

公共的理由アプローチの拡散と展望 ：クオンとヴァリエの場合

米村 幸太郎

目次

第1節：イントロダクション

- (1) 問題設定
- (2) 公共的理由アプローチの基本戦略と問題

第2節：拡散Ⅰ－クオンの内的構想

- (1) 内的構想の戦略
- (2) 内的構想の問題点

第3節：拡散Ⅱ－ヴァリエの一致構想

- (1) 一致構想の戦略
- (2) 一致構想の問題点

第4節：公共的理由アプローチの展望

第1節：イントロダクション

(1) 問題設定

わたしたちの間には価値をめぐる対立がある。ひとつとは、善き生き方や、あるべき政策や法について意見を異にしているだけでなく、それらの基底に

ある哲学的、道徳的、宗教的諸問題についての異なる見解、すなわち異なった包括的教説 (comprehensive doctrine) を抱いて生きている。この意味でわたしたちの間の価値対立は根本的である。そしてこの根本的対立は、ひとつひとつが理性的に考え、討議を尽くしても解消されない。この意味で、わたしたちの間の価値対立は理に適った (reasonable) ものもあり、解消不可能な事実でもあるように思われる。

わたしたちの間の価値対立の性質をこのようなものとして理解するとき、リベラリズムにとってひとつの理論的課題が立ち現れることになる。すなわち、価値対立が根本的かつ解消不可能であるのならば、ある法や制度の正しさをある一個の真なる包括的教説に基づかせしめることはできないように思われる。価値対立の根本性、解消不可能性を受け入れつつ、しかしそれでも法や制度が正統性 (legitimacy) を有するということは、そもそも、またいかにして、可能なのだろうか。ロールズ (John Rawls) は『政治的リベラリズム (Political Liberalism)』の冒頭において、この問いを次のように要約している。「自由で平等な市民が、適理的な宗教的、哲学的、道徳的な教説について深く対立したままでありつつも、正しく安定した社会が存続することはどのように可能か」(Rawls 2005: 4, 傍点米村)。

この問いに対するひとつの答え方は、誰にとっても十分な理由である何事かに法を依拠せしめることによって、というものであるだろう。価値対立の根本性、解消不可能性にも関わらず、わたしたち全員にとって当該法ないし制度を支持する理由があるのだと言えればよいのである。ロールズの政治的リベラリズムを筆頭に、こうしたアイディアから展開された立場には複数のものがあり、複数の名前が付されているものの、本稿ではそれらをリベラリズムに対する公共的理由 (public reason) アプローチ (以下単に「公共的理由アプローチ」と呼ぶ) と総称することにしたい。

こうした公共的理由アプローチは、現代リベラリズムの1つの興味深い潮流となっていると言ってよいだろう。本稿の背景的動機は、こうした公共的理由

アプローチがどこまで有望なのかを見定めることにある。とはいえ、さまざまな批判と応答の結果、現在では公共的理由アプローチは一個の立場というより、それ自体複数の構想を内包する哲学的プロジェクトであり、それらの諸構想それぞれについての論争にもかなりの蓄積がある。そこで以下では、このアプローチに属する近年の議論のうち、特にジョナサン・クォン (Jonathan Quong) の「内的構想 (internal conception)」とケヴィン・ヴァリエ (Kevin Vallier) の「一致構想 (convergence conception)」を取り上げ、批判的検討を加えたい¹⁾。彼らの議論は共に公共的理由アプローチを支持するものの、その中核的アイデアを対照的な方向へと発展させている。したがって、彼らの議論を並べて検討することは、公共的理由アプローチの広がりを示すと同時に、そのプロジェクトの展望について幾分かの示唆を与えてくれるだろう。

まず公共的理由アプローチについて簡単な見取り図を描いた後 (第1節(2))、第2節および第3節において、内的構想および一致構想の議論戦略を整理した上で、その問題点を明確化することを試みる。その結果を踏まえて、公共的理由アプローチ全体の展望について素描的なコメントを付加したい (第4節)。

(2) 公共的理由アプローチの基本戦略と問題

公共的理由アプローチに分類できる立場は多く、論者によって当然ながら細部のニュアンスは異なる。とはいえ、本稿の問題のためにはまず、細かな相違を一旦脇に置いて、理念型としての公共的理由アプローチの基本的戦略を概観しておくのが有益だろう²⁾。

1) 以下、本稿の検討の中心的対象となるクォンの主著 Quong 2011 および、ヴァリエの主著 Vallier 2014 については頻繁に言及するため、それぞれ LWP, LPPF と略記する。

2) 本節での整理は、細部は異なるものの、基本的に Vallier&D'agostino 2014, Eberle 2002 によっている。

公共的理由アプローチは2つのコミットメントを出発点にしていると言ってよい。第1は、ロールズが「適理的多元性の事実 (a fact of reasonable pluralism)」と呼んだ、わたしたちの価値対立の性質に関する説明へのコミットメントである。これによれば、まず、わたしたちの間の対立は、それが哲学的、道徳的、宗教的諸見解を含む異なる包括的教説 (comprehensive doctrine) に根ざしているという意味で、根本的なものである。次に、この対立は、端的に言えば主題の難しさと人間のさまざまな限界——ロールズはこれを「判断の重荷 (burdens of judgement)」と呼んだ——に由来する³⁾。よって、きちんとした理性と判断能力を有する「適理的な (reasonable)」諸個人の間でも、各人が自由かつ真摯に思考する限り、解消することは期待できない⁴⁾。

この認識から、公共的理由アプローチは自らが答えるべき問題を次のように見出す。法は強制 (coercion) の一種である、ないしは少なくとも法のうち一定のものは強制的な政治権力の行使を背景としている。したがって法は (あるいは強制的な法は)、それに従う政治的共同体の構成員に対し道徳的に正当化されなくてはならない。だが、適理的な多元性の事実を認めた上で、いかにしてそれが可能なか?—このような問題である。

3) ロールズはとくに網羅的なものではないとしつつ、次のような要素が「判断の重荷」を構成するとしている (Rawls 2005: 56-7)。経験的、科学的論拠 (empirical and scientific evidence) は複雑かつ論争的である。またかかる事実の領域について仮に一致を見たとしても、価値判断、道徳判断が一致するとは当然限らない。わたしたちは異なった複数の考慮の間の重み付けについて意見を異にしうる。また政治的道徳的価値を評価する仕方もわたしたちの人生経験全体の影響を被らざるを得ない。さらに社会制度はすべての価値を満たすことはできず、ときに困難な決断を伴わざるを得ない。これらは「政治的生活の通常のコースにおける我々の理性と判断能力の正しく (そして良心的な) 行使に伴う多くの危険 (hazards)」 (Rawls 2005: 56) であるとされる。

4) ただしロールズにおいては、周知のように、適理性 (reasonableness) とは単に一定の認識推論能力を有していることではなく、一定の道徳的能力をも具備していることを指している。Cf. Rawls 2005, p. 24.

