HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	対話的人格と正義論：ハーバーマス，ラーモア，アッカーマンの批判的考察
Author(s)	島，亜紀
Citation	北大法学研究科ジュニア・リサーチ・ジャーナル，4，167-198
Issue Date	1997-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/22285
Type	departmental bulletin paper
File Information	4_P167-198.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

対話的人格と正義論

――ハーバーマス，ラーモア，アッカーマンの批判的考察――

島（しま）　亜紀（あき）

目　次

第1章　問題の所在 …… 168
第2章　対話的人格
　第1節　既存の対話論 …… 170
　　［1］　ハーバーマス …… 170
　　［2］　ラーモア …… 171
　　［3］　アッカーマン …… 172
　第2節　対話的人格 …… 173
　　［1］　モノローグからダイアローグへ …… 173
　　［2］　対話的人格の素描 …… 174
第3章　対話的正義論
　第1節　手続主義的正義論の批判的検討 …… 177
　第2節　実質的正義論の評価 …… 180
　　［1］　ラーモアとアッカーマン …… 180
　　［2］　公と私の区別の再考 …… 184
　第3節　シティズンシップと教育をめぐる問題 …… 188
　　［1］　シティズンシップ …… 189
　　［2］　教育 …… 190
結びにかえて …… 191

第1章　問題の所在

現在，日本では，正義や裁判制度などのあり方に対するアプローチとして，「対話」という観点がしばしば持ち出されるが，これにはいかなる意義があるのであろうか。

日本において展開されてきた正義論の多くは，制度の内に対話や契約といった装置を持ち出す意義についてあまり明確にしてこなかったように思われる。しかし，例えば現代正義論の代表的論者であるJ・ロールズの原初状態の叙述が彼の正義論にとって非常に重要な役割を果たしていたように，制度空間の構造のあり方を考える際には，その基盤となる基底空間とでも言うべき構造に関する議論を，避けて通ることはできない。この基底空間についての議論の中心は，社会構造のあり方を規定する人格観と共同体観である。それゆえ，人格観と共同体観を考察し，それらとの関わりで制度空間はどのように構成されることになるのか，という方向で正義論を考えることには重要な意義があるのではないであろうか。本稿では，このような問題意識の下に，法-政治制度が構造化される制度空間は，一定の人格観や共同体観を前提にし，それらを基盤とした上で成り立っているという観点から特に，既存の正義論において中心的位置にある契約論的リベラリズムと対話論的リベラリズムとを比較対照し，前者よりも後者の方がより豊かな正義原理と制度空間とを支持し得るものであるということを明らかにしてゆきたい。

既存の正義論において中心的な契約論的リベラリズムの人格観に関しては，これまで，共同体主義をはじめとする様々な立場から批判が浴びせられてきた。もちろん，たとえ契約論的リベラリズムと称される立場であっても，そのすべてが批判者の想定しているような人格観を共有していると言えるかどうかは疑問である。なぜなら現代の契約論は，古典的な契約論的リベラリズムの人格観を単純に継承してきたわけではなく，ロールズのようにそれに修正を加えながら，より豊かな人格観を構築しようと試みてきたと考えられるからである。しかしながらそれでもなお，現代正義論における契約論的リベラリズムが抱く人格観には，問題が残されているのではないであろうか。

古典的な契約論的リベラリズムにおいては，社会的関係から切り離され，自己決定だけを拠り所とする抽象的自我が想定されてきた。その立場は，自由で平等な独立した個人からなる自然状態を出発点としながら，正義を自然権をよりよく実現するための義務の規則とする。したがって，個人は他者との関係に先行し，他者関係は個人のための単なる自己充足的な手段となる(1)。そしてまた，権利を所与のものとして有する諸個人は，それを自らの自律的な選択を通じて自由に行使することができる理性的な存在として，契約の場に現れる。

例えば，現代においてJ・ロックの古典的な契約論的リベラリズムを基本的に継承しているR・ノージックは，次のように述べている。財産は，個人の人格を発展させるために，また自分の思うような生活を送るために不可欠なものである。財産の所有は人格から切り離すことができず，またその一部であるため，所有権は絶対的で不可侵のものである。それゆえ，ある人の財産をそれがあたかも集団全体の資産の一部であるかのように再分配することは，その人を他の人々の目的のために利用することを意味する。このように，古典的なリベラリズムあるいはその考え方を継承しているノージックをはじめとするリバタリアニズムにおいては，個々人が生来的なものとして有しているとされる自然権の中では所有権こそが絶対不可侵のものであり，自己の身体の一部でもある財産に対する侵害は，諸個人の自由を確保するために決して許されない。その帰結として，諸個人の自発的な同意に基づかない物質的な財の再分配はもちろん許されず，福祉の権利も認められないことになる(2)。

以上のような古典的な契約論的リベラリズムの(あるいはそれを継承する)立場に関しては，次の三点を批判することが可能である。第一に，この立場において権利主体としての個人は，既に自律しかつ合理的に思考し行為する存在として想定さ

れているが，他者との相互行為や，共同体の歴史や文化，伝統などの社会的条件による影響を通じて，自己の善き生の内容や人格自体を変えてゆく存在とは見なされていない。個人は，主体としてのいかなる本質的特徴においても相互の関係に依存していないのであって，相互の間にどのような依存関係が成り立つとしても，それは多かれ少なかれ偶然的なものなのである。第二に，互いに独立した諸個人が他人の権利を侵害しないような範囲で自己利益を追求するために社会契約を結ぶという，この立場が示す考え方は，異なる善の観念を持つ人々が対話を通じて相互交流する過程で，何らかの価値について合意へと収斂してゆくという，諸個人間の理解可能性や共約可能性に対して目を向けていない。つまり，道徳的な規範が他者との対話を通じて個人の成長の過程で学習され内面化されてゆくという側面が，過小評価されてしまっているか，そもそも考慮の外に置かれてしまっているのである。そして第三に，この所有権を絶対視する見方からすれば，自己の財産の所有さえ守られていれば，人格はそれに基づいて自由な活動をしてゆくことができることになる。しかし，たとえ財の所有が諸個人の自由を確保するということを認めるとしても，そもそも最初の財産取得と財の交換の歴史的過程とが正当であるといかにして確認できるのか。また，それを確認できるとしても，このことは諸個人の間での財の所有の差やそれによって生じる自由の度合いの差を容認することに他ならないのではないか。また，諸個人の自由な活動や人格の形成に関わる財は，古典的なリベラリズムが想定してきたような物質的財に限られるものなのであろうか。

このような財についての古典的リベラリズムの狭い見方に対し，財を広がりのあるものとして捉え，その分配問題を正義論として展開したのが，ロールズである。ロールズの正義論においては，分配の対象となる社会的な基本財は，自由と機会，収入と富，自尊心の基礎となる様々なものからなり，それらの分配はロールズのいう二つの正義原理に基づいてなされる(3)。ロールズの正義論についてここで詳細に論じることはできないが，分配の対象となる財を広く捉えることは，それらの財を基盤として生を営む主体である人格もまた，古典的なリベラリズムに比してより広がりのあるものと考えられ得ることをここで指摘しておきたい。古典的なリベラリズムは，制度空間で保障されるべきは，所有権であり，その保障と両立する範囲での自由権の保障のみであると言う。そしてそこでの人格は，私的利益を追求し，自己の所有と自己の自由を最大化する存在として捉えられる。これに対し，ロールズの正義論においては，財が広く捉えられるがゆえに，そこでの人格は，秩序ある社会の中で，自己の所有権や自由の保護に固執することだけではなく，自由の平等な分配を保障することと共に，機会や富の再分配を正義原理に則って保障することにも十分な関心がある存在として捉えられる。そして人格は，他者に対する尊重を互いに公的に表現することによって，自分に価値があるのだという感覚，すなわち自尊心を確保してゆく存在でもあるとされる(4)。ロールズは，秩序ある社会においては，自己利益のみを追求する存在としての人格を想定しているわけではない。彼は，相互尊重や，それによる自尊心の獲得という他者との相互関係から生じる人格の側面にも目を向け，さらに，自由のみならず機会や富をもまた何らかの形で平等に分配することが個々の善き生の実現にとって必要であると説いている(5)。それゆえロールズの正義論においては，制度空間で保障されるべき権利は，人格の構成部分である財の広さに伴って，古典的リベラリズムのものと比較するとより広がりを持つと言える。

だが，それでもなお，上で挙げた古典的なリベラリズムに対する批判への解答としては未だ不十分な点が残されているのではないであろうか。というのも，ロールズの場合にもやはり，個人は既に自律的で合理的な人間であるとされ，他者との相互行為や共同体の社会的条件から受ける影響を通じて，自己の人格が変化してゆく存在とは見なされていない。また，ロールズが描写している原初状態では，互いに独立した諸個人が，他者に対

する関心を持つことなく，純粋に自己利益だけを追求して社会契約を結ぶ，と想定されている。このような考え方は，対話を通じて何らかの価値について合意へと収斂してゆくという，諸個人間の理解可能性を考慮に入れているものではない。結局のところ，ロールズが契約論という立場にとどまる以上，財を広く捉え，人格の構成部分をより豊かなものにすることでしか，契約論的な人格観の問題点を乗り超えることはできない。つまり，契約論が基本的には「私」というモノローグ的な観点に立つ以上，他者の人格に対する何らかの形での配慮や，共同体のあり方などに対する関心は，常に「私」という存在の限界を超えられないのである。

これに対し，正義論に関して対話論的なアプローチをとる理論は，個人主義的な視点から展開される議論とは異なる人格観を想定するため，そこに含まれる問題を解決する試みとして重要な意義を持ち，広い人格観を打ち立てることに寄与し得るものであると思われる。対話論的リベラリズムは，契約論的リベラリズムが構築しようとしてきた人格観，すなわち共同体主義などによって批判されてきた「負荷なき自我」・抽象的自我観や，利己的で合理的な人格観を克服することが可能なのではないであろうか。そしてそこからまた，対話論的な見方は，制度空間に現れる正義やそれに従う法-政治制度の構造にも新たな観点を提示するものであるのではないであろうか。

以上のような問題関心から，以下では，まず第一に，現代の代表的な三人の対話論者がそれぞれいかなる人格観を抱いているかを分析し（第2章第1節），第二に，契約論的リベラリズムの人格観の問題点を対話的人格観はどのように克服し得るかを考察した上で，対話的人格についての素描を試み（第2章第2節），第三に，そのような対話的人格が，正義論においてどのように反映されるのかを検討してゆくこととしたい（第3章）。

第2章　対話的人格

第1節　既存の対話論

対話的正義論は，J・ハーバーマス，C・ラーモア，B・アッカーマンの三者を代表的な論者としてこれまで展開されてきた。対話的正義論を，ハーバーマスは手続主義的な正義論として，ラーモアはリベラルな正義論として，アッカーマンは平等主義的な正義論として展開している。このように同じ対話論という立場をとるにも拘わらず，三者の正義論の展開に相違が生じるのはなぜであろうか。この節では，対話的正義論の比較検討に入る前に，三者の対話的人格観の相違について確認しておきたい。なぜなら，この人格観の相違が，三者の対話的正義論の展開に対して重要な影響を与えていると考えられるからである。

［1］ ハーバーマス

人格観の問題に関し，ハーバーマスは，G・H・ミードのアイデンティティ形成過程についての議論を参考にしながら考察を行っている。重要なのは，ハーバーマスが，アイデンティティの形成過程は社会化の過程の成果であると，つまり，人格は言語に媒介された相互行為を通じてそのアイデンティティを獲得すると考えている点である。ハーバーマスによれば，言語能力と行為能力を持った主体が個人として成立するのは，各人が，特定の言語共同体の成員として成長し，相互主観的に分有されている一つの生活世界へと入り込むことによってのみである。人間が自己の内面性を形成するとしても，それは，コミュニケーションによって確立された相互人格的な関係へと自己を同時に外化することに応じてなのである(6)。

そして，アイデンティティ形成の過程で諸個人が道徳的観点をいかにして取得してゆくかということについて，ハーバーマスは，L・コールバーグの道徳意識の発達段階のモデルや，R・セルマンのパースペクティヴ取得の発達段階のモデルを参考にしながら検討している(7)。ハーバーマスによれば，コミュニケーション的行為は，言語に媒介さ

れ規範に導かれた相互行為の中で，諸個人のパースペクティヴ取得，道徳判断，そして行為を結びつけることを可能にするものである。ここではその詳細に立ち入ることはできないが，それらの最終的な発達段階に位置するのは，討議である。討議において行為者は，当然に自己中心的なパースペクティヴを超えており，さらに，相互的な関係において討議をする者の間でのパースペクティヴと，討議の対象となっている世界を様々な観点から客観的に観察する世界のパースペクティヴとを統合する，複合的パースペクティヴをとることが可能になる。つまり，討議において行為者は，行為遂行的態度によって受け入れる人格相互の関係を，その場に立ち会ってはいるが関与はしない人間のとる中立的な態度，すなわち観察者の態度と結びつけることが可能になる。参加者は互いのパースペクティヴを受け入れるだけではなく，参加者のパースペクティヴと観察者のパースペクティヴとを取り替えることが可能となるのである。このようなパースペクティヴの取得がなされると，これまで合意を可能にするとされてきた観点それ自体が議論の対象となる。すなわち，言語・行為能力を持つ行為主体は，社会的出自，政治的所属，文化的遺産，伝承された生活形態などの偶発的な共通性から独立して，これまで論争の対象とはされなかった道徳的観点を問題化することができる。生活世界によって明証性を与えられつつ伝承されてきた規範は，その背景を失い，むしろ原理に照らして正当化されなければならなくなる。このとき行為は，正義の原理，究極的には規範を根拠づける討議の手続によって方向づけられる。

