

利己主義

カート・バイアー

江口聡訳

<http://yonosuke.net/eguchi/>

eguchi.satoshi@gmail.com

2018年8月10日

Kurt Baier, "Egoism", in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, 1991.20年近く前の勝手な訳。おそらく大量に誤訳がある。

1 導入

典型的なエゴイスト(利己主義者)とは、自己中心的で、思いやりがなく、冷酷で、節操がなく、他人を犠牲にしようとも人生におけるよいものを追求し、自分自身のことだけを考える人々であり、他人を単に自分自身の目的のための手段としてとしか考えない人々である、と言われるだろう。

このような特徴づけは非常に愚かで無慈悲な利己主義者だけにしか当てはまらない。しかし、程度の差はあれ、利己主義は、自分自身の善や利害や関心を、他人の利益や関心より高く評価すること含んでいる。しかし、これが利己主義について言うべきことのすべてではない。単に私が自分自身の健康にあなたの健康よりも注意しているからといって、私が利己主義者だというわけではないのは確かなことである。また、私が利己主義的である度合は、私が他人より自分自身を大事にする事例の数に比例するわけでもない。むしろ、私を利己主義者にするものは、私が他の人よりも自分自身を大事にする事例の、ある特別な特徴に依存しているように思われる。

「利己主義」という言葉の道徳的な含みに注意すれば、この特徴が明らかになる。あなたを利己主義者と呼ぶことは、あなたに道徳的欠陥があると言おうとすることである。すなわち、あなたは道徳的に許される範囲を超えて、あなた自身の善や関心を増進しようとしている。もし、あなたの善と私の善が葛藤する状況において、あなたが自分自身の善の追求を制限しないなら、あなたは利己的に行動しているということになる。また、私はその制限を守ることは、道徳的に要求され望まれている。そして、もしあなたの利己的な行動の比率が特定の限度(典型的には平均値)を超えているならば、あなたは日常的な意味で利己主義者である。

2 心理的利己主義

利己主義(そしてその対極にある、利他主義)をこうした道徳的な意味が含まれた仕方考え、過剰な利己主義と不十分な利他主義が、我々がかかえる社会問題の大半の主な原因のひとつだと信じる人々は、倫理学の本を読んだら驚き、おそらくはうろたえ、あるいは衝撃をうけることになりそうである。というのも、倫理学

の多くの書物の中で、万人が利己主義者であるという見解が大真面目に考慮されており、また利己主義は必ずしも悪いことと見なされていないからである。概して、そのような利己主義の理論は二つあることに気づくだろう。第一の理論は、この節で論じる心理的利己主義である。これは一つの理論的説明であって、「われわれはすべて利己主義者であって、我々のすべての行為は常に自分自身の最大の利益あるいは最大の善への配慮によって動機づけられている」という趣旨のものである。次節で論じる第二の理論は、利己主義とは、利己的に行為するよう人に要求する一つの理想として考えるものである。

心理的利己主義の支持者は、われわれが必ずしも実際に自らの最大の利益を促進したり、また保護しようとするわけではないことは認めるだろう。というのは、最大の利益とは何であるのか、どうすればそれを得られるのかを取り違えたり意思の弱さによって、最大の善を得るために必要なことができないことがあるからである。したがって厳密に言えば、心理的利己主義は人間の行為すべてを説明することを主張するのではなく、行為者の信念や欲望、また重要視される動機や理由によって説明される行為のみを説明しようとするのである。

心理的利己主義によって意味される「利己主義者」とはもちろん第2節で定義されたようなものではない。心理的利己主義とは、(利己的な行為の事例の数が、この程度を超えると立派な利己主義者である、といった)程度差を受け付けるものではなく、また道徳的に批判されるような行為にのみ限定されるものでもない。心理的利己主義とは、人々の動機づけのひとつのパターンを意味しており、それは、自身の幸福や、善い生活、最高の権益、幸運、繁栄、そして最大の利益を保護したり、促進するようなことのすべてを、そしてそのようなことのみを行なうという原則に基づいている。その理由は、他人の幸福等にまったく無関心であるという理由か、あるいは、自分と他人の幸福等が両立できない時には常に自分自身の利益を優先するという理由かのどちらかである。(これ二つの理由による目的には重大な違いが存在するが、ここでは無視する。) こういった意味での「利己主義者」になるには、行動する場合つねにこの原則を適用する必要はない。自分の意志による行為がこのパターンに適合しているだけで十分なのである。

