

ロールズの正義論とフェミニズム

有賀美和子

はじめに

社会科学の分野におけるフェミニズム批評には、相互に関連しあう二つの方向がある。第一は、従来の理論や分析枠組に内在化された男性優位のイデオロギーに焦点をあて、女性を可視的に包含するためには既存の理論がどのように是正されるべきかを問うものであり、また第二は、より直接的に、現代社会のジェンダー構造（男女両性の配置）が既存の思想や議論の中心部分をどのように方向づけてきたかに焦点をあて、それらの思想や議論が、フェミニスト的見地の適用によってどのような影響を及ぼされるかを考察するものである。本稿では、特に第二の試みを念頭におきながら、社会科学における中心的課題の一つである社会的正義に関する議論をめぐって、若干の考察を加えてみたい。

正義とは何かをめぐる規範的な議論は、公正な観察者による同感 (sympathy) を規準とする道德世界を構想したアダム・スミスの『道德情操論』(1759) をほぼ境として、価値判断の普遍妥当性に懐疑的なその後の相対主義的伝統のもとで長く沈滞を強いられてきた。アメリカの政治哲学者ジョン・ロールズの『正義論』(1971)¹⁾ は、この久しい沈滞をやぶるものであり、それは、経済政策や政治体制の倫理的基盤を本格的に扱う正義論を復権させる端緒となった。彼は社会契約説の自然状態や自然権などの構造的特徴を、ゲーム理論等を用いて現代的に再構成することによって、正義を一種の効率とみる功利主義的正義論にとって代わるべき社会正義原理として「公正としての正義 (justice as fairness)」を提唱したのである。

ロールズが「正義」の判定の原点に「公正さ」を置いたことは、スミスが

公正な第三者の観察を道徳感情の原点に置いたことと対応しているといえようが²⁾、ただしロールズの場合には、スミスのように任意の見知らぬ人々 (an assembly of strangers) ではなく、きわめて抽象化されたレベルでの公正な判断者が想定されている。ロールズはこの公正な判断者の立場を「原始点 (original position)」—人間社会についての一般的事実しか知りえず、自己の社会的地位や、自然的な資質・能力や、人生計画の詳細といった一定種類の個別的な事実を全く知らないという「無知のヴェール (veil of ignorance)」の背後にある状態—とよんでいるが、正義に関する諸原理は、すべてこの原始点に立った人が判断するものとして規定される。ここにおいて、原始点に立つ人が考慮するものとして提唱されるのが、概ね次のような「正義の二原理」である³⁾。

第一原理〔平等な自由原理〕

すべての人は、万人に対する同様な自由を保障することが社会制度としてあり得る範囲で、最も広範な基本的諸自由への平等な権利をもつべきである。

第二原理

社会的経済的不平等が存在するとしても、次の二条件に合致するよう配列されなければならない。

- (a) 〔格差原理〕社会で最も不利な状況にある人々の最大利益が期待できること。
- (b) 〔機会均等の原理〕役職や地位が、公平な機会均等という諸条件の下で、すべての人々に開かれたものとなること。

これらのうち第二原理の〔格差原理〕は、「最も底辺にある者を最優先する」という考え方を政策決定の基本とみなしたものであり、ロールズのマクシミン原理 (Rawls' maxmin principle) とよばれている⁴⁾。すなわち、この原始点という概念装置は、社会における権利・義務の割り当てや利益・負担の分配に際して、出自や才能といった社会的・自然的偶然が及ぼす影響力を最小限に留め、また個人的自由と権利の要求を、全体としての社会経済的利

益の増進のために犠牲にすることを斥けるという、彼の正義原理の基本的目標を達成するために設定されたものであり、無知のヴェールとは、何人もその社会的階級や資産の多寡といった偶然の産物のために優越したり、不利をこうむったりすることのないようにするために置かれたものであるといえよう。

ロールズのこうした正義論は、特に原始点に組み入れられた諸仮定の適否をめぐる議論を中心に、多くの社会的諸理論に対して種々の刺激を与えてきたが、ロールズ正義論に対するフェミニズム批評においては、これまで主として二つの批判が提起されてきた。第一に、人間の個別的同感 (sympathy) や慈愛 (benevolence) といった要素を極限まで抑制し個別の快苦をすべて「無知」の状態に押し込んだ合理的選択の思想が、人間の本性に関する利己主義的な諸仮定を必然的に含んでいるということ、また第二に、無知のヴェールに基づく正義原理が、全てに無知ではありえない現実の人間に適用可能な実用的原理たりうることへの疑問であった。すなわちロールズ正義論は、きわめて合理主義的・機械主義的で現実の人間から過度に抽象化されたものとして見做されてきたのである。

