

# 理論経済学における善と正義

——個人と社会の相互作用——

大 瀧 雅 之

## 概 要

近代経済学のバックボーンとなる功利主義の立場から、善と正義という概念を如何に構築できるかを考察した。善を生きること自身の肯定すなわちヒューマニズムとしたとき、個人の自由な経済活動は、それ自身個人的善の一部となる。しかし人が社会のなかで生きる以上、同様に他の個人にもそうした自由があることを認めねばならない。ここに至って「パレート効率性」が経済上の社会的善となりうるのである。個人的・社会的善の間にはコンフリクトが起きることが通常で、その解消手段を正義と定義できるのである。

### キーワード

功利主義, 形而上学批判, 新自由主義批判, 理論経済学における善と正義, ヒューマニズム

## I. はじめに：新自由主義批判

本論の目的は、近代経済学の背骨を形成する功利主義 (utilitarianism) の考え方からしたとき、善および正義という概念をどのように構成できるかを、Moore (1902) に依拠しながら、進化論的ゲーム (evolutionary game) と呼ばれるゲーム理論のごく初歩を用いて検討しようというものである。

さて Moore (1902) は、ケインズら当時のケンブリッジ大学の学生に極めて大きな精神的影響を与えた著作である<sup>1)</sup>。シジウィック、アダム・スミスやジョン・スチュアート・ミルらを功利主義者の象徴とする研究者は数多い。そして Keynes (1938) があの時代に既に恬淡と回顧していたように、いまでは倫理学を専攻する人たちの間でも、Moore (1902) はほとんど読まれていない。だが筆者の知見では、これほど革命的に功利主義

---

1) こうした歴史的事実については、Keynes (1938) および Moggridge (1992) の第5章を参照されたい。

(utilitarianism) を体系化した書物は存在しない。

後述するが、「善は環境・歴史に依存し一意に定義できない」という命題を、快樂主義 (hedonism) や形而上学 (metaphysics) をヒューマニズム・功利主義の観点から徹底的に批判することを通じ証明し、同時に善とは Rawls (1999) らが主張するような個人的なものあるいは個人に帰属できるものではなく、本来社会的な文脈で理解されるものであるという革新的な理解に到達するのである<sup>2)</sup>。

ここで留意すべきは、ムーアの思想は最近「流行」の新自由主義 (neo-liberalism, libertarian) と対極にあり<sup>3)</sup>、同時に Sandel (2009) を代表選手とする communitarian と全く無縁の存在であることである。この主張の根拠は、以下に述べるとおりである。

すなわち新自由主義とは、経済学上で狭く解釈すれば、個人の経済行動は何ら社会的制約を受けるべきではない (これは自由という概念が、本来社会的文脈で理解されるべきものであるという点で、所謂自由とは似て非なる考え方である) というのが大要であろうが、こうした議論は経済の構成員同士のコンフリクトについて、全く無防備である。

彼らの主張の経済理論的バックボーンになっているのは、アダム・スミスの「見えざる手」を数理的に証明した「厚生経済学の第一基本定理」であろうが、その主張を咀嚼してみると分かるように、当該定理は次の「双対性」(そうついでい: duality) という論理構造に依拠している。

すなわち功利主義に基づいている近代経済学は、個人が自らの経済的欲求 (効用: utility) を予算の制約のもとで最大にするように、行動することを善と定義する<sup>4)</sup>。このと

---

2) たとえば Moore (1902, pp.35-36) には、以下のような記述がある。"For these reasons, I shall, where it seems convenient, take the liberty to use the term 'organic' with a special sense. I shall use it to denote the fact that a whole has an intrinsic value different in amount from the sum of the values of its parts. I shall use it to denote this and only this. . . . Understood in this special and perfectly definite sense the relation of an organic whole to its part is one of the most important which Ethics has to recognise."

3) こうした新自由主義に関する初学者向けの代表的な文献としては、Friedman-Friedman (1980) を挙げることができる。

4) Rawls (1999, p.163) では、classical utilitarian としてヒュームが批判的に検討され、功利主義者 (遠慮がちに classical と限定付けられているが) の考え方として、"Thus he (a rational and impartial sympathetic spectator: 筆者注) imagines himself if the place of each person in turn, and when he has done this for everyone, the strength of his approval is determined by the balance of satisfaction to which he has sympathetically responded. When he has made the rounds of all the affected parties, so to speak, his approval expresses the total result. Sympathetically imagined pains cancel out sympathetically imagined pleasure, and the final intensity of approval corresponds to the net sum of positive feeling." という主張がなされている。Sandel (2007, pp.329-330) に至っては、何のためらいもなく次のような功利主義批判が声高に為されている。すなわち、"But the utilitarian calculus is not always as liberal as it first appears. Romans pack the Coliseum to watch the lion devour the Christian, the collective pleasure of the Roman will surely outweigh the pain of the Christian, intense use thought it be. Or if a big majority abhors a small religion and wants it banned, the balance of preference will favor suppression, not toleration. Utilitarian sometimes defend individual rights on the grounds that respecting them now will serve utility in the long run. But this

