



Title	ライナー・フォルストの正義論の批判的検討 : ハーバーマス以後の討議理論の進展とその成否
Author(s)	宮田, 賢人
Citation	阪大法学. 2018, 67(5), p. 193-222
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/87049
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ライナー・フォルストの正義論の批判的検討

——ハーバーマス以後の討議理論の進展とその成否——

宮 田 賢 人

はじめに

二〇世紀の代表的哲学者J・ハーバーマスは、討議理論を理論化したことで知られている。討議手続により妥当な行為規範を同定する討議理論は、これまで道徳・政治・法哲学等、実践哲学の諸分野で成果を出してきた。一方で、討議理論には様々な批判も加えられてきた。その典型としては、正の善に対する優越という前提の下、善の概念を不適切に扱っているというコミュニタリアンの批判や、⁽¹⁾ 討議理論が用いる形式的―手続的原理は、正当化の實質的基準について何も述べない空虚な原理だという形式主義批判が挙げられる。⁽²⁾ このような討議理論の課題を克服しつつ、手続主義に依拠した実践哲学・正義論を構想したのが、本稿の検討対象のライナー・フォルストである。⁽³⁾

『正当化への権利』⁽⁴⁾ においてフォルストが提示した批判的正義論の特徴の一つは、従来の正義論の問題設定が不十分だと指摘する点にある。従来の正義論では「誰がどのような財を獲得するか」が中心問題とされ、「誰がどのように、財の生産・分配制度を決定し、それを実行するか」という問いがなおざりにされてきた。この問題設定の

下で、従来の正義論における主体は、社会構造の正当化手続への積極的な参加者ではなく、受動的な財の受給者とみなされてきた。その結果、誰が財の生産・分配・実行体制の正当化手続に参加すべきか、あるいは、参加すべきものが不当に排除されていないか、という正当化権力 (Rechtfertigungsmacht) の分配の問いが十分論じられていなかった。フォルストは、この正当化権力の分配問題こそ正義の第一の問いだと主張する⁽⁶⁾。

この理論的主張の背景にあるのが、人間は、理性を備えた存在として、他者に対して正当化を求める権利、あるいは正当化に応じる義務を有するという規範的主張である。我々は、研究室であれ法廷であれ、様々なコンテキストにおいて、主張や行為の正当化を他者に対して要求する。正当化の適切な仕方はコンテキストに応じて異なるが、フォルストは、行為の正当化が問題となる実践的コンテキストを、倫理・法・国家市民と民主制・道徳の四つに分類する。フォルストによれば、各人の正当化の権利がこれら四つのどのコンテキストにおいても認められ、各人の要求が無視されないような基本構造を有した社会が、正義に適った社会である。逆に言えば、正当化への権利／義務は、正当化に参加すべき者を恣意的に排除する不正な正当化関係を批判するための規範的準拠点となる。

以上がフォルスト正義論の素描だが、すでに、二人の哲学者の影響が容易に見て取れる。第一に、フォルストは、正義に適った社会の基本構造の探求というJ・ロールズの関心を、基本構造の正当化手続への参加の問題に焦点を当てること、よりラディカルに深化させた。第二に、基本構造の正当化の準拠点である正当化への権利／義務は、明らかに、ハーバーマス討議理論におけるコミュニケーション的理性の類似物である。それゆえフォルスト正義論の十全な理解のためには、彼らの思想との対照が不可欠だが、本稿では、ハーバーマスとの比較のみを行う（それゆえ、ロールズ以来の正義論との同異はほとんど検討できなかった）。フォルスト正義論とハーバーマス討議理論との同異を確認し、フォルストが加えた修正点の成否を問うことが本稿の目的である。

本稿の流れは次の通りである。まず、比較の前提として、討議理論の基本的枠組を確認し（第一章第一節）、フォルストの、四つの実践的コンテクストと正当化への権利／義務に関する主張を確認する（第二節）。次に、討議理論への重要な修正点として、正当化への権利／義務の実質的識別力から、社会の基本構造に関する実質的主張を導出しようという彼の議論を確認する（第三節）。ただし、この導出には、全ての人間が正当化への権利／義務を有することを根拠づける必要がある（第四節）。だが私見では、正当化への権利／義務が道徳理論的に根拠づけられうる範囲は、十分理性を備えた他者に留まる。この主張を論じるため、まず、全ての人間に対する正当化への義務の根拠づけを試みるフォルストの議論を確認し（第二章第一節）、次に、彼の議論の不十分さを指摘する（第二節）。最後に、本稿の主張をふまえた今後の展望として、実践的判断力の研究の必要性を述べる（おわりに）。

第一章 フォルスト正義論とハーバーマス討議理論との同異

第二節 ハーバーマス討議理論の基本的枠組

一九七三年に公表された『真理の諸理論』⁽⁶⁾は、ハーバーマス討議理論の出発点に位置づけられうる論文である。この論文で彼は、我々の外部に実在する事実と命題内容との合致を真理と捉える対応説を批判し、発話行為の中で他者に対して掲げられた、妥当要求（Geltungsanspruch）に関する相互的な合意が、命題の真理性を保証するという合意説を提唱した。そして合意は、理性的なものと見せかけに過ぎぬものとに区別され、発言機会の平等・強制の排除・誠実性の要請といった諸条件を満たした理想的発話状況の下で成立した合意のみが、理性的合意として真理の基準になりうると述べられた。発話行為や討議の実践に内在するこれら規範的諸前提は『普遍的語用論とは何か』⁽⁷⁾（一九七六年）に至ると、発話内行為（illocutionary act）に際して言語行為者が普遍的に想定する語用論的

前提だと説明された。発話内行為に内在する普遍的かつ規範的諸前提は、自らの批判理論の規範的準拠点を探し求めていた当時のハーバーマスを引き付けるものであった。というのも、カント的な形而上学的理性も、マルクスの歴史的理性も信頼を失った当時であって、日常のコミュニケーションに内在する規範性は、誰もが容認しうる規範的基準になると思われたからである。そして『コミュニケーションの行為の理論』（一九八一年）では、この規範性がコミュニケーション的理性へと名前を変えて、ハーバーマス批判理論の規範的準拠点に据えられる。

次にハーバーマスは、討議倫理 (Diskursethik) とよばれる道徳理論の構想へ向かう。『道徳意識とコミュニケーション行為』⁽⁸⁾ (一九八三年) では、了解志向的な発話内行為 (コミュニケーション的行為) の反省態である討議において、我々が引き受けねばならぬ論証前提が分析され、その論証前提をもとに普遍化原則 (U) が定式化される。

(U) 「どの妥当な規範も次の条件を満たさねばならない。当該規範の一般遵守によって、各個人の利害関心の充足に対してその都度もたらされる (と予想される) 帰結や副次的影響が、全ての関係者によって受容されること」⁽⁹⁾。

道徳的討議において我々は、(U) を手続的な討議規則とし、(U) に合致する道徳規範のみを正当だと判定する。さて、討議倫理でハーバーマスは、道徳規範の正当化のみを論じたが『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』⁽¹⁰⁾ (一九八八年) に至ると、討議はそれだけでなく、各人の人生に関する実存的決断や手段の合理的選択の正当化にも適用可能だとされる。この論文では「私は何を為すべきか」という問いへ答える際の観点の違いに応じて、実践的討議が道徳的 (moralisch) ・倫理的・実存的 (ethisch-existential) ・プラグマティックな (pragmatisch) 討議の三類型に区別された。そして『事実性と妥当』 (一九九二年) では、討議理論が政治理論・法理論にまで応用され、法規範の制定や適用の問題が討議理論的に論じられた。こうして、単に道徳の領域のみに関係するに過ぎなかった討議倫理は、実践の全領域を包括する討議理論 (Diskurstheorie) へと移行した。