これが困難な問題となるのは、公共的理由アプローチの第2のコミットメントである人格の尊重 (respect for persons) の要請にある (Ex. Eberle 2002: 12)。周知の通り「人格の尊重」は非常に把握し難い理念であるが、公共的アプローチは、この理念の受容が次のような思考を要請すると考える。ある特定の包括的教説の正しさを持ち出して先の問いに答えることはできない。というのも、たとえかかる特定の包括的教説に照らして、ある法ないし制度が正当化されるのだとしても、かかる理由は異なる他の適理的な包括的教説を抱く者の観点からすれば、受容し難いものであるからである。互いを人格として尊重することは、互いの異なる包括的教説を理にかなった尊重すべきものとして取り扱うことでなくてはならない。人格の尊重の観点からは、適理的な多元性の事実是真的な包括的教説の発見と実現によって解消されるべきではなく、尊重し、維持されるべき事態なのである。

この要請は、理由を主語として次のようにも言い表される。公共的理由アプローチは強制たる法を理由によって正当化しなければならない。だが彼らを人格として尊重する以上、その理由は、当該主体のパースペクティブから見て理由として受容可能なものでなければならない。もちろん、ある理由が「ある主体のパースペクティブから見て理由として受容可能である」という事態がいかなることかはより明確にされなければならない。しかし、さしあたり哲学的ジャーゴンを用いて済ませておけば、強制の正当化として持ち出される理由は、主体中立的 (agent-neutral) な理由ではなく主体相関的 (agent-relative) でなくてはならないのである (Van Schoelandt 2015: 1033)。

ではどうしたらいいのか。政治共同体の成員たちが、その包括的教説における適理的対立にもかかわらず、誰の観点からしても当該法を支持する理由とみなすことのできるような理由が存在し、それによって当該法が正当化されていると言えればよいのである—このような理路を辿って、公共的理由アプローチは、細部は違えど、概ね以下のような公共的正当化原理 (the public justification principle) を支持することになる。

公共的正当化原理：ある強制的法 L が公共的に正当化されるのは、当該政治共同体の適理的な成員全員にとって L を支持する十分な理由 R が存在している場合かつそのときのみである。

一見して明らか通り、公共的正当化原理は、それ自体としては正当化されるべき法の内容や正義の原理を特定することはしない。だがそれはそのような特定作業における、いわば探索のガイドラインを提供する。法（やそれを規律する正義の原理）を支持する者は、それが公共的な理由によって正当化可能か、すなわち（適理的な）成員全員が当人のパースペクティブから受容可能な理由に基づくものなのかを吟味することを要請されるのである。

さらに——第3節でわたしたちはその例外を検討するが——この公共的正当化原理は一般にかかる探索におけるある種の禁止事項を含意するとされる。すなわち、典型的には宗教的理由やあるいは特定の卓越主義的な善の構想のような特定の包括的教説に依拠してしか正当化できないような理由は、公共的正当化原理からすれば公共的理由の資格を与えられることはない。そうだとすれば、特定の善き生の構想を政府が押し付けるような卓越主義的な政策は否定されることになる。公共的理由アプローチはこの含意の点でも、リベラルな魅力を持つと標榜される（Arneson 2014）。

第2節：拡散 I ークォンの内的構想

(1) 内的構想の戦略

だがもちろん公共的正当化原理への支持の表明とその魅力の指摘は、その正当化ではない。「こうすれば問題が解ける」と述べることは、問題を解くことではない。公共的理由アプローチはこのような公共的正当化原理を解明し、擁護しなくてはならない。そのためには何よりもまず、「当該政治共同体の適理

的な成員全員にとって L を支持する十分な理由 R 」、すなわち公共的理由の存在しないし存在可能性を示さなくてはならない。

ひとつのやり方は、共有された公共的理由が現に存在するのだと主張する筋道だろう。たとえばロールズの「重なり合う合意 (overlapping consensus)」の発想は、このような公共的理由の現存の主張として理解することができる⁵⁾。周知のように、ロールズによれば、適理的な包括的教説の間には理由付けを異にしつつ結論を同じくする部分＝重なり合う合意が存在するのであり、アメリカ社会の文脈ではそれは憲法の基本権部分を中心とする立憲的精髓 (constitutional essentials) に求められるとされる (Rawls 2005: 137)。それらは背景的文化 (background culture) として暗黙裡に共有されている (implicitly shared) のであるという。

ロールズの真意は措くとして、要するにここで示されているのは、政治共同体の成員の間に一定の理由ないし価値の共有が存在し、それが (あるいはそれらから導出されるのが) 公共的理由なのだと考える筋道である。だが、こうした筋道には明らかな困難があるように見える。そもそもそのような共有された何かなど存在しているのだろうか？ 実際の社会にはさまざまな人がいる。宗教的狂信者やサイコパスとの間でわたしたちはそのような公共的理由を共有しているだろうか？ 言い換えればそのような者たちとも共有可能な理由でなければ公共的理由とみなされないのだろうか？ それは馬鹿げているだろう。

この指摘はもっともである。そこで公共的理由アプローチの支持者は、公共的正当化の名宛人は適理的な成員に限定されている点に注意を促す。公共

5) ロールズの政治的リベラリズムは本稿で言う公共的理由アプローチの思想的先駆であるものの、ロールズの議論には公共的理由アプローチの1変種として単純に分類してしまうことを許さない複雑かつニュアンスに富んだ細部があり、かつその解釈も膨大に存在している。だがここで政治的リベラリズムの積義学に踏み込むことは本稿の趣旨を逸脱する。したがってここでの論述はロールズについての積義学的正確性を全く標榜していないことに注意されたい。

的正当化原理は、法が非適理的な成員にとってまで正当化可能であることを要求するものではない、と。だが、この応答からは適理性の内実をめぐって困難が生じることは明らかである。適理性の基準を過度に引き下げれば、現実の諸個人の抱く多様性が、適理的な包括的教説に影響を及ぼし、合意は消失する恐れがある。一方でそれを避け、適切な公共的理由を確保できるほどに濃密な適理性の基準は、現に存在している多くのひとつの包括的教説を非適理的なものとして公共的正当化の名宛人から排除してしまうだけでなく、自らに都合の良い帰結を引き出すために適理性の内容を恣意的に操作しているだけではないかという批判も招くことになるだろう。

第2に、公共的理由の現存主張という筋道からすると、結局のところ公共的理由の内実如何は社会における偶然的な事実の問題になる。だが、そうだとすれば前節で述べたような卓越主義の排除が成立するか否かは、社会の「背景的文化」の内容に依存することになるだろう。ジョセフ・チャン (Joseph Chan) が指摘したように、すくなくとも一部の社会では、善き生の問題の一部——たとえば一定の性的慣習が生を墮落させるものとしてであること——について局所的な合意が存在する可能性をアプリアリに排除することはできない⁶⁾。この場合には善き生についての特殊な構想が、公共的理由にカウントされてしまうだろう。

公共的理由の現存アプローチとでも言うべき筋道へのかかる批判から、公共的アプローチを再擁護しようとするのがクォンの内的構想である。彼は、これらの一連の批判が公共的理由アプローチの目標に対する誤解に根ざしているとする。どういうことか。

公共的理由アプローチは、理想理論 (ideal theory)、すなわち一定の理想的条件が充足された状況において、正義の政治的原理とその公共的正当化の解明

6) Cf. Chan 2000. チャンはこの点から穏健な卓越主義を支持する議論を展開している。

を目指すものと考えべきだと彼は言う。その理想的条件とは、各人は根本的に自由で平等である (free and equal) という意味での自由と平等へのコミットメント、および政治社会が公正 (fair) な分配のためのスキームであるという意味での公正さへのコミットメント、そしてこれらのリベラルな抽象的価値規範の、各人の包括的教説に対する優先性 (priority) へのコミットメントを諸個人がすでに有していることである (LWP: 8, 15)。