とりわけ 1980 年代になって形成され始めた「新フェミニスト」とよばれるギリガンやラディックやラブツィらに代表される理論家たちは、女性の伝統文化や慣習や経験から、フェミニストの新たな政治倫理を提起しようと試みてきた。ドノヴァンによれば、フェミニスト歴史学や人類学によって明らかにされてきた女性のほぼ普遍的な経験構造とは、次のようなものである⁵⁾。すなわち第 1 に、女性は政治的抑圧を経験してきていること。第 2 に、女性は歴史を通じて、家庭の領域および育児や母親活動 (mothering) を含む家庭の義務を割り当てられてきたこと。第 3 に、女性の経済機能は、食料や衣服といった直接家族によって消費される物質の製造を意味する「使用のための生産」であって、市場を介した「交換のための生産」ではなかったこと。第 4 に、女性は月経や出産や授乳といった、男性とは異なった身体的経験を有すること、である。そしてこうした経験が、女性の特定の意識や認識論や

倫理や美学の形成に至らしめたという観点のもとに、新フェミニストの道徳ヴィジョンが語られてきた。したがって彼女たちは、女性が男性に代わって公の権力の座をひきうけることが、自動的に政治の浄化につながるとは考えない。

最もよく言及されるギリガンの所説によれば、女性のモラルティの発想は“ケア活動”に関連があり、責任と関係性をめぐる道徳展開を中心とする「責任のモラルティ」である。そしてそれは、結合よりも分離を基礎とし、関係よりも個々人を最優先して考える“権利とルール”をめぐる道徳展開を中心とする男性の「権利のモラルティ」と対置され、またケアの倫理の基底にある心理的な論理が、正義のアプローチを特徴とする公平さの形式論理と対置されている⁶⁾。こうして、いわば〈ルールやヒエラルキー〉と〈ネットワークやコミュニケーション〉との対照的なイメージを軸とする男女の認識構造の差異の指摘によって、“結合の維持”を優先する生命肯定的な倫理ないし生活の具体的細部を尊重する倫理といったフェミニストの新たな政治倫理が、既存理論に対するフェミニズム批評の展開とともに提起されてきたのである。

ちなみに、フランクフルト学派第二世代を代表するハーバマスのような社会学者も、「包括的合理性」を提起しながら人間理性全体における情緒的側面の否定によって、たとえば家族内部のケアや連帯の諸関係を分析していないといったフェミニズム批評の対象となっている⁷⁾。

ロールズ理論に対するフェミニズム批評もまた、こうした文脈のうえにある。しかしながら後述するように、よくロールズ自身によって不鮮明にされているものの、その正義論の中心には、他者への責任やケアへの配慮に関する含意が多く在るように思われる。それにもかかわらず、ロールズがなぜその正義論の多くを合理的選択の理論に向け、同感や慈愛を要件とするような道徳の理論として提示しなかったのかについて、フェミニスト政治学者のオーキンは、カント哲学の伝統を指摘している⁸⁾。彼女によれば、ロールズがその正義論を提示する仕方は、道徳主体の特質定義に際してのカントの自律性・合理性の強調と、理性の感情からの峻別と、道徳原理の定式化における

感情の位置づけの否定、のいずれをも反映している。実際ロールズは『正義論』のなかで、頻繁に自らの理論とカントのそれとの諸関連を明言している。たとえば、カントについて、「彼は道德原理が合理的選択の目的であるという考えから出発している…道德哲学は、適切に定義された合理的決定の概念と結果に関する研究」であり、また無知のヴェールという概念はカントの著作に暗黙に含まれていて、原始点という概念は、「自由で等しい合理的存在としての人間を特徴づける諸条件」のもとに定式化された道德原理というカントの概念を解説する一つの試みであると述べている⁹⁾。カント哲学との関係は、ロールズが正義に関する彼の諸原理の定式化において同感や慈愛といった役割を認めることをきわめて困難にし、その正義論を合理的選択の方向へと押しやったというわけである。

オーキンの見解によれば、カント哲学においてはいかなる道德原理も、つねに“自然”の道理に属している感情には基づかない。またカントは、道德的動機が感情を随伴するという考えを否定しており、道德的行為とは、愛情や同感といった「純粹に道德的価値をもたない」ものとは離れて遂行され、法が要求する義務から遂行されるときにのみ、道德的内容を有しうるとみなしている。つまり感情は、道德性の基盤においていかなる位置も占めていないのである。さらに、カントが認める二つのタイプの愛情の一つに、他者を援助するという義務の遂行に起因する実践的愛 (praktische Liebe) あるいは慈愛 (Wohlthun) があるが、ここでの道德感情は道德原理に至るものではなく、単にそれらとは独立に確定された法の諸原理に従っているにすぎない。また、もう一つのタイプの愛情である“受動的に触発された意志” (pathologisch=afficirten Wille) は法の思想に「先行」しており、それは自律性ないし理性の秩序よりもむしろ自然の秩序に属するために、道德律の定式化において、いかなる役割も演じない¹⁰⁾。

道德主体に関するこうした基本的諸仮定のいくつかにおいて、それをカントから受け継ぐ限りにおいて、ロールズの正義論は、ある程度までこの同じ歪みの煽りをうけている。たしかにその著作の全般的なスタイルにおいて、

