

「契約」の複合領域研究プロジェクト研究会 2008年1月18日
ナーヴソンの契約主義的リバタリアニズムの検討
森村進

序 ジャン・ナーヴソンとは誰か？

1 ナーヴソンの立場の位置づけ

契約論的正義論は古代ギリシアから存在した思想だが、近世の社会契約論の隆盛を最後に思想史上の過去の産物になってしまったように思われていた。しかしそれは1971年のロールズの『正義論』とともに復活し、今では倫理学・正義論への一つのアプローチとして確固たる地位を占めている。

古典的な社会契約論と現代の契約論的正義論の基本的な相違は、前者が主として歴史的事実として想定された契約による国家の正当化あるいは批判をめざしていた（ヒューム「原始契約について」による批判を参照）のに対して、後者は正義の原理を探るための自覚的に仮想的な観念として社会契約を利用している点にある。

その場合、いかなる「原初状態」を出発点とするか、誰を契約への参加者として考えるか、いかなる合理性概念と人間観をとるかなどの相違で結論は大きく違ってくる。ロールズは個人的相違を捨象した「無知のヴェール」の下の人々の合意として社会民主主義的な正義原理を提唱した。スキャンロンは「無知のヴェール」は採用しないが、分配主義的正義論をとっている。これに対して、ナーヴソンは「道德の原理は、すべての行動を指図するための原理であって誰でもが受け入れるのが理にかなっているようなものである」（Narveson [1986] p. 175）という契約論からリバタリアニズムを導き出そうとしている。それは道德への動機づけができる。「我々はすべて様々の目的や欲求や利害を持っていて、それらが我々の行為の実践的基礎をなしている。さて道德は生活への一般的な指針ではなくて、社会的規則、社会的規範の割合制約された集合であって、自分だけでなく万人に適用されるように意図されている。その意図は、我々がすべて受け入れるとうまく行くような、我々の行動を制約する一般的規則を定式化することである」（Malcolm [2007] p. 221）。

リバタリアニズムの内部では、その正当化の論法は大きく分けると（1）ノージックやロスバード、森村のような自然権論と（2）ミーゼスやハイエクやフリードマン親子のようにリバタリアン経済学者の多くが訴えかける帰結主義と（3）契約論の三つがある。もっともこの三つは必ずしも排他的なものではなく、複数の論拠を併用することもできる。

ナーヴソンはノージックの『アナーキー・国家・ユートピア』に大きな影響を受けているが、リバタリアニズムの正当化の論法という点ではノージックの自然権アプローチに対して批判的。ナーヴソンによれば自然権論は根拠のない直観主義にすぎない。（しかしナーヴソンは本当に自然権なしでやっていけるか？ 後述2②）また特定の「あるべき人間」像からリバタリアニズムを正当化する試みにも批判的。（論文第二節）

同じ契約主義的リバタリアンであるジェイムズ・ブキャナンの『自由の限界』とデイヴィッド・ゴティエの『合意による道德』の両者との相違はもっと微妙。ブキャنانのように全く規範のないホブズの自然状態から出発するわけではないから、彼よりは道德主義的だが、しかし＜短期的には契約を破る方が有利な場合でも契約を守るという性向を持っている方が結局は有利だ＞とか＜相互協力から生ずる利益の分配においては「相対的譲歩のミニマックス原理」が公平だ＞というゴティエ独特の議論に対しては明示的に賛成していないから、ゴティエほどは道德主義的でない？ とにかくナーヴソンの議論はブキャナンやゴティエ以上に具体的で、論敵に直接応答する傾向があるから、リバタリアニズムの検討にあたっては大変有用。しかしここではその議論の応用面——市場アナーキズムなど——ではなく基盤だけを取り上げる。

2 ナーヴソンの議論へのさまざまな批判と議論

① 契約論自体に関するもの

・「そもそもなぜ契約は拘束するのか？」

約束において事実 *is* から当為 *ought* を引き出せるというジョン・サールの議論はとれない。またティボー・マチャンは、社会契約を守るという義務を正当化するためには、その基礎として約束を守るべきだという別の規範的要請がなければならないと考える。さらに一部の論者は、約束が拘束するためにはすでに約束制度という社会的慣習が存在していなければならないと考える。

しかしこれらの批判は成功しない。ナーヴソンはサールのような議論はしていない。また約束を守る義務を正当化するためにはそれに先行する義務なり制度なりが必要だとは限らない。約束をする人はその相手に対して自らを義務づけているのであって、それにもかかわらず約束を破るならば、言行不一致になる。そしてナーヴソンは、相手も約束を守る限り自分が約束を守ることは合理的だと主張する。

・「なぜ現実の契約でない仮説的な契約が拘束するのか？」

そのような契約をすることが誰にとっても合理的だから（論文第五節「なぜ普遍性か？」）。それでも現実の契約と仮説的な契約の相違はなくなる。前者では現実の合意に訴えかけられるが、後者ではそれができない。主意主義 *voluntarism* 的観点から見れば仮想的な契約の拘束力は相対的に弱い。もっとも「気まぐれな意志よりも理性の方が重要だ」という理性主義的な観点からは反対になるかもしれない。

・「仮説的にも契約を結ぼうとしない人はどうなるのか？」

そのような人は契約論的道德の部外者として、道德による保護を受けない。しかし約束をする能力自体がない子供や動物はどうなるのか？ また未来の人々は（後述③を参照）？

② 契約論からリバタリアニズムを導出する議論に関するもの

ナーヴソンによれば、リバタリアニズムの道德はホブズ的自然状態からの万人にとっての改善である（論文第七節「パレートのリバタリアニズムのユニークさ」。彼のいう「パレートの（基準）」には、パレート最適もパレート改善も両方含まれているようだ）。

・「リバタリアンな道德以外にも、ホブズの出発点よりはパレート優位な結果に至るような道德の制度があるのではないか？」

ナーヴソンは、純粹に主観主義的な価値基準によれば答えは「否」だと主張する（論文第八節「ユニークさ？」。また「利益」の主観的な性質については第六節も参照）。抽象的な「財の配置」という用語で語れば上記の問いへの答えは「然り」かもしれないが、「人々に作為あるいは不作為を強制できることとできないこと」の一般的原理については、リバタリアニズムだけがパレート基準に合致し、それ以外の正義の原理は人に不利益を与えるというのである。しかし彼はここで暗黙のうちにかなり徹底したヴァージョンの自己所有権テーゼに訴えかけているのではないか。彼は各人の身体への侵害や拘束は始めから許されない——それによって他の人々の欲求が満たされるとしても——と前提しているようだ（ホブズ的自然状態ならば誰でも他人に対する侵害行為を差し控えるべき義務を負わないはずなのに）。そうだとすれば、彼はその自然権論批判にもかかわらず、実際には隠れ自然権論者だということになる。

