

東京大学教養学部
社会科学紀要第三十六輯
1987年3月

価値と自由

— 厚生経済学の基礎 —

平山朝治

目次

はじめに	295
第1部 効用価値と選択の自由	
第1章 選択の自由と強制	300
第2章 市場における自由と公益	308
第3章 自由と効率化の矛盾	328
第4章 集計の不可能性と平衡	345
第5章 功利主義の基礎	360
第6章 多数の専制と懐疑	378
(以上本号)	
第2部 労働価値と人間解放	
第3部 価値と自由の根源	

はじめに

本稿のタイトルである価値と自由という二つの概念は、経済学における鍵概念のうちでも最も重要な部類に属するものである。いわゆる近代経済学は、個人の選択の自由と効用価値とを重視し、その基本定理と呼ばれるものは、一定の条件の下で選択の自由と効用価値の実現との間に密接な論理的関係があることを示す⁽¹⁾。また、いわゆるマルクス経済学は、労働価値説に基いて搾取の概念を定式化し⁽²⁾、搾取から、より一般的には疎外や物象化からの人間の解放（liberation＝自由にすること）を目指そうとする。

そこで、本稿は、第1部「効用価値と選択の自由」においては、主として近代経済学⁽³⁾、第2部「労働価値と人間解放」においては、主としてマルクス主義の影響を大なり小なりうけた経済学や社会思想について、それぞれ、価値と自由の二概念の観点から検討を加え、それをふまえて、第3部「価値と自由の根源」において、隣接諸領域の成果にも目を配りつつ、より積極的に私自身の見解を展開することにした。

さて、副題が示すように、本稿は厚生経済学の基礎（哲学的基礎づけ）に関する諸問題を扱うものである。そこで、私自身が厚生経済学（Welfare Economics）ないし、その学の対象とされる経済厚生（Economic Welfare）として何を考えているかについて、それはより精しくは本稿全体が示すことであるが、ここで暫定的なスケッチを試みることで、読者に無用の混乱を引き起こすことの予防としては有益かもしれない。

まず、経済厚生を社会厚生の一側面としてとらえる Pigou の見解との異同を指摘しておくべきであろう。彼は、経済厚生とは社会厚生のうち、直接または間接に貨幣の尺度と関係づけうる部分と定義する⁽⁴⁾のに対し、私は、人間の厚生ないし幸福についての哲学的考察のうち、従来、経済学において論じられてきた部分およびそれと関連する部分、と定義することにした。Pigou の経済厚生は「従来、経済学において論じられてきた部分」に含まれるのであるから、私の定義は Pigou の定義よりも広く、しかも曖昧なものであることになる。私のいう経済厚生は、Pigou のいう社会厚生の中にさえ含まれていないものをも含みうるのである。というのは、人間は社会的存在であるとともに個的存在でもあり、この個としての側面を捨象しては人間の幸福を十全に論ずることは不可能であると考えられるが、社会厚生という社会への着目によってはそれは果たされ難いからである。事実、社会厚生という観点は、個人の自由や心理的快楽の内容等に関連して人間の個としての側面に着目してきた従来の経済学の成果を掬いきれぬものであった。

本稿の目的は、従来の経済思想から幅広く学びつつ人間の厚生（幸福）について哲学的考察を深めることにあるので、厳密性には欠ける私の定義もその目

的との関連においては是認されうるであろう。また、私は、厚生経済学という限定された領域における新しいパラダイムないしディシプリンの定式を目指して哲学的考察を行なうわけではなく、厚生経済学というものは、常に、人間の厚生（幸福）に関する哲学をふまえ、その深みに立ち寄りつつ、経済的問題に対処するものであるべきであり、特定の明確な方法に固執することによって哲学から独立し、狭い自閉的な専門領域を形成すべきではないとも考える⁽⁵⁾者であり、その点からも、私の定義は正当化されうるであろう。

次に、厚生経済学は規範的科学（normative science）に属し、「べき＝Sollen」を扱うものであって、「である＝Sein」を扱う実証的科学（positive science）ではないとする通説に私は従わないことにもあらかじめ注意を促しておいた方が良いでしょう⁽⁶⁾。確かに、厚生経済学は Sollen を扱うが、それは、人間存在の根源としての Sein に関する認識をふまえてなされるからである。この点については、本稿第5章において、功利主義の検討を通して示唆され、第3部において詳細に論じられるであろう。

ところで、本稿の第1部と第2部は、従来の経済思想の検討にあてられるが、それは、普通の意味での思想史（時系列にそって思想を並べる通史）とはいささか趣を異にするものである。それぞれの思想における価値と自由に関する議論を検討しながら、その最善と思われる部分にスポットを当て、場合によってはその欠を補いつつ、その思想構造を論理整合的に再構成し、その意義と限界とを明らかにすることを目的とするのであり、そのような文脈において、時系列にこだわらずに種々の思想がとりあげられる。

思想家間の通時的な影響関係や、時代状況が思想形成に及ぼす影響といったものが存在することを私は否定するわけではない。しかし、価値や自由の問題は、特定の時代と場所とに限定されない、あらゆる時と所とにおいて等しく妥当する、人間存在の根源にかかわる問題である⁽⁷⁾がゆえに、また、この種の問題に関する思想は、必ずしも、過去の思想をのりこえるかたちで通時的に進歩するものではなく、われわれは過去から謙虚に学ぶ必要がある⁽⁸⁾がゆえに、通史的な思想史よりもむしろ、諸思想の生まれた時代と場所との限定性を超えた、

それらの普遍的意義を究明する思想史が必要なのである。また、そのような普遍的観点の欠いては、諸思想がその時代と場所との具体的問題といかにかかわったかも、正当に評価することはできないであろう。

このような作業が可能なのは、著者（私）自身にとっては、第3部の観点が既にほぼ確立しており、その観点から従来の諸学説の評価を行ないうるからである。しかし、第3部の観点が明らかになっていない一般読者に対しては、第3部の観点に対して可能な限り適切な導入となるようにも、配慮されている。

従来の思想に対する私の観点からする解釈や評価と、通説のそれとが大きく食い違うこともあるかもしれない。通説から見るとすれば、私の解釈は、曲解、深読みのしすぎ、思想家の多面性の内の一面の過度の強調などと映ることも少なくないであろう。確かに、他の観点に立つ人から見れば、一般に、それとは別の観点からする解釈や評価はそう映るものであり、私の場合もその一例から免れえないであろう。しかし、いかに実証的にテキストに即して思想家自身の観点到内在于思想家の考えていたことを正確に理解しようとしたところで、解釈者は自分自身の観点から完全に自由になりうるものではない⁽⁹⁾。そうだとすれば、解釈の質は、解釈者自身の観点の質に大いに規定されることになる。もしその観点自身に価値があれば、仮にその観点からする解釈が思想家自身の意図を正しく汲み取ったとは言いがたい曲解であるとしても、その解釈がその観点自身を明晰にし、あるいは高めるために役立つならば、可とされるであろう。これは、ある思想家がもし自身の観点を放棄してその観点到「改宗」ないし「回心」したならば彼のこれまでの自分の思想をどのように解釈し、評価し直すかについての思考実験ともいえる。また、ある思想家が、自分自身は意図せず、あるいは、自身の意図に反して、より秀れたことを述べていることもありえる⁽¹⁰⁾のであり、それを評価するためにはその思想家の観点よりも高い観点が必要なのである。

いずれにせよ、私の解釈の当否は、私自身の観点の質に最終的にはかかっていることになる。しかし、このことは、あらゆる思想史的研究に等しく妥当することであろう。先人の観点の高みに達しえず、より低い観点から解釈するこ

とによって先人の説を貶めることは、ことに、秀れた哲学の解釈においては日常茶飯事である。私の以下の作業はそうではないと言い切る自信はなく、自身の観点の低さがある人には披瀝するだけに終わってしまうのかもしれない。

はじめに・注

- (1) 本稿、第2章、p.313.f. 参照。
- (2) 搾取概念の定式と、労働価値説（価格と価値の比例）とは実際には無関係であり、労働価値説が成立しなくとも搾取概念は意味を持つ。しかし、搾取概念の説得力は労働価値説の成否に大いに依存している。
- (3) その源流となる古典派経済学や功利主義を含む。前者については、現代オーストリア学派の代表者 Hayek が Smith や Hume への回帰を計っていることが示唆するように、単純に、近代経済学によって古典派経済学が乗り越えられたと考えることはできない。また、本稿第3—6章で論ずるように、功利主義哲学は近代経済学の効用理論の中に吸収しきれない豊かな内容を備えている。かくして、本稿第1部は、いわゆる近代経済学の限界を見極めつつ、古典派経済学や功利主義哲学の再評価を企てる、という一面も持っている。

なお、utility を功利主義 (Utilitarianism) については功利ないし有用性、限界革命以降の近代経済学については効用と訳し分ける今日の慣例にほぼ従うことにする。しかし、たとえば Edgeworthのごとく、utilitarian にして近代経済学者であるような人がいるため、訳し分けの明瞭な境界線を引くことはできないし、また、近代経済学の「効用」概念は、とくに、本稿の関係するところの厚生経済学においては、功利主義の、utility を心理的快楽とする説 (psychological hedonism) をほぼ踏襲したものであるから、訳し分けにどれほど意味があるかは疑問である。

- (4) Pigou [1920], 邦訳, I. p.13.
- (5) 経済学を再びモラル・サイエンス (人間, 道徳, 社会の哲学) として構想し直そうとする種々な立場からの試み (たとえば、間宮 [1986], 塩野谷 [1984]) も、この点に関する限り、同様な立場であろう。
- (6) この点については、第3部において、Max Weber の価値自由論の検討に際してやや詳しく論ずる予定である。また、平山 [1984 b], 序説, II, とくに、p.48. 以下、参照。
- (7) J. S. Mill は、彼の『自由論』 ([1859]) の中心思想は彼の独創ではなく、「文明がはじまってからこのかた、いかなる時期にも人類が完全にこれなしでいたことはない思想である」(Mill [1873], 邦訳, p.221.f.) としている。また、K. Barth は次のように論じている。「パウロは、その時代の子として、その時代の人たちに語りかけた。しかしこの事実よりもはるかに重要なもう一つ別の事実は、かれが神の国の預言者また使徒として、すべての時代のすべての人たちに語りかけていることである。

- 昔と今、あちらとこちらの区別には、注意しなければならない。しかしこのことに注意するのは、この区別が事柄の本質においてはなんの意味ももたないと知るためでありえない」「私がひたすら注意力を集中したのは、歴史的なものを透視して、永遠の精神である聖書の精神を洞察することであった」(Barth [1922], 邦訳, p. 5)
- (8) このことは、自由や価値の問題に限らず、経済学説一般に妥当する。根岸 [1983], p. 3—7, 参照。
- (9) K. Barth は Anselmus 論の序言において「私が、十一世紀の思想家の中に、このことあのかことを読みこもうとしている、(その者の影のもとで、それを二十世紀において主張するために、このことあのかことを読みこもうとしている) という嫌疑に対しては、私は落ち着いて次のように言いたい。そもそも、読むためには、誰が、自分自身の目以外の目をもっているか、と。この留保のもとで、私は、結局、Anselmus のところで読んだこと以外の何も提示しなかったと言うことがゆるされると思う」(Barth [1931], 邦訳, p. 6) と述べている。私も、同様のことを、本稿で扱う諸思想家に関して、主張したい。
- (10) このようなことは、たとえば、自分が過去に書いた思想の深い意味を、後年読み返してみればじめて理解したような体験のある人にはすくなく合点がゆくであろう。

第 1 部 効用価値と選択の自由

第 1 章 選択の自由

自由とは何であるかという問いに対しては、誰もが認めるような唯一の解答はない。しかし、自由とは何らかの強制の欠如を意味することに関しては、異論は少ないであろう。論者によって、欠如すべき強制の内容に種々な相違が見られるのである。

さて、何らかの強制の欠如とは、消極的自由にすぎず、積極的な自由ではないがゆえに不十分な規定である、と言う人がいるかもしれない。いわゆる積極的自由とは、実際には、強制の欠如によって開かれた複数の可能性の中から一つを選びとることを意味する⁽¹⁾。つまり、積極的自由は、そのような選択を不可能ならしめるような強制の欠如としての消極的自由を前提していることになる。

理性に従って、情念や衝動の強制から自由に行動するという場合には、理性

に従う行動という積極的自由が、情念や衝動による強制からの自由という消極的自由の前提となっているかのようである。しかし、この場合、理性の働きの内、情念や衝動に盲目的に従って行動しようとする傾向を抑制する側面と、積極的に何らかの行為をするように促す側面とを区別してみれば、前者による消極的自由が不可能ならば後者による積極的自由も不可能であることになる。しかし、この場合、消極的自由を生み出すものと積極的自由が従うものとは同じ理性であり、理性に従って積極的に何かを為そうとすることによって他の強制力の支配からの自由という消極的自由も生ずるのである。このような自由は、Kant的な、理性に従うことによる自由のみならず、神ないし真理に従うことによる自由にも見出されるものである^②。これと、普通いわれるところの消極的自由から積極的自由へという発想とは根本的に異なる。後者は、強制力の排除という消極的自由が何らかの方法によって確保されたことを前提に、そこにおいて人間の積極的行為を導く別の原理を要請するのである。

このように、大多数の自由論は、何らかの強制が欠如していることによって実現される、複数の選択肢に関する選択の自由を前提としていることになる。

たとえば、aとbの二つの選択肢に直面している個人Aがいずれを選択するかに関して、A以外の人から何の強制もない、という意味での自由^③においては、Aはaとbとに関する選択の自由を持つことになる。しかし、たとえば、bが、Aが太陽の中に行くことであるとすれば、それは今日の科学技術の水準ではとうてい不可能なことであり、Aにとって、技術的条件によるaの強制が行なわれており、選択の自由はない、と論難されるかもしれない。

