OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	自律・法・コミュニケーション
Author(s)	田中, 誠
Citation	メタフュシカ. 1997, 28, p. 47-63
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66599
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

自律・法・コミュニケーション

田中　誠

一　問題の所在 ―― 生活世界と道徳

『コミュニケーション的行為の理論』で一つの頂点を築いたハーバーマスの理論的営為は、その後ディスクルス（討議）倫理学の提唱へと向かったが、この過程でつねにつきまとっていた問題は、当初からハーバーマスのめざすものが批判的社会理論の構築であったにもかかわらず、彼の理論が、具体的な社会の解明や批判に、はたしてどの程度の有効な手だてを与えてくれるのかという点にあった。

コミュニケーション的行為を通じて合意が形成されるためには、一方で、「理想的発話状況の先取り」という参加者の態度とともに、他方で、具体的な合意内容を決定するための資源としての生活世界が不可欠である。[1] 生活世界の概念は、コミュニケーション的行為を現実の具体的な状況に繋ぎ止めるとともに、それ自体としては個人間で取り交わされるこうした行為に対して、社会的な意義づけを可能にするという役割を担っている。だからこそ、コミュニケーション的行為に対するシステムの側からの侵食が、「生活世界の植民地化」として批判されたのである。しかし、生活世界の概念のハーバーマスによる性格づけは、問題を含んでいると言わなければならない。生活世界は、合意を支える背景知を供給する源泉であり、全体としては決して主題化されない。部分的には主題化されうるにしても、主題化されたとたん、それは合意形成のための資源としては無力化されてしまう。そうだとすれば、合意の基盤としての生活世界はつねに語られざるものとして残ることになる。もちろん他方で、生活世界の合理化という現象が指摘されている。しかしそれは、近代の歴史的境位を示す社会学的メルクマールとして（換言すれば、「コミュニケーション的行為にそなわっている合理性の潜在力の解放」を可能にした歴史的・社会的条件として）提

示されており、文化・社会・人格の間の構造分化として生活世界の合理化について記述する際に、さしあたりハーバーマスが意図していたのは、システム統合と対置される社会統合の構造を明らかにすることであった。[2] こうした構造が、コミュニケーションとの内的な関係で説明される場合も、[3] コミュニケーション的な実践が、生活世界を基盤としつつ、同時にそれを再生産するとされてはいるものの、その具体的な構造や過程が解明されているとはいえない。

他方この間に示されたディスクルス倫理学の構想は、コミュニケーション的行為の理論を実践の領域へ適用することをめざしたものである。そこでは生活世界は、人倫性の圏域と読み替えられるのだが、そこでもやはりそれは、人々がそのなかで「社会文化的な生活形式を共有し、コミュニケーション的行為の連関のなかで成長してきており、またそうした連関のなかで自らの生を再生産している」場であり、いかなる人も、自らがその外部にいると主張することはできないとされている。人倫性は、実践的ディスクルスの基盤を成し、その結果として成立する規範の道徳性とは区別されている。[4] しかしそこでは、普遍主義的道徳をコミュニケーション論的に基礎づけることに主眼が置かれているため、道徳性と人倫性の関係は「トリヴィアルな」意味しかもたないことになってしまう。[5]

ハーバーマスは、普遍的語用論によるこうした倫理学の基礎づけはあくまで仮説的性格をもつものだとし、その究極的基礎づけを拒否しているが、そうした立場の支えになっているのが生活世界である。「道徳的な日常直観は哲学者による啓蒙を必要としない」[6]と彼は言う。他方で人倫性の圏域としての生活世界は実践的ディスクルス参加者の視点のもとでは「その自生的な妥当を失い事実的なものの規範力は消滅する」[7]とされている。しかし、道徳的な日常直観を信頼しつつ、こうした直観に支えられて事実的に妥当している規範を吟味することは不可能ではないにせよ、そこには限界があることは明らかである。ハーバーマス自身このことに気づいている。[8] また実践的ディスクルスによって、規範の妥当性と社会的・事実的妥当とが分離されると同時に、厳密な道徳的正当化を要求される規範とそうでない価値とが区別されることになるのだが、実践的ディスクルスは、これらのうち事実的妥当や価値をそのものとして取り扱うことはできない。すなわち、事実的妥当は先に述べたとおりその規範力を剝奪したうえで妥当性が吟味され、価値は歴史的に具体的な個人や集団の疑問の余地のない地平の内部で人々が追求する自己実現に関わるとして、したがって普遍化不可能だとしてテーマから排除される。

しかしハーバーマスは、ディスクルス倫理学のこうした限界を否定的に捉えてはいない。むしろ究極的基礎づけを拒否することによってディスクルス倫理学には、「経験的に現に存在する

道徳観念や法観念の記述」を行うことで自らを検証するという新たな道が開かれるという。ここで法が登場することには意味がある。というのは法においてこそ、規範の妥当性と事実的な妥当とが交わるからである。

二　法のディスクルス理論へ

ハーバーマスは、近代の古典的思想の伝統は、実践理性と社会的実践をあまりにも直接的に結びつけすぎたという認識から出発し、実践理性をコミュニケーション的理性に置き換えることを提案する（FG,17）。[9] もちろん、こうした置き換え自体はディスクルス倫理学の構想においてすでに行われていたのだが、ここでは、事実性と妥当という二つの概念を用いて、ディスクルス理論を倫理学から社会理論へと拡大しようというのである。そしてこのことによって当然、道徳性・人倫性・生活世界といった概念は、新たな理論的枠組みのなかで再配置されることになる。

