

第2章

「自由主義の成立過程と現状分析、
および共同体論からの批判」

第2章の課題は、生活世界における「善と正」の優先性の問題であり、スポーツ世界の基盤となっている自由主義（リベラリズム）の成立過程と現状分析、およびそれに対する共同体論（コミュニタリアニズム）からの批判を考察することである。その前に「善」と「正」それぞれについてまとめておこう。

善とは、広義には、よいもの、つまり肯定的評価の対象となる価値をもつものすべてであり、狭義には、行為および意志の規定根拠である。よいものには「存在論的な善」「実用的な善」「審美的な善」「嗜好的な善」「実践的な善」があるが、2、3、4番目の善はそれぞれ有用なもの、美、快であって、本来の意味では善ではない。本来の意味での善は存在論的な善と実践的な善である。実用的な善、審美的な善、嗜好的な善は主観的、相対的な善と言われている¹。

古代ギリシア・ローマでは、とりわけ役に立つもの、有用なものという実用的意味を強く持っていた。善は「望ましいもの（=欲求・願望の対象）」であり、悪は「避けるべきもの（忌避の対象）」である。それゆえ、伝統的なギリシア倫理では、このような善を追求し、悪を忌避する基本的な姿勢は幸福主義の生き方として功利主義的、快楽主義的な倫理になる傾向をもっていた。

ソクラテスにとって、善は人の外にあって人に便益を与えるもの、あるいは人に快を供するものではなく、人のなす行為の正しさがその人を内的に善いものとして形作り、人を真実に益するものである。ここに人の内的な善に関わるソクラテスの幸福主義が成立した。善は行為外的に、事物に付着する性質として、観照の対象をなすのではなく、行為内的に、意識の自己還帰を構成契機とする実践の場面において、実践を成立させる根拠として自覚されるものである。一つの行為は多くの可能な行為の中から選び取られるが、この選択の根拠が善である。そこに自由の場所があり、善は自由の根拠である。

また、カントも広義の善との関係で成立する「目的倫理学」をしりぞけ、善は意志に対して、「汝いつもこれをなすべし」という絶対的な命令（定言命法）という形で迫る普遍的法則として把握されたとした。したがって、真の意味で「善いもの」はただひとつ、善を意志する善意志だけである。この善意志により純粋に行為が規定されるところに人間の自由の世界が開かれる。

カント以後、存在と価値の乖離、自然法則と道徳規範の乖離が現代に至るまでの哲学と

¹ 廣松他編、前掲書、p.949.

倫理学の問題状況を規定することになった。この問題状況において、善と美の主観化、したがって、その相対化は必然であった。行為を規定すべき善は個人の感情によるか、あるいは、一定の社会的条件によって限定された社会的事実によるものとして相対化されることになる。そこからは善美の規範を感情・情緒に帰する主観的な倫理学とこれを一定の歴史的社会的な事情に帰する社会的な倫理学の諸類型が帰結する。しかし他方において、倫理学が個人および社会において客観的に是認される行為の正しさを導出する原理の認識と体系の構成に関わるとされるとき、可能な限り多数の人々に共有されうる肯定的な価値である「快」を善とし、否定的な価値である「苦」を悪として倫理学を構築する、イギリス経験論に基づく英米倫理学の伝統が形成された。善美の価値の主観化、相対化、これに伴う伝統的価値観の崩壊が現代を支配している。どこに新しい価値観を確立するかに現代哲学の課題がある²。また第3章で見るシュルツは善を秩序と捉え、これが倫理と政治とをつなぐものとする。

一方、「善」と同様、「正」についてもさまざまな説、立場があり、一様に述べることはできない。だが本稿における「正」とは、ロールズに代表される、善と正を区別し、もっぱら正（権利）³のみに客観的基準を求める立場を指す。

近・現代における正義論を概観すると、正義とは、社会において正しいとされる基準とされているが、それについて必ずしも定説はない⁴。近代に入ると、正義は人間相互の契約あるいは黙約によって成り立つという見解が有力となる。ホッブズにとっては、万人の闘争状態を脱するため相互契約によって公権力を成立させるが、その相互契約を守ることに正義の本質がある。ロックにとって正義は自由、生命、財産からなる所有権(property)を保証するために、人びとが相互契約によって成立させた公的な政治や法一般のあり方として捉えられた。特に人間の労働によって得られた財産の保証としての政治や法を強調するところに、ロックの正義観の大きな特徴が存在する。ロックと対照的に私有財産によって不平等が生ずると考えたルソーにとって、正義は人々の私利私欲を排した一般意思の合意からのみ生まれる。

² 同上書、pp.950-951.

³ 権利(right)は以下のように捉えられる。ヨーロッパにおいては、中世末期に権利と法の対応関係が意識されるようになり、主観的な意味では権利、客観的な意味では法をさす二重概念としての性格を帯びた。権利とは「意志の力」であり、また「法的に保護された利益」と定義される（廣松他編、前掲書、p.473.）。

⁴ 栗田他編、前掲書、p.127.

これらの社会契約説とは異なり、社会のルールや権威が人々の共通の利害感情に基づく慣習的な黙約(convention)によって承認されると考えたヒュームは、正義を、人々が身近な状況で感ずる公的利害ないし効用について的人為的徳とみなした。このようなヒュームの正義観は、アダム・スミスや、正義を社会構成員全体の快=幸福を最大化することとみなす功利主義に受け継がれていく。

現代に入ると、ロールズの『正義論』出版以来、社会哲学のテーマとしての正義が再び争点となった。ロールズは最大多数の最大幸福を根本規範とする功利主義では、個の権利や自由が十分保証されえないと批判し、無知のヴェールに覆われた人々の合意によって採択される正義の二大原理を提示した。各自が最大限に平等な政治的・思想的自由を持つことの保証(第一原理)、および社会的経済的不平等はそれがもっとも不遇な人々の利益を最大化するよう、また機会均等の原則のもとですべての人々に開かれた職務や地位に付属するよう、配備しなおされねばならない(第二原理)というものである⁵。

1. リベラリズム(自由主義)の成立過程と現状分析

本稿で考察対象とするスポーツ世界は 18 世紀にイギリスで誕生した。本研究ではこのスポーツ世界を生活世界の下位に位置づける。この生活世界の特徴を一言でいうならば「自由主義(リベラリズム)」である。本章ではまず「自由主義」について検討し、次にそれを評価・批判しよう。

しかし、「自由主義」を定義することは現在では非常に困難と言われている⁶。なぜなら自由主義は非常に多義的に用いられるからである。このリベラリズムを総合的に捉えるひとつの方法は、複数の基本原理を構成要素として列挙することであり、その代表例はジョン・ 그레이による研究である。 그레이は個人主義、平等主義、普遍主義、改革主義という四原則でリベラリズムを特徴づける⁷。他の方法は、人間の生の理想の多元的分裂が生む正統性危機の克服、この分裂を包容しうる政治社会の共通正統性基盤の探究という企て自体をリベラリズムの核心と見る方法であり、その現代的定式化はロールズの「正義の善に対する優位」の要請に求められる⁸。

⁵ 廣松他編、前掲書、pp.892-893.

⁶ メンダス(谷本光男、北尾宏之、平石隆敏訳)、『寛容と自由主義の限界』、ナカニシヤ出版、1997. pp.100-105.

⁷ ジョン・ 그레이(藤原保信他訳)、『自由主義』、昭和堂、1991.

⁸ 廣松他編、前掲書、p.720.

