

功利主義批判としての「善に対する正の優先」の検討

児 玉 聡

概 要

ロールズの「善に対する正の優先」というフレーズは、『正義論』以降の政治哲学の主要な論点を形成してきた。本稿ではこのフレーズによってロールズが意図した功利主義批判がどの程度有効なのかという点に焦点を絞って論じる。本稿では、前半で、ロールズ自身の議論と、代表的な論者の解釈や論争を概観することにより、このフレーズの意味をできるだけ明らかにする。そして後半で、このフレーズによってロールズが行なっている功利主義批判がどの程度成功しているかを検討する。結論は、「正」も「善」もロールズは多義的な意味で用いており、どのような解釈をするにしても、功利主義批判としては不当であるか、決定的ではない、というものである。また、このフレーズは、日本語に訳された場合に一層の多義性を持ちかねないものであるため、不用意に使用しないことを提言したい。

キーワード

「善に対する正の優先」、功利主義、目的論、義務論、リベラリズム（自由主義）

はじめに

ジョン・ロールズが非凡な政治哲学者であることは衆目の一致するところであろう。その彼の非凡な才能の一つに、魅惑的とさえ言えるフレーズを考案する能力がある。「公正としての正義」から始まり、「原初状態」「無知のヴェール」「反省的（反照的）均衡」「カント的構成主義」など、訳語だけを見ても、多くの者を魅了する響きがある。『正義論』や『政治的リベラリズム』といった書名も同様である。ロールズの『正義論』の魅力は、その厚みのある著書から容易に看取できる類いまれな博識さと、独自の理論体系を組み立てる強靱な思考能力だけにあるのではなく、こうした記憶に残るフレーズを作り出す彼の才能にもあると考えられる。

「善に対する正の優先」もそのようなフレーズの一つである。よく知られている通り、このフレーズはロールズ『正義論』以降の政治哲学の主要な論点を形成してきたものである。「現代の政治哲学では、しばしば正と善は区別され、そして善に対する正の優先を主張する議論がなされている。すなわち、人々が自分の善の構想を追求することが許される限界を特定するような正の概念が存在するというのである」とスーザン・メンダスが述べているように (Mendus 1989: 119/167)、このフレーズによって要約される中立主義的なりベラリズムの是非をめぐり、これまで多くの議論がなされてきた。

このフレーズは原語ではいくつか違った表現があるが、その基本形は the priority of right over the good である。また訳語も priority が「優位」と訳されたり「優先性 (優先権)」と訳されたりしている。しかし、それについては後述するとして、これも見栄えのよい表現であることには異論がないだろう。「正」と「善」という、それぞれ単体でも十分に魅力的な言葉を一度に用いるだけではなく、それを「優先性」という言葉で手早く構造化してしまうロールズの腕前には、誰しものが唸らざるを得ない。

だが、殊このフレーズに関しては、表現上の美を追求するあまり、内容が不明瞭になってしまった嫌いがある。ロールズの表現を拝借すると、内容に対して美が優先されたと言ってよい。実際、このフレーズが意味する内容をめぐっては、これまでに多くの論者による様々な解釈が示され、議論が戦わされてきた。ロールズ自身も、後にこのフレーズが誤解を招きかねないものだったことを認めて、その意味の明確化を試みる論文を著している (Rawls 1988)。

このフレーズを聞くと、いわゆるリベラル・コミュニタリアン論争を思い浮べる人が少なくないと思われる (Mulhall and Swift 1992)。しかし、忘れられがちかもしれないが、もともとロールズはこれを功利主義批判の文脈で用いていた。そこで本稿では、「善に対する正の優先」というこのフレーズが、功利主義批判としてどの程度有効なのかという点に焦点を絞って論じたい。しかし、今述べたようにこのフレーズにはいくつかの解釈があり、ロールズ自身のテキストを読むだけでは彼がこのフレーズにこめた意味を理解することは困難である。そこで本稿では以下の手順を踏むことにする。まず、ロールズ自身の議論と、代表的な論者の解釈や論争を概観することにより、このフレーズの意味をできるだけ明らかにする。次に、このフレーズによってロールズが行っている功利主義批判がどの程度成功しているかを検討する。結論は、「正」も「善」もロールズは多義的な意味で用いており、どのような解釈をするにしても、功利主義批判としては不当であるか、決定的ではない、というものである。また、このフレーズは日本語に訳したときには一層の多義性を持ちかねないものであるため、不用意に使用しないことを提言したい。

I. 「善に対する正の優先」についての議論の俯瞰

「善に対する正の優先」という表現が持つ大きな問題は、人によって「正」と「善」を思い思いの意味で解釈することである。たとえば、ロールズの正と善の区別の淵源はギリシア哲学にまで遡ることができるとする論者もいる。善に対する正の優先を最初に言ったのはソクラテスで、正に対する善の優先を最初に言ったのはアリストテレスだという(Doğan 2011)。すなわち、人は行為の帰結が自分の幸福に役立つかどうかではなく、行為の正不正を考慮すべきだとソクラテスが考えたのに対し、アリストテレスは幸福を最善のものと考え、道徳的行為は幸福をもたらすために価値があると考えたというのである。

一般に、哲学的なテーマに関するたいていの事柄は、ソクラテスカプラトンかアリストテレスのいずれかが最初に言っていると書いておけば間違いないと言える。しかし、今回に限って言えば、このように書くと「正 = 徳・道徳」、「善 = 自分の幸福」という区別として理解されてしまい、誤解が生じてしまう。本稿を最後まで読めばわかるように、ロールズによる「善に対する正の優先」は、道徳と自分の幸福のどちらを優先するかという問題ではない。しかし、研究者でさえそう読んでしまうところが、このフレーズの罪作りなところである。

そこでまず、ロールズによるこのフレーズの使用法、および研究者らによる代表的な解釈について見る前に、英米倫理学における一般的な正と善の区別と、ロールズ自身が正と善の区別をするときに念頭においていると思われる G.E. ムーアやロスの使い方について見ておこう。

1. ムーアとロス、ブロード

筆者が以前に検討したように、思想史上でロールズが用いた意味での正と善の区別が明確に出てくるのは、ムーアからだと思われる(児玉 2010: 106-9)。ムーアは、1903 年に出された『倫理学原理』(Moore 1993)の初版序文において、これまでの倫理学の議論において明確に分けられてこなかった「よさ」と「正しさ」の問題を区別して論じるべきだと主張した。すなわち、「それ自体に価値があるために存在すべき事物は何か」という「よさ」についての問いと、「どのような行為をなすべきか」という「正しさ」についての問いを区別すべきだと述べた。そして、ムーアは「よさ」については直観的にしか知ることができず、これを快や望ましさなどによって定義することはできないとした。その一方で、「正しさ」についてのムーアの考えは功利主義的(帰結主義的)であり、正しい行為とは、

その状況で最大の善を生み出す行為だと定義された。

しかし、W.D. ロスはその名も『正と善 (The Right and the Good)』という著作において、このような功利主義的なムーアの思考法を批判し、「よさ」についてムーアが定義できないと言ったのと同じ論法で、「正しさ」についても「最大の善を生み出す行為」とは定義できず、正しさの規則については直観しかできないと述べた (Ross 1930: 8-9)。これにより、義務論と目的論の立場が大枠で区別されることになる。同時期に C.D. ブロードは、義務論と目的論を次のように分けた。

義務論は次の形式の倫理的命題があることを支持する。「かくかくしかじかの種類の行為は、その帰結のいかんにかかわらず、かくかくしかじかの状況において常に正しい (あるいは不正である)」。 (中略) 目的論は、内在的に善いまたは悪い帰結を促進する傾向によって、行為の正・不正が常に決定されることを支持する。