また彼は、消極的権利が他の人々に課するコストはほとんど無視できるほどだが、積極的権利が課するコストは大きいから前者の権利だけを認めるべきだとも主張する（論文第十一節）。これは法学の用語法で言えば、（消極的）自由権に絶対的優越性を与え、社会権を否定する帰結に至る。だがその主張の妥当性は問題になる積極的権利の内容にもよるのではないか。たとえば政府による奴隷的拘束や強制労働と所得への一割の課税とでは大差がある。

・「囚人のディレンマやチキン・ゲームや最後通告ゲームの場合を考えれば、合理的な人々が自発的に相互協力するとは限らないのだから、協力を確保するためには国家による強制が必要ではないのか？」

ナーヴソンはこの反論が抽象的には成立しうることを認めるが、ゲーム理論の諸仮定は現実の状況では必ずしもあてはまらないと指摘する。また解決方法として国家が最善ではないとも論ずる。

③ 労働所有論の正当化に関するもの

・「自己の身体への支配権は正当だとしても、私有財産までいかにして正当化できるのか？」

ナーヴソンによれば、「あらゆる財は生産されたものである」（論文第九節の題名）から、財の生産者が占有している財を強制的に取り上げることは、その人に暴力を振うことになる（論文第十節）。ナーヴソンは人身に対する直接の侵害だけでなく、財への侵害もその生産者の（時間的に持続している）活動への侵害だと把握する。

・「生産的労働の材料となる天然資源は万人の共有財産ではないか？ それをなぜ専有できるのか？」

ロック以来リバタリアンの中にも、天然資源は元来誰のものでもないのだからある意味では人類全体の共有財産だという前提に基づいて、私有財産の獲得と所有に対する「ロック的但し書き」を提唱する論者が少なくないが、ナーヴソンははっきりとそれに反対する（森村『ロック所有論の再生』第5章）。その理由の一つには、この但し書きを認めてしまうと個人の自由への介入が許されてしまうというものだが、もう一つには＜天然資源に対しては誰も始めから権原を持っていないが、同様にして人類全体も権原を持っていない。それなら無主物として占有者が利用できるのが当然で、その結果誰も不当な不利益を受けることにはならない＞という発想がある。

だがこの発想は説得力があるだろうか。この発想によると、過去と現在の人類が天然資源を使い果たしても未来の世代に対して不正なことをしたことにはならない。そもそもナーヴソンの考えでは、＜いまだ生まれていない未来の人物＞などという人物は存在しないのだから、彼らに配慮すべき義務はないことになるが、対応する権利を持たない片面的義務というものは道徳の世界でも考えられる。

Bibliography

Murray, Malcolm (ed.) [2007], *Liberty, Games and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism*, Ashgate.

Narveson, Jan [1988], *The Libertarian Idea*, Temple University Press.

Idem [1995], “Contracting for Liberty”, in T. R. Machan and D. B. Rasmussen (eds.), *Liberty for the 21st Century*, Rowman and Littlefield.

Idem [2002], *Respecting Persons in Theory and Practice: Essays on Moral and Political Philosophy*, Rowman and Littlefield.

Idem [2007], “Why Liberty?” unpublished. (邦訳「なぜ自由か？」2008年刊行予定)

自由・ゲーム・契約

I 契約論

1 「リバタリアニズムの基礎に関するいくつかの考察」 Bond

契約によらない共通善の重要性

2 「契約の正義」 Sanders

契約論は正義への十分な基礎たりえない。

<人々の間の交渉による以外に、大きく異なった意見を持つ人々が生きていけるか？>

3 「合意だけで十分か？」 Machan

- ・序（33）
- ・自己一貫性は十分か？（34）
- ・合意は非理性的で、不正かもしれない（35）
- ・ホッブズの契約論（35）
- ・普遍的合意を超えて（37） カントとロールズ
- ・契約に関する常識的懐疑主義（39）
- ・特にナーヴソン（40）
- ・契約と平等主義（41）
- ・経験的政治哲学を超えて（41）
- ・ナーヴソンとアリストテレス：共に問題的（42）
- ・新アリストテレス主義のより大きな約束（43）

契約論は契約に従うという事前のコミットメントに基づいている。

<もしあなたが私への債務を受け入れ、そして私があなたへの債務を受け入れるならば、我々は合意した仕方です実際に義務づけられているということになるのではないかと？ この合意の当事者はそのことを否定しがたい。>

4 「懐疑主義はリバタリアニズムを生むか？ 理性と道徳と政治に関するナーヴソンへの返答」 Groarke

<私の契約論はありのままの人間を尊重しているのであって、特定の利害観や合理性観を前提しているのではない。人々に最大限の自由を残そうとしている>

5 「契約主義的教育」 Tucker

遵守問題の解決のためには完全な遵守はいらないが、効率的な遵守は必要。

<道徳の遵守は合理的>

II 契約論からリバタリアニズムへ

6 「諸価値の価値：契約論的推論における自律の重要性」 Susan Dimock

自律的な欲求だけが価値を持つ。

<私は真正ではない欲求に基づいて行動する権利を持っている。人間間の関係で自律に特別の優先権を与えるべきではない。自律は興味深い危険な観念で強制されるべきではない。>！！（自律は愛国心と同じくらい問題ある理想）

7 「単純なゲームと複雑な倫理」 Danielson

- ・序（103）
- ・ナーヴソンの回答（104）
- ・チキンを避けるのは合理的か？（105）
- ・合理性を拡張することの困難（106）
- ・倫理学と現実世界（111）

リバタリアニズムでは囚人のディレンマは解決できてもチキン・ゲームは解決できない。

契約論によっても国家が必要だ。

<仮にゲーム理論ではそうであっても、現実には国家が最善の解決策とは限らない。>

8 「なぜ契約論者はリバタリアンではないか……進化論的に言って」 Murray

- ・ 契約と自由 (115)
- ・ パレート侵害 (116)
- ・ 最後通牒ゲーム (119)
- ・ 進化の力 (120)
- ・ 拡張されすぎた発見法 (123)
- ・ 結論 (126)

