

道徳と自己利害

——「なぜ道徳的であるべきか」に対する D. ゴーシエの回答——

安彦一恵

Morality and Self-Interest. D. Gauthier on “Why be moral?”

Kazuyoshi ABIKO

古来、〈なぜ道徳的であるべきか (Why be moral?)〉という問いが、かつ難問の一つとして倫理学に回答が課されてきた。多くの回答が試みられてきているが、決定的なものはいまだ存在しない。しかし、〈道徳的であることは合理的であるからである〉¹⁾という答え方が最も妥当なものであると考えられる。〈合理的であるからである〉と回答する場合には、他の場合と異なって、更に〈なぜ合理的であるべきか〉と問われても、〈そう問うことは不適切である〉と言うことが可能であり、問い-回答の無限遡行を断ち切ることができるからである²⁾。しかしながら、この〈合理的である〉という回答の提示が難事なのである。

〈合理的〉ということは極めて抽象的であり、したがって多様な事象にこの述定を行うことができる。そこに様々なタイプの回答が提示されることにもなるのであるが、本稿では〈自己利害〉に関して、その最大化を追求するという〈合理性〉に焦点を合わせて、〈自己利害の追求において合理的であるならば道徳的となる〉というかたちの回答をテーマとして採り上げてみたい。現代倫理学の、特にいわゆる英米系の展開では、このかたちの議論が大半を占めているからである。合理的行為として自己利害最大化の行為を考えることは、常識的にみて先ず行われるところでもある。

このタイプの議論は、戦後ベイヤーによって改めて提示され、彼のその議論がその後の展開

の軸を成すものとなっているが、現在ではゴーシエ (David Gauthier) がこの線での議論を最も緻密に展開している。以下、このゴーシエの議論を、我々のコンテキストに即して再構成的に要約・紹介、検討してみたい。

¹⁾ 引用文中も含めてこのカッコは全て、読み易くするために本稿筆者が付け加えたものである。また強調下点も、引用文中内のものも含めて全て本稿筆者のものである。

²⁾ cf. [12]-201, [28]-175ff. ([9]-67). また、より原理的には、この場合はむしろドイツの「超越論的哲学」、例えば K.-O. Apel の議論の検討が生産的であろう。cf. [10]-259ff.

一 初期の議論 (一)

ベイヤーは『道徳的観点』¹⁾で、本筋としては、〈構成員が (合理的に) 利己的である社会よりも、道徳的である社会の方が構成員の利益になる〉という回答を示している。

しかしながら、この回答は、多くの論者が批判しているように²⁾、“Why should we be moral?” への回答としては妥当でありえるが、“Why should I be moral?” への回答とはなっていない。しかるに、ギリシア以来³⁾ずっと問われてきたのは、この後者の問いである。そして、ベイヤー型の議論では結局こうならざるをえない、というのが大方の結論であるが、ゴーシエも初期においてはそのような結論を出して

いる。

我々は最初に、主に論文「道徳性と有利」に即して、我々の問題設定に沿って再構成的にまとめるといふかたちで初期ゴーシエの議論を確認しておきたい。

彼は先ず、「道徳性」を次のように規定する。

道徳性とは諸原理から成る一つの体系であるが、それは、〈全員が受け容れ、かつそれに則って行為するとき全員にとって有利となるような体系〉である。但し、この体系に則って行為することは、或る場合には人が〔自分に〕不利な行為を行うことを要求する。(168)⁴⁾

「但し」以下の部分は、道徳性があるいは〈なぜ道徳的であるべきか〉という問いがそもそも成立するために不可欠のものである。問いの成立は一定の〈道徳と利害との対立〉を前提とする。そして“Why be moral?” 問題の回答は、1. 道徳性のこのような規定は妥当である、2. このような「不利を行うことの要求」に服することが結局は自己利害の最大化に繋がる（、したがって合理的である）ということの論証に在るのであるが、ゴーシエの議論はそうした論証の検討である。

では、この「但し」以下の部分は道徳的であるために妥当な規定であるか。ゴーシエはこう述べている。

このフレーズは、単に、長期的に償われる、あるいは超過される短期的な不利を行うことを課すだけの行為のことを言っているのではない。(168)

ゴーシエは170で、1. 「直接的な利害に基づく行為」、2. 「真に利口な (prudent) 行為」、3. 「相互の利益を促進するが、利口的ではない行為」の三つを区別しているが、この分類で言うと「道徳性」として考えられているのは3. なのである。2. として道徳的行為を規定し、〈道徳と利害との対立〉を1. と2. との間に設定して議論する場合も見られなくないし、また例えば日常の教育の現場ではそのような論じ方がむしろ通例であるが、換言するならゴーシエは、対立軸を一段高次に2. と3. との間に設定しているのである。そしてゴーシエは、一応3. の規定を「道徳性」の妥当な規定として議論を

進めていく。

しかしながら他方、3. はあくまで自己利害追求を含むものである。例えば、〈全体の利益のために自己利害を放棄する行為〉といったものではない。そういう行為であるなら、議論の前提からは、単純に〈不合理である〉とされるであろう。実際テーゼの前半では、道徳性はあくまで「全員にとって有利」な、したがって当の個人にとっても有利な体系とされている。

では一体、このような体系はなぜ「利口」の体系よりも有利なのか。テーゼ前半部分で言われる「有利」とは、この〈利口の体系〉に比べてである。ゴーシエは〈嘘をつかない〉という(単一の)ルールから成る道徳を例として挙げて簡単に説明している(169)。——このルールが各人によって守られている場合と、そうではない場合とを比べると、(例えば商取引がスムーズに行くようになって)明らかに前者の場合の方が各人に有利である。なるほど事情によっては、単に短期的にはなく長期的にも嘘をついた方が有利になるが、しかし道徳性はそういう有利さの追求を規制するのである。だが、この規制に服することによって生じる損失は、他人が私に嘘をつかないことによって与えられる利益よりも少ない。つまり、利益を求めて利口にルールを破り合う社会に在るよりも、(ルールを破ることによって得られるであろう可能的利益の) 損失を引き受ける方が、各人の利益は大きいのである。いわゆる「囚人のディレンマ」状況は、この構造を端的に示している。(cf. 172)

したがってまた、その意味で、道徳的であることは合理的なのであるが、だがゴーシエによるとこの論証は、“Why should we be moral?” への回答にしかならない。

ゴーシエは更にこう述べている。「このテーゼは、道徳性は〈原理のその体系が受け容れられ、それに則って行為がなされるとき各人に最善を与える〉という意味で全員に有利である、ということ的主張するものではない。」(169)換言するなら、——ゴーシエはテーゼの前半部分の「全員にとって有利」というのはこのことを述べたものであると言うが(168)——「各人は〔道徳性の体系を採用するとき〕、いかなる体系

も採用しないとき、あるいは、〈道徳性の体系と似ているが、但し、いかなる人にも〔自分に〕不利な行為の遂行を要求しない体系〕を採用するときよりも、より善い結果を与えるであろう。しかし、いかなる体系を採用する場合よりもより善い結果を与えるというわけではない〕(169) ののである。逆にみると、道徳性の体系よりも善い結果、つまり「最善」を与える体系が存在するわけである。〈自分だけは例外として不利益な行為を要求されないような道徳性の体系〕がそれである。社会として言うなら、〈自分を除く全員が道徳的であって、かつ自分だけは利口である社会〕が自分にとって最も有利なのである。

つまり、このような〈第三の社会〉の存在をも射程に入れて言うなら、自己の利害の最大化を志向する合理的な人間は、そのような社会の方が自分に有利なので「道徳性の体系」を選択しないことになるのである。ベイヤーは合理的人間なら「道徳性の体系」を選択するとしているが、それは、このような〈第三の社会〉の不在を前提としている。全員が同じ選択をする前提するならばそれでも構わないが、それでは、“Why should we be moral?” に回答したことにしかならないのである。しかるに、真の問いは“Why should I be moral?” である。そしてそれには、自己利害追求の合理性の観点から回答することは不可能なのである。

¹⁾ [11]. 但し、本稿筆者は1965年の「要約版」を用いている。なおベイヤーについては[8]-122-4に手短な紹介が在る。

²⁾ cf. [23]-ch. 8.

³⁾ [26]

⁴⁾ 以下、() 内、および文章中の〈箇所を指示する〉数字は、第二章までは [2] のページ数を、第三章以降は [5] のページ数を示す。

二 初期の議論 (二)

以上が初期ゴーシエの議論の主筋であるが、いわば副次的な議論としていくつかの更なる考察が同時になされている。

A. これはメインの議論では、その可能性が無視されている、というか、そうではないとい

う逆の状況が仮定されているところであるが、ゴーシエは177で「新しい状況」を想定している。それは、マトリックスで次のように表される状況である。

		乙	
		遵守	違反
	遵守	3, 2	4, 1
甲			
	違反	1, 4	2, 3

(各組の左側の数字は甲の、右側の数字は乙の選好順位である。) (177)

メインの議論において想定されていた状況——これを以下〈状況Ⅰ〉と呼び、上の状況を〈状況Ⅱ〉と呼ぶ——は、同じくマトリックスで表すと

		乙	
		遵守	違反
	遵守	2, 2	4, 1
甲			
	違反	1, 4	3, 3

(172)

であり、ここにおいては〈相互に遵守すること〉が〈相互に違反すること〉に対して〈相互に有利〉であったのに対して、〈状況Ⅱ〉の下では、甲にとっては〈相互に違反する〉方が〈相互に遵守する〉よりも有利になる。いうまでもなく道徳的であることはこの場合「遵守」を選ぶことであるが、メインの議論での状況設定では、道徳的であることが、双方が同じ選択をするという条件下では自己利害の根拠をもっていたのに対して、〈状況Ⅱ〉の下ではそうではないのである。

ゴーシエはここで「我々の日常的な道徳観」(176) では、道徳的であることはこのような場合においても「遵守」を命じる、と述べる。このような場合における「遵守」は換言すれば「[[真]の犠牲」であるが、日常的道徳では「犠牲」もまた求められているのである。

B. ゴーシエは、この「犠牲」に加えて「公正への配慮」が、「日常的道德観」に含まれているとする(177)。「公正への配慮」はここでは、〈協同を維持するために相手に配慮して、損にならない範囲で自分の利益を若干譲る〉ということに対する「他者の利益への本当の(real)配慮」として、「[[自分の]有利を、全員に開かれた機会を平等化する意図をもって制限すること」(179)として考えられている。しかし、自己利害追求の合理性からそういう「公正」を導出することは不可能であるとされる(cf. 180)。

C. ゴーシエは、〈全員が道徳的である社会〉は、〈全員が利口的である社会〉よりも全員に有利とはなるが、或る個人にとっては、いわば〈第三の社会〉である〈その人だけは利口的である社会〉が最も有利である、と言うわけだが、これに対しては一つの反論が考えられる。それは、端的に言えば、そのような〈第三の社会〉は存在しえない、というものである。なぜ存在しえないのかというと、或る個人が道徳的であるか利口的であるかということは、他の人々に影響を与えるものであって、或る人が利口的であるということは、他の人々がその人に対しては道徳的に対応しないということを経結するからである。したがって、そこに現出するのは〈互いに利口的に對し合う関係〉であって、それはその当人にとって、〈自分を含めて全員が道徳的である関係〉よりも不利である。それゆえ“Why should I be moral?”という問いに対しても自己利害追求の観点から回答することができるのである。あるいはいまい少し控えめに言って、この問いに対する否定的回答は、〈自分の在り様が他者の在り様に影響を与えないと仮定すること〉を前提として初めて言えることである。

予想されるこの反論に対してゴーシエは、「自分自身が道徳性を遵守することは他の人が何をするかから独立であるということが、道徳を利口から区別するために要求される」(175)ので、そのような影響関係を考えるべきではない、と再反論している。

D. ゴーシエはまた、同時にペイヤーに対していまい少し詳細にも立ち入りつつ、メインの議論への補完を行っている。

ゴーシエは、「自分が行ったコミットメント」、つまり何らかの「合意」を「遵守する」ことを可能にする「能力」として「信頼性(trustworthiness)」(176)の観点から、人の分類を行っている。まず、先の三分類で挙げた「利口的」人はこの「信頼性」を持たない人、(いままでに言う)「道徳的」人は「利口的だが信頼できる人」(176)と規定される。そして、後者の信頼性も完全ではないとして(176)、完全な信頼性を持つ人を端的に「信頼できる人」(178)として別に分類する。

「利口的だが信頼できる人」であっても、一旦合意した事項は、仮に秘密裏に違反してより大きな利益を得ることができるとしてもなお合意事項を遵守し続けるが、しかしそれはあくまで、合意状態そのものは非-合意状態よりも自分にとって有利であるという限りにおいてである。したがって、先に挙げた〈状況Ⅰ〉が〈状況Ⅱ〉にその後変化するような時は合意を破棄することになる。これに対して「信頼できる人」は、そういう場合でも最初に結ばれた合意をなお遵守し続ける。「道徳的」人間としてより妥当な規定は、このような「信頼できる人」ではなからうか。

では、このような「信頼できる人」は合理的であろうか。「信頼できる人」は、自分の不利になる状態であっても結果的にはそれを引き受けることも在るわけであるが、しかし他方逆に、単に「利口的ではあるが信頼できる」人がもちえない有利をもつとも考えられる。なぜなら、状況によっては、このような人へのみ可能な(別の、有利な)合意関係というものが在りうるからである。そうであるなら、このような人こそ(自己利害の最大化という点で)合理的であると言えなくもない。だがゴーシエによるなら、そうであるとしても、自己利害の最大化に繋がりを求めるためには、相手も「信頼できる人」である必要が在る。したがって、「互いに相手がこのような人であることを知っている信頼できる人々だけが、合理的にそのような合意に入り、またそこから利益を得ることができにす

ぎない。」(178)

ベイヤーの「道徳的観点」は厳密には、この「信頼できる人」の観点であると考えられる(178f.)。そしてベイヤーは更に、「道徳性よりも開明的な自己利害に従う方がより利益になるということも在りえる」ことを認める(178f.)。しかしベイヤーはそれでも基本的に、道徳的観点を採用する方が「理にかなっている(reasonable)」(cf. 19)とする。ここからするなら厳密には、道徳性とは「各人が、全員によって採用・遵守されるとき自分に有利であると最初に期待しうる原理体系である。そうであって、現実に各人に有利である体系ではない」(179)ということになる。しかしながらゴーシエによれば、「期待」はベイヤー自身認めるように〈実際〉ではない。「道徳的観点」の採用は、〈実際〉には有利にも不利にもなりうる。したがって、自己利害から出発する限り、反対の予想に基づいて〈開明的な自己利害に従うべし〉と同様の権利をもって主張できる。(cf. 18f.)

