

TERG

Discussion Paper No.390

アマルティア・センの『道徳感情論』解釈の再考
—『道徳感情論』の政治哲学における現代的意義と限界—

菅 隆彦

2018/05/30

TOHOKU ECONOMICS RESEARCH GROUP
Discussion Paper

GRADUATE SCHOOL OF ECONOMICS AND
MANAGEMENT TOHOKU UNIVERSITY
27-1 KAWAUCHI, AOBA-KU, SENDAI,
980-8576 JAPAN

アマルティア・センの『道徳感情論』 解釈の再考

——『道徳感情論』の政治哲学における現代的意義と限界——

1 はじめに

アマルティア・センはアダム・スミス著『道徳感情論』の現代的意義を高評価してきた¹。Sen(2002)及びセン(2011)は、同書における中立的な観察者の持つ、中立性を「開いた中立性 (open impartiality)」と呼んだ²。それに対して、ロールズの無知のヴェールの中立的な観察者のアプローチが回避しうるとした。

しかし、センのスミス解釈には不適切と言える点がある。中立的な観察者は、『道徳感情論』中の同概念についての記述、及び慈恵についての記述からすれば、ある集団の中に閉ざされていると解釈することが可能である。

このことにより、ある集団の決定が集団外の他者に及ぼす影響を論じる、センの議論もまた再検討が必要になる。この議論においてセンは、『道徳感情論』中の値うちの徳と正義の徳について言及すべきであった。

また、センは、所謂道徳感情の腐敗論に言及すべきであった。道徳感情の腐敗論は『道徳感情論』の第6版において追加された議論であり、そこでスミス自身が中立的な観察者概念の限界に言及している。センはこのことに不適切にも言及していない。

本稿の議論により、『道徳感情論』と政治哲学における様々な学説との関係性をより正確に考察し、同書の政治哲学における意義と限界を論じる余地が生まれる。加えて、センのスミス解釈の適切性を精査する必要性が示唆される。

本稿は以下のように構成される。第2節において、Sen(2002)の主張について述べる。第3節において、Golemboski(2018)のセン批判に触れ、センの主張の妥当性を検証する。第4説において、値打ちの徳と正義の徳について、第5節において、道徳感情の腐敗論がセンの主張に及ぼす影響について述べる。第6節において本稿の含意を示し、最終節において本稿を総括する。

¹ 『道徳感情論』に限定しない、センのスミス評価については、坂本(2004)を参照。

² Sen(2002)の本稿における訳語は、必ずしも邦訳のセン(2008)とは一致しない。

2 センの「開いた中立性」と「閉じた中立性」

2.1 「開いた中立性」と「閉じた中立性」

Sen(2002)は、『道徳感情論』における中立的な観察者が有する、中立性を「開いた中立性 (open impartiality)」と呼んだ。それに対して、ロールズの無知のヴェールが有する中立性を、「閉じた中立性 (closed impartiality)」と呼んだ。

センは2つの中立性のアプローチを対比し、それぞれの有効性を検証した。閉じた中立性の問題点が指摘された後に、開いた中立性はその問題点を回避しようとした。

センは閉じた中立性アプローチの持つ限界を3点指摘した。手続き的偏狭, 包摂的矛盾, 排他的無視である。本稿は、手続き的偏狭と排他的無視を議論の対象とする³。

2.2 手続き的偏狭

センは中立性を論ずるにおいて、焦点集団 (focal group) という概念を用いる。焦点集団とは、判断を行う主体となる、固定された集団である。

手続き的偏狭 (procedural parochialism) は、焦点集団が「焦点集団が共有する、偏見あるいはバイアス」⁴に対処不可能なことを意味する。

ロールズの公正としての正義に代表される、閉じた中立性アプローチにおいては、焦点集団が判断を行う際には、焦点集団の利害関心のみが考慮される。ロールズの無知のヴェールは、焦点集団内の特定の構成員が共有する偏見を克服することはできても、集団全体で共有する偏見を克服することができない。

センは手続き的偏狭を論じる際に、文化集団特有の慣習について触れ、他の文化集団からの精査が必要だと主張する。センは慣習の一例として、『道徳感情論』第5部から嬰兒殺しについての記述を引用する。そして、その記述からスミスの、自身から距離を置いて自身の感情が必要であるという主張が、「既得権益の偏見だけでなく、確立された伝統、慣習の影響をも精査するという目的に動機付けられている」⁵と述べる。

