ自由な選択の対象でもある。これに対して「共同体論」は、「文化の構造」は自我の一部を成しており、従って選択の対象にすることは原理上不可能であると主張するか、あるいはその順序を入れ替えて、「文化の構造」は選択の対象にすることが原理上不可能であり、従ってそれは自我の一部を成していると主張するであろう。この主張は少なくとも自明ではない。同化がすべて失敗するという主張は事実問題として支持できないと思われるし、同化を選択することは自分であることをやめることだというのも、おかしな議論である。しかしそれはともかく、リベラリズムに立ってキムリッカの議論を受け入れるとすれば、どのように考えればよいであろうか。

一つの可能性は、次のように考えることである。すなわち、自己の属する社会のそれを含めて様々な「文化の構造」は選択可能であり、かつその中でも、自己の現在属する「文化の構造」だけは自我の一部を成していると考えるのである。キムリッカの議論から得た帰結は、同化の選択においては自由な選択の対象であった「文化の構造」が、同化の成功によって自由の条件となるということであった。このことを認めるのであれば、「共同体論」が前提としていたような、選択の不可能なものは自我を構成し得るが、選択の可能なものは自我を構成できないという前提を棄てることが、一つの可能性として考えられるのである。そして、このように考えて「共同体論」がリベラリズムに帰している自我観を振り返ってみると、目的や善の観念が「自我」の構成要素から排除されていることに、疑問を呈することができるように思われる。「私は何者であるか」という問いに対する答えの中に、自分の追求する目的や善の観念を含めることは、むしろふさわしいのではないか。「個人として」尊重される「私」には、その目的や善の観念が含まれており、「個人として尊重される」とは、そうした特定の目的や善の観念を持つ者として尊重されることである。このように考えることは、選択の自由を重視するというリベラリズムの基本姿勢には合致するのである<sup>(3)</sup>。

ただ、このように考えた場合、人は目的や善の観念を変更するし、同化に成功して（自由の条件としての）「文化の構造」も変化させることがある<sup>(4)</sup>から、自己同一性は、時間とともに変化するものになってしまう。また、「白人社会」に同化すべきかどうかの選択に直面して、結局、同化をしないという選択肢をとった先住民の場合を例としてみると、そこからもわかるように、自己を構成する要素と選択対象とが同じもの（その部族の「文

化の構造」)になってしまうことがあり、その不自然さは免れない。このような自我観は、理論として適切なものであろうか。この点を議論する能力は現在のところ持っていないが、かりにそれが不適切だとしたら、他にどのような考え方が可能かという点を見ておきたい。すなわち、この場合、次のように考えることができると思われる。選択の可能なものを「自我」の構成要素として認めると、理論として不自然な結果となってしまうので、選択の可能なものは「自我」の構成要素とすることはできない<sup>(5)</sup>。しかし「文化の構造」は、他の単に選択可能であるにすぎない目的や善の観念<sup>(6)</sup>とは異なり、自由を可能にする条件でもある。従って、他の目的や善の観念とは異なる重要性があり、それにふさわしい何らかの位置づけが必要である。「基本的必要財 (basic needs)」やJ・ロールズの「基本財 (primary goods)」の概念は、道徳的人格の存立条件を成す重要な価値としての「財 (resource)」をそれ以外の財と区別して考えたものであり、これに相当する扱いが「文化の構造」に対してもなされるべきであると考えられる<sup>(7)</sup>。

## 第2節 平等理念と差異

最後に、第1部・第2章で分析した平等概念と差異との関係という問題について、キムリッカの議論の持つ含意を簡単に探ることにしよう。

(1) 本稿の注目する平等概念と差異との関係の問題とは、人種や性別などの差異の強調が、平等以外の価値によるものでも、平等の手段としてでもなく、まさに平等そのものの要請として、いかに可能であるかというものであった。キムリッカの議論は、少なくとも先住民の地位に関しては、この問いに肯定的に答えたものである。同化の是非は、「積極的差別是正措置」の問題と同じように、平等のための一時的手段としての是非という問題設定の中で論ずることもできる。その場合、争点は、「同化は否定すべきもので、保留地は維持すべきだとしても、それはいずれ同化が無理なく実現できる時までの準備としてのことである」という「学校としての保留地」論や、「先住民は過去の歴史的な過ちの償いとして特別な地位を得ている」という「償いとしての特別な地位」論の是非となる。しかし、本稿の関心はその問題にあったわけではない。本稿が問として掲げたのは、「同化を究極的な目的としても掲げず、先住民に対して恒久的に特別な地位を与えることが、平等の要請と考えられるか」という問題であった。そして、キムリッカの議論は、「文化の構

造」の概念を用い、これを先住民に平等に保証するには、先住民を特別扱いしなければならないと論じたのであった。

それでは、先住民の問題を離れて、平等理念と差異の関係という一般の問題については、キムリッカの議論はどのような含意を持つであろうか。

先住民の特別な地位に関するキムリッカの議論は、一見するとこの差異の問題一般とは関係がないように思われるかもしれない。先住民に関する議論は、その地域的特殊性が重要な要素とされており、議論の具体的な帰結も、土地の売買や居住の権利など地域的特殊性の維持に関するものを多く含んでいる。これに対し、人種的マイノリティー（特にアメリカの黒人）や女性などは地域としてのまとまりがあるわけではなく、全体社会の中で他の人々とともに生活している<sup>(8)</sup>。このような場合における差異の強調の問題は、先住民の場合とは全く別なのではないかと考えられても不思議ではない。しかし、示唆的なこととしてまず注目すべきなのは、先住民に関するキムリッカの議論が、リベラリズムの理論の枠内においても個人の選択によらない要素を重視することが必要とされるとの主張を行っている点である。「文化の構造」は、たしかに同化の選択に直面すれば選択の対象となるが、そうした経験のない人にとっては「負わされたもの」である。それは、誰もが少なくとも一度は「負わされる」ものである。リベラリズムがこのような「負わされたもの」を軽視していないということは、「共同体論」からのリベラリズム批判に対する解答となっている点でも重要であるが、平等論における差異の問題との関連では、そこで差異として取り上げられているものの多くが、人種や性別など、個人の選択によらないものであって、そこには先住民の問題の場合との共通性が見られ、そしてここから、単なる結論としてではなく、議論の実質的な内容において貴重な示唆が得られると思われるのである。それは、個人の自我の問題や自尊心の問題とのつながりである。

キムリッカの議論によれば、リベラリズムにおいても選択の自由の条件としての「文化の構造」が個人にとって重要であることが示されたが、それはどのような文化のものでも構わないというわけではなく、その個人がその下でそれまで生を送ってきたものでなければならなかった。個人が生のある方を選択するにあたり、選択される生の意味を知り、それを自己に相応しいものとして選択するためには、その選択の行なわれる場は自己の属する「文化の構造」に支配されていないなければならないのである。そしてこのことはさらに、選択を行う個人の属する「文化の構造」の維持が、その個人の自我形成の不可欠の条件であること、また、その個人が自己の選択した生を送るにあたってそれを価値あるものとみ



なし、その意味での自尊心を持つための条件であること、これらのことを示しているのである。

このように、先住民に関するキムリッカの議論によると、マイノリティーの特殊性の強調は個人の自我形成や自尊心の確保と結びついている。そうだとすると、先住民以外の差異の問題についても、差異の強調をリベラルな平等の理念の要請として考える余地が生まれてくるのではないかと思われる。なぜなら、人種や性別その他の差異の強調が平等要求として主張されるとき、そこでは個人の自我や自尊心の問題が念頭におかれているように思われるからである。

(2) もっとも、「文化の構造」と人種や性別などの問題とを同一視してよいかどうかは、さらに十分な検討を行うべき問題である。

例えば、次のように考えられることもあるかもしれない。「文化の構造」はキムリッカによれば選択の対象ともなり得るものであったが、人種や性別は、選択の対象とは、まず、なり得ないので、そうすると、「文化の構造」の場合と同じようには考えられないのではないか。

しかし、差別とは厳密な意味での「人種」や「性別」をめぐる生ずるのではなく、「黒人らしさ」や「女性らしさ」に関するものである。「黒人だから」とか「黒人なのに」とかいうのは、「黒人らしさ」についての蓋然的な判断や期待があるからなのである。

さてここで、こうした「黒人らしさ」の圧力をなくすることが平等の要請だとすると、これは、伝統的役割期待を選択の自由に依拠して拒否するのと似ている。リベラリズムは後者を認めるのだから、同様に、「黒人らしさ」や「女性らしさ」を拒否することは認められることになりそうである。この場合には、「黒人らしさ」や「女性らしさ」は「文化の構造」ではなく、単なる一つの生き方にすぎないから、それを保護すべきだという帰結は出てこないことになる。「黒人として認めよ」とか「女性として認めよ」とかいうのは、過大な要求ということになるだろう。

これに対して、「黒人として尊重する」とか「女性として尊重する」とかいうことが、単なる役割期待を越えて「文化の構造」と結びついたものであれば、そうした要求が正当性をもつ可能性も生まれてくる<sup>(9)</sup>。「黒人としての尊重」や「女性としての尊重」をこのように理解するとすれば、それらは「男らしさ」や「女らしさ」として表現される役割期待とは異なったものということになる。実際、「男らしさ」や「女らしさ」を求める規範がなくても、生の選択肢は理解でき、自由な選択が可能と考えられるからである。



以上、スケッチ的ではあるが、キムリッカの議論の持つ含意をいくつか検討してみた。リベラリズムに関しては、「文化の構造」という「負わされたもの」の位置づけが、また平等の理念と差異との関係については、自尊心という価値が、それぞれの問題の解明に貴重な手掛かりを提供していることが示唆された。このように、先住民の特別な地位に関する議論は、広い射程を持っているのである。

本稿は、国内における先住民の特別な地位に関する英米の規範的論議の検討を通して、この問題の持つ理論的重要性を様々な観点から明らかにすることを目的としていた。その目的が十分に果たされたかを、ここで確認しておこう。

(1) 第1章でみたように、先住民に特別な地位を与えることに対して理論的な抵抗があると考えられるとき、それは次のような事情によるものであった。すなわち、先住民の特別な地位は「集団の権利」であり、西欧近代の価値体系の中心にある「個人の権利」とは相容れないものだという想定が、多くの論者によって受容されているということである。先住民の地位に関する規範的論議が活発でない原因も、この想定を受容にあると見られるのであった。

しかし、本稿の検討により、少なくとも、このような想定を見直す必要性のあることが明らかになったと思われる。第2章で分析したように、まず、「個人の権利」と「集団の権利」の対立という図式そのものが、概念として明確にされる必要があった。この図式は、先住民の地位との関連で持ち出される場合、「誰が権利の担い手であるのか」という権利主体の区別によるものとしてではなく、「国民として誰にも認められる権利」と「国民の一部にのみ認められる権利」の対立という意味で用いられている。すると、国民の一部にのみ特別な権利を認めることは、それ自体としては西欧近代の価値体系と衝突しないから、問題は、国民の一部としていかなる人々が選別され、彼らに対していかなる権利が与えられるのかという点にあることになる。

