

# リベラリズムと多様性<sup>①</sup>

—— J・シユクラールの理論を手掛かりに ——

若 松 良 樹

## 一 はしがき

リベラリズムは、現代社会における道德の多様性を所与の前提として引き受け、更には積極的にそのことを望ましいものと捉える多元主義に与していることが多い。その上で、リベラリズムは多様な道德の間で法や国家が果たすべき役割を示すという難題を自らに課している。<sup>②</sup>従って、同性愛行為の容認、国教の禁止といったいわゆるリベラルな政策の意義もこのような文脈で理解されてきた。

しかし、リベラリズムが多様性の尊重を目指したということは、リベラリズムが実際に多様性を尊重していることを保証するものではない。現代正義論ではリベラリズムが中心的な位置を占めていることもあって、様々なリベラリズム批判が噴出してゐる。そして、その一つの特徴は、リベラリズムの多様性という建前と、リベラルな国家の現実との齟齬を指摘し、その偽善性を暴くことにある。<sup>③</sup>つまり、リベラルな国家は中立的どころか一定の少数者を実際上は排除している、といった批判である。

批判者たちのこのようなイデオロギー暴露戦略に反撃するために、リベラリズムが採った対抗戦略は、「抽象化」である。抽象化の戦略は、異論の余地のある問題を解決するために、異論の余地のない、人々の意見が一致している領域（メタ・レベル）へと一旦戻ることによって、この対立を解決しようとする。<sup>(4)</sup> リベラリズムが提出した原理が中立的ではないということになると、リベラリズムはより抽象的な原理を抽出し、この抽象的な原理によって批判をかわそうとする。このより抽象的な原理でさえも中立的ではないと批判されると、リベラリズムは更に抽象的な原理を捻出することによって、この批判に答えようとする。その結果、リベラリズムはますます、抽象的、理論的になってきているように思われる。

しかし、このようなイデオロギー暴露と抽象化の螺旋階段をこのまま登っていったよいのだろうか。そろそろ、抽象化の戦略自体を見直すべき時期ではないだろうか。実際、現代のリベラリズムの批判は、単なるイデオロギー暴露に終始しているわけではない。むしろ、ますます抽象化され、我々の実際の感覚からずれていつてしまうリベラリズムに対して、具体的な自我の要求を突きつけようとする点に特徴があるように思われる。<sup>(5)</sup> もちろん、批判者たちが念頭においている具体性はそれぞれ違う。それは人種であったり、文化であったり、共同体であったり、ジェンダーであったりする。しかし批判者たちは、こういった多様性を抽象的ではない仕方では政治理論の中に取り込むことを要求している点では共通している。従って、抽象化戦略が決して彼らを満足させるものではないことは明らかだろう。

それでは、リベラリズムはこういった要求に対してどのように答えることができるのだろうか。あまりに抽象的になってしまったリベラリズムは具体的な多様性の要求に答えることができないのではないか。リベラリズムはその批判者たちが主張するように、放棄されるべき思想なのだろうか。このような不安はリベラリズムの内部にも存在する。つまり、リベラルの中にも、リベラルな実践の内実そのものではなく、その現代的正当化の仕方に対して

不満が存在しているのである。歴史を振り返ってみれば、リベラリズムとは元々、切ったら血が出るような思想ではなかったのか。現代の正義論におけるようにリベラリズムを抽象的で学問的パズル解きにしか役に立たないような仕方の特徴づけてしまうことは、リベラルな実践を矮小化してしまうことに繋がらないのか。

このような問題関心から、本稿は、リベラリズムが抽象的ではない仕方でも多様性を考慮に入れることができるのか、その可能性を探究することを目的とする。その際に、リベラリズムの実践を評価しながらも、現代のリベラリズムの抽象化戦略への批判を最も精力的に展開したジュディス・シュクラール (Judith Shklar) の「恐怖のリベラリズム (liberalism of fear)」論を手掛かりにしたいと思う。<sup>(6)</sup>