ロールズは明白にあわれみや慈愛心という人間の性質に訴えることを好まない。しかしながら、彼の原始点は、相互的無私や無知のヴェールといった、彼が「慈愛心と同じ目的を達成する」¹¹⁾と述べているような諸仮定の組合せを包含している。このことを論じていくために、次に人間がどのように正義感覚を発達させるかに関するロールズの説明をみてみよう。なぜなら、合理性と自律性に関する彼のカント派的諸仮定にもかかわらず、道徳発達に関するロールズの説明はカントのそれとは趣きを異にし、また合理性が彼の正義論をうちたて、支えるべき十分な基盤ではないということを明確に示していると思われるからである。

しかし他方ロールズは、利己心を抑制するメカニズムとして「あわれみ」を想定したルソーからヘーゲルを経てトクヴィルに至る政治・道徳思想家の系譜にそって、家族を、正義の原則に基づく道徳発達のための最初の社会化主体とみなしながら、伝統的な他の思想家と同様にジェンダー化された家族それ自身の正義や不正義という問題を不問に付しているため、その理論の中枢に、重要な緊張を生じている。

1. ロールズ理論における「正義感覚」

『正義論』の大部分を通じて、正義の原理が適用されるべき現代自由主義社会が、深くかつ浸透的にジェンダー化されているという指摘はなく、とりわけジェンダー構造の要である家族に関する言及も少ない。このジェンダーの軽視は、ロールズの正義原理の実行可能性に対して重大な影響を及ぼしており、実際、原始点にある者が“世帯主”であるという彼の仮定¹²⁾が、これを行うことを妨げているように思われる。彼の理論の中心的教義は、正義が諸制度を特徴づけており、その制度の成員は仮定上、その構造のなかで自己の占める位置がわからないような立場からそれらの構造や規則に同意することができる、というものである。したがって、原始点にある世帯主は、家族“内部”での正義に関する諸問題を解決すべき立場にはないことになる。

家族は、ロールズ理論の中では道徳発達のための最初の学校というほぼ一

つのコンテクストにおいて現れる。ロールズは『正義論』でしばしば軽視される第3部において、公正な秩序ある社会は、その構成員が「正義原理が要求するままに行動することへの強くかつ正常に有効な欲求」である“正義感覚”を発達し続けるときにのみ安定的であろうと論じている¹³⁾。そしてここで彼は明確に、正義感覚が獲得される主なステップを指摘することを目的として、児童期の道徳発達という問題に自らの関心を向けている。ロールズはピアジェの『児童の道徳的判断』に依拠した正義感覚の心理学的解釈に基づいて、正義の責務は正義感覚をもつ能力のある人々に対して負うものであり、正義感覚という能力が、正義論における道徳的人格の基本的側面であるということを明らかにしている。すなわち正義感覚は、先に述べた正義の二原理や市民的不服従の正当化において重要な位置づけが与えられており、またそこでは正義論が、正義感覚を規律する諸原理を述べる道徳的情操の理論であることが強調されているのである。

ここにおいて、子どもに対する親の愛情は、のちに子どもによって報いられるようになるため、自己評価能力の発達に関する彼の説明において重要である。子どもを愛した「子どもの尊敬に値する対象となることによって、…両親は子ども自身の価値観や、両親のような人間になるという望みを子どもの内によびおこす」ゆえに、幼少期における健全な道徳発達は、愛情と信頼と影響(affection)と模範と指導に依存する、とロールズは論じている¹⁴⁾。また彼が「集団の道徳」とよぶ道徳発達における次の段階において、ロールズは家族を「それぞれの構成員が特定の権利と義務を有する明確なヒエラルキーによって正常に特徴づけられた小集団」として理解しているが¹⁵⁾、それは、人間がその中で一連の役割や地位を通じて行動することによって自らの道徳的理解を増大させるような最初の集団である。この段階で学ばれる公正に関する認識のうち必須のものは、他人の異なる見解をうけいれたり、自分の見地からものをみる能力である。われわれは、他人の言動や行動から、彼らの目的や計画や動機を推測することを学ぶ。この経験を欠くならば、「われわれは自らを他人の立場に置き、そして他人の位置において自らがなすべき

ことを見出すことができない」が、それは「経験に照らした適切な方法でわれわれ自身の行為を規定」するために必要とされるものである、とロールズは述べている¹⁶⁾。彼によれば、社会の多様な諸集団における相異なる役割での参加は、人間の「同胞感情 (fellow-feeling) の能力」の発達および「友情と相互信頼の絆」に結びついており、ちょうど第1段階において特定の自然的態度が親に向かって発達するように、「ここでは友情と信頼の絆が仲間間で成長する。それぞれのケースにおいて、特定の自然的態度は、それに対応する道徳的感情の基礎となる—それらの感情の欠如は、そうした態度の不在を証明するであろう」という¹⁷⁾。

さらに、人間が正義の原理それ自身に結びつくようになると仮定される、彼の道徳発達の第3段階を説明するなかで、ロールズは「正義感覚は、人間愛とつながっている」という認識のもとに、たとえ「われわれの道徳的心情がわが世界の偶然的状況からの独立を表示するとしても、…特定の間人や集団へのわれわれの自然的な愛着は、依然として特有の場所を占めている」と述べることによって、人間が自己と密接に結びついている者に対する特別に強い感情を持っており、そしてこれが人間の道徳的判断にきちんと反映されているという事実を認めている¹⁸⁾。

