

## ジョン・ロールズ『政治哲学史講義』(2007年)注解(2) ——バトラー=シジウィック講義(1)

渡 辺 幹 雄

### 2 バトラー=シジウィック講義

『政治哲学史講義』(以下、『講義』とする)の巻末には、バトラーとシジウィックに関する2つの講義が補遺として付されている。他と比べると出来映えはかなり劣るが、死の直前のロールズはその出版を認めたそうである<sup>1)</sup>。ということで、我々もあまり深入りせず、ロールズの正義論とかかわる論点についてのみ手短かに論述しておこう。まずは「バトラー講義」から。

#### (1) バトラー講義

「マームズベリーの人でなし」は人心を著しく荒廃させた。この状況を憂い、人々の道徳的再生を画策した有徳人士たちがいた。ロールズによれば、それは二派に分けられる<sup>2)</sup>。一方はR・カドワース、S・クラーク、そしてバトラーらのキリスト教道徳哲学者たち。もう一方はヒューム、ベンサム、ハチソン、アダム・スミスら、功利主義の系譜である。しかし、この区別はかなり雑駁で、正確にはカドワース、すなわちケンブリッジ・プラトニストやクラークのごとき合理主義的・観念論的な流れと、イギリス経験論に倅さずシャフツベリー、バトラー、そしてハチソンら、いわゆるモラル・センス(道徳感覚)派、さらにその中で、シャフツベリーからハチソンをへてヒュームにいたる

1) Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), p. xi. 実際、補遺に付された2つの講義はロールズの手書きノートやペーパーから起こされていて、それらは一部、学生に配付されていたらしい。バトラー講義は第五(最終)講義中突如途絶しているし、シジウィック講義も第三講義を除くとすこぶる貧弱な内容である。

2) Cf. *ibid.*, pp. 25-6.

功利主義的潮流と、道徳を功利性に還元することを拒否した異色、バトラーとを区別すべきであろう<sup>3)</sup>。ロールズ好みの語彙に従えば、生得観念と事物の本性についての哲学的思弁を通じて、道徳を幾何学的真理の体系と捉えるプロのプラトニストたちは「道徳幾何学」の系譜に、対して、経験的事実の分析や内観・内省を通じて、道徳を心理学的に捉えようとするモラル・センス派は「道徳心理学」の系譜に分類されるであろう。

ところで、テキストの編者であるフリーマンによれば、ロールズにとってのバトラーの重要性は次のように説明される。

「バトラーはイギリスの哲学者として、ホッブズに対し主要な非-功利主義的応答を与えたとロールズは考えていた。……加えて、ロールズはカントとバトラーの良心をめぐる教義の間に一定の結び付きを見ていた。これはおそらく、カントの道徳性に関する非-功利主義的で非-直観主義的な解釈がドイツ観念論哲学に固有ではないと信ずる根拠を提供したのであろう。最後に、バトラー講義は『理性的な (reasonable) 道徳心理学』の観念が道徳・政治哲学についてのロールズの構想において果たす中心的な役割を示唆する。……ロールズの著作の背後にある主たる観念の1つは、正義と道徳は人間本性 (human nature) に反するのではなくむしろその本性の一部であり、事実人間的な善にとって本質的である、もしくは少なくとも本質的でありうるということである<sup>4)</sup>。」

バトラーの良心の働きがある種の知的直観（「認知」とは区別される）であることに留意すれば、フリーマンの要約はまことに正鵠を射ている。なぜ

3) 参照、行安茂編『近代イギリス倫理学と宗教——バトラーとシジウィック』（見洋書房、1999年）、3-5頁、Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol. 5: Hobbes to Hume* (London: Search Press, 1976), chap. 3: The Cambridge Platonists. さらに委細に踏み込めば関係はもっと複雑である。合理主義者のR・ブライスがバトラーの門弟を自任したり、プラトニストに近いR・カンバーランドが生得観念を否定したりと、事態は錯綜している。参照、行安編、同上、111頁、Copleston, *ibid.*, pp. 64-6.

