

## 〔論 説〕

# ジョン・ロールズにおける「公共的政治文化」 —ワイマール共和国の歴史的教訓から—

魚 躬 正 明

1. はじめに
2. 公共的政治文化とは何か
  - 2.1 基本的な直観的諸理念
  - 2.2 協働の基盤としての自由で平等な人格
3. ワイマール共和国の崩壊
  - 3.1 背景としての政治文化
  - 3.2 政治的・知的エリートたちの思考と行動
4. おわりに

教育とは《まっとうな意識を作り上げること》です。まっとうな意識には、同時に顕著な意義があると言えるでしょう。まっとうな意識という理念は、こう言ってよければ政治の面で求められます。すなわち民主主義を単に機能させるばかりでなく、その概念にふさわしい仕事をさせようとすれば、自律的な人間が要求されるのです。民主主義の実現は、自律的な人々の社会というかたちでのみ思い描くことができます。民主主義の内部で、自律的な態度に反対する教育理想、すなわち個々人が自立して意識的に決定を下す態度に反対する教育理想を擁護する人は、反民主主義的であり、たとえ自らが願うイメージを民主主義の形式上の枠を守って宣伝する場合でもそうです。自律的な意識そのものから発現したわけではない理想を、外から提供しよう、あるいはむしろ理想を意識に対して証明して見せ、それを外から提供しようとする傾向は、相変わず集団主義的で反動的のです。

—テオドル・アドルノ『自律への教育』

博識の市民 [well-informed citizen] という理念型は、専門家と一般大衆 [man on the street] の両者の理念型の中間に位置している。博識の市民は、一方では、専門的知識を所有していないばかりか、それを目指してもいない。しかし他方では、単なる知識の処方根が根本的に曖昧であることや、不明瞭な情動、感情という非合理的なものにも我慢がならない。

——アルフレッド・シュッツ「博識の市民」

## 1. はじめに<sup>1</sup>

本稿は、ロールズの諸著作に散見されるワイマール共和国の崩壊とヒトラーに関する議論を取り上げるものである。その目的は、ロールズがその理論体系において、「公共的政治文化 (public political culture)」や、そこに含まれているとされる「自由で平等な人格としての市民 (citizens as free and equal persons)」といった理念を重視するのは何故か、その理由の一端を、ワイマール共和国の教訓をめぐるロールズの「思考」から明らかにすることである。

ロールズを、ワイマール共和国の崩壊、言い換えれば、全体主義の抬頭に関連づけて検討することは、おそらく奇異の感を抱かせるであろう。その仕事を「理想的理論 (ideal theory)」および「厳格な遵守理論 (strict compliance theory)」の探究に限定したロールズにとって、デモクラシーの歴史的経験や現実が直面する課題それ自体の解明・解決は中心的な問いではなかった<sup>2</sup>。導かれた正義の原理は、社会の基本構造 (諸制度の枠組み)<sup>3</sup> に適用されるものであり、政治哲学の「根本的な問い」への答えを提供するものである。その問いとは、社会を公正な協働のシステムと捉えたときに、その構成員たる市民が

---

<sup>1</sup> 本稿では、ロールズの著作からの引用は [略号：原著／邦訳頁] の順で、他の著作からの引用は [著者名、出版年：原著／邦訳頁] の順で表示した。訳文は統一の必要等から訳し直した場合がある。

<sup>2</sup> 理想的理論と厳格な遵守理論とについて詳しくは [TJ：243-7；改訂版：214-7/328-32頁；PL：284-5；JF：13/22頁] 等における議論を参照。

遵守すべき協働の条項とは何かを明確にする「正義の政治的構想」とはどのようなものかの探究なのである。ロールズは晩年に、理論的射程のいっそうの明確化を図りながら、それらの「根本的な問い以外の、いかなる問いにも答えようとしない」と明言している [JF:8/14 頁]。彼の目的は、あくまで「現実的に実行可能なものの限界」を見定めようとする「現実主義的ユートピア」の探究にあった。それは、「改革の目標を明確にし、どの悪がより許し難く、それ故に矯正が急がれるべきものであるかを識別する手助け」となるという意味において現実との関連をもち、私たちに何らかの指針を提供してくれるのである [JF:13/22 頁]。

以上のようなロールズの姿勢には、時に強い不満と疑問が呈されることも少なくなかった。端的に言えば、正義を社会制度が発揮すべき「第一の効能」と宣言して展開された彼の精緻な理論体系は、現実に対しどのような関連をもっているのかという疑問である。例えば S・ウォーリンは、ロールズはリベラリズムを「やり遂げること (playing out)」に専心し、この課題を理論的に威厳をもって解こうとしたが [Wolin 2004: 495-6/636-7 頁]、現代権力のダイナミクスや、リベラルな政体が全体主義に直面したことで蒙った影響を無視している [ibid., : xx/13 頁] と述べている。本稿は、このような批判に直接の応答を試みるものではないが、ロールズの政治哲学が、その思考の背景としてつとに言及されるアメリカの政治的・社会的文脈に加え、〈戦争と革命の世紀〉であった 20 世紀の歴史的経験からも多くを負っていること、その一側面を示したい。本稿では、ワイマールの教訓を主に取りあげるが、ロールズはそこから、私たちの政治的・規範的判断に有益な教訓を引き出しており、その考察を通して専門家と市民の共同的思考としてのロールズの政治哲学が、強い実践的性格をもっていることを示せるのではないかと考える。

---

<sup>3</sup> ロールズは、基本構造は「明確な定義ないしは識別基準を提供するものではない」としている。厳密な定義付けを避けるのは、「公正としての正義が諸々の異なった社会的状況に適応することを困難」にしないようにするためである [JF:12/20-1 頁]。基本構造の問題点については、さしあたり [Young 2011] を参照。

政治文化および公共的政治文化に注目するのは、ロールズは、市民が生まれ育つ社会の、背景としての政治文化の〈質〉に焦点を当てており、統一後（1871年）のドイツの道程に関する多くの文献を挙げ、その政治文化の考察を試みている。ロールズは、デモクラシーの諸制度を備え、それらが安定的に作動、持続している（重要なことだが）だけでなく、市民が憲法や諸制度に表現されている基本的な諸価値（公共的政治文化を部分的に形成する）にどれほどの支持を与えているか、あるいはこう言ってよければ、忠誠とでも呼べる感覚をもっているのかを問うている。憲法に表現された基本的な諸価値への支持の強固さが、諸権利・諸自由が社会・経済的危機においても確固としたものであり続けるのかの試金石となる。

自由で平等な人格としての市民の理念に注目するのは、ロールズは、私たちが市民の人格を自由で平等な者として捉えるか否かが、公共的政治文化の、そして立憲デモクラシーの《質》を左右する、重要な一つの（時に決定的な）要因だと考えているからである。そのような人格観は、社会的協働と相互尊重・扶助（助け合い）の基礎となるものである。

本稿の構成は以下の通りである。まず第二節において、ロールズの公共的政治文化について、その一要素としての自由で平等な人格としての市民の理念を取りあげて検討する。第三節では、ロールズによるワイマール共和国の崩壊についての考察を通して、そこにおいて問われていることの核心とは何かを検討する。

## 2. 公共的政治文化とは何か

### 2.1 基本的な直観的諸理念

ロールズは公共的政治文化という言葉で何を意味しているのか。それは、政治社会学におけるような、市民の政治行動の実証的分析によって析出、類型化されるものとは異なる。またそれは、ロールズが「背景的文化」と呼ぶ、「市