2.3 排他的無視

排他的無視 (exclusionary neglect) とは、「焦点集団の行う決定によって生活上の影響

³ 包摂的矛盾は、焦点集団の決定が、集団自体の大きさや構成に影響を及ぼし得る際に潜在的に発生しうる (Sen, 2002, p.448)。集団自体の大きさや構成が変更されることは、集団が閉じていることと矛盾する。この批判は開いた中立性には直接関係しないので、本稿では議論の対象外とする。

⁴ Sen(2002), p.447。

⁵ Sen(2002), p.459。

を被る、焦点集団外の人々の声を排除しうる」⁶ことである。

焦点集団の決定が集団外部に何も影響を与えないことは想定しにくい。国境をまたがる決定に際しては、排他的無視は特に問題となる。この問題に対処するためにロールズが導入する、国家間レベルの原初状態を、センは批判する。

「国境をまたがって存するいろいろな人々が国家間（または『諸人民間の』）関係を通じて行動することのみに限定される必要はない。世界は…様々に区分されているのであり、地球上の全住民を別々の『国家』や『人民』に分割することが区分の唯一のやり方ではない」⁷。異国民同士であっても、国家を介せず人間は結びつくことができる。

センは、スーダンにおける不遇な女性を助けたいと願う、アメリカのフェミニストの例を挙げる。国家を介さずとも、フェミニストの女性は異国の女性にある種の親しみを持つことができる。

同様に、異国の集団同士でも国家を介さずに友好的関係を築くことができる。WTO に対しての抗議をセンは例に挙げる。国家を介することなく、シアトル・ワシントン・メルボルン・プラハ等の都市が、相関性を持った行動を取った。

センは、スミスの中立的な観察者に深く関連する、開いた中立性のアプローチを用いる利点として、人権の議論を取り上げる。人権は、人間が、ある国家のメンバーであることから導かれるのではなく、人間である時点で付与される。人権は、個々人がどの国家に市民権を持つのかには関係なく、主張されうる。開いた中立性のアプローチは、基本的人権が、市民権や国籍を条件とする必要がないことを明確にする。

また、開いた中立性のアプローチによって、我々は、様々な立場の中立的な観察者達の洞察から利益を得られる。それらの洞察を精査することで、共通の理解が得られるかもしれない。また、仮に完備な順序が得られないとしても、理性的・整合的な決定が可能であると、社会的選択理論の研究成果を根拠に、センは述べる。

2.4 センの問題点

以上のセンのスミス解釈には、以下に挙げる問題が存在する。

センの手續きの偏狭についての議論は、Golemboski(2018)が指摘するような、異論がある。中立的な観察者は、『道徳感情論』中の記述からすれば、何らかの集団の中に閉ざされていると解釈することも可能である。中立的な観察者は、Golemboski の指摘によれば、社会の慣習 (convention) の中に閉ざされている。また、同書第6部の慈恵と仁愛についての箇所において、センのスミス解釈と矛盾する記述がみられる。

手續きの偏狭についての Golemboski の批判は、センの排他的無視についての議論にも

⁶ Sen(2002), p.448.

⁷ Sen(2002), p.465.

影響を与える。中立的な観察者が特定の集団内に閉ざされていることにより、集団外の他者への配慮についても、中立的な観察者のアプローチに綻びが生じる。排他的無視について論じる際に、センはむしろ『道徳感情論』における値うちの徳と正義の徳について言及すべきであった。

最後に、センは所謂、道徳感情の腐敗論に言及すべきであった。道徳感情の腐敗論は『道徳感情論』の第6版において追加された議論であり、そこでスミス自身が中立的な観察者概念の綻びに言及している。中立的な観察者を論じるにおいては、この言及を見過ごすべきではない。

3 手続き的偏狭について

3.1 Golemboski(2018)による批判

Golemboski(2018)は、センの、中立的な観察者のアプローチが開いた中立性を持ちうる、という主張が、誤りであるとした⁸。

Golemboski によれば、中立的な観察者は、判断主体が属する文化や慣習に制約されている。中立的な観察者は、優勢な社会の規範を象徴するものに過ぎない⁹。中立的な観察者は自然に与えられるのではなく、主体が社会の中で学ぶものである¹⁰。そのため、中立的な観察者の持つ中立性は、自身が所属する社会が持つ、慣習を批判する能力において、制約されている¹¹。よって、センの主張した中立的な観察者による、閉じた中立性の問題点の解決は失敗に終わっていると、Golemboski は結論付ける¹²。

