

## ロールズ正義論の再検討

鈴木 岳\*

理論は、それが理論であるならば、美しくなければならぬ。(P.A.M. ディラック)

もし奴隷制が悪くないなら、世界に悪いものなど存在しない。(A. リンカーン)

### 目次

1 序論	1
2 正義論に対する批判	6
3 原初状態と第一原理	12
4 格差原理の導出	21
5 ドゥオーキンによるロールズ解釈	30
6 結論	37

### 1. 序論

本稿において我々は、J. ロールズの正義の理論<sup>1</sup>について再検討を行い、この理論に加えられた様々な批判<sup>2</sup>から、ロールズの正義の 2 原理を擁護しようと試みる。これらの批判の多くは、道理にかなったものではあるが、正義の 2 原理そのものに対する批判では無く<sup>3</sup>その議論の過程及び原理の導出プロセスに関するものである。それ故に、2 原理それ自体は擁護可能であり、実際以下

の議論で我々は、ロールズの議論の鍵概念である「原初状態」(以下を参照)についての解釈を若干強めることで、これらの批判をかなりの程度回避することができることを示す。この新たな解釈は、本質的には「正義論」自体に潜在的に含まれており、従って、ロールズの本来の趣旨に沿うものである、と我々は主張するつもりである。我々は、ロールズの議論に含まれるそれらの潜在的な論点を理論の中に体系的に組み込むことで、ロールズの結論、即ち 2 原理の哲学的基礎をより確かなものとするを願っている。従って、本稿の意図はロールズの元の理論に「取って代わる」新たな哲学理論を提出しようというものではなく無い。

ロールズは、自身の哲学史講義のために他の哲学者の著作を研究する際の態度について、次のように述べている。

…私は、いつも、自分が研究している著作家は常に私よりもはるかに賢明であると想定した。もしそうでないとしたら、彼らを研究することによって私自身と受講生の時間を無駄に費やしてしまっていることにならないだろ

うか。彼らの議論に何か誤りを見出した場合には、私は、彼らにもまたそのことが見えており、従ってそれをどこか別のところで論じているはずだ、と考えた（「ロールズ政治哲学史講義」編者の緒言）。

我々はこのような哲学者の人格と思想を信頼し、可能な限り、彼自身に対して同様の態度で臨みたいと思う。

ロールズがその独自の正義の理論を提案した動機は、それ以前に特に英語圏の道德哲学において支配的であった功利主義の正義理論に対して有効な批判を加え、新たな体系的道德（政治哲学）理論を提出することであった。彼は言う。

近代の道德哲学の動向を概括してみるならば、そこで体系的な理論として優勢を誇ってきたのが何らかの形態での功利主義であったことが判明する。一連の非凡な著作家たちが、長期にわたりこの功利主義を擁護し続け、その射程を広げより洗練させてきたため、実に優れた思想の一団が築き上げられてきたから、というのが理由のひとつに挙げられる。ヒューム、アダム・スミス、ベンサム、ミルといった偉大な功利主義者たちが、第一級の社会理論家・経済学者でもあったこと、したがって彼らが展開した道德上の学説は当人たちの（社会や経済にまで広がる）広範な興味・関心を満足させるという必要性に応え、一つの包括的な理論枠組みに適合させるべく組み立てられたものだったということ。この事実を私たちは時として忘れてしまう。彼らに対する論難も、極めて狭い領域で言い立てられたものであるあることが多い。批判者たちは功利・効用の原理の曖昧さを摘出し、その含

意が私たちの道德感情と明らかに矛盾すると指摘してきた。しかしながら（私見によれば）彼らは、功利主義に対抗できる有効かつ体系的な道德の考え方を構築できていない。その結果しばしば生じるのは、功利主義と直感主義のどちらか一方を選択せざるをえなくなる事態である。大抵の場合、場当たりのなやり方で直感主義の制約条件のいくつかを功利・効用の原理に対する制限事項として書き込むだけの手直しで済ますのが関の山だろう。そうした見解が不合理であるとは言えない。これよりましな手が取れるという保証も無いからである。だからといって、それ以外のやり方を試さないで良い理由にはならない（「正義論」序文）。

ロールズは上に挙げた著書において実際、そのような体系的な議論を構築することを試みるのである。そのために彼が採用した方法は、ホブズ（1651）、スピノザ（1677b）、ロック（1690）を経て、カント（1785、88）、ルソー（1762）といった政治哲学の伝統の中で発展してきた社会契約論の考えをさらに一般化、抽象化したものである（その結果、ロールズの道德哲学は言わば「メタ倫理学」とでもいうべきものになった。脚注4を参照）。第3節でより詳しく説明するように、それは原初状態（Original Position）と呼ばれる仮想的な契約の場において、自由かつ平等な意思決定主体が、各人にとって合理的と考えられる原理を「正義の2原理」として、相互の同意の下に選択する、と考える。

原初状態では、各人は「無知のヴェール」と呼ばれる個人情報に服していると仮定される。即ち、各主体は、現実世界での自身の境遇（年齢、性別、才能、家庭環境など）についての一切

の個人情報を知らない状態で原理の選択を行うと仮定されるため、選択の結果はこのような個人の偶然の条件に全く依存していない。このような理論的条件が、本質的には、正義の2原理の客観性、正当性を保証するのである。社会的効用の最大化という、社会にとって超越的に定められた目的を達成するが故に正義になかったものとされる効用原理とは対照的に、ここでは、原理の正当性は選択を行う複数の主体間の公平かつ公正な条件下における全員一致の同意に求められる<sup>4</sup>。ロールズはこのような過程に従って建設された彼の正義理論の構想を「公正としての正義（Justice as Fairness）」と呼ぶ。

言うまでも無く、道徳哲学における命題の論証及び正当化は、一般に非常に難しい問題を孕んでいる。モデルの論理的整合性を証明する段階においてすら、現状の道徳理論は一般均衡理論<sup>5</sup>やゲーム理論<sup>6</sup>のように数学的に形式化されてはいないので、完全に厳密な（数学的）論証を与えることはできない。また仮に将来道徳哲学理論が（例えば社会選択理論のように）形式化されることがあっても、そのような形式的な結果を現実の政治的或いは倫理的な問題に適用するに際しては、必ず何らかの解釈を必要とする。その段階で、解釈の妥当性、正当性を巡って、再び問題が持ち上がるであろう。解釈の正当化の問題は、政治・倫理領域の問題がしばしば価値判断を伴うだけに、経済学におけるその種の問題よりも一層深刻であろう。ロールズは、恐らくこの分野の他のどの思想家よりもこの点について深く自覚して、繊細な議論を行っている。第2節で見る「反照的均衡」の概念はその良い例である。

さて、正義の2原理は具体的には次のようなものである。

**第1原理**：各人は、基本的諸自由に対する、最も広範かつ対等な権利を有する。但しその権利は他者の同様の権利と両立するものに限られる。

**第2原理**：社会において許容される、経済的不平等は以下の条件を満たすものに限られる。  
(a)そのような不平等は、全員に開かれている地位及び職務に伴う権限によって生ずるものである。(b) (格差原理) そのような不平等は、社会において最も恵まれない境遇にある者の（最大の）便益をもたらすと、無理なく予期されるものである。

正義の2原理をこのように明示的に述べると、これらの原理が何故、功利主義的正義原理に対抗して提唱されねばならなかったかが理解できる。ロールズに従って、効用原理を次のように述べる（「正義論」第27節）。

**第3原理**（効用原理）：社会制度は、その社会の総（平均）効用<sup>7</sup>が最大となるように編成されるべきである。

第1原理と第3原理の組み合わせを功利主義的正義原理と呼ぼう。ロールズはそれを、前述の第1原理と第2原理からなる公正としての正義に対立させた上で、原初状態の人々は、公正としての正義を採択するはずであると論ずる。我々は以下で再びこの問題を取り上げ、ロールズの議論を支持するつもりであるが、その議論において決定的な点は、効用原理は、社会の多数の人の十分に大きな（総または平均）効用が、少数の人々の（場合によっては耐え難いほどの）効用の損失から生じる犠牲の上に認められてしまう状態を必ずしも

排除しないであろう、という直感である。こういった状況は、甚だしい場合には、第 1 原理に抵触することになる。

原初状態の記述及び 2 原理の導出を含む詳しい議論は第 3、4 節で行うが、ここでは 2 原理の選択の手續きとその背景について若干の説明を加えておく。先ず第一に、ロールズは、2 原理の間には、厳密な優先順序が存在することを強調する。つまり、第 1 原理は、第 2 原理に対して(辞書式に)優先するのである。第 2 原理(b)項(格差原理)は、第 1 原理及び第 2 原理(a)項が成立していることを前提として、選択される。即ち、公正としての正義では、正(自由への絶対的に平等な権利)は善(最大限度の平等な福祉)に対して(辞書式に、つまり絶対的に)優先する。このことは、我々にとって、第 3 節における原初状態の再定式化の際に重要な意味を持つ。

ところで、各主体は自身にとって合理的な選択を行うと上に述べたが、これは如何なる意味であろうか。ある行為が「合理的」か否かは、その行為の目的に照らして判断しなければ意味をなさないからである。原初状態においては無知のヴェールがかかっているため、各人は自分の具体的な人生計画が如何なるものか知らない。しかし、各々は具体的には分からないが、自分が何らかの人生計画を抱くであろうことは知っていると思われている。人々は、それが何であれ、そのような自分の計画を成功に導く可能性が最も大きくなるような社会編成(基礎構造)を保障する正義原理を選択すると考えるのである。

そのために、ロールズは「基本財(善)」と呼ばれる概念を提案した。これは、どのような計画を遂行するにあたっても有用であると考えられるような、様々な「財(善)」を含んでいる。具体的には、(諸)権利、(諸)自由、(諸)機会、所

得(富)などが基本財の例である(「正義論」, p. 124)。また中でもロールズは、「自尊の感情」を最も重要な基本財として挙げている(同, 67 節)。各人は各々が「最大量の」基本財を獲得できる見込みをもたらす社会編成を導くような(少なくともそれと両立するような)正義原理を選択するものと想定されている<sup>8</sup>。

「正義論」, 「公正としての正義: 再説(以下では「再説」と略記)」等の各所で述べられているのであるが<sup>9</sup>, ロールズの理論には、ある基本的な前提(見地、問題構成)が存在することが分かる。それは、ロールズの根本的な哲学的直感であって、実はそれらの前提が以上の議論を根底から支えているのである。ロールズ自身はそうに断っていないが、我々は、それらを公理(基本前提)として言明する。第一のものは次のように述べられる。

**公理 1:** (秩序ある) 社会とは、その各構成員による、公正な協働のシステムである。

第 3 節で詳しく見る通り、このように述べられた社会の捉え方が理論の全体、とりわけ第 1 原理を支える根拠となっている。次に、格差原理は、社会の(主に)経済的格差を問題とする原理であるが、現実には、そのような格差は市民の間に不可避免的に存在する能力差、生れ落ちた所得階層の違い等の、自然的及び社会的偶然によってもたらされると考えられる。そして、格差原理を支える根拠は次の根本的見解である。

**公理 2:** 能力、家庭環境などに恵まれたどのような個人も、道徳的にそれに値するが故にそのような生まれつきに恵まれたのではない。優れた個人的資質がその個人に対して与えられ

たことは偶然なのであって、そのような優れた資質はその個人の所有物であると同時に、社会の共同資産とみなされるべきである<sup>10</sup>。

二つの公理はもはやそれら自身の正当化を求められることは無い。我々はそれらを自身の熟慮に照らして、妥当なものとして受け入れる<sup>11</sup>。つまり、これらの公理は我々にとっての真なる命題として前提され、それらは原初状態の外で（メタレベルで）設定されるのである。しかし、これらの公理は原初状態の記述（性格付け）に対して影響するはずである。以下でなされる議論をここで少々先取りして言えば、（他の哲学者たちと比較して）ロールズの道徳哲学の決定的に重要な特徴は、秩序ある社会における「互恵性」の果たす役割の重要性に対する認識と、哲学的にはそれが（「思いやり」、「利他性」といった「高度の」道徳性よりもむしろ）人間の自然な「合理性」を根拠とする、という洞察である。そういった特徴が既に、これらの公理に窺えるのである。

（成功した）正義の理論とは、即ち、二つの公理から二つの正義の原理を無理なく自然に導出する議論の総体を言うのである。ロールズの偉大な成果は、このような議論の枠組みを「原初状態」という理論的装置を工夫することによって設定し、哲学史上最も完成度の高い理論を提出したことである。しかし彼自身が断っているように（「正義論」第9節）、その理論は、もはやそれ自身いかなる改訂も必要とされないような「完成態」ではない。我々は議論をさらに吟味し、そこに含まれる曖昧さを取り除くことによって、理論の完成度とその信頼性を高めていかななくてはならない。我々は以下でそれを実際に試みるであろう。

ロールズの構想では、正義の2原理が採択された段階を第一段階とし、その後、三つの段階を踏

んで正義原理の社会的適用が進むと考えられている。つまり、2原理が採択されると、人々は（仮想的な）憲法制定会議に移り、既に決定された原理の制約の下で、正義にかなう政治形態を決定し、憲法を選定する。適切な正義に関する基本的合意には既に達しているのだから、無知のヴェールは若干引き上げられる。人々は、自己の個人情報に依然知らされていないが、自己の属する社会に関する一般的事実（保有する資源や経済発展の程度、一般的な社会的、文化的事実など）については知らされている。この段階では、2原理のうち、とりわけ第1原理が強い規制を及ぼすであろう。

続く第3段階における立法段階では、格差原理が働き始める。第1原理が有効であることを前提として、個別の法準則（特に各種民法典）は、社会的に最も不遇な人々の暮らしの（ある程度の）長期的な見込みが最大化されるような、社会・経済政策が採られるように定められるべきことを、格差原理は要求する。

最後の段階で、司法当局は個別の事例に上で定められた諸ルールを適用し、市民はあまねく規則を遵守しつつ暮らしをおくる。この段階で、無知のヴェールは完全に引き上げられ、各人は全ての事実を完全に知らされることになる（同、第31節）。以上が、ロールズによる「公正としての正義」の構想のあらましである。

次節では、この理論に対する疑問点を挙げ、他の哲学者、経済学者から提出された様々な批判を概観する。第3節が本論考の核心であって、そこにおいて、これらの疑問点、批判から2原理を救出するべく、原初状態に対する新たな解釈を提示する。その要点は、原初状態の（道徳的側面の）記述を少し「厚く」することで、2原理、特に格差原理の導出をよりスムーズに行い、同時に議論全体をよりバランスの取れたものとするにあり



る。その副産物として我々は、様々な法的諸権利の基礎となり、旧態依然とした「自然権」概念に代わり、また、ドゥオーキンによって提唱されたタイプの、ある根本的な権利概念に対する、哲学的に自然な定義を得る。詳しくは別の論考に譲らなければならないが、この権利概念は新しい(この形では恐らく哲学史上初めて提案されるが、既にスピノザによって予見されていたのかもしれない。脚注24と25を参照せよ。)ものであり、また、国連憲章などに謳われるいわゆる人権(human rights)の概念に対して何らかの理論的後盾となる可能性を秘めていると思われる。

新たな解釈を施された原初状態からの格差原理の導出は第4節で行う。そこで、原初状態の人々が、格差原理を効用原理及び(ノージック流の)リバタリアン原理に優越して、社会の正義原理として選択するであろうことが示される。第5節ではドゥオーキン(1977)によるロールズ解釈を我々の解釈と比較・検討し、我々のものがより適切な解釈であることを示す。最終節で本論考の結論を述べ、マッキンタイア(1981)に反論しつつ、ロールズの道徳哲学が現代及び今後の世界において持つ意義を確認する。

## 2. 正義論に対する批判

前節で述べたロールズの正義の理論に対して、我々はその議論の巧妙さと見事な体系性に感嘆すると同時に、ある種の違和感をも抱かざるをえない。先ず、原初状態において、各主体の意思決定の手段として導入された基本財を思い出そう。第1節で述べたように、それは(諸)権利、(諸)自由、(諸)機会、所得(富)、さらに、「自尊の感情」などを含んでいる。このような余りにも広範なカテゴリーに属する様々な概念を一つの「財

(善)」として一括し、その「最大量」の獲得を意思決定の基準(目的)とする理論設定は、(少なくとも経済学者にとっては)理解困難である<sup>12</sup>。

いま仮に、自尊の感情に対して、通常の効用値のような「量」をあてがうことで、それを所得(富)などと同等の扱いをすることを認めたとしても、例えば権利について言えば、それが何であれ、財でないことは明らかであろう。権利は心理的対象ではなく(ましてや物理的対象では断じてありえず)、それは、主体間の「関係」である<sup>13</sup>。自由についても同様である。自由や権利を財として獲得する或いは分配する等々と述べることは、せいぜい一種の比喩としてそのように言うだけなのであって、基本財の概念は、巧妙なものではあるがこのように本質的な曖昧さを伴う。理論の基礎概念がこうした不明瞭な性格を持つのは、望ましいことではない。我々はこの概念の曖昧さが引き起こす問題についてすぐ後でまた論ずるつもりである。

基本財は、格差原理における「社会における最も恵まれない境遇にある人々」を同定するためにも用いられる。このことに関連して、セン(1980)は、次のように批判している。即ち、基本財の考えは、人々にとっての多様な善を基本財のリストに含まれる高々数種類の財(善)に集約してしまうために、各人がそれぞれに種々の異なったニーズを持たざるをえないという事態を、十全に捉えることが出来ない。例えば、身体障害者にとって基本財の多くの項目は、健常者とは全く異なった意味を持つであろう。基本財のリストをどれ程拡大しても、そのような人々の間の違いを十分に考慮することはできないであろう、というのがセンの主張である<sup>14</sup>。

興味深いことに、初めに述べた批判は、基本財

の含む項目の範囲が広すぎるといふ非難と解釈されるのであるが、それとは反対に、ここでの批判は、(人々の多様性に比して)基本財の範囲が狭すぎる、というものである。明らかに、基本財の考えを維持する限り、両方の批判に同時に答えることは不可能である。

ロールズが基本財を導入するに当たっては、実はある抜き差しならぬ理由があった。これは、彼の原初状態の記述に対して少なからぬ制約を与え、また、以下で述べるような更なる批判を招く原因ともなっているように思われる。ロールズは、原初状態での人々の判断が、各個人の偶然の状況に左右されてはならないことを強調する。こうして、

(原初状態においては、)〈諸原理を選択する段階においては、どんな人も生まれのめぐり合わせや社会的な状況の良し悪しによって当人の有利・不利が左右されてはならない〉とする条件が理にかなない、かつ一般的に受け入れられるものとなろう。〈各人固有の状況に合わせて諸原理を仕立てることを不可能とする〉との条件も広く合意されるだろう(「正義論」p. 26)。

その上で更に、彼はこう述べる。

〈特定の性向や願い (aspiration)、人々の善の構想が採用される諸原理に影響を及ぼすものではない〉という条件も、更に確保されるべきである(「同」p. 27)。

即ち、第1節で既に述べた通り原初状態の設定では、決定される原理が個人ごとのような特定の善の構想にも全く影響されないという条件を確

保することが重要なのであり、無知のヴェールはそのための理論的工夫であった。しかしこの結果、それらの人々は、とりわけ第1原理の採択に際して用いることのできるような、各人固有の選択基準をもちや何ら持ち合わせていないので、それに代わる何らかの「(選択のための)基準(目的)」が議論のために必要とされる<sup>15</sup>。基本財が導入されることになったそもその理由はここにあったと思われるのである。

ロールズは、各人の善の構想が、正義原理に対してこのように最小限の影響しか及ぼすべきでない、とする理論設定を「善の希薄理論(Thin Theory)」と呼ぶ。以上で説明してきた基本財の概念に対する批判が仮に当を得たものであるとしたならば、それらの批判は、ロールズの原初状態の設定が道徳的に「薄すぎて」、第1原理導出のための議論構成に、何らかの無理な負担がかかっていることを示唆している。

そのような困難の一つとして、第1原理の文言の中に含まれる「自由への権利」の概念を原初状態でどのように理解するかという問題を挙げよう。そもそも諸権利は、憲法を始めとする各種の法準則の中に書き込まれることによって形式と内容が与えられ、現実姿を現す。然るに公正としての正義においては、憲法及び各種の法律が制定されるのは原理採択の後の段階である。この段階では、まだ具体的ないかなる「権利」も存在していない。あるとすれば、抽象的な「権利一般」であろう。経済的「財・サービス」とは違って、客体的(実体的)存在を伴わない権利(自由)のような概念に対して、そのような一般的、抽象的観念を想定するのは、財や富の場合よりも困難であろう。実際、我々は、法律に定められている具体的権利を超えた、確固とした抽象的権利概念を持っているだろうか? 現在では(つまり、17-18

世紀の自然権論者を別にすれば), そのような(原理レベルにおける) 抽象的権利概念の存在を積極的に主張するのは, ドゥオーキン (1977) のみであろう。すると我々は, 原初状態の人々は, ドゥオーキン流の権利主義法学の信奉者であると仮定しなければならないのであろうか? <sup>16</sup>

サンデル (1998) は, 善の希薄理論が第 1 原理のみならず格差原理の導出に対しても十分ではないと主張している。彼はロールズによって定義された原初状態における主体を「負荷無き自己」と呼ぶ。彼によればそれは,