民社会の文化」とも異なる<sup>4</sup>。その文化には様々な包括的教説＝世界観(世俗的、宗教的なもの双方を含む)を抱く市民、結社の多様な非公共的な価値判断(非公共的理性)も含まれているからである〔CP:576;LP:134/196頁〕。

ロールズは公共的政治文化と言うとき、狭義にはアメリカのリベラリズム／デモクラシーの歴史的伝統に、広義にはリベラル・デモクラシーの諸政体の根底に潜在している直観的諸理念のことを指している。直観的諸理念には、最も基本的なものとして「公正な社会的協働システムとしての社会」が含まれている。周知のように、ロールズにとって社会は、一貫して「相互の相対的利益(まじな暮らし向き)を目指す、協働の冒険的企て」として捉えられている〔TJ:4;改訂版:4/7頁〕。その場合、協働の参加者である個々人の利益や目的(善)は、社会的背景から全く独立して定義されるものではなく、社会制度は個々人にとって利益の充足のための「手段」と見られているわけではないことに注意しよう。ロールズは、スティーヴン・ルークスがそう解釈したように〔ルークス1981:109-11、209、212頁〕、原初状態の記述や基本財の理論は人間の欲望や特性についての「決定された不変の(a fixed and invariant)人間心理学」に依拠した「抽象的」個人主義の教説ではないことを強調し、ルークスに反論している〔CP:277〕。正義原理を導く原初状態の記述「だけ」で、ロールズの人格および社会観を判断してはならない。社会的協働システムとしての社会の理念は「自由で平等な人格としての市民」と「秩序だった社会」の二つを対観念として作り上げられる。市民が自由で平等であるというのは、協働のために互いが受け容れて当然であるような公正な条項〔JF:6/11頁〕を理解し、正義原理に合致して行動する「正義感覚」の能力と、自らの「善の構想」を抱き、人生計画を設計し、時には正義原理に合致させるために自身の善の構想を改訂したりする能力という二つの道徳的能力をもっていることを言う。秩序だった社会については、自由で平等な市民が、正義原理に則り、安定的に運営されて

<sup>4</sup> 政治社会学における政治文化概念については〔越智1999〕、〔富崎2005:155-80頁〕を参照。

いる社会と理解しておけば本稿では十分である。以上の三つのもの、社会の捉え方、人格観、社会の理想的状態が、公正としての正義の中心的な編成理念であり、ロールズが正義原理を探求していく際の出発点なのである。これら諸理念は無批判的に受容され、扱われるものではないが、リベラル・デモクラシーの歴史的経験に照らして、一定の自明性をもったものでもある<sup>5</sup>。

このような出発点、すなわち協働のための共通の基礎・基盤についての言及は、すでに『正義論』以前からなされており、私たちが正義原理を探求する際の元手でもあり、また探究を通して基盤は確固たるものになっていくと考えられていたことに注目すべきであろう。

正義の概念を満たすためには…人々の自由が確保され、第一原理の充足を諸制度の中に表わしているところの、平等な市民という地位が、社会のなかに存在していなければならない [CP: 84/98 頁]。

そして、第一原理の充足の後、第二原理が充足されることによって、「共同性の感覚 (a sense of community)」の保持を可能にする地位が実現可能となるとされる。また、アリストテレスが、人間は「正義と不正義の感覚をもって」おり、「正義についての共通の理解への参加が一つのポリスを作るのである」と述べたのと類比的に、「公正としての正義の [共通の] 理解への参加が、一つの立憲デモクラシーを作るのである、と示すことができるかもしれない」 [CP: 95/116 頁]<sup>6</sup> とも述べている。平等な自由を享受すべき対等な市民という相互認識が、それら諸々の「諸」自由を市民に保証し、あるいはどのような

---

<sup>5</sup> 岩田靖夫はこれら諸理念について、次のように述べている。「もはや論理的ないしは論証の基礎づけは存在しない。これらの観念の明証性あるいは真理性はヨーロッパ人の歴史的経験によって支えられているだけである。それと同時に、これらの観念は人々の歴史的経験に事実そこに在るとは言っても、規範的概念 (normative conception) としてあるということも忘れてはならない。これらの観念は価値的事実としてそこにあるのであって、踏みにじられ実現されないことも可能なのである」[岩田 1994:54 頁]。

<sup>6</sup> 『正義論』第 39 節の冒頭も参照。

場合に調整・制限されるのかを探求するための共通の基盤(の一つ)なのである。

また、市民が自由で平等であることの別の側面は、彼らが自分たちを「妥当な請求権の自己認証の源泉 (self-authenticating sources of valid claims)」と見なしているということでもある [JF: 23/39 頁]。市民たちは、正義が許容する範囲内 (それ自体自らが課したものであるが) において、自らの善の構想を増進する権利がある者として自らを捉えている。正義の二原理のもとで、自らをそのような人格として考える傾向を育てていく。このことは、他の政治的構想、例えば、権利が「宗教的ないし貴族的価値」により正当化された、「社会的階層制」によって規定される各市民の役割から導き出される場合と比べてみればよい。ロールズは、極端な事例として奴隷制を引き合いに出すが、ここでは、奴隷たちは主人の所有物であり、彼ら自身は「請求権の源泉」ではなく、「いわば社会的には死んでいる」者と見なされている<sup>7</sup>。彼らはヒトではあっても「人格」として認められていないのである。ロールズは、自由で平等な人格の構想は、「道徳的・政治的な思考と実践」によって与えられるものであり、道徳・政治・法にわたる哲学が扱うものであるとしている。ロールズによれば、この人格の構想は、(奴隷制の事実にもかかわらず)古代ギリシャにまで遡れるとしている。

古代ギリシャ以来、哲学と法の両方において、人格の概念は、社会生活に貢献でき、あるいは、そこで役割を果たすことができ、それ故に、様々な権利と義務を行使し、尊重できる者という概念であった [JF:24/41 頁]。

さらに市民たちには、徳の実践に不可欠な理性・推論・判断の能力をもそなわっており、先にあげた二つの道徳的能力と対のものとして、公共生活に参与する

<sup>7</sup> ロールズは「社会的な死」という表現について、O・パターソンの奴隷制研究に拠っている。「奴隷は生まれながらに疎外され、社会的には死んだ人間であるとされ、その存在はどんな場合にも合法性を持たなかった。奴隷の生まれながらの疎外と系譜における孤立は奴隷を理想的な人的道具とした。…自律的な権力に対するあらゆる権利を失った奴隷は蔑視され、周縁の状態へと落とされた」 [Patterson 1982:337/708 頁]。

ために必須のものとしてされている。ロールズは『道徳哲学史講義』においても、古代ギリシャの公民宗教が「公的な社会慣行」を司るものであったこと、また「社会の結束と関係を維持する」ための不可欠の装置であったことに着目している [LHMP: 3-4/28-9 頁]。市民たちは、共通の慣行に明確な反抗を示したり、無神論者であることを吹聴するのではないが、実際のところ彼らが何を信仰しているのかはさほど問題とされなかった。いわば〈市民であること〉は社会的・政治的生活に参加することに存すると見なされていた、そして、そのための能力と意欲が重視されていたと言えるのである。

ロールズは議論を展開するにあたり、公共的政治文化に含まれる直観的諸理念について、市民たちは「日常的な政治的議論および憲法上の諸権利と自由等の意味や根拠をめぐる論争において示されているこれらの理念を、少なくとも暗黙のうちに理解している」と想定している。諸理念は、はっきりと定式化されておらず不明確な場合があるとしても、「政治に関する思考」として、また、裁判所の判例や恒久的価値を表現しているとされる「歴史的文書」（権利章典や人権宣言等）における社会の諸制度の解釈に際し、基本的な役割を果たすとされる [JF: 5-6/9-10 頁]。例えば、市民をどのような者として捉えるかは、それら貴重な文書の解釈に拠っている。

