

ロールズとハーバーマス

——民主主義の普遍妥当性をめぐる論争——

桐 原 隆 弘

目 次

はじめに

1. 民主主義理論の歴史的背景
2. 正義原則
3. 公共的理性使用
4. 民主主義の普遍妥当性をめぐる論争とその歴史的背景

はじめに

現代の民主主義理論の諸潮流において、ジョン・ロールズ (1921-2002) とユルゲン・ハーバーマス (1929-) は、それぞれの仕方でロック、ルソー、カントに代表される社会契約論の思想的伝統を受け継ぎながら、現代の立憲民主制の基礎理論の構築を試みてきた。両者の理論は、民主主義理論と立憲民主制の歴史的発展、とりわけ第二次世界大戦後における世界各国における民主主義の拡がり为背景としながら、なおかつそうした歴史的背景とはある程度切り離れた形で、民主主義「一般」の規範的理論を志向している。特に、両者の理論が「善」(目的・価値)の多元主義に立脚しつつ、普遍的な「正義」(義務・規範)の規範をめぐる道徳・政治理論を構築しようとしていることが注目されなければならない。

両者は、伝統的民主主義諸理論、および民主制の実践における歴史的・地理的相違を多かれ少なかれ反映させながら、それぞれ力点を異なる所においている。概略的に述べるなら、ロールズは『正義論』(1971年)においては、彼の正義原則における第一原則、すなわち良心の自由や政治参加を初めとする「平等な基本的自由」を、第二原則すなわち社会経済的格差の容認条件としての「格差原理」に対して絶対的に優先させることによって、功利主義に対抗して社会契約論の伝統を復権させようとしている。一方、ロールズは『政治的リベラリズム』(1992

年)においては、「理性的多元主義の事実」のもとでの合意形成に全面的に論述の力点を移し、彼自身の正義原則を「公共的理性使用」の一つの可能な選択肢として相対化している。

この観点はハーバーマスの手続き主義への接近を示す展開として興味深い。ハーバーマスはロールズのこの路線変更、手続き主義の不徹底を見いだす。ハーバーマスは、このことの原因を、「原初状態」という観念的想定に見だし、これを討議による合意形成という、より現実的な想定によって代替しようとする。原初状態仮説に見られる「無知のヴェール」という人為的構成は、規範をめぐる現実の討議において、当事者各自が獲得しうる洞察を度外視することになる。このことから結果的に、政治哲学には限定的な役割しか認めず、それは宗教や形而上学におけるような「包括的理論」を目指すのではないとするロールズが、実際には哲学者に理論構築に際しての過大な要求を課すことになるというのである。そこでハーバーマスは、哲学者の役割を、現実の討議の基礎理論を提示することに限定し、なおかつ、現実の討議において人びとが規範定立と正当化の役割を広く分担するという構想を提示する。

本稿では、まず、ロールズが『政治的リベラリズム』序論において詳述している、民主主義理論の歴史的背景を概観し、つづいて、彼の『正義論』における正義原則、『政治的リベラリズム』における公共的理性使用それぞれの理念に検討をくわえたうえで、ハーバーマスによる『政治的リベラリズム』に対する批判を、民主主義の普遍妥当性をめぐる論争として再構成することを試みる。ここでは論争そのものの詳細な経緯を追うことはせず、『他者の受容』(1996年)収録の「公共的理性使用を通じての和解」におけるハーバーマスのロールズ論を中心に検討する。

1. 民主主義理論の歴史的背景

政治的リベラリズムの課題

ロールズが『政治的リベラリズム』1992年版¹⁾の序文で述べているとおり、『正義論』の目標は、伝統的社会契約論を一般化し、抽象的段階へと高めることによって、「公正としての正義」を、功利主義に対して優位を占める正義の体系的理解とすることであった。これに対し、『政治的リベラリズム』においては、普遍的な適用領域をもつ道徳的正義論から、政治的正義概念を明確に区別しつつ、「政治的なもの」の特殊領域に適用される狭義の政治概念を展開することが目指される。

ロールズによれば、近代の民主社会は、互いに排除しつつなおかつ「理性的」である包括的理論の多元主義〔理性的多元主義〕によって特徴づけられる。このような理性的多元主義は、立憲民主主義の自由な制度のもとで理性を使用することの自然的帰結であるという。さらに、『正義論』が主要な考察対象とした道徳哲学においては、「安定性 stability の問題」が重要性をもたなかったのに対し、『政治的リベラリズム』が主要な考察対象とする政治哲学においてはそれは基本的なものである。

ロールズは、政治的リベラリズムの課題を以下のように定式化する。すなわち、自由かつ平等な市民からなる安定的かつ正当な社会は、理性的かつ排他的な宗教的、哲学的、道徳的教説によって分断されながらも、いかにして存続しうるか。言い換えれば、深く対立する、しかし理性的で包括的な諸理論は、いかにして共存しうるのか、また万人が立憲秩序のこの政治観念を肯定することはいかにして可能か。

そこでロールズは、宗教の権威がもはや支配的でない現代の世界における「啓蒙のプロジェクト」に言及する。これは、理性に基づきなおかつ包括的である世俗的な哲学教説を定式化しているという。政治的リベラリズムが目指すのはそうした意味での「啓蒙のプロジェクト」ではない。宗教的なものも、世俗的なものもともに含む理性的かつ包括的な教説の多元性に直面し、これを承認しつつ、なおかつ政治的な正義の観念を形成し、その観念が、民主秩序の文化の表徴である、多元的な理性的教説に

よって受け入れられるようにするということが、政治的リベラリズムの課題であるという。

したがって、政治的リベラリズムは二重の課題をもつ。それはまず、宗教的・世俗的「理性的多元主義」を承認する。次にそれは、異なる包括的理論を信奉する人びとが共有する政治観念を構想する。この二重の課題を解決することが期待されているのが、「重なりあう合意」overlapping consensusの理念である。ここでロールズは、正当化のための公共的基盤と（「私的」ではないにせよ）公共的ではない基盤との、すなわち公共的理性使用と非公共的理性使用との明確な区別を前提としている。政治的リベラリズムはさまざまな理性的かつ包括的教説に対して、不偏不党でなければならず、いかなる理性的教説も攻撃・批判・拒絶せず、その真理性・非真理性の判断は人びとに委ね、自身の限定された、「政治的なもの」の観点からのみ問題を考察するという。

政治的リベラリズムの歴史的起源としての寛容

ロールズの政治的リベラリズム構想は、彼自身が言うように社会契約論を抽象的な次元で再構成した正義論を、歴史的な文脈に位置づけしなおすところから出発する。政治的リベラリズムは、彼によれば、宗教的・世俗的（形而上学的・道徳的）「包括的教説」から独立しているが、政治的リベラリズムのこのような性格は、歴史的には宗教的寛容に起源をもつという。

古代ギリシアの宗教は、市民の公共的活動および祭祀の宗教であり、個々人の信仰個条はさしたる意味をもたなかった。それは本質的に、信頼に足るポリスの成員たるための、ホメロス叙事詩の神々や英雄が中心的な役割を果たす市民宗教であった。一方、ギリシア哲学はホメロスの理想を拒絶し、紀元前5世紀のアテネの変質した社会の市民にとっての、人間生活の最高善の表象を展開した。それ以来、道徳哲学は、真の幸福への理性的努力において成り立つ最高善という理想に目を向けることになった。

ロールズによれば、近代の道徳哲学および政治哲学は、三つの歴史的発展の影響を受けている。第一に、宗教改革であり、これは中世の宗教的統一性を分断し、宗教多元主義に道を開いた。第二に、近代

中央集権国家の形成である。第三に、近代科学の発展である。

中世キリスト教はギリシア市民宗教にはない以下の特徴をもっていた。すなわち、教皇を中心とする「権威主義的宗教」であること。真の信仰を前提とする「救済の宗教」であること。信仰個条を伴う「教義宗教」であること。恩寵手段の独占権を担う「祭司宗教」であること。改宗を要求し権威の及ぶ領域の限界を認めない「拡張主義的宗教」であること。これらの特徴をもつ中世キリスト教が宗教改革によって分断されたことによって、同一社会内で権威主義的救済宗教の競合が起こった。ルターもカルヴァンもローマ教会と同様に不寛容であった。

宗教戦争の続く切迫した状況から、異なる信仰をもつ人びとが同一社会内で共存することができるための、宗教的寛容の可能性が問われるようになった。政治的リベラリズムの歴史的起源は、宗教改革に端を発する、宗教的寛容に関する持続的な論争にある。良心と思想の自由に関する近代的理解が始まったのは当時のことである。実際、ヘーゲルによれば、宗教の自由をもたらしたのはルターやカルヴァンの思想そのものではなく、それをきっかけとして沸き起こった多元主義の思潮であった²⁾。

数世紀におよぶ不寛容の実践のなかで、社会の統一および和合は、包括的な宗教的・哲学的・道徳的教説の一致を前提としていると信じられてきた。この信念が揺らいだとき、自由な制度への道が開かれた。そこで、政治的リベラリズムの課題は、政治的正義であって、最高善ではない。近代人は、最高善の認識を深く分断された諸宗教に委ねる。これに対し、正義に適う社会の本質的前提を諸宗教に委ねるわけにはいかない。そこで近代リベラリズムの中心課題は次のように定式化される。「自由かつ平等ではあるけれど教義上の抗争によって分断された市民が、社会的に協力するための公正な条件とはいかなるものであるか、また、そのために必要とされる政治観念の構成と内容はいかなるものでなければならないか」。

世俗的な「包括的教説」

こうして宗教改革を機に、対立する信仰・教義間の調停手段として、宗教的寛容の思想が急速に広まっていった。その潮流の中から、世俗的な形而上

学・道徳哲学が登場する。18世紀以来の著述家たちは、教会の権威を度外視して、理性と良心を備えた人であればだれでも獲得しうるような道徳的認識の基盤を据えることが可能であると信じていた。ロールズによれば、そこで問われたのは以下の問題である。

第一に、何をなすべきかという認識または意識は、聖職者など少数の人びとにしか獲得することができないのか、それとも通常の理性と良心をそなえたすべての人びとに獲得することができるのか。

第二に、われわれに課せられた道徳的秩序は、神の理性における価値秩序など外的な起源に由来するのか、それともその起源は（理性または感情という）人間本性、および社会における共同生活が求めるものにあるのか。

第三に、義務および義務づけ（後述）に従うためには外的動機によって説得または強制されなければならないか、それとも外的強制または誘因なくして、われわれ自身の本性にすでに十分な動機がそなわっているのか。

ヒュームおよびカントはこれらの問いに対してそれぞれ異なる仕方で第二の選択肢に賛同した。彼らは、道徳的秩序が人間本性（理性 [カント] または感情 [ヒューム]）および社会生活の諸条件に由来すること、理性および良心を備えた人であればだれでも、なすべきことの認識または意識を直接に獲得しうること、そして神または国家による賞罰といった外的サンクションがなくても、われわれの自然本性にはすでになすべきことへの動機がそなわっていることを確信していた。彼らのこの確信を、ロールズは「政治的リベラリズム」と区別して「包括的リベラリズム」と称する。

包括的リベラリズムとは異なり、政治的リベラリズムは上記の三つの問いに普遍妥当な回答を与えるのではなく、さまざまな包括的理論がそれぞれの仕方で回答を与えるに委ねる。その一方で政治的リベラリズムは、それぞれの問いの第二の選択肢を立憲民主制の政治観念として肯定する。ただしここで重要であるのは、だからといって政治的リベラリズムは、第一の選択肢を否定するわけではない、ということである。道徳哲学のより普遍的な問題は、立憲秩序がその背景をなす文化およびそこに含まれる包括的教説によって支えられている様態に影響を与え

るのではないかぎり、そもそも政治的リベラリズムの関心の対象ではない。政治的リベラリズムには固有の対象があり、それは「教義上の抗争が解決への糸口を見いだせないまま続いている場合に、いかにして正当かつ自由な社会というものは可能であるか」という問題である。政治的リベラリズムが、対立する複数の包括的教説間で争われている道徳的主題には関わらないのは、それらの包括的教説を前にして不偏不党の立場で、もっぱら「正当かつ自由な社会」を構築することのみを目指しているからである。

重なりあう合意と公共的理性使用

『政治的リベラリズム』1995年版の序文に書かれているように、すべての理性的な包括的教説がリベラルな包括的教説であるわけではない。そこで問題となるのは、それにもかかわらず、理性的な包括的教説が、正当な根拠によってリベラルな政治観念と結びつくことはできるのかどうか、ということである。ロールズは、包括的教説が民主秩序を単なる消極的な「妥協の技法」modus vivendiとして受け入れるというだけでは不十分であると主張する。むしろ包括的教説は、民主秩序を理性的な「重なりあう合意」の当事者として積極的に受け入れる必要があるというのである。「重なりあう合意」とは、宗教的教説を主張する市民（「信仰深い市民」）がその教説を放棄することなくして、なおかつ固有の政治的理想と価値をもつリベラルな政治的正義観念に対応する諸制度の構造を肯定することであり、また単に政治社会的諸力の既存の均衡を受け入れるにとどまらず、確信をもった民主社会の成員たることを可能にするものである。

