

# ロールズの社会契約論の構造

塩野谷 祐一

## 目次

- 一 価値原理の演繹体系
  - (一) はしがき
  - (二) 社会契約論の一般化
  - (三) 価値前提
  - (四) 原初状態
  - (五) 道徳的観点の解釈
- 二 公正性と合理性
  - (一) 社会的基本財の選好理論
- 三
  - (一) 社会的基本財の諸性質
  - (二) 目的論と義務論の間
  - (三) カント的解釈の問題点
  - (四) 社会契約論と同感理論
  - (五) 理想的観察者と同感
  - (六) 快樂の集計——古典的功利主義
  - (七) 自己の射倖——近代的功利主義
  - (八) マキシミン原理の根拠

## 一 価値原理の演繹体系

## (一) はしがき

ジョン・ロールズの正義の理論<sup>(1)</sup>は、その原理的内容にそくして言えば、正義の二原理、格差原理、マキシミン原理などと呼ばれるが、その導出過程の方法的な特徴に照らして言えば、公正としての正義 (justice as fairness) の理論、社会契約論などと呼ばれる。彼は自分の理論について次のように述べている。「私が試みたことは、ロック、ルソー、カントが提起した伝統的な社会契約論を一般化し、高度に抽象化することである。」<sup>(2)</sup>

彼の全体としての方法論の枠組みは広義の内省均衡論であって、それは(A)基礎理論、(B)道徳原理、(C)道徳判断の三者の間の整合主義的な構成からなっており、その中で彼の社会契約論の方法は(A)から(B)を導出するという過程に相当する。この過程は、形式的に言えば、一定の前提条件としての(A)から仮説演繹的方法によって(B)を導出するというものであるが、ロールズはその前提条件の集合を「原初状態」(original position)と名づけ、人々がそこで社会契約という形を通じて正義の原理を選択するという寓話的な説明に訴えたのである。

たしかに、ロールズの議論は政治哲学における伝統的な社会契約の概念を復活させた観があるが、社会契約という理論構成がただちに特定の内容をもった道徳原理を導くのではない。社会契約論は道徳原理を導くための一つの形式的方法といふべきものであって、その具体的な内容は社会契約論を構成する諸要素をどのように特定化するかに依存している。ロールズは次のように述べている。「初期状態〔原初状態〕の解釈としては多くのものが可能である。この概念は、契約者をどのように考えるか、彼らの信念や利害は何であるといわれるか、どのような対象が彼らにとって選択可能であるか、などに応じて変わってくる。この意味で多くの異なった契約論が存在する。公正としての正義

はそれらの中の一つにすぎない。……伝統的な正義の概念のそれぞれについて初期状態の解釈が存在し、それに応じてそれぞれの正義の原理が解として選ばれるのである。……したがって、契約論の手続は正義概念の比較研究のための一般的な分析方法を提供する。<sup>(3)</sup>」

われわれは価値原理を取り扱う場合、その原理の最終的な表現そのものだけに關心をもつのではなく、それを支える構造的な体系の全体に関心をもち、価値を構造をもつものとして理解する。このような構造の中で、価値原理がどのように導き出されるかという関連はとくに重要な部分を占めている。この関連を「価値原理の演繹体系」と呼ぶことができよう。ロールズが導出しようとした道徳原理ないし正義の原理は、社会の基本構造すなわち社会の基本的な制度的枠組みを組織化する価値原理であって、彼の社会契約論という方法ないし手続はこのような価値原理の導出を説明する一つの演繹体系のモデルにはかならない。異なった規範原理は異なった演繹体系のモデルをもつであろう。異なった価値原理を導出過程にそくして比較するためには、ある程度一般的なモデルを考え、モデルの特定化の仕方における相違を明らかにすることが有効である。以下の論文は、このような観点からロールズの正義の原理の演繹体系を分析したものであって、彼の原理の内容そのものには立ち入っていない。

## (二) 社会契約論の一般化

社会契約論を、価値原理を導出する一つの演繹体系として一般化するのに先立って、歴史的に形成された社会契約論の古典的パラダイムの性格を要約することから始めよう。

政治的協同体の根拠を個々人の契約の觀念に求める考え方は、ヨーロッパの古代および中世にも見られるが、近代的社会契約論は十七世紀および十八世紀において近代自然法と結びついて成立し、ホッブズ、ロック、ルソーがそ

の代表者であつた。<sup>(4)</sup> 社会契約論の具体的な内容は主唱者によってかなりの差異を含んでいるが、それらのモデルの性質は次のような共通性をもち、政治理論における一つのパラダイムを形成したとみることが出来る。

自然法は現実の慣習や法律や制度ではなく、人間の本性や事物の本質に基づく不変かつ普遍的な道德規範であつて、人間の理性によって発見されるものである。これが社会の制度機構の中に具体化され、有効化されるべきであると考へられ、実定法を評価し批判する基準を与えた。他方、国家社会の成立に先立つ仮説的な自然状態において、人々はすべて自由、平等であり、自己保存のためあらゆることを行う天賦の権利、すなわち自然権をもつと想定された。しかし、自然状態においては社会的規範が存在しないか、あるいは不完全であるために、それは存続可能な安定的な状態ではない。そこで人々は国家を構成し、国家の法律的拘束のもとに入ることを決意し、すべての人々の間の相互の社会契約によって国家社会が成立するとみなされたのである。

ここには、自然法、自然権および社会契約という三つの概念が一体となっているのが見られる。三つの概念の間の関係については、次のように考えることができよう。自然法と社会契約の思想は、古代および中世においても存在したが、そこでは両者は別々の思想であり、しかも相対立する思想であつた。なぜなら、自然的秩序が人間を含む宇宙の基準を与えると見なされる限り、人為的契約に基づく物事は価値の低いものといわざるをえないからである。ところが近代においては、自然が基準であるという考えは棄てられ、人為的あるいは契約的なものが基準を与えることになつた。<sup>(5)</sup> 近代において自然法の思想と社会契約の思想とを相互に結びつけたものは、自然権の概念であるということが出来る。

一方の自然法理論の側から見れば、自然法という道德原理が個人の自然権に基づく社会契約の考え方と結びついており、この点こそが古代および中世の自然法概念との相違点である。もはや自然法は宇宙の自然的秩序や神の摂理を

表わすものではなく、個人の自然権を保証するための社会的秩序、ないし能動的な社会形成原理と考えられるようになった。自然権の理論は、第一に合理主義、第二に個人主義、第三に急進主義として特徴づけられている。<sup>(6)</sup> 他方の社会契約論の側から見れば、社会契約論はこのような近代的特徴をもつ自然権思想と結びつくことによって、もはや国家機構を人民と支配者との間の支配・服従契約に基づくものとみるのではなく、個々人の間の合理的選択と合意の結果として説明することになった。社会契約という形式は、自然法の中に人々の相互義務によって条件づけられた自然権の主張を組み込む役割をもった。自然法理論と社会契約論とが相互に自然権概念を媒介として結合しているさまは、あたかも前の二者の理論が車の両輪となり、自然権概念がエンジンとなって車を駆動するようなものであろう。

われわれは社会契約論を一つの方法と呼んだが、それは明らかにイデオロギーとしての主張を含んでいる。「政治社会を人間の作為とすること、逆にいえば人間を政治社会の構成員とすること」<sup>(7)</sup>が社会契約論の共通の特質であるといわれる。それでは、人間のどのような主張が含まれるのであろうか。この研究分野の泰斗であるサー・アーネスト・バーカー<sup>(8)</sup>は、社会契約論は二つの基本的な思想ないし価値——自由と正義——を表現する方法であると要約しているが、そのさい自由の価値とは、「力 (force) ではなく意思 (will) が政府の基礎であるという思想」であり、正義の価値とは、「力 (might) ではなく正 (right) がすべての政治社会の基礎、政治秩序のあらゆる体系の基礎であるという思想」<sup>(9)</sup>をいう。

さて、自然法—自然権—社会契約という三つの概念に立脚する思想体系の全体を便宜上、社会契約論と呼び、さらにそれを一般化して、道徳哲学ないし政治哲学における規範原理を演繹するためのモデルと考えてみよう。もちろん、この思想体系を社会契約論と呼ぶ代わりに、自然法理論と呼ぶこともできる。しかし、歴史的背景や具体的内容を離れて自然法概念を一般化すると、それはいかなる価値原理の主張とも両立する概念に終わってしまう。「売春婦と同

じように、自然法は誰の自由にもなる。自然法に訴えることによって擁護できないようなイデオロギーは存在しない。<sup>(10)</sup>これはいささか品位に欠ける表現だが、自然法概念の特質の一面を表わしているといえよう。自然法理論は独裁主義のおよび個人主義的、進歩的および保守的、宗教的および合理的、絶対主義的および相対主義的といったような異なる立場を含みうるからである。<sup>(11)</sup>自然法—自然権—社会契約という概念から構成される体系は、社会契約論の名称をもってする方がはるかに適切である。

さて、このような社会契約論を規範原理の演繹体系として考えようとする場合、それを現代的枠組みに照らして整理することが有益であろう。われわれはそのような参照の枠組みとしてR・M・ヘアの概念を若干変更して用いることにする。彼の道徳的推論の枠組みには、(1)「論理」、(2)「事実」、(3)「性向」、(4)「想像力」の四つの要素が含まれている。<sup>(12)</sup>彼によれば、(1)の「論理」は「指図性」と「普遍化可能性」という論理的条件を含み、両者は道徳的推論のルールとみなされるものであって、このことからヘアの方法論的立場は普遍的指図主義と呼ばれる。そして(2)(3)(4)は道徳的推論の実体的部分を構成している。

このようなヘアの用語は彼の方法的観点から見てふさわしいように選ばれているから、異なった観点をもつ道徳的推論の諸方法を比較するためには、もっと一般的な用語を用いる方が望ましい。そこでわれわれは以下のように用語を若干変更しながら、その枠組みの中で社会契約論のモデルを再構築しよう。われわれの用語は、(I)「価値前提」、(II)「道徳的観点」、(III)「情報」、(IV)「性向」、(V)「統合」である。

まずヘアの(1)「論理」に代えて、われわれは道徳的推論を行うさいの前提として、(I)「価値前提」と(II)「道徳的観点」とを挙げる。ヘアが「論理」の一つとして規定した「指図性」は価値的内容をもつものではなく、価値言明の意味論的な性質を示すものにすぎないのでここでは省略し、むしろ前提となる実体的な価値判断を明示することが必要

であると考えた。「道徳的観点」はヘアの「普遍化可能性」に相当するものである。社会契約論は(I)について、自己保存のための自然権をもった自由で平等な個人を想定している。自然権の実現が自然法の目的であるという意味において、自然権は社会契約論における「価値前提」であると解釈される。次に(II)は導出される規範を規範たらしめる論理的性質であって、社会契約論においてこれを特徴づけるものは理性という要因であろう。自然法自体が理性の法と見なされると同時に、理性によって発見される。規範原理としての自然法の認識論的特性はこの点に求められる。

次に、(III)「情報」はヘアの「事実」に相当する。ヘアの「事実」は、道徳的推論において考慮に入れられる現実上あるいは想像上の事実を指すが、問題になるのは与えられた事実そのものではなくて、規範原理の選択場において事実についての情報がどのように与えられるかである。したがって「情報」ないし知識の状態という用語を使うのが適切である。社会契約論はこれについて自然状態という独特の概念をもってしている。これは自然法という規範を導出するさいに、理性の指令によって検討されるべき対象である。この自然状態は、社会に先行する仮説的状況であって、その条件規定の仕方に応じて社会契約の問題は変わってくるのである。

(IV)「性向」はヘアの用語をそのままとったものであり、人間本性についての特定化を意味する。これは、人間がどのような動機や誘因によって行動するかについての想定であって、社会契約論においては、個人の利己心が想定されるのが普通である。このような人間行動の型は、自然状態において適切な社会的規範を欠く場合、人々の間に対立をもたらすのである。

(V)「統合」はヘアの「想像力」という項目を一般化したものである。ヘアが想定した道徳的推論においては、多数の契約者が登場するのではなく、一人の「普遍的指図者」がいるにすぎないから、道徳命題について多くの人々の合意を得るという「普遍化可能性」の実現のためには、一人の「普遍的指図者」が「想像力」を発揮して、他の人々と

第一表

	R. M. Hare	社会契約論	J. Rawls
(I) 価値前提	論理(指図性と	自然権	道徳的人格
(II) 道徳的観点	普遍化可能性)	理性	秩序ある社会
(III) 情報	事実	自然状態	合理性
(IV) 性向	性向	人間本性	公正性
(V) 統合	想像力	社会契約	無知のヴェール
			利己心
			相互無関心
			社会契約

の間で立場や役割の互換を行う必要がある。同感の理論における「理想的観察者」や「公平な観察者」もこれと同じであり、人々の合意の獲得を専門的に代行する一人の主体であるということが出来る。このような主体が「想像力」の發揮によって行うことは、すべての人々のもつ「性向」を前提として、社会的意思の「統合」をはかることである。社会契約論における社会契約者全員による合意は、「統合」を行う一つの特異な方法である。

以上の整理を一つの表にまとめたのが、上の第一表である。これは一般化された社会契約論のモデル構成因を識別することを意図したものであって、個々の社会契約論の思想家にそくして見る場合には、異なった特定化が可能であろう。しかし、ここでは思想史的研究が主題ではないから、社会契約論内部の相違には立ち入らない。第一表には、のちに論ずるロールズの体系における諸要素も同時に掲げられている。

社会契約論に含まれる主要概念を以上のように整理することによって、われわれは近代の社会契約論ないし自然法理論のもつ方法的難点を避けることができよう。方法的観点から見た場合、これらの理論のもつ難点は事実認識と価値判断との混同である。これらの理論は、自然法、自然権、自然状態、人間本性(自然)というように「自然」という言葉を使うことによって、自然的現象における規則性と、人間の行動における規範性とを混同しているといわれている。<sup>(13)</sup> すなわち、「自然」は存

在するがままの事実であると同時に、人間がどうあるべきかの基準を与えると考えられた。そして、理性は自然の法則を発見すると同時に、人間の従うべき規範をも発見すると考えられた。

上述のわれわれの枠組みにおいては、伝統的な社会契約論の多様な「自然」概念の機能が明示的に区別されている。それらのすべての概念が事実と価値の両要素を含んでいるわけではない。第一に、自然状態は社会状態と対比して考えられる仮想的状態であって、社会契約が行われる場の条件を規定しているにすぎず、それは事実でも価値でもない。社会状態が選択されない限り、人々は自然状態にとどまることになるが、そういうことは事実上ありえないから、自然状態は社会状態が成立しないさいの状態を想像上の「情報」として示したものと違ってよい。

第二に、人間本性 (human nature) の概念における「自然」は、たしかにありのままの人間性質の事実である。しかし、人間の自然的な性質はただちに道徳的に望ましい価値を示すものではない。伝統的理論においても、利己的な人間本性が道徳的規範の内容となっているわけではない。人間本性は規範原理の選択ないし社会契約を行うさいの動機ないし誘因を示しているにすぎないのである。

第三に、自然権の概念はまさに価値概念であって、われわれの枠組みにおいては「価値前提」としての地位を占める。自然権は、伝統的理論のタームでいえば、自己保存のための平等な自由の権利である。この権利が「自然的」と呼ばれた理由は、一つには、人々が選択をすることができる限り、それをもつのは人間として当然のことであり、特定の時代や特定の社会や特定の地位のためではないということ、いま一つには、それは人々の自発的行為によって創造されたり賦与されたりするものではなく、生来のものであるということである。<sup>(14)</sup> 自然権における「自然」は事実認識を告げるというよりも、その当然性や生来性を主張しており、価値判断を強く含んでいるといわなければならぬ。しかし、人間の生存という目的は最も基本的な前提であって、自明の理とさえ呼ばれることがある。<sup>(15)</sup> 自然法理論

における事実と価値との混同は、この基本的な次元において起こりがちである。われわれはそれを「価値前提」として位置づけている。

第四に、自然法における「自然」概念の性質は自然権のそのの演繹的帰結にほかならない。人間の生存という目的が前提とされるならば、人間本性や世界に關する一般原則を考慮すると、いかなる社会組織においても妥当する一定の行為のルールが存在するのであって、それを自然法と呼ぶことができる。<sup>(16)</sup>

H・L・A・ハートは人間の生存という目的を前提とした上で、(1)人間の傷つきやすさ、(2)おおよその平等性、(3)限られた利他心、(4)有限の資源、(5)限られた理解力と意思の強さの五つを自明の理と呼び、これらの考慮を通じて「自然法の最小限の内容」が導かれると論じている。<sup>(17)</sup> これらの五つの要因は、われわれが「情報」や「性向」と呼んだカテゴリーに屬するものであって、ハートはきわめて素朴な形で自然法の演繹過程を説明したことになる。

### (三) 価値前提

ロールズが正義の原理を導出するさいに用いた演繹的モデルは、(一)道徳的人格、(二)「秩序ある社会」、(三)原初状態という三つの「基礎的モデル概念」から成り立っている。<sup>(18)</sup> 彼が最初に正義の原理を展開したときには、原理選択の場としての原初状態の概念のみが強調され、原初状態における社会契約という形で原理の導出が説明された。<sup>(19)</sup> その後、正義の原理が実現しようとしている理想的社会の像として、「秩序ある社会」(well-ordered society)の概念が前面に出された。<sup>(20)</sup> もちろんこの概念は以前にも導入されていたが、それは正義の原理が導出されたあとで、その原理が妥当している社会の姿を説明するために主として使われていた。<sup>(21)</sup> 「秩序ある社会」という概念は人々の間の社会的協同のあり方を示したものであり、正義の原理はそのようなあり方を実現しようとするものであるから、その概念をむしろ正

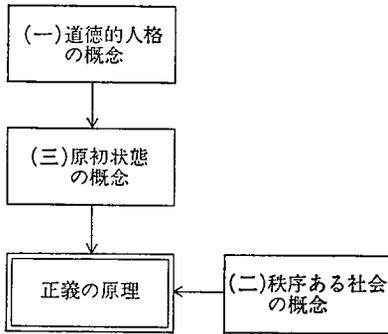
義の原理を導くための前提とみなすことができるのである。さらに、道徳的人格の概念は以前は「秩序ある社会」の概念に含められていたが、その後基本概念の一つとして位置づけられるほどに重視されるようになった。<sup>(22)</sup>

このように、ロールズの演繹的モデルの構成は、彼自身の手によってかなり整理されてきている。(一)道徳的人格と(二)「秩序ある社会」の概念は、それぞれ人間と社会の理想像を明示したものであり、この二つの概念が、われわれのチームでいえば、ロールズの演繹体系における(I)「価値前提」を構成している。そして(三)原初状態の概念は実際に原理選択を説明するための「媒介的なモデル概念」であって、「その機能は、道徳的人格のモデル概念と、秩序ある社会のモデル概念における人々の関係の特徴づける正義の原理との間に関連づけを行うことである」<sup>(23)</sup>。

ロールズは彼の演繹体系の再構築において、それをたんなる社会契約論として示すのではなく、社会契約論そのものの「価値前提」を明確にしたとすることができる。「価値前提」の明確化が彼の体系においてもつ方法論的意義として二つの点に注目すべきである。第一点は、正義の原理を導出するさいのいわば基礎的公理ともいべきものが明示されたということである。ロールズの社会契約論の中核である原初状態のモデルは、これらの「価値前提」を原理選択のさいの条件として適切な仕方では表現し、規範原理を導出するための「媒介的」な役割をもつにすぎないとさえいえる。もちろん、このことによって社会契約の手續や原初状態のモデルが演繹体系の中で占める重要性が低下するわけではないが、社会契約論の基礎的公理が明示されたことは重要である。彼は新たに「カント的構成主義」(Kantian constructivism)という言葉によってこの側面を強調するのである。

カント的構成主義とは、「合理的な構成手続における一要素として特定の人間の観念を規定し、その手続の結果、正義の基本原理の内容が決定されるというものである。」「いいかえれば、「その中心的な考え方は、構成手続の方法によって、特定の人間の観念と正義の基本原理との間に適切な関係を確定することである」<sup>(24)</sup>。この叙述は、規範原理を

第一図



導くための演繹的モデル構成の方法を明確に述べたものとして注目される。ここでいわれている人間の観念とは、(一)道徳的人格に関する概念、およびその社会的協同関係における表現としての(二)「秩序ある社会」の概念である。上述したように、正義の原理は「秩序ある社会」の特徴を定式化したものである。そして道徳的人格に関する観念と正義の原理とを媒介するものが、(三)原初状態の概念あるいはそこの社会契約である。かくして、社会契約論と大ざっぱに呼ばれていたロールズの演繹モデルの構成は、次の第一図のように描くことができる。

「価値前提」の明確化が重要な意味をもつと考えられる第二の点は、ロールズの方法論的枠組みを広義の内省均衡論として理解するさいに明らかになるであろう。広義の内省均衡論の枠組みは(A)基礎理論、(B)道徳原理、(C)道徳判断の三要素から成るが、左に描いた図からも分るように、(一)(二)(三)のモデル概念は(A)基礎理論の内容を示したものである。

広義の内省均衡論の特徴は、(A)基礎理論の出発点となる前提が(C)道徳判断あるいは正確に言えば熟慮的道徳判断と整合的であるということである。そのことによって、(B)道徳原理と(C)道徳判断との整合が保証されるからである。

したがって「価値前提」として設定された(一)自由・平等な道徳的人格の概念、および(二)「秩序ある社会」の概念は、たんなる前提ではなく、人々の日常的道徳判断を定式化したものと理解しなければならない。人間に関する特定の前提から規範原理を導くというカント的構成主義の方法は、むしろ、人の日常的道徳判断を抽象化して、規範原理を形成するための方法であるということができるのである。次の叙述は、以上の第一点および第二点を総括するものとして適切であろう。「民主主義的社会においてカント的概念を正

