

# 理性的人格の実践的判断力と 道徳的アイデンティティ

-ジョン・ロールズの正義の理論の批判的再構成-

藤森 寛

2016 年

# 目次

序論	1
第 1 章 道徳的観点	8
1.1 合理的選択の理論 . . . . .	10
1.2 公正としての正義のカント的解釈 . . . . .	18
1.3 道徳的人格の構想 . . . . .	28
第 2 章 道徳的観点の再構成	35
2.1 反省的均衡と道徳的観点 . . . . .	37
2.2 カント的構成主義 . . . . .	49
2.3 民主的正当化のパラドクス . . . . .	53
2.4 理性的人格の実践的判断力 . . . . .	60
2.5 政治的構成主義 . . . . .	74
第 3 章 形式的理論	88
3.1 正義の第一原理 . . . . .	90
3.2 正義の第二原理 . . . . .	100
3.3 公正としての正しさの形式的理論 . . . . .	105
3.4 理性的動機 . . . . .	123
第 4 章 道徳性の根拠と理性的人格の道徳的アイデンティティ	136
4.1 道徳性の自律と理性の自律 . . . . .	140
4.2 道徳性の自律の理性的根拠づけの可能性 . . . . .	147
4.3 理性的人格の道徳的アイデンティティ . . . . .	162
4.4 道徳的アイデンティティと道徳的動機 . . . . .	185

結論	211
文献	217
ジョン・ロールズの著作と論文 . . . . .	217
参考文献（外国語） . . . . .	219
参考文献（日本語） . . . . .	229

# 序論

遅くとも獄死したソクラテスが「正義 (justice)」の問いをかかげて以来、正義は、西欧思想の中心的観念のひとつである (cf. Plato 2010a, Plato 2010b, 岩田 1995, 141-168)。プラトンの『国家 (*The Public*)』やアリストテレスの『ニコマコス倫理学 (*Nicomachean Ethics*)』はいうに及ばず、ストア学徒やトマス・アキナス (Thomas Aquinas) も正義の観念を論じる (cf. Plato 2000, 357a-445e Aristotle, 2014, 1301a-1316b)<sup>(1)</sup>。T. ホッブズや J. ロック、J.-J. ルソーや I. カントといった近代社会契約論の思想家はもちろん、「最大多数の最大幸福 [強調原著]」(Bentham 1776, 3) という J. ベンサムの定式化で知られる功利主義思潮でさえも、正義の観念と無縁ではない (cf. Rawls 1971b, 22-27, 27-33, Hobbes 1651, Locke 1689, Rousseau 1762, Kant 1793, esp. 1973, VIII 289-306)<sup>(2)</sup>。プラトンやアリストテレスのように正義を前面に押し出して論じることにはなかったとしても、近代の思想家の多くも正義の観念と無縁ではないのである。

「私の目的は、ロック、ルソー、そしてカントに見出されるような社会契約のよく知られた理論を一般化し、抽象化の一段高い次元へともたらす正義の構想を提示することにあ

---

<sup>(1)</sup> ストア学徒の正義の観念については、水地の論考 (水地 1989) を、アキナスの正義の観念については、川添の論考 (川添 1989) を参照のこと。またプラトンにおける正義の観念については、川添の論考 (川添 1989) の他、塩出の論考 (塩出 1989) を、アリストテレスにおける正義の観念については、小山の論考 (小山 1989) の他、岩田の論考 (岩田 1985, 235-287) を参照のこと。

<sup>(2)</sup> ホッブズ、ロック、ルソー、カントといった近代の社会契約論者の正義の観念については、それぞれ、平石の論考 (平松 1989)、若松の論考 (若松 1989)、西川の論考 (西川 1989)、佐藤の論考 (佐藤 1989) を参照のこと。また功利主義思潮における正義の観念については、ロールズ (John Rawls) の批判 (Rawls 1971b, 22-27, 27-33) の他、長岡 (長岡 1989) や山内 (山内 1989) の論考が参考になる。なお本論文では、ヴァイシェーデル (Wilhelm Weischedel) 編集のカント全集 (*Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel, hg., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956.) を使用しているが、カントの著作からの引用ならびに参照指示をアカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften [und Nachfolgern], 1900ff.) の頁づけで示す。その際、著作の出版年に続けて、アカデミー版カント全集の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。ただし『純粹理性批判』については、第二版を B とし、頁数をアラビア数字で指示する。

る」(Rawls 1971b, 11, cf. Rawls 1971b, 3)。

1971 年の『正義の理論 (A Theory of Justice)』でこう宣言するジョン・ロールズ (John Rawls 1921-2002) は、近代社会契約論の流れに倣す正義の構想を提案する<sup>(3)</sup>。「公正としての正義 (justice as fairness)」と呼ばれるその構想は、自分の判断のもとで理由を構築する「理由の道徳的権利」と自分の判断や理由にもとづいて行為する「自由の道徳的権利」の相互の尊重を要請し、ひとびとが「等しく」、「公正に」状況づけられた「公正な正当化の条件」のもとで規範が正当化されることを要求する。

それゆえロールズの構想は、全体から切り離された部分が部分として存立し得ない「有機的全体」としての共同体を前提するアリストテレスの正義の構想や、正義の名のもとで、各人にその自然的素質に応じた各々の職務を全うすることを要請するプラトンの構想とは相容れない (cf. Aristotle 1996, 1134a, 1253a, Plato 2000, 434a-434e, 碓井 1998, 120-124)。公正としての正義にもとづく理論は、近代社会契約論の流れに倣すものなのである。

しかしロールズの理論は、近代社会契約論の理論からも区別される。それは、「原初的契約」のもとで社会や国家の成立を説明することを意図していないからである<sup>(4)</sup>。ロールズの理論の主題は「社会の基本構造」であり、その目的のひとつは社会の基本構造を規定する「正義の諸原理」の正当化である<sup>(5)</sup>。

---

<sup>(3)</sup> ロールズの伝記については、ポグゲ (Thomas Pogge) と川本の著作が詳しい (Pogge 2007, 川本 1997)。またロールズの正義の理論を一般向けに紹介するものとしては、フリーマン (Samuel Freeman) の著作の他、クカサス (Chandran Kukathas) とペティット (Philip Pettit) によるものがある (Freeman 2007, Kukathas and Pettit 1990)。後者には、山田と嶋津による翻訳もある。

<sup>(4)</sup> ホッブズやロック、ルソーやカントが、社会契約のもとで社会や国家の成立を説明しようとしていたことは明らかである。ホッブズは、「技術によって、コモン・ウェルス (common-wealth)、あるいは国家 (state) (ラテン語ではキヴィタス (civitas)) と呼ばれる、あの偉大なリヴァイアサン (Leviathan) が創造されるのであり、それは人工的人間に他ならない〔強調原著〕」(Hobbes 1651, 9) と説明しているし、「革命権」を国民に認めるロックも社会契約のもとで国家や社会の成立を説明することを意図している (cf. Locke 1689, second treatise, sect. 222)。むろん、すみずみまで法が行きわたった「市民的体制」が「根源的契約 (ursprünglicher Contract)」(Kant 1793, VIII 297) によってのみ確立されると主張するカントも、「自然状態から社会状態へのこの移行は、人間の行為において本能を正義によって置き換え、以前は欠けていたところの道徳性をその行動に与えることで、人間のうちにきわめて注目すべき変化をもたらす」(Rousseau 1762, bk. 1, ch. 8) と説明するルソーも、社会契約を国家や社会を確立するものとみなしている。

<sup>(5)</sup> 正義の諸原理は、「第一原理」が「第二原理」に「逐次的序列」(Rawls 1971b, 42, 61) にしたがって優先する二つの原理として、以下のように定式化されている。「第一原理：各人は、すべてのひとの自由の同様な体系と両立する平等な基本的諸自由のもっとも広範な全体系に対する平等な権利をもつべきである」(Rawls 1971b, 302)。「第二原理：社会的・経済的不平等は、(a) 正しい貯蓄原理と両立してもっとも不遇なひとびとの最大限の便益となり、かつ (b) 機会の公正な平等という条件のもとですべてのひとに開かれた職務と地位に付随するように編成されるべきである」(Rawls 1971b, 302)。なお正義の諸原理については、第一章第一節、第三章第一 1、第二節を参照のこと。

「そのために、原初的契約を特定の社会に入るためのもの、あるいは特定の統治形態を設立するためのものと考えるべきではない。むしろ指導的観念は、社会の基本構造のための正義の諸原理が原初的合意の対象であるということである」(Rawls 1971b, 11)。

それゆえロールズの理論は、従来の社会契約論よりも、ハーバーマス (Jürgen Habermas) の「討議倫理 (Diskursethik)」に接近している。討議倫理は、カントの「定言命法」を手続き的に解釈したものと説明される「討議原理 (Diskursprinzip)」<sup>(6)</sup>、それゆえカントの「道徳的観点」を解釈したものとみなされる討議原理によって知られる (cf. Habermas 1986, McCarthy 1978, 326)。だが、公正としての正義を反映する「公正な正当化の条件」、すなわち「原初状態 (Original Position)」(cf. Rawls 1971b, 17-22) もまた、カントの道徳的観点を手続き的に解釈したものである<sup>(6)</sup>。ロールズによれば、原初状態は、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1971b, 226) の内部において、カントの道徳的観点を手続き的に解釈したものなのである (cf. Habermas 1986, 20)。

「原初状態はそれゆえ、経験的理論の枠組みの内部でカントの自律の構想と定言命法を手続き的に解釈したものとみなされる」(Rawls 1999a, 226, cf. Rawls 1971b, 256)。

むしろハーバーマスの理論が、規範を正当化する討議原理とこの原理のもとで可能になる道徳的観点の解明に主題を限定し、規範の導出を討議原理のもとでの論証実践にゆだねる手続き的な「形式的理論」であるのに対して、ロールズの理論は、原初状態と呼ばれる道徳的観点と手続きのもとで正義の諸原理という実質を導出する「実質的理論」(Rawls 1971b, 51) であるという違いはある (cf. Habermas 1986, 11-20)。だが二人のころみは、道徳的観点と正当化の手続きのカント的観念を共有しているのである。

本論文の目的は、公正としての正義にもとづくロールズの理論を読み解き、ロールズの理論に向けられた諸批判のもとで吟味することを通じて、ロールズの「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51) を、これらの批判に応えることができる「形式的理論」として再構成することにある。それゆえ再構成された理論は、ハーバーマスの形式的理論に接近している。だが本論文の再構成は、外在的な批判にもとづく再構成ではない。この再構成は、ロールズの理論を掘り下げ、ロールズに向けられた諸批判にロールズの立場から応答する

---

<sup>(6)</sup> 「討議倫理においては、道徳的議論の手続きが定言命法に取って代わる。討議倫理は次の原則『D』を定める。実践的討議への参加者としてのすべての当事者の合意を見出し得るような規範だけが妥当性を要求できる」(Habermas 1986, 12)。

ことを通じて再構成されたという意味で、内在的な批判にもとづく再構成である。

ロールズの実質的理論を形式的理論として再構成するというアイデアは、すでにハーバーマスやスキャンロン (Thomas M. Scanlon) によって提案され、形式的理論としての再構成をこころみる先行研究も存在する (cf. Habermas 1995, Scanlon 1982, Forst 1996)。これらの研究に多くを負う本論文は決して、独自性にあふれる研究ではない。だがロールズの実質的理論を徹底して形式化することで、私がロールズの言い回しを借用して「公正としての正しさ (justice as rightness)」(Rawls 1971b, 17, 111, cf. Rawls 1971b, 108-114, 114-117) と呼ぶ「道徳性」の構想をロールズの「正義」の構想の根底に見出している点、そして、「反省的均衡 (reflective equilibrium)」(cf. Rawls 1971b, 19-22, 46-53) と呼ばれるロールズの方法のもとで、道徳性のこの構想とこの構想によって可能になる道徳的観点を「私たちの道徳的経験や判断」から再構成することで、私たち理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に根拠づけている点には、本論文の独自性を見出し得るものと考ええる。なぜなら、本論文は、晩年の『政治的自由主義 (*Political Liberalism*)』でロールズがスキャンロンから借用し、解明しないままに放置した「道徳的動機づけの原理 (principle of moral motivation)」(cf. Rawls 1993a, 49 n. 2) を、道徳性の構想と道徳的観点の再構成によって、理性的人格の道徳的アイデンティティに係留し、解明しているからである<sup>(7)</sup>。公正としての正しさとこの構想を反映する道徳的観点を「経験的理論の枠組み」において再構成し、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のもとで根拠づける本論文のこころみが成功しているなら、「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ〔強調引用者〕」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2) ことになる。公正としての正しさと道徳的観点の再構成と根拠づけが成功しているのであれば、このように定式化された「道徳的動機」が私たちにとって説得力をもつものとなるはずなのである。

それゆえ本論文の眼目は、ロールズの正義の実質的理論を、「公正としての正しさ」という道徳性の構想にもとづく形式的理論として再構成し、この形式的理論を理性的人格の道徳的アイデンティティのもとで根拠づけることを通じて、「道徳的動機」を「経験的理論の枠組み」の内部で解明しているところにある。

したがって本論文においては、『正義の理論』の出版をひとつの契機に惹き起こされ

---

<sup>(7)</sup> バリー (Brian Barry) は、1995 年の書評でロールズの『政治的自由主義』を取り上げ、「道徳的動機づけの原理」に着目する。ここでバリーは、この「道徳的動機」を理性的人格に想定することで、正義の構想とその諸原理にしたがって秩序づけられた社会が安定して存続できる可能性を明らかにできると主張している。筆者もバリーのこの見解に賛同する。だがバリーの議論は、ロールズの議論とともに、スキャンロンから借用された道徳的動機づけの原理を前提するだけのものであり、この道徳的動機を理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のもとで解明していない (cf. Barry 1995)。

た「自由主義者と共同体主義者の論争」については、ほとんど言及することはできない<sup>(8)</sup>。この論争は、サンデル (Michael J. Sandel) やマッキンタイア (Alasdair MacIntyre)、テイラー (Charles Taylor) やウォルツァー (Michael Walzer) などの一般に「共同体主義者 (communitarian)」と呼ばれているひとびとと、ドゥウォーキン (Ronald Dworkin) やラズ (Joseph Raz)、ラーモア (Charles Larmore) やアッカーマン (Bruce A. Ackerman)、そしてロールズなどの「自由主義者 (Liberal)」のあいだの論争であり、そこでは、ノージック (Robert Nozick) のような「自由至上主義者 (Libertarian)」も巻き込んで、活発な議論が交わされた<sup>(9)</sup>。

この論争では、たとえば、ロールズの理論における主体の概念が「負荷なき自我 (unencumbered self)」(cf. Sandel 1984a, 1984b, 152-153) と批判され、主体がどこまで社会や共同体によって構成されているかをめぐって議論が交わされた (cf. Taylor 1979, Sandel 1984a, 1998a, Rawls 1985, 403 n. 21)。他にも、宗教や倫理などの「善き生と生活の理想」にかかわる倫理的構想の多様性によって特徴づけられた現代社会における社会統合の在り方の問題に加え (cf. Bellah et al. 2008, Taylor 1989, Walzer 1990b, 1995, Rawls 1987, 1988b, 1989a)、道德規範や法規範、権利や自由の倫理的に中立的な正当化、ならびにこれらの規範や権利の倫理的中立性が争われた (cf. Sandel 1984b, 1989, 1998b, MacKinnon 1989, Okin 1989, 1991, Rawls 1987b, 1988, 457-461, 1989a, Larmore 1987,

---

(8) 自由主義者と共同体主義者の論争の全体を総括したものとしては、フォルスト (Rainer Forst) やウォルツァー (Michael Walzer) の論文の他に、ムルホール (Stephen Mulhall) とスウィフト (Adam Swift) による『リベラル・コミュニタリアン論争 (Liberals and Communitarians)』をあげることができる (Forst 1993, Walzer 1990a, Mulhall and Swift, 1996)。『リベラル・コミュニタリアン論争』には、谷澤、飯島他による翻訳もある。

(9) サンデルやマッキンタイア、テイラーやウォルツァーを共同体主義者とみなすことには異論があるかもしれない。たとえばサンデルは、マッキンタイアの『美徳なき時代 (After Virtue)』やウォルツァーの『正義の領分 (Spheres of Justice)』、テイラーの「アトミズム (Atomism)」などとともにみずからの『自由主義と正義の限界 (Liberalism and the Limits of Justice)』が共同体主義者の作品とみなされることに違和感をもつと説明している (cf. Sandel 1998b, 252)。またマッキンタイアは、批評集によせた「私の批評家への部分的な応答 (A Partial Response to my Critics)」で、みずからを共同体主義者ではないと主張している (cf. MacIntyre 1994, 302)。だがここでは、菊池にならってこの四人を共同体主義者とみなすこととする (cf. 菊池 2004, 95-96, 109-111, 129-130, 141-143)。菊池の著作は、サンデル、マッキンタイア、テイラー、ウォルツァーの議論を共同体主義者の議論として紹介している (cf. 菊池 2004)。また、ムルホールとスウィフトによる『リベラル・コミュニタリアン論争』は、サンデルやマッキンタイア、テイラーやウォルツァーといった共同体主義者に加え、ドゥウォーキンやラズなどの自由主義者の議論を、ロールズの議論とともに紹介している。なお、サンデル (Sandel 1998a)、テイラー (Taylor 1979, 1989, cf. 中野 2007)、マッキンタイア (MacIntyre 1984, cf. Wagner 1994)、ウォルツァー (Walzer 1983) といった共同体主義者の議論とドゥウォーキン (Dworkin 1989, cf. Wolfe 1994, 小泉 2002) やラズ (Raz 1986, cf. George 1994)、ラーモア (Larmore 1987, cf. 平井 1990) やアッカーマン (Ackerman 1980, cf. 平井 1990) といった自由主義者の議論については、それぞれの著者の論考と参考文献を参照のこと。

Ackerman 1980, 1989)<sup>(10)</sup>。とりわけ規範や権利の倫理的中立性については、「アフーマティブ・アクション」の正当化をめぐるドゥウォーキンとサンデルのあいだで議論が交わされた他 (cf. Dworkin 1976, 1977, Sandel 1998a, 135-147)、ロールズの理論が、マッキノン (Catharine A. MacKinnon) やオーキン (Susan Moller Okin) といったフェミニストによって批判されたのである (cf. MacKinnon 1989, Okin 1989, 1991)<sup>(11)</sup>

しかしこれらの現代的で興味深い問題を本論文で取り上げることはできない。本論文が

---

<sup>(10)</sup> フォルストによれば、この論争では少なくとも以下の四つの論点をめぐって議論が交わされた (Forst 1993, 181-183)。第一に、主体の社会的・共同体的構成に関する論点であり、第二に、法や権利の倫理的中立性に関する論点である。第三は、「善き生と生活の理想」に関する倫理的構想の多様性によって特徴づけられた現代社会における統合の問題であり、最後に、ロールズの理論に代表されるカント的な道徳理論の根拠づけの問題が争われた (Rorty 1988, Walzer 1987, 1989/1990, Rawls 1987, 1988b, 1989a, 1993a)。

<sup>(11)</sup> マッキノンは、法がどこまでも「男性的 (male)」に規定され、それゆえ中立的でないとして批判する。「国家は、フェミニストの意味で男性的である。法は、女性を、男性が女性を理解し処遇するしかたで理解し処遇している。自由主義国家は、ジェンダーとしての男性の利害関心において-その正当化する規範、形態、社会に対する関係、実質的政治を通じて-高圧的・命令的に社会秩序を構成する。国家の形式的規範は設計の次元で男性の観点を繰り返し再現している」(MacKinnon 1989, 161-162)。本論文では論じないが、仮にマッキノンの批判が法や権利の概念の放棄まで求めることになれば、それは行き過ぎであると筆者は考える。フェミニスト法学者のミノウ (Martha Minow) は、「平等な処遇」によっても、「不平等な処遇」によっても差異が解消されないという「差異のディレンマ」を、社会の具体的コンテクストのもとで差異を理解する「社会関係アプローチ (social-relations approach)」(cf. Minow 1990, 110-120) によって主題化することを提案する。社会関係アプローチは、心理学者のギリガン (Carol Gilligan) が『もうひとつの声 (In a Different Voice)』で提唱した「ケアの倫理 (ethics of care)」(Gilligan 1982, 63) にもとづくアプローチである。ケアの倫理は、「正義」や「権利」といった観念を用いた思考様式である「正義の倫理 (ethics of justice)」(Gilligan 1982, 63) によってこれまで無視されてきたひとつの思考様式であり、自己が他のひとびととの相互依存関係において維持されていることを前提に、どのように他のひとびとと自己の関係を良好に維持できるかについて、コンテクストを踏まえ物語的に思考する思考様式である。それゆえ、具体的な社会的コンテクストのもとで差異を理解する「社会関係アプローチ」は、どのような「アイデンティティ」が差異として定義され、どのようなしかたで定義されるか、また誰が定義するか、どのようなアイデンティティが自身によって選択されたもので、どのようなアイデンティティがそうでないアイデンティティかを問題とすることで、差異を主題化することができる (Minow 1990, 119)。しかしミノウが、社会関係アプローチを、正義の倫理にもとづく「権利分析アプローチ (rights-analysis approach)」(cf. Minow 1990, 107-110) に代わるアプローチとして提示するにもかかわらず、権利分析アプローチをあらためて評価しているように、社会関係アプローチを採用することは、正義や権利といった観念の放棄を帰結しない。社会関係アプローチは、周辺化されてきたひとびとの観点から差異と差異の生成を批判的に吟味し修正する可能性をもたらすが、このことは、正義や権利の観念が不要であることを意味しない。法や権利の中立性・一般性のもとでこれまで「形式的」に排除されてきたひとびとは、権利の概念を用いることではじめて、自分たちの利害関心や必要を表明し説明できるようになるからである。「法的語彙は、権利の語彙を含め、権力に挑戦し深く覆い隠され抑圧された経験を回復させる意味を付与され得る」のである (Minow 1990, 307)。また「プライバシーの法的概念は、強打、婚姻間のレイプ、そして女性の搾取された労働を覆い隠すことができた覆い隠してきた。プライバシーの法的概念は、女性がこんにちまでそのもとでアイデンティティ、自律、自制、自己規定を奪われてきた中心的制度である」(MacKinnon 1989, 194) とマッキノンが批判するプライバシーの権利、ならびに私的領域と公的領域の境界をめぐる問題については、紙谷の報告 (紙谷 2002) の他、ハーバーマスの議論 (Habermas 1992, 493-515, Habermas 1994b, 303-305) を参照のこと。なおミノウの議論については、小久見の論考 (小久見 2004, 2005) が詳しい。

取り上げるのは、倫理的構想の多様性によって特徴づけられた社会における規範の「中立的正当化」とこれを可能にする「道徳的観点」の解明と根拠づけであり、その中心に位置するのは、中立的正当化を可能にする理性的人格の「実践的判断力」の解明とその「道徳的アイデンティティ」のもとでの道徳的観点の根拠づけである。

第一章では、1971年の『正義の理論』から1985年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として (Justice as Fairness: Political not Metaphysical)」論文にいたるロールズの理論の展開を追跡する。ここでは、他のひとびとの二つの道徳的権利に等しく公正に配慮することを可能にする実践的判断力が、原初状態と呼ばれる道徳的観点のもとで、理性的人格に想定されていることが明らかにされる。

第二章では、1971年の著作から1993年の『政治的自由主義』にいたるロールズの諸論考を追う。ここでは、正義の理論を正当化する反省的均衡の方法が考察される。すなわち、「私たちの道徳的経験や判断」から道徳的観点を再構成し、私たちの道徳的人格としての自己理解のもとで道徳的観点を根拠づける反省的均衡の方法が考察される。この考察を通じて道徳的観点の根底に位置する「正当化の原理」が解明される。この考察は、正当化の原理を「相互性」と「一般性」の二つの「正当化の基準」によって特徴づけることで、「形式的」・「手続き的」な正当化の原理のもとでロールズの実質的理論を形式的理論として再構成する可能性を明らかにする。

第三章では、ロールズの実質的理論に向けられた諸批判を考察する。この考察を通じて明らかになるように、ロールズの理論は、形式的理論として再構成されるべきである。それも、「公正としての正義」という「正義」の構想にもとづく形式的理論としてではなく、「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想にもとづく形式的理論として再構成され、展開されるべきである。第三章はこのことを論証する。

それゆえ第四章では、反省的均衡の方法のもとで「私たちの道徳的経験や判断」から、「正当化の原理」を核心にもつ「公正としての正しさ」を再構成する。この再構成によって、理性的人格の道徳的人格としての自己理解のもとで公正としての正しさが根拠づけられる。理性的人格の道徳的アイデンティティを経験的理論の枠組みの内部で再構成することで道徳的観点が根拠づけられれば、「無条件的義務」にもとづく「道徳的行為」へと理性的人格を「理性的」に動機づける「道徳的動機」もまた、経験的理論の枠組みの内部で解明される。

## 第 1 章

# 道徳的観点

「私は何をなすべきか」という実践的問いに対する解答を、「ある行為をなすべし」という「命令」として根拠づける能力が「実践理性」である。「実践理性の実用主義的、倫理的、道徳的使用について (Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft)」と題されたハーバーマスの論文では、実践的問題の主題が、実践理性の使用法とともに三つに分類される (Habermas 1991a)。

第一は、実践的問題における「実用主義的 (pragmatisch)」主題である。実践的問題のこの問題設定においては、任意の目的や目標を前提に、目的や目標の実現のための手段や行為の「合理性」が問われる。実践理性は、「目的合理性 (Zweckrationalität)」の地平の内部で働く (Habermas 1991a, 102)。ここでは、所与の経験的知識のもとで効率性や確実性といった観点から、目的実現のための手段や行為が合理的に選択され、「私は何をなすべきか」という問いに解答が与えられる (Habermas 1991a, 101-102)。

第二は、実践的問題の「倫理的 (ethisch)」主題である。実用主義的問題設定において前提されている目的や目標、これらの目的や目標が前提している価値そのものが問題とされ、主題化されることで、実践的問題の倫理的主題が生じてくる。このような問いの具体的事例は、職業選択の問題である。どのような生き方を希望するか、自分自身がどのようなひとであり、また、どのようなひとになることを希望するかという「善き生 (gutes Leben)」の問題にまで、倫理的問いは先鋭化される (Habermas 1991a, 103)。ひとびとの特定の個人としての自己理解、人生設計の理想や個人の性格の理想などの「善き生と生活の理想」に関するこのような「価値評価 (Wertung)」は、個人の特定のアイデンティティの一部となり、個人の実存的決定を方向づける (Habermas 1991a, 103)。善き生と生活の理想に関する価値評価は、個人の「倫理的アイデンティティ」の一部として、個人の実存的決定を方向づけるのである。

ハーバーマスによれば、これらの「善 (das Gute)」の理想や構想にかかわる実践理性の使用法が、実践理性の倫理的な使用である。ここで実践理性は、「倫理の領域 (Bereich der Ethik)」で働く (Habermas 1991a, 103)。倫理的問題設定においては、「私は何をなすべきか」という問いは、ある行為や決断のこの問いを問う主体にとっての長期的・全体的な善さを問題とする。倫理的問題設定においては、「善き、そして幸福な生への道程」が問題とされるのである (Habermas 1991a, 104-105)。

最後に、実践的問題の「道徳的 (moralisch)」主題がある。異なった利害や関心、異なった善の構想をもつひとびとのあいだの衝突から、実践的問題の道徳的主題が生じてくる (Habermas 1991a, 105)。私の行為が他のひとびとの利害や関心、善の構想と衝突し、「非党派的 (unparteilich)」観点からみて規制されるべき衝突に陥る場合に、実践的問題の道徳的主題が生じてくる (Habermas 1991a, 105-106)。「道徳的観点」(Habermas 1991a, 105)は、異なった利害や関心、異なった善の理想や構想の衝突を非党派的に解決しようとするのである。

だが、他のひとびとの利害や善の構想を自分のものと同じように尊重することが私たちに可能であろうか。言い換えれば、他のひとびとの利害や善の構想を自分のものと同じように尊重し、「不偏不党」な道徳的観点を採用することが私たちに可能であるのか。

第一章では、実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」の上述の区別を念頭に、ロールズの正義の理論の中心的観念のひとつを考察する。すなわち第一章では、「原初状態」(Rawls 1971b, 17-22)の観念を考察する。ここでは、原初状態が、「公正な正当化の条件」を「表象」し、そのもとで正義の諸原理を「公正 (fair)」(Rawls 1971b, 12)という意味で「正しい」規範として正当化することを可能にする道徳的観点として解明される。ロールズの正義の理論においては、実践的問題の倫理的主題と道徳的主題を区別する「実践的判断力」が、原初状態と呼ばれる道徳的観点のもとで、「私たち」がそうであるところの「理性的人格」に想定されているのである。第一章ではこのことが明らかになる。

『正義の理論』によれば、原初状態は、公正な正当化の条件のもとで正当化された規範を公正という意味で正しいとみなす「公正としての正義」(Rawls 1971b, 11)の構想を反映する (cf. Rawls 1971b, 11-17, 17-22)。そして公正としての正義の構想には、「公正としての正義のカント的解釈 (Kantian interpretation of justice as fairness)」(cf. Rawls 1971b, 251-257)が存在する。ロールズによれば、公正としての正義を反映する原初状態は、カントの道徳的「自律」の構想を「手続き的」に解釈したものである。原初状態は、カントの道徳的観点とみなされ (Rawls 1971b, 256)、正義の諸原理は、道徳的観点のもとで正当化された「道徳規範」と解釈される。正義の諸原理にしたがう行為は、道徳的な「自律的行為」と理解されるのである。

以下では、最初に『正義の理論』を取り上げ、正義の理論を「合理的選択の理論 (theory of rational choice)」(cf. Rawls 1971b, 16, 17) と説明するロールズの当初の議論を解明する（第一節）。第二節では、『正義の理論』第四十節「公正としての正義のカント的解釈」を、1980 年の「道徳理論におけるカント的構成主義 (Kantian Constructivism in Moral Theory)」論文とともに取り上げ、ロールズのカント的理論を考察する。ここでは、原初状態をカントの道徳的観点と説明する「公正としての正義のカント的解釈」が解明される。最後に、1985 年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文を取り上げ、実践的問題の倫理的主題と道徳的主題を区別する実践的判断力が、理性的人格に想定されていることを明らかにする（第三節）。

## 1.1 合理的選択の理論

1971 年の著作のもとでいえば、正義の理論の主題は「社会の基本構造」(Rawls 1971b, 7) である。すなわち、「主要な社会制度が、根本的諸権利と諸義務を割り当て、社会的協働から生み出された利益の分配を規定する方策」(Rawls 1971b, 7) が、正義の理論の主題である。それゆえ正義の理論においては、社会の基本構造を規律し、規制する規範的・批判的基準として、「正義の諸原理」(cf. Rawls 1971b, 302-303) が正当化される。

ロールズによれば、以下の二つの条件が同時に充足されている場合に、社会は、「適切に秩序づけられた社会 (well-ordered society)」(Rawls 1971b, 4-5, 453-455) とみなされる。第一は、正義の諸原理が社会のすべての構成員によって受け入れられ、かつこのことがすべての構成員に知られている場合である。第二は、基本的な社会諸制度が正義の諸原理をおおむね充足し、またこのことが知られている場合である。

そこで正義の理論においては、第一の条件を充足できるように正義の諸原理が正当化され、第二の条件を充足するように正義の理論が構成されることで、正義の「理想的理論 (ideal theory)」が構築される (Rawls 1971b, 8-9)。正義の諸原理は、「第一原理」が「第二原理」に「逐次的序列」(Rawls 1971b, 42, 61) にしたがって優位する二つの原理として、以下のように定式化される。

「第一原理：各人は、すべてのひとの自由の同様な体系と両立する平等な基本的諸自由のもっとも広範な全体系に対する平等な権利をもつべきである」(Rawls 1971b, 302)。

「第二原理：社会的・経済的不平等は、(a) 正しい貯蓄原理と両立してもっとも不遇なひとびとの最大限の便益となり、かつ (b) 機会の公正な平等という条件のもとですべてのひと

に開かれた職務と地位に付随するように編成されるべきである」(Rawls 1971b, 302)<sup>(1)</sup>。

そして正義の理論は、その全体が「反省的均衡」(cf. Rawls 1971b, 19-22, 46-53)の方法のもとで正当化される。「私たちの道徳的経験や反省」(Rawls 2000, 240, cf. Rawls 1989b, 514)を「暫定的」(Rawls 1971b, 20)な出発点にして理論の全体を正当化する方法が反省的均衡である。反省的均衡においては、「正義に関する私たちのしっかりとした確信(our considered convictions of justice)」(Rawls 1971b, 19)、すなわち「正(just)」と「不正(unjust)」に関する「理由(reasons)」にもとづいた「判断」(Rawls 1971b, 46)が、暫定的な出発点となっている。

それゆえ反省的均衡においては、「私たちの道徳的経験や判断」を暫定的な出発点にして、「私たちの道徳的経験や判断」、これらの経験や判断に含まれていて、正義の諸原理に関する「合意(agreement)」(Rawls 1971b, 12)に課されるべきと考えられる「理性的」(Rawls 1971b, 18, 19)制約、そして正義の諸原理の三者のあいだに、十分な「反省」にもとづいた「整合的」(Rawls 1971b, 21)な「均衡状態」が生み出される。反省的均衡においては、均衡状態を生み出すことで理論の全体が正当化されるのである(cf. Rawls 1971b, 19-22, 46-53)。

「ときには契約環境の諸条件を修正し、ときには私たちの判断を修正し、諸原理に私たちの判断をしたがわせるといったように行ったり来たりすることで、最終的に、理性的諸条件をあらわし、十分に簡潔にされ調整された私たちのしっかりとした判断に適合する諸原理を生み出す初期状態の記述を私たちが見出すと私は想定している」(Rawls 1971b, 20)。

ロールズによれば、反省的均衡においては、「読者と著者の見解」(Rawls 1971b, 50)だけが重視される。「人種差別は正義に反する(unjust)」(Rawls 1971b, 19)や「奴隷制は正義に反する」(cf. Rawls 1993a, 8)といった道徳的経験や判断から出発する反省的均衡は、出発点にあるこれらの経験や判断が整合化の過程における修正や撤回を免れないとしても、それらが理論の成否に影響を与える可能性を否定できない。出発点にある経験や判断を共有しないひとびとは、正義の理論を受け入れないかもしれないのである<sup>(2)</sup>。

---

<sup>(1)</sup> 「正義に適った貯蓄原理(just savings principle)」は、正義に適った「社会の基本構造」を実現し、維持するためのものであり、そのための負担を公平に分ちあうことに関する世代間の了解事項である(cf. Rawls 1971b, 288-289)。

<sup>(2)</sup> むろん反省的均衡の方法には、整合的な均衡状態が存立し得るかなどの問題がある(cf. Rawls 1971b, 50)。だが決定的問題は、正義の理論の正当化の成否を判定する「正当化の基準」が明らかでないという問題である。正義の理論を正当化する「正当化の基準」については、第二章の第三節と第四節で考察している。

だがここから、各々すべての社会の基本構造を規範的・批判的に吟味する理論としての「普遍的妥当性」を、正義の理論が断念していると考えてはならない。「人種差別は正義に反する」や「奴隷制は正義に反する」といった道徳的経験や判断を真摯に受け止め、差別されるひとや奴隷として扱われるひとびとの立場に自分自身をおいてみれば、これらの判断を「誰ひとり理性的に拒否できないであろう (no one could reasonably reject)」(Scanlon 1982, 132, cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) と考えられるからである。

それゆえロールズは、正義の諸原理に関する合意に課される理性的制約が、「私たちが実際に受け入れているもの」(Rawls 1971b, 21)、「あるいは私たちがそうしないとしても、哲学的反省によって受け入れるよう説得され得る」(Rawls 1971b, 21) と主張する。正義の諸原理を正当化する「手続き」においてひとびとが諸原理を提案したり、諸原理を受け入れる理由を提示したりする同じ「権利」をもつと想定することは、「私たち」にとって「理性的」であるのである (Rawls 1971b, 19, cf. Rawls 1971b, 18-19)。

したがって、正義の諸原理に関する「合意」が成立する「原初状態」は、「無知のヴェール (veil of ignorance)」(cf. Rawls 1971b, 12, 18-19, 136-142) と呼ばれる「理性的」制約によって特徴づけられる。

「この状況の基本的特徴のなかには、誰ひとり社会における自分の境遇、自身の階級上の地位や社会的身分を知らないばかりか、生まれながらの資産や能力、自身の知性や体力などの分配における自分の運についても知らないという特徴がある。さらに私は、〔契約〕当事者が自分の善の構想や自身に特徴的な心理的傾向を知らないという想定を加える。正義の諸原理は、無知のヴェールの背後で選択される。諸原理の選択において誰ひとり自然的偶発性や社会環境の偶発性の結果によって有利になったり、不利になったりしないことを無知のヴェールが保証する。すべてのひとが同じように状況づけられ、誰ひとり自分の特殊な状況に有利なように諸原理を立案できないので、正義の諸原理は、公正な合意、あるいは公正な交渉の結果である〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 12)。

それゆえ正義の理論は、「公正としての正義」という「理由」にもとづいて展開される。正義の理論は、「公正としての正義」という「正義の理性的構想 (reasonable conception of justice)」(Rawls 1971b, 8) にもとづいているのである。無知のヴェールによって可能になる原初状態は、そこで合意される規範が公正であることを保証し、無知のヴェールを採用

---

また反省的均衡にともなう一連の問題に関する筆者の最終的見解については、第四章第四節を参照のこと。

する正義の理論は、「公正な正当化の条件」のもとで合意された規範を公正という意味で正しいとみなす「公正としての正義」の「理性的構想」にもとづく。

「原初状態という環境、すなわち互いに対するすべてのひとの関係の対称性を前提すれば、この初期状況は、道徳的人格、すなわち自分自身の諸目的をもち、私がそう想定するのだが、正義感の能力をもつ理性的存在 (rational beings) としての個人のあいだで公正である。原初状態は、適切な初期のそのままの状況 (initial status quo) であり、それゆえ、そこで到達された根本的合意は、公正である。このことが『公正としての正義』という名称の適切さを説明する」(Rawls 1971b, 12)。

個人を特定の個人として識別することを可能にする、個人の属性に関する情報は、無知のヴェールによって遮断される。正義の諸原理に関する合意が公正であることを無知のヴェールが保証する。無知のヴェールは、正義の諸原理に関する合意を公正なものとし、ひとりのひとの「同意 (consensus)」がすべてのひとの「合意 (agreement)」となることを可能にする。無知のヴェールが「満場一致の合意 (unanimous agreement)」(Rawls 1971b, 139, cf. Rawls 1971b, 263) を可能にするのである<sup>(3)</sup>。

それゆえ、「正義感 (sense of justice)」と「善の構想」の二つの能力によって特徴づけられた「道徳的人格 (moral person)」(Rawls 1971b, 12, cf. Rawls 1971b, 505, 561, 46) の想定が、「理性的」(Rawls 1971b, 19) であると主張される。加えてロールズは、道徳的人格が、原初状態における平等な契約当事者として正義の諸原理に合意すると想定する。「正義感」の能力は、原初状態において正当化された正義の諸原理を適用し、正義の諸原理にもとづいて行為する能力であり、善の構想の能力は、「自分自身の諸目的」(Rawls 1971b, 12) を追求する能力、すなわち各人それぞれの「善の構想」を追求する能力である (Rawls 1971b, 12, 561)。

「原初状態の当事者が平等であると想定することは、理性的であると思われる。すなわち、すべてのひとが諸原理を選択する手続きにおいて同じ権利をもつ。各人は、提案し、この提案が受け入れられる理由を提示するなどということができる。明らかに、これらの条件の目的は、道徳的人格としての人間存在、自分の善の構想をもち、正義感の能力をもつ被造物としての人間存在のあいだの平等をあらわすことにある」(Rawls 1971b, 19)。

---

<sup>(3)</sup> 「同意 (consensus)」と「合意 (agreement)」のここでの訳し分けについては第二章第三節の脚注 (19) を参照のこと。

正義の諸原理は、特定の「基本財 (primary goods)」(Rawls 1971b, 62, cf. Rawls 1971b, 90-95) の分配にのみかかわる (Rawls 1971b, 62)。特定の基本財は、「諸権利と諸自由」、「権力と機会」、「収入と富」、「もっとも重要な基本財」(Rawls 1971b, 440) としての「自尊という基本財 (primary good of self-respect)」である (Rawls 1971b, 62)<sup>(4)</sup>。そして、「表現の自由と集会の自由を含む政治的諸自由（投票の権利と公職に選ばれる権利）」、「良心の自由と思想の自由」、「(個人的) 財産をもつ権利」、「法の支配の概念によって規定された恣意的な逮捕や押収からの自由」といった「特定」(cf. Rawls 1982a, 291-292, Hart 1973, 536-542) の「基本的諸自由 (basic liberties)」が、「諸権利と諸自由」として考えられている (Rawls 1971b, 61)。

ロールズによれば、特定の基本財は、各人それぞれの「善の構想」、すなわち「人生の合理的計画 (rational plan of life)」(cf. Rawls 1971b, 92-93, 407-439) の追求に役立つ。それゆえ基本財は、「各々すべての合理的なひとが欲すると想定されるもの」(Rawls 1971b, 62) である。したがって「彼ら〔各々すべての合理的なひと〕は、より少ないよりも多くの社会的な基本財を選好する〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 142, cf. Rawls 1971b, 397)。

そして「人生の合理的計画」は、各人のさまざまな利害や欲求を調和的に充足させるべく立案された、生涯にわたる長期の合理的計画である。この計画を多かれ少なかれ上首尾に遂行している場合に、ひとは「幸福 (happy)」である (Rawls 1971b, 92-93)。ロールズの理解では、人生のもっとも合理的な計画によってひとびとの「善 (good)」が定義されるのであり、さまざまな欲求が相互に衝突することなく充足させられるよう組み立てられた、さまざまな活動の予定を含む複数の長期計画のなかから、達成の可能性が低くさまざまな目的や目標の包括的実現が見込めないような計画を排除することを通じて、人生の合理的計画が、最大限に望ましい計画として「合理的」に「選択」される (Rawls 1971b, 92-93)<sup>(5)</sup>。人生の合理的計画が各人の「善」を規定するのである。

---

<sup>(4)</sup> ヤング (Iris Marion Young) が批判するように、「諸権利と諸自由」を、「権力と機会」、「収入と富」などの他の基本財とともにひとつのカテゴリーのもとにとりまとめ、他の基本財と同じ「分配財」とみなすことは、権利や自由に関する私たちの通常理解に反している (cf. Young 1990, 25)。権利や自由はひととひととの関係性であり、権力や機会、収入や富などのように分配することができる「もの」ではないと考えられるからである。それゆえ第一原理の第二原理に対する優位にも、「基本的諸自由」と他の基本財に関するカテゴリー上の区別が存在すると考えるべきである。したがってその優位を規範的・価値的に中立的な「逐次的序列」(Rawls 1971b, 42, 61) や「辞書編集上の序列」(Rawls 1971b, 42) と説明するロールズの議論には、問題があることになる。原初状態における特定の基本財の想定に対する批判としては、ヤングの批判の他にもセン (Amartya Sen) の批判がある。一連の批判については、第二章第一節、第三章第二節、第三章第三節で考察している。

<sup>(5)</sup> 人生の合理的計画が「合理的」とみなされる条件については、第二章第一節で論じている。

それゆえ原初状態には、特定の基本財、人生の合理的計画、「より少ないよりもより多く」の基本財を選好することなどのさまざまな想定がおかれているのであり、他にもいくつかの想定がなされている。たとえば、可能な限り多くの基本財を手に入れるために相互に無関心に熟慮する原初状態の当事者に関する「相互の無関心」の想定 (cf. Rawls 1971b, 13-14, 142-145) もあれば、「正義の環境 (circumstances of justice)」(cf. Rawls 1971b, 126-130) の想定もある。

正義の環境は、分配に関する正義の問題が出来る環境であり、「主観的環境」と「客観的環境」からなる<sup>(6)</sup>。「主観的環境」(Rawls 1971b, 127) は、ひとびとが類似した必要や利害をもちながらも、異なった「人生の合理的計画」をもっていることを意味し、この環境によって自然的・社会的資源をめぐる衝突が惹き起こされる<sup>(7)</sup>。「客観的環境」(Rawls

---

<sup>(6)</sup> ロールズは、「配分的正義」と呼ばれるアリストテレスの分配に関する正義の問題だけを正義の環境に含め、正義に反する事態を正す「矯正的正義」を含めない。この点についてロールズは説明しないが、ロールズが正義の理論を「厳格な遵守理論 (strict compliance theory)」として構築していることがその理由を明らかにする (Rawls 1971b, 8-9)。ロールズによれば、正義の理論では、すべてのひとが正義の諸原理を遵守し、正義に適った諸制度を維持するうえでの役割を果たすものと想定されている (Rawls 1971b, 8)。「部分的な遵守理論 (partial compliance theory)」が不正義の扱いを律する諸原理を扱うのに対して、厳密な遵守理論は、「完璧な正義を実現した社会がどのようなものであり得るか」を問題とするのである。「〔厳格な遵守理論のような〕理想的理論を扱う理論からはじめる理由は、思うに、それが〔部分的な遵守理論が扱う〕より喫緊の諸問題を体系的に把握するための唯一の基盤を提供してくれるからであるというものである〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 9)。むしろロールズが『正義の理論』で、「市民的不服従」の観念を取り上げていることや 1969 年に論文「市民的不服従の正当化 (The Justification of Civil Disobedience)」を公にしていることは、「理想的理論」を扱うというロールズの意向に反するものではない (cf. Rawls 1971b, 363-368, Rawls 1969)。ロールズは「理想的理論」の枠組みにおいて、市民的不服従を次のように定義するからである。「市民的不服従とは、(むろん完全にとはいわないまでも) かなりな程度 (reasonably) 正義に適っている民主政体においてそれが正当化される場合、多数派の正義感に訴えて、異議の申し立てられている措置の再考を促し、反対者たちの確固たる意見では社会的協働の諸条件が尊重されていないことを警告するという政治的行為として通常理解される」(Rawls 1969, 176)。それゆえ『正義の理論』では、市民的不服従の正当化が、正義の第一原理と第二原理の一部である「公正な機会均等の原理」に訴えることで可能になると説明される (cf. Rawls 1971b, 371-372)。ロールズによれば、「格差原理」に訴えて市民的不服従を正当化することは困難であり、それは、格差原理が充足されているかをめぐって、合理的見解の相違が予想されるからである (Rawls 1971b, 372-373)。したがって市民的不服従とは、「通常、政府の法や政策に変化をもたらすことを達成目標としてなされる、公共的で非暴力の、良心的でありながらも政治的な、法に反する行為」(Rawls 1971b, 364) であり、つねに「政治的原理」にもとづいているとは限らない「良心的拒否」からは区別される (Rawls 1971b, 369-370)。「良心的な理由にもとづいた法の不遵守」(Rawls 1971b, 368) がときに「宗教的原理や他の原理」にもとづいてなされるのに対して、市民的不服従は、「共有された正義の構想」に訴えてなされるのである (Rawls 1971b, 369-370)。なお「配分的正義」(cf. Aristotle 2014, 1130b-1131b)、「矯正的正義」(cf. Aristotle 2014, 1131b-1132b)、「交換的正義」(cf. Aristotle 2014, 1132b-1134a) というアリストテレスの三つの正義の観念については、『ニコマコス倫理学 (Nicomachean Ethics)』の該当する箇所その他、小山と岩田の論考を参照のこと (cf. 小山 1989., 岩田 1985, 235-287)。

<sup>(7)</sup> 正義の主観的環境は、後にロールズが直面し、対決する善の構想の多様性の観念を先取りしている。後に考察するように、1989 年の「政治の領域と重なり合う同意 (The Domain of the Political and Overlapping

1971b, 126) は、社会的協働の枠組みが不要になるほど豊富ではなく、社会的協働のころみが破綻するほど過酷ではない自然的・社会的資源の「適度な希少性」によって特徴づけられる。これら二つの環境が正義の環境を形成しているものであり、原初状態の当事者は、自分たちが正義の環境のもとにあることを知っているとして想定される。

他にも、政治の事柄や経済理論の諸原理、社会組織の基礎や人間心理に関する法則などの人間と社会に関する「一般的事実」についての知識が想定されているのであり、原初状態は、正義の諸原理の正当化に必要であれば、どのような「一般的事実」に関する情報も排除しない (Rawls 1971b, 137-138)<sup>(8)</sup>。「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51) は、正義の諸原理という実質を導出するために、特定の基本財のようなさまざまな想定を必要としている。「道徳哲学は、偶発的想定や一般的事実を意のままに用いる自由をもたなければならない」(Rawls 1971b, 51) ののである<sup>(9)</sup>。

こうして正義の諸原理という実質を導出するために必要な想定と知識が確保されれば、原初状態と呼ばれる「公正な正当化の条件」のもとで、正義の構想とその諸原理が「合理的」に「選択」されることになる (Rawls 1971b, 122-123)。「選択肢」(Rawls 1971b, 122) として与えられた「正義の伝統的構想の目録」(Rawls 1971b, 122, cf. Rawls 1971b, 124) のなかから、正義の構想とその諸原理が合理的に選択されることになるのである。

ロールズによれば、正義の構想の目録のなかにはさまざまな正義の構想とその原理が選択肢として含まれている (Rawls 1971b, 122-123)。たとえば、「古典的功利主義 (classical utilitarianism)」(cf. Rawls 1971b, 22-27, 183-192) と呼ばれる功利主義のひとつの形態における正義の構想と原理も選択肢のひとつである<sup>(10)</sup>。だが原初状態においては、ロール

---

Consensus)」論文と 1993 年の『政治的自由主義』では、それぞれ、「理性の負荷 (burdens of reason)」(cf. Rawls 1989a, 475-478) と「判断の負荷 (burdens of judgment)」(cf. Rawls 1993a, 54-58, 58-66) の観念のもとで、善の構想の多様性の観念が解明されている。「理性の負荷」と「判断の負荷」は、いずれも理性的人格の判断に内在する「判断の可謬性」である。1989 年の論文では「理性の負荷」の観念のもとで、1993 年の著作では「判断の負荷」の観念のもとで、私たちの真摯な、非合理的でも自己中心的でもない判断がおのずから相違する原因が解明されている。それゆえすでに『正義の理論』の段階において、理性的人格の判断に内在する「判断の可謬性」を念頭に善の構想の多様性の観念が認められているとみなすことができる。なお「判断の負荷」の観念については、第二章第四節で考察している。

<sup>(8)</sup> 原初状態においては、ここで例示した他にも、いくつかの想定がおかれている。だがここでは、今後の議論に関係する限りで必要な想定を取り上げている。原初状態におけるすべての想定については、ロールズが作成している一覧を参照のこと (cf. Rawls 1971b, 145-147)。

<sup>(9)</sup> 原初状態における特定の基本財の想定が「偶発的想定」である点については、本論文第二章第一節で考察している。

<sup>(10)</sup> 正義の伝統的目録のなかには、他にも、「卓越主義 (perfectionism)」(cf. Rawls 1971b, 25, 325-332) の構想などが含まれている。卓越主義は、アリストテレスやニーチェの思想に見出される考え方であり (cf. Rawls 1971b, 25)、「人間の卓越性」の実現が「善」とみなされ、この善を最大化する手段や政策が「正」とみなされる。卓越主義は、善を正から独立に定義し、善を実現する手段を正とみなす「目的論的理論」

ズが提案する正義の構想と諸原理が合理的に選択される。無知のヴェールによってもたらされる「不確実性」(Rawls 1971b, 153)のもとにある当事者の推論は、「マキシミン規則 (maximin rule)」(Rawls 1971b, 152)によって導かれるからである。

マキシミン規則は、「選択肢がもたらす最悪の可能的帰結によって選択肢を序列化することを私たちに命じる」(Rawls 1971b, 152-153)。それゆえマキシミン規則は、「最大の最小値 (maximum minimorum)」(Rawls 1999a, 133 n. 19)の獲得を命じる。誰もが可能な限り多く獲得することを欲する基本財の割り当てが無知のヴェールの背後で決定される以上、不確実性のもとで採用するのが「合理的 (rational)」(Rawls 1971b, 153)であるマキシミン規則が当事者の推論を導く。最悪の結果が他の選択肢のもたらす最悪の結果よりも優れた選択肢として「合理的」に選択されるのが正義の構想とその諸原理である<sup>(11)</sup>。

古典的功利主義は、「社会に属するすべての個人の満足を総計した純益が最大となるように社会の主要な制度が編成されている場合に、社会は正しく秩序づけられており、それゆえ正しい」(Rawls 1971b, 22)とみなす正義の構想を展開するからである。すなわち、特定の個人が他のひとびとが得られる満足よりも極端に劣る満足しか自分の基本財の割り当てから得られないとしても、社会に属するすべての個人の満足を総計した純益が最大化されれば、どのような基本財の分配であっても、この分配を正しいと正義のこの構想はみなす。したがって古典的功利主義は、「〔原初状態の〕当事者が受け入れることができないような帰結〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 156)をもたらす可能性を排除できない。最低限の満足を保障する正義の二つの原理という選択肢があるなかで、古典的功利主義がもたらすもっとも不遇な帰結が実現されない偶然に賭けてみることは、非合理的でないとしても、賢明ではないのである (Rawls 1971b, 156)<sup>(12)</sup>。

かくして『正義の理論』においては、原初状態において正義の構想とその諸原理が合理的に選択され、正義の理論の正当化が「合理的選択の理論 (theory of rational choice)」と結びつけられる。

---

のひとつなのである (Rawls 1971b, 24)。

<sup>(11)</sup> マキシミン規則が、不確実な状況のもとでの推論を導く規則として合理的であるか、またもっとも合理的な規則であるかについては異論がある。こうした異論については、ハーサニ (John Charles Harsanyi) の議論を参照のこと (cf. Harsanyi 1975)。なおここでの合理的選択の規則は、「人生の合理的計画」の策定を導く「合理的選択の諸原理」ではない。

<sup>(12)</sup> ロールズによれば、功利主義の正義の構想は、何らかのひとつのものを最大化しようとし、それがひとびとのあいだでどのように分配されるかについては、それがこのひとつのものの自体に影響しない限りで無関心である (Rawls 1971b, 26, cf. Rawls 1963a, 95)。「功利主義はひとびとのあいだの差異を真剣に受け止めないものである」(Rawls 1971b, 27)。

「私は、原初状態が、そこで達成された根本的合意が公正であることを保証する適切な初期のままの状況であると述べた。この事実が『公正としての正義』という名称をもたらす。そこで初期状態における合理的 (rational) なひとびとが、正義の役割のために他の諸原理よりもあるひとつの正義の構想の諸原理を選択すれば、この点でひとつの正義の構想が他の正義の構想よりも理性的 (reasonable) であるか、正当化可能であると私が主張したいことは明らかである。正義の諸構想は、そのような環境におかれたひとびとに対するこれらの構想の受け入れ可能性によって序列化される。このように理解されれば、正当化の問題は、熟慮という問題を解くことによって片づけられる。私たちは契約状況を前提に、どの原理を採用するのが合理的であるか確かめなければならない。このことが正義の理論を合理的選択の理論と結びつける」(Rawls 1971b, 17)。

「正義の理論は、合理的選択の理論の一部、おそらく合理的選択の理論のもっとも重要な一部である」(Rawls 1971b, 16) のである。

だが、正義の理論を「合理的選択の理論」や「合理的選択の理論の一部」とするロールズのこの説明は、1985 年の論文、「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」で撤回される。正義の理論を合理的選択の理論とする説明は「誤り」である (Rawls 1985, 401 n. 20)。1985 年の論文でのロールズの自己批判のもとでいえば、「合理的なものの観念を唯一の規範的観念として用いる枠組みの内部で、正義の内実を導出することをこころみるいかなる思想もない」(Rawls 1985, 401 n. 20) のである<sup>(13)</sup>。

## 1.2 公正としての正義のカント的解釈

正義の理論の「正しい」理解としてロールズが提示するのは、正義の内実を合理性の観念のもとで導出するような思想ではない。ロールズが提示するのは、このような思想とは折りあうことのできない「カント的見解 (Kantian view)」(Rawls 1985, 401 n. 20) である。この見解は、1980 年の「道徳理論におけるカント的構成主義」で展開され、その淵源を『正義の理論』第四十節に求めることができる。『正義の理論』にしたがえば、正義の理論

---

<sup>(13)</sup> ゴティエ (David Gauthier) の『合意による道徳 (Morals by Agreement)』では、合理性の観念のもとで「道徳性」を根拠づけることがこころみられている (cf. Gauthier 1986)。ゴティエのこころみについては、ラーモアの批判を参照のこと (cf. Larmore 2008, 95-103)。なお筆者は、ラーモアのゴティエ批判には賛同するが、ラーモアの実在論の立場には賛同しない。この点については、第二章第二節と第五節、第四章第一節と第二節を参照のこと。

には、「公正としての正義のカント的解釈」(Rawls 1971b, 251)が存在する<sup>(14)</sup>。

「この解釈は、カントの自律の観念にもとづいている」(Rawls 1971b, 251)。

ロールズによれば、原初状態は、自由で平等な「理性的人格」の「道徳的観点」をあらわす。

「最終的にカントは、ひとびとを自由で平等な理性的存在 (free and equal rational beings) として特徴づける諸条件のもとで、この〔すべてのひとに受け入れられる〕道徳的立法が合意されると想定している。原初状態の記述は、この構想を解釈するひとつのころみである〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 252)。

無知のヴェールは、自分自身を社会のすべての構成員の立場におき、自由で平等なひとびとが合意できる諸原理を公正という意味で正しい「道徳規範」と承認するよう強制する。それゆえ無知のヴェールを用いる原初状態は、カントの道徳理論における「叡知的諸自我 (noumenal selves)」(Rawls 1971b, 255)の観点、すなわち「道徳的観点」をあらわす。可能な限り多くの基本財を獲得することへの合理的利害や関心は、無知のヴェールによる情報制限のために、各人の生来の長所や短所、各人の社会的地位や立場に関する情報の影響を受けないので、ひとびとは、それぞれの自己中心的な熟慮から自由である。

したがって、無知のヴェールのもとで選択される諸原理は、すべてのひとの利害と関心のもとにある。原初状態はその全体で、自律的に行為する「自由で平等な理性的存在 (free and equal rational beings)」(Rawls 1971b, 252)の「自然本性 (nature)」(Rawls 1971b, 256)、すなわち「自由で平等な理性的人格 (free and equal rational persons)」(Rawls 1971b, 256)の自然本性をあらわす。原初状態は、すべてのひとが受け入れることができる「普遍的」道徳規範に合意するよう強制するのである。

「明らかに、これら〔原初状態〕の条件の目的は、道徳的人格としての人間存在、自分の善の構想をもち、正義感の能力をもつ被造物としての人間存在のあいだの平等をあらわすことにある〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 19)。

---

<sup>(14)</sup> 「公正としての正義のカント的解釈」には、ジョンソン (Oliver A. Johnson) の批判とダーウォル (Stephen L. Darwall) の擁護がある (cf. Johnson 1974, Darwall 1976)。また長岡の研究では、1971 年の『正義の理論』から 1993 年の『政治的自由主義』にいたるまでのロールズの理論の展開が、カントの道徳理論との関係で考察されている (cf. 長岡 1995, 長岡 1996)。

それゆえ原初状態におけるひとびとの平等は、二つの能力によって「実質的」に規定された「道徳的人格」の平等である (cf. Rawls 1971b, 504-512)。

すでに確認したように、道徳的人格は、二つの能力によって特徴づけられる。道徳的人格は、第一に、原初状態で正当化された正義の諸原理を適用し、正義の諸原理にもとづいて行為する「正義感」の能力 (cf. Rawls 1971b, 46, 505, 561) によって、第二に、「人生の合理的計画」によってあらわされるような「善の構想」をもつ能力 (cf. Rawls 1971b, 46, 505, 561) によって特徴づけられる。ロールズによれば、二つの根本的能力がひとびとの「平等の基盤」(Rawls 1971b, 504) である。ひとびとは、二つの能力を「潜勢力 (potentiality)」(Rawls 1971b, 505) としてもつ点で平等とみなされるのである。

そして原初状態は、基本財を可能な限り多く獲得することへのひとびとの「合理的」関心と、基本財がすべてのひとによって受け入れられる諸原理にしたがって分配されることへのひとびとの「理性的」要請の両方を反映する。原初状態はこのことで、道徳的人格の平等を反映する。道徳的人格は、原初状態で正当化された諸原理を適用し、諸原理にもとづいて行為する「正義感」の能力によって善の構想の追求を制限し、「正」を「善」に優先させる。原初状態は、無知のヴェールの「理性的」想定によって正義感の能力を反映し、合理的関心によって善の構想の能力を反映する。原初状態は、基本財への「合理的関心」を無知のヴェールという「理性的制約」のもとに制限するのである。

「原初状態はそれゆえ、カントの自律の構想と定言命法を手続き的に解釈したものとみなされる」(Rawls 1971b, 256)。

1999 年の『正義の理論 改訂版 (*A Theory of Justice*. revised edition)』のもとでいえば、「原初状態はそれゆえ、経験的理論の枠組みの内部でカントの自律の構想と定言命法を手続き的に解釈したものとみなされる」(Rawls 1999a, 226)。

したがって道徳的人格の構想は、二つの能力によって「実質的」に規定されているにもかかわらず、カントの「形而上学的環境 (metaphysical surroundings)」(Rawls 1971b, 264) からは解放されている<sup>(15)</sup>。道徳的人格の構想は、「私たちの道徳的経験や判断」から再構成されることで、「経験的理論の枠組み」の内部で「実質的」に規定されているからである。

だがそれにもかかわらず、原初状態で正当化される正義の諸原理は、人間の「自然本性」の実現を可能にする道徳規範とみなされる。

---

(15) ロールズの形而上学概念については、第一章第三節を参照のこと。

「ひとびとの行為の諸原理〔正義の諸原理〕は、社会的・自然的偶発性に依存していないし、ひとびとを動機づける人生の計画の個別的なものや大望を反映してもいない。ひとびとはこれらの原理から行為することで、人間の暮らしの一般的条件のもとにある自由で平等な理性的 (rational) 存在としての彼らの自然本性をあらわす (express) 〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 252-253)。

正義の諸原理にしたがう行為は、人間の自然本性を実現する行為、自己を実現する「自律的行為」とみなされるのである。

それゆえ『正義の理論』第三部では、「適切に秩序づけられた社会」の「安定性」(Rawls 1971b, 6) の問題が解明される。第三部では、正義の諸原理が遵守されることで、「適切に秩序づけられた社会」が安定して存続できると説明されるのである。

ロールズによれば、正義の諸原理にしたがって行為する理由は四つある。「正義感を保持することを可能にする理由」の第一は、「正義の諸原理の公共性」にもとづく理由であり、第二は、「道徳心理学の諸法則」にもとづく理由である。第三に、「アリストテレス的原理 (Aristotelian principle)」にもとづく理由があり、最後に、「カント的解釈」にもとづく理由がある (cf. Rawls 1971b, 570-572)。

第一の理由は、「適切に秩序づけられた社会」において正義の諸原理を遵守しているかのように偽り続けることの「心理的成本」を計算に入れる (Rawls 1971b, 570)。この理由は、すべてのひとが正義の諸原理を遵守し、このことをすべてのひとが知っていて、しかも主要な社会制度が正義の諸原理をおおむね充足し、また充足していることが一般に知られている「適切に秩序づけられた社会」において、正義の諸原理を遵守しているかのように偽り続けることの「心理的成本」を計算に入れる。

第二の理由は、道徳心理学の「三つの法則」(cf. Rawls 1971b, 490-491) にもとづく理由である。三つの法則にしたがえば、私たちは、適切に秩序づけられた社会で成長する限り、正義感の能力を保持し、他のひとびとを正当に処遇したいという「欲求 (desire)」を形成する (Rawls 1971b, 570-571)<sup>(16)</sup>。

---

<sup>(16)</sup> 道徳心理学の三つの法則はそれぞれ、以下のように定式化されている。「第一法則：家族制度が正義に適っており、両親が子どもを愛し、子どもの善に配慮することで親の愛をはっきりと示せば、子どもは自分に対する両親の明らかな愛を認め、両親を愛するようになる」(Rawls 1971b, 490)。「第二法則：第一法則に一致して愛着を獲得することで仲間意識をもつ個人の能力が実現され、社会の制度編成が正しく、そして、正しいことがすべてのひとに公共的に知られていれば、他のひとびとが明白な意図をもって彼らの義務と責務を果たし、彼らの持ち場における理想にしたがって生活している限り、このひとは連合体 (association) のなかで他のひとびとに対する友愛の情と信頼の絆を発達させる」(Rawls 1971b, 490)。「第

第三の理由は「アリストテレス的原理」にもとづく。アリストテレス的原理は、「他の事情が等しければ、人間存在は、彼らの実現された諸能力（彼らの先天的ないしは訓練によって習得された才能）の行使を享受し、この享受は、能力が実現されればされるほど、実現の複雑さが大きくなればなるほど増大する」(Rawls 1971b, 426) と主張する。それゆえ第三の理由は、適切に秩序づけられた社会の生活に参加すること自体が、個人にとって「卓越した善 (greater good)」(Rawls 1971b, 571) であると説明する (Rawls 1971b, 571-572)。アリストテレス的原理にしたがえば、正義感と善の構想という「複雑」な能力を実現し、行使すること自体が、「卓越した善」とみなされるのである。

そして最後に、「カント的解釈」にもとづく理由がある (Rawls 1971b, 572)。

ロールズによれば、これら四つのいずれかの理由、またはこれらの理由の組み合わせによって正義の諸原理が遵守され、正義感が保持される。だが決定的理由は、第四の理由である。「道徳的人格としての私たちの自然本性を実現したいという欲求」(Rawls 1971b, 574) は、正義の諸原理にしたがって行為することによってのみ充足されるからである (Rawls 1971b, 574)。

「それゆえ私たちは、自分の自然本性を実現するために、他の達成目標を規律する正義感を保持する計画を立てる他に手はない」(Rawls 1971b, 574)。

したがって、正義の諸原理を組み込んだ「合理的計画」を立案し、遂行することで、正義の諸原理を遵守し、正義感を保持することが、各人にとって善となり、ここに「善と正の一致 (congruence)」(Rawls 1971b, 577) が見出される。ロールズによれば、「適切に秩序づけられた社会において善いひとであること（そして、とりわけ実効的な正義感をもつこと）は、実際このひとにとって善である」(Rawls 1971b, 577)。善と正の一致は、各々の社会に安定した存続の可能性をもたらす<sup>(17)</sup>。

しかし 1980 年の「カント的構成主義」論文では、善と正の一致の主張が撤回される。『正義の理論』では、「人生の合理的計画」に正義の諸原理を組み込む余地が与えられ、善と正の一致の可能性が確保されていた。だが「カント的構成主義」論文では、道徳的人格が、すでに「善の特定の構想」をもつ「発達した (developed)」人格と説明される (Rawls 1980,

---

三法則：最初の二つの法則に一致して愛着を形成することで仲間意識をもつ個人の能力が実現されていて、社会の諸制度が正しく、また正しいことがすべてのひとに公共的に知られていれば、自分や自分自身が気遣っているひとたちがこれらの制度編成の受益者であることを認める限り、このひとは相応の正義感を習得する」(Rawls 1971b, 491)。

<sup>(17)</sup> 善と正の一致に関するロールズの議論の詳細については、フリーマンの議論を参照のこと (cf. Freeman 2003)

313)。道徳的人格は、それぞれに「最終諸目的の明確に規定された見取り図」(Rawls 1980, 313)をもつという意味で、「特定」の人格であると説明されるのである。さらに 1980 年の論文では、それぞれの「善の特定の構想」を追求することへの道徳的人格の「高次の関心 (higher-order interest)」が、正義感と善の構想の二つの「道徳的能力」(Rawls 1980, 312)を実現し行使することへの二つの「最高次の関心 (highest-order interest)」の下位に位置づけられる (Rawls 1980, 312-313)。ここではもはや、正義の諸原理を「合理的計画」の一部に組み込む余地が残されていないのである。

こうして 1980 年の論文では、『正義の理論』第三部で展開された「善と正の一致」の主張が撤回される。道徳的人格は、「適切に秩序づけられた社会における市民」(Rawls 1980, 308)と理解されるからである。1985 年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文で説明されるように、道徳的人格の構想は、人格の「政治的構想 (political conception)」(Rawls 1985, 404)である (cf. Rawls 1980, 308, Rawls 1985, 397-399)。

1985 年の論文のもとでいえば、1971 年の著作で展開された正義の理論は、「普遍的真理」の要請や「人格の根本的自然本性や自己同一性」に関して回避されるべき主張、「特定の哲学的・形而上学的主張」を含んでいた (Rawls 1985, 388)。だが「立憲民主主義」における正義の「公共的」構想は、「論争的な哲学的・宗教的教説」から可能な限り「独立 (independent)」しているべきである (Rawls 1985, 388)。現代の民主的社会においては、カントの道徳理論に代表されるような「一般的な道徳的構想」(Rawls 1985, 390)は、それがどのようなものであれ、正義の構想のための「公共的に認められた基礎」(Rawls 1985, 390)を提供できない (Rawls 1985, 389-390, cf. Rawls 1985, 408-409)。

1978 年の論文で説明されているように、「一般的な道徳的構想」が「完全に一般的な理論」(Rawls 1978, 260)であるなら、カントの道徳理論に代表されるような一般的な道徳的構想は、正義の構想の公共的基盤となることはできない (cf. Rawls 1985, 390, 390 n. 4, 408-409, Rawls 1978, 259-262)。「完全に一般的な理論」は、あらゆる社会形態と個人の行為に等しく適用されるだけでなく、個人の性格や気質の評価、賞賛や非難といった社会的実践にまで広く適用される「包括的 (comprehensive)」(Rawls 1985, 408)な道徳的構想を含んでいるからである (Rawls 1978, 260)。現代の民主主義社会は、「衝突しまったくもって通約不可能 (incommensurable) な善の構想の多様性 (plurality)」によって特徴づけられているのである (Rawls 1985, 390)。

しかし、人格の構想を「適切に秩序づけられた社会における市民」と説明する「カント的構成主義」論文においても、人格の構想は、「道徳的人格」の構想と説明される (Rawls 1980, 308)。人格のこの構想は、「民主的社会の公共文化」(Rawls 1980, 306)で暗黙のうちに是認されている人格の構想であり、民主的社会を導き、また導くべき人格の「道徳

的理想 (moral ideal)」(Rawls 1980, 321) であるからである。「カント的構成主義は、民主的社會の公共文化に向けて、この文化において暗黙のうちに是認されている人格の構想、いったん適切に提示され、説明されれば、市民によって受け入れられ得ると証明されるであろう人格の構想に訴える」(Rawls 1980, 306) のである<sup>(18)</sup>。

こうして「カント的構成主義」論文では、道徳的人格の構想を、人間存在にとっての善を実質的に規定するものとして理解することから距離がとられる。1980 年の論文では、このことで、善と正の一致の主張が撤回されるのである。

同時に 1980 年の論文では、道徳的人格が「理性」と「合理性」の能力によって「社会的協働」に参加できると説明される (Rawls 1980, 306)。ここでは道徳的人格の構想が、社会的協働の「理性的なもの (the Reasonable)」(Rawls 1980, 316) と「合理的なもの (the Rational)」(Rawls 1980, 316) に結びつけられる。道徳的人格は、「適切に秩序づけられた社会における市民」と説明されるのである。

ロールズによれば、「社会的協働」のどのような観念も、二つの構成要素をもつ (Rawls 1980, 316)。ひとつの構成要素は、「協働の公正な条件の構想 (conception of the fair terms of cooperation)」である。この構想は、「他のすべてのひとが同じように社会的協働の条件を受け入れることを条件に、各々の参加者が社会的協働の条件を受け入れることが、理性的に期待され得る」(Rawls 1980, 316) ことを意味している。社会的協働の公正な条件は、「相互性と互惠性 (reciprocity and mutuality)」の観念を明らかにするのであり、それは、この条件が、協働に参加するすべてのひとが何らかの基準によって判断される適切なしかたで利益を得、負担を分担しなければならないという「理性的なもの」を意味しているからである (Rawls 1980, 316)。

もうひとつの構成要素は、「各々の参加者の合理的利益」である。社会的協働の「合理的なもの」は、「各々の参加者が個人として促進しようところみているもの」である (Rawls 1980, 316)。

したがって、道徳的人格の「理性の能力」は、社会的協働の理性的なものに対応して、「実効的な正義感の能力」と説明される。この能力は、「正義の諸原理を理解し、適用し、正義の諸原理から行為する能力」である (Rawls 1980, 312)。

他方、道徳的人格の「合理性の能力」は、社会的協働の合理的なものに対応して、「善の構想を形成し、修正し、合理的に追求する能力」と説明される。ここから道徳的人格は、この能力のもとで、善の特定の構想をもつと説明される (Rawls 1980, 312-313)。

---

(18) ロールズがここで言及している「カント的構成主義 (Kantian constructivism)」については、第二章第二節で考察する。

そこで道徳的人格は、二つの「道徳的能力」(Rawls 1980, 312) を実現し、行使することへの二つの「最高次の関心」に加え、善の特定の構想を保持し、促進することへの「高次の関心」をもつと説明される (Rawls 1980, 312-313)。ロールズによれば、これら二つの道徳的能力の実現と行使、ならびに善の特定の構想の追求に「基本財」は役立つ (Rawls 1980, 314)。

それゆえ原初状態は、「適切に秩序づけられた社会における市民」と理解された道徳的人格の構想を反映する。社会的協働の条件が公正であり、普遍的に受け入れることができるものであることへの道徳的人格の関心は、「理性的」であり、二つの道徳的能力の実現と行使、ならびに善の特定の構想の実現のために、特定の基本財を可能な限り多く獲得しようとする道徳的人格の関心は、「合理的」である。

「……合理的なものは、ひとびとの道徳的諸能力を実現し、行使することと彼らの善の構想の促進を確実にすることへのひとびとの欲求に係づけられ、原初状態によって解釈されている」(Rawls 1980, 316)。

社会的協働の「合理的なもの」は、可能な限り多くの基本財を獲得するために、互いに「無関心」かつ「合理的」に熟慮するひとびととして原初状態の当事者を特徴づけることで、原初状態に反映される。

「理性的なものは、当事者の議論の枠組みを規定し、当事者を対称的に状況づける原初状態の背景となる枠組みに組み入れられている」(Rawls 1980, 316)。

社会的協働の「理性的なもの」は、原初状態の当事者に強制される「理性的」(Rawls 1971b, 18, 19) 制約によって原初状態に反映される。「理性的なもの」は、「無知のヴェール」によって原初状態に反映されるのである。

したがって「理性的なもの」の制約のもとに「合理的なもの」をおく原初状態は、その全体で「適切に秩序づけられた社会における市民」と理解された道徳的人格の「道徳的観点」をあらわす<sup>(19)</sup>。

ここから「カント的構成主義」論文では、道徳的人格の「完全な自律 (full autonomy)」が、当事者の「合理的自律 (rational autonomy)」から区別される (Rawls 1980, 308)。当事

---

<sup>(19)</sup> ベインズ (Kenneth Baynes) の論文では、「無知のヴェール」や「基本財」などの想定がどのように原初状態に反映されているかが詳細に分析されている (cf. Baynes 1992a, 51-61)。

者の合理的自律は、正義の諸原理を合理的に選択する当事者の自律であり、市民の完全な自律と混同されてはならない (Rawls 1980, 308-309, cf. Rawls 1980, 320-322)。合理的自律は、無知のヴェールという理性的制約のもとにおかれた原初状態の当事者の「合理的熟慮」(cf. Rawls 1971b, 17) であり、カントの「仮言命法」と類比的に理解される「狭い観念」である (Rawls 1980, 308)。他方、完全な自律は、「自分自身を特定のしかたで考え、合意されるであろう正義の第一諸原理を支持し、これらの原理から行為する日常生活における市民」(Rawls 1980, 308) の自律である。

「理性的なものは、合理的なものを従属させるのであり、それは、理性的なものの諸原理が追求される最終諸目的を制限するからであり、それも、カント的教説においては絶対的に制限するからである」(Rawls 1980, 317)。

こうして 1985 年の論文では、正義の理論を「合理的選択の理論」(Rawls 1971b, 16, 17) と規定した『正義の理論』での説明が撤回されるのであり<sup>(20)</sup>、これに先立つ 1980 年の論文では、「三つの観点」が区別される (Rawls 1980, 320-321)。三つの観点は、「原初状態における当事者の観点」、「適切に秩序づけられた社会における市民の観点」、「私たち自身の観点」である。

「原初状態の当事者の観点」と「適切に秩序づけられた社会における市民の観点」は、「理論の内部」で生じてくる観点である (Rawls 1980, 321)。他方、「私たち自身の観点」は、「理論の外部」にある観点である。「公正としての正義を正義の構想の基礎として吟味する私たち自身-あなたと私-の観点」、すなわち「読者としての私」と「著者としてのロールズ」からなる「私たちの観点」が、理論の外部の観点である (Rawls 1980, 320-321)。

したがって「反省的均衡」のもとで、公正としての正義という「理性的構想」にもとづく理論が「私たちにとってもっとも理性的 (most reasonable for us)」(Rawls 1980, 321) であるか吟味する「私たちの観点」が、理論の外部の観点である (cf. Rawls 1971b, 20-21)。ロールズによれば、「私たちの観点」にとって無知のヴェールの制約が「理性的」(Rawls 1971b, 18, 19) であり、公正としての正義の構想が「正義の理性的構想」(Rawls 1971b, 8) であるように、正義の理論は、「私たちにとってもっとも理性的な教説 (the most reasonable