本稿でいう自由主義は、フランス革命によって成立した近代的自我、また思想的にはホッブズにはじまる社会契約説が出発点とした近代的自我を基礎とする考え方であり、現在まで自由主義の価値観をもっともよく表していると考えられる功利主義を中心とする。これは応用倫理学(applied ethics)⁹の中では生命倫理学(bioethics)という形を取る。

1.1. 近代的自我の成立

自由主義思想は、その根本に「近代的自我」という観念があり、その端緒はフランス革命である。樋口は、シュミットが明らかにしたフランス革命の意義を、ルソー＝ジャコバン型の「諸個人と集権国家とがむかいあう二極構造モデルを基礎づけた」¹⁰ことにあると要約する。フランス革命が身分制社会の多元性を克服して、近代的意味での「自由主義」をさかのぼった究極のところにある「個人」をつかみだし、集権的国家を完成した¹¹。フランス革命によって身分制的中間団体が解体され、集権的国家が完成することによって初めて「個人」が解放され、人一般の権利という意味の人権が成立したと同時に、身分制的桎梏から解放された個人は、単独で国家と向き合うほかなくなった。これがフランス革命の意義である。近代の自由主義は、封建社会に代表される共同体的な階層秩序の解体を必要とした。

思想的にはホッブズに始まる社会契約説が、社会そのものを解体し、自由で平等な原子論的個人の自然状態を出発点とした¹²。ホッブズ、ロック、ルソーらは「個人」を出発点とし、自由主義の基礎とする。藤原によれば、自由主義とは、経済的には資本主義を、政治的には議会制民主主義を基本とする社会である¹³。そしてこの自由主義の価値観は功利主義である。近代のこの価値観は、それ以前のプラトン・アリストテレス的な価値のヒエラルヒーの転倒によってもたらされた。世俗化が現世の肯定を引き起こしたというだけで

⁹ 応用倫理学とは実践倫理(practical ethics)とも呼ばれ、具体的な倫理的諸問題を取り扱い、特に政治・経済・医療・環境などといった現実的实践において生じる倫理的諸困難にいかに対処すべきかを哲学的な思考方法を活用しつつ考究していく分野である。(伴他編、前掲書、p.241.)

¹⁰ 樋口、前掲書、p.117.このルソー＝ジャコバン型国家モデルに対抗するのが、個人と国家の間にある中間団体を重視するトクヴィル＝アメリカ型国家モデルである。

¹¹ 同上書、pp.123-24.を要約。

¹² 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、p.35.を要約。

¹³ 同上書、pp.5-6.を要約。本稿では佐伯啓思の考えも参照するが、佐伯の用いる「自由主義(リベラリズム)」は、藤原の分類とは異なり、個人の自由を基礎にした概念であり価値観をも含む。この点に注意が必要である。

なく、プラトンのいう魂の理性的部分、気概的部分、欲求的部分のうち、欲求的部分が中心を占めるようになり、他はそれに従属しその手段となる¹⁴。このヒエラルヒーの転倒と欲求の解放は身分制秩序の解体と結びついていた¹⁵。ホッブズやロックではこの欲求の解放がなされても、それを外的に規制する自然法が信じられていた。しかし功利主義において、欲求と嫌悪、快楽と苦痛が社会規範となり、個人行動や社会を判断する唯一の基準となった¹⁶のである。

では次に自由主義の価値観である功利主義について詳しく見てみよう。

1.2. 功利主義

後で考察する資本主義と議会制民主主義の正当化の背後には、人間の欲望の解放、人間観としての功利主義の正当化があった。近代にいたって、この欲求的活動こそ人間の本質的部分とされ、善悪は欲求と嫌悪もしくはそれらのもたらす快楽と苦痛と同一視されていた。資本主義が経済における解放＝自由化の原理であり、議会制民主主義が政治における解放＝自由化の原理であるとしたならば、功利主義は道徳におけるそれであった¹⁷。

功利主義とは、快楽・苦痛を人間行為を動機づける唯一の源泉として規定し、この基礎の上に行為を評価する客観的基準として「功利性の原理（最大多数の最大幸福）」を社会の原理に適用し、善が正から独立に規定され、正は善を最大化するものと位置づける説である。序章でも見たが、その特徴は、「目的論」に加え、帰結の善し悪しを関係者の主観的快で判定する「効用主義」、複数の帰結の善し悪しは関係者の効用の総和の大きさによって判別できるとする「総和主義」といえる¹⁸。次に、代表的功利主義者であるベンサムと J.S. ミル、およびその後の功利主義の展開を見ておこう。

ベンサムにおいてまず問題となったのは、当時のイギリス社会に残っていた刑法上の不平等である。そこで誰もが一人として数えられ幸福を追求できる社会構造を理論的に提示することが彼の課題となった。また 18 世紀のイギリスにはフランシス・ベーコンによって基礎づけられた実験と観察、さらに帰納的思惟に基づく新しい学的体系（イギリス経験論）という思想土壌があった。そこでベンサムの道徳科学も、形而上学と宗教色を払拭し、

¹⁴ 同上書、p.57.を要約。

¹⁵ 同上書、p.62.

¹⁶ 同上書、p.69.を参照。

¹⁷ 同上書、pp.184-185.を要約。

¹⁸ 川本隆史、『現代倫理学の冒険』、創文社、1995.p.13.などを参照。

主観化を排して、物理学同様、人間存在における普遍的で客観的事実に基づくものが目指された。ベンサムは快樂（善）が行為の動機であると考え、利己心をそのまま肯定したわけではなく、善悪の客観的評価基準を「行為の実質的結果」とする。ここに行為の実質的結果を評価する客観的で具体的基準として「功利性の原理」が意義を現す。ベンサムの功利主義は快樂説とは異なるが、ベンサムの「快樂追求」を支えるものは、人間は究極的には慎慮と誠実と自愛とをもって行為するものというベンサム独自の樂觀的人間観に由来する¹⁹。ベンサムは自然権や自然法の観念を退け、法とは実定法であり、権利とはその実定法によって保障されているものであるとする。アダム・スミスも、人間の意志に先立つ道德規範としての自然法の存在を認めなかったが、同感という人間の自然的能力を通じて、人間は調和的秩序へ到達できると考えた。しかし、ベンサムはこのような道德規則を認めない。ベンサムにおいては快苦がそのまま価値の基準となる²⁰のである。

次に J.S.ミルの考える功利主義を見てみよう。ベンサムの功利主義は、立法と道德との不可分離性、人間性と人間理性に対する樂觀的見方を前提としていた。しかし、1832 年に選挙法が改正され、さらに産業ブルジョアと労働者階級の対立が激化し、ベンサムの前提を崩すことになった。ミルは現存する法体系や政治秩序に対して不信感をもったため、彼自身の立脚点は「社会に対する個人」に求められていく。ミルは、まず、ベンサムやジェームズ・ミルの社会現象の解明に直接心理法則をあてはめる方法を批判し、最初に帰納法で経験的法則を把握して、それを心理法則に基づく演繹によって検証する方法をとる。ミルは功利主義的道德を擁護するにあたり、歴史にその正統性の検証を求める。ミルはどのような快樂を求めるかは個人の人格如何に関わるという。ベンサムにおいては慎慮という人間理性の働きをいかに外から啓発するかが問題であったが、ミルの場合、外的強制力に不信を抱き、行為主体の内的強制力にこの解決を求める。内的強制力とは「人間本性における事実」としての人類の「良心」から発する感情で、同胞と一体化したい欲求であるとされる。ミルの功利主義は「功利」と「自然的心情」に基づく個人を起点としている²¹。

1903 年に出版された G.E.ムーアの『倫理学原理』において、功利主義は善を自然的対象（快苦）と混同していると批判された。このムーアの批判以降、功利主義は自然主義的誤謬をおかした学説とされ、いわゆるアングロサクソン系のメタ倫理学が隆盛となる。

