

《 論 説 》

ハーバーマス・ロールズ論争再訪

——「討議的正義か、公正としての正義か」を超えて——

朝倉 輝一

はじめに

ハーバーマスとロールズはカントの実践哲学という共通の出発点に立ちながら、それぞれ異なった道を歩んだ。それが彼らの見解の相違を啓発的なものにさせてもいる。現在でも両者のアプローチの長所・短所についての議論が行われている。その様子はまるで「人ごみでごった返す繁華街のようだ」⁽¹⁾と指摘する者もいる。両者の論争そのものは、1995年“*The Journal of Philosophy*”誌がハーバーマスとロールズの誌上論争を企画したことに端を発する（*the Journal of Philosophy*, 92, March 1995）。この誌上論争は、ハーバーマスの「公共的な理性使用による宥和」（「第一論文」）とロールズの「ハーバーマスへの返答」（「返答」）の一回きりの掲載で終わったが、その後1996年にハーバーマスが『他者を含み入れること（*Die Einbeziehung des Anderen*）』出版の際、「第一論文」に加えて、ロールズの反論に答える未発表論文「“理性的なもの”対“真なるもの”、あるいは諸世界像の道徳」（「第二論文」）も合わせて掲載した。他方、ロールズの論文（「返答」）は『政治的リベラリズム（*Political Liberalism*）』の「1996年増補版」に掲載された。この論争は、討議理論（討議倫理学）を提唱するハーバーマスと、「公正な分配」ないし「分配の正義」の基準導出のための正義論から「道理にかなった包括的な諸教説の重なり合う合意（*an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctorins*）」へと論点を移したロールズとの対決として注目を浴びたが、2002年のロールズの死去という惜しまれる事情によって中断されてしまった。この論争そのものの経過と意義

については以前「合意の合理性」という観点から取り上げたことがあるので⁽²⁾、本稿では、「討議的正義か、公正としての正義か」という枠を超え、現代における正義論・合理性論の深化にとって重要な指標となる豊かな内容を含むこの論争を別の角度から論じたい。そこで、まず、両者の批判の応酬におけるポイントが微妙にずれていたのではないかという指摘もある⁽³⁾ので、その点から検討することとする。

1.

“The Journal of Philosophy”誌上のハーバーマス・ロールズ論争が行われる以前、すでにハーバーマスはロールズの『正義論』について『道徳意識とコミュニケーション行為』（1983）で取り上げている。その中でハーバーマスは、ロールズが正義と自由を分配可能な善・財（goods）として解釈することによって分配的正義の境界線を曖昧なものにしたと批判している⁽⁴⁾。たとえば、ハーバーマスは自らと同じように「実践的問題について不偏不党的（impartial）で根拠によって支えられた判断を下すための条件を分析する」カント的伝統に与する理論的アプローチを行う一人としてロールズを挙げている（MukH, S.53, 76頁）。この点でハーバーマスはロールズを同じ伝統の中に身を置いているとみなしていることが分かる。しかし同時に、ハーバーマスは、ロールズの反照的均衡はカントと同じように道徳哲学者も含めたすべての個人が単独で根本規範の正当化を行うことだと指摘して、次のように批判している。「平均的効用の原理の展開などを、後期資本主義社会の基本制度について討議を通じて意思形成を図ることへの、議論参加者としての寄与と考えるのではなく、せいぜい彼（ロールズ——引用者）が専門家として担当した『正義論』の成果として理解するのみなのである」（MukH, S.76, 109頁）。あるいは、カントが定言命法の根拠の提示に際して「理性の事実」を引き合いに出すだけでなく、自律や自由意志などの規範的内容を伴う概念にも依拠しているのと同じように、ロールズの「反照的根拠」もまた前理論的な知の追構成に自己限定しているとも批判している（MukH, S.89, 128頁）。ところで、この批判にもみられることだが、双方

にとって最後まで影響を与えることになる非常に複雑に絡み合った誤解があったようだ。この誤解がどのようなものであったかをみていくことにしよう。

この論争の発端は、両者がカント的伝統の流れに与しているという理由で討議倫理と『正義論』は似通った理論だという誤解に基づいている。典型的な例が、双方にとって重要な「正義 (Gerechtigkeit, justice)」概念についてである。ロールズは『正義論』では「正義」概念を、狭い、分配的正義として常に扱っているし、それは彼の正義の二原理に反映されている (TJre, 42-43, 75-77頁)。しかし、後にこの概念は『政治的リベラリズム』において道徳的な意味が薄れ、少なくとも、正しい行為の一般的な理論の観点から論じられるようになる (PL, xvii.)。さらに、「合理的な (道理にかなった) 包括的な諸教説 (reasonable comprehensive doctrines)」に裏付けられた一連の概念として理解された正義の政治的構想の内容を限定していく方法として提示される (PL, 12)。包括的学説とは、以下に述べるような善 (財) についての程度の差はあれ完全な構想もしくは一貫した構想を指す。すなわち、(a) 序列化されていない非政治的な領域の価値や原理および (b) 道徳的、心理学的、メタ倫理的、あるいはもっと一般的にいえば形而上学における比較的理論的な (ないし宗教的な) 見解を指す (PL, 59)。この立場からすれば、ハーバーマスの討議理論 (討議倫理) はまさに「世界観」に立脚しており、包括的学説ということになる。

