

一般意志・社会正義・正解テーゼ

高 橋 秀 治

「究極の権力は、人を殺すことだ」⁽¹⁾

1. はじめに

本稿では、ジャン＝ジャック・ルソーが『社会契約論』において展開した一般意志について考察する。一般意志は、自由がない不平等な自然状態を打開するために人々の間で結ばれた社会契約によって成立する集团的な人格を持った政治体すなわち国家の中で、主権という権力として、主権者たる市民から構成される人民集会において法の形で表明され、かつ国民となった人民が従うべきものである。ルソーは、そのような仕組みを持つ国家を共和国と称する。これらの文に見られる概念のうち、一般意志以外は、政治学や法学の分野でもそれぞれをテーマとしてしばしば論じられており、それらの内容は、『社会契約論』ではルソー独自の捉え方で論述されているものの、いずれにしても比較的理解しやすい。しかし、一般意志はそうではない。一般意志はルソー以前は神の意志として把握されていたが⁽²⁾、ルソーにおいては、完全に世俗化して国家の中に取り込まれることで、それまでの一般意志の捉え方とは切り離されて、ほぼもっぱらルソーの思想との関連で取り上げられる。しかも、ルソーは、一般意志は常に正

しいと論じる。このようなルソーの唱える一般意志とは何であり、どのような意味があるのか、ここではこれらの点を考えてみたい。

以下、ルソーの一般意志について、まず、主に『社会契約論』のテキスト⁽³⁾に沿って、それが内容として正義を表していることを確認した上で、それが正義論としてどのような特徴を有しているのかを探り、最後に、一般意志が常に正しいとされることの意味を考察する。

2. 正義としての一般意志

一般意志という語句をルソーがはじめて用いたのは、『社会契約論』に先立つ『政治経済論』においてであるが⁽⁴⁾、まず『社会契約論』を見てみると、そこでは、一般意志は、各人が自らの利益を考慮に入れて形成されるので、常に正しいと論じられている（373, 63-64, 69-70）。このように各人の利益を考慮に入れるという点で、一般意志は「各人に各人のものを」という定式で表現される正義に関わっていると考えられる⁽⁵⁾。そしてこのように、各人がその利益を自ら主張し、一般意志に的確に盛り込まれるならば、そこには、

正義と個人の利益の理想的な一致 (accord admirable de l'intérêt et de la justice) による一般意志が形成される (374, 64, 71)。その意味でルソーは、社会契約後の社会状態では、人々は、「正義に基づいて行動する」と述べる (364, 55, 49)。このように一般意志は、個々人の利益を適切に組み入れようとするものであり、そのことにより正義であると考えられる。

また『政治経済論』では、ルソーは、「一般意志は、……国家の全成員にとって、彼らと国家に関する正と不正の基準である。」(245, 6-7, 205) と述べており、このような把握は、『社会契約論』にも当てはまるとされる⁽⁶⁾。これは、国家の行為などの対象に当てはめてその正否を判断する際に一般意志が用いられるという意味であるが、そのためにはその判断基準である一般意志自体は必ず正しいものでなくてはならないので、そのことを指して一般意志が定義上正しいという説明がされることがある⁽⁷⁾。一般意志は正義の基準であり、正義そのものだと言えよう。

しかし、一般意志が基準として、ないし定義上、正しいものであって、正義としての機能を果たすには、充足しなければならない条件がいくつかある。まずルソーは、人民は常に啓蒙されているわけではないという。その場合には、一般意志を適切に法に落とし込む、いわば起草者である立法者が必要であるとされる (380, 70, 85)。またルソーは、人民の一般意志は、人民集会での投票によって形成されるとするが (438, 125, 209-210)、投票行動を阻害するものとして徒党ないし結社を挙げる。徒党ないし結社ということで、ルソーは特にその結成方法について言及はしていな

い。しかし、この文脈で、「自分自身の意見だけを表明することが重要である」(372, 62, 66) という表現が見えることから、徒党が組まれる場合は、人民会議のような開かれた形の議論によって結びつきが生じるわけではないと想定されているのかもしれない。たとえば、結社や徒党は、妥協や義理、貸しや借り、打算、しがらみ、駆け引き、忖度、さらにはすぐ下で述べる、個人間の利害が対立する中での一般意思形成の困難さに関連してルソーが挙げる票の売買 (438, 125, 209) などにより、自身の利益について啓蒙された意志が自由に表示されずに結成されるのだろう⁽⁸⁾。逆に言えば、民主的に形成された場合の徒党は人民集会においても、その存在が認められ余地がある⁽⁹⁾。人民集会をルソーが求める背景には、そのような全体に開かれた会合では、こういった党派の行動が困難だというルソーの前提的な認識があるように見える。さらに、ルソーは、個々人のもつ個別意志の間での対立・競合により、一般意志に適った投票が困難になるという事態もあり得ることも、指摘している (438, 125, 209)。

