

## 第7章

# “合理的経済人”の帰趨—ビジネス倫理と功利主義

本田康二郎

### 1. はじめに

功利主義とは、“最大多数の最大幸福”をその標語とする18世紀に誕生した倫理学説である。それは一般に、自分の所属するコミュニティ全体の幸福の最大化を、道徳的に達成すべき唯一の目標に据える教義であると考えられている。本章では、この功利主義という考え方を詳しく追いながら、それがビジネス倫理のテーマとしてどのような意味を持つのか、あるいはそれがビジネス倫理の中にどのように位置づけられるのか考察していきたいと思う。

功利主義は、現代の市場経済社会に生きる我々にとって、なじみ深い倫理学説である。ただなじみ深いといっても、日常生活でこの倫理学説が直接的に意識されているというわけではない。しかし、我々が知らず知らずのうちに、この功利主義の考え方から大きな影響を受けているのは間違いない。なぜならば、政府や経済学者たちが決定する経済政策について、我々は様々な場面で明に暗に評価することを求められており、その経済学者たちが用いる市場モデルの中にすでにこの功利主義の考え方の一部が組み込まれているからである。我々は、知らず知らずのうちに功利主義的な考え方にふれており、この考え方から導き出された政策によって、大なり小なりの影響を被っているというわけである。

経済学の教科書を開くと、現代の市場経済の特徴は「基本的競争モデル(basic competitive model)」という言葉で表現されていることがわかる。このモデルでは、市場というものが以下の三つの構成要素から成り立っているとされている。(スティグリッツ『入門経済学』<sup>1)</sup>)

1. 合理的で利己主義的な消費者
2. 合理的で利潤最大化を図る企業
3. 市場参加者がプライス・テイカー(価格受容者)的な行動をとる競争市場

そして、これらの中に功利主義的な考え方が含まれているのである。後に詳しくみるが、功利主義は以下の二つの主張を含んでいる。

- 人間は自己の快樂の増加および苦痛の減少を求めて行動する。
- 利害関係者全体の快樂を増加させる行為が正しく、減少させる行為が不正である。

功利主義は、人間を自己本位な快樂主義者であると置いた上で、コミュニティを構成する個々人の幸福の総計を最大化させる行為を正しい行為とした。そして、この功利主義が描く快樂主義的人間像が、「合理的」、「利己主義的」といった表現を伴って、基本的競争モデルの中に示されているのである。

---

<sup>1</sup> Stiglitz (2002)、邦訳 p.49。

[テキストを入力]

どのような経緯で、現代の経済学のモデルの中にこの功利主義の考え方が取り込まれたのであろうか。論理的な前後関係を論じるために、歴史的な前後関係を確認してみよう。ベンサムが『道徳および立法の諸原理序説(An Introduction to the Principles of Morals and Legislation)』(1789)を著したとき、すでに経済学の原点と目されているアダム・スミスの『国富論(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations)』(1776)は出版されていた。そして、ベンサムは、1787年の段階ですでに『高利擁護論(Defense of usury)』を著し、スミスの国富論の内容を検討しながらその法定利子論を批判した。また、のちに書かれた『政治経済学講義(Method and Leading Features of an Institute of Political Economy)』(1801-04)では、スポンテ・アクタ(sponte acta)の概念について詳しく検討している。スポンテ・アクタとは、外部から一切の干渉を受けずに自動的に、集団的な富を増やしたり、適切なレベルまで人口を増加させたりするような、個々人の諸活動のことを意味している。このスポンテ・アクタの概念のうちにスミスの利害の自然的調和の原理を再発見することは容易である<sup>2</sup>。つまり、ベンサムは、「アダム・スミスの直接の後継者の中で、総じて最も影響力の大きかった人<sup>3</sup>」であるといわれる通り、「市場経済の自立性に対する確信<sup>4</sup>」を持ち、その確信に基づいて様々な考察を行った人物とみることができるわけである。

こうしてみると、ベンサムの功利主義が経済学の基本的考え方に入り込んだと考えるのは誤りで、功利主義の方が初期の経済学から基本的な考え方を吸収し、そこから倫理学説として洗練されていったと考える方が自然である。つまり、功利主義という考え方は、もともと経済学との相性がよく、それを補い支えるための理論として成立したものだと考えることができるだろう。

そして、ベンサムの功利主義は彼の時代以降の経済学の発展に大きな影響を与えることとなった。ベンサムは、人間の行動や判断が苦痛と快楽に支配されていると定式化したわけだが、このような快楽主義的な人間観が19世紀初頭の古典派経済学者たちの思考を支配していったのである。そもそも、快楽主義という考え方自体は古く、例えば古代のエピクロス派が有名である。そして近代では、重商主義者やヒュームさらにスミスなどの著作の中にも快楽主義的な人間観は含まれていた。しかし、このような人間観を前面に打ち出し、それを理論の根底にすえ、近代的な倫理学説の形にまとめ上げたのはベンサムの功績である。まだまだ哲学の権威が強かった19世紀にあって、この功利主義という「哲学によるお

---

<sup>2</sup> 市岡(2006), p.74ff および Rosanvallon(1981), pp.69-71 を参照のこと。ベンサムは、『政治経済学講義』の中で、スミスの経済学を科学としての経済学であるとして批判し、自分は技法(art)としての経済学を目指すと述べている。その上で、富の産出行為としての「政府のすべきこと(agenda)」と「政府のすべきでないこと(non-agenda)」を確定しようと努めた。政府のすべきでないことのリストの中には、通貨の増刷、強制的な利率低下、特定の産業部門への助成金などが挙げられている。

<sup>3</sup> Galbraith(1987),邦訳 pp.168-169。ガルブレイスが引いたアルフレッド・マーシャルの言葉を再引用した。

<sup>4</sup> 市岡、前掲書、p.75

[テキストを入力]

墨付き (the imprimatur of philosophy)」をもらうことで、初期の経済学者たちは大いに励まされたのである<sup>5</sup>。

一方で、倫理学の体系の一部としてはじまったスミスの経済学は、自己の内部から規範的要素を切り離すことで科学的な経済学として生まれ変わった。他方で、スミスの経済学から影響を受けながら倫理学説としての功利主義が誕生した。そして、この両者は互いに補い合いながら発展してきたというわけである。

ゴードンによれば、古典派経済学者は「人間行動を、『快樂』への欲望と『苦痛』への反感によって動機づけられていると見る<sup>6</sup>」点において潜在的にすべて功利主義者といえる。彼らは、世俗的で個人主義的な人間像を、経済モデルの根底に据え、賃金・賃貸・利益・人口・経済発展・救貧・課税・工場経営などの様々な問題に取り組んでいった。しかし、古典派経済学の理論では、「幸福の最大化」という功利主義のもう一つの論点を理論に反映させることに失敗していた。つまり、それは一般的な幸福が最大化される理論的条件を定義することができなかつたのである。この問題は 1870 年代に行われた功利主義を微分計算と結合するという分析技術の革命 (『限界効用革命 (marginal utility revolution) <sup>7</sup>』) によってなしとげられた。ここで革命という言葉が使われているが、それが効用=功利 (utility) に注目している点からみれば、革命といっても表面的なものであって、この変化はむしろ経済学の功利主義的伝統上で連続しているとみることができる。このように考えると、現代の新古典派経済学者たちも、たとえその中に功利主義に疑問を持つ論者がいたとしても、少なくとも経済学者として振る舞う間は、結局功利主義者であるといえるはずなのである<sup>8</sup>。

今みたように、ベンサムがまとめた功利主義は、スミスの経済理論の衣鉢を継ぐ形で登場した倫理学説ということができ、主に経済学者たちに影響を与えてきた。このような理解のもとでスティグリッツの基本的競争モデルを見直してみると、その消費者像や企業像の中に功利原理として提出された利己的人間像を読み取ることができるのは自然なことであるといえるであろう。そしてこの功利主義的な物の見方は、我々が生きる市場経済社会を支える素朴な哲学として、我々の常識の中にも組み込まれているとみなすことができるであろう。つまり功利主義は、さまざまな業種で働いている一般の人々や、政治に実践的に関わっている人々の日常に何らかの影響を与えていると考えることができるわけである。

したがって、ビジネスの倫理について考察する際には、市場経済社会に入り込んでいるこの功利主義の考え方を意識的に取り出して反省してみる必要があるのではないだろうか。次節以降で、我々は功利主義の考え方の概要を確認し、それがビジネス倫理を考察する上でどのような重要性を持っているのか、検討してみたいと思う。

---

<sup>5</sup> Gordon (1991), p.265

<sup>6</sup> Gordon (1991), ibid

<sup>7</sup> Gordon (1991), ibid

<sup>8</sup> 市岡もまた限界革命とベンサム思想の関連性を指摘している。「新古典派は、ベンサムの功利主義にその認識論的な前提を置いて、資源の最適配分の実現のプロセスを明らかにしようとしたのである。」(市岡、前掲書、p.76)

[テキストを入力]

## 2. 功利主義という考え方

功利主義がスミスの経済学の影響下で発達した倫理学説であることは前に述べた。そこで、功利主義という考え方を理解するために、それが前提としている快樂主義的人間像がどのような背景から生み出されたのかを考えるとところからはじめてみよう。功利主義が前提としている人間像は、いわゆる“合理的経済人<sup>9)</sup>”概念とも内容が重なってくるはずである。