更にゴーシエによるなら、ベイヤーの「道徳的観点」はそれでもなお自分の有利を前提としている。したがって、初めから自分には不利になると予想できる合意は取り結ばないであろう。そういう「道徳的観点」をもつ人でも、一旦結ばれた合意は、その後その合意が自分には不利であるとわかってもなお遵守し続ける。その意味で「信頼できる人」ではある。しかし、そういう人が合意を取り結ぶ際の観点はやはり自分の有利に在る。「相互に有利」な合意を取り結ぶといっても、それはやはり自分の有利に繋がると期待されているからである。したがって、(予想違いによって)現実には「犠牲」がなされるとしても、それは一定の限界内に在る。ここにはまだ、日常的道徳の要素である「公正」が欠如している。(179)

このようにゴーシエは問題を必ずしも単純に処理していないのではあるが、そこから見て全体としての結論は同じである。明確にこう結ばれている。「道徳性を全員にとって有利な原理の体系として性格づけることは、“Why should I be moral?”という問いへの回答とはならない。」(180)これは、“Why be moral?”

問題への一般的見解とも大体においては一致するものである。しかしながら、これに対して後期のゴーシエは、道徳性をまさしくこの「有利な原理体系」として性格づけ、かつ自己利害の最大化を志向する合理性として根拠づけるのである。では一体どのような論証によってであるのか。

三 論証戦略の設定

他の人々との相互行為を含む一定の状況のなかで個人は、自分自身の利害あるいは有益の追求を、道徳性を性格づける公平性を表現する原理への合致へと制約する限りにおいてのみ、合理的に選択する。合理的に選択するためには、人は道徳的に選択しなければならない。……道徳性は、合的選択がもつ非-道徳的諸前提から来る合理的制約として生じえるのである。(4)

合理的人間は、自分自身の利害の最大限の充足を求めようとする。(7)

我々はこの二つの引用文から、初期同様に、自己利害追求の合理性からの道徳性の導出という戦略が、しかしここでは批判的検討の対象ではなく、まさしく自らの戦略として設定されているのを知ることができる。ゴーシエは、自己利害を最大限に充足させるという意味で合理的であるなら道徳的でなければならない、というかたちで“Why be moral?”問題に回答しようとするのである。しかも、その際明確に、合理性からの道徳性の導出の様々な試みが、(導出可能となるように)予め「合理性」を適格的に規定し、そのため導出そのものには成功するとしても「合理性」を何らかのかたちで既に「道徳的」に規定してしまっているという事態を強く意識して、合理性を〈認識論的に中立に〉¹⁾規定しようとする。もちろん純理論的に言うなら〈合理性=自己利害の最大化〉という規定も〈中立的〉でないと言いうるが、ゴーシエが「合理性の普遍主義的概念」(7)²⁾として退ける〈既に公平性を内含する規定〉と比べてこの規定は一応〈中立的〉であると了承しておいて構わないと考えられる。

更にゴーシエはこの「合理性」を、あくまで

「個人」にとっての合理性として考える。〈回答〉はあくまで「個人の立場」、しかも例えば「理想的観察者」や「公平な統治者」（という個人）ではなく、「交渉に実際に（actually）関わっている個人」（151, 266）の立場から成される。我々は、“Why should I be moral?”への回答として、これは有効な戦略設定であると考えている。

ゴーシエは、「道徳性」を「公平性」=「公正」をもって特徴づけている。これは初期においては、日常的道徳観念には本質的要素として含まれるとされながらも議論のメインからは外されていたものである。しかし、「公正」を「道徳性」の規定から外すことは不自然である。その意味でここでは、論点の自然化がなされていると言える。そしてそれは、根拠づけをより難しくするという意味で論点の尖锐化でもある。しかし他方、同じく日常的道徳観念の本質的要素とされていた「犠牲」については、これは広い概念であって最大のものとしては利他主義をも含意しうるが、そういうものまで含むものとしては「道徳性」の規定から外されているように見られる。但し、（他人の有利の方に向かうという場合の）「公正」は或る限界で「犠牲」を含むと言うことはできる³⁾。

¹⁾ [13]. 但し Campbell, R. は、ゴーシエも結局は〈中立性〉を破っていると批判している。

²⁾ ゴーシエは, Nagel, Th. と Hare にこれがみられるとしている(6)。

³⁾ 但し、初期に言う「公正」が利他主義に近く設定されているのに対して、ここではいわば〈自他に中立な「公正」〉の概念が採用されている。

四 「ミニマックス相対譲歩の原理」

ゴーシエは議論のゲーム理論的=合理的交渉理論的發展に定位して、先ず一般的に、——我々の議論に必要な限りで最大限に要約して紹介するが——「囚人のディレンマ」状況に即して、（「完全競争市場」の不在の下では）非協力的相互行為よりも協力的相互行為（co-operative interaction）の方が各人の効用（=利益）最大化に繋がることを論証する。そして、その協力のための「交渉（bargaining）」

の「公正」な妥結点という観点から、かつ、交渉の妥結は当事者達が互いに「譲歩」し合うところに達成されるものとしつつその譲歩の「公正」な在り方の原理として「ミニマックス相対譲歩の原理」¹⁾を提示する。

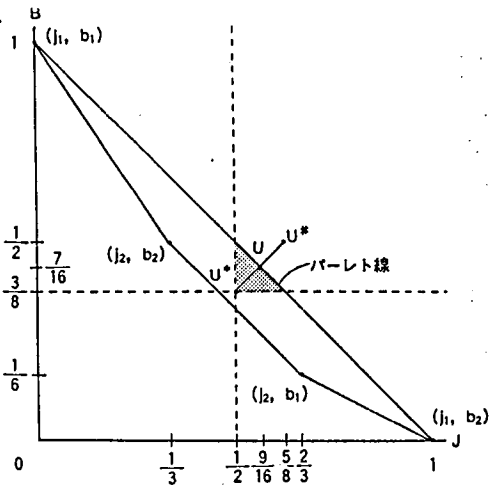
「交渉」は当事者達が「譲歩」し合うところに初めて妥結点を見出しうるのだが、ゴーシエは、「効用」の「個人間比較」の方法を採らない(127)。そうすると「譲歩の絶対量」は各交渉者の譲歩を関係づけるための基礎を提供できない(134)。しかし他方、関係づけられるのであれば各人の譲歩の折り合い、したがって交渉の妥結は達成されない。そこでこの原理は、或る人が、「交渉の初期状態」においてもっている効用を u^* 、交渉において要求する効用を u^* 、（相互）譲歩の「[期待される]結果(outcome)」としてもつ効用を u と表記するなら、 $[(u^* - u)/(u^* - u^*)]$ として表記される「相対的譲歩」に着目する。そして、各人のこの「相対的譲歩」量は個人間比較が可能であるが (cf. 139)、原理はこの「相対的譲歩」に即して、その最大値が最小になることを求める。交渉当事者各人の（相対的）譲歩量に相違が在るとして、当事者のなかで最も多く譲歩する者の譲歩量ができるだけ小さくなることが求められるのである。この「ミニマックス相対譲歩」状態の極限状態は、言うまでもなく全員の「相対的譲歩」量が等しい状態であるが、「大部分のケースにおいて、ミニマックス相対譲歩は等しい相対譲歩を結果することになる」(140)²⁾。

少しく遡って説明しつつ例示しよう。いま或る所で行われるパーティに Jane(J) と Brian(B) が招待されている。J はパーティに出たいと非常に強く思っているが、それ以上に B とは同席したくないと思っている。一方 B も非常に強くパーティに出たいと思ひ、そしてそれ以上に J に会いたいと思っている。等々。これをマトリックスで表すと

		B	
		go	stay
		(b ₁)	(b ₂)
	go(j ₁)	0,1	1,0
J			
	stay(j ₂)	2/3,1/6	1/3,1/2

と、それぞれの場合の効用が量的に示せるとする。——このような状況が在り、双方はそれぞれその効用を最大化すべくそれぞれ「(混合)戦略」を選択するとする。そして、Jが j_1 に $1/4$, j_2 に $3/4$ の確率を付与する戦略を採用し、Bが b_1 に $1/2$, b_2 に $1/2$ の確率を付与する戦略を採用するとき、それらから「期待される結果」³⁾ はそれぞれの効用が $(1/2, 3/8)$ となる点で「均衡」に達する。(67)

さてそうであるとして、この値がそれぞれ u^* の数値をなす。そして、 (j_1, b_1) (j_1, b_2) (j_2, b_1) (j_2, b_2) の値から成る四点を結ぶ領域内で、点 $(1/2, 3/8)$ より右上に当たる範囲が、協力によって期待できる諸結果の範囲となる。そのなかでJ, Bがそれぞれ取りうる最大値 $5/8, 1/2$ がそれぞれの u^* の値をなす。そうすると、いま両者の「相対的譲歩」の値が等しくなるとするとそれぞれの u の値 u_j, u_b は、 $(5/8 - u_j)/(5/8 - 1/2) = (1/2 - u_b)/(1/2 - 3/8)$ をこの範囲内で満たす最大値である $9/16, 7/16$ と定まってくる。[下図参照]



なお、確率をパーティに出る・出ないの時間配分であると解釈しつつ、協力して双方の出る・出ないの時間を決めたとときの期待効用をそれぞれ $9/16, 7/16$ とするその時間を考えるなら、一つの実行的値を導出できる。その値は、 $(j_1, b_1) = 7/16, (j_1, b_2) = 9/16$ である。つまりJが全時間出席し、Bが $7/16$ の割合で出席すれ

ばよいのである。(cf. 137)

¹⁾ 以下、単に「原理」と記す場合も在る。

²⁾ 但し、ゴーシエ自身記しているように、Roth, A. によれば「常にそうなるわけではない」(140)。というか、「等しい相対譲歩」を満たす「解」が同時に「パレート最適」——以下、「パレート最適」は単に「最適」とのみ記す——であるのは「二人ゲーム」のときに限られる。そして実は「ミニマックス相対譲歩の原理」は、この欠点を克服するために修正として提示されたものである。(cf. [7]-187ff., [18]-165.)

