

# 市場機構と経済政策(1)

吉 澤 昌 恭

- 第1部 私有財産制度と市場機構
- 第2部 市場機構と景気循環
- 第3部 市場機構と所得分配
- 第4部 市場機構と社会勢力

## 第1部 私有財産制度と市場機構

厚生経済学の真の機能は、応用倫理学の領域を回避することよりもそこへ入り込んでゆくことにある。…中略…厚生経済学の目的は、様々な政策の目標や対象を明らかにすることによって、また、特定の目的・手段の関係の無矛盾性ないし矛盾性を証明することによって、社会的同意に影響を与えることでなければならない。(M. ブローグ『経済理論の歴史』)

我々が人間であり続けることを望むなら、道はひとつしかない。即ち、開いた社会への道である。我々は未知で、不確定で、不安な世界へと歩み続け、我々に与えられた理性を用いて、安全と自由という2つの目的のために可能な限り計画を立ててゆかねばならない。(K. R. ポパー『自由社会の哲学とその論敵』)

## 第1章 価値判断と社会科学

### 1.1. ロビンズと新厚生経済学

## 1. 1. 1. 限界効用逓減の法則と所得再分配

限界効用逓減の法則のみに基づいて、富者から貧者への所得再分配を正当化することは可能だろうか？この間に対するロビンズの答えは「ノー」である。彼は、限界効用逓減の法則に基づいて所得再分配を正当化しようとする議論を、次のように定式化している。<sup>1)</sup>

1. 限界効用逓減の法則は、人が何かを多く持てば持つほど、彼はその付加単位を益々小さく評価する、ということを意味する。
2. それ故、人がより多くの実質所得を持てば持つほど、彼は所得の付加単位を益々小さく評価する、と言われる。
3. それ故、富んだ人の所得の限界効用は、貧しい人の所得の限界効用よりも小さい。
4. それ故、所得移転が為され、しかも、この所得移転が生産にさしたる影響を与えないのであれば、総効用は増大するであろう。
5. それ故、かくの如き所得移転は「経済学的に正当化」される。

以上のような議論に対するロビンズの批判は二段構えになっている。まず第1に、第3命題は科学的に正当化し得ない、ということが示される。なぜなら、それは、異なった個人間の効用の比較可能性を、証明なしに暗黙の内に仮定しているからである。<sup>2)</sup>

市場に同一価格の財Mと財Nが存在する場合、ある個人Aがこれら両財の内のいずれからより多くの効用を引き出すか、を決定することは容易である。彼に、「あなたはいずれの財を選好するか」と尋ねてみるか、或いは、彼が実際に市場でいずれの財を購入するか、を観察すればよいからで

(1) Robbins, L.: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London 1932, 2nd ed. 1935, p. 137. (辻六兵衛訳『経済学の本質と意義』東洋経済新報社、昭和32年、206頁)。

(2) Robbins, L., *ibid.*, pp. 137-140. (同上、206-210頁)。

ある。しかし、ある個人Aが1万円の所得から得る効用と、別の個人Bが1万円の所得から得る効用のいずれがより大きいのか、を同様の手続きで決定することはできない。彼らに尋ねてみても無駄である。Aは「自分が1万円の所得から引き出す効用は、Bが1万円の所得から引き出す効用よりも大きい」と主張し、Bは逆のことを主張する、ということになるかもしれない。この際、いずれの主張が正しいのか、を決定する科学的な方法は存在しない。

限界効用逓減の法則に基づいて所得再分配を正当化しようとする議論に対するロビンズの批判は、これに止まらない。ロビンズに従うなら、仮に先の第1命題から第4命題までの全てが科学的に妥当であるとしても、そこから直ちに第5命題を演繹することは許されないのである<sup>3)</sup>。つまり、「富者から貧者への所得移転によって社会的総効用は増大する」という事実言明は、「そうした所得移転を行うべきである」という価値言明の直接の論拠とはなり得ないのである。「社会的総効用の増大」は、「社会的総効用が増大することの望ましき」を証明しない。「社会的総効用の増大」とは、益々多くの人が現世の快樂のみにうつつをぬかし、なお一層の墮落の道を歩んでゆくことに外ならず、それ故に、「社会的総効用」は増大させるべきではない。かくの如き議論を展開することは可能なのである。

要するに、「べき」を含む命題は、「である」のみから成る命題とは別次元に存在するのである。

### 1.1.2. 新厚生経済学

限界効用逓減の法則に基づいて所得再分配を正当化しようとする議論への、ロビンズの批判は、厚生経済学に新たな展開をもたらすことになった。「新厚生経済学 (the new welfare economics)<sup>4)</sup>」がそれである。新厚生経済

(3) Robbins, L., *ibid.*, pp. 142-143. (同上, 214頁)。

(4) Hicks, J.: *The Foundations of Welfare Economics*, 1939, in: *Wealth and Welfare-Collected Essays on Economic Theory*, Vol. I, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 61-62.

学は次のような特徴を持っている。

1. 新厚生経済学に於いては、効用の個人間比較を科学的に行い得る可能性が否定される。
2. 新厚生経済学に於いては、効用の個人間比較の問題は回避される。即ち、そこでは、社会に於ける個人の重要度に関する価値判断は取り上げられないのである。

ヒックスは、効用の個人間比較の不可能性が経済システムの効率評価を妨げることがないように事例に注目することの必要性を説く<sup>(5)</sup>。そして彼は、①ある人の地位が、他の人々の欲求充足に損害を与えることなしに、改善される場合と、②ある人の地位が、他の人々の犠牲に基づいて、改善される場合とを区別する。後者は、効用の個人間比較のための方法が存在しないため、評価できないということになる。しかし、前者は、いずれの観点から見ても経済的厚生の上を意味している、とヒックスは言う。そこから彼は、「経済システムの最適編成 (an optimum organization of the economic system)<sup>(6)</sup>」という概念を導き出してくる。この経済システムの最適編成とは、「いかなる個人をも不利にさせるような編成替えは許されないという条件の下で、各個人が可能な限り有利にされている編成」のことである。これは、「他の消費者を不利にすることなしには、もはや誰もより有利にはなれない状態」と定義される「パレート最適 (Pareto optimum)」と同一性質のものである。

### 1.1.3. 価値判断回避の欲求

限界効用逓減の法則に基づいて所得再分配を正当化しようとする議論に向けられたロビンズの批判は、①効用の個人間比較を科学的に行うことは

(5) Hicks, J., *ibid.*, pp. 63-64.