### スミス (1723-1790)

アダム・スミスの『国富論』の根本命題は、自由な競争が行われる市場においては、各人が自分の利益を追求していけば、〈見えざる手〉とも呼べる価格機構の自動調整作用が作動し、各人の意図を超えた市場の調和が生み出され、国民全体の富裕が実現するということであった<sup>10)</sup>。この考え方に従えば、市場外部のものが市場に何らかの形で干渉するよりも、市場の自由放任（レッセ・フェール）によってこそ市場の機能が十分に活かされることになる。国家もその例外ではなく、もし経済が発展することを期待するならば、国家はその権力を最小限におさえ、市場介入を避け、ただ自国の市場における自由競争が円滑に行われるように見張っていればよいということになる<sup>11)</sup>。

そこでまず、価格機構の自動調整作用という考え方が生み出された背景<sup>12)</sup>について、①自然法則<sup>13)</sup>の観念の影響、②自然科学の影響、③理神論<sup>14)</sup>の影響、の3点から考えてみよう。

---

<sup>9)</sup> この“合理的経済人”という概念は、市場経済社会を生きる人間像として今や一般化した概念であろう。この概念は、常に伶俐に損得を計算し、自分の利益が最大化するように振る舞う人間のことをさしているが、もともとはスミスの『国富論』で主題化された概念である。スミスはここで経済人の姿を次のように描いている。「われわれが自分たちの食事をとるのは、肉屋や酒屋やパン屋の博愛心によるのではなくて、かれら自身の利害に対するかれらの関心による。われわれが呼びかけるのは、彼らの博愛的な感情に対してではなく、彼らの自愛心にたいしてであり、われわれがかれらに語るのは、われわれ自身の必要についてではなく、かれらの利益についてである。同胞市民の博愛心に主としてたよろうとするのは、乞食をおいてほかにはいない。乞食ですら、それにすっかりたよることはしない。〔中略〕かれがそのつど必要とするものの大部分は、他の人たちの場合と同じく、合意により、交易により、購買によって、充足されるのである。」(Smith(1776) 邦訳 p.26) スミスのこうした自愛心=利己心に基づいて経済活動するという近代的人間像が、J.S.ミルにより洗練され、やがて“合理的経済人”と呼ばれるようになったのである。

<sup>10)</sup> Smith(1776) 第四篇第二章、邦訳 p.706 および同頁の訳注〔1〕を参照のこと。

<sup>11)</sup> Smith(1776)、邦訳 p.1097 において、スミスは「自然的自由の制度」における政府の義務を三つ挙げている。それらは①侵略に対し自国を防衛する義務、②厳正な司法行政を確立する義務、③公共土木事業を起し、公共施設の設定し、それを維持する義務、の三つである。

<sup>12)</sup> スミスに関する以下の記述については、香山健一「管理時代への離陸」、清水幾多郎編著(1965)所収、pp.314-326、の内容を参考にさせていただいた。

<sup>13)</sup> 香山は「自然法」の観念と述べているが、これは実定法に対比される意味での自然法の概念と混同するおそれがあるため、本文では「自然法則」の観念と改めることにした。

<sup>14)</sup> 香山は「自然神教」の影響と論じているが、本文では一般的に使用されている「理神論」

[テキストを入力]

①の自然法則の観念とは、世界が自然の法則にしたがって自動的に運行していくという考え方である。この考え方は自然現象のみならず社会現象にも適用され、18世紀から19世紀にかけての社会に大きな影響を与えた。まず、この考え方は一つの権力批判の言説を形作ることとなった。中世社会の腐敗が明らかになったとき、神の権威をかりた王権統治に変わる新しい社会秩序が求められたわけだが、そのような状況の中で自然法則の概念がイデオロギー的な役割を持つようになった。すなわち、王権という人為的な旧秩序を廃し、自由を実現すれば、自然法則に従って個人と社会の間に調和が成立すると考えられたわけである。自然法則の観念は、市民革命に正当性を与える根拠となっていったとみることができるわけである。そして、被造物の自由な運動が自然法則に導かれて秩序を生み出すという考え方を経済領域に適用したとき、市場の自由放任という考え方が導き出されるというわけである。市場の自由放任によって価格の自己調整システムが働くという考え方が、自然法則の観念から強い影響を受けていることがわかるであろう。

次に、②の自然科学の影響であるが、こちらは学問の方法論にかかわる影響である。17世紀に成立したニュートン物理学は、あらゆる科学に対して影響を与え、学問の方法論を提供した。ニュートンは、万有引力の法則を導入することで、それまでに知られていたケプラーの法則が成立する理由を説明した。これにより、自然法則を発見すれば自然現象（この場合は天体の運行）を予測することが可能であるという考え方が広まっていくことになった。この影響で、“科学”を自称する全ての学科で、法則の観念を明確化することが何より重要な課題となった。そして、社会科学も当然のなりゆきで“社会法則”の探求に乗り出したのであった。スミスの経済理論の中に登場する〈見えざる手〉と名付けられた価格機構の自己調整作用も、一種の社会法則を意味しているといえることができるであろう。市場の自由放任とそれを統べる社会法則の関係は、物体の自由落下とニュートンの物理法則の関係の写しとみることも可能なのではないだろうか。

最後に、③の理神論の影響について考えたい。この理神論とはあらゆる自然・社会・人間ともすべて神の創造物であり、それらには神によってあらかじめ自然的秩序と調和が与えられているとする考え方のことをさす。この考え方が、①の自然法則の観念を生みだし、社会に大きな影響を与えてきた。理神論では、神の役割は宇宙創造の場面で自然的秩序を制定することで終わっているとされており、その後の世界は神の定めた法則により自動的に運行していくとされる。ただし、世界が自然的な調和を完成させるためには、人間が理性を用いて自然法則を洞察する必要があるとあり、また人間が自らの洞察によって得た自然の秩序にしたがって行動することが必要であるとされている。我々はこの点に注意せねばならない。理神論の立場では、人間が無知蒙昧であると、自然法則の予定している調和が実現されないことになってしまう。社会の秩序を実現するためにも、人間は理性を発揮して合理的に振る舞わなければならない。そしてここでいう合理的振る舞いとは、社会法則を理解し、それにしたがって行動するということを意味している。

---

という言葉に改めることにした。

[テキストを入力]

以上から、価格機構の自動調整作用という概念が理神論的な世界観から生み出されたことが理解できるであろう。そして、スミスの含意する“合理的経済人”という概念は、市場の社会法則（個人の利益追求を行えば、価格機構の自己調整作用によって国民全体の富裕が実現する）を理解し、その法則にしたがって行動する人々のことをさしていると解釈しなおすことができるであろう。“合理的経済人”という人間観は、スミスの楽天的ともいえる自由放任にもとづく予定調和への確信から生み出されたものであるが、このような確信は、ニュートン物理学の成功によって裏書きされた、理神論的世界観への信頼から導かれたものと考えられる。

そして後にみるように、この“合理的経済人”の概念が功利主義の形成に直接的な影響を与えていると見ることができるのである。

### ベンサム (1748-1832)

ベンサムの関心の中心は、スミスとは異なり立法に関わる哲学的基盤を確立することにあった。そして自らの仕事を進めていく過程で、彼もまた意識したのはニュートン物理学の方法論であった<sup>15</sup>。

まず彼が批判の矛先を向けたのは、オックスフォードにおける法学の師であったウィリアム・ブラックストーンの法理論である。ブラックストーンによれば、裁判が繰り返される過程で蓄積されていった数々の判例は、時代の経過とともに洗練されてきた道徳的知恵を具現化したものであり、どんな顕著な倫理学説よりも優れたものであった。彼からみれば理性はもろい道具であり、それを用いて複雑な事件に裁断を下すことは困難であるとされた。そこで「伝統という超越的智慧 (the transcendent wisdom of tradition) <sup>16</sup>」、つまり判例に頼って裁判を行えばよいということになるわけであるが、ベンサムはこの判例主義的な法理論を批判した。

ベンサムからすれば、ある法が優れているか否かは、その法の歴史とは関係がなく、その法がもたらす結果あるいは影響によって理性的・経験的に評価されなければならないものであった。我々は社会の構成員にとっての「最大多数の最大幸福 (the greatest happiness of the greatest number) <sup>17</sup>」を実現するか否かで、その法を評価しなければならないというわけである。結果的には、ベンサムの批判にもかかわらず、ブラックストーンの法理論は19世紀を通して支配的であった。しかし、ベンサムの鋭い批判は、倫理学説としての功利主義を生み出すきっかけとなったのである。

さて、功利主義思想の原点となったベンサムの『道徳および立法の諸原理序説』は次の

---

<sup>15</sup> Gordon (1991), p.249、本節のこれ以降の多くの箇所でも功利主義に関するゴードンの要約を参考にさせていただいた。

<sup>16</sup> Gordon (1991), p.250

<sup>17</sup> 師の理論を批判するために上梓した処女作『政府論断片』(1776)に記された言葉。後に功利主義の標語となるが、実はベンサムの独創による言葉ではなく、イタリアの刑法改革者ベッカリアの言葉である。(cf. 土屋恵一郎、「最大多数の最大幸福」、『哲学・思想事典』、岩波書店、1998年)

[テキストを入力]

ように始まっている。すなわち、

自然は人間を二人の崇高な指導者の支配のもとにおいた。それはすなわち苦痛および快樂である。我々が何をすべきか指摘するのはこの両者のみであり、また我々が何をしようとするのかを決定するのもこの両者のみである。一方には正・不正の基準が、他方には原因と結果の連鎖が、快苦の玉座にしっかり結びつけられているのである<sup>18</sup>。

この書き出しの中に、ベンサムの理神論的な見方があらわれている。先に述べたように、理神論的な立場では、人間は自然法則を理解することができ、理解した法則にしたがって生きることによって自然の調和が生み出されるとされる。ベンサムが、神から与えられた規律を論じるのではなく、人間が快苦に服従しているという“自然の事実”から論じ始めている点に注目しなければならない。理神論的な世界観に従えば、倫理学が扱う規範的な原則も自然から導き出されるとしたのは、当然のなりゆきであったと想像される。ベンサムは、正・不正の基準と行動の因果連鎖がともに快苦に結びつけられていると表現しているが、これは人間の行動規範（何をすべきか）と行動様式（何をなすのか）がともに自然の事実（人間の快苦への服従）から導き出せるということの意味している。