さらにハーバーマスの考えでは，コミュニケーション的行為は，単なる了解過程であるだけではなく，それを通じて行為者が，社会的集団への帰属性と共に自己の同一性を形成し，確認し，更新するような相互行為に同時に参加する過程である。つまり，コミュニケーション的行為は，文化的な知が「世界に照らしてなされるテスト」にかけられる解釈過程であるだけではない。それは同時に，社会的統合の過程と社会化の過程とを意味しており，ここにおいて行為者は，生活世界を従来とは全く別の仕方で吟味する。ここでは，直接的に批判可能な妥当性要求，つまり合理性の規準に照らして吟味がなされるのではなく，社会の構成員の連帯性の規準および社会化された個人の同一性の規準に照らして吟味がなされる。世界に向かう相互行為の参加者は，了解作業を通じて源泉としての文化的知を再生産しつつ，同時に集合体への帰属性と自己の同一性とを再生産する(8)。

［2］ ラーモア

ラーモアは，人格についての議論の射程に，大きな留保を付していると言うことができる。というのも彼は，争いのある人格観にコミットすることを拒否し，各人の今現在の人格に基づくといかなる正義原理が合意されることになるか，という見方をするからである。したがって彼によれば，我々の最も深いコミットメントを反映ないしはそれに適合するという形で，政治秩序は我々の個人的理想を具現すべきである，という表現主義は誤りである。

このように主張した上でラーモアは，人格の問題を捉える際に，議論の射程を次のような人々に限定する。第一に，彼の議論の射程は，既に合理的対話と平等な尊重という規範を受け入れており，それらを最も重要なものと見なしているような理想的な人々に限定されている。平等な尊重という規範よりも，自己の善き生についての見方を優先させる者が存在すると，人々が政治的（強制的）諸原理をすべての人にとって共通に正当化し得るようなものへと収斂させてゆくことはほとんどの場合無理であろう。我々は，そのような人々が適切な訓練を通して平等な尊重という規範に価値を見出すようになると信じなければならないが，道徳の核を理性だけが正当化し得ると期待することはできない。したがって，この点で，リベラリズムが政治的諸原理に期待し得る「合理的透明性」には限界がある。リベラルな政策がその原理に対して提供する公的正当化は，市民が平等な

尊重へのコミットメントを含むような生活様式を共有していることを前提にしなければならない。それを共有していない人々に対しては，いかに反事実的な想定に基づいているとしても，合理的対話と平等な尊重という規範が彼らにも同様に正当化し得るものであると応えるしかない。

第二に，彼の議論は，政治的な自発的連合体の諸原理を考案することに対して実際に関心を持つ人々に限定されている。人々は自分自身をこの共通の営為に参加する者と捉え，その関心を共有している。したがって，政治的な自発的連合体において，すべての人とではなく，関係を持とうと考えている者との共存をはかることが人々の目的である。この限定が必要であるのは，リベラリズムが，コスモポリタンな世界政府論ではなく，国民国家という形式をとるような政治的生活の問題に関わるからである。

ラーモアの考えでは，結局のところ，人々は，リベラルな諸原理に従った政治の組織化について考えることが可能となる前に，共通の生を送っていなければならない。つまり，彼らは予め自分のことを「国民」と考えていなければならない。ただし，共通の生が現に存在しているという想定は，平等な尊重を共同して実践する方法を与える共通の歴史的経験だけで十分に可能なものである(9)。したがって，国民を構成している共通の生が，リベラルな原理への献身だけでなく，その他に共有されている諸価値にも基づかなければならないと考える共同体論は，この点で誤っている。

［3］ アッカーマン

アッカーマンによれば，もしリベラルな国家における市民が，リベラルな政治的対話に参加しないならば，彼らのアイデンティティは他の社会的関係——家族，会社，宗教的共同体など——によってのみ構築されることになるであろう。しかしながら人々は，リベラルな政治的対話に参加することによって，さらなる別の役割を彼らの社会的アイデンティティにつけ加えることを誓う。したがって，対話論的リベラリズムは，相互に独立して自分自身の感覚や権利を獲得し，政治を単なる「自然権」の保護の手段としてのみ認識するような，前社会的生物としての人間というイメージに依拠するものではない。個人は生存の継続のために身体的に他者に依存しているだけでなく，自我という概念を構築し，生における諸目的を打ち立てる際に使う財の確保のために，文化的にも他者に依存している(10)。

リベラルな対話の役割は，各人の自律の要求を深め，それと同時に他者を尊重に値するものとして認めるような，対話のプロセスを提供することである。自己定義の過程がこのように相互的なものならば，個人が自分自身の個性を定義する際に他者に依存しているとしても，リベラリズムの主張が揺らぐことはない。リベラリズムは，人々の社会的依存を無視するのではなく，その構造のあり方を重視するのである。リベラルな国家において，社会的依存の様々な形態は，中立的対話のプロセスに従属している。だが，このリベラルな対話は，生の最終的な問題を解決するものでも，他の社会的プロセスの多様性や活気を破壊するものでもない。つまり，リベラルな国家においては，人々にとって意味のある様々な形態の社会生活の存在が保障されるのである(11)。

リベラルな国家における市民の資格として要求される最小限の対話は，他のあらゆる点で合意しないことが許されている諸個人の間でも，なお相互理解の関係を形成する。各人は，他者の自尊への要求を認めながら，政治的共同体の成熟した構成員としての立場と矛盾することなく，自分自身の善を追求することができる。

このような考え方から現れてくるリベラルな共同体は，共同体の最も薄い形態であり，愛や共感あるいは共通の利益への訴えに依拠するのではなく，コミュニケートするという単純な欲求に依拠するものである。人々は，究極的な生の意味については不一致であるが，現実における権力の腐敗や基本構造の非正当性を，互いに権利を尊重しあう自由で平等な市民の間での公的対話という厳格なテストによって吟味する。そして，ここから生

まれるリベラリズムの本質は，人々に対して特定の形而上学や認識論が真理を含み，真理全体であり，真理以外のなにものでもない，と宣言する権利を否定することである(12)。リベラリズムが理想とする社会は，正義に適った権力構造においてなされるあらゆる方向から集まる対話の網の中で，自由な人々が行動することができる社会である(13)。

第2節　対話的人格

以上の既存の対話論の人格観は，契約論的リベラリズムの人格観に対する批判や問題点に，どのように答えることができるのであろうか。この節では，まず，対話論の見方をとることは，モノローグからダイアローグへという視点の転換を意味するということを確認し([1])，次に，その視点の転換を踏まえて，対話的人格観を素描する([2])。そしてその際に，対話的人格観は，「負荷なき自我」観を否定するものであること，さらに利己的・合理的個人主義のみを肥大化する人格観をとるものではなく，それを修正しようとするものであることについても明らかにしたい。

[1]　モノローグからダイアローグへ

正義論は，個人や集団の間に現存する様々なコンフリクトをいかなる形で解決し，諸個人が共存してゆくための社会秩序をいかにして構築するかという問題に密接に関連するものである(14)。この問題に関して契約論は，基本的にはモノロジカルである「私」の視点からアプローチする。すなわち，契約論においては，契約当事者は，いかなる社会を形成すべきかということを考える際，それを内省的に行うと想定されている。契約当事者は，自己の合理的選択の結果としていかなる正義原理を採用するか，あるいは自己の善き生が実現されるためにはいかなる社会契約を結ぶことが望ましいか，という観点からのみ正義原理を選択すべきだとされるのである。したがって，このアプローチからすれば，ある正義原理を選択することによって他者がどのような立場に置かれるかという他者に対する同情や尊重や共感，あるいはまた，共同体の秩序に対する関心は，考慮されることがあったとしても，その考慮の射程は「私」の視点から他者や共同体をどう見るかということにとどまる(15)。このことから，契約論においては，契約当事者を平等な人格として扱うという場合の平等という価値，あるいは正義原理を公正なものとして構築するという場合の公正という価値を正当化するためには，契約当事者の個人的視点だけではなく，それ以外の外在的条件を持ち込まなければならなくなる。例えば，「人格を常に手段としてではなく目的として扱うべし」というカントの格率を，あるいは，公正という価値が伝統的に根づいている共同体においてはその伝統を，個人的視点に対する制約として課すことが考えられるかもしれない。いずれにしても，契約論においては，何らかの根拠を外在的なものとして持ち出すことによってしか，正義原理の普遍性を確保できないのである(16)。

しかし，この契約論の考え方には次のような問題がある。契約当事者からなされる個々の要求は，他者との相互的な関係において認知されない限り社会的な規範とはなり得ない。そしてここでは，普遍化可能性の原理――ある論理的な個体に一定の属性が備わっているという判断の中には，他の類似の個体にも類似の属性が備わっているという判断が論理的に含まれているという原理――を援用するだけでは不十分である。なぜなら，すべての契約当事者が権利を有し，またその尊重を義務づけられるということは，契約当事者個人の要求が十分に普遍化されたとしても，当の契約当事者自身がそう考えるということにとどまり，依然としてその要求が社会的に承認されるということには及び得ないからである。結局のところ，契約論が「私」という視点から出発する以上は，その視点の内側において普遍性や公正，平等といった価値を正当化することは不可能であり，個人的視点とは異なる条件を外側からの制約として別に導入せざるを得ないことになる。

このような契約論のアプローチに対して，対話

論は，ダイアロジカルである「我々」の視点から正義論を考察する(17)。契約論においては，独立した個人とその集合体としての社会が想定され，他の個人や社会の存在は，自己の合理的な選択内容にとって関連がある，あるいは重要である場合にのみ考慮される。これに対し，対話論においては，そもそも諸個人はそのように独立しかつ自己の利益にとって合理的な選択だけを行うような存在とは考えられていない。対話論は，対話によってコミュニケートすることを通じて他者と関係する個人を想定し，そのような個人の集合体としての社会を「私と他者たちがともにそこに居合わせて共同的に生活している」(18) 世界として想定し，その社会のあり方に関わるものとして正義論を考察する。したがって，この見方には他者の存在が最初から視野に入れられており，他者の存在は，ただ単に個人と衝突したり個人にとって障害となる，あるいはまた個人の自己利益のために必要となるものではなく，むしろ世界の中で共に生きる必要不可欠な要素として考えられているのである。

したがって，対話論においては，契約論のように個人的視点だけから，あるいは個人的視点とそれに外在的制約を課す超越的で絶対的な条件との組み合わせから，その理論が構成されるのではない。対話論のとる「我々」という視点は，そもそも個人的視点と社会的視点とをその内部に包含している。対話論は，対話の遂行それ自体の中に，自己中心的ないしは単一中心的な世界とは異なった，世界の「多中心性」を表現しているのである(19)。

このような対話論の視点それ自体は，言語学的に説明されるかもしれないし(20)，あるいは現象学的に他者理解の可能性に関する問題として説明されるかもしれないが，本稿では，こういった問題に関しては深くは立ち入らない。ただ付言するならば，一般的に個人的視点にとどまる以上は，その個人の外側にあるものとしてのみ認識される存在（他の個人あるいは他の集団）の心理や思考，あるいは言語さえもほとんど理解され得ない(21)。そして逆に，常に社会の全体を考慮しようと，いわば社会的視点のみにとどまろうとすれば，その内部における個人は，真剣に考察されなくなってしまう(22)。しかし，対話論においては，個々人は，このようにどちらか一方の視点からのみ，自己あるいは他者や共同体を捉えたり，現実の諸問題に対峙したりするわけではない。対話論の立場は，独立した個人によって構成される結びつきや契約として対話とそれを通じた共生を説明するものではないし，共同体の中に完全に埋没し，境界線のない個人の間での平坦で同質化した共生を認めるものでもない。対話とは，常に個人と社会との間での緊張関係を調整しバランスをはかってゆくプロセスに諸個人が協同で参加するという，動態的な営為である。そして，現実に存在する個人や集団の間でのコンフリクトをいかなる形で解決するかという問題に関わる正義論においては，このことは次のような帰結を含む。すなわち，対話論は，個人の活動範囲をいかにして拡大するか，つまり自由の領域をいかにして最大限確保するかという形で正義論を立てるのではなく，自分が生活している社会の構成要素として他者の存在を必要不可欠なものとして認め，他者に対する尊重という義務を相互に負いつつ，我々が互いに自己の善き生を構想し実現してゆくことはいかにして可能かという問題として正義論を考えることを目指すのである。

[2] 対話的人格の素描

第1節で考察したハーバーマス，ラーモア，アッカーマンの三者は，表現方法を異にはするが，対話論的なアプローチの独自の意義を認識している(23)。彼らの主張を積極的に解釈すれば，それぞれ次のように言うことができる。まず，ハーバーマスは，道徳意識の発達段階という形で，諸個人が自己中心的な観点から道徳的観点のパースペクティヴへと移行してゆく過程を説明し，理想的発話状況における当事者は，その最終的な発達段階である道徳的パースペクティヴをとる存在だと考える。また，彼は，コミュニケーション的行為が，同時に社会的統合の過程と社会化の過程をも意味

するものとする。これら二つの契機は，コミュニケーション的行為の中において，行為者相互の同一性および一方と他方との非同一性の確保を要請するものと見なされている。もっとも，後に第3章において見るように，ハーバーマスはこれら二つの契機の内の一方のみを肥大化させてしまい，他方の重要性，すなわち一方と他方との非同一性もまた，行為者にとって必要不可欠であることを軽視する結果となっている。

次に，ラーモアは，多元主義的な現代社会における諸個人の善の多様性を重視し，一方では，そのような多元主義的な社会におけるコンフリクトを解決する手段として中立的な対話に期待する。それと共に，他方では，そのような中立的な対話を支えるものとして，合理的対話という普遍的規範や平等な尊重という規範，およびその背景をなす共同体の歴史的経験の存在に着目する。個々人は，共通の歴史や伝統の影響を受けながら自己を形成しつつ，共有された歴史的な経験を基盤として，自己の善を自由に構想してゆく存在であると考えられている。ラーモアにおいても，ハーバーマスと同様に，個人は，共通の歴史を担いながら，自己の善き生を構想し，他者の善との間の調整をはかりつつ自己の生を実現してゆく存在であると考えられているのである。