4) Rawls, *supra* note 1, pp. xi-xii.

なら、ロールズがバトラーを重視する理由が、そのまま『正義の理論』が挫折（と大胆な修正）を余儀なくされた理由だからである。以下、そのことを検証してゆこう。

まずは既存の諸研究に従いつつバトラーの標準的イメージを構成しておこう<sup>5)</sup>。我々の心の道徳的な機制（moral constitution of human nature）は三層のヒエラルキーと4つのファクターから成る。最下層にあるのは個別的な欲求（appetites）、情念（passions）、そして情愛（affections）であり、それらは外的対象に向けられる。それは我々の行動の動機を与えるが、単に自然的すなわち物理的（physical）であるがゆえに道徳（moral）の前段階にあると言える。それらが道徳の射程に入るのは合理的な反省が加えられる場合だけである。突発的な性欲に屈していたいけな少女に手を出した高校教師は、迷惑防止条例に捕獲され懲戒免職となって深く後悔する。息子（娘）を溺愛し見境なく金品を与えた成金の親は、その成長した姿に失望する。欲求その他が自／他の長期的な利益となるためには、頭を冷やした冷静な判断が求められる。つまり、合理的な（reasonable）「自愛」（self-love）と「仁愛」（benevolence）が突発的・短期的情念を支配しなくてはならない。合理的な自愛や仁愛の原理は力や勢いによってではなく、質と種によって個々の欲求に優位し優位すべきなのである。さて、合理的な自愛と仁愛によって我々は道徳の領域に踏み込むのであるが、それがすべてではない。それはまだ半-道徳のレベルに留まっている。それらはさらに、行動の是非をその影響・結果とは独立に判断する「良心」（conscience）ないし「反省の原理」（principle of reflection）に服さなければならない。良心はすこぶる義務論的である。それは行動の是非をそれ自体として直観的に裁決する。そこにあるのは正義、誠実、道徳的な正しさそのものに対する敬意である。ここでもまた、良心はその力や影響力ではなく、権威によって下位の諸原理に優位し、優位しなければならない。良心の権威は絶対である。それによって、我々はみずから対して法となることができる。悪徳がしばしば自／他の幸福を拡大するとすれば、自他の幸

5) 以下はロールズ自身の講義を含め、行安編『近代イギリス倫理学』、第1部4、5章、第2部1、2、3章、ならびに Copleston, supra note 3, chap. 10: Problems of Ethics から再構成している。

福の調和的拡大(シャフツベリー), ひいては他者の幸福の最大化(ハチソン)をもって徳(道徳)と見なす功利性の立場は退けなければならない。シャフツベリーやハチソンの失敗は, 良心の権威を考慮しそこなったことにある<sup>6)</sup>。

こうして人間のモラルな本性(nature)が描かれるのであるが, はたして自愛(自己利益)と仁愛(他者の幸福)は対立しないのか, 良心と自愛は対立しないのか, 素朴な疑問である。これに対するバトラーの応答は経験主義の範疇を超えている。人間の道徳的機制は神の造物, 「内なる神の声」(voice of God within us)であり良心はその「代官」である。ほとんどの場合に良心と自愛(義務と利益)は一致するという反-経験的な解答が寄せられる一方で, それでも対立するとき, 具体的には自愛が仁愛を寄り切り, 良心を押し出してしまったときには, その人は来世において超過的利益のしっぺ返しを食らうことになっている。神は来世の賞罰によって現世の不道徳を埋め合わせる。したがって最終的に, 徳と幸福とは一致する。Q.E.D. かくして, 徳は自然(nature), すなわち人間のモラルな本性に従うことに存し, それが最終的に幸福を意味する。以上が「神の道徳的支配」(moral government of God)と称される *Deus ex machina* のからくりである<sup>7)</sup>。

