
³⁰ Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London: Macmillan, 1936, p. 373. (塩野谷祐一訳『雇用・利子および貨幣の一般理論』東洋経済新報社、1983年。)

³¹ 隅谷三喜男「社会保障の理論形成」社会保障研究所編『リーディングス・日本の社会保障・総論』有斐閣、1992年。

³² 塩野谷 祐一「社会保障と道徳原理」『季刊社会保障研究』1997年 Spring。広井良典『日本の社会保障』岩波書店、1999年。堀勝洋「保険原理と扶助原理」(上・下)『社会保険旬報』1999年3月1日、3月11日。塩野谷 祐一「保険と扶助——通説の批判」『社会保険旬報』1999年4月11日。堀勝洋「保険原理と扶助原理(再論)」『社会保険旬報』1999年5月21日。

³³ しかし、社会保障と社会扶助との対比という問題を論じた初期の文献として、次を挙げるのは適当であろう。ILO, *Approaches to Social Security*, Montreal, 1942. (塩野谷九十九・平石長久訳『ILO・社会保障への道』東京大学出版会、1972年。)

³⁴ Knut Wicksell, "A New Principle of Just Taxation," in Richard A. Musgrave and Alan T. Peacock (eds), *Classics in the Theory of Public Finance*, London: Macmillan, 1958.

³⁵ Tony Blair, *The Third Way: New Politics for the New Century*, London: Fabian Society, 1998.

³⁶ Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1998. (佐和隆光訳『第三の道』日本経済新聞社、1999年。)
「第三の道」についてのアンソロジーとして、次を参照。Anthony Giddens (ed.), *The Global Third Way Debate*, Cambridge: Polity Press, 2001.

³⁷ Anthony Giddens, *The Third Way and Its Critics*, Cambridge: Polity Press, 2000, pp. 51, 55-56, 63-64.

³⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁹ Giddens, *The Third Way*, p. 63.

研究要旨

現代公共哲学をもっとも代表する理論である J. ロールズの **Political Liberalism** は、両立しがたい包括的な諸教義の多元性というグローバル化した現代社会において、自由で平等な市民からなる公正な社会秩序はいかにして可能か、という課題を探求し、道徳的な教義のもとにある道徳的な市民の間での寛容を基盤にした、重なり合う合意としての正義の 2 原理を中核とする正義の政治的構想という解答を提示した。福祉国家という構想もまた今日の多元主義状況のもとでの成立条件が問われている。ロールズの議論を詳細に検討すると、異なる包括的教義の間での重なりあう合意がいかにして可能かの論理が十分かつ適切に構築されているとはいえないことが分かる。新たな政治的価値が創出され、それが各教義から見て納得しうるものとして受け入れられるという創発的な契機が必要なのである。福祉国家における福祉という価値も、そのような政治的価値であることが求められている。

分担研究者氏名・所属機関名及び所属機関における職名

盛山和夫・東京大学大学院人文社会系
研究科・教授

C. 研究結果

A. 研究目的

Political Liberalism で展開された後期ロールズの理論を批判的に検討することを通じて、福祉国家システムを多元主義の社会における一つの政治的構想と捉える新しい理論を構築すること。

B. 研究方法

ロールズを中心とする現代公共哲学の諸文献のほか、種々の福祉国家論あるいは社会保障論の諸文献の批判的検討を通じて。

（倫理面への配慮）
該当せず。

- (1) ロールズの『正義論』と『Political Liberalism』とは、ともに社会学的な秩序問題の構図をとっている。
- (2) しかし、『正義論』における「原初状態」「無知のヴェール」という道具立てによる契約論的構図は、『Political Liberalism』では、ロールズ自身はそうではないと主張しているが、実質的には消失している。
- (3) そうなった理由は、『Political Liberalism』が設定している問題状況にあるのが単に「異なる諸利害関係」ではなく、「異なる包括的教義」だからである。
- (4) 異なる包括的諸教義という多元主義状況のもとで「社会的協働」を可能にするような「政治的構想」は、政治領域に関してはそれら諸教義

を超えた「政治的価値」を提示しなければならない。これは狭義のリベラリズムを超える。

- (5) 福祉国家という政治的構想も、同一の構図にさらされている。

D. 考察

福祉国家という構想は 19 世紀以来の戦闘的国民国家の構想を母体としつつ新たな多元主義のもとでのそこからの変容の一つの道とみなすことができる。

E. 結論

福祉国家は単なる人々の福祉(=厚生 welfare)の水準の集積としてではなく、人々の善の構想とその実現とに照準しながら、それとは別の地平にある集合的「制度」であり、それは「福祉」というタームがそれぞれの包括的教義にとって受け入れえるような何らかの政治的な価値を担っているという理解に支えられる政治的権力の

確立なしには不可能である。

F. 健康危険情報

該当せず

G. 研究発表

1 論文発表

2 学会発表

「後期ロールズの「秩序問題」

(日本社会学会大会, 2001 年 11 月 24 日.)

H. 知的財産権の出願・登録状況 (予定を含む。)

1. 特許取得

該当せず

2. 実用新案登録

該当せず

3. その他

該当せず

盛山和夫

1. はじめに

「福祉国家」として問題にされる「福祉」とは、端的に言って社会保障「制度」のことであって、必ずしも「人々の幸福」や「人々の効用の高さ」のことではない。幸福や効用は、その存在する場所が主観的であるだけではなく、その尺度が基本的には主観的なものであって、エゴイストも、利他主義者も、マゾヒストもすべて等しい資格において幸福でありうる。しかし、福祉国家の課題がたとえばマゾヒストをいかにして幸福にするかというような問題ではないことは、誰でも知っている。ただ、その違いを違いとして語る理論図式が十分に発展させられて広く承認されているとは言い難いところがある。

周知のように、かつてロールズは「正義」という価値を「制度の徳」として位置づけた。「正義」という価値がそのように重要視されることには疑問があるが、それはともかくとして、問題になっているのが「制度」だという点については完全に同意したい。制度こそが公共哲学のテーマなのであり、公共哲学とは、「よき制度とはいかなるものか」「制度のよさとは何なのか」という問いをめぐって探求されるものなのである。

やや話が脇道にそれるが、この点、従来「道徳哲学」や「倫理学」の名称のもとで、「制度のよさ」と「個人の人格や行為のよさ」とが同列に論じられる傾向があったことは不思議である。ここにあったのは、社会理論が長い間根本的には制度というものの適切な概念化に失敗してきたという事情だろうと思われる。しかしたとえば、人々がすべて良き人格をもって良い行為を行うような社会であっても制度が悪いために悲惨なことが起こるということやあるいはその逆のことが理論的には十分に考えられるのである。諸個人の性能（徳）とは区別されたものとしての「制度」を問題にすることが公共哲学の要諦とみなされなければならないだろう。

