

ジョン・ロールズ『政治哲学史講義』（2007年） －「ルソー講義」を読む－

渡 辺 幹 雄

とにかく手ごわい講義である。他とは質的に異なる。まず、ロールズとルソーの距離がつかめない。シジウィックはもちろん、それとなく腐したヒュームは言うに及ばず、誉め殺したミルについてさえ、ロールズとの間には一定の（ほどよい）距離があった。ところが本講義では、ロールズはほとんどルソーのイタコ。場合によってはソクラテスにとってのプラトンを超えている。これはロールズが全面的にルソーを支持しているということなのか、それともたんにオウム返しなのか、にわかに判別しがたい。

第2に、3つの講義全編がリフレインの嵐。ルソーからの引用も含め、同じフレーズ、言い回しが繰り返され、それを除いたら、紙幅の3分の1は節約できるのではないかと思えるほどだ。これでは教室の初学者、学生たちも辟易するのではないか。ただひたすらルソーの学説を念仏のように聞かされているのでは、学習意欲も下がるというものだ。

ただ、はっきりしているのはロールズのルソーに対する尋常ならざる愛で、彼の正義論、「公正としての正義」それ自体がルソーへのラブレターと言ってよい。とにかく四の五の言っても詮方ないから、第1講義を聴講しよう¹⁾。

第1講義、注目のリフレインはこれである。「悪いのはオレたちじゃない、社会だ！」安手の青春映画みたいだが、これが随所で連呼される。

1) ロールズ自身によるルソーからの引用については、脚注のページ番号をイタリックにしている。引用元に当たりたいと考える読者は、直接ロールズの『講義』に聞いてください。編者（S・フリーマン）によると、ルソー講義は1980年代後半から90年代半ばまで行われたらしい。ちなみに、ロールズは全編英語訳を用いている。

「人間は自然的に善であるが、ひとえに社会制度を通じて悪となる。」

「人間の自然は善である。社会制度によって悪になる。」²⁾

もうくどいと言っている。が、要点は2つあると思う。まず、通説では「自尊心」(amour-propre) と言えば「自愛」(amour de soi) に巣くう悪。これが災いして、不平等だの隷従だの文明社会の害悪をもたらす。しかし、自尊心が端から悪であるならば、「人間の自然は善である」と両立しない。そこでロールズは、カントに範をとって通説に異を唱える—「カントはルソーの最良の解釈者である」³⁾ (カッシーラー)。

「自然の本来の形では、自尊心とは他者と平等な立場を確保すべしとする必要であり、他者と同一の根拠によって考慮さるべき必要と願望を持つ存在として受け入れられる、仲間内での位置づけである。つまり必要に基づいて、他者の行動に正当な限界を課すものと、他者から認められる要求ができる。他者から承認を必要とし要求することで、他者にも同じものを与えることになる。自然な自尊心に動かされて、我々は同じ立場を他者に認め、他者の必要と正当な要求によって課される正当な限界を受け入れるようになる。ただし (これが必須だが)、社会制度において平等な地位が認められ保障されなくてはならない。」⁴⁾

ロールズによれば、自尊心は人間の「社会的自然」(social nature) を表現している。「自尊心に動かされ、我々はすすんで互恵性(reciprocity)の原理を承認し、それに基づいて行動しようとする。ただし、我々の文化がそ

2) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), pp. 195, 206.

3) Ibid., p. 200. 以下はカントから。「これは元来、単なる平等の要求、つまり何人も自分の上に立つことを許さないという欲求なのである。」「しかしここから徐々に、正当化できない、他者に対する優位性を求める欲求が現れる。」(Ibid., p. 199.)

4) Ibid., pp. 198-9.

の実行と理解を可能にし、社会の基本構造が他者との確たる平等な立場を保障しなくてはならない⁵⁾。ロールズ正義論において、なにゆえあれほど自尊心が重要なのか、その理由の一端を垣間見ることができる。その一方、

「反対に、不自然な歪んだ自尊心（しばしば単純に『虚栄心』vanityと訳される）は虚栄や傲慢の如き悪徳、他者の優位に立ち支配したい、他者から称賛されたいという欲求に現れる。この不自然で歪んだ目的は、他者の優位に立ち見下す立場に立つことである。」⁶⁾

要するに、巷間言われるように自尊心が不平等をもたらすのではなく、実態はその逆。不平等を生む社会制度がむしろ結果的に自尊心を歪める（悪性化する）のである。さて、そこで大問題。自尊心を悪性腫瘍に変化させる最初の一撃は何か。それは、小利口で小賢しい男Aが、お人好しでボンクラのBに、ここはオレの土地だと言ったとき、そしてBが軽く会釈して微笑んだときである⁷⁾。ここから（不正に）所有権・財産権が設定され、あとの成り行きを決めた。高貴な野蛮人の生活は終わった。冶金と農業、分業の発達、そして生産関係の劇的変化が、不平等の拡大に拍車をかける。拡大する不平等は自尊心をさらに捻じ曲げ、傲慢さと奴隷根性、支配と従属が蔓延する。人々は互いに競争・敵対関係（antagonistic）に置かれる⁸⁾。あるフラ

5) Ibid., p. 199.

6) Ibid. これに関連して、ホプズズの自然は自然ではない。それは「不自然かつ歪んだ自尊心の帰結である」。「我々にとって自然であるもの、自然な自尊心は、他者との関係で安定的な社会的立場に対する深い関心であり、相互承認や互恵性と整合する。それは虚栄心や自惚れ、支配欲とはまったく異なる。」(Ibid., p. 205.) 本来の自然な自尊心については第2講義でも同様の言及がある。「一定の立場や地位を保障された、社会の平等なメンバーとして、他者から認められるという欲求」「我々は他者によって、欲求と必要に基づいて、他者の行為に限定を課すとされる要求をする権限を持つ者と認められる。ただし、我々の要求が互恵性の条件を満たす限りで。この本来の自然な自尊心に導かれて、我々は、今度は他者に同じ立場を約束する。そして、彼らの要求と必要が我々に課す限界を尊重する。」(Ibid., p. 218.)

7) 参照、J-J・ルソー（本田喜代治ほか訳）『人間不平等起原論』（岩波文庫、1996年）、85頁。

8) Cf. Rawls, supra note 2, p. 206.