以上のような道徳発達の三つの心理学的法則に関するロールズの論旨において、正義感覚の発達のための愛情にみちた養育の基本的重要性は、明らかである。彼はまた、この三つの法則が「単に合同の原理でも、強化の原理でもなく… [しかし] 愛情や友情というアクティブな心情および正義感覚さえも、われらの福利のために行動するという他者の明確な意図から生じている、と主張する。なぜなら人は、彼らがわれらの福利を望み、そのかわりに、彼らの福利を気づかうということを認めるからである」とも述べている¹⁹⁾。

道徳発達に関するこうした全体的説明は、カントのそれとは著しく異なっている。カントにとっては、独立的に確定された道徳原理を伴わないどんな感情も、道徳的に疑わしいものである。道徳の学習に関する主知的な説明を伴うカントとは違って、ロールズは明らかに、道徳的思考能力の発達におけ

る感情の重要性を認めている。つまりカントの見解との相違は、同感あるいは自分を他者の立場において考えることが道徳発達において重要な役割を果たすという彼の指摘から明らかである。ロールズが道徳的感情ないし心情に関する思想を展開するなかで、カントから離れてアダム・スミスやバーナード・ウィリアムズといった道徳哲学者に傾いていったのは、驚くべきことではない。いわば疑いなく“男性の後見人”であるカントとは違って、ロールズは率直に、すべての道徳発達が、最も初期の段階から幼児を育てる者の愛情にみちた世話に基づき、またこれが起こるところの環境の道徳的特性に基づくということを認めている。したがって、正義感覚の発達の基盤となる行為や生活領域は一必ずしもそうでないとはしても、歴史を通じて主に女性の経験によって、はるかに多く担われてきたものである²⁰⁾。

しかしこの文脈においてロールズは、その仮定に理由を加えないまま、家族が公正であることを‘仮定’しており、その“公正な”家族が、道徳発達において基本的な役割を演じている。ロールズによって提示された前述の道徳発達の各法則は、その直前の一法則に依存するが、第1の法則に伴う最初の仮定は、「家族制度が公正であると仮定すれば…」というものである²¹⁾。しかしながらロールズは、家族制度が公正であるという彼の仮定の論拠を説明していない。もしもジェンダー化された家族制度が公正ではなくて、むしろそこにおける役割や責任や資源が、正義の二原理と一致してではなく巨大な社会的重要性を吹きこまれた“本有的な差異”と一致して分配されているのならば、ロールズの道徳発達に関する全構造は、不安定な土台の上に築かれているように思われる。

彼の論旨にしたがえば、もしも子どもが最初に養育され、人間の相互作用に関する最初の模範をみるところの家庭が平等と互惠に基づいているのではなく、実際にはよくありがちな依存と支配に基づいているならば、彼らの父母間の関係において目のあたりにする不公平を、どんな親の愛情も補うことができないであろう。また、もしも子どもが両性の親たちによって平等に養育されなければ、両性の子どもたちは、自らを原始点において例示される正義

に関する熟慮といったものに携わることができるような、十分に均整のとれた道徳的心理を発達させることができないであろう。そしてもしも家族が、その内で人々が相互に同胞感情を発達させられると思われれば、より大きなコミュニティとの交際という連続体によって結ばれていなければ、子どもたちは、明らかに正義の実践に要求されるような拡大された共感の能力を身につけて成長することができないであろう。

一方において、家族内部における正義に関するロールズの軽視は、明らかに家族が公正であることを必要とする、彼自身の道徳発達理論に拮抗する。他方、正義感覚の発達が家族に始まる他者への愛着や感情に依存するという彼の信念は、その正義論における“合理的選択”の言語に拮抗する。この矛盾を解決するような原始点に関する代替的な別の考察は、彼が述べている多くのものと矛盾せずかつ道徳発達に関する彼自身の考察とより多く共存できるものであり、それはまた、〈正義の倫理〉か〈慈愛やケアの倫理〉かのいずれかを選んだり、あるいは〈普遍性を強調する倫理〉か〈差異に注目する倫理〉かのいずれかを選ぶように強いられるべきでないという示唆を導くであろうと思われる。

2. ロールズの「原始点」をめぐって

原始点 (original position) は、ロールズの正義論における中心概念である。それは、政治・道徳理論に対する彼の最も重要な貢献であり、かつ同理論がその公刊から 20 年以上を経た今日もいまだに興味を引く多くの論争や議論の焦点でもある。原始点が理解され解釈される仕方は、彼の正義論の内的な首尾一貫性と説得力の双方にとってきわめて重要である。その原始点とは、要約すれば以下のようなものである²²⁾。

- 1) 当事者が合理的で相互に無私であり、また各人に有用な一般的な情報について何の制限も設けられていない間、各人はその個人的な特質に関するすべての知識を各人に隠しておくという「無知のヴェール」を背景に考察する。