さらに，アッカーマンにおいてもまた，リベラルな国家における市民は，彼らにとって共通の問題である権力をめぐる争いをコントロールするために，相互に理解可能な対話を通じて，その正当性に対する問いという試みに参加してゆく存在であると考えられている。そして，人々には，一方では自己の善き生を構想し，それを実現してゆく存在としての個人という面があり，他方では中立性に適う権力の分配とその行使を求められ，あるいは他者に対してもそれらを要求してゆく存在としての個人という面がある。人々はそれら二つの側面を担う存在として，対話的な共同体を構成している。

この三者の見方に共通して含まれている対話的人格観とは，いかなるものなのであろうか。約言すれば，それは次のようなものとして表される。すなわち，対話的人格とは，個人善と共同善の間の緊張関係を対話を通じて調整してゆくという行為を担う人格であり，決して古典的な契約論的リベラリズムのように生来的に合理的で独立し，決して変わることのない固い人格ではない。また，対話的人格は，いわゆる共同体主義の立場が考えているような，共同体やそこにおける文化や伝統に完全に埋め込まれ，それらによる制約から抜け出すことが不可能な存在ではない。また常に，共同体の文化や伝統の枠内でのみ語り，行動することしかできないような，特定の共同体によって固定されてしまった位置ある人格でもない。対話的人格は，対話の実践を通じて相互に変わることができ，そして様々な人との対話を通じて自己の誤りを認識し，新たな人格を形成してゆく可能性に対して開かれている人格である(24)。我々は固い確信を持つことと，もし自分で反照してみて答えることのできない反論に直面した場合には，その信念を変更する用意があることとの間でのバランスをとることが求められる。我々は，必要な場合には，自分と対立する者の立場を採用し，それに基づいて行動しなければならない(25)。したがって，我々の人格は，人生のあらゆる時間を超えて，あるいは存在している場所，埋め込まれている文化や伝統を超えて，常に画一的で固定的なものであるわけでは決してない。我々は様々な他者や価値観や文化に出会い，そして自己あるいは自己とは異なる存在に遭遇し，それらと対話することで他者を理解すると共に，自己の可能性をも開くことができる。我々は，自己が属している集団，文化，伝統，共同体それ自体の価値観や見方や生活様式をそのまま受け入れたり，その中にいる構成員に対して強制することを良しとする存在ではない。むしろ，自分自身の誤りに対しても，また，自分自身の一部が拠っている文化や伝統などの狭さに対しても，批判の目を向けなければならないのである。

さらに付け加えるならば，対話的人格は，自己の固有の個人善と，自己をも含めた共同体の構成

員によって共有された伝統，文化，あるいは共同体そのものに対する尊重という共同善とを調和させてゆくことのできる人格である。例えば，古典的な契約論的リベラリズムが示す利己的で合理的な個人は，当然のことながら，ある慣習が正義の名において強制され得る正当なものであると認められない限りは，個人の善を最大限に尊重するであろう。これに対し，社会全体の善を重視する共同体主義的な人間は，共同善を蝕むような個人善の擁護を許さず，共同善に反するような個人善が構想され実現されようとする場合には，そのような個人善を抑圧されるべきものとして扱うことになるであろう。しかし，対話的人格は，これらの極端な見方をとることはない。対話的人格は，どちらかの見方が明らかに正義に反するものでない限りは，最初からどちらかを一方的に擁護することはあり得ず，対話のプロセスを通じて個人善と共同善とのバランスの結果としてどちらをより重視することになるかを定める。これを個人による選択可能性の問題として考えるということもできるであろう。つまり，社会には，共同善を擁護する人もいれば，それに反する類の個人善を選択する人もいるのであるから，一方である集団から脱退する自由を保障すると共に，個人が共同善に従うか，自己の善に従うかを選択することを認め，他方でその共同善自体を法的に規制することは許されないとする解決の仕方も対話論においては認められると言える。

では，このような対話的人格観は，契約論的な人格観の問題点をどのように克服し得ているであろうか。まず，対話的人格観は，一般にリベラリズムが想定していると批判される，利己的で合理的にのみ行動するような人格観をとるわけではない[26]。なぜなら，「リベラルな対話は，相手に対する支配権を得るための技術ではなく，むしろそれは我々双方が相互に尊重された個人という，より深い承認を獲得するための手段なのである」[27]，というアッカーマンの言葉からも分かるように，対話論は，対話的な意味での人々の間主観的関係，すなわち対話を通じた等しい尊重の規範の遂行と相互承認により成り立つ人々の相互関係を捉えているからである。しかし，アッカーマンが特に強調しているように，個人が他者に依存しているということは，自分を別個の個性や目的を持つ独立の人間であると見なすことに意味がないということではない。むしろそれが意味するのは，自己が所有しているすべての個性は，社会から独立して得られたのではなく，社会との相互行為の結果として得られたということである。

また，対話的人格観は，一定の社会的文脈の中に生きる個人を捉えようとする。実際，ラーモアやアッカーマンは，現実における社会的アイデンティティが剝奪され抽象化された個人を想定しているわけでは全くない。もっとも，ハーバーマスに比して，彼らの考える対話的人格は，中立性によって強く制約されている。しかしながら，彼らが対話に対して中立性という制約を課しているのは，多元主義的な現実社会においては諸個人にあまりに負荷がかかりすぎ，そのままでは政治秩序が成り立たないためである。彼らの意図は，政治秩序の形成に関する対話が行われる公共的な対話空間では，人格の負荷をある程度捨象しなければならないということにとどまる[28]。

私は，ラーモアやアッカーマンのようなリベラルな対話論が，公的な対話空間において，様々な負荷を負った人格をある程度捨象することには意味があると考える。というのも，ラーモアやアッカーマンが述べているように，現実において個々人には多くの個別的な負荷がかかっており，それらすべてを制度空間に持ち込もうとすると，相互に共有し得る秩序が成り立たなくなってしまうからである。秩序を形成するためには，基底空間における「生の」人格をそのまま持ち込むのではなく，制度空間が「公的」なものであるがゆえに捨象されるべき人格の要素も存在するのである。

個人の純粋な私的領域においては，諸個人が，社会的視点をとることなく，個人的視点に基づいて思考したり，行動したりすることは許されるであろう。けれども，諸個人のそのような行動が対話空間において公的に問題とされる場合（例えば

個人的な嗜好として人を傷つけるといった行為)には，それに対する公的規制は許容され得る。現実に様々な選好や性質を持った諸個人の人格をそのまま制度空間に持ち込み許容することは，そもそも公共的な制度空間それ自体の存続を危うくすることに他ならないからである。したがって，今挙げた極端な例に限らず，制度空間においては，捨象されるべき人格の特徴というものも存在するのである。

しかしながら，上のように考えたとしても，既存のリベラルな正義論におけるいわゆる公と私の区別をそのまま受け入れることが正しいということにはならないであろう。既存のリベラリズムは，一定の公と私の区別を自明の前提として受け入れ，それに基づいて規範的空間における人格を固定的に考え，それを正義論の内容に反映させてきた。しかし，上で素描した対話的人格の観点からは，リベラリズムによる公と私の線引きの基準を再考し，ともすれば固定的な線引きに基づきがちな既存の正義論を改めて考え直すこともできるのではないであろうか。この点に関しては，次章の第2節において検討する。

第3章　対話的正義論

この章では，対話的人格観を前提にした場合，正義に基づく制度空間はどのように構成されることになるかについて，次の三つの問題意識の下で検討したい。まず，以上のような対話的人格観を前提にすると，いかなる正義論が展開され得るであろうか。すなわち，対話論は，ハーバーマスが主張するような手続主義的な正義論にとどまるものなのであろうか(第1節)。あるいは，ラーモアやアッカーマンのように，対話論の観点から実質的正義論を展開することが可能なのであろうか(第2節)。そして，契約論の立場から構成される正義論とは異なる対話的正義論の独自性は，どのようなところに現れるのであろうか。つまり，具体的な問題に関して，対話論は契約論とは異なり，いかなるアプローチをすることが可能なのであろうか（第3節)。

第1節　手続主義的正義論の批判的検討

一般的に言えば，対話論は民主的な決定手続に結びつき，その正義論も手続主義的な方向で展開されてきた。手続主義的正義論によれば，対話的正義論は規範の妥当性を討議を通じて確証するための手続に関わるものであり，それ自体は形式的なものであって実質的な内容を持たない。そして，手続上の諸規則は，正義の内容に実質的な方向づけを与えるわけではなく，正義の内容について現実の人々が行う実践的な討議が可能となるための条件を与えるにとどまるとされる(29)。例えば，ハーバーマスは，正義論に対する討議という視点からのアプローチは，当事者による対話のプロセスを重視するがゆえに，分配の正義ではなくコミュニケーション構造の歪みを矯正するための手続的正義にとどまるべきである，としている。

しかしながら，そのようなコミュニケーション構造の歪みの原因に目を向けるならば，一切の権力関係から解放された状況を可能にするための社会的諸条件に関しても，実質的な議論を展開する必要があるのではないであろうか。ハーバーマスは，理想的発話状況を，目指すべき理想の共同体であると考えることは否定しているが，正当とされる合意が現実の様々な権力関係によって歪められたものであってはならないと述べている。そうであるならば，そのようなコミュニケーション過程において生じる権力関係をいかにして実質的に排除してゆくかということに触れないわけにはゆかないのではないであろうか。

確かに，ハーバーマスのいう理想的発話状況には，平等主義的な側面が含まれてはいる。というのも，彼は，討議という反省されたコミュニケーション的行為の了解志向的構造の中では相互性と承認関係が常に前提とされ，すべての道徳的理念が，その相互性と承認関係を中心にめぐっていると考えるからである。そして，このことから普遍化原則を，さらにはその具体的な規則として対話への平等な参加の保障，議論に寄与する平等なチャンスの保障，あらゆる抑圧の排除などを導き出す。ハーバーマスがいかに実際には触れていな

いとはいえ，この規則の中に実質的正義原理が既に含まれている。つまり，これらの対話のあり方を保障するには，一定の正義原理が必要となるはずなのである。そのようなものとしては，例えば，対話への参加を可能にするそもそもの前提となる生活諸条件の平等な保障，あるいは議論に参加する能力を人々に与えるための教育の平等な保障，さらには権力関係から生じてくる抑圧を排除するための構造的不平等の是正といったものが挙げられる。実際にハーバーマス自身も，普遍化可能な利害を体現しなければ規範が妥当とされないならば，規範的妥当性の意味の中には，普遍的福祉の原理あるいは他者に対する非特権的な配慮ないしは責任の原理が既に考慮されているのだと述べている(30)。

以上のハーバーマスの理論には，リベラルな要素とデモクラティックな要素の両方が含まれている。このことが，彼の議論がリベラリズムの立場からはもちろんのこと，デモクラティックな立場からもまた批判される原因であると考えられる。そこでまず，デモクラシーを支持する立場から当然に出てくるハーバーマス批判を取り上げたい。それは，ハーバーマスにとって最も重要なのは，討議の諸条件に基づく合意であって，討議は実はそのための手段にすぎないのではないかという批判である。それは，ハーバーマスが，討議の諸条件によって根拠づけられる合意と現実の人々によって実際に達成される合意のどちらを重視するのかという問題に関わっている。この批判によれば，ハーバーマスは，後者の重要性，すなわち合意がモノロジカルにではなくダイアロジカルに達成されることの重要性を強調するとされる。そのようにして獲得された合意は，実際には，討議の諸条件によって根拠づけられる合意とは異なる可能性がある。そのような場合に，彼が後者の合意をあくまでも正しいと主張し，現実の合意を不正なものと見なすのであれば，それはデモクラティックな討議を経た合意よりも普遍的な合意の方を高次にあるものと見なしていることになる。それゆえ，彼の議論はデモクラティックな正義論とはならない，と批判されるのである。

もしこの批判どおりに，ハーバーマスが理想的発話状況の下でなされるであろう普遍的な合意を現実において達成することが重要だと考えているならば，理想的発話状況においてルール化された内容を現実化（制度化）しようと考えることは当然のことであると思われる。だが彼は，理想的発話状況をあくまでも非現実的なものとして捉える。ハーバーマスにとって理想的発話状況は，そこにおいて現実の合意よりも高次にある正しい合意を得るための条件を体現したものである。つまり，このことが意味しているのは，ハーバーマスが，理想的発話状況を現実の不正を常に照らし出すための抗事実的な批判理論として捉えているということである。ここに，ハーバーマスの議論がデモクラティックな性格を強く有する所以がある。すなわち，彼が，あくまでも現実の個別的な合意や決定は現実の人々による実践に委ねられるべきだと考えているために，理想的発話状況が批判理論としておくにとどめられ，それが現実社会における制度として強制されることはないということが，彼の議論がデモクラシーの立場と調和することを示していると言えよう。

ハーバーマスにとっての正義原理は，討議の諸条件や理想化された対話の相互性を前提とする理想的発話状況における諸規則を「手続化」したものである。それは，討議過程を重視する立場にある正義論は，何らかの倫理的な内容を明らかにすることを目指すのではなく，判断形成の不偏不党性を保障する手続とはいかなるものかを，それも十全な前提を満たす手続とはいかなるものかを明らかにするものだと彼が考えていることの帰結である。実践的な討議とは，正当とされる規範を作り出すための手続ではなく，仮説として検討にかけられる規範が妥当か否かを吟味するための手続なのである。そして，ハーバーマスがこのような手続的原理に正義論の射程を限定するのは，機能的に分化し，文化的に混然としている現代社会においては，自由な市民を平等に扱い，手続的正義という規準に従って彼らのコンフリクトを解決す