当化することは、たんに与えられた前提——それが公けに共有され相互に承認された前提であったとしても——から正確に推論をするということではない。本当の課題は、常識の中に埋め込まれていると思われる、いっそう深いところにある合意の基礎を発見し定式化することであり、あるいは歴史的伝統の中に見出される確信を人々の広範な熟慮的確信——批判的内省に耐えうるもの——と結びつけることによって、それを新しい形で表現し、共通の理解のための出発点を形成することである。<sup>(25)</sup>

このようなカント的構成主義は、じつはホッブズ、ロック、ルソーの社会契約論の方法を特徴づけるものでもあろう。なぜなら、近代の社会契約論は哲学の原理としての人間理論から出発しているからである。<sup>(26)</sup> われわれは先に道徳的推論の枠組みを構成し、その中に一般化された社会契約論を位置づけたが、ここでロールズの演繹体系に含まれる諸概念を同様の枠組みの中に位置づけ、社会契約論との対比を試みることにしよう（先の第一表を参照）。

まず、(一)自由で平等な道徳的人格の概念は次のように規定されている。

(A<sub>1</sub>) 「彼らはいめいめい有効な正義の感覚（その内容は公けに認められている原理によって定義される）をもち、またみずからをそのように見なしている。」

(A<sub>2</sub>) 「彼らはいめいめい基本的な目的および関心（彼らの善の観念）をもち、またみずからをそのように見なしており、それに基づいて彼らの制度の設計にさいして互いに要求をすることが正当と認められている。」

(A<sub>3</sub>) 「彼らはいめいめい社会の基本構造を規制する原理を決定するに当って、平等な尊敬と配慮を受ける権利をもち、またみずからをそのように見なしている。<sup>(27)</sup>」

自由・平等な道徳的人格という概念には、文字通り、自由、平等、道徳的人格の三つの概念が含まれている。これらの概念については、右の短い規定以上にもう少し詳しい説明が必要である。第一に、道徳的人格というのは、<sup>(A<sub>1</sub>)</sup>と

(A<sub>2</sub>)の条件に見られるように、正義の感覚と善の観念とをもつ人間であり、一方で、自分自身の目的、関心、福祉の観念を形成し、改訂し、合理的に追求すると同時に、他方で、公けに認められ、人々によって共有されている正義の原理を理解し、それを適用し、それに従って行動する。<sup>(28)</sup> 第二に、人々が自由であるということは、(A<sub>2</sub>)に述べられているように、彼らが自分の目的や関心に基づいて、社会制度の設計について要求をすることができるということであるが、さらに、妥当な要求の発生根拠が他律的ではなく、自分みずからの中にあり、また人々の目的や関心や福祉の観念は不可避的に固定したものではなく、人々が改訂し変更することができることを意味する。<sup>(29)</sup> 第三に、人々が平等であるということは、(A<sub>2</sub>)に示されているように、人々が社会制度の設計に当って要求する権利を平等にもっているということであり、社会的協同における平等を意味する。この平等の観念は、人々が公けに認められている正義の概念を理解し、尊重し、それに従うという能力を平等にもっていることを基礎としている。<sup>(30)</sup>

右の規定から知られるように、道徳的人格が善の観念と正義の感覚とをもっている場合、自由は、人々の社会的要求の基礎としての善の観念が非拘束性、独立性をもつことを意味し、平等は、そのような善の観念を条件づける正義の原理が平等の支持を受けていることを意味する。

この自由・平等な道徳的人格の概念を、伝統的な自然権の概念と対比してみることが有益である。ルールズは人間が正義の原理によって取り扱われなければならない平等の基礎を、人間のもつ道徳的人格性への能力と規定している。<sup>(31)</sup> この能力は、自然的属性とみなされ、正義の原理はこれに基づく権利を保護するのである。「かくして、公正としての正義は自然権理論の特徴をもつ」<sup>(32)</sup> またルールズは自然法という語を用いてはいないが、「これらの「自然的」属性の存在およびそれらに基づく権利は、社会的慣行や法的規範から独立に確立される」と述べており、それらの権利を保護するものとしての正義の原理は自然法の性質をもつと理解してよいのである。<sup>(33)</sup>

かくして、ロールズの演繹体系は、彼がしばしば述べているような社会契約論という性格と同時に、近代社会契約論に見られるのと同じように、自然権および自然法の理論という性格をも備えている。とりわけ、自然権概念が近代社会契約論ないし自然法理論の原動力であったのと同じように、ロールズの道徳的人格の概念は彼の演繹体系における最も基本的な「価値前提」として位置づけられなければならない。

しかし、ロールズの体系における基本的な想定が、伝統的な社会契約論におけるような自然権の要求であるということは誤りである。ホッブズの自然状態の叙述に典型的に見られるように、伝統的な自然権の前提のもとでは、人間は生れながらにして平等であり、そうであればこそ、競争と不信と自負とから人々の自由な活動は万人の万人に対する戦争状態を生み出す。そこには社会的協同への合意はなく、共通の権力や規範の承認もない。そのため生活は貧しく、死の危険と恐怖がある。しかし人間は生きなければならず、自発的に社会契約に入るといのである。戦争を止揚し、平和の社会に入ることと教えるものは理性であり、そのような理性の戒律ないし普遍法則が自然法である。

われわれは自然法の論理前提としての「道徳的観点」を理性と特徴づけたが、この概念は十分に分析されないままにとどまっている。すなわち、自己保存の自然権を追求するさいの個人的理性と、自然法を教える普遍的理性との間にはギャップがある<sup>(34)</sup>。このギャップを事後的に埋めるものは、人々が公示性ないし周知性をもった道徳原理を共有するという条件である。そして道徳原理の成立を事前的に論ずるには、普遍的理性を具体化するために、なんらかの公正性の条件をおき、そのもとで個人的合理性によって道徳原理の成立を説明することが必要であろう。社会契約―自然権―自然法の思想は、これだけのことを理性という概念の中に十分展開しないままに包括していたのである。

ロールズが自然的と見たのは、自由・平等な人間ではなく、自由・平等な道徳的人間なのである。いかえれば、ホッブズにおいては、自然権をもった自由・平等な人間は克服されるべき「自然状態」における存在であるのに対し、

ルールズにおいては、もし彼の場合にも自然権という言葉を使うことが出来るとすれば、自然権をもった自由・平等な道徳的人間は理想としての「秩序ある社会」における存在である。

さらに、のちに述べるように、ルールズは道徳的人格による合理的選択が、カントの自律の概念による解釈を可能にすると論じた。ルールズの演繹体系がその形式的構造において近代社会契約論と類似性をもつことは、われわれが論じているとおりであるが、内容的に言えばカントの人間理論との関係が問われなければならない。ルールズが自分の演繹体系をカント的構成主義と呼んでいることは、まさにこのような内容的な問題点にかかわるのである。

次に、(一)「秩序ある社会」の概念を取り上げよう。「秩序ある社会」の成員は上述した自由・平等な道徳的人格から成ると規定されるから、 $(A_1)$  $(A_2)$  $(A_3)$ の条件はそのままここに含まれる。「秩序ある社会」はそれに加えて以下のような条件によって特徴づけられる。

- (B<sub>1</sub>) 「各人は同一の正義原理を承認しており、しかも他の人々も同一の正義原理を承認していることを知っている。」
- (B<sub>2</sub>) 「社会の基本構造はこの正義の原理をみたしており、各人は妥当な理由に基づいてそのことを知っている。」
- (B<sub>3</sub>) 「公けに認められている正義の概念は、一般に受け入れられている研究方法によって確立された妥当な確信に基づいて<sup>(35)</sup>いる。」

以上の(B<sub>1</sub>)(B<sub>2</sub>)(B<sub>3</sub>)は、「秩序ある社会」が公けに認められた正義の概念によって有効に規制されているという周知性ないしは公示性 (publicity) の条件を表わしている。

- (C<sub>1</sub>) 「基本的社会制度はそれを支持する有効な正義の感覚を生み出す<sup>(36)</sup>。」

これは「秩序ある社会」の安定性の条件であって、そのような社会では、正義の感覚が十分に強く、ルール違反を犯そうとする誘惑が排除されており、社会はその正義の感覚によって安定的に維持される。

次の(D<sub>1</sub>)(D<sub>2</sub>)(D<sub>3</sub>)は正義の環境 (circumstances of justice) という条件を定義し、そもそも正義の観念が必要とされ、人の社会的協同が可能となる環境はどういうものかを明らかにする。「秩序ある社会」はそのような環境である。

(D<sub>1</sub>) 「適度な稀少性の条件が存在する。」

(D<sub>2</sub>) 「人々の間には基本的な関心や目的の相違があり、また相互に矛盾するさまざまな基礎的確信の対立がある。」

(D<sub>3</sub>) 「基礎的制度のしくみは、程度の相違はあれ、人々の相互の利益に資する自足的で生産的な社会的協同のしくみである。」<sup>(37)</sup>

(D<sub>1</sub>)(D<sub>2</sub>)(D<sub>3</sub>)の条件は全体として次のことを言おうとしている。社会制度のもとでの人々の協同はプラスの総利益をもたらすが、人々の要求をすべてみたすには十分ではない。これが正義の環境の客観的条件であるが、主観的条件としては、人々は相互に対立する善の観念をもち、社会制度に対して対立する要求を提起するという事態が挙げられる。人はたんに経済的利益において対立・競争するだけでなく、宗教的、道徳的、政治的、哲学的観念において意見を異にする。このような条件のもとで、社会的総利益を分割するさいの取りきめとして正義の原理が要請されるのである。(D<sub>1</sub>)における適度の稀少性とは、社会的しくみを採用しても極度の稀少性が支配する場合には、社会的協同のためにコストを支払う必要が生じないから、稀少性は社会的協同を可能にする程度に適度でなければならないというのである。「秩序ある社会」は以上の(A)(B)(C)(D)の諸条件によって定義される。要するに、そこではなんらかの正義の原理が支配し、人々はそのもとで自由・平等な道徳的人格として社会的協同に参加していると想定される。「秩序ある社会」は正義をみたす社会の一般的構造についての形式的、抽象的概念であって、その形式性や抽象性についていえば、価格理論における一般均衡の概念が経済における市場構造を叙述するのに似ている。<sup>(38)</sup>

しかし、「秩序ある社会」に支配している正義の原理が何かはまだ示されてはおらず、そのような「秩序ある社会」

を可能にする正義の原理を明らかにすることが、第三のモデル概念としての原初状態の役割である。また、以上の説明は、ロールズのモデルにおける(I)「価値前提」に関するものであった。彼のモデルを通じて導出される正義の原理が規範性をもつための(II)「道徳的観点」ないし論理的條件は、どのようなものとして解釈されるであろうか。この点を明らかにするためにも、次に原初状態のモデルを取り上げなければならない。

#### (四) 原初状態

先に述べたように、原初状態のモデル概念は、自由・平等な道徳的人格の概念と、「秩序ある社会」を支配すべき正義の原理とを媒介する役割をもつ。具体的にいえば、原初状態は人々が社会契約によって原理を選択する場であって、原初状態がこのような媒介的役割をもつためには、原初状態の叙述は二つの条件、すなわち一つには、公正な状態であること、およびいま一つには、そこにおける人々は「秩序ある社会」の成員と見なされることの二つの条件をみたさなければならない。<sup>(39)</sup> いいかえれば、「原初状態の叙述の目的は、公正の概念と、秩序ある社会の概念によって表現される形式的な条件とを一つの問題の中に結合し、次にこの概念を使用して、択一的な正義の原理の中から選択を行うことである」<sup>(40)</sup>。

以下では、原初状態の諸条件を掲げ、その中に公正の概念および「秩序ある社会」の成員の概念がどのように表現されているかを見ると同時に、われわれが用いている道徳的推論の枠組みの中でそれらの諸条件がどのように位置づけられるかを検討しよう。

- (E<sub>1</sub>) 次に掲げる「無知のヴェール」(veil of ignorance)の条件は、原初状態の(Ⅲ)「情報」の側面を規定する。  
 人々は彼らが現実の社会においてもつ個別的、偶然的状況を知らない。<sup>(41)</sup>

(E<sub>2</sub>) 人々が知っている個別的な事実は、現実の社会が正義の環境に属するということだけであり、人々は人間および社会に関する一般的な事実をすべて知っている。<sup>(42)</sup>

無知のヴェールの想定は、人々が原初状態において正義の原理を選択するさい、自分に特有の状況に基づいて自分の利益を図ることを封ずるためのものである。したがって人々はたんに一般的な事実に関する知識のみに基づいて原理の選択を行わなければならない。これによって、正義の原理の選択は公正な手続のもとで行われることになる。ロールズが彼の正義の原理を「公正としての正義」と呼ぶのは、このような公正な手続の重要性を象徴的に表わすためである。

原初状態において人々がもたない情報は次のようなものである。現実の社会において自分が占める社会的・経済的地位、自分に与えられる自然的資質・能力、自分のもつ知性・体力、自分の選好・目的・関心・福祉のパターン、自分の生活設計のプラン、自分の心理的傾向、性・年齢、自分が属する国・時代、さらに社会全体の政治・経済・文明・文化の状態、などである。

次に、原初状態における人々の行動の型を規定しなければならない。これは演繹体系の枠組みの中では(IV)「性向」を規定するものであって、次のような条件が与えられる。

(F<sub>1</sub>) 人々は合理的であり、自分の利益の増進を図るように行動する。

(F<sub>2</sub>) 人々は社会的な基本財 (social primary goods) の多い方を選好する。

(F<sub>3</sub>) 人々は互いに他人の利害に関心をもたない。<sup>(43)</sup>

(F<sub>4</sub>) 人々は、個々人が自分自身の善の観念をもち、利己心に基づいて自分の利益を増大させようとするという意味で、合理的個人であることを想定する。「秩序ある社会」における自由・平等な道徳的人格が自由であるということは、彼

らが自分自身の目的、関心、福祉を追求する合理的個人であるということ前提とするものであった。したがって、合理性の条件は「秩序ある社会」における自由な人間を原初状態の中に表現するのである。

個々人はみずからの選好体系をもった合理的存在であるにもかかわらず、上述のような無知のヴェールが人々を覆っているために、合理的選択にさいして自分自身の特定の目的を考慮することができない。そこで無知のヴェールのもとでの合理的選択の対象として、ロールズは(F<sub>2</sub>)の形で社会的根本財の概念を導入する。これはあらゆる合理的な人が欲すると考えられるものであって、人々は自分自身の選好がどのようなものであるかを知らない場合にも、これを一般的に欲する。これは、いわばあらゆる目的に役立つ手段 (all-purpose means) である。社会的根本財は権利と自由、権力と機会、富と所得、自尊を含む。権利と自由は政治的次元における望ましいものを表わし、権力と機会は社会的次元において、また富と所得は経済的次元において望ましいものを表わしている。自尊 (self-respect) は最も基本的な社会的根本財とみなされている。

(F<sub>2</sub>)における相互的無関心 (mutual disinterestedness) の条件は、一方で他人に対する利他心や博愛心、他方で他人に対する嫉妬や羨望といった傾向を排除する。これは道徳原理を導くさいに、利他主義という強い仮定を前提にすることを避けるためであるし、また人々が他人に比して不利な地位に置かれたとしても、自分が誇るに足る生活プランをもつと考えていることを意味する。

このような合理的個人が上述の無知のヴェールに直面する結果、彼らは原理選択の合意に至る手続において平等な権利と力をもつことになる。無知のヴェールによって保証される公正の条件を通じて、原初状態における人々は「秩序ある社会」において想定された平等の関係を表現しているのである。

さて、「秩序ある社会」における道徳的人格は、すでに述べたように、善の観念と正義の感覚との二つをもつ人間で

あって、原初状態における人々が平等な、道徳的人格として表現されることの根拠は、彼らが平等に善の観念と正義の感覚をもつことに求められる。「平等の基礎はこれらの二つの側面における類似性にあると考えられる。」<sup>(44)</sup>原初状態における合理性の仮定が人々の善の観念、すなわち目的、関心、福祉を前提とすることはすでに述べたとおりであるが、人々がもう一つの側面である正義の感覚をもつということは原初状態においてどのように表現されているのであろうか。正義の感覚とは、人々が社会的協同において共有する公正な条件を支持する態度をいう。いうまでもなく、正義の感覚は善の観念の存在を前提としている。なぜなら、それは善の観念を調整し制約するものだからである。したがって正義の感覚は善の観念の十分条件であるが、逆は真ではない。

原初状態における人々が合理性をもち、したがってその基礎として善の観念をもっている場合、正義の感覚の共有という点において彼らの行動を制約するものは正義概念の公示性ないし周知性という条件であると考えられる。これはすでに「秩序ある社会」を特徴づける条件(B<sub>1</sub>)(B<sub>2</sub>)(B<sub>3</sub>)として挙げられたものであるが、原初状態においては、そこにおいて選択される正義の原理に対する形式的制約の一つとして述べられている。正義の原理に対する形式的制約は次の五つの条件からなる。

(G<sub>1</sub>) 原理は一般性 (generality) をもたなければならない。すなわち、それは個別の知識に依拠しない、一般的な形で述べられなければならない。

(G<sub>2</sub>) 原理は普遍性 (universality) をもたなければならない。すなわち、それはすべての人々に適用されなければならない。

(G<sub>3</sub>) 原理は公示性 (publicity) をもたなければならない。すなわち、それはすべての人々によって理解され、承認され、遵守されていることが公けに知られていなければならない。

(G<sub>3</sub>) (G<sub>4</sub>) 原理はすべての対立的要求に対して順序づけ (ordering) を与えるものでなければならぬ。

(G<sub>3</sub>) 原理は最終性 (finality) をもたなければならぬ。すなわち、それは何が正義かについて最終的な結論を与えるものでなければならない。

これらのうち、一般性、普遍性、順序づけ、最終性の条件は、正義の原理そのものに要求される性質であるが、公示性の条件はそうではなく、むしろ社会契約という原理の選択方法にもなう条件といえることができる。

以上の説明を要約すれば、一方において、「秩序ある社会」における自由・平等な道徳的人格という概念は、原初状態における合理性、無知のヴェール、公示性という諸条件によって表現され、他方において、インプリシットにはあるが、公正という観念も無知のヴェールと公示性の条件によって表現されることが明らかとなったであろう。こうして、原初状態の概念は自由・平等な道徳的人格と公正の概念とを結合したものであることができるが、ここに見られる公正性と合理性との結合が何を意味するかは改めて次節で論ずることにする。

「秩序ある社会」における道徳的人格の概念は原初状態の人々の中に表現されるが、二つの人間像は同じものではない。ロールズは完全自律 (full autonomy) および合理的自律 (rational autonomy) の概念を用い、「秩序ある社会」における道徳的人格は完全に自律的な人間であるが、原初状態における人間はたんに原理選択を説明するだけの人工的な概念であり、合理的自律の人間にすぎないとみなしている。<sup>(45)</sup> 完全自律の人間は正義の原理に従って行動する全幅的な人間であるが、合理的自律の人間はたんに新古典派経済学に見られるような合理性の要素をもつにすぎない。「秩序ある社会」と対比すると、原初状態ではまだ道徳原理が確立されていないために、そこでの選択は合理性の原理に基づいており、またそこには無知のヴェールが支配しているために、合理性に基づく行動は他律でなく自律となるのである。

完全を期するためには、原初状態の説明としてさらに次のような条件を説明しておくことが必要であろう。

(H<sub>1</sub>) 原初状態における原理の選択は全員一致によって行われ、その合意は永続的な拘束力をもつ。<sup>(46)</sup>

(H<sub>2</sub>) 選択された原理に対して人々は絶対的な服従を要請される。<sup>(47)</sup>

これらはいうまでもなく、社会契約の合意および受諾の条件を表わしている。われわれの概念的枠組みにそくしていえば、この条件は(V)「統合」の側面に関して、人々の意見を社会的に統合するさいのルールを特定化したものである。

最後に、原初状態において選択の対象として考慮される原理はあらかじめ少数に限定されている。それらは思想史的に見て重要な原理に限られている。ロールズが提出したリストのうち主要なものは次のとおりである。<sup>(48)</sup>

(I<sub>1</sub>) 正義の二原理(「公正としての正義」の原理)

(1) 最大の平等な自由の原理

(2) (a) 公正な機会均等の原理

(b) 格差原理

(I<sub>2</sub>) 目的論的原理

(1) 古典的功利主義

(2) 平均的功利主義

(3) 完全主義

(I<sub>3</sub>) 混合原理(上掲の(I<sub>1</sub>)の(2)の代りに他の原理を代入するもの)

(I<sub>1</sub>)はロールズ自身の正義の原理であり、彼はそれが(I<sub>2</sub>)(1)古典的功利主義および(I<sub>2</sub>)(2)平均的功利主義よりも優れてい

ることを論ずるのである。功利主義に対する批判の仕方は、それが原初状態においては人々によって選択されないということを示すことにある。

#### (五) 道徳的観点の解釈

以上において、われわれはロールズの価値原理の演繹体系を二つの部分に分けて考察した。第一は、「価値前提」としての(一)道徳的人格および(二)「秩序ある社会」であり、第二は、これらの「価値前提」と正義の原理とを媒介するものとしての(三)原初状態である。次に、われわれは彼の演繹体系の全体を取り上げ、そこから導出される原理がいかにして道徳的性格をもつのかを明らかにしたい。われわれが用いている道徳的推論の枠組みにそくしていえば、この問題は、道徳的推論における(Ⅱ)「道徳的観点」を明らかにすることである。