(6) Hicks, J., *ibid.*, p. 64.

できないし、②「べき」を含む命題は「である」のみから成る命題とは別次元にある、という2つの要素から成り立っている。これらはいずれも非常に難しい問題である。倫理学者ならともかくも、経済学者であれば、これらの難題を回避して、経済理論の研究もしくはその応用の研究に専念したい、と考えたとしてももっともなことである。ここに、多くの経済学者の「価値判断問題回避欲求」の源がある、と言わねばならない。しかし、それでは社会的に重要な問題は何ひとつ解決されないのである。(少なくとも筆者にはそう思われる。)そして、ロビンズは、1976年に出版された『政治経済学—過去と現在』で、新旧の厚生経済学に対して、次のような論評を加えている。

「初期の厚生経済学 (the earlier *Welfare Economics*) は変ることなく、満足の等しい享受能力という仮定を含んだ個人間比較を頼りにしていた。この仮定は、倫理的仮定としていかに正しいものであったとしても、明らかに観察によっても内省によっても証明されないものである。やがて、この事実に気づいた、より繊細で注意深い熟練者達は、いわゆるパレート最適との比較にのみ依拠しているように見える命題だけを、科学的なものとして取り扱うようになった。しかしこれらの命題も通常は、現実へ適用するための長い道りを歩んでゆくうちに、価値判断を含んだ考察をそれと知らぬうちに無視している、ということが判明する。私は、純粹に科学的な経済分析と規範的な政策提言 (prescription) を区別することの重要性を否定しようなどと毛頭考えてはいない。しかし、いずれにせよ私の目からすれば、厚生経済学は常に、あちこちからすき間風の入り込んで来る作りかけの家 (a very draughty half-way house) の如くに見えてきた。なぜ境界線を踏み越えてはいけないのだろうか？我々が政策提言へと進む時、我々以前の古典派経済学者の如くに、妥当な倫理的並びに政治的前提を、十分に明らかにした上で (古典派経済学者は常にそうしたわけではなかった)、なぜ用いてはいけないのだろう

か？」<sup>(7)</sup>

かくして、経済学と倫理学の関係を改めて考え直してやる必要がある。そうするためには、ヒュームの『人性論』にまで立ち返ってやるのが有益である、と筆者は考えている。

## 1.2. 道徳感説と普遍的指図—ヒュームとヘア

### 1.2.1. ヒュームの提起した2つの問題

D. ヒュームの著書『人性論』<sup>(8)</sup>は、第1編「知性 (understanding) について」、第2編「情念 (passions) について」、並びに第3編「道徳 (morals) について」の3編構成となっている。1739年に第1編と第2編が、1740年に第3編が、それぞれ出版されている。第1編は、主として「帰納」<sup>(9)</sup>について論じており、そこでの因果律批判がカントを独断のまどろみから目覚めさせた、とされている。第2編では、様々な情念並びに意志が論じられている。第3編での中心テーマは私有財産制度なのであるが（本研究ではそれを2.2.で論ずることにする）、それに先立って「徳及び悪徳」一般が論じられており、そこで重大な2つの問題が提起されている。道徳的区別は道徳感に由来するという説と、「べき」を含む命題と「である」のみから成る命題の異質性の指摘とがそれである。前者から始めることにしよう。

#### (1) 道徳的区別は道徳感から来る

- (7) Robbins, L.: *Political Economy: Past and Present*, Macmillan, London 1976, p. 3.
- (8) Hume, D.: *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 1739-40, in: *David Hume- The Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, 4 Vols, London 1874-75, Scientia Verlag, Aalen 1964. (大槻春彦訳『人性論』岩波文庫, 昭和23-27年)。
- (9) 「帰納」の問題に関しては次の拙稿も参照されたい。「方法論的唯名論と仮説・演繹的方法」(『広島経済大学研究論集』第9巻第3号, 昭和61年12月), 「帰納と合理性」(同, 第11巻第1号, 昭和63年6月)。

『人性論』第3編冒頭で、ヒュームは、道徳的区別は理性 (reason) に由来するものではない、と述べている。ここで道徳的区別というのは、人間の行動・心持ち・性格に関する徳・悪徳の区別である。つまり、ある人の行動や心持ちや性格が賞賛に値するのかそれとも非難さるべきものか、に關しての区別のことである。

さて、こうした道徳的区別が理性に由来するのでないなら、それはどこからやって来るのだろうか？ヒュームによれば、それは道徳感 (moral sense) に由来する (『人性論』第3編第1部第2節)。ある人の行動、心持ないし性格が我々に快い感じを与えるなら、そのことが、その人の行動、心持ないし性格が有徳である、との感じを我々に与え、それがやがて道徳感となって結実してゆく、というのである。また、ある人の行動や心持ちや性格が我々に不快感を与えるなら、その人の行動や心持ちや性格は不道徳なものということになる。

以上の如きヒュームの主張の最も核心的な部分に関する言葉を引用するなら、それは次の通りである。

「道徳は行動や感情 (affections) に影響を及ぼす。して見れば、道徳は理性から来ることができない道理になる。何故なら、既に証明したとおり、理性のみではかような影響力を些かなりと断じて持つことができないからである。<sup>(10)</sup>」

上の引用文中に、「既に証明したとおり」とあるが、この「既に」というのは『人性論』第2編第3部第3節を指すものと思われる。『人性論』第2編第3部では、何が人間の意志作用の原因となるか、が論じられており、殊に同部第3節では、理性は単独では意志決定並びにその帰結として