きこうした経済行動は、人々の積極的意思とは無関係に、次の行動と同値となる。つまり或る効用水準（ある物的欲望の水準）を達成させるのに最小の予算で賄えるように行動することである。なぜならば、もし余分な予算を費やしているならば、計画を立て直し新たな消費に振り向けることで、より高い経済的欲求を満たすことができるからである。こうした余地がある限り、決して予算制約下で効用を最大化することにはならない。

要約すれば、

「予算制約下の効用最大化行動」 $\Leftrightarrow$ 「与えられた効用のもとの支出最小化行動」

という関係が成り立つのである。したがって、各個人の支出最小化行動が、他人のそれに直接影響を与えることがなければ、その社会的帰結は個人の意図せざる節約行動の集積となり、社会全体で与えられた資源を無駄なく個々の効用の最大化に振り向けることができることになる。こうした経済の状態を、「パレート効率的」(Pareto efficient)と呼ぶが、まさに個人的善の実践が社会的善の実現と矛盾を来さないことを意味している。

しかしながら、次の例から明らかなように、個人的な善の実践が社会的なそれと矛盾を来さないことはむしろ稀である。すなわちゴミを放置・投棄することは、当該個人については処理費用を節約するという意味で、個人的には善でありうる。しかしそれを社会的文脈で考えたとき、すなわち当該個人以外のすべての構成員にとって、余分な処理費用を負担させられるという意味で、節約行動の妨げとなる。したがってこの場合、個人と社会的な善の間に矛盾が発生することになる。

つまり個人的な善の実践が、他のすべての個人の善、言い換えれば社会的善の障碍となることは珍しくないのである。多くの経済問題の淵源は、こうした個人と社会の間の善のコンフリクトによって生ずる。したがって neo-liberalism あるいは libertarian の考え方は、理論経済学的見地に限っても、明らかに思想として稚拙であり有用ではない。以上の論拠から、これらの思想（マスコミ用語だが「市場至上主義」）については、本稿ではこれ以降一切議論の対象としない。

ただ一つ述べておきたいことは、こうした経済理論的にも誤った或いは歪曲された思想が巷間広く流布されているために、その反動として政治哲学者たちから、功利主義に則っ

---

calculation is precarious and contingent. It hardly secures the liberal promise not to impose on some the value of others.'

しかしこれは、ヒックス以来効用の比較可能性（効用の基数性）の排除、すなわちベンサム以来の「最大多数の最大幸福」という数の暴力的発想からの超克のための、近代経済学者の努力に対して全く不勉強である。今ではこうした各個人の効用和の最大化を「善」として議論を展開する一線の経済学者は皆無と言ってよい。その意味で、Rawls や Sandel の功利主義批判は全く的外れである。

た近代経済学は、故ない批判を受けているという事実である。本稿の主旨は、こうした誤解を解き、同時に多くの政治哲学者に欠けている、個人的善と社会的善の相互作用を考慮に入れたときの善および正義のあり方を、ある限られた文脈ではあるが、理論経済学の立場から明らかにすることである。

## II. 善と正義の関係：状況と独立の普遍的な善はあり得ない

ロールズやサンデルに象徴される政治哲学者の主張を、理論経済学の立場から些か大胆に鳥瞰すれば、(i) 善 (good) と正義 (justice) の論理的連関が極めて不分明であるか乃至は「善」そのものが「正義」という概念の中に埋没してしまっている<sup>5)</sup>、(ii) かりに彼らの言う「正義」が理論経済学の考えるところの善であるとしても、社会的善と個人的善の相互作用について、全く関心がないか、理論的に無防備であるという、批判が成り立ちうる。

この節ではまず、(i) の問題を考えよう。Moore (1902) によれば善とは行動の帰結・結果であり、それが自己ばかりでなく社会に資する意味を持たねばならない<sup>6)</sup>。したがって、歴史に依り条件づけられる社会のどの面を切り出すかによって、善のあり方は規定され、状況から独立した、いわば「実験室」におかれた善を語ることには意味がない。繰り返しになるが、社会的状況を設定した上で、善は定義されねばならない<sup>7)</sup>。

すなわち、アーレントが生涯をかけて訴え続けたように、ある固定された理念によって

---

5) たとえば Rawls (1999, pp.347-348) の第三部は、遅まきながら「善」の議論が展開されているが、冒頭で、その理由を以下のように述べている。'In contrast with teleological theories, something is good only if it fits into ways of life consistent with the principles of right already on hand. But to establish these principles it is necessary to rely on some notion of goodness, for we need assumption about the parties' motives in the original position. Since these assumptions must not jeopardize the prior place of the concept of right, the theory of the good used in arguing for the principles of justice is restricted to the bare essentials. This account of the good I call thin theory: its purpose is to secure the premises about primary goods required to arrive at the principle of justice.' というものである。しかしこうした無理な論理構造をとるよりも、日本国憲法 25 条にあるように、標準的の市民が最低限の文化的水準を送れること (primary goods の安定的供給とはそうしたことであろう) を、「善」そのものとし、その実現達成のための有効手段を「正義」と定義した方が、はるかに自然な論理構造であろう。

6) Moore (1902, p.220) には、次のような記述がみられる。'But where the evil, which reduces its total value to negative quantity, already unavoidably exists, to obtain the intrinsic value which belongs to it as a whole will obviously produce a better state of things than if the evil had existed by itself, quite apart from the good element in which is identical with the appreciation of imaginary evils, and from any ulterior consequences which its existence may bring about.'