…偶発的に与えられるような全ての属性が自我からはぎ取られているので, 自我には本質的に負荷がなく, それは前もって境界づけられており, 目的より優先される一種の超経験的な地位であって, つまりは行為や所有が限りなく希薄であるような純粋な主体 …(「自由主義と正義の限界」 p. 107 一部, 鈴木が日本語を書き直した)

である。そして, このような抽象的な道德主体が格差原理のような実質的内容を含む道德原理を採択する, と主張することには意味が無いと言うのである。何故なら, 原初状態において, 相異なる複数の主体の間で(満場一致の) 同意に至るためには, 彼らの中で何らかの取引や討論があったことであろうが,

如何なる意味でも, 取引(や討論)に要請されるのは, 利益・選好・権能・知識に関して, 取引する者の間に何らかの違いがあることなのに, 原初状態にはそのような違いは何も無い(「同」 p. 147 一部, 鈴木が日本語を書き直した)

からである。しかしそうであるとしたら,

原初状態における同意の説明は, いっそう困惑させるものとなる。と言うのは, もしも取引のための基礎が何も無いのであれば, たとえ満場一致の同意であるとしても, 同意のための基礎があるかどうか疑わしくなるからである。「誰かが適当に反省した後で, ある正義の構想を選好すれば, 全ての者がそれを選好し, そして, 満場一致の同意が達成できる(強調はサンデル)」とロールズは述べている。しかし, 何故「そして」なのか。その構想が(既に前もって)発見されているとしたら, 満場一致の同意は何を付け加えるのか。…そのような環境において「同意すること」は何を意味しているのか, …全ての者が同じ構想を選好するという状況で, 「同意」は何を付け加えるのか(「同」 pp. 147-8 一部, 鈴木が日本語を書き直した)。

つまり, 原初状態において, 議論の上では如何にもそこに存在する人々が(第 1 原理にせよ第 2 原理にせよ) 選択しているかのように述べられているが, 彼らは実際には何も「選択」などしておらず(選択など実際にはできず), 選択は実はロールズ(というある特定の哲学者)によってなされているだけではないのか, というのがサンデルのここでの論点であるように思われる。この批判に対して, 我々は次節で答えたいと思う。

ハーサニー (1975) は格差原理導出のより技術的な側面を批判している。第 1 節では説明できなかったが, 「正義論」においては, 原初状態での第 2 原理の導出を不確実性が存在する状況下で意思決定の問題と捉えて, ゲーム理論における Max-Min 基準が用いられた。Max-Min 基準はそ



のような状況で、「あらゆる可能性の中で自己の最悪の状態が、自己にとって最も有利なもの（最悪の被害状況の中で最も自身にとってましなもの）」を選択することを命ずる。ハーサニーは、このような行動様式は、危険を余りに極端に回避しようとしている、という意味で「合理的」な行動様式とは言えず、従って不適切な基準であり、むしろ、（不確実性下での意思決定方式としてはより標準的とされている）期待効用の最大化（正確にはベイジアン基準）をより自然な基準として推奨している。しかし、この基準では、効用原理よりも格差原理が採択される、という結論は必ずしも成立しないであろう<sup>17</sup>。

我々は、以上のような諸批判をどのように受け止めるべきであろうか。この状況を、功利主義学説を前にしたロールズ自身のそれと比較してみよう。似ている点は、我々の眼にしているこれらの批判が、ロールズの眼に映った功利主義への諸批判がそうであったのと同様に、断片的な性格のものである、ということである（第1節参照）。上の論者の誰も、ロールズの理論に代わりうる包括的な理論を提出していない。従って、これらの批判それ自体を理由として、ロールズの理論を放棄することはできない。

それならば、我々は、公正としての正義に代わる新たな包括的道德理論の構築を目指すべきであろうか<sup>18</sup>。現段階では、この方針もまた、我々の採るべきそれでは無い。と言うのは、ロールズにとっては、功利主義の結論（第1節の第3原理）そのものが批判の対象であった。格差原理が提出された今、それを含む公正としての正義の前提及び結論は、我々の熟慮に基づく批判に耐えている。事実、上に挙げた疑問・批判のどれも、議論のプロセスとそこで用いられた概念装置に対して向けられたものであって、ロールズの前提または結論

に対する反対ではなかった。ロールズは、いわば鎖の両端を我々に与えてくれている。そうであるなら、ロールズの議論の不都合は恐らく鎖のどこか途中の「たわみ」なのであって、先ずそれがどこなのか突き止め、次にその箇所を修復する方策を探ることが、我々のすべきことである。

そこで、正義の2原理を注意深く眺めてみると、第1原理と第2原理では、その性格が異なることに気付く。ロールズによれば、

…これらの原理（正義の2原理）は社会の基礎構造に対して第一義的に適用され、権利と義務の割り当てを律し、社会的・経済的諸利益の分配を統制する。このため、社会構造は概ね二つのに区別し得る部分を有しており、それぞれの区分が第1原理と第2原理の適用対象と見なされる、という条件を2原理の定式化は前提としている。よって本書（「正義論」）では、(1)平等で基本的な諸自由を規定し確保する社会システムの諸側面と、(2)社会的・経済的不平等（の許容範囲）を指定し固める諸側面とが、区別される（「同」p. 84）。

その上で、

二つの原理が第1原理が第2原理に先行するという逐次的順序に従って配列されねばならない。この順序づけ、第1原理が保護する平等な基本的諸自由の侵害は、社会的・経済的利益の増大によって正当化され得ない（あるいは補償され得ない）ということの意味している（「同」p. 85）。

第1原理の優先は絶対である。上にあるように、格差原理は、社会的・経済的不平等の許容範

囲を定めることをその役割とし、これまで何度も述べてきた通り、これは効用原理、またリバタリアン原理（第 4 節、権原原理）に対抗して、公正としての正義が採用する原理である。それでは、第 1 原理は何に対抗して選択されるのであろうか？第 1 原理に競合するような、自由・権利の領域に対して適用される他の原理とは一体どのような原理であろうか？例えば、功利主義者やリバタリアンはその領域で第 1 原理を棄却するのであろうか？彼らはそれに代わる何か他の原理を用意しているのであろうか？

そのような原理は何も存在しないと思われる。第 1 原理はそれと競合する他の候補を持たず、それが属する選択集合はそれ自身のみからなる 1 点集合である。従って、「第 1 原理を最善の原理として選択する」というのは、自明な意味で (trivialに) そうするのである。第 1 原理を選択することが、このように実質的に意味が無いことなのであってみれば、何故それが（既に採択され）合意されている状態を、原初状態の記述の一部に含めてはいけないのだろうか。このように原初状態に対する条件を強めることによって、我々は「善のより厚い理論 (Thicker Theory)」を持つであろうが、そのことは理論に受け入れ難いほどの強い制約を課したことになるであろうか。ロールズ自身、原初状態の記述に何らかの倫理的な動機を帰属させる可能性について、次のように述べている。

…当事者たちは道徳上の諸考慮によって影響を受けると仮定することによって、倫理面を書き加えた幾つかの初期状態の輪郭を示し得る。だからといって、原初の合意の観念はもはや倫理的に中立ではない、と反駁することは間違っている。…このように倫理面を書き加えた初期状態の複数の記述はたいして説得

力が無いに相違ない、あるいはそれらの記述が表現する道徳上の制約はそれほど広く共有されていないに違いない——そう考えるアプリオリな理由は全く無い。その上、ここで述べた様々な可能性は、格差原理への支持を一層強化することによって、格差原理を確証するように思われる。この種の見解を私は提示しなかったが、そうした可能性が更なる検討に値することは確かだろう（「同」pp. 770-1）。

そのような原初状態の記述を行うに当たってロールズは次のような注意を与えている。

極めて重要であるのは、異論が唱えられている原理を使用しないことである。従って、原初状態において賭けに出ることを禁じるようなルールを課し、これによって平均効用原理を斥けることは、当の方法を実り無きものにするだろう。何故なら平均効用原理の正当化を企てた一部の哲学者たちが、あるリスク状況において適切な没人格的非人称的 (impersonal) 態度からの帰結として、この原理を導出してきたからである。私たちは効用基準に対する別の論拠を見出さなければならない。賭けに出ることの適宜性はとりわけ係争中の事柄に他ならない（「同」p. 771）。

我々のなそうとしていることは、明らかにそういったことには該当しない。もちろん、我々の原初状態の記述が結果として無理なく受け入れられるものであるかどうかは、詳しく吟味されなければならない。次節において我々は、第 1 節で述べた公理からの自然な帰結として、サンデルの批判をかわし、道徳的に「より厚い」、かつ道理にかなった (reasonable) 原初状態が定義可能であること

を示す。我々の原初状態の記述がロールズのそれよりも優れている点は、(1)2原理の導出を（基本財のような曖昧な概念を用いること無しに）より円滑にすること、(2)ロールズの議論においては未だ明瞭でなかった(第1原理の中に見られる)「自由に対する権利」の観念に対して、明確な意味づけができること、の2点である。但し、原初状態に対してより強い条件が課せられているという点において、我々の設定はロールズのそれよりも論理的には弱い<sup>19</sup>。

さて、この原初状態では第1原理は既に承認済みであり、第4節では基本財の助け無しに第2原理が導出される。我々は原理の導出に当たって基本財を全く用いないので、先に述べたセンなどによる基本財に対する批判を回避することができる。さらに、その第2原理の導出の議論はMax-Min原理を用いないので、ハーサニーの批判も我々の議論に対しては当てはまらない。以上が、我々の主張する主要な結果である。

上に引用したロールズの言明が示す通り、本論考全体を通じて我々が行おうとしていることは、ロールズの道徳哲学の根本的主旨に沿ったものである。実際、我々は第3、4節の議論を、反照的均衡を達成するプロセスの一つの実例であると見なしたいと思う。大切な考えであるので、煩をいとわず引用しよう。

初期状態の最も推奨される記述を探り当てるに当たって、私たちは（原理と確信という）両端から取り組みを開始する。その状態が一般的に共有でき、なるべく弱い条件を表すように記述するところから始める。それから、こうした条件が有効な原理の組み合わせを生み出すほど十分なものであるかどうかを確かめる。十分でなかった場合、私たちは同様に

理にかなっている更なる前提（条件）を探す。逆に十分であって、しかももたらされる原理が〈正義に関する私たちのしっかりした確信〉と合致する場合、そこまでは結構である。だが恐らく原理と確信との間に食い違いが生じるだろう。その場合に私たちは一つの選択を行う。初期状態の説明の方を修正するか、それとも現在の判断の方を見直すかのどちらかの選択肢を選べる。というのは、暫定的な定点として採用した判断であろうとも、修正を免れないからである。ある場合は契約の状況に関する条件を変更し、別の場合は、私たちの判断を取り下げてそれらの諸原理に従わせるといったような仕方でも、行ったり来たりを繰り返すことを通じて、ついに初期状態の記述の一つ——理にかなった条件を表すとともに、十分に簡潔にされ訂正された私たちのしっかりした判断と合致する原理を生み出してくれるもの——を見出すだろう。この事態を〈反照的均衡〉と呼ぶことにする（〔同〕p. 29）。

今の場合、議論のプロセスとそこで用いられる概念装置に対する異論が提出されたことによって、原理と我々の確信の間に動揺が生じている。我々は、原理（の正当性）を信頼し、初期状態の説明を見直そうとしているのである。

他方で、仮に我々の原初状態の設定が受け入れられるものであったとしても（我々はそう願っているが）、それによってロールズの議論が「お払い箱」になる訳ではないことに注意するべきである。実際ロールズは、反照的均衡が唯一つ（uniqueに）存在するとは言っていないし、そのように想定するべき理由は何も無い。恐らくロールズの原初状態は、善の「ぎりぎり最も薄い」

理論設定になっているので、そこからの議論を支援得る基礎の強さと適切さとの間の兼ね合いを推し量る基準(原点)として大きな価値がある。今後、我々は原初状態の見直しに際して、自ら定めた道徳的設定に疑問を抱いた折には何時でもロールズの初めの原初状態に立ち戻って再び考え始めることができる。

同様のことは基本財の使用についても言える。以下で示す通り、正義の原理の導出に対して基本財の存在が本質的でないことがひとたび明らかになれば、以後はその概念の抱える理論的限界を弁えた上で、それをある特定の分析を行うための理論的道具として用いることには何の問題もない<sup>20</sup>。これは、新古典派経済学において、効用関数の使用がWalras, Marshall, Jevonsらによって基数的効用として提唱された際に、関数値の「意味」についての疑問が効用の個人間比較に対する異論と共に提起された後、Hicksらの無差別曲線図の使用によって序数的効用に置き換えられ、更に消費集合上の二項関係として消費者の選好の表現にとって全く本質的でないことが判明した現在では、単なる理論的道具としての利用が全く疑問視されないのと同様である。

### 3. 原初状態と第一原理

第1節で述べた公理1を思い出そう。それは、原初状態の人々が作り出そうとしている社会が、基本的に、公正な協働のシステムであることを主張している。人が社会を形成するのは、どの個人にとっても、社会の中で生きることが、孤立して生きるよりも有利だからである。何故なら、

…人間の基本的な特徴の一つをなすのは、自分の為し得るかもしれない全てのことを実行

できる人は一人もいない、ということだからである。ましてや、他の人が為し得る全てのことをたった一人で遂行しうる人も存在しない。各個人の様々な潜在能力は、一個人が実現することを望みうる潜在力よりも大きい。そして、一個人が実現しうる潜在力は、人々に広く行き渡っている諸力を大きく下回る。それ故、誰しも自分の能力や見込まれる利益の中から、自分の促進したいと願うものを選び出さなければならない。各人は自分が選んだ能力の養成や訓練を計画し、また秩序正しいやり方に即した利益の追求を策定せねばならない。類似の(もしくは相補的な)能力を有する様々な人々は、いわば共通の(ないしは調和の取れた)自然本性の実現に向かって力を合わせるだろう(『正義論』pp. 685-6 鈴木が一部表現を改めた)。

この文章に続いて、社会秩序が安定して存続するために想定される人間本性に対する信頼を、ロールズは次のような美しい言葉で表現している。

安心・安全(sequire)のうちに自分自身の諸力の行使を享受しているとき、人々は他者の申し分の無い完成・熟達を賞賛する性向・傾向を有している。全員に受け入れられた達成目標を掲げる生活形式において、各人に備わった卓越が合意・承認された位置を占めている場合にはとりわけ、他者の卓越を高く評価する傾向が人々に見られるのである(『同』p. 686)。

各人は自身の人生の首尾よい成功を望み、社会はそうした数多くの様々な成功を社会自身にとつての功績とする。個人と社会との双方の利益に



とって、人々どうしが互いに協力することほど自然でかつ合理的なことが他にあるか。互惠性 (reciprocity) の基礎は、共感・厚意、といった道徳感情とともに人間のこうした自然な合理性の中に存在するのである<sup>21</sup>。我々は先ず、原初状態の人々は、公理 1 (及び公理 2<sup>22</sup>) を受け入れている、と仮定する。

ロールズは、「合理的 (rational)」と「道理に適った (reasonable)」を区別する (「再説」 pp. 12-3)。例えば、有利な地位や立場にいる人が、他者のことを全く考慮に入れずに自己の利益のみを排他的に追求することは、道理に適った態度ではないだろうが合理的であり得る。一方道理に適った人々は、

全ての人々が共同の公正な条項と見なし得るものを明確にするのに必要な諸原理を提案したり、あるいは、他人が提案した場合に承認したりする用意がある。また、道理に適った人々は、もし他の人々が同様にそれらの原理を尊重するのならば、事情によっては自分自身の利益を犠牲にしても、これらの原理を尊重すべきであることも理解している (「同」 p. 12)。

道理に適った人は合理的であるが、逆は必ずしも成り立たない。我々は次に、原初状態の主体は、この意味で道理に適った人々であると仮定する。この仮定は、既にある種の「正義感覚」を想定しているという意味で、新古典派経済学における経済主体や、ロールズの元々の原初状態での設定(そこでは人々は単に合理的であると仮定されていた)よりも強い。しかしこれは、ロールズの二つの公理と整合的であり、また「思いやり」、「自己犠牲」といった2階以上の (second or higher

order) 道徳性を仮定した訳では無い。ロールズが様々な箇所でも強調するように (「正義論」 69 節, 73 節, 76 節, 「再説」 26 節, 43 節, 55 節), 市民としての正義感覚や道徳感情の支え無しに、秩序ある社会が安定して存続することはできない。しかしこういった公共的徳性は社会の中で涵養されていくべきものであって、始めから仮定されてはならない。当然のことながら我々は、理論的には、人々の善意を「あてにする」ことはできないのである。

原初状態においては、当然無知のヴェールがかかっている。従って、彼らは

自分の社会的地位、階級もしくは社会的身分を知らない。また、生来の資産や才能の分配・分布における自らの運、すなわち自らの知力および体力などについて知る者はいない。また、当人の善の構想、即ち自分の合理的な人生計画の詳細を誰も知らず、リスクを回避したがるのか楽観的なのか悲観的なのかといった自らの心理に関する特徴すら誰も知らない。これに加えて、当事者たちは自分たちの社会に特有の状況を知らない。即ち、その社会の経済的もしくは政治的状况や、その社会がこれまでに達成できている文明や文化のレベルを彼は知らない。原初状態の人々は、自分たちが属しているのはどの世代であるのかについて、どのような情報も有していない (「正義論」 p. 185)。

個々人の偶然の事情が正義の原理の決定に対して影響を及ぼしてはならないとするロールズの基本原則は、厳格に維持されなければならない。但し、彼らに対して、「一般的な情報、つまり、多種多様な一般法則や理論に対しては、どんな制限



も設けられていない。何故なら、正義の構想はそれらが統制すべき社会的協働のシステムが備えている多種多様な特徴に適応しなければならず、そうした一般的事実を排除する理由は無いからである(「同」p.186)。

我々は最後に、以上の状況の下で原初状態の人々が正義の第1原理を全員一致で承認している、と仮定する。

**公正としての正義の第1原理**：各人は、他の人々の同様な諸自由と両立する限り、平等な基本的諸自由の最も広範な制度的枠組みに対する対等な権利、及び平等な配慮を受ける権利を保持する(「同」p.84)。

但し、上の「平等に配慮されることに対する権利」はドゥオーキン(1977)に従って、ロールズの元々の第1原理に対して付け加えたものである。以上が我々の想定する原初状態である。

ここで、ロールズの原初状態と我々のそれを比較してみよう。ロールズの議論では、公理1,2が原初状態の外で、つまりメタレベルで設定され、無知のヴェールのかけられた原初状態の人々に対して合理性のみを仮定した上で、基本財とMax-Min基準の効力に訴えて、人々が正義の第1,第2原理を「最善のものとして」採択するであろうことが示される。この議論が、二原理の正当性(真理性)をメタレベルで証明するものと見なされるのである。

我々は、公理1,2をメタレベルで設定しかつ、無知のヴェールのかけられた原初状態の人々が道理になかった人々であるとの仮定に下に、彼ら自身が公理1を認めかつそれを用いて(以下に述べる定義に従って自分達の「権利」を定立しつつ)、第1原理をそれらの「当然の帰結として」承認す

るであろうと主張する。我々の考えでは、彼らがそうする理由は本質的には自明であって、人々が第1原理に同意しない、もしくはそれとは別の原理を採択することが如何にしてあり得るのか想像し難いと考える<sup>23</sup>。第1原理の正当性はこうして、ロールズの場合と同じくメタレベルで証明され、我々はそれを正当な(真なる)正義の原理であると見なすのである。(原初状態での第2原理の導出は次節で行なわれる。)

我々がこのような立場を取る一つの理由は、前節で述べたように、基本財やMax-Minといった、異論が提出され、どちらかと言うと技巧的に見える論証手段を避けたかったためであるが、より積極的な理由は、第1原理の中の「自由の広範な枠組みと平等な配慮に対する権利」という文言に対して、明瞭な定義を与えたいがためである。この(権利という)言葉は如何に解釈されるべきであろうか。

本節の冒頭で述べた通り、人々は各人の(未だ具体的内容は不明ながら)人生計画の達成を目的として社会に加わる。彼らは道理に適った市民として、互いに協力しあう用意がある。社会は彼らの成功を社会自身の功績と捉えて、その達成に必要な自由と機会を各人に与える。そこで我々は、第1原理のいう「権利」とは

原初状態において(人々が自身の人生計画を追及する自由を保障するために)社会が各人に与える「会員認証(membership license)」である

と定義する。この認証によって、人々の自由に対する権原(entitlement)と平等な配慮をうける資格(qualification)が社会によって承認され、保証される。「社会によって承認される」とは即

ち人々が相互に認め合うということに他ならない<sup>24</sup>。

この解釈（定義）は、第1原理が人々によって（いわば彼らにとっての公理として）承認されているのであって、競合する他の原理群から選択されるのではないことによって可能となることに注意して欲しい。我々の原初状態では、権利の発効は原理の成立と同時である。従って直ちに明らかなことであるが、この意味での権利は、社会から切り離されて、単独で考えられた個人に対しては意味をなさない。公正としての正義においては、権利は人々にとって生得で固有のものとは考えられていない。つまり、ここには「自然権」は存在しないのである。以下では、公正としての正義においては自然権が存在しない、というこの主張を更に詳しく議論しよう。それによって我々は、公正としての正義の理論的理解を深めることができるからである。

