2.1. メタ倫理学の公理と原初状態

ロールズの正義理論即ち <公正としての正義（Justice as Fairness）> を理解する当たって先ず大切な事は、ロールズが社会をどのようなものと考えているのかをはっきりと掴み、そのイメージを彼と共有することである。それこそが理解の鍵であると言っても過言ではない。彼は言う。

> [...] 社会を次のような人々のつながりであると想定してみよう。相互の関係を拘束する一定の行動ルールを承認し、かつそのルールにおおむね従っている人々が結成する、ほぼ自足的な連合体（self-sufficient association）である、と。次の想定として、参加者の利益（good）を増進することをねらった協働のシステムがどのようなものであるかを明記するのがこうした行動ルールである、としよう。その場合、社会とは <相互の相対的利益（より良好な暮らし向き）> を目指す、協働の冒険的企て（a cooperative venture for mutual advantage）なのだけれども、そこには利害の一致だけではなく、衝突も顕著に見られるのが通例である。社会的な協働によって、各人が独力で一人暮らしを続けるのと比べてより良い生活が可能となるがゆえに、利害の一致が成立する [8, p.7][*1]。

ここに述べられた社会の観方はロールズの根本的な哲学的前提であって、それがロールズの理論を根底から支えているのである。彼は、社会の存在する意味つまり我々が社会の中で暮らすことの意味を、「相互利益を目指す協働」に見ている。つまり、「相互に協力してより良い暮らしを実現しようとする活動」である。ロールズ自身はそのように断っていないが、我々は、それを公理（基本前提）として言明する。

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

後で詳しく見る通り、このように述べられた社会の捉え方が理論の全体、とりわけ第 1 原理を支える根拠となっている。これは一見そう思えるほど「当たり前」の考え方ではない。左派的な立場から社会を見る哲学者ならばむしろ、社会の中のグループ（階級など）の間の対立に初めから眼を向けるであろうから。例えばマルクスとエンゲルスは、階級闘争の観点を基礎として自由主義とは全く異なる社会構想を示したのである[*2]。そしてもちろん、社会の中に現実に存在する様々な政治

[*1] 本章の以下のロールズからの引用ページは特に断りがなければこの著作のものである。なお本章に限らず講義の中で何らかの著作を引用する際に、読み易さなどを考慮して、私自身の責任で句読点や多少の言い回しの変更を（もちろん意味の変化を伴わない限りで）行うことがあるが、それらについては逐一断らない。またブラケット [ ] で表示された文言は元の引用には存在しないが意味を補うために私が加えたものであり、 [...] は省略が行われていることを示す。

[*2] 彼らはその著作『ドイツ・イデオロギー』[7] の中で述べた有名な「フォイエルバッハ・テーゼ」において、彼らの共産主義的な社会構想がそれまでの（自由主義を含めた）全ての政治思想的伝統の中で示されてきた社会構想と根本的に性格が異なる点についてこう表現した [7, p.240]。

> 哲学者たちはただ世界を様々に解釈してきたに過ぎない。肝心なことは、世界を変革することである。

ところで公正として正義もまた、世界を解釈しようとはしない。それはむしろ、「正義に関する公共的な考え方」を

的・経済的利害の対立こそが政治を我々にとって困難な課題とする根本的な理由であることは間違いない。全ての政治哲学の理論はこうした利害対立を道理に適った仕方で調停するための考えの道筋を示そうとする。公理 1 は市民どうしの協力・協働こそが問題の解決の根本的条件であると主張している。この公理が空虚なものではなく、現実の社会を「公正な協働のシステム」と見なし得る条件をロールズは**正義の状況**と呼ぶ。

> [この] 条件は二種類に分けることができる。第一に人間の協働を可能かつ必要にする客観的・客体的な状況がある。そのために明確な境界を備えた地理上の領域に多数の個人が時間と空間を共にして共存することになる。(1) こうした諸個人は体力と知力の面でおおよそ類似している。 [...] (2) 彼らは攻撃に対して傷つきやすく、他者からむき出しの力をもって妨害を受ければ一人の例外もなく各人の計画の遂行は覚束ない。最後に (3) [資源や生み出された便益に関する] 適度の希少性という条件が加わり、これは広範な状況を覆っていると理解されている [...。第二に、] 協働の諸主体の主観的・主体的状況がある。[彼らは協働が可能であるとは言っても] 自分の人生計画を立てるのはあくまで当人なのである。こうした計画あるいは構想は人々を導いて異なる目的やねらいを抱かせたり、入手可能な自然的・社会的資源を巡って対立する権利要求を打ち出させたりする。[...] さらに人は誰でも知識、思考や判断に関する様々な不完全性を免れない。[...] 以上の帰結として彼らは相異なる人生計画を抱くだけでなく、哲学や宗教上の信念、及び政治や社会にかかわる学説も多様な在りかたを示すようになる。そこでこのような条件の布置を <正義の状況> と呼ぼう [pp.171–2]。

こうした人間の置かれた状況は政治的対立を引き起こす原因であると同時に、政治哲学の存在理由である。正義の状況として上に掲げられた条件は、政治が哲学あるいは理論として、理性的な吟味の対象となり得るための条件でもある。一方で歴史上の過去には（そして現代でも地域によっては）「むき出しの力」によって互いの利益を争う状況が存在した（する）ことを考えてみよ。もし我々がこうした秩序の完全に失われた状況に暮らしていたならば、<秩序ある社会> の構想を描くことなどそもそも可能であろうか?[*3] 他方では、ある程度の秩序は存在しつつ政治的あるいは経済的な利害対立もまた存在しない、つまり<正義の状況> が存在しないならば、誰も政治哲学など必要としない。

> 適度な希少性という条件のもとで社会的利益の分割に関して相反する要求を人々が提起する時にはいつでも、正義の状況が出現・成立する。生命と身体に対する危害の恐れがなければ何事を得るのにも体を張った勇気を必要とはしないのと同様に、正義の状況が存在しないな

理論的な水準に構築し、原初状態の分析によって得られた理論的な結果を解釈することを通じて、現実の世界を変えようと希望する（現実の世界に働きかけようとする）。自らの構築したその考え方を支える理性的な根拠を示すことによって、その考え方が人々に受け容れられ、その原理が満たされるように諸制度が編成される事、そしてそれによって社会に安定した秩序が築かれる事をそれは願っているのである。

[*3] ホッブズ [3] の並外れた偉大さは、当時のイングランドの市民たちがまさにこうした「むき出しの力」による対立に明け暮れていたにもかかわらず、この著作が曲がりなりにも <秩序ある社会> の構想を近代思想史上初めて示した点にあると私は考える。

らば、正義という徳目を必要とする直接の理由は存在しない [p.172]。

ところで後の著作『公正としての正義 再説』（以下では『再説』と略記する）においてロールズは社会的協働の考えについて次のような説明を加えている。

> 社会的協働という中心的な観念は少なくとも三つの不可欠な特徴をもっている。
> (a) 社会的協働は単なる社会的に調整された活動 ── 例えば中央の絶対的権威の発した命令によって調整された活動 ── とは全く異なる。むしろ社会的協働は、協働する人々がその行動を規律あるものとするために適切であるとして受け入れる、公共的に承認されたルールと手続きによって導かれている。
> (b) 協働という考えは、協働の公正な条項（条件）の観念を含んでいる。公正な条項とは、もし他の人もそれを同じように受け入れているならば当事者各人が受け入れて当然である、あるいはまた受け入れるべきである、そのような条項のことである。協働の公正な条項は互恵性ないし相互性の観念を明確にする。即ち承認されたルールが要求するようにそれぞれの役割を果たす者は全て、合意された公共的基準によって明確にされた利益を受けるべきである。
> (c) 協働の考えはまた各当事者の合理的な利益ないし善の観念も含んでいる。合理的利益の観念は協働している人々が彼ら自身の善の観念から増進しようとしているものが何であるかを明確にする [10, pp.11–2]。

条項 (b) の中で言われている**協働の公正な条項** (fair terms of cooperation) と**互恵性** (reciprocity) は今後徐々に明確になってゆく <公正としての正義> の核心にある概念である。秩序ある社会を編成しそれを維持するためには、市民たちは単に経済学の言う意味で合理的 (rational) であるだけでは不十分である。彼らはまた**道理に適った**（reasonable）決定を行いそして行動することを要求される。条項 (b) の二つの観念と「道理に適う」という観念は相互に緊密に関係し、それらは、ゲーム理論や経済学から借りた「合理性」の考えしか本質的には含まない功利主義[*4]や新自由主義には手の届かない正義の理念を彫琢するために根本的な役割を果たすことを諸君は以下で見るだろう。そこで公理 1 の言う意味で「社会が秩序立って居る（well-ordered）」とはどういうことかを取り合えず現時点では次のように述べられる。