われわれは価値原理の演繹体系の出発点として、(Ⅰ)「価値前提」があることを示した。これが道徳的推論における規範的要素そのものであることはいうまでもない。しかし、これがあるからといって、ただちにそれから道徳的推論が結果するのではない。その規範的要素自身が「道徳的観点」から見えて支持されることが必要である。その具体的な例としては、ヘアの普遍化可能性という性質を挙げることができる。ロールズの演繹体系における「道徳的観点」ないし論理的条件はどのようなものと解釈できるであろうか。これは、原初状態の諸条件の全体を道徳的推論の方法論としてどのように評価するか、という問題である。

まず、社会契約論の顕著な特徴である全員一致による合意という要因(上述の条件(Ⅱ))を取り上げよう。原初状態における人々は自由・平等な存在であって、彼らによる合意を前提とすることは、道徳原理が強制的に賦課されるものではないことを意味する。しかし自発的な合意がただちに合意事項に道徳的性格を与えるものではないことは、容

易に明らかとなる。たとえば、悪人どうしの間の犯罪計画に関する合意は、道徳的に正当化されえない。また、経済学におけるエッジワースの契約曲線は、財の交換について当事者の合意の成立する場合を示したものである。しかし、契約曲線上の点はそれ以外の点よりも効率的に優れているという理由で、人々の合意をうることができ、それは人々間の利害対立を含む場合ではない。ところが契約曲線上の異なる点を相互に比較すると、もはや人々の合意をうることができない。合意にさいしては、何が議論の対象とされるかが問題である。ロールズは正義の原理の妥当する対象として、個々の社会状態ではなく、社会の基本構造ないしくみそのものを考えており、純粋な手続上の正義 (pure procedural justice) を定めることが問題とされたのである。<sup>(49)</sup>

かくしてたんなる合意そのものは道徳原理を導かない。社会契約が純粋な手続上の正義を問題にするとみなした上で、社会契約の結果を道徳原理として受け取ることが可能にするものは合意の行われる場合の条件である。その条件としては、原初状態を規定する利己心（および相互無関心）の動機（条件(F)）、無知のヴェール（条件(G)）および公示性（条件(G<sub>s</sub>））が挙げられよう。この三つの条件は、上述したように、「秩序ある社会」における自由・平等な道徳的人格を原初状態において表現するためのものであった。そして、原初状態においては、このような道徳的人格の間に公正な関係が形成される。すなわち、「原初状態の環境、すなわち各人の相互関係の対称性が与えられると、この初期状態は道徳的人格としての個々人——すなわち、自分自身の目的をもち、正義の感覚をもつと仮定された個々人——の間で公正である。」<sup>(50)</sup> 上述の表現では、原初状態は公正の観念と「秩序ある社会」の観念とを結合する。正義の原理はこのような公正な状況において合意されるものである。この意味で、この正義原理の考え方は「公正としての正義」と呼ばれる。ロールズにおいては、これが正義原理を成立させる「道徳的観点」であるといっている。

それでは、ここでいわれている公正性とは正確に何を意味するのであろうか。たしかに、ロールズは原初状態が何

故公正であるかを述べているが、その叙述は意外に正確さを欠いている。彼の主要な主張は、人々が無知のヴェールにつつまれ、等しく対称的な位置にあるということにあるが、その説明はきわめて印象的にとどまっている<sup>(51)</sup>。公正性の条件をいっそう明確にすることが必要である。

原初状態において人々が公正な状態におかれているということが、上述のように、善の観念と正義の感覚との二つの能力をもつ道徳的人格が平等に取り扱われていることであるとすれば、公正性の条件は、人々の善の観念を平等に扱う条件と、人々の正義の感覚を平等に扱う条件とから成るといえるであろう。無知のヴェールは前者の条件に相当し、公示性ないし周知性は後者の条件に相当するのである。

まず、無知のヴェールから論じよう。人々が利己的動機に基づいて合理的に行動する場合、正義の観念に関して合意に到達することはむづかしいし、かりにそれが可能であったとしても、人々の偶然的事情に基づく選好を出発点にすることは望ましくない。そこで無知のヴェールの条件によって個別的、特定のな情報を制限しようとするのが、ロールズの社会契約論の基本的特徴である。相互無関心をもなった利己心の条件によって、人々は他人とは無関係に自分の善ないし福祉を追求することを許されるが、無知のヴェールの条件のもとでは、自分に固有の善ないし福祉を求めめることはできず、すべての人々にとっての共通の善、およびあらゆる場合において可能な善を求めざるをえない。無知のヴェールが必要とされるのは、「もし個別的なことがらに関する知識が許されるなら、結果は恣意的な偶然性によって歪められてしまう<sup>(52)</sup>」からである。このことの具体的な解釈として、無知のヴェールの機能は、一つには、異なった目的や利害をもつ人々間の対立を避け、人々が自分に有利な形で原理を決定することを禁ずることであるということが出来る。これは容易に理解しうる点であるが、さらにもう一つの機能に注目しなければならない。それは、個人間のレベルではなく、単一個人のレベルにおいて、自分がたまたま現在もっている目的や利害の体系によっ

て拘束されることを避け、将来にわたって善の観念を改訂し、新しい目的や利害の体系をもつことを可能にする自由な余地を与えることである。<sup>(5)</sup> この二つの意味において、無知のヴェールは、現実状態の人々を規定している自然的、社会的偶然性の条件を取り払い、人々の善の観念を平等に取り扱うのである。

次に、公示性の条件はいわば人々の正義の感覚の普遍化にかかわっている。公示性の条件は、選択される原理が社会を有効に規制し、その原理に対して人々が平等に理解を示し、平等に遵守することが広く知られていることを示すものであって、社会的協同の条件が平等であることを保証している。こういう条件をみたすような正義の原理が求められるのである。

無知のヴェールの条件は、人々の善の観念から歪みを取り払うだけであって、正義の感覚については触れていない。無知のヴェールの条件のもとで原理の選択がなされたとしても、あとになってその原理の拘束から逃れることができるといふのであれば、人々は自分が有利な状態にづくことを願って偶然に賭けることができる。あとになって自分が不利な状態におかれた場合には、原理を放棄するのである。しかしこのような手続は明らかに原理の受容性に関して不公平である。無知のヴェールは選択に先立つ状況における事前的公正を保証するのに対して、公示性は事後の公正を保証するために、原理が普遍的に受容されることを要請し、選択された原理がのちに人々の服従をとまなわないうようなことはないことをあらかじめ規定しているのである。選択される原理への人々の平等なコミットメントを通じて、人々は社会契約の手続に対して平等に参加していることが確認されるのである。

「公正としての正義」における公正性は以上のように、無知のヴェールと公示性の条件の二つに依存していると解釈される。ロールズの社会契約論が道徳原理を生み出し、その正当性を主張するのは、たんなる合意という方法や利己心という動機のためではなく、むしろ合意と利己心という、本来両立しがたいものの両立を可能にする公正性の条件

のためである。

しかし、われわれは原初状態のモデルにおいて、同時に個々人の利己心の動機や合意の方法が採用されていることを無視することはできない。利己心や合意という条件は合理性の要素を道徳原理の形成に当って作用させているのであって、この点をも正当に評価しなければならない。したがって、選択の場における公正性と、選択の動機における合理性とを結びつけて考えることが必要であろう。ロールズの理論における論理的条件としては、「公正としての正義」という特徴づけと並んで、「選択としての正義」という特徴づけを挙げることができるのである。

この論点を含む問題を、次のようなロールズに対する批判的論議の形を借りて展開してみよう。ロールズの道徳原理の源泉をなす原初状態の諸条件のうち、利己心の条件に関して多くの批判者は次のような議論をしている。たしかに、無知のヴェールのもとでは、利己心を原動力としてすべての人々の利益になるように原理を導くことができるとしても、契約後ヴェールが引き上げられ、人々が自分に関する情報をえたときには、選択された原理はもはや利己心の基準をみたくないことがある。<sup>(54)</sup> この批判は、原初状態において利己心に照らしてある原理が有利であったとすれば、現実状態においても一貫してそうでなければならぬと主張するものであって、要するに、ロールズの方法は道徳原理を合理的利己心から一貫して整合的に導くことができないというのである。しかし、この批判は適切であるとは思われない。

これは道徳と利己心との関係についての周知の論点である。われわれは、人々がそれぞれ自身自身の最大幸福をみずからの究極目的として追求すべきであるという意味の利己主義 (egoism) が論理的に矛盾であり、道徳原理たりえないという考え方をとる。<sup>(55)</sup> 利己心は、利己主義とは別個のなんらかの枠組みの中でのみ合理的でありうるのである。ロールズの原初状態のもとでは、利己心は自分のためだけに利益をはかるといふ本来の機能を果たしていない。それ

はいわば、道徳的観点としての公正性という観点を通じて濾過された利己心である。それにもかかわらず、このような利己心の想定が用いられるのは、第一に、社会契約論における合意という方法を用いさせ、第二に、その結果として導かれる義務論を合理的に説明するためであると考えられる。かくして、公正性のもとでなお個人の合理性によって形式的に説明可能な義務論が成立するのである。もし原理選択を一貫して無条件の利己心に基づかせるならば、無知のヴェールが取り払われ、公示性の制約が解除された暁には、契約されたものとは別個の原理を選ぶ方がある人々にとって利己心に適合していることがあろう。しかしそのさいには、意見の対立が生じ、合意はえられないであろう。これは利己主義が道徳原理として成立しないことを意味するのである。

さらに、上述の批判者の一人、シャルルは、ロールズが利己心によって一貫することができないという社会契約論の失敗を糊塗するために、原初状態についてカント的解釈を持ち出している点を批判している。すなわち、ロールズは社会契約論の中には二つの異なった議論が含まれているという。一つは、正義の原理は合理的かつ利己的な個人が自由に選択し合意した結果として導かれる、という考え方である。もう一つは、原初状態における自律的な存在としての個人はある原理が道徳的性質を表わしているからそれを選択する、という考え方である。前者は、ある原理が人によって自由に選択されるために正義の原理となるとみなすが、後者は、ある原理が道徳的に正しいために人々によって選択されなければならないとみなす。前者の考え方においては、合意が正義の基礎であり、後者においては、アプリアリナ正義が合意の基礎であり、正義自身は原初状態における選択とは無関係だということになる。前者はロツク的であり、後者はカント的であるという。<sup>(56)</sup>

ロールズの議論の中にこのような二つの考え方がばらばらに混在しているとみるのは正当ではない。しかし、ロツクのおよびカント的という表現は、上述の契約と義務との関係をいっそう明確にする上で啓発的であるかもしれない。

まず、ロッキの要素についていうと、ロールズの議論においては、無条件に利己心によって合意されるものが正義の原理となるのではなく、正義の原理を導くための「道徳的観点」の用意が無知のヴェールおよび公示性という条件によってあらかじめ作られていることに注意しなければならない。また、カントの要素については、ロールズの議論では、アプリアリに形而上学的に道徳原理の基礎づけが行われるのではない。たしかに、ロールズ自身、正義の原理をカントの定言命令として解釈したり、原初状態における自由・平等な道徳的人格をカントの理性の自律ないし自己立法として解釈したり、無知のヴェールを個人的幸福という目的とそのため的手段との間の適合性を示す仮言命令を排除するものであると解釈している。しかし、ロールズの特徴は、カントと違って、むしろアプリアリな道徳原理が独立に予定されていないところにあると考えられるのである。

かくして、ロールズの場合には、合意↓正義というロッキ的思想と、正義↓合意というカント的思想とは、あたかも楯の両面のように不可分に組み合わされている。前者だけをとってみれば、利己心に基づく合意が道徳原理を導く形になっているが、そのさい同時に公正性の条件が保証されていると考えなければならない。また後者だけをとってみれば、アプリアリに想定された正義の原理が義務論の形で合意・服従すべきものとして提起されるように見えるが、そのさい同時に合理性の条件が与えられていると考えなければならない。

比喩的にいえば、合意↓正義という思想と、正義↓合意という思想とは、 $\Psi = f(x)$  および  $\Psi = h(y)$  という、二つの変数を含む二つの方程式である。合理性と公正性とがそれぞれの方程式の関数形を規定している。合意と正義はこの連立方程式を解くことによってえられるといえるであろう。もし欲するならば、合理性と公正性とを総合した概念として、カントの意味での自律の概念を考えることができるかもしれないが、カントとの関連についてはのちに改めて触れることにする。

- (1) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971. (矢島鈞次郎訳『正義論』紀伊國屋書店、昭和五十四年)
- (2) *Ibid.*, p. viii. (邦訳、坪一ノリ)
- (3) *Ibid.*, p. 121. (邦訳、丸五ノリ)
- (4) J. W. Gough, *The Social Contract*, 2nd ed., Clarendon Press, Oxford, 1957.
- (5) L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 119.
- (6) A. P. D'Entreves, *Natural Law*, Harper & Row, N. Y., 1951, p. 49. (久保田鐘児『自然法』岩波書店、昭和二十七年、ナロウ・ロー)
- (7) 福田敏一『近代政治原理成立史序論』岩波書店、昭和四十六年、二四三―四ノリ。
- (8) Sir Ernest Barker, "Introduction" to *Social Contract, Essays by Locke, Hume, and Rousseau*, Oxford University Press, Oxford, p. viii.
- (9) *Ibid.*
- (10) A. Ross, *On Law and Justice*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1959, p. 261.
- (11) W. Friedmann, *Legal Theory*, 5th ed., Stevens & Sons, London, 1967, p. 96.
- (12) R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1963, pp. 92-3.
- (13) J. S. Mill, "Nature," in *Three Essays on Religion* (1874), *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, pp. 377-8. #41 の6 坪121の12に次を参照せよ。H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961. (矢島鈞次郎訳『法の概念』岩波書店、昭和五十一年、二〇四ノリ)
- (14) H. L. A. Hart, "Are There any Natural Rights?" *Philosophical Review*, 1955, reprinted in A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1967, pp. 53-4.
- (15) H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, pp. 185-9. (邦訳、二〇キ―一ノリ)

- (16) *Ibid.*, p. 188. (邦訳『二〇一〇』)
- (17) *Ibid.*, pp. 190-3. (邦訳『二〇一一』)
- (18) J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy*, September 1980, p. 520.
- (19) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Ch. 3.
- (20) J. Rawls, "Reply to Alexander and Musgrave," *Quarterly Journal of Economics*, November 1974, p. 634.
- (21) J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 453-62.
- (22) J. Rawls, "Reply," p. 634.
- (23) J. Rawls, "Kantian Constructivism," p. 520.
- (24) *Ibid.*, p. 516.
- (25) *Ibid.*, p. 518.
- (26) 徳田敏一『土徳論』二四四—二五〇頁。
- (27) J. Rawls, "Reply," p. 634.
- (28) J. Rawls, "Kantian Constructivism," p. 525.
- (29) *Ibid.*, pp. 543-5.
- (30) *Ibid.*, p. 546.
- (31) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 505 (邦訳『三九三』)
- (32) *Ibid.*, p. 506. (邦訳『四〇一』)
- (33) *Ibid.*, p. 505. (邦訳『四〇一』)
- (34) 徳田敏一『土徳論』六〇—一〇一頁。
- (35) J. Rawls, "Reply," p. 634.
- (36) *Ibid.*, p. 634.

- (37) *Ibid.*, p. 635.
- (38) *Ibid.*, p. 636.
- (39) *Ibid.*, p. 638.
- (40) *Ibid.*
- (41) J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 136-7 (邦訳' 一〇五—六ページ)
- (42) *Ibid.*, pp. 137-8. (邦訳' 一〇六ページ)
- (43) *Ibid.*, pp. 142-4. (邦訳' 一一〇—一ページ)
- (44) *Ibid.*, p. 19. (邦訳' 一五ページ)
- (45) J. Rawls, "Kantian Constructivism," pp. 520-1.
- (46) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 141. (邦訳' 一〇九ページ)
- (47) *Ibid.*, p. 145. (邦訳' 一一二ページ)
- (48) *Ibid.*, p. 124. (邦訳' 九七ページ)
- (49) *Ibid.*, p. 85. (邦訳' 六六ページ)
- (50) *Ibid.*, p. 12. (邦訳' 一〇ページ)
- (51) *Ibid.*, p. 12. (邦訳' 一〇ページ); "Reply," p. 638; "Kantian Constructivism," p. 550.
- (52) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 141. (邦訳' 一〇九ページ)
- (53) A. Buchanan, "Revisability and Rational Choice," *Canadian Journal of Philosophy*, November 1975, p. 406.
- (54) J. H. Schar, "Reflections on Rawls' Theory of Justice," *Social Theory and Practice*, Spring 1974, pp. 78-9. R  
Dworkin, "The Original Position," *University of Chicago Law Review*, Spring 1973, reprinted in N. Daniels (ed.),  
*Reading Rawls*, Basic Books N. Y., 1975, p. 20. L. Choptiany, "A Critique of John Rawls' Principle of Justice,"  
*Ethics*, January 1973, p. 149.

(55) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, p. 99. (深谷昭三訳『倫理学原理』新版、三和書房、昭和五十二年、二一九ページ)

(56) J. H. Schar, *op. cit.*, p. 79.

## 二 公正性と合理性

### (一) 社会的基本財の選好理論

われわれは以上において、方法的な観点からロールズの演繹体系における主要な骨格を明らかにした。彼自身はその方法を「公正としての正義」という言葉によって特徴づけているが、原理導出の説明は合理性の条件に大きく依存しており、「選択としての正義」という特徴づけを考えることもできる。そしてこの二つの側面は実際にロールズの接近において不可欠な「道徳的観点」と考えられるものである。このような解釈の上に立って、われわれは公正性の条件のもとで使われる合理性の方法をいっそう立ち入って考察したい。

ロールズの社会契約論においては、利己心をもつ人々が原初状態において考慮に入れるのは、普通の財貨・サービスでも効用でもなく、社会的**基本財**と呼ばれるものである。人々は社会的**基本財**に対する**選好**をもっており、その多い方が人々にとって望ましいと仮定される。そしてロールズの正義の原理そのものが、社会的**基本財**の分配の仕方**を定めるという形で表現されるのである。**

いったい何故社会的**基本財**という概念が必要なのであろうか。この概念は正義の理論の論理展開において重要な役割を担っており、その論理構造と問題点を十分に明らかにしておかなければならない。

ロールズの議論において、社会的**基本財**の概念が占める位置をあらかじめ展望しておけば、次のようである。

(1) 社会契約の行われる原初状態では、現実の社会において人々もつ特定の条件は知られていない。個々人の社会的地位、能力、所得、嗜好、性などは無知のヴェールによって覆われている。したがって人々は自分自身の善ないし福祉の観念をもつことができない。経済学の用語によれば、人々は自分の効用関数を知らないのである。

(2) 個人的な善の特性が知られていない場合においても、どのような善にでも役立つ一般的な要因を考へることが出来る。人々は現実社会において異なった価値観に基づいて、異なった人生計画をもち、異なった目的を追求するけれども、それらを実現する手段として共通に必要とされる一般的な要因を考へることが出来る。それが社会的基本財であって、権利と自由、機会と権力、所得と富、および自尊を含む。原初状態において社会契約への参加者が選択するさい、彼らはこの社会的基本財を愛好すると想定されるのである。

(3) 人々が原初状態において社会的**基本財**を合理的に**選好**することを説明するためには、なんらかの善の理論が必要である。善とは、合理的な**欲求**の充足である。<sup>(1)</sup>ここで必要とされるのは個々人の特定の善の観念を説明するものではなく、正義の原理を導出するために必要不可欠な最低限の善の理論である。ロールズはこれを善の最小限理論(the thin theory of the good)と呼び、導出された正義の原理によって制約される善の完全理論(the full theory of the good)から区別する。<sup>(2)</sup>

(4) 社会契約によって選好される正義の原理は、社会的**基本財**のタームによって表現される。すなわち、これらの社会的**基本財**を個々人の間にどのように配分するかを規定するのが正義の原理である。事実、ロールズの正義の原理において、その第一原理は**権利と自由**が他の**基本財**に優先して、万人に平等に配分されるべきことを規定し、第二原理の一部は**機会と権力**が公正な**機会均等**の原理に従って配分されることを規定し、第二原理の他の一部は、**所得と富**、および**機会と権力**が格差原理に従って配分されるべきことを規定している。<sup>(3)</sup>そして最後に、

以上のような配分の仕方が自尊という社会的根本財を人々に平等に保証することになるとみなされるのである。<sup>(4)</sup>

われわれはこれまでロールズの原理の導出の仕方を、原初状態における無知のヴェールと公示性の条件のもとで、合理的な個人が利己心に基づいて原理を選択するというふう述べてきた。いまや、原理の導出はもっと直接的に、社会的根本財に対する選好理論を通じて説明されるということが出来る。社会的根本財の概念は、原初状態における契約者の選好の対象であると同時に、正義の原理そのものの構築材料となるのである。

社会的根本財という概念が必要とされる理由を説明するために、われわれはここで倫理学における一つの方法論的観点を導入しなければならない。それは目的論と義務論という接近方法の相違である。ロールズの道徳理論は功利主義に対する根本的な批判を意味するが、その批判は方法論的にいえば、功利主義の目的論的な道徳理論に対する批判である。目的論と義務論との関係はのちに総括的な形で取り上げることにして、ここではロールズの議論を検討する上で必要な限りでの一応の説明を与えておく。目的論の典型である功利主義は、まず善すなわち幸福や満足を正から独立に規定し、その上で正は善を最大化するものとみなしている。具体的にいえば、功利主義は社会全体の幸福や満足を支配的な目的として設定し、この全体を最大にするような社会のしくみや個人間の関係を正義と考えるのである。それに対して、ロールズは正義を福祉の最大化と見ることを厳しく批判し、正義の観念は善の観念よりも先行し優先するとみなす。むしろ善は正義の観念と調和するように制約づけられていなければならないという。