このような論法によれば、選択の自由を確保するためには、特定の強制からの自由では不十分であり、あらゆる強制からの自由が少なくとも二つの選択肢に関して成立していることが前提されなければならない、という要求が課せられることになろう。ところが、自由意志論と決定論の論争が示すように、この要求が実現する場合のあることはいまだかつて示されたことがない。したがって、あらゆる強制の欠如という意味での「選択の自由」に立脚するあらゆる自由論は、確たる基礎づけを欠いていると言わざるをえないのである。

「選択の自由」ないし自由意志の証明として最も有力視されているものは、いわゆる予言破りの自由である⁽⁴⁾。Bには、自分の右手と左手のいずれかを挙げるという選択肢が与えられており、AはBがどちらを挙げるかについて予言し、BはAの予言を聞いてからいずれかを挙げるものとしよう。AはBに加えられている種々な強制を考慮に入れて予言するものとする。たとえば、Bが左手を骨折してギブスで固定しているために挙げるのが不可能だったり、左手を挙げたら殺すと脅迫されていて、Bは死にたがっていないなかったり、右手を挙げたらBの一番欲しがっているものをやると言われているとすれば、AはBが右手を挙げると予言し、その予言はあたるであろう。しかし、通常の場合には、Bは、Aが右と予言すれば左、左と予言すれば右を挙げることができるのであり、Bには、あらゆる強制を考慮したAの予言を破る自由があるのだから、Bには「選択の自由」がある、と結論されるのである。

しかし、この議論はおかしい。たとえば、Bが脅迫や誘惑によって、Aの予言を破るように強制されているということもありうるからである。この場合、BはAが右と言おうが左と言おうがAの予言を破るであろう、とわれわれは予言し、Bに「選択の自由」があるなどとは決して言わないであろう。つまり、予言破りの自由は、Bが予言を破るべく強制されてはいないことを前提としない限り成立しない。そのような強制の欠如を前提とする、ということは、あらゆる強制の欠如の証明としては論点先取である。

より厳密に言えば、予言破りの自由で使われている状況は、Aには右と左の

A \ B		B			
		1. 右	2. 左	3. {右/右 左/左}	4. {右/左 左/右}
1. 右	○	×	○	×	
2. 左	×	○	○	×	

表 1-1

予言の二つの選択肢、Bには、Aの予言の如何にかかわらず右を挙げるか、左を挙げるか、Aの予言通りに挙げるか、Aの予言を破るように挙げるか、という四つの選択肢が所与として与えられているゲームの状況

であり(表 1-1⁽⁵⁾, 参照), Bに四列目を含んだ複数の選択肢に関する「選択の自由」が予め前提されている限りにおいて予言破りの自由は説得力を持つ

のである。つまり、予言破りの自由は、証明すべき「選択の自由」を前提するという誤まりを犯したものである。

「選択の自由」（自由意志）に関してしばしば引用されるものに、Buridanのロバの話がある。全く同じ魅力を持つ二つの選択肢の内のいずれかを選ぶ、という状況において、ロバは、二つのいずれかを選ぶことができず、たとえば二つの全く同じ餌のいずれかを選べずに餓死してしまうのに対し、人間は餓死せずに、いずれかを選ぶ自由を持っている、というのである。二つの餌の間で餓死するほどおろかな動物が実際にいるはずがない。また、この状況は、二つの餌のいずれかの摂食の他に、何も食べずに餓死するという可能性も考慮に入れたものであり、皮肉をいえば、飢えと食欲の衝動による強制に屈してどちらかを食べざるをえない人間よりも餓死したロバの方がより自由だったと言えないこともない。

二つの同じ魅力の餌と餓死の三つの可能な選択肢の中で、ロバにとっても人間にとっても最も望ましくないのは餓死であり、いずれかを食べる方がより望ましいに決まっているのだから、選択の自由を行使してより望ましいものを選んだ人間の方がより自由だ、とする考え方と、餓死を望ましくないとする評価は自己保存、飢え、食欲等の本能的衝動による強制であり、その強制に屈した人間の方がより不自由だとする考え方の対立から明らかになることは、何であろうか。普通、われわれは、強制の排除によって開かれた複数の選択肢の中で自分にとって最も望ましいものを選ぶことを自由な選択と言うが、人間の方がロバより不自由であるとする説は、選択肢群に対する評価自体が強制されたものである可能性を示唆している。かくして、如何なる評価ならば、強制されたものではなく、その評価に基く選択があらゆる強制の欠如という「選択の自由」と両立すると言いうるのか、という問題が存在することになる。

その評価が、種々な可能な評価の中からその人が自分で選んだものならば、強制されざるものである、と論ずることは、問題の解決にはならない。なぜなら、種々な可能な評価という選択肢に関する彼のメタ評価が強制されたものではないか、という風に問いつ返され、無限後退に陥ってしまうからである。

一般的に言えば、自由な選択とは、複数の可能な選択肢から一つを強制されざる評価に基づいて選択することであるが、いかなる評価が強制されざるものと言いつるのか、という問題があることになる。人間が可能な選択肢の中でより評価の高いものをめざすのと、物体がより低いところに落下するのとは、形式的には同じ現象である⁽⁶⁾のに、前者が自由な選択であるのに対し、後者は重力の法則による強制であるとして言えるのであろうか。前者はみずから好んで自発的にしているというのなら、後者も物体が落下するのは物体の自発的な好みであると言えるであろう。事実、古代ギリシャ人はそのように考えていた。また、物体が重力の法則に強制されているのと同様に、人間の自発的な好み自体が実際には強制されたものである可能性を何故に否定できるのであろうか。

これに対する近代経済学の解答は、利己心の充足度を表わすような評価ならば強制されざるものである、というものである。非利己的な評価を強いられる人は隙あらばそれに背いても利己心の充足を計るであろうから、強いられざる評価は、唯一、利己心に基く評価である。このような議論は、利己的経済人（ホモ・エコノミクス）の仮定からただちに導かれる。しかし、利己心自身が強制されたものではない、とする根拠はどこにもない。

近代経済学が利己心を所与とし、利己心の充足のための手段として選択の自由を評価するのに対し、J. S. Mill は、選択の自由を、人間性の成長、発展のために必要なものととらえる。選択の自由のおかげで、個人は責任を持って自己の選択を行なうように促され、より高い価値規準に基く評価を我がものとなしうる、と考えるのである。このような観点に立つならば、選択の自由は、所与の評価をより望ましい評価へと改訂するためのものととらえられることになる⁽⁷⁾。自己に選択の責任が委ねられれば、人は単に所与の評価に従って選択肢をより精しく吟味しようとするようになるのみならず、所与の評価自身にも反省が及ぶ。このことは、先に Buridan のロバの話で登場したような、二つの選択肢が同程度に魅力的であるような状況においてとくに顕著になるであろう。所与の評価ではどちらが良いか解らない時に、人は、自明視していた評価とは別のもの、より高いものを求め、それに従おうとする。Kierkegaard の

言うように、信仰は、あれかこれかという二者択一に直面して旧来の自己が引き裂かれることによって生ずるのである。

しかし他方、一度に広範囲の選択の自由に直面させられた人間が、何をして良いのか解らなくなり、ファシズム指導者や市場の流行に身を任せる、という「自由からの逃走⁽⁸⁾」が生ずる可能性もある。いずれにせよ、選択の自由は、所与の評価規準を動揺させる可能性を持つものである。

個人の評価規準を改訂せしめうる、上述の意味での選択の自由は、もはやあらゆる強制からの自由、という先述の形而上学的な「選択の自由」とは異なる。個人の評価の内容がどうあれ、それに基いて選択することが物理的にも可能であり、社会的にも承認されているような選択肢群がある場合、それらに関して選択の自由があるというにすぎない。所与の評価も、改訂後の評価も、改訂自体も、何らかの強制であって良いのである。このような意味での選択の自由が人間の精神的向上にとって不可欠であるという洞察が、個人の不可侵の権利領域の必要を説く Mill の自由論の根拠となっているのである。

ここでことさら、この意味での選択の自由と何らかの強制との両立を強調するのは、一つには、あらゆる強制からの自由という正当化しえない仮定（自由意志論）を要さない選択の自由の概念が、意味のある議論のために必要だからである。しかし、真の自由とは、ここで定義された選択の自由とは両立しうるようなものではあるが、ある強制に従うことを措いてありえないからでもある。より正確に言えば、その強制に従うことは、他者の意志や社会の標準といったものの不当な強制を無力にし、個性的に生きることを意味し、選択の自由をはばむ強制の内のあるものを無化することによって選択の自由の範囲を広げさえる。このような自由は、秀れた宗教者や哲学者の、とらわれのない自由自在の境地に示されるようなものである。Augustinus が、人間には善を行なう自由意志はないといったように、人間が善を行なうるのはみずから真理に従おうとさえ意志せぬままに従い得た時のみであり、人はその時にのみ真に自由でありうる。これは、「人は、自分自身のために生きることも真理のために生きることも神のために生きることもしないというあり方において生きなければなら

ないとわれわれは折にふれて説いて来た。しかし今は少し違って、更に進んで次のように言いたい。すなわち、貧であろうとする者は、自分が自分自身のために生きることも真理のために生きることも神のために生きることもしていないということさえ全く知らないというように生きなければならないと。……そして、神をしてその欲するままに働かしめ、自分は脱却し切っていなければならない⁽⁹⁾」と説く Eckhart の「何故なき生」leben âne warumbe にあらわれているようなものであり、みずから神や真理に従おうとする権威主義的信仰とは異なる。後者は神ないし真理ならぬ虚神をみずから虚構しつつそれに従属する、という「自由からの逃走」以外のなにものでもない⁽¹⁰⁾。また、利己心による評価に基く行為も、いかに自由なものと私念されようと、自我という物神の奴隷となっているものであり、自由とは言い難い。これらのこと、すなわち真の自由とは何であって何でないかは、本稿全体がおのずから示すべきことであり、ここで精しく論ずることはできない。一つだけ確認したいことは、次の点である。私は利己心を批判する際に、それが強制されたものであるのに対して真の欲望は全く強制を欠いた真に自発的なものであるという議論を展開するつもりはなく⁽¹¹⁾、真理の強制に気づき、おのずからそれに従うことのみが真の自由であり自発性であることを示す⁽¹²⁾という目的に即して、何らかの強制と両立しうる選択の自由の定義を試みた。

このような観点に立つ時、近代経済学の、選択の自由の許される範囲内における利己心の充足度を最大化するような選択、という考え方には、いかなる批判が可能であろうか。Mill が肯定的側面、Fromm が否定的側面を明らかに、したように、自由な選択自体が評価を改訂するものであるから、所与の評価による選択という発想自体が限られた範囲で近似的に妥当しうるにすぎないことは既に指摘した。次に、利己心が、仮に所与の固定的なものと考えうるとして強制されたものであるか否かについてであるが、われわれは、それが強制されたものであり、それとは別にいかなる強制からも免れた真に自発的な欲望がある、という風に批判するわけではないことももう明らかであろう。とはいえ、利己心が人間にとっての真の利益を表わすとは考えず、真の利益（それは真理

に従うことによって生ずる価値と自由なのだが)に照らして利己心を批判することは、第1部においても、可能な限り行なうであろう。

次章においては、近代経済学における価値と自由に関する代表的見解の二つ、すなわち、Hayek の自由論と新古典派厚生経済学の内容を概観しつつ、その問題点を指摘してみよう。

第1章・注

- (1) なんらかの強制の欠如によって開かれた可能性が単一である場合には、消極的自由と積極的自由とを区別することはできない。強制の排除と選択肢の一つを選びとることが不可分になっているからである。以下、選択の自由について論ずる際には、この可能性は無視して議論を進める。
- (2) ただし、Hayek による、一般的規則に従うことによる自由は、一般的規則に各人が従うことによって各人の自由選択の余地が生ずることを意味し、消極的自由のみに関係するものである。このような消極的自由の下で各個人がそれぞれ自分が重要と思う目的を追求することが、彼のいう積極的自由である。
- (3) Hayek [1960] の自由の定義である。
- (4) 大森 [1971] p.146—50, 参照。
- (5) 平山 [1984 a], p.72, 参照。
- (6) 平山 [1984 b], p.100.ff., 参照。
- (7) 「Mill が『人格』を持つことや、『自家製』の欲望の涵養や、当人の自由な選択の中から形成された欲望の重要性について語る際に、彼は、人間の現存の欲望や人間が種々な活動にたずさわるようになる様態に対する批判の基礎の呈示に大いにかかわっている」(Ten [1980], p.72. 強調引用者。以下、原著者による強調は・点、引用者による強調は。点で行なう)。すなわち、Mill は、個性的で自発的な評価(欲望)の下で行なわれるものを自由選択とするのではなく、自由選択によってそれが形成される、としているのである。
- (8) Fromm [1942], 参照。
- (9) Eckhart, 「ドイツ語説教」, 上田 [1983], p.323.f. より引用。
- (10) しかし、真理(神)に完全に従うことの困難な人間が、従わねば従わぬほど、人をして従わしめんとする外在的な神の意志、強制を感じるということは自然なことであり、そのような、真理に従いえていない状態において Eckhart 的な「何故なき生」をめざし、神のために生きず、あるいは、神は存在しない、とするならば、人は虚無主義へと陥るであろう。外在的かつ強制的な神の意志も虚無感もともに、真理に従わず墮落した人間に対して、真理へと導くべく与えられているものであり、その一方を絶体化して虚神を構想、狂信したり、虚無主義に陥ってはいけぬ。外在的な神の意

志も虚無感も、ただ、そのようなものとして受けとるべきものである。

(1) Fromm [1942], [1947], Marcuse [1964] 等, マルクス主義の影響の強いものにはこのような発想が根強い。それを定式化したものに、青木 [1973], §1 がある。このような発想は、人間の欲望をゆがめているものは主として社会制度に由来する強制であり、その強制をとりのぞきさえすれば人間の真の欲望が解放され、輝かしい理想社会が到来すると考えがちであるが、利己心などの人間性の悪を社会変革によって根絶しようという信念は、あまりに浅薄な楽天主義である。

(2) このような見地に立てば、マルクス主義者が悪の根源とみなしがちな社会的慣習、伝統、制度が実は逆に人を真理へと導き、自由ならしめるために役立つものであることが明らかとなるかもしれない。