---

(10) Hume, D.: *David Hume—The Philosophical Works*, Vol. II, p. 235. (『人性論』第4分冊, 14頁)。なお、大槻氏は reason を理知と、passion を情緒と訳しておられるが、ここでは reason を理性と、passion を情念と訳した。

の行動の原因となり得ない、ということが論じられている。例えば、ある人が、ある三次方程式を解こうとしたり、この次に日蝕の起る日がいつかを計算したりする時には、その人は理性を働かせていると言うことができようが、そうした行為自体は何らかの別の行為の直接的な原因になるとは考えられない。

ヒュームによれば、人間の行動の源泉は理性にあるのではなく、情念にある。かくして次の如くに述べられる。

「理性は情念の奴隷であるし、またそれに止まるべきである。」<sup>(11)</sup>

理性が行動の原因となる、というのは謬説であるが、こうした謬説が生ずるのにはそれなりの理由がある、とヒュームは言う。人間の意志作用とそれに由来する行動の原因となるのは情念だけであるが、ヒュームによれば、こうした情念には①強烈な情念と、②穏和な情念の2種類のものがある。第2の穏和な情念に属するものとして次のようなものが挙げられている。

仁愛 (benevolence), 怨念 (resentment), 生命への愛 (love of life), 子供への親愛の情 (kindness to children), 善への欲求 (general appetite to good), 悪の嫌悪 (aversion to evil)

こうした諸情念も、強烈な情念共々、人間の行動の原因となり得るものであるが、それらは容易に「理性」と混同され易いものであって、そこから、理性が行動の原因となる、といった謬説が生まれてきたというわけである。

時として強烈な情念は破局をもたらすことがある。しかし、理性にはこの強烈な情念を抑制する力はない。これを抑制し得るのは、別の種類の情

(11) Hume, D., *ibid.*, p. 195. (『人性論』第3分冊, 205頁)。

念、即ち、穏和な情念のみである。かくして、

「心の強さと我々が呼ぶものには、強烈な情念に対して穏和な情念が打勝つことが含意されている。但し容易に観察できるように、この徳を恒常的に所持していかなる機会にも情念や欲望の誘惑に決して屈しない人はいない。<sup>(12)</sup>」

## (2) 「である」と「べき」

『人性論』第3編第1部第1節の最終パラグラフで、ヒュームは次のように述べている。

「道義に関して私がこれまでに会ったすべての体系に於て、私は常に気がついて来たのであるが、それらの体系を説く者は、始め暫くのあいだ通常の論究のし方で進んで行って、神の存有を確立し、或は人間界の諸事象に関するいろいろな考察を行う。が、そのとき突然、私は見出して驚くが、私の出会う命題はすべて、であるとかでないとかいう・命題を結ぶ・通常の連辞のかわりに、べきである又はべきでないで結合されて、そうでない命題には何一つ出会わないのである。この変化は、これを看取する者がないとはいえ、極度に重大な事柄である。何故なら、このべきである或はべきでないは、断言の或る新しい関係を表現している。従って、これを観察して解明する必要がある。また同時に、いかにしてこの新しい関係がそれと全く異なる他の関係から導き出されることができるか、その理由を与える必要がある。しかも、この理由を与えることは全く想いもつかないことのように思えるのである。<sup>(13)</sup>」

「である」のみによって構成されている命題から「べき」を含む命題を

(12) Hume, D., *ibid.*, p. 197. (同上, 209頁)。

(13) Hume, D., *ibid.*, pp. 245-246. (『人性論』第4分冊, 33-34頁)。

一直線に導き出すことは許されない、という指摘である。この点については、1.3.2.で再度論ずることにしたい。

### (3) ヒュームの倫理学説の欠陥

ヒュームの倫理学説には重大な欠陥がある、と言わざるを得ない。ある人の行動・心持ち・性格が有徳であるか否かの基準が、例えば、ヒュームにとつての、或いは筆者にとつての、或いは本稿の読者にとつての快・不快の感じにあるとすれば、人々の間に快・不快の感じ方に相違が存在する限り、一般的で普遍的な道徳判断は存在し得ないことになる。20世紀になって、こうした倫理学説に潜む問題点を明らかにした論者の1人がバートランド・ラッセルである。

宗教的な独断に反対して、「科学的なものの見方」を唱導する、というのがラッセルの終生変らぬテーマのひとつであったが、1935年に刊行された『宗教と科学』<sup>(14)</sup>もこうした活動の一環を成すものである。この書の第9章で提示された倫理学説は、後に『ヒューマン・ソサエティ』<sup>(15)</sup>（1954）でより詳しく展開されている。ここでは、『ヒューマン・ソサエティ』で述べられていることも踏まえつつ、『宗教と科学』第9章のラッセルの主張を概観することにしよう。

倫理学の伝統的な研究対象には、道徳上のルール (moral rules) と善 (good) の2つがある、とラッセルは言う。一方の道徳上のルールはある社会の掟として与えられることもあれば、各個人の良心の命令として与えられることもある。いずれの場合にも困難が存在する。時と所が変れば、社会の掟は大きく異なっているし、また、良心の命ずる所は人ごとに異なったものとなり得るからである。他方の善に関しては、道徳上のルールの場

(14) Russell, B.: *Religion and Science*, 1935, Oxford U. Pr. 1961, 12th printing 1982. (津田元一郎訳『宗教から科学へ』荒地出版社, 昭和47年)。

(15) Russell, B.: *Human Society in Ethics and Politics*, George Allen & Unwin, London 1954, 5th impression 1985. (勝部真長・長谷川鑛平訳『ヒューマン・ソサエティ——倫理学から政治学へ』玉川大学出版部, 昭和56年)。

合ほどの意見の不一致は存在しないにしても、様々な善の観念が存在し得ることは確かである。ラッセルは「善なるもの」或いは「価値あるもの」に関して次のように述べている。

「われわれが、これは価値があるとあれば価値があると主張する時、われわれ自身の感情を表現しているのであって、われわれの個人的感情が変ってもなお真理であるような事実を表現しているのではない。<sup>(16)</sup>」