自然権の概念は、よく知られているように、ホブズ（1651）、スピノザ（1677b）、ロック（1690）、そしてルソー（1762）などによって提唱されたものである<sup>25</sup>。その現代における代表的議論として、ハート（1955）によるものがある。彼は、「自由であることに対する万人の平等な権利」を「自然権」と呼び、それを次の二つの条件によって特徴付ける。

(1)この権利は、選択の能力を有する限り万人が持つ権利であり、万人はこの権利を人間である限りにおいて（強調はハートによる）有しているのであり、単にある社会の成員であるとか、相互に何らかの特殊な関係にあるが故に有しているのではない。(2)この権利は、他の倫理的権利がそうであるように、人々の意図的な行為によって創造されたり付与され

るものではない（「自然権は存在するか（「権利・功利・自由」所収）」p. 10）。

この権利概念は内容的に見て、まさしく第1原理の言う「自由の広範な枠組みと平等な配慮に対する権利」のことであると言って良からう。ハートはこの権利を伝統的な意味での自然権として、適切かつ厳密に（恐らく上に挙げた歴史的な自然権論者の誰よりも厳密に）特徴付けている。彼は上掲論文で、もし何らかの倫理的権利が存在すれば、それはこの意味での自然権の存在を含意する旨の論証を行なっているのであるが、我々はこの論証それ自体には立ち入らないで、ハートの意味での自然権が公正としての正義においては存在しないことを証明したいと思う。最初に断っておくが、我々はこの権利、即ち、「自由であることに対する万人の平等な権利」が存在しない、と言っているのでは無い（もしそうなら、第1原理は無意味となろう）。この権利が自然権では無い、と言っているのである。

いま仮に、条件(1)の言う（単にある社会の成員であるとか、相互に何らかの特殊な関係にあるが故に有しているのではない）人間である限りで所有する権利が存在するのだとすれば、それは原初状態の人々もまた所有する権利であるとしなければならない。もしそうでないならば、条件(2)によって（原理採択以降の）4段階の系列のどの段階においても、そのような権利が社会に発生する余地は無いであろう。原書状態の人々がそのような権利を所有する、とは我々がそのように仮定する、ということである。後に再び触れるが、原初状態とは我々の哲学的表象装置であって現実の記述ではない。そこで起こることは全て、そのように我々が仮定するか、推論することなのである。「原初状態の人々がそのような権利を所有する」と仮

定することは、即ち、我々が、「第1原理が成立する」と仮定することに他ならない。これは第1原理を公理と同じく理論のメタレベルの地位に置くことであり、「原初状態の人々が第1原理を承認している」と仮定することとは全く水準が異なる。後者の仮定、つまり我々の実際の仮定の意味は、その仮定の妥当性を示すことによって、原理の正当性を(メタレベルで)証明することにある。それに対して前者は、原理の正当性それ自体を仮定したのである。どのような数学の定理も、「(その)定理が成立する」と仮定することによって、証明することはできる(証明は、「仮定から明らか」)。その時にはもちろん、その「定理」には何の意味も無い。つまり、原初状態で人々が自由に対する権利を(自然権として)所有する、と仮定することは、少なくともこの権利に関わる第1原理を正義の原理としては無意味なものとするのである。明らかに、このような仮定を含めた原初状態の記述は前節の言い方で言えば道徳的に「厚すぎる(too thick)」。

しかし、原初状態にはまだ第2原理を選択する仕事が残されている。従って、自然権の存在(と第1原理それ自体)を認めて、(仮定がますます強まった結果、理論はますます弱くなったにしても)格差原理を提案する理論として公正としての正義を提示する立場もあり得るのではないか、という意見もあるかもしれない。そこで、「原初状態の道徳的主体が自由に対する自然権を持つ」という仮定の意味についてもう少し考察してみよう。

この仮定が一見(特に経済学者の眼に)尤もらしく映るのは、新古典派経済学の市場モデルにおいて、あたかも効用関数や初期保有財のような消費者の特性(characteristics)を仮定したのと類比的に、原初状態の倫理主体に対して、その倫理的特性として自然権を付与したかのごとき(事実

そうである)外観を呈しているからであろう。新古典派経済学の市場モデルやゲーム理論のモデルと公正としての正義の理論構成が持つ形式的類似性が、そのような仮定をいかにも尤もらしく見せるのである。しかし外観の類似性とは別に、市場モデルと公正としての正義には大きな違いがある。それは、市場モデルでは、消費者が一人しか存在しない経済は理論的に意味を持つが、倫理主体が一人しか存在しない原初状態には意味が無いということである。そのような原初状態では、その人は第1原理としてどのような原理を掲げるのも自由であろうし、格差原理も効用原理もリバタリアン原理も、結局同一の原理に帰するであろう。言い換えれば、そのような社会には正義の問題は存在しないであろう。かつまた、そこでは権利概念も無意味である。一人の人間しか存在しない社会でその人が何らかの権利を持つとか持たないとか言ってみても意味が無いであろう<sup>26</sup>。

このことは、市場理論の理論的対象がその本質において「主体と財との関係性」において成立する諸概念であるのに対して、公正としての正義の理論的対象である正義や権利といった概念が、「主体相互間の関係性」において成立する概念であるということによるのである。市場理論の場合には、ある特定の消費者に対して仮定された(効用関数などの)特性は、主体と財に言及しつつ定義され、かつその人しか存在しない市場においても、場合によってはつまらないもの(trivial)であるかもしれないが、意味を持つ。しかし、消費者しか存在しない市場、財しか存在しない市場はもちろん無意味である。

他方で、原初状態のある主体が、それ自身として理論的にきちんと定義される(well defined)ためには、他の人や彼に与えられた社会的環境とは独立にそれ自身のみでその主体の記述が完結し

なければならない。言い換えれば、その人を、一人きりの環境に置いたときにも（正義概念自体はもはや意味を持たない環境においても）、その主体の記述は意味を保持しなければならないはずである。我々は、「権利」はそのような環境では概念としての意味を失うことを既に見た。従って、それぞれの主体に対して自然権を与えてみても、そういった権利はその人の倫理的特性としては意味を持たないのである<sup>27</sup>。

我々は原初状態の人々に対して、「道理に適った選択を行なう能力」を仮定した。また、彼らが二つの公理及び第1原理を承認している、つまり、人々は自身を含めて社会の全ての人々がこれらの命題を受け入れていることを知っている、と仮定した。恐らく原初状態の個々人に対して有意味に仮定され得る特性は、このような理性的能力及び情報のみであろう。実際、そのような理性的能力を持つ個人を、その人しか存在しない社会においても（能力を発揮する場面は無理としても）何とか想像することができるのである。また、そのような環境では、公理や原理のような命題はその意味内容は空虚となるかもしれないが、例えそうであっても、何らかの知識を備えた個人を想像することは可能なのである。これは、「たった一人で何らかの権利を備えた個人」を想像することとは根本的に異なるであろう。

以上の考察は、次のことを明らかにしている。即ち、公正としての正義において権利概念は、市場理論における価格概念がそうであるように、理論の中で構成され、説明されるべき概念であって、理論の外で仮定され、与えられてはならないのである。

我々は、以上で公正としての正義において自然権の占めるべき場所が存在しないことを証明したと考える。このことによって自然権概念そのもの

が無意味である、ということにはならない。しかし、もし仮に「権利概念とは主体相互間の関係性においてのみ意味を持つ概念である」という上の主張が、公正としての正義よりもさらに一般に道徳哲学のテーゼとして認められたなら、それによって我々は「個人の生得かつ固有のもの」とされる自然権概念それ自体を疑問視する強い理由（それこそ権利？）を持つであろう。我々はこの点をこれ以上議論することはできない。しかし何れにしても、自然権概念は（言葉の悪い意味での）形而上学的性格を有する概念であるように思われる。何故ならその概念は、自身よりも深い、かつ道理にかなった根拠に基づいているようには見えないからである。つまり、公正としての正義では、権利や原理の正当性の究極的な理由を、それらに対して（原初状態の）人々が与える「同意」に求めるが、自然権思想は「人々がそのような権利を所有する」という主張の根拠を何も与えないのである。ある哲学的主張をその根拠を与えずに、単に言い張るだけでは、それは存在論的に空虚である。実際、我々はその長い伝統と現代においてもなお保っている命脈（脚注28の国連人権宣言を見られたい）にも拘らず、自然権概念が今後も人類の歴史の中で、少なくとも哲学的に存続する余地があるのかどうかを疑う。哲学理論と経済理論の間の類推を過度に推し進める危険性を承知の上で言うならば、個々の人間自身に内在的とされる権利概念は、古典派経済学（マルクスを含む）が個々の財自体に内在的としていた価値概念に酷似した形而上学的な虚構のように思われるのである。

ここで、第1原理の主張するような抽象的、一般的な権利概念の一つの実例として、「人権 (human rights)」の概念を取り上げよう。今もし人が、「人権とは何か」、「その平等の根拠は何か」といった問いに対して、「それは人が生まれながらにし



て保有するところの生存, 自由に対する(何か絶対的な)権原であり, 各人は人間として生まれた限りでそのような存在の中で同等なのである, 云々」のような答えをするならば, その人は結局のところホップズ・ロック流の自然権概念に訴えているのである<sup>28</sup>。他方で, 人が人権の概念を口にする時には, その言葉の背景に, 何か「人類社会」といったものが想定されているのではないだろうか(またまぎれもなく人はそうしていると思われる)。その社会が不条理かつ無法な社会ではなく, いやしくも「社会」と呼ばれ得る何らかの秩序を持つ社会であるならば, その社会の基礎には, 公正としての正義が提案する原初状態で採択され得るような何らかの(例えば脚注28の世界人権宣言第1条の如き)正義の規範が想定されなければならないであろう。

誰も知るように, 現実の人類社会(国際社会)は「秩序ある社会」とは程遠い社会である。しかし人は, 国際社会もまた秩序ある社会であるべきであり, またそのような社会であって欲しいと願っている。公正としての正義は, 我々に次のような希望を抱くことを許す。即ち, 今後の(現実の)国際社会情勢の進展によって, 人類社会の基礎に対して上に述べたような原初状態<sup>29</sup>を思い描くことが, 我々にとってより空想的ではなくなり, より現実的であると感ぜられるようになるに従ってそれだけ, 人権の意味もまた確固としたものとなっていくであろう, という希望である。我々はここで, 反照的均衡の概念を思い出すべきである。その考えは, 理論や概念の正当性に対して我々が下す判断が, 現実の社会から我々が得る経験や知見によって影響を受けることを認める。公正としての正義は(例えば)新古典派経済学やゲーム理論などのような「閉じた」理論ではないのである。

このようにして, 今はまだぼんやりしているか

もしれないが, いつの日にか更にはっきりとした姿を現すかもしれない, それこそが人権の真の意味であろう。上に述べた権利の定義が思い描いているのはそのようなものであり, この概念は, 公正としての正義が, 自然権に代えて提案する新たな一般的権利概念である。

原初状態は, ロールズのものであれ, 我々のそれであれ, 社会をいわば自発的結社(voluntary association)であるかのように捉えていることに注意せよ。現実の社会(典型的には国家社会)は, 言うまでも無く自発的結社ではない。人々は通常, 自らの意思で社会に加わるのではなく, その社会に生まれるのであり, また(移住, 亡命などの普通でない状況を別にすれば)自由に自らの所属する社会から脱退することもできない。その意味で, 典型的な社会はそもそも結社ではないし, もしそれを結社と捉えるならば非自発的である<sup>30</sup>。我々は, 原初状態が理論的な表象装置であり, それは哲学的分析の道具であって, 現実の記述では無いことを肝に銘じなくてはならない。

従って, 自由への権利の定義として我々の与えた「会員証」という言葉も, あまりその語義に拘泥してはならない。例えば, 社会を脱退したならばこの認証はどうなるのだろうか, といったような無意味な問いを自らに向けないように注意すべきである。彼らに対して, 社会を脱退するような如何なる動機も方法的手続きも我々は与えていないのであって, このような問題は原初状態には存在しないのである。このことは, 市場モデルを考察する際に現実の商取引の際には避け難い, 支払いや決済の間違い, 或いは詐欺などについていちいち思い悩む必要が無いのと同様である。

しかし, 原初状態が哲学的分析装置であって現実の記述ではない, ということは明白であるにも拘らず強調するに値する。と言うのは, 哲学者の



間でもこの点が十分に理解されていないのではないか、と思われる兆候があるからである。

そこで我々は、前節で紹介したサンデル (1998) の批判に立ち返ってこれを検討しよう。まず、我々の原初状態の設定では、人々は道理にかなった市民として協力し合う用意があり、そのために互いの権利を承認しあうことに同意していたのであった。その意味で彼らは、もはやサンデルのいう「負荷なき自己」では無いであろう<sup>31</sup>。しかし、この点がサンデルの批判の眼目なのでは無い。彼の論点は、人々が原理を「承認する」という主張が意味を持つほどには、原初状態の人々の記述は十分ではない、という点なのである。つまり、原初状態の記述は人々の間に何ら意味のある違いを認めず、その意味で、人々の個性、多様性を捉えることに失敗している（「リベラリズムと正義の限界」p. 192）、というのである。彼によれば、そのような個性は人々が共同体（家族や地域共同体など）の中で生まれ育つ過程で形成されていくものであって、それらを捨象してしまった「認識論的自己」はもはや道徳的主体とは見なし得ないというのである（「同」pp. 197-9）。この批判は当を得たものであろうか。

原初状態は理論的な表象装置である、という先の主張を繰り返すことになるが、我々は、原初状態の人々の意思決定を、あたかも加速器の中での素粒子の反応を外部から客観的に観察する実験物理学者のように眺めているのではない。

如何なる意味でも、取引（や討論）に要請されるのは、利益・選好・権能・知識に関して、取引する者の間に何らかの違いがあることなのに、原初状態にはそのような違いは何も無い（再掲）、

とサンデルは言う。原初状態において、それぞれの個人に固有の性質を考えることは一般的には無意味であることを、我々は既に説明した。サンデルは、彼の言う「取引者間の違い」を設定すれば、彼らが自らの意思で討論をしてくれて、我々はそれを黙って見ていれば良い、とでも言うのであろうか。彼らの間に個人情報や道徳的信念などの違いが設けられていないのは、そういった性格についての設定を人々の間で対称的に配置することによって、彼らが原初状態で平等かつ対等な立場にいるべきである、という我々の理論的要請に応えるためである。「原初状態で選択をしているのはロールズであって、人々ではない」ともしサンデルがそう言うのであれば<sup>32</sup>、それはある意味で本当である。原初状態とは、我々（ロールズであり、あなたであり、私である）が設定し、そこで何が起こるかを我々が推論し、その帰結の当否を我々が、自身の理性と良心に尋ねるのである。それが哲学的分析というものではないであろうか。むしろ我々はそれをソクラテスの伝統にまで逆上る、道徳哲学の唯一の真正な方法であるとすら主張したいと思う。ホプブズはこのことを非常に良く理解していた。何故なら彼は、ソクラテスが常に重んじていたデルフォイの神託「汝自身を知れ」を自己の政治・道徳哲学の方法論として解釈していたからである。彼によれば、その言葉が意味するのは

ある一人の人間の諸思考と諸情念が、他の一人の人間の諸思考と諸情念に類似しているために、誰でも自分の中を見つめて、自分が思考し判断し推理し希望し恐怖し等々する時に、何をするか、それはどういう根拠によってかを考察するならば、彼はそうすることによって、同様な場合における他の全ての人々

の諸思考と諸情念がどういふものかを知るであらう、ということである（「リヴァイアサン」序説 p. 39 強調はホップズによる）。

我々は、まさにそのような分析を原初状態を通じて行なうのである。つまり、原初状態とはそういった分析を行なうための表象装置なのである。

このように、サnderlには原初状態の理論的意味とその動機について、根本的な誤解があるように思われる<sup>33</sup>。それ故、我々としては、サnderlの批判について、我々はそれを理論の再定式化によって免れたというよりも、そもそもロールズに対する批判としてあまり有効なものでなかった、という判断に傾きつつある。もちろん、彼は著書の中で、他にも様々な議論を提出している。しかし、本稿で取り上げた論点がかれの批判の中心である、という印象を免れ無い。

功利主義的正義理論は目的論的理論である。つまり、フランケナ（1963）による定義に従うとそれは、「正とは独立に善を定義しておいて、その善を最大化することを正であると主張する理論である」。他方、公正としての正義は義務論的な理論であり、その理論では、善を最大化するものが正であるとは解釈しない。我々は、原初状態を再定式化するに際してそこに目的論的な要素を導入したのではないか、そのことによって公正としての正義を功利主義と妥協させることになったのではないか、そのような批判が出されるかもしれない。本節の最後に、我々はこの点について検討しよう。

ロールズは、功利主義を目的論的な理論であるが故に、非難するのでは無い。その目的論的な性格によって功利主義が、「(i)善に対する正の優先」を認めず、個々人の利益の追求を社会全体の利益

の最大化に還元することによって「(ii)諸個人間の差異」を真剣に受け止めようとしない<sup>34</sup>、ということが批判の理由なのである。既に明らかな通り、公正としての正義の立場では、各人に固有の善の構想のうちの何かある一つを社会全体の善として同意する可能性を始めから認めない。また、それを社会効用のように抽象化して、それを最大化することが社会の正義であるという主張も認めない。それが目指す正義とは、「各人にとっての善」をまさにそのようなものとして尊重し（条項(ii)）、社会の中でそれらが可能な限り互いに調和しつつ、発展しうる制度枠組みを実現することなのであり、先ずそのような枠組みの実現に人々が同意を与えるべきことを要請する。それが、「善に対する正の優先（条項(i)）」の意味であり、他のどの原理にもまして第1原理が優先して採択される（我々の定式化では、原初状態で既に承認済み）とする理論的仮定によって表現されていたのであった。そのような正義こそ、「社会にとっての善」と呼ばれるに相応しいのであり、もし善という言葉を、個々人にとっての善では無く、そのような正義に適った社会制度枠組みの実現という意味に取れば、公正としての正義もある意味では目的論的な理論である。その場合にはもはや、正と善のどちらを優先しているのか、ということに大した意味はないからである。以上述べたことは、公正としての正義の元々の性格であって、我々は原初状態を再定式化するに際してそれを付け加えたのではなく、単により明示的に書き込んだに過ぎない。

実際、そのような（広い意味での善を社会の目的と捉える）互恵的な社会観は、J.S. ミルのような功利主義論者も抱懐していたのであった。

…自分は社会的存在であるという根深い考え

によって、人は自身の感情や目標と仲間の感情や目標は調和していなければならないということを自らが自然に望んでいることの一つであると考えられるようになる。人は意見の違いや精神的教養の違いのせいで仲間が実際に持っている感情の多くを共有できない——仲間の感情を非難したり拒否したりすることがあるかもしれない——としても、自分の本当の目的と仲間のそれとは衝突しないこと、自分は仲間が本当に望んでいるもの、つまり彼ら自身の善に反対しているのではなく、むしろそれを促進しているということを意識しなければならない（「功利主義（「功利主義論集」所収）」p. 301 鈴木が日本語を一部書き直した）。

そして、

対等な人間どうしからなる社会は、全ての人の利益が等しく考慮されるという合意に基づいてのみ存在することができる（「同」pp. 298-9）

のである。我々はこの命題を「ミルの原理」と呼ぶことにする。ミルの原理は、公理1はおろか第1原理よりも強い内容を含んだ命題である。それ故、原初状態の人々がそれを受け入れていると仮定する必要は無いが、目下の文脈においては、我々がそれを受け入れることには困難は無いであろう<sup>35</sup>。これで見ると、ミルが我々の原初状態を却下する場面を想像するのは難しいだろう。他方、ロールズにとっては、功利主義を「打ち負かす」ことなどそもそも問題では無かったことであろう（第1節の始めに引用した彼の言葉を思い出さすこと）。善（又は社会的功利）という観念をこ

こまで広く拡張すれば、それを巡って、ロールズとミルの間に基本的な立場の相違があるとは思えないのである<sup>36</sup>。

公正としての正義は、経済的分配に関する正義を定める水準における原理について、功利主義学説のものとは別の原理を提案するが、自由と権利に関する正義を定める水準においては、功利主義の立場（少なくともミルによるそれ）と相容れないものでは必ずしも無く、もしどうしてもその思想的な位置づけが欲しいのであれば、ロールズは契約論的議論によって功利主義学説を「斥けた」というより、彼は社会契約説と功利主義学説を「統合した」、というべきであろう。

#### 4. 格差原理の導出

そこで我々は、第2原理を導出する議論に移ろう。先ず第2原理を思い出しておく、それは次のように述べられるのであった。

**公正としての正義の第2原理（再掲）：**社会において許容される、経済的不平等は以下の条件を満たすものに限られる。(a)そのような不平等は、全員に開かれている地位及び職務に伴う権限によって生ずるものである。(b)（格差原理）そのような不平等は、社会において最も恵まれない境遇にある者の（最大の）便益をもたらすと、無理なく予期されるものである。

