

# ジョン・ロールズの正義論

楊 寛

平成 26 年度名古屋大学大学院文学研究科  
学位(課程博士)申請論文

ジョン・ロールズの正義論

名古屋大学大学院文学研究科  
人文学専攻哲学専門  
楊 寛

目 次	頁
第1章 はじめに——ロールズ『正義論』の二重性と本論文の課題	1
第2章 ロールズ『正義論』の基本的構図	8
2-1 「社会的協働」の概念と正義	8
2-2 ロールズの格差原理とマキシミン原理	14
2-3 原初状態と無知のヴェール	25
第3章 経済学者ハーサニーからの功利主義的批判とその問題点	40
3-1 ハーサニーからの功利主義的批判	40
3-2 ハーサニーが前提する「不偏的な共感」	44
第4章 コミュニタリアン マイケル・サンデルからの批判	52
4-1 リベラリズムとは	52
4-2 ロールズとコミュニタリアニズム	54
4-3 サンデルの論文「手続き的共和国と負荷なき自己」の分析	57
4-3-1 善に対する正しさの優位性	57
4-3-2 「負荷なき自己」としての人格の概念	58
4-3-3 正義と共同体	60
4-3-4 サンデルの批判に対するリベラリストからの反論	61
第5章 互惠性としての正義	70
5-1 「互惠性」概念の提示	70
5-2 正義を支える直観	78
第6章 相互的尊敬としての互惠性	84
6-1 互惠性としての正義の二つの概念	84
6-2 『正義論』における＜自然的義務としての相互的尊敬＞	92
第7章 カントと互惠性の概念	107
7-1 互惠性と黄金律	107
7-2 相互的尊敬と相互扶助	110
7-3 功利主義者シジウィックの批判に答えて	114
第8章 議論の回顧、整理、および結論	120
8-1 議論の回顧	120
8-2 ＜形式倫理的＞整理と結論	123
参考文献表	129

## 第1章

### はじめに

#### ---ロールズ『正義論』の二重性と本論文の課題---

ロールズ(John Rawls, 1921-2002)は、『正義論』(*A Theory of Justice*, 1971, original edition)の第一章の冒頭で、次のように言っている。

真理が思想の体系にとって第一の徳であるように、正義は社会諸制度の第一の徳である。どれほど優美で無駄のない理論であろうとも、もしそれが真理に反しているのなら、棄却し修正せねばならない。それと同じように、どれだけ効率的でうまく編成されている法や制度であろうとも、もしそれらが正義に反するのであれば、改革し撤廃せねばならない。

Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of system of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if it is untrue; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust<sup>1</sup>.

1971年に刊行されたロールズの『正義論』は、現代哲学の政治の分野で、大きな影響を及ぼしてきた。「公正」(fairness)としての正義をキーワードにして、広く社会倫理における規範の正当化をめざす最も包括的な努力であった。

しかも、彼の理論は現代において、正義と不正義を見分ける人々の直観にかなり忠実であるといえる。ロールズの理論の具体的内容に関しては、われわれはこれから検討するのであるが、彼の正義論は、当然のことながら1970年ぐらいまでのアメリカ合衆国の基本的正義感を基礎にしていると考えても良いだろう。カントの倫理

---

<sup>1</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 3. 以下では *A Theory of Justice* からの引用は、TJ と略記し、頁を記す。

学が、カントが生活していた当時のドイツのプロイセン国家の人々の一般的直観から生まれたといえ、大きく誤解していることになるように、ロールズの正義論は第二次世界大戦後のアメリカ合衆国でのデモクラシーの社会道徳的基盤を提示しているといったら、誤解することになるのだろうか。コミュニタリアンからの批判にあるようにロールズといえども、無国籍的個人ではないのであるから、自然と自らの道徳的直観に拘束されて、政治哲学を構築したとはいえようが、しかし問題は実質的な内容に意図的に自らが由来する国家や共同体、民族、宗教の伝統的価値観を反映させることは当然無い。

ロールズの精神的祖先は、カントまで遡れるどころか、哲学的な議論において物事の存立の理由を問うという姿勢は哲学が古代ギリシアに始まったときからのものであるといえないだろうか。

「ロゴスを与える」、つまり＜理性的な理由づけをする＞という精神であり、「正当化する」という精神である。もっとも、正当化するというのは、＜理性によって正当化できるもの＞と＜正当化できないもの＞との区別をつけるということであり、人間は理性によって正当化できないものに対しては、一切権利を主張できないということなのである。従って、確かに自分が出生して以来、幾重にも重なった伝統や歴史の中に暮らしているとはいえ、その現実に対する権利が正当化できるかを問うのである。

ロールズの『正義論』では、社会正義についてのもっとも一般的な考察と同時に、社会的存在として、あるいは社会的な共同活動、ないしは共同実践を行う主体として人間を捉え、そのような存在としての人間はどのような社会的特性をもちどのような自然的特質を持っているかを考察しているといえる。ロールズが考えている「人間」は、コミュニタリアンからの批判にあるような、なにもカプセルに入った、世間から隔離された個人が主体なのではない。むしろロールズの正義論には、人間という存在が、ある意味では健全な自

然的欲望を持ちながらも、社会的協働のプロジェクトを企て、他者と助け合いながら生活しているという情景がユートピアとして描かれていると思われる。

ロールズの理論は、哲学の伝統から言えば、ロールズ自身も言っているように、「ロック、ルソー、カントに代表される社会契約」の伝統の内にあり、ロールズは自ら言っているように、そのような伝統的理論を一般化し、抽象化の程度を高めること<sup>2</sup>を行おうとしたのである。

ただし、ロックとルソーらの社会契約論とカントの道德論がどのように関係するか、カントの道德論が果たして「社会契約論」という概念の下で統合されうるのかが問題となる。ロックの経験主義やルソーの自然主義の要素を保ちながらも、カントの道德論の大きな特徴である「普遍主義」(普遍化可能性の議論)や「目的自体としての人格」という概念から導かれる人格の尊厳という視点が、ロールズの正義論の核にある。

ロールズの正義論の目的は、もう一つ、彼の活躍していた哲学的伝統(英語圏の道德哲学や政治哲学)において支配的であった「功利主義」に対して、それよりも優れた代替理論を提示することにあった。そして、そのような反功利主義的試みは、彼自身がいうように、彼の正義論を、「実際のところきわめてカント的なもの」(highly Kantian in nature)<sup>3</sup>にした。

それは、彼の正義論は、彼のカント理解に大きく依拠していることを意味している。彼はハーバード大学での道德哲学の講義において、カントの道德論を「構成主義」(Constructivism)として体系的に再構築しているが、ロールズの解釈では、カントの構成主義とは、「純粹実践理性」によって、「可能な目的の王国(目的自体としての人格からなる王国)の公共的道德秩序」(the public moral order of a

---

<sup>2</sup> TJ, p. viii.

<sup>3</sup> TJ, p. viii.

possible realm of ends)<sup>4</sup>の構築が目指されているという。それは、「定言命法」(categorical imperatives)を生成してみせることで、道徳的原理の構成手続き(ロールズはこれを CI-procedure と呼ぶ)を提示しているのである。つまり、ロールズから見たカントは手続き主義者ということになる。

カントの道徳論の特徴は、一般に、慈愛、親切心、愛情といった対人的感情にたよるものでもなく、また「幸福」という実質的な価値項目に左右されるものでもないことは認められている。基本的には「形式主義」の倫理学と言われている。それは道徳的に見て許される、ないしは推奨される行為かどうかを判定する、所謂「手続き的」規準を提示することに目的があるからである。逆に言えば、個々の善、ないしは価値の具体的項目を提示するわけではない。その意味では、ロールズの「公正としての正義」という概念の有する形式性に通ずるものがある。つまり「正しさ」(right、just)の追求と「善なること」(good)、あるいは「尊重すべき価値」とは何かを問うということとは、自ずと違って、前者は後者にコミットせずに、それだけで探求の対象となるのに対し、後者の提示はそのような帰結に至った議論などを明示し、そのプロセスの正当化を合わせて行わなければならない。したがって、道徳哲学や政治哲学において正当化(justification)のプロセスを重視する理論の場合、正当化のプロセスを提示し、何らかの原理がそのようなプロセスを通じて正当化されうると主張する議論が展開されることとなる。これはカントが自らの哲学を構築したときの方法であり、そのような手法をロールズは「構成主義」と呼ぶのである。

さて、ここでいくぶん先取的に、ロールズが自らの正義の原理を導き出すときに、仮定している見解を提示しておこう。それは自由と平等、不平等、富と分配に関する見解である。すなわち、

---

<sup>4</sup> John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000, p.252.

すべての社会的な諸価値——自由と機会、所得と富、自尊心の社会的諸基礎——は、これらの価値の一部または全てを不平等に分配したとしたら、それがあらゆる人の利益になるのでない限り、平等に分配されるべきである。

All social values—liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect—are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage<sup>5</sup>.

これをどのように解釈するかが問題である。もちろんこれが、ロールズの正義の二つの原理、平等原理と格差原理へと分化していくのであるが、格差、つまり不平等が許容される条件の部分の意外性と文全体の平等主義的特徴との不整合性が目立つ。

そのような意外性や不整合性は、ロールズの理論の二重性に由来するのだが、その二重性をあらためて確認しておきたい。

機会の均等を担保しておきながら、最大限自由を保障するということは、ある意味では自由競争を認めるということであり、帰結としての所得と富の不平等は否定しないということになるだろう。しかし、条件付きながら大枠として、社会的価値の平等な分配をも標榜している。これは自由なる競争により個々人の所得の上昇を狙いながら、社会全体としては、税制等の仕組みを工夫して、所得の再分配によって平等性を確保しようということになる。そこで問題なのは、そもそも根本的立場としては自由なる競争を大切にするという立場なのか、それとも所得や富の平等主義を第一に考えるのか、である。

それは当然、上述の文章の中でただ付随的に表現であると解されてしまいがちな、「不平等な分配があらゆる人の利益になるのでない限り」という但し書きが問題となってこよう。トリックはここにある。結局、「不平等な分配」には、最も少なく分配された人がいるの

---

<sup>5</sup> TJ, p. 62.



だろうし、特別優遇された人もいるだろう。しかし実は、その不平等性は、大きく二種類の可能性がある。すなわち、自由なる競争から生じる所得格差を是正するために、所得の再配分を所得とは反比例するように配分する場合の不平等性が一つ。この配分が目指すのは、平等な富という理想に近づく方向性である。そして、もう一つは所得に比例しながらも、所得そのものの差を是正する方向である。実際には、所得や富、あるいはそのような金銭以外の価値をそれぞれ各人が獲得しようとするのであるが、全体のバランスとしては所得や富の場合と地位や名誉、名声、権力といったものとは、平等なる概念や不平等なる概念を実際にどのような規定するか難しい。

いずれにしても、ロールズが根本において、数量的な平等主義を志向しているのか、あるいは根本においてフェアなプレー自体を可能にすれば正義の生かされた、つまり just な社会が実現していると考ええるのか、本論文で検証しようと思う。

問題は、もしロールズの議論が、これから行おうとする分配の予測される結果として、どのような富の配分形式になるのかを議論しながら、制度設計をするという先取りのな予測的帰結主義 (conjectural consequentialism) とも呼べるものなのかということである。ロールズの立論が、結局は、「社会的諸価値の平等な分配」という表現に見られるように、均等に平板化できる「基本財」 (primary goods) の分配を問題にしており、その意味では議論の土壌としては功利主義と共通の視点を持っているといえる。そしてそのような問題構成をする限り、ある種の功利主義が本質的に有している「帰結主義」という性質を、密輸してしまっている。

しかし、既に述べたようにロールズの正義論は「きわめてカント的なものとなった」とロールズ本人も認めているように、基本的には「手続き主義」的であり、反-帰結主義的な性格をもつ。それはロールズ自身が理論構築において、道徳哲学の議論をするときには、カントに倣い、手続き主義的で、正義の諸原理の公共的正当化の文脈に徹するのだが、社会制度のデザインを議論するという側面では、

実際に制度がどのように機能するかを予め予測し、評価しなければならないのである。つまり、ここでもある種の二重性がみられるのであり、そのような重層的な二面性を考慮に入れて、以下ではロールズの正義論の特に哲学的側面を検討することにしたい。

## 第2章

### ロールズ『正義論』の基本的構図

#### 2-1 「社会的協働」の概念と正義

まず、ジョン・ロールズの『正義論』(*A Theory of Justice*, 1971)の基本構想を分析することとしよう。

彼によれば、『正義論』の根本的発想は、「公正としての正義」(justice as fairness)であり、既にのべたように、そのような手続き的正義なる概念でもって、社会契約論の伝統の中で重視されてきた理念を一般化し、より高次の次元へと高めたといえる。

『正義論』は、全体で三部構成、すなわち第一部「理論」、第二部「制度論」、第三部「諸目的」の三つの部分からなっており、その第一部「理論」は、さらに三つの章、すなわち「公正としての正義」、「正義の諸原理」、「原初状態」の三つの章からなっている。したがって、ロールズにとってこの「公正としての正義」とは、理論的な枠組みの中でも最も根本的な概念であると言ってよい。この公正としての正義という構想に関して彼自身次のように言っている。

私は、公正としての正義の主要な考えを提示する。つまり、それは社会契約(social contract)という伝統的な考えを一般化し、抽象化の高度な水準へと引き上げる<正義の理論>を提示する。社会契約(social compact)は、正義の諸原理に関する一つの前契約的合意をもたらすように設計された議論が負わされた、ある種の手続き的制約(procedural constraints)を具現している初期状態で置き換えられる<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> TJ, p.3.

このように彼自身の自己理解によれば、ロールズは『正義論』の中で、ロックやルソーらの自然法思想に基づく社会契約論の一般化、抽象化を企てている。しかも、それは何らかの制度設計をする際に人々が集まって合議するというプロセス、つまり＜合意を目指す議論＞という場面において、どのような条件が満たされていないといけないかについての理論である。

その条件は、「手続き的」(procedural)と呼ばれている。この「手続き」(procedure)という概念に、ロールズのスタンスがよく現れている。この「手続き」という概念は、「公正」(fairness)という概念と関係し、ある意味での「形式主義」を表明していると言ってよい。つまり、ある社会において制度設計をする場合、それが結果として「正義」を実現しうる制度となったならば、そのようなプロセスの公正性は問わないということではないのだ。つまり、実質的に結果さえよければ、どのような不公正なプロセスによって決定されてもよいということではない。

ある社会の仕組みのデザインを決定して、それを実現する時に強権的にその決定プロセスが進行したものならば、それは不正だという。正義はすでに制度のデザインの段階で実現されていなければならないというのである。

その議論の結果の「内実」が、どのようなものであるべきかを問題とするのではない。そもそも制度設計の意思決定の段階での公正性が問題とされるのであり、議論の内容に関わらないという意味では、「形式的」でさえある。あるいはロールズの念頭に置いている理想社会というのが、そのような手続き的公正としての正義が実現している社会なのだろうと思われる。

したがって、ロールズにとって、そのような「正義」とは、社会がまさに自らの制度設計を互いに議論するという、人と人との協働(cooperation)の場でありうるための基本的条件であり、それは社会を構成する人々のだれもがそのような正義に関わりうるという権利をもっていることになる。したがって、誰もがひとりひとり、尊重さ

れるべき存在であり、そのようにひとがひとりひとり尊重される状態であって、初めてその社会は真の意味で「社会的協働」(social cooperation)が実現しているといえる。たとえ実質的には、「社会全体の福祉」(the welfare of society as a whole)が実現しているとしても独裁的決定の結果として成立したものであれば、不正なのである。したがって、ロールズは次のように主張する。

この理由のため、ある人々にとって自由の喪失であるものが、他の人々によって分かち持たれる善がより多くなるという理由で正当化されることを、正義は認めない。少数に強いられた犠牲が、多数の人々によって享受される以前より多くの有利性の合計によって償いをうけるということを、正義は許さない。  
For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. It does not allow that the sacrifices imposed on a few are outweighed by the larger sum of advantages enjoyed by many. (TJ, p.3)

これは明らかに反功利主義の表明である。「社会全体の福祉」ということを正義の基準とすると、その社会の構成員一人一人の善という視点がおろそかになり、「社会全体の福祉」のために犠牲になることを許すことになる。しかし、「ある人々にとって自由の喪失であるものが、他の人々によって分かち持たれる善がより多くなるという理由で正当化されることを、正義は認めない」という表現からは、人々の「自由」ということと「分かち持たれる善」ということとが連動することを前提にしているとも解釈されうる。この表現の「善」という概念でもって、単なる金銭的な財(goods)といった <社会的損益計算>(the calculus of social interests)の対象となるものではなく、「平等な市民権に関わる諸々の自由」(the liberties of equal citizenship)が意味されるという(TJ, p.4)。

ということは、ロールズはここでつぎのことを表明しているので

あろうか。すなわち、正義の問題は一切、功利主義で問題とされるような社会的損益計算とはかかわりが無いことを表明しているのであらうか。それとも、損益計算可能性を前提した上で、「社会全体の福祉」のために、損益計算上、一人として不利にならないようにすることが正義であるといっているのであらうか。

実は、彼の『正義論』の冒頭で述べられている基本理念において、すでに彼のスタンスの曖昧さ、あるいは折衷的性格が図らずも表れているといえる。

人々が平等に享受せねばならない「自由」とは、一人一人の様々な可能性の集合体であるはずであり、単に利害、ないしは損益であるのではない。量的に測定されるものではないはずである。質的な相違、あるいは多様性を許容するはずの諸々の可能性の集合体である。

ロールズの正義論は、すでに述べたように手続き的形式主義という特徴を有しているとともに、功利主義と共通の地盤を形成する＜善の損益計算可能性＞を前提としている。

彼によれば、十分に秩序づけられた社会とは、一定の行動ルールを取り決め、その社会の成員が誰でもそのルールに従って行動するような人間像を前提としている。そのような種類の行動を彼は「社会的協働」と呼ぶ。それは人々が互いの「有利化」を目指すものであるが、しかし社会生活においては、相互的有利化ばかりではなく、互いに利害が対立する場合もあるという。つまり、相互的有利化と相互対立といった矛盾する動きが現実社会の中には存在するのである。彼は次のように言う。

社会的協働は、全ての人々に、一人で努力して一人で生活する場合よりもよい生活をもたらすことができるから、利害の一致がある。人々は、共同作業によって産み出されるより多くの便益がどのように分配されるかについて、無関心ではられない

から、利害の対立がある<sup>7</sup>。

ここからうかがえるロールズの間像は既に触れたようにつぎのようなものなのだろう。

人々はまず社会を形成している限り、「社会的協働」の状態にあると思われる。つまり、一人で生活するよりも、他の人々との協力により、共同で生活する方が「有利」であるという状況にある。その意味では互いが利害の一致を見るわけである。つまり、相互有利化が見込めるから、自ら進んで社会的状況に入ることになるのである。そもそもその時点で、人々がなぜ社会的状況に至るかは、それが自己に有利になるからであるという人間の本質的な傾向に根拠がある。つまり誰もが、ある意味では、合理的利己主義者なのである。

伝統的な自然法思想でも、出発点として想定されている状況は同じであり、文化や歴史といったものが形成される以前の段階では、人々が「社会的協働」を企てるといっても高度な理念を前提とする共同作業なのではない。人間が自然状態において関心の的になるような目的というのは、ただ生存するのに必要な食料等であろう。それは、損益計算の対象としうる財であると言ってよい。ロールズによれば、社会的協働の状態にある場合でも、獲得された財を巡っては、利害の対立が起こりうるという。

しかし、全くの平等の原理に従って、財を分配すればどうであろうか。あるいは分配の際に全くの「平等」、つまり「均等」に分配することを原理として互いに認め合えばどうなるのか。正義が実現されたことになるのだろうか。

ロールズを離れて一般的に考えてみよう。

全く形式的に平等に分配するとしても、その人がどのような生活をし、どのくらいの財を分け与えられたら満足するのか、分け与えられた財の生かし方や当人の欲求や諸条件で満足度が大きく変わる

---

<sup>7</sup> TJ, p.4.

可能性がある。問題は、あくまでも特定の人々が犠牲になることは避けつつ、社会を構成する人々の利害の一致と利害の対立とがバランスよく均衡する方策を探ることが課題となってくる。

しかし、それにしてもロールズの企ては、一方では、損益計算の対象となり得る善の分配の仕方を巡る議論であるとともに、それにはとどまらない「正義」の概念を追求している。ロールズは次のようにいう。

異なる意図や目的を持った個々人の間では、共有された正義の概念が、市民的友情の絆を確立する。つまり、正義への一般的な願望は、他の目的の追求に制限を加えるのである。正義の公共的概念が、秩序ある人間的連合体の基本憲章を構成すると考えてもよい<sup>8</sup>。

確かに人々の間ではいろいろな目的や意図があり、それぞれ価値観が違う。現代の社会では価値観が多様化しているということを前提としている議論であるが、しかし「共有された正義の概念が、市民的友情の絆を確立する」という表現からは、単に公正なる善の分配のルール以上の、実質的な価値観といったものを予想させる。

単に富の分配を左右する＜分配の公正なるルール＞が、「市民的友情の絆」を確立し、強化するという機能を持ちうるというのは、考えられない。

そこで、分配の原理としてどのようなものが考えられているかまずは検討することとしよう。

---

<sup>8</sup> TJ, p.5.



## 2-2 ロールズの格差原理とマキシミン原理

社会において、富や地位、権力などをどのように人々に割り当てるかという問題は、ジョン・ロールズ以来、「正義論」の問題として論じられてきた。彼によれば、分配に際して、公平としての正義を実現しようとするなら、平等原理と格差原理という二つの原理に従うべきであるという。彼はその二原理を次のように定式化している (§ 11 と § 46 での定式の両方の趣旨を取り入れた)。

### 第一原理＜平等なる基本的自由＞

各人は、平等な基本的諸自由の最も広範な全体的システムに対する平等な権利を保持すべきである。

### 第二原理＜不平等の条件＞

社会的・経済的不平等は、次の二つの条件を充たすよう編成されなければならない。

(a)＜あらゆる人に有利になるように＞ (§ 11 での表現)

社会的・経済的不平等が、あらゆる人に有利になると合理的に期待できるように編成されねばならない。

(a')＜最も不遇な人々の最大の便益＞ (§ 46 での表現)

そうした不平等が、あらゆる人、特に最も不遇な人々の最大の便益に資するように編成されねばならない。

(b)＜全員に対する機会均等＞

公正な機会均等の諸条件のもとで、全員に開かれている職務と地位に付帯するように編成されねばならない。

これらの原理は、共同体のメンバーに対して「基本財」(the primary goods)を分配するルールを定めるものである。正確には、具体的にどのような分配を行ったらよいのかを共同体全員で議論するとする。その議論において基準として機能するように考え出された原理である。ロールズは、分配の仕方を議論するに際して、議論の参加者が

自分に有利になるようにと利己主義的振る舞いをしてはいけないという。そのためには、基本財の割当てを議論する場においては、討議参加者は自らの経済的、社会的な諸条件をあたかも知らないかのようにして(「無知のヴェール」)、討議をしなければならない。つまり、ロールズにおいては、正義とは、まずは、ある共同体のメンバーが自分たちの共通の富をどのように分配するか議論する際のその仕方にかかわる問題である。集団としての意思決定に際しておこなわれる議論の仕方の「公平性」が問題なのである。その意味で、彼の正義とは、手続き的(procedural)公平性としての正義なのである。

それでは、ロールズの理論においては、さきに述べた二つの原理と、いま述べた分配ルールに関する議論における手続き的公平性とはどのような関係になっているのだろうか。手続き的公平性とは、共同体構成員全員にとって公平な結論に達するためには、議論において個々人の個別的状況や状態を配慮しないようにという趣旨である。この精神は、象徴的に「無知のヴェール」と呼ばれている。それに対して、二つの原理はよく見ると、全ての人に対して基本的な自由を認め、全ての人に対してチャンスを与えるという、全ての人に対する平等なる「扱い」(あるいは「処遇」)を述べている部分と、それとは異質の部分、格差原理の第一項、特に § 46 の表現では、「最も不遇な人々」、つまり「最も恵まれない人々」のみに関する規定が含まれている。手続き的公平性の精神と全ての人々に対する扱いの平等性とは、矛盾しない。しかし、格差原理の第一項、特に § 46 の規定は違う。「最も不遇な人々」に特に注目しながら、その人々にとって「最大の便益」になるような分配の仕方を要求するのである。

もちろん、ロールズが前提とするのは、あくまでも自由主義経済の国家内のことであり、その意味で生来の能力や自らの家系に伝えられてきた財産などを利用し、しかも努力してそれらを有利に働かせる<すべ>を知っているものは、結果としてさらに豊になるであろうし、権力も手に入れられる。個人間の初期条件はもともと違っており、またそれを生かす性格もそれぞれ違っている。そのような

個人が機会均等で、経済活動を展開すれば、結果としての富に関しては、ますます格差が拡大する。ロールズが前提している社会は、そうであっても、社会全体としては便益が拡大する方向をたどるという。つまり、自由主義経済の枠内での競争による格差の増大は社会全体としてみれば、社会全体としての利益を拡大するという意味ではよいことであり、それを肯定することは合理的であるという。

しかし、他方、その格差は、一人一人のもともと自然に持っていた自分の能力と社会的に受け継がれてきた家族の資産が基礎となっており、また当人の努力も大きく貢献しているとしても、それもそのような努力を積み重ねることができるという家庭などの教育のおかげであるので、ロールズの表現を使えば「恣意性」(arbitrariness)<sup>9</sup>の結果であるという。したがって、そのような要素の結果として可能となった成功、あるいは富の獲得は、何らかの形で是正される必要があるというのが、ロールズの正義論の大きな特徴である。

この格差原理の意味をここで考えてみよう。§ 11 には次のような議論がある。すなわち、ある社会において基本財を配分する際に、まったく平等に行うのではなく、結果としての不平等が予測されるとしても、「許容できる範囲での格差」から全ての人々が便益を受けることになれば、まったく平等に分配することを選択するよりも、不平等な分配の方が合理的であるというものである。

これがまずは大前提となっている。つまり社会には恵まれない人と恵まれている人との格差、不平等が現実 to 存立しているということ自体を認め、さらに自由競争自体もその結果としての不平等をもたらす。そして、そのような格差、一定の範囲内での格差が可能であれば、そのような不平等を将来の自分たちの社会の姿として選択するのは合理的であるという。ただし、それが〈社会的には恵まれない人々〉に対して、実質的に少しでも有利になるという条件がついているのである。

---

<sup>9</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), 1971, 1999, p.14 and p.63.

そのようなメカニズムを、§ 26 では、ロールズは次のように述べている。

[基本的自由と公正な機会の均等とを優先させた上で、次のことが主張される]社会は、経済的効率性と組織や技術のもつ要請とを考慮に入れるべきなのである。もし、所得と富に不平等があり、権限や責任の程度に差があつて、それらが平等という基準点に比べて[平等という基準で富や機会を分配するという方法に比べて]あらゆる人の暮らし向きをよりよくするように働くとすれば、なぜ、それらを許容しないのであろうか。

(Society should take into account economic efficiency and the requirements of organization and technology. If there are inequalities in income and wealth, and differences in authority and degrees of responsibility, that work to make everyone better off in comparison with the benchmark of equality, why not permit them?)<sup>10</sup>

あるいは次のようにも言っている。

平等な自由と機会の公正な均等によって求められる制度の枠組みを仮定すれば、よりよい状況にある人々のより高い期待は、次のような場合に限り、正義に適っている。つまり、そのことが、社会の最も不利な立場にある構成員の期待を改善する図式の一部として作用する場合であり、その場合である。そうすることが不運な人々の有利にならないのであれば、その社会秩序は、より暮らし向きのよい人々の見通しをより魅力的なものにしたり、それを保証したりすることはないというのが、直観的観念である。

---

<sup>10</sup> Ibid., pp.130-131.

