慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	自由主義政治理論における権利の問題
Sub Title	The problem of rights in liberal political theory
Author	萬田, 悦生(Manda, Etsuo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1994
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.67, No.12 (1994. 12) ,p.89- 112
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	内山秀夫教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19941228-0089

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

自由主義政治理論における権利の問題

萬田悦生

一、はじめに
二、自由権擁護論
三、福祉権擁護論
四、政治社会の性格と権利
五、福祉権擁護論の問題点
六、自由権の優先性

一、はじめに

基本的権利の性格をどう捉えるかということに関しては、政治理論の分野でも法理論の分野でも活発な議論が展開されている。本稿では、自由主義政治理論のなかで基本的権利とされている政治的・市民的権利(あるいは自由権)と経済的・社会的権利(あるいは福祉権)を取り上げ、特にこの二つの権利の意味、相互関係、優先性の問題について考えてみようと思う。

政治的・市民的権利を擁護する立場では、個々人が相互に要求できるのは自制(forbearance)のみと捉え、他者に対して最小限必要な自制を要求するところに権利の持質を認めようとする。従って権利は、不当な干渉を拒む拒否的で消極的な性格を持つものとされる。これに対して経済的・社会的権利を擁護する立場では、他者に対して何らかの物の提供を求める要求も権利のなかに組み入れようとする。従ってこの権利の場合には、政治的・市民的権利の場合と違って、他者に対する要求はより広範で積極的なものとなる。またこの後者の立場では、積極的権利は、道徳的な重要性の点でも、権利としての正当な根拠を持つ点でも、消極的権利と全く同様であると考えられている。(1)

それではなぜこのような異なった要求に、それぞれ権利の名を与えなければならないのか。自由主義の立場では、人間の特質を「自らの企図を追求する」ところに求めている。そしてそうした特質を実現するためには、自らの企図を追求できる「道徳的空間」として、他人からの干渉を受けない領域が必要であるとされる。これが消極的権利、あるいは自由権が確保しようとしている領域である。しかし企図の追求が実を結ぶためには、この領域の確保だけでは不十分で、最小限度の福祉が達成され、経済財が入手できなくてはならないとも考えられている。この必要を満たすのが、積極的権利、あるいは福祉権である。(2)

二つの権利の性格がこのように異なったものである以上、当然相互間の対立、葛藤が存在する。また二つの権利はいずれも「企図追求者」としての人間を前提にしているとはいっても、その人間が他者とどう関わるべきかということに関しては、それぞれの立場は見解を異にしている。さらにまた権利の在り方を問おうとすれば、権利を支え、また権利によって支えられている社会や国家の在り方も問題になる。自由権と福祉権の意味、相互関係、優先性の問題を考えようとすれば、それに伴って出てくるそうしたいくつかの問題も取り上げなくてはならない。

二、自由権擁護論

政治的・市民的権利と経済的・社会的権利の関係が議論される時、極めて頻繁に取り上げられるのが、M・クランストンの権利論である。基本的権利としての性格を備えているのは前者であって後者ではないとするクランストンの見解は、自由権擁護論者には立論の重要な支柱を与え、批判者には攻撃のための格好の標的を提供しているように思われる。そこでまずクランストンが、二つの権利の違いをどのように規定しているのかをみることにしよう。

クランストンによれば、権利がその名に値するものであるためには、まず第一に実践可能なものでなければならない。すなわち実定的な権利へと転換できるものでなくてはならない。この基準に照らしてみると、政治的・市民的権利は極めて容易に立法によって確保され、実定的な権利へと転換できるのに対して、経済的・社会的権利はそのような道を歩むことはできないという。(3)

クランストンがそのように考える理由は、伝統的な政治的・市民的権利は、主として人間活動に対する政府の干渉を受けない権利であり、従って、立法上必要なことは、行政権力を抑制することであるのに対し、経済的・社会的権利は、例えば「世界人権宣言」でいうような、世界中の人々に「有給休暇」を与えるといった、差し当たっては不可能な要求を含んでいるからである。政府が勤労の権利や社会保障の権利を与えることができるためには、単なる立法活動を越えた、豊富な財貨の利用が可能でなくてはならないが、貧しい世界の現状は、多くの政府にそれを許していないとクランストンはいう。(4)

権利が権利としての資格を獲得し得る第二の基準は、それが普遍的な道徳的権利であるか否かである。前述の有給休暇は、特定の階層の人々にのみ認められ、世界人権宣言にいう全ての人に与えられているわけではないので、普遍的な性格を持っているとはいえないというのがクランストンの見解である。(5) クランストンによれば、普遍的な権利が

存在するためには、普遍的な義務が存在しなければならない。例えば全ての人が生命に対する権利を持つといい得るためには、全ての人に対して人間の生命を尊重する義務を負わせ、他人を攻撃したり、傷つけたり、危険に陥れたりしないような禁止規定を課さなくてはならない。ところが政治的・市民的権利とは異なって経済的・社会的権利は、全ての人に対してそうした普遍的な義務を課すものではない。[6] 誰もが他の全ての人の生命を害しないように自制することは可能であるが、経済的に困窮している全ての人を救うことはできないからである。

人権とか普遍的な道徳的権利といわれるものは、さらにまた絶対的な重要性を持つものでなくてはならない。これがクランストンの掲げる第三の基準である。クランストンは「大きな災難に陥った者を救うのは絶対的な義務であるが、快楽を与えることはそうではない」という。そして例えば常識に従っても、溺れかけている子供を救ったり、消防車や救急車を用意することは絶対的な義務であるが、近所の子供にクリスマス・プレゼントを与えたり、遊園地や休日用キャンプ場を作って、おう揚さややさしさを示すことは絶対的な義務ではないともいう。おう揚さややさしさは道徳的な徳目ではあっても、溺れかけている子供を救うのと同じ意味で道徳的な義務ではないからである。[7]