人間が快と苦に服従しているという自然の事実から、人間の行動様式を導くことは容易であろう。すなわち、それは“人間は自己の快樂の増加および苦痛の減少を求めて行動する”という行動様式になるであろう。では次に、人間の行動規範の方はどのように表現されるであろうか。ベンサム自身の言葉から確認してみよう。

ベンサムは功利原理（the principle of utility）の中の行動規範を、

何であれあらゆる行為を承認したり否認したりする原理であり、その承認や否認の基準は、利害が問題となっている関係者の幸福について、その行為が持っているように見えるその幸福を増加させたり減少させたりする傾向、換言すれば、その幸福を促進したり妨害したりする傾向である<sup>19</sup>

と定義している。つまり、人は、利害関係者の幸福を増加させる傾向を持つ行為を行うべきであり、また減少させる傾向を持つ行為を行うべきでないとするのが功利主義の主張である。ここにいつのまにか「利害関係者（the party whose interest is in question）」という言葉が挿入されていることに注意を払わなければならない。ベンサムは、“自己の幸福”とは言わず、“利害関係者の幸福”を増加させる行為をなすべきだと述べている。そして、利害関係者の幸福とは何かというと、それは「コミュニティを形成する様々なメンバーの

---

<sup>18</sup> Bentham (1987), p.65

<sup>19</sup> Bentham (1987), ibid

[テキストを入力]

利害を合計したもの<sup>20</sup>』と言われる。つまりベンサムによれば、ある人物が自分の行為の正・不正を確認するためには、自分の所属するコミュニティのメンバーに対してそれがどれだけの快楽または苦痛を与えるのかを知る必要があるということになる。そして、コミュニティの快楽の総計を増加させる行為は当然正しいと判断されるわけである。この行動規範の中には、功利主義のもつ利他的な特徴が表れている。また快楽や苦痛の計算可能性を前提として正・不正の基準を論じていることも、功利主義の一つの特徴といえる。

ここまでをまとめると、ベンサムは人間が快苦に服従しているという自然の事実から、利己主義的な行動様式（人間は自己の快楽の増加および苦痛の減少を求めて行動する）と、利他主義的な行動規範（利害関係者の快楽を増加させる行為が正しく、減少させる行為が不正である）をともに導くことができると説いたことになる。そして、前者の利己的な行動様式の中に、スミスのな“合理的経済人”の姿を読み取ることは容易であろう。しかし、後者の利他的な行動規範の方は“合理的経済人”とどのような関連をもつのであろうか。この問題は、行動様式の中の利己性と行動規範の中の利他性がどのように調停されるのかという問題として後で議論することにしたい。

さて、功利原理の中の行動様式と行動規範がともに同じ自然の事実から導き出されていることから、この両者の間に論理的因果関係を読み込む論者が出てきた<sup>21</sup>。ベンサムが功利原理の行動様式の方から行動規範の方を導き出していると解釈されたわけである。G.E.ムーアはこの点を問題視し功利主義批判を行った。ムーアの批判の要点は、人間が快楽原則にしたがって行動するというような心理学的命題から、人間は人々の幸福の最大化をめざすべきであるというような倫理的命題を導くことは、存在から当為を導き出すという「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」を犯している」と論じたことにある<sup>22</sup>。ムーアからしてみれば、善を快や苦のような心理学（あるいは自然科学）の対象によって定義することは誤りであり、それは直観によってのみ理解可能なものとされねばならなかった。ゴードンも、ベンサムが功利原理を自然から導くことにこだわる限り、彼は誤りを犯していると論じている。しかしゴードンによれば、功利主義者になるために、必ずしもこの自然主義的誤謬の問題を乗り越える必要はなく、功利原理の中の行動様式と行動規範をそれぞれ独立に価値あるものと認める道を残すことができるという<sup>23</sup>。

---

<sup>20</sup> Bentham (1987), p.66

<sup>21</sup> 例えば J.S.ミルは、自著の『功利主義』の中で、「ある対象が見えるということが与えられるための唯一の証明は、人々が実際にそれを見ることである。また、ある音が聞きうる」とされることの唯一の証明は、人々が実際にそれを聞くことである。同じことが、我々の諸経験についてもいえる。同じような仕方で、私は次のように理解する。すなわち、何かが望みうると言えるための唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいることである」と述べている。“望む”から“望ましい”を導くことができるというわけである。(Mill, John Stuart(1987b), p.307)

<sup>22</sup>存在と当為の区別を明確に行った哲学者としては、ヒュームがムーアに先行している。彼は『人性論』においてはじめてこの問題に触れている。(cf. 清水幾多郎 (1972)、pp.47-48)

<sup>23</sup> Gordon (1991), p.251



[テキストを入力]

ベンサム自身は、行動様式から行動規範が導き出せるとは論じていない。しかし、『道徳および立法の諸原理序説』の書き出しのところで主張されていたように、彼は正・不正の基準と行動の因果連鎖がともに自然から導き出せると考えていたのであった。彼のこの主張は、ムーアらが批判の矛先を向けている自然主義的誤謬の議論とは、若干意味合いが異なっている。彼はこの点に関して別の箇所ですべてのように論じている。

全てのものを証明するために用いられるものは、それ自体では証明されえない。証明の連鎖はどこかに始まりを持つものなのだ。このような証明を与えることは、不必要であるだけでなく、不可能でもあるのだ<sup>24</sup>。

ベンサムにとって行動様式と行動規範がともに自然の事実から導きだせるのは自明のことであり、その証明の必要はなかったのである。彼がこうした主張をすることができたのは、彼自身が道徳哲学のニュートンになることを目指していたことと無関係ではない。自分の倫理学説の中心となる原理が、ニュートンの万有引力の法則同様に自然から直接導き出されると考えたのは彼にとって当然のなりゆきであった。理神論的世界観から発する功利主義にとって、功利原理が自然から導き出せるのは自明であり証明不能でもある。そして、行動規範を自然と結びつけ、既存のどんな権威をかりずともそれを自然から導出できるとしたことによって、功利主義は倫理学を世俗化することに成功したのである。したがって、ムーアの鋭い指摘にも関わらず、功利主義はゴードンのような妥協案に甘んじているし、また積極的にそのような立場を選んでいるともいえるのである。

最後に、ベンサムの功利原理の中の行動様式に含まれている“利己性”と、行動規範に含まれている“利他性”が、どのような条件のもとで調停されるのかを考察してみよう。まず、スミスの合理的経済人と国家の富の関係を思い出して欲しい。スミスによれば、価格機構の自己調整作用が働く市場においては、

① 個人の利己的な利益追求が、〈見えざる手〉に導かれて、最大の国富を生み出す。ここで、財貨の増加を快樂、減少を苦痛と同等視してよいと仮定してみよう。するとスミスの議論①は、

② 個人の利己的な快樂追求が、国全体の最大の快樂を生み出す。

という形に変換することができる。この②に、ベンサムの功利原理を適用すると、

③ 国全体の最大の快樂を生み出すことは是であり、したがって個人の利己的な快樂追求もまた是である。

を導くことができる。仮定より、財貨の増加を快樂、減少を苦痛と同等視してよいので、最終的には、

④ 国全体の財貨の最大化は是であり、したがって個人の利己的な財貨追求もまた是である。

---

<sup>24</sup> Bentham (1987b), p.67

[テキストを入力]

という命題を導くことができる。

功利原理に含まれている利己性と利他性は、一見すると矛盾しているように見える。しかし、上記のように価格機構の自己調整作用が働く市場という場を用意し、そこで財貨の増加を快樂、減少を苦痛に置き換えても良いという仮定を置くと、この利己性と利他性は見事に調停されてしまう。ベンサムは功利原理は“人間が自己本位な幸福を追求する”という行動様式を表現しているが、そこからただちに“自己本位な幸福を追求すべし”という行動規範を導くことはなかった。功利原理は、あくまで利害関係者全体の幸福の追求を是とした。しかし今述べた二つの条件を整えると、“利害関係者全体の幸福を最大化すべし”という功利原理から、“自己本位な幸福を追求すべし”という倫理的命題を導くことが出来てしまう。つまり、“合理的経済人”の利己的な行動は、功利主義によって倫理的に正当化されるのである。ここに功利主義が経済学者たちを勇気づけた理由があるのであろう。しかし、この“自己本位な幸福を追求すべし”という行動規範の中では、功利主義が本来もっていた利他性が捨像されてしまっている。したがって、このような主張を本論では“通俗的功利主義”と呼ぶことにしたいと思う。後に、この通俗的功利主義が、現代のビジネス倫理の議論の中で強い影響力を持っていることがわかるであろう。

さて、次にベンサムの功利主義の思想がどのように受け継がれていったのかを知るために、彼に続いた三人の功利主義者（ジェームズ・ミル、ジョン・スチュアート・ミル、シジウィック）たちの議論を要約していこう。