人格の構想は、デモクラティックな社会の公共的政治文化、その基本的な政治文書（憲法や人権宣言）、並びにこれらの文書の解釈の歴史的伝統において、市民というものがどのように見なされているかということから作りあげられる。解釈にあたっては、裁判所・政党・政治家だけでなく、憲法や法理学に関する著作者、社会の政治哲学に関連するあらゆる種類のもっと恒久的な著作にも依拠するのである [JF: 19-20/33 頁]。

第三節でも言及するが、ここでつけ加えておくべきは、一般市民もその解釈に参加する者であるということだ。解釈の決定権、すなわち「権威」を独占するという意味での専門家は、ロールズの政治哲学にはいない。解釈は常に、等し



い権威をもつ（職業としての）専門家と一般市民との共同作業（joint work）なのである。

また公共的政治文化は、その形成に参加する市民たちの自己理解を大部分、形作るものでもある。ロールズは、政治的構想の「教育的役割」に着目する。

基本的な諸制度は、[自由で平等な市民といった] 政治的正義の理想を公にし、奨励するだけでなく、そのような市民の見方を市民自身に向けて教育するようなものでなければならない。そうした教育の仕事は、政治的構想の広い役割と呼んでよいものに属する。…そのような政治的構想は、この役割を果たす限りで、公共的政治文化の一部である。…公共的文化になじみ参加すること、これこそ、市民が自分を自由で平等な者と理解するようになるための一つのやり方である [JF：56/97 頁]

よく知られているように、ロールズは制度論として『正義論』以来展開してきた「財産所有のデモクラシー（property-owning democracy）」を、晩年においてより規範的意義をもたせ「再説」したが、その目的も畢竟この「教育的役割」に焦点があるといっても過言ではない。財産所有のデモクラシーの眼目は、端に他の諸構想と比べての社会的ミニマムの高低にあるのではなく（重要であるが）、市民たちが、自らを自由で平等な人格としての市民と見なし、そうあり続けることが可能だ、との確信を互いに与え合うことを目指すのである。その場合、最も恵まれない状況の者でさえ、「慈悲や同情」の、ましてや「哀れみ」の対象ではないし、自尊心を損なうことはない [JF：139/248 頁]。また、財産所有のデモクラシーの諸制度は政治権力の寡占を防止すべく、その主要因と見なされる経済権力の集中を、所有と富とを広く市民に分散し、行き渡らせることによって和らげようとする。その眼目は、自らを自由で平等な人格と見なすことができない、公共的政治文化に参加しない傾向をもつ「慢性的に福祉給付に依存する下層階級」へと転落する市民の発生を防ぐことである。社会制度がそのために作動していることを全ての市民が認識していれば、政体は「教

育的効果」を發揮し、市民は（正義原理を充足する）政体に愛着を深めていくであろう。

## 2.2 協働の基礎としての自由で平等な人格

公共的政治文化の一部としての自由で平等な人格としての市民について、その思想的系譜をたどりつつさらに検討していこう。ロールズは、私たちがその構想を真剣に受けとめるか否かが、立憲デモクラシーの「純正さ (integrity)」の試金石であると見なしているからである。私たち（表象装置としての原初状態の当事者たちを眺めている「今ここ」の私たち<sup>8</sup>）は、そのような人格の構想を発見し、その素晴らしさを理解したとしても、それを実現する原理を知らないかもしれない。また、実現に向けて行動したいとは思わないこともあろう。しかし、「自由で平等な者としての市民」という理念を単なる「ざれ言 (simply talk)」、あるいはマルクスの意味で「イデオロギー的目的」に奉仕するに過ぎない、などと考えはしないというのなら、私たちはそのような人格を実現する原理を求めざるを得ない、そうロールズは考えるのである [JF : 79/139 頁]。立憲デモクラシーへの様々な批判に応えること、あるいはリベラル・デモクラシーの根底に潜在しているであろう諸理念（その一つが人格、市民の規範的構想である）を確固としたものにする、ロールズの理論的努力はそこに向けている<sup>9</sup>。本稿の関心に照らせば、私たちは基本的な諸自由・権利をどの市民にも保証し、その価値を切り下げたり、社会の諸勢力間の取引材料とはし

---

<sup>8</sup> ロールズは、原初状態の当事者の視点、秩序だった社会の市民の視点、そして「公正としての正義を政治的構想として組み立て、それを用いて、一般性のあらゆるレベルでのわれわれの熟慮された判断を整合的な見解に統合しようとする、あなたや私の視点」という三つの視点を区別するよう注意を促している [JF : 45, n. 8/365, cf. PL : 28]。

<sup>9</sup> ロールズは、公正としての正義が、マルクスと社会主義者らによるリベラリズムへの常套的批判に十分応えうるものだと考えている。詳しくは『再説』第 45、52 節を、またマルクス講義の冒頭を参照

ないことを、政治・社会の状況にかかわらず断固として支持できるのか。基本的諸自由の優先性および格差原理の導出に関する、原初状態についての「再説」の焦点もそこにある<sup>10</sup>。ロールズが、晩年においても功利主義の諸構想との対比に拘り続けたのは、強力な諸批判に応答する必要性からだけではない。ロールズは、基本的諸自由の議論の修正にあたり、『正義論』初版では「基本的自由」という表現を用いたために、リストとして提示される「諸」自由がもつ特質が曖昧になってしまったとしている〔*JF*：445/77-8 頁〕。この単数形から複数形への修正は、彼自身強調しているように単に形式的なものではない。諸々の基本的諸自由を保護するために不可欠のものとされる「政治的諸自由の公正な価値」の議論〔*TJ*：secs.36-7；*JF*：sec.45〕に明らかのように、「諸」自由を保証するために、私たちはどのようなリスト（ロールズは自由のリストという着想をミルから得ている）を選ぶべきなのか。ロールズによる功利主義批判とそこで展開された〈自由論〉は、その妥当性をどう評価するにせよ、彼の極めて濃密な規範的かつ実践的関心のもとで展開されていることに留意しなければならない。

よく知られているように、ロールズの人格の構想は、他の特徴とも合わせ「カント的」なものと形容され、（時にその実質を深く問うことなく）理解されてきた<sup>11</sup>。しかしながらロールズのカント解釈は、ルソーのカントへの影響を極めて重要視したものとなっている。『再説』やルソー講義に明らかのように、むしろ自由で平等な人格の構想は、直接にはルソーに依拠しているとも言える。ロールズは、ルソーの平等の観念について次のように述べている。

ルソーにとって平等の観念は、最も高いレベルで最も重要性をもっている。

<sup>10</sup> 『再説』第三部全体が重要であるが、特に第 27-29 節、第 33-37 節の議論を参照。

<sup>11</sup> 本稿では、ロールズの「カント的」側面の変化・発展、その内実については検討できない。詳しくは〔福間 2007〕を参照。より最近の研究として、公正としての正義は、「政治的転回」を経てもなお、「カント的」であることを強調する R・テイラーの極めて有益な研究〔Taylor 2011：esp. ch. 2〕を参照されたい。

…誰もが一人の平等な市民という同じ基本的地位にあるべきだということである [LHPP : 246/439-40 頁]。

そしてより正確には、「社会契約が対等者としての市民間の政治的関係を明示し、実際にそれを達成する」とき、平等は最も高いレベルで存在していると考えられる。ロールズは『再説』においても同様の議論を展開し、ルソーの議論に手直しを加えてこれに倣っている。公正としての正義における市民の地位はどの意味で平等であるべきなのか、あるいは不平等はどの観点から眺められるのか。それは、次のような観点からである。

