

## R・ローティとJ・ロールズ ——ロールズの方法論に関して

渡 辺 幹 雄

### 一 はじめに

拙著『ロールズ正義論の行方』（春秋社、1998年）を世に問うた直後、私は拙稿「ポストモダン・ブルジョワ・リベラリズムと正義——R・ローティのロールズ解釈を契機に」（『社会科学討究』[128号、早稲田大学アジア太平洋研究センター、1998年10月]に所収）を書き下ろした。その目的は、拙著で不完全にしか触れることのできなかつたR・ローティのロールズ理解を契機として、ローティとロールズの関係、ならびにローティ自身の社会理論について論じることであったが、限られた紙幅の中に、これらを十分かつ適切にまとめることは私の能力を超えていた。また、拙稿を書き上げてからすでに長い時間（1998年11月現在）が経過しており、私自身のローティ理解、ひいてはロールズ理解にもいくつかの（中には重要な）変更が生じたから、ここでは拙稿での議論に対して若干の（といっても本当は長い）補遺を加えておくのがいいと思う。ただし、ローティ自身の社会理論の緻密な分析は別の機会に譲るとして<sup>1)</sup>、本稿では、ふたたびローティのロールズ解釈を契機として、ロールズ正義論に関する補足的かつ十全な分析を試みたいと思う。

そこで、私はロールズの方法論、すなわち「反照的均衡」に再度（正確には再—再度）立ち返る。なぜそんなに反照的均衡にこだわるのか？ 読者からはそんな声が聞こえてきそうだが、私は、『正義の理論』（*A Theory of Justice*, 1971）の公刊以来、ロールズに対して向けられた様々な批判が、

この方法論の誤解から生じていると考えているので、それについては明確かつ正当な理解が得られるまで論じるつもりである。なかんずく、「リベラル＝コミュニタリアン論争」と称され、いまや学界の一大産業を形成している争点は、元を辿ればこの方法論の誤解に端を発している。M・サンデル (Michael Sandel) の『リベラリズムと正義の限界』(*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982) を嚆矢とするこの論争は、元はといえばロールズの間人理解 (ひいてはリベラルの間人理解) に対するサンデルの批判にまで遡ることができる。C・テイラー (Charles Taylor) によって「原子論的個人主義」(アトミズム) と称された間人理解がそれである<sup>2)</sup>。サンデルが見たものは、いわゆる「原初状態」に登場するアイデンティティを剝奪された「人工的人格」としての個人であって、以後、これがロールズ (そしてリベラル一般) の間人理解として定着してゆくのである。当のテイラー自身は、みずからのアトミズム批判がロールズには当たらないことを遅ればせながら認めているが<sup>3)</sup>、その後の論争がこの論点を中心に展開したことは否定できない。否、コミュニタリアンが得意とする「間人存在論」が威力を発揮するためには、リベラルが貧弱な間人理解に依拠していることが是非とも必要な前提条件だったのである。

いささか穿った見方だが、そもそも誤解の原因は奈辺にあるのか。私は責任の所在が一部ロールズにあると考えるのだが、具体的にそれは、ロールズがその方法論の一部を(おそらくは止むを得ない事情によって)「省略した」ことに起因している。この補遺で、私はロールズに代わってその「省略」を補い、はたしてロールズの間人理解がそれほど貧弱なのか、それとも批判は単なる誤解なのかを明らかにしたい。私の結論が後者であろうことは言うまでもないが、それが正しいとしたら、誤解の上にかくも有意義な論争と実り豊かな議論が展開されたこと——今となっては「差異の政治」「承認の政治」「多文化主義」など、ポストモダンの政治状況を特徴的に示している争点は、まさにここに端を発している——は、まさしく「理性の狡知」とでも言うほかない。

## 二 「反照的均衡」再—再考

### ——反照のプロセスはいかにして均衡点に向かうのか？

「原初状態」を「トラウマ」として背負い込んでしまうと、ロールズ正義論の全体的な理解が歪んでしまう。今となつてはロールズを褒めちぎっているローティでさえ、『正義の理論』は「新カント派的な企て」(PPv1, 185)であり、「原初的選択者」(Rawls's original choosers) 即ち「おのれの自我をその能力や利害、善に関する見解から区別できる実体」(PPv1, 199)と考えていたくらいだから、ことさら「人格」「自己」にこだわりを持つサンデルが是が非でもロールズ正義論の中にカント型の人格=自己論を見いださんとし、挙句の果てにはロールズには「共同性」を理解するモメントが存在しないと云わんばかりの結論に落ち着いているのも、また、そのサンデルのロールズ批判を冒頭に掲げたS・ムルホルとA・スィフトの論争解説書、『リベラルとコミュニタリアン』(*Liberals and Communitarians*, 1992)が「序論——ロールズの原初状態」(Introduction: Rawls's Original Position)で始まっているのも致し方ないことかもしれない。

しかし、すでに拙稿で述べたように、〈初めに原初状態ありき〉というロールズ理解は端的に誤解なのであり、それは「原初状態の観念のメリットは、それが持つ特定の単一の特徴に焦点を合わせることによって評価されるのではなく、その観念の上に建てられた理論全体によってのみ測られるべきだ」(TJ, 584)というロールズの忠告を無視するものである。実に、「原初状態」とはロールズ正義論の到達点なのであり、その出発点ではないのだ。「反照」の回帰的なプロセスが均衡点に収束したとき、そしてそのときに初めて、「原初状態」が現前するのである。反照の回帰的なプロセスは迂回的でありまだるっこしい。だからロールズは、先に引いた一節——「そのとき〔反照的均衡が成立したとき〕万事がうまくいく。……〔中略〕……我々は原初状態の構想にたどり着いたのである。」(TJ, 20-1)——に続いて、すかさず次のように言ったのである。

「もちろん、私は実際にはこのプロセスを最初から最後まで踏破しようとは思わない。しかし、私が提示するであろう原初状態についての解釈は、その手の仮想的な反照の進行の帰結であると考えて構わない。」(TJ, 21)

だが、私の思うに、ロールズはこの「仮想的な反照の進行」のプロセスを省略しない方がよかったのだ。均衡がすでに成立したもの——すでに均衡点に到達したもの——として問題に取りかかる姿勢は、大方の人々にとって〈初めに原初状態ありき〉と思わせるに十分だったのである。そしてそこからは、「原初状態」の観念をその理論全体に照らして評価するのではなく、「原初状態」の観念から理論全体を評価する態度が生じたのである。

だから、私のここでの目的は、言うまでもない、この「仮想的な反照の進行」をロールズに代わって辿ることである。すでに論じたように、この反照のプロセスは、「初期状況の記述」「演繹された原理」「直観的な道德判断」(順序不同・一方通行)の三点を頂点とする三角形の辺々を回帰的に走る運動である。この運動はいかにしてゴールに至るのか。またこのとき、我々はロールズが「カント的構成主義」論文で導入した三つの視点——「当事者」「市民」「我々」——の区別を遵守しなくてはならない。この区別をないがしろにしてしまうと、メタな視点から直観的な議論に興じる「我々」の自己＝人格と、初期状況という仮設的空間の中に置かれた、そして作為的・意図的に「捏造」された「当事者」の自己＝人格を混同することになる。以下、この区別を肝に銘じつつ、ロールズ自身の立論に沿いながら反照のプロセスを探るのが私の課題である。