このように考えると、「個人の権利」と「集団の権利」の対立という想定を無批判に使用すると、先住民の地位の問題の考察を混乱させる結果になることが予想される。必要なのは、この想定の根底にある個人主義や平等や自由の理念に関する、さらなる理解であり、本稿・第2部における先住民の地位の問題の検討が、その意味で有益なものと考えられるのである。

(2) 先住民の特別な地位に関する本稿第2部の検討は、現代正義論の二大潮流であるリベラリズムと「共同体論 (communitarianism)」および後者と結びつきやすい「文化相対主義」について、それぞれが先住民の特別な地位を擁護することが可能か否かという観点から行われた。

「共同体論」は、リベラリズムによる選択の自由の重視を批判し、共同体の伝統を尊重

するよう主張する。この特徴から見て、「共同体論」は先住民の特別な地位の擁護が可能  
なように思われるかもしれないが、結論は必ずしもそうではない。「共同体論」にはその  
主張に曖昧な部分が多く、特定の問題についての帰結が不明であることが多い。そのため、  
先住民の地位に関しても、いかなる態度をとるのかが予測し難いのである（第4章）。た  
だし、M・ウォルザーは例外であり、彼は、先住民の特別な地位には反対している。この  
帰結は、彼の相対主義に由来することが明らかになった。

ウォルザーの例からもわかるように、各文化の相対性を主張する文化相対主義は、特に、  
価値相対主義的な立場であれば、先住民の特別な地位を擁護できなかった。それはまさに、  
特別な地位を与えるべきか否かが、客観的に判断できないことになるからである。価値相  
対主義的ではない文化相対主義の場合は、先住民の特別な地位を擁護できる場合もあるが、  
それはリベラリズムなどとも両立するものである（第5章）。

リベラリズムからは、一見すると、国民は誰でも同一の権利義務を有すべきとの結論が  
導かれそうである（第4章第2節）が、立ち入って考えると、必ずしもそうとは限らない  
ことがわかった。この点で極めて興味深い議論を行っているのが、W・キムリッカである  
（第6章）。彼は、選択の自由を重視するリベラリズムは、選択肢に意味を与える「選択  
の場」を平等に保障しなければならないといい、その「選択の場」を構成するものとして  
「文化の構造」をあげている。この概念はいまだ明確なものとは言えないが、いわゆる伝  
統文化とか、伝統的な役割期待とは異なるものであり、特定の選択を要求するものではな  
い。「文化の構造」の一つの構成要素は言語である。先住民は、特別な地位を失うと保留  
地での独自の生活が不可能となって、独自の言語などを失うおそれがある。それゆえ、そ  
の「文化の構造」を保護すべく、先住民に特別な地位を与えなければならないというわけ  
である。彼は、文化にそれ自体としての価値を与えるのではなく、自由の可能となる条件  
として重視しているのである。

（3）それでは先住民の問題に関する本稿の検討によって、個人主義や平等や自由の理念  
の理解という点で、どのような成果が得られたのであろうか。本稿では、第1部において、  
先住民の地位の問題と密接に関連する現代正義論の基本問題として、平等理念と差異の関  
係という問題と、リベラリズムの自己理解という問題の二つを提示した。これらはいずれ  
も、個人の自由な選択の不可能ないしきわめて困難な所与としての「負わされたもの」を  
めぐる問題ということが出来る。先住民の地位の問題も、まさにこの「負わされたもの」  
をめぐる問題であり、この点を通して上の二つの問題と密接な関連があるわけである。

先住民の地位の問題の検討から、リベラリズムの問題に関しては次のような示唆が得られた。リベラリズムは、それを擁護する者からも、「共同体論」者のようにそれを批判する者からも、しばしば「所与」を超越しようとするものとして理解されている。しかし、リベラリズムの重視する自由は、それを無条件の前提として理論を組み立てればよいというようなものではなく、自由そのものの存立可能となる条件についても考慮を払わなければならないものである。個人が所与として「負わされたもの」の中には、このような自由を可能にする条件として重要なものがあるのである。先住民の地位に関しては、第6章で検討したW・キムリッカの議論における「文化の構造」がその一つであり、先住民の自由を可能にするためには、この「文化の構造」を保障しなければならない。この理由から、先住民の特別な地位が擁護されたのであった。

たしかにリベラリズムも、配分的正義に関する論争からもわかるように、「負わされたもの」の位置づけをめぐる問題を全く意識していなかったとは思われない。しかし、リベラリズムの従来の議論は、少なくともキムリッカが「文化の構造」と呼んだものについては関心を払ってこなかった。北米はもちろんのこととして、世界的にみても文化的に多元的な社会の方が多いことを考えれば、このことだけでも、従来のリベラリズムは理論的にきわめて重要な問題を見過ごしてきたと言わざるを得ない<sup>(4)</sup>。このように、先住民の地位に関する議論は、「文化の構造」を含めた「負わされたもの」の問題の重要性を一層明確なものとしている。

さらに、先住民の地位に関する議論は、ここから、今後の正義論の理論展開への重要な手掛かりも提供している。それは、自我の観念との関連にみることでできた。第7章における簡単な検討からも、「負わされたもの」を道徳的人格との関連でいかに位置づけるべきかという問題に関して、次のような示唆が得られた。すなわち、「負わされたもの」をどう考えるべきかに関しては、それが単に選択可能なものかどうかという区別を理由とするだけでは議論として充分ではなく、例えば、「負わされたもの」のそれぞれが自由の条件であるかどうかというような実質的な理由が重要となる。そして、「負わされたもの」を重視すべき場合、それを道徳的人格の構成要素として認めるか、あるいはそうでなくても、単なる目的追求の資源として消費されるべきものとしての「環境」ではなく、道徳的人格の存立に不可欠な価値として重視するという方向で考えるべきことが示唆されたのである。

(4) また、平等の理念と差異との関係という問題については、以下のような示唆が得ら

れた。

まず、第6章で紹介したキムリッカの議論によれば、一定の前提の下ではあるが、次のような結論を導くことが可能であった。すなわち、先住民に特別な地位を与えることは、単なる一時的な手段としてではなく、恒久的なものとして、平等理念それ自体の要請と考えられる。そうだとすると、平等はそれ自体としては差異を要請しないという想定は維持できなくなる。第2章・第3節でみたように、「逆差別論争」では差異の強調は一時的なものと想定されており、「積極的差別是正措置」の正当性を認めても、平等の理念はそれ自体としては差異を要請するものではないという主張を依然として維持することができたが、先住民の地位の問題の場合は、差異の強調は恒久的なものとして正当化されているのである。

このことは、先住民の問題を越えて、差別問題に関して次のような含意を持っている。すなわち、平等を要求する者が同時に特殊性を強調しているという事実とは、しばしば不可解なことと感ぜられているが、平等の理念がそれ自体として差異を要請することがあるという結論は、この不可解さを解くことができるかもしれないと考えられる。もちろん、現実に行われている平等要求としての差異の主張が、ただちに平等の要請として理解できるようにするというわけではない。それぞれの差別問題について、またそれぞれの平等要求に即して、検討すべき点はあまりにも多い。もっとも、第7章で見たように、先住民の地位に関するキムリッカの議論は、この点についても手掛かりを与えている。すなわち、彼の言う「文化の構造」の重視という主張は、個人の自我形成や自尊心の問題と結びつけられており、そこには、平等要求としての差異の主張とも通ずる点が存在するからである。

このように、先住民の地位に関する議論から、平等の理念と差異との関係についても、貴重な示唆を得ることができたのである。

以上のように、本稿において、先住民の地位に関する議論が、その問題に固有の意義を持つのはもちろんとして、規範的正義論の様々な基本問題にも重要な手掛かりを与えることが明らかにされたと考えられる。本稿で扱われた正義論の諸問題をさらに追求することが、今後の課題となる。

## 邦語文献表

- 碧海純一(1973)、「経験主義・民主主義・自由主義」、『合理主義の復権』(木鐸社)。
- 阿部齊(1986)、「[訳者]あとがき」。グレイザー・モイニハン(1986)。
- 石山文彦(1987)、「『逆差別論争』と平等の概念」。森際康友・桂木隆夫編著『人間の秩序——法における個と普遍——』(木鐸社)。
- 井上達夫(1986)、『共生の作法——会話としての正義——』(創文社)。
- (1989)、「共同体の要求と法の限界」。『千葉大学法学論集』4巻1号。
- (1990)、「共同体論——その諸相と射程——」。『法哲学年報1989 現代における個人・共同体・国家』。
- 上坂昇(1987)『アメリカ黒人のジレンマ——「逆差別」という新しい人種関係——』(明石書店)。
- 上田伝明(1974)、『インディアン憲法崩壊史研究』(日本評論社)。
- (1979)、『インディアン請求委員会の研究』(法律文化社)。
- (1983)、『インディアンと合衆国憲法』(法律文化社)。
- 内田貴(1990)、『契約の再生』(弘文堂)。
- 江原由美子(1988)、『フェミニズムと権力作用』(勁草書房)。
- 織田元子(1988)、上野千鶴子・小倉千加子との座談会「日本のフェミニズムはいま、どうなっているのか?」における発言。別冊宝島85『わかりたいあなたのためのフェミニズム・入門』(JICC出版局)。
- 加藤新平(1976)、『法哲学概論』(有斐閣)。
- 加藤普章(1990)、『多元国家カナダ実験——連邦主義・先住民・憲法改正——』(未来社)。
- グレイザー、ネイサン;モイニハン、ダニエル・P。(1986)、『人種のるつぼを越えて——多民族社会アメリカ——』(阿部齊・飯野正子訳、南雲堂)。
- クロスビー、エドワード・W。(1973)、「ニガーとナルシシズム——黒人教育における『自我』意識——」。ジョン・F・スウェッド編『ブラック・アメリカ』(猿谷要監訳、研究社)。



ケルゼン、ハンス(1975)、「正義とは何か」。『正義とは何か』(宮崎繁樹他訳、木鐸社)。

猿谷要(1990)、「アメリカの人種と民族」。有賀貢・大下尚一編『概説アメリカ史〔新版〕』(有斐閣)。

清水知久(1986)、『米国先住民の歴史——インディアンと呼ばれた人びとの苦難・抵抗・希望——』(明石書店)。

田中成明(1984)、『現代法理論』(有斐閣)。

田中英夫(1968)、『アメリカ法の歴史(上)』(東京大学出版会)。

ドノヴァン、ジョセフィン(1987)、『フェミニストの理論』(小池和子訳、勁草書房)。

富田虎男(1986)、『アメリカ・インディアンの歴史』(雄山閣)。

戸松秀典(1977-8)、「平等保護と司法審査——合衆国憲法の平等保護条項に関する司法の役割の研究——(1)～(4)」、『国家学会雑誌』90巻7=8号、91巻1=2号、3=4号、7=8号。

長尾龍一(1981)、「ケルゼンの民主制論」。『思想史斜断』(木鐸社)。

——(1985)、「民主制の哲学」、「ケルゼンと民主制」。『大道廃れて——権力と人間に関する諸考察——』(木鐸社)。

西村 裕三(1990)、「affirmative action をめぐる合衆国最高裁判例の動向」。『アメリカ法』1989。

藤田尚則(1990)、「アメリカンインディアン法研究序説——公法学の視点から——(1)(2)」、『創価法学』19巻1=2号、3=4号。

ヘーガン、W・T. (1983)、『アメリカ・インディアン史』(西村頼男・野田研一・島川雅史訳、北海道大学図書刊行会)。

松井茂記(1987)、「批判的法学研究の意義と課題」。『アメリカ法』1987。

——(1989)、『アメリカ憲法入門』(有斐閣)。

森村進(1989a)、『権利と人格——超個人主義の規範理論——』(創文社)。

——(1989b)、「リベラリズムと共同体主義」。桂木隆夫・森村進編『法哲学的思考』(平凡社)。

和田鶴蔵(1972)、「法の下での平等」。『比較憲法講義』(清水望編、青林書院新社)第二章。

## 外国語文献表

Altman, Andrew (1990). Critical Legal Studies: A Liberal Critique (Princeton U.P.).