そのさい、ロールズは自分の理論は目的論ではなく、義務論であると述べている。普通には、目的論は、行為やロールの正しさを、それらがもたらす帰結のみによって判定する立場とみなされるが、彼は帰結を考慮に入れない理論は非合理であるとみなし、内容にそくして目的論および義務論を理解している。すなわち、フランケナに従って、善を正から独立に定義し、善を最大化するものを正と定義する立場が目的論とみなされ、したがってその逆として、義

務論は、第一に、善を正から独立に定義せず、第二に、善を最大化するものを正と定義しない立場とみなされる。そして彼の理論は第二の点で義務論であるという。<sup>(5)</sup>

この接近方法について、二つの問題を指摘することが必要である。

第一。通常の分類によれば、目的論が行為やルールの帰結のみを考慮するのに対して、義務論は、強い形では、帰結がどうであろうと、行為やルールの性質そのものを考慮する立場であり、弱い形では、帰結をも一つの考慮事項とみなす立場である。ロールズの正義の原理は明らかに社会的基本財の分配という帰結を問題にするのであるから、この分類では目的論といえよう。しかし、帰結をいっさい問題にしない強い形の義務論は、義務の根拠を直観や常識にゆだね、合理的に説明できない形をとっているという周知の欠陥をもつ。ロールズがこのような欠陥を避けて、合理的選択の結果として原理が導出されるという説明方法をとる場合、その接近方法を功利主義と同じく目的論と呼ぶことは望ましくない。したがって、ロールズの義務論的な接近が普通の意味での義務論とは異なることに留意すべきである。

第二。ロールズは功利主義的目的論と内容的に異なる二つの点を挙げて義務論を定義するが、上述のように、彼の立場は善の最大化を正と定義しないという点をみただけで、善を正から独立に定義しないという点をみしていない。彼は善に対する正義の優先性を主張するけれども、善からの正義の独立性を主張することはできないのである。なぜなら、彼は合理性の基準に基づいて善の理論から正義の原理を導こうとしているからである。そこで苦肉の策として構想されたのが、最小不可欠の善のみを前提とした善の最小限理論であり、そのような善を達成する手段としての社会的基本財の概念である。

以上の二つの問題点は、目的論および義務論という従来の用語がロールズの試みを記述するのに適切でなくなっ

いるというにすぎないのかもしれない。もともと目的論と義務論という概念は極限的なものであって、それぞれの一方のみによって十分な妥当性をもった道徳原理が成立するわけではない。したがって、さまざまな折衷の試みが行われるのである。しかし、ここにはディレンマの危険がある。目的論から離れて、義務論の立場に近づこうとすれば、合理的説明不能という義務論の欠陥に陥るであろうし、義務論的欠陥を免れようとすれば、義務的要素をも目的としての善の中に組み込むという平板な試みに墮するであろう。われわれは、公正性のもとでの合理性の展開という契機を内蔵した社会的根本財の理論が、このような性質の課題を抱えていることに注目しなければならない。

さて、善の最小限理論、すなわち社会的根本財への選好理論は、正義の原理を導出するのに先立って、最小限の人間の選好を前提とする。しかし、社会的根本財は異なった選好をもつ人々によっても欲求される共通のものであるし、合理的選択の原理については合意の必要はない。<sup>(6)</sup>もしそうであるならば、問題は合理性の枠内での議論となろう。しかし、果してそうであろうか。

社会的根本財の選好理論は、個々人の特定の目的や関心を捨象している。「正義の二原理を導く議論は、人々が特定の目的をもつと仮定してはおらず、彼らがある基本財を欲求すると仮定しているにすぎない。これらは、人々が他に何を欲しようと、欲するのが合理的なものである。すなわち、人間の本性が与えられるなら、それらのものを欲することは合理的であることの一部である。各人は善についてある観念をもつと前提されるが、自分の最終目的については何も知られていない。その場合、基本財への選好は、合理性に関する最も一般的な条件と人間生活の条件とからのみ導かれる。」<sup>(7)</sup>基本財への選好は個別の要因を捨象するけれども、合理性の形式的条件だけからは導かれず、人間の欲望や能力やその諸性質についての一般的な知識を前提としなければならない。<sup>(8)</sup>

そうだとすると、人間行動のパターンやその動機はきわめて多様であるから、それらのどれにとっても役立つよ

うな社会的根本財のリストを規定することは論争的なことがらとなろう。一般的と特殊のとをどこにおいて分けるか。この分割は人間および社会について特定の仮定を含むものと考へなければならぬ。その結果、社会的根本財の規定は特定の善の観念を重視し、したがってそのような観念をもつ人々を重視するという歪みを生むことになる。社会的根本財が誰にとっても必要とされるとしても、その重要度は人によって異なっているから、原初状態は人々の善の観念に対して不公正な扱いをすることになろう。かくして、社会的根本財への選好を基礎づける善の最小限理論は、必ずしも道徳的に中立的ではない。<sup>(9)</sup> また別の観点からいえば、人間にとって何が望ましいかについて共通性が見られるとしても、それは特定の社会制度のもとで相対的にいえることであって、社会的根本財は必ずしも制度的に中立的ではない。<sup>(10)</sup>

この問題を逆の角度から取り上げることもできる。無知のヴェールのもとで、特定の人間に関する個別的知識はすべて排除され、ただ一般的知識のみが許されているが、そのことに対応して社会的根本財も一般的に欲求されるものを含むのである。しかし、このように特殊的事象と一般的事象とを意味ある仕方では区別することができるであろうか、という批判がなされている。<sup>(11)</sup> たとえば、人々が道徳や宗教や文化の一般概念をもつけれども、具体的な特定の種類のそれらをもたないということはどういうことかを理解しえない、というのである。たしかに、人々が衣食住を欲するというような一般的次元において基本財を記述することができて、あまり意味のある多くのものを含めることはできないであろう。

このような批判が成立するとすれば、これは、上述のように社会的根本財が道徳的にも制度的にも中立的ではなく、歪みを含んでいるという批判と対照をなすように見える。前者は、社会的根本財が道徳的に意味のある情報を抽象してしまうほど一般的なものであることを批判しているのに対し、後者は、社会的根本財が特定の善の観念に重みをお

くほどの歪みをもたらすことを批判しているからである。しかし、両者は善の観念を覆う無知のヴェールの厚さをどう見るかについて異なっているにすぎない。もし無知のヴェールがあまりに厚ければ、人々の間の合意は容易になるけれども、道徳的に意味のある情報までも制限され、一般的な知識しか残されず、そこから意味のある道徳原理を導くことは困難となる。もしヴェールがあまりに薄ければ、人々の意思決定は容易になるけれども、人々に対して公正な情報供給をすることになり、人々の間の合意は困難となる。結局のところ、社会的本財のリストが何故選ばれたかの根拠づけが与えられないために、その選択が曖昧で恣意的であるとみなされ、このような幅のある懸念が生まれてくるのである。事実、この両極端の懸念は基本財を定義する上での曖昧さを反映しているといえよう。この曖昧さが存在する限り、一般性と非中立性という相反する性質は同じ問題の表裏をなすものであろう。

以上のような袋路をどのように解決することができるであろうか。そこに含まれる論点の展開を次のように整理しよう。

第一。ロールズが社会的本財の中に含めた項目、およびそれを支える善の最小限理論が道徳的に中立的ではないことは承認されなければならない。このことをロールズはのちに明示的に肯定している。彼は、原初状態(12)の叙述が道徳概念を用いていないという意味での中立性をみたくしていないと述べている。正義の原理がみたすべき形式的条件としての一般性、公示性、最終性といった概念や、無知のヴェールという条件は道徳概念である。また、彼は、選択される正義の原理がさまざまな善の概念の間で中立的ではないという意味で、全体としての原初状態は中立的ではないと述べている。この表現そのものは、原初状態が道徳的に中立性でないことを述べているが、それが原初状態に含まれる社会的本財についても妥当することは明らかである。

社会的本財の内容をなす諸項目はそのまま正義の原理の内容となるのであって、諸要因の選択はけっして道徳的

に中立であるとはいえない。とくに社会的**基本財**の中で最も重要視されているのは**自尊**である。これは、自分自身が価値のある存在であるということの**自覚**であり、また自分が自分の意図を実現する能力をもっているということへの**自信**である<sup>(15)</sup>。すでに見たように、ロールズの社会契約論の基礎的な「**価値前提**」として、自由で平等な**道徳的人格**への要求が掲げられているが、これはまさに平等な**自尊**への要求にほかならない。

このように考えると、社会的**基本財**を、「秩序ある社会」における**道徳的人格**の実現のために必要な**一般的な財**として再定義することが望ましいのである。その場合には、**基本財**が**道徳的に非中立的**であることはいうまでもないことになる。ロールズの以前の議論では、社会的**基本財**は「秩序ある社会」となんの**関係**もつけられていなかったが、それら**関係**づけたのは**ブキャナン**の**貢献**である<sup>(15)</sup>。彼は、人々が自分の善の観念を**開発**し**改訂**できる能力をもつことを**道徳的人格**にとって**不可欠の合理性**の**一条件**とみなし、いかなる善にとっても必要とされる**一般的手段**ばかりでなく、善の観念の**新たな開発**や**改訂**を可能にする手段をも社会的**基本財**の中に位置づけた。社会的**基本財**と**道徳的人格**とを**関連**づけることによって、**基本財**の**リスト**が**曖昧**で**恣意的**であるという**批判**に答えることができるのである。ロールズはこのような議論を受け入れ、社会的**基本財**と**道徳的人格**との**関連**を意識するにいたっている<sup>(15)</sup>。

第二。社会的**基本財**への**選好**が**道徳的に中立的**でないということを認めることは、**方法的**の**どの**ような意味をもつであろうか。社会的**基本財**の**前提**が**道徳的に非中立的**であることを指摘した**批判者**は、同時にそのことのゆえに、ロールズの**理論**が彼のいうように**義務論**ではなく、**目的論**にほかならないと論じている<sup>(16)</sup>。この**批判**の**基礎**にある**考え**方は、**正義の原理**を**導出**する**前提**として**用い**られる**善**の**最小限理論**は**道徳的に中立的**でなければならぬということである。しかし、ここには**定義上**の**混乱**があるように思われる。

目的論的な倫理学においては、何が**道徳的に正しい**かを判定する**基準**は**道徳**と**関係**のない**善**に依存している。目的

論の立場においては、その判定基準が道徳的中立性をもたなければ、道徳的性質が道徳的価値に依存するという循環論に陥ってしまう。しかし、目的論を否定するロールズにおいては、前提とする最小限の善が道徳的に中立的でなければならぬとは考えられていないのである。彼が目的論とみなす立場は、先に述べたように、善を正から独立に定義すること、および正を善の最大化と定義する立場である。彼が強調するのは後者の否定であって、前者の否定については、善の最小限理論が前提とされるという意味で、不完全である。その最小限の善が道徳的に中立的でなかったとしても、そのことはロールズが考える以上に、彼の理論を目的論に近づけるものではない。なぜなら、最小限の善を正から独立に定義し、正義をその善に対する選好から導いていることは、彼自身がすでに認めていることであるし、その善は道徳的に中立的でないために、上述のように循環論が発生し、かえって目的論の構造は崩壊するからである。

第三。ロールズは社会的**基本財**が道徳的に中立的でないことを認めるばかりか、それが制度的にも中立的でないことを認めるにいたっている。<sup>(17)</sup>すなわち、彼は、基本財はあらゆる社会状態のもとで人々が共通に欲するものと理解すべきではない、と述べている。かりにそういうものがあつたとしても、わずかであつて、われわれにとって意味のある原理を導くのに適切ではないからである。かくして社会的**基本財**のリストは一般的事実に依存して、心理的、統計的、歴史的研究から導かれるものではなく、むしろ道徳的人格の概念に依存するものとみなされている。彼の以前の説明では、基本財は道徳的人格の理想像とは無関係であり、したがって一般的な現実像からえられるかのように考えられており、彼はこの点を議論の改訂とみなしている。そして具体的には、社会的**基本財**のリストは、民主主義社会における社会的条件および人間生活の正常な環境の中から道徳的人格の概念によって選出される、という。

第四。原初状態は道徳的中立性や制度的中立性よりも、むしろ公正性の条件をもつべきであるというのがロールズの基本的立場である。したがって、批判として重視しなければならないのは、個別的、具体的な善を捨象して、一般

的、抽象的な善を規定するさいに、恣意的な歪みが引き起されてはいないかという批判である。ロールズはのちに「善への公正」(fairness to goodness) という言葉を用いて、この問題を取り扱っている<sup>(18)</sup>。

もし人々が現実社会において具体的な形でもっている善に対して公正を期すべきであるなら、フランケナの「満足比率均等の原理」(principle of equal proportionate satisfaction) のような考え方に到達する可能性がある<sup>(19)</sup>と、ロールズは指摘している。各個人の善の観念がみだされる比率を  $n$  とすれば、この原理は各個人の  $n$  を均等にし、しかも  $n$  をできるだけ大きくするように制度的しくみや分配関係を決めるべきであるというものである。各個人にとって均等の充足率  $n$  を想定するところに公正の意味が含まれている。

しかし、この原理は、各個人が善の観念を正しく表明しないという難点をもつし、また基本的には功利主義の一種と考えられる。このような「善への公正」の原理は、結局のところ、人々の現実の欲望がそのまま社会の資源に対して請求権をもつことを認めるものであって、なんらかの正義の原理に従属しない限り、そのまま社会の資源に對してできない。こうしてロールズは「善への公正」という考え方を否定し、同時に、社会的基本財の規定において、原初状態が人々のもつ異なった善を公正に扱わないという批判にも反駁するのである。

ロールズの社会的基本財の想定において重要なことは、「善への公正」ではなくて、「人間への公正」(fairness to persons) ないしは「道徳的人格への公正」(fairness to moral persons) であると主張される<sup>(20)</sup>。原初状態では、人々はずでに固定した選好に基づいた具体的な人生計画をもつ存在として見られるのではなく、どのような計画をもつか分らないが、それらを設計したり改訂したりする能力をもつ存在として見られる。こういう道徳的人格の間に公正な関係を維持することだけが社会の基本構造を設定するさいの課題であり、その枠組みの中で人々が具体的にどのような境遇におかれるかははや問う必要のないことである、というのがロールズの見解である。

以上のことから、われわれは、社会的**基本財**のリストを規定することがまさに社会契約における**公正性**の条件を積極的に設定することであることを知る。すでに述べた無知のヴェールは同じように**公正性**の条件にかかわるが、それは個別的情報に覆いを掛け、一般的知識を残す作用をもつ。社会的**基本財**の規定は、この一般的知識の中から**道徳的人格**の実現に資するものを積極的に抽出することである。原初状態において人々が社会的**基本財**の多い方を好むという想定は、**道徳的人格**が自分の計画を合理的に追求する上で重要視する社会的基礎構造の規定因を取り上げるということにはかならない。ロールズの自由、機会、所得、自尊といった要因の取り上げ方は客観的な性質をもつわけではないが、それは社会の基礎構造についての一つの見方を表わしており、**要因**の取り上げ方だけについて、それが歪みをもつかどうかを論じても意味はないであろう。問題はこれらの**要因相互間の関係**、位置づけ、ウェイトづけである。

社会的**基本財**の規定が歪みをもつという批判は、じつは社会的**基本財**の**指数問題**を論じたものであるということができる。そして**指数問題**をどのように処理するかは、社会的**基本財**の構成項目によって組み立てられている**正義**の原理の内容の問題である。そうだとすれば、社会的**基本財**の規定における**公正性**の問題のように見えるものは、じつは「公正としての正義」の原理の**妥当性**にかならないのではないか。

第五。右の点に関連して、次のことを指摘することができる。原初状態では一般的知識が知られていると想定されているが、政治、経済、社会、人間に関する知識は多くの意見の不一致や多くの接近方法の相違を含んでいる。たしかに個人々人に関する特定の知識は**道徳判断**における歪みの源泉となるであろうが、それらを無知のヴェールによって覆ってしまえば、もはやあとには対立する意見は生じないと想定するのは、明らかに誤りである。したがって、「秩序ある社会」における自由で平等な**人格**を実現するような社会の**基本構造**を考えるために、関連する規定因を社会的**基本財**として取り上げ、それらの間にウェイトづけや関連づけを行うことは、けっして一義的な答を生まないのでは

る。原初状態が公正性の条件を設定したからといって、論争が解消してしまうわけではない。<sup>(21)</sup>

## (二) 社会的基本財の諸性質

価値原理の形成という観点から見た場合、社会的基本財の概念がもつ問題点は以上のようなものである。次に、いっそう経済学に近い観点から、いくつかの技術的性質を吟味しよう。

一般に、財 (goods) は善 (good) をもたらす具体的手段であって、善の観点から見て望ましいものという意味をもつ。ロールズの社会的基本財も最小限の善の理論に基づいて、人々がもつことを望ましいと考えるものである。このように社会的基本財の考え方は、経済学における効用理論と本質的には変わらない。道徳哲学も経済学も共通に、人間の選択に当たっての意思決定を扱う学問であり、その意思決定の基礎として効用関数ともいべきものが想定できよう。そしてこのような定式化を通じて合理性の基準が適用されるのである。しかし両者の間にはいくつかの重要な相違がある。

第一に、社会的基本財の範囲は経済学における財のそれと比べて明らかに異なっている。社会的基本財には権利と自由 (政治的要因)、機会と権力 (社会的要因)、所得と富 (経済的要因)、および自尊 (心理的要因) が含まれる。経済学における効用関数の変数としては、所得あるいはそれらを分解した個々の財が属するにすぎない。経済主体の意思決定においては、交換される財貨・サービスが視野に入るにすぎないからである。それに対して、ロールズの場合には、原初状態における個々人の意思決定は社会の基本構造を決めるという問題にかかわるから、経済以外に政治、社会、人間などの分野が入っている。

しかし、これは極端な比較である。経済学においても、個人的選択ではなく社会的選択が問題となる場合には、

「社会状態」と呼ばれる包括的状态が選択の対象となり、その状態は多面的な特徴づけを許すものである。効用関数ないし選択関数は便利な容器として、個人の選好の対象となる要因をいくらでも入れることができるのである。

ロールズの間数と普通の効用関数との間の決定的な相違は、効用関数における情報量の違いである。ロールズの場合には、個別的情報はいっさい排除され、一般的知識のみに基づいて社会的根本財が選好されるのであって、いわゆる善の最小限理論が基礎となっている。それに対して、普通の効用関数はそこに変数として何を入れるにせよ、個人の性向や能力などの情報は与えられたものとされておき、いわゆる善の完全理論が基礎となっている。ロールズの「四段階順序」のフレームワークが示すように、情報量の相違は選択の対象となる問題に応じて異なると考えられる。選択関数に情報管理という考え方を導入し、異なった次元の問題の処理を図るという発想は注目すべきものである。しかし、どの場合にも選択の合理性が貫徹していることに注意する必要がある。人間の選択の合理性は、彼がもつ知識の量に依存するのではなく、たとえ不完全な知識であっても、それからいかにうまく推論するかにのみ依存するのである。<sup>(23)</sup>

第二に、附随的な点ではあるが、社会的根本財の概念を導入することは、経済学において問題となったような効用計算にとまなう困難を回避する。功利主義においては、社会的選択に当って個々人の効用を集計すること、したがってそれらが相互に比較可能であることが必要である。もちろん、ロールズにとっては効用の比較可能性が功利主義に対する主要な批判点ではなく、たとえその可能性が保証されたとしても、異なった人々の利益と不利益とを合算して、社会の総効用を極大にするという原理が望ましくないとされるのである。

ロールズの場合には、社会における最も不遇な人々というカテゴリーと社会的根本財という概念によって、社会制度の順序づけが行われる。最も不遇な人々という地位さえ確定されればよく、他の地位の人々との間の効用比較は必

要ではない。最も不遇な人々の地位を確定し、異なった社会制度について彼らの地位を比較するためには、社会的基本財の序数的比較を行うだけで十分とされる。

第三に、ロールズの議論が功利主義や近代的効用理論のように効用の次元ではなくて、社会的基本財の次元において展開されていることは重要な積極的意味をもっている。社会的基本財の同じ量は福祉の同じ量をもたらすとは限らない。人々の間では人生の目的や善の観念や欲望の体系が異なっているからである。しかもそのような異なった善の観念や欲望充足の相対的なメリットを比較する必要もない。もちろん、近代的選択理論においては、効用の個人間比較は困難であるという理由で回避されている。しかし、ロールズの場合には、たとえそれが技術的に可能であるとしても、それによって社会全体の善を測ることは禁じられている。正義の理論は個別的な善の領域には立ち入らず、それによって一般的な手段とみなされる社会的基本財の次元にとどまるのである。この意味で、ロールズは、社会的基本財の理論すなわち善の最小限理論はニーズの観念を一般化したものであり、欲望充足の理論ではないと述べている<sup>(24)</sup>。

社会保障の文献においては、社会保障給付の説明に当たってしばしば「ニーズ」という概念が用いられる。ここでは「ニードは純個人的なものというよりも、むしろ社会的なものであろう」という認識がえられており、その意味は、一つには、それらのサービスについては個人的評価の相違にもかかわらず、社会的標準量を給付することが問題であり、いま一つには、それらの給付が個人的に対処できるものであるよりも、社会的に責任をもつべきものであるということとである。ロールズの社会的基本財は、経済的給付だけでなく、もっと広い範囲の一般化されたニーズを善の最小限理論によって基礎づけたものである。社会保障給付が多くの社会的基本財の中の一つの具体例として、社会の制度機構を構想するさいの要因となることはいうまでもない。