### (一)「最大多数の最大幸福」

『正義の理論』が登場したとき、あるいはそれ以前、我々の直観的な道德判断を支配していたのは、言うまでもない「功利主義」であった。近代経済学が与えてくれた「効用極大化の主体」としての個の概念は、価値の主観主義、情緒主義、そして相対主義の時代にあって、合理性即ち「効用

の極大化」という比較的単純な価値基準を提供することで、政策科学を自負する厚生経済学に支配的な指針を与えていた。

ロールズによると、この社会の制度的基準としての功利主義は、個イコール効用極大化主体の論理を、アナロジーとして社会全体に拡張したものにほかならない。いわば社会は、様々な個の合成体として一つの人格を付与されるわけである。善即ち合理性、即ち効用の極大化の論理を社会全体に拡張すれば、そこからかの「最大多数の最大幸福」原理が導かれることは素直な帰結である。従ってそこでは、正しい社会とは、社会的な効用の総量を極大化するような状態にある社会を意味する。

正義の原理としての「最大多数の最大幸福」は、きわめて自然主義的かつ経験主義的な原理である。そもそもその定礎者のJ・ベンサムは「自然権」や「自然法」の概念を政治的思考から叩き出した人物であるから、その原理が何らかの超越的ないし超越論的な理想や理念を反映したものであるはずはない。事実ロールズは、功利主義の論理に特徴的なこととして、それがいわゆる「一般的事実」——ロールズはそれが往々にしていかがわしいものだとしている——を偏重することを挙げている (TJ, 160-1)。しかるにロールズにとって、正義の原理は我々の道德判断に沈潜する道德的理想や理念を一層ダイレクトに反映すべきなのだ。しかしこれは、「科学の時代」、すなわち価値に関する主観主義、情緒主義、そして相対主義の時代には相応しくないと考えられていた。唯一明瞭な価値と言えるものは、「効用」(の極大化) すなわち「合理性」であった。誰しもおのれの所信や願意を最も明瞭に認識できるものだ——それができなければ他の何が認識できようか——とすれば、その実現(効用の増加)だけが唯一基礎的な価値となるであろう。そしてそうであるとすれば、科学の時代の価値理論は功利主義以外に残るまい。功利主義は、個々人が最も明瞭に、しかも経験的に認識できる(と言われる)価値に依存しているが故に、その自然さ、もっともらしさを享受してきたのである。

「反照的均衡」の方法は、この「最大多数の最大幸福」原理をその出発

点とする。もちろん、この段階では先に述べた三つの視点の区別は介在していない。その原理は、「我々」の視点から、きわめて直観的な「一般的事実」だけを頼りに演繹されている。「効用」(の極大化)だけが唯一の価値であり、それ以外の価値はまったく考慮に入られていない。また、ベンサムを始祖と仰ぐ以上、「契約論」的な思考法は微塵も見られない。従って言うまでもなく、契約の「当事者」の視点も概念も存在していない。「最大多数の最大幸福」原理の統べる社会が正しい社会であり、「市民」はそのことを了解している。

しかしながら、ほんの小学生程度の反省能力を持つ人々が「我々」ないし「市民」の中にいれば、「最大多数の最大幸福」原理が我々のほんの些細な道徳的直観——「熟慮を経た」道徳判断なら言わずもがな——にも抵触することは明らかであろう。それは奴隷制の問題——総量としての効用を増大させるために特定個人を隷属させることができるか——とか、見せしめの問題——無実の人を罰することが許されるのか——とかにすら満足な解答を出せないし、いくら「科学の時代」には「効用」以外に信じる価値がないとはいえ、別々の人格の効用を合成することがはたして科学的と言えるのかなど、きわめて素朴な直観にさえ反する事例が山とある。また、「自由」や「平等」や「公正」といった価値が範疇的な意味を持つ余地もない。その手の価値は非科学的であり、「科学の時代」には考慮に値しないというならそれでもいいが、それでは我々の道徳的直観が満足しないであろう。だからこそ、当の功利主義者たちでさえ、「共感」(sympathy)や「公平な観察者」(the impartial spectator)、そして「公平で共感のある観察者」(the impartial sympathetic spectator)等の概念を持ち込んで、様々な個人の効用の合成のプロセスに手心を加えようとしたのだ。「最大多数の最大幸福」に「共感」の原理を加えるこの手のやり方は、あくまでも経験主義的かつ自然主義的な手続きとしては有意義なのであるが、かくして演繹される正義の原理の不安定性は如何ともしがたい。なぜなら、ロール

ズ自身が言っているように、その手の原理は、正義を「公平な観察者」たる偉大な領袖様のお慈悲に還元してしまうからである (TJ, 88-9)。

以下私は、ロールズの四つの平等の構想——それは必然的に自由や公正に関する考察を含む——をアリアドネの糸としながら、「反照」のプロセスの進行を追ってゆくことにする。まずは「自然的自由」の体系から。

## (二)「自然的自由」の体系

以上の問題は、ロールズが指摘した功利主義の「奇妙な歪み」に端を発している。「功利主義は、個人主義的と考えられるのが習慣的だし、確かにその十分な根拠もある。……しかしながら、……功利主義は個人主義的ではないのだ。というのも、それは、欲求の全体系を合成することによって、一個人の選択原理を社会に当てはめるからである」(TJ, 29) というわけだ。もちろん、ロールズにご指摘いただくまでもなく、J・S・ミルはその手の問題に十分気づいていたし、また、正義の範疇的な重要性についてもはっきりとした自覚を持っていた。

「正義とは一定の道徳的要件の名称である。その要件とは、集合的に見た場合、社会的効用という尺度において他の一切の要件よりも高い位置にあり、またそうだからこそ他の要件を卓絶した義務を伴うのである……<sup>4)</sup>。」

ただし、この一節からもうかがえるように、ミルはあくまでも「効用」——ここでは社会的効用と言われる——だけを唯一の基礎的な価値として「正義」を基礎づけようとしている。ここには、「効用 (utility) とは無関係なものとしての抽象的な公正 (right) の観念からどんな利益が得られようとも、私はかかる利益を利用するつもりはない<sup>5)</sup>」という態度を頑なに貫くミルの姿勢を見ることができる。しかるに、私はミルの中に、功利主義の正常化、すなわちその再個人主義化の契機を読み取ることができるし、それはひいてはロールズの方法論、すなわち「契約論」の再興へと通じる

ものだと考えている。というのも、ミルはG・グロート (George Grote) に宛てた書簡 (1862年) において、一般的な幸福の増進に関して次のように言い切っているからである。

「第一に、それはこう要求する。すなわち、各人は自分自身に配慮することをその特別な職務と考えなくてはならない。つまり、一般的な善の要求。各個人は、一切の通常的环境においては、自己への配慮を一任されるべきであって、彼自身の努力を妨害しない、そして他人が妨害するのを認めない、ということを超えては、彼に対する他人の配慮を仰いではならない<sup>6)</sup>。」

これは明らかに、各人に対して一定の「自己決定権」ないしは「拒否権」を賦与すること——その範囲がどこまで及ぶかは明らかではないが——を意味している。というのも、「自己への配慮を一任されるべき」個人は、他の目的——たとえそれがより大きな幸福や自由であったとしても——に強制されることを許されないからである。そして私は、これを功利主義の文脈に対する「パレート原理」の導入と考えたい。いわゆるパレート原理とは、社会的選択理論の文脈では、個人的選好のプロファイルの集計に対する規制条件——社会的厚生ないし選択関数の機能条件——として作用するが、その本来的な意味は、各人に対して一定の拒否権を賦与することである。例えば、A・センの「リベラル・パラドクス」にかかわる文脈で、鈴木興太郎氏は次のように述べておられる。