この過程で(U)の理論上の位置も変化した。討議倫理の構想当初、全ての実践的問いの根本原理であるかの如く見えた(U)は、『事実性と妥当』において、討議原理(D)が道徳的討議において特殊化されることで生じた原理だとされる。(D)「ありうる全ての関係者が合理的討議の参加者として同意しうるであろう行為規範こそ、妥当である」⁽¹¹⁾。 (D)は討議の論証前提を定式化したもので、これ自体は行為規範一般が満たすべき必要条件を述べるに過ぎず、(D)を満たした規範が、道徳規範・法規規範・プラグマティックな手段選択や倫理的決断に関する規範として正当化されるのではない。この意味でどの規範からも中立な原理である(D)は、実践的問題の種類に応じて、道徳原理(U)・法制定(Rechtsetzung)を正統化する民主主義原理へと特殊化される。ハーバーマスは、倫理的問題やプラグマティックな問題に関する正当化原理について論じていないが、それらの原理も他と同様、(D)の特殊化原理となるであろう。こうして、一つの手続的原理が実践的問題の種類に応じて分化するという、討議理論の基本的枠組が完成した。

討議理論はこれまで様々な批判を受けてきた。たとえば、道徳規範の正当化における動機的重要性を見落としていると⁽¹²⁾か、どの実践的領域から中立な(D)から民主主義原理を導出することで、不当にも、法の正統化の問題を道徳的正当化の問題から切り離れた等である⁽¹³⁾。さらに、よく知られた批判として、次のような合意理論批判がある。(D)や(U)は、その定式の内に一切の実質的内容をも有さぬ形式的原理であり、行為規範の実質的正当化には、それらを手続的討議規則とした討議における全員一致の合意を必要とする。だがそのような合意は、全関係者の見解が一致する理想的状況でも想定せぬ限り到達不可能であるというような批判である⁽¹⁴⁾。これに対してハーバーマスは、(D)や(U)が現実の討議で用いられる手続的規則であることを理由に、規範の実質的正当化が可能だと主張するが、この反論が成功しているかは疑わしく⁽¹⁵⁾、討議理論には合意理論批判を退けるという課題がなお残されている。

第二節 理性的正当化の四つのコンテキスト

以上の討議理論の基本的枠組を引き継ぎ、フォルスト正義論は構想された。以下では、彼の主張が体系的に示された『正当化への権利』（二〇〇七年）を基に、必要な箇所を『正義の諸コンテキスト』⁽¹⁶⁾（一九九四年）で補いつつ彼の主張を概観したい。

フォルストは、人間を、理由づけを行う存在 (begründendes Wesen) と定義することから始める⁽¹⁷⁾。我々は、自らの意見や行為を諸々の理由 (Gründe)⁽¹⁸⁾ でもって釈明するが、この能力が理性と呼ばれる。釈明のための理由は他者からの質問や批判に晒され、それを耐え抜いた理由だけが、公共的に理解されうる共有物となる。理性について論ずる理論は、どのような意見や行為が、どのコンテキストで、どのような基準で、理由づけられるのかを解明せねばならず、フォルストが試みるのは、実践的コンテキストにおける行為の理由づけの分類と明確化である。

実践的コンテキストでは、まず、行為の合理的理由づけ (rationale Begründung) と理性的正当化 (vernünftige Rechtfertigung) とが区別されねばならない。⁽¹⁹⁾ 前者では、行為者の達成すべき行為目標およびそのための適切な手段は何かが問われ、行為者が目標の考慮や手段選択を、他者が追体験しうる規則に基づいて行う場合に限り、彼の行為は合理的だとされる。合理的行為を支える理由は、理性的他者が理解しうるという意味で公共的であるが、それは必ずしも、この理由が妥当することについて他者から同意を得られることを意味しない。つまり、ある行為者が合理的に選択した目標や手段は、他者から規範的にその正当性が問われうる。たとえば、以下で確認するように、道徳のコンテキストにおいては、行為目標や手段は、道徳的に関係しうる者たちの間で正当化の対象とされ、選択の理由が道徳的正当化の基準に合致せねばならない。こうした基準に合致した理由に基づく行為のみが理性的 (vernünftig) なものとされ、ここにおいて、行為の理性的正当化が合理的理由づけから区別される。

理性的正当化の対象や方法も、行為のコンテクストに応じ、倫理 (Ethik)・法 (Recht)・国家市民と民主制 (Staatsbürgerschaft und Demokratie)・道徳 (Moral) の四つに区別される。

①倫理⁽²⁰⁾ フォルストは、倫理のコンテクストでの理性的正当化、つまり、倫理的正当化の対象を三つに分類する。

第一に、私は誰であるか・誰であったか・誰でありたいか、という私の人生に関する決断が対象となる。私はこの決断を、家族的・宗教的価値といった諸価値を理由に挙げつつ、自らに対し、そして、自らのアイデンティティにとって重要な他者に対して正当化する。第二に、どのような振る舞いが、私と特別な繋がりをもった人々に対して適切かということが対象となる。ここでは、たとえば、友人に対する責務 (Verpflichtung) が友情関係という関係性を理由に正当化される。第三に、何が、特定の倫理的共同体の成員たちにとって善 (Gute) であり、それゆえ共同体のアイデンティティの確認に役立つかが対象となる。⁽²¹⁾ 以上の三つは、それぞれ、倫理的正当化がもつ主観的・間主観的・客観的の三側面に対応するとされ、これらは、客観的に正当化された共同体の善が、私の人生に関する主観的決断や、特別な他者との間で間主観的に確認される責務の正当化の助けになるというように、緊密に絡み合う。ハーバーマスも、倫理的正当化の主観的側面は論じたが、間主観的・客観的側面も見落としてはならぬとフォルストはいう。⁽²²⁾ 以上の倫理のコンテクストでは、我々は、家族や友人関係、宗教的共同体等の倫理的共同体に属する倫理的人格として現れ、価値を共有する重要な他者・共同体のメンバー・私自身に対して正当化を行う。

②法⁽²³⁾ 我々は、倫理的共同体に属するだけでなく法的共同体にも属する。法的共同体において我々は、倫理的人格ではなく、法的人格として、自らと等しい権利を有する他の法的人格に対して、自らの行為を正当化する。法のコンテクストで提出される理由は、価値や特別な関係性ではなく、法的人格間で一般的 (allgemein) かつ相互的 (reziprok)⁽²⁴⁾ に妥当する法規範である。法規範は、一般的・相互的合意に基づかぬ行為を禁ずること (法的責

務)、我々の倫理的人格の「保護カバー (Schutzhülle) [PaR, S. 203]」となる。なぜなら、私が同意できぬ倫理的価値の他者による押し付けを法的に排除することで初めて、私は倫理的人格として、自らの善き生の追求を(法的に許容された範囲で)行いうるからである。ここで重要なのは、どの行為がどこまで法的に許容・禁止されるかが、倫理的に正当化されてはならぬことである。もし倫理的に正当化されれば、特定の共同体だけで妥当する倫理的価値が、法規範の名の下に、法的共同体に属する全ての者に押し付けられることになるからである。

③ **国家市民と民主制**⁽²⁵⁾ 法のコンテキストに関する先の説明では、妥当する法規範が前提され、我々は法の名宛人として、自らの行為を法規範でもって正当化した。だが、法規範それ自体も正当(正統)化の対象となりうるし、そうならねばならない。それゆえ我々は、法の作者として、つまり、政治的共同体に属する市民として、法制定を行い、その行為を正当化する必要がある。ここにおいて、法のコンテキストとは異なる、国家市民と民主制のコンテキストが生ずる。法制定手続は、制定される規範に関わる全ての者の主張を適切に考慮せねばならず、手続の参加者には、同じ政治的共同体の成員はもちろん、たとえば難民といった、他の政治的共同体に属する一部の第三者も含まれる。それゆえ、この手続を通じて法規範を正統に制定するには、当該制定行為が、政治的共同体の成員と一部の第三者の間で一般的かつ相互的に共有されうる理由に基づいて正当化される必要がある(そして、法制定行為は一般的・相互的に正当化される限りで政治的責務となる)⁽²⁶⁾。