るような法以外には，いかなる共通善も存在し得ないと信じているからである(31)。

以上のようなハーバーマスの手続主義的正義論については，リベラリズムの立場からの批判も存在する。ラーモアは，ハーバーマスが次の二点について討議の重要性を指摘していることについては正しいとする。すなわち，人々が道徳的に尊重すべきである他者の関心について学ぶことは，他者の利益に関して自分が有しているコンセプションに頼ることによってではなく，彼らと実際に話すことによってのみ可能であること。そして，政治的領域においては，公的な討議はそれ自体で本質的かつ根本的な価値を有するものだということである(32)。それにも拘わらず，ハーバーマスには次のような基本的で重大な誤りがあるとラーモアは批判する。

第一に，ハーバーマスは近代の特徴として形而上学的で宗教的な世界観の終焉を挙げるが，ラーモアによれば，善き生の性質についての合理的な不一致，さらには道徳の哲学的な基礎づけに関する合理的な不一致さえ，現代社会の状況である。そして究極的で根本的な事柄についての論争は，諸個人が，そのような不一致にも拘わらず，政治的な自発的連合体の諸目的にとって適切なものである核の道徳には同意し得るという確信を背景として進行する。実際，そのような核の道徳だけが，生の意味についての合理的な不一致に対し，政治的諸原理の確立のために重要な役割を果たし得る唯一のものなのである。特に，倫理的，宗教的，哲学的な論争の結果として得られた，善に対する正の優位という政治的原理は，政治的な自発的連合体は，あらゆる合理的な人々が相互の差異の大きさにも拘わらず今日においても受け入れ得るような，核の道徳に依存しなければならない，という確信を表すものである。ラーモアによれば，この核の道徳の中心にあるのが，平等な尊重という原理である(33)。

ラーモアの第二の批判は，基本的な個人的諸権利（良心の自由，言論の自由，集会の自由に対する諸権利，および私的財産に対する諸権利）と人民主権というデモクラティックな理念との関係についてのハーバーマスの考え方に向けられる。ハーバーマスが正当にも捉えているように，リベラリズムは，多くの場合，人民主権の適切な限界を定める機能を，個人的な諸権利に割り当ててきた。すなわち，リベラリズムは一般的に，基本的な個人的諸権利をデモクラティックな自己支配からは区別される価値として，そしてそれに優先するものとして考えてきた。しかし，まさにそのことをハーバーマスは拒絶するのである。ハーバーマスの目的は，基本的な個人的諸権利とデモクラティックな自己支配とが，共通の起源を有する価値であると主張することにある。これらは，ハーバーマスにとっては相互前提の関係にある。つまり，自己支配は，個人的な諸権利を擁護するために役立つものとして，諸権利は，人民主権を行使するための必要条件を提供するものとして最もよく理解される。しかし，ハーバーマスは基本的に，自己支配を明白に優先させている。彼の見解においては，デモクラティックな自己支配こそが個人的な諸権利の合理性を導き出すと想定されている。個人的諸権利の基本的な目的は，リベラリズムが一般的に信じていることとは異なって，人民主権という権威を制限することではあり得ない。

ラーモアによれば，ハーバーマスがデモクラシーに対して付与している優先性は，彼が諸権利と自己支配の共通起源であると考えている基本的な価値――「自律」――に明白に認められる。ハーバーマスは，形而上学的で宗教的な世界像への訴えが終わりに近づいている，ポスト形而上学的な時代において，諸個人が自分自身を実践的な諸規範の主体と見なすことができるのは，自分自身をこれらの諸規範の源泉と見なす場合に限られる，と論じる。デモクラティックな自己支配は，この自律という概念の政治的領域への適用にすぎない。市民が，自分自身を政治的な自発的連合体の諸ルールによって拘束されたものと正当にも見なし得るのは，これらの諸ルールが市民自身からであって，より高次の源泉から生じたものではないという限りにおいてである。ラーモアの考えでは，

このような見方は，既存のリベラル・デモクラシーのある重要な要素，すなわち，政治的な自発的連合体の正当な諸原理は，それらが拘束しようとしているあらゆる市民にとって，合理的に受け入れ可能なものでなければならないという要素を含んでいるが，このようなハーバーマスの主張は，既存のリベラル・デモクラシーのコンセプションとは断絶している。ハーバーマスは，基本的な個人的諸権利は人民主権という理念の下でのみその適切な基礎を持つのであり，したがって，市民は，彼らの集団的な意思を彼らを拘束するあらゆる諸規範の源泉として理解するであろうと主張するのである。ハーバーマスの目には，個人的諸権利の本質的な機能は，主に国家権力を制約するところにあるのではなく，むしろ，諸個人のデモクラティックな自己支配への参加を補強するという，より深いレヴェルにあると映っている。個人的諸権利は，我々を集団的意思から守るために役立つのではなく，むしろそのような意思を作り上げる際に必要な手段を提供するために役立つ。例えば，言論の自由という権利は，それ自体共通の政治的意思を形成する手段として推奨されると考えられる。つまり，ハーバーマスは，デモクラティックな自己支配を近代のリベラル・デモクラシーの唯一の規範的な基礎であると考えようとしている。しかしラーモアの見るところでは，このデモクラシーは，リベラルな諸原理への服従つまりリベラル・デモクラシーではなく，むしろラディカル・デモクラシーとして理解されることが適切である。ラディカル・デモクラシーにおいて，政治的な自発的連合体は，自己支配を貫徹するのであり，リベラルな諸原理が前もって与えるいかなる規範にも服従することはない。このような自己支配についての理念は，憲法的諸原理を既に妥当なものとして支持された道徳的諸原理の適用として理解するのではない。その理念は，自律に基本的価値を置き，法と道徳を捉えるものであり，憲法的諸原理をより一般的な規範的原理である討議の条件を明確化したものとして理解するものである。

ラーモアによれば，リベラリズムは，政治的な自発的連合体が究極的には，基本的な個人的諸自由を擁護し得る道徳的な諸原理に常に依存している，と主張してきた。典型的には，そのような諸原理は，個人的諸自由の擁護にデモクラティックな自己支配が服従するという結果を伴う，基本的諸権利の承認の中に存在してきた。この点で，ハーバーマスが自己支配の理念に与えるラディカル・デモクラシーというヴィジョンには，欠陥がある。デモクラティックな自己支配は少なくとも，先行する道徳的なコミットメントを表現するような前提，つまり基本的な個人的諸権利が現実に存在することを承認するような前提に依存するものである。ラーモアの考えでは，これは，ハーバーマスの意図に反して，デモクラシーについての考えをリベラルな信念へと引き戻すことになるはずなのである。その信念とは，基本的な道徳的コミットメントである。この道徳的確信は，実際のところ，あらゆる人格は常にそれ自体目的として扱われるべきであるというカントの格率に結局は帰着する。これは，根源的には平等な尊重という規範であり，これに従えば，諸個人は，彼らの合理的主体としての能力の行使が何らかの社会的目標の達成のために犠牲にされることのない存在として扱われるべきだとされるのである(34)。

私は，以上のようなラーモアによるハーバーマスに対する批判は，正当であると考える。手続主義的正義論には，ある種の実質的正義論が前提となっているからである。それでは，その実質的正義論の内容とはいかなるものなのであろうか。次に，この点に関して節を改めて論じることにしたい。

第2節　実質的正義論の評価

[1]　ラーモアとアッカーマン

前節で述べたように，ラーモアは，手続的正義のみに議論の射程を限定しようとする立場も，結局はリベラルな原理に依拠せざるを得ないと指摘している。このリベラルな原理すなわち平等な尊重は，人々が政治的諸原理を受け入れ，それに合

理的に合意し得るような基本的な道徳的コミットメントであり，また，デモクラティックな自己支配という概念の基盤にあるものでもあるとされる。この意味では，討議の概念は，諸個人の道徳的で政治的な自己理解において根本的な役割を果たし得ない。討議あるいはデモクラティックな自己支配の概念のより深いレヴェルにおいては，人格に対する尊重という道徳的原理が存在しなければならないからである。

この平等な尊重という規範は，ラーモアの考えでは，他者への共感でもなく平和への欲求でもなく，その中間に位置するものであって，対話の継続の必要性を基礎づけるものである。平等な尊重という義務が生じるのは，世界についての自己の見解を導き出す能力をあらゆる人が平等に持つべきであるという前提からである。さらにその前提は，見知らぬ人や弱い立場にある人との対話を継続するための中立的な理由でもある。ラーモアは，尊重と共感との違いについて次のように述べている。他者の信念に共感するということは，彼の立場に自分が置かれたと仮定した場合に，自分が彼のパースペクティヴを共有することができるであろうと信じることである。他方，他者の信念を尊重するということは，諸個人が彼のパースペクティヴや彼の立場における信念を共有すると想像し得るかどうかに拘わらず，彼のパースペクティヴから見てその信念が正当に彼のものであるということを認識することである。共感は人格や信念やパースペクティヴの想像上の延長を含むのだが，尊重は人格の固有性のみに注意を向けるものである。つまり，尊重とは，信念に向けられるものではなく人格に向けられるものなのである。そして，このように捉えられた平等な尊重という規範こそが，対話の継続を諸個人に望ませるのであり，また不一致に直面した場合には，リベラルな中立性に則った対話を継続することを要請するのである(35)。

以上のようなラーモアの対話的正義論は，彼のハーバーマスに対する批判において，そして平等な尊重という実質的な根本的原理の重要性の指摘において大いに説得的である。しかしながら，その議論には次のような未だ不十分な点が残っている。すなわち，彼は，この平等な尊重という規範が持つ意味を限りなく喪失させてしまうような主張をしている。「暫定協定としての正義」という言葉に集約されるように，彼の正義論は，リベラルな正義論というよりもむしろ，デモクラティックな正義論として捉えられる可能性がある。彼の主張する合理的対話と平等な尊重という二つの規範は，伝統や歴史を共有する現実の共同体の構成員によるデモクラティックな決定を，より正義に適った形で実現してゆくための制約として働くにすぎない。したがって，それらの規範による制約が薄いものとして捉えられれば捉えられるほど，正義の具体的な内容は，現実の討議とその帰結として承認される「共通論拠」に委ねられることとなってしまう。彼は中立性に対する自分の立場を，最小限ではあるが道徳的観念でもあるような手続的な理念として理解すると述べている(36)。しかも彼は，完全な中立性が現実には限界のあるものであることを認め，その限界を回避するために二つの規則を採用する。第一に，信念が，各人の善き生の概念にとってさほど中心的ではないならば，その信念に対する制限は許されるという規則，第二に，信念が，非常に少数の人々が抱くようなものであれば，その信念に対する制限は許されるという規則である。そして，より中立的な選択肢は前者の規則であるが，それは多くの場合実行不可能であるため，第二の選択肢が採用されるのだと主張する。しかし，この第二の規則は，すべての人にとって共通論拠となり得るような正義原理が採用されるべきであるという中立性の原則からは，ラーモア自身が考えるよりも大幅に外れるものである。なぜなら，この規則は，社会の多数者の信念を正義原理として採用することに他ならないからである。彼の中立的な対話から導き出される正義原理は，少数者に対して大きな犠牲を強いる。また，このような帰結は，すべての人を平等に尊重するというリベラリズムの精神にももとるものである(37)。なぜなら，リベラリズムの精神は，

あらゆる人の信念を，それが多数であると少数であるとに拘わらず，等しく尊重するに値するものとして承認し，保護するところにあるはずだからである。

このことから導かれるのは，ラーモアの中立性原則は多数決原理になりかねないということである。しかし，そのような多数決原理によって生じる少数者に対する侵害の危険性について，彼自身は直接論じていない。彼は，平等な尊重という規範による制約を中立性原則に課すとは考えていないため，多数者の専制を回避することができないのである。つまり，彼の議論を彼自身が主張するようにリベラルなものとするためには，実際には多数決によって決定される暫定協定としての正義に対して，平等な尊重という規範による制約をかける必要がある。そしてそのことによって平等な尊重という規範から導き出される種類の実質的正義の内実に関しては，暫定協定の対象とはならないとする必要があるのである。

ただし，この点に関しラーモアは，最近の著作において，平等な尊重という規範の重要性について触れている。彼は，平等な尊重という道徳的原理が，個人的な権利として現れ，また，しばしば明確に憲法上の保障の対象とされる政治的諸権利以上に基本的なものである，と述べている。またラーモアは，平等な尊重を伴わない討議の概念——デモクラティックな自己支配が行使される現実の公的討議であろうと，諸個人が理想的な諸条件の下で遂行するとされる仮説的な討議であろうと——が，諸個人の道徳的政治的自己理解において根本的な役割を果たし得ないと言う。つまり，討議のより深いレヴェルには，人格に対する尊重という道徳的原理が存在しなければならないのである。というのも，ラーモアによれば，人格に対する平等な尊重こそがまさに，デモクラティックな自己支配を政治的な自発的連合体の適切な形態にする基礎であるからである。市民が自分を法の源泉として理解し得るのは，彼らが既にこの平等な尊重という規範を受け入れ，この観点から彼らの集団的諸決定の妥当性を判断する限りにおいてである。ラーモアの考えでは，平等な尊重という道徳的原理は，諸個人の道徳的良心の最深部にある核に属するものとして，また，諸個人の道徳的反照の出発点を形成するものとして，歴史的に位置づけられてきた。つまりそれは，諸個人が道徳的議論をなすことが可能となるような枠組みを形成するのである。彼は以前の著作においては，平等な尊重という規範の意義に関して消極的なところがあったが，最近では，むしろそれを積極的に展開し，暫定協定としての正義を一定の枠にはめるものと考えていると言える(38)。このような方向で正義論や権利論を展開するのであれば，必ずしも彼の正義論は，暫定協定としての正義というだけにはとどまらないと思われる。