> 成員の利益を増進するように目論まれているだけでなく、正義に関する公共的な考え方が社会を事実上統制している場合に [我々は] その社会は秩序立っている [と言う]。即ち秩序立った社会においては (1) 他の人々も同一の正義の原理を受諾していることを全員が承知しており、かつ（２）基本的な社会の諸制度がそれらの原理をおおむね満たしており、人々もそのことを知っているのである [pp.7–8]。

もちろん、現実のどの社会もこの意味で「秩序立っている」とは到底言えない。何故なら何が正義

[*4] 公平を期するために、ここではミルの功利主義は除外するべきかもしれない。

なのか、何が不正義なのかについて社会的な（哲学的にさえ）合意がそもそも存在しておらず、それについて係争中であるからだ。公正として正義は、次節で述べる正義の二原理がそのような合意を得られる原理であるはずだと主張する。そしてこの引用の中の (2) で述べられているのは <公正としての正義> の言う「正義」が適用される対象は、個々人の行動や彼らの生き方あるいは個別的な法律の条文等ではなく、社会の基礎的な諸制度とその構造だということである。

> 本書 [『正義論 (改訂版)』] において、正義の第一義的な主題を成すものは、<社会の基礎構造（the basic structure of society）> ── もっと正確に言えば、主要な社会制度が基本的な権利と義務を分配し、社会的協働が生み出した相対的利益の分配を決定する方式 ── である。政治の基本組織・政体（political constitution）及び経済と社会の重要な制度編成がこうした <主要な諸制度> に当たるものと私は考えている。[...] 他の社会から切り離された <社会の基礎構造> を判定する、道理に適った（reasonable）構想を定式化できれば著者の私は満足するとしよう [pp.10–2]。

主要な基礎構造として取りあえず具体的に念頭に置くべきものは、憲法によって規定される議会、政府、行政府（各省庁）などの基本的政治制度（政体）及び司法制度、市場などの経済制度、家族や教育・メディアなどを含む社会制度などを挙げることができるだろうが、今のところ確かに <社会の基礎構造> という概念は十分に明確なものとは言えない。しかし、現時点ではこうした理論にとっての基礎的な諸概念それ自体が、理論の構築を通じて明確化されていかなければならないのだということを、人は理解しなければならない。

> [社会の] 基礎構造という概念が漠然としているということは認めざるを得ない。[つまり] どのような制度やそれらの特徴を基礎構造に含めるべきかは、必ずしも明らかではない。しかし現時点でこうした概念内容の不明晰さについて思いわずらうのは早計だろう。直感的な理解を通じて、確かに基礎構造に含まれると判明した対象に絞って、先ずそれらに適用される諸原理を論じていく、という進め方を選ぼう。そこからさらにこうした原理の適用領域を拡大するように努めて、明らかに基礎構造の主要な構成要素と思われる範囲までをカヴァーしようと思う [pp.13–4]。

従って、この理論が提出する正義の概念及びそれの表明する原理が、通常「正義」の観念が適用される多くの領域（日常的、政治的、法的...）で生じる全ての問題に解答を与えるわけではないことに注意しなければならない。

> 基礎構造に関する一つの正義観を提示することが [それ自体で十分に意味のある] 固有の価値を備えていることを肝に銘じなければならない。その正義観に含まれた諸原理が基礎構造以外のあらゆる領域を貫いて通用しないからと言って、当の正義観を棄却すべきではない [p.14]。

さらに正義が社会の基礎構造を評価する際の最も重要な基準であることは間違いないが、しかしそのための評価基準として唯一のものではない。社会はそれ以外にも、協調性（coordination）や

効率性（efficiency）、安定性（stability）といった様々な基準に照らして評価され得るのである[*5] [p.9]。従って正義をこれらの他の基準と混同してはならない。

> 何故ならば、基礎構造（及び社会的な制度編成全般）は正義若しくは不正義であり得るばかりでなく、効率性を満たしたり満たさなかったりするし、自由を尊重する場合もしない場合もあるからである。基礎構造が実現すべき徳・効能の全てを包括する諸原理を定める完璧な構想（そして複数の徳が衝突する場合には、それぞれの相対的重要度を定めてくれるような構想）となると、それは正義の構想の一つには収まりきらない。むしろそれは、 <社会的理想> の一つに数えられる。正義の諸原理はそうした完璧な構想の一部（しかも恐らく最も重要な部分）を形作る。翻って、ある <社会的理想> は、一定の社会構想 ── 社会的協働がどのような達成目標やねらいを有しているのかを理解する方法と成り得るヴィジョンのこと ── と結びついている。様々な正義の構想は、社会に関する相異なる観念（その背景には、人間の生活がどれ程の自然本性的な必然性と可能性を抱えているかについての相対立する見解が控えている）の副産物なのである。ある正義の構想を十全に理解するためには、その構想が引き出されて来た社会的協働の構想を明確にしなければならない。しかし、明確化の作業を進めるに際して、正義の諸原理が果たす特別な役割や原理が適用される第一義的な主題が何であるかを見失ってはならない [ibid.]。

以上に述べてきた通りこの理論は <秩序ある社会（well-ordered society）> の正義について論じるが、それはもしある社会が正義に適った秩序ある社会であるとしたら、そのような社会が存在するとしたならば、我々はそれをどのように表象したら良いかを教えてくれるのである。理論が記述するものはあくまで理念上の社会であって現実の社会そのものではなく、それを意図してもいない。理論が非常に抽象的な性格を帯びるのはそのためである。従ってその理論は、我々の表象するそのような秩序ある社会が云わば理論上に存在していることを仮定しているのであって、現実の社会がどうすればそうした理想的な社会と成り得るかについて教えてくれるわけではない。それは理論に課せられた問題ではなく、現実の我々市民自身が政治的、経済的、社会的に解決すべき問題なのであり、<公正としての正義> は、その際に我々市民がどのような社会の実現を目指したら良いかを教えてくれるのである。明確な目標やヴィジョンがなければ、我々のいかなる社会改良の努力も虚しいものとなるであろう。

さてロールズが正義の二原理を正当化する自身の道徳哲学を構築するために採用した方法は、ホッブズ [3]、スピノザ [13]、ロック [5]、カント [4]、ルソー [11] といった政治哲学の伝統の中で発展してきた社会契約論の考えをさらに一般化、抽象化したものである。それは**原初状態** (Original Position) と呼ばれる仮想的な契約の場において、自由かつ平等な意思決定主体が、各人にとって合理的と考えられる原理を**正義の二原理**として、相互の同意の下に選択する、と考える。次の引用の中でロールズは <公正としての正義> の契約論的な性格について一般的な注意を与えている。

[*5] これらの中でも特に安定性の持つ格別の重要性については以下で明らかになる。

> 本書の達成目標は、ロック、ルソー、カントに見られるような社会契約という良く知られた理論を一般化しかつ抽象度を一段と高めた、正義の構想の一つを提出することに向けられている。そうした目標を達成するためには、[これらの古典的著者に見られるように] 原初的な契約を特定の社会に入るためのもの、若しくは特定の統治形態を設立するためのものだと考えるべきではない。むしろ本書を導く理念によれば、社会の基礎構造にかかわる正義の諸原理こそが原初的な合意の対象となる。それらは、自分自身の利益を増進しようと努めている自由で合理的な諸個人が平等な初期状態において（自分たちの連合体の根本条項を規定するものとして）受諾すると考えられる原理である。こうした原理がそれ以降のあらゆる合意を統制するものとなる。つまり、これから参入できる社会における協働の種類や設立され得る統治形態を、それらの原理が明確に定めてくれる。正義の諸原理をこのように考える理路を <公正としての正義> と呼ぶことにしよう [p.16]。