第2原理（特に格差原理）それ自体についての詳しい説明は、「正義論」第13節及び「再説」第18節に譲る。ここでは、ロールズに従って（「再説」第17節）、格差原理のいう「社会において最も恵まれない境遇にある者」を所得水準の最も低い

人々として同定することを指摘するに留める<sup>37</sup>。

本節では、始めに前節で述べた原初状態から人々が効用原理よりも第2原理を正義の原理として採択するであろう、というロールズの主張を再確認する。その証明は基本的には「再説」第34節から第39節までの議論に従う。我々の原初状態はロールズのそれよりも道徳的に厚いので、論証をより楽に行うことができる。従って、効用原理を斥ける議論はある程度簡略に済ませることにする。その後で、我々は超自由主義における配分に関する正義の原理(権原原理)を論ずる。

そこでまず効用原理を取り上げよう。我々は、最大とされるべき効用は、平均効用であって、総効用ではないことを始めから前提とする。詳しくは「正義論」第27節を参照して欲しい。ここでは、総効用の最大化は、他の条件が一定である場合、社会の人口規模を増加させる政策(そのような社会編成を実現させる政策)は無条件で正義に適っていると主張する懸念があり、それは明らかに直感に反するとだけ指摘しておく。

ロールズによれば(「再説」第34節)、実際には効用原理は格差原理との比較の相手としては弱すぎる。第1節で挙げた(元々の)効用原理の形では、それがあまりにも大きな社会的格差を許容してしまう可能性があることは始めから明らかである。そのため、我々は(ロールズに従って)それに一定の社会的ミニマム保証を付け加えた原理と、第2原理を比較することにする。そこで、我々は、第3原理を次のように修正する。

(制限つき)効用原理：社会制度は、その社会の平均効用が最大となるように編成されるべきである。但し、その社会編成内では、適正な社会的ミニマムが維持されていなければならない。

我々の原初状態では、既に第1原理(自由に対する平等な権利、及び対等な配慮を受ける権利)が既に採択されていることを思い出そう。従って、効用原理の言う社会編成はもちろん第1原理と矛盾してはならない。また、第2原理の条項(a)に述べられた地位及び職業に対しての機会が全ての人に平等に開かれているという条件も効用原理の中に含まれていると仮定する。このように述べられた(制限つき)効用原理は格差原理とかなり似た原理に見えるかもしれない。実際、具体的な制度編成に適用された場合、どちらの原理も同一の判断を下すことすらあり得るだろう。にも拘らず、この二つの原理は、大変異なる内容を持った原理なのである。それは、格差原理は互恵性の観念を含んでいるが、効用原理はそうでない、ということである。つまり、

格差原理は、(富の)平等分割から出発して、より有利な状況にある人々は、どの点においても、暮らし向きがより悪い人々の犠牲の上で暮らし向きがより良くあってはならないという考えを表現している。格差原理は(社会の)基本構造に適用されるものだから、それに含意される互恵性のより深い観念は、社会的制度は、最も恵まれない人々を含む誰の利益にもなるような場合を除いては、生まれつきの才能、初期の社会的地位、人生の途上で出会う幸運や不運といった偶然の諸事情を利用してはならないというものである。これは、そのような避けられない偶然事についての、自由で平等とみなされた市民間の公正な企てを表している(「再説」p. 218)。

ここで決定的に重要なのは、我々の原初状態では人々がすでに公理2を受け入れているという仮



定である。上記のように格差原理に含まれる思想が解明されると明らかなことであるが、公理2と整合的な原理は格差原理なのであって、効用原理がそれに勝って選択されることはないであろう<sup>38</sup>。何故なら、人がある命題を真なるものとして受け入れたならば彼はその命題に拘束されるのであり、そして彼が道理に適った（従って合理的な）人ならば、その判断は彼の既に受け入れているその命題と整合的でなければならないからである。

ロールズの元の議論により忠実に従って、次のように言うこともできるだろう。我々の原初状態で二つの公理及び第1原理がすでに承認済みであることは、これらの公理及び原理が人々の間で公共的知識（public recognition）となっているということに他ならない。つまり、自らの住む社会が互恵性の観念を含む原理を正義の原理として承認している、というその事が当該社会の市民の共通認識となっているのである。その重要な帰結は、

それが正義の政治的構想に教育的役割を付与するということである。我々は、常識的な政治社会学の一般的事実として、秩序だった社会で育つ人々は、その公共的文化や、それに含まれている人格や社会の構想から、市民としての自己理解をかなりの部分を形成するだろうと想定する。…すると、争点となるのは（経済的富の）分配的正義の適切な原理として、格差原理と制限つき効用原理のいずれが自由で平等な者としての市民という構想と、そのように見なされた市民間の公正な協働システムとしての社会（公理1）という構想にとって、より相応しいのかということである（「再説」 pp. 214-5 鈴木が一部表現を改めた）。

答えは明らかであろう。格差原理が含む互恵性の観念はまた、社会秩序の安定的存続に寄与することにも注意する必要がある。ある社会が安定的であるためには、その政治的構想はそれ自身の支えを自分自身で生み出さなければならない。

このことは、通常彼らを導いてその政治的構想をそれ自身のために支持させる、そのような思考様式や判断様式並びに諸々の性向や感情を発達させることを意味する。それ自身のために支持するとは、政治的構想の諸々の理想や原理がしっかりとした理由を持っていると見なされる、ということである。（このような状況では）市民たちは、現存の諸制度を正義に適うものとして受け入れており、自分の現在の社会的地位や将来見込まれる社会的地位を（事後に）知ったとしても、社会的協働の条項に違反したり、これを決め直したいという願望を持たないのである（「同」 pp. 219-20 鈴木が一部表現を改めた）。

このような社会では、その中で恵まれない境遇の人々は、自身の立場を（常に、とはいかなくとも）より受け入れ易いであろうし、また恵まれた立場の人々が格差原理を承認するということは、その権威や責任ある地位などを単に自己利益のためにのみ用いるのでは無いことを公に表明し、そのことをより不利な状況にある人々に伝えることになるのである。

更にロールズは（制限つき）効用原理について、次のような困難を指摘している。先ず第一に、ある現実の社会が効用原理を満たしているかどうかを判定するためには、実行可能でかつ公共的に認知可能な効用の個人間比較の尺度が必要である。公共的に認知可能とは、根本的には社会の全ての



人から信頼できるものとして承認される、という意味である。このような客観的な効用尺度を構成する困難はかなりのものである。この点で、格差原理は、社会的に最も恵まれない人々を同定するために、各人の所得を捕捉するだけで良い(但し脚注37で述べた留保条件を認めた上で)。また、制限付効用原理は、一定の社会的ミニマムを含んでいるが、その水準を決める客観的基準が定められていない。最後に、この点が哲学的には最も問題であると思われるのだが、

効用原理は、より有利な状況にある人々にとっての(効用で測った)より大きな利得のために、(同様に効用で測った)より少ない経済的・社会的利得をその全生涯に渡って受け入れることを、より不利な状況にある人々に求める。その点で、格差原理がより有利な状況にある人々に求めるよりも多くのことを、より不利な状況にある人々に要求する。実際、より不利な状況にある人々にそれを求めることは、極めて大きな要求であるように思われるだろう。心理的負担はどうしても大きくなり、不安定性をもたらしてしまうかもしれない。と言うのも、互惠性の原理としての格差原理は、他の人々が我々のために(或いは我々に対して)なすことに対して同じように応えるという我々の性向を当てにしているが<sup>39</sup>、一方効用原理は、共感の性向、或いはこう言った方が良いが、他の人々の利益や関心と同一化する我々の能力という、ずっと弱い性向により大きな重みを置いているからである(「再説」pp. 223-4 鈴木が一部表現を改めた)。

上の引用の最後の部分に注釈を加えておくと、

ロールズの言いたいことは、より恵まれない人々が自身の境遇に対して抱く不満にも拘らず、そういった社会編成を受け入れるためには、彼らが(自分よりも)恵まれた人々に対して余りにも強い妬みや憎しみを持たないことが必要で、そのためには、そういった恵まれない人々の側で、恵まれた人々の利益や関心に共感する性向という、殆ど有り得ないと思われる程の弱い(前節で我々が用いた言い方では「高度の(higher order)」)能力を当てにしなければならない、ということであろう。効用原理との比較は以上で終わりにし、以下では超自由主義原理との比較に移ろう。

超自由主義の正義原理は、次のように述べられる(「アナーキー・国家・ユートピア」p. 256, 以下では「アナーキー」と略記)。

**権原原理**：社会の成員は、その保有物に対して以下の条件の下で、またその限りでのみ権原を持つ。(a)正義にかなう仕方でも獲得された保有物に対して、その保有者は権原を持つ。(b)ある保有物に対して権原を有する者から正義にかなう仕方でも移転された財に対して新たな保有者は権原を持つ。

このように帰納的に定義された権原原理は次の公理によって補足され、実効的な意味を獲得する。

**公理3**：各人はその(才能などの)自然的素質及びそれによって獲得されたものに対して正義にかなった権原を持つ。

公理3の言う「正義にかなった権原」は自然権と呼ばれる。その名の通り、それは非常に厳格に理解されなければならない。自然権によって保証

された権原の対象は、本人の同意による他には如何なる事情でもこれを移転させることは不正義であるとされる。例えば、政府による課税として、そのような保有物の一部を徴収することは許されない（「アナーキー」p. 380。それ故ノージックによれば正義にかなった国家制度としては、その任務が市民の生命・財産を保護し法の違反者を処罰することだけに限定された「最小国家」のみが正当であるとされる。）。

権原原理を公正としての正義の第2原理と比較することは、従って、厳密には不可能である。何故ならこのように厳格に解釈された公理3は明らかに公理2と両立せず、それ故、両原理はそれぞれ異なった体系に属する原理だからである。つまり、帰納的な定義においてその初段である公理3を欠いた単独の権原原理は正義原理として殆ど意義を失っており、公理2を既に承認している原初状態で権原原理が提案されることは恐らく無いであろうし、また仮にそれが提案されても、第2原理ではなく権原原理が採択される可能性は無いであろう<sup>40</sup>。

そこで以下では、第2原理との比較というよりも、公正としての正義の立場から権原原理を含むノージックの議論について若干の論評を試みる。但しノージックの哲学そのものについて十分な論評を行なうためにはもう一つ別の論考を必要とするであろう。そのため、本節での以下の議論は不十分なものであり、またそれは、ノージックの哲学それ自体に対する批判を意図したものでは無いことを予め断っておく。

公理3の承認を迫ってくる超自由主義者に対して、公正としての正義の立場からこれを拒み公理2を擁護する論拠としては、先ず公理3が自然権をその基礎としている点を挙げることができる。前節で述べた通り、公正としての正義にとって自

然権は、人権の概念がそうであったように実践の水準<sup>41</sup>でのみ意味を持つに過ぎないのであり、それを哲学的概念としては強く疑っており、そのような概念を本質的な基礎として持つ公理を承認することはできない。しかし、これは言わば「純粋に形式的な」理由であり、道徳哲学の実質的内容に関わる理由とは言えない。

そこで、こちらの方がより根本的な理由なのであるが、我々は公理3（を仮に認めたとして）及びその直接の帰結としての権原原理は我々の熟慮に基づく判断に耐えることができない、と主張する。ここに言う「熟慮に基づく判断」とは、概略において次のような思考のプロセスのことである。

つまり、いま仮に公理1及び第1原理と（公理2の代わりに眼をつぶって）公理3を原初状態において採用し、その結果権原原理が採択されたでしょう（それは有り得ることである）。この結果が反照的均衡で有り得るかを吟味してみると、我々は到底そのような判断を支持することはできないのである。実際そのような原初状態では、そこで承認された二つの原理の間に不調和が存在する。何故なら前節で述べたように、公理1と第1原理からはミルの原理が強く示唆されるが、（仮定によって採択された）権原原理はこれと鋭く対立する。従ってこの状態に対して我々は、確信を持って肯定的な（道徳的）判断を下すことはできない。即ちこの状態は反照的均衡では無い。ここで、我々はこの原初状態を、確信を持って斥けることができなくとも良いことに注意せよ。肯定的判断に対して確信が持てなければ、それが反照的均衡でないと結論するのに十分なのである（第2節で引用した反照的均衡に対するロールズ自身の説明を参照せよ）。故に、我々は公理2に代えて公理3を採用することを拒否しなければならない。

このような結果となった理由は、明らかに、原

初状態の中に公正としての正義の根本理念である  
互惠性の理念と全く異質な要素が紛れ込んだから  
である。第3節の冒頭で見たように、互惠性の観  
点は公理1の中に既にそれなりの仕方含まれて  
おり、それが公理3と相容れなかったのである。  
そこで、権原原理が生き残る可能性は、(公理2  
と共に)公理1を落として、公理3のみを採用す  
るという場合に限られるように思われる。最後  
に、この場合について検討してみよう。

今、ある原初状態において公理3の下に権原原  
理が採択されたと仮定する。ここでは公理1が存  
在せず、従って第1原理も承認されていないこと  
に注意せよ(少なくとも、第1原理を承認する必  
然性は存在しない)。つまり、この原初状態では  
公理3の言う「保有物に対する自然権」は保証さ  
れているが、「人々の自由に対する権利(認証)」  
は存在していない。我々は再びこの社会状態が反  
照的均衡であり得るかを考えてみよう。ところで、  
数ページ前に我々はこう述べた。「ある社会が安  
定的であるためには、その政治的構想はそれ自身  
の支えを自分自身で生み出さなければならない。

このことは、通常、彼らを導いてその政治的  
構想をそれ自身のために支持させる、そのよ  
うな思考様式や判断様式並びに諸々の性向や  
感情を発達させることを意味する。それ自身  
のために支持するとは、政治的構想の諸々の  
理想や原理がしっかりとした理由を持ってい  
ると見なされる、ということである(再掲)。」

この主張は本質的には、原初状態の人々が道理  
になかった人たちである、という仮定から従うの  
である。そして反省の結果我々は、保有物への権  
原は存在するが基本的な自由への権利が存在せ  
ず、更には互惠性の観念が全く存在しない社会で

は、そこでの政治的構想がこういった「それ自身  
の支え」を生み出すことは到底期待できないこと  
を知る。つまり、そのような社会が安定的に存続  
することは期待できない。従って、この状態は反  
照的均衡ではあり得ない。故に、この原初状態も  
また棄却される。

以上の議論は、原初状態と反照的均衡の組み合  
わせによる分析が如何に強力であるか、またロー  
ルズの発見したそれぞれ二つの公理と原理から成  
る均衡(ロールズ均衡と呼ぼう)が如何に安定的  
であるか、を示している。見られる通り、理論の  
大前提たる二つの公理を両方とも欠いた状態か  
ら<sup>42</sup>、我々は分析によって元のロールズ均衡を回  
復できるのである。(つまり、ロールズ均衡は大  
域的に安定なのである。)しかし、同時にこの議  
論は公正としての正義の中での議論であって、始  
めに断っておいた通り、ノージックの哲学的主張  
それ自体を斥けるものではないことにも注意せね  
ばならない。恐らくノージックは、公理2のみな  
らず原初状態の概念及び反照的均衡の概念も認め  
ないと思われるからである。

そこで、ノージックの立場から公正としての正  
義がどのように批判されるのかについて検討する  
ことにしよう。但し、「アナキー」における彼  
の議論は非常に広範であって、その全てに渡って  
検討し尽くす事はできない。我々は紙幅の許す範囲  
でこれを扱うに過ぎない。

ところで、ノージック自身も、人間の自然的素  
質を社会の共同資産と見る見解としての公理2  
と、彼自身の哲学的見解である公理3との間の違  
いが本質的であると考えているように思われる。  
それ故、権原理論の立場からの公理2に対する批  
判は、「アナキー」の353頁から381頁までに  
渡って綿密に行なわれており、明らかにこの点に  
ついての議論に最も重点が置かれている。しかし、

その批判はあまり説得的であるとは思われない。例えば、彼はその結論に近い部分で次のように述べている。

何故自然的才能についての知識は原初状態から排除されなければならないのか（無知のヴェールによって人々が自分の才能を知らされていないことを指す（鈴木）。思うに、その基礎にある原理は、もし何かの具体的特徴が道徳的観点からして恣意的であるならば、原初状態にいる人々は自分がそれを持っていると知るべきではない、というものであろう（その通りである（鈴木）。しかしこれでは、彼らが自分自身について何かを知ることを全て排除することになろう。何故なら、彼らの個々の特徴（合理性、選択能力、三日以上の生存期間を持つこと、記憶を持つこと、自分と似た有機体とコミュニケーションする能力を持つこと、等を含む）は、彼らを創り出した精子と卵子が一定の遺伝的素材を含んでいたという事実に基づくからである。この二個の配偶子が特定の構造を持つ化学物質（ジャコウネズミや木の遺伝子ではなく人の遺伝子）を含んでいたという物理的事実は、道徳的観点からは恣意的であり、つまりそれは、道徳的観点からは、単なる偶然なのである。…（「アナキー」pp. 374-5）

ノージックはこの議論がやや牽強附会かもしれない、という可能性を認めながらも（あるいは、それら（自然的素質）が道徳的に恣意的な事実から生じるという理由だけで、合理性その他についての知識を排除するように示唆するのは、性急に過ぎるかもしれない（「同」p. 375）…）、結局は、

かくして、自然資産の差に起因する保有物の差は抹消されるべきだと証明する議論が欠けている以上、自然資産の差は道徳的観点からして恣意的だという（曖昧な）主張によって、原初状態に関する何が、如何にして基礎づけられるのか、は明らかではないのである（「同」pp. 375-6）

と断定する。

これに対してロールズがどのように答えるかを、我々は既に知っている。それは、この見解（自然的資質を社会の共同資産と見る見解）は原初状態において互惠性の観点を表現することによって格差原理を基礎づけるのだ、というものである。彼自身に語ってもらおう。

才能に恵まれている人々は、なお一層の利益——何故なら彼らは才能分配上の幸運な地位にあるということからだけでも既に恩恵を受けているから——を獲得することを奨励されるが、それは、彼らが生まれつきの才能を訓練し、またそれを才能に恵まれない人々の善に貢献する仕方で使用するという条件が満たされている限りでのことである（「再説」p. 133）。

そして、この見解に対するノージックの反論は、我々を激しく失望させるものである。

もし人々の資産や才能を、他の人々に奉仕させるようにそれに引き具をつけて利用することができないなら、これらのまれな資産や才能を取り除くか、その者自身やその者の選んだ誰かの利益のために彼らが活用されることを禁じるよう、何かが為されるのだろうか。



後の場合、たとえこのように禁止しても、他人の才能と能力を自分の利益のために利用することが何らかの理由でできない人々の絶対的な地位が改善されなくとも（禁止せよ）、ということなのか。嫉妬がこの正義感の底にあり、その根本概念の一部をなしている、という主張はそんなにおかしいだろうか（「アナーキー」p. 378 強調はノージックによる）。

我々は、ノージックほどの才能と名望を備えた哲学者が、このような見解を真面目な批判として述べていることについて、心から残念に思う。それ故、この点についてはここまでにして、議論を先に進めることにする。

そのために、様々な「手続き上の正義」の考えについて復習しておかなくてはならない（「正義論」第 14 節）。我々は先ず、「完全な手続き上の正義」と「不完全な手続き上の正義」を思い出そう。完全な手続き上の正義の例は、二人の人間がケーキを分けようとしている状況で説明できる。明らかにこの時、一方がケーキを切り分けて他方が自分の分を選ぶ、という手続きが完全に公正な分配を実現する。この簡単な例の場合、重要なことは、(a)が公正な分割かについて手続きとは独立な基準が存在する（均等な分割）。次に(b)望まれる結果を導く手続きが具体的に存在する。

他方、司法裁判は不完全な手続き上の正義の例である。この場合、条件(a)は確かに存在するが（実際に罪を犯した者に、かつそのような者のみに有罪の判決が下される）、条件(b)は存在しない（確実に冤罪を防ぐことのできる裁判手続きは存在しない）。更に、条件(a)は欠けているが、条件(b)は存在するような場合、そのような正義は「純粋な手続き上の正義」と呼ばれる。その例として、ギャンプル（公正な賭け事）が挙げられる。賭けの結

果が明らかになった後での賭け金の分配がどのようなものであったとしても、それは正義にならなかったものとみなされるからである。

ノージックは権原原理の定める正義の原理は、この意味で純粋な手続き上の正義であり、公正としての正義の定める正義の原理（格差原理）はそうでは無く、それはせいぜいのところ、裁判などと同じく不完全な手続き上の正義でしかない、と主張する<sup>43</sup>。権原原理はまた、歴史依存的正義である。それは、結果として生ずる（所得や資産などの）分配がどのような歴史的経緯で実現したのかを問題にする。仮に同一の結果が生じたとしても一方は正義に適った手続き（功利と権原原理）に従って生じたが、他方はそうでは無く、それ故こちらは正義に適っていないと判断されることがあり得る。それに対して、格差原理は、本質的には結果状態の正義である（「アナーキー」p. 330）。それは、基本的には生じた分配の結果にそれ自体に対して、格差原理を満たすかどうかを判断するのである。そして、我々はノージックのこれらの主張を確かにその通りであると認める。