¹⁹ 伴他編、前掲書などを参照。

²⁰ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、pp.75-76.を要約。

²¹ 伴他編、前掲書など参照。

現代の功利主義では、各自の選好（プリファレンス）によって現在および将来の満足が最大化されることが基準とされる。功利主義は今日おおかたの人々の日常的な行動原理をなし、政治社会の判断基準をなしているとさえいえる²²。そのため、1970年代に相次いで政治哲学の復権を唱え、自由主義に新しい哲学的基礎づけを試みたJ.ロールズ、R.ノズィック、R.ドゥオーキンらも功利主義批判を出発点にしている。

1970年代に入り、ロールズが『正義論』を著し、現代功利主義論争に一石を投じた。『正義論』は「平等な自由の原理：第一原理」と「公正な機会均等原理および格差原理：第二原理」によって自由と平等の調和をはかったものである。ロールズは、社会契約説や自然権思想を再構成し、「公正としての正義」を中核とする社会正義論を展開した。この立場は政治的自由の強力な擁護と経済的自由主義への制約を特徴とし、自由放任を旨とする古典的リベラリズムと対立する²³。

このロールズ以降、R.ドゥオーキンは平等を究極原理とし、R.ノズィックは「最小国家(minimal state)」を道徳的に正当と見なし、それぞれ功利主義批判を展開する。このように三者の理論は同じ方向を向いているわけではないが、彼らに共通することは、「善」を各自に委ね、「正」あるいは「権利(right)」のみを行為や制度の価値判断としている点である²⁴。これらの議論がその時代である程度有効であったことは間違いないし、現にロールズの理論はアメリカ民主党の経済政策の重要なバイブルとなってきたものである。

今世紀に入り、功利主義に対する批判も相次いだ。依然として自由主義の価値観を端的に表現している学説は功利主義であり、その古典的、基本文献はJ.S.ミルの『自由論』である²⁵。自由主義の中心は「他者危害原則(harm-to-others principle)」であり²⁶、「他者への危害を生み出さない限り、個人の行動に法的な干渉をしてはならない」のである²⁷。次にこの点について見ておこう。

1.3. 自由主義社会における慣習倫理²⁸の行為原則

今回取り上げて検討する一般行為原則は、いわゆる自由主義社会、つまり経済的には資

²² 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、p.158.を要約。

²³ 川本、前掲書、pp.24-25.など参照。

²⁴ 藤原、前掲書『自由主義の再検討』、p.161.を参照。

²⁵ 加藤尚武、『現代倫理学入門』（講談社学術文庫）、講談社、1997.p.5.を参照。

²⁶ 加藤尚武、『応用倫理学のすすめ』、丸善、1994.p.8.を参照。。

²⁷ 加藤尚武、前掲書『環境倫理学のすすめ』、1991.p.83.

本主義、政治的には議会制民主主義、倫理的には功利主義を基本とする社会における行為原則である。その理由は、現代スポーツの基盤となっている社会は、18世紀のスポーツの成立から今日に至るまで、自由主義社会が基盤となっているからである。現代スポーツは、「西洋」「近代」という極めて限定的な社会で発生した「寛容」という強者の価値観によって現在まで支配されている。ブラウンやサイモンが検討している一般原則も自由主義社会における一般原則である。ここで検討する一般原則も、前述したとおり、相対的なものの一つである自由主義社会の一般原則である点を注意しておく必要がある。現行の自由主義とは、「1)自己の所有、2)他者危害原則、3)愚行権、4)対応能力という4つの概念を使った『自己決定還元主義』である」²⁸⁾といえる。自由主義社会における日常世界の行為原則の結論を先取りすれば、他者危害原則と社会的コンセンサスが中心となるのだが、このことについて見ておこう。

自由主義社会において各原則を突き詰めると、個人の自由をどこまで認めるのかが問題となる。自由主義の基本原則は「他者危害原則」である。個人は他人に害を及ぼさない限り、愚行権を含む自己決定権がある。しかし、ここで自己決定権に注意が必要である。自由主義の核心は「判断能力のある成人には自己決定権がある」という原則である。子供を「判断能力のある成人」と同じに扱うのは自由主義の原則に反する。そこでパターナリズムが登場する。これは、判断能力が認められない青少年を保護するものである。パターナリズムは成人には適用できない。パターナリズムは子供に自己決定権を認めない代わりに子供を保護し、成人の自己決定権を認める議論をする場合には有効な原則である。

他者危害原則と自己決定権を考える際、どちらが重視されるのだろうか。この二つの原則の優先性が明らかになれば、個人の自由をどこまで認めるか、の問いに答えることができよう。一般的に言えば、個人の自己決定したことが他人に危害を及ぼさないことであれば、その自己決定は認められることになる。一方、自己決定の内容が他人に危害を及ぼす場合には、その自己決定は認められない。要するに他者危害原則と自己決定権が両立できない場合には、他者危害原則が優先することになる²⁹⁾。

しかし、他者危害原則だけでは説明できないものもある。個人が誰にも迷惑をかけないから放っておいて欲しいと思っても、社会の側で干渉してくることがある。例えば「他者

²⁸⁾ 自己決定還元主義

²⁹⁾ 加藤尚武、前掲書『環境倫理学のすすめ』、p.7.

³⁰⁾ 加藤尚武、前掲書『応用倫理学のすすめ』、p.34.を参照。

危害の可能性が存在することが公共機関による個人への干渉の唯一の正当化理由であるとすれば、個人には自殺権があるはずではないだろうか。しかしどの国でも自殺を権利としては認めていない³¹。「公共機関は生命について中立ではなくて生命の側に立っている。だから治療を受けられないままに放置されている子どもを保護することは、他者危害の原則とは違う根拠に基づく公共側の態度である」³²。「他者危害の原則一本槍（すなわち自己決定還元主義）が、もしも成立しないとすると、それ以外のどのような原則が働いているのだろうか。あるいは自己決定が正当化される条件として、何か別の原理が働いているのだろうか」³³。このことについて加藤は、自殺、代理母、安楽死・尊厳死などを例に挙げて検討している³⁴。その結果、加藤は、「社会的なコンセンサスによって自己決定権の範囲内だと認められたものが、はじめて自己決定の対象として正当化可能になるという現実がある」³⁵、と述べる。

自由主義社会における一般行為原則をまとめると、まず最も優先されるべき行為原則は「他者危害原則」である。基本的には各個人は「他者危害原則」に従って行為すれば良いし、公的機関は「他者危害原則」に抵触しない限り個人に干渉してはいけない。しかしこれだけではなく、これにプラスして「社会的コンセンサス」が働く。人々は「社会的コンセンサス」を得ているものの中から、自己決定をして、他人に害を及ぼさない限り自由に行為することができる。個人が、他人に害を及ぼす場合に限り、公的機関は個人に干渉する（できる）。

この他者危害原則を適用すれば理論上はうまくいく。しかし現実には「他人に危害や迷惑をかけない限り」という部分が抜け落ち、個人の欲望、つまり差異化・卓越化を経済を中心に解放してきたというのが本稿のリベラリズムに対する評価である。後で資本主義や民主主義について見るのと同様、藤原の分類による自由主義の各要素がすべて近代的自我を基礎にしており、個人の欲望を経済を中心に解放するものであるとするならば、功利主義はそれを思想面で支えたものである。この実際の展開についてはシンガーを中心に 1.5. 自由主義の帰結(1980年代)で見るが、その前に個人の欲望を解放した思想としてポスト・モダニズムに触れておく。

³¹ 同上書、pp.77-78.

³² 同上書、p.78.

³³ 同上書、p.78.

