

重なり合う合意か、それとも実践理性か

品川哲彦

一、論点の提示

本稿が主題とする重なり合う合意とは、ロールズが彼の著作『正義論』をみずから見直すなかで打ち出した観念である。同書の初版は一九七一年。ロールズがその再検討に着手したのは、一九八〇年四月のコロンビア大学におけるジョン・デューイ講義から始まるとされる(川本・198)。検討の結果、一九八五年の論文「公正としての正義——形而上学的ではなく政治的な」では、『正義論』で展開された正義についての考え方は「政治的な構想」(Rawls2001: <xi>)として性格づけられた(Tbid.: 32ff/55ff)。すなわち、『正義論』の根幹をなす正義の二原理は、形而上学的、超越論的^②、哲学的、道徳的な論証ではなく、政治的に成り立つ合意によって市民に受容されるとされたのである。ケリーの要約を借りれば、「正義の政治的な構想は、政治的な諸価値と関連づけることによって正当化されるのであり、より『包括的な』道徳的・宗教的あるいは哲学的な教説の一部分として提示されるべきではない」(Kelly: xi.v)。その後、重なり合う合意は一九九三年に公刊された『政治的リベラリズム』の中核的な概念となる。

ロールズの『正義論』の歴史的意義についてはさまざまな角度から照射することができようが、ここでは、社会の

重なり合う合意か、それとも実践理性か(品川)

構成員のうちの不遇な状況に陥った人びとを支えるセーフティネットないし福祉と呼ばれうるしくみを、社会契約論を用いて——したがって、善意や慈愛といった論拠ではなくて、社会の構成員各自の自己利益を動機とする論証の進め方によって、かつまた、正義すなわち「ふさわしい者にふさわしいものを分け与える」ことを指示する規範にもとづいて——正当化したと説明しておこう。

『正義論』では、正義の二原理の採択は時代や文化を超えて誰もが合意するものとして説かれているようにみえる。だが、重なり合う合意という観念はこれを否定し、正義の二原理は異なる世界観・価値観をもつ人びとが共有できることがらにとどまると主張する。これにたいして、ハーバマスはロールズの主張する正義の成立には重なり合う合意では足りず、実践理性が働いていなくてはならないと反論する。なぜなら、重なり合う合意は蓋然的で偶然的な合意形成だが、正義はどの人格も合意する普遍妥当性に基礎づけられるべきだからである。実践理性とは（文脈はカントそのままではないが、カントのその概念に由来して）、自分一己のみならずすべてのひとに適用されうる規範を考える、しかもどの人格にも期待できる推論能力を意味する。別の表現をすれば、ロールズという重なり合う合意はそれが真理だという主張を掲げないのたいして、ハーバマスはあくまで認識、つまり真理の認知を含んだ基礎づけを求めている。

今、私がこの主題に立ち入るのは、二〇一五年に刊行した拙著『倫理学の話』の問題構制とそれが無縁でないからである。同書に寄せられた書評への応答を記すさいに、私は私自身が拙著を評するなら突くだろう論点を指摘した（品川2016b: 249）⁽³⁾。そのひとつが、重なり、合う、合意という観念を支持するのか、それとも実践理性の立場に立つのかという論点だった。もともと拙著はこの主題に立ち入っていない。なぜなら、入門書としての制約からロールズについては『正義論』のみを論じていたからだ。とはいえ、本稿第五節に示すように、この主題は拙著の構想をさらに展開した先にある。そこで、この主題についての私の考えをここで明確にしておきたい。以下、第二節でロールズ、第三節でハーバマス、第四節でリクルールの説について説明し、第五節にこの主題がもつ意味——とりわけ日本の哲学者にとつてもつ意味を論じることとする。

二、正義の二原理

正義に適った社会を作るにはどのような原理に則ればよいのか。ロールズが『正義論』のなかで展開した社会契約論の課題はこれだった。一七—八世紀の社会契約論者であれば、万人に等しく与えられている理性によって発見する自然法にその原理を求めらるだろう。だが、現代は価値多元主義社会である。価値多元主義とは、生き方全般をカバーする包括的な考え方ないし世界観は複数あるが、そのどれもその社会の構成員全員を拘束することはできないとする考え方である。価値多元主義のもとでは、自然法や神に訴えることはできない。したがってロールズは、これから作られる社会の構成員が上述の原理を討議して——その場を原初状態 (original position) という——合意できる原理がそれであると考えた。これを公正 (fairness) としての正義という。公正とは、原初状態の当事者の誰もが等しく自分の考えを述べ、合意を形成する一員として認められていることを表わす。「本書を導く理念によれば、社会の基礎構造に関わる正義の諸原理こそが原初的な合意の対象となる。それらは自分自身の利益を増進しようと努めている自由で合理的な諸個人が平等な初期状態において（自分たちの連合体の根本条項を規定するものとして）受諾すると考える原理である。こうした原理がそれ以降のあらゆる合意を統制するものとなる。（中略）正義の諸原理をこのように考える理路を〈公正としての正義〉と呼ぶことにしよう」（Rawls1999: 10/16）。

ところが、人びとはたがい利己的だから自分にも利になるような原理を主張するだろう。それでは合意は成り立

たない。そこでロールズは、そのひとが社会のなかで有利ないし不利な地位に就く原因となる（たとえば、家柄、階級、人種、能力、体力、健康、性などの）性質についてわからなくする無知のヴェールを設定した。こうして人びとは人間の心理や社会についての一般知識はもつが、自分の望む生き方、つまり自分の善の構想は知らない。

