

## リプライ (一)

安彦一恵<sup>1</sup>

キーワード：リベラル・ナショナリズム、リベラリズム（自由主義）、デモクラシー（民主主義）、共和主義、共同体主義、重合的合意、憲法愛国主義、文化愛国主義、歴史教育、正当化：内的・外的、道徳、同朋、動機、自己利害、公共的理性、暫定協定、ナショナリティ、ネイション・ステイト（国民国家）、エスニシティ、アイデンティティ、“Why be moral?” 問題、小城拓理、加藤恵介、杉本俊介、佐藤岳詩、Miller,D.、Kymlicka,W.、Rawls,J.、Habermas,J.、Schmitt,C.、Scanlon,T.、Walzer,M.、Stocks,J.L.、Hart,H.L.A.、Hare,R.M.、佐伯啓思、黒宮一太

### はじめに

多くの方からご寄稿頂いたことをまず感謝申し上げたい。以下、“礼儀”としてもリプライさせていただくが、筆者としては、(以後の議論展開に寄することも考えて) なるべく“論争的に”リプライしたいと思う。さらなる考察・弁明のきっかけを与えていただいという意味でこの点でも感謝申し上げたいが、いくつかの新たな論点提起を展開することにもなる。この「論点提起」に対して、コメンテータの方に限らず、新たなコメントが寄せられることも期待したい。以下、いくつかのグループに分けて対応させていただくことにする。

### — 政治・社会哲学関連 — 小城、加藤論稿に対して —

ごく簡単に言えば、小城論稿はいわゆる「リベラル・ナショナリズム」の立場から「歴史教育」に関する私の主張を批判するものである。私のその主張は「リベラリズム」の立場に立ったものであるが、小城（以下も敬称は省略させていただく）の批判＝主張点は、

---

<sup>1</sup> abiko@edu.shiga-u.ac.jp

1. リベラルな国家 — 厳密に言うなら、リベラル・デモクラティックな国家 — は (も)、一定の「ナショナリティ」を前提として成立する。
2. その「ナショナリティ」の確保には「歴史教育」が必須である。

の二つの纏めることができよう。以下、この二つに分けてリプライしていきたい。しかしながら、小城のテーマ設定そのものには反するかたちで、1. に比重を置きたい。

## 1 リベラルな国家は「ナショナリティ」を前提するか

「ナショナリティ」は言うまでもなく“nationality”の邦訳であって、“nationalism”の方は最近では(「民族主義」ではなく)「国民主義」と訳すのが一般的となっているが、しかし、それに合わせて「国民性」(あるいは「国民であること」と訳出するのではなくそのままカタカナ表記でそう訳出されているところである。これに合わせて、“nationalism” “nation state” はそれぞれカタカナで「ナショナリズム」「ネイション・ステイト」と訳出されることになり、これもかなり見られるところである。私もここではそれに従いたい。H・コーンが“nationalism”を“civic nationalism”と“ethnic nationalism”に分類している。それに対応させて“nationality”も“civic nationality”と“ethnic nationality”と<sup>2</sup>に区別することができる。この区別は、議論の展開において有用だと考える。この区別を有意化するためにも、“nationality”は「国民性」と訳出しない方がいいと考える。

そうだとすると、私の(元来の)主張は、— リベラリズムの立場で — (近代)国家(“state”)は“civic state”であるべきだというものである。したがって、国家が存続するためには国家構成員のうちに“civicality”(これは造語かもしれないが、“civility”とするとニュアンスに差が出てくるのでこう表記する)が必要であることは(当然)認めていることになる。そして、これは“nationality”の一形態である訳だが、そうした“nationality”すなわち“civic nationality”をも認めていることになる。

いわゆる「リベラル・ナショナリズム」、そして小城(の安彦批判)には、第一に、リベラリズムの国家観には、この“nationality”への視点が弱いという批判が在る。(「リベラリズム」を広義で了解するなら、それはさらにいわゆる「自由至上主義(libertarianism)」と「福

---

<sup>2</sup> この言い方そのものはあまり一般化していないと思うが、たとえば Ben-Israel, H., 69, etc. でこの用語法が使用されている。

祉国家型自由主義(welfare liberalism)」とに区別可能であるが)「自由至上主義」であるなら話はまた別であろうが、しかし、私が定位している「福祉国家型自由主義」 — 日本語で「リベラリズム」という場合、「自由主義」と言う場合とはまた異なって、この含意をもつ。米国においても、欧州におけるのとは異なって、“liberalism”はこの含意をもつ — は、この限りでの“nationality”を決して無視するものではない。そしてそれは、この点を

ナショナル・アイデンティティは正義を実現するよう人々を促す。というのも、他者に対する信頼や連帯感がナショナル・アイデンティティを共有することによって醸成されるからである<sup>[3]</sup>。キムリッカはこうしたナショナル・アイデンティティがあるからこそ、福祉国家における財の再配分がそもそも可能になるのだとしている。(65)<sup>4</sup>

として小城は(も)強調しているわけだが、もっぱら人々の平等な尊重、財の再分配＝福祉を支えることを主要理由とするものである。

「リベラル・ナショナリズム」のリベラリズムに対する批判の第二は、そしてこの方がメインだと思われるが、“nationality”を二つに区別するのは不毛であって、(そう区別するとしても)“civic nationality”は“ethnic nationality”(の要素)をもつことなしにはそもそも不可能だというものである<sup>5</sup>。私はこれを(反)批判しているのだが、これがまさしく基底的論点となるところであろう。それは、小城も認めているし、また私の(論点提起的)基本主張として確認しているところである。

小城のコメント＝批判そのものに即して、このことを確認しておきたい。こう語られている。

---

<sup>3</sup> ここに註が付されているが、以下においても、特別の場合を除いて註記部分は省略させていただく。また、引用文中の[ ]内は、註関連に限らず安彦の付記である。

<sup>4</sup> 以下、各コメンテータ論稿からの引用はページ数のみを挙げる。なお、加藤論稿は本誌第16号、その他のものは第15号所収である。

<sup>5</sup> たとえば黒宮一太 — 佐伯と共に彼については、(結局小城も彼らと大差ないという趣旨で)何箇所かで言及する — が次のように説くとき、この主張が明瞭である。

シヴィック・モデルは次の点から批判可能である。成員たちが共有しているとされる政治的価値は、特有の歴史性や文化的特質、宗教的な信条などの具体的な内実が消し去られた、いわば抽象的・形式的な自由と平等である。そのような「形式的な価値」にたいして、成員たちが「われわれに固有な価値」と認識することなど、本質的に困難であるにちがいない。ならば、この種のネイションはいずれ弛緩・解体していくであろう。(77)

確かに、安彦の言うように一つの国家内において一つの伝統・物語が「公定」されるなら、それを同じくしない者たちはマージナルな存在とされてしまう懸念がある。／しかし、ここで注意しなければならないのは、上の引用文中で「そうした伝統性・物語性への志向」として批判されているのが佐伯啓思だということである。安彦が佐伯を批判するのは、佐伯が再興を図るものが、安彦の眼には再興不可能な「実体的共同性」や「共通アイデンティティのリアリティ」として映っているからだと思われる<sup>[6]</sup>。この二つのタームの内実は詳らかではないので、語感から察する他ないのだが、確かに今日これらのものを再興することは不可能であり、また危険なことでもあろう。／だが、これほど濃厚ないし濃密なものではなくとも、人間同士を結びつける薄くて広いもの、つまりウォルツァーの表現を借りるならば、“thin” なものであるならば創出可能ではないだろうか<sup>27</sup>。そして、この可能性の探求の一つが近年Y. タミールやD. ミラー、そしてW. キムリッカらによって提唱されているリベラル・ナショナリズムだと思われる。<sup>[7]</sup> ここではミラーの主張を中心に見

---

6 この「佐伯啓思」に即して言うなら、次のようにも私の「リプライ」の軸を記述することができよう。私（安彦）は、佐伯の立場に対して「リベラリズム」を対置してきたが、小城は「その佐伯とは自分は別である。佐伯とは異なって、……と安彦を（反）批判できる」と（ここで）述べている。しかし私からすれば、小城と佐伯との間に本質的差異はない。ポイントの一つは「共同体主義」的成分に在る。換言するなら、小城にも、全体的に「共和主義」を説いている印象が強いが、この成分が在る。その核心が「言語」「歴史」の強調である。（あるいは、この「共同体主義」「共和主義」が相互に区別せず了解されているのかもしれないが、そしてそれは一般的にも見られるところであるのだが、この両者を峻別すべきであるというのが、私の主張の一つでもある。「公共性」についてどう考えるべきか」（2005 所収）を参照して頂きたい。）

ちなみに、前註で黒宮 — 彼は佐伯の“弟子”である。また、前掲書と佐伯の『日本の愛国心』には共通する点が多い — に触れたのは、その黒宮にも、（小城が基本的に依拠する）「リベラル・ナショナリズム」と同じ主張点が在るからである。彼は、実際、「リベラルなナショナリズムの救出」（70）を語っている。しかし同時に、彼は、

たしかに、冷戦後に高らかに宣言された「リベラル・デモクラシーの勝利」は、ネイションのシヴィック・モデルに対する支持を高めた。……だが、シヴィック・ネイションの存立を支えるリベラル・デモクラシーについて、現在、再考を促す機運が高まっており、そうなると戦後に定式化された「西欧型」という「国民の範型」もまた、改訂を迫られることになろう。実にいま、その改訂作業が行われようとしている。「リベラル・ナショナリズム(liberal nationalism)」論と呼ばれるそれは、「シヴィック」に代わり、最も健全なナショナリズムの形態であると認識されつつあるのだ。（79）

と、「シヴィック・ナショナリズム論を批判してリベラル・ナショナリズム論が登場した」（86）という認識を提示している。小城に対する私の内在的批判としては、そもそも「リベラル・ナショナリズム」認識がこれと異なっているのではなかろうか、ということを中心としていると言ってもいい。

7 「そして」を介するこの二センテンスの結び付けは（ポイントとなるかたちで）問題的であると考える。

27 として、「Walzer, *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, 1994, p.2.」というページ註のみ上られているところ、およびそれに引き続くところを訳出して提示しておく。

多くの道徳語は最小限の意味と最大限の意味とをもつ。我々は標準的に、道徳語の薄い説明と厚い説明とを与えることができる。……[しかしながら、] 最小限主義の意味は最大限的道徳に根づいて(embedded)いる。後者は……同一の（歴史的／文化的／宗教的／政治的）方向づけを共有している。最小限主義はその根づき

ていこう。ミラーはグローバル化が進んでいる現代だからこそナショナル・アイデンティティの重要性を訴える。ミラーの擁護するナショナル・アイデンティティとは、国家において人々に共有されている公共文化(public culture)のことである。そして公共文化とは端的に言えば、ある人間集団がどのようにして共に生活をしていくのかに関する一連の理解のことである。この公共文化は様々なものから成る。例えば、民主主義や法の支配への信頼といった政治的なものや、納税申告書に正直に記入したり、バスにきちんと並んだりといった社会規範などがある。もちろん、そこには言語と歴史も含まれている<sup>29[8]</sup>。(64)

---

(embeddedness)から解放され、薄さの程度のさまざまなヴァリエーションにおいて独立的に、個人的あるいは社会的危機、あるいは政治的衝突の過程でのみ現れる。……／／この二元主義……。……人々はいわば薄く始め、歳と共に厚くなる。発展する、あるいは成熟することが何を意味するのかに関する我々の最深の直観に一致するかのよう。しかし、この場合、我々の直観は間違っている。道徳性は始めから厚いものであり、文化的に統合されており、完全に共鳴的である。それが薄く自己を現わすのは、道徳言語が特定の目的に向けられるときの特殊な場面においてのみである。(2-4)

「問題的」というのは、小城自身が（「言語」「歴史」を語ることによって）この「根づき」を（むしろ）説いているからである。少なくとも（彼が依拠する）「リベラル・ナショナリスト」の場合はそうである。

そして、佐伯も（当然）この「根づき」を主張するところである。それは、たとえば次のように語られているのを見るとき明瞭である。

このとき、「愛国心」はどのような形をとるであろうか。それは、契約国家観におけるような市民的義務とは少し違っているだろう。市民の生命、財産保護を目的として作り出された契約国家においては、「愛国心」はほとんど市民的義務と等値されよう。／しかし、歴史的国家においては異なっている。それは、むしろ、歴史の中に推積された共通の経験からくる同朋意識であり、共通の文化や歴史的経験へのまなざしに発するだろう。この種の「愛国心」は、共通経験の場としての「パトリ」へ向かうと推測しても不都合ではあるまい。(『日本の愛国心』135)

小城はまた、

共通のナショナル・アイデンティティが動機づけに資する点は既に見たとおりである。もちろん、ここでのナショナル・アイデンティティは佐伯の叫ぶような「祖国のために死ぬ」覚悟といった大仰なものではない。むしろそれは、薄く、複数性を許容し、修正に開かれたものである。だとするならば、このようなナショナル・アイデンティティの創出のための公民教育の可能性はまだ命脈を保っていると言っているのではないだろうか。(67f.)

と語っている。この「祖国のための死」といったいわば過激性（「大仰」性）から小城は距離を取っていて、それが佐伯のように「実体的共同性」を説くわけではないと（心理的に連結して）語らせているのではなかろうか、とも私は見る。しかしながら、“過激性”と“実体性”とは相互に別の事柄である。

<sup>8</sup> 29としてページ註 (Miller, *Political Philosophy*, Oxford University Press, 2003, pp.114-115.)のみ付されたところを訳出して提示しておく。

我々がネイションと呼ぶ集団は、ほとんどすべての場合において、一つの共通の言語、時を超えて共に生きてきたことの歴史、文字形式においてだけではなく物理的環境においても — 町や都市が建設される仕方、景観のパターン、記念碑、宗教的建造物等々において — 表現されている文化的特徴を共有する。新しい世代がこれらの文化的・物理的環境のなかで育ってくるとき、彼らは、この共通の遺産によって型取られずにはいない。(115)

私が言う“civic nationality”はこれで言うなら“thin”なものである。だがそれは、「佐伯が説くようなものではない」という意味ではない<sup>9</sup>。「法の支配への信頼といった政治的なものや、納税申告書に正直に記入したり、バスにきちんと並んだりといった社会規範」であれば、それは私が言う（場合の）“thin”なものに入る。しかし小城は（ここでは）最後に、さらっと「もちろん、そこには言語と歴史も含まれている」と付記する。私が言う“thin”なものとは、なによりも、まさしくそれを含まないものである。

この引用文辺りのところは「安彦は佐伯に即して国民主義の危険性を指摘している。佐伯が説くようなものなら「危険」かもしれないが、リベラル・ナショナリズムが説くものはそういう“thick”なものではなく……」というものとして、議論展開の一つのポイントとなっているところであるのだが、私（自身）が（佐伯が説くような）「実体的共同性」として想定しているのは、まさしく「言語と歴史」を核とするものである。

以下の論述のためにも言うておくと、これらは「文化」である。これに対して引用文中に

---

唐突かもしれないが、これらの「文化的特徴」の喪失を、(ドイツの「歴史」をめぐる論戦においてハーバースの反対側で登場していると言いうる) K.-H.ボーラーは「様式の喪失」(「マニエラ」の喪失(「マニエラ」解釈の滑稽)化)と呼んで批判している、と関連づけることができよう。川合全弘「「ヨーロッパ文明の形式」としての国民国家」(『京都産業大学世界問題研究所紀要』第26号、2011年)による要約を引用しておく。

一般的な様式喪失の最も顕著な例は、ブランデンブルグ門の装飾である。修復スポンサーのドイツ・テレコムは、この重要な場の名前と建造物がどれほどの象徴的なオーラを有し、それがプロイセンのみならずドイツ国民についての、どれほど複雑な記念碑を展示しているかを全く気にかけず、自社の広告のために、擬古典主義の柱を布で被ってサッカー選手の脚の形にすることを面白い着想と考えたのである。ここにも「マニエラ」解釈の滑稽版が示されている。すなわち、国民的象徴論の喪失を、サッカーの世界選手権という実際的な動機に由来するアイロニカルな遊びによって補う、という着想がそれである。この国では、とりわけ政治的正しさの陣営においてこのような解釈の支持者が多くいる。しかしこのような解説が、凡俗なデザイナーの個人的冗談を超えることのない思いつきを誤魔化すものに過ぎないことは明白である。(115)

<sup>9</sup> 佐伯も「リベラル・ナショナリズム」として自己主張していると了解することができる。彼は「保守主義者」として知られているが、「論座」編集部編『リベラルからの反撃』(朝日新聞社、2006年)所収論稿では自らを「リベラリスト」と語っている。(このコンテキストにおいては)小城は佐伯から「ナショナル・リベラリスト」を区別(峻別)しているわけだが、そうであれば、どう異なるのかを明示すべきでもあろう。ちなみに、佐伯においても、“nationality”に関する(コーンの)二分法が見られる。こう述べられている。

ナショナリズム研究の分野では、従来からナショナリズムの二つの類型が区別されてきた。ひとつは「シヴィック・ナショナリズム」であり、他は「エスニック・ナショナリズム」である。(2008:94)

しかしながら佐伯は、(小城もそうだと私は述べているのだが)

しかし、本質的には、近代のナショナリズムはどこにおいても多かれ少なかれ、この二重性を帯びているのであって、決して一方を捨て去って他方だけで定義できる、というものではない。……/だから、本書では、このような二分法は取らない。両者を区別はするが、切り離さない。(2008:95)

と説いている。これに合わせるなら私は、「切り離す」べきだという方向で説いていることになる。

「公共文化」と在るが、これは、いわゆる「文化」（つまり「言語と歴史」等）を差し引いたものであるべきである<sup>10</sup>。（逆に差し引かれる方の）「文化」の定義は困難だが、まず、ここで「等」を付したが、内容的に代表的なものとして「宗教」を入れていいであろう。しかし、それを含めて（共同の）「慣習」となっているものとするなら、広すぎるであろう。内容的には（逆に）かなり限定されてくる。そして、「どう限定するのか」と問うていくなら、（小城も「共通アイデンティティ」に言及しているが、その）「共通アイデンティティ」のいわば媒体となっているものでもして（限定的に）「文化」を定義するのが適切だと見えてくる。<sup>11</sup>

そうするなら、「言語と歴史」もそのようなものとしての「言語と歴史」と限定されてくることになる。前者は単にコミュニケーションのツールであるものとしてではなく、それを（日本人なら日本語を）語ることに於いて自らが一定の共同存在（日本人）としてアイデンティファイされてくるものとしての「言語」である。「歴史」も、単なる過去の事実といったものではなく、我々の共同体（主体化して言って「民族」「国民」）が辿ってきた過程、その過程に即して我々が自己をその共同存在としてアイデンティファイするところのものとなる。

私は、この「文化」に対する「公共文化」を、その「対する」という含意を明示化すべく、ハーバマスに従って「政治文化」と呼ぶことにしたい<sup>12</sup>。ハーバマスによるなら、これこそが

---

<sup>10</sup> 「べきである」と述べたが、それは、小城＝ミラーの用法においてはこの「差し引き」が曖昧であるからである。

<sup>11</sup> ちなみに上記引用書において佐伯は、

人は誰でもこの種の心象イメージを記憶の中に飼っている。田舎の風景、土塀の路地、どこからか聞こえてきた唱歌、昔話、家族の団欒、時には見に行った芝居や映画、通勤の風景、壮大な寺院やみずぼらしい四阿、<sup>あずまや</sup>学校での生活、そしてこれらこそは「文化」そのものといってよい。……文化の核には、人々の記憶の中に堆積された心象イメージがある。われわれが「文化」と呼ぶものは、われわれの精神や生活の、美的で感情的で倫理的な意味の源泉となる何かなのである。(108)

と説いているが、この（引用文最後の部分の）「文化」規定は我々のとも整合的である。

ただし、佐伯は（ここでは）「パトリオティズム」、しかもいわゆる「鐘楼のパトリオティズム」に定位して語っているが、（佐伯自身からしても）そうしたいわば生活保守主義的なもの — H・セシルに従って「自然的保守主義」と言ってもいい（拙稿としては「歴史主義について」（『Dialogica』第3号、1997年）参照） — に限定されはしないであろう。彼は上記引用文中の「……」のところで、

今日、日本文化といえば、一方では、お茶、お花、歌舞伎などの伝統文化を、他方では、アニメやゲームなどのサブカルチャーを想起することも多いが、

と記した後で、「そうではなく」という含意をもって、次の「文化の核には……」と続けている。しかし、この「一方」の方のいわば伝統主義的文化は、彼からしても排除されるものではないであろう。（他方、「他方」のものは排除されていると考える。）

<sup>12</sup> 「政治文化」も「文化」であって、そこでもなんらかの「共通アイデンティティ」が成立するとも言うが、これについては後で論ずるとして、ここでは、私が「文化」と呼ぶものは「政治文化」を除外するも

「公共」のものであり、それ以外の「文化」は、現代に在ってはむしろ「私的」なものに留めるべきものである。言うまでもなく、逆にそれを「公共」のものとするべきだというのが「共同体主義」であるのだが、換言するなら上の引用文において小城は、そして依拠されるミラーは「共同体主義」の立場に立っているのである。

そうであるとして小城の主張の核心は、リベラルな国家であっても、“civic nationality”に加えて、この「文化」を核とする“ethnic nationality”をも併せもつものとしての“nationality”が要る、ということに在る。本節の表題に合わせて（これは「問い」のかたちを採っているが、私の「答え」として）言って、そのようなものとしては「リベラルな国家はナショナリティを前提としない」というのが私の（再）主張＝反論となる。

## 2 「国民」とは何か

ここは限定的に「リベラルな国家は ethnic nationality を前提としない」と述べた方が厳密になるかもしれない。それは換言するなら、「civic nationality」のみを前提とする」ということになるが、しかしながら私はむしろ、この表現を避けたいと思っている。言うまでもなく“nationality”は“nation”（すなわち邦訳して「国民」）と同一語源のものであるのだが、この「国民」性の含意が出てくるのを避けたいからである。であるから上で（先行的に）「リベラルな国家はナショナリティを前提としない」と述べたのである。

“civic nationality”を持つ者は、語感的に（むしろ）「市民」、「日本」の「市民」の場合（ここに nationality が表出されるとも言っているのであるが）「日本国の市民」と訳出されるべきである。そうであって、「日本国の国民」とする場合むしろ — 言うまでもなく単に冗語的になるという意味ではなくて — 不適切である。私は「国民(“nation”）」を或る特定の質をもつ人々を表記する言葉として用いることを強調してきた。それは決して — 「県」に属する者を「県民」、「町」に属する者を「町民」と呼ぶのと同じ意味で — （政治単位として）「国」のメンバーであることを表記するものではない。あるいは、その属性を（当然）もつことは前提とするが、そこにさらに或る一定の“質”をもつことによって初めて「国民」となる、と私は考えてきた。（したがって逆に、「日本」において“civic nationality”をもつ（だけの）者は、いわばレベルは異なるが、たとえば「滋賀県民」と言う場合と同じ意味で「日本国民」でありうる。「町民」であることは「県民」であることとそのまま重なりう

---

のただけ述べておく。



るのであるが、であるから、それと同じように、“civic nationality”（むしろ“civicality”）をもつものはそのままより包括的な（政治）共同体＝「国家」の一員でありうるのである。ハーバマスはさらに包括的な「EU市民」ということも語っているが、彼にとってそれは「ドイツ市民」であることから連続したものである。）

では、ここで言う「或る一定の質」とは何か。加藤論稿のタームを用いるなら、それは「集合的同一性」に関わるものである。しかしながら、— ここで加藤に反論することにもなるのだが — それ（一定の質をもって「国民」であること）は単に（たとえば）日本国民という「集合的同一性」をもつことそのものではない。厳密に言い換えて、自らを「日本」と同一化していること一般を意味するのではない。そこにはさらに、三種の「同一性」が区別できると私は考える。

一つは、およそ（自己）同定に集合名詞を用いる場合に成立するような「同一性」である。「あなたはどこから来られたのですか」とでも尋ねられて「滋賀です」と答える場合、私は自分を「滋賀県民」と同定している。これが外国でそう尋ねられて「日本から来ました」と答える場合も同様であるが、そこに成立しているようないわば純粹に記述的な（「同定」に基づく）「同一性」である。

加藤は、安彦は安易に「個人的同一性」を語る、と批判するコンテキストで、

個人の唯一的アイデンティティ「誰」は、特異的であるが故に、言葉で表現できない。言葉で表現できるのは「何」つまり集合的アイデンティティである。この意味でいえば「個人的同一性」は記述しようのないものであり、「個人的同一性」とされるものも、言語で記述しうるかぎり集合的同一性であることになる。(9)

と述べているが、ここで言われる「集合的同一性」はこのレベルのものに留まる。

二つ目は、（そうように記述的に同一化される）国家に対して、いわばそれを「自分のもの」と意識しつつ、或る価値的性質をもたせて同一化するものである。“civic nationality”も、決して単に記述的な「同一性」ではなく、これに相当する在り方であり、「同一性」である。

三つ目は — 私はそれを（第二と区別して）別途措定したのだが — 、第二のものを政治的同一性（で完結するもの）だとするなら、そこに非-政治的なものが伴っている場合のものである。その非-政治的なものを“ethnic”なものと呼ぶなら、その“ethnicity”が関与しているものである。したがって、まさしく“ethnic nationality”がそれに相当することになる。この“ethnicity”は、さらに、多く「文化」（的内容のもの）として意識されている。端的には「言語」（ただし、厳密には上で確認したようなものとしての）を挙げることができ

るが、第三のものは「同じ言語を使用する者たちの集合性」、それを一般化して「同一の文化を共有する者たちの集合性」という内容をもつことになる。

第二、第三の「同一性」は共に（外延的にその“範囲”が「国家」である場合）「国民的同一性」と呼ぶことができる。そして、そういう「同一性」を意識する者達の集合体を「国民」と呼ぶことができる。これに対して第一のものは、形式的意味では（県民、町民などと同様）「国民」と呼ぶことができるとしても、端的にこれは「国民」から外してもいいと考える。ひとまずこう言えるのであるが、私はさらに（先のように）第三のものに限って「国民」性を語るべきだと考える。英語で言えばそれは“nation”であって、それは政治以前の次元で成立する或る集合性（それがすなわち“ethnicity”、あるいは文化的集合性になる）を意味するからである。これに対して第二のものは、政治性をもって、したがって“state”を前提として、その政治性としていわば（初めて）構成される集合性である。

近代国家は「国民国家（ネーション・ステイト）」として規定されるが、それは、よく語られるように、「ネーション」がさらに「ステイト」を形成した状態である。こう言うなら、いわゆる「原初主義」か「近代主義」かという論争軸において前者に加担しているように思われるかもしれないが、それはそう（単純）ではない。言うまでもなく後者は、「ネーション」は近代国家（ステイト）と同時に形成されるものだと見るものである。原初主義は、それに対して時間的に先行して存在する「ネーション」が「ステイト」を形成するというかたちで近代国家が成立すると見る。この「原初主義」に対して言うなら、私が言った「政治以前」ということは時間的先行性ということを含意しない。