³⁴ 同上書、pp.76-109.

³⁵ 同上書、p.83.

1.4. ポスト・モダニズム

第1章でも見た人間の差異化・卓越化という欲望を最大限そして無条件に肯定していったのが、思想面としてはニーチェを祖とするポスト・モダニズムである。

ニーチェは従来のヨーロッパの価値であるキリスト教、道徳、真理を徹底的に批判した。ニーチェはまず『道徳の系譜』³⁶においてキリスト教を批判する。彼によれば、ニヒリズムはキリスト教の必然の結果であり、われわれが道徳や正義と見なすものは特定の人々の権力意志の行使であると述べる。そして道徳の根底には強者に対する弱者の内的な鬱積であるルサンチマンがあると述べ、道徳の欺瞞を暴き立てた。これこそが彼が言う奴隷道徳である。奴隷道徳は、高貴なものや優れたもの絶対的なものを認めない以上、価値基準を喪失する。この思想を引き継ぐポスト・モダニズムは、歴史の拘束や古典の権威に対してそれらから解放された自由な科学を対置する。そして「脱構築」「戯れ」「差延」という概念を創出したデリダに至っては言葉による厳密な認識が不可能であると宣言される。「真理」「確かなもの」「価値あるもの」を今や語ることさえできなくなった。しかし、その結果、既成の価値、真理、権威は、ただそれだけの理由で否定されていき、徹底した価値相対主義に陥った。徹底した価値相対主義を裏返せば、人はあらゆることに価値を見出せることになる。これは一見自由の拡大と理解できようが、佐伯が述べるように、人は自由になればなるほど、次の不自由を生み、さらに自由になるほど価値や規範に無関心になる³⁷。また、フロムが『自由からの逃走』³⁸で述べるように、人は絶対的な自由に耐えることはできない。人は何らかの信頼できる価値がなければ生きてゆけない³⁹。この絶対的なものを壊し、価値などは相対的で主観の領域にすぎないと主張した頂点にニーチェ、マルクス、フロイトがいる⁴⁰。「近代的諸価値のディコンストラクション(脱構築)」と称して、ポスト・モダン是一種のニヒリズムに陥る⁴¹。ポスト・モダニズムは絶対的否定性においてのみ存在する。価値を失った人間はやがてニヒリズムに陥るほかないが、他方ニヒリズムにも耐えることができない。したがって、人々は何らかの価値基準を求めることになるが、そ

³⁶ ニーチェ(秋山英夫訳)「道徳の系譜」、『ニーチェ全集第三卷(第Ⅱ期)』、白水社、1983。

³⁷ 佐伯、前掲書『イデオロギー／脱イデオロギー』、p.93.を参照。

³⁸ E.フロム(日高六郎訳)、『自由からの逃走』、東京創元社、1951。

³⁹ 佐伯啓思、『現代日本のリベラリズム』、講談社、1996. p.122.、佐伯啓思、『現代社会論』(講談社学術文庫)、講談社、1995. p.260.などを参照。

⁴⁰ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.123.を参照。

れを市場原理に委ねたのが今世紀であったといえる。佐伯がいうように、ポスト・モダニズムと市場原理とは、価値相対主義から出発する点で一致する⁴²のである。

以上、ポスト・モダニズムについて考察してきたが、本稿はポスト・モダニズムに依拠する立場ではない。なぜなら、ポスト・モダニズムの核にあるニヒリスティックな価値相対主義は、自らの言説にまで相対主義を貫いて無責任で無意味な言説と化すか、あるいは自分だけの特権化して自己矛盾を起こすかのいずれかであり、さらにポスト・モダニズムの言説においては商品として市場で流通することによって存在価値を示すしかない⁴³からである。これらはいずれも 80 年代のアメリカ社会で実現したが、これこそが非常に危険なことである。もちろんニーチェとポスト・モダニズムについてはさまざまな論者がさまざまな考察・評価をしているので一概にいうことはできない。ニーチェ、デリダ、ドゥルーズの三者共にニヒリズムの克服を試みている。しかし、彼らの思想が反映した現実社会ではニヒリズムの克服までには行き着いていない。

この証として、ポスト・モダニズムの帰結、そしてドゥルーズの描いた世界である 1980 年代について、佐伯やピーター・シンガーの主張を中心に見ておこう。

1.5. 自由主義の帰結（1980 年代）とその評価

1980 年代に生じたことは、現象的には貧富の差の拡大、消費ブーム、国際経済の不安定化であるが、その真の意味は、むき出しの個人の欲望の解放であり、そこから生じるさまざまな利得機会の無条件の肯定であった。そこで否定されたものは、社会とは一定の権威と価値に基づいており、その権威と価値こそが個人の自由をも可能にするとの考えであった⁴⁴。

一言で言えば、1980 年代には行き過ぎた自己決定権が認められ、私益化が肯定されたのである。現代の自由主義社会における慣習倫理は、歴史的に見ると、シンガーが述べているように、私益化を拡大してきた。現代社会の特徴は自己決定権が拡大されすぎているといえよう。シンガーは現代社会を「私益の時代(an age of self-interest)」と呼ぶ。この「私益化」は、現状の自由主義社会の最終的な帰結であると理解できる。この自由主義の最も

⁴¹ 佐伯、前掲書『現代社会論』、p.28.

⁴² 同上書、pp.266-67.を参照。

⁴³ 同上書、pp.274-75.を要約。

⁴⁴ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.38.を要約。

徹底した生活世界こそアメリカ合衆国である。シンガーは最近のアメリカ合衆国について以下のように述べる。「80年代は、キリスト教が物質的な富を軽蔑する宗教から物質的な富を大切にする宗教に至る長い旅路を終えた10年間でもあった」⁴⁵、「レーガン＝ブッシュ時代は、倫理と正義に対する冷笑がまさしく頂点に達したことを決定的に証明して幕を閉じた」⁴⁶。「頂点をきわめた食欲さは、公共の利益という感覚をすっかり失いつつあると見られる社会の一つの側面である。もう一つの側面は、アメリカのどの都市でも容易に見ることができる。ホームレスはもうアメリカの生活の一部となっている」⁴⁷。レーガン＝ブッシュ時代のような社会は、生活世界を維持することが不可能である。「貧民とホームレスを救うよりも大金持ちの税率を削減することの方を選好する社会は、共同体という言葉の真の意味では、共同体ではなくなっている」⁴⁸。

以上のことから、現状のリベラリズムは、共通善、共通の価値観をもたず、共同体とは無関係で、アトム化した個人がそれぞれの欲望のままに生きている状況になっているといえるだろう。

1.6. リベラリズムの帰結の理由

ではなぜリベラリズムは、無条件の私益化を肯定するようになったのか。以下では主に佐伯の主張に基づきその理由を考察する。また、ここでは藤原の分類のうち、先に見た功利主義を除く自由主義の各側面に論点を絞って検討する。その際の留意点として、まずその起源であるヨーロッパにおいても、自由主義や民主主義や個人主義といった観念は、明快で単純ではない⁴⁹こと、および19世紀のイギリス型のリベラリズムが20世紀のアメリカ型のリベラリズムに変化していく、つまり今世紀にリベラリズムが世界中に普及していくときに、本来基盤となっていた徳や共和主義的精神を脱色して広まった点に注目することが重要である。

1.6.1. 覇権の移動：19世紀イギリスから20世紀アメリカへ

まず、イギリスとアメリカのリベラリズムの違いから考察しよう。

⁴⁵ シンガー（山内友三郎監訳）、『私たちはどう生きるべきか』、法律文化社、1995.p.118.

⁴⁶ 同上書、p.41.

⁴⁷ 同上書、pp.41-42.