7) Rawls (1999) の有名な「初期状態」(original position) と「無知のベール」(a veil of ignorance) は、歴史性を捨象するためのきわめて人工的な仮定であり、それ自身が彼の理論を操作不能 (intractable) なものにし現

人の行動（正義）を律せんとすることは、当該理念への忠実度を利用した権力構造とその既得権益保持のために人々の間での抜き難い相互不信を醸成する。善があくまで概念（concept）であるのに対し、正義は行為（deed）であるがゆえに、他に対して一種の強制力さらには言えば暴力として作用する危険が高いことを、われわれは弁えねばならない。そしてこうした善なき正義は容易に、最も非人間的な政治体制というべき全体主義（totalitarianism）への道を開くことになりかねないことを、われわれは肝に銘ずべきである<sup>8)</sup>。

さてこのように、正義は状況により規定された善の実行手段である、すなわち善とは概念であり、正義は行為であるとする立場からすれば、善と同様に状況に依存しない「普遍」の正義は存在しえない。するとロールズやサンデルの唱えている「正義」とは、何のための正義なのだろうか。目的を問わずして行為自身が正当化されると考えることは、極めて險呑である。

たとえば哲学者が好むメタファーとして、嘘を言わないこと（「行為」である）を正義とした時、「強盗に追われている友人を匿っているときに、やってきた強盗がその存否を問うた時、不在と偽ることが、正義に悖るか」というものがあるらしい<sup>9)</sup>。この比喩は、上述の目的なき（善なき）行動（正義）の危険性を如実に物語っている。すなわち友人を危急から救うヒューマニズムこそが、この場の善であると定義すれば、目的達成のための正義は、嘘を言うことに他ならないのである。これは極めて常識的な結論である。

### Ⅲ. 個人的善と社会的善の相互作用：正義の役割

本節では、第Ⅱ節で挙げた（ii）個人的善と社会的善の相互作用の存在を、初歩的な

---

実への適応を阻んでいる。P.118には‘The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory. Somehow we must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage. Now in order to do this I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their particular case and they are obliged to evaluate principles solely on the basis of general consideration.’という記述がある。

だが全く経験のない（無論社会構造に対する知識もない）ことを前提に、そもそも人間は、「合理的」に新しい社会の規範となる「正義」を‘general consideration’（筆者にはそもそも general の意味が判然としないが）によって形成することができるのだろうか。これは Rawls の理論の妥当性を考える上で、きわめて重要なポイントである。人間及びその形成する社会が如何に歴史的に条件づけられているかについては、たとえばアーレント（1994）やレヴィ・ストロース（2006）を参照されたい。

8) アーレント（1972-a,b, 1974）は畢生の大作であり、もっと広範に読まれてしかるべき書物である。

9) このメタファーは、友人の宇野重規教授から授かったものである。

ゲーム理論を用いて詳らかにし、同時に善の状況依存性を浮き彫りにする。そこでまず表1をご覧ください。表はある経済取引の帰結を表したものである。読み方は、以下に説明する通りである。

表1 「正直者」と「嘘つき」による進化論的ゲームの利得行列

		B	
		正直	嘘つき
A	正直	(1, 1)	(0, 1.5)
	嘘つき	(1.5, 0)	(0, 0)

まず縦の列を見ていただきたい。これはある人物 A が別の人物 B から、自他の保有する財を「正直」に交換あるいは「嘘」で詐取した場合の経済的利得が記されている。自他がともに正直者であった場合の利得が、左上のコラムに書かれておりそれぞれ1ずつの利得を得ることができる。これが (1, 1) という形で記載されている。Aが「嘘つき」でBが「正直」であった場合は、労せず詐取できるために自らの利得は1.5、相手は0の利得となる。これが左下のコラムに (1.5, 0) と記されているわけである。そしてBが「嘘つき」であった時の利得が、右側の二つのコラム対応している。

以上の経済構造のもとで、経済全体の動きそして長期的帰結がどうなるのかを探るのが、進化論的ゲームと呼ばれる理論である。その構造を大まかに解説しておこう。第一の前提として、「正直者」と「嘘つき」の比率は、その平均的利得の差によって変化すると考える。つまり「正直者」が平均的に「嘘つき」より得ならば、経済では次第に「正直者」が増え、逆は逆であると仮定するのである。言い換えれば、「儲からない種族」は次第に自然淘汰されると想定する。これが「進化論的」という名が冠せられている所以である<sup>10)</sup>。

さらに当該経済には膨大な個人が生活しており、「大数の法則」が近似的に成立していると仮定しよう。「大数の法則」とは、経済に生活する「正直者」（「嘘つき」）の比率が、実際に彼らと出会う確率と等しいということを主張するものである。つまり頻度（「正直者」・「嘘つき」の比率）と不確実性を表す（人間の無知の程度を表す）確率を同一視して良いというのが、この定理の内容である<sup>11)</sup>。