(Assuming the framework of institutions required by equal liberty and fair equality of opportunity, the higher expectations of those better situated are just if and only if they work as part of a scheme which improves the expectations of the least advantaged members of society. The intuitive idea is that the social order is not to establish and secure the more attractive prospects of those better off unless doing so is to the advantage of those less fortunate.<sup>11)</sup>

つまり、基本財の分配において、それを人々に平等に配分するという方法を考えると、社会全体としては、自分の能力を発揮し、しかも努力し、経済的な成果を勝ち取ったとしても、他と比較して有利な分配をもらうということとはなければ、しだいに経済活動は停滞していく。その結果、人々の暮らし向きが悪くなる。

しかし、一定の地位や職業につく機会が平等に認められた上で、自然に備わった自分の能力を利用し、自分の家庭に蓄積された財産を利用し、自由な経済活動によって、自らの私有財産を築くことが可能な社会においては、結果として格差が広がる。もともと恵まれていた人たちには、ますます富が蓄積されるが、それが社会全体の共有財産として、ある一定量、恵まれない人々に、いっそう厚く再分配されると当然のことながらだんだんと分配額が上昇する。しかし、その数値は人々全員が同じ分配額になるところまでは上昇せず、あくまでも競争への意欲が維持されるだけの「不平等」は存続するのである。社会において恵まれた人々が自らの才能と努力によって獲得した富が、一番恵まれない人々の利益を押し上げることは、恵まれた人の「貢献」(contribution)といい、そもそも全く平等の配分を実施していたなら、恵まれた人というカテゴリー自体も成立しない。しかし、恵まれた人の取り分が多すぎても、恵まれない人々の取り分の向上に貢献しなくなる。ロールズは、そのような二つの

---

<sup>11</sup> Ibid., p.65.

状態の間には、最も恵まれない人々の最大の利益になる状態が、最大になる点が存在するはずである。ロールズによると、そのような点は、功利主義者の理想とする地点、つまり社会全体の利益が最大化する地点ではなく、幾分、恵まれている人々への配分額が少なめの地点であるという。

功利主義者にとっては、社会全体として、最大多数の最大幸福が解答となる。それは、単純平均が最大化すればよい。ロールズでは、最も恵まれない人々の利益が最大化する点であるから、功利主義者の目指す単純平均の最大化する点より、恵まれない人々への分配が多い点を均衡点とする。

なぜそのような見解に至ったのかを前述の正義の二つの原理の内の第二原理の解釈から考察したい。

第二原理は、(a)＜あらゆる人に有利になるように＞とか、(a')＜最も不遇な人々の最大の便益＞とか (b)＜全員に対する機会均等＞といった表現が使われているが、まずはこれらの表現の中には、ある意味では功利主義と共通の「効率性原理」が前提されていることを認めている。功利主義者の言う所謂「効率性原理」というよりも基本財の分配の効率性を考えるという視点ということである。そして、さらには自由と平等に関して、ロールズが第 12 節で提示している図を、概念的にはより明確な形で、われわれは次のように解釈したい。

まずわれわれには「自然に」身についた才能(talents)がある。そのような一人一人の才能は、それぞれ性質、分野が異なるとともに程度もまちまちである。これは自然発生的差異である。このような自然発生的差異を当然のこととして認め、さらに自由に競争させる社会制度が考えられる。「平等に開かれている」(equally open)といっても、自然的な才能に open である場合だ。これは「自然的偶然性」(natural contingencies)の制度デザインといえる。それに対して、貴族制(Aristocracy)は、才能というよりも、もともと家系に付随していた

財の不平等を肯定するシステムであるが、富める者の財産が「貴族としての義務」(nobles oblige)として、貧しき者の善を助長するために使われれば、それはそれで考え方としては正義に適うと思われる。ということで、これは「社会的偶然性」(social contingencies)の制度デザインと呼んでよいだろう。これら二つの制度デザインは、経済活動等の初期段階で既に存在している偶然的差異をその時点で是正することはしない。

そして、今述べたような二種類の「偶然性」は、それを前提として制度設計する場合には、その存在自体の正当化ができないという意味で「恣意的」(arbitrary)であるので、是正されねばならない。二つの「偶然性」の是正は二段階にわたってなされるだろう。

さて、「公正な機会均等」ということは、「自然的偶然性」という恣意性は温存しておきながらも、特定の職種や職階、社会的地位に対して特定の家系のみを割り当てたり、排除したりするということを許さないということであるから、まずは「社会的偶然性」の是正という意味を持つ。まだ「自然的偶然性」を認めているのであるから、＜自然的自由＞の要素を持つ「平等性」ということで、「リベラルな平等主義」と呼んでもよいだろう。そのような「自然的偶然性」を生かして自由に活動して富を蓄積する自由を認める制度である。それに対して、各人それぞれが活動して得られた富も、もとはといえば正当化できない恣意的な「自然的偶然性」を前提にしているものであるから、再度、是正をかける必要が出てくる。第二段階目の是正である。それは、自由を前提にして、さらに第二段階の平等を実現する制度設計となるだろう。これをロールズは「民主的平等性」とよぶ。以上の議論をまとめて図示すると下記のようなになる。これは、ロールズの四つの分類に対応するのであるが、概念的に洗練されたものとなっている。

効率性	格差	
自然的偶然性の制度 (自然的自由のシステム)	社会的偶然性の制度 (自然的貴族制)	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 初期値での格差</li> </ul>
[自然的偶然性の温存] [社会的偶然性の是正] ↓ リベラルな平等	[自然的偶然性の是正] [社会的偶然性の是正] ↓ 民主的平等	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 初期値での平等</li> <li>・ 自然的偶然性による格差</li> <li>・ 扱いの不平等(格差)により是正</li> </ul>

まず、効率性の観点からみれば「自然的自由」の立場で、自由市場システムをとり、生産性が上がり、その富を「効率性原理」を満たす形で、分配すれば良いのである。

話を簡単にするためにある一定の財貨のストックがあるとする。単純にその財貨を分配するというのだったら、下記のようなになる。

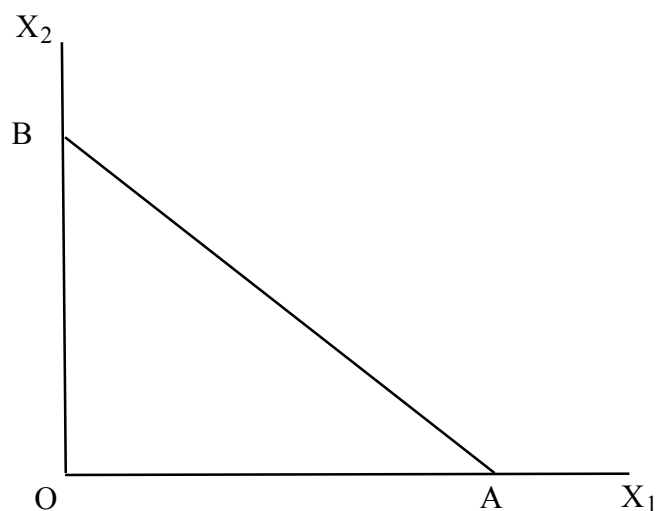


図 1



全体の財貨のストックを  $S$  とすると、 $x_1 + x_2 = S$  である。しかし、基数的効用(単純な数量的効用)のグラフとすると、下記のグラフのように、二人の人にそれぞれ分配して、その効用の総和を表現すると原点に向かって凹型のグラフになる。このグラフでは、効用は原点からの距離で表され、右上に行くほど効用が高くなる。

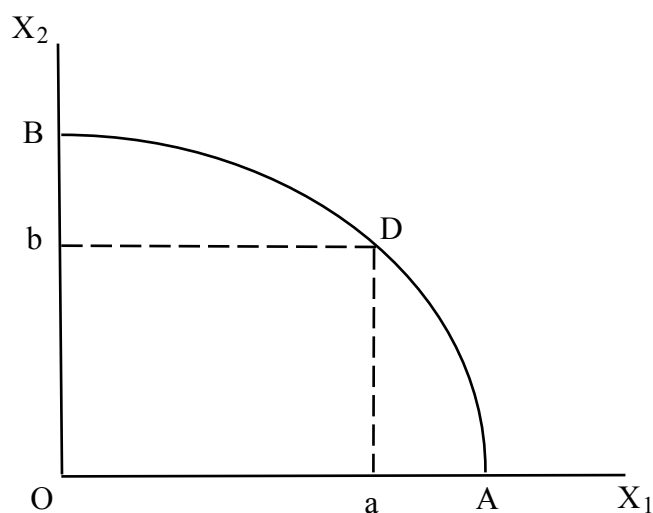


図 2

この図は、最も効率的な分配になる時の効用値を表した図であり、財貨の増加分と＜効用の増加分＞[限界効用(marginal utility)]との関係は、財貨が 1 単位ずつ増えれば、限界効用は次第に小さくなっていくという法則になっている(限界効用逓減の法則 Law of Diminishing Marginal Utility)ので、全体に湾曲していて、均等の分配に近いところが膨らんでいる形になっている。

この図はパレート最適であり、 $A$  から  $D$ 、 $B$  への曲線上の点は、「相手の暮らし向きを悪くすることなしに自分の暮らし向きをよくすることはできない」限界点の集合であり、その意味で「最適な効率」の状態なのである。したがって、ロールズがいうように、効率性原理だけから分配の仕方を決定しようとしても、決定できないことになる。

そこでロールズは、正義の第二原理にあった「格差原理」に依拠する分配を考える。それによると、よりよい状況にある人々のより高い期待は、社会の最も不利な立場にある構成員の期待を改善するスキームの一部として機能する場合にのみ、正義に適っている、という<sup>12</sup>。

そこで下記の図 3 で考えてみよう。

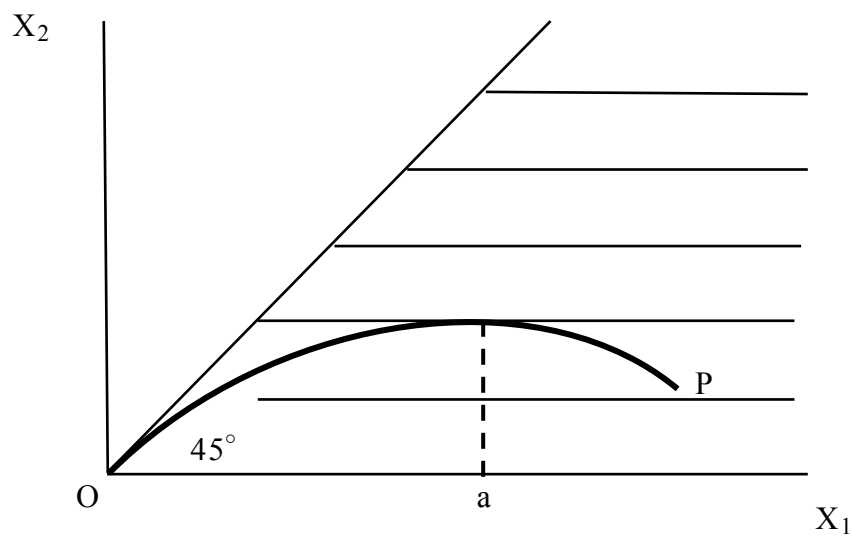


図 3

この図では、 $X_1$  は「最も恵まれている代表的人間」と仮定する。彼の期待効用が引き上げられるときには、最も不利な立場にある人  $X_2$  の期待効用も引き上げられるようにする。この図の曲線  $OP$  は、 $X_1$  への配分が高くなり、その分の効用も高まり、社会全体の基本財も増大し、最も不利な立場にある人  $X_2$  への配分も高まり、期待効用の

<sup>12</sup> TJ, p.75.

ランクも上がることとなる。つまり、水平線、つまり期待効用が同じである点の集合(無差別曲線 Indifference Curve<sup>13</sup>)のレベルも上昇するのである。この曲線 OP は、 $45^\circ$  より  $X_1$  の側へと傾いているのは、 $X_2$  よりつねに暮らし向きが良いからである。つまり、その限りでは平等に配分されているわけではなく、「不平等」なのである。しかし、この曲線 OP が上昇し続ける限り、最も不利な立場にある人  $X_2$  の効用も高まる。つまり、そのようにして  $X_1$  の暮らし向きの改善に「寄与している」のである。従ってこれを「寄与曲線」と呼ぶ。しかし、この寄与曲線も、あまり  $X_1$  への配分が増加しても、 $X_2$  の効用の増加に寄与しなくなる点が出てくる。あまり「不平等」が増大すると、不利な立場の人々の効用も下がっていくのである。しかし、逆に言うと、全く平等な配分から始めて、不利な立場の人々の効用が上がり、いつしか下落するということは、その中間に、丁度 a の点のように均衡(equilibrium)に達する点が出てくる。これが、格差原理が完全な形で満たされる点なのである。

以上のようなロールズの考え方は、社会において最も恵まれない人々、つまり Minimum の状態を Maximum にするということで、Maximin Principle と呼べないこともない。ロールズは、自分が提案した「格差原理」を、そのように <Maximin Criterion> と呼ぶことに反対してきたようである<sup>14</sup>。しかし、§26では、「(ロールズの主張する)二つの原理を社会正義の問題に関するマキシミン解と考えることは、発見的道具として有効である。二つの原理と不確実性のもとでの選択のためのマキシミン・ルールとの間には、ひとつの関係がある」<sup>15</sup>とのべている。

さて、ここで、なぜロールズはこのような「格差原理」を正義の根本的な原理とみなしたのか、その前提となる議論を見てみたい。

---

<sup>13</sup> この図では直線部分しか表現されていない。

<sup>14</sup> Ibid., p.72.

<sup>15</sup> Ibid., p.132.

### 2-3 原初状態と無知のヴェール

これまで格差原理の分配論的な意味を論じてきたが、一般的に言っておれわれは自分の利益を追求するという、極めて自然な傾向がある。それがなぜ、社会全体において最も恵まれない人々のために誰もが配慮し、自らの利益をも犠牲にして、少しでも暮らし向きが良くなるようにしなければならないのか。つまり、なぜロールズの言う正義の二原理を、公共的な基本財の分配に際しての原理としなければならないのか、その必然性の説明をしなければならない。ロールズ自身も言っているように、彼の正義論は自然法思想に基づく社会契約論の考え方を現代的に洗練化したものであったが、ロックやルソー<sup>16</sup>が想定する自然状態における社会契約(social contract)の思想を「原初状態」と「無知のヴェール」という概念でもって再構築した。一言で言えば、正義の二原理は、原初状態に於いて提起された選択問題、つまり自由と平等という社会哲学的理念を最高度に洗練された形態で実現しようとするものである。

そこでまずは、ジョン・ロックの自然法思想を基盤とした社会契約説を押さえておくことにしたい。ロックは、『統治論』1679年(あるいは『市民政府論』とも訳される)<sup>17</sup>の第2章で次のように「自然

---

<sup>16</sup> ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) は、『社会契約論』 *Du Contrat Social* (1762)の第6章では、人間は自然状態では生存することにいろいろ支障が出てきて、自然状態にはとどまれないので、人間に唯一残された生き残りの方法として「集合して」(by combination)力の総和(a totality of forces)を作り出すしかないという。それには、人間は互いに「社会契約」を結び、「結合の一つの形式」を見いだすしかないという。英語で引用すれば、次のようになる。‘Find a form of association which will defend and protect, with the whole of its joint strength, the person and property of each associate, and under which each of them, uniting himself to all, will obey himself alone, and remain as free as before.’ *The Social Contract*, translated by Christopher Betts, Oxford University Press, 1994, p.p.54-55.

<sup>17</sup> 邦訳は、『世界の名著：ロック/ヒューム』中央公論新社(1999)での大槻春彦の訳を参照した。原文は John Locke, *Two Treatises of*

状態」を定義している。すなわち、「自然の状態」(State of Nature)、ないしは「自然状態」とは、全ての人間が自然の姿で(naturally)いる状態なのだが、それは、「自然の法」(the Law of Nature)の範囲内で自分の行動を律し、自分が適当と思うままに自分の所有物(Possessions)と身体(Persons)を処理するような完全に自由な状態であるという<sup>18</sup>。しかもそれは、「平等な状態」(a State of Equality)でもあるという。そして、「そこでは権力と支配権はすべて互恵的であって、他人より多くもつ者は一人もいない」(all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another)という。ここで注目したいのは、ロールズが正義の理念と密接に関係している基礎概念と看做した、「互恵性」(Reciprocity)が表明されていることである。つまり「自然状態」において人間は、自由で平等な状態にあり、しかも「互恵的な関係」にあるという。そして、それは「相互的愛情への義務」(Obligation to mutual Love)によって支えられているという。

近代的な民主主義の思想的根幹を打ちたてたロックの『市民政府論』は、自由と平等という理念を、＜神学に定位した政治学者＞フッカー(Richard Hooker,1554-1600)の次のような文によって、基礎づけている。すなわち、

人々は皆同じ自然な欲望(natural inducement)をもつことから、自分と同じように他人をも愛することが義務であることを知った。なぜなら、平等なものであるからにはすべて同じ尺度(measure)をもつに違いないからである。もし私が善いもの(good)を手に入れたくて仕方がなく、しかもすべての人からだれもが心に欲するかぎりの善いものを手に入れたいなら、全く同一の性質を

---

*Government*, edited by P. Laslett, Cambridge University Press, 1960, 1988 を使用した。

<sup>18</sup> Ibid., p.269-270

備えている以上、他人の中でも同じような欲求があるのはもちろんだから、他人の同じような欲求を満足させてあげるように心がけなければ、どうして自分の欲求をすこしでも満足させられると期待できようか。この欲求に反するものを他人に受け取らせようとするなら、自分がそういうときに悲しむのと同じだけあらゆる点で他人を悲しませるに違いない。だからもし私が危害を加えれば、私も危害をこうむるものと思わなければならない。なぜなら、自分が他人に示す以上に、他人が自分に愛を示さなければならない理由はないからである。したがって＜本性上、平等である他人＞(my equals in nature)からできるだけ愛してもらいたかったら、彼らに対しても全く同じ愛を与える自然の義務(natural duty)がある。われわれと、われわれ自身と同じである人々との間のこの平等な関係から、自然的理性(natural reason)が、どのような種々の規則や規範を生活の指針として引き出しているかについて、知らない者は一人もいないのである〔『教会組織論』第一巻<sup>19)</sup>〕

実は、フッカーのもとの『教会組織論』では、この文章はどういうものかということ、『聖書』マタイ伝、22.38<sup>20)</sup>の隣人愛の箇所が言及され、その意味が議論されているところなのである。つまり、上記の引用箇所は聖書における「隣人愛」を述べたところに当たり、そ

---

<sup>19)</sup> Ibid., p.270. And Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, edited by A. S. McGrade, Cambridge University Press, 1977, 1981, p.80.

<sup>20)</sup> 最大の掟――イエスがサドカイ人を言いこめられたと聞くと、パリサイ人は一緒にイエスの所に集まった。そしてその内の一人の律法学者がイエスを試そうとして尋ねた。「先生、どの掟が律法の中で最大ですか。」イエスは言われた、「心の限り、精神の限り、思いの限り、あなたの神なる主を愛せよ。これが、最大で、第一の掟である。第二もこれと同じく大切である。――隣の人を自分のように愛せよ。律法全体と予言書と聖書は、この二つの掟に支えられている。」『新約聖書 福音書』塚本虎二訳、岩波文庫、142 頁。

れは互恵的な隣人愛を人間の自然的義務として称揚しているのである。人間は、「自然な」(natural)な欲望や欲求、悲しみなどを同じように持っている。このような事実から、ある種の互恵的義務が導き出される。つまり、＜本性上、平等である他人からできるだけ愛してもらいたかったら、彼らに対しても全く同じ愛を与えよ＞という「条件節付きの命令文」が出てくるというのである。

このキリスト教的隣人愛と互恵性に関しては、ここでは、社会契約論での自然状態における「平等」概念の背後には、明確にキリスト教的な隣人愛の原理があることを確認して、さらなる検討は本論文の第6章と第7章に譲ることとし、ロールズの「原初状態」と「無知のヴェール」に戻ることにしよう。

ロールズが「無知のヴェール」という発想を「原初状態」の概念と同時に提示したのは、少なくとも1963年に発表した「正義の感覚」(The Sense of Justice)においてではなかろうか。そこでは、「無知のヴェール」という言葉は使用しないが、それと同じ趣旨の記述がある。その趣旨を要約すれば以下のようになる。

原初状態では、「正義感覚の能力があれば十分である」。正義の諸原理は、人々が平等な自由という原初状態で、相互に受け入れることのできる原理である。この原初状態にあっては、自らの「社会的境遇」や「生得の資産」については知らない、つまり「情報が欠如している」と仮定されている。その意味では、ロールズの正義論においては、原初状態では、われわれは、自分たち自身および自分たちが置かれている状況についての一定の知識が奪われている＜道徳的人格＞(moral persons)であると仮定されている<sup>21</sup>。また、正義の義務は、原初状態という契約

---

<sup>21</sup> “The Sense of Justice”, p.113.

状況に参加し、それに基づいて行動しうる人たちに対して負うものである。それぞれの個人には生まれながらのいろいろな才能や能力が備わっているが、それらをロールズは自然の巡り合わせ(「籤」 lottery)と呼び、そこから生まれる帰結は、原初状態では無意義である、つまり本来その人に帰属する権原の無いものなのである。しかしながら、才能や能力の知られざる配分は、原初状態ですべての人が承認するはずの諸原理に従って利用されるであろう<sup>22</sup>。

ここで既に、「偶然性」という言葉ではなく、「巡り合わせ」、ないしは「籤」(くじ)という言葉によって表現される要素が指摘され、それは正義の二原理、特に格差原理によって配分されるのである。もともとだれもその所有を主張できないものであるということになる。

ロールズの論文の中で、「正義の感覚」(1963)以前の論文では、「公正としての正義」(Justice as Fairness)が 1958 年刊行で比較的はやいが、そこでは、無知のヴェールについての言及はない。この早い段階での「公正としての正義」では、社会的実践をひとつのゲームとして捉え、単にルールを守るだけの行動は決してフェアではないことを指摘し、道徳的責務の領域の重要性を説いている。やはり。ロールズは一時期社会的実践をゲームというメタファーによって概念化し、ゲームの公正さ、つまりフェアであることから正義を考えようとしたことがわかる。その場合、フェアであるということは、遵法性以上のこととして考えられていた。つまり、ルールを守っていさえすれば良いということではないのである。公正性なる概念の導入時にのみ、「ゲーム」なる概念が利用されただけで、それ以降はこのゲームという概念は、積極的に利用されてはいない。そもそも、われわれの社会的実践はゲームではない。つまり、まず勝ち負けの

---

<sup>22</sup> Ibid., p.112-113. 邦訳:245-246 頁



問題ではない。共同的作業の側面があり、場合によってはその方が大きいこともあろう。

それが 1967 年の「分配における正義」(Distributive Justice)では、「無知のヴェール」なる概念は明確に規定されて出現している。抜き書きしてみよう。

- ・ 無知のヴェールによって、誰も、どの社会階級に属するかとか、どの程度の資産をもっているかという偶然的な事情によって、利益を得たり不利益を被ったりすることがなくなるのである<sup>23</sup>。
- ・ 社会契約論では、原初状態---そこでは自分たちがどの世代に属しているかを知らない、あるいは同じことになるが、自分たちの社会が経済的発展のどの段階にあるかを知らない---そのような原初状態における当事者たちの観点から、この問題へのアプローチがなされる。無知のヴェールはこの点では完全である<sup>24</sup>。

さらには、1968 年の論文「分配における正義---若干の補遺」<sup>25</sup>では次のように言っている。

まずロールズは彼の提唱する＜正義の二原理＞は、社会契約論において「平等という原初状態」で、他の選択肢、例えば功利主義者が提唱する「効用原理」(the principle of utility)<sup>26</sup>やコミュニタリアンが提唱する「共通善の原理」(a principle of common good)<sup>27</sup>と一緒に提示されたならば、正義の二原理が選ばれると

---

<sup>23</sup> CP, p.132. 邦訳:124 頁

<sup>24</sup> CP, p.145-146. 邦訳:146 頁

<sup>25</sup> “Distributive Justice: Some Addenda”, in: CP, pp.154-175. 邦訳:「分配における正義---若干の補遺」、『公正としての正義』、161-195 頁。

<sup>26</sup> 本論文では経済学者ハーサニーに代表される。第 3 章を参照のこと。

<sup>27</sup> 本論文では経済学者サンデルに代表される。第 4 章を参照のこと。

いう。その理由は、原初状態では「無知のヴェール」が働いているからである

- ・ こうした初期的な(initial)契約状況の本質的特徴の一つは、誰も自分の社会的状態やあるいは自然的資産(自分の知性や[精神的な]強さなど)の分配における自分の位置を知ってはいないということである。原初的契約は、無知のヴェールの背後で行われるのである。こうした状況の他の本質的特徴は、契約当事者たちが自分達はお互いに他人の利害に利害関係をもっていないか、あるいは限られた利害関係しかもっていないという態度をとるにもかかわらず、彼らは自分たちの自由を守るのに必要とされる一定の利害と責任をもっているということである。例えば、彼らは、自分たちの子孫の権利を確保する責務や、自分たちの宗教上の義務を履行したりあるいは文化的関心を満たすことを保証する責務を認める。契約当事者たちは家族の長であって個人ではない。主張したい点は、初期的選択状況が完全に記述された場合、正義の二原理がその一覧表での最善の選択肢であるということである<sup>28</sup>。

ここで注目したいのは、原初状態では、＜契約当事者たちが自分達はお互いに他人の利害に利害関係をもっていないか、あるいは限られた利害関係しかもっていないという態度をとる＞と想定されている点である。功利主義者たちが言う、利害関係に直接巻き込まれていない「第三者」の立場から不偏的に判断するということである。しかし、実は激しい利害の衝突に巻き込まれているかもしれない。それをあたかも、「利害関係をもっていないか、あるいは限られた利害関係しか持っていない」と想定する(assume)という点である。無知のヴェールといっても、まさにそのような想定が公正な判断に導くか否かが問題となるのであろう。

---

<sup>28</sup> Ibid., p.155. 邦訳:162-163 頁

さて、1971年に刊行された『正義論』で、原初状態と「無知のヴェール」を論じている箇所を検討に移ろう。

ここでの根本的問題設定は、次のことを示すことにある。すなわち、正義の二つの原理は、原初状態が提起する選択問題の唯一の解(the unique solution)であるということを示さなければならない。

まずここでロールズが行っている議論で注目されるのは、エゴイズムの排除の議論である。ロールズの目指す「正しい」(just)社会の構成員は、理性的(rational)ではあるが、「自らの利益に関心を有する」(self-interested)個人であった。合理的(reasonable)である限りで、自己の利益を追求する個人である。それは極端な利己主義という意味でのエゴイズムとは違う。まずロールズはそのようなエゴイズムが、「正しい」社会の原理とはならないことを下記のような論理で証明しようとしている。

＜エゴイズムの否定＞に達するまでのロールズの議論<sup>29</sup>をパラフレーズしてみよう。

(1) ＜他者が存在するから全ての欲望の満足は不可能＞

「さて、なんびとといえども、明らかに、自分の欲しいもの全てを得ることはできない。単に他人が存在することがこれを妨げる。」

(2) ＜エゴイストにとっての最善の事態＞

「いかなる人にとっても、絶対的に最善であるということは、結果はどうあろうとも、他の全員が彼と共に彼の善の構想の増進に加わってくれることである。」――これは「独裁的エゴイズム」

---

<sup>29</sup> TJ, p.119.