第四に、社会的な基本財のように複数の異質の財を含む概念には、指数問題の困難がつきまとうことが予想される。

しかしロールズは社会的基本財によって正義の原理を組み立てるさい、(1)平等な自由、(2)公正な機会均等、(3)経済的および社会的地位のマキシミンの分配の三つの間にいわゆる辞書の順序づけを行い、しかも自由と公正な機会均等とは個人間に平等に与えられるものと規定することによって、指数問題の困難を著しく回避している。すなわち、(1)(2)(3)の順序で充足が要請されるために、三つの要因は相互に代替可能とはみなされず、要因間のトレード・オフの発生は排除されるのである。個人間で分配の違いがでてくるのは、社会的および経済的地位に限られている。

上述のように、社会的基本財の理論は全体としてニーズの理論であるが、(1)自由および(2)機会が平等に分配されるのを除けば、(3)経済的および社会的地位についてはマキシミン原理に従った不平等な分配が許される。したがって、経済的および社会的地位に関する基本財は、直接的には、最も不遇な人々についてのニーズの理論によって与えられるということができる。そして、最も不遇な人々における経済的、社会的基本財のニーズは、マキシミン原理によって基礎づけられる。この最低水準がすべての人々に対して基礎的なニーズの水準を保障するのである。このような最低水準の保障と両立する個人間の経済的、社会的地位の不平等は、ニーズによっては説明されない。そのような不平等は格差原理によって許容されるが、これは分配原理としての功績 (Merit) の基準にしかるべき位置を与えたものと解釈することができる。

分配的正義の概念には三つの原理的接近方法があると指摘されている。権利、ニーズ、功績がそれである。<sup>(26)</sup> 以上のように考えると、ロールズの正義の原理はこの三つを社会的基本財の概念を用いて立体的に組み合わせると解釈することができる。第一に、社会契約という方法は正義に関する権利論的ないし自然権的接近を表わしている。これは自由や機会、とりわけ自尊という要因の分配を規制し、個人間に平等に分配されるべき部分を説明する。第二に、最も不遇な人々に適用されるマキシミン原理は正義に関するニーズ論を基礎づけている。これは不平等に分配される

社会のおよび経済的地位の最低水準ないし基礎的部分を説明する。第三に、格差原理は、社会のおよび経済的地位の不平等が最も不遇な人々の地位を高めるのに貢献する限りにおいて、その不平等を正当化するものであるが、このような基礎的部分の上に成立する不平等は人々の功績ないし貢献によって説明される。

権利、ニーズ、功績の三つの概念がわれわれの日常的な道徳判断の構成要素であることを考えると、正義の原理をこのような形で分解して示すことは、ロールズの内省的均衡という整合説の方法論に対して、具体的な素材を与えることになるであろう。

第五に、社会的基本財に対する選好を基礎づける善の最小限理論の特殊性質は、社会選択理論において定式化を与えられている。ストラスニクは、原初状態において人々が社会的基本財を選好するさい、個人人の選好に対して特殊なウェイトづけがなされることに注目し、この相対的ウェイトづけの原理を「優先度原理」(priority principle)と名づけている。<sup>(27)</sup> それによれば、個人人は社会的基本財の多い方を選好すると想定されるが、その選好を相互に比較すると、人々は社会的基本財に対して互いに平等な要求をもたなければならぬ。社会的基本財に対する人々の選好は平等の優先度をもつのである。いいかえれば、社会的基本財は、すべての人がそれに対して同じ要求をもつ財であり、誰も他人に比べてより大きな要求をもつことはできない。

例示しよう。状態 $x$ では個人 $A$ と $B$ が同じ量の社会的基本財をもつ。それに比べて、状態 $y$ では $A$ の受け取る量が増大し、状態 $z$ では $B$ の受け取る量が増大する。そして状態 $y$ における $A$ の増大の方が、状態 $z$ における $B$ の増大よりも大きいと仮定しよう。 $A$ は状態 $y$ を選好し、 $B$ は状態 $z$ を選好する。「優先度原理」はこの場合の $A$ と $B$ の選好を平等とみる。

ここでは社会選択理論の文脈に立ち入ることはできないが、選好優先度 (preference priority) という概念はロー

ルズの議論を明確にする上で有益であろう。すなわち、原初状態において人々の選好優先度が平等であるという条件は、「人間への平等」という基礎的考え方を定式化しているし、また現実の社会においては、格差原理またはマキシミン原理に従って最も不遇な人々に最も高い地位が与えられるべきであるという主張は、最高のニーズをもつ最も不遇な人々が最大の選好優先度をもつと表現しうるのである。<sup>(28)</sup>

### (三) 目的論と義務論の間

われわれは先に一の(五)節において、道徳原理の源泉をなす原初状態の諸条件を考察したさい、利己心の動機的仮定が義務論的な道徳原理の導出に成功しているだろうかという批判を取り上げた。この批判の含意は、原初状態における利己心は真の利己心とはいえず、じつのところは義務論が利己心とはかかわりなしに主張されているにすぎないということであろう。また、われわれは二の(一)節において、社会的基本財の概念を考察したさい、善の最小限理論はやはり善の概念を前提とした目的論ではないだろうかという批判を取り上げた。

どちらの議論も誤解を含んでいるが、それらを突き合わせてみると、両者が相反することをいっているという対照性に気づかざるをえない。そしてこのようなロールズ解釈のアンビバレンスは、彼の立場のとらえにくい性格を反映しているのであって、この問題を改めて考察する必要がある。

ここで問題となっているのは、規範的倫理学的方法的性格について区別される目的論と義務論との関係である。まず目的論においては、何が道徳的に正しいか、誤っているか、何が道徳的義務であるかを判定するものは、帰結が善を生むか否かである。そのさい、手段的善と内在的善とが区別される。前者は、それがもたらす帰結によって善とみなされるものであり、後者は、それ自体において善とみなされるものである。したがって、目的論は、いかなる行為

やルールが正しいかを判定するさい、それらの帰結が内在的善を生むかどうか、そしてそののみを考慮に入れるのである。そしてより正しいものはより大きな内在的善を生むものであり、最も正しいものは最も大きな内在的善を生むものである。

この接近方法は次のような特徴点をもつ。第一に、行為や規則の道徳性を判断するさいに、それらが生み出す帰結のみが判断材料となっている。それらの行為や規則そのものの性質とか、それらを行う動機などは問われないのである。目的論という言葉はこのことを指している。第二に、生み出される帰結については、道徳と無関係なんらかの内在的善が判定の基準となる。目的論はこのような判定基準を道徳性から独立にあらかじめ定義しておくのである。内在的善の規定の仕方に応じて、さまざまな目的論の形態が成立する。第三に、判定の仕方としては、内在的善の大きさが大きいほどよいと想定され、したがって善を最大化するものが道徳的に正しいとみなされるのである。すなわち、帰結主義、内在的善の独立性、および内在的善の極大化が目的論を特徴づけている。

それに対して、義務論は目的論の主張を否定するが、なによりも、行為や規則の正しさが帰結のみに依存するという第一点を否定することを根本としている。その上で、義務論は強い形と弱い形とをもつ。強い形の義務論においては、行為や規則の正しさはいっさいその帰結にかかわりなしに判定される。もっと弱い形の義務論は、帰結のもつ善を考慮されるべき要因の一つにすぎないとみなし、それ以外に行為や規則そのものをもつ性質や動機を重視するのである。

帰結主義が否定されることに応じて、義務論においては、目的論のもつ第二および第三の特徴も修正されたり否定されることになる。

以上のような目的論と義務論との対立に照らしていえば、ロールズの義務論の特徴は、すでに述べたように、正を

内在的善の最大化と定義する目的論の側面を否定するところにあり、事実、彼の正義の理論はこの点に関して、功利主義を正面から批判することを意図したものである。上述した目的論の第二および第三の特徴点に関してロールズの理論を位置づけると、次のようにいうことができる。功利主義は「最大多数の最大幸福」という要約的表現が示すように、人々のもつ個別具体的な欲求をそのまま前提し、その欲求充足を善とみなし、善の社会的集計量を最大にするものを正と考える。それに対して、ロールズにおいては、人々の個別具体的な欲求は正の制約のもとにおかれ、個別的な善よりも正が優先する。ロールズにおいて、正が個別的な善の集計量を極大化するものではないことはたしかであるが、正は社会的基本財への選好という一種の善を前提としている。すでに述べたように、これは合理性を作用させるための工夫であるが、ロールズの方法が善の独立性という目的論の特徴を完全には否定し切ることのできない理由となっている。

以上では功利主義を単純に目的論として位置づけたが、今日では功利主義について多様な変種が区別されており、それらをすべて目的論と呼ぶことは不適當である。この文脈と関係をもつのは、行為功利主義 (act-utilitarianism) と規則功利主義 (rule-utilitarianism) との区別である。われわれは以上の説明では、道徳的正邪や道徳的義務を行為と規則との双方について一括して語ってきたが、ここでは両者を区別することが必要となる。行為功利主義は、ある行為が最大の善をもたらすならば、道徳的に正しいという。規則功利主義は、ある行為の正邪を論ずる場合、直接にそれがもたらす帰結の善悪によって判断するのではなく、その行為が一定の規則に合致するかどうかによって判断する。しかしその規則自体の正邪は、その規則が最大の善をとまう帰結を生むかどうかによって判断される。規則功利主義は規則の帰結を問う点では目的論であるが、行為と規則との合致を問う点では義務論であって、したがって両者の折衷と呼ばれることがある。基礎的社会構造のあり方を尋ねているロールズが批判の対象としているのは、

もちろん規則功利主義である。

さらに、上述したようなロールズ解釈をめぐる義務論と目的論との間のアンビバレンスを考慮に入れ、しかも彼の義務論が目的論の完全な否定を含んでいない点を考慮に入れると、ロールズの原理は義務論から目的論の方向に近づいているということが出来る。そして、いま見たように、規則功利主義が目的論から義務論の方向に近づいていることを合わせて考えると、規則功利主義とロールズとの相違は依然として大きいにもかかわらず、目的論と義務論との原理的相違よりはるかに小さくなっているであろう。

ロールズと功利主義との間の方法的相違は、あとで体系的に取り上げることにし、ここではロールズの義務論が、義務論の典型と考えられているカントの義務論とどのように違うかを検討したい。ロールズは自分の正義理論をカント倫理学の用語によって解釈することができると考え、みずからカントの伝統の中に位置づけている。彼はそのようなアピールをすることによって、目的論としての功利主義との対立関係をいっそう鮮明にし、自分の理論を補強しようとしたのであろう。しかし、われわれは、そのようなアピールが可能であるとしても、彼の理論がカント的な義務論の原点からいかに乖離しているかに注目すべきであると思う。

ロールズが正義の原理を導出するさいの演繹体系を「カント的構成主義」と呼んだことについては、すでに述べた。それはカント的な人間の観念から正義の原理を導出するモデル構成の手続という意味であった。いまやカントとの対比を問題にしよう。

まず始めに、ロールズが自分の理論をカントの用語によってどのように解釈できるとみなしているかを明らかにしよう。彼はカントの倫理学における中心概念ともいうべき、自律、定言命法、および合理性の三つについて主として述べている。

(一) ロールズは、原初状態における人々の合意によって正義の原理が選択されると説明するが、そのさい公正な条件のもとでの合意を可能にするために、無知のヴェールという独特の工夫を凝らした。ここでは人々の社会的地位や自然的能力や性向などが知られていないので、人々は自由で平等な道徳的存在として、道徳原理を全員一致によって選択することになる。このような正義理論の規定の仕方、すなわち道徳立法の仕方こそ、カントのいう自律 (Autonomie) である、とロールズは解釈する。それに対して、人々が自分の善に関する個別的な情報を知っていて、特定の欲求や目的を前提として利己的になんらかの原理が選ばれるとき、それは他律 (Heteronomie) による意思決定である。無知のヴェールは人々が他律的な原理選択をすることを不可能にしている。<sup>(29)</sup>

(二) 自律と他律との対比と並んで、カントには定言命法 (kategorischer Imperativ) と仮言命法 (hypothetischer Imperativ) との対比がある。ロールズは、原初状態において選ばれる正義の原理はカントの定言命法に類似しているとみなしている。仮言命法は人間が特定の目的や欲求をもつことを仮定し、それを達成するための有効な手段としてある行為をとることを命ずるものであるが、定言命法はそのような目的を前提としない。原初状態における無知のヴェールはそのような情報を排除しており、そこではたんに社会的根本財に対する欲求のみが仮定されているにすぎない。社会的根本財への選好は、合理性に関する最も一般的な仮定および人間生活の一般的条件のみから導かれるのであって、その選好に基づく正義の原理は、人々が具体的にどのような目的をもつかにかかわらずに妥当する。それはまさに定言命法であるというのである。

カントの定言命法の基本法式は「汝の格率が普遍的法則となることを、汝が同時にその格率によって意志しうるような、そういう格率に従ってのみ行為せよ」<sup>(30)</sup> というものである。ロールズは原初状態が意志の自律を可能にし、これが定言命法をもたらしとみる。<sup>(31)</sup>

(三) ロールズは道徳的社会的理想像として描いた「秩序ある社会」を、カントの「目的の王国」(Reich der Zwecke)の解釈とみなしている。<sup>(32)</sup> それは、人々や彼らの目的が何であれ、目的それ自体としての人間存在が普遍的な法のもとに調和的に共存している状態をいう。「秩序ある社会」においては、自由で平等な道徳的人格が想定されており、この性格を原理選択の場に表現するものが原初状態のモデルであった。カントは、実践理性が意志の自律を通じて、みずから「目的の王国」のための道徳律を自己立法すると考えるが、ロールズはこのカントの考え方の解釈として、この場合には自由で平等な合理的存在という言葉を用いて、そのような理性的存在が合理的選択によって道徳原理に到達すると述べている。そのさい社会基本財を欲するということは、合理的存在としての行動である。<sup>(33)</sup>

ロールズのカントへの言及は、カントの理論の解釈ではなく、ロールズの理論のカント的解釈を意図したものであるが、これについては異論が多く、いずれもそのような解釈を誤解として退けている。右の三点に対して次のような批判が加えられている。

第一に、問題の焦点は、ロールズが正義原理の導出に当って社会的基本財に対する欲求を基礎にしていることにある。ロールズは無知のヴェールのもとでは、個々人の利己心は効力を失い、普遍的に認められるような法則を導くことになる<sup>(34)</sup>と考えるが、カントに従うなら、自律と他律との区別は意志の動機にあり、意志決定の行われる場の状態にあるのではない。欲求によって動機づけられている場合、意志は他律である。自律は道徳原理に対する尊敬を動機とする行為でなくてはならない。原初状態においては、無知のヴェールにもかかわらず、感性的対象への欲求の動機が働くことには変わりはないから、ロールズのいう自律的意志決定もカントによれば他律的である。もともと他律的行為であるものは、無知のヴェールのもとにおかれたとしても、自律的にはならない。<sup>(34)</sup>

たしかに、無知のヴェールは人々から個別的善の追求に必要な情報を排除する。その結果、選ばれる原理は個別的

他律ではなくなり、一般的他律となるが、自律とはならない。<sup>(35)</sup>

第二に、命法の解釈においても、ロールズは欲求する目的が特定のものである場合、それを達成する手段についての命令を仮言的とみなし、全員が一致して抱く社会的基本財への欲求を目的とする場合には、命令は定言的になると理解している。しかし、カントにおいては、目的が特殊であるか一般的であるかを問わず、目的への欲求を前提とするものは仮言命法である。上述のようなロールズの区別は、まさにカントのいう「熟練の規則」(Regel der Geschicklichkeit)と「恫れの勧告」(Ratschlag der Klugheit)<sup>(36)</sup>との区別に相当するものであろう。両者はともに仮言命法である。

「熟練の規則」または技術的命法においては、「目的が理性的で、善であるかどうかということとはまったく問題にならず、目的を達成するためには何をなさねばならないかということだけの問題なのである。」<sup>(37)</sup>そして「恫れの勧告」または実用的命法については、次のように述べられている。「あらゆる理性的存在者がたんにもちうるというのではなく、彼らがすべて自然必然的にもっている、と確実に仮定できるような一つの意図がある。それは幸福を求める意図である。幸福を促進するための手段としてある行為が実践的に必然であることを示す仮言的命法は、実然的 (assertorisch)である。<sup>(38)</sup>」カントの「恫れの勧告」において目的とされているものは、明らかにロールズの社会的**基本財**に相当するといつてよく、ロールズの原理が正しくは「恫れの勧告」として解釈されるという指摘も当然である。<sup>(39)</sup>たとえ社会的**基本財**に対する欲求すなわち幸福の追求が普遍的に抱かれたものであるとしても、それに基づく命令は普遍性や一般性をもつけれども、定言命法とはならない、というのがロールズ批判者の見解である。

第三に、最も基本的には合理性の概念について、カントとロールズとの間には埋め難い懸隔がある。ロールズは社会的**基本財**への欲求を目的とし、それを導く手段を選ぶことを理性ないし合理性とみなしているが、カントにおける

実践理性は、自愛の原理に導かれて、幸福達成の手段を示すという技術的役割をもつものではない。そもそも理性的存在としての人間は、感性的存在としての人間と異なっており、質料によっては規定されない別個の世界に、実践理性を武器として道徳律を建設するという独立自由の主体である。実践理性は、意志が感性的対象によって規定されることなく、普遍的、必然的な法則をみずから定立することを可能にする。たしかに、カントに近づくためには、ロールズの無知のヴェールをもっと厚くし、もっと多くのものを原初状態から排除し、実践理性のみからは出てこないような人間の側面を切り捨てる必要があるといえようが、そうするためには、ロールズが正義の原理を導出するために前提した人間性こそを捨象しなければならぬであろう。<sup>(40)</sup> ロールズの合理性ではなく、カント的実践理性を作用させることは、形而上学的世界に移行することである。

要するに、以上のようなロールズ批判から明らかなのは、自由で平等な道徳的人格という出発点はロールズとカントにおいて共通しているように見えても、このような人格が社会的基本財に対して選好をもつというロールズモデルは、カントが離れようとした感性的、質料的世界の状況によって条件づけられたものであり、そこから導かれる原理は道徳律としての絶対性を失うことである。この問題点は、ロールズにおいて社会的基本財への選好という善の最小限理論が正の理論の前提となっているという上述の問題点、いいかえれば義務論といながら、依然として目的論的要素を含んでいるという上述の問題点を、最も厳格な義務論の座標軸の上で表現したものといえよう。

ロールズ弁護論がないわけではない。それによれば、たしかに原初状態における原理選択は批判者たちのいうように他律的であるとしても、現実の社会において、人々がそのようにして選ばれた原理に対する義務感に基づいて、その原理に従って行動することは依然として自律的である、<sup>(41)</sup> といえる。しかし、ロールズはこのような現実社会における人々の行動についてカント解釈をしているのではなく、原初状態における原理選択についてカント解釈をしているの

であるから、この解釈はこじつけに近い。ロールズのカント解釈に対する批判者の一人もこの弁護論を同じように批判している。<sup>(42)</sup>

もう一つの弁護論は、社会的根本財を欲することは自由で平等な道徳的人格にとって本質的な性格であるという点を明らかにしたブキャナンの議論である。<sup>(43)</sup> 彼の議論についてはすでに触れたが、彼は、自由な人格はたんに特定の欲求や目的をもつだけでなく、それを改訂し管理する能力をもつという高次の合理性の側面を強調し、これを可能にする条件が社会的根本財であると規定した。このような人格こそカントの理性的存在である、というのである。この議論は、ロールズのカント解釈の内部的整合性を緊密なものにすることに役立ったが、解釈全体に対する評価を交えるものではない。

ロールズに対する批判は、厳格なカント理解に従えば、一応もつともであるといえよう。このように見ると、ロールズのカント的解釈はまったく当をえていないように考えられ、ロールズの義務論が失格であることを宣言されたようなものである。しかしロールズの理論はカントの理論にない要因を含んでおり、それをカントの理論の中でどのように位置づけるかは新しく問われるべき解釈の問題である。したがって解釈に違いがでてくることも予想されるのであり、この解釈はカントそのものの解釈とも関係をもっているであろう。ここではそこまで十分に立ち入ることはできないが、カントにない要因をカントの中のどこに位置づけることが適当であるかを考えてみたい。その要因とは原初状態と社会的根本財である。

#### (四) カント的解釈の問題点

カントにおける道徳原理は定言命法である。ヘーゲル以来、カントの倫理学は内容のない形式主義であり、しかし

それゆえに義務を義務として命令する厳肅さを備えていると、半ば揶揄を含んで評されてきた。しかし、定言命法にはいくつかの表現形式があり、上述した自律を示す基本法式に加えて、カントの言葉でいえば、格率をもつ形式と実質と全体的規定に依じて第一法式と第二法式と第三法式がある。基本法式や第一法式を見る限り、定言命法は普遍化可能性という形式的要請を示すにすぎないが、とくに第二法式はその実質や内容を示しているのである。第二法式は「汝の人格および他のすべての人格の中にある人間性を、汝がつねに同時に目的として取り扱い、けっしてたんに手段としてのみ取り扱わないように行なせよ」<sup>(44)</sup>という。