3.2 中立的な観察者の形成過程

Golemboski のスミス解釈は妥当であろうか。Golemboski は先行研究を根拠として中立

⁸ Thunder(2016)は、Golemboski(2018)のインターネット先行公開版を批判した。Thunder は、Golemboski の提示した、道徳的多元主義を用いた、中立的な観察者アプローチの修正案の有効性に疑問を呈した。

⁹ Golemboski(2018), p.181。

¹⁰ Golemboski(2018), p.182。

¹¹ Golemboski(2018), p.183。

¹² Golemboski は、以上に述べた問題点を示した後に、『道徳感情論』における中立的な観察者アプローチが、道徳的多元主義によって修正できると主張する。上述のように、中立的な観察者アプローチは優勢な社会の規範を象徴するものに過ぎない。しかし、自らの社会規範を、異なる社会規範を持つ主体に示すことで、また異なる社会規範を考慮することで、中立的な観察者は成熟することができる。

的な観察者が特定の慣習に閉じていると結論付けた。本稿は、『道徳感情論』における、中立的な観察者の形成過程を見ることにより、Golemboski(2018)を補足及び検証する。

ロールズの無知のヴェールとは対照的に、スミスの中立的な観察者は他者を継続的に観察することによって形成される、経験的に形成される概念である。この点で2つのアプローチは大きく異なる¹³。

中立的な観察者は、主体が社会に出て他者を観察することによって形成される。他者は主体にとっての鏡であり、主体の言動がどのような時に是認されるのか、あるいは否認されるのかを主体に示す。自身の言動が他者に是認された場合に主体は喜び、否認された場合には主体は気持ちを落とす。そのため、主体は他者を注意深く観察するようになる。

スミスは、中立的な観察者の形成過程を、美醜についての観念の形成に例える¹⁴。美醜についての観念もまた、中立的な観察者と同様に、他者の判断を観察することによって形成される。他者から美しいと称賛されることによって主体は喜び、逆に非難されることで主体は失望する。主体は自身が他者からどのように見られているのかを、注意深く観察するようになる。

他者を観察して彼らの判断を考察することによって、主体は、自身の言動が他者からどのように判断されるのか、心中で想像できるようになる。これは、「われわれが、ある程度他人の目をもって、われわれ自身の行動の適宜性を熟視することができる、唯一の鏡である」¹⁵。この鏡が中立的な観察者に他ならない。

中立的な観察者の形成過程は、スミス自身は本文中で直接に言及していないものの、良俗の一般的諸規則（general rules of morality, 以下、一般的諸規則）の形成過程とほとんど同一である¹⁶。一般的諸規則は、中立的な観察者が是認する行動をとるべきとし、中立的な観察者が否認する行動をとるべきとしない、規則である。一般的諸規則と、中立的な観察者の判断は一致する¹⁷。

一般的諸規則は他者を観察することによって形成される。一般的諸規則は「継続的な観察」¹⁸によって形成されるのであり、その形成は主体の「経験にもとづいている」¹⁹。一般的諸規則の形成についての記述においては、継続的観察という表現が見られ、観察の継続

¹³ セン(2011)によれば、中立的な判断を行ううえでこの相違は重大な意味を持つ。同書の第1部において、先験的アプローチと比較によるアプローチが区別されている。

¹⁴ 『道徳感情論』Ⅲ.1.4。

¹⁵ 『道徳感情論』Ⅲ.1.5。

¹⁶ 一般的諸規則の詳細については、菅(2018)を参照。以下に述べる一般的諸規則についての説明は、菅から抜粋し編集したものである。

¹⁷ 両者の判断が一致する一方で、実際に主体の言動を制御可能か否かという点で、両者は異なる。一般的諸規則は、中立的な観察者が主体の行動を制御不可能となる、自己欺瞞という問題に対処するための規則である。

¹⁸ 『道徳感情論』Ⅲ.4.7。

¹⁹ 『道徳感情論』Ⅲ.4.8。

性が強調されている。対して、中立的な観察者の形成についての記述においては、そのような強調は見られない。しかし、継続の長さに違いがあったとしても、両者とも、他者の道徳的判断を観察することによって、形成されることには変わりがない。スミス自身は言及していないものの、一般的諸規則を、中立的な観察者の形成過程が継続性に繰り返されることによって形成される、発展的な概念であるとみなすことも可能である。