クランストンによれば、世界人権宣言は以上のような基準を無視して、全く人権とはいえないものを人権と断言しているため、人権の議論を「道徳的な必要性というはっきりとした領域から、ユートピア的願望というぼんやりとした世界」へと移すことになったという。[8] この点に関しては、J・フェインバーグも同様な見方をしている。フェインバーグは権利を何らかの財貨を受け取る資格として捉える経済的・社会的権利は、特定の個人に対する妥当な要求にはなり得ないとみる。なぜなら希少性という条件の下では、特定の個々人が、必要を感じている人達に失われた財貨を提供する義務を負っているとはいい難いからである。こうしてフェインバーグは、経済的・社会的権利をマニフェスト的意味を持った権利と捉え、個人が他の全ての人達に対して主張し得る市民的権利と区別している。[9]

次に自由権擁護論の代表的主張者F・A・ハイエクの所論もみることにしよう。ハイエクは権利が存在するために

は、必ずそれに応じた義務が存在しなければならないことを強調する。例えば子供が衣食住に対する権利を持っているのは、それに応じた義務が、両親とか保護者とかあるいは関係当局に課されているからである。[10] ハイエクはいう。「人が特定の状態を手に入れる権利を持つのは、それを確保するのが誰かの義務である場合だけである。私達は自分の家が焼け落ちない権利なるものは持たないし、自分の製品やサービスが買い手を見出す権利も、何らかの特定の財貨やサービスが、自分のために提供される権利も持っていない。正義は同胞に対して、自分のために提供する義務を負わせていない。そうした提供を求める要求は、私達がそうした目的のための組織を維持している限りにおいてのみ存在し得る。誰もがそれをもたらす義務や、あるいは恐らく力さえも持っていない状態への権利について語っても、それは無意味である。[11]」

ハイエクは特定の財貨やサービスを提供する義務を、社会が負っているとする考え方を断固退ける。社会は私達の様々な必要を満たす手段を生んでいる自生的な秩序であって、意識的に一定の方向を与えられた組織ではないとハイエクはいう。従って「社会」なるものが考えたり、行動したり、評価したり、何人をも特定の方法で取り扱ったりすることはできないのであるから、そういう社会に義務を負わせようとすることも無意味になるのである。[12]

ハイエクによれば、個々人の領域を保護しようとする市民的権利や、政府組織の運営への参加を認める政治的権利は、普遍的な性格を持つものである。これに対して、特定の個々人や集団に一定の物質的状態を与えようとする経済的・社会的権利は、社会の全てを意図的に作り上げられた単一の組織に変え、その組織に義務を負わせることによって成り立つものである。しかしそのような社会は、言葉の完全な意味で全体主義的であり、個人の責任という観念の上に成り立つ自由な社会とは相いれないものである。[13] 市民的権利と経済的・社会的権利を比較して、ハイエクはこう述べている。「古い市民的権利と新しい社会的・経済的権利を同時に達成することはできない。両者は実際両立し難いものである。新しい権利は、古い市民的権利が目指すあの自由な秩序の破壊を伴うことなしには、法律によって実

施し得ないものである。[14]」

こうしてハイエクにとっては、世界人権宣言のように、「定期的な有給休暇」といった、現在も予見し得る将来にも達成不可能なことを普遍的権利として宣言することは、権利の観念を用いて無責任なゲームを行なうことであり、結果的に権利への尊敬を破壊することになるのである。[15]

以上の議論はいずれも自由権と福祉権を明確に区別し、特にクランストンとハイエクは後者に対して基本的権利としての地位を与えることを拒絶している。またハイエクの場合には、二つの権利がそれぞれどのような社会形態と結びつくのか、という角度からも権利の問題を考えている。自由な社会の維持を最も大切なこととみるハイエクにとっては、社会を全体主義的な組織に変えることによってしか実現されない福祉権は、到底認めることができないものであった。その議論の当否はともかく、ハイエクがここで示唆しているように、権利の問題は社会の問題と密接に結びついているのである。

三、福祉権擁護論

自由権と福祉権を区別したり、前者にしか権利の名を与えようとしない右の議論に対し、後者を権利として認めようとする議論も数多く存在している。そのなかから、まずJ・ウオルドロンの見解を取り上げてみよう。

ウオルドロンによれば、権利の実践可能性を重視する人達は、「〝すべし〟は〝できる〟を意味する」という論理的な原則を踏まえて、多くの国々は国民に対して、最小限の経済的安全を与える資力すら持っていないのであるから、経済的な供給を得ることを普遍的な権利とみることは、殆ど意味をなさないと主張する。しかしウオルドロンの解釈では、こうした主張は、「現存の財産配分に手をつけないでおく」という前提から生じるものであり、「現存の財産所

有者や所得を得ている人達から、課税によって金銭を徴集しようとすることは得策ではない」とする態度の表明である。従って「富と所得の根底的な配分に対して、こうした(経済的・社会的)権利が提起しているより急進的な挑戦は全く無視されている」というウオルドロンはいう。(16)

さらにウオルドロンは、経済的・社会的権利を国際的な文脈にまで拡大しようとする。人権は各人が全世界に対して保持すべきものとみるウオルドロンは、権利実現の主たる義務が、権利の担い手が属する国にあることを認めながらも、例えばソマリアやバングラデシュのような国が自国民を養えない時は、他の国々の政府や市民が、自分達の責任について考えなければならないと主張する。ウオルドロンは、経済的権利の究極の意味が「現存の地球的な資力の配分を問題にする」ところにあるとみる。そしてこのような捉え方をすれば、「人権に伴う〝すべし〟は、実践不可能性に伴う〝できない〟によってではなく、利己主義や貪欲に伴う〝いやだ〟によって阻害されていることが相当程度明らかになる」(17)という。

