3.1. アロー等による批判

この節では主に 3 人の経済学者、つまり K. アロー、J. ハーサニーそして A. セン等による<公正としての正義> への批判を順に検討していく[*1]。前章で見たようにロールズはミクロ経済学（ゲーム理論）の考え方や概念を巧みに用いて正義の二原理を導出した。政治哲学にこうした経済学的な方法論を持ち込んだことはそれ自体ロールズの非常に独創的な貢献と見なされ、その結果 <公正としての正義> は哲学者のみならず経済学者からも注目されることになったのである。同時に専門の経済学者には、そのように経済学から借用された理論的道具の用い方についての問題点もまたはっきりと眼に入ったと思われる。

アロー [1] は、<公正としての正義> に対する経済学者からの最初の本格的な批評であり、その後のロールズ批判の口火を切り、それらを主導した重要な論文である。アローは先ず第一に <公正としての正義> の根本的前提である「自由の（福利厚生に対する辞書式の）優先性」、即ちロールズのテーゼ

自由は自由によってしか制限されない

を問題にする。その批判の内容は次節で紹介するハートの批判と基本的には同型のものであり<公正としての正義> にとって非常に深刻な問題である。彼はハートとは独立に（発表は同年） <公正としての正義> に対して最も本質的と思われる批判を行ったのであった。つまりアローは、ロールズがそのテーゼの正当化に対して経験的な判断を根拠とする論証しか与えていないと述べた上で、ロールズの設けた設定の下では、功利主義者もまた自由の優先性に関して同様の判断を行うであろうと指摘する。

> 非常に重要な論点であるにもかかわらず、自由の優先性に対する決定的な論証は著書の後半（『正義論（旧版）』英語版 pp.541–548）において行われる。鍵となる議論は、自由の優先性が全ての当事者たちから選好される、[しかも] 技術的に言えば、全ての当事者は基本財に対して自由を先頭とする辞書式選好順序を持つ、とされるのである。[その意味は] 二つのいかなる情況の比較においても、各人は常に自由をより多く含む情況の方を選択し、これは（所得などの）他の基本財の多寡によらない。二つの情況が同量の自由を含むときに初めて、所得をより多く獲得できそうな情況を選択することになる。[この仮定を正当化するためにロールズは次のように述べる。]「この仮定は、一定の水準の所得が得られている情況では当事者たちは自由を引き換えとして彼らの経済的厚生の改善をはかったりはしない、という想定に基づく。社会の文化的状況が好転するに従って、社会的・経済的利益の追加的な重要性は自由の重要性に比して減少していく（『正義論（旧版）』英語版 p.542）。」 [しかし] この議論は明らかに経験的な判断に基づくもので、その説得力に対しては人によって異なる判断をくだすだろう。[...] 実際もしも各人が辞書式に自由を優先するのであれば、最も古典的な総

[*1] <公正としての正義> への様々な批判については渡辺 [11, 12] が詳しい。

効用最大化基準でさえも、社会的選択に当たって同様のことをするだろう。つまり、社会は先ず個人の自由の総和を最大化し、その後これを実現した社会状態の中から各人の満足を最大化するものを選択せよ、というルールがそれである [1, p.250]。

「ここまで正義の二原理を提示するにあたって、私はずっと第 2 原理に対して第 1 原理を辞書式に優先してきた」という文章で始まる『正義論』旧版の「自由の優先性の諸根拠」と題された第 82 節は改訂版では大幅に書き換えられた。改訂版では「辞書式の優先性」という言葉は慎重に避けられ、またアローが引用した文章は改訂版では削除された。こうした改訂は何よりもアローの批判を踏まえて行われたものと推察される。しかしたとえ辞書式という一つの言葉の使用を控えたとしても、ロールズの定式即ち、「自由や権利を富や所得と同じ財と呼ばれる一つの選択肢のカテゴリーに組み込み、マキシミン基準に従ってその（指数の）最大量の獲得が見込まれる原理を選好する」という根本的な方針は変わっていないのだから、「自由の保障（第 1 原理）は富の平等（第 2 原理）よりも絶対的に優先する」と宣言することは、それらの専門的概念や論証方法の本来の専門的な意味に忠実に解釈する限り、アローの述べている通り「全ての当事者は基本財に対して自由を先頭とする辞書式選好順序を持つ」という仮定を設けたことに帰着する他はない。「（基本）財」や「マキシミン基準」といった専門的に確立された概念を借用してなされる哲学的論証は、たとえそうした概念がある程度まで比喩的に使用されていたとしても、その論証が道理に適ったものであろうとする限り、借用された諸概念や専門的技法が元々備えていた理論的厳密性の制約から全く自由に行われるというわけにはいかない。少なくとも経済学者の眼から見れば、自由の優先性を正当化する理由をそのように理解する他はないのであり、アローは専門家としての権威を振りかざしてこの意見を述べているのではない。これに対してロールズは、当事者たちにとって自由が富よりも格別に重要な基本財である理由、即ち「一定の水準の所得が得られている情況では当事者たちは自由を引き換えとして彼らの経済的厚生の改善をはかったりはしない」のは何故であるかを説明して、この批判に応えようとした。彼のその弁明は後で H.L.A. ハートからの批判に対するロールズの返答を紹介する中で見ることにしよう。

アローは上のように指摘して、少なくとも「自由の優先性」が <公正としての正義> と功利主義を分ける決定的な点ではないと主張する。なるほどロールズに限らず功利主義者にとっても、一たび当事者たちが基本財の中で自由に対する辞書式の選好を持つと認めれば、彼らは自由の優先性を結論するだろうということが必然的に帰結する。しかしロールズが自由（の優先性）や互恵性に関して功利主義者と意見を共有するであろうと想定されること自体は、如何なる意味においても <公正としての正義> の弱点ではない。むしろそれは、この理論がまさしく自由主義の伝統の上に築かれていることを示しているのであって、第 2.2 節で述べた通り、社会の基礎構造を政治の水準と経済の水準に分けて考え、前者を統制する第 1 原理は後者を統制する第 2 原理に優先される、という功利主義者たちがはっきりとは捉えていなかった観点を見出しこれを明晰かつ体系的に表明した点にこそ、ロールズの功利主義者を超える独創性を認めるべきなのである[*2]。問題はこの根本的