しかしながら、それは「ステイト」の形成と同時に、「文化」の次元で、そのものとしては — B・アンダーソンのタームで言っていえば純粋な「想像」として — いわば無から形成される、というものではない。“ethnic”なものがいわば材料として用いられて、その「ステイト」に対応する「エスニックな集合性」を形成するのである、と私は（も）考える。しかし、再度言うが、それは先行して存在するエスニックな集合性がそのまま政治性＝ステイトを形成していくというのでもない。先行して存在する集合性を「エスニー」と呼んで別個措置するとして、「ステイト」と共に — 「共に」であるから時間的に先行しはしない — 成立してくる「エスニシティ」 — “ethnic nationality” という場合の“ethnicity” — はそれとは別なのである。アンダーソンも厳密にはこの意味で「想像性」を語っていると了解できる。私は、その意味で「ネーション」を理解する。したがって「ネーション」は、(近代的)「ステイト」の枠内で、あるいはそれによって、対応する「文化」性として「創造」（ホブズボーム）されたものと — その限りでは「近代主義」的に — 理解する。（であるがゆえに、その内部に、前近代的なものの残存として（複数の）「エスニー」（エスニック・グループ）を含

むことになる場合も在るのである。)

「エスニー (ethny)」「(エトニ) (ethnie)」の形容詞形は言うまでもなく“ethnic”である。しかし、“ethnic nationality”と言う場合のそれとは異なる(と述べた)。これもあって私は、(他方では“civic nationality”を“civicality”と換言しつつ)“ethnic nationality”は(端的に)“nationality”(「国民性」)と呼ぶ方が好便だとも考えている。

このように纏めるとして私は、「国民」性を第三の意味での「同一性」に限定して用いたい。それは、「ナショナリズム」すなわち「国民主義」が説かれる場合の、その「国民」とも重なってくるのであって、語使用としてはこの限定を付す方が妥当であるとも思う。(“nationality”も、これに限定して用いる方がいいと思う。したがって、“civic nationality”は端的に“civicality”と呼ぶ方がいいと考える。)

この(すなわち「リベラル」ではない)「ナショナリズム」は、リベラル派が説く人間観は人を単なる「私民」(私的人間)としか見ないものだとして批判する。場合によっては、「国民」性を嫌って「市民」性を語りがちであるリベラル派の「市民」をも、つまるところ「私民」にすぎないと批判する。しかし私は、用語論的に、「市民」を第二の同一性をもった人間の意で使用したい。言うまでもなく、第三の同一性をもつ人間を表わすものとして「国民」を用いる。そして、第一の同一性をもつ人間については、それだけしかもたないという方向性において、それを「私民」と呼んでも差し支えないと考える。

この「私民」は、それ自身さらに二つに区別可能であると考えている。共に「私的利益」に定位するのであるが、そこに短期的に私的利益を追求する者と長期的視点で私的利益を追求する者の区別が可能である。前者についてはそれを(「大衆社会」と特にネガティブに語られるときの)「大衆」と換言しても構わない。これが多分に感情的な在り方だとするならば、後者は合理的に冷静に自己利益の(長期的)最大化を目指す者であって、換言するならば「ホモ・エコノミクス」である。これは、ルールを、いわゆる互惠的利他主義のかたちで、その「利他」としてルールを遵守(それが他者の利益に繋がることもあるので「利他」と捉えても構わない)、しかしあくまで自己利益実現の観点から遵守できるものである。

「私民」のこの二つの在り方の区別を重く見る場合、後者については(前者との区別において)「市民」と呼ぶべきかもしれない。その場合、先の「市民」規定と重なってくることもなる。この重なりを嫌う場合は、ドイツ語を用いるならば、ここで言う「市民」の方を「(端的な)市民(Bürger)」と呼びつつ、先の「市民」を「公民(Staatsbürger)」として再規定することも有用である。

このルール遵守の在り方を(カントのタームを転用して)「適法性」と呼ぶとするならば、「市民=公民」性は、なんらかのかたちの「道徳性」をもつ状態である。それが「国家」レヴェ

ルを超える場合も在るが — カント自身の「道徳性」はそうである —、「政治」を介して「国家」を共有する他者達に（のみ）向かう場合も想定できる。リベラル・ナショナリストが“nationality”（しかし、私の用語法ではそれは“civicality”と換言できる）として想定しているものも、（カント的に）換言すればこれだと言うことができる。

しかしながら、そうだとして、リベラル・ナショナリズムの論者達は、そうした単なる（「私民」と区別されだけの）「市民＝公民」性は実は成立しないのであって、存在しうるのは「国民」性と「私民」性だけである、あるいは、「国民」性の（抽象化的）一様態として初めて「市民＝公民」性が在りうると説くのである。これに対して私は、「国民」性と区別して（自体的に）「市民＝公民」性が成立しうると説いているのである。

### 3 反論＝批判、あるいは論点提起（一）

これで言うなら、小城は「市民（＝公民）」性を主張しているのか「国民」性を主張しているのか。（これは、（小城が依拠する）「リベラル・ナショナリズム」そのものへの私の基本的質問でもある。それは、一方でいわゆる「ナショナリズム」（いわば純粋ナショナリズム）を批判する文脈では「市民」性を強調し、他方で「リベラル」（いわば純粋リベラル）を批判する文脈では「国民」性を強調していて、いわば戦線ごとに（端的に言えばアド・ホックに）武器を使い分けしているように思えるからである。）あるいはむしろ、「国民性なしに市民性は成立しない」と説いていることになるのであろうが、本当にそうであるのか。

この疑問（それはむしろ「論点」を措定するものである）は、同時に、「リベラル・ナショナリスト」の「（いわば単純）リベラル派」批判に対する疑問ともなるものである。小城の「リベラル派」批判、したがって安彦批判は、リベラル派は（そもそも）「市民」性 — 言うまでもなく、ここでは端的には「世界市民」性ではなく、“civic nationalism”を担うものとしていわば「ナショナルな市民」性であるのだが — を十分説いてはいないというものに見える。しかし、そのようなリベラル派も居るではあろうが、たとえばロールズはこの「市民」性を（十分）説いている。また、端的には「憲法愛国主義(Verfassungspatriotismus, constitutional patriotism)」を語る限りでハーバマスもそうである。

しかしリベラル・ナショナリズムは、そうしたものは（それ自身としては）存立不可能だと説いていると見えるのである。（「憲法愛国主義」が語られている）ドイツのコンテクスト

で見るなら、リベラル・ナショナリズムはいわば「文化愛国主義」<sup>13</sup>を説いているのだとも言うことができるかもしれない。

毛利透『民主政の規範理論 憲法パトリオティズムは可能か』を援用して、「文化愛国主義」（として纏めうる主張）について確認しておく。その代表的論者の一人であるイーゼンゼーについて、毛利はこう述べている。

問題は、どうして市民に徳と名誉心を与えるものが国家でしかありえないのかである。[ハーバマスが説くように] 憲法への自己批判的愛着が社会を成立させる可能性もないとはいえないのではないか。だが、イーゼンゼーははっきりという。『憲法パトリオティズム』……はそれだけでは社会のコンセンサスと国家的統一意思を持続的に基礎づけ、支え、維持することはできない」。なぜなら、合理的な法的秩序としての憲法は、集団の感情的必要を満たすことはできないからである。……／では、彼は国家をどのように理解しているのか。イーゼンゼーの考えでは、「……たとえ国家の設立と憲法制定が時間的に一致しても、憲法は国家統一が打ち立てられるべき諸条件に関連するが、他方で国家となることは前もってつくられた構造モデルとして受け入れられている」。つまり、国家こそが憲法の条件であり、「憲法は国家をつくらない」。逆に、「国家とは、憲法の内容と射程とを決定する事物の本性である」。「国家へと統一された民族、国家民族(Staatsvolk)のみが行動可能であり、したがって自らに憲法を与えることも可能である」。つまり、国家は「民族の国民的統一」を前提とするが、それ自体は「国家の処分から全くもしくは部分的に離れた所与」、例えば「地理的・地政学的状況、歴史的な由来と経験、文化的特殊性、『民族』経済的必用、自然的・政治的必然性」などによって条件づけられている。……／イーゼンゼーはこうして、合理性を超えた所与への愛着を国家の基礎として持ち出す…… (13f.)

毛利はまたハーベルレについて次のように述べている。

ハーベルレは近代国家の存立基盤を全て憲法に求めようとしているのか。実はそうではない。「多元主義の憲法は、……かなりの程度、書かれていない前提に基づいている」。これは「基本的コンセンサス」といえるものだが、それをつくるのは、「数多くの文化の統合機能」である。「憲法、すなわち我々の基本法は、我々の共同体およびそのアイデンティティ

---

<sup>13</sup> (“nationality”に関する)この用語法がどれくらい一般化しているか分からないが、たとえば Pohlmann, F. に “Kulturpatriotismus” の語が見られる (12f.)。

の、……歴史的に生じた文化連関の一部分である」。／／ヘーベルレは文化を、「広義」で、すなわち「知識、信条、技術、道徳、法律、倫理、そして社会の構成員としての人間が獲得してきたその他の能力と慣習を包み込む複雑な全体」と理解する。そのような「文化の本質的中核は、伝統的な（すなわち歴史的に引き出され選びだされた）理念と、特にそのなかに組み込まれた価値からできている」。……／／……つまり、憲法は、民族の文化から生ずる「憲法コンセンサス」によって支えられるのである。(25f.)

さてこのタームで言うなら、小城も（少なくとも implicit には）「文化愛国主義」を説いていると私は理解する。たとえば、

ウォルツァーはこうした現状を憂い、「市民宗教(Civil Religion)」の重要性を訴えるのだ。というのも、市民宗教は、国家の存続に不可欠なものであり、国家の成員が国家を自らに印象づけるための手立てであるからだ。そして、この市民宗教を形作るものの一つが「歴史」に他ならない。例えば、アメリカの建国の英雄たちの歴史を学び、独立記念日を共に祝うことは市民宗教の実践と言えらる。 (63)

と、(ウォルツァーに加担して) 述べられているところから、それは明瞭であろう。

ここでポイントとなるのは「アメリカの建国の英雄たちの歴史」である。こうした描きかたの「歴史」は端的に「物語」としての「歴史」である。小城は、

確かに、安彦の言うように一つの国内において一つの伝統・物語が「公定」されるなら、それを同じくしない者たちはマージナルな存在とされてしまう懸念がある。(64)

として、「(「物語」そのものは認めつつ)「公定」の物語となることを危惧してもいる。しかしながら、「公定」のものとなることなしに(言うまでもなく小城が求める)(私の上記限定化的意味での)「国民」形成は可能となるであろうか。この点は9節で論点としたい。

そうだとすると、ここでは、「(「物語」そのものは認めるというかたちで表われている、と私は見る)小城の「文化愛国主義」的スタンスを確認しておきたい。それは誤解であると考えられるのなら、(私にも理解可能なかたちで)上記ドイツのコンテキストでどのようなスタンスを採っているのか明示していただきたく思う。

小城が主要援用文献として用いているD・ミラー『ナショナリティについて』そのものには、次のようなハーバマス批判が在る。

私の考えでは、「憲法愛国主義」をそれよりずっとなじみ深いナショナリティの代替案とみなすことについては懐疑的であるべきである。……そうした原理〔憲法〕を支持することによって、あなたはファシストやアナキストではなくリベラルとみなされるとしても、しかしだからといってナショナリティが提供する種類の政治的なアイデンティティを獲得できるわけではない。とりわけこのような支持は、政治的共同体の境界線がなぜここに引かれていて向こうにひかれていないのかを説明しないであろう。またそれはいかなる意味でも共同体についての歴史的アイデンティティの感覚、すなわち現在の政治を過去においてなされた決定および遂行された行為と結びつける手がかりを与えてくれない。／……境界線を設定しているのはまさにナショナリティ感覚の共有であって、この共有はたんなる憲法への忠誠心以上のものを含んでいる…… (288f.)

ミラーはまた、ロールズに対しても次のように批判している。

『正義論』において正義の枠組みを分析する際に、ロールズは、「これらの枠組みの境界は、自己完結的なナショナルな共同体という観念から得られると想定する」と述べている……。しかしロールズの一般的議論から明らかのように、「ナショナルな共同体」とは、「正義原理に共に同意する市民の国家」以上の何ものをも意味してはいない。たとえば、ロールズは「市民集団全体は、一般的に、各人との同朋感情[fellow-feeling]の絆で結ばれているわけではない。そうではなく、正義という公共原理の受容によって結びつけられているのである」……と述べている。ロールズは、自身の正義原理が前提としている共同体の感覚を吟味しそこなった。そのことが、次の文献におけるマイケル・サンデルの批判の基礎を提供することとなってしまった。(201=93f.)

小城は、こう主張する限りでの — この点がまさしく（「リベラル」と「リベラル・ナショナリスト」とを分かち）ポイントであるのだが — ミラーにも賛成するのか。

#### 4 反論＝批判、あるいは論点提起（二）

私にとって最大の問題性は“ethnic nationality”と“civic nationality”（これを私は“civicality”とも表記している）との関係である。（であるから、これを小城にも問うているのである。）

小城は、

国家の市民がナショナリティを共有する人々から構成される場合には、そこから生じる相互信頼のおかげで、集合的行為の問題が解決されたり、再分配的な正義原理が支持されたり、熟議的形態の民主主義が実践されたりする可能性も高まるだろう。(67)

というミラーの言を引用している。ここで語られている「集合的行為の問題が解決されたり、再分配的な正義原理が支持されたり、熟議的形態の民主主義が実践されたりする」ということを基点として考えてみたい。

正義の条件に基づいて他者と共生することに人々の関心を向けさせる上で、最低限の紐帯をネイションに基づく共同体は提供しているのである。(65)

というキムリッカの言も引用され、これを受けて小城自身、

キムリッカはこうしたナショナル・アイデンティティがあるからこそ、福祉国家における財の再配分がそもそも可能になるのだとしている。(65)

と説いているので、(まずは)「ナショナル・アイデンティティがあるからこそ福祉も実現できる」という命題に還元して考えてみたい。その際、“national identity”は“nationality”と、ひとまず同義として考えていく。

これで言うなら、「リベラル・ナショナリズム」の(主要)主張(の一つ)は、(ハーバマスのように「憲法愛国主義」として)「市民」が或る政治的共同体の一員として自己を同定(アイデンティファイ)しているだけでは「福祉」は実現されない、政治以前の(ethnicな)「文化」のレベルで「ナショナリティの共有」が在って始めてそれは実現される、そういうかたちで“ethnic nationality”が「福祉」を担う「ステイト」を“支える”というものである。しかし私は、単に、人々が「同朋」であるという意識(「同朋意識」)が在るから「福祉」を実現する「政治」(ステイト)を“支える”ことができる、とだけ述べられているのではない、と理解する。

国民(各人)の方から見る場合、そこにはさらに、「政治」において人々は自らの「文化」的在り方を自己確認するという事態が成立していると想定されている、と私は考える。すなわち、人々が「政治」を“支える”のは、自らの(ethnicな)文化的在り方が政治の場にお



いて確認できるから、そういうかたちで自己のアイデンティティの確認ができるからなのである。(だから、「ナショナル・アイデンティティ」なのである。)そして、言うまでもなく、リベラル・ナショナリストにとってこの在り方は — 「共同体主義」として — それ自身「共同的」なものであって、各人が共通に政治的に自己確認することによって、同時に（「国民的アイデンティティ」として）相互の同質性を確認することにもなる。加藤的（と言っていいであろうが）に言うなら、「リベラル・ナショナリズム」において、「政治」は人々の（共同）自己確認の欲望の実現形態でもあるのである。「リベラル・ナショナリズム」が説く“nationality”とは、この前政治的（文化的）集合性の、したがって“ethnic nationality”というかたちをとる、政治の場における（自己確認的）発現形態であると（厳密に）規定できるかもしれない。

（ちなみに、「共同の」ではなく端的に「自己の」アイデンティティの確認のいわば場として「政治」を見る在り方も考えうる。私は、これを「(政治的) 行動主義」としてカテゴライズしている。加藤論稿(8)をも参照。)

これに対して（純粹）「リベラル派」が説く“civic nationality”には、そうした前政治的集合性の自己確認という要素はない。そもそも「リベラル」として（つまり非-共同体主義として）、そのような集合性を退けているからである<sup>14</sup>。存在するのは、政治的集合性のみであって、「政治」において確認されうるとしても、この集合性であって、いわば自己言及的に、人々が同一の「政治」に関わることによって、その同一性として確認されるものである。「連帯（心）」とは、そうした同一性のことだと言うこともできる。

## 5 C・シュミットを介して

そのように見ると、（奇妙なことに!?) 「リベラル派」の“nationality”観はC・シュミットのそれに似てくる。加藤が

シュミットにならって、「政治的なもの」の基準を友と敵の関係にみる (68/138)。シュミットのいう政治的なものは「友」「敵」の集合的同一化であり、それは国家に帰着する (10)

---

<sup>14</sup> ロールズに即して厳密に言うなら、ここは次のように言うべきでもあろう。「哲学的リベラリズム」としては端的に「そのような集合性」は退けられる、「政治的リベラリズム」としては、そういう集合性そのものは認めうるとして、それが政治性をもつことは退けられる。

と、これに触れているが、シュミットの「集合的同一化」は、これもまた、すでに在る（文化的）「集合性」の「ステイト」レベルでの発現形態というものでなく、「政治」におけるまさしく「友・敵」関係の措定と同時に、その「友」として形成・自覚されてくるものである。『政治的なものの概念』でシュミットは以下のように説いている。論述上好便なので、少し長く引用させていただく。参照の都合上、引用番号を各引用冒頭に付す。

C 1 :

政治的な行動や動機の基因と考えられる、特殊政治的な区別とは、友と敵という区別である。この区別は、標識という意味での概念規定を提供するものであって、あますところのない定義ないしは内容を示すものとしての概念規定ではない。それが他の諸標識から導きだされるものではないというかぎりにおいて、政治的なものにとって、この区別は、道徳的なものにおける善と悪、美的なものにおける美と醜など、他の対立にみられる、相対的に独立した諸標識に対応するものなのである。いずれにせよ、この区別は、固有の新しい領域という意味においてではなく、それが上述の諸対立のひとつないしいくつかにもとづくものと考えることができず、またそれらに帰着させうるものでもない、というそのあり方において、独立的なのである。(1970:15)

C 2 :

政治上の敵が道徳的に悪である必要はなく、美的に醜悪である必要はない。経済上の競争者として登場するとはかぎらず、敵と取引するのが有利だと思われることさえ、おそらくはありえる。敵とは、他者・異質者にほかならず、その本質は、特に強い意味で、存在的に、他者・異質者であるということだけで足りる。(1970:15f.)

C 3 :

敵とは、競争相手とか相手一般ではない。また反感をいだき、にくんでいる私的な相手でもない。敵とはただ少なくとも、ときとして、すなわち現実的可能性として、抗争している人間の総体……なのである。敵には、公的な敵しかいない。なぜなら、このような人間の総体に、とくに全国民に関係するものはすべて、公的になるからである。敵とは公敵であって、ひろい意味における私仇ではない。……「なんじらの敵を愛せ」は、「なんじらの *inimici* [私仇ら] を愛せ」……であって、「なんじらの *hostes* [公敵ら] を愛せ」ではない。(1970:18f.)

C 4 :

政治的な対立は、もともと強度な、もともと極端な対立である。いかなる具体的な対立も、それが極点としての友・敵結束に近づけば近づくほど、ますます政治的なものとなるのである。国家は組織された政治単位として、全体としては、それ自身にとって、友・敵を区別するが、その国家の内部では、これに加えて、第一義的に政治的な区別のほかに、……「政治的」という数多くの二次的な概念が生じてくる。」(1970:20f.)

C 5 :

いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的その他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあいには、政治的対立に転化してしまう。政治的なものは、闘争自体にあるのではなく……、この現実的可能性によって規定された行動に、またそれによって規定された自己の状況の明瞭な認識に、さらには、友・敵を正しく区別するという課題にあるのである。(1970:33f.)

私の立場である「自由主義」について触れているのでここで挙げさせていただくが、また『現代議会主義の精神史的地位』では、次のように自由主義批判がなされている。

C 6 :

議会主義、すなわち討論による政治に対する信念は、自由主義の思想圏に属し、民主主義に属するものではない。近代の大衆民主主義という異質の要素から合成された体制を明らかにするためには、この両者、すなわち自由主義と民主主義とは相互に区別されなければならない。(1972:14)

C 7 :

すべての者とすべての者との自由な契約という思想は、対立する利害、相違および利己主義を前提とするところの、全く異なった思想の世界、すなわち自由主義<sup>リベラリズム</sup>から出てくるものである。ルソーの考えた一般意志は、本当のところは、同質性である。これこそ徹底した民主主義である。(1972:21f.)

C 8 :

自由主義は整合的で包括的な形而上学的体系と見なくてはならない。〔自由主義といえ一般的には〕私的諸個人の自由な経済的競争から……利益の社会的調和とそして可能なかぎ

りの最大の富とが自ずから生ずるとみなすところの経済的な論理だけを考えるのが普通である。しかし、すべてこれらのことは、一般的な自由主義的原理の一適用事例に過ぎない。競争から自ずと調和が生ずるのも、意見の自由な闘争から真理が生ずるのも、全く同じことである。実際また、ここにこの思想一般の精神的な核心が横たわっており、真理が意見の永久競争の単なる関数になってしまうという、この思想の真理に対する特殊な関連が横たわっている。これは真理に関して決定的な帰結に到達することの断念を意味する。

(1972:48)

シュミットにおいて、「友」（という集合性）は、「他の諸標識から導きだされるものではない」（C1）ものとして、先行する（前政治的＝文化的）集合性を前提としない。「いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的其他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあいには、政治的対立に転化してしまう」（C5）というところに含意されているように、その「友」の範囲がいわば結果的に一定のエスニシティ（文化性）をもつとしても、それはあくまで結果的であって、逆にそのエスニシティ集合性が政治単位と成るのではない。諸エスニシティのいわばメタ集合性としてネイション（たとえばドイツ民族）が存在として、したがって、それが（ステイトにおいて）政治的集合性（たとえばドイツ帝国）と成るといってもない。この限りで、シュミットも（上記対立軸で言うなら）「近代主義」である。しかも、その極端ヴァージョンである。シュミットは確かに（友のいわば相関項として在る）「敵」を「私仇」ではない「公的」なものであると述べている（C3）。そして、そもそも「公」とは「ステイト」のことであるのだが、「ネイション」が「ステイト」と成る、と見ているのではない。

では、なにゆえに（公的な）「友・敵」という集合性が措定されるのか。人々の何が（動機として）こうした集合性を形成させるのであるのか。私は、そこに在るのは端的に（各人の）自己確認（アイデンティティ確立）の欲望であるとする。前政治的集合性として「経済的利益」の集合性が想定されることも多いが、これについてもシュミットは「経済上の競争者として登場するとはかぎらず、敵と取引するのが有利だと思われることさえ、おそらくはありえる」（C2）として、それが「ステイト」を成立させるとは考えていない。そうであって私は、シュミットにおいて、政治的集合性を導くのは人々の集合的自己確認への欲望であると考えられる。（ここは一つの解釈論点となるところであろうが、この「欲望」を想定しないとき、「自由主義」の「永久競争」（C8）を打ち留めるものとして単純に「決断」が説かれることになる、

と理解されることになる。15)

しかしながら、シュミットが政治的集合性、したがって“nationality”をこう考えているとして、問題は、「(純粹) リベラル派」もそうなのだろうか、ということである。

上に「(純粹)」と表記したのは“ethnic nationality”の成分を含まない“nationality”という意味でであった。しかし、「リベラリズム」(自由主義)として見るなら、それは「デモクラシー」(democratism)とも区別できる。「純粹」もこの成分を含まないという意で用いることができる。そうすると私は、先に「そのように見ると、(奇妙なことに!?)「リベラル派」の“nationality”観はC・シュミットのそれに似てくる」と述べたが、それはむしろ(逆の)「デモクラシー」(の純粹版)についてこそ言いうると(次に)考える。そもそもシュミットは「自由主義」と「民主主義」とを峻別しているが(C6, 7)、この概念区別を私も引き受けて、その前提で考察を進めてみたい。そうすると、論点は次の二つになる。1) 「(純粹)民主主義」を採る場合、それが語ることになる集合性(“nationality”)はシュミットと同じものになるのか、同じでないとするなら、どのような(特定の)集合性が成立するのか。2) 「(純粹)自由主義」を採る場合、そのようなシュミットの集合性(“nationality”)、さらに、それがあるとして「民主主義」固有の集合性も説きえないということにもなりうるだろうが、そうではないとするなら、そこに在る集合性はどのようなものであるのか。そして、これらの考察とともにそもそも“civic nationality”の問題を考えうるわけであるが、それはどうかたちを採るものなのか。

---

15 ハーバマスはシュミットの理論を「構成主義的[konstruktivistisch]」と評している。これだけで見るなら、私が先に「政治性としていわば(初めて)構成される集合性」と述べたものと同じものを説いている — ハーバマスの「憲法愛国主義」もそうだとみなせる — とも言うことになる。しかしハーバマスはさらに「構成主義的概念としてのエスノナショナリズム」と記している(2004:159)。その含意は、

彼[シュミット]はその共同性を人民同朋の同質性として具体化し、平等待遇という規範は、国民の持つ共通の出自という事実還元される。(2004:160)

というところに明瞭となっている。そうすると、シュミットにおいてもエスニックなものへの依拠が在るということになる。

ここは、シュミット理論の変化という論点(あるいは理解)とも関わってくるが、私は、(変化が在るとしても汎通的に)「集合性における自己確認の欲望」といったものが基底に在ると理解したい。(後で触れるようにハーバマスにも政治的(な集合性の)アイデンティティが説かれていると了解可能であるが、しかしそれは、エスニックな要素を持つ持たないとは別に、いわば質的に(この欲望とは)異なった特質をもつ、と理解したい。)

## 6 ロールズを介して

こうした問題設定のもとで、具体的に考察を進めうるためにも、ここでロールズ、ハーバマスの主張の紹介・検討を行ないたい。ポイントは「共和主義」ということに在る。前節で浮上した「民主主義」の問題性は、そういう政治の主体の在り方から見て「共和主義」の問題性として問える、とも考える。

ロールズは、「公民的(civic)ヒューマニズム」(「市民的ヒューマニズム」)と「古典的共和主義」とを区別し、

公民的ヒューマニズムは、包括的な哲学的教説となり、そうである以上、正義の政治的構想としての正義とは両立しない(254) / 古典的共和主義は包括的教説を含まないのだから、それはまた政治的リベラリズムと完全に両立……する。(2004:257)