こうして権利の標識から実践可能性という項目をはずそうとするウオルドロンは、普遍性に関しても、自由権擁護論者とは異なった見解を提示する。前述の通り、人権は各人が全世界に対して保持すべきものとするウオルドロンの立場では、貧しい人達が援助を受ける権利は、たとえ何人の完全な義務とも関係づけられないとしても、当然存在していることになる。そしてその権利とは、「全体として捉えられた、考えられ得る限りでの慈善の源」に対する権利である。(18)従って貧しい人達の福祉権を実現するのは、個々人ではなく、社会全体、あるいは世界全体の義務ということになるのである。

さらにウオルドロンの場合、権利の持つ絶対的重要性ということの意味も、自由権擁護論の立場とは異なっている。ウオルドロンによれば、政治的・市民的権利が喚起する、自律、理性的行動、独立といった価値も、例えば栄養不良や伝染病や飢きんといったみじめな状態に置かれ、生存のために必要なものを必死に求めている人達には達成できな

い。[19] ウオルドロンはいう。「人々が相互に攻撃したり、脅迫したりするのを防止する時に問われている人間の自律は、個々人が空腹や貧窮の恐怖で、生存のために死に物狂いで懇願している時にも、同様に問われているのである。[20]」

自由権とは人が妨害を受けない権利のことである。しかし例えば私達の前に選択肢が開けている場合、その選択を容易にすることは、その選択を妨げないことと同様重要なことであるとウオルドロンは説く。[21] 要するに経済的・社会的権利と政治的・市民的権利は等しく重要であって、両者の間に優先順位はつけられないことをウオルドロンは強調しているのである。

次に希少性の問題を中心に据えながら、経済的・社会的権利擁護の論陣を張っている、R・プラントの所説も見逃すことはできない。プラントによれば、自由権擁護論者は経済財の稀少性ということを踏まえて、経済的・社会的権利の成立に難色を示したり、それを政治的・市民的権利と区別しようとする。つまり彼らは前者の権利は高くつき過ぎて、個々人は勿論、多くの国々の政府はそれを実現することができないとみているのである。これに対してプラントは、市民的権利を守るために例えば警察、刑罰制度、あるいは政府それ自体が必要とされるように、市民的権利を守る義務も決して安価なものではないことを指摘する。[22]

プラントに従えば、市民的権利のような消極的権利の中核となっているのは自制の観念であるが、この自制を守る人間の動機が希少であるが故に、市民的権利の擁護も高価なものにならざるを得ないのである。[23] 要するに希少性ということをいえば、経済的・社会的権利には物的資源の稀少性が、また政治的・市民的権利には自制の動機の希少性が伴っており、そのために二つの権利の擁護は共にコストのかかるものになるのである。

プラントはさらに、普遍性、絶対的重要性という権利の標識に疑問を投げかけ、二つの権利の間に絶対的な相違があるとする見解を論駁する。自由権擁護論の立場では、消極的権利に伴う義務は、ある種の行為や干渉や殺害をしないことであるから、極めて明快で精確であるのに対し、積極的権利に伴う義務は、行為者の必要を満たすところにあ

るだけに明確に定められず、どうしても専断的で恣意的なものになり易いとみる。これに対してプラントは、どんな善の観念を追求する場合にも、物質的な福祉や教育といったある種の資源が必要であると説き、何らかの客観的な標識が存在していると主張する。[24] 勿論その標識の満たし方は、社会と時代に応じて異なったものにならざるを得ないが、その点では消極的権利も全く同様であるとプラントはいう。[25]

またプラントは、消極的権利の中核となっている「自制」や「除去」の観念も、場合によっては大きな弊害をもたらすことを指摘して、そうした観念に絶対的な重要性を認めていない。例えば介入の自制や妨害の除去に終始して、生命に必要な資源を与えずに人を死に至らしめた場合、それは意図的な殺人であり、生命に対する権利の侵害ではないかとプラントはいう。つまり、行動することによってだけではなく、行動しないことによっても、人は他人に対して害悪を及ぼしていることになるというのである。[26]

さらにプラントは、福祉権に相応する義務は、個々人が必要を感じている人達に資源やサービスを提供するところにあるのではなく、「そうした必要を満たすために組織された政府や制度を支援する」ところにあると説く。[27] プラントによれば、人がこのようないわば間接的な義務を持つものとすれば、国境を越えた義務も存在することになる。単に家族や友人や近隣や国家のなかで、自然に生起する義務だけではなく、共通の人間性という抽象的な理念に基づく義務もあるのであって、それを承認するところに、権利に関する議論の眼目があるというのがプラントの見解である。[28]

こうして福祉権擁護論者は、自由権擁護論が依拠する権利の標識をことごとく抹消しようとする。そして古くからの政治的・市民的権利が占めていたのと同じ地位、資格、役割を経済的・社会的権利にも与えようとする。しかしこの二つの権利を同列に扱うとすれば、そこから当然双方の対立や優先順位の問題が出てくるはずである。しかしながら、自由権擁護論の基底にはあるこのような問題意識が、福祉権擁護論には欠けている。それはただ、福祉権の権利としての地位を確立することにのみ力を注いでいる感がある。そしてそこに福祉権擁護論の難点があることは後述の