さて議論を明解にするために、上で述べたことを、数式で表しておくことにしよう。まず  $\Delta t$  時間の間に、「正直者」の割合が増える大きさを  $\Delta p$  としよう。これは次の二つの要因によって支配される。まず、「正直者」であることで得られる経済的利得の期待値は、大数の法則が成立するもとでは、次のようにあらわされる。すなわち「正直者」と出会う

10) 「進化論的ゲーム」については、やや専門的になるが、Weibull (1995) の前半部分は、親切なテキストである。

11) 初心者向けの「大数の法則」の解説については、大瀧 (2005) の第三章を参照されたい。

確率 (= 「正直者」の存在する比率) に、そこから得られる取引の利得 1 を掛け合わせたものの  $p \Delta t$  である。

つぎに  $\Delta t$  時間内に得られる「嘘つき」の経済的利得は、「正直者」に会う確率  $p$  に、彼らから財を詐取した時の利得 1.5 を乗じたものとなるから、 $1.5 \times p \Delta t$  となる。そしてこの両者の差に比例して、「正直者」の割合が増えると考えられるわけであるから、以上を纏めれば、

$$\Delta p = \kappa [p - 1.5 \times p] \Delta t = -0.5 \kappa p \Delta t \quad (1)$$

という方程式が得られることになる。ここで  $\kappa$  はある比例定数である<sup>12)</sup>。

こうした構造を持つとき、経済行動の最終的帰結はどこへ行きつくだらうか。答えは (1) 式から明らかである。 $\Delta t$  の係数が負であることから、時間の経過とともに「正直者」の比率は低下する ( $\Delta p$  が負であることから  $p$  は単調に減少する)。この結果、やがて経済は「嘘つき」だらけとなり、その落ち着く先 (「進化論的に安定な集合」: Evolutionary Stable Set (ESS) と呼ばれる) は、表 1 右下の最悪の結末ということになる。

ここで「誰かが有利になるためには少なくとも他の一人が必ず不利になる ESS」、すなわち、パレート効率的な ESS の達成を社会的善と定義すると、こうした状況は、個人が自らの効用のために努力するという功利主義的な個人的善を達成するために、敢えて「嘘つき」になるという正義と左上の欄で示される社会的善の達成とが矛盾を来していることに対応している。

この例は、ロールズらのように個人的正義の集積として社会的善が生まれると考えることには矛盾があることを表している。と同時に、サンデルらのように個人から独立した社会的正義が実在するという議論への反例ともなっている。すなわち経済全体で、表 1 の左上の資源配分を達成しようとしても、功利主義的個人には、つねに「嘘つき」になる動機があるために、社会的善を達成するために構成員全員が一致できる社会的正義は存在しないのである。

12) (1) のような定式化が、ベンサム流の効用の可測性 (個人間の効用が金銭の多寡を通じて比較できるという考え方: 基数的効用) と無縁であることには十分留意されたい。つまり (1) の意味していることは、個人に共通して金銭の多寡が経済的充足度 (個人の効用) に影響を与え、やがてそれらが、経済行動に反映するということであって、金銭によりどの個人がどれだけの満足を得ているかを比較しているわけではない。言い換えれば、(1) は序数的効用のもとで導出できるのである。こうした事実を踏まえれば、Sandel (2007, pp.339-340) の功利主義批判たとえば 'Others have objected that by reducing all values to preference noble desires from base ones. But most debate has focused on whether utilitarianism offers a conviction basis for liberal principle, including respect for individual rights. . . . The utilitarian calculus treats people as means to the happiness of others, not ends themselves, worthy of respect.' などは、事実の歪曲であり、不勉強との誹りを免れまい。

要約すれば、ロールズとサンデルの「正義」に関する議論は、社会的善の達成のための行為が個人からの積み上げでなされるべきか、或いは社会全体に上から網をかぶせるように与えるか、の違いであり、それが個人的善の追求との間に齟齬を来するというところに、完全に無頓着なのである。こうしたことは、どちらの主張を容れるにせよ、個人の意志を超越した価値観を一方的に強制することに容易につながり、極めて危険である<sup>13)</sup>。

筆者が功利主義を、ヒューマニズムに根差している最も穏当な思想と考える根拠はまさにこうした点にある。すなわち、生きとし生ける個人は遍く、過ち多く弱い存在であることを率直に認めようという、人間肯定の姿勢がその底流を流れている<sup>14)</sup>。そのうえで人間が社会的動物であらざるを得ないことを承認すれば、己が善の追求は他の善のその妨げとなつてはならないし、またその逆も成立することになる。個人的善の追求に関する「自由」(freedom)とはそうした概念であり、新自由主義者たちが唱える「露見しなければ何をやっても勝手」という、さもしいものの考え方とは千里の懸隔があるのである。

#### IV. 理論経済学における正義とは

さて、こうした個人的善と社会的善の相互作用を重視するわれわれの立場からすれば、

---

13) ロールズのカントへの傾倒は、たとえば、ロールズ(2005)等から、哲学を専攻としない筆者からしても明らかである。しかし彼らの著作から感ずることは、通常の人間の内面にこれほどの「理性」という枷を嵌めたとき、カントやロールズが、どれほどの心的負荷がかかるかに関して、驚くほど無頓着なことである。このことを実践を重んじる理論経済学から見ると、彼らの哲学を社会に適用することが、事実上困難であることを意味する。