「パレート原理は、全員一致の合意によってのみ発効するのだから、その使用は任意の一個人によって拒否されうる。そして一人のリベラルが、拒否権者の役割を果たすのはもっともなことだ。リベラルとは、定義によって、常に(あらゆるプロファイルに対して)、個々の明示的で保護された権利を守るために、……拒否権を行使する人物であることに注意しなくてはならない<sup>7)</sup>。」

「リベラルな個人」——「彼の選好の中で、他者のそれぞれ保護された領域上の選好と両立する部分だけが算入されること<sup>8)</sup>」を要求する個人

——の持つ拒否権、これはただちに「全員一致ルール」を含意するが、この全員一致ルールはまた、ただちに契約論的含意を持つのである。そもそも、ロバート・ノージックがセンの「リベラル・パラドクス」を解決するために提出したのは、パレート原理（全員一致）による「自由契約」の論理であった。このときパレート原理は、個人的選好のあらゆるプロフィールから構成される社会的選好を規制するものとしてではなく、むしろ社会的選択にかけられるべき個人的選好に制約を課すものとして——つまり「横からの制約」として——機能するのである。パレート原理の本意である全員一致を、その出口においてではなく入口において機能するものと考えれば、個人的自由と集合的選択のパラドクスを回避できる。かくして、「リベラルな個人」すなわち拒否権を持つ個人の概念の導入は、契約論的思考への重要な第一歩となるのである。

こうして「我々」は、「功利主義」（効用の極大化）プラス「パレート原理」（全員一致）という正義の直観的な観念（構想）を手に入れるのであるが、この構想に基づいて立てられた契約論的思考こそ、ノージックの「見えざる手」の説明、J・ブキャナンの「立憲契約」論、そしてD・ゴティエの「バーゲン」理論であることは言うまでもない。彼らは、功利主義的な自己、すなわち効用極大化の主体としての個を前提に据えながら、彼らすなわち「当事者」相互の自由契約に基づいて、社会および社会制度の構成——パレート原理に基づく契約を通して、パレート優位の方向へと状況を改善してゆく運動——を跡づけている。ここでは、各当事者に自己決定権ないし拒否権としての自由が賦与されているが故に、「最大多数の最大幸福」原理では満たされなかった我々の道徳的直観が充足されている。これによって、功利主義的基準の全体主義的含意、すなわち奴隷制、見せしめ、効用の合成といった反直観的な含意が克服されている。具体的には、「自由」という価値が、効用と並んで範疇的な意味を付与されるのである。もはや誰も、全体的な効用を高めるためにおのれの利益を犠牲にすることはないであろう。合理的で拒否権を持つ「当事者」は、おのれの意に反して幸福

や福祉に強制されることはないのである。

そこで、このノージック＝ブキャナン＝ゴティエ型の契約論を、ロールズの方法論の語彙で語れば次のようになる。すなわち、「最大多数の最大幸福」原理に違和感を抱く「我々」の道徳的直観は、各人に自己決定権ないし拒否権としての自由を賦与すること——換言すれば、功利主義を再一個人主義化すること——を要求する。我々は、社会ないし社会制度の成り立ちを、拒否権を具えた効用極大化主体の自由契約の結果として説明するのである。この主体、これがすなわち「当事者」なのであるが、彼らが契約を結ぶ空間、すなわち初期状況——おおむね「自然状態」と称される——は、我々の日常的な契約ないしバーゲンの空間として記述される。すなわち、そこにはいかなる情報的な制約もない。当事者たちは、おのれ自身のあらゆる属性を知っていることを許されている。換言すれば、彼らは完全なアイデンティティを具えているのである。だから、そこで演繹される正義の原理は、事実上ノージック型の歴史的権原理論となるであろう。ただし、ゴティエの場合には少しばかり事情が違っていて、単に事実追認的に規定される権原理論の内容を超えて、ゴティエは自由契約が締結される妥協点の所在を探る。そして、その結果導かれるのが、かの「利益の相対値のマキシミン原理」(the principle of maximin relative benefit) なのだが、この原理自体は、ノージック型の権原理論を補完するものと考えて差し支えないであろう。かくして、「反照」のプロセスを経た結果、我々は「最大多数の最大幸福」原理を超えて、個人主義的な権利に重心を置く権原理論型の正義原理——その実質的な内容は「功利主義」(効用の極大化) プラス「パレート原理」(全員一致) である——に到達するのである。

ロールズは、これを「自然的自由」(natural liberty) の体系として捉える。「自然的自由」とは言うまでもない、古典的リベラリズムを形容するとき用いられる言葉である。事実、ノージック＝ブキャナン＝ゴティエ型の権原原理は、市場における自由契約ないしバーゲンをその規範的なモデルとして構築されており、それはまさに、古典的リベラリズムを市場契約

論的に基礎づける試みと見なすことができる。また、「自然的自由」の体系では、個人の生得的な資質や社会環境が「与件」として与えられているが、このことは、ノージック＝ブキャナン＝ゴティエのモデルにおいては、「当事者」たちは完全なアイデンティティを具えている——つまり情報的な制約が一切課されていない（「無知のヴェール」は微塵もない）——、という事実に表示されている。そして、かかる体系は特定の平等論を内包しており、ロールズによれば、それは「形式的な平等」、ないし「手続的な平等」と呼ぶことができる。これは〈誰も可能性に対して閉ざされてはいない〉というバーリンの意味での「消極的自由」の概念に伴う平等概念と言ってよいであろう。この平等論に基づく分配理論（つまり正義の理論）は、「才能に対して開かれた職業」（careers open to talents）の原則のもと、もっぱら効率の原理——パレート原理に基づく境遇の連続的な改善（その結末が「パレート最適」）——に従った分配を是とする（TJ, 66-72）。

さてそれでは、こうして演繹された正義の歴史的な権原原理は、「我々」の直観的な道徳判断にどれほどマッチするであろうか。リベラル・デモクラシーを共通の希望として持つ我々にとって、かかる原理が依然として「均衡」を実現するものではないことは、次のようなゴティエの議論において決定的になる。

「貧しい女が門前で飢えているのに、裕福な男がキャビアやシャンパンをたらふく飲み食いしている、ということもあるかもしれない。女が、その男の食卓からパン屑をかすめ取ることでさえ、それを小鳥の餌にする男の愉しみを奪うことになるのなら許されないのだ<sup>9)</sup>。」

「自然的自由」の体系が認める平等は、単に「形式的」「手続的」——万人が同一の法的処遇を受ける——でしかないから、自由契約によって巨万の富を手に入れる者もいれば、逆に身を持ち崩して悲劇的な生活を余儀なくされる者もいるであろう。次世代は、それによって有利ないし不利なスタート地点に立つことになる。各人が生まれ持った生得的な資質、彼が育った社会環境など、個人の力では如何ともしがたい要因が、結果する分配

に多大な影響を及ぼすであろう。しかるに、「自然的自由」の体系は、これらの要因を単に「与件」として一顧だにしないのである。正義の権原原理にとって、平等はその主要な関心ではないのである。