## 二 リーガリズム批判

### (1) 不正義に関する通常の思考モデル

シュクラールは、最近のリベラリズムだけでなく現代の正義論一般、更には懷疑主義を除くほとんどの政治理論に対して批判的である。何故なら、それらはある特徴を共有しており、それこそが抽象化の原動力であるからだ。そこで、彼女が従来の政治理論に対してどのような批判を行っているのかという点から確認していくことにしたい。

シュクラールは従来の政治理論が正義や分配の問題にばかり目を奪われており、不正義の問題に関心を寄せていなかったと主張する。<sup>(7)</sup> それでは、不正義に関心を払わないことの何が問題なのだろうか。この点を彼女は不正義と不運との区分に即して説明する。ある悪いことがある人の身の上に起こった場合、これは不正義であるのか(従って、誰かがそれに対して責任を負わなくてはならないのか)、それとも単なる不運であるのか(従って、誰のせいでもないのか)ということが問題になる。通常の思考様式は、誰かがルールを意図的に侵害したのかどうかによって、この区分を行なおうとする。つまり、意図的なルール侵害が存在した場合には、その出来事は不正義であるこ

となり、ルール侵害が存在しない場合には、単なる不運であるというわけである。<sup>(8)</sup>このように不正義の源泉をルール違反に縮減する考え方をシュクラールは、「リーガリズム (Legalism)」と呼ぶ。<sup>(9)</sup>リーガリズムとは、まず既に存在しているルールを発見し、それを公平に適用することによって問題を解決しようとする考え方である。

リーガリズムの下では、多様な社会の中でいかにして政治秩序を可能にするのかという問題は、様々な考え方の間で中立的な、あるいは全ての人がもうすでに受け入れているルールを発見することから始められる。もしそのようなルールを発見することができるならば、そのルールを公平に適用しさえすれば、問題は解決するはずである。このような考えに基づいて、通常の思考様式は抽象的なルールの発見に努めることになる。例えば、自然という概念、理性という概念、言語の日常の用法、文化、共同体<sup>(10)</sup>。

このような思考様式の例を、現代正義論の文脈から引くことにしよう。例えば、ロールズには「純粹な手続的正義」という観念がある。それは、一定の手続の正当性がその手続を用いて導出された結果の正当性を担保するという考え方であり、ロールズの理論構成の核をなす観念である。このような観念は社会契約論とも親和する考え方である。従って、ロールズや社会契約論者は公正な決定手続の探究に精を出すことになる。興味深いことに、手続的正義という観念は、ロールズのようなリベラルや社会契約論者だけでなく、ノージックやハイエクのようなリバタリアンにして、社会契約論に批判的な人たちにも支持されているのである。ここでは、両者の考えの細部に立ち入ることはできないが、リーガリズムが現代正義論の中で中心的な位置を占めていることは明らかであろう。<sup>(11)</sup>

## (2) 通常の思考様式に対する批判

リーガリズムが一定の役割を果たしており、その促進する法的価値なしでは安定した社会の維持すら困難であることは否定できない。しかし、このように一見もつともらしいように思われるリーガリズムこそが抽象化の原動力であり、不正義という現象を十全な仕方で見えてはいないとして、それに対して、シュクラールは痛烈な批判を投

げ掛ける。

まず第一に、不正義をルールに対する意図的な侵害に限定することによって、通常の思考様式は、「受動的不正義 (passive injustice)」を射程の外に置いてしまう点で、不正義の理解としては、十分ではない。受動的不正義とは、キケロに由来する概念であり、悪事が行われるのを防ぐことができ、またそうすべきであつたにもかかわらず、それを防がないことである。<sup>(12)</sup> このような不作為は従来、義務以上の行為として、行つた場合には賞賛の対象となるが、行わなかつたからといって、非難されないものとして扱われてきた。しかし、キケロ、そしてシユクラールによると受動的不正義は、人間としての失敗ではなく、市民としての失敗と明確に関連する概念なのである。<sup>(13)</sup> あることには、単なるルールの遵守以上のものが含まれており、例えば、犯罪の現場を目撃しながら、警察に通報しないような人は市民として失敗しており、受動的不正義を犯すことによって、大きな不正義に貢献しているのである。このような受動的不正義を看過してしまう点で、通常の思考様式には問題がある。