³⁾ 以下これを、ゴーシエ自身そうしているように、単に「結果」と記す場合も在る。

五 「ミニマックス相対譲歩の原理」の公正

さて、この「ミニマックス相対譲歩の原理」は、例えば、いわば主流派であるツォイテンナッシュ-ハーサニ理論における原理とは異なった結論を出す。(J-B) のケースの場合は結果として同じ結論を出す、常にそうなるわけではない (cf. 146ff.)。ゴーシエによれば、彼らの論理からは、「選ばれた結果は二人の者にそれぞれ u', v' の効用を、どの可能な点 (u, v) に関しても積 $(u' - u^*)(v' - v^*)$ を少なくとも積 $(u - u^*)(v - v^*)$ と同量にするように与えなければならない。……かくて合理的合意は、二人が〈協力による剰余 (co-operative surplus)〉においてもつそれぞれの〈効用の差〉[つまり協力によるそれぞれの効用増加分]の積を最大化することになる」(147)。そしてケースによっては「直観」(148) に反するような「結果」を導出する場合もある。これに対して、自分の「原理」は「直観 [日常道徳]」的に妥当な「結果」を導出するというわけだが、ゴーシエはしかし、より原理的にも自らの「原理」の「公正さ」を説いている。

すなわち「ミニマックス相対譲歩の原理」を提示した後、ゴーシエは直ちに主張する。

ミニマックス相対譲歩の原理は、合理的合意の基礎として働くだけでなく、また各人の行動に対する公平な制約の基礎としても働く。(150)

では、どのような意味においてか。ゴーシエは公平の問題を分配の問題として論じていく。そして、「各協力者が受け取る利益と、行なわれる貢献との比が、できるだけ全員について一定 (constant)、つまり同一である」(152)ことが必要であると主張する。

ゴーシエはまず、効用が財——以下これを例えば貨幣のように「移転可能 (transferable)」(152) な財と仮定する——の分け前「と直線 [一次] 関係に在る (linear with)」と仮定しつつ、[あるいは、効用は無視して財の分配だけが問題であるとしつつ、] 協力的相互行為 (「協同事業 (joint venture)」) によって産み出された財の量が分配の仕方から独立に常に一定であると仮定しつつ、当事者が二人である協同事業について次のように言う。

各人が貢献に比例したトータル・リターンを受け取るなら、協力による剰余の半額を受け取ることになる。二人の間でのリターンの分割は、彼らそれぞれの貢献を基礎にしてなされると想定しているので、このことは、協力による剰余の産出に等しく貢献していることを示す。 (152)

ここに出てくる三つの「貢献」のうち、第一 (貢献 X) は「トータルの貢献」(153) を、後二者 (貢献 Y) は、そのうちの「協力による剰余」(分だけ) の産出への各人の貢献を意味する。そしてゴーシエが言っているのは、両者間で貢献 X が異なるとして、トータル・リターンがそれぞれの貢献 X の額に比例するように分配されるならば、貢献 X の額が相違していても「剰余」分の分配は両者間で等しくなる、であるなら「剰余」そのものの産出への貢献 Y は同量であるとみなされなければならない、ということである。

ゴーシエは次のような例を用いて説明している。いま Abel (A) と Mabel (M) が、「投資のスケールに応じてリターンが直線的に増加する」、つまり投資額とリターン率とが直線関係に在るので、一人で投資するよりも協同で投資した方が有利であると分かって、それぞれが自分の資金をもちよって投資したとする。全体を 1 とし、それへの A の貢献分を r 、M の貢献分を $(1-r)$ とし、その 1 の投資に対するリ

ターン率を k 、仮に A が自分の資金で単独に投資した場合のリターン率を c であると仮定する。そうすると、仮に A が自分の資金を単独で投資した場合のリターン額は cr 、仮に M が自分の資金を単独で投資した場合のリターン率は $[(k-2kr+cr)/(1-r)]$ 、したがってそのときのリターン額は $(k-2kr+cr)$ である (141)。当然協同投資に対するリターン額は k であるが、これは次のように分配されることになる。まず「協力による剰余」が、 $[k-cr-(k-2kr+cr)]=(2kr-2cr)$ と定まる。そして k は貢献額に比例して分配されるので A の分配額は kr 、M の分配額は $[k(1-r)]$ と定まる。そして同時に「剰余」からの A の取り分は $(kr-cr)$ 、M の取り分は $[k(1-r)-(k-2kr+cr)]=(kr-cr)$ と、両者同額に定まってくる (152)。

これは、分配に関する主張としては平等主義的であると言える。貢献 X の多少に関わらず、「剰余」分は等しく分配するということになるからである。しかしながら他方、自身驚くべきことだと言うが、「協力に関するこの平等主義的見解は、トータル・リターンはトータルの貢献額に比例するという理にかなった主張と完全に両立することが証示されるのである」(153)。

しかしながら、上の仮定が当てはまらない場合はどうするのか。ここでは各人の効用は (分配される) 財と「直線関係」にない。また、分配の仕方が「剰余」の量に影響を及ぼす。この場合公平な分配はどのように可能なのか。

ゴーシエはここで、「協力による剰余の公正あるいは公平な分配が、各人が受け取る利益を彼らが為す貢献に関係づけるのであるなら、剰余に関する各人の公正な分け前は、分け前を要求に比例させることによって規定される」(154) として、「ミニマックス相対譲歩の原理」を提示したときに使用した「要求」に再度着目する。そして先の表示法で $[(u-u^*)/(u^*-u^*)]$ と表せる「相対的受益」という概念に即して、最小の相対受益額が最大になる、極限的には各人の相対的受益額が等しくなるべきであると説き、これを「公正な交渉の原理」(154) と呼びつつ次のように主張する。

協力による剰余の公正あるいは公平な分配は——したがって、協力的相互行為のた

めの協同戦略の公正あるいは公平な選択は——、マキシミン相対受益の原理と一致しなければならない。(155)

この原理に従う場合も、いま二人の間で「相対受益」額が等量であるべきであるとして、効用の値が（客観的）財の値と「直線関係に在る」なら、両者間の〈 u^* に対応する財の額〉の比は両者間の〈 u に対応する財の額〉の比と同一である。また、〈各人の増加した効用〉($u - u^*$)に対応する〈「剰余」分の財のそれぞれの分配量〉は同額となる。先の〈Abel - Mabel〉の例で説明すると以下ようになる。A, M は両者とも（可能な）最大限のリターン額を「要求」するわけであるが、A の要求額は $[k - (k - 2kr + cr)] = (2kr - cr)$ 、M の要求額は $(k - cr)$ である。そして、A のリターン額を x で表すなら、彼の「相対受益」額は $\{(x - cr) / [(2kr - cr) - cr]\}$ 、同様に M の「相対受益」額は、彼のリターン額が $(k - x)$ であるので、 $\{[(k - x) - (k - 2kr + cr)] / [(k - cr) - (k - 2kr + cr)]\}$ である。そして両者の「相対受益」額が等しいとすると、 $x = kr$ となる。つまり A のリターン額は [全リターン額 $\times (r/1)$]、 $(k - kr)$ である M のリターン額は [全リターン額 $\times (1 - r)/1$] で、投資額に比例した額になっている。また、「剰余」からの分配額は、それぞれ $(kr - cr)$ で $(2kr - 2cr)$ の半額ずつで同額になっている。

そしてゴーシエによれば、相対受益額+相対譲歩額は常にイコール1であるので(155)、この「マキシミン相対受益の原理」は「ミニマックス相対譲歩の原理」から、そのいわば別表現として自動的に導出可能である。したがって逆に、「ミニマックス相対譲歩の原理」はそれ自身同時に「公正」を保証する原理でもあるのである。

六 「交渉の初期状態」の、あるいは「自然状態」の公正

五では協力を規定すべき「ミニマックス相対譲歩の原理」の公正さの主張をみてきたが、しかしながらゴーシエによれば、「我々は、協力的実践の展開 (operation) をその条件から区

別することができる」(118. cf. 14)。そして、五でみてきたのは、この「展開」の公正に関してだけである。「原理」が規定するのは「交渉の過程」だけであり、したがって「公正」の検討も「この過程」に関してだけであった。ここではまだ、「交渉の初期状態」は所与のものとしてされていた。だが、「交渉過程の公正は初期状態のうちにあるべき不公平を正しはしない。実際、過程が公正であっても、初期状態に不公平が存在するなら、それはその不公平を選ばれる協同戦略へ単純に移転するだけであろう。」(151) 更に、「交渉の初期状態を公平にする条件が検討さ」なければならない。

四でみたように交渉は「初期状態」における各人の効用を出発点として始まるのであるが、厳密には出発点は、「自然状態」における非-協力的相互行為（「自然的相互行為」）が各人にもたらす「結果」（の効用）のことである。問題はむしろ、この「自然状態」がいかなるとき「公正」か、である。

ゴーシエは次のように言う。

[他人を] 利用しないこと (not taking advantage) が、結果が交渉のための初期状態を与える限りで自然的相互行為が満たすべき理にかなった公正な制約である。(201)

我々は、利用しないことを、ただ乗り (free-rider)、寄生者 (parasite) を排除することと理解する。(201)

「ただ乗り (free-ridership)」「寄生 (parasitism)」の不在として「公正」が考えられるわけであるが、前者は「コストの全部あるいは一部を支払うことなしに利益を獲得する」こと、後者は「利益の獲得において、他の誰かにコストの全部あるいは一部を押し付ける (displace)」ことである(96)。

ゴーシエは、この「ただ乗り」「寄生」の問題を「ロック的但し書き (Lockean proviso)」の問題として考えていく。ロックはその財産論において、(狭義の) 所有に関して「ひとたび労働がつけ加えられたものに対しては、彼以外のだれも権利をもつことができない」としつつ、「少なくとも（自然の恵みが）共有物として他人にも十分に、そして同じようにたっぷりと残

されている場合には」としてそれに制約を加えたが¹⁾、ノジックがそれを「ロック的但し書き」と名付けつつ、「他の人々の状況を悪化させないことを確保する」ものとして解釈している²⁾。ゴースエはこのノジックに対して、それは「強すぎる」として、これを修正して「自分自身の状態の悪化を回避するのに必要な場合を除いて、他人の状況の悪化を禁止する」(203)という制約を採用する。そして、これを自らの「但し書き」として次のように言う³⁾。

自然的相互行為に対する但し書きより強い制約はただ乗りを許してしまう。但し書きより弱い制約は寄生を許してしまう。

(206)

「但し書き」によって「他人の利用」が排除され、初期状態における「公正」が確保されると主張するのである。また逆に見ると、——ゴースエは、基本的にはロック、ノジックの線で考えているが——、この制限＝「制約」の下で獲得されたもの（および獲得されうるであろうもの）が「権利」を成し(208)、それが、「最初の所有物（endowment）として社会の交渉テーブルにもちださ」れるのである(227)。

しかしながら、ゴースエは更に言う。

……このようにして利用は為されなくなる。しかし平等はまだ保証されていない。

……但し書きは相互行為に対する公平な制約であるか。

(217)

ゴースエは、「但し書き」によって「他人の利用」の排除という〈形式的公正〉がまず確保されたが、それは更に、「平等」という〈実質的公正〉をも保証するか、と問うのである。

「但し書き」のポイントは、ゴースエによるなら、「改善することと悪化させること」である。しかし、まさにこの点に関して、それは「平等化」[「人々の」欲求の充足]については「何も語っていない」、「富んだ者と貧しい者」との問題はどうなるのか、という異論が予想される(218)。このような異論を意識しつつゴースエはしかしここでは、そうした「不平等」への配慮を「要求することは、再びただ乗りを許すこと、あるいは、寄生者を歓迎することの要求として、公正ではない」(219)、「但し書きによって許される不平等は不公平性を何も示さな

い」(217)と主張する。その際、特にロールズが取り上げられ(219ff.)、いわゆる「才能のブーリング論」が批判される。

しかし同時にゴースエは、上の「但し書き」による制約に加えて更に「ミニマックス相対譲歩の原理」による制約が必要である——したがって「権利」(の尊重)だけでは不十分である——と言う。しかしながら、この「二つのレヴェルの制約」(223)相互の関係は不分明である。223ではこう言われる。

[権利だけで十分であると想定する]彼らは、但し書きを遵守する人々が、常に完全な競争の諸条件の下で他の人々と相互行為をしているのであるならば、正当である。……市場は〈道徳から自由な領域〉である。しかし、我々の相互行為につきまとう外部性が、権利は必要ではあるが道徳的にみて不十分であるということを我々に認識させる。

(223)

「完全競争市場」においては「均衡と最適との一致」が保証される(83)。そこにおける「結果」は「公正」である (cf. 95ff.)。したがって、更なる「制約」は必要ない。だがゴースエによるなら、現実の市場はこのようなものではない、つまり「失敗」しているので、そこに「道徳」という「制約」が必要になってくる (cf. 113)。

では、その失敗はどこに起因するのか。ゴースエはこれについて一方では、「市場」がかかる市場であるための「初期条件」の不足＝「但し書き」の遵守の不成立にその原因を求めている (cf. 95)。しかしながら「原理」は、このような原因に起因する「失敗」の克服のためのものではない。そうであるとする「原理」は「但し書き」遵守の不成立下での「初期状態」に対していわば矯正的に関わってくることになるが、このことは本章第一段落で確認したゴースエ自身の考え方、二つの制約が共に遵守されて初めて「公正」が実現されるという考え方と矛盾するからである。もちろん前段落の「公正」とここでの「公正」とが別のものであれば矛盾ではなくなるが、しかし他方その場合、「原理」は「完全競争市場」に対しても矯正的に関わってくることになる。それはゴースエの認めるところではない(と一応言える)。

しかしゴーシエは他方、「市場の失敗」の別の原因をも語っている。逆に言って、市場が「完全競争市場」であるための（「初期条件」とは）別の諸条件をも語っている。上の引用文中の「外部性」が不在であることはその一つであるが、ゴーシエは市場の「展開（operation）」（94）（の「公正」）の「前提」（90）として、これを「結果」が「最適」であるための要件としつつ（cf. 89）、それに加えて、「結果」が「均衡」結果であるための（「確実性下」での）行為の「自由」挙げている（cf. 89f.）¹⁾。

