HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	15種類の社会契約
Author(s)	Davis, Michael
Citation	応用倫理, 3, 2-21
Issue Date	2010-03
DOI	https://doi.org/10.14943/ouyourin.3.2
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/51830
Type	departmental bulletin paper
File Information	01_davis_oyorinri_no3.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

15 種類の社会契約

マイケル・デイヴィス（イリノイ工科大学）
訳：増渕隆史（北海道大学）

要　約

社会契約という語は、その本拠地こそ（狭い意味での）政治理論にあるものの、それを超えて遥かに広い領域で用いられている。「社会契約」という用語には、一部では意味の区分が確立されてはいるが、他の用法に関しては、確立された区分はない。しかし個々の区分がないということ以上により重要なことは、様々な社会契約という語用の間に基本的な差異をもたらす「一般的な」分類が欠如していることだと私は思う。私が提示する分類には二つの側面がある。ひとつは「契約」という言葉に関係する。「契約」という言葉は、文字通りの意味でも近接した類比から遠いメタファーに至るまでの何らかの拡大された意味でも使用できる。文字通りの意味に使った場合、契約はある種の義務（形式的な道徳的義務）を支持することになる。類比的ないしメタファー的な意味で使った場合、別の種類の義務を支持することとなる。もう一つの側面は「社会」という用語に関連する。「社会契約」における「社会」は（その契約が文字通りの契約であれ、類比的もしくはメタファー的な意味での契約であれ）契約の結果できるものでもありうるし、その契約への参加者の団体でもありうる。本稿で述べられたことから引き出されるべき教訓は、われわれはこれまで理論家がしてきた以上に社会契約という言葉を注意深く使用する必要があるということである。

キーワード：社会契約、文字通りの社会契約、類比としての社会契約、メタファーとしての社会契約

ごく最近の観察的な文化人類学と経験的社会学の発展によって、契約が政治理論家によって採用されるということは、厳密に仮想的な形態のものを除けば、今後まったくありえなくなるだろう。── ピーター・ラスレット（Peter Laslett）「社会契約（Social Contract）」、『哲学百科事典』（1967 年）（*The Encyclopedia of Philosophy*（1967））より。

私は科学のための契約という考えの起源を、関連する二つの概念の中に見出した。一つは科学政策に関する研究者であったドン・K・プライス（Don K. Price）が政府と科学の関係における「新種の連邦主義」を理解するうえでその中心に据えた現実の契約と補助金であり、もう一つは科学者のための社会契約で、これは社会学者のハリエット・ズッカーマン（Harriet Zuckerman）が、科学者の行動規範の維持にとって重要であると述べた専門職の間での関係である。これらの概念はともに科学のための社会契約へと進化できたはずであったのだが。── デビッド・H・ガストン（David H. Guston）「科学のための社会契約に引導を

渡す（“Retiring the Social Contract for Science”）」、『科学と技術における諸問題（*Issues in Science and Technology*）』第 16 巻、（2000 年夏号）32-36 頁。

社会契約という語は、その本拠地こそ（狭い意味での）政治理論にあるものの、それを超えて遥かに広い領域で用いられている。ズッカーマンの「科学者のための社会契約」という用語はまさに多くの拡大使用された用語の一つである。「社会契約」という用語は道徳理論からビジネス倫理や社会生物学に至る最近の学術論文のタイトル（と論述の中）に見られるようになってきている[1]。この用語はまた、実践の文脈で驚くほど頻繁に登場する。最近のウェブ検索（2009 年 6 月 30 日）で（ほかにいろいろある中で）次のようなものが見つかった。GNU/Linux のために開発された無料ソフトウェアの利用を規制する「デビアン社会契約」。イギリスの宣伝広告の見出し「銀行は新たな社会契約に出会う」。「社会契約プロジェクト」（地域改善のための包括的な計画を開発するコミュニティベースの新たな方法）。

このような文言の多くを見慣れた人ならば、この「社会契約」という用語の意味が分野ごとにかなり異なるということと、同じ分野であってさえ論者によって異なるということにすでに気づいているだろう。これらの意味の中には、われわれのなかですでに区分がしっかり確立されているものもある。たとえば仮想的な社会契約と実際の社会契約の区分（社会契約の多くに関しては、ラスレットが予想したような仮想的なものではないという議論が今現在なされている）がそうである[2]。他の用法に関しては、確立された区分はない。しかし個々の区分がないということ以上により重要なことは、様々な社会契約という語用の間に基本的な差異をもたらす「一般的な」分類が欠如していることだと私は思う。これが本稿で私が提示することである[3]。そのような分類を提示することによって私は、潜在的能力を秘めた用語である「社会契約」に訴える人は、語用の意味とその意味が扱っている問題にどのように関連するのかということの両方を明らかにすべきだということを示したい。私は私の言うことが政治理論家一般に役立ってほしいと考えているが、私がもっとも啓蒙したいと思っている理論家は応用倫理学の分野で研究をしている理論家の人たちである。応用倫理学は倫理学理論の一部である以上に（社会政策を含む広い意味での）政治理論の一部であるように見える。今日社会契約という用語が非常によく使われているのは政治理論の未開拓領域においてである。

私が提示する分類には二つの側面がある。ひとつは「契約」という言葉に関係する。「契約」という言葉は、文字通りの意味でも近接した類比から遠いメタファーに至るまでの何らかの（多かれ少なかれ）拡大された意味でも使用できる。文字通りの意味に使った場合、契約はある種の義

1　たとえば K. G. Binmore, *Game Theory and Social Contract—Vol. 1: Playing Fair*（MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1994）; Thomas Donaldson and Thomas Dunfee, *Ties that Bind: A Social Contracts Approach to Business Ethics*（Harvard Business School Press: Boston, Mass., 1999); そして Brian Skyrms, *Evolution of the Social Contract*（Cambridge University Press: Cambridge, 1996）を参照のこと。

2　よって、たとえばドナルドソンとダンフィーが提示した統合社会契約論の理論は、様々なローカルな契約を正統化する一つの普遍的な仮想的契約から始まるが、彼らの分析の核心であるローカルな契約そのものは、（一般的には）実際の契約であるように思われる。

3　本稿での私の試みと似た試みは、最近では以下のような論文以外にはないように思える。: Samuel Freeman, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy and Public Affairs* 19（Spring 1990）: 122-157; and Allan Buchanan, “Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 19（Summer 1990）: 227-252; しかしこの 2 つの論文の焦点はほぼ完全に（私の言う）道徳的契約のみにあり、そこで提示される区分は、本稿における区分とはその内容も目的とするところも異なる。

務（形式的な道徳的義務）を支持することになる。類比的ないしメタファー的な意味で使った場合、（一般的には）別の種類の義務を支持することとなる（もしこの種の使い方がそもそもなんらかの道徳的義務を支持するならば、であるが）。もう一つの側面は「社会」という用語に関連する。「社会契約」における「社会」は（その契約が文字通りの契約であれ、類比的もしくはメタファー的な意味での契約であれ）契約の結果できるものでもありうるし、その契約への参加者の団体でもありうる。また社会と契約との関係がどのようなものであれ、社会はさまざまな種類の人間の連合（association）でありうる（道徳的、行政的、立法的、市民的もしくは政治的連合）。ある種の社会にとって妥当な（あるいは適切な）主張が他の社会にとってはそうではないかもしれない。一流の理論家たちの有名な主張の中にさえ、ある種の義務や社会にとっては適切だが、それが実際に論じている当の義務や社会にとっては不適切な主張だという理由から、単なるこじつけだと判明するものもある（これに関するいくつかの事例については第三章で示すことにしよう）。

1. 契　約

（文字通りの意味としての）「契約」（あるいは協定（pact）、協約（compact）、信約（covenant）といった用語）によって私が意味することは、〔将来の〕行為の計画（「合意」）のことであり、それは約束や約束の交換、もしくは、複雑さの程度はさまざまあろうが、とにかく約束と同じ効果を有するその他の道徳的に許容されうる行為によってなされる。この際、それら約束が実定法のもとで拘束力を持つかどうかは問われないということである。道徳的に〔約束と〕同じ効果を持つ行為の中には宣誓（oaths）、誓約（vows）、〔相手への〕何らかの将来のサービスへの支払いを前払いで受け取っておくこと（前金の受け取りを〔将来の〕サービスの遂行へのコミットメントとみなす慣行がある場合）などがある。私はただちに適切な「道徳的効果」とはなにかについて述べたいが、しかし最初に私は上記の定義の他の用語について説明しなければならない。

たいていの契約、とりわけ「社会契約」は複数の約束の「交換」もしくはそれに類するものから生じ、単一の約束から生じるものではない。しかし法は「双方向的（bilateral）」契約や「多角的（multilateral）」契約同様「一方的（unilateral）」契約も認めるので、定義上一方的契約を排除する理由はないだろう[4]。われわれは契約という語を、できる限り法的用法に忠実に用いるべきである。最初の社会契約論者は法律家であったし、社会契約が話題になる際には、つねにこの法律家の契約理解が少なくとも頭の片隅に置かれている[5]。「文字通りの本来的な意味での（literal）」契約とその他の契約の区分は、この法的用法への接近によって保障される。