(Broad 1930: 206-7)

この区別は後に「価値の理論」と「義務の理論」としても知られるようになる (たとえば Bayles 1968: 2)。『正義論』におけるロールズの正と善の区別の正確な由来については、さらなる思想史的研究が必要だと思われるが、ロールズもこの区別——とりわけ後で言及するフランケナ (Frankena 1963) による記述——を踏まえて論じていると考えられる。もう一度強調しておきたいが、これは 20 世紀に入って明確化された新しい区別であり、哲学の歴史において普遍的になされてきた区別と考えたり、不用意に過去の区別を結びつけたりすると、読み込みすぎになる点に注意すべきである。

2. ロールズのテキスト

次に、ロールズ自身が『正義論』でどのように正と善の関係について語っているかを確認する。ここで取り上げるのは、第 5 節「古典的功利主義」と第 6 節「付随する複数の相違点」である。なお、第 68 節「正と善との間のいくつかの相違点」も重要な節であるが、重複しているところが多いので、ここでは詳細な検討は控える。

まずロールズは、(古典的) 功利主義の中心となる発想を「社会に帰属するすべての個人の満足を総計した正味残高が最大となるよう、主要な制度が編成されている場合に、当該の社会は正しく秩序だっており、したがって正義にかなっている」(Rawls 1999: 20/32) と説明する。そして、これは一個人にとって合理的な思考法を、社会全体に適用したものだとして述べ、有名な次の言葉を記している。

功利主義の正義観の特筆すべき特徴は、ひとりの人間が自分の満足を時間の流れに沿ってどう分配するかは（間接的な場合を除いて）重要ではないのと同様、諸個人の間で満足の総和がどのように分配されるかも（間接的な場合も除いて）重要な問題にはならない、というところにある。（ibid.: 23/37）

それゆえ、これまた有名な一節だが、「功利主義は諸個人の間の変異を真剣に受け止めていないのである」（ibid.: 24/39）と述べてこの節を締め括っている。

正と善の区別は、その途中においてやや唐突な仕方導入される。ロールズは、功利主義の発想の魅力は次の考察によってよりよく理解されると述べ、この区別を導入している（第5節第三段落）。彼は倫理の二つの主要概念として「正（正しさ）および善（望ましさ）の概念」（ibid.: 21/34）があると言い、倫理理論の構造は、「これら二つの基礎的観念をどのようにして定義しかつ両者をどう結びつけているのかによってほぼ決定される」と述べる（ibid.）。そしてその両者を組み合わせる最も単純なやり方は、目的論的な諸理論がやるように、「正とは独立に善を定義しておいて、その善を最大化することを正だとする」仕方である（ibid.: 21-22/34）。ロールズは、このような目的論的な諸理論は合理性の理念を体現していると見えるがゆえに直観に強く訴える力を持つと述べ、この発想に抗いがたい魅力があると持ち上げる。

さらに、その次の段落（同第四段落）で、ロールズは目的論的な理論においては善が正から独立に定義される点を強調する。まず善が何かが決まり、それを最大化するのが正になるという第三段落でした話を繰り返すのだが、その途中で、「財の分配」は正の考慮であるから、善には入らず、仮にそれを善に入れると、「古典的な意味での目的論的な見解ではなくなる」（ibid.: 22/36）と述べている¹⁾。これは功利主義のような目的論的理論は原理的に分配の考慮を組み込めないという伏線である。

そして、その次の第五段落では、目的論的な理論には「善の構想」をどのように具体的に規定するかによって、アリストテレスやニーチェのような卓越主義になったり、快樂主義になったり、幸福主義になったりすると述べている。目的論的理論の話をするときに「善の最大化」という表現が再三出てくるので、一読したところでは目的論的理論 = 功利主義と読みたくなるところだが、実はさまざまな理論が目的論的理論にあることがわかる²⁾。これらの理論がありうる中で、典型的な功利主義は善を（合理的）欲求の満足と定義し、

1) ロールズは明示的に述べていないが、このような立場についてはフランケナ（Frankena 1963: 34-5/61-2）が詳しく検討している。

2) ロールズが依拠しているフランケナによる目的論の定義では「最大化（maximize）」ではなく、「促進（promote）」

社会的協働の適切な条件は何かという問題を、「一定の状況のもとで諸個人の合理的な欲求の満足の最大総和を達成するもの」によって決定する (ibid.: 23/36)。この考え方が一見したところ持つ説得力と魅力を否定することはできない、とロールズはここでも功利主義を持ち上げる。

こうしてロールズは功利主義を一通り持ち上げたあと、手の平を返したように、上記の「功利主義の正義観の特筆すべき特徴は云々」と一刀両断するのである。彼はさらに追い討ちをかけ、「少数者の自由を侵害することで多くの人びとがより大きな利益を分かち合っているとしても、それでもって正しい事態がもたらされたとは言えない」(ibid.: 23/38) といった正義についての常識的な判断を社会の第一原理として認める理由を功利主義は示すことができず、あくまで功利原理の下位にあり偶然的に成り立つ二次的ルールとしてしか認められないと批判する。ここまでが第5節の議論である。

続く第6節では、功利主義とロールズの公正としての正義の際立った違いとして、以下の三点が指摘されている。

一点目の指摘は、「〈自由と権利とを要求することは正当である〉および〈社会全体の福祉の集計量が増えることは望ましい〉、この二つを原理上〔別種の〕ことがらとして区別し、かつ前者の主張に（無条件の重要性を付与するところまではいかなくても）一定の優先権を認める」(ibid.: 24/39-40) という、多くの哲学者や常識的信念によっても支持された考えを、公正としての正義は適切に説明できるが、功利主義は説明できない、というものである。つまり、一般に人々は正義と効用という二つの第一原理があるように思っているが、功利主義者に言わせると、よく考えれば功利原理によって正義が説明されることがわかるというのである。このように、「正義の優先権に関する私たちの確信 [= 判断] を全面的に信頼できるものとして承認するのが契約説」すなわち公正としての正義の立場であるのに対して、「それらの確信を社会的に有用な幻想のひとつに過ぎないと見なすのが功利主義なのである」(ibid.: 25/41)³⁾。

二点目は、一個人の選択原理を社会選択の原理に拡張する功利主義と違って、公正としての正義は契約説であり、社会選択の原理は原初状態における諸個人の合意によって成立

という言葉が使われている (Frankena 1963: 13/23-4)。なぜロールズがフランケナの言葉をそのまま使わなかったのかは謎だが、最大化という語を用いると目的論の立場が限定されすぎてしまうという批判については Fink (2007: 144) も参照せよ。ロールズは明示的に述べていないが、このような立場についてはフランケナ (Frankena 1963: 34-5/61-2) が詳しく検討している。

3) なお、ここで「全面的に」と訳されているのは on the whole であり、むしろ「全般的に」「概して」などと訳すべきだろう。「全面的に」というのは、「完全に」の同義語だと考えられるが、それだと on the whole の意味としては不正確なのではないかと思われる。この点について訳者の一人である川本隆史氏に尋ねたところ、今回の増刷時に「総じて」などに変更するとのことであった。快く検討してくれた氏に謝意を表する。

するという違いである。ここから、功利主義は公正としての正義と比べて十分に個人主義的でないと言われる。これは第5節でも述べられた、功利主義は個人間の区別を重視しないので分配の考慮に欠けるという批判だと考えられる。

三点目の指摘は、功利主義が目的論的な理論であるのに対し、公正としての正義は義務論的な理論だということである。ここで言われる義務論とは、目的論的理論の持つ特徴を否定することによって特徴づけられるもので、「〔1〕正とは独立のものとして善を特定・詳述しない理論であるか、あるいは〔2〕善を最大化するものが正であると解釈しない理論のいずれか」である (ibid.: 26/42)。公正としての正義は、〔2〕の立場を取り、ロールズはその理由を、正義にかなった制度は必ずしも善を最大化するとは限らないからだと言っている。