④ **道徳**⁽²⁷⁾ 道徳のコンテキストでは、道徳的に為すべき行為や道徳規範が正当化の対象となる。ここで我々は、道徳的人格として、倫理的・法的・政治的共同体の成員だけではなく、全ての人間とともに正当化に臨む。それゆえ行為に関する規範的要求や道徳規範の妥当要求(以下、道徳的要求と一括する)は、何人もその行為や規範に反対するよき理由を持たぬことを意味する。そして諸要求は、それらが認証されたとき、どの道徳的人格も当該要求に従

わねばならぬという定言的な為効力 (kategorische Sollgeltung) を獲得し、相互的かつ一般的に妥当する⁽²⁸⁾。

この道徳的要求の認証条件から「相互性 (Reziprozität)」と「一般性 (Allgemeinheit)」という正当化基準が導出できる。相互性は、要求の名宛人の一部のみが特権を有さないこと (内容の相互性)、自らに固有の観点・価値・信念・利益・欲求を易々と他者に投影してはならぬこと (理由の相互性) を意味する。一般性は、いかなる関係者も要求の正当化から排除されてはならず、要求を正当化する理由が、すべての道徳的人格により分有されるのでなければならぬことを意味する⁽²⁹⁾。これら二つの基準をまとめると、相互——一般的正当化の原理と呼ぶことができ、道徳的共同体に属する全ての成員は、この原理に従って道徳的義務 (moralische Pflicht) や道徳規範を正当化する。さて、相互——一般的正当化の原理は、道徳的人格の側から見ると、個々人が正当化への権利 (Recht auf Rechtfertigung) とそれに対応する正当化への義務 (Pflicht zur Rechtfertigung) を有することを意味する。そしてその権利からは個々人の持つ拒否権 (Vetorecht) が、すなわち、自らの主張を無視する道徳的要求を拒否し、要求を正当化する理由の提出を求める権利が導出される⁽³⁰⁾。

第三節 相互——一般的正当化原理の実質的識別力

以上のようなコンテキスト区分によって、『正義の諸コンテキスト』でフォルストが試みたのは、コンテキストを忘却したりペラリズムとコンテキストに夢中なコミュニタリアニズムの弁証法的総合であった⁽³¹⁾。一方でリベリズムは、M・サンデルの「負荷なき自己」批判に象徴される如く、コンテキストを欠いた人格を理論の出発点とする点で批判を受けてきた。他方でコミュニタリアニズムは、あらゆる実践的問いを倫理的問いに還元してしまい、異なる善の構想を持つ人格間での公正な協働を価値多元的な現代で可能にするという課題を適切に解決できていな

い。そこでフォルストは、実践的問いのコンテキストを四つに分類し、我々は倫理的人格として倫理的共同体の中で自らの善き生を重要な他者と共に追求しつつも、法的人格・国家市民・道徳的人格としては、同じ法的・政治的・道徳的共同体に属した他者の正当化要求に対して応答する義務を有すると論じ、それを踏まえた上で、正義論の課題を、複雑に絡み合った四つのコンテキストを適切に統合する、社会の基本構造の諸原理の解明だとする⁽³²⁾。

だが先述の四分類は、各コンテキストでの正当化手続の形式的特徴を記述したものに過ぎない。それゆえ、フォルスト正義論からは実質的主張が全く導出されないのではないか、という疑問が生ずる。換言すれば、道徳のコンテキストで正当化される行為や規範、法・国家市民と民主制のコンテキストにおいて正当化される行為や法制定行為に関して、彼の正義論は具体的に何も述べることができないのではないか。たしかに彼は、道徳のコンテキストでの正当化原理として相互——一般的正当化の原理を提示したが、この原理もその内に一切の実質的内容を有さぬ形式的原理である。もちろん、これは形式的であると同時に手続的原理でもあるから、具体的コンテキストでの正当化手続では何らかの実質的な答えが得られるかもしれない。だが、手続の参加者全員から同意を得ることなど、理想的状況の想定無くしては不可能であろう。結局、ハーバーマス討議理論と同様、彼の正義論も合意理論批判の前に屈せざるをえないのではないか。だが彼は、自らの理論がこの類の批判を退けうると主張する。

フォルストによれば、相互——一般的正当化の原理は、正当化が不都合に至る場合でも、一定の規範的要求を正当化しうる。「というのも、いくつかの要求が相互——一般的理由によって支持されうる——だが、それらに対しては、相互性と一般性の基準を満たさぬ理由によって反論がなされる——場合には、それら規範的要求は『理性的には棄却しえぬ (nicht vernünftigerweise zurückweisbar)』ものとして正当化されていることが、——いかなる合意も達成されえなかった場合ですら——(一時的に)推論されうるからである [RaR, S. 35f.]」。ここでは「理性的

には棄却しえぬ」の意味が不明確だが、彼は別の所で同性婚を例に、その意味を具体的に論じる。

同性婚に関して、支持者は、同権原理 (Prinzip gleicher Rechte) をより広く解釈することを理由に、同性婚に賛成するとしよう。一方で反対者は、同性婚を認めぬ理由として、たとえば、結婚の使命や機能に関する宗教上の信念を提出するかもしれない。この際に反対側は、相互性の基準に二つの意味で反するとフォルストはいう。第一に、反対側は婚姻の権利を独占し、同性愛者に与えぬことで相互性に反する (明記はないが、これは前述の内容の相互性に相当する)。第二に、宗教上の信念を理由とする点で理由の相互性に反する。それゆえ、反対者の要求は相互一般的に棄却されうる一方で、賛成者の要求は相互一般的に支持可能であろうから、不都合という事実があるにもかかわらず、賛成側の要求が「理性的には棄却しえぬ」、すなわち「相互一般的には棄却しえぬ」⁽³³⁾ものとして正当化される。こうして、相互一般的正当化の原理は形式的―手続的原理でありながらも、規範的要求の正当化可能性に関して「実質的な識別力 (substanzuell unterscheidende Kraft)」を持ちうるのである。⁽³⁴⁾

この識別力は、まず道德のコンテキストにおいて、相互一般的に棄却しえぬ道德的要求をそうでないものから区別することで、道德と倫理との間に境界を引く。つまり、倫理的人格が重要な他者との間で引き受ける特別な倫理的責務とは異なる、道德的人格が全ての人間との間で引き受け、定言的当為効力を有する道德的義務が同定される。⁽³⁵⁾次に実質的な識別力は、法・国家市民と民主制のコンテキストへと波及するが、フォルストはこの過程を、人権の正当化をテーマに、道德的構成主義と政治的構成主義との関係を解明することで論ずる。⁽³⁶⁾

フォルストによると、特定の人権構想は、我々の外部に実在する価値のようなものではなく、正当化への権利を有した道德的人格間の討議の中で構成される (道德的構成主義)。それゆえ人権構想とは、道德のコンテキスト、つまり「人類という普遍的コンテキスト (universaler Kontext der Menschheit) [RaR S. 311f.]」³⁷ 相互一般

的に棄却しえぬものとして正当化された抽象的な道德的権利の一覧である。これは固定されておらず、更なる討議に開かれているが、相互一般的な反対理由が提出されぬ限り、安定的な内容をもつ。ただし、一覧はあくまで道德的権利として正当化されるに留まり、人權を具体的に正当化・解釈・制度化・実現する課題はなお残される。

道德的構成主義が残したこの課題を引き継ぐのが、政治的構成主義である。この段階で我々は、道德的人格ではなく、特定の政治的共同体に属する市民として、具体的社会状況を考慮して法制定行為の正当化を行う。この過程で、抽象的人権要求は具体化され、自由主義的な保護権・政治的参加権・社会的権利・経済的権利等の諸権利が、市民間で相互一般的に棄却しえぬ法的な基本権として正当化される⁽³⁷⁾。さらに、これらに加えて配分請求権 (Teilhaberecht) も正当化されうると、フォルストは論じる⁽³⁸⁾。ロールズの格差原理は、最も不遇な立場の者に対して最大の便益を生む場合にのみ経済的不平等が許容されると規定するが、彼は、ロールズに倣って、この格差原理を不遇な者が有する拒否権の一表現だと考える。この拒否権が行使されれば、社会集団の間の行き過ぎた経済的不平等は相互一般的に正当化されえず、その限りで、配分請求権が基本権として各人に認められる。政治的構成主義の結果として人權にどのような具体的形式が付与されるかは、個々の政治的共同体に依存する問いであるが、いずれにせよ、法的に組織化された諸々の基本権は、妥当する法規範として倫理的人格の保護カバールとなる。