(3)＜エゴイストにとっての次善の事態＞

「あるいは、これが無理なら、他の全員は正しく行為するように要請されるが、彼だけは、自分の好きな時に自分だけを免除する権限をもっているということである。」――これは「ただ乗りのエゴイズム」

(4)＜自分のみが有利になることへの他者の不同意＞

「他の人々は、そのような協力関係(*terms of association*)に決して同意しないだろうから、そのようなエゴイズムの形態は拒否されるだろう。」

つまり、「一人称的独裁」(*first-person dictatorship*)のエゴイズム、つまり「あらゆる人は私の利益に奉仕すべきである」という形態のエゴイズムと、「ただ乗り」(*free-rider*)的エゴイズム、つまり「たとえ私がそうしないことを選んでも、私以外のあらゆる人は正しく行為すべきである」というエゴイズムのいずれの形態のエゴイズムも、「一般性」(*generality*)がない、あるいは一般化できない。したがって、排除される。

だが、逆に「一般的エゴイズム」(*general egoism*)、つまり「自分のやりたいように自己の利益を高めることがあらゆる人に許される」が除外されるわけではない。というのは、各人は、自分の判断で、自分の狙い(*aims*)を最も助長すると思われることは何でも、行なってよいからである。

しかし、そのような「一般的エゴイズム」を許し難いものとしているのは、「限序づけの条件」(*the ordering condition*)である。というのも、もし、あらゆる人に自分の望む狙い(*aims*)を高めることが許されるならば、あるいは、あらゆる人が自分の利益を高めるべきであるならば、「競合する要求」(*competing claims*)に順位をつけるこ

とはできず、結果は力(force)と悪知恵(cunning)とによって決まってしまうからである<sup>30</sup>。

結局、ロールズがここで言っていることは、独裁的エゴイズムやただ乗りのエゴイズムは、一般性要求によって退けられるが、「一般的」エゴイズム自体は、全ての者がそれぞれ自由に自らの「嗜好」(tastes)や「障害」(obstacles)の事情によって、自らの利益を追求するとしても、社会システム全体として何を優先するかという順序づけの規準が欠けている限り、均衡点(equilibrium)に達してもそれは単なる偶然的な静止状態であり、社会システムの「正しさ」(just、right)とは関係ないのである。

さらに言うならば、この順序づけの欠如といっても、平均効用原理を基礎とする理論で言うような「選好」(preference)によって、それぞれの財貨をウェイトづけし、その総和の最大化が「正義」だとしても、それはあくまでも個々人の中の欲望のエゴイズムの総和の最大化にすぎない。確かに個々人の、つまり各当事者(party)の心のなかで、何が正義であるかという「正義の感覚」に照らした「内省」、「反省」(reflections)が必要であり、重要なのは、競争的市場の中で利害関係が均衡に達するという経済的均衡ではなく、「反省的均衡」(reflective equilibrium)<sup>31</sup>だという。この一見奇妙な、概念の組み合わせは、自由と平等についてのわれわれの自然な感覚に、正義ということも根拠を有していることを示唆していると言ってよいだろう。ロールズは、この「反省的均衡」という概念を大切に考え、1980年代から執筆していた『公正としての正義 再説』(Justice as Fairness, A Restatement, 2001<sup>32</sup>)では、この「反省的均衡」の概念に一章を費やし、そこでこの概念と「正義の感覚」とを結びつけている。1971年刊行の『正義論』では、「道徳幾何学」(moral geometry)

<sup>30</sup> TJ, p.136. 邦訳:105 頁。

<sup>31</sup> TJ, p.120.

<sup>32</sup> John Rawls, *Justice as Fairness, A Restatement*, Harvard University Press, 2001. 邦訳:『公正としての正義 再説』、田中他訳、岩波書店、2004 年。

という表現をつかって、あくまでも演繹的手続きを強調していたが、1980年以降からは、われわれの自然的正義感覚、それは例えば、リンカーンが「奴隷制が悪でなければ、悪いもの何もない」(If slavery is not wrong, nothing is wrong)といった言葉を引き、われわれが道徳判断を下すときの最終的「固定点」(fixed point)のようなものだと考えられるようになっている<sup>33</sup>。

『正義論』に戻ろう。彼によれば、結局、原初状態にある人々は、次のようにして＜正義の二原理＞を選択するという。

まずつぎのような三つの想定を考える。

(1) そもそも原初状態にある人々は、最大限の「平等な自由」(equal liberty)をもつ社会を選好する(prefer)。

(2) 彼らは、社会的、経済的有利性(advantages)が＜共同の善＞(the common good)のために作用することを選好する。

(3) 他方、自然的偶然性や社会的偶然性によって、有利になったり不利になったりする仕方を緩和しようと主張する。

以上の想定のうち、(1)からは、平等な自由という第一の原理が、そして、(2)と(3)からは、格差原理(機会の公正な均等に制約された)が、最適解(optimum solution)として導出されるという<sup>34</sup>。

その際に重要な点は、なぜ(3)の平等主義的な想定をするのかという点である。そこで「無知のヴェール」という概念装置が必要となる。そもそも社会契約論では政府が成立する以前の自然状態を考え、しかも有利、不利ということがまだ発現する以前の段階であるから、社会的偶然性や自然的偶然性も顕在化していないはずなのである。

---

<sup>33</sup> Ibid., 29.

<sup>34</sup> TJ, p.123.

そのような状態になぞらえて、敢えてひとつの思考実験として「無知のヴェール」の背後で(behind)制度設計の議論をするというのである。『正義論』の第24節「無知のヴェール」の内容は、基本的に『公正としての正義』での議論と変わらないが、「無知のヴェール」<sup>35</sup>という発想は、カントの倫理学にも暗黙の内に潜んでいるという指摘である<sup>36</sup>。ロールズの正義論の根底にあるカント主義に関しては、本論文第6章で論じたい。

さて本章の最後に、ロールズの問題設定の根本にまつわる問題に触れたい。ロールズの第1原理は、基本的には近代市民社会の自由の理念を概念化したものといってよいが、しかしそれは「資本主義世界の市民社会における市民相互のエゴイズム」(the mutual egoisms of citizens in the civil society of a capitalist world<sup>37</sup>)であり、そのような「一般的エゴイズム」を前提として、いかにしてそこに平等主義的原理を導入するか、苦慮し、「無知のヴェール」を導入したという批判も成り立つように思える。それに対して、いっそのこと「財産私有型民主制」(property-owning democracy)をやめれば良いということにはならないのだろうか。ロールズは、そのようなマルクスのリベラリズム批判に対して次のように指摘する。

財産私有型民主制という観念は、社会主義の伝統に属する正統な異議に答えようとするものであるけれども、＜公正としての正義に従う秩序だった社会＞(the well-ordered society of justice as fairness)という観念は、マルクスの言う完全な共産主

---

<sup>35</sup> この重要で、問題も多い「反省的均衡」なる概念に関しては、多くの論評が為されているようである。次の哲学者たちの批判に関しては、Jon Mandle, *Rawls's A Theory of Justice, An Introduction*, Cambridge University Press, 2009, pp.170-178 を参照のこと。名前を列挙すると、David Gauthier、Thomas Nagel、Michael Smith、Peter Singer、Jürgen Habermas、Richard Brandt、R.M. Hare、T.D. Weldon、Richard Rorty。

<sup>36</sup> TJ, p.140-141.

<sup>37</sup> John Rawls, *Justice as Fairness, A Restatement*, p.177.

義社会の観念とは全く別個のものである。完全な共産主義社会は、分配的正義の問題を惹起する環境が克服されており、市民たちは日常生活においてこの問題に関心をもつ必要がないし、関心をもってもいないという意味で、正義を超えた社会であるように思われる。対照的に、公正としての正義は、[中略]、正義の領分に属する諸々の原理や政治的徳性が、公共的な政治生活においてつねに役割を演じることを前提にしているのである」といい、次のように結論づけている。「正義の消滅は、分配的正義の消滅ですら、ありえないし、また望ましくもない」(The evanescence of justice, even of distributive justice, is not possible, nor is it desirable.<sup>38</sup>)

このロールズの反論は、マルクスの理念が完璧に実現できたとしての議論であり、現実はやはり人間社会では何らかの形でのエゴイズムが浸透してしまうものであるから、格差の問題は今や政治的体制を問わず、喫緊の問題となりつつある。そのような現在の状況にあって、ロールズの正義の二つの原理の持っている社会哲学的意味合いをもう一度考え直す必要があるように思われる。

さらにロールズの議論では、正義の二原理にたどり着く手はずは、これで整ったといえるが、そのような「正しい」(right、ないしは just)社会の構成員、それは当事者(parties)であるが、彼らに対して一定の資質を要請する。それは、合理的であること(rationality)である。具体的にはどのような正義概念が、自分に有利であるか推論し、判断できるだけの合理性を有していることが要請される。しかも、既に述べたように自分の利害に関心をもつ、ある意味では一般的なエゴイストといってよい。これは要請ではない。そもそも、自分はより多い取り分を欲しているという事実があるだけである。しかし、そのような事態は、合理的(rational)である感覚はあり、分配の制度

---

<sup>38</sup> Ibid.



設計に際しては、特に自分が不利になるという選択肢を選ぶことは必要ないと考えている。その限りでの「合理性」である。ロールズはそのような論理的推論により、何が自分に有利になるかを的確に判断しうる、あるいはそのような判断が妥当だということが「わかる」という存在なのであることを強調している<sup>39</sup>。

しかしさらには、彼は「理性的(rational)個人は、羨望(envy)に苦しまない」と仮定している。また、こうも表現している。「他者が同じように持ち分が少なくなれば、自分のロスを喜んで受け入れる、というわけではない。」(He is not ready to accept a loss for himself if only others have less as well.)つまり、自分だけ持ち分が少なくなるとしても、それがもちろん不利だとしても、いやだとは言わないということなのである。これは、確かに rational ではあるが、自らの利益を的確に推定できるという「合理性」とは関係ない。「うらやましい」という当然の感覚から免れているということである。それは、合理的な推論の能力ではない。極めて高い「理性性」(rationality)である。自分だけ取り分が少ないと分かたらわれわれはかなり強い憤りを感じるのでなかろうか。しかし、ロールズの想定する個人は、そのような利己的な感情を一切免れている必要があるというのだ。

ここで、同じ rational という形容詞を使用しているが、「合理性」と「理性性」とを区別する必要があるが出てきている。

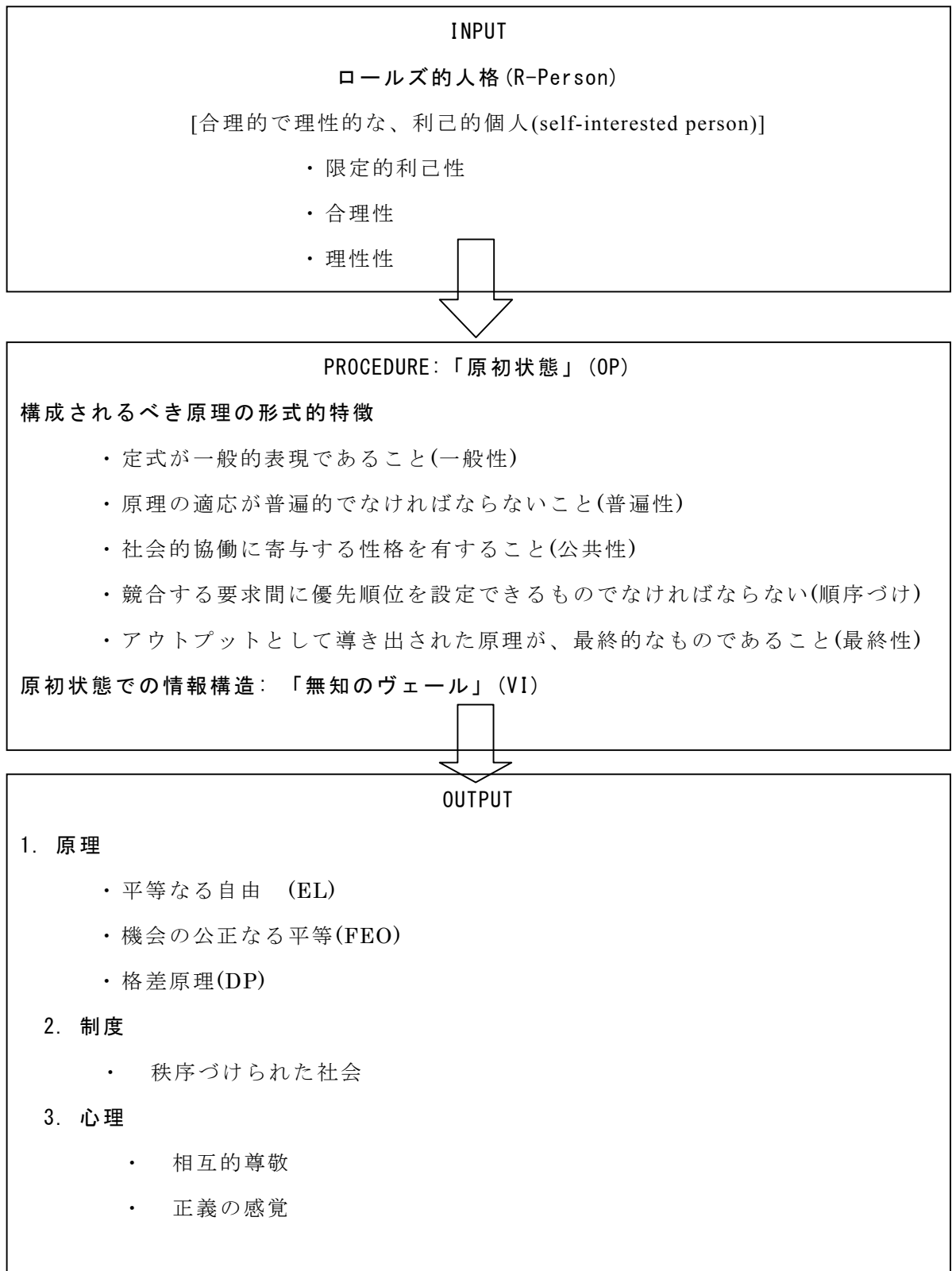
そして、もう一点、正義の社会に属する構成員に対して要請される事柄がある。それは善なる概念の具体的内実に対しては、原初状態にある人々は、何が善であるかに関する観念は全く身についていない。個人的善であれ、共通善であり、そういった事柄について、全く知識が希薄なのである。これが、善に関する希薄理論と呼ぶ。

以上のことからロールズが考えている＜正義の社会＞の「構成」のプロセスを、下記のように図示することができるだろう<sup>40</sup>。

---

<sup>39</sup> TJ, p.142-143.

<sup>40</sup> この図は、次の著作を参考にした。Robert S. Taylor, *Reconstructing Rawls, The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, The



### 第3章

#### 経済学者ハーサニーからの功利主義的批判とその問題点

##### 3-1 ハーサニーからの功利主義的批判

ロールズ自体、格差原理のような意思決定は＜不確実性の条件下での選択されるマキシミン・ルール＞と関連があることを認めているが、1994年にノーベル賞を受賞した経済学者ハーサニー(John C. Harsanyi<sup>41</sup>)は、1975年に“Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory”<sup>42</sup>なる論文で、道徳に関する意思決定の際の原理としてマキシミン・ルールを適用することを批判している。

ハーサニー自身の立場は、ベイズ確率<sup>43</sup>を使つての「期待効用最大化」(expected-utility maximization)を不確実性下の意思決定理論とするものである。

彼によれば、マキシミン・ルールとは、日常生活においては、＜特定の方策に従うならば、そのような方策のどれも、「最悪の可能性」を基準として評価し、どれがよいかを決定しなければならない＞というものである。

具体例を挙げよう。

もしあなたがニューヨークに住んでいて、同時に二つの職を提示されたとしよう。一つは、ニューヨークの退屈でペイが良くない職と、シカゴのおもしろい、高給の職である。ちょっと引っかかるのは、シカゴの職はすぐにきてくれというものでシカゴまで飛行機で飛んでいかねばならない。もちろん、飛行機なので墜落して死ぬか

---

<sup>41</sup> ハンガリー人 Harsanyi のカタカナ表記に関しては、「ハルサーニ」という表記もあるが、本論文としては暫定的に「ハーサニー」としておく。

<sup>42</sup> *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2, 1975.

<sup>43</sup> Bayesian probability---通常の頻度確率とは違った、どのくらい起こりやすいかという予測に関する主観的確率の理論

もしれない。そうすると、次のような表ができる。

	飛行機が墜落する	飛行機が無事にシカゴに着く
ニューヨークの職を選ぶ	惨めな職に就くことになるが、生きてはいる	惨めな職に就くことになるが、生きてはいる
シカゴの職を選ぶ	死ぬ	すばらしい職に就いて、しかも生きている

マキシミン原理というのは、最悪の場合を想定し、それが最悪にならない可能性を選択するというものであるが、当然ニューヨークでの仕事を選ぶ。ハーサニーによれば、これは大変非合理的選択だという。ベイジアン理論では、飛行機が墜落する確率は低いのだから、シカゴの職を選ぶべきだと命ずる。

マキシミン・ルールでは、車道を横切ることもできない。

さらにハーサニーは、そのような戦略は、ロールズのいう意思決定の際の原初状態(the Original Position)における「無知のヴェール」と関連があるという。つまり、自分がどのような状態であり、どのような能力を持つのかなどという情報がない場合、＜自分を最も暮らし向きの悪い(the worst-off)のポジションに置く可能性を考えるべきである＞ということになる。というのも、実際、自分がそのような最悪の可能性に置かれるかもしれないからである。

ハーサニーは、具体的な事例を挙げて検討する。

次のような状況を考えよう。

一人の医者と二人の患者から成る社会を考えよう。

その二人の患者は肺炎でひどい症状である。快復する可能性は、抗生剤(antibiotics)で治療することであるが、薬の量は一人

の人にしか使用できない量である。Aさんは肺炎になっているが、基本的には健康なひとである。Bさんは、末期癌の患者である。抗生部質で数ヶ月延命できるかもしれない。さあ、どうすればよいのだろう。

格差原理によれば、薬は最悪の状況にあるBさんに与えられるべきだということになる。それに対して、功利主義の決断は逆である。比較的元気な、快復する見込みのあるAさんに抗生剤を与えることで、より喜びが増大するからである。

結局、ハーサニーは、次のように結論づける。格差原理は、最も極端な条件の下で、それが何であろうとも、最も暮らし向きの悪い人々の利益に「絶対的」優越性を与えるよう命ずるものである、と。ロールズは、今の例で言えば、なぜBさんに薬を与えるように主張するのか。一般的に言って、なぜ最も恵まれない人の利益が最大になるようにする必要があるのだろうか。

ロールズは『正義論』第29節で、カントの目的自体の定式、つまり<人々は互いに手段としてではなく、目的自体としてのみ扱われねばならない>という定式を引き合いに出して説明している。ロールズの言う正義の二つの原理において、まず平等なる基本的自由が確保された後で、格差原理は<人を単なる手段とみなすことと目的自体としてみなすこととの間の違いを明確化した>とし、人を手段とみなすことは、すでに恵まれない人々に、他人の期待を高めるためにより一層低い人生の見通しを甘受させようとするものであり、それに反対するのがロールズのいう格差原理の特に第一項<最も恵まれないものの最大の利益>の精神であるのである。それに対して、功利主義では、全体の効用<sup>44</sup>の最大化を目指すということであるか

---

<sup>44</sup> 「効用」とは、パレートの定義では、下記のようにになっている。When we know, or think we know, just what thing is advantageous to an individual or community, we say that it is “beneficial” for both individuals and communities to exert themselves to obtain, and judge the utility they enjoy the greater, the nearer they come to obtaining it. By

ら、場合によっては不運な人の内の何人かは一層不利益を被ることになる可能性があっても全体の効用が最大化するのなら、それで正当化されるのである。

カントの目的自体の定式の意味が、「自分自身をも含めて互いに尊敬し合う人々の間の社会的協働」(social cooperation among those who respect each other and themselves)<sup>45</sup>の理念と合致するものであるというロールズの解釈のもと、格差原理が主張されているのである。

ハーサニーは、カントの目的自体の定式をそのように解釈することには無理があるという<sup>46</sup>。カントが目的自体で言及しているのはあくまでも人格(Person)であり、他の者の利益や財産の使用に関してのことではないという。

さらにハーサニーによる根本的な批判は、次の点である。

もし、人格そのものではなく、人の利益や財産に関する優先性に関して目的自体の定式が言及していると解釈できたとした場合でも、最も恵まれない人々の利益を犠牲にすることが目的自体の定式に反するとしたなら、逆に恵まれた人々の利益を犠牲にして、恵まれない人々の利益を最大化することも、同様に目的自体の定式に反することになるという<sup>47</sup>。この点でハーサニーの反論は当たっていると判断せざるを得ないだろう。

---

simple analogy, therefore, and for no other reason, we shall apply the term “utility” to the entity X just described. (Vilfredo Pareto, *The Mind and Society, A Treatise on General Sociology*, Volume Four, § 2111)

しかし、一般的には、われわれの消費活動などにおいて財やサービスを消費することによって欲望を充足し、満足を得る。基本的には財の消費量が増大すれば、そこから得られる満足度は増大するという関係にある。そのような消費者側での主観的な満足度を「効用」(utility)と呼んでいる。野村、明石、宇佐見著『経済原論』、中央経済社、2000年、36頁参照。

<sup>45</sup> TJ, p.157.

<sup>46</sup> Harsanyi (1975), p.597.

<sup>47</sup> Ibid.

### 3-2 ハーサニーが前提する「不偏的な共感」(impartial sympathy)

それではハーサニーはどのような代替案を有しているのか。次に見てみたい。

彼は、ベイズ確率理論の「期待効用最大化原理」(the expected-utility maximization principle)による分配の方式を考える。

基本的には、まず社会全体の「厚生」(welfare)である  $W$  を効用関数の「ウェイト付きの総和」として表現し、その最大化を考えるというものである。

- ・ 社会厚生関数(social welfare function)を  $W$
- ・ 各人の効用関数を  $U_i$
- ・ 個人  $k_i$  における「選好」(preference)を  $a_i$  [ウェイトとなっている]

以上のように定めると、次のようになる<sup>48</sup>。

$$W = \sum_{i=1}^n a_i \cdot U_i$$

このような考え方を基礎にして、つぎのような議論をする。

ある個人がいて、二つの社会システムを選択する場面にあるとする。その二つの制度に関するその人の「選好」は、大抵は自分の利益を基盤に選好を設定する。

例えば、自分が豊かな資本家であったならば、資本主義という社会体制を選択する。

---

<sup>48</sup> John C. Harsanyi, “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility”(1955), in: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, 1976, pp.11-12.

しかし、「道徳的な価値判断」(a moral value judgment)をする場合、そのどちらの体制に於いても自分の立場はどうなるのかといったことを「知らない」ことにして、それらの社会体制のどちらかを選択するという。これはロールズの「無知のヴェール」(veil of ignorance)そのものであるが、ハーサニーもこのように考えるのである。しかし、ハーサニーでは、その社会の構成員が $n$ 人いるとして、それぞれ何番目に豊かな構成員かは、単純に $1/n$ とする。これをハーサニーは、「等確率仮定」と呼んでいる。そして、その上で、上述の「期待効用最大化原理」を意思決定のルールとするのである。そのようにしてそれぞれの制度の平均的効用レベルが測定できるのだが、どの制度がよいかの選択に関しては、ハーサニーは、個人の側では二つの選択肢があるという。それは、次の二つである。

- ・ 一連の個人的選好を規準としたウェイトづけ
- ・ 道徳的選好(moral preference)を規準としたウェイトづけ

このときに問題となるのは、この「道徳的選好」の内実である。ハーサニーの表現でいえば、「あたかも自分が、同じ確率で、社会の中で特定の個人の位置づけをされるかのように」考えるというのだ。

このように見てくるとロールズの「無知のヴェール」や平等主義的姿勢などと共通するアイデアであることがわかる。確かに、「等確率仮説」、なしは「平均的効用」といった仮定を設定することは根本的に違ってはいるが、何らかの平等主義的理念の導入という点は共通しているといえよう。

ハーサニーはしかし、フォン・ノイマン=モルゲンシュテルンの序数的効用関数とともに自ら基数的効用関数の期待効用最大化原理の理論に対するロールズの批判、つまり＜フォン・ノイマン=モルゲンシュテルンの効用関数は基本的に人々の、進んでリスクをとる



ことへの姿勢、つまり進んでギャンブルすることへの姿勢を表現している<sup>49</sup>と批判することに、次のような例を出して反論している。

ある個人が、あまり率が良くない賭をしようとする。例えば、1000ドル儲かる確率1000分の1のくじを、5ドルで買うとする。この割の合わない賭はなぜ、どのような場合に行われるのであろうか。

それは、(1)何かの理由でどうしても1000ドル欲しかったというような、1000ドルに普通ではない重要性を付与していた場合か、(2)お金が余りに余っていて、5ドルに対して非常に低い重要性しか付与していなかったか場合には、そのような率のくじを買うかもしれない。ということは、一般化して言えば、フォン・ノイマン=モルゲンシュテルンの効用関数は、「人々が様々な必要なものや利益に対して付与する主観的重要性」を表現しているという。つまり、リスクをとって、なにか重要なプロジェクトに挑むといったことは、マキシミン・ルールによる、常に最小のリスクを狙う原理では、説明がつかないということであろう。

そして、結局、ハーサニーは「健全なる社会は、エゴイズムの動機と利他主義的(altruistic)動機との間の適切なバランスが必要である」<sup>50</sup>と述べているが、しかし、問題はそのような「利他主義的動機」がどのようにして導入されるのか、また先に述べた「道徳的選好」(moral preference)が、どのようにして自らの利益を追求するのではない公平、ないしは不偏なもの(impartial)なのかの正当化が欠けているといえよう。

ハーサニーは、後年(1969年)、政治行動に関する合理的選択に関する論文で、自己の利益を追求する人間の動機とそれとは違った「不

---

<sup>49</sup> TJ, p.323. ここでは、フォン・ノイマン=モルゲンシュテルンの効用関数は、確率分布全体によって定義される不確実性に対する態度に影響されるという。そして、「賭をすることについての感情が、最大化されるべき安寧(well-being)という規準に影響を与えるという。

<sup>50</sup> Harsanyi (1975), p.604.

