

政治的リベラリズムとカント的共和主義の対話

——ロールズ政治哲学の課題——

神原 和宏

- 一 和解としての政治哲学
- 二 公共的自律と私的自律——ハーバーマスの批判
- 三 リベラリズムと共和主義——ロールズの反論
- 四 カント的手続主義の構想——ハーバーマスの再批判
- 五 むすびにかえて

一 和解としての政治哲学

ロールズがハーバード大学で行っていた道徳哲学の講義を編集した講義録『道徳哲学史講義^①』は、必ずしも簡単な通読を許すものではなく、注意深い読解を要求する箇所もあるが、知的刺激に満ちた魅力的な本である。ロールズは、現代のわれわれの問題に答えるための直接的な解答を古典的哲学者の思想の中から見つけ出そうという思想史研究のスタンスを戒めているが、これを読めば、ロールズが極めて深い思想史理解を背景として、自らの道徳哲学、政治哲学を構築していったことがよくわかる。ロールズがその後期に取ったとされる歴史主義的立場を待つまでもなく、われわれの世界は歴史

的構成物であり、現在の規範的議論を論ずる際に歴史的遺産に立ち返ることは極めて当然のことであろう。

さてその講義録の構成をみると、ページ数でも節でも全体の半分がカントに当てられており、ロールズのこの哲学者に対する関心の高さが如実に示されている。

周知のようにロールズは『正義論』の（初版の）序文で、この本の課題を、近代道徳哲学の主流をなしてきた体系理論である功利主義に対抗し、「ロック、ルソー、カントが提唱した伝統的な社会契約理論を一般化し、高度に抽象化」することによって、「功利主義より優れた、代替可能な正義の体系的説明」を提示することであると説明し、そこから帰結する理論は本質においてカント的であると述べている。^②

さらに「公正としての正義に関するカント的解釈」と題された同書四〇節で、自らの公正としての正義の理論がなぜカント的であるのか立ち入って検討している。^③そこでロールズは自らの公正としての正義はカントの自律の観念に立脚しているとする。カントによれ

ば、道徳原理は合理的選択の対象であり、それは全員に受け入れられるだけでなく、公共的でなければならぬ。さらにそれは自由で平等な合理的存在として人間を特徴づける条件の下で同意されるべきものである。原初状態の仮説は、こうしたカント的な構想を解釈する一つの試みである、とロールズは述べている。仮想的自我 (nominal selves) としての原初状態の当事者は、例えば特有の欲望や目標、目的を持たず、ただ特定の基本的善のみを欲求するとされるが、こうした様々な制限の課せられた原初状態の下で選択をすることによって、人は自律的に行為する、つまり自由で平等な合理的存在者として自らの存在を表現するということが可能となるのである。この様な意味で、ロールズによれば、「原初状態は、経験論の枠内における、カントの自律の構想と定言命法との手続的概念とみなすことができる」のである。

しかしこうしたロールズのカント的立場は、当初より、カント倫理学の持つ弱点をそのまま引き継ぐものである、という批判にさらされてきた。例えば、ロバート・ポール・ヴォルフは、このロールズのカント解釈の持つ難点として、第一に、われわれの様な利己的被造物が、利益の対象へのあらゆる準拠を避ける実践理性の原理を採用し、支持することがいかにして可能か、という問題と、第二に、実践理性の純粹に形式的原理が、内容のある道徳原理という形態をとった実質的結論を導出することはいかにして可能か、という問題を指摘している。⁽⁴⁾

その後ロールズは、自らのカント的立場をさらに進め、カント的

構成主義を唱えることになる。

しかし周知のように、ロールズはその後期において、それまでのカント的立場 (カント的構成主義) を放棄し、政治的転回 (政治的構成主義) を標榜するようになった。この展開は、現代の西欧民主主義社会にみられるところの、対立し相容れないけれども道理に適った (reasonable) 宗教的・哲学的・道徳的な包括的教説の多様性という現実 (道理に適った多元性の事実) の下で、永続的で安定した民主政体を維持するという目的のために、そうした多様な包括的教説によって分断されながらも受け入れられる八政治的なものVの探求を最重要課題とするものであり、そこではもはやカント的な包括的哲学の探求は放棄されるのである。そして西欧社会の政治文化の基礎にある社会や人格についての根本観念から出発し、それらを積み上げて正義論を作り上げるという政治的構成主義の方法が取られるのである。

ロールズのこうした転回については、ローティのように積極的に⁽⁵⁾ 評価する論者がいる一方で、多くの批判がなされてきた。

例えば、クカサスやペティットはこうしたロールズの理論の進展を「われわれの立場からは、おおいに疑問のある見解へとロールズを導いた」と評している。⁽⁶⁾ 彼らは、『正義論』以降の (後期の) ロールズの理論の展開を二つの段階に分ける。第一段階は一九七一年から一九八二年頃までで、この時期に公刊された諸著作は「彼の道徳哲学がもつカントの性格のより一層深い理解を与えるものである。」つまりこの時期のロールズは「自分の努力に対するカント的解釈を

強化し、洗練していかうとする」のである。第二段階は一九八二年以降であり、「この時期のロールズは、カント主義から決別し、彼の哲学的企てを、道徳的試みではなく政治的試みとして鑄造し直しているのである。」つまり、「自分の企てを、カントの包括的道徳哲学から遠ざけてゆく」のである。彼らは、この変化の原因を、ロールズの関心が、社会の価値の多元性の事実を前提にして、いかにして社会統合と社会秩序の安定性を確保するのかということに重心が移動していった点に求めている。クカサスやペティットはロールズが『正義論』の第三部で展開している実行可能性論（われわれの本性に合致した正義概念でなければ、われわれは実行することができず、社会の安定をもたらさないと議論）の、『正義論』全体における意義を強調しているが、一九八二年以降のロールズはその論点にますます傾斜していったということである。

実行可能性や安定性というものを重視する議論は、正義原理が社会に受け入れられるために、当然に理想的社会の超越的で抽象的な価値ではなく、「現存する社会の基底的な直観的諸概念から出発する」ことを要求する。クカサスやペティットは、こうしたロールズの議論の展開をカント的立場からヘーゲルの立場への移行として性格づけている。

「ロールズ哲学のヘーゲルの性格は、彼が自分の企図を、何か合理的な理性のイメージに従って社会を改造しようとする努力としてではなく、その公共的政治文化にあるいくつかの（道理に適った）直観に潜在している諸原理を引き出すことで、自由民主主義的なアメリカを

理解しようとする企てとして、理解することの内にあるのである。」⁸⁾

しかし後期のそうした転回は、彼らの診断では、結局社会的安定のために、現在社会に存在する「諸々の根本的論争を政治的議論設定の圏外に放逐することで政治的議論を終わらせる」ことになり、「諸々のもつと重要な問題についての会話を終わらせるような実践的合意を導入することによって、現代の社会生活に特徴的な手に負えない道徳的・政治的論争を処理しよう」という結果を導くことになる。

前述の様に、後期のロールズにおいては、道理に適った多元性の事実の下で、多様な相容れない包括的教説を持った者同士によって受容可能な政治的なものが求められ、正義についての政治的構想に関する（重なり合う合意）という観念に重要な役割が与えられるのであるが、そのことによって様々な問題が議論対象から排除されることになる。そこでは問題は解決されるのではなく、解消されるのである。そしてそれは全ての政治哲学の終焉をもたらす事になる、というのがクカサスとペティットの評価である。

この評価に関連して、ロールズ自身が、まさにヘーゲルの『法の哲学』に言及しながら、ヘーゲルの和解 (reconciliation, Versöhnung) 概念を、政治哲学の役割の一つとして取り上げていることに留意すべきであろう。「一つの哲学的視点から適切に理解されるならば、われわれの社会の諸制度が理性的 (rational) であり、かつ、長期間にわたって発展してその現在の理性的な形態を獲得するように

なったか、その方法を示すことによつて、政治哲学は、われわれの社会とその歴史に対する欲求不満や憤怒を和らげようと努めることができるのである。¹⁰ 和解とは、われわれが世界を理性的に認識することによつて、「自分たちの社会的世界をたんに甘受するのではなく、積極的に受け入れ肯定する」ことである。道理に適つた多元性の事実にしても、それは克服すべきものとして理解するのではなく、その「政治的な善さと利点を示すことによつて」、その事実と和解すべきものなのである。

こうした主張に対しては、「現実的なものは理性的である」というヘーゲルの言葉が時にそう評されるように、現実の社会を無条件に受け入れ肯定する保守的な思想であるとの批判がなされるかもしれない。それについてロールズは注の中で、政治哲学が、「正義に反し尊敬に値しない現状を擁護するものとして、墮落して用いられ」たり、「マルクスの意味においてイデオロギー的になる」ことへの警告を發している。¹¹ ただしここでは自らの理論が、いかなる点でそうした危険から免れているのかについて十分明確には語っていない。この点で先のクカラス達の批判が受け容れられる余地があるかもしれない。

これについては、「世界を理性的に把握することによる和解」というヘーゲルの概念の意味が問題となるであろう。この点を本稿で詳しく検討する余裕はないが、先の『道徳哲学史講義』のヘーゲル講義に少し触れておきたい。ヘーゲルの和解概念については、その講義の最初に取り上げられているものであり、ロールズがいかにこ

の言葉を重視しているのが伺われる。¹²

和解というのは、第一義的には宗教的な概念であり、ヘーゲルの初期の神学論集などでも重要な役割を果たしているが、ロールズはここでそれを『法の哲学』の根底に置かれている基本原理であると見なしているかのようである。