---

<sup>(20)</sup> 「理性的なものはそれゆえ、合理的なものに優先し、このことが正の優位を与える。したがって……正義の理論を合理的選択の理論の一部として記述したことは、『正義の理論』における誤り（それも非常に誤解を導く誤り）であった。……合理的なものの観念を唯一の規範的観念として用いる枠組みの内部で、正義の内実を導出することをこころみるいかなる思想もない。そのような思想は、どのような種類のカント的見解とも両立しない」(Rawls 1985, 401 n. 20)。

doctrine for us)」(Rawls 1980, 307)である。

そして「市民の観点」は、正義の理性的構想に含まれている「理想的」(Rawls 1980, 321)社会の「理想的」市民の観点として、正義の諸原理が「理性的制約」(Rawls 1980, 321)のもとで正当化されることを要請する。

他方、「当事者の観点」は、理性的制約のもとで正義の諸原理と道徳的人格の構想を「媒介」し、正義の諸原理を「構成」することで「正当化」する「合理的主体」の観点である(Rawls 1980, 321)。

それゆえ当事者の合理的自律が市民の完全な自律と混同されれば、公正としての正義の意図は誤解されてしまう。合理的自律は、「表象の装置 (device of representation)」(Rawls 1980, 321, Rawls 1985, 400)に過ぎない。

「完全な自律は、道徳的理想であり、適切に秩序づけられた社会というより包括的な理想の一部である。合理的自律は、それ自体まったく理想ではなく、人格の構想を特定の正義の諸原理と結びつけるために用いられる表象の装置である」(Rawls 1980, 321)。

原初状態は、私たちが自分の道徳的経験や判断から再構成された「正義の理性的構想」を表象することで、「適切に秩序づけられた社会における市民」として「道徳的観点」を採用することを可能にする。そして道徳的観点のもとで、私たちが「原初状態の合理的当事者」として正義の諸原理を合理的に選択すれば、正義の構想とその諸原理が正当化される。原初状態は、当事者の合理的自律によって道徳的人格の構想と正義の諸原理を媒介し、道徳的人格と正義の諸原理のあいだに結びつきを構成する。原初状態はこのことで、正義の諸原理を正当化するのである。

それゆえ原初状態は、道徳的人格の構想と正義の諸原理を結びつける「媒介する構想 (mediating conception)」(Rawls 1980, 321)である。それは、道徳的観点のもとにある合理的当事者として、道徳的人格の構想と正義の諸原理を媒介し、正当化することを私たちに可能にする「表象の装置」(cf. Rawls 1985, 402)である。原初状態は、私たちに道徳的観点の表象を可能にする表象の装置なのである。

したがって正義の理論の人格構想は、基本財を可能な限り多く獲得しようと相互に無関心かつ合理的に熟慮する「合理的当事者」の記述に求められてはならない。それは、合理的に熟慮する当事者と当事者に強制される理性的制約から構成された原初状態の構成全体に求められなければならない<sup>(21)</sup>。

---

<sup>(21)</sup> この点で、原初状態の合理的当事者の記述に正義の理論の人格構想を求めるサンデルの解釈は、誤解にも

それゆえ正義の理論における人格構想は、原初状態の構成全体であらわされている道徳的人格の構想である。人格のこの構想は、善の特定の構想の追求を「公正な正当化の条件」で正当化された「道徳規範」のもとに制限し、善の特定の構想を追求する自由を相互に尊重する「道徳的人格」としての「市民」の構想である。市民は「道徳的人格」として、正義の諸原理のもとに善の追求を制限できるからである。市民を道徳的人格として特徴づける正義感の能力は、「正義の諸原理を理解し、適用し、正義の諸原理から（そして、単に一致するのではなく）行為する能力」(Rawls 1980, 312) であり、「適切に秩序づけられた社会における市民」として、善の理想を追求する自由を、相互に等しく、公正に尊重することを可能にするのである。

### 1.3 道徳的人格の構想

したがって、1985 年の論文で説明されるように、道徳的人格の構想は、「政治的」であっても、「形而上学的」ではない。たとえば人格の構想は、人格の「同一性 (identity)」に関する形而上学的想定に関与せず、「独立」しているからである (cf. Rawls 1985, 395, 403-404 n. 22, Rawls 1975c, 295-301)。

ロールズは、「形而上学」の概念を規定せず、未規定なままに用いる。形而上学の定義に関して一般的に受け入れられている理解がない状況のもとでは、形而上学の概念を規定すること自体が、特定の形而上学的立場を前提し、この立場に関与することを意味してしまうからである (Rawls 1985, 403-404 n. 22)。

それゆえ 1985 年の論文では、正義の理論を展開するという「この目的のためにいかなる特定の形而上学的教説も必要ではない」(Rawls 1985, 403-404 n. 22) と一方的に宣言される。「熟慮と責任の基本的統一体としての人格に関する日常的理解」(Rawls 1985, 403-404 n. 22) が、人格の自然本性に関する特定の形而上学的主張を前提するか、何らか

---

とづく。サンデルの『自由主義と正義の限界』では、ロールズの『正義の理論』が取り上げられ、ロールズの理論における人格構想が合理的当事者の記述に求められている (cf. Sandel 1984a, 161-163)。ここでは、「反省的均衡」との関係で以下のように主張されている。「原初状態に関する方法論上の均整を前提すれば、原初状態の生み出すもののひとつを別の小麦に対する粃殻のようにみなして、ひとたび小麦粉が挽かれたからといって片づけてしまうことはできない。原初状態に含まれる相互の無関心などのすべての理想像 (vision) とともに生活する準備をしなければならない。すなわち、私たち自身に関する私たちの理解と一致する、人間の道徳的環境が精確に反映された原初状態の記述を受け入れるという意味で、生活する準備をしなければならない」(Sandel 1998a, 48-49)。サンデルのこの議論においては、相互に無関心かつ合理的に熟慮する合理的当事者の記述に正義の理論の人格構想が求められている。だがサンデルのこの解釈は、誤りである。ロールズの 1985 年の論文では、サンデルのこの誤解が指摘されている (cf. Rawls 1985, 403 n. 21)。

のしかたで含んでいるのではないかという懸念について、ロールズはこの懸念を否定することを望むべきでないといい、その事情を以下のように説明する。

「主張されるべきことは次のことである。すなわち、私たちが公正としての正義の提示を注視し、それがどのように整えられているかに着目し、この構想が用いる観念と構想に注意すれば、他の形而上学的教説から明確に区別され、これらの教説に敵対するような人格の自然本性に関するいかなる特定の形而上学的教説も、その前提にあらわれていないか、あるいはその議論によって要求されていない。仮に形而上学的前提が含まれているなら、おそらく、特徴的な形而上学的見解-デカルト主義者、ライプニッツ主義者、カント主義者、实在論者、観念論者、あるいは唯物論者-と哲学的伝統がかかわってきた形而上学的見解のあいだの区別ができないほどに、これらの前提が一般的であるのであろう。この場合、形而上学的前提が、正義の政治的構想の構造と内容にとって重要なものとして姿をあらわさないか、あらわすかのいずれかである」(Rawls 1985, 403-404 n. 22)。

むしろロールズのこの説明の成否は、正義の理性的構想が「私たちの観点」において、「もっとも理性的な教説」(Rawls 1980, 307)として、「一般的」(Rawls 1985, 403-404 n. 22)に受け入れられるか否かにかかっている。この点で正義の構想を「もっとも理性的な教説」として正当化する「正当化の基準」が問題となる。問題は、正義の理論の正当化を導く「正当化の基準」であり、この基準が考察されなければならない<sup>(22)</sup>。

だがここで肝要なのは、正当化の基準を解明することではない。ここで肝要なのは、道徳的人格の構想が、1985年の論文において「形而上学的」でない「政治的」構想と説明されている点である(Rawls 1985, 395, 403-404 n. 22, cf. Rawls 1975c, 295-301)。

すでに確認したように、1985年の論文では、反省的均衡による批判的吟味を経由した道徳的人格の構想が、人間の自然本性に関する理論や形而上学から独立していることが強調されていた。この論文では、「人格的同一性 (personal identity)」(Rawls 1985, 406)に関する論争的主題からの独立を強調することで、道徳的人格の構想が「形而上学的」でない構想として説明されたうえで、さらに「道徳的人格」の自由が「適切に秩序づけられた社会における市民」の「自由 (free)」として三点で特徴づけられる(Rawls 1985, 403-408)。

第一に「市民は、善の構想を構築する道徳的能力をもつと自分自身と互いをみなしている点で自由である」(Rawls 1985, 404)。市民は、善の特定の構想の追求へと不可避免的に結びつけられ、拘束されていると自分自身と互いをみなしているのではない。

---

<sup>(22)</sup> 正義の理論の正当化を導く「正当化の基準」については、第二章第四節で考察している。

「むしろ、彼らは市民として、理性的根拠や合理的根拠にもとづいてこの構想を修正し、変更する能力をもつとみなされているのであり、彼らがそう欲するなら、そうすることができる」(Rawls 1985, 404)。

それゆえ市民は、「自由な人格」(Rawls 1985, 404)として、いかなる善の特定の構想とも同一化していないと自身と互いを理解する。善の構想を形成し、修正し、合理的に追求する能力を前提すれば、市民の「非公共的アイデンティティ (nonpublic identity)」(Rawls 1985, 405)の変更によっても、自由な人格としての市民の「公共的アイデンティティ (public identity)」(Rawls 1985, 405)は変化しない。ダマスカスへの途上で「タルソスのサウル」が「使途パウロ」になっても、「基本法 (basic law) の事柄」(Rawls 1985, 405)としての市民の公共的アイデンティティは変化しないのである (Rawls 1985, 405-406)。「私たちの公共的アイデンティティや政治的アイデンティティにおけるいかなる変更もなければ、こころの哲学 (philosophy of mind) における一部の著述家によってその概念が理解されているような私たちの人格的同一性における変更のいかなるものもない」(Rawls 1985, 405-406)<sup>(23)</sup>。

第二に、「妥当な要求」の源泉と自分たちをみなしている点で、市民は自由である (Rawls 1985, 406-407)。市民は、みずからの善の特定の構想に基盤をもつ義務や責務のもとで、社会に要求をかけることができると自分たちを理解している。この点で市民は、自由である。

最後に市民は、自分の善の構想に責任をもつことができると自分たちをみなしている。

---

<sup>(23)</sup> ロールズの理解のもとでいえば、「こころの哲学」は、「人格的同一性」の問題を探究している。「こころの哲学」では、二つの異なった時間において生じる二つの異なった心理的状态や行為が時間を越えて存続する同じ人格の状态や行為とみなされる場合の基準を特定することで、たとえば記憶の心理的連続性や身体の物理的連続性といった基準を特定することで、持続する人格がどのように理解されるか解明することがこころみられている。ロールズによれば、従来のこころの哲学においては、善の構想や「野心 (aspiration)」の連続性の問題が軽視され、扱われていない。だが、善の構想や野心の連続性の問題が人格的同一性の問題のもとで主題化されると、善の構想の連続性と人格的同一性に関する厳密な区別が、すなわち人格の「非公共的アイデンティティ」の連続性と人格的同一性の厳密な区別が困難になる。たとえば、パーフィット (Derek Parfit) の『理由と人格 (Reasons and Persons)』では、従来のこころの哲学において過去の経験とその記憶の関係においてのみ人格的同一性の問題が扱われてきたことが批判され、「意図 (intention)」や信念の連続性も含めて人格的同一性の問題を扱うことがこころみられている (cf. Parfit 1984, 204-206)。ここからロールズの 1985 年の論文では、個人の善の構想や信念の連続性の問題において人格的同一性の問題とともに大きく見解が分かれる深遠な哲学的問題が提起されることが懸念され、市民の「非公共的アイデンティティ」の問題と人格的同一性の問題を正義の理論が可能な限り回避すると主張されている (cf. Rawls 1985, 406 n. 24, Rawls 1975c, 295-301, Rawls 1993a, 31-32 n. 34)。なおパーフィットの人格的同一性に関する議論については、奥野が報告している (cf. 奥野 1995)。

したがって市民は自由である (Rawls 1985, 407-408)。「正義感」と「善の構想」の二つの能力のもとで自分の善の構想を修正し、あらため、合理的に追求することが市民には可能だからである。

それゆえ市民は、正義の諸原理を「自律的」に正当化する「道徳的」・「政治的」人格であると同時に、正義の諸原理のもとで善の構想を追求する自由を等しく保障された「権利の主体」でもある。道徳的人格は、政治的人格としての市民であると同時に「法的人格」としての市民でもある。

したがって公正としての正義は、「自由主義的見解 (liberal view)」(Rawls 1985, 408) である。善の構想を追求する自由を等しく保障する「自由主義的」な「正義の政治的構想」(Rawls 1985, 390) として、公正としての正義が理解されるからである (cf. Rawls 1985, 408-409)。

公正としての正義が「自由主義的」な政治的構想である点に関していえば、1985 年の論文の冒頭での自己批判にもかかわらず、『正義の理論』の段階ですでに、正義の自由主義的構想が先取りされている。『正義の理論』においては、「適切に秩序づけられた社会」が「諸社会連合の社会連合 (social union of social unions)」(Rawls 1971b, 527) と説明されているからである (Rawls 1971b, 520-529)。

「諸社会連合の社会連合」は、単なる「私的社会 (private society)」(Rawls 1971b, 521) ではない。私的社会における市民は、私的な目的や目標を実現するための手段としての観点からのみ社会的制度編成を評価し、誰も他のひとびとの善や資産を気にかけないからである (Rawls 1971b, 521)。私的社会では、誰もが自分の資産の取り分を最大化してくれるもっとも効率的な制度編成を選好する (Rawls 1971b, 521)。

だが、正義の諸原理によって「適切に秩序づけられた社会」は、「人間の社会的本性 (social nature of mankind)」(Rawls 1971b, 522)、すなわち「人間存在の社会性 (sociability of human beings)」(Rawls 1971b, 522) と両立する。

人間存在の社会性が意味するのは、「社会生活が、話したり、考えたり、社会や文化の共通の活動に参加するための能力を私たちが発達させるための社会的条件である」(Rawls 1971b, 522) という「自明の理」(Rawls 1971b, 522) だけではない。たとえば、人間存在の社会性は、「自分ができるかもしれないすべてのことを誰ひとり実現できないということ」(Rawls 1971b, 523)、「ましてや誰ひとり他のひとびとが実現できるすべてを実現できないということ」(Rawls 1971b, 523) を意味する。「各々の個人の潜在能力は、このひとが実現することを望み得る潜在能力よりもはるかに大きい。そして個人が実現することを望み得る潜在能力は、ひとびとのあいだに一般的に広く行きわたっている諸能力をはるかに下回る」(Rawls 1971b, 523) という事実、人間存在の社会性があらわれている。

「私たちが単独では自分になれるかもしれないものの一部しか実現し得ないということが、人間存在の社会性の特徴のひとつとなっている」(Rawls 1971b, 529)。

それゆえ、自分の潜在能力や見込まれる利益のなかから、みずからが追求し、促進することを望むものを策定しなければならない (Rawls 1971b, 523)。ここから『正義の理論』では、「他のひとびとの生まれながらの資産の実現された全総計に各人が参加することができるのは、社会の構成員の必要と潜在能力にもとづいた社会連合を通じてである」(Rawls 1971b, 523) と主張される<sup>(24)</sup>。

したがって適切に秩序づけられた社会に参加することが、人間の自然本性の実現という「カント的解釈」の意味で個人的・集団的に善であることを別にしても (Rawls 1971b, 527-528)、「アリストテレス的原理」のもとで各人に善として経験されることを別にしても (Rawls 1971b, 528)、「正義の公共的实现」は、「共同体の価値」(Rawls 1971b, 529) である。正義に適った制度は、各人がそれぞれの特殊な達成目標を実現する多様な生活を可能にし、後押ししてくれるからである (Rawls 1971b, 528-529)。それゆえ社会的協働は、「管弦楽団」(Rawls 1982a, 321) のようなものである。管弦楽団が各人の潜在諸能力のそれぞれの特化された部門での実現を全体としてひとつの成果へと導くように、社会的協働も、各人の潜在諸能力のそれぞれの特化された部門での実現を全体としてひとつの成果へと導く。

ロールズによれば、適切に秩序づけられた社会には多くの種類の社会連合が存在するが、「政治的正義のパースペクティブ」からこれらの社会連合を価値において序列化すべきではない (Rawls 1971b, 527)。これらの「連合体 (association)」は、いかなる特定の規模ももたず、家族や交友関係からはるかに大規模な連合体まで多岐にわたる幅をもつ (Rawls 1971b, 527)。

それゆえ正義の理論においては、適切に秩序づけられた社会とさまざまな連合体が区別される。1985 年の論文以降の問題設定のもとでいえば、適切に秩序づけられた社会と善の構想の共有によって統合された「共同体 (community)」は、区別されなければならない。1987 年の論文、「重なり合う同意の観念 (The Idea of an Overlapping Consensus)」では、適切に秩序づけられた社会を共同体として理解すべきでないと言明されるのである。

---

<sup>(24)</sup> ロールズのこの定式化は、フンボルト (Wilhelm von Humboldt) にならうものである (cf. Humboldt 1792/1851, 16-17, Rawls 1971b, 523-525 n. 4)。

「自由主義は、共同体としての国家を拒否するのであり、それは他でもない、共同体としての国家が、基本的諸自由の体系的否定と国家によって独占された（法的）支配力 (force) の圧制的使用へと導くからである」 (Rawls 1987b, 431-432 n. 17)。

1985 年の論文で説明されているように、近代の諸条件のもとにある立憲民主主義国家は、互いに衝突し、通約不可能な「善の構想の多様性」へと運命づけられている (Rawls 1985, 408-409, cf. Rawls 1985, 390, 391)。このことが、宗教改革以来の近代社会を特徴づけているのである。

それゆえ国家権力の専制的使用に依拠することのない正義の「実現可能 (viable)」などのような構想も、「善の構想の多様性」という根本的事実を承認しなければならない (Rawls 1985, 408, cf. Rawls 1985, 389-390)。このことは、正義の構想が、善の構想を信奉する個人や善の構想の共有によって統合された共同体にいかなる制約も課すことができないことを意味しない (Rawls 1985, 409)。だがこのことは、制約を課す必要がある場合には、これらの制約が、社会の基本構造のための「政治的正義」の要請によって説明されなければならないことを意味している (Rawls 1985, 409)。

こうして 1985 年の論文では、『正義の理論』で採用された正義の構想が、「実現可能」な構想として、適切でないと説明される (Rawls 1985, 409)。『正義の理論』で採用された構想には、「カント的」な「自律」の「包括的な道徳的理想 (comprehensive moral ideal)」 (Rawls 1985, 409)、すなわち「生活のすべてを規律する道徳的理想」 (Rawls 1985, 408) が含まれていたからである。

それゆえ 1985 年の論文では、道徳的人格の構想が人格の「政治的構想」 (Rawls 1985, 404) として解明されることで、公正としての正義が「政治的構想」と説明される。ロールズによれば、公正としての正義は、「立憲民主政体の政治的諸制度に埋め込まれている基本的な直観的観念」 (Rawls 1985, 390) にもとづく「正義の政治的構想」 (Rawls 1985, 390) である。「公正としての正義」は、「形而上学的でない政治的構想として」 (Rawls 1985, 388) 理解されなければならないのである。

むろん道徳的人格の構想と同じく、公正としての正義は、政治的であると同時に道徳的でもある。ロールズによれば、「それ〔正義の政治的構想〕は、特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた道徳的構想〔括弧内引用者、強調引用者〕」 (Rawls 1985, 389) である。正義の理論は、各々すべての社会の基本構造に妥当すべき「道徳規範」の正当化をこころみるからである。

だが、政治的であると同時に道徳的でもある人格の構想が「包括的な道徳的理想」ではないのと同じように、正義の構想も、「包括的な道徳的教説 (comprehensive moral doctrine)」

(Rawls 1985, 408) ではない。

「自由で平等な人格としての市民の構想は、生活のすべてを規律するための道徳的理想ではなく、むしろ基本構造に適用される政治的正義の構想に属する理想である」(Rawls 1985, 408)。

公正としての正義は、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」にのみ適用される道徳的構想なのである (cf. Rawls 1985, 389-390)<sup>(25)</sup>。

したがって正義の理論のこころみが成功しているとすれば、ロールズが提案する「正義の理性的構想」を受け入れることが、「私たち」がそうであるところの「理性的人格」に可能でなければならない。さらに、正義の理性的構想を反映する「道徳的観点」を表象することで自分自身が信奉する善の「包括的」構想をわきよせ、合理的に熟慮する「原初状態の当事者」として正義の諸原理を構成し、正当化することが、「道徳的人格」としての理性的人格に可能でなければならない。言い換えれば、理性的人格は、道徳的観点のもとで実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」を区別する「実践的判断力」をもたなければならないのである。

倫理的主題と道徳的主題の区別のもとでいえば、ロールズの理論が正義の諸原理の正当化を「道徳的主題」として扱い、また、扱わなければならないことは明らかである。正義の諸原理は、各々すべての社会の基本構造に妥当すべき「道徳的原理」であるからである。正義の諸原理は、特定の個人や集団、特定の社会や共同体に妥当する「倫理的原理」ではなく、各々すべての「社会の基本構造の正義」を規範的・批判的に吟味する「道徳規範」なのである。

したがって、理性的人格が実践的問題の倫理的主題と道徳的主題を区別する実践的判断力をもつかどうか、第二章で考察されなければならない。この考察は、正義の理論の全体を正当化する方法の考察、すなわち反省的均衡の方法の考察をもってはじまり、正義の理論を正当化する「正当化の基準」を「相互性」と「一般性」の二つの基準として特定する。

---

<sup>(25)</sup> 正義の理論における人格の構想が政治的人格の構想であると同時に道徳的人格の構想でもあるという理解の詳細については、道徳的人格の自由を「市民」の自由と説明した本節の議論の他にも、第二章第三節の議論を参照のこと。

## 第2章

# 道徳的観点の再構成

ロールズの「正義の理論」のころみが成功しているなら、理性的人格は、「道徳的観点」のもとで実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」を区別する「実践的判断力」をもたなければならない。第二章では、実践的問題の二つの主題の区別を可能にする理性的人格の実践的判断力を、「正当化の原理」とともに解明する。

第一節では、道徳的観点がどのように構築されているか解明するために、「私たちの道徳的経験や判断」を「理由」に道徳的観点を再構成する「反省的均衡」の方法を考察する。ここでは1971年の『正義の理論』を取り上げ、「道徳的観点」と理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」の、「理由」にもとづいた再構成が解明される。同時に第一節では、原初状態と呼ばれる道徳的観点のもとで正義の諸原理という「実質」を導出する「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51)の困難が明らかになる。正義の実質的理論においては、正義の諸原理という実質を導出するために、特定の基本財という強くコンテクストに依存した「偶発的想定」(Rawls 1971b, 51)が、正義の「理性的」・「普遍的」構想を反映する「道徳的観点」に持ち込まなければならない。

第二節では、1980年の「道徳理論におけるカント的構成主義」論文を取り上げ、再構成された道徳的観点を「客観的」な「社会的観点」(Rawls 1980, 307)と説明する。私たちの理性の働きから独立して存在する「道徳的真理」や「道徳的価値の秩序」の「实在」の想定のもとで道徳的真理を説明する实在論の立場は、正義の理論の立場ではない。ロールズの立場は、道徳的真理を私たちが構成したものと説明する「構成主義」の立場である。

第三節では、善き生と生活の理想の多様性のもとにおける正義の理論の正当化の可能性が考察される。すなわち、「包括教説」と呼ばれる包括的な「倫理的構想」の多様性のもとでの正義の理論の正当化の可能性を考察する。ここでは、1985年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文以来、公正としての正義の正当化を、各々

の包括教説の観点の「内部から (from within)」(Rawls 1985, 411) の是認のもとで説明する正義の理論の困難が明らかになる。ベインズ (Kenneth Baynes) が批判するように「事実上の合意」と「正当な合意」が区別されるべきなら、正義の理論は、各々の包括教説の倫理的観点から「独立」して正当化されなければならない。

1989 年の論文、「政治の領域と重なり合う同意 (The Domain of the Political and Overlapping Consensus)」で着手された、正義の理論の「独立した (free-standing, freestanding)」(Rawls 1989a, 474, 1993a, 133) 正当化を、1993 年の『政治的自由主義』のもとで考察するのが第四節である。ここでは、理性的人格の実践的判断力が解明される。理性的人格は、「相互性」と「一般性」の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとで「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(cf. Rawls 1993a, 49-50 n. 2, Scanlon 1982, 138) として共有可能な理由を、共有不可能な理由から区別することで、実践的問題の「道徳的主題」を、「倫理的主題」から「実践的」に区別する。第四節の考察が明らかにするように、この実践的判断力は、実践的問題の「倫理的主題」のなかで「客観的真理」と「主観的真理」を「認識論的」に区別する認識論的判断力ではない。

最後に第五節では、各々すべての社会の「正しさ」を判定する「普遍的」な「道徳規範」、すなわち正義の諸原理の正当化を吟味する。ロールズによれば、「私たちの道徳的経験や判断」から「理由」にもとづいて再構成された正義の理性的・普遍的構想は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として、理性的人格によって共有される。それゆえ正義の理性的・普遍的構想が可能にする道徳的観点のもとで、正義の諸原理が、「理性的に拒否され得ない (cannot be reasonably rejected)」(Rawls 1993a, 124) 原理として構成され、正当化されることになるはずである。正義の諸原理は、「他のひとびとが理性的に拒否できない (others cannot reasonably reject)」(Rawls 1993a, 124) 原理として構成され、正当化されることになるはずなのである。構成主義の立場は、正義の理論の妥当性を特定の社会に限定する「相対主義」に陥ることも、「实在論」の立場に訴えることも回避しながら、正義の諸原理を、客観性を主張し得る普遍的な「道徳規範」として正当化するからである。

だが、正義の諸原理は、正義の理性的構想が主張し得る普遍的妥当性がかかげることができない。「正義の実質的理論」においては、特定の基本財というコンテクストに依存した「偶発的想定」が、正義の理性的・普遍的構想を反映する原初状態に持ち込まなければならないからである。

## 2.1 反省的均衡と道徳的観点

1971年の『正義の理論』では、「正義の理性的構想」(Rawls 1971b, 8)にもとづく理論を正当化するために、「反省的均衡」の方法が採用される(cf. Rawls 1971b, 19-22, 46-53, 118-122, 578-579)。ロールズによれば、「道徳理論」を正当化しようとする従来のところみは、二つの方法のもとに分類できる(Rawls 1971b, 577-578)<sup>(1)</sup>。

「第一の方法」は「デカルト派(Cartesian)」の方法である。この方法は、私たちの道徳的判断を説明するのに十分な基準と指針の集合を導出できる「自明な原理」を発見しようところみする。このところみにおいては、発見された自明な道徳的第一原理が「真(true)」とみなされるか、必然的に真であるとの確信のもとで、演繹的推論によってこの確信が議論の前提から結論へと転換される(Rawls 1971b, 577-578)。

「第二の方法」は「自然主義(naturalism)」と呼ばれてきた方法である。この方法においては、「非道徳的(non-moral)」とみなされる概念を用いて、道徳性の概念の定義が導入される。そのうえでこの方法は、常識と科学の一般に認められてきた手法を用いる。このことで、当然なものと仮定されてきた道徳的判断と一組になっている、道徳性の第一原理の真が証明される。この方法においては、道徳性の第一原理は自明なものではない。だが道徳的確信の正当化に、特別な困難はない。この方法では、道徳性の定義が認められれば、世界に関する非道徳的信念と同じ方法で道徳的確信が証明されるからである(Rawls 1971b, 578)。

しかしいずれの方法にも、困難がある。第一の方法についていえば、確かに、道徳性に関するいくつかの第一原理が自明で、当然なものと考えられる。だがここから、道徳性の第一原理が必然的に真であると主張することは困難である。さらに道徳性の第一原理が必然的に真であると主張することの意味が必ずしも明確でなく、この意味を説明することも困難である(Rawls 1971b, 578)。

第二の方法は、その出発点において非道徳的概念の定義を前提し、必要としている。だ

---

<sup>(1)</sup> ロールズの議論においては、「道徳理論(moral theory)」(Rawls 1971b, 578)という言い回しと「倫理理論(ethical theory)」(Rawls 1971b, 577)という言い回しが区別なく用いられ、いずれも実践的問題の同一の主題を扱うものとみなされている。後に考察するネーゲル(Thomas Nagel)の議論にも明らかのように、「道徳(moral)」という言い回しと「倫理(ethic)」という言い回しを十分に区別することなく使用することはしばしば見出されることである。だが本論では、議論の必要から二つの言い回しをハーバーマスの分類にしたがって使用する。ロールズが「善き生と生活の理想」に関する包括的な「倫理的」構想を「道徳教説(moral doctrine)」(Rawls 1993a, xvi, xviii)と呼ぶところにも二つの言い回しの不十分な区別が見出される(cf. Rawls 1993a, xvi-xviii)。なお実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」を区別するハーバーマスの議論については、第一章の冒頭の議論を参照のこと。

が、非道徳的概念の規定そのものが困難である (Rawls 1971b, 578)。道徳性の第一原理が自明でなければならないと考える「理由」もなければ、道徳理論の概念と基準が非道徳的な他の概念によって置換されると考える「理由」も存在しない (Rawls 1971b, 578-579)。

それゆえ「理由による和解が意図されているので、議論に参加するすべての当事者〔『正義の理論』のすべての読者〕が共通に保持しているものから、正当化がはじめられる〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 580)。『正義の理論』では、ロールズが「ソクラテス的 (Socratic)」(Rawls 1971b, 578) と呼ぶ「第三の方法」が採用されるのである。

「理想的には、誰かあるひとに正義の構想を正当化することとは、私たちがともに受け入れている諸前提からその諸原理の証拠を、このひとに提示することであり、これらの原理が逆に、私たちのしっかりとした判断に合致する帰結をもつ証拠を、このひとに提示することである」(Rawls 1971b, 580-581)<sup>(2)</sup>。

『正義の理論』では、理論構築のために、「私たちの道徳的経験や判断」を「暫定的」(Rawls 1971b, 20) な出発点とする「反省的均衡」の方法が採用されるのである。

均衡の方法が採用する「私たちの道徳的経験や判断」は、「私たちの道徳的経験や反省」(Rawls 2000, 240, cf. Rawls 1989b, 514) を反映する「私たちのしっかりとした判断」(Rawls 1971b, 581) であり、「理由」(Rawls 1971b, 46) によって支えられた「正義に関する私たちのしっかりとした確信」(Rawls 1971b, 19) と説明される。

そして均衡の方法においては、これらの判断や確信を暫定的な出発点にして、「私たちの道徳的経験や判断」、公正としての正義の構想をあらわす「原初状態」、「正義の諸原理」の三者のあいだに、十分な反省にもとづいた「整合的」な「均衡状態」が打ち立てられる。反省的均衡は、これら三つ構成要素のあいだに整合的な均衡状態を打ち立てることで、正義の理論を正当化するのである。

具体的にいえば、「私たちの道徳的経験や判断」は、「人種差別は正義に反する」(Rawls 1971b, 19) や「奴隷制は正義に反する」(cf. Rawls 1993a, 8) といった判断や確信である。

---

<sup>(2)</sup> ロールズがソクラテス的と説明する反省的均衡の方法は、アリストテレスが採用した倫理学の方法にも似ている。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』で、倫理学の方法を次のように説明する。「私たちは、他の議論におけるように、ひとびとが受け入れている諸所見をあげ、そこに含まれている諸困難を検討したうえで、ひとびとがこれらの情態について受け入れている諸見解について-こうしたすべての見解について可能ならば何よりであるが、そうはゆかないとしてもできるかぎり多くの、もっとも有力なものについて-その真を証示するという途をとらなくてはならない。すなわち、そこに見出される難点が解消され、ひとびとに受け入れられている諸見解が残存するのであれば、私たちは十分な証明を行ったということになる」(Aristotle 2014, 1145b)。

これらの判断や確信を分析することで明らかになるように、ひとが平等に、そしてまた、「目的そのもの」として処遇されるべきであり、ひとを単なる手段としてのみ扱うことは正しくないという観念を「理由」にこれらの判断や確信は支えられている。これらの判断や確信は、「実践理性の諸原理 (principles of practical reason)」(Rawls 1993a, 90, 107) のもとで判断し、自分の判断を理由に行為する自由な「理性的・合理的人格 (reasonable and rational person)」(Rawls 1993a, 107) として、ひとが「等しく」、「公正に」処遇されるべきであるという観念を「理由」に支えられているのである。言い換えれば、「人種差別は正義に反する」や「奴隷制は正義に反する」といった判断や確信は、「実践理性の諸原理」のもとで判断し、自分の判断を理由に自由に行為する「理性的人格」の観念を、「実践理性の観念」(Rawls 1993a, 90, cf. Rawls 1993a, 107-108) として前提しているのである。

したがってどのような正義の諸原理が妥当性のかかげることができるかを考えれば、正義の諸原理は、自由で平等な理性的人格が正しい原理として受け入れることができるものでなければならない。そしてこの自由で平等な受け入れのための条件は、「正義の諸原理」という特定の帰結と「私たちの道徳的経験や判断」との均衡状態において相互に解明され、規定されなければならない。

「ときには契約環境の諸条件を修正し、ときには私たちの判断を修正し、諸原理に私たちの判断をしたがわせるといったように行ったり来たりすることで、最終的に、理性的諸条件をあらわし、十分に簡潔にされ調整された私たちのしっかりとした判断に適合する諸原理を生み出す初期状態の記述を、私たちが見出すと私は想定している」(Rawls 1971b, 20)。

それゆえ反省的均衡においては、「私たちの道徳的経験や判断」、私たちの「道徳的感受性 (moral sensibility)」(Rawls 1971b, 46) や「直観 (intuition)」(Rawls 1971b, 41, cf. Hare 1973, 82-83) と一致するだけでなく、これらの経験や判断を整合的に秩序づける諸原理が探し求められる。そして原初状態はここで、「平等」や「公正さ」に関して一般的に受け入れられるであろう道徳的経験や判断を基礎にして、そこから正義の諸原理という実質が導出されるように定式化された形式的手続きとなっている<sup>(3)</sup>。

---

<sup>(3)</sup> ロールズは「倫理上の決定手続きの概要 (Outline of a Decision Procedure for Ethics)」と題された 1951 年の論文の冒頭で、「競合する利害をどのように裁定するか、そしてまた、利害が相互に対立する場合にはどのようにして一方の利害を他方に優先させるかということ」を少なくともいくつかの事例において決定するに足るほどに強い、理性的な決定手続きが存在するか」(Rawls 1951, 1) と問い掛け、この問いの意図を次のように説明する。「冒頭で示した問いをそのように構成したのは次の理由からである。理想的価値実体が存在するか否か、道徳的知識が感情 (emotion) に起因するか否か、あるいは、世界中いたるところにさまざまな道徳律が存在するか否かという問題によるのではない。それはただ、所与の、ないしは提案さ

こうした均衡の方法において重要なのは、「私たちの道徳的経験や判断」から再構成されるのが正義の構想だけではない点である。ロールズは、十分な反省にもとづいた整合的な均衡状態を確立することで、同時に、私たちの「道徳的感受性」、すなわち「正義感」と呼ばれる「道徳的能力」が再構成されることを期待している。

「ここで道徳哲学を第一に（そして、この見解の暫定的性格を私は強調しておく）、私たちの道徳的能力を記述するところみと考えることができるであろう。現在の事例でいえば、正義の理論を私たちの正義感を記述するものとみなすことができるであろう」(Rawls 1971b, 46)。

私たちの道徳的能力を再構成するところみは、「私たちの道徳的経験や判断」が列挙された一覧を作成するようなところみではない。このところみにおいて求められているのは、一定の原理の定式化である。ここでは、私たちのおかれた状況に関する信念や知識と結びつけられることで、私たちの判断や行為を理由とともに良心的・知性的に適用することを私たちに可能にする一定の原理の定式化が探し求められる。

「正義の構想は、私たちの日常生活における判断がその諸原理と一致する場合の私たちの道徳的感受性を特徴づける」(Rawls 1971b, 46)。

ロールズによれば、私たちの道徳的能力を再構成するところみは、母国語を話すひとと同じ識別を可能にする明確な諸原理を定式化することで、文章を理解する能力を特徴づけるところみ、すなわち母国語に対して私たちがもつ「文法上の感覚」(Rawls 1971b, 47)を記述するところみと類比的に理解される。文法上の知識に関する場当たり的な指針の域を超えた「原理」と「理論的構成」を言語能力の記述が必要としているように、「確かに、道徳的能力の精確な説明には、日常生活において引き合いに出される規範や基準をはるかに

---

れたもろもろの道徳的規則やその規則にもとづいて下された決定が妥当なものであるかを決定するための理性的方法は存在するか否かという問題にのみよるのである。それというのも、科学的知識についてそれが客観的であるということは、そこで述べられている諸命題が理性的であり、かつ信頼できる方法によって、すなわち、私たちが『帰納論理』と呼んでいるもののもろもろの規則や手続きによって真であると立証され得るということである。それと同様に、もろもろの道徳的規則やそれにもとづく決定が客観的であると確証するためには、少なくともいくつかの事例において、道徳的規則相互のあいだの決定、およびその結果生じる行為方針相互のあいだの決定をなすにあたって、理性的であり、かつ信頼できることが示され得る決定手続きを提示しなければならないのである」(Rawls 1951, 1-2)。1951年の論文はロールズの最初期の論文であるが、この論文においてすでに、反省的均衡の方法につながる考え方が提示されている。

超えた原理や理論的構成が含まれている」(Rawls 1971b, 47)。私たちの日常的判断が正義の諸原理と適合している場合の私たちの「道徳的感受性」を、正義の構想が特徴づけるなら、正義の構想には、「人格」と「社会」の「実践理性の観念」が「実践理性の諸原理」とともに含まれているのである (cf. Rawls 1993a, 81-82, 107-108)。

むろん反省的均衡の方法には、いくつかの困難がある (Rawls 1971b, 50)。たとえば、反省的均衡は存立し得るか。存立し得るとしても一意に確定し得るか。仮に一意に確定し得るとしても、その成立を判断する基準は何か。だが、これらの困難がともなうとしても、均衡の方法に向けられた批判の多くは誤解にもとづく。

たとえば、「私たちの道徳的経験や判断」と「正義の諸原理」のあいだを循環するだけで、確定した解が導出されないとするライアンズ (David Lyons) の批判は誤りである (cf. Lyons 1975)。反省的均衡は、「私たちの道徳的経験や判断」と「正義の諸原理」のあいだを循環するだけの方法ではない。リトル (Daniel Little) が指摘するように、反省的均衡においては、私たちの道徳的経験や判断と正義の諸原理のあいだに整合的な均衡状態が確立されることで、私たちの道徳的能力が再構成され、私たちの「道徳的人格」としての「自己理解」に「説得力」という「正当化の重力 (justificatory weight)」(Little 1984, 376) がもたらされる (cf. Little 1984, 375-376)。

むろん、ロールズを「直観主義者」と非難するヘア (Richard Mervyn Hare) の批判も誤りである (cf. Hare 1973, 83, Dworkin 1973, 163-164)。私たちの道徳的経験や判断の序列化や秩序づけにおいて、直観が一定の役割を果たしていることにヘアは着目する。ここからヘアは、ロールズが「主観的」な直観主義者として、均衡の方法のもとで主観的判断を体系化していると批判する (cf. Hare 1973, 82-85, Rawls 1971b, 41)。

だが 1971 年の『正義の理論』では、均衡の方法に関する二つの理解が暫定的に示され (Rawls 1971b, 49-50)、1975 年の「道徳理論の独立 (The Independence of Moral Theory)」論文では、均衡の方法が、「狭い反省的均衡 (narrow reflective equilibrium)」と「広い反省的均衡 (wide reflective equilibrium)」の二つの観念のもとで説明される (Rawls 1975c, 288-291)。

狭い均衡の方法は、個人の判断を出発点にして、判断と原理のあいだに整合的な均衡状態を確立することで、個人の道徳的確信を体系化する。だが狭い均衡は、広い均衡へともたらされる。個人の道徳体系を他のひとびとの道徳体系との批判的吟味を経た広い均衡状態へともたらすのが、広い均衡の方法だからである (Rawls 1975c, 289, cf. Daniels 1979, 1980)。

むろん、他のすべてのひとの道徳体系を考慮することは、現実的に不可能である。そこでロールズは、代表的な哲学者の正義の構想を考察するという代案を提示する (Rawls

1971b, 49-50)<sup>(4)</sup>。ロールズの正義の構想とその諸原理は、代表的な哲学者の正義の構想を考察することで、広い均衡状態へともたらされるのである。

それゆえヘアの批判は、シンガー (Peter Singer) の批判とともに適切ではない (cf. Singer 1974, 494-495, Baynes 1992a, 70-71)。反省的均衡の方法は、広い均衡を含むからであり、出発点にある判断も修正の可能性を免れ得ないからである。

したがってこれら一連の批判にもかかわらず、正義の理性的構想は、普遍的妥当性がかかげることができる。「人種差別は正義に反する」や「奴隷制は正義に反する」といった判断や反省の根底に見出される理性的人格の観念を、「誰ひとり理性的に拒否できないであろう」(Scanlon 1982, 132, cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) と考えられるからである。実践理性の諸原理のもとで判断し、自分の判断を理由に自由に行う理性的人格の観念は、「誰ひとり理性的に拒否できないであろう」(Scanlon 1982, 132, cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) 「実践理性の観念」(Rawls 1993a, 90, cf. Rawls 1993a, 107-108) とみなされるのである。

それゆえ『正義の理論』では、公正としての正義の普遍的妥当性が主張される。私たちは、自分の道徳的経験や判断の根底に見出される理性的人格の観念のもとで、理性的人格の「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」が「等しく」、「公正に」尊重すべきであると考えることができ、また、考えるべきであるからである。ロールズは、原初状態に反映されている「諸条件」が、「私たちが実際に受け入れているもの」(Rawls 1971b, 21) であり、「あるいは私たちがそうしないとしても、哲学的反省によって受け入れるよう説得され得る」(Rawls 1971b, 21) と主張するのである。

こうして正義の理論は、等しく、公正に尊重されたひとびとのあいだの議論によって支

---

(4) ダニエルズ (Norman Daniels) とダニエルズにしたがう川本の議論では、後にロールズが「実践理性の観念」(Rawls 1993a, 90) と呼ぶ「人格」と「社会」の構想が「秩序ある社会の理想」や「人格の理論」(cf. Daniels 1980, 88) などの「背景理論」(Daniels 1979, 258) のもとにあるとみなされ、これらの背景理論によって正義の理論のような「道徳理論」が支持されると解釈されている。ダニエルズと川本は、この解釈によって、道徳理論のより強力な正当化と応用の可能性を広い反省的均衡の方法に見出している (cf. Daniels 1979, 261-262, 1980, 88, 川本 1988, 135-140)。たとえばダニエルズの論文では、正義の諸原理のような「道徳原理」や「私たちの判断」における対立よりも、背景理論に関する対立の方が解消しやすいと主張され、パーフィットの「人格の理論」が例にあげられている (cf. Daniels 1979, 262-263, 川本 1988, 35)。だがロールズの 1975 年の論文で主張されているように、背景理論からの「独立」にこそ道徳理論の強力な正当化が見出されるべきである。背景理論における論争を道徳理論に持ち込むことは道徳理論の正当化を困難にするだけである。ロールズの 1975 年の論文では、「人格的同一性」に関するパーフィットの「人格の理論」との「対決」や「和解」ではなく、「独立」が主張されている (Rawls 1975c, 295-301, cf. Parfit 1984, 204-206)。以下で明らかになるように、ロールズの 1980 年の「カント的構成主義」論文や 1985 年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文では、1975 年の論文での議論を踏まえて、正義の理論、とりわけ道徳的人格の構想の正当化が強化されている (cf. Rawls 1980, 321-322, 351-352, Rawls 1985, 406 n. 24, Rawls 1993a, 31-32 n. 34)。

持された規範だけが妥当性をおかけることができるという「公正としての正義」の「理性的」・「普遍的」構想から出発するのであり、「正義の理性的構想」(Rawls 1971b, 8)は、「私たちの道徳的経験や判断」を「理由」(Rawls 1971b, 46)に再構成された「普遍的」構想である。

それゆえ反省的均衡の方法が、「正義判断のうちに含まれている規範的パースペクティブ」(Höffe 1989, 47)を正当化し得ないというヘッフェ (Otfried Höffe) の批判は誤りである (cf. Höffe 1989, 46-50)。ヘッフェの理解では、「不足している規範的権能、あるいは正当化の権能は、ロールズが正義の諸原理の根拠づけに際して正義感 (Gerechtigkeitssinn) を前提しており、正義感にはすでに、不偏不党性というひとつの規範的主導原理が含まれている」(Höffe 1989, 47)。だがヘッフェが不足しているという正義感は、「正義の理性的構想」という「規範的パースペクティブ」とともに再構成されているのであり、反省的均衡は、説得力という「正当化の重力」をもたらすことで、正義の理性的構想と正義感を根拠づける。反省的均衡は、正義の理性的構想という規範的パースペクティブだけではなく、このパースペクティブのもとで行為する正義感を各人の「一人称パースペクティブ」のもとに根拠づけるのである<sup>(5)</sup>。

したがって正義の理論においては、正義の理性的構想のもとで自律と客観性が結びつけられる。

「それゆえ自律的に行為することは、自由で平等な理性的 (rational) 存在として私たちが同意するであろう諸原理から行為することであり、私たちがこのように理解できる諸原理から行為することである。これらの原理は客観的でもある」(Rawls 1971b, 516)。

したがって「自律と客観性は両立可能である。自由と理性のあいだにはいかなるアンチノミーも存在しない」(Rawls 1971b, 516)。

それゆえ正義の構想は、「理性の自律 (reason's autonomy)」(Larmore 2008, 108)のもとで構築されていることになる<sup>(6)</sup>。「理性の自律」は、理性が自分自身のうちから生み出し

---

<sup>(5)</sup> コースガード (Christine M. Korsgaard) によれば、道徳性の根拠への問いは「一人称的な問い」である (Korsgaard 1996, 16)。「なぜ道徳的であるべきか」という問いは、「道徳が命じることを実際に行わなければならない道徳的行為主体に対して生じる問いである」(Korsgaard 1996, 16)からである。

<sup>(6)</sup> 「理性の自律」という言い回しはラーモアが使用している。「道徳性の自律 (The Autonomy of Morality)」と題されたラーモアの 2008 年の論文では、カントの道徳理論が批判される。ラーモアによれば、道徳性は「無条件の基盤」を必要とし、たとえば「無条件の義務」にもとづいて構築されなければならない。「それ〔道徳性〕は、価値の還元不可能な〔自律的〕領域 (domain) を形成している〔括弧内引用者〕」(Larmore 2008, 104, cf. Larmore 2001b, 74)からであり、「道徳性はみずから自身を擁護する」(Larmore 2008, 105)

た「理由」や「原理」のもとで自身の思考や行為をみずから律するという観念である (cf. Larmore 2008, 107-108)。したがって「社会の基本構造の正義」という主題に「理性の自律」が適切に適用されれば、「公正としての正義」が「理由」にもとづいて「自律的」に正当化されることになる。理性の自律が、正義の理論の基盤となっているのである。

そこで反省的均衡のもとで正義の諸原理を正当化するというロールズのところみは、理性の自律という基盤を、原初状態に適切にしかたで反映させなければならない。

むろんこの点に関していえば、正義の理性的・普遍的構想を反映する原初状態には、特定の基本財という「偶発的想定」(Rawls 1971b, 51) が持ち込まれなければならない。それゆえ正義の理論が、「理性的」・「普遍的」に根拠づけられているということとはできない。「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51) は、正義の諸原理という「実質」を導出するために特定の基本財の想定を必要とするが、特定の基本財の想定は、正義の理論の理性的・普遍的妥当性を十分に根拠づけられないからである。

ロールズによれば、特定の基本財や、より多くの基本財を獲得しようとする当事者の動機づけに関する想定は、「善の希薄理論 (thin theory of the good)」のもとで根拠づけられる (Rawls 1971b, 396, cf. Rawls 1971b, 142-143)。正義の理論では「原初状態における当事者の動機づけに関するいくつかの想定」(Rawls 1971b, 396) が必要とされるが、「公正としての正義においては、正の概念が善の概念に優先する」(Rawls 1971b, 396)。そこで公正としての正義においては、「必要最低限のもの」(Rawls 1971b, 396) に限定された善の理論が必要になる。ここから善の希薄理論の必要が生じてくる。

善の希薄理論は、基本財を特定し、原初状態の当事者の動機づけを根拠づける。「各々すべての合理的なひとが欲すると想定される」(Rawls 1971b, 62) 基本財を特定し、「より少ないよりもより多く」(Rawls 1971b, 142) の基本財を獲得しようとする当事者の動機づけに関する想定を根拠づけるのが、善の希薄理論である (Rawls 1971b, 397)。それゆえ「自由と機会、所得と富、そして何よりも自尊心が基本財であることが、まさしく希薄理論によって説明されなければならない」(Rawls 1971b, 433)。

---

からである。しかし、道徳性が「価値の自律的国 (realm)」(Larmore 2001b, 74) を構成し、みずから自身を擁護するという「道徳性の自律」(Larmore 2009, 104, cf. Larmore 2008, 103-104) の観念にもとづく「自律的道徳性」を、「理性の自律」のもとで根拠づけることに、カントは失敗している (cf. Larmore 2008, 105-112)。ラーモアの議論では、实在論の立場が採用され、「理由に応答するものとしての理性」(Larmore 2008, 112) との理解から、みずからが考案した「一般的原理」を理性が世界に強制し、みずからをこの原理のもとで律するという「理性の自律」の観念が批判される。ラーモアのこの批判は、カントの道徳理論だけでなく、ロールズのカント的理論も向けられている (cf. Larmore 2001a, Larmore 2001b)。ラーモアのこの批判については、第四章第一節を、ラーモアの批判のもとでカントの道徳理論を擁護する議論については、第四章第二節を、ロールズのカント的理論を擁護する議論については、第四章第三節を参照のこと。

シュワルツ (Adina Schwartz) が指摘するように、「善の希薄な定義」は、「合理性としての善性 (goodness as rationality)」(Rawls 1971b, 405) の観念にもとづく (cf. Schwartz 1973, 299, Rawls 1971b 405-406)。善の希薄な定義においては、「あるひとの善は、理性的に好ましい環境を前提に、このひとにとってもっとも合理的な人生の計画であるものによって規定される」(Rawls 1971b, 395)。それゆえ「人生の合理的計画をもつひとにとって合理的であるという特性を有する対象がもつことを私たちが確認できれば、この対象がこのひとにとって合理的である」(Rawls 1971b, 399)。そして「特定の種類の事物がひとびと一般に対するこの条件を充たせば、そのとき、これらの事物は、人間的善 (human goods) である」(Rawls 1971b, 399)。その結果、「各々すべての合理的なひとが欲すると想定される」基本財が、特定される<sup>(7)</sup>。

---

<sup>(7)</sup> 「人生の合理的計画」によって各人の善が規定されるという「善の希薄な定義」は、三段階で説明される「合理性としての善性 (goodness as rationality)」の観念のもとで根拠づけられている。合理性としての善性の観念においては、「(1)X が用いられるものごとや用いられることが予期されるものごとなど（適切であればどのような付帯条項 (rider) であれ）を前提に、X について欲することが合理的であるような諸特性を A が（平均的もしくは標準的な X を超える程度に）有している場合、およびその場合に限り、A は善い X である」(Rawls 1971b, 399) と主張される。そして、「(2)K (K はここではあるひと) の環境、能力、人生の計画 (K がもつ達成目標の体系) を前提に、そしてそれゆえ、K が X で行うことを意図していることなどの何らかの点で X について K が欲することが合理的であるような諸特性を A が有している場合、およびその場合に限り、A は K にとって善い X である」(Rawls 1971b, 399) と主張される。最後に、「(3)K の人生の計画、もしくは当該事例において関連する人生の計画の一部にそれ自体合理的であるという条項を (2) に加えたもの」(Rawls 1971b, 399) が善い X であると主張される。それゆえ、合理性としての善性の観念においては、あるひと K の環境や能力、人生の合理的計画を前提に、X について K が欲することが合理的であるような諸特性を A が有している場合、および、その場合に限り、A は K にとって善い X であると主張される。合理性としての善性のこの三段階の規定に関していえば、第一段階と第二段階の規定は明らかに形式的な合理性の規定である。だが、第三段階の規定が形式的な規定であることはそれほど明らかではない。「人生の合理的計画」の一部に、ある欲求が含まれていない場合に、この人生の計画をもつひとの欲求の観点でこのひとが欲することが合理的なものである特性をもたない対象は善いものでなく、合理性の観念が目的や目標を批判的に吟味するための基準となっていると考えられるからである。だが、第三段階における善の規定の中立性を示すために、第一段階と第二段階の善の規定を用いることができる。ロールズの議論においては、「ひとはある計画にしたがって人生を生きるものとみなされ得る」(Rawls 1971b, 408) というロイス (Josiah Royce) の観念に訴えられているからである (cf. Rawls 1971b, 407-408, 408 n. 10, Royce 1908, lect. IV, sec. IV)。すなわち、ロールズの議論では、自分の目的や大義、人生において行おうと意図していることを記述することで自分が何者であるかを個人が示すというロイスの観念に訴えられているのである。それゆえ第二段階の定義にしたがって、「人生の計画」において欲することがあるひとにとって合理的である特性をこのひとの善がもつことになる。そして第三段階においては、あるもの X が第二段階の善の定義を充たし、「人生の合理的計画」に組み込まれている場合か、その場合に限り、あるもの X が善い X であると定義されているので、「人生の計画」において欲することが合理的であるような特性として、合理性の観念を考えることができる。欲求や目標の達成を目的とした欲求や目標の序列化が「計画」であるからである。それゆえ、合理性という特性をもつ「人生の計画」を欲することは「道具の意味」で合理的であり、この合理性は形式的に規定されている。したがって、人生の合理的計画によって各人の善が定義されるのであり、「人生の合理的計画をもつひとにとって合理的であるという特性をもつ」(Rawls 1971b, 399) 場合か、その場合に限り、ある対象はこのひとにとって善で

むしろ善のこの希薄な定義においては、「人間的善」(Rawls 1971b, 399)を特定するために、「人生の合理的計画」の「合理性」が規定されなければならない。そこで、「人生の計画」が「合理的」であるための二つの条件が提示される (Rawls 1971b, 407-409)。

第一の条件は、人生の計画が「合理的選択の諸原理」を充足することである<sup>(8)</sup>。合理的選択の諸原理は、「有効な手段の原理」や「包含性の原理」、「有望性の原理」などの諸原理である (Rawls 1971b, 408-409)。

「有効な手段の原理」(cf. Rawls 1971b, 411-412)は、任意の目的を実現するために、もっとも効率的な手段を選択する合理性を意味する。副次的結果としてより多くの短期計画が実現される場合に、可能な限り多くの短期計画を実現する長期計画を選択する合理性を意味するのが「包含性の原理」(cf. Rawls 1971b, 412)である。そして「有望性の原理」(Rawls 1971b, 412-413)は、より実現の可能性の高い計画を選択する合理性を意味する。これらの合理性の諸原理が「合理的選択の諸原理」である。

第二の条件は、「重要な事実に関する十分な自覚と帰結に関する慎重な考慮」にもとづく合理性のもとで、「合理的選択の諸原理」と調和した「最高位の諸計画」(Rawls 1971b, 409)のなかから、人生の合理的計画が特定されることである (Rawls 1971b, 409)。すなわち第二の条件は、「熟慮にもとづく合理性 (deliberative rationality)」のもとで、人生の合理的計画が特定されることである<sup>(9)</sup>。

しかし合理性の二つの条件が規定され、「人生の合理的計画」が定義されても、「各々すべての合理的なひとが欲すると想定される」基本財は、特定されない。人生の合理的計画の合理性が規定されても、善の希薄な定義は、いまだに「純粹に形式的」(Rawls 1971b, 424)なままである。ロールズ自身が認めるように、「私たちは依然として、合理的計画の定義だけから、この計画によってどのような種類の目的が促進される可能性が高いかを導出することはできない」(Rawls 1971b, 424)。

それゆえ『正義の理論』では、基本財を特定するために、「一定の一般的事実」(Rawls 1971b, 424)に訴えられる (cf. Rawls 1971b, 424-425)。ロールズが提示する「一般的事実」は、「人間の必要や能力に関する一般的事実」、「人間に特徴的な養育の段階や要件」、「アリストテレスの原理」、「社会的相互依存の必要性」などである。ロールズによれば、これらの一般的事実によって、「人間的善」が特定される (Rawls 1971b, 434-434)。

---

あることになる。

<sup>(8)</sup> ロールズによれば、「合理的選択の諸原理」にあらわされている合理性は、「もっともよく知られたものであり、議論の余地のないもの」(Rawls 1971b, 411, cf. Rawls 1971b, 400)である。

<sup>(9)</sup> ここでロールズが用いている「熟慮にもとづく合理性」の観念は、シジウィック (Henry Sidgwick) のものである (cf. Rawls 1971b, 416, Sidgwick 1907, 109-113)。

しかし「普遍的」な「人間的善」は、特定されない。正義の理論においては、原初状態の当事者が、特定の基本財の選好へと動機づけられなければならない。そのためにも「基本財の目録」が特定されなければならない。だがロールズは、この目録を特定できない<sup>(10)</sup>。

ロールズが後に「判断の負荷 (burdens of judgment)」(cf. Rawls 1993a, 54-58, Rawls 1989a, 475-478) と呼ぶ「判断の可謬性」のもとに、私たちの判断がおかれているからである<sup>(11)</sup>。それゆえ私たちは、何を「一般的事実」とみなすかについて相違するだけではない。私たちの判断は、ある事実を一般的事実と判断するための証拠や根拠に関しても、何を証拠や根拠とみなすかについて一致しないのである (cf. Rawls 1993a, 54-58)。

それゆえ「現代の様式において必要とされるものをかつての生活様式の多くがほとんど必要としないので、現代の様式を選択する誰かあるひとにとって欲しないことが非合理的であるものを欲しないことは、かつての生活様式を選択するひとにとって非合理的ではないであろう」(Teitelman 1972, 550) と考えられる。その結果、「たとえば、富と権力〔といった基本財〕は、ある種の社会においてはひとの諸目的を達成するために必須のものであろうが、他の社会においてはそうではない〔括弧内引用者〕」(Teitelman 1972, 551) と批判される。

『正義の理論』では、「正義の実質的理論」の可能性に関連して、「道徳哲学は、偶発的想定や一般的事実を意のままに用いる自由をもたなければならない」(Rawls 1971b, 51) と主張される。だが原初状態における特定の基本財の想定とその正当化は、コンテキストに強く結びつけられた「一般的事実」(Rawls 1971b, 51) の想定にもとづく。それゆえ特定の基本財と当事者の動機づけに関する想定は、「理由」にもとづいて正当化されているという意味での普遍的妥当性を、公正としての正義の「理性的構想」とともにかかげることができない。

『正義の理論』では、「基本財の目録は、人間の必要や能力に関する一般的事実、人間に特徴的な養育の段階や要件、アリストテレス的原理、社会的相互依存の必要性との関係における合理性としての善性の構想によって説明され得る」(Rawls 1971b, 434) と主張される。だが続けて、「私はここで、基本財の目録の事例を論証するつもりはない。それとい

---

<sup>(10)</sup> シュワルツの 1973 年の論文では、原初状態の合理的当事者がもつとされる、「一般的事実」にもとづく特定の基本財への動機づけの想定を「中立的」に正当化し得ないとロールズが批判される (cf. Schwartz 1973, 301-307)。この批判に対するロールズの反論については、「善性への公正さ (Fairness to Goodness)」と題された 1975 年の論文を参照のこと (cf. Rawls 1975b)。

<sup>(11)</sup> 「判断の可謬性」に関するロールズの議論は、「政治の領域と重なり合う同意」と題された 1989 年の論文と 1993 年の『政治的自由主義』で展開されている。『政治的自由主義』で「判断の負荷」と名づけられた「判断の可謬性」は、1989 年の論文では「理性の負荷」(cf. Rawls 1989a, 475-478) と呼ばれている。ロールズの判断の負荷の観念については、第二章第四節であらためて論じる。

うのも、基本財が要求していることは十分に明らかであると思われるからである」(Rawls 1971b, 434) と弁明される。ロールズはここで、一方的に議論を打ち切るのである。

基本財の特定の問題は、正義の理論に多大な困難をもたらす。実際、1980 年の「カント的構成主義」論文では、基本財が、道徳的人格の二つの道徳的能力の実現と行使、ならびに善の特定の構想の追求に必要な「一般的なすべての目的のための手段」(Rawls 1980, 313) と説明される。この説明によって、「人間的善」という基本財の規定から距離がとられる (Rawls 1980, 312-314)。

1982 年の「社会統合と基本財 (Social Unity and Primary Goods)」論文では、基本財が「市民の必要」(Rawls 1982b, 373, Rawls 1993a, 179) と説明される (Rawls 1982b, 373-374)。さらにこの論文では、「市民の必要」を充足するために、原初状態における諸原理の正当化の後の段階で、基本財の目録が拡張されなければならないと説明される。ここでは、「特別な医療と健康上の必要」(Rawls 1982b, 368) が例としてあげられる。

最終的に 1993 年の『政治的自由主義』では、必要な基本財に関する「十分に柔軟な目録」(Rawls 1993a, 185) が、後の「適用の段階」で作成されると釈明される (Rawls 1993a, 183-186, cf. Rawls 1971b, 199, Rawls 1982b, 368-369)<sup>(12)</sup>。

基本財の理論のこうした修正と拡張から明らかなように、道徳的観点の中立性を確保するために情報を制限しながら、正義の諸原理という実質を導出するのに必要な情報を取り込むために、無知のヴェールのもとで情報を取捨選択する原初状態という正当化の観念は、ロールズの理論に多大な困難をもたらす (cf. Habermas 1995, 67-77)。

『正義の理論』においては、原初状態という理性的・普遍的正当化の条件に特定の基本財というコンテキストに依存した「偶発的想定」が持ち込まれることで、正義の諸原理が「特称定言命法」と呼ばれている (cf. Rawls 1971b, 253)。だが「正義の実質的理論」であるためには、「普遍的」な道徳的観点に「偶発的想定」が持ち込まれなければならない。その結果、正義の理論では、正義の諸原理を「理性的に拒否され得ない」(Rawls 1993a, 124) 原理として「普遍的」に正当化することが困難になっている。「正義の実質的理論」は、正義の諸原理を、各々すべての社会の「正しさ」を判定する「普遍的」な「道徳規範」として正当化することに失敗しているのである。

---

<sup>(12)</sup> 原初状態における特定の基本財の想定がもつ困難については、第三章の第二節と第三節で考察する。

## 2.2 カント的構成主義

すでに確認したように、1980 年の「道徳理論におけるカント的構成主義」論文では、道徳的人格の構想が三点で説明されていた。道徳的人格の構想は、正義感と善の構想の二つの道徳的能力、二つの能力を実現し行使することへの「最高次の関心」、善の特定の構想を追求することへの「高次の関心」の三点で規定されていたのである (Rawls 1980, 312-313)<sup>(13)</sup>。この規定によって、道徳的人格の構想は、人間の自然本性を実質的に規定するものとしての理解から切り離される。ロールズは、「民主的社会の公共文化」(Rawls 1980, 306) のなかに暗黙のうちに含まれ、民主的社会を導く人格の「道徳的理想」(Rawls 1980, 321) として、道徳的人格の構想を説明していたのである。

それゆえ 1980 年の論文では、正義の理論が、「社会の基本構造の正義」をめぐる特定の問題の解決をこころみていると説明される。ロールズによれば、正義の理論は、民主的社会において対立している「自由」と「平等」の価値の調停という特定の問題を解決しようとしているのである (Rawls 1980, 305-307)。

1980 年の論文においては、「適切に秩序づけられた社会」(Rawls 1980, 308, cf. Rawls 1971b, 4-5, Rawls 1980, 322-327) の合理的側面と理性的側面のもとで、道徳的人格の構想が説明される。このことで、「適切に秩序づけられた社会における市民」(Rawls 1980, 308) と理解された道徳的人格の構想が、正義の諸原理と結びつけられる。ここでは、どのような「人生の合理的計画」の追求にも役立つと説明されていた基本財 (Rawls 1971b, 62) が、二つの道徳能力の実現と行使、ならびに善の特定の構想の追求に必要な基本財と再定義される (Rawls 1980, 314)。ロールズによれば、二つの道徳的能力の実現と行使、ならびに善の特定の構想の追求を確実なものとすることを望むことは、「合理的」であり、正義の諸原理という協働の条件が「普遍的」・「一般的」に受け入れられる公正という意味で正しい規範であることを求めることは、「理性的」である (Rawls 1980, 316)。

こうして人格の構想は、原初状態に反映させられ、正義の諸原理と結びつけられる。

「指導的観念は、構成の手続きという手段によって、人格の特定の構想と正義の第一諸原理のあいだに適切な結びつきを確立するというものである。カント的見解においては、人格の構想、手続き、第一諸原理がある特定のしかたで関係づけられなければならない」(Rawls 1980, 304)。

---

<sup>(13)</sup> 第一章第二節を参照のこと。

「人格の構想」、原初状態と呼ばれる「手続き」、そして正義の諸原理のあいだに「適切な結びつき」を構築するのが、カント的構成主義の観念である。この観念においては、「一般的で広い反省的均衡」(Rawls 1980, 321)の観点から、「適切に秩序づけられた社会における市民の観点」と「正義の諸原理」が、原初状態において結びつけられる。理論の外部の「私たちの観点」からみて適切な関係を、「市民の観点」と「正義の諸原理」のあいだに構築するのがカント的構成主義の観念である<sup>(14)</sup>。

したがって、道徳的人格の「理性的関心」が「合理的関心」に優位し、公正という意味で正しい規範として正義の諸原理が導出されるように、原初状態が整えられる。「私たちの観点」からみて、道徳的人格の自律を反映し、公正という意味で正しい規範が導出されるように原初状態が構成されることで、正義の諸原理が道徳的人格の構想と結びつけられる。カント的構成主義では、私たちの観点からみて、原初状態の当事者の記述と当事者に課される制約が、適切に秩序づけられた社会の市民によって理性的に受け入れられ得る諸原理を導くように、「市民の観点」と「原初状態の当事者の観点」を結びつけることが肝要なのである。

それゆえ市民の「完全な自律」が当事者の「合理的自律」を制限するように原初状態が構築されることで、正義の諸原理が、公正という意味で正しい道徳規範として「構成」され、「正当化」される。

したがってカント的構成主義においては、「道徳実在論」(Rawls 1993a, 91)の立場に訴えることも、相対主義に陥ることも回避しながら、正義の諸原理が、「私たちにとってもっとも理性的な諸原理」(Rawls 1980, 340)であると説明される。「合理的直観主義 (rational intuitionism)」(cf. Rawls 1980, 343-345, Rawls 1993a, 90-92)のように私たちの理性や精神の働きから独立した「道徳的秩序」や「真理」の「実在」の想定に訴えることで正義の諸原理の「真 (true)」を主張することも、普遍的妥当性を断念することも回避しながら、正義の諸原理の普遍的妥当性が主張されるのである。

道徳規範を構成するカント的構成主義の立場は、「理由」にもとづいて相互に擁護できるとみなされた「正義の理性的構想」の「客観的」な「社会的観点」のもとにあるからである。

「カント的構成主義は、すべてのひとが受け入れることができる適切に構成された社会的

---

<sup>(14)</sup> ロールズの構成主義については、ベインズ、オニール (Onora O'Neill) の研究の他、福間の研究がある (cf. Baynes 1992a, 68-76, Baynes 1992b, O'Neill 1989, 206-218, 福間 2007)。

観点の見地から客観性を理解する。正義の諸原理を構成する手続きを離れたところには、いかなる道徳的事実もない」(Rawls 1980, 307)。

正義の諸原理は、理由にもとづいて共有されることが見込まれる「人格」と「社会」の理性的構想とこの二つの構想のもとで表象される「公正としての正義」の理性的構想のもとで「構成」され、「正当化」されている。自分自身を二つの道徳的能力によって特徴づけられた道徳的人格とみなし、自分たちの社会を「相互」に受け入れることができる「一般的」理由にもとづいて正当化された規範によって適切に秩序づけられていると考えることで、公正としての正義を表象すれば、正義の諸原理が、私たちにとってもっとも理性的な規範として構成され、正当化される。

それゆえ人間の自然本性としての理解から距離をとる「カント的構成主義」論文においては、道徳的人格の構想の普遍的妥当性が、いっそう強く主張される。道徳的人格の構想は、人間の自然本性に関する「一般的事実」(Rawls 1971b, 51)をめぐる論争から「独立」しているからである (cf. Rawls 1980, 321-322, 351-353, Rawls 1975c, 295-301, Rawls 1985, 403-404 n. 22, 395)。

むろん「道徳理論の独立」(Rawls 1975c)は、道徳理論が、人間の自然本性に関する理論とのかかわりをまったくもたないことを意味しない (Rawls 1980, 321)。ロールズによれば、道徳的人格の構想は、適切に秩序づけられた社会の構想と結びついた「道徳的理想」(Rawls 1980, 321)であり、ひとびとが「履行 (honor)」できるものでなければならない (Rawls 1980, 321)。

したがって人格の「実現可能な理想 (feasible ideal)」は、人間の本性的能力と社会生活の必要によって制約されている (Rawls 1980, 321)。道徳的人格の構想は、「実現可能な理想」として、人間の自然本性に関する理論や社会理論一般を前提し、これらの理論によって制約されているのである。

だが道徳理論の課題は、人間の自然本性や社会に関する一般的事実が許容する範囲内で、適切な構想を特定することである (Rawls 1980, 321)。それゆえ道徳的人格の構想は、人間の自然本性や社会に関する理論が正義の理論において担っている役割とは違う役割を果たしている。

ロールズによれば、人間の自然本性や社会に関する一般的事実は、原初状態の当事者がさまざまな正義の構想と原理を、これらの構想や原理がもたらす帰結の観点で査定するために、すなわち、どのような正義の構想と原理が市民の「最高次の関心」と「高次の関心」を充足し、安定した「適切に秩序づけられた社会」へと導くかを決定するために用いられる (Rawls 1980, 322)。

「公正としての正義を第三の観点から定式化する場合に、私たちは、私たちの社会における公共的知識の状態を前提に、私たちが真であるか、十分に真であるとみなす必要な一般的事実を当事者に提供する」(Rawls 1980, 322)。

それゆえ原初状態における当事者の合意は、人間の本性や社会に関する一般的事実に「相対的」(Rawls 1980, 322)である。これらの一般的事実を用いなければ、正義の理論は前進できないからである。「私たちは、私たちがいるところから出発しなければならない」(Rawls 1980, 322)のである。

だが道徳的人格の構想は、一般的事実とは異なった役割を果たしている。人間の自然本性に関する理論が「原初状態の枠組み」のなかで具体化されている人格と社会の理想の実現可能性を制約するとしても、「人間の自然本性に関する理論は、原初状態の枠組みの一部ではない」(Rawls 1980, 322)からである。

人間の自然本性に関する理論は、人格や社会の構想の実現可能性に影響を与える。だが、道徳規範が公正な正当化の条件のもとで正当化されることを要請する「公正としての正義」の「理性的構想」とこの構想を反映する「原初状態の枠組み」は、人間の自然本性の理論や社会理論によっては制限されない。人格と社会の理性的構想が実践理性の観念として「一般的事実」によって制限されることがないように、「公正としての正義」と「原初状態の枠組み」も、「一般的事実」によって制限されることはないのである。

むしろ道徳的人格の構想は、適切に秩序づけられた社会の構想とともに、実現不可能な構想ではない(Rawls 1980, 351-353)。

「私たちの特定の社会や歴史的環境との対照で、私たちが世界の一般的性質に関して知っていることを前提すれば、これら〔人格と社会〕の理想が実現可能でないと私たちを確信させるようないかなる新しい知識も、現実的に想像することは困難である〔括弧内引用者〕」(Rawls 1980, 352)。

ロールズによれば、人間本性や社会一般の事柄に関する知識は、「過去に遡ることができる長い歴史」をもち、「思慮深く反省的なひとびと」によって分かちもたれている(Rawls 1980, 352)。私たちは、公正な正当化の条件のもとでなされた合意にもとづいて取り決めに遵守すべきであると考えているし、また、遵守できる。ロールズは、道徳的人格の構想とこの構想を中心にもつ正義の理性的構想の独立と普遍的妥当性を主張し、その実現可能性を信じることができるのである。

## 2.3 民主的正当化のパラドクス

1985 年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文は、1993 年の『政治的自由主義』へと導く、理論の再定式化の発端となった論文である。1985 年の論文は、正義の理論の「政治理論」としての再定式化の発端となっているのである。

正義の理論の再定式化を規定しているのは、「宗教的教説」や「哲学的教説」、「道徳的教説」(Rawls 1993a, xvi) などの「一般的」で「包括的」(Rawls 1993a, 13) な「包括教説」(Rawls 1993a, 12) の「多様性」(Rawls 1985, 390) との対決である (cf. Rawls 1985, 388-390, Rawls 1993a, xv-xvii)。ロールズがときに「理性的包括教説」(Rawls 1993a, xvi) と呼び、ときに「包括的道徳教説」(Rawls 1985, 408) と呼ぶ「善の特定の構想」の多様性との対決が、正義の理論の政治理論としての再定式化を規定している<sup>(15)</sup>。

1985 年の論文では、現代の民主主義社会が「衝突し、まったくもって通約不可能な善の構想の多様性」によって特徴づけられることが指摘される (Rawls 1985, 390)。ここから 1985 年の論文では、「立憲民主主義」における正義の「公共的」構想が、論争的な哲学的・宗教的教説から可能な限り「独立」しているべきであると主張される (Rawls 1985, 388)。現代の民主的社会においては、カントの道徳理論に代表されるような「一般的な道徳的構想」は、それがどのようなものであれ、正義の構想のための「公共的に認められた基礎」を提供できないからである (Rawls 1985, 390, cf. Rawls 1985, 389-390, 409, Rawls 1993a, xv-xvii)。

それゆえ 1985 年の論文の観点からすれば、1980 年の「カント的構成主義」論文における「道徳理論」としての理論の説明と理解も、『正義の理論』における理論の説明と理解も、ともに適切でなかったことになる (cf. Rawls 1985, 388-390, 388-389 n. 2, Rawls 1993a, xv-xviii, 90-91 n. 1)。

正義の理論においては、反省的均衡のもとでカント的な道徳的人格の構想が共有されると想定されているが、カント的な「人格に関する理想 (ideal of the person)」(Rawls 1980, 352) が共有されることは、もはや期待できないのである。現代社会は、「善き生と生活の

---

<sup>(15)</sup> ここでは、「道徳」という言い回しと「倫理」という言い回しをロールズが区別して用いていないことが明らかである。「実践理性の実用主義的、倫理的、道徳的使用について」と題されたハーバーマスの 1991 年の論文では、実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」が、実践的問題の異なった主題として区別されている (cf. Habermas 1991a)。そしてロールズのここでの議論も、ハーバーマスのこの分類にしたがって理解される。だがロールズの議論においては、実践的問題の二つの主題が表現の次元で明確に区別されていない。実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」に関するハーバーマスの区別については、第一章の冒頭の議論を参照のこと。

理想」を生活のあらゆる領域と局面で実現しようとする宗教や哲学、倫理などの一般的で包括的な包括教説の多様性によって特徴づけられているからである (Rawls 1985, 390)。

したがって、包括教説の多様性と両立する「正義の政治的構想 (political conception of justice)」(Rawls 1985, 390) であるために、カント的な道徳的人格の「理想」に訴えることはできない。道徳的人格の構想は、善き生と生活の理想の追求に正義の諸原理を優先させる自律の主体として、善き生と生活の理想の多様性と両立する。だが道徳的人格の構想は、ひとつの一般的で包括的な道徳的構想として、自律の包括的な「道徳的理想」を前提し、正義の理論を他の包括教説と競合するひとつの包括教説にしてしまう (Rawls 1985, 408-409)<sup>(16)</sup>。

それゆえロールズは、1993 年の『政治的自由主義』でひとつの完結をみる、理論の再定式化へと導かれる。1985 年の論文の副題にあらわれているように、この再定式化は、正義の構想を、「社会の基本構造の正義」という「政治的主題」にかかわる「政治的構想」、しかし同時に、「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度のために作り上げられた道徳的構想 [強調引用者]」(Rawls 1985, 389) と説明する、理論の「形而上学的でない」正当化を主張する (Rawls 1985, 388)。

ロールズによれば、この再定式化においては、包括教説にかかわることが可能な限り「回避 (avoid)」(Rawls 1985, 395) されなければならない。私たちの理性や精神の働きから独立した道徳的秩序や真理の实在、自我の本性に関する形而上学的想定などの論争的主题だけではなく、包括教説にかかわることが可能な限り回避されなければならない。包括教説との対立を可能な限り回避し、各々の包括教説の観点の「内部から」(Rawls 1985, 411) の是認のもとで、正義の「政治理論」が「非形而上学的」に正当化されなければならないのである (Rawls 1985, 394-395)<sup>(17)</sup>。

だが理論の再定式化にあたって、正義の理論を最初から構築し直す必要があるとはロールズは考えない。「社会の基本構造の正義」をめぐる特定の問題は、すでに解答を与えられているからである。ロールズの理解では、民主的社会において対立している「自由」と

---

<sup>(16)</sup> ロールズは、「個性 (individuality)」の理想、ならびにこの理想を「近代性の価値」と結びつけるミル (John Stuart Mill) の自由主義を包括教説のひとつとみなしている (cf. Rawls 1987b, 426)。個性を重視するミルの自由主義が包括教説と解釈される点については、ミルの『自由論 (*On Liberty*)』第三章の該当する箇所 (Mill 1859, ch. 3, pars. 1-9) の他、ロールズの『政治哲学史講義 (*Lectures on the History of Political Philosophy*)』の該当する箇所 (Rawls 2007, 284-296) を参照のこと。

<sup>(17)</sup> ロールズが断っているように、正義の理論の「非形而上学的」正当化は、正義の理論の正当化にあたっていかなる形而上学的想定も前提されていないことを意味しない (Rawls 1985, 403 n. 22)。それは、この正当化が論争的な形而上学的想定を含んでいないことを意味し、形而上学的想定を含んでいるとしても、この想定が論争にならないほど一般的であることを意味している。