14) 洋の東西を問わずこうした人間肯定の思想は存在する。たとえば中勘助(1933, pp.78-79)には、次のようなくだりがある。「悉達多(しつどは一るとは: 釈迦のこと: 筆者注)は極度に少量の食を採って静坐思惟すること六年、終に見る影もなくやせ衰えてしまった。が、しかもなお解脱の道は見出されなかった。ある日彼は静に立って歩いたとき衰弱の極地上に昏倒した。比丘たちは「彼はとうとう死んだ」と思った。しかし悉達多はまもなく我にかえって起きあがった。彼は苦行の無益なることをさとった。そこで彼は尼連禅那河に入って沐浴し、木の枝にすがってかろうじて岸へあがった。折から牛飼いの女の難陀婆羅というものが樹神に供養するための乳糜をこしらえていたが、悉達多が樹下に憩うのを見てそれを彼に供養した。さきの比丘たちはこれを見て悉達多が退転して苦行を棄てたと思ひ、この墮落者を見はなして西のかた波羅奈斯へと去ってしまった。

悉達多はひとり静坐思惟に適する地を求めてここかしこ彷徨い歩くうちに一本の畢波羅樹——このとき彼にやさしい影をかしたばかりに今も菩提樹という貴い名に呼ばれる——をみつけ、途に草刈の男の捧げた柔らかい草を敷き、正覚を成じなければこの坐を立たぬと心に誓って、結跏趺坐して黙想に入った。彼はそこで幾日の間烈しい心の戦をつづけたのち、一夜豁然と大覚を得た。」

誤解を避けるために簡単に付け加えておけば、筆者は(おそらく著者である中勘助自身も)釈迦の宗教的悟達の内容そのものに直接興味があるわけではない。ただそれに至るプロセスにおいて、人は一人では生きていけない社会的存在であることへの強い認識があったことには間違いあるまい。また当該引用文の本意もそこにありと解釈できる。

善達成のための手段として定義さるべき正義は、その両者の矛盾を埋めるものでなければならぬ。前節で議論した「友人と強盗」の例も友情という個人的善とヒューマニズムという社会的善が両立するから、「友人を匿うために嘘を言う」という正義が成り立つのである。

仮に自分の敵対者が逃げ込んできたときに、社会的「善」のために、自分の生命を危険に晒すというのは、自らの生命への冒瀆であり、それ自身が個人的善と調和しない。したがって、正義を硬直した個人的あるいは社会的行為としてのみとして捉えようという考え方は、明らかに偏向を来している。

では先ほどの「正直者と嘘つき」の進化論的ゲームでは、具体的に如何なる施策・行為が正義となりうるのだろうか。この問題は社会的善と個人的なその両立を考える上で、きわめて示唆的である。ここでは正義として、具体的に、次のような教育・訓練を考えよう。

すなわち先の設定では、「正直者」はどんな「嘘つき」に遭っても、必ず騙されるとしてきた。しかしこうしたことは、現実的ではない。むしろ教育・訓練をしっかりつむことによって、かなりの程度で、相手がいかなる人物であるかを見分けることができることになるのが、普通である。これを数式によって表すと、嘘の成功確率が低下したとすることができる。なおここで、「正直者」が実際に相手を「嘘つき」と認知できたときには、取引を控える戦略を採るとしよう。

このような状況下では、「嘘つき」は、「正直者」が賢くなったことを知らない。取引が成立しない原因が相手も「嘘つき」であるからなのか、「正直者」が自分を避けているのか判別できないからである。

このとき、「正直者」の単位時間当たりの期待利得は  $p$  であり、「嘘つき」のそれは  $1.5 \times p \times [1 - \theta]$  である。ここで  $\theta$  は、嘘の露見する確率である。この場合「正直者」の比率の時間的推移を表す、(1) 式は、

$$\Delta p = \kappa [p - 1.5 \times p \times [1 - \theta]] \Delta t = \kappa [-0.5 + 1.5 \times \theta] p \Delta t \quad (2)$$

と書き換えられることになる。

すると  $\theta > \frac{1}{3}$  であるなら、言い換えるなら、三つの嘘のうち一つを見抜くだけの知的訓練を施すことができるならば、(2) の [ ] 内は正となり、初期にいかなる社会であろうが、時間を追うごとに「嘘つき」は淘汰され、「正直者」ばかりの世界となる。表1の左上の欄が右下の欄に取って代わって、ESS となるのである。

すなわち完全に出なくとも、嘘が割に合わなくなる程度の知的判断力さえ付けば（かつ最初は、それは社会の構成員のほんの一部である「正直者」の人々だけでよい）、時の淘汰を通じてやがては、ここで定義した経済社会的善すなわちパレート効率的な ESS を達成できる