第2章 市場における自由と公益

既に示唆したように、新古典派厚生経済学の人間行動のモデルは、自由選択が可能な選択肢群の中から、自己の利己心の充足度ないし心理学的快楽の大きさを表わす効用を最大とするような選択をする、というものである。これを、二財に関する消費者行動のモデルに即して、具体的に見てみよう⁽¹⁾。

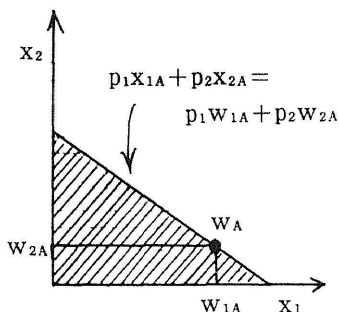


図2-1

個人Aは財1を w_{1A} 、財2を w_{2A} だけ持っているとしよう。財1、2の価格をそれぞれ p_1 、 p_2 とすれば、個人Aは w_{1A} と w_{2A} を売って $p_1w_{1A} + p_2w_{2A}$ だけの所得を得ることができる。したがって、個人Aが選択可能な財1と財2の組合せ (x_{1A}, x_{2A}) は、 $x_{1A} \geq 0$ 、 $x_{2A} \geq 0$ 、 $p_1x_{1A} + p_2x_{2A} \leq p_1w_{1A} + p_2w_{2A}$ を満たしている点の集合であり、それを図示すれば、図2-1の斜線部分の直角三角形となる。その

三角形の斜辺は、点 $w_A = (w_{1A}, w_{2A})$ を通り、傾きが $-(p_1/p_2)$ の直線（これを予算線という）で表わされる。

個人Aの効用の大きさを山の高さにみたてて、 $x_1 \times x_2$ 平面上に、等しい効用を与える等高線（無差別曲線という） I_0, I_1, I_2 を描いてみよう。 I_0 より I_1, I_1 より I_2 の方が標高が高い（効用が大きい）とする。Aが選択するのは、三

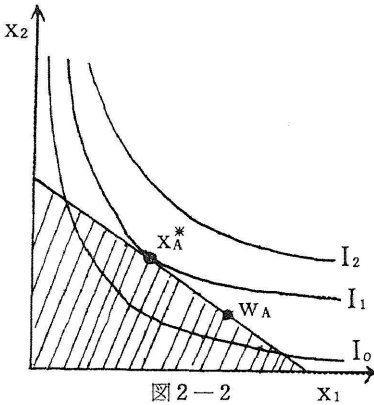


図2-2

角形の斜辺と無差別曲線 I_1 の接点 $x_A^* = (x_{1A}^*, x_{2A}^*)$ である。その点が三角形の中では一番標高が高いからである。

次に、2人の個人A、Bがそれぞれ当初(交換前)に $w_A = (w_{1A}, w_{2A})$, $w_B = (w_{1B}, w_{2B})$ だけ持っているとしよう。図2-3は、横が長さ $w_{1A} + w_{1B}$, 縦が長さ $w_{2A} + w_{2B}$ の長

方形であり、 w 点は長方形の左下隅を原点として w_A , 右上隅を原点として w_B を

表わしている。そして、長方形内の任意の点は、二つの財の総量をそれぞれ、 $w_{1A} + w_{1B}$, $w_{2A} + w_{2B}$ を一定に保ちながら、A、Bの二人に分配する仕方を表わし、任意の点の左下隅を原点とする座標がその分配におけるAのとり分、右上隅を原点とする座標がBのとり分を表わすものとする。

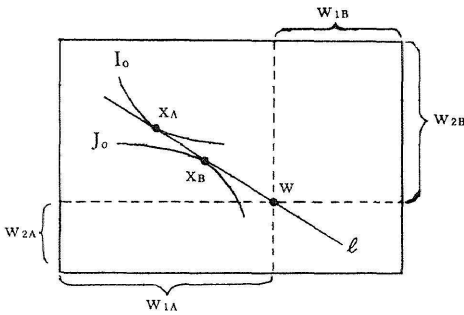


図2-3

予算線が図2-3の l で表わされるような場合にはAは、彼の無差別曲線 I_0 が l に接する x_A , Bは彼の無差別曲線 J_0 が l に接する x_B を選ぶが、両者が欲する第2財の量の合計が $w_{2A} + w_{2B}$ よりも大きいので、Aが x_A を、Bが x_B をともうけとることは不可能である(このような状態を、第1財に超過供給第2財に超過需要があるという)。したがって、予算線 l が動かない限り、予算制約の下での両者の最も望むとり分が共に実現することは不可能であり、事態を解決するためには、予算制約内でのA、Bの少なくとも一方の自由選択を妨げるような何らかの強制が加えられなければならないことになる。

ところで、予算線 ℓ は 2 つの財の価格比 p_1/p_2 を変えてやれば、 w を固定点として動く。相対的に p_1 が上昇すれば ℓ は傾斜を増し、 p_2 が上昇すれば傾斜を減ずる。そこで、適当に価格比を定めれば、A の希望と B の希望とが両立する (点 x_A と x_B とが一致する) ことがあるだろうか。A、B 両者の無差別曲線が正常 (それぞれの原点に向かって凸で、同一方向に関して原点より遠いほど標高が高い) ならば、そのような価格比が存在することが、以下のように示される⁽²⁾。点 w を通る A、B の無差別曲線をそれぞれ I_0 、 J_0 とし、 I_0 に接する B の無差別曲線を J_1 、 J_0 に接する A の無差別曲線を I_1 としよう。 I_0 と J_1 の接点を x_1 、共通接線を ℓ_1 、 J_0 と I_1 の接点を x_2 、共通接線を ℓ_2 とする。 ℓ_1 は w の左側、 ℓ_2 は w の右側を通ることに注意されたい。ここで、 I_0 から出発して、少しずつ

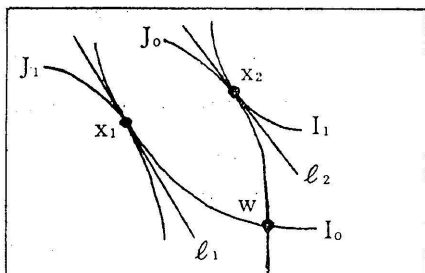


図 2-4

I_0 より高い A の無差別曲線と、それに接する B の無差別曲線の接線へと、 x_1 と ℓ_1 とを移してやろう。そうすると、 x_1 が x_2 に行きつき、 ℓ_1 が ℓ_2 に一致するに至るまでに、必ず ℓ_1 が点 w を通るような場合があるはずである。そこにおける ℓ_1 を ℓ^E 、 x_1 を x^E としよう。

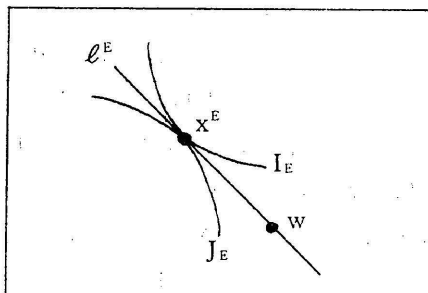


図 2-5

図 2-5 のように、 x^E において A、B の無差別曲線 I^E 、 J^E が接し、しかも ℓ^E は x^E と w を通っている。したがって、 ℓ^E の傾きが表わす価格比においては、A、B 両者が予算制約内で最も好む点一致し、A、B 両者の自由選択が両立しうることになる。

このような x^E を競争均衡点と言う。

x^E (競争均衡) を実現するような価格比が存在するとして、それでは、そのように価格比を決める根拠はあるのだろうか。そこにおいて両者の予算制約を

所与とした希望が両立することは確かだが、ここでは価格比の決定を問題としているので、価格比によって変わる予算制約は所与ではない。Aにとっては予算線が ℓ^E よりも寝ていれば自分の効用水準の低下は必至であるのに対して、 ℓ^E よりも立っていれば自分がより高い効用を得る可能性があるのでより立たせたがるのに対し、Bは ℓ^E より立れば効用水準の低下は必至、寝ていれば上昇する可能性があるのでより寝かせようとする。つまり、Aは予算線を ℓ^E より立たせたがり、Bは寝かせたがるわけである。そして、両者の力がちょうど ℓ^E においてバランスするという保証はないのである。

ところが、超過需要のある財の価格が上昇し、超過供給のある財の価格が下落する、という市場の自動調整作用に委ねれば、正常な場合においては必ず ℓ^E の傾きに価格比が定まることを示すことができる⁽³⁾。競争均衡価格比と比べて

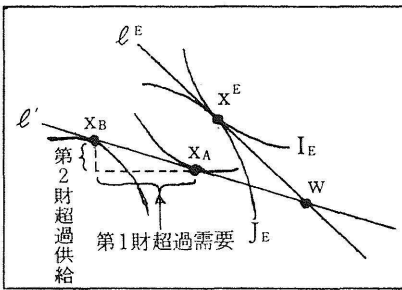


図2-6

て第1財の価格が相対的に下がり、予算線が ℓ' になったとしよう。そうすると、均衡点と比べて、普通、より安くなった第1財に対する二人の需要の合計は増え、より高くなった第2財のそれは減るはずであり⁽⁴⁾、それに対して2つの財の供給は2人の当初所有量で一定なので、第1財

に超過需要、第2財に超過供給が生ずる (X_B が X_A の左上に位置する) ことになる (図2-6)。そうすると、市場の自動調整作用により、第1財の価格が相対的に上昇し、 ℓ' は ℓ^E にもどり、均衡が回復される。第2財の価格が相対的に上った場合にも、同様の論法で、競争均衡にもどることが解る。

以上の考察によって、各人が予算の制約の下で自己の効用を最大化するように、自由に選択する、という市場機構には、個人の自由に関して以下のような特徴のあることが解る。まず、各人の自由選択が両立するような均衡が存在するということは、予算制約や所与の均衡価格に全員が従う限りにおいて、各人の自由選択が他者のそれを妨害することがない、ということである。また、そ

のような均衡を見出すには、市場に参加する人々による価格交渉を実施したり、特定の人に価格設定の権限を委ねる必要はなく、没人格的な自動調整作用によって均衡へと価格が収斂する傾向が市場には本来備わっている⁽⁵⁾。つまり、自動調整的市場においては、各人は、予算制約や価格に象徴されるような、交換に関する一般的な（特定の人を恣意的に差別扱いはしない）規則に従うことによって、他者による恣意的な強制の欠如した状態の下で、自由に、予算制約内で自己の効用を最大化するような選択を行なうことが可能となるのである。

上述のような、市場と個人の選択の自由との間の関係に関する洞察が、Hayek の自由論の原型となっている、と言うことができよう⁽⁶⁾。彼の自由論の骨子は、諸個人の利害の対立を当事者ないし第三者の恣意的な強制によってではなく、あらゆる人に等しく妥当する一般的規則によって調整し、各人をして、一般的規則に服することによって他者による恣意的強制の欠如という彼の定義する自由を確保することを通して、おのおのの独自の目的を追求することを可能たらしめよう、というものである⁽⁷⁾。彼の自由論の立場から見れば、市場機構は他者による恣意的強制を排する、という、彼のいう自由に大いに貢献する制度として評価されることになる。

Hayek の自由論とそれに基く市場機構の評価には、次のような問題点が見出されるだろう。彼が各人の目的を所与とし、目的追求の余地の拡大としての選択の自由の拡大の望ましさを自明視している⁽⁸⁾点に対して、たちいった批判を行わなければなるまい。彼は、各人の目的として必ずしもそれぞれの利己心の主観的満足度たる効用を意味するわけではなく、利己的、利他的、博愛的を問わず、各人がみずから追求に値すると考えている目的を意味する⁽⁹⁾。かくして、目的を所与とするということは、各人それぞれの個性を尊重するという彼の個人主義的価値観を反映しているものと思われる⁽¹⁰⁾。それは正当だとして、果たして、選択の自由の拡大が各人が個性的な目的を持つことに役立つかどうかはそれとは独立に考慮すべき問題である。先に⁽¹¹⁾見たように、選択の自由が個性の涵養に役立つとする Mill の主張は限定的にしか妥当せず、Fromm の言うように、選択の自由の拡大自体が、「自由からの逃走」を帰結し

がちである。現実の市場においては、機械的画一化⁽¹²⁾という個性喪失の一つの典型として表われてしまっている。また、市場社会における他者の強制からの自由が、Ortega が個性を欠いた大衆の人間の特徴として繰り返しあげた、「 \llcorner 人のいうことを聞かない \gg 、高い権威に従わないという性格⁽¹³⁾」を帰結したとも言えよう。つまり、選択の自由の拡大という市場機構の働き自体が自由からの逃走、個性の喪失を生み出してしまふのである⁽¹⁴⁾。

このことに対する配慮を欠いているとはいえ、Hayek の市場に対する評価は、経済生活における適度の選択の自由が諸個人の個性の涵養に役立つことを強調する限りにおいては、傾聴に値するものであるといえよう。

これに対して、新古典派厚生経済学は、各人の利己心の充足度であるところの効用がより高いことを望ましいものとみなす。そして、選択の自由の拡大によって、今まで選択できなかったものを選択しうるようになるのであるから、その人の効用を増す可能性があると考え、個人の所与の評価規準たる効用水準の増大可能性によって選択の自由の拡大を正当化しようとする⁽¹⁵⁾。

より厳密に言えば、新古典派厚生経済学は、考慮の対象となる全ての個人が利己心の主観的満足度を規準とする所与の評価体系を持ち、選択の自由の許される範囲内においてはその評価体系に基いて選択を行なうものと仮定し、また、ある社会状態甲と別のそれ乙との間で、甲におけるよりも乙における方が効用が低くなるような個人は存在せず、乙における方が高くなるような個人が一人以上存在するならば、甲よりも乙の方がより望ましい社会状態であると考え（これを、乙は甲よりも Pareto 優越である、と言う⁽¹⁶⁾）。つまり、ある社会状態は、誰の効用も低下させることなく誰かの効用を増加させえるならば、改善の余地のあるものとされる（このような改善を Pareto 効率化と言う）。すると、Pareto 効率化の余地がない、すなわち、誰かの効用を低下させることなく誰の効用も高くしえないような社会状態は、ある種の望ましさを持っていると言える。このような社会状態を Pareto 最適と言う。