### **ジェームズ・ミル (1773-1836)**

ベンサムの弟子でもあり友人でもあったジェームズ・ミルは、幸福の最大化を効率的に行えるならば、功利主義が民主主義を否定し独裁政治を採用する可能性があることを問題視した<sup>25</sup>。ミルは、ベンサムの“人間が生まれながらに自己本位である”という功利原理を、もっとも優れた政府の形態を決定する問題に適用した。彼によれば、政府は少数の人間が大多数の人間に権力を行使するという形態をとらざるをえないものであるが、慈悲深い人間に権力をわたせば、よい政府が生まれると考えるのは間違いであるとした。功利原理によれば、人は皆自己本位な存在であり、常に自分の利益をもとめて行動する。したがって慈悲深いと見える人も、権力を手にしたとたんに本来の利己心を剥きだしにするであろうから、統治形態としての独裁政治は認められるべきではないのである。では、よき政府とはどのようなものであるべきなのだろうか。それは、権力を行使する人々の自己利益の追求が、社会全体の幸福の増大と合致するような仕組みをそなえた機構でなければならない。そしてそれこそは議会制民主主義の形態をとる政府である。この形態ならば、権力を行使する人々は次の選挙で自分の権力を維持するために、有権者の利益に関心を払う必要がある、結果として彼らの行動は国全体の幸福を最大化させるよう方向づけられるはずである。ジェームズ・ミルは、スミスが経済活動の中の競争を擁護したように、政治的活動の中の競争を擁護しようとしたといえる。政治家の自己本位な利益追求が、政治家同士

---

<sup>25</sup> この以降の記述は、Gordon (1991), p.255ff に多くを負っている。

[テキストを入力]

の競争によって国全体の幸福の最大化につながると考えたわけである。

### ジョン・スチュアート・ミル (1806-1873)

ジェームズ・ミルの息子であったジョン・スチュアート・ミルは、父親からの英才教育を受けた早熟の天才であり、功利主義をより洗練された形に体系化した人物である。彼の議論は自由の擁護を行うことから始まった。

独裁体制をおびやかす最大の攻撃は、異説 (heresy) である。独裁者の考えに疑問を呈するような言論は、独裁者の求心力を衰えさせる。それは独裁国家の体制にとって物理的攻撃よりも恐ろしいものといえる。したがって、独裁体制下では、異説や反論をとらえる者たちは一掃される。逆にいえば、独裁体制を否定する民主体制においては、この異説や反論が擁護されねばならなくなるはずである。そして、J.S.ミルの提起したのは、これらがいかに擁護されるのかという問題であった<sup>26</sup>。

J.S.ミルは、一般に正当とされている意見に対し、様々な人間が賛否両論を加え検討することができなくなった社会は停滞すると考えた。例えば、自然科学の発展過程をみると、通説に対して時に非常識とも思える反論がなされ、その反論を丁寧に検証する過程で思いもよらぬ発見に至った例がたくさんある。一般に、通説と言われるものは、たとえ真理の一部が含まれているとしても、それが完璧な真理を表現していることはまれである。また、反論の中にも真理の一部が含まれている可能性は否定できない。よって、自由な議論が許されている社会の方が、より真理に近づくことができるはずであり、「人類の幸福は、論争の余地を残さぬほどの確実さに到達した真理の数と重要性とによって測られる<sup>27</sup>」はずであるから、言論の自由が成立している社会の方が〈最大多数の最大幸福〉を実現していると言えるのである。また、この議論は道徳に関してもあてはまる。一般に道徳に反論を述べることは、社会に混乱をもたらす行為であるとされる。では、反論を述べることは害悪なのであろうか。J.S.ミルに言わせれば、そうではない。もし、道徳に関する議論が活発に行われなければ、「その意見を受容する人々の大多数は、偏見を抱く仕方ですそれを抱き、その合理的根拠を理解しまたは実感するということはほとんどないであろう<sup>28</sup>。」そうならば、道徳は単なるお題目となり、最後にはその活力を失うことにもなりかねない。やはり、社会に通用している道徳に対しても活発に反論が述べられるべきなのである。以上をみると、J.S.ミルもまた、アダム・スミスにならって知的領域での競争を擁護しているといえる。彼は、人々の自己本位な知的探求が、人類全体が所有する真理の数を増やすことにつながり、それによって文化が向上すると考えたわけである。

J.S.ミルは、彼が功利主義それ自体に対し一定の修正を加えたことでも有名である。彼はロマン主義者カーライルとも親交があり、19世紀ロマン主義から影響を受けていた。ロマン主義は「個人主義の価値を讃えていたのだが、のちに『社会』は一つの有機体であり個々

<sup>26</sup> これ以降の記述は、Gordon (1991), p.256ff に多くを負っている。

<sup>27</sup> Mill, John Stuart(1859)、邦訳 pp.89-90

<sup>28</sup> Mill, John Stuart(1859)、邦訳 p.107

[テキストを入力]

人はそのメンバーにすぎない、という主張をする教義となった<sup>29)</sup>のだったが、ミルの修正の中にも多少なりともこの考え方の影響が表れていた。ミルの主張は、まず功利主義の擁護から始まっている。功利主義は、社会における低俗な快樂の増加についても、それを幸福の増加の一部とみとめてしまい、結果として人類の文化を低俗化させるに違いない、というのが一部の功利主義反対論者の主張であった。ミルはこの批判から功利主義を擁護するために、“高尚な（より良い、あるいはより価値のある）”快樂の存在を認めることにした。もし人が二つの快樂を評価することができ、二つの中から一方を選び他方を捨てたとすると、選ばれた前者が高尚な快樂である。そして、人はより価値のある快樂を知ったとき、必ず高尚な快樂を選ぶようになると考えた<sup>30)</sup>。このような修正を加えることで、文化の低俗化を防げると考えたわけである。

しかし、快樂の間に高尚と低俗の区別を認めることにすると、大きな問題が発生することになる。それは、快樂の文化的道徳的価値の評価能力について人々の間に違いがあることを認めることにつながるのである。この考えに従えば、ある人物が他の人物に比べて高尚な快樂をより多く知っているということがありえる。より高い快樂を理解できるようになるためには、より高い教育を受けねばならず、その機会を得られなかった者は、低俗な快樂しか知らずに過ごしていかねばならない。そして、最後には一部のメンバーだけが何を高尚な快樂とするかを決定することのできる貴族政治に至る可能性があるのである。

加藤は、このようなミルの思想は、「①教育が普及すればさまざまな選択を大衆の自由にゆだねても文化は低俗化しないという文化主義と啓蒙主義、②文化と人間の徳性の向上が人間の目的であるという理想主義、③自由な選択は文化の向上をもたらすという自由主義の功利主義的正当化<sup>31)</sup>」という三つの動機から構成されていたとみている。しかし加藤は、この考え方が功利主義の本来持っていた「①国民の徳性に対して最低限の要求を出し、最小限の規制で十分であるとする最小限主義、②理想主義ではなくて最小限の抵抗で済む法制度を求めるという法治主義、③特定の価値を最善とするのではなくて、国民の自由な選好の最大限を社会的に実現しようとするのだという選好功利主義<sup>32)</sup>」の三つの特徴を歪める可能性があるという指摘している。功利主義は、その根底に平等や価値の多様性を認める発想を持っていたのだが、ミルが功利主義へ加えた修正は、文化水準の向上という一元的な見方に縛られて功利主義が本来持っていた特徴を打ち消す可能性があるというわけである。

### シジウィック(1838-1900)

急進改革派のイデオログであったベンサムや東インド会社に勤務したミル親子は、社

---

<sup>29)</sup> Gordon (1991), p.257

<sup>30)</sup> ミルは、このことを「満足した豚であるよりは、不満な人間である方がましであり、満足した馬鹿者であるよりは、不満なソクラテスの方がましである。(It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.)」という有名な言葉で表現した。(Mill, John Stuart(1987b), p.281)

<sup>31)</sup> 加藤(1997)、p.63

<sup>32)</sup> 加藤(1997)、ibid

[テキストを入力]

会で実践的な活動に取り組んでいた論者たちであったが、ヘンリー・シジウィックは、生涯をケンブリッジ大学で過ごした、根っからのアカデミシャンであった。彼は、19世紀後半から20世紀前半にかけて、ケンブリッジを哲学研究の主導的立場へ押し上げた立役者であった<sup>33</sup>。

シジウィックもまたベンサムに従い、人間存在の目的は人間の幸福にあり、何が善か悪かを判断する基準は、それが幸福にあたえる影響に依存しているとした。また、彼はベンサム同様に、幸福は個人にとってのみ意味のある概念であると考えた。集団としての社会は個人が持つような知覚能力を持たないからである。したがって、個々人の幸福を積算した総量のみが、社会的幸福に一致することになる。だがこのままでは、嗜好を異にする人々の相対立する多様な利害をどのように扱えばよいのかわからない。シジウィックが取り組んだのはこの問題である。

ベンサム自身は、前にも見たように、スミスの世界観を信じており、個々人の自己本位な利益追求と、社会全体の幸福の増加が一致することを素朴に信じていたようであり、この問題に積極的に取り組んでいない。ジェームズ・ミルも民主主義体制のもとでは、自己中心的な権力者の利益追求と、社会の幸福が一致するとみなしていた。しかし、シジウィックはこうした先行者たちの考え方を「利己的快樂主義 (egoistic hedonism) <sup>34</sup>」とよび拒否している。彼が求めたのは「普遍主義的快樂主義 (universalistic hedonism) <sup>35</sup>」であった。

シジウィックによれば、人はただ単に快苦に反応する存在ではなく、客観性の能力を持つ存在であり、この能力に基づいて他者の幸福を考慮し道徳的判断を行うことができる。では、この客観性の能力によって自分の幸福と他者の幸福を比べたとき、両者にどのような重み付けを行えばよいのであろうか。シジウィックはこの問題に対して厳格に答えている。彼によれば、自分の幸福と他者の幸福は対等に扱わねばならないとされる。人間は他者の幸福を考慮すべきだが、物理的・時間的距離や生物学的関係が離れていくにしたがって、それを割り引いて考慮してもよいという論者<sup>36</sup>もいたが、シジウィックはこれを認めなかった。彼が自分の考え方を「普遍主義的快樂主義」と呼ぶ理由はここにある。これに従うと、人間は自分の同世代に生きている全ての人々の快樂や苦痛を、自分や自分に近い人たちの快樂や苦痛と同等に考慮すべきだということになる。