さらに、それと関連する(四点目の)論点として、功利主義ではあらゆる欲求の満足に価値があり、何が正しいかを定めるさいにそれらすべてを考慮に入れる必要があるのに対して、公正としての正義においては、正義に反するような善の構想やそれに基づく欲求の満足は価値をもたない。これをロールズは公正としての正義においては「正の概念が善の概念に対して優先権をもっている」(ibid.: 28/44)と表現している。そのため、「正義の侵害を要求するような諸利益はまったく価値をもたない」(ibid.: 28/45)のである。そして、この「善に対する正の優先権」こそが、公正としての正義という構想の「中核的な特色」をなすと述べている (ibid.)。

このように、第5節で目的論的理論である功利主義の思考方法を特徴づけるために導入された「正」と「善」の区別は、第6節では「善に対する正の優先」として、ロールズの公正としての正義の特色を述べるさいに用いられることになる。

川本隆史は上記のロールズの功利主義批判を、功利主義は個人間の差異を真剣に受け止めていない、(それゆえに)分配原理が欠如している、正義に反するような欲求充足も等しくカウントされる、の「三つの欠陥」にまとめている(川本1995: 26)。これでも要約として間違いではないだろうが、一点目は二点目の欠陥が成り立つための特徴であり、林芳紀も指摘しているように、少なくとも論証抜きにはこれ自体を「欠陥」と言うことはできないと考えられる (cf. 林2003: 112-3)。そこで筆者はここまで見てきたロールズの功利主義批判の要点を、下記の三点にまとめておく。(1) 功利主義は正義についての常識的な信念を適切に説明できない、(2) 一個人の選択原理を社会選択の原理に拡張する功利主義は原理的に分配的正義の考慮を欠く、(3) 目的論的理論としての功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れる。

なお、ロールズのこの箇所では明示的に述べられていないが、周知のように、「善に対する正の優先」は、ロールズを始めとする現代リベラリズムを特徴付ける信条である「中

立性」あるいは「反卓越主義」の主張 (Mulhall and Swift 1992: 25ff/31ff; Mendus 1989: 119/167-8) として知られている。ロールズ自身も『正義論』の第 68 節で次のように述べている。

契約論にあつては、自由の根拠は既存の選好から完全に分離している。実際、私たちは正義の諸原理を、他の人びとの振る舞いを評価するときに特定の感情を考慮に入れないという合意と考えてもよい。(中略) こうした点は古典的リベラリズムの学説のよく知られた要素に数えられる。(Rawls 1999: 395/591)

この特徴は、目的論的理論である功利主義や卓越主義には共有されていないとされる(第 50 節, *ibid.*: 290/437)。それゆえ、功利主義の四つ目の批判点として、(4) 功利主義は各人の平等な自由を尊重するリベラリズムではないという点が指摘できるだろう。ロールズは言わば「義務論にあらざるべらるにあらざる」と主張することで、功利主義に止めを刺したのだ。以上四点の功利主義批判が、「善に対する正の優先」に含まれていると考えられる。

さて、善に対する正の優先というロールズの主張についてはすでにさまざまな解釈と論争がなされているので、上記の四点にわたるロールズの功利主義批判を念頭に置きながら、主要な解釈について検討することにしよう。かなり恣意的な選択になるかもしれないが、以下で見るのはマイケル・サンデル、井上達夫、ウィル・キムリッカ、サミュエル・フリーマンの議論である。なお、繰り返しになるが、この区別はリベラリズムとコミュニタリアニズムの論争の文脈でも大きく取り上げられているが、以下では功利主義批判の文脈に限定して論じることにした。

3. サンデルの解釈

サンデルは『自由主義と正義の限界』(Sandel 1982)の序章で、『正義論』におけるロールズに代表される「正義を優位とする理論」を「義務論的自由主義」と呼び、義務論的自由主義が主張する正義の優位には、道徳的意味と基礎付けの意味の二つがあるという。道徳的意味とは、正義の考慮が一般的福祉やその他の考慮に優先するということである。しかし、サンデルによれば、これは J.S. ミルの功利主義に基づく自由主義でも認めうる。なぜなら、ミルは『功利主義』の第 5 章で、正義が「すべての道徳的の主要部分であり、比較を絶した最も神聖で、拘束力の強い部分」と適切に見なされるのは、正義が有する「社会的功利性の程度が他の要件より高く、したがって、責務が他の要件よりもとびぬけて強

い」と述べており、自然権でなく功利主義によって正義の重要性を正当化しようとしているからである。そこでサンデルによれば、道徳的意味における正義の優位だけでは、義務論的自由主義を特徴づけるのに十分ではない (Sandel: 3/45)。

もう一つの基礎付けの意味は、正義が道徳的に優先される理由にかかわるもので、ここで正と善の関係が再び顔を出す。正の概念は善の概念に依存するとする功利主義と異なり、義務論的自由主義においては、「正義の原理は、いかなる特定の善のヴィジョンにも依存しないように、正当化される」(ibid.: 2/43)。つまり、義務論的自由主義とミルのような功利主義的自由主義は、正義の(道徳的)優位を正当化するための理論的構造が違うというのである。

以上のサンデルの説明については、二点だけコメントしておきたい。第一に、『正義論』におけるロールズの説明と微妙に異なると思われる点があるということだ。ロールズは上記第5節のところで功利主義は原理的に分配や個人の権利に対する配慮がないと述べている。これは一見するとロールズはサンデルの言う「道徳的意味」における正義の優位さえも功利主義に認めていないように思われる。ただし、このあとサンデルは、ミルとカントの見解を丁寧に見ていく中で、功利主義的な正義の経験的な基礎付け——つまり、長い目で見れば、正義や個人の自由を他の考慮より優先的に考えた方が、社会全体の幸福が増大するだろう——が、カントの義務論的なそれに比べて頼りにならず、結局他人の善の構想を押し付けられる可能性があるかと述べている (ibid.: 4-5/45-8)。そうすると、功利主義では厳密には道徳的な意味での「正義の優位」は結局のところ十分には確立できないことになり、ロールズが第5節で述べていたことと近似することになるだろう。やはり、(2) 功利主義は原理的に分配的正義の考慮を欠くのである。

第二に、上で引用した、義務論的自由主義においては「正義の原理は、いかなる特定の善のヴィジョンにも依存しないように、正当化される」という部分からすると、その含意として、目的論的自由主義においては正義の原理がある特定の善の構想に依存しており、それゆえ、(4) 功利主義はリベラルではない、という見方をサンデルも支持しているように思われる点である。この点は、次に見る井上が言うように、功利主義の不当な評価であるように思われる。

4. 井上達夫の解釈

次に井上達夫の議論を見る。彼は『共生の作法』(井上 1986)の中で、リベラリズムの議論において正義と善の区別が占める位置について詳しい検討を行なっている。まず彼は、この区別を彼独自の仕方で整理する。そして、「正義の問題に関する決定は、「善き生」に

ついでに「いかなる特殊な解釈にも依存することなく正当化可能でなければならない」という要件を独立性の要請、「善き生」についてのいかなる特殊な解釈に基づいた行動であっても、正義の要求に抵触することは許されない」という要件を制約性の要請と呼び（井上 1986: 216）、正義と善についてのこの区別がロールズやサンデルが述べている区別と対応しているとしている。しかし、彼は善に対する正義の「優位（priority or primacy）」という表現は「善よりも正義の方が人間にとって重要な価値であるという考え方に、リベラリズムがコミットしているかのような印象を与える点で」不適切だとして、正義の善に対する「基底性」という表現を用いている（井上 1986: 217）。井上によれば、リベラリズムは「自ら善く生きることが最大の道徳的関心事であることを承認するが故に、（中略）人々の多様な営みを可能にする条件として、正義の基底性を受容する」（ibid.: 239）のである。