ところで、制度と行為の間にはさまざまな面での相違があるが、いまの文脈で重要なことは、行為が個人のものであるのに対して、制度は個人を超えた何ものかだ、ということである。制度が個人を超えているということには、少なくとも次の3つの側面がある。

(1) 制度は諸個人の行為やふるまいの集積として存在しているのではない。かつて『制度論の構図』（盛山 1995）で詳述したように、制度とは狭い意味で経験的に観察しうる現象ではなくて、人々の思念において理念的に構成されたものであり、経験的な出来事としての人々の行為やふるまいとは別の現象なのである。

(2) 制度は個人々々にとっての個別的なものとしてではなく、人々に対して同一なものとして存在する。すなわち、制度は個人にとって私的なものとしてではなく何らかの意味で集合的なものとして存在する。厳密に言えばこれは「集合的なものとして現れる」ということであって、「集合的な実体としての存在」が含意されているわけではない。ヴィトゲンシュタインが「私的言語はありえない」といったのもせいぜいこの程度の意味だと考

えたほうがいい。ただ、「集合的なものとして現れる」ということは、諸個人にとっては明らかに自分を越えたある種客観的なものとして現れるということであって、この特性は制度の本質をなすといってよい。

(3) 制度は、しばしば個人の自発的な意志や選好に対して外在的で強制的なものとして存在する。

以上のような3つの特性は制度が権力的なものだという第4の特性を導く。むしろ、権力的なものがすべて制度的であるのではなく、私的な権力もいたるところに存在する。だが、権力的なものの支えなしに制度が存立しえないことは疑いえない。このときの権力とは、制度を集合的で共同的なものとして成立させる力である（盛山 2000）。

政治とは、集合的で共同的なものを作り、決定し、遂行するプロセスである。そうしたプロセスからなる社会空間を政治共同体と呼ぶとすれば、その典型が国家である。福祉という制度は、国家という政治共同体において、そしてそれを通じて成立する。

こうしたことは、すべてある意味で常識的で自明なことであるが、福祉に関わる議論ではしばしば閑却されてきた。たとえば平等主義哲学がそうである。福祉の平等なのか、資源の平等なのか、機会の平等なのか、等々のスコラ的議論の隆盛にもかかわらず、そうした平等がいかなる制度として確立されるかに関する議論はおおむね欠如している。それらの議論は、あたかも理論家が「これこれの平等が正義だ」ということを確立できればそのような平等が制度として自動的に成立しようと前提しているかのようなものである。平等な制度を成立させ維持させることがいかに巨大な権力装置を必要とするかについては何の考慮も払われていないのである。

平等主義とは一般に真っ向から対立するリバタリアン哲学もそうである。何かを侵すべからざる個人の権利として設定するとき、その権利を国家はもとより地方政府や他の集団や個人からの侵害に対して保護することがいかにして可能であるのかについての考察が欠如しているのである。

福祉という制度は、さまざまな制度のなかでも明確な権力機構と集合体枠組みとをそなえた政治共同体に準拠することが不可欠なものの一つである。というのもそれは、福祉が(1)個人にとってはほとんどその一生にまたがるきわめて長期的な契約であり、(2)同様の契約を結ぶきわめて多数の異なる世代の人々の協働によって支えられており、(3)そうした契約の履行を保証し、協働を調達するための強力で安定した権力機構なしには成立しえない制度だからである。

むしろ、福祉理論の中には、いま述べた3つの特性を前提にしないもの、あるいはより明示的にそれらをできるだけミニマイズすることを目指したものも存在する。たとえば、年金制度に関して賦課方式ではなく積み立て方式を主張する理論は、年金に関して自己責任の論理を貫徹し、長期的な保証を他人との協働や国家の助けなしにあくまで個人の力能で調達させようとする理論である。完全な積み立て方式は、論理的には個人があくまで個人の才覚で市場において資産を運用することと同一であって、通常の意味でこれを福祉制

度と呼ぶのはおかしいだろう。さらに、年金制度が福祉から除外されたとしても、介護保険や医療保険についてまで完全な自己責任を主張する論者は少ない。介護保険は年金ほどではないがやはりかなり長期の契約に支えられている制度であり、医療保険は短期契約ではあるものの世代を越えた多数の人々の協働を前提としている。

これらのそれぞれが保険方式ではなく税方式であったとしても、基本的な構図に変わりはない。むしろ税のほうが、自己責任ではなくて社会的な協働を強調することになる。

このように福祉とは一定の強制を伴う社会的協働の制度であって、その成立にとって何らかの政治的共同体が不可欠の前提になることは明らかなと思われる。もっとも、これを19世紀型の国家と同一視する必要はかならずしもない。現実的には19世紀以降の国民国家の理念の延長上にこそ福祉国家の理念が出現したというのは歴史的な事実だと思われるが、当面の問題にとっては、民族や固有の文化といった要素からは完全に切り離された抽象的な政治的共同体であって構わない。「福祉国家」という概念は、とりあえずはそうした政治的共同体を意味していると考えたほうがいだろう。

本稿のテーマは、このように考えられた福祉国家に関して、後期ロールズの政治的リベラリズムの構想はいかなる意義を有するのか、あるいは有さないのかを明らかにすることである。

2. ロールズ理論の「秩序問題」としての基本構図

今日の公共哲学の展開の中で、J.ロールズの『Political Liberalism』は議論の渦の一つの中心をなしている。それは、(1)何よりもまず、「両立しがたい包括的な諸教義の多元性」というグローバル化した現代社会の現実的な特質を所与として引き受けた上で、自由で平等な市民からなる公正な社会秩序はいかにして可能か、という近代社会理論の伝統的課題を真正面から探求したものであること、(2)つとに『正義論』で用いられた「原初状態における選択」、「正義の善に対する優位性」などに加えて、「合理的であること」と「道理的であること」、「包括的教義」と「政治的構想」、「重なり合う合意」、「政治的構成主義」などの独創的な理論装置が駆使されていること、そして(3)単にカント的に先験的ではなく、歴史的文化的諸条件を前提としつつ理論が構成されている、という諸特徴があるからである。

なお、ロールズに限らず、今日の公共哲学の諸問題は、実は第一級の社会学的な問題でもあるのだということを強調しておきたい。というのも、「よりよき社会秩序の構想」という探求課題ほど、コント、スペンサーのみならず、ジンメル、デュルケイム、ヴェーバー、パーソンズと続く系譜と、プラグマティズムと連携して進展したアメリカ社会学の系譜の双方にとっての中核的課題であったものはないからである。エチオーニやペラーのような社会学者が論争に参加しているのも不思議ではない。