善とか悪とか価値とかいった観念は全て何らかの形で我々の欲望と結びついている。しかし、私の欲望と他人の欲望は衝突を起し得る。こうした衝突に対する解決策を求めようとする試みのひとつが倫理学である。かくして、倫理学は次の如くに性格づけられる。

「倫理学は、われわれの欲望の一定のものに、普遍的で単に個人的でない意義を与えようとする試みである。<sup>(17)</sup>」

さて、あるものが「望ましい (desirable)」ということと、あるものが「私によって望まれている (is desired by me)」ということとは、全く同一のことではないように思われる。ラッセルは『ヒューマン・ソサエティ』の第1章で次のように述べている。

「私が、牡蠣はよいものだ、と言ひ、あなたが、牡蠣は不潔でかなわん、と言つたとしても、われわれはそれぞれただ個人限りの好みを表明しているに過ぎないのであつて、議論すべきものは何もないことを、双方とも諒解している。しかし、ナチスが、ユダヤ人を虐待するのは善いことだ、と言ひ、われわれがそれは悪いことだ、と言う場合、われわれはそ

(16) Russell, B.: *Religion and Science*, pp. 230-231. (『宗教から科学へ』, 178頁)。

(17) Russell, B., *ibid.*, p. 232. (同上, 179頁)。

れぞれが単に好みの相違を表明しているに過ぎないのだ、とは感じない。われわれは自分たちの意見のために喜んで闘い、死んでもかまわないとすら思っている。だが、そのようなことは、われわれが自分たちの牡蠣観を押しつけるためにはするはずがない。この二つのケースが相似していることを示すために、どのような議論がなされようとも、どこかに違いがあるという確信は動くまい、たといその違いはこうだ、とはっきり言うことはむつかしくとも。この感情こそ、決定的なものではないが、注目に値するものであって、すべて倫理的判断はもっぱら主観的なものだ、といった見解を、すすんで受け容れることを、われわれに躊躇させるものは、この感情である、と私は考える。<sup>18)</sup>

「倫理的判断はもっぱら主観的なもの」かどうか、という問題を解明するためのひとつの契機が、R. M. ヘアの『道徳の言語』<sup>(19)</sup> (1952)によって与えられた、と筆者は考える。

## 1.2.2. 普遍的指図と critical moral thinking

### (1) 普遍的指図

道徳語も含めた全ての価値語には記述的 (descriptive) 機能と評価的 (evaluative) 機能の双方が備わっている、ということが『道徳の言語』に於ける最も重要な結論のひとつであった。次の3つの文章を検討してみよう。

1. これは赤い自動車である。
2. これはよい自動車である。

(18) Russell, B.: *Human Society in Ethics and Politics*, p. 26. (『ヒューマン・ソサエティ』, 21-22頁)。

(19) Hare, R. M.: *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1952. (小泉仰・大久保正健訳『道徳の言語』勁草書房, 昭和57年)。

### 3. 彼は道徳的によい人間である。

1.の「赤い」という語は言及されている自動車に備わっている色についてのある性質を記述している。それに対して2.に於ける「よい」はどうであろうか。「これはよい自動車である」と言った人には、当然、よい自動車についての何らかの基準があるはずである。例えば、乗り心地がよい、加速性に優れている、燃費がよい等々であろう。だとすれば、彼がよい自動車の基準だと考えているものを満たす自動車は<sup>●●</sup>全てよい自動車ということになる。3.の場合の基準とは、例えば、約束を破らない、他人に対して親切である、個人的理想の実現のために絶え間なく努力している等々であろう。この道徳語「よい」も言及されている人物に備わっている一定の性質を記述しているのである。

しかし、価値語の機能は記述に尽きるわけではない。1.の「赤い」と2.並びに3.の「よい」を比較すればその点は明らかになる。「この自動車は赤い」と言う人は、その自動車の色を告げているに過ぎない。それに対して、「この自動車はよい」と言う人は、その自動車の乗り心地がよく、加速性がよく、燃費がよい等といったことを告げているだけではない。彼はこの自動車を「勧め」てもいるのである。つまり、価値語には評価の機能も備わっており、「あるものをプラスに評価する」ことの内には、それに対する賛成・肯定の態度、或いはそれを「勧め」ようとする態度が含意されているのである。この点は道徳語としての「よい」についても同様である。

かくして道徳語は記述と評価の双方の機能を担うことになる。こうした道徳語を用いて表わされる道徳原理や道徳判断は、一方に於いて道徳語の記述力の故に、記述の基準となったものを満たす<sup>●●</sup>全てのものに<sup>●●</sup>普遍的に適用されることになる。他方、道徳語の評価力の故に、道徳原理や道徳判断はあることを「<sup>●●</sup>勧め」「<sup>●●</sup>指図」する力を持つことになる。従って、それは「<sup>●●</sup>普遍的指図 (universal prescription)」ということになるのである。逆に

言うなら、普遍的に指図できないものは、道德原理もしくは道德判断とは呼び得ない、というわけである。

次のような事例<sup>20)</sup>を考えてみるならばこの点が明らかになるだろう。

1. AはBから金を借りている。
2. BはCから金を借りている。
3. 貸手は借金を取り立てるために借手を投獄してもよいという法律がある。

Bは「Aを投獄すべきである」という判断を下すことができるだろうか？ 勿論できる。しかし、Bがこの判断を下し、しかも道德的であり続けるなら奇妙な結果が生じることになる。もしBが「Aを投獄すべきである」という判断を下すなら、「べき」の記述力の故に、Bは「Cは私を投獄すべきである」という判断にも同意せざるを得ない。なぜなら、BのAに対する関係と、CのBに対する関係は等しいものだからである。更に、Bが「Cは私を投獄すべきである」という判断に同意する以上、彼は「Cは私を投獄せよ」とまで言わねばならないことになる。さもなくば、「べき」は指図的に使われたことにならないからである。以上のような推論を行った後には、通常は、Bは「Aを投獄すべきである」という判断を撤回するであろう。

勿論、Bがあくまでも法律の遵守<sup>じゆんしゆ</sup>に固執し続け、「Aの投獄」のみならず、「自らが投獄される」ことをも指図する、ということは論理的には可能である。しかしこうなると、Bは狂信者の様相を呈してくる。狂信については1.2.3.で今一度論ずることにする。

## (2) 普遍的指図の衝突

<sup>20)</sup> Hare, R. M.: *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1963. (山内友三郎訳『自由と理性』理想社, 昭和57年), 6.3.