すると、人びとは第一に、自分がどのような善の構想をもつにせよ、その実現に役立つ基本財 (primary goods) は全員平等に分ける方針を採択するだろう。人為的に分配されるのは、当然、生まれつきの能力、健康等々の自然的基本財ではなく、社会的**基本財**のみである。具体的には、政治参加の自由、職業選択の自由等の**基本的人権**がそれに相応する。社会的**基本財**を社会の構成員全員に等しく分配するこの原理は平等な自由の原理と呼ばれ、正義の二原理の第一原理をなす。

しかし、人びとはすべてを平等にわけることには賛同しない。というのも、いかに能力と努力を傾けても同じ結果しか得られないなら、誰も能力と努力を傾けることがなくなり、結果的に全員の不利益となるからだ。そこで人びとは、無知のヴェールのもとで自分がどれほど有利な地位を獲得できるかを見通せないにもかかわらず、社会的**経済的地位**の**不平等**の存在を支持する。ただし、人びとは自分が最も不遇な地位に陥るリスクを考えて最悪を避ける合理的な戦略（マクシミン戦略）をとるから、この不平等を次の条件下でのみ容認する。すなわち、最も不遇な地位にある者の状況を改善するために不平等を用いること——具体的には、社会的**経済的地位**にある者から累進課税によって徴収した税を不遇な者の状況を改善するために用いること（格差原理）と、社会的**経済的地位**に**就く機会**が全員に公正に開かれていること（公正な機会均等の原理）である。格差原理と公正な機会均等の原理とが第二原理を構成する。格差原理は再分配を支持する。むろん、それによって配分結果が全員平等になるまでの再分配はないので、地位の差は残る。また、公正な機会均等是有利な地位に**就く可能性**が開かれているだけであって、実際に

有利な地位に**就く**には能力と努力が求められる。とはいえ、いかに本人が能力の發揮と努力に努めても、本人には制御できない運が人生を左右する。格差原理は誰も幸運に値する**ひとはいない**という理由から正当化される。

さて、以上の論証では、無知のヴェールという設定によって、私は私の性格を知らぬままに、私がそうなる可能性をもっているあらゆる立場を想定してこれから作る社会についての私の考えを組み立てるように求められている。私の人生経験から切り離されたこの徹底した反事実性から、この思索は**形而上学的**にすらみえる。この反事実性は同時にまた、この論証の超歴史的な普遍妥当性を示唆している。もしそれが普遍的ならば、そこから導かれた結論である**全員に平等な自由が保証され、競争に参加する機会が開かれ、社会的弱者を援助するセーフティネットをあらかじめ組み込んだり、ベラルな社会は、社会の構成員全員が等しく社会設計に参加しているかぎり、必ず選ばれる社会像**だということになるだろう。むろん、現実の国家はそうなりべラルな社会だけではない。しかし、ここに示した形而上学的ないしは超越論的な『正義論』解釈——むろん、それは重なり合う合意の觀念によって否定される解釈だが——の支持者は、ある国家がリベラルな社会になっていないのは、その国家の国民が十分に公正に遇されていないからだと反論することが、論理上、できるはずである。しかもこの論証は、自己利益を求める合理性に訴えて、自己利益からは期待しがたく思われるカント的な人間の尊厳や友愛の精神の等価物を**結果的に導く**という**離れ業**さえなしとげている。ハーバマスの表現を借りれば、「原初状態の構成は、正義の理論を合理的選択に関する一般理論の一部として叙述しよう」(Habermas: 68, (65))。そういうふうにも評価できよう。

だが、『正義論』にはいくつかの批判が寄せられた。そのひとつ、共同体主義のサンデルからの批判をとりあげれば、自分自身の善の構想から切り離された**負荷なき自我**では、複数の選択肢の**いずれを選ぶかの価値判断をなしえない**(サンデル・18)。この批判は**共同体主義の意図を超えて返す刀**としても働く。負荷なき自我なら選択をなしえないので

あれば、リベラルな社会を選ぶ人びとはもともとリベラルな価値観を身につけているはずである。だがもしそうなら、正義の二原理は特定の伝統のなかで支持されうるものとなり、伝統を離れた普遍妥当性を主張できないこととなる。

ロールズはあらためて正義の二原理の基礎づけを考察した。「正義論」では、公正としての正義が包括的な道徳的教説であるか、それとも正義の政治的構想であるかについては全然論じていない」(Rawls2001: xvii/xi)。正義の二原理は包括的な道徳的教説なのか、それともそうでないのか。ロールズが採ったのは後者だった。「現代世界の歴史の諸条件を所与として、秩序だった社会の現実主義的な観念を定式化するために、正義についてのその公共的な政治的構想が、同一の包括的な教説の内容から市民たちによって支持されているとは、われわれは言わない。(中略)むしろ、秩序だった社会では、政治的構想は、道理に適った (reasonable) 重なり合う合意とわれわれが呼ぶものによって支持されていると、われわれは言うのである」(Ibid.: 32/56)。

重なり合うとは論理上ある種のずれを含意している。そのずれとは各人の善の構想の違いにほかならない。だから、重なり合う合意は無知のヴェールが引き上げられたあと、すなわち現実に作られた社会のなかで形成されるものである。原初状態で無知のヴェールのもとで採択された正義の二原理は、それにもとづいて構築された国家にあつては、その国家の基本的な体制を構築するための法すなわち憲法に反映されるだろう。憲法が制定されたのちには、具体的な問題に対処するための法律が作られていくだろう。具体的な問題が明らかになっていくとは、無知のヴェールが引き上げられていくということにほかならない。無知のヴェールが引き上げられるとは、社会の構成員すなわち市民それぞれが抱えている善の構想や自分が占めている地位の有利や不利を知ることである。すると、当初からたがい利己的と想定されている市民が、それを知らない時点で採択した正義の二原理をなおも遵守しようとするだろうか。それによつて、ロールズは重なり合う合意をもつて答えるわけである。

