

比較經濟思想序説

—— マルクス、ウエーバー、ハイエクを越えて（第一回）

平山朝治

一 和魂洋才を越えて

日本の學術研究は応用的分野に偏っており、基礎的研究が手薄である、としばしば指摘されてきた。昨今は、外国の基礎研究の成果にただ乗りして費用を節約し、経済的競争力を強めているという対日非難を引き起こしてしまい、器用だけれど獨創性がないと謙遜していて済まない状況に日本人は追い込まれつつある。

近代科学が導入されて以後、日本人が獨創性の高い研究をあまり得意とせず、実用化に必要な応用や細かな改良に長じている理由は、従来、国民性ないし文化的特性に求められてきた。獨創的な着想を得るためには、研究者が自立した個人・主観として客観的に対象をとらえる態度が必要であるが、日本人は集団主義的でしかも主観と客観の未分化な文化の内に生きてきたので、そのようなことを行うのが苦手である、云々といった説明がなされてきた。

しかし、この種の説明は、次の事実によって反証されているのではなからうか。日本の伝統的文化の中心地は平安

時代以来の千年の都・京都であり、明治以降も、日本人による独創的な學術研究を最も多く生み出してきた地は京都であつて東京ではない、という事実である。

東京遷都は、近代化を進める上での足枷となる伝統的なものしがらみから脱し、西洋の文物を大胆に摂取した新体制を構築するために行われた。とはいえ、伝統との断絶をあらかじめ強調することは、民族のアイデンティティ、ひいては国民国家としての独立を危うくする。そのため、日本の近代化は、和魂洋才といわれるように、ナショナリズムを鼓舞するために精神面では過去との「連続性」を強調しつつ、軍事的・経済的に西洋列強に追い付くために西洋の技術を取り入れてやってきた。西洋起源の学問も、おおむね、和魂とは異なる洋才として導入されてきたわけである。そうである以上、日本人による西洋的学問の研究が応用的分野に偏つたのは当然の結果である。そして、洋才の導入のためのエリートを養成する機関が東京（帝国）大学だったのであり、京都（帝国）大学は相対的にその悪弊から自由であつたがゆえに、独創的研究を多く生み出し得たと考えることができよう。

したがつて、基礎研究における独創的業績が多く生み出されるためには、和魂と洋才との二分という、追付き型近代化のための発想法から脱却する必要があることにならう。そのための一つのやり方は、和魂を捨てて洋魂を身につけることである。戦前の軍国主義に対する反省に基づく戦後近代主義はそれをめざしたと言ふことができよう。しかし、日本の前近代性の克服をめざしたその運動の主唱者である大塚久雄や丸山真男は、前近代から近代へという進歩の展望に対する自信を次第に失い、前近代的とみられていたものが実は西洋とは異質なアジア的ないし日本的なものであるとする発想を強めるようになってきた。すなわち、日本人が洋魂を身につけることはできないと彼らは考えるようになっていったのである。平安時代以後、約一千年にわたつて固有の文明のパターンを伝統として維持してきた社会

が魂を一度に全面的に入れ替えることなどできない、ということ、戦後近代主義者たちもようやく気付いたのである。このことは、彼らが軽視した伝統の役割を理論的に再評価する必要があることを示唆しており、次節以下においてその問題を掘り下げることにしたい。

かくして、和魂洋才から脱却する道は、和魂の再評価しかないことになる。日本の伝統を踏まえることよつてのみ、日本人は西洋起源の学問においても独自のな貢献をなしうる、ということ、文系系系を問わず京都大学が最も独自のな研究を生み出してきたことが強く示唆している。

和魂、すなわち、やまとだましといふと、誰もが、戦前・戦中の忌まわしい記憶を思い起こすだろう。なかには、それに郷愁をおぼえる人もいるが、いずれの立場の人も、戦前において日本の伝統とされてきたことが、本當に日本の伝統であると思ひ込んでゐるために、近代主義者は和魂を捨てて洋魂を得ようという不可能な夢を追い求め、保守主義者は近代主義者がそのような無媒な企てをしたために日本人は精神的アイデンティティーを失つて墮落してしまつた（この批判はそれ自体としては正しい）のだから、戦前の伝統に復歸しなければならぬと考へがちである。しかし、両者ともに間違つてゐるのではなからうか。すなわち、戦前の軍国主義を支えた日本主義が本當に日本の伝統を適切にとらえたものだったのかどうか、問い直してみる必要がある。

戦前において日本的とされていたものももとの意味から大きくずれてゐることは、ほかならぬ「和魂^{わこん}」という言葉についても当てはまる。平安時代に「和魂漢才」ということが言われた際には、和魂とは、上流貴族たる宮廷政治家の政治的資質、すなわち、平和的手段によつて人間関係を処理し、人々を引き付ける人間の魅力を意味してお

り、中下級貴族たる実務型官僚の事務的行政能力を表す漢才と対比されていた⁽²⁾。しかるに、和魂洋才における和魂は、軍国主義の高まりと共に、君のために潔く命を捨てる軍人の心を意味するようになり、流血の争いを禁忌とした平安王朝においては穢れた存在であった武士の道にその起源が求められるようになった。血を穢れとし、刃に血ぬらさぬ伝統を持ち、血なまぐさいことは武士に委ねてきた公家文化の核である天皇が陸海軍の統帥権を握ることになり、軍事大国の最高指令官へと変質させられたのである。

東京遷都は、日本の伝統文化の中心地から天皇を切り離したものであり、その際に伝統的価値の多くは天皇との結び付きを失って影響力を喪失した。神仏分離・廃仏毀釈などによって日本の伝統的な神仏混淆の信仰は弾圧された。このようにして、伝統の多くを剝がされ、裸にされた天皇と国家神道を核に、追い付き型近代化に適した伝統・和魂の形成が試みられたのである⁽³⁾。したがって、西洋に軍事的・経済的に追い付くという、精神を欠いた実利的な目的の手段となったのは洋才だけではなく、和魂もその目的の手段として適したものへと改造されたのである。ちなみに、西洋に追い付くためにはキリスト教が必要であるという動機からキリスト教に入信する愛国者も多かった⁽⁴⁾。伊藤博文らは西洋のキリスト教に相当するものとして明治憲法下の天皇制を構想した⁽⁵⁾のであるから、維新の元勳と愛国的キリスト者とは基本的見解を共にしていたわけである。ただし、日本人全員をキリスト教に改宗させることの実現不可能性のゆえに、元勳たちはキリスト教の代替物、セカンド・ベストの解として、天皇制を設計したのである。

このように、追い付き型近代化という実利的目標の手段としてあらゆるものを評価しようとする態度は、その目標を超えた価値を見失わせてしまうものであるから、日本人の精神的墮落はその目標をすべてに優先させる思考と共に