「初期条件」充足下であっても「市場」は、この条件の不充足下では「不公正」な結果を帰結する、つまり「失敗」しえるのである。そして「原理」は、この限りでの「失敗」を「克服」（96）するものなのである。

¹⁾ [20]（邦訳）-209。

²⁾ [24]-175.（邦訳）-295。

³⁾ 但し16では別の意味をもつ表現もなされている。

⁴⁾ この「自由」あるいは「強制」、「外部性の不在」あるいは「外部性」の存在は、「初期状態」についても、「但し書き」がそれぞれ「強制」「外部性」を排除すると議論されている。したがって、ゴーシエの「初期状態」論に混乱が見られると理解することもできるのであるが、我々は「二つのレベルの制約」という考え方を重視して、いわば（社会状態）における「強制」「外部性」の存在が語られており、そしてその（「市場」を「失敗」に導く）影響を「道徳」が「克服」と主張されている、と理解する。

七 平等あるいはゴーシエ的「格差原理」

さてそうすると、「権利」=「但し書き」だけでは不十分であるという言明は、平等の配慮へと進むためのものではなかったことになる。しかしそれでは、ゴーシエは「公正」を十分取り入れていないと思われるであろう。特にロールズの立場からするなら、間違いなくそう見える。しかしながらゴーシエは「合意による道徳」第八章で再びロールズを問題とし、その「[[辞書的] 格差原理」の導出や、「原理」と一体にな

っている「自然的才能」の扱いは批判しつつ（245-254）、しかし結論としては「格差原理」的公正を、つまり「[[実質的] 平等」を合意するような、いわば〈実質的公正〉を説いている（262-265）、と我々は解釈する。

ロールズは、才能のある人に格差が許されるのは、その能力の発揮の結果として最不遇の人々の状態の改善に繋がるからである、としている。——これに対してゴーシエは、先ずは次のように批判を加える。ロールズにおいて「格差」=「[[特別な]報酬」が認められているのは、才能ある者をして社会への貢献へと働か（せ続け）しめる「インセンティブ」としてである。その者の「貢献に基づく権原の承認」としてではない（248）。「我々の自然は社会から離れては単なる可能性にすぎない」（249）、それを現実化するのには社会であるとして、「社会的生産への個人の貢献という観念そのもの」が否定されている（248）。さてこのことは、ロールズが功利主義をそうだと批判したまさしくその誤りを犯していることを示している。つまり彼は「個人の同一性」を無視しているのである。逆に「同一性」を尊重するなら、各自の「自然的才能」がその者のまさしく「同一性」を構成するとみなさねばならない。そして、そうであるなら、才能ある者はその「貢献」によって「報酬」への「権原」を有するとしなければならない。したがって、（インセンティブに十分なもの以上の）「報酬」を与えないで、その分を例えば福祉として別の者に分配するならば、「ただ乗り・寄生」を許すことになる。「格差原理」はその意味で不公正を内含しているのである。

しかしながらゴーシエは262-265で、現実の社会においては貢献とリターンとは個々の特殊な社会構造によってそれぞれに規定されているという事態を直視する。ゴーシエによるなら、例えば「女性には抑圧されている能力を男性には現実化を求める特殊な社会構造」（263）には、そこでも「リターンは貢献と比例」関係に在りうるが^{*)}、しかしそうであっても「不公正」が存在すると言わざるをえない。それは、女性が能力を現実化して社会に貢献し、それに応じてリターンを獲得することが妨げられているからである。ゴーシエはこの事態を批判して、仮に

社会が或る者にとって自分の能力の現実化に最も適合であるような社会構造であるとして、そのなかで可能な貢献というものを考えよ、と主張する。そして、いかなる「社会構造」を選択するかという観点から、この「可能的貢献」をリターンに関係づけるべく、その「尺度」として「社会的相互行為を通じて実現される剰余に対してなされるであろう要求」を措定し、「この要求」に基づいて、「剰余」の分配ができる限り等しくなる「社会構造」を一つの理想として主張する。あるいは、よりテキストに即して言うと、いま自分がいかなる「能力」をもっているかについて無知であると仮定すると、いかなる「社会構造」が自分に有利であるか分からないので、そのような〈無知の人〉＝「理想的行為者」は、「剰余」が等しく分配される「社会構造」を選ぶであろう、と述べている(264)。これは、一段高次に「社会構造」の選択に関して述べられたものであるが、ゴーシエ自身言うように、「社会を単一の協力的計画」とみた場合の「ミニマックス相対譲歩の原理」の選択と同じことになる。ゴーシエ自身はここで、ロールズの「原初状態」からしても「ミニマックス相対譲歩の原理」が選択されることになる、という趣旨で議論しているのだが、我々はそのに含まれる規範的含意に注目したわけである。

さてそうするとして、この主張は、別の「公正」概念——前段落中の「不公正」はこれに当たる——、換言するなら〈実質的公正〉概念を前提している、と言えるのではなからうか。そして、この拡大された公正概念は、単に〈理想〉の主張においてだけではなく、すでに「ミニマックス相対譲歩の原理」のうちにも取り込まれていると言えるのではなからうか。先に、「市場の失敗」の克服として「道徳」が、つまり「協力」の「原理」が語られているのを確認したが、その「原理」がゴーシエの言う「原理」＝「ミニマックス相対譲歩の原理」である必然性はない。別の「原理」であっても差し支えない。実際、協力的交渉の「解(決)」としてナッシュのを含めて多くのものが提示されている。ゴーシエの「原理」はそのなかであって一つの「解」を与えるものにすぎない。そして我々の解釈によるなら、この〈一つ〉への限定

は〈実質的公正〉への配慮によって規定されているのである。

そうすると、「ミニマックス相対譲歩の原理」は「完全競争市場」に対しても、つまり〈成功している市場〉に対しても一定の「補完」を行うことになる。六で〈と一応言える〉と限定を付けたのはこのためであるが、ゴーシエは実際270f.では、「純粋な市場における不平等は不公正を示してはいない」と述べた後、次のようにも述べている。

〔「ミニマックス相対譲歩の原理」に従う〕協力は生産物に関して、市場が行うのよりもっと平等な配分を結果する。なぜなら……協力による剰余の産出において様々な諸個人が等しい貢献を行うからである。この剰余が単一の移転可能な善をなしているときは、協力者達はこの剰余の産出に等しく貢献しているのであり、したがって等しい分配への権原をもつのである。

ゴーシエはここで「等しい貢献を行う」と述べているが、正しくは〈等しい貢献を行っている」とみなすべきである〉である。それゆえ、これは一つの規範的言明なのであるが、しかし厳密には、152では「各人が貢献に比例したトータル・リターンを受け取る」ということからの帰結として提示されている(252頁参照)ので、この「各人が貢献に比例したトータル・リターンを受け取る」ということが基本的な規範的言明であるともみなしうる。そして、これに対してゴーシエは自身異論を紹介しているが、この基本規範は究極的にはゴーシエ自身の「直観」に由来するものとみるべきものである。しかし我々はここでは単に、一つの、〈実質的公正〉に配慮した、かつ日常的道徳観からみても妥当な道徳の提示として了解しておきたい。

五で「相対受益」額が同額なることをみたが、我々はまた〈可能的貢献〉のアイデアにその根拠が在ると解釈することもできると考える。先程の〈Abel - Mabel〉の例に更なる仮定を加えて、 $r=0.6$ ($(1-r)=0.4$) とし、この相違はAが男性で、Mが女性であることから帰結しており、更にそれは、社会が男性優位の社会であることから結果しているとする。そして例えば $k=1.1$, $c=1.06$ とすると、「ミニマックス

「相対譲歩の原理」に従うなら、この場合でも「剰余」からの分配はそれぞれ0.048で同額になるのだが、この同額であるということは、社会が女性優位の社会であれば逆に(1-r)が例えば0.6でありえたであろうという可能性に根拠をもつものであるとみなすことができるのである。

最後に、先の①の箇所であるが、したがってこの「比例」は別の意味のものでなければならぬ。「貢献とリターンとの比例」といっても様々なパターンが可能である。例えば、五で言う〈貢献X〉に「剰余」分配が比例するというパターンも考えられる。(上の例で言うと、「剰余」からの分配は、この場合は $A=0.0576$ 、 $M=0.0384$ である。)なぜなら、〈貢献X〉は場合によっては例えば〈投資額〉のかたちで目に見えるものであるのに対して、〈貢献Y〉は、単に不可視であるというだけでなく、更に想定上のもの、しかも或る意味では〈貢献X〉の或る部分をダブル・カウントしたものである——したがって〈貢献Y〉は或る意味ではゼロである——からである。

以上で、ゴースエは「ミニマックス相対譲歩の原理」および「但し書き」の考えでもって特に「公正」に関して日常的道徳観に近いかたちで「道徳」を提示していることが確認できた。しかしながら、次に進むにあたって我々は論点の(再構成的)整理を行わなければならない。というのは、我々は「原理」を〈実質的公正〉を含意するものと解釈したからである。——予め以下に見ていくことの一部をここで提示することになるが、ゴースエの議論においてこの〈含意〉は実は関わってきていない。それは、あるいは我々の解釈の不適切を示しているのかもしれないが、しかし他方我々の解釈を前提とするなら、ゴースエの議論における首尾一貫性の欠如を意味することになる。つまり、以下ゴースエによる〈道徳の合理性〉の論証を見ていくのだが、それはいわば(一定の限定内での)〈道徳一般〉(換言すれば「公正」一般)の合理性の論証であって、必ずしも〈(上の)〈実質的公正〉を含む「原理」によって規定された道徳〉の合理性の論証とはなっていない。実際、

以下のゴースエの論証は、彼の言う「道徳」だけではなく、何らかの「公正」(「非生産的移転」の不在、「貢献とリターンとの比例」)を含む「道徳」には等しく妥当するものになっている。しかしまた我々は、仮にそうであってもその論証(「原理」の合理性の証示というかたちを採った〈道徳一般〉の合理性の論証)は十分意味をもつと考える。そもそも我々の問いは「なぜ道徳的か」であって、その「道徳」を更に厳密にゴースエの言う「道徳」として問題とすることを求めているからである。

このように以下の議論の流れを整理づけるとして、次に進みたい。——ゴースエは一般的に「契約論」的枠組みのなかで(9)、功用最大化的行為の合理的制約を、人々間の「交渉」を通じて成立する「合意」に即して考える。「合意による道徳」(8)と言われる所以であるが、すなわち「合意」がこの「原理」「但し書き」の制約に服している状態が「道徳性」なのである。しかし厳密には、これ加えて、人がそうした「合意」を「遵守」することもまた「道徳性」の内容とされている。そして、これもまた日常的道徳観に極めて近いものであると言える。

さて、「道徳性」がそのように把握されているとして、我々の本題は、そういう「道徳性」の正当化である。“Why be moral?”の問いに対して回答を与えることである。「合意としての道徳」のメイン・テーマもそちらの方に在る。

八 「合理性」問題の設定

では、ゴースエはいかなるかたちで回答を与えるのか。すでに予示してあるように、回答は〈合理的であるならば道徳的でなければならない〉というものだが、いま厳密に言うなら、〈個人が自らの効用の最大化を求めるなら、公正な「初期状態」の下で互いに「協力」的に「合意」を取り結び、かつそれを「遵守」するという意味で「道徳的」でなければならない〉というものである。では、どのようなかたちの「合意」を取り結ぶことが「合理的」であり、また、どのような意味でその「合意」および「遵守」は合理的なのか。ゴースエによるなら問題は二つに分かれる。

戦略の〔予期される〕結果あるいは組で合意 (agree on) すべきであるとして、いかなる条件の下で合意は合理的であるのか。これが第一の問題である。これは、協力の内的合理性と呼ぶもの、協力的選択を行う合理的仕方に関わる。

戦略の結果あるいは組に合意 (agree to) し、その合意に則って行為することは、いかなる条件の下で合理的であるか。これが第二の問題である。これは、協力の外的合理性に関わる。非-協力的によりも協力的に行為する方が合理的であるのはいかなるときであるのかを我々は示さなければならない。(118)

第一問題は、〈「ミニマックス相対譲歩の原理」を採用するときである〉が回答となるが、我々の議論からみるなら問いのかたちは、この「原理」に従うことはいかなる意味で合理的なのか、ということに在る。第二問題はそれ自身三つに分かれる。第一問題への回答として、少しく厳密に別様に言うなら、「原理」が各「事前的 (ex ante) 合意」を支配する(14)、つまり「合意」の仕方を合理的に規定するのは「原理」であることが示されるのだが、再び我々の議論の観点から変形して言う第二問題では第一に、そもそもいかなる意味で「協力」の方が「非-協力」より合理的なのか、第二に、更に「交渉の初期状態」が一定の要件を満たさなければならない (cf. 15) として、その要件を成す「但し書き」を受け容れることはいかなる意味で合理的かが、そして第三に、「原理」に従った「合意」を人々は何故「事後的に (ex post)」に (も) 受け容れる、つまり「遵守 (compliance)」するのか (cf. 10. 14)、換言して、そこにはいかなる合理性が在るのかが、問われなければならない。