以上二つの構成主義の間には、道德的正当化が政治的正当化の核になるという関係がある。市民間で正当化された法としての基本権は、その内に人權という道德的核心を含む。なぜなら「道德的人格として棄却しえぬ権利は、市民の間でも棄却しえぬ [RaR, S. 315]」からである。ただしこれは、政治的構成主義を道德的構成主義に従属させ、前者の役割を、予め与えられた人權リストの単なる適用へと矮小化することを意味しない。前者には、具体的政治状況の中で、不正義の具体的経験に基づき、基本権を正当化するという固有の役目があり、基本権が道德的核

心を有するとは、正当化された基本権が、道徳的権利としての人權の正当性根拠である「正当化への権利」を恣意的に踏み越えられぬという意味である。⁽³⁹⁾ このように、全ての人間が有する正当化への権利の道徳的核心は、道徳のコンテクストを超え、他の三つの正当化コンテクストへと波及する。それゆえフォルストは、自らの正義論が形式的―手続主義的でありながらも、一定の実質的な規範的要求を導出しうる理論だと主張するのである。

第四節 ハーバーマス討議理論との比較および問題提起

以上の主張をハーバーマス討議理論と比較すると、いくつかの同異が見つかる。たとえば、相違点として、ハーバーマスは倫理的正当化の対象を、人生に関する主観的・実存的決断に限ったが、フォルストは、特別な他者との間での間主観的責務や、客観的に存在する善をも対象に含めた。また、彼は道徳的構成主義と政治的構成主義とを二段階的に統合し、ハーバーマスが意図的に避けた、法制定行為の道徳的正当化を一定程度認めた。さらに、共通点として、合理的理由づけと理性的正当化の区別は、ハーバーマスの目的合理性とコミュニケーション的合理性の区別を踏襲している。こうした細かい同異は多数あるが、特に次の二つの共通点と相違点を指摘しておきたい。

討議における一つの手続的原理が、実践的問いが立てられるコンテクストに⁽⁴⁰⁾ 応じて複数の形態をとるという考えは、ハーバーマス討議理論とフォルスト正義論とが共有するモチーフである。前者では、我々の日常的コミュニケーションに内在する討議の論証前提が、討議原理(D)として定式化され、討議理論の根本原理に置かれる。そして(D)は、実践的問いの主題に応じて、道徳原理(U)や民主主義原理に特殊化される。フォルスト正義論においても、討議に基づく間主観的な正当化手続は四つの正当化コンテクストの共通項である。彼の場合は、各コンテクストに参加する人格が区別され、それに⁽⁴¹⁾ 応じて、正当化に関与する者の範囲や許容される理由の種類も区別される。彼と

ハーバーストとの間には、先述したように、コンテキスト間の位置関係において細かい差異を見出しうるもの、一つの討議的原理と複数の実践的コンテキストという基本的枠組は受け継がれている。

一方、重要な相違点は、フォールストが自らの正義論を合意理論から区別し、手続主義を維持しつつ実質的主張の導出を試みたことである。合意理論からの脱却は、それが道徳的・政治的正当化においてもたらず帰結を考慮したとき、重要な進展だと評価しうる。だがしかし、合意理論からの脱却は、すなわち、不都合がある場合でも「相互——一般的に棄却しえぬ」規範的要求が正当化されうるというフォールストの議論は、本当に成功しているのか。

改めて同性婚の例を取り上げる。この例で、賛成側の要求が「相互——一般的に棄却しえぬ」ものとして正当化されたのは、反対側の要求およびその理由である宗教上の信念が相互性の基準に反する一方で、賛成側の要求の理由である同権原理の広範な解釈は相互——一般的に支持されうるからであった。これに対しては二つの点を批判しうる。第一に、同権原理の広範な解釈が相互——一般的に支持されるとは必ずしも限らない。たしかに、同権原理それ自体は相互——一般的に支持可能な理由であろう。だが、同権原理の同性愛者への適用は、同性婚の反対者にとって、支持不可能であろう。賛成側の要求が一見すると相互——一般的に支持可能だと思われるのは、フォールストが、その要求を支える理由を具体化せず、同権原理の広範な解釈という抽象的な表現を用いるからに過ぎない。

第二に、反対側の主張は必ずしも相互性基準に反しない。たとえば、同性婚の反対者が、同性愛は一種の精神疾患だと考えていると想定しよう。この反対者は、同性愛者が重要な点において自分とは異なる存在であり、道徳的にせよ、法的にせよ、権利義務の内容上の相互性を保障する必要が無いと考えている。この場合に反対者は、一定の年齢まで子どもの婚姻権を制限することが相互——一般的に正当化可能であるのと同じく、同性愛者の性的指向が正常化するまで婚姻権を制限することは、相互——一般的に正当化可能だと考えるかもしれない。そうであれば、同

性婚への反対は必ずしも内容の相互性に反しない。また、反対者が宗教的信念を理由に同性婚に反対する場合でも、それが理由の相互性に反するとは一律には言えない。たとえば、原理主義に与する反対者は、真剣に、およそ理性的な人間であれば、同性婚に関する自らの主張する宗教的信念を必ずや採用せねばならぬ、と考えているかもしれない。この場合、原理主義者は自らの信念が本来的には相互一般的理由だと考えるであろう。

以上の二つの批判を退けること無くフォルストは、同性婚賛成側の要求を「相互一般的に棄却しえぬ」ものとして正当化してはならない。もともと、その反駁は一見容易に思われる。なぜなら、フォルストが主張するように、道德のコンテクストにおいて、我々が全ての人間に対して正当化への権利を認め、また、正当化への義務を引き受けねばならぬのであれば、明らかに、同性愛者とその支持者側の反論を聞かずして、同性愛を精神疾患であるとか、墮落しているとかと強弁するのは、相互一般的に正当化されえぬ主張だからである。ただしこの反論は、全ての人間が正当化への権利を有するという強い規範的主張に依拠している。それゆえ、合意理論からの脱却の成否は、以下を論証できるか否かに依存する。なぜ我々は、全ての人間に対して正当化への権利を認め、正当化への義務を引き受けねばならぬのか。換言すれば、なぜ、そもそも、全ての人間に対して道徳的に行為せねばならないのか。フォルストは、これを道德の根拠 (Grund der Moral) に関する問いと名付けた上で詳しく論じている。

第二章 正当化への権利／義務の範囲

第一節 道德の根拠

フォルストは道德に関する問いを三つのレベルに分類する。⁽⁴¹⁾ 第一は、道徳的に正当な仕方で行うとはどのような意味か、あるいは、どのような基準が道徳的行為を特徴づけるかという問いで、これに対する答えが相互一

般的正当化の原理であることは先述した。第二は、どのような要求が道徳的に正当化されるかというもので、相互——般的正当化原理により正当化される個別の要求が問われる。この一例が人権であることも述べた。そして最後が、なぜ道徳的であるのかというもので、このレベルでは、人間が道徳的に行為するそもそもの根拠(Grund)が問われる。つまり、なぜ、相互——般的正当化の原理を正当化基準として引き受け、全ての人間に対して正当化への権利を認めねばならぬのか。前章との関連では、この道徳の根拠に関わる最後の問いが重要である。⁽⁴²⁾