最後通告ゲームの場合、普遍的な合意は期待できない。

<繰返しによって協力が達成できるのではないか>

9 「ベースラインを正しく取る」 Vimitz

Nのベースライン設定は恣意的だ。戦争状態の方が一部の人のにとってはいいかもしれない。
<ホブズ自然状態におけるギャングは合理的でない。ギャングがいない方が、我々にとってもギャングにとってもよりよい。奴隷制度は効率的でない。平和だけが平等に分配されるべき社会的産物>

III 財産と自由

10 「自由、財産、リバタリアン・アイディア」 Levey

財産は制約と許可のシステムだ。

<しかし自由の分配は一般的な自由権によって決定され、それは専有への権利を含む。私が無主物を専有しても、誰の既存の自由を制限したことにもならない。「自己所有権」とは単純に自由への権利に他ならない。財産権を侵害することは自由を侵害すること。>

11 「誰が私を所有するのか、私かそれとも私の母か? ノージックとナーヴソンの権原理論へのオーキンの問題をいかに回避するか」 MacIntosh

<自由が財産権を生み出すのであってその逆ではない。また社会契約の観念の方が、所有の観念に先行する。>

12 「原始的専有について」 Vallentyne

無主物先占ルールは自明でない。無主物についてはほかのいろいろなルールが可能だ。

<ロック的但し書きの解釈は曖昧だ。カーズナーとD・シュミットのように考えれば、先占者は資源を創造したのだと言える。無主物を利用するからといって、誰の自由を侵害するわけでもない。>

13 「進化論的に安定した戦略としての道徳：リバタリアニズムの自然主義的説明」 Brown

- ・ 進化的に安定した戦略 (ESS) という概念 (179)
- ・ しっぺ返し：道徳の文脈におけるESSの一例 (180)
- ・ 間接的互惠利他主義 (183)
- ・ 道徳的理想と道徳の改善 (186)
- ・ 道徳の機能 (187)
- ・ ESSとしての道徳 (189)
- ・ 完全主義 (192)

7や8に反して、非リバタリアンな政策は進化論的に安定しない。道徳の機能は相互に有益な協力を容易化することだ。もっともESSも完全に実行されているわけではない。

<大変面白いが、ある程度の利他主義も安定しているかもしれない。>

14 「急進主義者たちを調和させる：市場契約論と根本的功利主義」 Wein

両者の間の関係は一見したほど大きくない。

<自由以上のものを求めることは、強制された人にとっては「以上」ではない。加害行為

の禁止に伴う強制は最少で合理的。市場契約論こそ、現実の人間を前提とすれば最善の選択。功利主義とリバタリアニズムの融合は期待できない。前者には動機付けがない。自分の人類の中の一細胞にすぎない考えるのは無理。＞

ジャン・ナークソン（カナダ、ウォータールー大学名誉教授）

なぜ自由か？

（2008年中に邦訳が論文集の一部として刊行予定）

一 問題

リバタリアニズムとは、その名が示すように、侵害を予防（し、おそらくは処罰）するためにしか強制は正当化されないという見解である。それゆえ強制は現代の政府の多くにおなじみの多くの目的のためにも、また事実上すべての政府におなじみの他の目的のためにも、用いられてはならない。たとえば、ある人々の収入を上げるためにも、ある人々の健康を改善するためにも、政府の役人の友だちに報いるためにも、帝国の建設のためにも、もっとも多くの目的のためにも用いられてはならない。そのような制約の中で統治するということはおそらく不可能だということを考えると、この見解は政府というものはそもそも正当化できないという結論に至るという明確な可能性がある。しかし本論の主題はそれではない。むしろ、今述べたことがおおむね正しいとして、問題はくなぜ我々はリバタリアンであるべきなのか？>である。多くの人々の見解によると、疑いもなく我々はこの質問を次のように敷衍することができる。——なぜ我々は、それらの利益をすべてあきらめて、リバタリアニズムというミニマリズムにとどまるべきなのか？

二 二つの不十分な解答

1 今日のリバタリアンの間でもっともおなじみの解答は、私の思うに、人々は自由への基本的権利を持っているという単純な断言である。だがこの解答の難点は、これは実際にはその質問への解答になっていないということである。我々が自由への基本的権利を持っているという主張は、私が冒頭の文章で言及した主張と同一である。我々が自由への基本的権利を持っているという命題はまさに、侵害を予防しあるいは他の仕方で侵害に対応するため、つまり暴力と詐欺を妨げるため以外には強制は正当化できない、という命題に他ならない。だからそれ自体が、元来の命題と全く同じ種類の支持を必要とするのである。

2 多くのリバタリアンは別の見解をとる。彼らは、＜自由の原理＞は自然な可能性の最大限の実現を表現しているといった主張をする。我々が今かかわっている質問への解答候補として、その主張に私はあまり共感しない。その理由を説明しておくのがよいだろう。

これらの問題に関する私の一般的な前提は、道徳原理とは万人に適用されるはずのものである。しかし道徳原理がそのようなものとして機能するためには、それらはまた實際上、万人に訴えかけなければならない。誰かに対して、本人にとって明らかにを行うのが不合理なことを命ずるのは、実際にはよい考えではない。世界のあり方を前提すればこの見解が人々にとって最善のものである、と人々に示す必要が確かにある。

さて、我々はある一般的な倫理的理想に従って生きるのが最善の生き方だという意味で、我々はリバタリアンであれば最善の生き方ができる、と主張されるかもしれない。そしてそう主張する人々（注1）は、この理想が何らかの仕方で人間性に内在していると確かに主張しようとしている。しかし、それはいかにしてか？ むろんリバタリアニズムは、不寛容な人々以外のすべての人々に対する寛容を提唱する。だからたとえば、人間の理想について、自由の原理の根拠となると考えられる見解とは別の見解を持つ人々に対してもリバタリアニズムは寛容でなければならない。しかしこれは奇妙なことである。もしある人々が E1 という倫理的教説を受け入れていないというだけでなく、我々は E2 や E3 などにも寛容でなければならないならば、M という倫理的教説の支持論が E1 に基づいているということがどうして可能なのか？ 普遍的なものが普遍的でないものを基礎にしているということはない。