ここまで法的用法に忠実であろうとするのは重大な誤りのように思えるかもしれない。「社会契約」は、それがどのようなものであれ、道徳的概念であるが、その一方通常の契約は法的概念である。道徳性と法は複雑に関連してはいるが、行動を導く別の方法である。ある道徳的な拘束力のある約束（たとえばギャンブルの負債を払う約束のような）は、法的には拘束力がないかもしれない。ある法的に拘束力のある契約（たとえば年老いた未亡人を冬の嵐の中へと追い出す契約）

4　典型的な一方的契約においては、私はある行為を将来のある時点に行うとするあなたの約束に応えて、今支払いを行う。
5　これはホッブズ以前の時代である。私が念頭に置いているのはアルトジウスやグロティウス、そしてフッカーなどのような理論家であり、以下で引用するユニウス・ブルートゥスとジョージ・ブキャナンも同様である。

には道徳的な拘束力はないかもしれない。自然法が存在するという想定がなければ（「法」を文字通り理解する場合）、「社会契約」という用語そのものが（この批判に従えば）、自家撞着であり、それを追求しようとする人に悪い結果をもたらすような相当ひどい混乱である。

この批判に対し私は二つの（相互に関連する）応答をする。最初の応答は、この批判は法と道徳の分離を大げさに考えすぎているように見えるというものである。法と道徳は時折確かに別の道を行くことがあるが、両者は常に密接にコミュニケーションをとっている。法の領域は日常の道徳の領域の精緻化である。〔そして〕道徳的主張は法的主張の中に再登場し、たとえその主張が決定力を持たないときでも力をふるう（たとえばギャンブルの負債の〔支払い命令の〕執行を否定する判事でさえ、執行に反対する公序良俗がなければ、問題となっている約束が執行の根拠となることを認めるであろう）。道徳性と法を（大きく）かけ離れた領域と考えるのではなく、同じ領域の中で同様の目的を追求する二つの密接に関連する方法と考えるならば、われわれはおそらくより真理に近づくであろう（たとえば共生することからわれわれがみな恩恵をこうむることができるような、同一の人間関係を秩序立てる二つの方法として考える）。

私の第二の応答は、この批判は（過度の混乱という）結果の予断から、研究プログラムを排除することを示しているということである。研究プログラムの結果に予断をもつことは一般的には危険であり、哲学においては特に危険である。その予断が議論の余地のある想定（法と道徳の分離）に依拠している場合はさらに危険である。予断によって既存の多くの実りある研究業績を排除しようとするなら、そのような排除行為はほぼ確実に誤りである。「社会契約」を理解する方法として法的語用法に接近することが、過度の混乱を招くか否かはやってみなければわからない。

法的語用法への接近というやり方は、社会「契約」の分類において重要であるが、複雑性によるコストを免れない。私はすでに一方的な不正行為により作り出された義務を排除するために、「行為」の前に「道徳的に許容しうる」という形容を挿入しなければならなかった。不法行為者の原状回復義務は、たとえそれがまさにある行為から生じ、道徳的（そして法的）義務を課すとしても、契約上の義務ではない。私はまた「約束以外の」契約締結行為を許容しなければならなかった（誓約や誓約その他類似のものを許容しなければならなかった）。私はここで別の（関連する）複雑さを導入せざるを得ない。

法律家は普通「事実によって黙示された（implied in fact）」契約と「法によって黙示された（implied in law）」契約を区別する。前者は文字通りの契約である。後者は（常識によれば）単なる類比である（つまり文字通りの意味では契約ではないが、重要な点で契約と似ているので、ある契約理論や、救済としての強制執行命令の利用が認められる状況）。たとえば暗黙の約束、すなわちうなずいたり、受容することが通常想定されるような場合に申し出に対して反対しなかったりしたことを以て成立した約束は、事実によって黙示された契約を構成する。このような事実によって、無言の行為や意図的な不作為が「私は約束する」という言葉が持つのと同じ目的を果たしたと推論することが理に適ったものとなる。これがそうした行為が「暗黙の約束」である理由であり、（「約束」という言葉を使って）何らかの別の道徳原理ではなく、忠実義務（「約束を守れ」）に訴えているのである[6]。

6　ここでは私が無視している複雑さがある。たとえば約束の原理でさえ約束の意図を要求しないということである。自分の発言に無頓着な人は、約束する気もないのに「私は約束する」と言うが、こういう人はあたかも約束することを意図していたかのように

（道徳的に許容できる）共同の実践活動への自発的な参加（その参加が暗黙裡というに十分なほど無言のうちになされたか否かにかかわらず）もまた、事実によって黙示された契約を構成すると理解できる[7]。これらの事実は公正の原理（「欺くな」）とともにその実践に従うべき文字通りの契約があることを含意している。たとえば、「その場にいる人で即興的に行われる」（pick up）試合で自発的にプレーされる場合のサッカーのルールがそうである。暗黙の約束と自発的な協力的実践活動への参加の主たる違いは、その義務を作り出す道徳原理である[8]。この違いはここでは重要ではないように思える。確かに道徳理論家の中には約束の義務を公正の原理に依拠させる者もいる（というのも自発的な約束は協力的実践活動、つまり約束という実践活動への自発的な参加だからである）[9]。

法律家の中には、公正の原理に依拠するいかなる契約をも事実に黙示されたものではなく、法に黙示された契約に分類する者もいるだろう。「衡平（equity）」（もしくは他の非約束基底的原理）への訴求は法による黙示契約と事実による黙示契約を区別するものである（と彼らは言うだろう）[10]。的確な指摘だが、この法的な精密さはここでは重要ではない。われわれは法に黙示された契約を、その法に黙示されるという点以外は文字通りの契約と同じに思われるものと、それとは全く別物と思われるものとに容易に区別できる。後者はわれわれが「単に法にのみ黙示された契約」と呼ぶものである。単に法にのみ黙示された契約の典型的な例は以下のようなものである。あなたは「私の」家に課せられた税を、私の知らないうちに自分の家と信じて払う。あなたはあとで間違いに気づいて私に自分が払った税額を補償するように求める。私は拒否する。あなたは、問題となっている税額について、法は誤りによって得られた利益を返還するという契約がわれわれの間にはあるということを含意しているという理論のもとに、私を訴えるだろう。（不当利得返還請求権）[11]

この単なる法に黙示された「契約」は約束と自発的な参加に含まれている特徴の多くを欠いている。第一に、そして最も重要なことだが、私は全く受動的であった。私はこの「契約」が結ば

約束したと考えられるかもしれない。不注意の責任はこの無頓着な人の側に負わせるべきであるとする理由はない。もしその人が約束することを避けたいと望むなら、自分の発言にしっかり注意をしさえすればよい。

7　「協力的実践活動」という言葉で私が言おうとしていることは単に、（少なくとも大部分の）他者の参加によって各人が与えられた役割を果たすことを（他者も同様におこなう限りで）理に適ったものとするという利益が生み出される活動のことである。

8　公正の原理はロバート・ノージックの『アナーキー・国家・ユートピア』（嶋津格訳、木鐸社、1985 年）（Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Basic Books: New York, 1974)）による一見痛烈な批判以来ずっと忌避されてきたが、私はこの公正への訴求が警戒されないことを願う。気づくかもしれないが、私は公正の原理の使用を、ほかの方法では獲得できない（道徳的に許容できる）協力的実践活動の利益の「自発的な」主張に限定している（なぜならその利益は参加から生じ、参加は自発的だからである）。公正の原理に関する攻撃のほとんどは、「非自発的な利益」のバージョンに向けられてきた。たとえば A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton University Press: Princeton, N.J., 1979), pp. 118-136 を参照のこと。そしてこれらの攻撃でさえほとんど痛烈ではない。リチャード・アーヌソン（Richard Arneson）が “The Principle of Fairness and Free-Rider Problems,” *Ethics* 92（July 1982）の中でしたように、公正の原理の非自発的利益バージョンを精緻化させることもできるし、マイケル・デイヴィス（Michael Davis）の “Nozick’s Argument *for* the Legitimacy of the Welfare State”, *Ethics* 97（April 1987）: 576-594, ジョージ・コロスコ（George Klosko）が “Presumptive Benefit, Fairness, and Political Obligation: A Reply to Simmons’s ‘Moral Principles and Political Obligations”, *Philosophy and Public Affairs* 16（Summer 1987）: 241-259 という論文において行ったように、詳しく検証してみれば、ノージックのもともとの批判と彼の後継者たちの批判が、その批判を擁護できないような例に依拠していることを示すこともできる。

9　ジョン・ロールズ（John Rawls）の『正義論』（矢島鈞次監訳、紀伊國屋書店、1979 年）86 頁（*A Theory of Justice* (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1971), p. 113）にある以下の記述と比較せよ。「〔約束や暗黙の了解、ゲームへの参加その他から生じる〕これらすべての義務は公正の原理に含まれると私は思う。」