啓蒙のリベラリズムは、理性に基づく包括的リベラリズムであり、世俗的な、キリスト教時代の宗教的権威の支配が終焉した後の、近代社会に適合した教説である。ロールズが構想する政治的リベラリズムはこの方向を目指す野心をもっていない。それは理性的な包括的教義の多元性という事実から出発し、その教義のなかには非リベラルかつ宗教的なものもあると想定している。したがって、政治的リベラリズムは、政治的正義の観念を立憲民主制のために精練し、その観念が包括的な宗教的または非宗教的教説にとってかわることを目指すのではなく、両

者のいずれに対しても均等な距離をとり、なおかつ両者のいずれにも等しく受け入れられるようにすることを目指す。

包括的教説における道徳価値と、政治観念における政治価値との違いの例として、ロールズは自律の価値を挙げる。自律の価値は第一に、政治的自律すなわち市民の法的自立性、保障された政治的統合性、および政治権力行使への平等な参加である。第二にそれは、道徳的自律であり、特定の生活様式において、われわれの基本的目標および理念に関する批判的反省の形式において現れる。道徳価値としての自律が民主的思考の歴史において重要な位置を占めるとしても、それは理性的な政治原則に対する相互性の規準には適わず、政治的正義観念には属さない。人格は道徳的権利を認識し、道徳的義務を遂行し、道徳的動機に従う存在者である。これに対し、『政治的リベラリズム』においては人格とは、なによりまず自由かつ平等な市民である。

さらにロールズは、「相互性規準」として、「政治権力の行使が適切であるのは、政治行為のために持ち出す根拠が、他人によっても理性的にこの行為の根拠づけとして承認されうるとわれわれが確信している場合においてのみである」（傍点桐原）とし、この規準が、政体の構造および具体的な定款や法律において適用されるとする。理性的多元主義の事実を正当に評価するために、ロールズは、『正義論』において登場しなかった二つの理念を持ち出す。それが先に触れた「重なりあう合意」および「公共的理性使用」の理念である。

「重なりあう合意」に関連してロールズは次のことを指摘する。理性的多元主義の事実によって目指されるのは政治的正義観念および政治的リベラリズムの理念であって、宗教的教説または非リベラルの教説を、包括的なリベラルの哲学説と対比するのではなく、この非リベラルの教説の側からも同意しうのような、リベラルな政治観念を定式化することがここでは目指される。「自由な立場からの」free-standing 政治観念を、相互性の規準によって表現される自立した政治的理想によって精練することが試みられる。このようにして、理性的な包括的諸教説にはこの政治観念を正当な根拠によって肯定する可能性が開かれる。

「公共的理性使用」については、ロールズは次の

ようにコメントしている。市民は公共的な政治論議を政体の本質内容および基礎となる正義の問題に関して行う。この論議は、各人が理性的な政治的正義の観念、すなわち他の人びとが自由かつ平等な市民として是認しうる政治価値の枠のなかで行われる。つまり、相互性規準が満たされうるような仕方では原則・方針を立てるのだからではない。

この方針に基づいて、公共の場では政体の内容および正義に関する見解を、各人に受け入れ可能な仕方では根拠づけることが求められる。その際、根拠を包括的教説からもち出してくることが許されるのは、この教説のうち理性的なものが提示されるかぎりにおいてである。これは「留保条件」*provisio*とされる。「市民はしかるべき時に、結論を公共の場で根拠づけなければならない」というものである。この種の、包括的教説に由来する公共的理性使用の例を、ロールズは、奴隷解放のための戦いと公民権運動における言説に見いだす。奴隷解放論者やマーティン・ルーサー・キングの教説は、不正な社会においてそれに対抗してもち出され、目指されるべきリベラルな秩序の立憲的価値と合致するため、公共的理性使用に属するものと考えられるという。

ロールズが強調するのは、公共的理性はいずれか一つの政治的正義観念と同じものではなく、もちろん公正としての正義の観念とも同じものではない、ということである。公共的理性の内容（原則、理想、規準）はむしろ正義諸観念の組み合わせによって規定され、この組み合わせは時間とともに変化する。政治諸観念はたがいに対立することがあるし、社会の変化とともに他の政治問題を伴う新たな政治諸観念の組合せが登場することもある。エスニシティ、性、人種等の問題がその例である。公共的理性の内容はただ一つの政治観念によって定義されるものではないし、またそれ自身変化するものであり、固定化されるものではない。

2. 正義原則

すでに述べたように、『正義論』において提示されるロールズの正義原則は、功利主義への対立軸を明確にすることを目指していた。したがって本節では、功利主義と対比した場合の正義原則の特質を中心に、ロールズの諸説を略述する。

原初状態からの正義原則の導出

ハーバーマスが指摘しているように（後述）、ロールズの「原初状態」仮説は、社会契約論を合理的選択理論によって再構成するという側面をもっている。ロールズ自身、「公正としての正義の理論において原初状態がはたす役割は、伝統的社会契約論において自然状態がはたす役割に対応している」と述べている³⁾。そこで問題となるのは、彼の想定する正義原則は、この原初状態から正当に導かれるのかどうかである。

原初状態とは、現実の社会状態でも文化の原始的段階でもなく、「特定の正義表象を導きだすための純粋に理論上の状況」にすぎない（S. 28）。この状況においては、だれも自分の社会内の地位、階級、身分を知らず、知性や身体力といった天分が自然によってどのように与えられているのかも、さらには自分にとって何が良いのかも、自分の心理的傾向性も知らないとされる。これが「無知のヴェール」である。この仮定自体、きわめて人為的な抽象の産物であり、これが現実の規範形成過程を反映していると考えすることはできない。むしろ原初状態は、彼自身が述べている通り、「特定の」正義表象、すなわち彼自身が構想する正義原則を「導きだす」ための理論装置なのである。ロールズ自身は、正義原則が原初状態において「選択」される、あるいは「決定」される、としている。しかしここで正義原則を「選択」「決定」するのは、自己および他人の社会的地位、天分等に関する知を捨象して完全に「平等」な立場に立っている理性的な人格であり、この想定そのものがすでに彼自身の正義原則の一部に含まれていると見るべきである。つまり原初状態は、彼自身の正義原則に対して中立的ではない。

実際、原初状態を構成するのは、「無知のヴェール」であると同時に、「平等」である。これらが相まって、導出される規範の「公正」性が担保されるというのである。このことを示す表現は『正義論』の随所に見いだされる。「平等」については次の表現がある。「原初状態において人びとは平等であり、原則の選択に際して等しい権利をもつ。誰もが提言をし、その提言の根拠を提示することができる。人びとは道徳的主体として、また各自の厚生と正義感覚の表象をもつ存在者として、平等である。

平等の基盤はこの二点にある。無知のヴェールとともにこの平等の原則が正義の原則を定義し、各自の利益を追求する人びとであっても、自然的または社会的状況によって優遇されたり不利益を被ったりすることが誰にもないとするれば、平等な立場で、理性的に、その正義の原則に同意するであろう」(S. 36f.)。

この「無知のヴェール」および「平等」と関連する「公正」については、ロールズは次のように述べている。「原初状態とは、そこで目指される基本的合意が公正であることを保証するために適切な初期状態である。公正としての正義という名称はこのことに由来する」(S. 34)。この点をロールズは税制を具体例として挙げて説明する。すなわち、誰かが自分が豊かだと知っているならば、福祉政策に用いられる税制〔累進課税など〕を不当と見なす原則が理性に適っていると見なすであろうし、貧しいということを知っているならば、これとは反対の原則に賛同するであろう。「そこでそのような、人びとの間の相違を形成し偏見のもととなるこういった状況に関する知をそもそも誰ももたないと想像するのである」(S. 36)。この「想像」によって無知のヴェールが得られるわけだが、私には、このような迂遠な論法をとらなくても、民主的手続きを経た共同の決定においては天分、能力、出自、地位、思想信条等は度外視される、と表現すればよいようにも思われる。

ともかく、原初状態仮説は、社会的・自然的状況に関する「無知のヴェール」および「平等」によって特徴づけられ、この状況下で「選択」「決定」される正義表象は「公正」であるとされる。この事情をロールズは次のようにまとめている。

「このことによって、誰も自然的偶然や社会的状況によって優遇されることも不利益をこうむることもないということが保障される。〔原初状態においては〕万人が同一の状態におかれており、特殊な関係によって優遇されるための原則を考えだすことはできないため、正義の理論は公正な同意または交渉の結果であることになる。というのは、対人関係があらゆる局面で均衡状態をなすものであるとすれば、この原初状態は道徳的主体、すなわち固有の目的および(私の想定によれば)正義の感情を有する理性的存在者に対して公正なものとなるからだ。[...] この原初状態のもとでなされる基本的合意は

公正であると言える。こうして「公正としての正義」という特徴づけが正当化される。正義の原則は公正な初期状態において確定される。ただし、正義が公正と同義であると言いたいのではない〔ここでは正義の多様な意味——多欲の抑制、自分に属するものの範囲を超えないこと、約束の遵守、支払い義務の遵守、等(S. 27)——のうち、社会的基盤構造にかかわるものだけを抽出してそれを中心に論じている〕。S. 29.

原初状態仮説の理論的地位の不明確さ

このように、正義原則が「選択」「決定」されるはずの原初状態は、きわめて人為的な抽象の産物である。しかし原初状態そのものが、ロールズ正義論の一部分をなすものであると考えたほうがよさそうだ。規範をめぐる現実の討議から必然的にこの正義原則が「選択」「決定」されるとは、ロールズ自身考えてはいなかったものと思われる。むしろこの、強い平等主義的バイアスを帯びた人為的仮定そのものに、ロールズの理論戦略を見いだすべきである。その背景としては、効用の総量の最大化または平均効用の増大を、社会的経済的不平等の正当化根拠と見なす「功利主義」、および、人間の特定の能力の最大限の実現を同様の不平等の容認根拠とする、アリストテレス・ニーチェ的「完全主義」への対立軸として、そもそもロールズの正義原則が構想されていたことを踏まえておく必要がある。

ロールズが功利主義および完全主義に対抗して彼自身の正義原則を打ち出す際、彼がつねに念頭においているのは、社会契約論の伝統のうち、カントの「根源的契約」解釈ならびに「自由の秩序」論⁴⁾であることは疑いない。このうち、根源的契約論については『正義論』において詳細な言及はなく、カントにおける経験的次元と可想的次元との区別、そしてそれに対応する「原始的」*uranfänglich*なものと「根源的」*ursprünglich*なものの区別⁵⁾も注目されていない。カントはこの区別によって、社会秩序の根拠としての「根源的契約」を史的事実から独立した一種の「理性の事実」として構成し、そうすることで、「原始契約」*original contract* 観念は史実の裏づけを欠いた虚構にすぎないと、ヒュームに代表される論難から、社会契約論構想そのものを救おうとしたのであった。だがこれら「可想的なもの」「根源的なもの」「理性の事実」の諸観念は、

ハーバーマスにとってもそうであったが、ロールズにとっても、古き形而上学（またはハーバーマスの場合、間主観的討議を度外視した「意識哲学」）の残滓であると映ったようである。ロールズは次のように、カントが展開した哲学的論究に触れないまま、原初状態を理論上の仮説として、その地位をあいまいなままにしておき、その代わりに思考実験を通じての心理的機制の結果として、根源的合意を導こうとしているように見える。その背景にあるのはやはり、功利主義および完全主義への対立軸として彼の正義原則を打ち立てようとする理論戦略である。

「社会契約論（ロック、ルソー、カント）における根源的契約（原始契約）は、それが実際に特定の社会に導入されたとか特定の統治形態を設立するとかいうように考えてはならない。むしろ根源的合意は社会の基本構造のための正義原則に関連づけられるものである。自由かつ理性的な人びとであれば自身の利害に関して、平等の初期状態において拘束性の基本関係を規定するために、この原則を採用することになるであろう。さらなる取り決めはすべてこの原則に適合するものである。この原則が社会的共同作業および統治の可能な様式を決定するからである。このような考察方法を「公正としての正義」の理論とよぶ。」S. 27. 傍点は桐原。

「公正としての正義は、人びとがともに下す普遍的決定、すなわちのちの制度批判および制度変更の規準となる正義表象の第一原則を選択することによって始まる。人びとが正義表象を確定したならば、人びとは体制、立法手続きそのほかを、初期状態において同意された正義原則に従って選ぶことになる。社会関係が正当であるのは、その根底をなす普遍的な規則体系がこの仮想的同意によって生みだされている [と見なされる] 場合においてである。」S. 29. 傍点は桐原。

このようにロールズの原初状態仮説はその理論的地位があいまいなまま提示されているが、それが理論全体として目指す方向そのものは明確であり、特にカント的「自由の秩序」論は次のような表現に端的に現われている。