以上の分析枠組に基いて、新古典派厚生経済学は、以下のような命題（いわゆる、厚生経済学の基本定理）を主張する。一定の条件の下で、あらゆる競争

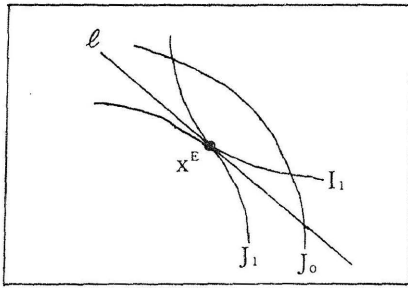


図2-7

均衡は Pareto 最適であり、あらゆる Pareto 最適は競争均衡である。

この命題の直観的な「証明」は非常に簡単である⁽¹⁷⁾。先に競争均衡の存在と安定性を示したのと同様に、二人二財について、図で説明してみよう。長方形の中の各点は、A、Bに対する二財の分配たる社会状態

を表わす。個人Aの任意の無差別曲線を I_1 としよう。 I_1 上の点の中で Pareto 最適であるのは x^E のみであることを示そう。 x^E において I_1 は J_1 と接している。 J_1 よりも低いBの効用水準を表わす無差別曲線（たとえば J_0 ）と I_1 との交点と、 x^E とを比べると、Aの効用水準は同じでBの効用水準は x^E の方が高い。同様にして、 x^E 以外の I_1 上のすべての点におけるBの効用水準は x^E におけるよりも低く、 I_1 上の点においては x^E がBの効用を最大化する。同様にして、 J_1 上の点においては x^E がAの効用を最大化する。したがって、 x^E におけるよりもA、B両者の効用水準を共に高くすることも、一方を低くすることなく他方を高くすることも不可能であり、 x^E は Pareto 最適であることが解る。かくして、A、Bの無差別曲線の接点は Pareto 最適である。しかるに、競争均衡点においては、A、Bの無差別曲線が接するがゆえに競争均衡は Pareto 最適であり、Pareto 最適点においてはA、Bの無差別曲線は接し、両者の共通接線 l をひくことができ、 l を予算線、 l 上の任意の点を w とした競争均衡点と Pareto 最適点とが一致するがゆえに、Pareto 最適は競争均衡である。

この命題の意味するところは、諸個人が利己心の充足をめざして行なう競争が Pareto 最適という社会状態の望ましさを帰結する、という働きを市場機構が持っていることである。これは、Mandeville や Smith の主張の一面を新古典派経済学の枠組で言い直したものであるが、古典の持つ含蓄を掬い切れな一面性があることは否定できない。つまり、単に、古典の曖昧さを除去して正確に言い直したものと言うことはできず、切り捨ててしまったものがあり、

新古典派経済学が捨象したものを明らかにすることによって、かえって新古典派の問題点や限界が明らかになるであろう。

Mandeville は、主著⁽¹⁸⁾の副題「私悪すなわち公益」Private Vices, Public Benefits が示すように、私悪に基く活動が公益をもたらすことを説いた。彼のいう私悪とは文字通りの悪徳であり、自負や奢侈を求める虚栄心にはかならない。そして、公益とは、世俗的経済的な繁栄を意味する。彼は、既得の経済的繁栄の果実を享受し、それを手放す気もないのに、それを支えている私悪のみを批判する者の欺瞞を曝露し、経済的繁栄の背後に悪徳が渦巻いており、その悪徳なくしては繁栄のありえぬことを論じ、さらには、人間の一見したところ善なるおこないと思われるものの根源に悪徳のあることを執拗に示す。

彼の思想の根本には、「たんに自然の状態にあって真の神の顔を知らない人間⁽¹⁹⁾」、すなわち、「回心して神の恩寵により超自然的な援助をあたえられ⁽²⁰⁾」てはいない人間は、みずから善を為そうとしてもよく為しえず、偽善に墮し、その根源には悪徳が存在する、という Augustinus 的思想がある。そこから、とりあえずわれわれのなしうることは、偽善の根源にある悪から目をそむけず、みずからの悪を深く自覚することである、という彼の姿勢が生まれた。

悪を直視せよ、私悪なくして公益はありえない、とする彼の論調は、あたかも公益によって私悪を正当化し、私悪の上に居直ろうとするかのような印象さえ与えかねぬものであり、私悪たる欲望の解放と肯定のためのイデオロギーとして重要な役割を果たしたことは否定できない⁽²¹⁾。しかし、Mandeville の本来の意図は、公益によって私悪を正当化し、人々に悪徳になれとすすめることではなかったようである。彼は「悪徳がなければ社会は富と力を増し世俗的な榮譽の絶頂に達しえないとわたくしがいうとき、そののべることによって悪徳になれと人々に命じているとは思わない」「世俗的な偉大さに達する方法を示してきたにせよ、わたくしはいつもためらうことなく、美德にいたる道の方を好んでいたのである⁽²²⁾」と言う。彼のねらいは、神を知らぬ自然的人間は悪をなさざるをえないにもかかわらず、それなりの公益を恵まれるのみならず、自身の悪徳の根深さを自覚することなどを通して、神に関する知識の片鱗をも

得ることができる、という神の深慮を明らかにし、自己の度し難い悪と神の計り難い慈悲とを二つながらに自覚する⁽²³⁾ことを促さんとするものであったようである⁽²⁴⁾。

したがって、彼にとっては、「私悪すなわち公益」という際の私悪も公益も共に、本当に望ましいもの（「真の神の顔を知る」という「永遠の福祉にいたるあの知識」）を失ない、墮落した自然的人間に関するものにすぎず、決してそれ自体で居直り肯定されたり望ましいとされるものではなかったのである。「わたくしが快樂と呼んでいるのは、いわゆる最善といわれるもの（「永遠の福祉」のこと——引用者）ではなく、人々がいちばん楽しんでいるように思われるものことである⁽²⁵⁾」とする彼は、決して、新古典派厚生経済学のように、「人々がいちばん楽しんでいるように思われる」快樂たる利己心の主観的満足度＝効用のより高い充足を望ましいとは考えず、その意味での効用と、恩恵として与えられる「永遠の福祉」たる最善の快樂とを区別していたのである⁽²⁶⁾。したがって、そのような効用によって定義される Pareto 最適性も、彼によれば人間の真の福祉とは何の関係もないものとならざるをえない。彼自身は公益として Pareto 最適性ではなく、より一般的に世俗的・経済的繁栄を考えていたのだが、それとも彼の忌み嫌うものなのであった。彼は「わたくしは、つねに国外で武力によって他国を征服し、国内では舶来の奢侈によって自分たちを墮落させている、富や力にあふれた大群衆よりも、人間が隣人にねたまれたり、もちあげられたりすることもなく、その住んでいる場所に生ずる天然の産物に満足して生活している、小さくて平和な社会の方を選びたい⁽²⁷⁾」と述べている。彼は自然を人間の繁栄のための手段とみるキリスト教の人間中心主義を、人間の自負、自惚れとして非難している⁽²⁸⁾。

Mandeville が「私悪すなわち公益」というテーゼで言いたかったことは、真の神を知らぬ自然的人間を前提とすれば、私悪なくして公益は不可能であり、公益を享受しつつ私悪を除去しようという道德家の説には欺瞞があること、さらに、私悪から自力で逃れて美德をなすことは不可能であり、あらゆる美德の根源には自己中心性と悪徳とがある、ということであった。

人間の動機の究極に利己心ないし自己中心性を見る Mandeville の思想は、表面的には新古典派経済学の間観と類似している。しかし、後者は利己心を人間の変更不可能な本性と断定し、それに居直ってしまい、その充足度たる効用が増すことを望ましいとするのに対し、前者は神による恩恵によって人間は自己中心性から逃れ得るし、それこそが人間の本来のあり方であるとする⁽²⁹⁾。

Mandeville に続いて、諸個人の利己心の発揮が公益をもたらすことを説いたのが、経済学の父と呼ばれることもある Smith の、有名な「見えざる手」invisible hand の命題である。「富裕な人びとは……かれらの生まれつきの利己性と貧欲にもかかわらず、自分たちのすべての改良の成果を、貧乏な人びととともに分割するのであって、たとえかれらは、自分たちだけの便宜を旨とすとも、また、かれらが使用する数千人のすべての労働によってねらう唯一の目的が、かれら自身の空虚であくことを知らない諸欲求の充足であるとしても、そうなのである。かれらは、見えざる手に導かれて、大地がそのすべての住民のあいだで平等な部分に分割されていたばあいに、なされたであろうのとほぼ同一の、生活必需品の分配をおこなうのであり、こうして、それを意図することなく、それを知ることなしに、社会の利益をおしすすめ、種の増殖にたいする手段を提供するのである⁽³⁰⁾」

Mandeville と Smith の主張の間には、それぞれの人間観の相違に由来する、少なからぬ差異がある。自然的人間のあらゆる美徳の本質を悪徳とした Mandeville と鋭く対立し、人間には生得の道德感覚があるとした Shaftesbury や Hatchson の説を Smith はとりこみ、両者を折衷して⁽³¹⁾、人間には利己的本能と利他的本能という二つの神授の生得的本能があるとした。Mandeville にとって、自然的人間がみずからなす行為は、必然的に悪徳に由来するものであったが、自然的人間が神ないし真理を知らぬままで悪からまぬがれうとする Shaftesbury や Hatchson の説は、そのような深い反省を欠いた、自然的人間の傲慢な居直りの自己肯定＝自己欺瞞であった⁽³²⁾。それをそのまま踏襲し、さらに悪いことに、Smith は、利己心も神授のものであるから、利己心を十二分に発揮することこそ神の意志に従うことであり、人間の利己心に根ざ

す活動から節約、勤勉、敏活、慎慮等の美德が生ずる、と論ずる⁽³³⁾。Mandeville が美德 virtue の中に悪徳 vice 見出したのに対し、Smith は悪徳を神の意図の下に正当化し、美德として賞賛したのである。Mandeville によって開かれた悪徳の居直りの自己肯定⁽³⁴⁾はここに至って極まったと言うべきであろう。

ところで、Smith は利己心の無制限な発揮が Hobbes 的自然状態という悲惨を帰結することも心得ており、もう一つの生得的本能である利他心をも用意し、利他心(具体的には、公平な観察者 impartial spectator の同感を求める性向)に裏付けられた正義の法が許容する範囲内で利己心が発揮されると考えていた。このような利己心と利他心の二元論は、Bentham における心理学的・利己的快樂説(自分の快樂を求め、苦痛をさける)と公衆的快樂説(最大多数の最大幸福のために行為する)の矛盾⁽³⁵⁾、Sidgwick の、利己主義と功利主義の調整に関する悲観論(実践理性の二元性)⁽³⁶⁾、Harsanyi の「倫理的」選好と「主観的」選好の二元論⁽³⁷⁾、Sen の、個人による自己の福祉 well-being のための行為と、それ以外の目的をめざす agency としての行為(commitment)の二元論⁽³⁸⁾など、形を変えながらもさまざまな思想家によって唱えられてきた⁽³⁹⁾。さらに言えば、この種の二元性は、近代市民社会の基調をなす社会意識であると言うことができ⁽⁴⁰⁾、これらの思想は、そのような社会意識を理論化したものであるがゆえに、少なからぬ説得力を持ったと言えよう。

Augustinus、親鸞、Mandeville 的な、深い自己省察に基く悪の自覚と比べ、Smith 以来の経済学は、利己心という悪の居直りの肯定、自己美化を事とし、「真の神の顔を知」という「永遠の福祉」とは別なところか、それに明らかに反する利己心の充足を福祉と見なしてきたのである。

しかし、Smith と新古典派の間に一つの重大な差異を見出すことができる。新古典派厚生経済学が、全社会をいわば設計者の眼をもって見渡し、最適な社会を設計するための手段として、市場機構を評価するのに対し、Smith は人間の知的限界をわきまえ、そのような設計者の立場に立つよりも、自己に身近な対象とかかわる方が、はるかに社会全体のために有益なことをなしうる、という心算で、社会の最適な設計は神の見えざる手に委ね、自己に身近な目的の追求

に専心せよ、と主張したのである。「宇宙という偉大な体系の管理運営、すなわち、すべての理性的で感受性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義務ではない。人間にわりあてられているのは、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。かれが崇高なほうの部門における瞑想に専念しているということは、けっして、かれがつまらない部門を軽視していることの口実にはなりえない⁽⁴¹⁾」

Smith がこの文章を、利己心の対極をなす普遍的慈悲 (universal benevolence) について論ずる際に記していることは注目に値する。つまり、人間は、利己的であろうと普遍的慈悲に満ちていようと、諸能力の弱さや理解力のせまきの故に、利己心の充足のためであれ全体の幸福のためであれ、全宇宙 (全宇宙) を設計、管理運営することは不可能だ、ということである。この点を Hayek は非常に強調する。「われわれの問題については、或る個人が注目せる目的がただ彼自身の欲望に過ぎないか、或いはそれらの目的がその近くまたは遠くの仲間の需要を包含しているか——即ち或る個人が言葉の普通の意味において、利己的であるか、利他的であるかということは重要性に乏しい。非常に重要なことは、限られた分野を越えて概観し、限られた数の欲望を越えてその緊急度を知ることは、個人にとっては不可能であるという根本的事実である。彼の関心が自分の物質的欲望に集中しているか、或いは彼の知っているすべての人々の福祉に関して温い関心を寄せるかのいずれにも拘わらず、彼の関係し得る目的は、すべての人々の欲望のほんの僅かな部分に過ぎないであろう⁽⁴²⁾」

ところで、親鸞は、自分は父母のような身近な者のためには一度も念仏をしたことはなく、あらゆる生類はみな父母兄弟だから、だれかれの差別なく救わなければならない、と普遍的慈悲を説きつつ、しかし、まず、自分と縁の深い人々を救うことができる、と述べている⁽⁴³⁾。これも、普遍的慈悲を持っている人 (仏) でさえ、自分と縁の深い身近なところでのみ何事かをなしえる、という人間の有限性をふまえている。Hayek や M.Friedman は利己心と自愛