「平等」の価値の調停という特定の問題は、正義の構想と諸原理にしたがって自律的に行為することで互いを尊重する道徳的人格の構想によってすでに解答を与えられているのである (cf. Rawls 1980, 305-307)。

それゆえ政治理論としての再定式化において必要となるのは、人格の「道徳的構想」を、同時に政治的でもある「政治的構想」と説明することである。必要なのは、各々の包括教説の倫理的観点の内部からの是認によって、正義の構想を正当化することなのである (cf. Rawls 1985, 391-395)。

ここから 1985 年の論文では、道徳的人格の自由の「政治的意味」が、三点で説明されていたのである (cf. Rawls 1985, 403-408)<sup>(18)</sup>。「社会の基本構造の正義」という「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた道徳的構想」を提示する政治理論として、正義の理論は、正義の構想に関する「同意 (consensus)」の重なり合いをめざす。そのために正義の理論は、「立憲民主主義政体の政治諸制度とこれらの解釈の公共的伝統」のもとで共有されていて、一般的合意の基盤になることができるとみなされる「基本的観念」から出発する (Rawls 1985, 390)<sup>(19)</sup>。

ロールズによれば、正義の理論は、包括教説がかかげる善の理想に敵対してはならず、善の理想の妥当性請求に対して「寛容」でなければならない (Rawls 1985, 390)。正義の理論は、各々の包括教説の倫理的観点の「内部」からは是認され、「重なり合う同意 (overlapping consensus)」 (Rawls 1985, 390, 410) の焦点となることで、理論に対する安定した支持を獲得しなければならない (Rawls 1985, 408-411, 413-414)。

そこで 1985 年の論文では、「私たちが寛容の原理を〔自分自身の〕哲学自体に適用する〔括弧内引用者〕」 (Rawls 1985, 388) ことが求められる。理論の再定式化においては、「私たちの公共的な政治文化そのもの」 (Rawls 1985, 393) に目を向け、反省的均衡の方法を採

---

(18) 第一章第三節を参照のこと。

(19) 本論文では、しばしば「合意」と翻訳される “consensus” を「同意」と翻訳している。すぐ後で考察するように、ロールズの「重なり合う同意 (overlapping consensus)」の観念においては、各々の包括教説の観点の「内部から (from within)」 (Rawls 1985, 411) の是認によって同じ正義の構想が支持されると想定されている。それゆえ重なり合う同意の観念においては、各々の包括教説の観点の内部の「異なった理由」や「異なった根拠」から「同じ正義の構想」が支持されると想定されている。言い換えれば、重なり合う同意においては、「同じ理由」や「同じ根拠」から「同じ正義の構想」が支持されるとは想定されていない。最終的には日本語の感覚の問題になるが、この意味の違いを伝えるために、本論では、同一の提案に対する異なった理由や根拠からの「支持」という意味で “consensus” に「同意」という翻訳をあて、同じ理由や根拠からの同一の提案の「受け入れ」という意味で “agree” や “agreement” に「合意する」や「合意」という翻訳をあてている。後に引用するロールズの言葉遣いから明らかなように、ロールズの議論においても、“consensus” と “agreement” や “agree” が十分に使い分けられていない (cf. Rawls 1985, 394)。だが本論文の議論の性格から、「同意」と「合意」の区別は重要と考えられる。ここから本論では、「同意」と「合意」を異なった意味や含意をもつものとして使い分ける。

用することが求められているのである (Rawls 1985, 393)。

正義の諸原理にしたがって行為する自律的人格の構想は、「民主的社会の公共文化」(Rawls 1985, 396)に見出される「基本的観念」として、「市民」という人格の政治的構想であると説明されるだけではない (Rawls 1985, 397-399)。それは、「社会の基本構造の正義」という「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた道徳的構想」として、各々の包括教説の倫理的観点の「内部」から受け入れられ、重なり合う同意の焦点となることができる (Rawls 1985, 410)。市民という人格の道徳的・政治的構想は、各々の包括教説の倫理的観点の内部から受け入れられ得る人格の「中立的」構想なのである。

それゆえ 1985 年の論文では、『正義の理論』の一節を想起させるしかたで、以下のように主張される (cf. Rawls 1971b, 580)。

「正当化は、私たちに合意しない (disagree) ひとつとに向けられている。それゆえ正当化はつねに、何らかの意見の一致 (consensus)、すなわち、私たちと他のひとつとが本当のこと (true) として公共的に認めている諸前提、より適切に言えば、政治的正義の根本的諸問題に関する有効な合意 (agreement) を確立するという目的のために受け入れることができる」と私たちが公共的に認めている諸前提から出発しなければならない」 (Rawls 1985, 394)。

しかし同意の重なり合いに訴えるロールズの議論は、相対主義の危険をもたらす。ベインズによれば、ロールズは、正義の理論が直観主義の立場、すなわち実在論の立場にあるという疑念を払拭できる (Baynes 1982, 70)。だが、正義の理論が相対主義に陥っているという批判には、反論できない (Baynes 1992a, 70)。「民主的社会の公共文化」において広く共有されているとみなされる人格や社会の「基本的観念」から出発する「政治理論」は、ベインズが「民主的正当化のパラドクス (paradox of democratic justification)」(Baynes 1992a, 73) と呼ぶものに直面することになるからである。

ベインズによれば、「民主的公開討論 (democratic forum)」においては、権利や正義の諸原理のような規範の要求は、これらの要求が「自由で平等な市民」によって「公共的」に受け入れられる場合にのみ、「正当 (legitimate)」である (Baynes 1992a, 73)。

「だが事実上の (de facto) 正当性と正当な (de jure) 正当性のあいだに意味のある区別がなされるべきなら、私たちは、達成された合意 (agreement) が本当に自由で平等なひとつのあいだのものであるかを決定するための何らかの基準を必要とする [強調原著]」(Baynes 1992a, 73)。

「合意」のもつ「事実上の正当性」と「正当な正当性」の区別が必要であることは明らかである。仮想的であるとしても、当事者が等しく公正に状況づけられた状況のもとで行われる「正当な合意」を、「同意」せざるを得ない境遇や状況のもとで強制された「事実上の合意」から区別するところに、「公正としての正義」の根本思想があるからである。

「正当化の基準」を明らかにしないままに、「民主的社会の公共文化」において共有されているとみなされる基本的観念に訴えるロールズの議論は、ロールズが1989年の論文、「政治の領域と重なり合う同意」で認めるように、「誤ったしかたで政治的 (political in the wrong way)」な議論の可能性をもつ (Rawls 1989a, 473-474)。重なり合う同意の観念は、誤ったしかたで政治的な議論という疑念を抱かせるのである。

包括教説との衝突を迂回する「回避の方法」(Rawls 1985, 395) は、重なり合う同意を包括教説のあいだの妥協、すなわち「暫定協定 (modus vivendi)」(Rawls 1985, 410, Rawls 1987b, 430, 431, 432) にしてしまう (cf. Rawls 1985, 410-411, Rawls 1987b, 430-432, Baynes 1992b, 26-27)<sup>(20)</sup>。その結果、「正の優位と独立」という「義務論的理論」(Rawls

---

<sup>(20)</sup> ラーモアは、「政治的中立性」(Larmore 1987, 44) を、包括教説にもとづく論拠を規範的原理や政治的決定の正当化にもちこむことを禁じる「手続き的」(Larmore 1987, 44) 中立性として理解し、特定の包括教説に訴えることなく、対話的に、規範的原理や決定を根拠づけようとする。ラーモアはこの目的のために、対話の参加者が見解の不一致に直面してもなお対話を継続する必要し、「中立的根拠 [強調原著]」(Larmore 1987, 53) にまで撤退することが必要であると主張する (cf. Larmore 1987, 53)。しかし、このような手続きのもとで導出される規範的原理や決定は、各人が互いに、他のひとびとによって受け入れられない信念を撤回して得られた共有根拠にもとづくものであり、「暫定協定」(Larmore 1987, 74, cf. Larmore 1987, 70-77) 以外の何ものでもない。ラーモアの手続き的な中立性の観念は、アッカーマンの議論にも見出せる。アッカーマンは、1980年の『自由主義国家における社会正義 (Social Justice in the Liberal State)』で、三つの対話規則からなる「中立的対話」の観念を提示する。第一に、「誰かが、他のひとの権力の正当性を疑問視した場合には、権力保有者はつねに、疑問視したひとを抑圧することによってではなく、疑問視したひとよりも資源に対する権限がなぜ自分に付与されているのかを示す理由を明らかにすることで応えなければならない」(Ackerman 1980, 4, cf. Ackerman 1980, 34-43)。第二に、「ある場合に権力保有者によって提示される理由は、彼が自分の他の権力への要求を正当化するために提示する理由と矛盾してはならない」(Ackerman 1980, 7)。第三に、「いかなる理由も、それが権力保有者に以下のように主張することを要求するならば、それは十分な理由ではない。(a) 善に関する彼の見解が、同胞市民の誰かによって主張されるものよりも善い、あるいは (b) 善に関する彼の見解とかかわりなく、彼が同胞市民のひとり、あるいはそれ以上のひとびとよりも本質的に優れている」(Ackerman 1980, 11)。アッカーマンによれば、これら三つの規則からなる中立的対話は、それぞれに包括教説を信奉する個人や集団が、その相違にもかかわらず、いかにして理性的に共存し得るかという問題に応えるものである。「実際の政治生活が、対話にもとづいた道徳的 [倫理的] 真理の探究のためのフォーラムにふさわしいものと思えないのであれば、なぜ、対話が政治にとってとりわけ中心的であると [私は] 主張するのか。／道徳的真理について語るよりも重要な他の事柄があるからである。とりわけ、道徳的真理について一致しないひとびとが、それにもかかわらず、共に生きるという自分たちの進行中の問題をどのように解決するか [という重要な他の事柄があるからである] [括弧内引用者]」(Ackerman 1989, 8)。中立的対話の論拠に関するアッカーマンのこの議論は、明らかに実用主義的理由にもとづくものであり、とりわけ第三の「中立

1971b, 30) としての要件を充たすことができない。「正義の構想は、その諸原理が許容される善の構想を制限するという意味で、善性の概念から独立し、善性の概念に優先していなければならない」(Rawls 1985, 413) ののである<sup>(21)</sup>。

それゆえ正義の理論においては、1989 年の論文以降の議論に見出されるように、理論の「二つの段階」が区別され、分離されなければならない (cf. Rawls 1989a, 473-474, Rawls 1993a, 133-134)。包括教説による是認から「独立」して理論が正当化される理論の「第一段階」が、「重なり合う同意」と「公共的理性」の観念のもとで理論に対する安定した支持の可能性を解明する理論の「第二段階」から区別され、分離されなければならない。

その前提として、正義の構想が、包括教説を信奉しているひとびとの「倫理的観点」か

---

性 (neutrality)」(Ackerman 1980, 11) 規則から明らかなように、中立的対話によって導き出される結論は、包括教説との対立を回避するものである。それゆえアッカーマンの中立的対話は、この対話によってもたらされる帰結とともに、共存を目的とした「暫定協定」の域を出ない。アッカーマンの「究極の実用主義的命法 (supreme pragmatic imperative) [強調原著]」は、「あなたと私が道徳的〔倫理的〕真理について不一致であるなら、私たちがともに理性的とみなすようなしかたで共存という私たちの問題を何とか解決する見込みのある唯一の方法は、共存の問題について互いに話し合うことによってである〔括弧内引用者〕」(Ackerman 1989, 10) と命じるのである。なお、ラーモアとアッカーマンのここでの議論については、平井の論考 (平井 1990) を参照のこと。

- <sup>(21)</sup> 1985 年の論文でこのように主張されていることから明らかなように、ローティ (Richard Rorty) のロールズ解釈は、誤解にもとづく。「哲学に対する民主主義の優位 (The Priority of Democracy to Philosophy)」と題されたローティの 1988 年の論文では、ロールズの 1985 年の論文が取り上げられ、正義の理論がアメリカ自由主義社会の「歴史的・社会学的記述」(cf. Rorty 1988, 181) として構築されていると解釈される。ローティによれば、反省的均衡の方法を用いるロールズの理論においては、正義の理論がアメリカ自由主義者にとって一般的な根本命題と直観的観念の整合的な体系として構築され (Rorty 1988, 189-190)、個人の倫理的アイデンティティから抽象化された一般的・中立的な人格の構想がその基礎におかれている。アメリカ自由主義社会の伝統のうちに見出され、民主的社会の自由で平等な市民として観念されている人格の構想が正義の理論の基礎におかれているとローティはいうのである。ローティの理解するところ、ロールズの理論の中心に位置する人格のこの構想は、「私的な事柄」と「公的な事柄」を区別する人格の「実用主義的」構想である。善き生と生活の理想や構想を普遍的に構築する啓蒙の絶対主義が崩壊した現代社会において、私的な事柄と公の事柄を区別し、善き生と生活の理想の多様性を可能にするのは、実用主義の思想に他ならない (Rorty 1988, 175-177)。ロールズは、ジェファーソンの宗教的寛容以来の確立された社会的慣習によって、実用主義者として彫琢されているのである (Rorty 1988, 186-187, 194-195)。それゆえロールズが、『正義の理論』に見出される正義の道徳的・普遍主義的要請を取り下げ、民主主義を哲学に優先させているとローティは解釈する (Rorty 1988, 191-192, 194-195)。ロールズの 1985 年の論文においては、「私たちが寛容の原理を〔自分自身の〕哲学自体に適用する〔括弧内引用者〕」(Rawls 1985, 388) ことで、「民主的社会の公共文化」(Rawls 1985, 396) に目を向け、反省的均衡の方法を採用することが求められているからである。実際、1985 年の論文では、正義の構想の根拠が「民主的社会の公共文化」(Rawls 1985, 396) に見出されるかのように説明されている (cf. Rawls 1985, 393)。だが、1989 年の「政治の領域と重なり合う同意」論文でのロールズの議論の修正、そして、「正義の構想は、その諸原理が許容される善の構想を制限するという意味で、善性の概念から独立し、善性の概念に優先していなければならない」(Rawls 1985, 413) という 1985 年の論文でのロールズの発言を考慮すれば、ローティのロールズ解釈は誤解である。詳細は拙稿、「ロールズの理性の概念と正義」(関西哲学会編『アルケー (関西哲学会年報)』第 11 号 (2003) 所収) を参照のこと。

ら独立に正当化されなければならない。「正義の理性的構想」(Rawls 1971b, 8) は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2, Scanlon 1982, 138) という意味で共有可能な根拠として、各々の包括教説の観点から独立に正当化されなければならないのである。

以下で明らかになるように、1993 年の『政治的自由主義』では、各々の包括教説の倫理的観点から独立に正義の構想が正当化される。公正としての正義の構想が、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(cf. Rawls 1993a, 49-50 n. 2, Scanlon 1982, 138) として、各々の包括教説の倫理的観点から独立に正当化されているのである。

正義の構想にもとづく理論は、各々の包括教説の倫理的観点から独立に正当化されることではじめて、包括教説に優位する「義務論的理論」(Rawls 1971b, 30) であることができる。この場合にのみ、正義の構想を「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた道徳的構想」と説明するロールズの真意が理解できるものになるのである。

むしろ正義の構想の独立した正当化を考察するのに先立って、正義の理論を正当化する「正当化の基準」が解明されなければならない。公正としての正義という正義の理性的・普遍的構想とその諸原理を正当化する「正当化の基準」が解明されなければならないのである。

次節で明らかになるように、『政治的自由主義』では、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な正義の理性的・普遍的構想によって、「私たちが、正義の諸原理の正当化へと「理性的」に動機づけられていると説明される。すなわち理性的人格は、公正としての正義という「構想に依拠した欲求 (conception dependent desire)」(cf. Rawls 1993a, 83-84) によって、正義の諸原理の正当化へ「理性的」に動機づけられていると説明されているのである。

それゆえ『政治的自由主義』では、正義の諸原理が、「理性的に拒否され得ない」(Rawls 1993a, 124) 原理として普遍的に正当化されると説明される。ロールズによれば、正義の諸原理は、「他のひとびとが理性的に拒否できない」(Rawls 1993a, 124) 原理として普遍的に正当化されるのである。

したがって『政治的自由主義』では、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」という「正当化の基準」のもとで、共有可能な正義の構想を共有不可能な自身の包括教説から区別することが、理性的人格に可能であると想定されている。理性的人格は、実践的問題の倫理的主題と道徳的主題を区別する実践的判断力をもち、正義の理性的構想を根拠として共有することで、正義の諸原理の正当化へと理性的に動機づけられると想定されているのである。

## 2.4 理性的人格の実践的判断力

善き生と生活の理想を構築し、この理想をあらゆる生活の領域と局面で実現しようとする「一般的で包括的な見解」(Rawls 1993a, 13)の多様性によって、現代社会が特徴づけられるなら、正義の諸原理が中立的に正当化されるだけでは十分でない。すなわち、いかなる包括教説も前提しないという意味で中立的に正義の諸原理が正当化されるだけでは十分でない。正義の諸原理は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2, Scanlon 1982, 138)という意味で共有可能な根拠にもとづいて正当化されなければならない。正義の諸原理は、包括教説の受け入れに依存しない「無条件的・義務論的妥当性」をもたなければならないのである。

私たちが、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化したいという「欲求 (desire)」をもつなら、各々の包括教説の「倫理的観点」の「内部から」(Rawls 1985, 411)の是認に依存しない、正義の諸原理の「独立」した正当化が可能になるはずである。スキャンロンが構成主義の立場から主張するような「欲求」を私たちがもつなら、正義の諸原理の独立した正当化が可能になるはずである<sup>(22)</sup>。

スキャンロンは、以下のように定式化された「動機づけの源泉 (source of motivation)」を私たちに想定する。

「ある行為が〔道徳的〕悪であるという信念によって直接引き金が引かれる〔道徳的〕動機づけの源泉は、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求である〔括弧内引用者〕」(Scanlon 1982, 138)<sup>(23)</sup>。

「道徳的衝突と政治的正当性 (Moral Conflict and Political Legitimacy)」と題されたネーゲル (Thomas Nagel) の 1987 年の論文では、自由主義社会の規範的原理の「倫理的」に「中立的」な正当化の可能性が考察される。ここでは、ロールズの議論が、動機づけの源泉を定式化したスキャンロンの議論とともに取り上げられる。この論文では、後にスキャ

---

<sup>(22)</sup> スキャンロンが構成主義の立場を採用している点については、スキャンロンの 1982 年の論文の該当する箇所 (Scanlon 1982, 125-126) を参照のこと。

<sup>(23)</sup> スキャンロンによれば、「動機づけの源泉」の定式化における「理性的に (reasonably)」という条件は、「〔私と〕同じように動機づけられた他のひとびとの理性的に拒否できないであろう〔道徳〕諸原理を見出したいという欲求〔括弧内引用者〕」(Scanlon 1982, 138 n. 12)を前提している (cf. Scanlon 1982, 138, 138 n. 12)。なおこの条件については、第四章第四節で考察している。

ンロンの動機づけの源泉を「道徳的動機づけの原理」として以下のように再定式化する  
ロールズの議論とともにスキャンロンの議論が取り上げられ、ロールズの「第一原理」の  
ような道徳規範の倫理的に中立的な正当化の可能性が考察されるのである (Nagel 1987,  
221-222)。

「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼  
らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ-理性的にというのは、すなわ  
ち、理性的に拒否できないであろう諸原理を見出したいという欲求を、同じく動機づけら  
れた他のひとびとに前提してということである」 (Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

ネーゲルの議論の出発点にあるのは、あるカトリック信者の事例である。他のひとびと  
の本当の意味での幸福のために、自分の信仰を他のひとびとに法的・政治的に強制しよう  
と考えながら、同時に他のひとびとの「信仰の自由」を尊重すべきと考え、思い悩むカト  
リック信者の事例をネーゲルは取り上げる (Nagel 1987, 225-227)。

「彼は、自分の現在の宗教的価値の不偏不党な適用と、彼もまた保持している、他のひと  
びとの宗教的確信が彼自身に強制されることを望まないというより一般的な価値の不偏不  
党な適用のあいだで引き裂かれているであろう [強調引用者]」 (Nagel 1987, 225)。

ネーゲルによれば、信仰の強制は、他のひとびとに彼らが共有できない信念を強要す  
ることである (cf. Nagel 1987, 224-225)。それゆえ信仰の強制は、他のひとびとを単なる  
手段としてのみ扱うことを禁じるカントの観念に抵触する (cf. Nagel 224-225, 238, Kant  
1785, IV 427-429)。

だがネーゲルの論文においては、他のひとびとを単なる手段としてのみ扱うだけでな  
く、同時に「目的そのもの」としても処遇し、尊重すべきであるというカントの観念のも  
とにある要請が、当該のカトリック信者にも適用される (Nagel 1987, 224-225)。「第一原  
理」のような自由主義社会の規範的原理が善の包括的構想に対して中立的に正当化される  
なら、カントの観念のもとで擁護される信仰の自由は、このカトリック信者にも等しく認  
められなければならないからである。「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根  
拠」にもとづいている場合にはじめて、信仰の自由は中立的に正当化され、無条件的・義  
務論的妥当性をもつことができる (cf. Nagel 1987, 221)。

ネーゲルの論文では、中立的正当化のこの問題が「役割逆転の議論 (role-reversal argu-  
ment)」 (Nagel 1987, 225) のもとで考察される (Nagel 1987, 225-227)。「誰かがあること

をあなたにしたとして、あなたはその行為をどう考えるか」と問い掛け、その返答を考察するのが役割逆転の議論である (cf. Nagel 1987, 225)。そして強制される相手の立場に自分自身をおき、信仰の強制を拒否することで信仰の自由を承認すること、すなわち「相互性の基準」のもとで信仰の自由を承認することが、当該のカトリック信者に期待されている。

だが「相互性の基準」に訴えるだけでは、このカトリック信者を説得できない。「カトリックの信仰の強制をどう考えるか」と問い掛けられれば、彼は、信仰の強制を受け入れると考えられるからである。「あなたの宗教の実践を妨げられることをあなたは思うか」(Nagel 1987, 227) と問われたカトリック信者は、「それはその宗教が、本物の宗教であるか否かによる」(Nagel 1987, 227) と返答できる。

それゆえ、問題となっている行為の「記述」が、すべての関係者が関心を寄せる「一般的」(Nagel 1987, 225) 価値や「一般的」理由を記述し、すべての関係者によって「一般的」に受け入れられる場合にはじめて、相互性の議論が有効になる (cf. Nagel 1987, 226-227)。言い換えれば、当該のカトリック信者は、「カトリックの信仰の強制をどう考えるか」ではなく、「信仰の自由の侵害をどう考えるか」と問い掛けられるべきである。このカトリック信者もまた承認している「信仰の自由」という「一般的な価値」(Nagel 1987, 225) に訴え、「信仰の自由の侵害をどう考えるか」、あるいは「信仰の強制をどう考えるか」と問い掛けられるべきなのである。役割逆転の議論は、「一般性の基準」を必要としているのであり、相互の基準にもとづく議論が有効に機能するためには、一般性の基準が不可欠なのである。

したがって一般性の基準が、解明されなければならない。一般性の基準の解明にあたってネーゲルが着目するのは、信念の真を信じずに信念を保持できない一方、信念の真を信じていることと、その真理が「一般的妥当性」をもつこととを私たちが区別しているという「事実」である (Nagel 1987, 229)。

ネーゲルによれば、この区別は、「懐疑論的想定」(Nagel 1987, 229) にもとづくものではない。この区別は、信念の「外部 (outside)」(Nagel 1987, 229) の「道徳性 (morality)」(Nagel 1987, 230) の想定にもとづいている。

そして「私たちを私たち自身の外部へと連れ出す」(Nagel 1987, 229) この道徳性は、「認識論的 (epistemological)」(Nagel 1987, 229) に理解される (Nagel 1987, 229-230)。ネーゲルの理解では、「信念を正当化するのに必要なものと、〔信仰の強制に際して〕政治権力の採用を正当化するのに必要なものとの区別は、倫理的に (ethically) 基礎づけられた客観性のより高度な基準を拠り所としている〔括弧内引用者〕」(Nagel 1987, 229)。

それゆえネーゲルの論文においては、一般性の基準が、善き生の理想や構想を主題とす

る宗教などの「倫理」に「認識論的意味」で優位する「客観的基準」として理解されている。一般性の基準は、「客観性のより高度な基準」であり、「認識論的制約」(Nagel 1987, 229)である。

したがって「道徳」は、この高度な基準に対応した「認識論的倫理学 (epistemological ethics)」(Nagel 1987, 230)とみなされる。実践的問題の主題に関するハーバーマスの分類のもとでいえば、ネーゲルのいう「道徳」は、倫理的主题における客観的真理に相当する。倫理的主题における単なる信念と真理の区別を可能にする「不偏不党性」(cf. Nagel 1987, 215-216)は、私たちを自分自身の外部の観点へともたす「非人称的立場 (impersonal standpoint)」(Nagel 1986, 139, cf. Nagel 1986, 138-143, Rawls 1993a, 116)なのである<sup>(24)</sup>。

ネーゲルによれば、「倫理」と「道徳」のこの認識論的区別は、「私的領域」と「公的領域」の「認識論的分離」に対応している (cf. Nagel 1987, 230-231)。

「私たちは、私的領域と公的領域の認識論的分離を受け入れる。私は、自分の信念が真であり、このことを知っているとどれほど確信していても、特定のコンテキストにおいては、自分の信念を真としてではなく、単なる信念と判断するように強制されている」(Nagel 1987, 230)。

それゆえカトリック信者の事例のもとで説明すれば、この信者は、一般性の「認識論的基準」とともに私的領域と公的領域の認識論的分離を受け入れ、公的領域においては自分の信仰の真理を単なる信念とみなさなければならない。彼には、一般性の認識論的基準のもとで私的領域と公的領域の認識論的分離を受け入れ、公的領域においては自分の信仰の真理を単なる信念とみなすことが要請されているのである。

したがって「第一原理」のような道徳規範は、相互性と一般性の基準のもとで「中立的」に正当化されなければならない、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な「共有根拠」(Nagel 1987, 232)にもとづいて「公共的」に正当化されなければならない。

ネーゲルは、「相互性」と「一般性」の基準のもとで行われる正当化を「公共的」と呼ぶが、その条件は二つある。

---

<sup>(24)</sup> ネーゲルは 1987 年の論文で、「良心の自由」を擁護するロールズの議論が「懐疑論的想定」のもとにないことを正しく指摘している (cf. Nagel 1987, 228-229, cf. Rawls 1971b, 214-216)。だがロールズの議論においては、不偏不党な道徳的観点がネーゲルのいう「非人称的立場」のもとでは理解されていない (cf. Rawls 1993a, 116)。この点については、以下の議論が明らかにする。

「第一に、不一致という現実のコンテキストのもとにある公共的正当化は、〔信念の真を信じる〕理由を他のひとびとの批判に開示する覚悟と、共通の批判的合理性を行使し、共有可能な証拠を検討することで私の誤りが明らかになることを認める覚悟とを必要とする〔括弧内引用者〕」(Nagel 1987, 232)。

公共的正当化においては、「信念の真を信じる証拠」を共有し、この証拠をもとにしたひとつの判断に到達できるように、互いに証拠を開示しなければならない (Nagel 1987, 232)。公共的正当化の第一の条件は、信念を信じる証拠を開示し、その証拠を共有することで一致した判断をくだせるように、互いに自分の信念を公にする備えをもつことである。

それゆえ第一の条件が充たされているにもかかわらず正当化に失敗した場合には、信念の真を信じる証拠そのものか、この証拠からの推論に不一致があると考えられる。公共的正当化の第二の条件は、信念の根拠となる証拠やそこからの推論における不一致に正当化の失敗の原因を求め、この不一致が公共的に解明され得ると想定することである (Nagel 1987, 232)。

したがって公共的正当化においては、自分の「倫理的」信念の外部に認識論的に理解された「道徳性」を想定することで、問主観的な一般的妥当性をもたないという意味での誤りの可能性と、この誤りの公共的解明の可能性を自分の信念に認めながら、相互性と一般性の基準のもとで自分の信念を説得することが求められる。ネーゲルによれば、「このことは、私たちが信念を信じること、すなわち自分の信念を真と信じることをやめなければならないことを意味していない〔強調原著〕」(Nagel 1987, 230)。

しかしラズは、この可能性を疑う。自分の信念を真とみなす一方、一般性の認識論的基準のもとで真でない単なる信念と考えながら公共的正当化を遂行することが可能であるかとラズは問い掛ける (Raz 1990, 36-39)。ネーゲルの公共的正当化の理論は、信念をもつことの核心にある事実を捉え損なっていると考えられるからである。

信念をもつことは、信念を受け入れる理由や信念にもとづいた行為の理由として、信念の真を信じることである。ラズが批判するように、信念をもつことは、信念を真と考える理由ではない (Raz 1990, 38)。信念を信じることは、信念に信頼を寄せていることに過ぎず、この信頼を正当化することでも、この信頼の根拠を明らかにすることでもないからである。

ラズが主張するように、「私が自分の信念にもとづいて行為すれば、私の行為の理由は、私がその信念をいだいているというネーゲルの提案する事実ではなく、その信念の真理である」(Raz 1990, 38)。信念を信じることは、信念を受け入れる理由や信念にもとづいた行為の理由として、信念の真を信じることであり、信念をもつことに関するこの事実は、

「信念の外部」からみても変わらない。

むしろ道徳性を認識論的に説明するネーゲルの議論においては、自分の信念の真を信じていることと、自分の信念が一般的妥当性をもつことが認識論的に区別されなければならない。この二つが認識論的に区別されないことは、ネーゲルにとって理解不可能な事態である。だがネーゲルが陥っている困難の原因は、ネーゲル自身の想定にある。

ネーゲルの論文では、道徳的観点を説明し、確立するために、一般性の基準が認識論的に説明される。だが、一般性の基準を認識論的に説明する必要はない。ロールズの「判断の負荷」の観念を援用すれば、認識論的でないしかたで一般性の基準を説明できるからである。

ロールズの「判断の負荷」の観念は、私たちの自己中心的でも非合理的でもない判断がおのずから相違する原因を解明する (Rawls 1993a, 54-58, cf. Rawls 1989a, 475-478)。ロールズによれば、私たちの判断は、判断の根拠となる証拠に関して何を証拠とみなすか、証拠にどのような評価をくださかについて相違するだけではない。判断に不可欠な概念でさえも、一定の外延をもつことではじめて使用可能になる点で、その使用には一定の不確定性がともなう。そこで概念の使用には、必ず解釈や判断が入り込む。そしてこの解釈や判断自体が、個人の経験などの影響のもとにある。

ロールズの理解するところ、これらのすべてが、判断に「内在」する負荷として、私たちの判断がおのずから相違する原因となっている。判断の負荷は、私たちの「判断力」に内在する負荷であり、私たちの判断は、おのずから相違する。道徳的価値の秩序や真理の存在を無条件に前提できないのであれば、間主観的な一般的妥当性をもたないという意味での「判断の可謬性」を自身の判断に認めなければならないのである。

それゆえ自分の判断が負荷のもとにあり、他のひとびとの判断と一致しない可能性を認めることで、一般性の基準が「間主観的」に共有される。理性的である限り私たちは、自分の判断が負荷のもとにあり、私たちの判断がおのずから相違することを否定できないからである。言い換えれば、信念をもつということには、私たちの信念が一致しないという意味での「信念の可謬性」の承認と、信念の不一致の公共的解明の可能性の承認とが内在している。私たちは信念の真を信じるなかで、他のひとびとの信念と自分の信念が一致しない可能性とその不一致の公共的解明の可能性を認め、一般性の基準を「間主観的」に共有しているのである。

したがってネーゲルの公共的正当化の二つの条件は維持されるが、その含意は大きく修正される。ネーゲルの理解では、相互性と一般性の基準のもとで私的領域と公的領域が認識論的に分離され、個人の信念にとどまる主観的真理と一般的妥当性をもつ客観的真理がそれぞれの領域に割り当てられる。このことは、主観的真理とみなされた信念が、単なる

個人の信念として、公的領域ではいかなる役割も果たさないことを意味している。同時にこのことは、主観的とみなされた信念が、私的領域においてすら、善き生と生活の理想に関する真理としてはもはや保持されないことを意味している。一般性の基準の「認識論的理解」のもとでは、公共的正当化が困難なばかりか、善の理想の多様性が確保されないのである。

他方、一般性の基準の「間主観的理解」のもとでは、特定の集団や個人の善の理想や構想にかかわる「倫理的主題」と普遍的意味での一般的妥当性をもつ価値や規範にかかわる「道徳的主題」とが、実践的問題の二つの異なった主題として、「実践的」に区別されるだけである。公共的正当化はつねに特定の集団や個人の信念に開かれていて、相互性と一般性の基準のもとで共有される限り、これらの信念は一般的妥当性をもつ価値や規範の根拠になる。公共的に正当化されないとしても、これらの信念は彼らにとって真理であり続け、一般的妥当性を要求しない限り公共的に正当化される必要もない。

それゆえ相互性と一般性の基準は、公的領域と私的領域を認識論的に区別し、分離するのではない。相互性と一般性の基準は、「道徳」と「倫理」という実践的問題の二つの主題を、二つの異なった主題として「実践的」に区別するだけなのである。

したがって、公共的正当化の理論の根底にネーゲルがおいたカントの観念の含意、すなわち、他のひとびとを単なる手段としてのみ扱うのではなく、同時に「目的そのもの」としても処遇し、尊重することを要請するカントの観念の含意は、一般性の基準を間主観的に理解することではじめて保持される。カントの観念においては、自分で判断し、自分の判断を理由に自由に行為する「理性的人格」であると自分自身と互いをみなし、理性的人格の判断や理由、そして自由を相互に等しく尊重することが要請されているのである。

むろんこの要請は、他のひとびとの判断や行為を無条件に受け入れ、肯定しなければならないことを意味しない。互いの判断や行為を批判的に吟味し、自分の判断や行為の説得をこころみることが可能である。だがこの説得は、相互性と一般性の基準のもとでこころみられなければならない。自分で判断し、反論し、自分の見解を提示する「理由の道徳的権利」と自分の判断や理由にもとづいて行為する「自由の道徳的権利」を相互に承認したうえで相手を説得することが要請されているのである。相互性と一般性の基準が要請しているのは、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を相互に承認したうえで相手を説得することなのである。

それゆえカトリック信者の事例のもとでいえば、信仰の自由は、二つの道徳的権利によって設定された相互性と一般性の基準のもとで「中立的」に正当化され、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な理由のもとで「公共的」に正当化されなければならない。

そしてそのために必要な実践的判断力を、私たちはもつ。私たちは、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な理由を共有不可能な理由から区別することで、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題を実践的に区別する。私たちは、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題を実践的に区別する「実践的判断力」をもつのである。この実践的判断力は、ロールズが『政治的自由主義』で「理性的人格」に求めた判断力に他ならない。

ロールズによれば、理性的人格は、その「理性を備えていること (the reasonable)」の第一の側面において、諸原理の正当化へと「理性的」に動機づけられている (Rawls 1993a, 48-49)。

「ひとびとはひとつの基本的側面において、他のひとびとが同じように振る舞うという確信を前提に、平等なひとびとのあいだで協働の公正な条件として諸原理と諸基準を提案し、それらに自発的にしたがう心構えをもつ場合に理性的である。ひとびとは、これらの規範を各々すべてのひとが受け入れることが理性的であるとみなし、それゆえ各々すべてのひとに正当化できるとみなす。彼らは、他のひとびとが提案する公正な条件について議論する心構えをもつ」 (Rawls 1993a, 49)。

言い換えれば、公正としての正義という「構想に依拠した欲求」 (cf. Rawls 1993a, 83-84) によって諸原理の正当化へと「理性的」に動機づけられている点で、すなわち、「他のひとびとが理性的に拒否できない条件のもとで私たちの共通な政治生活を整える」 (Rawls 1993a, 124) ことへの「欲求」によって「理性的」に動機づけられている点で、理性的人格は理性的である (cf. Rawls 1993a, 124)。

それゆえ『政治的自由主義』においては、「政治的」と呼ばれる正義の構想のもとで、スキャンロンの「動機づけの源泉」 (Scanlon 1982, 138) が採用されている。再定式化されたロールズの「道徳的動機づけの原理」のもとでいえば、「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ」 (Rawls 1993a, 49-50 n. 2)<sup>(25)</sup>。

---

<sup>(25)</sup> この点でロールズの議論は、スキャンロンの「正当化の基準」と「動機づけの源泉」に依存している。『政治的自由主義』では、「[理性的人格の] 理性を備えていることの二つの側面とスキャンロンの原理の結びつきを受け入れることは、公正としての正義がそこから出発するところの理性的人格の構想に動機づけのこの形態を含めることである〔括弧内引用者〕」 (Rawls 1993a, 49-50 n. 2) と説明される。この発言で、正義の理論が前提する理性的人格の構想に、スキャンロンの「動機づけの源泉」の想定が存在することが認められている。さらに、「[だが] そうする〔理性的人格の構想に、スキャンロンの動機づけの源泉を含める〕ことは、この動機づけ、あるいはこの動機づけがどのように生じてくるかを説明しない〔括弧内引用

むろんこの再定式化における「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」は、正義の諸原理とともに原初状態で正当化される正義の構想である。正義の構想は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」としての人格と社会の構想にもとづく。道徳的人格としての市民と適切に秩序づけられた社会の構想は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」としての「実践理性の観念」である。

ロールズによれば、1985 年の論文以来「政治的」(Rawls 1985, 390, Rawls 1993a, 8, cf. Rawls 1993a, 11-15) と呼ばれている「公正としての正義」の構想は、「私たちの道徳的経験や判断」から「反省的」に「再構成」される。

「私たちは、宗教的寛容や奴隷制の排除のような固く信じられ、すでに確立されている確信を集め、これらの確信のなかに含まれている基本的観念や原理を首尾一貫した正義の政治的構想に組織化する〔強調引用者〕」(Rawls 1993a, 8)。

それゆえ「政治的」な正義の構想は、「自由で平等な人格」としての「市民」と「社会」の二つの「基本的観念」のもとで、「協働の公正なシステムとしての社会」(Rawls 1993a, 15-22) の観念をあらわす (Rawls 1993a, 14)。協働の公正なシステムとしての社会の観念は、「協働の公正な条件」の観念を根底にもつ。すなわち、協働の公正なシステムとしての社会の観念は、「各々すべてのひとが同じように受け入れることを前提に、各々の参加者が理性的に受け入れるであろう条件」(Rawls 1993a, 16) の観念を根底にもつ。

したがって、理性的人格の実践的思惟においては、市民としての自分たちが受け入れ、自分たちの行為を規制する「公正な手続き」と「規範」のもとに、自分たちの社会があると考えられている。その結果、この規範が、市民としての自分たちによって、公正な手続きのもとで公正に正当化されていなければならないと考えられる (Rawls 1993a, 15-16)。

そして「自由で平等な人格」の判断や行為を導く「実践理性の諸原理」(Rawls 1993a, 107-108) は、公正な手続きのもとで公正な規範を正当化し、この規範を遵守する市民の二つの能力に結びつけて理解される。「実践理性の合理的諸原理」のもとで善の構想を構築し、それを必要に応じて修正し、変更することで、この理想を合理的に追求する「合理性」の能力が、「善の構想の能力」である (Rawls 1993a, 19)。この能力は、善の構想の変更を

---

者」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2) とロールズは続ける。それゆえここでは、「道徳的動機づけの原理」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2) として再定式化された、スキャンロンの「動機づけの源泉」が解明されないまま、ただ前提されていることが明らかである。第四章第四節では、「動機づけの源泉」に思い至ったスキャンロンの「道徳的経験」(cf. Scanlon 1982, 137-138) を再構成することで、スキャンロンの「動機づけの源泉」を解釈し、ロールズが断念している「道徳的動機づけの原理」の解明を行う。

可能にする能力として、善を追求する自由を可能にする (Rawls 1993a, 29-35)。「実践理性の理性的諸原理」のもとで公正としての正義という正義の理性的構想を理解し、この構想を理由に行為する「理性」の能力が、正義感の能力である (Rawls 1993a, 19)。

各々の理性的人格の実践的思惟においては、自分自身と互いが「自由で平等な人格」とみなされているので、自分自身と互いが公正な手続きのもとで公正な規範を正当化し、この規範にもとづいて行為する道徳的・政治的に自律的な市民として正義の諸原理の正当化へと「理性的」に動機づけられているとみなされ、二つの道徳的能力のもとで理解される。

したがって原初状態は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(Scanlon 1982, 138)として定式化された、スキャンロンの「正当化の基準」を充たしている。原初状態に反映された正義の構想は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」としての人格と社会の観念にもとづき、「協働の公正な条件」の観念 (Rawls 1993a, 16)をあらわしているからである。「公正としての正義」を反映する原初状態は、「協働の公正な条件」の正当化へと導かれた自由で平等な道徳的人格の道徳的観点をあらわし、スキャンロンの「正当化の基準」は、原初状態へと「昇華」されている。原初状態における正当化の基準は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」というスキャンロンの基準であり、理性的人格は、公正としての正義という「構想に依拠した欲求」(cf. Rawls 1993a, 83-84)によって、「協働の公正な条件」の正当化へと「理性的」に動機づけられているのである。

むしろロールズが提案する正義の諸原理の受け入れは、「理性を備えていること」の第二の側面を前提している。ロールズによれば、理性的人格は、自分自身と他のひとびとの判断に「判断の負荷」を認め、その帰結を受け入れている点で理性的である (Rawls 1993a, 54, 58-59)。『政治的自由主義』においては、私たちの自己中心的でも非合理的でもない判断がおのずから相違する原因が、「判断の負荷」の観念のもとで解明される (Rawls 1993a, 54-58, cf. Rawls 1989a, 475-478)。

すでに確認したように、私たちの判断は、判断の根拠となる証拠に関して何を証拠とみなすか、証拠にどのような評価をくださかについて相違するだけではない。判断に不可欠な概念でさえも、一定の外延をもつことで使用可能になる点で、その使用には一定の不確実性がともなう。その結果、概念の使用には、必ず解釈や判断が入り込む。そしてこの解釈や判断自体が個人の経験などの影響のもとにある。

ロールズによれば、これらのすべてが、判断に内在する負荷として、私たちの判断がおのずから相違する原因となっている。判断の負荷は、私たちの判断力に内在する負荷であり、私たちの判断は、おのずから相違する。包括教説の多様性は、判断の負荷によってもたらされたひとつの必然的帰結なのである (cf. Rawls 1993a, 58-61, Rawls 1989a, 478-479)。

したがって私たちは、間主観的な一般的妥当性をもたないという意味での「判断の可謬性」を自分自身と他のひとびとの判断に認め、その帰結を受け入れる。理性的人格は、一方、自分自身の判断については、自分の判断の批判的吟味へと導かれる。他方、他のひとびとの判断については、他のひとびとの判断にある種の正当化や理解を認めるか、自分自身の判断としては採用することができないとしても、そこに、自分で判断し、自分の判断を理由に行為する自由を認めることへと導かれる。

ロールズの構成主義の立場は、道徳的真理を「認識論的意味」で理解しないからである (cf. Nagel 1986, 138-139)。理性的人格の「理性を備えていること」の第二の側面は、「認識論的要素 (epistemological element)」をもつにもかかわらず、「認識論的観念 (epistemological idea)」にもとづいているのではないのである (Rawls 1993a, 62)。

それゆえ自分の判断に「判断の可謬性」を認め、その帰結を受け入れる理性的人格は、一方、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として提示された正義の構想のもとで、自分自身の包括的な倫理的構想を相対化する。他方、自分自身と他のひとびとの判断にも「判断の可謬性」を認め、他のひとびとの包括的な倫理的構想にもある種の正当化や理解を認めるか、認めないとしても、そこに、自分の包括教説を強制する理由のないことを理解する。

その結果、理性的人格は、「良心の自由と思想の自由の何らかの形態」(Rawls 1993a, 61)を相互に承認する。

「結論：理性的人格は、判断の負荷が他のひとびとに理性的に正当化され得るものに限界を設定することを理解し、それゆえ良心の自由と思想の自由の何らかの形態を是認する」(Rawls 1993a, 61)。

したがって理性的人格の実践的判断においては、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」というスキャンロンの基準のもとで、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題が実践的に区別される。理性的人格は、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題を実践的に区別する実践的判断力をもつのである。

そしてスキャンロンの「正当化の基準」は、「相互性」と間主観的に理解された「一般性」の二つの基準としてロールズによって解釈され、採用されている。実際『政治的自由主義』では、正当化の基準との関係で、以下のように主張されているのである。

「むろん自分たちの信念を主張するひとびとは、自分たちの信念が真であるとも主張している。彼らは、彼らの信念を強制するが、それは、彼らのいうところ、彼らの信念が真で

あるからであり、それが彼らの信念であるからではない。しかしこれは、すべてのひとが等しく行うことのできる要求である。これは、誰によっても市民に対して一般的に立証され得ない要求でもある。それゆえ私たちがこのような要求をすれば、他のひとびと、〔すなわち〕自身が理性的である他のひとびとは、私たちを理性的でないとみなす〔強調引用者、括弧内引用者〕」(Rawls 1993a, 61)。

したがって理性的人格の実践的判断においては、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとで、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」という意味で共有可能な理由が、共有不可能な理由から区別され、このことで実践的問題の道徳的主題が、倫理的主題から実践的に区別される。理性的人格の実践的判断においては、正当化の原理のもとでその都度の実践的問題の解決に必要な理由が構成され、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能であるか検討されることで、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題が実践的に区別される。理性的人格は、そのために必要な実践的判断力をもつのである。

そして理性的人格のこの実践的判断力は、「実定化」に先立つ「道徳的権利としての人權」の相互の承認を可能にする。理性的人格は、「良心の自由と思想の自由の何らかの形態」(Rawls 1993a, 61)を相互に承認できるからである。『正義の理論』における「四段階の系列 (four-stage sequence)」の議論のもとでいえば、「原初状態」での正当化の後には、正義の諸原理を各々の社会の状況にあわせて「適用」するための三つの段階が続く。四段階の系列においては、「原初状態」における諸原理の正当化の後、次第に無知のヴェールによる情報制限が緩和され、最後に一切の制限が解除される「憲法会議」、「立法段階」、「判断と適用の段階」の三段階が続く (Rawls 1971b, 195-201)。ロールズによれば、第一原理は「憲法会議」の段階で適用され、ここで「市民の基本的諸権利」(Rawls 1971b, 197)が実定化される (Rawls 1971b, 196-197)。

それゆえ原初状態と呼ばれる道徳的観点のもとで「道徳的」に正当化される「良心の自由と思想の自由の何らかの形態」は、実定化に先立つ「道徳的権利としての人權」であり、理性的人格の実践的判断力は、「道徳的権利としての人權」を相互に承認することを可能にする<sup>(26)</sup>。相互性と一般性の基準を認めている限り、理性的人格は、自分自身に認める自由や権利を他のひとびとに「理性的に拒否できない」からである<sup>(27)</sup>。

---

(26) 「道徳的権利としての人權」が市民の「政治的自律」による実定化に先立ってはならないと考え、「人權」と「国民主権」の「等根源性」(cf. Habermas 1992, 134-135)を主張するハーバーマスの議論と彼のロールズ批判については、第三章第三節で考察する。

(27) それゆえ、信仰の自由が信仰の内実に関する価値判断にもとづいて認められなければならないというサ

そして、ロールズが「基本的諸自由」(Rawls 1971b, 61) と呼ぶ「道徳的権利としての人權」は、「拒否権」という「理由の道徳的権利」のもっとも根本的な形態のもとで、その正当化の潜在的可能性を、「自由の道徳的権利」として確保されていることになる。

---

サンデルの主張に反論できる (cf. Sandel 1998b, 1984b)。サンデルによれば、ロールズのような自由主義は、信仰の自由を「いつなんどきもつかかもしれない欲求や目的から独立している、選択する自我」(Sandel 1984b, 152) の「選択の権利」のもとで認めているに過ぎない。「宗教的自由の論拠を考察してみよう。宗教の自由は憲法上の特別な保護をなぜ享受すべきか。……自由主義者の見解では、宗教的信念が尊重に値するのは、その内容のためではなく、それよりも『自由で自発的な選択の所産』(Wallace v. Jaffree, 472 U.S.38, 52-53 (1985)) のためである」(Sandel 1998b, 255)。「このように宗教的自由を擁護することは、善の前に正をおくことである。すなわちそれは、ひとびとの信念の内容や宗教自体の道徳的重要性に関する判断に触れずに宗教的自由の権利を確保しようとするところにあることである」(Sandel 1998b, 255)。だが、「宗教的信念を独立した自我が選択するかもしれないさまざまな利益や目的と同等のものとして位置づけるのでは、一方の良心の要求と他方の単なる選好とを区別することが困難となる。……正統派のユダヤ教徒が当番で空軍病院にいるあいだにヤムルカ〔ユダヤ教徒の男性が礼拝などでかぶる小さな帽子〕を着用する権利が認められるとしたら、軍服規約によって禁じられている他のかぶりものを着用したいという軍人にどう対処したらよいのか。……安息日を遵守しているひとびとに彼らの安息日に当たる日に仕事を予定からはずす権利が認められるとしたら、フットボールの試合をみるためにある日に休みたいというひとと同じ権利が与えられるべきではないのか〔括弧内引用者〕」(Sandel 1998b, 256)。それゆえサンデルは、「宗教的自由に特別な保護を認める論拠の前提となるのは、特定の社会の特徴となる実践として、宗教的信念が賞賛と評価に値する存在と行動のしかた-それ自体が感嘆すべきものであるからか、善き市民となる良質な性格を育成するから-を生み出すことである。宗教的信念と実践が道徳的に感嘆すべき生き方に貢献すると考える理由がないかぎり、宗教的自由の権利の論拠は弱まるだろう」(Sandel 1998b, 257) と主張する。確かに、倫理的信念をもつことと単なる主観的選好の区別を主張し、この区別にもとづいて軍服規定が「良心の要求」に反していることを指摘する限りで、サンデルの批判は正しい。善き生と生活の理想に関する倫理的信念をもつことは、休日にフットボールの試合を観戦するといったような単なる選好をもつことではないからである。だがここから、宗教や倫理、善き生と生活の理想の実質に関する価値判断にもとづいて信仰の自由が擁護され、権利として保障されるべきとするサンデルの議論は誤っている。なぜなら、信仰の自由は、相互性と一般性の基準のもと、何らかの善き生と生活の理想をもつことが個人の生に、人生の意味と意義、人生の統一的理解を与えるという一般的事実の相互承認にもとづいて正当化され得、また、正当化されるべきだからである。信仰の自由が憲法において特別の保護を与えられているのは、それが選択の自由によってでも、特定の宗教に内在的な特定の価値によってでもなく、倫理的信念をもつことが個人の人生に意味と意義をもたらす、個人の人生に統一を与えるという一般的事実の相互承認によっているのである。それゆえ「従来の婚姻関係」が実現している「人間的善」(Sandel 1989, 137)、すなわち従来の婚姻関係がもつ伝統的価値のもとで「プライバシーの権利」を根拠づけ、この権利のもとで同性婚を擁護するサンデルの議論も否定されるべきである (cf. Sandel 1989)。ドイツ連邦共和国では、プライバシーの権利が、自分の「倫理的アイデンティティ」を特定の倫理的共同体の内部で発達させ、それを自分で決定する「人格の自由な発展の権利」の承認にもとづいて正当化されている (cf. 上村 2009)。このように正当化されるのであれば、プライバシーの権利は、相互性と一般性の基準のもとで私たちが他のひとびとに理性的に拒否できない権利であり、この権利のもとで同性婚が擁護される。上村によれば、ドイツ連邦共和国では、人格の自由な発展の権利のもとで、個人が自分の個性を展開、保持することができるよう私的な生活を形成する自律的領域が保障され、同時に他人が個人の生活の全体、もしくは特定の出来事を公にすることが許されるかどうか、またどの程度まで許されるかを、原則として、個人が単独で決定することが認められている (cf. 上村 2009, 95-96)。信仰の自由も、プライバシーの権利も、相互性と一般性の基準のもとで共有可能な理由にもとづいて正当化され得るのである。

したがって、他のひとびとの同等の自由と両立するように「基本的諸自由」が規制されると同時に最大限に等しく保障されることを要請する「第一原理」の規範的内実、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「形式的」「手続き的」な正当化の原理のもとに吸収され、解消されることになるのである。

そしてここから、ロールズの「実質的理論」(Rawls 1971b, 51)を「形式的理論」として再構成する可能性が生じてくる。理性的人格は、形式的理論としての再構成に必要な実践的判断力をもつからである。理性的人格は、正当化の原理のもとで実践的問題の道徳的・倫理的主題と倫理的主題を実践的に区別する実践的判断力をもつのである。

だがここで肝要なのは、形式的理論としての再構成ではない。ここでは、正当化の原理のもとで「民主的正当化のパラドクス」(Baynes 1992a, 73)が回避されていることが肝要である。すでに考察したように、正当化の原理とこの原理のもとで可能になる理性的人格の実践的判断力によって、公正としての正義の独立した正当化が説明され、民主的正当化のパラドクスが回避されているのである。相互性と一般性の二つの基準によって、ロールズの理論が前提している「正当化の基準」が特定され、「正当化の原理」が特徴づけられることで、「事実上の正当性」と「正当な正当性」の区別が可能になり、民主的正当化のパラドクスが回避されている。その結果、「誤ったしかたで政治的」(Rawls 1989a, 473)な議論の可能性が回避されているのである<sup>(28)</sup>。

こうして『政治的自由主義』においては、正義の理論が独立して正当化される理論の「第一段階」が、理論の「第二段階」から区別され、分離される<sup>(29)</sup>。そしてその前提は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう」実践理性の観念と原理にもとづいて正義の理論が構築されていることである。実践理性の観念と原理にもとづいて正当化されている場合にのみ、正義の理論は、包括教説の是認から独立し、包括教説に優位する「義務論的理論」(Rawls 1971b, 30)であることができる。この場合にのみ、正義の理性的構想は、「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた

---

(28) ロールズの「誤ったしかたで政治的」な議論については、第二章第三節を参照のこと。

(29) 本論文では、正義の理性的構想とその諸原理に関する「重なり合う同意」と「公共的理性」の観念のもとで適切に秩序づけられた社会の安定性の問題を解明する理論の「第二段階」とこの段階に関するロールズの議論を考察しない。理性的な包括教説の多様性によって特徴づけられた社会の「政治的統合」と多様主義的社会における「公共的理性」の問題は、本論で取り上げるにはあまり大きな問題であるからである。「重なり合う同意」の観念に関する筆者の見解については、第二章第三節の議論の他、第二章第三冊の脚注(19)と第二章第五節の脚注(35)を参照のこと。なおバリーは、道徳的行為への動機づけを説明するスキャンロンの「動機づけの源泉」の観念を援用することで、理論の第二段階に関するロールズの議論が不要になると主張する。本論文では論じないが、筆者もバリーのこの見解に賛同する。バリーの解釈については、バリーの議論(Barry 1995, 890-898)と本論文第四章第四節の脚注(39)を参照のこと。

道徳的構想」(Rawls 1985, 389) であることができるのである<sup>(30)</sup>。

## 2.5 政治的構成主義

したがって 1993 年の『政治的自由主義』では、正義の諸原理を構成し、正当化する手続きが、実践理性の観念と原理のもとで整えられる。「政治的構成主義 (political constructivism)」は、「適切にあらわされた自由で平等な市民の観点」(Rawls 1993a, 115-116) を構成する。その目的は、正義の諸原理を「構成手続き」の結果として提示することにある。

「私たちが推測するに、この手続きは、実践理性がかかわるすべての要請をあらわし、それ自体が実践理性の観念である社会と人格の構想との統一された関係にある実践理性の諸原理から、正義の諸原理がどのように導出されるかを示そうとする」(Rawls 1993a, 90)。

政治的構成主義は、構成手続きのもとで、正義の諸原理の正当化のための客観的観点を提示する。そのために政治的構成主義においては、「実践理性の観念」とみなされる人格と社会の構想と「実践理性の諸原理」に訴えられる。政治的構成主義は、「反省的均衡」や「カント的構成主義」のころみとともに、实在論の立場に訴えることも、相対主義に陥ることも回避しながら、「道徳的客観性」(Rawls 1980, 307) を主張する。政治的構成主義は、「実践理性にもとづく客観性 (objectivity of practical reason)」(Rawls 1993a, 116) の要請をかかげるのである。

ロールズによれば、実践理性の諸原理として反省的に再構成されるのは、「実践理性の合理的諸原理」と「実践理性の理性的諸原理」である (Rawls 1993a, 107)。実践理性の観念として反省的に再構成されるのは、「市民」と「適切に秩序づけられた社会」の構想である (Rawls 1993a, 103-104)。実践理性の諸原理は、理性的・合理的に考え、判断することが意味するものを反省することで見出され、実践理性の観念は、理性的人格の思惟と判断が適用される実践的問題とこの問いのコンテキストを反省することで見出される。

「それら〔社会と人格の構想〕は、理性を用い推論する (reason) 主体を特徴づけ、実践理性の諸原理が適用される論点と問題を特定する〔括弧内引用者〕」(Rawls 1993a, 107)。

---

<sup>(30)</sup> 本節の議論の初出は、「自由主義社会の規範的原理の中立的正当化の可能性と『政治的リベラリズム』におけるロールズの理性的人格の概念」(関西倫理学会編『倫理学研究』第 37 号 (2007) 所収) である。再掲にあたっては大幅な加筆と訂正を行っている。

「私たちの道徳的経験や判断」のなかに、実践理性の諸原理のもとで判断し、自分の判断を理由に自由に行為する「理性的人格」の観念を見出すことで、理性的人格の判断と理由、そして自由が「相互」に「等しく」、「公正に」尊重されるべきであると私たちは考える。理性的人格は、自分の道徳的経験や判断のなかに理性的人格の観念を見出すことで、互いの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」が、相互に等しく、公正に尊重されるべきであると考えてるのである。

理性的人格はその後、「暗黙のうちに認められている基本的観念と原理の共有された蓄積としての公共文化それ自体」(Rawls 1993a, 8)を注視することで、自分たちを自由で平等な「市民」とみなす。それゆえ理性的人格は、「各々すべてのひとが同じように受け入れられることを前提に、各々の参加者が理性的に受け入れるであろう条件」(Rawls 1993a, 16)のもとで自分たちの社会が適切に秩序づけられていなければならないと考える。

その結果、実践理性の観念と原理を基礎にもつ「正義の政治的構想」が、「私たちの道徳的経験や判断」から再構成される(Rawls 1993a, 8)。正義の政治的構想は、「社会の基本構造の正義」という「特殊な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度のために作り上げられた道徳的構想」(Rawls 1985, 389)として、市民と適切に秩序づけられた社会の構想にもとづく。

それゆえ理性的人格の実践的思惟においては、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有されることが見込まれる人格と社会の構想のもとで「公正としての正義」が表象され、構成手続きが整えられることで、正義の諸原理が「構成」され、「正当化」される。

したがって構成主義の立場は、合理的直観主義によって代表される実在論の立場、すなわち道徳的価値の秩序や道徳的真理の存在を想定する実在論の立場から区別される(Rawls 1993a, 90-99)。構成主義においては、道徳的価値の秩序や道徳的真理が構成されたものとみなされるからである。

ロールズによれば、合理的直観主義の立場は、以下の四点で特徴づけられる(Rawls 1993a, 90-92, cf. Rawls 1980, 343-345)。

第一に合理的直観主義においては、私たちの理性や精神の活動から独立した道徳的価値の秩序に関する「真なる言明」である場合に、道徳的な第一原理や判断が正しいとみなされる。ここでは独立した道徳的価値の秩序が、私たちの精神の活動に依存することも、私たちの精神の活動によって解明されることもないと想定されている(Rawls 1993a, 91)。

第二に直観主義では、道徳的第一原理が「理論理性」によって「認識」され、道徳に関する知識が「知覚」や「直観」によって獲得されると想定されている(Rawls 1993a, 91-92)。

それゆえ第三に、直観主義の立場では、「人格の希薄な構想」(Rawls 1993a, 92) だけで事足りると考えられている。ここでは道徳的知識の獲得のために、知覚と直観、そして反省だけが必要とされるからである (Rawls 1993a, 92)。「知者としての自己 (self as knower)」以上のものは、必要とされていないのである (Rawls 1993a, 92)。

最後に直観主義においては、「真理 (truth)」の概念が「伝統的なしかた」で理解されている (Rawls 1993a, 92)。ある道徳的判断が真であるのは、道徳的価値の独立した秩序にこの判断がかかわり、この秩序に関して精確であるからである。そうでない場合には、端的に誤りとみなされる。

他方、政治的構成主義の立場は、以下の四点で特徴づけられる (Rawls 1993a, 93-94)。

第一に構成主義においては、道徳的第一原理が、「構成手続きの結果」とみなされる。それゆえ構成主義では、私たちの精神の活動から独立した道徳的価値の秩序や真理の存在が想定されることも、これらの秩序や真理に訴えられることもない (Rawls 1993a, 93)。

第二に構成主義では、構成手続きの基盤が、「実践理性」に求められる (Rawls 1993a, 93)。カント哲学において、実践理性が対象の産出にかかわっているように、ロールズの構成主義においても、実践理性は対象の産出にかかわる (Rawls 1993a, 93)。

それゆえ第三に構成主義の立場では、道徳的第一原理を構成するために、ロールズの人格構想のような、人格の「複雑な構想」が必要とされる (Rawls 1993a, 93)。

最後に構成主義の立場においては、「理性的なもの」の観念がさまざまな主題に適用され、各々の主題における理性的判断の基準が特定される (Rawls 1993a, 94)。

したがって構成主義においては、真理の概念が用いられることも、否定されることもない。さらに真理の概念が問いに付されることも、理性的なものの観念と真理の概念が同じであると主張されることもない (Rawls 1993a, 94)。

それゆえ構成の手法においては、正義の構想によって特定される理性的なものの内実が、各々の包括教説から独立に正当化されるだけではない。構成主義は、理性的なものの内実に対する、各々の包括教説の観点の「内部から」(Rawls 1985, 411) の支持を獲得することもできる。「理性的なものの観念は、真理の概念ができないようなしかたで、理性的教説の重なり合う同意を可能にする」(Rawls 1993a, 94) ののである<sup>(31)</sup>。

構成主義の立場は、实在論の立場を否定せず、包括教説との対立を回避するからである (Rawls 1993a, 95)。構成主義者は、实在論と共存するために、正義の諸原理が構成されても、構成手続きが価値の秩序を構成したとは主張しない。独立した価値の秩序が実在し、

---

<sup>(31)</sup> 「重なり合う同意」の観念については、第二章第三節の議論の他、第二章第三節の脚注 (19) と第五節の脚注 (35) を参照のこと

この秩序がそれ自体を構成していると実在論者が主張するからである。この主張を肯定も否定もしないので、構成主義は、実在論と共存できる。この場合構成主義者は、独立した価値の秩序が、構成手続きによって反映されているに過ぎないと説明するのである。

それゆえ「理性的多様主義の事実 (fact of reasonable pluralism)」(Rawls 1993a, 95, cf. Rawls 1993a, 63-64) によって特徴づけられた民主的社会のためのもっとも適切な価値の秩序が、構成手続きによってあらわされる。正義のもっとも理性的な構想が、構成手続きによって提示されているからである (Rawls 1993a, 95)。

したがって直観主義者も、原初状態からの議論を受け入れる。「価値の正しい秩序」を原初状態があらわしていると直観主義者も認めることができるからである (Rawls 1993a, 95)。構成主義においては、構成手続きによってあらわされた価値の秩序が、独立した価値の秩序によって裏づけられているという直観主義者の主張が、肯定もされなければ、否定もされないものであり、独立した価値の秩序がそれ自体を構成しているという実在論の主張も、肯定もされなければ、否定もされないものである。

そして反省的均衡の手法を必要とし、この手法に依拠している点で、直観主義も構成主義と共存できる (Rawls 1993a, 95-96)。反省的均衡の手法を用いなければ、直観主義者は、知覚や直観を整合的に秩序づけることができないからである。そしてこれは、反省的均衡を欠けば、構成主義者が、「私たちの道徳的経験や判断」と「構成手続きの結果」とに対する「構成手続き」の適合を検証できないことと同じである。

ロールズによれば、構成主義と直観主義の立場の違いは、受け入れることできない帰結の解釈のしかたにある (Rawls 1993a, 96-97)。修正の必要がある結論の解釈のしかたに、二つの立場の違いがある。直観主義においては、結論ではなく、手続きが正しいとみなされる。均衡手続きに正しくしたがうことで正しい結果が与えられ、もたらされると考えられているからである。他方、構成主義の立場では、手続きではなく、結論が正しいとみなされる。構成手続きが正しく定式化され、正しく用いられれば、構成手続きから正しい結論が生じると考えられているからである。

それゆえ結論が受け入れられないものである場合、直観主義においては、均衡手続きが、価値の独立した秩序の誤った説明を反映しているとみなされる。他方、構成主義の立場では、実践理性の観念と原理を構成手続きに反映するモデル化の過程に誤りの原因が求められる。そして反省的均衡が成立すれば、直観主義においては、道徳的判断が、価値の独立した秩序に関する真なる言明とみなされ、構成主義においては、構成手続きが、実践理性の観念と原理を正しくモデル化したとみなされる。

したがって構成主義においては、構成手続きのモデル化の過程における誤りの可能性が排除され得ない。「理性は、理性自身にとって透明ではない」(Rawls 1993a, 96-97) か

らである。構成主義者は、理性それ自体を記述するために理性を用いる。だが理性は、理性にとって透明ではない。それゆえ構成主義においては、反省的均衡がいわば「無限に」(Rawls 1993a, 97) 遂行されなければならない。

だが現代の社会的コンテクストを前提すれば、「政治的構成主義」は、ひとびとによって受け入れられる可能性をもつ唯一の選択肢である (Rawls 1993a, 97-98)。

「理性的多様主義の事実を前提すれば、聖典であれ、慣例であれ、いかなる道徳的権威についても、市民は合意できない。市民は、道徳的価値の秩序や自然法とみなされるものの命令についても合意しない」(Rawls 1993a, 97)。

構成主義の立場では、理性的人格の共同の「企て」によって「協働の公正な条件」が確立され则认为られている (Rawls 1993a, 97)。構成主義においては、「協働の公正な条件」がひとびとの社会的協働以外の権威によって決定されることはないと考えられているのである。ここでは、自分で判断し、自分の判断を理由に自由に行為する理性的人格の「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」が相互に承認され、尊重されなければならないと考えられているからである。

それゆえ、すべての「市民」によって受け入れられ得る「協働の公正な条件」が見出される可能性は、構成主義にのみ求めることができる。包括教説の「より深い局面 (deeper aspects)」(Rawls 1993a, 97) を否定することなく、正義の政治的構想が受け入れられ得るからである。正義の政治的構想を受け入れることは、私たちの理性や精神の活動から独立した価値の秩序や真理の存在の想定を否定することなく可能である。政治的構成主義の手法は、原初状態からの議論によって提示される政治的価値の秩序を、「秩序づけられたもの」と理解するためのもっとも適切な方策を提示しているのである。

したがって構成主義においては、「自律的政治教説 (autonomous political doctrine)」の「自律」の意味が明確である (Rawls 1993a, 98-99)。ある「見解 (view)」が価値の秩序を「秩序づけられたもの」としてどのように提示しているかという「教説的自律 (doctrinal autonomy)」(Rawls 1993a, 98) の問題に、自律はかかわる。価値の秩序が理性の外部の要請として提示されている場合に、この見解は自律的ではない。ある見解において提示されている価値の秩序を自分の理性にもとづいていると私たちが理解できる場合にのみ、この見解は自律的である。

それゆえ理性的人格の実践的思惟においては、公正としての正義という「政治教説」を是認することで、自分自身が市民として自律的であるとみなされる。「自律的な政治的構想」は、理性的多様主義によって特徴づけられた立憲政体のための適切な基盤と政治的価値

値の秩序を提示するのである。

むしろラーモアの批判のもとで、ロールズの構成主義を擁護できるかがあらためて検討されなければならない (cf. Larmore 2001a, 2001b, 2008)。ラーモアによれば、「道德性の自律 (autonomy of morality)」 (Larmore 2008, 104, cf. Larmore 2008, 103-104) の觀念にもとづく「自律的道德性」を、「理性の自律」 (Larmore 2008, 108) のもとで根拠づけることは不可能である。ロールズの構成主義であれ、カントの「道德的構成主義 (moral constructivism)」 (cf. Rawls 1993a, 99-107, Rawls 2000, 234-252, Rawls 1989b, 510-516, Larmore 2008, 105-112) であれ、「自律的道德性」を、「理性の自律」のもとで根拠づけることは不可能である。「道德性の自律」の觀念においては、「それ〔道德性〕は、価値の還元不可能な〔自律的〕領域 (domain) を形成している〔括弧内引用者〕」 (Larmore 2008, 104, cf. Larmore 2001b, 74) と考えられ、「道德性はみずから自身を擁護する」 (Larmore 2008, 105) とみなされるからである。「道德性の自律」の觀念のもとでは、道德性が「無条件的基盤」を必要とし、たとえば「無条件的義務」にもとづいて構築されなければならないとみなされるが、この觀念にもとづく「自律的道德性」を「理性の自律」のもとで根拠づけることが不可能であるとラーモアは主張するのである<sup>(32)</sup>。

ラーモアの理解するところ、自律的道德性は、根拠づけることができず、ただ「擁護」され、「伝達」されるだけだからである。自律的道德性は、道德的真理の實在に訴えることによってのみ擁護され、伝達されるのである (Larmore 2008, 109-110, Larmore 2001a, 36-37)。

それゆえロールズは、「理由の道德的権利」と「自由の道德的権利」を尊重する無条件的義務を、理性の自律のもとで根拠づけることに失敗していることになる (Larmore 2001a, 36-37)。ラーモアによれば、「……理性性 (reasonableness) の觀念のうちに含まれている人格に対する尊敬という理想は、ロールズの哲学のもっとも深い核心部分を形成している」 (Larmore 2001a, 37)。だが「ロールズは、その基礎、あるいはその権威の源泉を解明するのに失敗している」 (Larmore 2001a, 37)。「理由の道德的権利」と「自由の道德的権利」を相互に尊重する無条件的義務を、理性の自律のもとで根拠づけることは不可能なのである。

しかしここで肝要なのは、自律的道德性を理性の自律のもとで根拠づけることではな

---

<sup>(32)</sup> カントの構成主義とロールズの構成主義に対するラーモアの批判については、第四章で考察する。「理性の自律」に対するラーモアの批判と「道德性の自律」に関するラーモアの理解については、第四章第一節を参照のこと。なおここで取り上げたラーモアの書評は、「ヴェールをあげる (Lifting the Veil)」である。この書評は「ジョン・ロールズと道德哲学 (John Rawls and Moral Philosophy)」と表題をあらため、2008 年の『道德性の自律 (Autonomy of Morality)』に収められている。だがここで引用した箇所が多くが、「ジョン・ロールズと道德哲学」では省略されている。

い。ここで肝要なのは、理性の自律の観念を共有しているとみなされる、カントの「道徳的構成主義」とロールズの「政治的構成主義」の相違である<sup>(33)</sup>。

ロールズによれば、二つの構成主義は、実践理性の観念と原理を基礎にもつ構成手続きのもとで道徳規範を構成するという観念を共有している (cf. Rawls 1993a, 102-104, Rawls 2000, 238-241, Rawls 1989b, 513-516)。実践理性の観念と説明される「人格」と「社会」の構想、ならびに実践理性の諸原理を基礎にもつ構成手続きのもとで道徳規範を正当化するという観念が共有されているのである。

だが二つの構成主義は、以下の四点で区別される (Rawls 1993a, 99-101)。

第一に政治的構成主義は、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」に限定された構成主義である。この点で二つの構成主義が区別される。カントの構成主義は、生活のあらゆる領域と局面で「自律の理想」を実現しようとする「包括的構想」にもとづいているからである (Rawls 1993a, 99)。

第二にカントの道徳的構成主義は、「道徳的価値の秩序」や「政治的価値の秩序」のような価値の秩序のすべてを構成する「包括的自律」の構想にもとづいている。この点で二つの構成主義が区別される (Rawls 1993a, 99-100)。

いずれの構成主義においても、私たちの理性や精神の働きから独立した価値の秩序の存在を想定することも、前提することもなく、価値の秩序が構成される。いずれの構成主義の立場でも、実践理性の諸原理と結びついた人格と社会の構想から価値の秩序が構成される。この点で二つの構成主義は、いずれも「自律的」である (Rawls 1993a, 99)。

ロールズによれば、理性が「自分自身の源泉となり (self-originating)」、「自分自身が信頼できるものであることを証明する (self-authenticating)」という観念の歴史的源泉は、カント哲学である (Rawls 1993a, 100)。カント哲学が、「理性の自律」(Larmore 2008, 108)の観念の淵源となっているのである (Larmore 2008, 111)。

むしろロールズは、理性の自律の観念をカントと共有している。いずれの構成主義においても、独立した価値の秩序が人間理性によって構成されているとみなされているからである。いずれの構成主義も、实在論の立場から区別されるのである (cf. Rawls 1993a, 99-100)。

だがカントの構成主義は、「包括的自律」の構想にもとづく。この点で二つの構成主義が区別される (Rawls 1993a, 99-100)。カントの構成主義においては、道徳的価値や政治的

---

(33) オニールの 2003 年の論文は、『正義の理論』から『政治的自由主義』にいたるロールズの構成主義の展開をまとめたうえで、ロールズの構成主義をカントの構成主義と比較している (cf. O'Neill 2003)。オニールはこの論文で、ロールズとともに、カントの道徳理論における方法が構成主義的であるとみなしている (cf. O'Neill 2003, 354-355)。

価値のようなすべての価値の秩序が理性の自律のもとで構成されるからである。ロールズの構成主義においては、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」に限定された価値の秩序だけが構成されるのである。

第三に政治的構成主義においては、「私たちの道徳的経験や判断」から人格と社会の構想が再構成される。ロールズの構成主義は、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226)の内部にとどまっている。だがカントの構成主義では、人格と社会の構想の基盤が「超越論的観念論」(cf. Kant 1787, B 338-340)に求められる。この点で二つの構成主義は区別される。カントの道徳的構成主義は、「形而上学的」な構成主義なのである (Rawls 1993a, 100)。

最後に二つの構成主義は、理論の目的の観点で区別される。政治的構成主義の目的は、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」の解決に必要な公共的基盤を見出すことである (Rawls 1993a, 100-101)。ロールズの構成主義は、「理性的多様主義という事実」(Rawls 1993a, 100)のもとで、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」の解決に必要な公共的基盤を見出そうとしている。だがカント哲学は、「理性的信頼 (reasonable faith)」(Rawls 1993a, 101)の擁護を目的としている。理性の理性自身との一貫性と統一を解き明かすことで、「理性に対する私たちの信頼を擁護すること」(Rawls 2000, 324)がカントの目的である。カント哲学の目的が理性を批判することで理性に対する信頼を擁護することにあるのであれば、カントの「批判哲学」は、「弁明としての哲学 (philosophy as apologia)」とみなされる (Rawls 1993a, 101, cf. Rawls 2000, 323-325)。この点で、二つの構成主義は区別される。

ロールズの講義をまとめた『道徳哲学史講義 (*Lectures on the History of Moral Philosophy*)』によれば、カント哲学においては、理性の統一が三つの意味で理解されている (Rawls 2000, 309)。

第一に理論理性の領域においては、「経験的真理の十分な基準のために必要な、対象に関する知識の最大限可能な体系的統一」(Rawls 2000, 309)として理解されている (cf. Kant 1787, B 431-432)。

第二に実践理性の領域では、「諸目的の国」における「目的そのもの」としての「すべての理性的存在」、ならびに各々すべての理性的存在が自分自身に設定する「目的」の最大限に可能な体系的統一として理解されている (cf. Kant 1785, IV 433)。

最後に理性の統一は、理論理性と実践理性の最大限に可能な体系的統一を意味している (cf. Kant 1788, V 119-121)。

カント哲学において、「[理性の]すべての関心は、最終的に実践的である〔括弧内引用者〕」(Kant 1788, V 121)。それゆえ理論理性と実践理性の体系的統一は、実践理性が理論

理性に優位するように統合された理性の「機構 (constitution)」における統一である (Rawls 2000, 309)。理性の統一が意味しているのは、理論理性と実践理性のそれぞれの領域において、それぞれの理性が首尾一貫していることだけではない。理性の統一が意味しているのは、実践理性が優位する体系的統一へともたらされることで、実践理性と理論理性の二つの領域においても理性が一貫したものであることである (Rawls 2000, 309, 1993a, 101)。

「最初の二つの『批判』でカントは、自然に関する私たちの知識と道徳法則を通じた私たちの自由に関する知識の両方を擁護しようところろみる。また彼は、自然法則と道徳的自由が両立しないことがないように理解する方策を見出したいと考えている」 (Rawls 1993a, 101)。

それゆえロールズは、カントが、理性の自律を否定する「合理的直観主義」や「実在論」、理性を「情動の奴隷」(Hume 1739/1740, bk. II, pt. III, sec. III, (266)) とみなす「経験論」や「懐疑論」に抗して、「弁明としての哲学」を展開したと主張する (Rawls 1993a, 101, cf. Rawls 2000, 323-325)。

政治的構成主義においては、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」の解決に必要な公共的基盤を見出すことが目的とされ、この点で二つの構成主義は区別される (Rawls 1993a, 100-101)。だが二つの構成主義は、「弁明としての哲学」の観念を共有している。ロールズによれば、政治的構成主義においては、「正義に適った社会」の可能性を擁護するという意味で、「弁明としての哲学」の観念が受け入れられているのである (Rawls 1993a, 101)。

したがってこれら四点の相違にもかかわらず、二つの構成主義においては、「原初状態」と「定言命法」と呼ばれるそれぞれの「構成手続き」のもとで道徳規範を理性的に正当化するという観念が共有されている (Rawls 1993a, 102-104, Rawls 2000, 238-241, Rawls 1989b, 513-516)。