政治社会そのものが、自由で平等な者とみなされた人格間の長期 [世代から世代] にわたる公正な社会的協働システムと捉えられるのか、それとも何か別の仕方と捉えられるのかということに、平等の観念が入り込んでくる。他の諸々の不平等の正当化が理解されるべきなのは、平等な市民の視点からなのである [JF : 132/232 頁]。

ロールズの正義の二原理により秩序だっている社会においても、社会・経済的不平等は正義の許容する範囲で存在している。しかし、その社会においても「市民がお互いを対等者として承認し理解しているという意味で、平等は最も高いレベルで表れている」。そして、そう言えるためには、適切な政策によって避け得たはずの窮乏や病気の蔓延、政治権力の独占を招く経済権力の集中、そしてジェンダーや人種という差異によりもたらされる地位体系の不平等は、「自由で平等な市民」という観点から眺められ、改善・改革のための方策が導かれなければならない。「市民たちを社会的につなぐ絆は、彼らの平等な関係が求める諸条件を保つことへの市民たちの公共的な政治的コミットメントなのである」から。一例として、社会的ミニマムの水準について見てみよう。ロールズによればミニマムの水準は「人格と社会の基礎的な直観的理念」に基づき決定されるものであり、生物学的あるいは「人間本性の基本的ニーズ」のみによつ

で決定されはしない。公正としての正義におけるミニマムは、人間としてのニーズ（それが何を意味するにせよ）を超えて、市民は「自由で平等な者」であり続けるべきなら、どのような水準のミニマムが必要とされるのかという観点から決定されるのである。ロールズは、他の諸構想のミニマムと比較するための明確・厳格な基準を提示していないが、自由で平等な人格のミニマムを充足するであろうミニマムは、功利主義の諸構想のミニマムより高い水準だろうとしている [JF: sec.38]。

ロールズが、カントをルソーの系譜に位置付けて解釈していることにも言及しておきたい。それは相互尊重に関連している。ロールズは、公正としての正義のカント的解釈を論じた『正義論』第40節において、カントの学説は法と罪責に関する厳密な教説であるとする解釈、カント倫理学の一般性と普遍性を強調する解釈とに異議を唱え、カントの目的とするところを次のように述べている。

カントの主な達成目標は、自由とは私たちが自分自身に与える法に従って行為することであるというルソーの着想を深化・正当化するときにある。そして、そこから導き出されたのは、厳格な命令の道徳ではなく、相互尊重と自己肯定感の倫理である [TJ: 256; 改訂版: 225/345 頁]。

ロールズは、続く第41節において、「カントは、ルソーの一般意志の理念に哲学的基礎を与えようとした」とも述べている。さらに初版に付されていた註で、ロールズは、カッシーラーらの著作によりつつ、ルソーが『社会契約論』において「欲望だけに動かされるのは奴隷の状態であり、自ら定めた法に服従するのが自由だからである」と述べたことに対し、「カントが深い読みを与えたところに、何よりも注目したい」と述べていた [TJ: 264 ※改訂版の邦訳 357 頁に訳出されている]<sup>12</sup>。

ロールズは、カントに対するルソーの影響を重視し、カントの学説を相互尊重と自己肯定感・自尊心の倫理学として読解しようとした。ロールズは、自尊

心が充たされるのは他者との関係においてであると、幾度も強調している。

自分自身を尊重する人々は、互いに尊重し合う傾向が強く、逆もまた同じであると想定できよう。自己卑下は他者の侮蔑へと至り、嫉みがそうであるように、他者の善を脅かす。自尊は互惠的な自己支持をもたらす (reciprocally self-supporting) [TJ: 179; 改訂版: 156/243 頁]。

また、自然本性に基づく義務の議論に関連して、原初状態の当事者たちが、彼らは相互の利害関心に全く興味をもたないと想定されているが、生まれ落ちた社会においてどのような状況にあらうと「仲間たちからの尊重が保証されている必要があると知っている」ことに注意を促している。「彼らの自尊と、おのれの人生目的の体系には価値があるのだという自信は、他の人々による無関心、ましてや軽蔑には耐えられない。よって、相互尊重の義務が受け入れられている社会に生きることで、全員が恩恵を受ける」[TJ: 338; 改訂版: 297/447 頁]。また、相互扶助 (mutual aid) の義務を支持する議論に触れて、私たちがこの義務を承認するのは、実際に援助が必要となるか否か、あるいは実際に得られた援助の多寡によって左右されるのではない、としている。ロールズが目するものは、この義務を承認することで、私たちの日常生活の質に広く行き渡るであろう「効果」である。相互扶助の義務の価値は、「他の人間の善意 (good intentions) に対する信頼と信用の感覚と、私たちが [援助を] 必要とするならば彼らはそこに居てくれる (they are there if we need them) という理解とによって測られる。実際のところ、この義務が拒絶されていることが公共的に知られているような社会が、一体どれ程生きづらいものであるかを、想像するだけで」、この義務を承認する十分な理由となる [TJ: 338-9; 改訂版:

---

<sup>12</sup> ロールズは、カッシーラーのカントに対するルソーの影響の解釈に大いに依拠している [カッシーラー 1979: 16-66 頁]。カッシーラーのルソー解釈に向けられた異論については、ピーター・ゲイによる序文を参照されたい。

298/447-8頁]。相互尊重と相互扶助の義務が個々の市民に承認されていること、それが公共的知識として行き渡っていることは、政治社会の質に重大な影響を与えることは明らかであろう。ルールズは一貫して基本的な諸自由・権利の保証が相互尊重と社会的協働の基礎であると述べているが、立憲デモクラシーを実現するだけでなく、それが安定的に持続していくかは、協働のための諸条件（歴史的条件にある程度依存している）が充たされているかに拠るのである。そして、それらの条件を充たす原理はどのようなものかを共に選択し、原理が表す社会や人格の理想の解釈と実現（それは原初状態の記述と原理とを照らし合わせながら進められる）は、私たちが自らの政治的実践の伝統から、人格観をはじめ、どのような理念を選び出すかに大きく依存している。

次節では、ルールズによるワイマール共和国の崩壊に関する議論を検討するが、ルールズの精緻な理論体系とは直接の関連が無いように見えるその議論も、彼がなぜ、協働の基礎である諸条件や、市民が自らをどのような者として捉えるのが立憲デモクラシーの試金石となると考えているか検討する上で有益なものである。

### 3. ワイマール共和国の崩壊

#### 3.1 背景としての政治文化

ルールズは、『政治的リベラリズム』ペーパーバック版の序論、『万民の法』、『再説』、そして『政治哲学史講義』序論において、ワイマール共和国崩壊の諸要因やホロコーストについて様々な観点から考察している。まず『再説』における唯一の言及を取りあげよう。ルールズは、ある文章の註において、次のように述べている。

1870年から1945年までのドイツには、適度に好都合な条件（reasonably

favorable conditions) が存在した。——経済も、科学技術に関しても条件は十分であり、資源の不足はなかったし、教育を受けた市民が存在した。またその他、多くの好都合な条件がそろっていた——にもかかわらず、デモクラティックな政体への政治的意志がまったく欠けていた国の一例である [JF : 101,n.23/375-6 頁、傍点引用者]。