通りである。

四、政治社会の性格と権利

権利は、それを欲する個々人が勝手に宣言することによって成り立つものではない。社会的な承認を受け、社会に受け止められることによって初めて成立する。その意味で、権利の在り方を社会の在り方と関連させて捉えようとしているハイエクの議論は、権利の問題を考える際の正しい方向を示しているように思われる。そこでまずハイエクの議論を分析することによって、自由権と福祉権の在り方の問題を考えてみることにしよう。

前述の通りハイエクは、経済的・社会的権利は、自由な社会を単一の組織に変え、その組織に義務を負わせることによって成り立つものとみていた。すなわちハイエクによれば、経済的・社会的権利は、全体主義的な社会を作るという代償を払って手に入れられるものになるのである。ハイエクのいう自由な社会においては、

> 正しい行為のルールがあって、それは誰にも等しく適用されるが、誰も上位者の命令に従わせるものではない。そのルールはまた、どんな人がどんな特定の物を持つことができるのかを決定することも絶対にあり得ない。そうしたルールは、「誰もがこれこれの物を持たなければならない」という形を取ることは絶対にできない。自由な社会では個人が手に入れるものは、誰もが予見できず、また決定する力も持たない特定の状況に、常にある程度依存しなければならない。正しい行為のルールは、それ故にどんな人にも(特定の組織の成員とは別のものとしての人そのものに)、特定の物に対する資格を絶対に与えることはできない。そうしたルールは、ただそうした資格を獲得するための機会をもたらすことができるだけである。(29)

ハイエクのこの言葉は、ハイエクの社会理論の根底に二つの対蹠的な概念があることを示している。一つがハイエクがここで強調している自由な「社会」であり、もう一つが特定目的を追求し、命令・服従関係を内に含んだ「組織」

である。しかしそのような二つの概念のみに依拠して社会現象にアプローチすることは可能であろうか。政治について考えてみると、ハイエクの理論では、「政府」は当然「組織」として捉えられるが、例えば政府の策定する国家予算や外交政策や防衛政策は、独り政府のみの関心事とみることはできない。政府の背後にあってそうした政策の良し悪しを議論し、それに賛否を表明する市民がいるのである。また政府という組織の中枢となるのは大統領や国会議員であるが、そういう人達を選出する選挙民も存在している。そしてこうした市民や選挙民は、政府を支え、また政府の決定によって大きな影響を受ける人達である。

こうした市民や選挙民は、政府という組織の一員ではないけれども、社会全体を維持したり、発展させたりする任務に携わっているとみることができるので、政治的目的を遂行する団体を結成していると解することができる。ハイエクの社会理論で有効に把捉できないのは、こうした市民や選挙民の役割である。もしもこうした人達が団体を結成しているとみることができるなら、政府という組織はその団体の機関であり、その団体を政治社会と名づけることもできよう。

自由主義の立場からは、この政治社会はハイエクのいう自由な社会と重なり合って存在するもので、決して後者を全面的に吸収したり、コントロールしたりする任務を帯びてはいない（そういうことをするのは望ましくないし、不可能であると考えられている）。それはただ、自由な社会を維持、発展させるのに必要な基本的条件のみを守って行こうとするものである。[30] そしてこの基本的条件のなかには、ハイエクが最も重視する、自生的秩序を生み出す枠組みの保持ということは当然含まれるし、またその時々の内政、外交に関わる様々な具体的目的を、国民的合意の下に推進するという任務も入ってくる。

要するに政治社会は、私達が必要としている基本的な結びつきを維持し、発展させるという、特定目的にのみ関わる団体として認識できる。ハイエクのいう自生的秩序から成る社会であれば、それは確かに単一の意志を持っていな

いのであるから、考えたり、行動したり、評価したりすることはできない。しかしそうしたことは、特定目的を追求し、単一の意志を有する右の政治社会であれば可能である。そしてこのような政治社会は、ハイエクの考えるように、自由な社会の全てを単一の組織に変えるという、全体主義的な方向を取らなくても成立するものである。

既に述べたようにハイエクは、明確な義務の負担者がいて初めて権利が成立すると説き、自由な社会には、経済的・社会的権利に相応する義務を負担させることはできないと考えていた。しかし自由な社会と両立する右のような政治社会が成立するとすれば、ハイエク的な前提に従っても、構成員が政治社会全体としての義務を負う決意をする限り、経済的・社会的権利が成立することは可能となる。

しかし経済的・社会的権利が成立する余地はあるとしても、そもそもこの権利はどのような意味を持つものであるのか。その問題をさらに掘り下げて考えてみたい。カントは「理性的存在者は全て、そのおのおのが自己自身と他の全ての者とを決して単に手段としてのみ扱わず、常に同時に目的それ自体として扱うべし」[31]という命題を掲げ、自由権を基礎づけた哲学者として知られている。しかしそのカントにも、今日私達が経済的・社会的権利と呼ぶものに類似したものへの配慮があったことは十分認められる。カントはこう述べている。

ある人は、自ら安楽に生きつつ、他人が大きな辛苦と戦わねばならないのをみている〔そして彼はそういう人を助けようとすれば助け得る〕が、次のように考える。「他人のことは私に何の関わりがあろう。全ての人が、神の意志でまた自分の努力で、どれほど幸福になろうとも、私は彼らから何ものも取ろうと思わず、彼らをうらやむこともしないであろう。ただ彼らの安楽のため或いは彼らの困窮を助けるために、私が何かを提供する気はない」と。ところでこういう心構えが普遍的自然法則となっても、人類は十分よく存続し得るであろう。……しかしたとえ上の格率に従っても普遍的自然法則は十分成り立ち得るにしても、そういう原理が、自然法則としてあらゆる場合に妥当することを意志することは、やはり不可能である。なぜなら、意志が仮にそういう決心をするとすれば、意志は自己自身に反対することになる。すなわち彼が他人の愛と同情とを必要とする場合がいくらも現われるであろうが、そういう場合彼は、彼の意志によって生じた上のような自然法則によって、自分の望む援助のあらゆる希