このような批判に対して、例えば警察に通報する義務を市民に課するようなルールが存在していると考えることによって、通常の思考様式を延命させることができるかと考える人がいるかもしれない。<sup>(14)</sup> しかし、このような形で、通常の思考様式の射程を広げることができたとしても、通常の思考様式は、その射程に収めた不正義をも歪曲して描いているが故に、不正義を正確に攻撃することができないという欠陥を有しているのである。前述したように、通常の思考様式は、不正義をルールからの逸脱として定義し、社会にすでに存在している共通のルールの探究に精を出してきた。しかし、そのような抽象的で、全ての人が認めるような共通のルールなど存在するのだろうか。例えば、十八世紀の哲学者たちは自然や理性といった概念に好んで訴えかけた。二十世紀の哲学者たちが愛用してきた概念は日常言語の共通の用法であつたり、社会の文化であつた。これらはあたかも一枚岩のように、共通性をもっているかのように扱われてきたが、これはきわめて疑わしい想定である。我々の間の多様性は、リーガリズムがル

ールを発見するために依存する基礎にまで及んでいるのである。<sup>(15)</sup>

また、不正義と不運とを区別するための基準を我々が発見できるという通常の思考様式の自信過剰の想定そのものに對しても批判が向けられる。シユクラールによると、我々は全知全能ではないのだから、あらゆる可能な出来事をカバーするようなルールを定式化することはできない。むしろ、不運か不正義かの判定は我々の政治的判断なのである。<sup>(16)</sup>従つて、既に存在しているルールを発見し、それに事実をあてはめればよいというようなりーガリズムの思考様式は、実際に合致していないように思われる。<sup>(17)</sup>

更に、この政治判断は、どの視点を採るかによつて、大きく影響を受ける。<sup>(18)</sup>ある事態に対する我々の評価は、我々がその犠牲者であるのか、傍観者であるのか、それとも非難される側であるのか等、その事態に対する我々の位置、あるいは我々の視点から必然的に影響を受ける。当然、犠牲者の側は不正義であると主張するし、非難されている側は不運であると論駁する。通常の思考モデルの擁護者は、不正義であるか、不運であるのかを、そのような視点から解放された(原初状態の当事者や不偏の観察者といった公平な第三者の判断に委ねるよう)に提案するかもしれない。そもそも、そのような「アルキメデスの点」が存在するかどうかとも疑問だが、更には、シユクラールによると、不正義のうちいくつかはその犠牲者にしか判らないものである。<sup>(19)</sup>人は何気ない言動によつて相手を傷つけたりすることがある。傷つける人と傷つけられる人の間に権力の差があればあるほど、強者の言動は、強者が気付かなくても弱者を傷つける。もしそうであるとするならば、不正義はこの場合、強者にはなかなか理解できず、ましてや中立的な傍観者にも理解できない。このように不正義の犠牲者であることには、通常のモデルではとりこめられないような「還元不能な主観的要素」が存在しているのであり、まさにこの故に、不正義に関しては、犠牲者の声が最初に聞かれなくてはならないとシユクラールは主張する。<sup>(20)</sup>

以上の批判は同じ方向を示している。それらは共に通常の思考モデルが弱者の具体的な声を聞かないという結果

をもっていることを指摘している。リーガリズムは、これがルールであり、それを公平に適用した結果であるので仕方がないという形で、我々の目を具体的な犠牲者の声から抽象的なルールへと向けさせ、彼女たちの嘆きを脱政治化する。つまり、ルール違反という形で自分の主張を定式化できない人は、単なる主観的な嘆きを表明しているだけであって、公の関心をさし向けるに値しないものと処理されるのである。しかも、その抽象的なルールというのは、実際には強者による政治的判断を反映したものであり、往々にしてありもしない共通性を強制する機能を果たしているのである。