[*2] 社会を政治の水準と経済の水準に分けて捉えるというこの観点それ自体は恐らく K. マルクスによってもたらされたものだろう（第 2.2 節の脚注*5 を参照）。マルクスの深く独創的な洞察を認めることにやぶさかではないが、しかし

なテーゼに対して十分に厳密な論証が与えられていない点にこそある。

アローはまた基本財についても次のような難点を指摘する。ロールズは経済学者とは違って効用関数ではなく基本財を、人々の暮らし向き（経済厚生）への予期を計る尺度として用いる。従って例えば「社会の最も恵まれない人々」が誰であるのかも、基本財（の多寡）によって確定されなければならない。しかも基本財はその中に様々な品目（自由、権利、所得、自尊心等）を含むのだから、人々相互の厚生の比較を行うためには、基本財を（効用とは異なる）何らかの指数に還元しなければならない。基本財の中の特定の品目を選んでそのような指数とするわけにはいかない。仮にそうした試みを行うのであれば、ロールズの挙げた基本財のリストの中で最も経済厚生の指数として適当な品目は「所得」であろう[*3]。そこで所得を基本財の指数として採用したとしよう。その場合には、同額の所得を持つ人々の経済厚生の大きさは同じと判断される。

> 血友病を病みその治療のために年間 4000 ドル相当の凝固剤治療を必要とする人を考えてみよう。同額の所得は同一の厚生を意味するだろうか? もしそうでないなら、[この例に対してさえ] 議論を首尾一貫したものとするために、ロールズは彼の基本財のリストに「健康」を加えなければならないのではないか。しかしそうすると、所得と健康との間の兼ね合いを計らなければならないという、[経済学では周知の] 問題が生じるであろう [1, p.254]。

つまり、人々が幸福（厚生）を得るために必要とされる「財」は人によって様々であり、「全ての人の幸福のために必要（かつ十分な）」財の品目を確定することは困難であって、ましてやそれを単一の指数にまとめることは非常に困難（事実上は恐らく不可能）である、というのがここでのアローの主張であろう。私はアローのこの批判を認める。議論を第 2 原理の守備範囲である経済厚生の領域に限ったとしてもこうした「指数」の構成は不可能なのであって[*4]、ましてや基本財は財の消費といった生活の経済的側面のみならず、第 1 原理が統制する自由や権利の行使といった政治的側面をも含めた市民生活全般の暮らし向きを計る尺度なのであり、いかにしてこれを単一の尺度に還元してそれにマキシミン基準を適用するのかは、少なくとも経済学者には皆目見当もつかない。アローの上の批判は「人々の社会厚生の測定は彼等の <基本的潜在能力> に基づくべきである」というセンの主張に発展させられていく（これについては後で紹介する）。

アローはまた無知のヴェールについても疑問を呈している。無知のヴェールは個人情報を厳しく

ここでもロールズの独創性を見失ってはならない。哲学における「独創性」とは、単にそれまでに述べられたことのない考えを初めて表明することにあるのではない。そうした意味での「新しさ」は哲学においては大したことではない。重要なことは、既に知られていた事柄を新たな問題系の中で観ることであり、それによってそうした「ありふれた事実」の新たな意味を発見することなのである。ロールズは、上述の観点についてマルクスのものとはまた異なった意味を改めて認識したのである。

*3 これを格差原理の成立を確認する目的で「社会の最も不遇な人」を同定するために「所得」を用いることと混同してはならない。自由の優先性から、格差原理（第 2 原理）の吟味は第 1 原理の成立を前提として行われる。従ってその際には自由や権利の多寡は考慮されず、ここで最も不遇な人を選び出す問題は基本財の指数を構成する問題とは異なる。但しロールズはこの後ハーサニーの批判に対する返答の中で、自由の優先性を前提とすれば、指数の構成は結局のところ不遇な集団の指数を構成する問題に還元される、と主張する。後を参照せよ。

*4 もしこれが可能であれば、全ての市場モデルは単一の財を含むケースに還元されることになり、その結果殆ど全ての経済理論の問題は全く容易なものとなるだろうし、その時には「経済学」それ自体が殆ど必要なくなるであろう。

制限するが、社会や政治・宗教・歴史などについての「一般的知識」を各人に対して許容する。しかしこうした知識はそれ自体が経験的であり、歴史や地域に依存するのではないだろうか。

> 原初状態について考えるカトリック教徒は、[無知のヴェールのために] 自分がカトリックであることを知らないということは認めなくてはならないし、そうであるがゆえにプロテスタントであれ、ユダヤ教であれ、その他の何であれ、自分がどの宗徒であるかを知らない以上、許容しなくてはならないだろう。しかしカトリックは正しい宗教であり分別のある全ての人は原初状態において具えなければならない知識の一部である、と彼が言ったらどうなるだろうか [1, p.255]。

恐らくロールズはこの疑問に対して、原初状態は分析のための表象装置なのだからこうした原初状態の原理採択に支障をきたすことが明白な「一般的知識」は予め排除しておく裁量が分析を行う哲学者には許される、と応えるであろう。しかしこうした異論は、ロールズに対して影響を与えたかもしれない。彼が後の著作『政治的リベラリズム』[7] 以降、<公正としての正義> は政治的な教説であり、思想や宗教を含む広い意味での包括的な（哲学的な）教説ではないこと、我々は社会の公共的領域においては「穏当な多元性」を認めなくてはならないこと、それにもかかわらず政治的な教説に限定すればそれらに対しては「重なり合う同意」が存在すること、それによって一定の正義原理が「道理に適った社会」においては採択可能であること等を主張するようになったのは、もしかしたらアローのこうした批判の影響もあったかもしれない。つまりある人々にとって、信仰や彼らの地域社会において伝えられてきた信条は、彼らの人格において少なくとも理論的理性よりもさらに深い場所に存在し、それらは彼らの人格の言ってみれば核（本質）を形成するものかもしれない。そのような人々にとっては、無知のヴェールによって本質的には理性以外の殆ど全てのそうした態度決定の根拠を取り除かれた当事者によって同意されたある正義原理に対して、たとえオブジェクトレヴェルでのその論証を理解することはできても、それにメタレヴェルにおいて同意を与えることは必ずしもできないかもしれない。つまり宗教や哲学などの包括的な教義を強く確信している人々の反照的均衡は、そうした包括的教義を特に強くは信奉していない人（例えば私自身）とは異なっているかもしれない。そうした人々が深く抱いている包括的教義を「イデオロギー」の一言で否定し去ることなど到底できない。明らかにそのような態度は道理に適っていない。