もしこれに対する救済案があるとすれば、それは、M は E1 に基づいているのではなくて、

一個人が持つ**いかなる**価値にも——社会に関する、そして社会とその個人との関係に関する、様々な一般的事実（価値でない）と一緒に——基づいている、というものだろう。そうすると正しい道徳的教説とは、社会に関するそれらの一般的な事柄を前提とすると、誰もが自分の選んだ価値の集合が他の場合よりもよく推進されると期待できるようなものだということになる。この観点から見ると、リバタリアニズムの伝統的な自由主義は、明らかに **M** のかなり説得的な価値である。それは私がさっき言ったように、万人に寛容である人々すべてに対して寛容なのだから。

むろんもっと厳密に言えば、それは万人に寛容である人々すべてに対して寛容だが、それ以外の人々に対しては寛容でない。この二つは決して同じではない。明らかに私の一般的なアプローチは、＜この見解が**不寛容**な人々にも訴えかけると、我々はどのようにして期待できるのか？＞という質問を引き起こす。たとえば今日の世界では、非妥協的な宗教的・政治的ファナティズムがたくさんの社会の平和を乱している例が少なくない。**それら**の人々にとってリバタリアニズムが取るべき道だと私は本当に考えているのだろうか？ それとも私の主張は大幅に弱められなければならないのか？

三 一つの十分な解答

私の表題の質問に対する正しい解答は、おおざっぱに言えば、「社会契約」説にあるということ、私は多年にわたって述べてきた。その主張は、どの人の観点から見ても最善の道徳的見解は＜自由の原理＞だというものである。なぜそれが最善のものかという、それはいわば、個人が社会から得られる見返りを最大化するだろうと合理的に期待できる原理だからだ、と私は主張する。そのような諸原理の中でリバタリアニズムはコストをかけることが最も小さく、最大の利益を可能にする。

それに対して他の諸理論は、個々人の利益をその供給者の自由な行為に依拠させる代わりに、個々人のさまざまな利益を**保障**しようとする。むろんしかしその過程で、それらの諸理論は供給者に多大なコストを負わせる。彼らはそのような供給者である限り、生産を**強制**され、實際上部分的な奴隷身分に落とされるのである（どの程度「部分的」かは、彼らがどれだけのことを強制されるかによる）。この点に関する私の議論は私のさまざまな書物や論文でしてきたが、かなり抽象的で一般的だった。[それはたとえば『リバタリアン・アイディア』（注 2）に見出される。] 本論の目的は、この弁護論に関する質問と問題を取り上げて、それらの質問に対する私の以前の解答をいくらか改善することにある。

四 要旨

その議論を要約することが、私が提起し、そして本論で少なくとも荒削りには解答しようと望んでいる諸問題に焦点を合わせる最善の方法である。その議論とは要するにこうである。我々は定義上、**誰もが**それに従って取り扱われるべき諸原理——最も一般的な社会規範——人々がいくら異なっていようが、誰もが他の誰に対しても従うべき諸原理——を求めている。（そのように言うことは、むろん、なぜ我々は万人に共有される原理をそもそも持つべきなのかという極めて重要な質問を引き起こす。我々はこの質問にも適切な解答を持つことが欠かせない。）

そこでの発想は、各個人の価値が何であれ、我々はあるがままのそれらの価値から出発する、というものである。それから我々は、世界の実情からして、この人物は万人に公平に適用されるある一般的なルールから利益を受けるだろうかと質問する。この人物は自分に大いに有利になるよう仕組まれた何らかのルールから一層大きな利益を得るかもしれないが、そのことは決定的な点では**重要でない**。というのは、彼以外のどんな人物もそのようなルールを合理的に受け入れようとはしないだろうが、一般的な受容こそ、正しく我々

が求めているものだからである。我々が求めているのは、自然と他の人々の能力を前提とした上で、各人にとって最善のものになるような普遍的ルールである。この目的からして、そのようなルールは単純に不偏的でなければならない。いかなる偏頗なルールも一般的に受け入れられる可能性はない。

五 なぜ普遍性か？

さて、他の人々を強制して受け入れさせることができる人々がいるかもしれない。実際、今日に至るまでそれが正に通常の事態のように見える。確かにこれが政府のしていることの現実の姿である。統治とは強制することである。万人による自由な同意ではない。それに加えて、多くの典型的な道德律を見ると、それらもまた、継続的・組織的に一部の人々を他の人々に従属させることをあまりにもしばしば含んでいるようだ。そうだとすると、我々はここで何を主張しているのだろうか？ その主張は、我々は当該の従属を断罪しそれをすべてのレベルでの任意的連合に替えることによって、もっとうまくいくような道德の提案を確定できる、というものである。

では我々はなぜ普遍性を要求するのか？ これに対する一つの答え方は、形式的には完全に正しいが、人を誤解に誘う。その答えとは、我々は道德の觀念それ自体に訴えかけることができる、というものである。道德とは万人にとっての画一的ルールの集合である、同一の掟がどんな人にも適用される、というのである。それは万人に対して、他の人々との関係一般における行為への要請として何があるか——もしあるとして——を語る。しかしむろんのこと、用語の定義だけでは重要なことは何も解決できない。我々の質問はこうである。なぜ人々一般は、普遍的だとされるルールに注意を払うべきなのか？ なぜ人々はそれらのルールに信用あるいは忠誠を与えるべきなのか？（そして人々はそのような忠誠をあまり払わないことが大変多いのだから、この質問は確かに重大である。）この質問には十分な解答がなければならない。さもなければ、この企図は無意味になる。

この質問への解答の一部は、道德を受け入れるということには一つだけではなしに二つの側面があると指摘することにある。一方において、道德を受け入れるとはそれに従って生活すること、あるいは少なくともそうしようと努力することである。だがまた他方では、道德を受け入れるとは他人の行動を批判する道具としてそれを用いることでもある。（むろん自分自身の行動も含まれるが、ここでは社会的側面の方が一層重要である。）**自分自身**が道德的であることに我々がどんな利益を見出すにせよ、**他の人々**が道德的であることは我々の利益にとって実際極めて重要である。というのは、正にそこから**我々**は保護されるのだから。一見したところ、道德は我々を圧迫する。道德的であるということは表面的にはコストである。しかし他の人々が道德的であるということは我々にとって利益であり、それも巨大な利益である。