続けて井上は、功利主義は善に対する正の優先を認めてないがゆえに「リベラル・クラブ」（ibid.: 224）に所属していないというサンデルやロールズらの批判、つまり先ほど指摘した（4）功利主義はリベラルではないという批判に対する応答を行なっている。そのさい井上は、正と善の区別をするさいの善の概念（善の構想）が一般的なものか特殊なものかの区別が重要だと指摘する。すなわち、功利主義が正義の基底性に反しており、それゆえリベラルでないと言えるためには、功利主義が善き生の特殊な構想によって正義を基礎付けていると言える必要があるが、功利主義は善き生に関して中立的である。引用が長くなるが、彼は次のように述べている。

功利主義の特質は単にその目的論的構造にのみあるわけではなく、同時に、あるいはそれ以上に、究極目的を善き生についての様々な特殊構想に対して中立的に規定しているところにある。諸個人の幸福の総和ないし平均値として理解された社会的幸福度の査定のための功利主義的計算においては、諸個人の多様な選好はその内容の質的優劣を問われることなく、強度が等しければ同等の比重を付与される。他者に与える影響その他の帰結を無視できるならば、パチンコにふける人生も詩作にふける人生も、本人の満足度が等しければそれ自体としては等価なものとして社会的幸福計算に算入するのが功利主義の真骨頂である。（中略）功利主義は最大化された社会的幸福という集合善を社会制度の正当化根拠とする点で、善を正義に論理的に先行させているように見えるが、これは外見にすぎない。功利主義は何らかの特定の善き生の構想と結び付いた特定の選好を、内在的に優れたものとする前提に依存することなく、「何人も一人として、且つ一人としてのみ数えられるべし」という平等算入公準に表現されるような、独立の普遍主義的原理に基づいてこの集合善を規定している点で、むしろ、

正義を善に先行させていると見るべきである。従って、功利主義も、正義の基底性を前提とするリベラリズムの問いを共有しており、リベラリズムの企てに参画していると言ってよい。(ibid.: 226-7)

すなわち、功利主義においても正義は特定の善の構想に依拠していないという意味で、正義の善に対する(井上の言う)「独立性」を保持しており、その限りにおいて功利主義も「正義を善に先行させている」と述べられている。

さらに井上は、(3) 功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れる、という批判についても、これをドゥオーキンのいう「外的選好」——他者への財・機会等の分配に関する選好 (ibid.: 125)——の算入の問題として理解して、次のように反論している (ibid.: 229-30)。すなわち、仮にこのような選好を功利計算のさいに含めた結果、特定の人々の差別あるいは優遇につながったとしよう。だが、それはそのような選好を持つ人の特定の善の構想が尊重あるいは軽蔑に値するものだからという理由でそうするわけではなく、「飽くまで、社会全般の選好充足の最大化を理由にして」(ibid.: 230) そうしたのである。つまり、この場合でも、正義は善の最大化によって決められているのであり、特定の善の構想に依存して決められているわけではない。それゆえ、功利主義は中立性の要求(井上の言葉では「独立性の要請」)に反していないと考えられる。

目的論的自由主義においては正義の原理がある特定の善の構想に依存するという理由から功利主義はリベラルでないと論じる議論を、このようにして退けた井上の議論は卓見であり、その功績は大きい。なお、このように功利主義に対する不当な評価を退けつつも、井上は本書(井上 1986)や別の著書(井上 1999)などで彼が考える功利主義の欠点について論じているが、その検討は本稿の目的からは外れるため、別稿に譲ることにしたい。

5. キムリッカの解釈とフリーマンの批判

続いて、キムリッカの議論とそれに対するフリーマンの批判を見る。キムリッカは「善に対する正の優先」という言葉遣いはミスリーディングであり、使うのをやめた方がよいと手厳しく述べている(Kymlicka 1989: 22)。彼によれば、ロールズは義務論と目的論の対比によって「人々の本質的な利益」の定義にかかわる問題と、人々の利益が等しく重要だと考えることから生じる分配原理にかかわる問題の二つのことを混同して論じており、しかもそのいずれも善に対する正の優先とは関係がない。前者については、卓越主義に関わる論点で功利主義とは直接関係がないため、ここでは後者の分配の問題について詳細に見ることにする。

すでに見たように、ロールズは(2)功利主義は原理的に分配的正義の考慮を欠くと批判していた。しかし、キムリッカによれば、ロールズが分配に関して見いだしている功利主義の問題点は、功利主義が正を善の最大化と定義する目的論であるというところにあるのではない (ibid: 25)。なぜなら、功利主義は「一人を一人として数え、何人も一人以上として数えない」といういわゆるベンタムの格言に見られるように、各人を平等な配慮と尊重をもって扱っているという意味では、ロールズの言うような一個人における合理的思考を社会選択に適用しているとは言えないからである (ibid.)。功利主義は、別個の諸個人を公平に扱おうとして、各人の利益に——それがいかなるものであれ——等しい重みを置く。そうすると利益の最大化が功利主義の適切なプロセスになるが、功利主義にとっては利益の最大化そのものが直接の目的なのではなく、あくまで人々の利益を公平に扱うことが目的なのである。言い換えると、人々を等しく尊重するからこそ彼らの利益を最大化するのであり、その逆ではない。キムリッカは、多くの功利主義者が目的論的解釈ではなく、このような平等論的な解釈を取っているという (ibid: 25-6)。

キムリッカによる功利主義の平等論的解釈では、功利主義の問題は公平性の理解にある。すなわち、功利主義は上で見たように正を善の最大化として定義しているわけではなく、「人々の利益が等しく重要であり、人々の利益を等しく考慮に入れないことは不正義であることを認めている」という意味では、功利主義は他の理論と同様、「義務論的」である。問題は、功利主義は人々の選好や実質的な幸福の内容を問題にせず、不道徳な選好なども平等に考慮している点であるとされる (ibid: 26-7)。

というわけで、分配の問題に関して言えば、キムリッカに言わせれば功利主義も「各人を等しく扱う」というところから出発している、すなわちドゥオーキンの言う「平等論の土俵 (egalitarian plateau)」に乗っているという意味では「義務論的」であり、ロールズの言う通り平等の解釈については欠陥があるが、それは功利主義が正に対する善の優先の立場、つまり目的論を取っているからではない (ibid: 32-3)。

キムリッカの主張は、井上とは論拠が異なるものの、結論が似ている。つまり、功利主義は平等論の土俵の上に立っており、その意味で井上の言う「リベラル・クラブの会員資格」を持っているというものである。したがって、(2)功利主義は原理的に分配的正義の考慮を欠くという批判と、(4)功利主義は各人の平等な自由を尊重するリベラルではないという批判に対する答えとなっている。ただし、キムリッカは(3)功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れるという批判は認めており、それゆえ(1)功利主義は正義についての常識的な信念を適切に説明できないという批判も受け入れるものと思われる。

このようなキムリッカのロールズ批判に対して、フリーマン (Freeman 1994) がロールズ擁護の立場から、論文丸ごと一本を費やして批判を行なっている。本稿に関係する限りで