カントの倫理学を、道徳原理の形式的条件を示す基本法式や第一法式からのみ理解することは不適切であろう。もちろん、彼の倫理学が功利主義的な目的論であると解釈することは、彼がそれを批判したことから見て明らかに誤りである。しかし、彼の倫理学が行為の目的や人間の幸福や人格の完成といったことがらをまったく無視し、たんなる形式的義務論を構成したとみなす<sup>(45)</sup>ことも誤りである。むしろ、彼の主要な倫理学的関心は人間性の完成とその実現のための条件であったといえるのである。義務論的な原理の設定のもとで、人間の行為に関してどのような事態が生ずるかを考えることは、その原理を目的論にするものではない。

カントは目的概念を放棄することなく、義務論の中でそれを次のように考えていた。「目的と義務との関係は二通りの仕方であることができる。すなわち、目的から出発して、義務になつた行為の格率を見つけるか、それとも逆に、この格率から始めて、同時に義務でもある目的を探し出すか、の二通りである。——法論は第一の道をとる。……ところが、倫理学は反対の道をとる。……倫理学においては、義務概念が目的を導き、われわれがみずから定めるべき目的についての格率を、道徳原理に従って基礎づけなければならぬ」<sup>(46)</sup>。

カントの定言命法の第二法式は、実質面ないし内容面の議論を可能にするという意味において、ロールズとの比較

は第二法式にそくして行うのが望ましいであろう。また第二法式においては、定言命法は行為を方向づける目的の議論を含んでおり、義務論における目的の問題を考察するのに適している。

いかなる行為にも目的があり、行為を判定する主観的格率も目的に基礎をおいている。それを客観的に規制する命法も目的にかかわっている。それでは、定言命法における目的は仮言命法における目的とどのように違うのであろうか。このことに関連して、カントは客観的目的と主観的目的との二つを区別している。<sup>(47)</sup>二つの種類の目的は、次のようにいくつもの側面において対照的である。<sup>(48)</sup>第一に、主観的目的は、人々が日常生活において行為の基礎としているものであり、異なった人々は異なった主観的目的をもっている。客観的目的はあらゆる理性的存在に対して妥当する目的である。第二に、主観的目的は人間の欲求や性向によって与えられる目的である。欲求や性向は特殊な性質であるから、そのために主観的目的は人によって異なり、あらゆる理性的存在には妥当しないのである。客観的目的は理性によってのみ与えられ、したがって欲求から独立した理性的存在はそれを追求しうるのである。第三に、主観的目的はある行為を通じて生み出される効果であり、意図であり、帰結である。それに対して、客観的目的はこのように生み出されるべき目的ではなく、すでにそれ自身として存在しているものであり、われわれはそれを生み出す必要はなく、ただその存在に尊敬を払えばよいのである。これが自存的目的 (*der selbständige Zweck*) と呼ばれるものである。第四に、主観的目的はそれを欲求し追求する人にとってのみ価値があるにすぎないから、その価値は相対的であり、それ自体で価値をもたない。客観的目的はそれ自体で価値をもち、したがってその価値は絶対的である。それはたんに他のなんらかの目的のための手段であるのではなく、あらゆる場合にそれ自体としての目的とみなされなければならぬ。いいかえれば、客観的目的は目的それ自体である。

このような区別を念頭におけば、主観的目的の達成を命ずる命法は仮言命法であるということができる。仮言命法

における規範性は、特殊な目的を前提とし、性向によって基礎づけられている。たとえ目的が理性によって設定されたとしても、それが生み出しうる目的である限り、それを前提とした仮言命法は目的と手段との関係を規定しているにすぎず、その限りで拘束力をもつにすぎない。その規範性は条件付きであり、相対的なものである。

他方、定言命法は客観的的目的にかかわっている。その目的は理性によって設定される一般的なものであり、それ自身において絶対的な価値をもつ目的である。定言命法はこのような目的そのものを命ずるものであるから、義務概念を目的一般の概念と結びつける命法である。かくして、そこでの目的は同時に義務でもある。

カントはこの定言命法に含められるような自存的目的が存在するかを問い、人間あるいは理性的存在はまさに目的自体として存在し、他の人のための手段としてのみ存在するのではないと考え、理性的存在としての人格を定言命法の根拠としたのである。定言命法の第二法式はこのことを表現したものである。

人格がそのような目的自体という地位を占めるのは、人格が自由であり、道徳立法の主体であるということ、すなわち人格が自律的であることに基づいている。この考え方は、第一法式に表わされているように、義務の根源を示すものであるが、根源としての人格がどのような働きをするか、すなわち何を意志するかを示さなければ、抽象的な形式論にとどまる。そこでカントは、自律的な人間が意志する「同時に義務でもある目的」として、自己の完全性と他人の幸福との二つを挙げる<sup>(49)</sup>。

自己の完全性を図る義務とは、理性が掲げる目的を促進するためのあらゆる自然的能力を陶冶すること、および道徳的能力を陶冶することであり、他人の幸福を図る義務は、他人に対する愛と尊敬である。すでに述べたロールズの道徳的人格の定義は、カントの自己の完全性の義務と酷似している。ロールズの道徳的人格は、自己の完全化の義務に従っている人間である。彼はのちにそのような人間を「完全な自律」をみたしていると規定した<sup>(50)</sup>。カントにおいて

実践理性が命ずるこのような「同時に義務でもある目的」は、ロールズにおいては自由で平等な道徳的人格の特性とみなされ、「価値前提」とされたのである。

第二法式はいま明示されたような義務の主体として人間を規定しているが、理性的存在相互の関係として一つの世界を描くことが必要となり、これを示すものが第三法式であるといわれる。<sup>(51)</sup>しかし、第二法式はすでに他人への言及を含んでいるし、第二法式がいう目的自体の中に他人の幸福が含まれているから、第二法式が目的自体として独立した人格についてのみ述べているとはいえないであろう。むしろ第三法式は第一法式の形式と第二法式の実質との結合である。第二法式はすでに命法の実質としての自他関係を含んでいるが、これに第一法式がいう命法の形式としての普遍化可能性を適用してえられるのが第三法式である。したがって第三法式において期待されることは、自他関係の普遍化であろう。第三法式において始めて世界が成立するのではなく、公正性をもった世界が成立するのである。

第三法式は目的の王国の法式と呼ばれ、次のように述べられる。「汝はつねに汝の格率を通して、あたかも目的の普遍的王国における立法者であるかのように行為せよ。」<sup>(52)</sup>ここで王国とは、「異なった理性的存在が共通の法のもとで体系的に結合されたもの」<sup>(53)</sup>(傍点引用者)である。すでに述べたように、ロールズは「秩序ある社会」をこの目的の王国の解釈と見なしている。「秩序ある社会」の条件の中で重要なものとして公示性の条件があるが、これはカントの「共通の法のもとで」の人々の結合に相当する。そして「秩序ある社会」もロールズにおける「価値前提」であった。かくしてここまでの比較において重要なことは、ロールズの自由で平等な道徳的人格および「秩序ある社会」の概念が、カントの第二法式および第三法式に相当するということである。問題はこれからである。カントにおいては、第二法式に関連して提起された自己の完全性および他人の幸福という観念は、実践理性によって意志されたものとして導出されるとみなされている。しかし、ロールズにおいては、道徳的人格および「秩序ある社会」は、なんらかの

推論の結果ではなく、出発点としての「価値前提」である。この区別はカントにおいて重要である。なぜなら、義務としての目的を論ずる彼の手続は、人間の完全性とか他人の幸福という善の観念を出発点としているのではなく、最初に実践理性の意志から出発して、それが普遍化しうる義務としての目的を導出するというものだからである。もし善の観念から出発すれば、それは他律となる。その結果、カントにおいては、自己の完全性および他人の幸福という観念が導出されれば、それで話は完結したことになる。しかしロールズにおいては、類似の観念が「価値前提」として設定されたにすぎず、ここから道徳原理を導出する演繹過程が始まらなければならない。

そこでロールズにおいては、「価値前提」としての道徳的人格によって受け入れられ、同じく「価値前提」としての「秩序ある社会」を支配すべき道徳原理を見出すことが次の課題となる。そのために彼は原初状態と社会的根本財の概念を導入し、説明可能な形で原理選択を導出しようとしたのである。原初状態と社会的根本財の概念はカントには対応物がない。なぜなら、カントではもはや原理は導出されてしまっているからである。しかし彼の導出過程は著しく直観的であるといわざるをえない。

無知のヴェールが支配する原初状態においては、原理導出のための配慮から、道徳的人格の性質は「秩序ある社会」における「完全な自律」とは異なっている。原初状態における人々は「合理的にのみ自律」であり、自他関係としては「相互無関心」であると規定された。これらの性格は、選択の場における合理性の条件を表わすためだけであるにもかかわらず、そして公正性の条件は他の形で維持されているにもかかわらず、この人格を欠陥のあるものであるという軽率な批判が加えられるのである。

それにもまして、カント的解釈に当って人々の反対を招いているのは社会的根本財の概念である。これは西洋流に言えば、人々の注意を他にそらす熾製にしん (red herrings) である。ロールズの議論において、カントの理性的存在

に相当するのは「秩序ある社会」における道徳的人格であるにもかかわらず、原初状態における人々が社会的な基本財を対象にして原理を選択するという状況にのみ注意が向けられている。その状況での原理選択が「怜悯の勧告」をもたらずにすぎないと批判されるのは無理もないことである。しかし、ロールズにとっては、第一に、義務論の内容をアプリアリに与えるのではなく、その根拠を合理的に説明することが問題であって、そのために原理の実質面を経験的な対象に求めることが必要であったのであろう。しかも、第二に、個人倫理を論ずるのではなく、社会の基本構造を規制する価値原理が問題であって、その場合には社会的な基本財に含まれるような政治的、経済的、社会的条件が実質面の素材とならざるをえないのであろう。この意味で、ロールズとカントとは基本的に次元がずれているのであって、ロールズの体系をカント的に解釈するさいには、次のような限定が必要であらう。「原初状態は、経験理論の枠組みの中の、カントの自律および定言命法の概念の手續上の解釈と見ることができよう」(傍点引用者)。(54)

- (1) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 30. (邦訳、二二二頁)
- (2) *Ibid.*, p. 396. (邦訳、三〇九—一〇一〇頁)
- (3) *Ibid.*, pp. 61—2. (邦訳、四八—四九頁)
- (4) *Ibid.*, p. 178. (邦訳、一三四—三三五頁)
- (5) *Ibid.*, p. 30. (邦訳、二二二頁)
- (6) *Ibid.*, pp. 446—7. (邦訳、三四八—三四九頁)
- (7) *Ibid.*, p. 253. (邦訳、一九六—一九七頁)
- (8) *Ibid.*, p. 424. (邦訳、三三一—三三二頁)
- (9) A. Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods," *Ethics*, July 1973, p. 301. T. Nagel, "Rawls on Justice," *Philosophical Review*, April 1973, reprinted in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, p. 9.

- (9) M. Teitelman, "The Limits of Individualism," *Journal of Philosophy*, October 5, 1972, pp. 150-1.
- (10) B. Parekh, "Reflections on Rawls's Theory of Justice," *Political Studies*, December 1972, p. 480. J. H. Schaar, "Reflections on Rawls' Theory of Justice," *Social Theory and Practice*, Spring 1974, p. 80.
- (11) J. Rawls, "Fairness to Goodness," *Philosophical Review*, October 1975, p. 539.
- (12) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 440. (邦訳 三田三久一)
- (13) A. Buchanan, "Revisability and Rational Choice," *Canadian Journal of Philosophy*, November 1975.
- (14) J. Rawls, "Kantian Constructivism," pp. 525-7.
- (15) A. Schwartz, *op. cit.*, p. 299.
- (16) J. Rawls, *op. cit.*, pp. 526-7.
- (17) J. Rawls, "Fairness."
- (18) W. F. Frankena, "Some Beliefs about Justice." The Lindley Lecture, University of Kansas, 1966.
- (19) J. Rawls, *op. cit.*, p. 554.
- (20) L. H. Craig, "Contra Contract: A Brief against John Rawls' Theory of Justice," *Canadian Journal of Political Science*, March 1975, p. 70.
- (21) J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 195-201. (邦訳 一五三一七ページ)
- (22) *Ibid.*, p. 397. (邦訳 三二〇ページ)
- (23) J. Rawls, "Reply," p. 643.
- (24) 山田雄三『社会保障政策論』東京大学出版会 昭和五十二年 四三二ページ。
- (25) D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- (26) S. Strasnick, "Social Choice and the Derivation of Rawls's Difference Principle," *Journal of Philosophy*, February 26, 1976, pp. 87-90.

- (32) S. Strasnick, "The Problem of Social Choice: Arrow to Rawls," *Philosophy and Public Affairs*, Spring 1976, p. 262.
- (32) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 252. (邦訳 一九五〇年)
- (33) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. (野田又夫訳『人倫の形而上学の基礎づけ』世界の名著・カン  
ト、中央公論社、昭和四十七年、二六五ページ)
- (34) J. Rawls, *op. cit.*, p. 253. (邦訳 一九五〇年)
- (35) J. Rawls, "A Kantian Conception of Equality," *Cambridge Review*, February 1975, p. 98.
- (36) J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 251-2. (邦訳 一九四一五年)
- (37) O. A. Johnson, "The Kantian Interpretation," *Ethics*, October 1974, p. 62.
- (38) R. P. Wolf, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton, 1977, p. 115.
- (39) I. Kant, *op. cit.* (邦訳 二六〇ページ)
- (40) *Ibid.* (邦訳 二五八ページ)
- (41) *Ibid.* (邦訳 二五九ページ)
- (42) A. Levine, "Rawls' Kantianism," *Social Theory and Practice*, Spring 1974, p. 61.
- (43) *Ibid.*, p. 51.
- (44) S. L. Darvall, "A Defense of the Kantian Interpretation," *Ethics*, January 1976, p. 166.
- (45) O. A. Johnson, "Autonomy in Kant and Rawls: A Reply," *Ethics*, April 1977, pp. 252-3.
- (46) A. Buchanan, *op. cit.*, p. 405.
- (47) I. Kant, *op. cit.* (邦訳 二七四ページ)
- (48) K. Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, p. 95.
- (49) I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797 (森口美都男・佐藤全弘訳『人倫の形而上学・徳論』世界の名著・カント)

- 中央公論社、昭和四十七年、五三五一六ページ)
- (47) I. Kant, *Grundlegung* (邦訳、二七二―四ページ)
- (48) Ping-cheng Lo, "A Critical Reevaluation of the Alleged 'Empty Formalism' of Kantian Ethics," *Ethics*, January 1981, pp. 185-6.
- (49) I. Kant, *Die Metaphysik*. (邦訳、五三九ページ)
- (50) J. Rawls, "Kantian Constructivism," p. 521
- (51) 小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、昭和四十七年、三九一ページ。
- (52) I. Kant, *Grundlegung* (邦訳、二八四ページ)
- (53) *Ibid* (邦訳、二七九ページ)
- (54) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 256. (邦訳、一九八ページ)

### 三 社会契約論と同感理論

#### (一) 理想的観察者と同感

近世の初頭、社会契約論に続いて同じように寓話的比喻の手法によって道徳哲学への接近を図ったものに公平な観察者 (impartial spectator) の理論がある。ハチスン、ヒューム、スミスの理論がそれである。今日の倫理学では理想的観察者 (ideal observer) の理論と呼ばれる。この理論は、やがて支配的影響力をもった功利主義の思想において、哲学的な意味での方法論の位置を占めることになる。このことは、公平な観察者の理論を展開したハチスンその他の人々が功利主義者であったということの意味するのではないし、またその後の功利主義者がこの理論を意識的に用いたということの意味するでもない。今日、功利主義の理論的支柱として公平な観察者の理論が必要であると解

釈されているのである。功利主義を導出する演繹体系を考えようとするとき、そのような理論が想定されなければならない。

周知のように、功利主義者は社会契約論—自然権—自然法という思想体系を拒否した。そして、改めて社会契約論の枠組みに従って展開されたロールズの正義の理論は、功利主義に対する批判を意図するものであった。このように見ると、ロールズと功利主義との間の原理的な対立の背後に、それらを導く演繹体系として社会契約論と公平な観察者の理論との対立が予想されるのである。

すでに述べたように、社会契約論は一つの一般的な方法であって、そこからどのような結論がえられるかはその演繹体系の諸要素をどのように特定化するにかかっている。近代の社会契約論は一つの支配的パラダイムとしては、自然権および自然法の考えと結びついていた。社会契約論が道徳哲学および政治哲学の全体的な枠組みを形成したのに対し、公平な観察者の理論は特殊な道徳哲学の一方法にとどまっていた。しかし、その理論は道徳哲学の包括的な枠組みとなりうるものであって、われわれはここではそれが功利主義という巨大な体系を生み、支えるものであることを論じたい。それが道徳的推論の枠組みを与えるものである限り、(I)「価値前提」、(II)「道徳的観点」、(III)「情報」、(IV)「性向」、(V)「統合」というわれわれのフレームワークによって特徴づけられるものでなければならぬ。以下では、このフレームワークの特定化を行いながら、公平な観察者の理論が功利主義を導出する過程を明らかにしたい。われわれはここで思想史的研究を意図するのではなく、現代道徳哲学の知識に基づいて功利主義の体系を再構成しようとしているから、そのための枠組みとしては、特定の思想と結びついた公平な観察者の概念ではなく、現代メタ倫理学における一般的な用語としての理想的観察者の概念を用いる方が望ましい。

現代的定式化による理想的観察者の概念から出発しよう。代表的とみなされているR・ファースの定義によれば、

理想的観察者は(1)倫理外の事実に関して完全な知識をもち(omniscient)、(2)知覚に関して無限の感受能力をもち(omnipercipient)、(3)特定の利害関心にとらわれず(disinterested)、(4)冷静であり(dispassionate)、(5)整合的であり(consistent)、(6)その他の面において正常である(normal)。(1)そして道德判断は、このような性質をもった観察者が示す態度であると規定される。したがって道德判断の真偽は彼の判断と一致するかどうかによって決められるのである。

この理論はメタ倫理学において自然主義の立場に属する方法論であって、理想的観察者の想定からなんらかの特定の道德原理が導かれることを期待しうるものではない。(2)理想的観察者に課せられた性質は、道德的推論に当って必要とされる条件のいくつかを表わしてはいるが、一義的になんらかの原理を導くのに必要かつ十分なものではない。たとえば、観察者の正常な能力の中に数えることのできる欲求にはさまざまなものがあり、特定化がなされていないため、いかなる原理をも導くことができる。また、特定のことに関心がないという性質は不偏性ないし公平性を意味するように見えるが、いかなることに無関心という結果が生ずるかもしれない。

かりに理想的観察者がある道德原理に同意したとしても、何故そのような同意が行われるかを説明しない限り、その理論は合理的とはいえない。原理導出の説明するためには、適切な演繹体系を構築しなければならない。ロールズは、理想的観察者が同感(sympathy)の能力をもつという条件を付加して、そこから功利主義が導かれることを示唆している。(3)同感とは、個人間効用比較をすることができる能力であって、理想的観察者は他の人々の満足や快樂を自分のもののように感ずることができる。そして、彼が心の中で加え合わせた満足の社会的合計が道德判断を規定するのである。現代の功利主義者であるヘアも、用語は異なるけれども、同様の理論構成を主張している。(4)彼の方法は普遍的指図主義であるが、普遍的指図者(universal proscriber)は「想像力」によって人々の間の立場の互換を

行い、人々のもつ満足の集計に基づいて道徳判断を行う。これは功利主義にはかならない。

ところで、功利主義における一つの分類方法として、古典的功利主義と近代的功利主義とがある。前者は社会全体の個人について満足の純合計を求め、それを極大にするのが道徳的に正しいものとみなす。後者はその合計を一人当りに還元し、一人当りの満足を極大にすることを基準とみなす。集計的功利主義および平均的功利主義とも呼ぶことができよう。理想的観察者の同感という手続は満足の集計量を求めるものであるから、古典的功利主義の基礎と考えられる。それに対して、近代的功利主義は異なった方法を必要とし、むしろ社会契約の枠組みの中で成立するのである。

そこで、われわれは以下において、一方では、ロールズと古典的功利主義との対立を、演繹体系における社会契約論と同感理論との対立の帰結として説明し、他方では、ロールズと近代的功利主義との対立を、社会契約論内部におけるアブローチの対立の結果として説明する。

## (二) 快楽の集計——古典的功利主義

われわれは先に第一表において、ロールズの演繹体系を特徴づける諸要素を簡単に表示したが、再び第二表において同じ枠組みを利用しながら、同感理論のモデルを整理して行こう。

第一に、(Ⅲ)「情報」については、無知のヴェールが存在するのではなく、むしろあらゆることが知られていると仮定される。理想的観察者はつねに全知の条件をもつことを特徴としている。それと同時に、功利主義は行為や規則の帰結を問うものであるから、全知の条件を必要としている。

第二に、(Ⅳ)「性向」については、人々は利己心をもつけれども、それだけではなく、慈愛心 (benevolence) をも

第二表

	J. Rawls	同 感 理 論
(I) 価値前提	道徳的秩序	個人の快楽の集
(II) 道徳的観点	合理的公正	計としての社会
(III) 情報	無知のヴェール	完全な知識
(IV) 性向	相互無関心	己愛
(V) 統合	社会契約	同感

つと仮定される。ヘアはこの利己心プラス慈愛心の仮定が理想的観察者の性質であると考えているが、これは誤りである。これは社会の人々に課せられた仮定であって、理想的観察者は人々の心が分る同感の能力をもつと仮定されなければならない。慈愛心はさまざまな感情の一つであるが、同感感情ではなく、いわば感情の模写である。