前述したように、リーガリズムは多くの理論により共有されている前提であるが故に、シエクラルのリーガリズム批判は、従来のリベラリズム、更には政治理論一般に対する痛烈かつ根底的な批判となっている。そして、彼女のリーガリズム批判の背後には、「抽象的なルールを虚しく追い求めるよりも、虐げられている人たちの声に直接耳を傾けるべきである」という彼女の基本的な主張が存在しているように思われる。

ただ留意すべきなのは、この主張は確かにリーガリズム批判とはなっているが、必ずしもリベラリズムの放棄へと繋がるわけではないという点である。リベラリズムとリーガリズムの間に一定の親和性が存在していることは否定できないが、この関係は必然的なものではない。実際、シエクラルの比較的初期におけるリーガリズム批判の書である『リーガリズム』においても、彼女は自分の立場を「永遠の少数派のリベラリズム」と呼んでいるのである。<sup>(2)</sup> それでは、彼女のこのリーガリズム批判はどのような形でリベラリズムと結びつくのだろうか。

### 三 恐怖のリベラリズム

#### (1) 残酷さを第一の悪徳とすること

シエクラルは、ある政治的概念を理解するためには、それらを必要とした歴史的文脈や経験を通して考え、そ

これらの限界をテストすることが必要であると考えていた。従って、彼女はリベラリズムを実際の政治的経験から切り離れた仕方では理解することには批判的であった。具体的には、リベラリズムを生み出すに至った歴史的経験として、彼女は宗教戦争を挙げ、宗教戦争の教訓を真摯に受け止める必要があることを指摘する。

宗教戦争の残酷さは宗教の意義について再考を促すものであった。我々が日々お互いに対して加えている「日常の悪徳 (ordinary vices)」に目を向けるためには、神の支配する道徳的宇宙から抜け出すことが必要であった。このような状況の中で、モンテーニュやモンテスキューといった懐疑主義者たちは、宗教ではなく、残酷さという事実<sup>(22)</sup>に直接目を向け、寛容の重要性を説いた。シュクラールはこのような系譜のリベラリズムに自らを連ね、自分のリベラリズムを「恐怖のリベラリズム」と呼んでいる。

恐怖のリベラリズムは、「残酷さを第一の悪徳とするリベラリズム」として定式化される。「残酷さ」とは、「ある目的を達成するために強者によって弱者に対して行われる意図的な苦痛の賦課」として定義される。<sup>(23)</sup> このように残酷さは強者と弱者というように、権力の差異が存在する場合に可能になる。従って、彼女は政治生活の基本的な単位を能動的な市民でも、討議する人格でもなく、弱者と強者として描き出す。恐怖のリベラリズムが防ごうとするものは、恣意的で予期できず、不必要で抑制されない権力行使から生み出される恐怖であり、恐怖のリベラリズムが守ろうとするものは、権力濫用からの自由である。<sup>(24)</sup> 何故ならば、恐怖こそが自由を徹底的に破壊するものであり、我々を単なる反応する感覚器官へと貶めてしまうものだからである。<sup>(25)</sup>

次に、残酷さを「第一の」悪徳とするということはどういうことか。第一に残酷さはいかなるコストを払っても回避されるべき害悪であるという意味である。第二に、偽善、人間嫌いといった他の悪徳は、もし残酷さなしでは解消できないものであるならば、寛容の対象となるべきであるということも意味している。だからと言って、シュクラールは、一部のリベタリアンのように私的な悪が集まるとどういふわけか公共的な善が達成されるのだという



ような心地よい想定をしているわけでもない。<sup>(26)</sup> 他の悪徳は、たとえいかなる善も達成しないとしても、それらの悪徳を是正するのに残酷さが伴う限り、寛容の対象とされるのである。第三に、残酷な行爲を免責したり、許したりするような超越的な存在は認めないということを意味している。ここでも宗教の伝統からの離脱の影響を見ることが出来る。<sup>(27)</sup>