Golemboski の指摘は、中立的な観察者の形成過程についての記述からすれば正しい。中立的な観察者は、主体が他者の判断を観察することで形成されるため、中立的な観察者の持つ中立性は、主体が観察した範囲に制約される。主体は、観察範囲外にいる他者の見方に立つことができないかもしれない。観察範囲となる集団が、Golemboski が指摘するように、ある慣習を共有する集団と一致するかは定かではないが、中立的な観察者の見方が一定の集団内に制約されることは確かである。現実的には、主体が観察できる他者の範囲が全世界にわたるとは考えられないだろう²⁰。

3.3 慈恵について

『道徳感情論』第6部の慈恵についての説明において、スミスは、国境を越えた同感について述べている。

スミスによれば、慈恵は、家族等の主体の近くにいる人間に優先的に向けられるのであり、他人には家族ほどには向けられない。主体は家族に対して同感するように慣行づけられている²¹。

以上は個人に対する同感についての説明であるが、社会についての慈恵を考える際にも同様のことが成り立つとスミスは述べる。主体の属する社会が、最も優先的に慈恵が向けられる社会である。対照的に、主体が属さない社会に対しては、慈恵が優先的に向けられるとは言えない。「われわれ自身の国民にたいする愛によって、われわれはしばしば、どこでも近隣の国民の繁栄と拡大を、最も悪意ある猜疑と嫉妬をもってながめたいという気持ちに

²⁰ しかし、それによってセンの主張が全否定されるわけではない。同一文化圏内の小集団の決定については、中立的な観察者のアプローチが、その小集団に比べて開いた中立性を持ちうる。Golemboski はこの可能性に言及していない。とはいえ、センにとって Golemboski の指摘は致命的である。というのも、セン自身が複数の分離された文化集団が存在する状況を重要視しているからだ。センは手続き的偏狭を論じる際に、文化集団特有の慣習について触れ、他の文化集団からの精査が必要だとし、開いた中立性のアプローチの利点を強調する。しかし、中立的な観察者が持つ中立性は、主体が所属する集団の中に閉じている可能性があり、センの主張に綻びが生じている。

²¹ 『道徳感情論』VI.ii.1.2。

なる。独立隣接の殖民は、彼らの争論を決定する共通の上位者をもたないので、すべてが継続的な相互の恐怖と疑惑のなかに生きている。……国際法、すなわち、独立諸国家が相互の交渉において守る義務があると考えていると公言しあるいは偽装している諸規則への顧慮は、しばしば、ほとんどまったくたんなる偽装と公言にすぎない²²。

普遍的仁愛について述べる節においても、スミスは、センの解釈と整合しない記述を残している。

センが述べるように、「善意はどんな境界によっても限定されることなく、宇宙の無限性を包括しうる²³」。有徳な人物はいつでも公共的利益のために、自分自身の利益を犠牲にすべきだと思っている。

しかし、同時に以下のようにスミスは述べる。「宇宙という偉大な体系の管理運営、すなわち全ての理性的で感受性のある存在の普遍的な幸福についての配慮は、神の業務であって人間の業務ではない。人間に割り当てられているのは、ずっとつまらない部門であるが、しかし、かれの諸能力の弱さとかれの理解のせまきには、はるかに適切なもの、すなわち、かれ自身の幸福について、かれの家族、かれの友人たち、かれの国の、幸福についての、配慮である²⁴」。

スミスによれば、普遍的仁愛、すなわち、グローバルな配慮というのは人間ではなく、神が考慮すべき事項である。このスミスの主張はセンの主張と整合しない。普遍的仁愛についての記述からすれば、中立的な観察者が閉じていることは問題にはならない。

4 排他的無視と正義の徳・値うちの徳

4.1 排他的無視について

前節の議論は、センの排他的無視についての議論にも関わる。特に慈恵についての議論は直接関わる。中立的な観察者の判断は、他集団に及ぼす影響を適切に考慮することが可能であろうか。主体が属する集団と影響を被る他集団で、中立的な観察者の判断が異なる場合には、他集団が被る影響を適切に考慮することは難しい。スミスの中立的な観察者とは異なる、開いた中立性のアプローチに関しては、異文化集団に及ぼす影響を考慮できるかもしれない。しかし、少なくともスミスの中立的な観察者は、センの主張に反して、排他的無視の問題を回避することはできない可能性がある。とはいえ、排他的無視を論じるに当たって、『道徳感情論』が何の意義も持たないと断言できるわけではない。同書におい