こうした<リベラルな基本的規範> (liberal basic norms) は、リベラルな価値であるが、極めて抽象的である。したがってこの<リベラルな基本的規範>を受容している理想化された市民 (idealized citizens) の間でも、その背後にある包括的教説について適理的な対立は存続することになる⁷⁾。また、たとえば表現の自由の限界であるとか分配的正義の内実のような、より具体的な諸原理や政策的含意についても意見を異にしうる。したがってクォンの言う理想状況においても、包括的教説をめぐる、また法の正しさをめぐっても対立は続くことになる。

そして、こうした (理想的) 条件の下で、各人が提供するいかなる理由が公共的理由にカウントされるのかという、より穏当な問いに答えるのが、クォンに言わせれば公共的理由アプローチの理論目標なのである。彼はこれを内的構想と呼ぶ。内的構想は、理想化された「リベラルな者たち」が「いかなる理由を相互に提供できるかを明確化しようとしているだけ」(LWP: 6)なのである。裏を返せば、そもそも公共的理由アプローチの目標は、この現実の政治共同体の適理的成員に対して公共的に正当化可能な法の内容およびその正当化条件を

7) むしろロールズ自身が指摘していたように、適理的多元性の事実の発生・存続には、各人が自由に自らの理性を行使することが前提されている。その意味で、適理的多元性の事実、「ナマの」事実ではなく、リベラリズムにとって内生的 (internal) な事実なのだ、とクォンは指摘している。

解明することにはないのである⁸⁾(LWP: ch.5)。

このように理論目標をより穏当に再定義した内的構想は、公共的理由の現存主張にコミットしておらず、したがってそこから生じる諸問題の標的にはならない。そもそも内的構想における公共的正当化の名宛人は、社会の実際の市民(actual citizen)ではない。したがって、政治共同体の成員が互いに異なる包括的教説を抱いているにも関わらず、公共的理由として機能するような重なり合う合意を[・]実際に有しているのかという疑いは、内的構想にとってはイレバントである。内的構想において適理的諸個人は理論的前提として互いに[・]クリベラルな基本的規範>を受容している(というよりこれを受容していることがある個人が適理的であることの定義である)。この[・]クリベラルな基本的規範>こそが、内的構想における重なり合う合意である。したがって、重なり合う合意の存在とその内容に関する想定が、都合の良い恣意的想定に過ぎないのではないかという疑問は的外れである。

さらに、内的構想はひとつの間の価値対立と公共的正当化について、次の

8) ただし彼自身は公共的理由アプローチではなく政治的リベラリズムの語を用いている。クォン自身はこのような内的構想が、少なくとも一定程度まではロールズ自身の趣旨であったとも考えているようである。実際いくつかの点についてはクォンの議論はかなりの程度までロールズのテキストに即したものになっており、新奇な立場の展開というよりもロールズ理論の最善化と言った方が相応しいようにも見える。たとえばたしかにロールズは適理的な多元性の事実が理性の自由な行使—したがって抑圧的ではない自由な社会自体がもたらす長期的含意—であるとみているのだし、重なり合う合意の内容についても、その「内実は社会に存在しうる特定の包括的教説によってけして影響されはしない(Their content is not affected in any way by the particular comprehensive doctrines that may exist in society.)」とも述べている箇所がある(Rawls 2005: 305)。これは重なり合う合意についてのクォンの見解とも、少なくとも平仄が合う記述ではある。他方で、彼自身述べているように、内的構想は複数の点でロールズとは立場を異にしているし、ロールズ自身の明示的な叙述にも反している。したがってここでは内的構想をロールズから示唆を受けたものの、その積義学的展開ではなく別の理論的立場の提示として検討することにしたい。

ように述べることになる。正義をめぐる論争についての深刻さを考えれば、<リベラルな基本的規範>を受容している者たちの間においても判断の対立は生じうるだけでなく、極めて深刻でありうる（LWP: 263）。だが内的構想における適理的市民は、定義により<リベラルな基本的規範>を受容している。よって、彼らの正義に関する対立は、その対立を解決するための正当化の価値基準を共有した者の間での対立となる。別な言い方をすれば、正義をめぐる論争においては、対立している適理的個人は双方ともに相手方の見解は、自らも共有する政治的諸価値についての、自分の見解とは異なるがそれでも理にかなった（reasonable）な解釈であると理解される（ないしは理解すべきである）ことになる。したがって、この意味で相手方の見解は自らも受容しうるものであり、正統性を有するものとなるのであるとされる。

一方で、善き生き方に関する対立はそうではない。内的構想の枠組みの下での適理的市民の間で、この問題領域についての正当化の基準の共有を保障してくれるものは何もない⁹⁾。むしろ善き生の構想をめぐる対立は生の究極目標（ultimate ends）のような極めて論争的な問題に踏み込まざるを得ない場合が多い為、根源的対立に至りやすいのである。よってそれを裁定する正当化基準の共有が原理的に期待し得ないがゆえに、卓越主義的理由は公共的正当化から排除されなくてはならないのである。現実の市民が、善の問題についていかなる合意を持っているかという事実は、内的構想からすればイレバントであることになる。

(2) 内的構想の問題点

たしかに内的構想は、公共的理由アプローチに向けられた批判のいくつかに對し、うまく答えられているようにも見える。だがそれはある意味では当然で

9) クォンは前者を「正当化的対立（justificatory disagreement）」、後者を「根源的対立（fundamental disagreement）」と呼んでいる。

ある。というのも、内的構想における正当化の名宛人は理想化された主体、すなわち彼の言う<リベラルな基本的規範>を既に共有した主体である以上、内的構想が対処しなければならない価値の多元的対立は大きく縮減されているからである。

したがって直ちに次のような懸念が浮かぶだろう。このやり方は問題を解決するというよりも隠蔽しているのではないか。結局のところ現実には現実のひとびとが存在している。<リベラルな基本的規範>を共有する理想主体の間でいかなる政治原理が正統性を有するかについての内的構想の主張が仮に正しいとしても、かかる<リベラルな基本的規範>を必ずしも共有しない諸個人が現実には存在する。これらの、クオン自身の定義によれば非適理的な現実の人々を内的構想は公共的正当化の対象から除外してしまっているのではないか？

これに対してクオンは次のように応じる。たしかに彼らは公共的正当化の名宛人ではない。すなわち彼らにとっての受容可能性は内的構想においても政治原理の正統性を根拠付けるわけではない。だが、そのことは、市民としての利益が彼らに及ばないということの意味しない、と彼は注意を促す。むしろ内的構想においても、公共的に正当化された自由と便益を享受する権限(entitlement)は、特段の事情がない限り非適理的な市民にも等しく及ぶのだ、と¹⁰⁾。

たしかに公共的正当化の名宛人ではない現実の非適理的なひとびとが、それにもかかわらず適理的なひとびとと同様の権利を基本的に有するというのは、論理的に可能な主張である¹¹⁾。だが、問題とされるべきはそこではない。た

10) Cf. LWP, p.286, 316. 政治的リベラリズムにおける非適理的な市民の問題を、クオンの見解を含めて批判的に検討したものと、cf. Gursozlu 2014.