九 「ミニマックス相対譲歩の原理」の合理性(1)

一般に非-協力的戦略よりも協力的戦略を選択した方が個人にとっても有利であるということ先ずは「自明」として前提しつつ (118) ゴーシエは、「ミニマックス相対譲歩の原理」を提示した箇所である【合意による道徳】第五

章で、同時に上の第一問題への回答を試みている。

先ず、改めて次のように問われる。

〈合意するならば、各人の行為を規定する協同戦略によってもたらされうる一つの結果〉で人々が合意すべきであるわけである。〔では〕彼らの合意はいかなる条件の下で合理的であるか。(122)

しかしながらゴーシエは、広く「協力関数に到達するために提案される三通りの仕方」の検討から始める。(122)

我々も認めたことだがゴーシエによるなら、「個人の選択が合理的であるのは、それが功用最大化である限りにおいてである。〔では〕合意あるいは協力的選択に関して、功用最大化に相当するものが存在するであろうか。」(122) — そういう「相当物」が自発的なものであるべきであるとするなら、それは「各人の選好を等しく反映しなければならない」(122)と言える。そうすると、先ず「協力者の個々の選好序列から一つの社会的選好序列を導出し、次いでその「社会的選好の尺度 (指標 measure) を規定し」て、「この尺度の最大化と協力的選択を等置する」(123)という「社会的選択理論」の行き方が考えられる。ゴーシエによるなら、アローの異論が引掛かってくるが、適当な修正を施すことによってそれはかわすことができる。しかしこの行き方は、「〔複数の〕最適結果〔が存在する場合、そ〕の全てを合理的に無差別に扱うことになる」(125)。結局どれにするかの更なる決定が外部から、あるいは「くじ」によってなされることになるが、それは、自己利害を追求する諸個人が合意を形成していくという「実際のダイナミックな」(125)場面を反映していない。

功利主義はこれに対して、「個人の効用の間人格的に比較可能な尺度」を主張することによって、複数の諸結果から一つを、つまり一意的にトータルが最大になるものを選択できる(126)。しかしながらゴーシエによればこの行き方も、仮に個人効用間の比較可能性を認めるとしても問題をもっている。なぜなら功利主義は、この点では「社会的選択理論」と同様に、「人々の間の合意の過程を無視している」(127)

からである。人々は、結果の選択に関して「受容者」に留まる。

これらに対して「合理的交渉の理論」は、実際の合意形成過程の在り様を反映している。「交渉」という性格づけそのものがすでにそのことを表している。したがってゴーシエはこの行き方を採用するわけであるが、「合理的交渉の理論」といっても、更にそのうちで様々な理論が在り、我々もすでにその「原理」を見たようにゴーシエ自身も「我々自身の理論」(130)として彼独自の理論を提示している。上の二つの行き方に比べて一般的に「合理的交渉の理論」の方が優れているとして、ここでの問題は、なぜ彼の理論を採用した方が他の場合に比べてより合理的になるか、ということである。五で見たように、主流派のものに比べて彼のものの方がより道徳的であるとは言いうる。しかし、問題は「合理性」である。問題のポイントはやはり「要求」に関わる。ゴーシエによるなら主流派の考え方では「要求量は恣意的なものとして扱われている」(148)。そのため、そこでも交渉は当然、要求-譲歩-妥結の過程として扱われているが、それは繰り返される要求-譲歩-……の過程として捉えられ、そして妥結は要求・譲歩から「独立」に結果する。こういう捉え方では交渉の過程は「ダミー(dummy)」となってしまうことになる。それは、「交渉の本質」を捉え損なっていることを意味する。これに対して、「我々の理論」は「実際に交渉している合理的人間を表現している」(150)。

このようにゴーシエは、他の諸理論を批判して自らの理論の合理性を主張しているが、しかしながらそれは、我々の、そしてゴーシエ自身の問いに対する回答とはなっていない。ここで示されているのは、「ミニマックス相対譲歩の原理」の、記述として妥当であるという意味でのいわば理論的合理性である。しかし、求められているのは実践的合理性である。では「我々自身の理論」の実践的合理性はどのように証示されるのか。

十 「制約された最大化者」

しかしながらゴーシエは、この実践的合理性

の問題を「第二の問題」と一つにしてかなり錯綜したかたちで論じている。『合意による道徳』第六・七章で実践的合理性の諸問題が全般的に論じられているが、我々はそれを再構成しつつ見ていきたい。

ゴーシエは、ホッブスが言う「愚か者(Foole)」の以下の主張に反論するというかたちで議論を始める。

各人の生活の維持と満足とはその人自身の配慮に任されている。したがって、各人がそれに役だつと考えることを行ってならない理由はない。だから契約(Covenants)を結ぶも結ばぬも、守るも守らぬも、それがその人の利益につながることであるなら、それは理性に反することではない。¹⁾

これに対してホッブスは、ゴーシエによれば、解釈にもよるが次のように二つの仕方では反論しているとみなせる。第一は、選択の合理性は期待に依存するものであって、実際の結果にはではない、ということ。「愚か者」に思い出させる、という仕方である。しかし、重要なのは第二の仕方である、それは次のようなものである。

契約を破る傾向をもった人は、合理的で、かつ自分の[その]傾向に気づいている人々によって協力的計画への参加者と認められることができない。したがって、このような人は、協力する人々には手に入る利益を獲得することを合理的には期待できない。たとえ契約の個々の違反が彼に利益を与えることがあっても、彼をそのような違反へと導く傾向はそうではない。(162)

ゴーシエは基本的に反論の第二の仕方を受け入れるのだが、しかし前提つきである。ゴーシエによるなら、「愚か者」に対してこの回答が十分有効であるためには、「理性と利益との直接的な結合」(162)を破棄しなければならない。そしてその場合は、「契約を履行する傾向をもつことが自分の利益になるならば、たとえその履行が直接には自分の利益にならないとしても履行することが合理的である」と言うことになるが、「ホッブスは決してそう言わない」(162)。であるがゆえに彼は後には自分の「合理性概念」を修正して、「主権者の正しい理性」をも語るのである。しかしまたホッブスは、利

己主義的人間観のゆえに、この「理性」を人間に「内在化」させえなかった。したがって結局、(外在的ないわゆる) 政治主権による「強制」をもって契約の遵守を保証することになるのである(163)。

ゴースエはこの「政治的解決」に対して——コストの点で最善ではないとして (cf. 164)、またアダム・スミスの「市場」的解決に対して、「外部性」の現実からすれば非現実的であると批判しつつ(164)——「道徳的」解決を主張する(163)。しかし、その基本的着想はホブスの第二の回答から与えられる。主張のポイントは、「愚か者」を(自己利害の)「直線的最大化者 (straightforward maximizer)」として、それに「制約された最大化者 (constrained m.)」の概念を対置することである。前者は、まさしく「直線的に」、したがっていかなる制約をも配慮せず自己の利害の最大化を志向する人である。有利であるなら合意(事項)を破ることもなる。後者は、自己利害=自分の効用の最大化の行為に一定の制約——この制約がすなわち「道徳」である——を課す者のことである。したがって一旦結ばれた合意は、たとえその後それが不利になるとしても遵守する (cf. 15)。しかし他方、あらゆる制約を課すのではない。そうであるなら、その者は合理的でない (cf. 167)。基本的には、やはり自己の利害の最大化を志向する。

ゴースエは次のように定義している。

直線的最大化者は、相互行為の相手が戦略をもつとの前提の上で、自分の効用の最大化を求める人である。他方、制約された最大化者は或る状況の下では、相互行為の相手が戦略をもつとの前提ではなく、効用をもつとの前提の上で、自分の効用の最大化を求める人である。(167)

これは説明を要するが、ゴースエによるならこういうことである。「直線的最大化者」(以下 SM と略記)は、他の人々によって選択される戦略を前提にして、その「個人的戦略」において自分の効用を最大化しようとする。これに対して「制約された最大化者」(以下 CM と略記)は、相手もまた自分と同じ CM であるとき、その相手との「協同」の「戦略」において、「こ

の戦略に則って行為する各人にその状況のなかで与えられる効用)と両立可能な最大限の効用を与える」(167)結果、しかし厳密に言うならくそのように「最適」かつ「公正」な結果を実現しようとする。換言するなら CM とは「ミニマックス相対譲歩の原理」を制約として自分の効用の最大化を志向する人である。

しかしながらゴースエはなお厳密を期して、更に説明を加え、要点を三つ挙げる。

第一：CM は一定の条件の下で行為するよう傾向づけられているが、そのことによって CM は、合理的交渉によって指令されるであろう単一の協同戦略にだけでなく、……自分に利益を与えてくれるどの協同戦略にも則って行為する。(168)

第二：CM は、全員が協同戦略に則って行為するならばく大体において最適かつ公正)な結果を生じるであろうときはいつでも協同戦略に自分の行為を基づける、というふうにはしない。CM は協力への傾向をもつが、それは条件付きのものである。つまり、協力から自分に得られると期待できる効用を、誰も協力的でない場合に自分に期待できる効用と比較して、前者の方が後者より大きいとき協力するというふうに向傾向づけられているのである。したがって CM は、他の……人々が協力的に行為するであろう尤度 (likelihood) を評価し、そして、く全員が協力的であるとき自分に期待できる効用)ではなくて、協力的である人の度合い (degree) の評価を前提として、く更に自分が協力的となった場合に期待できる効用)を計算しなければならない。この後者の効用値が、全員の非-協力から自分に期待できるであろう効用値を上回るときだけ、CM の制約への条件付き傾向は実際に表現されて協力的協同戦略に自分の行為を基づかせる決定に至るのである。だから CM は、SM であると思われる人に対しては、……搾取さ (exploit) れることを避けるために自らも SM として振る舞う。

(168f.)

第三：CM は、単に他の人よりも長期的な観点を採って、直接的な利益を犠牲にし

て……他の人々によって信頼されることによって与えられる長期的な利益を求める人のことではない。このような人は本当の (real) 制約を示さない。CM は、<どのよう
に自分の効用を最大化するかについてより効果的に推論する>のではない。それと別の仕方で推論する。……CM は、(i) 全員が協同戦略に則って行為した場合結果が <大体において公正かつ最適> であるか否かを、(ii) 自分がそのように行為した場合現実的に期待できる結果が、全員の非 - 協力時よりも多くの効用を自分に与えるか否かを考慮する。この条件の両方が満たされるとき、CM は自分の行為を協同戦略に基づける。 (169f.)

¹¹ [16](邦訳)-173。

十一 「制約された最大化」の合理性

このような CM に対して SM も、場合によっては「協同戦略」を選択するが (cf. 166)、その場合でも上の条件の(ii)だけが考慮の対象である。(因に SM はその際、「長期的」観点をも採用する(170)。)しかしそれは、いわば「協同戦略」選択の本来の趣旨に反することであって、SM の戦略の基本はあくまで「個人戦略」に在る。この CM、SM は共に自らを合理的であると考える。どちらが本当に合理的なのか。(cf. 170)

初期の議論と関連づけるなら、SM は「利口」な人、CM は「道徳的」な人である。そして、そこでは「道徳的」な人の方が「利口」の人より合理的であるとは論証できないとされたわけであるが、ゴーシエはここでその論証を与えようとするのである。論証は <SM、CM がそれぞれ自分の方が合理的であるとする論証> に対するメタ・論証のかたちをとる。

或る者が自分に、全員が個人的戦略を選択するとき期待できる効用を u 、全員が協同戦略を選択するとき期待できる効用を u' 、自分だけは個人的戦略を選択し、他の全員が協同戦略を選択するとき期待できる効用を u'' とし——当然 $u < u' < u''$ である——、他の人々が協同戦略を採る確率を p ——もちろん $0 < p < 1$ である

——とする。

SM は次のように論証する：自分(SM)に「期待できる総効用」は $[pu'' + (1-p)u]$ である。CM に期待できる総効用は $[pu' + (1-p)u]$ である。しかるに、 $u'' > u'$ なので p が何であっても、前者 > 後者である。したがって、SM である方が合理的である。(171f.)