そして政治的構成主義においては、構成手続きが「私たちの道徳的経験や判断」から「引き出され、顕在化されている (elicited)」 (Rawls 2000, 240, Rawls 1989b, 514)。「正当化の手続き」を構成している実践理性の観念と原理は、「私たちの道徳的経験や反省」 (Rawls 2000, 240, cf. Rawls 1989b, 514)、そして私たちの「判断」 (Rawls 1971b, 46) から、引き出され、顕在化されているのである。

「私たちは、これらの観念が私たちの実践的思惟にどのようにあらわれるかを反省することができ、これらの観念が一般的で単純なものからより特殊で複雑なものへと関係づけら

れ得る秩序を整えようところみる」(Rawls 1993a, 108)。

実践理性の諸原理は、理性的・合理的に考え、判断することが意味するものを反省することで見出され、人格と社会の実践理性の観念は、実践理性の諸原理のもとで考え、判断するところの主題と実践的コンテクストを反省することで見出される。

したがって政治的構成主義は、三つの段階から成立している (Rawls 1993a, 103-104)。第一に、実践理性の観念と原理の「反省的再構成」の段階であり、第二に、原初状態と呼ばれる正当化の手続きに実践理性の観念と原理を採用し、正当化の手続きを「整える」段階である。そして最後が、原初状態という手続きを用いて正義の諸原理を「構成」する段階である。それゆえ最後の第三段階だけが、構成主義の段階である。

「手続き自体は出発点として、社会と人格の基本的構想、実践理性の諸原理、正義の政治的構想の公共的役割を用いて整えられるだけである」(Rawls 1993a 104)。

こうして構成される正義の諸原理は、「理性の自律」のもとで「自律的」に正当化されていることになる。正義の諸原理の客観性は、ネーゲルのいう「切り離された観点 (detached point of view)」(Nagel 1986, 138) からの客観性、すなわち「非人称的立場 (impersonal standpoint)」(Nagel 1986, 139, cf. Nagel 1986, 138-143, Rawls 1993a, 116) からの普遍的妥当性を意味しない<sup>(34)</sup>。正義の諸原理は、「どこかあるところから (from somewhere)」(Rawls 1993a, 116) の観点からの普遍的妥当性、すなわち自由で平等な理性的人格のあいだの相互的・一般的・公共的正当化の観点に対応した客観性を主張する (cf. Rawls 1993a, 115-116)。正義の諸原理は、各々すべての理性的人格によって、各々すべての理性的人格に対して、正当化されているとみなされるからである。

「政治的確信が客観的であるということは、すべての理性的人格をそれが理性的であると確信させるのに十分な、理性的・相互的に承認することができる政治的構想 (……) によって特定される理由が存在するということである」(Rawls 1993a, 119)。

したがって理性の自律にもとづく「人格」と「社会」の構想は、普遍的意味での実践理性の構想である。「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」のコンテクス

---

<sup>(34)</sup> ネーゲルが實在論の立場を採用していると解釈される点については、コースガードの議論 (Korsgaard 1993, 281) を参照のこと。

トに結びつけられ、限定されているにもかかわらず、これらの構想は、道徳的に理性的であることが意味するものの観点にかかわっているからである。

「それら〔実践理性の諸構想〕は、理性を用いる主体を特徴づけ、実践理性の諸原理が適用される問題と問いのコンテキストを特定する〔括弧内引用者〕」(Rawls 1993a, 107)。

それゆえ正義の諸原理が、「理性的に拒否され得ない」(Rawls 1993a, 124) 原理として、普遍的に正当化されるはずである。正義の諸原理は、「他のひとびとが理性的に拒否できない」(Rawls 1993a, 124) 原理として、普遍的に正当化されるはずなのである<sup>(35)</sup>。

---

(35) 『政治的自由主義』では、理論の第二段階で登場する「重なり合う同意」の概念によって「政治的構成主義」に関する議論の最後が締めくくられる (cf. Rawls 1993a, 127-128)。ロールズによれば、理性的人格の実践的思惟においては、自分自身の包括的な倫理的教説の「一部」として正義の諸原理が理解され、それゆえ、単に理性的であるだけでなく、「真」であるともみなされている。それにもかかわらず、正義と包括教説が対立した場合には、倫理的価値、それゆえ「真」に正義と理性が優位する。ロールズの議論においては、各々の包括教説の倫理的観点の内部における正義の優位ならびに真理と理性の両立可能性を解明するために、コーエン (Joshua Cohen) の提案が採用されている (cf. Cohen 1993, 283)。コーエンによれば、理性的人格の実践的思惟においては、第一に、正義の問題に直面して、重なり合う同意のなかにとどまっている自分たちの「真理」に訴えられている。それゆえ第二に、自分たちの真理の全体ではなく、重なり合う同意の内部にとどまっている、自分たちの真理の一部分だけが活性化される。それというのも理性的人格の実践的思惟においては、第三に、自分たちの倫理的教説全体への言及が単なる信念にもとづいた議論となることが理解され、自分たちの倫理的教説全体への言及が不可能であることが認められているからである。ロールズの議論を引用すれば、「(a) 政治的構想に基礎もつ理由に訴えることで、市民は、公共的に理性的とみなされたものだけに訴えているのではなく、自分自身の包括的見解の内部からみてすべてのひとが正しい道徳的〔倫理的〕理由とみなすものにも訴えている〔括弧内引用者〕」(Rawls 1993a, 127)。したがって「(b) 政治的構想を根本的な政治的問題に関する公共的理性の基礎として受け入れるなかで、それゆえ真理の一部-政治的構想においてあらわされる部分-にのみ訴えるなかで、市民は、他のひとびとの政治権力を認めているだけではない。彼らは、互いの包括的見解を誤りであると考えていても、理性的であると認めてもいる」(Rawls 1993a, 127)。「(c) 市民は、他のひとびとの見解を理性的と認めるなかで、自分たち自身の包括的見解にもとづいて主張することが他のひとびとによって自分自身の信念にもとづいて主張しているに過ぎないとみなされるに違いないことを認めてもいる……。これは、他のすべてのひとの包括的見解を理性的とみなす一方、そのすべてを真と認めることができず、真なる信念を誤った信念から区別するための共有された公共的基礎がないことをひとびとが認めているからである」(Rawls 1993a, 127-128)。しかし理性的人格の「倫理的観点」の内部における「真理」と「単なる信念」のここでの区別は、相互性と一般性の基準のもとで共有可能な理由という基準を自分自身の信念に対する態度として採用することを意味している。それゆえこの区別においては、実践的問題の倫理的主題に関する客観的真理と主観的真理のネーゲル的な認識論的区別のように、私的領域と公的領域の認識論的分離が帰結する。ハーバーマスが批判するように、各々の包括教説の倫理的観点の内部では、重なり合う同意の内部にとどまる真理が、「理性的」真理として、重なり合う同意の外部の真理よりも「真」であるともみなされることになるのである (cf. Habermas 1996b, 105-108)。だが各々の包括教説の倫理的観点の内部において重なり合う同意のうちにとどまり続ける真理は、実践的問題の異なった主題の妥当性の基準を充たすものとする方が説得力をもつ。それゆえ重なり合う同意は、各々の包括教説の倫理的観点の内部で特別な規範的・認識論的地位を享受する「真」、あるいは「理性的なもの」に関する「同意」として理解されるべ

だが正義の諸原理の理性的・普遍的根拠づけは、その達成を望むことができない。正義の諸原理という「実質」を導出する「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51)であるために、ロールズの理論は、特定の基本財という「偶発的想定」(Rawls 1971b, 51)を必要としているからである<sup>(36)</sup>。

正義の理性的構想は、「社会の基本構造の正義」という「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた道徳的構想」(Rawls 1985, 389)として、「道徳的・政治的主題」のコンテキストに結びつけられているにもかかわらず、正義の普遍的構想である。この構想は、実践理性の観念と説明される人格と社会の構想にもとづいているからである。

しかし「市民の必要」(cf. Rawls 1993a, 179, 187-188, Rawls 1982b, 373-374)と説明される特定の基本財の想定は、正義の理性的構想と同等の普遍的妥当性をかけることができない。1993年の『政治的自由主義』では、特定の基本財の想定に関するセン(Amartya Sen)の批判が取り上げられる。ここでは、1982年の論文以来「市民の必要」と説明されてきた特定の基本財の原初状態における想定が、文字通り「市民の必要」に応えるために、後の適用の段階で「十分に柔軟な目録」(Rawls 1993a, 185)にまで拡張されると説明されているのである(Rawls 1993a, 183-186, cf. Rawls 1971b, 199, Rawls 1982b, 368-369, Sen 1980, 213-219, Sen 1992, 73-87)。

それゆえ次章で確認するようにセンの批判が的確であり、この批判に対するロールズの返答が不可避なものであるなら、ロールズの実質的理論は、「形式的理論」として再構成されるべきである。道徳的観点の中立性を確保するために情報を制限しながら、正義の諸原理を導出するのに必要な情報を取り込むために、無知のヴェールのもとで情報を取捨選択する原初状態という正当化の観念は、正義の理論に多大な困難をもたらすからである(cf. Habermas 1995, 76-77)。

---

きではない。むしろそれは、実践的問題の異なった主題、すなわち道徳的主題に関する「合意」として理解されるべきである。理性的人格は、相互性と一般性の基準のもとでその都度の実践的問題の解決に必要な根拠を提示し、受け入れる実践的判断力をもつからである。重なり合う同意は、共有された真理や理性的価値に関する静的「同意」としてではなく、公共的に正当化され理性的に受け入れることができる規範に関する動的「合意」として理解されるべきなのである。この点で、理論に対する安定した支持の可能性を重なり合う同意の観念とともに解明する「公共的理性」(cf. Rawls 1993a, 212-254, Rawls 1997)の観念には、問題があると考えられる(cf. Rawls 1997, 601-611, 山田 1994, 266-268)。だが本論文では、重なり合う同意と公共的理性の観念について、ここで考察された以上に論じることはいない。理論の第二段階に関するロールズの議論を吟味することは、本論で取り上げるにはあまりに大きな問題だからである。なお「同意」と「合意」のここでの使い分けについては、第二章第三節の脚注(19)を参照のこと。

<sup>(36)</sup> 特定の基本財の想定がコンテキストに依存した「偶発的想定」(Rawls 1971b, 51)である点については、第二章第一節を参照のこと。

正義の実質的理論においては、正義の理性的・普遍的構想を反映する道徳的観点に特定の基本財というコンテキストに依存した想定を持ち込むことで、正義の諸原理という実質が導出されている。だが正義の諸原理によってその分配が規定されるはずの基本財が、適用の段階で「十分に柔軟な目録」にまで拡張され、補完されなければならない「暫定的想定」に過ぎないのであれば、道徳的観点の理性的・普遍的妥当性を犠牲にしてまでして、基本財の想定を道徳的観点に持ち込むことの意義が疑わしく思われる。「市民の必要」を先取りしつつ人工的に情報を制限することは、ロールズという理論家に多大の負担をもたらすからである。

「無知のヴェールは、非党派的判断を損なう可能性のあるあらゆる特定の観点と利害に掛けられなければならない。だが無知のヴェールは同時に、自由で平等な市民によって受け入れられることになる共通財の候補からあらかじめ除外できる規範的内容にのみ掛けられなければならない。……言い換えれば、理論家が原初状態の当事者から取り除いた情報処理の負担は、理論家自身に跳ね返ってくるのである〔強調原著〕」(Habermas 1995, 76-77)。

したがって、特定の基本財の想定にともなう困難が回避できないのであれば、ロールズの実質的理論は、形式的理論として再構成されるべきである。相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとにロールズの第一原理の規範的内実が吸収され、解消されたことを想起すれば、ロールズの実質的理論を形式的理論として再構成することは不可能ではない<sup>(37)</sup>。

以下で考察するように、「第二原理」(cf. Rawls 1971b, 61)のもっとも重要な規範的内実も、正当化の原理のもとに吸収され、解消されるからである。第三章で考察するように、「もっとも不遇なひとびとの最大限の便益」(Rawls 1971b, 302)となるように社会的・経済的不平等が配置されることを要請する第二原理の前半部分、すなわち「格差原理(difference principle)」(Rawls 1971b, 65, 75)も、正当化の原理のもとに吸収され、解消されるのである。

したがって以下では、ロールズの実質的理論の形式的理論としての再構成の可能性を念頭に、正義の諸原理の適用と基本財の想定そのものに対する批判を考察する。この考察に

---

<sup>(37)</sup> スキャンロンの 1982 年の論文では、ロールズの実質的理論を形式的理論として再構成する可能性が指摘されている(cf. Scanlon 1982, 149-150, Scanlon 2003, 155)。スキャンロンによれば、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」(Scanlon 1982, 138)と「完全な情報」(Scanlon 1982, 149, cf. Rawls 1971b, 141)が前提されれば、正義の諸原理に相当する道徳規範を導出することは十分に可能である。

よって、ロールズの実質的理論の形式的理論としての再構成の可能性が明らかになる（第三章）。そのうえで、ラーモアの批判に対して、「自律的道德性」の「理性の自律」にもとづく根拠づけの可能性が擁護される（第四章）。本論文は、この二つの考察を通じて、ロールズの実質的理論を形式的理論として再構成し、根拠づける。

最終的にこの再構成においては、「私たちの道徳的経験や判断」を出発点にロールズの実質的理論が形式的理論として再構成され、この形式的理論が、「経験的理論の枠組み」の内部で根拠づけられる。この再構成においては、私がロールズにならって「公正としての正しさ (rightness as fairness)」(Rawls 1971b, 17, 111, cf. Rawls 1971b, 108-114, 114-117) と呼ぶ「道徳性」の構想が、「私たちの道徳的経験や判断」を出発点に再構成され、この構想を根底にもつ形式的理論が、「経験的理論の枠組み」の内部で根拠づけられるのである。

公正としての正しさという道徳性の構想は、公正な正当化の条件のもとで正当化された規範を「公正」という意味で「正しい」とみなす道徳性の構想である。公正としての正しさにおいては、理性的人格の「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を「相互」に「等しく」、「公正に」尊重したうえで、私たちの「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」を正当化することが要請されているのである。

したがって、「経験的理論の枠組み」の内部で、公正としての正しさを「自律的道德性」の構想として「理性の自律」のもとで再構成し、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のもとで根拠づけることが以下の課題である。以下では、この再構成と根拠づけを通じて、「公正としての正義」という「正義」の構想にもとづくロールズの実質的理論が、「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想にもとづく形式的理論として再構成され、根拠づけられる。

## 第3章

# 形式的理論

理性的人格の実践的判断においては、「相互性」と「一般性」の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとで、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な理由が、共有不可能な理由から区別される。理性的人格はこのことで、実践的問題の「道徳的主題」と「倫理的主題」を「実践的」に区別する。これまでの考察が示しているように、理性的人格は、そのために必要な「実践的判断力」をもつのである。

そして正義の理性的構想は、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」に結びつけられているにもかかわらず、「普遍的妥当性」をかかげることができる。それは正義の構想が、実践理性の観念と原理にもとづいて構築されているからである。

だが正義の理性的・普遍的構想にもとづくロールズの理論は、「理性的に根拠づけられている」という意味での普遍的妥当性をかかげることはできない。「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51) は、正義の諸原理という「実質」を導出するために、特定の基本財の想定を必要としているからである。ロールズの実質的理論においては、特定の基本財というコンテキストに依存した偶発的想定が、正義の理性的・普遍的構想を反映する道徳的観点に持ち込まなければならないのである。

しかし「第一原理」の規範的内実が「正当化の原理」のもとに吸収され、解消されることで「形式的理論」の可能性が示されていたことを想起すれば、理論の普遍的妥当性を犠牲にしてまでして、正義の諸原理を導出する必要はないと考えられる。

これから考察するように、正義の諸原理には、適用にともなう困難に加え、基本財の想定そのものにともなう困難が存在するからである。以下で明らかになるように、正義の諸原理の適用の問題や基本財の想定そのものにともなう困難を吟味することは、ロールズの「実質的理論」を、「道徳理論」と「政治理論」の二つの段階から構成される「形式的理論」として再構成することへと導く。

第一節では、「第一原理」の適用の問題をハート (H. L. A. Hart) の批判のもとで考察する。第二節では、「第二原理」(cf. Rawls 1971b, 61) のもっとも重要な規範的内実との関係で、基本財の想定そのものの困難を指摘するセンの批判を考察する。すなわち、「もっとも不遇なひとびとの最大限の便益」(Rawls 1971b, 302) となるように社会的・経済的不平等が配置されることを要請する「格差原理」(Rawls 1971b, 65, 75) との関係で、基本財の想定そのものの困難を指摘するセンの批判を考察する。

この二つの考察が明らかにするのは、原初状態という正当化の装置に固有な困難であり、「正当化の原理」を根底にもつ「形式的理論」の可能性である。これら二つの考察を通じて、原初状態という思考実験を用いることも、基本財の想定を用いることもない形式的理論の可能性が明らかになる。

そこで第三節では、ロールズの実質的理論を形式的理論として再構成する。この再構成においては、「道徳理論」としての段階と「政治理論」としての段階の二つの段階をもつ形式的理論として、ロールズの実質的理論が再構成される。ロールズの理論において、政治理論としての理解の根底に道徳理論としての理解が前提されていたように、再構成される形式的理論においても、政治理論としての理解の根底に道徳理論としての理解が前提されている。同じく、ロールズの実質的理論において、理性的人格の「実践的判断力」が「正当化の原理」とともに前提されていたように、この形式的理論においても、理性的人格の実践的判断力が正当化の原理とともに前提されている。

次章の第四章では、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」に対して自分の「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」を正当化する「正当化の無条件的義務」のもとで、「正当化の原理」が解明され、根拠づけられる。すなわち、「正当化の無条件的義務」を「正当化の道徳的責任」として引き受け、他のひとびとの二つの道徳的権利を尊重する理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」のもとで、「正当化の原理」が解明され、根拠づけられる。

第四章で明らかになるように、「正当化の原理」の解明と根拠づけは、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226) の内部で行われる。「私たちの道徳的経験や判断」から出発し、「経験的理論の枠組み」の内部で「公正としての正しさ」(Rawls 1971b, 17, 111, cf. Rawls 108-114, 114-117) という「道徳性」の構想を再構成することで、「正当化の原理」が「経験的理論の枠組み」の内部で解明され、根拠づけられる。第四章では、ロールズの「反省的均衡」の方法を援用することで、公正としての正しさという道徳性の構想が、「経験的理論の枠組み」の内部で再構成され、公正としての正しさにもとづく形式的理論が、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のもとで根拠づけられるのである。

後に考察するように、1971 年の『正義の理論』では、「公正としての正義」に続けて、

「正しさの完全な構想」(Rawls 1971b, 110) が展開されると予告され、「公正としての正しさ」が、この「完全な構想」の根底に位置する構想と説明されている (Rawls 1971b, 17)。ロールズによれば、「公正としての正義」との比較で「より一般的な見解」と説明される「公正としての正しさ」は、「他のひとびと」に対する私たちの「道徳的関係性 (moral relationship)」だけを主題とするのであり、「動物や他の自然」(Rawls 1971b, 17) に対する私たちの道徳的関係性を主題とするものではない (Rawls 1971b, 17)。

以下で展開される「公正としての正しさ」の構想も、この構想に関するロールズの理解にならい、他のひとびとに対する私たちの「道徳的関係性」だけを主題とする。「公正としての正しさ」は、理性的人格の「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」が「相互」に「等しく」、「公正に」尊重されることを要請する「道徳性」の構想であり、再構成される形式的理論の根底に位置する道徳性の構想である。カントの言い回しを用いていえば、私たちが互いを「目的そのもの」として「等しく」、「公正に」処遇し、尊重することを要請する道徳性の構想が公正としての正しさである。

これまでの考察から予想されるように、公正としての正しさは、私たちの「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」が、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとで正当化されることを要請する。「正しさの完全な構想」を実質的理論として展開したいというロールズの意向には反するにもかかわらず、以下では、公正としての正しさという道徳性の構想が再構成され、根拠づけられることで、二つの段階からなる形式的理論が再構成され、根拠づけられる。

それゆえ次章の考察によって公正としての正しさという道徳性の構想が「経験的理論の枠組み」の内部で再構成され、このことで本章第三節においてその輪郭が描かれる形式的理論が根拠づけられる。だが本章第四節では、「公正としての正しさ」の再構成と根拠づけに先立ち、「正当化理由」の行為を動機づける「動機づけ理由」としての可能性の問題を考察しておく。

### 3.1 正義の第一原理

「正義の理論」の目的のひとつは、正義の諸原理の正当化である。正義の諸原理は、「主要な社会制度が、根本的諸権利と諸義務を割り当て、社会的協働から生み出された利益の分配を規定する方策」である「社会の基本構造」に適用され (Rawls 1971b, 7)、特定の「基本財」の分配だけにかかわる (Rawls 1971b, 62)。

特定の基本財は、「諸権利と諸自由」、「権力と機会」、「収入と富」、「もっとも重要な基本財」(Rawls 1971b, 440) としての「自尊という基本財」である (Rawls 1971b, 62, cf. Rawls

1971b, 90-95)。そして「表現の自由と集会の自由を含む政治的自由（投票の権利と公職に選ばれる権利）」、「良心の自由と思想の自由」、「（個人的）財産をもつ権利」、「法の支配の概念によって規定された恣意的な逮捕や押収からの自由」といった「特定」(cf. Rawls 1982a, 291-292, Hart 1973, 536-542) の「基本的諸自由」が、「諸権利と諸自由」としてあげられている (Rawls 1971b, 61)。

ロールズによれば、これら特定の基本財は、「各々すべての合理的なひとが欲すると想定されるもの」(Rawls 1971b, 62) である。基本財は、どのような「人生の合理的計画」の追求にも役立つからである (Rawls 1971b, 62)。それゆえ「彼ら〔各々すべての合理的なひと〕は、より少ないよりもより多くの基本的社会財を選好する〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 142, cf. Rawls 1971b, 397)。

したがって原初状態の合理的当事者は、可能な限り多くの基本財を獲得することへと動機づけられているのであり、彼らの推論は、「最大の最小値」(Rawls 1999a, 133 n. 19) の獲得を命じる「マキシミン規則」(Rawls 1971b, 152) によって導かれる<sup>(1)</sup>。誰もが可能な限り多く獲得することを欲する基本財の割り当てが無知のヴェールの背後で決定される以上、不確実性のもとで採用することが「合理的 (rational)」(Rawls 1971b, 153) なマキシミン規則が、当事者の推論を導く。

その結果、「選択肢」(Rawls 1971b, 122) として提示された「正義の伝統的構想の目録」(Rawls 1971b, 122, cf. Rawls 1971b, 124) のなかから、以下の二つの原理がもっとも合理的な選択肢として選択される。

「第一原理：各人は、すべてのひとの自由の同様な体系と両立する平等な基本的諸自由のもっとも広範な全体系に対する平等な権利をもつべきである」(Rawls 1971b, 302)。

「第二原理：社会的・経済的不平等は、(a) 正しい貯蓄原理と両立してもっとも不遇なひとびとの最大限の便益となり、かつ (b) 機会の公正な平等という条件のもとですべてのひとに開かれた職務と地位に付随するように編成されるべきである」(Rawls 1971b, 302)。

第一原理においては、各々の社会において「特定」の「基本的諸自由」が絶対的意味で平等に保障されることが要請される。第二原理では、「格差原理」と呼ばれるその前半部分で、その不平等な分配が正当化されることを必要とする「収入と富」という社会的資源

---

<sup>(1)</sup> 当事者の動機づけの想定には、いくつかの批判がある。たとえばこれら批判では、特定の基本財の想定が当事者の動機づけを説明しつくしていない点が問題とされている (cf. Teitelman 1972, Schwartz 1973)。これらの批判については、第二章第一節を参照のこと。

の相対的意味での平等が、その後半部分で、最大限に可能な公正という意味での「権力と機会」の平等が要請される。それゆえ「逐次的序列」にしたがって、第一原理が第二原理に優先する (Rawls 1971b, 42, 61)<sup>(2)</sup>。

だが第一原理と第二原理は、規範的意味で内的に結びついている。第一原理において「形式的意味」で平等に保障された「基本的諸自由」の「実質的意味」での平等を、第二原理が可能にするからである。

ロールズによれば、「自由 (liberty)」は、第一原理という「平等な市民権の諸自由 (liberties of equal citizenship)」 (Rawls 1971b, 204) の体系によってあらわされ、すべてのひとに平等である。だが「自由の価値」 (Rawls 1971b, 204) は、すべてのひとに平等ではない。自由は、「平等な市民権の諸自由の完全な体系によってあらわされているが、ひとびとや集団にとっての自由の価値は、この体系が定義する枠組みの内部で自分たちの最終諸目的を促進するひとびとの能力に比例する」 (Rawls 1971b, 204) からである。他のひとびとよりも職務や富に恵まれているひとびとが一部に存在するのである。

しかし、「自由の劣った価値」 (Rawls 1971b, 204) は補完される。適切に秩序づけられた社会においては、社会のもっとも不遇なひとびとの最大の便益となるように社会的・経済的不平等が是正されることを要請する格差原理が充足されるからである。

「二つの原理を一緒にすることで、すべてのひとによって分かちもたれた平等な自由の完全な見取り図の、もっとも不遇なひとびとにとっての価値を最大化するように、基本構造が整えられている」 (Rawls 1971b, 205)。

したがって、もっとも不遇なひとびとの「自由の価値」を最大化する第二原理は、「平等な市民権の諸自由」を実現する。第二原理は、「平等な市民権の諸自由」を実質的に保障する「社会的正義 (social justice)」の原理なのである (Rawls 1971b, 205)。

それゆえ第一原理が第二原理と結びつくことで、「もっとも重要な基本財」としての「自尊の社会的基盤 (social bases of self-respect)」 (Rawls 1980, 314, cf. Rawls 1982a, 319) が

---

<sup>(2)</sup> ヤングが批判するように、「諸権利と諸自由」を、「権力と機会」、「収入と富」などの他の基本財とともに「基本財」というひとつのカテゴリーのもとにとりまとめ、他の基本財と同じ「分配財」とみなすことは、私たちの通常の理解に反している (cf. Young 1990, 25)。権利や自由は分配できる「もの」ではないと私たちは考えているからである。ヤングが指摘するように、権利と自由は、ひととひととの関係性であり、分配できる「もの」ではない。したがって第一原理の第二原理に対する優位には、「基本的諸自由」と他の基本財のカテゴリー上の区別が存在する。そしてその優位を規範的・価値的に中立的な「逐次的序列」 (Rawls 1971b, 42, 61) や「辞書編集上の序列」 (Rawls 1971b, 42) と説明するロールズの議論には、問題があることになる。ヤングの批判については、第三章第三節で考察する。

確保される。この意味でいえば、第一原理も「実質的原理」である。「もっとも重要な基本財」としての「自尊の社会的基盤」が二つの原理によって確保されるからである。

『正義の理論』においては、「自尊（あるいは自己肯定感 (self-esteem)）」(Rawls 1971b, 440) が二段階で説明される。第一に自尊は、自分自身と他のひとびとによって価値があると承認される「人生の合理的計画」を追求していることから生じる「自分自身の価値という感覚」である。それゆえ自尊は、合理的計画を実現できる自分の能力に対する「信頼 (confidence)」を意味する (Rawls 1971b, 440, cf. Rawls 1971b, 178-179, Rawls 1982a, 318 n. 28)。第二に自尊は、適切に秩序づけられた社会の自己統治に参加することによる市民としての「政治的権能の感覚」(Rawls 1971b, 234) である。

それゆえ「平等な市民権の諸自由」(Rawls 1971b, 204) が公的に支えられ実現されることによって、すなわち「平等な市民権 (equal citizenship) の地位の公的支持」(Rawls 1971b, 545) によって、自尊が確保される (cf. Rawls 1982a, 318 n. 28)。

「正義に適った社会における自己肯定感の基礎はそれゆえ、ひとの所得上の取り分ではなく、基本的な諸権利と諸自由の公的に承認された分配である」(Rawls 1971b, 544)。

したがって正義の諸原理によって自尊の「社会的基盤」が整えられるのであり、「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51) の目的のひとつは、「平等な市民権」(Rawls 1971b, 545) の実現である。正義の実質的理論は、「平等な市民権の諸自由」(Rawls 1971b, 204) の実現を目的としているのであり、正義の諸原理は、そのために役立つ。正義の諸原理においては、「平等な市民権」の実現に必要な「自由の諸権利」と「政治参加の諸権利」が、「社会権」とともに保障されているからである。そこでは、「自由の諸権利」と「政治参加の諸権利」に加え、これらの権利の実現に必要な社会的資源の分配に与る「社会的諸権利」が保障されているのである<sup>(3)</sup>。

そして正義の諸原理は、原初状態を第一の段階とする「四段階の系列」を経て、各々の社

---

<sup>(3)</sup> マーシャル (T. H. Marshall) によれば、「市民権 (citizenship) とは、ある共同社会の完全な成員であるひとびとに与えられた地位身分 (status) である」(Marshall 1992, 18)。マーシャルは『市民権と社会的階級 (Citizenship and Social Class)』で、市民権が「市民的要素」、「政治的要素」、「社会的要素」の三つの要素から歴史的に形成されてきたと説明する (Marshall 1992, 8)。市民的要素は、人身の自由、言論の自由や思想・信条の自由、私的に財産を所有する権利などの自由の諸権利からなり、政治的要素は、政治参加の諸権利を含む (Marshall 1992, 8)。そして社会的要素は、経済的福祉と安全を請求する権利から「社会の標準的な水準に照らして文明市民としての生活をおくる権利」にいたるまでの広範な権利から構成されている (Marshall 1992, 8)。マーシャルによれば、おおよそ 18 世紀に市民的権利が、19 世紀に政治的権利が、20 世紀に社会的権利が形成されたのである (Marshall 1992, 10)。

会に「適用」される (Rawls 1971b, 195-201)。原初状態での正当化に続いて無知のヴェールによる情報制限が次第に緩和されることで、正義の諸原理が各々の社会に段階的に適用される四つの段階が、四段階の系列である。四段階の系列は、「原初状態」における正当化、「憲法会議」(Rawls 1971b, 196-198)、「立法段階」(Rawls 1971b, 199)、「判断と適用の段階」(Rawls 1971b, 199-200)の四つの段階によって構成されている。ロールズによれば、正義の諸原理が「個別事例」へと完全に適用されるのは、情報に関する一切の制限が排除された、最後の「判断と適用の段階」においてである (Rawls 1971b, 199-200)。

しかし正義の二つの原理は、それぞれが根本的な批判に晒される。第一原理についてはハートの批判に、第二原理についてはセンの批判に晒される<sup>(4)</sup>。

ハートの 1973 年の論文では、第一原理に関する三つの疑義が提出される<sup>(5)</sup>。第一に、「さて、最大の平等の自由の原理（各々すべてのひとは、もっとも広範な自由に対する平等な権利をもつ）というきわめて一般的な用語による記述から、特定の基本的諸自由のみに言及する原理にロールズが言い回しを変えたことが、彼の理論における変化を示すかどうか、解釈上の問題となる〔強調原著〕」(Hart 1973, 539)と問いが投げ掛けられる (Hart 1973, 536-542)。

『正義の理論』においては、第一原理が、「各人は、すべてのひとの自由の同様な体系と両立する平等な基本的諸自由のもっとも広範な全体系に対する平等な権利をもつべきである」(Rawls 1971b, 302)と定式化され、「特定」の「基本的諸自由 (basic liberties)」(Rawls 1971b, 61)の平等が示唆されている。

だが『正義の理論』のなかには、第一原理を、「最大限の平等な自由 (liberty) の原理」(Rawls 1971b, 124)とする説明が見出されたり、第一原理の第二原理に対する優先性の規則の定式化にあたって、「自由 (liberty) は、自由 (liberty) のためだけに制限される」(Rawls 1971b, 250, 302)といった「一般的」な表現が用いられたりしている。そして「自由一般」に関するロールズのこれらの言及は、『正義の理論』に先立つ初期の研究に特徴的なものである (cf. Rawls 1958, 48, Rawls 1963b, 98, Rawls 1967, 133, Rawls 1968, 154, Rawls 1971a, 193, Hart 1973, 537-538)。ここからハートは、先の疑問を投げ掛けるのである。

第二にハートの論文では、基本的諸自由の衝突を解消し、均衡を図るための「基準」が問題とされる (Hart 1973, 542-551, cf. Rawls 1971b, 203-204)。ここでは、「憲法会議」か「立法段階」かのいずれかの段階で基本的諸自由の衝突が解消され、均衡状態へともたられなければならないというロールズの議論を受けて、基準の問題が投げ掛けられる。適

---

<sup>(4)</sup> 正義の二つの原理に対するハートとセンの批判については、すでに川本が報告している (cf. 川本 1994)。

<sup>(5)</sup> ハートのこの論文は、「自由とその優先性に関するロールズ (Rawls on Liberty and Its Priority)」である。

用の段階で基本的諸自由が衝突し、その均衡が図られなければならない状況が予想されるにもかかわらず、ロールズは、この衝突を解消し、調停するための基準を明らかにしないからである。

『正義の理論』では、「より大きな自由が好ましい」と主張され、このことが「全体としての自由の体系 (system of liberty as a whole)」に当てはまると説明される (Rawls 1971b, 203)。それゆえ「平等な自由のもっとも望ましい全体系 (the best total system of equal liberty)」を生み出すために、憲法会議や立法段階の「代表者 (delegates)」は、さまざまな基本的諸自由を規制しなければならない (Rawls 1971b, 203)。

だがロールズの議論においては、基本的諸自由の衝突を解消し、均衡を図るための基準が明らかではない。『正義の理論』では、より大きな「全体としての自由の体系」のために、基本的諸自由が規制され、「平等な自由のもっとも望ましい全体系」が生み出されなければならないと主張される。しかし「自由のために自由を制限する」ことは、ロールズが考えているほど容易ではない (Hart 1973, 542)。

ロールズが取り上げる事例のもとで説明すれば、自分の見解を表明する「言論の自由」を保護するために、「好きなときに発言する自由」を規制することは必要不可欠である (Rawls 1971b, 203)。この規制がなければ、「言論の自由は、その価値を失う〔強調引用者〕」(cf. Rawls 1971b, 203)。

だが、「価値を失う」というロールズの言明から明らかなように、この事例においてさえも、「自由のために自由を制限する」ことを目的に、「より大きな自由」のような自由の「範囲 (extent)」や「総計 (amount)」(Hart 1973, 544) といった「純粋に数量的」(Rawls 1982a, 331) な基準に訴えることはできない。

それゆえハートは、以下のように非難する。

「したがって異なった自由のあいだの衝突を解決するために、異なった自由の価値に関する何らかの基準が存在しなければならないが、ロールズはあたかも、『基本的諸自由の』体系が、自己完結的であり、その内部における衝突が、自由とその範囲以外の何らかの他の価値に訴えることなく調整されるかのように語る」(Hart 1973, 543)。

基本的諸自由の衝突を解消するためには、「範囲」や「総計」といった「純粋に数量的」な基準に訴えるだけでは十分ではない。基本的諸自由の衝突を解消するためには、「異なった行動様式の相対的価値」を考慮に入れなければならない (Hart 1973, 543-544)。ハートは、基本的諸自由の衝突を解消し、基本的諸自由が両立するよう規制するための基準を問題とする。第一原理の「適用」(Hart 1973, 551) の問題が、ロールズに投げ掛けられてい

るのである (Hart 1973, 542-551)<sup>(6)</sup>。

最後にハートの論文では、「優先性規則」(Rawls 1971b, 250) を擁護するロールズの議論が主題化される (Hart 1973, 551-555)。『正義の理論』では、「優先性規則」のもとで、自由を経済的利益や他の社会的利益と交換することが禁じられている。ハートによれば、第一原理の第二原理に対する優位を主張するロールズの議論や「自由が自由のためだけに制限され得る」(Rawls 1971b, 250) と主張する優先性規則は、人格に関する「理想」を前提し、この理想にもとづいている (Hart 1973, 554-555, cf. Rawls 1971b, 541-548)。だが『正義の理論』では、自由の優先性が、原初状態の合理的当事者の「利害」のもとで説明され、根拠づけられている (Hart 1973, 554-555)。

ハートの論文への返答は、1981 年の「タンナー講義 (The Tanner Lectures on Human Values)」に見出される<sup>(7)</sup>。ハートの第一の疑問、すなわち「自由一般」と「特定」の基本的諸自由の問題については、特定の基本的諸自由だけが想定されていると返答される (Rawls 1982a, 291-292)。そして第二の疑問として提示された基準の問題については、これが「第二の欠落 (gap)」として、第三の疑問として提示された自由の優先性のための不十分な議論については、これが「第一の欠落」として認められる。

そしてこれら二つの欠落は、1980 年の「カント的構成主義」論文で再定式化された道徳的人格の構想と基本財の理論のもとで補完される (cf. Rawls 1982a, 290)。1980 年の論文では、道徳的人格の構想が三点で規定されていた (Rawls 1980, 312-313)。第一に道徳的人格は、「正義感の能力」と「善の構想の能力」の二つの「道徳的能力」をもち、善の特定の構想を信奉している「適切に秩序づけられた社会における市民」である。第二に道徳

---

<sup>(6)</sup> 『正義の理論』においては、基本的諸自由の衝突に際して、「平等な自由のもっとも望ましい全体系」を保障し得る調整が、「憲法会議」や「立法段階」における「平等な市民の代表者の観点」からこころみられると説明されている。この場合、どのような調整を選好することが「平等な市民の代表者」にとって「合理的」であるかが問われる (Rawls 1971b, 204)。ロールズによれば、合理的な調整を問うことは、「すべてのひとが各自の目的を等しく推進するために必要な条件」を選ぶという「共通の関心」のもとにある (Rawls 1971b, 97)。ロールズにならって「討議の規則」の事例を取り上げれば、「平等な市民の代表者」の「合理的」観点に言及することで、「好きなときに発言する自由」と自分の見解を表明する「言論の自由」の衝突が解決される。このような単純な事例では、各自の目的がどのようなものであれ、その目的の追求を成功させるために規制が必要であることが一般に理解されるに違いないからである。このことは、「討議の規則」のような規制がすべてのひとに同じように必要であり、「共通の関心」のもとにあることを意味する。だが、このような単純な事例を一般化することはできない。基本的諸自由の衝突の他の事例においては、衝突する諸自由の評価に関してひとびとの見解が対立し、異なった見解をもつひとびとの利益に応じて解決のしかたも多様なものとなるからである。ハートが批判するように、無知のヴェールによる情報制限が緩和された段階では、解決のしかた自体がおのずから多様なものになり、いっそう困難なものになる (Hart 1973, 544-545)。

<sup>(7)</sup> この講義は、後の 1982 年に大幅な修正が加えられたうえで論文として公にされている。この論文が、「基本的諸自由とそれらの優先性 (The Basic Liberties and Their Priority)」である。

的人格は、二つの道徳的能力の実現と行使への二つの「最高次の関心」をもち、第三に、善の特定の構想を追求することへの「高次の関心」をもつ<sup>(8)</sup>。1981年の「タンナー講義」においては、道徳的人格のこの構想と人格の構想とともに再定式化された基本財の理論のもとで、二つの「欠落」が補完される (Rawls 1980, 313-314)。

「第一の欠落」を取り上げれば、1981年の講義では、この欠落が、「原初状態の合理的当事者」が基本的諸自由の優先性を受け入れる根拠の不明確さに向けられた批判と理解される (Rawls 1982a, 299)。それゆえこの講義では、当事者が代表する道徳的人格の「正義感の能力」と「善の構想の能力」、そして善の特定の構想のもとで、基本的諸自由の優先性の根拠が解明される (Rawls 1982a, 310-324)。

第一に善の特定の構想との関係でいえば、各々の市民がすでに善の特定の構想をもち、善の特定の構想の通約不可能性と多様性が存在することが指摘される (Rawls 1982a, 310)。そのうえで、「良心の自由」を平等に保障し、優先させる正義の諸原理が、唯一採用できる選択肢として合理的に選択されると説明される (Rawls 1982a, 310-312)。原初状態の当事者は、道徳的人格の「代表」として、正義の諸原理を合理的に選択するのである。

第二に「善の構想の能力」との関係で、善の特定の構想の修正や変更の可能性が存在することが指摘される (Rawls 1982a, 312-313)。そしてこの能力が、「良心の自由」が確保された社会的条件を必要とすることから (Rawls 1982a, 313-315)、道徳的人格を代表する当事者が、「良心の自由」を等しく保障し、優先させる正義の諸原理を合理的に選択すると説明される (Rawls 1982a, 314-315)。

最後に「正義感の能力」との関係で、正しく安定した社会的協働が各々の道徳的人格の善の構想に利益をもたらすことが指摘される (Rawls 1982a, 316-317)。そしてこの社会的協働が基本的諸自由を他の基本財に優先させる正義の諸原理によって特定されることから、正義の諸原理が、合理的に選択されると説明される (Rawls 1982a, 317-318)。加えてロールズは、正義感の能力の行使を条件とする「自尊」が、正義の諸原理によってもっとも効果的に助長され、支えられ (Rawls 1982a, 318-320)、「善の構想」の多様性によって特徴づけられた「諸社会連合としての社会連合」の実現可能性が、正義の諸原理によってもたらされることを指摘する (Rawls 1982a, 322-323)。1981年の講義では、これらの指摘のもとで、原初状態の当事者が正義の諸原理を合理的に選択すると説明され、当事者が基本的諸自由の優先性を受け入れる根拠が解明されるのである。

ロールズによれば、さらに「第一の欠落」は、他の基本財を基本的諸自由の「価値」 (Rawls 1982a, 325) や「有益さ」 (Rawls 1982a, 326) を保証するための基本財とみなすこ

---

<sup>(8)</sup> 詳細は、第一章第二節を参照のこと。

とで埋め合わされる (Rawls 1982a, 324-327, cf. Habermas 1995, 73)。ここから基本的諸自由の「劣った価値」(Rawls 1982a, 326)の補完に必要な「平等な政治的諸自由」の「公正な価値」(Rawls 1982a, 327)の保障が、第一原理の一部に組み込まれる (Rawls 1982a, 326-327, cf. Rawls 1982a, 327 n. 35, Rawls 1971b, 224-228, 233-234)。公正という意味で平等な政治参加の機会の保障は、基本的諸自由が「形式的」に保障されているに過ぎないという批判に応答するひとつの方法であり (Rawls 1982a, 328)、基本的諸自由の実質的意味での保障を可能にするのである。

こうして「第一の欠落」を補完したうえで、「第二の欠落」が埋め合わされる。ロールズによれば、『正義の理論』においては、基本的諸自由の衝突を解消し、基本的諸自由が相互に両立するように調停するための基準として、二つの基準が提示されていた (Rawls 1982a, 331)。第一は、第一原理における「もっとも広範な全体系」(Rawls 1971b, 302)といった「純粋に数量的」な基準である。第二は、適用の段階における「平等な市民の代表者」(Rawls 1971b, 204)の「合理的利害」(Rawls 1982a, 333, cf. Rawls 1971b, 204)という基準である。

だがロールズの自己批判のもとでいえば、第一の基準は、特定の基本的諸自由を他の基本的諸自由よりも重要で意義深いものとして区別できない。そして第二の基準は、第一の基準と衝突する可能性をもつ (Rawls 1982a, 331)。

「いずれの場合も、二つの基準は衝突するように思われるのであり、諸自由のもっともすぐれた見取り図 (best scheme) が、もっとも広範であるとはいえない」(Rawls 1982a, 331)。

それゆえ、ハートの指摘は的確だったことになる。そこで 1981 年の「タンナー講義」では、「十分に適切な見取り図 (fully adequate scheme)」(Rawls 1982a, 333)という基準が提示される。ロールズによれば、この基準のもとで、特定の基本的諸自由が、他の基本的諸自由よりも重要で意義深いものとして区別される。ロールズはこの基準を、「二つの根本的事例」のもとで説明する (Rawls 1982a, 332-333)。

ロールズによれば、いずれの事例も第一原理の適用にかかわる事例である (Rawls 1982a, 332-333)。第一の事例は、「正義感の能力」の実現と行使との関係で、第二の事例は、「善の構想の能力」の実現と行使との関係で、第一原理の適用にかかわる。それゆえ第一の事例のもとでは、正義感の能力の実現と行使に必要な「政治的諸自由」ならびにこれらの自由を可能にする「思想の自由」が、第二の事例のもとでは、善の構想の能力の実現と行使に必要な「良心の自由」と「結社の自由」が、特別な「意義をもつ (significant)」基本的諸自由として、他の基本的諸自由から区別され、重視される (cf. Rawls 1982a, 334-335)。

「結論は、当該の適切に秩序づけられた社会において二つの根本的事例が生じてくる社会環境のもとで、両方の道徳的能力の適切な発達と十分な情報にもとづいた行使を可能にするために、後の段階での基準が、基本的諸自由を特定し、調整するということになるであろう。諸自由のこのような見取り図が、私が『十分に適切な見取り図』と呼ぶものである」(Rawls 1982a, 333)。

ロールズによれば、「[十分に適切な見取り図という] この基準は、平等な市民の代表者の合理的利害、[すなわち] 先に言及した第二の基準にしたがって基本的諸自由の見取り図を調整することと一致する [括弧内引用者]」(Rawls 1982a, 333)。

したがってこれまでの議論を踏まえていえば、各々の社会における二つの「道徳的能力」などの「適切」かつ「十分」な実現や行使を可能にするために、相互性と一般性の二つの基準と入手可能になった「社会環境」に関する知識のもとで、特定の基本的諸自由が、特別な「意義をもつ」基本的諸自由として、憲法会議において区別される。「政治的諸自由」と「思想の自由」、「良心の自由」と「結社の自由」は、憲法会議の段階で「適用の中心範囲」(Rawls 1982a, 297, cf. Rawls 1999a, 178) をもつことになるのである (cf. Rawls 1982a, 331-334)。

こうして 1981 年の「タンナー講義」では、第一原理の定式化が修正される。1981 年の講義では、第一原理の定式化のなかの「平等な基本的諸自由のもっとも広範な全体系 [強調引用者]」という部分が、「平等な基本的諸自由の十分に適切な見取り図 [強調引用者]」と修正される。第一原理は、以下のように再定式化されている。

「各人は、すべてのひとのための自由の同様な見取り図と両立する平等な基本的諸自由の十分に適切な見取り図に対する平等な権利をもつ」(Rawls 1982a, 291)。

それゆえ正義の諸原理は、各々の社会のコンテキストにおける二つの道徳的能力の「十分に適切な」実現と行使、ならびに各人の善の特定の構想の「十分に適切な」追求を可能にする。そしてこれら一連の目的のために、「憲法会議」における「政治的討議」は、特定の基本的諸自由「適用の中心範囲」を与える。その結果、特定の基本的諸自由が、特別な「意義をもつ」基本的諸自由として、他の基本的諸自由から区別される。

したがって特定の基本的諸自由は、その「適用の中心範囲」とともに、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとで行われる「政治的討議」によって、各々の社会の歴史と社会的コンテキストに配慮しながら特定され、決定される。

## 3.2 正義の第二原理

1980 年の「カント的構成主義」論文での道徳的人格の構想の再定式化とこれにともなう基本財の理論の修正は、1981 年の「タンナー講義」におけるハートへの返答とともに、1982 年の「社会統合と基本財」論文での基本財の理論の新たな定式化を導く。ここでは、基本財が「市民の必要」(Rawls 1982b, 373) と再定式化されているのである。そして基本財のこの再定式化は、1985 年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文以降の理論の再定式化を導く。基本財の理論の再定式化が、正義の理論の「政治理論」としての再定式化を導いているといえることができるのである<sup>(9)</sup>。

こうして基本財は、社会的協働における完全な構成員であるために必要な手段とみなされる。それゆえ基本財の新しい理論においては、人間の自然本性に関する「一般的事実」のもとで基本財を説明する必要があることになる (cf. Rawls 1971b, 434)。新理論は、社会的協働における完全な構成員であるために必要な手段を提示することだけを目的としている。

「私たちは、基本財を特定するために、社会の背景的条件、ならびに二つの道徳的能力を開発し、行使するために、また、異なった内容をもつ善の構想を効果的に追求するために通常必要な一般的なすべての目的のための手段に目を向ける」(Rawls 1993a, 75-76)。

だが、この再定式化によって基本財の特定が容易になるとしても、『正義の理論』で取り上げられた「暮らしよさ (well-being)」の「個人間比較」の問題 (cf. Rawls 1971b, 90-95) は、あいもかわらず困難なままである。『正義の理論』での議論にしたがえば、「もっとも不遇なひとりと」の最大限の便益とならない社会的・経済的格差の是正を求める「格差原理」は、個人間比較の問題が直面する困難を二つの方法で解消する (Rawls 1971b, 91-92)。

第一に「もっとも不遇なひとりと」を特定できれば、暮らしよさに関する「序数的判断

---

<sup>(9)</sup> ロールズは、『正義の理論』の仏語訳出版 (1987 年) に際して「序文 (Preface for the French Edition of *A Theory of Justice*)」を寄せ、1971 年の『正義の理論』に二つの大きな修正が加えられていることを明らかにしている (Rawls 1987a, Rawls 1999a, xi-xvi)。第一の修正は、ハートによって指摘された「自由の説明」の曖昧さにかかわるものであり、第二の修正は、「基本財の説明」にかかわるものである (cf. Rawls 1987a, 415-418)。この二つの修正は、『正義の理論』独語訳の出版 (1975 年) に際して、1975 年の 2 月と 3 月に加えられたものであり、遅くとも 1980 年の「カント的構成主義」以降のロールズの諸論考に影響していると推測される (cf. Rawls 1987a, 415)。むしろこれらの修正は、1999 年の『正義の理論 改訂版』に反映されている。

(ordinal judgments)」、つまり、順位づけだけが必要となる (Rawls 1971b, 91)。彼らが特定されれば、彼らの暮らしよさが他のひとびとの暮らしよさと比べてどれほど劣っているかは問題とならない。

それというのも第二に、格差原理によって「個人間比較の基礎」(Rawls 1971b, 92) が単純化されるからである (Rawls 1971b, 92, Rawls 1999a, 79)。「これらの〔個人間〕比較は、社会的基本財に対する期待の観点からのみなされる〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 92) のである。

それゆえ「ある地位にいるひとびとがもつ〔基本財の〕指標 (index) がより大きければ、このひとびとの期待は、他のひとびとの期待よりも大きい〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 92)。「これらの財をより多くもつひとびとは、自分たちの意図を遂行し、自分たちの最終諸目的を追求するうえで、これらの目的がどのようなものであれ、一般により多くの成功が保証されている」(Rawls 1971b, 92) のである。

しかし「根本的諸自由はつねに平等であり、機会の公正という意味での平等が成立しているので、これらの自由と権利を他の価値と比較する必要がない」(Rawls 1971b, 93)。それゆえ「その分配において異なる社会的基本財は、権力、権力をともなう特権、そして収入と富である」(Rawls 1971b, 93)。

したがって「もっとも不遇なひとびとの利害を向上させるものが何であることを確認することは、非常に容易である」(Rawls 1971b, 320)。なぜなら「〔異なった基本財のあいだの比重がどのように決定されるべきかという〕指標の問題は……もっとも不遇なひとびと、〔すなわち〕もっとも少ない権威と収入をもつひとびとのために、基本財のあいだの比重を高める問題として大幅に縮減されるのであり、それはまた、もっとも少ない権威をもつことと、もっとも少ない収入をもつことが結びつく傾向にあるからである〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 94)。

1982 年の「社会統合と基本財」論文においても、個人間比較の問題が追究される。ロールズはこの論文で、「市民の必要」と再定式化された基本財の理論を用いて、暮らしよさに関する個人間比較の基礎を確立しようとする (Rawls 1982b, 362-364)。

ロールズによれば、「第一に基本財は、制度の一定の特徴、あるいは制度との関係における市民の状態の一定の特徴である」(Rawls 1982b, 363)。それゆえ「市民の心理的態度はもちろん、市民の福利の相対的程度を吟味する必要はない」(Rawls 1982b, 364)。

そして「第二に、基本財の同じ指標がすべてのひとの社会的状況を比較するために用いられるので、この指標が、社会的正義の問題のための個人間比較の公共的基礎を規定する」(Rawls 1982b, 364)。

したがって「第三に、もっとも不遇なひとびとは、もっとも低次な基本財の指標をもつ

ひとびととして定義される」(Rawls 1982b, 364)。

しかし個人間比較の問題は、ここで考えられているほど容易なものではない。そもそも、基本財という指標を用いて「もっとも不遇なひとびと」を定義できるかが問題である。仮に可能であるとしても、特定の基本財が、もっとも不遇なひとびとの必要にとって十分であるかどうかという問題がある。

1979 年に行われたセンの「タンナー講義」では、基本財の理論が取り上げられる (Sen 1980, 213-219)。ひとびとが基本的に非常に類似している場合に、基本財という指標は、不平等の度合いを判定するために役立つかもしれない。センはこのように断ったうえで、以下のように問い掛ける。

「だが実際のところ、それぞれの健康状態、年齢、風土の状態、地域差、労働条件、気質、さらには（衣食の必要量に影響するという点で）体格の違いにともなって、ひとびとは、各人各様に変化する必要をもっているのではないか」(Sen 1980, 215-216)。

センが取り上げるのは、身体に障害をもつひとびとの事例である。センによれば、「それ〔格差原理〕は、彼のハンディキャップを無情にもそのままに放置するだけである〔括弧内引用者〕」(Sen 1980, 217)。ロールズの基本財の理論は、「物神崇拜 (fetishism)」(Sen 1980, 216) に陥っているからである。

「基本財は、財に拘る物神崇拜という欠陥を負っていて、その目録が諸権利、諸自由、機会、収入、富、自尊心の社会的基盤にまで及ぶ広範な内容を含んでいても、これらの財が人間存在に何をしてくれるかということではなく、あくまでも善いものにしかかかわっていない〔強調原著〕」(Sen 1980, 218)。

基本財の理論は、「収入が何をもたらすかよりも収入に、自尊そのものではなく、『自尊の社会的基盤』に」(Sen 1980, 219) かかわっている<sup>(10)</sup>。

---

<sup>(10)</sup> ロールズ自身は 1975 年の「平等に関するカント的構想 (A Kantian Conception of Equality)」論文の段階で、身体に障害をもつひとびとの事例が基本財の理論や正義の諸原理にとって厄介な問題になることを認識しているが、障害をもつひとびとの事例を正義の理論のもとで扱う意向を示していない。「私はまた、通常の範囲におさまる身体的必要と心理学的能力をすべてのひとがもち、それゆえ、特別な医療と精神的欠陥の扱いに関する問題は生じないと想定している。加えて、十分な準備もないままに正義の理論の射程を超える難しい事例を導入し、これらの困難な事例を考慮することは、その運命が憐憫と不安を呼び起こす、私たちとは距離があるひとびとのことを考えるように導くことで、私たちの道徳的識別能力 (moral perception) を混乱させることになり得る」(Rawls 1975a, 259)。

センの批判への応答は、1982 年の論文、「社会統合と基本財」に見出される (Rawls 1982b, 368-374)。1982 年のこの論文では、「四段階の系列」(cf. Rawls 1971b, 195-201) の議論のもとで、センの批判が取り上げられる。

ロールズによれば、第一原理の適用が憲法会議の段階ではじまる一方、第二原理は、立法段階に達するまでその適用が開始されない (Rawls 1971b, 199, Rawls 1982b, 368)。それゆえ「特別な医療と健康上の必要」(Rawls 1982b, 368) にかかわる問題は、立法段階においてはじめて取り上げられる。

「おそらく、そのような市民の通常健康と医療上の必要にささげられる社会的資源は、現存する社会的条件と病気や偶発的事故の頻度に関する理性的予期とを考慮して、立法段階において決定することができるであろう。この事例の解決が生み出されれば、その場合、この事例をより困難な事例に拡張することが可能であると思われる」(Rawls 1982b, 368)。

むろんこの返答は、センの批判に正面から応えるものではない。センの批判は、基本財の理論そのものに向けられているからである。「物神崇拜」にもとづく基本財の理論は、「ひとが一定の基本的なことからをなし得るということ」(Sen 1980, 218) に向けて修正されなければならない (Sen 1980, 218-219)。それは、人間の一定の機能を実現するための「基本的潜在能力 (basic capabilities)」(Sen 1980, 218) に向けて修正されなければならないのである。

基本財の平等な割り当てという「根本的想定」にもとづく社会的・経済的格差の測定や是正においては、不平等な基本的潜在能力ゆえに基本財を異なったようにしか用いることができないという意味で等しくないひとびとを、公正に処遇できないからである (Sen 1980, 218-219, cf. Rawls 1971b, 62)。『正義の理論』では、「すべての社会的な基本財が平等に分配されている仮想的な初期の編成」という言い回しで、基本財の理論が導入されているのである (cf. Rawls 1971b, 62)。

1992 年の『不平等の再検討 (*Inequality Reexamined*)』でセンが強調するように、この問題は、包括教説の多様性ゆえに生じてくる問題ではない (Sen 1992, 83)。ロールズは 1988 年の論文、「正の優位と善の諸観念 (*The Priority of Right and Ideas of the Good*)」で、「基本財の指標は、その道徳的価値の説明とともに特定の包括教説によって特定される究極的に重要なものへの近似を意図しているのではない」(Rawls 1988, 456) とセンの批判に反論する。だが、異なった包括教説が異なった基本財を必要とすることが、ここで問題となっているのではない。むろん、特定の包括教説がその実現のために正義の諸原理のもとで保障された水準を大きく上回る基本財を必要とする割高な構想であることが、ここで問題と

されているのでもない (Sen 1992, 83)。ここで問題となっているのは、身体の障害のようなハンディキャップをもつひとびとにかかわる問題である。

「どのような包括教説をもっていようと、不遇なひとびとは、基本財から得られるものが他のひとびとよりも少ないかもしれない〔強調原著〕」(Sen 1992, 83)。

ここでは基本財の理論が、個人間比較のための「情報的基礎」(Sen 1992, 73) として適切であるのかと問い掛けられているのである。

センのこの問い掛けに関していえば、『政治的自由主義』での返答もセンの批判に正面から応えるものではない。ロールズによれば、基本財の理論の目的は、社会の協働する構成員としての「基本的潜在能力」(Rawls 1993a, 186) を確保することにある。病気やハンディキャップの場合には、協働への参加に必要な基本的潜在能力を回復させるための特別な措置が、可能な範囲で講じられる (Rawls 1993a, 181-187, Rawls 2001, 168-176)。

「……病気や偶発的事故（ひとたび私たちがこれらを認めれば）の結果として一部の市民を、標準を下回るようにする変化は、考えるに、こうした不運が珍しくないこととその性質とが一般に知られ、それを扱う費用が確認され、政府の出費の総体と調和すれば、立法段階において扱われる。再び社会の協働する完全な構成員であることができるように、健康管理によってひとびとを回復させることが目的である」(Rawls 1993a, 184)。

病気や偶発的事故の場合には、後の適用の段階で、必要とされる基本財を含むように基本財の目録が「拡張」される。後の「立法段階」で、基本財の「十分に柔軟な目録」(Rawls 1993a, 185) が作成されるのである (Rawls 1993a, 185-186, Rawls 2001, 175-176)。

だがロールズのこの返答は、センの批判的的確さを明らかにしている。原初状態における「市民の必要」(Rawls 1993a, 179) に関する想定が、後の段階で「拡張」されなければならない「暫定的想定」に過ぎないことが、ここで明らかにされているからである。「余暇」(Rawls 1993a, 181) といった「市民の必要」へと「基本財の目録」が拡張されるだけではない (Rawls 1993a, 181-182, Rawls 2001, 179)<sup>(11)</sup>。各々の社会の「もっとも不遇なひとび

---

(11) 「生活保護で暮らしながらマリブ海岸で一日中サーフィンに興じるひとびと」がはたして、もっとも不利な条件のもとにあるひとびとであるのか。この問いは、「余暇」を基本財の目録に加えることで解答される (Rawls 2001, 179)。社会的協働の条件が公正であるなら、「誰もが喜んで働き、社会生活の負担の分担において自分の役割を自発的に果たす」(Rawls 2001, 179) という想定のもとにある正義の理論は、マリブ海岸でサーフィンを一日中楽しむひとびとに、経済的自立を促さなければならない。そこでロールズは、

と」にかかわることではじめて、必要な基本財とその重要性が特定され、規定される。

それゆえこれまでの考察を踏まえていえば、無知のヴェールによる情報制限がさらに緩和された段階で行われる各々の社会の「政治的討議」においてはじめて、必要な基本財とその重要性が特定され、正当化される。必要な基本財とその重要性は、「もっとも不遇なひとびと」の「平等な市民権」(Rawls 1971b, 545)の実現への要請によって特定され、正当化されるのである。

そしてこのことは、第二原理のもっとも重要な規範的内実が「正当化の原理」のもとに吸収され、解消されることを意味する。相互性と一般性の基準のもとで「政治的討議」が行われる限り、自分自身に認めている「平等な市民権の諸自由」(Rawls 1971b, 204)の実現へ要求を、「誰ひとり理性的に拒否できない」(cf. Scanlon 1982, 132, Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) からである。

### 3.3 公正としての正しさの形式的理論

第一原理の規範的内実が続いて、第二原理のもっとも重要な規範的内実がこのように「正当化の原理」のもとに吸収され、解消されるのであれば、形式的な「政治理論」の可能性が、この理論の根底にある形式的な「道徳理論」の可能性とともに明らかになる。理性的人格の「理由の道徳的権利」とともに「正当化の原理」が各々の社会において「政治的討議」の枠組みとして法制化されることを要請する「政治理論」の可能性が明らかになるのである。

「道徳的観点を別のしかたで用い、実質的含意から実践理性の手続き的概念を解放していたなら、それゆえ首尾一貫して手続き主義的に展開していたなら、ロールズは、原初状態の構成に結びついている難点を回避できたであろう」(Habermas 1995, 74-75)とハーバーマス指摘するように、「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51)は、「形式的理論」として再構成される可能性をもつ。

正義の実質的理論においては、正義の理性的・普遍的構想を反映する原初状態に、特定の基本財というコンテクストに結びついた想定を組み込むことで、正義の諸原理という実質が導出されている。だがこれまでの考察が示しているように、ロールズは、実質的理論

---

「働かないひとびとは、〔標準就業時間を八時間と想定するなら〕八時間の余分な余暇時間をもっているのだから、実際に標準時間働いているもっとも不利な状況のもとにあるひとびとの〔基本財の〕指標とそうした余分な八時間とを等価なものと数えることにする〔括弧内引用者〕」(Rawls 2001, 179)といい、基本財の目録に余暇を追加する。「サーファーたちは何とかして、自活しなければならない」(Rawls 2001, 179)のである。

であるために必要な特定の基本財の想定を、理論のなかに適切に組み込むことに失敗している。正義の理論は、「個人間比較」の問題のような社会の具体的問題にかかわる理論であることにも、社会の基本構造一般に普遍的にかかわる理論であることにも失敗しているのである。

「道徳哲学は、偶発的想定や一般的事実を意のままに用いる自由をもたなければならない」(Rawls 1971b, 51) とロールズは主張し、正義の理性的・普遍的構想を反映する原初状態に、特定の基本財の想定を結びつける。ロールズはこのことで、個人間比較の問題のような具体的問題にかかわることができる考える。だがハートとセンの批判、そしてこの二つの批判に対するロールズの返答が示しているように、正義の理論は、社会の具体的問題にかかわることに失敗している。

それゆえ社会の具体的問題にかかわろうとするなら、正義の理論は、形式的理論として再構成されるべきである。「理由の道徳的権利」が「正当化の原理」とともに法制化されれば、「理由の政治的権利」のもとで「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な理由を提示し、反論し、協議する市民の「政治的討議」が可能になる。その結果、各々の社会がおかれた特殊性が、適切なコンテキストのもとで適切に扱われる。

むしろ「実質的含意から実践理性の手続き的概念を解放していたなら」というハーバーマスの指摘から明らかなように、この再構成は、特定の基本財の想定を基盤となっている道徳的人格の構想から、その実質的含意を取り除くことを必要としている。『正義の理論』のもとでいえば、「正義感の能力」と「善の構想の能力」によって実質的に規定された道徳的人格の構想は、その実質的規定から解放されなければならない。

だが、この解放だけでは十分ではない。ロールズの「反省的均衡」の方法を援用し、「私たちの道徳的経験や判断」から出発することで、「相互性」と「一般性」の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226) の内部で再構成されなければならない。さらに、「正当化の原理」にしたがって自分の行為を正当化することで他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を尊重する「正当化の道徳的義務」が、この義務の受け入れにもとづく「正当化の道徳的責任」として、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に結びつけられ、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が再構成されることで、このアイデンティティのもとで「正当化の原理」が根拠づけられなければならない。「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文以来の理解のもとでいえば、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」のコンテキストに結びつけられることで実質的に規定されている道徳的人格の構想は、その実質的規定から解放されなければならないのである。

したがって形式的理論としての再構成においては、ロールズの反省的均衡の方法を援用して「私たちの道徳的経験や判断」から出発することで、第一に「経験的理論の枠組み」の内部で、自分で判断し、自分の判断を理由に自由に行為する「理性的人格」の観念、理性的人格からなる「普遍的社会」の観念、そして相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が再構成されなければならない。形式的理論としての再構成においては、これらの観念と原理によってあらわされる「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想が、「経験的理論の枠組み」の内部で再構成されなければならないのである。

第二に形式的理論としての再構成においては、「正当化の道徳的義務」が、この義務の受け入れにもとづく「正当化の道徳的責任」として、「理性的人格」の「道徳的人格」としての「自己理解」に結びつけられ、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が再構成されることで、このアイデンティティに「公正としての正しさ」が根拠づけられなければならない。

「公正としての正しさ」という道徳性の構想は、「民主的社会の公共文化のなかに暗黙のうちに含まれているか、潜在している理想」(Rawls 1985, 400-401 n. 19)を反映する「理想に基礎づけられた見解 (ideal-based view)」(Rawls 1985, 400-401 n. 19)ではない。「公正としての正しさ」は、「理由」に基礎づけられた見解として、「私たちの道徳的経験や判断」を「理由」に再構成され、理性的人格の「道徳的人格」の「自己理解」のもとで根拠づけられなければならない。

その際、「公正としての正しさ」を、「自律的道徳性」の構想として、「理性の自律」のもとで根拠づけようとするなら、「経験的理論の枠組み」の内部における再構成では、以下の二つの条件が充足されなければならない<sup>(12)</sup>。

第一にこの再構成においては、ヘンリッヒ (Dieter Henrich) の「道徳的洞察 (sittliche Einsicht)」(cf. Henrich 1973, 228-233)の観念を「経験的理論の枠組み」の内部で解釈することで、「私たちの道徳的経験や判断」に見出される、「具体的他者」(Benhabib 1985)としての他のひとびとに対する「正当化の道徳的義務」が、他のひとびとに理性的に拒否できない「正当化の無条件的義務」と説明され、この無条件的義務に道徳性の「無条件的基盤」が求められなければならない<sup>(13)</sup>。

道徳性を「無条件的基盤」のもとで根拠づけようとするなら、「理由の道徳的権利」と

---

(12) 「理性の自律」のもとで「自律的道徳性」を根拠づけるカントのころもみに対するラーモアの批判については、本論文第四章の第一節を参照のこと。

(13) ヘンリッヒの「道徳的洞察」においては、洞察の観念が、ヘンリッヒのいう「善」、すなわちカントの「道徳法則」に対する「洞察」として理解されている。だが本論文では、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」に対する「洞察」として解釈する。ヘンリッヒの道徳的洞察の観念とその解釈については、第四章第二節を参照のこと。

「自由の道徳的権利」が尊重されることを要求する「私」に、道徳性の基盤が求められてはならない。これらの道徳的権利の尊重を「私」が理性的に拒否できない具体的他者としての他のひとびとに、道徳性の基盤が求められなければならない。

ヘンリッヒの言い回しのもとでいえば、「私」の「賛同 (Zustimmung)」(Henrich 1973, 228) に「先行」(Henrich 1973, 228) して与えられた、具体的他者としての他のひとびとの二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」(Henrich 1973, 228) に、道徳性の無条件的基盤が求められなければならない。すなわち、「私」の「賛同」に「先行」して与えられた、他のひとびとの「要求」の「正当性」に対する「洞察」(Henrich 1973, 228) が、同時にこの「要求」に対する「自発的行為」(Henrich 1973, 230) としての「賛同」をもたらし、「私」が理性的に拒否できない「正当化の無条件的義務」に「自己」が「拘束されている (gebunden)」(Henrich 1973, 229) ことの実感をもち、この理解をもち、この「正当化の原理」が再構成されなければならない。同時にこのことで、「正当化の無条件的義務」が「正当化の道徳的責任」として理性的人格の道徳的人格としての自己理解に結びつけられ、理性的人格の道徳的アイデンティティが再構成されることで、このアイデンティティのもとで「自律的道徳性」が「理性の自律」にもとづいて根拠づけられなければならない。

第二に、「経験的理論の枠組み」の内部における再構成においては、ラーモアが実在論の立場から主張する「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」(Larmore 1998, 462) に、「洞察」における他のひとびとの、私と同じ理性的人格としての「承認」の基盤を求めてはならない。人間存在の有限性を強調するコースガード (Christine M. Korsgaard) の議論を援用することで、「理性的・社会的動物」(cf. Korsgaard 1996, 132-145, 145-160) として有限な、具体的他者としての他のひとびととの「自己同一化」に、他のひとびとの、私と同じ理性的人格としての「承認」の基盤が求められなければならない。「私たちの道徳的経験や判断」に見出される理性的人格は、その本来の姿において、それぞれに各々の事情や背景をもち、それぞれに特定の時代と地域において生き生活している「具体的他者」としての他のひとびとである<sup>(14)</sup>。

「人格」としての承認を「承認する知覚 (aner kennende Wahrnehmung)」(Spaemann 1996, 195) の観念のもとで解明したシュペーマン (Robert Spaemann) が明らかにしているように、具体的他者としての他のひとびとの「知覚」は、同時に他のひとびとの、「人格」としての「承認」でもある。「承認する知覚」は、具体的他者としての他のひとびとに対する「適切な応答 (angemessene Antwort)」(Spaemann 1996, 252) である。「承認する知覚」においては、知覚と承認という「受容性の契機」と「自発性の契機」が、「適切な応答」とし

---

<sup>(14)</sup> 詳細は第四章第三節で考察する。

てひとつにまとまっているのである<sup>(15)</sup>。

したがって形式的理論の再構成においては、反省的均衡の方法のもとで、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を強調するコースガードの議論とスーパーマンの「承認する知覚」の観念を援用することで、ヘンリッヒの「道徳的洞察」の観念が、「経験的理論の枠組み」の内部で解釈される。このことで、「公正としての正しさ」の構想が、「自律的道德性」の構想として、「理性の自律」のもとで根拠づけられる<sup>(16)</sup>。

このように再構成されれば、ロールズの「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51) は、「道徳理論」と「政治理論」の二つの段階をもつ形式的理論となる。道徳理論としての段階から出発すれば、具体的他者としての他のひとびとに文字通りの意味であるか否かを問わず「直面」することで、「私」の「賛同」に先立って与えられた、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」に、理性的人格は「賛同」する。このことで理性的人格は、「自己」が「正当化の無条件的義務」に「拘束されている」ことを理解する。他のひとびとのこの「要求」を自分自身にも見出すがゆえに、他のひとびとの「要求」を、理性的人格は理性的に拒否できない。その結果、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が「構成」されると同時に、「正当化の道徳的義務」が「正当化の道徳的責任」として引き受けられ、「道徳的人格」としての自己理解が「形成」され、この自己理解のもとに「正当化の原理」が根拠づけられる。

それゆえ「道徳的人格」は、「正当化の原理」にしたがって自分の行為を正当化することで、他のひとびとの二つの道徳的権利を尊重し、「正当化の道徳的責任」を果たす。他のひとびとを「知覚」と同時に「承認」する道徳的人格は、正当化の原理のもとで自分の「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」を正当化するのである。

したがってこの形式的な「道徳理論」において必要なのは、「基本的諸自由」(Rawls 1971b, 61) のような特定の基本財の想定や原初状態での思考実験ではない。必要なのは、「正当化の原理」とこの原理のもとで可能になる理性的人格の「実践的判断力」だけである。この道徳理論においては、「正当化の原理」が前提する「理由の道徳的権利」のもっとも根本的な形態としての「拒否権」のもとで、「自由の道徳的権利」が、正当化される可能性をもつ「潜在的人権」として保護されているからである。「第一原理」の規範的内実が「正当化の原理」のもとに吸収され、解消されたことから明らかなように、相互性と一般性の基準を認めている理性的人格は、自分自身に認める自由や権利を他のひとびとに

---

<sup>(15)</sup> 詳細は第四章第三節で考察する。

<sup>(16)</sup> 「公正としての正しさ」という自律的道德性の構想については、本節後半の議論を参照のこと。

理性的に拒否できないのである。

それゆえ「公正としての正しさ」にもとづく「道徳理論」では、「理由の道徳的権利」が、各々の社会において「理由の政治的権利」として、「正当化の原理」とともに実定化され、法制化されることが要請される。道徳的に正当化された「道徳的権利としての人権」が、各々の社会の歴史と社会的コンテクストのもとで「憲法上の人権」として相互的・一般的に承認され、実定化されるのも憲法の次元である。

そして格差原理がその規範的内実を失うことなく「正当化の原理」のもとに吸収され、解消されたように、「平等な市民権」(Rawls 1971b, 545)の実現と実現のための手段に対する市民の要求も、相互性と一般性の基準のもとで社会の状況を考慮しながら、各々の社会において正当化される。そのための「政治的討議」の枠組みを形成するのが、「正当化の原理」とともに実定化され、法制化された「理由の政治的権利」である。

それゆえ「公正としての正しさ」という道徳性の構想にもとづく形式的理論は、道徳理論としての段階と政治理論としての段階の二つの段階から構成される。

むしろ再構成された形式的理論は、他のひとつとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を尊重したうえで「道徳規範」や「法規範」が正当化されることを要請するハーバーマスの形式的理論の影響下にある<sup>(17)</sup>。だが「公正としての正しさ」の形式的理論は、「人権」が憲法上の権利として正当化され得るだけでなく、道徳的権利としても正当化され得るという二段階の理論構成を採用する点で、ロールズにならうものであっても、ハーバーマスにならうものではない。

ハーバーマスは 1992 年の『事実性と妥当性 (*Faktizität und Geltung*)』で、「人権」と「国民主権」の「等根源性 (*Gleichursprünglichkeit*)」(Habermas 1992, 135, cf. Habermas 1994b, 298-300)を主張する。ここでは、良心の自由や思想の自由、個人の所有権や人身の自由などの「近代人の自由」と、政治参加の諸権利と諸自由などの「古代人の自由」の等根源性が主張される<sup>(18)</sup>。ハーバーマスが人権と国民主権の等根源性を主張するのは、「道徳的権

---

(17) ハーバーマスの理論のここでの解釈については、第四章第四節を参照のこと。

(18) 「近代人の自由」と「古代人の自由」の区別については、バーリン (Isaiah Berlin) の論文の他、コンスタン (Benjamin Constant) の講演も参照のこと (cf. Berlin 1969, Constant 1819)。コンスタンは 1819 年の講演で、古代人の自由をルソーの「国民主権」の観念によって、近代人の自由をモンテスキュー (Charles-Louis de Montesquieu) の自由主義的要請によって代表させている。すなわち、ルソーの国民主権によってもたらされる多数派専制の可能性に権力制限という自由主義の原則を対置する (Constant 1819, 317-321, cf. Montesquieu 1748, bk 11, ch. 4, ch. 6)。だがハーバーマスは、ロールズと同じく、多数派の専制に対する自由の諸権利の擁護をロック (John Locke) の自由主義によって代表させる (cf. Habermas 1994b, 299, Rawls 1980, 307, Rawls 1985, 391-392)。ルソーの政治哲学については、『社会契約論 (*Of the Social Contract*)』の他、ロールズの『政治哲学史講義』の該当する箇所 (Rawls 2007, 189-248) を、ロックの政治哲学については、『統治二論 (*Two Treatises of Government*)』の他、ロールズの『政治哲学史講義』の該

利としての人権」の「国民主権」に対する優位、すなわち「近代人の自由」の「古代人の自由」に対する優位に「ディレンマ」を見出すからである。『事実性と妥当性』に追加された 1994 年の「後記 (Nachwort)」では、このディレンマが以下のように定式化されている。

「立法者が人権をただ実定化すればよい道德的事実として捉えるのであれば、法の名宛人は、自分自身を同時に、法の作成者として理解することができない。他方、主権的立法者は、自分自身の自律とかかわりなく、人権に反するいかなることも決定できるべきではない」(Habermas 1994a, 670)。

「道德的権利としての人権」を国民主権に先立つ「超実定的権利」と理解しなければならないと同時に、民主的に立法された「実定的権利」の一部と理解しなければならないところに、ハーバーマスはディレンマを見出す (cf. Habermas 1992, 133-134, Rawls 1995, 411)。そこで『事実性と妥当性』では、このディレンマを解消すべく、人権と国民主権の等根源性を明示する「権利の体系」が構築される (Habermas 1992, 109-165)<sup>(19)</sup>。

「権利の体系」は、五つの「権利のカテゴリー」から構成され、それぞれの権利のカテゴリーのもとで想定されている諸権利は、憲法制定行為によって具体的に解釈され、実定化される。たとえば、「第一の権利のカテゴリー」のもとにある「思想の自由」や「良心の自由」といった自由の諸権利は、「第四の権利のカテゴリー」のもとにある「政治参加の諸権利」を行使することで、市民によって具体的に解釈され、憲法として実定化される (Habermas 1992, 156, 160-161)。