ンスのマルキストによると、かく語るルソーは完全にマテリアルなのだそうだ。

「この純粹に経済的な説明は…私有財産は生産力の発展の結果として生じるといふマルキストの見解と一致している。我々はフランスのマルキスト、J・L・ルセルクルに同意せざるを得ない。『ルソーはここで、マテリアリストとして語っている』のである。」⁹⁾

事の正否はいまではどうでもいいが、何やら不吉な予感である。いずれにせよ我々は腐敗の極致、墮落した文明社会にまっしぐら。そこでの政治的權威の実態はと言えば、

「ルソーにとって、政治的權威はある種富者のトリックである。…むしろ、最初の社会契約は実際は欺瞞であって、富者が貧者を支配し欺いたのである。その中心的悪は経済的不平等。富者は所有物を保全し、貧者は無一文。貧者は結果を予見せずに、政府なき農耕社会の不便と不安への対策として、すすんで法や政治的權威に従うのである。」¹⁰⁾

結果、「政治的權威は既存の不平等に政治的不平等を加える」¹¹⁾とのダメ押し¹²⁾。どうやら、ロールズの念頭にはある特定の思想家がいるのではないかと私は邪推してしまう。お分かりだろうか。きっとヒュームである。ヒューム講義での、あの「当てこすり」を回顧していただきたい。そこにはこうある。

9) Naaman Kessous, *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier* (Aldershot: Avebury, 1996), p. 14. そして、「ルソーが攻撃する悪は不平等であった。彼によると、それは私有財産の発生と発展の必然的な帰結であった。」(Ibid., p. 104.)

10) Rawls, *supra* note 2, pp. 202-3.

11) Ibid., p. 203.

12) 「既存の政治・法制度を、貧者・弱者を奴隷化する道具と非難することによって、ジュネーブ市民はなおマルクス主義の先駆と目される。」(Kessous, *supra* note 9, p. 39.)

「ヒュームはあたかも、所有・移転・契約の制度を説明するのは唯一社会の一般的利益だけだ…と言っている。しかし彼は、私的所有…を説明するのは実は社会の一般的利益ではないかもしれないという可能性を考慮していないようだ。むしろ所有の説明には他の利益が関わっているかもしれない。おそらく強者たちの、ひょっとすると最大の財産を持つ人たちの利益かもしれない。…私の解釈では、ヒュームは所有制度、正義・誠実その他の徳がいかにして発生し得たかについて、ある種理想化された説明を与えているのだ。」¹³⁾

ロールズにとって、真理を突いているのは間違いなくルソーである。一般的利益についてのconventionなんて嘘っ八、それは現実の不正義を隠蔽するレトリックに過ぎない。ホップズの自然状態に現存する不正義を—それを体現する法・政治制度とともに—根絶するには、我々は「世直し」としての「社会（政治）契約」に訴えなければならない—これが第1の論点¹⁴⁾。

ところで、「悪いのはオレたちじゃない、社会だ！」は、「社会が変わればオレたちも変わる」をどうやら（論理的にはではないが）含意しているようである。というのも、「すべての自然な心性を捻じ曲げるのは、ひとえに社会の精神、それが生み出す不平等である」¹⁵⁾とあって、第2講義の冒頭ではこ

13) Rawls, supra note 2, p. 183.

14) 森直人氏は、従前のヒューム研究に一石を投じる大作の冒頭で、J・ポーコックに取材しつつ、ルソーとヒュームの異同に着目してこう述べている。「両者は共通に、徳と商業が両立し得ないこと、より根源的には人間とその社会それ自体の間に本質的な両立不可能性があることを認識していた。ただしルソーが激越な矛盾によってこの両立不可能性を表現したのに対し、ヒュームの特質はこの矛盾を『果てしなく微妙な両義性』によって表現した点にある」。そして、「仮にルソーの特質が右の矛盾の理不尽さを告発し続ける点にあったとするならば、ヒュームの特質は、その矛盾を端的に所与として受け入れた上で、歴史的条件下で人間社会の最大限の安定を模索する点にあるように思われる」（森直人『ヒュームにおける正義と統治—文明社会の両義性』、創文社、2010年、16頁）。私の眼にはルソーの子供っぽさが目立つが、彼はただ「理不尽さを告発し続け」ただけではなく、ここで論じるように「社会契約」（世直し）によってそれを解決しようとしたのであり、それがコケた（あるいはウケた）ことで、今もってしばしば悪魔的（あるいは教祖的）に扱われているのである。

15) Rawls, supra note 2, p. 204.

う言われるからである。

「社会制度および社会環境は、人間の傾向性の時間的な発達・発現に圧倒的な影響を及ぼす。一部は善、一部は悪。どれが強化され発現するかは社会環境による。」¹⁶⁾

まさに、ロールズ正義論のコアな信念（信仰？）が語られている。そこで図に乗ってさらに嫌な予感、*「社会（制度）次第で人はどうにでも変わる」*と来て、社会制度改革による「人格改造」という話に落ち着くこと—これが第2の論点。これに近いことを、ロールズは初期、『正義の理論』（具体的にその第3部）でやっていた。彼の理想とする正義の社会で育てられたお子さんたちは、その社会を自動的・自発的に支持・再生産するようになるという、自己実現的予言まがいの話である。なにゆえそのような再生産が可能なのかについてはあとに譲るとして、我々は第2講義に進もう。

ここで念仏のように繰り返されるのは、伝家の宝刀「一般意志」(the general will)、そしてそれと緊密に関連する基礎概念、「共通善」(common good)「共通利益」(common interests)「基礎的利益」(fundamental interests)などである。ずいぶん雄弁な語りが続くのだが、私にはさっぱり具体的なイメージが湧いてこない。これはむしろ、ある種の定義集と見なすべきだろうが、見方を変えれば「悟性の戯れ」とも言えそうだ。まずは本丸「一般意志」から。

「一般意志とは、共通善の構想を共有することで、各市民が他と共有する深慮 (deliberative reason) の形である。」¹⁷⁾

「一般意志は共通善を志向するが、共通善は共通の利益によって規定され

16) Ibid., p. 214.

17) Ibid., p. 224.

る。共通善は、市民が共通利益を実現することを可能にし、後押しする社会的条件である。よって、共通利益なくして共通善なし。そして一般意志もない。」

「社会の結合をもたらし、一般意志を可能にするのは共通の利益である。」

「市民の利益が変化し、もはや基礎的の利益を共有できなくなれば、一般意志は停止もしくは消滅する。」¹⁸⁾

そして以下は、市民としての心構えであろうか。

「市民が共通善を最大化すると考えるものが、政治的決定のための十分な理由とされるものを決定する。」¹⁹⁾

「議会のメンバー、市民として、我々は望むとおり、特殊かつ個人的な利益を投ずる（vote）べきではない。選択肢としてある一般的な政策のうち、どれが共通善を最大化するかについて見解を表明すべきである。」²⁰⁾

「社会的結合を形成するのは様々な利益の共通項である。ある点で、すべての利益が一致するのでなければ社会は不可能である。もっばらこの共通利益に基づいて、社会は統治さるべきだ。」²¹⁾

どれをとっても反論の余地のない美辞麗句であるが、「巧言令色」とはよく言ったもので、私は一体どうしたら万人が一致する共通利益、共通善なるものに到達できるのであろうか。上に引いた数々の念仏もどきを暗唱したところで、ご利益はなんらないように思われる。どうやらロールズによると、第2講義の目的は一般意志についての形式的説明（formal account）を与えることらしいから、これも致し方ないことなのかもしれない。

18) Ibid., p. 225.