これに対して CM は次のように論証する：仮に自分が SM であるとするなら、他者も私に対して SM として個人的戦略で応じてくるであろう。したがってその場合自分に期待できる総効用は $(1 \times u) = u$ である。逆に自分が CM であるときに期待できる総効用は $[pu' + (1-p)u]$ である。しかるに、 $u' > u$ なので p が何であっても、後者 > 前者である。したがって、CM である方が合理的である。(172)

ゴーシエによるなら、両論証を分かちポイントは、人が SM 戦略を選択するか CM 戦略を選択するかは相互に影響を与え合うか否かということに在る。しかるに、影響を与え合うという方が事実である(172)。したがって CM の論証の方が正しい、つまり CM の方が合理的なのである。

しかしながら、この <事実> は本当に事実か。初期では、この点についてむしろ否定的であった。そこでゴーシエはいま少しく厳密にみて以下のように主張する。この <事実> は選択が相手に「知られる」、つまり人は「透明」であると想定して初めて言えることである(173)。しかしながら初期では、この想定に対しても否定的であった。

では、この想定を取り外して、人は「半透明 (translucent)」であるとした場合どうであろうか(174)。この場合は、相手の戦略を読み間違える、あるいは自分の戦略が読み間違えられるという可能性が生じてくる。しかしゴーシエはここで、我々の直観的判断と相違するかたちで CM 戦略選択の有利性にかんがりの確率を導出する。いま、「[[自分だけの] 違反 [からの効用] の値 = 1、協力 [成功] の値 = u'' 、非 - 協力の値 = u' 、搾取されることの値 = 0、—— $0 < u' < u'' < 1$ —— とし、更に、CM が相互に認知に成功し、協力に成功する確率 = p 、CM が SM の認知に失敗し、かつ自分自身は誤りなく認知され

て利用される確率 $=q$ 、住民のうちにCMが占める割合 $=CM$ に出会う確率 $=r$ ——SMに出会う確率 $= (1-r)$ ——としてゴーシエは次のように推論する。

CMが他のCMとの協力に成功する場合、その確率は rp であり、また協力時の効用は非-協力時の効用に比べて $(u'' - u')$ だけ多いので、その現出 (effect) はCMに、非-協力時に対して $[rp(u'' - u')]$ だけ増加する効用を与える。CMが搾取される場合の現出は、同様にして、非-協力時に対して $[(1-r)qu']$ 減少する効用を与える。したがって、CMであるなら $\{u' + [rp(u'' - u')] - (1-r)qu'\}$ の期待効用(A)が得られる。同様にしてSMであるなら $\{u' + [rq(1-u')]\}$ の期待効用(B)が得られる。

CMがSMより多く期待でき、したがってより合理的であるのは、当然 $A > B$ の時であるが、換言すれば (p/q) が $\{(1-u')/(u'' - u') + [(1-r)u']/[r(u'' - u')]\}$ より大きいときである。そこで、「[自分だけの]違反[からの効用]の値 $=1$ 、協力[成功]の値 $=2/3$ 、非-協力の値 $=1/3$ 、搾取されることの値 $=0$ 、と[理にかなって]仮定するなら、 (p/q) が $[(r+1)/r]$ より大きいとき、CMの方が合理的となる。いま、更にCMとSMとが同数であると仮定するなら、[例えば、おおよそ] 出会うCMのうちの $2/3$ と成功的に協力し、出会うSMの $4/5$ からの搾取回避に成功することができるなら、CMはSMよりも多くの利益を得ると予想できる(177)。

——以上の議論は、我々の観点から厳密にみるなら、「非-協力」に対する「協力」の「合理性」の証示である。つまり「第二の問題」の〈第一の部分〉、そして「第一の問題」のそもその前提になっている「合意」ということ(118)の「合理性」の証示である。

十二 「ミニマックス相対譲歩の原理」の合理性(2)

では、「第一の問題」はどう回答されるのか。ゴーシエは、引き続いて次のように論じていく。

結論だけ紹介するが大要こう述べられている。協力的戦略は、上の計算ではまだ「大体において最適かつ公正」な結果をもたらす戦略ではな

かった。単に「相互に有利」な結果をもたらすであろう戦略に留まっていた。しかし、「ミニマックス相対譲歩の原理」は〈最適・公正〉な結果を産み出すものである。そこで正確にCMを、そのような結果をもたらす協力を選択する者としてみよう。そうするとして、協力が更に(限定的に)「大体において最適かつ公正」な結果を産むものであれば、上の〈協力の値〉が1未満の範囲で元の $2/3$ より大きくなるので、必要な $\langle(p/q)$ の最小値は小さくなる。つまり、それだけCM戦略の有利さが増大する。(178)

したがってゴーシエの議論は、「非明示的には、協力は[より限定的に]〈大体において最適かつ公正〉な結果を与えよという要求に訴えている」(178)わけだが、ゴーシエによるなら、この限定を行った方が(CMつまり「道徳」の合理性の証示のためには)好都合であるということを示す更なる論証が在る。ゴーシエは先ず「遵守 (compliance)」について、それを「狭く遵守的 (narrowly c.)」と「広く遵守的 (broadly c.)」とに区別する。

全員が従う場合〈大体において最適かつ公正な結果〉を与える仕方では協力する傾向をもつ者を、〈狭く遵守的〉と呼ぼう。全員が従う場合、単に広範な非-協力に比べて何らかの利益の増加を自分に与えるだけの仕方において〔も〕協力する傾向をもつ者を、〈広く遵守的〉と呼ぼう。(178)

そしてゴーシエは言う、後者はいわば〈最適・公正〉値以下でも少しでも自分の利益の増加に繋がるのであれば協力に入ることになるが、そういう人は〈自分により有利な協力から得られる可能的利益〉を取り逃がすことになる。したがって、合理的に遵守的であるべきであるならば、「狭く遵守的」でなければならない。しかるに、「狭く遵守的」であるとは、「ミニマックス相対譲歩の原理」に従うような「合意」に遵守的であるということである。つまり、「原理」は他のものに比べてより「合理的」であるわけである。

十三 「但し書き」の合理性

ゴーシエはまた、「第二の問題」の〈第二の

部分)への回答として、「初期状態」について、その「但し書き」による制約の合理性を次のように論じていく。

交渉結果 (bargain) を遵守することが合理的であり、したがって協力的に行為することが合理的であるのは、その初期状態が非-強制的であるときだけである。

(192)

ゴーシエは先ず「初期状態において強制を許す二つの見解」として、「自然的相互行為の非-協力的結果を交渉の初期状態と等置する」見解と、「脅迫点——各人の最大限に効果的な脅迫戦略によって与えられる結果——を初期状態と等置する」見解とを取り上げ(192)、それらを検討・批判する。

第一の見解はJ.B. ブキャナンによって擁護されているものである(193)。この見解のポイントは、ホッブスの自然状態を仮定し、そこにいわば人々の間の力関係だけで決まってくる「アナーキーな均衡状態」における自然的配分(196)を交渉の出発点に置くものである。ゴーシエによるならしかし、ここを出発点として結ばれる協力関係は「安定性」を欠いている(198)。この協力関係は、例えば、主人が奴隷に向かって〈他の点はそのままにして(コストがかかるので)強制(-束縛)関係は解消しよう〉と提唱して、そこに産み出される関係(190f.)のようなものである。このような関係にある「元-奴隷」は、やがてそこを立ち去ってしまうであろう。つまり関係は不安定なのである。

第二の見解は、J. ナッシュ-J. ハーサニの「合理的交渉の理論」において展開されているものである(199)。ゴーシエはこれについては簡単に、「脅迫戦略は用をなさない(idle)」として退けている(200)。ここには、人間を合理的なものとするゴーシエの仮定が基礎に在る。人間は合理的であるので「脅迫」は機能しないというわけである。

第一の見解に焦点を合わせて批判を我々の議論のコンテキストに適合的に敷衍しつつ「但し書き」に繋げていくと、こういうことである。——ゴーシエは「初期状態における強制」と大雑把に表現しているが、厳密には、〈ホッブス

的な自然状態における人々の間の強制関係を内含する相互行為、の帰結としての初期状態〉ということであり、この初期状態における各人の所有物の配分状態から出発する協力関係は「不安定」だということである。しかしながら「強制」はいわば一つの手段であって、その目的は「非生産的移転(unproductive transfer)」であると考えられる。だから、自然状態において「強制」を伴わずにこの「非生産的移転」が行われるケースも在る(223f.)。本質は「非生産的移転」の方に在ると考えられる。そして、「自然状態」から「非生産的移転」を排除する制約が「但し書き」であり、この「但し書き」の制約の下で各人が「権利」として獲得したものを「自分の初期的所有物として交渉テーブルにもちだし」(227)て合意される協力関係であって初めて「安定的」でありえるのである。

したがって我々の議論からするなら、「但し書き」が受け容れられるのは、それが協力関係の「安定」に役立つからである。そして協力関係は有利という意味でその受容が合理的であるので、「但し書き」の受容もつまりは合理的なのである。ゴーシエ自身もこう述べる。「但し書きの受容の合理性は……社会〔つまり「安定性」をもつ関係態¹¹⁾〕の有利さから帰結する。」(226)

¹¹⁾ 但し、この等置は、この辺り全体が合意するところを前提としている。

十四 遵守の「傾向」、およびその合理性

さて、このような「但し書き」の遵守を前提として十二でみたように「狭く遵守的」であることが「合理的」とであるとされるのであるが、しかしながら、それは本当に「合理的」であろうか。「狭く遵守的」と限定し、(十一では $u^* = 2/3$ と想定したが) 仮に $u^* = 3/4$ となるとしても、CMの方が合理的であるためには $(p/q) > [(r+1)/3r]$ でなければならない。そうであるなら、CMはどれほど合理的であると言えるのか。——ゴーシエはこのような更なる異論を予想しつつ、それに回答するというかたちで「第二の問題」の〈第三の部分〉に回答していく。

この予想される異論に対してゴーシエは、そもそも「 p, q の値を規定するのは何か」(180)と先ず逆に問う。そして、CMから言うなら、本質的にはそれは「他者の傾向を見抜く能力」(181)であり、CMがこの能力を高めれば、それに応じて自分の方がより合理的である可能性が高まる、と答える。さてゴーシエがこのように答えるとき、そこには更に次のような回答が含意されている。この「見抜く能力」の或る程度高度の段階を前提として、「違反」-「搾取」の世界をミニマム化しつつ、CM的世界=協力的の世界とSM的世界=非-協力的の世界とへの或る程度の分化が生じる。なぜなら、CMはSMに対してはSM戦略を採って対応するからである。そして、CM的世界においての方が期待効用値がいうまでもなく高いので、そこにSMのCMへの転換も促されてくることになる。したがって、 r の値はかなり大きくなることが期待できる。これは、最初に戻って〈影響〉がポイントとなってくることを意味するが、ゴーシエは明確に次のように述べる。

我々の議論における本質的なポイントは、人の選択する傾向は状況に影響を与えるということである。(183)

しかしながら更に、このCM的世界は、現実にはCM的戦略の世界ではなく、CM的人間の、つまりCM的戦略を採用する「傾向」をもった人間の世界として始めて成立するものであると考えられる。上の引用文に明らかなようにゴーシエによるなら、現実にはCM的世界、SM的世界を構成するのはこの「傾向」であり、したがってまたCM的世界において利益を享受しえるのは、単なる個々のCM的戦略採用ではなく、CM的傾向なのである。

このように単に戦略を採用するのではなく「傾向」から戦略が選ばれるのであるならば、行為は一つの定常性をもつと考えられる。換言すれば、行為はそのつどの効用計算に基づいてなされるのではないのである。さてそうであるとすれば、CMは場合によっては、——CMの規定・説明ではこのことは必ずしも明瞭ではないのだが——自ら不利な行為を行うことも在りえる。たとえその後の事情の変化によって「遵守」が不利となる場合でも（あるいは不利と分

かる場合でも）、一旦合意が取り結ばれている以上は、それに則って行為し続けられる（つまり「事後的に遵守される」）と考えられるからである。したがってここで初期で言う「信頼できる人」がCMのうちに確保されるわけであるが、ではそのような人は本当に有利であろうか。そもそも「愚か者」が問い、ゴーシエ自身の回答を自らに課題づけた問いは、まさしくこれである。

しかしながら、この問いは非明示的にはすでに回答済みである。ここでいう〈不利〉を行うということは、「搾取されること」といわば等価¹⁾であり、それはそれ自身は当然まさしく不利であるが、上の議論を踏まえて言うなら他者の傾向を認知する力の増加によってその不利はかなり低減されうるし、更に、そういう不利を覚悟してCMであり続けるならば、そしてその場合にのみ、そこから大きな有利が与えられるからである。したがってゴーシエは、次のように言うとき「愚か者」に回答しているのである。

最大化する選択を行う傾向をもつSMは、自身有利であることを分かっている協力的計画から排除されると予期しなければならぬ。CMはこのような計画に迎え入れられると期待できる。CMは、自らの傾向から利益を得るのである。そしてそれは、自身が行う〔個々の〕選択においてではなく、選択する機会においてである。(183)

さて、このようなCMは、「ミニマックス相対譲歩の原理」、および「但し書き」に従う人間として、一つの「道徳的」人間である。しかしながらその者は、あくまでも自己利害最大化の追求の結果として「道徳的」であるのである。このことの説明としてゴーシエは、いわばメタ・レヴェルで「傾向」の選択ということを読む。つまり、このメタ・レヴェルの選択においては、CMとなる人も「効用最大化的」に選択すると考える。いわば〈道徳的人間〉であることを非-道徳的に選択するのである。したがって、その者は、行為において道徳的であっても、それは非-道徳的な理由からするものなのである。これは、初期のテーゼ=「道徳的であることに対する、それ自身は道徳的理由でないよう

な理由を求めても、人はそうしたものをもつことができない」(175)²⁾に対する真っ向からのアンティ・テーゼである³⁾。

¹⁾〈同じ〉と表現しなかったのは、CMの(大)前提からして、それと知りつつ「利用される」ということはいわばアプリオリに排除される(、したがって「合意」を破棄することになる)からである。しかしCMは、〈相手もまた遵守的であっても「合意」を破棄した方が有利〉となるように状況が変化しても、〈合意しなかった方が有利であった〉と分かる場合でも「合意」を遵守し続ける。その意味で〈可能的損失〉を引き受けているので、〈等価〉とは言えるわけである。

このことは、いわば〈途中から相手に譲ることも在る〉ということでもあるが、そういう人が結局は(「迎え入れら」れて)有利になるというのであれば、〈始めから譲る〉人、つまり「広く遵守的」である人の方が結局は有利であって、したがってより「合理的」なのではなかろうか、とも問える。(理由づけは異なるが[19]参照。)しかしながら、このことは経験的のみ答えられる事柄であろう。十七参照。

²⁾ これは [2] のページ数である。

³⁾ cf. [1]-173, [7]-255.