実際には、このような考えに基づいて行動することは難しい。我々は自分や自分に近い者の幸福を優先的に考慮して行動するものである。しかし、シジウィックの考えが現実にはそぐわない厳格性を持っていたとしても、この考え方が功利主義に備わっているエゴイズムを鋭く指摘した点は注目に値する。

---

<sup>33</sup> これ以降の記述は、Gordon (1991), p.258ffに多くを負っている。

<sup>34</sup> Gordon (1991), p.259

<sup>35</sup> Gordon (1991), *ibid*

<sup>36</sup> ゴードンはヒュームがこのような考え方を持っていたと紹介している。(Gordon (1991), *ibid*)

[テキストを入力]

シジウィックの考え方を詳しく見ていくために、太郎と花子という二人だけが住む社会を仮定してみよう。この二人がパイを食べるとき、社会全体の幸福を最大化するパイの配分はどのようなものとなるであろうか。シジウィックは、太郎も花子も相手が赤の他人だという理由だけで、相手の幸福を軽視することは許されないという。この考えに従うと、一切れのパイによって太郎が得る幸福が、花子のそれを上回るならば、そのパイは太郎が食べるべきであるということになる。花子自身は、パイを太郎にゆずる義務がある。逆に、花子が持っているパイを幸福に変換する能力（これを効用機能 **utility function**、つまり効用関数という）が、太郎のそれを上回るならば、花子がすでに沢山食べたあとで、しかも太郎がまだ食べていなかったとしても、さらにもう一つのパイを彼女は食べるべきなのである。

このように効用関数の比較が、パイの配分に大きな影響を与えることがわかる。いくつか例をあげて比較してみよう。①太郎と花子の効用関数が同一のものであり、またそれが限界効用<sup>37</sup>を逡減させる特徴を持っていた場合、全体の幸福はパイを平等に配分することによって最大化される。また、もし②太郎と花子の効用関数が同一のものであり、その限界効用が一定値を保つような特徴があった場合、どちらが何個食べても次の一つのパイによって増える幸福の量が同じなので、全体の幸福を最大化させるのに配分を考慮することは意味をなさない。あるいは、③二人が一つずつパイを食べたあと、太郎の限界効用が一定で、花子の限界効用が逡減していく傾向をもっていた場合は、次々に食べたとしても太郎がさらにもう一つ食べる時の効用が減らないので、全体の幸福を最大化するためには、食べるにつれ効用が減っていく花子に食べさせるべきではなく、太郎が残りの全てのパイを食べるべきだということになるのである。

シジウィックの普遍主義的快樂主義は、自他の幸福を同等視することだけでなく、自分の効用関数と他者の効用関数を比較することを求め、それによって適正な幸福の配分に至るべきだと主張している。上記の例でみたように、配分を考える上では効用関数の内容を知ることが重要になってくる。しかし、経験的なデータを集めてこれを探ろうとすれば膨大な手間がかかるため、それはほぼ不可能である。シジウィックは、意志決定の理論の中のミニマックス・ルール<sup>38</sup>（最大可能損失の最小化）を適用し、最も妥当な仮定は人々の効用関数がみな同一であるとする事だとした。この仮定に従えば、幸福の配分は平等であるべきだということになる。

以上みたように、シジウィックはベンサム功利原則に含まれていた自己中心的な快樂主義を批判し、自分の幸福と他人の幸福を区別しない普遍主義的快樂主義を主張した。この考えは、幸福の配分の問題にまで拡張され、最後には配分の平等性を主張するに至った

---

<sup>37</sup> パイをもう一つ余計に食べたときの幸福の増加量のこと。食べれば食べるほど食欲は満たされていくので、通常ならば限界効用 (**marginal utility**) は減っていくはずである (限界効用逡減)。

<sup>38</sup> Gordon (1991), p.262 参照。また加藤(1997)、p.78ff には経済学者たちが用いる効用関数に関する説明と、その問題点が記述されている。

[テキストを入力]

のである。

### 功利主義への批判

これまで見てきたように、功利主義は、スミスが論じた合理的経済人という人間像の適用領域を、法や倫理から政治や文化の領域いたるまで、拡大する過程で発展してきた。19世紀ヨーロッパの未曾有の経済的成功が、功利主義思想の発展を大きく後押ししたことは間違いないであろう。功利主義思想の最大の特徴は、神や教会の権威を借りなくとも、合理的な判断により善悪や正・不正の基準を導くことができるとした点にある。功利主義の誕生をもってはじめて世俗的な倫理学が登場したともいえるわけで、市民社会が旧体制を支えた教会権力から独立する上でも、功利主義の果たした役割は大きい。また、それが個人の判断と社会全体の幸福を関連づけたことも見逃せない。功利主義の功績は、行動の責任対象を神から社会に移行させることで、人々の意識を社会に向けさせた点にもあるといえる。民主主義的な政治体制を実現する上で、個人が社会全体の幸福を意識することは何より重要であった。

しかし、そうした功績にもかかわらず、功利主義へ向けられた根本的な批判がいくつか存在する。ここでは加藤やゴードンのまとめに従いながら6つの批判を紹介する<sup>39</sup>。

#### ①単一原理主義の破綻

功利主義の枠組みだけでは、功利原理の中から自由や平等といった近代社会の根本的な原理を導き出すことができない。たとえば、奴隷制をとった方が国家全体の幸福の総量が大きくなるならば、功利主義は奴隷制をみとめてしまうだろう。しかし、これでは人民の自由や平等といった基本的な理念を反古にしてしまうことになる。功利主義はある行為または施策を、それが利害関係者全体の幸福をもたらすか否かに基づいて評価することはできるが、そこから基本的な原理を導き出す力は持っていないのである。

#### ②快樂計算の不可能性

利害関係者全体の幸福の最大化をめざす功利主義は、快樂の増加あるいは苦痛の減少を幸福の増加とみなし、全体の幸福の量は個人々の幸福の量を単純に加算することで求められると想定している。しかし、例えば同じ食品を食べる場合でも、そこから得られる快樂は体調や状況によって異なる。あるいは、明日の食事にも事欠く貧困状態において1000円が与えられたときに得られる快樂の量と、億万長者が1000円を与えられたときに得られる快樂の量では、前者の方が大きいはずである。このように、何らかの行為あるいは施策が、利害関係者各人の幸福をどれだけ増加させるのか一概に述べることはできず、それらを単純に加算することはできないのである。

また、功利主義では、幸福を算出する際に快と苦を単純に加算できるものと想定している。たとえば、健康な臓器を提供するかわりに100万円を提供されるという場合、臓器を失う苦痛と100万円を得ることから得られる快樂は単純に加算して収支決算を出せる

---

<sup>39</sup> これ以降の記述については、加藤(1997)、p.66ff および Gordon (1991)、p.252 を参照させていただいた。

[テキストを入力]

問題なのであろうか。また、何らかの施策によってごく一部の人間にもたらされる快樂の総量が、大多数の人間に与える苦痛の総量を大きく上回れば、それらを単純に加算することで社会全体としては快樂が増大したと安心してよいのであろうか。これらの問いに対して、功利主義は応えることができないのである。

### ③個体の基準の不在

個体の基準とは、“最大多数”という言葉が届く範囲のことをさしている。功利主義の目標は“最大多数の最大幸福”の実現であり、それを実現する行為が道徳的に目指されるべきとされる。しかし、ある行為者にとって、“最大多数”とはどこまでを指すのであろうか。ベンサムは「コミュニティとは、それがまるでそのメンバーと一致していると見えるくらいまで、構成的に関わっているとみなされる個人によって創作された擬制的集団 (a fictitious body) である<sup>40</sup>」と論じている。そしてコミュニティの利益とは、それを構成している個人々の幸福を合計したものであるという。しかし、この表現では具体性に乏しい。ベンサムとしては、コミュニティという抽象的な表現を用いることで、功利原理を個々の具体的な場面に適用しやすくしたのかもしれない。なるほど、功利原理を適用する利害関係者（たとえば、家族、学校、社会、国家など）がはっきりしている場合は特に問題は発生しないだろう。しかし、功利原理で一般的幸福を考えようとした場合、とたんに“最大多数”の適用範囲をどこに取るのかがあいまいになってしまう。功利主義はこの問題にも応えていないのである。

### ④義務への動機不在

功利原理では、個人は自己本位な快樂を追求する主体であり、自ら進んで幸福を減少させるような行為は行わないことになっている。このような主体からは、何らかの義務を果たすために自己を犠牲にするような行為は導き出せない。功利主義が描いた自己本位な主体が欲しているのは常に快樂である。食事ではなく食事から得られる快樂、音楽ではなく音楽から得られる快樂、友人との談笑ではなくそこから得られる快樂、それこそが人生の目的でありそれ以外の目的は存在しないということである。これでは、愛する者を守るための自己犠牲や、理念や価値観を守るための献身的努力が、人生に中に場を占める可能性はないということになるであろう。つまり、功利主義が描く人間性は相当貧困な内容だということになる。功利主義はこの問題にも正面から応えているとはいえないのである。

### ⑤配分原理の不在

シジウィックのような富や権力の配分について精緻な研究をした功利主義者をのぞくと、一般に受け入れられている素朴な功利主義は“最大多数の最大幸福”を標語とするのみで、コミュニティにおける幸福の配分について配慮してこなかった。コロシウムで奴隷に決闘させることは、もし観客のローマ市民が大いに快樂を得るならば、素朴な功利主義者にとって正しい施策ということになるであろう。また、ある経済政策によって、社会の貧富の格差が増大したとしても、全体の収入（たとえば GDP）が増大するならば、素朴な功利主