望を自分から奪うということになるであろうから。[32]

いうまでもなくカントのこの言葉は、人間には他人に依存したり、顧慮を働かせたりすることなく、自由に自己の目的を追求して行く面と、他人の助力を必要とする面の両面があることを告げたものである。カントは前者の側面をしっかりと守ることによって、人類は十分存続して行けるけれども後者の側面も決して無視できないものであると考えているのである。

このようなカントの議論を前提にすれば、そして政治の第一の役割を人類の存続を図るところに置く限り、政治がまず取り組むべき課題は自由権の保障である、という考え方が成り立つ。しかし問題は、他人の愛や同情や援助を必要とする面についてどう考えるかである。この側面は、個々人の自発的な慈善活動に委ねておけばよいのか。それとも国家による上からの恩恵が注がれる領域とみるべきなのか。あるいはまた今日いうところの、経済的・社会的権利の発生源として捉えるべきなのか。カントの議論からは、このような問題に対する明快な答を引き出すことはできない。[33]

カントの権利論において明瞭なのは、全ての人が目的それ自体として尊重される自由権が優先されなければならない、ということである。これは自由を尊重するカントの立場から当然出てくる考え方である。しかし仮に前述の政治社会が全体の意向として、大きな辛苦と戦っている人(A)を助けるために、十分な財産を所持して安楽に暮らしている人(B)から、なにがしかの財貨の提供を求めたとすれば、それは正当化されるのであろうか。カント的な前提を守って、Bの財貨の提供がBの自由を侵すほどのものではなく、従ってBがAの犠牲になったり、Aの手段と化したりすることがないのであれば、右の要求は正当化されるものと思われる。

ただしその場合には、人間には自己の目的追求に専心する面だけではなく、他人と生き方、経験、運命を共有する

面もある、とする人間観が受け入れられる必要がある。経済的・社会的権利を主張させ、それに伴う義務を承諾させるのは、そのような人間についての見方である。人間にはこの両面が必要であるとしても、問題はどちらに優先性を認めるかである。それによって、権利に対する考え方も社会の在り方も大きく異なったものとなる。

既に述べたようにハイエクは、市民的権利と経済的・社会的権利は両立し難いものとみていた。しかしここでみてきたような政治観、社会観、人間観に立つ限り両立は可能であり、しかもハイエクが重んじる自由な秩序を破壊することなく両立させることも、十分可能である。そしてその場合には、二つの権利は政治的・市民的権利の方が優先する形で両立していることはいうまでもない。

一般に自由主義の立場では、「道徳とは私達の普通の見方では、少なくとも個人間の義務――すなわち私達が相互に負っている義務の問題である」[34]という考え方に立って、相互に義務を負い得る個人を出発点にしている。自由主義の権利論が中心に据えているのも、独自性、個別性(separateness)を持った上で、対等な義務を負う者としての個々人である。そしてそうした個々人に支えられているのが自由権である。

クランストンの権利論も、当然そうした大きな枠組みのなかにあり、そうした枠組みのなかでのみ妥当性を持つ。従ってこの枠組みを無視してしまうと、クランストンは極めて容易に批判できる。例えばクランストンの掲げる普遍性、絶対的重要性という権利の標識に、対等な義務を負わない人達の要求も含ませ、その要求に応える義務を政府に負わせると、クランストンのいう標識に従っても、経済的・社会的権利は成立する。そこから例えばD・D・ラファエルのように、クランストンの標識は、人権とそうでないものを分ける「適切な試金石であるが、初期の人権観念(すなわち政治的・市民的権利)ともっと後の人権観念(すなわち経済的・社会的権利)の間に、明確な一線を実際に引くものではない」[35]と批判することは容易である。

しかし本当に経済的・社会的権利を確立するためには、自由権の根底にある人間観とは別の視点からみた人間観に

立たなくてはならない。すなわち人間の個別性より共通性(commonality)に着目し、貧窮、疾病、あるいは労働能力の喪失で苦しむ人の救済を、共同社会の責任とみなす立場を確立しなければならない。しかし個別性といい、共通性といっても、それらはいずれも人間性の一側面である。また本稿で取り上げた福祉権擁護論者は、自由権の価値も認めているので、人間の個別性の側面も当然肯定しているとみることができる。従って問題は、どちらか一方を切り捨てることではなくて、個別性と共通性をどうかみ合わせるか、自由権と福祉権をどう関連させるか、ということになるはずである。そしてそれはまた、私達がどういう社会を望ましいものとみなすのか、という判断とも密接に結びついている。

五、福祉権擁護論の問題点

福祉権擁護論の全般的な特徴としては、それが福祉権の大切さ、とりわけ福祉権が自由権に勝るとも劣らない価値を持つことを強調する反面、この二つの権利が結びついた全体としての社会の在り方については、殆ど関心を払っていない点があげられる。

例えば前述の通りウォルドロンは、自由権擁護論者が、経済的・社会的権利実現に対して最初から拒絶反応を持っていることを批判し、その権利が実現されるか否かは、可能性よりも意欲の問題であることを強調する。そしてウォルドロン自身は、経済的・社会的権利を、富と所得の根底的な配分に対する挑戦として位置づけている。しかしそうであるなら、経済的・社会的権利は、政治的・市民的権利を侵食してもよいのか、あるいはハイエクのいう自由な社会秩序の破壊を伴ってもよいのか、よいとすればどういう場合に、どの程度かといったことが問われなければならないが、ウォルドロンの議論には、そういうより広い視座はみられない。このことは経済的・社会的権利擁護論には、