11) たとえば福利(well-being)に関する知悉欲求説は、理想化された主体の欲求を福利と等置するが、だからといってその福利の理論がそれらの理想化された主体だけに当てはまるものであることにはならない。むしろそれは非理想化された現実の主体に当てはまることをこそ意図されているだろう。ここでのクオンの立場はこのタイプの議論と構造的に同型である。

とえ内的構想において彼らが適理的なひとびとと同一の権利と自由を享受するとしても、その背後にある公共的正当化が理想化された市民のみを名宛人としている以上、非適理的なひとびとは公共的理由から疎外（alienated）されている。もしかかる現実の非適理的な市民が自らの従う法への正当化を求めたとしても、内的構想は、彼に「この法は<リベラルな基本的規範>を共有した理想的市民に対して公共的に正当化可能であるからである—もっともあなたはそれを共有していないかもしれないが」と返すだけであろう。この意味で内的構想は党派的（sectarian）ではないのか。

この点は、クォン自身のリベラル卓越主義批判との関係からも問題とされなければならない。クォンはリベラル卓越主義を悪しきパターンリズムとして批判する（LWP: ch.3）。曰く、リベラル卓越主義は国家による卓越主義的な諸個人の生への介入が可能かつ必要であると主張する。したがってリベラル卓越主義者は、潜在的な被介入主体である諸個人が善き生の問題について十全な判断ないし遂行能力を持たないと想定しているはずだ（そうでなければ国家による干渉はそもそも不要であるだろうから）。だが、善き生を構想し実行するという道徳的主体（moral agent）としての基本的能力を一部の人間は十分に備えていないと見做すことは、彼／彼女らを平等な道徳的主体ではないと見做すことに他ならない。これは悪しきパターンリズムである—このように彼は批判する。

しかし構造的にパラレルな指摘は、内的構想にも向けられる。内的構想は<リベラルな基本的規範>を受容する市民のみを（定義により）適理的諸個人と捉え、そのような適理的諸個人に対して正当化可能な政治的原理が正統性を有すると主張する。ここで正統性が強制（coercion）の是非の基準として理解されていたことを思い出そう。したがって、<リベラルな基本的規範>を共有する仮想的諸個人に対する正当化可能性としての正統性を獲得した政治原理は、現実にはそのような規範を共有しない（したがって「非適理的な」）諸個人に対しても、その同意の有無に関わらず強制しうる原理であることに

なる。それが非適理的な個人にとって同意しかねるものであったとしても、内的構想は「これが正統なものなのだからこれに従え」と述べることになるだろう。

無論、パターンリズムは介入される側の利益の増進を意図していなければならないのだから、内的構想をパターンリズムと言うことはできない。だが、リベラル卓越主義を悪しきパターンリズムとみなすクォンの根拠は、それが主体の平等な道徳的地位（moral status）を否定するところにあった。善き生についての一定の卓越主義的政策を押しつけることは、「真に善き生とは何かは君たちにはわからないのだ」というメッセージに他ならず、したがって悪しきパターンリズムなのだ、と。だが一方で内的構想の主張していることも「真に正統な政治原理が何かは君たちにはわからないのだ」というメッセージに他ならず、同様の道徳的悪性（wrongness）を備えていると言えるだろう。一部のひとびとを善き生を構想する道徳的能力の点で劣後した存在として扱うリベラル卓越主義と、正義を構想する道徳的能力の点で劣後した存在として扱う内的構想との間には、この点において違いはない。

こうした指摘に対して、クォンは次のように切りかえす（Quong 2012: 53）。いかなる道徳的ないし政治哲学的原理も現実社会の一定のひとびとが受容し得ないものという点においては、党派的（sectarian）である。サイコパスはそもそも道徳的原理を受容しないだろうし、狂信的なナチ信奉者やレイシストはそもそもひとびとの平等性を否定するだろう。既に前節で確認した通り、だからこそ公共的理由アプローチはなんらかの意味で適理的な個人に正当化の名宛人を限定しようとしたのだった。したがって、上述の指摘は内的構想の理論的失点を構成しない、と。

だがまず、ガウス（Gerald Gaus）が正しく指摘しているように、内的構想において党派の外に置かれるのは、そのような「極端な少数者」だけであると言い切れるかは疑わしい（Gaus 2012: 10-11）。理想化された市民が共有している<リベラルな基本的規範>は、諸個人の自由と平等や、財の分配における公正

さ (fairness) へのコミットメントといったかなり抽象的な価値であった。クォンはこれらの基本的諸価値は十分に薄いので、それに違背する包括的教説は極端な例外に限られると考えているのかもしれない。だが、このリベラルな基本的規範自体がかなり抽象的であるために、どのような包括的教説がこれらの諸価値に違背していることになるのかはかなり曖昧であり、解釈如何によっては少なからぬ包括的教説が非適理的であることになろう¹²⁾。さらにより重要なのは次の点である。＜リベラルな基本的規範＞を共有していると言えるためには、これらのリベラルな諸価値が自らの包括的教説よりも優先性を持つことを受け入れていなければならないのだった。だが、後述するように、まさにその点を信仰ある市民たちは公共的理由アプローチへの批判としていたのであった。多くの宗教的教説が非適理的教説にカウントされてしまうのであれば、党派の外に置かれるのは無視しうる少数者であるとは言えないように思われる¹³⁾。

問題は非適理的市民にカウントされるひとびとの人数の多寡ではなく、それらのひとびとを公共的正当化の名宛人として包摂すべき理由があるかどうかではないのか、と反問されるだろう。たしかにその通りである。だが、ではなぜそれらのひとびとは公共的正当化の名宛人としてカウントすべきではないと内的構想は考えるのか。「彼らは＜リベラルな基本的規範＞を共有していないからだ」という回答は答えになっていない。なぜその＜リベラルな基本的規範＞を共有する者だけが、公共的正当化の名宛人としてカウントされるべきなのか、がまさに問題になっているのである。

ありうる筋道は、「これらの＜リベラルな基本的規範＞は端的に道徳的に正しいからだ」と答えるものであるだろう。たしかにそれらの諸価値が価値

12) たとえば福祉国家的再分配を否定するようリバタリアンはどのように評価されるのだろうか？

13) クォンは、この優先性を認めないタイプの教説を明確に非適理的とみなしている (Quong 2012).