ここには政治理論の主要な課題は分配ではなく、権力濫用を防ぐことであるというシュクラールの主張が明確な形で反映されている。この目的のための最も重要な道具は「権利」である。権利は従来の政治理論におけるような分配中心主義的な理解の下では、より大きなパイの分け前への要求として位置づけられる。このような権利の特徴づけが、権利に対する様々な批判、すなわち、エゴイステックで、個人と個人とを対立させるといふ批判を招いた部分がある。これに對して、恐怖のリベラリズムにおいては、権利は不正義や残酷さに対する個人の怒りや抗議を表現するための手段として重要な役割を与えられる。シュクラールによると、権利なしでは、我々の社会は、残酷さを見逃してしまうことになるのである。<sup>(28)</sup>

## (2) その魅力

この残酷さへの注目は、従来の知的伝統からの大きな離脱を意味している。というのも、ここでの残酷さは「具体性」と「対他性」という二つの特徴をもっているからである。具体性というのは、あくまでも具体的な苦痛に注目するということである。恐怖のリベラリズムはそのようなものとして、抽象的で高貴な目的を追求しようとするものではない。この意味において、恐怖のリベラリズムは、エマーソンの区別にならうならば、「希望の党派」ではなく過去の残酷さを決して忘れようとしないう「追憶の党派」である。<sup>(29)</sup> このような恐怖のリベラリズムに對して、あまりに低俗であるという批判が行われるかもしれない。しかし、肉体と精神という二分法を用い、肉体に対する精神の絶対的優位を説くような立場に對して、恐怖のリベラリズムは懷疑の目を向ける。というのも、肉体的経験

に対する軽蔑は、高貴とされる目的の実現のために犠牲にされたくないと考える人に対する軽蔑と結びついているからである。自分の志のために自分の命を犠牲にすることは、もしかすると高貴なことなのかもしれない。しかし、自分の志のために他人の命を犠牲にすることには何ら高貴なところはないとシュクラールは主張する。<sup>(30)</sup>

残酷さに注目することの第二の魅力は、それが対他性という特徴を明確な形でもっている点にある。<sup>(31)</sup>キリスト教

も悪徳には関心を払ってきたが、キリスト教における悪徳の内でも最大のものである七つの大罪は、神に対する罪であって、他者に対する罪ではない。<sup>(32)</sup>しかも、残酷さに代表されるような日常の悪徳はそれの中には入っておらず、

大罪よりも軽い罪として扱われる。また、アリストテレスも悪徳について語っているが、その悪徳は自分に対する悪徳であって、これもまた他者に対する罪ではない。

これらの対他性ではない悪徳に関心を集中することは、時として他者に対して残酷な振舞いをもたらしうる。例えば、本当の自分の姿に対して誠実であろうとすることは、それ自体では悪いことでない。それどころか、誠実さの欠如は悪徳であると言ってよからう。問題は、不誠実が単なる悪徳ではなく、第一の悪徳とされる場合に生ずる。本当の自分（個人としてのそれであれ、集団の成員としてであれ）を実現したいというロマン主義的な衝動は、対自的なものであり、せいぜいのところ、非政治的なものである。このような衝動に身をまかせると、下手をすると他者の抑圧につながりうることに留意すべきである。そのような不幸な場合、つまり自分に誠実であることが他者の抑圧であるような場合に、この対自的な理想は抑圧されている他者の声を封じてしまう可能性をもっている。これに対して、残酷さは対他的な特徴をもっているため、政治理論の関心の対象でありうるのである。<sup>(33)</sup>

#### 四 おわりに——「我々」の多様性

以上で確認できたように、シュクラールは残酷さという悪徳に注目することによって、リベラリズムが長い間失

つてしまった具体性を取り戻そうとしている。それでは、このような彼女の恐怖のリベラリズムは、多様性を考慮せよと要求するリベラリズム批判者たちにどのような回答するだろうか。この点を簡単に考察して、本稿を終えることにしたい。