このようなラーモアの主張に比して，アッカーマンは，対話的正義論をより積極的に展開している。二者が同じリベラルな対話的正義論という立場をとっているにも拘わらず，その正義論の展開において両者に差が生じるのはなぜであろうか。端的に言えばそれは，彼らの対話的人格観の相違に関わっている。アッカーマンは，対話的人格の特徴をラーモアに比べより的確に捉えており，それが対話的正義論の内容にも反映されているのである。第一は，対話的人格の「成長」という特徴である。人々は，権力をめぐる公的な対話を通じて自己の善や人格を形成してゆくと共に，他者との交わりから自己を対象化することで，自分の誤りを修正しつつ，自己のアイデンティティの新たな次元を形成し成長してゆく。この点に関しアッカーマンは，人格のこのような特徴を人々が涵養していくためには長い時間が必要であるし，人格形成のための基盤の保障が必要となることを捉えている。このことが具体的な形として現れているのが，シティズンシップと教育の問題をめぐる彼の主張である。その詳細については後節に譲るが，重要なのは，対話論においては，対話を通じた相互学習によって，諸個人の間の相互尊重が各人に内面化されるということである。したがって，諸個人は，対話空間に入る前から，厳格に合理的で理性的に振る舞う人間として自律していなければ

ならないのではない。諸個人は，相互尊重という規範によって支えられた対話空間においてなされる，相互の意見交換と相互理解のプロセスを経て，自己の見解を表明し，他者の道徳的立場を尊重することを相互に学習しながら自律してゆくのである。そして，個人的視点と社会的視点との調整を行う能力は，まさにこのような対話の実践を通じて獲得されるものである。

第二は，対話的人格の「動態性」という特徴である。人格は，固定的で静態的な形で捉えられた財によって構成されているわけではなく，むしろ，そのような財を通じて自己形成を行い，また人格の発現を行ってゆく存在である。自律的な人格の形成やその実現のためには，自己決定権のような積極的自由の保障が必要だと言われる。これと同様に，この動態的に捉えられる対話的人格にとっても，その形成や実現のためには，既存のものとは異なる内容を持つ権利やその保障のあり方が問題となるはずである。つまり，対話論の立場から捉えられる権利は，個々人が生を営んでゆく過程でそれを行使してゆくという，動態的な側面から捉えられることになる。アッカーマンの権利論は，ある主体の行為を通じて常に生じる権力の分配を問題化し，この権力分配の不平等をいかなる形で是正してゆくかという観点から権利の意義を捉えている点で，注目に値するものである。

第三は，対話的人格の「自己反照」という特徴である。対話的人格は，一方では，人格の形成・実現の基盤となる基本的な権利の保障の下に，個々人の固有の善を構想し，それを実現してゆく存在である。しかし，他方では，そのような固有の善を持つ存在としての他者を尊重し，そのような他者に対する尊重を公的な対話を通じて表現する存在でもある。アッカーマンはこの点に関し，次のように述べている。対話的人格は，究極的な善の内容については各々多様な構想を抱き，現実における権力の腐敗や正当化され得ない基本構造の不平等性については，自由で平等な市民による公的対話のテストを通じて吟味し是正してゆくことによって，対話的関係に貫かれた共同体を構築してゆく存在である。このとき対話的人格は，権力の正当性に対する他者からの問いかけに応じることを通じて，自己の他者に対する尊重を公的に表現する。対話的人格は，権力の正当性をめぐる対話のプロセスを通じて，他者が尊重しなければならない権利が自分にはあるという自信を養ってゆくと共に，自己の権力を対象化して眺めることで，他者の権利に対する尊重をも涵養してゆくのである。アッカーマンが的確に述べているように，権力の正当性についてのそのような対話は，様々なレヴェルに及ぶ。社会における権力関係は，「身障者／健常者」，「子／親」，「黒人／白人」，など様々な次元で争われるものであり，さらには具体的な資源をめぐって争われるものである(39)。この点に関し，既存のリベラリズムは，制度の対象となる権力関係を公の領域に限定してきた。しかし，対話論は，伝統的な公と私の規準を自明のものとすることなく，制度の対象となり得る権力関係とはいかなるものかということを考察してゆこうとするのである。この点についての詳細は，次項での議論に譲ることにする。

結局のところ，ラーモアの場合は，これらの三点に関し対話的人格観の展開が不十分であったために，正義論においてもそれを基盤とする実質的正義論を展開することができなかったと言えよう。確かに，彼の人格観は，契約論のものとは異なり，他者との関係の中で生を営む存在として捉えられていた。しかしながら，それは，他者との対話を通じて自己の善き生や自己をも変えてゆく存在としては描かれていない。むしろラーモアの正義論においては，既に自律している存在が，相互の対話を通じて政治的共同体の原理についての決定を下してゆくと想定されている。それゆえ，対話的人格の特徴として素描したものの内，個々人は他者との対話を通じて成長してゆくという人格の特徴を，ラーモアは見過ごしている。さらに，平等な尊重という規範を既に受け入れているということが，対話や正義の内容に対していかなる影響を与えることになるのか，という点に関する考察も彼には欠けている。それゆえ，自己のアイデ

ンティティの一部を形成するために，また，他者に対する尊重を表現するために，人々が対話を通じて権力の正当化を行うという側面も彼には現れてこないのである。

このような分析を踏まえた上で，以下においては，対話的正義論の内容の一面として，公と私の区別に関する問題について検討したい。

［2］ 公と私の区別の再考

まず，対話論における二つの方向――リベラルな方向とデモクラティックな方向――の違いについて確認しておくことにしよう。この両者の違いは，しばしば言われることとは異なり，何らかの制約が対話に課されるか否かという点にあるのではない。むしろその違いは，対話の場に持ち込まれる問題領域の開放性にある。前者は正に関わる事柄のみを議論の対象とするが，後者は基本的にはあらゆる事柄を議論の対象とする。だが，この相違も，実は程度問題にすぎない。というのも，リベラルな中立的対話は，善に関する問題が対話空間に持ち込まれ，問題化されること自体を否定するわけではなく，善を根拠とした正義原理は中立性原則を通過することができず，正当なものとして認められないと主張しているにすぎないからである。ハーバーマスの場合でも，結局は善に関しては普遍化が不可能であることを認めており，また，コミュニケーション的行為から討議へと移行する際に主に念頭に置かれているのは，規範それ自体についての正当性を問い直すことであり，個人の内面的領域における信念の正当性ではない。

もっとも，ハーバーマスは，私的事柄をも含めてすべての問題を公的領域に乗せ，「私」を開放すべきであると主張し，リベラリズムの善に対する正の優位という原則は，善に関する問いを正に関する問いの背後に退かせてしまうと言う。そして，リベラルな対話は，討論の対象からすり抜けてしまう私的領域と公的領域（公共性）との伝統的な区別を温存することになると批判する(40)。この点で，ハーバーマスは，フェミニズムなどからの批判を受け入れた形で彼の議論を修正しつつあるようにも思われる。しかし，彼がどこまで公と私の区別自体を否定しているかは疑問である。というのも，彼はあらゆる問題が議論の場に乗せられるべきだと言うが，個々人の内面をさらけ出すような議論，例えば，キリスト教を信じるかあるいは仏教を信じるかといった問題を議論したり，あるいはある人の一定時点での人生の進路の選択が本当に正しいものであったかどうかを大勢で議論しあうといった状況を考えているわけではなく，あくまでも匿名で，具体的問題（彼が挙げているのは「家庭内暴力」という問題である）を抽象化した形で議論することを考えているからである。

しかし私は，正と善の区別を完全に捨ててしまうことは，適当ではないし，かえって望ましくない結果をもたらすと考える。個々人に対して常に公的な自己開示を求めることは，各人に過重な負担を課すことになるし，場合によっては，アイデンティティを根底からつき崩すことになりかねない。確かに，個人の一生を貫くような固定的な自我といったものは存在しない。だが，そのように自我をある程度非固定的なものとして捉えるとしても，だからといって，個々人の私的な領域が開示されても構わないということにはならないし，常にそのような全人格的な批判に晒されることに個々人が耐え得るかどうかも疑問である。ハーバーマスは，私的領域，すなわちプライヴァシーをすべて開放して，それらに対する公的批判を自由になしたり，それを諸個人が受けとめるように強制するということまでをも要求しているのではないかもしれないが，彼が基本的に公と私の領域の区別を放棄すると考える場合には，彼の議論に特有の問題が生じると思われる。それは，彼がリベラルな原理や権利のカタログによってデモクラティックな決定を制約することを容認しようとせず，リベラルな権利，例えば思想・良心の自由などを，あくまでもデモクラティックな決定の内部における機能としてのみ捉えようとすることから生じる。つまり，リベラルな権利がデモクラティックな決定に優先するということを認めないがゆえ

に，ある国家やある時期においてそれらの権利がデモクラティックな決定によって否定されることを，それが現実の人々による議論を経て出てきた帰結である以上は承認せざるを得なくなるのである(41)。

それでは，伝統的にリベラリズムが主張してきた正と善，公的領域と私的領域の区別に則って，制度空間における対話の範囲を確定することが望ましいということになるのであろうか。伝統的にリベラリズムは，正と善の区別と公と私の区別，他者に関係する領域と個人だけの領域の区別とを連動させて考えてきた。したがって，このような考え方からすれば，正義の問題は公的な問題だけに限られるために，私的領域における問題には関わりを持たない。逆に，私的領域における問題は，公的な領域においては取り上げられるべきではないとされ，正義の問題ともなり得ない。そして，この立場において，公的な問題として主に取り上げられてきたのは，まず，私有財産の保護である。それゆえ，古典的な契約論的リベラリズムにおいて，正義の問題として取り上げられなければならないとされるのは，私有財産権と自由権の保障，そしてそれらを保障するために必要な国家権力の制限，すなわち国家による専制の抑止である。そして，国家によって諸個人の権利が侵害されることを防ぐために，国家の活動に対する制約を課す機能を果たすものとして，法の支配という原則が要請されることになる。

この古典的なリベラリズムの立場によれば，正義の問題は，個人の自由に対する侵害を防止し，個人の自由に干渉しないという消極的自由の擁護に限定される。したがって，自由を実現するために必要となる何らかの手段や能力を個人に保障すること，他者に支配されることなく，自己を支配する自律的個人としてなす自己決定を可能にする条件を保障すること，などに関わる積極的な自由の擁護は，容認され得ない。そしてこのことから，何らかの形でなされる再分配による財の平等な分配や，教育の平等な保障といった問題は，正義の問題として取り上げられるべきではないことになる。そして当然のことながら，このような考え方においては，法的，政治的な領域以外の領域において生じる事柄については，正義の問題として取り上げられるべきではないとされる。例えば，私的所有に基づいてなされる市場における契約に対して，国家が何らかの規制を課すことは認められない。たとえ市場に対する干渉が許されるとしても，それはせいぜい不正な取引の防止とそれが生じた場合の矯正のみであり，市場において存在する権力関係の非対称性を是正するといった措置を講じることは許されない。さらには，家族の中での問題や教育の問題は私的な問題であり，私的領域において解決されるべきものであって，公的領域において正義の問題として取り上げられるべきではないことになる(42)。

上の古典的なリベラリズムに対して，ラーモアとアッカーマンの対話論の立場から展開される正義論はどのように考えるのであろうか。まず，ラーモアによれば，合理的対話と平等な尊重という規範は，政治的領域に関する特定の個人主義を構成する。すなわち，市民として有する権利や義務は，いかなる論争の余地のある理念からも抽象化された形で特定化され得るものでなければならない。しかし，これらの二つの規範が意味しているのは，価値の源泉にまさに関わるような広い個人主義が，社会生活全体にまで及ばなければならないということではない。私的な自発的連合体は，構成員以外の市民の諸権利を侵害することはできないが，それらは，その構成員の平等な権利を否定し，伝統的に継続してきた権威に従うことを彼らに対して要請するような「非リベラルな」諸原理に従って，その連合体内部での政治以外の事柄を遂行し続けることが可能なのである。そしてラーモアは，このように私的領域における「人」と公的領域における「市民」とを区別することは，既に我々の生活様式の一部となっていると言う。さらに，彼の考えでは，政治的リベラリズムは，市民に対して合理的対話と平等な尊重という規範を自分の他のコミットメントよりも上に位置づけるよう要請するものでなければならない。そのことによって

市民は，これらの二つの規範に含まれている中立的な観点から，他のコミットメントを批判的に反照するように促されることになるのである。この意味で，ラーモアのいう対話は中立的なものとなるのだが，このことは，善き生についてのある実質的な理念への深いコミットメントが，過小評価されなければならないということではない。諸個人が，善き生についての自己の理念から批判的に距離を置くことによって，その理念が平等な尊重という規範よりも優先されるものであるかどうかを考えることは，善き生についての理念がそもそも価値のあるものであるかどうかを考えることとは全く別の問題である。前者は，諸個人が持っているある価値が，高次に位置づけられた他の価値と矛盾しないかどうかを決定することであり，後者は，諸個人がある価値をそもそも認めるかどうかを決定することである。彼によれば，リベラルな理念が要求しているのは，諸個人が合理的対話と平等な尊重という規範を諸個人の他の諸価値よりも上に位置づけることである(43)。

したがって，以上のこととラーモアの中立性の位置づけとを総合して考えるならば，必ずしも彼は，伝統的にリベラリズムが行ってきた公と私の区別に依拠しているわけではないと思われる。というのも，彼は，正の問題となるのは当該社会において共通論拠とされていることであると述べているだけであり，例えば，家庭内暴力の問題が当該社会において公的な問題として認められるに至った場合に，それは正の問題として取り上げられる余地があると解されるからである。ラーモアは，公的討論がリベラルな政治文化において果たす役割の重要性を軽視しているわけではない。政治的中立性という理想は，ある人の善き生の概念が公的討論の中で明確化されたり，人間の繁栄に関するある人の見解の優越性が他者に認められることがあることをも含んでいる。この理想が要求しているのは，単に，善き生についてのある見解に争いがある限りは，その見解が本質的に優れているあるいは劣っているということを理由にして，国家の決定が正当化されることはないということである(44)。