ノージックは、公正としての正義が原初状態からの導出という「手続き」を経た原理は正当である、と主張するのであれば（確かにそう主張する）、そのような過程を経て確立された原理は完全な、または純粋な手続き上の正義であるべきであり、格差原理がそうでない以上（確かにそうでない）、それは瑕疵のある原理であると結論する。

契約論は、特定の手続きから生成するものは何でも正しいのだという仮定を体現している。この基本的仮定の効力の土台の上に契約論の効力が載っているのである。それ故契約論は、「原初状態における人々の承認」などの手続き上の原理群が社会制度（の是非）

を判定するための配分的正義の基本的原理群となることを予め除外するような構造を与えられるべきではない。つまりどんな契約論も、その帰結がそれ自体の土台にある仮定と同じ種類のものとなることを不可能とするような構造をとるべきではないのである。もし手続きというものがある理論の基礎となるに十分であるなら、それはその理論の帰結となり得るものとしても十分である。二股をかけることはできないのである（「同」pp. 346-7）。

この主張を我々はどのように考えるべきであろうか？ 先ず第一に、上の引用における「手続き上の原理群が社会制度（の是非）を判定するための配分的正義の基本的原理群となることを予め除外するような構造」とは、権原原理とは違って、結果状態的正義である格差原理の場合、原初状態で人々がこの原理を採択するという手続き自体が個々の所得や資産の配分の正当性を判断する基準を与えるのでは無いことを意味しているであろう。それに対して、権原原理は純粋な手続き的原理であり、原理自身がそのような判定を行なう基準を与えるのである。我々はこれが確かにその通りであると認める。

その上でしかし、「特定の手続きから生成するものは何でも正しいのだという基本的仮定の効力の土台の上に、契約論の効力が載っているのである」とノージックが主張する時、彼は公正としての正義の、メタ倫理学としての性格（脚注4参照）を見ていないのだと思う。権原理論の場合は、全ての論証はメタレベルで行なわれる。そして、それはそれで結構である。しかし、公正としての正義において、原初状態における一連の論証は「形式体系」内部のものであり、その解釈と判定がメ

タレベルで行なわれるのである。つまり、原初状態での承認という手続きと、格差原理の内容に関する（我々自身の）判断は理論の異なった水準にあるのであって、決して「二股をかけている」のでは無いのである。この点においてノージックには誤解があるのだが、しかし、彼の批判には確かに我々にとって重要な論点が含まれていると思われる。

仮にもしも、熟慮に基づく判断に耐えるような正義原理でかつ完全な手続き上の正義であるようなものが存在したならば、それに越したことはないであろう。しかし実際にはそのような正義原理は存在しないであろう（もしもそのような正義原理が存在するのであれば、何故依然として発見されていないのであろうか？）。また、確かに権原原理は純粋な手続き上の正義であるが、既に証明されたように、それは我々の熟慮に基づく判断に耐えない。従って、もしもノージックがこの理由で権原原理が格差原理に優越する、というのであれば、我々はこの主張を認めることはできないが、格差原理は不完全な手続き上の正義であるという指摘は重要であり、それは公正としての正義の理論的弱点を鋭く突いているのは確かであると思われる。

つまり、完全な手続き上の正義または純粋な手続き上の正義の場合には、その正義原理を実現する社会制度が現実に存在するか否かは問題にならないが（何故ならそのような原理から結果において生じた状態は、定義によって正義に適うから）、不完全な手続き上の正義の場合には、この点が深刻な問題として現れるのであり、そのことを我々は既に脚注16で指摘しておいた。我々がこの点を認めるのは、ノージックに対して公平を期すためでもあるが、この問題をはっきり見据えることが今後、我々が公正としての正義に対して責任を

負い、それを発展させていくために絶対に欠かせないと考えるからである。

「アナーキー」は以上の点以外にも、興味深い様々な議論を行っており、それは間違いなく政治・道徳哲学の歴史において重要な地位を占める作品である<sup>44</sup>。しかし、本稿の目的にとってはこの作品に対する論評は以上で一先ず十分であり、次節ではドゥオーキンのこれもまた重要な作品「権利論」について論じることにしよう。

## 5. ドゥオーキンによるロールズ解釈

ドゥオーキンは、その著書「権利論」第 5 章で興味深いロールズ解釈を提出している。この解釈の根本的動機は、これまで幾度か触れてきたドゥオーキンの（一般的）権利概念と整合的となるような、公正としての正義に対する解釈を与えることであると推察される。本節では、この解釈を取り上げて我々の解釈と比較しよう。

ドゥオーキンのロールズに対する批判は先ず第一に、原初状態における同意を主体相互の間で取り交わされた契約と呼ぶとき、それが仮想的な性質のものである、ということである。

ロールズは、ある人間集団が彼の描くような社会契約をかつて現実に締結したとは考えていない。彼が論証するのは、ただ次のこと、即ち合理的な人間の集団が原初状態に自らが置かれていることを知れば、二つの正義原理を契約により採用するであろう、ということである。ロールズの契約は仮想的なものであり、仮想的な契約は当該契約事項の執行が公正であることを示す独立的な論拠を提供しない。仮想的な契約は単に現実的な契約の色あせた形態なのではなく、そもそも契約とは言

えないのである<sup>45</sup>（「権利論」p. 198）。

我々はここでも、サンデルに見られたのと同様の、哲学的表象装置としての原初状態に対する誤解に遭遇する。既に明らかな通り、原初状態の人々が採択した原理を我々が「正義の原理」と考えるのは、彼らの取り交わした約束（契約）が「約束（契約）」として我々を拘束すると考えるからでは無い。原初状態の契約には、それが現実的であろうと、仮想的であろうと、そのような拘束力などあるはずが無い。ドゥオーキンの言う通り、それは、そもそも如何なる意味でも現実に効力を持つような契約でありはしない。

しかし、ドゥオーキンはサンデルとは違って、批判をこの水準で止めずにさらに議論を進める。彼は反照的均衡の考えを非常に正確かつ厳密に提示し（「同」pp. 204-7）、仮に均衡化が図られる前提と結論がそれぞれ原初状態と正義原理に対応するとしたならば、という想定に対して疑問を呈した上で、次のような鋭い洞察を示す。

原初状態はより深い理論へと向かう中継的な論、一つの間接点であり、原初状態の諸条件を基礎付ける哲学的論証は、このより深い理論によって提供されることが示唆される（「同」pp. 208-9）。

実際その通りであって、我々はそのような「深層理論」を公理 1, 2 として取り出したのである。これらの公理は、ロールズによってそのように断られてはいなかったが、彼の議論の中に顕に現れていたものであった。それに反してドゥオーキンの場合は彼自身の哲学的立場（権利主義法哲学）と整合するような深層理論をいわば捻出するのである。以下でドゥオーキンが彼流の深層理論（以

下の公理4)を提出する議論の過程を詳しく見ていくことにする。我々はドゥオーキンの結論には同意しないであろうが、彼の議論には傾聴すべき貴重な洞察が数多く含まれていると考える。ドゥオーキンは、一般に道徳哲学には二種類の理論モデルが存在するという興味深い指摘をする。

第一のモデルを「自然(的)」モデルと呼ぶことにしよう。このモデルは、一定の哲学的立場を前提としており、これは次のように要約し得る。即ちロールズの二つの原理で示されているような正義理論は、客観的な道徳的実在の記述であり、これらは人間や社会により創造されるのではなく、物理法則と同様に発見されるべきものである。…倫理的推論や道徳哲学は、具体的判断を正しい秩序で組み立てることにより基本的原理を再構成する手続きなのであり、これは丁度、自然史家が発見された骨の諸断片から、動物全体の骨組みを再構成するのと同様である。

第二のモデルはこれと全く異なる。このモデルは、正義の直感を独立した諸原理の存在の手懸りと見るのではなく、むしろ、たまたま同時に見つかった骨の集塊にぴったり合う動物を彫刻家が彫刻しようとする場合のように、直感を構成すべき一般理論の規約に基づく特徴とみなすのである。この「構成(的)」モデルは自然モデルとは異なり、正義の原理を固定した何らかの客観的な実在とは考えず、従って、これらの原理の記述は通常の意味で真ないし偽でなければならない、とは考えない。しかし、このモデルにはこれとは別の、ある意味ではより複雑な前提が含まれている。即ち人々が特定の判断に基づいて行動する場合、彼らはこれらの判断を一つの整合

的な行為計画へと適合させるべき責任を有し、或いは、少なくとも公務にあって他者に対し権力を行使する者はこの種の責任を負う、という前提である(「同」p. 211 鈴木が一部日本語を改めた)。

その上で、公正としての正義は構成モデルと考えられなければならない、と結論する。その理由は、反照的均衡の考えは、構成モデルには適合するが、自然モデルに対してはそうではない、ということにある。ドゥオーキンがこのような主張を行なう理由は、後に明らかとなろう。

我々は、道徳哲学の理論には立場を異にする二つの考え方がありという指摘の重要性を認めた上で、公正としての正義は構成モデルでなければならないとする結論には留保を表明したいと思う。何故なら、ドゥオーキンの言う自然モデルと構成モデルは互いに背反するものではなく、通常はある一つの理論が両方のモデルの性格をある程度まで兼ね備えていると考えるからである。

実際、恐らくドゥオーキンが自然モデルの典型例として念頭に置いていた思われ、上で自然モデルの説明の際にも挙げていた、純粋数学や素粒子物理学の諸理論を考えてみれば良い。疑いも無く普通これらの理論は発見されていくものであって、人間によって創造されていくものとは考えられていない。しかし、こういった分野の理論が自然モデルでしかないというのは、非常に通俗的な見方である。現実にはそれぞれの学問の歴史において、同一の内容の理論がより一般化され抽象化された背景の下に考えられるようになり、その概念や理論構成は発展し成長していく。それらの理論は、必ずしも固定した何らかの客観的な実在に対応していると考えられてはいない。少なくともそれは明らかなこととはされていない<sup>46</sup>。つまり、



数学や物理学の理論はドゥオーキンの意味での自然モデルであると同時にある程度まで構成モデルである。そして、現代の数学者や物理学者の誰もが以上のことを当然視しているのである。

しかし、これらの理論を構成モデルとして捉えた時にも、それぞれの歴史的に所与の時点でそれは真ないし偽である（偽であることが判明した理論は理論とは言えないから、常に真である）。これが、通常人が真あるいは偽を述べる時に意味していることなのである。言い換えれば、構成モデルに対して、人は真偽を問題としないのでは無い。構成モデルにおいても、人は真剣にその真理性を問題とし、真である原理を求めるのである。

ドゥオーキンが構成モデルの説明をする時に彼の念頭にあるのは、法律家が裁判官などの立場で実際の裁判において判断を下す場面である（「同」p. 212-3）。上に引用した構成モデルの説明の最後の部分（「より複雑な前提」）にそのことが示されている。しかし、ここで言われている「特定の行為が適合させられるべき」とされる「一つの整合的な行為計画」を原理と呼ぼうと何と呼ぼうと、それはそのように特定の行為を行なう人（例えば「公務にあって他者に対し権力を行使する者」）にとって、真である、と受け止められているのでなければ、一体何なのであろう。まさかドゥオーキンは、これをその時々単なる便宜的規定であるなどとは言まい。その原理が例え構成モデルの考えに従って、発見されたものではなく構築されたものであると考えられている時でも、それが単に何らかの意味で整合的であるだけでなく、真なる原理である、と裁判官が見なすのでなければ、彼は確信を持って自己の勤めを果たすことなどできない相談であろう。言い換えれば、そのような「原理」は整合的さえあれば何でも良い、といったものではなからう。

反照的均衡の考えが、自然モデルよりも構成モデルの考えにより良く適合している、というドゥオーキンの主張は正しい。実際、我々は第 3 節で、自然権の存在論的な根拠に対して疑義を表明した後、それにも拘らず現在までのところ明らかに一種の自然権として一般に理解されている人権の概念を擁護するに当たって、反照的均衡の考えに頼った。我々は、ほんの通りすがりにではあるが、人権概念が歴史の進展の中で、より確固としたものへと構築されていくであろうという期待を述べた。つまり、その議論で、我々は、公正としての正義が有する構成モデル的な性格に訴えたのである。（しかしまた、その人権概念は、真なる権利概念として構築されていくことが期待されていたことにも注意してもらいたい。）また第 2 節で述べたことだが、そもそも本論考の全体が、公正としての正義の基礎概念である原初状態の作り変えを通じて、より透明な正義理論を構築しようとする試みなのである。公正としての正義が確かに、構成モデルとしての側面を強くもつことを我々は否定することはできない。

しかし他方で、「正義論」におけるロールズの認識論的立場は、明らかに公正としての正義を自然モデルとして捉えようとするものである。

ともかく理想としては、諸原理を承認することが原初状態の完全な記述と首尾一貫する唯一の選択であるということを示したい。そのための論証は（最終的には）厳密に演繹的であることを目指している。原初状態の契約当事者の信念や利害関心に関して多種多様な想定が設けられているため、彼らは確かにある心理を有している。これらの想定は、この初期状態の記述が含む他の想定と共に理論上の土俵に登場する。だが政治学や経済学におけ

る諸理論が証明してくれるように、そうした諸前提からの論証は十全に演繹的でありうるのは疑うべくも無い。私たちは一種の〈道徳幾何学〉を目指して努力すべきであって、その目標は幾何学という呼び名が内包するあらゆる厳密性を備えている。あいにく本書の推論・理由づけはそこには遠く及ぶまい。本書の推論・理由づけは全体に渡って極めて直感的なものだからである。けれども、己が達成したいと願う理想を心に抱くことは、絶対に欠かすことはできない<sup>47</sup>（「正義論」p. 163）。

ところで、よく知られているように、1980年代以降、ロールズは公正としての正義の理論的性格付けについて、姿勢の変化を見せ始める。彼は、現実的な社会の道徳的環境は、必ずしも一致しないがどれも道理にかなった複数の教義を抱いた人々が共存している状態であり、このような状態が道徳的、政治的に恒久的な正義の環境であることを強調するようになった。今や公正としての正義は、そのような社会において、哲学上の或いは道徳上の包括的な教義ではなく、政治的教説である。この立場は1993年の「Political Liberalism（政治的自由主義）」によってはっきりと打ち出され、「再説」もこの立場からの理論の見直しを含んでいる。「正義論」から「政治的自由主義」への移行は、理論の自然モデルから構成モデルへと軸足を移動させていった軌跡として捉えることも或いは可能かもしれない。

このように、ドゥオーキンの言う自然モデルと構成モデルの考え方は、哲学における合理論と実在論（経験論）、観念論と唯物論などと同様に、様々な理論に見られる「傾向・性格」なのであり、数学・物理学のように自然モデルの性格が支配的な理論的学問の中にも構成モデルの性格は存在し、

逆に経済学・言語学等の構成モデルとしての性格が支配的と見られる学問にも自然モデルの傾向を窺うことができるのである<sup>48</sup>。

従って、公正としての正義は構成モデルとしてしか考えられない、というのは極端に過ぎる意見なのであって、せいぜい言えることは、公正としての正義は構成モデルとしての傾向が強い（支配的である）という程度のことであり、ロールズの自身の理論に対する態度に鑑みるならば、この意見ですら明らかとは言えない。しかし、我々としてはこのように弱められた意見に対してならば、敢えて異論を唱えるつもりはない。むしろ、先にも述べた通り、公正としての正義に対して構成モデルの可能性が開かれていることは、我々としても歓迎する所なのである。

そこで、ドゥオーキンの議論に戻ろう。彼は、公正としての正義の深層に存在し得る理論として三つの可能性を挙げる。(i)目的に基礎を置く理論、(ii)権利に基礎を置く理論、(iii)義務に基礎を置く理論、である。そして、可能性(i)及び(iii)を不適當として斥ける。例えば可能性(i)目的（目標）に基礎を置く理論の場合、

ある特定の支配的目標、例えば社会における平均的福祉の増大、あるいは国家の権力や權威の増大、更には善に関する一定の理念に従ったユートピアの創造といった目標が、政治理論において根本的なものとして措定されているとしよう。もしこの種の目標が根本的なものであれば、社会において当該目標を最大限に促進するような物質、権利、利益ないし負担の分配は是認され、これと異なる分配は批判されることになる。しかし、…どのような分配様式が相対的目標に寄与するかだけが考慮され、分配自体の公正さが全く重要視

されないような問題に対して、各人に拒否権を認める体系<sup>49</sup>が何らかの正しい解決を提供する根拠は全く存在しない（「権利論」pp. 229-30）。

同様の理由で、可能性(iii)義務に基礎を置く理論、もまた斥けられる（「同」p. 231）。そこで（予想通り？）最後の可能性(ii)、即ち権利を基礎に置く理論が、深層理論に対する可能性として残されるのである。そこにおいて、ドゥオーキンが前もって念入りに、公正としての正義は構成モデルである、というテーゼを用意しておいた理由が明らかになるはずである。

しかし、ドゥオーキンの議論に対する検討をさらに進める前に、我々はこの時点で彼の所説に対して留保と異議を表明しておきたい。先ず第一に、「理論における目的」を第 3 節の最後で述べた「社会にとっての善」の意味に取れば、我々の公理 1 は「目標（目的）を基礎に置いた（深層）理論」であると言うことができ、更にそれはミルのような功利主義論者の立場とも整合的であり得ることを我々は既に示した。ドゥオーキンが上の引用で、公正としての正義が目的論である可能性を否定した議論は、まさにロールズが功利主義を、その「目的」の意味を通常通りに狭く解釈して批判した論法そのものであり、公正としての正義がこの意味で目的論的でないことは始めから明らかなのであって、原初状態の深層理論が目的を基礎に置くことができないことを示す議論としては全く受け入れることはできない。ドゥオーキンが彼の主張を正当化するためには、これとは別の議論を用意しなければならないはずである。従って議論のこの段階では、深層理論が目的を基礎とする可能性は未だ排除されていないことを確認しておく。

さて、基礎に置かれるべきこの（基本的）権利とは、どのような権利であろうか？それは明らかに、生命の安全や、一定の善の観念に従った生活を営む権利といった、ある特定の個別的目標に対する権利ではあり得ない。無知のヴェールの掛けられた人々はこのような個別の権利に対してどのような優先順位を付けるべきかを知らないからである。従って、深層理論における基本的権利は何か抽象的権利でなくてはならない。ドゥオーキンは、そのような抽象的な権利として二つの可能性を挙げる。自由に対する権利と平等に対する権利である。しかし、驚くべきことに、ドゥオーキンは、自由への権利をロールズの深層理論における基本的権利と見なすことはできないと主張する。何故なら、自由に対する権利は、（政治参加や言論の自由のような）特殊な自由と一般の自由を区別しなければならないが、

確かに、原初状態における契約当事者は一般的自由に対して関心を有しており、これを自覚している。というのも、彼らは契約締結後に初めて自分達が一定の特殊目的を志向していることに気付く訳であるが、この特殊目的が何であれ、一般的自由は「それ自体として見る限り」これらの特殊目的を達成するために必要な力を増強することになるからである。しかし、「それ自体として見る限り」という限定条件は重要な意味を持つ。というのも、彼らは一般的自由が全体としてこの種の力を現実を増強することになるか否かを（無知のヴェールのために）認識する手段を持たず、むしろこれを疑う強い理由を自覚しているからである。つまり、彼らは一般的自由以外に他の利益関心を有しているかもしれない、これは他者の行為を政治的に拘束することに

よってのみ保障され得ることを知っているの  
である。それ故、もしロールズの描く人間が  
何らかの種類の自由権を有し、契約状態もこ  
の自由権を具体化すべく特徴付けられている  
とすれば、この自由権は特殊な自由への権利  
でなければならない（「権利論」p. 236）。

しかし、これもまたあり得ないことである。明  
らかにロールズはこういった特殊な権利を、「契  
約の条件ではなく、むしろ契約の産物として提示  
している（「同」p. 236）からである。

上に引用にした議論は、本質的には脚注16で  
紹介したH.L.A. ハート（1973）の指摘そのもの  
であり、我々はその重要性を認めるに吝かではな  
いが、この議論が深層理論における権利が自由へ  
の権利ではないことに対する論証として適切なも  
のであるかどうかは分からない。何れにしても本  
稿の目的にとっては、これについて決着をつける  
必要はないので、ドゥオーキンの議論を先に進め  
ることにする。こうして、深層理論における権利  
は平等に対する権利であるという可能性のみが残  
され、彼は次の結論を得る（「同」p. 240）。

公正としての正義は次の公理を深層理論として  
持つ道徳哲学の理論である。

**公理4：**人間は、平等な配慮と尊重を受ける万人  
の自然権を有する。この自然権は生まれつき  
や何らかの功績或いは長所の故にではなく、  
一定の計画を遂行する能力を与えられた人間  
存在として端的に与えられる。

我々は第3節で、自然権の哲学的（存在論的）  
資格について、深刻な疑義を提出しておいた。熟  
練した法哲学者として、ドゥオーキンは自然権概

念のあらゆる哲学的困難を知り抜いていたに違  
ない。公正としての正義は構成モデルである、と  
いうテーゼがものを言うのはこの地点なのであ  
り、ドゥオーキンはここで、このテーゼの力を限  
界まで発揮させる。彼は、自然権概念は自然モデ  
ルの理論では困難が大きいが、構成モデルにおい  
ては、そうではないと主張するのである。