そしてこの問題は第 II 部で国際社会の正義について論じる際に、さらに深刻に我々にのしかかってくる。国際社会とは、西欧的な「理性」や「自由」の観念を育ててきた伝統とは非常に異なる歴史・伝統の下にある人々が暮らす社会だからである。<政治的リベラリズム> は以下のように主張する。公共的な領域では、たとえ自らの確信する信仰・信条とは異なっていても、そうした異なった見解を抱く他者と共に生きる社会内存在として、人は合意可能な論点を探る努力を惜しんではならない。人が道理に適った生き方をしようとする限りそれは絶対に必要なことなのであり、またそうした合意（重なり合う合意）は可能なのである。しかし異なった包括的な教義を抱く人々が合意可能な観念（考え）を探し出すこともまた、やはり理性的に行われなければならない。理性的に見出された合意であるからこそ、それは単なる妥協の産物などではなく、双方がそれを理解することによって、自発的にこれを守りかつ維持しようとするのである。そこで行使されるべき理性こそ即

ち **公共的理性**に他ならない。公共的理性は、異なる思想・信条を超えて、全ての人々が互いを理解する可能性に対する唯一の希望であり、その根拠である。公共的理性については第 6.2 節で詳しく説明する。以上がアローの上記論文の第 1 節〜第 3 節の内容である。

第 4 節でアローは <公正としての正義> に対して功利主義を擁護している。先ずマキシミン原理について、彼は経済学者には良く知られた次の議論によって、それが功利主義的な社会効用関数の極限として得られるものであることを示す。即ち、n 人の主体の存在する原初状態において u_i を i 番目の個人の効用関数であるとすると、任意の $a > 0$ に対してその単調変換 $-u_i^{-a}$ もまた効用関数である。良く知られているように、この効用関数を ノイマン-モルゲンシュテルン効用関数と見なした時、a は危険回避度を表し、その値が大きい程その効用関数は危険回避的である。もしも自分がどの個人となるかについて等確率であると仮定すると、社会厚生関数（の期待値）は $-\sum_i (1/n) u_i^{-a}$ であり、（$1/n$ は個人 i になる確率）再び単調変換して $\left(\sum_i u_i^{-a}\right)^{-1/a}$ を社会厚生関数と見なして良い。この関数は $a \to +\infty$ の極限で $\min_i u_i$ に等しいことが知られている[*5]。後の関数は即ちマキシミン原理を表現する社会厚生関数に他ならない。実際それが u_i-平面に描く無差別曲線は $n = 2$ の場合、第 2.2 節の図 2-1 となることが簡単に分かるからである。つまり、格差原理を導出するロールズの議論は（平均）功利主義の極限形態に過ぎず、それゆえ格差原理が功利主義原理と根本的に異なる正義原理の理念を表現しているのかというのがアローの疑念である。その上でロールズが功利主義を批判する根本的な理由、即ち

> 功利主義原理は多数の利益のために少数者に犠牲を強いる懸念があり、その時個人は（社会にとっての）目的ではなく手段と見なされている以上、正義原理として採用することは困難である

という主張に対してアローは次のように強く反論する。

> 私 [アロー] はこのような議論には全くついていけない。明らかにマキシミン原理 [格差原理] は、暮らし向きの良い人が悪い人の犠牲となることを、それが全ての人のためになるならば、強いているように思われる。優れた能力は、ロールズの体系では（そして私個人の価値判断でも）より劣った能力しか持たない人のために用いられるべきである。しかしこの事はある人間 [優れた才能の持主] を手段と見なすことではないのだろうか [1, p.257]。

人によってはこれを「（アメリカ的）能力主義」と評するかもしれないが、こうした類の批判はしかし実際根強いものであり[*6]、ともすると格差原理を中立的な立場から吟味するに際して我々自身も抱きかねない疑念である。こうした疑念に陥らないためには、この理論の基礎に互恵性の理念が存在することを片ときも忘れてはならない。これを失念すると、「ロールズの体系では、暮らし向きの良い人が悪い人の犠牲となること、優れた能力はより劣った能力の持ち主のために用いられるべ

[*5] $\min_i u_i$ は $\{u_1 \ldots u_n\}$ の中で最も小さい u_i（複数ある場合はそのどれか）の価を意味する。

[*6] ノージック [5] においてもこれと同種のロールズ（格差原理）批判が行われている（鈴木 [10] 参照）。格差原理が「暮らし向きの良い人が悪い人の犠牲を強いる」ことを意味するという解釈は、第 2.2 節で説明された民主的平等の考えを貴族制的平等の考えと混同しているのかもしれない（その節の脚注*9 を参照）。

きことを強いられる」という誤解を生むことになる。社会を公正な協働のシステムと捉える自由かつ道理に適った市民たちは、優れた能力の持ち主がそうでない市民たちの犠牲となることを求めはしないし、格差原理をそのように解釈したりもしない。優れた能力がより恵まれない人々の暮らし向きの向上に資するように用いられることが道理に適っているのは、そうすることが能力に恵まれた人々自身を幸福にするからである。何故なら <秩序ある社会> とはそのようにして（のみ）実現するのであり、誰しも秩序ある社会に暮らすことはそうでない社会で暮らすよりも幸福だからである。

第４節の最後にアローは、ロールズの功利主義批判のもう一つ別の表現として、功利主義は「没人格性・非人称性に、即ち各人の要求を一つの欲求のシステムへと合体・融合することに帰着する」という主張に対しても異を唱える。この文言を含むアローによって問題視されたロールズの主張を見てみよう。

> [...] 古典的功利主義は複数の個人の間の差異を真剣に受け止めることはできないと言えるのである。[古典的功利主義では] 単一の人にとっての合理的な選択原理が、社会的選択の原理でもあると見なされている。このような見解はどうして生じるのだろうか。理想的な観察者による正しさの定義に演繹的な基礎を与えたいという望みと、人々の自然本性的な共感能力が彼等の道徳判断を合意へともたらす唯一の手段を提供するという推定からの帰結としてこの見解が出て来るのである。そのことを今や我々は理解できる。不偏・公平で共感的な観察者の是認は正義の基準として採択され、そしてこのことが没人格性・非人称性に、即ち全ての要求を一つの欲求のシステムへと合体・融合することに帰着する [6, pp.254–5]。