始まった。そして、社会を所与の目標に従属させようとする合理的精神は、それを超えた価値を人々に伝えるものとしての伝統を破壊し、文明を滅亡へと追いやる（ハイエクの設計主義的合理主義批判にはそのような含意がある）。もちろん、国民国家間の生存競争によって淘汰されてしまうことが最悪の事態であるから、富国強兵・殖産興業は日本の伝統・文明を守るための手段としても必要であつたろう。しかし、近代化ないし富国強兵・殖産興業を至上目的とするという本末転倒が生じて、守るべき価値は見捨てられてしまったのである。鹿鳴館や戦後近代主義のような西洋かぶれの文明開化主義と、功利的な伝統の再設計によって墮落させられた「伝統」への固執としての軍國的愛国主義（戦後の平和憲法の下では、通産官僚が主導する、経済的愛国主義）ばかりが目立つのが、追い付き型近代化の時代であつた。そのような精神状況において、独創的な基礎研究ができないことは、明らかであろう。

もはや、追い付き型近代化の時代が終わつたことは明白である。西洋かぶれも和魂洋才もこの客観的情勢に適さない時代遅れの態度であることは明白である。もちろん、それらは、時流に乗っていた時でさえ、悪しきものであつたのだが、時代はそれらを捨てるように要請し始めている。

今日でも、日本は経済や技術については一流だが政治は二流であり、欧米を見習うべきであるとする議論が見られる。確かに、日本の政治が病理に蝕まれていることは事実である。しかし、その病理のうち、日本人の伝統的な国民性に由来する部分が過大評価されていることは指摘されるべきであろう。病理のうち、現代民主政に共通して見られるものが少なくない。さまざまな圧力団体が多様な権益の維持や拡張を求めて権力に接近し、それらの要求を、得票が多くなるように優先付けをして満たすように政権担当者は政策を決定する。そのため、多くの票を組織している圧力団体に有利な決定がなされる傾向が現れるのは不可避である。このことは、二大政党制であっても一党優位制であ

つても変わらない。むしろ、二大政党制の方が票の奪い合いが激しいので有力な圧力団体への感受性が高まってしま
うのである。産業界に偏るのは戦後日本の特徴であるが、それは軍事的野望を捨てることを余儀無くされた日本人が
経済による国の威信の回復に賭けてきたせいであり、池田内閣以来の国民的コンセンサスを背景としている。したが
って、経済優先というのは時代に相対的なものであり、日本人の比較的不変の文化的特性とは言い難い。

ちなみに、ヨーロッパ人の生活重視をとりあげて新たな西洋的目標を提示する議論は、追い付き型近代化の達成に
よって正当性を失ってきた経済優先を再考するための議論としては必ずしも適切ではない。それは、過去の追い付き
型近代化の発想を引きずっているものであり、生活のゆとりを合理的に追及すべき目標として掲げ、それを達成するた
めに生活を合理化するというのはナンセンスである。そのような、目的追及型の生活から解放されることが、生活の
ゆとりを生むのであるから。もちろん、ヨーロッパから学ぶことは有益だろうが、ヨーロッパを模倣するのでは駄目
であり、やはり、日本の歴史的伝統を基盤とせざるをえないのである。

また、日本的病理は必ずしも文化的特性とは結び付かない、時代的な相対性を含んでいるとともに、各国にはそれ
ぞれ特有な病理がある点でもそれは相対化される。たとえば、米国の政治にも独特の病理が見られることは、日米関
係の性質上その被害者になりやすい日本人には周知のことであろう。国際世論のコンセンサスが無いままに、国内世
論を優先的に考慮して湾岸戦争を始めたのは、大統領選挙という米国の制度に大統領は従属しており、再選のため
米国民の国民性に訴える派手な成果を求めたからである。しかし、米国の力によらずして国際秩序を守ることは不可
能であるから、性急な開戦に反対であった国も一度戦争が始まると協力せざるをえなくなってしまうのである。軍事
的協力のできない日本は、各国のいやいやの協力という無言の不平を代表して表明することもできたのだが、米国の

圧力によって莫大な資金援助をしてしまった。このように、米国主導の国際秩序維持体制は、国際世論を必ずしも反映しないものであるから、その正統性は危ういものである。また、大統領選挙が近づくと、大統領は外国に出かけて行って自発的には買いたがらないものを売り付けようとする。このように、米国は、外国から国際協力の名目のもとに軍事力や資金を出させて大統領の国内での人気を盛り上げる派手なイベントを企画したり、やはり票のために権力を使って商売をしているのである。国内でそのようなゆすり・たかり・押し売りをするのは非正統的な権力である暴力団である。米国はまさに国際的な暴力団のボスに成り下がりがりつつある。暴力団に依存する米国産業は、堅気の実直な勤勉をますます失つて国際競争力をさらに弱め、ますます暴力団を頼りとするようになってしまふであろう。また、米国が暴力団的性格を強めるほどに、正統性は弱まり、長期的には国際的な無秩序と混乱を帰結してしまうに違いない。日本が本当に米国の良きパートナーとして世界秩序に貢献する気があるのなら、米国の要求にご無理ご尤もと追従して暴力団を資金的に支えるのではなく、是非非の態度で米国の墮落をチェックするのだからなければならない。しかし、日本はその様な外交的な積極性を発揮しにくい。とりわけ、外圧がなければ動かない。しかし、これも日本人の国民性に由来するものではない。現代民主政は国内の多様な利害に直接依存するものであるから、全体のコンセンサスを形成することが困難なのである。そこで、米国がよくするように、ソ連やフセインのような不倶戴天の敵を外部に設定して国内世論をまとめるといふ手法がしばしば用いられる。しかし、日本は敗戦によつて牙を抜かれたのでその手法が使えないのである。また、さまざまな圧力団体の既得権は原則として維持させなければ政治的秩序は混乱に陥りやすい。社会的弱者の既得権は比較的その危険が少ないので行政改革では優先的に削られるが、そうでないかぎり既得権をいじることは困難である。消費税導入後の参議院選挙で自民党が大敗したのは、農家が次は自分た

ちの既得権が危うくとなると判断したからである。したがって、外圧によって止むをえず、という理由以外で米の輸入を認めることはできないのである。そんなことをすれば自民党政権は倒れ、それに代わった政権は国際公約を反古にして国際的信用を失うという犠牲を払わなければ国内公約を果たせなくなってしまう。現代民主政の下で米の輸入を行うためには、外圧というやむをえぬ理由がタテマエとして必要なのであり、それによってのみ農家も納得してそれを受け入れるのである。