上にも述べた通り、そしてこの講義を通じて今後も繰り返し強調することになるだろうが、このような契約の場である原初状態は歴史上の出来事やまして文化の原始的な状態とは何の関係もなく、むしろ諸君が学んだ市場モデルやゲーム理論のモデルに（あるいはメタ数学の形式体系 formal system にさえ）非常に類似した、全く仮想的・抽象的な表象（分析）装置である。それは従って、現実世界の水準（メタレヴェル）ではなく、分析対象（形式体系）として理論の水準（オブジェクトレヴェル）に位置するものである。原初状態の人々（契約主体）は現実の人々の記述ではなく、それを意図してもいない。そして彼らによって原初状態で採択されるのは、伝統的に論じられてきたような政治的統治の具体的な形態（政体）ではなく、政体が服するべき正義の原理である。つまり我々は実際の人間を原初状態の当事者たちのようなものと考えているのではなく、彼らは我々によって哲学的分析のために設定された（創り出された）抽象的人格である。このような抽象的人格を物足りなく感じ、現実の（実際の、自分の身の回りの）人々との間の隔たりを感じた結果、諸君はこの理論が「非現実的」であると非難するかもしれない。実際多くの哲学者がそのように <公正としての正義> を批判した。しかしまさにそうした非難を行う時、つまり「現実の血の通った人間」はこうした抽象的で非現実的な存在ではないと主張する時に、自分が、第 1 章で述べられたイデオロギーの中で、しかもそのことに無自覚に発言していないかどうかを反省してみるべきなのである。諸君はイデオロギーに捕らわれているのではないか、「ヒューマニズム」というイデオロギーに?

諸君が「現実の人間とはこのようなものではない」と言うとき、自分が「現実の人間（人格）」とは何であるか（どのようなものか）を知っていることを暗黙のうちに前提しているだろう。しかし反省してみて欲しいのだが、我々は「人格」や「主体」といった観念を認識していると言えるだろうか? それらは、そして次章以降で述べる通り「主権」や「人権」等の観念もまた、そして「現実性」という観念すら、どれもヨーロッパの近代からこの方の、彼の地の哲学者たちによって育てられてきた哲学的観念である。それらはどれも皆貴重な考えであり、と言うよりも、今では余りにも「当たり前の」考えを表す言葉であり、我々はそれらなしに生きていくことはできない。しかし前章でも述べた通り、我々はこうした文脈で現れる「人間」などにかかわる哲学的観念・主張はイデ

オロギー的なものである、と想定するべきである。少なくともそれらは確固とした科学的（理性的）根拠を持たないことを事実として認めなければならない。何故なら、日常生活ではこうした言葉は不可避的にイデオロギー的に用いられる他はないが、社会やその中で行われる政治を哲学的に即ち理性的に認識しようとしている我々は、これらの言葉を少なくとも十分な吟味を行わずに無造作に用いることはできないからである。我々は、自分が例えば「人格の尊厳」といった言明の意味を客観的に理解している、と主張している（言い張っている）に過ぎず、決して認識しているのではない。イデオロギーとは恐らく認識の対象ではないからである。我々が認識できるのは高々イデオロギーによって生ずる現象であって、イデオロギーそれ自体を理性的に認識することは（恐らく）できない。そして厳密に言えば、我々はその現象をすら認識しているというよりも単に知覚しているだけなのであり、我々が現実を裸眼で（つまり素朴に）見ている（知覚している）時、我々はそれらを全て自己のイデオロギーを通して見ていると想定しなければならない。従って現実についてのイデオロギー的ではない理論的（理性的）認識を得るために、我々は高度に抽象的な概念装置を必要とするのである。

＜公正として正義＞は、オブジェクトレヴェルに形式的表象（分析）装置を設定することによって、メタレヴェルでは回避しようのない我々のイデオロギーをその装置の中で解除しようとする。そしてその装置の中で用いられる概念はどれも可能な限り形式的、抽象的な仕方で用いられる。その結果、それらは非常に単純なものとなる。それらの概念はもはや「厚み」を持たず、それらはある意味では「空疎」で、言わば「明け透け」のものとなる。我々は今やそれらを隈なく見透かすことができる。このようにして形式的な議論は、元々の「人間」や「人格」等の観念が持つ「哲学的な厚み」の中に隠れているかもしれないイデオロギーを理論から締め出そうとするのである。諸君は既にミクロ経済学の市場理論がこうした性格を備えていたことに気づいただろう。その理論で用いられる財（サーヴィス）や消費者、価格といった言葉は全く形式的に用いられ、結論は全て理論の中で厳密に導出された。ロールズは政治哲学の理論もまた同様に演繹的な性格を持つべきであると主張する。

> 実際に我々の与える推論は演繹的論証の水準に達していないとしても、原初状態からの議論は可能な限り演繹的な議論であって欲しいと思う。それを目指す狙いは、当事者による二原理の受容を原初状態の記述に含まれていない心理学的仮説や社会的条件に依存させたくないという点にある。次のような内容の経済学の命題を考えて欲しい。即ち、家計主体は予算制約直線が効用を最大にする無差別曲線と接する財空間の中のある一意的な点に対応する財（商品）を購入する。この命題は需要理論の諸前提から演繹的に導出される。理想としては、我々もこれと同様のことが原初状態からの議論にも当てはまれば良いと思う[*6]。その場合、必要な心理学を当事者の記述に含ませることになり、従って合理的な代表者としての当事者たちは、自分が代表する人々の善を ── それが基本財の説明によって規定される限りで ──

[*6] 実際この後で説明する通り、原初状態の当事者たちによる正義原理の選択は、あたかも（不確実性の存在する状況下での）経済消費者の財の選択に良く似た仕方で行われる。後に述べられる「基本財」の概念は以下で詳しく説明される。

確保しようとする動機によって動かされることになる。そのような者である限りで当事者たちは、人工的な人格、我々の表象装置の住人に過ぎない。彼らは我々の思考実験に登場する役者に過ぎないのである [10, p.147]。

引用の最後の部分で彼ははっきりと、原初状態の当事者たちが「我々の思考実験に登場する役者（人工的な人格）に過ぎない」、即ち彼らは「我々によって哲学的分析のために創り出された抽象的人格である」旨が宣言されていることに注意して欲しい。

次に、格差原理は社会の（主に）経済的格差を問題とする原理であるが、現実には、そのような格差は市民の間に不可避的に存在する能力差、生れ落ちた所得階層の違い等の、自然的及び社会的偶然によってもたらされると考えられる。そして、格差原理を支える根拠はそうした自然によって生ずる人々の間の違いに関する次の根本的見解である。

公理２： 能力、家庭環境などの優れた個人的資質が「その」個人に対して与えられたことは偶然なのであって、道徳的にそれに値するがゆえにそのような生まれつきに恵まれたのではない。有利な立場に生れ落ちた人々は、単に生来の才能がより優れていたというだけで、利益を得ることがあってはならない。

するとそのような優れた資質はその個人に属するものであると同時に、ある意味で何らかの社会的共同資産に準ずるものとして見なされることが可能である。我々は公理２をこの主張をも含めた意味で解釈する。もちろんこれは社会がこれら資質の「所有権」を持つという意味ではない。そもそも原初状態には誰のどのような「権利」を定めるいかなる法律も存在していない。公理２が主張するのは、各人の優れた資質は「あたかも」社会的共有資産で「あるかのように」見なされることができる、と法的ではなく道徳的意味でそう言うのである。ロールズは後の著作『公正としての正義再説』の中でこの点に関して以下のように述べている。

> 共同資産と見なされるのは生まれつきの才能の分布であって、各人の生まれつきの才能そのものではない。個人の一人ひとりに目を向けた場合に各人がそれぞれに持っている才能の全部を社会が所有するというわけではないのである。[...] つまり、[社会が所有すると言えるのは] 人々の間の違いである。そうした違いには同一種類の才能（体力や想像力等々）に関する違いだけでなく、異なる種類の才能の違いも含まれる。こうした多様性が共同資産と見なされるのは何故かと言うと、そのような多様性によって様々な才能をそれらの間の違いを利用して適切に組み合わせれば、無数の相補性が可能になるからである [10, p.131]。

この後でより詳しく明らかになるが、社会的な協働が可能となりそれによって社会がより豊かに成り得る理由は、社会が大きく成るにつれてその中に多様な個人が存在することとなり、そうした様々な面で異なる個人の生み出す成果を組み合わせる[*7]ことで、社会は全体としてより大きな成果が得られるからである。そのように全体として得られた成果が公正な仕方で個々人に分配される社