コミュニケーション的行為の分析に際して、妥当の概念は、各々の発話において話し手が掲げる妥当要求として、中心的な位置を与えられていた。それは、個々のコンテクストを超え出るという意味で一種の理念化を伴う。しかし同時に妥当要求は、具体的な現実のなかで掲げられ、承認ないし拒絶されるのだから、コンテクスト内在的な性格を併せもっている（FG,37）。こうしたコンテクストに注目すると、そこには、慣習や場合によってはサンクションによって事実として妥当している規範や秩序が見いだされる。生活世界とは、このようなコンテクストの総体であって、そこでは、妥当は事実性と融合している。この融合状態が無傷のまま維持されているがぎり、生活世界はコミュニケーション的行為における合意形成を支える背景知として機能し、理念化によって生じる事実性と妥当のあいだの緊張を「平準化」（FG,39）する。この場合コミュニケーション的行為は、人々が問題のないものとして共有している確信の地平のなかに位置づけられている（FG,38）。しかし、コミュニケーション的行為は、自己自身および自らを含む生活世界をその対象とすることができる。このようなコミュニケーション的行為の反省形式を、ハーバーマスは「論議（Argumentation）」と呼ぶ（FG,127,140）。そして生活世界が合理化され、「宗教的・形而上学的な世界観という、批判に対して免疫をもった裏づけ」がなくなると実践の方向づけは、もっぱらこの論議からのみ得られるとされる（FG,127）。一方、合理化された生活世界の側では、社会全体を統合する機能は、宗教的基礎を失った法へと集中する（FG,128）。こうして法的論議がハーバーマスの関心の中心を占めることになる。

さて、「法とは、各人の自由を、他のすべての人々の自由との

調和の条件へと制限することである」[10]というカントの言葉に示されているとおり、近代法は私的権利としての自由から出発する。彼によれば自由こそが、あらゆる人間が人間であるがゆえにもつ唯一の生得的権利である[11]。もちろんカントにおいて自由は、道徳法則の認識根拠とされていたように、もともと道徳論的文脈で論じられてきた。しかし法論の立場から見た自由は、意志の自由ではなく選択意志の自由である。つまり、「法とは、ある人の選択意志が他人の選択意志と、自由の普遍的法則に従って調和させられうるための諸条件の総体[12]」であるとされる。このような法は、「普遍的な（合一された）国民の意志[13]」を通じて形成される。つまり、人間としての唯一の生得的権利、すなわち人権は、主権者としての国民による立法によって実定的な形態を獲得するのである（FG, 123）。

ハーバーマスは、この人権と国民主権の関係を軸に、近代の法理論史を再構成しているが、その際彼は、次のように述べている。「理論史は、法そのもののなかにある事実性と妥当の間の緊張、法の実定性と法が要求する正当性の間の緊張の必然的な構成要素であり反映である」（FG, 124）。彼は後に述べるように、カントやルソーの法理論がディスクルス理論的視点を欠いていることによってもつ問題点を指摘するが、彼らの主張自体は、それぞれが一つの法的ディスクルスとして、法におけるこうした緊張を構成する法的現象そのものなのである。したがって法のディスクルス理論は、これらの理論を分析・検討することによって、自らが今日、法的現象の歴史的変遷のなかで占めるべき位置を明らかにしなければならない。

カントによれば、法は行為の自由の侵害に対する強制の権限と結びついている。自然法から実定法への移行にともなって、この権限はもはや個々の法的人格によって行使されることはなくなり、国家によって独占されることになるのだが、そこでは事実性と妥当の関係は強制と自由の内的な連関として現れる（FG, 46）。通常実定法においてこの事実性と妥当との関係は、各人の自由に対する侵害に抵抗するという目的によって正当化されることで安定化されているのだが、そこには緊張が隠されている。というのは、カントも述べているとおり、強制はそのものとして見れば、「自由に対してなされる妨害もしくは抵抗[14]」に他ならないからである。

道徳性と区別される行為の合法性は、行為と普遍的法則とが結果として一致するということ以上のことを意味してはいないのであって、そこではその行為を行った各人の行為の格率が普遍的法則と一致しているかどうかは問われない。この場合、諸主体が法則に従うことは自由裁量に任されており、それゆえにこそ彼らの行為は法によって強制されると言いうる。自らの利害関心に基づいて成果志向的に行為する人にとって法はまさしく強制として現れる。しかしこの次元では、法の規範的正当性

は出てこない。換言すれば、強制と自由の内的連関は保証されない。そこでカントは道徳的観点を法にを持ち込んでいる。すなわち規範的に妥当な法的規則は、「自由の普遍的な法則に従って」、つまり「道徳的観点のもとで、その名宛人の強制のない、つまり合理的に動機づけられた承認」(FG,46f.)を受けねばならないとされたのである。このような道徳的観点の導入は、カントの「法の普遍的原理」にも現れている。「いかなる行為も、……その格率に関して、各人の選択意志の自由がどの人の自由とも普遍的法則に従って両立しうるならばその行為は正しい」(傍点引用者)[15]。この原理に基づいてカントは、一般的な遵法の義務について、言い換えれば法の正当性について語りえたのである。

ハーバーマスによれば、カントの場合こうした道徳的観点の導入は結局、法を道徳の支配下に置くことを意味しており、その際の議論の方向性が彼の法論の性格を決定している。次にこの点をルソーと比較しながら見ておこう。