考えてみれば、ある程度以上の人口規模のある先進国の中で、日本は極端に食糧自給率が低い。つまり、実際には日本ほど農産物輸入を自由化している国は無いのである。小麦など、米と代替性の強い主食穀類を大量に輸入しているからである。代替性の強い財は経済学的に見れば同一の財と考えて良いので、日本は実際には米の輸入をかなり自由化してきたと言ふことができる。事実、代替財の自由化によって日本人の米の消費量は激減してきた。そのような自由化が農家のさしたる抵抗なしに行われ得た理由は、皮肉な事であるが、米は一粒たりとも輸入しない、という、タテマエだけの米作保護政策であった。つまり、その政策は主食穀類自由化の口実であり、主に米国の農民の利益のために占領時代から米国が画策してきた日本市場開拓を助ける手段だったわけである。しかし、いまや、農業に関しては日本市場は限界まで開拓され尽くし、そのタテマエは不要となり、また、残された唯一の未開拓分野が米ということになってしまったわけである。

日本はおそらく政治的理由から米の輸入を認めざるを得ないであろうが、この際、農政を根本的に改める好機としてそれを利用すべきである。もはや米だけが主食ではないという食生活の現状に即して、総合的に食糧自給率を改善するよう、農業の再編成を試みなければならない。伝統的な田園風景を残すべき所、例えば奈良などについては、文

化財として伝統的な稲作農業を維持するための財政的支援を与え、それ以外については競争力を強化するための改革を進めなければならない。しかし、それは必ずしも大規模化だけではない。むしろ、外国の産物との競争に生き抜くには、国内産は安全で高品質であるという風に差別化すべきであり、手間暇のかかる有機農法でも採算がとれる可能性はあるし、国民の健康増進のために、安全な農法を奨励するための財政的支援も行うべきであろう。

ある程度の競争圧力の下で、新しい状況に適合的な農業経営を行うべくたえず技術革新を行ってきたのが、むしろ日本の農業の伝統的でありかたであり、戦後の手厚い保護は、ファシズム再発防止という意味があつたとはいえ、高度成長の結果衰退しきつた農業を基盤とするファシズムが政治的脅威となることなどはやありえないので、そのような保護はなくし、農業再建のために適度の競争という刺激を活用すべきであろう。日本の伝統を守るためには米は一粒も輸入しない、という議論も、日本の伝統が何であるかを本当にふまえたものではない。実際、戦前は、旧植民地を始めとするアジア各国からかなりの外米を輸入しており、戦前の国家主義ですら、米の完全自給にこだわるような狭量なものではなかつたのである。

かくして、日本人が伝統的なものを見直すことは、現代では避けることのできない課題である。そこで採るべき道は、戦前の歪められた「伝統」への回帰ではなく、明治以降の和魂と洋才の双方に対して批判的に立ち向かうことである。もちろん、自文化中心主義はさげなければならないが、しかし、自文化を愛していなければそのような作業ができないことも否定できない。したがって、戦前の過ちを繰り返す危険から全くまぬがれることなど不可能なのであり、むしろ、その危険を自覚し、自戒しつつ進む他にないであろう。

明治維新以後、見捨てられてきた、しかし、完全に死滅したわけではなく、歪められつつも、今日でも日本人のな

かに生きているような伝統は、東京遷都によってそれからの脱出が計られた、公家文化的な要素と、神仏分離・廃仏棄釈によって弾圧された神仏混淆的信仰である。両者は分かちがたく絡まり合っている。仏教のうち、禪は武士道・武道との結び付きによって軍国時代にも重宝されたし、浄土教や日蓮主義はプロテスタンティズムとの類似を主張することによって、近代化の時流にかなりうまく適応してきた。最も打撃を受けたのは、神仏混淆をその本質としてきた修験道・真言宗・天台宗など、鎌倉新仏教以前からあるものたちである。

日本の伝統として主張されてきたものは、主に国粹主義者たちによる、仏教渡来以前からあるとされた神話的要素と、武士の台頭した鎌倉時代に結び付けられるものである。そのうち、武士道は左右から支持され（日本のプロテスタントの倫理は武士道との結び付きが強い）、鎌倉新仏教は主に進歩派・親欧米派によって支持された。そして、公家文化は、右からは女々しいとして、左からは不生産的な特権貴族の産物として蔑まれ、神仏混淆は、右からは不純なものとして、儒学者も含めた合理主義者・進歩派からは呪術的・古代的な迷信として貶められてきた。

このような一般的風潮に影響されて、学問的にも日本の伝統に対する誤った説が常識として罷り通ってきた。例えば、ウェーバーは、聖徳太子に着目するという卓見にもかかわらず、日本の伝統形成に仏教はたいした影響を及ぼしてはならず、武士の封建道徳に由来するところが大きいとしているのは、そのような常識が海外の学界でも浸透していたことを語ってくれる⁶⁾。しかし、日本の伝統的文明のパターンを決定した主役は、実際には、律令制国家権力と神仏混淆的な仏教という、まさに無視されてきた二つである⁷⁾。日本のイエ制度は確かに武士ないし在地勢力が台頭しはじめた藤原道長のころから院政期にかけて形成されたが、武士によってではなく、摂関家を中心とする中央公家社会においてであり、しかも、神仏混淆的な密教の師資相承になぞらえて家業を父子相承するというように、仏教の影響

を強く受けて成立している⁸⁾。また、台頭してきた武士は、公家が造り上げて来た政治システムやイエ制度の受容と応用に終始しており、社会秩序に関する独創的革新を何も行わなかった⁹⁾。

このように見てくると、明治憲法体制は、日本の伝統を形成してきた主役である公家社会的な要素と神仏混淆的要素をともに無視するという、伝統のほぼ全面的な否定の上で、新たな「伝統」としての近代国民国家を設計したものであり、設計主義的合理主義に基づく体制であるという評価を下してしかるべきである。ハイエクが示唆するように、それは日本文明を崩壊させようとする暴挙であり、日本人の精神性がそれによって墮落したのは当然のことである。ソ連東欧というもう一つの設計主義的合理主義は、その経済的失敗のゆえに崩壊し、日本のそれはその経済的「成功」のゆえに行き詰まってしまったわけである。したがって、日本人にとって、社会主義の経済的崩壊は自身の精神的危機の鏡像であるとして自己反省の材料とすべきなのであり、能天気な米国人と一緒に資本主義の勝利を祝うなど、もつてのほかである。

日本人は、資本主義における経済・物質文明の「成功」と精神の崩壊との双方を最も極端な形で実現してしまった。日本の経済学に課せられているのは、この問題をどうとらえ、どう解決の糸口を見出だすか、という課題であろう。

経済学をはじめとする人文社会科学は、自然科学と比べて、文化的伝統と学説の創始との結び付きが強い。古典派経済学とイギリス、第二次大戦後の選択理論的新古典派経済学と米国の如く、ある社会の経験を理論化することによって、その社会をこえた普遍性をもった新しい学説が形成される傾向が強い。それは、その時代の世界的状況・課題をそれらの国が最も極端な形で示唆していたからであろう。現代は、上述の如く、日本において経済的諸問題が最も