[*7] 引用の中で**相補性**と言われている。

会こそが即ち正義に適った社会なのである。公理２とこれに基づく（次節で述べる）格差原理を擁護するロールズの文章は有名なものであり、是非とも記憶に留められなければならない。やや長い引用になるがそれに値する力強い言葉である。

> 格差原理は生まれつきの才能の分配・分布を（幾つかの点で [社会の]）共通の資産と見なし、この分配の相互補完性によって可能となる多大な社会的・経済的諸便益を分かち合おうとする、一つの合意を実質的に表している。生まれつき恵まれた立場に置かれた人々は誰であれ、運悪く力負けした人々の状況を改善するという条件に基づいてのみ、自分たちの幸運から利益を得ることが許される。有利な立場に生れ落ちた人々は、単に生来の才能がより優れていたというだけで、利益を得ることがあってはならない。利益を得ることができるのは、自分たちの訓練・教育にかかる費用を支払うためだけであり、またより不運な人々を分け隔てなく支援する形で自分の賦存を使用するためだけである。より卓越した生来の能力を持つに値する人は誰もいないし、より恵まれた社会生活のスタート地点を占めるに値する人もいない。だがもちろん、このことがそうした [生来の能力や社会生活のスタート地点の優劣の] 諸区別を無視したり、ましてや [マルクス主義者の主張するように] 廃絶したりする理由になるわけではない。諸区別を無視・廃絶するのではなく、そのような偶発性が最も不運な人々のために [有利に] 機能するような基礎構造を編成することができる。従って、次のような社会システム ── 代償として相対的利益の補償を与えることあるいは受け取ることがないならば、生まれ持った資産 [資質] の分配・分布における恣意的で無根拠な境遇もしくは社会生活を開始する地位から [不当な] 利益を挙げたり損失を被ったりする人が存在しないような、そうした社会システム ── を創設することを願うのであれば、我々は格差原理へと導かれることになる [pp.136–8]。

人々の生まれつきの才能や家庭的な境遇等に違いがある事は自然の過誤ではなく、まして誰の過失でもない。それは仕方のないことである。重要なのはそうした本人には責任のない、云わば「運に恵まれなかった」人がそれに対して不当に責任を負わされることを防ぐことである。どのようにしてそれを成し遂げたら良いであろうか? 左派（マルクス主義）の人々はそのような格差を原因とする一切の差別を社会が撤廃するべきである、と主張する。我々自由主義者はロールズと共に、それとは違う考え方をする。才能の種類や程度が異なる様々な人々が存在することを所与として、恵まれた人々が彼らの才能を発揮することで達成された成果によって、本人を含む全ての人々の境遇を改善することのできる社会的制度編成が可能であり、その実現を目指すべきであると主張するのである。

人間の合理性とは、相互にそのような互恵的な関係を取り結ぶことなのであり、社会にはそのような互恵的な秩序が備わっていることを、自由主義の哲学的伝統は発見し、それを伝えてきたのである[*8]。もちろん、「社会には本来、互恵的な秩序が備わっている」とは言っても、社会的制度編

[*8] 第 5.1 節で有名な A. スミスの社会的分業の考えこそが、この理念を思想史上始めて明確に表現するべく登場したことを説明する。

成は独りでにでき上がるのものではない。社会の一部分である制度とはそれ自体が人々によって築かれるのであり、社会が本来それの持つ互恵的な秩序を発揮するように、制度は編成されなければならない。そのためには社会のなるべく多くの構成員がそのような互恵的な社会秩序が存在しそれが実現可能であることを理解（認識）して、その考えに（原初状態ではなく）現実の社会の人々が合意していなければならない。何故なら、そうした制度の実現のためにも人々は協力しなければならないからである。現実にはどの先進国もこの主張に社会的合意を与えているとは言えないだろう。<公正としての正義> はその考えが道理に適っており、かつ実際に実現可能であると諸君に訴えている。諸君がその主張に納得し、社会を実際にそのようなものとするべく現実に（メタレヴェルで）働きかけることをそれは願っているのである。

> 以上の所見を踏まえるならば、「生来の才能の分配・分布及び社会状況の偶発性が正義にもとるものである以上、諸制度をどう整備しようとも常に欠陥がつきまとい、この種の不正義が人為的な制度編成に残存するのは不可避である」とする主張を我々は却下しても良かろう。こうした不信の弁は不正義を無視する言い訳としてちょくちょく持ち出される。あたかも死を受容し得ないことと不正義の黙認を拒絶する姿勢とが同じ [位の筋違いな言い分] であるかのような難癖を付けながらである。だが生まれつき [の才能や資産] の分配・分布は、正義に適うものでも正義にもとるものでもない。人々が社会に生まれ落ちて特定の地位を占めているのも、不正義とは言えない。こうしたことは単なる自然発生的な事実に過ぎない。正義に適ったり正義にもとったりするのは、制度がそうした事実に対処する仕方である。貴族制社会やカースト制社会は、こうした [地位の] 偶発性を多かれ少なかれ閉鎖的で特権化された社会階級に帰属することの根拠としているがゆえに、どちらの社会も正義に反している。これらの社会の基礎構造は自然本性に付随する気紛れに立脚している。しかしながら、人間がそうした偶発性に甘んじて [それに] 身を任せる必然性など全く存在しない。社会システムは、人間による制御を全く超えた変革不可能な秩序ではなく人間の活動の一つのパターンに他ならない。公正としての正義においては、そうすることが共通の便益になる場合にのみ、人々は自然本性の偶発性や社会状況の偶発性を利用することを合意する。運の気紛れに対抗する公正な方法の一例が二原理なのである。従って恣意性に対処する以外の方面において不備がある事は論を俟たないにせよ、二原理を充たす制度は正義に適っている [pp.137–8]。

二つの公理はもはやそれら自身の正当化を求められることはない（それゆえに公理なのである）。我々はそれらを自身の熟慮に照らして、ここでは一先ず妥当なものとして受け入れる。「一先ず」と言うのは、今の段階ではこのように言う他ないが、第 2.4 節で取り上げる**反照的均衡**の考えに従えば、理論の前提の妥当性は結論の導出プロセス及びその妥当性から（言わば）「振り返って」与えられると言うこともできる、ということを意味する（詳しくはそこで議論する）。 従ってこれらの公理は我々にとっての真なる命題として前提され、それらは以下で詳しく説明する原初状態の外で（メタレヴェルで）設定されるのである。しかし、これらの公理は原初状態の理論的記述（性格づけ）に対して影響するはずである。以上から明らかと思われるロールズの道徳哲学の決定的に重要な特徴は、秩序ある社会における「互恵性」の果たす役割の重要性に対する認識と、それが「思い

やり」や「利他性」といった高度の道徳性よりもむしろ人間の自然な合理性を根拠とする、という洞察である。そういった特徴が既に、これらの公理によって窺えるのである。

さて原初状態の当事者たちは、各人にとって最も合理的と考えられる原理を正義の二原理として相互の同意の下に選択するのであった。ところで「各主体は自身にとって合理的な選択を行う」とは、いかなる意味であろうか。ある行為が「合理的」か否かは、その行為の目的に照らして判断しなければ意味をなさない。以下でより詳しく説明する通り、原初状態の人々は自分の具体的な人生計画がいかなるものか知らないと仮定されている（**無知のヴェール**と呼ばれる）。しかし、各々は具体的には分からないが、自分が何らかの人生計画を抱くであろうことは知っていると見なされている。人々は、それが何であれ、そのような自分の計画を成功に導く可能性が最も大きくなるような社会編成 (基礎構造）を保証する正義原理を選択すると考えるのである。そのために、ロールズは**基本財（善）**と呼ばれる概念を提案した。これは、どのような計画を遂行するにあたっても有用であると考えられるような、様々な「財（善)」を含んでいる。具体的には、(諸）権利、(諸）自由、(諸）機会、所得 (富）などが基本財の例である [8, p.124]。また中でもロールズは、「自尊の感情の社会的基礎」を重要な基本財として挙げている [8, 第 67 節]。当事者たちは各々が「最大量の」基本財を獲得できる見込みをもたらす社会編成を導くような（少なくともそれと両立するような）正義原理を選択するものと想定される。ここで「基本財の最大量」なる表現が意味を持つためには、様々ある基本財を何らかの単一の指標に還元する必要があるはずだが、ロールズはこのような操作が可能であるという仮定の下に二原理導出の議論を行うのである。彼は、政治哲学の議論もミクロ経済学やあるいはゲーム理論のそれのような演繹的性格を持つべきであるという意味のことを述べていたが、実際 <公正としての正義> はそれらの学問に良く似た理論的設定が行われていることに気づいただろう。そしてそれらの学問との類似は単に理論設定のみにはとどまらないのである。