²² 『道徳感情論』 VI.ii.2.3。

²³ 『道徳感情論』 VI.ii.3.1。

²⁴ 『道徳感情論』 VI.ii.3.6。

てスミスは、言動をとる主体の側だけでなく、その言動に影響を被る他者の側を考慮することの必要性を強調していた。たとえ中立的な観察者がある集団内に制約されていたとしても、この点については、排他的無視を論じる際に意義が認められる。

4.2 正義の徳・値うちの徳

『道徳感情論』第2部においてスミスは、直接的同感（direct sympathy）と間接的同感（indirect sympathy）を区別する²⁵。直接的同感とは、言動を取る人間に対しての同感であり、間接的同感とは、言動に影響を受ける人間に対しての同感である。スミスは、言動を取る際の動機と、その言動がもたらす帰結との両方を重要視していた。

スミスは、直接的同感と間接的同感によって、値うちの徳と正義の徳を定義する。ある言動が直接的に同感され、かつ間接的にも同感されるとき、その言動は値うちがある。

正義とは、「否認されるのが自然な動機から、ある特定の人びとにたいして、現実的で積極的な害をなす」²⁶ことをしないことである。正義の徳は、直接的に同感できない、あるいは間接的に同感できないような言動を取ることを禁止する。

スミスは、正義の徳が社会秩序の形成に不可欠であるとした。正義の徳は、「大建築物の全体を支持する支柱であり、「もしそれが除去されるならば、人間社会の偉大で巨大な組織は、一瞬に崩壊して」²⁷しまう。社会秩序は、社会の各人が正義の徳を遵守することによって維持されている。スミスは、一般的諸規則について論じる際にも、正義の徳が求める一般的諸規則については、他の諸規則とは異なり、人間が厳密に従うべきだとした²⁸。

以上のように、スミスは、言動をとる主体だけでなく、その言動に影響を被る他者を考慮することを重要視していた。たとえ中立的な観察者がある集団内に閉じていたとしても、スミスが排他的無視に対して強く批判的であったのは明らかである。センは、この点についてならば、排他的無視を論じる際に『道徳感情論』を持ち出すことが適切であった。

5 道徳感情の腐敗論と中立的な観察者

センは所謂、道徳感情の腐敗論に言及していない。道徳感情の腐敗論は、『道徳感情論』の第6版において追加された議論であり、同書を理解するにおいて無視することができない重要性を持つ。田中(2000,123)、田島(2003, 265)によれば、スミスが第6版を出版した

²⁵ 『道徳感情論』Ⅱ.i.5.1。

²⁶ 『道徳感情論』Ⅱ.ii.1.5。

²⁷ 『道徳感情論』Ⅱ.ii.3.4。

²⁸ 『道徳感情論』Ⅲ.6.10。

最大の動機は道徳感情の腐敗論である。

スミスによれば、「富裕な人びと、有力な人びとに感嘆し、ほとんど崇拜し、そして、貧乏でいやしい状態にある人びと、軽蔑し、すくなくとも無視するという、この性向は、…道徳感情の腐敗の、大きな、そしてもっとも普遍的な、原因である」²⁹。

スミスは、徳の道 (the road to virtue) と財産の道 (that [the road] to fortune) という、2つの異なる倫理基準を区別する。徳の道に進むことは、「英知の研究と徳の実行」によって尊敬を得ようとすることを意味し、財産の道に進むことは「富と地位の獲得」によって尊敬を得ようとすることを意味する³⁰。財産の道は、しばしば徳の道とは整合しない、悪徳と愚行を伴う。両者は、本来は明確に異なる倫理基準であるにもかかわらず、道徳感情の腐敗により、混同されてしまう。

柴田(2010,13-14)が主張するように、第6版で道徳感情の腐敗論が追加されたことによって、『道徳感情論』の「理神論的世界観にもほころびが生じていると考えることができる。それは、道徳感情の腐敗が生じるということは、社会における複数の倫理基準の存在を意味し、中立的な観察者の見方もまた複数存在することを意味するからである。