しかしながら、経験的な証拠は、こうした心理的利己主義さえ反証するように思える。普通の人の多くは、極めて頻繁に、自分自身の最大の善ではなく、むしろそれを追求すれば自分自身の損になると知っているようことを成し遂げることに関心を持っているように見える。ある人は自分のボスの妻を口説くかも知れない。彼は、そのような目的の追求によって、またそれを到達すればなおさら、自分の暮らしが犠牲にされ、自分の家庭が破壊され、自分の子供や友人に嫌われ、その他の仕方で自分の生活が崩壊させられるだろうということを確かな根拠をもって知っているか思っているかするにもかかわらず、口説くのである。

これらの一見もっともらしい反証例に答えようとするならば、心理的利己主義は、それらの例が錯覚にすぎないことと主張しなければならないだろう。そのためには、もちろん、誰かの行動についての非利己主義的な説明の多くが疑わしいものだという事実を指摘することができる。利己的な行動は道徳的に非難されるので、人は、実際の利己的な動機づけを隠し、自分の行動が実際に非利己的な動機によっているのだと思わせたいと望むこともあるだろう。しばしば、そのような非利己主義的な説明を、偽善的な、あるいは少なくとも自己欺瞞であると暴露することができる。だが、これによって全ての事例に一般化することが正当化されるわけではない。というのは、非常にしばしば、我々はこうした仕方で誰かの非利己的に見える行動の正体を暴くことができただけでなく、実は隠れた利己的な動機が存在するのではないかと疑う理由もないからである。我々はたいてい、次のような事例を知っている。ある目的をみたそうと欲する、例えば自分が夢中になっている人の(おそらくは法外な)欲求や、自分が愛する人や、自分が関わりを持っていると感じている人たちの必要を満たそうと望むときに、知っていながら自分の健康を危うくしたり、この世の自らの財産を危険にさらしたり、自分の命すら危険にさらす人々といった事例である。例えば、数年間言葉を交わす程度の間柄ですらなかった自分の姉に腎臓を提供したり、見知らぬ誰かに献血したりする場合はそういう事例である。

心理的利己主義者は、非利己的な行動のこうした一見して自明な事例に答えようとする際、ある心理的利己主義者がしがちなように、利己的な説明があるにちがいないと主張すべきではない。実際のところ、賢明な心理的利己主義者はしばしば、問題の非利己的に見える行為にたいして、もっともらしい隠された利己的な説明を創り出すことができるのである。それはちょうど、隠れ利己主義者が本物の利己主義的な説明のかわりに創り出された、より上品な説明を用いることができるのと同じである。だが、そのような利己主義的な動機が存在するにちがいないと主張したり、可能な動機を創り出したりすることによって、そういった利己主義的な動機が、実際に作用している動機であるということにはならない。

われわれの中には、いかなる代用された利己主義的説明であっても、非利己主義的説明よりは一応信用できると認める者もいる。なぜならわれわれはすでに、われわれは皆深い所で利己主義者であると信じているからである。しかしながら、マルクスとフロイトがわれわれを馴染ませてきたような「仮面を剥ぐ」多くの説明にもかかわらず、利己主義的説明は非利己主義的説明よりもそのようなものとして、深く完全で説得力があり納得できると考えることは—それゆえ利己主義的説明をより信用できると認めることは—、単に証明されるべきことを仮定として用いてしまうだけのことである。もし心理学的利己主義がこの仮定に基づくとすれば、それは心理的利己主義が自称するような人間本性についての驚くべき幻想を打ち破るような「発見」ではなくて、せいぜい、われわれが適当な利己的な動機を「発見」するまでは人のふるまいの「本当の」説明を見つけてはいなかったのだという実証不能の主張でしかない。だがそれなら、より一般的な主張を擁護するためにこの「本当の」説明を使うことは循環論法である。

この点において、心理的利己主義者は、非利己的であると見なされるすべての振る舞いは実際には利己的なのだと反論するかもしれない。というのもその（利己主義側の）反論によれば、上で与えられたような事例の中で、結局その人は本当に最もしたいことをやったのだということになるからである。