Barber, Benjamin (1984). Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age (U. of California P.).

Bartlett, Katharine T. (1990). 'Feminist Legal Methods.' Harvard Law Review Vol.103 pp.829-888.

Calabresi, Guido (1985). Ideals, Beliefs, Attitudes, and the Law: Private Law Perspectives on a Public Law Problem (Syracuse U.P.).

邦訳『多元的社会の理想と法 ——「法と経済」からみた不法行為法と基本的人権——』  
(松浦好治・松浦以津子訳、木鐸社、1989年)。

Capaldi, Nicholas (1985). Out of Order: Affirmative Action and the Crisis of Doctrinaire Liberalism (Prometheus Books).

Clinton, Robert L. (1981). 'Isolated in Their Own Country: A Defense of Federal Protection of Indian Autonomy and Self-Government.' Stanford Law Review vol.33 pp.979-1098.

Cohen, Felix (1972). Handbook of Federal Indian Law, 1972 ed. (AMS P.).

Dench, Geoff (1986). Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence (Routledge & Kegan Paul).

Dworkin, Ronald (1978). Taking Rights Seriously, with an Appendix (Harvard U.P.).

邦訳『權利論』(木下毅・小林公・野坂泰司訳、木鐸社、1986年)。

——(1981). 'What Is Equality? Part

2: Equality of Resources.' Philosophy and Public Affairs vol.10 pp.283-345.

———(1983). 'In Defense of Equality.' Social Philosophy and Policy vol.1 no.1 pp.24-40.

———(1987). 'What Is Equality? Part 3: The Place of Liberty.' Iowa Law Review vol.73 pp.1-54.

———(1989). 'Liberal Community.' California Law Review vol.77 pp.479 504.

Ferguson, Ann (1977). 'Androgyny As an Ideal for Human Development.' In Feminism and Philosophy. Eds. M. Vetterling-Braggin, F. A. Elliston, and J. English. (Littlefield, Adam and Co.).

Freeman, Alan D. (1978). 'Legitimizing Racial Discrimination Through Antidiscrimination Law: A Critical Review of Supreme Court Doctrine.' Minnesota Law Review vol.62 pp.1049-1119.

———(1990). 'Antidiscrimination Law: The View From 1989.' In Kairys(1990b).

Glazer, Nathan (1975). Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy (Basic Books).

Glazer, Nathan; Moynihan, Daniel P. (eds.) (1975). Ethnicity: Theory and Experience (Harvard U.P.).

Gordon, Milton M. (1975). 'Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations.' In Glazer & Moynihan(1975).

Gross, Emma R. (1989). Contemporary Federal

Policy Toward American Indians (Greenwood P.).

Hagan, William T. (1971). 'Private Property, the Indian's Door to Civilization.' In Nichols & Adams(1971).

Hutchinson, Allan C. (1989). Critical Legal Studies (Rowman & Littlefield).

Jaggar, Alison, M. (1983). Feminist Politics and Human Nature (Rowman & Allanheld).

Kairys, David (1990a). 'Introduction' In Kairys (1990b).

—————(1990b). The Politics of Law: A Progressive Critique, rev. ed. (Pantheon Books).

Kelly, Lawrence C. (1986). 'The Indian Reorganization Act: The Dream and the Reality.' In Nichols(1986).

Kymlicka, Will (1989). Libealism, Community, and Culture (Oxford U.P.).

League of Women Voters (1986). 'The Menominee: A Case Against Termination.' In Nichols(1986).

MacIntyre, Alasdair (1984). After Virtue, 2nd ed. (U. of Notre Dame P.).

MacKinnon, Catharine A. (1979). Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination (Yale U.P.).

—————(1989). 'Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence.' In Hutchinson(1989).

Murphy, Jeffrie G.; Coleman, Jules L. (1990). Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence, rev. ed. (Westview P.).

Nichols, Roger L. (ed.) (1986). The American Indian: Past and Present, 3rd ed. (Alfred A. Knopf).

Nichols, Roger L.; Adams, George R. (eds.) (1971). The American Indian: Past and Present, 2nd ed. (Xerox College Publishing).

Note (1987). 'Toward Consent and Cooperation: Reconsidering the Political Status of Indian Nations.' Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review vol.22 pp.507-622.

Nozick, Robert (1974). Anarchy, State, and Utopia (Basic Books).

邦訳『アナキー・国家・ユートピア(上)(下)』(嶋津格訳、木鐸社、1985年、1989年)。

—————(1981). Philosophical Explanations (Harvard U.P.).

Peller, Gary (1985). 'The Metaphysics of American Law.' California Law Review vol.73 pp.1151-1231.

Porter, John (1975). 'Ethnic Pluralism in Canadian Perspective.' In Glazer & Moynihan(1975).

Price, Monroe E.; Clinton, Robert N. (1983). Law and American Indian: Readings, Notes and Cases, 2nd ed. (Michie Co.).

Rawls, John (1971). A Theory of Justice. (Harvard U.P.).

邦訳『正義論』(矢島鉤次監訳、紀伊國屋書店、1979年)。

Raz, Joseph (1986). The Morality of Freedom (Oxford U.P.).

Rosenblum, Nancy L. (1987). Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought

(Harvard U.P.).

Sandel, Michael J. (1982). Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge U.P.).

(1984). 'Morality and the Liberal Ideal.' The New Republic, May 7, 1984.

(1989). 'Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality.' California Law Review vol.77 pp.521-538.

Scales, Ann C. (1981). 'Towards a Feminist Jurisprudence.' Indiana Law Journal vol.56 pp.375-444.

\_\_\_\_\_(1986). 'The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay.' Yale Law Journal vol.95 pp.1373-1403.

Schwartz, Bryan (1986). First Principles, Second Thoughts: Aboriginal Peoples, Constitutional Reform and Canadian Statecraft (The Institute for Research on Public Policy).

Sher, George (1989). 'Three Grades of Social Involvement.' Philosophy and Public Affairs vol.18 pp.133-157.

Selznick, Philip (1989). 'Dworkin's Unfinished Task.' California Law Review vol.77 pp.505-513.

Sigler, Jay A. (1983). Minority Rights: A Comparative Analysis (Greenwood P.).

Svensson, Frances (1979). 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and Its Impact on American Indian Tribes.' Political Studies vol.27 pp.421-439.

Taylor, Charles (1979). Hegel and Modern Society



(Cambridge U.P.).

邦訳『ヘーゲルと近代社会』（渡辺義雄訳、岩波書店、1981年）。

——(1985). Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2 (Cambridge U.P.).

Thernstrom, Abigail M. (1987). Whose Votes Count?: Affirmative Action and Minority Voting Rights (Harvard U.P.).

Tushnet, Mark (1982). 'Introduction.' In Readings on Critical Legal Studies 2. Ed. M. Tushnet. (on file with Stanford Law Review).

Unger, Roberto M. (1986). The Critical Legal Studies Movement (Harvard U.P.).

Van Dyke, Vernon (1982). 'Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought.' The Journal of Politics vol.44 pp.21-40.

——(1985). Human Rights, Ethnicity, and Discrimination (Greenwood P.).

Vlasdos, Gregory (1984). 'Justice and Equality.' In Theories of Rights. Ed. J. Waldron (Oxford U.P.).

Waldron, Jeremy (1989). 'Particular Values and Critical Morality.' California Law Review vol.77 pp.561 589

Walzer, Michael (1982). 'Pluralism in Political Perspective.' In The Politics of Ethnicity. Eds. M. Walzer, E. T. Kantowicz, J. Higham, and M. Harrington. (Harvard U.P.).

——(1983). Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (Basic Books).

——(1987). Interpretation and Social Criticism (Harvard U.P.).

West, Robin (1988). 'Jurisprudence and Gender.' U. of Chicago Law Review vol.55 pp.1-72.

Westen, Peter (1982). 'The Empty Idea of Equality,' Harvard Law Review vol.95 pp.537-596.

Weston, Warren (1971). 'Freedom of Religion and the American Indian.' In Nichols & Adams(1971).

Ziontz, Alvin J. (1983). 'After *Martinez* : Indian Civil Rights Under Tribal Government.' In Price & Clinton(1983).

## 注

### 第1部

(1) アメリカ合衆国においては、先住民の問題は黒人問題や他のエスニシティー問題とは別の問題であるとされ、その「例外」として論じられることが多い。

ex. Glazer(1975)p.28. それは、先住民が保留地という特別の生活形式を持っているからであるが、だからといって、問題の重要性が全くなるわけではない。問題の重要性を強調するものとして、Van Dyke(1985)p.93. また、現実の状況の分析としては例外として処理することも許されるのかもしれないが、規範的議論としては、まさに「なぜ例外が許されるのか」が問われなければならない。

### 第1章

(1) ヘーガン(1983) 231頁。同巻末14頁からの文献表には、邦語文献も多数掲載されている。

(2) アメリカ合衆国の先住民の法関係に関する標準的な教科書として、Cohen(1972), Price & Clinton (1983)。

(3) アメリカ合衆国の場合、制定法と条約を合計すると5000件を越すという。ヘーガン(1983) 230頁。

(4) 日本では、実定法研究としての先住民法に対しては、まだそれほど関心は高いとは思われない。しかし、次の二人の研究はその例外である。上田伝明(1974)、上田伝明(1979)、上田伝明(1983)、藤田尚則(1990)。

(5) 先住民の地位の提起する問題の規範論的重要性に対する理解が進んでいないことも、世界的現象と言えるだろう。ILO規約に即して、この点を示しているものとして、Clinton(1981)p.1057。

(6) Van Dyke(1982)pp.289~294は、この対立を「リベラルにとってのディレンマ」と述べている。

(7) Sigler(1983)p.196

(8) 富田虎男(1986)などを参照。

(9) 「先住アメリカ人機会平等法案」などをめぐる1970年代後半の動きに関して、Clinton(1981)pp. 980~982.