⁴⁸ 同上書、p.43.

⁴⁹ 佐伯、前掲書『イデオロギー／脱イデオロギー』、p.193.を参照。

19 世紀前半のイギリスは独特のスタンスをとった。つまり、急進的な共和主義（フランス）を警戒すると同時に拡張的な正統主義（ロシア）を牽制し、原則的には不干渉主義をとるイギリス特有のスタンスである。これは基本的には不干渉主義をとりつつ、ヨーロッパのバランスを極力外交努力によって保とうとするものである。このイギリスのリベラリズムの背景には、卓越した海軍力と経済力を背景にした現実的な国際感覚、極端なものへの警戒、歴史の連続に対する信頼、他人の自由の尊重があった⁵⁰。ここで重要な点はリベラリズムにとって極端なデモクラシーは危険なものと思なされたことである。

一方、20 世紀のアメリカのリーダーシップの特徴は、国際社会における道義的責任という観念と、モノによるデモクラシーというやり方である⁵¹。この普遍主義の考え方は 19 世紀のバランス・オブ・パワーの考え方ではないものであり、この普遍的正義に基づいてリベラリズムとデモクラシーは結びつけられた。その結果としてのヨーロッパからアメリカへの覇権の移行は、ある点では、リベラリズムに対するデモクラシーの勝利を意味していた。「大衆」を基盤に成立するアメリカのリベラリズムは、多くの場合、自由よりも平等を、個性よりも人並みであることを、ルールよりも自分の利益を、求めることになる⁵²。パワー・ポリティックスが成立するためには、そしてそもそも国際社会が成立するためには、共通の政治的価値が必要であり、20 世紀のアメリカは、その意味でデモクラシーを世界化する必要があった⁵³。アメリカの特徴は、経済を通してデモクラシー実現を目指したこと⁵⁴であり、今世紀の大衆社会では商品という共通のモノが人々を結びつける。佐伯はこれを「モノのデモクラシー」⁵⁵と呼ぶほどである。

20 世紀のアメリカの理念は、価値相対主義と経済普遍主義であった。伝統破壊や慣習破壊を正当化したものは、経済的な合理主義であり、「新自由主義」の経済学であった⁵⁶。近年のアメリカの衰退が意味するものは、リベラリズム、キャピタリズム、デモクラシーといった価値の崩壊である⁵⁷。次に、それぞれの側面について見ていこう。

⁵⁰ 佐伯、前掲書『「アメリカニズム」の終焉』、pp.66-69.を参照。

⁵¹ 同上書、p.77.を参照。

⁵² 同上書、pp.80-81.を要約。

⁵³ 同上書、pp.95-96.を要約。

⁵⁴ 同上書、p.99.

⁵⁵ 同上書、p.100.を要約。

⁵⁶ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.41.を要約。

⁵⁷ スポーツも普及すればするほど、その背後の価値を払拭するほかなく、普遍でなくなり経済中心となる側面があろう。

1.6.2. シヴィック・リベラリズムからリベラリズムへ

佐伯は、アダム・スミスの思想の背景にある「シヴィック・ヴァーチャー(civic virtue)」(国家市民の徳あるいは公民的徳性)について論じる。シヴィック・ヴァーチャーは「個人の自己実現が個人が市民として活動するかぎりで実現される」ものとする。共和国とシヴィック・ヴァーチャーは不即不離の関係にあり、シヴィック・ヴァーチャーは私的利益や個人的権利といった近代社会の観念とは相対立し、個人を越えた地平に広がるヴァーチャーに人々が棹さして初めて共和国は自立し、したがって「自由」だといいうる。共和国とシヴィック・ヴァーチャーの関係、そこで実現される共和国の自由という考えを、佐伯は「シヴィック・リベラリズム」と呼ぶ⁵⁸。シヴィック・リベラリズムは積極的自由⁵⁹に重点を置いた考えであり、それがあって初めて消極的自由⁶⁰が意味をもつ⁶¹。つまり、国家的な存在としての私があってはじめて私的な存在としての私が存在する、という二重の意識に支えられたリベラリズムを佐伯はシヴィック・リベラリズムと呼ぶのである。このシヴィック・リベラリズムこそが自由の基底にある。シヴィック・リベラリズムは、法や権利や個人のタームではなく、徳や国家的義務といったタームでまず論じられる⁶²。本来の意味でのリベラリズムは国家を前提とするのである⁶³。

アメリカのリベラル・デモクラシーは、それが本来もっていた共和主義的な「シヴィック・リベラリズム」というヨーロッパ的伝統をますます失っていった。しかし、それによってアメリカのリベラル・デモクラシーが普遍化(一般化)したことも事実である。「シヴィック・リベラリズムの含みをもつ緩やかなナショナリズムのエシックスがあって初めて、リベラリズムは野放図な個人の『やりたいほうだい』に墮落することを免れる」⁶⁴といえる。

佐伯は、アメリカ社会における二種類の自由について論じている⁶⁵。ひとつは自己鍛錬、倫理、ルールに基づく競争としての自由であり、幾分閉じられたコミュニティの存在を前

⁵⁸ 佐伯、前掲書『「アメリカニズム」の終焉』、pp.210-213.を参照。

⁵⁹ バーリンの概念で、欲求を押さえ、より高級な理性的自我を実現することが真の自由であるとする自由の概念。

⁶⁰ バーリンの概念で、個人がその欲求の実現を妨害されないこととする自由の概念。

⁶¹ 佐伯、前掲書『「アメリカニズム」の終焉』、p.230.を参照。

⁶² 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、pp.82-83.を要約。

⁶³ 同上書、pp.77-81.を参照。

⁶⁴ 佐伯、前掲書『「アメリカニズム」の終焉』、pp.241-242.

⁶⁵ 佐伯啓思、『現代民主主義の病理』、日本放送出版協会、1997. pp.39-41.

提とする。もうひとつは享樂と解放と即物的な自由であり、広大な空間を越えてモノによって結ばれた架空のコミュニティに広がる。日本は、後者の、テクノロジーとモノによる欲望の無条件の解放という「アメリカ的リベラル・デモクラシー」の表層だけを導入したのであり、佐伯はこれを「アメリカニズム」と呼ぶ⁶⁶。

ヨーロッパと比較した場合、アメリカの独自性は、移民たちのそれぞれの文化を払拭し、独自のリベラル・デモクラシーやフェア・ゲームによる競争という理念と結びつく⁶⁷点である。

1.6.3. 資本主義（キャピタリズム）の変遷

近代の資本主義は、私的所有と市場交換と営利企業の制度からなる一組の市場経済制度を前提とする⁶⁸。資本主義をこのように捉えれば、それは中世のヨーロッパが起源となる。だが「私有財産と富の蓄積にたいしてはつねに倫理的制約が課せられていた」⁶⁹。この倫理的・宗教的制約が解除されることによって資本主義は発展するのであるが、この点に関する研究としては、マックス・ヴェーバーの研究⁷⁰が有名である。資本主義精神は救済という宗教的目的のために営利を正当化したプロテスタンティズムに求められる。私的所有と富の蓄積の正当化理論の代表例はジョン・ロックの『政府論』である。だがここで重要なことは、すでにヴェーバーが予想していたように、「最初は救済という目的にしたがって倫理のための営利であったものが、自己目的化し営利のための営利となっていく」⁷¹点である。このことの終着点がドゥルーズとガタリの『アンチ・オイディプス』⁷²に描かれた世界である。彼らの『アンチ・オイディプス』においては、資本主義が人間の欲望を解放していく運動であることを明らかにした。資本主義運動は人間の差異化・卓越化を無条件に肯定し、既成の価値や秩序を崩壊させる。佐伯はその著書『「欲望」と資本主義』で資本主義の根底には人間の欲望があり、それに物的な形を与える運動である⁷³と述べた上で、

⁶⁶ 同上書、p.42.