10　衡平はもちろんある種の「公正」であるが、（一般的には）ここで用いられているような意味での公正ではない。衡平は手続的正義もしくは実質的正義（自発的に参入したのではない実践のルール）の考慮を含む―が、ここで使われている「公正」は自発的な実践のみを含む。

11　Arthur L. Corbin, *Corbin on Contracts: One Volume Edition* (West Publishing: St. Paul, Minn., 1952), §19.

れたとき町にいなかったかもしれないし、こん睡状態だったかもしれない。私の義務は「私が」したことではなくて、「あなたが」したことによって課せられる（あたかも私が全くしたことのない返還するという申し出をあなたが受け入れるかのように、である）。第二に、この「契約」へと私を拘束する根拠の妥当性は、いかなるものであっても（典型的な）契約を支える根拠の妥当性ほど適切ではないだろう。たとえば、あなたは私に、返還する義務を負いたくなかったのなら、こちらがその税を払うのを妨げればそれで済んだはずだと主張することはできない。もしあなたが払おうとしているのを私が知っていたら、私はやめさせたであろう。しかし失われているのはまさにそのやめさせる機会、すなわちこの事例をかなり通常の契約の事例に近づける機会である[12]。最後にあなたと私は、私にあなたの誤りについて私に補償するよう求めるルールを有する協働実践の一部ではありそうもない。もちろん法そのものと通常の道徳が補償を求めるなら、そういった法や通常の道徳は別だが。事実による黙示的約束の性格である媒介的黙約（すなわち特定の協同的実践の特定の約束ないしルール）は失われている。この理由によって、法律家は法にのみ黙示された契約をしばしば「疑似契約」と呼び、文字どおりの契約より劣位に置く[13]。また同じ理由で私は法にのみ黙示された契約をすべて類比もしくはメタファーに分類し、公正の原理に依拠する契約（と約束の原理に依拠する契約）を文字通りの契約に分類する。

「同意」という用語で私が意味することは、人を契約的義務の下へ拘束するような何らかの行為であり、「私は約束する」という発言でも、誓約でも約束に関する質問（・・・に同意しますか？）への点頭による答えでも、その他文字通りの契約を成立させる行為（たとえば自発的な共同実践活動への参加）でもなんでもよい。ここで使用されているように、同意には法律家が使う「受諾」（申し出を契約に変える行為）や申し出（受諾されれば）を含む。社会契約に関する多くの議論はこの意味での「同意」と別の非契約的な意味での「同意」を結びつけるが、そのような結合は避けねばならない。「同意」のさまざまな意味を一緒くたにするのは脆弱な橋であり、注意深い論者でさえも、この橋を渡って気付かぬうちに本来的な意味での契約から類比的もしくはメタファー的な契約へと移行してしまうことになる。私の主題は社会「契約」であり、同意一般ではないので、私は同意を単なるテクニカルタームとして取り扱う。したがって、たとえばもし私が自分の息子の結婚に「同意」したなら、その同意は単なる許可や同意や是認の表明であって、新たな義務の契約ではないということは私の定義への反論にはならない。

契約の道徳的効果は通常「形式的な」道徳的義務である。つまり契約が要求することを行なう道徳的義務であり、道徳的義務そのものが要求することからは（多かれ少なかれ）独立している。形式的でない義務はみな「実質的」義務である。実質的義務は完全にその内容によって決定される。つまり関連する個々の具体的な援助や危害によって決定されるが、その中にはそういった援助や危害の配分や正当化が含まれる。われわれは、その人がすることになっていることやその理由の詳細（内容や実質および実質的要素）に立ち入らない限り、ある人に実質的な義務、たとえば感

12　チャールズ・フリード（Charles Fried）の *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation*（Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1981）, p. 112: にある以下の記述と比較せよ。「約束とは自分が自分に課すものである。約束は引き受けられたことと、約束しなければ得られていたことの違いを明確にする意図をもってなされる。」フリードは契約を約束に還元しようとする誤りを犯しており、「引き受ける」ための他の方法を見落としている。しかし約束の利益に関してそれ以外の点では正しい。

13　前掲 Corbin の 第 19 節にある以下の記述と比較せよ。「疑似契約の義務は正義の理由を擁護する法によって作り出される義務であり、同意の表明はいらず、時には明確な異議申し立ての表明があろうと作り出される。もしこれが正しければ、「契約」という言葉は全く使わないほうがよいだろう。」

謝や補償や損害賠償の義務があるということを証明できない。その内容を知り尽くしたときわれわれはその義務を成立させる道徳的理由を知り尽くしたことになる。これに対し、われわれは全く内容に立ち入ることなく形式的義務（少なくとも一応の義務）を確立することができる。われわれは同意（約束ないし約束に十分類似したもの）を義務の理由として指摘することができるのである。

強要や欺もう、あるいはその他の不適切な手段によって結ばれた契約は、内容がどうであれもちろん無効である。それらの契約は契約のまがいものである。なぜなら同意がまがいものだからである。一般的にそのような契約は一応の道徳的義務ですら発生させない。まれに義務が発生することがあるが、それは例外的な理由によってである。たとえばもし契約が実行されなければ善意の第三者が何らかの被害を受けるおそれがあるといった理由である。そのような契約は、道徳的義務を発生させようがさせまいが、「形式的に」無効であるとわれわれは言うかもしれない。そのような契約が生み出す義務はどのようなものであれ実質的な義務でなければならない。なぜなら特別な理由を評価することは、あらゆる義務の詳細の検討を行なうことを意味するからである[14]。

契約の中には、形式的に無効ではないが、なお形式的な（道徳的）義務を発生させないものがある。「文面上無効（void on their face)」と言われるものがそうであり、これに該当する契約は契約に拘束力を付与する道徳的ルールの標準的な例外である。たとえば、不可能なことをすることへのコミットメントや、他の道徳規則が明らかに禁じることをする責任（殺人を行う契約など）などがそうである。われわれがそのような契約について理解する必要があることは、そのような契約は（契約として）なんらの道徳的権利要求をもわれわれに課すことはできないということを知ることだけである。「表面的な瑕疵」が存在する（と言えるかもしれない)。

その他の契約はみな「内容がどうあれ」契約に記述されたように行動する一応の道徳的義務を発生させる（他の条件がすべて同じならば形式的な道徳的義務である)。

契約は通常その契約がなければ道徳的に無記な行為を、あるいは少なくとも道徳的に要求はされない行為を道徳的義務に変える。（道徳的に許容される）契約が他の道徳的義務と対立する場合、義務の対立が生じる。義務の対立はどの諸義務をも無効にはしない。義務の対立は、不幸ではあるが不可避的であり、免責や補償（謝罪を含む）や妥協の組み合わせによって解決されねばならない。義務の中には他の義務を「凌駕する」ものもあるかもしれないが、他のすべての義務はそのやり方では排除できず、単に他の満足の行くやり方を主張することを強いられる義務である。一応の義務の対立は道徳的生活における災厄の一つである。われわれの主題は一応の道徳的義務のみなので、ここではそのような災厄については無視してよいだろう。

われわれはここで、(何らかの意味での)「契約」が文字通りの契約と異なる点を、少なくとも2つに区分してよいだろう。第一に、ある状況は計算や交渉やその他契約を成立させる行為の結果として解釈できる帰結を生じるという点で契約に似ている。われわれは実りあるやり方で契約論の特定の部分すなわち「過程」に関する考え方をこれらの概念的な類似物（neighbors）に一般化ないし移転させることができる。ロールズの仮想的契約はこのカテゴリーに属する。ロールズは契約行為に関連する特定の理論（例えばゲーム理論）を、正義のような本当は契約の結果生じたものではないものに関してわれわれの理解を助けるために利用する。われわれは、もし社会に

14　ここでは無視しているが、契約を形式的に無効にするものに関する他の複雑さが存在する。

参加することが万人にとって受け入れ可能な条件下での自発的な協力的実践に参加することだとすれば、そのとき正義の理論はどのようにして生じるかを見せられる。正義の原理は〔実際には〕黙契ではないが、正義の原理をあたかも黙契であるかのように考えることは、われわれが、正義の原理がいかに理に適っているかを理解するのに役立つ。とりわけデイヴィド・ゴティエは道徳性一般について似たようなことを試みてきたし、ロバート・ヴィーチは医療倫理という特定の分野で同じようなことを行なってきた[15]。