尖鋭な形で現れている。その問題は、単に日本の経済的「成功」を説明する理論によつては一面的にしか答えることができないものであり、それでは、経済大国の自己満足として他国から軽蔑されるだけで、普遍性を主張することはできないであろう。現代日本の光と影の双方を説明、理解するような経済学を、日本の伝統を踏まえつつ作り上げることが必要であり、そのための第一歩は、日本の伝統が本当は何であるかについて明確な見解を確立することである。

- (1) 大塚の思想の変化については、小谷汪之、『共同体と近代』、青木書店、一九八二年、一三九頁、丸山については、彼自身の「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み」、武田編『日本文化のかくれ形』、岩波書店、一九八四年、参照。
- (2) 湯浅泰雄『日本古代の精神世界——歴史心理学的研究の挑戦』、名著刊行会、一九九〇年、三五三頁以下、参照。
- (3) 安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』、岩波新書、一九七九年、同著、『近代天皇像の形成』、岩波書店、一九九二年、参照。なお、一九世紀半ば以降、西欧諸国でも国民国家形成に際して国民的アイデンティティーのよりどころとして民族的伝統が新たに發明・創造された（ホブズボウム、E & T・レンジャー編『創られた伝統』、紀伊國屋書店、一九九二年、参照）。旧来、普遍性を承認されてきた宗教的・倫理的価値が国民国家的価値に従属するという事態は、日本だけで見られるものではなく、国民国家間の熾烈な軍事的・経済的競争に巻き込まれた諸国民の大多数が陥つたものである。戦後さかんになった近代化論・産業化論も、宗教・倫理的世俗内禁欲という価値観を国民国家近代化・産業化の手段とみる点で同断である。
- (4) 稲田雅洋『悲壯は則ち君の生涯なりき——深沢利重と木下尚江』、現代企画室、一九八七年、四八頁以下、参照。
- (5) 丸山真男『日本の思想』、岩波新書、一九六一年、二八〇―三〇頁、参照。
- (6) ウェーバー、M、深沢訳『世界宗教の経済倫理Ⅱ ヒンドゥー教と仏教』、日貿出版社、一九八三年、三七四頁、参照。
- (7) 平山朝治『仏教社会としての日本』、『東京大学教養学部 社会科学紀要』、第三九輯、一九九〇年、参照。
- (8) 平山朝治『イエスの構造・歴史・哲学』、『東京大学教養学部 社会科学紀要』、第三八輯、一九八九年、参照。
- (9) 石井紫郎『日本国制史研究Ⅱ 日本人の国家生活』、東京大学出版会、一九八六年、参照。

二 限定合理性・言語ゲームと普遍的価値

日本の経済社会の伝統を理解するためには、伝統に関する一般的な理論を前提に、他社会の伝統との比較を介して日本の伝統の特質を説明する必要がある。そこで、まず、伝統に関する理論的考察を深めておく必要がある。この問題は合理主義的な近代科学・哲学が最も苦手とするものであり、今日の日常言語分析に至るような、イギリス経験論の系譜をひく思想が得意としてきた話題である。経済学が、アダム・スミス以来、イギリスで発達してきた、この思想の系譜に根差した社会科学であるのは、我々にとって幸いなことである。しかし、今日では経済学の中心地はイギリスからアメリカへと移動してしまい、合理主義的傾向が優勢になってしまった。

今日の正統的経済学である、米国的新古典派のパラダイムは、個人の合理的選択という観点から経済現象を説明する選択理論である。選択とは、所与の目的を最も良く達成するであろうものを、可能な選択肢の中から選ぶことである。そのような合理的選択のパラダイムにおいては、伝統は二通りに扱われる。第一は、可能な選択肢の範囲を制約するものとしての伝統であり、ここでは伝統は目的最大化における制約条件の一つとみなされる。第二は、個人が追及すべき目的を個人に与えるものとしての伝統である。つまり、伝統によって推奨される目的を個人が受け入れていくような場合である。

第三として、諸個人の合理的な選択の帰結としての伝統を考えることができると思う人があるかもしれない。例えば、社会契約論のように、ある時点において諸個人が合理的な選択としてある規約を選んだとして、そういうものを

伝統と呼ぶことはできないだろう。誰の合理的選択の結果でもない、という匿名性が伝統の特色である。あるいは、既に死んでしまった誰かの決定が彼に続く人々によっても守られている場合にも、それを伝統と呼ぶことはできるが、しかし、現在それを守っている人達の合理的選択の結果としてそれが守られているのであれば、たまたま死んでしまった人の決定と現在の人々の決定が同じであるにすぎず、それを伝統と呼ぶことはできない。しかし、伝統がもはや守られなくなった状況においては、人々は合理的選択の結果として伝統を逸脱する、ということ是可以する。

かくして、合理的選択によって伝統を説明することはできない。それに最も近い考え方としては、他の人々が伝統を守るとすれば任意の人も伝統を守るのが彼にとつて最も有利な選択である、という、ナツシユ均衡の状態に、伝統に従うことはある、という説明であろう。しかし、これは、人々の合理的選択の結果として伝統を説明するものではない。逆に、複数存在するナツシユ均衡の内の一つをなぜ人々は選んでいるか（いわゆるナツシユ・リファインメント）を、合理的選択によつてではなく、過去から受け継がれてきた伝統によつて説明しているのである。第一の見方においては、なぜ人々は伝統を守るかを合理的選択として説明する必要があり、伝統を守るといふ選択はナツシユ均衡であると考えられないであろう。したがつて、伝統は、他の人々は伝統を守るであろうと予想しつつ、それを前提とした選択を行うよう個人を促すのであり、他の人々が別の行動をとる可能性を排除することによつて、選択肢を制約する役割を果たしていることになる。このように、ナツシユ均衡として伝統をとらえることは、第一の見方と一致するのである。この第一の見方においては伝統は合理的選択の前提として位置付けられており、合理的選択の結果として説明されてはいいないのである。

第二の見方においても、伝統は合理的選択の際の目的を与えるものであるから、やはり、合理的選択の前提となつ

ている。

したがって、選択理論は伝統を説明することはできないが、しかし、伝統を破ることを説明することはできる。よく言われているように、米国社会はヨーロッパの伝統から逸脱した人々が伝統の拘束から解放された自由な諸個人からなる社会を形成しようとしてつくったものである。したがって、伝統は破られるべきものであり、不要なものである、と考えられやすい。そのような観念が米国では支配的である（少なくとも、保守化する以前はそうであった）ことと、選択理論が伝統を破ることを除いて伝統を主題とすることはできず、暗黙の内に伝統を前堤としている、ということは密接に関連している。すなわち、典型的な米国人は、観念の上では伝統は不必要なものであると考えているのだが、実際には、米国人といえども、何らかの伝統を無意識の内に前堤として暮らしている、という、米国人の経済思想が選択理論に見事に反映しているのである。

このように、選択理論は必ずしも伝統の存在と矛盾するものではないが、それを敵視ないし無視することによって形成されたものであるから、伝統を理解する理論としては極めて不十分なものである、ということになろう。