三　人権と国民主権 —— カントとルソー

人権と国民主権という二つの理念は、今日に至るまで民主的な法治国家の規範的な自己理解を規定している(FG,124)。しかし両者の間には調停されていない競合関係があり、それはこれまで個人の私的自律と公的自律を調和させることができなかったということを意味している(FG,111)。民主的な法治国家において、実定法の正当性の源泉は民主的な立法プロセスにあり、このプロセスは国民主権の原理を背景にして成立する。そしてこの原理は、個々人の自由を保障する主観的権利が本来もっている道徳的内容を視野に入れて導入されなければならない(FG,118)。ところが、ハーバーマスの見るところサヴィニー以後のドイツ法理学は、私的自律を基礎とする主観的権利に独立した意義を認め、さらにそこからカントの道徳理論の後ろ盾を奪い去ることによって、法を「特定の決定や権能に事実的な拘束力を賦与する形式」と考える実証主義的な観点をとるようになった(FG,112f.)。そこでは、「法的に許容された主観的な行為の自由の相互主観的意味が、したがって私的な自律と国民としての自律の関係が捉え損なわれている」(FG,118)のである。

さてこうしたコンテクストを踏まえてカントの所論を振り返ってみよう。カントは、「ホッブズに対抗して」その法論を展開する。ハーバーマス流に言えば、彼はホッブズが成果志向的行為から法秩序を導出していることに異議を唱えているのだと言える。たしかにカントといえども法論において選択意志について語ってはいる。ただその際も、自由は最終的には普遍的法則のもとにあると彼は考えた。しかし選択意志の自由は少なくとも成果志向的行為をも許容するはずである。だからこそ法は

強制という側面をもつのであった。自由権を中核とする人権は立法権を中核とする主権と対立しうるのである。それにもかかわらずカントが少なくとも表面上はこうした対立を回避しえたのは、「全国民の意志」に基づく立法においては、「何人も自分自身にだけは不法を加ええない」と考えたからである。[16] ここには一貫した自律すなわち自己立法に思想が表れている。しかもそれは「道徳的に判断する個人といういわば私的な視点」(FG, 123) を範型として導入された自律概念である。このことによって私的自律と公的な自律の間の、さらには人権と国民主権の間の緊張関係は表だっては問題にされないですんだのである。こうしたカントの法論のもつ性格は、ハーバーマスの言う〈自己決定〉と〈自己実現〉という対概念を用いてルソーと対比することによって明らかにすることができる。

生活世界の合理化によって、生活史や文化伝承に反省が介入してくると、個人的な人生計画では個人主義が、集合的な生活形式では多元主義が促進される (FG, 126)。そこでは実践の方向づけは論議からのみ得られることになるが、ハーバーマスはこのことと関連して二つの思考を区別している。一つは「各々が私あるいは私たちの善き生をテロスとして志向する」倫理的 ethisch 思考であり、もう一つが「それぞれの自己中心性や自民族中心性から解放されたパースペクティヴを求める」道徳的 moralisch 思考である (FG, 127)。前者はすでに自己実現をめざす思考として、「ディスクルス倫理学」で言及されていた。[17] ただそこでは自己実現の問題は、「歴史的に具体的な生活形式や諸個人の生活態度の疑問の余地のない地平の内部でのみ」問われるべきものとして道徳的問題とは区別され、議論から除外されていた。しかしここでは、法についてのディスクルスの一つのタイプとして登場することになる。他方の道徳的思考は、個人の生活態度における自己立法つまり道徳的自律と、政治的な自由つまり民主的な自己立法を対応させて考えるという意味で、自己決定へと向かう思考であるとされる。そしてハーバーマスは、留保をつけながらも、この対概念に国民主権と人権という対概念を重ね合わせる。

さらに彼は、これら二つの方向性を、アメリカ合衆国における二つの政治的伝統、すなわちリベラルな伝統と共和主義的な伝統と対応させることによって両者の競合関係をより際立たせようとする。彼によれば、リベラル派は、個人の前政治的な自由を保障し、政治的立法者の主権をもつ意志に制限を課す人権の優先性を要請するのに対して、共和派は、国民の自己組織化の道具化されえない固有の価値を強調するという意味で国民主権に力点を置くとされる (FG, 130)。

このようにして獲得された座標軸の上に、ルソーとカントが置かれる。両者はともに、自律の概念において実践理性と主権をもった意志とが一致すると考えることで、人権と国民主権を

相互的に解釈しようとした。しかしハーバーマスによれば、彼らも、これら二つの概念を完全にシンメトリックに交差させることに成功したわけではなく、どちらかと言えばカントは政治的自律をリベラルに、ルソーは共和主義的に理解したとされる（同所）。

カントが自由に対する権利を道徳的に基礎づけられた人権として、政治的な意志形成より先に置いたのに対して、ルソーは国民としての自律の設立から出発して、国民主権と人権の間に内的連関を設定した。したがって彼の場合、政治的な自律の行使は、もはや生得的な権利という留保なしに行われる。人権の規範的な内容はここではむしろ国民主権の行使の様態、つまり民主的な立法手続きのなかに入り込んでいる（FG,131f.）。