第二に、その他の「社会契約」という語の使用は過程に関する主張ではなく結果に関する主張、すなわち、ある義務や一連の諸義務に依拠している。もし問題になっている義務が形式的な道徳的義務であれば、「社会契約」の語の使用は近接した類比によって当然正当化されるだろう（その契約が本来の意味での契約でないと仮定するならば）。例えばカントは「原初契約」を「それによって人々が国家を形成する手段」として理解する[16]。カントはそうした契約を単なる「理念」として捉え、「実際の契約」として過去実現されたことがあったかは問題にしていないが、それにもかかわらずカントはこの観念から形式的な義務（のようなもの）を導き出す。「至高の権威による最も許しがたい権力の濫用ですら我慢するのが人民の義務である（その権威の源泉が何であろうとも）。」[17]　カントにとって、法に従うという（一応の）道徳的義務は形式的なものであるように見える。すなわち「完全に」その法の内容とは独立しているように見える（「たとえもっとも許しがたい濫用であってさえも」）。公正や（歴史上の）約束者には依拠していないが、カントの「観念」は文字通りの契約の類比物（に比較的近いもの）である。

しかし、もし問題となっている義務が道徳的義務でも形式的義務でもないなら、文字通りの意味での社会契約との類比はこじつけすぎて、もはや単なるメタファーでしかないだろう。よって、政治家が「科学との間の社会契約を書き換えましょう」と言いながら、科学を統治する規制を一方的に変えることだけを意味しているとき、社会契約という用語は単なるメタファーである（おそらく相互依存を想起させるものである）。そこでは有効に機能している契約理論は、あるとしても、ごくわずかしかない。

原理的には、本来的な意味での契約と類比的な意味での契約の違いははっきりしている。契約は（つまり問題になっている形式的な道徳的義務は）合意を含む通常の契約の条件が実現されているという事実に依拠しなければならない。これらの条件のいずれかが欠けている場合には、問題となっている「契約」は（せいぜい）文字通りの契約によく似たものになりうるだけである。しかし実際には、われわれはある契約が文字通りの契約かどうかを決めるのに困ることがあるだろう。たとえば多くの学者はホッブズの「リヴァイアサン」は政府に従うための仮想的な契約（契約の類比物）の理論を示していると考えるが、別の学者たちは、リヴァイアサンは文字通りの意味での（ただし暗黙裡ではあるが）契約の理論だと考える。

これとは対照的に、契約の類比物としての契約と単なるメタファーとしての契約の区別は、理論的レベルでさえ明確ではない。そのような意味で類比は程度の問題である。メタファーが、あ

15　デイヴィド・ゴティエ『合意による道徳』（小林公訳、木鐸社、1999 年）（David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986) ; Robert M. Veatch, *A Theory of Medical Ethics* (Basic Books: New York, 1981).

16　Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice, 2nd. Ed.*, translated by John Ladd (Hackett Publishing Company: Indianapolis, 1999), pp. 146 (315).（イマヌエル・カント「人倫の形而上学・法論」『カント全集　11　人倫の形而上学』岩波書店、2002 年）

17　Kant, *Element*s, pp. 116 (312) and 125 (320).（同上）

れこれ違う中でのひとつの顕著な類似のことを指すなら、メタファーとはそれ自体ひとつの遠い類比である。メタファーが類比と異なる限り、類比が起こすような契約の領域からの理論の興味深い移転がメタファーによって起きることはほとんどないか全くない。単なるメタファーは理論的に常に不毛であるとは言わないが、説明の装置であって理論ではない。

2. 社　会

われわれは「社会契約」における「社会」の意味を少なくとも５つに区分することができるだろう。それは道徳、行政機関、立法機関、市民的そして政治的の５つの意味である。社会契約は（それがどのようなものであれ）常に「自然状態」（契約以前の状態）を終わらせるものであり、「自然状態」もまた少なくとも５つの意味を持つ。そしてそれぞれは、先の社会の５つの意味に対応している。この５つの意味について順に考えてみよう。

「道徳的」契約は前道徳的状態を終わらせ、（いわゆる）「市民社会」、すなわち万人に（多かれ少なかれ）受け入れ可能なルールに従って共同生活を営む多数の人々（理性的行為者）を作り出す。市民社会はクラブや教会や慈善団体、市場や専門職やその他の自発的な連合（association）が設立可能な場所である。市民社会は道徳的に不正であることと（実定）法が（正当に）要求したり禁じたりできることの間にある概念的な空間である。市民社会が占める空間の大きさは、もしあるとすれば特定の場所にどれだけの数の法律があるかということだけでなく、われわれの道徳の構想がどれだけ「要求度の高い」ものかということにも依存する。よって、たとえばわれわれが行為功利主義者だとすれば、われわれはデビアン社会契約でさえ、ソフトウェアに関してたとえ社会契約がなくてもわれわれがなすべきことを要求する効用原理の焼き直しだと考えるかもしれない（そもそもデビアン社会契約が道徳的に義務である限りで、だが)。逆にもしわれわれが、道徳性はもっと要求度の低いものだと考えるなら、（たとえばわずかな数の付随制約からのみできていると考えるなら）われわれはほとんど何の問題もなくいかにしてデビアン社会契約がわれわれの道徳的義務に付け加わるかが理解できるにちがいない。われわれは、その契約がわれわれにあると述定する新たな（道徳的に許容可能な）義務については、それがどのようなものであれ義務として負う。行為功利主義なら、より要求度の低い道徳理論が許容するような多くのもの（おそらくすべてのもの）を排除するだろう。

道徳契約は全ての道徳的義務の（論理的な）前提条件である。道徳契約がなければ道徳的義務は存在しえず、あるのはただ慎慮と衝動だけである（もしかすると〔さらに〕、道徳的理想のような、〔道徳的〕要請より要求度の低い道徳的配慮も存在するかもしれない)。全ての道徳的義務の基礎、つまり道徳契約それ自体は形式的な道徳的義務を課すことはできない。そしてそれゆえに文字通りの契約にはなりえない。「道徳的契約」はそれにもかかわらず少なくとも３つの点で文字通りの契約と類比的である（３つの点はそれぞれ一つでも類比を擁護するのに十分である)。第一に「道徳契約」は道徳的に無記な行為を道徳的に要求もしくは禁じられる行為に変える（道徳契約によってどのようにしてそのような変化が起こるのかは常に興味深い問題である)。第二に、「道徳契約」の条項を構成する道徳的規則は、前道徳的状況における契約類似の交渉（もしくは少なくとも計算）から生じると理解できる。第三に、道徳的規則が「黙契」（ある程度恣意的な協定）

として理解される限り、「道徳契約」の条件は通常の契約の条件に似てくるだろう（なぜなら通常の契約は、少なくとも部分的には黙契だからである）。道徳契約は「社会契約」に関するたいていの社会生物学の論文の焦点になるように思われる。

ヒュームは一般的には社会契約の天敵だと思われているが、もし契約に第一の意味があるとするならば、彼は実は社会契約を認めている。ヒュームは、正義を含む道徳の一部は、（現実の）黙契から生じ、その黙契の道徳的拘束力は他の黙契に由来しないと主張した。これらの黙契はある不利益な点を持つ市民社会（約束を交わしたり、多くのものを所有したり、損害賠償の訴えを起こしたりすることができないといったような点）を、それらが可能な市民社会・市民国家・法システムに変容させる。現実の黙契がある意味で契約である限り、（つまり文字通りの契約の類比である限り）ヒュームは「自然的」ではない道徳の一部を何らかの「社会契約」から生じるものとして説明する（もちろん彼は賢明にもこの用語を避けているが）[18]。

行政府設立契約（governmental contract）は第二の種類の「社会」契約であり、行政機関不在状態を終わらせ、その社会の当事者に市民「国家」（永続的な行政的、執行的、あるいは法的枠組み、もしくはそれらの組み合わせ）を与える。少なくとも三種類の行政府設立契約がある。一つ目の契約では、潜在的被治者は政府（あるいは潜在的政府）と直接に契約する。潜在的被治者は個別に自分自身の行政府不在状態を終わらせる。第二のバージョンの行政府設立契約では、潜在的被治者はまず協同連合体、すなわち「人民」を形成し、この人民がある人物ないしは複数の人物と契約を結び、行政府を作る。第三のバージョンはこの二つの混合である。潜在的被治者の中には人民を形成して政府と契約を結ぶ者もいれば、（人民とではなく）個別に政府と契約して参入する者もいる[19]。

「行政府設立契約」（governmental contract）は次の二つのいずれかの形で「社会的」でありうる。政府が（ひとつの意味での「社会」である）人民と契約する場合、その契約は社会「との」契約である限りにおいて社会的である。〔一方、〕行政府設立契約が個々人の間で結ばれる場合、その契約は政府を選択することがある社会を作り出す限りにおいて社会的である。つまりそのような契約は社会「を作るための」契約である（市民国家のもとで組織化された社会）。ホッブズの原始信約（original covenant）（「制度による国家（commonwealth by institution）」）は、行政府と立法府の両方を作りだす契約ではあるが、（この意味での）社会を作るための契約である[20]。

「立法府設立契約」（legislative contract）は、諸個人の間で永続的な立法府（法と類似の規則を制定する形式的手続）を作り出す契約である。立法府設立契約は前法治状態を終わらせ、同じ立法機関に従属する人々の集まりである「司法制度」を作り出す。立法府設立契約は、立法（下位法規制定も含む）が判決や法の執行、その他の法の運用とは別である限りにおいてのみ、行政府