その要点を記しておくとして、以下の三点にまとめられる。

第一に、功利主義にもキムリッカの言うように平等な配慮という発想はあるが、それは功利原理を正当化する段階で不偏性や普遍化可能性という形で現れたり、功利原理の二次規則として現れたりするが、功利原理そのものには分配の平等の考慮は含まれておらず、善の総和最大化だけである (ibid: 322)。これは、ロールズの正義の二原理には平等の考慮が含まれている (第一原理) のと対照的であり、これが義務論と目的論を分けている点である。キムリッカがこのような誤解をするのは、彼が「一人を一人として数え、何人も一人以上として数えない」というベントムの格言を功利主義における分配の考慮として理解しているからかもしれないが、それは誤解である。「平等な配慮は純粹に手続的な指令であり、実質的に平等な扱いを保障するものではまったくない。(中略)この意味で功利主義は分配に無関心なのである。その分配の実質的原理は誰に割り当てが行くにせよ善の総和を最大化することである。(中略)まさにこの意味で功利主義は目的論的立場なのだ」(ibid: 329, 強調はフリーマンによる)。つまり、(2) 功利主義は原理的に分配的正義の考慮を欠くというロールズの批判は妥当である。なお、林芳紀もフリーマンの議論を参照して、キムリッカのような解釈に対して同様の批判を行っている (林 2003: 118-9)⁴⁾。

第二に、安藤 (2007: 259) でも指摘されている点だが、キムリッカは各人を等しく配慮すると善の最大化につながると主張するが、これは直ちに明らかではなく、(ロールズが一個人の合理性を社会選択に拡張したと述べたときのように) 何らかの合理性概念を導入することが必要と思われる (Freeman: 332-4)。この意味でもやはり、功利主義は平等論ではなく目的論と解釈されるべきだとされる。

最後に、キムリッカやサンデルらの考えとは異なり、『正義論』においては義務論と正の優先は同一のことを意味しない。たしかに、そのいずれもが倫理理論の構造とその実質的内容を記述しているが、義務論と異なり、正の優先は、道德諸原理が正と善をどう内的に結びつけているかを記述しておらず、むしろ、正と正義の感覚によって動機づけられた道德行為者の実践的推論における正の原理の位置を記述している (ibid: 335)。すなわちこれは、道德的に重要な「理由」に制約(範囲)を与えるものであり、特定の欲求や利益をそこから排除する。そのようなものとして、正の優先は社会において許容可能な目的や、許容可能な善の構想を定義する (ibid: 336)。これは、(3) 功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れるのが、功利主義者の道德的思考だという批判であろう。

このように、フリーマンは「善に対する正の優先」をめぐるキムリッカの解釈は誤解だ

4) さらに言えば、フランケナはすでに1963年の段階で、功利主義に原理的に分配の原理が含まれているという主張を、ミルの議論を引き合いに出して批判している (Frankena 1963: 33-4/59-60)。

として、(2) 功利主義は原理的に配分的正義の考慮を欠くというロールズの批判は妥当であると論じた。とはいえ、功利主義と公正としての正義では平等な配慮の解釈が異なるだけだというキムリッカと、功利主義には原理的に分配の考慮が入っていないというフリーマンの主張は、功利主義は人々の選好を無批判に集計して正義に反する結論を支持するという批判、つまり (3) 功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れるという批判を共有していると言える。

II. 「善に対する正の優先」に対する筆者の見解

それでは、以上の先行研究を踏まえ、以下で筆者の見解を述べることにしたい。上で見たように、功利主義は「善に対する正の優先」を認めていないというロールズの批判は、次の4点にわたる批判だと考えられた。(1) 功利主義は正義についての常識的な信念を適切に説明できない、(2) 功利主義は原理的に配分的正義の考慮を欠く、(3) 功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れる、(4) 功利主義は各人の平等な自由を尊重するリベラルではない。以下ではこの順番に批判を検討し、最後に「正に対する善の優先」というフレーズそれ自体と、この翻訳表現について私見を述べることにする。

1. 功利主義は正義についての常識的な信念を適切に説明できない

すでに見たように、ロールズによれば、功利主義は正義に関する事柄を効用最大化とは原理上別個の事柄と考えず、正義を功利原理の二次的ルールに位置付ける。ロールズがこのように言うときに念頭にあるのは、ミルの『自由論』や『功利主義』ではないかと思われる。ミルは1859年に公刊された『自由論』の中で、いわゆる他者危害原則の正当化について、次のように述べている。

功利とは無関係なものとしての抽象的な正義の観念から、私の議論のために引きださうする利点を私は利用しない、とここで断わっておくのが適当である。私は、功利はすべての倫理的問題の究極的な判定基準であると考え、しかしそれは、進歩する存在としての人間の恒久的な利害を基礎におく、もっとも広い意味での功利でなければならない。(Mill 1993: 79/226)

また、サンデルが正しく指摘していたように、ミルが1863年に公刊した『功利主義』

第5章における正義の観念の分析においても、「功利性に基礎づけられていない空想的な正義の基準を打ち立てているあらゆる理論の主張に対して異議を唱える」(Mill 1993: 61/338)と述べているように、ミルは正義を功利原理によって正当化している。このように、個人の自由や正義は、功利原理によって正当化されるという意味で、それらはロールズが言うように二次的ルールであり、功利主義は道徳原則に関する一元論を取っていると言える (cf. 児玉 2010: 121)。

しかし、ロールズが言うように、多くの哲学者や常識的信念によって支持される正義の観念を、功利主義は「社会的に有用な幻想のひとつに過ぎない」と言うのだろうか。これはロールズの筆が滑ったとしか考えられない表現である。『功利主義』第5章を読めばわかる通り、正義の重要性はミルも認めており、正義を特別視することは「妄想にとりつかれている」ことにはならない。功利主義は人々の常識的な正義の感覚を幻想だと否定することはしない。ただ、何が正義にかなっているのかについては、「多くの見解の相違や多くの議論」があり、「異なった国民や個人は異なった正義の観念をもっている」ため、「何らかの外的な基準か個人的な好み」のいずれかによって判断することが必要となるのであり、功利原理がその究極の基準となるべきだと言っているのである (Mill 1993: 57/331-2)。

そこで、功利主義の立場からすれば、この批判 (1) に関してはロールズの言いがかりだと安心して結論してよい。付言すれば、このような議論は義務感や道徳感情の起源をめぐる功利主義と直観主義の論争の再燃であり、ロールズが新しい議論を提示しているわけではない (cf. 児玉 2010: 63ff)。

2. 功利主義は原理的に分配的正義の考慮を欠く

直前の議論でも見たように、功利主義は功利原理を唯一の第一原理とする一元論を取っており、その功利原理に分配の原理が内包されていないことはその通りだと思われる。井上やキムリッカが指摘するように、特別な理由がないかぎり、「一人を一人として数え、誰も一人以上として数えない」というベンタムの格言が功利原理には内蔵されていると考えられるものの、キムリッカに対するフリーマンの批判の中で明らかにされたように、このような不偏性は「同様のものは同様に扱え」という形式的正義の要請であり、それ以上ではない。そこで、先にロールズが指摘した通り、功利主義においては正義は飽くまで二次的なルールとして扱われることになる。

しかし、功利主義においては原理的に正義の考慮が含まれておらず、二次的ルールとしか捉えられていない、というのがそれだけで批判になるわけではなく、そのどこがまずいのかを説明しなければならないだろう。一つの説明は、それは正義についての常識的な発

想とは異なるというものであろう。すると、常識的な発想を額面通り理解した方がよいのか、それとも常識的な発想の起源を功利主義によって説明した方がうまく説明できるのか、という議論になる。これは上で論じた通りである。

もう一つは、二次的ルールだと、正義の絶対性が減じられるという説明である。これについても、ミルは正義が道徳の中でも「飛びぬけて神聖で拘束力の強い部分である」と答えており (Mill 1993: 61/338)、功利主義においても正義は神聖なものみなされることに変わりはないと考えている。ただし、原則として正義は神聖だとはいえ、個別の例外的な場合においては、正義の要請がより大きな社会的義務に道を譲る場合もあるとミルは述べている。