19) Ibid., p. 224.

20) Ibid., pp. 224-5.

21) Ibid., p. 225.

「形式的説明というのは、それが一般意志と、共通善、共通利益、基礎的利益、そして人間の本質についての構想の如き形式的な観念との関係にかかわるということである。」²²⁾

それでも、注目すべき論点はある。本論では2つ取り上げたい。第1にルソーの自由概念、これには3つある。①「自然的自由」(natural freedom)、②「市民的自由」(civil freedom)、そして③「道徳的自由」(moral freedom)²³⁾。

①は着の身着のまま、高貴な野蛮人の自由である。残念ながら、これは社会契約によって永遠に失われる、淡い郷愁である。②は契約後の政治社会において一般意志が約束する自由である。そして③、これが我々にとってもっとも重要なのだが、これは個人の自律と集団の政治的自律が一致するところで成立する、道徳的人格の完成の極致である。ある個人が、他のすべての個人と共有する意志が一般意志。そこでは、個人の意志は他のあらゆる個人の意志であり、それゆえ個人の律法は他のすべての個人の律法でもある。自己律法が同時に集団的・政治的律法であり、ここでは個人の自律と政治的自律が一致している。ここにルソーは、我々の道徳的完成を見る。これが道徳的自由である²⁴⁾。

22) Ibid., p. 228.

23) Cf. *ibid.*, pp. 220-1.

24) 若干内容的議論に踏み込んだ第3講義では、こう言われている。「道徳的自由は、みずからに指令した法に従うことに存する。」(Ibid., p. 235.)「その〔社会契約の〕条件を満たす法に従い、行動の動機とすることで、市民は自らに与えた法を行動の動機とする。彼らはその道徳的自由を実現するのである。」(Ibid., p. 236.)「一般意志—ある種の熟慮する理性deliberative reason—に一致して正しく制定された基礎法に従うとき、我々は道徳的自由を得る。」(Ibid., p. 243.)「彼らはみな、道徳的自由について同様の能力を有している。つまり共通善のために、他者と自己に与える一般法に従って行動する能力である。この法は、政治社会にとってふさわしい熟慮する理性であり、この理性は各市民が社会のメンバーとして持つ一般意志である。」(Ibid., p.247.)ここで語られる「熟慮する理性」が「公共的理性」(公的理由)と紙一重であるとすれば、ロールズ正義論のモチーフは、後期(政治的リベラリズム)に至ってもルソーの問題圏にあることが分かる。

「社会契約の当事者として、もはや社会と対立する権利はいっさい持たない—契約が適切に結ばれ完全に遵守される限りで。社会契約に基づく政治社会と我々自身との間で、裁定を訴求できる高次の権威は存在しない。これを要求することは、依然自然状態にいる、つまり契約に基づく正統な政治社会の外にいると考えることだ。適切に結ばれ完全に遵守される契約の条件こそ、訴求の最終審を構成する。」²⁵⁾

道徳的自由が実現される理想の国制においては、「三権分立」も「最高裁」も「司法審査」も一ついでの言えば「二院制」も「政党」も「中間的結社」（セクト）も一ありえない。そりゃそうだろう。各人の意志が同時に政治社会の意志であるところにおいて、それに反逆することは文字通り自己撞着（精神の錯乱）というものだ。これはまさに「定義」に基づく分析的真理なのだ。

道徳的自由は一般意志を介して可能になる人間的完成の極致、ローティふうには、**「崇高」**(the sublime)の極みである。「崇高」の政治理論はルソーを尊師と仰ぐフランス革命家（その頭取はロベスピエール）、そしてカントを経由してドイツ観念論を伏流し、それを180度回転させたマテリアルな思想家—マルクス、エンゲルスを含む—から現代の職業革命家に至るまで、その中心的モチーフであり続けた²⁶⁾。

ロールズ（初期の）とて例外ではない。直接のご本尊はカントであるとは

25) Ibid., p. 221.

26) 自称マテリアリストはその語り口こそ物理的・実証主義的を気取っているが、その実、経済学者としての最低限の矜持（L・ロビンズ）を捨ててマテリアルな崇高に走っている。朝にパイロット、昼に名医、夜に5つ星シェフといった潜在性の無限の解放、能力に応じて働き必要に応じて受け取る青天井の生産性。そこでは、あらゆる財はいわば自由財になっている—つまり経済学の否定、イコール崇高（あくまでもマテリアルな）。以下に注目。「ときに、道徳的側面はマルクシズムにおいて二義的な（secondary）重要性しか持たないと信じられている。それは、マルクスとエンゲルスが経済的要因の一義性（primacy）によって意味したことの誤解に基づく。重要なのは経済的マターについて考えることだとはけって言ってない。単純に、文字通り、考える前に飲み食いしなくてはいけないという意味で一義的なのである。」（Kessous, supra note 9, p. 52.）そして以上は、「未来の教育の目的は『完全な発展を遂げた人間』を作り出すことであるという、マルクスのことばに要約されうる。これがルソーとフーリエの教育目標であることはすでに論じた」（ibid., p. 86）。

いえ、彼の正義の二原理はヌーメナルな世界の原理であり、我々の道徳的本質の開示であり、彼の理想社会に生きることは道徳的完成を生きること、ヌーメナルな自我を生きることであった。そのことを自覚した市民は、道徳的完成を、ヌーメナルな生を生きること無上の恍惚を感じ、それゆえにこそ、彼らは正義の二原理を心理的な動機として行動し (act from)、その理想社会を自発的・自動的に再生産してゆくのである。『正義の理論』第3部は、まさにそのことの論証を画した大仰な、しかし今ではただのボンコツとなった一私見では、ロールズ自身もはやそれを支持していない—長広舌であった。そこで語られる(騙られる?)道徳心理学は、なぜに正義の社会が自己保存的・安定的なのかを示していた。ロールズの理想社会と、人民が満面の笑みを湛えてマスゲームを演じる将軍様の国が、私の脳裏では妙に重なってしまう。双方の市民にとってそこに生きることは至高の快樂である²⁷⁾。