「自然状態にある人々の間に概念的に観察される分配において、平等を仮定することには何ら根拠がない。人は、初期の交渉過程に平等な者として参加しなくてはならない、と示唆するものは何もない。人は、あるがままに何らかの自然状態に入る<sup>10)</sup>。」

「功利主義」プラス「パレート原理」という「我々」の直観的な道德判断（構想）から、自然状態における合理的な行為主体（当事者）の自由契約というモデルが構築され、そこからノージック型の歴史的権原原理が演繹される。ロールズはこの過程を「あたかも正しいかのような」(as-if just) 歴史的説明と呼んでいるが、それが「あたかも」なのは、その原理が我々の熟慮を経た道德判断とマッチしないからである。すなわち、それは平等に関して、我々すなわちリベラル・デモクラシーの「市民」が持っている直観と一致しないのである。正義の原理は、平等を何らかの仕方に取り入れなくてはならない。そこで、その第一歩として、まずは「高貴な義務」の観念について。

### (三) 「高貴な義務」の要求

ロールズの順序とは若干異なるのであるが、正義の歴史的権原原理を修正する次なる手立てとして自然なのは、彼の言う「自然な貴族主義」(natural aristocracy) の構想であろう。貴族主義の名が示しているように、これは、身分の高い者が、その身分に応じた善行を施すべき義務を規定している。それはいわば、身分の高い（高貴な）者の徳目であると考えられる。どこぞの王国の王妃様が、戦禍に悩む子供たちに衣糧を提供するとか、地雷撤去のために基金を設置するとかがこれに当たるだろう。く働かざるもの

食うべからず」の「平民」には、とても真似のできない所業である。もちろん、リベラル・デモクラシーの理想においては、この手の貴族は存在しないはずだから、「自然な貴族主義」の担い手は真の貴族であるわけではなく、社会環境や生得的な資質に恵まれた者、そしてそれらを活かして社会的に高い地位を得た者がこれを担うことになる。具体的には高額所得者、ブルジョワ・エリートなどであろう。

ロールズがこの手の構想をあえて取り上げているのは、貴族がいなくなった世界でも、それは依然として我々の直観的な道德判断に深く根差している、と考えたからであろう。事実、拙著において詳しく論じたように、K・J・アローは、その優れたロールズ論において、この種の貴族主義に訴えている<sup>11)</sup>。「我々」は、この「自然な貴族主義」の観念に一定の共感を覚えるのである。そしてそれは次のように規定する。すなわち、天資や環境に恵まれた者がそこから利益を引き出すことができるのは、不幸にしてそれらに恵まれなかった者の利益になる場合に限られる、と。これによって、「自然的自由」の構想では単に形式的・手続的に留まっていた平等の概念が、内容的・実質的な方向へ大きく歩を進めることは間違いない (TJ, 74)。

では、この「自然な貴族主義」の構想をロールズの方法論の文脈に埋め込むとどうなるであろうか。とりあえず手元にある——先行する「反照」のプロセスの結末——正義の構想は、「功利主義」プラス「パレート原理」なのだが、これが「我々」の直観的な道德判断に合致しないが故に、いまやこれに「自然な貴族主義」の構想が付加される。反照のプロセスを経るに連れ、正義に関する我々の構想はより豊かになって、それはいまや、「功利主義」プラス「パレート原理」プラス「自然な貴族主義」となる。そこで、これを契約が結ばれる初期状況へと形式化するとどうなるか。おそらく「自然状態」の記述に変化はないであろう。「当事者」は合理的な効用極大化主体であり拒否権を賦与されている。また、「自然的自由」の構想の場合と同じように、当事者は完全なアイデンティティを具えている。換言す

れば、ここでは、生得的な資質や社会環境は単に「与件」と見なされている。彼らに対する情報的な制約は存在しない。ここまでは「自然的自由」の構想の形式化と同じである。では、「自然な貴族主義」はどう関与してくるのか。おそらく、それは契約の初期状況に形式化されるのではなく、契約的空間に置かれた当事者たちに対して、ロールズの言う「一般的事実」ないし「通念」として与えられるであろう。「高貴な義務」は、まさしく一般的な事実として当事者たちに知らされるのである。当事者たちは、各自のアイデンティティを与件として受け入れたうえで、自由契約に基づき境遇の改善を図る。ただしそのとき、その結果成功を収め利益を得た者は、そうでなかった者のためにその利益を還元しなくてはならない、という通念を一般的に受け入れている。これによって、先の反照で得られた正義の権原原理に加え、「高貴な義務」がその原理の一部を構成することになる。かくして、演繹された正義の原理は、いまや「歴史的権原原理」プラス「高貴な義務」——その実質的内容は「功利主義」プラス「パレート原理」プラス「自然な貴族主義」——となるのである。

それでは、いましがた演繹された正義の原理は、我々の道徳的な直観と合致するであろうか。言い換えれば、「反照」は「均衡」したであろうか。イエスとするにはいささか問題が多い。そもそも、デモクラシーの社会にあって「貴族主義」「高貴な」はないだろう。また、それが「一般的事実」であるとしても、ロールズが言うように、一般的な事実への依存は危険である。なぜなら、もしも「市民」の道徳的性向が変化して、もはや「高貴な義務」が「通念」として認められなくなれば、それに基づいた平等の概念や構想は雲散霧消する。そうなれば、我々は再度「自然的自由」の構想に退行してしまうのだ。結局、「高貴な義務」の原理は、「貴族」のお慈悲に弱者の厚生を依存させているのである。しかし、真っ当な正義の原理は、各人の「権利」を規定できなくてはならない。個人（なかならずく弱者）の厚生を他人（おそらくは富者）の慈悲に依拠させるような原理は、社会の構成的な原理として不安定なのである。また、「歴史的権原」プラス「高貴

な義務」の原理は、財の分配状況を一意的に規定できない、という弱みを持つ。確かに、事実追認的な権原原理は、結果する分配(それが何であれ)を正義に適うものとして一意的に特定できるが、それに「高貴な義務」を加えた原理は、正義に適う分配状態を一意的に決定できないであろう。それは依然として直観に多くを依存しているため、ここでも不安定を免れないのである。

以上二つの構想、およびそこから演繹される二つの原理は、いずれも我々の熟慮を経た道徳判断を満足させるものではなかった。なぜそうなのか。おそらくロールズならこう言うであろう。すなわち、それらはいずれも効用の極大化や一般的な事実、すなわち「合理性」(the rational)の概念に過度に依拠しているため、我々の道徳的直観に潜んでおり、合理性とは峻別されなくてはならない「道理性」(the reasonable)の概念に然るべき位置を与えることができないのだ、と。「合理的に選択するには、道徳的に選択しなくてはならない<sup>12)</sup>」というゴティエのテーゼは、道理性を合理性に還元しようとする自然主義的・経験主義的誤謬の現れである。我々はいまや、この自然主義的・経験主義的誤謬を乗り越えて、我々の道徳的直観に沈潜する基礎的な価値を、ダイレクトに別出かつ反映するアプローチをとらなくてはならない。というわけで、反照のプロセスは「リベラルな平等」の構想へと進む。

#### (四) 「リベラルな平等」の構想

「反照」の組上に上る次なる素材は、ロールズの言う「リベラルな平等」の構想である。そこで本題に入る前に、先行する反照の結果得られた原理、すなわち「歴史的権原原理」、もしくはそれに「高貴な義務」を加えたものの何がまずかったのかを反省してみよう。この点ロールズははっきりとしていて、その言葉に濁りはない。