ヘアによれば、普遍的に指図できない原理や判断を排除することによって解決できる道徳上の問題の範囲はそれほど広くはない。むしろ、大抵の道徳上の難題は、普遍的に指図できる道徳原理やそこから引き出される義務の間の衝突によってもたらされるのである。「約束を守れ」も、「友人に親切にせよ」も、「おぼれかけている人を助けよ」も、全て普遍的に指図することができる。しかも、これらの普遍的指図はお互いに衝突し合うことがあるのである。

例えば、次のような場合がそうである。<sup>(21)</sup>

1. 私は自分の子供達に次の日曜日にピクニックに連れてゆく約束をした。
2. 当日曜日に、何年も外国に居た友人が私の家を訪ねて来て、私の職場を案内してもらいたがっている。

この場合には、子供達との約束を守ることか、友人に親切にすることのいずれかを断念せざるを得ないであろう。

交戦中の敵国潜水艦を追跡中に次のような状況に追い込まれた駆逐艦の艦長は、更に重大な選択を迫られることになるだろう。<sup>(22)</sup>

1. 敵潜水艦の追跡中に、駆逐艦の艦員の1人が誤って海に落ちた。
2. もし駆逐艦の艦長が爆雷攻撃を命じなければ、敵潜水艦は逃げのびてしまっ、味方の多くの船を沈め多くの人を殺すであろう。
3. しかし、爆雷攻撃をすれば、海に落ちた艦員は死んでしまう。

### (3) critical moral thinking

道徳的義務の衝突によってもたらされる難題に対処するために、ヘアは

(21) Hare, R. M.: *Moral Thinking, Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981, 2.1.

(22) Hare, R. M., *ibid.*, 2.2.

道徳的思考のレベルを2つに区分するという理論を提示する。この2レベル理論によって道徳上の難題の幾つかを解決することが、『道徳的思考 (*Moral Thinking*)』(1981)の中心テーマなのである。彼は道徳的思考を直観的な (*intuitive*) レベルとクリティカルな (*critical*) レベルとに区分する。直観的なレベルでの道徳的思考をいくら行っても義務の衝突を解決することはできない。しかし、クリティカルなレベルに於いては、その衝突を解決する条件が存在することもある<sup>(23)</sup>のである。それでは、このクリティカルなレベルでの道徳的思考によっていかなることが成し遂げられるのであろうか？それを説明するためには、「一応の原理 (*prima facie principle*)」という概念に言及しておかねばならない。直観のレベルで受け入れられている道徳原理は「一応の原理」なのであって、一応の所は正しい、といった類のものなのである。2つの「一応の原理」から引き出される、2つの「一応の義務」が衝突する場合には、いずれかが他方に対して優先させられねばならないのである。

そこで、クリティカルなレベルに於ける道徳的思考の役割は次の2つになる<sup>(24)</sup>。

1. 直観的な道徳的思考に於いて用いられる「一応の原理」の最良の集合の選択
2. 「一応の原理」の間で起る衝突の解決

### 1.2.3. 普遍的指図の衝突—社会のレベル

#### (1) ナチズムと狂信

さて、ナチスによるユダヤ人虐殺を論ずることにしよう。ヘアの論ずる所によれば、狂信者とは、自己の理想実現のための実践に際して、他者の利益を無視する人のことである<sup>(25)</sup>。こうした狂信者の典型がナチ党员であ

(23) Hare, R. M., *ibid.*, 2.1.

(24) Hare, R. M., *ibid.*, 3.3.

(25) Hare, R. M.: *Freedom and Reason*, 8.6.;9.1.

る。ナチスの非道さは、一定の理想の追求（このこと自体は道徳的に何ら非難さるべきことではない）に際して、他者の利益と理想の双方を軽蔑し無視した点にある、と言わねばならない。彼らの受け入れていた、「ユダヤ人の持つ特質は、理想的な人間であることと、或いは抜きん出てよい人間（ないしはとにかくよい人間）であることと両立し得ず、また理想的な社会、或いはとにかくよい社会は、これらの特質を持つ人々を抹殺しなければ実現できない」という原理は、通常人間が是認できるものではない。

こうした原理を心の底から受け入れていた、それこそ筋金入りのナチ党员、即ち、本物の狂信者の数は決して多くはなかったであろう。あるナチ党员が「ユダヤ人皆殺しの理想」の真の信奉者かうわべだけの信奉者かを見分けるために、彼に対して次のようなトリックを仕掛けることができよう。<sup>(26)</sup>

1. ナチ党员に対して、「君は知らないかもしれないが、君は、自分の両親と思っている人達の子ではなく、2人の純粋のユダヤ人の子であって、同じことが君の妻にも当てはまることが発覚した」と言って、この申し立てを裏づける一見動かぬ証拠をつきつける。
2. その後に、「あれはただのまやかしだった。我々が見せた証拠はでっち上げだった。ところで、現にこの可能性に直面した後でも、君はユダヤ人絶滅の考えをやはり改めないのか」と彼に問う。

上記の如きトリックを仕掛けられた後にもなお、「ユダヤ人皆殺しの理想」を捨てない人がいるとすれば、その人こそ筋金入りのナチ党员であり、本物の狂信者と呼ぶにふさわしい人物であろう。しかし、上記のトリックによって考えを改めるナチ党员は、無考えの故にか或いは想像力の乏しさの故にか、ナチスの理想に荷担していた、にせの狂信者に過ぎないのである。

<sup>(26)</sup> Hare, R. M., *ibid.*, 9.4.