「自由を表現するのに最も適した諸制度の枠組みはすでに存在している。それは現に目の前に存在しているのだ。哲学、とりわけ政治哲学の仕事は、この枠組みを思考において把握することなのである。ひとたびそうすれば人間世界との和解がなされるだろう、というのがヘーゲルの考えである。ここで、人間世界との和解がなされるにいたるとは、人間世界に従属するにいたるという意味ではない。和解 (Versöhnung) であつて、諦観 (Entsagung, resignation) ではない。和解とは、現実にある人間社会が、いくつもの不幸な選択肢のなかではあたかも最善のものであるかのように、ということではない。むしろ和解ということが意味するのは、わたしたちは人間世界を、政治的社会的諸制度のなかでの生のひとつの形式であつて、自分たちの本質を実現してくれる当のものだと理解するにいたつたこと、言いかえれば、自由な人格としての自分たちの尊厳の基盤だと理解するにいたつたこと、このことなのである。¹³」

政治哲学の役割は、「人間世界を思想の形で把握することであり、また、この人間世界が私たちによつて理性的 (rational) なものとして理解されるような、そうした形式において世界を表現することである。」(傍点原文イタリック。以下同様。) ここでロールズは、rational という言葉は、ヘーゲルの vernünftig の訳語であり、それは

道具的な合理性とか手段的な合理性とか経済的合理性とかの意味ではなく、むしろ reasonable という単語が妥当である場合が多いというコメントをしている。後期のロールズの理論においてこの「道理に適ったこと (reasonable)」、「道理性 (reasonableness)」が重要な用語であることは言うまでも無い。政治哲学は、世界の道理性を明らかにすることによって、この世界が自由を表現するものであり、われわれに自由を与えるものであるという理解を市民に与えるという役割を果たすのであり、そのことによってわれわれが自由と和解することを可能とするのである、というのがロールズの基本的立場であると見えよう。

さらにヘーゲルのカント批判が取り上げられている¹⁴。論点は幾つかあるが、もつとも根本的な対立点は、カントが自由を、様々な偶然性（われわれ自身の傾向や欲望、社会環境、歴史）を乗り越えて、われわれにいつも可能なものとして生じると考えているのに対して、ヘーゲルはわれわれが理性的かつ善なる生活を送ることができるとは、われわれの自由を保証してくれるような人間社会の内部においてのみであると考えている、という点である。つまりヘーゲルによれば、われわれは一人では自律することはできず、社会のなかで、制度のなかでこそ自律することができるのである。また、これに関連するが、カント倫理学は、「定言命法の適用手続を介しての格率の吟味という形式で与えられた行為規準」を個々の状況の人々に与えることを課題とするのだが、ヘーゲルの場合は、「わたしたちが生きている人間世界それ自身の諸制度や慣習のなかに道徳的指

針を見出す」ということが課題とされるのである。こうしたヘーゲルのカント批判は、前述のヴォルフによるロールズ『正義論』批判において示されているものと同じであろう。

ロールズのヘーゲル論は全体として興味深いものであるが（ヘーゲルのリベラリズムの側面だけでなく、リベラリズムの批判者としての遺産についても語られている）、ここではこれ以上詳しく紹介することはできない。ただこうしてみた限りでのヘーゲル解釈と後期ロールズの政治哲学の連関性については、以上の議論によっても十分に根拠のあるものだと思われる。

さて以上のきわめて概観的な議論をふまえて、こうした後期ロールズの「和解としての政治哲学」の性格に関する理解をさらに進めるために、本稿の以下の議論では、ロールズとハーバーマスの有名な論争をあらためて取り上げて検討してみたい¹⁵。先に述べたように、ロールズはそのカント的構成主義から、ヘーゲルの立場に軸足を移して、政治的構成主義へと転換し、政治的リベラリズムを提起するのであるが、ハーバーマス自身はこの論争について「政治的リベラリズムと私の考えるカント的共和主義との違いをはつきりさせること」をその目的としていると述べている¹⁶。その言葉通り、この論争はリベラリズムと共和主義との対決として理解されることも多く、本稿でもそうした論点を検討するが、その背景には、共にカントから出発した二人の思想家のカントに対する微妙な態度の差異が示されていることにも留意が必要であろう。またこの論争の口火を切ったハーバーマスの論文が「理性の公共的使用による和解」と題

され、先にわれわれが触れた「和解」という概念が問題となつていくことも注目される。この論争に関しては、「ロールズとハーバーマスの直接対決は『大山鳴動して……』のたとえどおり不発に終わっている¹⁷⁾」という評価もあるが、ロールズの政治哲学の性格と課題を確認するために有意義な議論がなされているので、改めて再検討してみる価値は充分に存すると思われる。

なお次にすぐ述べるように、両者の議論では、特に方法論をめぐって幾つかの論点が出されているが、本稿で主に扱うのはそのような方法論の理論的帰結に関する問題、つまり、それが現実の法治国家の理論としてどのように働くのかについての問題である。その意味では、政治哲学方法全般ではなく、その一部が考察の対象となっていることは予めお断りしておきたい。

二 公共的自律と私的自律——ハーバーマスの批判

ハーバーマスは、そのロールズ批判の論点を三つ挙げている。第一のものは、原初状態の設計に関するものである。原初状態の構成に難点があるので、そこで仮想上の代表者たちのパスpekティブからは、正義の二原理を導き出すことができない、というのがその批判である。

第二の批判は、重なり合う合意に関するものであり、われわれが最初に見た安定性・受容性の問題に関連する。端的に言えば、この批判は、ロールズが受容問題と妥当問題を混同しているということ

である。即ち、その理論が現実を受容されるということは、それが妥当性を持つということを保証しないということであり、それを混同することでロールズは認知的妥当要求を放棄してしまっている、というのがその批判である。

これらの理論の基礎づけに関する方法的議論をめぐる批判は重要で、この論争の評者は、この二つの批判に主要な関心を持つことが多いようだが、われわれは、ロールズの政治哲学が対象としている問題をより具体的な視点からみるという意図から、ここでは三番目の批判を取り上げてみたい。それはリベラリズムに対する民主主義的立場からの批判として理解することができる。その批判は、ロールズの正義論の第三段階における、正義の二原理から導出することができる基本権と法治国家の原理についての議論に向けられている。

周知のようにロールズは、自己の正義論の制度化のプロセスを四段階の系列 (the four-stage sequence) に分けて説明している¹⁸⁾。第一段階は、原初状態において正義の二原理が採用される段階である。第二段階では、憲法制定会議によって、そうした採択された正義の二原理に従って、憲法 (基本法) が制定される。それによって市民の基本的な権利や義務、立憲的な政治形態などが確定される。次の第三段階は、立法過程であり、そのような憲法の制約に従いつつ、具体的な法案が作成される。最後の第四段階は司法的行政的過程であり、立法段階で制定された法案が具体的なケースへ適用される。

ハーバーマスのロールズに対する最初の二つの批判は、それぞれ

第一段階、第二段階を対象にしていたといえるであろう。そして第三の批判は、第三段階に焦点を当てている。それは、ロールズが描く第三段階の法治国家の構成が、自由主義的な基本権を民主的な正当化原理よりも上位におくことになり、そのために「近代人の自由 (liberties of the moderns)」と「古代人の自由 (liberties of the ancients)」を調和させるという目的を達成できない、ということである。

「自由主義者たちは〈近代人の自由〉を強調してきた。まず信教の自由・良心の自由、さらに生命、個人の自由および所有権の保護、つまり主体的私権の核をなすものを強調してきたのである。これに対して、共和主義者たちは〈古代人の自由〉を擁護してきた。市民の自己決定を可能にする参政権・コミュニケーション権を擁護してきたのである。ルソーとカントは、この両方の自由を等根源的なものとして同一の根から、すなわち道徳的かつ政治的自律から導き出そうと望んだ。自由主義的な基本権は自己決定の実践に対して外的制約としてかぶせるべきものではないし、また逆に、前者を後者のためのたんなる道具としてもならないのである。ロールズもこの直観に従っている。それにもかかわらず、二段階からなる彼の理論のうちには、自由主義的な基本権の優先という事態が生じており、それが民主的プロセスをいわずに背後に追いやってしまっているのである。」⁽²⁰⁾

「近代人の自由」と「古代人の自由」は、言うまでも無くコンスタンの用語であり、ロールズ自身幾度かこの分類に言及している。⁽²¹⁾前者は、思想の自由と良心の自由、人身と財産に関する一定の基本権、法の支配を含み、ロッキの自由主義の伝統に由来するものであ

り、後者は、平等な政治的自由と公共的生活の価値を含み、ルソー的共和主義の伝統に由来するものである。バーリンの消極的自由と積極的自由の有名な区別もこの分類に対応していると言っているであろう。⁽²²⁾ロールズはこの「過度に様式化された対比は、対立の深刻さを際立たせて」いるが、過去二世紀の論争において、二つの伝統の間の対立を調整する基本的諸制度の取り決め方について、いかなる公共的合意も存在しないとしている。⁽²³⁾

ハーバーマスの批判は、ロールズが個人の私的領域に関する自由(私的自律)の尊重というロッキの伝統を優先させることによって、政治的参加による人民の政治的意志形成(政治的・公共的自律)という民主主義プロセスの価値を貶めることになってしまふ、ということである。

確かにロールズにおいても政治的自律は原初状態の当事者の持つ条件として組み込まれているので、原初状態においては一定の役割を果たすであろう。しかしハーバーマスはその様な政治的自律が、正義に適合して構成された社会(第三段階の社会)のなかでは十分には展開されることはないとする。なぜならばそうした社会の市民は、すでに制度化されてそこにある憲法を頂点とする法秩序のヒエラルヒーに絡みとられてしまふからである。