「直観的に、自然的自由の体系の最も明白な不正義は、それが、道徳的視点からはかくも恣意的なかかる要素〔自然的ないし社会的な偶然〕が、分配上のシェアに対して不当にも影響を与えることを許していることなのだ。」(TJ, 72)

ところで、この語気の強い批判の根拠になっているのは、ロールズが「道徳判断の不動点」と呼ぶ、自然法的な道徳原理——当人の努力や怠惰に帰責できないいかなる利益や損失も、その当人に帰属させてはならない（帰責の原理）——である。このことは、偶然やその所産に対して、何人も正当な請求権（資格）を持たない、ということの意味する。この自然法的原理の視点からすれば、「自然的自由」の構想の不備は明白である。なぜなら、そのモデルである「自然状態」においては、個人の生得的な資質や社会環境が「与件」として与えられているからである。つまり、それは結果として生じる分配のシェアに対して、これらの偶然的要素が露骨に影響を及ぼすことを無反省に容認しているのである。しかし、リベラル・デモクラシーの「市民」は、先の自然法的道徳原理を無条件に受け入れている。少なくともロールズはそう考えているし、その大前提がなければ、ロールズ正義論は立ち行かなくなる。だとすれば、生得的・社会的偶然が帰結する分配上のシェアに与える影響を排除しなくてはならない。そして、この排除に向けて足を一歩進めたのが本節のテーマ「リベラルな平等」の構想なのである。

「合理的な行為者に欠けているもの、それは、公正な協働に参加したい、そして、平等な他者がそれを支持することを道徳的に期待してもいいような条件で参加したい、という願望それ自体の基礎にある特定の道徳的感受性である。」(PL, 51)

「合理的な行為者」、言うまでもない、ノージック＝ブキャナン＝ゴティエ型の「当事者」のことである。この当事者には「道徳的感受性」が欠けている。それは「公正な協働に参加したい」という意識である。協働が公正であるためには、偶然的要素が協働の帰結に影響を及ぼすことを禁じな

くてはならない。偶然やその所産に対して誰しも正当な道徳的請求権（資格）を持たないのだとすれば、それらを事実追認的に容認してしまう「自然的自由」の体系が公正であるはずはない。そこで「リベラルな平等」の構想は、当事者に帰属している社会的偶然の要素を排除しようとする。具体的には、個人が生まれ落ち、育てられた環境、両親の所得水準、社会的地位、地域の文化的水準などがそれに当たる。かかる「リベラルな平等」の構想が、結果的に平等の実質的・内容的概念、換言すれば「結果の平等」に対して大きく寄与しているのは言うまでもない。というのも、分配の不平等を結果するのは、実にこの手の社会的偶然の要素だからである。生まれ落ちた環境が当の個人の人生をどれほど拘束することか、いまさらあらためて強調する必要はないであろう。

「リベラルな平等」の構想が、分配上のシェアに影響を及ぼす偶然的な要素の内もっぱら社会的環境に注目するのは、おそらく、個人の生得的・自然的な属性を、当の個人の人格の欠くべからざる部分を構成するものと考えからであろう。「偶然」という意味では、個人の生得的な資質（天資）もまた同格なのだから、先の自然法的道徳原理の厳格な適用によれば、この手の自然的な偶然およびその所産についても、誰一人正当な道徳的請求権を持たないことになる。しかるに、個人の生得的な資質に対してまで道徳的請求権を認めないのは、逆に「人格の全一性」というこれまた直観的な道徳判断に反することになる。「リベラルな平等」の構想は、この二つの自然法的道徳原理——「帰責の原理」と「人格の全一性」——のある種中庸を選択したものと言うことができる。

それでは、この「リベラルな平等」の構想を契約の初期状況に形式化するとどうなるであろうか。契約論のレゾン・デトル（前掲拙稿参照）からして、「当事者」たちにダイレクトに道徳原理を教え込むことはできないから、その構想はむしろ、契約環境の形式的構造——契約が結ばれるときの条件や制約——に埋め込まれる。これを実行するには、当事者たちに与える情報に制限を加えるのがよい。ここに初めて、「無知のヴェール」が登場

するのである。当事者たちに無知のヴェールを被せる。といっても、そのヴェールはいまだ完全ではない。いわば「半透明」のヴェールである。それは、当事者たちが彼らの社会的な境遇を知ることを妨げる。これによって、当事者たちの選択が社会的偶然の要素によって左右されることを阻止するのである。当事者たちは、自分がいかなる自然的資質や性向を具えた人間であるかは知っている。しかし、みずからの成育環境や社会的地位については何も知ることができない。半透明のヴェールがそのことを拒むのである。これによって、帰結する分配上のシェアが社会的偶然の影響を被ることが回避できる。そして同時に、それはその手の偶然の結果生じる社会的な不平等を回避することができるのだ<sup>13)</sup>。

半透明の無知のヴェールは、「自然的自由」の体系が「与件」として認めていた生得的資質と社会環境の内、後者を与件とは認めずヴェールの背後に隠すのである。この結果、当事者たちはもはや完全なアイデンティティを維持することができなくなる。これはヴェールによって情報を制限したことの必然的な帰結である。当事者たちはいまや、半分のアイデンティティしか持たないのだ。

さてそれでは、この「リベラルな平等」の構想からはいかなる正義の原理が演繹されるであろうか。その構想が「自然的自由」の構想を排除するのではないことは言うまでもない。それは、「自然的自由」の構想が考慮できなかった「公正」ひいては「平等」の構想をそこに組み込むものであって、決してそれを否定するものではない。その証拠に、「功利主義」プラス「パレート原理」という基本的な構想は、当事者たちの合理的な選択（契約）という形で生き永らえている。「リベラルな平等」は、契約の環境を整備するものとして、その形式的な構造に埋め込まれるのである。従って、その形式的な表現は次のようになる。すなわち、「功利主義」プラス「パレート原理」プラス「リベラルな平等」の構想は、（半透明の）「無知のヴェール」の背後で、おのれの効用を極大化すべく自由契約（バーゲン）に勤しむに「当事者」たち——半分のアイデンティティしか持たない当事者た

ち——の存在によって模写される。ここからは、無知のヴェールによって規制された「歴史的権原原理」、いわば「リベラルな権原原理」が演繹されるであろう。ただ、これだけでは社会的偶然から生じた利益や損失の分配を確定できないから、当事者たちはこの社会的利益（損失）の分配原理を演繹しなくてはならない。このとき、当事者たちはおのれの社会的地位について完全な不確実性のもとに置かれている——換言すれば、社会的なアイデンティティを完全に失っている——から、さしあたりその合理的選択は「マキシミン原理」（ロールズ）——境遇の最悪な社会的地位に就いたときの収益を極大化する——ないし「平均原理」（ハーサニ）——様々な社会的地位に就いたときに得られる収益の平均値を極大化する<sup>14)</sup>——に基づくと考えてよいであろう。もちろん、分配の帰結を一意的に特定できるという点ではマキシミン原理の方が優れているから、ここではとりあえず(色々問題はあがあるが)マキシミン原理をとることにしよう。すると、「リベラルな平等」の構想からは次のような正義の原理が演繹される。すなわち、「リベラルな歴史的権原原理」プラス「社会的（偶然から発生する）利益に関する格差原理」である。