心とを区別し、後者は、利己心、利他心、普遍的慈悲のいずれとも異なっているがいずれとも両立可能なものであり、人間存在の有限性から必然的に帰結する関心や努力の範囲の限定性の自覚のことであるとすることが⁽⁴⁴⁾、その意味での自愛心と普遍的慈悲とは矛盾しないどころか、自己の有限性をわきまえた自愛心のない普遍的慈悲は狂気か偽物である。

競争均衡と Pareto 最適に関する、既に述べた新古典派厚生経済学の基本定理は、市場機構と諸個人の無差別曲線群とが一定の条件を満たしているならば、財の分配を決めるために必要な種々な知識（たとえば、各財の総量や、諸個人の無差別曲線群の具体的な形状）を入手し、それに基づいてどの分配が Pareto 最適であるかを判定するような、全知的設計者を欠いても、市場の自動調整に委ねれば自動的に Pareto 最適が実現することを示す。われわれは、既に、個人の評価規準を所与とすることや、利己心の充足をその人の福祉と同一視する Pareto 最適の考え方の問題点を指摘したが⁽⁴⁵⁾、それはひとまず措くとして、この基本定理は、人間の有限性を前提した上で、Pareto 最適の実現可能性を教えるものであり、Smith や Hayek の主張と矛盾するとは必ずしも言えない。それでは、市場機構や諸個人の無差別曲線群が一定の条件を満たさず、競争均衡が実現不可能であったり、実現可能であってもそれが Pareto 最適である保証がない場合にはどうなるのだろうか。次章は、この問題を端初として、考察を行ないたい。

第2章・注

- (1) 本稿は、読者として経済学に関する基礎知識のない人をも想定しているので、可能な限り簡略に、必要な経済学的知識の解説も交えて、議論を進めてゆきたい。
- (2) これは均衡の存在証明と言われるものである。より一般的な証明は、Debreu [1929], Ch. 1—5, 参照。以下は、図と直観に訴えるものであって厳密な証明ではない。以下と類似の論法は、今井他 [1971], p. 206. f. にもある。
- (3) これは、競争均衡の安定性の問題である。Quirk and Saposnik [1968], Ch. 5, 参照。
- (4) 粗代替性の仮定である。
- (5) いわゆる模索過程のモデルは、公平無私なセリ人の存在を仮定するが、セリ人は、競争的市場における没人格的な自動調整メカニズムを人格化した虚構と解釈できる。
- (6) Hayek の市場理論には、上述の説明が依拠した新古典派の市場理論とは異質の要

素もある (Hayek [1948], 松原 [1983], [1984], 参照)。しかし, 市場機構が超過需給に応じてスムーズに価格を変動させえない, いわゆる硬直的価格の場合には需要と供給の不一致が解消されないので, たとえば, 超過需要がある場合, 需要者の内のだれの需要を満たすかに関して, 人々の恣意的差別を伴う, 需要者への財の割当 (rationing) という権力による強制を帰結しがちなことを危惧し, 価格を硬直化の原因となっている制度や慣習を自由の敵として強く非難する際, 彼が頭の中に描いている理想的な市場の姿は, 新古典派の市場モデルと本質的相違はない, と言いうるだろう。

(7) Hayek [1960], 参照。

(8) 彼の場合, 目的達成に対するあらゆる障害の除去を等しく望ましいとしているわけではなく, なによりも, 他者の恣意的強制による, 自己の目的の追求に対する障害の除去を優先することには注意しなければならない。彼は, ある障害の除去が他者による恣意的強制という新たな障害を生み出すことを強く懸念するあまり, 目的追求に対する障害がないことを意味する力としての自由という自由概念を否定するが, 他者の恣意的強制を極小化することによって各人に自己の目的を追求せしめようとする彼の自由論自体, 一種の力としての自由を肯定していると言わざるをえない。

(9) 一般に, ドイツ文化圏においては主観的快樂説のような利己主義は軽蔑される風潮が強いためもあって, 効用という概念に快樂主義的ないし利己的な内容を与えたりしない傾向が, オーストリー学派には強く見られる (Schumpeter [1954], 邦訳, 6, p. 222, 参照)。

(10) 佐伯 [1985] (p. 192. ff.) は, 各人の目的を所与とし, その内容を問題にしない Mises や M. Friedman 等新自由主義者を価値相対主義者として非難しているが, それには問題がある。というのは, 各人の個性的な目的を尊重することと価値相対主義とは必ずしも同じではなく, 逆に, 各人にとって真理に従うことが具体的に何をなすことであるかは, 本人以外の誰も知り得ないことであるがゆえに, 各人の個性的なしかも真理に根差した目的を具体的かつ明確かつ完全に他者が規定することは不可能なのである。もちろん, 何が個性的でないか, 真理に背くものであるかを一般的に規定することは, ある程度は可能であろうが。

(11) 本稿, p. 304. f., 参照。

(12) Fromm [1941], Ch. 5, 7, 参照。

(13) Ortega [1930], 邦訳, p. 474.

(14) この点に関連したことは, 本稿, 第6章, p. 378—81. でも論ずる。なお, Fromm [1941], [1947] は, 市場において供給が需要に適應するようにお互いに他者の期待に適應して個性を失うという機械的画一化を描いたが, Simmel [1900] も, 貨幣論の文脈で市場経済における個性の喪失を危惧した (松原 [1985], 参照)。

(15) Sen [1985] (p. 200—3) は, 効用の増大をもたらさなくても, 選択の自由の拡大は望ましいとするが, これも Hayek 同様, 選択の自由の拡大が「自由からの逃走」

を帰結する可能性に対する配慮を欠くものである。

- (16) Bentham 流の功利主義は、諸個人の効用の総和（合計）のより大きい社会ほど望ましいとする（Bentham 優越という）。Bentham 優越は Pareto 優越の十分条件ではあるが必要条件ではない、という意味で、後者は前者よりも緩い条件である。
- (17) より一般的かつ厳密な証明は、Debreu [1959], Ch. 6, 参照。
- (18) Mandeville [1714]
- (19) 同, 邦訳, p. 37.
- (20) 同, 邦訳, p. 153.
- (21) 同様の誤解は、浄土真宗の悪人正機説に関しても起こりうる。親鸞も Augustinus も共に、人間がみずから善をなしたり神に近づくことは不可能であるとし、みずからの悪を深く自覚し、神や弥陀による、万人に無条件に与えられている恩寵をただ受け取るだけで救済がもたらされるとした。このような思想は、悪をなしても救われるのなら積極的に悪をなそう、という悪の居直り肯定(造悪無碍)を帰結しがちである。日本においては、浄土真宗の源流である天台本覚論(人は本来悟っているとする)も悪の居直り肯定にしばしば墮落し、世俗的文化の発展に大きな影響を与えた(田村・梅原 [1970], p. 232—5, 参照)。悪の居直り肯定の正当化による欲望肯定と世俗的繁栄の追求に関して、Augustinus-Mandeville 的なキリスト教思想と天台本覚論—浄土真宗的な仏教思想は等価な役割を果たしたと言えよう。両者は同じような誤解を受けるのみならず、本来は、同じ真理の非常に似通った表現なのである。なお、キリスト教と仏教の近さに由来する(また、キリスト教と天皇制の類似にも起因する)西洋文化と日本文化の同質性については、平山 [1986 b], 三, ポストモダン=日本主義批判, 参照。
- (22) Mandeville [1714], 邦訳, p. 211.
- (23) 浄土教では、この二つの自覚を、自己の救われ難さに関する機の深信と、弥陀の本願力に関する法の深信との、二種深信と言いつわっている。
- (24) このことは、以下の引用に示唆されている。「もしも、あまりにも細心な読者が、美德の起源(美德とされているものの根源に悪徳があること——引用者)に関する以上の見解を一読のものにとがめ、キリスト教をおそらく侮辱するものだと思うにしても、次の点を考えるときその非難をひかえてくれるものと希望する。すなわち、神が社会のために予定した人間が、その短所や欠点によって世俗的な幸福への道に導かれるばかりでなく、一見したところ必然的と思える自然的原因にもとづき、永遠の福祉にいたるあの知識をもまた——この知識は真の宗教心によりあとになって完全なものにされるのであるが——ごくわずかながら得るであろうということ以上に、計り知れないほど深い神の知恵をきわだたせるものはない、という点である」(Mandeville [1714], 邦訳, p. 51) なお、「人間」に加えられた強調は、序文における「ここでわたくしが人間というばあい……たんに自然の状態にあって真の神を知らない人間という意味であることを、はっきりと読者に注意していただかなければならない」(同,

p. 37) という規定の想起を促したものであろう。

(25) Mandeville [1714], 邦訳, p. 140.

(26) 彼は市民社会における人間の欲望のあり方の種々な倒錯を鋭く指摘している。「自負と強欲のため……自然の欲求がたっぷり満たされるであろう故郷を去」(Mandeville [1714], 邦訳, p. 162) ってしまい、飽くことなく欲望を自己増殖させる人間からなる「市民社会において、生活を安楽なものにするには、さらにかぎりなく苦勞しなければならない」(同, p. 262)。また、分業の下で相互に他者のために奉仕するもの、そこには純粋な愛他心はなく、自己の生活や利益のために相互に他者を手段とする自己中心性があり、しかも、職業人は常に自己を偽ることを強いられることも、以下のように指摘している。「あらゆる市民社会において、人間は幼少のころからいつのまにか偽善者であることを教わっている。公共の災難によって、または個人の死亡によってすら、自分はもうけているなどとあえて認める者はたれもない。寺男はほかに暮しようがないのをみんなが知っているとはいえ、かりに彼が教区民の死を公然と願うならば、石を投げつけられるであろう」「秩序のある舞踏会では、どの顔もいかに陽気で愉快そうに見え、葬式の化装では、なんと厳粛な悲しみが認められることか。だが、葬式屋は舞踏の教師と同じくらい利得がうれしいのである。両者ともその職業にはひどくうんざりで、後者の陽気さは前者の厳粛さが見せかけであるのと同じほど、しいられたものである」(同, p. 321)。また、「愛があらゆる官能的な思いに汚されず崇高であればあるほど、ますますそれは偽物であり、それだけまぎれもない実物とあるがままの質朴さから退いているのだと、人間の見えな部分の解剖にたけた物知りは気づくであろう」(同, p. 134) と Freud 的な鋭さをも示し、流行と社会階層の差異化についても Baudrillard [1970] 的な分析を加えている (Mandeville [1714], 邦訳, p. 117—20, 参照)。以上の如く、市民社会の欺瞞や偽善と病理とを暴く眼力においては、Mandeville はマルクス主義的思想家に決して劣らない。しかし、彼には、そのような人間のあり方の、近代市民社会に限定されない超歴史的な妥当性を認めているところがあり、それを近代市民社会に特有の病理とみなし、来たるべき共産主義社会においてはなくなるであろう、という風に、近代ないし市民社会の歴史性ないし相対性を強調するマルクス主義とはあい容れないところがあることも否定できない。確かに近代市民社会にはそれ特有の病理があるだろうから、歴史性・相対性の強調はなされるべきである。しかし、「真の神の顔を知」らない限り人間が自己中心性や悪徳から逃れ得ず、しかも「真の神の顔を知る」ことは人間の自力ではなく恩恵としてのみ可能だとする彼の主張は、マルクス主義者が忘却しがちな、超歴史的、普遍的に妥当する人間存在の根源をふまえたものであると評すべきであろう。この点に関しては、本章注40でも関連した議論を行なうが、マルクス主義に関する諸問題については、詳しくは第2部で検討する子定である。

(27) Mandeville [1714], 邦訳, p. 8.

28) 同, p. 114. f., 134, 158—66, 参照。

29) Mandeville がそう明言しているわけではないが, Augustinus は, 真理とはすべての人が本来共有するものだとする。「あなたの真理は私のものでもあれこれの個人のものでもなく, 私たちすべてのものです」(XII/25, 山田編〔1978〕, p. 470)。すなわち, 真理は, もともとすべての人と共にあり, そのような本来性を認めることのできない人が自己中心性に陥る, という意味で, 自己中心性, 真の神の顔を知らぬ自然性の方がむしろ人間にとって非本来的である。しかも, 人がそのような非本来性に陥ることによっても, すべての人が真理と共にあるという本来性はいさかもそこなわれることなく常に成立しているのである。K. Barth によれば, 人が神から離れてあることは存在論的に不可能なのであり, 大乘仏教によれば人は本来悟っている(本覚)のである。Barth 神学の存在論的不可能性や大乘仏教の本覚に相当するものを Augustinus に見出すことは, それほど無理な解釈ではないだろう。彼がそれに拠って神を一瞥することを得た(*Confessions*, VII/10—17, 参照)ところの Plotinos の *Enneades*, VI/9 には, 「それはいかなるものに対しても, その外にあるものなのではなく, むしろあらゆるものともにあつて, それと合体しているのであるけれども, ただ必ずしもすべてのものがそれを知っていないだけのことなのである」(田中編〔1980〕, p. 138)とある。すなわち, 人間にとって善をなす自由意志はなく, 悪をなす自由意志のみがあるといった議論は, 人間性とは本来悪であるとする, 人間性に対する冒瀆(Shaftesbury はそう非難する)ではないどころか, 人間が神と離れてあることは存在論的に不可能だという以上に人間性の崇高さを言いあてた思想はないのである。以下に, この思想の本質を手短かに, しかも的確に言い当てた文章を引用しておこう。「人間は, ただ, 信じたいと欲することさえできないであろう。人間は, また常に, 愚か者であることができるだけであろう。われわれは次のこと——もしも彼が愚か者でないとしたら, それは恵みであるということ——を聞いた。しかしまた, 彼がそのような〔愚か〕者であるとしても, タトエ私ガアナタノ存在スルコトヲ信ジルコトヲ望マナクテモ, 真理は語ったのである。聞き逃すことができない仕方^ウで, 反駁することができない仕方^ウで, それであるから, 真理を理解しないことが人間^ウに対して禁じられており, その限り不可能であるという仕方^ウで, 語ったのである」(Barth〔1931〕, 邦訳, p. 225. なお, 片仮名まじりの部分は Anselmus の文章の Barth による引用を表わす)。

30) Smith〔1959〕, 邦訳, p. 281.