18　特にデイヴィド・ヒューム『人性論』（四）第三篇、第二部、第二節（大槻春彦訳、岩波文庫、1952 年）（David Hume, *A Treatise of Human Nature*（Doubleday: Garden City, New York, 1961), bk. III, pt. II, sec. 2) を参照のこと。

19　行政府設立契約の良い見本はみな前ホッブズ主義者であるように思われる。特に Junius Brutus, *A Defence Against Tyranny*, introduction by Harold Laski（G.Bell and Sons, Ltd.: London, 1924）; and George Buchanan, *De Jure Regni Apud Scotos*, translation and commentary by Duncan H. MacNeill（William Maclellan: [no place of publication indicated], 1964）を参照のこと。

20　トマス・ホッブズ、『リヴァイアサン』（水田洋訳、岩波文庫、1992 年改訳版）、第 20 章（Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ch. 20）「「獲得によるコモンウェルス」とは統治権力が強制力によって獲得されるコモンウェルスである。獲得によるコモンウェルスは個々の人々もしくは意見の多数性によって合同した多くの人々が死や枷を恐れて、自分たちの生命や自由を思うままにできる権力を持つ人や集団のすべての行為にまさに正統性を付与するときに、強制力によって獲得される。」

設立契約と異なる。たとえ行政府設立契約とは別である場合でも、立法府設立契約は行政府設立契約がとりうる３つの形態（個別・共同組織・両者の混合）のうちの任意の１つの形を取ることができる。

もし立法府設立契約ないし行政府設立契約が道徳契約の「後に」締結されたなら、立法府ないし行政府設立契約は文字通りの契約でありうる。しかし道徳契約の後で締結される必要はない。もし道徳契約の後に締結されたのではないとしたら、立法府ないし行政府設立契約は文字通りの契約ではありえない。ルソーの「社会信約」について考えてみよう。これは立法府制定契約のよい見本である。社会信約は道徳的な拘束力を有するが、文字通りの契約ではない。なぜなら道徳契約は立法府設立契約の締結後ただちに締結されるからである[21]。ルソーにとって前法治状態は前道徳的状態でもある。たとえ立法府設立契約がわれわれを法に従わせるものであったとしても、それによってわれわれは道徳的行為者になる。

> 自然状態から社会状態へのこの推移は人間の中に極めて注目すべき変化をもたらす。人間の行為において、本能を正義に置き換え、これまで欠けていたところの道徳性を、その行動に与えるのである。そのときになって初めて、義務の声が肉体の衝動と交替し、権利が欲望と交替して、人間はそのときまでは自分のことだけを考えていたものだが、それまでと違った原理で動き、自分の好みに聞く前に理性に相談しなければならなくなっていることに気が付く。[22]

ルソーにとって立法府設立契約が拘束力を持つのは、他の選択肢すなわち前道徳的状態の生活は、衝動と欲望のために正義を断念することを意味するからであり、そしてそれが唯一の理由である。道徳的行為者ならば、そのような選択、すなわち道徳に関して無関心になることは道徳的にできない。ルソーにとって、自然状態から「市民国家（司法制度）」への移行は（いかなる重要な意味においても）選ばれる必要すらない。ほとんどの子供は成長するにつれこの移行を経験する。子供は衝動の奴隷として生まれ、文法的に正しい発話をするようになるのとほとんど同じように道徳的に行為することを身につけるようになる。子供は道徳的行為者とは何かを知らないうちに道徳的行為者になる（そして知らないうちに「同意している」のである）。

ルソーは明らかに行政府設立契約を否定するので、（そして政治的・市民的契約については言及していないので）『社会契約論』は実際には文字通りの契約では全くなく、今述べたように単に立法府設立契約の比較的遠い類比にすぎない。そのかわりにルソーの「社会契約」の内容と思われるものは、（ルソーの意図はどうであれ）ギリシャ人の政治的正統性の理解の仕方に関する理論であり、そしてそれは 18 世紀によく見られた共和主義的な言説として記述されている。これに対し、文字通りの社会契約論者たちにとって、社会契約は（行政府の設立契約であれ、立法府の設立契約であれ、市民的契約であれ、政治的契約であれ）可能である。その理由は道徳（「自然法」）が

21　私はここで「後に」という言葉を論理的な意味で使用しているが、もちろん（単に二次的な意味としてなら）この言葉には時間的な意味が含まれている。論理学がある順序に従ってなされるよう求めていることを、他の順序において要求することは難しい。たとえばまず結婚していなければ離婚できないということは論理的にも時系列的にも共に真である。

22　ジャン・ジャック・ルソー『社会契約論』（桑原・前川訳、岩波文庫、1954 年）36 頁（Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Hafner Publishing: New York, 1947), p. 18-19）

既にそれに対応する「自然状態」をすでに統制しているからであり、これが唯一の理由である。

「市民的契約」は市民社会内の道徳的に許容される行為の領域に限界を設け、それまでは選択の対象であった行為を道徳的義務に変える。市民的契約はその契約そのものが作り出す市民的結社（クラブや法人格を持つ会社）のメンバー間の関係でもあり、またある市民的社会（たとえば科学者たち）のメンバーと社会全体（行政府や立法府、人民などを通じて活動する市民社会）の間の関係でもある[23]。たとえば、専門職倫理に関する論者の中には専門職の特別な義務（その専門職の倫理綱領の中の義務）をその専門職が当該専門職業人の間または専門職集団と社会との間で作り出す契約から生じるものとして説明する者もいる。この「契約」の条項が義務の証明において重要な役割を果たしていない場合（すなわち契約から生じると思われている義務が形式的〔義務〕である場合）で同意が（何らかの形で）自発的である場合（たとえばその専門職のメンバーであると主張することによって同意が与えられる場合）、文字通りの（道徳的に拘束力のある）契約は存在するかもしれない。しかし契約の条件が黙契ではない（たとえば [契約の] 条件が単に通常の道徳をその専門職の状況に当てはめて導き出される場合）、もしくは「同意」が自発的ではなく、たとえば仮想的であったり、理想的であったり、または「社会の言うこと」への単なる追従である場合、そこにあるのは契約の単なる類比か単なるメタファーである[24]。デビアン社会契約はこの市民的という意味での現実の社会契約である。一方、科学と社会の間の契約はおそらくそうではない[25]。

挙げてきた５つのうち最後のものである「政治的契約」は前政治的状態を終わらせ、「政治社会」、すなわち単独の自己統治できる団体として行為できる多くの諸個人（市民）を作り出す（アメリカ憲法に言う「我等人民」のようなもの）。政治社会は企業体（corporate body）であり、単なる市民社会（共同生活している多くの人々）や市民国家（ある政府の被治者）および法制度（ある法システムの諸主体）ではない。立法府設立契約や行政府設立契約と同様、政治的契約は道徳が既に確立し機能しているならば、そのときに限り文字通りの契約になりうる。政治的契約は、もしそれが文字通りの契約であり、法に対する同意（ここでの法は自己統治できる市民が自らのために、そしてその法に服すものに対して直接もしくは代表者を経由して制定する行為の実定的なルールを意味する）を含むならば、その場合に限り形式的な道徳的義務を課しうる。ロックの『市民政府論』は（文字通りの意味での）政治的契約理論の好例である[26]。政治社会は政府の瓦解と通常の立法制度の崩壊を耐えて生き残るとロックは明言している[27]。

もし政治的契約が道徳と（実定）法の間の概念的な空間でしか機能しないなら、それは市民的契約の特殊な事例ということになろう（政党が現にそうであるように）。しかし政治的契約が機能

23　ある市民的結社と非構成員との間の契約はいかなるものでも（社会的ではなく）私的な契約である。つまり、社会契約とは異なりこの種の契約は一般的に通常の市民法に規制される―そして新しい社会を形成することはない。

24　専門職のメンバー間における（文字通りの）社会契約の見本に関しては、Michael Davis, *Thinking like an Engineer*（Oxford University Press: New York, 1998）, pp. 43-60. を参照のこと。専門職と社会の間の（仮想的な）「社会契約」の例に関しては Veatch, *Medical Ethics.* を参照のこと。

25　科学と社会の間には契約が存在しない理由についての詳細な説明に関しては、Michael Davis, “Science: After Such Knowledge, What Responsibility?” *Professional Ethics* 4（Spring 1995）: 49-74. を参照のこと。

26　このロックの主張を文字通りの契約として解釈することへの擁護論に関しては、Michael Davis, *Actual Social Contract and Political Obligation: A Philosopher's History Through Locke*（Edwin Mellen Press: New York, 2002）, pp. 239-278. を参照のこと。

27　特にジョン・ロック『市民政府論』（鵜飼信成訳、岩波文庫、1968 年）第 19 章（John Locke, *The Second Treatise of Civil Government,* Ch. XIX）を参照のこと。