- 2) いかなる者も、社会における自らの位置や階級的ないし社会的地位を知らず、かつ自然的資産や能力の分布における自らの富、および自らの知力や強さといったものも知らない。
- 3) 当事者は、各人の善に関する概念、あるいは特有な心理学的傾向を知らない。

これらの想定は、人間はすべて道徳的人格として平等である故に、正義原理の選択にあたっても完全に平等な拒否権を保障されなければならないという、自然権的基底にもとづいている。すなわち原始点は、当事者たちが社会的・自然的偶然に左右されずに、公正な状況のもとで正義原理を選択するための基本的な手続的制約であるといえよう。

原始点がもつ種々の批判力は、ロールズ理論に対する幾つかの興味ある批判が、ロールズが行った解釈よりももっと根源的に広範に原始点を解釈したことによって生じているという事実から正しく理解されうる。たとえばベイツは原始点を、地球の全人口に応用拡張しない理由は何もないと論じているが²³⁾、それは、国際関係についての支配的な「国家統制主義者」概念において現に仮定される全てのものに挑戦することになるであろう。また一方、複数のフェミニスト批評家が、もしロールズの正義論における「世帯主」仮定を取り除き、そして無知のヴェールの下にある者が自らの“性”を知りえないという仮定に注目するならば、われわれはロールズ自身が事実上言及しないままにしているジェンダー構造への根源的な問いかけに従事しなければならないと述べている²⁴⁾。

『正義論』それ自体のなかで、ロールズは、もし読者が原始点の全体としての仕組みをみずに、原始点に立つ当事者についてなされた個々の諸仮定に焦点をあてるならば、問題点が生じるであろうと予見している。つまり「この正義という概念が利己的であるという感覚は、原始点の諸要素の一つだけを見ることによって抱かれた幻想である」と述べることによって²⁵⁾、もし相互的無私の仮定が他の明細事項から孤立してなされるならば、その理論は利己主義に基づくものとして解釈されるかもしれない、と警告している。彼はま

た、自分が何者であるか、また自らの社会的地位を知る現実の人間にとって、原始点がどんな妥当性を有しうるのかといった予想される疑問に対して、あらかじめ以下のように応えている²⁶⁾。

「この場面の記述のなかで具体的に表現された諸条件は、われわれがまさに実際に受容しているものである。あるいは、受容していないとすれば、その時われわれはよく紹介されるような類の哲学的考察によってそうするように説得させられうる。よってわれわれがしていることは、一つの概念を、しかるべき意見に関する相互の行為において穏当なものとして快く認められる条件全体に結合されることになる。一たびこの着想を把握するならば、われわれはいつでも、所与の観点から社会的世界をみることが出来る。」(傍点筆者)

すなわちロールズは、原始点が現実の歴史的状況からは独立した、あくまでも正義原理の選択に対して一定の合理的な手続的制約を課す諸条件を統合して構成された仮説的状況であり、正義原理を選択するための一つの視点であることを強調しているのである。

ロールズは『正義論』のなかで、自らの正義論が合理的選択の理論の一部門であり、おそらく最も重要な部分であると繰り返し述べているが、彼は後年、これが「非常に誤解を招く」誤りであり、また「唯一の規範的観念として合理的なるものという一観念を用いる枠組み内で、正義の内容を御しようと試みる考えは、何も存在しない。」と述べている²⁷⁾。ここで、合理的選択の解釈に潜む裏の意味をみるならば、なぜロールズが自らの正義論の再考を示唆するに至ったかを理解することができよう。

初めに、ロールズが彼の理論を、合理的選択の理論の一部門としてどのようにみなしてきたかを見てみよう。まず彼は、合理性と当事者の相互的無私を、合理的選択の理論に結びつけて考えている。このような理論において行為者は通常利己主義者であると仮定されるが、ロールズは『正義論』のなかで、その当事者が富や威信や支配といったものにのみ関心をもつような口語的な意味での利己主義者として理解されるべきではなく、当事者が「お互い

の利害に関心をもたない」とみなされるべきであると特定している²⁸⁾。つまり当事者たちは、合理的かつ他人の利益には無関心に自己の利益の最大化をめざし、たとえば嫉妬や恨みなどによっては動かされない、という動機づけに関する想定がそこには存在している。また当事者の合理性は、通常“道具的理性”(instrumental reason)あるいは所与の目的に対して最も有効な手段をとることとして、経済学をはじめとする合理的選択の理論におけるスタンダードとして特定されている。ロールズはそれらの仮定が、理論を何らかの強力な諸仮定に依拠させぬために、原始点に立つ当事者についてなされている、と説明している。たとえば「原始点は、広く共有されたものを組入れるよう意図されており、今までのところ弱い条件である。正義という概念は、…自然的感情という広範囲の連なりを含意するべきではない。こうした理論の基礎においては、だれもができるだけ仮定しないよう努めている」と述べている²⁹⁾。しかしながら、われわれはここで、原始点に立つ当事者についてなされた個人的諸仮定に焦点をあてるのではなく、全体としての概念を見るようにというロールズ自身の警告に注意を払う必要がある。