所与の制約条件の下で所与の目的を最大化するような選択肢を選ぶという選択理論のパラダイムに対して批判を加え、代替的なパラダイムを提唱した代表的理論として、H・サイモンによる限定合理性を挙げることができよう。リスクや不確実性が存在し、また、可能な選択肢のすべてを認識（特定化）することは不可能であり、さらに、各々の選択肢が所与の目標をどの程度満足するかを計算して他の選択肢のそれと比較するための能力に限界がある、というような現実的な状況においては、所与の選択肢の集合のなかから所与の目的を最大化するものを選ぶという選択理論の最適化原理を適用することはできず、一定の基準を超えた選択肢を見いだし得たならば、それで満足するという満

足化原理にとって代わられる、というのが彼の主張である⁽¹⁾。すなわち、可能な選択肢を全て認識し、さらにそれぞれの選択肢を採用した際の帰結を予測し、目的達成度を計算する、というのは現実的な意思決定の状況の多くにおいて人間の能力を超えたものである。したがって、全知全能ならぬ人間の意思決定の多くは合理的選択ではなく、限定なしの合理性を発揮できぬ場合における限定つきの合理的な意思決定は、一定のルールに従って得られる結果に満足するものである、彼は考えた。

人間が全知全能ではないとすると、なされた行為はその帰結の得失を計算した結果、最善と考えられたものであるとは必ずしも言えないが、その行為がルールに従ってなされているというだけの理由で正当化されるような行為が存在することになる。このことは、ベンサム流の功利主義の非現実性に対処すべく、J・S・ミルやシジウィクによって説かれていたことにも通じる⁽²⁾。もっとも、この場合には、行為の帰結として生ずるさまざまな種類の快楽や苦痛を集計して一つの整合的な目的関数を得ることの困難さ、言い換えると、多元的な動機や目的を一つに集計する際の計算能力の限界が指摘されており、合理性の限界の指摘としては、サイモンと補完的なものと言えよう。そして、ベンサムを批判し、限定合理性に基づく功利主義は、「常識の道徳を、おおよそ、また、一般的に、しかし、正確ないし完全ではなく、感受能力のある生物一般の最大限可能な幸福を生み出すよう適応させられてきたルール、習慣や感情の仕組みである」とみなし⁽³⁾、「この目的を達成するために実際に確立された仕組み、それを他の如何なる仕組みとも一度に置き換えることはできず、ただ徐々に改善しうるのみであるような仕組みとしてうけいれる⁽³⁾」ことを勧める。

このように、人間の知的能力の限界を認める立場は、伝統として過去から伝えられてきた、道徳などのルールを、

無知な人間にある程度の満足や幸福をもたらすような指針として意義付け、部分的手直しは可能だが、それを性急に变化させたり、まして全面的に置き換えたりすると、人は大混乱に陥ってしまわざるをえないとみなすことになろう。この考え方は、ルールを合理的選択の前提として暗黙の内に仮定する選択理論では明らかにしえないような、人間のルールに従う行為に着目するものであるが、このような立場は経済学にとつてなじみのないものでないどころか、イギリスの古典派経済学者でもあったミルやシジウィクが唱えていたものであり、現在においてはハイエクが強調している論点である⁽⁴⁾。そして今日ではマクロ・ミクロ両分野においてその意義が再評価されつつある⁽⁵⁾。実際、合理的選択自体が言語能力を前提としており、言語能力とは、伝統として伝えられたルールに従って言葉を使う能力であるから、伝統的なルールに従うというの方が合理的選択よりも根源的な人間のありかたを示している。そして、人間の知性の限界が選択理論の妥当性を極めて限られた理想的状況のみに限る以上、ルールに従う行為の重要性は計り知れないのである。

ハイエクは、「重要なものは、ある所与の文化に育った人はすべて自分自身の中にルールを見出し、あるいは自分がルールに従って行動していることを発見し、他者の行為をも同様にルールに合致しているまたはいないと認識するという点である⁽⁶⁾」と論じている。「ルール (Regel)」に従っているとき、わたくしは選択をしない。わたくしはルールに盲目的に従っているのだ⁽⁷⁾というワイトゲンシュタインの言葉は、ルールに従うことの根源性を端的に表現しているといえよう。

ルールに従ってなされる人間の言語行為をゲームになぞらえてワイトゲンシュタインは言語ゲーム論を展開し、次

のように述べている⁽⁸⁾。「われわれの錯誤は、事実を〈原現象〉と見るべきところで、説明を求めるといふこと。すなわち、かかる言語ゲームが行われている、と言うべきところで」「言語ゲームをわれわれの体験によつて説明することが問題なのではなくて、言語ゲームを確認することが問題なのである」「言語ゲームを始源的なものと見よ」⁽⁹⁾

かくして、ルールに従うという、人間の根源的なあり方のなかで、人間の自己意識や理性も、社会秩序も形成されてゆくのであり、いかなるルールの拘束からも脱し、言語ゲームの外に身を置くような超越的視点に立つことは人間にはできないのである。言語ゲーム論は、人間が言語ゲームの外に出られるという考え方を批判するものであつて、必ずしも、いかなる超越性ないし神的存在をも否定するものではない。ウイトゲンシュタインは『哲学的考察』の序文で、「私は『この書物は神の栄光のために書かれた』と言いたいところであるが、しかし今日ではこうすることは破廉恥であろう、というのもこのことが正しくは理解されないのであるからである⁽¹⁰⁾』と述べている。したがつて、むしろ、言語ゲームの内にいる人間が言語ゲームの外にあるとして思い描いているものは、ウイトゲンシュタインが本當に神であるとみなしているものではない、ということにならう。

現世から超越した視点に立つとすると、一神教においてしばしば起こる発想は、現世をトータルに批判する思想を生み出した。近代西欧においては、デカルト的心身二元論によつて、人間の理性がそのような超越的視点から社会制度や文化を、すなわち言語ゲームを設計し得るとする、設計主義的合理主義が現われた。ハイエクが批判するのは、このような思想である。

しかし、現世をトータルに批判することが不可能であると主張することは、現状を全面的に肯定するという、その

逆の極端な保守主義ではない。ハイエクによれば、「伝統は全て、神聖なもので批判を免れると主張しているのではなく、伝統の何らかの産物に対する批判の基礎は、常に、疑うこともできないしまたそういう気にもならない伝統の別の産物であるにちがいないと主張しているにすぎない」「われわれの批判についても、特定の伝統の基礎として受容されているということより以上により良い存立根拠をもたないなにかあるもので、とどめなければならぬ⁽⁴⁾。」同様のことをワイトゲンシュタインも述べている。「私の世界像は、私とその正しさを納得したから私のものになったわけではない。私が現にその正しさを確信しているという理由で、それが私の世界像であるわけでもない。これは伝統として受け継いだ背景であり、私が真と偽とを区別するのもこれに拠つてのことなのだ⁽⁵⁾。」