来世と現世の垂直的幸福計算が行われている点など, すこぶる功利主義的で微笑ましいが, ロールズはかかる *Deus ex machina* に一定の敬意を払いつつも, バトラーの義務論的モラル・センスはその種の神学的前提とは独立に通用すると主張する<sup>8)</sup>。ロールズによれば, バトラーは人間の道徳的な完成

6) シャフツベリーとハチソンは「人間の社会的性格ならびに利他性の自然さを強調した。しかし, 自己への配慮と利他的な情愛の調和の内に徳の本質を見ることで, シャフツベリーが完成せる徳の領域に自愛を含めたのに対して, ハチソンは徳と仁愛を同一化する傾向にあった。そして, ハチソンは『穏やかな自愛』を非難しなかったが, それを道徳の域外と見なした。この点では, バトラーはハチソンよりもむしろシャフツベリーの側に立っている」。しかるに, 「ときに不正義や迫害などの重大な行為が将来の人間の幸福を増進するように見えることもあろう。疑いもなく, 『誠実や正義の限界内で』[バトラー]一般の幸福に貢献することが我々の義務なのである」(Copleston, *ibid.*, pp. 184, 185)。だから, 「バトラーは良心の内容の説明として(正しさと徳についての正しい構想として)功利主義を否定する」。「我々の良心は功利主義的ではない」(Rawls, *supra* note 1, p. 423)。参照, 行安編『近代イギリス倫理学』, 5, 96, 184頁。

7) 参照, 行安編, 同上, 第2部2章, とりわけ196-9頁。

可能性を考慮に入れていたのであり、さすれば、人間はその究極的な完成において良心の指令に服し、正義をそれ自体として尊ぶ心性を身に付けるというのである。しかしこれはどだい無理な話で、人間本性なるものが何を意味するのか皆目見当のつかない私でも、完成の不可能性がその一部であることは分かる。かかる意味で完成したとき、それは人間ではなく神になってしまう。

さて、一般的なバトラーのイメージがスケッチできたので、以下ではそれを『正義の理論』の文脈に転写してみよう。ロールズにとって、バトラーの何がそんなに魅力的だったのか。第1にその義務論的な良心論がある。良心は道徳判断の最終審級として、自他の幸福の追求(自愛・仁愛)を正義や道徳的正しさの限界内に置く。道徳(morality)はまさしくそこにおいて完成するわけである。第2に、バトラーが我々の道徳的機制をそれぞれ質と種を異にする三層・4つのファクターから成る体系と見なしていることである。道徳原理の質的・種的区別、これは『正義の理論』における、自由とそれ以外の善とのトレードオフ禁止にはじまり、マキシミンの思考、道徳心理学の三原理(ヒュームの・アリストテレス的・カント的)にいたるまで、ロール

8) Cf. Rawls, *supra* note 1, pp. 416, 419, 421, 428, 434-8. 「良心の権威についてのバトラーの説明がどれほどその理神論的前提に拠っているのかは考察しなかったし、これからもするつもりはない。しかしその説明の大半は、少なくとも道徳的経験を固有種(*sui generis*)と見る彼の解釈を容れれば、無傷なまま維持できるのではなからうか。「その神学的な前提にもかかわらず、『説教集』をヒュームにとってかくも重要たらしめたのはその〔経験論的・自然史的〕性格なのである。ほとんどは言わないが、バトラーの言うことの多くはまったくこの前提に依拠していない」(*ibid.*, pp. 431-2, 437-8)。ロールズはしばしば学説史を揺さぶるような大胆な発言(ほとんど独断)をするが——ホップズについてもそうであった(前節参照)——、バトラーの良心論の徹底した世俗化は第五(最終)講義にいたって究極を迎える。いわく、「全範囲的に、つまり我々の可能な完成状態を含む形で自愛を見るとき、バトラーは徳への愛に導かれた生活が……我々の善をもっとよく促進する生活形式であると信じている」。そして、「バトラーの道徳心理学を学ぶとき、天の報いと罰についての思想は完全に度外視すべきである。賞罰の観念は本質的な役割をまったく演じていない。完全ではないが相当程度まで、我々はバトラーの心理学を世俗的なアナロジーによって解釈できる。これが不可能なとき、神は理性と善性の完成と見るべきであり、賞罰を施す者と見るべきではない」(*ibid.*, p. 447)。しかし、理性と善性の完成を語ること自体、私の理解ではすでに世俗的なアナロジー(少なくとも政治哲学)を超えている。