加えて、一般意志が正義を表わしているとしても、それは一般意志が単一であることを意味するものではない。ルソーは、社会契約により形成された政治体の構成員の一般意志が法として制定されるとするが、法は各人の自由と平等を保障するものであるから、一般性が必要であり、特定の個人を対象とするものであってはならない。しかし法は特定の個人を対象として執行される。すなわち権利を付与し、義務を賦課するものであり、主権者としての人民は執行することができない (439, 84, 119)。法執行の役割は、政治体内

に組織される統治者（集団）としての政府が果たすべきものである。ルソーは政府をて、それを構成する者の人数によって分類し、1名の場合には君主政、少数の場合には貴族政、多数の場合には民主政と命名する（403, 91-92, 134）。そしていずれの種類の政府であっても、その統治者（集団）である政府は、国家全体の一般意志に服すべきであるものの、同時に、それ自身の一般意志を有すると説く（400-401, 89, 129-130）。

このようにテキストを確認することができるとすると、常に正しい、といっても、それは、一般意志が理想的に実現された場合には、という条件付であることが分かる。では、その場合に、一般意志が正義だということはどのような意味を持つか。次にそれを検討してみたい。

3. 社会正義としての一般意志

ルソーの一般意志が正義として把握できることを2. で確認したが、それはアリストレ斯的な伝統的な正義とどのように関連するのであろうか。アリストテレスの正義について、その著書『ニコマコス倫理学』第5巻により、そのごく大まかな内容を示すと、そこでは、正義はまず人格に関わる徳の1つとして位置づけられている。アリストテレスは、幸福になることが人間の生きる目的だと考え、そのために徳を陶冶し身に付けることが必要だと論じる。徳とは善をなす習慣であり、多すぎもせず、少なすぎもしない中庸がその内容である。そして正義はこのような人格に関わる徳の1つとして分析される。アリストテレスは、正義を一般的正義と部分的正義とに区別

するが、前者は、あらゆることについての中庸であるので、あらゆる徳と重なり合い、そのため徳の習慣的実現を強制する法への合致、すなわち合法性のことだとされる。他方、徳一般とは区別される固有の正義として、不公正ではないという意味での部分的正義も想定され、具体的には、価値に応じた分配⁽¹⁰⁾を要請する分配的正義と、等しさが欠けた状態を是正する矯正的正義が挙げられる。分配的正義は価値に応じているという点で比例的で、矯正的正義は多寡を差し引きして等しさを回復するのだから算術的だとアリストテレスは述べるが、比例における各項が1:1であるとするならば、矯正的正義は分配的正義の特定の場合だと位置づけることが可能であり、「各人に各人のものを」という表現はこの両者を合わせもつ意味を有すると考えることができよう。本稿では、このような意味での分配的正義を取り上げる。

分配的正義は、アリストテレスにあっては、個人の人格を対象としていたが、以下で見るように、時代の経過の中で、社会のあり方やその制度についての評価基準である社会正義としても把握されるようになっていく。その現代的な到達点が、ジョン・ロールズの正義論である。ロールズは『正義論』の冒頭で、正義が対象とするのは、社会の基本構造だと指摘し、その具体的内容は、「政治の基本組織・政体（political constitution）および経済と社会の重要な制度編成」が、「主要な社会制度が基本的な権利と義務を分配し、社会的協働が生み出した相対的利益の分割を決定する方式」を採用することを目指すことだと述べる。ロールズは、このように論題設定をした後に、自由を優先した上で平等を志向する自

身の公正としての正義論を展開していく⁽¹¹⁾。

ルソーの一般意志における正義は、個人が自らの幸福を達成するために必要とされる人格の善さに関わるわけではなく、その意味で、アリストテレス的な徳ではなく、社会契約によって共同体化した結合体としての社会を対象とするのであるから、社会正義として把握すべきである⁽¹²⁾。また、その内容としても、ルソーは人民が自由と平等を各々享受できるような国家を形成することを目指していたので、上に述べたような意味での分配的正義に当たるであろう。そこで、これらのことを前提にして社会正義論の文脈の中で、ルソーの理論の特徴を確認したい。まず、社会正義についての歴史の中での位置づけを見てみる。また社会正義の具体的内容としての分配的正義とルソーの考えとの関係を検討する。最後に、ホッブズ、ロックという社会契約論者の系譜においてルソーの意味について言及する。また補足的に、人格に関わる徳としての正義とのつながりにも触れる。

社会正義論は広く歴史の中でどのように捉えられているのか。たとえば、『正義はどう論じられてきたか』を著したデイヴィッド・ジョンストンは、社会正義を、「権利と特権、負担と苦痛の、理想的に正義に適った分配をそれらに基づいて成し遂げることができるような、さらに全体としての一社会の諸制度を判定し、もしそれらに欠けたところがあれば変革を求めるために利用されうるような一連の諸原理という観念。この観念は、社会的正義という考えに他ならない。」⁽¹³⁾と定義し、また平等を志向する点に、(現代の)社会正義の特徴があると述べる⁽¹⁴⁾。