ことになるのである。なおこれが、功利主義的個人的善の達成と無矛盾であることは、ESSの構成法から、直ちに明らかであろう<sup>15)</sup>。

ただここで留意すべきは、経済がこうしたある種の「理想状態」に近づくには、時間という要素を無視できないということである。(2)式に沿って言うなら、比例定数 $\kappa$ が小さいほど、不実が社会から追放され「正直者」により形成される経済が出来上がるには、多くの時間が費やされねばならない。

この間には、経済に予期されない「揺らぎ」(個人的には感心しない名前だが、進化論的ゲームでは、「突然変異: mutation」と呼ばれる)が発生し、一時的に反動が起きる得ることは容易に想像される。しかし先に注15でMoore (1902)やBurke (1790)を引用したように、重要なのは長期的視野のもとで、かつ個別具体的な問題を現実に沿って粘り強く対応することである。

日本ではとかく、「長期的視野」と言う時代から超越し現実とは乖離した絵空事であることが珍しくない。しかしそれは、一部の特権階層の独善にしかすぎない。20世紀初頭の量子力学におけるニールス・ボーアの「対応原理」(correspondence principle)に象徴されるように、「長期的視野」とは、先が見えない時代で道に迷わないための具体的な「誘導燈」となるものでなければならない<sup>16)</sup>。そして「誘導燈」である以上、簡明でかつ短期的な個別問題の解決に直接資するところができるだけの「指導原理」でなければならないのである。

ではこの「正直者」と「嘘つき」からなる経済社会において、如何なるものが「指導原理」すなわち正義となりうるだろうか。筆者は、先の「強盗と友人」のようなパソロジカ

---

15) こうした教育が具体的にいかなる形をとるべきか(「正義」の実践)については、慎重で須らく現状に適合した具体的なものであらねばならない。Moore (1902 p.154)には、次のような記述がある。すなわち、'In plain, then, that we are not soon likely to know more than one kind of action will generally produce better effects than another; and that more than this has certainly never been proved. In no two cases will all the effects of any kind of action be precisely the same, because in each case some of the circumstance will differ; and although the effects, that are important for good or evil, may be generally the same, it is extremely unlikely that they will always be the so;

また同じくケインズの愛読書であったBurke (1790, 173)にも、'By a slow but well-sustained progress, the effect of each step is watched: the good or ill success of the first gives light to us in the second, and so on, from light to light, we are conducted with safely through the whole series.'とある。

16) ボーアの「対応原理」とは、次のようなものである。すなわち物質・エネルギーの非連続性を扱う新しい量子力学を拓くにあたって、それらの理論は極限の解として連続性を前提とする古典力学の性質を帯びていなくてはならない、というものである。つまりニュートンやマックスウェルに依る古典力学が従来自然を理解するのに極めて有用であったという厳然たる事実を認めるとき、量子力学のモデルの近似として古典力学が表現されていなくては、むしろ不自然であると考えられるわけである。量子力学ではないが、アインシュタインの特殊相対性理論も、結果としてまさにこの「対応原理」の要請をみたしている。なおボーアについては、Pais (1991)がすぐれた伝記である。また「対応原理」の科学革命に果たした役割については、クーン (1971)が有用である。

ルな例は別として、一般に「真実を語る」ことの「美しさ」を次の世代に身を持って教育することが「指導原理」となりうると思慮する<sup>17)</sup>。

武田泰淳「司馬遷：史記の世界」が流麗に語るように、「真実を語る」ことは実際にはとても勇気のいることである<sup>18)</sup>。したがって詐術である「本音」と「建前」の使い分けが、現在の日本の成人の大半の生き方となっている。政治・産業・学問の枢要な地位にあるほとんどの者が、アメリカ経済の不可逆的衰退と持続不能な経済成長に伴う中国政情の不安定化により、従来アメリカ追従・模倣というやり方が全く通用しなくなった新しい時代の劈頭に当たりながら、未だ「失われた××年」といった退嬰的な思考しかできないのは、まさに真実を受容するだけの知性・見識・勇気がないことを如実に物語っている<sup>19)</sup>。

これを学生や子供たちが察知しないはずがない。こうした詐術が常識となった時代に育つ若者は誠に不幸である。まさに教育の不毛つまり次世代の未成熟は、「真実を語り」それに誠実に対処する姿勢を全く持たない大人の側に一方的な責任がある<sup>20)</sup>。上の「正直者」・「嘘つき」の進化論ゲームが示唆するように、いまこそ、データに忠実に責任を持って「真実を語る」ことの美しさが「正義」の基準となる時はないと、筆者は確信する。そしてそれは、言うまでもなくモラルサイエンスとしての理論経済学の本来の役割に他ならないのである。

## V. 結論

本稿では主として Moore (1902) に依って、理論経済学における善と正義の在り方を

17) Moore (1902, p.201) には、「美」(beauty) に関し、以下の記述がある。すなわち 'To assert that a thing is beautiful is to assert that the cognition of it is an essential element in one of the intrinsically valuable wholes we have been discussing.'