前述したように、リベラリズム批判者たちは、その相違にもかかわらず、一定の特徴を共有しているように思われる。それはリベラルな抽象的自我を批判し、具体的な自我を政治理論の中に取り込むことを要求する点である。これらの政治理論は「アイデンティティーの政治」、「差異の政治」、「承認の政治」等と呼ばれていることから理解できるように、個人を集団、しかも少数派あるいは権力的に弱い集団の一員として、その有力な集団との差異、アイデンティティーを承認することを要求する。

これらのリベラリズムに対する批判者たちとシュクラールとは一定の問題関心を共有しているように思われる。つまり、虐げられている人たちの声に耳を傾け、彼女らの抱いている不正義の感情を変革の命令として受け止めることへの決意を共有しているのである。承認の政治がリベラリズムの抽象的自我を批判したのも、シュクラールがリーガリズムを批判したのも、まさに虐げられた人たちの声に耳を傾けるためであった。しかし、そのための方法において、両者は異なっている。

承認の政治は、個人を集団の一員として理解し、その価値を承認するように要求する。このようなことは、例えば、アメリカにおける黒人のように、黒人集団の一員であるというだけの理由で長い間迫害を受けてきた人たちの尊厳を回復するためには、ある程度必要な方法なのかもしれない。しかし、「アイデンティティーの政治」が求めているのは対自的な理想であることに留意すべきである。本当の自分を表現したいという欲求は、「自己の複数性」を抑圧することがある。つまり、一つの声だけに耳を傾け、他の声を沈黙させてしまふ危険を孕んでいるのである。例えば、必ずしも全ての黒人がアフリカ系アメリカ人という集団の一員として自らのアイデンティティーを承認し

てほしいと思っっているわけではない。彼女たちに対してアフリカ系アメリカ人として行動するように要求することは、しばしば残酷さを伴う。要するに、「承認をめぐる政治と強制による政治との間には、明確な境界線は存在しないのであ<sup>(34)</sup>」り、「自律を真摯に考える人が、我々がある種の専制を別の専制に置き換えていないかどうかを問うのはこの地点においてである<sup>(35)</sup>」。

これに対して、シュクラールは「我々」の間の多様性を強調する<sup>(36)</sup>。「永遠の少数派のリベラリズム」を標榜する彼女は、アイデンティティーの政治の甘い夢の影にさえ抽象化された共通性の強制という悪夢が潜んでいることを見逃さない。最後に、いささか長くなるが、アリストテレス的な社会的自我を復権させようとする人たちに対して彼女が投げかけた痛烈な批判を引用することで、本稿の結びとしたい。「社会的自我なるものが有用であるのは、我々自身を：孤立した消費者や納税者としてしか考えないような人たちに対して反論する場合だけである。：帰属的、自発的集団は何かの公的な社会化をもたらすことはできるが、フルタイムの政治生活を与えることはできない。更に、それらは：単なる圧力団体に過ぎないしばしば論じられる。そのようなものであるから、それらは真の社会化の媒介手段ではない。：また、必ずしもすべての人がある帰属的集団に属したいと願っているわけではない。：更にまた、必ずしもすべての形態の集団がとりたてて人間の繁栄のために貢献しているわけでもない。それらが自発的であろうと、平等主義的であろうと変わりはない。人民寺院をあまりに早く忘れるべきではない<sup>(37)</sup>」。

(1) 本稿は、一九九六年三月二〇日に岡山大学で開催された日本イギリス哲学会において行った報告に加筆修正したものである。

(2) J. RAWLS, POLITICAL LIBERALISM xvii (1993).

(3) W. GALSTON, LIBERAL PURPOSES part II (1991), M. SANDEL, LIBERALISM AND THE LIMITS OF JUSTICE 49-53 (1982), C. TAYLOR, HUMAN AGENCY AND LANGUAGE: PHILOSOPHICAL PAPERS I 29-33 (1985).