(10) 本稿・第2部・第4章・第1節、第6章・第2節を参照。

(11) cf. MacIntyre(1984)p. 220~221.

## 第2章

(1) 例えば、世界人権宣言第2条および第7条、ドイツ連邦共和国基本法第3条3項、フランス共和国憲法第2条など。詳細については、参照、和田鶴蔵(1972)。

(2) この名言は、鉄道での人種隔離を容認した *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537 (1896)判決におけるハーラン判事の反対意見で初めて述べられたものである (*Id.* p. 559) と言われるが、その後の憲法論議の中で、さらには平等問題に関する社会的論議の中で、しばしば引用されることとなった。

(3) それらの運動が、平等を要求するものであるにもかかわらず、他方で人種や性別などの要素によって結びつけられたものであるということが、矛盾ではないかと思われる。例えば、織田元子(1988)48頁。差別撤廃運動に対するこのような印象は、運動の外ではさらに広く感じられていると思われる。しかし、この「矛盾」は、はたしてそれを「抱え込んだまま運動していくしかない」(同)性格のものであろうか。

(4) 「るつぽ」は日本ではしばしば「人種のるつぽ」と表現されるが、この「るつぽ」によって溶かされるのは、人種だけでなく、あるいは人種よりも、民族ないしエスニック・グループと結びついた文化的差異である。(この点に関しては、参照、阿部齊(1986) 430~431頁。)従って、性別と結びついた差異も「るつぽ」で溶かされると考えるのは、「るつぽ」の本来の意味からは拡大解釈であるとも言えるが、本稿では同化の圧力という点に共通性を見出し、あえて性別も含めて論ずることとした。

(5) 「るつぽ」論は、すぐ後で述べる「サラダ・ボウル」のイメージと同様、アメリカの現実を記述する社会学的理論であるとともに、一つの理想を表現した価値的理念でもある。本文のこの箇所の議論は前者の側面に関わるが、本稿の課題は後者の側面に関わるものである。

(6) Calabresi(1985)p. 28. [邦訳80~81頁。]

(7) *Ibid.* [邦訳81頁。]

(8) /d. p. 30. [邦訳84頁.] カラブレイジはこの他、子育てに関する役割期待や性道徳におけるダブル・スタンダードを例にあげている。/d. pp. 29~31. [邦訳82~83、84~86頁。]

(9) /d. p. 29. [邦訳82頁。]

(10) /d. p. 57. [邦訳 160頁。]

(11) クロスビー(1973) 316~317 頁。

(12) Calabresi(1985)p. 30. [邦訳84頁。]

(13) /d. pp. 31~32. [邦訳86~87頁。]

(14) 例えば、Ferguson(1977)。

(15) もっとも、この点に関してカラブレイジは慎重な態度をとっている。すなわち、まず宗教の問題では、多様な宗教が「るつぽ」の中で完全に溶け切ってしまうことに反対している。Calabresi(1985)pp. 55~62. [邦訳 157~168 頁。] またそれ以外の問題でも、単一の基準ではなく、集団ごとに異なった基準を適用した方がよい場合があることを示唆している。/d. p. 32. [邦訳87頁。]

(16) 猿谷要(1990) 212頁。

(17) 「るつぽに関する重要な点は、それが起きなかったということである。」グレイザー=モイニハン(1986) 3頁。

(18) この問答は差別に関する文脈でしばしば使われるもののようである。(一般にこのやりとりで問いを発する側は、差別に関する理解を欠いた者として描かれる。) 例えば、最近放映された、あるテレビ・ドキュメンタリーでは、聴覚に障害を持った人が「健常者になる薬があったとしたら飲みますか?」という問いに対して、「いいえ」と答えていた。皮膚の色や性別といった差異ではなく、通常は「ないに越したことはない」と考えられやすい障害を持った人が、ここで「いいえ」と答えていることは、重要な意味を持つものと思われる。

(19) 「区別」と「差別」の意味の違いについては、本文で取り上げた価値判断の違いという側面の他に、取り扱いにおける格差の有無という側面も考えられる。例えば、「男女で公共トイレを分けるのは区別であって差別ではない」という場合である。ここでは「区別」も「差別」も記述の意味であり、評価の意味は含まれていない。例えば「合理的差別は許される」というとき、「差別」という語に「悪しき」「不正な」といった意味合いはなく、単に「格差のある取り扱い」という意味だけである。

価値判断の違いと格差の有無という二種類の意味は互いに論理的に独立した関係にあり、本来、何ら平行関係にはない。しかし「区別」や「差別」という語の実際の用法においては、これらの意味が重なり合っていることが多く、そのことが議論の混乱をさらに招きやすくしているのではないと思われる。すなわち、「それは差別ではなく、単なる区別だ」というとき、その含意は「それは格差のない単なる区別であり、格差がないのだから許される」ということであろう。ここでは、暗黙の前提として、「一般に、格差のある取り扱いには許されないが、格差のない取り扱いは許される」という判断に訴えている。しかしこの判断は自明ではなく、むしろ疑わしいものである。というのも、格差があっても許される場合があるし、格差がなくとも許されない場合があるからである。前者の例としては、子供に選挙権を与えないこと、後者の例としては、完全に対等な条件における人種隔離が考えられる。議論の混乱の原因としてさらにもう一つ加えなければならないのは、本文の設例(A、Bの二人が同一の種類の仕事をする例)からも判るように、格差の有無の判断は、どの観点を取るかによって変わり得るということである。

以上のことから、「この分離は区別であって差別ではない(だから不当ではない)」という主張に対抗するには、次のように二通りの議論が可能であることがわかる。第一は、その分離が格差のない取り扱いであることを前提にして、その不当性を主張することである。第二は、その分離が実は格差のある取り扱いとなっていることを示し、さらにその不当性を主張することである。例えば、男女の役割分業を「単なる区別だ」とする主張に対し、実はそれが支配従属という格差を伴った不当な関係を構成するものだと批判するのは、この第二の議論である。

(20)ケルゼン(1975)30頁。

(21)これをさらに一般化すれば、日本国憲法第14条1項前段のような「一般的平等原則規定」(和田(1972)45~47頁)と後段のような「個別的平等規定」(同47~49頁)との関係という問題ということもできる。

(22)本文のこの部分の記述は、本稿の問題に関連する限りにおいて、判例の傾向をきめて簡略な形で述べたものにすぎない。参照、戸松(1977-8)、松井(1989)第IX章。

(23)参照、松井(1989)257頁。

(24)石山文彦(1987)304~310頁は、この一つの試みであり、人種や性別などの差異が分類基準として利用しやすいことが差別意識との結びつきにつながるという点を指摘した。これは、利用しやすいという、いわば外面的な特徴に注目したものであるが、本稿の



考察はこれとは別の角度からのものとなる。

(25) ケルゼン(1975)30～31頁。また、Westen(1982)pp. 548～556 も同旨。

(26) Westen(1982)p. 579.

(27) 概念(concept)とその解釈としての様々なconceptionとの区別については、Rawls(1971) pp. 5～6 [邦訳 4～5 頁]における「正義の概念(concept of justice)」と「正義観(a conception of justice)」の区別を参照。

(28) 石山文彦(1987)は、平等の概念を「諸個人のあらゆる取り扱いにおける差異の基準となるような分類の禁止」ととらえ、この概念がいかなる逆差別論争に一定の方向性を与えるものであることを明らかにしようとする試みである。

(29) もっとも、個人の利益を実現するための手段としてであれば、集団に権利を与えることへの抵抗は少ないであろう。

(30) アメリカ合衆国の場合、権利主体が先住民集団であるものとしては、自治権の他に、狩猟の権利などがあるが、福祉のサービスなどは権利主体は先住民個人である。この点については、Clinton(1981)pp. 984～986 を参照。実際問題としても、都市部に住む先住民は集団としては扱いにくいであろう。

(31) この論争を分析したものとしては、石山文彦(1987) 317頁注10に掲げられた文献を参照。また、上坂昇(1987)、西村裕三(1990)、Thernstrom(1987)、Capaldi(1985)も参照。

(32) 石山文彦(1987) 292～298 頁。

(33) 匡正的正義の要請は、不正との均衡が要求されるから、無限に大きくなるものではない。このことを基礎づけるのが人間の尊厳という価値であることについては、Vlasdos(1984)p. 25.

(34) 理想状態とそれへの接近方法との区別については、Dworkin(1987)pp. 38～45.

(35) 石山文彦(1987) 301～312 頁は、この点をさらに検討しようとしたものである。

(36) 匡正的正義の要請も絶対ではなく、他の価値と衝突することはあり得る。例えば、政治的緊張が高まった或る社会で、その対立の一方のリーダーを、小さな犯罪を理由に処罰しようすると、社会が大混乱に陥る可能性があるでしょう。この場合、匡正的正義の要求に従うべきか否かは、解答が自明な問題ではないと思われる。

(37) Freeman(1978)、Freeman(1990)。フリーマンは、裁判所が差別を例外的な個人による悪意を持った利益侵害とみなし、社会全体の状況から切り離して考えたことによって、

差別の是正が回避可能となったと主張している。

(38) Dench(1986)p. 1.

(39) *Id.* p. 8.

(40) *Ibid.*

(41) *Id.* p. 36.

(42) デンチによれば、少数民族は私的レベルでは日常的に有形無形の差別を受けているが、他方、公的には平等が宣言されている。平等を宣言することにより、国内的には、少数民族の地位の低さは個人の問題だとして、それに目を閉ざすことが可能となり、また少数民族の内部は、平等の約束を信じる者と信じない者とに分裂する。さらに対外的には、平等の外観を与えることにより、少数民族の保護を名目にした国外からの介入を防ぐことができる。このようにして、平等が唱えられる社会で差別が続けられるのだという。

*Id.* Part 1, Part 3.

(43) 江原由美子(1988)13頁。

(44) 同 107頁。

(45) また、「すでに平等な社会が大体において実現してはいるが、ここで平等だけを唱えていては結局のところマイノリティーの利益が無視されていくことになるので、平等を維持するためにはマイノリティーの利益主張を行う必要がある」と考えた場合も、平等実現の手段として差異の主張を行うことになり、差異の主張と平等理念との関係は変わらない。

(46) 江原由美子はフェミニズムを「女性の利害を代表することを正当性の根拠とする運動」だと言う。江原由美子(1988)19頁。

(47) cf. Scales(1981)p. 375.