したがって、デカルトの方法的懐疑、すなわち、疑い得るものごとを全て疑うことによつて、絶対確実なものとしていかなる伝統にも依存しない理性的自我が見出せるはずはなく、マルクスが言ったように全てを疑い得るわけでもない。デカルトやマルクスは、人間が疑い得る範囲を超えたところまで疑うことができる⁽⁶⁾と錯誤し、それによつて現世のトータルな設計や批判が可能であると見なしてしまつた。彼らは、人間の懐疑能力や批判能力に対する懐疑を忘れ、あたかも人間は全知全能の神と同様の立場に立ち得る、とみなしていたのであり、自らの知的能力に対する懐疑の欠如と過大な信頼という、知的な思い上がり⁽⁷⁾が彼らの思想の根本にあるのである。そのことを指摘する限りで、ハイエクによる彼らに対する批判は極めて正当なものであるとわれわれは認めざるをえないのである。

しかし、ここからさらに一歩進んでハイエクの積極的な主張に耳を傾けると、彼の思想にもさまざま問題点が見出だせるように私は思う。

「一つの文化の特定の側面はその文化の脈絡の中でしか批判的に検討しえない」「人が生活を営む社会秩序の種類か

ら独立した絶対的な道德体系は存在しえない」と、ハイエクは道德が社会秩序に相対的なものであることを説いている。とはいえ、彼は既存のさまざまな社会秩序に対して道德的優劣をつけることはできないということで満足しているわけではなく、「各個人が一人の個人とみなされ、特定集団の構成員としてみなされるだけではない。それ故に、全ての責任ある人間存在に等しく適用できる普遍的行動ルールが存在する、開かれたあるいは人道主義的⁽¹³⁾な類の社会を肯定し、そのような普遍的ルールの体系を否定するような試みを批判してやまない。彼が支持する普遍的ルールの体系とは、具体的に言えば、市場秩序を支えるようなものであり、国境をはじめとするあらゆる特殊主義的障壁が弱まり、世界が普遍的ルールの下での一つの市場秩序へと向かうことこそ、彼の抱く理想なのである。

現に存在する、市場秩序を支えるルールの体系は「疑いもなくなお非常に不完全で多くの改善の余地をもつ」が、内在的批判によって改善を積み重ねるための基盤はすでに整っており、普遍的秩序をめざして絶えざる内在的批判を積み重ねることこそ、古代ストア派やキリスト教以来の西洋文明の正統的な道を歩むことだと、ハイエクは考えている⁽¹⁴⁾。ここに、国籍、民族、性別など、人の具体的属性に依存せずあらゆる責任能力ある人に普遍的に適用されるようなるルールをのぞましいとし、普遍的適用性の高いルールは必然的に市場的社會秩序を自生的に形成する、と考えるような、彼の価値判断や事実認識がみてとれよう。

ここで注意されるべきことは、彼の求める普遍性とは、その萌芽は現実の市場社会に存在するものの、それ自体は未だ存在せざるものであり、彼が部族社会・閉鎖社会と呼ぶような種類の社会にみられる、普遍的適用性を欠いたルールが市場的行動様式の浸透によってより普遍的なルールに順次とって代わられるという風にして、漸次近付くことができるようなユートピアである。したがって、未来に普遍的価値の実現した世界を想定し、それとの対比で過去や

現在を批判する、という終末論的発想は彼においても未だに残っていることになる。このような終末論的ユートピアを大々的に掲げる点でハイエクとマルクスは極めて近い立場にあるように私には映る。正反合の繰り返しという弁証法的発展も一種の内在的批判による発展と見ることが可能であり、またマルクスは自分では理想的共産主義社会の具象を設計せず、その実現を歴史の必然的法則という名ではあるが一種の自生的進化に委ねていたとすれば、両者の類似はさらに深まる。晩年のマルクスは、歴史の必然的法則という単系進化論を捨て、多系的進化を採っていたので、理想の内容を除いて両者には本質的な違いはない、と判断することも可能ではなからうか。

ハイエクやマルクスのように未来に理想を掲げるのとは全く異なる方向で普遍性を求める道もある。ハイエクも主張するように、伝統とは一枚岩のものではなく、内在的批判が可能なもの、したがって、さまざまな側面を持ち、それらは必ずしも相互に整合的ではないようなものである。かくして、異なる種類の社会、文化の伝統の内には、相互に対立する側面があるとともに、相互に共通する側面も存在しえるのである。それゆえに、もし、あらゆる社会、文化に共通するようなものが見出せたならば、その普遍的価値に基づいてあらゆる社会、文化を内在的に批判することが可能となる。このような方向において見出される普遍的価値は、市場秩序のみの基礎となるものではないがゆえに、それに着目すれば、ハイエクのように、市場社会という特定の形式を絶対視する弊害から免れることもできるとになる。このような方向での探求の若干は、私が旧著で試みたものであり^④、ウイトゲンシュタインもまた、そのような方向において普遍的なものを示そうとしていたように思われる。「われわれが提供しているのは、もともと人間の自然史に対する諸考察であるが、しかし好奇心をそそるような寄与ではなくして、何人も疑わなかったことの確認であり、常にわれわれの眼前にあるがゆえに注意されることのなかったことの確認なのである」「われわれにとって

もつとも重要なものごとの様態は、その単純さと日常性によつて隠されている。(ひとはそれに気がつかない。なぜならそれはいつも眼前にあるからである。)ひとが探求する本来の基盤は、彼の注意をひくことが全くない。まさにこのことに彼が一度注意を向けたことがあるのではないかぎり、そうである。言いかえれば、一度それとして見られたならば、何よりも顕著であり強烈であるところのもの、それは、われわれの目につかないものである¹⁰⁰。」

常に眼前にあり、あまりに日常的で身近なもの、したがって、相異なる文化・伝統を持つあらゆる社会が共有しているものこそ、普遍的真理であると言うことができよう。逆説的なことではあるが、このように日常的で自明な真理にわれわれが気付いたり、それを予感したりするのは、むしろ、非日常的事態にわれわれが投げ込まれた時である¹⁰¹。普遍的真理自体は、日常的状态と非日常的状态とのいずれにおいても常にわれわれが前提としているものであり、その意味では最も日常的なものなのであるが、日常的な状態においては、われわれは普遍的真理以外のものをも自明の前提として生活しており、普通、後者こそわれわれの日常的生活を直接支えるものであるがゆえに、普遍的真理をも前提として生活していることに気付かなくてもさしたる支障を感じないで済む。しかし、ひとたび、日常生活を直接支えてきたものが失われ、混沌ないし無秩序の様相を帯びた非日常性のなかに投げ込まれると、われわれは、われわれを支えてくれる別のもの、宗教的帰依の対象を求めようとする気になる。かくして、非日常的場面においては、聖的・宗教的なものが優位を占めることになるのである。