「原初状態が実際に原則体系を規定している（つまり特

定の正義表象が選択された）と想定されるならば、以下のことが妥当する。つまり、この原則に適合する社会制度の規律のなかで生活する人は、他の成員に対して、両者が自由かつ平等であり、公正な関係にあるならば、お互いにみずから同意した規則に従って活動することを要求することができる。彼らは原初状態において設定された条件に従い、この原初状態は原則を選択するための、承認された理性的な制約を含んでいる。この「事実」を誰もが承認することこそが、対応する正義原則を誰もが承認することの基盤である。もちろん、いかなる〔現実の〕社会も人びとが文字通り「自由に」入っていく共同作業の計画ではない。誰もが生まれつき、特定の社会の特定の地位に身をおいているのであり、この立場が生活のチャンスに決定的な影響をおよぼす。だが「公正としての正義」という原則に合う社会は自由に結成された社会に近い。というのはそれは自由かつ平等な人びとが公正な条件のもとで同意するであろう原則に適合しているからだ。この意味で〔公正な社会の〕成員は自律的であり、彼ら自身によって承認された義務を自分自身に課するのである。」S. 29f. 傍点は桐原。

この箇所には、カント的自律・自己立法理念⁶⁾が明白に現われている。しかしここで言及されている「理性的な制約」に基づく「事実」がいかなる理論的地位を占めているのか、とりわけ、「特定の社会の特定の地位」を経験的事実として占める各人が、いかにして公正な社会秩序を確立し、その規範に自発的に従うに至るのか、そもそも、「この〔正義〕原則に適合する社会制度の規律のなかで生活する人は、他の成員に対して、両者が自由かつ平等であり、公正な関係にあるならば、お互いにみずから同意した規則に従って活動することを要求することができる」と表現される「事実」は、経験的事実なのか、それとも規範的根拠をもつ事実なのか、これらの点は明白ではない。

「理性的なもの」と「合理的なもの」

ロールズの原初状態仮説とカント実践哲学との関連をめぐって参照すべきさらなる論点は、『政治的リベラリズム』における、理性的なもの the rational と合理的なもの the reasonable の区別である。ロールズによればこの区別は、カントによる定言命法と仮言命法の区別にさかのぼる。前者は純粹

実践理性を、後者は経験的な実践理性を表す。ロールズはこの区別を政治的正義観念の脈絡において再構成し、理性的なものには純粹実践理性よりも制限された意味を与える。それによれば、理性的なものは第一に、共同作業の公正な条件を提案しこれを遵守すること、第二に、判断の責任を承認し、結果を受け入れることを意味する。他人に対して理性的に振る舞う人は、行動を原理に従わせ、行為の帰結が他人の厚生につながるようにするのだという。「あなたの提案は、あなたのおかれた取引上の立場を考えるなら、まったく合理的だが、しかし理性的ではなく、それどころかけしからぬものですらある」という表現には、両者の違いが端的に表われている。「人が理性的であるのは、原則と基準を共同作業の公正な条件として提案し、他人も同様に振る舞うことが確かである場合に、自らの意志でこれに従う場合である」⁷⁾。理性的なものは他者との関係性への関与と配慮を、合理的なものは自己関心と合理的エゴイズムを、それぞれ含意すると理解できよう。

そもそも定言命法と仮言命法の形式上の違いは、命令文に「もし…ならば」という条件文を付するか否かにある。この条件文によって、命令文は特定の条件下での規範へと限定される。このことから内容的には、無条件の命法（格率の普遍化、人格の尊厳）と、条件付きの実践的訓戒や推奨とが区別される。この区別は特定の立場や目的を度外視した「自然的義務」一般と、特定の立場や目的を前提とし、個々人が個別状況に応じて自分自身に対して行う「義務づけ」の、ロールズ自身の区別と関連をもつと思われるが（後述）、ロールズ自身はこの論点には踏み込まず、その代わりに、合理的なものを、個々の行為者の利益追求に際しての、効果的な手段の選択に関わるものとし、これに対し、理性的なものを、共同体に属している人びとの全体の利害の配慮と関連づける。「合理的に行動している人に欠けているものがあるとすれば、それは、公正な共同作業そのものに参加するための基礎となる、特定の形式の道徳的感受性である。理性的なものが道徳的感受性を十分に把握するわけではないが、それは道徳的感受性のうち、社会的共同作業と結びついている部分を含んでいる」（S. 123）。このように、理性的なものの含意は、全体の利害、公正な共同作業の基礎となる道徳的感受性、さらには公共性（公共的世

界に参加し、共同作業の公正な条件を提示し、これを受け入れること；S. 126）と、きわめて広範囲におよぶ。

限定的な個別状況を前提とするのが、合理的なものの立場であるのに対し、そうした個別状況を度外視して、特殊利害ではなく、端的に全体の利害を考慮に入れるのが、理性的なものの立場であることになる。このことは次のように原初状態仮説と結びつけられる。「市民の代表者たちは、社会の基本構造内部の社会的共同作業において、理性的かつ合理的に行動する者として、誰も他の人びとよりも交渉上の利益をもたないように、公正なまたは対照的な状態におかれている。これが無知のヴェールである」（S. 125）。してみると、無知のヴェールは実質的には、いわば公職に従事する者の不偏不党性を比喩的に表現したものと解釈することもできよう。これは比喩としては説得力をもちうるが、正義原則そのものを導出するための理論構成としては必ずしも適切ではないであろう。

「自然的義務」と「義務づけ」

「自然的義務」(natural duty)と「義務づけ」obligationの区別が集中的に論じられているのは、『正義論』第二章の末尾、18節および19節である。18節でロールズは、「実践的思考」の対象を図式化し、これを「価値の概念」、「権利の概念」、「道徳的価値の概念」に分け、さらにそのうち「権利の概念」の対象を「国際法」「社会システムおよび制度」「個人」としている。このうち（「国際法」は『正義論』の主要な対象ではないために除外すると）「社会システムおよび制度」の対象が「正義[公正]」「効率[パレート最適]」であるのに対し、「個人」を対象とする権利概念は、「命令」と「許容」に分けられる。このうち、命令を構成するのが「自然的義務」と「義務づけ」である。

この図式によれば、自然的義務は積極的義務（正義の保持、相互扶助、相互尊敬）と消極的義務（危害の禁止）とに分けられ、義務づけの方に「公正」と「誠実」が割り当てられている。ここで言う公正とは、人が制度の規則に即して振る舞うことを義務づけられるための以下の二条件を指す。第一に、制度が正当（公正）である、つまり正義の二原則に適合していること、第二に、制度の利点を進んで受け

取ること、または利益促進のための制度によって命じられた可能性を十分に利用すること。公正原則に従えば、人は不正な制度、または耐えうる不正の限度を超えている制度には拘束されない。とりわけ専制的または恣意的政体に対しては、そこに同意その他、義務づけのために必要な基盤が欠けている以上、義務づけは存在しない。

義務づけはさまざまな道徳的命令のなかでも、以下のような特徴をもつ。第一に、義務づけは自発的な行為に由来する。第二に、義務づけの内容はつねに制度や風習によって確定されており、それらの規則がなすべきことを示している。第三に、義務づけは当該枠組みにおいて共同作業を行なう特定の人びとを対象とする。選挙の候補者が当選し、公職に就いたと仮定しよう。そこから職責を果たす義務づけが、道徳的義務としてではなく、制度上の立場に属している任務および責任として生じる。義務づけとは要するに、特定の社会的身分・立場を引き受けることによって、ルールを遵守し、公正に振る舞うことを求める命令として生じ、立法権だけではなく、司法権、執行権等からも義務づけは生じるし、また結婚によっても、約束、暗黙の同意、さらにはゲームをとともに行なうことから生じる。

これに対し、積極的義務と消極的義務とに分かれる自然的義務は、義務づけからは以下の点で区別されるという。第一に、自然的義務は自発的に行なう行為とは独立に妥当する。第二に自然的義務は制度や風習との必然的連関をもたない。残酷な振る舞いをしないこと（消極的義務）、他人を援助すること（積極的義務）は、そうすることを義務づけられているか否かを問わず、自然的義務として成り立つ（つまり殺してはならないという「約束」は余計なものである）。第三に、自然的義務は制度的関係からは独立して妥当する。それは平等な道徳的主体である万人の間で妥当する。つまり自然的義務は、義務づけにおけるように特定の社会関係のなかで共同作業を行なっている特定の人びとに対して成り立つのではなく、人間一般に対して成り立つ。「自然的」というのは特にこの意味においてである。

ここでロールズは、自然的義務の原則は契約理論から導きだされるが、それでも自然的義務の妥当性は明示的または暗黙の同意を、またそもそも自発的行為を前提とはしていない、ということを経験的に強調す

る。同意などの行為が自然的義務の妥当性の前提ではないということは、それが無条件に妥当するということである。一方、義務づけの方は自発的な行為に依存しているという意味において条件つきである。

自然的義務と義務づけの相違は、規範遵守の様態の相違とも関わる。すなわち、ロールズによれば、ある制度に即して振る舞うということは、自然的義務であると同時に義務づけでもありうる。これはつまり、政治制度に対して異なる仕方で責務を負うことができるということである。通常、正義の自然的義務は基本的なものである。それは市民に対して普遍的な責務を負わせるものであり、その妥当性にはなんら自発的な行為は必要とされない。これに対し公正の原則は例えば公職に就いている人びと、またはシステムのなかでよりよい立場におかれ、自身の利害状況をよりよく認識することのできる人びとに対してのみ責務を負わせるものである。その端的な例は、「高い立場にある者の義務」noblesse obligeであり、それは優位にある人びとはより多くのことを義務づけられるということ、つまり正当なシステムに対してより多くの責務を負うということの意味する。

さて、ロールズ自身は自然的義務と義務づけの区別の思想史的文脈を語っていないが、私見ではこれもまたカントに一つの由来をもつと思われる。というのもカントは『人倫の形而上学』（1797年）において、間接的に目立たない形ではあるが、「義務」Pflichtと「義務づけ」Verpflichtungの相違に言及しているからだ。該当する箇所は次の文章である。

「倫理的立法は（[それによる]義務[そのもの]は外的でもあるかもしれないが）外的立法ではありえない。法理的立法は外的立法でもありうる。したがって、契約に基づく約束を守ることは「外的」義務であるが、ただそれが義務であるという理由だけで[義務の理念に基づいて]、他の動機を考慮に入れることなく、約束を実行することは、単に「内的」立法に属する。したがって、特殊な様式の義務（人が義務づけられている特殊な様式の行為）としてではなく——というのは、約束遵守は法においてと同様に倫理においても「外的」義務であるから——立法がこの場合においては「内的」立法であり、外的立法者をもつことができないために、拘束性が倫理に

含まれることになるのである。同じ理由から、善意の義務は外的義務（外的行為への拘束性）であるにもかかわらず、倫理に含まれる。なぜならこの義務の立法は内的でしかありえないからだ。——倫理は確かに特殊な「固有の」義務（例えば自己自身への義務）をもつが、法と共通の義務をもっている。しかし義務づけの様態 *die Art der Verpflichtung* は共通のものをもたない。というのは、行為をそれが義務であるというだけの理由から遂行すること、および義務の原則そのものを、その由来〔外的であるかまたは内的であるか、法義務であるかまたは倫理的義務であるか〕を問わず、選択意志の十分な動機とすることは、倫理的立法に固有のものであるからだ。〕⁸⁾

ここではまず、「義務」と「立法」の区別が明記されている。義務の区別（外的・内的）は、立法の区別（内的・外的）とは必ずしも合致しない。たとえば約束遵守は「義務」内容そのものとしては、それが個々人の行為の動機ではなく、対人関係における行為の外形を律する規範である以上、「外的」義務である。しかし約束遵守は強制を欠いても自発的に遵守されるべき義務でもありうる。その場合、約束遵守は「外的」立法の所産でありうるだけでなく、「内的」立法の所産でもありうる（法の対象であると同時に倫理の対象でもありうる）。一方、善意の義務もまた外的行為への拘束性を示す「外的」義務であるが、こちらの方はもっぱら「内的」立法の所産であって、これを「外的」立法の所産として強制することは自己矛盾である（それは倫理の対象でしかありえない）。

約束遵守義務と善意の義務という事例に即してこのカントの文章を解釈すると、大体このようになると思われるが、ポイントは、法と倫理が「立法」によって区別されていることである。この「立法」*Gesetzgebung* は、引用文中の次の用法に見られるように、「義務づけ」*Verpflichtung* とほぼ同義であると考えてよいと思われる。「倫理は確かに特殊な「固有の」義務（例えば自己自身への義務）をもつが、法と共通の義務をもっている。しかし義務づけの様態 *die Art der Verpflichtung* は共通のものをもたない」。倫理は善意の義務、自己自身への義務を固有の義務とする一方で、約束遵守義務を初め法と共通するさまざまな義務をもつ。しかし、立

法すなわち義務づけの様態としては、法と倫理、あるいはより正確には、他律的強制をも容認する法理的立法と、もっぱら義務の原則そのものを選択意志の十分な動機とすること（すなわち自己立法・自律）を求める倫理的立法とでは共有するものがない。両者は「義務づけの様態」*die Art der Verpflichtung* を異にするからだ。

このようにカントは、外的または内的立法・義務づけを、外的または内的義務そのものから区別している。私見ではここにおいて、立法者（神であれ、統治者であれ、個々人であれ）が誰であるかを問わず、客観的に義務を命じる自然法思想と、カントの「自己立法と自律」を軸とした実践哲学との間の最も重要な相違が反映されている⁹⁾。