端的に言って、『Political Liberalism』(以下『PL』と略記する)はいわゆる(広義の)ホブズ問題すなわち秩序問題に対する今日的な解答の試みにほかならない。それはまた、

ヴェーバーの「神々の闘争」という問題提起に関わるものである。

ここで、「秩序問題」について、それがはたしてどういう問題なのかということ自体がひとつの問題になっている(左古 1998)ということに鑑みて、若干の説明をしておきたい。結論的に言えば、何らかの意味で秩序とは異なる「当初状態」を概念的に定立し、そこにいかなる「しくみ」を想定すれば「秩序」に至ることができるかを論じることが、秩序問題を論じることだと考えることができる。「当初状態」や「秩序」をどのように概念化するかは、論者によってさまざまであって、これについて正しい概念化というものがある訳ではないと考えたほうがいい。したがって、議論の評価基準は第一義的には、提示される「しくみ」が本当に「当初状態」の問題にねらい通りの解決を与えるかどうか、換言すれば、解釈を与えると主張する議論が適切に構築されているかどうかにある。むろん、到達目標としての「秩序」と出発点としての「当初状態」とがそれぞれどのように概念化されるべきかも、議論の対象になる。実際の議論では、この二つは別々に検討されるのではなく、一組の概念対となっているか、もしくは、そのことを前提として一方だけが明示的に提示されて他方は暗黙裡にしか語られないことが多い。この概念対は、いわば「秩序問題」を問うときの問いの前提を構成しているのである。この前提自身もまた当然のことながら問題にしていいことなのである。

さて、ロールズの出発点にあるのは、現代の社会には複数の両立しがたい包括的教義が存在しており、そのうちのどれか一つに基礎をおいて秩序ある社会を構想するという企図はあらかじめ排除されなければならないという判断である。その上でロールズは次の二つの基底的問題を立て、それに解答を与えることを自らの課題としている。すなわち、(1) 自由で平等な市民が社会的に協働するために公正な条件として最も適切な正義の構想は何か。(2) 持続する自由の諸制度のもとにいる人々のあいだでの道理的な多元主義を所与としたとき、寛容の基礎をなすものは何か。

(1) についてロールズの解答は始めから決まっている。それは『正義論』で提示された公正としての正義の二原理(ただし、微妙に改変された)にほかならない。ただ、その導出の仕方と意義づけとが『正義論』とは大きく異なっている。『正義論』では、市民のすべてがあらかじめ同一の包括的教義を抱いており、個人にとっての善の内容はさまざまに異なっているとはしても、基本財の望ましさについては共通理解が成立しているという前提があった。そこでの「正義」とは、リベラリズムという包括的教義のもとで基本財の獲得チャンスに関して無知のヴェールをかけられた市民が合理的に選ぶはずの規範的制度原理であった。それに対して『PL』では、異なる包括的教義の間での重なり合う合意として社会的協働を可能にするものが「正義」である。(これは、社会的統合の基本的構造要素として「究極的価値」を想定し、晩年においても「Telic システム」として究極的意味システムの意義を強調した T. パーソンズ (1978) とは対照的である。)

(2) については、政治的構成主義という形で組み立てられていくロールズの政治的リベラリズムの構想のなかに、異なる包括的教義に対する寛容の基盤が敷設されている。そこ

で第一義的に重要なのは、「道理的であるreasonable」という性能である¹⁾。この性能は、一方では政治社会を構成する人々(=市民、人格)の性能として、「合理性」とともに、かつ、合理性よりも重要なものとして考えられている。他方では、政治的構想や諸教義の性能として、「真」とともに、かつ真よりも重視されるべきものとして、想定されている。道理的である市民は、他者もまた同様に道理的であると考えており、多元的な諸教義は真ではないかも知れないが十分に道理的であり、その中で、自分自身のものが真だとは考えているけれども、同様に、それが間違っているかもしれないことも知っており、それらのことが他者の教義に対する寛容性の基盤をなしている。

正義の原理の導出のしかたにおいても、『正義論』のときのような「合理性」のみに訴えるのではなく、無知のヴェールのもとでの道理的な代理当事者が道理的なものとして合意するものが正義の原理だとされている。

注――

1) Reasonableの日本語訳は「道理的」ではなく、「理性的」で一貫すべきだという意見もある。『PL』の中でこの用語が果たしている死活的な役割を考慮すると、訳語の選択も重大であるが、死活的であればこそ、やはり必ずしも「理性的」とは訳せないように思う。『PL』において死活的だというのは、異なる包括的教義の間で重なり合う合意が確立されて正義の政治的構想のもとでの秩序が成立しうるのは、それら諸教義が「reasonable」であり、また市民一人一人が「reasonable」であると想定されるからである。ここでこの語は、本文にも記したように、簡単に言えば「相互に協働しあえるような互酬的条件を探索する能力があること」を意味している。それは広い意味での「理性的」であることの一部ではあるだろうが、それと同じではない。『PL』ではこのような特殊な意味を担わされていることが多い。このことを考えると、常にではないが多くの場合、「道理的」と訳す方が望ましいように思われる。

ロールズの『正義論』については、さまざまな議論がなされてきているが²⁾、『PL』については議論は多くない。ここで3つだけ紹介すればまず、「左からの批判」とも言うべき議論が、井上達夫氏(1999)から提出されている。氏は、『PL』のロールズが、自ら哲学的な包括的教義を打ち立てることを断念して、諸教義のあいだの重なり合う合意のみを追求するという政治的構想に自己限定したことを批判する。実際、井上氏自身が掲げるリベラリズムとそこにおける正義の構想とは、きわめてラディカルであって、政治的権力に対して完全なる文化的中立性を要求するものになっている。他方、「右からの批判」と

しては、J.グレイ (Gray 2000) のものが代表的だろう。グレイの批判の要点は、次のようにまとめられる。自由という価値はそれ自体として単独では成立しえず、究極的には何らかの善の構想によって支えられなければならない。異なる自由(たとえば、言論の自由とプライバシーの自由)はしばしばお互いに対立するのであって、その対立を調停しうるのは、両者をどのようにバランスとることがどのような社会的な善をもたらしうるかに関する熟慮された考察である。ロールズは、いわば法律的にア・プリオリアルールを設定することによってかかる実際的な対立が十分に解消できるかのように考えているが、それは有効ではない。公正で平等な社会的協働を可能にするのは、諸教義の間の重なり合う合意としての正義の原理ではなく、寛容と公正さに基礎をおいた諸教義の間の暫定協定である、と。