として、前者を退けて、後者については — (自身の基本的立場である) リベラリズムと「両立する」ものとして — 評価している。

ロールズのこの区別に対応させて私は、「市民」性を、したがって先の第二の「同一性」をそれ自身で二つに区別することもできる。すなわち「古典的共和主義的-市民」と「公民的ヒューマニズム的-市民」とである。前者は、私が先には「公民」として想定していたものである。(上記のように)単に「適法性」としてではなく、一種「道徳性」として「義務感」と共に「遵法意識」をもつ人間である。これに対して後者は、自らの善き生を実現させるために、一種手段として「市民」性の在り方を探るものである。換言するなら、「卓越」として善き生を考えると、その「卓越」を(「政治」の場において)「市民」として目指す在り方、言うとするなら「政治的卓越主義」のものである。

ロールズはリベラリズムと両立可能なのは「古典的共和主義」(のみ)であると説いているのだが、しかしながら、2004年の拙稿で私は、これは — 「公民的ヒューマニズム」の場合「名誉(心)」において動機性が明瞭であるのに対して — 動機性の点で困難性が在るとも述べた。であるからリベラル・ナショナリストは、そして小城も、一方では — 「リベラル」として — implicitには「公民的ヒューマニズム」を退けるかたちで、しかしロールズのように単純に「古典的共和主義」に就くのでもなく、そこに“支え”として“ethnic”なものを伴わせ、まさしく“ethnic nationality”を、そしてそういう“nationality”を有した者

を「公民」として主張してくることになる<sup>16</sup>、と了解できる。それは、私の用語法では「国民」である。したがってまた、それは、「そもそも「共和主義」ではなくて」という含意も出てくることになるのだが、その側面から言うなら「共同体主義」（厳密に言って、限定化して「国家を共同体と考える共同体主義」）である。

ロールズの「重合的合意(overlapping consensus)」のアイデアは、この動機性の難点を(なんとか)克服(しよう)するものとしても了解可能である。このアイデアは、各市民の各「包括的教説」(包括的見解) — これは、各人の「善き生」に関わるものと了解できる — がそれぞれに「正義の構想」に関する合意事項を支持するというものであって、それが「国家的共通事項であるのだが、それに対して「教説」との適合性というところから — 自らの「教説」は当然当人にとって(その信奉への)動機性をもつが、これと適合しているものとして — 動機性をもてるからある。

このアイデアのいわば公定の理解では、「重合的合意」とは、同じ一つの「政治的構想」が、各「包括的教説」によって、それぞれに、しかし相互に別の「理由(づけ)」で支持されるということである<sup>17</sup>。だが、そのように支持される「構想」は果たして(そもそもロールズが求める)「安定性」を持てるだろうか。互いに別の理由で支持されるとき「構想」は抽象的なものとして(あるいは“玉虫色”的なかたちで)人々に受容されるに留まるのではなかろうか。そして、(諸政策決定へと)具体化されてくるとき、そこに「構想」理解の(「包括的教説」によって規定される)相違が前面化してくるのではなかろうか。

そもそも「重合的」ということは、「構想」を支えるべき「包括的教説」(の内容)が相互に別である — 「別」ではあるが「重なる」ところが在る — ということを前提としている。

---

<sup>16</sup> 或る論稿(1988)において、ミラーは端的に次のように述べている。

ナショナリティは、事実上の(de facto)シティズンシップ以上の何かでなければならない。それは、シティズンシップを支える(ground)共通のアイデンティティに達するものでなければならない。(657)

<sup>17</sup> 「公共的理性の概念・再説」(中山竜一訳『万民の法』岩波書店、2006年)では、「立憲民主政体を是認する際、宗教的教説は「神がわれわれの自由に対してつくりたもうた限界とは、そのようなものだ」と主張するかもしれない……」(220)として、それに対する註記として次のような具体例が挙げられている。

アンナーイムは次のように書いている。「コーランには立憲主義についての言及はないが、人間の合理的な思考と経験により、コーランが命じる正義に適った善き社会を実現するためには立憲主義が必要であるということが示されている。立憲主義のイスラム的正当化と支持は、イスラム教徒にとっては、重大で大きな意味のあることである。……完全な平等、それに、ジェンダーや宗教を理由とする差別が存在しないことを含む、立憲主義の原理と一定のルールにすべての人々が合意する限り、各人は、彼または彼女自身の理由からこの合意にたどりついてかまわないのである」……。 (これは重なり合うコンセンサスの完璧な実例である。) (318f.)

いわゆる“reasonable plurality”の事実である。しかし、この「多元性」（の「事実」）のもとでは果たして共通「構想」への合意ということは可能であろうか、と私は問うているのである。2005年の拙稿「「公共性」についてどう考えるべきか」では、合意が在りえるとしたら、それは、実際“partially comprehensive”とも語られているが、その「見解」が真に「包括的」ではなく、合意のために一部分を譲っても構わないところを含んでいる、あるいは、そもそも「見解」そのものとは関わらないところを（可能的に）含んでいることを意味する。「合意」がなされるのはこの（「含まれる」）部分についてである。字義的に見るなら「重合的」とは「部分的に重なる」ということであって、「重合的合意」とは、各「包括的教説」の方から見ると、その「部分」における合意である。そして、それが「公的」なものであるのに対して、それ以外の、譲られることのない部分は（合意に関わって来ない）私的な部分であることになっているはずである。

あるいはこう考えるべきであろうか。端的に（宗教的）「信仰」を（あるいは、それが中核をなすものを）「包括的見解」として想定して考えてみる。これで言うなら、“支える”ということは、（共通）「正義構想」がその「信仰」（内容）に適合的である、そういうかたちで正当化されるということではなく、そうではなく、その「正義構想」のもとで「信仰」が保障されるので、それが（その信仰者によって）支持されるということの意味するのではなからうか。そもそも「包括的」ということは「政治」に関わる教説部分をももつことである。そして、複数の「教説」全体が相互に異なるとき、当然それも異なってくるはずである。全体的には異なるが、「政治」的部分だけは相互に同一であって、そこに「重なる」部分が在る、ということは考え難い。「重なり」うるのは、「教説」が「部分的に包括的」でしかなく、そもそも「政治」に関わる部分を含まず — 「神のものは神へ、カエサルのはカエサルへ」！ — 「政治」については、その「部分的に包括的」な「教説」を信奉することを保障してもらったことだけが問題であって、「教説」内容ではなく、それに対しては一種外的な「（複数の）信仰を保障する政治」というものについてである、と考えられる<sup>18</sup>。近代憲法が「信教の自由」

---

<sup>18</sup> あるいは次のようにも言えようか。「教説」を信奉する者はそれを強く「真理」と思っているはずである。したがって、「政治」を（手段として）用いて（他教説に対して）その「真理」を貫徹させようとすることになる。（特に宗教系の「教説」は、（政治領域をもカヴァーすると言う意味で）字義通り「包括的」でなくても、その「真理」主張の点で他の「教説」に対して — いわば真理主張の政治性として — 「政治的」となりがちである。これは、端的には学的真理（主張）の場合とは異なるところである。——ここに在る「真理性」の相違については別途考察が必要であると考えている。）しかしそれは、複数の「教説」間で対立をもたらすことになる。近世初頭の宗教対立もその一例である。歴史的事実としては、そこでやがて「寛容」の態度が出てくることになる。それはしかしまた、「教説」の信奉様態に或る穏健化をもたらすことを伴っている。拙稿「「公共性」についてどう考えるべきか」（2005所収）では、この点に着目して“reasonable”を「穏当」と訳出した（邦訳書『公正としての正義 再説』における「穏当」という訳出に支持を表明した）。



— それは、各「信仰」の内容を成すものではない — を含む限りで諸信仰によって支持されているというのは（むしろ）このことである<sup>19</sup>。「重合的合意」をこのように理解するなら、それは端的に「リベラリズム」である。<sup>20</sup>

そうであるとして、リベラル・ナショナリスト達が想定・主張する「エスニックなものによる支え」というのは（二つの理解が在りうるのだが）こうした「重合的合意」なのであろうか。厳密に言って、いわば革新派版であるキムリッカ等の「多文化主義」ヴァージョン（これについては次々節で問題とする）においては簡単には言いえないが、保守派版（上記の意味での「共同体主義」版）ではそうではないように思われる。単純化して言うなら、たとえば“お国ぶり”として、エスニックな内容が政治に反映しているというかたちで“支え”が想定されているように思われる。端的には、そのエスニック性が政治的に規範性をもつ、したがって、違反する者には処罰・強制・矯正が伴うことにもなる、というかたちを採ることになる。あるいは、本来別のエスニック性をもつ者達（少数派）には（多数派への）「同化」を迫るということになる。これでは、到底「リベラル」とは言えなくなる。

もちろんこれには、“人間論”として、人はそもそも或る共同体内で（そこで生まれたものとして）— いわゆる「社会化」を通して — その「包括的見解」を身に付けていくというかたちで成人となる。その成人においては基本的に「見解」の相違は存在しない、したがって「処罰」等は不必要になる、という反論が予想される。しかしこれは、換言するなら（価値）一元論である。これに対してリベラル派は、— ロールズが端的に「多元性の事実」と述べているように — 「事実」は（価値）「多元」状態に在るということを前提としている。これに対しては、事実がそうであるとしてもそれはそのまま認められるものではなく、一定の共同体のなかでは価値は一元的であるべきだという規範的主張を行なうことになるであろう。そ

---

なお、厳密に言って、ここに成立する「合意」は（相互に一部を譲り合うということを含んでいるので）端的に「暫定協定」であるはずである。

<sup>19</sup> 註17で挙げた個所に先行してロールズ自身次のようにも述べている。

道理に適った立憲民主制を是認するということのほかには、道理をわきまえた自由で平等な他の市民たちの平等な諸自由と矛盾しないかたちで、当該教説の信奉者たちの自由をきちんと確保する方法などは存在しないということである。(219f.)

「確保する」は私のタームで言えば「保障する」であって、私がここで念頭においているのはこういうことである。

<sup>20</sup> 後期のロールズは「政治的リベラリズム」を説いている。それは「リベラリズム」が単に「政治的」であって「善の構想」を含まない、その意味で「包括的」ではない、ということの意味する。この場合の「包括性」は、いわば「政治」の方から見た「包括性」であって、各「包括的教説」と言う場合の、「善の構想」が“政治をも包括する”という場合とは、事態の記述の方向が逆になっている。上記拙稿「「公共性」についてどう考えるべきか」（2005所収）をも参照いただきたい。

れは端的に共同体主義である。リベラル・ナショナリストは、この共同体主義として、(実は) そもそも「リベラル」でないと私は見ている。

## 7 ハーバマスを介して

ハーバマスは、ロールズの「重合的合意」を(私が言う)「公定」のものとして理解した上で、それでは「暫定協定」に過ぎないと批判し<sup>21</sup>、「公共的理性」によるいわば真の「合意」を主張する。たとえばこう語られている。

正義の公共的構想が自らの道徳的正当化を究極的には非-公共的根拠から受け取るべきであるというのは、直観に反している。妥当するものはすべて、公共的にも正当化されなければならないし、妥当する言明は、同一の根拠によって普遍的承認を得るべきなのである。この見方から言えば、「一致(agreement)」という表現は曖昧である。協議を介して妥協にいたる当事者[Parteien, die einen Kompromiß aushandeln]の場合なら、それぞれ別の根拠からその結論に同意しうるが、論証への参加者たち[Argumentationsteilnehmer]の場合には、もし合理的に動機づけられた了解へと到達するとしたら、同一の根拠によって到達せねばならない。<sup>22</sup>(2004:107)

---

21 cf. Habermas, 1995:122.

22 ここでの「当事者」「参加者」という言い廻しは誤解をもたらしかねない。ハーバマスは一般的には、たとえば、ロールズ(の「政治的リベラリズム」の)理解=批判の文脈で、

ロールズは政治的なものと形而上学的なものとの分業を提案しているが、それは、全市民が一致しうる内容と各市民がその内容を真として受け容れる根拠という結果をもたらすものとして提案されている。すなわち、どの市民も参加者[Teilnehmer]のパースペクティブと観察者[Beobachter]のパースペクティブを結びつけているのである。(2004:103)

と述べている。本文中の「論証への参加者たち」というのは、この(引用文中の)(ロールズの)「参加者」および「観察者」とは異なって、他所では「第三の立場」「第三の」パースペクティブ(108)と呼ばれているものである。

ちなみに、(ロールズの)「参加者」のパースペクティブとこの「第三のパースペクティブ」とは、

信念共同体のメンバーとしてのパースペクティブは、公共的討議への参加者のパースペクティブとは別のものである。また代替不可能な個人の、すなわち一人称単数のパースペクティブから自らの人生をいかに過ごすべきかをはっきりさせたいと考えている人の実存的決断力は、政治的意見形成・意志形成に關与する市民の持つ可謬的意識とは別のものである。(2004:108)

として、それぞれ「信念共同体のメンバーとしてのパースペクティブ」「公共的討議への参加者のパースペク

人々は、「市民」として、「公共的理性」を用いて「同一の根拠」をもって「正義の公共的構想」を「正当化」できるのでなければならないというのである。

この「同一」というところに着目するなら、ハーバマスが「市民（公民）」として想定しているのは等質な存在者であると見ることができる。前々節と関連づけるなら、それはシュミットの「民主主義」的主体である。（シュミットは「自由主義」と「民主主義」とを峻別しているが、そういう意味では、ハーバマスはこの限りでは非-自由主義的だと言いうる。）そして、そうした（理性的）「論証」動機という側面から見ると、それは、政治共同体（を介する「共通利害」）へと定位する一つの道徳的主体である。そうした主体として「市民」を考えるものとしてハーバマスは（ロールズに比して、より）「共和主義」的である。（同時に、ロールズの方が、上の意味で「自由主義」的である。）

先に挙げた「憲法愛国主義」はそうした「共和主義」であると（ひとまず<sup>23</sup>）了解することができる。しかし、私にとって問題はここから始まる。ハーバマスは、ウォルツァーと（したがって小城とも）異なって、同時に「ナショナリズムと共和主義の間の緊張」（139）を語る。これは、「国民国家」の歴史的事実性から見た言い方である。その観点から

---

ティヴ」とも（内容的に）説明されている。

こう（自然に）了解できるとして、「信念共同体のメンバー」云々ということと、本文引用文中の「妥協にいたる当事者」との（いわば「第一のパースペクティヴ」としての）同一性ということが帰結され、それはそれ自体として問題点となる。この「参加者」「観察者」をめぐるハーバマス（およびロールズ）の立場の解明が有効的に行けると考えるが、しかしながら、それについては別稿を期したい。

ただし、（私の解釈＝立論への誤解を防ぐために）急いで、

ホッブズと同様に、ロールズは政治的正義の問いに専念し、目指すべき公共的一致は私的で非-公共的根拠に活路を見出す以外ないという思想を、ホッブズの伝統から借りている。しかしホッブズとは違ってロールズは、同意可能であると証明される提案の合理的受容可能性の足場を、多様だが、しかし受容可能という点に関しては収斂する諸世界像の道徳的実体に置いている——多様な人々の補完し合う選好[Präferenzen]に置くのではない。政治的正義を道徳的に基礎づけようとする点を、ロールズはカントの伝統と共有している。道徳的に納得できる根拠が——たんなる暫定的協定を超え出る——合意を支えるのである。しかしこの根拠は公共的に全員によって共同で吟味されるものではない。なぜなら理性の公共的使用が、非-公共的根拠によって確立されるしかない出発点に依拠しているからである。重なり合う合意は妥協と同様に、関与する当事者のその時々の多様な根拠に基づいている。（106）

を引用するとともに、この「当事者」のいわば「第一の（広義にホッブズ的な）パースペクティヴ」がそれ自身二つに（したがって、計四つの「パースペクティヴ」に区別できるかたちで）区別されていると見ることができる、ということを述べておきたい。（ちなみに、この引用文中の「カントの伝統」はハーバマスが受容するそれとは別であり、したがって「道徳」は（ハーバマス自身に用語法で言えば）「倫理」（という「多様な根拠」に基づいて）いるものである、ということも付記しておく。）

<sup>23</sup> こう「ひとまず」と記したのは、ハーバマスの自由主義（的成分）をどう見るべきか別途考察の必要が在ると考えているからである。この点については以下でも（ただし非テーマ的に）触れることにもなるが、そう簡単に言えないであろうと見ている。

国民[Nation]には二つの顔がある。国家市民[Staatsbürger]としての、すなわち自由意志に基づく国民が民主的正当化の源泉となる一方で、人民同朋[Volksgenosse]としての、すなわち生得的な国民が社会統合をもたらす。国家市民は自らの力によって自由と平等の連合を建設する一方で、人民同朋は共通の言語、歴史によって形成された共同体に自己を見出す。国民国家の概念の中には、平等を目指す法共同体の普遍主義と歴史的運命共同体の個別主義との間の緊張が埋め込まれている。(139)

と語られるのである。「国民」にはいわば「共同体主義」的要素と「共和主義」的要素の両方が在るのだが、その両者間に「緊張」が在るのである。そしてハーバマスは、歴史的事実過程としては両者が相俟って「国民」となってきたとしても、いまや、

国民国家は、かつては推進力となったアンビヴァレントな潜在性を払い落さなければならない。(141)

として、「共和主義」へと純粋化することを — いわば逆の方向でのアンビヴァレンスの「解決」を「ナショナリズム」と(ここでは)呼びつつ(140) — 主張する。「国民」は「国家公民」へと、私の用語法に換言するならば「市民(公民)」へと純化されなければならない、ということである。

「リベラル・ナショナリズム」は、こうした「純粋化」を批判しているのだ、と私は理解する。換言するなら、「国家市民」性と「人民同朋」性との間に基本的には「緊張」はない、さらに言うなら、「人民同朋」性なしには「国家市民」は成立しない、と考えられているのである。

しかしながら、基本的に「共和主義」を採りつつも、「リベラル・ナショナリズム」に近づく方向でハーバマスを理解(擁護?)しようという傾向も在る。その際の焦点となるのが(再び)「憲法愛国主義」である。たしかにハーバマスは、

このパトリオティズムは、普遍主義的内容を持つと認められる憲法原則を、そのつど国民固有の歴史と伝統というコンテクストから解釈することに支えられている。市民の動機や信念に根ざすが法的には強制しえない憲法へのこうした忠誠を期待できるのは、市民たちがその民主的立憲国家を自分たちの歴史的な文脈における成果として理解しうる場合に限られる。(2004:320f.)

と語っている。そしてこれは、「文化」（というエスニシティ）によって「国家」が支えられているとも了解できる。しかしハーバマスは、「文化」と言いうるとしても、それは「政治文化」であって、「文化」一般からは区別されることを強調している<sup>24</sup>。

<sup>24</sup> しかし同時に、この「政治文化」について、ハーバマス自身次のように述べている。

どの政治文化も、憲法原理の、倫理的に中立ではありえない解釈に根ざしている。というのも、どの解釈も、国民が自国の歴史的経験のコンテクストから手に入れてきたものだからである。……それら[「基本権と〔憲法の〕諸原理」]は、市民の動機や心情と持続的につながっていなければならない。というのも、そのような動機による係留がなければ、基本権や諸原理は、自由と平等の連合設立というダイナミックに構想された〔憲法という〕プロジェクトの推進力となりえないだろうからである。したがってまた国家市民に自らを共同体の構成員として再認識させる共有の政治文化には、倫理が浸透しているのである。(2004:256)

私は、ここだけで「憲法愛国主義」を理解するなら、それは誤った方向へと向かうことになると見る（つまり、この文はミスリーディングでもある）。この文は、まるで「共同体主義」のようにも了解可能である。また、次段落の

同時に憲法パトリオティズムの倫理的内容は、政治より下位のレベルで倫理的に統合された共同体にとって、法秩序の中立性を侵害するものであってはならない。(2004:256)

(だけ)と一つにして理解するなら、ロールズの「重合的合意」理念(の“公定解釈”版)と等しいとも了解される。しかしながら私は、これら両了解は退けたい。

この「次段落」で、引き続きこう説かれている。

重要なことは、政治的統合と倫理的統合のレベルの区別を維持することである。……国内の倫理的差異化に対する法の中立性は以下のことから説明される。複合社会の市民全体がまとまりうるのは、もはや実質的な価値観の一致によってではなく、ただ正当な立法および権力行使の手續きに関する合意によってである。……法的原理の普遍主義は、手續きの合意に反映されている[*spiegelt sich*]。その合意が、その時々々の歴史に規定される政治的文化のコンテクストの中に、いわば憲法パトリオティズムとして埋め込まれていなければならないのは明らかである[*のではあるが*] [Der Universalism der Rechtsprinzipien spiegelt sich in einem *prozeduralen Konsens*, der freilich in den Kontext einer jeweils historisch bestimmten politischen Kultur sozusagen *verfassungspatriotisch eingebettet sein muß*]。(2004:257)

ここで語られる「法的原理の普遍主義は、手續きの合意に反映されている」に着目して欲しい。その「合意」が「その時々々の歴史に規定される政治的文化のコンテクストの中に……埋め込まれていなければならない」のだが、「合意」は(もちろん(討議的政治として)「政治」の原理であるのだが、しかし、)「政治」だけの原理であるのではない。言うまでもなくハーバマスは「討議倫理」を語っている。それは決して「政治倫理」といったものであるのではなく、政治とは別の、いわば「生活世界」を規制すべきまさしく「倫理」である。(ということは、「政治」と「倫理」とが原理を等しくするということになるのだが、だから(逆に)

政治的論争は憲法原理や根底にある正義構想にかかわっていけばいくほど、道徳的道義に似てくる。(2004:108)

と語られることにもなる。)そして、この場合の「倫理」は、ここで(も)「倫理的統合」と語られる場合の「倫理」とは別である。端的には「倫理的差異化」という場合そうなのだが、後者は「個別主義」的に各「歴史のコンテクスト」に規定されたものであるのに対して、前者は(すでに「政治」以前の)「生活世界」に在って「普遍主義」的なものである。ハーバマスは他方で(いわば広義の「倫理」を)(「善」に定位する)「倫理」と(「正義」に定位する)「道徳」とに峻別している(cf. 46)。これで言うなら、この生活世界における(「手

この区別性は「アイデンティティ」論としても明瞭になっていると私は理解する。通常の「文化」が「政治」を支えている場合、「政治」は、その文化的アイデンティティを自己確認するものであるという意義をもつ。だが、ハーバマスが「政治的統合」と言うとき、そこに措定される「われわれ」の（集合性の自覚態としての）アイデンティティは、通常義のものとは異なる。こう説かれている。

われわれのアイデンティティはわれわれが受け継いだものであるだけでなく、同時にわれわれ自身のプロジェクトでもある。たしかにわれわれは自分の伝統を選べない。ある人々〔アメリカ合衆国国民〕の背後には、建国の父と呼ばれる人々と二〇〇年にわたって絶えず批判にさらされてきた憲法の伝統がある。別の人々〔フランス国民〕には、フランス革命がある……。しかし、いずれの伝統を存続させ、いずれを放棄するかは、われわれ次第である。このことに応えるのが、集団的アイデンティティをプロセスと捉える概念である。  
(2004:321f.)

「憲法」の背後に在る「文化」といっても、それは「受け継ぐ」ものではなく、(より重要には) いわばこれからどうするのかを集合的に決める際のいわば与件である。この集合的決定(の共同作業)において「われわれ」という(政治的)アイデンティティが成立するとしても、「文化的」「伝統」のなかで形成されてきた通常義でのアイデンティティとは別物なのである<sup>25</sup>。この新たなアイデンティティ(形態)は「プロセスとして理解されるべき集合的アイ

---

続きの合意)に定位する)「討議倫理」の「倫理」は「道徳」である。人々は、すでに生活世界において、自らの「善」構想(世界観)からは独立に諸問題(解決)に対応できているのである。「政治文化」に「浸透」しているというのも、いわば、この「道徳」性への志向性をもった(広義での)「倫理」のことである、と私は了解すべきであるとする。この含意性を表すために、引用文最後の部分に私の方での追加([ ]内)を入れてある。

なお、この引用文中における「実質的な価値観」はロールズの「包括的教説」に、「……の一致」は「重合的合意」に相当すると言いうる。また、先に「一種外的」と述べたが、「手続きに関する合意」も同様である。しかしながら、この点を含んで、本註内で提示したことに関わる問題性について、9節でやや詳しく論じることとする。

<sup>25</sup> ここに二種の「アイデンティティ」が在ることになるが、この相異そのものについてはハーバマスはこうも述べている。

マッカーシーは、間主観的に共有された共同体の自己理解と個々の人格のアイデンティティとの構造的な非類似性を指摘している。私も、自我・アイデンティティを市民共同体の集団的アイデンティティのモデルとしないよう、繰り返し警告してきた。(2004:321)

言うまでもなく、「個々の人格のアイデンティティとの」類似で考えるのが通常義の集合的アイデンティティ観念である。

デンティティ」とも呼ばれている(2004:320)。

ちなみに、ロールズも

秩序だった社会では、政治的正義という目的は、どのような人間でありたいかと問われたときに市民たちが参照する、彼らの最も基本的な諸目的の一つである。(2004:350f.)