さて、筋金入りのナチ党員なら先のトリックの1.に直面させられた時に、恐らく次の如きクリティカルな思考を展開するであろう。

私と私の家族全員がガス室に送られるということは私に大いなる苦痛をもたらす。しかし、私と私の家族を例外扱いにすれば、当然、更に多くの例外が認められることになるだろう。そうすると、ユダヤ人の存在しない理想社会の実現は不可能になる。しかも、ユダヤ人の存在しない理想社会を実現したい、という私の欲求はどのように努力しても弱めることができない。ユダヤ人は余りにも忌わしい存在であり、「ユダヤ人が存在することによって私に生じる苦痛」は、「私と私の家族全員がガス室に送られることによって生じるであろうと想像される苦痛」よりもはるかに大きい。故に、もし私と私の家族全員がユダヤ人であるとすれば、我々はガス室に送られるべきである。

## (2) 自由主義者の戦術

自由主義者を認ずるへアはナチズムにどう対抗するのだろうか？自由主義者にも理想がある。寛容はそうした理想の一部分を構成しており、自由主義者には、他人の理想を尊重することを普遍的に指図する用意がある。こうした自由主義者が、狂信者との戦いに於いて採るべき最善の戦術は持久的な消耗戦である、とへアは言う。<sup>27)</sup>そこでの主要な戦闘は、本物の狂信者にとにせものの狂信者を分断することではなければならない。

そもそも、多くの人々が人種的・宗教的・政治的に不寛容な信条を抱くのは、彼らが悪しき直観に固執したり、或いは、それ自体はよい原理に無批判的に没頭したりするからである。こうしたことが起るのは、彼らがクリティカルな道徳的思考を拒絶するからであり、或いは、彼らにクリティカルな道徳的思考の能力が欠如しているからである。<sup>28)</sup>自由主義者は、狂信的な信条を抱く人々がクリティカルな道徳的思考を行うよう喚起し続けね

(27) Hare, R. M., *ibid.*, 9.8.

(28) Hare, R. M.: *Moral Thinking*, 10.2.-10.3.

ばならない。道徳哲学者は道徳的推論の構造を解明することによって、科学者やジャーナリストは論争に関しての事実を広く人々に知らせることによって、そして、芸術家は狂信的信条の犠牲となる人々の苦悩をありありと浮かび上がらせることによって、各々の務めを果さねばならないのである。<sup>(29)</sup>

しかし、こうしたヘアの戦術は、熱狂的なナチズム信奉者には、即ち、本物の狂信者に対しては無力であるかもしれない。

### (3) 道徳上の一致(?)

各人の追求する個人的理想に対して道徳哲学者は慎重でなければならない、とヘアは言う。<sup>(30)</sup>「よい人間とよい生活の種類は多い」のだから、道徳哲学者は個々人の理想の領域に立入る必要はない、というわけである。他方、自らの下した道徳判断を普遍的に指図する用意のある人の道徳判断は、ヘアの主張に従う限り、全て正当化される。だとすれば、自分をも含めて全ての借り手を投獄せよと指図する人の判断も、場合によっては自分と自分の家族がガス室へ送られることすら甘受しかねないナチ党員の判断も、全て正当化されることになる。ヘアの理論では彼らを論破することはできない。

だとすれば、ヘアの倫理学説も遂には相対主義に膝を屈せざるを得ないのだろうか？この間に結論を出すに先立って、相対主義を吟味することにしよう。フランケナはその著『倫理学』<sup>(31)</sup>第6章の「相対主義」と題された箇所、相対主義について次のような区分を行っている。

#### 1. 記述的相対主義 (descriptive relativism)

(29) Hare, R. M.: *Freedom and Reason*, 9.8.

(30) Hare, R. M., *ibid.*, 8.4.-8.6.

(31) Frankena, W. K.: *Ethics*, Prentice-Hall, New Jersey 1963, 2nd ed. 1973, pp. 109-110. (杖下隆英訳『倫理学・改訂版』培風館、昭和50年、184-186頁)。

## 2. メタ倫理的相対主義 (meta-ethical relativism)

## 3. 規範的相対主義 (normative relativism)

記述的相対主義の核心は、人々や社会が異なれば最も基本的な倫理的信念も異なり相容れないことさえある、ということこれである。我々は自分達の親が年老いたからといって死なせるべきだとは考えない。それに対して、ある社会の人々が自分達の親は年老いないうちに死なせるべきである、と考えていると仮定してみよう。これだけでは記述的相対主義は証明されたことにはならない。彼らが自分達の親を年老いないうちに死なせるべきだと考えるのは、まだ身体強壯のうちに来世に行った方が親は来世で一層安楽に暮らしてゆけるだろう、と信じているからであるかもしれない。もしそうだとすれば、子供は親にできるだけのことをすべきである、というより基本的な倫理的信念に関して、彼らと我々の間には根本的な違いはないということになるだろう。

メタ倫理的相対主義の主張とは、基本的な倫理的判断の場合には、一方を他方に対して正当化する客観的に妥当で合理的な方法は全くない、というものである。

規範的相対主義によれば、ある個人とかある社会にとって「正しいもの」とか「よいもの」も、他の個人とか他の社会にとっては「正しいもの」とか「よいもの」ではなく、このことはそれに関わっている状況が類似してもなお変わらない、ということになる。しかし、こうした考え方は、道德語の記述力に由来する、道德原理や道德判断を類似の全ての状況に普遍的に適用できるという性質と矛盾するように思われる。

ここで問題となるのは第1の相対主義と第2の相対主義である。記述的相対主義ですら議論の余地なく確立されているわけではない。なお幾人かの文化人類学者や社会心理学者はその正しさを疑問視しているように思われるからである。メタ倫理的相対主義はなお一層のことを証明しなければならない。人々の基本的な倫理的判断は、たとえ彼らが十分に啓発され、