まとめよう。正義の二原理は原初状態で採択される。だが、無知のヴェールが引き上げられて、人びとは現実の自分を知ってしまったのちにも、重なり合う合意によつて依然として正義の二原理を支持する、と。

三、ハーバマスの批判

これにたいして異議を唱えたのがハーバマスである。その批判の論点を整理すると次のようになる。

(一・一) 義務論的に解釈された正義原理を説明・確定する理論装置として原初状態は適切か。(一・二) ロールズは混同しているようだが、理論の受容可能性の問題と基礎づけの問題はわけるべきだ。(一・三) 正義の二原理では自由主義的な基本権が民主的な正当化原理よりも上位に置かれているが、この位置関係は逆ではないか (Habermas: 68-67/64)。(一・一)にはさらに下位の問いとして三つの論点が属している (Ibid.: 69H/66H)。(一・一・一) 原初状態は合理的利己主義に基づいて説明されるが、その原初状態で正義に関わる考察をなしうるか。(一・一・二) 基本的人権は基本財として扱えるか。(一・一・三) 無知のヴェールは判断の公平を保証するか。(一・二)にはさらに下位の問いとして二つの論点が属している (Ibid.: 78H/75H)。(一・二・一) 重なり合う合意が担うのは認知的役割なのか、あるいはたんに道具的役割なのか。いいかえれば、正義の二原理の正当化を果たすのか、二原理が社会に受容されて安定することを証するためのものか。(一・二・二) 重なり合う合意を形容する「理性的」ないし「道理に適っている」(reasonable, vernünftig) という語は道徳的命令の妥当性を表わす術語か、それとも、啓蒙された寛容がもつ反省的態度を意味するのか。(一・三) については、私が自己決定できることという意味での私的自律と市民がたがいに意見を交換しあつて社会の基本的なしくみをみずから採択しうることという意味での公共的自律との違いとともに両者のあいだの相互含意関係が指摘されている (Ibid.: 87H/85H)

ハーバマスの精緻な批判をここではかなり粗く要約せざるをえない。まず確認しておくべきは、ハーバマスもロールズ同様に現代の価値多元主義を認め、本稿第五節に記すように間主観的妥当性をもって真理とみなすゆえに合意による基礎づけを主張する。それゆえ、彼の批判は彼自身によれば「身内の争い」(Ibid.: 65-66/63)である。

この「身内の争い」という表現の意味を、カントをめぐる両者の立場の微妙な違いに関連つけて解釈しておこう。というのも、前述のとおり、重なり合う合意にたいしてハーバマスがもちだす実践理性はカントに由来する概念だからである。

ロールズは功利主義に抗して、社会全体の幸福の増大のために少数者を犠牲にしてはならないとする点でカント主義者であり、ハーバマスもまた、社会の構成員全員に平等に参加する権利を認めるそのコミュニケーション共同体の概念が、誰もが等しく尊重されるカントの目的の国の概念を受け継いでいる点でカント主義者である。ただし、両者ともに、価値多元主義の現代では、叡知界と現象界の二世界を想定するカントの形而上学がそのまま継承されるものではないと考える。カントの主張するとおりであれば、「各人それぞれの世界理解のうちに超越論的意識、すなわち普遍的に妥当する世界理解が反映されることのみ、各人の観点から見てすべての人に等しく善いことが、実際にすべての人の等しい利害関心のうちにあることになるだろう。しかし現代の社会的・世界観的多元主義という条件下では、もはやこの超越論的意識からスタートすることは許されないだろう」(Ibid.: 75/72-73)。そのかわりに、ハーバマスは(ロールズとともに)間主観的な基礎づけをめざして討議をとおした合意に訴える。「ロールズはカントの自律概念を間主観主義的に解釈してみせた。つまり、関係者全員が自らの理性の公共的使用に基づいて十分な根拠をもって受け容れうる法を遵守するとき、われわれは自律的に行為しているというのである」(Ibid.: 65/62)。ところが、「二〇年前のロールズは功利主義的立場に対峙していたのだが、今日の彼はとりわけ、すべての人間に共通する

理性という前提を否定するコンテクスト主義との対決に力を注いでいる」。ハーバマスは一方で「彼のこのプロジェクトに賞賛の念を抱く」(Ibid.: 65/62-63)。だから、自分の批判を「身内の争い」と呼ぶわけである。しかし他方で、本稿第四節に記すように、ロールズの「重なり合う合意」はコンテクスト主義というふうに解釈される可能性はないではない。コンテクスト主義だとすれば、超越論的基礎づけによって要請される普遍妥当性を断念しているにはかならない。ハーバマスは、前述のように、カントを超越論的意識から出発したと批判しつつも、しかし、間主観性に訴える別の超越論的手続きを唱道する。カントは、誰もがその実践理性による推論をとおして普遍妥当的な道徳法則を見出し、そのことによって自分ひとりの幸福をめざす傾向性によって意志が触発されうる理性的存在者である人間においても実践理性が意志を規定しようという理性の事実を説いた。この強い意味での超越論的基礎づけにひきかえて、ハーバマスは、討議を行なうさいに討議者が受け容れざるを得ない相互承認という意味での「弱い超越論的強制」(Ibid.: 88/86)の立場をとる。重なり合う合意が放棄した超越論的な基礎づけをハーバマスは依然として追求しているわけである。

したがって、「身内の争い」でありながら、その批判はロールズの論証の根底に達する。先取りしていえば、自己利益を求める合理性に訴えて自己利益とは逆に全員に適用される正義を導出したかにみえるロールズの論証は、実際には正義の構築に成功していないという批判である。二つの部分に分けて要約しよう。