こうしたルソーの方向性自体は、ハーバーマスの議論がめざすものと合致しているのだが、ルソーは、この思想を首尾一貫して展開しなかった。それは彼が、カントより共和主義的な伝統に縛られていたからである。彼は自律を具体的な国民の意識のなかにある生活形式の実現として把握している。そして国民主権の樹立は、成果志向的に行為する諸個人を倫理的な公共体の公共の福祉を志向する市民へと変貌させるのだが、ルソーはその際、同質的な共同体のエートスに基礎をもつ政治的な徳（Tugend）をあてにしている。しかしこのように自己立法の実践を、あらかじめ価値志向がわかっている国民の倫理的な実体に基づいて考えてしまうと、市民の共同の福祉への志向が、個々人の社会的に分化した関心といかにして媒介されるのかが説明できない。ここでは市民は、立法行為を行うマクロ主体へと融合してしまう（FG,132）。そしてこのような国民主権の倫理的把握では結局法原理の普遍的な意味が忘れ去られてしまうのである（FG,133）。

カントとルソーはともに自律概念を基盤としてそれぞれの法理論を構築しているとはいえ、そこに現れる政治的な自律の性格はかなり異なっている。カントの道徳的な思考では、個人の道徳的自律がすべての人々の合一された意志の政治的自律を貫いていなければならないのに対して、ルソーの倫理的思考では、政治的な自律は具体的な共同体の人倫的実体の自覚的な実現として理解されなければならない。しかしここで注意しなければならないのは、両者が、法秩序を樹立する理性的な意志を特定の主体に求めている点では軌を一にしているという事実である。道徳的思考は個別の主体に、倫理的な思考は民族や国家というマクロ主体にこれを求める。つまり主体の思想という同じパラダイムを共有しつつ、両者はその主体をどこに求めるかによって対立するのである。この対立のなかで、近代法の基本理念である人権と国民主権の間の緊張は、高まると同時に隠蔽されてもいる。というのは、カントとルソーは先に見たアメリカ合衆国における二つの政治的伝統の対立を理論的に先取りして

いると言いうるが、同時に彼らは、それぞれ道徳的あるいは倫理的視点から見た自律概念を出発点に置くことで、つまり一般的に言えば道徳を法の上位に置くことでこの緊張を見えにくくしてしまっているからである。

しかし法の正当性の根拠が、「普遍的な正義と連帯の道徳的な原則」と「意識的に立案され自己責任に委ねられた個人や集団の生き方の倫理的原則」のいずれとも調和しなければならない(FG,128)とすれば、主体の思想は乗り越えられねばならない。

四　民主主義と道徳

ハーバーマスは、一方でカントの法原理の普遍主義的性格を受け継ぐと同時に、他方でルソーが人権の規範的内容を民主主義的な立法手続きと結びつけて考える方向性を示したことを評価している。しかし両者は個別の主体やマクロ主体に固執することによって、ともに、ディスクルスによる相互主観（主体）的な意志形成がもつ正当性の力を捉え損ねている。法の正当性は結局、コミュニケーション的な合意（Arrangement）によって支えられているのであり、法の中核概念としての国民主権と人権の内的関係も、政治的に自律した法制定のために必要なコミュニケーションの形式が法的に制度化されうる条件が与えられることで成立する（FG,134)。

こうした観点からハーバーマスはまず、自律概念を、道徳的な主体や倫理的に把握されたマクロ主体から切り離して抽象的に捉える（FG,135)。ここで言う抽象的な意味での自律とは、ディスクルスに参加する諸々の主体が、その主張の内容に関わらず強制を受けずに合意をめざすことに他ならない。このような自律概念は、その抽象性ゆえに、道徳と法の共通の基盤を成す。ハーバーマスは、このことを、コミュニケーション論的に捉え直された自律の原理であるディスクルス原理の特殊化されたものとして、道徳原理や民主主義原理を把握することによって示している。ディスクルス原理とは、「すべての可能的な当事者が、合理的なディスクルスの参加者として同意できるような行為規範は妥当である」(FG,138) というものである。この原理と道徳原理については、すでにディスクルス倫理学で言及されていた。ここでは、まず民主主義原理について見てみよう。

民主主義原理とは次のようなものである。「法的に制度化されたディスクルス的な法制定過程において、すべての法のもとにある人々の同意を見いだしうるような法的規則だけが正当な妥当を要求しうる」(FG,141)。民主主義的な法は、法制定手続きそのものを法的に制度化しており、その点で反省的＝自己言及的構造をもっている。「したがって民主主義原理は、正当な法制定の手続きを確定するだけではなく、法メディアの生産そのものを制御する」(FG,142f.) とされる。ここで問題にしなければ

ならないのは、「法のもとにある人々」(Rechtsgenossen) という概念である。言うまでもなく、これは法的自律の担い手であり、ディスクルス原理における「可能的な当事者」を法の領域に即して規定し直したものであるが、重要なことは、この「法のもとにある人々」が、法による制度化によってはじめて確定されるという点である。ここに見られる循環はさしあたり次のように考えることによって解消されているように見える。民主主義原理は、「ディスクルスによる意見および意志形成への平等な参加の権限」(FG,142) の制度化に関わるが、こうした権限を保証している「諸権利の体系」は、「基本権」として（一般の法規とは異なる）「憲法規範」において「実定的な形態」を与えられているというのである(FG,138)。たしかにこのように考えることによって法体系の内部での整合性は確保されていると言える。しかしこのような論理的な整合性だけでは、問題が憲法規範ないしは基本権へとずらされただけであって、法体系そのものがもつ循環は解消していない。こうした循環は法治国家が本質的にかかえる循環であるとも言える。しかし法のディスクルス理論がこのレヴェルに留まるとすれば、ハーバーマスがカントから継承しようとした普遍主義的な構想もきわめて限定されたものになってしまう。というのも、今日見られる国家中心主義的特殊主義は、民族や宗教などに関わるさまざまなイデオロギー的粉飾を伴いつつも、根本ではここで示した法治国家が孕む循環によって支えられていると思われるからである。したがってわれわれは、カントやルソーが残した問題を視野に入れつつ、こうした法治国家のアポリアを超え出る道を追求しなければならない。