第2の論点は、この崇高を約束する一般意志はいかにして検知、検出、発見されるのかの方法にかかわる。その主体は「立法者」「革命的前衛」「人民」など色々あるだろうが、デモクラシーを語る以上は人民であるとすれば、人民はどうやって一般意志にたどり着くのだろうか。言うまでもなく、この問題は一般意志の形式的分析からは逸脱している。そこで、我々は第3講義の中にその答えを探ることにしよう。

道徳的自由、人間の道徳的完成を約束するという、かの神々しい一般意志、一人ひとりの市民が共有するという一般意志、我々はそれを、その命ずるところを、どうやって知るのだろうか。誰もが抱く素直な疑問だろう。

27) 逆に、正義の社会に生きること悦びや幸福を感じられない人は、たんに生来不幸な人(出来そこない)なのである。Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, 21st printing (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), sec. 86. また、渡辺幹雄『ロールズ正義論再説—その問題と変遷の各論的考察』(春秋社, 2001年), 251-7頁を参照のこと。一方、ホブズ的リアリズムを自家菜籠中のものとした後期ロールズは、崇高と恍惚から自己更生し得た稀有な(偉大な)理論家と言うことができる。ひとたび崇高の絶頂から既存世界を鳥瞰することを覚えた者が、再度地上に降臨することはほとんど不可能に近いからである。せいぜい、内ゲバから自爆を誘うくらいだ。

前衛、左翼人士、職業革命家の日常的独善—いわば職業病—は答えにならない。我々の関心は知る主体ではなく、その方法だからである。彼らの職業病については社会学的・心理学的分析にまかせるとして、我々はその方法論に徹しよう—もちろん、「立法者」というのも答えにならない。

少し厳めしい言い方をするならば、ここで問われるのは一般意志の認識論的地位である。とりあえずロールズとロールズに従って、その存在は認める—個人的にはそんなものが存在するとは信じがたいが。つまり、その存在論的地位は認めたくえで（存在定理）、対象を知る構成的な手続き（アルゴリズム）を問うのである。そして悲しいかな、この認識論的問題に対するロールズの回答はきわめて頼りないものばかりである。いわば、形式的説明に精神論・根性論を加味した程度。例えば、

「市民として共有する基礎的利益に基づく理由だけが、議会のメンバーとして憲法や基本法を定立するときに、理由と見なされるべきである。」²⁸⁾

「基礎的な法について議決する（vote）とき、万人が等しくその基礎的利益を拡大できる政治的・社会的条件をもっともよく実現するのはどの法かについて意見を述べるべきである。」²⁹⁾

「社会の基礎的な法を票決する（vote）にあたって一般意志を行使するとき、我々は基本的な政治・社会制度を考えるべきである。」

「各人は万人が共有する基礎的利益によって嚮導される。」³⁰⁾

「一般意志の視点とは、社会の紐帯たる共通利益を最大限高めるのはどの基礎法かについて意見を票決するとき、我々がとるべき視点である。この基礎法は一般的で全市民に適用されるから、それについては、我々が共有する

28) Rawls, supra note 2, p. 230.

29) Ibid., p. 230-1.

30) Ibid., p. 232.

基礎的利益の観点から理由を述べなければならない。この基礎的利益が共通利益を規定し、この共通利益を実現する社会条件が共通善を規定する。」

「一般意志は、この適切な視点をとる能力から生じる。」³¹⁾

一事が万事この調子である。相変わらずリフレインの嵐。そして、形式的説明に幾分ことばを継いだだけ。一方、ロールズ自身認めるように、彼はルソーに、「公共的理性」「公的理由」「熟慮する理性」「熟慮による理由」そして「社会の基本構造」など、ロールズ正義論のコアとなる概念を読み込んでいる³²⁾。ロールズのルソー愛が臆面もなく露見する場面だが、我々の求める答えはと言えば、「正しく自問するとき、我々の意志は収斂し一般意志となる」³³⁾、これだけ。拍子抜けとはこのことだ。さんざんリフレインに付き合わされて、出てきた答えはガッツ論—「念ずれば通ず」。なんですかこれは？

さすがにロールズもこれはマズいと思ったのだろう、直後にこう付言する。

「もちろん、これはただの傾向 (only a tendency) であって保証 (a certainty) ではない。我々の知識は不完全であり、適切な手段についての信念が異なるのももっともであろう。さらに解釈の問題として、理にかなった (reasonable) 意見の相違があるだろう。」³⁴⁾

後期ロールズ、政治的リベラルに成長したロールズは、もはや「ただの傾向」さえ信じていないものと信じたい—あくまでも、『講義』は学生向け

31) Ibid., p. 234.

32) ことばこそ違おうが、両者の概念的双生児性は衆目に明らかであろう。「ルソーの見解はいわゆる公共的理性の観念を含んでいる。管見の限り、この観念はルソーに発する。」(Ibid., p. 231.) 「ルソーのこの言い方は、公正としての正義において、基本構造が正義の第1の対象とされる主たる理由を先取りしている。」(Ibid., p. 234.)

33) Ibid., p. 234.

34) Ibid., p. 234-5.

の講義だと信じたい。「公共的理性」に訴えれば、「基礎的利益」「共通善」「一般の利益」に訴えれば、「一般意志」という名の合意に至れると信じるとすれば、それは私のことばでは、「マナーとマターの混同」(confusion of manner and matter) の誤謬を犯しているのである。マナーについての合意はマターについての合意を含意しない。いな、その可能性すら含意しない。他人と席を共にするレストランで、テーブルマナーについて合意することは合理的であろうが、それはメニューについて—つまり何を食べるか—についての合意を含意しないし、その可能性すら示唆しない。英語をリングフランカとすることは、国際的コミュニケーションに関して合理的であるが、それは我々が共通の信念内容を共有することを意味しない。ことば遣いについての合意が内容についての合意を導くと考えすることは、いまとなってはハーバースティックのアナクロニズムの誹りをまぬかれないであろう。

私の理解によれば、問題含みの「オーバーラップするコンセンサス」の概念は、マナーについての合意であってマターについての合意ではない。成熟した政治的リベラルとしてのロールズが、マナーとマターの混同を犯していないことを信じたい。

しかしその一方で、かの分析的真理の方は依然健全である。

「おのれをあらゆる権能とともにコミュニティに与え、一般意志の至高の指揮下に置き、それに対抗するいかなる権利も留保しない。」³⁵⁾

「一般意志に従わざる者は、全体によってそれを強いられる。ただ、自由であることを強制される。」

「道徳的自由、それだけが人間を真におのれの主人となす。…みづからが指令する法に従うことが自由である。」³⁶⁾

35) Ibid., p. 241.

36) Ibid., p. 242.