そしてジョンストンは社会正義についての

章で、18世紀に、人間が社会を自らの手で変革できるという意識に目覚めたと論じて、その前提となったのが産業革命、フランス革命だと述べる⁽¹⁵⁾。意識の目覚めをもたらした思想家としてジョンストンが挙げているのはホッブズとヒュームの2人であり、ルソーへの言及はないものの⁽¹⁶⁾、そのような変革の現実に先駆けて、社会契約論は理論として、人間が自ら、自然状態を脱して社会を組織するための下地を用意していたという点で、ルソーの社会正義論も十分に重要だと評価できよう⁽¹⁷⁾。

分配的正義として捉えられた社会正義を研究しているサムエル・フライシャッカーの著した『分配的正義の歴史』では、分配的正義は、政治的地位の分配というより、富の分配に重点が置かれているとして把握されている⁽¹⁸⁾。ただし、貧者が貧者として社会に存在するということは、貧者は本来的に貧者なのだから当然のことだという考え方に根ざしており、貧困問題は古代ギリシア以降、ヨーロッパ中世を通じて、分配的正義の対象外だったとする⁽¹⁹⁾。フライシャッカーは、18世紀になって、この考え方が否定され、逆に貧困状態の改善が社会的に必要とされると見られるようになって、社会正義が課題として表面に浮かび上がってきたと論じ、アダム・スミスの著作がその転換の代表的な例であると述べる。そして、フライシャッカーは、ルソーからスミスへの移行を論じるに際して、ルソーは不平等の問題を政治的課題と考え、富の平等を間接的にしか取り上げていないとして、政治よりも広い、社会の問題と考えたスミスの意義を強調する⁽²⁰⁾。

しかし、ロールズが公正としての正義論を

国家の基本構造に位置づけたように、社会正義に関わる諸問題の解決にはやはり政治が大きな役割を果たすべきであるし、ルソーの社会契約論でも、2. で見たように、そのような考察は十分にされているので、その社会正義論としての意義は、それ自体で評価されるべきと考えられる。かつまた、ルソーは、自由がなく不平等であることが人間にとり耐えがたいものとなることで社会契約が結ばれると論じた上で（360, 51, 38）、立法の目的、すなわち一般意志の目指すべきこととして、自由と平等を挙げている。そこでの自由は、個々人が好きなことをするといった自然的自由のことではなく、社会契約により市民となった各人の権利が社会により保障されるという社会的自由のことであるが、それとともに、平等については、それがないと自由が保障されないと論じ、その内容として権力の平等と富の平等とを区別して、「権力の平等とは、[一人の市民のもつ権力があまりに大きくなって] いかなる場合にも暴力にまで強まることがないこと、そして[すべての権力が] つねに地位と法律に依拠して行使されることを意味する。富の平等とは、いかなる市民も他の市民を買えるほど富裕にならないこと、いかなる市民も身売りせざるをえないほどに貧しくならないことを意味すると理解すべきである。」と論じる（391-392, 80-81, 110-111, [] は邦訳原文）。従って、不平等、特に富の不平等の問題をルソーは十分に認識しており、かつそれを解決すべき問題と考えていたと理解できよう。

ただし、ルソーが社会契約において自由と平等の実現を目指すと言っても、それによって形成された国家についての論述では、自由

と平等を保障するための立法の仕方や統治の仕組みなどに焦点が当てられており、自由と平等の内容については、以上のような考察に限られ、ロールズの原初状態からの反照的均衡による正義原理の導出のような平等の実現方法などは、ルソーではほぼ念頭に置かれておらず、具体的な編成のための理論が展開されているわけではない。自由と平等との緊張関係を含めてまだ理論的な検討が進んでいないということについては、時代的制約もあり、ルソーの想定では、あくまでも現実に起こりうる紛糾としての困難が大きな部分を示めていた⁽²¹⁾。

しかし第3に、『社会契約論』においてルソーは、独自の仕方で社会正義についてまさに社会契約の中で自由と平等の保障を達成しようとしていたと評価できる。このことは、ホッブズやロックの社会契約論と比較するとき、さらによく理解できる。その際着目すべきは、社会契約論は、自然状態での不都合を解消するために社会契約が結ばれるという構造を持っているという点である。すなわち、社会契約で解決される問題は、自然状態での課題として設定されていると考えられる。そこで以下では、何が自然状態での問題とされており、社会契約により社会が組織されることで、社会正義の内容がどのように社会において実現されるか、に焦点を当てる。

ホッブズは、自然状態は戦争状態であって、そこから脱出するために社会契約が結ばれると考える。従って、戦争状態を回避し、治安を維持することが社会契約の目的になる。そして社会契約により形成されるリヴァイアサンでは、戦争状態が終結し、主権者によって所有権が確立されると論じられ、その結果「各