これらとは別に、ハーバーマス(1995)は『PL』における規範理論としての性能を次の3点において問題にしている。(1)『正義論』から引き継がれている問題であるが、原初状態における合理的選択という契約論的設定は、各人の利害を超えた公共的な倫理的価値を導出しうるものになっているか。(2)公正としての正義の政治的構想が、相容れない包括的諸教義の間で単に中立的なものとして並置されるにすぎないような理論構成のしかたは、かえって、『PL』自身の道徳的な主張の力を損なっている。(3)リベラルな基本的諸権利としての正義の原理を優先しすぎることで、継続的な民主的討議過程の重要性が無視されている。

注――

(2)本稿では『正義論』についての批判的議論は省略する。これについては、渡辺(1998)が詳しい。

3. 重なり合う合意

本稿は、これらを踏まえた上で、さらに別の論点を『PL』に対して提示しようと思う。まず、次の予備的な問題の考察から始めてみよう。後期ロールズの構想の中核にあるのは、「重なり合う合意」という契機である。それ自体としては両立しえない内容を持った包括的諸教義が、公正としての正義という政治的価値の次元に関しては重なり合う合意に到達し、お互いの差異を超えて秩序ある政治社会を共同で担うことになると考えられている。ロールズは、すべての包括的教義ではないにしても、道徳的なものであったならそうした重なり合う合意に到達することが十分にありうべきことだと考えている。本当にそうであろうか。

ロールズが包括的教義として念頭においているのは、一般的には、さまざまな宗教や文化的な生活様式なのだが、それら以外にも、われわれになじみの深い多くの社会理論や哲学的教説などもそれぞれそれなりに包括的な、しかも明らかに道徳的な教義だと考えられる。たとえば功利主義がそうである。カント理論も含まれる。この両者は、ロールズ自身が彼の政治的構想に参画しうる道徳的な包括的教義だと想定している。そうするとこのほかに

も、ハーバーマス理論、さまざまなリバタリアニズム、ハイエク主義などが、そうした包括的教義の具体的な例の一部として考えられる。はたしてこれらの諸教義あるいはこれらを信奉する人々は、ロールズの重なり合う合意に参画するだろうか。

合意されるべき中身は、正義の二原理である。そのうちの第一原理は、平等で他者との間で両立可能な基本的自由の原理であり、これはたしかに上に挙げた多くの理説によって合意されるだろう。第二の原理は、(a)機会平等原理と(b)格差原理とからなっている。このうち機会平等原理は、それが厳密に何を意味しているかについて大きな曖昧さがあるとはいえず、むしろその曖昧さゆえに、上の諸理説が拒否するものとは必ずしもならないだろう。しかし格差原理については、明らかにほとんどのリバタリアンとハイエク主義とそしておそらく功利主義者たちが拒否するに違いない。すなわち、公正としての正義の原理を通じて異なる包括的教義が共存する政治社会という構想は、これら非常に道理的であるような諸教義からさえも支持され難いのである。

ここで、原初状態での合意というロールズの契約説的構図が、『正義論』と『PL』とでは大きく異なってしまうことに注意したい。ロールズ自身はこのことに触れていないのだが、おそらく気づいていることと思われる。『正義論』の場合には、原初状態に集う人々は、異なる利害関心を持った市民の代表であった。彼らは、自らの才能や資源や利害関心について無知のヴェールをかけられたままで、ありうべき正義の原理を選択するのである。それに対して『PL』の場合には、原初状態に集う人々は、異なる包括的教義を信奉する市民の代表である。このとき無知のヴェールはいったい何をどの程度隠すのだろうか。確かにロールズは「人々の包括的教義を無知のヴェールの背後におくことによって、重なり合う合意の焦点としての正義の政治的構想を見出すことを可能にする。」と述べている(p.25n)。しかし、『正義論』の場合とちがって、そのプロセスはまったく具体的には語られてはいない。

『PL』の場合には『正義論』のような無知のヴェールという道具立ては次の理由によって本来的に利用できないと思われる。『正義論』の原初状態で選ばれるのはさまざまな「財の配分原理」の中のいずれかであり、選ぶ基準は「合理性」である。ところが『PL』での問題状況には、次の二点でこのロジックが適用できない。第一に、選択されるのは単なる財の配分原理ではなく、政治的構想である。政治的構想の中に財の配分原理が含まれていることからロールズはこのことを曖昧にしているが、政治的構想を選ぶ基準は「合理性」ではありえない。第二に無知のヴェールが隠す「諸個人の資源、能力、利害」に対応するもの、すなわち、それを蔽い隠してしまえば何らかの意味で「不偏的」な立場の選択主体が立ち現れるような都合のいい中間物が、『PL』にはない。もしも個人の抱いている「包括的教義」を隠してしまったら、そもそも彼が何らかの政治的構想を選び取るためのリーズニングを提供してくれるものが何もない。他方、もしも単に「諸個人の資源、能力、利害」を隠すだけだったら、包括的教義間の対立は残ったままとなり、原初状態は何も決定してくれない。

結局のところ、『PL』では原初状態における選択という道具立ては、実質的には何ら役割を果たしていないのである。『PL』で、諸教義の間での「合理的選択」とは言わずに、「重なり合う合意」というのはこのためである。

このことは実は、『PL』の構図の契約論的な側面を大きく後退させることになっている。ハーバーマスは『PL』が依然として契約論的な構図のもとで立論されているとみなしているが、実は『PL』は契約論とヘーゲル的なないしプラグマティズム的歴史主義との間を揺れ動いているとみた方がいい。(同様のことは、渡辺(2001)も指摘している。)たとえば、重なり合う合意が暫定協定とは異なるのだと強調している箇所には次のような記述がある。「正義のリベラルな諸原理は、もともとは、不承々に受け入れられて憲政的合意にとり入れられるにすぎないが、その初期の段階から、市民たちの包括的教義へとシフトしてきて、リベラルな立憲体制の諸原理が市民たちによって少なくとも受け入れられるのである」(p.163)。これは、リベラルな立憲体制が成立してくる歴史過程の要約的記述を明示的にめざしたものとはいえないにしても、明らかに契約論的な構図からは逸脱している。契約論であれば、原初状態においてすべてが契約的に確立されていなければならないのであって、原初状態が終わった後で何らかの原理が時間の経過の中で次第に確立してくるというようなことは考えられない。

このような、時間の経過とともに基本構造のある側面が確立して来るという記述は、他にも少なくない。このことは、重なり合う合意という構想が必ずしも契約論的ではないことを意味している。考えてみれば、もともと、重なり合う合意という言葉そのものに、非契約論的なニュアンスが含まれている。これには、全体としては異なっている諸集合の共通部分というイメージがある。したがって合意部分にあるのは、もともとの包括的教義がそれぞれにおいて包含しているものの一部である。それは、いかなる意味においても、それらの諸教義を超えるレベルに位置づけられるものではない。