この問題について考える手がかりとして、ハーバーマスにおける参加の概念について整理しておこう。彼は、ディスクルス倫理学で、実践的ディスクルスへの参加者について三つのアスペクトから論じている。まず、①「言語―行為能力のあるすべての主体はディスクルスに参加してよい」[18]という最も一般的なアスペクトである。次に、②規範の「施行」(Inkraftsetzung) によって影響を受ける人々はディスクルスから排除されるべきではないと言われる場合である。[19] そしてさらにこれらに加えて、③「権力への参加」というアスペクトがある。[20] これはトゥーゲントハットに対する批判のなかで否定的に言及されているものである。簡単に言えば、トゥーゲントハットは論議への参加を権力への参加に還元してしまっているとハーバーマスは批判するのである。ディスクルス原理にある「すべての可能的な当事者」は②にあたることはさしあたり明らかである。しかし法的ディスクルスについて考える際には、これとは別のアスペクトも考慮せざるをえない。まず、法的ディスクルスは③を視野に入れておく必要があるだろう。言うまでもなくここに見られる態度は成果志向的な態度である。このことからして、③がディ

スクルス倫理学から排除されるのは当然とも言えるのであるが、法的ディスクルスに関しては事情が若干異なる。そもそも法自体はその名宛人に、「さしあたり目的合理的に決定をくだす能力のみ」(FG,144)を期待している。そうだとすれば、ディスクルス原理で言う「すべての可能的な当事者」も法的ディスクルスに関しては、成果志向的に行為する者という側面をもつはずである。そしてこのような者たちの間で行われるディスクルスは、ディスクルス倫理学で主題的に扱われたものと異なり、妥協形成という性格をもつことになる。しかもその妥協は、「ときとしてそれぞれの異なる理由から受け入れられるということもありうる」(FG,139)とされている。ここにはカントの法論のなかでその道徳的思考によって隠されてしまった問題、すなわち選択意志の自由の問題が再び現れる。[21] しかしもちろん他方で、法自体がその名宛人に期待する最低限の能力と、法的ディスクルスがその参加者に求めるものとは異なる。ディスクルスに参加する者は純粋に成果志向的な態度を貫くことはできないはずである。したがって、「法のもとにある人々」は、一方で自らの利害関心に基づいて成果志向的に行為すると同時に、他方でこうした態度を超えた性格をもたねばならない。

さて、法的ディスクルスで問題になるのは、交渉を通じて形成された妥協の正当性をディスクルス理論的にどう保証するのかである。この点に関連して、ディスクルス倫理学では、妥協形成に関わる原則は実践的ディスクルスにおいて正当化されねばならないとされている。[22] これを法に関して言えば、民主主義原理はそれと対概念を成す道徳原理によって補完されねばならないということを意味する。この道徳原理は、実践的な問題が合理的に決定できるという可能性を確保する原理であり(FG,142)、普遍化原則という形式で示される(FG,139)。それは次のようなものであった。「あらゆる妥当な規範は、その規範に普遍的に従うことから、各個人の利害関心の充足に対して生じると予期される結果や副次効果が、あらゆる当事者によって強制なく受け入れられうるという条件を満足しなければならない」。[23] このような原則に従ってディスクルスに参加する者は、単に目的合理的に決定を下す能力以上のものを期待されていることは明らかである。そこでわれわれにとっての課題は、この普遍化原則を法的ディスクルスに即して理解することを通じて、先の民主主義原理や「法のもとにある人々」という概念に対して新たな解釈を行い、法的自律や法治国家の孕むアポリアを解決する方向を探ることである。

五　国家と基本権

民主主義原理をそれ自体で形式的に見れば、法的ディスクルスへの参加資格はさしあたり国民であることであろう。そして

実際、先に挙げたアメリカ合衆国における二つの政治的伝統は、ハーバーマスによれば、国家中心的発想においては選ぶところはない。つまり国家を、リベラル派は市場社会の守護者と考え、共和主義者は倫理的共同体の自覚的な制度化と見なすのである。[24] しかし、法的規範の施行の影響を受ける当事者であることと、国民であることが必ずしも一致しないことは自明である。こうした事実からしても、法的ディスクルスは少なくとも潜在的な参加者として国民を超えた範囲の人々を想定しなければならないだろう。

これに加えてハーバーマスは、法が団体や組織といった仮想的な法的人格に関わる帰責のシステムを生み出すことを指摘している。もちろんこうした法的人格の設立は実定法の規制のもとにあるのだが、重要なのはこうした法的人格が、道徳の内容を現実の社会で実現するという役割を担わされていることである。もしそうだとすれば道徳が普遍性をもつかぎりで、こうした組織の設立に関する法的ディスクルスは国家を超えた射程をもちうる。このことは、そこで挙げられている第三世界の飢餓の救済という例によっても示唆されている（FG, 149）。