なぜそうなのか？ 一般的な解答は、＜悪いことであれよいことであれ、他の人々がしようとすればあなたに対してすることができることのゆえである＞というものである。

誰にとっても重要な関心事であろう**悪いこと**のリストの一番上の方には、彼らは人を殺せるというものがある。いずれにせよ、我々の仲間たちがそうするつもりがあれば我々に与えることができる害悪は他にも無数にある。

そして他の人々が我々に対してすることができる**よいこと**についても、確かにリストには終わりが無い。一般的に言って、相互利益の生産のためには平和が不可欠の条件である。それはほとんど限定を必要としない一般化だと私は思う。しかし残念なことに、平和は他の人々を犠牲にして得られる一方的な利益にとって不可欠の条件だということは明白でない。するとここでの難題は、そのような仕方では利益を得ようとする傾向がある人々に対して、それは損な仕事だと説得することである。その課題は少し後でもっと詳しく取り扱お

う。

しかしながら今のところは、現実の人々を前提とすると、平和はあらゆる種類の利益の生産の**十分条件**に極めて近いところに来ていると論ずることができる。後で説明するように、リバタリアニズムは至上の「自由の福音」である。この仮定がもし正しいとすれば、リバタリアニズムこそ我々すべてにとって最大の正味の利益をもたらしてくれる至上の道徳的手段だと期待すべきである。それが私の主張である。

しかしむろんこれらの主張のどちらにも問題がある。相互に害悪を加えられるような我々の能力には、そのような行動を断罪する「道徳律」の公布によって対抗するのが役に立つのではないかと。そして、我々は平和的な手段によらなければ利益を得られないということは本当に真理だろうか？ 奴隷制についてはどうか？ 盗みについてはどうか？

しかしながら、両方の種類の批判とも、ここでは特定の行為について言われているのではなくて——そのレベルならば、私の主張は控えめに言っても明らかに疑わしい——、道徳の「制度」について言われていると解さなければならない。そのような制度は容易に奴隷制や盗みを認めることができない。そのためには普遍的な受容が必要だからである。主人の立場を占める人々は奴隷制を認めるかもしれないが、我々がもし奴隷に尋ねてみるならば、回答は違ってくる。いくら他人を奴隷にしたいと望んでいても、自分が奴隷になりたいと思う人はいない。[想像できる極端な状況では、おそらく万人が奴隷制を認めるということもありうる。だが我々がそのような状況にあることは稀だし、現在は決してそうでない。]

六 戦争の問題

トマス・ホブズは私の第一の命題、すなわち我々の持っている目的への手段としての暴力を一般的に断罪することには強い根拠がある>という命題を支持するために、一種の一般的な平等を仮定する。彼は「肉体の強さについて言えば、最も弱い者でさえ最も強い者を殺すだけの強さがある」(注 3) という有名な指摘をして、戦争はただ更なる戦争を生み出すだけで引き合わないと主張する。確かにホブズは正しい。しかし各個人はどんな時でもでたらめに選んだ他の個人を等しく殺すことができるというのは明らかに真ではない。というのは、多くの場合、**誰かが特定の他人を殺すのはとても難しく**、おそらくは事実上不可能だからである。むろん軍事技術はこの変数でも巨大な相違をもたらす。それは確かに重要なことである。だが問題は、それが我々のここで追求している目的——つまり、道徳の最も一般的な諸原理を確定すること——にとってどれだけ重要なかである。それらの原理は、万人が断罪すべき、あるいは見習うべき行動を誰もが選り分けることができるような原理である。すでに述べたように、そのような原理は普遍的な合意を要求するだろう。なぜならさもなければ、誰かが称賛する行動が別の人によって断罪あるいは無視されて、その場合、意見の不一致は解決されるのではなくて悪化するだろうからである。

1 戦争はすべてそれほど悪いものか？

さて、そのどこがいけないのだろうか？ それは確かにここで答えるべき問題である。結局のところ、これまでも今もたくさんの戦争がある。ここから示唆されるのは、人々は私の議論が想定しているらしいほどには戦争をいやがっていない、ということである。たとえば、かなり危険であっても戦闘を単純に好む人々が存在するという事実さえありうる。

また戦闘が必然的に不合理だと主張することも難しい。おそらく、戦闘によって我々の効用を最大化する場合に我々は戦うのだろう。それには様々の場合がありうる。特に我々には三つの場合——実際には二つの場合とその中の一つの下位区分——を区別すべきである。

(1) 我々は戦闘とは独立に何らかの目的を達成するために戦う。

(2) 我々は自衛のために戦う。この場合目的は我々の保全であって、それゆえこれは(1)の重要な特殊例ということになる。

(3) 我々はそれ自体のために戦う——単純に戦闘を好むから。

第三の場合、我々の目的にとっての問題は、この種の戦いは行動に関する一般的な公的掟が**制裁**を加えるのが合理的なものか否か、またそうだとしたらどんな場合か、というものである。そしてリバタリアンが求めている解答は、戦いが**当事者すべてにとって随意的**ならば許される、というものである。その例としてはレスリング試合がある。それから決闘もあるが、これは更なる問題を引き起こす。そして最後に戦争が来る。しかし我々が普通「戦争」と呼ぶものの場合、私の基準を満たすことは至難である。それが他の人々にも広がり、戦争に参加したくないたくさんの人々にも深刻な悪影響を与えるということは悪名高い。

我々がここで念頭に置いている「戦闘」の意味は、参加者が一種のゲームとしてするものではない通常の意味だ、と約束することが有益だろう。その代わりにそこには本当の紛争がある。関係者にとって重要な諸価値がかかっていて、各当事者は相手の目的が受け入れられないと考えているのである。

しかし今我々が提起している問題は、大体において好戦的な人物は、任意の人物——彼自身も含まれる——に対する暴力を禁ずるような態度が存在しない方が暮らし向きがよいだろうか、というものである。そしてまた、そのような人物は<ジュネーヴ協定>や<正戦論>の中に見られるような戦争のルールが存在しない方がよいだろうか？ だがこの点に來ると、事態はかなり単純になる。我々は好戦的な人とは戦争する。なぜなら彼らは我々に選択の余地を与えないからである。それはルールのないときのルールである。<社会契約論>は、平和的で協力的な行動に関与することを拒む人々はその限りで**攻撃対象**だとする。もしあなたが合意しないなら、あなたは対話による保護を受けない。あなたは相手方が不正だと主張できない。なぜなら相手方は**決して不正でない**からである。我々のほとんどすべてにとって戦争よりも平和の方がよいということを前提すると、この種の戦士の平均寿命は短いと期待できるだろう。