『正義論』の場合、それが契約論的だとみなしうる一つのポイントは、そこでは人々の異なる諸利害が正義の原理という規範的なものへと止揚されることであった。利害という地平から正義という地平への跳躍が、原初状態という設定において遂行される。それに対して『PL』では、人々の異なる包括的諸教義から何か「超」教義のレベルへの止揚がなされるのではない。政治的構想というアイディアはそうした超教義といいうるものとは考えられていない。むしろ、包括的な諸教義の「包括的」である部分をそれぞれに削ぎ落としていって残る共通な何かだというふうに考えられている。そうした共通部分が存在することは、それら包括的諸教義が「道理的だ」とみなしうるという過程によって保証されている。しかしあくまで共通部分であって、諸教義に対して上位に立つものではない。

このような『正義論』と『PL』との構図における共通性と差異とは、図1を手がかりにしても説明できるだろう。『正義論』においては、いわば「人々の異なる善の構想」が「当初状態」を構成している。その潜在的な対立状況を克服して、「よく秩序づけられた社会」を可能にするものが「正義の2原理」であり、それは「無知のヴェール」という契

約論的機制を通じて導出されるのである。それに対して、『PL』における「当初状態」は「人々の間に異なる包括的諸教義が分立していること」であり、その対立を超えた社会的協働という秩序を可能にするものが「正義の政治的構想」なのである。ただし『PL』ではこの「正義の政治的構想」は契約論的には導出されていない。(ルールズは、導出されているかのような書き方をしているが。)はたしてこの構想が当初状態にあるさまざまな「包括的諸教義」の間の対立をいかにして超越しうるか、それが問題なのである。

〈図1 P141 参照〉

4. 政治的価値

ルールズが考える正義の政治的構想は、それ自体としては両立しがたい多元的な包括的諸教義が一つの政治的社会において共存しうるための基盤としての正義の原理を打ち立てることをめざしている。正義の原理は、多様な諸教義を信じている自由で平等な人々がお互いに社会的に協働しうるための基盤をなすものであり、それによって、ある「政治的な価値」が確立されることになる。

ここで重要なポイントは、少なくとも原初状態の後においては、人々はそれぞれの包括的教義を信じたままでありながら、同時に、ルールズが提示する正義の政治的構想を受け入れるということである。この政治的構想は諸教義に対して相互に寛容であって、国家権力を用いて自らの教義を他者に対して強要することを抑制するように要求している。すなわち、単純化した言い方をすれば、人々は自らの信ずるところを十全には行ってしまうのである。このようなことはいかにして可能だろうか。

ルールズは、リベラルな正義の原理のもとにおいて、人々には公共理性 (public reason) が働き、公共善 (public good) としての政治的価値が確立しうると繰り返し強調している。問題は、これらの政治的価値とそれぞれの包括的教義との間の関係である。可能的には次の3つが考えられる。(1)「重なり合う合意」という言葉を文字通りにとれば、ルールズの構想のもとで確立される政治的価値とは、もともと少なくとも潜在的にはそれぞれの道徳的な包括的教義に含まれていたものである。(2)政治的価値は必ずしももともと諸教義に含まれていたものではないが、諸教義に内在的な論理によってそれへの支持が導出しうるようなものである。(3)政治的価値はそれぞれの教義の立場から見て、それらを「超える」より上位の価値を提示しているとみなされうる。この3つの可能性を図示すれば、図2のようになるだろう。

〈図2 P141 参照〉

これらの3つの可能性のうち、『PL』の記述は(2)と(3)の間を揺れ動いているが、(1)の解釈を示唆する記述は見あたらない。(1)の解釈は、諸利害の対立の場合で考えれば、

あたかももともと「共通利害」が存在していると想定するようなものであり、そもそも問題たりえないのである。(2)の可能性を示す記述としては、「多くの市民は、非政治的な諸価値や超越的な諸価値が、政治的な諸価値の真の基盤だと考えている」(p.241-2)というような文がある。他方、(3)の可能性としては、「正義の政治的構想は、包括的教義が政治的に主張されるとき、それを否定するという形である種それ自体として包括的な教義を主張せざるをえない」(p.152)、「よく秩序づけられた社会は、私的な社会ではない。そこでは市民たちは最終諸目的を共有しているのである。彼らは同一の正義の政治的構想を抱いている。このことは一つのまさに基本的な政治的目的を共有していることを意味している」(p.202)、などの記述がある。

(2)と(3)の違いは、決してどうでもいいものではない。(2)の場合には、それぞれの包括的教義を信じている人々は、その教義の内部にしながら、その信念の無理のない延長上において政治的価値を支持していることになる。それに対して、(3)の場合には、それぞれの包括的教義を信じている人々は、何らかの形においてそれとは異質な別の価値を受け入れることになり、それは必然的に、もとの包括的教義の教義内容そのものが変容をきたすということなのである。この可能性は、ロールズの本来の構想からすればありえないことである。それぞれの包括的な諸教義は、政治的構想のもとでも同一の教義であり続けるものでなければ、そもそも多面的な状況という設定そのものが狂ってしまう。しかし、(3)ではなくて(2)だということも、政治的価値にとっては問題を残すことになる。なぜなら、そこでいわれていることはせいぜい同一の政治的価値が異なる道徳的な包括的諸教義と両立しているか、後者から支持されるか、後者に基盤をおいているということであるが、それだけであるならば、それぞれの市民にとっての第一義的な価値はあくまで包括的教義の方にあるのであって、それらの間の共存はせいぜい「暫定協定」でしかない。そして暫定協定というものは、グレイの理論に反して、何らかの攪乱的な要因によって現存の政治的価値と教義との間に齟齬が生じた場合には、ただちに不安定な状態が到来して解消されてしまうものなのである。

どう考えても、ロールズの政治的構想が安定的であるためには、それによって確立される政治的価値が包括的諸教義に対して優位に立つものでなければならない。『正義論』以来、リベラリストたちが、「正義の善に対する優先性」を当然のごとく説くようになっていくことの主たる理由は、正義という価値が、人々の相対立する諸利害の地平の上位におかれることによって、秩序ある社会がはじめて可能だという発想があるからである。『PL』のもとでも、むしろ、正義の善に対する優先性、あるいは諸権利の善に対する優先性が主張されている。しかし、諸教義に対する政治的価値の優先性は主張されていない。なぜロールズはこうした優先性を『PL』の中に取り入れなかったのだろうか。明らかに、「重なり合う合意」という観念はこうした優先性を示唆することを積極的に回避することを含意している。ただし、「重なり合う合意」という言い方を採用したがためにそうした優先性が取り込めなかったというのではない。真実は逆で、そうした優先性を含意しない

ようにするために、「重なり合う合意」という言い方が選ばれたのである。

では、なぜそうした優先性は避けられなければならないのか。それは、リベラリズムという思想の根幹にかかわっているように思われる。すなわち、政治的共同体という集会的なものの位置づけのしかたにおける「リベラリズム・ドクトリン」とでもいうべき根本原理に抵触してきてしまうのである。