ズ正義論のいたるところに見られる不連続主義的思考の基礎であり、すべてを幸福や快楽に還元し、あらゆる善のトレードオフを許す功利主義的思考——具体的にはベンサムからシジウィックをへてR・ヘアにいたる正統派——の対極である。図式的に言えば、個々の欲求の上に立つ自愛や仁愛は広く「慎慮」(prudence)として経験的実践理性の、また良心の命法は純粹実践理性の原理と見なされるべきである。後者は質と種において前者に絶対的に優位する。もっとも、これによってロールズはほぼすべての経済学者との対話の可能性を閉ざしてしまうが(なぜなら、そこでは効用関数は連続と仮定されるからであるが<sup>9)</sup>)、それはむしろ、道徳・政治哲学者の矜持の現れと見なすべきなのである(それがどれほど不合理と罵られようが)。事実、ロールズの敬愛するJ・S・ミルも快楽を質的に区別した不連続主義者であった。その自由擁護論は不連続主義の賜物である。最後に、そしておそらく『正義の理論』の文脈でもっとも重要なのは、バトラーが、我々の判断や行為の自然(本性)との「適合」(fit/suitable)、「不適合」(unfit/unsuitable)——これ自体は元来合理主義者クラークのターミノロジーであるが<sup>10)</sup>——をもって道徳性の証しとしたことである。我々が良心の命法に従うべきなのはそれが自然(人間の道徳的機制)に合致するからであり、その前提には、自然に従うことはそれ自体で善であり幸福をもたらし、不自然であることは悪であり幸福を損なうという基本テーゼがある。ロールズが『正義の理論』第3部において、「道徳幾何学」の結果(すなわち正義の原理)を「道徳心理学」が支持し社会に安定をもたらすと論じるときに依拠しているのがこの論理である<sup>11)</sup>。正義の原理が理論理性の認知であれ(「幾何学」はそれを示唆するが)、実践理性の律法であれ、ともかく我々の幸福追求と衝突したとき、我々は*fiat iustitia, pereat mundus!*に甘んじるべきなのか。そうではない。正義の原理は畢竟人間の道徳的自然と一致するがゆえに正義は善なのであり、正義の

9) Cf. T. C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science* (Fairfield, NJ: Augustus M. Kelley, 1991), p. 19.

10) Cf. Copleston, *supra* note 3, pp. 157-61; 行安編『近代イギリス倫理学』, 193-5頁。

11) 参照、渡辺幹雄『ロールズ正義論再説——その問題と変遷の各論的考察』(春秋社, 2001年), 237-63頁。

人は幸福な人なのである。ところが残念なことに、バトラーとロールズに共通するこの素朴な本質主義・自然主義が、結局はその正義論の抜本的リフォームを不可避にした主因なのである。

しかし、バトラーに決定的に欠けていたものもある。一言で言えば、それは道徳幾何学である。良心が絶対的な最終判定者であることは分かった。しかし、具体的に自愛と仁愛が、自愛と良心が対立を起こしたとき、一体良心はいかなる手続きに従って裁決を下すのであろうか。言ってみれば、良心の *operandum* は明瞭だが *modus operandi* がまったく不明なのである。この点で、バトラーにおいては良心の判断はまったくの知覚的直観にゆだねられていると言わざるをえない。ロールズはもっぱらプラトニストだけを直観主義者呼ばわりするのだが、この点ではバトラーのような(異色の)モラル・センス派も例外ではない<sup>12)</sup>。そして、この直観主義的蒙昧をただすのが『正義の理論』第1部で描かれた道徳幾何学なのである。これによって良心は欠落していた *modus operandi* を手にする。既述のように、それが我々の道徳的心性(モラル・センス)と衝突しないこと、むしろそれによって支持をリクルートすることを示すのが『正義の理論』第3部の目的であった。