とはいえ、ロールズのいう「reasonable (合理的な、道理にかなった)」という概念も正確には何を意味しているのかははっきりしない。というのも、この概念は、人格、学説、多元主義の本性などの様々な領域でそれぞれに異なった意味で使われているようだからである。例えば、人格や学説が「合理的」であるのは次の場合であるといわれている。(a) 議論によって納得する意志のある人々が自由な議論を行った後でさえ維持されるような価値の多元主義を受け入れるとき、(b) 各人が「合理的な」多元主義を受け入れた結果として「合理的な」学説や人格を評価するとき、(c) 各人が他者に自分の学説を強制する政治的力の使用を拒否するとき、(d) 各人が、もし他者が自分と同じことをしようとしたとき、自らに被る不利益を社会的な共同によって公平に甘受しようとする

るときである (PL 48-63)。だが、ここに挙げられた条件は、包括的学説によって正当化される類の問題なのではないだろうか。

もちろん、ロールズは、『正義論』においては、分配的正義の一面、すなわち社会の基本構造への適用という側面だけを取り扱っていたわけだから、以上のような正義概念が他の領域に拡張可能かどうかという問題、例えば団体結社や対人関係における振る舞いなどの問題については議論は開かれたままである。この点については、彼自身のはっきり次のように述べている。「基礎構造のじゅうぶんな諸原理であってもそれらがすべての事例に妥当する、と前もって想定しうる理由は存在しない」。しかし同時に次のように認めてもいるのである。「こうした特別なケース（他の社会から孤立しているとさしあたりみなされている〈社会の基礎構造〉の正義を判定する理にかなった構想を定式化することに限定すること—引用者）に妥当する堅固な理論を手に入れることができさえすれば、正義についての残された問題はその理論の光に照らせば扱いやすいものだということが分かるだろう」(TJre, p. 7, 12頁)。このように、正義についての他の問題も、その理論が適用される領域の特殊な性格を考慮すれば充分解決可能だということになる。このことは、理論に適切な変更を加え、原理の本質とその正当化に際し広範囲に及ぶ変更を加えることになりはしないか疑問が残る⁽⁵⁾。

他方、ハーバーマスの討議倫理は、『正義論』とは対照的に道徳理論であり、正しい行為についての一般的理論であるという理解で大方の賛同を得られると思う。ハーバーマスが「正義」という言葉を使うとき、道徳的正しさと同じ意味で使われていることから明らかである。彼にとって「正義」は道徳性に関する討議理論の中心的な規範概念である (MukH, S.189, 272頁)。また、「正義」は社会的に通用している道徳的規範によって適切に調整されうるような対人間の軋轢の全領域をカバーしている。原理Uは間接的にすべての行為と個人の決定を調整しているので、ロールズの社会の基本構造に関する問題に当てはまるとは限らない⁽⁶⁾。

では、どこからすれ違いとでも言いうるような誤解が生じているのであろう

か。それは両者のテキストを解釈する議論戦略によるところが大きい。例えば、討議倫理を政治的に読むという戦略からこの誤解が生じる。いいかえるなら、ハーバーマスの意図に反して討議倫理が政治理論として受け止められ、あたかも民主主義の正統性に関する理論として受け止められてしまったことから起こる誤解である⁽⁷⁾。こうした誤解を起こさせる原因はハーバーマス・ロールズ双方のテキストにあるわけだが、それに加えて解釈者たちの議論戦略の多様さによるところも大きい。このように、両者の意図に反して「正義」概念が深読みされてきたことは指摘しておいていいだろう。すなわち、一方ではハーバーマスの意図に反して討議倫理を政治的に読むことであり、他方ではロールズの意図に反して反照的均衡を道徳的に読む議論戦略である。次章では、それぞれの「深読み」を必要な限りでみていくことにしよう。

2.

まず、ハーバーマスの討議倫理に対する解釈の方から見ていくことにしよう。ハーバーマスの意図に反して、討議倫理を政治理論として読むこと、いいかえるなら変奏された民主的正統性 (Legitimität) の理論として解釈することがおこなわれている⁽⁸⁾。確かに、ハーバーマスにもこうした解釈を許す責任の一端はある。第一に、ハーバーマスによれば、道徳規範の主要な機能は利害関心の葛藤の解決や社会的協働を促すことである。これは、別様にみれば、道徳的課題というよりは政治的課題とみることができる。第二に、討議倫理は本質的に契約説に則っている。契約説というのは一般的には道徳理論というよりは政治理論であると受け止めれば、討議倫理を政治理論として読むことが可能になる。第三に、討議倫理の中心的な規範概念のひとつは正義であるが、これは通常、政治的価値として受け取られやすい。第四に、ハーバーマスによれば、道徳規範は普遍化可能な利害関心を体現しているという。とすれば、道徳規範は道徳的共同体に属するすべての人の内面や行動に及んでいることになる。これを政治的に解釈すれば、ある具体的な政治的共同体のすべてのメンバーは共通の利害関心をもっているということを暗黙の前提としていると受け止めること

ができる。さらに、ハーバーマスの正義概念とロールズ正義概念が似通っているという印象が通用してきたという経緯もある。『討議倫理』（1991）では、ハーバーマスは普遍的に妥当する規範に関係する「道徳（Moral）」と財・善（goods）に関係する「倫理（Ethik）」を区別した（EzD, S. 9-30, 5-26頁）⁽⁹⁾。しかも、ハーバーマスはロールズが正義（rightness）と財・善を区別していると同様に引用しているのである（EzD, S. 55, 55頁）。