道徳感情の腐敗論は、スミス自身による、中立的な観察者アプローチの綻びへの言及とみなされる。センは言及していないものの、腐敗論はスミス研究において重要視されており、周知の事実となっている。道徳感情の腐敗論は、スミスが死没する直前の『道徳感情論』第6版出版において追加されたのであり、『道徳感情論』解釈において軽んじられるべきではない。

たとえ、中立的な観察者アプローチが開いた中立性を持つことができたとしても、そもそも道徳感情の腐敗が生じ、中立的な存在者の見方が複数存在するのだとしたら、センの主張は説得力を欠く。腐敗した観察者の判断を中理的な判断をみなすことはできないであろう。センは自身の主張に都合の悪い点についても言及し、自己の見解を弁護すべきであった。

6 含意

前節までの議論は、『道徳感情論』の現代的意義と限界を論じるうえで意義を持つ。

Sen(2002)及びセン(2011)の意図は、同書の政治哲学における現代的意義を吟味することであった。しかし、これまで見てきたようにセンのスミス解釈には不備がある。

本稿におけるセンの議論の再検討により、ロールズの学説との比較を正確に行うことが可能となった。ロールズの学説は政治哲学において、重要な位置を占めており、これまで

²⁹ 『道徳感情論』 I .iii.3.1。

³⁰ 『道徳感情論』 I .iii.3.2。

様々な学説との関係性が考察されてきた。

一方、『道徳感情論』は Sen(2002) 及びセン(2011)以降、政治哲学における現代的意義が十分に論じられてきたとは言いがたい。本稿における議論により、『道徳感情論』と様々な学説との関係性をより正確に考察し、同書の政治哲学における意義と限界を論じる余地が生まれた。

また、本稿の成果は、センによる他のスミス解釈の適切性を再検討する必要性を示唆している。本稿が手続き的偏狭についてのセンの解釈を再検討したのは、中立的な観察者の形成過程や慈恵についての記述を、センが適切に考慮していなかったからかもしれない。第5節における、値うちの徳と正義の徳についても、十分に考慮していなかった可能性がある。また、第6節ではセンが道徳感情の腐敗論に言及していないことを指摘した。

センが如何に偉大な経済学者とみなされていても、彼はスミス研究を専門とする研究者ではない。センによる高評価によって『道徳感情論』の意義が再認識されてきたが、センのスミス解釈が十分に精査されてきたとは言い難い。本稿が行ったように、センのスミス解釈を再検討する余地がある。

7 おわりに

本稿では、Sen(2002)における『道徳感情論』解釈を批判的に再検討した。同書は、政治哲学における現代的意義と限界が十分に論じられてきたとは言いがたく、本稿に続く議論が期待される。また、今回考察対象とした範囲外についても、センのスミス解釈を再検討する余地がある。

参考文献

英文

- Golemboski, D. (2018). The impartiality of Smith's spectator: The problem of parochialism and the possibility of social critique. *European Journal of Political Theory*, 17(2), 174-193.
- Sen, A. (2002). Open and Closed Impartiality. *The Journal of Philosophy*, 99(9), 445-469. セン・アマルティア・後藤玲子著(2008)『福祉と正義』(第5章)東京大学出版会。
- Smith, A. (1976). *The theory of moral sentiments*. Ed. D.D. Raphael & A.L. Macfie, OXFORD: CLARENDON PRESS. 水田洋訳(2003)『道徳感情論』(上)・(下)岩波

書店.

- Thunder, D. (2016). Moral Parochialism and the Limits of Impartiality. The Heythrop Journal.

和文

- 菅隆彦(2018) 「『道徳感情論』における良俗の一般的諸規則形成の進化経済学的再解釈」 *TERG Discussion Papers*, No.384。
- 坂本幹雄(2004)「アマルティア・センのスミス経済学」『通信教育部論集』, (7), 103-117.
- 柴田徳太郎(2010) 「「見えざる手」と「コンヴェンション」--スミスとヒュームの秩序生成論」 *経済学論集*, 75(4), 2-22。
- セン・アマルティア著／池本幸生訳(2011) 『正義のアイデア』 明石書店。
- 田島慶吾(2003) 『アダム・スミスの制度主義経済学』 ミネルヴァ書房。
- 堂目卓生(2008) 『アダム・スミスー「道徳感情論」と「国富論」の世界』 中央公論新社。
- ロールズ・ジョン著／川本隆史・福間聡・神島裕子訳(2010) 『正義論』 紀伊國屋書店。