市井の人々は、すわルソーの全体主義 (totalitarianism) か！と慄く。しかしロールズは、それは取り越し苦労だと言う。この辺から、ロールズの歪んだルソー愛が露呈し始める。つまり、ルソーが「自由への強制」を語るのは、たんにフリーライダーを駆除するためだと言うのである。

「市民の私的利益は、共通利益とはまったく異なる仕方で語りかけてくる。彼が絶対的で自然に独立した存在であるため、共通の大義の産物を、対価のいらぬ貢物と見なすようになる。その損失による他者の損害は、彼の負担ほど大きくないからである。…彼は臣民としての義務を果たそうとせず、市民の権利を享受しようとする。」³⁷⁾

よって「ルソーが、集合的に利益をもたらす協働の枠組にいわばフリーライドするケースを考えていることは明らかだ」³⁸⁾。そして、その処方箋が自由への強制なのである。

「みずからに与え、最善の理由から票決した法に従うべく科料 (fines) をもって強制されることで、我々はおのれが一般意志の視点から支持するルールに服するのである。その視点は道徳的自由の視点であり、かく制定された法に基づいて行動しうる (act from) ことで、我々は本能のレベルから上昇し、真におのれの主人になるのである。科料の支払いを求められるにあたり、なおもつともな不平をこぼせると考える者はいない。」³⁹⁾

本当に「科料」で済むんですかという不穏な問いは脇に置くとして、またぞろ分析的真理の繰り返しである。しかし、明らかに論点のすり替えである。例えば、公共放送の受信料支払いが「共通利益」「共通の大義」である

37) Ibid., p. 243.

38) Ibid.

39) Ibid., p. 244.

として、未払い者に支払いを強要するとき、共通の大義は既知であり与件である。しかし我々の認識論的問題は、共通利益や大義をどうすれば知ることができるのかと問うているのである。それを既知として、所与として答えることは論点先取と言われよう。どうやらロールズは、ルソー愛のあまり初学者(学生)相手に提灯持ちを演じている気がしてならない。そこで我々は、カウンターバランスを当てることにしよう。

全体主義的デモクラシー (totalitarian democracy) 論の真打 J・L・タルモンによれば⁴⁰⁾、その学統 (school) は「政治において、唯一かつ排他的な真理を仮設すること (assumption) に基づく」⁴¹⁾。「政治的メシアニズム」と呼ばれるこの仮設によれば、「予定された (preordained)、調和的で完全な秩序があって、人間はそこへ向かって否応なく突き動かされ、到達を義務付けられている」。そして「究極的に、それは存在のただ1つの地平—政治的 (the political) —しか認めない。それは人間存在のすべてを包摂するまで政治の射程を拡大する」⁴²⁾。

「それは人間のあらゆる思考や行動に社会的意義を見出す。ゆえに、すべてが政治的行為の範疇に入ることになる。…政治的観念は包括的で整合的な哲学の不可欠な部分であって、政治はこの哲学を社会の組織に適用する技術と定義される。政治の最終目的は、この哲学が生活のあらゆる領域に君臨す

40) タルモンは、全体主義的デモクラシーは左翼全体主義と同義であると言う。「左翼は人間本性の本質的な善性、完成可能性を主張する。右翼は、人間は弱く腐敗していると言う。双方とも強制 (coercion) の必要を説く。右翼によれば、哀れで粗暴な被造物に秩序を与え、その凡庸な本質に反する仕方で行動するように仕立てるための恒久的方法が力 (force) の必要なのである。左翼の全体主義が力に訴えるのは、人間が完成と社会調和に向かうペースを加速するためにはやむを得ないという確信に基づく。したがって、デモクラシーを左翼の全体主義を指すものとして使うことは正統である。そのことばは右翼の全体主義には適用し得ない。」(J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Boulder: Westview Press, 1985[1st ed., 1952], p. 7.) また、「ルソーは人間は生来善である、少なくとも性善でも性悪でもない」と主張する点で、そしてさらに重要なことだが、主権を人民に置き、単一の支配者—独裁的・専制的—に置かない点でホッブズと袂を分かつ。」(Kessous, supra note 9, p. 63.)

41) Talmon, supra note 40, p. 1.

42) Ibid., p. 2.

るとき、はじめて達成される。」⁴³⁾

ルソーの政治哲学はタルモンの言うすべての条件を満たしていると思うが、ロールズはルソーをリベラルに解釈することに腐心しているようだ。曰く、

「社会契約を具体化する一般法は、共通善を促進するのに必要な市民的自由に制限を課すことを命じる。個人の自由に十分な余地を残すためである。」⁴⁴⁾

しかし、これはカマトトと言わざるを得ない。ルソーは言うに及ばず、そもそも私生活の究極的な基盤を成す財産・所有（権）は、ロールズにおいていかように確保されていたのであろうか。それは格差原理という政治契約の結果として保障される。「私的なものは政治的である」のマントラを唱えるまでもなく、公私の区別それ自体が政治契約によって決定されるとき、個人の私的自由はどこまで保全されるのか。そもそもリベラリズムにして、公私の区別は自然物ではなく政治的戦略である⁴⁵⁾。生活のすべての側面に政治的語彙を侵襲させようとする政治狂、あるいは政治バカにとって、ルソーの学説はあまりにも魅力的である。ルソーを尊師と仰ぐ後の革命家たちが、タルモンの懸念を地で行ったことは故なきことではない⁴⁶⁾。

43) Ibid.

44) Rawls, supra note 2, p. 220.

45) 宗教を私的領域に落とし込むことは、自然がそれを教えるのではなく、宗教戦争の殺戮を終結させるための政治的戦略であった。オルテガの箴言に注目したい。「リベラリズム…とは寛容の至高の形態である。…それは敵と存在を分かち合う決意、いな、弱小な敵とさえ共存しようとする決意の表明である。人類がかくも高貴で、かくもパラドクシカルで、かくも優雅で、かくも曲芸的で、かくも反自然的なanti-national態度に至ったことは信じ難い。」(José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, New York: W. W. Norton & Company, 1957, p. 76. 桑名一博訳『大衆の反逆』白水社, 1998年, 115-6頁。)

46) 『『不平等起源論』の第2部、冒頭の数ページは、エンゲルスの先取りと読める—もともと、ルソーは歴史的唯物論の術語に従っていないが。しかし、エンゲルスと同様ル

「エルヴェティウス、オルバック、マブリ、フィジオクラートその他は、ルソー本人と同じ仕方では、人間は国家の法の産物に過ぎず、人間を形成する技術において政府にできないことはないと信じていた。」⁴⁷⁾

「18世紀の思想家たちは、所有の神聖さを突き崩すことに多大な貢献をした。国家を経済生活における第1の裁定者にしたのである。」⁴⁸⁾

「デモクラシーの観念そのものが、経済的平等への漸進的接近を意味するかに思われた。」⁴⁹⁾

どれをとっても、ルソーとロールズの共通項ではないか。また、一般意志のアルゴリズム問題についても、タルモンは我々と軌を一にしている。

ソールは、原始的社会から私有財産を伴う社会への発展を分業の結果と見ている。」(Kessous, *supra* note 9, p. 35.) 「ルソーの理想は、あらゆる社会主義者が共有しうる。それはほとんど一字一句、マルクスとエンゲルスが素描したコミュニストの社会—各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような社会—と一致する。」(Ibid., p. 58.) そして、「ルソーの『社会契約』の社会は、人民と主権が一つかつ同一の実体であって、本質的に社会主義の社会である。」(Ibid., p. 104.) すべての権力をソビエトへ！

47) Talmon, *supra* note 40, pp. 30-1.