重なり合う合意とは何か。前節に述べたように、各人が抱く異なる善の構想のあいだで共有できる信念を意味する。各人が考える善き生き方はそのひとつが生まれ育った文化的伝統によって影響される。この善き生き方の規範をヘーゲルは倫理(Ethik)と呼んだ。「倫理的問いはアイデンティティの問いである。その問いは実存的意味を持ち、一定の限界内で合理的な説明が可能である。倫理的討議は、全般的に見て、私あるいはわれわれにとって『善い』ものにつ

いての解釈学的反省の尺度に従う」(Ibid.: 123-124/122)⁵⁾。それゆえ、「倫理的勧告は、真理からも道徳的正しさからも区別される、あるタイプの妥当要求と結びついている。倫理的勧告は、個人の生活史や間主観的に共有された伝承といったそれぞれのコンテクスト内で形成されてきた、個人あるいは集団の自己理解の信憑性によって測られる」(Ibid.: 124/122-123)⁶⁾。したがって、倫理はその文化的伝統を共有する集団のなかでは妥当性をもつが、その集団に属さない者には妥当しない。

これにたいして、正義は多様な善の構想を抱いている人びとみなに適用されるべきだから、善の構想のいずれをも平等に扱う。社会の構成員みなに妥当する、ヘーゲルのいう意味での道徳(Moral)に属す。今たとえば、さまざまな宗教のいずれの教義にも人命の尊重が含まれていてその点で重なり合う合意が成り立つとしても、それは結局「幸運な重なり合い」(Ibid.: 98/96)——すなわち「それぞれの私からみて、すべての理性的な人びと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」(Ibid.: 113/112)で濾過されたもの——にとどまるだろう。他方、正義を考えるには、各人が自分の善の構想という視点から離れて、自分のみならず異なる善の構想をもつひとにとっても等しく善なることを考えるのでなくてはならない。「正義問題は、理想化によって制約を脱したパースペクティヴから、全員の等しい利害関心のうちにあるのは何かという問題に関わる」(Ibid.: 86/83)。すなわち実践理性の働きを必要とする。したがって、重なり合う合意では、正義は基礎づけられない。ハーバマスのみるところ、重なり合う合意は、近代の宗教的市民戦争を政治的に終了させた寛容の精神をモデルにしているようにみえるが、しかし、『人権の核』が——宗教や形而上学とは別のこちら側で、十分な根拠をもつならかの道徳的妥当性を土台にしていなかったとしたら、宗教の争いはそもそも寛容の原理に沿って終了していただろうか」(Ibid.: 87/85)とハーバマスは反問する。

だが、自分の善の構想からの脱却は原初状態ですでに実現されていたのではないか。それゆえ、原初状態で採択された原理はすでに正義を担保しているのではないか——そういう反論が持ち出されるかもしれない。しかし、ハーバマスの批判はその原初状態にまで遡る。原初状態にいる人びとはたがいに利己的だという前提から、ハーバマスは原初状態での人びとの行動が自己利益を目的とするという意味での合理性によるほかないと指摘する。ところが、「合理的エゴイズムという制約の下では、当事者はたがいにパースペクティヴを交換し合うことはできない」(Ibid.: 89/87)。したがって、自他の立場を等しく配慮する実践理性はそこでは働いていない。もっとも、ロールズは原初状態の当事者にすでに正義の感覚を想定しているが、ハーバマスによれば、その想定では合理性に訴える「もとのモデルの核心部分が失われる」(Ibid.: 70/68)。なぜなら、「当事者が合理的エゴイズムという制約から一歩外へ踏み出し、道徳的人格に通ずるものをわずかも身に着けたとたん、主観的選択合理性とそれに対応する客観的制限との分業関係は壊れてしまう」(Ibid.)からだ。明らかにハーバマスの批判の最も根幹には、原初状態とは合理的な選択の場であって、その合理性とはもっぱら自己の利益を追求する合理的エゴイズムを意味しており、その前提からすれば、正義の感覚は原初状態にとって異質な外挿だという解釈がある。この解釈にはのちにふれるとして、とりあえずはこの解釈に立った批判の展開していく先を見届けよう。

前述のとおり、正義は実践理性によって考えられる道徳に属すが、重なり合う合意は倫理に由来する。ハーバマスの解釈では、原初状態は合理的選択の場にすぎないのだから、そこに無知のヴェールを設定しても、実践理性は機能しない。そもそも討議倫理学者ハーバマスからすれば、原初状態において正義を導出しようとする試みは、「自律的市民の理性」は「選択的合理性に還元しつくせなく」(Ibid.: 68/65-66)ことを看過している点で誤っている。なぜなら、自分自身の善の構想を自覚している(つまり無知のヴェールのかかっていない)人びとが平等な立場で討議に参

加して彼らが共通して属している社会のあり方について自他の意見を交換するとすれば、合理的エゴイズムを超えた思考、すなわち理性の公共的使用がすでにそこに開始していると考えられるからだ。「自律的市民は他人の利益を公正な原理の下で考えるのであって、たんに自己利益のみから考えるのではないということ、自律的市民は誠実なふるまいへと義務づけられていること、自律的市民は自らの理性を公共的に使用し、現存の仕組みや政治の正統性について納得しようとうこと」(Ibid.: 69/66)が想定されねばならない。社会の構成員は(自分自身についての情報を知らぬ原初状態の討議ではなくて、自分自身を知っている血肉を備えた人間として発言する)この討議によって、自分たちの社会のあり方について合意を形成するだろう。ハーバマスはこれを「公共的自律」(Ibid.: 87/85)と呼ぶ。自律とは「理性」と『自由意志』を統合するもの」(Ibid.: 125/124)である。「実践理性に導かれた意志は自律的なものとされる。一般に自由の本質は恣意と格率とを結びつける能力にあるが、自律とはわれわれが洞察によって自己のものとした格率によって自己拘束することである」(Ibid.)。この場合には、ひとりの人格の自律ではなくて、人びとが自分の善の構想をめざしている自分自身を討議と合意をつうじて万人にとっての善によって自己拘束するゆえに、公共的自律と呼ばれるわけである。