第三に、(V)「統合」については、理想的観察者がさまざまな人々の立場に身を置いて、同感を通じて彼らの満足を集計し、総括的判断を行う。

かくして、理想的観察者のモデルにおいては、社会における普通の人々とは別個に、同感すなわち個人間効用比較の機能をもつ観察者がいて、人々の異なった欲求や目的の諸体系を一つの体系に統合し、満足の社会的集計を計算することによって社会的選択を行うのである。ロールズの社会契約のモデルにおいては、普通の人々だけがおり、全員の合意によって社会的選択を行う。ロールズの場合には右の三点についての条件は、無知のヴェール、利己心プラス相互無関心、全員の合意であった。

ロールズの原初状態は公正性の条件を確保しながら、合理性の条件を追求することによって原理選択をしようとするものであったが、ヘアは、このような条件は理想的観察者のモデルにおいても実現することができ、したがって両者のモデルは同じ道徳原理を導かなければならないと主張する。ヘアのいう同じ道徳原理とは功利主義である。彼は、ロールズの社会契約説、理想的観察者の理論、および彼自身の普遍的指図者の理論はすべて公正性の条件と合理性の条件を前提としており、そこから功利主義が共通に結論されるはずだといっている。そしてロールズが功利主義

を批判し、別個の理論を導き出し出しているのは、彼が直覚に頼っているからだとみなしている。<sup>(6)</sup>果してそうであろうか。ここで演繹体系としてのロールズの社会契約論と同感理論とをいっそう詳細に対比することにしよう。

第一。「情報」に関する想定と「性向」に関する想定との組合せを取ってみると、一見したところ、どちらの理論もヘアのいうように公正性の条件を保証するように見える。しかし、二つの理論において異なった想定<sup>(7)</sup>の組合せがともに公正な状態をもたらすとしても、条件の強さが著しく異なっており、また公正をもたらすメカニズムはきわめて対照的である。

完全知識—利己心—慈愛心の組合せは、無知のヴェール—利己心—相互無関心の組合せよりもはるかに厳しい要求である。社会契約論においては、相互無関心と結びついた利己心の効果を打ち消すために無知のヴェールという弱い条件が用いられるが、同感理論においては、完全知識下の利己心がもつ強い効果を打ち消すために他人に対する慈愛心という強い条件が必要である。相互無関心よりも慈愛心の方がずっと強い条件であるし、無知よりも完全知識の方がずっと強い条件である。ここで強い条件というのは、社会および人間の状態に照らして容易にえられないような要請を含むという意味である。

いったいここで何故慈愛心が人々に要求されるのであろうか。功利主義においては、人々の満足と苦痛が理想的観察者のもつ基準のもとで集計され、その社会的集計量が大きければ道徳的に望ましいとみなされる。社会の中でいかに不遇な状態におかれる人がいたとしても、全体の集計さえ大きければ、彼らはそれを甘受しなければならない。他人のために自分の不幸を甘受することは、他人に対する慈愛の心なしには不可能である。<sup>(7)</sup>慈愛心の想定は社会的に公正への忍耐といいかえることができる。

じつはロールズの場合には、すでに述べたように、公正性の条件は無知のヴェールの条件のみによって保証される

のではなく、公示性の条件を必要としていた。それは、人々が共通の道徳原理の支配を認め、それにコミットしているということである。したがって人々は原理への忠誠と服従を分ち合っている。功利主義にはこの条件はない。この条件がなければ、右に述べたような不遇な人は原理への服従を迫られることはなく、原理は安定性を欠くことになる。公示性の条件の代りに、このような事態の発生を食い止めているのは、じつは慈愛心の想定である。

かくして二つの理論では、公正性を保証するメカニズムが対照的である。契約論では、人々の利己心が自分に有利なように原理選択を行うことを封ずるために、無知のヴェールがある。これは不正の事前の予防である。ところが同感理論では、不遇な人々の利己心が感ずる羨望、嫉妬、憎悪の強い効果を抑制するために、慈愛心が想定されている。これは不正の事後的隠蔽である。しかし、これによって、形式的には公正性が保証されるのであろう。

第二。「情報」と「性向」について強度の異なる条件を想定することによって、二つの理論は今述べたような形で公正性の条件を保証するが、その上で「統合」の機能に関して再び大きな相違がある。

社会契約論においては、社会構成員のすべてが契約に参加する。彼らが契約に参加するということは、彼らがめいめい拒否権をもった意思決定者であることを意味する。誰もが合意しない限り、社会的選択としての社会契約は結ばれないのである。それに対して、同感理論においては、社会構成員は存在するけれども、彼らは原理選択に参加する当事者ではなく、原理選択に当って取り上げられるデータにすぎない。意思決定者は単一の理想的観察者であって、彼が人々の状態を評価し、心理的に総括を図ることによって社会的意思決定に到達する。異なった人々の満足も不満足も理想的観察者の巨大な評価機械の中に放り込まれ、加減計算されてしまう。功利主義はこのような社会的統合の仕方の結果として、導出される。

功利主義は単一個人の合理的選択の原理を社会全体に適用するものであって、そのさい、完全知識の条件によって

明るみに出された人々のもつ異なった欲望の体系を一つの体系に総合し、欲望の集計を求めるために観察者の同感的共鳴が必要とされるのである。<sup>(8)</sup>

このような「統合」上の相違は、上述した「情報」および「性向」の組合せの上での相違と結びついている。同感理論の完全知識—利己心—慈愛心の組合せに、契約を通ずる合意の方法を組み合わせることはできない。そこには「統合」を一元的に行う主体はいないから、全員の合意に待たなければならぬが、これだけの条件のもとでは、人の利己心と利他心とのバランスは不確定であって、一義的な結論をうることはできない。

逆に、無知のヴェール—利己心—相互無関心の組合せに、理想的観察者の同感を組み合わせることはできない。観察者が人々の満足を統合しようとするとき、それについての知識が存在しないならば、彼は機能を果たすことができないからである。

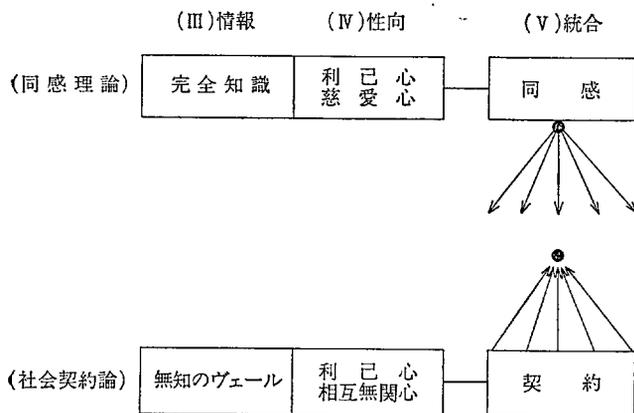
社会契約による合意の方法のもとで、無知のヴェールと完全な利他心との組合せは可能である。<sup>(9)</sup> 個々人が自分の代りに他人の利益を目的として行動するとしても、無知のヴェールのために、その行動は個々人全体のためのものとなるからである。しかし利他心の動機は強い仮定である。

清水幾太郎氏は功利主義に関するヴァイナーの<sup>(10)</sup>議論を引用し、功利主義の主張の中に見られる事実と価値との密着について、事実を一般大衆の心理とみなし、価値をエリート<sup>(11)</sup>の倫理とみなすという解釈を示している。普通の人々の快楽を集計し、それを極大化するというベンサム<sup>(12)</sup>の功利主義倫理は立法者、指導者、エリートのための倫理である、という。同感理論における理想的観察者はここでいうエリートそのものか、その代行者と解釈することができる。

この解釈を加えることができるなら、同感理論における「統合」主体の性格はいっそう明らかとなるであろう。

以上の第一点と第二点とを合わせて、道徳理論を導出する思想的機構としての同感理論と社会契約論との対照的な

第二図



性質を图示すると、次のようになろう。「統合」のところに書かれた数本の矢印は次のことを印象的に告げるためである。同感理論では、一人の理想的観察者によって下向きに多数の社会構成員の評価が行われるのに対し、社会契約論では、多数の社会構成員の合意から上向きに社会的評価が導かれる。かくして、「情報」と「性向」に関する仮定の相殺関係によって、社会契約論と同感理論とが同じように功利主義倫理を導くはずだという、ヘアの主張は支持することができない。

第三。以上のことから知られるように、「統合」に当たっての契約の方法と同感の方法との相違は、両理論における「価値前提」の相違を予想させるであろう。われわれは先にロールズの演繹体系における「価値前提」を、自由で平等な道徳的人格およびその社会的結合としての「秩序ある社会」として説明したが、ここでは「統合」の手続である契約がこれらの「価値前提」とどのように結びつくかを考察しよう。これらの考え方が基礎的な前提とされている限り、同感という方法ではなくて、契約という方法がとられる理由は、これらの「価値前提」に求められなければならない。

契約による合意の方法は、人々が自分の利益を追求することを仮定し、集団的決定に当って人々に拒否権を保証するものである。この点について、ドウォーキン<sup>1)</sup>は政治哲学の主要なタイプとして目的論(goal-based theory)、義務論(duty-based theory)、および権利論(right-

based theory) の三つを挙げ、社会契約は権利論とのみ両立すると論じている。<sup>(12)</sup> 目的論は、たとえば一般的福祉の増大というような目的を集団における政治決定の基準とする立場であって、そこでは個々人が自分の利益に導かれて賛否の投票をするようなことは不要である。既定の目的が個々人の状態や行動を規定するのであって、契約の方向はそのような結論を生むとは限らず、したがって不要である。次に、義務は人々の利己心からただちに根拠づけられるものではないから、義務論も契約的合意の方法を必要としない。最後に、権利論は個々人がめいめい守るべき利益をもつと考えるから、その権利を実現するために拒否権を行使することができなければならぬ。ドウオーキンは、社会契約の背後にある基礎的思想はこのような権利論、とくに自然権の理論であるとみなしている。

われわれは先に道徳理論における目的論と義務論との対比において、ロールズの社会契約論は合理性の動機によって基礎づけられた義務論であることを見たが、このことは、権利論のみが社会契約論と両立するということでのドウオーキンの議論と矛盾するものではなからう。ロールズの義務論は、正が善に優先し、正は善を極大にするものではないというものであるが、ここでの議論はその正の性質を政治理論に照らして規定したものと考えられるからである。ドウオーキンは、ロールズの権利論の内容として、人々が「平等な尊敬と配慮を受ける権利」をもつことを強調している。

しかし、われわれはドウオーキンの解釈はやや部分的であると考える。社会契約そのものが権利論を基礎とするという点はまったく正しいが、ロールズの社会契約は無知のヴェールのもとにあり、社会契約は同時に義務論を志向しているのである。社会契約の方法を「価値前提」との関連で説明するとすれば、ロールズの社会契約はたんに「平等な尊敬と配慮を受ける権利」をもった人間を想定しているのではなく、「自由で平等な道徳的人格」を想定しているのであって、彼らは「秩序ある社会」における公示性の条件によって正義の感覚を等しく分ち合っているのである。

先にわれわれは一の(三)において、自然権の概念をめぐってロールズとホッブズとの間の相違を指摘したが、その議論がここに関連している。たんなる権利の要求に基づくのみでは、意義のある合意に到達することはできないのである。さて、それに対して、同感理論の体系について、基本的想定としての「価値前提」を考えるとすればどうなるであろうか。そこでの「秩序ある社会」は、「所与として容認された多くの個人の欲求の体系から公平な観察者によって構築された欲求の体系の上で、満足を極大にするように社会的資源を効率的に管理している」<sup>(13)</sup> 姿であるということができよう。

それでは、個人についての「価値前提」はどのようなものといえるであろうか。しばしば功利主義は個人主義であるといわれる。さらに、個々人を一人として数え、一人以上としては数えない、というベンサム<sup>(14)</sup>の考えは、平等主義の表現であるとさえいわれる。これは正しくないであろう。たしかに功利主義の道徳原理においては、個々人は問題とされるが、社会的集計量を導くためのデータにすぎず、また個々人が一人として数えられるというのは、個々人の満足を集計するさいに共通の尺度を適用するということにすぎない。個人は満足の集計量に貢献することによって、集計量の中に埋没してしまう。個人間の相違、人間の個性、それ自身が目的である人間存在といったものは重視されない。個人はたんなる「いれもの」(container-person)にすぎない。<sup>(15)</sup> 個人は内在的に善と考えられるもの(快楽)の容器であり、めいめいの発生した快楽を社会的集計のプールに運び、快楽の集計に貢献するのみである。

したがって個人と社会についての見方をまとめていえば、古典的功利主義を導く同感理論の「価値前提」は、「個人の快楽の集計としての社会」という言葉によって表現されるであろう。個人は社会の観察および評価に当たっての材料として問題にされ、その限りで無視できない出発点ではあるが、社会的判断に当たっては個人間の分配的正義の問題は無視され、快楽の集計量のみが重要視されるのである。

最後に、第四に、同感理論における「道徳的観点」、あるいは道徳的推論としての論理的条件の性質について述べよう。それが説明される道徳理論である限り、ロールズの場合と同じように合理性と公正性とを備えている。すなわち、個々人がめいめい満足を追求しているという個人的合理性が、あたかも社会全体に拡張されるかのように、満足の社会的集計が極大にされる。これは合理性の明確な貫徹である。しかし、個人的合理性がそのまま道徳となることはできない。集計の過程において公正性の条件が導入されなければならない。個々人の満足を集計することは、個人の立場の互換という普遍化の作業であって、しかもその作業は個々の当事者とは別個の公平な全知の観察者によって遂行される。合理性は制約されることによって道徳の要素となる。しかし、これらの合理性および公正性の意義がロールズの場合に比べてどのように異なるかはすでに明らかであろう。

以上のように社会契約論と同感理論との間には著しい対照が見られるが、ここでロールズの社会契約論における大きなトリックを指摘しておかなければならない。原初状態における個別的情報の排除という仮定によって、人々は公正な状態に置かれるが、じつは人々はそのときまったく個性を剝奪された同じ人間になってしまうのである。「無知のヴェールは人々が同じふう<sup>(15)</sup>に推論することを保証する。」したがって、社会契約における合意ないし全員一致は当然のこととして成立するのである。どの任意の個人をとっても、他のすべての人々の代表とみなすことができる。いっさいの個性をもたない抽象的な同一人間の集団を想定しておいて、彼らが当然のことながら同じふう<sup>(15)</sup>にしか考えることができな<sup>(15)</sup>いことを合意と呼ぶのは奇妙である。

こういう状態においては、人々は社会状態に対してめいめい異なった選好順序をもつのではなく、始めから一つの順序しかもたない。したがって原理は人々の間の交渉によって到達されるのではなく、任意の一個人の選好によって到達されるのであって、ロールズの議論には社会契約という側面は不必要であるという批判が成り立つ<sup>(16)</sup>。

それにもかかわらず、ロールズの原理を生み出す思想機構が同感理論と異なるのは、社会選択を導く主体が社会の成員とは別個の理想的観察者として登場するのとは違って、社会の成員の誰であってもよく、しかも彼が拒否権をもっているということである。

(三) 自己の射倂——近代的功利主義

ロールズが設定した原初状態において、功利主義は人々の社会契約によって選ばれないのであろうか。「人々は自身の利益を高めることを意図しているから、いかなる場合にも満足の総計を極大にすることを欲してはいない。したがって、正義の二原理に代わるものとして、よりもっともらしい功利主義は古典的「功利主義」原理ではなくて、平均的「功利主義」原理である、と仮定する<sup>(17)</sup>」とロールズは述べている。

そこで社会契約の対象として、平均的功利主義を取り上げることしよう。この考察を通じて、同じ社会契約の方法のもとでロールズの正義の原理と平均的功利主義が採択されるさいの異なった根拠が明らかとなるであろう。平均的功利主義にも、仮定の相違によって異なった定式化がある。ロールズは次の四つの場合を挙げている<sup>(18)</sup>。

第一に、すべての社会構成員が同一の選好をもち、自分の才能や利益を正確に知り、異なった社会の状態について正確な知識をもつと仮定すれば、どの社会を選択するのが最も望ましいかを判定するためには、各人が異なった社会において達成する福祉を予測すればよい。これを最大にするような社会が選ばれる。この場合には確率計算の必要はない。この場合は完全知識を想定しており、原初状態の仮定は妥当しない。

第二に、やはり前と同じようにすべての人の選好は同じであるが、自分がどういふ状態に置かれるかを知らないと仮定すると、それぞれの状態が起る確率 $p_i$ と、その状態のもとでえられる個人的効用 $u_i$ とから、彼の期待効用

$M_{i,j}$  を極大にするような社会をとるのが望ましいことになる。これは完全な無知の状態ではなく、確率と効用の知識はえられている。そして各状態における効用は上述の仮定によって個人間で相違がない。

第三に、すべての人の選好は同じであるが、人々がどのような才能や地位をもつかについて客観的根拠はなく、したがってラプラスの不十分理由の原理に従って各状態について均等の確率しか予想されないと仮定すると、期待効用は  $M_{i,j}/n$  となる。ただし  $n$  は個人の数である。

第四に、すべての人が同じ選好をもつという仮定を取り除き、人々が選好、才能、地位についてなにも知らないと仮定する場合には、無知のヴェールが支配する原初状態となる。この場合にも、功利主義によると、各人がどのような個人になるかは均等の確率をもつと考えられ、 $M_{i,j}/n$  が同じように判定の基準となる。すなわち、期待効用を極大にするように選択がなされるのである。

無知のヴェールのもとで、社会契約を行う人々にとって選択の対象となりうる功利主義は第四の場合の定式化である。これによれば、各人は自分がどういう人間になり、どのような満足をうることになるかをまったく知らないので、異なった自分になることが等しい確率で発生すると仮定し、したがって均等確率によって加重された平均効用を極大にすることが望ましいとみなされる。これは不確実性下のラプラスの原理を応用したものにほかならない。無知のヴェールのもとでは、平均的功利主義の基準は、期待効用極大化原理として表現される。

さて、ここで議論のいっそうの洗練が必要である。通常の期待効用極大化の理論においては、均等の確率を付与された各々の効用は、単一の個人が、生起すると考えられる各々の場合について、自分の選好体系に従って評価したものである。しかし今問題となっていることは、自分がどのような選好や才能や地位をもつ人間になるかということであり、生起すると考えられる各々の場合は、自分が異なったさまざまな人間になっている場合である。たしかに上述

の第三の場合には、人々の選好体系はすべて等しいと想定されているから、それぞれの地位にどのような人間が置かれても同じ効用が生まれ、そして単一の選好体系によって全地位が評価されていると考えることができる。しかし、第四の場合には、同一選好の仮定は排除されており、自分が異なったさまざまな人間になったとき、自分は異なった選好体系をもつさまざまな人間になっているのである。この場合の問題は、通常の期待効用理論におけるように、ある選好体系をもつた今の自分がさまざまな場合にどのような効用をうるか、ということを推論することではない。今の自分が、さまざまな場合に異なった選好体系をもつ人間になったときに、それらの人間がどのような効用をもつかを推論し、相互に比較しなければならぬ。

次に、この事態は、今の自分が、異なった選好体系をもつ異なった現存の人間の効用を一元的に比較することと同じではない。これは単純な個人間効用比較の場合であり、すでに異なった現存の人間がそれぞれの選好体系をもっているという事実を前提としている。今われわれが議論している場合には、異なった地位にある異なった人間がどのような選好体系をもつかも分らないのである。それぞれの客観的な地位に対応して主観的な選好体系が一義的に存在するわけではない。

ロールズは上述のように、無知のヴェールが支配する第四の場合について、平均的功利主義の定式化を  $\sum_{i=1}^n u_i$  と単純に書いているが、正確には次のように書くべきであろう。

選択者は社会において任意の  $i$  番目の個人  $I_i$  になり、任意の  $i$  番目の状態  $S_i$  におかれることになるが、原初状態ではどちらの情報もない。そこで彼が  $S_i$  という状態におかれる確率を  $p(S_i)$ 、 $S_i$  の状態のもとで  $I_i$  という個人になる確率を  $p(I_i|S_i)$ 、 $S_i$  のもとで  $I_i$  がもつ効用を  $u_{ij}$  としよう。彼がある状態におかれ、ある個人になることによって

$$\sum_j p(S_j) \sum_{I_j} p(I_j|S_j) m_{I_j} \\ = \sum_j \sum_{I_j} p(S_j) p(I_j|S_j) m_{I_j}$$

となる。あるいは、次のような別の仕方でも考えることもできる。最初に選択者が特定の個人 $I_j$ になる確率 $\psi(I_j)$ を考え、その上で特定の状態 $S_i$ におかれる確率 $\varphi(S_i|I_j)$ を考えるのである。そうすると、彼がある個人になり、ある状態におかれることによってうると予想する効用の期待値は

$$\sum_j p(I_j) \sum_{S_i} p(S_i|I_j) m_{I_j} \\ = \sum_j \sum_{S_i} p(I_j) p(S_i|I_j) m_{I_j}$$

となり、前式と一致する。無知のヴェールのもとで、上述の確率はすべて均等確率とみなされる。

後の式に沿って考えるのが分り易いであろう。選択者はさまざまな個人 $j$ になることを考え、個人 $j$ の主観的選好体系にそくして、さまざまな状態 $i$ におかれることからえられる効用の期待値を求める。そのさい、個人 $j$ の効用の期待値はあくまでも $j$ にとっての価値であって、選択者にとっての価値ではない。いうまでもなく、契約論においては、選択者にとって必要とされるものは彼にとっての価値である。しかも異なる個人 $j$ に応じて選好体系は異なっているから、平均効用の値が社会契約における選択者にとって意味あるものであるためには、どうしても個人間効用比較のルールを導入しなければならない。この効用比較の操作そのものは、古典的功利主義における同感の場合と類似しているが、平均的功利主義の場合には、社会契約者にとっての選択材料をつくるのに用いられている。直接の材料はさまざまな人々の効用であるが、それを選択者にとって意味のあるものにするためのいわば翻訳のルールとして効用比較が行われる。