その権利が受け入れられた場合の社会像、国家像が不足しているということである。

また福祉権擁護論には、自由権と福祉権を国家の機能と関連させて把握しようとする姿勢が乏しいように思われる。このことはウオルドロンとプラントが、経済的・社会的権利にも絶対的重要性や普遍性を認めようとする場合によく現われている。ウオルドロンの例示する、栄養不良、伝染病、飢きん、貧窮等の克服とか、プラントのいう、いかなる善を追求する場合にも最低限必要とされる物質的な福祉や教育の付与といったことは、今日多くの国家が自らの責任として取り組んでいる問題である。しかしそうした問題に関しては、困窮している人や必要を感じている人は、国家以外にも多くの集団や個々人やまた他国からの助力を期待することができる。

一般的にいえば、欲求や必要性のなかには、国家がよく満たし得るものもあればそうでないものもあり、また国家も満たし得るが、国家以外の人や集団に委ねてもよく満たし得るものもある。国家が最もよく満たし得るのは、法秩序の維持を通して、個々人の自律や独立や安全や選択を確保することである。換言すれば、主権に依拠してそうした諸価値に対する侵害の自制を求め(勿論国家自身も自制し)、侵害があった場合はそれを除去することである。これに対してそうした諸価値に内容を与え、それらを実効あるものにするには、国家に依拠することが可能な場合もあるが、それ以外にも様々な可能性が存在し得る。政治的、市民的自由と違って経済的、社会的必要の場合は、それを権利の形で国家に要求しなくても、そうした必要は、他の手段によって達成されることも考えられなくはないのである。

確かに国家は、絶対的で普遍的な重要性を持つ人々の欲求に応えて行かなければならない。しかしまた絶対的で普遍的な重要性を持つとされる全ての欲求に、国家がことごとく応えることはできない。そうした欲求のなかで、国家が応えることの可能なものは何か、という問題意識は、自由権擁護論にはあるが、福祉権擁護論には極めて乏しい。後者の場合にはそうした可能性の問題よりも、国家はなるべく多くの欲求に応えるべきであるという願望の方が先行しているように思われる。

そのような福祉権擁護論の姿勢は、自由権の中核となっている「自制」や「除去」の観念に対して、プラントが示す不信感によく示されている。プラントのいうように「自制」や「除去」だけでは人を救えない場合は確かにある。しかし国家の「自制」や「除去」の後に、人に必要とするものを与えなかった責任が直ちに国家にのみあるということはできない。国家が特定の財貨やサービスの提供の義務を負っているのでない限り、提供しなかった責任を国家が問われることがないのは当然である。

またプラントの提起する「自制の希少性」という独特の考え方が成り立つかどうかも、大変疑わしい点である。もしも「自制の希少性」が遍在しているとすれば、この世は隙あらば他人の者を奪い、他人の領分を侵そうとする人で満ち満ちているはずである。それはまさにホッブズのいう「万人の万人に対する闘争の状態」である。しかしそれでは社会は崩壊しているはずであるが、そうはなっていないということは、大部分の人には大体において自制心が備わっているということを物語るものであろう。(36)

勿論全ての人に常時完璧な自制心が備わっているわけではないし、少数の自制心の欠如した人達は常にいる。また自制の範囲についての考え方の違いもある。そしてそういう現実に対応するために、警察や刑罰制度は存在している。確かにこのような制度を維持するためのコストは、決して安価なものではないことはプラントの指摘の通りである。しかしそれは、少数の不心得者から多数の人達を守るためであっても、あるいは自制の解釈の違いを解決するためであっても相当の費用がかかるということであって、もしも殆んど全ての人に殆んど常に自制心が欠如しているとすれば、想像もできないくらい莫大なコストを要する強大な警察国家、あるいは軍事国家が出現していたとも考えられる(あるいはそういう国家であっても、人々の自制心の少なさに抗し切れずに崩壊し、結局無政府状態が訪れていたとも考えられる)。

このように考えてみると結局国家は、「自制の動機の遍在」という事実を前提に、自由権を保障しているということができる。国家にとっては、稀少なものを配分しようとすることよりも、遍在しているものをできる限り守ろうとす

ることの方が、はるかに取り組み易い事柄であるとみることもできる。つまり国家と自由権との間には、そういう意味で強い親和性が認められるのである。

最後に検討しなければならないのは、ウォルドロンとプラントに共通にみられる、ある種の世界共同体の構想についてである。ここで最も問題になるのは、果たして人間が「共通の人間性」とか「世界全体」といった抽象度の高い概念に対して、例えば国家全体といった概念に対するよりも、より強い義務感を感じることができるかどうかである。この問題に関しては、既に多くの政治哲学者の洞察が提示されているが、筆者には右の問に対する否定的な見解の方に道理があるように思われる。

例えばT・H・グリーンは、全ての人に自由な生活に対する権利を認めることは、論理的には全ての人が一つの社会を形成しているということを意味すると述べ、特定の社会の特殊な条件から独立した、人間社会全体の共同善が成立する可能性を示唆しながらも、他方において、人間は実践的理念の全てではなく、一部を同じくするのみであるともいっている。[37] グリーンのこの言葉は、論理的可能性としては、世界共同体や世界国家が成立し得ても、人間の実践的理念が全て同一というわけではないので、それを同じくする人達同士で地域的な共同体を形成することになるという、人間の実践能力の多様性を指摘したものと解される。

これと基本的に同一な考え方は、B・ボーザンケトにもみられる。ボーザンケトはヒューマニティに基づく全人類的な共同体は、人間の頭のなかで作られた可能性として存在するに過ぎず、人間の根源的な忠誠心は、そうした共同体に対してよりも、一定のまとまりと質を備えた国家に向けられると述べ、[38] 人間の自己限定的な性向を重視している。