ロールズは、功利主義に対してその方法論即ち <理想的な観察者> の設定とその概念の用いられ方を問題としている。この一人の観察者の視点は不偏・公平で共感的であるという意味で理想的なのであり、彼による是認こそが正義の基準とされる。しかしいずれにしてもこの基準は市民たち自身の定めた基準ではなく、社会の外部からそれを俯瞰する視点として功利主義者によって持ち込まれた基準であり、これによって市民たちの個々の要求は一つの欲求のシステムへと統合される。アローは、ロールズによるこの特徴づけは功利主義だけでなく、<公正としての正義> 自身にも当てはまるはずだと考える。

> どんな正義の理論もこのような合成として働くこと、このことはその理論の純粋に形式的な公準なのではないか、と私には思われる。正義の理論とは恐らく代替的な社会状態の序列化である。従ってそれは代替的な社会状態について個人が行う序列化に類似している [1, p.257]。

アローは「正義理論とは代替的な社会状態の序列化である」と主張する。実際ロールズは、正義原理が満たすべき条件の一つとしてそのような序列化（順位付け）可能性を挙げていたのであった（第 2.2 節、条件４）。しかし正義理論は、少なくともロールズの正義理論は、決して与件として与えられた様々な社会状態の間の何らかの選好順序に従って順位をつけることに尽きるのではない。<公正としての正義> は確かに二原理と効用原理との間に前者を優位に置く序列を設ける。しかし

その「序列化」は、もちろんロールズ個人の選好関係（二原理を効用原理よりも好むという）によってなされるのではないし、またロールズの読者たちの抱く代替的な社会状態についての選好を、さらには原初状態の当事者たちの選好をすら、それらを「合成して」得られるものではないのである。

学説史的には、<公平な観察者> は <原初状態> に先立って自由主義が生み出した理論装置ではある。しかしロールズはそれでは十分ではないと言う。なぜならたとえ一人の公平な観察者が仮に <公正としての正義> の二原理を導出したとしても[*7]、それだけでは、その原理は反照的均衡として十全に支えられることはできないであろうから（この点については第 4.2 節で詳しく議論する）。秩序ある社会の理念とは、社会状態について予め確定している人々の選好順序（それが個人のものであれ多数人のものであれ）を何らかの仕方で調整することによって得られるのではない。本質的な課題はむしろ、どうしても選好順序という言葉を用いたいのであれば、自己の選好順序をどのように形成するべきかについて吟味（自問自答）することなのである。ロールズが功利主義を「各人の要求を一つの欲求のシステムへと合体・融合する」として批判するのは、一つの社会の中での市民たちの個別的欲求（選好）を一つの選好関係に還元してしまうことを批判しているのであって、第 2.3 節で原初状態の当事者たちに示されたリストは、（例えばリベラル社会という）一つの社会における様々な状態の間の選択肢ではない。**A** から **E** に渡るそれぞれの原理は互いに相異なるそれぞれの社会についての構想を背景としており、我々はそのどれが正義に適っているのかを認識したいのであって、そのどれを選ぶかは当事者たちの単なる「好み」の問題ではないのである。秩序ある社会の姿を不偏的にかつ無私な態度で構想することは、与えられた選択肢のそれぞれに対する人々の選好を集計することとは次元を異にする、単なる技術的な問題に尽きない、真の哲学的課題である。アローが「正義の理論とは恐らく代替的な社会状態の序列化である」と主張するとき、もしもその言うところの「序列化」を本質的に人々の選好を集約する問題に尽きると考えているのであれば、彼は政治哲学の課題や政治的問題の意味、そして、そもそも人が正義を論じるときに真に問題となるものが何であるかを余りにも狭隘に捉えている、と言わざるを得ない。

さてロールズは多数決ルールに対しては意思決定の手続きとしてそれに従属的な地位しか与えない。

> [凡そ] 手続きは後ろ盾となる正義の諸条件 [言論及び集会の自由、公共の事柄に参加して憲法上許された手段を通じて立法の成り行きに影響を及ぼす自由等] を充たすべきこと、これが多数決原理の根幹部分を成している。 [...] たとえ [そのような] 後ろ盾が存在する時でも、正義に適った法が制定されるという保証は何処にもない。すると、多数派が望むことは正しいと断ずる見解には意味がないことになる [6, p.470]。

これに対してアローは同論文の（短い）第 5 節で、多数決ルールを次のように擁護している。

> 私 [アロー] は、自分自身の意志に基づいて投票しその後多数の意志に従う、という理念が本質的に他者の自立と自由の尊重を表現していると考える。その理念は、正義とは相互に取替

[*7] 公平な観察者が導出した原理が原初状態の人々の採択の結果と一致し得るし、そのことをロールズは当然視している（[6, p.251]）。

えのきかない異なった個人 [の意志や考え] を共同に用いることであって、[単に] 予め知られた政策を執り行うことではないことを認めている [1, p.258]。

恐らくロールズもまたアローのこの意見に反対を唱えることはないであろう。但しロールズは、「投票」という観点から見たときに成り立つと経済学者がしばしば主張する、市場と立法制定手続きの間の類推に対しては留保を示す。

> 市場と選挙 [又は立法手続き] には一定の類似点があるけれども、理想的な市場過程と理想的な立法手続きは決定的な点で異なる。前者は効率性、後者は可能であれば正義というように、両者は異なる目的を達成するように設計されている。また理想的な市場は効率性という目的に関しては申し分のない過程であるが、立法は理想的なものでさえ [正義という目的に関して] 不完全な手続きである [6, pp.254–5]。

経済学者のつい陥りがちな公正性と効率性を混同するイデオロギーに対してロールズは常に警戒を怠らないのである。

第 6 節では、正義の二原理の税制と貯蓄に対する意味について論じられる。ここでは特に後者にかかわる批判を紹介しよう。この論点は既に第 2.2 節で指摘された。世代間の適切な貯蓄を決定する際の問題についてのロールズの所見をもう一度振り返っておこう。

> ここまでに定式化されてきた正義の二原理がこの課題 [世代間の適正な貯蓄率の決定の問題] に合わせて調整されなければならないことは明らかだろう。何故なら世代をまたいだ貯蓄の問題に格差原理を直に適用してしまうと、(1) [将来世代のための] 貯蓄がゼロとなるか、(2) 貯蓄が為されるとしても全ての平等な自由が実効的に行使され得るように社会状況を改善するには足りないかの、いずれかの帰結を必然的にもたらすからである [6, p.384, 再掲]。