31) 倫理学説における折衷主義の問題点については, 本稿, 第4章, p. 352—8, 参照。

32) Augustinus や親鸞にみられるような, 自己の悪に関する深い反省と, 人間が神から離れてあることは存在論的に不可能であり, 人間は本来悟っているということとは矛盾しないばかりか, 真の神の顔(真理)を知ることによってのみ, 人間は両者(人間の悪の除き難さと, 存在論的不可能性・本覚)をともに本当に理解することができ

る（それまでは、このような二種深信は、信じることの内容を理解できないことをふまえて信じるほかにない。平山〔1985b〕, p. 97. ff., 参照）。ここに至ってはじめて、人は、Augustinus, Mandeville 的な悪の自覚と、常に、既に神と共にあり、善をなすよう導かれているという意味では人間に本来的に道徳性があるということの両者も、Smith のような欺瞞の折衷ではなく、二つながら理解することができる。

(33) 大河内〔1980〕, p. 34, 参照。

(34) 本稿, 第2章, 注21, (p. 322.) 参照。

(35) 河合〔1923〕, p. 90—2, 参照。Bentham は、社会的、宗教的、法的制裁によって利己的快樂の追求が最大多数の幸福を帰結する可能性を追求したが、それは、利他心に支えられた（必ずしも利己心に働きかける制裁を伴わない）正義の法によって利己心を制約するという Smith の発想と異なり、いわば、正義の法に伴う賞罰体系によって利己心を正義の法に一致させようとするものであり、諸個人の利他心による利己心の抑制の可能性についてはより悲観的である。Bentham の発想は、個人の利己的合理性と社会的最適とが一致するような誘因システムの設計に関する、近代経済学のいわゆる誘因両立性の問題設定の先駆といえる。

(36) Sidgiwick〔1874〕, p. 507. f., 参照。

(37) 「前者はこの個人が公平な社会的考慮のみに基いて選好する（いや、むしろ、選好しようとする）ところのものを表わさねばならず、後者は、彼の私的利益に基くと否とにかかわらず彼が現実に選好するところのものを表わさねばならない」(Harsanyi〔1955〕, p. 315.)

(38) Sen〔1982〕, p. 84—106,〔1985〕, 参照。

(39) 構造主義的発想における個人的意識と共同的無意識の二元論にもみられる。平山〔1984b〕, p. 124—32, 参照。

(40) 見田〔1979〕, p. 68—82, 参照。なお、利己心のみによって全てを説明しようとする、いわゆる経済学帝国主義は、この種の二元性の一方を絶対化し他方を無視するという、二元論の一変種である。したがって、経済学の利己的合理主義に対する批判は利己心一元論から二元論へというもの（たとえば、Sen の議論）では不十分であり、二元論を、その一方を絶対化した一元論の変種を含めて、批判の対象としなければならない。二元論批判の若干は本稿第5章で行なう。

ところで、本文では Hegel に従って個人と社会の二元性を近代市民社会の特徴としたが、果たしてそう言えるかどうかは改めて考慮すべきことである。たとえば、滅私奉公という伝統的社会的道徳は、私と公とが無条件に一致しているわけではなく、利己心一元論とは逆に、二元性が公（社会性）の優先によって一元化されようとしていることを示す。また、社会的規範の多くが、Durkheim による社会的事実の規定の如く、個人にとって外在的かつ拘束的なものと意識されるとすれば、そのことは、社会的規範に同化しきれぬものが個人にはあることを意味することになる。Hayek

は、共同体的な face to face の関係からなる社会と近代社会との根本的相違として、後者にのみ、他者には不可視の、その個人のみしか知りえない個人特有の知識が存在すると論ずるが、他者の知らない秘密を持たない人間や、他者に自分の気持をうまく伝えられないことを感じたことのない人間からなる社会はありえず、個人特有の知識や内面性が存在するのはなにも近代人のみではなく、どのような社会においても精神能力が正常な人間なら誰でも持っているに決まっている。第5、6章の議論を先取りすれば、一般に、個人と社会をはじめとする、近代的意識に特有の二元性といわれるものは、なにも近代に特有なものではなく、人間が真理を見失わない、それに背いている限り、常につきまとうところの、調停し難く対立する種々な二元性ないし両義性である。そして二元性の間を漂う不安定感、懐疑、虚無感などというものは、近代を超越するという発想によっては決して克服されない。

以上の考察が示唆することは、近代市民社会に特有の長所 (Hayek) ないし欠陥 (マルクス主義等) とされるものが、実はもっと普遍的な現実根拠に根差したものであるかもしれない、ということである。あらゆる社会において、自己と他者の知識が完全に一致するようなことはありえないし、正常な知能を有する人間なら、どんな聖人君子であっても、利己心を少くとも心の中で抱かぬということはない(少なくとも、今まで知られているあらゆる社会においてそうであるし、そうでない社会が存在しうることはいかなる仕方でも正当化されていない。さらに言えば、自分が利己心から免れていると思っている人間ほど、批判から免れた利己心に強く支配されていることは、どんな社会でも変わらないだろう)であり、それらを近代市民社会に特有のものとするのは、Hayek のような、それに対するいわれのない賛美であったり、マルクス主義のような、普遍的な人間性に属する欠陥を社会制度に由来する歴史的、相対的なものとみなし、何でも社会が悪いからだとして自己自身の悪を社会に責任転嫁する欺瞞である。後者の場合、現存の制度、慣習、伝統を抑圧的なものとしか見ず、それらによる抑圧がなくなりさえすれば本来の性善説的人間性が発揮されるとする。かくして保守主義の意義 (半真理性) をまったく顧慮しない偏った解放論が必然的に帰結するのである。

(41) Smith [1759], 邦訳, p. 472.

(42) Hayek [1944], 邦訳, p. 82. f. Hayek はこれを一つの根拠に、全知全能の設計者を偽装した社会主義的計画経済や福祉国家を批判し、政府の役割を制限すべきことを説いた。これは、Smith 以来の古典派経済学においてはいわば常識となっていた。「およそより進歩した社会では、そして大多数の業務についていえば、その業務にもっとも多く利害関係を有する私人が政府の干渉を受けずにそれをなす場合、あるいはそれがなされるように手配する場合と比較すると、政府の干渉によってなされる場合は結果が劣るものである」ということは、依然として真理であろう。この真理の根拠は、次のような、よく口にされる格言の中に、かなり正確さをもって表明されている。すなわち、人民自身の事業や人民自身の利害は、政府が理解し、配慮するよりもあるい

は理解し配慮すると期待せられるよりも、人民自身の方がよりよく理解し、よりよく配慮するものである、という格言である。この格言は、人生の事業の最大部分を通じて、真理である。そしていやしくもそれが真理であるところでは、これに矛盾する政府の干渉は、いかなる様式のものも排斥すべきである」(J. S. Mill [1848], 邦訳 函, p. 296. f. Mill は社会主義の理念には共感を示しながらも「如何なる意味に於ても社会主義の具体的提案を採用することに賛成」せず(木下廣居「ミルと英国社会主義」, 未発表, 塩尻 [1939], p. 125. より引用), 「何人も十存架を負う覚悟なしには時代を益する何事も企つべきではない」(Fox [1882], vol. I, 塩尻 [1939], p. 56. より引用)と述べたように、人間の限界をわきまえぬ安易な社会改革を戒めていた。

(43) 「親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたること、いまださふらわず。一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏になりてたすけさふらふべきなり。……まず有縁を度すべきなり」(『歎異抄』)

(44) 「『自愛心』とは、近視眼的な利己心のことではけっしてない。『自愛心』とは、人びとが関心をもつ事柄ならなんであれ、また人びとが尊重するものならばなんであれ、さらに人びとが達成したいと欲する目的ならなんであれ、それらをすべて含んでいる」(Friedman and Friedman [1980], 邦訳, p. 44.)。彼らはさらに、Smith は利己主義を肯定したのではなく自分達のいう自愛心を説いたにすぎないとする(たとえば、「十八世紀の英国の自由主義者たちの主張は『人びとは自分のことだけにかまっていればいい』というのでは決してありませんよ。『それぞれの人びとは、自分にとって最も重要だと思われを目的を追求することは許されるべきだ』ということだったのです」Hayek [1977], p. 31.)が、しかしながら、Smith も Mandeville も明らかに「利己心」と「自愛心」を区別せず、同義語として使っている。Hayek らが「利己心」と「自愛心」を区別して「利己心」を追放しようとするのは先述(本章注9)の通り、オーストリー学派の特徴である。

(45) Friedman や Hayek のように、効用を利己心の充足度と考えず、諸個人が追求するに値すると思う目的の実現度と考えることもできるが、その場合も、目的追求における挫折がしばしばより高い価値に人が目醒めるための契機となることを考慮すれば、目的の実現度が高まることが望ましいとするオーストリー学派派の Pareto 最適の考え方にも問題がある。また、功利主義的な、効用の総和の最大化は、Pareto 最適を含意する(本章, 注16, 参照)が、功利主義は「人類にかぎらず、本性上可能な限り、生きとし生けるもの全部」(Mill [1863], 邦訳, p. 473. なお, Sidgwick [1874], p. 414, 参照)の効用を考慮するのに対し、新古典派厚生経済学は、少なくとも基本定理に関する限り、市場に参加しうる人間のみが考慮されており、功利主義と比べて新古典派厚生経済学は著しく人間中心主義的である点にも留意すべきであろう。つまり、新古典派厚生経済学は、人間の誰かの利己心の充足度に影響しない限り人間以外の生物の幸不幸(自然破壊など)をまったく考慮しないのであり、市場が人

間にとっては Pareto 最適であっても、生きとし生けるもの全部にとってもそうであるという保障はない。とすれば、功利主義者と同様に、生きとし生けるもの全部の福祉に関心を寄せる者は、仮に利己心の充足度と福祉とを同一視する仮定に同意したとしても、新古典派厚生経済学の基本定理は何の意味もないものとすることになる。

第3章 自由と効率化の矛盾

前章の消費者行動モデルにおいては、個人A(B)の効用水準の等高線（無差別曲線）群の形状が、個人B(A)の選択の如何によって変わらないことを仮定していた⁽¹⁾。このように、他者がどのような行動をとろうと自己の効用水準に影響を及ぼさず、また、他者が恣意的な介入によって自己の選択肢群の範囲の変更を強制することがないならば、各個人は、それぞれに与えられた選択肢群の中で自分の効用を最も高くするものを選び、その結果が Pareto 最適である、というのは自明である。

そうでない場合のうち、たとえばAがBに許容された選択肢群の範囲を変える、とは、AがBの選択に強制を及ぼしうる、すなわち、AがBに権力を有することであり、ここでは立ち入らないことにし、自己の選択が他者の効用に影響を及ぼしうる場合に限って、考えてみよう⁽²⁾。

二人の個人A、Bがそれぞれ二つの可能な選択肢 a_1 , a_2 と b_1 , b_2 とを持つとしよう。Aがたとえば a_1 を選択した際の効用はBが b_1 を選ぶか b_2 を選ぶかによって変わり、Bの効用も同様にAの選択の如何によって変わるものとしよう。このような場合には、表3-1のような、ゲーム理論の枠組が適用できる。

	B		
		b_1	b_2
A			
	a_1	1, 1	-1, 2
	a_2	2, -1	0, 0

表3-1

各欄の左側の数値はA、右側の数値はBの効用の大きさを表わす。たとえば、Aが a_1 、Bが b_2 を選んだ場合には、Aは -1、Bは 2の効用を享受する。

表3-1をよく見ると、Bが b_1 を選んだとするとAの効用は a_2 を選んだ時⁽²⁾の方が a_1 を

選んだ時⁽¹⁾より高く、Bが b_2 を選んだとしても、 a_1 ならば -1、 a_2 なら 0で、

Bがいずれを選ぼうかAは a_2 を選んだ方が得であることが解る。同様にして、Aがいずれを選ぼうかBは b_2 を選んだ方が得である。かくして、Aは a_2 、Bは b_2 を選び、その結果、両者の効用は共に0である。ところが、Aが a_1 、Bが b_1 を選んだならば、両者の効用は共に1であり、前者(a_2b_2 と書く)の方が後者(a_1b_1)よりも、A、Bの効用は共に低く、 a_2b_2 から a_1b_1 へ移れば両者の効用は共に高くなるのであるから、 a_2b_2 はPareto最適ではなく、 a_1b_1 は a_2b_2 よりもPareto優越である⁽³⁾。かくして、一方の効用が他方の選択によって影響をうける場合には、各人の自由選択の結果がPareto最適を帰結するとは限らないことが解る。

表3-1は、ゲーム理論において有名な、囚人のジレンマと呼ばれているケースである。囚人のジレンマは、各個人がおのの自分の目的(効用)に基いて自由に選択することによって、Pareto非最適な状況に陥ってしまう、という、自由選択とPareto最適に関する基本定理が成立しない事例を象徴するものである。選択の自由とPareto最適性との両立不可能性を示す事例は、囚人のジレンマに尽きるものではなく、社会的選択理論における自由のパラドックス⁽⁴⁾もそうである。

そこで、自由のパラドックスについて見てみよう。A、Bの二人が r_A 、 r_B 、0の三つの評価対象についてそれぞれ自分の評価を持つものとする。たとえばAをマジメ人間、Bを遊び人とし、 r_A が、ポルノ小説をAだけが読むこと、 r_B が、それをBだけが読むこと、0を誰も読まないこと、とする。マジメ人間のAは、誰も読まないにこしたことはないが、遊び人のBが読むよりは自分が読んだ方がマシだと考え、遊び人のBはぜひ堅物のAに読ませたいが、誰も読まないよりは自分が読んだ方がよいと考えているとしよう。すなわち、両者の評価は、

$$A : 0, r_A, r_B$$

$$B : r_A, r_B, 0$$

となる(左側ほど望ましいことを表わす)。

この二人の評価を集計して社会的評価を導き出すことにする。その際、0と r_A に関してはAの評価を、0と r_B に関してはBの評価をそのまま社会的評価

に生かすこととしよう。すると、Aの評価に従って社会的にも0が r_A より望ましい($0 > r_A$ と書く)とされ、Bの評価に従って社会的にも $r_B > 0$ とされるので、 $r_B > 0 > r_A$ より $r_B > r_A$ ⁽⁶⁾となり、 r_B は r_A よりも社会的に望ましいことになる。ところが、A、B共に r_A を r_B よりも好んでいるので、 r_A は r_B よりも Pareto 優越であり、各人の自由な評価に由来する $r_B > r_A$ と Pareto 優越による評価とは矛盾する。