道徳の根拠の解明にあたりフォルストは、三つの問いのレベルが同じ一つの道徳理論に関係する以上、相互に矛盾なく一致せねばならぬことを手掛かりとする。⁽⁴³⁾ 前章で見たように、相互——般的正当化の原理により正当化された道徳的要求は、定言的当為効力をもつ。このことは道徳の根拠への問いに対する仮言的(hypothetisch)な回答を排除し、当為(Sollen)の問題を個々人の意欲(Wollen)の問題へ還元することを排する。なぜなら、もし第三のレベルでの道徳的当為の引受けが個々人の主観的意欲により条件づけられつ(bedingt)しうならば、第一・第二のレベルで正当化された規範的要求の定言的当為効力も、根本において主観的に条件づけられ、その定言性を喪失するからである。それゆえ、道徳的であることが私の利益となるから、あるいは、私や我々の善き生と合致するからといった、道具的根拠や倫理的根拠は、経験的状况や個々の立場により結論が左右されてしまうことが自明である以上、定言的道徳の根拠にはなりえない。必要なのは、無条件的な(unbedingt)な根拠である。

では無条件的な根拠とはどのような根拠か。それを論ずる上でフォルストは、ドイツの哲学者D・ヘンリッヒの「人倫的洞察(sittliche Einsicht)」の概念を足掛かりとする。⁽⁴⁴⁾ 彼は、道徳法則が定言的当為効力をもつためには、その前提として、道徳的善への洞察(人倫的洞察)が必要だと論じた。彼が道徳的善への洞察を善の現実性(Wirklichkeit)への洞察だと存在論的に説明する点、また、洞察を個々の為すべき行為に直接関係させ、その正

当性の手続的判定基準に関係させぬ点をフォルストは批判するが、洞察の構造がもつ次の二つの特徴は意義を有すると述べる。すなわち、人倫的洞察それ自体は、その洞察を支持するさらなる理由を要せぬものであること。そして、その洞察によって初めて道徳的人格が形成されるという意味で、洞察が人格構成的作用をもつことの二つである。

カント倫理学の中で以上の特徴をもつ洞察を説明するのは、理性を備えた人格の尊厳 (Würde) であつた。⁽⁴⁵⁾ カントは、道徳法則に対する尊敬の感情、そして、あらゆる道徳的義務の起源が人格性 (Personlichkeit) に由来すると説明し、その人格性が理性的で自律的な人格の尊厳を構成している。彼にとつて道徳の根拠とは、この自らの尊厳を適切に評価することであつた。だがフォルストの考えでは、自分自身の尊厳に道徳の根拠を置くのは不十分な説明である。むしろ、自らと同様に理性的で自律的な他者の尊厳にこそ道徳の根拠が求められねばならない。

この道徳の根拠の間主観的転回を果たしたのがK・O・アーベルとハーバーマスらの討議倫理である。⁽⁴⁶⁾ アーベルが、道徳原理(U)の超越論的―語用論的根拠づけの論証において主張したのは、論証する者が不可避的に引き受けざるをえない論証前提には、道徳的根本規範の性質を有する規範的諸前提が常にすでに含まれている、ということであつた。だが、これに対してはすでにハーバーマスが、論証前提に道徳の根拠を直接求めようとするアーベルの方法を次のように批判している。我々が討議に参加する場合にのみ拘束力をもつに過ぎない論証前提は、討議外では拘束力を失う。それゆえ、論証前提の「ねばならない (Muss)」は討議外の行為義務の「ねばならない」とは異なり、道徳的義務の根拠になりえない。代わつて彼が採つた根拠づけ戦略は、我々の実存的関心に訴えるものであつた。我々は、個々人が自由で平等なものとして尊重されるような道徳的共同体に属したいと考えており、その関心が正当化への義務を引き受ける根拠となるというのである。もちろんフォルストは、ハーバーマスがこのような倫

理的根拠を道德の根拠としたことを批判する。先述のように、道德の根拠は無条件的でなければならない。

以上の議論を踏まえフォルストは、道德の根拠の所在を明確化するために、第二階の実践的洞察 (praktische Einsicht zweiter Ordnung) とこの概念を導入する⁽⁴⁷⁾。これは、相互一般的正当化の原理への洞察であり、その原理により正当化された個々の為すべき行為や道德規範への第一階の洞察からは区別された、特定の内容を有さぬ純粹かつ根本的な洞察である。またこれは、行為や道德規範が正当化されるのは「どのようにしてか (Wie)」への洞察であるだけでなく、各々の道德的人格が、相互一般的正当化の原理に対応した正当化への無条件的な義務を負う「い」(Das) への洞察でもあるがゆえに、自らを正当化する更なる理由を要しない。さらにこの洞察は、行為が為される「実践的コンテクスト」において、相互一般的正当化の原理を正当化基準として引き受けねばならぬことへの実践的洞察である。つまり、道德的要求の認証条件から獲得された、相互一般的正当化の原理という論証上の「ねばならない」を、討議の外における行為上の「ねばならない」へと媒介する洞察である。最後に、正当化への無条件的な義務は、自分自身ではなく、他者に対して負う(応答)責任 (Verantwortung) である。フォルストは他者に対する正当化への無条件的な義務こそが道德の根拠だと結論した後、さらに続けて、他者に対する責任をより詳しく論じる。

フォルストによれば、正当化への無条件的な義務は人間 (Mensch) としての我々が有する義務であり、その限りで、他者に対する責任とは「理性を備え、かつ、苦悩しうる (potenziell leidend) 主体である他の人間たちに対する、人間としての責任⁽⁴⁸⁾」である。第二階の実践的洞察を通じて、人間たちは、理性を備え、責任を有した自律的存在として、そして、全ての人間を含む正当化共同体の成員として互いに承認しあい、道德的人格として⁽⁴⁹⁾、全ての人間に対して正当化への義務を負うことになる。ただし、ここまでの道德的人格の説明は、理性を備えた存在とし

ての側面からのみ行われており、苦悩しうる存在としての側面からも説明を補足せねばならない。

フォルストは、我々が自律的存在としてだけでなく、有限な (endlich) 存在としても、他の人間に対して正当化への義務を負うと述べる⁽⁵⁰⁾。彼のいう有限性は二つの意味をもつ。第一に、人間は傷つきやすく (verletzbar)、身体的・精神的に様々な苦悩に曝されている。「それゆえ正当化の道德は、傷つきやすく有限な存在としての人間が、道德的尊敬、そして、それに伴って正当化理由を必要とするという洞察にも依拠している [RaR, S67]」。第二に、有限性は、道德的正当化が誤りのない終局的結論へ到達しえぬという可謬性の意識も意味する。この意識は、既存の正当化理由が相互——一般的に正当化されるか否かの再検討を絶え間なく要求する。「ここにおいても、人間の有限性や (パースペクティブや評価の) 被制約性は、正当化への無条件的な義務の必要性に反対するのではなく、その必要性を支持する [RaR, S68]」。二つの有限性への洞察は、先の人間の理性性への洞察と共に、道德的人格の自己意識を構成し、第二階の実践的洞察は「人間的洞察 (menschliche Einsicht)」として完全なものになる。以上の整理を通じて、「なぜ、そもそも、全ての人間に対して道德的に行為せねばならぬのか」という、前章で問題提起に対するフォルストの答えが明らかとなった。それは我々が人間だからである⁽⁵¹⁾。理性的かつ有限的な存在である人間は、全ての人間に対し正当化への無条件的な義務を負わねばならぬし、また我々は、人間的洞察を通じて、その義務を負っていること (Dass) を洞察するのである。この洞察を前提とすれば、同性婚の支持者の主張を聞かずに、自らの主張が相互——一般的に正当化可能だと強弁する反対者たちは、正当化への無条件的な義務に反している。それゆえフォルストは、彼らの要求が相互——一般的に棄却されうる要求だと結論しうるであろう。