---

<sup>40</sup> Bentham (1987b), p.66



[テキストを入力]

義者はこれを是とするであろう。功利主義の中には、平等な配分を導く原理が欠如しており、配分の問題に人々の意識を向けさせることに失敗してきたのである。

#### ⑥幸福原理のトートロジー

功利主義者は、自己犠牲のような行為も表面的に非功利主義的にみえるだけで基底のところでは功利主義的な行動だと主張する。父親が息子を救うために救命艇の座席を譲って海に飛び込む行為も、人知れず通学路の掃き掃除をする町の古老の行為も、本当は何らかの快樂を目的としているというわけである。しかし、「本当は」という言葉を常に用いることができるならば、次のような問題がおこる。すなわち、幸福は行為をきめる際の最大の動機付けだが、その人が何を幸福と感じるかは彼のとった行為からしか判断することができない、というトートロジーを導いてしまうのである。これでは、功利主義は何も言っていないことになってしまうであろう。

以上のように、功利主義に対して様々な批判がある。それにもかかわらず功利主義は、厳密性を犠牲にしながらも、素朴な社会哲学として通用してきた。それは、社会で働く一般的な人々が、“自己本位な幸福を追求すべし”という通俗的功利主義に助けられてきたからであろう。しかし、このような通俗的な功利主義に甘んじたままでは、今見てきたような功利主義に対する様々な批判的議論をビジネスの現場に反映させることができなくなってしまおう。したがって次に、この通俗的功利主義を批判しながらビジネス倫理と功利主義の関係について考察していこう。

### 3. 最大幸福の基準をどこにおくのか

まず企業の社会的責任に関する典型的な議論からはじめよう。それは、「ビジネスの唯一の社会的責任とは、ゲームのルールを守りながら、資産を運用して利潤を増やすことを意図した活動に従事することであり、それは言いかえると、ごまかしや詐欺をすることなく、開かれた自由競争にすることである<sup>41)</sup>」というフリードマンの議論のことである。一見して、この言葉が利己的な利益追求をする主体を是とする通俗的功利主義の考え方を表明していることがわかる。しかし、前にもみたように、功利主義によって個人の自己本位な利益追求が容認されるのは、特別な条件（①価格機構の自己調整作用をもつ市場と②幸福の金銭換算可能性）のもとにおいてであった。フリードマンは、このような条件が我々の社会全体に当てはまることを前提として議論をしているようだが、果たしてこれは正しいのであろうか。フリードマンの主張を、功利主義それ自体によって点検してみる必要があるのではないだろうか。

まず、幸福は金銭に換算できるのかという問題である。ベンサム自身は幸福の量を財貨の尺度に翻訳できると証明をしているわけではない<sup>42)</sup>。しかし、実際問題としてはビジネス

<sup>41)</sup> ミルトン・フリードマン、「ビジネスの社会的責任とはその利潤を増やすことである」、Beauchamp, Tom L. and Bowie, Norman E.(1997)所収、邦訳 p.91

<sup>42)</sup> ベンサムは、貨幣の限界効用逓減に気づく中で、幸福を財貨の尺度に翻訳することをあき

[テキストを入力]

の現場では、この幸福の金銭換算可能性が検証ぬきに暗黙の了解となっていてとみてよいのではないだろうか。つまり、金銭を増やすことができれば、人々は幸福を感じるという理解が一般に受け入れられているので、逆に幸福が金銭に換算できるということも受け入れられていると言えるのではないだろうか。このことを認めるならば、市場は“その成員が幸福の金銭尺度への換算可能性を受け入れているコミュニティ”だということができるであろう。このようにみなす限り、フリードマンの議論は市場の中においては救われるだろう。以下の議論では、市場をそのような場とみなすことにする。

次に、価格機構の自己調整作用というものが、社会のどんな領域においても作用しているといえるのか、そして我々人間のあらゆる行為が経済活動の一種であるといえるのか考えてみなければならない。まず、ビジネスの社会的責任といったとき、その責任の主体とは誰であろうか。功利主義の枠組みで考えようとするならば、個人と利害関係者（コミュニティ）の関係を明確にしておく必要がある。したがって、

- ① ビジネスマン一人一人を個人とし、企業をコミュニティと考えて社会的責任を議論しようとするのか、
- ② ビジネスマン一人一人を個人とし、一般社会をコミュニティと考えて社会的責任を議論しようとするのか、
- ③ 法人企業を個人<sup>43</sup>とし、一般社会をコミュニティと考えて社会的責任を議論しようとするのか、

これらを明確に区別しなければならない。

すると、①の場合は、ビジネスマンが企業というコミュニティの中でその利潤を増加させるために利己的に利益を追求する行為は功利主義的にみて是といえる。企業は市場の中にあり、企業というコミュニティ全体の幸福を最大化させようとするのは功利主義の理念にかなっているからである。②の場合は、一般社会が市場の外の世界も含むので是とはいえない。市場の外ではそもそも幸福が金銭換算できるという前提はないし、また企業での経済活動だけが社会における行動でもないからである。③は、法人企業を一般社会の部分集合である市場のみの成員と考えるならば、功利主義的にみて是ということができる。企業の自己本位な営利活動が競争を媒介にして市場全体の富を増加させるからである。しかし、法人企業が、市場がそこに埋め込まれている一般社会<sup>44</sup>の成員でもあるとするならば

---

らめていたようである。(深貝保則「快樂計算」『哲学思想事典』岩波書店、1998年)  
<sup>43</sup> 法人を個人と考えることには問題があるのかもしれない。Frenchは企業の中に存在する「企業の内部意志決定構造 (Corporation's Internal Decision Structure: CID structure)」を責任主体と認めるべきだと主張している。これに対して、Valasquezは企業には肉体がなく、また犯意を代表させる意志も存在しないので、責任主体とはなりえないと論じている。本文では、Frenchの立場を前提として議論してみたいと思う。(cf. French(1979), Valasquez(1983))

<sup>44</sup>我々の社会が市場に埋め込まれているのではない。ポラニーは市場システムが社会の中で歴史的に発生してきた機構であり、それが最初から社会に埋め込まれて存在してきたことを詳細に論じている。例えば彼は、「[...] 自由市場の導入は、統制、規制、あるいは干渉

[テキストを入力]

是とはいえない。企業には、市場の外で金銭換算できない社会の幸福の増加に寄与する義務を負うからである。そして、企業は市場のみに属しているのではなく、一般社会にも所属していると見なすべきであるから通俗的功利主義を適用することはできない。まとめると、功利主義の視点からフリードマンの議論が成立するのは①の“ビジネスマン一人一人を個人とし、企業をコミュニティと考える”という条件でみた場合のみである。

今みた議論は功利主義への「個体の基準の不在」という批判と関連している。個人は一般社会に属しているだけでなく、その部分集合にも属している（市場、企業、家庭など）。したがって、そのどれを基準に幸福の最大化を考えるかによって、自分のとる行動の正・不正の基準が変わってきてしまうのである。しかし、フリードマンは以下のように述べる。

私的所有制度に基づいた理想的な自由市場では、いかなる個人も他人を強制することはできず、すべての協力は自発的である。そしてそのような協力をを行うすべての関係者は利益を得るのであり、さもなければ参加する必要はない。個々人の間で共有される価値や責任以外には、どのような意味でも価値や「社会的」責任は存在しない。社会とは、個人および個人が自発的に形成する様々な団体の集合体である。

この考え方は、自由市場が自由に参加したり退出したりできる場であることを表明している。しかし、自由市場から退出した場合、我々はどこに所属することになるのであろうか。それこそが社会という言葉で表される領域であるということができよう。例えば、我々は家庭で生まれ、家庭で成長する。そして、成人した後に社会人として市場に参加する。この例を見てもわかるように、自由市場は社会全体を覆い尽くしているわけではない。自由市場と外側に社会が存在しているのであり、両者を同一視することはできないのである。

ところがフリードマンは、「社会とは、個人および個人が自発的に形成する様々な団体の集合体である」と主張している。もし彼が“市場とは個人および個人が自発的に形成する様々な団体の集合体である”と主張するだけならば、その主張を認めることもできよう。しかし、彼は社会と市場を同一視しており、個人は社会＝市場に属しているだけだとされ、自由市場が一般社会の部分集合であるという認識はない。社会＝市場でみる限りは、ビジネスの社会的責任を利益追求に限定する見方もありえる。しかし、社会＝市場と言い切ってもよいのであろうか。実際には、我々は子育てのような経済活動に還元できない活動を様々に行っており、それらは単なる利益追求とは次元を異にする活動のはずである。そうした非-経済活動を行う場を認めるならば、社会と市場を同一視することは誤りである。

---

の必要性を取り除くどころか、逆にその範囲を驚くほど増大させたのである」と論じた。自由市場を成立させるためには、自由を守るための監視システムが不可欠だったというのである。Polanyi (2001)、第 12 章、邦訳 p.254

[テキストを入力]

もし、フリードマンに反して、社会≠市場すなわち社会≧市場であると考えれば、彼の議論は一般論としては成り立たないことになり、ビジネス倫理の問題の一部は、今まで述べてきた功利主義の「個体の基準の不在」という問題にいきつ

くのである。一人一人の人間は、様々なコミュニティに複合的に属

しており、どのコミュニティを基準に幸福の最大化を目指せばよいのかという問題に悩まされているわけだが、これこそが「個体の基準の不在」の問題である。

さてこの問題を分析するためにベンサムに立ち返ってみよう。ベンサムは、快楽あるいは苦痛は以下の事情によってその値を上下させるとし、快楽測定の際に考慮しなければならないとした<sup>45</sup>。