(48) 例えば、江原由美子はフェミニズムの主張の「正当性根拠」として「平等理念」をあげている。江原由美子(1988) 116頁。また、Scales(1981)p. 375. も参照。

(49) Bartlett(1990)P. 830.

(50) *Id.* p. 831.

(51) G・マーフィーとJ・コールマンは、「フェミニスト法学」を「批判法学」の「一部門」とであると言う。Murphy & Coleman(1990)p. 53. たしかに、価値理念が特定の者の利益と結びついていることを根拠にして、中立性を標榜するリベラリズムや伝統的法学を批判する点では、両者は共通している。また、フェミニズムを代表する論者の一人であ

るC・マッキノンの論文が「批判法学」のリーディングズに収められてもいる。MacKinnon(1989)。しかし、フェミニストの中には、「批判法学」に対して否定的な者もいる。ex. West(1988)p.2, Scales(1986)p.1400 n.137。またそもそも、フェミニズムも「批判法学」もきわめて多様性に富んでおり、両者を簡単に比較することは困難である。なお、フェミニズムの概観を得るには、ドノヴァン(1987)、Jaggar(1983)が有益である。また、「批判法学」については、松井茂記(1987)、内田貴(1990)第V章、Hutchinson(1989)、Kairys(1990b)、Unger(1986)、Altman(1990)などが有益である。

(52) Tushnet(1982) pp.241~242 (松井(1987)21頁による紹介)。

(53) Freeman(1978)p.1052。

(54) 松井茂記(1987)13頁。

(55) R・アンガーはこの点を意識している者の一人であろう。Unger(1986)

Introduction, Ch.2。

(56) 内田貴は、契約法の分野における「批判法学」について、次のように述べ、その「創造性の欠如」を指摘している。「これまでのところ古典的契約法理論のイデオロギー批判をもっぱら事としており、……それに代わる新しい理論の可能性やその具体的な姿については、あまり熱心に論じてこなかったようである。」内田貴(1990)215, 218頁。しかし、内田も、「批判法学」の理論的可能性が単なる批判しかないと考えているわけではない。同 215-218頁。

(57) 法に対するイデオロギー批判が、法が一部の者の利益になっているという観点ではなく、現存する社会的権力関係を隠蔽するという観点からのものであることに、注目すべきであると思われる。cf. Kairys(1990a)p.4。

(58) Peller(1985) pp.1180~1181。

(59) Unger(1986)Ch.2。

(60) MacKinnon(1979)Ch.5。

(61) Freeman(1990)p.147。

(62) 同様に、「法という制度形式は決して政治的に中立なものではなく、すでに或る一定の価値を体现している」という主張(ex. Peller(1985)pp.1289, 1275。)も(それ自体は正当な主張である)、あらゆる価値に対する批判として理解すべきではないと思われる。

(63) 現代英米の規範的正義論は、「平等理念と差異との関係」に関して十分な議論を

行ってきたとは思われない。特に、この「平等それ自体の要請としての差異」という問題を直接取り上げて論じたものは、ほとんど見当たらない。例えば、Dworkin(1978)Ch.9 [邦訳 第八章]は「逆差別論争」に加わっているが、「平等それ自体の要請としての差異」を論じているわけではない。

(64)もちろん、先住民に対して過去に加えられた不正について、償いが必要だと言うわけではない。そのような償いの例に関しては、上田伝明(1979)。

### 第3章

(1)リベラリズムの基本理念については、本稿・第2部・第6章・第1節で、簡単に触れる。

(2)「共同体論」の代表者であるM・サンデルは、J・ロールズのリベラリズムについて、ロールズは、このように所与を超越するという「カント的」な目的を、「カント的」ではない理論装置で達成しようとしたが、失敗に終わったと述べている。Sandel(1982)。

(3)現代英米の「共同体論」の代表的な文献として、Sandel(1982)、MacIntyre(1984)、Taylor(1979)、Walzer(1983)、Barber(1984)があげられる。なお、「共同体論」の社会的背景に関しては、井上達夫(1990)7～9頁。

(4)井上達夫(1990)9～15頁は、「共同体論」の主張を7つのテーゼに整理し、それらの相互関係を検討しており、「共同体論」を概観するのに有益である。

(5)井上達夫(1990)11～14頁によれば、「共同体論」は大きく二つの流れに分けられる。一つは、「特定の共同体の歴史と伝統の内に埋め込まれた共通の善き生の構想を、成員たる諸個人の自同性の基盤および自己実現の指針として、維持・発展させることを政治の目的とする立場」(波線筆者)であり、もう一つは、一般的に「公共の事柄への共同参加と民主的自己統治に、諸個人間の共同性の絆を求める」立場である。本稿の検討する「共同体論」は、主として前者に属するものである。

(6)選択の自由を公権的に制約するものが最小限の正義の要求に限られていることこそが、リベラリズムを特徴づけていると言ってよい。すなわち、リベラリズムは正義と善とを区別し、正義は善から独立に(あるいは「中立に」)正当化されねばならないと要請し、卓越主義(perfectionism)を退けて、善の公権的に実現することを拒否したのである。その結果、選択さるべき善に対する制約を正義に反しないという点

に限定することも、可能になったわけである。これが、「善 (good) に対する正 (right) の優位」である。Rawls(1971)p. 31. 井上達夫(1986) 216~217 頁は、これを「正義の善に対する『基底性』」と呼んでいる。

(7)Sandel(1982)p. 22.

(8) /Z/ p. 62.

(9) /Z/ pp. 160~161.

(10) /Z/ p. 163.

(11)Taylor(1985), esp. pp. 189, 209.

(12)Walzer(1983)pp. 7~10.

(13)MacIntyre(1984)p. 220.

(14)Rawls(1971) pp. 101~102.

(15)Rawls(1971)p. 72, Dworkin(1981)pp. 306~314.

(16)この用語は、R・ドゥオーキンのものである。Dworkin(1981)pp. 302~304.

(17)Nozick(1974)p. 228.

(18)森村進(1989b)20 頁。ノーズィック自身の「自我」に関する「哲学的説明」は、Nozick(1981)Ch. 1 で与えられているが、そこでの議論は時間の経過と自我の同一性の関係に関するもので、必ずしも配分的正義に関する問題とは接続しないように思われる。

## 第2部

(1) 本稿では、先住民の法的地位に関する議論でも、以下のような議論には立ち入らない。その一つは、「先住民に特別な地位を与えないと、国内が政治的に不安定になり、内乱や外国からの介入といった事態を引き起こしかねないから、彼らに特別な地位を与えるのだ」というものである。これは過去の歴史から得た教訓に基く議論であるが、同時に、政治的不安定化を引き起こすだけの力を持たない先住民には特別な地位は不要との結論も導くことになる。この議論に関しては、Kymlicka(1989)pp. 215～216を参照。

本稿が立ち入らないもう一つの議論は、国際法の観点から先住民「政府」の独立国家としての条件を論ずるものである。この場合も、「実効支配」が独立国家の要件であれば、上の国内安定を目的とした議論と同じ帰結を導くことになる。先住民問題に対する国際法の対応については、Price & Clinton (1983)pp. 29～38を参照。

また、本稿の関心は先住民の「特別な地位」に向けられているが、それは「自治」のみを指すわけではない。国内的自治は先住民に対する特別な扱いの重要な要素となっているが、自治という「集団の権利」の他にも、彼らは個人としても特別な扱いを受けている場合が多いのである(第1部・第2章・第2節を参照)。自治権は、特別の地位が目指している目的を実現するための一つの重要な手段として位置づけるべきであり、それ自体が目的と考えられるべきではない。部族内の少数者の問題は、この点にも関連している。アメリカの先住民の自治要求については、上田伝明(1979)を参照。また、カナダの場合については、加藤普尚(1990)第五章を参照。

## 第4章

(1) アメリカ合衆国が先住民との合意を条約という形式で表すのを止めたのは、1871年であった。

(2) すべての先住民に市民権を与えられたのは比較的最近のことで、アメリカの場合は1924年、カナダに至っては1960年である。なお、後掲註(13)も参照。

(3) アメリカでは、19世紀前半に連邦最高裁が先住民各部族を「国内に存在する従属国(domestic dependent nation)」と見なす考え方を打ち出し、それ以来、各部族は完全な独立国でも国内の一州でもないという位置づけが定



着し、今日に至っている。この判例については、上田伝明(1974)19~20、40~52頁、上田伝明(1979)118~129頁、田中英夫(1968)334~337頁、加藤普章(1990)134~135頁などを参照。「疑似的主権」とも言われる、この位置づけについては、Price & Clinton (1983) pp.66~68, 265~267, 277を参照。また、市民権のない時代における先住民個人の法的地位に関しては、Cohen(1972)p.155を参照。

(4)「同化」や「統合」(また、それとの対比で「多様性」や「分離」)の概念は、定義するのが容易ではない。社会学においては、'assimilation'、'incorporation'、'inclusion'などの用語があり、それらの間の微妙な区別も、論者相互間で異なった区別がつけられたりするようである。区別の基準としては、「制度上の等しい扱いの問題か、社会の現実における均質化の問題か」とか、「前者としてみた場合、それは政治的権利義務の問題か、社会的・経済的な問題も含むのか」、「後者としてみた場合でも、それは経済生活に関してか、服装や髪形などに至る文化的要素まで含めるのか」とか、あるいはまた「強制的な要素を含むか否か」とかの基準が考えられる。cf. Gordon(1975)pp.105~106。

しかし、本稿で「同化」ないし「同化政策」と言う場合は、制度・現実のどちらの側面をも含むものとして、緩やかな意味で用いている。それは、歴史的にみて、制度上の等しい扱いと社会的現実における均質化は一体のものと考えられていたからである。これに対して、特に制度上の問題に限定した場合は、「同一の地位」ないし「同一の権利義務」(またその対概念として「特別の地位」)と表現することにする。後に明らかにされるように、問題の一つは、制度上の同一の地位と社会の現実における均質化との関係である。

(5)部族の多様性に関しては、ヘーガン(1983)229-230頁、富田虎男(1986)3~12頁、また、カナダの先住民については、加藤普章(1990)64~66、95~96、103~105頁。

(6)その例については、富田虎男(1986)190~191頁などを参照。アメリカ合衆国についてみると、歴史上、部族内の対立が連邦政府との関係に複雑な影響を与えていることがわかる。

(7)先住民問題に関する法領域の多さは、Cohen(1972)の目次に掲げられた項目の数からも一目瞭然である。Id. pp. xix~xxiv.