権利の体系は、以下の五つの「権利のカテゴリー」から構成されている (Habermas 1992, 155-157)。「(1) もっとも広範な平等な主観的行為自由への権利を政治的自律にもとづいて具体化することから生じる基本的諸権利〔強調原著〕」(Habermas 1992, 155, cf. Habermas 1992, 157) のカテゴリー。「(2) 法仲間の自由意志にもとづいた連合体における構成員の地位を政治的自律にもとづいて具体化することから生じる基本的諸権利〔強調原著〕」(Habermas 1992, 155, cf. Habermas 1992, 157-158) のカテゴリー。「(3) 諸権利の提訴可能性から直接生じ、また個人的権利保護を政治的自律にもとづいて具体化することから生じる基本的諸権利〔強調原著〕」(Habermas 1992, 156, cf. Habermas 1992, 158-160) のカテゴリー。「(4) 市民がその政治的自律を行使し、正当な法を制定するための意見形成と意思形

---

当する箇所 (Rawls 2007, 101-155) を参照のこと。またモンテスキューの政治哲学については、『法の精神 (*The Spirit of the Laws*)』(Montesquieu 1748) の他、押村の論考 (押村 1995) を参照のこと。

<sup>(19)</sup> 「権利の体系」に関するハーバーマスの議論のここでの再構成にあたっては、ベインズと日暮の研究を参考にしている (cf. Baynes 1995, 日暮 2003)。

成の過程に参加する平等な機会に対する基本的諸権利〔強調原著〕(Habermas 1992, 156, cf. Habermas 1992, 160-161) のカテゴリー。最後に「(5) 所与の諸関係のもとで (1) から (4) まで列挙された市民権を利用する平等な機会を保障するために、その都度不可欠なその度合いに応じて社会的・技術的・生態学的に確保された生活条件を保障する基本的諸権利」(Habermas 1992, 156-157) のカテゴリーである。

そして『事実性と妥当性』では、権利の体系の「論理的生成 (logische Genese)」(Habermas 1992, 154-155) の観念が提示される。「自分たちの共同生活を実定法という手段によって正当に規制しようとするなら、市民が互いに承認しなければならない」(Habermas 1992, 155) 権利の諸カテゴリーが、権利の体系である (Habermas 1995, 155)。権利の体系は、「討議原理」と「法形態 (Rechtsform)」の「交差 (Verschränkung)」から、「論理的」に生成される (Habermas 1992, 154-155)。

ハーバーマスによれば、「すべての可能的関係者が合理的討議の参加者として一致できる行為規範だけが妥当性をもつ」(Habermas 1992, 138) と定式化された討議原理は、「行為規範一般」が「非党派的」に根拠づけられる「中立的観点」だけをあらわす (Habermas 1992, 140)。

それゆえ討議原理は、「道德規範」のために討議原理を特殊化した「道德原理」からも、「法規範」のために討議原理を特殊化した「民主主義原理」からも区別される (Habermas 1992, 139)。「討議倫理に関してこれまで公にしてきた研究において、私は、討議原理と道德原理を十分に区別してこなかった」(Habermas 1992, 140) とハーバーマスは自己批判し、討議原理と道德原理の区別を強調する。

他方、「法形態」は、カントの「合法性 (Legalität)」概念にならって説明される (Habermas 1992, 143, cf. Kant 1797, VI 230)。第一に法は、自分の意志をみずから拘束する道德的自律の能力ではなく、法の名宛人の自由な「選択意志 (Willkür)」に焦点をあてる。第二に法は、ひとびとの「外的行為」だけを扱う。それゆえ第三に、法においては、法と行為の一致だけが問題とされる。法においては、行為の「合法性」だけが問題とされ、法にしたがうひとびとの動機は問題とならない。

ハーバーマスによれば、「法的人格」の概念は法形態によってはじめて理解できるものになるが、法形態の上述の説明は「機能的」であり、法形態は、道德的に正当化されているのではない (cf. Habermas 1992, 143)。「法形態はそもそも、認識論的であれ、規範的であれ、『根拠づけ』られるようなものではない」(Habermas 1992, 143) のである。

それゆえ「自分たちの共同生活を実定法という手段によって正当に規制しようとするなら」、「権利の体系」が、非党派的観点だけをあらわす「討議原理」と「機能的」に理解された「法形態」の「交差」から「論理的」に生成される (Habermas 1992, 154-155)。権利

の体系は、討議原理と法形態の交差から、道徳的に正当化されることも、道徳的内実をもつこともなく、論理的に生成されるのである。

したがって権利の体系においては、「道徳的権利としての人権」が、国民主権に規範的に優位することも、国民の憲法制定行為を規範的に制約することもない。権利の体系を解釈する憲法制定行為によって、それゆえ、「第四の権利のカテゴリー」に属する「政治参加の諸権利」の行使によってはじめて、各々の権利のカテゴリーに属する諸権利が特定され、規範的内実を含めた具体的内実を得るのである (Habermas 1992, 156, 160-161)。

さらに権利の体系においては、人権と国民主権の等根源性が二点で明らかにされている。第一に、「第四の権利のカテゴリー」を、第一から第三の権利のカテゴリーとともに同じひとつの体系のなかに組み込むことで、人権と国民主権の等根源性があらわされている (Habermas 1992, 161-162)<sup>(20)</sup>。

第二に、「討議原理」と「法形態」の「交差」から「権利の体系」が「論理的」に生成される点に、人権と国民主権の等根源性があらわされている。私的自律と公的自律の二つの自由は、「討議原理」と「法形態」の「交差」という同じ根源から生じてくる。この点に、人権と国民主権の等根源性があらわされているのである。

それゆえ『事実性と妥当性』では、国民主権に先立つ「自然権」(Habermas 1992, 163) や「道徳的権利」(Habermas 1992, 161) の想定が、回避されていると主張される (Habermas 1992, 161)。

しかし「道徳的権利としての人権」を「ただ実定化されるだけの権利」(Habermas 1992, 154) とみなし、そこに道徳的内実と規範的優位を認めないハーバーマスの議論を受け入れることはできない。そもそもハーバーマスの議論は、矛盾している。『事実性と妥当性』においては、「根本的な道徳原則に矛盾しない場合に限り、法秩序は正当であることができる」(Habermas 1992, 137) と主張されているからである。

権利の体系の理論は、ロールズによっても批判される。「ハーバーマスへの返答 (Reply to Habermas)」と題された 1995 年の論文では、ハーバーマスの批判に応えるなかで、権利の体系の理論が批判される。「理性の公共的使用による宥和 (Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch)」と題されたハーバーマスの 1995 年の論文では、正義の理論において「近代人の自由」が「古代人の自由」に優先させられているとロールズが批判されるが、ハーバーマスのこの批判は、誤解にもとづく (cf. Habermas 1995, 89-90)。ロールズの理解では、「人権」に道徳的内実と規範的優位を割り当てる「二段階」の理論構成を、ハーバー

---

<sup>(20)</sup> ハーバーマスによれば、第一から第四までの「権利のカテゴリー」は「絶対的」に根拠づけられているが、第五の「権利のカテゴリー」は、「相対的」に根拠づけられているに過ぎない (Habermas 1992, 157)。

マスも回避できない (Rawls 1995, 412-421)。ロールズの批判は、三点で再構成できる。

第一にハーバーマスが指摘するディレンマは、「本当のディレンマ」(Rawls 1995, 416, 412)ではない (cf. Rawls 1995, 413-416)。人権を国民主権に先立つ「超実定的権利」と理解しなければならないと同時に、民主的に立法された「実定的権利」の一部と理解しなければならないというディレンマに、ロールズが直面しているとハーバーマスは批判する (Habermas 1994a, 670, cf. Rawls 1995, 411)。しかし、人権を国民主権に先立つ「超実定的権利」として理解することも、人権を民主的に立法された「実定的権利」の一部として理解することも、同じように正しく、両立して理解される (Rawls 1995, 416, cf. Rawls 1995, 413-414)。たとえば、原初状態において道徳的に正当化されているように、人権は、道徳的権利として正当化され得る。

原初状態という正当化の装置には、「基本的諸自由」を他の基本財と同じ分配可能な「分配財」とみなすという難点が存在するが (cf. Young 1990, 25)、仮に「基本的諸自由」の「分配」が問題となるなら、この分配は「道徳的観点」において「道徳的」に正当化されるべきである<sup>(21)</sup>。さらに「民主的主権」が、「道徳的権利としての人権」を具体的に解釈し、「憲法上の人権」として拘束力をもつしかたで体系的にとりまとめることも可能である。このことで「道徳的権利としての人権」が、実定法の一部となる。

それゆえロールズは、「近代の諸自由が憲法のなかに編入されるかどうかは、民主的なひとびとの憲法制定権力によって決定される事柄である」(Rawls 1995, 415)と主張する。ロールズによれば、ハーバーマスもこの見解に同意するはずである (Rawls 1995, 415)。ロールズが指摘するように、近代人の自由と古代人の自由の衝突は、どのように制度化された政体にとっても存在するものである。それゆえこの衝突を、ディレンマと呼ぶことはできない (Rawls 1995, 416)。

第二に「ハーバーマスへの返答」では、「基本的諸自由」(Rawls 1971b, 61)の原初状態での道徳的正当化が、「近代人の自由」を「古代人の自由」に優先させるものではないと反論される。ロールズは、「人権」と「国民主権」の等根源性、すなわち「私的自律」と「公的自律」の等根源性が、第一原理において明らかであると主張する (Rawls 1995, 412-413, 416-419)。

「公的自律と私的自律の両自由は、ならんで与えられ、正義の第一原理において序列化されていない」(Rawls 1995, 413)。

---

<sup>(21)</sup> ヤングのこの批判については、すぐ後で考察する。

ロールズによれば、「基本的諸自由」は、それ自体が序列化されていない二つの「道徳的能力」の実現と行使に必要な基本財として、道徳的人格の構想に根拠をもつ。それゆえ近代人の自由と古代人の自由は、この点でも「等根源的」である (Rawls 1995, 413)。

さらに基本的諸自由が、「二つの根本的事例」(Rawls 1995, 417, cf. Rawls 1982a, 332-333)において、「二種類の自由の完全に適切な体系」(Rawls 1995, 417, cf. Rawls 1995, 417-418, Rawls 1982a, 332)へと展開されるように、「近代人の自由」と「古代人の自由」は、内的に結びつけられている (cf. Rawls 1995, 417-419)。権利の体系という「民主的法の正当性」の「再構成」のなかで二つの自由が内的に結びつけられているように、「公正としての正義」においても、二つの自由が内的に結びつけられているのである (Rawls 1995, 419, cf. Rawls 1995, 416-417)<sup>(22)</sup>。

最後に「ハーバーマスへの返答」では、人権に道徳的内実と規範的優位を割り当てる「二段階の構成 (two-stage construction)」(Rawls 1995, 413)をハーバーマスも認めていると主張される (Rawls 1995, 413-416, 413 n. 57)。ロールズによれば、「原初状態」に見出されるような「道徳的権利としての人権」の道徳的正当化と「憲法会議」(Rawls 1995, 413)における「道徳的権利としての人権」の実定化という「二段階」の理論構成を、ハーバーマスも受け入れている。「しかし正当な法秩序は、道徳的根拠からも遵守され得るのでなければならぬので、私法上の法的人格の正当な地位は、平等な主観的行為自由への権利によって規定されている〔強調原著〕」(Habermas 1995, 92)とハーバーマスは主張している (cf. Rawls 1995, 413 n. 57, Habermas 1995, 92)。

さらに「ハーバーマスへの返答」では、ハーバーマスが二段階の理論構成を認めている証拠として、「後記」でのハーバーマスの議論が指摘される (Rawls 1995, 413 n. 57)。ここでは、「人権は道徳的権利としていまだなお十分に根拠づけられるかも知れない〔強調原著〕」(Habermas 1994a, 670)と主張することで、人権が道徳的権利として道徳的に正当化され得ることが認められている<sup>(23)</sup>。

むろん「後記」でも、「道徳的権利としての人権」が、市民の政治的自律に「パターナリスティック」(Habermas 1994a, 670)に課されてはならないと主張され、人権と国民主権の等根源性があらためて強調される (Habermas 1994a, 670)。だが「後記」においては、人権が道徳的権利として道徳的に正当化される可能性が認められたことから、「道徳的権利としての人権」と「憲法上の人権」が区別される。

<sup>(22)</sup> 「二つの根本的事例」については、第三章第一節を参照のこと。

<sup>(23)</sup> 人権と国民主権の等根源性を主張する「権利の体系」の理論には、ヘッフェの批判がある (cf. Höffe 1993)。

『法』を単なる実定法の意味で解するなら、実際、道徳的に正当化された行為規範としての人権と実定的に妥当する憲法規範としての人権とを区別しなければならない〔強調原著〕(Habermas 1994a, 671)。

ハーバーマスによれば、「憲法規範としての人権」は、道徳規範とは異なる地位をもち、道徳的に正当化された人権とは異なる地位をもつ。憲法規範としての人権は、憲法規範として、特定の領域内でのみ一般的に妥当し、道徳的に正当化された人権のように、普遍的意味で一般的に妥当するわけではない (Habermas 1994a, 271)。

それゆえロールズは、「道徳的権利としての人権」の道徳的正当化と「道徳的権利としての人権」の実定化という「二段階の構成」(Rawls 1995, 413, cf. Habermas 1994a, 673)を、ハーバーマスの議論に読み込む (Rawls 1995, 413-414, 413 n. 57, cf. Habermas 1994a, 672-673)<sup>(24)</sup>。「非党派的観点」だけをあらわすと説明される討議原理が、原初状態の根底にある「正当化の原理」のもとで理解されれば、「権利の体系」が、「道徳的権利としての人権の体系」として「道徳的」に正当化されることになるからである。「すべての可能的関係者が合理的討議の参加者として一致できる行為規範だけが、妥当性をもつ」(Habermas 1992, 138)と定式化された討議原理が、相互性と一般性の基準のもとで理解されれば、「権利の体系」が、討議原理と法形態の交差によって生じる「道徳的権利としての人権の体系」として「道徳的」に正当化されることになるのである。

したがって、「公正としての正しさ」の形式的理論においては、「正当化の原理」のもとで「普遍的」という意味で一般的に、「道徳的権利としての人権」が正当化されるだけではない。それぞれの社会の歴史と社会的コンテクストを考慮しながら、特定の領域においてのみ一般的に妥当する「法規範」として、「道徳的権利としての人権」が実定化される。ここからこの形式的理論は、「理由の道徳的権利」と「正当化の原理」の法制化が不可欠であると主張するのである。

「公正としての正しさ」の形式的理論の二段階の構成は、一見特異なものと思われるかもしれない。だが、道徳理論と政治理論の二つの段階をもつ形式的理論は、ロールズの実質的理論とハーバーマスの形式的理論の批判的吟味から導出されたものである。この形式的理論では、道徳理論の段階においても、政治理論の段階においても、「理由の道徳的権利」の根本形態としての「拒否権」のもとで、「自由の道徳的権利」が、道徳的に正当化され、実定化される可能性をもつ「潜在的人権」として保護されている。それゆえこの形式

---

<sup>(24)</sup> 「後記」では「二段階の再構成 (zweistufige Rekonstruktion)」(Habermas 1994a, 673) という言い回しが用いられている。

的理論は、人権と国民主権の等根源性というハーバーマスの直観にもしたがっている。

こうしてロールズの実質的理論が再構成されれば、ヤング (Iris Marion Young) が指摘する基本財の想定の問題点を、この想定にともなう困難とともに回避できる。異なったカテゴリーに属するはずの「基本的諸自由」が、「権力と機会」や「収入と富」といった他の「分配財」とともに「基本財」というひとつのカテゴリーのもとにとりまとめられ、「分配財」として扱われている点を、ヤングは批判する (cf. Young 1990, 25)。ヤングが指摘するように、権利や自由は、ひととひととの関係性であって、所有されたり、分配されたりする「もの」ではないからである (Young 1990, 25)。ヤングによれば、権利や自由は、個人と個人の関係にかかわる。

「権利は、互いの関係においてひとびとがなすことができるものを特定する制度的に規定された規則である」 (Young 1990, 25)。

ヤングの批判の的確さは明らかである。ハートとセンの批判とこの二つの批判に対するロールズの返答においては、「基本的諸自由」と他の基本財を基本財というひとつのカテゴリーのもとにとりまとめ、原初状態というひとつの思考実験でその分配を根拠づけることの困難が明らかにされていた。「基本的諸自由」は、「原初状態」において「道徳的」に正当化され、「憲法会議」において「実定化」される「道徳的権利としての人権」を意味する<sup>(25)</sup>。他方、「権力と機会」、「収入と富」は、各々の社会の社会的協働によって生み出された「社会的」 (Rawls 1971b, 93) 財である。これらの財は、「立法段階」において各々の社会の歴史と社会的コンテクストを考慮することで、その内実と分配が規定されなければならない社会的財である。

第一原理が第二原理に「逐次的序列」 (Rawls 1971b, 42, 61) にしたがって優位するというロールズの主張自体が、二つの原理が異なった段階で適用されるというロールズの説明とともに、異なったカテゴリーに属する基本財の異なった次元をあらわしている。ハーバーマスが指摘するように、第一原理は、カントの「法の普遍的原理」 (Kant 1797, VI 230) にならって定式化されている (Habermas 1992, 109-110)。第一原理は、「いかなる行為であれ、その行為、あるいはその行為の格律にしたがう各人の選択意志の自由が、普遍的法則にしたがってすべてのひとの自由と両立できるなら、そのような行為は正しい〔強調原著〕」 (Kant 1797, VI 230) と定式化された「法の普遍的原理」にならう「道徳的正義の原理」である。道徳的正義の原理は、「道徳的権利としての人権」が、各々の社会において。

---

<sup>(25)</sup> 「道徳的権利としての人権」については、第二章第四節の議論も参照のこと。

「憲法上の人権」として等しく保障されることを要請する。

他方、第二原理は、各々の社会の歴史と社会的コンテクストのもとで、「平等な市民権」(Rawls 1971b, 545)の実現に必要な手段とこの手段の分配を規定する「社会的正義」(Rawls 1971b, 205)の原理である。社会的正義の原理は、「平等な市民権の諸自由」(Rawls 1971b, 204)の「実質的」な保障への要求によってはじめて、各々社会の「政治的討議」の主題となり、その内実が決定される。

ロールズの実質的理論との対照でいえば、ここで再構成された形式的理論においては、基本財の想定の問題点とこの想定にともなう困難を回避しながら、第一原理と第二原理という二つの原理が扱う二つの主題が、異なった次元に属する異なった主題として、適切なコンテクストのもとで適切に扱われる。ロールズの実質的理論は、形式的理論として再構成でき、また、再構成されるべきなのである。

それゆえ再構成された形式的理論は、道徳理論としての段階と政治理論としての段階の二つの段階をもつ形式的理論である。そしてこの形式的理論は、その根底において道徳理論である。相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が、その根底に「理由の道徳的権利」を想定し、この道徳的権利が、各々の社会において「理由の政治的権利」として実定化され、法制化されることを要請することで、道徳理論が政治理論として展開されていることから、このことは明らかである。1985年の「公正としての正義：形而上学的でない政治的構想として」論文以来、正義の構想の政治的性格を強調するロールズが、その政治的性格の強調にもかかわらず、正義の構想を、「特別な種類の主題、すなわち政治的・社会的・経済的制度的ために作り上げられた道徳的構想〔強調引用者〕」(Rawls 1985, 389)と説明するところに、道徳理論の展開の可能性が含意されているのである。

むろん「公正としての正しさ」という言い回しを共有しながらも、「形式的理論」として展開されている点で、道徳理論のこの展開は、ロールズの意向に反している。

『正義の理論』では、「公正としての正しさ」(Rawls 1971b, 17, 111)にもとづく「道徳理論」の可能性が示唆されている(Rawls 1971b, 17)。ロールズの見通しでは、「社会の基本構造の正義」という「道徳的・政治的主題」に適用される「公正としての正義」の理論が一定の成果をあげたあかつきには、「公正としての正しさ」の理論が「実質的理論」として展開される。

ロールズによれば、「公正としての正しさ」は、「公正としての正義」との比較で、「より一般的な見解」(Rawls 1971b, 17)とみなされる。だが「公正としての正しさ」においては、「動物や他の自然界」(Rawls 1971b, 17)に対して私たちがどう振る舞うべきかを説明することが意図されていない。「あらゆる道徳的関係性(all moral relationships)」(Rawls 1971b, 17)の説明は、「公正としての正しさ」の目的ではない。「公正としての正しさ」は、

人間存在相互の「道徳的関係性」を説明する (Rawls 1971b, 17)。

『正義の理論』での見通しによれば、「原初状態」では、「制度のための諸原理」とも呼ばれる正義の諸原理に続いて、「個人のための諸原理」が、次に国家間の正義を主題とする「諸国家の法 (law of nations) のための諸原理」が正当化される (Rawls 1971b, 108-110)。ロールズによれば、このことで、「公正としての正しさ」という「より一般的な見解」にもとづく「実質的理論」が構築される (Rawls 1971b, 110-111)。

ロールズは『正義の理論』のなかで、「個人のための諸原理」や「諸国家の法のための諸原理」を展開するつもりはないと断る (Rawls 1971b, 108)。だが『正義の理論』においても、「制度のための諸原理」にとって「必要不可欠」 (Rawls 1971b, 108) な範囲で、「個人のための諸原理」が取り上げられる (cf. Rawls 1971b, 108, 111-114, 114-117, 333-342, 342-350)<sup>(26)</sup>。「公正の原理 (principle of fairness)」 (cf. Rawls 1971b, 111-114, 342-343) のような「責務 (obligations)」とともに、五つの「義務」が取り上げられるのである (Rawls 1971b, 114-117, 337-338)<sup>(27)</sup>。

第一は、他のひとに危害を加えたり、他のひとを傷つけたりしてはならないという義務であり (Rawls 1971b, 114)、第二は、不必要な苦しみを生じさせてはならないという義務である (Rawls 1971b, 114)。第三に、過度の危険や負担をもたらさない場合に困っているひとや危険にさらされているひとを手助けする「相互扶助の義務 (duty of mutual aid)」があり (Rawls 1971b, 114, cf. Rawls 1971b, 338-339)、第四に、「正義の義務 (duty of justice)」がある (Rawls 1971b, 115-116, cf. Rawls 1971b, 334)<sup>(28)</sup>。正義に適ったという条件のもと

---

(26) 「諸国家の法のための諸原理」に関するロールズの議論については、『正義の理論』の該当する箇所 (Rawls 1971b, 377-382) を参照のこと。

(27) 「公正の原理」にしたがえば、ある制度が正義に適っているか、公正であるという条件のもとで自分の利益を増進するためにこの制度を利用していけば、この制度の規則によって特定された自分の負担を、「責務」として果たすことが要求される (Rawls 1971b, 111-114, 342-343)。正義にかなった公正な制度の受益者である限り、責務を果たすことが要求されるのである。それゆえ、「公正としての正義 (Justice as Fairness)」と題された 1958 年の論文で提示された「公正な振る舞いの義務 (duty of fair play)」 (cf. Rawls 1958, 59-64) と「公正の原理」はよく似ている。1958 年の論文では、ある実践に参加するひとびとがこの実践の一定の規則を「公正」なものとして受け入れ、不満をもつことなくこの実践にとどまっていれば、互いにその実践の規則と一致して行為する「公正な振る舞いの義務」が「自明な義務 (prima facie duty)」として生じてくると説明されているからである (Rawls 1958, 60)。だが、「公正の原理」を、「公正な振る舞いの義務」と混同してはならない。「公正の原理」が「私たちの自発的行為にもとづく行為の結果」 (Rawls 1971b, 113) として生じる「責務」であるのに対して、「公正な振る舞いの義務」は、「熟慮にもとづく遂行的行為」 (Rawls 1958, 60) を前提としない「義務」である。「公正な振る舞いの義務」は「責務」ではないのである (Rawls 1958, 60)。なお「公正なふるまいの義務」の詳細については、第四章第三節を参照のこと。

(28) 『正義の理論』では、国際的な正義の理論の可能性が、「正義の義務」のもとで示唆される。ロールズによれば、「諸国家の法のひとつの目標は、国家 (state) の行為におけるこれらの〔五つの自然本性的〕義務の承認を確実にすることにある〔括弧内引用者〕」 (Rawls 1971b, 115)。「諸国家の法」は、ロールズが後

で現存の制度を支持し、遵守し、未確立の場合には、正義に適った制度を推進し、確立し、正義に適った制度を確立するのを手助けする義務が、正義の義務である。そして最後に、私たちが互いを、二つの「道徳的能力」によって特徴づけられた「道徳的人格」として尊重する「相互尊重の義務 (duty of mutual respect)」がある (Rawls 1971b, 337-338)。

むろんこれら五つの義務は、「個人のための諸原理」として、原初状態において正当化される (cf. Rawls 1971b, 108-110)。それゆえこれらの義務は、「責務」(Rawls 1971b, 113) と考えられるかもしれない。責務のひとつの特徴は、「約束」のような「自発的行為」(Rawls 1971b, 113, 114) の結果として生じてくるところにあるからである (Rawls 1971b, 113)。

だがこれらの義務は、責務ではない (Rawls 1971b, 113, 114-115)。これらの義務はいずれも、「無条件的」(Rawls 1971b, 116) な「自然本性的義務 (natural duties)」(Rawls 1971b, 111, 114) である。「私たちの自発的行為とは無関係に私たちに適用されるのが、自然本性的義務の特徴である」(Rawls 1971b, 114) からである<sup>(29)</sup>。

むろん「制度のための諸原理」に続いて「個人のための諸原理」が正当化されるという理論の展開については、「個人のための諸原理」から「制度のための諸原理」へと逆に進む展開の可能性も考えられる。ロールズ自身、この展開の可能性を否定しない (Rawls 1971b, 110)<sup>(30)</sup>。だがここで肝要なのは、展開の順番ではない。ここでは、ロールズの「正しさの概念」(cf. Rawls 1971b, 110-111) が肝要である。

ロールズによれば、「制度のための諸原理」と「個人のための諸原理」、そして「諸国家の法のための諸原理」という「実質」が「原初状態」で正当化されることで、「正しさの完全な構想」(Rawls 1971b, 110) が確立される (Rawls 1971b, 110-111)。ロールズは、この実質的な「構想」の根底にある「正しさの概念」について、その「直観的な考え方」を以

---

に「諸国民衆の法 (law of peoples)」と呼ぶものである。すなわち「諸国民衆の法」は、「国際法や国際慣習の諸原理や諸規範に適用される正しさと正義に関する特殊な政治的構想」(Rawls 1999b, 3) である。国際法や国際慣習の諸原理に適用される国際的な正義の構想の名称を、「諸国家の法」から「諸国民衆の法」へとロールズが修正した事情については、1999 年の『諸国民衆の法 (*The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*)』の「まえがき」を参照のこと (cf. Rawls 1999b, v)。また、ロールズの国際的な正義の理論については、1999 年のこの著作の他、1993 年度の「オックスフォード・アムネスティ講義」で公にされた「諸国民衆の法 (*The Law of Peoples*)」を参照のこと (cf. Rawls 1993b, Rawls 1999b)。なお、「正義の義務」にもとづいた国際的な正義の理論の可能性については、筆者のシンポジウム提題者報告、『正義の義務』としての『援助義務』(関西倫理学会編『倫理学研究』第 40 号 (2010) 所収) を参照のこと。

<sup>(29)</sup> 原初状態で正当化される五つの義務が「自然本性的義務」とみなされている点については、第四章第三節の議論を参照のこと。

<sup>(30)</sup> 「制度のための諸原理」の正当化から「個人のための諸原理」の正当化へと進む理論展開については、「あるひとの責務や義務は、制度に関する道徳的構想を前提しており、それゆえ、個人に対する要求事項が提示される前に正義に適った諸制度の内容が規定されなければならない」(Rawls 1971b, 110) と説明されている。

下のように説明する。

「何かあるものが正しいという概念は、原初状態においてこの何かあるものと同じ種類の事柄に適用されると承認されるであろう諸原理と、この何かあるもの同士が一致しているという概念と同じであるか、あるいはより適切に言えば、後者によって置換できるということである」(Rawls 1971b, 111)。

それゆえ、何かあるものが「原初状態」のもとで正当化された諸原理と一致していれば、この何かもものが「正しい」という観念が、「正しさの概念」に関する「直観的な考え方」である。ロールズが「公正としての正しさ」と呼ぶ「より一般的な見解 (more general view)」(Rawls 1971b, 17) が、この「正しさの概念」である (cf. Rawls 1971b, 110-11)。

しかしロールズのいう「公正としての正しさ」がこの「正しさの概念」を意味しているなら、「公正としての正しさ」を「公正としての正義」との比較で「より一般的な見解」とするロールズの説明は、受け入れることができない。「正しさ」と「正義」というそれぞれの言い回しの見掛けにもかかわらず、ロールズのいう「公正としての正しさ」よりも、「公正としての正義」が、「より一般的な見解」であると考えられるからである。

ロールズのいう「公正としての正しさ」においては、原初状態で正当化された「実質」に一致しているものを正しいとみなす「正しさの概念」のもとで、「公正としての正義」が前提されているからである。「より一般的な見解」として「公正としての正しさ」という言い回しを用いるなら、「公正としての正しさ」は、道徳的人格の実質的構想からその実質的含意を除くことで、「公正としての正義」の根底に見出された道徳性の構想を指示するものとして用いられるべきである。

むしろロールズは、彼が望むように「公正として正しさ」という言い回しを用いることができる。「正しさの概念」にもとづく「公正としての正しさ」という「実質的理論」のために、「公正としての正義」という正義の構想を最終的な拠り所とし、「公正としての正しさ」の根底におくことができる。ロールズは、「公正としての正義」の構想を最終的な拠り所とし、「公正としての正しさ」の根底におくことで、「正しさの完全な構想」と呼ばれる「実質的理論」を展開できる。その成否を問わなければ、「公正としての正義」の構想は、その根底に二つの道徳的能力によって実質的に規定された「道徳的人格」の構想をもち、道徳的人格の構想は、特定の基本財の想定根拠となることができるからである。ロールズは、「公正としての正義」の構想を最終的な拠り所とし、「公正としての正しさ」の根底におくことで、形式的理論の展開の可能性を排除できるのである。

だが「公正としての正義」の構想を最終的な拠り所とする「実質的理論」は、その成功

を望むことができない (cf. Rawls 1971b, 9-10, 110-111)。ロールズの「正しさの完全な構想」のころみは、「制度のための諸原理」の正当化というその最初の段階で、「実質的理論」であることに失敗しているのである。

したがって「公正としての正しさ」という言い回しは、「公正としての正義」という「正義」の理性的・普遍的構想の根底に位置する「道徳的正しさ」の理性的・普遍的構想を指示するものとして用いられるべきである。仮に「制度のための諸原理」に加え、「個人のための諸原理」と「諸国家の法のための諸原理」を含む「正しさの完全な構想」が展開されるなら、この実質的理論も、「公正としての正義」の根底に位置する「公正としての正しさ」にもとづく「形式的理論」として再構成され、展開されるべきなのである。

むろん本論において、「正しさの完全な構想」と呼ばれる実質的理論を形式的理論として再構成し、展開することがころみられることはない。仮にころみれば、「制度のための諸原理」、「個人のための諸原理」、「諸国家の法のための諸原理」というロールズの分類自体が問題とされることになり、本論の考察の範囲を大きく超えることになるからである<sup>(31)</sup>。

それゆえ以下では、「道徳理論」としての可能性に限定して、「公正としての正しさ」という道徳性の構想を取り上げ、この構想にもとづく「形式的理論」の根拠づけをころみみる。公正としての正しさにもとづく形式的理論が道徳理論として根拠づけられれば、「政治理論」としての展開は、道徳理論の必然的帰結とみなされるからである。

だが以下の第四節では、この形式的理論の根拠づけを考察する次章の議論に先立って、この理論がまずもって排除しておくべき問題を取り上げる。この問題は、イギリスの哲学者のウィリアムズ (Bernard Williams) によって提起された問題、正確に言えば疑念である。本論文のこれまでの考察においては、実践的意味で理性的な人格が、道徳的人格として、「正当化の原理」のもとで「間主観的」に共有可能な理由を提示し、受け入れることができるだけでなく、この理由にもとづいて行為することもできると想定されてきた。だが、「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」を「正当化する理由」が、どのような意味で「動機」として行為を導く「動機づける理由」であるか明らかでないとウィリアムズは問いを投げ掛ける。ウィリアムズは、「正当化理由」の「動機づけ理由」としての可能性を疑うのである。以下では、公正としての正しさの道徳性の

---

<sup>(31)</sup> むろん本論文において再構成される形式的理論は、他のひとつの二つの「道徳的権利」に対する個人の道徳的態度や「道徳的権利としての人権」などの観念を含んでいる。この点で本論の考察の射程には、ロールズが「個人のための諸原理」と呼ぶ個人の道徳的態度や「諸国家の法のための諸原理」と呼ばれる「国際的正義」の問題が含まれている。しかし、これらの問題を「個人のための諸原理」や「諸国家の法のための諸原理」といった分類のもとで論じることを、本論文はころみない。

根拠づけに先立って、ウィリアムズのこの疑念を考察し、排除しておく。

### 3.4 理性的動機

理性的人格は「正当化の原理」のもとで、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として間主観的に共有可能な理由を提示し、受け入れることができるだけではない。理性的人格は、この理由にもとづいて行為することもできる。「実践理性」の能力が理性的人格を特徴づけているのである。

しかし行為や行為のしかた、道徳規範や道徳的権利としての人権を「正当化する理由」が、どのような意味で「動機」として行為を導く「動機づける理由」であるか明らかではないとウィリアムズは問い質す。「内在的理由と外在的理由 (Internal and External Reasons)」と題された 1980 年の論文では、「理性」や「理由」にもとづく「理性的動機」への疑いが表明されている<sup>(32)</sup>。

これから考察するように、ウィリアムズは、哲学者のヒューム (David Hume) の以下の定式化から出発することで、「理性」や「理由」が私たちを行為へと動機づけることができないと主張する。

「理性は、情動の奴隷であり、また、それだけのものであるべきであって、理性は、情動に仕え、したがう以外に何らかの役割をあえて望むことは決してできない」(Hume 1739/1740, bk. II, pt. III, sec. III, (266))。

ここでは、このひどく扱いにくい疑念を完全に払拭することはできない。だが以下では、実践理性の能力に対するこの疑念が、ウィリアムズの一方的で独断的な前提と議論にもとづいていることを明らかにする。このことで、「行為を正当化する理由」の「行為を動機づける理由」としての可能性が擁護される。「正当化理由」の「動機づけ理由」としての可能性を擁護するのが本節の課題である<sup>(33)</sup>。

コースガードによれば、「正当化理由」と「動機づけ理由」の関係を分析するために用いることができる二つの立場がある (Korsgaard 1986, 315, Williams 1980, 101, Williams

---

<sup>(32)</sup> ウィリアムズのこの論文については、児玉の他、神崎と佐々木が報告している (cf. 児玉 2002, 神崎, 佐々木 2002)。また、森の報告は、ウィリアムズの懐疑に対するコースガードの反論を紹介している (cf. 森 2002)。

<sup>(33)</sup> たとえば、「行為を正当化する理由」(「正当化理由」)と「行為を動機づける理由」(「動機づけ理由」)の区別は、ネーゲルの議論に見出せる (cf. Nagel 1970, 14-15)。

1995, 35, Scanlon 1998, 363-364)。

第一の立場は、「内在主義者」の立場である。この立場においては、「正当化理由」が同時に、「動機づけ理由」でもあるとみなされる。ここでは、ある行為が正しい理由とこの行為をする理由が「同じ」(Korsgaard 1986, 316)であるという意味で、正当化理由は同時に、動機づけ理由でもある。内在主義の立場では、理由の把握が「内在的」に、行為の意図や動機に対応している (cf. Korsgaard 1986, 315)。

第二の立場は、「外在主義者」の立場である。この立場においては、「知識と動機づけは別のことである」(Korsgaard 1986, 315)とみなされる。ここでは、ひとを対応する行為へと動機づけるために、理由の把握だけでは十分ではないと考えられている。

「行為のための内在的理由だけが存在する」(Williams 1995, 35)と主張するウィリアムズは、内在主義と外在主義の二つの立場を以下の事例のもとで描き出す。

「[ヘンリー・] ジェイムズのオーウェン・ウィングレイヴの物語、ここから [ベンジャミン・] ブリテンがオペラを創作した物語において、オーウェンの家族は、彼に陸軍への入隊の必要と重要性を強く説得する。それというのも、彼の祖先の男性は全員が兵士で、家族の自負は、彼が同じことをすることを要求しているからである。オーウェン・ウィングレイヴは、陸軍に入るどのような動機ももたず、彼の欲求のすべては、別の進路へと導く。すなわち、軍隊生活に関するすべての事柄とそれが意味するものを彼は嫌悪している。オーウェンには陸軍に入る理由があると主張することで、彼の家族は、自分たちの考えを表明する。熟慮にもとづいた推論を通じて軍隊に入るようにオーウェンを導くであろう何ものも、オーウェン自身の〔主観的動機づけの集合〕Sのなかになことを彼の家族が知っていることは、この要求を撤回したり、この要求を思い違いとしたりすることを彼の家族に許さない。オーウェンの家族は、この要求を外在の意味で考えている〔強調原著、括弧内引用者〕」(Williams 1980, 106)。

ここでは「S」、すなわちひとの「主観的動機づけの集合」(Williams 1980, 102)として、広い意味での「欲求 (desire)」が考えられている (Scanlon 1998, 364)。主観的動機づけの集合と呼ばれる欲求は、「評価の性向、感情的反応、個人の忠誠、さまざまな企図……主体の関与を具体化するもの」(Williams 1980, 105)である。内在主義を主張するウィリアムズからすれば、主体が「すでにもっている」(Williams 1995, 35) 動機づけの集合の構成要素に、この行為をすることに賛同する何かがあるという「健全な熟慮の道筋 (sound deliberative route)」がある場合にのみ、「主体がある行為の理由をもつ」という言明は正しい (Williams 1995, 35)。それゆえ「外在的理由言明は、そのものが明確に分離させられる

なら、誤りであるか、整合的でないか、あるいは何か別のものを誤解させるしかたであらわしている」(Williams 1980, 111)。

スキャンロンが指摘するように、ウィリアムズの内在主義は、理性が「情動の奴隷」であるというヒュームの定式化にならうものである(Scanlon 1998, 364, cf. Hume 1739/1740, bk. II, pt. III, sec. III, (266))。実際、ウィリアムズの内在主義の「もっとも単純」(Williams 1980, 101)な観念は、「下位ヒュームモデル(sub-Humean model)」(Williams 1980, 102)と呼ばれる。内在主義のもっとも単純な観念は、以下のように定式化されている。

「A が  $\theta$  する理由をもつのは、 $\theta$  することによってその充足がなされる何らかの欲求を A がもつ場合である」(Williams 1980, 101, cf. Williams 2001, 91)。

ウィリアムズの論文では、この下位ヒュームモデルに以下の (i)-(iv) の四つの条件が附加されることで、内在主義のもっとも単純な観念が、主観的動機づけの集合を含むように拡張される。このことで、「内在的」な「理由」が含意する「合理性」の観念が説明される(Williams 1980, 102-104)。

(i) 主観的動機づけの集合に何らかの適切な構成要素が欠けている場合に、内在的理由言明は誤りとなる(Williams 1980, 102)。なぜなら、(ii) 主観的動機づけの集合の構成要素 D の存在が誤った信念にもとづいているか、 $\theta$  することが D の充足につながるという A の信念が誤っている場合に、D は A に  $\theta$  する理由を与えないからである(Williams 1980, 103)。この場合には、(iii)(a) 自分の内在的理由言明を A が誤って信じる場合と、(b) 自分の真なる内在理由言明を A が知らない場合がある(Williams 1980, 103)。だが(iv)「熟慮にもとづく推論(deliberative reasoning)」によって、内在的理由言明が見出されることがある(Williams 1980, 104)。この場合、A は、自分の真なる内在的理由言明を知ることができる。

ジントニックを飲みたいという欲求をもちながら誤ってガソリンとトニックを混ぜて飲もうとしているひとの事例を取り上げれば、上述の四つの条件は、以下のように説明できる(cf. Williams 1980, 102-103)<sup>(34)</sup>。

ジントニックを飲みたいという欲求を A がもっているなら、「ジンとトニックを混ぜて飲む理由を A がもつ」という言明は真である。だが、(i) ジントニックを作るためにジンと信じているガソリンをトニックと混ぜる場合、「ジンと信じている液体とトニックを混ぜて飲む理由を A がもつ」という言明は偽となる。この場合、「ガソリンとトニックを

---

<sup>(34)</sup> ジントニックのこの事例は、ウィリアムズが用いるものである(cf. Williams 1980, 102-103)。

混ぜた液体を飲む理由を A がもつ」ということは、「奇妙」なことである。そこで私たちは、「ガソリンとトニックを混ぜた液体を飲む理由を A がもたない」と主張したくなる (Williams 1980, 102)。

しかし実際にガソリンとトニックを混ぜて A が飲んだ場合、私たちは、A がガソリンとトニックを混ぜて飲んだことの「説明」を手に入れる。

だが、これだけではない。私たちは、「行為のための理由 (reason-for-action)」という「形態」の「説明」も手に入れる (Williams 1980, 102)。この場合、「行為のための理由」といったものが存在するなら、「行為のための理由」は、そのためにひとが行為できる理由でなければならない。そして「行為のための理由」ゆえにひとが行為するなら、この理由は、ひとびとの行為の「何らかの正しい説明」に関係していなければならない (Williams 1980, 102)。このことは、行為の理由がすべて、行為の正しい説明に関係していなければならないということを意味してはいないが、行為主体の側の誤った信念と正しい信念の違いが、行為主体にとって適切な説明の「形態」の変更をもたらさないことを意味する (Williams 1980, 102)。

それゆえ私たちは、内在的理由の構想から目を転じ、「ジンと信じている液体とトニックを混ぜて飲む理由を A がもつ」という言明を正すべきであるという観念へと導かれる (Williams 1980, 102)。

だが私たちは、このように考えるべきでない (Williams 1980, 102)。ウィリアムズによれば、このように考えることは、内在的理由が行為の「説明」だけに関係し、主体の「合理性」にかかわることができないと考えることを意味する。このように考えることは、「主体の合理性と結びついた別種の理由」、すなわち外在的理由の構想へと私たちを導く (Williams 1980, 102-103)。

ウィリアムズによれば、内在的理由は、主体の合理性にかかわることができる。私たちが「第三者的な内在的理由言明 (third-personal internal reason statement)」において行為主体に正しく帰属させることができるものは、行為主体が、熟慮の結果として自分自身に帰属させることができるものでもある。

それゆえ (ii) にあるように、 $\theta$  したいという欲求の存在が誤った信念にもとづいている場合、すなわちジンとトニックを混ぜて飲みたいという欲求の存在がガソリンをジンと取り違えているがゆえに誤っている場合、この欲求は A に  $\theta$  する理由を与えない (Williams 1980, 103)。そしてまた、 $\theta$  することで欲求が充足されるという信念が誤っている場合、すなわちガソリンとトニックを混ぜることでジントニックを飲みたいという欲求が充足されるという信念がジンをガソリンと取り違えているがゆえに誤っている場合、この欲求は、A に  $\theta$  する理由を与えない (Williams 1980, 103)。

なぜなら (iii) にあるように、(a) 自分に  $\theta$  する理由があると A が思っている、自分の内在的理由言明を誤って信じているがゆえに、実際には  $\theta$  する理由がない場合、すなわちガソリンとトニックを混ぜる理由があると自分の内在的理由言明を誤って信じているので、実際にはガソリンとトニックを混ぜる理由が存在しない場合があるからである。また逆に、(b) 自分の本当の内在的理由言明を A が知らずにいる場合、すなわちガソリンをジンと取り違えているので、ジンとトニックを混ぜるという内在的理由言明を知らずにいる場合があるからである。

したがって (iv) にあるように、自分自身に妥当する内在的理由を A が自覚していないときには、ある事実を知らない場合と主観的動機づけの集合の構成要素 D に気がついていない場合がある。ある事実を知っていれば  $\theta$  する理由があることに A が気づく場合、たとえばガソリンをジンと取り違えていることを知っていればジンとトニックを混ぜる理由があることに気づく場合が、前者である。そして  $\theta$  することによって充足される主観的動機づけの集合の構成要素 D が自分自身の主観的動機づけの集合内に存在することに熟慮の結果気がつく場合が、後者である。

それゆえウィリアムズは、「合理性」の観念と「熟慮」が結びついていると主張する (Williams 1980, 104)。熟慮においては、単に欲求と行為のあいだに目的・手段の関係が構築されるだけではない。そこでは、主観的動機づけの集合のなかの構成要素のあいだで充足の優先順位がつけられたり、衝突する構成要素が調停されたり、さまざまな欲求の充足のためにさまざまな行為が組み合わされたりする。したがって、内在的理由が存在する行為が見出されたり、ある行為をする別の理由が見出されたりすることもあれば、内在的理由の存在や内在的理由と行為の結びつきが見出されたり、さらには、ある行為とその行為の帰結に関する信念の誤りが見出されることで、ある行為をする理由が失われたりすることもある。

こうして 1980 年の論文では、下位ヒュームモデルが拡張され、下位ヒュームモデルに合理性の観念が取り込まれる。ウィリアムズの議論では、第一に、「評価の性向、情感的反応、個人の忠誠、さまざまな企図……主体の関与を具体化するもの」(Williams 1980, 105) という広い意味で理解された「欲求」として、ヒュームの「情動 (passion)」が解釈され、主観的動機づけの集合へと拡大されている (cf. Scanlon 1998, 364)。

第二に、「健全な熟慮の道筋」(Williams 1995, 35) の観念のもとで、純粋に因果的な道具的推論以上のものが可能になっている。目的や欲求の充足を追求する主体の「合理的熟慮」が、「健全な熟慮の道筋」の観念のもとで可能になっているのである (cf. Scanlon 1998, 364)。

それゆえ、主体の合理的熟慮が、所与の主観的動機づけの集合に批判的に適用されるこ

とも可能になる。ウィリアムズの議論においては、もっとも単純な内在主義の観念が拡張され、そこに「合理性」の観念が取り込まれている。この点でウィリアムズは、「理由に関する懐疑論者 (skeptical about reasons)」ではないのである (Scanlon 1998, 364-365)。

だがウィリアムズは、「動機づけの懐疑論者」である。主体の合理的熟慮が、所与の主観的動機づけの集合に批判的に適用される可能性をウィリアムズは認める。ウィリアムズの議論では、行為する理由が主体の主観的動機づけの集合に含まれていることが、熟慮によって発見される可能性までもが認められている。しかしこのことは、主観的動機づけの集合という動機づけの枠組みのもとに新たな動機づけの構成要素を取り込む余地が確保されたことを意味しない。ウィリアムズの内在主義においては、主観的動機づけの集合という動機づけの枠組みが変容されるだけである。ウィリアムズは、動機づけの枠組みが拡張されたり、放棄されたりすることを認めないからである。

ウィリアムズによれば、「すでにもっている動機づけから健全な熟慮の道筋によって  $\theta$  という結論に到達できる場合に限り、A は  $\theta$  への理由をもつ [強調引用者]」(Williams 1995, 35)。ウィリアムズの内在主義においては、ある行為をする動機がもともと存在しているか、それを生み出すような別の動機がもともと存在していない限り、熟慮によってある行為をする動機を得るということ、主観的動機づけの集合の構成要素が拡張されることがないのである (cf. Williams 1980, 108-109)。理性を「情動の奴隷」とみなすヒュームの議論からウィリアムズが出発しているからである。

それゆえ、主観的動機づけの集合のなかに動機となる構成要素が見出されない限り、「外在的理由」のもとで行われる「非合理的 (irrational)」(Williams 1980, 110) という「非難 (blame)」は「ぶっきらぼう (bluff)」で礼を欠くとウィリアムズは主張する (Williams 1980, 110-111)。ウィリアムズの議論では、主観的動機づけの集合の構成要素のあいだの調停や序列化、内在的理由と行為の結びつきに関する信念の修正の可能性などが認められている。この点でウィリアムズは、「理由に関する懐疑論者」ではない。だが動機としての「外在的理由」の可能性を疑う点で、ウィリアムズは、「動機づけの懐疑主義 (motivational skepticism)」(Korsgaard 1986, 311) の立場、厳密に言えば、「動機づけとしての理性の射程」(Korsgaard 1986, 311) に関する懐疑主義の立場に身をおくのである (cf. Korsgaard 1986, 325-329)。

むしろ理性的人格は、実践理性の能力をもつ。理性的人格は、間主観的に共有可能な理由を提示し、受け入れ、共有可能な理由にもとづいて行為できる。ロールズとともに構成主義を採用する立場からすれば、ウィリアムズの内在主義を受け入れることはできない。「内在的理由と非難の両義性 (Internal Reasons and the Obscurity of Blame)」と題された 1995 年の論文でウィリアムズ自身が拘っているように、ウィリアムズの内在主義にお

いては、「道徳的」非難や「道徳的」要請が適切に説明されないからである<sup>(35)</sup>。

非難されるひとによって受け入れられる余地がある場合に限り、行為に対する非難は、非難となる。主観的動機づけの集合のなかに非難を受け入れる構成要素が不在の場合に、このひとを「非合理的」であると非難することは、「ぶっきらぼう」である。それゆえ「正当化理由」と「動機づけ理由」の内的連関を強調するウィリアムズの議論は正しい。

だが非難の事例が明らかにしているのは、外在的理由が、「正当化の原理」のもとで共有可能な「間主観的理由」とみなされる事例の存在である。非難を可能にする間主観的に共有可能な理由が想定される場合には、行為に対する非難は、「合理的」でないとしても「理性的」であり、「ぶっきらぼう」ではない。

「普遍的」意味で一般的に共有可能な「道徳的理由」は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として、ある行為を道徳的に要請するだけではない。道徳的理由においては、共有可能な理由にしたがって行為する理由をすべてのひとがもつと想定されているからである。ある行為を道徳的に正当化することは、主観的に動機づけられたしかたでその行為を遂行することでもある。「他のひとびとが理性的に拒否できるであろう根拠」のいかなるものも、当該の道徳的問題において見出せないと想定されているからである。「正当化の原理」から出発する形式的理論においては、理由と動機づけの内的連関がある場合にのみ、ひとは実践的意味で理性的であるとみなされる。この形式的理論においては、「正当化理由」と「動機づけ理由」の内的連関がある場合にのみ、ひとは実践的意味で理性的である。そして正当化理由と動機づけ理由の内的連関を強調する点で、ウィリアムズの内在主義は正しい。

しかし正当化理由の規範的性格を問題とする場合に限り、外在的理由の可能性を認める外在主義の立場は、道徳的理由の間主観的性格を的確に捉えている。「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として普遍的に正当化可能な道徳的理由を考えることができるからであり、道徳的理由のもつこの性格だけが、「道徳的要請」や「道徳的非難」を可能にするからである。

「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」を正当化する「正当化理由」は、私自身の理由でなければならないのと同じく、普遍的に共有可能な間主観的理由でもなければならない。道徳的理由は、「主体・相対的 (agent-relative)」でも、「實在論」の意味で「主体・中立的 (agent-neutral)」でもない (Korsgaard 1993, 281-282,

---

(35) ウィリアムズの議論においては、非難の事例が「倫理的」非難の事例とみなされている。だが、ウィリアムズが取り上げる非難の事例は、ひととひととの関係性にかかわる「道徳的」非難の事例と考えられる。この理由からここでは、ウィリアムズが取り上げる非難の事例を、「道徳的」非難の事例と特徴づけている。この点については、以下の議論が明らかにする。

298-299)。すなわち、「主観的」でも、实在論の意味で「客観的」でもない<sup>(36)</sup>。コースガードによれば、道徳的理由は、構成主義の意味で「間主観的」である。道徳的理由は、間主観的に共有可能な理由として、「外在的理由」であることができる (cf. Korsgaard 1993, 291-299)。

「私たちが共有できる理由-主体・相対的価値と主体・中立的価値の区別への攻撃 (The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values)」と題された論文でコースガードが取り上げるのは、实在論の立場にあるとみなされるネーゲルの議論である<sup>(37)</sup>。コースガードのこの論文では、ネーゲルが 1970 年の著作で展開した「主観的理由」と「客観的理由」の区別が取り上げられ、理由や価値の「間主観的」な共有可能性のもとで、「客観的理由」が解明される (Korsgaard 1986, 276-277, 278-282, cf. Nagel 1970, 90-98)<sup>(38)</sup>。ウィリアムズが内在主義を主張することで、同時に理由の外在主義を否定していることから推測されるように (cf. Korsgaard 1996, 50-51)、实在論の立場を無条件に前提できないのであれば、「可能な唯一の理由は、私たちが共有できる理由である」 (Korsgaard 1986, 301) と主張できる<sup>(39)</sup>。

したがって構成主義的な間主観的理由の可能性を想定できれば、外在主義と内在主義は両立する。そしてそのために必要なのは、「正当化理由」における外在主義と「動機づけ理由」における内在主義を結びつけることである。言い換えれば、相互性と一般性の基準のもとで「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」 (cf. Rawls 1993a, 49-50

---

<sup>(36)</sup> 实在論の意味での「客観的理由」や「主体・中立的理由」を論駁するコースガードの議論については、「私たちが共有できる理由-主体・相対的価値と主体・中立的価値の区別への攻撃 (The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values)」と題された論文の該当する箇所 (Korsgaard 1986, 291-299) を参照のこと。なお本論文第四章第三節でも、コースガードのこの議論の一部を扱っている。

<sup>(37)</sup> ネーゲルが实在論の立場にあると理解される点は、コースガードが指摘している (Korsgaard 1993, 281)。コースガードが取り上げるネーゲルの議論は、1970 年の『利他主義の可能性 (*The Possibility of Altruism*)』と 1986 年の『どこからでもない眺め (*The View from Nowhere*)』で展開された議論である。

<sup>(38)</sup> ここでは『どこからでもない眺め』でのネーゲルの議論にならない、実践的理由と価値が同列に扱われ、論じられている (cf. Korsgaard 1986, 276, Nagel 1986, 139)。

<sup>(39)</sup> ロールズが説明するように、实在論の立場にあるひとも、「構成」された「主体・中立的理由」や「客観的理由」を受け入れることができる。『政治的自由主義』で説明されているように、第一に構成主義の立場においては、实在論の立場が否定もされていないから、肯定もされていないからである (Rawls 1993a, 94-95)。第二に实在論の立場では、「構成」された「主体・中立的理由」や「客観的理由」が独立した「道徳的価値の秩序」 (Rawls 1993a, 91) を反映するとみなされる (Rawls 1993a, 95)。最後に实在論の立場でも、衝突する諸価値を整合的な価値の秩序へもたすために反省の方法が用いられる (Rawls 1993a, 95-97)。それゆえ「主体・中立的理由」や「客観的理由」を認める点で、構成主義と实在論のあいだに相違はない。だが、構成主義の立場においては、私たちの理性の活動から独立した道徳的価値の秩序の实在を想定することなく、「主体・中立的理由」や「客観的理由」が認められる。構成主義と实在論の立場に関する議論の詳細については、第二章第五節を参照のこと。

n. 2, Scanlon 1982, 138) として普遍的・間主観的に共有可能な理由を「構成」し、行為や行為のしかた、道德規範や道德的権利としての人権を「正当化」することが必要である。

こうして「正当化理由」における外在主義と「動機づけ理由」における内在主義の両立の可能性が確保されれば、ウィリアムズの内在主義が、「正当化理由の外在主義」を否定する完全な内在主義であることが明らかになる。

ウィリアムズの内在主義は、ヒュームの内在主義を拡張したものである。この点でウィリアムズの内在主義を、ヒュームの内在主義と同一視することはできない。だがウィリアムズの内在主義は、その根底においてヒューム的である。ウィリアムズの内在主義においては、ヒュームの内在主義とともに、理性がそれ自体で行為の「根拠」を提供できないと考えられているからである。理性は、「情動 (passion) の奴隷」として、「愛着 (propensity)」や「嫌悪 (aversion)」といった先行的「感情 (emotion)」を必要とする (Hume 1739/1740, bk. II, pt. III, sec. III, (266))。

「このように理性だけではいかなる行為も生み出し得ず、意志作用を生じ得ないのだから、同じ理性という機能が意志作用を妨げたり、情動あるいは感情と優位を争ったりもできないはずであると私は推測する」 (Hume 1739/1740, bk. II, pt. III, sec. III, (266))。

「愛着」や「嫌悪」といった「感情」や「情動」が、それにもとづいて何かあることが望ましいこととしてひとにあらわれ、あることをするための理由や根拠を提示する。ある情動が誤った信念にもとづいている場合や主観的目的を実現するための手段の選択において欠点がある場合に、この情動を「非合理的」と非難することだけが、理性には可能である (Hume 1739/1740, bk. II, pt. III, sec. III, (267))。

それゆえウィリアムズの内在主義においては、行為の理由が、あるひとが当該時点でもつ主観的動機づけの集合に「相対的」であることになる (Korsgaard 1986, 325-326, 327)。対応する主観的動機づけの集合をすでにもっている場合にのみ、ひとはある行為をする理由をもつ。

したがってウィリアムズの内在主義では、行為の理由が、主観的動機づけの集合へと連れ戻される。ひとの主観的動機づけの集合を越えてしまえば、それ自体で妥当性をもつ理由のいかなるものも存在しない。行為の理由は、行為を説明することができなければならない。だが、主観的動機づけの集合と結びついている場合にのみ、行為の理由は行為を説明できる。

それゆえウィリアムズの内在主義においては、主観的動機づけの集合によって理由が根拠づけられている。ウィリアムズは、行為の理由の合理性が批判的に検証される可能性を

認める。だが、合理的熟慮による批判的吟味に先立つ主観的動機づけの集合に相対的にのみ、この合理性は理解される。ゆえに、ある特定の行為を義務づける理由が、このひとつの主観的動機づけの集合に内的に結びついていなければ、このひとつが特定の行為をする理由をもつと考えるためのいかなる余地もないことになる。ウィリアムズしたがえば、この意味で、行為のいかなる「外在的」理由も存在しない。

したがってウィリアムズの内在主義では、主観的動機づけの集合から出発し、「正当化理由」に関する説明へと議論が進められ、ヒュームの動機づけの内在主義が、普遍的妥当性をもつ道徳的理由の可能性を否定する完全な内在主義へと導かれている。

「〔ウィリアムズが意味する〕実践的推論のようなもの (a piece of practical reasoning) は、あなたを動機づけことができる何かあるものから出発しなければならない〔括弧内引用者〕」(Korsgaard 1986, 326)。

正当化理由は、主観的動機づけの集合に起源をもち、個人にとって可能な実践的推論の射程を規定する。コースガードが批判するヒュームの議論と同じく、ウィリアムズの議論は、主観的動機づけの集合から出発することで、正当化理由を説明する。それゆえウィリアムズは、理性が動機づけを与えることができないことを証明してはいないのである (cf. Korsgaard 1996, 12)。

したがってウィリアムズは、「正当化理由の外在主義」と「動機づけ理由の内在主義」の両立の可能性を否定できない。ウィリアムズの議論は最初から独断的に、「正当化理由の外在主義」と「動機づけ理由の内在主義」の両立の可能性を排除しているからである。

ウィリアムズの独断的議論の問題点がもっとも明らかになるのは、「道徳的」非難の事例である。「内在的理由と非難の両義性」と題されたウィリアムズの 1995 年の論文では、自分の妻を暴力的に手荒く酷使する夫の事例が取り上げられる。

「彼の動機づけの集合のなかには、現状において彼の妻に親切である理由を与えるような何ものも存在しない〔強調原著〕」(Williams 1995, 39)。

ウィリアムズによれば、この暴力的な夫に対する非難は、「道徳性に対する違反」(Williams 1995, 40) を理由とした「道徳的」非難ではない。この非難は、「倫理的」非難として理解されなければならない (Williams 1995, 40)。せっかくの機会を失ったり、何らかの失態を演じたりしたひとびとに向けられる非難は、実践的問題の道徳的主題ではないとウィリアムズは論じる。たとえば、銀行強盗に失敗した盗賊がその失敗の原因となった仲

間のひとりを非難する場合である。

だが非難には、何か規範的なものがある。ウィリアムズによれば、非難は、「倫理的次元 (ethical dimension)」(Williams 1995, 40) に属している。

「失敗が説明される場合、非難が適切であるためには、この説明のなかに含まれている何らかの一般的な、叱責されるべき特性がなければならぬように思われる」(Williams 1995, 40)。

ウィリアムズが念頭においているのは、不注意や怠け者であるといった特性である。それゆえ非難は、「私があなたであったなら……」(Williams 1995, 36) という「助言」の形態をとるとウィリアムズは主張する (Williams 1995, 36, cf. Williams 1995, 40-44)。ハーバーマスのいう倫理的な「臨床的助言 (klinische Ratschläge)」(Habermas 1991a, 109) の形態を非難がとるというのである。

ウィリアムズによれば、主観的動機づけの集合のなかに非難される原因となった行為を回避する動機となるような構成要素が存在しない場合には、非難は、非難として不適切である (Williams 1995, 41)。この構成要素が存在する場合にのみ、非難は適切なものになる。そして、非難される原因となった行為を回避する動機となるような構成要素が存在しない場合には、多くのひとがもつと想定される動機づけの構成要素に訴えることになる (Williams 1995, 41)。たとえば、「非難を避けたい」という動機づけの構成要素である。そして、尊敬する他のひとびとによって承認されることへの欲求のような強い形態をとれば、この動機づけの構成要素が、「倫理的」に重要な動機づけの構成要素となる (Williams 1995, 41)。それゆえ非難においては、「私があなたであったなら……」という助言の形態で、非難される行為を回避する理由が提示される。暴力的な夫の場合でいえば、この夫が尊敬するひとびとによって認められ、尊敬されることへの欲求に訴える「倫理的助言」の形態をとることになるのである (Williams 1995, 41-42)。

しかし暴力的な夫の事例に関するウィリアムズ理解は、実践的問題の倫理的主題と道徳的主題の区別を曖昧にし、非難のもつ道徳的性格を剥奪するものである。家族の意向と自分自身の意向のあいだで自分の進路を決定しようとするオーウェンの事例は、明らかに実践的問題の倫理的主題の事例である。オーウェン自身の善き生と生活の理想や一族の善き生と生活の理想が、ここでは問題となってからである。だが、「感謝の意を示さない (ungrateful)」、「思いやりに欠ける (inconsiderate)」、「女性差別主義的 (sexist)」、「自分本位 (selfish)」、「残酷 (brutal)」(Williams 1995, 39) といった言葉で特徴づけられる夫の事例は、道徳的主題の事例である。この事例は、個人や特定の集団の善き生と生活の理想にか

かわる倫理的主題の事例である以前に、ひととひととの関係性にかかわる道徳的主題の事例であるからである。

ウィリアムズによれば、非難は、倫理的に理想的な他のひとびとの承認を得ることへの欲求に訴える「倫理的助言」の形態で行われなければならない。「実際には単なる拒絶をあらわす判断」を非難されるひとに強制するのが、非難の「道徳的形態」であり、道徳的形態における非難は、倫理の領域を侵犯する「道徳主義 (moralism)」に過ぎない (Williams 1995, 44)。

だが、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題の境界線を越えて「倫理主義」であるのは、ウィリアムズである。家族という「倫理的共同体」のなかの問題であれば、実践的問題の主題が倫理的であるとウィリアムズは考えているのかもしれない。しかし家族という倫理的共同体においても、さまざまな法的権利が尊重されるように、ひととして尊敬され、処遇される道徳的権利も尊重される。

ウィリアムズのこの誤解の原因は、彼の議論の進め方にある。ウィリアムズの議論では、最初から、普遍的・間主観的に共有可能な道徳的理由の可能性が排除されている。「正当化理由」に関する説明からではなく、「主観的動機づけの集合」の説明から議論が開始され、この説明と一致する正当化理由だけを認める正当化理由の説明へと議論が展開されている。正当化理由は、主観的動機づけの集合に起源をもち、主観的動機づけの集合に起源をもつ正当化理由は、個人にとって可能な実践的推論の射程を規定し、限定する。その結果、ひとびとのあいだで可能な実践的推論の射程が限定される。ウィリアムズの議論では、最初から独断的に、「正当化理由の外在主義」と「動機づけ理由の内在主義」の両立の可能性が排除され、普遍的・間主観的に共有可能な道徳的理由の可能性が除外されている。それゆえウィリアムズは、普遍的・間主観的に共有可能な道徳的理由の可能性を否定できていないのである。

したがって理性的人格に実践理性の能力を想定することには、何ら問題がないことになる。理性的人格は、「正当化の原理」のもとで「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(cf. Rawls 1993a, 49-50 n. 2, Scanlon 1982, 138)として共有可能な理由を提示し、受け入れることができるだけでなく、この理由にもとづいて行為することもできる (cf. Rawls 1993a, 49-50)。理性的人格は、普遍的・間主観的に共有可能な道徳的理由を提示し、受け入れ、共有可能な道徳的理由にもとづいて行為する実践理性の能力をもつのである。

それゆえウィリアムズが取り上げた暴力的な夫の事例は、道徳的非難の事例と理解される。この事例は、普遍的・間主観的に共有可能な理由を提示し、問い掛ける正当化実践のころみとして理解されるからである。ロールズの実質的理論から再構成された形式的理

論においては、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとで、普遍的・間主観的に共有可能な理由を互いに提示し、この理由に応答することが理性的人格に可能であると想定されているのである。

したがって、理性的人格が「正当化の原理」を受け入れ、「道徳的観点」を採用しなければならない理由が、それゆえ、「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想の「無条件的基盤」が問題である。問題は、「正当化の無条件的義務」の基盤が何であり、理性的人格が「なぜ道徳的であるべきか」である。

## 第 4 章

# 道徳性の根拠と理性的人格の道徳的アイデンティティ

「なぜ道徳的であるべきか」という道徳性の根拠への問いを考察するにあたって注意が必要なのは、この問いが道徳性の「究極的基盤」への問いであることである。道徳性の究極的基盤への問いである以上、この問いは、道徳性の「無条件的基盤」や「無条件的義務」によって解答されなければならない。

「道徳性の自律 (The Autonomy of Morality)」と題されたラーモアの 2008 年の論文では、「道徳性の権威」を「それ自体」として根拠づけることに失敗しているとカントが批判される。ラーモアは、ヘンリッヒのカント解釈を念頭にカントを批判する。ラーモアによれば、カントが 1785 年の『道徳形而上学の根拠づけ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)』第三章で着手したところみは、最終的に失敗している<sup>(1)</sup>。

ラーモアの論文の目的のひとつは、「道徳性の自律」の観念の「伝達」である。道徳性は「無条件的基盤」を必要とし、たとえば「無条件的義務」にもとづいて構築されなければならない。「それ〔道徳性〕は、価値の還元不可能な〔自律的〕領域 (domain) を形成している〔括弧内引用者〕」(Larmore 2008, 104, cf. Larmore 2001b, 74) からであり、「道徳性はみずから自身を擁護する」(Larmore 2008, 105) からである。しかし、道徳性が「価値の自律的国 (realm)」(Larmore 2001b, 74) を構成し、みずから自身を擁護するという「道徳

---

<sup>(1)</sup> ラーモアが使用するヘンリッヒの論文は、1960 年の「道徳的洞察の概念と理性の事実に関するカントの理論 (Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft)」と 1975 年の「道徳法則の演繹-カントの『道徳形而上学の根拠づけ』最終章の不分明の理由について- (Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<)」である。

性の自律」(Larmore 2009, 104, cf. Larmore 2008, 103-104)の観念にもとづく「自律的道德性」を、「理性の自律」のもとで根拠づけることは不可能である。ラーモアの2008年の論文では、カントの道徳理論を例に、「自律的道德性」が、「理性の自律」(Larmore 2008, 108)のもとで根拠づけられ得ないことの証明がこころみられる。

「理性の自律」は、自分自身の使用を導く原理を理性が自分自身のうちから生み出し、根拠づけるという自律の観念である。実践理性の場合でいえば、理性は「正当化の原理」を自分自身のうちから生み出し、根拠づけなければならない。だが理性の自律は、「正当化の原理」を「構成」(Larmore 2008, 110)し、「正当化」(Larmore 2008, 107)することで、道徳性とその権威を根拠づけることができない。ラーモアによれば、理性はその根本において、「理由に対する応答性(responsiveness)」(Larmore 2008, 109)の能力であり、「正当化の原理」の権威を認めることができるだけである(Larmore 2008, 110)。

以下では最初に、ラーモアのカント批判を取り上げ、ラーモアによる自律的道德性の「擁護」を検証する(第一節)。ここでの考察を通じて明らかになるように、ラーモアの議論は、實在論の立場に典型的なものである。すなわち、ラーモアは「道徳性の根拠」への探求を断念する。ラーモアの議論は、「なぜ理性的であるべきか」という「理由」への探求を一方向的に打ち切るものである。

第二節では、道徳性の自律を断念することのない「自律的道德性」を「理性の自律」のもとで根拠づける可能性を考察する。ここではこの可能性を、カントの道徳理論に求め、最初に1785年の『道徳形而上学の根拠づけ』を、次いで1788年の『実践理性批判(*Kritik der praktischen Vernunft*)』を取り上げる。ここでの考察を通じて明らかになるのは、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226)の内部で「正当化の原理」を再構成し、この原理のもとで自分の行為を正当化する「正当化の道徳的責任」とともに、この原理を私たちの「道徳的人格」としての「自己理解」に結びつける「反省的均衡」の方法の可能性である。「私たちの道徳的経験や判断」から出発するロールズの反省的均衡の方法は、自律的道德性を、理性の自律のもとで根拠づける可能性をもつ。

この可能性は、反省的均衡のもとでヘンリッヒの「道徳的洞察」(cf. Henrich 1973, 228-233)の観念を取り上げ、「経験的理論の枠組み」の内部で解釈することで確保される。ここでは、「叡知的根拠」(Henrich 1973, 248)に対する「洞察」と説明される、カントの「道徳法則」に対する道徳的洞察を、「具体的他者」(Benhabib 1985)としての他のひとびとに対する「洞察」と解釈する。厳密に言えば、ヘンリッヒの道徳的洞察の観念を、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」に対する「洞察」と解釈することで、「自律的道德性」を「理性の自律」のもとで根拠づける可能性が確保される。

二つの道徳的権利を要求する自分自身に道徳性の基盤を求め、二つの道徳的権利を他のひとびとも承認する「私」の「道徳的人格」としての「自己理解」のもとで、「道徳性」を根拠づけてはならない。他のひとびとの二つの道徳的権利の要求を自分自身にも認めるがゆえに、他のひとびとに二つの道徳的権利を理性的に拒否できない実践的意味で理性的な人格の「道徳的人格」としての自己理解のもとで、「道徳性」が根拠づけられなければならない。

ヘンリッヒの言い回しを用いていえば、「自己の賛同」(Henrich 1973, 246)に「先行」して与えられた、二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」に、道徳性の無条件的基盤が求められなければならない。そのうえで、「要求」の「正当性」に対する「自己の自発的行為」(Henrich 1973, 230)としての「賛同」が、同時に「正当化の無条件的義務」に「自己」が「拘束されている」ことの意味をもたらしうなしかたで、「正当化の原理」が再構成されなければならない(cf. Henrich 1973, 228-229)。

それゆえこの再構成においては、「正当化の無条件的義務」が、「正当化の原理」のもとで自分の行為を正当化する「正当化の道徳的責任」として、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に係留され、その「道徳的アイデンティティ」が再構成されることで、「自律的道徳性」が根拠づけられる。ヘンリッヒが「叡知的根拠」に対する洞察と説明した「道徳的洞察」の観念が、他のひとびとの二つの道徳的権利の「要求」の理性的に拒否できない「正当性」に対する「洞察」として、「経験的理論の枠組み」の内部で解釈されるのである。

それゆえ第三節で考察するように、ラーモアが実在論の立場から主張する「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」(Larmore 1998, 462)に、私と同じ理性的人格としての、他のひとびとの「承認」の基盤が求められてはならない。人間存在の有限性を強調するコースガードの議論を援用することで、「理性的・社会的動物」(cf. Korsgaard 1996, 132-145, 145-160)として有限な、「具体的他者」としての他のひとびととの「自己同一化」に、道徳性の無条件的基盤が求められなければならない。「私たちの道徳的経験や反省」から再構成される理性的人格は、それぞれに各々の事情や背景をもち、それぞれに特定の時代と地域に生き生活している「具体的他者」としての他のひとびとである。

シュペーマンが明らかにしているように、具体的他者としての他のひとびとの「知覚」は、同時に、他のひとびとの、「人格」としての「承認」でもある。「承認する知覚」(Spaemann 1996, 195)は、具体的他者としての他のひとびとに対する「適切な応答」(Spaemann 1996, 252)である。「承認する知覚」においては、知覚と承認という「受容性の契機」と「自発性の契機」が、「適切な応答」としてひとつにまとまっているのである。

こうして反省的均衡の方法のもとで行われる道徳性の再構成は、人間存在の「理性的・

社会的動物」としての有限性を強調するコースガードの議論とシュペーマンの「承認する知覚」の観念を援用することで、ヘンリッヒの「道徳的洞察」の観念を「経験的理論の枠組み」の内部で解釈する。このことで、「公正としての正しさ」という道徳性の構想が、「自律的道徳性」の構想として、「理性の自律」のもとで再構成され、根拠づけられる。私と同じ理性的人格としての、他のひとびとの承認は、「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」の「認識」(cf. Larmore 1998, 461-462)によってもたらされるのではない。私と同じ理性的人格としての、他のひとびとの承認は、「受容的」であると同時に「自発的」でもある「承認する知覚」という「自己同一化」にもとづいているのである。

それゆえ理性的人格は、「公正としての正しさ」という道徳性の「理性的」・「普遍的」構想を理性的に拒否できない。「私」の承認に先立つ、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」を他のひとびとに見出す理性的人格は、この要求を自分自身にも認めるがゆえに、他のひとびとに二つの道徳的権利を理性的に拒否できないからである。こうして「公正としての正しさ」は、自律的道徳性の構想として、「経験的理論の枠組み」の内部で「理性の自律」のもとで再構成され、根拠づけられる。

第四節でロールズの「道徳的動機づけの原理」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2)をスキャンロンの「動機づけの源泉」(Scanlon 1982, 138)の観念とともに考察することで明らかになるように、理性的人格は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化したいという「基本的欲求 (basic desire)」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2, cf. Scanlon 1982, 138)をもつ。この欲求は、「正当化の原理」のもとで自分の行為を正当化する「正当化の道徳的責任」を引き受けた理性的人格の「道徳的アイデンティティ」によって規定されている。ロールズの反省的均衡の方法においては、「私たちの道徳的経験や判断」から「正当化の原理」が再構成されるだけではない。この方法では、「正当化の原理」とともに、「正当化の無条件的義務」を「正当化の道徳的責任」として引き受けた理性的人格の道徳的人格としての自己理解、すなわち「道徳的アイデンティティ」も再構成されるのである。

したがって「なぜ道徳的であるべきか」という問いは、理性的人格が「道徳的人格」としてもつ「基本的欲求」のもとで解答され、「公正としての正しさ」の道徳性もまた、自律的道徳性として、「理性の自律」によって再構成され、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のもとで根拠づけられる。「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたい」という基本的欲求をもつ」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2, cf. Scanlon 1982, 138)のである。こうして「公正としての正義」という「正義」の構想にもとづくロールズの「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51)が、「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想にもとづく形式的理論として再構

成され、根拠づけられる。

## 4.1 道徳性の自律と理性の自律

カントの「理性の理論」においては、私たちが、原因と結果の必然的法則によって規定された自然の秩序から自分自身を引き離し、自然秩序に距離をとることができる理性的存在であることが明らかにされている (Larmore 2008, 105-106)。私たちは、「理由」にもとづいて自分の判断を構築することで、自分の判断が必然的法則によって規定された自然秩序に起源をもつみずからの衝撃の産物ではないことを理解する。私たちの判断においては、所与の環境から自分自身を引き離し、私たちの思考を自分自身の観点のもとで形成する「自由の能力」が前提されているのである。

それゆえ私たちは、理性的存在としての自分の判断において、自分自身を自由とみなさなければならない。同時に理性の実践的使用においても、私たちが自由であることを否定するいかなる根拠もない。理論と実践の二つの領域において私たちが自分自身に与える自由は、「理由」によって支えられている。それゆえ、理論理性の領域において信念をもつ理由が、他の理性的存在にも等しく妥当すると主張できる理由でなければならないように、実践理性の領域における理由も、他のすべての理性的存在に等しく妥当すると主張できる理由でなければならない。実践理性の領域における理由は、すべての理性的存在の「合意」を得ることができる理由でなければならない。

そこでカントは、私たちが自分の行為に採用するどのような「格律」も、「普遍的法則 (allgemeines Gesetz)」(Kant 1785, IV 421) として、各々すべての理性的存在を拘束できなければならないと考える。『道徳形而上学の根拠づけ』においては、「それゆえ意志の自由が前提されれば、ただ自由の概念を分析するだけで道徳性 (Sittlichkeit) が道徳性の原理とともに導出される」(Kant 1785, IV 447) と主張されるのである。

こうして「道徳法則の権威」は、自由な理性的存在としての私たち自身の構想から導出される (Larmore 2008, 106)。道徳性の権威は、「道徳性それ自体」において根拠づけられているのではなく、「より基本的」と考えられる「私たちの自由」との関係で根拠づけられているのである (Larmore 2008, 105)。

むろんカントは、「自由の理念」のもとで道徳法則の権威を根拠づけるという『道徳形而上学の根拠づけ』のころみを断念する。ラーモアが指摘するように、カントの迷いは、理論理性の領域における理性の使用であれ、実践理性の領域における理性の使用であれ、原因と結果の必然的法則によって規定された自然秩序から理性的推論自体が導出されているという可能性を排除できないところにある (Larmore 2008, 106)。カントは、自由が「幻

想」(Kant 1785, IV 445)に過ぎないという帰結を排除できないのである。

私たちが自分自身に自由を想定できる唯一の根拠は、私たちが自由でなければ、私たちが自分の無条件的義務と一致して行為できないという観念にある。自由の観念は、私たちが自分自身を自由とみなしている限り自由が確実であるという想定から導出されているのである (Larmore 2008, 106-107, cf. Kant 1785, IV 454)。