このことから、平均的功利主義の基礎にある人間像についてきわめて興味ある指摘が導かれている。<sup>(19)</sup> 平均的功利主

義が想定する個々人は、社会契約の場に出て来ているものの、みずからの確定的な特徴や目的をもたない「ただの人間」(bare person)であって、他の人々の効用を上述の翻訳ルールを通して受け取り、それを基礎にして意思決定をしようとする。もちろん、彼はそのさい期待効用の極大を図る合理的行動をとる。しかし、自分が誰になるかはチャンスにまかせている。自分が実際にどういう利益や不利益をもつかは賭であり投機である。これを自己の射倖と呼ぼう。平均的功利主義における人間はいわば守るべき個性的、確定的な自己をもたないので、その系として射倖的な態度をもって社会に望むといえるであろう。

個別的な特徴や目的をもたない「ただの人間」は一見したところ、ロールズの原初状態における人間に似ているであろう。しかし、ロールズの間は確定的な善の観念をもっているのであって、無知のヴェールのために特定の性質を知らないにすぎない。そして平均的功利主義の射倖的な人間に対して、ロールズの間は正義の感覚をもち、社会的協同における公正の条件に敏感である。

#### (四) マキシミン原理の根拠

ロールズの間社会契約論は、(一)道徳的人格、(二)「秩序ある社会」、および(三)原初状態という三つの概念からなる体系であって、この演繹体系の帰結として、原初状態における合理的個人の選択が全員一致によって正義の原理を採択するという。いったいどのような推論によって、この体系は正義の原理を生むのであろうか。ロールズの間社会契約論の構造を考察してきたわれわれは、今や正義の原理の直前に到達したようである。正義の原理を生む最終的な推論として、マキシミン原理を取り上げることしよう。

ロールズはマキシミン原理の解釈や位置づけに関して混乱し、当惑しているように見える。彼は『正義の原理』の

第一版においては、「このこと〔原初状態から正義の原理を導き出すこと〕がどのようになされるかを見るために、〔正義の〕二原理を社会的正義の問題に対するマキシミン解と考えることは、発見的手法として有益である。二原理と不確実性下の選択のためのマキシミン・ルールとの間には類似性がある」<sup>(20)</sup>（傍点引用者）と書き、それに続いて、通常の決定理論において与えられているマキシミン原理の数字例を挙げていた。しかし、のちに第一版の改訂に当っては、上掲の傍点部分を「関係」と書き改め、数字例を脚注に置き換えている。これは明らかに彼の議論が引き起こした望ましくない誤解を考慮してのことであろう。そのような反応を意識して、彼は別の論文ではいっそうはっきりと、「私はマキシミンの平等基準と不確実性下の選択のためのいわゆるマキシミン・ルールとは、二つのまったく異なるものであることを強調したい」と述べている。<sup>(22)</sup>

誤解は彼自身が蒔いた種から生じたものであるが、二つのものがあるように思われる。一つの誤解は、ロールズの正義の原理を極端に単純化して理解する経済学者や社会選択論の学者の間に最も多く見られる。彼らはロールズの正義の原理がただちにマキシミン原理であると理解しているが、それは誤りである。彼の正義の二原理は、平等な自由と公正な機会均等とが保証されているという条件のもとで、経済的、社会的不平等は格差原理をみたさなければならぬというものである。格差原理とは、社会の最も不遇な人々の地位が最も高められている（マキシミンが達成されている）限りにおいて、それらの不平等が許容されるという。したがって格差原理の中に経済学者が問題とする経済的な基本財の配分に関するマキシミン原理が含まれているのである。しかしマキシミン原理は正義原理の一構成要素（第二原理の半分）にすぎない。

ロールズ自身が正義の原理と類似性ないし関係があるとみなしたマキシミン原理は、正義の原理の中に含まれていない部分、を指すものではなく、正義の原理の全体を導くさいに危険回避型の発想が働き、正義の原理の全体がマキシミ

ン解であるということを描するものであった。

ロールズが受けたもう一つの誤解は、このような指摘に基づいて、今度は原初状態における人々の危険回避型の行動が正義の原理の導出の根源であるかのようにみなすことであった。たしかに、危険回避型の発想は原理選択の一つのインプリケーションとして認められるが、原理選択自身はその他の演繹的前提から導かれるというべきであろう。

それにもかかわらず、ロールズのマキシミン原理の概念は依然として曖昧であり、ミスリーディングである。正義の原理の一構成要素として含まれているマキシミン原理は、通常の決定理論におけるものと同じであり、これをここで狭義のマキシミン原理と呼ぶことにしよう。それに対して、正義の原理全体を呼ぶ場合には、広義のマキシミン原理と呼ぶ方がよいであろう。このような概念規定に基づいて、以下では両義のマキシミン原理と正義原理との「関係」を明らかにしよう。

原初状態は決定理論の言葉でいえば不確実性の状態である。不確実性下の意思決定のルールは一つではなく、なかでも有力なルールとみなされているのは、上述した期待効用極大原理である。この原理はそれ自身としては個人の意思決定原理であるが、これを社会選択の理論として援用するのが平均的功利主義の倫理学である。前節では、その原理の基礎に見出される特異な人間像が指摘された。すなわち、そのような型の人間ならば、期待効用極大原理を採用するのである。それでは、ロールズの想定する人間は何故この原理をとらないのであろうか。そして彼らほどの原理をとるのであろうか。期待効用極大原理との対比という限定された局面においてのみ、広義のマキシミン原理の採用という説明上の工夫をすることが許されると思われる。

ロールズは、原初状態においては三つの特徴があって、そのために人々は意思決定のルールとして期待効用極大原理ではなく、マキシミン原理をとると述べた。<sup>(23)</sup>このような根拠づけに対して多くの批判が集中した。三つの特徴とい

うのは次のものである。

第一に、原初状態においては、将来起こる状況についての確率の知識がないために、人々は期待値の計算を行わない。たしかに、このような場合に考えられる方法は、ラプラスの原理に従って、あらゆる状況に均等確率を付与することであろう。しかし、均等確率を用いることに客観的な根拠はないとロールズは考える。

第二に、人々は狭義のマキシミン原理によって保証されるミニマムの利益以上のものをあまり重視しない。必要不可欠なミニマムを失うかもしれないという危険を冒してまで、ミニマム以上のものをえようと賭けることは合理的でない。

第三に、狭義のマキシミン戦略以外の戦略は、状況次第によっては甘受できないような危険な結果を生むかもしれない。以下では、これらの特徴点についての批判を検討しよう。

まず第一の特徴点については、明らかにロールズの主張がおかしいという論評が多い。(1)ロールズは均等確率の客観的根拠がないと主張するが、いかなる確率分布の知識もないならば、均等確率が主観的な事前確率として想定されるというのがラプラスの原理である。ラプラスの原理を使うことができるためには、むしろどういふ状況が起こるか分らないという客観的根拠が必要である。ロールズが想定するように、原初状態がそのような無知の状態であるとすれば、まさに均等確率の想定が正当化されることになる。この批判は、決定理論におけるベイジアン<sup>(24)</sup>の立場から寄せられる典型的な批判である。

(2) ロールズは原初状態における無知のヴェールのために、確率の知識がないとみなしている。たしかに原初状態は人々の個別的知識を排除しているけれども、一般的事実や科学的法則はよく知られているという想定であった。し

たがって、人々がある自然的資質をもつ確率やある社会的地位につく確率は、一般的知識として分っていなければならない、という批判も可能である。<sup>(25)</sup>

以上の二種類の批判はいずれもともである。たしかに原初状態において経験法則として確率の知識があってもおかしくないし、またそれがなければ主観的確率が成立するであろうから、いずれにせよ、形式的には期待効用極大原理は避けられないはずである。しかしそれにもかかわらず、ロールズがそれを拒否するのは、むしろ選択問題の質的な考察のためであるといわねばならない。たしかに確率を考慮することになれば、上述の批判が成立するであろうが、確率概念の使用を認めないところに彼の基本的な認識がある。そこで、彼がそもそも確率を考慮することに反対する理由を明らかにしなければならない。それは次のように考えられる。

さまざまな社会的地位における人々の割合は、ある人がそれらの地位をとる確率を表わすとみることができ、この一般的知識は道徳原理を導出する前提としては不適切な、無関係なものとして排除されるべきものである。なぜなら、確率を用いて人々の利得や損失を合計することは、ロールズにおいて正義の原理として容認されないからである。全体としての期待効用が大きくても、そのことによってある人々の大きな損失を正当化することはできないからである。一人の人の場合には、チャンスによって生ずる利益と損失を個人の中で比較して考えることが許されるが、この個人の選択原理を社会選択に拡張する場合には、形式上は自己の射倂を試みているにすぎないように見えるが、実質的には異なった人々の利益と損失を個人の間で比較していることにほかならないのである。このように拡張を排除するのが契約論の考え方であり、そのために確率の使用が拒否されているといふべきである。<sup>(26)</sup>

このように考えると、平均的功利主義の問題点は個人々の効用を集計することであり、古典的功利主義の問題点と同じことに帰着するであろう。古典的功利主義の場合には、快樂の集計のために同感の概念が必要であったが、平均

的功利主義の場合には、それに加えて確率の概念が必要である。確率の概念による期待値の計算はあくまでも個人的選択の材料であるから、それを行うことは選択の射倖的、投機的性格を浮び上らせるが、問題はやはり個々人の満足と犠牲との社会的集計が行われていることにある。

ハーサーニは現代における期待効用極大原理の主張者であるが、人々は個人的選好と道徳的選好をもつと述べ、後者の場合に個人間効用比較は不可欠であると論じている。<sup>(27)</sup>なぜなら、道徳判断をする人は他人の立場に身を置いて考えなければならぬからである。ハーサーニのいう個人的選好とは、人々が自分の利益にウェイトを置いてなされる選好であるが、道徳的選好とは、人々が公平な観点から各人の利益に同じウェイトを置いてなされる選好、すなわち平均的功利主義である。彼はかつてこの二つの概念を個人の主観的選好および倫理的選好と呼んだ。<sup>(28)</sup>このような道徳的選好ないし倫理的選好を成立させる確率概念は、彼の場合には、道徳的観点に含まれる公正性を意味しているが、ロールズの場合には、形式的には無個性的な、したがって受動的、射倖的な人間概念と結びつき、実質的には個人の集計という不正義な手続を意味するという点で批判の対象となる。

以上の第一の特徴点は、期待効用極大原理を否定するものであるけれども、進んで広義のマキシミン原理の採用を根拠づけるものではない。ロールズは、原初状態における正義原理の選択は人々の全生涯および後世の子孫を規制する重大な問題であって、たとえ確率が分っていたとしても、確率には従わないで、保守的な選択をせざるをえないという説明をしばしば与えている。しかし、この説明は確率を排除する理由とは考えられない。むしろ、それは確率が排除されたあとで、保守的な行動ルールとしての広義のマキシミン原理を積極的に支持するためのものと考えられるべきであろう。一方で、深刻な危険を回避し、他方で、ミニマム以上の利得を追求しないという保守的態度は、上述のように原初状態の第二および第三の特徴とされている。

ある利得の水準（ロールズの場合には、効用ではなく、社会的基本財で表わされる）を超えると、それ以上の増分はほとんど価値をもたず、逆にその水準を下回ると耐えられないという選好の構造は、一括して「閾値仮説」(threshold hypothesis) と名づけることが出来る。<sup>(29)</sup>

他方、狭義のマキシミン原理を利得表にそくして考えると、最悪の状況のもとでの最大の利得（マキシミン）を超える利得は限界的にほとんど効用をもたらさず、このミニマム以上の利得をもたらす状況に対してはゼロの主観的確率が与えられることになる。つまりマキシミンをもたらす状況に対して一の主観的確率が帰せしめられるのである。

それでは「閾値仮説」は妥当な考え方であろうか。またそれは狭義のマキシミン原理とどのように関係するであろうか。まず第二の特徴点を取り上げよう。

(1) 選好関数において閾値が存在すると仮定したとき、狭義のマキシミン原理によって達成されるミニマムの水準が、ちょうどその閾値に一致するという保証はない。前者は主観的条件に依存し、後者は客観的条件に依存する。原初状態における人々は社会の発展の程度について知ることができず、したがってマキシミン解によってどのような水準の社会的基本財が保証されるかを知らないはずである。マキシミン解を採用することによって、それ以上の限界的利得の効用がつねにゼロであるという閾値が実現されることにはならない。<sup>(30)</sup> マキシミン解のもたらす所得水準はまだ低く、いっそうの利得の増大が望まれる場合もあろうし、逆にマキシミン解の水準がすでに閾値を大きく超えている場合もあろう。

(2) 上記の点は、かりに社会的基本財の選好関数に限界効用がゼロとなる閾値が存在すると仮定しての話であるが、いったい何故そのような閾値が存在するかの理由は明らかではない。ロールズは、社会的基本財の多い方が少ない方よりも選好されるとというのが合理的であると規定しているし、原初状態の人々はなんらかのミニマムの欲求の充足に

甘んじてはいないと考えざるをえない。

ロールズは、正義の二原理が確立されるならば、社会の人々に対して十分なミニマムが保証されると述べている。すなわち、正義の原理のもとでは、自由の優先とそれに次いで機會の均等がすべての人々の間で実現されなければならない。また人々の間に生ずる経済的、社会的不平等は格差原理に従う限りにおいて許容される。そしてこのように正義の原理が確立されて、ミニマムが保証されているならば、人々は原初状態における行動原理として広義のマキシミン原理をとるとするのである。しかしこの議論は逆転している。社会契約のさい、その環境のインプリケーションとしてなんらかのもっともな理由によって広義のマキシミン原理がとられるならば、正義の原理が導かれるということが社会契約論の筋道であって、その議論を逆にしても、マキシミン原理の採用を説明することにはならない。広義のマキシミン原理の採用は演繹的前提としての原初状態における特徴から説明されなければならない。しかしロールズはそのような説明をしていないのである。<sup>(21)</sup>

以上の議論において、正義の原理がみだされるならば十分なミニマムが保証されるという場合、そのミニマムの水準はあくまでもある経済発展段階のもとの相対的なものにすぎず、満足なミニマムの絶対的水準がつねに達成されるのではない。平等な自由と機會均等が保証されても、経済発展の程度によって経済的、社会的ミニマムの保証水準は異なるであろう。したがって、原初状態における人々の選好関数すなわち善の最小限理論が超歴史的、超經驗的に闕値をもつという考え方は、狭義のマキシミン解の相対性に対して不整合である。原初状態が第二の特徴点をもつというロールズの見解は基礎をもたないと結論しなければならない。

次に、第三の特徴点についてはどうであろうか。マキシミン解以外の選択は容認できない結果をもたらすという議論は、社会的ミニマムや個人的自由を要求する根拠にはなるけれども、ミニマムを最大にするという原理までを説明

することにはならない。<sup>(32)</sup>

この議論は、上述の第二の特徴についての論点(i)と類似している。経済発展の程度が十分に高い場合には、狭義のマキシミン解以外の選択ですら高い利得をもたらすことがあり、したがって耐えられない状態ではないかもしれない。要するに、第二および第三の特徴を合わせた閾値仮説そのものが善の理論として納得的ではなく、かりにその仮説を認めたとしても狭義したがって広義のマキシミン原理を導くことにはならないといわざるをえない。

それでは、いったい広義のマキシミン原理はいかなる根拠から支持されると考えるべきであろうか。ロールズはのちの論文において、再びいろいろな角度からマキシミン原理を支持する理由を挙げている。<sup>(33)</sup> その理由としては、(i)たんに以上で見たような原初状態の特徴が危険回避的な行動をとらせるということだけでなく、(ii)マキシミン原理にとっては情報の必要量が少なくてすむこと、(iii)選択した原理を遵守する上での約束の負担が少ないこと、(iv)公示性の原理として大きな安定性をもつことなどがある。しかしロールズは、これらはどれも決定的な理由とはならないと述べ、自由かつ平等な人格への願望こそが広義のマキシミン原理をどうしてもとらざるをえない直接的な理由であるといっている。<sup>(34)</sup> たしかに、姑息的にいろいろな要因を持ち出すよりも、演繹体系の帰結として原理の採用を説明するのが正当である。しかし、この考え方は納得的であろうか。

ロールズによれば、自然的才能や社会的偶然によって生み出される経済的、社会的不平等が理由なしにそのまま認められる社会は、自由で平等な道徳的人格の否定である。自然的、社会的偶然の効果がなんらかの原理によって規制されていて始めて、人々の自由で平等な人格は保証される。この考え方によれば、狭義のマキシミン解の絶対水準そのものがなんらかの独立に与えられた閾値によって正当化されるというのではなく、むしろ経済的、社会的地位の間の相対的格差が、同時に狭義のマキシミン解および自由と機会の平等をみたしている限り正当化されるということに

なろう。これがまさに正義原理に含まれた格差原理であるが、格差原理は狭義のマキシミン原理と同じものではない。狭義のマキシミン原理においては、さまざまな状態の間の利得の格差は問題ではなく、最悪の状態の中で最高のものを選ぶことにのみ関心が向けられている。平等な自由および公正な機会均等と狭義のマキシミン原理が実現されている限り、経済的および社会的格差は正当化されるというのが格差原理である。この考え方も依然として狭義および広義のマキシミン原理の導出を直接に説明してはおらず、また道徳的人格の前提からどのように導出されるかを明らかにしていない。

以上では、「秩序ある社会」における自由で平等な道徳的人格という「価値前提」が正義の原理を導出するという社会契約論の最終段階について、われわれはマキシミン原理という概念を取り上げた。何故狭義のマキシミン解が経済的、社会的要因に対して帰せしめられ、その上に政治的自由および社会的機会均等の条件を加えた状態が何故広義のマキシミン原理を示すのか。つまりマキシミン原理の根拠は何か、ということは以上の説明からは十分には明らかではない。道徳的人格という哲学的概念を、マキシミン原理を構成する政治的、経済的、社会的要因と関連づけることは、後者の諸要因の関連についての十分な分析に依存しなければならないのである。したがって、そのためには正義の原理そのものの内容に立ち入らなければならない。それは大いに社会科学的分析を必要とするであろう。

- (1) R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer." *Philosophy and Phenomenological Research*, March 1952.
- (2) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 185. (邦訳'一三九ページ) R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 226-7.
- (3) J. Rawls, *op. cit.*, p. 185. (邦訳'一四〇ページ)
- (4) R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Ch. 7: "Rules of War and Moral Reasoning." *Philosophy and Public Affairs*.

Winter 1972; "Ethical Theory and Utilitarianism," in H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1976.

- (7) R. M. Hare, "Rules of War," p. 169; "Rawls' Theory of Justice," *Philosophical Quarterly*, April and July 1973, reprinted in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, p. 89.
- (8) R. M. Hare, "Rules of War," pp. 168-71; "Rawls' Theory," pp. 90-1; "Ethical Theory," p. 115.
- (9) J. Rawls, *op. cit.*, p. 178. (邦訳『一三四頁～』)
- (10) *Ibid.*, pp. 26-7. (邦訳『一九頁～』)
- (11) S. L. Darwall, "Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?" in H. G. Blocker and E. H. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens, 1980, pp. 340-1.
- (12) J. Viner, "Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background," *American Economic Review*, March 1949.
- (13) 清水幾太郎『倫理学ノート』岩波書店、昭和四十七年、七一―一二頁。
- (14) R. Dworkin, "The Original Position," in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, pp. 40-6.
- (15) J. Rawls, *op. cit.*, p. 33. (邦訳『一四〇頁～』)
- (16) J. Rawls, "The Independence of Moral Theory," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974-75, November 1975, p. 17.
- (17) J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 564. (邦訳『四四〇頁～』)
- (18) S. S. Alexander, "Social Evaluation through Notional Choice," *Quarterly Journal of Economics*, November 1974, p. 604.
- (19) J. Rawls, *op. cit.*, pp. 163-4. (邦訳『一三四頁～』)
- (20) J. Rawls, *op. cit.*, pp. 164-6. (邦訳『一三四―三六頁～』)
- (21) *Ibid.* (邦訳『一三一―一三二頁～』)。この部分は第一版の改訂のちり追加された。

- (20) *Ibid.*, p. 152.
- (21) *Ibid.* (雑誌) 一一七頁—二〇
- (22) J. Rawls, "Some Reasons for the Maximin Criterion," *American Economic Review*, May 1974, p. 141.
- (23) J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 154-5. (雑誌) 一一八頁—二〇
- (24) J. P. Sterba, "Justice as Desert," *Social Theory and Practice*, Spring 1974, p. 102. J. C. Harsanyi, "Can the Maximin Principle serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory," *American Political Science Review*, June 1975, p. 598.
- (25) D. Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments," in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, p. 161.
- (26) T. Nagel, "Rawls on Justice," in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, p. 12.
- (27) J. C. Harsanyi, *op. cit.*, p. 598.
- (28) J. C. Harsanyi, "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility," *Journal of Political Economy*, August 1955.
- (29) B. Barry, *A Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 97. J. Fishkin, "Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls's Theory," *American Political Science Review*, June 1975, p. 618.
- (30) T. Nagel, *op. cit.*, p. 12. B. Barry, *op. cit.*, p. 97.
- (31) J. P. Sterba, *op. cit.*, p. 103.
- (32) T. Nagel, *op. cit.*, p. 13.
- (33) J. Rawls, "Some Reasons," pp. 143-4.
- (34) *Ibid.*, p. 144.

(昭和五十六年六月二二日 受理)