第二節 第二階の洞察は人間的洞察か？

だが私見では、フォルストは、全ての人間に対する正当化への無条件的な義務を論証できていない。彼の論証は、二つの手順により構成されていた。第一に、道徳的要求の定言的当為効力の維持には、無条件的な道徳の根拠が必要であることを出発点とし、道徳的人格が他者に対す、正当化への無条件的な義務を負うこと、そして、我々は第二階の実践的洞察を通じてこの無条件的な義務を洞察することが主張された。第二に、第二階の実践的洞察が人間の有限性への洞察をも含む人間的洞察だという説明を背景に、他者に対する正当化への義務が全ての人間に対する義務だと主張された。私見では、第一の主張は妥当だが第二の主張は、十分な論拠を欠いているように思う。

そもそも、第一と第二の主張との間の関係が、不明瞭な印象を受ける。つまり、人間の有限性に関する論述が、他者に対する義務の範囲を全ての人間へと拡大する上での論拠なのか、それとも、他者に対する義務の補足的な記述に過ぎないのか、このどちらなのかが明確でない。後者であればフォルストは、他者に対する正当化への無条件的な義務と、全ての人間に対する義務とを等置していることになる。だが、道徳的要求が定言的当為効力を有することからは、十分に理性を備えた他者に対する義務を導出できても、全ての人間に対する義務は導出できない。

この点で参考になるのはA・ヴェルマーによる討議倫理批判である。『倫理学と対話』（一九八六年）で彼は、アーペルとハーバーマスが討議の論証前提から普遍主義的な道徳原理(U)の導出を試みることを批判した。⁽⁵²⁾ 批判のポイントは次の二点にまとめられる。第一に、論証規範の拘束力と行為規範の拘束力との誤った混同の指摘である。論証上の同権規範のような論証前提が有する義務づけの力は、討議にすでに参加している者の「論証のやり方」を拘束するに過ぎず、討議への参加・討議の継続や拒絶といった「討議外の行為」を拘束する道徳規範の義務づけの力とは異なる種類のものである。第二に、論証規範からは普遍主義的内容を有する規範が導出できぬことの指摘で

ある。討議の論証前提が要求するのは、自らの信念を反駁するようなよき論拠を拒絶してはならぬということ、それは、求められれば「誰とでも」議論を開始せねばならぬという要求とは異なる。つまり論証規範は、よき論拠を提出しえないと思われる者が討議から排除されていることを認めるのである。

以上の批判は、フォルストの道德の根拠を巡る議論にも当てはまる。なぜなら、彼の議論の狙いも、道德における規範的要求の認証条件の分析を通じて獲得された、相互性・一般性という討議内の論証基準を、討議外の行為をも拘束する正当化原理として根拠づけることであり、論証上の規範や基準を道德原理として根拠づけようとする点で、アーベルやハーバーマスと同様だからである。とはいえ、ヴェルマーの批判の第一の点はフォルストには該当しない。なぜなら、第二階の実践的洞察は、実践的コンテクストにおいて、相互——一般的正当化の原理を引き受けていることへの「実践的」洞察であり、その限りで、原理の拘束力は討議外の行為にも及ぶからである。

だが第二の点はフォルストにも当てはまる。道德的要求の定言的当為効力は、要求が全ての人間に支持されうることを意味しない。むしろその意味は、日常的な例に鑑みれば、規範が十分に理性を備えた全ての関係者により支持されうることにあるのではないか。たとえば、ドラッグや若年者による飲酒喫煙のパターナリスティックな禁止は、薬物使用者や若年者が十分に理性を備えておらず、よき論拠を提出しえないことを前提に、彼・彼女以外の理性的とされる人々の間で正当化される。十分に理性を備えた者は誰かという範囲は、時代や地域、問題の事柄に応じて変わるであろうが、その範囲がどうであれ、相互性と一般性という基準が十分に理性を備えた人々の間で満たされれば、要求は定言的当為効力を獲得しうるであろう。そうであれば、道德的要求の分析から直ちに、全ての人間たちの間での相互性・一般性および全ての人間に対する正当化への義務を導出するのは性急に過ぎる。この導出が可能なのは、およそ人間であれば道德的問題に対してよい論拠を提出しうるだけの理性を有するという普遍主義

的人間像が前提とされる場合のみであり、この前提の正当化には更なる道徳理論上の根拠を要する。

では、人間の有限性に関する論述を、他者に対する義務を全ての人間へ展開する上での論拠と捉えた場合、この論証は成功しているのだろうか。私見では、この場合でも、全ての人間に対する義務は根拠づけられない。先述のように、フォルストにとつての人間の有限性とは傷つきやすさと可謬性である。これらの特徴ゆえに、人間は正当化への無条件的な義務を「必要とする *bedürfen*」。¹⁾の「必要とする」は、少なくとも二通りに解釈しうる。第一に、傷つきやすく、誤りを免れ得ない人間は、自らの生活が破綻するのを防ぐために正当化への義務を必要とする、というように目的―手段関係上の必要性として解釈されうる。第二に、傷つきやすく、誤りを免れ得ない人間たちは、進化や学習の過程で、正当化への義務を相互に負うことが生存するために必要であった、というような進化論的な必要性としても解釈されうる。だが、どちらの解釈も定言的な道徳の根拠とはなりえない。

第一の解釈では、正当化への義務が、安定的な生活という目的の手段として必要とされる。これは明らかに、道徳の根拠を生存に関する個々人の利害関心へ還元する道具的論拠であり、フォルストの考える道徳からの逸脱が生活の安定を妨げること無しに私の利益になると思われる状況（たとえば強力で私的な護衛を擁する主人が奴隷を役するという状況）を想像することが難しくない以上、定言的な道徳が求める無条件的な根拠に合致しない。無条件的な根拠ではないという点では、第二の解釈も同様である。第二の解釈は、正当化への義務が人間の進化・学習過程で必要とされたという経験的命題を道徳の根拠に持ち込む。この命題の妥当性が自明でないことを示すには、いまだ地球上では数多くの不正が為され、また、無関心なまま放置されているという事実を指摘するだけで十分であろう。そして、命題の妥当性についての見解が個人の立場によって明らかに異なる以上、進化論的な必要性も定言的な道徳を支える無条件的根拠とはなりえない。したがって、第一・第二の解釈の場合ともに、人間の有限性は、

他者に対する正当化への義務を全ての人間にまで拡張する論拠とはなりえない。

以上の考察の結果、道徳的人格としての我々が正当化への義務を負うのは、十分に理性を備えた他者までであり、全ての人間にまで範囲を広げる根拠をフォルストの論証は欠くことが明らかとなった。⁽⁵³⁾ この結論は、前章で検討した同性婚の事例、さらに、フォルストの実質的識別力の主張に影響する。全ての人間に対する正当化への義務が根拠づけられぬ以上、同性婚の反対者の主張を相互——一般的に正当化不可能だと直ちに棄却することは出来ないし、反対者が賛成者を十分な理性を欠いた者とみなすならば、反対側の主張は（反対側にとつては）相互——一般的に正当化可能でさえある。同様の図式は、人種差別・性差別・貧富の格差といったフォルストが批判したいと考えるなどの事例にも当てはまるであろう。結局、合意理論からの脱却の要である「相互——一般的に棄却しえぬ」の基準は、全ての人間に対する正当化への無条件的な義務を前提して初めて、実質的識別力を備えるのである。

この影響は、道徳のコンテクストに留まらず、法・国家市民と民主制のコンテクストにも及ぶ。フォルストは、自由主義的な保護権・政治的参加権・社会的権利・経済的権利そして配分請求権が、道徳的・法的権利として、相互——一般的に棄却しえぬ権利として正当化されうると主張した。だが、全ての人間に対する正当化への義務の根拠が失われたいま、これら諸権利は相互——一般的正当化の原理から直ちには導出されえない。たとえば、配分請求権（あるいは正義原理としての格差原理）がそのように正当化されうるのは、社会で最も不遇な立場にある人々が十分理性を備えた存在とみなされ、正当化への権利を認められた場合に限られる。この際に決定的な役目を果たすのは、相互性・一般性という形式的基準ではなく、むしろ、最も不遇な立場にある人々とそうでない人々との間の同質性の意識である。換言すれば、後者が前者を自らと変わらぬ存在として把握し、互いに最低限の所得保障を認めたいという状況解釈・自己理解を前提として初めて、配分請求権は相互——一般的に正当化されうるのである。