これに対して、『正義論』を討議倫理に引き寄せる解釈の仕方がある。確かに、ロールズは正義という用語を極めて狭い意味で、すなわち社会の基本構造に組み込まれている概念という意味で使っているにもかかわらず、1970年代から1980年代にかけて正しい行為に関する一般理論という広い意味での道徳理論として論じている。公平な分配のための正義原理や原初状態（original position）を社会の基本構造以上の何らかの領域に適應する試みも既に当時からあったことも事実である。ただし、ロールズはこうした試みには後に拒否している（PL, pp.82-83, 115-120）。ハーバーマスの討議倫理（討議理論）に多大な影響を与えていると思われる道徳意識の発達理論のコールバーグ（Kohlberg）は、ロールズ正義論を正義と義務に関する原理としての黄金律（the Golden Rule）やカントの倫理学に類似していると論じているという指摘もある。それによれば、原初状態における道徳原理の導出は認知的にも哲学的にも道徳的推論のもっとも発達した形式なのである⁽¹⁰⁾。

おそらく、こうした誤解の一端は、ハーバーマスもロールズも自分自身についても相手に対しても、カント主義あるいはカント的伝統に与しているとした点にあるのだろう。特に、原初状態は道徳的観点（moral point of view）の操作化（operationalization）として受け取られる可能性もあった（TJre, p.226, 345-346頁、『正義論』改訂版では「経験論的枠組みでは」という限定が付加されている）。このようにみえてくると、ハーバーマスの道徳と倫理の区別とロールズ正義と善（財）の区別が似ているという印象を受けても驚くにはあたらないだろう。後にロールズは『正義論』を振り返って、誤解を生み出す可能性があったと『政治的リベラリズム』の中で述べている。すなわち、『正義論』に

においては、正義の道徳的学説は広い意味では正義の厳密な政治的概念とは区別されていない。さまざまな包括的な哲学的・道徳的学説と政治的領域に限定される諸概念がはつきりと対照的に論じられていなかった。」(PL, xvii)

以上のように、討議倫理を政治的に読むことと『正義論』を道徳的に読むことは、討議倫理と公正としての正義の理論が共通の根本的な根拠の上に立っているかのように受け止められやすいだけでなく、両者の理論が同一条件の上に立った理論であるという極めて深刻な誤解が生じることにもつながったのである。この誤解を取り払うと、両者の理論がどこで交差しているのか、対比が可能になる。次のようにまとめられないだろうか。道徳的正義の一般理論としては、討議倫理は社会の基本的構造に限定された正義の学説としての「公正としての正義」よりも優れている。しかし、他方で、両者が交差しているということは、言い方を変えれば、基本的構造を統治する道徳的正義について論じているという限りでは対立しているということでもある。一方が一般理論として優位に立っているとすれば、他方は単に特殊な理論にすぎないということになるからである。

ところが、1992年の『事実性と妥当性』(FuG)の出版と1993年の『政治的リベラリズム』(PL)の出版が根本的に状況を変えてしまった。実際、道徳の政治への適応は討議倫理における政治的解釈の優位性と思われていた理解よりももっと複雑になったのである。この時点でハーバーマスは、社会的統合は正当化された法によって達成されるという意味での政治的正統性を道徳的正義だけによって根拠づけられるには無理があることを認めるようになっていく。だが、同時に、ロールズはPLにおいては、公正としての正義は正しい行為の一般理論であるという理解をことごとく退けている。そして、この新しい観点こそが新たに始まったハーバーマス・ロールズ論争の出発点なのである。

3.

続いて、ハーバーマスとロールズ双方にとって、一方の理論における中心的で構成的な諸概念は他方の理論とは根本的に相いれないことを示していこう。

まず、ハーバーマスのほうからみていこう。『事実性と妥当性』において中心軸となるのは、正統な法の産出の可能性に関する社会的・制度的条件とは何かという問いであろう。これに対するハーバーマスの答えは、民主的代表的制国家(state)・法・市民社会は、自由に循環する公共的討議と個人の権利のシステムによって支えられた諸領域の相互連関として構想されているというものである。

さて、ハーバーマスも、ある時点で、これまでの自らの討議倫理の研究において、討議原理と道徳原理を十分に区別してこなかったと反省している。ここではその代表的なものとして『事実性と妥当性』の中の一節を挙げよう。

複合的な社会においては道徳は法コードの中で表現されることによつてはじめて広範な実効性をもつ。

民主主義原理と道徳原理との区別のために明確な基準を得るために、私は民主主義原理は正統な法制定の手続きを確定するべきである、という事情から出発したい。つまり、それ自体として法的に組織化された討議による法制定過程において、すべての法仲間の合意を得ることのできた法制定だけが、正統的な妥当性を主張することができる、ということになる。言いかえれば、この民主主義原理が明らかにしているのは、自由意思によつて結成された連帯的結合の自由で平等な構成員として互いに承認しうる法仲間の自己決定実践の遂行的意味なのである。それゆえ、民主主義原理は道徳原理とは別の次元に属している。(FuG, S.141. 上 138-139頁)

ここで明らかなのは、もはや、かつては道徳の討議理論における中心的概念であった道徳原理Uが問題になっているのではない、ということである(この時点でハーバーマスは討議倫理という用語は使わず、かつての討議倫理を「道徳の討議理論」という表現に変えていることに注意が必要である。この事に関しては『討議倫理』でもすでに触れられていた)⁽¹¹⁾。むしろ、討議の原理