それでは、この討議をとおして導出される社会のあり方とはどのようなものだろうか。おそらくそれはロールズの正義の二原理が描くりベラルな社会からかけ離れたものではあるまい。なにぶん「身内の争い」なのである。だが、討議倫理学は討議すなわち手続きの正統性を指摘するのみで、結論の構想を呈示しない。それと比べて、ロールズの論証は哲学者が原初状態の設定のもとに考えた社会像を提示し、市民はそれが各自の善の構想に重なり合うゆえに受容すると設計している点で市民自身の実践理性に議論をゆだねていない。ハーバマスはこの態度をパターナリズムと評している。リベラリズムの思想をパターナリズムと評するのは辛辣な批判といわざるをえない。もちろん、ハーバマスは「哲学者ではなく、市民が最終結論を下すべきなのである」(Ibid.: 119/117)という立場をロールズも共有していることを知悉している。というのも、ロールズ自身、「哲学者はこれらの理念の定式化に参加するが、それはつねに市民のなかのひとりとしてである」(Rawls 1993: 175)⁽⁸⁾と述べているからだ。しかしながら実のところ、『正義論』は現実の市民ではなく、哲学者が無知のヴェールをかけた討議者たちに、その全員の手続きでできる原理を提示してしまっている。ハーバマスによれば、そのような「よく秩序づけられた社会のためのデザイン全体を市民に提示しようとする理論だけが哲学的パターナリズムに陥る可能性をもつ、ということでは明らかである」(Habermas: 119/118)。かくして、ロールズにパターナリズムという形容が冠せられるわけである。

しかしながらこの批判は、前述のとおり、原初状態を合理的エゴイズムにもとづく選択の場とする解釈に立脚している。この解釈にしたがえば、人びとが原初状態で採択した正義の二原理を無知のヴェールが引き上げられたあとの現実の社会でも守るだろうかという問題は、プラトンのギュゲスの指輪やホップズの合理的利己主義者のような純粋な自己利益に訴える問題に類するだろう。だが、ロールズが設定しているとおりに原初状態の構成員がすでに正義の感覚を獲得しているなら、自己利益を求める合理的選択に論点を収斂することはできない(品川 2015: 158)。むしろ、正義の感覚の導入が原初状態の設定のなかで整合的なのかという問題は残る。ハーバマスは不整合と判断するわけだが、ここではその論点に直進せずに、原初状態において正義の感覚の存在を認める解釈が「重なり合う合意か、実践理性か」という主題についてどのような見解を示すかを探究しよう。

四、リクルールの解釈

価値多元主義の現代では、重なり合う合意という観念に肯定的な評価をする論者も多い。ここでは、リクルールが「純

粹に手続的な正義論は可能か——ジョン・ロールズの『正義論』について」(Ricoeur: 71-99/63-90)⁹⁾と「ジョン・ロールズの『正義論』以後」(Ibid.: 98-120/91-111)と題して展開している議論を参照しよう。前者の表題と前節末尾とを読み合わせれば、リクールの見解がハーバマスの見解と対峙することはすでに予想されよう。

ロールズの論証は自己利益を求める合理性に訴えて自己利益とは逆に全員に適用される正義を導出したかみえる。第二節に記したこの印象をリクールも共有する。「一見すると、倫理的でない前提条件に倫理的な結論を与えるので、論拠は純粹に合理的であるようである」(Ibid.: 91/84)。しかし、それは「一見すると」というようにリクールからみると外見にとどまる。というのも、リクールはそれ以上にロールズが功利主義への反対者である点を読み込むからだ。「もしそれが大多数の者の益のために要求されるなら、恵まれない若干の個人または集団を犠牲にしても仕方がないとする功利主義に反対する決定的な論拠を、もっと仔細に検討するなら、それは技術的な論法をよそおった倫理的な論法であるとわれわれは考えたくなる」(Ibid.)。この見解に立つと、人びとは自分が最も不遇な状況に陥る可能性を配慮して格差原理を採択するとした論証はあくまで技術的であって、実際には論証の前提からして不遇な者を支える倫理的態度を原初状態の構成員は備えていることになる。すなわち、正義についての熟考された確信は「正義の感覚に根ざしているものではないか」(Ibid.: 93/86)。だとすれば、ロールズの論証は正義のこの先行理解を発掘する作業にほかならない。最悪を避けようというマクシミン戦略すら用心深さの表われではなくて、誰をも犠牲にすることはならないという義務論的な含意をもつものとして解釈される。「私見では、マクシミンの規則も含めて、いわゆる自律した論拠の義務論的目標を確保するのは、正義と不正についてわれわれが先行理解しているものなのである」(Ibid.: 96/88)。

先行理解とは何か。解釈学の教えるように、私たちの生まれ育った伝統が私たちに体得させたものである。実際、リクールは伝統に言及する。「ユダヤ教やキリスト教の、同じくギリシア、ローマの伝統から出てくる長い教養(Bildung)の結果(中略)から分離したら、マクシミン規則はその倫理的特質を失うだろう」(Ibid.)。したがって、ハーバマスとは逆にリクールでは、規範はヘーゲル的な意味での倫理に根ざしているからこそその妥当性を認められるわけである。