つまりそうした市民は、改めて自らの社会に適用すべき正義原理を検討することによって、民主的法治国家の基礎づけを繰り返すことはできないのである。

『正義論』の見地からすれば、すでに整備されている公正な社会という制度的条件の下では、民主的法治国家の基礎づけを繰り返すことはできないし、その必要もない。さらに諸権利の実現のプロセスを継続とすることはできないし、その必要もない。市民はこのプロセスを、変化し続ける歴史的状况が要請する、開かれた未完のプロセスとして経験することはできない。」

社会の基本構造に関する理論的な検討はすでに憲法のうちに示されており、その成果は憲法のなかに沈殿しているので、市民は憲法をプロジェクトとして捉えるのでなく、所与のものとして受け取るのである。²⁵

ハーバーマスはこうした事態とロールズの「政治的なもの」の理解との関連性を指摘している。ハーバーマスによれば、ロールズの理論では政治的なもの、あるいは公共的なものと、非政治的なもの、非公共的なものとの領域が、民主主義的な自己立法に先んじて、あらかじめア・プリオリに設定されている。近代社会において政治的な価値領域は、文化的価値領域から区別されて、所与のものとして取り扱われているのである。そこから、道徳的人格の「市民という公共的アイデンティティと、自らの善の構想に規定される私人という非公共的アイデンティティ」との硬直した二分化がなされ、「参政権とコミュニケーション権によって保障される領域」と「自由主義的な自由権によって保障される領域」との分離がなされるのである。そして後者の私的領域は、前政治的領域として、民主主義的な自己立法による干渉から保護されることになるのである。²⁶

ハーバーマスによれば、こうした「私的自律と公共的自律とのあいだにア・プリオリに境界線を引くことは、人民主権と人権の同源性という共和主義の直観を否定するだけでなく」、この境界設定自体が歴史的に流動的であり、規範的観点から問題とされ、市民の政治的意志形成に委ねられているという歴史的事実に反することになる。「私的自律と公共的自律は弁証法的関係にあり」、「互いを前提とし合っている」のである。²⁷

最後に、ハーバーマスはロールズの理論がより実質的なものであり、特定の正義原理を市民に押し付けていると同時に、政治哲学の守備範囲を限定することによって多くの問題をその領域から排除し、議論を回避しているのに対して、自らの手続主義的立場が、理性的な意見形成・意志決定プロセスに多くを委ね、「今ここで答を見出さなければならぬ実質に関わる問題を、その問題の当事者の賢明な取り組みへと委ねる」ことで、より控えめであると同時に、全ての問題領域を公共的討議の対象とすることによってより大胆でもある、としている。²⁸

最後の批判のなかでハーバーマスは、ロールズの政治哲学が、その守備範囲を特定化して、論争になりそうな問題を排除するという「回避戦術」を取っており、そのことによって結局は「自己閉鎖的理論」へ進んでいるという批判を行っているが、そうした診断は、最初に取り上げたクカタスやベティットのロールズ政治哲学批判と軌を一にしているといえる。

ところで近代の立憲民主制的な法体系の内部には自由主義と民主

主義との原理的緊張関係という事態があり、この両者の関係をいかに調整し、立憲民主制的な法体系を活性化させるのが、現代において緊要な課題となっている²⁹。ハーバーマスのロールズ批判もそうした背景の中で理解しなければならない。そしてその立場をより明確にするために、こうした原理的緊張関係を調整することを目指す幾つかのアプローチを、井上達夫教授が直接には法の支配と民主的正統化の関係の明らかにするために行っている類型化を利用して、整理してみよう。

井上教授は法の支配の正義志向性と民主的正統性を両立させる試みを、形式化プロジェクト・実体化プロジェクト・プロセス化プロジェクトという形で整理している³⁰。形式化プロジェクトとは、「実質的価値判断は人民の立法権力に委ね、法の支配を人民の価値選択が法の形式において定式化され執行されるための条件整備に限定する立場である。」そのプロジェクトはさらに形式的法治国家論と手続的自然法論に分類されているが、いずれにしても人民意志が一定の形式的条件の下で示されれば、その意志による支配を貫徹させる立場である。この立場については、「人民意志の支配が多数者の専制に転化する民主政の内在的危険性に対する抑止機能を果たせない」との欠陥が指摘される。次に出される実体化プロジェクトは、実定憲法の中に組み込まれた「実体的な人権原理を核とする正義構想を立法に対する制約とする実質の意味での立憲主義として法の支配を捉える」立場である。それは近代自然権思想と結合しており、立憲主義的な法の支配が民主政に対する制約原理として働くのであ

る。この立場に対しては、「重要かつ論争的な政治道徳上の問題に関して決定する権能を司法府をして憲法解釈の名の下に人民から奪奪させるという批判」がなされている。

こうした両者の欠陥を克服するために出された第三のプロジェクトが、プロセス化プロジェクトである。「これは司法審査制と結合した立憲主義的人権保障を民主的政治過程に対する外在的・実体的な制約としてではなく、民主的政治過程そのものの健全な作動の条件として、その限りでのみ承認する」立場である。こうしたプロセス化を志向する理論としては、ジョン・イリーの参加代表促進論や熟慮の民主主義 (deliberative democracy) 理論などが挙げられ、後者の理論家として公民的共和主義の立場を取るフランク・マイケルマンやリベラルな共和主義の観点に立つキヤス・サンステインのほかに、ハーバーマスの名が挙げられている。井上教授はこのプロジェクトに関しても詳しい批判を行っているが、ここではとりあえずハーバーマスがこうしたプロセス主義的立場から、ロールズのリベラリズムを批判していることを確認することで十分である。さらに、ロールズの理論が自由主義的基本権を民主的な正当化原理より上位においているという批判や、それが実体的であり特定の正義原理を人民に押し付けるという批判を見れば、ハーバーマスがロールズの立場を（井上教授の類型化を使えば）実体的プロジェクトとして捉えていることが窺える。

そこで問題は、ロールズの理論はそうした意味で実体的なものであるのか、共和主義的なプロセス主義とどのような関係にあるの

か、さらにはロールズの政治哲学はハーバーマスの言うように回避戦術を取っているのか、ということになるだろう。次にロールズの反論を検討しながら、こうした問題を考えてみたい。

三 リベラリズムと共和主義——ロールズの反論

ロールズはこうしたハーバーマスの批判に対してかなり詳細な反論を行っている。そのなかでわれわれが先に挙げた、ハーバーマスの第三の批判に関連する反論をみていきたい。

ロールズの反論の中心は、彼がリベラルな諸権利を民主主義的プロセスに優先させているというハーバーマスの批判に向けられている。

その結論を先取りして言えば、ロールズ自身もリベラルな諸権利が民主主義的プロセスに優先するのではなく、民主主義の優位を認める。しかしリベラリズムと民主主義の関係については、依然として微妙な問題が残っているように思われる。以下、ロールズの議論に即して検討していきたい。

(一) 政治的自律をめぐる

最初に、ロールズは四段階の系列に関するハーバーマスの誤解について触れている。ロールズによれば、四段階の系列は「現実の政治的プロセスや純粋な理論的プロセスを記述したものではなく、く、むしろ、「公正としての正義の一部であり、公正としての正義を受

け入れる市民社会の市民がその概念と原理を適用するために使用すべき思考の枠組みの一部を構成するもの」である。こうした思考枠組を使って、われわれは憲法や制度が不偏不党であるかどうか、道理に適っているかどうかを判断するのである。さらにロールズは、そうした枠組によって既存の制度を評価するにしても、その現実の制度自体は政治哲学者の理論によって作られたのではなく、歴史的な所産であることを指摘している⁽³¹⁾。つまり、われわれの社会制度は現実にはそうした四段階の系列によって実際に生じたのではない、ということである。そうであれば、現実の社会制度の批判というのはわれわれに常に開かれていることになる。そして、原初状態という抽象的な装置によって導かれた正義の諸原理も、いったん選択されれば永遠に固定的なものではなく、市民社会の市民たちの熟慮された反省的判断によってたえずチェックされるものなのである。

次にロールズは政治的自律の意味と、それがいかにして実現するのかについて問題にする。ロールズが問題にする自律は、政治的自律であり、それはカントやミルのような包括的理論に結びつく道徳的自律とは一線を画すものである。「政治的自律は、様々な政治制度と実践の観点から特定されたり、市民の、立憲政治を実行するに当たつての思想と行為（彼らの議論、熟考、決定）のうちにある、ある種の政治的美徳によって表現されるものである」⁽³²⁾。

先に見たようにハーバーマスは、ロールズの理論では市民の政治的自律が十分に展開されないと批判しているが、ロールズによれ

ば、市民がどのように理解された政治的自律を持つて、政治的諸原理や社会政策について議論することはしごく当然のことである。さらに現実の社会は先に述べたように歴史的所産であり、多かれ少なかれ正義に適ってはいないのであるから、その社会の妥当性について市民が議論することは必然である。「正義に適った憲法（憲政）」という理想は常に、それを目指し努力すべきなものかである。⁽³³⁾つまりロールズにとつても憲法はハーバーマス同様、未完プロジェクトとしてわれわれの眼前にあるのである。⁽³⁴⁾

ロールズは、ハーバーマスが取っている（と彼が想定する）次のような前提を批判する。つまり市民が、基本的な憲法上の問題、「正当化の本質に関わる問題」から、通常の立法までの全てに渡つて（「頭からつま先まで」）自律しているときにのみ、政治的に自律しているということができるといふ前提である。