(8)「保留地」とは、19世紀中葉に先住民諸部族と連邦政府の間で結ばれた諸条約あるいは連邦議会の法令に基づき、先住民の従来の広大な土地と引き替えに保証された領域のことである。1980年現在278の保留地がある。その広さは様々であり、合計する

と22.6万平方キロになる。なお、すべての部族が保留地を持っているわけではないし、保留地を持っている部族について見ても、すべてのメンバーが保留地に住んでいるわけではない。特に、都市部に住む先住民は先住民全体(1980年現在で142万人)の半数を越えていると言われており、先住民問題を考えるときに見落とすことのできない重大な問題を提起している。以上については、富田虎男(1986)6~8頁、Price & Clinton (1983)p. 77.

(9) アメリカの先住民政策を概観するものとして、上田伝明(1983)第3章第3節、加藤普章(1990)131~133頁、Price & Clinton (1983) pp. 68~91. 近年の先住民政策に関しては、Gross(1989)がある。

(10)25 U.S.C. §331 et seq. なお、この法律や、この時代のそれと同様の政策については、上田伝明(1974)第3章第1節、富田虎男(1986)168~174頁、Price & Clinton (1983) pp. 78~81 を参照。

(11)富田虎男(1986)168頁。また、ヘレン・ジャクソンは『恥辱の一世紀』(1881年)のなかで白人による先住民征服の歴史を描き、この機運に拍車をかけたと言われる。清水知久(1986)106頁。

(12)「単独所有賛成派は、部族制度の下では数人の世慣れたインディアンが地味豊かな土地を独占してしまう、さもない様子を思い描いた。」ヘーガン(1983)190頁。なお、このような理由づけが、単独所有賛成派の主張する他の根拠(「個人所有制度によって物質的欲望が刺激され、その結果として先住民の生活水準が引き上げられる」というもの)と必ずしも整合的でないことにつき、Hagan(1971)p. 206.

(13)1924年に「インディアン市民権法」が成立し、すべての先住民に市民権が与えられることになったが、すでにそれまでに、「ドーズ法」による土地の割り当てなどを通して、先住民のおよそ三分の二は市民権を得ていた。Cohen(1972)pp. 155.

(14)「連邦管理終結政策」に関しては、富田虎男(1986)194-197頁、ヘーガン(1983)213~217頁、Price & Clinton (1983) pp. 83~86 を参照。

(15)Price & Clinton (1983) pp. 83~85.

(16)Price & Clinton (1983)p. 367. テキサスのアラバマ・クーシャ族の場合は、連邦の責務を州が引き継いだ例外的事例であった。この事例については、ヘーガン(1983)216頁。

(17)連邦はさらに、先住民の都市への移住を奨励する「再配置

(relocation) 政策」も行った。これについては、ヘーガン(1983) 218頁、Price & Clinton (1983)p.86 を参照。

(18)ヘーガン(1983) 215-216頁、富田虎男(1986) 196頁、Price & Clinton (1983) p.86.

(19)25 U.S.C. §1301 et seq.

(20)Price & Clinton (1983)pp.265~266, Schwartz(1986) pp.366~370.

(21)Price & Clinton (1983)pp.263~265, Schwartz(1986) pp.370~371.

(22)Weston(1971)pp.265~267, Schwartz(1986)p.371, Svensson(1979)p.432.

(23)カナダにおける先住民の歴史を概観するものとして、加藤普章(1990)64~75頁。

(24) これは、1969年に 'Just Society' との標語の下で、トルドー首相が政府の方針として掲げたものである。加藤普章(1990)71~72, 152頁、Kymlicka(1989)pp.142~143 を参照

(25)Porter(1975)p.296.

(26) /*cf.* p.295.

(27) /*cf.* p.297.

(28) /*cf.* p.298.

(29)「ドーズ法」の背景に関しては、富田虎男(1986) 173~174 頁、清水知久(1986) 106~108 頁を参照。また「連邦管理終結政策」については、ヘーガン(1983) 213~215 頁、清水知久(1986) 132~134 頁、Price & Clinton (1983) pp.83~85を参照。「インディアン公民権法」については、Price & Clinton (1983) pp.86~88を参照。

(30)「ある道徳理論が個人主義的だと言えるのは、それが人間中心主義的(humanistic) な道徳であって、いかなる集合財(collective good) にも内在的価値を認めない場合である。」「人間中心主義とは、あらゆるものの善し悪しの説明や正当化が、究極的には、そのものが人間の生や生の質に対して、現実にいかなる貢献をするか、あるいはいかなる貢献が可能かという点から導出されると主張する立場である。」Raz(1986)pp.194, 198.

(31)Dworkin(1983)p.23.

(32)Dworkin(1978)p.180. [邦訳 238頁。]

(33)J・ロールズはこれを「道徳的人格としての人間」の平等と表現している。Rawls(1971)p.511.

(34) Dworkin(1978)p. 368.

(35) Kymlicka(1989)p. 140.

(36)「ドーズ法」その他による土地割当政策の帰結については、上田伝明(1974)第三章が詳しい。その他、富田虎男(1986) 173-176頁、ヘーガン(1983) 190-199 頁、清水知久(1986) 108-110 頁も参照。

(37) 富田虎男(1986) 172頁。

(38) ヘーガン(1983) 191-193 頁には、割当地の賃貸制の導入から、先住民の後見人として財産を管理すること、相続の利用(偽装結婚など)などの例があげられている。

(39) 上田伝明(1974) 103頁、富田虎男(1986) 176頁、ヘーガン(1983) 195頁。

(40) ヘーガン(1983) 179-182 頁。

(41) 清水知久(1986) 109-110 頁、ヘーガン(1983) 196頁。

(42) 富田虎男(1986) 176頁。

(43)「連邦管理終結政策」の帰結については、富田虎男(1986) 195-197 頁、ヘーガン(1983) 214-219頁、清水知久(1986) 133-138 頁、Note(1987)pp. 533-534 を参照

(44) Price & Clinton (1983)p. 86.

(45) 前者はメノミニ族、後者はクラマス族である。ヘーガン(1983) 216-217 頁、清水知久(1986) 136-137 頁。メノミニ族は1973年から再び連邦と特別な関係を持つことになった。League of Women Voters(1986).

(46) ヘーガン(1983) 218頁、清水知久(1986) 134-136 頁。

(47) ドーズ法がその適用を除外していた部族のうち、「五部族には、ドーズ法の大なる効果であるところの白人移住者に割り当てられるべき余剰地をつくり出しえないことが明瞭であったから適用されなかったと考えられる」。上田伝明(1974)99頁。

(48) 富田虎男(1986) 194頁。

(49)「同化が唱えられるとき、現実には必ず同化の理念を裏切ることが行われるのだから、同化の理念は唱えるべきでない」という主張は可能である。しかし、この主張は「同化を唱える行為」を批判するものであり、「同化の理念」を批判するものではない。このことは、「平等を唱える行為」の批判と「平等の理念」の批判との区別に関して、第一部・第二章・第四節で述べた。

(50) ヘーガン(1983) 212頁。

(51) Price & Clinton (1983) pp. 21~22.

(52) Id. p. 23.

(53) 「部族裁判所は概念上も実際上も、白人のシステムを、それも下手に複写しただけのものだった。」しかも、それ以降も部族政府の中心は「部族協議会」であり、「部族裁判所の役割はきわめて限定されていた。」 Zientz (1983) p. 308. また、制定された部族憲法は、「内務省の示したモデルにならって作成された」ものが多く、「信じられないほど高い比率の規格化」が指摘された。富田虎男(1986) 192頁、Kelly(1986) p. 254.

(54) ヘーガン(1983) 212頁。

(55) Price & Clinton (1983) p. 24.

(56) 以下に描くモデルは、Kymlicka(1989) pp. 146~147. を参考にしたものである。

## 第5章

(1) Kymlicka(1989) pp. 220~244 は、M・ウォルザー、M・マクドナルド、C・テイラーの議論を検討しており、本稿でもM・ウォルザーの議論には言及するが、後二者については資料が入手できなかった。

(2) チェロキー族に関して、富田虎男(1986) 124~131 頁。

(3) Sandel(1984) p17, Sandel(1989).

(4) Walzer(1987) pp. 36~66.

(5) この点を指摘するものとして、Waldron(1989) pp. 581~585, Rosenblum(1987) p. 172. また、Selznick(1989) pp. 512~513 は、アメリカ連邦最高裁の判決を分析し、「共同体」や「伝統」として何を念頭におくかによって、判事の意見が分かると述べている。

(6) Waldron(1989) p. 582.

(7) MacIntyre(1984) pp. 221~224 は、いわゆる通俗的な保守主義者のいう「伝統」とは異なり、そのような「伝統」をも自由に批判できるということが、本当の意味での「伝統」だと主張している。また、「共同体論」に対するリベラリズムからの応答の中にも、「リベラリズムこそが我々の伝統だ」と言う主張がしばしば見られる。

ex. Waldron(1989) pp. 585 ~589.

(8) 「共同体論」に対するリベラリズムからの応答および批判として、

Dworkin(1989), Kymlicka(1989)Chps. 4 & 5, Sher(1989)、M・サデルの「共同体論」に対するリベラリズムからの批判として、井上達夫(1986) 230~240 頁、井上達夫(1989) 135~153 頁がある。

(9) 以下の検討の中では、M・ウォルザーに触れることになる。なお、森村進(1989b) 16~29頁は、A・マッキンタイアに即して「共同体論」と文化相対主義の関係、および文化相対主義の含意の検討ないし批判を行っており、本稿の問題である「特別の地位の是非」に関しても、いくつかの示唆を得ることができる。

(10) 本稿では、これ以降、先住民の部族社会の外側の社会を「白人社会」と表現するが、これはもちろん、議論を容易にするためのものであり、「白人」以外の人々の存在を忘れてはならない。

(11) 「相対主義」の分類・整理に関しては、加藤新平(1976) 464~566 頁、井上達夫(1986)11~14頁を参照。

(12) 例えば、碧海純一(1973)、加藤新平(1976) 517~533 頁、長尾龍一(1981)、長尾龍一(1985)、田中成明(1984) 181~182 頁。

(13) Walzer(1983)p. 312.

(14) *Id* p. 314.

(15) *Ibid*

(16) *Id* p. 39.

(17) *Id* pp. 38~39.

(18) Walzer(1982).

(19) Walzer(1983)p. 39.

(20) Walzer(1982)p. 6.

(21) Kymlicka(1989)p. 233.

(22) *Id* p. 234.

(23) これに相当する見解を、加藤新平(1976) 467~468, 512~516 頁は「歴史的相対的な客観主義」または「相対的客観主義」と呼び、井上達夫(1986)13頁は「非普遍主義的相対主義」と呼んでいる。なお、念のために言い添えれば、客観主義的・文化相対主義は「時代や場所によって正しいとされた価値体系は異なる」という単なる経験的主張でもない。

(24) 「正義の状況 (circumstances of justice)」は、



D・ヒュームに由来する概念で、J・ロールズなどもこれを用いている。Rawls(1971) p. 126.