この問題が <公正としての正義> において深刻なものとなる理由は第 2.2 節で説明した。現在の世代はもはや生存しない過去の世代に直接働きかけることはできず、世代間の関係は時間に関して非対称的であるために、非常に遠い未来の世代と現世代の間には互恵的な関係が存在しないことがその理由であった[*8]。原初状態とはその中ではいかなる意味での時間も考えられておらず、また当事者たちは無知のヴェールによって自分が現実世界のどの世代に属するかを知らないが、一般的な知識として、社会とは継続する世代によって受け継がれていくものであること、自分自身もその中のいずれかの世代に属していることは知っている。しかし各人はあくまでも自らの基本財の獲得にのみ関心をもっているので、このままでは彼らは凡そどのような貯蓄にも合意する理由がない。この点を考慮してロールズは次のように述べている。

> 従って理に適った結果を得るために我々は次の二点を想定に加えることになる。第一に、当事者たちは各家系を代表していること、第二に採択される原理は先行する前世代が従ってき

[*8] 現代の経済学は、通常の市場モデルにおける効率性の考えを取引が異なる期間や世代に渡って行われることを許すモデルに拡張し、「最適な」成長をもたらす貯蓄率についての議論を行ってはいる。しかし経済理論が提示できる概念はあくまで「効率的な貯蓄」であって、「公正な（正義に適った）貯蓄」ではない。

たと彼等が望むようなものでなければならない。これら二つの制約と無知のヴェールが組み合わさる事で、任意の一つの世代が全ての世代を気遣う理由（動機）を確保する [6, p.386]。

この修正案に関するアローの疑問は次のようなものである。

> (1) これ [ロールズの第一の想定] は原初状態に利他主義の要素を持ち込む。もし家族の親族感情を持ち込んで良いのならば何故他の感情（民族感情や部族感情）は駄目なのか? あるいは嫉妬のような感情は? (2) 家族の役割を [基本的なものというよりもむしろ] 理論的に導出されたものと考えることも可能ではないのか。社会制度を考え直す際に、何故家族は理論的詮索を免れ、その役割が原初的な仮定として固定されなければならないのか? (3) 貯蓄に関して家族についての考慮を持ち込むと、そこには無視し得ない問題が生ずる。恐らく貯蓄の責務は子供を持つ家族だけに、子供の人数に比例して負わされるだろう。教育や公共施設等は本質的に [一種の] 貯蓄と考えられるから、それらを維持するための課税は彼等 [子供を持つ家族] だけに課されるべきことになるであろう。原初状態において、もし家族の絆だけに基づいて将来世代への気遣いが為されたならば、そこで結ばれる契約はこうしたものとなるだろう [1, pp.260–1]。

ロールズが家族に対して（アローの眼から見ると）特別の注意を払うのは、家族が社会の基礎構造の重要な一部をなすと考えるからであろう。しかし原初状態の当事者たちが正義に適った貯蓄の問題を考慮するにあたって、彼らが何らかの家系を代表していると想定することで基礎構造のうちの家族という人間関係に対してのみ格別の重要性を与えることには理論的根拠がない、という批判は道理に適っているように思える。いずれにしても世代を超えた資源配分の公正性の問題は、政治哲学における本質的に未解決の難問であることに間違いない。

『序数的功利主義者の覚書』の最終節でアローは（何と!）抽象的・一般的な正義理論の可能性それ自体に対して疑問を投げかけている。つまり、

> ロールズの著作は、有意義で普遍的な正義の理論が存在するという仮説に基づいている。もしそれがあるとすれば、ロールズも言う通り、それは間違いなくある意味で不偏的に、つまり一個人の位置を他者のそれと区別する具体的かつ偶然の事情に関して対称的な原理に基づいていなければならない。しかし我々の人間性を悩ませる様々な対立を見回すと、私はその多くについて対立する双方を納得させる対称的な性格を備えた議論を思い描くことができない。 [...] 万人が完全に受け入れることのできるルールなど決して存在しない。調停不可能な対立の可能性が存在するに違いない、少なくとも私にはそう思われる。そしてそれは社会的意志決定の過程における論理的なパラドックスの如きものとして現れるかもしれない [1, p.262]。

人によっては、後の著作 [7] において普遍的な正義原理の彫琢よりも、政治的に道理に適った公共ルールが受け入れられるための条件を、公共的理性や重なり合う合意などの概念によって追及するようになったのは、彼が「万人が完全に受け入れることのできるルールなど決して存在しない」こ

とを認めるに至ったからである、と考える向きもあるかもしれない。だが決してそうではない。後年の彼のこうした傾向は現実社会（特に合衆国）における道徳規範の多元性を尊重することから生じたのであって、「論理的パラドックスの如きもの」を認識したことによるのではない。また彼は生涯を通じて「調停不可能な対立の可能性」に思い悩んだりすることもなかったし、むしろどのような根本的対立も、少なくとも秩序ある社会においては、最終的には調的可能であると信じていたのである。

アローが正義の一般理論の可能性についてこれ程までに悲観的な理由は <公正としての正義> の真価を見誤っていたせいでは決してなく、彼が社会厚生関数の <一般不可能性定理> の発見者であるために違いない。実際、アローの慧眼はロールズの著作の核心が互恵性の理念にあることを見抜いていた。

> 実際、ロールズの本の最も輝かしい部分は彼が <社会連合> と呼ぶ考えにかかわる（『正義論（旧版）』英語版 pp.520–530）。彼はそこで、どの個人も社会の完成を成し遂げるのに必要とされる経験のごく小さな一部分以上となることはできず、従って人間は自然に相互の補完性を備えている、と論じている（この考えのもっと日常的な表現はアダム・スミスが強調した労働の分業である）。人間の社会性は人々のこの多様性から生じるのである [ibid.]。

アローが、分業の本質を人間労働の補完性と等置していた A. スミスの洞察に触れている点は注目に値する。実際スミスは、労働の補完性と分業を通じて互恵性の理念が現実世界に現れることを発見し、それは彼の自由主義的伝統に対する豊かな貢献であることを我々は第 5 章で確認する[*9]。それは同時に、格差原理が実現可能である根拠は古典派経済学による市民社会の構想の中に既に示されていたことを意味するのである。