と語る時、このハーバマスと同じアイデンティティを想定していると言っていいと考える。(その限りで、ロールズにおいていわば「政治的卓越主義」が(も)語られているのであって、そしてそれは「公民的ヒューマニズム」とも呼べるものであって、— 厳密に言うなら、ロールズ(等、人)が(他人に向かって)教説として説くのではなく、本人が採用する限りでのものとしては— したがって「リベラリズムと両立しない」としてあえてそれを排除する必要はないとも思われる。<sup>26)</sup> ただしロールズの場合、「プロセス」性の含意は少ないと思われる。それはハーバマスにおいて「討議」と一体となっているが、その側面がロールズにはあまりないからである。しかしそうであっても、「政治的なもの」として「文化」を背景にするといったものではない。その点でハーバマスと共通である。

ハーバマスはこの議論を、

この国家全体レベルには、アメリカ合衆国において「市民宗教[civil religion]」と呼ばれてきた「憲法パトリオティズム」がある。(2004:320)

として始めている。この「市民宗教」ということは、小城が(ウォルツァーを援用して)強調して持ち出しているものである。そしてその際、小城は、

この市民宗教を形作るものの一つが「歴史」に他ならない。例えば、アメリカの建国の英雄たちの歴史を学び、独立記念日を共に祝うことは市民宗教の実践と言えらる。 (63)

として、その構成要素として「歴史」を強調する。しかし私がいま確認したのは、ハーバマスにおいて語られる場合の「市民宗教」はそのようなものではないということである。ハーバマスがその「市民宗教」論において「共和主義」的であるとするなら、小城はやはり「共同体主義」的である。そうであるなら、リベラリズムの立場からは到底認めることのできぬ

---

<sup>26)</sup> 拙稿「「公共性」についてどう考えるべきか」(2005所収)参照。

ものである。

## 8 討議的=闘技的民主主義の問題

キムリック的多文化主義版の「リベラル・ナショナリズム」について言うなら、(国家=政治の)“nationality”に対して、エスニック文化がそれを支えるという場合、それは複数のものが支えるというかたちになる。ミラーに依拠して小城も次のように説いている。

しかし、ここで強調しておきたいのは、リベラル・ナショナリズムにおけるナショナル・アイデンティティの有する二つの特徴である。第一に、ミラーはナショナル・アイデンティティに複数性を認めている。換言すれば、それは一枚岩のようなものでない。むしろ、公共文化とは多様な構成員が多様な組み合わせで多様な程度示す一連の重なり合った文化である。例えば、ミラーはスイスを念頭に置きつつ、公用語も一つに定める必要がないとしている。むしろ、ミラーは複数の言語を公用語とした上で、全ての市民が自身の望む言語を学べるようにすべきだとする。ここからはナショナル・アイデンティティの有する複数性が見て取れる。(66)

厳密に見るなら、これは「ナショナリティ」(そのもの)の「複数性」を述べたものではない。「ナショナリティ」そのものは(たとえば「アメリカ合衆国」国民(性))あくまで単一的なものである。ナショナリティの複数性というのは形容矛盾である。あくまで、そういう(単一の)「ナショナリティ」を「アイデンティティに複数性をもつ者」が支えうるということであろう。ミラー自身は、たとえば

アメリカへの移民やその子孫たちは、実際上は、二重の忠誠心をしばしば保持してきた。たとえば、ユダヤ系アメリカ人の中には、イスラエルとアメリカの両方を自分のナショナルな故郷であると考え、それに従って行動している者もいる。(2007:79)

と説いているが、(エスニック)ナショナリティの問題として再定式するなら、これは、ユダヤ的アイデンティティをもつ者も(一方では)「合衆国」を支えうる、そして、「アイルランド系アメリカ人」等(79)も同様である、という主張として了解されてくる。

そうされるなら、それはロールズの「重層的合意」のアイデアと同じものとなる。しかし



私は、それに対しては批判的に論じた。「政治」事項（端的には憲法）に関して「合意」が在るとするならば、（まさしく（純粹）リベラルとして）各エスニックなアイデンティティを保障するものとして、それに合意するというかたちのものであることになる、とも述べた。「リベラル・ナショナリズム」もこれを説いているのであろうか。そうであるならば、私もそれに基本的に異論はない。というか、私はリベラリストとして、国家は各人の自由を保障することを基本機能とすると考えている。その「自由」に「アイデンティティ」追求の「自由」を含めるならば、私がそれを説いていいところである。

だが、そうする場合、先に確認したように、エスニシティそのものが国家を支えるということにはならない。エスニシティは「私的」なものであって、逆に国家がそれを支える（保障する）のである。その場合、「国家を支える」（と言えるの）は「相互に（エスニシティ追求の）自由を認め合おう」といった態度である。（それは、「経済活動の自由を国家が保障する、だから、その限りで国家を支える」というのと基本的に同じである。）それを「公共文化」と言っているが、それは小城が言うような「多様な構成員が多様な組み合わせで多様な程度示す一連の重なり合った文化」といったものではない。

「リベラル・ナショナリズム」がこうした（純粹）リベラリズムを（ただ、エスニック・アイデンティティを保障してくれるものとして）説いているとは了解し難い。小城が言う「重なり合った文化」ということも別の意味で説かれているのであろう。あくまで、そうした「重なり合った文化」が存在している方が“nationality”をよりよく形成しえる（つまり“支える”）という観点が主要なものとして置かれていると了解される。あるいは厳密に、こう述べるべきかもしれない。先に「エスニー」をいわば別個に措定して、それを（同じくエスニックなものであるとしても「ステイト」レベルに抽象化された）ナショナルなエスニシティと区別した。区別するために後者を端的に — 「ネイション・ステイト」と言う場合のその「ステイト」レベルのエスニシティの意で — 「ナショナルリティ」とした方がいいとも述べた。これで言うならば、私が「エスニック・アイデンティティ（を保障してくれる……）」と述べたのは「エスニー」的アイデンティティのことである。しかるに小城は、「多様な構成員が多様な組み合わせで多様な程度示す一連の重なり合った文化」と言うことによって、いわば各構成員（各構成集団）が個別にもつ（「多様な」）諸「エスニー的アイデンティティ」の複合体といったものを想定し、いわば物象化的（主体化的に）にそれを「エスニック・ナショナルリティ」としているようにも思える。これに対して私は「公共文化」を（それを「ナショナルリティ」と呼んでもいいのだが）、いわば実在としての各個人が（あるいは各個別「エスニー集団」が）相互に別の「エスニー」（的文化）を認め合うという「寛容」性といったものとして、そしてそういう事態を保障する「国家」を支える精神といったものとして了解している。

キムリッカ自身の場合は、異なった了解が可能である。彼は、少数派のエスニック文化に定位して「政治」に批判的に関わることを重視する。事実として言うなら、(ナショナリストとしておよそ国家はエスニック文化によって支えられているという事実認識のもとで) 主流派(多数派)のエスニック文化による被規定性を批判するという機能が有意化されることになる。それが“nationality”をよりよきものへと変革していくというかたちで、或る種比喩的に“支え”の機能をもつことができる、とは言いうるかもしれない。小城もこれを説いているのであろうか。

加藤の場合、エスニシティはまた違ったかたちで主張されてくることにもなると考えられる。加藤はこう説いている。

集合的アイデンティティは、必ずしも「民族」や「国民」に限定される訳ではなく、これらは集合的アイデンティティの一つと考えられる。……/しかし他方で、「政治的なもの」を構成するものとして、「国民」「民族」に回収されない集合的アイデンティティに着目する議論もあり、この点をも併せ考えるべきではないかと思われる。(1)

ここでの集合的アイデンティティは、「個人」を吸収し無化するものではなく、むしろあくまで個人のものである人権を擁護するための政治的な争点を構成するものとして、「個人」と相補的な役割を果たすものと期待される。「国民」や「民族」への同一化に対する対抗軸として、個人としての個人ではなく、このような集合的なアイデンティティをよりどころにする必要があるのではないだろうか。というのは、安彦のいう個人的アイデンティティが「国民」「民族」への回収を免れるためには、それはきわめて「強い個人」でなくてはならないであろうし、個人は集団として名指されることなしには、「政治的」問題を形成できないように思われるからである。(2)<sup>27</sup>

---

27 加藤の安彦批判そのものには、ナンシー(等)に定位した、(私の方で纏めるが)

ナンシーは「主体性の形而上学」=「内在主義」を批判するが、これによるなら「全体主義」も「個人主義」も「等価」である。しかるに、安彦は「個人主義」に定位して「全体主義」を批判することを基本としている。それは、そもそも「主体」の「脱構築」という「哲学的な」課題性を問わないものである。

という部分が在る。

しかしながら、これは、「哲学的な次元と政治的な次元を短絡的に結びつけることはできないように思われる」(6)として、加藤自身積極的に引き受けることをしないところである。私としても、そういう「脱構築」の言説—少なくとも「形而上学的」な(「哲学」と語られているが、厳密にはそれは「形而上学」と呼ばれるべきであろう)それ—には懐疑的である。加藤も、むしろ「政治的な次元」をメインな論争次元として安彦の「個人主義」を批判している。最も力点が置かれるのは、「個人」が「全体」に対抗できるとしても、そ

現実の「政治」は必ずしも公正なものでなく、そこには不正義が存在している。そしてそれは、多く特定の人々（少数派）が不利を被るというかたちのものである。それに対して「個人」が互いに連携するとしても個人として立ち向かうことは — 「個人」はそれほど「強い個人」ではないので — 困難である。現実的には、(すでに存在している) その少数派の集合性に即して、それを集合的アイデンティティとして自覚化させ、そのもとで初めて「政治」の不正義に立ち向かうことができる。概ね、まずはこう考えられていると思う。

この自覚化はそのエスニシティに着目することによって可能になる、と(次に)考えることができる。加藤自身もそれを否定しないであろうし、小城の場合、そういうかたちでエスニシティを「教育」によって学習(すなわち自覚化)させることは、不平等の是正を帰結することになると明瞭に主張するであろう。表面的になされているのは、

公民教育は、全ての人の間に公民的な仲間意識を育てることを目指すべきである。しかし、それは全ての人を一つの文化に同化させることによってではなく、文化的多様性を尊重することによって目指されるべきである。全ての子供たちは、政治システムを共有する他の全ての民族集団の文化、歴史、伝統について学習し、彼らへの尊重を教わるべきである。

(68)

というタミールの主張の引用ではあるが、これは、いわば逆方向で多数派における少数派配慮のメンタリティーの育成というかたちでの不平等是正策の提唱となっている。

ここで述べておきたいが、この「教育」は少数派の「尊重」そのもので終わるものであってはならないであろう。実は、いわゆる「承認の政治」の主張は、少数派のアイデンティティを承認することそのものが目的となっているとも了解されうるが、不平等をこそ問うという立場(「ラディカル・デモクラシー」はこれとして了解できる)からは「そういう尊重すべき人々が不平等に扱われるのはよくない」として、その「人々」の正義への主張そのものへの「尊重」となるのでなければならない。(もっとも、「承認」されていないことがそれ自身で不平等であると見なすことも可能ではある。)<sup>28</sup>

しかしながら加藤の場合、シュミット＝ムフ的に、対抗的集合アイデンティティの内容と

---

それは「強い個人」(-2)に限定される、いわば普通の個人が対抗できるとしたら、そうした個人の集合体によってであるという主張である。安彦は、この対抗的な集合性を問題にしていない、個人は(普通の個人としては)この集合性によって初めて「政治」に関わることができるのである、と批判を展開する。以下、加藤コメントには、この批判に対応したリプライとなっている。

<sup>28</sup> これについては、「承認の政治」に対して批判的に、そこにいわゆる「オリエンタリズム」が混入しているのではないか、という目で(も)見るべきだと考えている。

なるものは、極論するなら（有効である限り）なんであっても構わない。そういうものとして、そこで有意化されるものはもはやエスニシティとは規定できないかもしれない。既存のエスニシティ（的集合性）を言ってみれば切り裂くかたちで、不平等構造にまさしく対応した「不平等を被っている者達だけの集合性」を指定するのが有効だということも在りえる。（このことは、エスニック集団をその内部に（個人に対する）権力性・抑圧性をもつものとして見るということと相関的である。）この点、小城は（というか「リベラル・ナショナリスト」が全般に）むしろ曖昧である。それは、そもそも“nationality”を“civic nationality”として想定するのか“ethnic nationality”として想定するのかという基本的疑問と関わるところである。

## 9 「動機性」の考察を介してリベラリズムへ

今日では「デモクラシー」は常識となっていると言っている。私も「デモクラシー」に加担する。したがってまた、前節の不平等性の是正＝正義は基本的立脚点としたい。そして「リベラル・ナショナリズム」（の少なくとも小城が支持するようなヴァージョン）もそうであろう。しかしながら、「デモクラシー」は極めて多義的である。さまざまなヴァージョンの「デモクラシー」が在りうる。私は、そのうち「リベラル・デモクラシー」に定位する。上記節タイトルも、厳密には「リベラル・デモクラシー」である、と了解していただいて構わない。

以下、なぜそれに定位するのかを、小城の基本的批判点である「動機性」の問題に即して— この問題性に即して主張を明確化できることについて小城に謝意を表しておきたい — 語っていききたい。5節末で提起した問題も、ここで同時に“回答”されることになる。そして、ロールズ、ハーバマスに即しても“問題”を指定できる。6節、7節ではもっぱら「リベラル・ナショナリズム」批判のコンテクストでそれぞれに触れたのだが、本節では、（シュミットの場合と同様に）問題性を取り出しつつ、それへの“回答”をも提示していききたい。そして、そういうかたちでリベラリズムの必然性を証示したい。

（そもそも）小城は安彦をこう批判していた。

しかし、なぜこのようなナショナル・アイデンティティが重要なのか。ミラーによると、それは、こうしたナショナル・アイデンティティこそが正義を実現するための動機づけに資するからである。／／ところが、安彦はこの肝心の動機づけをどのように確保するかに関しては詳述していない。かろうじて社会哲学の論考において「博愛(charity)」を倫理的

公共性の核心とするという記述が見られるのみである。だが、この博愛というものがそもそも何を意味するのか、そしてこれをどのようにして育むのかに関しては安彦の論考では不問に付されている。／これに対してリベラル・ナショナリズムの議論は動機づけの問題をクリアしているように思われる。(65f.)

まず、この「ナショナル・アイデンティティ」を“civic identity”として、したがって「ナショナルリティ」を“civic nationality”として小城は説いているとする。還元してそれは「連帯心」であると言っているのだが、その「連帯心」というのはどのような動機性をもつものであるのか。

「共和主義」の場合 — こう2004年稿では論じたのだが — その原理は「名誉心」であって、これが強力な動機性であることは明瞭である。しかしそれは、歴史的事実としては古代ローマやルネサンス期における「貴族制」と一体となったものとして、すなわち（アプリアリ）一部の者達の心性としてのみ現実的なものである。

これに対して（ロールズが言う）「公民的ヒューマニズム」（というヴァージョンの「共和主義」）の場合、（私が補完的に設定したタームで言って）「政治的卓越主義」として、そうした「連帯」への「動機性」は原則的にすべての者に開かれている。その場合「連帯」は、人間の「本性」に在る「政治的卓越」への欲求を満たすものであるからである。

（実は）「一般意志」を説くルソーの場合でもそうになっているのではないかと疑っているが、シュミットにおいては、そこには在るのは（「卓越」というよりも）集団的自己同定への欲望である。そしてその場合、それはむしろ「民主主義」として国民全員に開かれたものである。カントの場合は、そのルソー的志向を道德の次元で引き取り、そこにいわゆる「道德性」を設定するのであるが、そこには「連帯」という要素は薄い。もっぱら（実は「動機性」として）想定されているのは「自律」、そしてそこにおける「自己充足」である<sup>29</sup>。

いわゆる「徳倫理学」は、この「連帯」に必ずしも定位するものではないが、しかし、それを排除しないかたちで「有徳性」を説く。そこには、その「徳」の発揮における人間性の完成（あるいは“flourishing”）を目指すという動機性が在る。しかし、次章でも確認するようにそれは一定の「価値」を前提としたものである。しかるにロールズやハーバマスが言うように、現代においては「価値」は「多元」である。「徳倫理」が在るとしても、それは（内容的に）多様な形態をもってくる。それを「政治（的卓越）」へと一元化することは（「多元」の）「事実」を否定することであって、そういうかたちで現実性をもたない。

---

<sup>29</sup> これについては、拙著2013、第4章6節を参照して頂きたい。

ハーバマスは、或る種カントとよく似たかたちで「道徳性」と、そして「政治性」とを説いている。言うまでもなくそれは「討議倫理」性あるいは「討議政治」性としてコミュニケーション＝対話論的に転型されたものであるのだが、その「(公共的) 理性」性という点では共通である。そしてハーバマスの場合、それは端的に「連帯性」を核心とするものであると言ってもいい。

ここから議論の核心へと進むのであるが、まず言って、このような「理性」性はロールズにも在る。しかしハーバマスによるなら、「重合的合意」をさらに語ることによって、いわばその本道から外れてしまっている。「合意」は「重合的」であってはならず、いわば「単一的」でなければならない。これは、カントの「理性」観とも連続するものである。(「同一」ではなく「連続する」と言ったのは、カントにおいては上述のように(実は)「自律」への定位が在るのであり、それはあくまで自分の「自律」であるのだが、ハーバマスにおいてはその含意はないからである。)

しかし、ではそのような(いわば自己完結的な)「(公共的) 理性」性は、なにが動機となるのか。この問いがあるからこそ、ロールズはさらに「重合的合意」を語ってくるのである。この問題性を、次のように語る時ハーバマスも自覚している。

それにしても、善き生活をめぐる問いから道徳を認識という面において切り離してしまえば、動機づけという面にも影響が及ぶ。救済への個人の期待を代替できる世俗的なものがない以上、道徳的命令に服従する、もっとも強い動機がなくなってしまうからである。討議倫理学[Diskursethik]は、道徳的観点を合理的討議のうちで具体化できると見ているので、道徳的判断と行為との主知主義的分離を促進する。討議的に[diskursiv]得られた洞察が必ず行為に移行するとは限らないのである。……この意志の弱さという問題には、道徳的洞察……自身が合理的動機を生み出しているのではないということが露呈している。何をなすことが道徳的に正しいか知っているとき、われわれはたしかに、それとは異なる行為をなすべき十分な——認識上の——根拠が存在しないことを知っているが、だからと言って、そのことが、他により強い動機があるということを否定することになるわけではない<sup>(50)</sup>。(2004:46f.)

そして註(50)として、

そこから、弱い動機づけでしかない道徳を、強制的かつ実定的な法によって補足する必要が生ずる。Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992,

135ff. (2004: (13))

と付記されている。

ここには（私からしても取り上げるべき）多くの論点の提起が在るが、まず確認すべきなのは、— ロールズの「重合的合意」路線もそうだと見なしうるのだが — そこで「動機」性を求めて（小城のように、と言ってもいいが）「倫理的統合」へと目を向ける、のではないということである。それは引き続いて、次のように述べられているところからも明らかである。

現代の世界観的多元主義社会への移行に直面して、どんな道徳的共同体のメンバーも、あるジレンマに陥っている。それは、根底にある道徳的規範の実質面の背景合意 [substantieller Hintergrundkonsens] が崩壊しているにもかかわらず、依然として道徳的判断や道徳的態度について根拠を示して論争しているというジレンマである。もちろん討議原理は、その困難な状況に応じるものである。……／私は、当事者は暴力や妥協形成によらずに、了解 [Verständigung] による対立解消を望んでいる、という前提から出発する。そのときまず最初に浮かぶのは、協議 [Beratung] によって、世俗的基盤の上に共通の倫理的自己了解を作り上げようという試みである。だが、多元主義的社会の多様化した生活条件の下では、この試みは挫折するにちがいない。(2004:51f.)

ではどうするのか。ハーバマスが持ち出すのは、

ポスト伝統的道徳への移行 (2004:53)

である。しかし自身、

移行そのものは、どのように正当化されうるのだろうか。(2004:53)

と問い、答えとして

当事者は自分たちが現在すでに手にしている共有性しか当てにできない。……結局のところ、すべての当事者がすでに実践的協議という協同の企てに巻き込まれているということなのである。(2004:54)

と語り — したがってハーバマスにも「事実 (性) への依拠」が在るわけであって、(西欧世

界の「多元性の事実」に依拠しているとしてロールズを批判する (cf. 2002:83;2004:78) ことはアンフェアとなる。一、そして当の「動機性」については、

[すでに共有化されている] コミュニケーションは、外的強制からも内的強制からも解放されていなければならない、批判されうる妥当要求についてのイエス・ノーの態度決定は、ただよりよい根拠の持つ説得力によって動機づけられる。(2004:57)

と述べられる。ここに「よりよい根拠」とされているのは、「すべての人の利害関心と価値志向とに平等に配慮する根拠」(2004:57)のことであって、それは他所で

万人を平等に尊重することと万人に対して連帯責任[solidarischer Verantwortung]を負うことという道徳の実質内容 (2004:51)

と語られているものである。ハーバマスはこの「根拠」の正当性を一種超越論的な演繹として展開しているのであるが<sup>30</sup>、しかし、そのように正当化されたとしても、それは、そのものとして、その正当化されたものの実行を動機づけることにはならない。それでもそれが実行されるとしたら、それは、厳密に言って、正当性への(合理的) 欲求<sup>31</sup>といったものを動機としてである。

私は、(人間本性の事実として) そうした動機を弱い、あるいは一般的でないものであると考える。強い、あるいは一般的な動機として在るのはなんとといっても「自己利益」(利己心) および「他者利益」(利他心) の二つである。そして私は、「連帯」へもこれらが(真の) 動機として在るべきだと考える。小城は(先にも挙げたが)、

安彦はこの肝心の動機づけをどのように確保するかに関しては詳述していない。かろうじて社会哲学の論考において「博愛(charity)」を倫理的公共性の核心とするという記述が見

---

<sup>30</sup> 拙稿としては「現代倫理の新潮流 I — ドイツ —」(小熊/川島/深谷編『西洋倫理思想の形成 II』晃洋書房、1986年) 参照。

<sup>31</sup> たとえばスキャンロンが

私は元々、「我々は相互に何に負っているのか」ということの動機的基礎を、他人達に対して正当化されることができるといふ仕方で行為するといふ欲求として同定している。そうするのは、欲求の観念は理由の観念よりもより明瞭であり、議論の余地がより少ないと見なしているからである。(1998:7)

と言うときの「欲求」もそうしたものの一例である。



られるのみである。だが、この博愛というものがそもそも何を意味するのか、そしてこれをどのようにして育むのかに関しては安彦の論考では不問に付されている。(65f.)

と語っているが、そこで言う「博愛」は(なんのことはない)この「利他心」のことである。これは(何であるか)自明のものであって、「不明」ということにはならないはずである。たしかに「これをどのようにして育むのか」に関して私は語っていないが、それは、「利他心」はそもそも「育まれる」ものではなく、人間本性の事実として存在する(に留まる)ものである。(であるから私は、『なぜ悪いことをしえはいけないのか』(ナカニシヤ出版、2000年)所収稿では「本能」とも述べた。)

この(小城からすれば当てにできないということになるだろう)「利他心」に対して、小城がそれに対置していることになるのは(ミラーへの依拠から判断する限り)「同朋感情」であろう。しかるに、ハーバマスは — この「同朋」がハーバマスの言う「同朋」と(結局)同じだとして — 、そういう「同朋感情」への依拠を(多元的社会の現在においては現実性をもたないものとして)否定しているのである。上記引用文でミラー自身が確認しているように、ロールズにおいても同様である。

私として、このハーバマス、ロールズに加担して語るなら、「同朋感情」は(共同体内的に)閉じられたものであり、多元性を内含することになる現代の“開かれた社会”においては、必然的に差別的に働くことになる。「愛」もそうしたいわば偏向性をもつものでありうるが、しかし、そうではない「愛」も考える。限定的に「博愛」(その別名は「隣人愛」である)と述べたものはこの後者である。(“開かれた社会”においても存在する集合性、たとえば「会社」「学校」といった(空間的に近接して生活する者達の)集合性を「同朋」と呼ぶのなら、それは通常義のものとは異なったもの、つまりエスニシティの共有をもっては規定できぬものとなる。そしてその場合、まさにニスニシティの共有に基づかないことによって、その「同朋」は開かれたものとなりうる。そのメンバー間に「愛」が在る場合は、「博愛」に近いものとなる。小城が言うであろう「同朋」もひょっとしてこれであるのだろうか。そうであるなら「歴史」「文化」とは関わりのないものとなる。)

ハーバマスの上記の発言に即して言うなら、「同朋」とは「倫理的統合」の集合体である。そして、そのいわば指標は同一の「歴史」「文化」をもつことである。ここで、「同朋」とその指標と成っている「歴史」「文化」との関係を厳密に考えてみたい。前者に対して後者は、一方では、端的に指標として機能していると考えられる。仮に「同朋」が自体的に存在するとしても、「同朋」の者達が空間的に近接して生活している伝統社会と異なって、「同朋」の者達が分散して生活しているポスト伝統社会においては)どこまでが「同朋」であるかは認

識できない。認識できるのはあくまでその指標である。人々は相互にこの指標としての「歴史」「文化」の共有性によって「同朋」を同定していると考えられる。「同朋」の者に対して「福祉」も可能になる（そこに「愛」が在ると言ってもいい）として、それを「歴史」「文化」の共有性が可能にするのである。（唐突であるが（進化）遺伝学的知見にアナロジーさせるなら、遺伝子が同一の遺伝子をもつ他個体に対して利他的であるとして、その同一性を認識させる「緑ひげ遺伝子」が想定される場合も在るが、「歴史」「文化」はこれに相当する。）

他方では、「歴史」「文化」は、単なる指標に留まるものではなく、「同朋」性を構成するものであるとも考えうる。あるいはウィトゲンシュタインのタームを用いて、「歴史」「文化」の共有は「同朋」性の「徴候(Symptom)」ではなく「規準(Kriterium)」であるとも言うるか。そもそもエスニック集団とは、そのような「歴史」「文化」を共有する人々の集団である。

<sup>32</sup> そして、小城が「同朋」と呼んでいるのは、むしろ、このエスニック集団であると考えら

---

<sup>32</sup> このような考察を差し挟んでみたのは、次のようなミラーの記述を見たからでもある。

以上の議論を完成させるためには、人々が他者を、特に個人的に知っているわけでもない他者を、もっと信頼するように促すものはいったい何であるのかを問う必要がある。この問題を調査した社会心理学者の研究によると、重要な要素の一つとして知覚された類似性があげられる。つまり、自分と何らかのかたちで似ていると思う人々を我々は信頼する傾向がある。このことに関する説明について考察するのは難しいことではない。それは、人間の進化の初期段階から受け継がれてきた特性なのかもしれない。そのような段階において人々は、やや大きめの親族集団の中で互いに協同しあっており、部内者と部外者を区別するすべを学ぶ必要があった。巨大規模の社会では、人々は互いに非常に異なった様相を呈しているかもしれず、信頼は困難なことになる。だが、この問題を解決するのに、ネイションというアイデンティティが役立つ可能性がある。我々は意見の異なる他者と政治的な不和に陥るかもしれないし、そうした人々がよって立つものの多くを嫌悪することさえあるかもしれない。だが、そうした人々とでも、多くのこと（言語、歴史、文化的背景）を自分たちは共有しているのだ、ということを知っている。したがって彼らでも最低限、民主的統治のルールや精神に敬意をはらうことになるはずだろう、と信頼することができるのである。（2005:161）

これに即して（また）、リベラル・ナショナリズムの（根本的）問題性を指摘することもできる。それは二つの「多く」に関わる。それが一方では「嫌悪」の対象として挙げられ、他方ではその「共有」が「信頼」の原因として挙げられている。これは当然、別の「多く」でなければ不整合となるのであるが、私は第一の「多く」と第二の「多く」とは実は同じであると見ている。（厳密に言うなら、第二のものは特殊「ナショナリティ」であって、それは第一の「多く」とは別だと（当然）語られるはずであろうが、その場合、それは（他方）ミラー自身の（そもそもの「ナショナリティ」規定の）基本的立脚点を放棄させることになるものである。その「放棄」が語られていない以上、結局両者は同じであって、したがって“不整合”が在ると見ざるをえない。）すなわち、ここでリベラル・ナショナリズムの主張の自己矛盾性が（図らずも）露呈してしまっているのである。