D (「すべてのありうべき関与者が合理的討議への参加者として合意しうであらう行為規範こそは、妥当である。(Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.)」(FuG, S.138, 136頁)が中心になっているということであり、むしろ、討議原理Dの方が道徳原理Uを正当化すると同時に、このUとDが民主主義原理を正当化するのである。ハーバーマスの政治理論が前提としているのは、実践的討議の合理的再構成はすでに原理Dによって取って代わられており、あらゆるタイプの実践的討議に適用される実践的議論一般の規則であるとしている点にある。すなわち、原理Dは行為規範一般、たとえば政治的、法的、道徳的規範の妥当性の必須の条件なのである。今やこの原理こそが道徳に対しても法に対しても中立的なのである。従って、もはや政治的正統性は道徳原理からは直接は導出されない、いいかえれば独立しているということである。

このハーバーマスの説明に立てば、原理Dは法的な制度化によってのみ形づくられる民主主義の源泉であり、この民主主義原理は原理Dの解釈と法形式から導出された結果なのである。ハーバーマスの民主主義原理は、法がその正統性を負っている討議の中で働いているあらゆる種類の正当化の可能性を前提としている。市民社会から政治システムへの流れは法制定過程によって形式化されている。これは、正統的な法は「正義と連帯という普遍的な原理と調和していなければならない」(FuG, S.128, 上126頁)と主張していることから明らかである。いいかえれば、正統な法は妥当な道徳的規範を犯さないという制限下にあるということである。今や、少なくとも道徳が正統な法を制限しない限り、正統な法は道徳に依存していないということになる。ハーバーマスにとって、正統性とは道徳的前提を有しているが、道徳的正当化を必要としない、つまり、正統性が道徳から直接導出されるわけではないにもかかわらず、道徳の制限を受けている。

ここでやや回り道になるが、ハーバーマスがDとUとの関係について大きく変更した理由について少し触れておこう。討議倫理の理解をめぐる論争のう

ちハーバーマスと K. O. アーペルの論争はよく知られており、ハーバーマスは『討議倫理』の中でもアーペルの「理想的コミュニケーション共同体」や「究極的根拠づけ (letzte Begründung)」に意識哲学的残滓を読み取り、拒否していた (EzD, S.185-199, 219-236頁)。その際、ハーバーマスは討議倫理の中立性を強調し、「適用の討議 (Anwendungsdikurse)」とその原理としての「適切さ (Angemessenheit) の原理」および適用の討議に求められるものとして「解釈学的洞察」を提案した (EzD, S.140, 164頁)。しかし、この解釈学的洞察を求めた時点で、適用の討議にも生活世界の合理化といった実質的な問題が含まれているのではないかという疑問が残る。この問題点について、討議倫理を新たな視点で読み直している M. ニケ (M. Niquet) は、ハーバーマス・アーペル双方が U の取り扱い方を間違えているがゆえに討議倫理の適用への非現実性を克服できずにいると指摘し、「道徳の現実的討議理論 (realistische Diskurstheorie der Moral)」を提案した⁽¹²⁾。ニケからすると、ハーバーマスらの U の理解では、妥当な規範とはすべての人が強制されることなく遵守されなければならないという厳しい条件が付くことになり、現実世界では事実上ありえないことになる。だが、こうした誤解は、いわば普遍化の条件がそのまま事実的な条件と重ね合わせられてしまっているから起こるのである。そこでニケが提案したのが、「妥当性 (Gültigkeit)」と事実上の「遵守妥当性 (Befolgungsgültigkeit)」を区別し、遵守妥当性を判定する原理である。そして、その判定の中心概念が「相互性 (Reziprozität)」である⁽¹³⁾。ここではこれ以上ハーバーマス・アーペルの論争やニケの諸論そのものに立ち入ることはできないが、少なくとも U と D の関係について別な視角からの提案があり、それがハーバーマスの修正というべきか転換というべきかはともかくとして、『事実性と妥当性』における D と U の関係についての再考を促したのではないかと忖度することはできるだろう。

さて、ハーバーマス・ロールズ論争に戻ろう。他方、ロールズは、『政治的リベラリズム』で似たような問題を扱っている。「理性的 (reasonable——道理になかった) だが両立不可能な宗教的、哲学的、道徳的諸学説によって分割さ

れている自由で平等な市民たちによる安定した公正な社会が時間をかけて成立するとすれば、それはいかにして可能か」(PL, p.xx)。ロールズの答えも民主主義的の代表制国家、法、個人の権利のシステムである。ただし、ハーバーマスと異なって、ロールズの正義概念の定式化に際して以下の二つの意味で「独立的」である。まず、正義は政治的領域を超えた道徳や倫理的価値から独立している。いいかえれば、何が善き生を導くのかについては分からない、あるいは各人の判断に任せられているということである。次に、哲学的に論争が続いている問題、たとえば道徳的真理や道徳の源泉についての論争からは独立している。ロールズにとって、正義とは政治的ではあっても形而上学的概念ではないし、倫理的・哲学的には包括的なものではないということである (PL, p.xx-ii, xxixf)。だが、同時に道徳的な概念でもある (PL, p.11, 24)。つまり、ロールズもまた何かしらの道徳的な正当化、すなわち正義概念や道徳概念が集団や自己利益ではなく、価値や原理によって正当化されるとしているのである。では、それは可能なのだろうか。ロールズにとって、その答えが「重なり合う合意 (overlapping consensus)」なのである。