ところで『正義論』の本質をこれ程までに深く見通していたアローが、この著作の根本的な目標に対してはかくも悲観的な見解を述べている場面を目撃するとき、我々は「どの個人も社会を完成に導くために必要な経験のごく小さな一部分以上となることはできない」という主張が結局のところこの巨人にも当てはまる、ということを知る[*10]。そして時には、偉大な知的達成を成し遂げた人がまさに自分のその業績によって展望を制約され得るということも。

そこで次にハーサニー [2] による批判を検討しよう。その論文で彼は格差原理導出のより技術的な側面、即ち二原理導出の際のマキシミン基準の適用に対する以下のような異論を唱えている。マキシミン基準は既に見たように、不確実性下での意思決定の一つの仕方であり、そのような状況で本質的に危険を回避しようとする行動を表現している。それを機械的に適用すると、たとえどれ程大きな利得を得られようとも馬鹿馬鹿しい程小さな損失を被る可能性のためにそれを放棄するような場合が有り得る。下の利得表を見て欲しい（但しこの利得表はハーサニーの論文ではなく『正義論（改訂版）』第 26 節 p.213 から取った）。

[*9] このことは通常の思想史の理解では見過ごされているように思われる。

[*10] アローはそのことを良く自覚していたと思われる。彼は謙虚な人であり、決して知的に傲慢な人間ではなかった。

戦略 \ 状況	c1	c2
s1	1/n	1
s2	0	n

この表で n は任意の自然数（0 以上の整数）である。戦略 $s1$ で得られる最高の利得は 1 であり、最低の利得は $1/n$ である。n をどんどん大きくするにつれてやがて殆ど 0 と（実際上）見分けが付かなくなるほど（例えば 10^{-50}）幾らでも小さくなる。他方その n に対して戦略 $s2$ によって得られる利得は莫大である（10^{50}）。そのとき $s1$ と $s2$ ではそれぞれの最低の利得は殆ど同じで、最高の利得には途方もなく莫大な差がある。そしてそれぞれの戦略の最高・最悪の結果は同一の状況に対応しているのだから、どの n に対しても確率は同じである。マキシミン基準を適用する限りこの意思決定主体は常に $s1$ を選択することになる。このような行動の仕方は異様であり直観に反してはいないであろうか、というのがハーサニーの主張である。この考えに具体的なイメージを持たせるために、彼は次のような例を持ち出す。

> あなたがニューヨークに住んでおり、二種類の仕事のオファーをもらったとしよう。一つは退屈で低報酬のニューヨークでの仕事、もう一つはあなたが興味の持てる報酬も良いシカゴでの仕事である。しかし（その仕事は明日なので）もしシカゴの仕事を請けようと思ったらあなたは飛行機でシカゴまで飛ばなければならない。そこで非常に低い確率ではあるがあなたは飛行機事故で死ぬかもしれないので、[最悪の事態の中で最もましな選択肢を取れという] マキシミン原理によればあなたはニューヨークに留まって詰まらない仕事を安い報酬で引き受けることになる。[...] マキシミン原理をまともに受け取ると、あなたは道路を渡ることができない（車に轢かれるかもしれないから）、橋を車で通れない（橋が崩壊するかもしれないから）、決して結婚できない（破局的な結果が待っているかもしれないから）[2, p.595]。

こういった例は確かに日常生活にマキシミン基準を持ち込むと妙な事態を引き起こす可能性を示唆している。問題は、社会の基礎構造を問題とする正義原理に対する反例としてハーサニーの挙げた例は果たして適切かどうかである。 ハーサニーの論点はもちろん、マキシミン基準に従う行動様式は危険を余りに極端に回避する傾向があることを示す点にある。それゆえマキシミン基準は「合理的」な行動様式とは言えない不適切な基準であり、従って彼はむしろ（不確実性下での意思決定方式としてはより標準的とされている）期待効用の最大化（ベイジアン基準と呼ばれることもある）をより自然な基準として推奨する。しかしこの基準の下では「効用原理ではなしに格差原理が採択される」というロールズの主張は必ずしも成立しないだろう。これに対するロールズの回答は、

> 格差原理はそのような抽象的な可能性に適用することを目的としてはいない、という形を取る。[...] 社会正義の問題は、貨幣であれ財産であれ他の何であれ、何かある物を任意に配分すると言った問題ではない。またある集団を代表する人物から別の集団を代表する者までのあらゆる可能な組み合わせを取って、あれこれ組み替えて構成される予期を抱かせるような

何らかの実体が存在するわけでもない。反論が予想しているような可能性は現実には生じ得ない。実現可能集合（feasible set）は非常に制約されているので、そうした可能性は排除されている[*11] [6, pp.213–4]。

つまり上の利得表で示された例は云わゆる「反例のための反例」でしかなく<公正としての正義>という特定の目的を持つ道徳哲学の理論はそのような人為的な反論をいちいち気にする必要はない、と言うことであろう。しかしハーサニーが持ち出す次の例は格差原理それ自体の批判を意図しており、より手の込んだものとなっている。

> [格差原理の] 困惑させられる点は、社会の最も恵まれない人々利益に対して、無条件に、最も極端な条件においてさえ最高位の優先性を与えることである。[...] 例えば多くの人から成る社会の中に一人の知能障害者が存在したとしよう。非常に高価な治療によって、この障害者の知能がほんの僅かに改善するとしよう。しかしその処置は非常に高価なので、社会の幾人かの非常に聡明な人物の高等教育を犠牲にしなければ受けさせることができないとする。格差原理はこの障害者が依然として高価な処置を受けるべきことを命じる。そのために何人の人が高等教育を受けられなくても、そして彼らがそれをどれ程熱心に望んだとしても（さらにそういった高等教育から彼らがどんなに大きな知的満足を得られたとしても）、である [2, pp.596–7]。

しかしロールズによれば、この反例もまた正義原理が適用されるべき領域に対する誤解から生じている。

> 二原理はどちらも固有名で識別され得る特定の個人に特定の財 [資源] をどれ程分配するのかを命じるものではない。知り合いの困窮者たちに一定の財貨をどう配分すべきかを思案するような状況は、諸原理がカヴァーする領域には属さない。基礎的な制度編成を統制するところに諸原理のねらいが向けられているからである。正義という見地に立つ限り、財を経営管理上 [の観点] から特定個人に仕分ける作業と社会を然るべく設計することが多くの点で似通っているなどと想定してはならない [6, pp.88–9]。