構成モデルにおいては、自然権の想定は形而  
上学的に見てそれ程野心的なものではなく、  
自然権が要請するのは単に次のような仮定に  
過ぎない。即ち当該モデルの意味において最  
善の政治的プログラムは個人の一定の選択行  
為の保護を基本的と考え、これを如何なる目  
標や義務——ないし両者が結合したもの——  
にも真の意味で服さしめることのないような  
プログラムである、という仮定である。この  
仮定はこれに反する他の基本的概念の選択以  
上に、疑わしく議論の余地のある存在論を要  
請している訳ではなく、特に、一般に広く受  
け容れられている様々なタイプの功利主義の  
基礎にある基本的目標の仮定以上に疑わしく  
議論の余地のある存在論を要請する訳ではな  
い（「権利論」p. 233）。

しかし、そうであろうか？ 我々の考えでは、  
自然権概念の存在論上の資格の疑わしさは、自然  
モデル、構成モデルといった理論の哲学的性格に  
よって左右される範囲を超えて出ている。それは、  
どちらのモデルにおいても問われ得る疑念であ  
る。第3節で人権概念の擁護を試みた際、我々は  
むしろ理論の構成モデル的な性格が現実に触れる  
契機に着目していたのである。言い換えれば、  
我々は、自然権概念が意味を獲得し得る領域を、  
自然モデルと構成モデルの水準ではなく、理論と



実践の水準に求めたのである<sup>50</sup>。しかし、この点であり厳しくドゥオーキンを責めることはできない。我々もまたこの論点について、自説を十分に展開している訳ではないからである。

ドゥオーキンは念を押すように、上の引用に引き続いて、ロールズ理論の基礎に自然権を置く自説を次のように補強する。

ロールズの深層理論がこれらの権利（深層の基礎にある権利）を、法的ないし規約上の権利ではなく自然権と見なしていることも別に意外な事ではない。明らかに、権利に基礎を置くあらゆる理論は、単に審議に基づく立法や明確な社会的慣習から生ずるような権利ではなく、むしろ立法や慣習を判断するための独立した根拠となるような特定の権利を前提としなければならない。構成モデルの立場に立てば権利がこの意味で自然権であるという想定は、単なる一つの想定、即ち我々の政治的信念を統合し説明し得る力を持つか否かといった観点から提示され検討されるべき一つの想定に過ぎず、このような論理的整合性と経験的テストに服するべきプロジェクト上の一つの基本的決定に過ぎない（「同」pp. 233-4）。

我々はこれを、ロールズの深層理論は権利を基礎に置く理論であることを証明するという、誤った目標を達成するための（疑わしい）議論であると見なすことができよう。

我々は、ドゥオーキンの非常に緻密な議論をあまりにも図式的に要約することによって、元々それが備えていた説得力を失わせてしまったかもしれないという点について、彼にお詫びしなければならない。しかし、そうではあっても、彼のロー

ルズ解釈においては、致命的な論点が看過されていることが明らかである。本稿の議論をここまで注意深く辿ってきた読者にはそれが何であるかお分かりのはずである。公理 4 において失われているのは互惠性の観点であって、その損失は、たとえそこで「平等な配慮と尊重」を受ける権利が保障されていても、それによって十分に償われはしない。互惠性の観点こそ、ロールズに至るまで受け継がれてきた、自由主義思想の最良の哲学的伝統なのであって、彼の思想をその最も深い部分で支え、かつそれに無比の力を与えているのである。

原初状態は、互惠性の観点を理論の始めから組織的に組み込むためにこそ必要なのであり、我々が不偏的な立場で秩序ある互惠的な社会を表象するためにどうしても欠かせない理論装置である。功利主義はこの概念を欠いていたために、そのような社会を「公平な観察者」を虚構しその観点で表象するしかなかったのであった<sup>51</sup>。

原初状態は、恐らく、思想史的にその起源を辿ればホブズ、ロックらの自然状態に行き着くのであろう。よく知られているように、「万人の万人に対する戦争状態」である自然状態において表象されている社会はおおよそ互惠的な社会ではない（スピノザを例外として。脚注 25 参照）。彼らの場合は、自然状態から国家主権を作り出す社会契約の過程に互惠性の観点が確かに存在するのだが、それは自然状態そのものからは窺うことはできない。ロールズが、この言わば「殺伐とした」観念を見事に逆転させて、公正な協働のシステムとしての社会の基礎に原初状態を見出すことができたのは、彼の非凡な理論的洞察力と共に、その類いまれなる高潔な人格がこれを可能にしたのであろうと我々は推察する<sup>52</sup>。

原初状態は、それ故、公正としての正義がその上で議論を展開する「場（舞台）」なのであり、

それは基本財とは違って、無くても済まされるような単に便利な理論的道具ではない。ドゥオーキン<sup>1</sup>は決して原初状態をそのように評している訳ではないが、彼がサンデルと共にその概念を如何に誤って理解しているかを、我々は度々眼にしてきた。彼らほどの明敏な哲学者にしてあのような無理解を示していることは、原初状態の概念が彼らのロールズ理解において二義的な役割しか果たしていないことの証左である<sup>53</sup>。

以上から我々は次のように結論する。ドゥオーキンの解釈は、互惠性の観点とともにロールズの哲学からその力の大きな部分を奪ってしまうものであり、我々としてはこれを受け容れることはできない。

## 6. 結論

マッキンタイア (1981, 1984 (第2版)) は、その第17章をロールズとノージックの議論への批判に当てている。ロールズに対する批判は、今やお馴染みのものである。

もし、ロールズの論じることが、〈無知のヴェールの背後にいる人で、自分の必要が満たされることについてその成否も仕方も知らず、また自分の権原が何であるかも知らないような人なら誰でも、合理的には、必要を顧慮する原則の方を権原を顧慮する原則よりも選好すべきだ〉と言う点にあるとすれば——恐らく彼 (ロールズ) はそのために合理的な決定理論の原則を引き合いに出すのだろう——、直ちに次のような答えが返ってくるに違いない。〈私たちはそうした無知のヴェールの背後には決していないし、さらにこの無知のヴェールがあっても譲渡不可能な諸権利

についてのノージックの前提は論難されないままである〉と (『美德なき時代』 p. 304 強調はマッキンタイアによる)。

原初状態の分析からノージックの議論に対する決定的な反論ができないことは第4節で既に述べたところであるが、我々は相変わらずここでも理論的表象装置としての原初状態に対する無理解 (私たちはそうした無知のヴェールの背後には決していない) を見て取ることができる。そして、マッキンタイアは、ロールズとノージックに共通の社会観を問題視する。

両者 (ロールズとノージック) の立脚点からすると、私たちはあたかも他の諸個人の一人と一緒に難破して無人島に打ち上げられたかのようなのである。各人は私にも他の全ての人にも見知らぬ人であるという訳だ。作り出されなければならないのは、そうした状況で私たち一人一人を最大限安全に守ってくれる諸規則である。… (『同』 p. 305)

ノージックに対してはともかく (ノージックの立脚点は、まさにホップズ・ロック流の「自然状態」であるから、或いはこのように言うことも可能かもしれない。但し、決して自明では無い。)、ロールズの社会観をこのように評することが如何に誤った見方であるかは、今さらくたくたく説明する必要はあるまい。

マッキンタイアのような注意深い論者がいとも容易にこのような誤解に陥ってしまうのは、原初状態についての (いつもの) 誤解と共に、ロールズ自身の (メタレベルの) 社会観を披瀝する議論が、大部の「正義論」の最終部 (第3部) に至って初めて登場するために、その著書の始めの部分

で論じられている(原初状態などの)理論的な議論との関連が見えにくいせいもあると思われる。我々は本論考で、ロールズが(特に)最終章で彼の互恵性に対する考えを展開する議論(彼の社会観)を、より組織的に原初状態そのものの中に組み込むことによって、この点を少しでも改善しロールズの哲学的真意を僅かでも明らかにできたことを願う。

しかしマッキンタイアに対しては、このような彼の、公正としての正義に関する誤解を個別的に指摘するだけでは十分では無い。何故なら、彼の批判はそれよりも遥かに長い射程を持つ議論なのであって、それは古代から現代までの西欧の道徳哲学の伝統の総体に対する批判を意図したものである。彼は哲学史に関する驚嘆すべき知識と教養を駆使して、次の二つのテーゼを提唱する。

- (1) 3世紀に渡る道徳哲学と1世紀に渡る社会科学の努力にも拘わらず、依然として私たちは、自由主義的個人主義の観点についての何らかの首尾一貫した合理的に擁護可能な言明を欠いている。
- (2) アリストテレス的伝統は、私たちの道徳的・社会的態度とコミットメントに理解可能性と合理性を回復する仕方で述べ直され得る(「同」p. 316)。

テーゼ(2)の言う「アリストテレス的伝統」とは、元々のアリストテレスの道徳哲学の教説ではもちろん無い。それは、(1)の言う「自由主義的伝統が破産している」ことを説明する中で、それと対立し、それに取って代わるものとして提出される。それ故、二つのテーゼは互いに独立では無いのだが、筆者は、テーゼ(2)を支えているマッキンタイ

アの巨大な歴史的考察それ自体を論評するだけの能力も資格も欠いている。そこで、以下ではテーゼ(1)について現代に生きる一人の自由主義者の立場から、若干の疑問と留保を表明しておきたい。但し我々は、テーゼ(1)の真偽を問題とするのでは無い。このことの意味は以下で明らかとなろう。

ところで、アリストテレス的伝統とはアリストテレスの教説と強い繋がりを持つマッキンタイアの道徳哲学の立場であるのだが、ここでは、それを次のように要約する。詳しくは「美徳なき時代」を参照して頂きたい。この道徳的立場は、「(人間の)徳」に対する明確な考えを持つ——徳とは個人に人間特有のテロス(目的)の達成にを可能にする性質である——点でアリストテレス的である。従ってこの立場は、公正としての正義とは対照的に、明白に目的論的な性格を持つ道徳哲学に基づく立場である。

「人間に特有のテロス」は、マッキンタイアによれば「内的な善」と「外的な善」の区別に基づいて理解されなければならない。外的な善は、それが達成された時には常にその成果がそれを達成した個人の所有物(権力、富、名声など)となる。それに反して内的な善の場合、その達成はその実践に参加する共同体の全体にとっての善である(芸術作品の創作や文化的事業における新たな工夫など)。そこで、

徳とは、(訓練によって)獲得された人間の性質であり、その所有と行使によって、私たちは(実践に)内的な諸善を達成することができるようになる。またその欠如によって、私たちはそうした諸善の達成から実質的に妨げられるのである(「同」p. 234)。

具体的には、

誠実、正義、勇気——恐らく他にも幾つかあるだろう——は、本物の卓越性であり、私たちが自己自身及び他者をそれに照らして特徴付けるべき諸徳なのである（「同」p. 236）。

そして、そのような徳を発揮するための実践は歴史と伝統の中でのみ、言い換えればそういった伝統を蓄積し、さらに発展させつつある「共同体」の中でのみ為され得る、とされる（「同」pp. 234-9）。ロールズやノージックに典型的に見られるような（先の引用を参照）自由主義的個人主義者にとっては、

共同体とは単に、その中で各個人が自分自身で選んだ〈善き人生〉についての考えを追求する闘技場（アリーナ）であり、政治的諸制度は、そうした自己決定による活動を可能にしてくれる程度の秩序をもたらすために存在しているのだ。政府及び法律は、〈人間にとっての善き生〉についての競合する考え方に関しては中立であるし、そうであるべきである。それ故、法の遵守を促進することは政府の仕事であるにしても、この自由主義的な見解では、どれか一つの道徳的見方を教え込むことは、政府の正当な機能には決して含まれてないのである（「同」p. 239）。

この引用の二つ目の文章については特に異存は無いが、始めの文章について言えば、少なくともロールズが社会をこのように見ているのでは無いことは既に十分説明した通りである。事実、原初状態を現実社会を記述したものであると取れば、或いはこの（最初の文章の）ような解釈も可能かもしれないというに過ぎない。しかし今はこの点はさておき、この引用に述べられた（マッキ

ンタイアによれば「自由主義的個人主義者」のものとしてされる）所見が、ロールズのそれというよりも現代の「自由主義的な社会観の傾向」を言い表したものであり、かつそれは正しいと想定した上でテーゼ(1)を検討しよう。

マッキンタイアが、「近・現代の自由主義的（個人主義的）道徳哲学（19世紀中・後期の功利主義、世紀中・後期の分析的道徳哲学）が18世紀の啓蒙主義と同様の、成功の見込みの無い企てである（「同」p. 85）」ことを主張するテーゼ(1)を根拠づけるために選んだ論点は適切であり、それはまさに「人間の基本的な権利（人権）」の哲学的資格を巡って論じられる。彼は、中世の終わり近くまで、いかなる古代・中世の言語にも、現在我々の用いている「権利」に当たる言葉に翻訳できる表現は存在しない（「同」p. 86）ことを指摘した後で、次のように言う。

…真実は明白である。つまり、そのような権利など存在しないのであり、そういった権利を信じることは、魔女や一角獣を信じることと同じなのである。

「そのような権利など存在しない」とそれ程素っ気無く主張する最大の理由は、「魔女は存在しない」及び「一角獣は存在しない」という主張のために私たちが所有する最大の理由と、まさしく全く同じタイプのものである。それは、そうした権利が存在すると信じるための十分な理由を与えようとする試みは、あらゆるものが失敗してきた、という理由である（「同」p. 87）。

「そうした権利が存在すると信じるための十分



な理由を与えようとする試みは、あらゆるものが失敗してきた」ことを証明する歴史的事実とそれらに対するマッキンタイアの論評は、具体的には以下の如くである。

自然権を擁護する 18 世紀の哲学者たちはときに、「人間は自然権を所有する」と言明する主張は自明の真理であると示唆している。しかし私たちは、自明の真理など存在しないことを知っている。20 世紀の道徳哲学者たちはときに、彼らと私たちの直覚に訴えてきた。しかし、道徳哲学の歴史から私たちが学ぶべきであった事柄の一つは、道徳哲学者が「直覚」という言葉を導入するのはいつも、ある論証にひどくまずいところがあったと告げる信号なのだということである。1949 年の国連の世界人権宣言は、いかなる主張にも十分な理由を与えないという、それ以来国連の通常の慣例となったやり方に実に厳格に従っている<sup>54</sup>。そして、そうした権利の最も新しい擁護者であるロナルド・ドゥオーキン（1976）は、そうした権利の存在が論証不可能であることを容認しているが、しかしこの点に関して彼が述べているのは、単に、〈ある言明が真でないということは、その言明が論証不可能であるという事実からは帰結しない〉ということだけである（「権利論」p. 98）。それは正しいが、他面で一角獣や魔女についての主張を擁護するためにも使われ得るのである（「同」p. 87 強調はマッキンタイアによる）。

誰も知る通り、北米大陸南部の幾つかの州には、1860 年代まで奴隷制が存在した。南アフリカ共和国では、1990 年代まで人種隔離政策が存在し

た。その後、これらの地域からあのような不正義が消滅したのは、紛れも無く人権概念がそうさせたのである。もしそうで無いと言うなら、今現在、このような国家規模の不正義に対して（それらは例を挙げるまでも無く、確かに存在する）、また新たにそのような不正義が現れたならば、人類は「人権の侵害」と言うより他に如何なる言葉・表現で、それを視て、告発し、非難し得るかを考えてみるがよい。

人権概念が仮にマッキンタイアの言うように魔女のようなものであったとしても（事実は全くそうでは無い。以下を参照。）、人類は少なくとも現在のところ、この美しくも儂い魔女に自身の正義を表明する最後の言葉を託しているのである。そしてこの状況は、我々が過去から継承してきた歴史・伝統の一部なのであり、例えそれが如何に一人の哲学者の気に入らなくとも、彼とてその伝統の外へ逃れることは出来ないし、それを拒絶することもできないのである。マッキンタイアは、「自分は「美徳なき時代」で哲学的伝統について述べたのであって、現実の歴史を非難したのでは無い」と言うのであろうか？しかし、

…一方で諸行為のみが住处とし、他方で諸理論のみが住处とするような、二つの過去があった訳では無い。あらゆる行為は、多かれ少なかれ理論負荷的な信念と概念の担い手にしてその表現である。つまり、理論化の一つひとつの作業、信念の一つひとつの表現が、政治的・道徳的行為なのである（「同」p. 76）

のではなかったのか？

「新たな伝統は、過去の伝統を尊重し、これを正しく継承していく中で築かれていく」などと言う文章以上に月並みな文章を書くことは難しい

が、しかしこの二人の哲学者の伝統に対する態度を見ていると、この月並みはやはり真実なのだという思いが湧いてくるのである。実際、第1節に引用したロールズの伝統に対する態度と、上のマッキンタイアのそれとを比べてみれば良い。例え批判の対象としてであっても、ロールズが過去の思想的伝統に対してどれ程それに感謝し、敬意を払い、その上で如何にしてその伝統の持つ限界を乗り越えていったかを、我々は既に見てきた。

当然のことながら真理は、それを探究する哲学者の願望を叶える為に現れるなどということは決して無い。マッキンタイアは、

…諸徳の伝統は、近代の経済的秩序の幾つかの特質、とりわけその個人主義、獲得志向、中心的な社会的地位への市場価格の引き上げといった特質と軋轢を起こしている。今や明らかになっているのは、その伝統が近代の政治秩序の拒絶をも含意するということだ  
 (「同」p. 311)

と言うのだが、それに続けて、

しかし、政府の中で、そして政府を通して初めて実行可能になる仕事で、今でも実行を要する仕事は多くない、という意味ではない。例えば、法の支配は、近代国家で可能な限り擁護されなければならないし、不正と不当な苦しみは処理されねばならない。また寛容は実行され、自由は守られねばならない。こうしたことはときに、政府の諸制度を使うことで初めて可能になるのである (「同」p. 311)

とすまし顔で述べている。自分の「アリストテレス的伝統」は道徳的に高尚な伝統であるから、こ

ういった下世話な(実際上の)ことに頭を悩ませる必要は無いのだ、と言うのであろうか。彼の軽蔑する「近代個人主義的自由主義」にとっては、まさしくこのような、法の支配、不正や不当な苦しみ除去、寛容や自由の擁護といった「下世話な問題」こそが最重要な哲学的課題であり、それらを巡って係争中であるのだが、しかしマッキンタイアはそういった連中など眼中に無い、と言うよりむしろ、自由主義者たちがこのような問題を巡って係争中であるという、そのこと自体がテーゼ(1)を証拠立てる事実の一つなのである。そして彼は重々しく、断固とした口調で

近代の組織的な政治は、それが自由主義的、保守的、急進的、社会主義的のいずれであれ、諸徳の伝統に対して真の忠誠を抱く立脚点から言えば、端的に拒絶されるべきなのだ。というのは、近代の政治それ自体が、その制度的諸形態において、かの伝統<sup>55</sup>に対する組織的な拒絶を表現しているからである (「同」p. 311)

と結論する。それでは一体具体的には、どのような政治制度が設計されるべきなのであろうか？マッキンタイアは、このような事柄には関心が無いようである。彼は、社会の枠組みや政治制度は現行のまま、人々の意識や道徳観のみが変わることを望んでいるのだろうか。それとも、人々の道徳意識がそのように変わりさえすれば、社会編成や政治制度などという「枝葉末節な」事柄は後でどうとでもなる、ということなのだろうか。

アリストテレス的伝統を体現するはずの「来るべき共同体」は、あくまで彼の歴史的教養と文学的イメージの中で格調高く語られる。彼は、現代のヨーロッパと北米大陸における歴史的状況と、

古代ローマ帝国が暗黒時代へと衰退していった時期との間には平行関係が存在すると指摘し、議論を次のように締めくくる。以下の文章は「美徳なき時代」の結びである。

ローマ帝国の歴史の中で決定的な転回が起こったのは、善き意志を持った男女がローマの支配を支えるという仕事から身を引いて、礼節と道徳共同体との存続を、その支配の維持と同一視することを止めた時であった。彼らがその代わりに達成しようと努めたのは——自分たちのしていることへの十分な認識が無いままに——、道徳と礼節が共に、来るべき野蛮と暗黒の時代を生き抜くことができるために、その内部で道徳生活を支えられる新しい形態の共同体を建設することであった。もし私たちの道徳状況についての私の仮説（テーゼ(1)）が適切ならば、私たちも今やここしばらくの間はその転回点に到達してしまったのだと、やはり結論すべきである。この段階で重要なことは、既に到来している新たな暗黒時代を乗り越えて、礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態の共同体を建設することである。そしてもし諸徳の伝統があのかつての暗黒時代の恐怖を生き抜くことができたのなら、私たちに希望の根拠が全く無い訳ではない。しかしながら今回は、蛮族は国境の向こうで待っているのでは無く、既にかなりの期間私たちを支配し続けているのだ。そして、このことに対する私たちの意識の欠如こそが、現在の苦境にある部分形づくっている。今私たちはゴドーでは無く、もう一人の——疑いも無く極めて異なった——聖ベネディクトゥスを待望している（「同」pp. 320-21）。