18) Keynes (1920) や石橋 (1984) 見られるリベラリズムの実践は、まさにこの象徴である。

19) 現代日本の経済報道に、どれほどの虚偽と歪曲があるかについては、大瀧 (2011) を参照されたい。

20) Sandel (2007, 2009) では, encumbered identities と free and independent individuals が対概念として現れる。しかし何の集団教育も受けない子供が、成人して free and independent individual となれるだろうか。まして彼特有の利害で結びつきたいわば「利用できる限りで友達」という community を形成するだけの知力を持ちうるだろうか。そうした不毛のコミュニティーを作ること自体が、encumbrance ではないのか、encumbered と free and independent を対概念として用いていることにそもそも矛盾があるのである。子供たちが社会で育つことの重要性を強調した Dewey (1916, p.206) の 'Work is psychologically simply an activity which consciously includes regard for consequence as a part of itself; it becomes constrained labor when the consequences are outside of the activity as an end to which activity is merely a means. Work which remains permeated with the play attitude is art - in quality if not in conventional designation' と言葉と比べたとき、ほぼ百年の間にどれほどアメリカにおける教育が砂漠化しているかを看取できる。

検討するとともに、ロールズやサンデルに代表される政治哲学者の功利主義批判が如何に的外れなものかについて論じた。得られた結論は以下のとおりである。

理論経済学における善と正義の関連は、以下のようにきわめてシンプルな構造を持っている。まず個人が経済的豊かさを求め行動することを「善」と認めることから議論は出発する。しかしロールズやサンデルの誤った議論とは逆に功利主義では人間の plurality を前提とするがゆえに、他の個人の善追求の権利も積極的に認める。したがって個人相互の善追求により生ずるコンフリクトこそが、まさに理論経済学の問題関心となり、その解決策こそが、経済的正義なのである。言い換えれば、個人の善の追求は、他の善の追求を認めるという制約下で、初めて是認される。

このような認識のもとで、理論経済学における社会的善であるパレート効率性は定義されるものであり、個人間の効用比較可能性やそれに基づいた効用和の最大化が功利主義の特徴であるとする多くの政治哲学者の認識は、根本的に誤っているか、経済学の進歩に対する不勉強を物語っている。

個人的・社会的善が無条件で一致し、個人の放埒な経済行動を称揚する neo-liberalism あるいは libertarian の主張は、両者の間のコンフリクトに対してなんら備えがないという意味で、極めて未熟な思想である。

「善」なき「正義」はロールズ・サンデルの特徴であるが、表面上の違い（「正義」という規範を個人の良心に求めるか、community と呼ばれる利害集団に求めるかの相違）を剥いでしまうと、人間の成長および歴史性という観点が全く欠落していることが分かる。すなわち人間がなにがしかの意味で合理的判断を下せるようになるためには、Dewey (1916) の主張するように、教育・経験というものが不可欠である。そしてこれらの要素は、当該個人がおかれた歴史的・社会的環境および規範に決定的に依存する。

したがってこれらとは無縁の超合理的な個人を想定し議論を展開することは、極めて非現実的であり、その適用を受ける一般的市民の精神的負荷は、想像するに余りある。彼らの理論が一般に操作不能で、現実的要請に答えることができないのは、まさにこの点にある。

ムーアの議論に従い、善がすぐれて状況依存的なものであることを認めるとき、現在の理論経済学者にとっての善は、アメリカの衰亡・中国の政情不安定という新しい時代に即応した日本経済像を打ち出すことである。そのための指導原理（経済的正義）は、まず現実を説明できる平明な理論をもとに「真実を語る」ことである。

## 付論 Sandel (2009, pp.12-18) における Bailout Outrage に関する誤謬

Sandel (2009) の本パートは、2009年のリーマンショック後、金融機関のバイルアウトが重なり、そうした状況のもとでも、高額の報酬を受け続けていた当該機関の役員の行動に関する適否を扱っている。

議論は晦渋であり経済学に関して完全に無知であるが、我慢して読んでみると、強欲な (greedy) 行動であるという道徳的判断は意味がないとしたもとで、経営に失敗しながらボーナスをもらったことの適否を「権利」の観点から議論することが、この場合の「正義」であるというのが結論である。そして驚くべきことに、サンデル自身の「正義」のあり方が何であるかには一切触れられていない。

この付論では、彼が反対する功利主義の立場から、この場合の正義を容易に導出できることを示すことにする。さて経営は一般に選択 (choice) の問題である。したがって本質的にゼロサムであるデリバティブズの他に資金運用手段があったかということがまず問われねばならない。

もちろん、それは存在する。例えば安全な外国債の購入 (アメリカには為替リスクというものほとんどないことに留意されたい) は、アメリカ人の預金者・投資銀行にとっては、両者の利得の和 (効用の和ではない) が正となる資産運用である。議論を明解にするために簡単な数値例を用いよう (議論を一般的な場合に拡張することは容易である)。

まず外国債での運用は、経営者と預金者に、経済がいかなる状況にあっても、それぞれ1ずつの報酬をもたらすとしよう (運用法A)。デリバティブズでの運用は経済状況いかなで、好況なら経営者に3預金者に1だけの利益をもたらすとする。そして好況の生ずる確率を $\frac{1}{2}$ とする。不況も同じく $\frac{1}{2}$ の確率で生じ、この場合は経営者・預金者合計で-4だけの損失が発生するとしよう (運用法B)。