人に各人のものを」という正義が意味を持つことになるが、ホブズはそこでの正義を、主権者の適切な仲裁としての分配的正義、および所有者間の公平さを意味する交換的正義であると述べる⁽²²⁾。これに対して、ロックにあるのは、自然状態には自然法がすでに存在していると想定され、その中で広い意味での所有権を意味するプロパティが認められているが、その保障は心許ないと論じられる。そのため、社会契約の目的はプロパティを確実に保全することであり、正義はその確実な保障であるということになる⁽²³⁾。

では、ルソーはどうか。『社会契約論』においてルソーが社会契約を結ぶ契機と考えるのは、自然状態での不平等で不自由な奴隷的状态の極限化である(360, 51, 38)。従って、社会契約後の社会では、自由と平等を保持するため人民が自ら自身の事柄を集团的に決定する主権としての一般意志の不可譲、不可分が主張され、また国家の制度としても、考えられるあらゆる事態に備えることになる。たとえば、すでに見た人民集会での自由な議論の必要、政府と国家との明確な区別、関連して、主権の表明としての立法と、政府の行為としての法の執行である命令との区別、など、様々な議論が展開されている。そして、自然状態との対比の中で、すでに見たように社会状態では正義も観念されることとなり、人々は、「正義に基づいて行動する」(364, 55, 49)と言われる⁽²⁴⁾。このように、ルソーにあっては、自然状態では想定し得なかった正義が社会状態ではじめて認められ、さらに自然状態でルソーが問題視していた自由がなく不平等な奴隷的状态を解消する自由と平等を各人に保障することが社会契約の目的だと考えら

れるのである⁽²⁵⁾。

なお、もし一般意志が正義であるなら、それは対象を社会のあり方としつつ、同時に、意志でもあるので、むしろ古典的な正義の定式に則っていると考えることもできよう。アリストテレスが正義を習慣であるとしていたことはすでに見た。しかし、時代の経過の中で、それは後世では、恒常的意志であるとされるようになり、さらにトマス・アクィナスが『神学大全』第2-2部第58問題第1項において論じたことを踏まえるならば、この両者は特段、別個のものと考えする必要はない。そこでこのように、アリストテレス以降の思想史の中では、正義は、習慣、あるいは恒常的意志とされるのであれば、ルソーの一般意志は古典的な正義の定式とむしろ整合性があると言える。

4. 正しさとしての一般意志

最後に正義としての一般意志をルソーはなぜ、常に正しいと述べるのか、を検討したい。まず2. で見たように、「常に」といっても、それは理想的な状況にしか当てはまらない。そこで以下では、「正しい」という部分に焦点を当てる。また、一般意志が正しいという理由として、端的には、各人の利益を的確に考慮に入れているということが挙げられる。しかしルソーが一般意志を正義論として主張したのだとすると、一般意志が正しいというルソーの表現は同語反復になる。ロールズが公正としての正義を正しいと規定するのと同じような不自然さがある。それにもかかわらずルソーが一般意志をあえて正しいと規定したことには何か意味があるのだろうか。

この問題については、ロナルド・ドゥオーキンのいわゆる正解テーゼの新たな展開が1つの見方を提供するかもしれない。そこで以下では、これを手がかりにして、ルソーが一般意志が正しいと論じた意味を考えてみたい。

ドゥオーキンの正解テーゼは、価値判断において正解が得られるのか、法解釈にあっては、正解と言える解釈が果たして常にあり得るのか、という問いに肯定的に答えようとするものである⁽²⁶⁾。ではなぜ、そのように肯定できるのか。ドゥオーキンの考えでは、その根拠は、正解テーゼを否定すると考えられる2つの懐疑論がいずれも成り立たないからである⁽²⁷⁾。ドゥオーキンは、まず、これらの懐疑論のうち、メタ倫理学の観点からのものを外的懐疑論と呼んで、批判する。外的懐疑論は、正解に限らず、価値判断一般について、それらが単なる個人の意見に過ぎないとする考え方である。そして、この懐疑論に対して、ドゥオーキンは簡単に言えば、個人の意見に過ぎないという考え方自体がすでに価値判断となっているので、その当否をめぐる議論に関与せざるを得ず、正解がないという懐疑的態度に安住し続けることはできない、と反論する。

そこでドゥオーキンによれば、もし依然として懐疑論を維持しようとするならば、この懐疑論は、価値判断に基づく主張があまりに多様であるために正解と呼べるような確定解を確立できないという内的懐疑論へと移行する。ドゥオーキンは、この懐疑論に対抗するために、インテグリティ (integrity) という概念を提唱する。これは、法解釈を例にすると、それが解釈の対象となる法全体と首尾一貫しているかを吟味する適合性の次元と、道