我々は、過去に幾度もこれと似た「予言者のお告げ」や、「預言者の言葉」を聞かされてこなかったか？このように荘重に語られた「約束の地」が、かつて一度でも実現したためしがあったろうか？マッキンタイアは過去の、少なくとも近代からこの方の、全ての道徳哲学の言説は失敗してきたと確信を持って語るが、同時に、そのような中で一体何故自分だけが正しい言説を述べているということにも確信を持てるのだろうか？「美徳なき時代」の遠大な議論は、本当にその確信が著者本人の単なる思い込みでは無いことを証明しているのだろうか？

我々が先に、テーゼ(1)の真偽を問題にするのでは無い、と述べたその意味を明らかにするべき時であろう。ところで、そもそも哲学的命題（あるいはテーゼ）の意味とは、その真偽というよりもむしろその命題が言い当てている「問い」の広さと深さにある。テーゼ(1)は成る程ある水準において確かに真である。つまり、その水準においてテーゼ(1)は、例えば公正としての正義で穏当な多元性（「政治的自由主義」第I講6節、第II講3節、「再説」第11節、第24節）と呼ばれる事実を指摘しているに過ぎず、少なくともロールズにとってそれはいまさら言われるまでも無く当たり前の事である。

明らかに、マッキンタイアにとってテーゼ(1)は自明の事では無く、それは哲学的に何かより深い認識を主張する命題として提出されている。しかし、テーゼ(1)は決してそのような認識の深い水準には到達しないであろう。その理由は、まさに上に「人権」の例で見たように、マッキンタイアの哲学的分析が浅薄であり、彼の「伝統」に対する態度が真摯で無い故である。彼の哲学的分析は浅薄である、というよりもむしろ彼は全く何の分析もしていない、と言う方が事実に近いかもしれな

い。酷い言い様だと思われるかもしれないが、つまりこういうことである。

哲学的分析の対象とは言うまでも無く「概念」であるが、それは哲学者によって構築されて初めて存在するのであり、例えば「自然状態」、「自然権（人権）」、「原初状態」などはみなそのように構築されてきた哲学的概念の例である。マッキンタイアは、概念を歴史の中に「直接に」読み取ることができるかと信じている。彼は哲学的文献や古代の文学の中に語られている「言葉」を概念であると思いついでいる。概念は確かに言葉であるが、哲学的概念は理論的な加工を施された言葉である。「そんなことは当たり前だ、自分はそんなことは分かっている」などと言わないで欲しい。もし、それを本当に「分かっている」のなら、人権概念に対して、

真実は明白である。つまり、そのような権利など存在しないのであり、そういった権利を信じることは、魔女や一角獣を信じることと同じなのである（再掲）

などと書くはずはないのである。「人権概念」はもし仮にそれが存在するにしても、歴史の中に魔女や一角獣のように存在することなど始めからあり得ないし、それが存在しないことも魔女や一角獣の非存在と同じように証明されはしないからである<sup>56</sup>。専門の哲学者でもない筆者のような者が、このようなことをしたり顔で述べるのは本当に恥ずかしい限りなのであるが、もう少し我慢して聴いて頂きたい。

哲学者であれば誰でも「人は哲学を学ぶことはできず、精々哲学することを学ぶだけである」という言葉を知っているはずである。つまりカントは、哲学が哲学的学識（知識）の中ではなく、

哲学者の具体的な労働（仕事）の中に存在することを言っているのである。そのような一人の人間（哲学者として普通の人間である）の仕事は、それがどのような「天才」の仕事であっても、いずれ時が来れば必ず古くなり、不十分なものとなっていく。

そうなる理由の一つは、いわゆる数学的精密自然科学とは違って哲学的概念の場合に特徴的なこととして、例え偉大な真理が発見されても、それは直ちに「自明」でかつ「陳腐」でさえある事柄となることである。今日、（少なくとも先進国で普通の教育を受けた）大人ならば誰もが自分は人権概念を理解していると思っているが、（100年近く前に発見された古い理論にも拘らず）アインシュタインの重力方程式を書いてその意味をきちんと説明できる人は少ないであろう。つまり、人権などを始めとする殆ど全ての哲学的概念は、「言われてみれば当たり前だ」という自明性の形式でしか存在することができず、発見されるや殆ど直ちに陳腐になる運命を背負っている。やがて人々は不安になり、「より確かな（安心できる）」真理を求めるのである。

従って、道徳的言説が詩や宗教としてでは無く、哲学的言説の形式で述べられることになった近代以降には、或る一つの立場が、マッキンタイアの望むようにその時代の道徳意識を平定（統一）することはもはや不可能となり、常に複数の考えが共存することになったのは止むを得ないことであるし、この状況はマッキンタイアのアリストテレス的伝統によっても変えることはできないであろう。つまり現代ではロールズの言う通り、穏当な（道理に叶った）多元性を受け容れなければならぬのである。

ロールズは自分の仕事が最終的であり、穏当な多元性を克服し得るなどと一瞬たりとも考えたこ



とは無かった。彼は自分の哲学の独創性さえ信じなかった。

…私が提唱する見解に独創性がないことを認めねばならない。本書（「正義論」）が主導する諸理念は古典的で周知のものだからである。一定の単純化の仕掛けを用いてそれらの理念を一般的な枠組みへとまとめ上げ、その射程と影響力を十全に捉えることを可能にする作業を、私は意図してきた。契約説の伝統に伏在しており（功利主義に）取って代わり得る正義観の構造的特徴の最重要部分を読者がはっきりと理解できるようになり、その正義観を一層精緻化し得る理路を本書が指し示すことができるなら、著者である私の野心は余す所無く実現されるだろう（「正義論」序論）。

実際、彼にとってマッキンタイアの言う「道徳哲学の混乱」などは当たり前の事であり、別に目新しい認識ではなかったであろう。そして彼は自分だけは成功できる（或いは、した）、などと妄信もしなかったと同時に、そのような「混乱」の中に、新たな道徳学説を付け加えることを虚しい仕事であるとも考えなかったのである。彼は、将来誰かが、自分の哲学の不十分な点を補い、自分の挫折した場所から再び歩み始めるであろうことを信じていた。何故なら、彼自身がまさにそのように課題を引き継ぎ、仕事をし、自身の哲学を構築したからである。哲学の伝統とは、このようにして真の哲学者の仕事が継承されていく、そのような思考の運動である。それは、常に挫折しながら同時にそれを克服するべく形を変えていくのである。

我々は、ロールズがスピノザを引用しつつ<sup>57</sup>、彼の偉大な「正義論」の結びにおいて原初状態の

考えを自ら讀えた、あの天上の音楽のようにも美しい文章をもって本稿自身の結論としたい。その言葉は迫り来る危機に対する警告ではなく、約束された未来の福音を告げているのでもない。それは今現在の世界に、決して広くはないが、確かな、美しい自らの住処を見つけることができた哲学者の喜びを語っているのである。読者にとっては、「正義論」のすばらしい最終章全体を是非とも、もう一度読み直して頂く様をお願いしたい（引用した文章は、鈴木が一部分ではあるが手直した。尚、角括弧〔 〕で括られた文言は邦訳者が原文を補ったものである。）。

…私たちが原初状態に何らかの興味・関心を——道徳的なものであれ、その他のものであれ——覚えるのはどうしてであろうか。その答えは、こうなると思う。原初状態の記述において具現・統合されている条件は私たちが実際に受け容れているものなのだから、と。あるいは（そこまでの理由が認められないなら）、適宜に導入された様々の哲学上の諸考慮によって、それらの条件を受け容れるように説得され得るのだから、と。…一度この考えを把握したならば、私たちは何時でも、それが求める観点から社会（現実社会）を見つめることができる。〔そのための専門的知識や技術は必要では無く〕一定の方法で理性を働かせ、その上で到達した結論に従うだけで十分である。この観点は客観的でありながら私たちの自律を表現している。全ての人をひとかたまりに束ねてしまうこと無く、人々を別個独立した存在として承認することを通じて、この観点は私たちが——時代を異にする幾多の世代に属している人々の間にさえ——不偏・公平な立場に立つことを可能にする。

従って、この視座から社会における私たちの境遇を眺めることは、それを永遠の相の下に (sub specie aeternitatis) 理解することに等しい。即ち、人間の状況をあらゆる社会的視点からのみならず、あらゆる時間的観点からも凝視することを意味する。そのような永遠の視座は、現世を超えた場所からの眺望でもなければ、ある超越的な存在者の観点でも無い。むしろ、この世界の内部にあって理性的な人々が採用し得る特定の思考と感情の一形態である。そして、それを成し遂げることによって、人々は——彼らがどの世代に属していようとも——全ての個人的視座を一つの枠組みにまとめ上げることができ、各自の観点からそれに従って生活することが、全ての人によって肯定・擁護され得る統制的な諸原理へと、皆が連れ立って到達できるのである。心の清廉潔白 (Purity of heart) とは——もし人がそうした境地を達成しえたならば—— [心情的なものに止まることなく] こうした永遠性の観点から物事をはっきりと見据え、優雅にかつ自制的に行為することに他ならないだろう。…

注

\* 明治学院大学経済学部 草稿に対して、東京大学大学院の川本隆史教授から有益なコメントを頂いたことについて心より感謝する。しかし言うまでも無く、本稿に存在するであろう誤りは全て鈴木のものである。また草稿執筆中に明治学院大学経済学部の中野聡子教授から頂いた暖かい励ましにも感謝したい。

- 1 Rawls(1971, 1999), 「正義論 (改訂版, 以下では「正義論」と略記)」2010年
- 2 第2節では, Harsanyi(1975), Sandel(1998), Sen(1980) などからの批判を取り上げる。また, Dworkin(1977) の批判については第5節で検討し, 最終節では MacIntyre(1981) の所説を取り上げる

つもりである。

- 3 Nozick(1974) は別である。これについては第4節で論じる。
- 4 つまり, 原初状態という (ある程度) 形式化されたモデル (形式言語) の中で証明された命題に対して, 日常言語 (通常語) における (「正当である」という) 意味づけ (解釈) がなされるのである。この議論構成は, 例えば数学基礎論 (メタ数学) におけるゲーデルの定理の証明 (Gödel(1931)) において, (完全に) 形式化された体系 (形式言語) に対して (日常言語を用いて) 証明した命題について (「(オメガ) 無矛盾な形式的体系には決定不可能な命題が存在する」という) 日常言語での結論を引き出す手続きに非常に似ている。その意味で我々は, 「正義の2原理はメタ倫理学の定理として (その真理性が) 証明される」と言うことができる。
- 5 例えば, Debreu(1959) 或いは Suzuki(2009) などを参照せよ。
- 6 例えば, Aumann(1989) 或いは Okada(1996) などを参照せよ。
- 7 ロールズは, 「正義論」第27節において, 総効用を最大化する功利主義原理ではなく, 平均効用を最大化する原理を問題とするべきことを論じているが, ここでは, この違いはあまり重要では無い。
- 8 見られる通り, この設定は通常の新古典派的市場モデル, 或いはゲーム理論における理論的設定に非常に近い。職業的経済学者の観点からすると, 「正義論」, 「Political Liberalism (政治的自由主義)」, 「公正としての正義 (再説)」などでロールズがミクロ経済学やゲーム理論における基本的諸概念 (「財」, 「合理的意思決定」, 「均衡」など) を完全に自家薬籠中のものとして, それらを自身の哲学的議論のために巧みに変形, 転用し, 見事に使いこなす手際を見ると, 彼のそういった分野についての理解, 見識はプロレベルのものであることが分かる。先に引用したヒューム, スミス, ベンサム, ミルらに対するロールズの評価は実は彼自身にも当てはまる。或いはこうも言えるかもしれない。かつてフランスのマルクス主義哲学者アルチュセール (1995) は, 如何なる時代にも「哲学」が存在するためには, それに先行する「科学」を必要とする, と述べたことがあった。その例は, プラトンに先行する (ユークリッド) 幾何学, デカルトに先行するガリレオ物理学, カントに先行するニュートン物理学, フッサールに先行する数理論理学, 等々である。(マルクスの場合には, 彼本人が哲学 (弁証法的唯物論) に先行する (歴史の) 科学を史的唯物論の形で用意したという。この判断の可否はさておき,) まさしくロール

- ズの道徳哲学も、それに先行するあれらの「科学」無しには存在し得なかつたであろうということは確かであるように思われる。
- 9 例えば、「正義論」第1節、第17節、「再説」第2節、第21節など。
- 10 これは、「正義論」における強い表現である。「再説」第21節では、「社会が保有するのは、各個人の資質の配分である」、とやや表現が弱められている。公理2は公正としての正義の、いわば生命線ともいふべき公理である。我々はこの公理が表明する美しい直感を是非とも守り抜かねばならないと考えるが、その前半部分はともかく、公理のこの部分はおよそ「自明」とは言えない。実際、ノージックなどの超自由主義者(リバタリアン)は、この公理を拒むかもしれない(第4節参照)。
- 11 今の段階ではこのように言う他ないが、次節で取り上げる「反照的均衡」の考えに従えば、理論の前提の妥当性は、理論の結論の妥当性から(いわば)「振り返って」与えられると言うこともできる。
- 12 同様の批判が、例えばハーバマス(1995)などによって提出されている。確かにロールズは、「様々な基本財が単一の指標によって集約され、原初状態の各主体はその指標の最大化を行う」とは言っていない。この点について、人々の原初状態での意思決定に際して、基本財の各項目が具体的にどのように用いられるのかについての「正義論」の記述ははっきりしない。このような曖昧さも理論の欠陥の一つと見なされ得る。
- 13 それ故、確かに英語でも日本語でも「A(なる主体)はB(なる権利)を持つ」という文章は通常の表現ではあるが、これは厳密には「AはBなる権利関係の下に存在する」を意味するものであろう。
- 14 センは、人々の社会厚生に比較は、基本財では無く彼らの「基本的潜在能力」に基づくべきであると主張する。この批判に対するロールズ自身の反論は、「再論」第51節を参照せよ。
- 15 第1原理が自由と権利という、まさに基本財のリストの先頭に現れる項目についての分配の正義に関わる原理であったことを思い起こそう。
- 16 第1原理における権利は自由に対する権利であり、第1原理が辞書的に優先されることは、自由が基本財の中の他のどの財(善)よりも優先されることを意味する。「自由は、自由のためにのみ制限される(『正義論』p. 337)」のである。H.L.A. Hart(1973)は、自由は自由以外の善と対立し得ること、従って、諸財の対立関係はより複雑であることを指摘した。法によって定められた具体的な権利以外の(抽象的)権利を素朴には認めようとしないう実証主

義法学の泰斗であるハートにとっては、主体相互間で自由(権利もまた)が必然的に引き起こす様々な葛藤・対立が、原初状態のような抽象的なレベルにおいて果たして首尾よく調停されるのかどうか不安なのである。そして、第1原理の中の「他の人の自由への権利と両立する限り」という条件が、たとえ理論的にはあってもどのように保証されるのかが、彼の眼には明らかでないのである。ハートがここで提起している問題をその果てまで辿る時、我々は次のような恐るべき難問の前に立たされることになる。それは、ある(現実の)社会が正義の(第1及び第2)原理を満足しているか否かを常に実効的に判定することができるのか、また(それが可能であったとして)正義原理を満足する社会的制度枠組みが少なくとも一つ存在することが保証されるのか、というものである。もしそのような制度枠組みの集合が空ならば、公正としての正義はその対象を欠く理論であることになる。その場合、理論はカント(1781)の「仮象の論理学」の如きものとなる。よく知られているように、カントは、その超越論的弁証論において「自由」の概念は理論理性にとっては二律背反に陥ることを示した後、しかしこの概念は実践理性にとってはその要請であるとして、自身の道徳哲学(1788)を正当化したのであった。これが可能であったのは、カントの倫理学の目的が、その道徳法則を定言命法の形式で確立することにあつたからである。公正としての正義では、その正義原理は(4段階の系列を経て)最終的には現実の社会の基本構造に及ぶのであるから、このようなタイプの解決は望み得ないであろう。ロールズ自身は、勿論この問題に気が付いていた。

…政体が一定の諸価値を実現するにははっきりと設計された諸制度を含んではいても、それでも政体はそれらの価値を実現することができないかもしれない。政体の基本構造が、その理想的記述とはひどく異なった仕方で作動させるような社会的利害を生み出してしまうかもしれないのである(『再説』p. 244)。

しかしそれにも拘わらず、彼は「財産私有型民主政体」ないし「リベラルな社会主義政体」において正義の2原理が実際に実現可能であろう、との楽観的な見通しを述べている(『正義論』p. 368, 『再説』p. 247)。他ならぬ彼のこのような楽観的な姿勢は、我々に勇気を与えてくれる。

- 17 ロールズは「再説」においてこの批判に答えている。彼はそこで、原初状態で格差原理を選択するに当たっては、Max-Minの解釈に含まれているような、人々の不確実性に対する心理的な態度に本質

があるのでは無く、その本質はむしろ「公知性」や「互恵性」にあるとして、「正義論」とは異なった導出の議論を提出している。我々も第4節で基本的にこちらの議論により忠実な議論によって格差原理を擁護しようと思う。

18 ノージックの政治哲学は、そのような試みの一つと考えられるかもしれない。しかし、第4節で見る通り、残念ながらそれが提案する正義原理は公正としての正義のそれに代わり得るものではない。さらに悪いことにその哲学は、現在我が国や合衆国の一部に見られる「新自由主義」と称せられる遺憾なイデオロギーに対して、格好の口実を与えてしまっているように見受けられる。そのイデオロギーは、市場経済についての（新古典派）経済学によって得られた知見を恣意的に解釈することで自己に都合の良い政治的主張を行い、そしてその（道徳）哲学的内実は、言葉の軽蔑的な意味での利己主義以上のものではない。

19 仮定が強いということは、理論が弱いということである。強い仮定は、あれらの批判を免れるために我々が支払わなければならないコストである。

20 実際ロールズは「正義論（改訂版）」第80節において公正としての正義が実現する（秩序ある）社会の安定性に対して、人々の持つ嫉みの感情が持ち得る影響を分析するに際して基本財（の特に自尊の感情）を用いて深い分析を行なっている。

21 良く知られているように、こうした合理性は人間以外の生物、時には理性を欠いていると思われる生物にすら彼らの本能として現れる（蜜蜂）。西欧近代の自由主義哲学の伝統は、人間の場合、社会の秩序にとって不可欠な互恵性が、本能や感情よりもむしろ理性（合理性）からもたらされることを明らかにしてきた。言うまでも無く、スミスによる「見えざる手」の発見は、その顕著な例である。ロールズの道徳哲学は、（新）古典派経済学とともに、自由主義的伝統におけるこの思想を更に推し進めることによって生み出された最良の成果である。

22 公理2は（容易に想像がつくように）次節で格差原理を導出する時に重要な役割を果たす。

23 この主張に対して、もし証明が必要ならば、ロールズの議論を（一つの）証明と見なすこともできる。

24 ロールズは次のように述べている。

…市民たちは二つの点で自由な人格と見なされる。第一に、市民たちは自分たちやお互いを善の構想を持つ道徳的能力を有しているという意味において、自由である。…市民たちが自分たちを自由と見なす第二の側面は、彼らは自分たちを妥当な請求権の自己認証の源泉とみなして

いるということである。即ち、市民たちは、その諸制度に対して自分たちの善の構想を（これらの構想が正義の公共的構想の許容する範囲内にあるならば）増進するように請求する権利が自分たちにあると見なしている（「再説」pp. 36-9）。

またスピノザによる次の主張も参照せよ。

もし二人の人間が一致して力を合わせるなら、二人はともども、その単独である場合よりも一層多くをなしえ、従ってまたともども一層多くの権利を自然に対して持つ。そしてますます多くの人々がこういう仕方でも親密関係を結ぶに従って、ますます多くの権利を全ての人々はともども持つようになる（「国家論」第13節）。

25 これらの思想家の中で、ただ一人スピノザだけが、自然権を互恵性の観点から捉えていたのではないだろうか。

…自然状態においては各人は自己を他の圧迫から防ぎうる間だけ自己の権利の下にあるのであり、また各人単独では全ての人々の圧迫から身を防ぐことが困難なのであるから、この帰結として、人間の自然権は、それが単に各人きりのものでありそして各人の力によって決定される間は無に等しく、現実においてよりもむしろ空想において存するに過ぎないということになる。…人間というものは相互の援助無しには、生活を支え精神を涵養することが殆どできない。…以上から我々はこう結論する。人間に固有のものとしての自然権は、人間が共同の権利を持ち、住みかつ耕し得る土地をともどもに確保し、自己を守り、あらゆる暴力を排除し、そして全ての人々の共同の意志に従って生活し得る場合においてのみ考えられるのである、と（「国家論」第15節）。

驚くべきことに、脚注24に引用した「国家論」第13節の主張と合わせると、彼の意味での自然状態には我々の原初状態の（公理2以外の）主要な考えが殆どそのまま存在しているように思われる。

26 あえて言えば、そのような人は「あらゆる全ての権利」を持つと言えるかもしれないが、「その人」しか存在しない社会で「あらゆる事が許される権利」とは、一体何を意味するであろうか。

27 例えば戦略型ゲームのモデルにおいて、一般にある主体（プレイヤー）の利得は、他のプレイヤーの取る戦略に依存するではないか、従って、ある主体を定義するために他の主体に言及しているではないか、と言われるかもしれない。しかしその場合でも戦略や利得関数といった主体を定義する特性は、