これに対するロールズの批判の論拠は次のようにまとめられるであろう。

まず現実の問題と理論上の問題の区別である。ロールズにとつても、現実の社会において憲法上の問題を国民が議論することは当然のことである。しかし、理論的構成の問題として、正義に基づいた憲法が存在すると仮定すれば、その場合に国民の課題は、改めてどのような憲法を作るべきであるのかということではなく、具体的な立法の憲法適合性のレベルの問題ということになるであろう。後者の場合において、国民に政治的自律がないとは言えないのである。

次に歴史的な視点の考慮である。国家の歴史において、国民の支

持を得て承認されていた憲法が、歴史の流れの中で批判され、修正されるということはありうることである。その場合、憲法を修正し、新たな憲法を打ち立てた人々は政治的に自律しているが、現行憲法を自律的に検討した上でそれを是認し、それに基づいて行動する人々は政治的に自律していない、ということではできないであろう。「あらゆる世代が、正当性の本質的議論に対して道理に適った結論を導くことや、新しく正当な憲法を自らに与えることを要求されているというわけではないのである。」⁽³⁵⁾

さらに創憲政治 (constitutional politics) と通常政治 (normal politics) の区別である。ロールズはアッカーマンに倣つてこの二元論的立憲民主主義を支持している。⁽³⁶⁾そこでは、「憲法を形成、批准、修正する人民の憲法制定権力が、立法部の通常の立法権と区別され、また日常の政治における執行権とも区別される。そしてまたそこでは人民の高次の法が、立法府の通常の法と区別される。」⁽³⁷⁾憲法政治のレベルにおいては、人民の憲法意志が、基本権に優位することをロールズは認めている。公正としての正義の理論は、正義の政治的構想であり、自然法理論ではない。「近代人の自由は人民の憲法意志に優位する制約を課さない。」⁽³⁸⁾

(二) 私的自律と公共的自律の弁証法的関係

次にロールズは、ハーバーマスの語る「私的自律と公共的自律との弁証法的関係」を検討する。このテーマは、その『事実性と妥当性』でも中心論点となつており、⁽³⁹⁾その「増補版への後記」

(「ルールズはこのテキストを重視している」)の中でハーバーマスは、自由主義者も公民的共和主義者とともにその内的関係を理解し損ねていると批判する。「ロックに遡るリベラリズムは、十九世紀以来、多数者の専制的支配の危険を呼び覚まし、国民主権よりも人権を優先することを説いてきた。他方、アリストテレスに遡る共和主義は、政治的参加という〈古代人の自由〉を〈近代人の自由〉の非政治的〈自由〉につねに優先させてきた。」⁽⁴⁰⁾

この私的自律を優先するリベラリズムと政治的自律を優先する共和主義との間は「未解決の競合関係にある」のだが、両者が共に持つジレンマをハーバーマスは次のように表現している。

「人権はまだ道徳的権利として十分に根拠づけられうるかもしれない。だがそれを実定法の構成要素として概念化するやただちに、人権はいわばパターンナリスティックに主権的立法者に課せられてはならないということが、判明する。立法者が人権をただ実定化しさえすればよい道徳的事実として捉えるのであれば、法の名宛人は自らを同時に法の作成者として理解することはできない。その一方で、主権的立法者は、その自律性とはかかわりなく、人権の障害になることをも決定することはできない。」⁽⁴¹⁾

つまり人権が主権的立法者に対してパターンナリスティックな外的制限を課すのであれば、主権的立法者は自律的に立法をおこなうと言ふことはできなくなり、その自律性は失われることになる。しかし同時にいかに自律性を持った主権的立法者であっても、人権を侵害する立法を制定することはできない、というジレンマである。こ

れに対して、ハーバーマス自身は「法を独特の様態を持つ媒体として特徴づけ、その形式的属性を道徳から区別する」という仕方での解決を図っている。その解決の妥当性をここで吟味することはできないが、ルールズ自身は一方では自らの公正としての正義に基づくリベラリズムが、政治的自律と私的自律とを平等に扱うものであると主張しつつ、他方ではこうしたジレンマを真のジレンマとして、つまり解決が困難な課題であることを認めている。⁽⁴²⁾

自らのリベラリズムにおいても、公共的自律と私的自律とが共通の起源を持ち、同じ重みを持つていること明らかにするために、ルールズは自身の公正としての正義論とハーバーマスの討議理論とが三つの類似点(Parallels)を持つと主張している。即ち、第一にハーバーマスが解決すべきとするところの「自由で平等な人格が自らの共同生活を、実定的かつ強制的な法によって規制しようとするならば、彼らはいかなる権利を互いに認め合わなければならないか」⁽⁴³⁾という基本問題と、原初状態で選択された諸原理を受容すべく議論している市民社会の市民の直面している課題との類似点である。市民の委託を受けた原初状態の当事者は、こうした基本問題に答えを与えるべく、正義の二原理を選択するのである。そして二つの自律は、正義の第一原理の中で、格付けされることなく同等の位置を与えられる。というのは、両方の自律、古代人の自由と近代人の自由とはともに、人格の持つ二つの道徳的能力、すなわち正義感覚への能力と、善の構想への能力に根拠付けられているからである。⁽⁴⁴⁾

第二の類似点は、両者の議論が共に二段階構造をもっている、と

いう点である。ハーバーマスの議論としてロールズが取り上げるのは、「まず等しい権能を持つ者として互いに承認しあう市民の水平的社会化から出発し、ついで前提された国家的権力の法治国家的規律化へと歩みを進める」ところの「二段階の再構成」である。⁴⁵⁾

このハーバーマスの議論は、ロールズの公正としての正義では次のように再定式化される。まず第一段階では、社会の構成原理が問題となる。その中で、各自は相互に相手方を平等なものとして、互いの権利の相互承認をおこなう。そこで承認されたものが第一原理の基本的諸自由である。こうした権利は原初的であり、道徳的権利とも結びつくものである。しかしこうした諸権利がただちに立法に対する制約根拠となるわけではない。こうした権利の相互承認がなされた第一段階を経て、第二段階の憲法制定会議で、憲法の中にその権利が組み込まれることになる。その時に、いかなる権利が憲法に組み入れられるかは、人民の民主的な憲法制定の権能によって決定されるべき問題となる。こうした点において、ロールズは、ハーバーマスはロールズ自身と共に公民的共和主義者であるフランク・マイケルマンの議論と異なるものでない、と述べている。⁴⁶⁾ なお、人民がいかなる憲法を選ぶのかという問題は、哲学的な議論だけでなく、歴史に依存した問題であるという点も指摘されている。

第三の類似点についての記述は分かりにくいだが、討議理論が、民主的立法の正統性を再構成するなかで、公共的自律と私的自律とを関連させながら、組み込んでいくというその方法と、自らの公正としての正義の構成における、両者の自律が正義原理と結びつけられ

る方法との類似性を述べているのであろう。

なお、ロールズはハーバーマスが私的自律よりも政治的自律にたいして第一次的で基礎的な役割を与え、そちらを優先させている点を批判している。⁴⁷⁾ こうした想定は「人間がその完全な実現や完全な善を獲得するのは、政治生活の活動の中である」とする公民的ヒューマニズムを受け容れる場合にのみ妥当するのであり、多様な善の構想を認め、私的自律が保障されている社会であるということの市民による承認に支えられた一定のリベラルな背景文化が、民主主義的社会を支えるのであるとするロールズの立場からは、認められないのである。

ここで共和主義に対するロールズの評価について触れておこう。ロールズは『政治的リベラリズム』や『公正としての正義 再説』で共和主義を前記の公民的ヒューマニズムと古典的共和主義いう二つの伝統的見解に分けている。⁴⁸⁾ 前者は「アリストテレス主義の一形態」であり、「われわれは社会的存在であつて、政治的存在ですらあり、その本質的特性が最も完全に達成されるのは、政治生活への広範で積極的な参加の存在する民主的社会においてである」とし、さらには「こうした参加が奨励されるのは、たんに基本的諸自由の保護にとつて必要でありうるものとしてではなく、そうした参加がわれわれの（完全な）善の格別のあり方だからである」とする立場である。これは一定の善の構想を、具体的にいえば政治的生活に携わること、他の生き方より優位した格別なものとするがゆえに、包括的教説という性格を持ち、従つてロールズの公正としての正義

とは相容れないのである。⁴⁹⁾

それに対して、古典的共和主義は、マキャヴェリやトクヴィルの伝統に基づくもので、「非政治的な生活の諸自由（近代人の自由）を含む民主的な諸自由の安全は、立憲政体の維持にとって必要とされる政治的諸徳性を備えた市民たちの積極的な参加を必要とする、という見解である。」これは、私的自律、近代人の自由を守るためにも、市民による民主政治への幅広い参加によって、正義に適った社会を維持していく必要があるということである。「自由で平等な市民であり続けたければ、われわれは私的生活へ総退却するわけには行かないのである。」この立場は、「包括的教説を含まないので、政治的リベラリズムと完全に両立し、その一形態としての公正としての正義とも両立する。」

なお本稿で既に名前が何度か出てきた公民的共和主義については、『公正としての正義 再説』のある注の中で第三の共和主義として触れられ、「熟慮による政治的討論の重要性」を強調する立場であると説明されている。⁵⁰⁾ また別の箇所では、公正としての正義が「熟慮民主主義の諸条件を促進し、公共的理性の行使のための舞台を設定する」という点でこの公共的共和主義と目標を共有している⁵¹⁾とされている。

以上の議論によって、ハーバーマスの批判に対するロールズの立場がある程度明確になったと思われる。ロールズはハーバーマスと同じく、公的自律と私的自律との等根源性や内的連関性を認めるとともに、ロールズの市民も、あらゆる場面で政治的自律を發揮