徳的にも筋の通った魅力のある解釈であるかを判断する政治的正当性の次元の2つの次元で検討して、解釈としての正解を導き出そうとする法の捉え方で、ドゥオーキンはこれにより、法解釈を経て法に一体としてのまとまりをもたらすことで、特定の解釈を正解として受け止めることができると主張する⁽²⁸⁾。そしてこのテーゼの実現可能性は、ヘラクレス判事などの概念装置を用いて論証されている⁽²⁹⁾。

ドゥオーキンの正解テーゼを以上のように要約できるとすると、その議論は、正解がないという懐疑的主張が成立しないから正解はあるのだという帰謬法的な論理構造を持っていると考えられる。しかもその論証は、ヘラクレス判事による法解釈に見られるように、現実の法解釈に適しているという局面でのものである。従って、上述の法解釈における2つの次元の区別を当てはめるならば⁽³⁰⁾、上述の適合性の次元での立論であるということになる。その意味ではインテグリティによる法解釈の正当化が可能なのか、について、政治的正当性の次元ではなお論じられるべき余地が残っている⁽³¹⁾。

これについて、ドゥオーキンは、その法理論についての最晩年の著書である『ハリネズミのための正義』(Justice for Hedgehogs)で、正解テーゼについての、いわば政治的正当性の次元での積極的な論拠として、ある考えを明示的に示している。そこでは、正解存在の必要性主張が、法解釈を含めた政治が権力の行使だということと結びつけて論じられる⁽³²⁾。ドゥオーキンは以下のように述べる。

政治は強制的である。……国家の歴史や

現代の政治はいずれも、対立している原理や変化しつつある偏見からなる万華鏡なのである。それ故、国家の「伝統」の定式化はいずれも、……何が本当に真なのかについての独立した仮定に必ず根ざしている解釈でなければならない。もちろん、正義のどの考え方が本当に真なのかについて、人々は不一致であろう。しかし、権力の座にある人々は、自分が述べていることが本当に真なのだと信じていなければならない。だから、「道徳判断は本当に真だということがあり得るのか」という昔からの哲学者の問いは、政治道徳において、根本的で不可欠な問いなのである。正義の理論を擁護するのであれば、その取組みの一環として、道徳的客観性の理論をも擁護しなければならない。そういった理論なしにそうしようとすることは無責任である⁽³³⁾。

ドゥオーキンの見解が示唆するのは、自身の判断と異なる主張があるとしても、自身の判断を正しいものとして提示する必要があるということである。そして、正解であることを強調するのは、単に、自身の選好の表明であったり、相対的に優れたものに過ぎない、と述べることで、権力行使に伴う責任を果たせない、からである。もし、法的判断を含む道徳や政治に関する判断を、真や正しさのような評価を伴わないような仕方で表明するとしたら、ドゥオーキンによれば、そこには、その判断を下すことに伴う責任がなくなってしまう。「正しい」という文言は、その責任引受の表明として用いられるべきものである。もちろん理論的には、責任を引き受ける

用意が適切に示されるのであれば、「正しい」という表現を用いる必要はない。しかし、依然として重要なのは、自身の下した判断が権力として機能するというのもつ重要性を、言語としての確に伝えることである⁽³⁴⁾。

このような考え方を、一般意志は正しいというルソーの言明にも当てはめられるとしたら、どのようなことを言うことができるであろう。1つは、一般意志の正しさはその重要性を示すということである。すなわち、一般意志の正しさは、人民が主権者という一つの集団として活動する際の責任引受の表明であり、市民を一般意志に服従させるという権力性を表現するものだと理解できる。また、一般意志の世俗性との関連も指摘できるかもしれない。本稿冒頭で、ルソーが神のものとして受容されていた一般意志を世俗化して、人民の意志として構成したことに触れたが、それは、一般意志が神の意志として有していた正統性や強制力を喪失することを意味する。もしそうであれば、正しさをあえて強調することによって、ルソーは、神の力を失った一般意志に、それでもやはりそれと同等の力を付与することを目論んでいたとも言えよう⁽³⁵⁾。

注

- (1) 宮部みゆき『名もなき毒』（文春文庫、2011年）320頁。
- (2) 例えば、参照、西川純子『統治のエコノミー——一般意志を防衛するルソー』（勁草書房、2022年）197-203頁。
- (3) 本稿で取り上げるルソーのテキストについては、フランス語原文は、Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Tome III (Pléiade, 1964) を使用し、英訳として、『人間不平等起源論』は、

Rousseau: The Discourses and Other Early Political Writings, 2nd edn., ed. and trans. by Victor Gourevitch (Cambridge University Press, 2018), 『政治経済論』および『社会契約論』は, *Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings*, 2nd edn., ed. and trans. by Victor Gourevitch (Cambridge University Press, 2018), 邦訳は, それぞれ (中山元訳) 『人間不平等起源論』(光文社古典新訳文庫, 2008年), (作田啓一・阪上孝訳) 『社会契約論・政治経済論』(白水社ルソー選集7, 1986年) および (中山元訳) 『社会契約論／ジュネーブ草稿』(光文社古典新訳文庫, 2008年) を参照した。これら3冊のテキストからの引用箇所等は, 本文中に, フランス語原文, 英訳, 邦訳の順に該当頁数を併記して示す。