つまり、各人による、それぞれの自由選択を許容されたペア($r_A, 0$), ($r_B, 0$)に関する自由な選択によって得られた結果と Pareto 優越とが逆になっており、囚人のジレンマにおいて a_1b_1 ではなく a_2b_2 が各人の自由選択によって得られたことと平行な結論が得られた。

自由のパラドックスと囚人のジレンマの関係は、4つの評価対象 $a_1b_1, a_2b_1, a_1b_2, a_2b_2$ に対する、表3-1の効用による評価に基く事例によって、より明瞭になる⁽⁶⁾。先の例においては、Aが読むか、Bが読むか、誰も読まないかの三つの選択肢しかなかったが、今度は、Aが読み、Bが読まない(a_1b_1)、Aが読み、Bも読む(a_1b_2)、Aが読まず、Bも読まない(a_2b_1)、Aが読まず、Bが読む(a_2b_2)の四つ(a_1 をAが読む、 a_2 をAが読まない、 b_1 をBが読まない、 b_2 をBが読む、とする)を考えることにする。表3-1の効用数値による両者の評価は、

A : $a_2b_1, a_1b_1, a_2b_2, a_1b_2$

B : $a_1b_2, a_1b_1, a_2b_2, a_2b_1$

であり、自分が読むか否かを相手の選択にかかわらず決めうとするゲームの構造に即して、 a_1b_1 と a_2b_1 (Bが b_1 を選んだ際のAの選択肢)、 a_1b_2 と a_2b_2 (Bが b_2 を選んだ際のAの選択肢)の二つのペアに関してはAの評価がそのまま社会的評価となり、 a_1b_1 と a_1b_2 (Aが a_1 を選んだ際のBの選択肢)、 a_2b_1 と a_2b_2 (Aが a_2 を選んだ際のBの選択肢)の二つのペアに関してはBの評価がそのまま社会的評価になるとしよう。すると、Aの評価より、 $a_2b_2 > a_1b_2$ 、Bの評価より $a_1b_2 > a_1b_1$ (あるいは、Bの評価より $a_2b_2 > a_2b_1$ 、Aの評価より $a_2b_1 > a_1b_1$) となり、社会的評価は $a_2b_2 > a_1b_2 > a_1b_1$ ($a_2b_2 > a_2b_1 > a_1b_1$)

であるから推移律によって $a_2b_2 > a_1b_1$ となり、Pareto 優越の逆の評価が得られる。かくして、囚人のジレンマのゲームの構造に即しても、自由の逆理を指摘しうるのである。

諸個人の選択の自由と Pareto 最適性とが両立しない場合があるということは、前者と諸個人の効用の総和を最大化する功利主義の原理とが矛盾する場合のあることを示唆する⁽⁷⁾。つまり、諸個人の選択の自由を侵害することによって、効用の総和の最大化がなされうるとすれば、最大化を何よりも優先する功利主義の原理と選択の自由の理念とは矛盾することになり、選択の自由を功利主義によって根拠づけたり擁護したりできないことになる。

このことは、功利主義を最高原理としつつ、何人の干渉をも許さない、選択の自由の領域を各人に与えよという自由論を説いた J. S. Mill に対して、彼の説く自由論は功利主義によっては正当化されえないので彼においては実は功利主義が最高原理になっていない、という批判を喚起するであろう。たとえば、Ten は「功利主義と、Mill による、自分に関係する行為への介入の絶対的禁止とを和解させることが困難なわけは、介入によって幸福が最大化されるような場合のあることが明らかだからである⁽⁸⁾」と述べている。Mill の功利主義は単純な効用の総和ではないので、それと彼の自由論とは矛盾せず、実際には彼の功利主義が彼の自由論の基礎にあると私は思う⁽⁹⁾が、効用（人々が現実と感じるところの快樂マイナス苦痛）の総和を最大化せよという意味での功利主義や Pareto 最適性など、政府による政策的介入を正当化するために使われてきた思想と選択の自由とが矛盾する場合のあることは、もはや隠しようもない。

効用の総和がより大なる社会状態の実現をめざす功利主義や、Pareto 的に優越する社会状態への移行をめざす Pareto 主義の原理（総称して、効率化の原理と呼ぶ）と個人の選択の自由との間の矛盾に際して、新古典派厚生経済学は、何のためらいもなく、効率化を優先しようとする。彼らが選択の自由や市場機構を支持、正等化する際の論拠が、基本定理の示すように、それらが効率化の手段として役立つということであるので、それらが効率化を妨げる場合（いわゆる、市場の失敗）には選択の自由を制限し、効率化のために諸個人に強

制を加えるべきだとするのは、彼らが選択の自由を支持することと矛盾しないばかりか、それと同一の論理の必然的な帰結である。かくして、新古典派厚生経済学は、選択の自由によって効率化が妨げられる、いわゆる市場の失敗に対処して効率化を達成するための政策的介入の必要性を強く訴えてきた。

これに対して、新古典派厚生経済学の効率化至上主義が、政策的介入に対して諸個人の自由を守る、換言すれば、政府の権力から諸個人の権利を守るための論理を欠き、政府の介入の拡大とそれに伴う権力の肥大化を追認してきたことに対する抗議が70年代に入ると徐々に力を増してきた。自由と Pareto 主義との間の矛盾を指摘した Sen の自由の逆理は、その中でも、新古典派厚生経済学と同等の論理的正確さを保ちうる形式論理の水準でなされた最も強力な抗議であるが⁽¹⁰⁾、それ以外にも、種々な論理で Pareto 主義に対する自由主義的攻撃が加えられている⁽¹¹⁾。

諸個人の選択の自由と効率化とが矛盾する場合に共通して見られることは、個人の選択の如何が彼自身のみならず他者の状態にも影響を与えること⁽¹²⁾であり、このような他者への影響のことを経済学では外部性、外部効果、近隣効果と称している。

一般に、いかなる外部性をも無視して選択の自由を優先させる（たとえば、人間には正当な理由なく他者に危害を加える権利があるとする）自由主義者はいない。つまり、どのような外部性に対処する選択の自由の制限にも反対する者はいない。それゆえに、効率化至上主義に反対して自由主義を提起する者は、如何なる種類の外部性について自由を優先させるかに関して、何らかの規準を用意しなければならないことになる⁽¹³⁾。

その基準を、伝統として形成、継承されてきた規則である慣習に求める保守主義的見解もある。「人間がその内部を決して侵されてはならない境界線は、なんら人為的に引かれたものではなく、歴史上長く受け容れられてきた規則によって定められたものである。したがってこの増界線を守ることは、一個の正常な人間であるとはどういうことか、それゆえにまた、非人間的ないし狂気の行動とはどういうものかという概念そのもののうちに入っている⁽¹⁴⁾」つま

り、人間社会には、「一個の正常な人間である」と認められ、その人の自由選択に委ねられるような領域と、阻止されるべき外部性をもたらすような「非人間的ないし狂気の行動」との間の境界が伝統として与えられているのであり、その伝統に依拠して、自由を優先すべき外部性と、強制に服すべき外部性の境界を明らかにしようというのである。

このような立場に立てば、たとえば、経済学において外部性の例としてしばしばとりあげられる公害についても、公害の内容が「非人間的ないし狂気の行動」ととらえられれば公害を発生させた企業に制裁が加えられることになる⁽¹⁵⁾。多くの公害反対運動が、企業の非人間的ないし狂気の行動を断罪するような伝統的規準に依拠したことによって、広い支持を得たことは明らかであり、このような保守主義的規準の有効性を全面的に否定ないし拒絶することは何人にもできないであろう。

しかし、伝統的に形成されてきた慣習に基く規準は、必ずしも明確かつ一義的な答えを用意するものではないので、それに全面的に依拠することはできないし、時と所とに応じて異なる、という相対的なものでありえるし、同時に同じところで相互に矛盾する規準が伝統として伝えられて来こともあるので、相対的な諸規準を裁定する原理が求められることもあろう⁽¹⁶⁾。

そのようなものとして、Hayek は、特定の人を恣意的に差別することのない一般的ルールを設定し、人々をしてそれを遵守せしめることを提唱するが⁽¹⁷⁾、この、法の支配の要請はあまりにも抽象的であり、諸個人の選択の自由に対する制限が満たすべき一つの必要条件を示すものではありえても、自由と外部性をめぐる境界設定規準を明らかにするためには何の役にも立たない。逆に、たとえば何を恣意的な強制とみなすかということは、何を不当な外部性とみなすかという問題の一部であるから、彼の自由論は、われわれの問題の解答を与えるものではなく、共にこの問題について考えねばならぬ立場にあるといえよう。

この問題について、J. S. Mill は、自分に関する行為 (self-regarding conduct) と他者に関する行為 (other-regarding conduct) とを区別し、

前者については各人の自由選択に委ね、後者については他者ないし一般的ルールによる介入・強制が正当化されうるとした⁽¹⁸⁾。名付け方から、この規準は次のように誤解されがちであろう。他者に影響を及ぼさないような、すなわち、外部性のない行為は各人の自由に委ね、外部性のある行為には介入しうると。これは、外部性を各人の効用とすれば、新古典派の市場の失敗の議論とよく適合する。しかし、Mill は、他者に関する行為を「誰か他の人に害悪をもたらすと計測されるもの⁽¹⁹⁾」と定義し、単に他者が嫌悪するにすぎないような外部性しか持たない行為は他者に関する行為ではなく自己に関する行為に分類している⁽²⁰⁾。このことを指摘して、Ten は「Mill の自由擁護は非功利主義的である⁽²¹⁾」と評している。他者の嫌悪等も含めて人々の現実の快樂マイナス苦痛の総和を最大化するという意味での功利主義には明らかに反する（人々の現実の効用を対象とする Pareto 主義とも反する）ことは明白であるが、Mill の自由論は彼自身の功利主義と矛盾しないどころか、それに基づいて展開されているのである。

Mill は「私は、効用を、すべての倫理的問題に関する究極的な人心に対する訴えであると考え。しかし、その効用とは、進歩する存在としての人間の恒久的利益を基礎とする、最も広い意味における効用でなくてはならない。このような恒久的利益に照らして見るときに、他者の利益に関係のある各個人の行動に関してのみは、個人の自発性を外からの統制に服させることを是認すると私は主張する⁽²²⁾」と述べている。つまり、そのような「恒久的利益」に影響を及ぼすような、他者に対する行為を、彼は他者に関する行為と呼び、そうでない行為を自己に関する行為と呼んでいるのである。

Mill の功利主義が依拠する「進歩する人間の恒久的利益」とは何であるかについては後に精しく検討することにして⁽²³⁾、彼が自己に関する行為を各人の自由に委ねるのは、単にそれが「恒久的利益」に影響を与えないということによるのではなく、逆に、各人の自分に関する行為の領域における自由な選択が各人を成長せしめ、ついに「恒久的利益」を知り、それに即して行為しうようになるために不可欠であり、長期的には「恒久的利益」を著しく増進する

ために役立つと考えていたからである。また、人が何をするのが「恒久的利益」の増進につながるか（自己の召命 Beruf が何であるか）を具体的かつ明確に知ることができるのは、その人自身を措いてありえず、人が何をすべきか、すべきでないかをその人以外の何か（権力であれ慣習であれ流行であれ）が完全に決定し、その人に強制することは明らかに「恒久的利益」に反するのである。その意味で、自由は「恒久的利益」によって基礎づけられ、正当化されており、Mill の自由論と功利主義との間には何の矛盾もないのである。

彼の自由論の欠陥の一つとして、みずから自由選択を放棄するという選択をする（たとえば、自分を奴隷としたり、自殺する）自由を認めざるをえないのではないかという点が指摘されている⁽²⁴⁾。確かに、自己を奴隷化することは他の誰をも害するものではないかもしれない。もっとも、奴隷の主人となった者を主一奴のゆがんだ人間関係に陥れるという、「恒久的利益」から見て他者を害する行為であると言えるが、奴隷の主人となることに同意した主人が自らを害する行為をしたのであって、外部性を認めることはできない。奴隷となった者も主人となった者も、主従契約によってみずからを害したのであって、契約当事者以外の者を契約によって害さない限り、Mill の自由論は、「恒久的利益」からみて自分を害するところの、自分に関する行為を禁じてはいないので、この契約を禁じることはできないことになる。しかし、彼の自由論は、「恒久的利益」に照らして自分自身を害する行為を禁じることが不当であるという結論を示唆するいかなる論理をも欠いており、むしろ、明らかに「恒久的利益」の観点は何よりも優先されているので、彼が自分自身を害する行為に対する「恒久的利益」に基く統制に触れていないのは単なる見落としであり、彼が「恒久的利益」に基いて、自己奴隷化や自殺を、自分自身を害するが故に禁じることは、十分にありうることであろう。

彼の自由論の不備として、しばしば、自分に関する行為と他者に関する行為との境界が曖昧な点も指摘されているが、以上の考察から明らかかなように両者の間に明確な境界線をひくことができるかどうかは彼の観点にとって本質的に重要な意味はなく、問題なのは、自分に関する行為と他者に関する行