戦士的な気質を持った人物にとってはホッケーのように何らかのかなり高度の身体的接触を伴う体育競技をするのが一番だということを、私は自明とみなす。それらは文字通りゲームだが、エネルギーと身体的接触を大量に必要とするというありがたい特徴を持っており、しかも当事者はまた別の日にも生きてプレーができる。ひたむきな戦士の快樂——もしこれが正しい言葉ならば——の多くは、これらの平和的な手段によって得られる。それはまたむしろ観客にも観戦の利益を与え、競争者たちの間で熟達し成功した人々に巨額の報酬が得られるという希望をさらにもたらす。

では前記の(1)のタイプの暴力はどうだろうか？ 我々はここで、可能ならば**戦闘なしで**目標のゴールを達成したいと望む人々に考察を限定できる。つまり、彼らにとって戦闘は手段であり、それも高くつく手段なのである。そのような人々にとっては、戦闘は、予想される利得がそこに含まれるかなりのコストをしのぐくらい十分に高い場合に限って行われる。合理的な戦闘者は、勝利の蓋然性、勝利から得られる利得が自分にとって持つ価値、そして自分が勝つ場合でも払わなければならないコストを計算し、その結果を、平和的な手段によって得られるものと比較する。無論、その敵となりうる者も同じことをするだろう。各人はそれぞれ勝利を求める試みにおいて、敵にとってのコストを大きくしようと最善を尽くすだろう。これは何らかの種類の軍拡競争に至る。ますます多くの資源が、それ自体としては望ましくないと認められているものに投じられるが、その目的である結果といえ、それはそのコストをかけなくても手に入れられるだろうし、いずれにせよどうにかして到達可能である。その結果は誰にとっても最適状態より下であり、無論社会契

約で同意されるようなものではない。避けられるのに最適以下の行動を行うことは、確かに一般的に不合理である。

すると（１）の種類の戦争——そしてそれこそ、事実上すべての戦争なのだが——の**すべての**参加者は、到達可能な平和に替わる戦争は邪悪であり避けるべきだということに同意することになる。

国家のような諸団体の軍隊間の大規模な戦闘である戦争から個人間の紛争に移ると、以上の議論は圧倒的だと私は考える。もし自分自身がその過程で死んでしまうならば決して被害者を殺そうとはしないような殺人者を含めて、誰も殺人が一般的に是認できるとは考えられない。我々はここでスキャンロン（注４）に同意できる——合理的な人なら誰も、この種の行動が**一般的に許可されること**を望めないのである。だが無論、これに同意する殺人者は自分自身の行動をも断罪している。

確かに、狂信的な宗教的テロリストは残る。このケースは、彼は限らない価値のある大儀のために行動しているのだと彼に語る宗教的な前提のために複雑になる。しかしそのような人物は自分の立場がどのようなものになるのかを単純に理解していない、と我々は論ずることができよう。「この特定の、証明できない宗教を信ずる人々は、それに同意しない人を誰でも殺すことが許されるし、それもその理由ゆえに許される」という命題は、人間の中の特定の集団を極めてえこひいきしてその残りの人々を犠牲にする、提案された道徳の完全な例である。明らかにこれはすべての「非信仰者」にとって受け入れられない。真剣にそのような原理に従って行動する人々は、自分たち自身の絶滅を招く。

しかし無論のこと、誰かが自分自身の死をすばらしい利益とみなすならば、その種のテロリズムが解きがたい問題として残ることは意外ではない。我々はそのような人々との戦いを避けることができない。だがそのことは、彼らが権利を持たないということを意味する。自分がしていることをする**権利**を主張する人々は、維持できない立場をとっているのである。

２ 利益

何が善であり何が悪であるか、そして何が「利益」になり何がそうならないかについて、人々はとんでもなく多様な見解を持っている。この点についてリバタリアンの考えはエレガントであり決定的である。社会的な目的のためには、我々は誰も他人を害さずに誰かに利益を与えるものなら何であれ社会的な利益であると考え。我々はこの基準で善をなす人々を、否定することはないという最小の意味で是認すべきである。誰も損をせず、誰かが得をする。パレート最適が実現するのである。

さて、他の人々が利益だと考えるものをそう見なさない人々が無論いるだろう。人々があれほど楽しんでいるように見えるひどい音楽から本当に**利益を得ている**などと私は考えているだろうか？ 真の知識人として、私はそうは考えない。しかしこのとき、我々は内在的な価値の基準について語っているのではない。我々が語っているのは社会的世界についてのルールについてであって、**その**世界では、善についての自分の特定の見解を他の人々に押しつけることは、彼らに戦争を仕掛け、かくしてそのような開戦が常に招くもの——自衛と報復——を招くことになるのである。ここでもまた、そのような価値を**万人**にとっての**公的**な規範として用いるべきだという提案はばかげている。ルールは＜各人に自分自身のものを！＞でなければならない。（そして実際、これは我々が大部分持っているルールである。）

七 パレートのリバタリアニズムのユニークさ

契約論者は出発点を必要とする——もし我々が今いる所を持たないならば、そこからの

合理的な出発ができない。その仮定的な出発点は、古典的（ホッブズ的）な見解によれば、いかなる道徳も存在しない所である。各人は趣味と選好と欲求を持っているが、誰もいかなる道徳も持っていない——どんなことをするにも何の良心の呵責も感じない——と想定している。契約主義の発想は、そのような道徳的無秩序の中から道徳が合理的に発生するというものである。どのように発生するのか？ 一般的な解答はパレートの推論によるものである。我々は次のような行為だけを**禁止**する。それは、他人の状況を悪化させずそして行為者自身の立場をそれ以上悪化させることもないような選択肢があるにもかかわらず、誰かの状況を悪化させるような行為である。いかなる他人の状況も悪化させることなしにある人の状況を改善する行為は、我々は何であれ**許可**する。

「悪化」については、基準となる出発点は出会いの時である。A が B の見える所にやってくる。B を害するとは、A の行為のために B の状態がその出会いがなかった場合よりも悪化することである。ここでの発想は、いずれの当事者もその出会いの結果として一層悪い状態にならないという意味で、そのような出会いを平和的なものにするものである。