- 12) コプストーンに従って再度プラトニスト、モラル・センス派、そしてバトラーの相互関係を整理しておく次のようになる。「人間の理性は永遠不易の道徳原理を把握すると信じるという意味で、ケンブリッジ・プラトニストとクレークは合理主義者であった。この見解をとることで、彼らはホップズに反対する。しかるに、同じくホップズに反対するも、シャフツベリーとハチソンはその合理主義に従わなかった。代わって、彼らはモラル・センスの理論に訴えたのである」(Coplston, *ibid.*, p. 199)。しかしながら、これは両者に共通性がなかったことを意味しない。「2つのタイプの倫理的理論には、ともに直観主義の要素があった」(*ibid.*)。もちろん両者の違いは大きい。「合理主義者にとっては知性は行動の指針として使いうる永遠不易の道徳原理を把握するが、モラル・センス論の支持者にとっては、人間は抽象的な原理よりもむしろ、具体的な事例の中にじかに道徳的クオリティを捉える」。だから「モラル・センス論の支持者は、合理主義者よりも、道徳的決定や判断を下すときの日常の人間精神の働き方に多くの注意を払うことになる。換言すれば、モラル・センス論者は倫理の心理学とも呼べるものに多くの注意を払っていることが望めよう。そして事実、我々はとりわけバトラーの内に高度な心理学的鑑識眼を見るのである」(*ibid.* pp. 199-200, 200)。バトラーの特異性は良心の分析を通じて道徳的判断や決定、そしてその権威的性格についての思慮を深めたことであり、「そうすることによって、彼は元来のモラル・センス論を大きく変容させたのである」(*ibid.*, 200)。なお、バトラーの直観主義に関する詳細な議論については、行安編『近代イギリス倫理学』、第2部3章を参照されたい。

先に私は、ロールズの中のバトラー的要素が『正義の理論』の失敗を招いたと論じた。そのことの意味を以下明らかにしよう。柘植尚則氏はバトラーにおける良心と人間本性の関係について次のように述べている。バトラーによれば、

「人間本性は良心を頂点とする体系であり、それゆえ人間は良心に従うべきなのである。また、良心が命じるのが徳であるから、人間本性は徳にふさわしい。言い換えれば、人間本性の目的は徳の実現である、ということになる。徳は人間本性に従うことにあるといわれるのは、人間本性の頂点に立つ良心に従うことで徳が実現されるという意味に他ならない<sup>13)</sup>。」

この大げさな自然主義的循環論法にどういう説得力があるのか私にはまるで分からない。この論法の大前提には、「本性＝自然に従うことが無条件に正しく善いことである」という証明抜きの一テーゼがある。このテーゼが自明ならば、かの *Deus ex machina* を跳躍板として徳と幸福の一致が導き出されるであろう（もちろん、ロールズはその種の「からくり」を要求できないが<sup>14)</sup>）。自然に従うことが徳であり同時に幸福であるという論法は、上のテーゼを自明としないかぎり成立しない。この点で、道徳心理学的アプローチは二重のデッドロックに突き当たっている。第1に上述のテーゼの証明不可能性、第2に人間本性なるものの恣意性である。ロールズがかかるアプローチに指を染めたのは、彼が政治哲学の課題を誤解していたからである。でなけ