合理的選択の理論において、“確実性下の選択”は、環境に関する多くの適切な知識と、よく組織化された安定した選好システムとの両方をもつことを各人に要求する。特に各人が個人に開かれた選択肢から選択できると仮定された“効用関数”に関する知識は、当事者の選好尺度上で最高の達成可能性点に各自を到達させるような選択権である。こうした個人の選好に関する知識が利用可能でないと仮定される条件のもとでは、抽象的な確率論にのっとった推論が働きはじめる。

ここで、ロールズの原始点に関する明細事項と、それらの諸仮定とを比較してみよう。原始点に関するロールズの記述において、相互的無私と道具的理性は、無知のヴェールと連結してのみ現れる。一方において当事者は、合理的選択の理論が「効用関数」とよんでいるものを極大化しようと試みる。当事者は(たとえ顕示されていなくとも)明白な目的と利害を有した個人として、ロールズが「原初的財(primary goods)」—明確な目的と利害の追求に

不可欠な基本的自由と商品一とよぶものを増進し保護することにおいて全員が等しい関心をもっているということを互いに知っている。したがってロールズが認めているように、この点において無知のヴェールの背後には、全員の思案が同一である一方で、なおその上ただ一人の者のみが存在することになる。他方当事者は、各人の相異なる個別の利害に関する知識を何も有していない。ロールズは、彼らについて「諸原理の中からの選択において、各人はできうる限り自身の利益を増進させるよう」試みつつ、「それらが自己の諸目的をいかによく促進するかにしたがって」その選択権を配列するであろうと述べている³⁰⁾。しかし当事者の利害が個別化され差異化されている限りにおいて、無知のヴェールの下に自己の利害を追求することは不可能であり、明らかに、成果に関する知識および成果の有効性に関する知識の両方を要求する、“確実性下の選択”は除外される。さらにロールズは、自己の可能性および好機をつかむことをめぐって、当事者がリスクを冒すことへの正・負の傾向に関する知識を無知のヴェールによって何ももたせないことによって、“危険下の選択”を除外している。したがってロールズが「無知のヴェールは、不確実性下の選択という問題に直接つながっている」³¹⁾と述べているように、適用可能性を残す合理的選択の理論の分野は、“不確実性下の選択”である。このようにロールズが、原始点に立つ者の知識を、リスクを冒すことも仮定されえないような地点にまで減じている故にこそ、彼はまさに当事者に選択すべき異なった原理を提案させるために、同感や慈愛や自他への等しい気配りに依拠しなければならない。そしてこれが、合理的選択の理論において、彼を他とひき離しているところのものなのである。

実際にロールズは、「相互的無私と無知のヴェールとの組み合わせが、慈愛という同じ目的を達成する。諸条件のこの結合が、原始点に立つ各人を、他者の福利に留意するように強いるからである」と明言している³²⁾。すなわち、原始点に立つ者が、無知のヴェールの背後にあると仮定される故にのみ、合理的選択の理論における「合理的で、相互に無私の」特徴を持つ行為主体として提示されるのである。しかし他方ロールズは、彼の諸仮定が慈愛のそ

れと同じ目的を達成すると述べながら、相互的無私と無知のヴェールという彼の仮定が、あまりに複雑な慈愛プラス知識という仮定に対して大きな優越を保っているとし、この対比によって、彼は自らの諸仮定が「簡潔さと明快さ」という長所と同時に「弱い規定」であるという利点をもっていると述べている³³⁾。だが、諸規定が弱いという主張は、一掃するに難くない。無知のヴェールは、それなしには私欲になるであろうところのものを、慈愛心ないし他者への等しい気づかいへと転換するというほどに、強い規定なのである。

たとえば、平等な良心の自由を守る原理の定式化において、お互いの道徳的または宗教的信念を知らない当事者は、「彼らの宗教的および道徳的自由の保全を確保する原理を選ばなければならない」とロールズは述べているが³⁴⁾、(可能性を含む)自己に関する知識の欠如のもとにこれを行う唯一の方法は、その宗教的実践および信念ないし欠落が他方の側において最も忍耐を要するような人々の立場で、自分自身を想像することである。たとえば、自分自身を原点に立って想像しようと試みる無信仰者にとって、宗教者の観点を受容することは容易ではない。あるいは逆に、熱心な宗教者にとって、無信仰者の立場を想像することもまた容易でない。どちらを行うためにも、少なくとも極めて異なる他者の見解に注意深く耳を傾ける強い同感と覚悟が要求されるであろう。

3. ロールズの「マクシミン原理」

原点に立って思考する方法は、異なる原理の公式化において最も明白に要求される。ロールズのマクシミン原理とは、われわれの注意を、所与の行動過程のもとで生じうる最悪のものに向け、またそれに照らして決定するよう仕向けるようなものである。したがって、彼の正義の第二原理にみられる“許容される不平等”に関する考察において、人間は最も優位でない代表者の立場から、システムをみることを要求される。そして、われわれが、正義に関する問いが「世帯主」によって解決されうるといふロールズの伝統的な信