問題は、カントによるこの「義務」と「立法（義務づけ）」の相違が、ロールズによる「自然的義務」と「義務づけ」との相違といかなる関係にあるか、である。両者には（ドイツ語版『正義論』における「義務づけ」*obligation* が *Verpflichtung* と訳されているという表面上の符合点を度外視しても）符合する点がある。ロールズが「自然的義務」と「義務づけ」の相違を、行為の自発性の有無に求めている点は、カントにおける客観的義務と主観的義務づけ（自己立法）の相違に符合する点の最たるものであろう。他方、義務づけが制度・風習の存在を前提として発生し、かつ、特定の地位身分に伴う規範であるとする理解は、カントの区別にはないものである。これはむしろ無条件の定言命法に対する、条件付きの仮言命法の規定に近い。カント自身は、義務づけの自律性と他律性、義務の内面性と外面性を問題とした背景として、定言命法と仮言命法の区別を想定していた。これに対し、ロールズはそもそも定言命法と仮言命法の区別を、『政治的リベラリズム』において、政治的正義観念の文脈に限定して、「理性的なもの」と「合理的なもの」と読み替えた。この議論と、同講義録からさかのぼること20年の『正義論』における「義務づけ」と「義務」の区別との関連性は明白ではない。しかしここではいずれの議論もカント実践哲学の主要概念と関連性をもつということの指摘にとどめておきたい。

功利主義への対立軸としての正義原則

ロールズの正義原則が功利主義および完全主義へ

の対立軸として打ち出され、それは原初状態によって導きだされるというよりはむしろ、無知のヴェールと平等性とによって公正な規範定立を可能にするとされる原初状態仮説そのものが、正義原則の内部に組み込まれているということはすでに論じた。原初状態仮説そのものが、平等主義的色調を強くもっており、そのことは、とりわけ効用総量の増大によって財の不平等な分配を容認しうる功利主義への対抗こそが、ロールズの理論構築において主要な動機をなすものであると解釈することを可能にする。

ロールズは『正義論』の論述の全編にわたって功利主義批判を織り交ぜているが、功利主義批判が主題的に展開されるのは、第5節「古典的功利主義」ならびに第6節「功利主義と正義理論の対立点」である。

第5節ではロールズは、正義の理論が功利主義的思考の代替となるものであると述べている。シジウィックが定式化したように、功利主義によれば、成員すべての満足の総計が最大化されたときに社会は正義に適っていることになる¹⁰⁾。完全主義との関連で言えば、功利主義は完全主義とともに目的論的理論に属する。目的論的理論は善の概念がいかにより規定されるかによって区別される。人間の最良の能力の実現を善と見なすのが完全主義であり、アリストテレス、ニーチェの立場である。善を快樂に見いだすのが快樂主義、幸福に見いだすのが幸福主義である。善を理性的欲求の満足に見いだすのが効用原理である (S. 43)。

ロールズの功利主義批判の最大の論点は、個人が得ることの可能な長期的な効用を最大化するために現在の効用を犠牲にすることがありうるという事実を、無批判に社会の次元、対人関係の次元に拡大解釈する点にある。後でより大きい利益を得るために現在の犠牲を甘受するということは、あくまでも個人に関することであって、正義観念に従えば、個人の利益最大化を社会全体に拡張することは原理的に許されない。これに対し、個人が現在の損失と将来の利得を相殺することができるのと同様に、社会は異なる成員間で幸福と不幸を相殺することができるのが、効用原理である (S. 41f.)。

このことに対応して、功利主義的な正義表象は、欲求満足の総量が「いかに」分配されるかということには関心をよせないという。それは欲求満足の分

配に関してはせいぜい、ちょうど一人の人間が快適な経験を時間的に配分するのと同様の間接的役割しか果たさない。確かに、ある人びとのより大きい利益が他の人びとのより少ない不利益を相殺すること、あるいはより少数の人びとの自由を侵害することがより多くの他の人びとのより大きい厚生によって埋め合わせられることを、原理的に決定的に論駁する根拠は存在しない。実際、高い文明段階においては、効用最大化がこのような仕方であって「ある人びとの犠牲の上に」成り立たないということは、むしろ偶然である (S. 44)。

功利主義が個々人の理性的決定の原理を社会全体に移しておくことには、相応の理論史的根拠がある。それは、功利主義の歴史において中立的な観察者や共感が強調されてきたことである。個々人のための原理を社会全体に移しおく際には、われわれは想像力において公正無私な観察者や他人の立場に立つ。この観察者は、あらゆる人びとの欲求を体系的に調和させ、大勢の人びとから一人の人物を作り出すかのように考えられている。公正無私の観察者は、理想的な想像力および感情移入能力をもち、他人の欲求を自分自身の欲求であるかのように考えるのである。だがこのことによって、功利主義は個々人の相違を軽視することになる (S. 45)。第6節でも述べられているように、功利主義は伝統的に個人主義の立場に立ち、自由権、思想の自由に依拠し、社会の厚生は個人の厚生から成り立っていると考えてきた。ところがその同じ功利主義は、あらゆる欲求を十把一絡げにして個人にとっての決定原理を社会全体にそのまま適用することによって、個人主義的ではなくなる。この効用の総和という観念は、正義によって保障される権利を社会的効用の計算に従属させるのである。

こうした点を踏まえて、第6節では、功利主義と正義理論の対立点が明示される。正義原則においては、第一原則（平等な自由権）の第二原則（格差原理；機会平等を前提とし、最も不遇な者の利益となるかぎりでの社会的経済的不平等の容認）に対する絶対的優先性が認められていたが、この論点自体が、功利主義への最も重要な対立軸の一つとして打ち出されている。すなわち第6節では、自由および権利と、社会的厚生の総計の増大は互いに区別され、前者に優先権を与えるということは、健全な人

間悟性に基盤をもつとされている。社会の各成員に与えられる、正義または自然法に基づく不可侵性は、他のすべての人びとの厚生の名のもとで破棄することはできない。ある人びとの自由の喪失を、他の人びとの厚生が増大することによって相殺するということは、正義と両立しない。正義に適った社会において基本的自由は自明のこととされ、正義に基づく権利は政治的駆け引きおよび社会的利害調整の対象とはならない。第二原則（格差原理）は効用原理ではないが、格差原理も効用原理とともに社会経済的「善」の問題を扱っており、正義論は平等な基本的「権利」の優先性を含んでいるため、間接的にはあるが、正義原則の構成そのものに功利主義へ対抗軸が含まれていると言えるのである。

功利主義は完全主義とならんで代表的な目的論的理論であるのに対し、「公正としての正義」の理論は義務論的理論であるとされる。正義論は、権利を善の最大化としてはとらえないという意味において義務論的である。これに対し、権利を善の最大化としてとらえる功利主義においては、いかなる欲求充足であっても、何が正当であるかの決定に際してそれ自身として価値を有すると考えられうる。このことから、欲求が何に向けられているかが間接的な役割しか果たさず、結果的に、差別による自己満足の「効用」でさえも効用の総量のなかに含まれてしまう可能性がある。こうした欲求の満足を阻止する際にも、せいぜい、それが社会に対して有害であり、他の方法でより大きい厚生を得ることができるからという選好上の理由が挙げられるにすぎず、差別による自己満足という選択肢そのものを無効にすることはないのである。そこでロールズは次のように、正義理論内部における基本的自由の格差原理に対する絶対的優先性と類比的に、正義の善に対する絶対的優先性を、さらには正義理論そのものの功利主義に対する独自の意義を明確化する。

「公正としての正義の理論に従えば、人びとは万人のための平等な自由の原則を、個々人の目標を知ることなくして受け入れる。人びとは善の表象を正義原則に適合させ、少なくとも正義原則に反するような要求を立てない。他人の自由を奪うことに喜びを見いだす人がいたとしても、このような要求はいっさい認められない。これは原初状態において同意されるであろう原則に背馳する

要求であり、端的に不当であるからだ。権利と正義の原則は、いかなる欲求充足が価値をもち、何が自己の厚生の理性的表象であるかを判断するための条件である。目標を立てる際にはこの制約条件を考慮に入れなければならない。公正としての正義の理論においては、いかなる傾向性であっても所与のものとして容認されるというわけではない。むしろ欲求と目標は初めから正義の原則によって制限されている。これはつまり、公正としての正義の理論においては権利の概念が善の概念よりも優先されるということである。公正な社会システムは、個々人の目標が保持される領域を規定し、権利、機会、財の体系を用いることができるようにして、それによって個々人の目標が平等な状態で追求されるようにする。正義の優先は、正義の侵害を要求するような利害関係は価値をもち、したがって正義は無効とされてはならない、ということによって部分的に根拠づけられる。」S. 49f. 傍点は桐原。

民主主義理論としての正義論

『政治的リベラリズム』は、『正義論』における道徳理論を政治理論へと展開しようとしたものである。しかしすでに『正義論』においても、とりわけ功利主義に対する対立軸を形成する過程で、軸足は政治的なものにおかれていたことが分かる。ロールズは『正義論』12節を中心に、資源の効率的配分を表現するパレート原理と格差原理との相違点を執拗に論究している。この点を詳述することはできないが、たとえば次のような表現は、経済的効率性に対して政治的・法的権利に絶対的優先性を認めるロールズの立場が明記されている。

「人びとがある[他の]人びとの基本的自由のうちいずれかを断念することによって、それを十分に補う社会的・経済的利益を獲得するという事は理論上可能である。一般的正義表象はいかなる不平等が容認されるかということに関していかなる制約も含まず、ただ万人の状態が改善されるということを要求しているにすぎない。奴隷制のような極端な事例を考える必要はない。ただ、経済的に重要な利益が得られる場合には人は特定の政治的権利を放棄する可能性があるということだけを考えてみればよい。[正義の]両原則は、このような交換を排除しているのである。これらは辞典的[絶対不動の]順序をもち、基本的自由と社会的・経済的利益の交換を認め

ていない。」S. 84. 傍点は桐原。

ここでロールズは特殊な善としての効用をめぐる経済理論ではなく、権利をめぐる政治理論としての正義論の立場を表明している。そして民主主義が政治理論の中心課題の一つであるとすれば、『正義論』において民主主義がどのように扱われているかを明らかにしなければならない。そのためにさしあたり参考となるのは、『正義論』のうち、公正な手続き（形式的正義）を扱っている10節（1）、第二原則の「民主主義的」理解を中心に扱っている12節、13節、14節（2）、そして平等と友愛の理念を扱っている17節（3）である。

（1）第10節「制度と形式的正義」は、社会的正義の原則が主要な対象とする、社会の基本構造、すなわち重要な社会制度からなる共同作業のシステムを扱っている。この原則は制度における権利義務および、社会生活の利益と負担の正当な分配の基準となる。

制度とは社会の基本構造、公共的規則体系であるが、このことは、そのなかで活動している各人が、この規則およびこの規則によって定義された活動が同意の成果である場合に知っているべきことを、実際に知っているということの意味する。正義の原則はこの意味において「公共的」な社会関係に関与しなければならない。制度の一部の規則が、その制度に属している人びとにのみ知られているとすれば、その場合には、この規則が普遍的に承認された目標を追求し、他の誰も不利益を被らないかぎりにおいて、これらの人びとが彼ら自身の規則をつくるということが同意されているということを推測することができる。制度の規則が公共的性格をもっているということによって、そのなかで活動する人びとは、振る舞いに対するいかなる制約を互いに予期しているか、またいかなる行為が容認されているかを知っていることになる（S. 75f.）。

そこで、特定の基本構造が与えられているものとして前提すると、この構造の規則は特定の正義表象に対応している。この正義表象は当該社会において大体承認されており、制度内で判事他の官吏が不偏不党かつ首尾一貫して活動していると想定することができる。これはつまり、同一のケースは同一の仕方で扱われるということであり、基準となる平等お

よび相違は現行規範によって確定されている。正当な規則は制度によって定義され、官庁によって規則どおりに保持され、十分な仕方で解釈適用される。法律と制度の不偏不党かつ首尾一貫した適用は、その内容上の原則の相違を問わず、形式的正義と呼ばれる。正義はつねに何らかの平等に関与するものであると考えるならば、形式的正義は、法律および制度がそれによって定義されるグループに属する人びとと同じ仕方で適用されることを要求する（S. 78f.）。法律および制度が不正である場合においてさえ、それらが首尾一貫して適用されているならばまだ救いがある。この場合この法律および規則に服している人びとは、少なくとも何が法律および規則によって求められているかを知っており、したがって身を守るすべを知っていることになるからだ（S. 79f.）。

実際には内容上の正義と形式的正義はしばしば手を取りあい、粗野で不正な制度が生じたり、制度が党派的にまた首尾一貫しない仕方で実践されたりすることはないか、またはごくまれなことであると考えられている。形式的正義、法の支配、正当な要求の充足が見られるところでは、内容上の正義も見いだされる。規則を不偏不党かつ首尾一貫して適用し、同一ケースを同一の仕方で扱い、公共的規範の帰結を受け入れるという期待は、他人の権利および自由を承認し、社会的共同作業の成果および負担のしかるべき持ち分を引き受けるという願望または心構えと密接に結びついている。

（2）第二原則の解釈には、「自然的自由の体系」「自由主義的平等」「民主主義的平等」「自然的貴族主義」がある。いずれの解釈においても第一原則、万人の平等な自由は前提条件として満たされている。そこで、12節では、公正としての正義の理論とパレート最適性（効率性）が対比され、この対立軸に照らし合わせて、各立場が比較検討される。