全く同一の事実に信念を共有したとしても、なお異なり相容れないであろう、ということが証明されねばならない。しかし、こうしたことを証明するのは非常に困難である。

以上のことを踏まえた上で、ヘアの倫理学説と相対主義の関係の問題にもどることにしよう。メタ倫理的相対主義の証明に関しては、相対主義を主張したがっている人に責任転嫁して、我々はその難題から「逃避」することにしよう。そして、「最も基本的な原理は究極的には一致し得る」と信じることにしよう。その上で、自分をも含めて全ての借手を手投獄せよと指図する人、場合によっては自分と自分の家族がガス室へ送られることすら甘受しかねないナチ党員といった類の筋金入りの狂信者は、現実の世界では、恐らく存在しないであろうし、仮に存在するとしても、その数はごく限られたものであろう、という事実を当てにすることにしよう。そして、先に論じた戦術、即ち、にせの狂信者の狂信の根の爆破に専心することにしよう。

以上の如き結論は全く煮え切らないものである。そんなもので多くの人を納得させることはできないのかもしれない。しかし筆者は、誰かが相対主義に対抗するためのより有効な議論を提示してくれるまでは、このいたって煮え切らない戦術に固執し続けてゆくことにしたい。

### 1.3. 経済学と倫理学

#### 1.3.1. 多くの人に受け入れられ易い仮定(?)

熊谷尚夫教授はその著『厚生経済学』(1978)で次のように述べておられる。

「分配問題を回避することによって、いっさいの価値判断から自由な客観的基礎の上に立って厚生命題が樹立されうるかのように考えることは、もちろん正しくない。…中略…しかし、同じく価値判断の性格をも

つ仮定の中にも、いわゆる『弱い仮定』(weak postulate) とそうでないものとを区別することができる。たとえば、『他の諸財の産出量は不変であって、すくなくとも一部の財の産出量が増加することは望ましい』という価値命題…中略…は、最も『弱い』性質のものであって、事実上ほとんど異議をさしはさまれることがないであろう。『社会の他の人々が損失をこうむることなしに、すくなくとも一部の人々の経済的地位が向上することは望ましい』という判断（パレート＝ヒックスの最適概念の基礎にあるもの）は、上記のものよりもいくらか制限的ではあるが、しかし所得の分配に関するあらゆる価値判断に比較すれば、いちだんと『弱い』性質をもっている。<sup>(32)</sup>

つまり、「パレート最適」やヒックスの「経済システムの最適編成」は弱い価値判断であって、多くの人にとって受け入れ易い性質のものだ、というわけなのである。

さて、先に引用した文章の20数ページ後に次のような叙述がある。

「いま仮に社会の多くの人々が飢餓に瀕しているときに、資源配分の変更により、社会の一部の人々だけはいっそう豪華なメニューを楽しむことが可能になったとしよう。この一部の人々は自己の選好の階梯を一段と高く登り、社会の大衆にとってもその飢餓状態は不変であって従来よりも悪化することはない！大衆の現に与えられている飢餓線上の食糧は奪わないという条件のもとで、一部の人々の饗宴のできるかぎり豪華となったときに、資源配分は『最適』となるのである。だが、この場合、変化が生ずる以前の状態と以後の状態とを比較して、そこに無条件に経済的厚生増進があるといえるであろうか。すくなくともそれは大きな疑問であり、これに答を与えるのはもはや経済学ではなくて、その人の

---

(32) 熊谷尚夫『厚生経済学』創文社、昭和53年、41-42頁。

社会哲学であろう。」<sup>(33)</sup>

この第2の引用文によって、熊谷教授の知的誠実さに一点の疑いもないことがわかる。しかし、それと同時に、新厚生経済学の基礎が当初考えられていたほど堅固なものではない、ということも明らかになる。貧富の格差が著しく増大してゆくという状況の下では、「パレート最適」もヒックスの「経済システムの最適編成」も、弱い仮定でもなければ受け入れ易い価値判断でもない。そうした状況の下では、多くの人々が既存の経済システムの根本的な変革を望むことであろう。

いずれにせよ、新厚生経済学に携ってきた人は次のような心理状態にあったと推測される。まず最初に不動の価値基準を設定して、その上で効率の問題に注意を集中し、倫理や社会哲学の如きあいまいさと不可分の領域とはきっぱりと袂を分かち、精緻な理論を展開したい、というのがそれである。しかし、いかなる状況の下でも妥当するような価値基準や道徳原理は存在しない。普通は、状況が大きく変わったなら *critical moral thinking* が必要になるのであり、そこで何らかの価値判断を下すことが必要になるのである。

### 1.3.2. ロビンズ再考

1.2.1. で指摘しておいた、「である」命題と「べき」命題の関係を更に考察することにしよう。

ロビンズは『経済学の本質と意義』の第6章第4節で、経済学と倫理学を単なる並置以外の形式で連結することは不可能である、と述べている。なぜなら、経済学は確認可能な事実を取り扱うのに対して、倫理学は価値判断と義務を取り扱うからである。しかしながら、こう言ったからといって、経済学者は倫理上の問題に意見を述べてはならない、ということにはならない。それどころか逆に、経済学者が倫理上の諸問題について思索を

(33) 熊谷尚夫、同上、65-66頁。

重ねることは極めて望ましいことであった、とロビンズは言う。

「また以上すべてのことは、経済学者は倫理上の諸問題に関して意見を述べてはならない、ということの意味するものでは全くない。それはあたかも、植物学は美学ではないという議論が、植物学者は庭園の設計について自分自身の見解をもってはならない、ということの意味するものではないのと同様である。それどころか、経済学者が、これまでこれらの問題について長い間広範囲にわたって思索を重ねてきたことはむしろきわめて望ましいことなのである。というのは、こうすることなしにはかれらは、解答を求められている諸問題に含まれている所与の諸目的について十分その意味内容を理解することができないであろうからである。<sup>(34)</sup>」

とはいっても、経済学者が、経済学者の資格で倫理上の諸問題について発言することは越権行為である。それではいったい、経済学にはいかなる意義が存するのであろうか？

経済学は、ある手段が採られた時その帰結がいかなるものになるかを示すことによって、ある所与の目的の達成のためにはいかなる手段が採られるべきか、という問を発する人に対して助言を与え得るのである。