することができ、人民の憲法的意志の優位を認め、その意味でリベラリズムに対する民主主義原理の優先性を承認しているのである。

また、確かに、公民的ヒューマニズムの様なヴァージョンの共和主義（いわゆる強い共和主義）には批判的であるが、よりリベラリズムに近い形態の共和主義（古典的共和主義・公民的共和主義）に対しては極めて親和的である。ハーバーマスの見解は、マイクルマン同様後者の立場に立っていると思われる。そうであれば、両者の立場にさほど違いは無く、少なくともこの点に関するハーバーマスのロールズ批判は誤解に基づくものである、となるかもしれない。⁵²⁾ 実際この議論に関して、そのように評されることが多い。しかしこれの問題が解消されたわけではない。井上達夫教授のいう「実体的プロジェクト」と「プロセス化プロジェクト」の原理的な差異が存在するからである。ロールズは確かに前述のように、正義理論が自然法理論ではないことを認めている。しかしそこで全く実質的な内容を含んでいないのが問題とはなる。ハーバーマスもそれを問題にしていた。ロールズの議論はどこまで手続的であるか、ということである。ロールズはその長い反論の最後にこの点について語っているので、次にそれを見てみることにしたい。

(三) 手続的正義と実質的正義

先に述べたように、ハーバーマスはロールズの議論が手続的なものに留まらず、実質的なものを含んでいることを批判している。それに対して自らの理論は「理性的な意見形成・意志形成のプロセス

に多くを委ね」、「哲学の役割を、道徳的観点と民主的手続きの明確化、合理的交渉のための条件分析に限定し」、「今この場で答えを見出さねばならない実質に関わる問題を、その問題の当事者の懸命な取り組みへと委ねる」ことよって「多くの問題を未解決のままにしておける」のである。⁽⁵³⁾

この問題に関してロールズは、自らの理論が実質的であることを認めたくえで、そうした実質的原理の導入の必要性を説き、ハーバースの議論自体が実質的なものを内含していると主張している。手続的正義と実質的正義は結びついて、相互に関連しあっているものである。

ロールズは『正義論』で論じていた「完全な手続的正義」と「不完全な手続的正義」の概念をもう一度取り上げている。⁽⁵⁴⁾前者は、「どの結果が正義に適うかを決める独立の基準が存在し、そこに確実に導く手続が存在する」という（現実にはめつたに無い）ものであり、後者は「正しい結果に関する独立の基準はあるにはあるが、確実にそこに至る実行可能な手続は存在しない」ものである。つまり両者は、適切な結果に至る手続の存否によって区別されるが、ともにその手続の結果に対しての独立した評価基準を含むものである。例えば、前者の例として挙げられる「ケーキを切り分ける場合」において、その「ケーキを切る」という手続きの正しさは、それが「ケーキを等しく分割する」という結果の評価と密接に結びついている。それが公正な結果を生じさせるがゆえに、完全な手続的正義として承認されるのである。また後者の例として挙げられる刑事裁判にお

いては、公正な刑事手続きを行っていると評価と、その結果が正しい（本当に罪を犯した人間だけが刑罰を科せられている）という評価とは独立に行うことが可能で、もし無実の者が誤判によって有罪とされれば、それがいかに適正な手続きで行われていたとしても、その刑事裁判は正義に反するものとして、批判を免れないのである。つまり手続の正当性は結果の内容的正当性を保障しないのである。そしてあまりに不正な結果が頻繁に発生するのであれば、その手続自体の正当性も失われるであろう。こうした点からも、手続的正義と実質的正義の連関性が理解できる。この反論の中ではロールズは挙げていないが、もちろん手続的正義のもう一つの類型として、正しい結果についての独立した基準が無く、その手続が正しければ、結果がどのようなものであっても、その結果が正しいとする「純粋な手続的正義」も存在する。しかし社会の様々な制度の内、純粋な手続的正義によつて処理することのできる領域が極めて限定されるであろうことは容易に想像つくであろう。

従つて、ロールズが次に挙げる多数決民主主義 (majority-rule democracy) と立憲民主主義 (constitutional democracy) の対立も、手続的正義と実質的正義の対立ではない。例えば多数決原理についての両者の対立点は、「それが公正な手続を提供するかどうか、上記の他の〔非政治的な〕諸権利と諸自由を保護するかどうか」という実質的判断の可否に関するものである。

「多数決主義者達 (Majoritarians) は、多数決原理が公正であり、正

当な立法と道理に適った結果を生み出すのに必要な全ての権利を含んでいると言う。立憲主義者達は、多数決原理は容認できないと言う。多数者の立法に対する立憲的に承認された制限や、その他の要素がうまく配置されていない限り、基本的な諸自由と他の自由は適切に保護されないであろう。そして民主主義がしっかりと支持されたり、人民の積極的同意を得たりすることもないであろう。これに対して多数決主義者達は、彼らが非政治的言論の自由や思想・良心の自由及び宗教の自由な活動の基本的意義を完全に受け入れる、と反論する。彼らは、むしろ、立憲的制限は「権利の保護に」不必要であり、真に民主的な社会と文化においては、これらの諸権利や諸自由は選挙民によって尊重されるであろう、と主張する。⁽⁵⁵⁾

両者の対立は、多数決民主主義が結果において正当であるのか、つまり実質的に正当であるのか、という点にある。通常の多数決民主主義者は、民主主義的手続の尊重自体が、基本的諸自由の保障という帰結を生み出すと主張するのであり、民主主義を純粋な手続的正義として理解する立場には立たないのである。

こうした理解に基づいて、ロールズは、ハーバーマスの討議理論においても手続主義が貫徹しているのではなく、実質的なものが含まれていると主張している。それが前提としている理想的討議の条件においても実質的な判断が要求されるし、ハーバーマス自身が「民主主義的手続を通じて働く公共理性の結果は道理に適い、正統である」と主張しているからである。「例えば彼（ハーバーマス）は、諸自由の平等な配分が（政治的意志形成の結果が道理に適っている）という仮定を支持する民主的な手続きによって実現可能である、と

言っている。……このことが意味するのは、彼はそれらの結果を評価するために道理性の理念を前提としていて、その見解は実質的である、ということである。⁽⁵⁶⁾

例えば、我々が実践的討議において、いかなる形式の論拠が使用されるべきであるのか、いかなる利益を重要なものとして考慮する必要があるのか、いかなる理由が容認されるべきであるのか、といった問題は、実質的は基準なしには判断することはできないであろう。

手続的正義と実質的正義の関係に関しては、ロールズが主張するように、手続的諸条件が、結果に関する実質的正義の評価と結びついていると考えることは妥当であろう。ハーバーマスの討議理論においても、ロールズの指摘するような実質的原理がかかわっていると言えるであろう。ハーバーマス自身、次に紹介する論文の注⁽⁵⁷⁾においてはこの節のロールズの議論に同意すると語っている。またその本文においても、次のように述べている。

「自らが取るカント的な手続主義は）ロールズが正しくも強調しているように、決して規範的意味合いから自由ではない。なぜなら、それは自律という概念とつながっており、この概念は（理性）と（自由意志）を統合するものだからである。その限りにおいて手続きは、規範的に中立ではありえない。」⁽⁵⁸⁾

しかし問題はいかなる意味で実質的であるのか、という点である。ロールズの公正としての正義は、ロールズ自身が語っているようにそれが「リベラルな思想の伝統と民主主義社会の政治文化のよ

り広い共同体から発生し、それに属しているという意味で実質的である。⁵⁹⁾それはハーバーマスの討議理論のように普遍的な妥当性を要求するものではない。そしてもちろん本稿の冒頭にも述べたように、こうしたロールズの立場自体が問題となる。ハーバーマスの次の批判では、その点が主要なテーマになっている。

四 カント的手続主義の構想——ハーバーマスの再批判

ロールズの「寛大かつ詳細な返答」を受けて、ハーバーマスは再度、「道理に適っている (vernünftig)」対「真である (wahr)」——あるいは世界像の道徳⁶⁰⁾と題されたロールズ論を展開させている。その題名に示されるように、ここではロールズの道理性概念と真理性との関係という基礎理論的な問題が再び問われている。そのテーマは次のように示される。

「道理に適った市民が何らかの〈道徳的観点〉を採用する姿勢にない限り、われわれ市民はいかなる〈重なり合う合意〉も期待してはならず、この道徳的観点は、各市民それぞれが入れているさまざまな世界像のパスpekティブに依存はしないが、それにあらかじめ含まれていなければならない。⁶¹⁾」

ここで問題となるのは、ロールズの「重なり合う合意」という理念とそれを支えている「道理性 (Vernünftigkeit, Reasonableness)」の概念である。これは本稿では触れることのできなかつたハーバーマスの最初の批判の二番目の論点とそれに対するロールズの反論に

直接には関係している。本稿の行論に関連する部分を中心に、この論文を検討していきたい。

まず見てみるのは、われわれが最初に述べた、ロールズのカント主義からの撤退についてのハーバーマスの評価である。

そもそも近代においては、規範的命題は何らかの認知内容を持つのか、もし持つとしたら、それはいかにして基礎づけられるか、ということが問題となってくる。それに対してはホッブズのように実践理性を道具的理性に還元し、「自分の願望や選考に照らして、ある行為規則または行動規則を採用することが自分にとって合目的か、あるいは合理的かの比較考量」で済ませる立場もあるが、そうした立場は「道徳的言明に固有の義務を課す力」を捉え損ねるという欠陥を持っている。簡単に言えば、ある規範が目的のための手段として適切であるということは、それを守らなければいけないという義務を必ずしも導かないことである。