この文は、原初状態の当事者たちが知り得る情報を論じた箇所におけるものである。無知のヴェールの背後にいる当事者たちは、自分がどのような才能や能力をもち、それらを発達させ、開花できるか、また、その可能性を左右する条件である、生まれ落ちる社会における位置（どのような社会・経済的地位にある家庭か、など）といった知識をもたない。しかし彼らは、人間心理学と政治社会学に関する「一般的な常識的事実」を知っている<sup>13</sup>。また、資源の「穏やかな希少性」という条件とともに、社会的協働によって全員にほどほどの生活が可能になる、という「正義の [要請される] 環境 (the circumstances of justice)」を想定する。それが適度に好都合な条件であり、当事者たちはその条件のもとにいることは知っている。ロールズは、そのような条件のもとでは、立憲政体は政治的意志さえあれば可能であるという前提から議論を始める。原初状態の当事者たちは、「歴史を紐解けば」、数多現われてきた貴族制や神権政治、独裁制、階級国家といった政体となる可能性（確率分布）を知らない。しかし、これらの政体は、原初状態における選択のためのリスト（メニューに譬えられている）から予め除外されている [JF : 101/178-9 頁]。リストに載っているのは、「政治哲学の伝統に見出される政治的正義の構想のなかで比較的重要なもの、私たちが検討したいと考えるその他の若干の選択肢」である [JF : 83/147 頁]。歴史上実在したいくつかの諸政体がリストから除外される

---

<sup>13</sup> ロールズは、理想的理論の範囲外の問題について、端的に、政治社会学等の問題であると述べることもある。その場合なぜか、他の論点の場合とは違って、それに関わる文献を指示したりしない。



のは何故かという、それは、私たちが独裁制等を望むはずがないという、歴史的経験によって裏打ちされた（とロールズが考える）確信からである<sup>14</sup>。

そのような歴史的事実から、デモクラシーよりも、他の政体のほうが起こりやすいとすることができるのか。たしかなことであるが、そのような推論は、その問題に対する常識の、あるいは[こう言ってよいなら]非常識の射程をはるかに越えていると言っていい [JF: 101/179 頁]。

さらにロールズは、基本的諸自由の優先性を論じた別の箇所においても、A・センらの実証的研究を引証として、諸自由を保証するデモクラシーを可能にするのは、政治的意志の有無によるのであると述べている。デモクラシーの失敗は、「政治文化や現存する有力な利害関係に由来するのであって、例えば、経済的手段や教育の不足、あるいは、デモクラシー体制の運営に必要な多くの技能の欠如に起因するものではない」としている [JF: 47/82 頁、傍点引用者]。ロールズが判断したように、ワイマール共和国の場合、リベラルなデモクラシーを可能にする政治的意志は十分なほど存在しなかったのだろうか、そうだとすれば何故なのか。続いて、『政治的リベラリズム』における言及を見ていこう。

ロールズは、『政治的リベラリズム』ペーパーバック版序文の終盤で、秩序だった社会を構想しようとする哲学的議論を展開するロールズへの疑問<sup>15</sup>に対し、次のように応えている [PL:lix]。すなわち、正しい民主主義社会は可能であり、私たちが正しいと考える諸理由に照らしてしっかりした (stable) ものになり得るかかどうかという問いにどう答えるかは、私たちの「総体としての世界についての背景的思考と態度」に影響する。形成された思考と態度は、「目の前の

<sup>14</sup> 選択候補のリストについては、正義原理が充たすべき諸条件と関連づけてなされた『正義論』第23節における議論を参照。

<sup>15</sup> ベンジャミン・バーバーの『政治の征服』(The Conquest of Politics) 第1章と第4章の議論を参照。ロールズは、『政治哲学史講義』においてもバーバーの批判を組上に載せている。

政治 (actual politics)」に取り組んでいくうえでの姿勢に影響を与える。たとえ哲学的問題に関する議論は日々の政治の意味ある材料とはなりえないと批判しても、それら哲学的問題は重要でないということを意味しない。なぜなら哲学的議論は、「政治文化と政治における行為 (conduct of politics)」の基底となる私たちの態度を形作るのであるから。もし、私たちが正しく秩序だった民主主義社会 (a just and well-ordered democratic society) は不可能と考えるのは尤もなことだ、と考えるとするなら、そうした態度が、私たちの認識に (善くない影響として) 跳ねかえってくるだろう。そして続けて次のように述べる。

ワイマール立憲体制が崩壊した一つの要因は、ドイツの伝統的エリートたちの諸勢力いずれもが、憲法に支持を表明し、うまく作動するよう協働しようとするつもりがなかったということにあった。エリートたちはもはや、リベラルな議会主義体制が可能だとは信じていなかった [PL : lix]。

そして、1930年から32年にかけて政権がますます権威主義的方向を強め、ついに1933年、勢力拡大を続けるヒトラー一派が政権に参画する時点に至っても、保守派は、ヒトラーをコントロールできると考えていたと指摘している (つまり、それは間違っていた)。

ロールズはここで、C・シュミットの議会主義批判といくつかの歴史的研究とを参照するよう指示している (後者については『政治哲学史講義』を検討する際に取り上げる)。続けてロールズは、序文の最後の段落で、ヒトラーのホロコーストに触れたうえで、その事実を知った後でも、「私たちは、道理に適った正しい (reasonably just) 政治社会は可能だ、という前提から始めなければならない」と述べている [PL : lx]。ロールズはその理由を、カントの次の言葉に託している。「正義が減じるなら、人間が地上に生きることに、もはやなんの価値もないからである」[カント：2002：179頁]。ロールズは、政治哲学はつねにこの確信に立ち返ることが必要であると強調している。この点については、『万民の法』における議論を取りあげる際に立ち戻る。

『政治哲学史講義』では、ワイマール共和国の崩壊に関して、ロールズが、政治哲学をめぐる四つの一般的な問いと見なすものを検討しつつ考察している。直接には第四の問いに関連するが、順を追って検討していこう。

第一の問いとは、政治哲学の「聴衆 (the audience)」、正確には「立憲デモクラシー」における政治哲学の聴衆は誰なのか、という問いである。ロールズは、「すべての一般市民」が、すなわち「投票によって——必要とあらば憲法を修正することによって——すべての政治的問題に対して制度上の最終的な権威を行使するすべての人々からなる…市民団 (the body of citizens)」が聴衆であるとする [LHPP: 1/1-2 頁]。第二節でも述べたように、この場合、立憲デモクラシーを擁護しようとするリベラルな政治哲学は専門家だけのものではない。政治哲学は「正義や共通善についての根本的な真理や理に適った観念への、あるいは他の基本的な考えへの特別な通路 (special access)」をもっていないのである。ここでロールズは、〈政治哲学者〉が、政治哲学という営みにおいて特権的地位を占め得ないことを示唆している。これは第二の問いと強く関連している。

第二の問いとは、政治哲学の「信憑性 (credentials)」あるいはその「権威」を保証するものは何か、というものである。デモクラシーにおいて、政治哲学は特別な権威をもたない。「権威」で意味することが、ある種の政治的問題に対する「権威的な重み」をもっていることを意味したりするなら、あるいは習慣や慣行に長らく是認されてきたために「明証的な力」をもつという意味なら、政治哲学にはそのような権威はない。

政治哲学が意味しうるのは、政治哲学の伝統にほかなりません。そしてデモクラシーにおいては、この伝統はつねに作家と読者の共同の仕事 (joint work) です [LHPP: 2/3 頁]。

なぜなら、政治哲学のテキストを生みだし、それを育てるのは、著者と読者が共に行う事であり、それらが提起するものを諸制度に具体化していくかどうか

は、「有権者」に委ねられているからである。つまり〈政治哲学者〉と市民は対等な地位にいる。政治哲学者もまた一市民であると言ったほうが正確であろう。

デモクラシーにあっては、政治哲学の作家は、他のあらゆる市民がもつ以上の権威をもちませんし、それを主張してはならないのです。私は、これを明白なことであると考えていますし、ときにそれとは反対のことが主張されるとしても、いかなるコメントも必要ないと考えています [LHPP: 2/3 頁]。