言うまでもなく、（ミラー自身言う）「巨大規模の社会」においては、（「連帯」のためにも）求められるのは、「非常に異なった様相」の人々の間での「信頼」である。そしてそれは「そうした人々がよって立つもの」すなわちエスニシティの差異を非有意化する心性によってこそ実現されるのである。（言うまでもなく、ミラーにおいて「ナショナリティ」は「エスニシティ」の延長上に在るものである。もちろん単純な延長上にはないとしても、それは（比喩的に言うなら）白人と黒人が肌の色の（自分との）違いを（「嫌悪」の対象として）有することに対する「有色である（透明でない）」（それが「共有」されている）ことといったものであろう。これに対して私は、端的に、肌の色の非有意化を主張しているのである。小城はキムリックに定位して「諸アイデンティティの複合体」といったものを説いていた（と私は纏めた）。それは、ここでいう「有色性」に相

れる。小城が「歴史」（「文化」）を有意化するのも、この意味においてであろう。

しかし元に戻って、そうした「歴史」「文化」に依存する「倫理的統合体」は、一つの「動機性」をもつものではあるが、閉鎖性という問題性をもつのである。

「博愛」は、（ここで加藤＝アーレントにも依拠して語って、「何」ではなく「誰」に定位する、つまり「誰でも」に対する愛として）この閉鎖性を突破するものである<sup>33</sup>。しかし、それはそれほど一般的でないとも言う。換言して「利他心」には限界性が在るのである<sup>34</sup>。そうすると残るところは「利己心」である。リベラリズムは — 「個人主義として」と言ってもいいが — この「利己心」に定位するものである。厳密に言換えて、それが人間の基本的本性であるという事実認識に定位するものである。現在の（「小さな社会」ではないいわば「大きな」）社会においては、そこにおける人間関係において、これが社会の原理（そのもの）となっている。しかし「社会」は、「利己心」作動の相互的対立（そしてその結果としての「自己利益」の非実現）を克服すべく一定の規制を有している。すなわち法の体制である。であるから、先に引用したようにハーバマスも「そこから、弱い動機づけでしかない道徳を、強制的かつ実定的な法によって補足する必要が生ずる」と述べているのである<sup>35</sup>。

---

当する。これを有意化することによって、したがって、それを「国家」の“支え”とすることによって、「白色」性も「黒色」性も共に尊重されることになる、と説かれていることである。これに対して私は、「有色性」が有意化されることによって、「白色」か「黒色」かということが焦点となり、それが相互対立を帰結することになるのだと考えているのである。）

<sup>33</sup> ここで「博愛」のいわば“for anyone”という（常識的）規定を述べたので、これを使って「共和主義」（アーレントは「共和主義者」である）と（小城がそうであると私が見ている）「共同体主義」の違いを鮮明にしておきたい。前者と違って後者は、その愛がいわば“for someone”であるものである。そして、この“some”へと限定するものがエスニシティであるのである。

<sup>34</sup> 他の種類の「愛」から区別するものとして「博愛の普遍性」を言うことができる。それに応じて、ここに言う「利他心」を普遍的利他心と規定できる。これを「限界性が在る」と私はここでは言っているのだが、小城に言わせれば、であるから（「同朋」に限定される）特殊の利他心が現実性をもつのである、ということにはなろう。だがそれは、（小城も他方ではそれを否定しているのであるが）閉鎖性という問題性をもつのである。

併せてここで述べておくと、特殊の利他心というものは本当に在るのだろうか。だから先に“盲目的である”とも述べたのだが、人はただ眼前に居る者に対して（時として）「利他的」であって、それが（統計的に）「同朋」の者であることが多いというに過ぎないのではなからうか。そういう意味では特殊の利他心というのは仮像であるのではなからうか。あるいはまた、なんらかの実在性として在るとしても、それは、エスニシティに即した（エスニシティを自分と共有する者に対する「利他」というかたちを採る）自己確認欲望という（そもそも「利他心」とは別の一つの「利己心」の）発現性であるのではなからうか。この点については安彦 2013 第4章をも参照頂きたい。

<sup>35</sup> これは程度の差の問題かもしれないが、以下の文章に見られるようにハーバマスは、逆に「法とは、自己完結したシステムのなかにナルシズム的に閉じこもるのではなく」（2003:314）と述べつつ、かといって「共和主義」に純粋化するのでもなく、私のタームで言えば「博愛」（利他心）に定位することと等価（「同じ」ではなく、あくまで「等価」であるが）のかたちで、いわば政治における道徳性を強調している。

すべての主観的権利と同様に、政治的市民権もまたその形式に従ってただ選択意思の自由の領域を規律し、

---

唯一合法的な行為を義務づける。だが、こうした構造を度外視して、政治的市民権が討議による意見形成・意思形成の正統化の源泉を獲得することができるのは、市民がそのコミュニケーション的自由をもつばら自己の利害の追求のための主観的行為自由として使用するのではなく、「公共的理性使用」のためにコミュニケーション的自由として使用する場合にかざられる。国家市民が私的権利主体の役割を飛び越えて、その共同生活についての了解過程への参加者のパースペクティブを取る場合に、法ははじめて正統的なものとして維持されうる。そのかぎりにおいて、民主的法治国家は、法的・行政的な干渉を免れ、自由に慣れた国民の動機に依拠している。(2003:314f.)

また他所では

『D』「実践的討議において、すべての関係者の「同意」を見出しうるような規範だけが、妥当性の要求を許される」。ここでの「同意」は、認識上の根拠によって動機づけられた合意ということであり、各人の自己中心的な見地から合理的に動機づけられた協定[Vereinbarung]と理解されてはならない。(2004:54)

とも説かれている。

これらは、一見しただけでは、「討議」において人々は「自己の利害の追求」を端的に放棄して（「飛び越えて」）「共通利害」を主張すべきだと説いているように（も）理解される。しかしながら、そうした理解は単純である。たしかに、「主観的行為自由」と「コミュニケーション的自由」とが対置されている。そして、この対置において、いわゆる（「成果志向」型の）「戦略的相互行為」と（「諒解(Einverständnis)志向型の）「コミュニケーション的行為」との相違が語られているのであると了解できるが、それが（一方では）直ちに「自己利益志向的」「共通利害志向的」とリンクさせられてしまっていることが誤解を招くのであると理解する。だが、よく見て欲しいのであるが、「政治的市民権もまたその形式に従ってただ選択意思の自由の領域を規律し、唯一合法的な行為を義務づける。」とも（他方で）述べられている。そしてこれは、「選択意思の自由」として「私的利益」追求の自由を前提として、その（放棄ではなく）「規律」を説いたものである。

すなわち、「討議」において発話者は、自己の「自己利益」を放棄することそのものを求められているのではなく、それを「根拠」をもって「正当化」されうるかたちで提示することを求められているのである。換言するならば、「妥当要求」を掲げ、また一つの「規範」として提示することである。言ってみれば「正当な自己利害」の主張が求められているのである。普通に言う「権利主張」はそういうものである。「討議」はそのような「妥当要求」が本当に「妥当」なのかの、「根拠」を検討するというかたちでの「論証」過程なのである。（ハーバマス自身の、特に『事実性と妥当性』第3、4章の議論は別途検討する必要があるが、ここではとりあえずこのようにのみ述べておく。なお『討議倫理』（原題：Erläuterungen Zur Diskursethik）に次ぎのような一節がある

討議倫理を根拠にする法の討議論は、討議モデルをとっている。法の討議論は、道徳的諸規則が規範的妥当性を必要としているということと、法規範が正当性 [Legitimation、正統性] を必要としているということとの間の違いを解明する。その解明の仕方は、立法者が理性的と信じたい政治的意志形成の中に流れこんでいるのは道徳的（あるいは理論的）根拠ばかりではなく、多かれ少なかれ厳格なエキスパートのディスカッションから生まれてくるインフォメーションや予測、多少なりともフェアな妥協、それに何よりもプログラムや目標設定といったものまで流れこんでいるのだ、といったことを解き明かすことによっている。(2005:238)

これで言うなら私は、すぐ後に続く「この種の集団的意志形成は、それが一般的に討議の形で形成される程度に応じて、理性性を帯びることになるだろう」(2005:238)を踏まえて、私的利害間の「フェアな妥協」をここで有意化しているのである。）

「(討議的) 理性性」とは、上の引用文中の表現で言えば「認識上の根拠によって動機づけられ」ていることである。そして私のここでの動機論的コンテキストで言うなら、それはさらに「自己利害」を前提としていることによって、まさしく動機性をもてるのである。

さらに言うなら、ハーバマスが批判的に「暫定協定」(性)を語るとき、そこに念頭におかれているのは（「戦略的行為」的な）「各人の自己中心的な見地から合理的に動機づけられた協定[Vereinbarung]」のことであるのだが、しかしながら他方、複数の「妥当要求」間で、一つのもの(のみ)の「妥当性」認定で合意がなされ

---

るのではなく、一定の「調整(Koordinierung)」がなされてそれに合意がなされる場合には、また別種の「暫定協定」が在ると見ることができる。私が、結局ロールズにおいてもそうだと見ているものは、この「暫定協定」性の存在である。

(三つ前の段落カッコ内に関するいわば先行的論点提起として、とりあえず次の二点だけ述べさせていただく。

1.

自然発生的な、あるいは規制されていない交渉は妥協を作りだすが、そうした妥協は三つの条件下で承認されうる[akzeptabel]。……交渉過程は合理的討議とは異なり、社会的権力関係が中立化されえない状況に適している。そのような交渉において目標とされる妥協は、対立する利害を調整するための協約[Vereinbarung]を含む。合理的に動機づけられた合意がすべての当事者が同一の点で納得した根拠に支えられるのに対して、妥協は多様な当事者によって、それぞれに異なる根拠にもとづいて承認されうる。(2002:199f.)

強制なき合意を保障すべき討議原理は間接的に、つまり公正の観点から交渉を規制する手続きを通じて。その力を発揮しうることとどまる。したがって、当事者間の対称性を損なう交渉的権力は、当事者間での平等な配分を通じて制御されるべきである。……そうした手続きに従って妥協による決着がなされるかぎりにおいて、達成された同意は公正であるという根拠づけられた推定が成り立つ。(2002:200)

たとえばこう述べられているのだがハーバマスは『事実性と妥当性』では、「交渉」を「討議」と区別しつつ、しかし、それが一定の「手続き」によって「規制」されるとき、その帰結は「公正」なもののみならず、と説きつつ、その（「権力関係の中立化」を眼目とする）「規制」の在り方を「政治」として考察していく。私はこれに対しては、「討議的政治」として、いわば（討議）内的な「規制」のもとでの妥当な「妥協」の在り方を主張したい。その発想は、ハーバマスからも取り出しうると見ている。

2.

妥協手続きは、非対称的な権力構造と不平等に配分された威嚇潜勢力が交渉のゆくえに予断を与える危険を予防しなければならぬ。さらには、妥協手続きが道徳的問いや倫理的問いに適用されて、これらの問いが知らないうちに、あるいは暗黙のうちに、戦略的な問いに転換されることにも危険が潜んでいる。(2002:211)

たとえばこう述べられているが、ここで私としては、(続いて「つねに妥協手続きとは、戦略的相互行為の規律[die Regelung strategischer Interaktion]と関連する」(2002:212)と述べられているが、その「規律」は当然だとして、ハーバマスのここでの問題性提示とは逆に、「妥協手続き」に（「道徳的問い」は別だとして）「倫理的問い」が混入してくるものの排除が、あるいは、そういう“排除”を「手続き」ルール内容とすることが必要である、と強調したい。(妥当な)「妥協」は、そうした「価値」(主張)性の無効化、逆に言って主張の純粹利害(主張)化によって、あるいはより精確に言って、「価値」(実現)の「利害」— 上記のハーバマスからの引用文中の言葉で「選好」と言ってもいい。それにしてもハーバマスにおいて、「(共通)利害」と「選好」とは使い分けされているのであろうか。そうでなければ内的不整合とも言えるのだが — への還元によってこそ可能なものであり、「暫定協定」とは、いわばその“思想”として、そうした価値(主張)排除性・利害への還元性を伴っているのである。

この“還元化”\*については異論も在ろうが、たとえば、環境問題について用いられているいわゆるCVMを想起して頂きたい。これは(広く見れば)「費用-便益分析」的発想であって、一つの経済(学)主義だとして、「価値はそもそも利益性とは別である」として批判されてくることも多いのだが、しかし逆に、その場合端的に「価値対立」となるものはどのように“解決”されることになるのか、と問いたい。そこにこそ(批判的に語られる場合の、すなわち)「公正」でない「妥協」か、あるいは(一見「民主的」な)「多数決」による他方の抑圧が出てくるのではなかろうか。これについては、拙稿「都市景観における「過去」の問題 — 松原隆一郎氏への反論=再批判 — 」(『Dialogica』第8号、2005年)、「補遺：景観(紛争)をめぐる — 吉永明弘氏への応答として — 」(『Dialogica』第11号、2008年)も参照頂きたい。これらは共に、いわゆる景観問題をテーマとしたものだが、「景観」については、この価値性・利益性の問題が正面から関わってくる。私はそこで、この問題性に即して、「リベラル・デモクラシー」の立場に立つなら“還元化”が不可避であるという主張を展開した。反して松原・吉永両氏は逆に「価値」性に定位した主張を行っているが、それは結局「共同体主義」を前提とするものである(ということを描出した)。

しかし同時に、その「法」体制は人々がそれにやむなく従う（強制的）というだけのものではない。また逆に、純粹な「遵法精神」によって支えられるだけのものでもない。そこには、法に従うことによって結局「自己利益」も実現されるという知的認識態が在る。社会原理一般として「互惠的利他主義」ということが語られることも在る。この互惠性の認識が完全に在る場合、「法」はいわば「強制」性をもたない道徳法へと自己止揚されうることになる。しかし、人間の認識には不完全性が在って、その「互惠性」が認識し切れないというところが在る。「法」には、この認識限界性を補完するものだという側面も在る。

上のハーバマスからの引用文は「他により強い動機があるということを否定することになるわけではない」というところに付された註におけるものであったが、ここで言う「他のよ

---

また、「倫理」— それは「価値」を含んだものであるのだが — の主張自身にも（ハーバマスが言う）「戦略」性が含まれている場合が在るということも述べておきたい。あるいはさらに、その場合まさしく「価値」を前提としているだけに、「正当な目的のために戦略性が許される」として、その方にこそ「戦略性」が含まれやすいかもしれない。たとえば「折伏」という発話行為はそうなのではなからうか。）

\*（ここでは註記に留めるが：）このアイデアは、私としては「リベラル・デモクラシー」の核心となると考えるものである。それは同時に、次の二つのアイデアに対する代案ともなるものである。一つは、ロールズ的な（或る種単純「リベラリズム」の）、「価値」（主張）に基づいて「合意」が不成立となるものの（いわゆる「理性に適った不一致」を確認しつつ）言ってみれば私事化を図るという行き方である。もう一つは、ハーバマスの（或る種単純「デモクラシー」の、というか「共和主義」（ヴァージョンの「デモクラシー」）の）、「価値」についても「討議」を戦わせ、（相互尊重のなかで他者の価値観に耳を傾けつつ）「地平融合」として共有可能な新たな価値観の措定を目指すという行き方である。（なお、この「融合」がなされえないとき、それは — 決定の棚上げとして — 一種現実遊離的となる、と批判的付記をしておくべきだと思う。これは、シュミット(C8)の自由主義批判とも関わってくるところである。）

ハーバマス理解そのものとしては、ほとんど検討箇所の挙示に留まるが、次の箇所、すなわち、

そのことも、倫理的対立であるゆえに解決不能な価値対立を妥協可能な利害対立へと変換するという、〔プロイスの〕提案の動機かもしれない。しかし価値を利益へと定義し直すことはそれぞれのアイデンティティを損なう結果になりかねないので、私はこの変換を規範的には基礎づけられないと考えている。(2004:375)

が、本当に（ハーバマスにおいて）そう考えられている（ことになる）のか、という見地から検討をしたいとだけ述べておく。とりあえず、

これら諸価値間の関係は自己了解討議を介してのみ変えられるのであり、妥協形成の過程で変わるわけではない。(2004:375)

と換言される、この「自己了解的討議」が「倫理的討議」すなわち「倫理的根拠」の提示・批判であるとして、これだけでは、1.

衝突が生じた場面では、道徳的根拠が倫理的根拠に「勝ち」、倫理的根拠が実用的根拠に「勝つ」。(2004:366)

と語られることの前半の含意が汲み尽されない（ことになる）のではないのか、また、2. 後半も、「共通利害」が特定の価値観に基づいて成立しているとして、特殊利害（たとえば「階級利害」）を意識しつつそのイデオロギー性を暴露するという（ハーバマス自身の(cf.1973:157ff.)) 観点を踏まえるとそう簡単に言えることではない、3. 「倫理」は（少なくとも）、「利害」を規定するような広義での「倫理」と、「アイデンティティ」と関わるような狭義での「倫理」（私はこれを（私の意での）「文化」と呼びたい）とに分けるべきではないか、

り強い動機」も「利己心」のことである。しかし、ここで言う「利己心」は必ずしも「経済的利益」を求めるものに限定する必要はない。およそ、自己が求めるものを自己のものに限って追求することは「利己」である。そこには自己が「価値」とするものの（利己的）追求も含まれる。ロールズが言う「善の構想」— それは「自己の善の構想」であるのだが — もそうした含意をもつ。そしてロールズは、各人の「善の構想」の実現 — リベラリズムとは、その「自由」を基本に置くイデオロギーである — が、相互関係においてよりよく果たされることを保障するものとして「正義」を設定するのである。

これについて、「善に対する正の優越性」ということが語られるが、それは、人において「正」であることが「善」であることよりもそれ自体として価値的に上位に位置するといったことを意味するのではなく、或る者の「善」追求が他の者の「善」追求と対立するとき、（端的に言うなら、そのときに限って、）その対立関係を克服するものとして「正」の制約に服さなければならないということである。その意味で、「正」は（目的ではなく）よりよき「善」実現のための手段である。少なくとも私は、そう理解すべきであると考えている。こうした理解の点では、ハーバマスよりロールズの方が私に近い。（換言するなら、それはハーバマスの方がより「共和主義」的であるということでもある。）

私のこの主張は、言われるところの「暫定協定(modus vivendi)」と関わる場所である。上述のようにハーバマスはロールズになお「暫定協定」的発想が在ると批判しているが、私は逆に、（それが事実だとして）それは当然のことである、と反批判したい。そもそも「正」が手段であるということは、このことと概念的に一体となっている。同時に、ロールズが（「重なり合う合意」をそれとは違うとして）「単なる暫定協定」を批判している、その批判を批判しなければならない。しかし、（表面的にはそう説いていても実は）ロールズが言う「リベラルな社会」も結局「暫定協定」を中核とすることを含意しているとも解釈可能である<sup>36</sup>（上記

---

という注記だけさせていただく。

<sup>36</sup> しかしそれは、ラーモアが

我々は、政治的リベラリズムを、二つの極端の間に一地点を占める努力として考えることができる。一つの極端は、カントとミルがしたように、市民としての我々の役割にだけでなく、良き生に関する我々の総体的な構想にかたちを与えることを主張しながら個人の理想に政治的中立性を基づけることに在る。もう一つの極端は、唯一的に戦略的な考慮に政治的中立性を基づけることに在る。この見解によるなら、良き生に関するそれぞれの理想をもち、力の点で大雑把には等しい諸個人は、それに従うなら設立されるべき政治的原理がこれらの競合的諸理想のいずれにも加担しないところの一つの取引(bargain)を行う。このアプローチは、基本的にホブズ的なものである。というのも、それは、道徳原理（中立性）を非道徳的な、純粋に自愛の思慮的な(prudential)動機に基礎づけることを目指しているからである。<sup>14</sup> (1990:346)

註 14 このアプローチは、ロールズが「暫定協定」と呼ぶ（“The Idea of Overlapping Consensus,” section III）ものである。それは私が拙著で「暫定協定」と呼んだものではないということに注意を払わなければ

拙稿「公共性」についてどう考えるべきか（2005 所収）参照。（なお、私のこの主張は次段落の「平等論」とも関わるところである。）

「平等」ということはどうなるのか、という異論が予想されうるが、私は「平等」にも定位している。その意味で「デモクラシー」に立脚してもいる。しかしそれは、シュミットのような国民の同質性を本質とするようなものではない。そのようなものであれば、言われるように「リベラリズム」と相容れない。私の立場はあくまで「リベラル・デモクラシー」である。それは基本的に、相互に異なる「価値」（の自由な）追求に平等な権利を与えるというものである。

だが、そもそも「リベラル・デモクラシー」とは何か。それは、まず、単純に「リベラリズム」を（ミル的な意味で）修正して「平等」をも重視するというものではない、と考えるべきである。こうした「修正自由主義」では、或る種、折衷的であって、したがって安定性に欠けると考える。私は、まさしくこの「安定性」を軸として、「リベラリズム」の内的展開態として「リベラル・デモクラシー」を位置づけるべきだと考える。どういうことか。当初リベラリズムは不平等を含む、あるいは容認するかたちで始まったとして、それは、不平等を被っている人々の批判にやがて晒されることになる。それは社会の不安定化を帰結する。この不安定性を克服するために、リベラリズムは（安定性を確保すべく）内発的にデモクラ

---

ならない。私がそう呼んだものは、むしろロールズ自身が賛意を表している立場に似ている。ここに在るのは、ロールズと私との単に用語的な相違にすぎない。ホッブズ的アプローチの最近の実例は、デイヴィッド・ゴティエ『合意による道徳』……である。彼の議論の難点は、多くの批判者が指摘しているように、自愛の思慮(*prudence*)だけで行為者を、協力のルールに従う者達に付け込む(*take advantage of*)のではなく[自身でも]そのルールに従いながら「制約された最大化者」となるよう動かされうるということを十分に示したか否かということである。(1990:358f.)

として、ホッブズ=ゴティエ的な「暫定協定」から区別し、ロールズの立場も自分と「似た」「暫定協定」説だとしたその「暫定協定」と（直ちには）同じでない。どちらと同じかだけで言うなら、ホッブズ=ゴティエ的なものと同じである。しかし、そのホッブズ=ゴティエ的な「暫定協定」に対する私の評価は、ロールズの（表面的な否定的）評価（あるいはラーモア、さらにはハーバマスの評価）と異なっている。私はそれを（自愛の思慮だけで……動かされうる）として肯定的に評価している。そして、ここで（表面的）とカッコを付して厳密化したのが、実はロールズ自身、このホッブズ=ゴティエ的「暫定協定」を（結局）肯定することになる、というのがここで私が述べていることである。

なお、上記引用文中の「この見解によるなら、良き生に関するそれぞれの理想をもち、力の点で大雑把には等しい諸個人は、それに従うなら設立されるべき政治的原理がこれらの競合的諸理想のいずれにも加担しないところの一つの取引(*bargain*)を行う。」という「ホッブズ的暫定協定アプローチ」に関するラーモアの記述にも注意していただきたい。一般的には「ホッブズ的アプローチ」は（経済的）「利害」間の「暫定協定」への定位として了解されているが、これと異なって、ここでは明瞭に（簡単にするためにこう纏めるが）対立する「理想」追求間の「暫定協定」と述べられているからである。私が、結局ロールズにおいても「暫定協定」説が説かれているとする場合、この「理想」間の「暫定協定」ということを主要には念頭に置いている。しかしまた、それは逆に、いわゆる（経済的）「利害」追求間の「暫定協定」を退けるものではない。さらに言うなら、これを含んで、そして「理想」をも（還元的に）含んでいわば広義の「利害」対立として了解するのでなければ、およそ「暫定協定」は成り立たないであろう。



シーを取り入れたのである、と私は位置づけたい。

この（しかし論理的）発展性を支えるのは、不平等を被っている人々が、その不平等の状態に甘んぜず、そこで平等を要求するということである（あるいは、あった）。（「ラディカル・デモクラシー」はこのコンテキストで評価すべきであると考える。）そしてそれは、彼らが「平等」を価値として掲げ、その「平等思想」が進展していったということでは必ずしもない。それが劣位者の「イデオロギー」であるとしても、その実体は彼らの（まさしく平等な）「自己利益」実現要求である。（そうではない、「平等」はもっと崇高な理想であり、それは（むしろ逆に）自己利益を克服することを伴うものだ、と語られるかもしれない。しかし、それは（すでに自己利益が実現されている）優位者の立場で考えるものである。）

そもそも「不平等」というのは各人の「私的利益」— 再度言うが、それは一般化して「価値」実現と言っている — に関する不平等である。極論するなら、不平等を被っている人々が、あるいは彼らも「自己利益」を主張し、その結果として生じる対立性—不安定性、それを克服するために、いわば「自由」を独占していた優位者が、その不安定性から自分達の「自己利益」が損なわれるのを恐れて妥協するかたちで、「リベラリズム」は「リベラル・デモクラシー」へと展開するのである。ここに在るのは、（両者のいずれにおいても）「自己利益」追求であって、そしてそれは（たとえばベンタムの間観が示しているように）人間本性の本質であって、まさしく「動機性」を有している。

私も、（上記のように）政治は人の「市民（公民）」性によって支えられると考える。しかし、それは（小城が説くように）「ナショナリティ」を核とする、あるいは、それを（さらに）支える「文化」性によってそれ自身支えられるものではない。それはあくまで、自らの「自己利益」を実現するためのいわば手段態であるのである。たとえばロールズも次のように説いている。

古典的共和主義とは、非政治的な生活の諸自由（近代人の自由）を含む民主的な諸自由の安全は、立憲政体の維持にとって必要とされる政治的諸徳性を備えた市民たちの積極的な参加を必要とする、という見解である。その発想はこうである。すなわち、政治的正義と公共善への関心によって相当程度動機づけられた活発で事情に通じた市民の総体による民主政治への幅広い参加がもし存在しなければ、最善に設計された政治的諸制度ですら、ついには、他のほとんどすべてのことを度外視して、権力や軍事的栄光を渴望したり狭隘な階級的利益や経済的利益を追い求めたりする人々の手に落ちてしまうだろう。自由で平等な市民であり続けたければ、われわれは私的生活へ総退却するわけにはいかないのである。

(2004:256)

すなわち、人々が「政治的正義と公共善への関心によって相当程度動機づけられ」る「市民」であることが必要であるとして、さらにその「市民性」への動機として、政治が「……人々の手に落ちて」しまって、自分達の各「私的利益」（追求の自由）が損なわれてしまうことを防ぎたいという基本的な志向性が在るのである。ロールズは人々のこの在り方が「政治的リベラリズムと完全に両立」するものである(257)としているが、(この「さらに」以下を無視して)「正義・公共善への関心」そのものに定位するのがいわば純粹「共和主義」（あるいは「公民的ヒューマニズム」）であるとして、また、そこに「ナショナリティ」という（私的利害とは）別種の — しかしそれは、自己アイデンティファイというまた別の私的利益と言ってもいい — 動機性を説くのが「共同体主義」であるとして、その両者を峻拒している、と私は理解する。

上述の「関心」を小城は「連帯心」とも換言していると思えていいと思うが、それについても、しかし（むしろ）加藤的な意味合いで認めてもいいが、それはまさしく「強くない個人」が、その「弱さ」を補完して自己利益追求を確保するための一種手段として出てくるものであると考える。したがって、その場合の「連帯心」は、（小城的にはこうなりうると思うが）相互に対立しもするさまざまな利益をもつ「国民」全体を包括するものというよりは、端的には不平等を被っている人々が、その人々の間で取り結ぶ「連帯」の心であると思の方がより適切である、あるいは、そういうものをも含むと見るべきである、と考える。

確かに、（私からしても「市民」の基本属性と見る）「公共的理性」には普遍性 — それは、ハーバマスの場合には端的に「普遍主義」的であり、ロールズの場合も一国内においては「普遍主義」的である — 、というか公平性という特質が在る。しかしそれも、不平等を被っている人々が不平等を享受している人々を（何が正義かを理由を付して対論し合うという場に） — 先にハーバマスの「多少なりともフェアな妥協」（2005:238）という観点を紹介したが、対論（それは「討議」と換言してもいい）は、このフェアネスという制約に服すことを含み、さらに、そもそもなにがフェアかを論議することをも対象とする — いわば引きずり込むというところから位置づけるべきである、と考える。

## 10 「教育」あるいは「歴史」をめぐる

小城のメイン・ターゲットは（論題に示されているように）安彦「歴史教育論」である。しかしながら、小城が言う「歴史」は必ずしも明瞭ではない。であるから、それを（私として）明瞭化すべく — 小城論稿の副題の方に合わせるかたちで — 以上の論を展開してきた

のもである。そうだとすると、(小城が問題としている)「歴史教育」そのもののコンテクストで言うなら、日本において戦後「社会科」教科 — それは従来の「歴史科」を解体して「社会」理解の一部として再編するものであるが — が導入されたとき、あるいは、それ以降、そうした「社会科歴史」か(戦前的な)「歴史科歴史」かという論争が在った。(論争は結局、次第に後者(の復権)が有力となり、現在では、いわゆる高校「地歴科」の分離・独立をもってほぼ完全に後者のものが主流となっている。)両者の「歴史」了解を分かち基本的なポイントは「物語」性 — それは、歴史(的事実)の記述の仕方として「通史」的スタイルを採ることや、(歴史上の偉大な)「人物(の)学習」に比重を置くことに現れている — に在る。

いうまでも十九世紀に典型的な(古典的)近代型の「歴史」教育においては — まさしく「歴史科歴史」として — 「国民」形成を主目的とするものであった。そして、それは(「文化」を核とする)「実体的同一性」を創出しつつ、いわばその展開として歴史を叙述・教示するものであった。この(古典的)近代認識は小城も共通するところであるが、しかし小城は、

既に見たように、安彦は公民教育としての歴史教育の役割は終わったと考えている。その理由は現在の日本は「実体的共同性」を喪失してしまったからである。換言すれば、現在の日本では「共通アイデンティティ」は「リアリティ」を失っているからである。／実は、筆者もまたこの現状認識を同じくする。そこに異論はない。しかし、だからといって公民教育としての歴史教育を断念するのは早計だと筆者は考えている。というのも、安彦と現状認識を共有しつつも、それでもなお公民教育としての歴史教育を模索する方が残されているように思われるからだ。いや、敢えて言えば、このような現状だからこそ、公民教育としての歴史教育が求められるという立論も成立可能ではないだろうか。そして、何よりそのような歴史教育は安彦の言う「公共の精神」の陶冶に役立つと思われる。(62f.)