それに対してカント的伝統は、道徳的言明の認知内容を保証するために、実践理性概念をより発展させるという方向に進む。⁶²⁾

「カント的伝統では、実践理性が、規範と原則とを非党派的に判定するためのパスpekティブを規定し」、「その道徳的観点はさまざまな原理および手続きの助けを得て運用される。」当初ロールズは、『正義論』において「カント流の直進攻撃戦術」に従い、「原初状態の導入によって〈道徳的観点〉を明確にするという課題を立てていた。」⁶³⁾ここでは実践理性は「道徳的人格の二つの〈高度の能力〉のうち具体的に化されていた。この点に関しては、本稿の最初の部分

で触れたとおりである。

しかし『政治的リベラリズム』においては、理性の強い立場は失われ、実践理性は道徳的な心を抜かれ、道理性へと縮減されている。

「正義構想の道徳的妥当性は、普遍的拘束力を持つ実践理性からではなく、道徳的構成要素について十分に重なり合う諸々の理性的世界像の幸運な一致から基礎づけられるのである。」「重なり合う合意という理念は、カントの正義構想が持っていた理性の要求を決定的に弱める結果となる。」

カント的な手続主義に対する対案として、ロールズによって提出されている重なり合う合意に関して、ハーバーマスは次のように批判している。⁽⁸³⁾

まずハーバーマスは、ロールズの重なり合う合意においては、市民に「観察者のパースペクティヴ」と「参加者のパースペクティヴ」の二つのパースペクティヴしか認められていない、と指摘する。この二つのパースペクティヴは、ハートの外的視点と内的視点を想起させるが、その中の観察者のパースペクティヴからは、全市民の間に重なり合う合意が成立しているという事実が観察され、記述されることができるといえる。しかしその視点は「事実を確定する討議という限界に縛り付けられているので」、そこからは、その合意自体や当事者がそれぞれの立場からその合意のために持ち出す根拠に対して、その妥当性を評価することはできない。ただそうした合意が成立している社会的事実を客観的に眺めるだけである。そうした合意の道徳的正当化のためには、市民は参加者のパースペクティヴを取らな

ければならない。参加者のパースペクティヴによって、各市民はそれぞれの包括的世界像を持って、道徳的言明や価値判断に対する道徳的根拠づけをおこなうのである。市民は、それぞれ自分自身の包括的世界解釈から、つまり一人称のパースペクティヴから、ある正義構想に同意するのである。それゆえこうした正義構想の道徳的根拠は非・公共的なものである。

従って、観察者のパースペクティヴから成立が観察できる重なり合う合意は、各市民がそれぞれの包括的世界解釈から導き出されればらばら非・公共的根拠が、たまたま偶然に一つに収斂したという幸福な状況によって、公共的妥当性＝道徳性を獲得するのである。そこには「間主観的に共有される公共的パースペクティヴはない。」「市民が共同の公共的協議のうちで政治的構想を發展させ、また正当化できるための〈道徳的観点〉が欠如している」のである。

「政治的正義を道徳的に基礎づけようとするという点を、ロールズはカントの伝統と共有している。道徳的に納得できる根拠が「たんなる暫定的協定を超え出る」合意を支えるのである。しかしこの根拠は公共的に全員によって共同で吟味されるのではない。なぜなら理性の公共的使用が、非・公共的根拠によって確立されるしかない出発点に依存しているからである。」⁽⁸⁴⁾

重なり合う合意は、それ自身多様な包括的世界像を持つ当事者のその時々多様な根拠に基づいてなされる。ある参加者のパースペクティヴから見れば、その根拠には道徳的本性が備わっている。しかしそれが妥当性を持つのは、そのパースペクティヴの内部におい

ただけであり、他者のパースペクティヴに対しては普遍的妥当性を要求できない。

しかし政治的正義がその正当性を究極には各自の非・公共的根拠に依存しているということはわれわれの直観に反することである。それは何らかの形で公共的承認を必要とするであろう。ロールズの場合に、その原理に公共性を与えるのが道理性である。多様な価値観を持つ人々がともにその政治的正義が道理に適つたものであると承認し、重なり合う合意をすれば、それは客観性をもつのである。逆に言えば、それが道理に適っているがゆえに、合意されるのである。このように、道理性には非常に重い役割が負わされている。これに関してハーバーマスは、「われわれ」市民が共同で公共的に、等しく各人の利益になることを協議する（第三の）パースペクティヴを暗黙のうちにも取り入れないかぎり、ロールズは重なり合う合意の形成を説明できないのではないか⁽⁶⁵⁾という疑問を提起している。つまりそれぞれ異なった包括的教義を信じている者同士が、ある政治的正義に関して道理性を承認するような基盤の根拠が不十分であるということである。前述のように、ロールズにおいてはそのような「政治的正義の基本問題を共同で公共的に検討しうる」第三のパースペクティヴは存在しない。道理性もそのような第三のパースペクティヴなしに獲得されなければならないのである。

この点に関して、ハーバーマスの語っていることをさらに見ていきたい。このように第三のパースペクティヴを欠いた市民にとつては、政治的正義を正当化するためには、参加者のパースペクティ

ヴだけが利用できるものである。つまり彼らは「自分の世界像のコンテキストから、したがってそこに埋め込まれた道徳的な正義概念から出発する」⁽⁶⁶⁾。人々はある規範の普遍化テストを、自分の先行理解から、自分の世界像が作り出したパースペクティヴからだけ行うことになる。いわばそれは自己中心的に行われるのである。「このテストでは、それぞれの私から見て、すべての理性的な人々が受け容れるにはふさわしくないとと思われる全要素をフィルターにかけるのである。このテストを通過するのは、政治的なものの領域についての、それぞれの私の理解から見て、普遍的に貫徹された場合に万人に利益になると思われる原則および実践と規定および制度である」⁽⁶⁷⁾。こうして個別に、自己中心的に行われる正当化のテストも、次の正当化の段階では他の市民にも注意を向けて、相互的に公共的に行われなければならない。しかしそれさえも、ハーバーマスの見解では、「相互観察」という形でしか為しえないとされる。「重なり合う合意は、提案された構想が自分の世界像に適合しているか否かについて、全員が同時に、しかもすべての個人が独力で取り組む吟味から生まれてくる」⁽⁶⁸⁾のである。しかし、それで本当に重なり合う合意に達成することができるのか、というのがハーバーマスの批判である。

後期のロールズ自身がその出発点としている価値の多元主義の事実という状況において、人々は様々な倫理的・道徳的な問題で分断されている。例としては、ハーバーマスも挙げている政治と宗教の関係をめぐる問題、中絶をめぐる問題などがある。こうした問題は、決して非・政治的な倫理的問題とすることはできず、それ自身政治

的問題である。そして、それぞれの包括的教義を信奉している人同士ではこうした問題に関して決して合意に達することはできないであろう。そうした問題に関して、人々が合意して、社会が安定するためには、市民が自らの包括的教義に対して政治的な価値を優先させなければならぬ、ということになる。ハーバーマスはそうした政治的価値の優先は、それぞれの包括的教義から根拠づけられることはできず、それを越えた実践理性の要請として現れる、と主張する。各世界像から独立した実践理性が、それぞれの世界観に対して、政治価値の優先を課すのである。

こうした実践理性の観念から、ハーバーマスは、ロールズの構想に對置させて、「理性の公共的使用」のカントにかなり近い手続主義的構想」を提示する。それは、この論文においては十分に展開されているとは言い難いが、一応次のようなものである。

ある政治的構想（たとえば公正としての正義）が実践理性の観点から道理に適ったものとされるためには、非党派的な観点から受け入れられるものでなければならぬ。この非党派の観点は、参加者としてのパースペクティヴを超越するものである。それは閥主観的で共有されたパースペクティヴ、「道徳的観点」である。受容可能か否かを決定する力は、参加者の相互観察ではなく、「参加者を非党派の判断形成の観点に立たせる討議条件と討議プロセスの形式的性質にかかっている」⁽⁶⁹⁾のである。

道徳的観点については、反照的均衡との関係で次のようにいわれている。⁽⁷⁰⁾ 反照的均衡とは、伝統を無批判に受け入れるものではなく、

それを批判的に修得するものである。「すでに存在しているものもただ解釈学的に説明するだけの哲学は、批判力を失ってしまうだろう。」既存の伝統をただ受け入れるだけでなく、それを批判することが哲学には求められる。ハーバーマスは、反照的均衡を学習プロセスとして捉えている。そうした学習プロセスを経て、われわれは道徳的観点を自分のものとし、現代社会を批判する視点を獲得するのである。

政治的正義をこのように手続主義的に理解すれば、それは道徳的に自立して、世界観的コンテクストからの独立性を獲得することになる。⁽⁷¹⁾ ただし、前節で既に紹介したように、ハーバーマスはこうした手続が、規範的意味合いから自由ではなく、実質的内容を含んだものであることを認めている。

最後にハーバーマスはロールズの政治的リベラリズムあるいは立憲主義的（法治国家的）リベラリズムと自らのカント的共和主義を對置している。⁽⁷²⁾ ここでも問題となるのは、公共的自律と私的自律の関係である。

前者は「個人と個人の生活とは国家暴力による干渉から守られなければならない、という直観から出発している。」そこから私的領域と公的領域との区別がなされ、そこでは私的な自律、つまり「万人が自己決定によって真正な人生を送るための平等の自由」が尊重され、「共同体の自己立法行為に参加する国家市民としての公共的自律は、私人の個人としての自己決定を可能とするものになる。」つまり「公共的自律は多くの人にとって内在的価値を持つにしても、