条を克服しようとするとき、おそらく最も劣位でありそうな「女性」の平等が、考察されなければならない。とりわけ、名誉や富や権力をめぐる社会的地位・人種・性の優劣観によって慣らされた者にとって、最も劣位の者 (the worst-off) の観点に対する真の理解は、他者の声に耳を傾けるための、かなりの同感と能力を要求されるに違いない。

この解釈において、原始点は、一部のロールズ批判者およびロールズ自身さえがその最もカント主義的立場で述べているような、人間生活のすべての偶然からの抽象概念ではない。それはむしろ、ロールズ自身の道徳発達理論が強力に示しているように、社会的ないし他の人間的“差異”への正しい評価と関心により近いものである。正義の原理に到達するという目標のために、自己の特定の目的や愛着から自らを遠ざけるという要求に対しては、何の疑念も矛盾も存在しないと思われる。原始点は、人間が道徳主体として全ての他者のアイデンティティや目的や愛着を、たとえ彼らが自分と異なっても、自らと等しい関心をもって考慮することを要求する。もしも各人が真に自分を知り、その上であたかも自分が原始点に立つと考えるべきであるならば、異なる人間の生活がどのようなものであるかについて他者と意思伝達をする共感と力のために、かなりの能力を発達させなければならない。しかしそれだけでは、正義感覚を維持するのに十分ではない。われわれが自分を知り、自己の特定の利害は何かを知り、善の概念を知るならば、自らと同時に全ての他者を気づかうという慈愛に大きく関与することがわれわれに要求される。

ロールズは数箇所の叙述において、原始点において選択されるであろう正義の原理を遵守することは、実際の、特に権力や名誉のある人間の側における、私欲から離れた動機を要求するということを、例えば次のように述べている。「たしかに、原始点において選択されたいかなる原理も、ある者に対して大きな犠牲を要求するかもしれない。受容すべき主張を持たない諸原理に基づく、明らかに不公平な諸制度の受益者は、なされるべき変化と自身を調和させることが困難であることを知るであろう」³⁵⁾。一方彼はまた“道徳的”私欲について次のように述べている。よく秩序化された公平な社会において

は、「公平な制度を維持するための全員の行為が、各人のためになっている…全員がそれらの原理と各々の成功を遵守しようと努めるとき、個人的にも集合的にも、道德人としての彼らの資質およびそれに伴う個人的・集合的福利が最も十全に実現される」³⁶⁾。

このような表現は、ロールズの正義論を合理的選択の言語から遥かに遠ざけ、また自らの理論に関するロールズ自身の初期の評価に対する、彼の後年における否定を説明しうるであろう。合理的選択の言語において、私欲と道德的私欲との間を区別する余地はない。ロールズの正義論は、「相互的無私」が重要性をもつ理論としてよりも、他者への平等な気配りという概念に基づいた理論として再解釈されうる。そして実はそのような解釈が、特に道德発達理論を中心として、ロールズ自身のテキストの多くによって支えられている。それはおそらく、正義論といったものがフェミニストの観点からは不完全で受容しがたいものであるとする多くの見解を克服するものであると思われる。

たとえばギリガンは、ロールズの正義に関する所論に多く依拠しているコールバーグの道德発達理論への批判において、ケアや関係性 (contextuality) や他者への気配りに関する道德性と、正義や権利や支配に関する道德性とを対比し、前者の代弁者 (voice) を主として女性に、後者を男性に結びつけている³⁷⁾。またヤングは、道德的論法における公平さや普遍性という理想が、他者性や差異の排除および理性と感情との二分法によって誤った方向に導かれていると論じ、ロールズの理論が合理主義的でモノロジカルでカントのそれのように特殊性からの抽象であるとしている³⁸⁾。ここでは、ロールズの正義論がそれ自身、主に道德的人間が、とりわけ自分とは最も異なる他者へのケアや気配りを表明する能力に依拠していると論ずることによって、〈ケアの倫理〉と〈正義の倫理〉との二分法に基づく学問的見解を克服することができよう。

一方、ベンハビブは、ロールズやコールバーグといった普遍主義的な道德理論においては「具体的な他者の観点を無視する」ことになり、認識の矛盾

につながるという主張をおこなっている³⁹⁾。しかしロールズの正義論は、人間の差異の自覚と、他者への同感と気配りが必須の構成要素となっているような、自己に対すると同等な他者への関心に基づいた道徳構造の理論として解釈されうる。ロールズの構築する原始点は、他者への特別な愛着に起因するであろう正義原理のバイアスと、自己に関する特殊な事実を除くように設計されている。原始的に立つ当事者が正義について考えうる唯一の首尾一貫した方法は、社会におけるあらゆる異なった地位にある全ての種類の人々ととりわけ種々の点で最も裕福でない者への共感を通じたものである。原始点に立つ人間として考えることは、具体性から切り離された匿名者たることではない。むしろそれは、すべての人々がなりうる全ての「具体的な他者」の観点から考えることである。