人命を救うために、必要な食料や薬を盗んだり力づくで奪ったり、ただ一人の資格をもつ医師を連れ去ってきて無理やり診察させたりすることは許されるだけでなく、義務であるかもしれない。(ibid.: 66/344)

この例のように、ミルは功利主義においては正義が絶対的な優先性を必ずしも持っていないことを認めている。ただし、ミルはこのような事例について、これは正義に反している」と述べるよりも、一般的な正義の考慮がこのような事例では当てはまらないと言うことで、正義の不可侵性を守ろうとするだろうと述べているが (ibid.)、それにしても実質的には正義に絶対的な優先性を認めないことは明らかである。しかし、これが功利主義の欠点なのか、あるいは正義は何かあっても絶対的に守られなければならないという立場が狂信的なのかは議論の分かれるところであろう。そうすると、(2) の批判にあるように功利主義が原理的に分配的正義の考慮を欠くことを認めるとしても、常識的な正義の考え方が正しいものである理由あるいは正義が絶対的に守られなければならない理由を示さなければ、有効な批判だとは言えないだろう。

3. 功利主義は正義に反する欲求も等しく考慮に入れる

上で見たように、井上達夫は外的選好を等しく考慮に入れたとしても、それは特定の善の構想とは独立に正義を決めなければならないというリベラリズムの要請に牴触しないと論じていた。しかしこの場合、形式的にはリベラリズムの要請に牴触しないとはいえ、場合によっては同性愛の禁止も人種差別も正当化される実質的に反リベラルな社会になってしまう可能性がある。

この問題に十分に答えるには別の論文を書く必要があるが、筆者の現在の答えは簡単に

言えれば以下のようなものである。まず、選好であれ快苦であれ、功利原理はそのすべてを計算に入れるというのはそれでよいと思われる。ベンタムも1789年の『道徳および立法の諸原理序説』の中で、「最も卑しむべき犯罪人が、彼の犯罪から得た最も下劣な快樂」も功利計算に入れるべきだと主張していた（Bentham 1996: 18/90）。むしろ彼は、たとえば同性愛者が感じる快樂など、倫理に反するとされる「不道德な」快が無視されることを問題視していた（児玉 2010: 202—3）。とはいえ、功利主義は毎回毎回ある行為に対する選好やそれによって生み出される快をスナップショットのように取って正しさを判断するわけではなく、行為が一般的に持つ傾向を考慮して、法律や行為指針を作ろうとする。最も下劣な快樂の話にしても、ベンタムがその快樂を功利計算に入れてよいと考えるのは、「それと比べれば快樂などは問題にならないほどの多量の苦痛が（中略）必然的にその快樂にともなう」からであり、このこと「その犯罪行為を処罰するための、真実で唯一の、しかしまったく十分な根拠」だと述べている（Bentham 1789: 18/90）。

しかし、そもそも功利主義においては正義は二次的ルールであり所与のものではない。そのため、正義が何かが決まらない限り、正義に反する欲求が何かも決まらない。そこで、上述のように、正義や個人の自由のような重要な規則を功利主義の二次的ルールとして確立しようとする。そのさいには、短期的な快苦あるいは欲求ではなく、ミルが言うような「進歩する存在としての人間の恒久的な利害に基礎をおく、最も広い意味での功利」（Mill 1993: 79/226）が考慮されることになるだろう。このような形で個人の自由や正義について大枠のルールがいったんできた場合には、この批判にあるような、正義に反する欲求をいちいち考慮するということは起こらず、たとえば他者危害原則に応じてさらに具体的なルールを作ればよいことになる。

同様なことがフリーマンの言う「思考方法としての善に対する正の優先」についても当てはまる。極端な直接かつ行為功利主義者でないかぎり、常に功利原理を用いて意思決定しているわけではなく、通常はヘア（Hare 1981）の言う一見自明な直観的規則を用いて、普通の人と同じように思考してよい。その中には人の権利を侵害しないなどの正義の規則も含まれており、それを用いつつ意思決定すればよいので、フリーマンの言うような「実践的推論において正義の発想が入らない」という批判は当てはまらない。もっとも、ヘアのいう批判的思考が必要とされる場合には、あらゆる選好が考慮に入れられるだろうが、批判的思考のレベルでは普遍化不可能であったり、事実と反するような仮定に基づいたりする選好は排除されるため、その結果が通常の正義感に基づく直観的判断と大きく異なるとは考えられないし、仮に大きく異なったとしても、そのような場合において通常の直観的判断の方が正しいかどうかはわからないのである（Hare 1981: 140-6/210-8; cf. 児玉 2010: 149ff）。

4. 功利主義はリベラルではない

この批判については、筆者は井上達夫の議論が適切であり、まったく当てはまらないと筆者も考えている。これまでの議論から明らかだと思うが、功利主義が支持する正義が特定の善の構想に基づくというのは誤解である。

たとえば、ベンタムが悪人の卑しい快も考慮すると述べたように、彼の考えでは功利原理にはどのような快も考慮に入れられる。それどころか、ある人々が感じる一定の快（たとえば同性愛から得られる快）を不道徳だとして考慮から排除するような思考法を「禁欲の原理」として批判していた（Bentham 1996: 17-18/90）。また、快樂の質を認めていたミルは、その限りで特定の善の構想（満足したブタの人生よりは、不満足なソクラテスの人生の方がよい）を持っていたと思われるが、だからと言ってそのような生き方を人々に押しつけようとしたわけではなく、『自由論』で力説していたように、各人が自由に生きることの重要性を認めていた。これらの点を考慮すると、功利主義が特定の善の構想に依存しているがゆえにリベラルではないという批判は当てはまらないと言えるだろう。

もちろん、メンダス（Mendus 1989）なども議論しているように、「他者危害原則」を中心とするミルのリベラルな理論がどこまでうまく行っているかというのは議論になりうる。また、正義を二次的ルールとする功利主義は、個人の自由より社会全体の善を優先するようなケースを例外的に認める場合もあるかもしれない。しかし、そうした問題は、功利主義は特定の善の構想に依拠しているがゆえに原理的にリベラルな立場を支持できないという問題とは別の話であろう。

というわけで、「善に対する正の優先」というフレーズによってロールズがやったことは、功利主義は目的論でありロールズの立場は義務論であると両者の立場を分けただけで、功利主義批判としては不十分だったように思われる。より詳しく言えば、功利主義は正義に反する結論を出すというのはロールズ以前にロスやフランケナその他の思想家が主張していたことであり、その焼き直しに過ぎない。外的選好につながる（3）の批判は、どの程度新しい論点であるかは今後十分な思想史的研究が必要だが、制度的にはすでにミルが考慮していた問題であり、フリーマンが言うように思考方法として理解するにしても、規則功利主義の議論からヘアの二層理論につながる議論によってある程度克服されたように思われる。また、功利主義はリベラルでないというのは、まったく不当な批判だと考えられる。さらに、先述のキムリッカの指摘が正しければ、このフレーズでは目的論と義務論の区別さえできていないか、たとえできていたとしてもロールズが主張したい論点は別のところにあったことになる⁵⁾。

なぜこんなことになったのかと考えると、ロールズがあまりに多くのことをこのフレーズによって表現しようとしたからだろうと思われる。とくに、善の多義性と、正義と正の区別を明示的にしていないことが大きな問題である。最後にこの点について詳しく見ることにしたい。

Ⅲ. 「善に対する正の優先」というフレーズと翻訳について

英米倫理学において正しさとよさが明確に区別されるようになったのは、ムーア以降と思われることについては先に述べた。この区別について最もわかりやすい説明を行なっているのは、ロールズがミシガン大学時代に同僚だったフランケナであり、ロールズもかなり彼の議論を参照しているように思われる。