さて、このような事実上国家を超えた視点は法のディスクルス理論ではどのように理論的に位置づけられるであろうか。ハーバーマスは基本権のなかにその根拠を読み込んでいる。彼によれば、基本権は、単なる〈国家に帰属する者〉を超えた〈人間〉としての市民をその名宛人としているのである。[25] 彼は、基本権を定式化（FG, 155ff.）する際に、法規則が道徳の規則のように行為-言語能力のある主体一般の間の相互行為ではなく、具体的な社会の相互行為連関に規範を与えるのだという前提から出発している。とはいえそこでは、意志形成過程へ参加する権利の帰属先として、あらかじめ国民が前提されているわけではない。人権や主権そして自律といった概念をディスクルス論的に再構成する際に基礎に置かれているのは市民である。したがって、この市民という概念をディスクルス理論的に、普遍化原理に即して仕上げることが課題となる。[26]

まず市民は、法に対して、事実的に妥当しているものとして単に客観的に関わるだけではなく、遂行的に関わるのでなければならない。成果志向的に行為する者は、その選択意志を制限する法に対して客観的態度をとる。これに対して、「他の行為者とそれぞれの行為の成果に対する共同して守られるべき制約について理解し合おうとする行為者の〈自由な意志〉」にとっては、法的規則は、それが掲げる規範的妥当要求という視点から捉えられ、また必要に応じて再吟味が可能でなければならない（FG, 48）。先に述べたように、諸個人の利害関心の競合を調停する交渉とそれに基づく妥協形成は、その妥協そのものの正当性を吟味する視点を要求するのであった。カントやルソーも彼らなりの立場からこうした視点を獲得しようとしたのだが、そ

こに見られた主体の思想や、人権と国民主権の競合を乗り越えるために、自律概念はいったん抽象的に捉え直された。しかし、具体的な社会の相互行為連関の内部における市民的自律は、法的・政治的内実を備えていなければならない。ディスクルス理論的視点から見た基本権はそれを定式化したものなのである。

ハーバーマスは、基本権を五項目に分けて定式化しているが、ここで重要なのはそのうちの第四項目であり、それは、「意見および意志形成過程へ平等な参加」の権利を市民に保証するものである(FG,156)。これは、市民をたんなる法の名宛人ではなく、法の制作者(Autor)として捉えている点で他の項目から際立っている。そして市民は、カント的な道徳的自由でもなければ成果志向的に行為する自由でもない「コミュニケーション的自由の公的使用」(FG,161)を通じて法制定過程に参画する。ここで注目されるのは、ハーバーマスがこうした権利を導入するにあたって、カント的な道徳主義においては否認されていた抵抗権の問題に言及していることである(FG,156)。カントは、抵抗権を法的に認めることは主権の上にさらに別の主権を立てるという背理を犯すことだとしてこれを否認した[27]。ハーバーマスは、法的規範の制作者であることによって市民にその権利が担保されているのであり、そしてまさにこの点において、市民は国家による自らの自律の侵害に対して保護されると考える。基本権はこのような市民的自律を保証するのである。このことからわかるように、ディスクルス理論は、主権の概念を、カントの場合のような静的・単層的なものとしてではなく、より動的・重層的なものとして捉え直すことになるのである。「法制定の正当性の負担は、国民であるという資格から、ディスクルスによる意見および意志形成の法的に制度化された手続きへと移される」(FG,165)というハーバーマスの言葉は、こうした含意を伴うものであることが理解されねばならない。

このように、ハーバーマスは法的・政治的な意志形成過程を手続き主義的に捉え直すことによって、国家中心の発想から距離をとろうとする。ただし、このようなコミュニケーション的自由の中立性・開放性が、先に示した法のもつ自己完結性とどのように関係するのかは依然として問題である。市民によるコミュニケーション的自由の公的使用が、カントの言う理性の公的使用に由来することは明らかである。そしてカントはこの理性の公的使用を国家のような既存の権力装置によって拘束されないものと考えていた[28]。公権力と市民的公共圏の分離を彼が素直に肯定することができたのは、当時の社会状況という背景があったからなのだが、このことは彼の所論のなかに、先に示した主権論に集約されるような国家法の自己完結性を超えた視点が存在することを示している。法のディスクルス理論の可能性を見極めるためにも、われわれはハーバーマスの議論をカントの所論と照合しながら今一歩踏み込んで検討することにしよ

う。

六　世界市民法の理念

ハーバーマスによれば、法的規則の正当性（Legitimität）は、実際的（pragmatisch）、倫理的、道徳的な観点から見て、正当化（rechtfertigen）されうるかどうかに関する規範的な妥当要求が、ディスクルスを通じて請け出されることによって決定される（FG, 47f.）。そこで問われるのは、これら三つの観点から行われるディスクルス相互の関係である。諸個人の競合する利害関心の間を調停する交渉とそれに基づく妥協形成は、その妥協そのものの正当性を吟味する視点を要求するのであった。その意味で実際的ディスクルスはより高次のディスクルスによる吟味を必要としている。それでは、倫理的ディスクルスと道徳的ディスクルスの関係についてはどうだろう。これについてハーバーマスは、明確に前者に対して後者を上位に置いている。[29] この点を理解するためにここで議論を整理しておこう。