するのはそこではない。政治的契約は行政府と立法府の内部で必然的に機能する。政治的契約は、諸個人が自分達のために（直接もしくは代表を通じて）法を制定するのに要する（共同的）権力を獲得するための契約である[28]。市民的契約は形式的な道徳的義務を課す法をいくつか作り（たとえば専門職倫理綱領が法への服従を要求する時）、また法の制定方法に影響を与えようとさえするかも知れないが（政党の憲章が影響を与えるように）、市民的契約は自己統治（法の共同制定）を擁護する契約にはなりえない。そのような契約は（定義上）常に市民的ではなく政治的である。よってノージックの相互扶助組合は市民的結社であり、政治的契約の産物ではなく市民的契約の産物である（相互扶助組合は市民国家が典型的に提供するいくつかのサービスを提供するのではあるが）。ノージックの「最小国家」でさえ全く国家とはいえない（それは市民的法制度ないしは市民国家である）。なぜなら（定義上）最小国家は法を制定ないし施行する権能を欠いているからである。最小国家の唯一の権能は自然権を守ることだけである[29]。

このような区別のための「市民的」および「政治的」という用語の選択は幾分恣意的である。語源的にはこれらの用語はほとんど双生児と言っていい。「市民的」という用語はラテン語の都市住民（civis）に由来しているが、これは「政治的」という用語がギリシャ語の「都市国家」（polis）に由来しているのと全く同じである。しかしこの選択は全く恣意的であるというわけではない。この選択はいくつかの馴染み深い用法に見ることができる。たとえばアメリカでは普通宗教の自由や職業への平等なアクセスなどの「市民的」権利と投票や公職への立候補などの「政治的権利」とを区別する。この意味での市民的権利は、まさに単なる（私の言う意味での）市民社会においてでさえ人が有する権利であり、一方、政治的権利は（私の言う意味での）政治社会におけるメンバーシップに付随する自己統治の権利である。

一方に政治社会、そして他方に行政府・立法府という区別は（以下で私が示すように）重要であると私は思う。こうした区別があまりにも直観に反していて違いがよくわからないと思う読者もいるかもしれないので、二つの例を出して説明しよう。一つ目の事例は、政治社会は存在しないが行政府・立法府設立契約は存在している例であり、もう一つの事例は行政府と立法府は存在しないが政治社会は存在する例である。

第一に政治社会が存在しないところで行政府・立法府設立契約はいかにして可能であるのか？私は「自己」統治に関して契約することなく行政府や立法府を支持する（文字通りの）契約を結ぶことができる。たとえば私は対応する政治社会に参加することなくその地の行政的・司法的保護を得るためその行政府（ないし立法府）に忠誠を宣誓することが認められる。これはまさに人が在留外国人となる際に行うことである。在留外国人は（被治者として）自発的にある政府や法の支配下に入るが、完全な意味での市民（政治社会のメンバー）になることはない。人民は総体として（もしくはおそらく各人が個々に）他国の植民地になることに同意することによってほとんど同じことをするかもしれない。それらの人々は（契約に瑕疵がなければ）それ以降は自分たちのコントロールの及ばない法や政府に道徳的に拘束される。それらの人々は市民国家や法制度（おそらくそれは比較的公正なものでさえある）を構成するかもしれないが、政治社会を構成する

28　ロックの『市民政府論』第 87 節（*Second Treatise* §87）の以下の記述と比較せよ。「成員の一人一人が、この自然的権力を放棄して、ただ、定立された法の保護を訴求することを認められている一切の事件について、これを共同体の手に委ねているところに、そうしてそこにのみ、政治社会があるといえるのである。」

29　たとえばノージック『アナーキー・国家・ユートピア』82-84 頁（*Anarchy, State, and Utopia,* p. 52）を見よ。

ことはない。

第二に行政府・立法府なしに（したがって行政府・立法府設立契約なしに）いかに政治社会は存在しうるのか？自分達で作った法律に相互に拘束されることに同意している多くの人々について考えてみよう。それらの人々は、少数であれば法を解釈したり施行したり変更したりする理由があるときにはいつも（そうするための一連の手続に基づく同意なしに）会合することにも同意するかもしれない。そういった人々は人類学者が今日言うところの「無国家社会（a stateless society）」、すなわち同じ地域に比較的平和裡に共通の慣習（法）をもって、実際に交流しながら暮らしているが、（永続的な）法制度と（永続的な）行政府は持っていない多数の人民を形成している。そういった社会には法制度や行政府を作る（はっきりとした）契約はない。それにもかかわらずそういった社会は政治社会、つまり自己統治を目指す社会である。そういった社会には行政府はないが統治はあり、立法府はないが法制度はある。

社会契約論の批判者の中には政治的契約の可能性を認め、さらにしばしば小規模なところでは実現する可能性があるということを認める者もいるが、（たとえばプリマス植民地の創立「誓約」）そういった人でもロックの時代の英国ほどの大規模の政体がそのような契約を結んでいたことは実際にはないと考える。例えばシモンズは次のように考える。「現実の国家には、道徳的に興味深い同意を政治的権威に与えるように見える〔ような〕ことをする普通の市民がいたという証拠は、端的に言ってあまり存在しない。自発的な多数の同意者がいたかどうかはロックの時代の英国でも 20 世紀の英国におけるのと全く同様に明らかではないのだ。」[30]

シモンズと他のロック的な社会契約論の批判者にとって、自発的な多数の同意者を見つけるのが困難な理由は、彼らの理論は観察すべき正しい場所を示していないからだと私は思う。正しい場所、すなわち（本稿で使われている意味における）政治社会の制度を見れば、彼らは探しているものを見つけることができるだろう。例えばシカゴの選挙委員会を訪ねてみればよい。そこでは平日はいつでも「市民」が選挙人登録するために列を成している。投票権を要求することによって、これらの名目上の市民は（その目的が何であれ）自発的に政治社会に参加する。つまり、彼らは厳密な意味で呼ばれるところの市民、すなわち（投票日に投票する権利や指名願書に署名する権利などをもつ）自治を行なう人民の完全なメンバーになる。選挙登録人は何かを約束するわけではない。選挙登録人は自発的に（そして明示的に！）ある便益、すなわち市民の政治的権利を要求するのみである。彼らの要求が受け入れられればそれは彼らの同意となる（すなわち、個別具体的には憲法がどのように述べ、また憲法がいかなる法を生み出そうと、それが道徳の範囲内であれば、問題となっている便益の付与を謳う憲法に服することを受け入れるということ）。この同意は彼らがメンバーであることを要求し続ける限り（そしてその主張が受け入れられる限り）持続する。もしこの登録人候補者の無言の列がシモンズの求めている「多くの自発的な同意者」を形成するほど十分自発的かつ多数に見えないなら、選挙委員会は既に登録された人々の資格は剥奪されましたと告知するだけでよい。そうすれば抗議する人々で街は溢れるだろう。全ての人が政治社会におけるメンバーシップに価値を見出すとは限らないが、われわれのうちの「多く」は確かに現にそこに価値を見出している。

社会契約理論の中には、明らかに「正統性」に関する理論であるものがある。そうした理論は、

30　A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1993), p. 199.

通常ならば問題とされる一定の状態（大抵、行政府や立法府がわれわれに対し権威を有するという状態が挙げられる）がいかにして（少なくとも場合によっては）道徳的に正当化されるか（道徳的に要求されるか、あるいは少なくとも道徳的に許容されるか）を説明する。その正統性の理論のうちのいくつか（たとえばホッブズやロックの理論）は、（少なくともその一部は）明らかに行政府や立法府、政治社会ないしはある市民的結社へ服従する形式的な道徳的「義務」に関するものである。そのような理論は文字通りの契約を擁護する役割を果たしている。別の正統性の理論は行政府や立法府、政治社会ないしはある市民的結社の効用や、それらの正義への貢献その他の実質的な義務のみを擁護することができる（あるいは全く義務を認めないとする）理由に依拠しつつ、それらの制度や組織の「権利」を論じている。そのような理論（例えばロールズの理論）には文字通りの契約を擁護する役割はない。「契約」は、もしそれがそもそもあるとしても、類比かメタファーとして機能しなければならないだろう（例えば「仮想的」もしくは「理想的」な同意に訴えることによって）。文字通りの契約に依拠する正統性の諸理論は、ある問題に答えなければならない（たとえばロックの問題）。一方、「契約」が文字通りの契約の類比かメタファーとして用いられている諸理論は別の問いに答えなければならない（たとえばロールズやゴティエの問題）。

「忠誠」の理論についてもほとんど同じことが言える。忠誠は形式的な道徳的義務であるともないとも言える。もし「形式的な」道徳的義務なら、忠誠は約束や誓約その他文字通りの契約を生み出すことのできる行為から生じなければならない。しかしもし忠誠が効用や正義への貢献、その他実質的な考慮から生じると理解されるなら、道徳的義務はないとも言えるし、その義務は実質的なものだともいえる。「社会契約」の語り方はどのようなものであれ、本来的な意味での契約との類比かメタファーのどちらかに依拠するであろう。