こうしてリクールは重なり合う含意という観念を肯定的に評価する。『正義論』では、その論証が西欧の「リベラルなデモクラシーの歴史的領野に限定されていることに気づかれていなかった」(Ibid.: 117/108)。リクールはそこを批判しているのではない。なぜなら、公正としての正義の理論は「制度または共同体の一般理論からは演繹されない構想」(Ibid.: 118/109)であるという理解、したがって超歴史的に超越論的に演繹されないことこそがリクールからすれば正しいからである。とはいえ、ロールズはやはり合理的討議を奉じている。リクールはその点でロールズとハーバマスの討議倫理学との近さを認める。だが、「ロールズは超越論的論証について語らぬ姿勢をやめない」(Ibid.: 119/110)。ハーバマスはその点を不満に思う。リクールは別の方向に進む。「重なり合う含意は少なくとも二百年にわたるデモクラシーの実践の経験によって保証されたプラグマティックな観念にとどまる」(Ibid.)。これが否定的評価でないことは明らかである。

五、「重なり合う含意か、実践理性か」という問いがもつ意味

重なり合う含意か実践理性かという主題について、ロールズ、ハーバマス、リクールの見解を示してきた。この主題を考え続けるには、当然、三者の倫理理論のいっそう精緻な読解をめざさなくてはならない。しかし、第一節に記したように、本稿はこの主題を拙著『倫理学の話』の問題構制を展開する先に位置づけて、この主題がもつ意味を解

釈し、さらにこの問いが日本に生まれ育った者にとってもつ意味を示すことにしたい。

拙著第三部は「正義をめぐって」と題して、まずはアリストテレスの正義概念にさかのぼり、キケロとトマス・アクィナスに正義と善意の対比、正義の善意にたいする優先を見出し、ロックの労働所有論と彼が切り拓いたリベリズムを記し、社会正義——すなわち社会的弱者を念頭においた正義になかった分配——はようやく一九世紀以後に主題化したとする前史を付したうえで、ロールズの『正義論』を社会正義についての卓抜な議論としてとりあげた。ついで、リベタリアニズムのロールズ批判、共同体主義のリベリズム批判を記し、共同体主義の系譜をアリストテレス、ヘーゲルに遡ったのちに、リベリズムと共同体主義との調停（それはカントとヘーゲルを調停をも含意する）の試みとして討議倫理学を論じている。

重なり合う合意か実践理性かという論点の背景には、「身内の争い」の意味を説明したなかで示したように、カントが控えている。拙著はカントに二章を費やした。カントは歴史の曲がり角に立つ哲学者である。誰もたんなる手段とされてはならないとするその人間の尊厳の観念は世俗化されて近代社会の骨子を形作る一方、カントは尊厳を、自分己の幸福を求める傾向性に影響される現象界の存在者としての人間ではなく、叡知界の存在者としての人間に帰する形而上学を提示している¹⁰。実践理性という概念もこの二面性を帯びている。それは、傾向性による影響から意志を脱却せしめる権能をもつ点で叡知界に属す一方、推論能力という意味での理性として、自己利益に役立つ手段を推論する実用的理性と連続している。カントの実践理性の二面性のうち、実践理性を合理的エゴイズムから截然と分けるハーバマスは、いわば、その断絶を、ロールズはその連続を受け継いでいる。

ただし、前述のとおり、ハーバマスもロールズ同様にカントの二世界論の形而上学を継承するわけではない。それは両者が間主観性の真理概念と哲学の言語論的転回を経た二〇世紀の哲学者だからである（品川2015: 254）。拙著第

二二章は真理概念の変遷をとりあげ、知性とももの一致を説く対応説から、デカルトの「我思う」への還元を経て、そこから出発したフッサールによる間主観性の発見をまとめた。カントはここでも曲がり角に立つ。彼は真理を物自体との一致ではなく、人間に共通の認識能力とおして人間が知りうる現象についての人間に共通の認識能力における一致として語っている。すでにそこに、各人の実践理性における一致によって道徳法則を基礎づける可能性が準備されている。とはいえ、カント自身はまだこの間主観的な妥当性には進んでいない。なぜなら、道徳法則の真理性を保証するのは、異なる人びとの実践理性における一致ではなく、叡知界に属す実践理性による推論の普遍妥当性だからである。

ところで、拙著第二二節は真理の整合説に言及していない。真理の整合説によれば、私たちが抱いているさまざまな信念の全体的な整合性を保持することでおのの信念の真理性は保証される。拙著がこれに言及しなかった理由は、ローティのいうように「いわゆるネオプラグマティストは、道徳哲学や社会哲学にはあまりかかわりをもたない」（ローティ: 80）からである。しかし、目下の脈絡では、ローティが究極的な基礎づけを否定する点でプラグマティズムとニーチェからハイデガーを経てガダマーへと続く解釈学とを結びつけている（同上: 17）点が重要である。

以上を踏まえると、これまで説明した諸立場は次のように整理できる。すなわち、ハーバマスは実践理性によって規範的言明の真理性的妥当性を主張する。リクルはプラグマティズムでなく解釈学として先行理解を孕んだ伝統に帰る。ロールズの重なり合う合意の位置づけはその解釈しだいでこの両極のあいだで揺れている。しかも、重なり合う合意か実践理性かという主題はカントに遡り、さらにその背景に真理概念をめぐる対立が控えている。私はこの主題をそのように位置づけている。

さて、しかし、上述の哲学者たちはリクルのいう西洋のリベラルなデモクラシーの伝統に属している。それでは、

この主題はその伝統に属さない者にとつてどのような意味をもつのか。日本に生まれ育つた私たちの状況において考へよう。それゆえ、私たちはまず、ロールズが『正義論』で構想したようなリベラルな社会はたして私たち自身の社会となりうるか、なりうるかといふべきかにかゝると問わなくてはならない。