さて、こうして我々は「反照」の一つの結末にたどり着いたのだが、演繹された正義の原理は、はたして「我々」の熟慮を経た道德判断とマッチするであろうか。少なくともロールズは、それは依然リベラル・デモクラシーの「市民」の直観を満足させるものではない、と考える。そのポイントは、「帰責」に関するかの自然法的道德原理（道德判断の不動点）である。そこで、我々は反照のプロセスをさらに一步押し進めることになる。「民主主義的な平等」の構想がそれである。

##### (五) 「民主主義的な平等」の構想

まず、「リベラルな平等」の構想と、そこから演繹された正義の原理につ

いて復習しておこう。その構想は、社会的な偶然の要素が帰結する分配上のパターンに影響を与えることを回避するために、「自然状態」に対して半透明の「無知のヴェール」を被せた。こうすることで、そこにいる「当事者」たちはアイデンティティの半分（社会的なアイデンティティ）を失う。彼らは半分のアイデンティティ（自然的・生得的アイデンティティ）だけを頼りに——換言すれば、自己の生得的な資質に関する情報だけを頼りに——、相互に自由契約（バーゲン）に入る。ここから「リベラルな歴史的権原原理」が演繹される。彼らは、アイデンティティの残り半分に関しては完全な不確実性の状態に置かれるので、不確実性下の合理的選択に直面する。そしてこの選択の結果、彼らは「社会的（偶然から発生する）利益に関する格差原理」を演繹する。

さて、これのどこが問題なのか？ なぜ「反照」は「均衡」しないのか？ ロールズに聞いてみよう。

「たとえリベラルな平等の構想が社会的な偶然の影響を除去することにおいて完全であろうとしても、それは依然として、富や所得の分配が能力や才能の自然的な分配によって規定されることを許しているのである。」

(TJ, 73-4)

ここでロールズは、先に対立的に捉えられた「帰責の原理」と「人格の全一性」の内、前者をとことんまで貫くべきことを説いている。確かに、この地上で生ずる一切合切は等しく偶然的なのだから、社会的、自然的を問わず、帰結する分配のパターンに影響しないものはない。だから、この手の影響を排除するには、単に社会的偶然の要素だけを問題にしたのでは不十分なのだ。自然的・生得的な偶然の要素についても、「我々」は「帰責の原理」を徹底すべきなのだ。

このロールズの徹底性に関しては異論があるだろうが、ここで注意しなくてはならないのは、「富や所得の分配が能力や才能の自然的な分配によって規定されることを許している」云々と語るロールズにあっては、結果(分配)の「平等」(ないし不平等)が、もはや不可分なまでに「公正」の概念

と結びついている、ということである。ロールズにとっては、公正であるとは、帰結する分配が様々な偶然の影響を受けない、ということと事実上等しいのである。これは「平等」と「公正」のあるべき関係の一つであるかもしれないが、はたしてその正しい解釈であるかどうかは疑問である。例えば、様々なスポーツは我々にフェア・プレイを要求するが、その結果すなわち得点が偶然的な要素によって左右されないことを要求しないし、そうである（偶然に左右される）としても、誰もそれをアンフェアだとは言わないからである。ロールズの中で、いつの間にか「平等」への配慮が「公正」への配慮と重なり合っゆく。まあそのことは措くとして、いずれにせよ平等の民主主義的な構想においては、帰結主義的平等主義の要求が前面に押し出されている。この点で、平等に関する「自然的自由」の構想とはスペクトルの対極にあると言ってよい。

では、この「民主主義的な平等」の構想を契約の初期状況に模写するとどうなるであろうか。先の「反照」における「当事者」の環境を顧みれば答えはすぐに出る。そこでは、社会的偶然の要素をヴェールの背後に置いたのだから、今度は自然的偶然の要素をその背後に置けばいいのだ。自分が男なのか女なのか、足が長いのか短いのか、鼻は高いのか低いのか、肌の色は何か、先天的な疾病を患っているのか否かなど、生得的な資質に関する一切の情報がヴェールに包まれてしまう。このとき「無知のヴェール」は初めて完全になる。それは透明度がゼロになるのだ。当事者たちは、まさしく暗中摸索を地で行くことになる。またこのことは、次のように言い換えることもできる。すなわち、当事者たちは一切のアイデンティティを失うのである。ありとあらゆる偶然的な（すなわち経験的な）属性を剝奪されることによって、当事者たちはどうしようにもみずからをアイデンティファイできない環境に置かれるのである。ただ、こうなっては何が何だか分からない——当事者はおのれが追求すべき善の構想を夢想だにできない——から、当事者たちの周辺には、どんな目的にも役立つような「汎用の財物」(all-purpose means) —— 別名「基本財」(primary goods) ——

がゴロゴロ転がっている。当事者たちは、とにかく手探りで、この財を可能なかぎり多く確保しようとするのである。

このとき我々は、一連の反照のプロセスにおいて重大な断絶が生じていることを看過してはならない。というのは、当事者たちが透明度ゼロの無知のヴェールの背後に置かれるということ、すなわちその一切のアイデンティティを奪われるということは、「あなた」が「わたし」で「わたし」が「あなた」だという状況を招くことだからである。いわば、あらゆる当事者が「のっぺら坊」になる——対称的かつ可換的になる——わけである。こうなると、ロールズの言うように、任意に選ばれた一人の推論は他のすべての当事者の推論と等しく、「すべては一人、一人はすべて」という状態が生じて、いかなる「契約」もいかなる「バーゲン」も事実上不可能になるのである。「私」と「彼」の間にいかなる差異もないとすれば、何が悲しくて契約やバーゲンを行うだろうか。人々が取引きをするのは、相互の間に差異があるからである。これは取引きの必要条件であろう。事実、ロールズはこう言うのだ。「当事者たちには、通常の意味におけるバーゲンのための場はない」(TJ, 139)と。「リベラルな平等」の構想との断絶は明白である。なぜなら、その構想のもとでは、当事者たちには依然契約やバーゲンの余地があった。彼らは半分のアイデンティティを持っていたから、そこに取引きの可能性が生じた。だから、彼らが導く原理は、半分は「歴史的権原原理」であり、もう半分は「最終結果原理」(一定の分配パターンをあらかじめ規定する)としての「格差原理」であった。しかるに、「民主主義的な平等」の構想では、アイデンティファイ(識別)のためのいかなる差異も存在しない。だから、そこにバーゲンの余地——これは歴史的権原原理の余地に等しい——は残らない。実際ロールズは、協働の公正な条件が求めるのは「相対的利益」(mutual advantage)——バーゲンに象徴される——ではなくて、「互惠性」(reciprocity)なのだ、と弁解するが、率直に言って私にはよく理解できない。いずれにせよロールズは、初期状況における当事者たちの契約を、我々が通常理解するような意味での契約と

は考えていない。無知のヴェールが完全に幕を下ろした以上、ノージック＝ブキャナン＝ゴティエ型の契約はまるで不可能なのだ。そしてここで、再度劇的な断絶が生じる。というのは、ロールズにおいては、その社会契約論はいかなる意味でも社会的な選択ではありえず、一個人の合理的選択に還元されるのである。「リベラルな平等」の構想には依然残されていた「複数性」の概念は消えてなくなる。「すべては一人、一人はすべて」である以上、複数性の概念はその内実を失うのである。