ミクロ経済学の価格理論やゲーム理論では、「市場」や「ゲーム」の抽象的（形式的）な「モデル」が提示され、分析が施され、その結果についての何らかの「解釈」が与えられたことを思い出そう。例えば、そのような形式的なモデルに対して「競争均衡はパレート最適である」という厚生経済学の基本定理が証明され、その定理に対して「市場はそれが競争的であるに従って効率的な資源配分を実現する傾向がある」という解釈がなされる。ゲーム理論で「囚人のジレンマ」が提示され、それに対して「自己にとっての合理的な行動の結果は必ずしも社会全体にとっての最善の結果をもたらすとは限らない」という解釈が与えられる、等々。我々はこういった議論構成を、「形式体系において得られた結果に対してメタレヴェルでの解釈を与える」というように表現することができる[*9]。経済学やゲーム理論においては、こうして得られた解釈に対してその理論的含意以上の意味づけは通常は求められない。しかし <公正としての正義> は（政治）哲学の理論であり、得られた結論が本質的に価値判断を含むので、解釈の問題はより微妙かつ複雑である。つまり正義の二原理は、原初状態という形式体系（一種のモデル）において先ず理論的に演繹された結果として得られるのだが、この段階では二原理は未だ原初状態の当事者たちにとっての正義原理である。我々

[*9] 先程のフォイエルバッハ・テーゼとの関連で言えば、ここで解釈されているのは飽くまで形式体系であって現実世界ではないことに注意せよ。

はその正義の二原理をメタレヴェルで吟味・解釈し、それが反照的均衡の状態にあると判断できれば、正当な正義原理として、即ち我々自身にとっての正義原理として受け容れるのである。

数学基礎論（メタ数学）との類推から、こういった性格を備える <公正としての正義> は時に**メタ倫理学**と呼ばれることがある。<公正としての正義> は一つのメタ倫理学である。ロールズは <公正としての正義> のこうした理論上の性格を数学基礎論（メタ数学）のそれに例えて次のように述べている。

> 例えば、論理学及び数学基礎論における言明の意味と正当化の理解が、フレーゲとカントール以降の [以下に述べるゲーデルに至る] 発展のおかげで著しく深まっていることに注目してほしい。論理学や集合論の基本構造及びそれらと数学との関係についての知識は、こうした一連の主題にかかわる哲学の在り方をすっかり変えてしまった。そうした変化は、概念分析や言語論的な探求によっては到底なし得なかっただろう。決定可能かつ完全な体系、決定不可能だが完全な体系、不完全でかつ決定不可能な体系、数学・論理学の諸体系を以上の三つに分割したことの結果（ゲーデルの不完全性定理 [1]）を観察するだけで良い。<決定可能/不可能> や <完全/不完全> といった概念を例証する論理の体系が発見されたことにより、論理学及び数学における意味と真理を巡る問題は深甚な変化を被った。ひとたび道徳の構想の実質的内容がより良く理解されたとすると、同じような転換が生じるものと思われる。恐らく道徳判断の意味と正当化の問題に対する説得力のある解答は、他の仕方では見出すことはできないだろう [p.72]。

<公正としての正義> と数学基礎論との比較は非常に的確である。実際、原初状態という（ある程度）形式化されたモデルの中で証明された命題に対して、日常言語における（「正当である」という）意味づけ（解釈）がなされる、というこの議論構成は、ゲーデルの不完全性定理の証明 [1, 2] において、完全に形式化された体系の中で、つまりオブジェクトレヴェルで証明したある形式的命題について「(ω-) 無矛盾な形式的体系には決定不可能な命題が存在する」というメタレヴェルにおける日常言語での結論を引き出す手続きに非常に似ている。その意味で我々は、「正義の二原理はメタ倫理学の定理として（その真理性が）証明される」と言うことができる。引用の最後でロールズが「道徳判断の意味と正当化の問題に対する説得力のある解答は、他の仕方では見出すことはできないだろう」と述べていることに注意して欲しい。但し経済学などと同様に、メタ数学の結論も何らの価値判断を含まないので、反照的均衡に類似した手続きは必要とされない。反照的均衡こそ、これらの理論的学問の中で <公正としての正義> のみに特有の方法論的手段なのである。なお不完全性定理の証明は第 4.4 節の補論である程度詳しく説明する。

既に述べた通り原初状態では、各人は無知のヴェールと呼ばれる個人情報の制約に服していると仮定される。即ち各主体は、現実世界での自身の境遇（年齢、性別、才能、家庭環境など）についての一切の個人情報を知らない状態で原理の選択を行うと仮定されるため、選択の結果はこのような個人の偶然の条件に全く依存していない。

> この状況 [原初状態] の本質的特徴の一つに、誰も社会における自分の境遇、階級上の地位や

> 社会的身分について知らないばかりでなく、持って生まれた資質や能力、知性、体力その他の配分・分布においてどれ程の幸運・不運を被るかについても知らないというものがある。さらに、契約当事者たちは各人の善の構想や各々に特有の心理的傾向も知らない、という前提も加えよう。正義の原理は <無知のヴェール（veil of ignorance）> に覆われた状態のままで選択される。諸原理を選択するに当たって、自然本性的な偶発性や社会状況による偶発性の違いが結果的にある人を有利にしたり不利にしたりすることがなくなる、という条件がこれによって確保される [p.18]。

このような理論的条件が、本質的には、正義の二原理の客観性・正当性を保証するのである。

> 全員が同じ状況に置かれており、特定個人の状態を優遇する諸原理を誰も策定できないゆえに、正義の原理が公正な合意若しくは交渉の結果もたらされる。原初状態という状況（即ち全当事者の相互関係が全く対称的であること）が与えられるならば、こうした初期状態は道徳的人格（moral persons）である全ての個人にとって公正なものとなる。[...] 原初状態とは適切な <契約の出発点をなす [社会の] 状態（initial status quo）> であって、そこで到達された基本合意は公正なものとなる、と言って良かろう。これが <公正として正義> という名称の適切である事を説明してくれる [p.18]。

ここに言われる「道徳的人格」とは、次のように定義される <公正としての正義> の独自の概念である。

> ここで道徳的人格というのは、自分自身の諸目的を有し且つ（更なる想定として）正義感覚を発揮できる合理的な存在者のことである [ibid.]。

後の『政治的リベラリズム』及び『再説』においては道徳的人格は自由で平等な人格の政治的概念としてさらに詳細に規定された。彼らは次の二つの道徳的能力を備えた市民である。

> (i) そのような能力の一つは正義感覚への能力である。これは社会的協働の公正な条項を明確化する政治的正義の原理を理解し、適用し、それに（単に合致しているだけではなく）準拠して行動する能力である。
> (ii) もう一つの道徳的能力は善の構想への能力である。それは善の構想を持ち、[必要ならそれを] 修正し、合理的に追及する能力である。そのような構想は整然とした一群の最終的な目的・目標であり、これが人生において価値あるものは何か、あるいは言い換えると完全に価値ある人生と見なされるものは何かについて、ある人格が持つ構想を明確にするのである。そのような構想の諸要素は一定の包括的・宗教的・哲学的あるいは道徳的教説の中に位置づけられ、それによって解釈されるのが通常であり、これらの教説に照らして様々な目的・目標が順序づけられ、理解されるのである [10, pp.31–2]。

(i) の中の「社会的協働の公正な条項」の考えは既に社会的協働の概念そのものの核心に含まれていたことを思い出そう。これは非常に重要な考えであり、後に、市民が「合理的であること」と「道

理に適っていること」との違いを説明する際にも再び取り上げられる。要するに「自由で平等な市民」とは、「道徳的人格として公正な協働のシステムである（秩序ある）社会の良き（bona fide）メンバー足り得る資格を備えた市民」を意味する。なるほどこの概念は、もしかしたら未だイデオロギー的なものであるかもしれない。しかしここで重要なことは、原初状態の中の道徳的人格の概念は理論の要請に沿うように構築されるべきものであることをロールズが明晰に自覚しており、実際彼が行っていることはそれ、つまり概念の構成であるということなのである。そうして構築された概念が有効であるか、また正当であるかどうかは、出来上がった理論とそれから生ずる結果の全体に照らして判断されるべきものである。一般に理論の中で用いられる諸概念を、それら相互の関係から切り離してそれ単独で批判することにはあまり意味がない。例えば既に述べたことだが、上のような原初状態の設定を見て「これらの当事者たちは何らの個性をも備えておらず、原初状態には彼ら相互の共同体としての関係が全く存在しないがゆえに、こうした考えは現実（あるいはあるべき現実）を捉えることに失敗している」といった類の批判をする哲学者たちがいる。例えば M. サンデルは、ロールズによって定義された原初状態の当事者を「負荷なき自己」と呼ぶ。彼によればそれは、