⁶⁷ 同上書、pp.48-49.を要約。

⁶⁸ 廣松他編、前掲書、p.680.

⁶⁹ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、p.12.

⁷⁰ M.ヴェーバー（大塚久雄訳）、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫）、岩波書店、1989。（改訳）

⁷¹ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、p.16.

⁷² 市倉宏和訳、河出書房新社、1986.

⁷³ 佐伯啓思、『「欲望」と資本主義』、講談社、1993. p.74.

資本主義の変遷を考察し、新しいものを求めるフロンティアの拡大の限界を指摘する⁷⁴。資本主義は無限に個人の欲望を解放してゆく運動であり、これは家族や国家とは対立する⁷⁵。つまり、資本主義はアトム化した個人の熾烈な競争の場となる。ヴェーバーの予想は的中したといえる。

次に市場について見てみよう。アダム・スミスは、各人の利己心に基づく自由な経済活動が、分業や交換関係の媒介を通じて、社会全体の富裕を実現する過程を解明⁷⁶した人物とされる。だがこれは表面的な理解にすぎない、と佐伯は注意を促す。最近のアダム・スミス研究においてもこの点は指摘されている⁷⁷。スミスは経済を政治から切り離せると考えたわけではなく、各自の利己心が社会を調和させると主張したわけでもない。自由な経済活動が調和するためには背後に共和主義的な精神という条件があることを示した思想家である⁷⁸。安定した社会があつてはじめて資本主義は拡張可能である。市場経済社会のもつ「安定した社会」と「拡張する経済」という二重構造が重要である⁷⁹。つまり社会秩序が整っている場合のみ市場は安定する。よって近年生じている価値破壊や慣習破壊は市場の根底を破壊する⁸⁰のである。

資本主義は、その起源であるヨーロッパにおいては、もともと共和主義的精神がその背後に存在していた。しかし 19 世紀にイギリスにあった覇権が 20 世紀にアメリカに移ると、その後は加速度的にこの精神が消滅していったのである。

今世紀のアメリカにおける資本主義を見ておこう。20 世紀のアメリカの課題は、大量に流れ込んできた移民たちに、多様な価値観をもちながらも一緒に生活し、しかもそれなりに成功のチャンスを与えることであつた。これに対するアメリカの解答はテラーシステムあるいは科学的管理法であつた。大量の中間層の労働を可能にしたこのシステムは、文化の差を超え、普遍的となった。この中間層こそが消費資本主義を成り立たせたのである。今世紀のアメリカにおいて、経済活動は自由とデモクラシーの実質になり、消費は自由な

⁷⁴ 同上書、p.215.

⁷⁵ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.278.

⁷⁶ 廣松他編、前掲書、p.885.

⁷⁷ たとえば田中正司、『アダム・スミスの倫理学』（上下巻）、御茶の水書房、1997. など参照。

⁷⁸ 佐伯、前掲書『「アメリカニズム」の終焉』、pp.176-193.を参照。

⁷⁹ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.54.を要約。

⁸⁰ 佐伯、前掲書『現代社会論』、pp.277-278.を参照。

デモクラシーの目に見える表現となった⁸¹。「20 世紀の後半になって、リベラリズムはなによりもまず経済的自由主義をさすようになっていった」⁸²のである。

1.6.4. 民主主義（デモクラシー）からリベラル・デモクラシーへ

ヨーロッパの思想史において、資本主義同様に民主主義も必ずしも好意的に受け入れられてきたわけではない。佐伯が述べるように、「自由が秩序によって牽制され、権利が義務によって牽制され、競争が平等によって牽制されるように、デモクラシーもある種の規律によって牽制されなければ、衆愚政治に堕して自壊するのである」⁸³。したがって、この規律をいかに確保するかがデモクラシーの課題になるのである。

この民主主義も、19 世紀のヨーロッパ型の民主主義と 20 世紀のアメリカ型のそれは異なる。ヨーロッパ型の民主主義といっても複数が並立しているが、佐伯によれば、イギリス流の民主主義では、本質的に貴族階層を主体とする政治的指導者を、大衆が選挙によって選ぶところにその意味があった。イギリスでは議会制、代表制が民主主義の本質であり、民主主義はひとつの政治制度の形態にすぎない。一方、アメリカ流の民主主義はいくつかの特徴がある。第一にヨーロッパのように倒すべき封建制がないので、アメリカ連邦国家そのものが民主主義の営みであること。第二に個人主義を標榜するアメリカでは、民主主義も個人の自由と直結する。民主主義は一方で政治空間への個人の参加を保証すると同時に、国家権力からの個人の自由の保障を与えるものともなる。この第二の特徴に「リベラル・デモクラシー」の意味がある⁸⁴。もともとリベラリズムとデモクラシーは結びついていないが、デモクラシーの原則を、自由な個人による政治参加と考えれば、この両者は結合する⁸⁵。このリベラル・デモクラシーは個人の自由から出発するので、価値相対主義に行き着く。リベラル・デモクラシーは主観を超えた共有価値を認めるわけにはいかない。ここで佐伯が注意を促すように、価値相対主義は一切の価値を脱色（中立化）するため、一切の価値的ターム、道徳的要求を拒否する。したがって、リベラル・デモクラシーは歯止めの利かない私的世界、私的利害の乱立に行き着く。これはデモクラシーが未熟なので

⁸¹ 佐伯、前掲書『「欲望」と資本主義』、pp.139-152.を要約。

⁸² 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.73.

⁸³ 佐伯、前掲書『現代民主主義の病理』、p.9.

⁸⁴ 同上書、p.231.を要約。佐伯はこの「リベラル・デモクラシー」に加え、アメリカには「ジェファソン・デモクラシー」と呼ばれる、地域コミュニティに民主主義の具体的基礎を求める伝統があることにも注意を促している。

はなく、個人主義を基盤としたデモクラシーの必然の結果なのである⁸⁶。

ヨーロッパに起源をもつ自由主義、民主主義、資本主義、個人主義の理念はアメリカによってリベラル・デモクラシー、マーケット・エコノミーというスローガンへ変換された⁸⁷。20世紀はアメリカを中心に、リベラル・デモクラシーが世界中に伝播していった時代である。しかし、このリベラル・デモクラシーの中から普遍主義とは対立する相対主義の考えが出てくる。デモクラシーという普遍的価値が、それぞれの主権をもった民族国家という相対主義を生み出した⁸⁸のである。今世紀のアメリカやそれをモデルにした先進国は、モノを媒介としてリベラリズムとデモクラシーが結びついた。モノを生産し消費する経済活動の自由が、事実上、リベラリズムの内容になっていき、モノをできるだけ平等に分配して一定の生活水準を維持することがデモクラシーの内実になった⁸⁹。19世紀には主として政治的価値であったデモクラシーも、アメリカニズムの中で生活の均質化、所得分配の平等化を意味するようになってきており、ここでも政治的平等から経済的平等へ転換している⁹⁰。

佐伯は以下のようにまとめる。リベラル・デモクラシーを、単に個人の自由とそのため
の機会の均等と捉えたと、国家は自由を脅かす権力装置となる。しかし国家がなければ個人
の自由もないことが重要である。デモクラシーを支えるのは国家意識である⁹¹。「デモク
ラシーとナショナリズムは決して対立しあうものではなくむしろ往々にして和合しあう」
⁹²のである。

以上のリベラリズムの成立過程と現状分析をまとめると、覇権が19世紀のイギリスから
20世紀のアメリカに移行し、大衆消費社会が成立し、もともとは政治的要求であった
リベラリズムとデモクラシーはいずれも経済的要求に代わり、個人の欲望（無制限の差異
化）を経済によって解放するに至ったのである。元来「シヴィック・ヴァーチュ」を基
礎にしてリベラリズムは成立していたのであり、それを取り去ってしまった現在、リベラ

⁸⁵ 佐伯、前掲書『イデオロギー／脱イデオロギー』、pp.39-40.を要約。

⁸⁶ 佐伯、前掲書『現代民主主義の病理』、pp.232-233.を要約。

⁸⁷ 佐伯、前掲書『イデオロギー／脱イデオロギー』、p.66.を要約。

⁸⁸ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、p.71.を要約。

⁸⁹ 佐伯、前掲書『「アメリカニズム」の終焉』、p.109.