重なり合う合意が成り立つといるためには、合理的な多元主義的状况下であっても、近代民主主義的諸社会の市民たちが政治的な領域において何をなすかを決定する際に、つまり各々の社会の公共的な政治文化に根付いている共有された観念と価値に共通する根拠がなければならない。いいかえるなら、確かに哲学的・道徳的議論によって支持されてはいるが、いまだ誰からも承認の必要が議論されていない政治的概念に基づく合意がありうる、ということである。ここで大切なのは、重なり合う合意は単なる妥協 (compromise) ではない、ということである。正義の政治的概念は、公共的な政治文化に由来する根本的な理念や価値に基づく道徳的概念の正当化を必要としており、市民たちが抱いている各々の合理的な包括的諸学説の内部から道徳的推論によって支持されている、と言えなければならないとロールズは考えている。このようにして、重なり合う合意は正しい推論にとって政治的な安定性を可能にしている、というのがロールズの立場である (PL, p.xlii, 142-144)。

重なり合う合意を可能にするためには、各々の市民は、現実の政治的な領域では対立し合っていると看做しても、非政治的な領域よりも政治的領域を優先することを認め合っていなければならない。しかし、一人一人の市民が独立し、各人が抱えている包括的学説も異なっているのに、どのようにして政治的領域の優先を認めることができるのだろうか。確かに、ロールズは『正義論』のころから、一人ひとり異なる市民たちにとって受け入れ可能な仕方で社会の基本構造のための正義の原理の正当化に集中してきたとはいえるだろう。ハーバーマスの『事実性と妥当性』とは対照的に、ロールズは初期のころから変わらず善（財）に対する正の優位の立場を守っており、『政治的リベラリズム』では『正義論』と比べて強調点が変わっただけだと主張しているとしても、実際には非政治的価値を超える政治的価値の優位に取って代えたといっているのではないかと、という批判は可能であろう。というのは、『政治的リベラリズム』では道徳的正義の要素や領域は単に包括的学説の一部として脇に追いやられているからである。その一方で、公共的な政治文化に由来する政治的価値や理念は、ハーバーマスなら道徳ではなく倫理として分類するであろう実質的なものを含んでいる。それゆえ、善に対する正の優位としての非政治的価値に対する政治的価値の優位という表現は誤解を招くといっているのではないだろうかと。

4.

この論争の中で最も中心的問題だったのが、「公共的理性使用」についての両者の理解の隔たりである⁽¹⁴⁾。すでに指摘したことがあるのでごく簡単に振り返ると、ロールズのいう公共的理性使用とは立法者、行政府（例えば大統領）、裁判所（最高裁判所）の理性推論である。一方、ハーバーマスの公共的理性使用とは、カントにおいて理念化され、『公共性の構造転換』以来追求されてきた私人達の集まる公共圏（*Öffentlichkeit, publicsphere*）における理性使用を指す。従って、ハーバーマスとロールズでは公共的理性使用の意味は、カント的な観点から見ると、正反対の事態を指すことになる。ロールズのように公共的理性使用を理解することは、既存の正義・法秩序理解、具体的にはロールズ

が挙げている憲法裁判所に制度化されている理性使用をあらかじめ前提することになる。それは「重なり合う合意」ないし「反照的均衡」を形成する前に目指されるべき正義に従っていることになってしまう。その意味で、ロールズの公共的理性理解は自らが追求してきた公正としての正義ないし重なり合う合意を危うくさせる可能性がある。しかもロールズの場合、重なり合う合意があらかじめ理性的包括的学説の多元主義の事実を先取りしてしまっている。つまり、重なり合う合意ではある包括的学説が「理性的」なのか「非理性的」なのかは事実に関する真理の問題なのに、それは既にどこかで解決済みなのである。

両者の考える普遍化可能性とは、ハーバーマスにとっては討議における発話の妥当要求とその認証であり、ロールズにとっては「無知のヴェール」下での「原初状態」における自由で平等な道德能力を具えた理性的人格による（ハーバーマスの表現をすれば「モノローグ的な」）反照的均衡に求められる。その意味では、言語的制度の超越論的性格に基づく「言語論的転回」を背景とするコミュニケーションの理性の間主観性から出発するハーバーマスと、相互的無関心と自己利益関心のみを追求するという典型的な近代的「合理的エゴイスト」から出発するロールズは対照的であろう。

また、『政治的リベラリズム』では、原初状態という初期状況下にある当事者という人為的人格に「正義の感覚と善の構想」という「二つの道德的能力」が帰されている。だが、このような能力が原初状態の当事者に初めから備わっているとすれば、いかなる道德的原理や正義・公正の観念ももたないとする「原初状態」の意味がなくなってしまう。

ハーバーマスの討議倫理学はカントの倫理学と同じ様に、万人に対して拘束力をもつべきだと各人が理性的な仕方意志しうる、そういった道德的観点に基づくよう要求する。だがこの倫理学は、準拠点をカント的な孤独に反省する道德的意識からコミュニケーションしあう道德的諸主体からなる共同体（*Gemeinschaft*）に転換されている。さらに、討議倫理学はカントの定言命法を実践的論議の手続きに置き換える。それは、問題となっている既存の規範が妥当すべき諸主体間でよく根拠づけられた合意に至るように方向づけるものであ

る。その上、討議におけるパースペクティブの取得が普遍的で相互的でなければならないという条件は、「理想的役割取得」を、よく根拠づけられた合意という目標に対する理想的な手続きの直接的な表現としている。

もちろん、討議における「理想的役割取得」は、無知のヴェールを被せられた合理的なエゴイストたちが集まって討議・交渉を通じて契約を結ぶというロールズの原初状態とは異なる。ロールズの原初状態は、「合理的」にだけ選択する。これに対して、自分自身が道徳的観点を取る行為者の合理的・理性的に行為するという直接的な発話行為がハーバーマスの討議理論の基礎をなす。こうした理由から、ハーバーマスは、ロールズほど強く真と理性的なものとの区別に頼らなくてもよいのである。むしろ討議過程は、妥当要求の慎重な検討という能力とそうした慎重な検討の感受性の表出でもある。