リベラリズムは、その理論自体の性能として、諸個人が所与として有している諸価値を超えるようなものとして新たな価値を創出して提示してはならない。とりわけ、何らかの集合体を実体として扱うことを含意するような集会的な価値を、諸個人が所与として有している諸価値に対して優先するようなものとして提示してはならない。広義の意味において「リベラリズム」と呼ぶことの出来るさまざまな公共哲学上の教説は、その相互の違いにも関わらず、このようなドクトリンを共通に奉じているように思われる。それは、狭い意味のリベラリズムだけではなく、功利主義もリバタリアニズムもそうだと言っていだろう。このドクトリンのもとでは、国家のような集合体はあくまで諸個人が所与として有している諸価値にとって「手段的」に位置づけられることになる。それらを超えた新たな集会的価値を提示することは、リベラリズムの根本原理に反するのである。

『正義論』のレベルでは、このドクトリンは次のような形で貫徹される。ここで人々にとって所与として存在している価値は、各人にとっての善および善の構想である。「正義」はある意味ではそれらを超える新たな価値であるけれども、厳密にそれらを超えるものではない。「正義」はあくまで人々の善と善の構想に奉仕すべき価値なのである。しかもその理論構成において、この「正義」という価値を実現するために必要だとみなされていいような政治的権力の構成の問題は、実質的に回避されていた。（この点の指摘は、飯島(2001)にもある。）「正義」はいわば抽象的に制度化されるのである。こうした理論構成がそれなりに可能であったのは、あらかじめ人々が原子的な個人としてしか設定されていないからである。彼らの「善の構想」の中身は、明示的には何ら議論されることはないが、暗黙の内に単なる「個人的な出世や成功や富の獲得」のようなものしか想定されていない。ところが、『PL』が設定した諸個人は、潜在的にはおそらく『正義論』に対する多くの共同体主義的批判に答える形で、あらかじめ「多くのものを負荷された社会的な個人」である。彼らは、それぞれ何らかの宗教的あるいは哲学的な包括的教義を信奉している。包括的だということは、自らと自らをとりまく世界とに関する、世俗的だけではなく超越的な表象と価値とが含まれているということである。人々は神や共同体や家族、あるいは歴史や諸理念や諸学説を信じながら生きている。そこには当然のことながら、それぞれの「社会構想」言い換えれば「政治的構想」が含まれている。盛山の言い方を使えば、社会についての「一次理論」がある、ということなのである。

『正義論』の場合には、個人にそのような性能は想定されていなかった。想定されたとしても、理論上は無視しうる副次的なものでしかなかった。したがって、そこで提示される「正義」という構想を受け入れることが期待されている諸個人にとっては、その構想は

他に競合するものがないものであった。しかし、『PL』の場合はちがう。『PL』が自らにおいて提示する政治的構想は、すでに諸個人が所与として信奉しているはずのさまざまな政治的構想と競合しなければならない。

むしろロールズは、ここまでは考えていない。彼は、諸教義の中に「非政治的価値」や「超越的価値」が存在することは明示的に認めているけれども、すでにそれ自身の「政治的価値」が存在しているとまでは想定していない。ロールズにとって、諸教義はいわば「政治的構想」を欠いているのである。したがって、その欠落部分を埋めるものとして、ロールズのリベラルな政治的構想がそれら諸教義のそれぞれにとって齊合的に結合させられうると考えたのである。しかし、このような設定は、解決すべき問題をあらかじめ解消してしまうものでしかないし、後期ロールズ理論が背景知として前提している近代のリベラルな政治体制の歴史的発展という経験的な事実にも反している。ハーバーマスが、「もしも寛容の原理と信条と良心の自由とが、宗教および形而上学からは独立な道徳的妥当性に十分な理由をもって訴えることができなかつたとしたら、はたして[近代初頭の]宗教的対立は終焉させられたであろうか？」(Habermas 1995:126)と疑問を提示しているのは正当である。

C.ムフ(Mouffe 1995)が、ロールズには真の「政治的なもの」が欠落していると指摘しているのも、ここでの疑問とほぼ同じだと考えることができる。ただ、ハーバーマスもムフも、広義のリベラリズムの範囲内に留まる論者であって、ロールズがここで直面している問題の真の重大さには十分に気づいていないように思われる。

たとえ道徳的ではあるとしてもそれぞれ独自の政治的構想を包含しているような包括的な諸教義が、単一の政治的社会を平和裡にともに担うことができるような別の政治的構想はいかにして可能か。後期ロールズが取り上げた「秩序問題」とはこのようなものである。私にはこのような政治的構想はたんに、少なくとも政治的な領域に関しては、他の包括的な諸教義の立場において十分に承認されうるようなものでなければならないと思われる。このこと自体は、いわばトートロジーに近い。しかし、このことの重大な帰結は、それぞれの包括的教義はこの側面に関して何らかの変容をとげなければならない、ということである。それはどういうことを意味しているか。そして、それはいかにして可能か。

このことは結局のところ、政治的社会という集合体において供給される政治的価値が、それぞれの包括的教義の観点からみて、(1)少なくとも政治的領域に関する価値としては最高位にあるものとして認められるとともに、(2)その教義において奉戴されている他の諸価値——非政治的あるいは超越的な——と深刻な対立を引き起こすようなものではない、という条件が満たされていなければならないことを意味するように思われる。そして実際、16世紀以降の近代的国民国家の形成の歴史は、さまざまな試行錯誤を経ながらも、基本的にこのような条件をある程度みたしうるものとしての政治的社会としての国家創出の歩みであったように思われる。

5. 社会的協働が生み出す価値

ロールズの第一の理論的課題は、自由で平等な市民が社会的協働を営むための公正な条件をうち立てることであった。「社会的協働 Social cooperation を営むため」という位置づけは『正義論』においても同じであった。この点からいえば、ロールズの理論は権利基底的というよりは、功利主義的であるばかりかむしろ機能主義的でさえある。(もつとも、公共哲学で「機能主義的」理論という特徴づけはなされたことがない。ここでは、社会という集合的なものの何らかの状態を目的に設定する理論を機能主義的と呼ぶ。行為に関する義務論に対立させられる帰結主義とは異なる。)