このような国家論に照らしてみると、福祉権擁護論は、論理的可能性にのみ依拠して「世界全体」の義務や「共通の人間性」への義務を主張しており、実践的理念の多様性は全く考慮に入れていないといってよい。しかし実践的理念を重視する立場からは、「普遍的な義務」を真に世界的な規模にまで拡大し得ないのは、ウォルドロンのいう利己

主義や貪欲に伴う「いやだ」によるのではなく、人類にとって本来的な、実践的理念を同じくする人達だけで国家を形成したいという自己限定的な性向によるものとみることができる。[39]

世界に対して福祉権を行使するということは、単に世界から同情や援助や慈善活動を引き出すことではない。そういうものであれば、国際的な交流や接触がかつてとは比較にならないほど増大している今日、かなり容易に獲得することができるであろう。福祉権の行使とは、経済的・社会的な自己の持ち分を明確に要求することである。そういうことが可能であるためには、単なる世界共同体以上の組織が必要である。つまりそうした要求を受け上め、実現を図る世界政府がなくてはならない。しかし人間の実践能力がとてもそれを許容しない現状では、国家のなかで自由権と調和させながら福祉権を実現していくしか道はないのである。

六、自由権の優先性

それではそのような調和を図る時に守るべき原則は何か。それが自由権の優先ということである。既に福祉権擁護論の問題点を検討するなかで、国家が最もよく満たし得るのは自由権の実現であることを指摘した。また国家は自制の動機の遍在を前提にすることができるという点で、自由権と国家の間には親和性があることにも言及した。しかしこうしたことは、いずれも自由権の優先を示唆する事柄ではあっても、二つの権利を直接的にではなく、国家を介在させることで間接的に比較したに過ぎないものとみることもできる。

そこで二つの権利を直接的に比較するため、自由権があって福祉権がない社会は可能であるか、また逆に福祉権があって自由権がない社会は成立するか、という問を設定することにしよう。

前者の社会とは、大部分の人に自制心が備わっていることを前提にして、国家が障害の除去のみを行なうことで個

個人の自由を確保しようとする社会のことである。そのような社会は相当程度冷淡で、情味に乏しいものであるとはいえても、骨格部分は国家がしっかりと守っていることを考えれば、カントと共に「十分よく存続し得る」ものとみてよいであろう。

これに対して後者の社会というものはあり得ない。福祉権だけあって自由権がない状態というのは、論理的に矛盾した状態であり、存立不可能なものである。そのことをフェインバーグの所説を参考にしながらみて行くことにしよう。フェインバーグは、権利を行使することが何を意味するかを次のように述べている。

> 権利行使の特色、あるいは権利に特にぴったりと合う状態は何かといえば、それは主張し、要求し、はっきりと述べ、強く求めることである。……勿論権利を持つことで、主張することが可能になる。しかし権利に特別な道徳的意味を与えているのは、主張をするということである。権利のこの特徴は、ある意味では人間とはどういうものかを示す、通常の言い方と結びついている。権利を持つことで、私達は「人間らしく立ち」、他人の顔をまともにみ、何か根本的なところで、何人とも対等であると感じることができる。自分自身を権利の所持者とみなすことは、自分自身を過度にではなく、適度な意味で誇りに思うことであり、他人の愛と尊敬を受けるのに必要な最小限度の自尊心を持つことである。……人を尊敬したり、人間的尊厳の所持者とみなしたりすることは、単に彼を潜在的な主張者とみなすことである。(40)

フェインバーグのこの言葉は、福祉権を主張する場合にも勿論当てはまる。しかしこのように自尊心を持って、誰をも恐れず、また侮らずに明快に自己を主張するという姿勢は、自由権が支えているものであり、また自由権に大きな道徳的意味を与えているものでもある。もしも私達がフェインバーグのいうような態度で福祉権を主張できるとすれば、その時には必ず、そうした主張そのものを可能にする自由権が確立されているはずである。前述の通り、福祉権がなくても自由権は存在し得るが、自由権がなければ福祉権は独力では存在し得ないのである。そういう意味でこの二つの権利の間では、自由権の方が論理的に優先しているということができる。

それではこの論理的優先関係が無視、ないしは逆転されればどうなるのか。すなわち、自由権がなくて福祉権のみがあるかにみえる状態、正確にいえば、国民が自由権を持たずに福祉を享受している状態があるとすれば、それは何を物語るものであろうか。その場合には国民の享受している福祉は、国民がそれを「主張し、要求し、はっきりと述べ、強く求め」て得たものではなく、国家が恩恵として上から与えたものである。従ってそこでは権利は一切存在せず、それ故に権利の主張と不可分な「人間の尊厳」の観念も消失していることはいうまでもない。

この論理的優先関係の逆転をぎりぎりのところまで押し進めて行ったのが、旧マルクス主義国家であったといえる。そうした国々では、憲法上多様な福祉権を列挙しながらも、市民的自由の代表者格ともいうべき思想の自由と移転の自由を認めていなかった（現在の中国も同様である）。また一党独裁体制の下で、表現の自由も容易に禁圧できた。クランストンの次の言葉は、そうした状況に対する告発である。「政治的・市民的権利を最も甚だしく侵害するという過ちを犯している国々のなかでも、福祉的な立法に関しては、立派な記録を持っているものがいくつかある。従って一切の〝人権問題〟が、経済的・社会的権利の問題に転換できればできるほど、彼らの政治的目的に役立つことになるわけで、そこに彼らのねらいがある」[41]