であることは端的に道徳的に真であるかもしれない。だがこのように答えるならば、その時重要なのは理想化された主体による公共的正当化そのものではなく、その内容であることになる。つまり、ヴァン・シューラント(Chad Van Schoelandt)が述べるように、公共的理由という装置は結局のところ余計(superfluous)であることになってしまうだろう(Van Schoelandt 2015: 1040)。公共的に正当化された法が正統性を持つ理由は、公共的正当化それ自体ではなく、結局リベラルな諸価値の端的な正しさでしかないのだから¹⁴⁾。

クォンは、内的構想の設定した問題はあくまで<リベラルな基本的規範>を受容した諸個人が互いに正統なものとして負う政治的原理の解明にあるのであって、それを共有しない者たちに対して「そもそもなぜリベラルであるべきなのか(why be liberal at all)」を説くことは「本書の問題ではない」と述べる(LWP: 35)。だがそのような約定的応答は問題を隠蔽している。政治的リベラリズムのそもそもの問題設定は、ひとびとの価値対立の解消不可能性を前提にしつつ、いかにしてそれらの人々を統治する強制的秩序が正統なものとして可能となるかを問うことにあったはずである。そうだとすれば、現実にかかる強制的秩序の被治者となる諸個人を問題設定によって無視することはできない。それは公共的理由アプローチのそもそもの理論的動機を放棄するものであるだろう。内的構想は結局のところ、公共的アプローチを悩ませた当初の問題——適理的多元性の事実の下で、強制としての法がいかにして尊重されるべき諸人格にとって正当化されるものとなりうるか——から目をそらしているに過ぎない^{15) 16)}。

14) 実際、クォンの応答は実質的にこのことを認めているように思われる。Cf. Quong 2012, p.53.

15) そもそも、井上達夫がロールズの政治的リベラリズムに対して指摘したミニマリズムの誤謬がここでも反復的に犯されていることにも気づいておくべきだろう(cf. 井上 2007)。たとえばそれらのリベラルな諸価値について、「少なくともそれらはわたしたちの政治

第3節：拡散Ⅱ—ヴァリエの一致構想

(1) 一致構想の戦略

公共的理由アプローチには、前節冒頭で紹介したものと別方向の、しかしながら重大な批判が提起されてきた。ヴァリエ (Kevin Vallier) の一致構想 (convergence conception) はかかる批判へと応答することを主目的にしているので、この批判の確認からはじめよう¹⁷⁾。

社会を規律する価値である」と同意する者も、「それだけが諸価値である」に同意するとは限らない。実際のところまさにリベラル卓越主義は前者に同意しつつ後者に反対しているのである。そうだとすれば、<リベラルな基本的規範>の党派性は一層明らかであるだろう。

- 16) 付言しておけば、内的構想における非適理的個人の取り扱い実践的含意のレベルでも問題含みである。クォンは非適理的な個人にも「基本的に」同一の権利と自由のセットが与えられるとしているものの、次のような例外を主張する (LWP: ch.10)。非適理的な包括的教説が一定の閾値を超えて支持されるようになる場合、リベラルな民主的体制を支持する価値のあるものと多くのひとがみなさなくなり、結果、重なり合う合意が不可能になる。このような規範的安定性 (normative stability) が脅かされる場合には、「リベラルデモクラシーの根本的主張を否定するような考えの拡散を防止したり制限することをその主な意図」として、非適理的個人の権利を制約することが可能であるとクォンは主張する。パラダイムの事例として彼が挙げているのは宗教教育の例である。ある宗教教育を行う私立学校が存在しているとしよう。そこは充実した教育環境が整備され、生徒は福利的観点からは何ら問題のない処遇を受けている。ただしそこでは当該宗教の教義の観点から、信者とそれ以外のひとびとの間の対等性を否定する教育が施されている。このような教育が拡大傾向を続け、「リベラルな基本的規範」の広範な受容を脅かす恐れがある場合には、国家はかかる宗教教育を差し止めることが原理的には許容されることになる。

クォンは、このような規範的安定性の侵食の恐れが非適理的個人の権利制限を正当化できるのは、その危険が「明白かつ現在の (clear and present)」ものであるような極めて限定的な場合に限られるとしているものの、このような限定が内的構想の内在的な論理から導出できるのかは疑わしいように思われる。

- 17) 一致構想については、LPPF の他、Gaus & Vallier 2009 も参照せよ。

公共的理由アプローチに対して提起されたいまひとつの批判は、信仰を持つ市民 (citizens of faith) から提起された批判である。問題視されたのは、公共的理由アプローチが宗教的市民にある種の抑制 (restraint) を課すように思われる点である。法を通じた国家による強制は、公共的理由によって正当化されなくてはならない。そしてある理由が公共的であるためには、かかる理由が公衆にとって共有可能でなければならない。そうだとすると、宗教的理由のような特異 (idiosyncratic) な理由は公共的正当化にとってはイレバントであり、したがって討議の場に持ち出されるべきではないということになりそうである。実際、よく知られているように、『政治的リベラリズム』においてロールズは、かかる抑制を「礼節義務 (duty of civility)」と呼び、立法者や裁判官のみならず、各市民が負う道徳的義務であると示唆していたのであった (Rawls 2005: 307-9) ¹⁸⁾。

信仰にコミットする市民は、かかる抑制が宗教的教説に関する人格的インテグリティを毀損すると批判する (LPPF: 57-66)。公共的問題を考え、討議する際に彼らは宗教的コミットメントを脇に置き、公共的理由に従わなければならない。言いかえれば彼らは宗教的信念という自己のインテグリティの根幹を成す部分を抑圧しなければならないのである。また、リベラルな包括的教説を抱いている市民は自らの包括的教説に忠実であるだけでロールズの言う礼節義務を果たすことができる。一方で、宗教的な包括的教説を抱いている人間は、市民性の義務を果たすには、自らの包括的教説のストレートな表明を抑制し、公共的な理由に基づいて思考しなければならない。この意味で抑制の論理は、不公正 (unfair) でもある。さらに、抑制の義務は、公共的討議においてある法を支持する真の理由たる宗教的論拠を持ち出すことを禁じるから、熟議にある

18) ただしこれはあくまで道徳的な義務であって、法的に執行可能な義務ではないとされている。

種の偽りを持ち込むことになるとも批判される¹⁹⁾。

かかる批判に対して公共的理由アプローチはどのように応答すべきだろうか？いくつかの方途があり得るが²⁰⁾、ヴァリエの中核的なアイデアは、ある理由が公共的理由であると言えるための条件を見直し、宗教的コミットメントに基づく理由をも包摂できるように緩和することにある²¹⁾。

ヴァリエは、ある理由が公共的理由にカウントされるための可能な条件を、共有可能性 (sharability)、アクセス可能性 (accessibility)、理解可能性 (intelligibility) の3つの構想に分類する (LPPF: 107)。共有可能性構想にしたがえば、ある理由が公共的理由にカウントされるのは、全員が当該理由を認識

19) Cf. LPPF, ch.2. また上記以外の典型的批判として、たとえば公民権運動を指導したキング牧師のように、宗教的コミットメントや情熱は時に積極的な政治的役割を果たしてきたが、公共的理由アプローチはかかる政治参加の形態を損なってしまうのではないか、という指摘もなされる (LPPF: 61)。

ただし、ここで見たような諸問題が本当に生じるのかは議論の余地があることにも注意しておきたい。公共的理由アプローチについての共有構想が正しいとしても、抑制義務は直接ひとびとの活動に対して適用されるわけではなく、なされるべきは私的理由を排除して法が公共的な理由のみに基づくような制度を作出することにあると考えることもできる (間接的アプローチ)。間接的アプローチを取ることができるならば、そもそも抑制の論理が問題視されるのかは議論の余地があるだろう。ヴァリエ自身はこのような間接的アプローチについても肯定的であるが (LPPF: 256)、LPPF においては以下に示すような一致構想による応答を追求している。

またロールズ自身がこのような抑制の義務を認めていたのかも解釈の余地がある。論文「公共的理性の観念再訪」においてロールズは、公共的理性についての広い見方 (the wide view of public reason) と彼が呼ぶものを提示しており、それにしたがえば、包括的教説を表明することは禁じられない。ロールズがそのような抑制の義務を課してはいないと考える立場として、たとえば cf. Boettcher 2005.