しかし、社会的協働とは何だろうか。ロールズはこの中身については何も論じてはいない。少なくとも次の2つを区別することが必要だろう。(a)単なる共存と、(b)共存を超えた価値を伴うもの、とである。(a)の単なる共存の場合には、それぞれの市民の観点からすれば、自由で平等な市民が本来的に単独で達成可能なそれぞれにとっての善以上のものを、社会的協働が生み出すのではない。ただ、近接して生活することがもたらすマイナスの外部効果をゼロにするという意味での協働があるだけだ。たとえば、それ以外ではまったく没交渉に隣り合った2つの家屋の住人たちが、お互いに騒音や臭いで迷惑をかけないことが、ここでの「社会的協働」である。それに対して、(b)の場合には、社会的協働はそれぞれの市民にとって単独では達成できない価値をもたらす。通常、分業のメリットと呼ばれるものは、生産活動が実質的に協働作業として営まれていることによって生じるものである。ルソーの鹿狩りのたとえ話とそれをゲーム論的に定式化したランシマンとセンの議論 (Runciman and Sen 1965) も、協働によって新たな価値が生み出されるという状況についてもものである。

実はロールズは明らかに(b)の立場で考えている。彼は「公正としての正義の秩序ある社会は2つのしかたで善である。」として次のように説明している。第一には、それは次の理由から個々の人にとって善である。一つの理由は、2つの道徳的力能〔正義を感覚し善の構想を有する能力〕の行使が善として体験されるからであり、二つ目の理由は、正義の善と市民間相互の自尊心の社会的基盤を確保するからである。他方、第二には、市民の間の相互依存のもとでの協働活動(joint activity)によって生み出される「社会的な」善がある。具体的には、長期にわたる道徳的に正しい民主的諸制度だとロールズは述べているが、こうした「政治的および社会的な善」は、オーケストラやスポーツのチームの各成員、また競技の中での各チームが演奏や競技において見出す善のようなものだ、としている。(pp.202-4.)

ここで、はじめの「個々の人にとっての善」ですらも、けっして原子的個人のものではないことに注意されたい。なぜなら、道徳的力能も自尊心も他者との関係性の中でのみ存在しうることだからである。いずれにしても、この箇所ではロールズは実質的に、「公正としての正義は、人々にとってよりよい善をもたらすものなのだ。」と述べているのである。

この記述は明らかに、リベラリズム・ドクトリンを逸脱したものだと思われる。ロールズが社会的協働に設定しているのは、単なる共存やさらに共通善(common good)ですらなく、集合的善(collective good)なのである。集合的善は、原子的個人が単独で獲得しうる善の単なる集積ではなくて、集合的な協働作業によってはじめて生み出される創出された(emergent)な善である。それは、リベラリズム・ドクトリンに反して、集合的なものが生み出す新たな価値の意義を提唱することになる。

前述のように『正義論』の場合は、リベラリズム・ドクトリンに抵触しないです。『PL』ではそうはいかない。そこでの政治的構想は、さまざまな包括的諸教義がそれぞれの構想をよりよく追究するための共通の基盤であることはできない。諸教義は包括的であるがゆえに、当然、政治的でもあって、その領域においても他の諸教義と対立しうるのである。人々にとっての善や価値の観念は、彼らがそれぞれ信奉する教義の中で、それを通して与えられている。教義を超えるものは、一人一人の市民にとっては存在しない。教義と対立することがらを彼らは受け入れることはできない。このようなとき、いかなる意味で「社会的協働」が人々にとって価値を持ちうるだろうか。

異なる包括的諸教義およびそれらを信奉する諸個人の間での社会的協働が意味を持つためには、明らかに、社会的協働が生み出す価値がそれぞれの教義の内部に斉合的に位置づけられなければならない。各教義は一般的にはあらかじめそのような価値を内部に取り込む形での変容が生じなければならないことを意味する。これはすなわち、『PL』で提示される政治的構想がそれぞれの教義に働きかけて、教義の自立的な変容が生じるということである。

こうした教義の変容は、実際には、教義を信奉している各個人において起こることである。各個人は自発的に自らの信ずる教義を変える。なぜそのようなことが起こりうるのか。それは、政治的構想において提示される政治的価値が、自らの教義の中のそれまでだとそれと抵触する部分を変えてまでも受け入れるに値する、よりすぐれた価値であるという風に説得されるからでなければならないだろう。すなわち、政治的構想が新しい価値を提示し、それが人々によって受け入れられることによってはじめて、ロールズの言う「重なり合う合意」は成立しうるのである。ここでは、政治的構想は人々の教義・信念に働きかけ、新しい価値を受け入れさせている。しかも、この新しい価値は、集合的な価値である。このようなことは、リベラリズム・ドクトリンに反している。

ロールズはハーバマスへのリプライの中で新たに「一般的で広い反照的均衡」を強調し、「反照的均衡は・・・永遠に到達できない無限遠点ではあるが、討議を通してわれわれの理想、原理および判断がより道理的に思われ、そしてそれらが**以前よりも**より良いものだとみなされるようになるという意味において、われわれはその無限遠点に近づくことができるのである」(Rawls 1995:142,強調引用者)と主張している。これはまさに、意義のある政治的構想とは、それぞれの個人や包括的教義の立場からみて、自らを超えた新しい価値として創出されて受け入れられるようになるものだ、ということ語っているのである³⁾。

後期ロールズの理論は、それが何らかの実践的な意義をもちうるのであれば、単なるリベラリズムの理論にとどまることはできない。それは、諸教義の間で「中立的」な位置にいるのでもないし、不偏的な立場を貫こうとするものでもない。むしろそれは各諸教義には必ずしももともとは含まれてはいないような新しい価値を積極的に提示し、その価値によって諸教義とその信奉者たちを説得するはずのものである。

注――

(3) N. Daniels (2000) は、重なり合う合意にとって広い反照的均衡が果たす役割について詳細な検討を行っており、とくにそれが単なる暫定協定ではない安定性問題の鍵だとするどく見抜いている。だが、反照的均衡が実質的にリベラリズムを超えて新しい政治的価値の創出を意味していることには気づいていない。

ここで、「新しい善」と言わずに「新しい価値」と言う理由を述べておきたい。「善」とは一般的に個人にとってのものであり、その内容は個人間で異なりうるものである。ある個人に対してその善の構想の内容に自立的な変容が起こるような働きかけが個人の外側からなされるとき、それは単に新しい善の構想が提示されるだけでは成功しないだろう。新旧のいずれをとるべきかの基準が何も存在しないのである。成功しうするためには、もとの善の構想を「超えた」何かが提示されなければならない。自らを超えたものという理解がその善の構想およびそれを支えている信念の内部に生じなければならない。そのような、広義においては善ではあるが、目下の善よりは上位にあると想定されるもの、言い換えれば「理念的な善」をここでは「価値」と呼ぶ。

さて、『PL』が潜在的にはらんでいるこのような構図は、ひとり『PL』に限らず、広く公共哲学一般および（個人に関わる）道徳哲学一般にあてはまることのように思われる。すなわち、もしもある理論が何らかの規範的な内容をもった主張を提示するのであれば、それは何らかの価値の提示を通じてでなければならないということである。『PL』が典型的に例示するこの問題の構図をさらに、「福祉国家という構想」と関連づけて考察することにしよう。