13) 行安編、同上、182-3頁。

14) ロールズは別のからくりを用意していて、その内容はすこぶる振るっている。それによると、人間の真つ当な本性はカント的な人格であるはずで、そうであるならば正義の二原理に従うことは本人にとって善であり悦ばしいことなのである。なぜなら、正義の原理は彼の本性を正確に表現したものであり、この点で「自然」に適合するからである。しかし、実際にはそれを善しとはしない人が（少なからず）いるであろうことをロールズは認めている。その種の人々に対するロールズの応答は例によって独断である。すなわち彼らは不幸な、本来そうであってはいけない本性（自然）をもって生まれてしまったのである。Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, 21st printing (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), sec. 86, pp. 567-77. また、渡辺『ロールズ正義論再説』、251-5頁も参照のこと。ロールズは『政治的リベラリズム』にいたってこの種の暴論を完全に取り下げている。



れば、正義の原理を人びとの心理に訴えて正当化しようなどとは思わなかったはずである。事実、道徳心理学を扱った『正義の理論』第3部はその後全面的に撤回されて『政治的リベラリズム』に置き換えられた<sup>15)</sup>。

初期のロールズの失敗は畢竟政治的緊張の欠如に帰されよう。ホッブズにあって、プラトニストやモラル・センス派を含む数多の護教論者たちに欠けていたのはこれであった。ホッブズの利己主義、原子論、権威主義を批判するのはよいが、彼の直面した政治的状况を無視するならば、それは小中学校の道徳の授業と変わらない。人間の社会性・利他性についての護教論者たちの退屈な説教が初等教育に最適であろうことは私も認める。文科省の推薦図書が『リヴァイアサン』では世も末であろう。しかし、西洋坊主の説教ならいざ知らず、いい大人のための政治哲学が、人びとの「心のケア」、要するに、正義に従うことはあなたの自然な心性に適うことであり、あなたを幸せにすることですよ、などというたわけた弁証論を展開するのはどうしたことだ。我々はもう一度、『政治的リベラリズム』を予感させるロールズのホッブズ解釈に耳を傾けようではないか。

「ホッブズははっきりと、我々はそれ自体として正しく行為する能力をもっている」と主張している。彼はその能力を否定しないし、我々が仁愛や情愛の能力をもつことも否定しない。しかし、彼はしばしばそれを否定しているように見える。だから、彼の議論は厳密には矛盾していると言われもする。しかし、彼が人間本性の一定の側面を強調するのは、その目的、すなわちその政治的教義にふさわしい形においてなのだと**言った方がよい**と私は思う。……彼は主として政治、政治的問題、そして政府の基本的な制度構成に関心を抱いているのである<sup>16)</sup>。」

我々を正義へと誘うのは自然でも幸福でもない。『正義の理論』第3部（学校教育的道徳）を捨て、**政治的な正義の構想**に転じた後期のロールズにとって、我々を正義に向かわせるのは人間の客観的境涯である。それは我々に正

15) 参照、渡辺『ロールズ正義論再説』、324-9頁。

16) Rawls, *supra* note 1, p. 46.

義を強要する。社会の安定性は人びとの心の問題(幸福)ではなく、「オーバーラップするコンセンサス」の問題である。私は他所でそのロジックを詳述しているから<sup>17)</sup>、ここではバトラー的自然主義との決別をもう一人の思想家に探ってみよう。数多の護教論者たちとは一線を画するモラル・センス派、デイヴィッド・ヒュームである。ヒュームによれば、

「自然的と反自然的に関する以上の定義からして、次のごとく述べるのは不当ではあるまい。すなわち、徳は自然的であることと同じであり、悪徳は反自然的であることと同じであると主張するような体系ほど非哲学的なものはありえないのである<sup>18)</sup>。」

ここで否定されているのはストア派からバトラーをへてロールズにいたる自然主義の流れである。自然を奇跡と、非日常と、また人工と対比させるならば、いずれにおいても自然に従うを以て徳と為すこと(ましてそれを幸福と考えること)が空虚であると分かる。要するに、それは何も言っていないのである。なかんづく正義は、人間の自然=本性をいくらくまなく探索しようと思いつけ出せるものではない。「正義の起源の由来はひとえに、人間の利己心と限られた寛仁、ならびに人々の要求に対する自然の備えの乏しさにある<sup>19)</sup>」。ここでも物を言うのは人間の客観的境涯である。人々が自他の区別のない、豊かな自然に恵まれた小さな原始的共同体に留まるかぎり、正義の観念にはその必要性すら見出せない。自他の区別と限られた資源とが人々を覚醒させることから正義は「発明」される。正義がつねに所有と不可分たる