48) Ibid., p. 63. なお次も参照。「明瞭さを欠くものの、ルソーの思想の局面において、他の何よりもルソーをマルクシズムの先駆とするのは、彼が実質的に18世紀最初の理論家、つまり、明確な論理と深い情熱をもって、私有財産が悪であること、それは必要悪ではないこと、そして必ずしも過去に存在しなかったことを力説した理論家であったということである。彼自身は…、私有財産を破棄すべしという明確な結論は避けているが、マルクスとエンゲルス以前の誰にもまして、人類史におけるその意味を明示し、その脆弱な性格を暴露することに寄与したのである。この点で、ルソーはほとんどすべての先達たち、その同時代人の中で屹立している。ロックやフランス啓蒙の哲学者たちが、社会に先行する、人類史の始点となる自然状態において、すでに財産があったと仮設したのに対して、ルソーは断固としてviolently否認した。彼はいわゆる『自然状態』を仮設しなかった。彼はただ一人、自然状態に財産はないと、断固主張したのである。彼は倦むことなく、財産は自然の賜物ではないと主張した。それは人為の人 (l'homme de l'homme) — 自然人 (l'homme de la nature) と区別するためにルソーが好んで社会人 (social man) と呼んだ— が創作した制度なのである。」(Kessous, *supra* note 9, pp. 32-3.)

49) Talmon, *supra* note 40, p. 63.

「すべてはその客観的な性質，それが一般善，合理的な (reasonable) 一般意志，そして徳に一致しているかに依存する。この3つは実際同じもの，つまり客観的な基準を意味している。誰がそれを決める (define) のか。どうやってそれを認識するのか。どこまで厳格ないし柔軟でありうるか。これらは死活的問題だが，答えが見当たらない。」⁵⁰⁾

もっとも，ルソーとて無為無策でいるわけではない。どこで聞きかじったか「大数の法則」(と思しき) など持ち出して，各人がランダムかつ独立に意見を投ずれば，私利私欲に発する異同は相互に相殺されて，挙句には平均値としての一般意志が現れると説く⁵¹⁾。ロールズもこれには閉口して悪い冗談と見ているようだが⁵²⁾，数学や物理学に範をとるといって西洋哲学の伝統的悪弊—プラトニスト，カルテジアン—に，ルソーも幻惑されたのか。その文学的才能を微塵も疑うではないが，餅は餅屋，下手なアナロジーは火傷のもとである⁵³⁾。

しかしまたぞろ悪い予感である。この下手なアナロジーを自然に延長して我々の実生活に，と考えれば，結局最頻値 (多数決) をもって一般意志とする，に落ち着くのではないか。的中である。そして殺し文句，少なくとも最初の政治契約では全員一致があったのだから，その後の決定は多数決でい

50) Ibid., p. 85.

51) 参照，J・J・ルソー (桑原武夫ほか訳) 『社会契約論』(岩波文庫，1996年)，第2編，第3章。

52) Cf. Rawls, supra note 2, p. 227, fn. 2. 「もっとも，この解釈が成り立つためには，標本の相互独立性が認められなければならない。でないと，ベルヌーイの大数法則は適用できない。おそらくそのために，ルソーは市民間の情報交換があってはならないと言うのである。ともあれ，このアナロジーはかなりのこじつけであろう。」

53) 社会科学における統計・確率の利用については，ハイエクの古典的な警鐘がある。社会科学が特徴的に扱う事象は相互に独立であることは減多になく，むしろその複雑な相互作用を暴くのがその主務だとして，ハイエクは統計学的アプローチのエセ科学的性格を指弾する。彼にとって，「経済統計」とはそもそも，その原義からして語義矛盾なのである。人々の行動を分子の運動と同じように扱ってはいけない。参照，F・A・ハイエク (渡辺幹雄訳) 『科学による反革命』(春秋社，2011年)，63-6頁。

い⁵⁴⁾—これはもう開き直り、尻まくりである。そもそも社会契約論者にとって、最初的一致はこれまた定義上の真理で、これがなくては話が始まらない、いわば公準である。そしてここでも、ルソーの政治的センスのなさが露見するのである。この辺を明らかにするために、我々は再度真打タルモンに登壇願おう。

ずいぶんと奇矯な巻末中において、ほぼ唯一体系的な注釈を付しているのがルソーとホブズの関係である。左右の全体主義を論じた序論にて、

「この文脈でホブズに言及しないわけにはいかない。ホブズを一方、または双方の全体主義的伝統の父とすることは、はたして正しいであろうか。私見ではその答えは否である。リバイアサン国家に関するホブズの大それた構想は、純粹に法治主義的・静学的 (legalistic, static) 枠組みであって、内部にいかなる目的の要素も含まない—ただ秩序を維持すること、いなむしろカオスを回避することを除けば。なんの理想もない。それは専制的独裁の理論であるが、全体主義システムの理論ではない。さて、現代の全体主義は、そのあらゆる形態においてなんらかの理想を目指している。この理想が国家や民族の如き至上の価値を目標としよう、あるいは平等によって—つまりは、画一的で排他的な秩序を強要すること、現実の具体的な人間をあるべき者のイメージに服従させることによって—実現さる人間の自由や幸福の如き、本質的に個人主義的な理想であろう。」⁵⁵⁾

当然に読者は、ここにタルモンとオークショットの関連性を読み込むであろう⁵⁶⁾。その詳細は不明であるが、オークショットなら、ホブズの政治社会をnomocracy（法の支配）、ルソー的社会をteleocracy（目的の支配）と

54) 参照、ルソー『社会契約論』、28頁、および第4編、第2章。

55) Talmon, supra note 40, pp. 263-4. ただしタルモンは、2つの全体主義的伝統にホブズの要素がないと言っているのではない。Cf. *ibid.*, p. 264.

56) タルモンは実際、Michael Oakshott, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge, 1929に言及している。Cf. Talmon, supra note 40, p. 263.