- ① その強度(intensity)
- ② その持続性(duration)
- ③ その確実性あるいは不確実性(certainty or uncertainty)
- ④ その近接性あるいは遠隔性(propinquity or remoteness)
- ⑤ その多産性(fecundity)…その感覚（快楽・苦痛）が似たような感覚（快楽・苦痛）を引き起こす可能性のこと。
- ⑥ その純粋性(purity) …その感覚が（快楽・苦痛）が逆の感覚（苦痛・快楽）を引き起こさない可能性のこと。
- ⑦ その範囲(extent)…それが影響をおよぼす人の数のこと。

ここで注目すべきは、④の“近接性あるいは遠隔性”の概念であろう。「個体の基準の不在」の問題は、この快楽の近接性の問題と関連しているのではないだろうか。ベンサム自身は詳しく述べていないが、快楽の近接性は空間的・時間的に論じることができるであろう。つまり、自分にとって身近な場所で発生する快楽の方が、遠い場所で発生する快楽よりも価値が高いはずであり、近い将来発生する快楽の方が、遠い未来に発生する快楽よりも価値が高いはずなのである。こう考えることが許されるならば、我々が最大多数の基準にもとめるコミュニティは自分にとってより身近なコミュニティである可能性が高い。ビジネスマンにとって、もっとも身近なコミュニティは所属する企業であり、その結果として企業の最大幸福の追求が、比較的遠く感じる一般社会の最大幸福の追求よりも優先される可能性があるわけである。また市場のルールにおいては企業コミュニティの最大幸福とは利益の増加である。したがって、彼は企業における経済活動を優先事項において行動

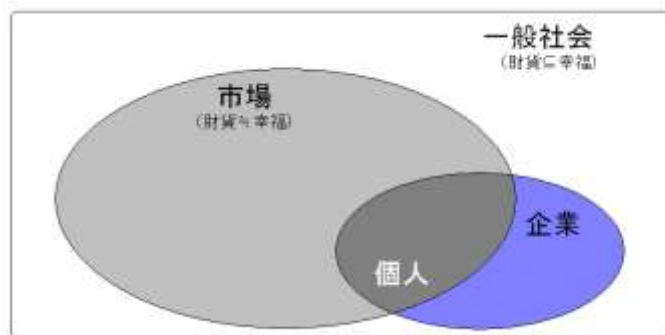


図. 1 最大幸福の基準はさまざま

<sup>45</sup> Bentham (1987), p.87

[テキストを入力]

する傾向が高くなるのである。

さて、ここまでの議論をまとめてみよう。“ビジネスの社会的責任は利益追求である”というような議論が成立するためには市場における幸福の金銭換算の可能性をみとめる必要があることがわかった。しかし、ビジネスにおける自己本位な利益追求が肯定されるのは市場の中だけであり、幸福の金銭換算が前提とされていない一般社会では、上記のような自己本位な利益追求は肯定されない。

ビジネスマンは社会とその部分集合である企業に所属する。一般に、人間は身近なコミュニティの幸福の最大化を、縁遠いコミュニティの幸福の最大化よりも優先してしまう傾向があり、それが理由でビジネスマンは所属する企業コミュニティの幸福の最大化に優先的に取り組んでしまう傾向がある。したがって、一般社会においては自己本位な利益追求は肯定されないにも関わらず、企業に所属している限りビジネスマンにとってこのことが看過されがちなのである。我々はこのことに自覚的になる必要があるであろう。ビジネスマンは、企業のことだけでなく、広く一般社会の幸福にも寄与することが求められているのである。

#### 4. 二つの倫理と企業の不正行為

ここまでの議論に補足的な論点を加えることで、功利主義的な理論枠組みだけではとらえきれない、ビジネス倫理に特有な問題点について考察しておきたい。

先ほどの引用の中で、フリードマンは「社会とは、個人および個人が自発的に形成する様々な団体の集合体である」と述べていた。この描像の中では、対等な個人がお互い自発的に集まって協力して作った集団が企業ということになる。しかし、実際の企業は対等な個人の集まりではなく、権力機構をそなえた集団である。そこでは、上司は部下に権力を行使することができる。フリードマンの描く社会では、このような権力機構の存在が完全に捨像されてしまっている。

ジェーコブズによれば、人間が富を得る方法は歴史的にみて略取と交換の二つだけであり、略取が支配する社会では“統治の倫理”が支配的であり、交換が支配する社会では“市場の倫理”が支配的であったという。そして、中世までは身分制度の存在により、この二つの倫理が混同されることはなかったという。すなわち統治を行う貴族階級と、交易を行う商人階級は別々の社会領域で生活していたということになる。しかし、現代社会の企業は統治と交易（商売）を共に行う場となっており、これら二つの倫理が錯綜する場となってしまった。ジェーコブズによれば、これら二つの混同が始まっていることが、現代の企業社会の危機であるというのである。

彼女が指摘する市場の倫理と統治の倫理の内容を表1にまとめる。

市場の倫理	統治の倫理
取引・商売をする者たちの処世訓・商業倫理	権力機構に関わるものの処世訓
① 暴力を締め出せ	① 取引を避けよ

[テキストを入力]

(暴力がゆるされる場では交易はなりたない。)	(対立相手との取引には応じない。)
② 自発的に合意せよ	② 勇敢であれ
③ 正直たれ	③ 規律遵守
④ 他人や外国人とも気安く協力せよ	④ 伝統堅持
⑤ 競争せよ	⑤ 位階尊重
⑥ 契約尊重	⑥ 忠実たれ
⑦ 創意工夫の発揮	⑦ 復讐せよ (目には目をということ。統治においては、犯罪者を裁くことが権力をより強大なものとしていく上で欠かせない。)
⑧ 新奇・発明を取り入れよ	⑧ 目的のためには欺け (敵を欺いてでも戦闘に勝ち残る必要がある。)
⑨ 効率を高めよ	⑨ 余暇を豊かに使え (権力の誇示は権力の強大化につながる。)
⑩ 快適と便利さの向上	⑩ 見栄を張れ
⑪ 目的のために異説を唱えよ (革新的商品を生み出すためには通説を疑う必要がある。)	⑪ 気前よく施せ
⑫ 生産的・投資せよ	⑫ 排他的であれ (見方と敵をはっきりさせる必要がある。)
⑬ 勤勉なれ	⑬ 剛毅たれ
⑭ 節儉たれ	⑭ 運命甘受
⑮ 楽観せよ	⑮ 名誉を尊べ

表1. 二つの倫理<sup>46</sup>

これら二つの倫理の内容を見比べてみると、それらがお互い相容れない項目を持っていることがわかる。たとえば“自発的に合意せよ”という項目と、“取引するな”という項目は完全に対立している。権力機構にとり、取引することを奨励することは危険である。なぜならば、そのことによって裏切り者が現れる可能性が高くなるからである。しかし、交易を生業とする者にとって取引を禁止されることは職を失うことに等しい。

また、“他人や外国人とも気安く協力せよ”という市場倫理と、“排他的であれ”という統治の倫理は両立しない。貿易をする上で、どんな相手とも分け隔て無く付き合うことは利益の増大につながる。しかし、権力機構においては、部外者は敵である可能性が高いの

<sup>46</sup> Jacobs (1992)、邦訳 pp.32-34、分かりにくい項目には本文の内容を要約して説明を加えた。

[テキストを入力]

で、彼らを排除する方がより安全であるとされる。これら二つの倫理観は両立することがない。

ビジネスマンは、自らの業務の遂行においては市場の倫理に支配されている。しかし、企業という権力機構の中で生き残る上ではその統治の倫理を尊重せねばならない。つまり彼らはこれら二つの倫理を臨機応変に使い分けなければならないわけである。社会における統治部門と交易部門が厳しい身分差別によって切り離されていた時代は、これら二つの倫理が同時に求められることはなかったわけだが、現代のビジネスマンはこの両者の時宜に応じた使い分けに腐心しているのである。そして、もしそれらの混同が発生するならば、そのときには不正行為や失敗の発生する可能性が高い。たとえば、統治倫理の中の“目的のためには欺け”や“剛毅たれ”といった規範が市場倫理の中に持ち込まれれば、容易に不正行為が導き出されてしまうであろう。あるいは、“正直たれ”を実践する場面で、企業に対する“忠実たれ”を優先し、問題含みの業務を実行してしまえば、本来なら企業内で評価されるべき忠実さが市場では悪徳とみなされてしまうこともある。

今みたように、企業という場は、不正行為を誘引する要素を多分にもった場所である。しかし、そうした場であるにも関わらず、企業の行動規範は利益の追求という単純な内容に還元されてしまう傾向があるのではないだろうか。財貨を増やすことが幸福とみなされる市場においては、収益さえ増加するならば、ビジネスマンの抱える葛藤などは問題とされないであろう。

通俗的な功利主義は残念ながら企業社会を詳しく論じることを避け、そこに内在する複雑な問題を隠蔽することによって一役買ってきてしまったようである。こうした隠蔽が発生しないようにするためには、通俗的な功利主義を一度解体し、功利主義が本来持っていた利他的な側面を強調する道を探らねばならないのではないだろうか。