八 ユニークさ？

リバタリアニズムだけがパレート印の極印を独り占めできるわけではないと主張されてきた。たくさんの道徳が、誰の状態も悪化させないという意味でパレート基準に合致するのではないかと。たとえば奴隷制の社会でも、多くの個人は前に述べた「自然状態」よりも暮らし向きは悪くなく、そして他の多くの人々は暮らし向きがよいだろう。「リバタリアンではないが、その結果が原初状態よりもパレート改善になるような、多くの可能な正義のルール」（注5）がありうるのではないかと？

ここでの畏は、今述べたように奴隷制における奴隷たちも主人たちも自然状態におけるより暮らし向きがよいかもしれない、ということである。リバタリアニズムは徹底してパレート基準の適用を求める。

興味深いことに、前記の質問への答えは否である。否ではないという可能性は、私の思うに、リバタリアニズムが採用する（経済学の意味での）厳密に主観主義的な価値基準に替えて、受け入れることができない価値基準をこっそり採用することから来る。リバタリアンにとって、あなたにとって善いこととは、道徳的に重要な意味では、あなたがあなたにとって善いと**考える**ことである。だがそれと全く同じ理由で、あなたがスミスにとって善いと考えすることは、スミスの行動を道徳的目的から評価するにあたって何の重みも持たない。ミルの言葉を使えば、我々は忠告したり議論したり諫言したりすることは許されるが、最終的には、個人は自分の信ずる諸価値を用いて自分の生き方を決めることが許されるべきである。

さて、想定された自然状態では、何でも「あり」なので、生活は万人にとって恐るべきものであると我々は考える。それを誰にとっても改善するためには、他者からの加害行為を受ける蓋然性をどうにかして低下させなければならない。それらの害悪の中には、自分が保持していた財を奪われるというものがある。財のたくさんの異なった配置がどれもパレート最適でありうるという想定は、いくつかのものについては真である。しかし我々はここで、直接「財の配置」について語っているのではない。我々が語っているのは、許されることと許されないこと——我々が人々に作為あるいは不作為を強制できることとできないこと——についてである。リバタリアンの立場は、重要な意味で無辜である人、つまり他の誰をも攻撃しないし攻撃しようともしていない人の邪魔をしてはならない、というものである。我々がもし抽象的に、誰が何を持つかを、あるいは誰が何を「得るか」を語るならば、以前の状態と比べてボブが 5 を得て他の人々は皆同じままである状態と、ホーテンスが 4 を得る状態とは、疑いもなく同価値である。何も問題はない。

しかし財がどこからともなく生ずるという想定を我々が捨てて、財は人が作ったり見つけたり探したりするものであって、いずれの場合にも「我々」はそれらの財の創造者を犠牲にして、財を創造者でない人物に付与しているのだということに気づくと、問題は明らかになる。さて、ジョーンズは自分がカバノキで作ったカヌーを自分の好きな誰にでも与えられるが、スミスはそのカヌーについて同じことをできない。もしそうしたら、スミスは正味のコストをジョーンズに課していることになり、それは根本的なリバタリアンな制約に反するのである。

九 あらゆる財は生産されたものである

これらの問題に関する二世紀間の真剣な思考の歴史で、経済とは随意的であれそうでないものであれ**交換**に関するものだという根本的な点をいまだに誰もがわかっているわけではないようである。経済は交換関係とはっきり区別できるような意味での「分配」にかかわるものではない。もし誰かが何かを「分配」するならば、それは彼自身が作ったものか、他人が作ったものである。後者の場合、もし彼が創造者の同意なしにそうするならば、リバタリアンな拘束を侵害したことになる。もし同意を得てそうして、それを受け取る用意のある人物に与えるならば、我々はパレートの是認を得たことになる。

他のいかなる理論もその言明ができない。他のすべての理論は、我々は誰かから何かを取ってそれを誰か別の人物に与えることが、前者の同意なしに（そして多くの場合、後者の同意もなしに！）許されると言う。この理由から、リバタリアニズムの理論はユニークなのである。[この点につき私の以前の論文を見よ。(注 6)]

十 財産についての指針

重要な意味で「作られる」のものの中には、**発見される**ものもある。発見者はその過程でさまざまな努力をする。たとえば貴金属や鉱物資源の開発は、今や大変巨大なビジネスである。資源開発ビジネスが小規模だとしても、人々はそれにその生涯の中の時間——たいていは数年間——を費やす。そして予期せずに重要な発見に出くわした数少ない発見者も、自分が出くわしたものが価値を持ちうるということがわかるために必要な情報を獲得するか自分で考え出す必要があった。無料のランチなどというものはないという金言はここであてはまる。

説明なしに「大地は人類の共有財産である」と断言する理論やそれに類する感情は、何の基礎もない政治的な断言にすぎない。そう断言する人々は、事実上多くの人々の生活への介入を包括的に正当化しているのである。リバタリアンはこれを認められない。（「左翼リバタリアニズム」の名で知られている現在流行の理論は、私の思うに巨大な自己矛盾である。バステアがつとに示したように、経済的価値を持つものの中で、作られたものから作られたのではないものを分離する根拠はない。）私があなたから取り上げるものが、あなたの左腕——あなたはそれに値することを何もしたわけではない——であれ、あなたのアイディア——あなたはそれを考えつくほど頭がよかった——であれ、あなたの投資——それはあなたを甘やかす母親があなたに遺したものである——であれ、あなたはそれらを獲得する際に何の暴力も振るったわけでなく、それに対して私はそれらを取り上げる際に暴力を振るうという事実は動かない。

私のプログラムはここで自然権としての所有権を前提していると指摘されてきた。しかしそうではない。そのことを理解するためには、「占有」と呼べるものと**所有権**と呼べるものの決定的な区別を念頭に置かなければならない。これはルソーがした区別である(注 7)。占有とは単に何かを支配していること、あるいはそれが自分自身の自然な部分をなしているということである。我々は自然な事実として腕や盲腸や心臓を占有している。我々はあ

る戦斧を取り上げることによって、それに対する「権利」を持っているかどうかにかかわらずそれを占有する。しかし誰かが誰か別の人から何かを得ようとしてそれを奪うために侵害を働くならば、前者は後者に暴力を振るっているのである。もし我々が（自衛の場合を除いて）暴力を一般的に禁ずるならば、我々は実際に占有を所有権で神聖化している。我々は、これまでは単なる加害にすぎなかったものを**不道徳**とするのである。