- (4) 西川・前掲注 (2) 73頁注49。
- (5) しかし, 正義論を扱っている政治理論系の入門書や法哲学の教科書の正義論についての説明を見ても, ルソーの一般意志を正義と関連付けることは, それほど当たり前ではないようである。確かに, 例えば, 中山元『正義論の名著』(ちくま新書, 2011年) では, 正義論の古典から現代のロールズ以降まで28の著作が取り上げられている中で, ルソーは「社会契約論と正義」の章で, ホッブズ, スピノザ, ロック, カントと並んで「社会契約が正義を実現する」という副タイトルとともに論じられているが, 一般意志自体を正義と結びつけた考察はほとんどされていない。また, 正義論というテーマでは言及されないことも多い。最近の入門書で言えば, 森村進『正義とは何か』(講談社現代新書, 2024年) では, ルソーは章で取り上げられていないほか, 索引の項目にも入っていない。宇佐美誠・児玉聡・井上彰・松元雅和『正義論——ベーシックスからフロンティアまで』(法律文化社, 2019年) でも, 索引からの検索では, 社会契約論を説明する2箇所で言及されているに留まる。
- (6) 『政治経済論』での一般意志の定義は, 「ルソーの全著作を通じて一貫したものである。」(西川・前掲注 (2) 56頁) と言われている。
- (7) これは, ジュディス・シュクラールなどが述べて

いることである。「一般意志は, 定義上, つねに正しい。なぜならそれは, 人民の精神を表しているからである。あらゆる社会は世論にもとづいている。それは避けがたいことである」(邦訳 (小笠原弘親訳) 「一般意志」『西洋思想大事典第1巻』(平凡社, 1990年) 128頁), また, 東浩紀『一般意志2.0』(講談社文庫, 2015年) 47頁なども同旨。

- (8) この箇所で「根回し」などと訳される *aucune communication* は, これらのような人同士の結びつきのことを指しているのかもしれない。
- (9) このことについてはシミュレーションを用いた証明がある。Cf. David M. Estlund, Jeremy Waldron, Bernard Grofman & Scott L. Feld, “Democratic Theory and the Public Interest,” *The American Political Science Review*, vol. 83, no. 4 (1989), pp. 1318–1322 (エストランド執筆部分。徒党の意志決定が民主的な手続きに則って行われるならば, 徒党を形成しても正しい答えの割合を減ずることはないと言論じる)。
- (10) 本稿では, 不精確の排りは免れないものの, 分配と配分を区別せず, 記述を分配で統一する。
- (11) John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. edn. (Harvard University Press, 1999), p. 7 [邦訳 (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳) 『正義論改訂版』(紀伊國屋書店, 2010年) 10–11頁]。なお, ロールズは, このような社会正義の理論がアリストテレスに始まる正義論の伝統に沿っているとも主張する。ロールズは, アリストテレスの正義の意味を, 「〈過多を食ふこと〉(pleonexia) を控える」という意味で捉え, それを, 「他人に帰属するもの(財産, 報酬, 職務など)を強奪したり, ある個人が当然受け取るべきことがら(約束の履行, 責務の返済, 適正な敬意を表すことなど)を与えないことによって, 何らかの相対的利益を得ることを慎む」ことと敷衍した上で, その前提に, 「ある人に帰属するのがふさわしいものごとと彼が当然受け取るべきことがらに関する説明がおかれている」とする。そしてそのような「権利資格(entitlements)は, 社会制度および制度によってもたらされる正統な予期から導き出されるものと思われる」ので, アリストテレスも, 「こうし

た権利要求の正当性を説明するための社会正義の一構想を抱いている」はずであって、そこには「何らの不一致も存在するものではない。」というのである。Cf. Rawls, *ibid.*, pp. 9-10〔邦訳15-16頁〕。