## 5. おわりに一功利主義の利他性を擁護するために

今まで見てきたとおり、通俗的な功利主義は「快樂計算の不可能性」の問題を解決しないまま、金銭の尺度によって快樂計算ができるという暗黙の了解のもと、個人や企業の自己本位な利益追求を承認してきた。また、「個体の基準の不在」の問題も看過されてきた。個人はビジネスマンとして、企業全体の利益追求を行うために利己的に行為することが許される場合もあるのだが、一度企業というコミュニティの外に出れば、利潤追求だけをしていればよいというわけではない。市場の外側では、企業の利益追求がそのまま社会的幸福の増加に一致するという保証はないのであるから、個人は、利益追求とは異なる意味での社会の幸福増加に寄与する義務を負うべきなのである。だが、一度企業の中に入ると、我々は社会全体のことよりも企業の利益追求を優先してしまう傾向があることも否めない。我々は、企業を超えた社会全体の幸福の最大化という問題とどのように向き合えばよいのであろうか。

功利主義を市場にも社会にも適用できるような、一般的な形に改良することはできない

[テキストを入力]

だろうか。そして、本来の利他性を確保しながら、財貨による快樂計算を前提としない功利主義を構築する道はないのであろうか。これに関して、ミードが示唆的なことを述べている。彼は、功利主義が人間を利己的な快樂追求の主体だとした点において、それが失敗であったという。しかし、それがもし苦痛の除去を強調していたならば理想的な学説になりえたとも主張していた<sup>47</sup>。

たしかに、ベンサムも快樂の増加と苦痛の減少が幸福であると論じていたが、我々は快樂の増加という概念に目を奪われて、苦痛の減少の方に注意を払ってこなかったように思われる。そこで、功利主義をいわば裏から捉え直し、社会における苦痛を集計しその最小化を目指すという、功利主義の新たな形を作り出すことが我々には可能かもしれない。この場合は快樂の増加は目指されない。ひたすら苦痛の除去が目指されるのである。幸福の最大化を目指す功利主義ではなく、不幸の最小化を目指す功利主義である。ゴードンはこのような立場を「減法的功利主義<sup>48</sup> (negative utilitarianism)」とよんでいる。

ベンサムにならって、減法的功利原理を次のように定式化してみよう。

- ① 人間は、他者の苦痛に共感することができ、自分と他者の苦痛の減少を求めて行為する。
- ② 利害関係者全体の苦痛の総和を減少させる行為が正しく、増加させる行為が不正である。

ここにさらに“苦痛は快樂によって打ち消されることはない”という条件を加えておくことが賢明であろう。もし、苦痛が快樂の増加によって打ち消されてしまうとするならば、不幸の最小化が幸福の最大化と同等視されてしまい意味がなくなってしまうであろう。

さて、この減法的功利原理によって、功利主義にもともとそなわっていた利他的な側面が前面に出てくるようになる。減法的功利主義は、快樂の増減にかかわりなく、ひたすら苦痛を差し引くことを目指す功利主義であらねばならない。このような減法的功利原理をビジネスの現場に適用したならば、どのような行為が是とされるのであろうか。またどのような企業活動が展望できるであろうか。こうした問題の探求は意味深いものとなるであろうが、それはまた別の機会に譲りたいと思う。

---

<sup>47</sup> ミードは、「この原則（功利原理）を快樂にだけ使おうとするとき、その有効性は失われる。誰かが述べたように、それは、朝おきて、ハムエッグの朝食に舌鼓を打っているイギリス人の考えを表現しているように思われる。これは、社会の追求する目的としては、かなり下劣である。しかし、他方で、悲惨を取り除く側面では、それは、その背後に社会改革のあらゆる情熱をもてる学説になる。[...] 苦痛がすべて加算されるなら、諸君は当時においては、人間性の最もすばらしいものに訴えかけるなにもものかを得る」と述べている。

(Mead(1936)、邦訳 pp.246-247)

<sup>48</sup> Gordon (1991), p.253



## 参考文献

- 板井広明 「ジェレミー・ベンサム —利益・エコノミー・公共性の哲学—」 『経済思想④ 経済学の古典的世界1』 鈴木信雄編、日本経済評論社、2005年
- 市岡義章 「ジェレミー・ベンサム 社会工学者—治政と管理の経済学」 『新版 経済思想史』 大田一廣他編、名古屋大学出版会、2006年
- 岩井克人 『会社はこれからどうなるのか』 平凡社、2003年
- 梅津光弘 『ビジネスの倫理学』 丸善、2002年
- 奥村宏 『会社はなぜ事件を繰り返すのか 検証・戦後社会史』 NTT出版、2004年  
—— 『最新版 法人資本主義の構造』 岩波書店〈岩波現代文庫〉、2005年  
—— 『株式会社に社会的責任はあるのか』 岩波書店、2006年
- 加藤尚武 『現代倫理学入門』 講談社〈講談社学術文庫〉、1997年
- 小泉仰 『ミルの世界』 講談社〈講談社学術文庫〉、1988年
- 齋藤憲 監修 『企業不祥事典—ケーススタディ』 日外アソシエーツ、2007年
- 塩野谷祐一 『経済と倫理 福祉国家の哲学』 東京大学出版会、2002年  
—— 『経済哲学原理 解釈学的接近』 東京大学出版会、2009年
- 清水幾太郎 『倫理学ノート』 岩波書店、1972年
- 清水幾太郎編著 『思想の歴史(8) 近代合理主義の流れ』 平凡社、1965年
- 田中朋弘・柘植尚則編 『ビジネス倫理学：哲学的アプローチ』 ナカニシヤ出版、2004年
- 中尾政之 『失敗百選 41の原因から未来の失敗を予測する』 森北出版、2005年
- 新田孝彦 『入門講義 倫理学の視座』 世界思想社、2000年
- 日本経営倫理学会編 『企業の社会的責任〔経営学論集45〕』 千倉書房、1975年
- 松嶋敦茂 『功利主義は生き残るか 経済倫理学の構築に向けて』 勁草書房、2005年
- 三戸公 『現代の学としての経営学』 講談社〈講談社学術文庫〉、1985年
- 村上泰亮 『産業社会の病理』 中央公論新社、2010年

Beauchamp, Tom L. and Bowie, Norman E. (1997) *Ethical Theory and Business, 5th edition*, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.). (加藤尚武監訳 『企業倫理 I』 晃洋書房、2005年)

Bentham, Jeremy (1987) "From an Introduction to the Principle of Morals and Legislation", in Ryan, Alan (ed.), *Utilitarianism and Other Essays*, pp.65-112 (London: Penguin Books).

Bernal, J.D. (1965) *Science in History, 3rd edition* (London: C.A. Watts & Co., Ltd). (鎮目恭夫訳 『歴史における科学IV』 みすず書房、1967年)

De George, Richard T. (1981) "Ethical Responsibility of Engineers in Large Organizations: The Pinto Case", in May, Larry and Hoffman, Stacey (ed.) (1991),

- Collective Responsibility: five decades of debate in theoretical and applied ethics*, pp.151-166 (MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.).
- French, Peter A. (1979) "The Corporation as a Moral Person", in May, Larry and Hoffman, Stacey (ed.) (1991), *Collective Responsibility: five decades of debate in theoretical and applied ethics*, pp.133-149 (MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.).
- Galbraith, John Kenneth (1987) *Economics in Perspective*, (Boston: Houghton-Mifflin Co.). (鈴木哲太郎訳 『経済学の歴史 いま時代と思想を見直す』ダイヤモンド社、1988年)
- Gordon, Scott (1991) *The History and Philosophy of Social Science*, (London: Routledge).
- Harman, Gilbert (1977) *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, Inc.). (大庭健・宇佐美公生訳 『哲学的倫理学叙説：道徳の“本性”の“自然”主義的解明』産業図書、1988年)
- Jacobs, Jane (1992) *Systems of Survival: A Dialogue on the Moral Foundations of Commerce and Politics*, (MD: Random House, Inc.). (香西泰訳 『市場の倫理 統治の倫理』日本経済新聞社、1998年)
- Mead, George Herbert (1936) *Movements of Thought in Nineteenth Century*, ed. & Intro. By Moore, Merritt H. (Chicago: University of Chicago Press). (河村望訳 『19世紀の思想運動』人間の科学社、2002年)
- Mill, John Stuart (1859) *On Liberty*. (塩尻公明・木村健康訳 『自由論』岩波書店〈岩波文庫〉、1971年)
- Mill, John Stuart (1987a) "Bentham", in Ryan, Alan (ed.), *Utilitarianism and Other Essays*, pp.132-176 (London: Penguin Books).
- Mill, John Stuart (1987b) "Utilitarianism", in Ryan, Alan (ed.), *Utilitarianism and Other Essays*, pp.272-338 (London: Penguin Books).
- Polanyi, Karl (2001) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, (MA: Beacon). (野口建彦・栖原学訳 『大転換 市場社会の形成と崩壊』東洋経済新報社、2009年)
- Rachels, James (1999) *The Elements of Moral Philosophy 3rd ed.* (Chicago: The McGraw-Hill Companies, Inc.). (古牧徳生・次田憲和訳 『現実をみつめる道徳哲学—安楽死からフェミニズムまで—』晃洋書房、2003年)
- Rosanvallon, Pierre (1981) *La crise de l'État-providence*, (Paris: Édition du Seuil)
- Smith, Adam (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (London: William Strahan & Thomas Cadell). (大河内一男監訳 『国富論』中央公論社、1988年)

[テキストを入力]

- Stiglitz, Joseph E. and Walsh, Carl E. (2002) *Economics, 3rd edition*, (MD: W.W. Norton & Company, Inc.). (藪下・秋山・蟻川・大阿・木立・清野・宮田訳 『入門経済学』 東洋経済新報社、2005年)
- Velasquez, Manuel G. (1983) "Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do", in May, Larry and Hoffman, Stacey (ed.) (1991), *Collective Responsibility: five decades of debate in theoretical and applied ethics*, pp.111-132 (MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.).
- Willy, Basil (1940) *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, (London: Chatto And Windus). (三田・松本・森松訳 『十八世紀の自然思想』 みすず書房、1975年)