この点と互恵性の観点を踏まえて上のハーサニーによる反例を吟味したとき、より格差原理に整合的な決定は健常者に彼等の望む教育を受けさせることであるとする解釈も十分に可能であると思われる。格差原理の許容する格差・不平等とは、「（社会において）最も恵まれない境遇にある者の（最大の）便益をもたらすと、無理なく予期されるものである」ことを思い出そう。健常者（の中の特に優れた資質を持つ者）が高度の教育を受け、彼らによって優れた精神医療の知識・技術が開発されるならば、それは障害者の（それなくしては得られない）便益をもたらすと無理なく予期されるだろう。従って、「医療の進歩には時間がかかるだろうから、その障害者にとっては意味がない」という反論には再び「正義原理は特定の個人に特定の資源をどれ程分配するのかを命じるもの

[*11] ロールズはこの点について S.A. マーグリンの示唆に負う旨の謝意を表している。

ではない」と応えよう。但しこの解釈は絶対ではないし、我々は格差原理がそのように命じると主張しているのでもない。第 2.2 節の最後に述べた通り、格差原理が充たされているかどうかを現実の社会状況に照らして判断することは一般には難しい。恐らく正義の二原理が、現実の市民社会において凡そ具体的な何事かを社会や我々に「命じる」ことはないであろう。我々は、二原理のねらいが「基礎的な制度編成を統制するところに向けられている」ものであることを常に肝に銘じておかなければならない。

今現在の社会に存在する恵まれない人々に対してその社会がどう対処するかは現実の政治問題であって、もちろん重要ではあるものの、それは理論の問題ではないのである。そしてこの点は功利主原理も同様である。現実の個別具体的な政策が「総（平均）効用が最大化される」という理由で採用されることはないであろう。正義原理とはもちろん社会の最高位の倫理的規範なのであるが、それは憲法や法律のような「規則」というよりもむしろ、秩序ある社会の形象を我々に展望させてくれる「理念」なのである。「最も不遇な人の予期の最大化」にせよ「平均効用の最大化」にせよ、それは社会の制度編成を構想する指針を与えるに過ぎない。そしてまたこれらの正義原理は単に政府や行政官に政策の目安を与えるだけのものではない。それは市民たちが自らそこで暮らし、それに対して責任を負う社会をどのような形象の下に考え、守り、そして次世代へ伝えていくのかを表象する理念なのである。従って諸君は「現実問題に眼を塞ぐような理論はものの役に立たない」などと言うべきではない[*12]。確固とした理論が掲げる理念とは即ち理性的根拠を持つ理念なのであり、それなしに政策を発動するということは、恐らく場当たり的にそうするか、あるいは単に感情やイデオロギーを頼みとしてそうするのであって、そのような政治は長い眼で見れば決して成功など覚束ないことを人は知るべきである[*13]。理論的（理性的）根拠なしに政治が行われる社会においては、そうした政治が幾ら理念（あるいは理想）に基づいているのだと主張されようとも、そのような「理念（理想）」は単なるイデオロギーではあるまいかという疑念を我々は常に抱くのである。

前章で述べたように基本財は（諸）権利、（諸）自由、(諸）機会、所得 (富）さらに自尊感情の社会的基礎等を含んでいる。このような広範なカテゴリーに属する様々な概念を「財 (善)」と呼んで一括し、その「最大量」の獲得を意思決定の基準（目的）とするためには、もしそれをミクロ経済学における消費者の意志決定問題にならって定式化するのであれば、そうした諸財の組み合わせの各々に対する「効用」を設定するかあるいはそれら様々な財を一つの「指標」に集約化しそれを最大化すると仮定するかのいずれかを選択せざるを得ないであろう。ロールズは後者を選択した。つまり彼は様々な基本財が単一の指標によって集約され、原初状態の各主体はその指標値を最大にすると仮定する。その上で先ず彼は、一見非常に複雑に見える指標への集約に関する理論的な手続きが、正義原理が第 1 原理と第 2 原理に辞書式に序列付けされているという根本的な前提によって簡略化されると主張する。

[*12] しかし政治哲学の理論が現実問題の解決にとって有効性を持たない、という苦情や不信感は実際非常に根強いものがある。こうした理論に対する不信感は、あるいは我々自身の中に存在するイデオロギー的感情であるのかもしれず、もしそうであるなら、このイデオロギーを「現実主義」と呼び得るだろう。第 II 部で国際社会の正義について議論する際に、我々は再び、さらに手強い相手としてこのイデオロギーに直面するだろう。

[*13] これは、F. ハイエク [3, 4] によっても強調された論点であった。

> [社会的基本財にまつわる] 問題の一つは明らかに社会的基本財の指数の構成に関わって来る。正義の二原理が逐次的に [辞書式に] 順序付けられていると仮定すると、この問題は極めて単純化される。[第 1 原理の命じるところから前もって] 基本的諸自由は常時平等に分かち合われており、[次いで第 2 原理（a）の条件によって] 公正な機会均等が成り立っている。そうなると [第 1 原理が受け持つ] 自由及び他の諸価値とのバランス（兼ね合い）を計る必要はない。分配状態の [平等ではなく] 差異を許容する社会的基本財は（ 1 ）職権に付随する権利及び特権と（ 2 ）所得及び富である。しかし格差原理の性質からすれば [それらの基本財の指数化を巡る] 諸問題も当初思われた程厄介なものではなくなる。我々がかかわるべき唯一の指数問題は、最も不遇な集団の指数をどう確定するかに絞られる [6, pp.125–6]。