十五 等しい合理性

しかしながらゴーシエの回答は、まだ完全ではない。まだ論ずべき点が残っている。それは再び「公正」の問題である。我々はすでに、CMは単に「最適」ではなくて「最適かつ公正」な結果が予想される「協同戦略」を選択すると述べられているのを見た。しかしそれは、「公正」をいわば下からみてのものである。「広い遵守」が退けられるのもこの観点からである。では、上からみた場合はどうなるであろうか。つまり〈「最適」ではあるが「公正」ではない結果〉の方が自分に(より)有利であるという場合は、自己の効用最大化を志向する者は〈最適・公正〉な結果を選択するであろうか。「ミニマックス相対譲歩の原理」に従う限りそうしなければならぬし、またそうするのでなければ本当に「道徳的」人間であるとは言えないの

であるが、では、そうすることは「合理的」であろうか。ゴーシエは予想されるこの問いに対して次のように回答する。

自分を狭い遵守へと傾向づけることの……合理性は、社会の有利さと、その構成員の等しい合理性*とから帰結する。すべての人が〈狭く遵守的以下 (less than narrowly compliant)〉であって、自発的に〈公正かつ最適〉な結果に導く協同戦略に則って行為することを否定するならば、協力は不可能である。或る人々が〈狭く遵守的以下〉であるならば、他の人々がもっと遵守的であるときに限って協力が可能である。しかし、このことは等しい合理性*を侵犯する。或る人々が〈狭く遵守的以上 (more than narrowly c.)〉であるならば、他の人々は〈より少なく遵守的〉であることが有利であり、したがって合理的であると思うであろう。しかし、このことは再び等しい合理性*を侵犯する。各人にとって、〈他の人々が[自分と]同じくらい遵守的であるとき社会が可能となるに十分なだけ遵守的〉であることが合理的である。他の人々が〈より少なく遵守的〉であっても社会が可能となるというふうなまで遵守的であることは合理的ではない。それゆえ、狭く遵守的であることが合理的なのである。(226f.)

説明するならこういうことである。「道徳的」であるとは「遵守的」であることであるが、しかし厳密に言うならば、合意そのものが公正であるという前提で、その公正な合意を遵守する、つまり「狭く遵守的」であることである。「相互に有利」ではあるが「協力による剰余のライオンの配分」(226)を含む、つまり「剰余」の配分の自分への偏りを含むような「合意」に遵守的、つまり〈狭く遵守的以下〉であっても、それは道徳的とは言えない。なるほどその場合でも、相手が〈狭く遵守的以上〉——その或る場合が「広く遵守的」であるが、ゴーシエはそれについて、「狭い遵守」のみを「遵守」と呼ぶならば、単なる「黙従 (acquiescence)」であるとも述べている(230)¹⁾——であるならば、そこに一定の合意関係が成立する。しかしながら、それは安定的ではない。なぜなら、〈狭く遵守的

以上〉であることは合理的ではないからである。したがって、不安定性は結局、全般的な不利益を帰結するので、〈狭く遵守的以下〉であることは合理的ではない。しかしながら、こう言えるのは、あくまで相手もまた合理的*であるときである。相手が非合理的*であって〈狭く遵守的以上〉であるなら、自分の方は〈狭く遵守的以下〉であっても合理的でありえる。しかしまた逆に相手も合理的*であるなら、「狭く遵守的」であることが、つまり道徳的であることが合理的なのである。

我々は十三を「但し書きの受容の合理性は……社会〔つまり安定性〕の有利さから帰結する」という引用文で結んだが、実はこの引用文は本章で挙げたものの、一部「……」で省略した冒頭の部分である。したがって、「但し書き」遵守の合理性も、突極的には〈相手もまた合理的*であるということ〉から帰結するのである。そうであるので、「非生産的移転」を含んだ関係は「不安定」なのである。したがってまた、「狭く遵守的以下」の者と「狭く遵守的以上」の者との関係も、同様に「不安定」であるから「合理的」でないと言うことができるのである。

しかしながら、〈相手もまた合理的*である〉とすることは一つの仮定である。その意味では、〈道徳的であることが合理的である〉ということは一つの仮定を前提とする。〈相手もまた合理的*である〉とは換言すれば〈全員が等しく合理的*である〉ことであるが、ゴースエ自身も「道徳は等しい者の合理的合意において、またそこから生じる」(232)と述べている。

(半ば自明のことであるが、この「等しい合理性*」は「完全競争市場」の基本的要件でもある。実際経済学は、「(ホモ・エコノミクス」として)そういう前提を置いている。「均衡と最適との一致」=「公正」が実現されるのも、当然この〈要件〉を前提してである。)

¹¹⁾ ゴースエはまた、この「広く遵守的」と「狭く遵守的」との関係に即しても同趣旨の議論を展開している。(226)

十六 「道徳」の位置

しかしながら、「等しい合理性」を前提す

る)とは正確には何のことか。

我々は六で、市場を「失敗」へと導き、そこに「道徳」が要請されてくることになる原因についてみた。しかしながら我々の解釈では、道徳の合理性を論証するここでのコンテキストにおいては、この〈原因〉は「等しい合理性」の前提によっていわば無化されている。十五で確認したところからみるなら、「効用最大化」の「等しい合理性」が——全員が等しく(、議論を単純にするためにここではそう仮定しているが)かつ「完全」に「効用最大化」を目指すわけであるから、それを妨げるものは当然否定されることになるので——自らの力によってこの〈原因〉を結局は廃棄することになるとみなせるからである。

そこで先ず、実際に人々が「等しく合理的」であると前提してみよう。そうであるとすると、そこに「完全競争市場」が現出し、結果としては、「道徳」に従った場合と同じ事態がもたらされると言える。(但し、いまは〈実質的公正〉については無視している。)そうすると「道徳」は不必要になる。では、逆に言って「道徳」が必要なのは何故なのか。〈必要〉なのは、やはり現実には人々が「等しく合理的」でないからではなからうか。そうであるから、そのままでは「狭く遵守的以下」の者と「狭く遵守的以上」の者との、つまり「不公正」な関係が生じてきてしまうので、そこに「制約」としての「道徳」が必要になってくるのはではなからうか。そして、そういう関係が「不安定」だとされるのは、現実にはそうでなくても可能的には人々が「等しく合理的」であるとみられるからである、ということにはならないだろうか。したがって、〈前提〉されているのは、いわば〈可能的な等しい合理性〉であるということになるのであるが、そういう〈可能性〉の措定は一つの規範的事柄であって、ゴースエはここで、〈認識的中立性〉を破るかたちで規範的な前提を予め置いているということにはならぬであろうか。

だが、ゴースエに厳格に即してみるなら、このようには言えないであろう。恐らく次のように理解するのが妥当であろう。「等しい合理性」はやはり現実のものとして〈前提〉されている。

(あるいは厳密に言うと、〈そういう現実〉に定位するということを前提としている。)しかし「効用最大化者」はいわば意志的には「完全に合理的」であっても認知的にはそうではないので¹⁾、「等しい合理性」の事実)は個人にとっていわば〈不透明〉である。だからそのままでは、相手が(意志的に)「完全に合理的」ではないという思い込みをもって——場合によっては必要になってくるであろう「強制」の「コスト」はそう大きいものではないであろうと予想しつつ、また、「外部性」に対してそれほど強い批判はないであろうと予想しつつ——「狭く遵守的以下」に対することにもなる。しかし、そこに一定の「合意」関係が存在するとしても、「等しい合理性」のゆえにそれは「不安定」である。そしてまたそのゆえに、この「不安定性」の解消として「道徳」なしでも結局は「公正」へと至るであろう。だが、それは多大の「コスト」を要することである。「道徳」は、この〈不完全知〉に対するいわば〈完全情報〉である²⁾。(あるいは「道徳」とは、仮に「効用最大化者」が認知的にも完全であるとすればそこに現出するであろう過程の記述である。)しかし、それは諸個人に対しては超越するものである。それゆえに「道徳」は、そもそも〈命令〉——但し、カントにおけるように「意志」に対してではなく「知性」に対して——なのであり、また「見える手」ではあるが、市場における「神の手」のように機能するのである。(なお、「神の手」が存在するから、「完全競争市場」では諸個人の認知的不完全性の下でも「完全」であるのである³⁾)であるがゆえにゴーシエは次のようにも説くのである⁴⁾。

見えざる手が……失敗するところで、協力が見える手を差しのべる。(113)

¹⁾ この二つの種類の「[[実践的] 合理性」概念が実際ゴーシエにおいて用いられている。例えば「個人が合理的に行爲するのは、自分の最大の利害あるいは利益を求めるとき、そしてそのときだけである」(7)というふうに語られるときは、〈意志的合理性〉の概念が用いられている。そして、〈道徳的であること〉はこの〈利益志向〉に対していわば手段として最適なのであるが、それは換言すれば〈道徳的であるこ

と〉は「合理的」であるということである。この場合の「合理性」は——手段選択がその人の知識に依存するのでこう呼びうるのであるが——〈認知的合理性〉である。——ここで、十五(に限るが、その)「合理性」をこの二つの概念に振り分けて再読して欲しい。・を付けたものが〈意志的合理性〉である。(なおここでは、「理性と道徳との結びつきを緩め」る三「要素」(230f.)については、——このうちの特に「技術における差異」については、その反対の状態が「同索性」として「合理的道徳」成立の要件とされているのだが(308f.)——捨象して要約している。)

さて、この〈利益志向〉と「道徳」との〈関係〉の(完全)知はゴーシエのものではあっても、諸個人自身のものではない。もちろん他方では諸個人自身も認知的に〈いかなる戦略が再適合的か〉と合理的に考慮するわけであるが、それはそもそも確率論的なものであって、その〈知〉は限界性をもっている。その「不確実性」の、したがって確率論的対応の基礎は他の人々の〈意志的合理性〉に関する〈不完全知〉に在る。しかるにゴーシエによれば人々は「等しく合理的」であり、そして「道徳」はその〈事実〉を前提とした〈処方〉なのである。それゆえにまた、「道徳的」であることは(外部から見て)最も「合理的」なのである。

²⁾ この意味でゴーシエは道徳を、意志の事柄としてではなく、知の事柄として考えていると言える。但し、言うとすれば〈消極的主知主義者〉である。

³⁾ 六でみたようにゴーシエは「完全競争市場」の「前提」として「確実性下での自由な行爲」を挙げているが、これは上のこととは別である。「アダム・スミスの言う神の見えざる手は……経済学者の分析によって見えるようにされる」(89)のではあるが、諸個人自身が「経済学者」であるわけではないのである。

⁴⁾ 我々は、このような理解が、道徳への「動機づけ」の点で——しかし通常とは違うかたちで、〈なぜ「道徳」を信用するのか〉という問いの生起として——なお問題を生じさせてくることを、そして[6]では、この「動機づけ」への配慮のもとで「合理性」を〈認知的〉なも

のに傾斜させて議論している——「道德の要求と自分自身の〔欲求〕充足との関係を知っている者は……この道德の要求を遵守するように動機づけられると期待しよう」(9)——のも知っている。しかしながら、この行為者自身における「知」はそもそも「道德」を不必要にするのではなからうか。「等しい合理性」を更に〈認識的に(も)等しい合理性〉と解するなら、全員がそのような「知」をもっていることになるが、そうであるなら、そもそも〈なぜ道德(の方)か〉という問いは生じて来ないのではなからうか。社会には、エゴイステックにやってもうまくいくと思っている人もいて、そこにこの問いが生じてくると考えられる。また、したがってそういう「知」も存在していて、そこに二つの「知」の並存状態が在るわけであるが、ここから見るなら〈道德知〉も諸個人にとっては不確実なものであり、そこに〈道德知〉＝「道德〔的傾向〕」の選択は一つの〈飛躍〉の側面をもってくるのではなからうか。註1)との関係で言うと、「道德」が説くところとして〈関係〉はなるほど見えてはいる。だから「協力が見える手を差し伸べている」のであるが、〈その手につかまるか否か〉というところに一つの〈飛躍〉が在るのではなからうか。