(25) なお、以下で検討する議論は、必ずしもそれと同じ議論を明示的に行っている論者は見当たらないものの、客観主義的・文化相対主義を暗黙の前提として受容している論者はかなり存在すると考え、その前提と先住民の特別な地位との関係を、独自の再構成により分析したものである。

(26) これについては、富田虎男(1986)13～17頁などを参照。また、「自治」および「独立国家」の要求と本稿の問題との関係については、第2部冒頭の註(1)を参照。

## 第6章

(1) Kymlicka(1989).

(2) なお、J・ラズは、自律という理想を擁護しつつも、それを卓越主義の立場と結びつけて考えており(Raz(1986))、これをどのように理解すべきは問題である。ラズは、卓越主義批判に応じて、「何が正か」の判断よりも「何が善か」の判断において誤りやすいと考える理由はないと主張している(/*id.* p. 160)。「卓越主義」という用語の理解が異なるという可能性も考えられるが、一つ明らかだと思われるのは、ラズの場合、「善」の多様性が、その「通約不可能性」(この文脈で言えば、価値は単なる主観的・恣意的なものではないが、複数の価値の間の優劣はつけられないとする考え)として捉えられており(/*id.* pp. 395～398)、その結果、国家による善の促進を認めても、それは必ずしも特定の善だけを指すことにはならず、抑圧的なものにはならないという帰結を導くことが、可能になっているということである。ラズは、自律の条件として、多様な選択肢の存在をあげている(/*id.* pp. 373～377)が、これが本章で検討するキムリックの議論で重要な役割を果たす「文化の構造」の維持ということと同様なものとするれば、ラズの議論はまさしくリベラリズムに属すると考えてよいと思われる。

(3) 「誤る」とは、単に主観的に「気が変わった」ということではなく、客観的に判断を誤るということである。リベラリズムが善の価値相対性を前提にしていないことは、多くの論者の強調するところである。

(4) ex. Dworkin(1987)p34～36.

(5) この「中立性」の解釈には、多様なものが考えられる。Raz(1986)Chps. 5 & 6 は、

その主要なものとして、正義が特定の善を促進・妨害する結果とならないことを要求する立場と、正義が特定の善の正しさや誤りを理由にしないことを要求する立場をあげている。

(6) J・ロールズが、彼の正義論の主題を「基本財 (primary goods)」の配分という形に表現した (Rawls(1971)p.63)のは、この考えの現れである。すなわち、配分を受けた後の基本財の使い道は、各人の責任になるわけである。

(7) 第1部・第3章・註(16)でも触れたように、「人格」と「環境」という言葉は、R・ドゥオーキンの用語であるが、これに類する対概念は、配分的正義を論ずるために不可欠である。それは、配分の基準を考える前に、そもそも何を配分の対象とするのかを決めておかねばならないからである。

(8) Kymlicka(1989)p.186.

(9) *Id.* p.164.

(10) *Id.* p.165.

(11)「我々は、我々の言語と歴史を媒体として、我々の手にしている諸々の選択肢〔の存在〕と、それらの意味とを、認識するに至る。そして、このことが、いかに生を送るかに関して理性的な判断を下すための前提条件となっている。」 *Ibid.*

(12) *Id.* pp.166~167.

(13)「〔「文化の構造」としての〕文化共同体は、……かりにその構成員たちが、伝統的な生活様式はもはや従うに値しないと考えるようになって、存在し続ける。」  
*Id.* p.167.

(14)「〔先住民の「文化の構造」は、「白人社会」のそれよりも失われやすいのだが、そのような不平等は〕先住民の人々の選択とは何の関係もない。まだ人生の目標を持っていない二歳のイヌイットの少女も、この不平等に晒されている。」 *Id.* p.189.

(15) *Id.* pp.186~189. キムリッカはここでの説明において、R・ドゥオーキンが配分的正義を論ずるときに使った仮設的オークションという理論装置を借用し、それを多元的文化的状況に適用している。

(16) *Id.* pp.146~150, 194~195. キムリッカはここで、本文にあげたような具体的問題への対応についてそれぞれ簡単に検討している他、先住民と結婚した「白人」が保留地に入ってくることに伴う問題（人口の増加、部族社会の構成員としての認定など）にも触れている。

(17) *Id.* pp.172~173.

(18) *Id.* pp. 173~177, 192~193. 「[もし「特別な地位」を廃止して先住民の「文化の構造」が崩壊したら、そのときに初めて補償を与えればよいという考えは、誤りである。なぜなら、] 目的追求のための資金を得ても、その代わりに払った犠牲が、それらの目的がその下で初めて追求するに値するものとなるような「場 (context)」を失うことであったら、代わりに得た資金は何の助けにもならない[からである]」。

*Id.* p. 193.

(19) *Id.* pp. 166, 175 ~176, 192~193. この見方は、南アフリカでアパルトヘイトを維持しようとする白人や、カナダで「有和」計画を進めようとする白人にも、共有されている。「そうでなければ、なぜ、或る人に『あなたの民族には何の歴史もありません。』と言うことが、個人であるその人自身が無力だというイメージを伝えることになるのだろうか。」 *Id.* pp. 175~176.

(20) *Id.* p. 166.

(21) *Id.* p. 167.

(22) *Id.* p. 170.

(23) *Ibid.*

(24) 「[自由の制限という] こうした手段をとるにしても、それが唯一正当化可能なのは、……文化の特徴のあまりにも急激な変化にともなう衝撃を緩和するための一時的手段としてである。」 *Ibid.* キムリッカは、カナダの一部のインディアンによる特別な権利の要求が、この種の理由に依拠していると指摘している。 *Id.* p. 171.

(25) *Id.* pp. 165, 168.

(26) キムリッカが「歴史」に言及しているのは、彼の言う「文化の構造」は時間の継続の中で(その意味で「歴史的に」)しか形成され得ないことを述べるためではないかとも思われる。キムリッカの次の一節は、この点を示唆していると考えられる。

「選択肢や選択行為が我々にとって意味あるものとなるプロセスは、言語的歴史的なプロセスである。或る行動が我々にとって意味を持つのか否かは、我々に対して言語が、はたして、またいかに、その行動の持つ意味を生き生きと示すかどうかにかかっている。そして、言語がいかにしてこれらの行動を生き生きとしたものとして見せるかというのは、我々の文化的遺産の問題なのである。」 *Id.* p. 165.)

「歴史の物語」を「文化の構造に」含めて考えるべきでない、もう一つの理由は、「民族の歴史的体験」などといった物語を「文化の構造」に含めてしまうと、特定の生のあり

方を要求する伝統的文化と変わらなくなってしまい、彼のリベラルな帰結とは相容れなくなる可能性が高いということである。

(27)「我々は、たとえ他の言語と文化を習得する機会を与えたとしても、人々をあっさり一つの文化から他の文化へと移植することはできない。」/d. p. 175.

(28) /d. pp. 170, 171. 「[リベラリズムの]長期的な目標たる正義に適った理想的共同体とは、すべての個人が、自らの相応しいと考える生を追求する政治的自由および市民的自由を、その範囲を少しも制約されずに有しているような共同体である。」/d. p. 171.

(29) /d. pp. 195~198. 「リベラルな平等理論においては、マイノリティー集団に対して文化の構成員であることの重要性を積極的に認めるという原理を尊重する理由は、同時に、それらの集団の構成員個人の諸権利を積極的に認めるという原理を尊重する理由でもある。」/d. p. 197.

(30) /d. pp. 198~199.

## 第7章

(1) Kymlicka(1989)pp.202~203.

(2) 自己の属するものとは異なる「文化の構造」を選択することは、「高くつく」だけでなく、そもそも許されないか、さらには不可能ではないかという疑問があるかもしれない。しかし、そのような疑問は、キムリッカの言う「文化の構造」と「文化の特徴」を同一視するという誤りに基いている。

伝統的役割期待を内容とする「文化の特徴」は、それを同一のまま保持しようとするれば、その役割期待に従わざるを得ず、(伝統文化の内容が移民を積極的に送り出すというものでもないかぎり)他の「文化の構造」を選択することは許されないであろう。しかし、キムリッカにとって維持すべきなのは、そのような特定の善を指示する「文化の特徴」ではなく、「文化の構造」の方なのである。維持すべきなのが「文化の構造」であるかぎり、伝統的な役割期待に拘束される必要はないわけである。

また、そもそも他の「文化の構造」は選択肢たり得ないのではないか、自己の「文化の構造」からは他の「文化の構造」の意味は理解できず、従ってそれを選択肢とすることは不可能なのではないかとも考えられるかもしれない。しかし、自己の「文化の構造」は何

も閉じた体系である必要はなく、「構造」あるいは「媒体」なのであって、そのレンズを通して他の「文化の構造」を見ることは不可能ではないはずである。移民を送り出す伝統があるとすれば、その例証となるだろう。「我々は、自分が選択した目的を疑問に付す可能性を持つ条件として、社会の外に出る必要はないし、社会に先行した存在者である必要もない。」( *Id.* p. 15. )のである。(ただし、キムリッカのこの一節は、ここでのものとは異なる文脈に関するものである。)

(3) 森村進(1989a) は、このような自我観念を提唱している。また、R・ドゥオーキンも、「環境」と区別された「人格」の中に、目的や善の観念を含めているし、J・ロールズも「道徳的人格」の中に、善の観念や正義感覚を含めている。Rawls(1971)p. 505, Dworkin(1981)pp. 302~304. ただし、後者の二人については、そのことを、本文のすぐあとで言及するような自我の自己同一性の問題に、連動させる趣旨なのかは明らかでないが、特定の善の観念ではなく、善の観念を持つ「能力」を道徳的人格の構成要素とすることによって、自己同一性の変容という帰結を避けようとしているように思われる。  
cf. Rawls(1971)p. 505.