今仮にここでロールズのこの主張を認めて、「我々がかかわるべき唯一の指数問題は、最も不遇な集団の指数をどう確定するかである」としても[*14]、それで問題が全て解消したことにはならないであろう、というのがセン [9] による批判の本質的な点である。即ち基本財の考えは、人々にとっての多様な善を基本財のリストに含まれる高々数種類の財（善）に集約してしまうために、各人がそれぞれに種々の異なったニーズを持たざるを得ないという事情を十全に捉えることができない。例えば、身体障害者にとって基本財の多くの項目は健常者とは全く異なった意味を持つであろう。基本財のリストをどれ程拡大してもそのような人々の間の違いを十分に考慮することはできないであろう、とセンは主張する。ところで経済学の言う効用は、ある財の使用（消費）が当人に対して持つ意味を表現するのであるが、そうした意味は財そのものの客観的性質ではなく、常に財を使用する各人にとって主観的なものであり、その財の使用から何を引き出し得るかという各人の能力に依存する。基本財は例えば自分で日常生活を営み、あるいは助力なしに自分で望む場所に移動したり、職場での仕事をこなし政治や地域活動に参加するといったような一定の基本的なものごとを行うことを可能とする手段として表象されているだろう。基本財の指数を用いて分析する時に、人は財と基本的潜在能力との関係を捨象し本質的に誤った（分析の）空間で仕事をしているのだとセンは考える。つまり、人々が彼らの幸福を得るのはそうした計画の成就によってであり、従って予期の評価・測定は利用可能な手段即ち（社会的）基本財に基づいて為されるべきではない、と言うのである。結論としてセン自身は、人々の社会厚生の比較は基本財ではなく彼らの「基本的潜在能力」に基づくべきである、と主張する。始めの批判に対してロールズは次のように返答する。

> （だが）公正としての正義の見解は異なる。それというのも、人々が達成する満足度を測定（ましてや最大化）しようとして利用可能な権利や機会を人々がどう活用しているのかを、いちいち立ち入って調べようとしないのが公正としての正義だからである。この正義の構想は、異なる善の構想の相対的な利点を評価しようともしない。その代わりに、社会の構成員は合理的な個人であり、各人の善の構想を各々が置かれた状況に適合させる能力を持つということが想定されている。異なる個人の善の構想がひとたび正義の諸原理と両立可能である

[*14] その場合でも我々は、基本財の指数の構成問題は著しく困難であるとは言えない、というこの主張の根拠が「自由の優先性」にあることを忘れるべきではないだろう。

> と推定されれば、善の構想の真価を比較する必要はなくなる。自らの好む人生計画が正義の要求事項を侵害しない限り、どのような人生計画であれ、それを追求し得る平等な自由が万人に保障されている [6, p.127]。

さらにこの点に関連してロールズは次のような重要な注意をしている。

> [...] 人間が己の合理的な計画の遂行上でどの程度成功したかによって定義されるような、幸福を評価・測定する方法について [基本財を指標とすることと] 同じような合意は存在し得ない。ましてや、人々の計画の内在的価値に関する同様の合意も有り得ない。だからこそ、予期を基本財に基づかせることこそが単純化のための新たな仕掛け [工夫] となるのである [ibid.]。

ある人が基本財の使用によって成就して得られた結果つまり幸福はあくまでもその人のものであり、その意味であくまでも主観的なものである。<公正としての正義> はそれを社会厚生という一つの尺度の中で一律に評価したり算入したりはしないのであって、格差原理の充足の程度を判断するための尺度は、あくまで（基本財の保有量に基づいて）各人が抱く自己の将来に対する予期なのである。社会厚生の比較を行う際には各人の基本的潜在能力を考慮するべきである、というセンの批判についてロールズは後年、遺作となった著作『公正としての正義：再説』において次のように述べている。

> この批判に応答するに当たり強調されるべきことは、基本財の説明は基本的潜在能力を現に考慮に入れており、捨象などしていないということである。つまり、二つの道徳的能力を持つがゆえに自由で平等な人格である、そのような者としての市民たちの潜在能力を考慮しているのである。彼らが全生涯に渡って十分に協働する普通の社会構成員であり、自由で平等な市民という地位を維持することを可能にしているのは、二つの道徳的能力なのである [8, pp.294–5]。

ここに言われる <二つの道徳的能力> の考えは既に『正義論（改訂版）』第 85 節において提出されていたが、後に出版された『政治的リベラリズム』及び『再説』においてさらに詳しく述べられた概念であって、第 2.1 節で紹介した。それは次のようなものであった。

> (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（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、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、一定の包括的な宗教的・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 [8, pp.31–2, 再掲]。

<二つの道徳的能力> の考えは、ロールズにとって特に『政治的リベラリズム』以降ますます重要性を増して行く。それはセンからの批判に対する返答だけでなく、次の節で紹介する H.L.A. ハートからの批判に答えるに際して本質的な役割を果たすのである。

ここまでアロー、ハーサニー、そしてセンという 3 人の経済学者たちによる批判を見てきた。それらの批判には確かに多くの重要な論点が含まれており、ロールズも労を惜しまずに返答していた。しかし私には、彼らの批判の多くは、論証の道具として経済学やゲーム理論から借用された財あるいはマキシミンといった専門概念のロールズによる使用の仕方が 3 人の専門家に引き起こした違和感から生じたのではないか、という印象を受ける[*15]。その意味では、これらは哲学内部から純粋に哲学に則して行われた批判であるとは言い難いかもしれない。そこで次節ではハートによる <公正としての正義> への批判を詳しく見ていこう。それは法哲学者であるハートが主に「第 1 原理の第 2 原理に対する絶対的な（辞書式の）優先性」を巡って純粋に哲学者としての問題意識から提起したものである。

参考文献

[1] Arrow, K., (1973) "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice", *The Journal of Philosophy* **70**, 245–263.

[2] Harsanyi, J., (1975) "Can the Maximin Principles Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory ", *American Political Science Review* **64**, 594–606.

[3] Hayek, F.A., (1960) *The Constitution of Liberty (I〜III)*, 3volumes, Routledged & Kegan Paul (London),『自由の条件（I〜III)』気賀健三・古賀勝次郎訳 春秋社 1987 年

[4] Hayek, F.A., (1976) *Law, Legislation and Liberty (II):The Mirage of Social Justice*, 3volumes, Routledged & Kegan Paul (London),『法と立法と自由（II）：社会正義の幻想』篠塚慎吾訳 春秋社 1987 年

[5] Nozick, R., (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York,『アナーキー、国家、ユートピア』嶋津格訳、木鐸社 1985, 89 年

[6] 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

[7] 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

[8] 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

[9] Sen, A., (1980) "Equality of What?", *The Tanner Lectures on Human Values* vol I,

[*15] 私自身の受けた同様の違和感についても途中で少し述べた。

Cambridge University Press, Cambridge,『合理的な愚か者』大庭健・川本隆史訳、勁草書房 1989 年、所収
[10] 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
[11] 渡辺幹雄著『ロールズ正義論の行方』春秋社 2012 年
[12] 渡辺幹雄著『ロールズ正義論再説』春秋社 2012 年