十一 では、なぜ？

社会契約が提案するのは、他者に対する非暴力という代価を支払ってでも彼らからの非暴力は得るに値する、ということである。なぜこれが説得的なのだろうか？ そもそもそれは説得的だろうか？

論点を尖鋭にしてみよう。我々が相互に取引をするとき、我々はある程度まで他者の権力の下にあるが、随意的にそうしている。なぜなら彼らもまたある程度まで我々の権力の下にあるからである。そして我々はそれぞれ自分たちがこの交換において相対的に利益を得ていると考える。

我々は現在の目的のために根本的な論点を、消極的権利と積極的権利の間の選択として述べることができる。消極的権利とは、あなたが何かを私に**しない**という権利である。積極的権利とは、あなたが何かを私に**しなければならぬ**という権利である。消極的権利が、あなたが私にしないように拘束するものは、私の観点からは、害悪である。それが拘束だということは、あなたの観点からは私のあなたに対する権利がコストであるということをも無意味にする。しかしまた、もしあなたがそのコストを「支払う」のでなければ私の方は防衛あるいは報復という合理的反応をして、その場合はすでに述べたように私はあなたにとってのコストを大幅に上げられるだろうということも真である。その一方、あなたが単純に私を放っておいて好きなようにさせることのコストは内在的に極めて小さく、事実上通常はゼロである。何かを**しない**ことは通常至極容易だからである。たとえば全世界のすべての他人との関係で、私は今誰にもいかなる仕方でも害を与えていないが、それにはすべて何の努力も伴っていない。

その一方で、私にとっての**積極的権利**があなたに課すコストはかなり大きい。なぜならあなたは単に何かを差し控えるだけでなく何かを**なす**ように要請されており、あなたがそう要請されているものは大変な重荷かもしれないからである。（たとえばそれは私の生涯の大部分において、またあなたの生涯でも同様に、収入の何万ドルにあたるかもしれない。）疑いもなく、その義務は引き受けるに値することが**ありうる**。すべての特定の契約は両当事者にとってのコストと利益を含んでおり、時にはそのコストは実際かなり大きい。しかし我々が提案された基本的原理を評価するときには、このコストはともかく**誰もが負う**という特定された意味で**非随意的**だということを思い出さなければならない。

これが万人にとって負うに値するコストだと、我々理論家はどのように考えることができるだろうか？ 生命への積極的権利とは、あなたが可能な時には私の生命を救うという前提で、私は可能な時にはあなたの生命を救うという権利だが、それでさえ私にとっては**必然的に**有利なわけではない。

他方、私が害悪だとみなすことをあなたが私にしないという消極的権利は、事実必然的に私に有利である。では私が同様の害悪をあなたに加えることを差し控えるというそのコストはどうだろうか？ あなたが私に害を加える自由を断念する代わりに私も同様に断念することは、全体としてみれば必然的に有利な取引だろうか？ それは明らかに、あなたに対する私の暴力が私にとって持ちうる利益に依存している。しかしその利益は、すでに見たように、あなたに対する私の暴力はあなたの防衛と報復を呼び起こして私の期待利益を大幅に減少させかねないという問題を持っている。さらに、ホッブズが述べたように、

このコストを禁止的に高くするために多くの隣人たちが共同戦線を張る蓋然性は大変大きい。あなたの非暴力が私にとって有する大きな利益と、あなたを苦しめられるという不確実で相対的に小さな利益とを比較すると、普遍的な合意の方がよいと思われる。またすでに述べたように、我々がそれを得なければ、大きなトラブルが起こるだろう。

一方ひとたび我々の消極的な権利が確立すれば、我々はあらゆる人々から随意的な利益を求める立場にある。私は餓死するだろうか？ 何十億人もいる人々の中で、ただの一人でも私を助けようとする人がいれば、そんなことはない。私に利益を与えてくれるかもしれない人々にとって援助を義務的なものにするならば、そのことは彼らが利益を与えるにあたっての選択の自由を制限し、彼らにとってのコストを大いに重くすることになる。抽象的に言えば、最も基本的で一般的な権利は純粋に消極的なものにするのが得策だと私は言いたい。

強力で確固たる消極的権利のすべての意義は、我々すべてが特定の種類の利益のために特定の他者と取り決めをすることによって自分たちの生活を向上させるのを可能にするところにある——こう言っても言い過ぎではない。それらの利益を提供する人々は喜んでそうする。なぜなら彼らも私と同様に提供から利益を得るからである。そして提供しない人々も、そのために誰かが彼らを襲うことが許されると恐れることはない。

他にも例はあるが、なかんずく 20 世紀の経験は、我々すべてに強力な積極的権利を与えようとする試みが誤った失敗した企てであることを示している。自由な活動の方が実際に奴隷制よりよいのである。万人の生活を保障するという主張は何百万人の死に結実した。その一方万人にかなりの自由を現実提供することは、人々の生活の巨大な改善を可能にした。その程度は過去のいかなる時代よりもはるかに大きくて、今日の「貧しい人々」も過去の国王よりたくさんものを持っているほどである。万人にとっての道徳的ルールとしての自由を支持する議論は決定的である。

注

1 私はたとえば、近著 *Norms of Liberty* (Penn State Press, 2005) の著者である Rasmussen と Den Uyl を念頭に置いている。

2 Jan Narveson, *The Libertarian Idea* (orig. Temple U. Press, 1988; republished by Broadview Press, 2001). この議論は第二部の第 9 章から第 14 章まで 6 章にわたって展開されている。(私はそれが大体において正しかったと考えるが、ここでは厳密に同じ表現はしない。)

3 『リヴァイアサン』第 13 章[冒頭——訳注]の有名な文句。

4 Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other* (Harvard University Press, 1988)

5 私はこの定式化を森村進教授に負う。

6 “Justice and Efficiency”, in Narveson, *Respecting Persons in Theory and Practice* (Rowman and Littlefield, 2002, ch. 6, 79-96)

7 ルソー「我々が得るものは、市民的自由と、我々が占有するものすべての**所有権**である。個人の實力によって画される自然的自由と一般意思によって限定される市民的自由とをここで区別する必要がある。また實力の効果あるいは最初の占有者の権利である単なる**占有**と**実定的権原**にのみ基づきうる**所有権**とを区別する必要がある。」(『社会契約論』第 1 巻第 8 章[強調はナーヴソン——訳注])