しかしながら，それでもなお次のような批判がなされるであろう。もしラーモアのように考えるとすれば，公的問題とは認められていないにも拘わらず，公共の議論に乗せる必要のある問題が排除されてしまうのではないか。そこでの対話は共通論拠であると認められる事柄に限定されるのであるから，そもそもその問題について議論する余地はないとされる可能性があるのではないか。またそのことによって，既述したように，社会における少数意見を簡単に排除することになりかねないのではないか。さらには，ラーモアは，私的な集団内部における「人」としての構成員に対しては，その集団がその人の権利や義務を否定することも許されるとするため，例えば非政治的な領域において生じる構成員の権利侵害は，それが公的問題として公共の議論に乗せられない限り，その集団内部では許容され続けることになってしまうが，それは正当ではないのではないか，という批判である。つまり，ラーモアの議論の問題は，公の領域が，実質的には多数決原理であるところの中立性原則に根拠づけられる共通論拠によって支えられるものでなければならないとする点にある。そして，上でも強調したように，そのような多数決原理としての中立性原則を平等な尊重という規範によって制約することの意義が，彼の中では未だ明確化されていないために，積極的に実質的正義論の展開をするに至っていないのである。

この問題を考察する際に示唆を与えると思われるのが，アッカーマンの議論である。アッカーマンもまた，ラーモアと同様に，対話は中立的なものであると考える。しかし，ここでまず，アッカーマンの中立性原則に関して述べておかなければならないことがある。それは，アッカーマンが，中立性の制約と彼の理論の中に見られる対話に対する制約とを区別しているということである。つまり，アッカーマンのいう中立的な対話は，ある種の論拠や理由を排除するように作用するのであって，正当性に対する深い関心や広い挑戦は排除しないのである。しかし，この点に関しM・キング

ウェルが正当にも述べているように，アッカーマンに対する反論の多くはその区別を見過ごしている。例えば，アッカーマンを批判するS・ベンハビブもまた，この点を十分に捉えてはいない。彼女は，アッカーマンの対話のモデルが，公的対話の内容と範囲に対して合理化可能で擁護可能な制限ではなく，恣意的な制限を課すものであると述べる。つまり，彼女によれば，アッカーマンにおける対話的制約の観念は，争いのある道徳的認識論を前提としており，特定の集団の利害関係にとっては抑圧的に作用する公と私の分離を暗に正当化するものである。リベラルな対話論は，対話に参加する諸個人が，対話に従事する前から既に，彼らの最も深刻な不一致について知っているということを前提にしている。これらの諸個人は，特定の問題が，分配的正義あるいは公共政策の問題とは異なり，道徳的，宗教的，もしくは美的問題であるということを既に確信しているように見える。だが，彼女の考えでは，諸個人が論争している問題の性質を決める際に役立つのは，まさに非制約的な公的対話のプロセスなのである。正義の問題と善き生の問題との区別は，何らかの道徳的幾何学によっては決定され得ない。実践的討議の参加者が同意する問題のすべてが普遍化され得ることはないし，法規範が善き生のみによって構成されることもあり得ない。このことが意味しているのは，市民は，あらゆる種類の道徳的議論を自由に討論に導入することができなければならない，ということである。対話がこのようにラディカルな形で開かれてはじめて，諸個人は，何らかの妥協的なコンセンサスに到達するよりもむしろ，問題についての相互に受け入れ可能な定義について一致していると確信し得るというわけである。そして，理想的発話状況というハーバーマス的なモデルの優越性は，まさにそれによって，諸個人が，アッカーマンのモデルが私的な領域へと押しやったものを公的にテーマ化することができることにある，と彼女は言う。対話的制約に基づいた公的対話のモデルに比して，理想的発話状況あるいは正当性に関する討議的モデルは，反照的なものである。それは，ラディカルな自己疑問を可能にするものであり，また批判的なものでもある。それによって諸個人は，対話が純粋に各人に開かれたものであることを妨げるような，権力関係のまさに現存している形態に対して挑戦することが可能となる。ベンハビブの主張する正当性についての討議的モデルは，理想的発話状況という手続的制約に基づいて，対話の内容や範囲に対して制限を課すものではない(45)。

しかし，キングウェルが述べるように，実はアッカーマンの主張する中立的な対話は，正当化に一定の型を要求するものの，様々な争点を排除しようとするものではない。そしてこのことは，ベンハビブの批判とは異なり，私的領域の一部として考えられ，したがって潜在的に討議による吟味から除外されている諸争点が，中立的な対話においても十分取り上げられ得るということを意味する。実際に，いくつかの例（ベンハビブの挙げている家庭内暴力や子供の虐待といった例）はその種の例に該当するであろうし，それらの解決が個人の生活の優劣の主張に依存することはあり得ないであろう。中立性の制約の範囲外に置かれるのは，特殊な集団に限定されている権威の主張に依存しているために中立的な対話を通過することができない論拠のみであって，権利を奪われた人々の関心そのものではないのである(46)。

アッカーマンの対話のモデルが対話の内容と範囲に対して恣意的な制限を課しているというベンハビブの批判は，アッカーマンの対話が中断と沈黙を生むものであるとするならば，適切なものかもしれない。しかしながら，アッカーマンの目指す対話が権力関係の正当性に対する問いからはじまり，常にそれを継続的に可能にすることを求めるものであることを考えるならば，彼の中立性原則による制約の仕方が適切であったかどうかはともかくとして，ベンハビブの批判とは異なり，アッカーマンの対話は既存の権力関係の形態に対する挑戦を不可能にするものではないことになる。彼の対話の営みが，むしろ権力関係に対する問いを常に求める対話であるということに注意を向ける

べきである。そして，アッカーマンが主張しているように，中立性原則による制約が，公的な議論領域において取り上げられる問題に対してではなく，そこにおいてなされる主張の理由の正当性に対して課されるものであることを考えるならば，ベンハビブの主張するように，様々な問題は公的な対話空間において取り上げられるが，中立性原則によって正当化され得ない主張は，公的な規制を正当化し得ないと考えるべきなのである。というのも，アッカーマンが念頭に置いている善とは，ベンハビブやハーバーマスが普遍性を持ち得ないと考えているものであって，そうであるならば，中立性原則と普遍化原則との間にそれほどの差はないと言うことができるからである。以上から，結局のところ，アッカーマンの対話的正義論は，最初から対話空間に乗せられる問題とそうでない問題とを，伝統的な正と善の区別，公的領域と私的領域の区別として先取りするというリベラリズムの問題点を再検討する試みであると評価することができるであろう。

そして，このような中立性原則の位置づけに従ってアッカーマンの正義論を捉えるならば，アッカーマンの正義論には様々な示唆が含まれていることが分かる。まず，彼の中立性原則の背後には，各人は善を持つ者として平等に尊重されるべきである，という規範があることから，その原則は等しい尊重の一形態であると考えることができる。実際に，このような中立性原則の背後にある等しい尊重という規範から「非支配的平等」という概念が導き出されているのだが，彼の議論の射程は，政治的領域にとどまらず，広く個々人の善の実現に関わるような権力関係にまで及んでいる。すなわち，アッカーマンは，市民の誕生，教育，物質的資源の分配などにおける権力関係の問題を，市民が一生を通じて直面する権力関係の例として挙げ，そこでの「非支配的平等」の保障を正義原理の内容として考えている。そして，このように権力関係の範囲を広く捉えることは，国家権力による介入の正当化が可能となる範囲を社会の様々な側面での権力関係へと拡大する結果をもたらす。既存のリベラリズムは，国家による諸個人に対する権力行使という側面に権力関係の考察を集中させてきた傾向があるが，アッカーマンは，権力関係が国家と個人の間でのみ大きな問題となるとは考えていない。むしろ，権力関係は，個人と個人の間においても生じる問題であり，しかもそれは一個人の一生において「始めから終わりまで」つきまとう問題であることに着目し，その正当性に対する問いかけを常にあらゆる（対話能力を有する）諸個人に対して保障し，その保障の方法に中立性という制約を課すことによって，一定の平等主義的な正義原理が導き出されることを論証している。つまりアッカーマンは，正の問題を社会のあらゆる基礎的次元における権力の正当性の問題として捉えることで，そのような権力の正当性を確保するための国家による何らかの措置は，法的領域や政治的領域だけでなく，経済的領域や社会（例えば，教育政策に関して学校に介入する場合），家族(例えば，遺伝子の選択に関して親に介入する場合）の中にまで及ぶのだと主張するのである。さらに，ラーモアとは異なり，アッカーマンは，サブ・コミュニティの内部においては，そこに自発的に参加している限りその個人に対する国家の干渉は許されないが，外部の者から正当性についての問いがなされた場合には，それに対して内部の者は答えなければならないと考えている。

このような意味で，アッカーマンが対話的正義論の内容の一つとして導き出す，「非支配的平等」という原理自体は，平等主義的な理論の中では消極的な保障のみを正当化するものであるように見えるかもしれないが，彼は，むしろ権力関係の範囲を広げることによって，全体としては少なからず「厚い」保障を行うことを正当化していると言えよう。ここでは，まさに対話的人格観に依拠することによって，実質的な正義保障が可能となっているのである。

第3節　シティズンシップと教育をめぐる問題

以上のような対話的人格観をとることによっ

て，具体的には何が異なってくるのであろうか。ここではそれを，契約論的な見方では掬いきれなかった問題を挙げることで検討したい。それは，シティズンシップ，すなわちリベラルな国家における市民の資格の問題，世代間の分配問題，子供の問題，少数民族の問題，教育の問題などである。ここでは，特に，シティズンシップの問題と子供の教育の問題を扱う。というのも，契約論においては，それらの問題は全く考慮されないか，あるいは考慮されたとしても二次的なものにとどまると考えられるからである。対話的正義論が対象とする問題の広がりは，正義論において考察されるべき財を，生命および身体，財産にのみ限定する契約論に対して，対話的人格観が，正義論において公共的に問題とされる財の範囲を広く捉えることから生まれてくるものであると言える。

［1］ シティズンシップ

アッカーマンによれば，契約論において想定されている人格は，生来的な権利を持つに値する存在であると自覚しているような自律的で合理的な諸個人である。そして彼らは，互いに出会い，この生来的な権利についての理解を社会の現実に合った形態に作り変えるための交渉を行い，合意を取り交わす存在である。これに対し対話論においては，リベラルな国家における市民にとっては対話のプロセスこそが，他者が尊重しなければならない権利を自分は持っているという自信を養う岩盤なのである。そして，このようなシティズンシップは，権力関係の正当性に関する対話を行うことが可能なすべての存在に対して与えられる。このシティズンシップは，物質的資源の専有に関する道徳的主張が支持されたり反駁されたりするような，対話への参加資格を含むものである。さらに，アッカーマンによれば，リベラルな市民は，「私は少なくともあなたと同じくらい善い，従って私は少なくともあなたと同じくらい（資源を）得るべきである」と発言することができる人々である。アッカーマンは，シティズンシップに対する最小限の対話の要求として，この「相互理解の可能性の薄い閾値」に言及している。したがって，たとえ宇宙人や動物であっても，「なぜあなたは私よりもそれを得るべきなのか」という正当性の問いを尋ねることができ(問いかけのテスト)，さらに，その問いが他者によってなされたときに，「なぜなら私は少なくともあなたと同じくらい善いからである」と言うことによって，中立的な仕方で正当性の問いに答える用意がある(弁証のテスト)のであれば，リベラルな国家の市民として認められる。

アッカーマンのこのような見解に対して，R・ベイナーは，アッカーマンがシティズンシップのコンセプションを政治的な対話への参加の概念に関連させていることを評価しながらも，しかし，それは，対話の主題が常に同一のものであり，討論への参加者が常に同一の決まり文句を発するような対話であると批判している。さらに，リベラルな形でのシティズンシップは，政治的実践のレヴェルにおけるシティズンシップという言葉を薄めてしまうとベイナーは言う。リベラルなシティズンシップは，形式的なシティズンシップの問題に焦点を当てており，その結果として，いったん市民として認められれば，その後は何もしなくてもよいことになりかねないというのである。ベイナーは，アッカーマンとは異なり，シティズンシップを対話への活動的参加として定義する。その対話において市民は，善についての競合するコンセプションの実質的メリットを評価し，何が最も可能な個人的・集合的善であるかを判断する。さらに，その判断に従って市民は，社会制度を望ましい方向へと変えてゆくよう求められるのだと言う(47)。しかし，既に述べたように，アッカーマンにおける対話は，必ずしも中断的な対話につきるものではない。シティズンシップに対する対話能力として彼が提示した条件は，まさに人々が市民たるべき要件なのであり，実際の対話のプロセスにおいて，上で挙げた言葉だけが発せられると主張しているわけでは決してないのである。

契約論におけるシティズンシップでは，既に合理的で自律した個人，そして基本的には国民国家

の内部での市民が，その主体として想定されていることと比較するならば，対話論におけるシティズンシップの利点は，対話能力を有するあらゆる生物に対してシティズンシップが拡大されるという点にある。このことから，例えば移民の受け入れという問題に関しては，ある国民国家がリベラルな国家であることを放棄することなしには，その国が移民に対するシティズンシップの付与を拒絶することはできないとし，基本的には受け入れるべきだと考えられる。このことは子供に関しても同様である。契約論においては，子供は，契約能力を持たず，責任能力のない存在として見なされるため，契約への参加資格が認められないことはもちろん，その存在は大人よりも非理性的で劣るものと考えられ，子供は大人に対して隷従状態にあるものと考えられがちである。しかし，アッカーマンの対話論によれば，たとえ子供であっても，彼らに最小限の対話能力がある限りにおいては，大人と同等の市民として認められなければならないのであり，したがって，権力の正当性についての子供からの問いに対して大人には答える義務がある。アッカーマンの対話論においては，シティズンシップは長い教育過程の結果として獲得されるものと考えられている。