生産様式や財配分に関して、「誰かの状態を悪化させることなくしては、少なくとも一人の状態を改善することができない場合」が「パレート最適」と呼ばれる。これに対し、誰かの状態を悪化させることなくして、なおかつ少なくとも一人の状態を改善することができるならば、生産様式または財配分は非効率的である。パレート曲線上のいかなる点も無差別に「最適」と見なされており、当事者の一方が

すべての資源を与えられ、もう一方が資源をまったく配分されない場合でさえ「最適」とされる。そこで平等な配分を新たな基準とすれば、それに近い財配分が（たとえパレート最適を満たしていなくても）望ましいという判断を下すことも可能である。公正としての正義の理論においては、正義原則が効率の観点よりも優先される（S. 90）。

最適な状態は、単に「効率的」であるだけではない。例えば平等な配分は、「正当な」配分として、固有の「最適」性をもちうる。しかも、効率性を損ねることなくして公正性を保つことは可能である。奴隷制を動揺させれば土地所有者の状態を悪くすることになるという場合すら考えることは可能であり、この場合奴隷制はパレート最適ではありうるが、正義に適っていないことは明白であろう。このような極端な事例ではなくても、パレート最適がつねに正義に適っているとはかぎらないことは明白である（S. 92f.）。

したがってパレート最適を補完する別の原理が必要となるが、自然的自由の体系は出発点の財配分と自然的能力とを所与として、競争によって達成される財配分を最適と見なす。

次に、リベラルな平等の立場は、「万人に対して開かれている」職責地位を公正な機会平等として理解することによって、この不備を是正しようとする。地位は単に形式的に開かれているだけではなく、同等の自然的能力をもつ人は、初期状態の社会的立場の相違に関わりなく同等の機会をもつべきだと考える。したがって、リベラル的解釈は、社会的自然的偶然が配分に及ぼす影響を減らそうとする。教育の平等によって階級の制約を取り除いて誰もが知識と能力を獲得することができるようにするのは、その施策の代表例である（S. 93f.）。

リベラル的解釈は、財配分に当たって社会的偶然を取り除こうとするが、それでもなお自然的偶然には依存しているという点で、恣意的な面を残している。そもそも自然的能力を発達させることもまた家族状況に依存しているものであり、ある形態の家族に生まれるということが自然的偶然である以上、この種の偶然の影響も極力取り除くべきであると考えられることができる（S. 94）。

なお、自然的貴族主義は社会的偶然の影響を緩和する必要があるのは、天分に恵まれた人の利益が貧

しい人びとの利益となるようにするためであると考えられる（noblesse oblige）。だがリベラル的解釈と同様にこの立場は不安定であり、恣意的である。道徳的主体を平等に待遇し、社会的共同作業の成果と負担の各人の持ち分が社会的・自然的偶然によって影響を受けないようにするためには、民主主義的理解を採用するのが適切である。

13節、「民主主義的平等と格差原理」は、第二原則のうち格差原理の民主主義的理解を扱っている。自然的自由の体系と、リベラル的理解はともに、特定の普遍的制度を導入し、その他のものを純粋な手続き正義に委ねることによって、パレート原理を超えて出ている。民主主義的理解においても手続き正義に依拠することになるが、他の二つの理解は社会的・自然的偶然に委ねる度合いが大きい。これに対し、最も恵まれない人の見込みが実際に最大化されていると仮定すれば、正義はパレート原理と調和する形で定義することができる。一方、基本構造がそもそも正義に適っていない、つまり二原則が満たされていないとすれば、優遇されている人びとの見込みを悪くすることも容認されるかもしれない。正義はパレート最適よりも優先され、ある種のパレート非最適な変更を要求しうる。正義が満たされてこそ、パレート最適の状態も正当に実現されうると考えるのである。

14節「公正な機会平等および純粋な手続き正義」は、第二原則のうち、万人に開かれた職責に関する部分を扱っている。ここでは主として、10節を承けてあらためて公正な手続きについて論じられる。公正としての正義の理論は社会を相互利益のための共同作業の企図として理解する。基本構造は人びとが共同で財を生産し、各人が財の持ち分への承認された要求をもつことを可能にするために、一定の行動様式を規定する公共的規則体系である。

分配は純粋な手続き正義の問題として扱うことができる。純粋な手続き正義の概念を理解するためには、完全な手続き正義と不完全な手続き正義を比べてみればよい。完全な手続き正義の最も単純な形は公正な分配である。何人かの人がケーキを分けるとする。公正な分配が等量に分けることであるとすれば、いかなる手続きによってこの帰結が得られるであろうか。誰か一人が分け、他の人が順次一個ずつ取って行って、最後に残った一個をその人自身が取

るのが最も良い手続きであろう。彼は均等に分けることによってのみ、最大の持ち分を得ることができるからだ。完全な手続き正義は二つの固有の性質もっている。第一に、公正な分配には手続きに先立ちそれから独立して定められる基準が存在すること（正義の独立した基準）。第二に、手続きによって望まれた帰結が確実に得られること（その基準を確実に実行する手続き）。完全な手続き正義は実際上の重要な場面ではまれにしか実現されえないが、だからといって実現不可能であるわけではない。

不完全な手続き正義の例は刑罰手続きである。被告が疑われている犯行を実際に行ったのであれば、有罪判決を下されるのは望ましい帰結である。関連する事実を見つけ、裏づけることができるように手続きは規制されている。だが正当な帰結をつねにもたらず法規を定めるのは不可能であるように思われる。手続きが正当かつ適切であったとしてもなお誤った帰結、誤審につながる可能性がある。不完全な手続き正義の特徴は、正当な帰結のための独立した基準が存在したとしても、それを確実に実現させるために十分な手続きが存在しないということである。

これに対し、正当な帰結のための独立した基準が存在しないが、秩序立った仕方でも適用されるならば適正で公正な帰結をもたらすことになる、適正で公正な手続きのみが存在する場合、これが純粋な手続き正義と呼ばれる。賭け事はその例である。公正な賭け事とは、利得の期待値がほぼゼロであり、自由に参加することができ、虚偽が存在しない場合である。賭け事の手続きは公正な条件のもとで行使される。公正な賭け事から生じる財配分の総計は、配分前の価値の総計に等しい。その意味ですべての配分は公正である。純粋な手続き正義の特徴は、正当な帰結を規定するための手続きが、そのまま実際に遂行されもするということである。ここには特定の帰結を正当であると判定するための独立した基準は存在しない。公正な賭け事の帰結である以上、いかなる帰結であっても正当または公正であると言うことができる。公正な手続きが結果を公正なものとするのは、この手続きが実際に遂行されている場合においてのみである。

純粋な手続き正義の概念を分配に適用するためには、正当な制度の体系を作りだしこれを不偏不党か

つ首尾一貫して適用しなければならない。正当な政体および正当な経済社会制度を含んでいる正当な基本構造を前提としてのみ、必要とされている正当な手続きは存在することができる。

公正な機会原則は、共同作業のシステムを純粋な手続き正義のシステムとすることを課題とする。生産された財は公共の規則体系に従って配分され、この規則体系によって、何がどの程度いかに生産されるか、さらには配分に向けての正当な要求はどのようなものかが規定される。この種の手続き正義においては、配分の適切性は、配分を行う社会的共同作業の関係の正義、および共同作業に参加する人びとの要求の満足に基づいている。

(3) 17節「平等への傾向性」は、第二原則の民主主義的理解における、自然的・社会的不平等の分配への影響を可能な限り取り除くという要請を敷衍して、この論点を平等主義の原則へ精緻化し、これを友愛原則と関連づける。

格差原理は均質化原理ではない。つまり不利益をすべて消去して完全に平等な出発点からスタートすべきだと主張するわけではない。一方、格差原理は、例えば教育機関において、最も恵まれない人びとの長期的見通しを改善することに力を傾注する。この目標が仮に能力ある人に対してより多く配慮することによって達成されるとすれば、そのことによって生じる不平等は容認されるのである。

格差原理は、天分の配分は共同体全体の関心事であって、この配分によって可能となった社会的経済的利益は各人相互の利益となるように分割されるべきだと解釈する。自然によって恵まれた人は、自然の恵みを受けていない人びとの状態を改善する限りにおいてのみ、その成果を享受することが許されると考えるのである。だがこのことは格差を度外視したり除去したりすべきだという意味ではない。むしろ、この格差が最も恵まれない人びとにとっても利益となるように、社会の基本構造が形成されなければならないということなのである。誰も天分または社会における偶然的な最初の地位によって利益または不利益を受けないようにするために、社会システムによって調整しようとするならば、格差原理を採用することになる。

天分の配分は正義でも不正義でもなく、ある社会的地位に生まれつくこともそれだけではなんら不正

義ではない。これらは単なる自然的事実にすぎない。この自然的事実に制度がいかに向き合うかが、正義不正義の分かれ目である。貴族制やカースト制が不正義であるとすれば、それはこの偶然に基づいて人間を多かれ少なかれ排他的な社会階級に位置づけるからである。これらにおいては社会の基本構造が自然の恣意を受け入れているのである。だが人間はこうした偶然に服する必要はない。

格差原理は「友愛」原則を具体化している。「自由」および「平等」と比べて友愛は民主主義理論において重視されることが少なく、民主的権利を政治的概念であるよりはむしろ、自由、平等の権利が見えなくなるのを防ぐための特定の態度や行動様式を示していると考えられている。また友愛は服従の儀礼がない平等な状態、または社会的連帯であるとも理解されている。だがこれらだけでは明白な要求にはつながらない。友愛思想の根底をなす思想に対応する正義原則を見いださなければならず、その原則の一つとしてロールズは格差原理を挙げる。ここで言う友愛の根底をなす思想とは、より恵まれない人びとにとっても利益となることのないような利益を得るべきではない [特定の人が利益を独占すべきではない]、という思想である。家族はその理想的な姿においても実際の姿においても、効用最大化の原則が妥当するのでは決してない場であり、通常家族のある成員は他の成員の利益とはならない利得を追求しない。格差原理に従って行動する意志は、まさしくこのような状態を旨している。

友愛の理想は大きな社会の成員には事実上期待することのできない感情であると考えられることがある。友愛の理想は政治において占める場所をもたないとも言われるが、この理想を格差原理として理解すれば政治的に実現不可能ではない。恵まれない人びとの厚生に貢献する不平等は容認される、という意味で理解されるこの原理を、正当であると見なされる制度および手続きは満たすと思われる。そこで、民主主義理論と正義原則の対応関係は次のようになっている。自由には第一原則が、平等には第一原則の平等に関する部分および [第二原則の] 公正な機会平等が、そして友愛には格差原理が対応している。

3. 公共的理性使用

前節で検討した範囲でロールズの民主主義に関連する見解をまとめると、ロールズにとって民主主義とは、第一に、誰もが知り、実践することのできる公共的なルールに従い、同一ケースを同一の仕方で首尾一貫して扱う手続き的・形式的正義であり、第二に、平等な自由を、財の効率的配分と両立しうる形で、社会経済的局面において可能な限り貫徹したものであるものとしての格差原理の解釈であり、第三に、自然的・社会的不平等を可能な限り相互利益につなげるという意味での、具体化された友愛原理である。

本稿第一節で言及したように、『政治的リベラリズム』においては、立憲民主主義の自由な制度が、互いに排除し合うものの同時に「理性的」である包括的理論の多元主義 [理性的多元主義] によって特徴づけられている。深く対立する、しかし理性的で包括的な諸理論の共存の可能性を、政治的リベラリズム、およびその主要内容となる立憲民主主義は探求することになる。

『正義論』における寛容論

『政治的リベラリズム』に先だってロールズは、『正義論』34節（「寛容と共通の利益」）、35節（「寛容対不寛容」）において、寛容の問題を論じていた。そこではまず、国家は正義原則に従う平等な市民の統合体として理解されるべきであり、そのなかで政府には特定の集会結社を容認したり容認しなかったりする権利はない、という理由から、政府は道徳宗教の問題において自身の意志、多数派の意志、その他特殊な意志を貫徹する権利も義務も有さず、したがって、万能の世俗主義国家は否定され、政府の義務は、平等な道徳的・宗教的自由の条件を保証することに限られると主張される (S. 242)。これはとりわけ、第一原則（平等な自由）のうち、良心の自由を保障する制度的条件である。

では、この自由を制限することは可能であろうか。ロールズは特定宗派に属するというだけの理由でその自由を奪うことを、いかなる場合にも認めない。しかし、宗派の相違を度外視して、その活動が「公共的秩序」に反する結果を招く場合に限っては、この自由が制限されうるとする。ただしこの

「公共的秩序」の具体的内容は「公共の福祉」ではない。そうではなく、あくまでも平等な自由を確保するための制度的枠組みのみが、この「公共的秩序」の内容をなす。この点に関してロールズは次のように述べている。

「寛容は実践的必然性または国家理性から導き出されるのではない。道徳的・宗教的自由は平等な自由の原則から帰結する。そして平等な自由の原則が優先されるのだとすれば、平等な自由を拒否する唯一の根拠は、より大きい不正義、つまり自由のより大きい喪失を防ぐことである。このことの論拠は特定の形而上学的・哲学的理論に基づくのではない。[...] それは健全な悟性、一般的に受け入れられている思考様式、誰でも知りうる単純な事実に基づいてはいるが、真理がすべて熟慮によって得られるという見解に依拠するのではない。他方、自由の擁護からは哲学的懐疑または宗教的無関心が帰結するでもない。[...] 良心の自由を保持しようとしないう者でも、その意見を哲学的懐疑または宗教的無関心の拒否によって根拠づけることはできないし、社会と国家の利益のためにそうすることもできない。自由の制限が正当化されるのは自由それ自身のためにそれが必要である場合であり、自由のさらにひどい制限を防ぐためである。」 S. 243f.