偏性」を志向する動機とを区別し、「非経済的、非利己的(nonegoistic)」動機の可能性を記述している<sup>51</sup>。ハーサニーは公共的社会におけるわれわれの政治行動は下記の四つの公準(Postulates「要請」とも解釈される)を前提としているという<sup>52</sup>。

(1) 「低コスト」の不偏性と公共的精神

自分の行動によって自ら利害が強く影響される場合には、人々は自分の利益に従って、行動する傾向があるが、自分の利害があまり関わらないか、全く関わらない場合には、人は、「不偏的な規準」に従って、ないしは比較的一般的な「社会的考察」に基づいて行動しできるし、そうしようと思う。

(2) <不偏的で共感的な第三者による利害集計>の要請

利害が衝突する状況の中では、各々の当事者は、自分の側からの一面的判断を下す傾向がある。しかし、公準の(1)から、自分の利害が直接影響しない第三者たちは、より不偏的な規準によって状況を評価できる。形式的に言って、そのような不偏な第三者の行動は、その事例に直接的に巻き込まれている当事者間の(さらにはその社会の全ての構成員間の)、何らかの「公正な妥協」(fair compromise)を示す「社会厚生関数」(social-welfare function)を最大化しようするものになるはずである。

(3) 合理的選択による個人的コミットメントの必要性

何らかの合理的選択をしたときには通常はそれに見合ったコミットメントを要求される。場合によっては、そのようなコミットメントのせいで、通常より一層、利他的に振る舞うよう要求されるかもしれない。

(4) 経済的動機と社会的受容の動機

---

<sup>51</sup> John C. Harsanyi, "Rational-Choice Models of Political Behavior vs. Functionalist and Conformist Theories" (1969), in: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, 1976, pp.118-144.

<sup>52</sup> Ibid., p.125-127.

人々の行動は、経済的利得を獲得しようとする動機と社会的に受け入れられたいという動機という二つの主要な利害関心から説明されうることが大きい。

われわれは特に(1)と(2)の要請に注目したい。＜不偏的であれ＞といった道徳的義務を設定しなくとも、功利主義的観点から見て、利害関係がなかったり、希薄だったりする立場では、人は「不偏的」で、より＜一般的な＞判断が可能だということである。これは、ロールズで言えば、社会の制度設計をする場合に、原初状態に於いて要請される「無知のヴェール」に通ずるものである。というのも、実際に自分自身の状況や利害といったことについての情報があたかもないかのように決断するというのが「無知のヴェール」の趣旨であるが、ハーサニーの言っていることは趣旨としては同じだが、実際にそのような公平な立場にいる者こそが、「公共精神」を持ちうるという現実を言っている。

ロールズのように、現実には衝突する利害関係に巻き込まれている、その直接的当事者であったとしても、富の分配の方式を決定する際に自分の利害関係の情報を一切、シャットアウトして、「公正」(fairness)の精神のみに忠実であれ、というテーゼと相通じる面がある。ハーサニーの指摘は、不偏で公正な立場に立ちうる者として、第三者(third party)を考えたが、ロールズでは当事者であっても、無知のヴェールという仕組みに忠実であれば、「公正」な判断ができるというものである。

しかも、ロールズでは当事者が制度設計に関わることができるのに対して、ハーサニーでは、直接的に利害が衝突する者は不偏な立場に立つことができないので、制度設計に携わることはできないことになる。もし利害が直接衝突する当事者であれば、不偏なる立場で状況を評価するのは難しいということになる。そう考えるとロールズの理論の方が優れているように思えるのだが、しかしロールズでは利害関係当事者自身が制度設計に携わることができるが、しかしその意思決定の際には、自らの利害関係についての情報が一切な

いかのようにして、意思決定をしなければならないという、非常に困難な要求を突きつけられ、それを尊重するある種の倫理観を要求されるといえよう。

いずれにしても、ハーサニーに対しては、われわれの分析から明らかなように、＜不偏的で共感的な第三者による利害集計＞に際して、「低コスト」の不偏性の立場に立ちうる比較的関与の薄い第三者の「公共的精神」に頼ることになるという構図自体の危うさに批判が集中する。

三谷は、ハーサニーの効用総和主義の原理は、先に提示した $\Sigma$ の定式にみられる「集計定理」(Aggregation Theorem)と「不偏的共感的観察者の定理」(Impartial Sympathetic Observer Theorem)であるとし、しかも後者の＜不偏性としての倫理性＞というテーゼに関しては問題があるという。すなわち、不偏的選好といっても、それぞれの当人の「利己的な選好」ではない保証はどこにもないからである<sup>53</sup>。

後藤も同様の趣旨の批判をしている。

ハーサニーは、ひとびとが実際に表明する「主観的選好」と非人称的・社会的配慮に基づいて人々が表明する「倫理的選好」を区別することの必要性を説いた。だが、実際に彼が提起した「倫理的選好」とは、全ての社会構成員へと関心を広げる拡張された選好であり、いかなる他者の立場におかれるかが不確実であるような状況に於いて、合理的個人が採用する確率的選好として解釈されたものだった。したがって、それはリスクに対する個人的な選好が反映される可能性があるとともに、不確実

---

<sup>53</sup> 三谷武司、「＜効用＞の論理——ハーサニー型効用総和主義の失敗」、土場、盛山編著『正義の論理——公共的価値の規範的社会理論』、勁草書房所収、特に 76 頁。

性のない状況下で本人が形成する消費空間上の選好と整合性のあることが期待される<sup>54</sup>。

以上の議論からわれわれは次のような結論と課題を導き出せるだろう。

まず、ロールズの格差原理は一見、経済学者等の言うマキシミン・ルールにその趣旨が近いように思えるが、ロールズの意図としては、カントの目的自体の定式の精神を生かした原理であると考えられていた。しかし、それはハーサニーの批判に見られるように、合理的には基礎づけられてはいなかった。つまり、一般的に言えば、一部の人の努力を犠牲にして、他のグループの人々に有利になるようにするという構造が、功利主義にもロールズの理論にもみられるのであった。

他者を手段と看做すのではなく、目的自体と看做せ、という命令は、確かに<他の人たちが一生懸命努力し手得た利得を、別の非効率的な働き手の暮らし向きの改善のために利用する>という行為に対しては、否定的に関わるように思われる。しかしカントは、困難に面している他者に対して、自らが困難に陥らない範囲で、手助けすることは万人の義務であることを、まさに目的自体の定式として明確に述べている。

つまり、あらゆる人間の自然な目的は、自ら幸福になることである。もし仮に、人々が他者の幸福に関してなにも貢献せずに、無関心であっても場合によっては、社会全体として何も不都合は起こらないかもしれない。しかしカントの見解では、そのような姿勢は「目的自体としての人間性への、単に消極的な一致であって、積極的な一致ではない」<sup>55</sup>という。

---

<sup>54</sup> 後藤玲子、『正義の経済哲学---ロールズとセン』、東洋経済新報社、2002、134頁。

<sup>55</sup> カント、『人倫の形而上学の基礎づけ』、邦訳(中公ブックス版)301頁。

カントの具体例の内、この人助けの例は、社会倫理的な問題に対する積極的指針を提示しているとも解釈できるものである。つまり、社会における貧困の問題や、格差の問題に関して、われわれは積極的に是正し、社会改善を進めるべきだと述べているのである。

ロールズの理論の中では、ハーサニーが要請する「不偏的共感」(impartial sympathy)とは、単なる制度設計的な手続きの問題に留まらず、生身のわれわれが心のなかで感じる「感覚」の問題でもあった。つまり、敢えて、個々人の利己的な傾向を押さえ、人々の間の「社会的協働」を実現させるような、ある種の「正義の感覚」が必要であることを 1960 年代の初めから述べている。

また、ハーサニーの批判に関して言えば、ハーサニーの言う「エゴイズムと利他主義とのバランス」ということは、ロールズでも、結局は同じことが目指されている。というのも、自由なる競争により功利性を追求すること自体、ロールズでは許容されているからであり、その利己的な利潤追求が、逆に社会全体で見れば、最も恵まれない人々達の利益の向上に「貢献」することが目指されていたからである。ただ、ここにも根底には、何らかの「正義の感覚」が働いているとおもわれる。

そこでわれわれは、ロールズの正義論の前提となっている「正義の感覚」について、特に「互惠性」と「相互的尊敬」という概念を手がかりに深く分析していくことにする。

## 第4章

### コミュニタリアン マイケル・サンデルからの批判

#### 4-1 リベラリズムとは

ロールズの『正義論』は一般にリベラリズムといわれているし、彼自身も自らの立場を「政治的リベラリズム」と呼んでいる。

そこで、こうしたリベラリズムの理論の特徴をクサカスとペティットの著書『ロールズ「正義論」とその批判者たち』を手がかりに分析していきたい。

リベラリズムでは、「善き社会とは特定の共通の目的や目標によって支配される社会のことではない」<sup>56</sup>という。むしろ、「善き社会とは、その枠の範囲内で人々は、個人的にあるいは随意的な団体において、自分たちの別々の目的の実現を目指すことが許されるような、様々の権利や自由や義務の枠組みなのである」<sup>57</sup>という。

リベラリズムは、「多元主義に対する哲学的な応答」だと考えられるという。「様々な善の概念構成がその追随者をめぐって競争している現代社会の中で、宗教的、道徳的価値の多様性を考えれば、ある者たちは、誰にも抱懷されうるような善の理論をもうあきらめている」という<sup>58</sup>。

それに対して、特定の共同体的価値を拒絶する、多元的・世俗的社会というリベラリズムの理想を、「有機的で精神的に統合された社会秩序」という理想でもって置き換えようとするもくろみが、台頭するのである。かれらは、コミュニタリアンと呼ばれ、＜様々な価値を容認し、多様な道徳的伝統から成り立っており、リベラルな原理や規範によってのみ結びついているような社会＞は、およそ社会

---

<sup>56</sup> クサカス&ペティット、『ロールズ「正義論」とその批判者たち』、勁草書房、141頁。

<sup>57</sup> 同書、141頁。

<sup>58</sup> 同書、142頁。

の一種とはいえない、と論じる<sup>59</sup>。

そして、彼らコミュニタリアンにとって、道徳とは、「現実の共同体の具体的実践に根ざしたものである。それゆえ、様々な既存の社会をそれによって評価あるいは再設計するような抽象的な道徳原理を発見しようとする考え方は、支持できない」という<sup>60</sup>。

さて、本章に於いては、ジョン・ロールズのリベラリズムに対してコミュニタリアンのマイケル・サンデル(Michael J. Sandel, 1953-)が行った批判を検討し、ロールズの立場からどのような反批判が考えられるか検討することにする。

ロールズによれば、正義とは基本財(primary goods)をいかに分配するかに関する事柄である。その基本財とは、合理的な人間であれば、誰もそれを欲すると思われるものである。具体的には、基本財とは金銭のような富や社会的地位、そして職業や政治的地位に着く機会などである。正義とは、そのような基本財を分配する方法の原理に関する事柄であるというのが、ロールズの見解である。

ロールズは、そのように正義を分配の公平さ(fairness)として考えるのだが、それは、ある共同体において誰も他の人より多くの権力を持つことがないようにするには、つまり平等な状態を実現するには、あるひとつのシナリオを考えることが必要であるという。それは、基本財の分配に関して討論する場合には、だれも自分の年齢や性別、人種、知的レベル、身体的強さ、社会的地位、家族の財産、宗教、さらには自分の人生でのゴールが何か、といったことのすべてに関して「無知である」というシナリオである。ロールズはこのような仮説的状态を「無知のヴェール」(a veil of ignorance)と呼んでいる。彼のこのような考え方は17世紀のロックに見られるような自然法思想に基づくものである。そのような自然法思想に基づく社会契約説で考えられていた「自然状態」(a state of nature)なる概念にならい、

---

<sup>59</sup> 同書、143 頁。

<sup>60</sup> 同書、144 頁。



平等なる「原初状態」(original position)を仮定したと言える。彼によれば、その中に於いて実行された分配に方法に対する仮説的契約のみが、権力を有する者が知識などを独占的に所有し、自分に有利に決定するという不平等に汚されない結果を生み出すことができるという。あくまでも意志決定の際のプロセスの公平性に、分配の正義が懸かっているのである。

それに対して、マイケル・サンデルは共同体主義の立場から、ロールズが『正義論』で特に展開している正義に関するリベラリズムの思想を批判して来ている。そこで、本論では、ロールズのリベラリズムに対するサンデルの批判のいくつかの考えを紹介し、そしてわれわれ自身の立場から議論しようと思う。

#### 4-2 ロールズとコミュニタリアニズム

これまで主張されてきたことは、リベラリストと個人主義者は共同体の重要性を認めないし、伝統的に伝えられてきた基本的な道徳的原理をも重要視しないと言われてきた。現在まで、ロールズの『正義論』はリベラリストの理論の中でも最も体系的で洗練されたものであると考えられてきたことは確かだが、それと同時に、リベラリズムでは個人に強調点が置かれるということが、ロールズの理論に見られる「社会契約論」的要素、つまり個々人が行為主体として取り結ぶ社会契約こそが社会に対する形成的な意義を有するという考えの中に見られる。「仮説的契約」というロールズ概念に関して言えば、そのような契約は、それを遂行する主体として「理性的で脱身体的個人」を前提としていると言える。換言すれば、契約の主体は、単に「自由で平等」であるとだけ規定されうるものであり、それと同時に社会的福祉や社会的義務の分配を厳格に規制する原理に賛成しなければならないものとして規定されている。 Stephan Muhlhall と Adam Swift との論文「ロールズとコミュニタリアニズム」によれば、コミュニタリアンにとっては、「契約」というリベラリス

トのアイデアは、下記の基本的誤りを犯しているという<sup>61</sup>。

- ・ 社会というものを構成するために必要な「アルキメデスの点」を探し求めるという誤り[共同体主義者にとっては、そのような点は無効なものではない]
- ・ 個人とは、主として利己的であると仮定している。
- ・ 「人々は社会的に構成されている」という真理を無視している。
- ・ 個々の人間は、非合理的な形而上学的本性を有すると仮定している。
- ・ 極度に個人主義的な前提を設定しつつも、まったく偏見がないと自ら宣言している点。

以上の点が原因となって、ロールズは「共同体」の長所と重要性を認識することができなくなっているのである。したがって、ロールズを批判する者たちが、ロールズ批判をする際に共通の作戦をとり、自らを「共同体主義者」というラベルを採用することは、理解できないことではない。

1982年にサンデルは『リベラリズムと正義の限界』<sup>62</sup>という著書で、初めて「共同体主義者」(communitarian)という名称を使用し、過去に活躍した古典的哲学者たちを、この「共同体主義」の名の下に統合しようと試みた。彼によれば、義務論的リベラリズムによって理解される「正義」、あるいは特に「公平としての正義」という概念によって理解される「正義」は、まったく「瑕疵(かし)のある」もので、受け入れがたいものであるという。サンデルの主張はそれに留まらず、実際の事例では正義というものは、美德であると

---

<sup>61</sup> Stephen Muhlhall and Adam Swift, “Rawls and Communitarianism”, in: *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2002, p.460.

<sup>62</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

ころか、「悪徳」でさえあるという。これは、一種の「根拠のない申し立て」であるが、しかしサンドルにとって、このことは、正義というものは単に「治療的」(remedial)美德にすぎないという主張から導き出されるという。彼によれば、リベラリストたちの正義とは、正義が実現されない場合にそれを修正するという機能のみを持つという点に本質があり、積極的に何らかの価値観を提示するものではないのである。

コミュニタリアンがリベラリズムに対して包括的批判をする場合、最もよく知られた手法は、リベラリストが前提とする狭隘な人間像を攻撃することである。ロールズに対してそのような人間像を前提にしていると非難する理由は、彼の使う「原初状態」(the original position)という概念にある。ロールズによれば、「社会の共通の財」の配分に関する正しい同意や契約は、そのような議論に参加している人々が、「無知のヴェール」の背後に身を隠し、その結果、自らの特徴をも剥奪されるような場合にのみ、実現されるということになっている。つまり、正義を反映するような結論に到達するはずの議論では、その議論に参加者は自らの個別性、特殊性をすべてあたかもないかの如くにふるまうというのである。例えば、自分の才能とか、アイデンティティとか、社会的立場とか、さらには自分が持っている価値観などもすべてなくなった状態を仮定するのである。それに対して、コミュニタリアンは、そのようなことは心理的には全く非合理的で、不可能であるという。そのようなことがもし可能だったら、そのような議論の参加者から、その議論にとって最も大切なもの、つまり各個人の中にある道徳的源泉、価値観、そして社会的正義を考察する能力さえ奪うことになるという。

#### 4-3 サンドルの論文「手続き的共和国と負荷なき自己」<sup>63</sup>の分析

1984年、サンドルは論文「手続き的共和国と負荷なき自己」を発表した。この論文では、彼はロールズの正義論に対して特に彼の正義論が前提としている人間像を批判した。これからその批判を検討することにしよう。

##### 4-3-1 善に対する正しさの優位性

サンドルによれば、リベラリズムは、正しい社会を作るものではなく、積極的に社会が目指す「テロス」、つまり目標や目的ではなく、いくつかの目的や目標が競合している場合に予めどれが適切なものかを選択することを「拒否する」にすぎない。そして、正しい社会とは、その社会の住人や市民がそれぞれ自分自身の価値や目的を追求することができる一定の枠組み、つまり一定の社会構造を、供給するよう求められているという。しかも、そのような枠組みの中においては、どの住民や市民も他の人と同じ自由を有する者でなければならないという。サンドルによれば、このような立場は、「善より正しさ(権利)を優先する」というスローガンに要約されるという。このリベラリズムの原理は2つの意味を持っている。

- (1) 個人の権利は全体的な善のために犠牲になってはいけない。
- (2) そのような諸々の個人の権利が何であるかを特定する正義の諸原理は、善なる生活に関する特定の考え方に基づいてはならない。

サンドルによれば、善に対する正義(正しさ)の優位の第一の意味において、リベラリズムは、功利主義に反対する。そして、第二の意味においては、リベラリズムは、「目的論的」観念一般に反対する。

---

<sup>63</sup> Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, in: *Political Theory*, Vol. 12, No.1, Feb., 1984, pp.81-96.

#### 4-3-2 「負荷なき自己」としての人格の概念

「原初状態」というロールズの考えは、善に対して優位をもつ正義(正しさ)に対して、その基礎を提供することにある。しかし、サンドエルにとって、このことは理想と現実との間の逆転を意味するのであった。というのも、特定の共同体においては、「善」とか「価値」といった観念は、われわれが基本財を割り当てる正しい方法について議論し始めるまさにその時に既に存在していると言えことができる。

サンドエルは次のように書いている。

本質的な点のみを指摘するなら、原初状態とは、つぎのような機能を有する。つまり、われわれはそもそも個人的には誰なのか、お金持ちなのか、貧乏なのか、体格的に強いのか、弱いのか、幸運なのか、不幸なのか、といったことを知る以前に、あるいは自分自身の利害関心や人生の目的や善なるものは何かについての考えを持つ以前に、あらかじめわれわれの社会を支配する諸原理をイメージするように促すものである。そのような原理とは、想像上の状況に於いて選択すべき原理なのだが、それが正義の原理なのである。そしてさらには、実際に機能する際には、一切の特別な目的を前提とはしない原理なのである。

しかし、サンドエルは、そのような原理は何らかの人間のタイプを前提しているという。それは言い換えれば、「特定の存在の仕方」である。もしわれわれが正義というものが第一の美德であると考えた場合、われわれはどのような存在であるべきかという問いの答えになるはずのものである。サンドエルはそのような存在に「負荷なき自己」というラベルを付けた。それは、さまざまな目的や価値に対して優先していると理解されているような自己なのである。

サンドエルによれば、「負荷なき自己」という概念は、「われわれが所有したり、欲したり、探し求めたりしているものに対するわれわれ

れの態度」を記述しているという。このような概念は、「私が有している価値」と「私がそれであるところの人格」との区別を前提としている。つまり、自分の価値や人生の目的、願望などとは一切無関係に、まったく任意にそのような価値を選択できる主体として「自己」を設定することであり、両者の間に「距離」を設定することを意味する。結局、自己自身を具体的な経験の到達する限界の外に置くことになる。そして、それは、われわれの具体的な生活や人生を構成する「構成的目的」(constitutive ends)とサンデルが呼びたい要素を排除することでもある。サンデルによると、われわれの現実の生活の中の道徳にとって最も重要な要素であると看做されるものであるという。

「負荷なき自己」にとっては、われわれにとって最も重要なこととは、われわれが選択するさまざまな目的ではなく、それらを選択する能力である。そこでサンデルはロールズの言葉を引用する。「第一にわれわれの本性をあらわにしてくれるものは、われわれの目標ではなく、そのような目標が形となって実現する際の背景となる条件を支配していると考えられるいくつかの原理なのである。[略]したがって、われわれは正しいことと、目的論的原則によって提案された善なることとの間の関係を逆転し、正しいことを優先的に考えないといけないのである。」<sup>64</sup>

サンデルはこのことを次のように分析している。「自己がその自己の目的に優先する場合にのみ、正しいことは、善なることに優先することができる。私のアイデンティティが、私がいつでも持つことができ得るような目標や関心とけっして結びついていない場合にのみ、私は自分を、選択をすることができる自由で、独立した行為主体と考えることができる。」

---

<sup>64</sup> John Rawls, TJ, p.560.

サンドルによれば、このように個々の人々を「自由で独立した行為主体」と考える人間観は、「自己決定的主体」(the self-defining subject)への啓蒙主義的 pursuit の完全なる表現であるという。しかし、彼はそのような主張の妥当性を疑い、つぎのような問いを投げかける。「それは本当に正しいのか。われわれは、われわれの道徳的、かつ政治的生活を有意義なものにするのに、そのような生活が要求する自己-イメージの光によって行うということが出来るのであろうか。」そして、彼は自問自答する。「我々はそのようにできるとは考えてもいない。」

#### 4-3-3 正義と共同体

ロールズは、彼の正義論に於いて二つの原理を提示する。すなわち、(1)すべての者にとっての平等なる基本的自由の原理と、(2)社会のメンバーの中でも最も恵まれない人たちを利するような社会的、経済的「不平等」のみが許されるという格差原理の二つである。サンドルはどのような原理を分析し、その結果として次のように結論づける。すなわち、われわれがある一部の人々の財産を公共の福祉といった共通善のために分散して利用する場合、われわれに善に関する積極的で、「構成的な」概念が欠けているとなると、リベラリズムが確保しようとしている個人の「多様性と個別性」に違反することとなろう。

サンドルによれば、格差原理が要求し、しかも供給することができないのは、たとえば私が持っている財産を社会のために供出する場合、その私の財産がそもそもその人たちに共有すべきものと看做されうるとされるような人たちをどのように特定するかという問題である。言い換えれば、われわれ自身、互いに負債を負っており、道徳的に互いに関わり合っていると看做すとしたら、どのようにしたらよいかという問題である。そのような格差原理の機能を確保し、

具体的な状況の中に位置づけることができるようにさせる「構成的原理」とは、ロールズが描く理想的人間像である「リベラルな自己」には一切否定されているのである。構成的原理が意味している「道徳的負荷性と道徳的先行義務」ということが、善の優位性を切り下げることとなってしまうだろう。

サンデルの主張によれば、われわれは正義が第一であるような個人ではあり得ないという。そして、格差原理が正義の原理の一つであるような個人であることはできない。彼は、われわれを独立した個人と看做す可能性を否定する。「独立」というのは、われわれのアイデンティティが自ら抱いている目的やいろいろなつながりと全く結びついていないという意味であり、現実生きていくに際して自分の所属している家族やコミュニティー、国家や国民の一員として忠誠心や信念というものを全く持たないでいることはできないという。一定の歴史を担い、共和的な政体に属する市民として自らを自己認識しなければならないという。これが彼のコミュニタリアンとしての信念なのである。

#### 4-3-4 サンデルの批判に対するリベラリストからの反論

ロールズにとっては、いままで検討してきたサンデルの批判というものは、彼の言う「原初状態」という概念が誤解されていることを示唆しているはずである。

『正義論』では、「原初状態」というのは、「純粋に仮説的状況」を意味していて、正義に関する道徳的判断をわれわれが行うのを助ける機能を持つよう考え出された概念装置なのである。したがって、それは「原始的な文化状況といった現実の歴史的な事態」であると考えてはいけないという<sup>65</sup>。「原初状態」といった概念を引き合いに出すからといって、人間というものが、実際に自らの才能や社会的

---

<sup>65</sup> TJ, p. 25.



地位、そしてそれぞれの個別的な善なることに関する価値なしで生きられると言っているわけではない。

原初状態というのは、むしろ社会的正義について考える場合、具体的な状況のいくつかの要素は除外した方が適切であるという規範的な主張をモデル化したものである。原初状態が有する理論的制約は、〈人々は平等で自由なものとして扱われなければならない〉というロールズの見解を反映したものである。

ロールズによれば、市民の平等というのは、〈もともと生まれながらの持っている才能や社会的な幸運から帰結する「道徳的に見て恣意的な」(morally arbitrary)不平等に関するいかなる知識も個々人は持たないとする事〉によって確保されるのであり、さらには〈そのような不平等に言及するようないかなる推論をも排除すること〉によって確保されるのである。それと同時に、市民の自由とは、〈善なるものに関する個別的な概念の個々人の知識を否定すること〉によって確保されるとともに、そのことが、〈人々が何らかの個別的な概念を促進するのではなく、そのような概念を思い描き、その実現を追求し、そして改訂するという一般的能力を守るようにする〉のである。そして、このような主張は、人々が自ら、ありとあらゆる目的から手を切るということをせずとも行いうるものなのである。

ロールズの正義論の核心にある一人一人の人間はどうあるべきかに関するリベラリストの概念は、政治の世界の市民としての個人の概念である。この概念は、立憲民主制の公共的政治文化の中に潜在的にあるものであり、いかなる具体的な道徳理論からも自由である。このことが、政治的、社会的正義の概念の一部であることをロールズは強く主張する。つまり、市民が自分自身のことをどう考えるか、そして特に基本的な構造として特化された政治的、社会的関係にあるものとして互いに認知し合うことを意味する。

しかしながら、そう言っても、一般にわれわれ自身の目的のすべて、ないしはどれかの目的をあきらめてしまうということの意味するわけではない。あるいはわれわれは実際にそのような目的から離

れてしまうわけではない。事実、ロールズはそのような構成的価値と共同体の内部での共通の条件が家庭生活や教会、科学者の世界という文脈の内部で、上手く機能し花開いているという幸せな状況もあることを認めている。彼自身、次のように述べている。

市民は自らの個人的生活において、自らをなんらかの宗教的、哲学的、かつ道徳的信念からまったく関係ないものとみなすことは考えられないし、何らかの永続的愛着や忠誠心からまったくかけ離れた存在として自らをみなすことは考えもしないのである<sup>66</sup>。

しかし、彼はコミットメントや愛着に二種類のものがあることを指摘している。すなわち、政治的なものと非政治的なものとである。彼は、非政治的な「構成的」価値を政治の領域に適用することを拒否するのである。

もし、市民としてのわれわれのアイデンティティが善に関する特定の概念に依存するのならば、すべての市民にとって公的に正当化され得ないような、或る特定の包括的な信念に役立つように、強制的な政治権力が導入されることも考えられる。例えば、独裁的権力が国民全体に対して特定の価値観を押しつけるようになる可能性を排除できない。というのも、特定の道徳的価値観に政治の領域での活動が関わってしまうと、リベラルの政治的理念や政治的権力の正統性の原理さえも、危うくなるのである<sup>67</sup>。

次にマイケル・J・サンデルが「現代リベラリズムの公共哲学」<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> PL, p.31.