呼んで区別したであろう⁵⁷⁾。ここにあるのも、広い意味でマナーとマターの区別である。我々は狭い物理空間に閉ざされ、しばしば望まない他者との共存を強要される。食堂に入ってくる客を選別することはできない。これが人類の客観的な境涯 (predicaments) である。そのとき、我々はせめて、テーブルマナーについて合意しようとする。メニューについての、何を食べるか (マター) についての合意なんて、端からあきらめている。ホップズにとって、社会契約はマナーについての合意であってマターについてではない。テーブルマナーについて合意した人々が、同一の定食を強要されるいわれはない。したがって、最初の政治契約が全員一致であることは、その後の多数決を正統化しない。なぜなら、政治契約はマナーについての契約であってマターについてのそれではないからである。マナーについて合意した人々が、まさにその事実によってマターについての合意を強えられるなんてことはあり得ない。多数決による支配は一般意志による支配ではなく、たまさか多数であった者たちによる支配である。したがって、そこでの「自由への強制」は欺瞞である。それはただの強制である。あとは、多数派 (большевики) が前衛党であったり、書記長であったり、民族の太陽であったりする。

「前衛党の観念と一般意志の観念とは矛盾しない。一般意志は、個々人の自然発生的に表出される意志ではなく、求めるべきもの、必要なら強要さるべきものである。」

「革命的デモクラシーの本質は、まさしく、大衆の指導者への服従と忠誠にある。」⁵⁸⁾

57) teleocracyの典型は例えばラグビーチーム。そのレゾナントルは「優勝」でありそれが共通利益であり一般意志の目指すところである。One for all, all for one; One team! といったところか。Cf. Michael Oakeshott, On Human Conduct (Oxford: Clarendon Press, 1996. 野田裕久抄訳『市民状態とは何か』(木鐸社, 1993年)。また詳細は、中金聡『オークショットの政治哲学』(早稲田大学出版部, 1995年), 195-287頁を参照のこと。

58) Talmon, supra note 40, p. 211.

事ここに極まれり。結局、職業革命家の日常的独善に回収される。しかしこれが、一般意志の歴史上の哀れな末路であろう。「政治的リベラリズム」に昇華した後期ロールズが、我々と理解を共にしていると信じたい。なぜなら、「オーバーラップするコンセンサス」はマナーについてのコンセンサスだからである⁵⁹⁾。

さて、以上をもって厄介なルソー講義についてはそろそろお開きにするとして、最後にルソーとロールズとの異同を整理・確認しておこう。まずはその相違点から。

もちろんロールズの名誉のために第一に言うべきは、彼はリベラルであるがルソーはそうではないということ。ロールズにおいては社会経済的不平等云々の前に自由の平等な保障があり、しかもそれが絶対的な優位性を与えられている。その証明がイカサマであることはここではどうでもよく、その矜持が大事である。したがって権力分立、司法審査もあれば市民的不服従もある。ルソーにおいては、これらは精神の錯乱以外に根拠がない。ロールズはアチラ（ルソー）にもっとも近いコチラであって、ハーバーマスのような、コチラにもっとも近いアチラとは異なる。

第2に、ロールズの正義の二原理は一般意志の産物ではない。ロールズはそれを装っているし、それが彼の本望なのであろうが、残念ながらこの点で彼はコケている。すでに「シジウィック講義」で明らかにしたように、正義の二原理はミニマリストのエゴイズムであって、一定の社会階層の党派的利益の反映であり、これはルソーの一般意志とは似ても似つかぬものであるどころか、むしろその否定である。原初状態という魔法は、すでにネタバレとはいへ、ミニマリストの党派的利益をあたかも一般的・普遍的利益に見せか

59) それにしても、マナーとマターの混同は、これもまた西洋（政治）哲学の悪弊なのであろうか。ロールズとハーバーマスのすれ違いもこの辺に起因する気がする。ローティの言うように「哲学」を「自然の鏡」と見る伝統からは、正しいロゴス・言語を選択すればただ1つ、唯一の真理に至るというのは、むしろ当然のことと思われるだろう。古今問わずいつも数学や物理学がモデルとされるのは、正しい公理系や理論を持てば共通の真理に至れると暗示するからであろう。

けるための道具なのであった。

それでは共通点は何か。第1に世直し社会契約。ヒューム的な歪んだ convention を否定して、理想の社会を創るのだ。このとき、ルソーとロールズは妙に実証主義的だ。いな、巨匠ベンサム以上に実証主義的だ。政治契約以前に自然権なんてものはない。当初、ロールズを自然権論者と見なす論調があったが、これはのちに当人にも否定されている⁶⁰⁾。なかんずく財産権や所有権なるものは、政治契約以前に存しない。これでロックは軽くいなされ、ヒュームもお役御免。政治契約に先立つ財産権の自然権的基礎はいっさい否定される。努力、工夫、創意、勤勉、功績、生産性その他、全部ダメ。したがって搾取の概念もない。自己の生産物（生産性の対価）に対する自然権的請求権がなければ、労働者は資本家を恨めない。この点でルソーとロールズはベンサムをも超えてゆく。なぜなら、ベンサムは少なくとも財産や所有に関する自然権的制約とでも呼ぶべきものを認めているからである。例えば、ベンサム研究の巨人F・スコフィールドはこう述べている。

「人が『困難に取り組む』のは自分の労働の成果を保持することができるという確信がもてる時だけだったので、もし財産が再び再分配されたとしたら、これは実質的に財産を破壊することになっただろう。貧民は、問題となっている再配分をもたらすのに彼らが直面する課題の莫大さに気づかされることになっただろう。」⁶¹⁾

どうやらベンサムがデモクラシーの全面解放に長らく逡巡していたのは、

60) Cf. John Rawls, "Justice as fairness: Political not Metaphysical," in his *John Rawls: Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), pp. 400-1, fn. 19. それによれば、ドゥオーキンは公正としての正義を「権利ベース」(right-based) と考えるが、それは「一定の基礎的な直観的観念を理想化された構想にまとめ上げる」もので、むしろ「構想ベース」(conception-based) あるいは「理想ベース」(ideal-based) と呼ばれる。

61) F・スコフィールド (川名雄一郎ほか訳) 『功利とデモクラシー—ジェレミー・ベンサムの政治思想』(慶應義塾大学出版会, 2020年), 145頁。

1つに、貧乏人が財産権の基盤を掘り崩すことを懸念してであった。デモクラシーにその危険がないことを確信できたとき、彼ははじめて全面的容認に転じたのである⁶²⁾。したがって、財産権の自然権的制約が否定されたのではない。ところが、ロールズはこれを一顧だにせず、K・アローを呆れさせている⁶³⁾。格差原理が保障する以上に、人々には請求権はない。しかし、この制約を無価値とばかりに否定した集団生産、集団農場で何が生じたか、歴史が証人になっている。ロールズの社会が同じ轍を踏む気がしてならない。