3. これらの区分がもたらすいくつかの帰結

われわれはここまで行ってきた分類を以下のような表にまとめることができよう（三次元的な頁の上では、さらに契約に関連する当事者についての列を加えた立方体のほうがいいだろうが）。

この表の興味深い特徴のひとつは、15 のセルのうち一つを除いた全てがオープンになっていることである。文字通りの道徳的契約のみが「先験的に」排除されている。どのセルも必ずしも他のセルに依存していないので、一つのセルを埋める「契約」は他のセルを埋める「契約」と競合しない。たとえば、われわれが政府に服従する形式的な義務をもつ理由に関する理論（われわれは政府に忠誠を誓うとき、そのときにのみその義務を負う）は、われわれが政府の法律に従う形式的な義務を持つ理由（たとえば政府は法制定権能を持つと理解されるか否か、あるいは法は慣習からのみ生まれると理解されるか否かに依存する）とは整合するかも知れないし、しないかも知れない。

契　　約	文字通りの契約	類比としての契約[31]	メタファーとしての契約
道徳的契約 （当事者：諸個人）	〔概念的に存在しない〕	道徳的義務を説明する （例：ゴティエ）	道徳性一般への洞察を提示する （例：グラウコン？）
行政府設立契約 （当事者：人民、諸個人、行政府もしくはその組み合わせ）	市民国家に対する形式的な道徳的義務を基礎づける （例：ホッブズ以前の社会契約）	行政府に対する道徳的義務を説明する （例：カント）	政府に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する （例：英国の銀行とその監督官庁）
立法府設立契約 （当事者：人民、諸個人、立法府もしくはその組み合わせ）	法に対する形式的な道徳的義務を基礎づける （例：ホッブズ）	法に対する道徳的義務を説明する （例：ルソー）	法に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する （例：「科学との社会契約」）
市民的契約 （当事者：諸個人もしくは一定の諸個人を含む市民社会）	市民的結社が制定する事柄に対する形式的な道徳的義務を基礎づける （例：「デビアン契約」）	市民的結社が制定する事柄に対する道徳的義務を説明する （例：ヴィーチ）	市民的結社が制定する事柄に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する （例：「企業と公衆の間の社会契約」）
政治的契約 （当事者：諸個人）	政治的社会が制定する事柄に対する形式的な道徳的義務を基礎づける （例：ロック）	政治的社会が制定する事柄に対する実質的な道徳的義務を説明する （例：「民主的プロセス」への義務）	政治的社会に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する （例：なし）

このセル相互間の独立性が示唆することは、われわれは何らかの推定的な「社会契約」への言及に対して少なくとも 4 つの疑問を呈することができるということである。

1. その契約は道徳的義務か？（もし道徳的義務でなければ、一体なぜ「契約」という言葉を使うのか？どのような類比もしくはメタファーによってその語用は担保されているのか？）
2. その道徳的義務は形式的か実質的か？（もし実質的なものであれば、なぜ「契約」という言葉を使うのか？どのような類比もしくはメタファーによってその語用は担保されているのか？）
3. その契約は社会を作り上げるのか、それとも単に個人や市民的結社を既に存在する（企業体的）社会に拘束するだけか？（「社会」という言葉がどのように機能すると想定されているのか？）
4. もしその契約が社会を作り出すとすれば、当該社会は市民社会か、市民国家か、市民的法制度か、政治社会か、それとも市民的結社か？

「社会契約」という用語を使う人にこの質問を投げかけることによって、われわれは何か価値あることを知ることができるだろうか？私はかなりの頻度で知ることができると思う。私はここで知ることができるという証拠をいくつか提示するつもりであるが、それは以下の 3 つの方法で行う。a）社会契約を批判するいくつかの古典的な議論（ヒュームの主張）を検証することによって提示する。b）文字通りの社会契約に対する現代の批判（ロールズの主張）を検証することによって提示する。c）公衆と専門職の間の契約に関する主張（ロバート・ベイカーによるアメリカ医師

31　私がこれらの列から「実質的な」という言葉を省いていることに留意されたい。これによって（ルソーとカントが明らかに信じていたように）いくつかの契約への類比が形式的な道徳的義務を生み出す可能性が認められる。私自身はこの可能性については疑わしいと思っているが、これは別の論文の主題である。

会の 1847 年の倫理綱領に関する分析）を検証することによって提示する。私は、これらの証拠は私の社会契約の分類の有用性を示すのに十分なほどバラエティに富んでいると思う（たとえここまでで提示してきた事例の記述がそうではないとしても）。

初めにヒュームの以下の主張について考えてみよう。

> 人間というものの事情によってこの同意が認められることは決してないだろうし、同意というものが現れることもほとんどないだろう。しかし（中略）征服と略奪、すなわち平易な言葉でいえば暴力が、古代の政府を解体することによって世界中でこれまでに設立されたほとんどすべての新たな政府の起源である。（中略）理性や歴史や経験がわれわれに示すことは、あらゆる政治的社会の起源は〔人々の同意に比べると〕非常に的確さと規則性に欠けるということである。[32]

問 4 はわれわれにヒュームが「政治的社会」という用語で言わんとしていることを考えるように求める。その答えは明白なように思える。ヒュームはその用語を（多かれ少なかれ）「政府」と互換可能な形で使用し、政府の起源に関する証拠に依拠して、政治的社会に関する自らの主張を確立する。したがってわれわれは、彼の「政治的社会」という用語を（われわれの言うところの）「市民国家」を意味するものとして理解すべきである。そのように理解するならば、ヒュームがここで述べていることは真だと言ってもよいだろう。しかしもし、私が示したように、ロックが「政治的社会」をヒュームの言う意味ではなくわれわれの言う意味で理解するなら、この（明らかにロックに向けられた）批判はまったく的外れである。ヒュームは市民国家がその起源を同意に持つことを否定するが、ロックの主張は別のクラスの実体すなわち（われわれが言う意味での）政治的社会に関するものであり、それについてヒュームはここでは何も言及していないのである。

第二にヒュームの最も有名な社会契約批判を検討する。

> 去ることも認められているイギリス王の土地に住んでいるという事実によって、あらゆる個人は王の権威に暗黙のうちに同意し、王に対し服従を約束していると言わねばならないし、そのような暗黙のうちに含意された同意のみによって、物事は自分の選択次第であると想像される場所を持つことが可能になるのである。[33]

上記の問 2 はわれわれに、政府（「イギリス王」）に従う義務が形式的であるか実質的であるかを問い、もし形式的であればその義務が文字通りの契約に依拠しているのか、類比やメタファーとしての契約に依拠しているのかを問うように指示する。ロックの『市民政府論』には不明瞭な点が多々ある。しかしロックは「積極的な参画と約束ないし信約の表明を通じた実際のコモンウェルスへの参加以外に、人を〔コモンウェルスの臣民ないし構成員に〕するものはない。」[34] と明確に述べている。それがどのようなものであれ、「暗黙の」（もしくは「含意された」）同意によって誰

32　David Hume, *Moral and Political Philosophy* (Hafner Publishing Company: New York, 1948), p. 362.（デイヴィド・ヒューム「原始契約について」、『世界の名著　27　ロック・ヒューム』543-544 頁）
33　Hume, *Moral and Political Philosophy*, p. 363.（同上 545 頁）
34　ジョン・ロック『市民政府論』122 節（John Locke, *The Second Treatise* §122）

かが政治的社会の構成員（「コモンウェルス」の市民）となることはありえない。したがって「暗黙の」（もしくは「含意された」）同意によって市民の形式的な道徳的義務を説明することはできない。ロックにとって、暗黙の同意は別の何か、すなわち訪問者であれ、在留外国人であれ、単なる居留民であれ、「非」市民（政治社会へ参加するための同意を表明したことがないか、もしくは同意の表明が受け入れられることのなかった人々）の義務を説明するものでなければならない。さらにロックは、すべての市民国家が暗黙の同意でさえ存在すると（正当に）主張できるとは限らないと考えているように見える。たとえばギリシャを領有したトルコのような、人々の同意の上に成り立っていない市民国家は非常に不正なので、そのような市民国家は暗黙の同意さえ負託されることはないと思われる（とロックは言う）。いかなる臣民もそのような市民国家に対して（不正義となることなく）反旗を翻すことが許される[35]。

よってわれわれはロックの暗黙の同意への訴求を、非市民（現地生まれの臣民含む）は公正な政府（その権力を政治的社会から引き出す政府）に対し、その領内にとどまる限りで服従の義務を負うという程度の主張と読解してもいいかもしれない。政府が公正である限り、われわれはその法に従う義務がある。そのときロックの「暗黙の同意」は文字通りの契約を構成「せず」、疑似契約を構成するであろう。ここでの「契約」なるものは非契約的義務（制度が公正である限り、その制度に協力すべきであるという正義の義務）に読み替えできるものでなければならない。この「暗黙の同意」解釈に従えば、ヒュームは単にロックを誤解していたということになろう。ロックによれば、われわれは選択の余地なく（この意味での）暗黙の同意から（実質的な）義務を負うことがあるが、それはわれわれが理に適った公正な法制の中にいる間だけである。そしてこれは（社会の利益に正義が含まれる限り）ヒュームの見解でもある。ヒュームは言う。