こうして道徳性の権威を前提に、道徳法則の意識の事実性から出発する『実践理性批判』が準備される。『実践理性批判』では、道徳法則の権威を自由の理念のもとで根拠づけるころみから、私たちがすでに自分自身を自由とみなしている限りで、自由が確実であるという観念への方向転換が示されている (cf. Larmore 2008, 106-107)。ラーモアは、カントの方向転換が、「道徳性はその信用証明を道徳性それ自体から導出し、外的考慮から導出しているのではない」(Larmore 2008, 107)という「道徳性の自律」の観念への接近を示していると解釈する (Larmore 2008, 106)。ラーモアの論文では、道徳性はその権威を、それ自体で根拠づけ、証明しなければならないという「道徳性の自律」の観念の「伝達」が、その目的のひとつとされているのである。

だがラーモアによれば、道徳性がみずから自身を擁護し、根拠づけることができることを証明するような「積極的議論」を展開することは困難である (Larmore 2008, 103-104)。何らかの目的や理想のための手段として道徳性を根拠づけるホッブズやゴティエ (David Gauthier) のころみに見出される誤解や偏見を明らかにする「消極的議論」だけが可能である (Larmore 2008, 103-104, cf. Larmore 2008, 91-95, 95-103, Hobbes 1651, Gauthier 1986, 平石 1989.)。

しかし最終的には、消極的議論でも十分ではない (Larmore 2008, 104)。自分の将来を一時的な気分で決定するひとに、予期される願望や欲求を考慮し、十分な思慮にもとづいて将来を決定すべきであると説得しても失敗することが多いことを思い起こせば、消極的議論の不十分さが明らかになる。

「思慮そのものの外部にある観点から、彼ら〔十分に思慮せずに自分の将来を決定するひとびと〕を〔十分な思慮にもとづいて将来を決定すべきであるという〕この結論へと議論によって導くいかなる方法もない〔括弧内引用者〕」(Larmore 2008, 104)。

なぜなら、このような場合に思慮すべき理由は、「独自のもの (sui generis)」、すなわち「それ自身の言葉でのみ知的に理解できる (intelligible) もの」だからである (Larmore 2008, 104)。馬を水場まで連れて行くことはできても、馬に水を飲ませることはできないのである。

ラーモアによれば、道徳性とはまさに、ここでの思慮のようなものである。道徳性は、「価値の還元不可能な〔独自の〕領域〔括弧内引用者〕」(Larmore 2008, 104)を形成している。それゆえラーモアは、「道徳的要請が真であるならそれは規範的であり、道徳的要請が真であるのは道徳的要請が正しく記述している内在的に (intrinsically)〔それ自体で〕規範的な存在 (entities) や事実が存在する場合である〔括弧内引用者〕」(Korsgaard 1996, 19)と主張していることになる。ラーモアは、实在論の立場を主張するのである。

それゆえラーモアは、『道徳形而上学の根拠づけ』から『実践理性批判』へのカントの方向転換を歓迎する (Larmore 2008, 106-107)。ラーモアによれば、カントは『実践理性批判』において、道徳性の自律の観念に接近している。『実践理性批判』では、道徳性の権威について、私たちが「それを理性に前もって与えられている所与から、たとえば自由の意識から理屈をこねて導出できるようなものではない」(Kant 1788, V 31)と主張され、道徳的要請のもつ権威が自由の意識から導出できないことが認められている。

ここから『実践理性批判』では、「理性の事実 (Faktum der Vernunft)」(Kant 1788, V 31)に訴えられる。ラーモアによれば、「理性の事実」は、道徳的要請が行為の理由を私たちに与えるものとして理解されるような事実である (Larmore 2008, 107)。それゆえカントは、「道徳的価値が独自のもの、それ自身の言葉においてのみ知性的に理解されるものである〔強調原著〕」(Larmore 2008, 107)という「道徳性の自律」の観念に接近している。

しかし最終的にカントは、この観念を受け入れなかった (Larmore 2008, 107)。ラーモアはここで、カントが『道徳形而上学の根拠づけ』で道徳性の権威の根拠づけを断念していた理由を想起することを求める。この理由を想起すれば、「道徳性それ自体を超えて到達できる条件〔自由〕のもとでのみ道徳的価値を完全に知性的に理解できるものとカントがみなし続け、自由な存在としての私たち自身の構想に訴え続けたこと〔括弧内引用者〕」は驚きに値しないというのである (Larmore 2008, 107)。

カントの新しい立場においては、道徳的要請の権威を「正当化する (justify)」ために、自由を用いることはできないと考えられている。だが自由は、道徳法則の権威のもっとも適切な「説明 (explanation)」をもたらす (Larmore 2008, 107)。自由は、道徳法則がどのように私たちに拘束するかを理解することを可能にする。

「自由は確かに、道徳法則の存在根拠 (ratio essendi) であるが、しかし道徳法則は、自由の認識根拠 (ratio cognoscendi) である」(Kant 1788, V 4 Anm.)。

『実践理性批判』では、自分自身に規則を規定する理性の能力の観点で、道徳性の権威が説明される (cf. Larmore 2008, 107)。自由は、理由と一致して考え、行為することを意味し

ている。だが理由は、自分自身の支えを世界から取り出すことができない。カントにとって理由は、世界に見出されるものではない。それゆえ、理性が自分自身に強制する何らかの原理によって理由が理由としての地位を獲得しない限り、世界には、理由とみなされる何ものも存在しない (Larmore 2008, 107)。

したがって自由は、「自律」において成立し、道徳法則の権威は、理性が自分自身のうちから生み出したものとしてのみ理解される (Larmore 2008, 107)。理性の理論的使用であれ、実践的使用であれ、「理性は、自分の計画にしたがって自分自身から生み出すものしか理解しない」 (Kant 1787, B 10)。

むろん『実践理性批判』では、理性の自律が、「道徳法則の権威」を「正当化」し得ないことが認められている。ラーモアによれば、カントは「理性の事実」に訴える『実践理性批判』で、道徳哲学の「消極的課題」に取り組んでいる (Larmore 2008, 108, cf. Henrich 1975, 61-62)。道徳的要請の権威を受け入れる理由を道徳性の外部に探し求めるよう私たちを駆り立てる混乱や偏見を明らかにすることで、「良心」のなかで私たちが真理としてすでに知っているものを「擁護」することに焦点をあてるべきだと考えられているのである。

だが、道徳哲学が消極的課題を果たすべきと考えるカントの理由は、「道徳性はみずから自身を擁護する」 (Larmore 2008, 108, 105) という「道徳性の自律」の観念の承認とは無関係である。むしろカントは、道徳性の自律へと強いられている。それは、道徳的要請の権威がそのもとでのみ「知性的に理解できる」とカントが考える「より深い条件」が、私たちの経験の枠組みの内部で確保されないからである (Larmore 2008, 108)。すなわち、私たちの経験の内部で自由が確保されないからである。

それゆえ、私たちの行為に対する権威を道徳性がどのように示し、証明するか解明する「積極的課題」に目を向けたときに、道徳性の権威が、自己立法する理性の能力に遡って求められることになる (Larmore 2008, 108)。

しかし、カントの「自律としての理性」 (Larmore 2008, 109) は、道徳性の権威を十分に解明できない。その原因は、カントが提案するように道徳法則の権威が解明されない理由を明らかにしている (Larmore 2008, 109)。

ラーモアによれば、カントは、経験的発見であれ、他のひとびとの苦悩であれ、世界のどのような事実も、それ自体で信念や行為の理由を生み出すことができないと考えている。これらの事実が私たちにとってどのような意味や意義、重要性をもつか決定するのは、私たちである。私たちは、自分自身の思惟や行為を導く「一般的原理」 (Larmore 1998, 109) によって、特定の経験的事実を重視する。それゆえ、特定の事実理由の地位を付与する点で私たちが正しいかどうかは、私たちが採用し、依拠する一般的原理の価値に依存

していることになる。

だが、これらの一般的原理に妥当性を付与するために、世界のなかの何ものにも依拠できない。結局、これらの原理の妥当性は、思惟と行為の一般的原理がもつ権威とともに、これらの一般的原理を是認する理性それ自体のなかから生じてくる。

それゆえ「カントは、理性が自己立法、あるいは『自律』として理解されなければならないと結論する。すなわち、〔私たちの思惟や行為を導く一連の〕諸原理を是認するなかで、理性が、私たちの行為を規制するこれらの原理の権利を確立するのでなく、むしろこれらの原理の権利を認める (recognize)〔とカントは結論する〕〔括弧内引用者〕」(Larmore 2008, 109)。

したがってラーモアは、「理性の自律」の観念がどれほど魅力的であっても、この観念は無効であると宣言する (Larmore 2008, 109)。理性の自律においては、理性が立法者であるかのようにみなされている。だが、理性は、主体ではない。理性は、主体である私たちが行使する能力である。理性の能力を行使することは、私たちがある信念を信じたり、ある行為をしたりすべきであると結論するために、私たちが理由とみなす熟慮を提示することである。理性の能力の行使は、私たちが推論に従事することである。それゆえ「理性が何らかの原理を是認するということが意味し得るすべては、この原理を受け入れる十分な理由を私たちが見出したということである」(Larmore 2008, 109)。ラーモアは、实在論の立場を主張するのである。

ここでは理性がその根本において、「自律的」でも、「自己立法的」でもないとみなされている (Larmore 2008, 109)。理性はその根底において、「受容性 (receptivity)」の能力である。理性は、「理由に対する応答性」(Larmore 2008, 109)において成立している。私たちは、一般的原理に訴えることで、自分の信念や行為を決定している。だが、原理の採用を促す理由が存在する場合にのみ、これらの一般的原理自体は、「合理的」とみなされる (Larmore 2008, 109)。

ラーモアによれば、このことは、「すでに存在している理由」によって一般的原理の採用へと私たちが動機づけられるかどうか、私たち次第であることを否定しない。理由の力を把握し、理由に責任を負うことができない限り、私たちが理由によって動機づけられることはない。「理由に対する応答性は、盲目的な受動性 (passivity) であってはならない」(Larmore 2008, 109-110) のである。

だがラーモアの理解するところ、理由に対する「応答性」が意味するのは、「私たちが権威をもって理由を是認すること (endowing)」ではなく、「理由のもつ権威を私たちが認めること (acknowledging)」である (Larmore 2008, 109-110)。

それゆえ私たちは、ある特定の一般的原理を好ましいと思う理由が、本当にそれにした

がわざるを得ない理由であるどうかを自問自答できる。ここでは、当該の一般的原理を受け入れるために、他のどのような理由があるのか、別の理由が探し求められている。

「最終的に、理性的推論 (reasoning) はつねに、理由に応答することを必要としていて、私たちが立法したのではなく、私たちが認識した (discerned) と想定される理由をもとに結論を根拠づける」 (Larmore 2008, 110)。

したがってラーモアは、「理由に関する私たちの判断」がつねに一般的原理という媒介によって形成されているというカントの観念が、誤りであると結論する。

「理由が、私たちのものである諸原理を自分のものとし、擁護する根拠を手に入れるための理由であるなら、私たちは、これらの理由を直接認めなければならない」 (Larmore 2008, 110)。

むろん、ある一般的原理を支持する理由を見出すことが、この原理がそれ自体でもたない妥当性をこの原理に付与することにおいて成立している事例を考えることができる (Larmore 2008, 110)。たとえば政府は、有効な投票手続きを必要とする。投票手続きのような「形式的原理」は、「自律的」理性の成果である。

だが、このような形式的原理を採用する理由が、「理性の自己立法」から導出されることはない。

「自己立法された原理は、私たちの生活において限定された役割しか果たしておらず、自律の観念は、私たちの経験のすべてを構造化している『規範性 (normativity)』の完全な説明を十分に提供できない運命にある」 (Larmore 2008, 110)。

同じ理由から、ロールズの反省的均衡の方法も批判される。ロールズの『道徳哲学史講義』に寄せられたラーモアの書評では、「原初状態」の根底にある「無知のヴェール」の制約、すなわち「理性的である責務 (obligation to be reasonable)」 (Larmore 2001a, 36)、それゆえ「人格に対する尊敬」 (Larmore 2001a, 37) を命じる「規範」 (Larmore 2001a, 36) が十分に根拠づけられていないと批判される<sup>(2)</sup>。「……理性性の観念のうちに含まれている人格に対する尊敬という理想は、ロールズの哲学のもっとも深い核心部分を形成している」

---

<sup>(2)</sup> ラーモアのこの書評は、2001 年の「ヴェールをあげる (Lifting the Veil)」である。

(Larmore 2001a, 37)。だが「ロールズは、その基礎、あるいはその権威の源泉を解明するのに失敗している」(Larmore 2001a, 37)。

それゆえ、「道徳性の権威」を「構成」し、「正当化」することで、道徳性とその権威を根拠づける見込みが、「理性の自律」にはないとラーモアは結論する。

「私たちの理性は、道徳的要請の権威を構成するのではなく、道徳的要請の権威を認めるのであり、それは、理由を妥当なものとしみなすために、存在する理由を注視することを私たちの理性が含んでいるからである」(Larmore 2008, 110)。

ラーモアによれば、理性の自律に対する一連の批判は、「自律」の観念の完全な否定を意図したものではない(Larmore 2008, 111)。「道徳的自律」は、恐れや賞賛にかかわりなく、道徳的に正しいことを把握し、道徳的に正しく行為する能力を意味している(Larmore 2008, 111)。「個人の自律」は、慣習や強制をそのまま受け入れるのではなく、自分で考え、吟味する権利や能力を意味している(Larmore 2008, 111)。ラーモアは、道徳的自律と個人の自律の二つの自律を否定するつもりはないという。この二つの自律は、「他のひとびとに対する個人の関係」(Larmore 2008, 111)にかかわっているからである。

だが、「それによって理性が機能するところの諸原理の権威に対する理性の関係」(Larmore 2008, 111)についてのカントの観念は、否定される。ラーモアは、カントが開拓し、哲学の伝統に加えた「理性の自律」の観念を否定する。ラーモアが否定するのは、正しいことを知り、正しいことを行う能力としての「道徳的自律」でも、自分で考える権利と能力としての「個人の自律」でもない。否定されるのは、思惟や行為を導く一般的原理を理性が「構成」し、「正当化」することで、一般的原理を根拠づける「理性の自律」の観念なのである(Larmore 2008, 111)。

それゆえラーモアは、「なぜ道徳的であるべきか」という厄介な問いへと私たちを突き動かす道徳性の要請を注視することが、この問いに解答する唯一の方法であると主張する(Larmore 2008, 104)。たとえば、「良心の声」(Larmore 2008, 105)に耳を傾けることである。道徳的要請の権威を認めるとき、私たちは自分の良心の声を聴いている(Larmore 2005, 105)。良心の声は、「道徳性はみずから自身を擁護する」(Larmore 2008, 105)こととして理解される。それゆえ道徳性は、高次の存在による権威づけを必要としない(Larmore 2008, 105)。「良心は、自分自身を証しする。それゆえ良心は、道徳の外部の議論によって支えられる必要はない」(Larmore 2008, 105)のである<sup>(3)</sup>。

---

<sup>(3)</sup> 筆者は、西欧の良心概念の歴史のなかでルター(Martin Luther)とカントの良心概念について考察したこ

しかしラーモアの一連の議論は、實在論の立場に典型的なものである。それは、「なぜ理性的であるべきか」という「道德性の理由」への探求を一方的に打ち切るものである。コースガードは實在論の立場を、以下のように批判する。

「……實在論は、カントによって批判された厳密な意味における形而上学的立場である。『なぜ私は、正しいことをしなければならないか？』-『それが神によって命じられているからである』-『だがなぜ私は、神によって命じられていることをしなければならないか？』-など明らかに永遠に続きそうなしかたで私たちは、なぜと問い続けることができる。これは、カントが無条件的なものへの-この場合、『だがなぜ私は、それをしなければならないか？』[という問い]の反復に終止符を打つものへの-探求と呼んだものである。無条件的な解答は、なぜと再び問うことを不可能にし、不要なものとし、一貫していないものとするものでなければならない。實在論者の一手は、専断的決断によってこの無限後退に終止符を打つことである。實在論者は、何かあるものが内在的に〔それ自体で〕規範的であると〔専断的に〕宣言する〔強調原著、括弧内引用者〕」(Korsgaard 1996, 33)。

それゆえ「なぜ道德的であるべきか」という問いに解答するためには、道德性が何らかの目的や利害、何らかの理想のための手段であってはならないと主張する「自律的道德性」の構想が、「理性の自律」のもとで根拠づけられなければならない。自律的道德性が必要とする道德性の無条件的基盤は、「正当化の原理」を理性が「構成」し、「正当化」することで道德性とその權威を根拠づける「理性の自律」のもとで解明されなければならないのである。

## 4.2 道德性の自律の理性的根拠づけの可能性

『道德形而上学の根拠づけ』第三章では、「自律的道德性」の「理性の自律」にもとづく根拠づけがこころみられる。これに先立つ第二章の最後では、「いつしか広く一般に通用している道德性の概念の分析」(Kant 1785, IV 445)によって摘出され、前提されていたに過ぎない「定言命法」が、この「正当化の原理」と結びついている「意志の自律」とともに、「ア・プリオリな総合的・実践的命題〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 444)として、「どのように可能か〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 444)と問いが立てられる。カントは、この問

---

とがある。西欧良心概念の歴史、ならびにルターとカントの良心概念については、拙稿「ルターとカントの良心概念」(Societas Philosophiae Doshisha 編『同志社哲学年報』第21号(1998)所収)を参照のこと。

いを解くことで、定言命法に道徳的要請の權威を付与し、定言命法を根拠づけるといい、自律的道徳性を理性の自律のもとで根拠づけようとする<sup>(4)</sup>。

カントによれば、「意志 (Wille)」は、生命をもつ理性的存在に帰属するある種の「原因性」である。そして「自由」は、外的被規定性から独立に作用することができるという特性である (Kant 1785, IV 446)。むろん、自由に関するこの説明は「消極的」である。そこで自由を「積極的」に説明すれば、自由は、「自分が自分自身に対して法則である」(Kant 1785, IV 447) ことを意味する。自由は、必然的な自然法則による被規定性からの独立だけを意味するのではない。自由は、「自分が自分自身に対して法則である」ことも意味する。自由もひとつの原因性として、「不変の法則」(Kant 1785, IV 446) に従属するからである。

それゆえカントは、「意志の自由」を「自律」と規定する。「意志は、すべての行為において自分自身に対して法則である」(Kant 1785, IV 447) とみなされる。そしてこの命題は、「汝の格律が普遍的法則となることをこの格律によって同時に意欲できるような格律にしたがってのみ行為せよ〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 421) と定式化された定言命法、すなわち「道徳性の原理 (Prinzip der Sittlichkeit)」を表現したものに他ならない (Kant 1785, IV 446-447)。自由な意志は、道徳法則に従属する意志なのである (Kant 1785, IV 447)。

こうして意志の自由が前提されれば、自由の概念を分析するだけで、「道徳性」が「道徳性の原理」とともに導出される (Kant 1785, IV 447)。カントによれば、人間を含むあらゆる理性的存在にも、同じ意志の自由を認める十分な根拠が必要である (Kant 1785, IV 447-448)。それゆえ道徳は、すべての理性的存在に対して法則となる (Kant 1785, IV 447-448)。

したがって道徳は、人間を含むあらゆる理性的存在に妥当しなければならず、同時に自由という特性のみから導出されなければならない。あらゆる理性的存在の意志の特性として、自由が示されなければならないのである (Kant 1785, IV 447-448)。

ここから『道徳形而上学の根拠づけ』では、「自由の理念のもとでしか行為し得ない存在は各々すべて、まさにそれゆえに実践的見地において実際に自由である〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 448) と主張される。「自由の理念」のもとでしか行為し得ない存在には、自由と不可分に結びついているすべての法則が妥当するのである (Kant 1785, IV 448)。

そこで私たちは、意志をもつあらゆる理性的存在が「自由の理念」をもち、この理念のもとでのみ行為することを認めなければならない。意志をもつあらゆる理性的存在が、対

---

<sup>(4)</sup> ヘンリッヒによれば、『道徳形而上学の根拠づけ』で「普通の道徳的認識」から出発するカントは、道徳法則の意識という理性の「事実性 (Faktizität)」から出発している (cf. Henrich 1975, 58)。ヘンリッヒのこの解釈を筆者も共有している。

象に対して原因となる「実践理性」をもつと考えられるからである (Kant 1785, IV 448)。

したがって自分の判断について、それが自分の判断であるという意識をもちながら自身の外部に導きを求める理性を考えることができないように、「理性は、自分以外のものの影響から独立して、自分自身を自身の原理の創始者であるとみなさなければならない」(Kant 1785, IV 448)。理性は、「実践理性」として、自分自身を自由とみなさなければならない。

カントによれば、「ある理性的存在の意志は、自由の理念のもとでのみこの理性的存在自身の意志であることができ、それゆえ実践的見地においてこの意志は、すべての理性的存在に付与されなければならない」(Kant 1785, IV 448)。ある存在が理性的で「行為に関する自身の原因性」をもつと考えるのであれば、「自由の理念」を前提せざるを得ないというのである (Kant 1785, IV 448-449)。

それゆえ、自由の理念のもとで「行為の法則の意識」、すなわち「定言命法」の意識が解明される (Kant 1785, IV 449)。「行為の法則」は、「行為の主観的法則、すなわち格律がいつでも客観的にも、すなわち普遍的にも法則として妥当し得るように、したがって私たち自身の普遍的立法に役立ち得るように選び取られなければならない」(Kant 1785, IV 449)という法則である。

カントの理解では、「しなければならない」という当為の意識は、「本来的」には、各々すべての理性的存在の「したいという意欲 (Wollen)」として、「自由の理念」のもとで説明される。

「なぜならこの当為はもともと、理性が各々すべての理性的存在において〔意欲の〕障害物がなくそのまま実践的であるなら、各々すべての理性的存在に妥当する『意欲』であるからである〔括弧内引用者〕」(Kant 1785, IV 449)。

むろんカントのこれまで議論は、自由の理念のもとで「道徳法則」を前提しているだけであり、道徳法則の「実在性 (Realität) と客観的必然性 (objektive Notwendigkeit)」を「それ自体で証明する (für sich beweisen)」ものではない (Kant 1785, IV 449-450)。「私たちの格律の普遍的妥当性が、法則の普遍的妥当性として、なぜ私たちの行為を制限する条件でなければならないか」(Kant 1785, IV 449)といった問いに対する十分な解答を与えていないからである。カントの議論は、道徳法則が権威と拘束力をもつ理由を十分に解明していないのである。

そもそも自由の理念のなかに道徳法則を前提するカントの議論は、ひとつの循環論法である (Kant 1785, IV 450)。自分自身が道徳法則のもとにあると考えるために自分自身を自

由であると想定したうえで、自分自身に意志の自由を帰したがゆえに自分自身が道徳法則に服従するとみなされているからである (Kant 1785, IV 450)。

むろん、この循環から抜け出す途が示される。一方「叡知界」(Kant 1785, IV 454)に、他方「感性界」に属するという二重の地位をもつ「有限な理性的存在」としての人間存在の理解が、カントの解決である (Kant 1785, IV 450-453)。

「私たちが自分自身を自由であると考えるとき、私たちは、自分自身を悟性界における構成員の立場で考え、意志の自律をその帰結である道徳性ととともに認識するが、しかし私たちが自分自身を義務づけられていると考えるとき、私たちは、自分自身を感性界に属しながらも同時に悟性界〔叡智界〕に属しているとみなす〔括弧内引用者〕」(Kant 1785, IV 453)。

それゆえ定言命法は、「ア・プリオリな総合的・実践的命題〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 444)として可能になる (Kant 1785, IV 453-455)。自由の理念は、私たちが自分自身を悟性界の一員とみなすことを可能にする。仮に私たちが悟性界にのみ属するのであれば、私のすべての行為はつねに、意志の自律にしたがうことになる。だが、私たちは同時に、自分自身を感性界の一員としても「直観」する (Kant 1785, IV 454)。それゆえ私のすべての行為は、意志の自律にしたがう「べき」ものとなる (Kant 1785, IV 454)。

カントにしたがえば、この「定言的なべし〔強調原著〕」が「ア・プリオリな総合命題」を表象可能にする (Kant 1785, 90)。感性的欲求の支配下にある私の意志に、それと同一なしかし悟性界に属する純粋なそれだけで実践的な意志の理念が、付け加わるからである (Kant 1785, IV 454)。この純粋な意志は、感性的欲求の支配下にある私の意志に対する断定的命令を含んでいるのである (Kant 1785, IV 454)。

したがって、以下のように結論される。

「それゆえ道徳的当為〔すべき〕は、叡知界の構成員としての〔人間存在に〕固有な必然的意欲であり、彼が自分自身を同時に感性的世界の構成員とみなす限りにおいてのみ、このひとによって当為〔すべき〕として考えられる〔括弧内引用者〕」(Kant 1785, IV 455)。

むろん、カントのこの議論は満足ゆくものではない (cf. Larmore 2008, 106-107)。この議論は、私たちが定言命法を採用するかどうか、自由を付与された叡知界の構成員と自分自身をみなすことを私たちが意欲できるかどうかにかかっていることを意味するからである。そしてこの議論によって、道徳法則に対して人間存在がもつ「関心〔強調原著〕」

(Kant 1785, IV 459)、それゆえ「道徳的動機」を経験に与えられた何かあるものとして理解することが不可能になる。私たちは、経験の対象になることのできない自由の理念が、どのように経験的影響を生み出すのかを知ることができないからである。道徳法則に対する関心、したがってまた、「道徳的感情」は、道徳法則が意志に影響を及ぼした「主観的結果」に過ぎないのである (Kant 1785, IV 459-461)。

「それゆえ法則としての格律の普遍性、したがって道徳性がどのようにまたなぜ私たちの関心を喚起するかということの説明は、私たち人間には完全に不可能である〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 460)。

最終的にカントは、人間としての私たちに妥当するから道徳法則が私たちの関心を喚起すると説明せざるを得ない。道徳法則が私たちの関心を喚起するのは、それが、私たちの関心を喚起するからではなく、人間としての私たちに妥当するからである。「それ〔道徳法則〕は、叡知的なものとしての私たちの意志、したがって私たちの本来的自己から生じたものだからである〔括弧内引用者〕」(Kant 1785, IV 461)と主張することしかできないのである。

「定言命法がどのようにして可能であるか」(Kant 1785, IV 461)という問いには、定言命法がそのもとでのみ可能になる唯一の前提である「自由の理念」の「必然性」を私たちが理解している限りにおいて解答できる (Kant 1785, IV 461)。

「しかしこの前提自体〔自由の理念〕がどのように可能であるかは、人間の理性を通じては、一度として洞察され得ない〔括弧内引用者〕」(Kant 1785, IV 461)。

したがってカントの理解するところ、残された可能性は、「叡知界」(Kant 1785, IV 462)の理念のもとで道徳法則に対する関心を解明することである (Kant 1785, IV 461-463)。叡知界の理念は、「目的そのもの（理性的存在）の普遍的な国という高貴な理想〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 462)を通じて、道徳法則に対する関心を私たちに喚起するはずのものである。だが、「すべての叡知的なものの全体」としての「純粹悟性界の理念」(Kant 1785, IV 462)は、「道徳に関するあらゆる探究の究極の限界」(Kant 1785, IV 462)を超えている (Kant 1785, IV 462-463)。

自分自身を純粹悟性界に「入れて (hinein)」「考える〔強調原著〕」限り、人間理性は、その限界を超えることはない (Kant 1785, IV 458)。この考え方は、意志を規定するどのような法則も理性に与えることのない感性界にとって、単に否定的な考え方に過ぎないから

である。この考え方は、消極的規定としての自由に、普遍的法則にしたがって行為するという積極的規定としての自由を付与する点で、積極的であるに過ぎない (Kant 1785, IV 458)。

だが自分自身を純粹悟性界に「入れて直観する (hineinschauen) [強調原著]」ことや純粹悟性界に「入れて感覚する (hineinempfinden) [強調原著]」ことをこころみるなら、人間理性は、その限界を超えてしまう (Kant 1785, IV 458-459)。理性が純粹悟性界において、「動因 (Bewegursache)」(Kant 1785, IV 458) や「意志の対象 [強調原著]」を、「直観」や「感覚」によって手に入れようとすれば、人間理性は、その限界を超えてしまうのである。人間理性においては、「前者 [感性]」によって対象が与えられ、後者 [悟性]」によってこの対象が思考される [強調原著、括弧内引用者] (Kant 1787, B 46)。それゆえ「感性の使用」を欠けば、悟性は、何もかも思考できない (Kant 1785, IV 452)。「目的そのもの (理性的存在) の普遍的な国という高貴な理想 [強調原著]」は、「理性の限界」を超えた「理性的信仰 (vernünftiger Glauben)」(Kant 1785, IV 462) の対象なのである (Kant 1785, IV 462-463, cf. Rawls 1993a, 101, Rawls 2000, 319-322)。

したがって、「人格」と「社会」の観念のもとで「正当化の原理」を「構成」(Larmore 2008, 110) し、「正当化」(Larmore 2008, 107) することで、道徳性とその権威を根拠づけるこころみをカントは断念する。カントの道徳理論においては、ロールズがこころみたような、人格と社会の観念にもとづく正当化の原理の再構成と正当化による道徳性とその権威の根拠づけが断念されているのである。

そしてその原因は、道徳性の無条件的基盤が、「叡知界」の理念のもとで確保されているところにある。カントの理論では、有限な理性的存在としての人間存在の社会ではなく、「すべての叡知的なものの全体」(Kant 1785, IV 462) と説明される「叡知界」の理念のもとで、「正当化の原理」の無条件的基盤が確保されているのである。

ここからカントの理論においては、道徳的な無条件的義務が、「叡知界の構成員としての [人間存在に] 固有な必然的意欲 [括弧内引用者]」(Kant 1785, IV 455) と説明される。ここでカントは「必然的意欲」と説明するが、私たちが、自由を付与された叡知界の構成員と自分自身を理解する場合にのみ、この意欲は「必然的」である。私たちがすでに自分自身を自由な理性的存在とみなしている場合に限り自由は確実であるという想定から「無条件的」義務が導出されているのである (Larmore 2008, 106-107)。

『実践理性批判』では、道徳法則に対して人間存在がもつ「関心 [強調原著]」(Kant 1785, IV 459) の問題がさらに追究される。ここでも、「道徳的動機」の問題が追究される。そして『実践理性批判』では、自由の理念のもとで道徳法則が説明されるのではなく、道徳法則を用いて自由の理念が説明される。「自由は確かに、道徳法則の存在根拠であるが、し

かし道徳法則は、自由の認識根拠である」(Kant 1788, V 4 Anm.)。

「無条件的に実践的なものに関する私たちの認識〔強調原著〕」が、自由からはじまるか、それとも道徳法則からはじまるかとカントは自問自答する(Kant 1788, V 29)。カントによれば、この認識が自由からはじまることはできない。自由を直接「意識」することは、私たちには不可能である(Kant 1788, V 29)。むしろ、自由を経験から推論することもできない。経験は、自由と正反対の自然の必然的機構を認識させるだけだからである。

「それゆえ私たちが（自分自身に対して意志の格律を定立するや否や）直接に意識するのは、道徳法則である。道徳法則こそ、最初に私たちにあらわれるものである〔強調原著〕」(Kant 1788, V 29)。

「無条件的に実践的なものの認識」は、道徳法則の「直接」的意識から生じてくる(Kant 1788, V 29-30)。自分自身の傾向性から距離をとり、何をなすべきか問う能力をもつ理性的存在は、「何かあることをなすべしと意識するがゆえに、このことをなし得る」(Kant 1788, V 30)と判断する。それゆえ有限な理性的存在は、「道徳法則を欠けば知ることができないままであったところの自由」(Kant 1788, V 30)を自分自身のうちに認める(Kant 1788, V 30)。

したがって、「あなたの意志の格律がいつでも同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」(Kant 1788, V 30)と命じる道徳法則の意識は、「理性の事実」である(Kant 1788, V 31)。道徳法則はいかなる純粋直観にも、いかなる経験的直観にももとづかない「ア・プリオリな総合命題」として、「それ自体で私たちに迫ってくる」(Kant 1788, V 31)。

「事実」としての道徳法則の意識において「意志の自由」を前提すれば、道徳法則は、「分析命題」となる。このことは、意志の自由を積極的概念として認めることを意味する(Kant 1788, V 31)。そしてこれは、「悟性そのもの」(Kant 1787, B 124)によって与えられる「知的直観」を認めることである。だが知的直観は、有限な理性的存在としての人間存在の認識能力を超えている(Kant 1788, V 31)。知的直観は、「根源的存在(Urwesen)〔強調原著〕」にのみ可能だからである(cf. Kant 1787, B 72-73)。

しかし道徳法則の意識は、「経験的事実」でもない(Kant 1788, V 31)。道徳法則の意識は、「純粋理性の唯一の事実」である(Kant 1788, V 31)。有限な理性的存在としての人間存在が、道徳法則の意識という「理性の事実」にもとづいて、「私はかく欲し、かく命じる(sic volo, sic iubeo)」(Kant 1788, V 31)からである。「純粋理性」は、それ自体で実践的である(Kant 1788, V 31)。有限な理性的存在としての私たちが、自分自身に道徳法則を

与えるのである。

したがって「道徳的洞察」の「プラトンの」(Henrich 1973, 227) 観念のもとでヘンリッヒが説明するように、「理性の事実」は、「自己の賛同」(Henrich 1973, 246)に「先行」して与えられた「善の要求 (Anspruch des Guten)」の「正当性」、すなわち「道徳法則の要求」の正当性に「賛同」し、「善の要求」に「自己」が「拘束されている」ことを見出すことにおいて成立している (cf. Henrich 1973, 228-229)。

「道徳的洞察は、善をある任意の事態のようにみるのではない。それは、何が『善』であるか確認するだけではない」(Henrich 1973, 228)<sup>(5)</sup>。

それゆえ道徳的洞察は、理論的な知の形態とは異なった形態をとる。「賛同の作用 (Akt der Zustimmung)」をともなって善を認識するのが道徳的洞察だからである。

「賛同の作用なしには善のどのような認識も存在しない。……善を認識するひとのこのような応答 (Antwort) を欠けば、道徳的洞察は不可能である」(Henrich 1973, 228)。

善は賛同において明らかになるが、善は賛同によって善であるのではない (Henrich 1973, 228)。賛同されるべきであるという善の要求が、賛同に先行しているからである (Henrich 1973, 228)。そして「この要求の正当性は、直接理解される」(Henrich 1973, 228)。それゆえ、主体のもつ何らかの「目的のための手段」として、善が賛同されるのではない (Henrich 1973, 228)。

「道徳的洞察にとっては、それが是認する (billigen) 善は、その『明証性において』正当であるからである。それは根拠づけを必要としない。そして善に賛同するのに先立って善の根拠への問いに答えようとするひとは、すでに善を見失っている」(Henrich 1973, 228-229)。

ヘンリッヒにしたがえば、「要求」と「賛同」の二つの契機が、善の意味を構成している (Henrich 1973, 229)。道徳的洞察における意識の善の作用に対する関係は、理論的な知の場合とは異なっているのである (Henrich 1973, 229)。

---

<sup>(5)</sup> ここで取り上げているヘンリッヒの 1973 年の論文は、「道徳的洞察の概念と理性の事実に関するカントの理論 (Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft)」である。この論文は 1960 年にはじめて公にされたが、ここでは、ヘンリッヒ自身の「小さな変更」(cf. Henrich 1973, 223 Anm.) が加えられた 1973 年の論文を使用している。

「根源的に正当な要求とその都度すでに生じている賛同とによって、あたかも意識は、道徳的洞察のなかで固定化されている。意識はその洞察において、善に『拘束されている』」(Henrich 1973, 229)。

それゆえ、道徳的洞察の「プラトンの観念」のもとで道徳法則の意識を解明する『実践理性批判』においてはじめて、道徳法則の無条件性の解明と道徳法則の動機としての説明が可能になったとヘンリッヒは解釈する (Henrich 1973, 245-246)。道徳的洞察の「プラトンの」観念を「理論理性」から演繹しようとして失敗したカントのこころみの残滓は、『道徳形而上学の根拠づけ』にも見出せるものである (Henrich 1973, 245-246, cf. Henrich 1973, 239-247)。

『根拠づけ』と『実践理性批判』の構造の違いは、前者では洞察がまだ貫徹されておらず、倫理学の演繹的根拠づけが必然的に不十分で矛盾した結果に終わっているだけであると理解され得る。後の著作は、方法論的にも、この新しい認識によって規定されている〔『根拠づけ』の二重かぎ括弧引用者〕 (Henrich 1973, 245-246)。

理論理性において思考とその法則は、思考が洞察的真理であるために「自己の賛同」を必要としない (Henrich 1973, 246)。だが道徳的洞察においては、「自己の賛同」が善の「要求」に対する「応答」である。善は、その要求の「正当性」をもって自己に迫ってくる (Henrich 1973, 246)。洞察された善への自己の賛同において、具体的行為の場面で善の要求に一致することができるという「確信 (Gewißheit)」と「自由の意識」が根拠づけられる (Henrich 1973, 246)。善の要求に対する自己の賛同は、「自己の自発的行為 (spontane Leistung des Selbst)」 (Henrich 1973, 230) である。「自己はこの賛同においてはじめて、自己として構成されるということが出来る」 (Henrich 1973, 230) のである。

しかし純粋な理論的思考は、それが「私 (Ich)」の思考であっても、このような自己性をもっていない (Henrich 1973, 246)。理論理性において思考が真であることを「私」は知っている。私自身がこの真理をつねに確かめることができることを「私」は知っているのである。だがこの可能性は、自己性をもたないがゆえに、自己の自由の意識を根拠づけない。理論理性における真理は、それが私によって見出された真理であっても、私に対する「要求 (Forderung)」としてはあらわれてこない (Henrich 1973, 246)。

「したがってまた善の道徳的洞察だけが、根源的に情緒作用と結びついている。この情

緒作用のなかでのみ、是認、満足および尊敬は、取り除くことのできない要素になる」(Henrich 1973, 246)。

それゆえ「道徳的洞察」の「プラトンの」(Henrich 1973, 227) 観念のもとで「理性の事実」を解釈すれば、「それ自体いかなる正当化根拠も必要としない」(Kant 1788, V 47) 道徳法則の「正当性」、すなわち道徳法則の「根拠」(Kant 1788, V 72) に関する「直接〔強調原著〕」(Kant 1788, V 71) 的洞察が、道徳法則の無条件性の承認をもたらす。

したがって「理性の事実というカントの新理論は、道徳的洞察における情緒的構成要素に関するカントの学説に重大な変更をもたらす結果となった」(Henrich 1973, 249)。カントは、「道徳的意志の唯一正しい動機」(Henrich 1973, 249) としての「法則に対する尊敬」の理論へ導かれるのである (Henrich 1973, 249)。

『実践理性批判』第一部第三章においては、「道徳法則に対する尊敬」(Kant 1788, V 73) から行為する可能性が解明される。ここでは、「それゆえ私たちがここでア・プリオリに明示しなければならないのは、道徳法則がそれ自体で動機を与える根拠ではなく、道徳法則が動機である限りでこの動機がこころ (Gemüt) のうちに生み出す (適切に言えば、生み出さなければならない) ものであることになる」(Kant 1788, V 72) と主張される。

カントによれば、道徳法則の直接的洞察は、道徳法則に反する限りで、「感性的衝動」に由来する「すべての傾向性」を挫折させる (Kant 1788, V 72)。直接的洞察は、道徳法則に先立つ「自己愛 (Eigenliebe) 〔強調原著〕」を道徳法則との一致という「理性的自愛 (vernünftige Selbstliebe) 〔強調原著〕」(Kant 1788, V 73) に制限する。それは、「何ものにもまして自分自身にいだく好意 (ein über alles gehendes Wohlwollen gegen sich selbst) 〔強調原著〕」(Kant 1788, V 73) を「理性的自愛」に制限する。さらに、「ひとりよがり (Eigendünkel) 〔強調原著〕」(Kant 1788, V 73) という「うぬぼれ (Wohlgefallen an sich selbst) 〔強調原著〕」(Kant 1788, V 73) を徹底的に打ちのめす。道徳法則の直接的洞察は、「こころ」に「消極的作用」(Kant 1788, 192) をもたらす (Kant 1788, V 73)。

したがって道徳法則自体が、「尊敬の対象」であり、「それ自体で積極的な何かあるもの」(Kant 1788, V 73) である。道徳法則の直接的洞察によって自身の「すべての傾向性」を打ち碎かれることで、有限な理性的存在としての人間存在は同時に、「積極的感情」を生み出すからである (Kant 1788, V 73)。

「それゆえ道徳法則に対する尊敬は、知性的根拠を通じて喚起された感情であり、この感情は、私たちがまったくア・プリオリに認識でき、その必然性を洞察できる唯一の感情である」(Kant 1788, V 73)。

ヘンリッヒによれば、「理性の事実」を解明する道徳的洞察の観念は、「存在論的性格」(Henrich 1973, 233) をもつことになる。

「善への賛同においては、そのひとに対して善の存在は、自己によって正しいものと認められる (bestätigen)。行為がこの賛同と一致しない場合には、洞察も退廃にさらされる。それゆえ賛同は、善が存在するということの肯定と同一である。善の要求に対する実践的抵抗は、善の存在を否定する。それゆえに道徳的洞察においてすべての存在は、その存在において善が可能であるという制約のもとにおかれている〔強調原著〕」(Henrich 1973, 232-233)。

「道徳生活の経験は、善の肯定のもつ存在論的性格を正しいものと認める」(Henrich 1973, 233) のである。

それゆえ道徳法則に関するカントの道徳的洞察も、「存在論的帰結」へと導く (Henrich 1973, 248)。カントの道徳理論においては、「実践的なものにおいてはじめて、『私』はその存在の叡知的根拠とのかかわりを手に入れる」(Henrich 1973, 248)。

したがって、「善の現実性 (Wirklichkeit des Guten)」(Henrich 1973, 225) に対する存在論的意味で実質的な洞察としてではなく、「具体的他者」としての他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」に対する洞察として、すなわち「正当化の無条件的義務」に関する「規範的・自律的洞察」としてヘンリッヒの道徳的洞察の観念を解釈することで、「正当化の原理」を理性的人格の「道徳的アイデンティティ」とともに再構成すれば、「自律的道徳性」を「理性の自律」のもとで根拠づけることができる。「公正としての正しさ」が、「自律的道徳性」の構想として、「理性の自律」のもとで根拠づけられるのである。善の要求に対する自己の賛同は、「自発的行為」(Henrich 1973, 230) とみなされるからである。

いうまでもなく、反省的均衡の方法のもとにおける「公正としての正しさ」の再構成においては、ヘンリッヒの道徳的洞察が、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226) の内部で解釈されなければならない。洞察における「自発的契機」の的確な指摘にもかかわらず、「実践的なものにおいてはじめて、『私』はその存在の叡知的根拠とのかかわりを手に入れる」(Henrich 1973, 248) と説明される道徳的洞察の観念は、カントとともに「叡知界」と「感性界」の二世界説を前提しているからである。それは、道徳法則と呼ばれる「正当化の原理」の「事実性」(cf. Henrich 1975, 61-62) に訴えることはできても、「道徳に関するあらゆる探究の究極の限界」(Kant 1785, IV 462) を突破できず、「正当化の原理」を「構

成」し、「正当化」することで道德性とその権威を根拠づけることはできない。

ヘンリッヒの道德的洞察の観念は、「道德性の自律」の観念を断念しない自律的道德性の構想を、「理性の自律」のもとで根拠づける可能性をもつのである。だが、道德法則の「現実性」(Henrich 1973, 225)に関する存在論的に実質的な想定ゆえに、また、カントとともに前提する叡知界と感覚界の二元論的想定ゆえに、洞察のこの観念は、「道德法則の権威」を「解明」(Larmore 2008, 107)することはできても、「道德法則」を「構成」し、「正当化」することで、道德性とその権威を根拠づけることはできない。「理性の事実」に訴えるカントの議論が道德法則の権威を解明するものであっても、道德性の権威を構成し、正当化するものではないとラーモアが解釈したように、ヘンリッヒの洞察の観念も、道德法則を構成し、正当化することで、道德性とその権威を根拠づけるものではない(cf. Larmore 2008, 107)。カントが最終的に、道德法則の「事実性」に訴えざるを得なかった原因は、「叡知界」と「感性界」の二元論的想定のもとで、「道德に関するあらゆる探究の究極の限界」(Kant 1785, IV 462)を突破できなかったことに求められるのである。

『道德形而上学の根拠づけ』第二章では、「しかしそれ自身が現に存在していること自体が絶対的価値をもち、目的そのものとして一定の法則の根拠であることができる何ものかがあるなら、そのもののうちに、しかもただそのもののうちにおいてのみ、あり得べき定言命法の根拠、すなわち実践的法則の根拠が存在するであろう〔強調原著〕」(Kant 1785, IV 428)と主張される。

だが第三章では、道德法則が理性的人格の関心を喚起する理由が、「それ〔道德法則〕は、叡知的なものとしての私たちの意志、したがって私たちの本来的自己から生じたものだからである〔括弧内引用者〕」(Kant 1785, IV 461)と説明される。ここでは道德法則の根拠が、主体の「叡知的性格」に見出されている。

『実践理性批判』においても、「尊敬は、つねに人格にのみかわり、決して物件にはかわらない〔強調原著〕」(Kant 1788, V 76)と主張される。だが、その一方で、道德法則そのものが「最大の尊敬の対象〔強調原著〕」(Kant 1788, V 73)であると説明される。尊敬が「快の感情」でない以上、他のひとびとを「いやいやながらも」尊敬しなければならないといい、他のひとびとへの尊敬が、「道德法則」や「道德規範」を通じた尊敬でなければならないことを強調する点で、カントは正しい(Kant 1788, V 76-78)。カントは、他のひとびとのすぐれた「才能」や「活動」といった立派な実例に接したときに私たちに喚起される尊敬の感情のもとで、ひとびとの前に自分自身の「うぬぼれ」を非難するか、それともこの実例にならうかすることで、私たちが他のひとびとに尊敬を示すと説明する(Kant 1788, V 77-78)。この尊敬は、「本来的には、この実例が私たちに突きつける法則に対する」(Kant 1788, V 78)尊敬であり、「道德法則に対する尊敬は、それゆえ唯一で同時

に疑いをさしはさむ余地のない道徳的動機である」(Kant 1788, V 78)。カントは、尊敬の感情が、道徳法則という根拠にもとづくものでなければ、いかなる「対象」にも向けられないと説明する(Kant 1788, V 78)。「人格そのものの評価」を道徳法則の遵守という「条件」のもとに制限することは、『道徳形而上学の根拠づけ』でのカントの議論とともに正しいのである(Kant 1788, V 78, cf. Kant 1785, IV 401 Anm.)<sup>(6)</sup>。

だが、道徳法則に対する尊敬を、「義務」という「強制」のもとでの「自己の是認(Selbstbilligung)〔強調原著〕」と説明する箇所から、カントの議論は危ういものへと変化する(Kant 1788, V 80)。義務は、自分自身の理性によって自身に加えられた強制である。それゆえ、感性界の一部としての人間存在にとって、義務は、「不快」なものである(Kant 1788, V 80)。だが、感性界の一部としての人間存在が貶められるだけではない。義務は、自分自身の理性によって自身に加えられた強制として、叡知界の一部としての人間存在を高める。それゆえ義務は、主体のところに「高揚〔強調原著〕」をもたらす(Kant 1788, V 80)。この高揚が、叡知界の一部としての人間存在の自己肯定を主体にもたらす(Kant 1788, V 80-81)。ここでは道徳法則の「尊厳(Herrlichkeit)」(Kant 1788, V 77)の根拠が、理性的存在としての「私たちの自然本性の崇高さ」(Kant 1788, V 87)に求められているのである。

「義務よ!〔強調原著〕」とカントは呼び掛け、「汝にふさわしい起源は何か」と問い掛ける(Kant 1788, V 86)。義務の起源は、「人間を、(感性界の一部としての)自分自身を超えて高めるもの」(Kant 1788, V 86)である。その起源は、「全自然の機構からの自由と独立」(Kant 1788, V 87)であると同時に、「独特な法則、すなわち自分自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則に……従属する存在の能力とみなされる」(Kant 1788, V 87)「人格性〔強調原著〕」(Kant 1788, V 87)である。

「尊敬を喚起する人格性」の理念は、「私たちの自然本性の崇高さ」をまざまざと示すことで、「自分の人格のうちの人間性」の「尊厳」を保持することを私たちに可能にする(Kant 1788, V 87-88)。取り立てて問題となることもない嘘によっていざこざから身を引くことで義務を果たさなければ、「自分の人格のうちの人間性」の「尊厳」が損なわれるとカントは説明する(Kant 1788, V 88)。カントは、義務を義務として果たすことで、自分を恥じたり、自己を吟味する良心の声に怯えたりすることなく、「内的な平安」が保持されるというのである(Kant 1788, V 88)。むしろ、嘘によっていざこざから身を引くことで

---

<sup>(6)</sup> この点で、他のひとつびとに対する「無条件的責任」を主張する議論、たとえば、「道徳法則」や「道徳規範」を「条件」としない他のひとつびとへの責任を主張するレヴィナス(Emmanuel Lévinas)の議論には、限界があると考えられる(cf. Lévinas 1982, 83-92, 93-101)。「顔」の観念のもとで他のひとつびとに対する「無条件的責任」を主張するレヴィナスの議論の問題点については、第四章第三節の脚注(12)を参照のこと。

義務を果たさなければ、「内的な平安」は保持されない。取り立てて問題となることがないとしても、義務を果たすべきである。

だがここで問題なのは、「自分の人格のうちの人間性」の「尊厳」に、義務の起源が求められていることである。カントの議論においては、「自分の人格のうちの人間性」に義務の起源が求められ、「目的そのもの〔強調原著〕」(Kant 1788, V 87)としての他のひとびとの「尊厳」には求められていないのである。

カントは、「純粋実践理性の真正な動機は、このように確保されている〔強調引用者〕」(Kant 1788, V 88)といい、純粋実践理性の「真正な動機」が、純粋な道徳法則以外の何ものでもないと説明する(Kant 1788, V 88)。「人間のいっそう高い定めに対する尊敬」(Kant 1788, V 88)を主体に喚起する場合に限り、道徳法則は、「真正な動機」であることができる(Kant 1788, V 88-89)。

しかし、「人格」と「社会」の観念から「正当化の原理」を再構成することで「自律的道徳性」を根拠づけようとする立場からすれば、カントの道徳理論においては、「道徳法則への尊敬」と「人格に対する尊敬」のあいだに、適切な結びつきが形成されていないことになる。

その原因は、「叡知界」と「感性界」の二元論的想定のもとで「正当化の原理」の「無条件性」を確保しなければならない、とカントが考えていたところにある。「叡知界」の想定のもとに、理性的存在という共通性をもつ点で、有限な理性的存在としての人間存在にとって完全な「他者」ではないが、有限な人間存在をはるかに凌駕する理性的存在としての「他者」を含めなければ、「正当化の原理」の「無条件性」が確保できないとカントは考えているのである。

だがその結果、「人格」と「社会」の観念のもとで「正当化の原理」を構成し、正当化することで、道徳性とその権威を根拠づけることが不可能になる。『道徳形而上学の根拠づけ』第二章では、「自分の意志のすべての格律を通じて自身を普遍的に立法するとみなし、この観点から自分自身と自分の行為を判定しなければならない」道徳的人格の構想が、「共通の諸法則によるさまざまな理性的存在の体系的結合〔強調引用者〕」という社会の構想に導くと説明される(Kant 1785, IV 433)。しかしカントの理論では、社会の「共通の諸法則」を正当化する「正当化の原理」を構成し、正当化することで、道徳性とその権威を根拠づけることはできない。このようなところみは、「道徳に関するあらゆる探究の究極の限界」(Kant 1785, IV 462)を超えているからである。

したがって自律的道徳性の構想を「理性の自律」のもとで根拠づけようとするれば、カントの『道徳形而上学の根拠づけ』を範にとりつつ、「道徳に関するあらゆる探究の究極の限界」を超えて行かなければならない。そしてそのために必要なのは、「経験一般の可能

性の条件〔強調原著〕」(Kant 1787, B 145)を解明する「超越論的 (transzendental) 〔強調原著〕」(Kant 1787, B 43) 哲学のもとで構築されたカントの道徳理論を、その超越論的枠組みから「脱超越論化」(Baynes 1992a, 4) することである<sup>(7)</sup>。ロールズが均衡の方法のもとでこころみているように、カントの道徳的観点を、「経験的理論の枠組み」の内部で再構成することが必要なのである (cf. Rawls 1971b, 251-257)。

「反省的均衡」の方法もとでカントの道徳理論を「脱超越論化」すれば、「私たちの道徳的経験や判断」に見出される「人格」と「社会」の観念のもとで「正当化の原理」を「再構成」し、「正当化」できるだけはない。ヘンリッヒの道徳的洞察の観念を「経験的理論の枠組み」の内部で解釈することで、正当化の原理の根底にある「無条件的義務」の基盤を、具体的他者としての他のひとびとに求めることもできる。

自律的道徳性の構想を根拠づけるために、「正当化の無条件的義務」の自覚をもたらす、有限な理性的存在としての他のひとびとに道徳性の無条件的基盤が求められ、具体的他者としての他のひとびとを出発点にして「正当化の原理」が再構成されなければならない。それも、「正当化の無条件的義務」の自覚が同時に、この無条件的義務の受け入れをもたらすようなしかたで、それゆえ、「受容性」の契機と「自発性」の契機をひとつに結びつけるようなしかたで「正当化の原理」が再構成されなければならないのである。

したがって第一に、ヘンリッヒの道徳的洞察における「洞察」、「賛同」、「自己拘束」の各契機をそれぞれ、以下 (i)-(iii) のように解釈しなければならない。

(i) ヘンリッヒの「洞察」は、「善」の「叡知的根拠」(Henrich 1973, 248)、すなわちカントの「道徳法則」の「叡知的根拠」に関する「洞察」としてではなく、具体的他者としての他のひとびとの二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」に対する「洞察」として解釈されなければならない。(ii) 理性的人格が理性的に拒否できない、他のひとびとの二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」に対する「自発的行為」(Henrich 1973, 230) である「賛同」として、「善の要求」の「正当性」(Henrich 1973, 228) に対する賛同、すなわち道徳法則の「正当性」に対する「賛同」が解釈されなければならない。(iii) 二つの道徳的権利をもつ他のひとびとに自分の行為を正当化する「正当化の無条件的義務」と「正当化の原理」への「自己拘束」として、「賛同」による善への「自己拘束」、すなわち「賛同」によ

---

<sup>(7)</sup> 『純粋理性批判』では、「対象ではなく、対象に関する私たちの経験のしかたに、これがア・プリオリに可能である限りにおいて、一般に取り組むすべての認識を私は超越論的と呼ぶ〔強調原著〕」(Kant 1787, B 43) といわれ、『純粋理性批判』で展開された哲学が、「経験一般の可能性の条件」を問う超越論的哲学であると説明されている (cf. Kant 1787, B 42-45)。「経験一般の可能性の条件〔時間および空間という感性的直観の形式、図式、カテゴリーおよび統覚〕は、同時に経験の対象の可能性の条件であり、それゆえ、ア・プリオリな総合判断において客観的妥当性をもつ〔強調原著、括弧内引用者〕」(Kant 1787, B 145) ものである。

る「道徳法則」への「自己拘束」が解釈されなければならない。ヘンリッヒの道徳的洞察における「洞察」、「賛同」、「自己拘束」の各契機がそれぞれ、上述の (i)-(iii) のように解釈されることで、具体的他者としての他のひとびとに道徳性の無条件的基盤が求められ、「正当化の原理」が再構成されなければならないのである。

同時にこのことで第二に、「相互性」と「一般性」の基準のもとで自分の行為を正当化する「正当化の無条件的義務」が、「正当化の道徳的責任」として、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に係留され、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のもとで道徳性が根拠づけられなければならない<sup>(8)</sup>。「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ」(Rawls 1993a, 49-50 n.2, cf. Scanlon 1982, 138) からであり、「理由というものは、私的でなく、まさにその本性において公共的である」(Korsgaard 1996, 134-135) からである<sup>(9)</sup>。

それゆえ、道徳性の無条件的基盤を有限な理性的存在としての他のひとびとに求め、「正当化の原理」を「経験的理論の枠組み」の内部で再構成するところみが、カントの道徳理論からの予想される批判に対して擁護されなければならない。この応答を通じて、ラーモアの構成主義批判に反論し、「公正としての正しさ」を根拠づけるのが次節の課題である。

### 4.3 理性的人格の道徳的アイデンティティ

ロールズの「実質的理論」(Rawls 1971b, 51) のもとでいえば、「なぜ道徳的であるべきか」という問いは、「私たちの道徳的経験や判断」(cf. Rawls 1971b, 46, Rawls 2000, 240, Rawls 1989b, 514) から出発する「反省的均衡」の方法において、以下の三つの次元で解答される。

この問いは第一に、「正義の諸原理」と呼ばれる「道徳規範」を構成し、正当化することで解答される。第二に、「公正としての正義」をあらわす「原初状態」を再構成することで、すなわち、相互性と一般性の「正当化の基準」を根底にもつ「道徳的観点」を再構成することで解答される。最後に、この「道徳的観点」を採用する理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」を再構成することで解答される。それゆえ反省的均衡の方法は、「なぜ道徳的であるべきか」という「道徳性の根拠」への問いに、三つの次元で解答

---

<sup>(8)</sup> 「理性の自律」のもとで「自律的道徳性」を根拠づけるためにヘンリッヒの「道徳的洞察」の観念を用いることについては、「道徳的自律と道徳の自律 (Moralische Autonomie und Autonomie der Moral)」と題されたフォルストの 2004 年の論文に負っている (cf. Forst 2004)。

<sup>(9)</sup> 理由が、その本性において公共的であることを指摘するコースガードの議論については、次節で考察する。

するところみと理解される。

第三の次元の解答に関していえば、コースガードが指摘するように、「理由」は、その本性において「公共的」である (Korsgaard 1996, 134-135)。だが「規範性の問い」は、「一人称的な問い」である (Korsgaard 1996, 16)。「なぜ道徳的であるべきか」は、「道徳が命じることを実際に行わなければならない道徳的行為主体に対して生じる問いである」(Korsgaard 1996, 16) からである。それゆえ「私たち」の「道徳的人格」としての「自己理解」、つまり「道徳的アイデンティティ」の再構成によって、「道徳性の根拠」への問いが解答されなければならない。

そして、ロールズの実質的理論の形式的理論としての再構成のところみは、「なぜ道徳的であるべきか」という「道徳性の根拠」への問いに、第二と第三の次元のもとで解答する。この再構成においては、「なぜ道徳的であるべきか」という問いの第一の次元における解答は、「正当化の原理」のもとで行われる個人やひとびとの論証実践にゆだねられる。それゆえ以下で考察されなければならないのは、「なぜ道徳的であるべきか」という問いの第二と第三の次元における解答である<sup>(10)</sup>。

むろん、道徳性の無条件的基盤を「具体的他者」(Benhabib 1985) としての他のひとびとに求め、「正当化の原理」を「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226) の内部で再構成するところみに対しては、「叡知界」の想定をもつカントの立場からの反論が予想される。カントの道徳理論においては、同じ理性的存在でありながら、有限な理性的存在としての人間存在をはるかに凌駕する理性的存在を叡知界の構成員に加えることで、道徳性の無条件的基盤が確保されている。それゆえ、道徳性の無条件的基盤が「経験的理論の枠組み」の内部で確保される可能性を、この反論は疑う。

だが、具体的他者としての他のひとびとに、道徳性の無条件的基盤が求められるべきであり、また、求めることができる。

第一に、「理由」が構成主義の意味で、本性的に「公共的」であり、相互性と一般性の基準のもとで「間主観的」に共有可能な理由であるなら、他のひとびとは、同じ理性的人格である点で完全な「他者」ではないにもかかわらず、「他者」とみなされる。ロールズが「判断の負荷」(cf. Rawls 1993a, 54-58) の観念のもとで明らかにしたように、理性的人格の判断は、間主観的な一般的妥当性をもたないという意味で誤りの可能性をもち、他の理

---

<sup>(10)</sup> 反省の均衡の方法においては、私たちの「道徳的経験や判断」、「正当化の原理」を含む道徳的観点、道徳的観点から導出される道徳規範の三者のあいだに、十分な反省にもとづいた整合的な均衡状態を確立することが求められる。ここから道徳規範を再構成しない形式的理論としての再構成が、反省の均衡の方法にならうものではないとする批判が予想される。この批判はもっともなものであるが、ここでは取り上げない。この批判については、第四章第四節の最終部を参照のこと。

性的人格の判断とおのずから相違するからである。

第二に、ヘンリッヒの「道徳的洞察」(Henrich 1973, 228-233)の観念において、「賛同」されるべきという「要求」の「正当性」とともに、「私」の「賛同」に「先行」して「善」が与えられていたように、「私たちの道徳的経験や判断」から再構成される理性的人格は、「賛同」されるべきという「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」とともに、「私」の「賛同」に「先行」してあらわれる、「具体的他者」としての他のひとびとである(cf. Henrich 1973, 228-229)。他の理性的人格は、二つの道徳的権利の「要求」をかかげる「具体的他者」として「私」にあらわれてくるのである。

むろん、後にスキャンロンの「道徳的経験」(cf. Scanlon 1982, 137-138)を再構成することで明らかになるように、他のひとびとは、二つの道徳的権利の要求だけをかかげて「私」に迫ってくるのではない<sup>(11)</sup>。コースガードの言い回しのもとでいえば、他のひとびとは、「理性的・社会的動物」(cf. Korsgaard 1996, 132-145, 145-160)として必要な二つの道徳的権利の要求以外にも、「理性的・社会的動物」として必要な「具体的必要」の要求、たとえば生命の維持、そのために必要な衣食住といった「具体的必要」の要求もかかげて、「私」に迫ってくる。

それゆえ「経験的理論の枠組み」の内部における再構成においては、ラーモアが実在論の立場から主張する「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」(Larmore 1998, 462)に、私と同じ理性的人格としての、他のひとびとの「承認」の基盤が求められてはならない。承認の基盤は、「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」の要求とともに他のひとびとがかかげる、二つの道徳的権利の要求との「自己同一化」に求められなければならない。「私たちの道徳的経験や判断」に見出される理性的人格は、その本来の姿において、それぞれに各々の事情や背景をもち、それぞれに特定の時代と地域において生き生活している、「具体的他者」としての他のひとびとである。「経験的理論の枠組み」の内部における再構成においては、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を強調するコースガードの議論を援用することで、「叡知界」と「感覚界」の二元論的想定が回避されなければならないのである。

以下でスーパーマンの「承認する知覚」の観念のもとで解釈するように、具体的他者としての他のひとびとの、「人格」としての承認は、他のひとびとの「知覚」と同時にまた

---

<sup>(11)</sup> スキャンロンの1982年の論文では、彼自身の「道徳的経験」にもとづいて「道徳的悪」が次のように定式化されている。「十分な情報にもとづいた強制的でない一般的合意の基礎として、誰ひとり理性的に拒否できないであろう振る舞いの一般的規制のための規則のどのような体系によっても、現状でのその遂行が容認されていないのであれば、その行為は悪である」(Scanlon 1982, 132)。ここでのスキャンロンの「道徳的経験」と「道徳的悪」の定式化については、スキャンロンの論文の該当する箇所(Scanlon 1982, 137-138)と本論文第四章第四節を参照のこと。

らされる。「知覚」であると同時に「承認」でもある「承認する知覚」を、ラーモアは「矛盾」(Larmore 1998, 462)と批判し、「人格」としての承認を、「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」の「認識」に求める(cf. Larmore 1998, 461-462)。だが「承認する知覚」は、具体的他者としての他のひとびとに対する「適切な応答」(Spaemann 1996, 252)である。「承認する知覚」においては、「知覚」という「受容性の契機」と「承認」という「自発性の契機」が、「適切な応答」としてひとつにまとまっているのである。

こうして道徳的洞察の観念が「脱超越論化」(Baynes 1992a, 4)されれば、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」に対する「洞察」において、理性的人格は、この「要求」の「正当性」に「賛同」し、「正当化の無条件的義務」に「自己」が「拘束されている」ことを理解する(cf. Henrich 1973, 228-229)。他のひとびとがかかげる二つの道徳的権利の「要求」を自分自身にも見出す理性的人格は、他のひとびとの「要求」を理性的に拒否できない。

それゆえ理性的人格の実践的思惟においては、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が「構成」される。その結果、理性的人格は、「正当化の無条件的義務」を、「正当化の道徳的責任」としてみずから引き受ける。このことで理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」が「形成」され、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に「正当化の原理」が根拠づけられる。

反省的均衡の方法においては、このように、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を強調するコースガードの議論と他の人間存在との「自己同一化」の機構を「承認する知覚」のもとで解明するシュペーマンの議論を援用することで、ヘンリッヒの「道徳的洞察」の観念が「経験的理論の枠組み」の内部で解釈される。

それゆえ「正当化の道徳的責任」は、「契約」にともなって生じる「責務」(cf. Rawls 1971b, 111-112, 114-117)のようなものではない。理性的人格が理性的人格として引き受けざるを得ない「正当化の無条件的義務」に、この責任が由来するからである。理性的人格が理性的に拒否できない「正当化の道徳的義務」に、正当化の道徳的責任は由来する。理性的人格は、「正当化の原理」にしたがって自分の行為を「普遍的」・「間主観的」に正当化する「正当化の道徳的責任」を負っている。ヘンリッヒの「道徳的洞察」の観念が反省的均衡のもとで取り上げられ、「経験的理論の枠組み」の内部で解釈されれば、「正当化の原理」が前提する「正当化の無条件的義務」とその基盤が明らかになるのである。

したがって、「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」の要求とともに、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」をともなって「私」にあらわれてくる、具体的他者としての他のひとびとに、「道徳性」の「無条件的基盤」が求められる。二つの権利に由来する他のひとびとの「正当化の要求」に、普遍的・間主観的に

共有可能な「道徳的理由」をもって「応答」することは、「自律的」に「正当化の道徳的責任」を果たすことを意味しているのである。<sup>(12)</sup>

---

<sup>(12)</sup> 正当化の無条件的義務を根拠づけるために、正当化の無条件的義務の自覚をもたらすものに訴えることができる。たとえば、レヴィナスの「顔」の観念に訴えることができる (cf. Lévinas 1982, 83-92, 93-101 Lévinas 1961, 194-197, 197-201)。レヴィナスの議論では、他のひとびとの顔について文学的に語られる。「顔の語る最初の言葉は、『汝、殺すなかれ』である。これはひとつの命令である。顔のあらわれのなかには、あたかも主人が私に語り掛けるかのような掟がある」(Lévinas 1982, 89)。「しかし同時に、他のひとの顔は貧しいものである。それは、私がそのためにすべてのことをなし得、すべてを負っているような貧しいものである。そして私は、私が誰であれ、『一人称』として、〔顔の〕呼び掛けに応答する資質と資産 (resources) を見出す者である〔括弧内引用者〕」(Lévinas 1982, 89)。「顔」は、「汝、殺すなかれ」という無条件的命令をともなつて私にあらわれると同時に、私に「顔」の呼び掛けに「応答」する無条件的責任の自覚をもたらす。レヴィナスによれば、この無条件的責任は、「無限」の責任である。「責任というものを他のひとに対する責任として、したがって、私がしていないことに対する責任として、私は理解しています。またそれどころか、私にはまったくかわりのないことに対する責任、あるいは明らかに私にかかわっており、顔として私に接近するものに対する責任として理解しています」(Lévinas 1982, 95)。「……他のひとが私をみつめるやいなや、私には彼に対する責任があるということが出来る。彼に対して責任をとらなければならないというのではなく、彼の責任が私に課されているのです。それはまさに、私が行くことの彼方へと向かう責任です。普通ひとは、自分自身でしたことに責任を負います。『存在するとは別のしかたで、あるいは存在することの彼方へ (*Otherwise than Being or Beyond Essence*)』のなかで、責任とは他のひとに対するものであると私は述べている。このことは、彼の責任そのものに対して私に責任があるということを意味している〔強調原著〕」(Lévinas 1982, 96)。それゆえ責任は、私たちが自発的に引き受けたものではなく、他のひとびとによって課されたものであり、他のひとびとが私をみつめるや私に課されるものである。したがって、責任は無限の「責め」、「顔」の呼び掛けに応答する可能性を意味する。どのような応答も、それゆえ応答の拒絶すらも、応答となってしまうのであり、他のひとびとに対する私の「責任」は無限である。それゆえ他のひとびとに対する責任は、「自己の絶対的受動性」(Lévinas 1974, 114)を意味する。「他のひとに対する責任は、主体に偶然生じる偶発事ではなく、それ〔主体〕における存在することに先立っており、他のひとに対する関与が生ぜしめられるかもしれない自由の到来を待望することはない〔括弧内引用者〕」(Lévinas 1974, 114)。他のひとに対する責任は、私によって意識的に引き受けられておらず、引き受けることもできないがゆえに、私にとって負いきれないものである。責任は「無限なもの (infinite)」である。「顔は『無限なもの』を意味する。それは、決して〔対象化された〕主題としてあらわれることなく、この倫理的意味作用そのもののなかであらわれてくる。すなわち、私が正しければ正しいほど、それだけいっそう私には責任がある。ひとが他のひとに対して責任を免れることは決してない〔強調原著、括弧内引用者〕」(Lévinas 1982, 105)。むろん私たちは、無限の責任を負うことはできないのであり、レヴィナスの責任の観念はあまりに宗教的に過ぎるということが出来る。レヴィナスが旧約聖書のヨブの運命を想起させる言い回しで説明するように、「私は何もしなかったが、私はつねに審問され、迫害され続けてきた」(Lévinas 1974, 114)。それゆえレヴィナスの無限の責任の観念との対比でいえば、他のひとびとを尊敬し、尊重することが他のひとびとを道徳的に尊敬し、尊重することとして理解される限り、他のひとびとを「目的そのもの」として承認することは、同時に、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」によって拘束され、「正当化の道徳的責任」を負っている者として自分自身を理解することを意味する。この場合にのみ、「目的そのもの」として、すなわち、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」をもつ存在として、他のひとびとが尊重される。言い換えれば、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」によってみずからを拘束し、「正当化の道徳的責任」を負っている「道徳的人格」として自分自身を理解する場合にのみ、私たちは他のひとびとを「目的そのもの」として尊敬し、尊重できる。この点で、他のひとびとに対する尊敬が、「道徳法則」や「道徳規範」を通じた尊敬でなければならないと考えたカントは正しい (Kant 1788, V 76-78)。カントのこ

それゆえ最後第三に、普遍的・間主観的に共有可能な理由のもとで自分の行為を正当化し、「正当化の道徳的責任」を果たす理性的人格は、他のひとびとと自分自身の「具体的必要」の理解を通じて、自己の「理性的・社会的動物」としての有限性に関する理解を、自身の道徳的アイデンティティのなかに組み込む。「正当化の道徳的責任」を果たすことを通じて理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が「実現」されるだけではない。普遍的・間主観的に共有可能な理由のもとで自分の行為を正当化することを通じて、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性に関する理解が、理性的人格の道徳的アイデンティティに組み込まれる。

コースガードが『規範性の源泉 (*The Sources of Normativity*)』で主張するように、「理由」は、その本性において「公共的」(Korsgaard 1996, 135)であり、「社会的動物 (social animal)」(Korsgaard 1996, 135)としての人間存在の「社会的本性 (social nature) [強調原著]」(Korsgaard 1996, 135)と結びついているからである (Korsgaard 1996, 132-136)。

「理由」がその本性において「公共的」であることを示そうとすれば、「客観性としての公共性」と呼ばれる「実質的道德实在論」が、ひとつの選択肢として考えられる (Korsgaard 1996, 134-135)。だが「実質的道德实在論」は、实在論のひとつの立場として、根拠づけが不要であるとする「独断論」的立場である (Korsgaard 1996, 135, cf. Korsgaard 1996, 33)<sup>(13)</sup>。『規範性の源泉』においては、「共有可能性としての公共性 (publicity as shareability)」(Korsgaard 1996, 135)と呼ばれる「構成主義」の立場のもとで、理由がその本性において公共的であると説明される (Korsgaard 1996, 132-145)。

「公共的理由」の観念を擁護するコースガードの議論は、「私的言語」の可能性を論駁するヴィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein) の議論を援用して展開される (cf. Wittgenstein 1953, section 243-271)。ヴィトゲンシュタインの定義にしたがえば、私的言語は、「それを話しているひとだけが知り得ること、すなわち直接的で私的なそのひとの感覚を指し示すはず」(Wittgenstein 1953, section 243) のものである。それゆえ他のひとびとは、この言語を理解できない (Wittgenstein 1953, section 243)。私的言語は、「本性的に私的で伝達不可能なもの」(Korsgaard 1996, 136)であり、「たとえばあなただけの、そしてあなたがそれに与える名前によらなければ記述できないような感覚」(Korsgaard 1996, 136-137)を指示する。

しかし、『哲学探究 (*Philosophical Investigations*)』の冒頭にある「言語ゲーム」の事例を想起させるしかたで説明されるように、意味は、「規範的観念」(Korsgaard 1996, 137)

---

の議論については、第四章第二節を参照のこと。

(13) この点については、第四章第一節の最後を参照のこと。

であるがゆえに「関係的」である (Korsgaard 1996, 136-137, cf. Wittgenstein 1953, section 2)。「X が Y を意味する」という意味の定義は、「X を Y とみなさなければならない」と規定し、「命令」する「立法者」とこの規定を受け入れ、命令を「遵守」する「市民」の二人を必要とする<sup>(14)</sup>。この事例から明らかなように、意味は「規範的」であり、規範的であるがゆえに「関係的」である。「本性的に私的で伝達不可能なもの」と定義された私的言語は、「意味の規範性」(Korsgaard 1996, 137) に反するのである。

そして『規範性の源泉』においては、言語の特徴である「意味の規範性」と「実践的理由」のあいだに明らかな類似性があることから、「理由」が「規範的観念」として、「関係的」であると主張される (Korsgaard 1996, 137-138)。

コースガードが取り上げる事例のもとで説明すれば、「R が A の理由である」ということは、「R だから A を行うべきである」ということである (cf. Korsgaard 1996, 137-138)。それゆえここでも、「立法者」と「市民」の二人が必要になる。「R だから A を行うべきである」と「命令」する立法者とその命令を「遵守」する市民の二人である。むろん二人の関係は、単なる「因果的關係」(Korsgaard 1996, 138) ではない。立法者の「命令」に市民が「服従」しないこともあるからである。それゆえ二人の関係は、「規範的」である。「R が A の理由である」という言明はすでに、「R だから A を行うべきである」という「命令」を含んでいるからである。ひとつの「理由」が成立するためには、少なくとも二人のひとが必要である。ここから「実践的理由の規範性」が主張される。コースガードによれば、「理由にもとづいて行為することはすでに本性的に、他のひとびとと共有され得る規範的力をもつ考慮にもとづいて行為することである」(Korsgaard 1996, 136)。「意味の規範性」と同じく、「理由は、規範的観念であるがゆえに関係的である」(Korsgaard 1996, 137)。

したがって第一に、意味を「心的存在 (mental entity)」と考えることが誤りであるように、理由を「心的存在」と考えることも誤りである (Korsgaard 1996, 138)。コースガードによれば、意味や理由がもつ規範的要求は、「対象」によって私たちに課された要求ではない。

「意味や理由の規範的要求は、対象によって私たちに課された要求ではなく、私たちが自分自身に、そして互いに課す要求である」(Korsgaard 1996, 138)。

意味や理由が成立するためには、二人のひとが必要である。この二人を「反省的意識の二つの構成要素」、すなわち、「思考する自己」(Korsgaard 1996, 138) と「行為する自己」

---

<sup>(14)</sup> この事例は、コースガードが用いるものである (cf. Korsgaard 1996, 137)。

と理解する場合に限り、意味や理由の規範的要求を、私たちが自分自身に課した要求と理解できる (Korsgaard 1996, 138)。

それゆえ意味や理由を「心的存在」とみなす誤解は、意味や理由が私たちの相互関係から生まれてきていることを忘却し、私が自分自身に課した要求をあたかも「心的存在」が私に課した要求であるかのようにみなすところから生じてきている。意味や理由がもつ規範的要求は、私たちが自分自身に課したり、互いに課したりした要求なのである。

したがって第二に、私的言語に対するヴィトゲンシュタインの批判は、「他の誰にも原理的に伝達不可能であるような言語はあり得ない」ということを示している (Korsgaard 1996, 138-139)。コースガードによれば、私的言語に対するヴィトゲンシュタインの批判は、「私自身の個人的な言語をもつことが不可能である」ことを示しているのではない。

たとえば、あるひとがひとつの言葉をつくれば、このひとは、この言葉の意味を自分自身にとって規範的なものとする。言葉がある一定のしかたで用いることを、このひとは「企てる〔強調原著〕」(Wittgenstein 1953, section 262)。そしてこのひとがこの言葉の意味に自身をどのように拘束するとしても、それとまったく同じしかたで他のひとびとを拘束することが可能でなければならない。それゆえ、他の誰にも原理的に伝達不可能であるような言語はあり得ない。

こうして「言語的意識の空間-意味と理由が存在する空間-は、私たちがともに占有している空間である」(Korsgaard 1996, 145)。たとえば、「私」があなたの名前を呼べば、「私」は、あなたを立ち止まらせることができる。それは、「私」があなたに「義務」を課したということである。「私」はあなたに、「立ち止まる理由」を与えたのである (Korsgaard 1996, 140)。

むろん名前を呼ばれたひとが立ち止まとは限らない。立ち止まらずに歩き続けることは可能である。だが立ち止まらずに歩き続けるとすれば、このひとは、歩き続けるための何らかの「理由」を、呼び掛けたひとに明らかにするか、「自分自身」に説明しなければならない。意味や理由は、規範的観念として関係的であるからである<sup>(15)</sup>。