<sup>67</sup> PL, p. 139-140.

<sup>68</sup> 『民主政の不満---公共哲学を求めるアメリカ』上 金原・小林訳、勁草書房所収。Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent, America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996.

において、現代のカント主義者としてロールズを捉え、ロールズの『正義論』がカントの倫理思想で想定されている主体概念、つまり「人格」概念を前提しているとして、そのようなカント主義自体を批判している。サンデルは、ヨーロッパ近代の自由主義的個人主義の理論的支柱としてカントを捉えており、ロールズの『正義論』自体の根幹にカント主義があることをみとめ、その人間観を批判するわけである。

まず、功利主義に対するカント主義の批判を取り上げ<sup>69</sup>、前者は、人格を＜単一の欲求のシステム＞と捉えるのに対して、後者は＜自律的行為主体＞と捉えているとする。そして、サンデルによれば、カント主義的自己は、その時々抱えている欲求や目的から独立した選択する自己であるという。

そして、リベラリズムの特徴として、善(good)に対する正(right)の優先性の主張を挙げる。善とは、特定の共同体が構成員共通の価値として信じている理念であり、それはわれわれが改めて契約的に承認するようなものではないが、その共同体の中に生まれ、育ち、生活していく上で知らず知らずに承認している価値観だというわけである。そのような「善」とは、「自分が選択しなかった目的」であり、われわれは、自覚的に選択はしていないけれども、それを遂行する義務を負っていると見なすものであるという。

具体的な例では、「自然」とか「神」、あるいは「家族」とか「文化」とか、「伝統」なのであろう。それらによって、われわれはどのように「負荷を負わされた」「しがらみで囲まれた」(encumbered)存在で有りながら、逆にそれ故に自己の「アイデンティティ」が確保されているという存在なのである。このような自我観は、カントが想定しているような、「自由で独立した自己」として人格を捉えるリベラルの発想とは相容れないという。

---

<sup>69</sup> 以下、邦訳前掲書 7 頁以降参照のこと。Ibid., pp.8.

カント主義的リベラルにとっては、私たちは自由に選択を行う独立した自己であるので、相対立する諸価値や諸目的に対して＜中立的な権利の枠組み＞を必要とするという。

リベラルの自己像の第二の魅力は、平等な尊重に関してそれが示唆する考え方の中にある。

人間には、彼が果たす役割とか、彼女が守っている慣習とか、彼が是としている信仰以上のものがあるという考えは、人生における様々な偶然性(contingencies)とは独立に各人を尊重するという発想の基礎になる。つまり、リベラルな正義は人種、宗教、民族性、そしてジェンダー(社会的性差)といった差異は一切考慮しないのである。というのは、リベラルな自己像においては、このような特徴は、そもそも私たちのアイデンティティを規定するものではないからである。それらは自己の構成要素ではなく、単なる偶然的(contingent)属性に過ぎないものであり、このようなものは国家が拘泥すべきものではないのである。そのような偶然性の中には、社会的地位や階級、性別や人種といったものも入る。そういったものは、道徳的観点からなされる熟議に影響を与えるべきではない。いったんこれらの偶発的事柄が、私たちの人格の諸相としてよりも、むしろ環境の産物と見なされるならば、それらが偏見や差別の原因となるようなことはなくなるという。

以上のようにサンデルは「カント主義的リベラリズム」を解釈し、それに対して次のような批判を展開する。

カント主義的リベラリズムとは逆に、われわれ自身を、「負荷ある自己」(encumbered self)として捉えない限り、自分たちの道徳的・政治的経験の本質的な諸相を理解できないという<sup>70</sup>。

---

<sup>70</sup> テイラーは、ロールズのいう格差原理も実は、人々との高度な「連帯性」(solidarity)を前提しているという。そして、このような人々との間の相互的コミットメントは、サンデルの言う「負荷ある自己たち」によってのみ維持されるという。Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p.184.

具体的には、ロールズによる「義務」と「責務」の議論を攻撃する。ロールズでは、われわれの負う義務と責務は次のいずれかの場合にしか生じない。

(1)他者に対して私たちが負う人間としての「自然的義務」

(2)自らが同意することによって自発的に負う「責務」

それに対してサンドルは次のように言う。

この見解の驚くべき帰結の一つは、「厳密に言えば、一般的に市民は何の政治的責務も負わない」ということである。選挙に出る人々は、当選した場合には国家に奉仕するという政治的責務を自発的に負うのであるが、一般市民はそうではない<sup>71</sup>。

政治的責務を負わせるのに不可欠な行為とは何か。あるいはその行為を誰がなしたのかは明らかではない。したがって、平均的な市民は、不正義を行わないという普遍的で自然的な義務以外には、同胞市民に対して何の特別な責務も負わないことになる<sup>72</sup>。

それに対して、サンドルは自覚していないがわれわれが特定の職務や立場に立たなくても承認せざるを得ない責務があるという。しかも、それは重要な「道徳的・政治的責務」なのである。具体的には、「連帯の責務」や「宗教的義務」であり、自分自身の選択とは関係のない理由によって私たちを拘束するところのその他の道徳的・政治的責務などである。したがって、サンドルは次のように言う。

忠誠や責務のもとに生きるということは、私たちが、或る家族、

---

<sup>71</sup> Ibid., p.14. 邦訳同書、15 頁。

<sup>72</sup> Ibid. 同箇所。

都市、国家、あるいは民族の一員としての、歴史の担い手としての、そして共和国の市民としての、私たちの人格の固有性を理解することと不可分である。リベラルな企ては、このような事実にも道徳的な力の一部が存するところのこれらの忠誠や責務を捉えることができない<sup>73</sup>。

以上のようにサンデルは、ロールズやさらにはカントの倫理学では義務として理論化できない「或る特定の共同体に住んでいることから生じる特別な責任」を持ち出し、批判するのである。カントでは、人間としての普遍的な義務ということのみが語られていて、特定の共同体の仲間に対して、構成員として背負うべき責務ということが理論化できない限り、下記の二つの事例に関してうまく説明できないという。

まず、自らが属している国や民族、あるいは特定の共同体が行った過去の罪悪に対する責任を説明することができない。具体的な例としては、ユダヤ人に対するドイツ人、アメリカの黒人に対する白人、あるいはかつての植民地に対する英仏両国のような場合である。サンデルは、自分が属する共同体と「道徳的に特別な歴史的経緯のある共同体の構成員たち」に対して、ある特別な責務を負うという<sup>74</sup>。実は、サンデルは、この議論を展開する上で、マッキンタイアー(Alasdair MacIntyre)を典拠に挙げている。そこではマッキンタイアーは、公的なもの、共同体的なもの、社会的なものから一切区別された私的な生活の主体としての個人という概念を批判しているのである。そこでは、興味深いことに、サルトルの実存主義やゴフマンの社会理論が批判の対象になっていて、そのキーワードは、「自己の溶解」(liquidation of the self)であり、「因襲的社会関係を贗物だとして拒絶する自己」(the self's refusal of the inauthenticity of

---

<sup>73</sup> Ibid., pp.14-15. 邦訳同書、15-16 頁。

<sup>74</sup> Ibid., p.15. 邦訳同書、16 頁。

conventionalized social relationships<sup>75)</sup>である。サルトルもゴフマンも、自己を完全に社会と対峙するものとして見ているので、そのような自己の内実としては、全てが他者からの眼差しの内に溶解してしまうのであり、またサルトルでは一切の伝統的な社会的関係を「非本来的なもの」として脱ぎ捨てるというのだ。マッキンタイアーは、それに対してアリストテレスの徳論を持ち出して批判するのだが、われわれはそれには深入りせずに、サンデルの共同体主義の源としてマッキンタイアーを指摘しておこう。いずれにせよ、サンデルは、「共同体に属することから生じる責務は、[共同体内の]対内的責務であれ[共同体の外部に向かったの]対外的責務であれ、[社会契約的]選択に先行する道徳的絆を私たちが持ちうることを前提としている。私たちがそのような[単に共同体に帰属するということのみから生まれる]道徳的絆を持ちうる限り、私たちが或る共同体の一員であることの意味を、契約論的に記述し直すことは困難である<sup>76)</sup>」と結論づけている。

サンデルが挙げるもう一つの例は、南北戦争時の南軍の軍司令官ロバート・E・リー(Robert E. Lee, 1807-1870)の決断である。サンデルの記述によると、「合衆国に対する自分の責務や奴隷制に対する反対よりも、ヴァージニア州に対する責務の方を優先せざるをえなくなった<sup>77)</sup>という。これはサンデルが美しい人間の決断として掲げている例であり、コミュニタリアンの理想像なのだろう。

しかし、直ちに指摘しておかねばならないことは次のことである。リーの場合、人間としての普遍的義務、ロールズのいう「自然的義務」、特に人間誰でも持つべき「相互的尊敬」という普遍的で、自然的義務から見れば到底認めることができない「奴隷制」や「全ての人間は平等に創造されている」(all men are created equal)を含む独立

---

<sup>75)</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study of Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1981, p.205.

<sup>76)</sup> Sandel, op. cit., p.15. サンデル、前掲書、16 頁。

<sup>77)</sup> Ibid. 前掲書、16-17 頁。

宣言から成立したアメリカ合衆国に対する「義務」ではなく、故郷のヴァージニア州に対する「責務」を優先するということは、まさにコミュニタリアンの振る舞いをあらわにしていると言ってよいだろう。

つまり、＜負荷を背負いながら、いろいろな過去からの伝統的社会に由来するしがらみを自らの固有性として自覚しながら生きる＞という姿勢と、そのような因襲的、伝統的しがらみから自由な自律的主体としての「自己」といったものを核とする立場では、どちらが正当性をもち、現代の政治的、道徳的状况に対して有効性を持ちうるのか、考えねばならない。

確かに、われわれは具体的状況の中で具体的内容に関して、決断を下さなければならない。その場合、より一般的、あるいは普遍的規準は、有効ではない場合もあるかもしれない。しかし、事実として所属してしまっている特定の共同体への忠誠や個別的特性に拘束された形での思考というのは、正しさという規準に照らして、正当化できない場合がある。というのも、ロールズで言えば、決断に至る推論に於いて、「偶然的要素」(contingencies)が入り込むからである。正当化(justification)できないから、「偶然性」なのである。社会的偶然性の制約によって自らの決断を行うということになりはしないか。正当化とは「理由を与える」ということであるが、その理由は、個別的な言い訳であってはならない。あるいは、利己的な必要性であっては、公共的(public)な理由ではありえない。

実は、そのような「公共的正当化」の文脈に於いて、ロールズが重視したのが、互惠性と相互的尊敬という＜こころの姿勢＞であった。



## 第5章

### 互惠性としての正義

#### 5-1 「互惠性」概念の提示

ジョン・ロールズは彼の主著となる『正義論』(*A Theory of Justice*, 1971)の出版年に、「互惠性としての正義」なる論文を発表し、『正義論』で展開した二つの原理の基礎づけをより根本的、あるいは平等原理と格差原理と同等の根源性を有する概念「互惠性」(reciprocity)でもって、自らの理論を基礎づけようとした。

もちろん、あとで論じるように『正義論』に於いても互惠性なる概念は重要な働きをしているが、まとまって一つの論文として論じているので、ここで検討しておきたい。

まず彼は彼の元々の立場である「公正としての正義」なる概念を分析し、その中に互惠性が潜んでいることを明らかにしている。すなわち、

正義と公正とは、実際は、異なった概念であるが、ある根本的な要素を共有している。それを私は互惠性の概念と呼ぶことにする。

(Justice and fairness are, indeed, different concepts, but they share a fundamental element in common, which I shall call the concept of reciprocity.) (CP, p.190)<sup>78</sup>

ここでは、正義と公正性が異なる概念として確認され、根本的で共通の概念として「互惠性」が根底にあることがしめされているのであるが、彼の立場は＜公正＞(fairness)として正義を捉えるというものであるから、問題は fair であることと互惠性との関係が問題となるのであろう。「公正」であるということは、なにかスポーツでい

---

<sup>78</sup> John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999 を以下では CP と略記し、ページ数を付す。

えば、そのスポーツを構成しているルールへの遵守に関わるものであるように思える。ルールに反しない、あるいは自分自身にだけ例外を認めて、有利な立場に立とうとするような行為を禁ずるのが、fair play の精神である。それでは互惠性とはいったい何なのだろうか。この論文においては、あたかも「互惠性」という概念は自明であるかのように扱われていて、定義らしいものは見当たらない。互惠性とは、その語の意味からして、二人、ないしは複数の当事者に関して、扱いが同じであることを要求している、つまり義務化している原理であろう。当然、あるスポーツに参加する際には、お互いに勝敗を競い合うとしても、互いにルールを守ろうというのが、相互的なルール遵守である。しかし、ここで何も「相互性」を引き合いに出してくる必要は無い。一般的に二人であろうが、三人であろうが、百人であろうが、相互性とは関係ない。一般的にルールの遵守が「正義」ということになるのだろう。それでは、なぜ「互惠性」が語られるのであろうか。互惠性とは、単にルールの遵守を述べているのではない。その守るべきルールがどのようなものであるかに関わる規定であろう。あるいは、ルールとして明示的に表現されていなくとも、ある行為がフェアであるかどうか考える際の規準として「互惠性」は有効な概念である。それはロールズがいうように、正義を尊重すること自体、それ以上上位規定から証明されることのできない概念であったのと同様に、「互惠性」とはロールズにとって、人間精神に自然と備わった感覚なのである。

そして、ロールズはこの論文の中で、『正義論』で提示している正義の二つの原理、つまり平等原理と格差原理を再定義している。すなわち、

第一に、ある実践に参加しているそれぞれの人は、あるいはそのような実践によって触発されている人は、全ての人と同じだけの自由と両立できる自由を享受する平等な権利を有している、しかも最も広い自由を有している。そして、第二には、不

平等に関していえば、そのような不平等が全ての人の利益に資するということを予測することが合理的であるのでは無い限り、そのような不平等は恣意的である。そのような不平等がそれに付随している地位や役割が、あるいはそれから不平等な利益が獲得されるかもしれないような地位や役割が、全ての人々に関われているということが条件である限り、のように期待することは合理的である。これらの原理は三つの観念の複合体としての正義を表現している。つまり、自由、平等、そして、共通善に対して貢献している奉仕者に対する報酬を表現している。

First, each person participating in a practice, or affected by it, has an equal right to the most extensive liberty compatible with a like liberty for all; and second, inequalities are arbitrary unless it is reasonable to expect that they will work out to everyone's advantage, and provided that the positions and offices to which they attach, or from which they may be gained, are open to all. These principles express justice as a complex of three ideas: liberty, equality, and reward for servicers contributing to the common good (CP, p.193).

格差原理に関してロールズは次のように言っている。

次のことは心に留めておかねばならない。つまり、第二の原理は、不平等が認められるのは不平等を伴った、あるいは不平等を帰結する実践が、そのような実践に関わる全ての人々に有利になると信ずるに足る理由がある場合に限り許され则认为している。

It should be noted that the second principle holds an inequality is allowed only if there is a reason to believe that the practice with the inequality, or resulting in it, will work for the advantage of every person engaging in it (CP, p.195).

この定義は『正義論』での定義と基本的には変わらない。不平等という概念も「基本財」(あるいは「一位善」と訳される)の分配に焦点を当て、一定の格差を伴う分配が将来において全体的に人々の財の上昇に資するかどうかという視点から正義というものを見ているといえる。その意味では、功利主義者の視点、つまり有利、不利という量的に測れる指標を設定し、単なる均等な分配を目指すということではないが、しかし格差原理の条件を満足するだけの合理性の伴う分配方式を探るという点では、共通の次元で展開されている理論であるといえる。そのような共通の地平の上で展開されているのではあるが、ロールズによれば、下記の点で彼の言う＜公正としての正義＞の理論は功利主義と異なっているという。

その原理は、従って、ある立場にいる人々の不利[損失]は他の立場にいる人々のより大きな有利[利益]によって打ち消されるということは排除している。

The principles exclude, therefore, the justification of inequalities on the grounds that the disadvantages of those in one position are outweighed by the greater advantages of those in another position (p.195).

功利主義は、社会全体として快樂に比例する幸福度の総体が増大すればするほど良い制度なのであり、一部の人々がそのために従来より不利な状況になったとしても、そのような方策自体は正当化されるのである。それに対して、ロールズの格差原理が語っているのは、恵まれない立場の人々であっても現状よりは富などの基本財の割り当てが少しでも増大しなければいけないというものである。

この論文「互惠性としての正義」では、平等原理や格差原理という彼の言う＜公正としての正義＞を具体的に規定している原理の導

出を正当化するために、＜道徳性を有すること＞(having a morality) という、より根源的な概念を持ちだしている。何が「道徳性」なのか、を説明すれば、場合によっては循環論法になる可能性があるからか、その説明はされていない。しかし、何かわれわれには「道徳性」についての感覚が備わっていると考えているのだろう。ただし、その具体的な内容の記述はなされていない。むしろ道徳性に関する、そのような具体的な内容を規定しない、特定しないという方策こそ重要なのだろう。

さて、ロールズは公正な正義が実現されている社会とはどのようなものとして考えられうるかを論じているのだか、その際、その構成員たる人々に求める要件として、「互いに自己の利害関心によって動機づけられている」(mutually self-interested)人格を考えている。それはカント的意味での「理性」<sup>79</sup>、つまり単に頭で理解する理解力ではなく、むしろ何が、都合が良いのか、何が目的に適っているのか、何が金銭的に有利なのかといった判断をする主体の能力を前提とする。つまり、個々人の「合理性」を前提とするのである。社会構成員の要件として、いきなり「利他性」を要求するわけにはいかず、利他的行為が実は利己的行為の偽装である場合がある。合理的な利己性を前提とすることは、社会の制度設計においては、きわめて「合理的」な出発点なのであろう。ロールズを直接引用してみよう。

何らかの体系化された社会的実践が既に確立している人々 (persons)<sup>80</sup>からなる社会があるとする。彼らは、「互いに自己の

---

<sup>79</sup> 経験を超えながらも、場合によってはわれわれの現実の経験を導きうる「理念」に関する能力として、カントでは理性が考えられていた。

<sup>80</sup> Person なる概念は、個人だけではなく、国家、自治体、会社やチームなどの集団をも指し示しうる概念である。

利害関心によって動機づけられている」(mutually self-interested)。つまり、彼らがそのような社会的実践に協力し、忠誠を尽くすのは、自分自身が有利になることが見込めるということに根拠があるというのは、ノーマルなことである。(CP, p.198)

ここで「互いに自己の利害関心によって動機づけられている」(mutually self-interested)というあり方を、あえて「合理性」(reasonableness)と呼んでおこう。ロールズ自身は、reasonable と rational をそれぞれ明確に定義してしようしているわけではないが、本論文に於いては、ある社会的制度や実践が自らの利益になるか、否かの判断をするということと、自分の利害関心から一旦自由になり、社会全般のことに眼をやる、あるいは理屈としてどのような社会や制度が何らかの原理に適っているかどうかを判定する能力とは区別しなければならないと考えるからである。

実は、ロールズの次のような見解を述べている。

[そして、]そのような人々は「理性的」(rational)であると想定しよう(C.P. p.199)。

この「理性的」という言葉の意味は、自らが属している共同体の内部で、利害関係が衝突するときに、彼らは、自分に有利になるような行動に出たりするという誘惑に駆られたり、短期的な利益の獲得という魅惑に負けたりせず、それらに抵抗しようという「理性性」(Rationality)を有するということである(Cf. C.P., p.199)。つまり、自己の利益の追求という特性を持ちながらも、それ故に利己的に振る舞うのではなく、そのような誘惑に抵抗することができる性質を「理性性」というのである。ということは、経済的合理性、利益追求的合理性と理性性とは次元が違うということになる。両者を対比してみると下記のようなになる。

- ・ 合理性——自分に関する有利・不利の判断ができる
- ・ 理性性——利己的な振る舞いの克服

ロールズの正義論では、このように社会の構成員に要求される特徴として上記の二つが挙げられているが、下記の記述に見られるように、道徳性を持つということの要件とも関係してくる。すなわち、

正義の原理が提案され、承認される手続きは、人が道徳性を有する際に必要とされる要件を提示しているとみなされうる。このような要件こそ、人が合理的に行い、正義の諸原理を承認するために、理性的で、互いに自己関心的な人格を必要とする要件なのである(pp.201-203 頁)。

つまり、道徳性を有するための要件と合理的行為の要件と、正義の原理の承認のための要件とが、同じであり、人が理性的で、互いに自己関心的である必要があるのである。ただ、理性的と自己関心的という二つの特徴を比較すると、一般に人間は自己関心的であれ、といってももともと人間は自らの利益を追求するという自然的(natural)傾向性をもつのであるから、要求する必要も無い。問題は、互いに自己関心的、言い換えれば＜相互に自己利益を追求する＞ものであるということを経験し承認することなのである。ただ単に自分が自らの利益を追求するという行為を続けていけばよいのではない。自己利益の追求の相互性を承認し合うということは、自らの自己利益追求に何らかの負荷をかけなければならないということである。そうするとそれはもうロールズの言い方では、「理性的」になるということなのである。利己的な欲望追求を自ら自制するという意味で理性的振る舞いを必要とするのである。

さて、このような理性的な心の構えは、正義の原理に対しても要求されると、ロールズはいう。つまり、正義の原理が承認される手

続きがいったん採用され、完全に遂行されれば、どの人(person)もその原理を自分自身の行動や主張に対して偏りなく、公平に適用するものとして承認しなければならない。誰もそのようにコミットさせられることになる。さらに、自分自身の利益の追求に対して制約や制限となるかもしれない原理に対して、きちんと守るようコミットさせられることになる。そうすると、人が「<道徳性を有する>」ということは、自分自身の行動に対するこのような帰結を有する原理を予め承認するということと、類比的(analogous)であるという<sup>81</sup>。

そして、ロールズは、正義の問いが提出されるのはどのような種類の状況なのかという問いをたてる。また、さらには、道徳性を有するということがそのような状況にある人々にどのような制限を担わせるのかを考察しなければいけない、という。

そのためにロールズは、ある種の思考実験をする。引用しよう。

聖人たち(saints)の集まりがあって、もしそのような共同体が現に存在するとしたならばではあるが、正義に関する論争はほとんど起こらないだろう。というのも、一つの目的のために、つまり彼らが信ずる共通の宗教によって定義された神の栄光のために、無私になって(selflessly)一緒にみな働くだろうから。この目的に言及すれば正しさについてのどの問題も解決されるだろう。なにか実践するということに関する正義の問題というのは、自分の主張を他者、ないしは他の党派に押しつけ、自分たちこそ、配慮すべき利益の代表者であると考えているいくつかの異なった党派が存在するようになるまでは、生じないのである(p.205)。

ここで注目すべきは、既に述べた「理性性」と「自己利益の追求」

---

<sup>81</sup> “Justice as Reciprocity”, CP, p.202.



ということが、謂わばベクトル、ないしは方向性が逆にもかかわらず、聖人ではないわれわれ人間社会での「正義」の概念に不可欠なのである。聖人の集まりでは、ひとつの実質的目的のために、即座に結束するのであるから、正義の問題は生じない。このロールズの議論は大変興味深い。社会を構成する者が、それぞれ自らの利益を追求する場合、当然衝突し、相反する場合がある。

例えば、敵と味方に分かれて行うスポーツもそうだ。相手と自らの勝利を目指して競うのであるから、広い意味では「自らの利益を追求する」という合理性を付与されているが、しかし事前に設定されているルールに忠実で、しかもルールに指定されないけれども、自分の都合の良いような振る舞いは、フェア・プレーの精神から見て、避けるというのが、「理性性」の表れとなるはずである。つまり、公正としての正義とは、ある種の利己性を前提にしての利害の衝突をどのようにコントロールするかという問題になるゆえに、その利己性を克服できる、普遍性を志向する理性が必要となるのである。

## 5-2 正義を支える直観

さらに、ロールズは「正義の感覚」(the sense of justice)という概念を重視する。ロールズには既に1963年に「正義の感覚」という論文があり、その論文の検討は6章で行うが、ここでは正義の原理と結びついた「正義の感覚」という、少なくとも近代の民主主義社会に生きている人々がある種の直観として持っている「正義の感覚」に言及している。1963年の論文の冒頭では、ルソーの『エミール』をひき、正義の感覚は「理性によって照らされた魂の真の感情」(a true sentiment of the heart enlightened by reason)<sup>82</sup>であるといっている。つまり、顕在的には「理性」の働きによって、明確になるのであるが、何か正義に適っているか、社会正義とはどのような

---

<sup>82</sup> John Rawls, "The Sense of Justice", in: CP, p.96. 邦訳:「正義の感覚」、田中他訳『公正としての正義』所収、221頁。

事態をいうのかは、既にわれわれの心のなかで感じ取っているのだ。正義の原理はそのような理性や、さらには様々な論理的推論や根本概念の操作により導出されるのであるから、カントでいえば「悟性」の働きが重要なのだが、しかし、利己的な欲望を抑えて「公正」な振る舞いを実現するためには、やはり「理性」の働きが重要となろう。

しかし、まずは、正義の原理が正義の感覚と結びついたものであると考えられるということは、正義の原理に関するいくつかの重要な事実を示してくれているという。

さてこれまで、「理性性」と「自己利益の追求」という相対立するベクトルの関連を考察してきたが、ロールズによれば、正義の問題はその相反する二つのベクトルの対立の場で出現するという。すなわち、

正義とは、道徳性という概念をいったん生じせしめるという意味で第一の道徳的徳であり、類似した状況にありながらも互いに自分自身の利益の追求に対する人々にそれを守るよう背負わされている徳なのである<sup>83</sup>という考えがひとつ。言いかえると、「理性的な自己利益追求者」(rational self-interested)の結束の枠外にことが一步出たときに初めて生成されるべき道徳的徳が、正義なのである<sup>84</sup>。

ただし、ロールズによれば、原理を推測的に導出するという手続きに於いて強調されることは、正義と公正の両方に根本的なことは互惠性であるということである。そして、互惠性の問題が生ずるのは次のような場合である。つまり、他者をしのぐだけの道徳的権威を持たないけれども、ある一つの協働活動に従事しているか、あるい

---

<sup>83</sup> “Justice as Reciprocity”, in: CP, p.208.

<sup>84</sup> Ibid.

はそのような活動に参加しようとしている自由な人々が、自分たちの間に、その共同的な活動を規定し、その活動に関わる利益と負担のそれぞれの分配を決めるいくつかのルールを取り決め、あるいは承認しようとしたりする場合である<sup>85</sup>。端的に言えば次のようになろう。＜互惠性とは、手続き的な公正性を考慮すれば、互いに受け入れられるようなレールの取り決めをするということである。＞このようにロールズでは、互惠性は正義に適うルールの制定の公正性を特徴付ける概念なのである。それは、正義の原理の公共的正当化という文脈で、根本的概念として登場するのである。それはその意味では「形式的」な概念であって、例えば、人格間での「相互的尊敬」と直ちに結びつくものではない。しかし、ロールズは、「互惠性としての正義」の最後の議論において、「他者を自分と同様な関心と能力を持った人格として承認すること」<sup>86</sup>を論じている。すなわち；

互惠性を認め、公正に行為しようとするものの内に顕現する何らかの制約、あるいは逆に、公正性を確保するために必要な制約を自分で勝手に逃れようとする場合、人が償いたいと思ったり、恥ずかしいと感じたりすることの内に現れる制約は、ある種の行動である。つまり、その行動によって、一つの共通の実践に参加する者たちが、互いのことを同様の関心と能力を備えた人格として承認していることを表すような行動なのである<sup>87</sup>。

既に述べたよう、ルールは遵守するとしてもなにか自分の都合のいいように、何らかの方法で守るべきルールから逃れてしまう場合、ひとは「正義の感覚」とクラッシュするという。そのような場合、「一つの共通の実践に参加する者」として、他者をひとりの人格として承認することは、結局、何らかの仕方ですべての人に対して応答し、

---

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid., p.212.