では、この辺で議論を整理しておこう。先の反照の結末である「リベラルな平等」の構想——より正確には「功利主義」プラス「パレート原理」プラス「リベラルな平等」——は、「民主主義的な平等」の構想——より正確には「功利主義」プラス「パレート原理」プラス「民主主義的な平等」——によって乗り越えられた。「道德判断の不動点」を固守することで、「我々」の道德的直観はより深化したのである。この構想は、(透明度ゼロの)「無知のヴェール」の背後でおのれの効用を極大化すべく契約に勤しむ「当事者」たち——アイデンティティをまるで持たない当事者たち——の存在によってモデル化される。ただし、前述のとおり、かかる当事者は「契約」しない。たった一人で合理的に選択するだけである。ここから演繹される正義の原理が、完全に目的論的であることは容易に想像できる。なぜなら、そこでの原理の選択は、一個人の合理的な目的追求行動の結果だからである。つまりその原理は、一個人の期待効用極大化の原理なのである。従って、ノージックが喝破したように、演繹される原理は「最終結果原理」(一定の分配パターンをあてがう原理)でしかありえない。社会的かつ自然的な偶然、要するに一切の「経験」から発生する利益(ありとあらゆる利益)が分配の対象になる(もしかすると、これがロールズの言う「互惠性」の意味なのかもしれない)。当事者たちはおのれのアイデンティティをまるで知らないから——つまり完全な不確実性のもとにあるから——、さしあたりその合理的選択は「マキシミン原理」に基づくと考えておこう。すると、「民主主義的な平等」の構想からは次のような正義の原理が演繹さ

れる。すなわち、「一切合切の利益に関する格差原理」である。いまや、いかなる意味での「歴史的権原原理」——バーゲンの構想をその基礎に持つ——も跡形もなくかき消されている。ノージックの言うように、ロールズ（民主主義的平等）の構想では、最終結果原理しか演繹できないようにできているのである。

かくして、我々はやっとの思いで「原初状態」の概念に到達したのである。ついに我々は（少なくともロールズによれば）「均衡点」に到達したのである。三角形の三つの頂点には、それぞれ「民主主義的な平等」（構想・道徳判断）「原初状態」（初期状況の記述）そして「格差原理」（演繹された原理）が置かれている。「反照」のスパイラルが展開されるに連れて——「我々」の「構想」が「自然的自由」の体系から「民主主義的な平等」へと進むに連れて——、「当事者」にとって「与件」とされる情報（社会的・自然的）がしだいに制限され——「無知のヴェール」が被せられ、アイデンティティがしだいに失われ——、ついには完全な無情報（不確実性）の状態となり、演繹される「原理」は「歴史的権原原理」（バーゲン）から「最終結果原理」（個人的選択）へと変化してゆく。もちろん、この「民主主義的な平等」の構想、ならびにそれに基づく「格差原理」が、はたして我々の熟慮を経た道徳判断とマッチするのか、は大いに問題にされてよい。なかんずく「帰責の原理」を徹底させるやり方は、実に我々の道徳的直観に反する馬鹿げた結果を招く。この点に関しては拙著で詳しく論じたから<sup>15)</sup>、興味ある読者にはそちらを御覧いただきたいが、我々のコモンセンスは、おそらく「帰責の原理」（ひいては最終結果原理）と「人格の全一性」（ひいては歴史的権原原理）の折衷を選ぶであろう。この均衡点が奈辺にあるかは、人格にとって何が本質的で、何が偶有的かをめぐる形而上学的議論の結果として明らかにされるであろうが、私にとっては興味の外である。少なくともロールズは、この平等の民主主義的構想が、リベラル・デモクラシーの「市民」が共有する道徳判断を最適に表現するものと見なしてい

る。それは「自由」「平等」「博愛」に関する我々の理想を最適の仕方で反映したものだといっているのである (TJ, 319)。また、「公正」の概念が何らかの「無知」の概念——要するに「不偏性」——を要求することは大いに認められてよい——ハーサニやゴティエも、同じく「公正」を「無知」と重ね合わせている<sup>16)</sup>——が、それを結果する分配上のシェア (の平等や不平等) への影響と結びつけて考えることは、「公正」と「平等」を混同することなのではないか。事実、フェア・プレイの原則は、結果として生じる得点差とは独立に定義されるものである。ある一定の圏内に得点差が収まるようにゲームを規制するルール (最終結果原理) は、はたして公正なルールなのか？ それとも、ゲームからエキサイティングさを奪う駄法なのか？ この点に関しても私は拙著で論じたが<sup>17)</sup>、ここには、ロールズ自身の社会民主主義的なコミットメントが前面に出た感がある。はたして、これがリベラル・デモクラシーを共通の理想として掲げる我々の道徳的構想に合致しているのだろうか。ロールズはいささか極端を選好しすぎているように思われる。

いずれにせよ、「反照」のスパイラルは終末を迎えた。ここで冒頭の問題提起に立ち返ると、この「仮想的な反照の進行」のプロセスにおいて、私は、ロールズがことさらカント型の人格＝自己概念にコミットしているとは思えない。むしろ、ロールズが深々とコミットしているのは、社会民主主義型の平等構想である。人格や自己についての彼の議論は、むしろこの平等構想の「従属変数」であって、それ (および彼の正義論全体) を基礎づけている「独立変数」ではない。分配上のシェアに対する彼の執拗なこだわりが、あたかもカント型の人格論に彼がコミットしているかのように思わせるのであって、この点ロールズ自身が言うように、彼の正義論は結果としてきわめてカント的になっているのである。しかるに、その基礎にあるのは、カント型の人格論ではなく、むしろ社会民主主義型の平等理論なのである。だからサンデルには申し訳ないが、その詳細なドキュメンテ

ーションにもかかわらず、私は彼の議論には付いてゆけないのである。私には、ロールズが特殊形而上学的な特定の人格概念を前提にしているとは思えない。人格や自己に関するロールズの議論は、はたして「我々」のコモンセンスを超えているようには思えないのだ。人格や自己に関する「我々」(ロールズを含む)の理解と、その「原初状態」における「表現」との間に何か実質的なつながりがあると考えるのは、単なる「表現の道具」(a device of representation)としての「原初状態」を、何かそれ以上のものとして理解することなのである。「我々」は「当事者」ではない。我々にはアイデンティティがあり、それを根本的に再評価するための物語も与えられている。我々はカント的な自己ではないのだ<sup>18)</sup>。最後にロールズに締めさせていただこう。

「当事者に関する記述は、人格に関する特定の形而上学的な構想を前提しているように思えるかもしれない。例えば、人々の本性 (essential nature) は、その究極目的や愛着を含む偶有的な属性、否、その善に関する構想や全体としての性格から独立かつそれに先行している、というのがそれである。〔原文改行〕私はこれを、原初状態を表現のための工夫と見なさないことから生じる幻想だと信じている。」(PL, 27)

### 引用略号

TJ: John Rawls, *A Theory of Justice*, 21st printing (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

PL: John Rawls, *Political Liberalism*, Paperback ed. (New York: Columbia University Press, 1996).