> 偶発的に与えられる全ての属性が自我からはぎ取られているので、自我には本質的に負荷がなく、それは前もって境界づけられており、目的よりも優先される一種の超経験的な地位であって、つまりは行為や所有が限りなく希薄であるような純粋な主体 [12, p.107]

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

> いかなる意味でも、取引（や討論）に要請されるのは、利益・選好・権能・知識に関して、取引する者の間に何らかの違いがあることなのに、原初状態にはそのような違いは何もない [12, p.147]

からである。しかしそうであるとしたら、

> 原初状態における同意の説明は、[我々を] 困惑させるものとなる。と言うのは、もしも取引のための基礎が何もないのであれば、たとえ満場一致の同意であるとしても同意のための基礎があるかどうかも疑わしくなるからである。「誰かが適当に反省した後で、ある正義の構想を選好すれば、全ての者がそれを選択し、そして、満場一致の同意が達成できる」とロールズは述べている。しかし、何故「そして」なのか。その構想が（既に前もって）発見されているとしたら、満場一致の同意は何を付け加えるのか。[...] そのような環境において「同意すること」は何を意味しているのか、[...] 全ての者が同じ構想を選好するという状況で、「同意」は何を付け加えるのか [12, p.147–8]。

つまり、原初状態において議論の上ではいかにもそこに存在する人々が正義の二原理を選択して

いるかのように述べられているが、彼らは実際には何も「選択」などしておらず（選択など実際にはできず）、彼らによってなされたと主張される選択とは実はロールズというある特定の哲学者によって「既に前もって発見されて」おり、彼によってなされているだけではないのか、というのがサンデルのここでの論点であるように思われる。この批判は当っているだろうか。

原初状態は理論的な表象装置であるという先の主張を繰り返すことになるが、我々は原初状態の人々の意思決定を、あたかも加速器の中での素粒子の反応を外部から客観的に観察する物理学者のように眺めているのではない。「いかなる意味でも、取引（や討論）に要請されるのは、利益・選好・権能・知識に関して、取引する者の間に何らかの違いがあることなのに、原初状態にはそのような違いは何もない」とサンデルは言う。サンデルは、彼の言う「取引者間の違い」を設定すれば、人々が自らの意思で討論をしてくれて、我々はそれを黙って見ていれば良いとでも言うのであろうか。彼らの間に個人情報や道徳的信念などの違いが設けられていないのは、そういった性格についての設定を人々の間で対称的に配置することによって、彼らが原初状態で平等かつ対等な立場にいるべきであるという我々の理論的要請に応えるためなのである。また、「原初状態で選択をしているのはロールズであって、人々ではない」ともしサンデルがそう言うのであれば、それはある意味で本当である。「このように設定された原初状態の当事者たちにかくかくが示されたならば、彼らはしかじかの選択を行うはずである」と判断するのは、確かに原初状態を設定したロールズ（と我々）である。原初状態とは我々（ロールズ、諸君、私）が設定した表象装置であって、そこで何が起こるかを我々が推論し、その帰結の当否もまた我々が、自身の理性と良心に尋ねるのである。それが哲学的分析というものではないであろうか。むしろ我々はそれをソクラテスの伝統にまで逆上る、道徳哲学の唯一つの真正な方法であるとすら主張したいと思う。ホッブズはこのことを非常に良く理解していた。何故なら彼は、ソクラテスが常に重んじていたデルフォイの神託「汝自身を知れ」を自己の政治・道徳哲学の方法論として解釈していたからである。彼によれば、その言葉が意味するのは

> ある一人の人間の諸思考と諸情念が、他の一人の人間の諸思考と諸情念に類似しているために、誰でも自分の中を見つめて、自分が思考し判断し、推理し希望し恐怖し等々する時に、何をするか、それはどういう根拠によってかを考察するならば、彼はそうすることによって、同様な場合における他の全ての人々の諸思考と諸情念がどういうものかを知るであろう、ということである [3, p.39]。

我々は、まさにそのような分析を原初状態を通じて行なうのである。つまり原初状態とはそういった分析を行なうための表象装置なのである。このように、サンデルには原初状態の理論的意味とその動機についての根本的な誤解があるように思われる[*10]。

しかし、原初状態でたとえ各人が個性を備えていないとしても、そこには複数の主体が存在していると仮定されなければならない。原初状態の人々は個性を持たないのだから、それでは一人の人

[*10] いわゆる「共同体主義」のもう一人の代表者であるマッキンタイア [6] からの批判については鈴木 [14] を参照して欲しい。

間を考えているのと同じだなどということには決してならない。何故なら、ただ一人の主体しか存在しない原初状態においては、その人が好む原理を自由に選択することが許されるだろうし、そしてその結果をその社会のたった一人の住人である当人が「正義に適っている」と主張しても、それには何の意味もないであろう。言い換えればそこには <正義の状況> は存在せず、そのような原初状態においては「正義原理を選択する」という行為にはそもそも意味がないだろう。また、そのような原初状態においてはどのように考えられた「権利」の概念も無意味である。たった一人しか存在しない社会で、その人が何らかの権利を持つとか持たぬとか述べても意味がないことは明らかであろう。従って「唯一人の当事者が存在する原初状態」という概念は、正義の問題を考察するという理論の目的にとっては意味がないのである。しかし興味深いことに、「唯一人の当事者から成る原初状態では正義及び権利の概念は無意味である」というこの命題自身には意味があるのだ[*11]。この命題は何を意味しているのであろうか。それは、「正義」や「権利」（そして恐らく「自由」もまた）といった概念は、社会から孤立して一人きりの環境で考えられた個人においては意味を成さないということではないのか? それらは社会の中でしか意味を持たない、つまり、それらの概念は個々の人格や彼らの行為に属する何らかの「性質」ではなく、人々の間の「関係」を意味する概念なのだということを意味しているのではないか?

我々は「一人きりの主体が存在する社会（原初状態）」という一見馬鹿げた観念を、しかしはっきりと明晰に表象することを通じて、このように一度気が付いてしまえば当たり前かもしれないが、しかし無意味とは決して言えない認識を得ることができた。哲学的認識とは、一般にこうした性格のものである。つまりそれは、自然科学の命題とは違って、ある意味で常に我々の眼の前にある（ずっと眼の前にあった）事柄なのだが、それを指摘されるまで殆ど意識に昇る事のない、そうした認識なのである。我々が「裸眼」では中々それらを見ることができないのは、恐らく例のイデオロギーが我々のそうした認識を妨げる働きをするのであろうと思われる。例えば今の場合、それは「自然主義的（あるいは経験論的）イデオロギー」とでも呼ぶべきものである。そのイデオロギーは「権利」（経済学においては「価値」）のような抽象的な概念を相互の関係ではなく、「自然権」（経済学では「労働価値」）などと称して、それらを担う対象（主体や財）自身の固有の属性として表象しようとする、哲学者も含む全ての人々が持つ極めて自然な心理的傾向から生ずる。権利や価値のような概念は恐らく本質的に抽象的な性格のものであるのだが、そうした言葉が哲学者によって概念として提起される最初の段階で、彼らはそれらの抽象的な観念をはっきりと表象するための何らかの具体的なイメージを必要とするのであろう。実際こうした発想は、これらの概念が哲学の歴史に登場した時に、即ち T. ホッブズや A. スミスの思考の中に、既に見られるのである[*12]。

我々は哲学的表象装置を設定しそれを分析することによって、そうしたイデオロギーを免れた理性的認識を得ることができる。そしてこれこそが哲学的表象装置を設けることの理由なのである。