<sup>87</sup> Ibid.

その人に対して行為せねばならない。

さて、ロールズは論文「互恵性としての正義」の最後に、自らの立場である「互恵性としての正義」の立場と、「古典的功利主義での正義概念」との比較を、奴隷制に対していかにしたら有効な批判を展開できるかを試金石として行っている。それはわれわれ現代の民主主義国家に住む者が、奴隷制に対して持っている、心のなかの反感を前提としておりそのような反感は「正義の感覚」の顕現であると考えたからではないだろうか。

古典的功利主義の正義概念は、互恵性としての正義概念と衝突する。というのも、功利主義的見解によれば、正義とは慈善(benevolence)に同じものとみなされ、慈善は、今度は全体的な福祉を増進するための最も有効な制度設計(the most effective design of institutions)と同じものと看做される。[そのように考えれば]正義とは一種の有効性(efficiency)のこととなる。

つまり、功利主義では、正義は、「社会制度の有効な設計」の問題としてあつかわれるのである。そのような功利主義から奴隷制を批判してみたい。ロールズによれば、社会制度としての奴隷制は果たして有効な制度であろうか、という問いが立てられることになる。

- ・ 奴隷制度は、奴隷自身にとって不利益になる。[マイナス面]
- ・ 奴隷制度は、あまり効果的ではない労働体系である。[マイナス面]
- ・ 以上から奴隷制度を存続させている社会は、不利益が増大する可能性がある。[マイナス面]
- ・ 奴隷制度は奴隷の所有者にとっては有益な面もある。[プラス面]
- ・ 以上のように奴隷制は、所有者の側でのプラス評価によって、奴隷自身や社会の現実的事情がマイナスであることを、帳消しにす

ることはできない。

- ・ したがって、奴隷制は不正義である<sup>88</sup>。

以上のような論証は、正義が制度設計の価値評価の一つであるといえよう。

それに対して、＜互惠性としての正義＞の視点からの奴隷制批判を考えている。

互惠性としての正義の考え方を、奴隷とその所有者というそれぞれの役割を伴った奴隷制という制度の是非に当てはめてみる<sup>89</sup>。

- ・ 奴隷所有者の有益性を考慮すること自体、正義の立場からは許されない。
- ・ 理由：奴隷所有者という役割は、奴隷と奴隷所有者の双方において相互に承認されるべき原理に合致していない。
- ・ 奴隷所有者の側での利益の増大は、そのような制度の不正義を何らかの仕方で緩和するものではない。
- ・ 奴隷制に正義があるのかを考察するにおいて、奴隷所有者の側での利益は、利益・不利益の比較考量の対象となり得るような価値の重さを全く持たない。
- ・ だから、所有者側での有利性は、奴隷や社会全体に対する不利益をしのぐかどうかという問いは、そもそも生じ得ない。
- ・ 互惠性としての正義という考え方が適用された時点で、奴隷制は常に不正義なのである。

以上の様な議論に対して、効率性から導出された概念としての「正義」概念では、奴隷制が不正義であることを示すことはできないとロールズは言う。効率性の問題というのは、ある制度のもたらす有

---

<sup>88</sup> Ibid., p.219.

<sup>89</sup> Ibid.

利さの度合いと不利な度合いとの比較考量の問題に帰着させるものである。有効性からの派生的概念として正義の概念を考える立場から見ると、ある社会的実践、あるいは制度といったものが正義に適っているかどうかを判断することは、そのような制度の是非が、有利と不利を比較考量することにまつわる事柄になり、その場合、存続させるために必要なそのものの＜本来固有の価値＞は、＜利害関心の充足＞に置くことになる。

それぞれの場合での効率性から、正義に適っているかどうかを判断するという功利主義では、例えば「奴隷制」が道徳的意味で認めることはできないということを示すことはできない。ただ社会全体の中で一般的には、奴隷制は効率的ではないことを示すことができるに過ぎない。逆に言えば、奴隷制を採ることが効率的であるという事例が存在するかもしれないことを絶対的に否定するものではない。そもそもどのような制度であれ、功利主義ではそれを絶対的に否定することはできないのである。利益と不利益のバランスが転換する状況は、想定しようと思えばどんな事例でもできるのであるからである。

それに対して、ロールズは、正義の諸原理は、特別な重みを持っているという。それは絶対的重みであり、有効性では測ることはできないとしている<sup>90</sup>。

しかしわれわれはこのようなロールズの言明に対しては、正義に関する何らかの直観があり、その「絶対的」価値を裏付けているように感ずる。それは彼が早い時期、つまり60年代から注目していた「正義の感覚」という概念に手がかりがあるように推測している。そこで、この「正義の感覚」にまつわる、様々な論者の議論を検討することにしたい。

---

<sup>90</sup> Ibid., p.221.

## 第6章

### 相互的尊敬としての互惠性

#### 6-1 互惠性としての正義の二つの概念

本章では、第5章での議論を承けて、「正義の感覚」として、さらにロールズの互惠性の概念を詳しく規定しようと思う。その手がかりとしてクリスティー・ハートレー(Christie Hartley)の論文 “Two Conceptions of Justice as Reciprocity”<sup>91</sup>を分析し、ロールズの互惠性の概念を「相互的尊敬」として捉え直し、再度ロールズの議論を検討することにした。

ハートレーによれば、ロールズは著書『政治的リベラリズム』(*Political Liberalism*, 1993)において、彼の公正としての正義の理論は、相互利益、ないしは「不偏性」、つまり「不公平のなさ」(impartiality)に基づいた協働(cooperation)とは区別される、市民間の互惠的協働(reciprocal cooperation)の考えに基づいていることを強調しているという<sup>92</sup>。ロールズは下記のように言っている。

互惠性の観念は、不偏性という観念と相互的利益という観念の中間にある。前者は、(全体の善に動機づけられながら)利他的なものであり、後者は、それぞれの人の現在の状況や予期された未来の状況そのものに関して有利になるという意味で互いに有利であると理解された相互利益である<sup>93</sup>

実は、ロールズ自体は、「互惠性」という概念に関しては、明確な定義を与えていない。それを、ハートレーは「相互的利益としての正義」、ないしは「不公平のなさとしての正義」という概念と「互惠

---

<sup>91</sup> Christie Hartley, “Two Conceptions of Justice as Reciprocity”, in: *Social Theory and Practice*, Vol.40, No.3 (2014), pp.409-432.

<sup>92</sup> Ibid., p.409.

<sup>93</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, pp.16-17.

性としての正義」という概念とを区別する。そして、前者を「相互利益のための公正なる互惠性」(fair reciprocity for mutual benefit)と呼び、略して RMB と表記する。そして、後者を「相互的尊敬のための公正な互惠性」(fair reciprocity for mutual respect)と呼び、略して RMR と表記する。

ハートレーによれば、ロールズの問題関心には社会的協働の視点から、「平等なる者同士が相互に尊敬し合う」という関係に基づいて社会を創造し、維持する」ことが念頭に置かれているという。それには、単に経済的公正性だけではなく、利益・不利益に関係ない分野に於いても市民同士が「平等なる者同士として尊敬し合う」という意味での「互惠性」の原理が必要だという。

ハートレーは、ブライアン・バリ―(Brian Barry)の考察<sup>94</sup>を下敷きにして、まずロールズの公正としての正義の概念の中には、「相互利益」と「不公平性のなさ」という二つの概念がみられることを指摘する。ロールズ自身も、既に『正義論』で、「社会というのは、相互利益を協働で追求する企て」<sup>95</sup>であるという。

しかし、ロールズが提唱する「原初状態」(Original Position)においては、「無知のヴェール」の背後から正義の原理を選択しなければならないのであるから、自分自身の善や自然的能力が何であるかを判断することはできない。個人的な有利性、不利益性に関して判定することはできないという建前になっている。あくまでも道徳的に「恣意的な」(arbitrary)な要素の排除を目指すのである。つまり、自分がどうであれ、制度設計、ないしは primary goods の分配は、「不公平がなく」(impartially)に行われなければならないのである。

ということは、ロールズの中に「互いに利益になるように」という相互利益性と、「不公平のなさ」とが互惠性という概念で統合されていることになる。

---

<sup>94</sup> Brian Barry, *A Treatise on Social Justice, Volume I*, Berkeley: University of California Press, 1989.

<sup>95</sup> TJ, p.4.



ここでよく考えてみよう。「互いに利益になるように」という発想自体は、あくまでも社会の目的というのは、なんらかの「利益」の追求にあり、人間が社会を構成するのは、その有利性を個人個人が追求するよりも、「協働」によって互いに利益になるように制度設計をしなければならないという前提がある。あくまでも、尺度は利害である。平等だけど、不利益が増大するようになることは認められないのである。

「不公平のなさ」、ないしは「不偏性」とは、「扱いの平等性」ということで、自らの財(goods)の増減に関わらない概念である。ロールズのいう「原初状態」で設定されるはずの「無知のヴェール」という仕掛けによっても担保されうると考えられる。

従って、「相互的利益」の追求という概念と、扱いにおける「不公平のなさ」という概念とは、基本的に異なる概念であるといえる。それがロールズの理論の中では混同され、あるいは統合されているといえる。

さて、ハートレーは、以上のようなバリーの分析に対して、アラン・ギバード(Allan Gibbard)<sup>96</sup>の下記のテーゼを対峙させる。

ロールズの正義論は、相互利益、ないしは不公平のなさという概念に基礎を持っているのではなく、互惠性に基礎をもっている<sup>97</sup>。

というのも、われわれが他者のために何かをする場合、「本来的に互惠的な」(intrinsically reciprocal)な動機からそうするのだという。「私

---

<sup>96</sup> ギバードはハーバード大学でロールズに指導を受けた。また、ハートレー自身はミシガン大学でギバードの指導を受けている。

<sup>97</sup> Allan Gibbard, "Constructing Justice", in: *Philosophy & Public Affairs*, 20, 1991, pp.264-79.

が彼に礼を失わずに接するのは、彼が私に礼を失わずに接してくれてきたからである」といった場合、利益(benefit)は関係ない。そもそも相互の利益という動機は意味を成さないのである。

ギバードによれば、「正義への動機は、単に相互的利益、と不公平のなさとしての正義から、互惠性としての正義を区別するのに重要である」という。ロールズ自身は、著書『政治的リベラリズム』において、バリーとギバードの論争に言及し、ギバードの解釈の方が正しいとしている。

ロールズは互惠性と、不公平のなさ(impartiality)、そして相互利益といった概念関連に関して、次のように言っている。

バリーは、公正(fairness)としての正義は不公平のなさ(impartiality)と相互利益(mutual advantage)との間を落ち着かなく漂っていると考えているが、ギバードは、正義は互惠性(reciprocity)の上にとどまっていると考えている。私[ロールズ]が思うに、この件に関しては、ギバードが正しい<sup>98</sup>。

ハートレーによれば、われわれの日常生活において互惠性に則っている社会的協働とみなされる活動はたくさんあふれているという。例えば、自分が留守をしたときに隣人が芝刈りをしてくれたので、隣人が旅行に行っているときに隣の芝刈りをしてやる、といった行為だ。このような行為の場合は、双方での利益のバランスがとれているかどうか重要になっている。相互的な利益のバランスである。しかしながら、私が庭に花を植えるのを友人が手伝ってくれたので、今度はその人の家の雪かきを手伝ってやるといった場合、交換されるのは「好意」(favor)であって、何らかの同等な利益の交換があったわけではない。場合によっては、受取手にとっては何らの「益」にはならない場合もありうる。そのような可能性があるにもかかわらず

---

<sup>98</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, p.17n.

らず、われわれは好意を受けた相手に対して、なにか「恩返し」(reciprocate out of gratitude)したくなる。そしてハートレーによれば、そのような恩返しの重要な要素は、「ある個人を、自分のプロジェクトに対しての協働的貢献者として尊敬していることを表明する」ことであり、それは同時に「好意の返答として他者から為された貢献を承知する」ことであるという<sup>99</sup>。

ハートレーは、そのような「互惠的行為」(reciprocate)の例として、ただ挨拶を交わすことも考えている。それは、「承認することの承認」(acknowledging the acknowledgement)であるという。たしかに、相互の利益を互いに交換するということも、「本来的な互惠的動機」を伴うことがあるとはいえ、互惠的交換のポイントは、「相互に利益を獲得するという関係」なのではない。

ロールズには、「社会的協働」の原理を追求するという目的があった。そのためには構成員はどのような原理を尊重しなければならないのか、ということが重要であった。ハートレーはそのようなロールズの見解に従い、互惠性という考え(conception)を「相互に利益を獲得する」という意味での互惠性ではなく、彼女の言う「本来の意味での互惠性」、つまり「平等なる者同士の相互的尊敬」(mutual respect among equals)として捉え直す。そして、「社会的協働」の思想は、そのようなく平等なる者同士の相互的尊敬という「互惠性」を基盤とした社会の実現に結びつくものであるという。

そのような「相互的尊敬」は、そのままで端的に「互惠性」を意味するわけではない。何らかの社会的実践においてその実践に参加する人々の間で公正性が実現され、互惠的關係が保たれるのであれば、その社会的行為に於いては正義が実現されているといえるのであるから、公正としての正義が、「相互的尊敬」の目的であると考えることができる。

さらに、ハートレーは立ち入って詳しく指摘をしている。まず、

---

<sup>99</sup> Hartley, op. cit., p.414.

具体的な方策を指摘している。

まずは、ハートレーは、端的に＜互惠性としての正義＞といっても、二つの概念を区別する必要があるという。すなわち、

(1) 社会の構成メンバー間に相互的尊敬という関係を築き、維持するということは、社会的協働の根本的な目的であるとする考え

(2) 相互的尊敬とは、それ自身、相互的利益といったまた別の目的を有する正義の協働活動にとっての必要条件であるという考え

つまり、(1)は、「相互的尊敬」という関係性を気づくこと自体が目的であるというものである。基本的にはロールズの立場は、(1)の相互的尊敬としての互惠性という概念を前提するものであるが、相互的尊敬ということで、直ちに社会構成員事態が互いに「尊敬」しあっているという事態を示唆するものではなく、公共的正当化の文脈で語られるのである。つまり、正義、ないしは政治的正当性に関する道徳的推論(moral reasoning)のあり方を特徴付ける手続きに関して使用されている。つまり、現代の民主主義の政治的正当性は、互惠性という試金石を満たしているかどうか依存するという。その試金石によれば、市民たちは他の市民たちに他の平等な市民たちも賛成してくれるような合理的なく社会的協働の諸原理＞を提示することができるというものである。

それではここで、ハートレーの提唱する「相互的尊敬のための互惠性」(RMR)と「相互的利益に対する互惠性」(RMB)の比較を試みよう。

平等主義的社会正義の立場は、社会的階層性(social hierarchies)につよい関心を持ってきた。関係的平等性(relational equality)に関心を

抱くということである。ただし、ここでいう平等主義というのは、経済的な意味での均等性という意味ではない。扱いの同等性ということであり、扱いの平等性である。従来の互惠性の議論は、人対人の関連のみに注目していたが、ここでいう扱いの平等性としての互惠性は、社会全体の階層性や格差などの現象に対処できるように思える。

そもそも個々人は、様々な目的のために、互惠的交換をなす。しかし、平等主義者の関心は、社会の中にある支配、被支配の関係に由来する抑圧を消滅させ、平等なる者たちからなる社会を作り上げるということが目的なのである。ハートレーによれば、「相互的な尊敬への公正な互惠性としての正義」という彼女の提唱する概念は、上述の平等主義者の目的を満たしうるとしている。

そしてハートレーは、互惠性としての正義という理論は、障害(impairment)を持った人々を排除することになるのではないかという批判について考察している。この考察は、相互的尊敬ということに本質的に備わっている「互惠性」という構造の特質を明らかにして見せてくれているとおもわれる。

ハートレーによれば、そもそも他者と相互的尊敬という間柄で暮らしていくことに協働的な貢献することができる能力がある者は、みな社会的な産出物、つまりそのような社会的協働の活動から産み出された事物や制度などを享受できるよう要求することができ<sup>100</sup>、重度の障害者であっても、このことは可能であるという。

というのも、重度の知的障害者といえども他者との関係性を積極的に築くことができるからである。それは「信頼」、ないしは「信ずる」という関係性の当事者となり得るということである。障害者は、ケアをするという関係性の当事者になるということで、ケアにまつわる労働市場に一定の貢献をしているというのだ。

このことは、正義の理念が実現している社会があるとして、その

---

<sup>100</sup> Ibid., p.431.

ような社会に障碍を持つ人々がメンバーとして含まれるようになると、「互惠性としての正義」という観念も、自ずとその意味内容に変化が出てこざるを得ないことを物語っている。単に「同量の有利さの交換」という利害関係のバランスに縛られた互惠性の概念だと、いわゆる「弱者」(the vulnerable)が排除されてしまう。相手に対して同等の経済的価値や社会的価値を提供できない場合には、相互的尊敬の対象にはなり得ないとなると、それは排除の論理になり、社会的正義に関するわれわれの自然な (natural)道徳感覚に反すると思われる。その意味では、社会構成員同士の「相互的尊敬としての互惠性」という概念は、その社会のありようがどのようなものであるか、そしてその社会に属する者の資格、つまりメンバーシップの内容に影響を与え、規定していくという意味では、正義論にとって中心的な概念であるといえる。

以上がハートレーの論文「互惠性としての正義に関する二つの概念」の検討であったが、結局「相互的尊敬」という人間の精神的なスタンスが、正しい(just な)社会の実質的内容を規定するとともに、そのメンバーシップをも規定することになった。ロールズは、直接には明確にこのような見解を表明しているわけではないが、しかし互惠性という概念を「不偏性」、「不公平のなさ」という概念と同等に考える立場よりも、相互的尊敬として互惠性を考える解釈に裏書きを与えているところから見ると、ハートレーの見解はロールズの根本的見解と方向性は一致していると言ってよい。

実は、ロールズは既に主著『正義論』において、公共的存在としての人間の自然的義務として、正義義務や相互扶助義務と並んで、相互的尊敬の義務を挙げている。ただし、ロールズの議論では、相互的尊敬ということも、社会における道徳的原理、あるいは政治的仕組みの決定に関しての、言語的申し開きを含めた「正当化」の問題として展開されている。そこで次に『正義論』での議論を検討することにしたい。

## 6-2 『正義論』における＜自然的義務としての相互的尊敬＞

ロールズの正義論は、基本財の配分による公正としての正義を実現するという分配の正義を前面に出す理論であり、具体的には分配の決定に際しては原初状態において、それぞれ無知のヴェールによって意思決定するという、制度設計上のプロセスでの公正性(fairness)をいかに担保するかを考えている。そして、そのような意思決定のプロセスにおいて守るべき原理として提案されたのが、平等原理(全ての構成員に対する自由の平等性)と格差原理(全ての構成員に有利になるという制限下での不平等の承認)である。このような制度上の仕組みの成立と運用を確保するために、ロールズは、個人に対してある種の義務(duty)と責務(obligation)を要請する。

ロールズの『正義論』では、この個人に対する要請である義務と責務に関する議論を二カ所で行っている。

まず、第一部「理論」で、平等原理と格差原理を提示したあとすぐに§18と§19において、「個人に関する諸原理」として論じており、また第二部の「制度論」において再度、第六章「義務と責務」において論じている。これらの議論は、『正義論』全体としては富、ないしは基本財の分配の仕方が焦点になっているにもかかわらず、限定的にはあるが、制度設計の議論を個人倫理の側面で補完するという役割を持っている。そこで、二カ所で論じられている個人倫理に関する議論を統合的に検討してみたい。

従って、まずは§18「個人に関する諸原理:公正の原理」と§19「個人に関する諸原理:自然的義務」の検討である。

ロールズはそこまで、制度の基本構造に関する諸原理を考察してきたが、道徳的善も含めての正義の理論は、その正義に適っている社会構造は個人に対しても一定の義務や責務を要請している。そして、樹状の図を提示しているが、その図から関連性の高い部分を取り出してみよう。



この図は、「正」(rightness)、つまりある社会において「正」が実現するための要件を図示したもの的一部分である。個人への要請、あるいは要求を図示している。

全体的には

(1)社会の基本構造に関する諸原理が最初に合意され、次に(2)個人



に関する諸原理が合意され、そして(3)諸国民の法[国際法]に関する諸原理が合意されるという。その(2)に当たる部分が上図である。しかし、社会の基本構造に関する諸原理よりも前にいくつかの「自然的義務」を選択することから始めるのも可能であるとロールズは言うが、いずれにしても、義務や責務というものが社会形態に関する諸原理を前提としているという。つまり、社会の形態がどのようなものであるかでそこに属している個人の責務や義務が自然と違ってくるといふのだ。

制度に関する原理が、(1)として第一に選択されるということは、正義という徳目の社会的性質を示しており、社会的実践との密接な関連性があることを示している。ある考えによれば、単なる「個人」というものはないのであり、何らかの社会理論が考え出した「抽象物」であるという。その意味の実質的内容は、「個人の責務や義務は制度に関する道徳的な概念を前提にしており」、それ故、＜正義に適う制度＞の内容を規定しておかないと、個人に関する要請を数え上げることができないということを言っていると解釈されるのである。

ロールズによれば、「あるものが正しい」という概念は、＜原初状態において、その種のことに適用することが認められている諸原理にそれが従っている＞ということと同じであるという。これは道徳的な意味での「ただしさ」ではなく、公正(fairness)としての正しさ(rightness)である。

先に示した図の中に「公正」(fairness)なる概念が見いだすことができる。制度の公正さということではなくて、＜個人に適用される諸原理の一つとしての公正＞である。具体的にはどういうことかという、公正の原理は、「制度は正義に適っている」、つまり「制度として公正」であるということと、「人は自発的に、取り決めの便益を受け入れた、あるいは、自分の利益を増進するために提示された機会を利用した」という二つの条件が整えば、人は、自分達の公正な分担を果たさなければならないというものである。

ロールズは、義務(duty)と責務(obligation)を区別する。基本的には責務というのは、「職務のもつ義務を果たす」(to fulfill the duties of office)ということであり、その意味では「限定された義務」なのである。そのような職務上の義務は、「道徳的な義務」ではなく、「ある制度上の地位に割り当てられている仕事や責任」(tasks and responsibilities assigned to certain institutional positions)<sup>101</sup>なのである。単なる職務ではなく、職務に関わる責任、ないしは義務なのである。ロールズの例では、公職についている人や司法上の権限を有する人、さらにはわれわれが結婚する時にも責務を引き受けるという。さらに、ゲームに参加する時も、ルールを遵守してプレーをし、全力を尽くす責務があるという。こういったものは、一言でいえば、個人的振る舞いにおける「公正性」(fairness)ということである。

そのような責務とは違って、われわれには個人的に「自然的義務」があるという。「自然的」というのは、自然本性上、もともとわれわれが有しているものという意味である。そのようなものがどのくらいあるかということに関しては、ロールズは明確にしていないが、具体的にはいくつかそのような自然的義務の事例を挙げている。

例えば、

他人が困難に陥った時には、自分が過度な危険または損失に会うことがなければ、その人を助けるという義務や、他人を傷つけたり、その人に害を与えたりしないという義務、不必要な苦痛をひき起こしてはならないという義務などがそうである<sup>102</sup>。

さて、これら「自然な義務」は、責務とは違って、「自発的行為」(voluntary acts)を前提していない。取り決めのルールによって定められるのではないのであるから、naturalなのである。具体的な例を挙げてみよう。

---

<sup>101</sup> TJ, p.113.

<sup>102</sup> TJ, p.114.

例

- 1) 残酷であってはならない
- 2) 他人を助ける
- 3) 報復的であったりしない
- 4) 殺人をしない

こういった義務はわざわざ口に出して言う必要はない、逆に言うところけいになる。またこのような自然的義務は、「制度上の関係とは無関係に人々の間で成立する」。「平等な道徳的人間としての全ての人の間で」で成立している。つまり、「自然的義務は、限定された個人だけに、いわば特定の社会的取り決めにおいて一緒に協働している人々だけに、負わされているのではなく、人々一般に負わされているのである。」 (...the natural duties are owed not only to definite individuals, say to those cooperating together in a particular social arrangement, but to persons generally. <sup>103</sup>)

ロールズの言う「公正としての正義」からすれば、自然的義務は、正義の義務であり、われわれに正義に適う制度を擁護するよう要求し、拘束する。そのような正義に適う「社会の基本構造」を「既存の図式」 (the existing scheme) とするかぎり、自分の役割を果す自然的義務を負っている。これは、「自発的行為とは独立に、これらの制度に従わざるをえないのである。」ロールズはこのような自然的義務という考え方は、社会契約論的に導き出せるとしても、「合意の行為」 (an act of consent) を前提にしていけないという。

これは重要な見解であり、社会契約論に対するサンデルらの批判において問題になる「合意」の性格に関して重要なものである。つまり、その合意は、明示的になされることはない、あるいはなされる必要はないのである。「個人に関して成立する諸原理は、制度に

---

<sup>103</sup> TJ, p.115.

関する諸原理と全く同様に、原初状態で承認されるようなものである。これらの原理は、仮説的合意(a hypothetical agreement)の結果として理解される。<sup>104</sup>ある意味では、「暗黙」の合意というものである。ロールズは、明示的で自発的な行為を前提とする責務とは違った、暗黙裏の「自然的な」合意としての義務を考えているわけである。

人間の行為の中には自然的義務でもなければ、責務でもないけれどもある意味では道徳や正義に関わる行為があるという。それは義務ではないが、許されている行為であり、それを「許可」(permission)と呼んでいる。

許容というのは、しようとしまいとわれわれの自由であるような行為であるから、そうなのである。それらは、いかなる責務をも、また自然的義務をも侵さない行為である。

This is so because permissions are those acts which we are at liberty both to do and not to do. They are acts which violate no obligation or natural duty.<sup>105</sup>

そして、ロールズはそのような行為として、「仁愛」(benevolence)や「慈悲」(mercy)、「英雄主義的行為」(heroism)や「自己犠牲的行為」(self-sacrifice)を挙げている。こういった行為をすることは、確かに善ではあるが、義務や責務ではない。ロールズは、それらを「余徳の行為」(supererogatory act)<sup>106</sup>と呼ぶ。

ロールズはこの「余徳の行為」に関して興味深い議論を展開している。そのような行為は。一見極めて道徳的な行為とみなされ、賞賛されるかもしれない。しかしそれを行うことにコストが著しくか

---

<sup>104</sup> TJ, p.115

<sup>105</sup> TJ, p.116.