### 注

- 1) ローティ自身の社会理論については、その端緒として、本稿の続編「R・ローティとJ・ロールズ——哲学と政治に関して」、『山口経済学雑誌』(第47巻・第2号)を参照していただきたい。
- 2) Charles Taylor, "Atomism," in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophi-*

- cal Papers Vol. 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 187-212.
- 3) Charles Taylor, "Reply and Re-articulation," in *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. by James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 249.
  - 4) J. S. Mill, *Utilitarianism*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, gen. ed. by John M. Robson, Vol. X (Tronto: University of Tronto Press, 1969), p. 259.
  - 5) J. S. Mill, *On Liberty: with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, ed. by Stefan Collini, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 14. 塩尻公明=木村健康訳『自由論』(岩波文庫, 1996年), 26頁。
  - 6) J. S. Mill, "Letter of January 10, 1862, to G. Grote," in *Collected Works of John Stuart Mill*, gen. ed. by John M. Robson, Vol. XV (Tronto: University of Tronto Press, 1972), p. 762.
  - 7) Kotaro Suzumura, "On the Consistency of Libertarian Claims," in *Review of Economic Studies*, 45 (1979), p. 333.
  - 8) *Ibid.*, p. 331.
  - 9) David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 218.
  - 10) James MacGill Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 26. 加藤寛監訳『自由の限界——人間と制度の経済学』(秀潤社, 1977年), 49頁。
  - 11) 渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方——その全体系の批判的考察』(春秋社, 1998年), 326—30頁。
  - 12) Gauthier, *Morals by Agreement*, p. 4.
  - 13) リベラルな平等の構想, すなわち「人格の全一性」と「帰責の原理」の中庸としては, ドゥオーキンの「リベラルな平等」(liberal equality)——「資源の平等」(equality of resources) と言い換えてもいい——がそれに最も近いと思われる。それは「歴史的権原原理」と「最終結果原理」(格差原理)の折衷をゆく。ドゥオーキンによれば, スタート地点において各人が所有する資源の機会費用が相互に等しい場合, そこから派生する分配は平等に適う。このスタート地点における機会費用の平等は, 架空のオークションによって実現される。すなわち, 各人が同じ数量の貨幣を持ち, あらゆる資源をオークションにかけるわけである。この場合, 各人がオークションを通じて獲得する資源の機会費用は自動的に等しく保たれ, 何人の間にも「羨み」(envy)が生じることはない。ただし, オークションに参加するにあたって, 生得的なハンディキャップを持つ者に対しては追加的な貨幣が支給される。いわば, 彼は生得的にマイナスの資源を持っていると見なされるわけである。かくして同じスタートラインに立った参加者は, 各人の倫理的責任において自由に選択し, その結果を享受しなければならない。「リベラルな平等」はスタート地点における資源の平等についてはこれを保証するが, 事後的な結果についてはこれに一切関知しない——もちろん生得的な資質から生じる格差についてはこれを是正する——が故に,

みずからがいかなる結果を享受することになるかについては各人の選択の倫理的責任を厳格に要求する。従って、ロールズにおいては切り離されていた各人の倫理的態度と社会的正義の問題が直接的に結ばれることになる。怠惰な者は富を減らすであろうし、勤勉な者はそれを増やすであろう。ロールズの「公正としての正義」は、このことをまるで考慮できない。その妥協なき最終結果原理は、途上のプロセスを問題化することができない。選択に対する当該個人の倫理的責任を問うことができないのだ。この点でロールズの正義論は徹底的にアンチ・カント的である。ロールズの辞書に、「努力」や「怠惰」の文字はないのだ。是が非でも「結果の平等」を求めるロールズの社会主義的イデオロギーが前面に出るのは、この場面である。ドゥオーキンの視点からは、ロールズの正義論が依然として最終結果（分配）の一定のパターンを追求する点で功利主義的な側面を払拭できていないのに対して、「資源の平等」はパターン化された分配を求めないが故に完全に功利主義を脱している。だから、それは「自由はパターンを崩壊させる」というノージックの問題提起をクリアしている。加えて、資源の真実の機会費用が知られるためには、完全な自由取引が行われなくてはならないから、公権力によるパターンリズムは排除される。例えば、公権力がホモ・セクシャルを禁止することはドゥオーキンの枠組みでは許されない。それを行えば、ホモ・セクシャルな生活の真実の機会費用が分からなくなるからである。「資源の平等」は、自由と平等を適切に両立させているのである。かくしてドゥオーキンは、「資源の平等」が「公正としての正義」に優ることを主張する。ただし、オークションにはかけられない資源、すなわち個人の生得的な才能や資質、あるいは幸運と偶然の問題は依然として残るから、ドゥオーキンもまた最終結果に留意せざるをえない。すなわち、架空のオークションには算入できない資源に起因する結果の不平等については、これを事後的に修正する必要があるわけである。ここで最終結果原理が登場する。この手の原理は、何が幸運で偶然なのか、何が個人の生得的な資質と見なされるべきか、が客観的に規定できないかぎり（おそらくこれは絶望的だと思われる）、どうしても必要となるであろう。恣意的な決定を回避するには、何らかの最終結果原理——おそらくは、帰結する結果から遡及的に立てられる原理——が予定されている必要がある。だからドゥオーキンにおいては、「歴史的権原原理」と「最終結果原理」が適度にミックスされているとすることができる。 Ronald Dworkin, “Foundations of Liberal Equality,” in *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Value*, ed. by Stephan Darwall (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995), pp. 190-306, esp. pp. 223-9, 291-2. なお、ドゥオーキンの倫理と政治の「接合戦略」(a strategy of continuity)、およびロールズの「分断戦略」(a strategy of discontinuity) に対する彼の批判を含め、「リベラルな平等」に関する詳細な検討については、小林宙「R・ドゥオーキンの『統合性に基づく自律』」、『同志社法学』(第259号, 1998年10月), 279—339頁を参照していただきたい。

- 14) ハーサニの説く「平均原理」は、様々な社会的地位に就く可能性に対してア・プリオリに等確率を賦与することによって、財の分配が特定の社会的地位の利益に偏る

ことを防止する。これと対照的なのはロールズの説く「マキシミン原理」で、それは最も不運な社会的地位に就いた人々の利益を絶対的に優先させる。このため、公平さという点では「平均原理」の方に軍配が上がると言えるだろう。

- 15) 渡辺『ロールズ正義論の行方』, 287—92頁。
- 16) すでに拙稿「ポストモダン・ブルジョワ・リベラリズムと正義」で論じたように、原初状態の「構想」を初めて公にしたのはハーサニであった。彼は「道徳的」を「個人的」情報の遮断によって理解していた。またゴティエにおいても、「我々」には、「我々」はいったいどの契約「当事者」なのかが伏せられている、ということによって、特定個人の利害関心から独立した（不偏的な）原理が引き出されている。ゴティエに関しては、渡辺『ロールズ正義論の行方』, 285—7頁を参照していただきたい。
- 17) 渡辺『ロールズ正義論の行方』, 311頁。
- 18) それでも、どうしても初期状況の中にロールズの人格＝自己論を読み込みたいなら、単に「当事者」の目的や動機だけを見たのではダメなのだ。これではロールズの言う「市民」の「合理的な自律」(rational autonomy)しか捉えていない。「市民」の人格や自己を読み取るには、初期状況の全体(とりわけその形式的な構造を含めて)を考えなくてはならない。なぜなら、市民の「完全な自律」(full autonomy)は、人為的に創作された当事者の自我に、契約環境の形式的な構造を加えたものとして理解されなくてはならないのだから。

1999年1月4日脱稿