[*11] 実際我々は第 8.2 節で自然権が矛盾を含んだ概念であることを証明するが、その議論においてこの命題は決定的な役割を果たす。

[*12] 先ほどのサンデルによるロールズ批判もあるいはこの種のイデオロギーから発せられたものかもしれない。明らかに彼は原初状態の当事者たちに対して、自分が現実の人々に抱くイメージを投影しているからである。また、A. スミスについては第 5.1 節と 5.2 節で詳しく検討したい。

ロールズは、原初状態の当事者たちを理論的に次のように特徴づける。

> 公正としての正義の特徴の一つは、初期状態における契約当事者たちが合理的でかつ相互に利害関心を持たない（rational and mutually disinterested）と考えるところである。この事は当事者たちがエゴイストである、つまり富や名声、支配・威圧といった一定の利害関心しか眼に入らない個人であることを意味しない。しかも彼らはお互いの利害に関心を寄せるものではないと見なされている。[...] さらに、合理性の概念は可能な限り狭く ── 所与の目的を達成するために最も効率的な手段を取ることという経済理論的な意味で ── 解釈されなければならない。後ほど [第 25 節で] 説明するように、私はこの合理性概念をある程度修正する積りであるけれども、そこに物議をかもす倫理的な要素を盛り込むことは避けなければならない。初期状態は広く受け容れられている諸条件によって特徴づけられねばならないからである [p.20]。

引用の最後の部分で述べている「合理性概念の修正」とは、ここで述べられた経済理論的な意味での（狭い意味での）合理性（rationality）を、理性的態度ではあるが単なる合理性とは異なった「道理に適う（reasonable）」という概念に置き換えることを指している。これについて詳しくは第 4.1 節で説明する。そこで我々もまたこの拡張された合理性の概念に基づいて、上の引用に述べられたロールズによる原初状態の定式を修正する。そして繰り返しになるが、引用の初めにある「当事者たちは相互に利害関心を持たない」という仮定が彼らの自己中心主義（エゴイズム）を意味しないこともまた、この当事者たちが哲学的分析のためにロールズ（または我々）によって設定された仮想的・抽象的な人格であって、現実の市民（我々自身）の記述・描写ではないからである。彼らは実際に市民として生活するのではない。彼らの果たす役割は原初状態の中で最も道理に適った原理に同意を与えることに限定されている。

> 正義の諸原理を受け入れ、それに対応する正義感覚を持って日常生活をおくる人々の動機づけと、原初状態の人々の動機づけを混同してはならない。[...] 互いに関心を持たないという原初状態の当事者たちの特徴づけは、単に間接的に、即ちそれが原理の合意に与える影響を介してのみその他の [現実の市民たちが抱くような] 動機づけを定めるものに過ぎない。秩序だった社会の市民の達成目標や道徳的情操は、正義の原理及び（正義に適った制度の下で機能すると想定される）心理学の法則とが合わさって形成されることになる [pp.201–2]。

『正義論』では、引用の最後の「現実の市民の達成目標や道徳的感情」を原初状態の中に顕に盛り込むことは意識的に避けられている。上に述べられているように、これらは原初状態ではなく現実のリベラル社会の市民たちが有すると想定されている彼らの道徳的特質である。『正義論』では、原初状態の当事者たちに負わされる道徳的性格は、経済学の言う意味での合理性という最小限度のものにあえて制限されている。これは正義原理を最も一般的な設定から導出しようとするためであって、ロールズは「政治哲学の理論は道徳的に「薄い（thin）」ものであるべきだ」と主張した。しかし原初状態の当事者たちの道徳的性格の設定をどの程度薄くするべきかは初めから明らかなものでは決してなく、その設定によって可能な議論と結論の全体から判断されなければならない。『正義

論』におけるこの最小限度の（最も薄い）設定は適切であったとは言い難く、むしろ過度のものであったことが後で分かる（第 3.3 節参照）。しかしそれでも、ここまでの原初状態の記述から既に、功利主義原理が原初状態で却下されるであろうことを予想させる根本的な直観が得られる。

> 自分たちの権利を強く要求し合える資格を備えた、平等な存在者であると自分を見なす人々が次のような原理に合意することは殆どあり得ないのは即座に見て取れる。[その原理とは] 他の人々が享受する相対的利益の総和がより大きくなるという理由だけを持ち出して、ある人の暮らしの見通しが悪くなることを要求するような [功利主義] 原理がそれである。全員が己の利害関心（つまり、自分の善の構想を促進する能力）を保護することを望んでいるがゆえに、関係者の満足の正味残高（net balance）がより大きくなることと引き換えに、誰も自分の損失が永続するのを [たとえしぶしぶとでも] 受け容れるはずはない。[...] 従って功利主義原理は相互の相対的利益を目指す平等な人々から成る社会的協働の構想と相容れないもののように思われる。秩序立った社会の観念に事実上含まれている <互恵性（助け合い）> の理念とも、功利主義原理は両立しそうもない [p.21]。

この引用においても最後の二つの文章で社会的協働と互恵性の考えが再びさり気なく現れている。既に述べたように、これらの考えこそ以下の講義全体を通じて我々を主導する基本的な観念である。自由主義の掲げる**自由**（liberty）という根本理念はこれらの考えなしでは成り立たない。人々の自由を実現するための公正な協働のシステムたる <秩序ある社会> において、その自由は互恵性を支えにして（それを基礎として）初めて可能である、というのが <公正としての正義> の根本的な主張である。

さてここまでに述べられてきたことから、原初状態という分析装置は幾つかの異なった観点から表象されることが分かる。ロールズは三つの観点を区別する。

> 三つの観点を区別することが重要である。即ち、原初状態の当事者たちの観点、秩序だった社会の市民の観点、そして最後に私たち自身の観点 ── <公正としての正義> を精緻化し、正義の政治的構想として吟味する <あなたと私の観点> である。最初の二つの観点は <公正としての正義> の構想に属しており、この構想の基底的理念を参照することによって特定される。[...] 原初状態は <公正としての正義> を練り上げているあなたと私によって設立される。それゆえ当事者たちの自然本性は私たち次第 [でどうにでもなるもの] である。即ち当事者たちとは、私たちの代表・再現 [表象] の装置に居住している単なる人工的な創造物に過ぎない。当事者たちの熟議、そして私たちが彼らに帰属させる動機を、現実の人々の或いは秩序だった社会の市民たちの道徳心理の説明であると勘違いされてしまうと、<公正としての正義> は不当に誤解されることになる。[...] 第三の観点 ── あなたと私の観点 ── は <公正としての正義>、そして実は他のどのような政治的構想でも、そこから評価されなければならない観点である。この観点において反照的均衡のテストが執り行われる [9, p.34]。

初めの二つの観点、当事者たちの観点と秩序だった社会の市民の観点は共に我々がここまでオブジェクトレヴェルと呼んでいた原初状態の中の観点であり、上の引用が『政治的リベラリズム』か

ら行われていることからも窺われる通り、実は『正義論』においてこれら二つの観点の違いはあまり問題ではなかった[*13]。それに対して三つ目の観点は即ち原初状態の外からの観点つまりメタレヴェルでの観点であり、それとオブジェクトレヴェルの観点との区別はもちろん本質的である。引用で言われているように、反照的均衡はこの観点から遂行されるのである。

本節の初めにも述べた通り、正義の二原理は社会の基礎構造に対して適用される。即ちそれは、秩序ある、正義に適った社会が充足していなければならない基本原則である。しかし基礎構造の仕組みの如何にかかわらず、凡そどのような社会に暮らす人であっても、人間には無条件に負わされた幾つかの義務が存在するとロールズは主張する。彼はそれを**自然本性的義務**と呼ぶ。具体的には以下のものがそれにあたる。

1. 自分に過度の危険もしくは損失をもたらさずに可能であるならば、困難に陥っているまたは危険にさらされている他者を支援する義務。
2. 他者に危害を加えたり傷つけることを控える義務。
3. 不必要な苦しみを生じさせない義務 [pp.153–4]。

これらの義務は対等な道徳的人格の全員に対して、彼らの自発的行為やその時の社会の制度や慣行とは無関係に適用される。<公正としての正義> は自然本性的義務を原初状態の中で分析・吟味の対象とすることはない。従って「自然本性的な義務が全ての市民に無条件に課される」という要請は理論にとって公理に準ずる性格を持つ。あるいは既に述べた二つの公理よりもさらに強い意味での公理とすら呼べるかもしれない。何故なら第４章で見るように、公理１と２は反照的均衡の対象として明示的に吟味されるが、自然本性的義務の公理は無条件の要請として前提されるからである。それが無条件の要請となるのは、正義原理が市民にいかなる責務（義務）を要請することになろうとも、それらは自然本性的義務に背反せず、それどころかむしろ後者をその根底に持つ要請となるであろうと無理なく想定されるからである。正義原理の要請する責務はむしろ必ずしも全ての市民に対する一律の要請ではなく、社会の恵まれた人々をより強く拘束する場合すら想定されるだろう。