<sup>106</sup> 既に刊行されている二種類の翻訳では、旧版では「無際限の行為」と訳し、新版では「義務以上の行い」と訳されている。

かる場合には望ましく無いとも考えられる。つまり、その行為自身が、実行する段になってあまりコストがかかかなければ、日常生活においては「自然的義務」となりうるが、しかしいくら良い結果をもたらすとはいえ、コストや犠牲が著しい場合には、それが義務として要求されないような行為といえよう。

例えば、カントが『人倫の形而上学の基礎づけ』において挙げている例で言えば、次のようになる。例えば、困っている人を助けるべきであるという義務を論ずる場合でも、カント自身がしっかりと条件付けて、「彼はそういう人を助けようとすれば助けうる」<sup>107</sup>と述べている。カントはここで無条件の手助けを強いているのではない。ロールズの見解では、このような場合、「そうするのが相対的に容易であれば大なる善をもたらすべき自然的義務を負っている」と述べている。つまり、カントが条件をつけたように、その人助けの行為が「容易」であれば、義務となるのである。

ロールズは、自分自身も困窮に陥るような手助けや一般的にも特別なコストが要求される行為は、道徳的義務からは外されると述べている。それは、倫理的に見て「重要なこと」ではないからである。しかし、一人の人が犠牲になって無理をして困っている人を助けた方が、利益の合計、あるいは快樂の合計が高くなる。古典的功利主義の見解によると、そのような無理をしてでも行われる人助けが推奨される。しかし、ロールズでは、過度の親切や過度の善行は、義務でもなければましてや責務でもないのである。結果として、そのような行為を要求することになる道徳理論は、ロールズの言う公正(fairness)とそれに関係する正しさ(rightness)に反するのである。このように、過度の善行である「余徳の行為」に関して指摘している事

---

<sup>107</sup> カント『人倫の形而上学の基礎づけ』野田又夫訳、中央公論新社刊、289頁。英訳では次のようになっている: and whom he could easily help. (Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, translated by H.J. Paton, Routledge, 1948, p.86.)この英訳のように「easily」という表現があるように「無理な」手助けを強いているのではない。

態は、ロールズが『正義論』の各所で展開している功利主義批判の中心的な趣旨であり、特定の個人に対して、いくら社会全体に貢献すると言っても、自己犠牲的行為を強いることはできないという見解である。この場合、自己犠牲というのは、自ら状況が悪化するかもしれないという予測の下に、他者に対して何らかの恩恵を与えるということである<sup>108</sup>。

以上は、§ 18と§ 19での議論であったが、第6章「義務と責務」での§ 51「自然的義務の諸原理を擁護する議論」を検討しよう。というのも、本論文の議論で重要な概念である「相互的尊敬」(mutual respect)が自然的義務として論じられているからである。

ロールズの議論は、彼の正義の二つの原理のもたらす反発をいかに克服するかという課題の下にある。つまり、平等原理は問題ないとして、格差原理に関しては、そこから予想される状況が、例えば共同体内で恵まれている人々のグループに入ろうが、恵まれていない人々のグループに入ろうが、自分に不利になる可能性があるわけである。分配の対象となる公共財(public goods)の持ち分がどうなるのか、自分自身が社会に貢献した分と自分自身に与えられた恩恵とがどうなるのかが当然のことながら、関心の的になる。ロールズは彼の言う公正な社会の構成員の要件として「理性的で、自分の利害に関心を抱いている者」という規定を挙げていた。その場合、当然のことながら利己心があるはずであり、それはそれで合理的なので

---

<sup>108</sup> カントは、『徳論の形而上学的原理』では、人助けをする場合に、自分が無理をして相手を助けると、相手に対して大いなる負債を負わせることとなり、相手にとって負担がかかるという意味で好ましい行為ではないという。したがって、人が他の人を助ける場合になるべくさりげない仕方で行うのが、善いのである。ということは、生死に関わるといった場合を除いて、甚だしい犠牲を強いることは、道徳的ではない。あるいは、自分の命を犠牲にして他の人の命を助けるといった行為に関して、カントの道徳論において論ずるということは、基本的には適切ではないといえる。

あった。しかし、公共的な基本財の分配において、マキシミン・ルールに則って、最も恵まれない人々にも有利になるようにと配慮するというのが、第二原理である格差原理であった。まず、少しは暮らし向きが改善されるとはいえ、自分自身が最も恵まれない人々のグループに属すること自体、いやであろう。また、格差原理から不平等性が許容されることの犠牲になるのは、最も恵まれた人々であるから、当然、合理的な範囲内ではあるが、利己的な人である人が前提とされているのであるから、反発、不満が出てこよう。そこで、§ 5 1 で述べられている「相互的尊敬」とは、まずは、分配における平等と不平等の原理の正当化のプロセスにおける構成員の扱いに関わる問題として扱われているといえる。

まず、「相互的尊敬の義務」とは、「ある人に対して、道徳的存在、すなわち、正義感と善概念をもった存在として、その人に払うべき尊敬を示すことである」という。

しかし、このような「尊敬」とは単なる心のあり方であったならば、社会制度としての正義とは無関係となろう。ロールズによれば、相互的尊敬は次のように示されるという。すなわち、

「他の人々の状況を彼らの観点から、つまり彼らがもっている善についての彼らの概念から見て、進んでわかろうとしようとする、そして他の人々の利益が自分たちの行動によって実質的な影響を受けるときには、いつでも喜んで自分たちの行動の理由を述べようとする」ということである。」

(...in our willingness to see the situation of others from their point of view, from the perspective of their conception of their good; and in our being prepared to give reasons for our actions whenever the interests of others are materially affected.<sup>109</sup>)

---

<sup>109</sup> TJ, p.337.

この記述の中で重要なのは「理由を述べる」(give reasons to...)ということである。＜理由を与える＞ということは、「根拠づけ」、「正当化」(justification)である。相手の人に対して、まさに理性を有する道徳的存在として、十分に説明しなければならないということである。

他の人を「道徳人として尊敬を払うこと」は、その人の立場から彼の狙いと利益を十分に理解し、公正としての正義が実現する社会に関わる、あるいは社会的協働に関わる者とし、彼が彼の行動に対する拘束を受け入れることのできるような思いやりを彼に示そうとすることである。さらに、「原初状態」にいる当事者は、お互いの利益には関心をもたないが、社会では「自分たちは自分たちの仲間を尊重することによって保証される必要がある」、ということを知っている。

彼らは自らを尊敬し、彼ら自身の有する目的の体系の価値に対して彼ら自信を有しているので、他の人々からの無関心に、ましてや侮辱に耐えることはできない。だから、相互的尊敬の義務が尊重される社会で暮らすことから、誰でも便益を得るのである。自己利益に対するコストは、自分自身は価値があるのだという感覚を維持することに比べたら、たいしたものではない。

Their self-respect and their confidence in the value of their own system of ends cannot withstand the indifference much less the contempt of others. Everyone benefits then from living in a society where the duty of mutual respect is honored. The cost to self-interest is minor in comparison with the support for the sense of one's own worth.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> TJ, p.338.



この箇所で注目すべきは、自分自身の利害は、＜自分は価値がある存在である＞という感覚に比べたら、重要ではない、取るにたらないとしている点である。あるいは、ロールズが想定している人間像は、自己の利益のみを追求するような人間ではなく、自分自身の存在の価値を他者から承認されることが重要であると感ずるような存在であり、また他者に対しても関心を持ち、侮辱しないような人なのである。そのように互いに認め合うということは、互いに公共の場において、理由を説明し、正当化する存在の基盤を形成するはずである。これが

さて、ロールズはこの第5 1節では、相互的尊敬という自然的義務の次に、「相互的扶助」(mutual aid)についてカントの論を引き合いに出しながら、論じている。まずわれわれはカントの『人倫の形而上学の基礎づけ』における「人助け」の義務の箇所を検討し、ロールズの解釈をみて、そのような相互的人助けがいかに公共的社会の確立に貢献しているかを明らかにしたい。

カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』において次のように言っている。

また或る人は、みずから安楽に生きつつ、他人が大きな辛苦と戦わねばならないのを見ている(そして彼はそういう人を助けようとすれば助けうる)が、次のように考える。「他人のことは私に何の関わりがあろう。すべての人が、神の意志でまた自分の努力で、どれほど幸福になろうとも、私は彼らから何ものも取ろうと思わず、彼らをうらやむこともしないであろう。ただ彼らの安楽のため、あるいは彼らの困窮を助けるために私が何かを提供する気はない」と。ところで、こういう心構えが普遍的自然法則となっても、人類は十分よく存続しつづけるであろう。いな次の場合よりもいっそうよく存続しうるであろう。す

なわち誰も彼も同情と好意とについておしゃべりをし、それらを時には実行しようと躍起になるが、しかしまた機会があれば人を欺き人間の権利を売ったりまたほかの仕方で侵害したりする場合よりも。しかし、たとえ上の格率に従っても普遍的自然法則は十分成り立ちうるにしても、そういう原理が自然法としてあらゆる場合に妥当することを意志することは、やはり不可能である。なぜなら、意志がかりにそういう決心をすれば、意志は自己自身に反対することになる。すなわち彼が他人の愛と同情とを必要とする場合がいくらかも現われうるであろうが、そういう場合彼は、彼の意志によって生じた上のような自然法則によって、自分の望む援助のあらゆる希望を自分から奪うということになるであろうから。〔下線筆者〕

Yet a *fourth* is himself flourishing, but he sees others who have to struggle with great hardships (and whom he could easily help); and he thinks ‘What does it matter to me? Let every one be as happy as Heaven wills or as he can make himself; I won’t deprive him of anything; I won’t even envy him; only I have no wish to contribute anything to his well-being or to his support in distress!’ Now admittedly if such an attitude were a universal law of nature, mankind could get on perfectly well---better no doubt than if everybody prates about sympathy and goodwill, and even takes pains, on occasion, to practise them, but on the other hand cheats where he can, traffics in human rights, or violates them in other ways. But although it is possible that a universal law of nature could subsist in harmony with this maxim, yet it is impossible to *will* that such a principle should hold everywhere as a law of nature. For a will which decided in this way would be in conflict with itself, since many a situation might arise in which the man needed love and sympathy from others, and in which, by such a law of nature sprung from his

own will, he would rob himself of all hope of the help he wants for himself<sup>111</sup>.

このカントの議論は、道徳法則である定言命法(categorical imperatives)を導出するプロセスの第一段階である、いわゆる「普遍化可能性」の規準を、四つの事例、つまり(1)自殺をしてはいけない、(2)偽りの約束をしてはいけない、(3)自分の才能は努力して伸ばさなければいけない、(4)困った人がいたら助けなければならない、といった事例に合わせて、「君の行為の格率が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(*Act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature*<sup>112</sup>)の可能性を検証していく箇所である。

この人助けの義務に関しては、可能である場合には、困っている人がいたら助けなさいというものであるが、その普遍化可能性の規準に合わせると、全ての人が他者の困窮に出会っても、何も手助けをしないとしたならどうなるのか、と考えるということになる。そうすると結論は、誰も必ず一度は困ったことが出てくるに違いなのだから、そのように人助けをしないと全員が考えるとそれぞれ自分自身も全ての援助の機会を奪われてしまう、となる。この理屈は、「もし将来自分自身が、困難に陥ったら誰も助けてくれないといやだと思うのだったら、いま目の前の困った人を助けておきなさい」という仮言命法になってしまうように思える。実は、相互扶助(mutual aid)は一般に、手助けの交互性、つまり互惠性そのものを言っているのであるが、仮言的で自己の利益を未来において確保しておきたいならば、現在、善行を為しておきなさいという計画的利己主義の表明に過ぎなくなる。

---

<sup>111</sup> カント『人倫の形而上学の基礎づけ』野田又夫訳、中央公論新社刊、289頁。Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, translated by H.J. Paton, Routledge, 1991, p.86.

<sup>112</sup> この日本語訳は岩波文庫版による;カント、『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、86頁。英訳:Paton版84頁。

これに対して、ロールズは『正義論』の第5 1 節では、そのような相互扶助の「公共性効果の重要性」(the great importance of publicity effects)を強調している<sup>113</sup>。彼の議論を追ってみる。

相互扶助の義務の必要性の理由は、「他の人々の助けを必要とするような、さまざまな状況が生じるかもしれないということ、そしてこの原理を認めないことはわれわれから他の人々の援助を奪うということである(to deprive ourselves of their assistance)」、つまり他の人からわれわれ自身が援助を得られなくなるからというものである。確かに、個々の場合には、最初は自分自身のためではないが、そのようにしておけば「われわれは正常な環境の下では、少なくとも長期的には、結局、利得を得ることになるだろう」という予測が働いている。そして、困窮している人が手助けを受けて、ありがたい度合いというものは、その人に援助を与える人が失うかもしれない損失に比べれば、はるかに大きいはずである。つまり、対等ではない。利益の対等なやりとりではない。例えば、昼食をとろうとしていたAさんが財布の中に小銭しかなくて大変困っていたとする。そこに通りかかった知り合いのBさんが、1000円札一枚を出して貸してやったとする。Bさん自身は、まだ財布のなかに数万あるので帰宅するまで十分安心だとしよう。援助者と受益者の関係は、大概はこのような関係で、援助者にとってはわずかのことであろうと、困窮のさなかにある受益者側では、金銭的価値では測りがたい価値が生じているに違いない。しかも、気がついたら財布の中身があまりなかったと気づくことは意外と多いかもしれない。となると、古典的功利主義から見ると、そのような相互扶助は社会全体の幸福にかなり効率的に貢献するにちがいない。しかも、個人的な利己的戦略にとってみても十分ペイするものである。

---

<sup>113</sup> TJ, pp.338-339.

ロールズによれば、「これは相互扶助の義務に関する唯一の議論でもなければ、もっとも重要な議論でもない」<sup>114</sup>という。この相互扶助の義務を採用する十分な根拠は、むしろ「日常生活の質に対して広く行き渡る効果」があるからである。つまり、「窮境にある場合、他の人々が援助してくれることを当てにすることができるような社会で、われわれは暮しているのだ、という公共の認識はそれ自体大きな価値をもっている。」(The public knowledge that we are living in a society in which we can depend upon others to come to our assistance in difficult circumstances is itself of great value.)<sup>115</sup> この相互扶助の原理の基本的な価値は、援助の授受の損得勘定によって測定されるのではなく、むしろ「他の人々の善意に対する信頼感(sense of confidence)や信用感(sense of trust)と、われわれが彼らを必要とするとき、彼らがそこにいる、という認識とによって測定されるのである。」<sup>116</sup>もし、この相互扶助の義務が排除されたなら、社会はどのようなだろう。そのような社会の生活の質は大きく変わるに違いない。自分自身価値があるのだという感覚を欠いた、互いに無関心な社会である。そのようにこの相互扶助という自然的義務は、大いなる「公共性効果」を有しているといえよう。

カントの立論を手がかりにしつつ、カントの議論の真の意味を明確化し、しかも公正な公共性の構築という制度的な視点で意義づけをし直したのが、ロールズの相互的尊敬や相互扶助の議論だといえる。『正義論』の段階では、正義の二つの原理のみが注目されていたが、しかしより一層重要なのは、そのような相互的尊敬と相互扶助という、よく秩序づけられた、「正義の」(just)社会を構成する成員に対する要請であるといえよう。

---

<sup>114</sup> TJ, p.339.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ibid.

## 第7章

### カントと互惠性の概念

#### 7-1 互惠性と黄金律

カントとロールズの関係を考える際に問題となることは、ロールズ自身がいつているように自らの正義論が「極めてカント的な」体系となったという意味はいかなるものなのか、といった根本的なものを含めて、(1)格差原理がカントの言う「目的自体の定式」に適っているのか、(2)カントの道徳論や政治思想は社会契約論の系譜に入るのか、(3)カントの道徳論の中で互惠性はどのように扱われているのか、が問題となる。本章では(1)と(3)の問題を論じようと思う。そして、(2)の問題は、ロールズがカントの道徳哲学を「構成主義」と捉えていることから、別の機会にカントの構成主義とからめて論ずることにしたい。

まず「互惠性」(reciprocity)であるが、基本的には、ラテン語の *reciprocus* に由来し、これは *re-*、つまり *back-*と *pro-*、つまり *forward* からなる単語だという<sup>117</sup>。*reciprocate* は、*to move backward and forward alternately*、つまり「前後」にとか、「交互」に行うなどを含意し、*to give and take mutually* や *to make a return for something done or given* といった意味が派生し、名詞形 *reciprocity* は、*mutual exchange of privileges* を意味するという<sup>118</sup>。このようになれば、日本語の「互惠性」の「恵」というニュアンスが出てくるのであるが、ラテン語の元々の意味は「交互性」を意味するに過ぎないのである。従って、互惠性といっても、何が交換されるのか、「利益」、「便益」なのか、それとも＜尊敬や尊敬に類する感情、気持ち＞なのか、それで意味

---

<sup>117</sup> *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, 9<sup>th</sup> Edition, Clarendon Press, Oxford, 1995, p.1146.

<sup>118</sup> *The Merriam-Webster Dictionary*, Merriam-Webster, Inc., 2004, p.602.

が大きく異なってくる。

道徳論で互惠性と類似の概念は、道徳上の「黄金律」(the Golden Rule)がある。

黄金律というのは、よく知られたように下記のような命令である。

- ・ 何事によらず自分にしてもらいたいと思うことを、あなた達もそのように人にしなさい<sup>119</sup>。

(Therefore) all things whatsoever ye would that men should do to you, do ye even so to them:...) <sup>120</sup>

シンガー(Marcus G. Singer)によれば、黄金律の定式としてはこの聖書の一節が引き合いに出されるようであるが、これより500年前に孔子がこの黄金律の否定形である Silver Rule を述べているという。シンガーの記述の英訳によれば下記のようにになっている。

- ・ What you do not like when done to yourself do not do to others.

この黄金律の否定形に関して、カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』において言及している。それは他者に対する必然的義務である「他人に対して偽りの約束をしてはいけない」ことの妥当性を人格イコール目的自体の定式で根拠づける議論に関して、注を設けて次のように言っている。

この場合、世間周知の「自分がされたくないことを他人にするな」(quod tibi non vis fieri alteri ne feceris.)ということ、を、規準

---

<sup>119</sup> 『新約聖書福音書』塚本虎二訳、マタイ7・12、87頁。

<sup>120</sup> *Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> Edition, Donald M. Borchert, editor in chief, Vol. 4, p.144.

すなわち原理として用いる、と考えてはならない。というのはそれは、ただ上述の原理(自他の人格を単に手段として用いるなという原理)からのみ、いろいろな制限の下においてではあるが、導き出されるものなのである。またそれは、普遍的法則たりえない。なぜならそれは、自己自身に対する義務の根拠を含まず、他人に対する愛の義務の根拠を含まず(というのは、他人に親切をつくすことを免れてよいなら他人から親切をうけなくてもよいと多くの人は喜んで認めるであろうから)、最後に相互的な必然的義務の根拠をも含んでいない。というのは、上のこと(自分がされたくないことを他人にするな)を盾にとって犯罪者は彼を罰する裁判官にくってかかるであろうし、その他同様な帰結を生むであろうから<sup>121</sup>。

この黄金律の否定式は、『論語』衛霊公第十五にも下記のようにある<sup>122</sup>。

子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎。

子曰、其恕乎。己所不欲、勿施於人。

CHAP. XXIII. Tsze-kung asked, saying, 'Is there one word which may serve as a rule of practice for all one's life?' The Master said, 'Is not RECIPROCITY such a word? What you do not want done to yourself, do not do to others.'<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> カント、前掲書、329 頁。

<sup>122</sup> 吉田賢抗著『新釈漢文大系第1巻 論語』、明治書院、1960年、351頁。

<sup>123</sup> The Analects of Confucius, in: *The Chinese Classics*. Vol.1. Translated by James Legge, 1893.

宮崎市定の訳では次のようになっている。「子貢が尋ねた。簡単に一言で一生涯それを行う価値のあるものがありますでしょうか。子曰く、それは恕、人の身になることだ。人の身になってみたなら、自分の



ここでは、英訳を見ればわかるように全く黄金律の否定形が述べられており、それが「恕」ということであり、しかも英語ではこの「恕」とは、reciprocity、つまり「互惠性」ということなのである。『新釈漢文大系』での解説によれば、「恕」というのは、「心」と「如」からなり、「己の心の如く人の心を考えてやること。思いやり」<sup>124</sup>とある。また、そして、孔子はこのように他者の心を自らの心の如く考え、思いやりの心で察することの必要性を説くが、しかしその推察のままにおしつけがましく何かをわざわざしてやるという姿勢ではなく、何がいやなのかを察するという姿勢を尊いと為したようである。つまり、ネガティブな表現であることが重要であり、他者は何を欲しているか実はわれわれは誤解してしまう可能性をいつも考えていなければならないのである。少なくとも自分がいやだと思いうことだけは少なくとも他者にはやらないでおこうということなのだ。「恕」ということでも、「互惠性」ということでも、同じなのだろうが、それはまさに互いに「敬い」の対象と看做しているということなのだ。

## 7-2 相互的尊敬と相互扶助

カントには『人倫の形而上学』の第二部に、「徳論の形而上学的原理」という著作があり、そこには人間同士の相互的尊敬の義務と親切の義務に関して、明確な記述がある。それによると、

誰も自分の隣人によって尊敬されるべき正当な要求を有しており、そしてその代わりに彼はあらゆる他者に対しても尊敬す

---

欲しないことを、人に加えることなどできるものではない。』『論語の新研究』、岩波書店、1974年、333頁。

<sup>124</sup> 『新釈漢文大系第1巻 論語』同箇所。また、Penguin Books版 *Confucius The Analects* では、この「恕」(shu)に関して、「他の人の願望を測る尺度として自分自身を用いること」(using oneself as a measure in gauging the wishes of others)とある。p.135.

るよう義務づけられている。

Every man may justly pretend to be revered by his fellows, and he ought in turn to accord to them his.

人間性そのものが尊厳なのである。というのも、人間は誰からも、つまり他人からも自分からも、単に手段として用いられず、むしろいつでも目的と看做されねばならない。そして、まさにこの点に彼の尊厳、つまり人格性が存するのであり、それによって彼は人間以外の、しかも使用されるあらゆる他の被造物よりも卓越したものである。

Humanity is itself a Dignity; for no man can be employed, neither by others nor by himself, as a mere instrument, but is always to be regarded as an end; in which point, in fact, his Dignity, *i.e.*, his Personality, consists, and where he stands pre-eminent over all other creatures in the world, —not of his kind, and which yet may be used, and stand at his command.

彼は、全ての他の人の人間性の尊厳性を実践的に承認しなければならない義務を負っているのであり、そのようにして、彼は、あらゆる他の人に対して必ず為されるはずの尊敬を基礎にした義務があるのである。

He is obliged practically to recognise the dignity of every other man's Humanity, and so stands under a duty based on that reverential observance, which is necessarily to be demonstrated towards every other person<sup>125</sup>.

以上が人格間の相互的尊敬の義務であったが、さらに「親切の義務」(duty of beneficence)が説かれている。

---

<sup>125</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysic of Ethics*, translated by J. W. Semple, 1886, (online edition; <http://oll.libertyfund.org/titles/1443>).

困窮の状況にある、人間としてのわれわれの仲間に対して親切にすること、もちろん何かを期待すること為しに行うということは、そして、そのような困難から自分自身で抜け出ること、手助けをしてやるということは、われわれ全ての人に負わされている相互的義務の一つである<sup>126</sup>。

To deal kindly toward our brethren of mankind who are in distress, without hoping for anything in return, and to aid them in extricating themselves out of it, is a mutual duty incumbent on us all.

このように一般的な人を行為者として規定する義務の記述になっていて、われわれは相互に助け合わなければならないとなっているが、それに続く下記の一節では、確かに「困窮する状況にある場合には、互いに、そして一緒に助け合うという社会的原理は、人が人に対して負うべき普遍的な義務である」(we hold the social principle of mutual and joint assistance to one another in case of need a universal duty owed by man to man)としながらも、その理由として、「彼らは、同胞として、つまり(彼らの本性の有限なる構成によって)貧しい存在として、互いに対して仲間の働き手となるようにこの一つのすみかにいる者同士と看做さなければならない」(as fellow-beings, i.e., necessitous (by the finite constitution of their natures), they ought to consider themselves as stationed in this one dwelling to be fellow-workers to one another)という。

つまり、「貧しき者」同士、助け合わねばならないのである。この「貧しき」という語の意味は経済的な意味なのか、一般的に「他者からの手助けが必要な」という意味なのか定かではないが、しかし、経済的、社会的状況を勘案した上での「貧しさ」でなければ、「困窮する状況にある場合には」という条件付けが意味を失うだろ

---

<sup>126</sup> 訳に関しては、カント『道徳哲学』白井、小倉訳、岩波文庫、1998(初版 1954)を参考にした。

う。

そして、カントは次の節で親切をする人が「豊かな」(rich)人の場合を考える。つまり、有り余るほどの幸福の手段を持っており、自分で必要以上に富を有する場合、そのような人が親切(beneficence)を行っても、善行をする側としては「功績的な義務」とは看做されないという。ただ善行を施された側としては何らかの拘束を受けることになるが。施した側では、その人が有り余る富があり、そのような善行が何らの犠牲を伴わないとすれば、そこから得られる満足感は、「ある種の道徳的感情に耽る」ことにすぎないという。(The pleasure which he procures to himself, and which, after all, costs him no sacrifice, is a kind of moral luxury)。

そして、次のような記述がつづく。すなわち、「彼はむしろ、あたかも自分の親切を隣人が受け入れてくれて有り難いのだ、光荣なのだというように振る舞わねばならないのである<sup>127</sup>」(He ought rather so to carry himself, as if he were the obliged and honoured by his neighbour's acceptance of his kindness<sup>128</sup>)。そうでなかったら、恩恵を与えることによって、その見返りとして何らかの責務を相手に課することになるからである。そして、そのような親切が真実の親切でなくなり、それ相応の見返りを期待したり、あるいは何らかの名声を期待したりする行為と看做されうるからである。むしろそのような場合には、親切は人知れずに行う方が良いのである。

この徳は、親切を施す能力が限定されていて、しかも善行をする者の心が強く、彼が他者から取り除いてやった災いを、誰にもいわずに、自分の身に引き受ける場合には、彼は道徳的に豊かであると看做されるであろう。

This virtue might deserve a yet greater name, when the ability to

---

<sup>127</sup> カント前掲書、128 頁

<sup>128</sup> Kant, *ibid.*

give benefits is curtailed, and the soul of the benefactor is so strong as to take upon himself, in silence, the evils which he spares the other from undergoing; a case where he must be deemed *ethically wealthy*.