とはいえ、あるゆる人が非日常的場面において最も日常的な普遍的真理に気付くとは限らず、それ以外のものに帰依する人も多い。後者の人々は、かくして、宗教的帰依の対象は俗なる日常的世界の外部の聖なる存在であり、われわれ人間は非日常的状态においてのみそれとかがわることができると考えがちになる。ウェーバーが着目したプロテ

スタント的自我は、俗なる世界から自我を切り離し、常に聖なる存在と対峙させることによって世俗内禁欲とよばれる日常的生活態度を帰結したのであり、それは聖俗の対立を否定したのではなく、聖と俗の対立の一つのありかたを示しているにすぎない。

このように普遍的真理以外のものを宗教的帰依の対象とする人々は、その対象と現世との二分法的対立を導入して、言語ゲームの外にある超越的存在に依拠しつつ現世のトータルな相対化を試み、ウイトゲンシュタインが終生批判しつづけた形而上学的態度に陥るのである。「予言者、道徳哲学者および設計主義者は新しい型の社会を故意に創造する計画を立てる⁽¹⁸⁾」というハイエクの批判は、彼らが単に現世をトータルに批判し得るという錯誤に陥っているがゆえになされるのでは不十分であり、彼らが普遍的真理以外のものに絶対的帰依を捧げるといふ偶像崇拜に陥っているがゆえに批判されるべきなのである。そして、ハイエク自身も、市場的秩序や特定の終末論的ユートピアという一種の偶像を崇拜している点で、彼らと同じ誤りを犯していることになる。

聖俗二元論は、神と神が創造した被造物との対立や、歴史とそれが向かう終末とを区別するような、一神教において、最も明瞭に現れやすい。現世と聖なるものとの異質性・断絶が強調されるからである。しかし、たとえば、キリスト教においては、神が人になって人々を救うというキリストの受肉の教えや、「そのさばぎというのは、光がこの世にきたのに、人々はそのおこないが悪いために光よりもやみの方を愛したことである⁽¹⁹⁾」、というような、常に、既に実現しているものとして終末をとらえる見方もある。それによれば、人を救おうとする神は俗的現世から隔絶した存在ではなく、常に現世にはたらきかけ、その光は常にわれわれの眼前にあることになる。今世紀の代表的プロテスタント神学者カール・バルトはまさにそのように説いている。彼によれば、イエス・キリストは「どの石にも、どの花

にも、どの人間にも見られる^④。」また、彼は、未来のユートピアを求める終末論を「ひとりの酔っぱらいのようにある種の空想上の絶対未来という底なき深淵に墜落すること」と評し、終末とは、「あらゆる事物に徹底して優越しているために、あらゆる事物の存在が、まったくその中に、その中にのみ基礎づけられている現実」「実際にあらゆる事物の始まり以外の何物でもない、いわば、このあらゆる事物の終焉」であり、「最後の言葉が最初の言葉として、終末の歴史が始源の歴史として理解されるとは、とりも直さず、あらゆる時の全時間の最古の時代のみならず最末期時代の、したがってその中間に横たわるあらゆる時代の最初の言葉・始源として理解されるということである^⑤」と論じている。

このように、あらゆるところで常に現世に内在する救済者として超越性をとらえるバルトはまた、次のようにも論ずる。「余りに多くの人々が、神のみが実現しえ、又神が御自身で実現しようと欲し給う事を、我々キリスト者や教会人がなし遂げねばならぬと考えている」が、「教会についての配慮、世界についての配慮が我々の配慮であるとせず、あらゆる考えをすて去るべきである……」。このような考えに煩わされている限り、我々は何一つ矯正することが出来ず、むしろ教会と世界における混沌を増すばかりである。何となれば、人間は天穹を双肩になう運命をもてるかのアトラスである、との恐るべき神なき途方もない考えこそ、あらゆる人間の無秩序の根本である^⑥」「キリスト者共同体は完全な国家のすでに完成した姿を示すこともできないし、またそのような国家の建設をもくろむこともできない^⑦」。

超越的な聖なる存在が現世から隔絶したところに存在するとみなす人は、それとかかわるためには、自分も現世から脱出した純粋な自我にならなければならないと考えることになる。一神教においては、その自我にとって神は他者

であり、両者が同一視されることは異端的神秘主義とみなされるが、神なる存在との神秘的合一にしろ、神の前に全てを捨てて立つ単独者にしろ、その点に変わりはない。カルヴィンの二重予定説においては、人が救われるか否かは予め決められており、救いを得るための人の能動的努力は無駄であるとされているが、しかし、永遠の救いか滅びかという自己の運命を独裁君主のように掌に握っている神の前で判決を受けなければならないのであり、神の前での単独者としての自我の形成が促されることにかわりはない。そして、救いの確信を得るための能動的努力が勧められるのであるから、自力で救いを得んとすることは結局肯定されるのである。

現世をトータルに批判・変革・再設計しようとするような、ハイエクが批判する思想も、そのような宗教的觀念に由来している。そのように、自ら現世から脱出して救いを得ようとする人は、眼前にある光を無視し、それとは別のも、すなわち偶像を空想しつつそれに向かって進もうとするわけであり、その根本には、人間が自らの手で救いを得ることができ、あるいは、現世を思い通りに作り変えることができるという思い上がりがある。

シモーヌ・ヴェイユも、そのような思いがりを批判する思想家の一人である。彼女は次のように述べている。「善に向う意志の努力は、わたくしたち自身の凡庸な部分が破壊されることを恐れてはき出すうその一つだ」「神が人を探し求めるといふ考えは、測り知れない輝きと深さとをたたえています。これが、人が神を求めるといふ考えに替わると墮落が生じます⁴⁰。」「また、彼女は神が救済者として現世に内在する際の普遍性を次のように論じている。「一般的な理解によれば、神は勝手気ままに、ある者には多く、ある者には少なく恩寵を与えることになっていきます。ちょうど気紛れな君主と同じです。恩寵を人に与える義務はないのだからという言い分なのです。神は、自分自身の限りない善意に対する義務から、被造物ひとつひとつにみちあふれるほどの恩寵をたえず注いでいるが、それを受諾する程度

が人によって多かつたり少なかつたりするのだ、という風に考えるべきです。純粹に靈的な問題では、神はあらゆる願いを聞き届けてくださいます。少なく得ている人は、願いが少なかつたということなのです。」

仏教においては、聖俗二元論は、輪廻から脱したところに涅槃を求める考え方に典型的に現われており、大乘仏教はそれを小乗として批判し、輪廻即涅槃を説いた。また、あらゆる人を救わんとする仏菩薩の慈悲がそこでは強調される。ウイトゲンシユタイン、バルト、ヴェイユ、大乘仏教はいずれも、同じことを説いているのである。ハイエクの設計主義的合理主義批判を継承しつつ、その限界を突破して得られる立場は、そのような、古今東西の優れた宗教思想が共通して説いているものである。伝統を異にするさまざまな場所や時代に同じ思想が見出だせるということは、その思想がとりあげている真理はあらゆる伝統において共有されている普遍的なものであることを強く示唆する。