このように，アッカーマンは，これまでの契約論的リベラリズムにおいては考慮されてこなかったシティズンシップの問題に注目し，その範囲を拡大してゆく方向で考えている。具体的な問題に対するアッカーマンの解答が適切であるかはなお検討の余地があるとしても，シティズンシップの問題に対する対話論的リベラリズムからのアプローチは，考究に値するであろう。

［2］ 教育

次に，子供の問題，特にその中でも教育の問題をめぐってアッカーマンが展開している議論を見ることにする。アッカーマンは，リベラルな教育システムにおいては，子供に生に関する様々に異なった意味が与えられ，成長するに従って各自の善の観念に対応した生を築くための文化財が提供されると言う。そして，子供は，リベラルな対話に参加するために必要となる文化的技術の習得の途中にあるため，初期教育（家庭教育）においては親子間での権力関係に対する正当性の問いは，子供の側からではなく親以外の大人から問われるとしても，中期教育（小・中学校の教育）以降においては，子供の側からその正当性が問われることとなる。したがって，アッカーマンの考えでは，リベラルな教育は，子供に批判能力を失わせ，将来の対話の可能性を閉ざすような教育であってはならない。リベラルな教育の目的は，子供の自己規定のために有益な文化財を提供することである。そこでは，子供に生活のパターンを教え込むだけではなく，十分な道徳的自由を意識しつつ自分自身の理念を規定させるための，文化的な環境が子供に与えられる。特に，教育者は，懐疑・想像力・独立といった方法を用い，社会の支配的な道徳理念に対する批判的観点を持ち込むことにより，学校というある種の特権化された空間の中で，逆に子供を社会的な順応圧力から守る存在である。そして，子供は，初期教育から中期教育へと過程を経ていくにつれ，外部との接触を通じて，親からもそして教育者からも独立して自分の意見を主張したり，自らの利己性をコントロールすることができるようになる。また，より広い世界についての十分な経験を積んでゆくことによって，他の市民と同様に自らの善の観念を主張し追求する市民となることができる。

ちなみに，この問題に関し，ハーバーマスのような見方では，討議が最初から合理的な議論を可能にし普遍的合意を導き出す場として設定されるために，討議の参加者の範囲は限定されたものとならざるを得ない。ハーバーマスにおいては，最初から理性的であることは求められていないにしても，少なくとも十分に言語能力を行使することが可能であって，責任能力を備えた人間だけが，討議への参加を認められる。このことの帰結として，子供や言語能力に障害がある者は，はじめから討議の参加者として認められないことになる。だが，ハーバーマスが，対話を通じた人格形成と

社会形成とを強調し，道徳的観点を取得するための学習過程として対話を重視するのであれば，彼が最終段階として考えている討議における理想的人格への途上にある者に対しては，アッカーマンが考察しているような教育の保障や，言語能力の不十分さを補うための措置が必要となるであろう。また，言語能力を持ち，教育を受けた者であっても，理想的発話状況において想定されているような討議を行うことが可能となるには，対話を通じた訓練が必要となる。討議を実践する能力は，現実のコミュニケーションの中での相互学習を経て，徐々に諸個人が身につけてゆくものと考えられるべきである。

このように，対話的正義論が教育の問題に着目するのは，対話的人格観との関わりで，意見交換による相互理解や相互学習と，等しい尊重という規範の内面化といった社会化の過程において，教育の問題が重要な位置を占めるからである。そしてまた，教育の問題は，必ずしも子供を対象とするだけにとどまるものではない。それは，相互理解や相互学習，さらには等しい尊重という規範の内面化の可能性に対し自己を開かれた状態に置き，相互尊重の精神の下で自己の主張を述べ，また他者の主張を尊重するというあらゆる対話の場面において常に問題となる。そしてそれは，子供の場合には教育として語られるが，大人の場合には，一般的には徳の問題として語られるものである。もちろん大人の場合であっても，子供に対する場合とは様相を異にするとはいえ，教育の問題として語ることは可能である。それは例えば，政治的決定をなすための開かれたフォーラムにおいて，市民は互いに協力しながら様々な事柄を実践してゆくよう求められ，そのためには相互尊重の精神を育てることが必要となるということである。この相互尊重の精神は，道徳的学習を促進するような政治的プロセスを求める。つまり，市民は，自分の道徳的な信念を対話のテストにかけ，相互尊重という精神の下で参加する議論において，正義に即した形で自分の信念を強化したりそれを変更したりすることになる(49)。このことはまた，リベラルな国家における市民は，自己主張をすることと同時に，中立的な対話に服するという自己制約をすることを求められるということでもある(50)。

既に述べたように，対話的人格は，生活のいかなる場面においても，個人的視点と社会的視点とのバランスをはかってゆく存在である。対話的人格は，一方では，共同体の内部における社会化の過程に身を置きながら，自己の人格を形成してゆくと同時に共同体の伝統を担い，他方では，人格の相互尊重の精神を学んでゆくと同時に社会の不正に対する批判的視点を養ってゆく。したがって，これらの二つの側面を尊重し得るような社会的保障が，対話的人格を陶冶してゆくために必要とされるであろう。このような観点からすれば，人格を形成してゆくために必要となる教育やその他の基盤の保障は，正義論にとっても重要な問題となるはずである。

結びにかえて

現在，リベラリズムは，その人格観や社会観などの諸側面において，共同体主義をはじめとする様々な立場からの批判に晒されると共に，その理論の中に，モダンの立場に立つリベラリズム対ポスト・モダンという対抗軸での議論をも含むに至っている。このような状況において，リベラリズムの理念の下で構築されてきた価値観，人格観，社会観は，根底から見直しを迫られている。しかしながら，リベラリズムに対抗する立場は，リベラリズムの中にある偏向を見出し，それを指摘することによって，これまでリベラリズムが見失っていたものが何かを露にしたものの，リベラリズムに代わり得る対抗理論を提示しているわけでは必ずしもない。このように，現在は，依るべき理念が見失われる一方で，先行きも定かではないような状況である。

このような状況においては，リベラリズムに対する様々な批判を克服すべく，リベラリズムの意義を残しつつそれに修正を加え，新たな理念のあり方を模索するための理論が必要である。本稿で

は，対話論に着目することによって，リベラリズムの欠点を克服することが可能なのではないか，という方向で考察を進めてきた。それは，対話論という独自の観点から新たな人格観を提唱することで，既存のリベラリズムにおいて中心的な契約論の人格観に含まれる問題点を克服し，人格観それ自体の修正を提起するものであった。またそれと同時に，対話的な人格観を前提にした対話的正義論の展開によって，契約論がこれまで取り残してきた様々な問題を掬うことが可能となり，これまでの正義論を違った角度から眺めることが可能となるというものであった。確かに，既存の対話論的リベラリズムは，上で見てきたように，人格観や社会観をも含む対話的正義論の構築としては，未だ十分に積極的な議論を展開しているわけではない。しかし，リベラリズムの新たな可能性を構築する試みとして，リベラリズムに向けられた様々な批判に目を向けつつ，人格観や共同体観を基底とする正義論を対話論の観点から再考することは，一層の考究に値するものであると思われる。

だが，ここで触れておかなければならないのは，本稿での議論には未だ重要な点についての考察が欠如しているということである。本稿では，対話的人格に含まれる特徴が，対話的正義論に対していかなる影響を及ぼし，いかなる内容の正義論を要請するかという点について検討した。しかし，この実質的結論を導くためには，対話的人格の特徴の他に，さらに何らかの別の条件が必要となるのではないかという問題がある。現代正義論においては，ロールズもアッカーマンも，一定の正義原理を導き出してくる際に，原初状態における無知のヴェールや，中立性の原則といった，諸個人からなされる様々な要求を正義原理へと収斂させてゆくための条件を必要としている。そして，本稿での議論において未だ欠けているのは，対話的人格のあり方を実質的な正義原理へと収斂させてゆくための条件とその位置づけをどう考えるかという点である。もちろん，仮に何らかの条件が必要であると認めたとしても，だからといって，ロールズやアッカーマンのような形で仮説的な状況を想定することによって，それを考えなければならないというわけではないであろう。ここでは，その具体的な内容に立ち入ることはできないが，可能と考えられる方向性を確認しておきたい。

第一に，ハーバーマス，あるいは以前のラーモアの主張のように，正義原理の内容を，現実の人々による対話（討議）を通じて到達された合意に求める立場がある。この議論は，上で検討したように，どちらかと言えばデモクラティックな方向へと向かうものである。そして，このような方向へ向かう対話的正義論を批判するものとして，第二に，ラーモアの最近の議論に見られるように，正義に関わる個人的権利のあり方を，平等な尊重という原理から直接的に導き出そうとする立場がある。この議論は，上で述べたように，対話の意味を限定する働きを持つものである。確かに，このことには重要な意味があった。というのも，憲法上の保障の対象となるような諸個人の基本的権利は，対話を通じて社会的目的のために達成された合意によって犠牲にされるべきではないからである。しかしながら，彼の議論は，対話論という観点から人格観やそれを基盤とした正義論を考察するという点では，不十分なものにとどまる。この点で，第三に，アッカーマンの議論は注目に値するものである。本稿では，特に対話的人格という点に限ってアッカーマンの対話的正義論を整理してきたのであるが，平等な尊重という規範と連動した一定の原則による対話の制約と対話的人格の特徴から正義原理を導出しようとするアッカーマンの試みは，示唆に富んでいる。

私は，この第三の方向で対話的正義論を考察してゆくことには意義があると考える。というのも，そのような考え方は，諸個人の対話的人格の形成と実現を可能にするような，権利保障のあり方や財の分配のあり方を問題にすることができるからである。さらには，このような方向での考究は，一定の条件の下での対話を通じて，人格の形成と実現の過程において生じる，社会の権力構造のあり方をも正義の問いとして問題化することが可能

であるからである。しかしながら，正義原理への収斂を可能にするような対話の条件をどう捉えるかは，これからの課題である。

（注）

(1) 藤原保信『自由主義の再検討』（岩波新書，1993）171－175頁。

(2) R・ノージック，嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』（木鐸社，1992）第7章。なお，参照，N・バリー，足立幸男監訳『自由の正当性』（木鐸社，1990）第6および第8章。

(3) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard, 1971), pp.60-65.

(4) Rawls, id., pp.178-179, 440-442.

(5) しかしながらロールズは，原初状態における当事者を，無知のヴェールによって様々な属性を捨象された存在として描いている。というのも，現実の制度空間において異なる善を持つ人々の共存の可能性を探り，ロールズが提示しているような正義原理が採択されるためには，自己の利益のみを追求する諸個人による合意を想定するだけでは不可能であるからである。そして彼は，正義原理の普遍性を確保するために，原初状態における当事者は合理的で他者に無関心であるという契約論的な人格観を保持することによって，不公正な状態を無知のヴェールという想定によってカヴァーしようとしたのである。秩序ある社会における人格の豊かさと原初状態における利己的な当事者との間のギャップは，後者が無知のヴェールの制約の下での原初状態に置かれ，自由で平等な道徳的人格として描かれることによって解消されると考えられているのかもしれないが，果たしてそう言えるかどうかは検討する必要があるように思う。参照，C・クカサス＝P・ペティット，山田八千子＝嶋津格訳『ロールズ』（勁草書房，1996）191－201頁。

(6) J・ハーバーマス『コミュニケイション的行為の理論（中）』（未来社，1995）（以下，『行為の理論』として引用する）227－243頁。

(7) コールバーグやセルマンに関するハーバーマスの叙述については，参照，ハーバーマス『道徳意識とコミュニケーション的行為』（以下，『道徳意識』として引用する）185－262頁。また，コールバーグとハーバーマスとの関係については，参照，内藤俊史「道徳性と相互行為の発達」（藤原保信他編『ハーバーマスと現代』，新評論，1994）182－206頁。

(8) ハーバーマス『行為の理論』46頁。

(9) C. Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge, 1996)（以下，MOMとして引用する）pp.141-144.

(10) B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (Yale U.P., 1980)（以下，SJとして引用する），p.345.

(11) Ackerman, id., p.347.

(12) この点に関し平井亮輔は，政治的リベラリズムは，真理に公共的な統一見解を与えないことによって真理を解放するため，真理に関する各人なりの観点，見方の多元性が承認されることになると述べている。平井，1996年9月18日，北海道大学法学部法理論研究会における報告による。

(13) Ackerman, SJ, pp.374-378.