- プレイヤーがただ一人しか存在しないゲームにおいても概念として (trivial かもしれないが) 意味を持ち、ナッシュ均衡の概念も同様である。先の表現を用いれば、ゲーム理論が対象とする概念は、「主体と戦略の間の関係性」において成立する概念である。ロールズは基本財を、あたかもゲーム理論における戦略に対応する概念のように用いたとも言えるが、この類推は完全には成立しない。何故ならその時にも依然として、基本財に含まれる具体的な諸権利と、ここで問題としている、第1原理の言う「自由に対する権利」とは異なる水準にある概念だからである。我々の定義した原初状態では、公正としての正義の対象が主体相互間の関係性に関する概念である、というこの理論の特徴がさらに明らかである。ここには、「戦略」を連想させる概念は何も存在しないからである。
- 28 世界人権宣言第1条を以下に掲げる。  
 全ての人間は、生まれながらにして自由であり、かつ、尊厳と権利とについて平等である。人間は、理性と良心とを授けられており、互いに同胞の精神を持って行動しなければならない。  
 これは「宣言」であって、我々はこの宣言の主張自体を否定するような意図を些かなりとも持っていない。我々が疑うのは、その哲学的根拠であり、理論的資格である。
- 29 そのような原初状態の一例が、ロールズの「万民の法」によって与えられている。「万民の法」での原初状態とは、国際法の基礎を採択するものとして各国の代表がその構成員となるものであるが、ここでは、国籍の違いを度外視して、地球上の全ての人間を(潜在的に)その構成メンバーとする原初状態を考えようとしているのである。
- 30 Walzer(2004)は、現実の社会の中に存在する非自発的結社(マイノリティ社会など)が抱える問題について啓発的な議論を行っている。
- 31 結果的に、我々の原初状態の記述は、いわゆる「共同体主義者(通常、サンデル自身もこの中に数えられるようである)」の社会観に非常に近いものになったのは確かである。例えば、Taylor(2004)第1章、Walzer(1983)第1~3章と我々の原初状態を比較せよ。
- 32 彼自身の表現ではない。
- 33 この点について更に脚注53を参照せよ。
- 34 サンデルは、ロールズの理論に対して同様の批判を向けた。それが当たっていないことを我々は既に証明した。
- 35 少なくとも、ロールズはミルの原理を承認しているように見える。何故なら彼はこう言っているか

らである。

…もし誰もが、或いは実の所多くの人々が、自己利益や集団利益に従って純粹に戦略的ないしゲーム論的な流儀で常に行動するならば、政治的・社会的協働は直ちに崩壊してしまうだろう…(「再説」p.220)

- 36 実際ロールズは、1955年の論文で、社会の目的(功利)をそのように一般的なレベルに置いた時に、功利主義が社会正義の理論としての正当化しうる可能性について論じている。
- 37 但しセンの批判には注意を払う必要がある。脚注14を見よ。
- 38 もし仮に、ここで前節の終わりで述べた「ミルの原理」の援用が許されたなら、格差原理の優位はさらに明らかである。(実際、脚注35で引用した文章の前後の脈絡から判断する限り、ロールズ自身はそうしているとも読める。)ミルの原理は功利主義者の唱える主張であるのだから、これは興味深いことである。
- 39 即ち、人々が道理に適った態度を取るという我々の仮定のこと。
- 40 これらの公理が(原初状態においてでは無く、単に)メタレベルで仮定されている時でも同様である。恐らくこの理由で、ロールズ自身は我々の知る限りでは、格差原理と権原原理を正面から比較するという議論を行わなかったのだと思われる。
- 41 アルチュセール(1995)の意味での実践。
- 42 但し、少なくとも公理1は、メタレベルでは維持されている。公理1及び原初状態の人々が道理にかなった意思決定をするという仮定によって、上のような分析を原初状態に施すことが可能なのである。何も無い所から有意義な命題が出てくるはずは無い(無から有は生じない)。
- 43 はっきりと述べている訳ではないが、彼はそれ故に権原原理が格差原理に優越する、と考えているようである。後の引用を参照せよ。
- 44 かつてSchmitt(1932)は、(現代の)自由主義思想はこれといった国家論を残していない、と述べたことがあった。この指摘は公正としての正義に照らして見ても、当を得ているように思われる。実際、直感的には社会と国家が異なることは明らかであるにも拘わらず、公正としての正義の枠組みにおいて「国家」について考察することは不可能とは言わなくとも、非常に困難である。それはこの理論の中で、「権力」がどこに、どのように存在するのかがはっきりしないことが一つの理由であるように思われる。いま仮にこの場でだけ、「権力とは強制力を伴う公的機関の持つ権利である」と定義すると、その

ような権力は、4段階系列の2段目以降に生ずる他ないであろうと思われるが、これがどのような仕方  
で、正義の2原理の制約の中で生じ得るのかについて  
の考察は、全て今後の研究の課題であろう。それ  
は、特に法哲学の領域で興味深い研究課題を提供す  
るのではないだろうか。「アナーキー」は、たとえ  
否定的な形ではあっても、国家について考察し得た  
自由主義陣営における数少ない作品の一つであり、  
このような研究を行なう際にも不可欠の参照枠とな  
るであろう。

45 但し、木下他訳では、原初状態が始源状態となっ  
ているので、訳語を統一した。以下でも同様である。  
また、この批判に対するロールズ自身の反論は  
Rawls(1973)を参照せよ。

46 物理学理論がこのような「固定した何らかの客  
観的实在」の記述であるのかどうか、またそうであ  
るならば、如何なる意味においてか、ということは  
科学哲学の周知の、かつ全く未解決の(恐らくは解  
決不能の)問題である。これは科学哲学のいわば「常  
識」に属することであるから、わざわざ文献を挙げ  
るまでもあるまい(完全な文献リストを挙げると途  
方も無く長いものになってしまうだろう)。敢えて  
一つ挙げるとすれば、筆者のお気に入りにはBachelard(1963)など。

47 言うまでも無く、ここに述べられた「道徳幾何学」  
の理念は哲学史上かつて一度だけスピノザ(1677a)  
によって実現された後、見失われたものである。ロー  
ルズはこの理想を放棄してはならない、と言っている  
のである。それ故、例えそれが時代錯誤であると言  
われようとも、我々はこの「ロールズの夢」を見  
捨てることはできない。

48 Bachelard(1963)は次のように述べている。  
どんな人でも、科学的教養を身に着ける努力の  
中では、一つではなくむしろ二つの形而上学を  
抱き所にしてしている。それら二つの形而上学とい  
うのは、どちらも自然で説得的であり、絶対的  
で打ち破り難いが、しかし矛盾しあっているの  
である。とりあえずそれらに、合理論と实在論  
という古典的な呼び名を与えておくことにしよ  
う。ところでこの二つの哲学上の基本的態度は、  
現代科学の精神の中では、静かに結びついてい  
るのである。…(「新しい科学的精神」p.7)

49 ドゥオーキンは、全ての社会契約はその当事者  
に拒否権を認める、と主張する。しかし、無知の  
ヴェールがかかった原初状態では、

各人は他者と自己を区別する特徴を知らず、自  
己に固有の利益を合理的に追求することができ  
ない。このような状況では仮に拒否権を有して

いても当事者は決定的な役割を演じ得ないし、  
更に契約締結の当初の段階で当事者が複数存在  
していることさえ何の意義も持たないことにな  
る(「権利論」p.229)。

このことが、「目的(及び義務)に基礎を置く理論」  
が深層理論となり得ない更なる理由である、とされ  
る(「同」p.229)。我々はこのでもまた、理論の表  
象装置としての原初状態に対する誤解が顔を覗かせ  
ているのを見て取ることができる。特に、引用の最  
後の部分には驚かされる。

50 ここで我々の理論と実践の区別は、カントに  
おけるそれとは違う。カントの言う理論理性と実践  
理性の区別は、あくまで哲学の内部における区別に  
留まっている。その意味では、ここで言われている  
自然モデルと構成モデルの水準に近い(同じ、と言っ  
ているのではない)。我々がここで念頭に置いている  
のは、脚注41でも触れたようにむしろアルチュ  
セールの意味での理論と実践(の区別)である。

51 スミス「道徳感情論」p.296、ヒューム「人間本  
性論」p.142、ミル「功利主義」p.279などを参照  
せよ。

52 ロールズの読者ならば誰しも、その厳密な論理  
の背後に、殆ど「崇高な」とでも評すべき人格をあり  
ありと目の当たりにして、思わず息を呑んだ経験  
があるはずである。その印象はしばしば圧倒的であ  
り、私見では、(近代)哲学史においてこのような  
印象を与える作家としては他にスピノザを数える  
のみである。彼らの道徳哲学における類縁性のみな  
らず、その人格的な親近性においても、ロールズは  
20世紀のスピノザである。(出典を思い出せなくて  
残念だが、確かHarvardの学生たちは、彼らのこ  
よなく敬愛する教授にMr. Saintなる渾名を献上し  
たのだとか。)

53 ここに至って我々は、脚注4で示唆しておいた  
公正としての正義と数学基礎論(メタ数学)との類  
比が単なる表面的なものにとどまらないのかもしれ  
ない、ということに気付く。ゲーデルの定理の証明  
が、トポロジーや解析学といった特定分野を専門と  
する「普通の」数学者にとって、技術的にはそれら  
の分野に比べて「より易しい」にも拘わらず、場合  
によってはあれ程までも理解が困難である(「不  
完全性定理(岩波(2006年))」所収の林による序文(p.  
7)にある小平邦彦の述懐を参照せよ)一つの理由は、  
形式的な数学言語を分析の対象としつつ証明自体は  
通常言語で行なわれ、証明の途中でいま自分がどち  
らの言語をどのように問題としているのかが、特に  
慣れないうちには不分明になり易い点にある。(「普  
通の」数学ではこのようなことを気遣う必要はない。)

あくまでも推測であるが、原初状態(一種の形式言語である)が公正としての正義の中でどのように用いられているのかについて、サンデルやドゥオーキンといった「普通の」哲学者がこれ程までにも理解に苦勞しているのを見ると、ここにはゲーデルの定理を理解する困難と同種のものが存在しているのかもしれない、と思わざるを得ない。(なお、筆者自身はゲーデルの定理の理解に際して、Rosser(1939)が非常に参考になった。古い論文ではあるが、証明解説のプロトコルを非専門家に対して非常に簡潔かつ明快に教示している。是非一読を薦めたい。)

つまり、小平のような一流の数学者にとってゲーデルの定理を理解困難にしたものが、恐らく数学基礎論(証明論)のメタ数学としての性格であったように、彼らのような聡明な哲学者にとって原初状態をかくも理解困難にしているのは、公正としての正義のメタ倫理学としての側面ではないのだろうか、と思われるのである。例えばサンデルが、原初状態の抽象的な主体は倫理的主体足りえないと主張する時、またドゥオーキンが、原初状態での契約(合意)が何故我々を拘束するのだろうかかと訝る時、明らかに彼らは形式言語における概念をメタレベルでの通常言語におけるそれと混同しているのである(更に、ノージックにおいてすら、同種の無理解が存在していることを我々は第4節で見た)。

54 筆者は、著名な哲学者によるこ(れら)の文章を書き写しながら、何とも言いようのない悲しみを禁じ得ない。この哲学者は、人類がこれまでに多大の労苦と犠牲を払って築いてきたあのような言明(脚注28)とそれを掲げる機関に対して、例えその主張が彼の哲学的見地からは如何に疑わしいものであるにせよ、一体何故これ程までにも傲慢な態度でそれらを見下す資格が自身にあると考えるのだろうか。

55 言うまでも無く、アリストテレス的な、諸徳を重んじ、それに基づいて功績を評価するような伝統。

56 そもそも、失敗の実例をいくら積み上げたところで、何事かを「証明する」ことなどできるはずがない。このような馬鹿馬鹿しい議論を見せられると、もはや真面目に論ずる気持ちも萎えてくるのではあるが、念のために幾つか注意を付け加えておく。一般に哲学において(殆ど)全ての概念は、それを具体的に構成することで(本論では構築する、と述べた)その存在が示される。数学では、非構成的に概念の存在が示されることがあるが、そのような証明法は20世紀になってから現れたと思われる(多項式環のイデアルが有限生成であることを主張するヒ

ルベルトの基底定理の証明において、生成系の存在が非構成的に示されるのを見たゴルダンが「これは数学ではない、神学だ。」とつぶやいたエピソードは有名である。また、市場理論で日常的に用いられる様々な不動点定理も勿論このカテゴリーに入る。)。一方、(明らかな自己矛盾な場合を除いて)概念の非存在を証明することは極度に困難である。第3節で自然権の存在を問題とした折にも、我々は単に疑念を表明しただけで、当然のことながら非存在の証明などはしなかった、というよりできなかった。実際筆者は、そういった「証明」の実例を知らない。パークリーとヒュームが、実体、(デカルト的)自我、因果性等の非存在の証明を試みた時が、哲学史において、そのような証明に最も鋭くせまった瞬間であったろう。しかし彼らとて、その証明に完全に成功したかは疑問である。このような哲学史の「当たり前」の常識について、マッキンタイアは門外漢の筆者など比較にならぬ程「良く知っている」であろうに、過去の哲学の(それこそ伝統的な)分析の水準についてすら一顧だに与えず、先に引用した子供だましの杜撰な議論によって、人権概念の非存在が証明されたなどと真顔で主張するような態度を、本論では失礼を承知の上で、浅薄と評したのである。

(J. デリダの有名な「脱構築」が、様々な概念の非存在を示すための組織的な試み(の一種)であると言えるかどうか、筆者には分からない。しかしいずれにしても、デリダが「人権」のような概念に対してマッキンタイアのような軽率な態度を取ることは想像もできない。)しかも懸案の概念が単なる専門家にとっての興味の対象などでは無く、現代の国際社会の現実において致命的な役割を担っている概念であるだけに、このような不真面目な態度は厳しく批判されるべきであると筆者は考える。

57 我々は幾つかの脚注(脚注24, 25, 47, 52等)で、スピノザとロールズとの間の(哲学的)関係を示唆したが、この点についてロールズ自身は全く何も語っていないことを注意しておく。実際彼はその哲学史の講義(Rawls(2000, 2007))に於いてもスピノザを全く扱っておらず、殆ど言及さえしていない。また、引用文中の「永遠の相の下に」なる言葉は、スピノザのものとして有名ではあるが、聖ベネディクトゥス修道会の戒律にも見られる由緒ある文言でもある(この点を川本教授よりご教示頂いた)。私が両者の間に関係があると主張するのは、ロールズがそれを意識していたかどうかとは関わり無く(しかし、「道徳幾何学」や「永遠の…」といった言葉を敢えてスピノザの名前を出さずに言及すること自体に、彼(ロールズ)がスピノザを(強く)意識し



ていたことが伺えるように思えるのであるが…), 彼らの自然状態や原初状態の中に我々が読み取ることのできる互恵性の観点の故なのである。本稿ではこの点について、十分な論述が出来なかったことは確かである。私は、現在準備中の論考 (Suzuki (2013)) でこの点を更に詳しく述べる積りである。

#### 参考文献

- Aumann, R., (1989) *Lectures on Game Theory*, Westview Presses, Inc. 「ゲーム論の基礎」丸山徹・立石寛訳, 勁草書房 1991 年
- Althusser, L., (1995) *Sur la Reproduction*, Presses Universitaires de France, 「再生産について(上・下)」西川長夫他訳, 平凡社 2010 年
- Bachelard, G., (1963) *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Presses Universitaires de France, 「新しい科学的精神」関根克彦訳, ちくま学芸文庫 2002 年
- Debreu, G., (1959) *Theory of Value*, John Wiley & Sons, Inc. 「価値の理論」丸山徹訳, 東洋経済新報社 1977 年
- Dworkin, R., (1977) *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 「権利論 I, II」木下毅他訳, 木鐸社, 1996, 2001 年
- Frankena, W.K., (1963) *Ethis*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall Inc., 「倫理学」杖下隆英訳, 培風館 1975 年
- Gödel, K., (1931) “Über Formal Unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und Verwandter Systeme I”, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, 「不完全性定理」林晋・八杉麻利子訳, 岩波書店 2006 年
- Habermas J., (1995) “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’ Political Liberalism”, *Journal of Philosophy*, 92.
- Harsanyi J., (1975) “Can the Maximin Principles Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’ Theory”, *American Political Science Review*, 64.
- Hart, H.L.A., (1955) “Are There any Natural Rights?”, *Philosophical Review* LXIV, 「権利・功利・自由」小林公・森村進訳, 木鐸社 1987 年, 所収
- Hart, H.L.A., (1973) “Rawls on Liberty and its Priority”, *University of Chicago Law Review* 40, 「権利・功利・自由」小林公・森村進訳, 木鐸社 1987 年, 所収
- Hobbes, T., (1651) *Leviathan*, London, 「リヴァイアサン」水田洋訳, 岩波書店 1993 年
- Hume, D., (1739-40) *A Treatise of Human Nature*, 3volumes, London, 「人間本性論 第1~3巻」木曾好能・伊勢俊彦他訳, 法政大学出版局 1995~2012 年
- Kant, I., (1781) *Kritik der Reinen Vernunft*, 「純粹理性批判」原佑訳, 平凡社 2005 年
- Kant, I., (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 「道徳形而上学原論」篠田英雄訳, 岩波書店 2010 年
- Kant, I., (1788) *Kritik der Praktischen Vernunft*, 「実践理性批判」篠田英雄訳, 岩波書店 2010 年
- Locke, J., (1690) *Two Treatises of Government*, London, 「統治二論」加藤節訳, 岩波書店 1993 年
- MacIntyre, A., (1981) *After Virtue*, 2-nd edition (1984) University of Notre Dame Press, 「美徳なき時代(原書第2版)」篠崎栄訳, みすず書房, 1993 年
- Mill, J.S., (1861) “Utilitarianism”, *Fraser’s Magazine* 64, no. 382, 383, 384, London, 「功利主義論集」川名雄一郎, 山本圭一郎訳, 京都大学学術出版会 2010 年, 所収
- Nozick, R., (1974) *Anarchy State and Utopia*, Basic Books, New York, 「アナーキー, 国家, ユートピア」嶋津格訳, 木鐸社, 1985, 89 年
- Okada, A., (1974) *Game Theory* (in Japanese), 「ゲーム理論」岡田章著, 有斐閣 1996 年
- Rawls, J., (1955) “Two Concepts of Rules”, in *Collected Papers*, Harvard University Press (1999), 「公正としての正義」田中成明編訳, 木鐸社, 1978 年所収
- Rawls, J., (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press (1999) Revised edition, 「正義論(改訂版)」川本隆史, 福岡聡, 神島裕子訳, 紀伊国屋書店, 2010 年
- Rawls, J., (1973) “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, in *Collected Papers*, Harvard University press (1999).
- Rawls, J., (1993) *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Rawls, J., (1999) *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 「万民の法」中山竜一訳, 岩波書店, 2006 年
- Rawls, J., (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, 「公正としての正義: 再説」田中成明, 亀本洋, 平井亮輔訳, 岩波書店, 2004 年
- Rawls, J., (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 「ロールズ 哲



- 学史講義(上・下)」坂部恵他訳, みすず書店, 2005年
- Rawls, J., (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 「ロールズ政治哲学史講義(I, II)」齊藤純一他訳, 岩波書店, 2011年
- Rosser, B., (1939) “An Informal Exposition of Proofs of Gödel’s Theorems and Church’s Theorem”, *The Journal of Symbolic Logic*, 4, no. 2.
- Rousseau, J.J., (1762) *Du Contrat Social, Pléiade*, Gallimard 1964, 「社会契約論」中山元訳, 光文社 2008年
- Sandel, M., (1998) *Liberalism and the Limits of Justice 2nd edition*, Cambridge University Press, 「自由主義と正義の限界」菊池理夫訳, 勁草書房, 1999年
- Schmitt, C., (1932) *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München, 「政治的なものの概念」田中浩, 原田武雄訳, 未来社, 1970年
- Sen, A., (1980) “Equality of What?”, *The Tanner Lectures on Human Values* vol I, Cambridge University Press, Cambridge, 「合理的な愚か者」大庭健, 川本隆史訳, 勁草書房 1989年, 所収
- Smith, A., (1759) *The Theory of Moral Sentiments*, London, 「道德感情論(上・下)」水田洋訳, 岩波書店, 2003年
- Spinoza, B., (1677a) *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, 「エチカ(幾何学的秩序に従って論証された)」畠中尚志訳, 岩波書店, 1998年
- Spinoza, B., (1677b) *Tractatus Politicus*, 「国家論」畠中尚志訳, 岩波書店, 1995年
- Suzuki, T., (2009) *General Equilibrium Analysis of Production and Increasing Returns*, World Scientific, Singapore.
- Suzuki, T., (2013) “Liberty and Difference: Lectures on Justice” (in Japanese), mimeo, 「自由と格差: 正義についての講義」準備中
- Taylor, C., (2004) *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 「近代: 想像された社会の系譜」上野成利訳, 岩波書店, 2011年
- Walzer, M., (1983) *Spheres of Justice*, Basic Books Inc, New York, 「正義の領分」山口晃訳 而立書房, 1999年
- Walzer, M., (2004) *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, New Haven and London, 「政治と情念」齊藤純一, 谷澤正嗣具, 和田泰一訳 風行社, 2006年