これはクランストンを批判する人達が殆ど取り上げていない言葉であるが、なかなか示唆に富んでいる。もしも自由権も福祉権も共に基本的権利とし、両者の境界を不分明なものにしてしまうと、基本的権利の充実の名の下に後者を強化し、前者を抑圧するという事態が生じ得る。しかもその際に後者の強化が、前者の抑圧を隠蔽する役割を背負わされることにもなろう。そしてそうした抑圧や隠蔽の主たるねらいは、自由権の重要な機能の一つである政治権力批判の働きを封じ込め、破砕するところに置かれることになろう。クランストンの右の指摘を敷衍し、応用するとほぼそのようにいうことができる。

クランストンが、政治的・市民的権利と経済的・社会的権利を峻別し、後者に権利の名を与えないのは、右のよう

な事態に陥ることを防ぐためでもある。しかし本稿で述べてきたように、人間の共通性という側面を重視する限り、経済的・社会的権利は認めることができるし、また認めなくてはならない。しかしそうであってもなお、二つの権利の意味、性格の違いを識別し、福祉権を充実強化する場合であっても、自由権の論理的優先性という原則を踏み越えないようにしなければならない。その原則を踏み越えて、「一切の〝人権問題〟が、経済的・社会的権利の問題に転換」されたとすれば、それは本稿の論旨に従う限り、人間が一切の権利を持たない状態に追いやられたことを意味するのである。

(1) Loren E. Lomasky, *Persons, Rights and the Moral Community* (Oxford University Press, Oxford, 1987), p. 84.
(2) Ibid., p. 85.
(3) Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (The Bodley Head, London, 1973), p. 66.
(4) Ibid., pp. 66~67.
(5) Ibid., p. 67.
(6) Ibid., pp. 68~69.
(7) Ibid., p. 67.
(8) Ibid., p. 68.
(9) Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Prentice-Hall, New Jersey, 1973) pp. 66~67. もっともフェインバーグは、このような特定の個々人に義務を負わせない要求であっても、「権利の永遠の可能性」を示すものとして、また「権利が成長してくる自然な種子」として承認している。
(10) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* Vol. 2 (Routledge & Kegan Paul, London, 1982), p. 101.
(11) Ibid., p. 102.
(12) Ibid., pp. 102, 103.
(13) Ibid., p. 104.
(14) Ibid., p. 103.

(15 Ibid., p. 105.
(16) Jeremy Waldron, *Liberal Rights* (Cambridge University Press, Cambridge, 1993), p. 23.
(17) Ibid., pp. 23～24.
(18) Ibid., p. 16.
(19) Ibid., pp. 7～8.
(20) Ibid., p. 8.
(21) Ibid., p. 9.
(22) Raymond Plant,*Modern Political Thought* (Basil Blackwell, Oxford, 1991), p. 270.
(23) Ibid., p. 271.
(24) Ibid., p. 277.
(25) プラントは、コンピューターと情報技術の発達が、プライバシーにとって脅威となっている例をあげ、消極的権利の保護の仕方も、科学技術の進展に応じて変わって行くことになると述べている。Ibid., pp. 277～278.
(26) Ibid., pp. 279～280.
(27) Ibid., p. 285.
(28) Ibid., p. 289.
(29) Hayek, op, cit., p. 104.
(30) 政治社会や政府に関するこのような考え方は、多元主義的国家論を応用したものである。なおハイエクのいう自由な社会は、多元主義的国家論でいう、多様な社会関係を内に含んだ複合的な nation または community に相当するものとみることもできる。詳しくは拙著『近代イギリス政治思想研究』(慶應通信、昭和六一年)、二二～二六頁参照。
(31) カント著、野田又夫訳「人倫の形而上学の基礎づけ」野田又夫責任編集『カント』(中央公論社、昭和五四年)、二七九頁。
(32) 同書、二六八頁。
(33) ヘーゲルも貧困状態からの個々人の救済について述べているが、上記三つのどの立場を踏まえているのかは明らかではない。ヘーゲル著、藤野渉・赤澤正敏訳「法の哲学」§二四一、§二四五参照。岩崎武雄責任編集『ヘーゲル』(中央公論社、昭和四四年)、所収。

(34) Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Clarendon Press,Oxford, 1991), p. 28.

(35) D. D. Raphael (ed.), *Political Theory and the Rights of Man* (Macmillan, London, 1967), p. 63.

(36) プラントは消極的権利擁護論者が、無限の自制が可能な聖者の共同体を想定しているのではないかという疑念を表明しているが(Plant, op, cit, p. 270.)、そのような完璧な自制は行なわれなくても、大部分の人には大体において自制心があるということがいえれば、「自制の希少性」という考えは成り立ち得なくなると思われる。例えばロックの想定する、他人に対して善意や相互援助の気持ちを持つ人達や、ルソーのいう憐憫の情を持つ人達から成る共同体(それが私達の現実の共同体である)は、聖者達からではなく普通の人達から成る共同体であるが、そこには自制心が遍在しているとみることができる。

(37) Thomas Hill Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (Longmans, London, 1966), pp. 157～158.

(38) Bernard Bosanquet, *Social and International Ideals* (Macmillan, London, 1917), pp. 292. 294. 295.

(39) 福祉権擁護論者のなかでも例えばラファエルは、福祉権が世界的規模で達成されるとは考えていない。ラファエルは、全ての人が全ての人に対して要求できる「強い意味での」普遍的道徳的権利と、全ての人が自国の政府に対して要求できる「弱い意味での」普遍的道徳的権利を区別している。そして自由権は前者に、福祉権は政治的権利と共に後者のなかに入れている(Raphael, op, cti., pp. 65～66.)。つまりラファエルは、人間の多様性と自己限定的な性向を認識していたといえる。

(40) Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Princeton University Press, Princeton, 1980), p. 151.

(41) Cranston, op. cit., p. 75.