> 政府は社会の利益のために人間が発明したものに過ぎない。政府の専制によってこの利益が失われるとき、服従の自然的義務もまた失われる。道徳的義務は自然に基づいている。[36]

次に現代において最も重要な社会契約論者であるジョン・ロールズについて考えてみよう。ロールズは「社会契約」という用語を道徳―類比的な意味で用いる。ロールズの社会契約は「原初状態」（道徳的自然状態）すなわち正義の諸原理（そして実際としては全ての道徳の諸原理）がない状態を終わらせる。ロールズの「契約」には（道徳的に拘束力のある）合意が含まれておらず、市民国家（と法制度）に関する憲法の起草を統制する諸原理に関する単なる「合意」（個々人の判断の一致）しか含まれてない。ロールズは政治的・市民的・立法府制定・行政府制定の各契約に関して（積極的に）言うべき言説を持たない。彼の憲法的規約が想定しているのは彼の正義の二原理（とその他全ての常識的道徳）だけである。彼の立法府と行政府および憲法はこの二原理からできている。ロールズの正義の諸原理は、一般的には市民に自由に結社を作ることを認める。ロールズの考える市民は、彼の言うところの「政治的務め」を負っているが、それは市民が比較的公正な行政府の被治者だからであって、市民が文字通りの意味で同意したからではない。

35　ロック『市民政府論』192 節（*The Second Treatise* §192）によれば、「古代のこの国の主の末裔であるギリシャのキリスト教徒以外に、彼らを長きにわたり苦しめてきたトルコ人の支配を、彼らがその支配を排除する機会があればいつでも、正当に排除することが許される者がいようか」。明らかに単なる同意ではギリシャの住民をトルコの支配下に拘束することはできない。

36　Hume, *Moral and Political Philosophy*, p. 112-113.

多くの人にとって、おそらくロールズ自身にとっても、『正義論』は文字通りの意味での「政治的」契約がなされる可能性に否定的である。だが本当にそうだろうか？問題となる二つのセル、すなわち道徳的類比と本来的な意味での政治的契約は必ずしも関連しない。実際ロールズ本人もそう認めている。ロールズは「務め」（duty）を公正「ではなく」正義の考慮に基づく道徳的要求と定義する。公正に基づく道徳的要求は、約束から生じる要求を含むが、ロールズはこの道徳的要求を「義務」（obligation）と呼ぶ。ロールズは、私の知る限り、「政治的務め」が「形式的」要求か否かについてこれまで言及したことはないが、「政治的務め」が「形式的」要求であるということはありえないように思われる。政治的務めすなわち何らかの法に従う務めが公正ではなく正義の考慮から生じることを示すためには、その法の命ずる内容を知っていなければならないだろう。法の内容が詳細な点までわたっていかに正義の二原理と一致しているかということが考慮されねばならないだろう。その法に表面的な瑕疵がない場合に根本的な瑕疵もないことを保証するために、（たとえば「民主主義システム」の権威に訴えるというように）（不完全な）手続にただ頼るというわけにはいかない[37]。ロールズは同様に「政治的義務」が形式的であるとも言わない。しかし政治的義務は形式的でなければならない。公正の原理から生じる全ての（一応の）道徳的義務は形式的である。よってロールズの務めと義務の区別はわれわれの実質的義務と形式的義務の区別に合致するように思える。ロールズにとって政治的務め（実質的義務）と政治的義務（形式的義務）は両方とも社会に存在するかもしれないし、共に存在しないかもしれない。また一方は存在するが、他方は存在しないのかもしれない。政治的務めと政治的義務は（多かれ少なかれ）相互に独立した道徳的実体でなければならない。

時にロールズはこの独立性に注意を払うことさえある。たとえば、「公正の原理を擁護する議論」のなかで、ロールズは以下のように述べる。

> 社会の中で高い地位にある人々は、そうでない人に比べて政治的務めとは別の政治的義務を負うことになることが多いというのも事実である。というのも政治的職業に就いたり立憲システムから得られるチャンスを利用したりする可能性が最も高いのは、大体においてこれらの高い地位にある人々だからである。したがって高い地位にある人々は公正な制度の構図により厳しく拘束される。これらの事実を指摘し、多くの拘束が自由に引き受けられるあり方を強調するために、公正原理を持つことは有益である。[38]

よってロールズは、現実の社会契約の形式（自由に引き受けられた紐帯）すなわち（公職に就いたり、政治社会が提供するチャンスを利用したりして）諸個人が個々に現存する契約に加入する形式を承認している。よってロールズの正義論は、しばしば想定されているように、文字通りの契約（行政府設立契約、立法府設立契約および政治的契約）に訴えて、政府や法や政治社会に服従する形式的な道徳的義務 ── ロールズに倣ってわれわれはそれを（「政治的務め」と区別するために）「政治的義務」と呼んでもいいかもしれないが ── を確立しようとする社会契約論に対立するものではありえない。契約の類比に依拠する他の諸理論と同様、ロールズの正義論は、文字

37　したがってロールズは民主義における市民的不服従を擁護する。『正義論』281-285 頁（*A Theory of Justice*, pp. 363-377）
38　ロールズ『正義論』267 頁（*Theory of Justice*, p. 344）

通りの契約の理論が答えることのできる問題（形式的な道徳的義務の問題）に対して答えることができない。われわれはロールズ（彼の関心は実質的な正義の義務にあるように思われる）とロック、ルソーそしてカント（私の表によれば、彼らはそれぞれ幾分異なる問題に関心があるように思われる）の間で選択しなければならないわけではない。

最後の事例に移ろう。ロバート・ベイカーは医療倫理の歴史を記述する際に、アメリカ医師会は外科医と患者と公衆に課された 1847 年の倫理綱領にある義務を、（いわゆる）市民契約から派生したものとして理解していると主張した。「アメリカ医師会倫理綱領の三つの章のタイトルから明らかなように、この綱領を作成した時のこの専門職〔医師（会）〕のマニフェストの意図は、「受益と同等の返報をなすという公衆と契約を確立すること」である[39]。つまり、専門職側は、社会が専門職の自律と特権を認めてくれるのと引き換えに、内部的統制に服し、社会へ奉仕することを誓約する。1847 年の綱領は、実際のところ契約という言葉も「受益と同等の返報（quid pro quo）」というような言葉さえも使っておらず、単に互恵的な義務（のようなもの）を語っているだけである。たとえば第Ⅱ条 1 項を考察してみよう。「医療専門職のメンバーは、コミュニティに対し非常に多くの重要かつ困難な義務を遂行することを課されているが、（中略）確かに患者が医療スタッフに負っている義務の正しい感覚を、患者が受け入れることを期待し要求する権利を有している。」われわれの問いの２は、この契約が形式的もしくは実質的な義務を生むこととなるか否かを問う。1847 年の綱領が記述する互恵的義務の事例それぞれにおいて、諸々の義務は実質的な考慮（「義務の正しい感覚」）によって関連付けられているので、問題となっている「契約」は厳密に言えばせいぜい契約の類比物でしかありえない。そしてそのときわれわれは、ここではどのような形で「契約」[という語] が使われているかを問う権利がある。ベイカーは単純に「契約」という用語の使用が義務の互恵的な性質をもたらすと答えることはできない。義務の互恵的な性質は綱領そのものの言葉から明らかである。同様に綱領そのものの言葉から明らかではあるが、契約という用語で書かれることによって失われてしまうことは、これらの互恵的関係は物事の本質から生じると（想定される）ことである。これらの義務は単なる規約ではない。契約への類比は役に立たない。

本稿で述べられたことから得られる教訓は、（せいぜい）一つは真の社会契約論が存在するということではない。（何らかの種類の）社会契約がその答え（あるいは答えの一部）となるかもしれない多くの（少なくとも 14 個の）問題が存在するということからだけでも、数多くの真なる〔社会契約〕理論が存在するといえよう。引き出されるべき教訓は、ただひとつあるとすれば、われわれはこれまで理論家がしてきた以上に社会契約という言葉を注意深く使用する必要があるということであり、この用語を伴う理論を使うときにはなおさらであるということである。

＊ 私はこの論文の初期のバージョンを 2002 年 10 月 4 日に開催されたイリノイ工科大学における人文学コロッキウムで口頭発表した。私は Paul Gomberg、John Kleinig、Michael Lessnoff に謝意を表するとともに、その発表以降、本ジャーナルへの投稿のためになされた多くの修正に関し、査読者にも謝意を表したいと思う。

39 Robert Baker, “Deciphering Percival’s Code”, in *Codification of Medical Morality,* eds. Robert Baker et al. (Dordrecht: Kluwer, 1993), pp. 191-192.