- (12) ただし、アリストテレスにおいても、個人の徳ではなく、社会正義として把握できると思われる用法がないわけではない。例えば『政治学』第3巻第9章で、民主制と寡頭制について検討する中で、民主制では人々がみな平等だということが望ましいとされ、寡頭制ではむしろ格差があることが必要だと主張されていると述べられているが(1280a11-16)、ここでは分配的正義が、個人の幸福を達成するために必要とされる徳としてよりも、社会正義として把握されている。また王制の是非を検討する文脈では、同第3巻第16章において「自然本性において同質な人々に同じものを分配してこそ正義になる」と述べて、分配的正義からは、同質の人は同等の支配権限を有することが要請されるので、共同体に支配の適任者が複数いるとしたら、一人の人物だけが王として支配するのは適当ではない、という考え方が言及されている(1287a13-14)。ここでの正義も、個人の徳としてよりは、社会正義として捉えられている。なお訳文は、アリストテレス(三浦洋訳)『政治学(上)』(光文社古典新訳文庫、2023年)373頁を使用した。
- (13) David Johnston, *A Brief History of Justice* (Wiley-Blackwell, 2011), p. 174〔邦訳(押村高・谷澤正嗣・近藤和貴・宮崎文典訳)『正義はどう論じられてきたか——相互性の歴史的展開』(みすず書房、2015年)189頁〕。
- (14) Cf. *e.g.*, Johnston, *ibid.*, p. 16〔邦訳15頁〕。
- (15) Cf. Johnston, *ibid.*, ch. 7, esp. p. 168f.〔邦訳第7章、特に183頁以下〕
- (16) 同書の索引でのルソーの項目は、カントの部分、ロールズの部分、およびあと1箇所だけである。
- (17) 例えば、宇佐美ほか・前掲注(5)では、社会契約論が社会正義の理論として言及されていることはすでに見たが、Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Harvard University Press, 2009), pp. 5-6〔邦訳(池本幸生訳)『正義のアイデア』(明石書店、

2011年)37-38頁〕でも、ホッブズからルソーにかけての社会契約論が、社会正義論の1つの形態として挙げられている。

- (18) Samuel Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice* (Harvard University Press, 2004), Introduction〔邦訳(中井大介訳)『分配的正義の歴史』(晃洋書房、2017年)序論〕。
- (19) Cf. Fleischacker, *ibid.*, ch. 1〔邦訳第1章〕。
- (20) Cf. Fleischacker, *ibid.*, p. 61〔邦訳92頁〕。
- (21) 一般意志が人民集会での議論と最終的には投票によって法として表明される過程について、ルソーが問題視するのが、ローマの例で述べられているような、議論が紛糾する場合のことである(439-440, 126, 211)。そこでは、確かに個々人の個別意志を一般意志へと集約することの難しさへの懸念は窺えるものの、理論的にはさほど困難なく一般意志という結果が得られると考えていたように読める。
- (22) 参照、『リヴァイアサン』第1部第13章および第15章など。
- (23) 参照、『統治二論』後篇第2章、第9章および第11章など。
- (24) この点からすると、ルソーの社会契約論の考え方はホッブズに近いといえよう。ホッブズとルソーはしばしばその自然状態論の違いにより、またルソー自身が『人間不平等起源論』においてホッブズを念頭にその自然状態論に批判的に論及していることにより(132, 135, 52)、正反対に位置すると考えられている。しかしホッブズの『リヴァイアサン』が社会状態に到った後にはじめて正義が成立すると論じている点を踏えると、正義の内容こそ相違があるにしても、社会契約論の構造としては、むしろ両者は近い関係にあると評することも可能である。このことについてはすでに1950年にドラテが指摘している。Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 1st edn. (Presses universitaires de France, 1950), 2nd edn. (J. Vrin, 1990), p. 108〔第2版邦訳(西嶋法友訳)『ルソーとその時代の政治学』(九州大学出版会、1986年)96頁〕(ルソーとホッブスとは、それぞれの戦争

状態で万物への権利を認めているので、所有権を想定し得ず、従って正義がないことで一致していると指摘する)。

- (25) 本文で見たように、ルソーの一般意志論を社会正義論として捉えることができるとすると、ロールズの正義論への影響も再評価できるかもしれない。ロールズは社会契約論の枠組みを参照して正義論を展開したが (cf. e.g., Rawls, *op. cit.*, *supra* note (11), pp. 15-16 [邦訳24頁]), 社会契約を経て形成される一般意志が正義であるとして、しかも社会正義であるとして考えられるのであれば、ロールズの公正としての正義論の構想はほぼそのままの形で、ルソーによって先取りされていたようにも見えるのである。
- (26) ドウオーキンは正解テーゼを論じる際に、「正しい (right)」という語のほか「真である (true)」などの語も用いる。また関連して、「真である」と「最も理に適っている (most reasonable)」や「最も受け入れられる (most acceptable)」などの「解釈的判断の是認に使われるそれ以外のいずれの用語」との間でも区別をすることには意味がないと述べられている。Cf. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Harvard University Press, 2011), pp. 151-152.
- (27) Cf. e.g., Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Harvard University Press, 1986), pp. 76-85 [邦訳 (小林公訳) 『法の帝国』 (未来社, 1995年), 123-136頁]。なお、この点をめぐっては様々な角度からの批判的研究も含めて膨大な蓄積があるが、ここではそれには立ち入らない。
- (28) Cf. Dworkin, *ibid.*, pp. 176-90 [邦訳281-300頁]。なお、ここでは検討しないが、ドウオーキンの相対主義批判については、例えば, cf. Dworkin, *op. cit.*, *supra* note (26), pp. 170-171.
- (29) Cf. e.g., Dworkin, *op. cit.*, *supra* note (27), pp. 239ff. *et passim* [邦訳373頁以下随所]。
- (30) 適合性の次元と政治的正当性の次元という2つの次元は、本文で見たように、法解釈の適切さを確認するために用いられるが、それと同時に、それ以前に、解釈をプロセスとして捉えたときの解釈という実践そのものがどのような枠組みの中で