さらに、ハーバーマスの場合、討議をプラグマティック（合目的性）、倫理的（自己実現と善き生）、道徳的（普遍化可能な規範）という三つの観点で区別するので、ロールズのように正義か善（財）かという二元的分割では納得できないのではないかと（EzD, S.101-108, 115-138頁）。諸個人がいつでも利害関心と同じ様に価値に関しても振る舞い、かつ価値について交渉する用意があるわけではないというありふれた事実によって問題は更に尖鋭化する。中絶、ポルノ、動物保護、死刑制度、安楽死等などの問題についての実際の意見の相違は、基本価値について歩み寄るためにはほとんどわずかな余地しかないことは見やすいところである。このような場合、我々は争いの調停のために他の手続きを要請するのが普通だ。例えば、投票による票決や討議後の多数決がそれである。このような手続きが、対立に巻き込まれている全ての立場から正統なものとして受け容れられる形式として行なわれるなら、その結果も同じ様に民主主義的に正統化されていると受け容れられるものになる。しかしその場合、その結果を「よく根拠づけられた諸意見間の相違」よりも「よく根拠づけられた一致」として決めつけることはできない。たとえ根拠による正当化がそれに対して賛成するのであれば反対するのであれば、参加者が手続き的に正しいと受け容れたがゆえに、その結果が当の参加者にとって無条件に合理的に根拠づけられ

るということはないからである。ここにはさらに別な強制が働いているとみてよいだろう。さらに、たとえそれが不正であることはないにしても、全く同じ様にそれがよりよい根拠という強制なき強制であるとは限らないのだ。

今度は逆に、より高度な抽象化の方向で考えてみよう。特殊な利害関心はそのままでは普遍化されえないこと、そして共通の価値も、普遍的に受け容れられることも、合意を形成するように何か・誰かから指示されることもありえないことが公共的議論に備わっていると認めたとえで、公共的議論が普遍的利害関心や共通の価値についての合理的に動機づけられた合意に至らずにむしろ意見の相違を尖鋭化するとしても、我々が議論を高度に抽象化することができれば、我々はよく根拠づけられた合意に至ることができる、という方向である。

この戦略は、それが近代政治システムや法システム内部でより高い抽象化と普遍化に向かう傾向を手に入れようとしてきたことによって、ある種の説得力をもつ。しかし、ここはそれを扱う場ではない。これまでの議論との関連でいえば、もしこの戦略が粘り強く追求されるなら、この戦略はハーバーマスとロールズの距離をかなり縮めるものとなるだろうという予想はできる。すなわち、多元主義的社会が社会的、文化的、イデオロギー的相違が認められつつ普遍的一致を確保することが望みうるような抽象化のレベルは、ロールズの政治的構想の抽象化のレベルとかなりよく似てくるからである。これはもちろん、現実の社会の公共性においてよく根拠づけられた合意を達成する実際の試みから離れて答えることのできない問題ではある。それでも、この問題はさらに詳細に考察する価値はある。

よく根拠づけられた合意の道徳的・政治的意義は、その合意内容は陰に陽に各人を強制するのだから、合意のための代替モデルの余地はまだ残されている。討議参加者達は、自分達の様々に異なる解釈パースペクティブや評価パースペクティブが特殊な伝統、慣習、経験に根差していることについて自覚があるなら、また彼らが自分達の社会の政治的制度や手続きを根本的に正しいとみなしているのなら、彼らはこれらの制度や手続きのもとでなされた集团的決定を、たとえ彼らのうちの誰かがそれについて異なった意見をもってしているとして

も、正統なもののみならずすることができる。ハーバーマスは、哲学的に基礎づけられた道徳理論は単に道徳的観点を説明するだけであると主張し、そのことで包括的学説の「意味論的ポテンシャル」が汲み尽くされはしないことを認めている。つまり、討議倫理学は、その高度に抽象的・形式的な性格のために生の意義や価値についての内容の異なる構想を含み入れることができるとハーバーマスは確信しているのだ。ハーバーマスは、国家公民（シチズンシップ）の構想と密接に関わる「政治的統合」と普遍的「文化的統合」との間での分化の進行が、異なる領域の中で深刻な文化的相違を充分に発達させ、その違いと共に生きるという憲法の伝統と結び付いた政治文化を可能にするという議論をあらためてしている⁽¹⁵⁾。しかし、そう言うためには、異なるサブカルチャー間での政治的基本原理の一致可能性（合意可能性）の尺度が必要不可欠である。

ロールズの議論戦略は、公共的理性が重なり合う合意の射程内に制限されていることによって、言わばあらかじめ多元主義を過小評価する結果になってしまっている。それはロールズの次のような要約にはっきりと表われている。「公正としての正義は、合理的（理にかなった、reasonable）多元主義の事実を考慮して政治的正義の問題に対する公共的な正当化の根拠を見つけだすことを狙いとしている。正当化は他者に向けられているのだから、それが全ての人に共通しているか共通でありうるような見解を出発点とする。したがって、我々は公共的政治文化に属する共通の根本観念から始める。その際、期待されているのは、自由でよく根拠づけられた一致を獲得できる政治的構想がその根本観念から導き出されることである。この一致は、合理的な（reasonable）な包括的学説の重なりあう合意によって支持されて安定したものとなるのである。正義についての理性的包括的構想にとっては、こうした条件で十分である」（PL, pp.100-101）。公共的な正当化の基礎を獲得する（PL, p. 9）という「実践的目標」は、暗黙裡に共通してもっている直観から出発しはするものの、理性推理によって到達される重なり合う合意の中心点をなし、安定性を高めることのできる政治的構想のための反照的均衡によってその直観を拡充するということを意味する。そのうえ各々の包括的学説の真理を超えて一致する「実践的不可能