一方、自由主義的な保護権・政治的参加権は、最も不遇な立場にある者に多大なメリットを与える配分請求権と異なり、全ての立場に恩恵をもたらすので、一般的・相互的に正当化された基本権として制定されうるかもしれない。だがその場合でも、法のコンテキストで、それらの権利が全ての人間に平等に適用されるとは限らない。たとえば、女性に参政権を認めぬことや有色人種の不当逮捕が、直ちに、妥当している基本権に抵触する訳ではない。それらが解釈を通じて適用可能になるか否かは、人種間の、また、女性と男性との関係性に関する我々の状況解釈・自己理解に依存する。したがって、道徳・国家市民と民主制・法のどのコンテキストでも、実質的判断の導出に決定的なのは、相互一般的正当化原理という手続的基準ではなく、我々の状況解釈と自己理解なのである。⁽⁵⁴⁾

おわりに

ここまで、実質的識別力の主張が根拠を欠くことを確認した。それゆえ、この点をハーバーマス討議理論からの進展とはみなせない。だが、次の二点は有意義な進展・継承と評価すべきと考える。第一は、第二階の実践的洞察の概念を通じて、道徳の根拠を他者に対する正当化への無条件的な義務に見出した点である。定言的な道徳的義務の存在を前提にしたとき、道徳の根拠が無条件的でなければならぬという主張は一貫している（ただし、人間的洞察への展開は論拠が不十分である）。第二は、一つの手続的原理と複数の実践的コンテキストという基本的枠組を、討議理論から継承した点である。フォリストは、行為の正当化を、コンテキストに応じて四つに類型化することで、リベリズムとコミュニタリアニズム双方の主張を活かしつつ、両者を総合しようと試みた。これはハーバーマス討議理論も当初から意図してきたもので、フォリストは、より整った見取り図を与えることが出来たといえる。

とはいえ私見では、フォリストの諸コンテキストは、全ての人間に対する正当化への義務を前提として初めて明

確に区別されるため、その前提が失われたいま、彼の主張は修正が必要である。まず、倫理と道德のコンテキストの違いが曖昧になる。彼は、特別な他者との間での倫理的責務と全ての人間の間での道德的義務とを区別したが、後者の根拠が失われたいま、たとえば、宗教的信念を理由とした同性愛の禁止は倫理的責務であると同時に道德的義務でもありうる。⁽⁵⁵⁾ このことは、次に、倫理と法、あるいは国家市民や民主制のコンテキストとの区別を曖昧にする。たとえば、配分請求権の法的権利化が相互一般的政治的責務か、また、平等な保護権や参政権の付与が相互一般的法的責務かは、最も不遇な人々や有色人種、女性を、自らと同じ政治的・法的共同体に属する重要な他者とみなすか否かという倫理的見解に依存し、もしそれらが責務となるならば、それは道德的義務でもある。

フォルストは、実践的コンテキストに応じた四種類の責務や義務の概念を提示した。だが以上の議論を踏まえれば、実践的コンテキストでの義務は「実践的義務」の概念一つで十分である。この概念が、個別具体的状況の中で、たとえば、親や友人としての義務・日本国民としての義務・世界市民としての義務等、様々に具体化されるのだ。むしろ、義務を負う範囲に着目し、これら実践的義務を倫理的責務・政治的責務・道德的義務等へ分類することは可能であろう。だが、この分類は単なる便宜上のラベリングに過ぎず、そこに概念的区別が存在するのではない。⁽⁵⁶⁾

一つの実践的義務の概念の具体化（別様にいえば、義務概念の分析から獲得された形式的―手続的原理による具体的義務の導出）は、常に、個別具体的状況の適切な把握、そして、適切な把握を為しうるだけの十分な理性を備えた存在者の範囲確定を伴う。たとえば、同性婚の事例では、結婚制度の目的や本質、同性婚を認めた場合の社会への影響等を適切に把握しうる者が、十分理性的な存在とされる。結婚制度の本質がパートナー間の愛情とされれば、同性愛者は十分理性的な存在として承認され、同性婚の容認は義務となるが、生殖ならば、同性愛者は非理性的な存在として、酷い場合には、精神疾患者として排除され、同性婚の禁止が義務とされる（容認は義務ではない

い)。いかに、具体的義務の導出において決定的なのは私の状況解釈と自己理解だというヴェルマーのテーゼの正しさがある。だが同時に強調されるべきは、具体的状況における私の状況解釈と自己理解が、当該状況に関係する十分理性的な全ての他者により相互一般的に共有されて初めて、実践的義務が手続的原理を通じて導出されうることである。私見では、実践的義務の導出における最も重要な契機は、義務の定言性から獲得される相互一般の正当化の原理のような形式的―手続的原理それ自体でもなければ、個別具体的な状況の適切な把握や十分理性的な他者の範囲画定それ自体でもない。重要なのは、根本原理の個別具体的な状況への適用であり、一般的なもの(mein) 実践的義務の概念の下に、特殊な(besonder) 状況を含み入れる「判断力(Urteilskraft)の行使」である。⁽⁵⁷⁾

『実践理性批判』でカントは、義務の定言性の分析から、実践的根本原理たる定言命法を定式化した。定言命法は、あらゆる経験的内容の排除を特徴とするが、それが現実の我々の意志を規定するには、その都度の状況下で実質化されねばならない。カント倫理学において、形式的な定言命法と個別具体的な状況との媒介を担った能力こそ「実践的判断力」であった。⁽⁵⁸⁾ 現代の実践哲学では、実践的判断力への関心はほぼ失われ、フォルストもこの概念を重要視していない。だが本稿で見たように、相互一般の正当化の原理が実質的識別力を有さぬ以上、考察の焦点を「実践的判断力の問題」へ向ける必要がある。つまり、個別具体的な状況で、いかにして、形式的―手続的原理から実質的な実践的義務が導出されるのか、という実践的判断の過程を詳しく検討する必要がある。⁽⁵⁹⁾ この検討の末に、全ての人間が従うべき判断力の普遍的な(universal) 行使の仕方を見出さうか否かは、未決の問いである。

(1) たつとむ、Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, pp. 85-90. 『自我の源泉』(下川潔、桜井徹、田中智彦訳、名古屋大学出版会、二〇一〇年) 一〇一―一〇七頁)を参照。

- (2) たとえば、A・カウフマン『法・人格・正義』（上田健二、竹下賢、永尾孝雄、西野基継編訳、昭和堂、一九九六年）一四九―一五四頁を参照。
- (3) ライナー・フォルスト (Rainer Forst) は、一九六四年生まれのドイツの政治哲学者で、二〇一八年一月現在、フランクフルト大学で政治理論講座を担当している。彼は、一九九三年にハーバードの指導下で博士号を取得している。
- (4) R. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Suhrkamp, 2007. 本文は *Das Recht auf Rechtfertigung* の引用を行う場合は、[Rar] の略記を用い、参照箇所を横に付す。
- (5) *ebd.*, Kap. 8. を参照。
- (6) J. Habermas, 'Wahrheitstheorien' in: H. Fahrenbach (Hrsg.) *Wirklichkeit und Reflexion Festschrift für Walter Schulz*, Günther Neske, 1973, S. 211-265.
- (7) J. Habermas, 'Was heißt Universalpragmatik?' in: K. O. Apel (Hrsg.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, 1976, S. 174-272.
- (8) J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983. [『道德意識とコミュニケーション行為』（三島憲一、中野敏男、木前利秋訳、岩波書店、一九九一年）]。
- (9) *ebd.*, S. 75. [二〇八頁]。本稿の翻訳は全て筆者の訳に拠る。邦語訳のあるものは、参考にさせていただいた。
- (10) J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, 1991, S. 100-118. [『討議倫理』（清水多吉、朝倉輝一訳、法政大学出版会、二〇〇五年）一一五―一二八頁]。
- (11) J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1992, S. 138. [『事実性と妥当性（上）』（河上倫逸、耳野健二訳、未来社、二〇〇二年）一三六頁]。
- (12) たちとね G. Schönlrich, *Bei Gelegenheit Diskurs*, Suhrkamp, 1994, Kap. 2. [『カメントと討議倫理学の問題』（加藤泰史監訳、晃洋書房、二〇一〇年）第二章] を参照。
- (13) たちとね K. O. Apel, *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, 1998, Kap. 13. [『超越論的語用論とは何か』（舟場保之、久高將晃訳、梓出書房、二〇一三年）第三章] を参照。
- (14) 代表的な合意理論批判として A. Welmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, 1986. [『倫理学と対話』（加藤泰史監訳、法