自分が何者かを知る現実の人間にとって、あたかも原始点に立つかのように考えることは、利己的・道具的理性ではなく、十分に発達した同感やケアや他者への気配りに関する能力をもつことを各人に要求するであろう。もしも、よく秩序化された社会が、何らかの達成されるべき希望や維持されるべき事柄をもつべきであるならば、人々に要求される正義感覚を発達させるために、各人はそれらの能力を自己の内に最も発達させる環境において生まれ、社会化されなければならない。正義感覚の発達に対して、そうした感情の重要性を認めることによって、ロールズは、彼の理論の多くに強い影響をもつカント流の思考形態から遠ざけられる。彼の正義論に関するそれらの側面が強調され、またそれによって最もカント的な言説であるという評価から解放される限りにおいて、ロールズの正義論は、それが被ってきた幾つかの批判に晒されにくくなる。

しかしこのことは同時に、ロールズの正義論の成り立ちが、内部的パラドックスを含んでいるという事実への注意を喚起する。家族が公正であるという仮定のもとに、家族内部のジェンダー構造を問わないまま、彼は人間の養育という領域に対して、正義の原理を適用してこなかった。これまで述べてきたように、その領域は、正義の達成と維持にとって、きわめて必須のも

のなのである。

註

- 1) Rawls, J., *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). [邦訳: 矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店, 1979年.]
- 2) 佐伯 胖『「きめ方」の論理』(東京大学出版会, 1980年), p. 233.
- 3) Rawls, *op. cit.*, p. 302.
- 4) 「マクシミン原理」そのものは、フォン・ノイマンとモルゲンシュテルンのゲーム理論以来、伝統的に採用されてきている不確実性下の意思決定原理の一つ。状況にかかわらず有利な優越戦略 (dominant strategy) を欠く場合に、自己の選択の最悪事態を最小限度にとどめることを合理的とする決定基準をさす。
- 5) Donovan, J., *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* (New York: Frederick Ungar, 1985), ch. VII. [邦訳: 小池和子訳『フェミニストの理論』勁草書房, 1987年.]
- 6) Gilligan, C., *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), pp. 19, 73. [邦訳: 岩男寿美子監訳『もうひとつの声』川島書店, 1986年.]
- 7) Meisenhelder, T., "Habermas and Feminism: The Future of Critical Theory" in Wallace, R. A. (ed.) *Feminism and Sociological Theory* (Newbury Park: Sage, 1989), pp. 119-32.
- 8) Okin, S. M., "Reason and Feeling in Thinking about Justice," in Sunstein, C. R. (ed.) *Feminism & Political Theory*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 17-20.
- 9) Rawls, *op. cit.*, pp. 251-52.
- 10) Okin, *op. cit.*, pp. 18-20. なお詳しくは、カント『人倫の形而上学の基礎づけ』第一章を参照。
- 11) Rawls, *op. cit.*, p. 148.
- 12) *Ibid.*, p. 128.
- 13) *Ibid.*, p. 454.
- 14) *Ibid.*, pp. 465-66.
- 15) *Ibid.*, p. 467.
- 16) *Ibid.*, p. 469.
- 17) *Ibid.*, pp. 470-71.
- 18) *Ibid.*, pp. 475-76.
- 19) *Ibid.*, p. 494.
- 20) 女性が男性に比して、脆弱な他者への共感に基づくケアないし養育に高い優先順位をおくという傾向については、有賀美和子「『経済的依存性』とジェンダー」、東京女子大学紀『論集』第41巻、第2号(1991年3月), pp. 122-23, および有賀美和子「性差研究の変遷と最近の動向」、東京女子大学紀要『論集』第43巻、第1号(1992年9月), pp. 200-201を参照されたい。
- 21) Rawls, *op. cit.*, p. 490.
- 22) *Ibid.*, p. 12.
- 23) Beitz, C., *Political Theory and International Relations* (Princeton, N. J.: Prince-

ton University Press, 1979).

- 24) たとえば, Kearns, D., "A Theory of Justice—and Love: Rawls on the Family," *Politics* 18 (1983), pp. 36–42, および Okin, S. M., "Justice and Gender," *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987) などがある。
- 25) Rawls, *op. cit.*, p. 148.
- 26) *Ibid.*, p. 587.
- 27) Rawls, J., "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), p. 239.
- 28) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 13.
- 29) *Ibid.*, p. 129.
- 30) *Ibid.*, pp. 142–43.
- 31) *Ibid.*, p. 172.
- 32) *Ibid.*, p. 148.
- 33) *Ibid.*, pp. 148–49.
- 34) *Ibid.*, p. 206.
- 35) *Ibid.*, p. 176.
- 36) *Ibid.*, p. 528.
- 37) Gilligan, *op. cit.*.
- 38) Young, I. M., "Toward a Critical Theory of Justice," *Social Theory and Practice* 7 (1981), pp. 279–301.
- 39) Benhabib, S., "The Generalized and the Concrete Other," in Benhabib, S. and D. Cornell (eds.) *Feminism as Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 89.