性」を前提するなら、すなわち「包括的学説の真理についての判断において合理的 (reasonable) で実行可能な政治的合意、特に宗教的・哲学的相違によって特徴づけられる諸社会において平和と調和を達成するという政治的目的を支持する合意に到達することの実践的不可能性」(PL, p.63)を前提するなら、公共的理性のこの種の構想が「理性的で包括的な学説の立場に対して……不偏不党的」(PL, p.xix) でなければならないという結論が導き出されるのは当然のように思われる。従って、『政治的リベラリズム』の戦略は、実践的不可能性を考慮しながら実践的目標を追求することを意味する。

当事者達が特殊な包括的学説についての知識を得ることを妨げる無知の「肌理の細かい」ヴェールという概念を含む原初状態が表わしているのは、基本構造に関してよい根拠として妥当する適切な制限なのである。「それ(原初状態の基本構造における適切な制限——引用者)以上に、原初状態は、当事者達が(もし可能なら)、合理的多元主義の事実に鑑みて、安定しており、それゆえ合理的な学説の重なり合う合意を中心点とすることのできる原理を選択することを要求している」(PL, p.78)。ロールズにとって、合意の関心は反照的均衡の方法に始めから刻印されている。ロールズは、暗黙裡に共有している理解と原理を際立たせることによって、共通の公共的正当化の基礎を前提としている。まさにこの手続きは共有された理解を出発点とするのだから、この手続きは重なり合う合意の中心点となりうるとみてよいだろう (PL, p.90)。

この点で、根本的に、ロールズは観察者のパースペクティブにある種の優先権を与えているように思われる。合理的多元主義の事実を考慮した安定性への配慮は、良き根拠としての公共的正当化を問題視することを制限する。道徳的動機づけの原理に関するロールズの理解は、このような解釈を支持する。では、理性的には退けることのできない根拠でもって他者に対する我々の行為を正当化することができるのか、という問題に関して、ロールズは、公共的理性の制限を引き合いに出す。

多くの学説が合理的 (理にかなった、reasonable) だとみなされて

いるのだから、ある者達には真だが別の者達にはそうでないような基本的政治問題が浮上してきた際に、自らにとっての真理にあくまでも固執する者が、政治的力をもっている場合には、自分達自身の信念をその他者達に単に押し付けているだけのようと思われる。もちろん、自分達自身の信念に固執する者達は、自分達の信念だけが真だと主張しているのである。そのような者達が彼らの信念を他者に押し付けるのは、その信念が真であるという理由からであって、その信念が彼らの信念であるからではない。ところが、このような主張は全ての人々が等しく掲げることのできないものである。すなわち、彼らが掲げる主張は、全ての市民に対して決して正当化されえない。従って、もし我々がこのような主張をするのであれば、自らを理性的であるとみなす他者は我々を非理性的だと見なさざるをえないだろう。実際我々は、政治権力の使用の場合のように、平等な市民の集団的力を、彼らが非理性的でないと主張しうる余地を残しておくことができないのである。」(PL, p.61)

彼の公共的理性の制限の基礎には、共通する論証の構造がある。すなわち、多くの学説が理性的な（理にかなった）ものとして「妥当している」のだから、自分達が「真だとみなす」が他者達はそうではないものを公共的な場で「主張（固執）する」当事者達は「非理性的である（理にかなっていない）」という構造である。公共的に正当化されうる根拠に基づいて自分の行為を遂行する政治的参加者の要求は、理性的多元主義の事実という理由から政治的観察者の手によって挫かれ、基本的問題のイデオロギー的対立を回避・防止する欲求に、すなわち「非理性的」であることを回避・防止する欲求に転換するのである。これとは対照的に、ハーバーマスは参加者のパースペクティブに優位性を認めているわけだが、この優位性は正当化を合理的な受容可能性に結びつけ、この理想化された合意においてさえ維持されられると思われるものをも結びつける、という点にはっきりと表われている。我々が公正としての正義を導入し、

それについて熟慮する場合、「正義の公共的構想の完全な正当化」は「我々——君と私——が述べるであろう全てのこと」に公共的に精通しているか、少なくとも公共的に達成可能でなければならないということも、よく秩序づけられた社会における「完全な公共性の条件」に属している。これは個人のレベルでは相当な負担であろう。こうして、ハーバーマスのロールズの普遍化可能性に関する理論的態度における決定的な違いは残されたままである。