ロールズは、ハーバーマスの批判に対する反論においても、市民社会における政治哲学（者）が占める地位、役割について珍しく語気を強めて次のように述べている。

[政治哲学に] 専門家などいない。政治哲学を研究する者は、時に何事かについて他の者より知り得るだろう。しかし、[政治哲学者ではない] 誰もがそうなのである [PL : 383]

公正としての正義において哲学の専門家はいない。いるはずなどない！ (Heaven forbid)。…哲学の研究者は、[権利や正義についての] 諸理念を練り上げることに参与するのであるが、市民の一員として、市民たちのなかで行うのである [PL : 427] <sup>16</sup>。

政治哲学は、他のあらゆる思考と同じように、「人間理性の権威」を引き合い

---

<sup>16</sup> ハーバーマスは、ロールズへの再返答においても、ロールズが陥るかもしれない哲学的パターンリズムについて論難している。詳しくは[ハーバーマス 2004:116-21 頁]。二人の論争については、[Finlayson and Freyenhagen 2011 : chs. 5-6] を参照。この論集には、2011 年時点におけるハーバーマスの見解も収録されている。

に出すことはできる。また政治哲学は、リベラル・デモクラシーの根本原理を闡明したテキストの中に、「並外れて体系的で完成度の高い言明」として表現されていることがあるだろう<sup>17</sup>。しかし、テキストから何かを引き出すことができるか否かは、我々（市民団全体）の「集合的な判断」にかかっているのである。ロールズは、これは政治哲学に特有のことではなく、例えば一般相対性理論の正否を決定する権威をもつ「物理学者の共同体」でも同様であるとする。「デモクラシーにおける政治的正義について言えば、市民団が、この場合のあらゆる科学者の団体に類似した位置にあります」。

第三の問いとは、政治哲学は、どの地点でリベラル・デモクラシーの政治に参与し、その行先に影響を与えるのか、である。そして、政治哲学は自らをどう理解すべきなのか。ロールズは、政治哲学は「正義と共通善に関する真理を確定するもの」だとする、いわゆるプラトニックな見解を退ける。このような見解は、人々の理解と受容とにかかわらず、制度において〈真理〉の実現を要求するものであり、必要なら強制力さえ行使して〈真理〉の実現を目指すものと捉えられている。これに対して、ロールズの言う「民主的な見解」は、「政治哲学を民主的な社会の一般的な背景文化の一部とみなす」ものである。この場合、ある古典的テキスト（例えばロックの『統治二論』）は、「公共的な知恵の一部となり、社会の基本的な政治的観念のファンダメンタル」となることがある。政治哲学は、公共的な政治的討論に参入することもある。ロールズは「リベラルな政治哲学」が政治的討論に参入するにあたり、それは民主的統治を肯定するのであるから、「日々の」政治を覆すものではない、覆すことがあるとするなら次のような場合であると述べている。すなわち、「正統なものとして立憲的に受任された政治的行為者に影響を与え、この行為者に民主的な多数者の意思を覆すよう説得する」場合である。これは最高裁判所の役割に特に当てはまる。

---

<sup>17</sup> ロールズが、諸著作で言及するテキストからあげると、例えば、ロック『統治二論』、体系的なものではないが、その影響力からすれば重要なマディソンらの『フェデラリスト』などがあげられよう。

ロールズは、デモクラシーには二つの対照的な構想、すなわち「立憲デモクラシー」と「多数決主義的デモクラシー」（ロールズは他の著作では、手続き的デモクラシーとも言う）があるという。前者は、「立法上の多数者の意思が及ばないところに一定の根本的な権利や自由」を位置づけるものであり、それら重要な諸自由と権利の判断について最高裁判所は決定的役割を果たす。後者はそのような歯止めのないものである [LHPP : 4-5/7-8 頁、cf. JF : sec.44]。当然ながらロールズは立憲デモクラシーを採る。政治哲学は、基本的諸自由・権利に関わる政治的争点が見われた場合、重大な政治的役割を果たすことになる。

政治哲学の第四の役割とは、背景文化として担う「教育的な役割」である [LHPP : 5-6/8-10 頁]。ロールズは、市民が基本的諸自由・権利の重要性を理解しなければならないとすれば、どのようにしてそれが可能になるのかという問いを立てる。市民は人格や政治社会について、どのような構想あるいは理想をもち、愛着を抱くようになるのか、そして「統治」することを学ぶのか。ロールズは、「立憲体制を構成する市民がそもそも、その根本的な政治制度を是認し、強化する根本的な構想や理想をもって民主的な政治に加わるのではないとしたら、立憲体制は長くは持ちこたえられないように思われます。さらに言えば、こうした政治制度は、市民が自分自身でそのような構想や理想を支えるときに最も堅固なものになります」と述べている。市民たちは、学校や大学・大学院における「対話」と「読書」、新聞、雑誌などにおいて、立憲体制を支える諸理念について学ぶ。ロールズは、リンカーンの演説を例にあげ、そこに表れている正義、自由、平等といった「政治的価値」を、そして、それら偉大な諸価値を私たちがどのように解釈し、理解するのかが公共的な政治文化の一部であるのだ、と述べている。市民がそのような諸価値を学ぶ機会をもたない、あるいは重要なこととは見なさないとすればどうなるか。ロールズは、市民は自身が育つ「市民社会」そのものから、正義の構想や理想を学ぶのだと示唆して、「そうでないとしたら、民主的な体制は、仮にそれが誕生したとしても長続きはしないでしょう」として、次のように述べる。

ワイマール憲法が破綻した多くの理由の一つは、ドイツにおける主要な知的潮流のどれ一つとして、それを擁護する用意がなかったという事実です。その中には、ハイデガーやトーマス・マンといった主導的な哲学者や作家が含まれます [LHPP: 6/11 頁]。

ロールズは、ワイマールの市民たちが、その知的・政治的風土の影響によって不穏当な影響を受けていたことを示唆している。市民が政治に参入するに先立って彼らが「そこで成長してきた政治システムの質」と背景文化が重大な影響を与える。背景文化がどの程度「民主的な政治」についての理念を市民に教育し、市民に省察するよう教導してきたかが試金石となる。市民たちは、多数派であっても「正義や共通善の一定の原理」によって立法が制約されることを学び、理解するかは立憲体制の安定にとって不可欠なのは言うまでもない。

ロールズは、「正義や共通善、政治的協働の公正な原理への誠実な訴えを妨げがちな政治的・社会的制度の特徴」があるとしたら如何なるものかを問い、「私たちは、[ワイマール] ドイツが立憲デモクラシーの体制を達成しえなかったという事実から何かを学ぶことができる」と述べている。そしてビスマルク時代における政党が置かれた状況を列挙し、特に政党が「圧力団体と変わるところがなく、支配すること——政府を組織すること——を切望しないがゆえに、他の社会的集団と妥協をはかったり、交渉したりする用意がなかった」ことを共和国崩壊の重大な一つの要因としている。特に、二つの勢力間の反目が問題とされている。

自由主義者と社会民主主義者が政府を組織するために協働できなかったことは結局、ドイツのデモクラシーに致命的な影響を及ぼしました。というのも、その影響はワイマール体制にまで存続し、悲惨な帰結をもたらすことになったからです [LHPP: 9/15 頁]