政大学出版会、二〇一三年）を参照。

(15) この点は、拙稿、宮田賢人「ハーバースト討論理論における実践的判断力の問題とその批判的検討（一）（二・完）」『阪大法学』（六七巻第一・二号、二〇一七年、一四五—一六九頁、三二九—三六三頁）で論証を試みた。

(16) R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 1994. 細かい用語の違いがある際は、『正当化への権利』に従う。

(17) R. Forst, (Anm. 4), S. 23-24.

(18) フォルストは、個別の主張や行為の正当化の際に提出される Grund については、複数形 (Gründe) を使うが、道徳全体を正当化する Grund については単数形を使う。この違いは、次章で見ると、道徳全体は正当化を要するものの、個別の行為と違い、あれこれ理由を述べることで正当化されぬという彼の考えを示している。そこで Gründe は理由、Grund は根拠と訳した。それに合わせて begründen も理由づけと根拠づけに文脈に応じて訳し分けた。

(19) *ebd.*, S. 25-26.

(20) このコンテキストに関しては、R. Forst, (Anm. 16), S. 388-395; R. Forst, (Anm. 4), Kap. 3を参照。

(21) *ebd.*, S. 27-29.

(22) *ebd.*, S. 105.

(23) このコンテキストに関しては、R. Forst, (Anm. 16), S. 395-400; R. Forst, (Anm. 4), Kap. 5, S. 199-205を参照。

(24) 本稿では、フォルストの使用法を考慮し、*allgemein* を一般的、*universal* を普遍的と訳出した。本稿で、一般的に妥当するとは、正当化コンテキストを共有した人格たちの見解を勘案できていると同義である。一方で、普遍的に妥当するとは、全ての人格たちの見解を勘案できているを意味し、それゆえ、普遍的に妥当する要求や規範は、個々のコンテキストに妥当性が左右されない点で普遍的である。この点について、H・アーレントの一般的 (*general*) と普遍的 (*universal*) の用法に関する仲正昌樹の訳注も参照。H・アーレント『カント政治哲学講義録』（仲正昌樹訳、明月堂書店、二〇〇九年）一五四—一五五頁。また、相互的 (*reziprok*) の意味は、後述の道徳のコンテキストの説明を参照。

(25) このコンテキストに関しては、R. Forst, (Anm. 16), S. 400-402; R. Forst, (Anm. 4), S. 206-208. を参照。

(26) R. Forst, (Anm. 16), S. 401-402.

(27) R. Forst, (Anm. 16), S. 402-408; R. Forst, (Anm. 4), Kap. 1, 2を参照。

- (28) R.Forst, (Anm. 4), S. 33.
- (29) *ebd.*, S. 82.
- (30) *ebd.*, S. 34, 36.
- (31) R. Forst, (Anm. 16), S. 347.
- (32) *ebd.*, S. 412.
- (33) *ebd.*, S. 36, すでに確認したように、「道德のコンテクストにおける正当化の基準は相互一般的正当化の原理なので、フォルストにとって「理性的には棄却しえぬ」は「相互一般的には棄却しえぬ」と同義である。
- (34) R. Forst, (Anm. 4), S. 250.
- (35) *ebd.*, S. 28.
- (36) *ebd.*, S. 305-318を参照。また *ebd.*, S. 170-179, も参照。
- (37) *ebd.*, S. 173.
- (38) *ebd.*, S. 177-178, および S. 282, も参照。
- (39) それゆえフォルストは、「討議原理と法形式の組み合わせから基本権を導出し、意図的に、法的正統化の問題を道德的正当化から切り離そうとするハーバーマスの議論を誤りだと論じる。」*ebd.*, S. 176, を参照。
- (40) ただし R. Forst, (Anm. 16), S. 348, 359, 368, を参照。
- (41) R. Forst, (Anm. 4), S. 39-40.
- (42) 道德の根拠に関する記述は *ebd.*, S.54-73, および Kap. 2, を参照。
- (43) *ebd.*, S. 57-60.
- (44) *ebd.*, S. 61-62, および S. 87-88, を参照。
- (45) *ebd.*, S. 88-90.
- (46) *ebd.*, S. 91-93.
- (47) *ebd.*, S. 61, 63, および S. 93, を参照。
- (48) *ebd.*, S. 64, 引用に際し potenziell leidend の前の「*wie*」を示すのをめぐり (wie noch zu zeigen sein wird) は省略した。

- (49) *ibid.*, S. 65-66.
- (50) *ibid.*, S. 67-68.
- (51) 「この意味で、人間は道德の根拠であり、道德は有限のかつ人間的な『存在』の一つのありかたである。」*ibid.*, S. 97.
- (52) A. Wellmer, (Ann. 14), Kap. 9, 「第九章」。
- (53) 道德的懷疑論者は、そもそも無条件的な正当化への義務があること自体に異議を唱えるであろうが、紙幅の関係で、その異議を検討することができなかった。懷疑論者の異議の検討は他日を期したい。
- (54) この結論は『倫理学と対話』におけるヴェルマーの次のテーゼに従っている。「こうした前提のもとでは、道德的な議論は、ほぼ行為状況や欲求状態の解釈と、行為者と受け手の自己理解のみに関わるというのが、私のテーゼである。それゆえ、もしわれわれが状況解釈と自己理解について意見が一致したならば、道德的論争は通常解消される。つまり、私の格率が一般法則となることを、われわれが、(理性的に) 意欲できるかどうかという問いは、私の状況解釈や私の自己理解や、私の諸解釈が適切であるか、的確であるか、あるいは誠実であるかといった問いと、多かれ少なかれ同じ意味になるのである。討議倫理学を悩ます『われわれ』というのは、いわば私の状況記述や私の現実理解や私の自己理解の妥当性のうちに存しているのである。」A. Wellmer, (Ann. 14), S. 125, 「一六四頁」。訳文は邦語訳をそのまま使用した。
- (55) ただし、義務ではないが望ましい善い行為という意味での倫理的判断は道德的義務から明確に区別されねばならない。
- (56) ただし道德的義務と法的義務とは、動機の点で、概念的に区別しうる。よく批判されるように、討議倫理の(U)では、利益のために嘘の禁止規範に同意する者と、嘘の禁止それ自体を義務と考え同意する者とが区別できない。紙幅の関係で詳細な検討は控えるが、カントによる道德性と適法性の区別と同じものが必要であることだけ述べておく。
- (57) 「判断力とは総じて、特殊なものを、一般的なもののもとにふくまれたものとして思考する能力のことである。」I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Anacanda, 2015, S. 29, 「[判断力批判]」(熊野純彦訳、作品社、二〇一五年) 一八頁。
- (58) I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Anacanda, 2011, S. 89-94, 「[実践理性批判 附 倫理の形而上学基礎づけ]」(熊野純彦訳、作品社、二〇一三年) 一七六—一八六頁。
- (59) 拙稿(註 15)では、ハーバース討論理論を実践的判断力の問題の観点から批判し、実践的判断力の課題は、状況を含む無限数のメルクマールから、全ての関係者にとって重要なものを共同で選ぶことだという一応の結論に至った。