まず第一に、私人の自律を可能にする手段として現われてくるのである。」

それに対して、カント的共和主義は「他者の自由を犠牲にしては、誰も自由ではありえないという直観」から出発している。

「人は社会化という道を通つてのみ個人となるのであるから、個人の自由はすべての他者の自由とただ否定的関係にあるのではなく、対立的境界を越えて結びついている。むしろ共同で実行される自己立法の成果が、正しい境界を設定するのである。自由で平等な人びとの連合においては、全員が自らを、受け手としてここに拘束されていると感ずる法律の作者として理解しなければならぬ。それゆえにこの場合には、民主的プロセスの中で法的に制度化されている公共的理性使用が、平等な自由を保証する鍵である。」

こうしたカント的共和主義の立場からは、公共的領域と私的領域とは判然と区別されるのではなく、民主的プロセスによつて「私的なものと公共的なものとのやっかいな境界をつねに繰り返し新たに定義し直す」ことが重要なことになるのである、と最後に述べられている。われわれが直面する問題が、私的な領域の内部に限定された問題であるのか、それとも政治的な争点になるのかは、予め決まっているものではない。公共的なものと私的なもの、政治的なものと非政治的なものとの境界線自体が、実践的討議の対象となるのである。

以上の、ハーバーマスの議論については、ロールズ自身の応答は

なされていないが、ロールズが同意する点も多々あると思われる。最後の政治的リベラリズムとカント的共和主義の対比に関しては、既に前節で検討した点の繰り返しという感じが強い。そこで指摘したように、ロールズは決してこうした共和主義的立場を否定するわけではないであろう。何が「政治的なもの」であるのかという問い自体が民主主義的プロセスにおける討議の対象となるという主張にも同意するであろう。また、ハーバーマスの様に反照的均衡理論を学習プロセスとして捉えることは、ロールズの理論とも整合的であると思われる。それは多くの人びとが共有する信念（エンドクサ）から出発しつつも、それを批判的に吟味しながら、次第に正当な道徳的判断を獲得していくプロセスとして捉えることができるであろう。

しかし当然のことながら、両者の差異も明らかである。それは、前述のように、道理に適った価値の多元性の事実の下で、それぞれ別々の包括的教義を信じる者同士が、ある政治構想を道理に適ったものであるとして合意することを可能にするものは何であるのか、ということをめぐるものである。ハーバーマスの手続主義的構想によれば、それは適切な討議条件と討議プロセスに基づく参加者の間主観的討議によつて獲得された普遍性を持つた合意ということになり、ロールズの場合には「リベラルな思想の伝統と民主主義社会のより広い共同体」ということになるであろう。これは冒頭に挙げたカントの立場とヘーゲルの立場の対立の反映と見ることも可能である。もちろんハーバーマスの当事者もまったく足場を持たずに討議

を開始することはできず、自らが帰属する伝統から出発して、普遍的なものを目指さなければならぬのではないかと思われる。私見によれば、われわれが何らかの倫理的命題を批判する場合に、ある絶対的普遍的立場からその批判をなすのではなく、われわれの批判の立脚点もある一定の歴史的文化的背景をもったものであることは認めなければならない。逆に言えば、われわれはこうした文化的地平の上でしか批判という行為を遂行することはできないのである。²⁴

またロールズの場合もそうした共同体内部での安定した合意に留まることなく、そうした合意をさらに普遍的なものへ進めていく実践的課題は認めるのではないかと思われる。そうした意味では、両者の立場は歩み寄る可能性もあるであろう。

五 むすびにかえて

「すでに存在しているものをただ解釈学的に説明するだけの哲学は、批判力を失ってしまうだろう」とハーバーマスは語っていた。この言葉は直接にはロールズに対して言われているものではないであろう。しかし、われわれが最初に見たように、時としてロールズの政治哲学はそのような性格を持つものと捉えられ、「政治哲学の終焉をもたらすものである」との批判を受けてきた。こうした批判に対して、はたしてロールズの「和解としての政治哲学」は、政治哲学の放棄であるのか、ということが本稿の考察の出発点であった。

こうした課題を検討するための素材としてハーバーマスとの論争を振り返ることが一番適切であったのかについては異論があるかもしれない。両者の論争のポイントは多岐に渡るので、それにつられて本稿の記述も冗長に流れ、論点がやや散漫になった点もある。ただ、ロールズの政治哲学が社会の安定性や秩序形成を第一の目的とする、静態的なものではなく、人びとの主体的な政治的自律を求め、動態的な過程を含んだものである、という点は明らかになったと思われる。もちろんロールズは時には、リベラリズムの伝統にたつて、私的な自律（近代人の自由）の価値を公共的政治的な自律（古代人の自由）よりも優位におく場合もある。それはわれわれの生きている現代社会において、多くの人びとが政治的な事柄よりも、より私的な価値を追求しているという事実があり、そのことは一概には否定できないという認識があるであろう。ロールズが公民的ヒューマニズムを拒否するのはそのためである。しかしそれは政治的なものを排除や、政治哲学の放棄を目指すものではないのである。

注

(1) John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by Barbara Herman, Harvard University Press, 2000. 邦訳、坂部恵監訳『ロールズ哲学史講義 上・下』（みすず書房、二〇〇五年）。以下、*Lectures*と略記する。本書に関する詳細な紹介としては、渡辺幹雄『ロールズ正義論再

- 説』(春秋社、二〇〇一年)がある。
- (2) John Rawls, *A Theory of Justice*, revised ed., Harvard University Press, 1999, p. xviii. 邦訳、矢島鈞次監訳『正義論』(紀伊国屋書店、一九七九年) XI—XII頁。以下、*JT*と略記する。
- (3) *Ibid.*, pp. 221–227. 邦訳、一九四—一九九頁。
- (4) Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977, p. 113. のヴォルフの批判に対する、ロールズの立場からの応答については、拙稿「公正原理と自然的義務—法服従義務の規範的根拠をめぐって」久留米大学法学二六号六四—六七頁を参照。
- (5) R. Rorty, 'Priority of Democracy to Philosophy', *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991. 邦訳、富田恭彦訳「哲学に對する民主主義の優先」『連帯と自由の哲学』(岩波書店、一九八八年)。
- (6) Chandran Kukathas & Philip Pettit, *Rawls, Polity*, Press, 1990, p. 120, p. 151. 邦訳、山田八千子、島津格訳『ロールズ』(頤草書房、一九九六年) 一八二—一八三頁、二二九頁。
- (7) *Ibid.*, pp. 53–59. 邦訳、七九—八八頁。なお、『正義論』第三部の特に正義感覚 (sense of justice) の議論の意義については、前掲拙稿で強調した。拙稿(注4) 六七—七三頁。
- (8) *Ibid.*, p. 145. 邦訳、一二〇頁。
- (9) 本稿では、基本的には次の注に挙げた『公正としての正義 再説』の邦訳に倣って rational と reasonable というロールズの対概念に、それぞれ「合理的」と「道理に適った」という訳語を当てている。後者は論者によつては「理性的」という訳語が当てられることもある。しかしこの場所のように、ヘーゲルの vernünftig の英訳として rational が使われる文脈では、「理性的」と訳した。後述のように、ロールズはヘーゲルの vernünftig の英訳は reasonable がふさわしい場合もあると語っている。また、ハーバーマスはロールズの rational と reasonable に対応させたドイツ語として rational と vernünftig を使っている。もちろんロールズの reasonable とハーバーマスの vernünftig の内包のずれが問題となるのであるが。
- (10) John Rawls, *Justice as Fairness: A restatement*, ed. by Erin Kelly, Harvard Univ. Press, 2001, p. 3. 邦訳、田中成明・亀本洋・平井亮輔訳『公正としての正義 再説』(岩波書店、二〇〇四年) 六頁。以下、*JF*と略記する。なお、訳書では reconciliation に「宥和」という訳語を当てているが、本稿では「和解」とした。
- (11) *Ibid.*, p. 4, fn. 4. 邦訳、三五九頁。
- (12) Rawls, *Lectures*, pp. 331–336. 邦訳、下巻四七五—四八三頁。なお、ロールズの政治哲学におけるヘーゲルの和解概念の意義については、渡辺前掲書(注1)で強調されている。三〇三—三二八頁、三四一—三四四頁。
- (13) Rawls, *Lectures*, p. 331. 邦訳、四七六頁。
- (14) *Ibid.*, pp. 332–334. 邦訳、四七七—四七九頁。
- (15) この論争は最初『*The Journal of Philosophy*』, XCII, March, 1995, pp. 109–180 に掲載された。原題は Jürgen Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', John Rawls, 'Reply to Habermas' である。前者の論文は、その後 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, 1996 (以下、*EA*と略記する) に収録された。その時にロールズの反論に応答した第二の論文、'Vernünftig versus Wahr oder die Moral der Weltbilder' が書かれた。本書の邦訳として高野昌行訳『他者の受容』(法政大学出版局、二〇〇四年)がある。本稿ではこの単行本から引用をする。またロールズの論文は、『政治的リベラリズム』の一九九六年のペーパーバック版に掲載された。本稿では二〇〇五年の増補版を利用して引用を行う。John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 2005. 以下、*PL*と略記する。
- (16) Habermas, *EA*, p. 8. 邦訳、二頁。なおこの言葉自身は直接にはハーバーマスがロールズの反論を受けて書いた二番目の論文に関して言われているものである。
- (17) 川本隆史『ロールズ』(講談社、一九九七年) 二二三八頁。なお同書二二二—二四〇頁にこの論争の紹介がある。その他、この論争に触れた文献としては、以下のものがある。渡辺幹雄『リチャード・ローティ