20) たとえばクリストファー・エバーレ (Christopher Eberle) は、公共的正当化へのコミットメントの下でも、宗教的確信のみに基づいて法を支持することは政治的リベラリズムへのコミットメントと矛盾しない (し、むしろ世俗的根拠がない場合には宗教的確信のみに基づいて行わすべき宗教的理由がある) ことを示そうとすることによって、両者の融和を図っている (Eberle 2002)。

21) Cf. LPPF, pp. 1-3.

的に正当化されたものとみなしている場合かつその時のみであるとされる。一方アクセス可能性構想によれば、ある理由を全員が認識的に正当化されたものとみなしている必要はないものの、認識的に正当化されたものと言えるための評価基準 (evaluative standards) を共有していることが、公共的理由であるための必要十分であるとされる。これらに対し、理解可能性構想は、公共的理由となるために当該理由自体が政治共同体の成員に共有されている必要はないだけでなく、当該理由を認識的に正当化する評価基準自体が共有されている必要もないと主張する。理由 R が理解可能であるのは、政治共同体のある成員 X の有する評価基準に照らして R が認識的に正当化される場合 (かつそのときのみ) である。そしてヴァリエは、公共的理由とみなされるためには、当該理由がこの意味で理解可能であれば足りると考えるのである。

ヴァリエの言う理由それ自体と評価基準の区分は、必ずしも明瞭ではないように思われるものの²²⁾、彼が挙げる次のような例示によって、さしあたりその意図するところは把握できよう。クリスチャンとムスリムがそれぞれある法 L についてそれを支持する理由を有しているとしよう。そして当該理由自体の妥当性の根拠を、彼らはそれぞれ聖書とコーランの権威に求めているとしよう。このときヴァリエの用語法に従えば、彼らは一定の宗教的テキストの権威を理由の評価基準と見なしていることになる。一方どちらの信仰も有しておらず、したがって当該宗教的テキストの道徳的権威を認めていない市民は、両宗教の信者が持ち出す理由自体だけではなく、その評価基準も共有していないことになる。

このような場合、共有可能性構想やアクセス可能性構想によれば、クリスチャンとムスリムが持ち出す理由は公共的理由にカウントされない。だが、理解可能性構想の下ではこれらの理由も公共的理由にカウントされるだろう。宗教的

22) たとえば「神がこのように言っているから」というのは理由それ自体かそれともその評価基準なのだろうか。

テキストの権威という評価基準は全員に共有されていないが、一部の信仰を持つ市民がそれを理由の評価基準と見なしている以上、当該基準に照らして認識的に正当化された理由は公共的理由であると理解可能性構想は述べることになるからである。要するに、政治共同体の成員によって共有されていない特異な (idiosyncratic) 評価基準によってそれが認識論に正当化されているだけで、ある理由が公共的正当化としての資格を与えられるというのが理解可能性構想のポイントである。

公共的理由であるための条件をこのように緩めた上で、一致構想は公共的正当化原理を次のような要請として理解する (LPPF: 181-184, 258)。第1に、法 L が正統性を持つためには、 L に対して十分な理解可能な支持理由 (sufficient intelligible reason to endorse) を全員が有していなければならない。このことは、 L に対する支持理由やその理由自体の評価基準を、被治者が共有する必要があることを意味する。一致構想の観点からすれば、わたしたちは十分な支持理由があるという点において「一致 (convergence)」をみていれば足るのであって、理由やその評価基準の共有という意味での「合意 (consensus)」が達成される必要はないのである。

一致構想によれば、公共的理由が果たす役割はそれだけではない。第2に、ある成員が法 L に対し、十分に理解可能な拒否理由 (sufficient intelligible reason to reject) を有する場合には、立法者は L を改廃しなければならないのである。宗教的市民の不満と公共的理由アプローチとの調停というヴァリエの一致構想の理論目的にとって、この第2の要請は重要である。一致構想によれば公共的理由は上述の意味で理解可能であれば足りるので、全てではないにせよ多くの宗教的理由が、公共的理由としての地位を与えられることになる。したがって、まず、たとえ公共的理由アプローチが熟議において市民の思考や意思決定が公共的理由のみに依拠することを要請するのだとしても、そのことは信仰ある市民の包括的教説たる宗教的世界観に基づくことを排除しない。次に、信仰ある市民が持つ宗教的理由はたとえ政治共同体の他の成員に共有されてい

なくとも L を拒否する公共的理由になる。よって一致構想は宗教的観点から見て耐え難い(intolerable)法律に正統性を付与することはない。かかる構想の下、市民は各々の宗教に完全に忠実であることができ、個人のインテグリティは十分に保持されることになる²³⁾。

公共的理由アプローチの構想として、一致構想はそれ以外の構想よりも優れているとヴァリエは述べる(LPPF: ch.4)。彼によれば、それは理解可能な理由に以上のような理論的役割を与えることで、一致構想が2つの望ましき(desideratum)をよりよく実現するからである²⁴⁾。第1に、理解可能性構想は、非常に多様な政治的見解が公共的理由に包含されることを可能にするから、他の諸構想よりも適理的な多元性(reasonable pluralism)の実現に寄与する²⁵⁾。加えて、理解可能性構想は、他の諸構想よりも個人のインテグリティある生を可能にするという点で、個人の尊重という価値をよりよく実現するのだと彼は主張する(LPPF: 112)。

ここで2つのあり得る懸念に対して補足しておこう。第1に、ある法 L を立法することに対する理解可能な拒否理由を誰かが持つ一方、法 L を立法しないことについても理解可能な拒否理由を別の誰かが持つという可能性が大いにあり得るだろう。その場合、一致構想は決定不能(indeterminacy)に陥っ

23) ただし、全く抑制がないわけではない。公共的理由にカウントされるためには、理解可能な理由であることが、一致構想の下でも要求される。

24) ヴァリエはまさにこの点から、クォンの内的構想に対して自分の構想の優位性を主張している。

25) ヴァリエは、アクセス可能性構想がそもそもその目標を達成することはできないとも指摘している(LPPF: 112-3)。アクセス可能性を要求する論者は、アクセス可能性の要請が宗教的理由を非公共的理由へと分類してくれると期待しているが、ヴァリエによれば、アクセス可能性構想の下でも、自然神学や啓示を背景にした宗教的理由もまた公共的理由へとカウントされてしまう(無論それらの宗教的理由が正しい論拠を構成するとか、論争的でないということをこれは意味しない)。宗教的理由の認識論的地位が世俗的な道徳的理由と同等にあることを指摘する同趣旨の議論として、cf. Eberle 2002, ch.6。

てしまうのではないだろうか。だが一致構想によればそうはならない。一致構想は、自由＝強制の不在を公共的アプローチの規範的デフォルトであると考え（自由原理 (liberty principle)）。公共的正当化が要請されるのは、国家による強制が行われようとする場合のみである。したがって、ある問題領域 Q について強制的法 L についても not- L についても理解可能な拒否理由が存在する場合には、 L を拒否し、より強制の少ない現状 (status quo) が維持されるべきである。すなわち、強制が正当化されない限り、デフォルトたる自由が維持されるのである²⁶⁾。