第2は経済的平等への執念。経済的不平等は自尊心を捻じ曲げ、ホッブズ的自然状態をもたらす。また、それは自由の基礎を切り崩す。困窮から身売りする者に自由はない。このルソーの懸念を継承して、ロールズは不平等はどこまで許されるかを真剣に考え抜いた。もちろんリベラルとして、無条件に平等な自由を保障したうえでである。その回答が格差原理、つまり合理性に配慮しつつ平等に最大限振り切った分配原理—パレート効率性に対する社会的リップサービスとルソー愛との奇妙なアマルガム—である。これが許容される最大の不平等—公正としての正義がルソーへのラブレターたる所以である。

第3は制度による人格改造。悪いのは社会、だから社会が変わればみんな変わる。そこで以下、いささか極論の嫌いはあるが、私の懸念を少々。既述の通り、ルソーの理想国制においてなお、私利に走るフリーライダーが（比較的容易に）現れうるのだとすれば、況やロールズの理想国制においてをや。フリーライダー化して格差原理の保障する豊潤な恩恵に与かろうとする不逞の輩が生じたとき、ロールズの国制はこれにどう対処するのだろうか。

そういう輩は生じないという空想は通用しない。対応はおおむね3つに分かれるだろう。①あくまでも格差原理を貫徹する。つまり、こういう輩はいつの時代にもいるものだと観念して、慈悲心をもって手厚く処遇する。要す

62) 参照、同上、228-9頁。

63) Cf. K. J. Arrow, "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice," in *The Journal of Philosophy*, 60, No. 9 (1973), p. 248.

るに、世界最強のフリーライダーの存在を認める一格差原理が保障する福祉以上の恩恵に与えられるフリーライダーはこの世にいない。②当該個人の帰責性（責任）を認めて（自業自得）、格差原理の埒外に置く。最悪の場合、死ぬ（餓死）にまかせる。③「再教育センター」に送って思想・人格改造を行い、まっとうな（normal）市民として生きられるようにする。①はルソーの方策ではないし、ロールズのもありえない。正義の自然的義務（フェアプレイ）を否定する者を放置するわけにはいかないからである。②は畢竟格差原理の否定である。個人に対して負の帰責性（怠惰、浪費、放蕩など）を認めるならば、正の帰責性（努力、功績、創意など）を認めない理由はない。しかし、J・ローマーの分析を待つまでもなく、格差原理が帰責性（責任）の否定と論理的に等価であるとすれば、②はロールズの解決策ではありえない⁶⁴。かくして③だけが有効な対応策であり、これは「自由であることを強制される」ロールズの形態と言えるだろう。

唯一の懸念は、この再教育センターが今ウイグルにあるのと同じになることだ。これはけっして難癖ではない。ロールズの理想国制がスターリン、毛沢東、いなボル・ポトのそれと決定的に違うというアプリアリナ保証はなんであろうか。実際、学界の大家から労働組合、学生運動に至るまで、世界規模で、つい最近まで大多数が彼の国を理想国制と考えていたではないか。時代の最高の理性や知性が、彼の国を称えていたではないか。ロールズだけは例外か？ ルソーにしてみたところで、ロールズはこっそり脚注で触れているが、その理想国制に女性は加われないではないか⁶⁵。再教育センターも手

64) Cf. John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 181-2.

65) 「以下に注意。ルソーによれば議会は女性を含まない。女性は行動的な市民とは見なされない。ルソーにとって彼女たちの居場所は家庭である。」(Rawls, supra note 2, p. 222, fn. 3.) なお、ルソーの女性遍歴については、ポール・ジョンソン（別宮貞徳訳）『インテレクチュアルズ』（共同通信社、1990）、第1章が傑作。さらに、「ルソーは女兒たちが男児たちとは別に育てられることを期待してただけでなく、女兒たちの教育は限られたものであるべきで、その唯一の目的は男性を慰安する please 方法を教え込むことであると考えていた。エミールの養育に当てられたのは4巻、ソフィーにはわずか1巻。彼女はエミールのもっとも忠実で、もっとも従順な妻となることを義務付けられている」(Kessous, supra note 9, p. 78)。ありていに言って、ルソーによればすべての女性は慰安婦たるべきものである。

こずる不屈き者は、そのうち面倒とばかりにkilling fieldに直行するのではない—彼の国で実際そうなったように。彼らはもともといなかったことにするのである。

たしかに極論ではある。しかし、ルソーの国制においてすらフリーライダーが現れるとすれば、格差原理の支配するロールズのそれにおいて、フリーライダーの発生率は高騰するに違いない。さすれば、格差原理を捨てるか、再教育センターか、二者択一になるはずである。

制度が変われば人は変わる、の限界。つまりこういうことだ。制度が人を変える、人を作るという。制度が変わって人が変われば、人はその制度を自発的に支持する動機を得るという（自己実現的予言）。しかし、不幸にして制度とともに変われなかった人はどういう扱いを受けるのか。スターリンだの理想国制では、国制の変化（共産制の実現）とともに犯罪も疾病も、いな（ブルジョワ）生物学・遺伝学も消滅すると語られていた。実際はそういうことにしてただけである。変われなかった「ブルジョワ遺制」は、早晩killing fieldに送られたのである。私はここに、理想を語ることの恐ろしさ、制度はどのようにでも人を変えられるという信念の恐ろしさを感じるのである。そしてこの信念が、ルソーとロールズの共有するものだという気がしてならない。

ロールズのルソー愛がただならぬものであることは実感できるが、リベリズムは理想や崇高の追求ではない。ローティの言うように、それは巨大な悪の回避と凡庸な善の漸進の実現である。もちろん、いまや政治的リベラルと化したロールズがそれを理解していないはずはない—そう信じたい。最後に、僭越ながら私のルソー感を披歴して本論を閉じたい。

政治学を講ずる一教員としての私にとって、ルソーはデモクラシーのIdealtypus（理念型）を提供してくれた人である—それだけ。いわば、現実の我々がどれだけアンチ・デモクラティックであるかを教えてくれる基準座標である。代議制、選挙、二院制、権力分立、司法審査、政党、圧力団体、結社を支持する程度において、我々は理念型（ルソー）から遠ざかる。そし

てそれによって、例えばベラリズムや共和主義が逆照射され、我々の自己理解に資するのである。批判するにせよ支持するにせよ、純血な民主シーの姿を鮮やかに見せてくれたルソーの（悪魔的な）功績は大である。