また、われわれ日本人にとって、大乘仏教がわれわれの伝統の中心部分を形成したものである点は、大変貴重なことである。すなわち、われわれにとって、普遍的真理そのものだけではなく、それを自覚し、それに基いて展開された思想や社会的制度も、われわれの伝統に属しているからである。このことからしても、設計主義的合理主義や現世のトータルな批判を目指す思想に少なからぬ影響を受けてきた従来の社会科学・経済学の誤謬を正し、さらにそれに対するハイエクの批判の一面性をもりこえたものを構想する際に、日本人は日本の知的・宗教的伝統から多くの示唆をえることができ、しかもそれらは特殊日本的な性格を超えた普遍性を有するであろうことが予感されるのである。

(1) サイモン、H・A、宮沢監訳『人間行動のモデル』、同文館、一九七〇年、参照。

(2) 平山朝治『価値と自由——厚生経済学の基礎』、『東京大学教養学部 社会科学紀要』、第三六輯、一九八七年、三五〇頁以下、参照。

- (3) Sidgwick, H. 1874, *The Methods of Ethics*, 7th ed., 1907, Macmillan, p.475.
- (4) ハイエク、F・A、矢島・水吉訳『法と立法と自由——ルールと秩序』、春秋社、一九八七年、参照。
- (5) マクロ経済学については、フェルプス、E・S、平山訳『マクロ経済思想——七つの学派』、新世社、一九九一年、第一、四章、ミクロ経済学については、奥野正寛・鈴木興太郎『ミクロ経済学II』、岩波書店、三九六頁以下、酒井泰弘『リスクと情報——新しい経済学』、勁草書房、一九九一年、参照。
- (6) ハイエク『法と立法と自由I』、二九頁。
- (7) ウイトゲンシュタイン、L、藤本訳『哲学探求』、大修館書店、一九七六年、二一九。
- (8) 『言語ゲーム』と『ルール』の対応関係については、橋爪大三郎『言語ゲームと社会理論——ウイトゲンシュタイン・ハート・ルーマン』、勁草書房、一九八五年、八八〜九二頁が示唆的である。ただし、単なる『ルール』という観点からはとらえきれないところに、あとで言及する、「常にならわれの眼前にある」ことに関するウイトゲンシュタインの議論の核心がある。
- (9) ウイトゲンシュタイン『哲学探求』、六五四〜六。
- (10) ウイトゲンシュタイン、L、奥訳『哲学的考察』、大修館書店、一九七五年、五頁。
- (11) ハイエク、F・A、篠塚訳『法と立法と自由II——社会正義の幻想』、春秋社、一九八七年、三九頁。
- (12) ウイトゲンシュタイン、L、黒田訳『確実性の問題』、『確実性の問題、断片』、大修館書店、一九七五年、九四。
- (13) ハイエク『法と立法と自由II』、三九、四一頁。
- (14) 同、四二頁。
- (15) 平山朝治『社会科学を超えて——超歴史的比較と総合の試み』、啓明社、一九八四年、参照。
- (16) ウイトゲンシュタイン『哲学探求』、四一五、一二九、後者の訳文は、山本信『形而上学の可能性』、東京大学出版会、一九七七年、八五頁をも参考にした。
- (17) リミニナリティにおいてコムニタスの普遍的価値が顕在化すると説くターナーの議論(ターナー、V・W、富倉訳『儀礼の過程』、思索社、一九七六年)は、この点に関して示唆的である。彼は、コムニタスの理想を未開の共同体や未来の共産主義社会に求めたルソー、モルガン、マルクスを、コムニタスは過去・現在・未来のあらゆる社会のひとつの次元であると批判している(同、一七七頁以下、参照)。普遍的価値・真理を、あらゆる社会が前提しているものにとらえる彼の議論に私は基本的には賛同するが、彼が、仏陀の悟りの体験内容から、さまざまな儀礼・祝祭において誰もが体験しえるような、日常的役割・地位から解放された人々の全人格的交わり・一体感までの、さまざまな宗教体験の質的な高低・深淺にあまり注意を払わず、実存的コムニタスとして一括して論ずる傾向が強い点に

は不満を感じる。彼のいう構造は、仏教でいう差別に、コムニタス（のうち、最も高い、ないし深いもの）は平等に相当するといえよう。すると、彼の主張の最も深い含意は、仏教でいう、差別即平等・平等即差別であるといえることができる。そうすれば、「究極のところ」で要求されることは、たとえ構造における役割を果たしているにせよ、コムニタスの諸価値にのっとって行動することである（同、二五二頁）ということは、差別即平等・平等即差別をふまえて説かれる宗教的実践の道にほかならないであろう。このような思想は、仏教に限らず、あらゆる優れた宗教が共有するものである。

(18) ハイエク、F・A、渡辺訳『法と立法と自由Ⅲ——自由人の政治的秩序』、春秋社、一九八八年、二二九頁。

(19) 『ヨハネ福音書』、第三章一九。

(20) バルト、K、小川・岩波訳『ローマ書講解』、四七一頁。同書でバルトは、神と人、彼岸と此岸の「無限の質的差異」を説いているが、それは、私が批判する聖俗二元論ではない。「この世を神との合一においてとらえようとすることは、罰をうけるべき宗教的傲慢であるか、生と死の彼岸における真実を見ぬく究極的洞察、すなわち神からくる洞察であるか、どちらかである」（同、四〇頁）とあるように、彼は、現世と神とを対立させているのではなく、誤った見方と真なる洞察との間の峻別を強調しているのである。「根原的には、対立なるものは存在しない。根原的には、人間はパラダイスに暮らしている。そしてそこには上と下、絶対者と相対者、彼岸と此岸がない（なぜなら、この『と』の中にこそ墮罪がひそむのであるからだ）。ここでは、宇宙は創造と一体であり、人間は神と一体であり、聖なるものもまた自然的であるから、自然的なものそのものもまたすべて聖である」（同、二三三頁）という彼の洞察は、神と被造物とを対立させる常識的なキリスト教の世界観とは異ったものであり、むしろ、大乘仏教的である。

(21) バルト、K、山本訳『死人の復活』、『カール・バルト著作集15』、新教出版社、一九八一年、九二〜九五頁。

(22) バルト、K & R・ニーバー、有賀、阿部訳『バルトとニーバーの論争』、弘文堂、一九五一年、三〇、二五頁。

(23) バルト、K、蓮見訳『キリスト者共同体と市民共同体』、『カール・バルト著作集7』、一九七五年、二〇九頁。

(24) ヴェイユ、S、大木訳『ある修道者への手紙』、『シモーン、ヴェーユ著作集IV』、春秋社、一九六七年、二六三頁、同著、渡辺訳『神を待ちのぞむ』、同、一四四頁。

(25) ヴェイユ『ある修道者への手紙』、二六二頁。