しかし、この反論は心理的利己主義を骨抜きにしてしまう。心理的利己主義は、「われわれは全員、『利己的な』という言葉の通常の意味で、いつでも利己的な動機から行為するのである」という内容の驚くべき、まさに恐るべき経験的理論であるはずなのに、この反論では単に、「利己的な動機づけ」という言葉に対して、新しく、かなり誤解を生みやすい意味を与えているにすぎないのである。この新しい解釈によれば、人が利己的な動機を持つのは「たとえ他人を傷付けようが自分の最大の善だと考えることをするという動機をもつ場合（そしてその場合のみ）」というのではなく、「当の行為が自分の最大の善だと思われることであるにせよないにせよ、またたとえ当人の目標が自分にとって損になるような仕方でも他人の利益に役立つことをするという場合であったとしても、自分が最もしたいことをする場合」であるということになる。ふつうは、利己主義者とは、それよりもずっと特定のもの、すなわち自分自身の善を促進し、自分自身の利益のみを促進し、自分自身の最善の利益を促進し、自分に関する欲求や目的のみを満足させることを、もっとも欲する人間のことである。反対に、非利己主義者とは、（少なくとも道徳的には許されない場合は）こういったものを第一には欲しない人間のことである。従って通常は、利己主義者は「自分に関する欲求や動機が常に他に勝る強さを持っている」という特徴を持ち、非利己主義者は「他者に関する欲求や動機が『適当な』強さを持っている」という特徴を持つのである。

それゆえに、このようなバージョンの心理学的利己主義の見解は無内容になってしまう。というのも「ある人が『最もしたい』こと」とは、ここにおいてはその人が最終的に（つまりすべての事柄を考慮した上で）それをするような動機をもつものならばなんでも意味することになるからである。例えば、慈善団体に多額の寄付をすることも、その人が最もしたいことであるということになる。（たとえその人の最も強く感じられる欲求が、自分のワイン蔵を再びいっぱいにすることであっても）。かくしてこの最後の解釈においては、われわれはすべて利己主義者であると言われるのは単にわれわれはすべて、他人の動機ではなく自分自身の動機に

よって動いているからであるということになる。しかしこの意味では、動機が他の誰かの動機であるはずがない。もしかりに、姉の命令によって、私がいよいよながらも父の墓に毎日ロウソクをとすとしても、それはわたしの動機であり姉の動機ではないのである。

3 共通善の手段としての利己主義

アダム・スミスの『国富論』（1776年出版）は、少なくとも経済学の領域で実践的理想としての利己主義を擁護する議論を提出した。スミスは、企業家達が自分たちの利益を促進する自由を主張した。すなわち、生産や雇用や販売などの適切な（と彼らが考えるような）方法を用いて自分自身の利潤を促進する自由を主張したのである。彼がそう述べる根拠は、「そのような社会の全般的なあり方によって、社会集団全体の善が最も良く促進されるから」である。スミスの見解によれば、他人の善を保護するという、法的制約あるいは自ら課した道徳的制約などによって妨げられない各企業家による自分自身の善の促進は、同時に共通の善の最も効率的な促進になるだろうという。スミスは、本来ならば調和しないような多数の個人の経済的活動を調和させる「見えざる手」（自由な企業体系それ自身の普及効果）があるから、これは起こりうると信じていた。

ある者の自分自身の利益の追求は一般的に有益であるということに基づく、法的・道徳的抑制の除去というこの考え方は、しばしば狭義の経済学の領域を超えて拡張されてきた。この観念は、その場合、もし各々が自分自身の善を自分が考えるように追求したならば、全ての人々の利益は促進される、という学説になる。この理論は、もし「見えざる手」の助けなしに主張されたとする、「もし各人が自分の利益を促進すれば、それによって全員の利益が必然的に促進される」というしばしばジョン＝スチュアート・ミルに帰せられる誤謬になる。これは明らかに誤りである。というのは、異なる諸個人や諸階級の利益は葛藤するかもしれないし、ある条件下では（なかでも必需品の不足というのが最も明白な条件である）実際に葛藤するからである。このような場合はある人が得をすれば他の人が損をする。

いま述べた理論は、道徳に反するものではなく、むしろその妥当な目的である共通の善を達成する最善の方法として、利己主義を称揚するものと見なすことができる。これがそもそも利己主義の一形態であるのかどうかは疑わしい。なぜなら、それは、利己主義をそれ自体のために受け入れるのではなく、ただ—本当にそうだといえる程度まで—共通の善を達成する最善の戦略として受け入れるにすぎないからである。