ルソー以来の共和主義的伝統は、人権の規範的内容を民主的な立法手続きそのもののなかで実現しようという方向性や、市民的自己立法における対話的パラダイムを準備した点で積極的に評価されるべき要素を含んでいるのだが、それらは既存の国家ないしは共同体のなかに存在する「善き生」の理想の実現をめざす倫理的思考と表裏一体であり、ハーバーマスの見るところ結局この伝統は、今日の共同体主義も含めて国家の枠組みをその思考の中心に据えざるをえないのであった。他方のリベラリズムの伝統は、カント的な道徳的思考から出発しているとはいえ、しだいにカントのもっていた普遍主義的な志向を失い、諸個人の利害関心の充足を基本に置く個人主義的な傾向を強めてきた。ここではディスクルスは妥協を通じて利害の調整を図る実際的ディスクルスとなる。こうしたディスクルスはその手続きを法や慣習によって規制された交渉というかたちをとる。そして今日の社会では、どのような国家や社会に住みたいかについての倫理的ディスクルスは、利害調整のための交渉を欠いては現実性をもたないのであり、その意味でハーバーマスは、両者を広い意味での実際的ディスクルスから派生したものと見ている（FG, 207）。道徳的ディスクルスが、これらに対して上位に置かれ、それらを吟味する役割を担うとすれば、それは当然現実の具体的な共同体や国家の枠組みを超えたものでなければならない。したがってハーバーマスの法思想史の理解からすれば、道徳的ディスクルスは、リベラリズムによる変質以前のカントの普遍主義、つまり、「それぞれの自己中心性や自民族中心性から解放されたパースペクティヴを求める」立場と照合することによって理解できるであろう。

カントの法哲学は、「法則に対する尊敬」という意識哲学的な

観念を基礎として、道徳哲学を外的行為に適用したものという性格をたしかにもっている。しかしたとえば、道徳的な自律を範型とする法的な自律において「何人も自分自身にだけは不法を加ええない」という前提のもとに抵抗権を否認したカントは、同時に「国民の自由のための唯一の保証」としての言論の自由の重要性を主張している。[30] しかもすでに述べたように、この言論の自由を通じて可能となる理性の公的使用は国家権力による拘束を免れているのであった。[31] こうした発想はカントの場合、その主権概念の捉え方に災いされて、国家法のレヴェルでは、法の構成的契機として必ずしも充分に展開されることはなかったのだが、それでもなお、彼の法哲学にはこうした発想と呼応する主張を読みとることができる。ここでとりわけ注目したいのは世界市民法の理念である。

世界市民法は言うまでもなく、国家法、国際法とならんで公法を構成する。彼は、それが道徳的なものではなく、あくまで法的な原理であることを強調するが、[32] 同時にそれが法としてはきわめて特異な性格をもっていることも明らかである。国家法や国際法は不可避的にこの世界市民法の理念へと導かれるとカントは言うが、[33] その理由として彼は、地球が無限ではなく閉じていることという一見きわめて素朴な事実を挙げている。もちろん、もし地球が無限の広がりをもっていれば、世界全体の法的秩序については語りうべくもないであろう。とはいえカントは、世界共和国や人類共同体のようなものがさしあたり可能であるとは考えているわけではなく、だからこそ世界市民法は理念的性格をもつのである。むしろ、カントは地球上のあらゆる人間が、原理的には相互に交流可能であることを言っているのである。したがって世界市民法の核心は、「訪問権」の思想にある。[34]

この権利は、他国で平和的にふるまうかぎり敵対的な扱いを受けない権利であって、相手国民と同様に好意をもって扱われる権利である「客人の権利」とは異なる。それは他国に居住する権利を含んではいない点で不充分だという批判も可能であろうが、注意しなければならないことは、まずこの思想が、当時のヨーロッパ列強のアジアやアフリカへの侵略行為を念頭に置いて構想されていることである。彼らにとって他国を訪問することは、その国を征服することと同義であった。カントの訪問権の規定がこうした状況に対する批判を含むものであることを忘れてはならない。また世界市民法の理念は、永遠平和をめざして構想されたものだが、これを実現する究極の形式としての「世界共和国」がさしあたり現実性をもたない状況で世界市民的状態への接近を可能にするためには、諸国家間を人々が自由に行き来できなければならない。したがってカントの世界市民法は、国家の存在を前提としつつそれを超えた視点を提示するというかたちをとらざるをえないのである。

他国を訪問することは必ずしもその国に同化することを意味しないし、また逆にその国を自らに同化させることでもない。ここで他国を訪問する者はいわば国家と国家の間に立っているのである。この点で、世界市民法はカントの公法体系のなかで独特の位置を占めることになる。つまり、国家法や国際法があくまで特定の国家に帰属する国民の視点から、国内的・国際的法関係を規定するものであるのに対して、世界市民法は、それらを踏まえつつも、誰しもが他国の訪問者たりうるという視点に立つことによって、特定国の国民という視点を相対化するのである。このことは逆に、すべての国家法が潜在的には他国の国民をその名宛人としているということを意味している。

カントは当時においてすでに、「地上の一つの場所で生じた法の侵害は、すべての場所で感じとられる」という状況認識をもっており、こうした状況では、世界市民法の理念は決して空想的なものではないとしている[35]。それは、国家法や国際法には「書かれていない法典」として、それらの必然的な前提なのである。そしてこのような公法体系全体を支える原理が、「公法の超越論的原理」としての公開性である。それは次のように定式化されている。「他人の権利に関わる行為で、その格率が公開性と合致しないものは、すべて不正である」[36]。ハーバーマスの戦略的行為の規定を思わせるこの原理によって、政治と道徳は一致させることができるとカントは言うのである。