6. 福祉国家という政治的構想

福祉という思想はもともと近代国民国家の理念に由来すると考えられる。近代国家は包括的な宗教や哲学的教説の対立を超える政治的価値の体现者として成立するのだが、そこでは明らかに「国家」それ自体が究極的な価値そのものとして位置づけられてきた。言い換えれば、国家という思想が他を超越する包括的教義になったのである。その際、多くの国家が民族や言語のような固有の歴史的伝統という表象に支えられたことは周知の事実だが、他方で、市民的自由や歴史の発展法則のような哲学的ないし「科学的」理説が基盤と

なったことも少なくない。しかしどのような背景的教説があつたにしろ、近代国家にとって究極的で最高の価値に位置づけられるのは、そうした背景的教説の中の諸理念でなくて、国家そのものであつた。民族的あるいは宗教的なさまざまな分離独立運動は、そうした国家構想に対立するものと言うよりはむしろ、そうした国家構想に沿った運動だと考えることができる。

「国民」という概念は、このように超越化された国家という表象においてはじめて意味を持つ。さもなければ、単一の国民が存在するのではなくして、さまざまな民族集団や宗教共同体や地方人たちが存在し続けたことだろう。(アレント (Arendt 1951: 訳2, 175) が指摘するように、「民族の国民的自覚が」しばしば単一の国民という観念を妨げたととしても。)そして、国家が政治的、軍事的、経済的あるいは教育的に国民を徹底的に動員するという体制と引き換えに発展してきたのが、国家が国民の福祉に対して責任をもつ福祉国家の理念であつたといえるだろう。

いうまでもなく、これはあくまで20世紀前半までの話であり、今日では国家にかつてのような絶対的な価値を設定することはできない。たとえば、ある国家が他の政治共同体やその国民を収奪したり破滅に追い込んだりするようなことにはいかなる正当性もありえない、と考えられている。この意味において、国家はもはや絶対的なものではありえない。それと同時に、近代国家にもとからあつた憲政的理念は、国家が国民を動員しうる仕方についても種々の制限を設けていたが、その制限はより明示的で強固なものになった。たとえば今でも究極刑と結びつけられた「反逆罪」の規定をもつ国家は少なくないが(むろん、日本にはない)、その実際の適用に対しては抑制が働いている。

こうした変化をもって、「国民国家の解体」への道とみる見方が多いが、それは正しくないだろう。というのも、福祉という理念は国民国家に新たな理由を与えようとしていると思われるからである。言いかえれば、近代国民国家は福祉国家という政治的構想のもとで再編成されつつあるとみなしうるのである。

福祉国家という理念が前期近代の国家のそれと異なる最大のポイントは、その第一義的な政治的価値として民族や文化のような集合的に表象された固有の歴史的伝統を設定するのではなく、むしろそうした文化的背景についての最大限の多元性と両立しうるものとして「国民一人一人にとっての善」という観念を設定し、そこに第一義的な価値を置くことにあるといえるだろう。むろん、集合的に表象された歴史的伝統の観念がまったく意味を失うわけではない。人々の個人的な善の構想においてそうした集合的な観念が意味を持っているのであれば、当然のことながら、それは政治的共同体の政治的価値の重要な一部を構成することになるだろう。ただ、前期近代の国家と決定的に異なるのは、前期においてはしばしば無条件に第一義的なものと設定された集合的伝統価値が、多元的状况を前提とする福祉国家においては個人にとっての善という回路を通してのみ意義を賦与されるということである。(むろんこれは理念的に述べているのであるが。)

さて、このような福祉の理念における「個人にとっての善」の第一義性という設定は、

リベラリズムと同列のように見える。しかしここにはある決定的な違いが存在する。リベラリズムにとって「個人の善の構想」はあくまで所与の、介入すべからざる前提であった。それに対して、福祉においては、「何が善であるか」に関してかなり積極的な介入が容認されるのである。

たとえば年金、医療、および介護という福祉制度は、少なくとも日本においては基本的に「強制加入」が義務づけられている。これについて、むしろ「任意加入」を主張することもできるが、もしも「強制加入」を是認するならばそのことは人々の善の構想に対して国家が介入し、あるタイプの善の構想を強制的に押しつけ、他のタイプのそれを禁止することを容認することである。失業保険や労災保険も同様である。いうなれば、福祉とはある決定的な意味において、典型的にパターンナリズムの制度であって、この点においてリベラリズムとは絶対的に相容れないものなのだ。

福祉における個人の善とは、基本的な経済的生活の保障のほかにも、安全の確保、一定の経済的および社会的な機会の保障などを、一般的な市民的諸自由とともに構成要素として含んでいるものだと考えられる。そのような善を構成員に対して保証することそしてそのための社会的協働を調達することを自らの第一義的な存在理由だとみなすような政治的共同体が福祉国家と呼ばれるものと思われる。そうした福祉国家が、共同的に生きるということの新たな意味を供給するものとして構想されうるのである。

ここにおいて、人々の包括的諸教義はどうなるのか、あるいはどうなっているのか。たとえば、徹底的なリバタリアンの教説にとっては、このような政治的共同体は耐え難いものであるかも知れない。あるいは、偏狭な民族主義者にとっては、外国籍の人々や移民に対して同等の福祉を保証することは理の通らないことに思われるかも知れない。さらには、徹底的なコスモポリタンにとっては、ある政治共同体とそれに参加している諸個人だけが恵まれた福祉水準を享受することは非道徳的なことと考えられるかも知れない。そのような反福祉国家的な包括的諸教義は現に存在する。あるいは少なくとも存在しうる。

にもかかわらず、もしもそうした対立的な包括的諸教義やそれを奉じる人々が、福祉国家の構想の実現に対して、たとえ異を唱えるとしても徹底的に反抗するのではないし外国に移住するのでもなく、その構想を現実化する政治的権力の行使を最終的には基本的に受け入れているのだとすれば、そこでは福祉国家の理念が奉じている政治的価値をどこかで受け入れているということが起こっているのである。もっとも、そこにあるのは単に権力的な抑圧であったり、暫定協定であるのかも知れない。そのようなことが起こっている可能性も否定はできない。しかし他方で、それぞれ異なるさまざまな包括的教義を奉じているような圧倒的に多くの人々によって福祉国家という政治的共同体が安定的に存立しうるとするならば、そうした人々にとっては福祉という政治的価値が少なくとも政治すなわち権力機構という領域においてはその包括的教義の他の部分に対して優先するものとして位置づけられているはずである。

言うまでもなく、このような受け入れは最初からあったのではない。歴史的には、前期