だが、ロールズが市民に与えたこの負担がコミュニケーション当事者たちのパースペクティブに転換されるとしたら、ハーバーマスのコミュニケーション的行為論は、相互尊敬の優先性の正当化の試みとしてとらえることができる。このような徳は、ソクラテス以来周知のものである。心の広さ (Aufgeschlossenheit)、独断論の放棄、意見の相違を議論する心構え、他者の声を聞くこと、他者の意見を誠実に取り入れること、よりよい根拠に基づいていると判断したら自分の意見を変えることができること、他者の立場に立って考える能力、ある立場に賛成したり反対したりする根拠を綿密に検討することなど、これらもまた、ハーバーマスの意味での合理的討議の参加者達に期待されている徳なのである。同時に、これらの徳は、民主主義的公共性における無制限な協議の代弁者が通常際立ってもっている素質や振る舞いの核にあるものでなければならない。社会・政治参加と公開性を含む相互尊敬という理想は、合理的多元主義と根拠づけられた不合意の調停にふさわしいのではないだろうか。それはコミュニケーションを維持する義務を伴ったロールズのシチズンシップという理想とほとんど変わるところがないだろう。しかも、ハーバーマスの相互尊敬の理想は、ロールズ的な構成でははっきりと見て取ることのできる公共的理性と私的理性の深い溝を発生させない長所もっている。市民達が私的なものにおいて、あるいは背景文化において全く非理性的ないし誤っているとみなすような直観を公共性において理性的なものとして扱うよう市民に強制するのではなく、彼らが公共的な問題の決定のために理性的で重要だとみなすどんな直観もすべて公共的に論じられ、正当化されるということが受け入れられてこそ、彼らは陶冶されるのである。少なくともこの点は、ハーバーマス、ロールズ双方

に共通しているのである。

凡例（略記号・原著・邦訳の順にページを本文中に記載）

MukH J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhkamp, 1982. 三島憲一他訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店、1991年。

EzD J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhkamp, 1991. 朝倉輝一他訳『討議倫理』法政大学出版局、2005年

EdA J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhkamp, 1996. 高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局、2004年

FuG J. Habermas, *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhkamp, 1992, 川上倫逸他訳『事実性と妥当性 - 法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』（上・下）未来社、2002年

TJre J. Rawls, *Theory of Justice revised edition*, Harvard University Press, 1971, : 1999. 川本隆他訳『正義論』（改訂版）紀伊國屋書店、2010年（矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店が1979年に出版されているが絶版であることと入手の容易さ、および初版であることから2010年の川本訳の頁数をあげることにする）。

PL J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

注

- (1) T. McCarthy, "Kantian Constructivism and Reconstructivism : Rawls and Habermas in Dialogue", in; *Ethics*, vol.105, no. 1 (October 1994), p.44
- (2) この論争の経緯と意義については「合意の合理性」という観点から取り上げたことがある。拙稿「公共的理性使用をめぐるハーバーマスとロールズの対話」、『沖縄大学人文学部紀要』No.12、35-49頁、2010年3月
- (3) この指摘をしているものとして、次を参照。Edited by James Gordon Finlayson / Fabian Freyenhagen, *Habermas and Rawls : Disputing the Political*, Routledge, 2011.
- (4) MukH, S.76f, 109頁、S.89, 128頁。本書におけるハーバーマスのロールズ批判は多くの論者たちによって取り上げられ、論じられている。代表的なものとしては、Stephan K.

White, *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, 1988 ; Seyla Benhabib, *Situating the Self : Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, London, Routledge, 1992. このうち Benhabib の著作についてはケアの倫理と討議倫理の観点から一度取り上げたことがある (参照: 拙稿『討議倫理の意義と可能性』法政大学出版局、2005年。)

- (5) 『万民の法』での議論についてはここでは割愛する。
- (6) 原理Uに関しては以下を参照。「Uが妥当するとは、『係争中の当の規範に全ての人が従ったとき、すべての個人一人一人の利害関心の充足にとって生ずると予期される結果や随伴結果を、全員が強制なしに受け入れうる』ということである。」(MukH, S.103, 148頁)
- (7) William Rehg, *Insight and Solidarity : The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, 1994, pp.32-34。(討議倫理を政治的に読んでいる例として、拙稿『討議倫理の意義と可能性』法政大学出版局、2005年。)
- (8) Cf. Seyla Benhabib, "The Debate over Women and Moral Theory Revisited", in *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, ed. by Johanna Meehan, Routledge, New York and London, 1995.; William Rehg, *Insight & Solidarity*, University of California Press, 1994.; Alessandro Ferrara, 'The Communicative Paradigm in Moral Theory', in "*Handbok of Critical Theory*", ed. by D. Rasmussen, Blackwell, Oxford/Malden, 1996, pp.119-137. このうちレーグ (Rehg) は討議倫理を政治と倫理のハイブリッドとみなしている点で異なっている (pp.32-34)。
- (9) これについては既に指摘したことがある。拙著『討議倫理学の意義と可能性』法政大学出版局、2004。
- (10) Edited by James Gordon Finlayson / Fabian Freyenhagen, *Habermas and Rawls : Disputing the Political*, p. 6)
- (11) EzD, S. 7, 1 頁
- (12) Marcel Niquet, 'Diskursethik als realistische Moraltheorie : was heist das ?', in *Diskursethik - Grundlegungen und Anwendungen*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2001, S.43ff.
- (13) *ibid.* 遵守妥当性を判定する原理とその問題についてはこれ以上立ち入って議論すること

とができない。これについては以下を参照：丸橋静香「討議理念の実現に向けた教育構想に関する一考察 ——M・ニケの『道徳の現実的討議理論』を手がかりに——」島根大学教育学部紀要（教育科学）第44巻、平成22年12月、1-8頁。また、久高将晃「討議倫理学の『適用問題』に対する新たなアプローチ——マルセル・ニケの『道徳の現実的討議理論』における『相互性』の原理について——」『琉球大学法文学部紀要 人間科学』第23号、2009年、245-261頁。

- (14) これについては一度論じたことがある。前掲：拙稿「ハーバーマスとロールズの対話」『沖縄大学人文学部紀要』第12号、2010年、44-46頁
- (15) 参照：J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962, 1990, S.11-50, ハーバーマス『公共性の構造転換』未来社、1973年、1994年、山田正行訳「1990年版への序言」、i-xLviii

—あさくら こういち・法学部教授—