この実践的理想—本当に利己主義的なのであろうとなかろうと—が疑わしい事実的主張に依拠していることは明白であろう。というのも、個人の自己利益追求に対する法的制約、あるいは自ら課した道徳的制約を取り除くことによって共通善が促進されることが見込まれるのは、これらの個々人の利益が葛藤しない場合、あるいはこれらの制約が変わって「隠れた手」のようなものがはたらく場合のみだからである。もし、燃えさかる劇場から我々がこぞって脱出しようと出口に突進するなら、多くのあるいは全ての人々が踏みつぶされたり炎にのまれたりして死んでしまうことになるかもしれない。相互の妨害を避けるため、あるいは最小限のものにするためには、個々人の活動を適切に相互調整する必要がある。もちろん、それだけでは十分ではないかもしれない。たとえ我々が整然と列をつくったとしても、今度は踏みつけられて死ぬ人は誰もいないにしても、列の後ろのほうの人たちは火に包まれてしまうだろう。かくして、我々の相互調整システムは、全ての害を防ぐことはできないかもしれず、その場合には、避けられない害というものをいかにして配分するかという、物議をかもし問題が生じる。共通善の手段としての利己主義にかんする限り、肝心の論点は、個人的善の追求は必ずしも共通善を促進しないし、実際には共通善にとって破滅的であるかもしれない、ということである。

4 合理的・倫理的利己主義

最後に、実践の理想としての利己主義の二つの見解を考えることにする。これらは普通それぞれ「合理的利己主義」と「倫理的利己主義」と呼ばれる。先に考察した共通善の手段としての利己主義の学説とは対照的に、合理的利己主義と倫理的利己主義は、われわれの各人が自分自身の最大の善を追求することによって生じる社会的・経済的結果についての事実的主張にはなんら依拠していない。この両利己主義は、その人自身の最大の善を促進することは常に理性や道徳性と一致すると主張する。

両理念には強いバージョンと弱いバージョンがある。強いバージョンは、自分自身の最大の善を目指すことは常に合理的であり（賢明で、理性的で、理性に裏打ちされていて）、常に正当である（道徳的で、賞賛すべきであり、徳にかなっている）。さらに、そうしないことは決して合理的云々ではなく、決して正当云々ではないと主張する。弱いバージョンはそうすることは常に合理的で、常に正当であるが、しかし、そうしないことは必ずしも非合理的もしくは不正ではないと主張する。

合理的利己主義はかなりもっともらしい。我々は次のように考えがちである。あることを行うことが自分の利益にならないように思われるとき、それを行うには正当化が必要であり、また、それが実際には自分の利益になることを示すことが、結局、その正当化を与えることなのであると。有名な著作でバトラー司祭はこう主張している。「われわれが落ち着いた状態にあるとき、自分がなにかを追求することを自分自身に正当化できるのは、そうした行為が自分の幸福のためになるか、または少なくとも自分の幸福に反しないことが確信できる場合のみである。」(Butler, 1726, Sermon, Para, 20)。もっともバトラーは「自分の最大善」とは言わずに「自分の幸福」と言っているが、彼は自分の幸福が自分の最大の善を構成すると信じているので、彼は事実上同じことを意味しているのである。

もう一つの非常にもっともらしい前提とともに、合理的利己主義は倫理的利己主義を含意している。その別の前提とは倫理的合理主義であり、それは道徳上の要求や勧告が、健全で受け入れられるようなものであるならば、その要求や勧告に応じることは理性にかなっているというものである。リヴァイアサンのすばらしい一節から引用されたのふたつの強調された文章において、ホブズは合理的利己主義と倫理的合理主義の両方を提示している。「神の王国は暴力によって得られる。しかし、もしも不正な暴力によってそれが得られるとしたらどうであろうか。それによって傷つくことがありえないなら、不正な暴力によって獲得することが、理性に反するものであろうか。もしもそれが理性に反しないとすれば、正義にも反しないはずである。さもなくば正義は善のために是認されるとはいえない。」(Hobbes, 1651, Ch. 15)。このようにして、倫理的合理主義の弱いバージョン（もしある道徳的要求に従うことが理性にかなっているなら、その道徳的要求は健全で受け入れうるものである）を受け入れ、かつ、合理的利己主義の弱いバージョン（自分自身の最大の善を目指して仕方で行為することは理性にかなっている）を受け容れるとするなら、論理的には、倫理的合理主義の弱いバージョン（ある道徳的要求に従うことによって、行為者が自分自身の精出しの善を目指すことになるのであれば、その道徳的要求は健全で受け入れられる）をも受け入れなければならない。そして強いバージョンについても同様である。