ワイマールの政治システムは、常に諸勢力間の敵対的關係によって不安定なものとなった。ロールズの見るところ、彼らは「適度に民主的な体制のもので一

つの政府を組織するために協働することを決して学ぶこと」はなかった。諸勢力は常に、集団利益のために宰相に請願する政治システムの「部外者」として行動した。政党が存在しないのであるから、「政治家」も存在しなかった[LHPP: 9/15 頁]。

ロールズは、先に言及した『政治的リベラリズム』序論において、歴史家 D・ポイカートによるワイマール政治文化の考察を参照するよう指示している [ポイカート 1993: 特に 11-14 章]。とりわけ「政治文化の分断」を論じた章の議論を要約的に述べれば、ワイマール共和国は 1918 年の妥協による出発以来、「正当性の真空状態」にあり続けたことが指摘されている。「共和国は、自己の住民を求める闘いに敗れたのである」。無論、ワイマールの崩壊には、「大恐慌」やそれ以外の多様な要因が複雑に絡み合っており、何か一つの要因に帰することはできない。だが、経済的危機はドイツ以外にも甚大な結果をもたらしたにもかかわらず、やはりワイマールの崩壊は、他に比してもロールズが言う「政治的意志」に大きく依存していた。経済史家エドゥアルト・ハイマン (1919 年、社会民主党の「社会化委員会」書記としてキャリアを開始した) は、ドイツの政治風土において「国家」が「形而上学的・感情的なアクセントを帯びた半宗教的な偉大なるもの」であり続けたことを指摘している。ハイマンの見るところ、他の諸国に比してドイツは「国家」の機能を引き受ける「社会」の伸長は弱いものであった [ハイマン 1987: 95-96 頁]。また、1929 年から 33 年の「大恐慌」の破局的危機に対し、「強力な民主主義の伝統」をもつアメリカにおいては、「政府」が「最低限の信頼と社会的団結」を維持すべく一連の諸施策の実行へと向かったのとは対照的に、ドイツは「政治的意志形成の完全な原子化」へと向かったとも指摘している [ハイマン 1987: 212 頁]。この記述においても、ドイツの政治文化、その中で育つ市民、そして政党がデモクラシーのために果たせなかった役割 (政府を組織し、統治すること) が想起される。再度繰り返すが、「政府」を組織すべき諸政党は、ワイマール共和国において「システムの外部」にとどまり続けたのである<sup>18</sup>。



### 3.2 政治的・知的エリートたちの思考と行動

最後に、ロールズがドイツ社会における政治的・知的エリートに言及している箇所を取りあげよう。ここでのポイントは、ヒトラーが権力を掌握した時期（1933年頃）におけるエリートたちの言動、それに対するロールズの判断である。ロールズは、『万民の法』において、『政治的リベラリズム』序論における議論と同様、現実主義的ユートピアとしての公正としての正義は、ホロコーストという経験によって惑乱されはしない、と明言している。秩序だった諸国の民衆〔非リベラルな諸国民衆も含まれる〕からなる、相当程度正義にかなった〈万民の法〉を論じるにあたって、ロールズは、「通常は政治上実現不可能であると考えられている限界を押し広げ、それによって、われわれをとりまく政治的・社会的諸条件とわれわれとを宥和させるとき、政治哲学は現実主義的ユートピア主義の色合いを帯びる」と述べている [LP: 11/15 頁]。もしそのような諸国民衆の社会が可能になれば、各国民衆の（世俗的、宗教的な諸々の）根本的な利害関心が満たされることで、「おなじみの戦争開始の動機」は消滅するかもしれない、また他国の宗教を改宗させよう、政治的な力を及ぼそうとはしないようになるだろう [LP: 23/27 頁]。

ロールズは、〈このような考えは空想 (fantasy) だ、とりわけアウシュビッツ以後〉と言いつける者に、様々な研究を引証にあげつつ<sup>19</sup>、次のように応える。

私は決して、ホロコーストが歴史上唯一無比の出来事であったことを否定するものではないし、一方でそれがまたどこかで繰り返されるかもしれないという可能性を否定しようとも思わない。だが、1941年から1945年の

<sup>18</sup> ワイマルの諸政党がとった行動について、社会民主党については [マティアス 1984: 1-170 頁] を、自由主義政党については [フライ 1988] を参照。

<sup>19</sup> ヒルバーグの浩瀚な研究やアレント『イエルサレムのアイヒマン』のほか多数の文献をあげている [LP: 20, n.11/265-6 頁]。

あいだのドイツ占領下のヨーロッパ以外のどんな場所でも、次のようなことは決して起こらなかった。つまり、一人のカリスマ的な独裁者に強力な国家機構を牛耳らせて、それまで社会の構成員と見なされていた、ある特定の民衆の最終的、かつ完全な殲滅を実現すべく、あれほどまでに専心させるといったことである。…ナチスは、ドイツ占領下のヨーロッパを「ユダヤ人ぬき (Judenrein)」にするという自分たちの目論みを、目的それ自体として追求したのである [LP: 19-20/27-8 頁]。

ロールズは、ホロコーストのヒトラーの「悪魔的な世界構想が、いわば転倒した意味で宗教的なものであった」ことに注意をうながしている（つまり極度に包括的で危険な教説であったということだ）<sup>20</sup>。しかしロールズは、私たちは、その歴史的経験、人間社会の「悪魔的な可能性」を知ったによって、現実主義的ユートピアへの希望が影響を受けるようなことがあってはならないと述べる。ロールズは、悪行、悪魔的とも言える行為は、長きにわたり繰り返されてきたのであり、その例として異端審問をあげる。「迫害への情熱はずっと、キリスト教の大きな災いのもとであった。ルター、カルヴァン、プロテスタントの宗教改革者たちもこの情熱を共有」していた。1965年に「信教の自由に関する宣言」が第二ヴァチカン公会議においてなされるまで、その恐ろしい悪行を根本的に問うことはなかったのである。

これらの悪行の数々は、ホロコーストよりもひどいものだったのか、まだましであったのか、こういった比較について判断を下す必要はない。巨悪は巨悪というだけで十分だ [LP: 22/30 頁]。

この言明が、ホロコーストと異端迫害の捉え方として、歴史的研究の観点から

---

<sup>20</sup> ヒトラーの世界観とその擬似宗教的特徴については、[イエッケル 1991: 特に 11-27, 52-73, 111-24 頁]、[ミュラー 2002]、[宮田 2006: 99-152 頁] を参照。

見てどれほど精確かは本稿の関心ではないし、筆者に判断する能力はない。本稿で注目したいのは、ロールズはこの文章に付した註において、二人の神学者の名をあげていることだ。一人は「高名なプロテスタント聖職者」であったというオットー・デイベリウスであり、彼が1933年4月1日のユダヤ人ボイコットに関して、自身の反ユダヤ主義を闡明したアメリカ向けのラジオ演説を取りあげている<sup>21</sup>。より注目に値するように思われるのは、D・ボンヘッファーへの言及である。

後にレジスタンス活動で英雄的な役割を演じ、「告白教会」の主催者となるディートリッヒ・ボンヘッファーその人にしてからが、4月のボイコットに関して次のように語っている。「キリスト教会にあって、「選ばれた民」の観念が忘れられたことは決してない。彼らはこの世の救世主を十字架に釘付けにしたのであり、長い苦難の歴史を通じて、その行為に対する呪いを負わなければならないのである」。…良識ある社会 (a decent society) においては、国家により組織されたこうしたボイコットは、たとえそれがいかなるものであれ、信教の自由や良心の自由に対するあからさまな侵害と見なされて当然である。どうしてこの二人の聖職者はそう考えなかったのだろうか [LP: 22, n.16/267-8 頁]。