しかし、経済学の為し得ることはこれに止らない。経済学は、我々の目的選択に際して、間接的に、そして間接的にのみ、我々に影響を与えるのである。我々が究極的な目的についての選択に直面した時、経済学は、我々が選択しようとしているものの様々な意味内容を明らかにし、また、我々の選択に際して捨てられるものの意味内容が何であるかを明らかにしてくれるのである。「自分の選択しつつあるものの様々な意味内容を完全に知って選択すること」を可能にしてくれる点にこそ、経済学の最大の意義

(34) Robbins, L.: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, pp. 149-150. (『経済学の本質と意義』, 225-226頁)。

が存する、というわけなのである。

「経済分析なくしては社会の代替的な体制の間の合理的な選択は不可能である。…中略…そしてわれわれがこのことをなしうるためには、たんに資本主義機構の本質的な性質を理解するのみならず、代替物として提案された社会の型が従わねばならぬ必然的な諸条件と諸制約とを理解していなければならないのである。ある目的を志すことは、その目的の達成がいかなる犠牲をとまうかを知っているの でなければ、合理的とはいえない。そして代替物をこのように究極的に比較考量するにあたっては、われわれは、ただ現代経済分析の諸意味内容を完全に知っていることによつてのみ合理的に判断する力が与えられるのである。<sup>35)</sup>」

さて、以上のようなロビンズの議論をヘアの用語に翻訳すればどうなるだろうか？ヘアの用語に従って表現すれば、経済学とは *critical moral thinking* のための最も重要な素材のひとつを提供するもの、ということになる。かくして、「である」命題は「べき」命題に間接的に影響を与えることになる。仮に真の狂信者が存在するとして、そうした真の狂信者以外の者は、通常は、「である」命題に反応するであろう。従って、「である」命題の質の改善は十分知った上での選択をより「道理にかなった (*reasonable*)」ものにするのである。

### 1.3.3. 意図されざる帰結と社会科学

経済学を初めとする社会科学には少なくとも次のような2つの意義がある、と筆者は考える。

1. 社会科学は、社会現象に興味を抱く研究者の知的好奇心を満たしてくれる。

<sup>(35)</sup> Robbins, L., *ibid.*, p. 155. (同上, 234頁)。

2. 社会科学は、critical moral thinking のための最も重要な素材のひとつを提供してくれる。

以上のような意義を持つ社会科学は独自の研究領域を形成し得るのである。というのも、社会が複雑になればなるほど、ある行為、ある制度がもたらす最終的帰結がいかなるものとなるか、は益々予想しにくいものとなるからである。人々の様々な行動は何人も予想だにできなかったような帰結をもたらすかもしれない。こうした人々の行動の複合的帰結を予測することに社会科学の意義が存する、と筆者は考えている。この点を十分理解するためには、ハイエクの主張に耳を傾けてみるのが有益であろう。

ハイエクは幾つかの論文で、<sup>36)</sup>くり返し、古代ギリシア以来の自然＝人為2分法 (natural-artificial dichotomy) について論じている。この2分法は全ての事物を「自然的なもの (natural)」と「人為的なもの (artificial)」とに区分するものであるが、それには欠陥が存在する、とハイエクは言う。というのも、ある事物を「自然的なもの」と「人為的なもの」に区分するに際して、少なくとも2種類の基準が存在するからである。一方に於いて、人間の行為 (action) の有無を基準にした分類が可能である。他方、人間のデザイン (design)、つまり、目的意識的な計画の有無を基準にして分類を為すことも可能である。人間の行為の有無を基準としたならば、「自然的なもの」とは「人間の行為と独立のもの」、 「人為的なもの」とは「人間の行為の帰結」という風に言い換えることができる。他方、人間のデザインを基準とするならば、「自然的なもの」とは「人間のデザインと独立のもの」のことであり、「人為的なもの」とは「人間のデザインの帰結」とい

(36) Hayek, F. A.: *The Results of Human Action but not of Human Design*, in: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, The University of Chicago Press, Chicago 1967./*The Errors of Constructivism*, 2, in: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London 1978/Dr Bernard Mandeville, 4, in: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*.

図1-1

	自然的なもの	人為的なもの
人間の行為の有無	人間の行為と独立のもの	人間の行為の帰結
人間のデザインの有無	人間のデザインと独立のもの	人間のデザインの帰結

↓

- ① 人間の行為と独立のもの
- ② 意図されざる帰結  
(人間の行為の帰結だが、デザインの帰結でないもの)
- ③ 人間のデザインの帰結

うことになる。

かくして、3様のものが存在し得ることになる(図1-1参照)。

1. 人間の行為と独立のもの

2. 意図されざる帰結(人間の行為の帰結だが、デザインの帰結でないもの)

3. 人間のデザインの帰結

(「人間の行為とは独立しているが、人間のデザインの帰結であるもの」は論理的に存在不可能である。)

自然=人為2分法によれば、第2の「意図されざる帰結」は、分類基準の取り方によって、「自然的なもの」になったり、「人為的なもの」になったりするのである。即ち、行為の有無を基準にすれば、それは「人為的なもの」になるが、デザインの有無を基準にすれば、それは「自然的なもの」になってしまう。

このように、自然=人為2分法にあつては、「意図されざる帰結」の位置は明らかにならない。しかも、この「意図されざる帰結」こそが社会科学の主要研究対象である、というのがハイエクの基本的な考え方なのである。

さて、以上述べられてきた所が正しいとすれば、経済政策について何事かを語ろうとする者は二重の課題に直面させられることになる。彼はまず自己の倫理上の立場を確立しなければならない。何らかの倫理上の立脚点がない限り、彼は為される「べき」政策について何ら発言する資格を持たないことになる。

第2に、彼は経済分析に精通していることを要請される。経済分析の助けを借りることなしには、複雑な社会現象について何事かを知り、或いは、合理的な体制選択を行い、且つ合理的な経済政策を遂行することなどできはしないからである。

これらのことが平行して行われる時、経済学者はかなりのことを為し得るであろう。