しかしながら、残念ながら、倫理的利己主義は、もう一つの非常にもっともらしい確信、すなわち道徳的要求は利害に関わる個人間の葛藤を権威をもって統制することができなければならないという確信と直接に衝突する。この学説を「倫理的葛藤統制」と呼ぼう。それは倫理には公平性あるいは普遍性の要素が含まれているとするものである。一つの例を考えてみよう。私の祖父が遺言を書き換えて、私に遺産を相続させないするのをふせぐため、彼を殺してしまうことは道徳的に悪いのだろうか。私が彼を殺すことは私の最高の利益になる

が、祖父にとっては不利益になる。しかし、一方かれを殺さないことは私の不利益になり祖父の利益になると仮定する。もし、倫理的葛藤統制が健全ならば、この葛藤を統制する有効な道徳的ガイドラインが存在するはずである（おそらく殺人を禁じることになるだろう）。しかしそれなら倫理的利己主義は健全ではありえないことになる。というのは、倫理的利己主義によれば、そのような個人間の利害の調整を排除することになるからである。なぜなら、そのような利害の調整は、自分自身の利益に反することが道徳的に要求したり、自分の利益になることを禁じたりするからである。このように倫理的利己主義は倫理的葛藤規制と両立しない。それは本人に対してのみ正当な権威を持つような原理あるいは規則を許すのみである。倫理的利己主義の原理と勧告は、私に祖父を殺す告げ、祖父には自分が殺さないようにすることを命じる（多分自衛のために私を殺すように告げる）ことはできるが、われわれ両者に対していずれの利益が道を譲るべきかを「規制的に」告げることはできない。しかしわれわれが道徳原理に帰するのはまさにこの、個人間の規制的機能なのである。

では、我々は倫理的利己主義を受け入れて、倫理的葛藤規制を却下すべきなのか。あるいは我々は倫理的利己主義を退け、それゆえに少なくとも倫理的合理主義や合理的利己主義のどちらかを退けるべきなのか。（哲学者も含めて）たいいていの人々は、倫理的利己主義と倫理的葛藤規制のどちらかを選択することが困難であるとは思っていない。というのも、たいいていの人々はとにかなんらかの理由で倫理的利己主義を退けているからである。同様に、（哲学者も含めて）ほとんどの人々は、倫理的葛藤規制をあきらめようとはしない。しかしながら、我々が注意したように、倫理的葛藤規制を保持して倫理的利己主義を退けることは、倫理的合理主義か合理的利己主義のいずれかをあきらめることを含んでおり、多くの人々は、その選択が非常に困難だと思っているのである。ヘンリー・シジウィック（彼の著書『倫理学の方法』1874年第7版、最終章参照）に続く功利主義者のなかには、倫理的葛藤調整と倫理的合理主義、そして合理的利己主義を保持している者もいる。（だが、彼らが合理的利己主義を保持できるのは、その弱いバージョンにおいてのみである。なぜなら、倫理的葛藤規制と倫理的合理主義を組み合わせたものは、強いバージョンの合理的利己主義とは両立不可能だからである。というのも、これらは、強いバージョンの合理的利己主義を伴うと、自分にとって最善の利益となる行為をしてもしなくても理性に反することが時々あるということを含意することになってしまうからである。）そうした功利主義者たちの主張は、別の言葉で言うと、自分にとって最善の利益となる行為を行なうことは決して理性に反しないし、道徳的に要求され望ましい行為を行なうことも理性に反しないということであり、その二つが葛藤する時には、そのいずれを行なっても理性に適っているということである。シジウィックは当然ながら、実践理性をこのように二つに「分ける」ことを不満に思っていたし、同じく自分が考える唯一の「解決」、すなわち、正しいことと都合の良いことの間で葛藤が生じた場合、正しいことに適切な報酬を与え、都合の良いことに罰を与え、そうやって人々が、賞罰がなかったなら自分にとって最善の利益となるような行為よりもむしろ、道徳的に正しい行為を行なうことを合理的たらしめる、そういった神がある、という解決には満足しなかった。しかし、おそらくそれ自身合理的な存在である神が、二つの行為の仕方が両方とも等しく理性に適っていると思われるときに、道徳的に要請される行為を選ぶことに非常に法外な報酬を与え、自分自身の善を選ぶことにとてもひどい罰を与えるなどということが起こりえるだろうか。