この問いに肯定的に答える論者にとつて、重なり合う合意という観念はきわめて好都合な手引きでありえよう。リールのいう「少なくとも二百年にわたるデモクラシーの実験の経験」を私たちは共有していないにしても、近代化の過程のなかでそのいくらかを摂取してきたことは明らかだからである。しかしながら裏返せば、この観念は私たちの伝統のなかにあるそれと敵対する要因を都合よく看過する誘因でもありうる。私はその点に疑念と懸念を覚える。人格をたんなる手段にしてはならないという人間の尊厳、国家のために国民があるのではなく国民のために国家があると考へる社会契約論の根本的態度、近代国家の出発点に位置する政教分離、さらにはあたかも自明のごとく語られる価値多元主義すらも、はたして日本社会に浸透しているのだろうか。

反問しよう。たとえば、特攻隊は紛うかたなく人格のたんなる手段化だが、その責任を追及するかわりに、あたかも責任を問いえぬ不幸や悲劇のように語る傾向がないか。戦死者を追悼する国家的儀式のなかで戦死者を「お国のために貴重な命を捧げた方々」と規定することで、その国が大日本帝国であつて現在は日本国であるという断続性が埋められる一方で、国民が過去の克服のうえに立つて現在の国家のあり方を決めるといふ社会契約論的発想にはついに想到されないのではないか。¹⁾大日本帝国憲法第二八条「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」にいう、内心の自由以上の国民の義務の優先は精神的な意味において脱却されだろうか。外国の思想を致々として摂取し、それゆえ価値多元主義という観念も自明のように流通する一方で、難民申請の高い障壁や海外からの技能実習生の労働の搾取等をみると、日本は日本に順応しないかぎり受容しない社会にみえる。日

本の伝統は「外来文物を以て『天照大神の御心を受けて我が国の道を広め深くする』という自主的・主体的立場の思想」(高山・52)に貫かれているという京都学派の哲学者高山岩男の一九四三年の発言にそのまま賛同するひとは少ないだろうが、この発言がはしなくも言い当てている、国外から多くを学びとりつつも依然として根本的な次元では変わらない日本社会の閉鎖的な安定性は今なお続いているように思われる。

これにたいして、実践理性の可能性を徹底的に追求することはこの閉鎖性に穴をうがつための賭けである。私見では、人間の尊厳という観念は重なり合う合意ではなく、実践理性によつて基礎づけられねばならないし、実践理性によつてしか基礎づけられない。しかし、その論証に立ち入る紙幅はもはやない。

まとめよう。重なり合う合意という観念のなかには、日本においては、ヘーゲル的な意味で倫理にとどまる私たちの伝統のなかにある価値観を道徳的観点からみた批判的考察なしに受容する怠慢に通じる可能性が含まれており、そしてまた道徳としての妥当性要求についての厳しい審査なしにその価値観を自己の伝統に固有な特性として主張する、怠慢のうえに立つた傲慢に通じる可能性が含まれている。その点への注意の喚起が本稿の暫定的な結論である。

参考文献

参考文献は文中に括弧に入れ、著者名、コロン、引用頁の順に記している。同一著者から複数の文献を引用する場合には、著者名の後に発行年、さらに同一発行年の文献が複数ある場合にはアルファベットで区別した。原文と邦訳を参照した場合には原文の頁、スラッシュ、邦訳の頁の順に記す。

川本隆史、「ロールズ」、講談社、一九九七年。

高山岩男、「道義的生命力について」、『中央公論』六七〇号、一九四三年。

重なり合う合意か、それとも実践理性か(品川)

- サンデル、マイケル、『自由主義と正義の限界 第二版』、菊地理夫訳、三嶺書房、一九九九年。
- 品川哲彦 (2015)、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、二〇一五年。
- (2016a)、『存在の政治と絶対無の政治』、『哲学』六七号、日本哲学会、二〇一六年。
- (2016b)、『倫理学の話』にたいする奥田太郎氏、永守伸年氏、岡本慎平氏からのコメントにこたえて、『社会と倫理』三二号、南山大学社会倫理研究所、二〇一六年。
- ローティ、リチャード、『リベラル・ユートピアという希望』、須藤訓任・渡辺啓真訳、岩波書店、二〇〇二年。
- Habermas Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, 1999. (高野昌行訳、『他者の受容』、法政大学出版局、二〇〇四年)。
- Kelly, Erin, "Editor's Foreword", in Rawls, *Justice as Fairness A Restatement*, ed. By Erin Kelly, Harvard University Press, 2001. (田中成明・亀本裕・平井亮輔訳、『公正としての正義 再説』、岩波書店、二〇〇四年)。
- Rawls, John, (1993), "Reply to Habermas", in the *Journal of Philosophy*, XCII, 1993.
- (1999), *A Theory of Justice Revised Edition*, Harvard University Press, 1999. (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論改訂版』、紀伊國屋書店、二〇一〇年)。
- (2001), *Justice as Fairness A Restatement*, op. cit.
- Ricoeur, Paul, *Le Juste*, éditions esprit, 1995. (久米博訳、『正義を超えて 公正の探求1』、法政大学出版局、二〇〇七年)。