- ポストモダンの魔術師」(春秋社、一九九九年)九一―一〇二頁、同「リベラルな哲学に対するリベラルな生の優位」思想、九六五号(二〇〇四年四月号)五四―五六頁、後藤玲子「正義の経済哲学」(東洋経済新報社、二〇〇二年)二五九―二六六頁、船場保之「ハーバーマスとロールズ」永井彰・日暮雅夫編著『批判的社会理論の現在』(晃洋書房、二〇〇三年)一一―一三二頁。
- (18) 例えば前注に挙げた幾つかの文献のうち、船場前掲論文では「正義構想がどのように基礎づけられるのかというポイントに絞る」、第二の批判までを扱っている。また渡辺幹雄氏は、第三の論点について、前掲書『リチャード・ローティ』で「正直なところ面白みがなく、いちばん精彩を欠いている。というより、この点でハーバーマスはロールズを誤解していると思えない」(九八頁)と評しており、前掲論文「リベラルな哲学に対するリベラルな生の優位」(五四頁)では、「最後の論点についてはどう見てもハーバーマスの誤読である」と否定的な評価を行っている。
- (19) Rawls, *TJ*, pp. 171-176. 邦訳、一五三―一五七頁。
- (20) Habermas, *EA*, p. 89. 邦訳、八六―八七頁。
- (21) 例えば Rawls, *TJ*, pp. 196-197. 邦訳、一五七頁。 *PL*, pp. 4-5. *JF*, pp. 2-3. 邦訳、四頁。後の二つはほぼ同じ内容である。
- (22) バーリンの自由概念と共和主義の自由概念については、拙稿「共和主義における自由の概念について」三島淑臣教授古希祝賀『自由と正義の法理念』(成文堂、二〇〇三年)九一―一七頁参照。
- (23) Rawls, *JF*, pp. 2-3. 邦訳、四頁。
- (24) Habermas, *EA*, pp. 89-90. 邦訳、八七頁。
- (25) こうした主張は、日本国憲法下における国民を「囚われの主権者」と呼ぶ大石眞教授の見解を想起させる。参照、大石眞「憲法講義Ⅰ」(有斐閣、二〇〇四年)四六頁。この表現は直接には、日本国憲法制定後、半世紀以上にわたって憲法改正のレファレンダムが全く行われず、憲法改正国民投票法すら制定されていない事態に関して語られているものである。憲法がわれわれにとって所与のものとして遵守すべき対象としてあるのか、それとも主権者として常に改良すべきプロジェクトとしてあるのか、ということは現代のわれわれが答えるべき緊急の課題となっていると言うことができるであろう。このことは、例えば、現行憲法の九六条の憲法改正手続きの規定をどう評価するのかという議論とも結びついている。
- (26) Habermas, *EA*, pp. 90-91. 邦訳、八八―八九頁。
- (27) *EA*, pp. 91-93. 邦訳、八九―九〇頁。
- (28) *EA*, p. 93. 邦訳、九一頁。
- (29) こうした自由主義と民主主義の緊張関係をめぐる議論状況を整理したものとしては、例えば、田中成明「転換期の法システムとその背景」『転換期の日本法』(岩波書店、二〇〇〇年)四一―五三頁。
- (30) 井上達夫「法の支配」『法という企て』(東京大学出版会、二〇〇三年)四五―五四頁。なおさらに自らの試みを理念的プロジェクトと呼んで展開させているが、ハーバーマスとロールズの対立の性格を理解するための枠組として利用するという本稿の視点からは、それに触れる余裕はない。
- (31) Rawls, *PL*, p. 399.
- (32) *Ibid.*, p. 400.
- (33) *Ibid.*, p. 401.
- (34) こうしてロールズはハーバーマスの『事実性と妥当性』における「未完のプロジェクトとしての憲法という動態的理解」の議論を引用している。「この長期的パースペクティヴから見ると、憲法とは完成された構造体を表すのではなく、脆弱で不安定さを抱え、なにより可謬的で修正を必要とする企てを表す。」 Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, 1993, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1988, p. 464. 邦訳、河上倫逸・耳野健三訳『事実性と妥当性(下)』(未来社、二〇〇三年)一一六頁。以下、*FG*と略記する。ロールズはこのハーバーマスの憲法理解に同意している。
- (35) Rawls, *PL*, pp. 402-403.
- (36) *Ibid.*, p. 405. この議論は『政治的リベラリズム』の第六章第六節以下

- で詳しく論じられている。また井上、前掲論文(注30)五〇―五一頁にプロセス化プロジェクトの一つの例として紹介されている。
- (37) *Ibid.*, pp. 405-406.
- (38) *Ibid.*, pp. 406-407.
- (39) 例えば『事実性と妥当性』の第三章などを参照。Habermas, *FG*, pp. 109-165. 邦訳(上)一〇八―一九二頁。また『他者の受容』に含まれた論文「法治国家と民主制の内的つながり」においてこのテーマが幾分平明に語られている。EA, pp. 293-305. 邦訳、二八六―二九八頁。
- (40) Habermas, *FG*, p. 670. 邦訳(下)三〇七頁。
- (41) *Ibid.*
- (42) Rawls, *PL*, p. 412.
- (43) Habermas, *EA*, p. 92. 邦訳、八九頁。
- (44) Rawls, *PL*, pp. 412-413. 二つの道徳的能力と諸自由との関係については、例えば、Rawls, *JF*, p. 45. 邦訳、七九頁などを参照。「平等な政治的諸自由と思想の自由は、社会の基本構造や社会政策が正義に適切であるかどうかを判断することだ。」市民が正義感覚という道徳能力を発達させ、行使することを可能にし、また「良心の自由や結社の自由は、市民が善の構想を形成し、修正し、また合理的な仕方で……追求することだ。」市民がその善の構想という道徳能力を発達させ、行使することを可能にする」とさういっては説明されている。
- (45) Habermas, *FG*, p. 673. 邦訳(下)三二〇頁。
- (46) Rawls, *PL*, p. 415. なおマイケルマンの法理論とハーバーマスの討議理論を接合させる最近の研究として、大森秀臣「法を支える政治、政治を律する法―マイケルマン―ハーバーマス法理論をもとに」岡山大学法学会雑誌第五四巻一号がある。
- (47) Rawls, *PL*, pp. 419-421. ロールズがハーバーマスの主張をそのように理解する根拠になるのは、『事実性と妥当性』の中の次のような一節である。「われわれが探求している国民主権と人権との内的連関は、政治的自律の行使の様態の規範的内在する。」Habermas, *FG*, p. 133. 邦訳(上)一三二頁。ただしハーバーマスはその少し後で「市民の私
- 的自律は政治的自律に優先してはならないし従属してはならない」とも書いている。FG, p. 134. 邦訳(上)一三三頁。
- (48) Rawls, *PL*, pp. 205-206. *JF*, pp. 142-145. 邦訳、二五三―二五七頁。以下の記述は主として後者からの引用である。
- (49) なおロールズがここで、「公正としての正義は、平等な政治的諸自由(古代人の自由)は一般的にみて、例えば思想の自由や良心の自由(近代人の自由)ほど内在的な価値をもっていないとみる(コンスタンやパリーンに代表される)リベラリズムの伝統の系譜に賛同する」と書いていることは、今までの議論との関連で興味深い。Rawls, *JF*, p. 143. 邦訳、二五四頁。
- (50) *Ibid.*, p. 146. n. 16. 邦訳、三八二頁。
- (51) *Ibid.*, p. 150. 邦訳、二六五頁。
- (52) 注(17)で挙げた渡辺幹雄氏の見解を参照。また最初に紹介した川本隆史前掲書(注17)の「ロールズとハーバーマスの直接対決は『大山鳴動して……』のたとえどおり不発に終わっている」という評価もこうした点を踏まえてのことだと思われる。
- (53) Habermas, *EA*, pp. 93-94. 邦訳、九二頁。
- (54) Rawls, *PL*, pp. 422-423. Cf. *TF*, pp. 74-75. 邦訳、六六―六七頁。
- (55) Rawls, *PL*, pp. 423-424.
- (56) *Ibid.*, p. 425.
- (57) Habermas, *EA*, p. 119. n. 17. 邦訳、原注一七頁。
- (58) *Ibid.*, p. 125. 邦訳、一二三―一二四頁。
- (59) Rawls, *PL*, p. 432.
- (60) 注(6)で示したように、ハーバーマスはロールズの *reasonable* の独訳として *vernünftig* を使っているので、今まで同様、「道理に合った」という訳語を使う。邦訳者のように「理性的」と訳した方が適切である場合も多いだろうが、ロールズの *reasonable* との連関を明確にするためである。
- (61) Habermas, *EA*, p. 98. 邦訳、九六頁。
- (62) *Ibid.*, pp. 101-104. 邦訳、一〇〇―一〇三頁。

- (63) *Ibid.*, pp. 105-108. 邦訳、一〇三—一〇六頁。
- (64) *Ibid.*, p. 108. 邦訳、一〇六頁。
- (65) *Ibid.*, p. 109. 邦訳、一〇八頁。
- (66) *Ibid.*, p. 112. 邦訳、一一〇—一一二頁。
- (67) *Ibid.*, p. 113. 邦訳、一一一—一二二頁。
- (68) *Ibid.*, p. 113. 邦訳、一一三頁。
- (69) *Ibid.*, p. 120. 邦訳、一九頁。
- (70) *Ibid.*, pp. 121-122. 邦訳、二〇—二二頁。
- (71) *Ibid.*, p. 122. 邦訳、二三頁。
- (72) *Ibid.*, pp. 126-127. 邦訳、二四—二五頁。
- (73) *Ibid.*, p. 126. 邦訳、二五頁。
- (74) 以前、ハーバーマスの討議倫理に関する短いコメントの中でこの点に
触れたことがある。拙稿「討議倫理における道徳と倫理をめぐって」三
島淑臣教授退官記念論集編集委員会編『法思想の伝統と現在』（九州大
学出版会、一九九八年）。