このように理解してくると、三でみた「個人の立場」の貫徹——この立場が貫徹されると、「道德」の「正当化」に加えて同時に「動機づけ」にも成功するという構造になっている——が危うくなることになる。因に〔6〕は、本来のテーマはベイヤ批判ではあるが、“Why be moral?”に対して(否定的ではないが)消極的に回答している。

道德の「動機づけ」には——宗教の場合は「信」ということでいわばけりがつくのであるが——やはり自己利害とは別の、例えば「慈愛」といった要素が要るということであろうか。しかしまた、「道德」と「利害」との関係的前提してみるなら、そうした〈要素〉は、〈知の欠陥〉の単なる〈補完〉に過ぎないという可能性も在る。

十七 「なぜ私は道德的であるべきか」

以上が我々の議論から再構成的に見たゴージェの主張の概要であるが、では、ここにおいてゴージェは“Why should I be moral?”に回答しえているであろうか。

この問題の回答に関してゴージェが決定的ポイントとして提示しているのは、ポップスは上の問いに対する回答の基本的方向を提示しつつも、なお「なぜ合理的な人は合意された制約を事後的に遵守するのか」(10)という部分問題には回答し切れなかったとして、そこに考案した「制約された最大化」という合意「遵守」の「傾向」の概念、および、その「合理性」の論証である。

しかしながら、ここには問題にすべき点がお二つ在る。一つは、——十四の註1)とも関わるが——そのような〈行為は道德的であるが、基本的には自己利害の最大化の志向をもつ人〉は本当に協力関係に受け容れられるであろうかということである。これに関してゴージェは、「制約された最大化は戦略的選択に関する傾向であるが、その傾向はパラメータ的に選択〔——この選択においては行為者は、自分の行動を固定した環境における唯一の変数であるのみならず(21)——〕されるであろう。しかし選択への諸傾向間の選択というアイデアは、選択への合理的傾向は効用最大化的であるという基礎的な要求を表現する発見法的装置である」(183)と述べる。問題は、このような「発見法的装置」を用いることが妥当かということに還元される。普通の言い方に換言すると、いかなる傾向を選択するかを選択そのものがいかなるものであるかは、それ自身はどのようなものであっても選択される傾向は同じなので、その相違は他の人々に影響を与えない、と言いつつどうかということである。しかしながらこのことは、経験的に決まる事柄であろう。我々は、この〈経験的事柄〉を概念分析的に議論するのは一つの誤りであると考える。こういう問題は専ら〈科学〉に委ねるべきであろう。

第二は、第一とも関わってくるのだが、このようにあくまでも効用最大化の合理性が基礎に在るのであれば、十で見たCMに関する説明の第三点は本当に言えるのか、というものである。つまり、初期ゴージェのタームを使って言うと、

CM は結局は〈短期的利益には目をつむって利口に長期的利益を志向する〉人ではないのか。これに対してはゴーシエは明確に、そうではないと断定している。但し、どのようになのかは表面的には明瞭でない。十六の続きとして敷衍的に紹介するが、CM は長期的観点に立って（自分で計算して）〈当面は不利であっても「公正」であった方が結局は得になる〉と考えるのではない。いわば自分では〈はっきり分からない¹⁾〉から〈公正である方が得になるので従え〉という道徳の命令に服するのである²⁾。

しかしながら、そうであるとしてもそれはやはり〈得になるから〉という理由で「道徳的」であるのであって、やはり「利口的」であるのではなからうか。ゴーシエ自身〈傾向の効用最大化的選択〉と言っているが、それはいわばメタ・レヴェルでの「利口的な人」³⁾であるのではなからうか。こういう人が本当に「道徳的」人であろうか、というわけであるが、我々はここでゴーシエに一つの反論を提供することができる。——このような異論は、「動機主義」あるいは「義務論」を前提とした、したがってそれ自身〈非-中立的な〉議論なのではなからうか。ゴーシエの言う「道徳」は確かに通常道徳が問われる場合の〈深さ〉を欠いているとは言える。この〈深い〉次元からみるなら、ゴーシエの言う〈傾向の選択〉は、やはり〈利口的〉にみえる。そのようにして選択された傾向は、そこから出てくる行為は道徳的なものであっても、真の意味ではまだ道徳的ではない、というふうにも言うことはできる。しかしながら他方、そこまで行かなくとも十分道徳的であるとも言えるのではなからうか。例えば〈商道徳〉という場合は明らかにそうである。そうすると、むしろ「道徳」の定義がポイントとなってくる。そして「道徳」を或るかたちで定義するなら、上の異論は——そして同時に、初期における二Cの〈再反論〉も——いわばポイントレスとして退けることができる⁴⁾。（ゴーシエ的な道徳は結局は「利口」が基礎にあるので真の「犠牲」の余地をもたない、という「利他主義」的な（初期における自分自身の）異論に対しても同様に反論することができる。）少なくとも、そのような異論は〈道徳的であることは（ゴー

シエの意味で）合理的であるか〉という問い（cf. 2）をそもそも成立不可能にする、とは言うことができる。つまり、問いは先ず「道徳」の意味の限定を要求しているということである。

しかしながら、我々が十五の最後で確認した点は決定的な問題性を含む。ゴーシエは結局、「等しい合理性」を前提としている。それは、「Why should I be moral?」の問いに対しては〈認識論的中立性〉を犯すことにはならないであろうか。こういう前提の置き方はなるほどベイヤーのものとは違う。しかしそうであっても、全員が等しく合理的であると前提していることは、或るかたちで“we”を議論において用いていることになる。そしてその意味でゴーシエも、“Why should I be moral?”には回答し切れていない。——ひとまずこう言えるであろう。

しかしながら、ゴーシエに好意的に次のように言ってみることはできる。「道徳」は一つの特殊な現象、つまり〈人々が皆（自己利害の追求において）合理的であるような世界〉における現象である。そうでない世界においては「道徳」はそもそも存在しえない。したがって、「等しい合理性」の前提への批判は、いわば〈「道徳」という選択肢の存在しない世界〉についてまで「なぜ道徳的か」の問題を考えよという一つの不当な要求を含むのである。もちろんここで言う「道徳」はそれ自身限定されたものである。そして、道徳を別様の限定の下で問題とすることも可能であろう。しかし例えば、我々の社会である、あるいはその一つの自己理解である〈近代社会〉において問うているときは、むしろこの限定は当然のことではなからうか⁵⁾。そしてこの限定を置くことは、回答が“we”に依拠するということとは論理的に異なるのである。ここで問題となってくることは、問いを問うとき、言ってみればどのような〈問い-空間〉で問うているのか、ということである。換言するなら、いかなる地平で問いを立てているのかということ問ういわばプロブレマティックスが先行しなければならないということである。

¹⁾ これは、〈相手の傾向を知る〉ということとは矛盾しない。知りえないのは、〈相手がいかに効用最大化的か〉という量的なもので

ある。前者はこれに対して質的なものであって、だから比較的推量し易いと言える。

²⁾ 例えばヘアの「道徳」の位置づけもこのようなものである(cf. [15])。

少し飛躍するが、そうであるなら「道徳」はパスカルにおける(賭けの対象としての)「信仰」(cf. [25](訳)-233節)と構造的には同じ位置を占めることにならないであろうか。しかるに、もちろんそこでは「利害」ではなくて「幸福」が準拠点となっているのではあるが、そのようにして選ばれた信仰に対して〈本当に宗教的か〉とは問われていないように思われる。但し、この点本稿筆者はまったく素人であって、例えばストア的な立場からは批判が在るのかもしれない。しかしまた、カントが言っているように、利害に対する道徳とは違って宗教は幸福といわば〈内的な関係〉をもっていて、それが〈本当に宗教的か〉という問いを不成立にしているのかもしれない。

³⁾ 永井([21])の言う「賢慮的(prudencial)」はこのレヴェルのものであるが、但し永井の問題の処理の仕方は我々とは違う。別に検討を要するが、いまのところ、(初期)Foot的(cf. [14])ではないかという印象をもっている。

ゴーシエは、平たく言って、〈道徳が効用最大化に繋がることを証示する自分の理論は、効用最大化的である普通の人々に対して説得力をもつ〉と考えているが(cf. 1ff.)、そういう意味で〈理論〉には一定の指針が在ると言える。しかし、道徳が効用最大化に繋がるか否かはやはり他人次第であるのではなからうか。そして、他人がどうであるかは、究極的には〈経験〉によって知られるのではなからうか。そこに、この〈経験〉に長けた人が最も有利に生きうるところが出てくる。(ヘアも、常識的に、つまるところはこのような〈経験〉に訴えている。)いま、〈有徳性〉の要素を取り去って(“c”がそれを含意している?)、このような人を「賢慮の人」と呼ぶなら、それがつまり永井の言う「賢慮」の人であるのかもしれない。

⁴⁾ 〈「義務論」と「目的論」とはどちらが「道徳的」か〉と問うてみた場合、なにか奇妙な感じがするが、その奇妙さが、このような異論にも伴うということでもある。

⁵⁾ ゴーシエ自身、グラウコンの問いに対して、ヒュームを援用しつつ、このような〈限定〉によって退けている(cf. 306ff.)。グラウコンの問いには当然ソクラテス=プラトンの回答が在るが、それは、それを受け継いでいるニールセンのもの(cf. [23])と同様、(論点先取の誤り)を犯しているような印象を受ける。問いはゴーシエのように答えられてもいいのではなからうか。

かくて我々は、“Why should I be moral?”の問いは、先ず問い自身を問うことを求めている、と言わざるをえない。そしてこれは、もはやゴーシエの議論を越えた問題である。ここで欄筆する所以でもある。

引用・参考文献

邦訳を参照したものはそれを挙げてあるが、訳文は変えてあるところも在る。

- [1] Gauthier, D., *Practical Reasoning*, Clarendon Press 1963.
- [2] — ed., *Morality and Rational Self-Interest*, Prentice-Hall 1970.
- [3] —, “Introductory Essay”, in: [2], pp. 1-23.
- [4] —, “Morality and Advantage”, in: [2], pp. 166-180. (original 1967)
- [5] —, *Morals by Agreement*, Clarendon Press 1986.
- [6] —, “Reason to be Moral?”, in: *Synthese* 72, 1987.
- [7] —, *Moral Dealing*, Cornell University Press 1990.
- [8] 安彦一恵「道徳の正当化」『思想』684号 1981.
- [9] —「『究極的規範原理』の正当化について」『現代倫理学と分析哲学』以文社 1983.
- [10] —「現代倫理の新潮流」『西洋倫理思想の形成Ⅱ』晃洋書房 1986.
- [11] Baier, K., *The Moral Point of View*, Cornell University Press 1958.
- [12] —, “Rationality, Reason, and the Good”, in: Copp, D./Zimmerman, D. eds., *Morality, Reason and Truth*, Rowman & Allanheld 1985.
- [13] Campbell, R., “Gauthier’s Theory of Morals by Agreement”, in: *The Philosophical Quarterly*, vol. 38., no. 152. 1988.

- [14] Foot, P., "Moral Beliefs", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* vol. 59. 1958-9.
- [15] Hare, R. M., *Moral Thinking*, Clarendon Press 1981.
- [16] Hobbes, Th., *Leviathan*. 永井道雄訳「リヴァイアサン」(『世界の名著23』中央公論社所収)
- [17] Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*.
- [18] 小林公『合理的選択と契約』弘文堂 1991.
- [19] Kraus, J. S./ Coleman, J. L. , "Morality and the Theory of Rational Choice" in: *Ethics*, vol. 97. 1987.
- [20] Locke, J., *Two Treatise of Government*. 宮沢透訳『統治論』(『世界の名著27』中央公論社 所収)
- [21] 永井均『〈魂〉に対する態度』勁草書房 1991.
- [22] 長岡茂夫「道徳と合理性」『新潟大学教養部研究紀要』第20集 1990.
- [23] Nielsen, K., *Why be Moral ?*, Prometheus Books 1989.
- [24] Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books 1974. 島津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』木鐸社
- [25] Pascal, B., *Pensées*. 前田/由木訳『パンセ』(『世界の名著24』中央公論社 所収)
- [26] Platon, *Politeia*. 田中美知太郎他訳『国家』(『世界の名著7』中央公論社 所収)
- [27] Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971. 矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店
- [28] Taylor. P. W., *Normative Discourse*, Englewood cliffs 1961.
- [29] Vallentyne. P., ed., *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge University Press 1991.
- [30] *Social Philosophy & Policy*, vol. 5 no. 2. 1988. .
- ([29][30] は, [5] をテーマとした論集で、ゴースエ自身の論稿も含まれているが、諸方探しまわった挙句、川本隆史氏のご好意でようやく締め切り間際になって(一部) 閲読することができた。氏のゴースエ論を期待すると共に、筆者としても再論を期したい。)