経済的にいえば、カントも自分が他人の援助を必要とするようになるほど、誰かを親切にする必要はないといっている。しかし、貧しき者と富める者とは、その相互扶助に関しては全く対称的であるわけではない。相互的尊敬に関しては、全く同等のレベルでもよいのだが、相互扶助に関しては、それぞれの経済的状況やその当人の特性、能力によって扱いの差、格差を設ける必要を示唆しているといえよう。

富める者において、困窮する者に援助する、ないしは手助けするということは、そのような義務はカントでいうところの「功績的」(meritorious)ではない。つまり、そのような義務の必然性が高くなるということである。

これはちょうどロールズの正義論では、基本財の分配において、「最も恵まれている者」と「最も恵まれない者」との扱いの不平等性に対応すると言ってよいだろう。彼の格差原理の精神と分配率の変化を表したグラフにおける、富める者、ないしは恵まれた者から、持ち分を減らし、恵まれない者の状況の改善に資するという「貢献」(contribution)のあり方の正当化に繋がる議論である。

### 7-3 功利主義者シジウィックの批判に答えて

これまで互惠性、黄金律、相互的尊敬、相互扶助といった概念にまつわる議論をカント、孔子、ロールズと全く時代背景が異なって

いるにもかかわらず、あたかも同時代人のように扱ってきた<sup>129</sup>。孔子やカントが精神としてロールズと同じことを主張しているというのであれば、ロールズが二十世紀後半の民主主義国家アメリカにおいてあらためて「正義論」を再構築する意義はなかったであろう。どこが違うのかという点が重要である。

一言で言えば、経済的資源、公共財(public goods)の不偏・公平(impartial)が問題となり、公正(fair)な分配がひとつの目標として掲げられるようになったことだろう。

もちろん、このような平等主義的状况は時代が下らなければ実現しなかったのかということ、小規模な共同体では富の平等なる分配が実現していたかもしれない。しかし、かなりの規模で自由な経済活動が実現され、平等なる自由が確保されるようになった。経済規模が飛躍的増大するにつれて、皮肉なことに格差は増大する一方だが、それにもかかわらず、現代の時代領域においてはじめて、人々の間では、あくまでも「扱い」の上での平等が実現されはじめてきている。

---

<sup>129</sup> 孔子とロールズとの比較研究という大胆な試みは、既に Erin M. Cline によって行われている。特に「仁」とロールズの「正義の感覚」とを結びつける包括的なものであるが、『論語』公治長第五の 12 番や衛靈公第十五 24 番のような教えを示し、特に「恕」に関して下記のような指摘をしている。「この恕という考え方は、われわれとは隔たっている人々の苦境に対して、われわれがいつも初めから感じ取るようにはなっていないという事実の意識を反映しているので、『論語』での正義の感覚を理解するのに重要なことである。しかし孔子は、他者の立場にいる自分自身を想像する能力を誰もが持っていると考えている。その結果としていろいろな状況の公平な評価をする能力があると考えている。そのような仕方で他者を感じずるようになるように、その能力を規則的に訓練することは、道徳的自己陶冶の過程の一部である。」Erin M. Cline, “Two Senses of Justice: Confucianism, Rawls, and Comparative Political Philosophy”, *Dao, A Journal of Comparative Philosophy* (2007) 6, Springer Science + business Media B.V., Published Online, p.372. さらに同著者による下記の著書を参考のこと。Erin M. Cline, *Confucius, Rawls, and the Sense of Justice*, Fordham University Press, 2013.

さて、もう一度、黄金律と不偏性(impartiality)に関して問題点とその解決を巡って議論をしたい。

シジウィック(Henry Sidgwick, 1838-1900)は、*The Methods of Ethics*において黄金律に関して次のような批判をしている。すなわち、

「あなたが他者からして欲しいと願望するようなことを他者に対してしてやりなさい」(Do to others as you would have them do to you.)

という黄金律の定式は「不正確」であるという。というのも、犯罪において他者の協力がほしいという場合もあり、その条件としてお互いに協力しようということかもしれないからである。そもそも「われわれがわれわれに対して他者達がしてくれることが正しいと思うことだけを、他者にすべきであるというのも、正しくない」からである。また、AさんとBさんがいて、BがAを扱うのに正しい仕方ではAがBを扱うというのは悪いとなるような、AとBという個人の間の状況の違いが存在することを否定しようとするものはいないだろう。シジウィックによれば、この黄金律を定式化するとすれば、次のような言い方で正確な定式化できるだろうという。

BがAを扱うのに善くないやり方で、AがBを取り扱うということは、善いことではないということがありうる。それは、単に、彼らは二人の異なった個人であることのみを根拠としており、二人のそれぞれの本性や環境の間には、扱いの差の合理的根拠として述べられうるような違いが少しも存在しないということ为前提にして<sup>130</sup>。

---

<sup>130</sup> Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan, 1<sup>st</sup>:1874, 5<sup>th</sup>:1893, p.380.

つまり、それぞれの内属的な性質、つまり本性(nature)や環境(circumstance)や状況(situation)が人々の扱いの違いを正当化しない場合だけが、一般的な黄金律の定式で述べられていることが妥当するというわけである。シジウィック自身は、こういった黄金律は彼の言う「不偏性」(impartiality)や一般に言われている「人格の尊敬」、「公正」といった概念の中に含意されているという。ただ、基本的には、実際の行為の完全なる手引きとしては不完全であるという。

さてここで、シジウィックが指摘している点で、罪を犯そうとして仲間同士で「黄金律」の尊重、あるいは互惠関係の維持ということは可能であるから黄金律、ないしは互惠性は道徳的規準として妥当ではないという批判を考えてみよう。これはカントが黄金律に加えている批判、つまり「というのは、上のこと(自分がされたくないことを他人にするな)を盾にとって犯罪者は彼を罰する裁判官にくっつくであろう」という批判と通ずる。

シジウィックも、ある意味ではカントも、批判は黄金律、ないしはその否定形の言明としての不完全さに不満があるといってよいだろう。ただ単なる交互性、交換性を言うのであれば、確かに結束が固い悪人集団も互惠関係で結ばれているかもしれない。その関係の背後には裏切りに対する報復の恐怖があるだろう。一般の人々に害を与えておいて、仲間の悪人とは「自分がやられていやなことは仲間にはやらない」という友好的関係を取り結んだとしても、道徳的な意味があるわけではない。カントの指摘はその意味では、全くの誤りといえよう。というのも、犯罪者は他人に対して理不尽で、自分でもやってほしくないことを行っただから「犯罪者」となり、被告となって法廷にいるわけである。そこで、裁判官に対して、刑罰は裁判官も自分で受けるのはいやだろう、だったら自分(犯罪者)に対してそのような刑罰を命ずるな、とはいえない。

黄金律や互惠性ということは、その背後には「どの人に対しても」



といった普遍性の規準がなければ、実質的な道徳性が生じない。また、『論語』における「恕」というあり方に見られるように、他者に対し、尊敬するという精神的姿勢がなければ、相手の「心」を察することはできないはずである。

ロールズは、そのような互惠性の背後にある心の姿勢を「正義の感覚」と呼ぶ。ロールズは 1963 年の論文「正義の感覚」<sup>131</sup>で、もしある一定の人々たちが、自己-利益(self-interest)や便宜(expediency)という理由がなければ正義の義務に従って行動しないという場合を考えている。

何らかの共同活動(association)に参加している人々がいて、もし、その人たちはただ利己的に、つまり self-interest のままに行動し、そのような共同の活動に対する他の動機がなかった場合、ロールズの見解では、そうした人々の間には、「友情」や「好意」や「相互信頼」という絆を持たないだけではなく、「私憤」(resentment)や「義憤」(indignation)を感じることもないという<sup>132</sup>。

逆に言えば、あるグループ内で相互的利害関係が生じ、共同的活動をしていても、そのグループ内で自分に対して害を為すような行動が為されても、利己的動機から生じた行動ならば、そのような動機以外彼らには存在しないのだから、それを被害者として個人的に責めることはできず、また加害者と被害者の両者でもない第三者だとしても、何も「義憤」を感じることはないというのだ。

この例は犯罪における互惠性という問題に当てはまる。ロールズによれば、正義の感覚を持たない人は、公正に行動しなかった人に対して、かりに憤慨するとしても、その人の行為が直接、間接のいずれかにおいて、自分の利益を害することで憤慨するのだろう。公

---

<sup>131</sup> John Rawls, "The Sense of Justice", in: *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999, pp.96-116. 邦訳: ジョン・ロールズ『公正としての正義』、田中成明編訳、木鐸社、1979年、221-254 頁。

<sup>132</sup> Ibid., p.111. 邦訳: 243 頁。

正性や正義の侵害に対する憤りではない。つまり、自己の利益が侵害されたとしても、自らの行為は正義に適っていて、その範囲内で利益を追求しているのだという感覚から来る憤りではない。その意味では、そのような憤りは「道徳的感情」ではない。

そもそも犯罪行為をした限りにおいては、あるいは犯罪行為を企てる限りにおいては、正義の感覚を有し、それを前提にしている人々と互惠的關係に立ちようがない。黄金律の不十分さを指摘し、互惠性の妥当性を批判する論者が前提しているのは、何らかの功利主義的人間観であり、彼らにとって、当事者たちの行動の動機はひとえに自己-利益しかないのである。

このことは、ロールズが言っているように<sup>133</sup>、利害の形式的相互性だけでは、顕在化されていないが常に前提されている「正義の感覚」が働いているということを示唆している。その証拠に、「フェア」精神、つまり「公正性」が侵害されるという事例に面したら、われわれ自身の心のなかには負の感情が生成されるだろう。つまり義憤、私憤、屈辱、恥、あるいは何らかの不愉快感の感情である。そのような感情がわれわれに時として生じてくるということは、われわれには、「正義の感覚」が存在するということが裏書きされているといえよう。

---

<sup>133</sup> Ibid., pp.111-112. 邦訳:244 頁。

## 第8章

### 議論の回顧、整理、および結論

#### 8-1 議論の回顧

これまでの議論を振り返ってみよう。

第1章では、本論文の大きな問題設定である、ロールズの正義論に見られる二重性を示した。そして、第2章では、ロールズの正義論の基本的概念を詳しく検討した。

まず、基数的分量として測ることのできる財の分配をどのように取り決めるかという問題設定の下、最終的にはく最も恵まれない人々の取り分が最高になるように>という原理、つまり「格差原理」を導入し、そして「反省的均衡」に達するための条件を確定するというロールズの議論の構造を分析した。そこでは、そのような分配方法を当事者たちがどのような条件のもとで議論し、意思決定をすれば良いかが考えられた。まず当事者たちがく自由で平等>でありうるような「初期状態」という仮想的な条件を設定し、その中で自らの現状に関する情報が一切与えられない状態、つまり「無知のヴェール」(Veil of Ignorance)の背後で、少なくとも合理的判断をさせれば、自ずとロールズのいう「正義の二原理」が選択されるという。これがロールズ『正義論』の基本的構図であるが、そのような正義論においては、功利主義的数量主義と理念やある種の感覚による特定の価値判断といった二重構造がみられた。特に「格差原理」が選択される際には、何らかの「正義の感覚」が働いていることは否定できなかった。

そこでわれわれは第3章において、功利主義者ハーサニーからの批判を検討した。ハーサニーは、財とそれぞれの人の選好とからなる関数である効用の総和が最大化する社会システムが最善のものであると主張し、最終的には自らの「主観的選好」ではなく「道徳的選好」を設定しうる「不偏的共感」を持つ者による分配プランに従わざるをえないという結論に達した。しかし、そのような不偏性は

他者の選好に関する予測の公平性であり、そのような判断を行う自己の選好により影響され、真の意味での「不偏性」の確保は保証されなかった。

それに対して、ロールズでは「無知のヴェール」の背後で選択される「格差原理」により、彼の言う「正義に適った選択」が可能になるという。とはいえ、ロールズでも、そのような「格差原理」の導入の正当化が問題となった。

ハーサニーによる功利主義的批判に関する検討でクローズアップされたのは、カント倫理学で論じられた「目的自体の定式」(自己および他者を手段としてではなく、目的自体として扱え)であった。それをわれわれは、「正義の感覚」としての「互惠性」と「相互的尊敬」の問題として検討した。それが第5章からの議論である。ロールズは人間に備わる「自然的義務」として「相互的尊敬」という、われわれの他者に対する心の態度に注目するが、それは人間のあり方の中で、感性的部分、あるいは感情的側面といってもよいだろう。他方、ロールズの正義論には、合理性、あるいは「理性性」(Rationality)を重視する側面がある。形式性、手続き主義、基数的分量の最適なる分配の算定といったが概念にみられる特徴で、感性的側面とは相互補完的關係にある。

第3章においては、功利主義者からの批判を取り上げ、特に感性的側面の重要性を確認したが、他方、われわれは第4章においては、コミュニタリアンであるマイケル・サンデルからの批判を検討した。それは、特にロールズが想定している＜正義の体制の主体＞の特徴は何かを論ずるものであった。サンデルによれば、ロールズの想定している人間像は、歴史的共同体の中に投げ込まれている、しがらみ多き現実の人間とはかけ離れた「負荷なき自我」であるという。サンデルによれば、そのような自我では現実の問題を解決すべく迫られる決断は為しえないという。サンデルは、＜負荷を背負いながら、いろいろな過去からの伝統的社会に由来するしがらみを自らの固有性として自覚しながら生きる＞ことの重要性を主張するが、ロ

ールズの正義論のそもそもの発想は、古代ギリシア以来のヨーロッパ哲学の伝統に受け継がれてきた「正当化」の議論である。「正当化」とは、つまり、理由をただすという理性的活動をいう。「自然的偶然性」のみならず、「社会的偶然性」によって得られた利得は正当化できない、というロールズの発想は、＜現実の人間はそのようなさまざまな偶然的しがらみによって拘束されつつも、具体的内実を付与されている＞というサンデルの見解とは真っ向から衝突する。そのようなサンデルの主張は、共同体の伝統の中に受け継がれたエートス(ethos)を重視するものである。そこで、われわれはそのようなコミュニタリアンの批判に対抗するために、ロールズの正義論の中で重要な役割を果たしている「正義の感覚」といったものに焦点を当てて論じることにした。それは、単なる形式的、あるいは数量的合理性ではなく、それを補完する互惠性や相互的尊敬という概念であり、それらの概念の導入の検討を第5章以降で行った。

第5章では＜互惠性としての正義＞の概念をロールズのテキストに即して検討し、第6章では、相互的利益という意味での「不偏性」という概念と、「相互的尊敬のための公正な互惠性」という概念とを立て分け、ロールズにおいては、＜自然的義務としての相互尊敬＞という概念が、いかに重要であったかを示した。そして、われわれはそのような理念が、相互扶助に関する「定言命法」(困った人がいたら、自らにとって可能な範囲で、手助けせよ)のカントの議論とそれについてのロールズの解釈を検討し、そのようなロールズの解釈は、カントにおける、相互的尊敬や相互扶助の議論の真の意味を明確化し、公正なる公共性という社会哲学的構築を可能にする試みとして評価した。

そして、第7章では、互惠性と道德上の「黄金律」の検討をカントや孔子の説を引き合いに出しながら行った。ロールズの正義論は、カントの道德的構成主義や『論語』における互惠性、ないしは黄金律の説と相通ずる洞察を含んでいることを明らかにしたが、海外で

もこのような試みは2010年以降意欲的に行われてきている<sup>134</sup>。そして、最後に功利主義者シジウィックによる黄金律の定式への批判を検討し、黄金律の本来の趣旨は、単なる不偏性や相互的關係性ではなく、相手に対しての、あるいは全ての人に対しての尊重、尊敬ということであり、ロールズでいえば、「他者への尊敬」ということは、＜物事の申し開きを理性的に行わねばならない相手として承認する＞ということであることを示した。

## 8-2 ＜形式倫理的＞整理と結論

ここで、本論文で登場した基本的概念や原理をゲンスラー(Harry J. Gensler)の *Formal Ethics*(1996)での論理構造分析の手法を使い、整理しなおしてみたい。そして、そのような形式化の作業を通じて、そこからこぼれ落ちてしまう倫理的要素があることを示したい。

さて、以下では、「普遍化可能性」(Universalization)に基づく「不偏性」、「黄金律」、そしてその「黄金律」の一般化(Generalization)としての「普遍法則」(Universal Law)、そしてロールズの「無知のヴェール」と「原初状態」の定式化を行い、それぞれの概念の違いと関連を明確にし、最終的に功利主義の問題点を考えることとする。

### (i) 「不偏性の義務」と普遍化可能性

まず、本論文で取り上げた「偏りのなさ」としての「不偏性」という原理を考える。ゲンスラーによれば、「不偏性原理」は普遍化可能性の原理により、生成されるという。したがって、まずはその「普遍化可能性原理」を定式化しよう<sup>135</sup>。

---

<sup>134</sup> カントとの関連については、Robert S. Taylor (2011)や Matthew C. Altman (2011)を参照のこと。孔子と関連させた大胆な試みに関しては、Erin M. Cline (2013)を参照のこと。

<sup>135</sup> Harry J. Gensler, *Formal Ethics*, Routledge, 1996, p.69, 84.

□

#### U [普遍化可能性]

もし行為 A が為されるべきであるならば、次のような普遍的な属性についての何らかの連言が存在する。すなわち、(1) 行為 A は F であるということと、(2) 現実のどんな場合でも、あるいはどんな仮説の場合でも、F という性質を持つ行為のすべては、為されなくてはならない。

この原理は普遍的な属性に依存している。そして、この原理は、「不偏性」義務を生成するのであり、その「不偏性」の義務とは、くわれわれは同様の(similar)事例に関しては、その事例にかかわる個人が誰であれ、同様の評価をすべきである<sup>136</sup>という義務である。

#### (ii) 黄金律(Golden Rule)

黄金律の論理的定式は下記のようなになる<sup>137</sup>。下記の定義で使われている表現「結びつける」とは、「連言を作る」という論理的操作を意味している。

□

#### G1 [黄金律]

(1)X に行為 A を行うということと、(2)ある厳密に類似している状況においてあなたに対して行為 A が為されるという考えには同意しないということとを結びつけることはするな[連言を作るな]。

=あなたが同じ(same)状況におかれた場合、そう扱って欲しいという仕方でのみ他者を扱え。

この黄金律の曖昧性ゆえに、往々にして下記のような誤った定式

---

<sup>136</sup> Ibid., p.84.

<sup>137</sup> Ibid., p.93.

化がなされる<sup>138</sup>。

□

G1a [正しくない黄金律の定式]

もしあなたが X にあなたに対して行為 A をして欲しいなら、X に対して行為 A をせよ。

これは単純なる交互性を表現しているのみで、黄金律の否定形に対してカントが批判しているように、ばかげた帰結をうむ。例えば、次のような例である。

・病人に対して、次のように言う； 医者に盲腸を取ってもらいたいならば、医者の盲腸をとってやるべきだ、と。

これは明らかにばかげている。

(iii) 普遍法則(Universal Law)

ゲンスラーは(i)の普遍化可能性の定式とは違って、時間や人物に言及した形で黄金律の一般化(**generalization**)を行い、「普遍法則」として提示している<sup>139</sup>。ここでは普遍法則(UL)の様々な定式の中から、最終的な定式 O4 を提示しておく。なお、この O とは、**Omni-perspective** (全ての視点から)の O である。

---

<sup>138</sup> Ibid., p.95.

<sup>139</sup> Ibid., p.123.



□

#### O4 [普遍法則]

厳密に類似したどんな事例においてもその行為は(様々な個人たちがいる場所や行為の時間が違っていても、それにはかかわらず)、為されてもよいという考えに同意することなく、行為 A を行うことがないようにすること。

=時間や人物が様々に想定されうるけれども、それらに関係なく、厳密に類似した状況の場合には、あなたが、誰がその行為をしても良いと欲するようにのみ、行為しなさい。

基本的には、時間や場所、人物に言及しつつ、ある行為が、その同一性のある程度の正確さで特定できる場合には、同意 (consenting) と行為 (act) とが一致するという、ゲンスラーが道徳性の大前提とする「良心性」 (Conscientiousness)、つまり「誠実性」述べられているのである。もちろん、この「良心性」ということは、「黄金律」の定式にも含まれているので、この「良心性」が「普遍法則」の原理を特徴付けるものではない。基本的には道徳的原理とは、まさに行為と内面的に同意との「間」に成立するものなのである。

そして、ゲンスラーは、ロールズの正義論における重要な概念、「無知のヴェール」と「原初状態」の定式化を行っている。

#### (iv) 無知ヴェール (Veil of Ignorance)<sup>140</sup>

□

#### VI [無知のヴェール]

その状況の中での自分の位置が分からなくとも自分は同意する仕方でのみ、行為せよ。(Act only in ways that you'd consent to if you didn't know your place in the situation)

---

<sup>140</sup> Ibid., p.130.

(v) 原初状態(Original Position)<sup>141</sup>

□

OP [原初状態]

ある所定の社会を規制すべき正義の諸原理とは、その社会の構成メンバーが、社会の中での自分の位置は知らずに、しかしそれ以外の情報は与えられ、しかも自由で賢く、自分の利益に関心を抱いている場合に、そのような彼らが同意するような原理である。

この VI と OP を見てみると、VI は OP に組み込まれているといえる。ゲンスラーは、この OP の定式は、単に形式的内容を持つのみならず、実質的な道徳的原理を産み出す力があるという。

そして、ゲンスラーは、社会を構成するための合理的で普遍的な指示を出す者というのは、功利主義者に違いないという主張に対して、ロールズと同様の議論をして、それを退ける<sup>142</sup>。すなわち、A という行為は、確かに欲求の満足度の総量を最大化するものであり、功利主義から見ると正当化されうる行為であるが、しかしもしそのような行為が、一人の人を酷く害するものであった場合どうするか。つまり、全体の福祉の向上のために一部の犠牲者が出てしまう事例である。

ゲンスラーはこう言う。「もし私がその当事者であるとする、多くの人々に対してわずかばかりの利益を与えるために、一人の人に多大な害を与えるようなことには耐えられないだろう」と。そして、「私は<そのような行い A をするべきではない>という「非功利主義的」決断をするだろう」と言っている。

このような判断は、ロールズではカントの定言命法の中の「目的

---

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid.,172.

自体」の定式にそのような判断の根拠を求めるだろうし、しかもそれは彼の言う「互惠性」の趣旨なのである。この選択は、効用の最大値を算定するという合理性ではなく、欲望の充足というメカニズムを超える力としての理性、ないしは「理性性」が指示する「解決」なのである。

以上の議論から、本論文で登場してきた功利主義者たちが依拠する「不偏性」と、ロールズが依拠する「互惠性」との違いが明らかとなり、そしてカント主義との関係で論じられた「黄金律」の正確な定式化が行われ、「不偏性」や「互惠性」との違いも明確にされた。そして、ロールズの「原初状態」と「無知のヴェール」の論理的定式も確認され、本論文第2章から第7章までの議論の「形式倫理」(ゲンスラーの命名)的整理が行われたことになる。

そして結局は、最後まで形式化を拒む倫理的要素、しかも道德性の「核」として、「相互的尊敬」という「自然的義務」(ロールズ)が残ることとなった。それこそが<正義の感覚>の本体であるというのが本論文の結論である。

## 参考文献表

### ロールズの著作と翻訳

- Rawls, John, *A Theory of Justice* (original edition), Harvard University Press, 1971, and: (revised edition), 1999a. →TJ
- —————, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.
- —————, “Justice as Reciprocity” (1971), *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999b.
- —————, “The Sense of Justice” (1963), in: *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999b.
- —————, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999b. →CP
- ————— *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000.
- —————, *Justice as Fairness, A Restatement*, Harvard University Press, 2001.
- ロールズ、『正義論』、矢島、篠塚、渡部訳、紀伊國屋書店、1979 [Rawls, 1971]
- ロールズ、『正義論 改訂版』、川本、福間、神島訳、紀伊國屋書店、2010 [Rawls, 1999a]
- ロールズ、『ロールズ 哲学史講義 上・下』、みすず書房、2005 [Rawls, 2000]
- ロールズ、『公正としての正義』、田中成明編訳、木鐸社、1979 [Rawls, 1963]
- ロールズ、『公正としての正義 再説』、田中、亀本、平井訳、岩波書店、2004 [Rawls, 2001]
- ロールズ、「正義の感覚」、田中他訳『公正としての正義』所収

[Rawls, 1963]

二次文献 欧文

- Altman, C. Matthew, *Kant and Applied Ethics, The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Wiley-Blackwell, 2011.
- Barry, Brian, *A Treatise on Social Justice*, Volume I, Berkeley: University of California Press, 1989.
- Borchert, Donald M., Editor in Chief, *Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> Edition, Macmillan Reference USA, 2006.
- Cline, Erin M., “Two Senses of Justice: Confucianism, Rawls, and Comparative Political Philosophy”, *Dao, A Journal of Comparative Philosophy* (2007) 6, Springer science + business Media B.V., Published Online.
- —————, *Confucius, Rawls, and the Sense of Justice*, Fordham University Press, 2013.
- Confucius, *The Analects*, translated by D.C. Lau, Penguin Books, 1979.
- *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, 9<sup>th</sup> Edition, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Gibbard, Allan, “Constructing Justice”, in: *Philosophy & Public Affairs*, 20, 1991, pp.264-79.
- Harsanyi, John C., “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory”, in: *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2, 1975, pp.594-606.
- —————. “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility” (1955), in: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, 1976.

- —————. “Ethics in Terms of Hypothetical Imperatives” (1958), in: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, 1976.
- —————, “Rational-Choice Models of Political Behavior vs. Functionalist and Conformist Theories” (1969), in: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Hartley, Christie, “Two Conceptions of Justice as Reciprocity”, in: *Social Theory and Practice*, Vol.40, No.3 (2014), pp.409-432.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, translated by H.J. Paton, Routledge, 1948.
- —————, *The Metaphysic of Ethics*, translated by J. W. Semple, 1886.
- —————, *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue, A Study of Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1981.
- Mandle, Jon, *Rawls’s A Theory of Justice, An Introduction*, Cambridge University Press, 2009.
- Mandle, Jon, and David A. Reidy (ed.) *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge University Press, 2015.
- *The Merriam-Webster Dictionary*, Merriam-Webster, Inc., 2004.
- Muhlhall, Stephen & Adam Swift, “Rawls and Communitarianism”, in: *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2002.
- Pareto, Vilfredo, *The Mind and Society, A Treatise on General Sociology*, Volume Four, Dover Publications, Inc., 1935.

- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.
- —————, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, in: *Political Theory*, Vol.12, No.1, Feb., 1984, pp.81-96.
- —————, *Democracy’s Discontent, America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Macmillan, 1<sup>st</sup>:1874, 5<sup>th</sup>: 1893.
- Talisse, Robert B., *On Rawls, A Liberal Theory of Justice and Justification*, Wadsworth, a division of Thomson Learning, Inc., 2001.
- Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995.
- Taylor, Robert S. *Reconstructing Rawls, The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, The Pennsylvania State University Press, 2011.

#### 二次文献 和文

- カント、『人倫の形而上学の基礎づけ』野田又夫訳、中央公論新社、2005
- カント、『人倫の形而上学＜徳論＞』森口、佐藤訳、中央公論社、1976
- カント、『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、岩波文庫、1960
- カント、『道徳哲学』白井、小倉訳、岩波文庫、1998(初版 1954)
- クサカス&ペティット、『ロールズ「正義論」とその批判者たち』、勁草書房、1996 年
- 後藤玲子、『正義の経済哲学——ロールズとセン』、東洋経済新報社、2002 年
- サンデル、『リベラリズムと正義の限界』、菊池理夫訳、勁草書

房、2008 年

- ・ サンデル、『民主政の不満——公共哲学を求めるアメリカ』  
上・下、金原・小林訳、勁草書房、2010 年
- ・ 『新約聖書福音書』塚本虎二訳、岩波文庫、1963 年
- ・ 野村、明石、宇佐見著、『経済原論』、中央経済社、2000 年
- ・ 三谷武司、「＜効用＞の論理 ——ハーサニ型効用総和主義の  
失敗」、土場、盛山編著、『正義の論理——公共的価値の規範  
的社会理論』、勁草書房所収、2006 年
- ・ 宮崎市定、『論語の新研究』、岩波書店、1974 年
- ・ 吉田賢抗、『新釈漢文大系第 1 卷 論語』、明治書院、1960 年