公開性は一国の法体系を超えた原理であり、諸国民相互の「交通（Verkehr）」[37]はこの原理のもとではじめて可能である。言い換えれば訪問権の思想は公開性の原理と不可分に結びついている。カントの平和論は、国家法論、国際法論そして世界市民法論の有機的連関のうえに構成されており、それらを貫く原理が公開性なのである。国家法に基づいて形成される国家の意志は、つねに可能的な訪問者に対して開かれていなければならない。カントの「公法の超越論的原理」はまさにこのことを言っていると解することができる。

このようにカントの法哲学、とりわけその世界市民法の思想を踏まえてハーバーマスの法のディスクルス理論を見るとき、彼の言う「当事者」や「法のもとにある人々」は、可能的な訪問者を含むものでなければならないことがわかるであろう。このことによってのみ、民主主義の反省性＝自己言及性が孕むアポリアを、ディスクルスのもつより包括的な反省的性格によって乗り越える可能性が開かれる。そしてそのとき、ハーバーマスの理論は、近代民主主義のもつ潜在力を引き出す一つの試みとして理解されるものとなる。民主主義の最大の問題はそれが選挙権に代表される決定システムに参加できる者とできない者を区別せざるをえないことであり、この問題は結局国家の問題に逢着する。ディスクルス理論は、少なくとも、民主主義がもつこうした形式的なアポリアを乗り越える可能性を考えるため

の視点を与えてくれるといえるだろう。国家の形式的な自己完結性は、ディスクルスのもつ普遍的な開放性を通じてつねに相対化されなければならない。国民主権の思想は、国民に法の名宛人であると同時にその制作者としての権能を帰すものであった。しかしそれはディスクルス論的に捉え直された普遍的人権、つまりコミュニケーション的自由の思想と相互に媒介されることによってのみ民主主義の潜在力を引き出すことができる。カントの公開性の原理はその方向性をすでに指し示していた。ハーバーマスのディスクルス理論は、カント以降の歴史における社会構造の変化や社会理論の進展を踏まえ、[38] なおこの方向性を発展させようとしたものであると言えるだろう。

注

(1) Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, Bd. II, S.182ff.
(2) A. a. O., S.212ff.
(3) Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, S.96f.
(4) Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983, S. 108ff.
(5) A. a. O., S.116.
(6) A. a. O., S.107.
(7) A. a. O., S.117.
(8) A. a. O., S.109.
(9) ハーバーマスの *Faktizität und Geltung*, 1992, について言及する際は、本文中に、FG と略記したうえでページを示す。
(10) Kant, I., Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, VIII, 289f.（カントの著作についてはアカデミー版カント全集の巻とページを示す。）
(11) Ders., *Metaphysik der Sitten*, VI, 237.
(12) A. a. O., 230.
(13) Ders., Über den Gemeinspruch, VIII, 295.
(14) Ders., *Metaphysik der Sitten*, VI, 231.
(15) A. a. O., 230. ただし、行為者がこうした原理そのものを自らの格率とすることは求められないとカントは言う。これは合法性と道徳性の区別からして当然である。それでもなお法の普遍的原理が、行為者の格率を問題にせざるをえないのは、カントが法の正当性の根源に「法則に対する尊敬」を置いているからである。そしてこの点でカントは、道徳理論での発想を継承しているのである。ハーバーマスは、こうした意識哲学的な枠組みを規範的妥当要求という概念を用いてコミュニケーション論的に再構成しようとする（FG, 47）。
(16) Ders., Über den Gemeinspruch, VIII, 294f. 抵抗権の否認の思想もこうした発想から出てくる。
(17) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.118.
(18) A. a. O., S.99.
(19) A. a. O., S.101.
(20) A. a. O., S.83.
(21) 先にカントと結びつけて言及されたリベラル派の主張は、今日では成果志向的に行為する個人を基礎に置いており、ハーバーマスは、こうした立場に対して、対話を市民的自己立法の実践のパラダイムとして提示する点で、共和主義的立場は優位性をもつとしている。しかし他方で、現在の共和主義は共同体主義的に解釈されており、これに対してはルソーの場合と同じ批判があてはまる。Ders., Three Normative Models of Democracy, in Benhabib, S.(ed.), *Democracy and Difference*, 1996, p.23.
(22) Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.83.
(23) A. a. O., S.131 また S.75f. 参照。

(24) Ders., Three Normative Models of Democracy, p.26.
(25) Ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, S.223.
(26) 市民の概念はハーバーマスがすでに分析していたように、近代初期と今日との間の公共圏の構造転換を踏まえて捉え直されなければならない。簡単に言えば、近代初期において公権力と対置され、その意味で私的な領域と考えられていた市民社会は、公共圏と私的領域の交錯という動向のなかで解体してしまった。こうした現状で、法のディスクルス理論は、市民の公的な自律を再構築するという課題を課せられているのである。Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962. 特に第五章以下および一九九〇年版への序言参照。
(27) Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI, 320.
(28) Ders., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, VIII, 37.
(29) Habermas, Three Normative Models of Democracy, pp.24f.
(30) Kant, Über den Gemeinspruch, VIII, 304.
(31) カントにおける言論と国家権力との関係については、*Der Streit der Fakultäten*, VII, 18ff.参照。
(32) Ders., *Metaphysik der Sitten*, VI, 352.
(33) A. a. O., 311.
(34) Ders., *Zum ewigen Frieden*, VIII, 358.
(35) A. a. O., 360.
(36) A. a. O., 381.
(37) Ders., *Metaphysik der Sitten*, VI, 352.
(38) 注(26)参照。

(たなかまこと　関西学院大学非常勤講師)