註

- (1) 形而上学 (metaphysica) は、アリストテレスにおけるその原義に遡れば、自然学 (physica) のなかで用いられる概念、自然を把握し考察するための概念を分析する試みだった。それゆえ、それらの概念は、自然についての経験を可能にするものであるゆえに自然についての経験に先行している。したがって、形而上学は経験的に証明されることがらを扱う学問ではない。この意味で、正義の二原理の採択が形而上学的に基礎づけられると主張するならば、これから作ろうとする社会の構成員が、どのような歴史的状况や文化的伝統のなかに生きているとしても、必ず採択するということを含意する。だが、経験にもとづかない形而上学は、まさに経験によって反駁されえないという点で、学問は反証可能な命題からなるという (二〇世紀の論理実証主義に由来する) 発想からすると、真理としての妥当性を要求する学問たりえないとみなされてきた。
- (2) 「形而上学的」と「超越論的 (transcendental)」という語が並べられるのは、後者の近代的概念の創始者カントが独断論的な形而上学を理性の能力の限界を探究する理性批判によって否定したことを思えば奇異にみえるかもしれない。だが、「超越論的」が経験的認識を可能にする制約の探究を意味することからして、「超越論的」とは、いかなる論証もそれを認めないと自己矛盾に陥ることを指すのに用いられる。したがって、正義の二原理が超越論的に基礎づけられると主張するならば、正義の二原理の超経験的に確立される普遍妥当性を主張することとなる。
- (3) 京都生命倫理研究会 (二〇一六年三月二〇日、於京都大学) において拙著の合評会が行なわれ、奥田太郎、永守伸年、岡本慎平の諸氏から書評をいただいた。それらの書評と私の応答は『社会と倫理』三二号 (南山大学社会倫理研究所、二〇一六年、二二一―二四九頁) に収録されている。
- (4) そのような世界観のわかりやすい例には、宗教を背景とする世界観が挙げられる。ある特定の宗教に深く帰依しているひとは、その宗教の教義のなかに含まれている存在論 (超越的存在者の存在と性格、人間を含む世界のなかの多様な存在者と超越者との関係とそれにもとづく位置づけ) とそれに対応した価値観や倫理や生活習慣にしたがって生きがいのある人生 (ロールズのいう善の構想) を思い描くだろう。その構想は宗教ごとに異なるにちがいない。宗教と無縁な包括的世界観もある。存在するのは実証されることがらと存在者だけだとする世界観をもつなら、それに応じた存在論と倫理が成立するだろう。この場合には、形而上学的世界観と呼ぶほうが適切である。
- (5) 邦訳では「具体的に受け容れられうる」と訳されている原文 einer rationalen Klärung sehr wohl zugänglich の箇所を「合理的な説明が可能である」と直訳した。
- (6) 訳文は原文にある *jeweilig* の邦訳では落ちていた訳語「それぞれの」を補った。
- (7) 邦訳では「正当性」として *legitimität* を「正統性」と表記した。内容の正しさをいう *justification*, *Rechtfertigung* に「正当性」をあて、手続き上の適格性をいう *legitimacy*, *Legitimität* に「正統性」をあてるためである。
- 理性の公共的使用という概念は、カントの論文「啓蒙とは何か」に由来する。それは人びとが自分の見解を同等の思考力を備えた公衆のまえで公表し、批判をとおしてその妥当性を主張することをいう。その前提には、思想信条の自由や発言権が確保されていなくてはならない。とはいえ、もしも、各人の平等な発言権を否定する主張がもちだされたとしても、その発言者の遂行

的矛盾を指摘することとその主張は論駁されると討議倫理学は考えている(品川2015:207-210)。

- (8) Habermas はこの出典を p. 174 に記している。p. 174 に始まる関連部分を訳出すると、「公正としての正義では、哲学の権威者はいない。天が禁じる！ だが、市民は、いずれにしても、彼らの思索と推論のなかに権利と正義についてのなんらかの理念をもつてゐる」とあり、上述の箇所が続く。

- (9) この邦訳はロールズの術語を定訳のように訳出していない点に注意を要する。たとえば、正義の「原理」は「原則」、「格差原理」は「相違の原則」、「公正」としての正義の「公正」が「公平」、「原初状態」がときに「最初の状態」(邦訳八一頁)、「社会的基本財」が「第一次社会的財」(同七二頁)というふうにある。「公平」という訳は訳書全体の用語に関わっている。表題の *le juste* は、分配的正義に代表される正義を表わす *justice* より上位の概念である。同書序文の冒頭には、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』1137b からの引用が掲げられている。その箇所では、アリストテレスは杓子定規な法の適用に墮しやすすい正義よりもそのときどきの状況に即して適切な対応をとるゆえにいつそう正義にかなうこととして *epiikeia* の概念を説明している。*epiikeia* は英語では *equity*、日本語では「衡平」と訳されることが多い。フランス語では *equite* と訳される。リクールのいう *le juste* の概念はこの *equite* を含んでおり、その連関をつけるために、訳者は前者に「公正」、後者に「公平」をあてたと推測される。ところが、「公平」は倫理学の文献では *impartiality* の訳語として使われることが多く、実際、*impartialite* も「公平」と訳されている(Ricoeur : 19/14) ために、邦訳だけ読むと混乱する。ロールズの定訳では通常「公正な」と訳される *just* のフランス語訳は *equitable* や *equite* との連想のために「公平な」と訳したと推測されるが、*just* の訳語「公正」に慣れ親しんでいる読者はそのつど頭のなかで訳しかえる負担を強いられる。

- ちなみに、邦訳題名が *Le Juste* を直訳して『公正』とならなかったのは、この書は当初これだけの題名で出版されたが、続編として二〇〇一年に *Le Juste 2* が出版されたためであろう。後者の邦訳は久米博、越門勝彦訳『道徳から応用倫理へ 公正の探求2』と題されて法政大学出版社から二〇一三年に刊行されている。

- (10) 『倫理学の話』がカントに二章を割いたのはほほこのためである。その第七章でカントの倫理理論の骨子を述べたあと、第八章で、個々の人間のなかにあつて個々の人間を超越するものとしてカントの人間の尊厳の概念を描き出した。

- (11) 私は『哲学の政治責任——ハイデガーと京都学派』と題する二〇一六年度日本哲学会大会シンポジウムのパネリストとして「たしかに、日本も大日本帝国憲法から日本国憲法へと移行した。だが、ドイツにおける人間の尊厳という観念ほどに、戦後日本の

核となるものを端的に表している理念はあるだろうか」(品川2016a:22)と問うている。