第 2 に、一致構想における公共的正当化の名宛人についても補足しよう。一致構想においては、内的構想における <リベラルな基本的規範> のような規範的信念の共有は想定されていない。正当化の名宛人である適理的な個人であるために必要なのは、自己のインテグリティの保持のために必要な限りでの情報と推論の合理性を具備した主体、穏当な理想化 (moderate idealization) を施された主体であるとヴァリエは述べる (LPPF: ch.5)。どういうことか。たとえば、目の前の料理に一見してそれとはわからないもののあなたの宗教が禁じている食品が含まれているという情報を得ることは、あなたのインテグリティの保持を助けるものであり、したがって認知的コストを支払うに値するだろう。だが別な情報は、あなたの中核的原理を構成する信念と齟齬をきたすがゆえに自己のインテグリティにとって有害かもしれず、このような場合にはかかる情報を獲得することは主体の理想化にとって必要ではない。理想化が施されるのはこの地点までである。この「穏当に理想化された主体」の想定は、先述した疎外の問題を緩和する役割を担っていることに注意しておきたい。穏当に理想化された主体の信念動機集合は、現実の主体の中核的インテグリティの十全な保持にとって役立つ限りにおいて改変されたものであり、中核的インテグリ

26) Cf. LPPF, pp. 112-36.

ティにとって耐え難いコストとなるような信念変容は拒否される。この意味において、理想化された主体は現実の主体にとって「全き他者」ではないのである。

(2) 一致構想の問題点

だがヴァリエの一致構想には、いくつかの憂慮すべき問題がある。第1に、一致構想が異なった価値観を抱く少数派にとってどこまで好意的なものなのかは、異論の余地がある。一致構想は非常に多くの包括的教説に由来する理由を公共的正当化理由として認め、それらが立法上の提案を棄却する十分な拒否理由として働くことも認める。言いかえれば、諸個人の理解可能な理由は、ある種の拒否権(veto)として機能することになるのである。たしかにこの拒否権は、既に述べたように、自らの人格的インテグリティを貫徹することを可能にし、多くの少数派にとって歓迎すべきもののように見える。

だが、このことによって、公共的決定としての法の定立は極端に難しくなることにも注意すべきである²⁷⁾。そしてそうだとすれば、現実には、多数派に従うべしという社会的同調圧力は強くなるかもしれない。少数派は彼らの理解可能な理由を表明する権利をたとえ de jure には有していたとしても、そのような拒否権を実際に行使することは、de facto にはむしろ困難になる可能性も十分にあるだろう。

しかし、より重大な問題は次の点にある。ある市民(ないし市民の集団)が理解可能な理由に基づいて法Lを拒否する場合、一致構想はLを改廃しなければならないのだった。だが、このとき政治共同体の他の成員はLが改廃される実質的根拠を受容することはできない。というのも、当該根拠は理解可能性を満たしているだけであり、よって反対者本人にとっては認識的に正当化されているものの、その理由自体もその評価基準も他の成員には共有されていない

27) Cf. Boettcher, 2015, p. 201.

いからである。

一致構想のかかる特徴をもっと明確にするために、公教育の分野における含意を参照しよう (LPPF: ch.7)。ヴァリエは次のように論じる。たとえばモザート事件において原告は、自分の子供が進化論を教えるテキストにさらされることを拒否した²⁸⁾。かかる親の要求の根拠は、理解可能な拒否理由であるだろう。一方で、進化論を否定するような宗教的テキストに触れさせたくないという別の親の持つ理由もまた理解可能なものとみなされなくてはならない。こうしてみれば、進化論を教えることの是非のみならず、なんであれ公立学校において実質的な価値観 (substantial value) を教えることには理解可能な拒否理由があるのであり、したがって公共的に正当化されることはない。したがって、可能なのはある種の学校選択制になるだろう、と。

なるほど。だが、この結論は全員にとって満足のいくものであるだろうか？ たしかに子供たちを自分たちの (非) 宗教的信条に適合する形で教育したいということだけを望み、それ以上のことを要望しないひとびとにとっては、学校選択制は不満のない選択であるだろう。言い換えれば政治共同体の成員全員が、自らの人格的インテグリティをどれだけ保持・貫徹できるかだけにのみ関心を寄せており、他者がどのように生を送るかには関心を持たない主体であるのなら、こうした解決に不満は生じない²⁹⁾。しかしそれは宗教的観点からの政

28) ヴァリエによれば、モザート事件における両親の要求はそもそもとても限定的なものである。彼らは進化論を教えること自体ではなく、「深く、繰り返しそのような議論にさらされる」ことに反対しているのであるとされる。

29) 関連して、公教育をめぐる一連の議論においてヴァリエが子供の自律の観点をほとんど問題にしていないのは、本文で示唆したような、彼の暗黙裡の想定を窺わせるものとして興味深い。たとえばヨーダー事件における親の要求を正当であると論じるにあたって、彼は子供の自律に触れはするが、アーミッシュの教育が自律に対する脅威となるとは思えないとだけ述べ、この論点をそれ以上追求していない。議論はほぼもっぱら親の人格的インテグリティの貫徹という視点から考察されている。

治的選好の実態であるだろうか。少なくとも他の一部のひとびとはそれ以上を要望するはずである。彼らは、自分および自分の子弟を世俗的価値観に汚染された様々な実践から免除(exempt)したいというのみならず、彼らの宗教的価値観を他者をも巻き込む形で世界に実現したいと願っているであろう。たとえば、少なくとも幾人かの宗教的な親たちは、インテリジェント・デザイン説を、自分たちの子供にだけでなく、すべての子供に教えたいと願っているだろう。あるいは別な親はすべての子供に進化論を教えることを望んでいるかもしれない。彼らの願いは、ヴァリエのモデルの下では叶えられない。

このようなタイプの宗教的少数者が、少なくとも存在し得ることはかなり明白に思える。にもかかわらず、なぜヴァリエはそれを無視しているように見えるのだろうか?おそらく次のように解釈するのが自然であるだろう。ヴァリエの一致構想においては、公共的正当化の名宛人たるひとびとは、すでに価値の適理的多元性と、私たちは自らの世界観を相互に強制しあってはならないという点に合意しているのである(Bistagnino 2015)。言いかえれば、一致構想は、ひとびとが一定のリベラルな原理、すなわち、誰もが異なった世界観を持つ他者に対して、彼らに特定の世界観を押し付けるために政治的権力を行使してはならないという原理について既に合意していることを前提にしているのである³⁰⁾。

ここから、その多くの違いにもかかわらず、一致構想と内的構想との間に存在する本質的な理論的同型性を見て取ることができよう。一致構想は適理的な市民たち(信仰を持つ者も含めて)が既に価値の多元性の事実と、他者の尊重

30) ここでノージック型のリバタリアニズムとヴァリエの議論が似通った構造をしていることを指摘するのが有益かもしれない。ノージック型リバタリアンの世界では、ひとびとは絶対的な強さを持った自然権としての自己所有権を持つ。自己所有権の侵害を構成することはすべて不正を構成するがゆえに禁止される。ひとびとは、自己所有権の範囲内で自由に自らの善の構想であれインテグリティの貫徹であれ、追求することが許される。だが自己所有権の範囲を超えて——すなわち他者の生き方に干渉する形で——自らの構想を実現する権利は誰も持っていない。