(14) 正義論に限らず何らかの理論を正当化する方法としては，モノロジカルなアプローチとダイアロジカルなアプローチとに大別することができる。モノロジカルなアプローチとは，正当化を何らかの単一の視点から捉えるものである。これに対し，ダイアロジカルなアプローチとは，一つの正当化を複数の視点からなる共同作業の所産として捉えるものである。さらに，それぞれのアプローチにおいては，人称的視点と非人称的視点とを区別することができる。人称的視点とは，一人称の存在者の視点であり，非人称的視点とは，現実世界から超越的なものとして存在している視点，あるいは，現実世界の存在者による諸々の実践が堆積したものとして実体化された視点である。以上を整理すると，モノロジカルな人称的視点は「私」の視点であり，

モノロジカルな非人称的視点は「物事」の視点であり，ダイアロジカルな人称的視点は「我々」の視点であり，ダイアロジカルな非人称的視点は「共同体」の視点であると言える。そして，対話論の視点とはもちろん，ダイアロジカルな人称的視点である。ここでの正当化方法に関しては，長谷川晃による4つの視点の区別から示唆を受けた。なお，モノロジカルな視点とダイアロジカルな視点に関しては，参照，長谷川晃『解釈と法思考』（日本評論社，1996）4頁以下。

(15) cf. M. Kingwell, *A Civil Tongue* (Pennsylvania State U. P., 1995)（以下，CTとして引用する），pp.60-65. キングウェルは，契約論的なリベラリズムの個人主義的で財産主義的な正義論は，個人を正当性を決定する主要な位置に置くため，諸目的を共に決定するという共通のプロジェクトの余地が全くないし，また，他者を理解し，可能であれば彼に同意するようになることが何か政治的な意味を持つことも全くないと述べる。したがって，このような立場においては，正義のモデルはモノロジカルなものであり，市民は，決して共通の財の理解や育成に従事することはなく，互いに独立して自分自身の諸目的を追求することになる。さらには，ロールズの正義の正当化の理論もまた，それ自体が無知のヴェールによって強制されたモノロジカルなものとして構成されていると言う。というのも，原初状態における当事者は，単に自分自身の利益に基づき，他者に関心を向けることなく仮説的な決定をなすと想定されているからである。原初状態においては，いかなる交渉も討論も存在しないのである。なお，ロールズに対する同様の批判は，ハーバーマスによってもなされている。参照，ハーバーマス『道徳意識』109－111頁，クカサス＝ペティット・前掲書（注5）15－23頁。

(16) 例えば，ロールズの場合，無知のヴェールによって制約される原初状態の想定は，モノロジカルな人称的視点からなされる契約当事者の要求を制約するものとして働く。つまり，原初状態に無知のヴェールをかけることによって，契約当事者の利己的な視点が制約され，普遍的な正義原理の選択が確保されることになる。

(17) ここでの「我々」の視点は，例えば「国民」，「民族」といった形で同質化された視点ではない。そのような形で同質化された視点は，むしろ注（14）で整理された「共同体」の視点である。「我々」の視点は，異質なものをも含み得るものであり，また同質化され実体化された視点である「共同体」の視点と「私」の視点とのバランスの内にある視点でもある。また，本稿では「私」の視点と「共同体」の視点を個人的視点と社会的視点として簡略化した形でも扱うが，厳密に言えば，個人的視点と社会的視点とは，比べる対象によってその構成内容を異にするため，個人と共同体という組み合わせに限定されるものではない。例えば，集団内部における一個人と集団全体を比べるときには，前者が「私」の視点にあたり，後者が「共同体」の視点にあたることになるし，ある社会における一集団と社会全体とを比べるときには，前者が「私」の視点にあたり，後者が「共同体」の視点にあたる。したがって，個人的視点と社会的視点といっても，それぞれに様々なレヴェルが存在し，それらが組み合わさったものとして成り立っている「我々」の視点も複層的で，部分的に重なり合うものとなるであろう。また，このような個人と共同体の間での緊張関係の問題に限らず，例えばある社会における少数民族と社会全体とのコンフリクトの調整問題に関しても，このような「我々」の視点からさらに考察する必要があるが，この論文では立ち入らない。

(18) 吉沢夏子「間主観」（森岡清美他編『新社会学事典』，有斐閣，1993）225頁。

(19) 鷲田清一「共存の〈かたち〉とその生成―間主観的世界の基礎構造―」（藤沢令夫他『新岩波講座哲学10 行為・他我・自由』，岩波書店，1985）71－98頁，特に72－79頁。

(20) ハーバーマスによれば，意味理解は，表現をもたらす主体との相互主観的関係を認めること

である。一方で，第三者として世界の中の何らかの事柄を観察したり，それについて言明をなす人は，客観的な立場をとる。他方で，コミュニケーションに参加し，第一人格（自己）として第二人格（他者）と相互主観的な関係に入る人は，非客観的，あるいは遂行的な立場をとる。観察の場合には，各人は各自で観察するし，さらにそれぞれが他の観察者による観察についての言明を吟味する。この過程が様々な観察者によって行われ，一致した言明に達するならば，観察の客観性は十分保障されると見なされるべきである。これに反し，意味理解はコミュニケーション的なものであるから，独我論的には展開できない経験であり，象徴的表現の理解のためには，基本的に了解過程への参加を必要とする。意味というものは，それが行為，制度，労働生産物，言葉，共同連関，文書のいずれの中に具体化されていようと，内側からのみ解明できる。生活世界は，言語能力と行為能力を用いる主体にのみ開かれているのである。この主体が生活世界に接近できるのは，少なくとも世界のメンバーによるコミュニケーションに仮想的に参加し，自ら少なくとも可能的なメンバーになることによってである。ハーバーマス『行為の理論（上）』169頁以下。

(21) 鷲田・前掲論文（注19）。

(22) このような立場をとる代表的なものとして，共同体主義を挙げることができるが，本稿においては共同体主義と対話論との関係については論じない。

(23) 共同体主義者であると言われるC・テイラーもまた，「対話的自我」を主張している。しかし，（注22）において述べたように，テイラーの対話的自我観が，どのような共同体主義的な正義論を帰結することになるのかについては，本稿では論じない。C. Taylor, "The Dialogical Self" (in: D. Hiley, et al. eds., *The Interpretive Turn*, Cornell U. P., 1991), pp.304-314.

(24) A・ガットマンは，自由民主主義における市民像について次のように述べている。第一に，人々はユニークで，自己形成を行う創造的な諸個人である。また第二に，人々は「文化を担っている」存在であり，彼らの担う文化は，彼らが過去に行った，あるいは現在行っている同一化に依存して変化する。人間がユニークで，自己形成的で，創造的なものであるというこのような観念は，「原子論的」な個人の像――自らのアイデンティティを新たに形成し，自らの目標を相互に独立して追求するような個人の像――と混同されてはならないものである。諸個人の独自性の一部は，彼らが，自らの文化的伝統や自らの接触した他の人々の文化的伝統を統合し，省察し，修正する仕方から生じる。人間のアイデンティティは，我々の他者との関係に対応して対話的に形成される。従来提示されてきた〈原子論的に構成された個人〉と〈社会的に構成された個人〉という二分法は，こうした理由で誤ったものなのである。A・ガットマン「緒論」（C・テイラー他，佐々木毅他訳『マルチカルチュラリズム』，岩波書店，1996）9頁以下。また，参照，A. Gutmann & D. Thompson, "Moral Conflict and Political Consensus" (in: *Ethics*, 101, October 1990), pp.64-88（以下，MCとして引用する）。

(25) 井上達夫は，この点に関し，孤立した個人が，他者と社会的に結合すべきか否かを，自由かつ理性的に選択し得る能力を既に有しているという想定は幻想であり，かかる人間的能力そのものが社会の中でのみ陶冶され，維持されるのだ，と述べている。そしてさらに，自己の善き生の構想が志向する価値を，己れの同一性の刻印として負い受けながら，その含意を自己の責任において解釈し追求する主体としての自我の観念に立脚するリベラリズムも可能であるとし，この立場は，単にリベラリズムの可能な形態であるだけでなく，いっそう支持しやすい形態でもあると述べている。井上達夫『共生の作法』（創文社，1986）186，235頁以下。

(26) キングウェルは，アングロ・アメリカンのリベラルな伝統は，人間という行為者を，「完全に

根絶された」自分自身の諸利益を最大化する者として考えてきたと言う。これに対し，ハーバーマスの自我観は，自分自身の諸利益を自分自身についての対話の進行において共に決定するような，諸行為者のコミュニティという，より豊かな像の中で描かれるものだと評価している。しかしながら，上で述べたように，ラーモアやアッカーマンの自我像は，必ずしも古典的リベラリズムの自我観にとどまるものではないと思われる。Kingwell, CT, pp.169-170.

(27) Ackerman, SJ, p.374.

(28) 井上は，自己解釈的存在としての自我の観念に立脚するリベラリズムは，自己の生を意味づける確固たる自同性の根を持たない「負荷なき自我」が人間的主体性や政治的自律性を真に担い得るものではないことを決して否定しない。しかし同時に，我々が「位置ある自我」であればあるほど，自他の異なりが深まる可能性があるという現実を直視すべきであり，容易に共同体へのノスタルジーに耽溺することを拒否すべきであるという。井上・前掲書（注25）236頁以下。

(29) ハーバーマス『道徳意識』163－164頁。

(30) ハーバーマス『道徳意識』277頁以下。

(31) この点に関し，ハーバーマスは，近著 J. Habermas, Faktizität und Geltung (Suhrkamp, 1993)（以下，FuG として引用する）S. 392-394 において，リベラルな政治文化は，多文化的な社会において共存している異なる生活様式の多様性と統合の双方についての認識を深めるような，憲法的パトリオティズムの共通分母であり，憲法的諸原理は，あらゆる市民によって共有された共通言語や共通の民族的・文化的起源に依存しているわけでは決してない，と述べている。これに対し，ラーモアは，ハーバーマスが述べる憲法的パトリオティズム以上のものが，政治的な自発的連合体の基本原理にとっては必要であり，市民としての我々の共通の生は，単なる憲法的パトリオティズム以上に深いものでなければならないと言う。最も重要なのは，ある国民が共通の歴史的経験の記憶によって共に結ばれ得るということであり，そのような経験は，善き生についての平等な尊重の実践によって支えられてきたものである。そしてリベラル・デモクラシーにおいては，この共有された記憶それ自体が，実際には特定の人々に対してこれらの諸原理が持っている歴史的な偏見であるとしても，平等な自由と尊重という憲法的な諸原理に対する共通の忠誠によって維持されると言う。Larmore, MOM, pp.212-213.

(32) Larmore, MOM, p.210.

(33) Larmore, id., pp.213-216.

(34) Larmore, id., pp.217-221.

(35) C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge U. P., 1987)（以下，PMC として引用する），pp.59-66.

(36) Larmore, MOM, p.126 (Note, 6).

(37) 参照，平井亮輔「リベラリズム・中立性・対話」（『思想』，795号，1990）91－122頁，特に113－114頁。玉木秀敏「自由主義の哲学的基礎づけについて―表現主義と暫定協定説―」（『法哲学年報』，1989）141－150頁，特に145－148頁。

(38) 前者は，Larmore, PMC，後者は，Larmore, MOM を指す。

(39) Ackerman, SJ, pp.18-19.

(40) Habermas, FuG, S.374-382.

(41) このことに関し，ハーバーマスが近著 FuG において示した憲法的パトリオティズムは，リベラリズムの擁護してきた権利のカタログが，デモクラティックな決定を制約することを認めるものだとすれば，それはむしろ，リベラリズムの主張してきた法の支配の実現に他ならないことになる。しかしハーバーマスは，この点に関し，リベラリズムに対する反論として次のように主張しているにとどまり，プライヴァシーなどの個人的諸権利がどのように保護されることになるのかについては触れていない。私的な事柄を公的議論として扱うことは直ちに他者の事柄に関する干渉となるわけではなく，個々人の

人格の統合性が保たれている限りは，政治的な規制を必要とする事柄は全て公的に議論されるべきだとされるのである。この点に関しキングウェルは，ハーバーマスの完全暴露のモデル，すなわちそれがより良いという理由のみで，より良い論拠が勝つという非制約的な会話は，現実にはあまりに理想的にすぎ――あるいはむしろ，誤った仕方で理想化されており――規範的には役に立たない，と述べている。キングウェルによれば，コミュニケーションは，諸利益や諸論拠を表現するにすぎないものでも，あるいはまた情報の効果的な交換にすぎないものでもない。それはまた，他者の感情を傷つけたり，自分を傷つけたり，単なる自己主張のための手段でもない。むしろそれは，社会的な相互作用の潤滑油となり，我々を互いに結びつけている絆を強めるものなのである。対話は，単に我々の心の中すべてを語るということではなく，時には聞くことを差し控えることであり，時にはセンシティヴィティや機転によって，他者の利益に配慮することでもある。したがって，キングウェルによれば，不可能な理想的で合理的な討議を求めることは，現実の抑圧や不正義ではないにしても，せいぜいフラストレーションで終わるだけである。Kingwell, CT, p.211.

(42) 古典的なリベラリズムの考え方に関しては，参照，J・グレイ，藤原保信他訳『自由主義』(昭和堂，1991)。

(43) Larmore, MOM, pp.139-141.

(44) Larmore, PMC, p.47.

(45) S. Benhabib, "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation" (in: N. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life*, Harvard U. P., 1989), pp.143-156.

(46) Kingwell, CT, p.84.

(47) アッカーマンのシティズンシップのコンセプションとは異なり，ベイナーは，それを政治的共同体それ自体への帰属の一つの形態だとする。さらにそれは，様々な社会的，法的，政治的実践を的確に遂行することを通じて，この帰属を効果的なものにしてゆく能力を含意すると言う。R. Beiner, *What's the matter with Liberalism?* (California U. P., 1992), pp.99-105.

(48) ラーモアの対話的正義論において想定されている市民は，アッカーマンのそれに比して非常に限定されている。前述したように，ラーモアが想定している人格は，既に国民国家において共通の生を営んでいる「国民」や「民族」に限られるからである。そしてラーモアによれば，このように国民国家の枠に限定して正義論を考察することこそが，リベラリズムの精神に則ったものなのである。彼の考えでは，このような限定が意味することは，政治的忠誠についての源泉の多様性を承認することである。しかしながら，多元主義という状況において問題となるのは，そのような歴史，文化，言語などにおいて異なる人々が，いかに共存してゆくかということではないのだろうか。さらに，既に共通の生を送り，共存の条件が整っているような状況においてだけではなく，上のような意味における多元主義の世界において共存の条件を模索することは，今日では重要な課題となってきているのではないであろうか。したがって，ラーモアのように対話的正義論の適用範囲を狭く捉えるのではなく，アッカーマンのように国際的な正義の問題にまで広がり得るような形で考えることも可能であるし，そのような方向で考えていかなければならないのではないかと思われる。Larmore, MOM, pp.141-144.

(49) Gutmann, MC, pp.86-88. なお，対話論の観点から要求されるこのような徳について，キングウェルはそれを政治的な市民に対して要請される「礼儀」というシヴィリティの問題として論じ，どのような対話の仕方がその要請に適うものであるかという方向で議論を展開している。Kingwell, CT, ch. 6.

(50) シティズンシップに関しては，参照，Ackerman, SJ, ch. 3, Beiner, op. cit., ch. 5。

（しま　あき　北海道大学大学院法学研究科博士後期課程１年）