行われるのかを解明する装置としても提示されていた。Cf. Dworkin, *ibid.*, pp. 65-68 [邦訳108-112頁]。このようにドウオーキンは、これらの2つの次元に二重の役割を与えているが、これと同じように、本文で記述するような正解テーゼのあり方というレベルでもこれら2つの次元での吟味は可能である。

- (31) Dworkin, *ibid.*, pp. 190-224 [邦訳300-347頁] などにおいても、正解テーゼの政治的正当性の次元での正当化がなされているが、インテグリティによる法解釈が成立することが前提となった議論であり、そもそもなぜインテグリティが求められるのかについての積極的な論述にはなっていないように見える。
- (32) なお、ドウオーキンは、法解釈における判断と、正義についての判断とについて、Dworkin, *ibid.*, pp. 73-76, and pp. 424-425, n. 20 [邦訳120-123頁および136-7頁注20] で、法は特定の共同体との結びつきがあるのに対して、正義は共同体横断的だということと、正義は論拠として最終的に持ち出され、正義以上の価値を論拠として持ち出すことは難しいことの2点を、両者の違いとして挙げているが、正義についても、法解釈における正解テーゼと同様の捉え方が可能であると論じている。
- (33) Dworkin, *op. cit.*, *supra* note (26), p. 8 (……は引用者による省略。以下同じ)。またこの点は、同書の刊行に先立って、その草稿を対象にして開催されたシンポジウムでのドウオーキンの基調講演でも強調されている。長くなるが該当部分を以下に引用する。「……私はそういった〔価値についての〕主張が真や偽になり得るということを前提にしてきた。この前提は正しいだろうか？ それともわれわれはむしろ、価値の主張を、感情表現や自分のパーソナリティの構造物だと理解すべきなのだろうか？ それとも、これらがコミットメントで、われわれがどう生きようとし、他の人がどう生きるべきかと誘う提案だと想定すべきなのだろうか？ もし後者のような記述のほうがよいのであれば、そういった主張が真か偽になりうると考えるのは馬鹿げたことになるだろう。／こ

れらは、政治を始めるにせよ、政治に終止符を打つにせよ、極めて重要な問題である。道徳や政治についての判断が真となり得ることを否定し、それらの判断の役割や機能についていろいろと様々な説明をする哲学者は、内向きの考え方、個人的な生き方を念頭に置いている。彼らは自分たちの下す道徳的判断を、態度やそういった類いのものの表明に過ぎないと扱っても、支障なくやって行かれると述べる。しかしこれは政治ではそうはいかないだろう。政治は強制的である。政治は生と死であり、単に「平等が何を要求するかについてのこの見解は、私を喜ばす、私の態度を表明している、私がどう生きる計画をしているかを言明する」以上のことを、私たちが述べられない限り、統治者としての、市民としての責任に耐えられない。われわれは、詰まるところ、どんな回りくどい言い回しに惹かれようとも、「これは真だ」と言わなければならない。もちろん一致しない人もいるであろう。しかし権力を担っている人たちは最小限、自分が述べていることがそうだと信じていなければならない。そしてこれが意味するのは、「道徳は真であり得るのか？」という古くからの問いが政治道徳では中心的な問いだということである。政治道徳という領域では、私の考えでは、

この問いが最も重要なのである」(Ronald Dworkin, “Keynote Address: Justice for Hedgehogs,” *Boston University Law Review*, vol. 90, no. 2 (April 2010), pp. 474–475. [] 内は引用者。／は原文改行)。

34) なお、ドゥオーキンは以前より、法的判断についての正解テーゼを検討する手がかりとして、礼儀や芸術作品など、美学、倫理学・道徳一般を例にして、その価値についての真偽判断を考察していた。Cf. *e.g.*, Dworkin, *op. cit.*, *supra* note (27), pp. 76ff. [邦訳123頁以下], and *do.*, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe it,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25 (1996), pp. 132–139. これに対して、本文で引用した *Justice for Hedgehogs* では、正しさを政治の責任という観点から基礎づけており、この焦点の当て方が以前の考え方にそのまま適用できるかは、さらに検討が必要であるが、ここでは立ち入らない。

35) ルソーは『社会契約論』の実質的な末尾での公民宗教の議論の中で、社会性の感情の必要性を唱えたが、この点も一般意志から神的要素を消去したことと関連があると捉えることができるかもしれない。