という規範を受容していることを暗黙裡に要請している。言いかえれば、一致構想もまた、クォンのそれより薄い意味ではあるものの、人々の間でのある種の「リベラルな基本的規範」の共有の上に成り立っているのである。ヴァリエはこのことを見落としているか、そうでなければ暗黙裡に前提としているように思われる。

ヴァリエは次のように応答するかもしれない。一致構想は確かに公共的正当化の名宛人に対する一定の規範的理想化を要請しているのかもしれない。だが、だからどうしたのだろうか、と。一致構想は、一定の価値基準を前提にしているかもしれない。だがそれは価値の密輸入ではない。一致構想の望ましさは、既に述べたように、それが公共的理由アプローチの望ましさ (desideratum) を他の構想よりもよりよく実現する点にあるのであって、それはそもそもひとびとの価値についての現実合意などには依存していないのだ、と。

だが、ヴァリエが公共的理由アプローチの諸構想を比較査定する基準として挙げている desideratum はそれほど説得的ではない。第1の desiderata として挙げられていたのは価値の多元性への寄与であった。しかし、適理的なものであれ非適理的なものであれ、価値の多元性の事実それ自体は促進されるべきものではないだろう。それは財の希少性などと同じく、応答されるべき<正義の情況>ではあっても、維持促進されるべき価値だとは言えないように思われる。

そうだとすれば結局のところヴァリエの主張は、一致構想が他の構想と比べて、よりよくひとびとの人格的インテグリティを保持、達成するという意味で、諸個人の人格をより良く尊重することになるというものに帰着しよう。しかし、第1に人格の尊重が厳密に言って何を要請するのかは極めて曖昧である³¹⁾。したがって人格の尊重の要請は、公共的アプローチを決定づけるひとつの根源的

31) Cf. Boettcher 2015.

コミットメントではあっても、諸構想間の比較査定を行う基準としてはなんら決定的な仕事を果たし得ないように思われる。第2に、諸個人の人格的インテグリティをどの程度保持達成できるかという基準は、たしかに諸構想間の比較査定基準として機能しうるかもしれない。だが、人格的インテグリティを諸個人の生の中核的な理想・計画の実現として常識的に理解する限り、一致構想がこれを最も良く保持しうるという保証はないだろう。ヴァリエは自らの構想を展開してはいるが、それを十分に擁護していると言えるかは疑問である。

第4節：公共的理由アプローチの展望

本稿ではリベラリズムに対する公共的理由アプローチについて、その基本的問題意識と戦略を概観した上で、このアプローチに属する近年の特徴的な2つの立場を批判的に検討した。クォンの内的構想は、公共的正当化の名宛人を<リベラルな基本的規範>の共有という理想化を施された主体に限定することによって批判を克服しようとするものであったが、それはかかる規範を共有しない人々を公共的正当化から疎外し、公共的理由アプローチの根本的モチーフをむしろ放棄する帰結をもたらしている。一方、ヴァリエの一致構想は公共的理由であるための条件を緩めることによって、宗教的教説を含めた多様な包括的教説への尊重を達成しようとしていたが、それは宗教的インテグリティの達成に関するごく個人主義的な想定を全員が共有していることを暗黙裡に前提しているように思われる。もしそうでないとするならば、そのような想定を採用すべき論拠を一致構想は提供していなければならないが、この点に関するヴァリエの議論はかなり不十分なものとどまっていると指摘した。

したがって、2つの新しい構想は失敗していると私は考える。だが、公共的理由アプローチの支持者は多く、そのヴァリエーションも多様である。したがって本稿でのごく限られた検討から、このアプローチ一般についての終局的診断を下すことは無論できない。ただし、以上から、公共的理由アプローチの展望について2点だけ一般的な含意を引き出しておくことは許されるだろう。第1

に、クオンに見られるように、理論の規範的理想化に訴えることは望ましい帰結をもたらすための常套手段であるが、それは結局のところ公共的理由に訴えること自体の意義を消失させるため、採用できない方針である。第2に、ヴァリエの場合に見られるように、公共的理由アプローチの比較査定にあたって人格の尊重を持ち出す意義がどれほどあるかは疑わしい。ほとんどすべての公共的理由アプローチが人格の尊重を持ち出すが、それが公共的理由アプローチのより具体的な構想の取捨選択について何かを言いうると期待すべきではないだろう。

*参考文献

- Arneson, R., 'Neutrality and Political Liberalism', Merrill, R. and Weinstock, D. (eds.), *Political Neutrality: A Re-evaluation*, Palgrave Macmillan, 2014.
- Billingham, P., "Convergence Justification Within Political Liberalism: A Defence." *Res Publica*, No.22, pp. 135-152, 2016.
- Bistagnino, G., "Review: Kevin Vallier, Liberal Politics and Public Faith. Beyond Separation.", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 18, pp. 1107-1109, 2015.
- Boettcher, J., 'Public Reason and Religion', in Brooks, T. and Freyenhagen, F.(eds.), *The Legacy of John Rawls*, Continuum, 2005.
- Boettcher, J., "Against the Asymmetric Convergence Model of Public Justification", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 18, pp. 191-208, 2015.
- Eberle, C. J., *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, 2002.
- Gaus, G., "Sectarianism Without Perfection?: Quong's Political Liberalism." *Philosophy and Public Issues* 2, no. 1 (2012): 7-15.
- Gaus, G., and Vallier, K., "The Role of Religious Conviction in a Publicly Justified Policy," *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, pp. 51-76, 2009.
- Gursozlu, F., 'Political Liberalism and the Fate of Unreasonable People,' *Touro Law Review*. Vol. 30: No. 1, Article 4, 2014.
- (Available at: <http://digitalcommons.tourolaw.edu/lawreview/vol30/iss1/4>)
- Rawls, J., *Political Liberalism* [2nd Edition], Columbia University Press, 2005.
- Rawls, J., "The Idea of Public Reason Revisited." in Rawls, J., *Collected Papers*, Freeman, S.(ed.), Harvard University Press, pp. 573-616, 1999.

横浜法学第26巻第1号（2017年9月）

Quong, J., *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, 2011.

Quong, J., 'Liberalism Without Perfection: Replies to Gaus, Colburn, Chan, and Bocchiola', *Philosophy and Public Issues* (New Series), Vol. 2, No. 1, pp. 51-79, 2012.

Vallier, K., *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*, Routledge, 2014.

Vallier, K and D'agostino, F., 'Public Justification', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014.

Van Schoelandt, C., "Justification, Coercion, and the Place of Public Reason", *Philosophical Studies*, No. 172, 1031-1050, 2015.

邦語文献

井上達夫「憲法の正統性はいかにして可能か」井上達夫編『岩波講座憲法Ⅰ：立憲主義の哲学的問題地平』pp. 412-435、岩波書店、2007年

*本稿は科学研究費若手研究（B）「功績概念の再検討を通じた応報刑論の擁護とその含意の解明」（課題番号15K16913 代表者：米村幸太郎）の支援を受けたものである。