まず、よさと正しさの区別についてである。フランケナは『道徳についての思考』(Frankena 1980)において、道徳的なよさと道徳的な正しさを次のように区別している。「非常に大まかに言うと、行為については道徳的に正しいとか責務であると言われる。一方、意図、動機、特性、人格等の他のものについては、道徳的に善であると言われる」(Frankena 1980: 48/97)。英語でも一般には「よい」と「正しい」は相互に置き換え可能なものとして用いられ、行為についても「それはよい行いである」と言われることもある。しかし、「人は悪い動機から正しいことをすることもありうるし、善い動機から正しくない(間違っ)たことをすることもありうる」(ibid.)。そこで、正確に言えば、道徳的な正しさは行為について言われ、道徳的なよさは人柄や動機について語られるという風に、両者を区別すべきである。日本語においてもよさと正しさを区別して用いている人は少ないため、この点は重要である。

フランケナは別の著作で正しさとよさについてより詳しい説明を行なっている。その著作とは、ロールズも『正義論』において義務論と目的論の区別をするさいに参照している『倫理学』(Frankena 1963)である。フランケナは本書の第一章で、善を道徳的価値(moral value)と非道徳的価値(non-moral value)の二つに大別している。この区別は非常に重要だが、正と善の区別を論じる人々でこの区別を十分にしている人は少ないと思われる。まず、道徳的価値としての善とは、「わたしの祖父は善い人だった」とか「ザビエルは聖人

5) 目的論と義務論の区別およびその区別とロールズの正と善の区別の関係については、ペティット(Pettit 1993)も参照せよ。ただし、すでに見たように、この正と善を用いた目的論と義務論の区別はロールズが考案したものではなく、ブロード以来のものであるため、この区別のできのよしあしについてロールズを批判するのはいささか不当となるだろう。

だった」などの価値判断に現れる善である。これは上で見たように、人柄や動機について道徳的評価を行なうものである。それに対して、非道徳的価値としての善とは、「あれはよい車だ」とか「あの人はあまりよい人生を送らなかった」などの価値判断に現れる善である。両方とも価値判断という点では共通しているが、前者は道徳的評価が可能な対象（基本的に人間や人間が行なう活動）に関する評価であるのに対し、後者は「頭がよい」とか「目が悪い」というときの評価である。

では、ロールズが善に対する正の優先について論じるさい、ここで言う「善」はフランケナの区別に従えば、道徳的価値としての善なのだろうか、あるいは非道徳的価値としてのそれなのだろうか。ロールズが用いる「善」の意味が多義的と思われるため、この問いに対する明確な答えは出しにくいのだが、ここまでの議論で見てきたかぎりでは、答えは非道徳的価値のそれだと思われる。すなわち、このフレーズが、正義が「善き生の構想」の追求に一定の制約を課すことを示すために用いられる場合にせよ、善と正の区別が義務論と目的論の理論構造を区別するさいに用いられるにせよ、そこで言われているのは道徳的なよさではなく、非道徳的なよさである。

広辞苑を引くまでもなく、日本語では「善」はもっぱら道徳的な意味で用いられると考えられる。そこで、正確に言えば、「善の構想」や「善き生の構想」などの日本語表現は適切ではない。たしかにソクラテスのいう「よく生きる」というのは、正義に合った人生を送るということだと思われるので、「善く生きる」と表記してよい。だが、リベラルな社会において各人が自由に自分の「よき生の構想」を追求してよいと言われるとき、それは各人に「道徳的な生き方をせよ」ということではない。

たとえば、あるプロ野球選手が大リーグに行くことを決めたとする。その場合、彼にとっては、大リーグに行かずにプロ野球選手として一生を過ごすよりは、成功するにせよしないにせよ大リーグで自分の力を試す人生の方が優れていると考えたからそうするのであって、大リーグで活躍する人生が道徳的に優れた人生だと考えたからではないだろう。

もちろん、人によってはたとえば医者や聖職者になって多くの人を助ける人生の方がそうでない人生よりも道徳的に優れているからという理由でそれを選ぶ人もいだろう。車や服やワインと比べると、人生設計の評価については道徳的評価と非道徳的評価を切り離して考えることが若干難しいかもしれない。しかし、「善の構想」とか「善き生」の構想という翻訳は、過剰にそうした道徳的な面を強調することになり、みながみな求道的な生活をしているかの印象を与えてしまう。ほとんどの人は、ある生き方より別の生き方を選ぶのは、それが道徳的によいからではなく、自分の好みや適性にあっているとかそうした理由からであろう。そう考えるなら、「善き生」ではなく「よき生」と表記し、「各人はよき生の構想を追求することが許される」と言った方が、卓越主義的に誤解される可能性が

生じにくいと思われる⁶⁾。

また、正と善の区別が目的論と義務論の理論構造の違いを特徴づけるために用いられる場合も、善は非道徳的な意味で用いられている。少し長いがフランケナの言葉を引いておこう。

目的論的理論によれば、道徳的に正しい、不正である、義務であるなどの基本的あるいは究極の基準あるいは標準は、生み出される非道徳的価値である。(中略)というのは、あるものの道徳的性質や価値が、それが促進しようとするものが何であれ、その道徳的価値によって決まるというのは循環だからである。したがって、目的論的理論は、正しい、義務である、道徳的によいなどを、非道徳的なよさに基づかせるのである。(Frankena 1963: 13/23-4)

ロールズもまさに同頁を引いているが(Rawls 1999: 22/35)、フランケナがその頁で再三強調しているこの点になぜか言及していない。ただし、正と善の概念を導入した直後に「道徳的に価値のある人格(morally worthy person)という概念も正および善から派生する」(ibid.: 21/34)と述べており、これは非道徳的な善とは区別された道徳的な善(有徳さ)について語っていると思われる。また、『正義論』第60節でも、このような道徳的な善は、非道徳的な善についての理論である「善の希薄理論」と対比され、ロールズの正義論が確立されたあとに成り立つ「善の完全理論」だと述べられている(ibid.: 349/521)。こうしたことから、ロールズ自身は善について、道徳的な意味と非道徳的な意味を区別していたのだろうと考えられる⁷⁾。

ロールズにとっては、こうした道徳的なよさと非道徳的なよさの区別は自明だったのかもしれない。しかし、彼がこの区別を『正義論』において明示的に導入しなかったことにより、彼の功利主義批判にも混乱が生じてしまったように思われる。その混乱とは次の事態を指す。ロールズが功利主義は「善」によって正を定義する目的論的理論だと言われるとき、この善は非道徳的価値のそれであり、道徳的価値のそれではない。井上が明らかにしたように、これはあらゆる選好の充足に等しく価値を認めるということであり、特定の生き方を道徳的に是認するというのではない。つまり、ロールズの言葉を借りれば、こ

6) 井上達夫は、日本では正義を唱えるとは善き生に関する唯一の正しい理想を唱えることであるからリベラリズムの精神と相容れないという誤解があると言い、これを「正義の道徳主義的誤解」と呼んでいる(井上1986: 203-4)。それにならえば、よき生の構想というのを道徳的な生き方に限定するような理解を「善の構想」の道徳主義的誤解と呼ぶことができるだろう。

7) この点については、渡辺(2001: 241-243)も参照せよ。

これは功利主義流の「善の希薄理論」にすぎないのだ。そこから功利主義は善の最大化によって正を定義づけることになるが、ここまでの段階では、まだ功利主義もどういう人間が道徳的によいか（有徳か）という「善の完全理論」は前提していない。功利主義はこのように正を定義してから、二次的ルールとしての正義や、道徳的なよさ（有徳さ）を導き出すのである。したがって、この点ではロールズが自分の理論について述べていることと変わりはない。そこで次のように結論できる。ロールズは道徳的なよさと非道徳的なよさを（功利主義に関してのみ）曖昧にすることにより、「義務論にあらずんばリベラルにあらず」という結論を導き出しているのである。