と述べる。この安彦理解は安彦批判(展開)のポイントを成すのであるが、小城は、私が従来続けてきた国民主義的歴史教育批判と、2005年の「空転する『公民教育』 — 社会科教育・道徳＝倫理教育・歴史教育に即して — 」等との論点の相違を無視している。後者は、(「共通アイデンティティ」形成を核とする)「国民主義的歴史教育」が — 仮にそれを認めるとしても — (その「リアリティ」を失って)「空転」している、したがって、「歴史教育」は言うとするなら「公民主義的歴史教育」(すなわち、「社会科」(現行の枠組みで言うなら「公民科」)

内の一部分へと転開すべきである、と説いたものである<sup>37</sup>。であるから、小城に合わせて言うなら、私は（も）「公民教育としての歴史教育」そのものを否定しているわけではない。

しかるに小城は、上記のように「……を断念するのは早計だと筆者は考えている。というのも、安彦と現状認識を共有しつつも、それでもなお公民教育としての歴史教育を模索する方が残されているように思われるからだ。」（強調は引用者）と述べる。私が（「リアリティ」を失っているので）「断念」すべきだというのは「国民主義的歴史教育」（の方）である。「断念」が「早計」だと小城は「考えている」（というのだ）が、「それでもなお」で含意されているようにしたがって、「断念」すべきでないと考えられているのはこの「国民主義的歴史教育」だということになる。このことと、表面的には（私の言い方では）「公民主義的歴史教育」を主要に説いていることとが齟齬を来している。極論するなら、（安彦批判において）自己矛盾が含まれている。そして、そこには両「歴史教育」、そもそもの「歴史」の二種についての未区別が在る。

というか、これは「リベラル・ナショナリズム」全般に、「公民主義的歴史教育」として実質的には（一部）「国民主義的歴史教育」が語られてしまっている、というところが在る。小城は、次のミラーの言を（肯定的に）引用している。

全ての市民[citizens]がナショナル・アイデンティティを持つことができるように改革しようとする場合、我々はこれを憲法原理以外の全てを捨て去ることによってではなく、マイノリティの共同体のために、継承されてきたマジョリティ文化を部分的に修正することによってこれを行うのである。こうして、我々は学校でナショナルな歴史教育を廃止する

---

<sup>37</sup> これは小城も「参考文献」として挙げているが拙稿「『知の理論』から『社会科』教育を問う——尚古主義的「歴史」に即して」で紹介した私の体験に即して、「空転」ということを少し例示的に説明しておく。かつて「公民科教育法」という授業を担当していたが、或る年度、「貨幣」を単元として学生に模擬授業を行ってもらったことが在る。そのとき或る（担当）学生は、— その学生は、少なくとも「教科書」から判断するかぎり、かつて自身生徒であったとき、（現行の）「国民主義的歴史教育」を受けてきていたのだが — 持ち時間の大半を「和同開珎など物としての（古）貨幣」の話しに割いた。そうした「知」の在り方を論文全体では「尚古主義」として一般的に問題としたのだが、これは、（貨幣）教育の（「歴史」の（細々とした）出来事・事物に対する興味を喚起することにはなるが、「国民形成」には貢献しないというかたちでの）「空転」の具体例として挙げうるものである。現行教科「歴史」のように「国民主義」を前提とした「歴史」教育をしようとしても、いやま生徒のうちにそれを受容する素地が失われており、したがって「尚古主義」的に変形されて受け入れられるだけなのである。（これでは、「国民」どころか「公民」の形成もできないことになり、私の上記カテゴリーで言うなら（「歴史」を趣味とする）「私民」を形成するだけである。）

ちなみに、「国民主義的歴史教育」として「貨幣」を扱う場合、（我が国の誇るべき）貨幣制度がどのように形成されてきたかを — 歴史総体の一局面として — （物語的に）描き出すというかたちを採る。それに対して「公民主義的歴史教育」においては、現行の貨幣制度に即して、「信用」ということが制度を支えているということの理解を主眼としつつ、「歴史」については、まさしく「部分」として（補助として）取り込んで「では歴史的にはどうであったのか」と問うかたちを採る。

のではなく、マイノリティの共同体がネイション形成に占めてきた地位にしかるべき評価を与える共通のカリキュラムを確立する<sup>40</sup>[38]。(66)

これは、キムリッカのような多文化主義者でも認めるところである。しかしまた、(小城がそこからの相違を語っている) 佐伯でもそう語ることが可能であろう。「マジョリティ」の「マイノリティ」抑圧という“負”の部分を含みつつ国家が形成されてきたとして、「国民」はその限界性の認識を踏まえてよりよき未来へ向けて共同投企するのだ<sup>39</sup>、そしてそのためには「歴史」は「国民の歴史(通史)」として<sup>40</sup> — 「国民」の「必然」(「運命」)として — 描かれる必要がある、と語ることができるのである。

---

38 ここに註 40 として、

Miller, 1995, p.189. なお、ここでミラーの用いるネイションという語に注記しておきたい。ミラーにおけるネイションとは、文化的な特徴を共有するエスニック集団ではなく、政治的な自己決定を行いたいと考える人々による共同体を意味する。従って、一つのネイションの中に複数のエスニック集団が存在することはありうる。Miller, 1993, pp.18-21

と記されている。これで言うなら、私の異論(疑問)は、「ミラーにおけるネイションとは、文化的な特徴を共有するエスニック集団ではなく、政治的な自己決定を行いたいと考える人々による共同体を意味する。」と述べられているところに関わる。「……ではなく、……による共同体を意味する」という「共同体」が(純粋)政治共同体を(一見)了解させるが、実はそうではなく、(やはり)「エスニック」なものを背後に(“支え”として)もつ「(文化)共同体」となっている、ということである。

39 黒宮一太(彼は佐伯の“弟子”である)は次のように述べている。

デイヴィット・ミラーは、キムリッカのように、一国家における「[複数の]文化の同等性」を保障しようとはしない。彼は、「集団的権利」を少数民族集団に付与することをとおしてではなく、国民的アイデンティティのあり方をめぐる「自由討論」の場を設定し、そこにおいて少数集団にも「席を設ける」ことを提案する。／……審議の場に参画し、「国民であること」を再定義していくことが人びとにとって共通の関心事であると想定されているからこそ、彼らは「われわれ国民であること」が何であるかを考えようとするのである。／したがって、「アイデンティティの共有」の創出に不可欠とされる源泉とは、人びとが、ある特定の他者たちとともに暮らし、「われわれ国民」として共通の運命を担っていると想定したところにおいて自覚される共通の価値意識や規範意識に関わるものだとわかる。この点に関して、ミラーは、「義務の共同体(a community of obligation)」という観念を手がかりに論じている。／／[「]われわれの祖先はネイションを建設し守護するために骨を折り、血を流してきたのであるから、そこに生まれた者は、彼らの営為を継続しようと、同時代に生きる者と子孫たちに向けて果たす義務を受け継いでいる。(デイヴィッド・ミラー「ナショナルリティとシティズンシップ」)[「]／ここからわかるように、ミラーはネイションを、過去から現在、そして未来へと永続する共通の義務を負った人びとが形成した共同体と捉えているのである。そして、彼が考える「共通の義務」とは、「われわれ国民」という集団的アイデンティティが現在、そして将来においてどのようなものであるべきかに関する「討論への持続的参画」をともなうものであろう。(98ff.)

40 こういうかたちの「歴史」記述であるかの一指標として「国民」(あるいは「〇〇民族」)が「主語」となった文が多用されているかどうかということが在る。この点から言うなら、いわゆる「左翼」系のものでも — そこでは「人民」「民衆」という(集合的)主語が好まれるが — 見られるところである。(拙稿「「ヒストリー」を超えて」『倫理学研究』第29集、1999年)参照)

その場合、「共通のカリキュラム」は、その内部で単一の歴史像が提示されることになると考えられる。「多数派」の正統的歴史像に「少数派」の対抗的歴史像が対置され、複数の歴史像の相互比較を求めるといふかたちには必ずしもならない。「複数」性が在るとしても、それは、(複数の歴史像ではなく) 上の言葉で言えば複数の「共同体」への言及である。その複数の「共同体」について生徒達が単一の共通の認識を形成することが求められているのである。

「公民主義的歴史教育」では、(さらに) こうしたいわば「複数教育」をも超えて<sup>41</sup>、現在の問題点に即して、それがどのように成立してきているのかという観点から過去の「歴史」をも問うことになる。そこでは、「歴史」は現在を考えるためのあくまで材料であって、その認識を通してナショナル・アイデンティティを形成するためのものではない。換言するなら、「リベラル・ナショナリズム」においては、必要なのはそうした「公民主義的歴史教育」ではなく「国民主義的歴史教育」なのだと言われ続けることになるのである。

ナショナリズム論一般として言うなら、このことは、“civic nationalism”を説きつつ実質的には“ethnic nationalism”を説くということと相関的である。であるから、本章冒頭の基本的問いを提示したのである。

---

41 この「複数教育」の場合、それは多く、「歴史はいろいろな見方があって面白い」とでもいった尚古主義的関心を導くことになりかねない。実際、「邪馬台国論争」などはそうになっている。これが多数派・少数派、あるいはさらに抑圧者・被抑圧者という対置の上でもそうなりうるところである。ちなみに山口昌男 — 彼は「尚古主義」の日本的元祖と言いうる坪井正五郎を「知の自由人」として肯定的に評価している — も一種「少数派」(「周縁」者)に定位していると言っているが、それに対する(自身の)立位置は「知的興味」である。

## 二 (メタ) 倫理学 — 杉本、佐藤論稿に対して —

### 1 「内的」ということをめぐって

杉本稿、佐藤稿共通の安彦批判＝論点提起として、「内的」ということが在る。杉本は、

伊勢田が挙げるもう一つのゴティエ批判は、「このやり方でたどり着く『道徳』が本当に『道徳』と呼ぶに値するものかどうか」という批判である(174)。／ [この] 第二のゴティエ批判に対して、安彦の立場では応答可能である。(97)

として、本誌掲載安彦批判稿では、(全体としてもそうなのだが) 私に対してむしろ肯定的なのだが、別稿「Why Be Moral? 問題における主体——大庭・永井・安彦論争の再考——」では、このゴティエ (ゴーシエ、ゴートイエ) に対する伊勢田の批判にも加担するかたちで、

このような大庭の永井批判は、大庭と安彦の道徳観を近づけるだろうか。そうではない。安彦は善悪を利己的かどうかの観点から定める。大庭によれば、この点で安彦は永井と同じ過ちを犯しているという。両者は実際には道徳の規範の内部で考察しながら、あたかも規範の外に出ているかのように思い違いをしているからだという。大庭の批判は、一般的に契約論そのものにあてはまるものだろう。大庭にとって道徳は何であれ制約ではないからである。(2013-194)<sup>42</sup>

として、私を「道徳の外」に立つものとして、それに対して (大庭健に就いて) 逆の「内」の立場を採るべきであると主張する。

杉本はこれを、「現代英米圏」の (Why Be Moral?問題) 議論に定位させて、

中立的な観点から人々を動機づける仕方正当化を試みる論者として、たとえばフィリッ

---

<sup>42</sup> 「応用哲学会第5回大会 (2013年4月20日南山大学) 発表原稿」では、この後、

私自身も、大庭に賛成し、Why Be Moral?に対する契約論的な答え方が有望だと思えない。それは、道徳の外に立とうとするからである (永井の言葉で言えば「規準論的」でなく「基礎論的」、「静態論的」でなく「生成論的」だから、である)。したがって、私は「我々」と「私」の区別を付けることも重要だと考えていない。(20)

ツパ・フット、R. M. ヘア、デヴィッド・ゴティエがいる。／それに対して、倫理的な見方の内部から正当化を試みることができるとする立場もある。D. Z. フィリップス、ジョン・マクダウェル、ロザリンド・ハーストハウスの立場である。彼らによれば、我々は倫理的な見方の外に出ることはできないという。(2013:196)

という見取り図を提示しつつ、再度、

大庭・永井・安彦論争において、各論者は倫理的な見方の内部にとどまるのか、それともその外に出ようとするのか。／安彦は Why Be Moral? と問うことは外に出て中立的な観点に立たざるをえないと考えている。(201:199)

と主張する。「中立的な観点」とは換言すれば「(道徳＝倫理の) 外」に立つ「外的な観点」であるが、私は「外的観点」に立っているとする。

佐藤論稿も、

安彦一恵の哲学上の業績は多岐にわたるが、その道徳哲学の一つの目的が、道徳の正当化にあったことは間違いないだろう。(71)

として、「道徳の正当化」 — 言うまでもなく、それは “Why Be Moral?” 問題への解答と同じである — にテーマを設定して、

彼が道徳に対してとった正当化は、一言で表すなら、外的な正当化である。道徳を、道徳外的な目的に対する手段として見なし、手段としての価値という点から正当化を行う。(71)

と、同様批判を込めつつ、杉本と同じ認識を提示している。

この両者の安彦認識はその通りであると言っていい。しかし問題は、その「外的観点」に立つことの妥当性である。

私は、そもそも「正当化」とは、それは抽象的に言って「Xの正当化」であるとして、そのXの外部に立つことをいわばアプリアリに前提すると考える。『道徳の理由』(昭和堂、1992

---

と続いている。



年) 所収稿は、「なぜ道徳的であるべきか」を含む「なぜ……なのか」という「問い」の構造分析から言ってみれば文法論的にそれを説いたものである。

## 2 H・L・A・ハートの主張を手がかりとして

多少迂回的となるかもしれないが、ここで「法」(行動、現象)について分析を加えたハートのよく知られた「内的視点」「外的視点」(「視点」は同じく“point of view”の訳語として「観点」と同義である)概念に言及しておきたい。しかしながら、彼の用語法には(「内的」「外的」について、「陳述[言明](statement)」「側面(aspect)」「態度(attitude)」といった概念も提示されているが、それらを含んで曖昧なところが在る。そこで、これら諸概念に検討を加えたN・マコーミック『ハート法理学の全体像』の整理を使用したい。

予め述べておくと、マコーミックは、ハート自身の(「内」「外」の)「単純な二分法」(112)に代えて三分法(cf.122)を採るべきだ、その方がより適切にハート自身の主張を整理しようとしている。

「三つの視点」(112)に区別されているというのであるが、第一は、— これはマコーミックと順番が逆になるが、私の論述の必要上これから見ていく — ハートが「極端な外的視点」と呼ぶものである。それは、本来「自然科学者または行動科学者の観点」(107)であるが、「法」についてこれが採用される場合も在りうる。それは

人間行動の規則性を、調査対象である人々が抱く主観的な行為理由を無視して、肉体的な条件または運動との関係で確証すること(107)

を目指すものである。「人間行動」についてもまさしく「行動主義」として、これは採用されているところである。

第二はマコーミックが「極端ではない外的視点」として第一と区別し、簡便のために「解積学的」と呼ぶ(110)視点である。この説明として、マコーミックはハートから

外的視点からなされる言明自体に、さまざまな種類があるかもしれない。というのは、観察者は、諸ルールを自分は受容(accept)せずに、集団がそれらのルールを受容していると主張し、したがって、彼らが内的視点からそれらのルールといかにかかわっているかに外部から言及するかもしれないからである…… (C.L.89. 九八ページ)。(109)

という箇所を引用している。

第三は「内的視点」である。これについてマコーミックは（まずは）次の部分を引用している。

必要なことは、共通の規準としての行動パターンに対する批判的な反省的態度があること、そして、これが（自己批判を含む）批判と遵守の要求と、そのような批判および要求が正当化されているという承認[recognition (認めること)]とに現れているということである。こうした批判・要求・承認 [acknowledgement (是認)] は、「べき」や「ねばならない」、「正しい」や「不正な」といった規範的用語で特徴的に表現される (C.L.57, 六四ページ)。(97f.)

これが言わんとしているのは、「内的視点」とは、或る「法」ゲーム（と言っていいだろう）に「習慣的行動」(98)として単に従っていることではなく、それに「コミット」(99)している者の「視点」だということである。その「ゲーム」が正しい、あるいは一定の行動がその「ゲーム」の「ルール」に照らして正しい、という意識をもっている者の「視点」である。

しかしながらマコーミックは、

内的視点は二つの要素を有している。認知的な要素と意志的な要素である。(110)

と述べつつ、

今やわれわれは、極端でない外的視点はこの視点をとる者に、次の二つのことを要求すると述べてよいだろう。(a)内的視点の認知的要素——行動パターンそのものの理解——に完全に与かること[sharing]、(b)意志的要素——そのパターンを規準として遵守しようとする意思または選好——を完全に認識すること（しかし、意志的要素に与かる必要はまったくない)。(110)

と論を進めている。いわばその「ゲーム」を演じているものがその「ゲーム」内における諸行動を認知するのと同じように観察者も諸行動を認知するのでなければならないことを求めるのが(a)であるとして、問題なのは(b)の「与かる」云々である。

ゲーム遂行者が「意志的」にそのルールに（正当だとして）服従しようとしているとして、「外的視点」を採る観察者も、(さらに) そのことをも認識するのでなければならないの

だが、それに「与かる」ことは必要がないというのである。(逆に(文字通り)「内的視点」を採るゲーム遂行者は、まさしく「与かって」いる。)しかし、そのように「与かって」いなくても、観察者はたとえば「その者はそうすべきだ」と言明することが可能である。「自分は(も)そうすべきだ」と考えていなくてもである。<sup>43</sup> 「解釈学的」視点とはここに成立するものである。

マコーミックはまた、「ルール」の「受容[acceptance]」について、「区別可能な二つの態度を含むように思われる」(101)として、

より強い受容、すなわち「進んだ受容」は、すでに説明した「受容」と、それを洗練すれば、基本的に同一である。人は、「パターン」遵守への選好をもっているだけでなく、そのパターンが適用可能と考えられる人々のあいだで共有された、もしくは共通する選好によってルールが維持されていると考えており、そのルールを構成するものとして、そのパターンを選好しているのである。(104)

と述べ、それに続けて、

何人かの人々がこうした受容——進んだ受容——の態度をもっているとき、より弱い受容もまた存在するかもしれない。すなわち、そのような進んだ受容者が何人かいることを知り、かつ、そのルールが自分自身にも適用可能と考えられていることを知っている人々の場合である。したがって、これらの人々は、(a)そのルールに従い、これによって自分に対する正当化された批判を回避し、そして、(b)自分自身の不熱心なルール遵守が他の人々に利用されるよりも、そのルールが適用可能と考えられる他のすべての人にも、それが一般的に適用される方を選好すべき理由を有している。この立場にいる人々は、ルールを「たんに受容している」、「不熱心または不承不承に受容している」、あるいは「完全に是認せず

---

<sup>43</sup> Holton,R.は、この点に関して、次のように“must”と“have to”とを区別している。

話者が実際に裏書している(endorse)義務文と、話者が自分は裏書していない一つの事態を報告するためだけに使用する義務文との間には相違がある、という或る言語的証拠が在る。ロビン・レイコフはラーキンに従って、次の一組の文を引用している。／(1) 私の娘は深夜には家に居るべきである(must) — これはばかげたことであると私は思う。／(2) 私の娘は深夜には家に居るべきである(has to) — これはばかげたことであると私は思う。／多くの話者にとって、第一の文は少なくとも unhappy である。レイコフは実際それにアスタリスクを付している。第二の文は fine である。“must”は、“has to”とは異なって、規範的主張の裏書を含んでいるように思われる。R. Lakoff, “Language in Context”, *Language* 48(1972):pp.907-927 中の p.925 参照。(619f.)

に受容している」と言ってよかろう。<sup>[44]</sup> (105)

と述べている。

これは単なる「外的視点」であるのだろうか。マコーミックは、さらに、「弱い意味でさえ受容していないルールに従うよう拘束されている、と判断される可能性」(106)として、

自分が、ルール違反を発見されることを回避する、強い、純粹に処世的な[prudential]理由を有している (106)

場合に触れている。私はここを或る種単純化して、「弱い受容」全般を含むものとして「処世的な理由」でルールを遵守する場合を措定したい。ハートは(も)次のように述べている。

社会生活上、人、所有、約束に関するルールを必要としている事実は単純であり、それら相互の利益は明白である。たいていの人々は、それらの事実を理解することができるのであり、またそのようなルールに従うため、目前の直接の利益を犠牲にすることもできるのである。まったく彼らはさまざまな動機から従うのである。犠牲から得るところが大きいという慎重な[prudential]計算から従うものもいれば、他人の幸福を私心なく考慮して従う者もいる。またある者は、ルールをそれ自体尊重する価値があるとみなし、それに従うことにみずからの理想を見い出す。(215)

「さまざまな動機」として三つ挙げられているが、このうちの第一(「慎重な計算から」)をも包括するかたちで「処世的な理由」でルールを遵守する場合を措定したい。マコーミックの言い換えではそれは、

自分の都合のいいように特別扱いしたいという誘惑に駆られるような場合であっても、社会的な利害関係や長期的観点から見た自己利益についての理解に導かれた意思の力によって、ときにはわれわれは自制することが可能である。(229)

と纏められている。これは、ほとんどゴティエ(ゴーシエ)が言う「CM」そのものの定義

---

<sup>44</sup> ちなみに、「ルールの受容」が「道徳性」であるとして、ヒュームの「道徳性」はこのような「より弱い受容」であるのではなかろうか、というのが私の(林誓雄のヒューム解釈を受けた)理解である。

である。(無理に) カントに合わせるなら、それは「適法性(Legalität)」という状態である。(ちなみに、第三はカント的意味での「道徳性」に、第二は — 「好意・同情」からルールに従う場合をもカントは「適法性」だとしているが — (これはマコーミックがそうしているが(229)) 「利他主義」と(別個) 規定することができよう。)

そうだとすると、この状態に在る者の「視点」はどう規定すべきなのか。端的に「内的視点」とは言い難い。かといって「外的視点」であるとも言い難い。しかし、それは措いて逆に第三のみが端的に「内的視点」なのかと問うてくるなら、実はそもそも「内的視点」とは何なのかと再確認が求められてくると私は思う。

そうすると、マコーミックによる引用で挙げるが、

ルールの内的側面は、外的に観察可能な物理的行動と対比される、たんなる「感情[feeling]」の問題だとしばしば誤解される。疑いないことだが、ルールが社会集団によって一般的に受容されており、社会的な批判と遵守を求める圧力とによって一般的に支持されているところでは、諸個人は、制限または強制の心理的経験と類似した心理的経験をもつだろう。彼らが、自分は一定の仕方であるように「拘束されていると感じる」と言うとき、彼らは実際、こうした経験に言及しているのだろう。しかし、そのような感情は、「拘束力ある」ルールの存在にとって必要でも十分でもない。人々がルールを受け入れており、かつ、強制の感情を経験しない、ということに矛盾はない。必要なことは、共通の規準としての一定の行動パターンに対する批判的な反省的態度がある……ということである(C.L.57, 六四ページ)。(103)

というところがポイントになることが見えてくる。すなわちハートにおいて、「内的視点」とは第一義的に、「感情」といった「心理的」な質に定位したのではなく、(単なる「習慣」性の場合と異なって)「批判的に反省的に」正当性をもって「受容」されていることに定位したいわば論理的なカテゴリーなのである。

しかしそれは、(さらに) 心理(学)的に、その「受容」の際の「動機」を問うことを排除するものではない。そして、私としては、そうした「批判的な反省的態度」(という「内的視点」)の下位区分として、(その「態度」のもとで「理由」の挙示=「正当化」がなされている)「動機」的な三様態として上の三つに(さらに) 区別されうるのだと理解したい。(ここで「正当化」ということそのもので若干の注記をしておきたい。ハートの場合、厳密には「正当化されている(justified)」が問題とされている。「受容」(状態)とは、その意識が在ることである。これに対して文字通り「正当化(justification)」が問題にされるとき、それはいわゆ

る「二次ルール」への引証というかたちをとることになると思われる。)

### 3 杉本・佐藤の「内的視点」とは何なのか

このハートの枠組みで言うなら、私の「正当化」は、第一に「解釈学的視点」を採るものである。ここを押さえて頂くことが大事である。端的には大庭が（一面では）そうなのだが、いわば「視点」として「極端な外的視点」と「内的視点」の二つしか存在しないと見られる場合が多いからである。そして第二に、行為者の（その「視点」のもとで取り出される）「受容」性に即して、そこに成立している「正当性」の意識について、いわば「なぜ正当と言えるのか」とさらに問うるとして、そこに（あくまで行為者自身が有しているものであるが）「動機」に着目して、その「動機」において行為者が求めているところとの関係において、その実現に適合的であるというかたちで道徳の正当化を行うものである。

これに対して杉本・佐藤は、安彦が着目している「動機」は「長期的な自己利益」実現という「動機」であって、それとの適合性を言ってもそれは道徳の正当化にはならない、というものであろう。しかしそれは、大庭が（一面においてだが）言うように、そもそも「動機」と関連づけるということがそもそも道徳の「外部」に立つことであって、それは道徳の正当化とはならない、ということなのか。それとも、自己利益とは別の、まさしく「道徳的」ななんらかの動機と関連づけるべきだということなのか。

（これは杉本が言及しているところだが(2013:195) スキャンロンが「プリチャードのディレンマ」と呼ぶものは、大庭のような認識に定位している。こう述べられている。

或る行為が悪であるという事実が、その行為をなすべきではないという理由をどのように提供するのか、ということの説明する試みは、一つの困難なディレンマに直面する。一つの仕方で理解されるとき、回答は自明である。すなわち、その行為をすべきでないという理由は、端的に、それが悪であるということである。しかし、これは確かに求められている種類の回答ではない。それは、道徳的考慮の理由を-与える(reason-giving)力を単純に自明視している。他方、なんらかの明らかに非道徳的理由に訴えるべきだと仮定してみよう。たとえば、人々が道徳的に善であることに理由をもつのは、騙すことが求める努力、露見することの確率、社会的に排斥されることのコストを考慮に入れるとき、道徳的であることが自己-利益となるからである、というかたちで。こうした説明は、正しい事を為す理由を提供しえるであろう。しかしそれは、道徳的な人が第一に、そして第一位に動かさ

れるところの理由だと我々が想定するような種類の理由ではないであろう。この状態を私はプリチャードのディレンマとして言及したい。(1998:149f.)