平等な自由には、特定の利害関係に対して絶対的優先性が認められており、後者によって前者を制限することは認められない。この正義原則から、良心の自由に関しても、特定の利害関係、たとえば「社会と国家の利益」を根拠にこれを制限することはできない。自由の制限は、ある人の自由が「利害」を侵害するからではなく、他人の自由、あるいは一般的な自由そのものを侵害すること以外には、正当化根拠をもたない。

このことからロールズは、異端者の死刑を正当化するに当たって、魂の生命である信仰を偽る者は、物質的生命を可能にする貨幣を偽る者よりも悪い、と述べたトマス・アクィナスの教条主義、ならびに、その対極に位置する議論、すなわち、ある人びとが永劫に罰せられていると見なされているような社会においては、人びとは互いに決して平和に暮らすことができない¹¹⁾としていかなる宗教にも教会内部以外での権威を認めず、さらに市民社会の規則を

無条件には守らないと思われるという論拠からカトリック信徒（および無神論者）に寛容を認めるべきでないと主張したルソーの世俗主義を、ともに立憲民主制の理念とは相いれないとする（S. 245f.）。トマスや宗教改革者にとっては、不寛容の根拠そのものが信仰個条となっていた。これに対し、ロック¹²⁾やルソーは、自由の制限の根拠を公共の秩序の維持に求める一方で、教条主義の対極の世俗主義に傾いた。ロールズは立憲民主制を、特定の宗派を保護することも排除することもない、教条主義と世俗主義を超越して、平等な自由を実質的に可能にする制度的枠組みとして想定している。

だがそれでは、具体的に、不寛容な人または信仰個条に対して、立憲民主制はどのような態度をとるべきであろうか。この問いに対してロールズは、宗派の相違を超えた、不党派的な、平等な自由の原則を、すべての人びとが宗派の相違を度外視して遵守しなければならないと主張する。不寛容な人は「万人は神に従い、[神の] 真理を認めなければならない」という原則に立つかもしれないが、原初状態においては、いかなる宗教的真理の特別な解釈も、すべての市民に対して拘束力があるものとして承認することはできない。宗教的義務づけについて決定をくだす権利をもつのは、各々の個人である。この宗教的自己決定の権利は、他の誰でも、またいかなる制度上の権威であっても奪うことはできない。

万人のための平等な良心の自由が承認されているならば、それは、万人は神に従い、神の真理を認めるべきであるという思想とも両立しうる。だがその逆は成り立たない。つまり、神の意志が満たされ、神の真理が認められるべきであるということからは、良心の自由を認める原則は出てこない。

正義の両原則を承認しているよく秩序づけられた社会（立憲民主制が実現されている社会）において、不寛容な宗派が生まれたと仮定した場合、この社会の市民はこの宗派にいかに対処するであろうか。正当な政体が成立している以上は、あらゆる市民はこの政体を維持するという正義の自然的義務をもつ。この場合、市民は不寛容な者に対して、他人の自由を尊重するよう適切な仕方強制することができる。原初状態において承認されるであろう原則に基づくそのような権利を尊重することは、誰に対しても要求することができるからだ。だが政体その

ものが危殆に瀕していないならば、不寛容な者に対しても自由を拒否する根拠はない。

ロールズは次のように、宗教的寛容が平等な自由の原則の歴史的起源をなすことを確認したうえで、現代の立憲民主制下での宗派間の和解（または共存）の可能性は、宗派を超えて正義原則が共有されるか否かにかかっているとす。そこでは「原初状態」「無知のヴェール」といった仮説は、宗派間の強固な対立を度外視して平等な立場で、共通の規範形成を行う可能性を象徴的に表現するものとなっている。

「人びとの間の対立相違は大きく、この対立相違をいかに和解調和させるかは誰にもわからない。しかし彼らがそもそも何らかの原則に同意しうるのであるとすれば、原初状態において人びとは自由の原則に同意しうる。この思想は歴史においては宗教的寛容との関連において生まれたが、他の場合に拡張することもできる。そこで、人びとは原初状態において、各人がさまざまな道徳的信念をもつことを知っているが、無知のヴェールのためにその具体的内容は知られていない。これらの確信が相対立する場合には、彼らが同意した原則が優先される。だがそのような対立が生じていない場合には、彼らの見解が原則によって支持されていないとしても、これを改めたり放棄したりする必要はない。このようにして、正義原則は対立する道徳見解の間で、対立する宗教諸派の間におけると同様に調停をはかる。正義の枠内では、立場を異にする人びとが、異なる、また異なる重点をもつ原則をとまなう道徳的見解を習得している。重要なのは、ここから生じる、政治原則の性格をもつ基本構造へのさまざまな要求の間の対立を、正義原則に照らし合わせて判定しなければならないということである。原初状態において同意される原則は、政治的道徳の核心部分である。この原則は人びとの間の共同作業の条件を確定するだけではなく、異なる宗派、異なる道徳的見解、そしてこれらが属している異なる文化の間の和解条項をも確定する。」S. 250f.

ここでは原初状態、無知のヴェールは、思想信条の強固な対立を克服し、和解・共存へ達するために、宗教的寛容に端を発し、歴史上の試行錯誤を経て獲得されてきた合意形式を、純化し結晶化させた理念型として表現されている。

「自由な立場からの解釈」と「公共的理性使用」

本稿第一節で言及したように、『政治的リベラリズム』は、「包括的教説」の「理性的多元主義」という状況のなかで、「重なりあう合意」に基づいて社会制度を構築するための理論を提示することを目指している。多元主義を保持しつつ、合意形成をはかるためには、不偏不党の立場が求められる。この立場はすでに『正義論』において、原初状態仮説として提起されていたが、これが『政治的リベラリズム』においては、立憲民主制を支える「自由な立場からの」freestanding 解釈としても表現される。立憲民主制は、かつて支配的であった宗教的教説から、社会制度の基盤としての役割を引き継ぐと同時に、あらゆる市民が宗教的見解の相違にかかわらず同意しうるものとして形成されてきた。この同意の基盤となる不偏不党の立場すなわち「自由な立場に立つ」解釈についてロールズは次のように述べる。

「政治的リベラリズムのめざす政治的正義の観念は、自由な立場からの freestanding 解釈である。これは、政治観念そのものによって前提されているものを越えた、特定の形而上学的または認識論的教説を提供するものではない。自由な立場からの政治観念は、政治的価値を表明する際に、個人、家族、共同体の生活に適用される他の諸価値が存在することを否定するわけではないし、また政治的価値が他の諸価値から切り離され、それと無関係なものであると主張するものでもない。目標は、政治的なものの領域およびそれに関連する正義観念を、その領域の制度が重なりあう合意を支持するものとなるよう、記述するということである。これが達成されたならば、市民自身が思想・良心の自由を使用するという枠組みのもとで、市民たちの〔信奉する〕さまざまな包括的教説を視野に収めながら、なおかつ政治観念を他の価値から導出されたものとして、あるいはそれと合致し少なくとも両立しうるものと見ることができるのである。」¹³⁾

原初状態仮説は、それに含まれる「無知のヴェール」に端的に現われているように、不偏不党の合意形成の要件の一種の比喩表現である。身分地位、思想信条を「知らない」状況は現実には成り立ちがた

く、したがって原初状態は合意形成の実質的な基盤というよりはむしろ、人為的な抽象的構成にとどまらざるをえない。これに対し、同じく不偏不党の合意形成の要件として新たに加えられた「自由な立場からの解釈」という表現は、むしろ身分地位・思想信条の相違を「知っている」ことを前提としている。それらを知っているにもかかわらず、不偏不党の立場をとるといのが、この表現で含意されていることである。これは現実の民主的な意志形成の過程に参加する人びとに求められる態度として、比喻を排した具体的なものとなっている。ここからロールズはさらに進んで、信奉される「包括的教説」間の相違を度外視しない重なりあう合意への道筋を、「公共的理性使用」に求めるわけである。

ロールズによれば、非公共的理性使用は結社、教会、大学、学会、職業組合などに見られ、多様な形式があるが、公共的理性使用の形式は一つしかない。非公共的理性は、市民社会のさまざまな形態の理性使用を包括し、公共的政治文化に対して「背景文化」をなす。これは「社会的」理性使用ではあるが、「私的」理性使用というものは存在しない〔家庭内の理性使用は、社会的、公共的理性使用と区別して domestic reason と呼ばれる〕(S. 321)。

また、民主社会においては、各々の非公共的権力、例えば信徒に対する教会の権力(権威)は、みずから進んで受け入れた権力である。信仰から離反すること、および他宗を信奉することは違法行為を意味するのではない以上、教会の権威を認めなくなり、教会を脱退した人びとといえども、国家権力に対抗するわけではない。われわれが自由かつ平等な市民である以上、包括的な宗教的、哲学的、道徳的解釈を是認するか否かは、政体に適う政治的な特定の権利および自由によって確定される、自己自身の決定領域に属することがらである(S. 322f.)。

これに対し、政府の権威は、みずから進んで受け入れられた権威ではない。社会、文化、歴史に由来する紐帯は、われわれの生活を早くから形成しており、非常に強固であるために、移民権だけでは、国家の権威を、教会の権威と同様にみずから進んで受け入れられる権威であると見なすには不十分である。それにもかかわらずわれわれは、吟味された判断に基づいて、基本権を確定し、われわれの従う政治権力を統制する理想および原則を、生涯の歩みの

なかでみずから進んで受け入れることが可能である。これがわれわれの自由の限界点である(S.324)。

合意手続きと合意内容についてのロールズの見解にも触れておこう。公共的理性使用の理念およびそれに属する正統性原理を是認することは、同時に、特定の自由主義的正義観念がその原則の詳細に至るまで是認されるということの意味するものではない。観念のいくつかの特徴に関しては一致が見られたとしても、原則に関しては意見を異にすることがある。そこでわれわれは、自由かつ平等な市民が政治権力に関与すること、および市民は理性的かつ合理的な存在者として、公共的な根拠を提示する義務を有することには同意するのだが、いかなる正義原則が公共の正当化に対して最も理性的な基盤を提供するのかということについては一致を見ない。「公正としての正義」は、自由主義的政治観念の一つの事例に過ぎず、その特殊内容は観念の解釈によって決定的であるわけではない(S. 328)。

4. 民主主義の普遍妥当性をめぐる論争とその歴史的背景

ロールズの『正義論』および『政治的リベラリズム』は、それぞれの間約20年の考察過程を経ての若干の変更点はあるものの、大筋としては、立憲民主制の哲学的基礎理論として首尾一貫性を保っている。その首尾一貫性は、もちろん「公正としての正義」の二段階構想に集約されるが、それ以外に重要な論点として、宗教的権威の支配から宗教的寛容の時代を経て、立憲民主制へと至る歴史的展開過程、およびそのなかで形成されてくる、宗教と世俗主義のいずれにも加担しない不偏不党の立場(「原初状態」仮説および、教説の解釈に当たった「自由な立場」)がある。これらは本稿で確認したようにすでに『正義論』の論点でもあって、『政治的リベラリズム』はこの論点を「包括的教義」間の「重なりあう合意」として前面に出して主題化したのである。ただし、前節末尾で見たように、ロールズが『政治的リベラリズム』において、彼自身の正義原則を、公共的理性使用による合意の一つの可能な(しかしおそらく最も有力な)選択肢としている点は、原初状態からこの正義原則が導出されるということ論証しようとした『正義論』からの重要な変

更点である。

冒頭で触れたように、ハーバーマスはこうした論点変更に着目し、手続き的合理性の立場からロールズの民主主義理論の妥当性を批判的に検討する。紙幅の都合で、ハーバーマスの論点を詳細に検討することは避け、重要な論点を列挙しつつ、その批判の妥当性について若干のコメントを加えたい。

ハーバーマスは『正義論』から『政治的リベラリズム』に至るロールズの実践哲学における功績を高く評価し、とりわけロールズが、カントの自律概念を「間主観的」に解釈していること、すなわちすべての関係者によって、理性の公共的使用の基盤の上に立って、十分な根拠をもって受け入れられる法則に厳密に従うという意味での自律を、民主的法治国家における市民の政治的自律を説明するための鍵概念としていることに全面的に賛同している。そこでハーバーマスは、「ロールズは彼の重要かつ的を射ていると思われる規範的直観を、つねに説得力ある仕方で妥当させているか否か」という点に限定してその理論の妥当性を批判的に検討する。