> <公正としての正義> が [自然本性的義務のような] 無条件の諸原理を許容するという事実にはつじつまの合わないところや意外なものは何も存在しない。原初状態の当事者が無条件に妥当するものとして定式化された自然本性的な義務を定める諸原理 [公理] に合意することが示されれば十分なのである。公正の原理は正義に適うように編成された制度を遵守するように求めるものであるので、その守備範囲は正義の自然本性的義務から生じた既存の市民どうしの絆を支持するであろうという点に注意せよ。従って人によっては制度を遵守しかつ

[*13] 「秩序だった社会の市民の観点」には我々自身がそのような社会の市民に対して期待する何らかの理想的な性格が含まれている。現在の文脈ではそのような市民は少なくとも先に述べた二つの公理を受け入れていると考えられるだろう。それに対して当事者の観点にはそうした理想的な性格が含まれる必要はない。しかしその場合でも、彼らはそこで設定された条件に対して首尾一貫した態度で意思決定を行うと（メタレヴェルで分析を行う）我々の観点からは想定されなければならない。第 4.3 節ではリバタリアンの正義原理が採択される原初状態の分析を行うが、それは「当事者たちの観点」から表象されることになる。

> 自分の務めを果たす責務と自然本性的な義務の両方を負わされる可能性がある。人が政治的制度に拘束される仕方には複数あることに注意する必要があるだろう。自然本性的な義務は殆どの場合 [他の政治的義務に比べて] より基底的であるのだが、それはその義務が市民を一般的に拘束するものであってかつそれが効力を持つために自発的な行為を必要としないからである。他方で公正の原理は、例えば公職に携わる人々やより恵まれた状況に置かれたおかげで自己の目標を促進できた人々だけを拘束する [p.156]。

従って自然本性的義務は民主的な社会の市民だけに課せられた義務ではなく、凡そ他のいかなる政体に暮らす人々に対しても適用される義務であるので、第 II 部で論じられる国際社会の正義を巡る議論においても前提とされることになる。

（成功した）正義の理論とは即ち、二つの公理から二つの正義の原理を無理なく自然に導出する議論の総体を言うのである。ロールズの偉大な成果は、このような議論の枠組みを <原初状態> という理論的装置を工夫することによって設定し、哲学史上最も完成度の高い理論を提出したことである。しかし彼自身が断っているように、その理論はもはやそれ自身いかなる改訂も必要とされないような「完成態」ではない。

> 私の提案する解答が全ての人に納得してもらえる保証はない。そこで先ず公正としての正義は（それ以外の契約説の理論と同様に）次の二つの部分から成り立っているという点を強調しておくと良いだろう。即ち (1) 初期状態 [原初状態] 及びそこに課せられている選択問題の解釈、(2) そこで合意される一組の諸原理の論証、である。この理論の (1) の部分（若しくはそれを修正したもの）が受け容れられても、残りの (2) の部分はそうはいかないことや、むしろ逆に (2) だけ容認される場合も起こり得る [pp.22–3]。

次章で説明するが、実際には多くの哲学者は原初状態とそこでの選択問題の解釈 (1) を受け容れたが、二原理導出の論証 (2) は深刻な批判を受けた。我々はその主なものを概観した後、正義の二原理をこうした批判から救出するべく、(1) と (2) の両方を見直すことになるだろう。この講義の最も重要な目的は、ロールズの議論を吟味しそこに含まれる曖昧さを取り除くことによって、理論の完成度とその信頼性を高めることである。

我々は原初状態についてのロールズ自身の次の論評を以って本節を結ぶことにする。実際、これらの的確で簡潔な言葉に対してこれ以上一体何を付け加えることができるだろうか。

> 一定の正義の諸原理が平等な初期状態において合意されるだろうという理由で以って、それらの原理が正当化されると本書は主張する。この原初状態は純粋に仮説的なものだという点を私は強調してきた。こうした合意が決して現実にはもたらされないとすれば、道徳的なものであろうとそうでなかろうと、そもそも [このように仮説的に合意される] 原理に我々が何らかの興味・関心を抱くべきだなどとどうして言えるのか —— こう問われるのは当然だろう。原初状態の記述において具体化されている条件は、我々が事実上受け容れているものだからだ、というのがその答えとなる。あるいは、実際に受け容れられているとまでは言えないとしても、哲学的な熟考・反照を通じて受け容れるように我々を促すことは恐らく可能だ

ろう。契約を結ぶ状態の各側面にそれらを支持する根拠を付与することができる。こうして本書がこれからなすことは、諸原理に関する（十分に考慮した上で、それらの条件が道理に適っていると承認することに我々がやぶさかでない）複数の条件を一つの構想へとまとめ上げる以外のことではない。そうした諸条件は、社会的な協働の公正な諸条項に対する制約（limits）と見なし得るものを表現している。従って、原初状態の理念を捉える一つのやり方は、当該の条件の意味を概括しそれらの帰結を引き出すのを助けてくれる <解明のための仕掛け（expository device）> であるとこれを見なすことである。他方で原初状態の構想は、自らをさらに精緻なものへと仕上げることを勧める直感的な観念でもある。そうした精緻化の作業は、道徳的な [前提・原理・判断の三者間の] つながりを最も上手く解釈し得る観点を明瞭に定義するように我々を導く。我々は自分たちの目標を遠方から描き出すことを可能にする構想を必要としている。<原初状態> の直感的な観念こそが、この作業を我々自身に代わって実行してくれる [pp.30–1]。

この講義が求めているものとはまさに「原初状態をさらに精緻なものへと仕上げることを通じて、道徳的な、前提・原理・判断の間のつながりを最も上手く解釈し得る観点」を明瞭に定義し、我々の暮らす現実からは未だ遥かな目標を、しかし「今・この場所から描き出すことを可能とする構想」に他ならない。

参考文献

[1] Gödel, K., (1931) "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", *Monatshefte für Mathematik und Physik* **38**, 173–198,『不完全性定理』林晋・八杉麻利子訳、岩波文庫　2006 年

[2] Gödel, K., (1934) "On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems", in *Kurt Gödel Collected Works* Volume I, edited by S. Feferman et al, Oxford University Press, Oxford, 1986.

[3] Hobbes, T., (1651) *Leviathan*, London,『リヴァイアサン』(I〜IV) 水田洋訳、岩波書店 1993 年

[4] Kant, I., (1797) *Die Metaphysik der Sitten*,『人倫の形而上学』（カント全集 11）樽井正義・池尾恭一訳、岩波書店 2002 年

[5] Locke, J., (1690) *Two Treatises of Government*, London,『統治二論』加藤節訳、岩波書店 1993 年

[6] MacIntyre, A., (1981) *After Virtue*, 2-nd edition (1984) University of Nortre Dame Press,『美徳なき時代（原書第 2 版）』篠崎栄訳、みすず書房 1993 年

[7] Marx, K., and F. Engels, (1845-6) *Die Deutche Ideologie*,『ドイツ・イデオロギー』広松渉編・訳、岩波文庫 2002 年

[8] Rawls, J., (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press (1999) Revised edition,

『正義論 (改訂版)』川本隆史他訳、紀伊国屋書店 2010 年

[9] Rawls, J., (1993a) *Political Liberalism*, Columbia University Press,『政治的リベラリズム（増補版）』神島裕子・福間聡訳、筑摩書房 2022 年

[10] Rawls, J., (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press,『公正としての正義：再説』田中成明他訳、岩波書店 2004 年

[11] Rousseau, J.J., (1762) *Du Contract Social*, Pléiade, Gallimard 1964,『社会契約論』中山元訳、光文社 2008 年

[12] Sandel, M., (1998) *Liberalism and the Limits of Justice 2-nd edition*, Cambridge University Press,『自由主義と正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房 1999 年

[13] Spinoza, B., (1677b) *Tractatus Politicus*,『国家論』畠中尚志訳、岩波書店 1995 年

[14] 鈴木岳著『ロールズ正議論の再検討』経済研究（明治学院大学経済学部紀要）2014 年