しかしスキャンロンは続けて、

そのようにして回答は、その明らかな道徳的内容に応じる一つの次元に沿って並べられることができる。すなわち、最も自明に道徳的考慮であると思われるものに訴えること（それは、トリヴィアリティの危険を犯すことになる）から、道徳的観念と最小に結びつく理由に訴えること（これは、道徳的であることへの信じがたい程外的なインセンティブを提供するように思われるというリスクを犯すことになる）へと並ぶものである。／道徳性と、その理由を-与える力の重要性の説明は、また、その形式性の程度に応じる、あるいは他面で実質的内容の程度に応じる別の次元に沿って相互に比較されることができる。(149f.)

と説く。すなわち、いずれを採っても不満足な回答を与えることにしかならない二つの選択肢を（端的に）指摘するだけでなく、この両者を両端とする一つの連続する諸回答の配列状態といったものを語る。それとして二つの「次元」が措定されているのであるが、スキャンロンは、「形式的説明」として、

自分自身を合理的存在者とみなす者は誰であっても、定言命令の權威を承認することにコミットしていることを示すよう試みている。(1998:150)

としてカントに言及（する等）した後、そうした「形式的戦略」を吟味して、

道徳的要求はまた合理性の要求であることを示すことによって、道徳的“must”の力・不可避性が十分に説明される(1998:151)

と評価しつつも、

道徳性を配慮し損っている人物のどこが悪いのかに関する非常に満足できる記述を与えない(1998:151)

として退けて、「より見込みがある戦略」に思える(151)として、マッキンタイアを具体例とし

て挙げて「実質的説明」(151)に言及する。

もう一つ別の戦略は、道徳的判断の理由を-与える力を、より完全に、実質的タームを用いて、正しく行為するとき……我々が反応している特定のかたちの価値を特徴づけることによって説明することである。この説明が狙っているのは、何がこの特定のかたちの価値であるのかをより明瞭にし、それがもつ訴える力をより明らかにすることである。(1998:150)

私の見るところ、杉本・佐藤は共に、この後者の「実質的戦略」のスタンスを採っているように思われる。両者ともハーストハウスに賛意を示している。そこから見て端的に言いうるが、それは換言するなら、徳倫理的に、一定の「価値」と関連づけて、その価値の実現として道徳性を正当化するという戦略である。

しかしながら、それは「内的視点」を採ることだと端的に言いうるであろうか。そこで参照される「理由」は、「処世的な理由」に対して「道徳的」なものだと確かに言いうる。しかし、そう(は)言いうるとしても、それは当の正当化が求められている「道徳」と同じ(種類の)「道徳」(のもの)なのであろうか。違うのであれば、それは(その「道徳」とは別のもの)であるという意味で「外的」な「理由」を参照する「外的視点」であるのではなかろうか。

佐藤が結論部分で説いていることは(ハーストハウス(等の))((アリストテレス的)徳倫理学)への参照と(実は)ずれることになるのだが)これとは別である。「動物への虐待」行為への道徳的非難に即して、こう語られている。

ではこのとき、私たちの道徳的非難や怒りの実践はどのようなものになるだろうか。上で述べたように、怒りが正当であるのは、相手の行為が実際に道徳的な非難に値する場合であり、また相手に対して私が権威をもつときである。しかし、Xの実現に対して最適な手段をとっていないことは、道徳的な非難に値することなのだろうか。我々の道徳的な非難は時に苛烈であり、道徳的な怒りは時に社会全体をも動かす力をもつ。このとき、私たちの怒りが単に手段の取り違えに対するものであるとは筆者には思われない。むしろ、先の動物を虐待している人に対する私の道徳的な怒りが、相手が動物の幸福の実現に対して最適な手段をとっていないことを理由としているとすれば、私の怒りは普通、誤った理由に基づいたものと言われるだろう。(84f)

ここで挙げられている「相手の幸福の実現」は道徳的なものであると言いうる。だが、それ



を「目的」としてそのための「手段」として行為（虐待）を捉え、その「手段」としての不適切性（「取り違え」）の観点から「怒る」とき、そこで「幸福」が「理由」として挙げられるとして、それは「誤った理由に基づく」ことになる」と述べられている。

しかし続けて、

ではここでの私の道徳的な怒りを適切にすると思われる理由は何だろうか。それは相手の行為が動物の幸福という道徳的に価値ある事態を損なっているから、動物の道徳的な権利が侵害されているから、相手が他者の苦痛を楽しむという悪徳の持ち主だから、などというものであるだろう。(85)

として（佐藤からすれば一見ということになるが）一旦退けられた「動物の幸福」という「道徳的に価値ある事態」に基づいてなされる「怒り」は「適切」であるということが容認されている。それは、「保護」という（「虐待」とは）逆の場合で言うが、その際の「動物を保護する」という行為を称賛するとき、その称賛は行為の外の価値への参照による正当化である、とみなすことを可能にする。

しかしながら、そう了解するなら佐藤は異論を呈するであろう。引き続いてこう説かれている。

このことが意味しているのは、我々が通常、適切に道徳的非難を行っていると言えるのは、まさに相手の目的としている価値が道徳的に許容できないものであることを非難している場合であり、相手が採用している手段を非難している場合にはその非難は少なくとも、道徳的な非難としては、適切なものにはならないということである<sup>9</sup>。言い換えれば、我々はXを道徳にとって内的なものに見なす場合にのみ適切な道徳的非難を行いうるのであって、Xが道徳にとって外的な価値である場合には、我々は道徳的非難という実践を十分に説明することができない。したがって、道徳が手段でしかない<sup>9</sup>とみなすことはやはり、様々な行為者によって相互に行われる道徳的な営みという実践の説明として不十分であると感じられるのである。(85)

換言するなら私が読み取った「正当化」は、(実は) 当の「道徳的」行為の正当化ではなく、それが「目的」としている「価値」の正当化に過ぎないということである。そういう正当化では当の行為の正当化にはならない、ということである。行為の正当化であるためには、行為を一定の「価値」を目的として、行為（道徳）をその「手段」とみなすことを止めるので

なければならない、と主張されていると了解できる。

しかしながら佐藤は同時に、「Xを道徳にとって内的なものに見なす場合にのみ適切な道徳的非難を行いうる」と、「X」すなわち「価値」が「道徳にとって内的なもの」である場合、それへの参照は当の行為（道徳）の評価として「適切」、すなわち「正当」なものである、とも述べている。これはどういうことか。——ここを解明していくことこそが重要であると私は考える。

#### 4 何が真の論点なのか（一）

ここで語られる「内的」ということは、「目的」（実現）が（行為と）同じく「道徳的である」ということで「内的」である、とされているとも了解できる。すなわち、いわば道徳的相 — “moral outlook” という言い廻しが援用されている — で世界が見られていて、「行為」（虐待・保護）と「目的」（不幸・幸福）とがまさしく同じ道徳的世界のものであるので、両者の関連づけは妥当なものだ、とされているとも了解できる。その場合、それは上で見た「実質的戦略」と同じ「戦略」を採っていることになる。

佐藤が（そして杉本も）言及する（依拠する）であろうたとえばマクダウエルなら、ここで「論理的空間」という或る種客観的なもの（のうちに在る客観的事態）として「行為」「目的」が共に在ると語るであろう。これに対して佐藤は、厳密にみてそれと異なって一種主観主義的に、上記引用文に在るように「道徳にとって内的なものを見なす」と述べている。

いずれにしてもその場合、およそ「非道徳的なもの」（端的には「自己利益」）を「目的」として（みなして）、それとの適合性ということで行為（道徳）の「正当性」を語ることは認められないであろう。しかしながら、端的にはマクダウエルの客観主義的なものに即して言うが、その場合、人は「道徳的な論理的空間」に居るということになるのだが、人は果たしてそのような一種純粋な空間に居るのであるか。そうではなくて私は、人はいわば複合的な空間において、そこにおいて自己利益を目指しつつ、それに道徳によって一定の制約を掛けるという在り方をしている、あるいはそういう世界（「空間」）に居る、と考える。ここから見るなら、「道徳的な論理的空間」とは一つの部分空間にすぎない。内部・外部ということを私は「生活世界」というところから考えたが、それも複合的な世界である。これは大庭も（他方では）認めているように、人は「自己利益」を（直接的に）目指す（ゴティエのタームで言えば「SM」）のか、「道徳」の制約に服す（同じく「CM」）のかという葛藤のなかに在りえるのである。そして、いわば真剣なものとしては、そういうなかでこそ「なぜ道徳

的であるべきか」という問いも発せられるのである、と考える。

また、「道徳(的)」とは、いわば単一な事態としてあるのではなく、たとえば「虐待は悪である」「親切にすべきである」といった具体的な諸道徳として在る、と見るべきでもある。そうすると、それに定位して、— 端的にはロスの議論を想定して欲しいが — それら複数の「道徳」(「(一応の)義務」)が相互に対立する場合も在りえる。この事態を少しく別面から見たものと言いうるが、先のスキャンロンも「実質的戦略」について次のように述べている。

このような説明に関する主要な難点は、それが重要性・優先性の問いに対して十分に強い回答を与えることができるということとは明瞭でない、ということである。我々は一旦一つの特定の実質的価値を道徳的理由の源泉として同定するなら、一体なぜその価値が他の全ての価値に対して優先するのかを説明することは困難であるだろう。(151)

ここに「相対主義」の問題が成立するとも言いうる。ちなみに、これに対してマクダウエルはそのことを(やむなく)認めている。

また、次のように見ていくこともできる。参照される「目的」が「自己利益」である「処世的」なものか「(相手の)幸福」といった「道徳的」なものかという違いは在るが、共にそもそもその「行為」にとっては「外的」である。「目的」が道徳的なものであっても「行為」に対しては「外的」である。であるから、プラトン等の行為正当化が(広義で)「処世的(prudential)」であると言われる場合も在るのである。プラトンは「目的」として道徳的な、「利益」というとしてもいわば「真の利益」を想定して、その実現に繋がるとして「行為」(「正義(の履行)」)を正当化しているからである。

しかしながら、佐藤は(も)「実質的戦略」のもとで — 「内的視点」を採って — 「道徳的世界」に定位すべきであると主張している(だけな)のだろうか。私は、別の可能性も在ると見ている。それは、「目的も道徳にとって内的」ということが、いわば同じ道徳的世界のものであるということではなく、当の特定の「行為」(保護・虐待)という「(個別)道徳」にとって「内的」とみなされているかもしれないからである。ここから(遡って)見るなら、「動物の幸福(という)価値を棄損するから虐待は悪である」という正当化において、その「幸福」と「虐待」、厳密に言い換えて「不幸」と「虐待」、「幸福」と「保護」とが「内的」関係に在ると語られているのかもしれない。

しかしながら、そうした「内的」関係づけは果たして妥当であろうか。(おそらく)(杉本・)佐藤と私との対立の真の核心の措定はここから始まるとも考えられる。

私の(元来の)主張の一つは、「正当化」は、それを求める者に「内在」するものでなけれ

ばならない、ということである。いわば「内在的正当化」でなければならないと説いているのであるが、それ（「内在」）は「内的」とは別である。あくまで、問いを問う当人に即したものでなければならない、という意である。上記『道徳の理由』所収稿では、それを“ad hominem”でなければならないとも表現した。

説明するなら、あなたは或る行為（道徳）に対して「理由」を求めているが、それは（そもそも）あなたが求めている、したがって動機性をもつ「目的」となっているものでなければならない、と説いているのである。これに対して佐藤は、その「目的」（「X」）が行為（道徳）に対して「外的」である場合は、そうした関係づけは妥当な「正当化」とはならない、妥当であるためには、あくまで「内的」な「目的」でなければならない、としていた。そして、「目的」が「内的」なものである場合、それは「行為」（道徳）を「手段」とするようなもので（そもそも）あってはならないとされていた。その際、「目的」がいわば「行為」を構成するものだ、と説いているとも了解できるのである。脚注9として述べられた

もちろん我々は手段を非難することもある。しかしそれはその手段が我々が目的として追求している価値に反する側面を有するからであって、純粹に手段として不適切であるからではない。たとえば薬品の安全性を確かめるという目的のための手段としての動物実験に我々が怒りを覚えるのは、その手段が動物の幸福という我々が目的として価値をおく事態を損なうことを含むからである。(85)

という箇所中の「含む」という言い回しが、この了解の証拠となりうるであろう。

ちなみに、この箇所即して、私が主張する「内在的正当化」と佐藤（・杉本）の「内的正当化」との相違を明瞭にすることができる。私が — 正当化の文脈で —（「道徳」が）「手段」（である）というとき、それはその当人が有している「目的」にとってである。そして、「不適切」ということを言うなら、それは、観察者（というよりはアドヴァイザーと述べた方がいいだろう）から見て、「それはあなたが目的としているところに対して手段として「不適切」である」という意味である<sup>45</sup>。観察者自身が「不適切」と感じているわけでは必ずしも

---

<sup>45</sup> 杉本がどこかで立論のポイントとしていたと思うが“人称論”的に語るなら、これは「第二人称」の観点を探るものである。しかしそれは（勿論）S.ダーウォルのそれ、彼がたとえば「道徳的責務は還元できぬかたちで第二 - 人称的概念である」(*The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Harvard UP., 2006, p.91) という場合のそれとは異なる。これはまた、第一人称的に「なぜ私は……」と問う場合についても同様のかたちで成立するものである。そう問われる場合、いわば「私」が「そう問い始める私」と「それに回答する私」とに分裂し、後者からするなら前者は一種の「あなた」となるからである。

ただし「なぜ私は……」そのものについて言うなら、私が（「なぜ我々は……」から）「なぜ私は……」を区

ない。したがって、その「不適切」な行為（動物実験）に「怒りを覚える」としても、— 観察者自身が怒りを覚えていても別に構わないのだが、しかしその場合でもそれからは独立に— あなたが「目的」として求めていることに対しては「不適切」（むしろ「不適合」と言った方がいいであろう）なことを行っているという「怒り」なのである。いわば「あなたは悪いことをしている」という「怒り」ではなく「あなたはアホなことをしている」という「怒り」である<sup>46</sup>。言うまでもなく、そういう「怒り」は考え難く、そういう場合感じられるのはたとえば「じれったい」という感情かもしれない。しかしここは、あえてこの引用文に即して相違を述べるならばこういうことだということである。

したがって（当然）、相違は「視点」そのものに基づくものである。佐藤が「内的視点」で「関係者」「参加者」の立場に立って、というか自らを参加者の位置に置いて論じているのに対して、私は（ハートの的に言って）「解釈学的視点」において論じているのである。したがってまた、佐藤が（本当に）問題にしているのは安彦のこうしたスタンスであって、それを「道徳的でない」と批判しているのだ、と見るべきであろう。これに対しては私は「道徳を論じるからといって、その論そのものが道徳的である必要はない」とすでに強調してある。

しかしまた、こう言うなら、「我々」の、すなわち当事者（たちの共同体の）「怒り」を無視することになるのではなかろうか、と言われるかもしれない。だが、そうではない。「解釈学的視点」は「極端な外的視点」ではない。それは、被解釈者（達）がルール（この場合「動物実験は禁止される」）を「受容」しているということを認識している。それは当人達の視点＝「内的視点」を認識していることである。しかし私が問題としているのは、その「受容」（そのもの）の正当性である。或る「動物実験」行為に対して「それはルール違反である」と言うこともそれなりの正当化ではあろうが、私が求めるのはそれではなく、「なぜ動物実験は悪なのか」と問われてくる場合に定位して、その場合引証されうる「動物実験は（悪だから）禁止される」というルールまで射程に入れて、その理由を挙げることであり、そして、その「理由」として当人が求めている「目的」を取り上げ、それとの不適合性を証示することで

---

別する場合は、それは「他の人はどうであれ、なぜ私は」という含意のものである。そして、逆に第二人称的に見て「なぜあなたは」と言う場合でも、「他の人はどうであれ、なぜあなたは……」という含意を持つ。したがって、それら「なぜ私は」「なぜあなたは」は、主語の単数性を含意させて、「なぜあなた方は」「なぜ我々は」という複数性において成立する問いとは論理的に異なる問いだということを前提とするものである。（ゴティエのベイヤー批判もこれを骨子とするものである。）

ちなみに、この後者は（したがって）「なぜ人々は」と換言できるものである。しかしまた、それは必ずしも「中立的観点」を採るものではない。それは（逆に）「なぜ我々は」と換言することができるということからも言いうところである。

<sup>46</sup> 逆に、ここで「私」が文字通り「怒る」ということも在りえる。しかしそれは、私の（「解釈学的視点」に立つ）立場からすれば、単なる「私」の（私的な）感情性の発露であって、「あなた」の行為の正当化という

ある。この証示の試みは、(そう批判されるかもしれないが)決して(当事者達の)「内的視点」を無視するものではない。上で確認したようにハート自身、「動機」性に即してルール「受容」のさまざまな場合を区別していた。そこには、「動機」として「自己利益」をもって、それを「動機」としてルールを「受容」する場合も含まれていた。私は、この「動機性」に定位して、「行為」のそれとの適合性の観点で「正当化」ができるとしたのである。しかしまたそれは、あくまで当事者がその動機性をもって、これを前提としている。これに対して佐藤は、この「動機性」に一定の別の限定を付すことになっている。すなわち動機性は(それ自身) 道徳的な動機性でなければならない、としている。しかしそれは、いわば道徳的ゲームに内在することだとは(一旦)言ってもいいが、当人達のゲームに対してはそれを超越することになる。パラドキシカルと言っているが、この意味では佐藤の方が「外的視点」を採っているのである。(あるいはまた、佐藤もプラトンの的である、すなわち「回答」を与えることによって相手のそもそもの「動機性」の変更(つまり「改心」)を迫ることを狙っている<sup>47</sup>のかもしれない。)

そうだと、しかしながら、私がここで「構成」として取り出したものは、ヘアに即して佐藤自身が、

ある種の徳の活動は幸福そのものを構成する、幸福や利益にとって本質的なものであるということである。有徳な人にとって善行をなすことは、それ自体が幸福の一部なのであって、幸福になるためにすることではない。<sup>[48]</sup>

---

こととは(実は)関係のないものだ、と私は考える。

47 『道徳の理由』所収拙稿参照。

48 ここで語られる、そして(佐藤=ハーストハウスが言及する)ヘアも語っている「幸福」はいわば「道徳的幸福」と呼ぶことができよう。すなわち、自ら道徳的であることによって、そのことによって、そこで直ちに成立する — 逆に言って、それによって後で確保される、といったものではない — 「幸福」である。そういうものとして、「道徳」という活動性が初めて実現しうる状態としての、その意味で「道徳によって構成される」幸福である。(ちょうど「スポーツの喜び」が「スポーツ」をすることによって初めて成立するものであるのと同じ意味で。)このような「幸福」が事実して在ることを、そして、そういうものを求めている者にとっては、それが道徳的であることの「理由」となることを私は認める。

私(自身)がヘアを引用したとき、その部分は単純に無視した。それは、人々が「自己利益」を求めているという前提で(そういう人々に合わせて *ad hominem* に)議論を展開したからである。しかしながら、ここでは、ヘアの(そして、それを援用する佐藤の)そうした部分について(も)、少しコメントしておきたい。

1) 道徳的幸福を求めている者にとっては、それを道徳の「理由」とすることは、一つの「正当化」である。しかしそれは、自己利益を「理由」として挙げる場合と同じ構造のものである。さらに言うなら、その「道徳的幸福」も当人のそれであって、その意味では(広義に)「自己利益」と言いうる。(プラトン云々と語ったところも参照。)

2) しかしながら、その「正当化」は、正当化(作業)としてそれ自身「道徳的」であるのであろうか。「道徳」とは、規範性をもつものとして、「そうあるべきである」と迫ってくるものだとみる場合、ここには「規

と述べる場合の「構成」性とは異なる。ここで語られる（方の）「構成」性は、たとえばカントがストア派を批判して「福は徳に内在しない」と言う場合の「内在」性と同じである。「道徳的である」という状態に「幸福である」という状態が含まれているという事態である。この「含む」は上で見た「その手段〔動物実験〕が動物の幸福という我々が目的として価値をおく事態を損なうことを含むからである」と語られる場合の「含む」とは異なる。これは否定的なかたちなので私として言い換えて「動物保護は動物の幸福という価値実現を含む」と言うとして、その場合の「含む」とは異なる。上のカントの言も逆にして「福は徳に内在する」と言う場合、その言明は（「真」であるとして）「総合的真」である。これと違って、「動

---

範性」が存在しないとも言う。これは、1999年稿ではマクダウエルに対してもそう批判したところである。）

3) ちなみに私は、最近、「(自己の) 道徳的幸福」を求める在り方をも一つの「道徳」として認めて、別のコンテクストにおいてだが、しかし或る意味では通常の道徳とは別種の道徳として、それを「自己善の倫理」とも呼んでいる。

4) (佐藤が紹介しているように) ハーストハウスは、ヘアは(私と同じように)「道徳的幸福」による「正当化」をも「中立的視点」からのものだとしているが、それは誤りであると説いている(178f.)。しかし私は、端的にそうとは思わない。ヘア自身は「経験的」(179)立場で、経験的に見て人々はそういう種類の、つまり道徳的な利益を求めているということを事実だとして、その前提で(したがって、一般化して言って相手の立場に立つというかたちで、その意味では非・中立的に)、子供に道徳的になることを薦めている(「道徳的であるべきだ」としている)のだと考える。ハーストハウスはヘアのこの「経験的」立場を批判しているのだが、その際その批判の前提となっているのは、(規範的に) 道徳的幸福こそが真の幸福だという世界観(価値観)である。そもそも「(道徳) 内在的視点」とは、それを(信じて疑わずにそれを) 説く者の視点のことであるのではなかろうか。

5) 佐藤は、「[ヘアは] 自身の幸福観について無自覚であった」(82)として、逆に「無自覚」には彼もまた「道徳的世界観」をもっていたという含意で或る種弁護しているが、私から見れば、ヘアは決して「無自覚」であった訳ではなく、そうした「道徳観」が自分の内にも在ることをまさしく「経験的」に知った上で、あえて自分のそうした事実性を捨象して —ヘア自身に言わせれば「道徳言語」の論理的な(客観的) 分析というかたちで — 道徳分析を展開している。したがって、その意味ではヘアは「中立的視点」に立っている、と(ハーストハウス同様) 言うことができる。

6) 佐藤は、そうした自己道徳観のタナ上げをこそ「中立的視点」として批判しているのかもしれない。逆に言って、自己の道徳観に定位して(その意味で「内在的」に) 道徳分析を展開すべきだ、あるいは、そうした道徳観をタナ上げにすることなどできないはずだ、と説いているのかもしれない。しかし、これはいわば「学はどうかあるべきか、あるいは、どうありうるか」といった問題性の措定となるのだが、私は、「学」は、そういう意味では「外在的」であるべきであり、またそれが可能だと考えている。ちなみにここは、杉本が「静態論・規準論 vs. 生成論・基礎論」(永井) と述べて、前者の立場と採ると語った(20)ところと関連する。これで言えば私は(言うまでもなく)「生成論・基礎論」を採っていることになる。ちなみに、この永井的対置の提示に先立って、杉本は「両者(永井・安彦)は実際には道徳の規範の内部で考察しながら、あたかも規範の外に出ているように思い違いをしている」という大庭の見方を挙げているが、私は(永井も) 決して「内部で考察し」てはいない。「外部で考察し切っていない」というのなら、そう言ってもらって構わないが、少なくとも(「学」の立場で)「内部を出よう」とはしている。