別の可能性がある。それは、合理的利己主義を強いバージョンのまま残して、倫理的合理主義を捨て去ることであり、それによって、正当化の担い手たちの君主であった理性が長年にわたってぬくめ続けた王座から転げ落ちることになるのである。この種の見解に立てば、正しいことを行なうことが自分の利益にとっては有害でありそれゆえ理性に反しているという事実は、人が道徳的に要請されることよりも自分の利益になることをする（であろう）ということを含意しないし、またそういった行為をすべきであるということを含意しないのは言うまでもない。理性に適っているということは、正当化の一形態を構成するに過ぎないし、理性に適っていることが道徳的正当化と衝突する時には、「道徳をわきまえた」人ならそれを無視することだろう。表面的

に価値を考えれば、このことが含意するのは、合理的なものと道徳的なもの間の選択が趣味の問題であり、農夫になるか実業家になるかという選択と同じような選択であり、選択者が自分で行なうべき仕事にすぎないような選択であるように思えてしまうだろう。しかし、多くの人々は、個人的な（おそらく風変わりな）趣味に耽溺するよりも、不合理であることの方が多いと確信しているのである。

5 結論

ここまででわれわれは利己主義の五つの形式を区別した。常識的な形式では、利己主義、すなわち自分自身の善を道徳的に許せる範囲以上に促進しようとすることは悪徳と見なされる。二つ目の心理的利己主義は、「表面上はそうではないかもしれないが、少なくとも心の奥底では、—われわれの信念や欲求によって説明できる行動に関する限り、そういった行動は常にわれわれが自分自身の最大の善だと考えるものに向けられているという意味で、—われわれは全員利己主義者である」という理論である。三つ目のものは、アダム・スミスの見解が示すように、「特定の状況においては、自分自身の善を促進することが道徳の真正の目標、つまり公共善、を獲得するための最良の手段である」という理論である。もしもそのような状況を生み出したり維持したりすることに対しては何らの道徳的反論がないのであれば、この状況において自分自身の最大の善を促進することで道徳的目標を獲得できるのなら、その状況を生み出したり維持したりすることは道徳の見解からも利己主義の見解からも望ましいように思える。四つ目と五つ目の形式は、倫理的利己主義と合理的利己主義と呼ばれ、利己主義を実践的な理想として、すなわち道徳と理性の理想として提示する。

二つ目の形式である心理的利己主義に関しては、—人間の本性は称賛に値するものではないことを明るみに出すものであると言われているため、人間に幻滅感を抱いているものに対してはこれまでかなりの魅力を持ちつづけてきたが、—その考えが支持できないものであることがわかった。三つ目の形式、すなわち公共善の一手段としての利己主義に関していうと、そういう束縛されない利己主義者の集団が公共善を獲得するような状況というものはいまだ誰も見つけたことはないというのは、非常に明らかであると思う。実際、この状況を満たすことが最も期待できそうな候補、すなわち新古典主義経済学者が定義する完全競争市場が（もし可能であれば）実際に存在したと考えた場合でも、経済学における公共善、つまり効率でさえ獲得できる保証はないのである。四つ目の形式である倫理的利己主義には見た目のもっともらしさすらない。というのも、倫理的利己主義は、利益の衝突を抑制するものとしての道徳か、「そのような衝突は人生において避け難い事実である」というほぼ間違いなく正しい信念のいずれかを放棄することを要求するからである。もしも倫理的利己主義と心理的利己主義が誤っているのであれば、一つ目の、広く受け入れられている（世に広まっている？）道徳的欠陥としての利己主義の常識的形式を退ける十分な理由は存在しないのである。これによって残るのは合理的利己主義のみであり、これが最もしっかりと理論武装された規範理論としての利己主義なのである。しかしこの訴訟における陪審員団はまだ混乱したままである。

参考文献