このときバイルアウトが認められていないなら、運用法Bの失敗はすべて経営者に帰することになる。したがって運用法Bでの、経営者の期待利得 (基数的効用ではない) は

$$\frac{1}{2} \times 3 + \frac{1}{2} \times [-4] = -\frac{1}{2}$$

となり、決してこれが選ばれることはない。運用法Aのもとで経営者・預金者ともに1ずつの利得をあげていることになる。

しかしこのような経済において、デリバティブズ投機の失敗時にバイルアウトが認められると、経営者は失敗による損害から免れることができる。したがって彼の期待利得は、

$$\frac{1}{2} \times 3 + \frac{1}{2} \times 0 = \frac{3}{2}$$

となり、経営方針 B を採ることが A よりも望ましくなる。

だがバイルアウトは、魔法の杖ではない。この対価は預金者が税金の形で支払うことになるのである。預金者には金融機関の行動の可否を立証できない (unverifiable) とするならば、結局泣き寝入りするしかなく、その期待利得は

$$\frac{1}{2} \times 1 + \frac{1}{2} [-4] = -\frac{3}{2}$$

となり運用法 A が取られていた時に比べ、著しい損害を被る。

ところで繰り返しになるが、経済的善とは「誰かが有利になるためには少なくとも他の一人が不利にならなければならない状態」すなわち、パレート効率性にある。この例の場合そもそも預金者の付託を前提に投資銀行はその生業を立てているわけであるから、運用法 A が採用されていた経済で既にそれが達成されていたことが分かる。したがってそうした善の達成を阻むバイルアウトの実施は、明らかに正義に反するのである<sup>21)</sup>。

最後に確認だが、ここで用いられている論理は、人は金銭的により豊かになりたいということを実事として認め、それを善と定義しているだけであり、個人間の効用の比較や効用和の最大化とは全く無縁である。

#### 参考文献

- [1] ハナ・アーレント (1972-a), 『全体主義の起原』 I 大久保和郎訳 みすず書房。
- [2] ハナ・アーレント (1972-b), 『全体主義の起原』 II 大島通義・大島かおり訳 みすず書房。
- [3] ハナ・アーレント (1974), 『全体主義の起原』 III 大久保和郎訳・大島かおり訳 みすず書房。
- [4] ハンナ・アーレント (1994), 『人間の条件』 志水速雄訳, ちくま学芸文庫。
- [5] 石橋湛山 (1984) 『石橋湛山評論集』 松尾尊兌編 岩波文庫。
- [6] 大瀧雅之 (2005) 『動学的一般均衡理論のマクロ経済学: 有効需要と貨幣の理論』 東京大学出版会。
- [7] 大瀧雅之 (2011) 『平成不況の本質: 雇用と金融から考える』 岩波新書。
- [8] トマス・クーン (1971) 『科学革命の構造』 中山茂訳, みすず書房。
- [9] アマルティア・セン (2011) 『正義のアイディア』 池本幸生訳, 明石書房。
- [10] 中勘助 (1933) 『提婆達多』 岩波文庫 (1985年初刷)。
- [11] クロード・レヴィ=ストロース (2006) 『はるかなる視線 I, II』 三保元訳 みすず書房。
- [12] ジョン・ロールズ (2005) 『ロールズ哲学史講義 上, 下』 バーバラ・ハーマン編 坂部恵監訳, 久保田顕二, 下野正俊, 山根雄一郎訳, みすず書房。
- [13] E. Burke (1790), *Reflections on the Revolution in France*, Reprinted by Prometheus Books 1987, N.Y.
- [14] J. Dewey (1916), *Democracy and Education: An Introduction of the Philosophy of Education*, Reprinted by The Free Press, NY.
- [15] M. Friedman and R. Friedman (1980), *Free to Choose: A Personal Statement*, Harcourt Brace & Company and the Random House Group, Ltd., N.Y.

21) こうした考え方を、「補償原理」(compensation principle) と呼ぶ。

- [16] J. M. Keynes (1920), "The Economic Consequences of the Peace," Harcourt, Brace and Howe, Inc., London.
- [17] J. M. Keynes (1938), "My Early Beliefs," collected in *Essays in Biography*, The Collected Writings of John Maynard Keynes Vol. X, Macmillan, London, pp.433-450.
- [18] D. E. Moggridge (1992), *Maynard Keynes: An Economist's Biography*, Routledge, London.
- [19] G. E. Moore (1902), *Principia Ethica*, Reprinted by Prometheus Books 1988, N.Y.
- [20] A. Pais (1991), *Niels Bohr's Times, in Physics, Philosophy, and Policy*, Clarendon Press, Oxford.
- [21] J. Rawls (1999), *A Theory of Justice (Revised Version)*, Harvard University Press, Cambridge.
- [22] M. J. Sandel (ed.) (2007), *Justice: a Reader*. Oxford University Press, Oxford.
- [23] M. J. Sandel (2009), *Justice: What's the right thing to do?* Farrar, Straus and Giroux, N.Y.
- [24] J. W. Weibull (1995), *Evolutionary Game Theory*, MIT Press, Cambridge.