7) この私の(私からすれば「学」的) スタンスのいわば必然性の証示として、次のようにも述べておきたい。そもそも「道徳内部」一般というものは在りえない(在るとしても抽象態としてである)。存在しているのは「特定道徳内部」である。そして、それがまた別の「特定道徳内部」の立場と遭遇するとき、そこに「では相互に検討してみよう」として、両者に対しては「中立的に」そもそも「学」が始まってくるのだと見ている。また、抽象態を取り出して「道徳」一般を措定するとしても、それと「非・道徳」とが対立する場面に即して、したがって両者からは等距離において「中立的」に考察するというのが「学」である。

物保護は幸福（実現）を含む」という言明は、「真」であるとして「分析的真」である。すなわち、「動物保護」は意味的に「その動物の幸福を目的とする」ということを含んでいるのである。（ちょうど、(語)「未婚男子」が(語)「子供をもたない」を含むように。) 私が「構成」性と言っているのはこのことである。

ちなみに、(前者の)「道徳に幸福が内在する」ということについてだが、「内在する」のか「内在しない」のかは、その者が何を「幸福」として考えているのかに依存する、と私(自身)は考えている。しかし、そうであっても、その者にとっては道徳・幸福の両者は内在的関係に在ると言っている。そして、その者がその者の「幸福」観において(いわば「道徳的幸福」というものを想定して)「内在する」と考えている場合、「その(道徳的)幸福に繋がるから道徳的であるべきである」という回答を、その者にとっては妥当な「正当化」として私も認めることができる。しかしメインの議論としては私は、その者が「自己利益」を求めているという事態に即して論を展開した。ちなみに、そういう者にとっては上の回答は(いわば的外れとして)受容できないところであろう。

後者の「構成」性をめぐる問題性、というか見解の相違については、拙著『「道徳的である」とはどういうことか』(第5章8節)で(「行為そのもの」概念の検討として)纏めたかたちで論じてある。トマス(・アキナス)は、「敵に対して武器を振るう」という「行為」について、それは、そう振舞っている者の(「[祖国]防衛のために」という)「意図」によってではなく、またその「意図」とは独立に、まさしく「敵に対している」という「状況」下においては*いわばそのまま* — これは換言すれば「分析的に」となるとしていい — 「防衛」行為となる、といった趣旨のことを説いているのを紹介した。この場合、「防衛」という「目的」と「武器を振るう」という「行為」とは内的関係(内在的関係ではない)に在り、つまり、その状況下では、「武器を振るう」ということは意味的に「防衛」であって、その意味で後者「防衛」は前者「武器を振るう」ということの(意味的)構成成分となっていると換言することができる。(上に「未婚男子」云々といったが、これを英語の“bachelor”で考えるとして、それは意味的に多義的なのだが(「学士号」という意味も在る)、いわば家族関係に焦点を合わせる場合「未婚男子」という意味に限定され、それが「子供をもたない」ということを含意させるのである。「状況」ということは、この「焦点を合わせる」に相当する。)

こうしたトマスの見方では、したがって、「敵に対している」という状況下においては、「武器を振るう」という「行為」の正当化として、「祖国を防衛する」ためになされているから、と言うことは、— 「彼はbachelorである」の妥当性を示すために「彼は子供をもたない」と言うのと同じように、— *いわば的外れ*となる。

私はこうした(トマスの)見方を退けた — たとえば、その際その者の(さらなる)「目的」



として「武功を立てる」や「臆病者と見なされないように」といったものが在る場合、そう単純に語ることはできない、として — のだが、佐藤はこれを言っているのだろうか。すなわち、「動物保護」行為の正当化を「動物の幸福」に訴えて（その「目的」に対する「手段適合性」の証示として）行うことは、そもそもの外れとなる、と主張するかたちで。出来るなら、これに対する（批判的）コメントを求めたいところでもある。そこに、一段ヴァージョン・アップした論争が展開されてくると予想できるからである。<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> 杉本は、— 「内的正当化」の立場を採るといって佐藤も杉本も同じだと見ている — 「倫理的な見方 (moral outlook) の内部から正当化を試みることができるという立場もある」として、その一例として D.Z. フィリップスを (も) 挙げている(2013:196)。このフィリップスは、或る論稿 (“Does it pay to be good?”) の最終部分(58ff.)を J.L. ストックスへの参照で締めくくっている。(私から見て) 要点と思われるところのみ引用しておく。(これは、目的論的発想を超える、さらに、「目的」として「道徳的目的」を指定する (たとえばプラトンのような) 立場をも含む「企図的 [目的志向的] 見方 (purposive outlook) (58) 総体を超える、換言して、上記の「実質的戦略」(あるいは「徳倫理」の或るヴァージョン) をさらに超えるというコンテクストに位置づける。)

私は、J.L. ストックスの無視されているが重要な諸論稿に言及する。ストックスは全く正しく、道徳性に関する説明としての合理的行為というアリストテレス的観念の十全性に疑問を呈している。しかし彼は、行為に対する道徳性の特有の貢献は、その行為に対してさらなる企図 (purpose) を付け加えることに在る、あるいは所与の諸企図にとって代わるところに在る、と主張するのではない。道徳性は、「それに対しては企図が無差別である、あるいは価値的に等価であるところの諸特徴に独自の価値を指定することによって……差異性の付加的原理として機能する。」 (*The Limits Of Purpose*, p. 27)。一旦これが認識されると、手段-目的 (ends) 区別の不十全性がただちに明らかとなる。／……／「多くの人達が次のように語るであろうことを私は知っている。すなわち、……一つの道徳的目標 (aim) ・ 企図が在って、それは人生の究極的な他を圧する企図である。自分自身を豊かにする安全で法的に許される諸手段を拒否する者は、これよりも重要な何かを求めているからそうするのである。その者は……自分自身の精神的な (spiritual) 発展・完成を求めているのである。このように語られることに対しては私は次のように応答したい。その行為は、それが将来における正しさを作り上げるのに依拠されうることの前に、第一に、その現下において正であると示されるのでなければならない。……そのような目標は確かに在りうるであろうし、それは富よりも重要なものであると見なされうであろうが、それは結局、行為の他のいかなる目的とも同様に一つの目的、行為の一つの可能な結果にすぎない。そのような目的は、他のあらゆる目的と共に、どのような手段によっても追求されえない堅固な道徳的規則の下に在る。道徳性は、いかなる瞬間においても、自分自身の道徳的完成へと至る最も見込みの在る大道をも放棄すること (to surrender the most promising avenue to his own moral perfection) を人に要求するのだ、と断言していいであろう。」 (*The Limits Of Purpose*, pp. 28-29)。

(ここで、ストックス自身に言いたい、その場合、一種の盲目的な規則服従が説かれていることになるのではなかろうか。(原文を付したところを「最も見込みの在る大道をも自分自身の道徳的完成へと引き渡すこと」の意で理解するならば話は別となるが、その場合、「道徳的完成」も一つの「目的」として「企図」されることになる。これではなく上の読み方をすることについては、フィリップスの

彼 [ストックス] は、自分自身の道徳的発展を含んでどんな目的も人の行為に正しさを保障しえない、と、また、人が目標とする多くの目的のなかにあつて、人の自身の道徳的完成は最高のものではない、と指摘している。(Phillips, “Introduction”, in: *Morality and Purpose* [下記参考], 4)

をも参考とした。)

上の引用に続けてフィリップスは「道徳的行為の要点として道徳的完成という目標について諸論稿においてほとんど語られていないということは、フット夫人の名誉となるところである。他方、彼女が正しい行為の結

## 5 何が真の論点なのか (二)

以上が杉本・佐藤の安彦批判のメインの筋へのリプライであるとして、私としては、「正当化」についてはなお確認しておきたいことが在る。それは、佐藤が、

初期の安彦、さらに言えばゴーティエを受容する以前の立場の中にあると思われる。2.3節で見たように、当時の安彦は道徳を生活形式に支えられた自己目的的なものと捉えていた。その上で、対立する道徳原則を支持するものが共通に前提するものから、プラグマティックに問題を解決することを主張していた。(86)

---

果と見なしている利益(profit)がそもそも道徳的利益であるということは、私には少しも明らかでない」と続けている。ここには、「道徳的利益」を説いているのであれば妥当である、といったニュアンスが在るが、そうであれば、それが「企図」として求められるということにもなりうる。ここに在る問題性について、もっと丹念にストック、フィリップスの議論をフォローすれば解消するかもしれないが、ここはむしろ、フィリップスに加担している杉本に意見を求めたいところである。

(さらなる参考として、— これは、上記論文では引用されていないが — 目的論的道徳との違いを明確化した次の件も引用しておく。引用は、上記書に収録された諸論稿の再収録を含む *Morality and Purpose*, ed. by D.Z.Phillips, Routledge & Kegan Paul, 1969 からのものである。

第一に、行為は世界の福祉に貢献するものとしてではなく、精神的活動性あるいは自己表現の一ケースとみなされる。第二に、このプロセスの移転的(transitive)性格は、論点に関する不可避の強調と共に、背景へと退く。活動性は、全体として、そしてあらゆる瞬間において、それ自身を正当化するのでなければならぬ。第三に、承認される価値は、内在的かつ絶対的であって、企図の価値のように相対的・条件的ではない。この考察を生き残る行為というプロジェクトは、完全に正当であり、道徳的に正当であると、また結果(results)から独立にそれ自身において価値をもつと主張することができる行為へと移行する。(80)

そして、このストックは — ヴォイティワ、ウィリアムズ等と共に — フィニス肯定的に取り上げている (*Fundamentals of Ethics*, Georgetown UP, 1983, p.153, note) ところである。(ただし、フィニスの場合は、ストックに言わせればなお「企图的」であるとも言う。しかしまた、その「企図」を、通常のものとしてではなく、すなわち行為を「手段」としてその外に在る「目的」の企図としてではなく、いわば行為の内に在る「目的」の企図として想定している、と云う。そしてそこに「非移転的(intransitive)結果」という概念の援用がなされてくるのだと見ることもできる。) 私は、このフィニスを典型とする「倫理」を「自己善の倫理」として類型化している。(ちなみに大庭健もその一例である。) 杉本(そして佐藤)は、そもそも「自己善の倫理」を説いているのではないか、というようにも纏めることができるかもしれない。フィニスに対する評価を聞いてみたいところである。

あるいはまた、ここでスロート(等)が区別した(「徳倫理」の)“agent-focused”版と“agent-based”版の相違ということを検討すべきかもしれない。(スキャンロンによって批判もされ、ストックによって「道徳的完成」を求める(なお目的論的なヴァージョンとされる)アリストテレスは前者の代表例である。これに対してスロートは自身の「徳倫理学」を後者として展開している。しかしながら、これの意味するところが私にはいまひとつ理解し切れない。ここも(むしろ)佐藤・杉本に解明を依頼したいところであるが、私としては、それも結局は(私が言う)「自己善の倫理」に帰着することになるのではなからうか、という“予想”をもっている。

というかたちで言及しているところと関わるものである。

(或る観点を強調すればという限定付きであるが) これは「内的視点」を採るものである。しかし、それはいわば単純な「内的視点」ではなく複数の「内的視点」、というより同じ「内的視点」の複数の解釈が交差するところに定位するものである。具体的に言うなら私は、複数の「道德原理」が対立する場面に定位して — そもそも対立が在る場面でなければ「なぜそちらの方か」という問いも成立してこないとも考えられる — 、その下にさらに共通に前提されているものが在れば、それとの一方のみの適合を証示することによって(それが出来る場合だが) その一方のみを正当とすることができる、とする方途を — 「実用的正当化」と呼んで — 提案した。たとえば佐藤の「動物実験」のケースで言うなら、一方の「動物実験は不正である」、他方の「動物実験は不正ではない」という見解、そしてそれに伴っている「動物実験は禁止される」「認められる」という二つの「道德原理」が対立している場合、そこに共通になんらかの(求められれば「理由」として挙示されてくる)「価値」(観)、たとえば(功利主義的な)「なるべく多くの幸福の実現が望ましい」が在る場合、どちらが望ましいものであるか — 「より望ましい」とすればそれに導くのは一つだけとなる — の証示によって一方のみの正当を導くことができる。<sup>50</sup>

理論的には必ずそういうことになる。しかし、そこには「正当でない」とされるものを「原理」としている者において — 自らの「原理」の非-正当を認めることになるので — 心理的抵抗といったものが予想される。しかし私は、そうした心理性をいわば断ち切ることが(実践) 理性性であって、それこそが重要であると説いた。これは換言するなら、心理的には撤回を認め難いとしても「道德原理」を目的視しないということである。したがって、佐藤の上記の纏め方に在る「道德を……自己目的的なものと捉える」というのは誤解である。(これについては6節を参照頂きたい。)

逆に言うなら、この心理性への定位 — たとえば「怒り」という感情性への定位もそうである — が、そこに含意されている「道德」 — たとえば「動物実験は悪である」 — に従う在り方を「自己目的的」なものとしている、と私は見ている。また、この心理質に自足するという在り方は一つの「美」(的狀態)である — そもそも「美」それ自身は自己目的的なものである — 。私は、したがって、そうした道德性の主張を「美学主義」であるとも規定している<sup>51</sup>。その含意は、「美」(「芸術」)という本来自己完結的な領域の外においても、その自

---

<sup>50</sup> ちなみに(杉本が言及・援用する(2013:197)) スキャンロンの「他の人々が受け入れると期待できる根拠」も、 — そもそも「受け入れる」ということはその者が認めているということであるから — (自分との) 共通の前提である、とすることができる。

<sup>51</sup> これについては、1999年拙稿を参照頂きたい。

己完結性を説く在り方である。もちろん、この私の理解は、そもそも「道徳」は自己完結的領域ではないという理解を前提としている。それは、「道徳」をもっぱら「手段-道徳性」として理解することと等値である。しかし、こういうふうに見ることによって、(逆の)「目的-道徳性」の道徳観が何に定位しているのかが明らかになると考える。いずれにしても私の見方は「前提」を置くものであって、その「道徳」理解(それ自身)は正当化されたものではない。しかし、では「法」の場合はどうであろうか。これについては多くの人が「手段」だと理解しているであろう。私は「道徳」も基本的に「法」のようなものだと理解している。「道徳」は「法」とは違うと言うのなら、どう違うのか。いずれにしても、この点が杉本・佐藤両氏と私とを分かち決定的な点であると考えている。

「共通前提」に依拠する私のやり方は、取りようによってはマクダウエルが採っているノイラートの行き方(の一ヴァージョン)であるとも言える。彼も、前提を共有する世界内におけるいわば「よりよき道徳原理」の措定・確定(という自己修正)のやり方を採っている、と理解できるからである。

しかしながら、(実は)「ノイラートの船」には複数のヴァージョンが在る。私はパトナム版<sup>52</sup>を採った。そこでは(いわば船団として)船は複数在るということが想定されている。これに対してマクダウエルのは「船は(私が乗っている)一隻しかない」と想定している。(もちろん「船」というのは比喩であるのだが、それに対して)実際の世界の問題として言うなら、マクダウエルは世界を単一的に自己展開していくものだと捉えている。これに対して私は、時代的に言って「近代」に定位して、(単純に言って)それまでそれぞれ自己展開してきた複数の世界が相互に関係をもってくるという事態に定位している。ヴィトゲンシュタインのタームで言うなら複数の「生活形式」を想定し、それらの交差という事態に定位しているのである。佐藤が私について「後期」と言っているところ(次節参照)では、この側面を重視している。

ヴィトゲンシュタインそのものに即して言うなら、こうした交差の事態については彼は、相互に意見対立が在る場合、相手に対して「説得」しかないと見ている。それに対して私は、— 各「生活形式」のさらに基底に共通の根底的「生活形式」が成立していると言ってもいいが — 端的には「直観的世界」(フッサール)として共通の世界が成立しているとする。そして、— 対立事態を言葉で共通理解しようとするなら — この世界内の諸事態をどう言明するかというかたちで一つの共通の「言語ゲーム」— これは、既存の「言語ゲーム」間の「翻訳」

---

<sup>52</sup> 拙稿「『相対主義』の克服 — R.ローティに即して — 」(『Dialogica』第1号)、1996年 参照。

でも構わない — が成立してくるとも考える<sup>53</sup>。そして、その「言語」で一定のものが共通するものとして言明され、対立する意見をそれと関連づけるかたちで、一方のみの適切を証示することによってその一方のみの正当を語るができる、と考える。ヴィトゲンシュタインにおいてはこの可能性が否定されているとも見ることができるのだが、そこには上に見た「心理性」への固執が在ると見ることができる。

## 6 附論：誤解の指摘

上で「誤解」と述べたところに関わって若干の補論を行っておきたい。再度引用するが、

初期の安彦、さらに言えばゴーティエを受容する以前の立場の中にあると思われる。2.3節で見たように、当時の安彦は道徳を生活形式に支えられた自己目的的なものと捉えていた。その上で、対立する道徳原則を支持するものが共通に前提するものから、プラグマティックに問題を解決することを主張していた。(86)

と佐藤は述べていた。問題としたいのは、ここに在る「安彦は道徳を生活形式に支えられた自己目的的なものと捉えていた」という件である。

この（安彦）理解は、（当然）先行して述べられている

生活世界的課題は道徳および道徳の原理の基礎にあるものであり、いわば道徳の内側にあるものである。したがって、生活世界的課題による道徳と道徳原理の正当化は、道徳の内面的正当化である、と彼は述べる。(72f.)

を受けたものである。

これは、私の1981年『思想』所収論稿の最後の部分を踏まえたものである。そこで、私自身はこう述べていた。

論証原理の基礎に在る生活世界的課題は同時にまた道徳の基礎にも在るものである……。

---

<sup>53</sup> 野矢茂樹「言語ゲームと言語ゲームの間」(『現代思想』1998年1月号)、また拙稿「Th.クーンの「相対主義」」(『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学・教育科学』第38号)、1989年 参照。

すなわち、或る道德の正当化を行おうとするならば、いわば自動的にあるべき原理も定まってくるのである。この限りでは、そうした原理に従っての論証的正当化は、換言すれば道德の内在的正当化であるということになる。(133)

この「内在的正当化」を佐藤は「[道德の] 道德内在的正当化」と読んでいる訳であるが、それは誤読である。私が（そこでも）述べているのは、道德の、（その基礎にある）「生活世界的課題」、あるいは包括的に、「道德」の基礎に在る「生活世界」、その「生活世界」に「内在する」正当化のことである。端的に言えば「生活世界内在的正当化」である。<sup>54</sup> それは、「道德」の「基礎」に「生活世界」が在って、その問題性を解決するものとしてそもそも「道德」は存在しているという、その意味で（すでに）「手段的」道德観と一体となったものである。佐藤は続けて、

しかし彼はこの、道德には内的正当化しか与えることができないということに満足せず、道德と道德原理の外的正当化の可能性を追求する。(73)

と述べ、2.4では、

まず初期安彦は道德の究極的な原理の外的な正当化は不可能であると考えていた。しかし内的な正当化しかできないままでは、道德は閉じたものとなってしまい、相对主義を免れない。そこで後には、議論の当事者らに共通する前提から外的な正当化が可能であるという考えに転向する。(80)

と、これを纏めてもいる。

ここで「転向」と語られているのは認めていいが、しかし、「後」の議論は、「初期」からの考察視点の変更であって、「正当化」をめぐる）主張そのものの変更ではない。しかし「誤解」が生じてくる理解として問題とすべきなのは、そこで（この理解に合わせて）語られる

---

<sup>54</sup> したがって、引きつづいて引用されている

我々も道德に対する超越的正当化という視点が在ることは十分承知しているが、学としては（恐らく）それは不可能である。学としてはあくまで内的正当化に自己限定せざるをえない。(133f.)

という部分の「道德に対する超越的正当化」も、「[特定の] 道德に対する [その道德の基礎に在る特定の] 生活世界 [に対して] 超越的 [な] 正当化」の意である。

いわば「内的正当化路線から外的正当化路線へ」の展開という（安彦）理解である。これもまた、そのものとしては認めても構わないが、しかしそれも、私の意図としては考察視点の変更（あるいは拡大）であって、「初期」が「所与の単一の生活世界に内在する正当化」路線であるとして、「後」のは、複数の「生活世界」を横断的に見る — 言うまでもなくそれは、そう見なければ（諸）道徳間の「対立」の解決が語りえないからである — という路線への展開である。そして、「誤解」そのものとして問題とすべきなのは、私が採っているのは前者・後者とも「正当化」路線は等しく「道徳外在的」正当化の路線 — それは、「道徳」を「手段」とみなすことをアプリアリに前提する — であり、「内」から「外」に展開したのは、あくまで特定の「生活世界」の「内」から「外」へ、である、という私の主張点である<sup>55</sup>。これを佐藤は「道徳内在的正当化」路線から「道徳外在的正当化」路線への展開（「転向」）と誤解しているのである。

私からするなら、という限定を付しても構わないが、このような「誤解」が生じてくるのは、

生活世界的課題は道徳および道徳の原理の基礎にあるものであり、いわば道徳の内側にあるものである。(72)

と理解されているような「道徳観」が採用されているからかもしれない。この引用文の前半はそのまま（私への理解として）そのまま認めてもいいが、それが「いわば……」として纏められてくることを帰結するような道徳観である。私からすれば、「基礎にある」とは「道徳」の外に在るものである。それを佐藤は（おそらく）「基本（部分）」とでも理解し、したがって「道徳の内側にある」と理解（誤解）しているのであろうが、それはいわば「道徳が世界

---

<sup>55</sup> ここで「特定の」にアンダーラインを付したのは、いわば「生活世界」（全般）からの「超越」の立場は（引き続いて）採らないということを含意させるためである。そもそも特定の生活世界の「外」へと視点を向けるのは、そこに別の（特定の）生活世界との間で「対立」の関係が成立しているからである。そして、その「対立関係」が成立している以上、いわばその“場”として、より包括的な「生活世界」が成立しているとみなしえる。これについては、それを「超越」すべきではできないと私は（引き続き）考えている。であるから「内在的」ということにもなるのである。

ちなみに、この「超越」的立場として私は、（その者（達）の）「価値観」（「道徳観」と見てもいい）に基づく「生活世界」批判（および（我々からするなら、その「生活世界」を基礎とする）既存の価値観・道徳観への批判）のことを想定している。それは（その者（達）の）「道徳」に（あくまで）基づくものとして「道徳内在的批判」であると言いうる。佐藤の立場もこのような「道徳内在主義」であるのではなかろうか。それは、（包括的）「生活世界」、そしてそれに基づく（その生活世界の）（別の）既存道徳に対しては（逆に）極度に「超越的」（「外在的」）であるのではなかろうか。周知のフレーズを用いて、佐藤には「他者」（異者）（への観点）が不在であるとも言いうるだろうか。

観そのものである」とでもいった「道徳観」である。

たしかに、「道徳」をそう理解することも可能であろう。世界観が一定の規範性・価値性を有しているというところから見れば、それも十分可能である。しかし規範性・価値性そのものが道徳性であるのではない、と私はみるべきだと考える。それでは「道徳」をあまりに包括的な観念にしてしまう。

『dialogica』7.91号所収論稿でマッキーの「広義の道徳」「狭義の道徳」という纏め方、および「両者を混同しないことが大事だ」という主張を、そうした主張に対するウィギンズの批判と共に紹介し、そのウィギンズを批判した。これで言うなら佐藤はウィギンズ的「道徳観」を採っていると言いうる。「参考文献」としてこの拙稿が挙げられ、若干の言及がなされてはいるが、それは引き続く（“why be moral”問題論への）コメントに対する導入としてでしかない。この部分（そのもの）に対するコメントを求めたいところでもある。

#### 引用文献

- 安彦一恵「道徳の正当化 — 道徳的論証に関する諸説の展開 —」（『思想』684号）、1981年  
——「二つの「合理性」概念 — J. McDowell 的「道徳的实在論」の批判的検討 —」（『哲学』（日本哲学会）第50号）[詳細版]（『Dialogica』7.91号）、1999年  
——『「公共性」の社会倫理学的研究』（平成14年度～平成16年度科学研究費補助金（(C)（2））研究成果報告書報告書）、2005年  
——『「道徳的である」とはどういうことか』世界思想社、2013年  
安彦／谷本編『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社、2004年  
ハーバーマス、J.（河上倫逸／耳野健二訳）『事実性と妥当性 [上]』未来社、2002年  
——（河上倫逸／耳野健二訳）『事実性と妥当性 [下]』未来社、2003年  
——（高野昌行訳）『他者の受容 多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局、2004年  
——（清水多吉／朝倉輝一訳）『討議倫理』法政大学出版局、2005年  
ハート、H. L. A.（矢崎光圀監訳）『法の概念』みすず書房、1976年  
黒宮一太『ネイションとの再会 記憶への帰属』NTT出版、2007年  
マコーミック、N.（角田猛之編訳）『ハート法理学の全体像』晃洋書房、1996年  
ミラー、D.（山岡龍一／森達也訳）『政治哲学』岩波書店、2005年  
——（富沢克他訳）『ナショナリティについて』風行社、2007年



- 毛利透『民主政の規範理論 憲法パトリオティズムは可能か』、2002年
- ロールズ、J. (エリン・ケリー編、田中成明他訳)『公正としての正義 再説』岩波書店、2004年
- (中山竜一訳)「公共的理性の概念・再説」(中山竜一訳『万民の法』岩波書店、2006年)
- 佐伯啓思『日本の愛国心 序説的考察』NTT出版、2008年
- シュミット、C. (田中浩／原田武雄訳)『政治的なものの概念』未来社、1970年
- (稲葉素之訳)『現代議会主義の精神的地位』みすず書房、1972年
- 杉本俊介「Why Be Moral? 問題における主体——大庭・永井・安彦論争の再考——」(仲正昌樹編『「倫理」における「主体」の問題』御茶の水書房、2013年)
- Ben-Israel, H., “The Nation-State: Durability Through Change”, in: *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 24, 2011
- Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, 1973.
- *Erläuterungen Zur Diskursethik*, 1991
- translated by C.Cronin, “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’ s *Political Liberalism*”, in: *The Journal of Philosophy*, 92-3, 1995.
- Holton, R., “Positivism and the Internal Point of View”, in: *Law and Philosophy*, 17, 1998
- Larmore, C., “Political Liberalism”, in: *Political Theory*, 18-3, 1990.
- Miller, D., ” The Ethical Significance of Nationality”, in: *Ethics*, 98-4, 1988.
- *Political Philosophy*, Oxford University Press, 2003
- Phillips, D. Z., “Does It Pay To Be Good?”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 65, 1964/65.
- Pohlmann, F., “Der „Historikerstreit “ in Deutschland Eine Rückblickende Bewertung” (SÜDWESTRUNDFUNK SWR2 Essay - Manuskriptdienst) 、Sendung: Dienstag, 23.01.2007, 21.03 Uhr, SWR
- Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia UP., 1993.
- Scanlon, T., *What We Owe To Each Other*, Harvard UP., 1998.
- Stocks, J. L., *Morality and Purpose*, ed. by D. Z. Phillips, Routledge & Kegan Paul, 1969
- Walzer, M., *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, 1994

( 本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/17.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/17.html) )