ここでロールズは、その後のボンヘッファーの抵抗闘争を貶めようとしているのだろうか。そうだとは思えない。ロールズは触れていないが、ボンヘッファーは1933年4月に論文「ユダヤ人問題に対する教会」において、不法な国家に対して教会がとり得る三つの対抗措置を挙げている。すなわち、(1) 教会は国

<sup>21</sup> T・E・テートによれば、彼は反ユダヤ主義の言説を「多くの新聞紙面を通してジャーナリスティックに宣伝し、影響を与えた」が、その後、その筆を教会闘争のために奮っている。1935年にはナチスと教会が相容れないことを、自身の裁判(裁判官は全員ナチ党員であった)において公然と表明している。また、ナチのイデオロギーの中核とも言えるローゼンベルクの『20世紀の神話』をも攻撃した [テート 2004: 508-10 頁]。

家に対し公然と意義を申し立て、法に留まるよう警告する。(2) 教会は、国家の不法行為による犠牲者を援助する。(3) 教会会議の議決の後、教会は不法な国家に対し、政治行動を起こすこと、である。また、1933年から43年までの「ほぼどの年を見ても、ボンヘッファーがユダヤ人を助けようと試みたさまざまな活動を証明できる」という [テート 2004 : 550-53 頁]。ロールズは以上のことを知らなかったのであろうか。どちらにせよ、ヒトラーがあればほどの悪魔的所業を主導し、実行させたことを現在の私たちは知り過ぎるほどに知っている。その視点から、彼らを断罪するのは容易であろう。ある意味で不当ですらある。

ロールズが、ボンヘッファー（1933年の彼）にさえ、このような厳しい目を向けるのは、『政治的リベラリズム』序論や先に検討した『政治哲学史講義』における考察に明らかのように、ドイツの政治的・知的エリートの諸勢力が、デモクラシーのために結集できなかったということに理由があるように思われる。ロールズの読み方は、彼らの行動（あるいは行動しなかったこと）を断罪しているのではなく、現在の私たちから見て、政治的行為に関わるどのような規範的教訓を引きだし得るのか、そこに向けられているように思われる。市民団全体の権力であるはずの国家権力を用いて、市民団の一部から基本的諸権利をなく奪するような事が企てられようとするとき、社会の他の部分はどのように応えるべきなのかが問われているのである。

## 5. おわりに

本稿の目的は、ロールズが、通常言うところの政治文化とは区別されるものとしての「公共的政治文化」を重要視するのはなぜか、その理由の一端を明らかにすることであった。そのために、諸著作に散見されるワイマール共和国の崩壊およびヒトラー（とホロコースト）についての議論を取りあげた。しかしながら、いずれの著作におけるものも、ロールズの「思考」を捉えるうえで極めて示唆に富む（と筆者には思える）が、断片的、素描的なものにとどまっているのは否めない。それらを検討対象にしての本稿の考察は、さらに雑駁なも

のとなっていないかを恐れる。ただ、ロールズ研究が、まさしく汗牛充棟であるなかで、講義録や、極めて注目に値する卒業論文と遺稿（この二つは広く公開されることを意図していない）が刊行され、夥しい解釈が生み出されつづけるロールズの理論体系の、その「思考」の背景を見定める作業が以前より容易になったのは確かである（新しく発見されたテキストの解釈が容易という意味ではない）。本稿との関連では、ロールズが遺稿「私の宗教観について」において、ヒトラー暗殺未遂事件に関して述べていること、また若きロールズの卒業論文において、ファシズムの起源をエゴイズムとエゴティズムとを対比しつつ考察しているのが気にかかる。後者の場合、ロールズの「思考」とどのような関連性があるのか、現時点では全く定かでないけれども、個人と社会（あるいはコミュニティ）の関係、人格の別個性とその尊厳といった視点はすでに萌芽的に表れているように思える。それらを、以後の課題の一つとして本稿を開じることにしたい。

#### 主要参考文献

・ロールズの著作

TJ: *A Theory of Justice*, original edition, Harvard University Press, 1971.

改訂版: *A Theory of Justice*, revised edition, Harvard University Press, 1999

(川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論』改訂版、紀伊国屋書店、2010年)。

PL: *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 2005.

CP: *Collected Papers*, edited by Freeman, Samuel., Harvard University Press, 1999(第1-9論文までは田中成明編訳『公正としての正義』、木鐸社、1979年に収録)。

LP: *Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, 1999(中山竜一訳『万民の法』、岩波書店、2006年)。

JF: *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Kelly, Erin., Harvard University Press, 2001(田中成明・亀本洋・平井亮輔訳『公正としての

正義——再説』、岩波書店、2004年）。

*LHMP: Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Herman, Barbara., Harvard University Press (坂部恵監訳、久保田顕二。下野正俊・山根雄一郎訳『ロールズ哲学史講義』、みすず書房、2005年)。

*LHPP: Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Freeman, Samuel., Harvard University Press, 2007(齋藤純一・佐藤正志・山岡龍一・谷澤正嗣・高山裕二・小田川正典訳『ロールズ政治哲学史講義』(上・下)、岩波書店、2011年)。

Finlayson, Gordon. & Freyenhagen, Fabian. [2011] *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, Routledge.

Patterson, Orland. [1982] *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press(奥田暁子訳『世界の奴隷制の歴史』、明石書店、2001年)。

Taylor, Robert. S. [2011] *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania State University Press.

Young, Iris Marion. [2011] *Responsibility for Justice*, Oxford University Press.

イエッケル, エバーハルト [1991] 滝田毅訳『ヒトラーの世界観——支配の構想』、南窓社。

岩田靖夫 [1994] 『倫理の復権——ロールズ・ソクラテス・レヴィナス』、岩波書店。

越智敏夫 [1999] 「政治文化」、内山秀夫責任編集『政治理論』、三嶺書房。

カント, イマニュエル [2002] 樽井正義・池尾恭一訳『人倫の形而上学』(カント全集11)、岩波書店。

テート, T.E. [2004] 宮田光雄・佐藤司郎・山崎和明訳『ヒトラー政権の共犯者、

犠牲者、反対者』、創文社。

富崎隆 [2005] 「政治の心理」、加藤秀治郎・岩淵美克編『政治社会学』第二版、一藝社。

ハーバーマス, ユルゲン [2004] 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。

ハイマン, エドゥアルト [1987] 野尻武敏・足立正樹訳『近代の運命』、新評論  
福間聡 [2007] 『ロールズのカント的構成主義——理由の倫理学』、勁草書房。

フライ, ブルース [1988] 関口宏道訳『ヴァイマル共和国における自由民主主義者の群像』、太陽出版。

ポイカート, デートレフ [1993] 小野清美・田村栄子・原田一美訳『ワイマル共和国——古典的近代の危機』、名古屋大学出版会。

マティアス, エーリヒ [1984] 安世舟・山田徹訳『なぜヒトラーを阻止できなかったか——社会民主党の行動とイデオロギー』、岩波書店。

宮田光雄 [2002] 「独裁者の政治思想——ヒトラーの歴史像を中心に」、宮田光雄・柳父圀近編『ナチ・ドイツの政治思想』、創文社。

—— [2006] 『現代ドイツ政治思想史研究』(宮田光雄思想史論集 6)、創文社。

ミュラー, ゴットホルト [2002] 祇園時則夫訳「ヒトラー『わが闘争』精読——その擬似宗教的な概念、常套句及び表象」、宮田光雄・柳父圀近編『ナチ・ドイツの政治思想』、創文社。

ルークス, スティーヴン [1981] 間宏監訳『個人主義』、御茶の水書房。