また、ロールズが道徳的なよさ、道徳的な正しさ、非道徳的なよさの関係を明確しなかったことにより、とりわけ日本語において「正」と「善」と訳した場合にその関係が理解しにくくなったように思われる。たとえば「善い人であることは当人にとっても善い（望ましい）ことであるのかどうか」というような問い (ibid.: 349/521) は、道徳的な意味のよさと、非道徳的な意味のよさを区別しなければ理解できないと思われるが、翻訳では good をすべて「善い」と訳すことで、一見循環になっているように思われてしまう。訳文では後者の「善い」に「望ましい」という語が補足されているが、これが善いと同義（つまり、道徳的に望ましい）なのか、非道徳的な意味で望ましいのかが明確にされておらず、あまり有益な補足だとは言えない。

なお、ロールズのその後の論文 (Rawls 1988) では、「正の優先」という表現がいくつかの誤解を生み出したので、上記の区別も含めて good の意味を五つに分けて誤解を取り除くと述べられている (ibid.: 251)。その説明についてわかりやすい解説もあるが (Mulhall and Swift 1992: 216ff/269ff)、そもそも五つの意味を一つの言葉に込めるような使い方はすべきでないだろう。

次に、正と正義について述べる。ロールズは「正の優先」と言ったり、「正義の優先」と言ったりしているが（後者についてはたとえば Rawls 1999: 28/45 など）、通常、少なくとも英米の倫理学の分野では、「正しさ」と「正義」は区別して用いられる。フランケナが言うように、「正義の領域は道徳の一部であり、その全体ではない」(Frankena 1963: 36/65)。これは、ロスのような義務論でも、功利主義でも同様である。たとえば、正義にかなった行為だけでなく、善行を行なうことも正しい行為である。再びフランケナの具体例を用いれば、「近親相姦や児童虐待は不正 (wrong) であるが、それを不正義 (unjust) と呼ぶのはまず適切とはいえない。他の人に快樂を与えることは正しい (right) ことかもしれないが、正義にかなっている (just) とは適切に言うことはまったくできない場合もありうる」(ibid.)。

ロールズも基本的にはこの区別をしていたものと思われるが、とくに『正義論』第5節

と第6節では両者がほとんど区別されずに用いられているように読める。そのため、あたかも「正（正義）に対する善の優先」ということで、功利主義が正を善の最大化によって定義づけるだけでなく、正義よりも善き生を（サンデルの言う道徳的な意味で）優先している印象を与える。そもそも道徳的な文脈で「正しい」という語は日本語ではあまり使われないため、日本語だと余計混乱してしまって、「正しさ」と「正義」の区別すらできていない議論さえ生み出しかねない。

以上をまとめると、「正」も「善」もロールズは多義的な意味で用いており、さらに「優先」という語もサンデルが解釈したように道徳的な意味と概念的な意味を含んでいるように思われる。これらを順列組み合わせにするといくつの解釈ができるのかわからないぐらいであるが、日本語に訳したときにさらに意味が増えるか、あるいはあらぬ意味が強調されてしまい、思い思いの多様な解釈が生まれてしまう。それがロールズの魅力だという人もいるかもしれない。また、本稿で見たフリーマンの論文などをきちんと読めばこのフレーズの意味がだいぶクリアになるようになるだろう。しかし、筆者に言わせれば、このような多義的なフレーズに研究者や一般の読者が振り回され、頭を悩ませるのは時間の無駄である。とりわけこのフレーズによって功利主義は、今から見れば不当な理由からリベラルでないという烙印を押され、息の根を止められたかのような印象を広げられてしまったので、功利主義者からすれば大変残念なフレーズだと言わざるをえない。その意味では、キムリッカの言い方を借りれば、「善に対する正の優先」という表現はできるだけ使うのをやめるべきであろう⁸⁾。

参考文献

- 安藤馨 (2007) 『統治と功利』 勁草書房。
- Bayles, M.D. (1968), *Contemporary Utilitarianism*, Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Bentham, Jeremy (1996), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Oxford University Press (山下重一訳「道徳および立法の諸原理序説」, 関嘉彦責任編集『世界の名著 38 ベンサム, J・S・ミル』中央公論社, 1967年)。
- Broad, C.D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Dogan, Aysel (2011), "On the Priority of the Right to the Good," *Kant-Studien*, Vol. 102 pp. 316-34.
- Fink, Julian (2007), "Is the Right prior to the Good?," *South African Journal of Philosophy*, Vol. 26, pp. 143-49.
- Frankena, William K. (1963), *Ethics*, Prentice-Hall (ウィリアム・K・フランケナ, 杖下隆英訳『倫理学』培風館, 1967年)。
- Frankena, William K. (1980), *Thinking about Morality*, The University of Michigan Press (ウィリアム・K・フランケナ, 飯田亘之他訳『道徳についての思考：倫理と合理性』東海大学出版会, 1995年)。
- Freeman, Samuel (1994), "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 23, No. 4, pp. 313-349.
- Hare, R.M. (1981), *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press (R.M. ヘア, 内井惣七・山内友三郎監訳『道徳的に

8) 本論文の執筆にあたり、石川涼子、大澤真、児島博紀、遠藤知子の四名から有益なコメントと示唆をいただいた。記して謝意を表する次第である。

特集 社会科学における善と正義

- 考えること』勁草書房, 1994年).
- 林芳紀 (2003) 「ロールズの功利主義批判と「人格の別個性」の問題」『倫理学研究』33号 107-124.
- 井上達夫 (1986) 『共生の作法：会話としての正義』創文社.
- 井上達夫 (1999) 『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社.
- 川本隆史 (1995) 『現代倫理学の冒険』創文社.
- 児玉聡 (2010) 『功利と直観』勁草書房.
- Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- Mendus, Susan (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan Education (スーザン・メンダス, 谷本光男ほか訳『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版, 1997年).
- Mill, J.S. (1993), *Utilitarianism*, reprinted in J.M. Dent (ed.), *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government* (pp. 1-67). London: Everyman's Library (J.S. ミル「功利主義」, 川名雄一郎・山本圭一郎訳, 『功利主義論集』京都大学学術出版会, 2010年).
- Mill, J.S. (1993). *On Liberty*, reprinted in J.M. Dent (ed.), *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government* (pp. 69-185). London: Everyman's Library (早坂忠訳「自由論」, 関嘉彦責任編集『世界の名著 38 ベンサム, J・S・ミル』中央公論社, 1967年).
- Moore, G.E. (1993), *Principia Ethica* (revised ed.), Cambridge University Press (G.E. ムーア, 泉谷周三郎ほか訳『倫理学原理』三和書籍, 2010年).
- Mulhall, Stephen and Adam Swift (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell (スティーブン・ムルホール / アダム・スウィフト, 谷澤正嗣・飯島昇藏訳者代表『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房, 2007年).
- Pettit, Philip (1993), "Analytical Philosophy," in Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 7-38.
- Rawls, John (1988), "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No. 4, pp. 251-276.
- Rawls, John (1999), *A Theory of Justice* (revised edition), Oxford University Press (川本隆史ほか訳『正義論：改訂版』紀伊國屋書店, 2010年).
- Ross, W.D. (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.
- Sandel, Michael J. (1998), *Liberalism and the Limits of Justice* (second edition), Cambridge University Press (M.J. サンドル, 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界：第2版』三嶺書房, 1999年).
- 渡辺幹雄 (2001) 『ロールズ正義論再説：その問題と変遷の各論的考察』春秋社.