したがって理由がその本性において公共的なものであり、共有可能なものであるという「共有可能性としての公共性」の見解は、人間存在の「社会的本性」と結びついている。

「これ〔共有可能性としての公共性という見解〕を、別の主張、すなわち、私たちの理由を私たちに共有可能なものとし、私たちにそうせざるを得なくするものが深い意味での私た

---

(15) 「言語的意識の空間-意味と理由が存在する空間-は、私たちがともに占有している空間である」(Korsgaard 1996, 145)。

ちの社会的本性であるという主張と同等のものと私はみなす〔強調原著、括弧内引用者〕」(Korsgaard 1996, 135)。

それゆえ「社会的本性」に関するコースガードの理解のもとでいえば、他のひとつとによって理由が提示されることで、理性を付与された「社会的動物」として、すなわち「理性的人格」として「道徳的」に尊重されることを、私たちは「必要」としている。また、理由の提示を求める他のひとつとの期待に応えることで、「道徳的人格」として承認されることを、私たちは「必要」としている。さらに、自分の提示する理由が、共有可能な理由として他のひとつとによって共有されることを、私たちは「必要」としているのである<sup>(16)</sup>。

こうして「社会的動物」としての人間存在の理解によって理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が補完されれば、同時に理性を付与された「動物」としての人間存在の理解によって、理性的人格の道徳的アイデンティティが補完される。『規範性の源泉』では、理由の公共的本性の解明に続いて、「痛み (pain)」の「感覚 (sensation)」について論じられる (cf. Korsgaard 1996, 145-160)<sup>(17)</sup>。このことで、理性を付与された「動物」としての人間存在が論じられるのである。

コースガードによれば、痛みの感覚は、意味や理由の公共性に対する強い反論の根拠になる (Korsgaard 1996, 145)。第一に痛みは、「感覚」として「こころ」のなかに存在し、痛みを感じることは、ある感覚をこころのなかにもつこととして理解される (Korsgaard 1996, 145)。痛みの感覚は、ヴィトゲンシュタインが否定した意味での「私的」なものともみなされ、この感覚を指示する私的言語の存在可能性の根拠となり得る (Korsgaard 1996, 145)。

---

<sup>(16)</sup> 理性を付与された「社会的動物」としての人間存在というコースガードの理解は、アリストテレスの議論を想起させる。『政治学 (*The Politics*)』では、「人間は自然本性的に政治的動物 (political animal) である」(Aristotle 1996, 1253a) と規定され、その理由が言葉の使用に求められているのである。「そしてなぜに人間はすべての蜜蜂やすべての群居動物より一層政治的であるかということも明らかである。なぜなら自然は、私たちが主張するように、何ものをも無駄につくりはしないのに、動物のうちで言葉を使うのはただ人間だけだからである」(Aristotle 1996, 1253a)。

<sup>(17)</sup> ここでのコースガードの議論も、ヴィトゲンシュタインにならうものである。ここでは、私的言語の可能性を論駁すると同時に、「痛み」という感覚を例に感覚が私的なものであるという観念を否定するヴィトゲンシュタインの議論が取り上げられている。だが実際は、ヴィトゲンシュタインのテキストへの言及がほとんどないままに論じられている。この理由から本論文では、痛みに関するコースガードの議論をヴィトゲンシュタインの議論のもとで検証せず、コースガード独自の議論とみなし、解釈する。痛みに関するヴィトゲンシュタインの議論を解釈する議論は、『規範性の源泉』の第四章第三節の第一節から第三節に集約されている。しかし本論文では、この解釈が妥当なものであるかを検証しない (cf. Korsgaard 1996, 145-147)。ヴィトゲンシュタインが取り上げる痛みの事例は、私的言語の可能性を論駁する議論のなかに散見されるだけでなく、他の箇所にも無数に見出される。痛みに関するヴィトゲンシュタインの主要な議論については、該当する箇所 (Wittgenstein 1958, section 243-271, 289-315, 407-408) を参照のこと。

第二に痛みは、規範に関するある種の「自然的實在論」の根拠となる (Korsgaard 1996, 145)。「快 (pleasure)」には、必ずしも好ましいと私たちが思うものだけではなく、厭わしいと思うものも存在する。だが痛みは、回避されるべきことを明らかにしているある種の「規範的事実」と考えられる (Korsgaard 1996, 145)<sup>(18)</sup>。それゆえ痛みは、規範に関するある種の「自然的實在論」の根拠となることができると思われる。

しかし、「痛みが痛みをとまなう (painful) ゆえんがその感覚の性格に尽きる」(Korsgaard 1996, 147) という観念、すなわち感覚を「内在的に規範的な存在」(Korsgaard 1996, 146) とみなす観念をコースガードは否定する。痛みが痛みをとまなうゆえんは、痛みという感覚の「性格 (character)」にあるのではない。それは、「私たちがそれと闘いたくなるという感覚が存在するという事実」にある (Korsgaard 1996, 147)。痛みが痛みをとまなうゆえんがその感覚の性格にあるなら、「悲しみ」や「怒り」、「落胆」といった「感情的 (emotional)」痛み「共通するもの」が、「身体的」痛みにもある、という私たちの理解を説明できないからである (Korsgaard 1996, 148)。

コースガードによれば、「感情的痛み」と「身体的痛み」とに共通するのは、痛みに抵抗し、闘おうとする「圧倒的に強い本能的衝動 (urge)」に私たちが捉われている点にある (Korsgaard 1996, 148)。それゆえ痛みは、「あなた〔自分自身〕の状態を変える理由となる状態〔強調原著、括弧内引用者〕」でも、「そこで自然的なものと規範的なものがひとつになる状態〔強調原著〕」でもない (Korsgaard 1996, 148)。

「それ〔痛み〕は、あなた〔自分自身〕の状態を変える理由をあなた〔自分自身〕がもっているという知覚 (perception) である〔強調原著、括弧内引用者〕」(Korsgaard 1996, 148)<sup>(19)</sup>。

それゆえ痛みは、「内在的に悪い感覚」(Korsgaard 1996, 154) ではない。愛するひとの死に際して、「悲しみ」という「痛み」が耐え難いものになることを恐れることはもっともなことである。だが、悲しみという痛みをまったく感じないようにしようとするひとをほとんど考えることはできない (Korsgaard 1996, 154)。

コースガードによれば、「痛みがそれ自体で悪い感覚であると考えたいという衝動

---

<sup>(18)</sup> 第三に、痛みの事例がカントの道徳理論に対する反論となり得る点こそコースガードは指摘する。人間以外の動物も痛みを感じることができるとすれば、動物はただ動物であるだけで規範的地位をもつと考えられ、それゆえ痛みの事例は、動物に道徳的地位を認めないカントの道徳理論に対する反論となる (cf. Korsgaard 1996, 145)。だが本論文では、この問題を取り上げない。動物の道徳的地位の問題は、本論文の考察の射程を超えるからである。

<sup>(19)</sup> ここから『規範性の源泉』では、多くの痛みが「もつに値する (worth having)」(Korsgaard 1996, 148) と主張される。筆者もコースガードのこの見解に賛同する。

(impulse) は、価値が意識に関係づけられているしかたに関する根本的誤解から生じてきている」(Korsgaard 1996, 155)。確かに、「意識のある行為主体のパースペクティブ」(Korsgaard 1996, 155) のなかに価値はある。だがこのことは、価値が必然的に世界のなかにではなく、こころのなかにあることを意味しない。

「痛みは、理由ではなく、むしろ理由の知覚である」(Korsgaard 1996, 155) という主張は、意識と価値の関係をめぐる以下の二つの見解のいずれにも与しない (Korsgaard 1996, 155)。第一に、価値が意識の状態にのみ直接適用されるという見解に、この主張は与しない。第二に、快や痛みなどの意識が外界に存在する価値についての情報を届けるという見解に、この主張は与しない。「痛みは、理由の知覚である」(Korsgaard 1996, 149) と理解されれば、痛みは、間主観的に共有可能な理由とみなされる。

それゆえ、私たちが他のひとびとに「哀れみ (pity)」を感じるとき、このことで私たちのこころが動かされ、このひとを助ける理由が形成されるとコースガードは主張する。

「哀れみが痛みをともなうのは、それが他のひとの痛みの知覚であり、それゆえ彼の状態を変える理由があるという知覚であるからである [強調原著]」(Korsgaard 1996, 149)。

こうして『規範性の源泉』では、痛みが理由の知覚であることを根拠に、人間と同じく痛みを知覚すると考えられる「動物」に、人間存在が「責務 (obligation)」を負っていると主張される (cf. Korsgaard 1996, 149-153)<sup>(20)</sup>。だがここで肝要なのは、「動物に対する責務」(Korsgaard 1996, 153) ではない。ここでは、「理性的・社会的動物」としての人間存在に対する「義務」が肝要である<sup>(21)</sup>。そしてここで導きの糸になるのは、私たちが互いに、

---

<sup>(20)</sup> 『規範性の源泉』では、「動物に対する責務 (obligation to animals)」を人間が負っていると考えられている。だが、「植物に対する義務 (duties to plants)」を人間が負っているとは考えられていない (cf. Korsgaard 1996, 156)。また、「人間に対する責務」を動物が負っているという観念は、ばかげたものであるとしてしりぞけられる (cf. Korsgaard 1996, 157)。なお、コースガードの議論においては、義務と責務の観念が厳密に使い分けられていない。この点でコースガードの議論は、ロールズの議論と異なる。ロールズによれば、「責務」は第一に、私たちの「自発的行為」の結果として生じるものであり、第二に、その内容がつねに制度や慣行 (practice) によって規定されている。それゆえ第三に、当該の制度や慣行を維持するために協力している特定のひとびとに課される (Rawls 1971b, 113)。他方「義務」は第一に、「自然本性的義務」として「自発的行為」と「無関係」に課されるものであり、第二に、その内容が制度や慣行によって規定されることはない。それゆえ第三に、「平等な道徳的人格としてのすべてのひと」に課されているもの、つまり、広く「ひとびと一般」に課されているものである (Rawls 1971b, 114-115)。コースガードが義務と責務の観念を厳密に使い分けていない点は、動物や植物などの自然的対象に対する「義務 (duties, Pflicht)」(Korsgaard 1996, 156, Kant 1797, VI 442) を論じるカントの議論を取り上げ、「義務」を「責務 (obligation)」と言い換える論述に見出せる (cf. Korsgaard 1996, 156, Kant 1797, VI 442-443)。

<sup>(21)</sup> コースガードの議論においては、「理性的・社会的動物」としての有限な人間存在に対する「義務」の代わりに、「責務」という表現が用いられている。

「自然本性的義務」を負っているというロールズの主張である。

1971 年の『正義の理論』では、理性的人格が相互に、「自然本性的義務」を負っていると主張される。ここでは、五つの「自然本性的義務」が取り上げられる (Rawls 1971b, 114-117, 337-338)。第一は、他のひとに危害を加えたり、他のひとを傷つけたりしてはならないという義務であり (Rawls 1971b, 114)、第二は、不必要な苦しみを与えてはならないという義務である (Rawls 1971b, 114)。第三は、過度の危険や負担をもたらさない場合に困っているひとや危険にさらされているひとを手助けする「相互扶助の義務 (duty of mutual aid)」であり (Rawls 1971b, 114, cf. Rawls 1971b, 338-339)、第四に、「正義の義務 (duty of justice)」がある。正義に適ったという条件のもとで現存の制度を支持し、遵守し、未確立の場合には、正義に適った制度を推進し、確立し、正義に適った制度を確立するのを手助けする義務が、正義の義務である (Rawls 1971b, 115-116, cf. Rawls 1971b, 334)。そして最後に、互いを、二つの道徳的能力によって特徴づけられた「道徳的人格」として尊重する「相互尊重の義務 (duty of mutual respect)」がある (Rawls 1971b, 337-338)<sup>(22)</sup>。

ロールズによれば、これら五つの義務は、「制度のための諸原理」に続いて原初状態で正当化される (cf. Rawls 1971b, 108-110)。それゆえ五つの義務が「責務」と考えられるかも知れない。「自発的行為」(Rawls 1971b, 113, 114)の結果として生じるのが「責務」であるからである (Rawls 1971b, 113)。だがこれらの義務は、「責務」ではない (cf. Rawls 1971b, 114-115)。これらの義務は、「自然本性的義務」(Rawls 1971b, 111, 114)である。

「公正としての正義 (Justice as Fairness)」と題された 1958 年の論文では、「自然本性的義務」の「自然本性的」であることが意味が解明される (Rawls 1958, 60-63)。むしろこの論文では、「自然本性的義務」という言い回しは用いられていない。「自然本性的義務」という言い回しは、『正義の理論』に見出せるものである。だがこれから解釈するように、1958 年の論文では、「公正な振る舞いの義務 (duty of fair play)」(cf. Rawls 1958, 59-64)が「責務」から区別されることで、「自然本性的義務」の「自然本性的」であることが意味が解明される。

ロールズによれば、ある実践に参加するひとびとがこの実践の一定の規則を「公正」なものとして受け入れ、不満をもつことなくこの実践にとどまっていれば、互いにその実践の規則と一致して行為する「公正な振る舞いの義務」が、「自明な義務 (prima facie duty)」として生じてくる (Rawls 1958, 60, cf. Hart 1955, 185-186)。そして、共同の実践の規則を公正な振る舞いの義務にもとづいて遵守しているひとびとは、この義務にもとづいて、共

---

<sup>(22)</sup> 『正義の理論』では、国際的な正義の理論の展開の可能性が「正義の義務」にもとづいて示唆されている。ロールズの国際的な正義の理論については、本論文第三章第三節の脚注 (28) を参照のこと。

同の実践から利益を得ている他のひとびとに、これらの規則を遵守するよう要求する「権利」をもつことになる (Rawls 1958, 60)。

ロールズの理解するところ、このような権利や義務が成立するのは、ある実践が公正と認められ、当該の実践に参加しているひとびとが、この実践から利益を得ている場合である (Rawls 1958, 60)。それゆえ、このような場合に生じる権利や義務は、共同の実践に参加し、その利益を知りつつ受け取っているという意味で、「特殊」(Rawls 1958, 60) な権利と義務である (Rawls 1958, 60, cf. Hart 1955, 185-186)。

だが公正な振る舞いの義務は、「責務」ではない。責務は、「約束」や「契約」といった「熟慮にもとづく遂行的行為」の結果として生じてくるからである (Rawls 1958, 60)。公正な振る舞いの義務は、「自明な義務」である。それゆえ「公正と承認されている実践にそれと知りつつ参加し、その利益を受け取ってきていれば十分である」(Rawls 1958, 60)。

なぜなら、「特別な説明がなくとも、苦しみを認めている (recognizing) かいないか〔を識別するため〕の基準が、苦しんでいるひとを助けるか助けないかであるのと同じく、公正な振る舞いの義務を認めていること (acknowledging) は、他のひとを自分と同じ、利害や感情をもつひととして認めているかいないかを識別するための基準の必須部分である〔括弧内引用者〕」(Rawls 1958, 62) からである。すなわち、他のひとの苦しみを認識した場合に他のひとを助けることが「自明」であるのと同じく、他のひとを自分と同じ、利害や感情をもつひとと認めた場合に、公正な振る舞いの義務を認め、受け入れることも「自明」である。公正な振る舞いの義務は、「自明な義務」であり、公正と認められている実践に自覚的に参加し、その利益を得ていれば十分である。

ロールズのこの議論において肝要なのは、公正な振る舞いの義務が、ロールズの初期の理論において果たしている「役割」ではない。ここで肝要なのは、ロールズが公正な振る舞いの義務を「自明な義務」と説明する、そのしかたである。ここでは公正な振る舞いの義務が、「第二の自然 (second nature)」(McDowell 1996a, 87) という意味で「自明」な「自然本性的」義務と説明されているのである。

「第二の自然」の観念の淵源は、アリストテレスに求めることができる (cf. McDowell 1996a, 78-84, McDowell 1996b, 184-185)。

「これらの倫理的卓越性、ないしは徳は、……自然本性的に生まれてくるわけでもなく、さりとてまた自然本性に背いて生じるのでもなく、かえって私たちは、自然本性的にこれらの卓越性を受け入れるべくできているのであり、ただ習慣づけ〔エトス〕によってはじめて、このような私たちが完成されるにいたるのである〔括弧内引用者〕」(Aristotle 2014, 1103a)。

アリストテレスの理解のもとでいえば、「自明な義務」は、私たちの自然本性に基盤をもちつつ、「第二の自然」として、「習慣づけ」によって誰もが獲得し、また、獲得すべき義務である<sup>(23)</sup>。

それゆえ 1958 年の論文では、ある実践に参加するひとびとが、この実践の一定の規則を「公正」なものとして受け入れ、不満をもつことなくこの実践にとどまっていれば、互いにその実践の規則と一致して行為する「公正な振る舞いの義務」が、「自明な義務」として生じてくると説明される。さらに、共同の実践の規則を公正な振る舞いの義務にもとづいて遵守しているひとびとが、この義務にもとづいて、共同の実践から利益を得ている他のひとびとに、これらの規則を遵守するよう要求する「権利」をもつことになるの説明される。

これらの権利や義務は、公正と認められた実践から利益を得ている場合に生じる権利と義務であり、この意味で「特殊」な権利と義務である。だが公正な振る舞いの義務は、「約束」や「契約」といった「熟慮された遂行的態度」を前提する「責務」ではない。「公正と承認されている実践にそれと知りつつ参加し、その利益を受け取ってきていけば十分である」(Rawls 1958, 60) からである。公正な振る舞いの義務は、私たちの自然本性に基盤をもつ義務として、一定の実践に参加することによって「習慣づけ」られ、獲得されるものである。

そこで公正な振る舞いの義務について、以下のように主張される。

「さて、個々の事例において〔公正な振る舞いの義務という〕この制約を承認していることは、公正に行為したり、そうしなかった場合に行いをあらためようとしたり、恥を感じたりなどすることのなかに示される。このような制約の承認は、共同の実践への参加者たちが、同じような利害や能力をもつひとびととして互いに承認しあうことを示す行動形態のひとつである〔括弧内引用者〕」(Rawls 1958, 62)。

ロールズは、公正な振る舞いの義務を受け入れることが、他のひとびとを自分と同じ、利害や感情をもつひととして認めることと同じく「自明」であると主張するのである。

---

<sup>(23)</sup> マクダウェル (John McDowell) によれば、「私たちの自然本性は、おおむね第二の自然であり、私たちの第二の自然は、私たちに生まれつき備わる潜在能力ばかりでなく、私たちの育成、すなわち陶冶 (Bildung) にももたづいている〔強調原著〕」(McDowell 1996a, 87, cf. McDowell 1996a, 85-86, McDowell 1996b, 184-185)

「いかなる状況においても、痛みのなかにある他のひとびとを助けようとする意向を決して示さなかったひとは、同時に他のひとびとが痛みのなかにあることを認めていなかったことを示すであろう。……他のひとを、痛みのなかにあるひととして認めることは、共感的行為のなかにあらわれる。思いやりというこの原初的で自然本性的な応答は、さまざまな形態の道徳的行為がそのもとで構築される反応のひとつである」(Rawls 1958, 62)。

すなわち「他のひとを、痛みのなかにあるひととして認めること」は、「思いやり (compassion)」という「原初的で自然本性的な応答 (primitive natural response)」として、「共感的行為 (sympathetic action)」のなかにあらわれる (Rawls 1958, 62)。「思いやりという『応答』が、適切な環境においてはあるひとが『痛み』の意味するものを理解しているかいないかを識別するための基準の一部であるということが、思うに〔ヴィトゲンシュタインの〕『哲学探究』のなかにある〔括弧内引用者〕」(Rawls 1958, 62 n. 15) のである。

したがって、ここでの「自明性」の基準は、「ヴィトゲンシュタインの意味」(Rawls 1958, 62 n. 15, cf. Malcolm 1954, 543-547) で用いられている「動物は精神的能力を欠いているので話をしない」という見解との対照で、「命令をくだし、問題を問い、物語を語り、おしゃべりをするとは、歩いたり、食べたり、飲んだり、遊んだりすることと同じく、私たちの自然史の一部である」(Wittgenstein 1953, section 25) とヴィトゲンシュタインは主張する。そして「知覚経験」(McDowell 1996a, 85) が「受容性」と「自発性」の協働において可能になると説明するマクダウェル (John McDowell) は、「私たちの自然史」という言い回しで、「その自然本性の大部分が第二の自然である被造物の自然史」(McDowell 1996a, 95) が意味されていると解釈する。自明性の基準を「ヴィトゲンシュタインの意味」で理解することは、自明性を「第二の自然」という意味での自明性と理解する上述の解釈を裏づけるのである。

それゆえ 1958 年の論文では、公正な振る舞いの義務について、「互いにひととして認めるために、ひとは一定のしかた相手に応答し、行為しなければならないのであり、このような〔応答の〕しかたは、さまざまな自明な義務と緊密に結びついている〔括弧内引用者〕」(Rawls 1958, 63) と主張される。「公正な振る舞いの義務」のような「自明な義務」を一定程度認め、「道徳性の諸要素」を認めることは、「選択」の問題でも、「道徳的性質の直観」の問題でもなく、「感情や態度のあらわれ」の問題でもない (Rawls 1958, 63)。

「それ〔自明な義務を一定程度認め、道徳性の諸要素を認めること〕は、他のひとびとをひととして認めることが明確に示されている行為の形態のひとつをもっているということに過ぎない〔括弧内引用者〕」(Rawls 1958, 63)。

ヴィトゲンシュタインの言い回しを用いていえば、「公正な振る舞いの義務」のような「自明な義務」を認め、「道徳性の諸要素」を認めることは、他のひとびとを、「自動機械 (automaton)」ではない「魂 (soul)」として承認することを意味している (Wittgenstein 1953, pt. II, sec. iv)。自明な義務を認めることは、他のひとびとに対して、「魂に対する態度」(Wittgenstein 1953, pt. II, sec. iv)を採用することを意味しているのである。

こうして「公正な振る舞いの義務」の「自明性」が、「第二の自然」という意味での「自明性」と理解されれば、『正義の理論』で取り上げられた「自然本性的義務」が「自然本性的」であることの意味も理解される。同時に、この義務が「正義の理論」において果たしている「役割」も理解される。1971年の『正義の理論』において自然本性的義務が果たしている理論上の役割は、1958年の「公正としての正義」論文で「公正な振る舞いの義務」が果たしている理論上の役割と同じである。

1958年の論文では、「公正の概念を正義にとって根本的なものとするものは、互いに他のひとに対するいかなる権威ももたない自由なひとびとによって、諸原理が相互に承認される可能性があるというこの考え方である」(Rawls 1958, 59)と主張される。ここでは、正義の理論の根本観念である「公正としての正義」の観念が解明されている。さらに、「〔原初状態の〕当事者が行うことは、彼らの共同の**実践**-それはすでに確立されているか、ただ提案されているかのいずれかである-に関する評価についての一定の 諸原理を共同で承認するということである。彼らは、一定の実践にではなく、判断の諸基準に賛成する (accede)〔強調原著、括弧内引用者〕」(Rawls 1958, 57)と主張される。この一節では、一定の「実践」にすでに参加しているひとびとの「第二の自然」という意味での「自明な義務」から、正義の理論が出発することが宣言されている。

こうして後の『正義の理論』では、「あるひとつの正義の構想」(Rawls 1971b, 11)を提出することが、正義の理論の目的のひとつであり、「そのために、原初的契約を特定の社会に入るためのもの、特定の統治形態を設立するためのものと考えるべきではない」(Rawls 1971b, 11)と宣言される。

「むしろ指導的観念は、社会の基本構造にかかわる正義の諸原理が、原初的合意の対象であるというものである」(Rawls 1971b, 11)。

ロールズの理論は、国家や社会の成立を「契約」や「合意」のもとで説明し、正当化するものではない。たとえばノージックの『アナーキー、国家、ユートピア (Anarchy, State, and Utopia)』では、国家や社会の成立が契約や合意のもとで説明され、正当化されている (cf.

Nozick 1974, ix-xvi)。だがロールズは、国家や社会の成立を説明するつもりも、根拠づけるつもりもない。一定の「実践」にすでに参加しているひとびとの「第二の自然」という意味での「自然本性的義務」から出発できるからである。

すでに確認したように、『正義の理論』では、五つの自然本性的義務が取り上げられていた<sup>(24)</sup>。これら五つの義務は、正義の諸原理に続いて、「原初状態」で正当化される (Rawls 1971b, 108-111)。だが五つの義務は、「自発的行為」(Rawls 1971b, 113, 114) とは「無関係」に適用される。「私たちの自発的行為とは無関係に私たちに適用されるのが、自然本性的義務の特徴である」(Rawls 1971b, 114) からである。

それゆえ五つの義務は、「自発的行為の結果」(Rawls 1971b, 113) として生じる「責務」からは区別される (Rawls 1971b, 114-115)。そして『正義の理論』では、「無条件的」(Rawls 1971b, 116) な「自然本性的義務」が、原初状態で正当化されている点、すなわち「責務」のように「自発的行為」の結果として生じる点に、いかなる矛盾もないと主張される。

なぜなら五つの義務は、「第二の自然」という意味での「自然本性的義務」として前提できる自明な義務であるからである。実際、原初状態で前提され、そこに反映されている人格の構想は、正義感と善の構想の二つの道徳的能力によって特徴づけられた「道徳的人格」の構想であり、道徳的人格は、互いを「道徳的人格」として尊重する「相互尊重」の「自然本性的義務」にもとづいて原初状態を採用する。

「公正としての正義が無条件的〔義務の〕諸原理を許容するという事実には、いかなる一貫していないところも、意外なものさえも含まれていない。無条件に妥当するものとして定式化された自然本性的義務を規定する諸原理に、原初状態の当事者が合意するであろうことを示せば十分である〔括弧内引用者〕」(Rawls 1971b, 116)。

したがって、『正義の理論』で前提されている自然本性的義務は、「第二の自然」という意味での自然本性的義務と解釈される。そして「相互尊重の義務」が「第二の自然」という意味での自然本性的義務と解釈されるなら、原初状態の根底に見出された「正当化の原理」のもとにある「正当化の無条件的義務」も、「目的そのもの」とみなされた他の理性的人格に対する「第二の自然」という意味での「自然本性的義務」と理解される。それも、より根本的な「自然本性的義務」と理解される<sup>(25)</sup>。

---

<sup>(24)</sup> 第三章第三節の後半の議論を参照のこと。

<sup>(25)</sup> 「第二の自然」という意味での自然本性的義務が「正当化の原理」の根底におかれていることから、「正当化の原理」を核心部分にもつ「公正としての正しさ」という道徳性の構想の普遍的妥当性に対する疑念が生じるかもしれない。私たちの道徳的能力は、私たちの自然本性に根源をもつが、「習慣づけ」によって開

それゆえ自然秩序からの独立というカントの「自律」は、「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想のもとで再解釈される。カントの「道徳的自律」は、「具体的他者」としての他のひとびとに「正当化の道徳的責任」を負うこととして再解釈されるのである。この責任は、他のひとびとに対する「正当化の無条件的義務」の「自発的」受け入れにもとづいているからである。それゆえ道徳的自律は、自然法則による被規定性や傾向性からの独立を意味するのではない。それが意味するのは、自分と同じく自己決定する他の「理性的・社会的動物」に「正当化の道徳的責任」を負うことなのである。

したがって理性的人格は、自分自身と互いをすべての「理性的・社会的動物」を包摂する「普遍的社会」の構成員、言い換えれば、共同で構築された「意味と理由が存在する空間」(Korsgaard 1996, 145)の構成員として承認する。理性的人格は、意味と理由が存在する「道徳的空間」に自律的に責任を負う「道徳的人格」として、自分自身と互いを承認するのである。

行為を正当化する理由を提示し、受け取り、理由にもとづいて拒否することができる道徳的人格として互いを信用する限りで、理性的人格は、理性を付与された「社会的動物」と互いをみなす。「道徳的空間」における理由が自分たちの構築した理由であり、この理由のもとで自分たちの自然や傾向性に対して反省的に距離をとり、自分自身を規定できる限りで、理性的人格は互いを「自律的」とみなす。さらに、相互性と一般性の二つの「正当化の基準」を遵守し、「正当化の要求」に応答し、理由が提示されることを期待できる限りで、理性的人格は互いを、「責任」ある存在とみなす。理性的人格の「自律」と「責任」が、「道徳的空間」の平等な構成員として互いを尊重することを可能にしているのである。

それゆえ、実践理性の諸原理のもとで判断し、自分の判断を理由に自由に行為する理性的人格として自分自身と互いを承認することは、行為を正当化する理由を構築することだけでなく、必要な場合に理由を提示することも期待される「道徳的人格」として、自分自身と互いを承認することを意味する。道徳的人格として互いを承認するひとは、自分たちの自然や傾向性から理由をともなって距離をとることで、自分たちの自然や傾向性を否定することも、拒否することもない。だが、道徳的人格として自分たちの自然や傾向性を普遍的・間主観的に共有可能な道徳的理由のもとに制限することで、理性的人格は互いを、「目的そのもの」として尊重する。理性的人格は、互いを「目的そのもの」として尊重する「道徳的共同体」の構成員と理解することを、相互に期待しているのである。

したがって理性的人格の「人間的」自由の承認は、理性と自律的責任という「人間的」

---

発されなければならないと考えられるからである (cf. Aristotle 2014, 1103a, McDowell 1996a, 87, Scanlon 1982, 139)。だが、「公正としての正しさ」の普遍的妥当性は、疑い得ないと考えられる。この点については、第四章第四節の議論が明らかにする。

能力の承認をとまなっている。この意味で自律は、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の承認だけに結びついているのではない。相互性と一般性の二つの「正当化の基準」と「正当化の原理」、そして人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性の承認とも自律は結びついている。道徳的自由が意味するのは、原因と結果の必然性からの解放でも、規範からの解放でもない。行為を正当化することへの相互の期待に「応答」し、普遍的・間主観的に共有可能な理由によって構築された「道徳的空間」に「責任」を負う構成員としての自由が、道徳的自由の意味である。人間存在は、「自由な理性的人格」として、誰によっても、何ものによっても規定されてはいない。だが自由な理性的人格には、「道徳的人格」として自分の行為を普遍的・間主観的に共有可能な理由のもとで正当化し、自己規定することが求められているのである。

こうして普遍的・間主観的に共有可能な理由によって、それゆえ「理性的・社会的動物」として有限な、「具体的他者」としての他のひとびとの「自己同一化」によって理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が補完されれば、他のひとびとの、人格としての「承認」のなかには、ラーモアが批判するような「矛盾」は存在しない。

ラーモアの1998年のシンポジウム報告においては、スーパーマン自身が「パラドクス」(Spaemann 1996, 193)と呼ぶ「承認のパラドクス」が「矛盾」(Larmore 1998, 462)であると批判される<sup>(26)</sup>。

『人格-何かあるものと誰かあるひとの区別に関する試論 (*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*)』において、スーパーマンは「相互承認」の形態を「パラドクス」と表現する。1996年のこの著作では、一方、他のひとびとによって「負わされているもの (geschuldet)」(Spaemann 1996, 195)と理解され、他方、「人格」としての地位の他のひとびとへの「贈与 (Setzung)」(Spaemann 1996, 195)と理解される相互承認の形態が、「パラドクス」と表現されている。「尊敬、承認は、活動性の様式である」にもかかわらず、「それら〔尊敬や承認〕には、ひとびとがそのなかで人格として知覚される受容性 (Rezeptivität) が先立たなければならないように思われる〔括弧内引用者〕」(Spaemann 1996, 193)からである。

承認のパラドクスは、「承認する知覚 (anerkenkende Wahrnehmung)」の観念のもとで説明される。

「他のひとびとに対する義務は、ひとびとを承認する知覚から生じてくる」(Spaemann 1996, 195)。

---

<sup>(26)</sup> ラーモアのこのシンポジウム報告は、「人格と承認 (Person und Anerkennung)」である。

スーパーマンによれば、他のひとびとを自分と同じ「人格」として承認する義務は、「当為の経験 (Sollenserfahrung)」によって根拠づけられているのではないのである。

「むしろ当為の経験は、人格の知覚に源を発しているものであり、これ〔人格の知覚〕は、『私自身と同じもの』としての、人格の承認の行為 (Akt) と一致している〔括弧内引用者〕」(Spaemann 1996, 195)。

それゆえ他のひとびとを知覚することは、他のひとびとを人格として承認する義務を知覚することとともに生じる。ラーモアの言い回しを用いていえば、「知覚」という「理論的」態度と「承認」という「実践的」態度の統一体が、「承認する知覚」である (Larmore 1998, 461)。人格として尊重されることへの他のひとびとの「無条件的要請 (unbedingter Anspruch)」(Spaemann 1996, 262)を知覚することが、他のひとびとの知覚であるからである。他のひとびとを知覚することは、他のひとびとを人格として承認する義務の知覚を意味する。それは、「私自身と同じもの (meinesgleichen)」(Spaemann 1996, 195)として承認する義務の知覚を意味しているのである。

「承認は、承認自体が負わされていることを知っているが、この知識は、承認の行為に先行するのでなく、承認の行為とまたもや一致している」(Spaemann 1996, 195)。

しかしラーモアは、「承認のパラドクス」を「矛盾」とであると批判する (Larmore 1998, 462)。「承認のパラドクス」においては、「承認する知覚」のもとで、他のひとびとの、人格としての承認を、「理論的」(Larmore 1998, 462)に理解することも、「実践的」(Larmore 1998, 462)に理解することも拒否されているからである。スーパーマンは、「無条件的義務」という「承認の本質」が失われる可能性への懸念から、他のひとびとの、人格としての承認を「理論的」に解釈することも、「任意の贈与 (willkürliche Setzung)」(Spaemann 1996, 252)として、「実践的」に解釈することも拒否する (cf. Larmore 1998, 461-462)。

「人格としての人間の平等は、決して認識の対象ではなく、承認の対象である」(Spaemann 1996, 48)。

しかし「それにもかかわらず、承認は、人格がその承認を他のひとびとに負っている (verdanken) かのような贈与ではない」(Spaemann 1996, 195)。他のひとびとを人格として

承認することは、理論的に理解されるのでも、実践的に理解されるのでもない。それは、「適切な応答」(Spaemann 1996, 252) としてのみ理解される (Larmore 1998, 462)。

だがラーモアは、「私が誰かあるひとを人格として承認する以前に、このひとが人格としての地位をもっている」(Larmore 1998, 462) という結論へと「承認する知覚」が導くと主張する。ラーモアによれば、承認は、「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」の「認識」として、「認知的立場 (kognitive Einstellung)」において把握される (Larmore 1998, 462)。私たちは、承認が「根本的義務」であるという「規範的思念 (normative Meinung)」(Larmore 1998, 464) を認めなければならないというのである。単なる「知識の対象」としてだけではなく、同時に「指示 (Vorschriften)」として遵守を要請する「根拠が本当に存在する」ことを認めなければならないとラーモアはいうのである (Larmore 1998, 464)。

しかしラーモアのこの結論は、實在論の立場を前提するところから導出された結論に過ぎない。「人間存在の知覚」が、同時に「人格としての承認」をもたらすものとして解釈されれば、私たちの理性の働きから独立した「理由」や「根拠」の實在が想定される必要はない。「人格としての承認」が理性的・社会的動物の「具体的必要」の要求とともに、二つの道徳的権利が尊重されることへの「無条件的要請」に「応答」することとして理解されるように、「人間存在の知覚」が「人格としての承認」と結びつけられれば、「知覚」と「承認」は明確に区別される<sup>(27)</sup>。この場合、承認するひとは、自分自身の自由を意識するが、それにもかかわらずこの承認は、「適切な応答」として理解される。

それゆえ「承認する知覚」には、ラーモアが「矛盾」と批判するような矛盾は存在しない。むしろ、「所与の人格性」という實在論的想定に訴える必要もない<sup>(28)</sup>。具体的他者と

---

(27) 「知覚」と「承認」を明確に区別できない点に、シュペーマンの「承認する知覚」の観念の問題が存在する。

(28) ここでの議論によって、ラーモアが展開した構成主義批判に反論することが可能になる。2001 年の「ヴェールをあげる」ではロールズの構成主義が次のように批判されている。「……理性性の観念のうちに含まれている人格に対する尊敬という理想は、ロールズの哲学のもっとも深い核心部分を形成している」(Larmore 2001a, 37)。だが「ロールズは、その基礎、あるいはその権威の源泉を説明するのに失敗している」(Larmore 2001, 37)。「公正としての正義」の再構成においては、「人格に対する尊敬」という「理性性」の観念のうちに含まれている「規範」が根拠づけられていないというのである (Larmore 2001a, 36-37)。ラーモアにしたがえば、「直観主義者」が正しい。それゆえ「少なくともその根本 (basics) において、私たちの意志から独立して存在する道徳的秩序から自分たちの支えを手に入れなければ、私たちは、どのような義務の諸原理も自分たちの立法の指針 (point) と理解できない」(Larmore 2001a, 36, cf. Larmore 2001b, 84)。ラーモアは實在論の立場から、「自律は、私たちの最高の理想であることはできない」(Larmore 2001a, 36) と構成主義の立場を批判する (cf. Larmore 2001b, 84)。しかしこれまでの考察から明らかなように、ラーモアのこの議論と批判は誤解にもとづく。ラーモアの実在論の立場では、私たちの理性の働きから独立して存在する「道徳的秩序」に「人格に対する尊敬」を命じる「規範」やその根拠を求めなければならないと考えられている。だが、ラーモアのいう「人格に対する尊敬」のような「規

しての他のひとびとに「道德性」の「無条件的基盤」を求め、「人間存在の知覚」が同時に「人格としての承認」をもたらすように「承認する知覚」を解釈すれば、自律的道德性の構想が、「理性の自律」のもとで根拠づけられるのである。

むろんラーモアが批判するように、コースガードの議論では、道德性の「無条件的基盤」が確保され得ない。その結果、彼女の議論においては、「自律的道德性」が「理性の自律」のもとで根拠づけられないことになる (cf. Larmore 2008, 112-122)。

「いやしくも何ものかに価値を認めるなら、あるいは何らかの実践的理由の存在を認めるなら、あなたは自分の人間性に、目的そのものとしての価値を認めなければならない」 (Korsgaard 1996, 125) とコースガードは主張する。だが、彼女のこの「超越論的議論」 (Korsgaard 1996, 125, cf. Korsgaard 1996, 122-125) は、道德性の無条件的基盤を確保することに失敗している。コースガードの超越論的議論においては、「あらゆる理由と価値の源泉としての人間性 (humanity)」 (Korsgaard 1996, 122) という主体の「自己理解」に、道德性の無条件的基盤が求められているからである。そこでは、「私たちが他のひとびとに負っているもの」 (Larmore 2008, 115) ではなく、コースガードのいう、主体の「道徳的アイデンティティ」 (Korsgaard 1996, 125) に、道德性の無条件的基盤が求められている (cf. Larmore 2008, 114-115)。理由がその本性において公共的であるという指摘がどれほどの確であるとしても、コースガードの超越論的議論は、「私的理由から公共的理由」 (Korsgaard 1996, 134) に進む議論という疑念を払拭できない (cf. Korsgaard 1996, 132-136, Larmore 2008, 118-119)。

コースガードが主張するように、特定の「家族」の一員、特定の「職業集団」の構成員、特定の「国」の市民といった特定の「実践的アイデンティティ (practical identity)」によって私たちは構成されている (Korsgaard 1996, 120)。それも複数の実践的アイデンティティによって幾重にも構成されている (Korsgaard 1996, 120)。そしてこれらの実践的アイデンティティの背後には、「行為し、生きるために理由を必要とする反省的動物 (reflective animal)」 (Korsgaard 1996, 121) としてのアイデンティティがある。コースガードによれば、「人間存在 (human beings) [強調原著]」 (Korsgaard 1996, 121) としてのアイデンティティ、すなわち、「反省」の能力によって確保された「道徳的アイデンティティ」を、私たちはもつのである。

---

範」、すなわち、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」は、「具体的他者」としての他のひとびとに対する「洞察」のなかで、「理由」にもとづいて再構成されている。それは、理性的人格が理性的に拒否できない「正当化の無条件的義務」を「理由」に再構成され、「自律的に」根拠づけられている。「正当化の原理」は、受容的であると同時に自発的な理性の働きによって正当化され、各々の理性的人格の「道徳的人格」としてのアイデンティティに係留され、根拠づけられているのである。

「自分自身のために法則を立てることを私たちに強制し、また可能にする自分の衝動からのある種の距離を、反省は、私たちに与え、この法則を規範的なものにする」(Korsgaard 1996, 129)。

コースガードが主張するように、自己立法することは、自分自身の「道徳的アイデンティティ」に特定の「実践的アイデンティティ」を付与することに他ならない (cf. Korsgaard 1996, 128-130)。

だが、何らかの目的や目標を設定し、特定の「実践的アイデンティティ」を反省的に形成する能力によってのみ、私たちの「道徳的アイデンティティ」が構成されているのではない。私たちの「道徳的アイデンティティ」は、他のひとびとに対する「正当化の道徳的責任」によっても構成されている。むしろ、それは、「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」を前提し、この必要によっても構成されている。「道徳的アイデンティティ」は、他のひとびとに対する「正当化の道徳的責任」、ならびに人間存在の「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」に関する理解によっても構成されているのである。

コースガードの議論は、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を的確に指摘している。さらにコースガードの超越論的議論においても、人間存在の「具体的必要」に関する理解が、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に組み込まれ得る。この超越論的議論のもとでは、特定の目的や実践に価値が認められる限り、「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」が、特定の「実践的アイデンティティ」とともに是認され、「道徳的アイデンティティ」に追加されなければならないからである。

だがこのことは、「自律的道德性」の根拠づけに成功していることを意味しない。コースガードの超越論的議論は、「私」が「私自身の人間性」に価値を認める場合に限り、他のひとびとの人間性にも価値を認めることができるという議論だからである。この議論は、道徳性が無条件的基盤を必要とし、無条件的義務にもとづいて構築されなければならないという「道徳性の自律」の観念に反しているのである。

コースガードの理解とは異なり、他のひとびとは、彼らに対する「正当化の道徳的責任」を通じて、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」のうちに、このアイデンティティを構成するようなしかたで係留されていなければならない。「規範性の問い」が「一人称的な問い」(Korsgaard 1996, 16) であるとしても、他のひとびとの人格としての尊重は、自分自身に法則を与え、自分の実践的アイデンティティを規定する「人間の意識の反省的構造」(Korsgaard 1996, 128) に根拠づけられているのではない。それは、「正当化の無条件的義務」にもとづく「道徳的責任」として、理性的人格の道徳的アイデンティティに係留

され、この自己理解のもとで根拠づけられていなければならないのである。

それゆえ他のひとびとに対する「正当化の道徳的責任」が、「正当化の無条件的義務」にもとづく「道徳的責任」として、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に係留されれば、自律的道徳性の構想が「理性の自律」のもとで根拠づけられる。「公正としての正しさ」という自律的道徳性の再構成においては、「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」の要求とともに、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」をともなうてあらわれる、具体的他者としての他のひとびとに、道徳性の無条件的基盤が求められる。その結果、二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」を理性的に拒否できない理性的人格の「自発的行為」としての「賛同」によって、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」が形成される。理性的人格の「道徳的アイデンティティ」においては、他のひとびとに対する「正当化の道徳的責任」が、理性的人格が理性的に拒否できない「正当化の無条件的義務」の受け入れにもとづく責任として、「理由」にもとづいて係留され、根拠づけられているのである。

したがって、自律的道徳性が「理性の自律」のもとで根拠づけられ得ないというラーモアの批判に反論できる。ロールズの「反省的均衡」の方法のもと、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を指摘するコースガードの議論と、他のひとびとの、「人格」としての「承認」の機構を「承認する知覚」のもとで解明するシュペーマンの議論を援用し、ヘンリッヒの道徳的洞察の観念を「経験的理論の枠組み」の内部で解釈することで、「公正としての正しさ」が、「道徳性の自律」を断念しない「自律的道徳性」の構想として、「理性の自律」のもとで根拠づけられるのである。

## 4.4 道徳的アイデンティティと道徳的動機

「公正としての正しさ」という道徳性の構想が、こうして「経験的理論の枠組み」の内部で再構成され、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」のもとで根拠づけられれば、以下の三つの課題を果たすことができる。

第一に、「正当化の無条件的義務」を解明せず、この義務のもとで「正当化の原理」を、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に根拠づけないハーバーマスの「討議倫理」の難点を補完することで、ハーバーマスの討議倫理の構想が、「討議原理」とともに、「公正としての正しさ」のもとで解明され、この構想のもとに吸収される。

第二に、「公正としての正しさ」のもとでスキャンロンの「道徳的経験」を説明し、「動機づけの源泉」(Scanlon 1982, 138)を解明することで、「公正としての正しさ」における「道徳的動機」を解明し、「道徳性」のこの再構成に説得力という「正当化の重力」(Little 1984,

376) をもたらすことができる<sup>(29)</sup>。

最後に、スキャンロンの「動機づけの源泉」のこの解明によって、ロールズがスキャンロンの「動機づけの源泉」に訴えるだけで、解明しないままに放置した「道徳的動機づけの原理」が解明され、ロールズの「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51)における「道徳的動機」が「公正としての正しさ」のもとで説明される。以下では、順番に第一から第三の課題を考察することで、「公正としての正しさ」という道徳性の構想のもとで「道徳的動機」を解明し、理性的人格の「道徳的人格」としての自己理解、つまり「道徳的アイデンティティ」に係留することで、公正としての正しさにもとづく形式的理論の再構成が補完される。

「道徳の認知的内実に関する系譜学的考察 (Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral)」と題されたハーバーマスの論文では、「世界観的多様主義社会」(Habermas 1996a, 56)のもとでの「道徳的観点の道徳理論的根拠づけ」(Habermas 1996a, 59)がこころみられる (Habermas 1996a, 56-64)。

1996年のこの論文では、カントが「理性の事実」から出発したように、ハーバーマスも一定の「事実性」から出発点する (Habermas 1996a, 56-57)。ハーバーマスによれば、私たちは、コミュニケーションによる「了解 (Verständigung)」(Habermas 1996a, 56)を通じて利害の衝突を解決しようとしている。だが、これだけではない。私たちはこの解決を可能にするものとして、「言語を介した合意によって構造化された何らかのコミュニケーション的生活形態」(Habermas 1996a, 57)を共有している。それゆえ、「相互的な承認関係」(Habermas 1996a, 57)と不可分であり、何らかの「規範的内実」(Habermas 1996a, 57)を含んでいると考えられる「コミュニケーション的生活形態」の事実性から、ハーバーマスは出発する。

ハーバーマスによる「道徳的観点」の根拠づけは、以下の三段階で行われる。第一に、「協議 (Beratungen)」という実践が、道徳的問いを「非党派的」に判定する観点の唯一の資源として考慮に値するものであるなら、「道徳的内実」への訴えは、協議という実践形態への訴えによって置き換えられなければならない (Habermas 1996a, 59)。この事態をあらわしているのが、しばしば「(D)」と略記される「討議原理」である (Habermas 1996a, 59)。討議原理は、以下のように定式化される。

「実践的討議におけるすべての関係者の『一致 (Zustimmung)』を見出し得るような規範だけが、妥当性請求をかかげることができる」(Habermas 1996a, 59)。

---

<sup>(29)</sup> 反省的均衡がもつ「正当化の重力」については、第二章第一節を参照のこと。

ハーバーマスにしたがえば、このように定式化された討議原理は、妥当な「道德規範」が根拠づけられる場合に充たすべき条件を示している。それゆえ討議原理においては、道德規範の観念が明らかにされている。だが討議原理が機能するためには、道德規範がどのように根拠づけられるかを明確にする「論証規則」が不足している (Habermas 1996a, 59-60)。

そこで第二に、「(U)」と略記される「普遍化原則」が、「論証規則」として導入される (Habermas 1996a, 59-60)。1983 年の「討議倫理-根拠づけの綱領に関する覚書 (Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm)」において「道德原理」と呼ばれていたものが、この普遍化原則である (cf. Habermas 83, 103-104)。1992 年の『事実性と妥当性』のもとでいえば、道德規範の正当化のために「討議原理」が特殊化された「道德原理」が、普遍化原則である (cf. Habermas 1992, 139)。1996 年の論文では、普遍化原則が以下のように定式化されている。

「その〔規範の〕普遍的遵守が各々すべてのひとの利害の状態と価値方向づけにもたらすと予見される結果や副次的影響が、すべての関係者によって強制なく共同で受け入れられ得る場合にのみ、規範は妥当する〔強調原著、括弧内引用者〕」 (Habermas 1996a, 60)。

最後に、普遍化原則のもとで行われる根拠づけが、「普遍的」に合意される「道德規範」や「人権」 (Habermas 1996a, 60) の正当化に役立つことが明らかになり、正当化に関する私たちの直観的理解に反していない限り、普遍化原則が、道德原理として受け入れられ、根拠づけられることになる (Habermas 1996a, 60)<sup>(30)</sup>。

むろんハーバーマスが認めているように、「道德的観点」のこの根拠づけにおいては、「根拠づけの最後の一步」 (Habermas 1996a, 60) が欠けている。「道德的観点」の根拠づけにおいては、「道德的観点」や「道德原理」が「無条件的義務」にもとづいて理性的人格の「道德的アイデンティティ」に係留されていなければならない。「公正としての正しさ」のもとでいえば、「道德的観点」や「正当化の原理」が「正当化の無条件的義務」によって理性的人格の「道德的アイデンティティ」に根拠づけられていなければならないのである。

しかし討議原理との関連で、「それにもかかわらず、論証 (Argumentation) と私たちが呼んでいる協議と正当化の実践が、すべての文化と社会のうちに (必ずしも制度化された形

---

<sup>(30)</sup> ハーバーマスのここでの議論においても、人権が道德的権利として正当化され得ることが認められている。「道德的権利としての人権」に関するハーバーマスの理解の問題点については、第三章第三節を参照のこと。

態をとっていないとしても非公式な実践として）見出され得るということ、そして問題解決に関するこの方法と同等のものが存在しないということから、私たちは出発することができる」(Habermas 1996a, 60-61) と主張される。

そして普遍化原則との関連で、「道徳原理」に「ヨーロッパ中心主義的予断」が紛れ込んでいるのではないかという懸念については、「一般に論証という実践にかかわるときに行われること」が、「内在的」に納得されれば十分であると応じられる (Habermas 1996a, 61)。

「したがって、〔討議原理〕(D) で表明されている、規範の根拠づけ一般の構想との結びつきにおいて、論証の普遍的前提に潜在的に含まれている内実から〔普遍化〕原則 (U) が得られるところに、討議倫理的根拠づけの理念がある〔括弧内引用者〕」(Habermas 1996a, 61)。

「論証の普遍的前提」に潜在的に含まれている内実、すなわち「討議原理」に含まれている「語用論的前提」の主要なものは、以下の四点にまとめられる (Habermas 1996a, 61-62)。(i) 関連する発言をなし得るひとを、誰ひとり論証から排除してはならない。それゆえ (ii) すべての可能的参加者に、平等な発言の機会が確保されなければならない。さらに (iii) 可能的参加者は、自分の考えを真摯に表明しなければならない。そして (iv) コミュニケーションは、外的強制からも、内的強制からも、自由でなければならない。それゆえ妥当性請求に関する賛成・反対の態度決定は、「よりよい根拠 (bessere Gründe)」(Habermas 1996a, 62) のもつ説得力によってのみ動機づけられなければならない。

そして論証に参加する誰もがこれらの語用論的前提を充足すべきなら、道徳規範を正当化する「実践的討議」において、これらの四つの前提条件は、以下のように理解される (Habermas 1996a, 62)。(i) すべての関係者の包摂と公共性、ならびに (ii) すべての参加者にコミュニケーションに関する平等な権利が与えられているがゆえに、すべてのひとの利害や価値方向づけに等しく配慮する根拠だけが力をもつ。そして (iii) ごまかしがなく、(iv) 強制がないことによって、このような根拠だけが規範に関する合意に決定的影響を与える。

したがって「道徳的観点」のこの根拠づけにおいては、「道徳原理」が、「討議原理」の含意する語用論的前提のもとで根拠づけられる。そして根拠づけに関するこの議論が「循環論法」ではないかという懸念については、「論証の普遍的前提の内実、はまだ決して道徳的意味で『規範的』ではない〔強調引用者〕」(Habermas 1996a, 62) と応じられる。

「討議におけるコミュニケーション的自由の平等な分配と、討議に対する誠実さの要求は、論証の義務と権利であって、決して道徳的な義務と権利ではない。同じく強制のなさは、論証過程そのものにかかわるものであって、この実践の外部の間人格的關係にかかわるものではない。論証というやりとりによって構成的な規則は、論拠と肯定・否定という態度決定の交換を規定する。これらの規則は、発言の正当化を可能にする認知的意味をもつが、行為を動機づける直接的な実践的意味はもたない〔強調原著〕」(Habermas 1996a, 62-63)。

道徳的觀點の討議倫理的な根拠づけは、討議原理の含意する語用論的前提が、普遍化原則を媒介にして、道徳規範を正当化する「実践的討議」に「伝達 (übertragen)」されるところに、その眼目があるのである。

「道徳的觀點の討議倫理的根拠づけの眼目は、この認識上の言語ゲームの規範的内容が、論証規則を媒介にしてはじめて-その道徳的妥当性請求とともに-実践的討議のなかに持ち込まれる行為規範の選択へと伝達されるところにある。道徳的拘束力は、〔読者が考えているように〕論証の不可避な前提といういわば超越論的強制だけから生じるのではない。それはむしろ、実践的討議の特別な対象、-すなわち、協議に招集された諸根拠が関係する、討議に導入された規範に付着しているものである。私は、(弱い、それゆえに偏見のない) 規範の根拠づけの概念とのつながりにおいて、論証前提の規範的内容から導出された『U〔普遍化原則〕』が納得され得るものとされると定式化することで、この事態を強調しておく〔強調原著、括弧内引用者〕」(Habermas 1996a, 63)。

それゆえ道徳的觀點のこの根拠づけにおいては、「無条件的義務」のもとで「道徳的觀點」や「道徳原理」が、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に根拠づけられていない。ハーバーマスは、「道徳的觀點」や「道徳原理」を、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に根拠づけていないのである。道徳的觀點の討議倫理的根拠づけの眼目が、討議原理の語用論的前提が、普遍化原則を媒介に、実践的討議に「伝達」されるところにあるのであれば、実践的討議において道徳規範を正当化するのは、「正当化の義務」ではなく、「論証の義務」(Habermas 1996b, 62) であるからである (cf. Habermas 1996b, 63, Habermas 1991b, 191-192)。

したがって、ハーバーマスのこの議論を受け入れることはできない。「根拠づけの最後の一步」(Habermas 1996a, 60) を欠くとあらかじめ断られていること、そして一定の「事実性」から根拠づけが出発していることを勘案しても、この議論を受け入れることはでき

ない。ハーバーマスの議論では、公正としての正しさのように、「正当化の無条件的義務」を解明することで、「道徳的観点」と「正当化の原理」が理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に根拠づけられていないのであり、その結果、道徳的観点は、普遍化原則と呼ばれる道徳原理とともに、理性的人格にとって未規定なものになってしまう (cf. Habermas 2001, 124)。ハーバーマスの根拠づけにおいては、道徳規範を正当化するのは、「道徳的義務」ではなく、「論証の義務」なのである。

そもそも「道徳原理」でも、「民主主義原理」でもない討議原理が、「中立的」な「非党派的に根拠づけられ得る観点〔強調原著〕」(Habermas 1992, 140)「だけ」(Habermas 1992, 140)を明らかにするという『事実性と妥当性』におけるハーバーマスの説明を受け入れることはできない (cf. Habermas 1992, 140)。他のひとつの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」に対する「洞察」の一部として「中立的観点」が、「道徳的観点」として、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に係留されないのであれば、中立的観点は、正当化の原理とともに、理性的人格にとっていかなる意味ももたない。その結果、中立的な観点だけを明らかにする討議原理から導出される道徳原理も、理性的人格にとっていかなる意味ももたない。

それゆえ仮に、「討議原理」のもとに何らかの「規範的内実」(Habermas 1996a, 57, cf. Habermas 1996a, 57-59)が含まれているのであれば、そしてまた、すでに考察したように相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」のもとにその含意が吸収されるのであれば、「討議原理」は、二つの基準によって特徴づけられた「正当化の原理」として、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に係留され、根拠づけられるべきである<sup>(31)</sup>。ハーバーマスの討議原理が「正当化の原理」のもとで解釈され、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に係留され、根拠づけられれば、討議原理は、理性的人格にとって道徳的観点としての意味をもち、道徳原理として規定されることになるからである。この場合、討議原理から道徳原理をあらためて根拠づける必要もない。

むしろ討議原理のもとにある道徳的観点の「非党派性」を強調することで、道徳規範を正当化する論証に、「具体的他者」(Benhabib 1985)のパースペクティブが持ち込まなければならないとハーバーマスが考えていることは十分に理解できる。ハーバーマスは、「一般化された他者」(Benhabib 1985)のパースペクティブではなく、「具体的他者」のパースペクティブが持ち込まなければならないと考える。1983年の論文では、ロールズの原初状態やカントの定言命法が「モノローグ的」(Habermas 1983, 76)であると批判されてい

---

<sup>(31)</sup> 相互性と一般性の基準によって特徴づけられる「正当化の原理」のもとでハーバーマスの「討議原理」を解釈し、「正当化の原理」のもとにその含意を吸収し、解消する可能性については、第三章第三節を参照のこと。

るからである。この論文では、『『現実の』論証』(Habermas 1983, 77)が強調され、実践的討議が「現実的に (real)」行われることが要求されている (cf. Habermas 1983, 76-78)。1991年の「討議倫理の解明 (Erläuterungen zur Diskursethik)」においても、「各々の現実の討議」(Habermas 1991b, 156)の必要が強調されているのである (cf. Habermas 1991b, 152-159)。

だがこのことは、「すべての関係者」(Habermas 1996a, 59)が参加する討議の実現可能性を、ハーバーマスが現実のものと考えていることを意味しない。「実践的討議におけるすべての関係者の『一致』を見出し得るような規範だけが、妥当性請求をかけることができる」(Habermas 1996a, 59)と討議原理は定式化されているが、人工妊娠中絶の事例を考えれば明らかなように、この場合、「すべての関係者」の「現実」の討議と一致は不可能である。

それゆえマッカーシー (Thomas McCarthy) の解釈は、ハーバーマスの「討議倫理」の要点を的確に捉えている。マッカーシーによれば、ハーバーマスによる道徳的観点の再構成は、「カントの定言命法の手続き的再解釈」(McCarthy 1978, 326)である。

「各人が矛盾なく一般的法則 (general law) となることを意欲できるものから、すべてのひとが一致して (in agreement) 普遍的法則 (universal law) となることを意欲できるものへと強調点が移動している」(McCarthy 1978, 326)。

ハーバーマスの討議倫理においては、カントの定言命法を「手続き的」に解釈することで、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を等しく、公正に尊重することへと、すなわち、他のひとびとを「目的そのもの」として等しく、公正に処遇し、尊重することへと重点が移されているのである (cf. McCarthy 1978, 326-327)。

したがってマッカーシーの解釈が正しければ、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に「討議原理」が係留されなければならない。そしてその可能性は、「経験的理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226)の内部における道徳性の反省的再構成に見出される。この可能性は、「正当化の原理」を再構成し、この原理を理性的人格の道徳的アイデンティティに係留する「公正としての正しさ」の再構成に見出されるのである。この再構成においては、具体的他者としての他のひとびとの「知覚」が、他のひとびとの、「理性的人格」としての「承認」とひとつに結びつけられ、「正当化の無条件的義務」の受け入れにもとづく「正当化の道徳的責任」とともに、「正当化の原理」が、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に係留され、根拠づけられているからである。

こうしてハーバーマスの討議倫理の難点が「公正としての正しさ」の構想のもとで解決されれば、ハーバーマスの討議倫理の構想は、討議原理とともに、公正としての正しさの

もとに吸収されることになる。相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」を根底にもつ「公正としての正しさ」のもとで、「正当化の無条件的義務」を解明しないハーバーマスの難点が解明され、解決されることで、ハーバーマスの討議倫理のころみは、討議原理とともに、公正としての正しさのもとに吸収され、解消されることになるのである。

そしてこのように第一の課題が解決されれば、第二、第三の課題の解決を通じて、「公正としての正しさ」のもとで「道徳的動機」を解明し、この動機を理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に係留することで、公正としての正しさにもとづく形式的理論の再構成を補完することができる。

他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を等しく、公正に尊重することの可能性を考え抜いた哲学者のひとりが、スキャンロンである。スキャンロンの1982年の論文、「契約主義と功利主義」では、他のひとびとを「目的そのもの」として等しく、公正に処遇し、尊重することの可能性が徹底して考えられる。ここでは、他のひとびとを「目的そのもの」として処遇し、尊重したいという私たちの「欲求」に、スキャンロンの「動機づけの源泉」(Scanlon 1982, 138)、つまり「道徳的動機」が求められている。

「ある行為が〔道徳的〕悪であるという信念によって直接引き金がかかる〔道徳的〕動機づけの源泉は、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求である〔括弧内引用者〕」(Scanlon 1982, 138)。

「契約主義と功利主義」では、「動機づけの源泉」の定式化へと導かれたスキャンロンの「道徳的経験」が語られる (Scanlon 1982, 137-138, cf. Singer 1972)<sup>(32)</sup>。この経験は、シン

---

(32) 「飢饉、富裕、道徳性 (Famine, Affluence and Morality)」でシンガーが取り上げるのは、1971年に現在のバングラディッシュ、旧東ベンガルで発生した飢饉である。シンガーの報告によれば、1971年の11月の時点で、多くのひとびとの死の可能性が国際援助によって回避されるにもかかわらず、食料や医療の不足によって多くのひとびとが亡くなりつつあり、900万人に及ぶ極貧の難民が発生していた (cf. Singer 1972, 229-230)。なお、センの『貧困と飢饉 (Poverty and Famines)』は、1943年のベンガル飢饉などに関する実証的研究のもとで、経済全体における食料供給量の減少が、飢饉の原因のひとつに過ぎないことを明らかにしている (cf. Sen 1981, 52-85)。センによれば、貧困や飢餓の問題の分析に必要なのは、社会における所有と使用の規則を定めている「権限関係 (entitlement relations)」に着目し、「経済現象から社会的・政治的・法的問題へと分析を進める」「権限アプローチ (entitlement approach)」である (Sen 1981, 154)。「あるひとが飢餓を避けるために十分な食料を手に入れる能力をもつかどうかを左右しているのは、権限関係の全体であり、食料供給は、このひとの権限関係に影響を与える多くの要因のひとつに過ぎない」(Sen 1981, 155)。

ガーの 1972 年の論文、「飢饉、富裕、道徳性 (Famine, Affluence and Morality)」を読み、衝撃を受けたスキャンロンの経験である。スキャンロンは、シンガーの論文を読み、「負担をほとんどかかえることなく〔飢饉に苦しむ〕彼らを手助けできる場合に、彼らを手助けできないことは、私にとって〔道徳的に〕悪である〔括弧内引用者〕」(Scanlon 1982, 138) という観念によって衝撃を受けたと語る。

「道徳的悪 (moral wrongness)」(Scanlon 1982, 132) の観念は、以下のように定式化される。

「十分な情報にもとづいた強制的でない一般的合意の基礎として、誰ひとり理性的に拒否できないであろう振る舞いの一般的規制のための規則のどのような体系によっても、現状でのその遂行が容認されていないのであれば、その行為は悪である」(Scanlon 1982, 132)。

第一に、「道徳的悪」のこの定式化における「十分な情報」という条件は、「迷信」や「行為の帰結に関する誤った信念」を排除するためのものである (Scanlon 1982, 132)。それゆえ、誤った信念をもつことが当該の理性的人格にとって理性的であるとしても、この条件は誤った信念を排除する (Scanlon 1982, 132)。

第二に、この定式化における「理性的に」という条件は、「理性的でない拒否」を排除するためのものである (Scanlon 1982, 132)。すなわち、この条件においては、十分な情報にもとづいた強制的でない一般的合意の基礎であることができるであろう「道徳規範」を見出すという目的を前提に、「理性的でない拒否」が排除される。それゆえこの条件のもとでは、ある道徳規範が他の規範よりも他のひとびとにより大きな負担をもたらす場合に、この規範が少しでも私に負担をもたらすという理由からこの規範を拒否することが、「理性的でない拒否」として排除される (Scanlon 1982, 132)。ここから 1982 年の論文では、道徳的悪の定式化が、「〔私と〕同じように動機づけられた他のひとびとの理性的に拒否できないであろう〔道徳〕諸原理を見出したいという欲求〔括弧内引用者〕」(Scanlon 1982, 138 n. 12) を前提していると説明される (Scanlon 1982, 138, 138 n. 12)。

第三に、「強制的でない」合意という「強制のなさ」の要請は、ひとびとに強制された合意を排除するだけではなく、不利な条件や環境によって合意が強制されることも排除する (Scanlon 1982, 132-133)。

そして最後に、道徳的悪のこの定式化においては、「誰ひとり理性的に拒否できないであろう」(Scanlon 1982, 132, cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) 道徳規範だけが認められ、「各々すべてのひとが理性的に受け入れることができるであろう」道徳規範は、排除される (Scanlon 1982, 133)。以下のような事例が考えられるからである。

ある道徳規範のもとで、一部のひとびとが過酷な状態におかれている状況を考える。だが、この過酷な状態が回避可能であり、それゆえ同じ過酷な状態を誰ひとり耐え忍ばずに済むような別の規範があると想定する。そのうえで、この過酷な状態のもとにおかれた一部のひとびとが、極めて自己犠牲的で、彼らの観点からみた「すべてのひとのより多くの善」(Scanlon 1982, 133)のために、この負担を耐え忍んでいる場合を考える。この場合、この負担を耐え忍ぶことが、彼らにとって「理性的でない」ことにはならない。だが、この負担を彼らが拒否することも、彼らにとって「理性的でない」ことにはならない。さらに、他のひとびとにとってもこの負担をもたらす規範を拒否することが、「理性的でない」ことにはならない(Scanlon 1982, 133)。それゆえ「この拒否が理性的であるなら、その場合、ある特別に自己犠牲的なひとびとが、(理性的に)この原理を受け入れることができるであろう事実にもかかわらず、これらの負担を強制する原理は、疑わしいものと思われる」(Scanlon 1982, 133)。

これら四つの条件のもとで、スキャンロンの「道徳的経験」と推論は、以下のように「再構成」される。シンガーが報告しているように、飢饉に苦しむ国のひとびとの当時の状態が、国際的援助によって緩和され、それゆえ不可避なものでなければ(Singer 1972, 229)、第四の条件のもとで、飢饉に苦しむ国のひとびとが自己犠牲的で、「すべてのひとのより多くの善」のために当時の状態を耐え忍ぶことが彼らにとって「理性的でない」ことにはならないとしても、この状態を拒否することも彼らにとって「理性的でない」ことにはならない。

そして第三の条件のもとで、「恒常的貧困」や「内戦」(Singer 1972, 229)といった不利な条件と環境によって強いられたものであると、この状態は判断される。

それゆえシンガーの報告にあるように、援助することが豊かな国のひとびとにさほど多くの負担を強いるのでなければ(Singer 1972, 229)、第二の条件のもとで、わずかでも負担をもたらすという理由から援助を拒否することが、「理性的でない拒否」として排除される。

したがって第一の条件のもとで、援助が豊かな国のひとびとに非常に多くの負担を強いるという「行為の帰結に関する誤った信念」(Scanlon 1982, 132)が、シンガーの報告によって排除されれば、飢饉に苦しむ国のひとびとに援助を申し出ないことは、道徳的悪と判断される。

第四の条件から明らかなように、道徳的悪に関するスキャンロンの議論は、「古典的功利主義」の「道徳原理」としての可能性を、ロールズにならって排除するものである(cf. Rawls 1971b, 26-27)。この議論は、理性的人格を「目的そのもの」として尊重することを要請するカントの観念にならうものなのである。

むしろスキャンロンの議論においても、他のひとびとを「目的そのもの」としてのみ処遇し、尊重することが可能であるとは考えられていない。人間存在の有限性に関するコースガードの理解が正しければ、他のひとびとを「目的そのもの」としてのみ処遇し、尊重することなど「理性的・社会的動物」にはできないからである。

しかしここから、他のひとびとを手段としてのみ扱うことが容認されるわけでもない。それゆえ、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2)のもとで自分の行為を正当化することしか、私たちにはできない(cf. Scanlon 1982, 138-139)。スキャンロンの「動機づけの源泉」は、この理由から定式化されているのである。

そして当然なことに、スキャンロンの議論においても、「十分な情報にもとづいた強制的でない一般的合意」(Scanlon 1982, 132)が現実的に可能であるとは考えられていない。「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう」と「推測される根拠」に訴えていることから明らかなように、スキャンロンもハーバーマスと同じく、「一般的合意」が現実的なものであるとは考えていないのである。スキャンロンによれば、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」が「現実」(Habermas 1983, 77, Habermas 1991b, 156)の討議や論証において充足されると考えることは現実的でないものであり、それは、この同じ欲求をすべてのひとに想定することはできないからである。この欲求は、「普遍的(universal)」でも、「自然本性的(natural)」でもないのである。

「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求が、普遍的であるとか、自然本性的であるとか私は主張していない」(Scanlon 1982, 139)<sup>(33)</sup>。

それゆえ「契約主義と功利主義」では、「自分の行為に十分な正当化が存在することを私たちが知っている場合には、たとえ他のひとびとが（おそらく彼らは、私たちと他のひとびとが理性的に拒否できないであろう諸原理を見出すことへのいかなる関心ももたないので）この根拠を受け入れることを実際に拒否するとしても、他のひとびとが理性的に拒

---

<sup>(33)</sup> スキャンロンによれば、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」は、「道德教育(moral education)」(Scanlon 1982, 139)によって陶冶される。この欲求が「道德教育」によって陶冶されるものであることは明らかである。だが本論文では、「第二の自然」という意味での「自然本性的義務」にもとづく欲求としてこの欲求を解釈し、そのような欲求として「普遍的」であり、陶冶されるべきであると主張する。この主張については、以下の議論が明らかにする。

否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求が充足されるであろう」(Scanlon 1982, 138) と主張される。

そして「彼がこの正当化を偽りのものとみなしているなら、他のひとびとが彼の行為の正当化を受け入れたという事実によっても同じく、この欲求によって動機づけられたひとは満たされないであろう」(Scanlon 1982, 138) と考えられる。「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」が「現実」の討議や論証において充足されると考えることは現実的ではないのである。

だがここで肝要なのは、動機づけの源泉の定式化へとスキャンロンを導いた道徳的経験が、「痛み」を「理由の知覚」(Korsgaard 1996, 149) と解釈したコースガードの議論のもとで解明されることである。私たちがスキャンロンとともに飢饉に見舞われた国のひとびとに「哀れみ」や「悲しみ」を覚え、この悲惨な出来事をもたらした政治や社会のしくみ、彼らの状態や彼らのおかれた歴史的背景に「怒り」や「落胆」を覚えるのは、これらの「感情的痛み」が、「彼〔ら〕の状態を変える理由がある」という知覚〔強調原著、括弧内引用者〕(Korsgaard 1996, 149) であるからである。

「哀れみが痛みをともなうのは、それが他のひとの痛みの知覚であり、それゆえ彼の状態を変える理由がある」という知覚だからである〔強調原著〕(Korsgaard 1996, 149)。

それゆえ道徳的悪の定式化においては、さほど大きな負担をかかえることなく援助できる場合に援助を申し出ず、現状をそのままに追認することは、道徳的悪と判断される。ここで飢饉に苦しむひとびとは、「状態を変える理由」の他にも、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」をともなって、「私」に迫ってくるからである。

他のひとびとは、「私」の「賛同」に「先行」して与えられた、「賛同」されるべきという二つの道徳的権利の「要求」をともなって「私」にあらわれ、理性的人格は、二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」を「直接」理解する。二つの道徳的権利の「要求」を自分自身にも見出す理性的人格は、この要求を理性的に拒否できない。そこで理性的人格は、この要求の「正当性」に「賛同」する。このことで同時に、「正当化の無条件的義務」に「自己」が「拘束されている」ことを、理性的人格は理解する。それゆえ理性的人格は、「正当化の原理」とともに、「正当化の無条件的義務」を「正当化の道徳的責任」として自分自身に引き受け、みずからの「道徳的人格」としての「自己理解」を「形成」する。

そこで理性的人格の実践的思惟においては、「正当化の道徳的責任」としてみずからに引き受けた「正当化の無条件的義務」にしたがって、自分の行為を他のひとびとに正当化

しなければならないことになる。スキャンロンの「道徳的経験」のもとでいえば、スキャンロンは、彼自身が見出した「状態を変える理由」に対して、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化しなければならないことになるのである。

それゆえ理性的人格は、具体的他者としての他のひとびとに文字通りの意味であるか否かを問わず「直面」することで、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」(Scanlon 1982, 138)を「形成」する。「道徳的悪」の定式化のもとでいえば、「誰ひとり理性的に拒否できないであろう」(Scanlon 1982, 132, cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) 根拠のもとで自分の行為を正当化できるようにありたいという「欲求」を「形成」するのである。理性的人格の実践的思惟においては、「正当化の原理」とともにこの欲求が「形成」されるのである<sup>(34)</sup>。

したがって「理由の知覚」としての「痛み」の理解にもとづいて、スキャンロンの道徳的経験を再構成でき、この再構成は適切である。

第一にスキャンロンの議論では、「道徳性」の構想が適用される「存在 (being)」であるための三つの条件が提示され、この三つの条件を充たすために「痛みを感じる能力 (capacity to feel pain)」が不可欠であると説明されているからである (Scanlon 1982, 134-136)。スキャンロンによれば、正当化の観念が意味をもつためには、以下の三つの条件が充たされなければならない。

(i) ある存在にとって物事が善くなったり、悪くなったりするという意味でこの存在が「善の観念」をもつことができなければならない (Scanlon 1982, 135)。 (ii) この存在にとって何を受け入れることが理性的であり、何を拒否することが理性的であるか推測可能でなければならない点で、この存在にとっての善の観念が、私たちの善の観念と「類似」していなければならない (Scanlon 1982, 13)。 (iii) この存在は、善の観念をもつための何らかの「観点」を構成できなければならない。

それゆえこれら三つの条件を充たし、道徳性の構想が適用される存在であるために、「痛みを感じる能力」が不可欠であると主張される (Scanlon 1982, 136)。ある存在が痛みを感じることができれば、正当化がそこに向けて宛てられるところの意識の中心を、この存在は構成できる。痛みを感じることはこの存在の生き難さの明らかな兆候であり、痛みが軽

---

<sup>(34)</sup> 「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」(Scanlon 1982, 138)、または「誰ひとり理性的に拒否できないであろう根拠」(Scanlon 1982, 132)として定式化されたスキャンロンの「正当化の基準」を「相互性」と「一般性」の二つの基準として特徴づけ、解釈する議論については、第二章第四節を参照のこと。

減されることで、この存在は利益を得るからである。そしてこうした利益や苦悩は、私たちのものと比較可能なものである。

第二にスキャンロンの道徳的経験を「理由の知覚」としての「痛み」のもとで解釈できるのは、シンガーの論文を読んで、「共感 (sympathy)」(Scanlon 1982, 137) とは違う「何か別のもの」が見出され、「動機づけの源泉」の定式化に導かれたと「道徳的経験」が説明されているからである。

「確かに通常用いられる意味での共感、しばしばひとに正しいことをするように駆り立てることができる多くの動因 (motives) のひとつである。たとえば、苦しんでいる子どもを手助けするために私が急ぐ場合、それが支配的動因であろう。しかし飢饉に関するシンガーの論文によって私が説得させられ、明確な道徳的要請と思われるものを認めることで圧倒された自分自身を見出したとき、何か別のものがそこで働いていた〔強調引用者〕」(Scanlon 1982, 137-138)。

それゆえ「道徳的経験」に際したスキャンロンの実践的思惟においては、「理由の知覚」のもとで彼自身が見出した「状態を変える理由」に対して、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化することで、他のひとびとを「目的そのもの」として処遇し、尊重しなければならないことになる。

こうして「動機づけの源泉」へと導かれたスキャンロンの「道徳的経験」を再構成できれば、これまでここらみてきた「公正としての正しさ」の再構成に、説得力という「正当化の重力」を与えることができる。これまでの議論で示されているように、理性的人格の実践的思惟においては、具体的他者としての他のひとびとに文字通りの意味であるか否かを問わず「直面」することで、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」(Scanlon 1982, 138) が、「正当化の原理」とともに「形成」される。理性的人格の実践的思惟においては、「誰ひとり理性的に拒否できないであろう」(Scanlon 1982, 132, cf. Scanlon 1982, 138, Rawls 1993a, 49-50 n. 2) 根拠のもとで自分の行為を正当化できるようにありたいという「欲求」が、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」とともに「形成」されるのである。

それゆえ、ロールズの『政治的自由主義』で前提されている理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」に、スキャンロンの「動機づけの源泉」を「正当化の原理」とともに係留し、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が再構成されるべきである。

第一に、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」というスキャンロンの

基準は、「相互性」と「一般性」の二つの基準としてすでに再構成されている<sup>(35)</sup>。

第二に、『政治的自由主義』においては、スキャンロンの「動機づけの源泉」が「道徳的動機づけの原理」として再定式化され、採用されているからである (Rawls 1993a, 49, 49-50 n. 2)。ロールズによれば、動機づけの源泉は、「なぜ道徳的であるべきか」という根本問題にかかわっている。

「〔理性的人格の〕理性を備えていることの両側面（……）は、T. M. スキャンロンの道徳的動機づけの原理と密接に結びついていると私は考える。ここでこの結びつきを示さないが、スキャンロンの原理が（それは動機づけの心理学的原理であるにもかかわらず）動機づけの心理学的原理 (psychological principle of motivation) を超えている (more than) ことを私は簡単に指摘しておく。それは、スキャンロンの原理が、いったい誰もがなぜ道徳性を気に掛けるべきかという根本的問題にかかわっているからである〔括弧内引用者〕」 (Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