⁹⁰ 同上書、p.111.を参照。

⁹¹ 佐伯、前掲書、『現代日本のリベラリズム』、pp.227-228.を要約。

⁹² 佐伯、前掲書、『「アメリカニズム」の終焉』、p.150.

リズムは十全に機能していないといえよう。

2. コミュニタリアニズム(共同体論)の主張

2.1. 自由主義批判

これまでの考察から、近代的自我を基礎にするリベラリズムは限界に達したと考えられる。このリベラリズムに根本から批判を加えるのが 1980 年代に登場したコミュニタリアニズム(共同体論)である。コミュニタリアン(共同体論者)は近代的自我に反対し、善の選択を個人の主観に委ねることに反対する。これを発展させると、応用倫理学の領域では生命倫理学に対する環境倫理学の批判という形になる。この項では、共同体論や環境倫理思想からリベラリズムを批判的に検討する。

2.2. コミュニタリアニズムの主張

1980 年代の英米圏における政治哲学上の最大の論争は、自由主義者(リベラリスト)ないし自由至上主義者(リバタリアン)とコミュニタリアンの間、あるいは前者に対する後者の批判のうちにあった。コミュニタリアンは、1980 年代に伝統的自由主義理論に対する根底的批判として現れ、近代的自我とそれに基づく道徳理論を批判する⁹³。代表的論者は M.J.サンドル、A.マッキンタイア、C.テイラー、M.ウォルツァーの四人である。彼らは全く同一の主張をしているわけではないが、彼らがコミュニタリアンと総称されるのは、個人に先行する共同体を重視し、歴史的に形成されてきた共同体の伝統や慣行の中でのみ、個人は道徳的存在者および政治的行為主体としての使命を全うできるという主張がそこに貫かれているからである⁹⁴。井上は共同体論を、1)自省的主体性論、2)帰属主義的主体性論、3)歴史主義、4)卓越主義、5)特殊主義、6)公民的共和主義、7)自治的民主主義、という 7 つの立場のすべて、あるいは一部を受容するものと特徴づける。サンドルとテイラーは 1)から 7)すべてを受容し、マッキンタイアは 1)から 5)まで、ウォルツァーは 3)と 5)を、ベンジャミン・バーバーは 6)と 7)をそれぞれ受容する⁹⁵。しかし、この四人のコミュニタリアンも自由主義そのものを否定するわけではない。ただ、ロールズ、ドゥオーキン、ノズィ

⁹³ ロールズらは功利主義を批判しているが、コミュニタリアニズムの立場から見れば、ロールズらは修正主義者(revisionist)となり、功利主義に含まれる。

⁹⁴ 川本、前掲書、p.54. を参照。

⁹⁵ 井上達夫、「共同体論—その諸相と射程」、日本法哲学会編、『法哲学年報：現代における個人—共同体—国家』、1989. pp.10-11.を参照。

ック的権利論をもってしては、自由主義のかかえる根本的な問題を解決することはできないとして、それに新たな哲学的基礎づけを求め、軌道修正を試みるのである⁹⁶。

ホブズ、ロックからロールズに至る自由主義哲学は、社会関係から独立した個人である近代的自我を基礎とし、自分自身の意志にしたがって善を選択して生きる個人を想定した。そこでは諸徳(virtues)よりも権利が優先する、つまり個人は他者関係や相互の承認とは無関係に権利をもつべきものとされた。その帰結として先述したように、極端な個人主義に達し、必然的に利己主義的な個人を生み出した。そのためコミュニタリアンは自由主義が基礎とする近代的自我を批判する。サンデルはそのような自我を「負荷なき自我(unencumbered selves)」と呼び、これを基礎とするならば、人格には反省するための自己反省が何ら残されていないことになる⁹⁷と述べる。サンデルにとって自我とは、「負荷なき自我」ではなく「状況づけられた自我(situated selves)」である。すべての自我は特定の社会関係の中でのみ誕生、成長することができる。リベラリストにとっては「私は何を選択するか」あるいは「私は何を所有するか」が問題となるが、コミュニタリアンにとっては「私は誰であるのか」が問題となる⁹⁸。「私のアイデンティティ」はリベラリストがいうように最初から自明なのではなく、そこに生まれ落ちる共同体固有の伝統の中で発見される⁹⁹。このことをマッキンタイアは、「私が何であるかは、その主要な部分において、私が相続しているものである。それは、現在の私にある程度まで現存している特定の過去である。私はある歴史の一部として自己を経験している。それは一般的に言えば、好むと好まざるとにかかわらず、自己をある伝統の担い手の一人と見ることである」¹⁰⁰と述べる。また、藤原が述べるように、リベラリズムは善への直接的な問いを回避し、価値の究極的選択を個人の感情や主観に委ねるが、これは人間存在とその道徳的行為についての根本的誤解に基づく¹⁰¹といえる。マッキンタイアやテイラーにとって、人間は本来的に自己解釈的で物語的存在である。「人間の生の決定的特徴とは、根本的に対話的(dialogical)な性格をもつということである」¹⁰²。われわれは表現豊かな言語を身につけることによって十全

⁹⁶ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、p.187.を要約。

⁹⁷ Sandel, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. p.180. (邦訳：菊池理夫訳、『自由主義と正義の限界』、三嶺書房、1992. p.292.)

⁹⁸ *ibid.*, p.56. (同上書、p.92.)

⁹⁹ 伴他編、前掲書、p.264.

¹⁰⁰ *op. cit.*, MacIntyre. p.221. (邦訳、p.271.)

¹⁰¹ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、p.172.を参照。

¹⁰² Taylor, Charles, Rockefeller, Steven C, Walzer, Michael, Wolf Susan, (Ed) Gutmann,

な人間主体となり、自らを理解し、自らのアイデンティティを定義づけることができるようになる¹⁰³。会話はすべて他者との関係の中で行われる。個人は他者との関係の中で何をなすべきかを自覚する。したがって、言語共同体こそが「何が価値があり、善であり、為すに値するか」を決定する地平を提供する¹⁰⁴。

川本は、コミュニタリアンによるリベラリズム批判として四つの争点を指摘する。1)自我をどう捉えるか、2)共同体をどう把握するか、3)分配的正義の本質と射程、4)善に対する正の優先性、である。そして 1)と 2)に対しては、リベラリズムの原子論的個人主義と道具主義的社会像に向けた批判としてみれば成功していると評価し、3)については現代正義論に対する最大の貢献と評価する。共同体論の問題点としては、1)共同体の無規定性、2)権力論の欠如、3)個人・文化・国家のつながりを現実即して吟味する姿勢の欠如、をあげる¹⁰⁵。

佐伯は、コミュニタリアニズムについて以下のように述べる。共同体こそが人間の生存条件である。人間はほぼ共通の言語や生活習慣や価値観の中でしか生きてゆけない。ヨーロッパ社会を見れば個人主義が共同体に根ざしていることがよくわかる。さまざまなレベルの共同体（国家、近隣、家族など）がなければ、人々は価値や判断基準を身につけることはできない。社会契約論に始まる抽象的個人から出発し、社会や社会のルールが生み出され、そこに一定の権利を持つ個人が成立するのは誤りであると、コミュニタリアンは主張する¹⁰⁶。共同体としての個人がなければ私的な個人などありえない。これが佐伯がいう「シヴィック・リベラリズム」である。これらに基づいてリベラリズムを再定義するなら、「リベラリズムとは特定の実践や伝統から無縁ではなく、個人という価値にこだわるからこそ伝統にもこだわらねばならない」¹⁰⁷ことになる。コミュニティ意識をもった個人主義が社会の安定のためには必要である。「個人の主観を超えた共有価値が存在することを認めなければならない」¹⁰⁸のである。

このコミュニタリアンからのリベラリズム批判をどう受けとめるかによって立場が変わ

Amy, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, 1992. p.32. (邦訳：佐々木毅訳、『マルチカルチュラリズム』、岩波書店、1996. p.47.)