17) 渡辺幹雄『ロールズ正義論とその周辺——コミュニタリアニズム、共和主義、ポストモダニズム』(春秋社、2007年)、64-70頁を参照のこと。

18) D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 2nd ed., ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 475 [大槻春彦訳『人性論(4)』岩波文庫、1995年、41頁]。ヒュームは「自然的」を「奇跡的」「非日常」「人工的」と対比させ、徳がそれぞれに応じて自然的にも人工的にもなりうるとしている(cf. *ibid.*, pp. 473-5 [邦訳、39-42頁])。ちなみに、ヒュームの徳論における「自然的」は、つねに「人工的」と対比されている。

19) 杖下隆英『ヒューム』(勁草書房、1995年)、175頁。

所以である。「正義と不正義についてのセンスは自然から得られるのではなく人工的に、しかし必然的に、教育と人間の慣習（conventions）から生まれる<sup>20)</sup>」。「慣習」から生じる以上、それが明確な道徳幾何学＝社会契約から生じることはない。「というのも、契約や拘束力のある約束を生み出すのが正義それ自身なのだから<sup>21)</sup>」。

かくして、ロールズも当然に精通せるこれらの事実を総合すれば、結局次のような結論にいたるであろう。すなわち、（客観的境涯を癒す）「公共的功利性（public utility）こそが正義の唯一の起源である。この徳の有益な帰結こそがそのメリットの唯一の根拠である<sup>22)</sup>」。言うまでもなく、個々の具体的な不正が特定の幸福を増進し、個々の正義が特定の不利益を生ずることはままある。しばしば正義と幸福は一致しない。しかるに、「公共的功利性にかかわるのは正義の一般的なスキームでありシステムである。……そこから生ずる利益は一つひとつの個別・単独な行為の結果ではない。それは社会の全体ないし大部分が同意する全体的なスキームないしシステムから生じるのである<sup>23)</sup>」。「善き社会とは無作為に抽出された任意の個人のチャンスが可能なかぎり最大になるような社会である<sup>24)</sup>」が、それは特定個人の幸福を約束する社会ではない。正義のリクルートは個々の心のサポート（心理学）からではなく、人間社会のシステムティックな必要（境涯）から引き出される。正義と幸福の一石二鳥をねらうようなナイーブな道徳哲学はヒュームの視点からも支持されないのである。

ロールズにとってヒューム流功利主義への譲歩はみずからのレゾン・デー

20) Hume, supra note 18, p. 483 [邦訳, 53頁].

21) Coplston, supra note 3, p. 338.

22) David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3rd ed., ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 183.

23) Coplston, supra note 3, p. 338.

24) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, 3 vols., Complete ed. in New One-Vomule Paperback (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), vol. 2, p. 132 [矢島鈞次ほか訳『法と立法と自由Ⅱ——社会正義の幻想』春秋社, ハイエク全集9, 1987年, 183頁].

トルの否定につながるから、その『政治的リベラリズム』が道徳幾何学=社会契約を維持しつつ「オーバーラップするコンセンサス」へと変容を遂げたことは大きな進歩である。我々はいまや、正義の原理を心から支持するのではなく、我々を取り巻く環境によってそうすることを強いられるのである。もともと、護教論的道徳教育のテキストとしてバトラーの『説教集』(*Fifteen Sermons*, 1726) がベストであることは私も否定しないし、フリーマンによれば、「バトラー講義」は本来道徳哲学史の授業のために用意されたペーパーだったようであるから<sup>25)</sup>、もともと『講義』に収められたことが不幸だったのであろう。

---

25) Rawls, *supra* note 1, xi.