ハーバーマスのロールズに対する批判の要点は、彼が冒頭で要約している通り、以下の三点である。第一に、原初状態の構成は、不偏不党の判断の観点を義務論的に理解された正義原理から説明し確保するためにあらゆる点で適していると言えるか。第二に、ロールズは正義観念の根拠づけの問題（認知的妥当要求の問題）を受容性の問題からはっきり区別すべきではなかったか。第三に、これらの点におけるロールズの理論戦略は、法治国家を構成するに当たって、自由主義的基本権を民主的正統性原理に対して優位におく結果を招いているため、バンジャマン・コンスタンの言うところの「近代の自由」と「古代の自由」を調和させるという、彼自身が設定した目標を達成していないのではないか。

手続き合理性の貫徹

前節で見たように、ロールズは不偏不党の判断の立脚点として、原初状態仮説に「自由な立場からの」freestanding 解釈をつけ加えているが、私見ではロールズは、前者から後者へと軸足を移している。そのことによってロールズは、「無知のヴェール」という仮想的構成ではなく、包括的教説の「理性的多元性」という事実を承認した上で、つまり各

自の思想信条の相違についての「知」を度外視することなくして、なおかつ規範形成を図る立憲民主制構想を打ち出しているのである。ハーバーマス自身この変更点を踏まえたうえで¹⁴⁾、なおかつ原初状態仮説が依然として、決定の当時者が自己関心（「合理的エゴイズム」）を制限するための基本的観点であり続けているとして批判している。

自己関心ばかりか相手への関心をももたないとされる「無知のヴェール」は、共生のための相互義務づけの現実から遊離していると見なければならぬ。そこでハーバーマスは、「主観的な選好合理性と適切な客観的制約との間の分業」という道徳的決定のための本来の必要条件に立ち戻るべきであるとする。これはつまり、各自の合理的エゴイズムを捨象することなくして、なおかつこれを客観的見地から制約するということである。その媒介を行うのは、ハーバーマスの構想では、市民同士の強制を欠いた理性的討議であるということになるが、これに類する構想は、ロールズの『政治的リベラリズム』における「公共的理性使用」にも見られる。これによって「自由な立場からの」解釈を通じて、多数の理性的な「包括的教説」間の「重なりあう合意」が可能になると考えられたのである。さらにロールズはその背景として同書で「理性的なもの」the reasonable と「合理的なもの」the rational の区別を導入し、前者の含意する他者および全体への関心・配慮によって、後者の含意する合理的エゴイズムを補完しようとしている。だがこの構想は、カントの「定言命法」と「仮言命法」の区別を政治哲学の文脈に限定して導入したものであり、その理論的地位は明らかではない。ハーバーマスにもそのように思われたのかもしれないが、彼はここでは、公共的理性使用の詳細には触れていない¹⁵⁾。この点に関連してハーバーマスは、ロールズが平等な自由という「権利」を「分配」可能な「基本財」ととらえることによって、彼自身の標榜する義務倫理学から離れ、むしろ財倫理学（アリストテレス、功利主義）に接近していると主張する（S. 71）。功利主義と並んで完全主義（アリストテレス、ニーチェ）の目的論的倫理学に対し、正義の善に対する絶対的優先という観点から執拗な批判を手掛けたロールズは、この評価を受け入れないであろう。

一方、ハーバーマスが強調する「規範の義務論的

意味」(なすよう命じられていること)と「価値の目的論的意味」(なすよう推奨されていること)の区別¹⁶⁾を踏まえて、ロールズの民主主義理論、とりわけその正義の善に対する優先の理論を今一度検討する余地はありそうである。そこで、次のような表現に見られるロールズ正義論構想に対するハーバーマス討議倫理構想の対比は注目に値する。

「ロールズは原初状態の当事者を、情報の制限を通じて一般的な観点へと固定し、そうすることで初めから、特殊な解釈の観点の多様性を作為的に中和化している。これに対し、討議倫理は、道徳的観点が間主観的に遂行される論証の手続きにおいて具体化されている [傍点は桐原] ことに注目する。この手続きによって、関係者は解釈の地平を理念化された形で制限することを促される。[...] 自由かつ平等な参加者の間の、包括的で強制を欠いた討議というコミュニケーションの前提のもとにおいては、各人は他のすべての人びとの観点、および自己理解・世界理解へと身を移すことが求められる。このような観点の交錯から、理念的に拡張された「われわれ」の観点 [傍点は桐原] が構成され、この観点から、すべての人びとは、自分たちが、論争的となっている規範を実践の基礎となすことを望むかどうかを吟味することができる。このことは当然にも、状況解釈および欲求解釈の適切性の相互批判を含んでいる。漸次的に *sukzessiv* 行われる抽象化の過程において、普遍化可能な関心の核心部が現われてくる。」 S. 75f.

ハーバーマスは、先に触れた「主観的な選好合理性と適切な客観的制約との間の分業」を堅持しつつ、なおかつ前者に即して行動する人びとが、現実に相互に討議を重ねることを通じて、新たな解釈(自己理解・世界理解)の地平が開かれ、無知のヴェールの構想のように「初めから」 von Anbeginn ではなく、「漸次的に」 *sukzessiv* (S. 76) 行為の客観的制約が得られるとしている。規範形成の手続き主義を徹底させ、規範を合理性と理性を有する個人の「モノログ」によってではなく、当事者間の「ダイアログ」によって獲得されるというのが、討議倫理の主眼である。このことによって、「理論を構築する者に、彼が原初状態における当事者から奪った情報処理の責務 [立証責任] がのしかかってくること」なくして、「論証の開かれた手続

き」によって、当事者たちの立証責任の負担は軽減(あるいは広範に分担)されるのだという (S. 76f.)。原初状態仮説は自己関心と相手への関心をともに奪われているという想定であるが、その背後には「理論家」がいて、判断の正当性を担保していることになる。しかしこれはハーバーマスによれば、情報を奪われた人びとは対照的に、理論家が一手に立証責任を引き受けることを意味する。これに対し、特定の善の表象、目的表象をもち、合理的エゴイズムに従って行為する人びとが、多くの場合対立する目的表象をもつ他者とともに討議に入ることによって、漸次的に、客観的な規範の次元が開かれる。立証責任は、討議に参加する人びと自身が広く分担し共有すべきものであって、それは理論家の独占物であってはならない。この論点は確かに、手続き合理主義を適切に貫徹したものであるし、また民主主義理論としての首尾一貫性という点でも重要である。もっともこのことは、これまで触れた『政治的リベラリズム』における正義論構想への若干の変更を伴いながら、根底に流れている首尾一貫したロールズ思想の有効性を否定するものではない(ハーバーマスもおそらく同様に考えている)。

民主主義の普遍妥当性

ハーバーマスの理解によれば、ロールズ正義論構想は、まず、既存の政治文化、例えばアメリカの政治文化の伝統において蓄積されてきた、正義原則の制度化の成功した試みを、再構成しつつ獲得することを目ざしていた(『正義論』)。歴史的経験としてのアメリカ民主主義を理論的に純化したのが、ロールズ正義論であるということもできよう。そのちにロールズは、こうして精錬された正義原則が、多元主義的な社会において受容されるのかどうかを、あらためて吟味しようとしているのだという(『政治的リベラリズム』)。

そこで問題となるのは、後者においてロールズが目指しているのは理論そのものの根拠づけか、それとも理論の適用による社会の安定性の維持であるのか、ということになる。これまで検討してきたことから、この問いに対する答えは、前者であるとともに後者である。前者であるというのは、『正義論』における原初状態仮説は、『政治的リベラリズム』における「自由な立場からの解釈」による、「理性的

多元主義」を前提とする「重なりあう合意」に理論上の重点を譲ったにもかかわらず、正義論構想そのもの、とりわけ平等な自由の社会的厚生に対する優位は保たれており、ロールズは、「公共的理性使用」という基盤の上に、唯一の、ではないにせよ、一つの有力な選択肢として、彼自身の正義論構想を位置づけようとしているからである。

他方、後者であるというのは、ロールズ自身の構想において、「政治的なもの」に限定して、思想信条の相違を超えて社会秩序を維持することが念頭におかれているということもあるが、何よりも「妥協の技法」*modus vivendi* という消極的意味での「政治的なもの」にとどまらず、理性的多元主義に基づいて各人が積極的に立憲民主制の秩序を構築しこれを受け入れることが目指されているからである。ここでは詳述しえないが、政治的「安定性」*stability* は、平等な自由を各人が相互に持続的に保証するという、積極的意味において用いられていると思われる。この点を踏まえたうえでハーバーマスの次の評価を見よう。

「第一段階で根拠づけられた原理は、第二段階において公共の議論にかけられなければならない。なぜならここで初めて多元主義の事実に関与することとなり、原初状態の抽象化の段階が取り消されることとなるからだ。公共的理性使用の場を前にして、理論は全体として市民の批判にさらされなければならない。そこで問題となるのは、理論の内部で言及される、正当な社会の虚構的な市民たちではなく、血肉を備えた市民たちである。そのようなテストの結果は、理論としては未決定なままとしておかなければならない。実際ロールズ自身、現実の討議が結果を未決定なままとしていることを視野に収めている。[...] 明らかなことは、哲学者にせいぜいできることは、多元的社会において行われるであろうような現実の討議の進捗を、精神において先取りすることではない、ということである。だがこのような多かれ少なかれ現実的な先取りというものは、正当な社会の基礎をなす前提から自己安定化の可能性を引き出す場合と同様の仕方、理論に組み込むことはできない。というのは、今や市民たち自身が、原初状態の当事者たちによって展開された諸前提に関して討議することとなるからだ。[...] ロールズは安定性の問題を前面に押し出しているため、「重なりあう合意」*overlapping consensus* にお

いては、正義論が社会的協力の強制を欠いた制度化に対して果たしうる機能的貢献しか表現されていない。その際、正当化された理論の内在的価値がすでに前提されていないからである。この機能主義的観点からは、理論が公共性において、つまり公共的理性使用の場を前にしてさまざまな世界観の観点から賛同を見いだすことができるかという問いは、理論そのものに触れる認知的意味を失ってしまう。この場合、重なりあう合意は使用可能性の表徴にとどまり、理論の正当性を確認するものではない。重なりあう合意の関心は、合理的受容可能性および妥当性の観点にはなく、受容 [の事実] すなわち社会的安定性の確保の観点にあるからである。だがロールズは根拠づけの問題と安定性の問題をこのような仕方では区別することを望んでいない。正義の観念を「政治的」と称することによって、彼は根拠づけられた受容可能性と事実上の受容の区別をむしろ破棄しようとしているように見える。」S. 80f. 傍点部分は原文イタリック体。

この評価から分かるように、ハーバーマスは、重なりあう合意の関心は、正義理論の合理的受容可能性および妥当性の観点ではなく、もっぱら受容の事実すなわち社会的安定性の確保の観点にあると解釈している。さらに進んでハーバーマスは、根拠づけの問題と安定性の問題の区別そのものをロールズは破棄しようとしているのではないかと主張している。これらの解釈はロールズの意図を十分に汲み取っているとは言いがたい。今述べた理由から、ロールズは重なりあう合意の理念に、市民の積極的な規範形成への参加可能性を含めている。そもそもロールズ自身の主眼は、抽象的で精緻な理論を構築することそのものよりもむしろ、「妥協の技法」にとどまらない、市民各自が積極的に同意し承認する立憲民主制の政治文化を哲学的に表現することにあると思われる。理論の「受容可能性」とその「受容の事実」を「規範的妥当性」と「事実性」と読みかえるなら、ロールズは確かに後者、すなわち立憲民主制の伝統の、歴史的所与性に若干の重点をおいている面はあろう。だがそれは彼が宗教的寛容から世俗化の時代に至るまでのヨーロッパ史から、さらに奴隷解放から公民権運動に至るアメリカ民主主義の歴史的経験を理論的に純化することを目指したことを反映している。結果的に、彼は（次に見るように）コンスタンの言う「近代の自由」すなわちリベラルな

基本権を、「古い自由」すなわち共和的自由に対して優先したことになるかもしれないが、それもまたむしろ、アメリカとヨーロッパの歴史的経験の相違に由来するのである。既存の政体を捨象した抽象的な自由ではなく、(開拓者精神にも体现される)自ら政体を設立する自由はアメリカ固有の自由であると言われることがあるが、良くも悪くも、ロールズが後者の意味での自由を「平等な自由」によって示唆しているのは間違いない。

民主主義の歴史的背景

最後に、民主主義理論の「普遍妥当性」と「歴史的特殊性」および、立憲民主制の実践における「主体性」と「歴史的所与性」について述べておきたい。

一方で民主主義は、欧米諸国における宗教的寛容の実践、市民革命、独立戦争、奴隷解放、公民権運動等の歴史的経験に根ざしている。地域の特殊な歴史的過程を度外視して民主主義の純粋な理念型を提示すること(実際、ロールズが目指したのは基本的にはそれである)は、理論としては有効であるが、それが直ちに実践上、あらゆる地域でそのまま受け入れ可能であるかどうかは疑わしい。だからといって、基本的人権、国民主権、不偏不党で首尾一貫した公正な決定手続き、といった民主主義の基本理念が、それがどのような形で提示されるのであれ、あらゆる国と地域の人びとに一定程度承認されるであろうということは、否定することはできない。この場合、民主主義の歴史的・特殊性は、その理論の普遍妥当性と区別される。