¹⁰³ *ibid.*, p.32. (同上書、p.47.)

¹⁰⁴ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、pp.172-173.を要約。

¹⁰⁵ 川本、前掲書、pp.54-64.

¹⁰⁶ 佐伯、前掲書『現代日本のリベラリズム』、pp.57-58.を要約。

¹⁰⁷ 同上書、p.60.を要約。

¹⁰⁸ 佐伯、前掲書『現代民主主義の病理』、p.234.

る。井上のように、コミュニタリアニズムからリベラルは多くを学ぶことができるとするか¹⁰⁹、あるいはリベラリズムの限界とみるか。関係の網の目を自然にまで拡大する視点を考慮するならば、コミュニタリアニズムは生命倫理学と対立する環境倫理学 (environmental ethics) につながる。本稿では環境倫理学の知見も視野に入れて、次の第3章において考察を進めることにしたい。

2.3. コミュニタリアニズムへの批判

コミュニタリアニズムにとって「善」の解釈は難問である。マッキンタイアの場合、『美徳なき時代』において、アリストテレスの徳論（徳倫理学）に回帰すべきと説き¹¹⁰、その後の著作ではアリストテレス主義を超えて、さらに特定され明瞭になったトミズムの立場に到達する。一方、スポーツ世界の場合、アーノルドはスポーツにおける「善」を19世紀のイギリスの価値観（社交の精神、フェアプレイなど）の復活に求めるし、シュナイダーらはこの問題を回避している¹¹¹。

また、伴は、「人々は共同体のみで生きることができるということは間違いないが、それと同時に現在では多様な善、多様な世界観の中でも生きている。現代社会は多元主義的世界であり、そうした中で共通善を見つけることが可能であるかどうか疑問である」¹¹²と指摘するし、「共通善を優先することは全体主義的国家体制のイデオロギーに利用される危険をはらむ」¹¹³ことも事実であろう。

さらに、先に見た川本の批判にあったように「共同体」の規定問題もある。サンデル、マッキンタイアなどのコミュニタリアンがいう「共同体」とは国家と個人の間にある集団を指す。だが、次章で取り上げる環境倫理思想を考慮する場合、地球全体主義的な視点は不可欠であり、この点から見れば国家自体も中間団体と考えられる。

¹⁰⁹ 井上、前掲書、p.20.

¹¹⁰ op. cit., MacIntyre, p.257. (邦訳、p.316.)

¹¹¹ 本研究では善についての考察、徳倫理学まで展開しておらず、他日を期したい。この「善」の規定性についての考察は継続する必要がある

¹¹² 伴他編、前掲書、p.264.

¹¹³ 同上書、pp.264-265. I.バーリン、D.ベルなども公的徳への傾倒のうちに全体主義の発生を見る。しかしマッキンタイアはこれを否定する（マッキンタイア、前掲書『美徳なき時代』、p.290.）。

2.4. コミュニタリアニズムから環境倫理学へ

本稿の場合、生活世界の現状分析(事実判断)は、リベラリズムを批判するコミュニタリアニズムの主張を支持し、生活世界においては「正に対して善を優先する」立場である。

リベラリズムの立場に立つ土屋は、「限定条件なしのリベラルな個人主義もなければ、同じく限定条件なしの共同体文化の尊重もありえない。しかし、そのバランスのなかで揺れ動いているのはつねに個人の自由である。そのことを忘れて共同体の文化を主張するのであるならば、人間の可能性も多様性ももはや存在しえなくなるだろう」¹¹⁴と述べ、共同体を離脱することを含めて個人が自分で選択していく自由の必要性を強調する。その場合、両極にある文化が共存するためにはミルの「他者危害原則」¹¹⁵に頼るしかないという。土屋は、文化主張権(cultural right)を含めて、異なる者を異なる者と認める多様性の倫理学を目指す。これらの土屋の主張は、リベラリズムの立場においては先鋭的意見である。

だが、すべての共同体に参加・脱退の自由が認められているであろうか。また、「他者危害原則」を受け入れない共同体に対してはどう対応するのか。本稿の立場から反論すれば、個人が自由に選択できない共同体もあることである。自分の親、家族、居住地域、国家は、自由に選択できるものではない。さらに「他者への危害」の部分はリベラリズムを徹底していくことによって抜け落ちることも先に見た。

この土屋の意見を含めて、コミュニタリアニズムに向けられた問題点は重要ではあるが、現状では、リベラリズムの帰結として、人間の差異化を無条件に肯定するわけにはいかない。結局、コミュニタリアニズムが主張するように、今後も価値基準を示す試みは不可欠である。その一方で、現在においても、新たに価値を設定することは非常に困難である。この試みを継続しながらも、佐伯が述べるように「さし当り価値が座るべき場所を空位のままにあけておけばよい」¹¹⁶であろう。とはいえ、価値を空白にしておくにしても、それを思考し続ける人間存在の存続という最低限の条件をクリアーする必要がある。この最低限の条件を提示するのが環境倫理思想である。さらにコミュニタリアニズムの考えは、関係の網の目を自然にまで拡大する点で、本書でとりあげる環境倫理と関係する¹¹⁷。この環境倫理学は、単に環境を保全するだけでなく、そうするために人々の行為原則に影響を及

¹¹⁴ 土屋恵一郎、『ポストモダンの政治と宗教』、岩波書店、1998. p. 169.

¹¹⁵ 同上書、p.102. 土屋は(harm to others principle)を「他者被害原則」と訳している。本稿では「他者危害原則」と訳している。

¹¹⁶ 佐伯、前掲書『現代社会論』、p.193.

¹¹⁷ 藤原保信、前掲書『自由主義の再検討』、pp.193-194.を要約。

ばす。徹底したリベラリズムでは、個人を出発点としている以上、「環境」あるいは「未来世代」を思慮することは論理的に難しい。リベラリズムでは、環境という価値も他の多様な価値の中の一つに位置付けられるに過ぎない。したがって、不景気になれば、環境問題よりも不景気対策が優先される場合も生じるのである。その際「他者危害原則」の範疇に環境を含めることは可能かもしれないが、それも共時的なことにとどまる。なぜなら、過去を引き受けない負荷なき個人が、未来に責任を見出すことはできないと考えられるからである。

これまでの先行研究で、環境倫理思想に基づいてスポーツ世界の規範を考察したものは見あたらない。よって、従来のスポーツ倫理学で採り上げられてこなかった環境倫理思想に基づいて、第4章のスポーツ世界を考察する前に、本稿では次章においてまず環境倫理思想そのものについてハンス・ヨーナスの思想を中心に概観・評価する。