ロールズが指摘するように、スキャンロンの「動機づけの源泉」においては、「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ」 (Rawls 1993a, 49-50 n. 2) と主張することで、先の根本的問題に解答が与えられているのである。

だがそれにもかかわらず第三に、『政治的自由主義』では、「道徳的動機づけの原理」が理性的人格の道徳的アイデンティティに係留されていない。ここでは、理性的人格の「理性を備えていること」の二つの側面に関連して、以下の四点で「道徳的動機づけの原理」が説明されているが、道徳的動機づけの原理は、ただ前提されているだけであり、理性的人格の道徳的アイデンティティに係留されていないのである (Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

ロールズによれば、(i) 「人格の徳としての理性を備えていることの二つの側面は、この欲求の二つの関連した表現 (expression) とみなされるだろう」 (Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。なぜなら、「道徳的動機づけの原理」を前提できれば、ロールズが提案する正義の構想とその諸原理のもとで理性的人格の理性を備えていることの二つの側面が説明されるからである<sup>(36)</sup>。すなわち、「ひとびとは、ひとつの基本的側面において、他のひとびとが同じように振る舞うという確信を前提に、平等なひとびとのあいだで協働の公正な条件として諸原理と諸基準を提案し、それらに自発的にしたがう心構えをもつ場合に理性的であ

---

<sup>(35)</sup> 第二章第四節を参照のこと。

<sup>(36)</sup> この論点については、本論文第二章第四節も参照のこと。

る」(Rawls 1993a, 49)。なぜなら、「〔理性的人格の理性を備えていることの〕第二の基本的側面は……判断の負荷を認めることを厭わず、立憲政体における政治権力の正当な行使に向けられた公共的理性の使用にもたらされる判断の負荷の帰結の受け入れを厭わないこと (willingness) である〔括弧内引用者〕」(Rawls 1993a, 54) からである。それというのも、「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ」からである (Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

それゆえ (ii) 「理性を備えていることの二つの側面とスキャンロンの原理の結びつきを受け入れることは、公正としての正義がそこから出発するところの理性的人格の構想に動機づけのこの形態を含めることである」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

しかし (iii) 「そうすること〔理性的人格の構想に動機づけのこの形態を含めること〕は、この動機づけ、あるいはこの動機づけがどのように生じてくるかを説明しない〔括弧内引用者〕」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。なぜなら、『政治的自由主義』では、「道徳的動機づけの原理」として再定式化されたスキャンロンの「動機づけの源泉」が前提され、この動機づけに訴えられているだけで、この動機づけが解明されても、根拠づけられてもいないからである。

だが (iv) 「それにもかかわらず要点 (point) は、公正としての正義を整えるなかで、私たちが、スキャンロンによって基本的とみなされた種類の動機づけに依拠していることにある」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。『政治的自由主義』では、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたい」という「基本的欲求」が採用され、この「基本的欲求」が「構想に依拠した欲求」(cf. Rawls 1993a, 83-84) として特定されているにもかかわらず、ロールズは基本的欲求をただ前提し、それに依拠するだけで、それを根拠づけたり、解明したりしていないのである (cf. Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

したがってスキャンロンの「道徳的経験」を踏まえ、「反省的均衡」の方法のもとで「道徳的動機づけの原理」を再構成し、この原理を、「正当化の原理」とともに理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に係留しなければならない。そしてこのことで、ロールズの「実質的理論」(Rawls 1971b, 51) の形式的理論としての再構成が補完されなければならない<sup>(37)</sup>。

---

<sup>(37)</sup> スキャンロンの 1982 年の論文では、道徳性の射程が、「痛みを感じる能力」(Scanlon 1982, 135-136) をもつ存在に広く認められている。だが、道徳性の射程を、人間存在の道徳的關係に限定する可能性をスキャンロンは否定しない。ハーバーマスやロールズの議論を念頭においていると考えられるが、「意思疎通 (communicate)」し、「合意 (agree)」し、道徳的議論を「理解 (understand)」する「能力」をもつ存在に

スキャンロンの「道徳的経験」から明らかなように、反省的均衡において「私たちの道徳的経験や判断」から再構成される理性的人格は、そこに「悲しみ」や「怒り」、「落胆」や「哀れみ」といった「痛み」が見出される有限な人間存在、すなわち「理性的・社会的動物」である。そしてこの有限な人間存在は、「痛み」という「理由の知覚」とともに、「賛同」されるべきという「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」をともなって「私」にあらわれてくる。有限な人間存在は、「私」の「洞察」においてその要求の「正当性」が「直接」理解される、具体的他者としての他のひとびとである。

それゆえ、具体的他者としての他のひとびとに文字通りの意味であるか否かを問わず「直面」することで、理性的人格は、他のひとびとの、二つの道徳的権利の「要求」の「正当性」に「賛同」する。理性的人格はこのことで、「自己」が「正当化の無条件的義務」に「拘束されている」ことを見出す。「私」の「賛同」に先立って与えられた、他のひとびとの二つの道徳的権利の「要求」を自分自身にも見出すがゆえに、理性的人格は、この「要求」を他のひとびとに理性的に拒否できないからである。

したがって理性的人格の実践的思惟においては、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が「構成」され、その結果、自分自身が見出したか、他のひとびとによって明らかにされた「状態を変える理由」に対して、正当化の原理のもとで自分の「作為」や「不作為」を正当化しなければならないことになる。それゆえ理性的人格の実践的思惟では、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化する「正当化の道徳的責任」が、「正当化の無条件的義務」にもとづく「道徳的責任」として引き受けられ、理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」が「形成」される。「道徳的悪」の定式化のもとでいえば、自分の「行為」や「不作為」を「誰ひとり理性的に拒否できないであろう」根拠のもとで正当化する「正当化の道徳的責任」が、「正当化の原理」とともに引き受けられ、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が「形成」されるのである。

それゆえ「相互性」と「一般性」の二つの基準のもとで自分の行為を正当化したいという「基本的欲求」を、理性的人格はもつことになる。ロールズが「道徳的動機づけの原理」として定式化した「基本的欲求」は、「道徳的人格」としての「自己理解」を「実現」したいという理性的人格の「欲求」なのである。

このように「反省的均衡」のもとで「再構成」され、解明されれば、スキャンロンの「道徳的経験」は、「公正としての正しさ」という道徳性の構想の再構成に説得力という「正

---

「道徳性の射程」を限定する可能性に、スキャンロンは言及する (Scanlon 1982, 136)。スキャンロンによれば、「道徳性の射程」に関するこれらの制限は、正当化の観念が意味をもつための条件に関する「議論するに足る (debatable)」制限である (Scanlon 1982, 136-137)。

当化の重力」をもたらす。ロールズがスキャンロンとともに主張するように、「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求をもつ」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2)。

それゆえ、「洞察」において見出された「正当化の無条件的義務」が「基本的欲求」の源泉である。「理性的・社会的動物」としての人間存在が理性的人格として自分自身に引き受けざるを得ない「正当化の無条件的義務」にもとづいて、「基本的欲求」が理解されるのである。

むしろ「基本的欲求」は、理性的人格が「理性的」に拒否できない「正当化の無条件的義務」にもとづく「理性的欲求」である。それゆえこの「欲求」は、「第二の自然」(McDowell 1996a, 87, cf. McDowell 1996a, 85-86) という意味での「欲求」と理解されなければならない。ロールズの 1958 年の論文のもとでいえば、「正当化の無条件的義務」は、「第二の自然」という意味での「原初的で自然本性的な応答」(Rawls 1958, 62) とみなされるからであり、後の『正義の理論』のもとでいえば、「第二の自然」という意味での「自然本性的義務 (natural duties)」(Rawls 1971b, 114, cf. Rawls 1971b, 114-117, 333-342) とみなされるからである。

すでに考察したように『正義の理論』においては、「自然本性的義務」として五つの義務が取り上げられていた (Rawls 1971b, 114-117, 333-342, cf. Rawls 1971b, 108-114)。第一は、他のひとに危害を加えたり、他のひとを傷つけたりしてはならないという義務であり (Rawls 1971b, 114)、第二は、不必要な苦しみを生じさせてはならないという義務である (Rawls 1971b, 114)。第三に、過度の危険や負担をもたらさない場合に困っているひとや危険にさらされているひとを手助けする「相互扶助の義務 (duty of mutual aid)」があり (Rawls 1971b, 114, cf. Rawls 1971b, 338-339)、第四に、「正義の義務」がある (Rawls 1971b, 115-116, cf. Rawls 1971b, 334)。そして最後に、互いを、二つの「道徳的能力」によって特徴づけられた「道徳的人格」として尊重する「相互尊重の義務」(Rawls 1971b, 337-338) がある。「公正としての正しさ」の再構成のもとでいえば、相互性と一般性の基準のもとで互いを理性的人格として尊重する義務が、「相互尊重の義務」である。

『正義の理論』では、他のひとびとのために「何らかの善いこと」をするという意味での「積極的義務」と他のひとびとのために「何らかの悪いこと」をしないという意味での「消極的義務」が区別される (Rawls 1971b, 114)。ロールズはここで、積極的義務と消極的義務という分類が「直観的」に明らかであるにもかかわらず、明確な区別が困難になる場合が多いと断ったうえで、暫定的に第一と第二の義務を消極的義務と規定し、「相互尊重の義務」を他の二つの義務とともに「積極的義務」として分類する (cf. Rawls 1971b, 114, 109)。だが、カントの道徳理論に見出せる「不完全責務 (imperfect obligation)」と「完全

責務 (perfect obligation)」の区別との類推のもとで、積極的義務と消極的義務のこの区別を理解してはならない (Rawls 1971b, 341-342, cf. Kant 1785, IV 421-423, Kant 1785, IV 421 Anm.)<sup>(38)</sup>。ロールズが主張するように、完全責務がつねに不完全責務に優先するという主張は、多くの場合誤りであり、完全責務が互いに衝突する場合に、「優先順位の問題」を解決するための方策を私たちは、持ち合わせていないからである。この場合、私たちに可能なのは、反省的均衡の方法に訴えることだけである (Rawls 1971b, 341-342)。

そもそも三つの積極的義務は、二つの消極的義務とともに「責務」ではない。「自発的行為」の結果として生じるのが責務だからである (Rawls 1971b, 113)。これら五つの義務はいずれも、「自然本性的義務」である (Rawls 1971b, 114-117, 333-342, cf. Rawls 1971b, 108-114)。消極的であれ、積極的であれ、これら五つの義務は、理性的人格が、「理性的・社会的動物」として負っている「第二の自然」という意味での「自然本性的義務」なのである。

それゆえ「自然本性的義務の別の特徴は、この義務がひとびとの制度上の関係とかかわりなく、ひとびとのあいだで忠実に守られていることにある。すなわち、自然本性的義務は、平等な道徳的人格としてのすべてのひとのあいだに広まっている」 (Rawls 1971b, 115)。

したがって、「第二の自然」という意味での自然本性的義務が、広く「ひとびと一般」 (Rawls 1971b, 115) に課された義務であるなら、「正当化の無条件的義務」に源泉をもつ「基本的欲求」も、「ひとびと一般」に見出される「基本的欲求」と考えられる。スキャンロンの定式化においては、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」 (Scanlon 1982, 138) が、「普遍的」でも、「自然本性的」でもないと考えられていた (Scanlon 1982, 139)。スキャンロンによれば、この欲求は、「道徳教育」によって陶冶される (Scanlon 1982, 139)。

スキャンロンが主張するように、この欲求は、道徳教育によって陶冶されるものであるかもしれない。だが、この欲求が陶冶され得るなら、この欲求は陶冶されるべきである。なぜなら、「第二の自然」という意味での自然本性的義務は、広く「ひとびと一般」に見出されるからである。第二の自然という意味での自然本性的義務がひとびと一般に広く見出される義務であるなら、「自然本性的義務」に源泉をもつ「基本的欲求」も、自然本性的義務にもとづく欲求として、「ひとびと一般」に広く陶冶されるべきであり、広くひとびと一般に見出される「普遍的欲求」とみなされるべきである (cf. Rawls 1971b, 114-115)。理

---

<sup>(38)</sup> 『正義の理論』では、「完全義務 (vollkommene Pflichten)」と「不完全義務 (unvollkommene Pflichten)」 (Kant 1785, IV 421) というカントの言い回しに代わり、「完全責務」と「不完全責務」 (Rawls 1971b, 342) という言い回しが用いられている。

性的人格の実践的思惟においては、自分自身の「道徳的経験や判断」から「基本的欲求」が再構成され、自分自身の「道徳的人格」としての「自己理解」のもとで、この欲求が形成される。言い換えれば、自分自身の「道徳的経験や判断」を反省的均衡のもとで解明すれば、私たちはこの再構成に説得力という「正当化の重力」をもたらすことができるのである。

こうしてロールズの実質的理論の形式的理論としての再構成が補完されれば、本章の発端にあった問いに解答できる。「公正としての正しさ」という「自律的道徳性」の構想においては、「正当化の原理」のもとで「正当化の道徳的責任」を果たす理性的人格の「道徳的人格」としての「自己理解」の再構成によって、「なぜ道徳的であるべきか」という道徳性の根拠への問いに解答が与えられる。この再構成においては、自分の「道徳的アイデンティティ」を「実現」したいという理性的人格の「基本的欲求」をもって解答が与えられるのである。

2008 年の論文でラーモアが主張したように、道徳性の根拠への問いは、道徳性の「無条件的基盤」によって解答されなければならない。ラーモアは、道徳性がそれ自体の権威をもたらし、根拠づけなければならないという「道徳性の自律」の観念にもとづく「自律的道徳性」の構想を「理性の自律」(Larmore 2008, 108)のもとで根拠づけることに失敗しているとカントを批判していた。

「理性の自律」は、理性が自分自身の使用を導く原理を自分自身のうちから生み出し、根拠づけるという観念である。実践理性の場合なら、理性は、「正当化の原理」を自分自身のうちから生み出し、根拠づけなければならない。だがラーモアによれば、「自律的道徳性」を「理性の自律」のもとで根拠づけることはできない。「道徳性の自律」の観念は、ただ「伝達」できるだけである。理性はその根本において、「理由に対する応答性」であり、「受容性」の能力として、「理由に応答すること」において成立しているからである(Larmore 2008, 109)。私たちの理性や精神の働きから独立した道徳的真理や道徳的価値の秩序に応答することだけが、理性には可能である。理性は、これらの「自律的道徳性」を「伝達」することができるだけである。

しかし、ラーモアによる「自律的道徳性」の「擁護」は、道徳的真理や価値の秩序の存在を想定する実在論のもとにある。それゆえ、ラーモアの議論は、道徳性の根拠への問いを一方的に打ち切るものである。「なぜ道徳的であるべきか」という「理由」への探求を「専断的決断」によって一方的に打ち切る議論がラーモアの議論なのである (Korsgaard 1996, 33)。

そこで本章では、ロールズの「反省的均衡」(cf. Rawls 1971b, 19-22, 46-53)の方法のもとでヘンリッヒの「道徳的洞察」(cf. Henrich 1973, 228-229)の観念を取り上げ、「経験的

理論の枠組み」(Rawls 1999a, 226) の内部でこの観念を解釈した。この考察によって本章では、「道徳性の自律」を断念することのない「公正としての正しさ」という「自律的道徳性」の構想が、「理性の自律」のもと、「経験的理論の枠組み」の内部で再構成され、根拠づけられたのである。

「道徳的洞察」の観念のもとでヘンリッヒが明らかにしたように、道徳性の根拠への問いは、「理性の自律」のもとで解答され得る。ヘンリッヒによれば、カントの道徳法則は、「賛同」されるべきという「要求」の「正当性」とともに、「私」の「賛同」に「先行」して与えられ、「私」の「賛同」においてその「要求」の「正当性」が「直接」理解される (cf. Henrich 1973, 228-229)。このことで「私」は、「自己」が「道徳法則」に「拘束されている」ことを理解する。この賛同は、「自発的行為」であり、「自己はこの賛同においてはじめて自己として構成されるということが出来る」(Henrich 1973, 230)。それゆえヘンリッヒの洞察の観念には、自律的道徳性の構想を、「理性の自律」のもとで根拠づける可能性が見出される。

だが道徳法則という「善の現実性」(Henrich 1973, 225) に関する存在論的に実質的な想定のために、ヘンリッヒの洞察の観念においては、「正当化の原理」そのものを「構成」(Larmore 2008, 110) し、「正当化」(Larmore 2008, 107) することで、道徳性とその権威を根拠づけることができない。カントと共有する叡知界と感覚界という二元論的想定のために、ヘンリッヒの観念においては、「道徳法則の権威」が「解明」(Larmore 2008, 107) されても、道徳性とその権威が根拠づけられることはないのである。

ヘンリッヒによれば、「道徳的洞察にとっては、それが是認する善は、その『明証性において』正当であるからである」(Henrich 1973, 228)。すなわち「それ〔善、すなわち、カントの道徳法則〕は、根拠づけを必要としない。そして善に賛同するのに先立って善の根拠への問いに答えようとするひとは、すでに善を見失っている〔括弧内引用者〕」(Henrich 1973, 228-229)。

したがって、「理性の事実」に訴えるカントの議論が、道徳法則の権威を「正当化」するものではなく、道徳法則の権威を「解明」するものであるように、ヘンリッヒの洞察の観念も、道徳法則の権威を「解明」するものであっても、道徳法則の権威を「構成」し、「正当化」することで、道徳性とその権威を根拠づけるものではない (cf. Larmore 2008, 107)。

それゆえ本論文でここらみられたように、ロールズの反省的均衡の方法のもとで、そしてまた、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を強調するコースガードの議論と、他のひとびととの「相互承認」の機構を「承認する知覚」のもとで解明するシュペーマンの議論を援用することで、ヘンリッヒの洞察の観念が、「経験的理論の枠組み」の内部で解釈されなければならない。「経験的理論の枠組み」の内部で解釈されることで、

具体的他者としての他のひとびとに、道德性の無条件的基盤が求められなければならないのである。本論文の考察においては、「賛同」されるべきという「要求」とともに、「私」の「賛同」に「先行」して与えられた、具体的他者としての他のひとびとの「理由の道德的権利」と「自由の道德的権利」の「要求」の「正当性」に、道德性の無条件的基盤が求められたのである。

この考察によって本論文では、「私」の承認に先立って与えられた、具体的他者としての他のひとびとの二つの道德的権利の承認要求が、理性的人格によって理性的に拒否され得ない要求として、「経験的理論の枠組み」の内部で解明された。同時に本論文においては、この解明のもとで「相互性」と「一般性」の基準によって特徴づけられた「正当化の原理」が、「私たちの道德的経験や判断」から再構成された。本論文では、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化する「正当化の道德的責任」とともに、「正当化の無条件的義務」を根底にもつ「正当化の原理」が、理性的人格の「道德的人格」としての「自己理解」に係留されたのである。こうして本論文は、理性的人格の「道德的アイデンティティ」を再構成し、「理性の自律」のもとで「自律的道德性」を根拠づけた。

それゆえロールズの実質的理論の形式的理論としての再構成のころみは、「正当化の原理」のもとで他のひとびとの「理由の道德的権利」と「自由の道德的権利」を、自分の二つの道德的権利とともに、「等しく」、「公正に」尊重することを命じる「公正としての正しさ」という「自律的道德性」の構想の再構成のころみとして、「理性の自律」のもとで根拠づけられたのである。

したがって「公正としての正しさ」という自律的道德性の構想が再構成されれば、「道德的動機づけの原理」として再定式化されたスキャンロンの「動機づけの源泉」が、「公正としての正しさ」の構想にもとづく「欲求」として解釈される。この欲求は、スキャンロンの定式化のもとでいえば、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」(Scanlon 1982, 138, cf. Rawls 1993a, 49-50 n. 2)である。

むろんスキャンロンの「道德的経験」から明らかなように、他のひとびとは、「賛同」されるべきという「理由の道德的権利」と「自由の道德的権利」の「要求」の「正当性」だけをともなう、「私」にあらわれてくるのではない。他のひとびとは同時に、彼らが「理性的・社会的動物」(cf. Korsgaard 1996, 132-145, 145-160)としてもつ「具体的必要」の要求の「正当性」、たとえば、「痛み」という「理由の知覚」をともなう私たちにあらわれてくる。

シュペーマンの「承認する知覚」(Spaemann 1996, 195)の観念のもとで「承認のパラド

クス」(cf. Spaemann 1996, 193)を解明したように、他のひとびとの、私と同じ理性的人格としての「承認」の基盤は、ラーモアが实在論の立場から主張する「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」(Larmore 1998, 462)に求められるのではない。他のひとびとの、私と同じ理性的人格としての「承認」の基盤は、「理性的・社会的動物」としての「具体的必要」の要求とともに具体的他者としての他のひとびとがかかげる二つの道徳的権利の要求の正当性に求められなければならない。「道徳的経験」において飢餓に苦しむひとびとにスキャンロンが見出したのは、「彼〔ら〕の状態を変える理由があるという知覚〔強調原著、括弧内引用者〕」(Korsgaard 1996, 149)だけではない。同時にスキャンロンが見出したのは、彼らがかかげる、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の要求の正当性である。ここから「動機づけの源泉」の定式化へとスキャンロンは導かれたのである。

それゆえ反省的均衡という「再構成」の手法においては、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」に「賛同」することが、「適切な応答」(Spaemann 1996, 252)であることが明らかである。他のひとびとを二つの道徳的権利をもつ理性的人格として「知覚」し、「承認」する「承認する知覚」は、「第二の自然」という意味での「適切な応答」である。

飢饉に苦しむひとびとに直面して「動因」としての「共感」(Scanlon 1982, 137)とは違う「何か別のもの」(Scanlon 1982, 138)が働いていたと説明するスキャンロンの道徳的経験を、「痛み」を「理由の知覚」と説明するコースガードの議論のもとで解釈したように、「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を他のひとびとに承認することは、「理性的・社会的動物」として有限な、具体的他者としての他のひとびとの「具体的必要」に「応答」することとならんで、「第二の自然」という意味での「適切な応答」なのである。

私たちは、二つの道徳的権利を承認することを他のひとびとに理性的に拒否できない。それは、他のひとびとに見出された二つの道徳的権利を私たちが自分自身にも見出し、承認しているからだけではない。それは、二つの道徳的権利を承認することが、二つの道徳的権利をもつこととともに、「理性的・社会的動物」の「第二の自然」という意味で私たちの自然本性の一部となっているからでもある。

したがって反省的均衡という再構成の方法においては、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2)が、「第二の自然」として理解された「正当化の無条件的義務」にもとづいて再構成される。

同時に再構成のこの方法においては、「正当化の無条件的義務」を根底にもつ「正当化の原理」、そしてこの原理のもとで自分の行為を正当化する「正当化の道徳的責任」とと

もに、「基本的欲求」が、理性的人格の道徳的人格としての自己理解に係留される。

それゆえ「公正としての正しさ」にもとづく形式的理論においては、ロールズとともに、善と正の一致の要求がかかげられる (cf. Rawls 1971b, 567-577)。「正当化の無条件的義務」を認め、この義務を「正当化の道徳的責任」として引き受けた道徳的人格であることは、人間存在にとって「第二の自然」という意味での自然本性の一部に過ぎない。それゆえ「道徳的アイデンティティ」をもつことが、それ自体で人間存在にとっての善のすべてを規定することはない。だが、正当化の道徳的責任を果たすことで自身の道徳的アイデンティティを「実現」することは、各々の理性的人格にとって「善」である。理性的人格は、正当化の道徳的責任を果たすことで、自分の自然本性の一部を「実現」するからであり、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求」(Rawls 1993a, 49-50 n. 2) が次第に形成され、充足されるようになるからである。

むしろ善と正の一致における「善」は、「包括的」で「一般的」な善の理想や構想ではない。コースガードが指摘するように、「家族」の一員、「職業集団」の構成員、「国」の市民といった特定かつ複数の「実践的アイデンティティ」によって私たちは構成されているからである (cf. Korsgaard 1996, 120)。だがコースガードにならって、これら特定かつ複数の「倫理的アイデンティティ」の根底に位置し、「包摂」するアイデンティティが、人間存在にとって普遍的な道徳的人格としてのアイデンティティであると主張できる (cf. Korsgaard 1996, 120-122)。

それゆえ道徳的人格として自己実現によってもたらされる善は、「道徳的善」であるに過ぎない。相互性と一般性の基準のもとで「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」を等しく、公正に尊重することで実現されるのが、この善であるからである。言い換えれば、道徳的アイデンティティの実現によってもたらされる善は、この善を欠けばどのような善の理想や構想の追求もその実現が妨げられ、その価値が失われる「条件」という意味で「包摂的」な善である。

したがって「公正としての正しさ」にもとづく形式的理論においては、各々すべての人間存在がみずからの道徳的人格としてのアイデンティティを実現することで、普遍的な人間社会に安定した存続の可能性がもたらされる<sup>(39)</sup>。だがこの「普遍的社会」が、包括的

---

<sup>(39)</sup> バリーの 1995 年の論文では、『政治的自由主義』で採用されたスキャンロンの「動機づけの源泉」のもとで、「安定性」の問題を解決することがこころみられている。「動機づけの源泉」が前提されれば、理論の「第二段階」に関するロールズの議論は必要ではないとバリーは主張する (cf. Barry 1995, 890-898)。「重なり合う同意」と「公共的理性」の観念のもとで理論に対する安定した支持の可能性を解明する理論の「第二段階」は、必要ないのである。バリーのこの見解を筆者も支持する。この理由もあり、本論文では、理論の「第二段階」でのロールズの議論を取り上げていない。なお、バリーの解釈にはフリーマンの批判

で一般的な善の理想や構想の共有によって統合された「共同体」であることはできない。「公正としての正しさ」においては、相互性と一般性の基準のもとで「理由の道徳的権利」のもっとも根本的な形態としての「拒否権」が、すべてのひとに等しく、公正に保障され、このことで合意に対する批判的吟味と修正の可能性が確保されているからである。この意味で、「公正としての正しさ」のもとではいかなる合意も「暫定的合意」に過ぎない。

「公正としての正義」にもとづくロールズの「正義の実質的理論」(Rawls 1971b, 51)では、この理論が「理想的理論」(cf. Rawls 1971b, 8-9)と呼ばれ、ときに「理想に基礎づけられた見解 (ideal-based view)」(Rawls 1985, 400-401 n. 19)と説明されている。だが「公正としての正しさ」にもとづく形式的理論においては、この理論のもつ道徳理論と政治理論の可能性とともに、いかなる善の理想や構想も実質的に描かれることはない。「公正としての正しさ」においては、どのような合意も暫定的なものに過ぎず、いかなる合意もつねに批判的吟味と検証に開かれていなければならないからである。「公正としての正しさ」は、「理想」にもとづく「実質的理論」としてではなく、「理由」にもとづく「形式的理論」として、その普遍的妥当性をおかけするのである。

「公正としての正しさ」にもとづく形式的理論が、道徳理論と政治理論としての可能性とともにこうして再構成され、根拠づけられれば、これまで取り上げずにおいた疑念、すなわち、正義の実質的理論の形式的理論としての再構成がロールズの反省的均衡の方法に忠実でないという疑念に応答できる。

反省的均衡の方法においては、「私たちの道徳的経験や判断」、「正当化の原理」を含む「原初状態」、そして「正義の諸原理」の三者のあいだに、十分な反省にもとづいた整合的な均衡状態を確立することが求められる。そこでこの疑念においては、道徳規範の正当化を個人やひとびとの論証実践にゆだねる形式的理論としての再構成が、ロールズの反省的均衡の方法にならうものではないと批判される。

だがこの批判は、均衡の方法の不十分な理解にもとづく。第一に『正義の理論』では、整合的な均衡状態が存立し得るか、存立し得るとしても一意に確定し得るか、一意に確定し得るとしても私たちがその状態に到達できるかに関する問題が未解決な問題として留め置かれている (Rawls 1971b, 50)。第二に『政治的自由主義』においては、均衡の方法が、いわば「無限に」(Rawls 1993a, 97) 遂行されなければならないと説明される (Rawls 1993a, 96-97)<sup>(40)</sup>。「理性は、理性自身にとって透明ではない」(Rawls 1993a, 97) からである。

---

がある (cf. Freeman 2003, 145-149)。またバリーのこの論文は、『政治的自由主義』の書評として公にされたものである。

<sup>(40)</sup> 合理的直観主義との対照で構成主義の立場を説明する議論のなかに、ロールズのこの主張は見出される。この議論の詳細は、第二章第五節を参照のこと。

それゆえロールズの実質的理論を形式的理論として再構成するところにおいては、均衡状態の成立が、個人やひとびとの正当化実践にゆだねられる。「公正としての正しさ」にもとづく形式的理論は、整合的な均衡状態の成立の可能性を否定しない。だが均衡状態の成立は、個人やひとびとの正当化実践にゆだねられるのである。

したがって「公正としての正しさ」においては、これまで本論文が再構成してきた「正当化の原理」や「基本的欲求」が理性的人格の道徳的アイデンティティへの係留とともに否定される可能性が排除され得ない。それゆえ、「理性的・社会的動物」として有限な人間存在が、自由で平等な理性的人格として等しく、公正に処遇され、尊重されることを要請する「公正としての正しさ」そのものが否定される可能性を最終的に排除できない。

だが、有限な人間存在が自由で平等な理性的人格として等しく、公正に処遇され、尊重されるべきであるという道徳性の根本観念が否定されることはないと考えられる。仮に否定されるのであれば、そこにはいかなる道徳性も成立しない。ロールズがカントにならって「諸目的の国」の実現可能性を「理性的信仰」(Rawls 1993a, 101)とみなしたように、ここで再構成された形式的理論も「諸目的の国」の実現可能性を「理性的信仰」とみなす<sup>(41)</sup>。「公正としての正しさ」は「理性的信仰」の対象なのである。

むろん「公正としての正しさ」における「理性的信仰」は、ロールズの「理性的信仰」とともに、カントの「理性的信仰」からは区別される。「理性的信仰」の対象は「叡知界」ではなく、現実のこの世界と人間存在に対する信仰であるからである。カントは、理性的信仰の対象を叡知界に求め、また、求めることができた。だが「公正としての正しさ」は、理性的信仰の対象を現実のこの世界と人間存在に求め、また、求めざるを得ないのである。

他のひとびとを「目的そのもの」として尊重することの可能性を考え抜いたスキャンロンは、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという欲求」(Scanlon 1982, 138)をすべてのひとに想定できないと考えた。しかしそれにもかかわらずスキャンロンは、この欲求を「動機づけの源泉」として定式化した。この欲求をすべてのひとに想定できないと考えながらスキャンロンが「動機づけの源泉」として定式化したように、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為を正当化したいという欲求を私たちはもち、この欲求が充足されることを望まざるを得ない。現実のこの世界における「公正としての正しさ」と「均衡状態」の成立は、理性の実践的使用にともなう必然的な想定だからである。現実のこの世界における「公正としての正しさ」と「均衡状態」の成立も、「理性的信仰」の対象なのである。

---

(41) 「理性的信仰」に関するロールズの議論については、第二章第五節を参照のこと。

# 結論

これまで本論文は、「理性的人格の実践的判断力と道徳的アイデンティティ」の表題のもとでジョン・ロールズの「正義の理論」を取り上げ、ロールズの理論が理性的人格に想定している「実践的判断力」と「道徳的人格」としての「自己理解」を解明した。この考察を通じて本論文では、「公正としての正しさ」という「道徳性」の構想にもとづく形式的理論が、「経験的理論の枠組み」の内部で、理性的人格の「道徳的アイデンティティ」に根拠づけられた。

ロールズの正義の理論は「公正としての正義」の構想にもとづく理論である。「公正としての正義」においては、「公正な正当化の条件」のもとで正当化された規範が「公正」という意味で「正しい」とみなされる。それゆえ正義の理論では、公正な正当化の条件のもとで正当化されている限り、どのような内実をもつ規範であれ、この規範が公正という意味で正しいとみなされる。公正としての正義の構想にもとづくロールズの理論は、正義の「形式的理論」である。

だがロールズの理論は、「形式的理論」ではない。ロールズの理論は「実質的理論」である。正義の理論においては、公正としての正義を反映する公正な正当化の条件、つまり「原初状態」のもとで「正義の諸原理」という「実質」が導出されているからである。

しかし正義の諸原理を導出するロールズの理論には、正義の諸原理によってその分配が規定される特定の「基本財」の想定にともなう困難が存在する。ロールズの実質的理論は、異なったカテゴリーに属する異なった基本財の分配を適切なコンテキストのもとで適切に正当化できない。

そこで本論文は、1971年の『正義の理論』から1993年の『政治的自由主義』へといたるロールズの理論の展開と精緻化の過程をたどり、「ジョン・ロールズの正義の理論の批判的再構成」という副題にあるように、ロールズの実質的理論を形式的理論として「批判的」に再構成した。本論文では、「公正としての正義」という「正義」の「道徳的」・「政治的」構想にもとづく実質的理論として展開されたロールズの理論が、「公正としての正し

さ」という「道徳性」の構想にもとづく、二段階の形式的理論として批判的に再構成されたのである。

同時に本論文においては、実践的問題の「倫理的主題」と「道徳的主題」を「実践的」に区別することを理性的人格に可能にする「正当化の原理」と理性的人格の「道徳的アイデンティティ」が、「経験的理論の枠組み」の内部で再構成され、正当化の原理をその核心にもつ「公正としての正しさ」が、このアイデンティティのもとで根拠づけられた。さらに本論文では、この根拠づけを通じて、「無条件的義務」にもとづく「道徳的行為」へと私たちを「理性的」に動機づける「道徳的動機」が「経験的理論の枠組み」の内部で説明されたのである。

第一章では、「公正としての正義」の構想を反映し、そのもとで「合意」された規範を公正という意味で正しい規範として正当化することを可能にする原初状態を取り上げ、原初状態をカントの道徳理論における「道徳的観点」と解釈した。この考察を通じて、道徳的観点のもとで他のひとびとの利害や関心にも等しく、公正に配慮することを可能にする実践的判断力が、理性的人格に想定されていることが明らかにされた。

ロールズの理論を、合理性の観念のもとで正義の構想とその諸原理を根拠づける「合理的選択の理論」と理解してはならない（第一節）。ロールズの理論は、経験的理論の枠組みの内部でカントの道徳的自律を手続き的に解釈する「カント的理論」である（第二節）。「公正としての正義のカント的解釈」にもとづくロールズの理論では、原初状態と呼ばれる道徳的観点のもとで、他のひとびとの利害や関心にも等しく、公正に配慮することを可能にする実践的判断力が、私たち理性的人格に想定されているのである（第三節）。

第二章で明らかにされたように、この実践的判断力においては、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な根拠が、共有不可能な根拠から実践的に区別される。このことで理性的人格は、実践的問題の道徳的主題を、倫理的主題から実践的に区別する。第二章では、「相互性」と「一般性」の基準によって特徴づけられた正当化の原理のもとで実践的問題の道徳的主題と倫理的主題を実践的に区別する理性的人格の実践的判断力が説明され、正当化の原理とこの実践的判断力のもとで、正義の実質的理論を形式的理論として再構成する可能性が明らかにされた。

1971年の『正義の理論』のもとで考察したように、「反省的均衡」の方法においては、公正としての正義の構想とこの構想を反映する道徳的観点が、「私たちの道徳的経験や判断」から再構成され、理性的人格の道徳的人格としての自己理解に根拠づけられる。ロールズの理論では、反省的均衡の方法によって、正義の諸原理を含む理論の全体が根拠づけられるのである（第一節）。1980年の「カント的構成主義」論文を取り上げ考察したように、均衡の方法によって正当化される正義の理論は、「構成主義」の立場のもとにある。

ロールズの構成主義的理論では、私たちの理性の働きから独立して存在する道徳的真理や道徳的価値の秩序の存在の想定もとで、道徳的第一原理の「真」を主張する「实在論」に陥ることも、「相対主義」に陥ることも回避しながら、正義の諸原理の「客観性」が主張される（第二節）。

むろん 1989 年の論文、「政治の領域と重なり合う同意」を取り上げ考察したように、各々の「包括教説」の「倫理的観点」の「内部から」の是認に、公正としての正義の「妥当性」が依存させられてはならない。公正としての正義は、包括教説の倫理的観点から「独立」に正当化され、「独立」した妥当性をもたなければならない。正義のこの構想は、理性的人格が「理性的に拒否できないであろう根拠」として「理性的」・「普遍的」に正当化され、包括教説の倫理的観点に依存しない独立した妥当性をもたなければならない。正義の理論は、「義務論的理論」としての要件を充たさなければならないのである（第三節）。

したがって正義の理論では、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な正義の理性的・普遍的構想を、自分自身の包括的な倫理的構想から区別する実践的判断力が、理性的人格に想定されている。この実践的判断力では、実践的問題の倫理的主題のなかで共有可能な「客観的善」と共有不可能な「主観的善」が「認識論的」に区別されるのではなく、実践的問題の道徳的主題と倫理的主題が、実践的問題の二つの異なった主題として、「実践的」に区別される（第四節）。

そしてその前提は、「判断の負荷」と呼ばれる「判断の可謬性」とともに理性的人格に想定される、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたいという基本的欲求」である。それゆえ正義の理論では、正義の諸原理を、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう」原理として、普遍的に正当化することがこころみられる。だが正義の理論は、正義の諸原理を、普遍的な道徳規範として正当化することができない。「社会の基本構造の正義」という「特定の道徳的・政治的主題」とそのコンテクストに結びつけられているにもかかわらず、公正としての正義は、「理由」にもとづいて根拠づけられているという意味での「普遍的妥当性」をかかげることができる。だがロールズの理論は、実質的理論であるために、公正としての正義の理性的・普遍的構想を反映する道徳的観点に、特定の「基本財」という「偶発的想定」を持ち込まなければならない（第五節）。

したがって第三章で考察したように、ロールズの実質的理論は、形式的理論として再構成されるべきである。ハート（第一節）とセン（第二節）の批判を考察することで明らかにされたように、正義の実質的理論は、形式的理論として再構成されるべきなのである。「基本的諸自由」のような「道徳的権利としての人権」を、「収入や富」のような他の「分配財」とともに基本財というひとつのカテゴリーのもとにとりまとめ、その「分配」をひ

とつの思考実験で正当化する原初状態という正当化の装置は、異なった次元に属する異なった基本財を、それぞれの適切なコンテキストのもとで適切に取り上げ、その分配を適切にしかたで正当化することができないからである。他のひとびとの基本的諸自由と両立する限りで各人の基本的諸自由が可能な限り最大限に保障されることを要請する「第一原理」は、すべての社会に妥当すべき「道徳的正義の原理」である。社会的・経済的格差の是正を求める「格差原理」は、各々の社会において格差の内実と是正のあり方が決定されるべき「社会的正義の原理」である。異なった次元に属する二つの原理をひとつの思考実験で正当化する正義の理論は、道徳的正義の原理の「普遍性」と社会的正義の原理の「特殊性」を適切なコンテキストのもとで適切に扱うことができないのである（第三節）。

それゆえロールズの正義の実質的理論は、「道徳理論」と「政治理論」の二つの段階からなる形式的理論として再構成されるべきである。相互性と一般性の基準によって特徴づけられた正当化の原理を根底にもつ、二段階の形式的理論として再構成されるべきなのである。相互性と一般性の基準を認め、正当化の原理を受け入れる理性的人格は、自分自身に認めている基本的諸自由と基本的諸自由の実現、ならびにそのために必要な手段への要求を他のひとびとに理性的に拒否できないからである。それゆえ理性的人格は、自分自身に認めている基本的諸自由を、他のひとびとに「形式的意味」で保障できるだけでなく、「実質的意味」でも保障できる。理性的人格は、正当化の原理のもとで「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」として共有可能な理由にもとづいて、行為へと「理性的」に動機づけられているからである（第四節）。

こうして第四章では、「公正としての正しさ」にもとづく形式的理論の根拠づけがこころみられた。ラーモアがカントとともに主張するように、道徳性は、「無条件的なもの」であり、「無条件的基盤」を必要としている。道徳性は無条件的基盤のもとで、独立した価値の領域を構成している。独立した価値の領域を構成する「自律的道徳性」は、「無条件的義務」にもとづいて根拠づけられなければならない。

だが、自律的道徳性は、理性が、自分の判断や行為の一般的原理をみずから確立し、みずからの判断や行為を導くという「理性の自律」のもとで根拠づけられなければならない。すでに存在している理由に応答する能力として理性を理解し、「理性の自律」の観念を否定するラーモアの議論は、實在論のもとで自律的道徳性を「擁護」する議論に過ぎない。ラーモアの議論は、道徳的真理の實在の想定のもとで道徳性の根拠への問いを一方的に打ち切る独断論的議論なのである（第一節）。

そこで、理性の自律にもとづく自律的道徳性の根拠づけの可能性を求めてカントの道徳理論が取り上げられ、「理性の事実」としての「道徳法則の意識」が、ヘンリッヒの「道徳的洞察」の観念のもとで解明された（第二節）。ヘンリッヒによれば、理性の事実にお

いては、「私」の「賛同」に先立って与えられた道徳法則の「要求」の「正当性」が「直接」理解され、道徳法則に「賛同」が与えられる。その結果、理性の事実では、それ自体が「自発的行為」である「賛同」によって、「自己」が道徳法則に「拘束されている」ことが理解される。

それゆえヘンリッヒの洞察の観念は、「道徳法則の権威」を理性の自律のもとで「解明」できる。だがヘンリッヒの洞察の観念においては、道徳法則という「正当化の原理」そのものを「構成」し、「正当化」することで道徳性とその権威を根拠づけることができない。ヘンリッヒの洞察の観念は、カントとともに、「叡知界」と「感覚界」の二元論的想定を共有しているからである。

したがって、ヘンリッヒの洞察の観念を「経験的理論の枠組み」の内部で解釈することで、「公正としての正しさ」が、自律的道徳性の構想として、理性の自律のもとで根拠づけられなければならない。そこで本論文は、反省的均衡の方法のもとで、人間存在の「理性的・社会的動物」としての有限性を強調するコースガードの議論と、他のひとびとの、私と同じ人格としての「承認」を「承認する知覚」の観念のもとで解明するスーパーマンの議論を援用することで、ヘンリッヒの洞察の観念を、経験的理論の枠組みの内部で解釈した（第三節）。

経験的理論の枠組みの内部における再構成という反省的均衡の方法のもとでいえば、理性的人格は、「具体的他者」としての他のひとびとに「直面」することで、他のひとびとの「理由の道徳的権利」と「自由の道徳的権利」の「要求」の「正当性」を「直接」理解し、この要求の正当性に「賛同」する。それゆえ理性的人格は、それ自体が「自発的行為」である「賛同」によって、「正当化の無条件的義務」に「自己」が「拘束されている」ことを理解する。「私」の「賛同」に「先行」して与えられた、他のひとびとの二つの道徳的権利の「要求」を自分自身にも見出す理性的人格は、他のひとびとの要求を理性的に拒否できない。それゆえ理性的人格の実践的思惟においては、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた正当化の原理が「構成」される。

むろんコースガードの議論とスキャンロンの「道徳的経験」を援用して説明されたように、他のひとびとは、二つの道徳的権利の要求だけをともなう私にあらわれてくるのではない。他のひとびとは同時に、彼らが「理性的・社会的動物」としてもつ「具体的必要」の要求、たとえば、精神的・身体的「痛み」という「理由の知覚」をともなう明らかになる生命維持やそのために必要な手段への要求をともなう私にあらわれてくる。

スーパーマンの「承認する知覚」の観念のもとで解明したように、他のひとびとの、私と同じ理性的人格としての「承認」の基盤は、ラーモアの主張する「他のひとびとのすでに与えられている所与の人格性」に求められてはならない。「承認」の基盤は、「痛み」と

いう「理由の知覚」とともに、「私」に二つの道徳的権利の承認要求をともなっており、あらわれてくる「具体的他者」としての他のひとびとに求められなければならない。

こうして「公正としての正しさ」の再構成においては、反省的均衡の方法のもとで、ヘンリッヒの道徳的洞察の観念が経験的理論の枠組みの内部で解釈される。この再構成では、「公正としての正しさ」という自律的道德性の構想を理性の自律のもとで根拠づけるために、経験的理論の枠組みの内部でヘンリッヒの道徳的洞察の観念が解釈され、具体的他者としての他のひとびとに道徳性の無条件的基盤が求められたのである。

理性的人格は、自分で判断し、自分の判断のもとで理由を構築する「理由の道徳的権利」と自分の判断と理由にもとづいて行為する「自由の道徳的権利」を、自分自身にも他のひとびとにも理性的に拒否できない。それゆえ他のひとびとに「直面」することで、自分の「行為」や「行為のしかた」、「道徳規範」や「道徳的権利としての人権」を他のひとびとに正当化する「正当化の無条件的義務」に「自己」が拘束されていることを、理性的人格は理解する。その結果、理性的人格は、相互性と一般性の基準によって特徴づけられた正当化の原理を「構成」する。同時に理性的人格は、「他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠」のもとで自分の行為や行為のしかた、道徳規範や道徳的権利としての人権を正当化する「正当化の道徳的責任」を、みずからの道徳的人格としての自己理解に係留する。理性的人格はこのことで、みずからの「道徳的アイデンティティ」を「形成」する。本論文は、ロールズの反省的均衡の方法を援用してこの一連の過程を解明することで、「公正としての正しさ」を経験的理論の枠組みの内部で再構成し、理性的人格の道徳的アイデンティティのもとで根拠づけたのである。

「道徳的悪」の定式化へと導かれたスキャンロンの「道徳的経験」を反省的均衡の方法のもとで解明し、再構成できたことから本論文の再構成の適切さは明らかである（第四節）。ロールズの反省的均衡の方法は、「私たちの道徳的経験や判断」を「整合的」な道徳性の構想へと体系化するだけの方法ではない。反省的均衡の方法においては、「私たちの道徳的経験や判断」を出発点に道徳性の構想を再構成する過程で、再構成された道徳性の構想に「説得力」という「正当化の重力」がもたらされる。本論文の再構成が適切であり、「説得力」という「正当化の重力」をもつとすれば、それは、「私たちは、他のひとびとが理性的に拒否できないであろう根拠のもとで自分の行為を彼らに正当化できるようにありたい」という基本的欲求をもつ」ことを根拠としているのである。

# 文献

以下では、本論文で言及したものに限定して文献を取り上げる。

## ジョン・ロールズの著作と論文

- Rawls, John 1951. “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 1-19.  
(守屋明訳「倫理上の決定手続の概要」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 255-288 頁.)
- Rawls, John 1958. “Justice as Fairness”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 47-72.  
(田中成明訳「公正としての正義」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 31-77 頁.)
- Rawls, John 1963a. “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 73-95.  
(田中成明訳「憲法上の自由と正義の概念」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 79-119 頁.)
- Rawls, John 1963b. “The Sense of Justice”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 96-116.  
(岩倉正博訳「正義感覚」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 221-254 頁.)
- Rawls, John 1967. “Distributive Justice”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 130-153.  
(田中成明訳「分配における正義」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 121-160 頁.)
- Rawls, John 1968. “Distributive Justice: Some Addenda”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 154-175.  
(岩倉正博訳「分配における正義-若干の補遺」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 161-195 頁.)

- Rawls, John 1969. “The Justification of Civil Disobedience”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 176-189.  
 (平野仁彦訳「市民的不服従の正当化」, 田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社 1979 年所収, 197-219 頁.)
- Rawls, John 1971a. “Justice as Reciprocity”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 190-224.
- Rawls, John 1971b. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John 1975a. “A Kantian Conception of Equality”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 254-266.  
 (藤原保信訳「秩序ある社会」, 岩波書店編集部編『現代世界の危機と未来への展望』岩波書店 1984 年所収, 103-125 頁.)
- Rawls, John 1975b. “Fairness to Goodness”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 267-285.
- Rawls, John 1975c. “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 286-302.
- Rawls, John 1978. “The Basic Structure as Subject”, in *Political Liberalism*, expanded edition, New York: Columbia University Press, 2005, 257-288.
- Rawls, John 1980. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 303-358.
- Rawls, John 1982a. “The Basic Liberties and Their Priority”, in *Political Liberalism*, expanded edition, New York: Columbia University Press, 2005, 289-371.
- Rawls, John 1982b. “Social Unity and Primary Goods”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 359-387.
- Rawls, John 1985. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 388-414.
- Rawls, John 1987a. “Preface for the French Edition of *A Theory of Justice*”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 415-420.
- Rawls, John 1987b. “The Idea of an Overlapping Consensus”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 421-448.
- Rawls, John 1988. “The Priority of Right and Ideas of the Good”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 449-472.
- Rawls, John 1989a. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 473-496.
- Rawls, John 1989b. “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 497-528.
- Rawls, John 1993a. *Political Liberalism*, expanded edition, New York: Columbia University Press, 2005.

- Rawls, John 1993b. “The Law of Peoples”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 529-564.  
 (中島吉弘, 松田まゆみ訳「万民の法」, スティーヴン・シュート, スーザン・ハリー編『人権について オックスフォード・アムネスティ・レクチャーズ』みすず書房 1998 年所収, 51-101 頁.)
- Rawls, John 1995. “Reply to Habermas”, in *Political Liberalism*, expanded edition, New York: Columbia University Press, 2005, 372-434.
- Rawls, John 1997. “The Idea of Public Reason Revisited”, in *Collected Papers*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 573-615.  
 (中山竜一訳「公共的理性の観念・再考」, 『万民の法』岩波書店 2006 年所収, 191-258 頁.)
- Rawls, John 1999a. *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.  
 (川本隆志, 福間聡, 神島裕子訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店 2010 年.)
- Rawls, John 1999b. *The Law of Peoples with “the Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.  
 (中山竜一訳『万民の法』, 『万民の法』岩波書店 2006 年所収, 1-189 頁.)
- Rawls, John 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman, ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.  
 (坂部恵監訳, 久保田顕二, 下野正俊, 山根雄一郎訳『ロールズ 哲学史講義 (上) / (下)』みすず書房 2005 年.)
- Rawls, John 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*, Erin Kelly, ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.  
 (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 2004 年.)
- Rawls, John 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman, ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.  
 (斉藤純一, 佐藤正志, 山岡龍一, 谷澤正嗣, 高山裕二, 小田川大典訳『ロールズ 政治哲学史講義 (I)/(II)』岩波書店 2011 年.)

## 参考文献 (外国語)

- Ackerman, Bruce A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980.
- Ackerman, Bruce A. 1989. “Why Dialog?”, in *The Journal of Philosophy* 86(1989), 5-22.
- Aristotle, 1996. *The Politics*, in *The Politics and the Constitution of Athens*, Benjamin Jowett transl. and Stephen Everson, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 9-207.  
 (山本光雄訳『政治学』岩波文庫 1961 年.)
- Aristotle, 2014. *Nicomachean Ethics*, revised edition, Roger Crisp, transl. and ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2014.  
 (高田三郎訳『ニコマコス倫理学 (上) / (下)』岩波文庫 1971/1973 年.)
- Barry, Brian 1995. “John Rawls and the Search for Stability”, in *Ethics* 105(1995), 874-915.

- Baynes, Kenneth 1992a. *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Baynes, Kenneth 1992b. “Constructivism and Practical Reason in Rawls”, in *Analyse & Kritik*, 14(1992), 18-32.
- Baynes, Kenneth 1995. “Democracy and the Rechtsstaat: Habermas’s *Faktizität und Geltung*”, in Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 201-232.
- Bellah, Robert N. et al. 2008. *Habit of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. With a New Preface*, Berkeley: University of California Press, 2008.  
(島藺進, 中村圭志訳『心の習慣』みすず書房 1991 年.)
- Benhabib, Seyla 1985. “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory”, in *PRAXIS International* 5(1985), 402-424.
- Bentham, Jeremy 1776. *A Fragment on Government. With an Introduction by Ross Harrison*, J. H. Burns, H. L. A. Hart, eds, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Berlin, Isaiah 1969. “Two Concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, 118-172.  
(生松敬三訳「二つの自由概念」, 小川晃一, 小池けい, 福田歆一, 生松敬三他共訳『自由論』みすず書房 1971 年所収, 295-390 頁.)
- Bottomore, Tom and T. H. Marshall 1992. *Citizenship and Social Class*, London: Pluto Press, 1992.  
(岩崎信彦, 中村健吾訳『シティズンシップと社会的階級』法律文化社 1993 年.)
- Cohen, Joshua 1993. “Moral Pluralism and Political Consensus”, in David Copp, Jean Hampton, John E. Roemer, eds., *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 270-291.
- Constant, Benjamin 1819. “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, in *Political Writings*, Biancamaria Fontana, transl. and ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 307-328.  
(大石明夫訳「近代人の自由と比較された古代人の自由について」, 『中京法學』第 33 卷 3, 4 合併号所収, 161-190 頁.)
- Daniels, Norman 1979. “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance”, in *The Journal of Philosophy* 76(1979), 256-282.
- Daniels, Norman 1980. “Reflective Equilibrium and Archimedean Points”, in *Canadian Journal of Philosophy* 10(1980), 83-103.
- Darwall, Stephen L. 1976. “A Defense of the Kantian Interpretation”, in *Ethics* 86(1976), 164-170.
- Dworkin, Ronald 1973. “Justice and Rights”, in *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth, 1977, 150-183.  
(小林公訳「正義と権利」, 木下毅, 小林公, 野坂泰司共訳『権利論』木鐸社 1986 年所収, 197-242 頁.)
- Dworkin, Ronald 1976. “Reverse Discrimination,” in *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth, 1977, 223-239.  
(小林公訳「逆差別」, 木下毅, 小林公, 野坂泰司共訳『権利論』木鐸社 1986 年所収, 299-323 頁.)

- Dworkin, Ronald 1977. “Bakke’s Case: Are Quotas Unfair?” in *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, 293-303.
- Dworkin, Ronald 1989. “Liberal Community”, in *California Law Review* 77(1989), 479-504.  
(高橋秀治訳「リベラルな共同体」, 『現代思想』第22巻(1994)5号所収, 116-137頁.)
- Forst, Rainer 1993. “Kommunitarismus und Liberalismus-Stationen einer Debatte, in Axel Honneth, hg., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/ Main, Campus Verlag 1993, 181-212.
- Forst, Rainer 1996. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1996.
- Forst, Rainer 2004. “Moralische Autonomie und Autonomie der Moral”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52(2004), 179-197.
- Freeman, Samuel 2003. “Congruence and the Good of Justice”, in *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 143-172.
- Freeman, Samuel 2007. *Rawls*, London: Routledge, 2007.
- Gauthier, David 1986. *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.  
(小林公訳『合意による道徳』木鐸社 1999年.)
- George, Robert P. 1994. “The Unorthodox Liberalism of Joseph Raz”, in Christopher Wolfe, John Hittinger, eds., *Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1994, 151-164.
- Gilligan, Carol 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.  
(岩男寿美子監訳, 生田久美子, 並木美智子共訳『もうひとつの声』川島書店 1986年.)
- Habermas, Jürgen 1983. “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1983, 53-125.  
(中野敏男訳「ディスクルス倫理学-根拠づけのプログラムのノート」, 三島憲一, 中野敏男, 木前利秋訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店 1991年所収, 73-182頁.)
- Habermas, Jürgen 1986. “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?”, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1991, 9-30.  
(清水多吉, 朝倉揮一共訳「カントに対するヘーゲルの異議は討議倫理にも当てはまるか?」, 『討議倫理』法政大学出版局 2005年所収, 5-26頁.)
- Habermas, Jürgen 1991a. “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1991, 100-118.  
(清水多吉, 朝倉揮一共訳「実践理性のプラグマティックな、倫理的な、道徳的な使用について」, 『討議倫理』法政大学出版局 2005年所収, 115-138頁.)
- Habermas, Jürgen 1991b. “Erläuterungen zur Diskursethik”, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1991, 119-226.  
(清水多吉, 朝倉揮一共訳「討議倫理の解明」, 『討議倫理』法政大学出版局 2005年所収, 139-271頁.)

- Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1992.  
(河上倫逸, 耳野健二訳『事実性と妥当性 (上) / (下)』未来社 2002 年/2003 年.)
- Habermas, Jürgen 1994a. “Nachwort zur vierten, durchgesehenen und um ein Literaturverzeichnis ergänzten Auflage”, in *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, erweiterte Auflage, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1994, 661-680.  
(河上倫逸, 耳野健二訳『事実性と妥当性 (下)』未来社 2003 年所収, 299-316 頁.)
- Habermas, Jürgen 1994b. “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”, in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1996, 293-305.  
(高野昌行訳「法治国家と民主制の内的つながり」, 『他者の受容 多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局 2004 年所収, 286-298 頁.)
- Habermas, Jürgen 1995. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1996, 65-94.  
(高野昌行訳「理性の公共的使用による宥和」, 『他者の受容 多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局 2004 年所収, 62-92 頁.)
- Habermas, Jürgen 1996a. “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”, in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/ Main Suhrkamp 1996, 11-64.  
(高野昌行訳「道徳の認知内容についての系譜論的考察」, 『他者の受容 多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局 2004 年所収, 6-59 頁.)
- Habermas, Jürgen 1996b. “>Vernünftig< versus >Wahr< oder die Moral der Weltbilder”, in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1996, 95-127.  
(高野昌行訳『「理性的」対『真』あるいは世界像の道徳』, 『他者の受容 多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局 2004 年所収, 93-126 頁.)
- Habermas, Jürgen 2001. “Auf dem Weg zu einer Liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung”, in *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp 2001, 34-125.  
(三島憲一訳「リベラルな優生学? -人類の倫理的自己理解をめぐる論争」, 『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版局 2004 年所収, 33-124 頁.)
- Hare, Richard Mervyn 1973. “Rawls’ Theory of Justice”, in Norman Daniels, ed. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*, Stanford: Stanford University Press, 1975, 81-107.
- Harsanyi, John Charles 1975. “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’ s Theory”, in *American Political Science Review* 69(1975), 594-606.
- Hart, H. L. A. 1955. “Are There Any Natural Rights?”, in *The Philosophical Review*, 64(1955), 175-191.

- Hart, H. L. A. 1973. “Rawls on Liberty and Its Priority”, in *University of Chicago Law Review* 40(1973), 534-555.  
 (中谷実訳「自由とその優先性についてのロールズの考え方」, 矢崎光圀, 森際康友, 上山友一他共訳『H. L. A. ハート 法学・哲学論集』みすず書房 1990 年所収, 255-282 頁.)
- Henrich, Dieter 1973. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”, in Gerold Prauss, hg., *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch 1973, 223-254.  
 (甲斐実道訳「道徳的洞察の概念と理性の事実についてのカントの理論」, 門脇卓爾監訳『カント哲学の体系形式』理想社 1979 年所収, 15-68 頁.)
- Henrich, Dieter 1975. “Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<”, in Alexander Schwan, hg., *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55-112.  
 (戸田行賢, 石川文康訳「道徳法則の演繹-カント『道徳形而上学の基礎づけ』最終章の不明の理由について-」, 門脇卓爾監訳『カント哲学の体系形式』理想社 1979 年所収, 69-149 頁.)
- Hobbes, Thomas 1651. *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*, Richard Tuck, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1991.  
 (水田洋訳『リヴァイアサン (1)/(2)/(3)/(4)』岩波文庫 1954 年/1964 年/1982 年/1985 年.)
- Höffe, Otfried 1989. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, erweiterte Neuaufgabe, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1989.  
 (北尾宏之, 平石隆敏, 望月俊孝訳『政治的正義』法政大学出版局 1994 年.)
- Höffe, Otfried 1993. “Eine Konversion der kritischen Theorie?”, in *Rechtshistorisches Journal* 12(1993), 70-88.
- Humboldt, Wilhelm von 1792/1851. *The Limits of State Action*, J. W. Burrow, transl. and ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Hume, David 1739/1740. *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton, Mary J. Norton, eds., Oxford: Oxford University Press, 2000.  
 (土岐邦夫訳『人生論』, 土岐邦夫, 小西喜四郎訳『人生論』中公クラシックス 2010 年.)
- Johnson, Oliver A. 1974. “The Kantian Interpretation”, in *Ethics* 85(1974), 58-66.
- Kant, Immanuel 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel, hg., Bd IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, 7-102.  
 (平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎づけ』, 坂部恵, 平田俊博, 伊古田理訳『カント全集 7』岩波書店 2000 年所収, 1-116 頁.)
- Kant, Immanuel 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., in *Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel, hg., Bd II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956.  
 (篠田英雄訳『純粹理性批判 (上) / (中) / (下)』岩波文庫 1961 年/1961 年/1962 年.)

- Kant, Immanuel 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel, hg., Bd IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, 103-302.  
(坂部恵, 伊古田理訳『実践理性批判』, 坂部恵, 平田俊博, 伊古田理訳『カント全集 7』岩波書店 2000 年所収, 117-357 頁.)
- Kant, Immanuel 1793. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel, hg., Bd VI, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, 125-172.  
(北尾宏之訳『理論と実践』, 福田喜一郎, 望月俊孝, 北尾宏之, 酒井潔, 遠山義孝訳『カント全集 14 (歴史哲学論集)』2000 年所収, 159-223 頁.)
- Kant, Immanuel 1797. *Die Metaphysik der Sitten*, in *Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel, hg., Bd IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, 303-634.  
(樽井正義, 池尾恭一訳『人倫の形而上学 (『カント全集 11』)』岩波書店 2002 年.)
- Korsgaard, Christine M. 1986. “Skepticism about Practical Reason”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 311-334.
- Korsgaard, Christine M. 1993. “The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 275-310.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.  
(寺田俊郎, 三谷尚澄, 後藤正英, 竹山重光訳『義務とアイデンティティの倫理学』岩波書店 2005 年.)
- Kukathas, Chandran, and Philip Pettit 1990. *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1990.  
(山田八千代, 嶋津格訳『ロールズ 『正義論』とその批判者たち』勁草書房 1996 年.)
- Larmore, Charles 1987. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Larmore, Charles 1998. “Person und Anerkennung”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46(1998) 459-464.
- Larmore, Charles 2001a. “Lifting the Veil”, in *The New Republic*, February 5, 2001, 32-37.
- Larmore, Charles 2001b. “John Rawls and Moral Philosophy”, in *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 69-86.
- Larmore, Charles 2008. “The Autonomy of Morality”, in *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 87-136.
- Lévinas, Emmanuel 1961. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Alphonso Lingis, transl., Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.  
(熊野純彦訳『全体性と無限 (上) / (下)』岩波文庫 2005 年/2006 年.)
- Lévinas, Emmanuel 1974. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Alphonso Lingis, transl., Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.  
(合田正人訳『存在の彼方へ』講談社学術文庫 1999 年.)

- Lévinas, Emmanuel 1982. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, Richard A. Cohen, transl., Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.  
(西山雄二訳『倫理と無限 フィリップ・モネとの対話』ちくま学芸文庫 2010 年.)
- Little, Daniel 1984. “Reflective Equilibrium and Justification”, in *The Southern Journal of Philosophy* 22(1984), 373-387.
- Locke, John. 1689. *Two Treatises of Government*, Peter Laslett, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1960.  
(加藤節訳『完訳 統治二論』岩波文庫 2010 年.)
- Lyons, David 1975. “Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments”, in Norman Daniels, ed. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*, Stanford: Stanford University Press, 1975, 141-167.
- MacIntyre, Alasdair 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd edition, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.  
(篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房 1993 年.)
- MacIntyre, Alasdair 1994, “A Partial Response to my Critics”, in John Horton, Susan Mendus, eds., *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, 283-304.
- MacKinnon, Catharine A. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Malcolm, Norman 1954. “Wittgenstein’ s Philosophical Investigations”, in *The Philosophical Review* 63(1954), 530-559.
- Marshall, T. H. and Tom Bottomore 1992. *Citizenship and Social Class*, London: Pluto Press, 1992.  
(岩崎信彦, 中村健吾訳『シティズンシップと社会的階級』法律文化社 1993 年.)
- McCarthy, Thomas 1978. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978.
- McDowell, John 1996a. *Mind and World. With a New Introduction by the Author*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.  
(神崎繁, 河田健太郎, 荒畑靖宏, 村井忠康訳『心と世界』勁草書房 2012 年.)
- McDowell, John 1996b. “Two Sorts of Naturalism”, in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, 167-197.
- Mill, John Stuart 1859. *On Liberty*, in *On Liberty and other writings*, Stefan Collini, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 1-115.  
(塩尻公明, 木村健康訳『自由論』岩波文庫 1971 年.)
- Minow, Martha 1990. *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law*, Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Montesquieu, Charles-Louis de 1748. *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone, transl. and eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1989.  
(野田良之, 稲本洋之助, 上原行雄, 田中治男, 三辺博之, 横田地弘訳『法の精神 (上) / (中) / (下)』岩波文庫 1989 年.)

- Mulhall, Stephen, and Adam Swift 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd edition, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.  
 (谷澤正嗣, 飯島昇藏他訳『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房 2007 年.)
- Nagel, Thomas 1970. *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Nagel, Thomas 1986. *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.  
 (中村昇, 山田雅大, 岡山敬二, 斎藤宜之, 新海太郎, 鈴木保早訳『どこでもないところからの眺め』春秋社 2009 年.)
- Nagel, Thomas 1987. “Moral Conflict and Political Legitimacy”, in *Philosophy and Public Affairs*, 16(1987), 215-240.
- Nozick, Robert 1974. *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.  
 (嶋津格訳『アナキー・国家・ユートピア』木鐸社 1992 年.)
- Okin, Susan Moller 1989. “Justice as Fairness: For Whom?”, in *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books, 1989, 89-109.  
 (高橋久一郎訳「公正としての正義 誰のための?」, 『現代思想』第 22(1994) 巻 5 号所収, 156-171 頁.)
- Okin, Susan Moller 1991. “Gender, the Public and the Private”, in David Held, ed., *Political Theory Today*, Stanford: Stanford University Press, 1991, 67-90.
- O'Neill, Onora 1989. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- O'Neill, Onora 2003. “Constructivism in Rawls and Kant”, in Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 347-367.
- Parfit, Derek 1984. *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984.  
 (森村進訳『理由と人格 非人格性の倫理へ』勁草書房 1998 年.)
- Pettit, Philip, and Chandran Kukathas 1990. *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1990.  
 (山田八千代, 嶋津格訳『ロールズ 『正義論』とその批判者たち』勁草書房 1996 年.)
- Plato, 2000. *The Republic*, Tom Griffith transl. and G. R. F. Ferrari, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2000.  
 (藤沢令夫訳『国家 (上) / (下)』岩波文庫 1979 年.)
- Plato, 2010a. *The Apology of Socrates*, in *The Last Days of Socrates*, Christopher Rowe, transl., London: Penguin Books, 1954, 32-62.  
 (久保勉訳『ソクラテスの弁明』, 『ソクラテスの弁明/クリトン』岩波文庫 1927(1964) 年所収, 13-70 頁.)
- Plato, 2010b. *Crito*, in *The Last Days of Socrates*, Christopher Rowe, transl., London: Penguin Books, 1954, 66-81.  
 (久保勉訳『クリトン (一名、市民の義務)』, 『ソクラテスの弁明/クリトン』岩波文庫 1927(1964) 年所収, 71-102 頁.)
- Pogge, Thomas W. 2007. *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Michelle Kosch, transl., Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

- Raz, Joseph 1990. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", in *Philosophy and Public Affairs* 19(1990), 3-46.
- Rorty, Richard 1988. "The Priority of Democracy to Philosophy", in *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 175-196.  
(富田恭彦訳「哲学に対する民主主義の優先」, 『連帯と自由の哲学』岩波書店 1999 年.)
- Rousseau, Jean-Jacques 1762. *Of the Social Contract or Principles of Political Right*, in *The Social Contract and other later political writings*, Victor Gourevitch, transl. and ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 39-152.  
(中山元訳「社会契約論-または政治的な権利の原理」, 『社会契約論/ジュネーブ草稿』光文社古典新約文庫 2008 年所収, 15-301 頁.)
- Royce, Josiah 1908. *The Philosophy of Loyalty*, New York: Hafner, 1971.
- Sandel, Michael J. 1984a. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", in *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 156-173.
- Sandel, Michael J. 1984b. "Morality and Liberal Ideal", in *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 147-155.  
(菊池理夫「序論 (「道徳性と自由主義の理想」)」, 『自由主義と正義の限界<第 2 版>』三嶺書房 1992 年所収, 11-23 頁.)
- Sandel, Michael J. 1989. "Moral Argument and Liberal Toleration. Abortion and Homosexuality", in *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 122-144.  
(菊池理夫訳「第二版への序-共同体主義の限界」, 『自由主義と正義の限界<第 2 版>』三嶺書房 1992 年所収, 27-40 頁.)
- Sandel, Michael J. 1998a. *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.  
(菊池理夫訳『自由主義と正義の限界<第 2 版>』三嶺書房 1992 年.)
- Sandel, Michael J. 1998b. "The Limits of Communitarianism", in *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 252-260.
- Scanlon, Thomas M. 1982. "Contractualism and Utilitarianism", in *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, 124-150.
- Scanlon, Thomas M. 1998. "Appendix. Williams on Internal and External Reasons", in *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, 363-373.
- Scanlon, Thomas M. 2003. "Rawls on Justification", in Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 139-167.
- Schwartz, Adina 1973. "Moral Neutrality and Primary Goods", in *Ethics* 83(1973), 294-307.
- Sen, Amartya 1980. "Equality of What?", in Sterling M. McMurrin, ed., *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 195-220.
- Sen, Amartya 1981. *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford: Oxford University Press, 1981.  
(黒崎卓, 山崎幸治訳『貧困と飢餓』岩波書店 2000 年.)

- Sen, Amartya 1992. *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press, 1992.  
 (池本幸生, 野上裕生, 佐藤仁訳『不平等の再検討』岩波書店 1999 年.)
- Sidgwick, Henry 1907. *The Methods of Ethics*, 7th ed., foreword by John Rawls, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.
- Singer, Peter 1972. “Famine, Affluence, and Morality”, in *Philosophy and Public Affairs* 1(1972), 229-243.
- Singer, Peter 1974. “Sidgwick and Reflective Equilibrium”, in *The Monist* 58(1974), 490-517.
- Spaemann, Robert 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart, Klett-Cotta 1996.
- Swift, Adam, and Stephen Mulhall 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd edition, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.  
 (谷澤正嗣, 飯島昇蔵他訳『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房 2007 年.)
- Taylor, Charles 1979. “Atomism” in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 187-210.  
 (田中智彦訳「アトミズム」, 『現代思想』第 22 卷 (1994)5 号所収, 193-215 頁.)
- Taylor, Charles 1989. “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, 181-203.
- Teitelman, Michael 1972. “The Limits of Individualism”, in *The Journal of Philosophy* 69(1972), 545-556.
- Wagner, David M. 1994. “Alasdair MacIntyre: Recovering the Rationality of Tradition”, in Christopher Wolfe, John Hittinger, eds., *Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1994, 97-111.
- Wallace v. Jaffree, 472 U.S. 38 (1985).
- Walzer, Michael 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983.  
 (山口晃訳『正義の領分-多元性と平等の擁護-』而立書房 1999 年.)
- Walzer, Michael 1987. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.  
 (大川正彦, 川本隆志訳『解釈としての社会批判』風行社 1996 年.)
- Walzer, Michael 1989/1990. “A Critique of Philosophical Conversation”, in *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, David Miller, ed., New Haven: Yale University Press, 2007, 22-37.
- Walzer, Michael 1990a. “The Communitarian Critique of Liberalism”, in *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, David Miller, ed., New Haven: Yale University Press, 2007, 96-114.
- Walzer, Michael 1990b. “What Does It Mean to Be an American?”, in *What It Means to Be an American. Essays on the American Experience*, New York: Marsilio, 1992.  
 (高橋康浩訳「市民社会論」, 『思想』1996 年 9 月号所収, 164-183 頁.)
- Walzer, Michael 1995. “The Civil Society Argument. A Path to Social Reconstruction”, in *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, David Miller, ed., New Haven: Yale University Press, 2007, 115-133.  
 (大川正彦, 川本隆志訳『解釈としての社会批判』風行社 1996 年.)

- Williams, Bernard 1980. "Internal and External Reasons", in *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 101-113.
- Williams, Bernard 1995. "Internal Reasons and the Obscurity of Blame", in *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 35-45.
- Williams, Bernard 2001. "Postscript. Some Further Notes on Internal and External Reasons", in Elijah Millgram, ed., *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge: The MIT Press, 2001, 91-97.
- Wittgenstein, Ludwig 1953. *Philosophical Investigations*, rev. 4th edition, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, transl., Oxford: Blackwell, 2009.  
(藤本隆志訳『哲学探究（ウィットゲンシュタイン全集 8）』大修館書店 1976 年.)
- Wolfe, Christopher, 1994. "The Egalitarian Liberalism of Ronald Dworkin", in Christopher Wolfe, John Hittinger, eds., *Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1994, 23-41.
- Young, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

## 参考文献（日本語）

- 福間聡 2007. 『ロールズのカント的構成主義 理由の倫理学』勁草書房 2007 年.
- 日暮雅夫 2003. 「ハーバーマスにおける権利体系の再構成」, 永井彰, 日暮雅夫編著『批判的社会理論の現在』晃洋書房 2003 年所収, 39-62 頁.
- 平井亮輔 1990. 「リベラリズム・中立性・対話-『中立的対話』としてのリベラリズムをめぐる」, 『思想』1990 年 9 月号所収, 91-122 頁.
- 平石隆敏 1989. 「ホッブズ-技術としての正義-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 73-88 頁.
- 岩田靖夫 1985. 『アリストテレスの倫理思想』岩波書店 1985 年.
- 岩田靖夫 1995. 『ソクラテス』勁草書房 1995 年.
- 紙谷雅子 2002. 「現代アメリカにおける公私観念の転換 フェミニズムからの挑戦」, 佐々木毅, 金泰昌編『欧米における公と私（公共哲学 4）』東京大学出版会 2002 年所収, 89-111 頁.
- 神崎宣次, 佐々木拓 2002. 「内在主義と外在主義の区別について（＜研究報告＞メタ倫理学における内在主義と外在主義）」, 『実践哲学研究』第 25 卷 (2002) 所収, 55-60 頁.
- 川本隆志 1988. 「生活・倫理・科学-『反省的均衡』のすすめ」, 『日本倫理学会論集 23 -倫理学とは何か-』(1988) 所収, 121-148 頁.
- 川本隆志 1994. 「リベラリズムの継承と克服 ロールズとセンの論争をたどる」, 『現代思想』第 22 卷 (1994)5 号所収, 290-307 頁.
- 川本隆志 1997. 『ロールズ：正義の原理』講談社 1997 年.
- 川添信介 1989. 「トマス・アキナス-正義と共通善-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 55-72 頁.
- 菊池理夫 2004. 『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社 2004 年.

- 児玉聡, 2002. 「バーナード・ウィリアムズ『内在的理由と外在的理由』(<研究報告>メタ倫理学における内在主義と外在主義)」, 『実践哲学研究』第 25 卷 (2002) 所収, 61-68 頁.
- 小山義弘 1989. 「アリストテレス-『正しいひと』と『正しいこと』-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 19-35 頁.
- 小泉良幸 2002. 『リベラルな共同体』勁草書房 2002 年.
- 水地宗明 1989. 「ストアとエピクロス-正義の定義と成立根拠-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 36-54 頁.
- 森芳周 2002. 「クリスティン・コースガード『実践理性についての懷疑』(<研究報告>メタ倫理学における内在主義と外在主義)」, 『実践哲学研究』第 25 卷 (2002) 所収, 69-76 頁.
- 長岡成夫 1989. 「ミル-功利主義と正義」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 213-229 頁.
- 長岡成夫 1995. 「ロールズのカント主義: 1971-1980」, 『新潟大学教育学部紀要-人文・社会科学編-』第 36 卷 (1995) 所収, 257-266 頁.
- 長岡成夫 1996. 「ロールズのカント主義: 1980-1993」, 『新潟大学教育学部紀要-人文・社会科学編-』第 38 卷 (1996) 所収, 57-71 頁.
- 中野剛充 2007. 『テイラーのコミュニタリアニズム』勁草書房 2007.
- 西川長夫 1989. 「ルソー-正義・革命・国家-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 140-159 頁.
- 小久見祥恵 2004. 「差異と平等-マーサ・ミノウの理論を手がかりに」, 『同志社法学』第 56 卷 (2004)1 号所収, 79-122 頁.
- 小久見祥恵 2005. 「関係的権利論による家族関係の再構成-マーサ・ミノウの議論を中心に」, 『同志社法学』第 57 卷 (2005)3 号所収, 183-214 頁.
- 奥野満里子 1995. 「パーフィットの人格および人格同一性の議論について」, 『実践哲学研究』第 18 卷 (1995) 所収, 21-39 頁.
- 押村高 1995. 「モンテスキュー-近代立憲主義の源流」, 藤原保信, 飯島昇蔵編『西洋政治思想史 I』新評論 1995 年所収, 307-326 頁.
- 佐々木拓, 神崎宣次 2002. 「内在主義と外在主義の区別について (<研究報告>メタ倫理学における内在主義と外在主義)」, 『実践哲学研究』第 25 卷 (2002) 所収, 55-60 頁.
- 佐藤全弘 1989. 「カント-自然も歴史も講義の実現をめざす-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 178-194 頁.
- 塩出彰 1989. 「プラトン-正義と幸福-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 1-18 頁.
- 上村都 2009. 「ドイツにおける人格権の基本構造」, 『岩手文化論叢』第 7, 8 輯 (2009) 所収, 93-105 頁.
- 薄井敏正 1998. 『現代正義論』青木書店 1998 年.
- 若松謙 1989. 「ロック-『統治二論』を中心にして-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 107-125 頁.
- 山田正行 1994. 「政治的リベラリズムは政治的か? ロールズにおける〈政治的なもの〉をめぐって」, 『現代思想』第 22 卷 (1994)5 号所収, 258-269 頁.
- 山内友三郎 1989. 「ヘア-功利主義と正義-」, 寺崎峻輔, 塚崎智, 塩出彰編『正義論の諸相』法律文化社 1989 年所収, 272-289 頁.