(4) ただし、キムリッカによれば、「文化の構造」は、棄て去ることはできない。「[他の言語や文化を習得できたとしても、] 或る人の育ちはあっさりと消し去ることのできるようなものではない。それは、その人がされたのかということを構成する要素であり、そしてこれからもそうであり続ける。」Kymlicka(1989)p. 175. 従って、これを比喩的にいえば、「文化の構造」は、まず生まれ育ちによって特定のものを着せられ(「負わされ」)、上から重ねて着ることはできるが、いったん着てしまったものはもはや脱ぐことはできないということになる。そして、上から重ね着しても、その下に着ているものが見え隠れすることになるだろう。

(5) この場合、キムリッカの言う「文化の構造」が、いわば「基体」としての人格に当たり、キムリッカの言う「文化の特徴」が、その時その時の人格の特徴に当たるという、比喩的な並行関係を想定することができると思われる。

(6) このことは、これらの目的や善の観念が自由の条件にはなり得ないという趣旨ではない。何らかの善の観念を持たずに、その善の観念を棄てるという選択をすることができであろうか。

(7) 「基本的必要財」や「基本財」は受け取ることを拒否できるであろうか。また、それができるとしても、許されるであろうか。これは、「自殺の自由」にも関わる問題で

あり、ここでの文脈に即して言えば、「根無し草」になるという選択の可否・当否の問題でもある。

(8) しかし、どのように地域を区切っても、その中に必ず少数者は生まれてしまうから、先住民の特別な地位が保留地と結びついたものとしても、保留地内の少数者の問題は、地域的にまとまっていないマイノリティーに関しても手掛かりを与えるものであろう。このことは、第5章・第2節で検討したM・ウォルザーの議論のように、独自性を主張することは一つの国家の内部では許されないと論ずることが、実践的にも有益とは言えないことを示唆している。

(9) この場合でも、同化によって自己の「負わされた」「文化の構造」を変化させることが可能であったように、「黒人としての尊重」や「女性としての尊重」を拒否することは可能であろう。しかし、そのような選択肢を取らない人に対しては、「黒人としての尊重」や「女性としての尊重」と結びついた「文化の構造」が失われないようにする必要があることになる。



## 結語

(1) 「[リベラリズムの論者が、文化的多元性から生ずる問題を論じてこなかったのは、]驚くべきことである。このことは、ロールズやドゥオーキンのような論者がアメリカの市場に向けて書物を書いているのだと、かりに解釈したとしても、やはり驚くべきことなのである。」Kymlicka(1989)p. 167. キムリッカは、ロールズやドゥオーキンの理論体系の中には、彼の言う「文化の構造」の重視という主張を取り込むべき場所があると考えているが、ロールズやドゥオーキンが自己の理論体系との理論的両立可能性にもかかわらず「文化の構造」の重要性を意識できなかった原因は、「戦後のほとんどのリベラリズムの論者と同様に、非常に単純化された国民国家のモデルで議論を行っている」という事実にあると批判している（*Id.* pp. 177～178.）。彼によれば、戦前までは、リベラリズムの伝統は、マイノリティーの特別な地位の問題に強い関心を払っていたのであり、戦後のリベラリズムはこの点に関しては、むしろ異端なのである（*Id.* Ch.10）。

本稿は、国内の先住民に特別な地位を与えることの是非に関する議論を、規範的正義論の見地から分析・検討する。素材としては、北米の先住民の問題を対象にした英米の議論を用いることにする。先住民の特別な地位の是非は、それ自体、困難な問題であるが、それはまた、現代の正義論の中核的問題にまで及ぶ重要な論点の解明に、大きく貢献できる可能性を持った問題でもある。

(1) 先住民に他の国民とは異なる特別な地位を与えることは、現在では世界的に広まった慣行である。しかし、先住民に対するそのような対処の仕方が、いかなる理由で正当化されるのか、あるいは正当化できないのかという問いは、解答を与えるのが容易な問題ではない。素朴に考えても、国民の一部の集団だけを特別扱いすることは、正当化不可能なのではないかと思われる。まずこの難問に答えるという点で、本稿の議論は少なからぬ貢献が可能と考えられる。

しかし、本稿の問題関心はこれだけではない。先住民の地位に関する議論の検討は、さらに、現代英米の正義論の基本問題の解明に対しても、大きく貢献することができると考えられる。現代英米の正義論は、リベラリズムを中心に展開されており、そこでは、自由や平等などの価値理念の適切な理解を得ることが追求されている。本稿では、リベラリズムの問題と平等の理念の問題という二つの基本問題を取り上げ、これらの問題と先住民の地位の問題との関連を明らかにする。先住民の地位という問題は、一見するとそれぞれの国家内部の局所的問題のように思われるかもしれないが、実は、こうした自由や平等の理念に関わる正義論の基本問題の解明に、重要な手掛かりを提供できるのである。

(2) 先住民の特別な地位に関する本稿の検討は、現代正義論の二大潮流であるリベラリズムと「共同体論 (communitarianism)」および後者と結びつきやすい「文化相対主義」について、それぞれが先住民の特別な地位を擁護することが可能か否かという観点から行われる。

「共同体論」は、リベラリズムによる選択の自由の重視を批判し、共同体の伝統を尊重するよう主張する。この特徴から見て、「共同体論」は先住民の特別な地位の擁護が可能になるように思われるかもしれないが、結論は必ずしもそうではない。「共同体論」にはその主張に曖昧な部分が多く、特定の問題についての帰結が不明であることが多い。そのため、先住民の地位に関しても、いかなる態度をとるのかが予測し難いのである。ただし、M・

ウォルザーは例外であり、彼は、先住民の特別な地位には反対している。この帰結は、彼の相対主義に由来することが明らかになる。

ウォルザーの例からもわかるように、各文化の相対性を主張する文化相対主義は、特に、価値相対主義的な立場であれば、先住民の特別な地位を擁護できない。それはまさに、特別な地位を与えるべきか否かが、客観的に判断できないことになるからである。価値相対主義的ではない文化相対主義の場合は、先住民の特別な地位を擁護できる場合もあるが、それはリベラリズムなどとも両立するものである。

リベラリズムからは、一見すると、国民は誰でも同一の権利義務を有すべきとの結論が導かれそうであるが、立ち入って考えると、必ずしもそうとは限らないことがわかる。この点で極めて興味深い議論を行っているのが、W・キムリッカである。彼は、選択の自由を重視するリベラリズムは、選択肢に意味を与える「選択の場」を平等に保障しなければならないといい、その「選択の場」を構成するものとして「文化の構造」をあげる。この概念はいまだ明確なものとは言えないが、いわゆる伝統文化とか、伝統的な役割期待とは異なるものであり、特定の選択を要求するものではない。「文化の構造」の一つの構成要素は言語である。先住民は、特別な地位を失うと保留地での独自の生活が不可能となって、独自の言語などを失うおそれがある。それゆえ、その「文化の構造」を保護すべく、先住民に特別な地位を与えなければならないというわけである。彼は、文化にそれ自体としての価値を与えるのではなく、自由の可能となる条件として重視しているのである。

(3) さて、先住民の地位に関する以上のような検討により、現代正義論の基本問題であるリベラリズムの問題と平等理念の問題にも、重要な示唆を得ることができる。

リベラリズムの問題に関しては次のような示唆が得られる。リベラリズムは、それを擁護する者からも、「共同体論」者のようにそれを批判する者からも、しばしば、個人の選択の不可能な「所与」を超越するものとして理解されている。伝統的役割期待を選択の自由によって拒否するのは、「所与」の超越だというわけである。しかし、リベラリズムの重視する自由は、それを無条件の前提としていなければならないのではなく、自由そのものの存立可能となる条件についても考慮を払わなければならないものである。個人が所与として「負わされたもの」の中には、このような自由を可能にする条件として重要なものがあるのである。先住民の地位に関しては、キムリッカの議論における「文化の構造」がその一つであり、先住民の自由を可能にするためには、この「文化の構造」を保障しなければならない。この理由から、先住民の特別な地位が擁護されたのであった。

たしかにリベラリズムも、配分的正義に関する論争においては、「負わされたもの」の位置づけをめぐる問題を全く意識していないとは思われない。しかし、リベラリズムの従来の議論は、少なくともキムリッカが「文化の構造」と呼んだものについては関心を払ってこなかった。北米はもちろん、世界的にみても、文化的に多元的な社会の方が多いことを考えれば、このことだけでも、従来のリベラリズムは理論的にきわめて重要な問題を見過ごしてきたと言わざるを得ない。このように、先住民の地位に関する議論は、「文化の構造」を含めた「負わされたもの」の問題の重要性を一層明確なものとしている。

さらに、先住民の地位に関する議論は、ここから、今後の正義論の理論展開への重要な手掛かりも提供している。それは、自我の観念との関連にみることができる。本稿はこの点を簡単に検討し、「負わされたもの」を道徳的人格との関連でいかに位置づけるべきかという問題に関して、次のような示唆を得る。すなわち、「負わされたもの」をどう考えるべきかに関しては、それが単に選択可能なものかどうかという区別を理由とするだけでは議論として充分ではなく、例えば、「負わされたもの」のそれぞれが自由の条件であるかどうかというような実質的な理由が重要となる。そして、「負わされたもの」を重視すべき場合、それを道徳的人格の構成要素として認めるか、あるいはそうでなくても、単なる目的追求の資源として消費されるべきものとしての「環境」ではなく、道徳的人格の存立に不可欠な価値として重視するという方向で考えるべきことが示唆されるのである。

(4) また、平等の理念の問題については、以下のような示唆が得られる。

まず、キムリッカの議論によれば、一定の前提の下ではあるが、次のような結論を導くことが可能であった。すなわち、先住民に特別な地位を与えることは、単なる一時的な手段としてではなく、恒久的なものとして、平等理念それ自体の要請と考えられる。そうだとすると、平等はそれ自体としては差異を要請しないという想定は維持できなくなる。雇用や大学入学において黒人などを優先扱いすることは是非をめぐる、いわゆる「逆差別論争」では、差異の強調は一時的なものと想定されており、優先扱いの正当性を認めても、平等の理念はそれ自体としては差異を要請するものではないという主張を依然として維持することができた。優先扱いはいずれ終わるのであり、そのとき実現される平等社会は、人種の違いを強調しない社会だとされているのである。しかし、先住民の地位の問題の場合は、これとは異なり、差異の強調は恒久的なものとして正当化されているのである。

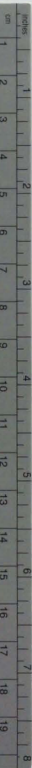
このことは、先住民の問題を越えて、差別問題に関して次のような含意を持っている。すなわち、平等を要求する者が同時に特殊性を強調しているという事実は、しばしば不可

解なことと感ぜられているが、平等の理念がそれ自体として差異を要請することがあるという結論は、この不可解さを解くことができるかもしれないと考えられる。もちろん、現実に行われている平等要求としての差異の主張が、ただちに平等の要請として理解できるようになるというわけではない。それぞれの差別問題について、またそれぞれの平等要求に即して、検討すべき点はあまりにも多いのである。もっとも、先住民の地位に関するキムリカの議論は、この点についても手掛かりを与えている。すなわち、彼の言う「文化の構造」の重視という主張は、個人の自我形成や自尊心の問題と結びつけられており、そこには、平等要求としての差異の主張とも通ずる点が存在するからである。

(5) 以上のように、本稿において、先住民の地位に関する議論が、その問題に固有の意義を持つのはもちろんとして、規範的正義論の様々な基本問題にも重要な手掛かりを与えることが明らかにされたと考えられる。本稿で扱われた正義論の諸問題をさらに追求することが、今後の課題となる。







## Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black



## Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