(4) このような抽象化の戦略を最も典型的に見出すことができるのは、C・ラーモアである。彼は、ハバーマスの合理

- 的な対話の規則に則り、意見の相違が生じたときには、この対立を解決、あるいは回避するために、一旦中立的な領域へと戻ることを要求している。Cf. C. LARMOE, PATTERNES OF MORAL COMPLEXITY 59 (1987)。また、『正義論』段階におけるロールズも、彼の正義原理をアルキメデスの点として特徴づけてあり、この点で抽象化の戦略を採っていたと言えるだろう。Cf. RAWLS, A THEORY OF JUSTICE § 41 (1971).
- (5) B. Williams, *Persons, Character and Morality*, in his *MORAL LUCK* (1981).
  - (6) シュクラーの著作について cf. B. Yack, *Works by Judith Shklar*, in the same ed. *LIBERALISM WITHOUT ILLUSIONS* (1996).
  - (7) J. SHKLAR, *THE FACES OF INJUSTICE* 9 (1990).
  - (8) *Id.* at 7, 17.
  - (9) リーガリズムとは、「道徳的行為がルールの遵守の問題であると考え、また、道徳的關係がルールによって規定された諸々の義務と権利から成り立っていると考える」倫理的態度のことである。田中成明訳『リーガリズム』（一九八一年）三頁。なお、シュクラー自身は通常の思考様式のことをリーガリズムとは呼んでいないが、以上の定義から明らかにように、通常の思考様式は、彼女が三〇年以上前から批判し続けてきたリーガリズムの一面面にほかならない。Cf. Yack, *Injustice and the Victim's Voice*, 89 MICHIGAN LAW REVIEW (1991) 1335, 1344.
  - (10) Cf. Yack, *Liberalism without Illusions*, in *supra* note 6, at 6-9.
  - (11) 「純手続的正義」の概念がロールズやハイエクの理論において基底的な位置を占めていることに関しては、参照、玉木秀敏「分配における正義（一・完）京都大学法学会編『法学論叢』第二二〇巻一号（一九八六年）。
  - (12) SHKLAR, *supra* note 7, at 5.
  - (13) *Ib.* at 41.
  - (14) Martha Nussbaum, *The Misfortune Teller*, NEW REPUBLIC, Nov. 26, 1990, at 30, 32.
  - (15) SHKLAR, *supra* note 7, at 114-5.
  - (16) *Id.* at 5. 参照、拙稿「リベラルな責任観念についての覚書」成城大学法学会編『成城法学』第四八号（一九九五年）。
  - (17) Yack, *supra* note 9, at 1341.
  - (18) SHKLAR, *supra* note 7, at 1.

- (19) *Id.* at 37.
- (20) *Id.* at 81.
- (21) 『リーガリズム』一〇三三三頁。
- (22) Shklar, *The Liberalism of Fear* 23 in LIBERALISM AND THE MORAL LIFE (N. ROSENBLUM ed. 1989), ORDINARY VICES 1 (1984).
- (23) *The Liberalism of Fear* 29.
- (24) *Id.* at 27-9.
- (25) ORDINARY VICES 2, 4.
- (26) Yack, *supra* note 6, at 5.
- (27) SHKLAR, *supra* note 25, at 9.
- (28) SHKLAR, *Injustice, Injury, and Inequality* 23 in JUSTICE AND EQUALITY HERE AND NOW (F. S. LUCASH ed. 1986).
- (29) Shklar, *supra* note 23, at 26.
- (30) *Id.* at 31-2.
- (31) SHKLAR, *supra* note 25, at 8.
- (32) *Id.* at 240-1.
- (33) Shklar, *supra* note 23, at 36.
- (34) K. A. Appiah, *Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction* 163 in MULTICULTURALISM (A. GUTTMANN ed. 1994), 佐々木毅「辻康夫」向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』(一九九六年)三三三頁。
- (35) *Id.* at 162-3, 邦訳三三三頁。
- (36) SHKLAR, *supra* note 25, at 227.
- (37) Shklar, *supra* note 23, at 17-8.

(わかまつ・よしき＝本学助教授)