他方、民主主義は、ロールズが指摘するように歴史的にある程度必然的な、宗教支配の時代から寛容の実践、および世俗化に至る流れを承け、さらに奴隷解放や公民権運動を経て、市民の自発的な参加による立憲過程、制度構築、安定性維持を目指す、それにもかかわらず、市民は通常、既存の社会に生まれ、そのなかで生活を営むことによって、この社会のもつ所与の規範を結果的に受容している。ハーバーマスの言う、受容可能性と受容の事実との区別は、まさにこの点に関わる。この場合、民主主義はそれを採用する社会に生きる市民にアプリアリに与えられる条件であるという意味において固有の歴史的背景をもつ。この意味での民主主義の歴史的所与

性は、市民による民主主義の実践の主体性と区別される。

民主主義が理論として普遍妥当であることには、それが不偏不党で首尾一貫した、公正な決定手続き(形式的正義)をもつことが含まれている。この手続きを市民がみずから日常的に実践することによってのみ、民主主義は制度として有効であり続ける。これまで検討してきたロールズとハーバーマスとともに、民主主義理論の普遍妥当性、および立憲民主制の実践への市民の主体的参加をめぐる議論を展開し、とりわけハーバーマスが論戦を挑むという形で、両者の間で論争が展開されてきた。この論争の背景には、もちろん、ハーバーマスが特に強調しているように、理論としての首尾一貫性、あるいは道徳理論、政治理論における認知的要求をめぐる両者の見解の相違がある。しかしそれ以前に、民主主義が含む理念の普遍妥当性と歴史的特殊性、民主制度の実践における主体性と歴史的所与性をめぐって、両者がいかに共通の見解をもち、いかに対立しているかを、検討すべきであろう。この点に関連してハーバーマスは次のように述べている。

「リベラル派の人びと [die Liberalen] は、「近代の自由」を強調してきた。これはまず信仰と良心の自由であり、生命、人格の自由および財産の保護であり、したがって主観的な私権である。これに対し共和主義者は「古い自由」を擁護してきた。すなわち、市民の自己決定による実践を可能とする政治参加およびコミュニケーションの権利である。ルソーとカントは、両方の要素を同じ根源すなわち道徳的、政治的自律から導きだそうとする野望をもっていた。リベラル的な基本権は、外的制約として自己決定の実践に覆いかぶせられてはならないし、この基本権を自己決定の実践のための道具とすることも許されない。ロールズもまたこの直観に従っている。それにもかかわらず、理論の二段階構成からはリベラルな基本権の優位が生じ、これが民主プロセスを影に追いやっている。／ロールズは確かに、政治的自律の理念から出発し、これを原初状態の地平で描き出してはいる。政治的自律の理念は、合理的に決定する当事者の、判断の不偏不党性を保証する制度的条件との協働において表現される。[...] ロールズの想定する市民は、無知のヴェールが少しづつ外され、市民自身が血肉を得るにつれて、頭越しにすでに制度化されている秩序へと、ま

すまず組み込まれていく。したがって理論は市民から、市民が各々の世代において新たに獲得しなければならなかった洞察の多くを奪ってしまうこととなる。」S. 89. 傍点部分は原文イタリック。

ここでハーバーマスが言いたいのは、第一に、平等な自由（「リベラルな基本権」）の絶対的優先は、コンスタンの分類に即して、私的自由（私権、「近代の自由」）の公共的自由（市民の自発的な政治参加、「古い自由」）に対する優先を含意し、したがって、ロールズは彼自身が立てた課題としての、この両方の自由の調停に理論の上で成功していないこと、第二に、そのことによってロールズの理論は、市民自身の参加による民主的決定手続きに、実践上十分な余地を与えることに成功していない、ということである。ハーバーマスは現実の討議こそが、政治理論家、哲学者に過大な負荷をかけることなくして、手続き的合理性の効果的な実現および正当な規範構築を可能にすると考えている。分かりやすい表現を用いるなら、ハーバーマスの目から見れば、ロールズの正義論はいささか哲学に過大な期待をかけているように見え、その意味でプラトン主義的であり、またエリート主義的なのである。その結果、既存の社会秩序に抗してでも理性に適う秩序を貫徹するという、寛容の時代と平行して積み上げられてきたヨーロッパ自然法の伝統にも、十分な光が与えられなくなる可能性がある。確かに、ハーバーマスが構想するように、討議を日々実践する市民自身の側に主導権を与え、哲学者は正当な討議の条件の整備にその役割を限定する¹⁷⁾ことの方が、ヨーロッパ大陸における近代自然法の伝統には忠実でありうるであろう。

しかしロールズ正義論は、ハーバーマス自身が指摘するように、「正当な社会の同意可能な理念を哲学者が展開することが容認される一方で、市民がこの理念をプラットフォームとして利用し、そこから市民が既存の制度や政策を判定する」(S. 94) ことを文字通り目ざしている。これは前述のように、アメリカ民主主義の歴史的経験を理論的に純化し、その伝統をさらに受け継いでいくという動機によって、さらに言えば、アメリカ固有の民主主義の実践への自負にさえ支えられているかもしれない。だがそれにとどまらず、正義論が、さしあたりは翻訳を

通じて、世界に広められ、世界のどの地域においても彼自身が理解するものに近い形で、立憲民主制が受容され、実践されることを、ロールズは目指していたのかもしれない。他方、同様のことをハーバーマス自身も彼のコミュニケーション理論、討議倫理によって目指していることが注目されなければならない。

そうすると今度は、この民主主義の普遍妥当性をめぐる論争の背後に、アメリカ民主主義とヨーロッパ民主主義との相違、あるいはそもそもロックとトルソーそれぞれに代表される民主主義理論の伝統の相違が控えていることを見逃すわけにはいかない。ロールズに挑んだ論戦とは別に、ハーバーマスは21世紀に入ってからますます、特に9.11テロ(2001年)に続くイラク戦争(2003年)を機に、アメリカ民主主義の行方に対する憂慮を表明してきた。アメリカ民主主義の暴走に対する、フランスのデリダとの共闘も私たちの記憶に新しいところである。もちろんこうした議論は、ロールズとは直接に関係のないところで展開されている。しかし、ハーバーマスがロールズに対して挑んだ論争においてすでに、とりわけハーバーマス自身が暗示しているように、古いヨーロッパ的自由と、アメリカで開花した近代的自由との間の静かな闘争が、通奏低音のように鳴り響いているようにも思われるのである。

注

- 1) John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Übersetzt v. Wilfried Hinsch, Suhrkamp 2003. 本書はドイツ語訳『政治的リベラリズム』である。本稿ではドイツの政治哲学（ここではカント、ヘーゲル、ハーバーマス）との対比という視覚からロールズ政治哲学を検討するという意図から、原書（英語）ではなく、ドイツ語訳を用いる。『正義論』についても同様である。
- 2) 「[...] 国家と教会の本質的統一が、原則の真理と心術の統一であるとすれば、この統一とともにそれらが意識形態においても相違が、特殊な実在となるのが本質的に重要である。東洋の専制体制においてはしばしば望まれた教会と国家の統一は一国家はこの場合存在しないも同然であるのだが一法、自由な人倫、および組織的發展をとまなう自己意識的で精神に唯一ふさわしい統一ではなかった。国家が自分自身を知る、精神の人倫的現実性として現存在を獲得するためには、国家が権威と信仰の形態から区別されることは必要不可欠である。だがこの区別

- は、教会の側がそれ自らにおいて分断されて初めて生じたのである。そして初めて、特殊な教会を超えて、国家は思想の普遍性、すなわち国家の形式原理を獲得し、この普遍性を実在するものとしたのである。このことを認識するためには、普遍性がそれ自体として何であるかだけではなく、その実在性が何であるかを知らなければならない。したがって、国家にとっては教会の分断は不幸なことである、あるいはそうであった、というところか、教会の分断によってこそ、その本質的規定、すなわち自己意識的な理性と人倫の立場に達することができたのである。同様に、教会の自由と理性、および思想の自由と理性にとってもこのことは幸運なことであった。」 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp 1986, § 270. 強調部分は原文イタリック。
- 3) John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Übersetzt v. Hermann Wetter, Suhrkamp 1979, S. 28. 以下、同書からの引用頁数は本文中に記載する。
- 4) 「自由の秩序」 wohlgeordnete Freiheit という観点からカント法哲学を再構成した研究書として以下のものがある。Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, mentis Verlag 2007. なお同書の翻訳に以下のものがある。W.ケアスティン、『自由の秩序 —カントの法および国家の哲学—』(舟場保之/寺田俊郎 監訳 御子柴義之/小野原雅夫/石田京子/桐原隆弘 訳) ミネルヴァ書房 2013 年。
- 5) 「土地およびその上にある物件のこの「根源的」共有体 die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, *communio fundi originaria* は、客観的な(法的・実践的)実在性を有する一つの理念であり、「原始的」共有体 die uranfängliche, *communio primaeva* からは区別される。後者は作りごとにすぎない。なぜなら、原始的共有体は「設立された」 *gestiftet* 共有体であり、契約から発生し、すべての人びとが私的占有を断念し、各人は、自分の占有分を各人の占有分と統合することによって、私的占有を共同占有に変えたものであり、歴史がそのことの証拠を与えなければならないからである。しかしそのような手順は「根源的に」占有すること *ursprüngliche Besitznehmung* と見るべきであり、その上に各人の特殊な占有を打ち立てることができ、またそうすべきであるということは矛盾である。」 Kant, *Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp 1981, § 6.
- 6) 拙論、「自己立法と自律の社会哲学——カントにおける義務と立法の概念」、日本倫理学会編『倫理学年報』第 60 集、2011 年。
- 7) Rawls, *Politischer Liberalismus*, S. 121f. 以下、同書からの引用頁数は本文中に記載する。
- 8) Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die *Metaphysik der Sitten*, III. Von der Eintheilung einer *Metaphysik der Sitten*. 傍点は桐原。
- 9) 拙論、「自己立法と自律の社会哲学——カントにおける義務と立法の概念」。
- 10) Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 40. 以下、同書からの引用頁数は本文中に記載する。
- 11) 岩波文庫版『社会契約論』(桑原武夫・前川貞次郎訳、1954 年) では該当箇所は次のように訳されている。「のろわれている、とわたしたちが信じる人々とともに平和にくらすことは、できない。彼らを受容することは、彼らを罰する神にくむこととなる。彼らを〔正しい宗教に〔訳者注〕] つれもどすか、迫害するかが絶対に必要である。宗教的不寛容が認められているところでは、どこでも、それは市民生活に何らかの効果を生まずにはすまない。そういう効果が生まれるやいなや、主権者はもはや、世俗的な事からについてすら、主権者ではない。そうやってしまえば、僧侶が真の主人である。国王は、僧侶の下役人であるにすぎぬ。」 192-193 頁。
- 12) たとえば次の文章を参照。「ですから、これらの人々のように、現世的な利害において他の人間以上に、ある特殊な特権や権力を、信仰篤く宗教的で正統的な人々に、つまりはっきり言えば自分たち自身に、与えようとする者、また、宗教を口実にして、彼らと教会の組織を同じくしない人々に対して何らかの権威を要求する者は、為政者によって寛容に扱われる権利を持ちません。それは、こと宗教に関しては、すべての人々に対して寛容である義務のあることを認めず、また教えない人々の場合と同じです。なぜなら、そういう教義の意味するところは、彼らがなんらかの機会に政府を乗っ取り、仲間の臣民の財産を奪い取るかもしれないし、またそうしようとしているのだということ、彼らが実際に強くなってそういうことがやれるようになるまでの間、為政者に寛容を求めているのだということにほかならないではありませんか。」『世界の名著 ロック ヒューム』(ロック「寛容について」)、中央公論社 1980 年、390 頁。
- 13) Rawls, *Politischer Liberalismus*, S. 75f. 以下、同書からの引用頁数は本文中に記載する。
- 14) 「ロールズは当初、当事者の啓蒙された自己関心から正義原則を導きだすことができるためには、合理的に決定する当事者の操作の余地を適切な仕方でも制約しなければならないということを前提としていた。だがまもなくロールズは、自律的な市民の理性を、みずからの意志で決定する行為者の選好合理性に還元することはできないということを見抜くこととなる」 Jürgen Habermas, „Versöhnung durch

öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp 1996, S. 68. 以下、同書からの引用頁数は本文中に記載する。

- 15) ハーバーマスによるロールズ公共的理性使用論の、21世紀に入って以降のさらなる展開に関しては以下を参照。拙論、「世俗的言語への「翻訳」と民主主義公共的——理性と宗教の関連をめぐるハーバーマスの見解をめぐって」、社会思想史学会編『社会思想史研究』第33号、2009年。
- 16) 「規範と価値は、規則に先導されたまたは目標に方向づけられた行動のタイプへの関連によって、二値

的または漸進的な妥当要求の表明によって、絶対的または相対的拘束性によって、規範体系または価値体系の連関が満たすべき基準によって区別される」 S. 73.

- 17) 「私は、哲学の役割は道徳的観点と民主的手続きの解明、および合理的討議および合理的取引のための条件の分析に制限される、と提案する。この役割において、哲学は構成的に進められるのではなく、再構成的に進められる。実体的回答を、哲学は多かれ少なかれ啓蒙された当事者の参加に委ねる。」 S. 93f. 傍点部分は原文イタリック。