為のいずれについても、「恒久的利益」に照らして本人の自由に委ねるべきかどうかを判断することである。「恒久的利益」から見て誰かを害する行為は、その誰かが自分であろうと他者であろうと、等しく禁じられるのである⁽²⁵⁾。ところが、他者に關係する行為は、定義によって、作為または不作為が「恒久的利益」に照らして他者を害するものであり、それに対して介入が正当化されることは言うまでもない⁽²⁶⁾。問題なのは、両者の境界の曖昧さではなく、「恒久的利益」に基く判断の難しさである。自分が何を為すのが「恒久的利益」に貢献するかに関して、各人の判断力を涵養し、ついには自ら判断できるようになる（自分の召命を知る）ために、自由が必要とされ、また、各人の自由な判断に委ねないことが「究極的利益」に必ず反してしまうような、各人の自由に委ねるべき領域が存在する、といった「恒久的利益」の観点からする自由の必要性に対する洞察が、Mill の自由論の骨格をなしているのである。

先に、選択の自由の範囲の拡大は必ずしも各人の個性を伸ばし、成長を促すことによって「恒久的利益」を増進するとは限らず、「自由からの逃走」によって正反対の帰結に至る場合もあることを述べた⁽²⁷⁾。Mill は「法王政治が中世紀殊に Innocentius III 以前に於て如何に文明の保持者であり又人類の自由の擁護者であったかに就いて、Micheletと共に深い理解を示そうとし、『Guizot 論』に於ては、歴史上人間の知性が最も活動的であり社会が最も進歩的であったのは、封建時代の大部分⁽²⁸⁾」とし、封建中世の伝統・慣習による選択の自由の制限がとり払われた結果、自由から逃走してしまった近代よりも、中世の方がはるかに自由で人間の精神の崇高な時代であったと考えていたようである。

Mill の自由論は、他者に対して明確な害悪を及ぼさない限り、個人の自由選択の範囲を最大にせよ、という風に誤解されがちであるから、「恒久的利益」に照らして自由選択に制限が加えられる場合が、自己奴隷化や自殺の他にも種種ありうるということには常に留意しておく必要がある。

彼の議論の最大の不備は、諸個人に対する強制が不可とされる場合でも、特定の行為の作為ないし不作為に対して他者が「彼に諫言し、彼に理を分けて話し、彼を説得し、また彼に懇願する⁽²⁹⁾」ことは許されうるとしている点である。

なぜならば、強制と諫言等との間の境界線は非常に曖昧だからである。物理的強制は、刑罰に服すことや、場合によっては死によって反抗しうるものであり強制として気付きやすいがゆえに面従腹背を貫き通しやすい。それに対して、巧妙な話術による説得は、彼の精神まで支配せんとする恐るべき強制となりやすい。極端な例を挙げれば、催眠術によって人に暗示をかけ、特定の行為をさせるが、それをした当の本人は誰の命令にも拠らずまったく自発的にそうしたと思っているような場合がある⁽³⁰⁾。全体主義国家における独裁者は多かれ少なかれそのような術に長けており、そこにおいて、明白な強制によって大衆が意に反して支配者に服従しているわけではなく、少なからぬ人が「自発的」に自由を放棄し、服従しているのである。また、Mill 自身が自由に対する最大の脅威として恐れた多数の専制ないし多数の暴虐も、同様な催眠術的説得によって成立しており、「必ずしも政治的圧制のような極端な刑罰によって支持されてはいないけれども、遙かに深く生活の細部にまで滲透し、靈魂そのものを奴隷化する⁽³¹⁾」のである。

以上、本章では、新古典派厚生経済学の枠組から出てきた自由と効率化の間の矛盾、葛藤について検討し、J. S. Mill の自由論の検討に至ったわけであるが、外部性の内容分析の必要性、ことに、新古典派においては一次元化されている効用の内容の多元性・重層性の問題、「恒久的利益」とは何かという問題と、多数の専制の問題との三つが、未だ十分に論じられぬまま残っている。以下の三つの章で、これらの問題について、掘り下げて検討を加えることにしよう。

第3章・注

- (1) 厳密に言えば、二人純粋交換モデルにおいては、たとえば図2-2の長方形内の各点がA、Bの消費ベクトル x_A 、 x_B を共に表わすので、A(B)の無差別曲線が $x_A(x_B)$ に関してではなく x_A と x_B の組合わせに関して定義されているとすれば、B(A)の $x_B(x_A)$ に関する選択がA(B)の効用に影響を与えたとしても、競争均衡とPareto最適の関係に関する基本定理は成立する。このことは、 $x_A + x_B$ が一定(w とする)に保たれているので、Aの効用関数が $u_A = f(x_A, x_B) = f(x_A, w - x_A) = g(x_A)$ と、 x_A のみ依存するように書き換えられることに由来する。三人以上の場合には、Aの効用関

- 数が x_A のみに依存するようには書き換えられないので、基本定理は成立しない。二人のケースで基本定理が成立しないことを導くには、Aが $x_A + x_B = w$ 、とくに w の具体的な値を知らない、と仮定すればよい (Feldman [1980], 邦訳, p.93-7, 参照)。
- (2) Bが b をすることをAが強制する(禁じる)とは、 b に対するBの効用水準を他の選択肢に対するそれと比べて著しく高く(低く)するような選択肢をAが持っておりそれを選択することである、と解しうるので、実質的には権力現象も含めて考察することになる。
- (3) 可能な社会状態を $a_1b_1, a_1b_2, a_2b_1, a_2b_2$ とし、評価者はA, Bのみであるとすれば、 a_2b_2 以外は三つとも Pareto 最適である。
- (4) Sen [1970], Ch.6, 6*, [1982], Part IV, 佐伯 [1980], p.11 1-61, 鈴木 [1982], 第6章, 参照。以下の例は Sen による「チャタレー夫人の恋人」に基く。
- (5) $x > y$ and $y > z$ を略して $x > y > z$ と書く。 $x > y > z$ ならば $x > z$ (x が y より、 y が z より望ましければ、 x が z より望ましい)、すなわち、いわゆる推移律が社会的評価に関して成立することとする。
- (6) 以下は、Mueller [1979], p.201-4, 参照。
- (7) 示唆するだけであって含意しないことは、効用の総和の最大が Pareto 最適の十分条件であることから明らかである。ただし、表 3-1 についてみれば、 a_1b_1 はA, Bの効用の総和を最大化しているので、表 3-1 に即して選択の自由と功利主義の矛盾を示すことも可能である。
- (8) Ten [1980], p.33.
- (9) この点については後述する。本稿, p.334-6., 参照。
- (10) 自由の逆理と内容的にほぼ同じである囚人のジレンマは、むしろ、自由を制限することによる効率化の達成を正当化するものとして利用されることが多いが、逆に効率化を犠牲にするための論拠として使われうることも明らかであろう。
- (11) その中でも、本稿第2章で紹介したように、Pareto 主義ではなく独自の自由論によって市場機構を評価した Hayek の影響力は日毎に強まっている観がある。Hayek も「個人としてのわれわれが自由を保持するためには、多大の物質的犠牲を払う用意をしなければならない」(Hayek [1944], p.175) と、物質的利益や効率化の手段にとどまらず、それと競合しうる価値として自由をとらえている。Sen には Hayek の影響は全く認められないが、Hayek の影響を受けた自由主義厚生経済学としては、Rawley and Peacock [1975] がある。
- (12) このような影響としては、囚人のジレンマの如く自己の選択の如何によって他者の効用水準が変わる場合も当然含まれるが、ここでは、それに限定しない。というのも他者の効用には影響を与えないが他者の真の利益(後述する、J. S. Mill のいう「進歩する人間の恒久的利益」)に影響を与える場合など、他者の効用への影響と真の利益への影響とが乖離する場合をも抱括するような議論を企てるからである。

(13) Sen も、自由のパラドックスに即して、外部性をもつ選好の意味内容に即した考察を行ない、プライベートな価値判断、他者の破滅を望む選好など、ある種の外部性を無視すべきとした(佐伯〔1980〕, p.146—56. 参照)。

(14) Berlin〔1969〕, 邦訳, p.379.

(15) これに対して、新古典派厚生経済学における公害論は以下のような論理で構成されている。公害には、生産の私的限界費用(生産物を一単位増すために必要な、企業が支払う費用)がその社会的限界費用を下回っているため、生産量が社会的に見て最適な水準(社会的費用と生産物価格とが等しくなる点 x_0)を上回った、私的限界費用と価格が等しくなる水準 x_1 (ここで競争的企業の利潤が最大となることは、近代経済学のどんな教科書にも書いてある)になってしまうことであり、何らかの形で企業に社会的限界費用を全額負担させさえすれば、企業の私的限界費用と社会的限界費用とが

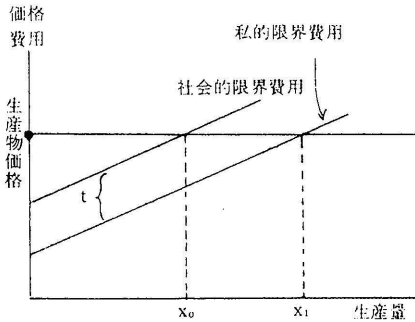


図 3—1

一致し、最適生産量が実現する。そのために新古典派が唱える方法は、企業が一単位生産を増すたびに社会的費用と私的費用の乖離分だけよけいに費用がかかるようにすればよい、という発想に基くものである。たとえば、企業に生産一単位当たり t だけ課税すれば、生産量は x_0 、企業が払う税金は $t x_0$ となる。この課税とあわせて、生産量にかかわらず一定の額 T を企業に課税 (T が負ならば補助金

支払) することができ、たとえば、 $T = -t x_1$ とすれば、企業への課税総額は生産量 x のとき $t(x - x_1)$ となり、企業は x_1 から生産を一単位減らすごとに t だけ報償を与えられ、最適生産量 x_0 においては $t(x_1 - x_0)$ だけ補助金を得ることになる。また、課税によらず、企業が一単位生産を増すごとに t だけ被害者に支払うか、企業が一単位生産を減らすごとに t だけ被害者が企業に支払っても良い (Coase の定理)。前者の場合、企業は $t x_0$ だけ被害者に支払い、後者の場合、被害者は $t(x_1 - x_0)$ だけ企業に支払うことになる。この両者の相違は、前者が、被害者に本来公害のない生活をする権利が認められており、その権利を放棄して企業に x_0 だけ生産を認める代わりに $t x_0$ だけ支払いを受けるという取引を意味するのに対し、後者が、企業には本来好きなだけ生産してよい権利が認められており、被害者が $t(x_1 - x_0)$ だけ払って企業に生産縮小してもらう、というものである。

以上の例に即して言えば、社会的限界費用と私的限界費用との差が、企業が一単位生産を増すごとによって公害被害者に対して与える限界的損害を表わすことになる(簡

単化のため、社会的、私的のいずれについても、固定費用は存在しないものとする)。公害が「非人間的ないし狂気の行動」であるということは、この損害を無視してひたすら企業が利潤最大化のために行動することの不当性を意味し、公害運動とは、利潤最大化を目的とする企業の選択の自由に、被害者に損害を決して与えない限りでという制約を付加しようとするものであるといえる。つまり、企業の与える損害が「非人間的ないし狂気の行動」である限り、いかなる損害も与えてはならないのであれば、図3-1の場合は、いかなる生産量においても損害が生ずるので、その損害がそのようなものであれば、企業は生産してはならないということになる。また、一定量以上の総損害を与えることが「非人間的ないし狂気の行動」とされることもありうる。いずれにせよ、不当な外部性の禁止という議論は、一定の大きさの総損害に着目し、それを越えることを禁ずるものと解釈するのが自然であり、限界費用に着目する新古典派の発想と根本的に異なるものである点に注意しなければならない。そして、不当とされる総損害の大きさに基づく生産制限は新古典派の意味での最適生産量を保証しない(図3-1の例でいえば、たまたま不当な総損害の大きさの下限が $t x_0$ でない限り、総損害量による制約の下での利潤最大生産量と最適生産量とは一致しない)。以上の検討から明らかなように、如何なる種類の外部性について自由を優先するかというわれわれの議論は、新古典派的な、外部性に関する効率化を規準とした議論とは異なる原理に依拠していることに注意しなければならない。ただし、図3-2のように、許容しうる限界的外部性と許容しえないそれとの間に質的差異があって、 x_0 において社会的限界費用が急上昇し、 x_0 以上の生産が不当とされる場合には、最適生産量と不当な損害を与えないという制約つきの利潤最大化産出量とが一致する可能性は高くなり(生産物価格が p_0 以上 p_1 以下ならば一致する)、限界損害が x_0 以下では皆無、 x_0 より大ならば無限大とされ、 x_0 より大なる生産が不当とされる場合には、両者は常

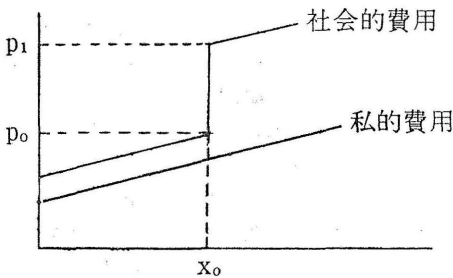


図3-2

的に一致する。つまり、不当な外部性に基づくわれわれの議論と整合するようには新古典派的枠組に、外部性(すなわち、他者に与える影響)に関する質的差異を反映するような、快楽や苦痛(効用や費用)の質的差異を導入することが要請される。新古典派厚生経済学にこれまでこのような観点が欠如してきたことは否定できない。また、われわれの、不当な外部性という発想は、当然、被害者の権利を擁護するものであり、企業に課せられる損害賠償や課税も、社会的費用との差をうめあわせる目的によってなされる必要はなく、 x_0 を超え、不当な損害を与えたことに対して制裁を加え、

に一致する。つまり、不当な外部性に基づくわれわれの議論と整合するようには新古典派的枠組に、外部性(すなわち、他者に与える影響)に関する質的差異を反映するような、快楽や苦痛(効用や費用)の質的差異を導入することが要請される。新古典派厚生経済学にこれまでこのような観点が欠如してきたことは否定できない。また、われわれの、不当な外部性という発想は、当然、被害者の権利を擁護するものであり、企業に課せられる損害賠償や課税も、社会的費用との差をうめあわせる目的によってなされる必要はなく、 x_0 を超え、不当な損害を与えたことに対して制裁を加え、

x_0 以下の生産を強制するという意味を持てば良いのである。

公害と対称的なケースが公共財である。公共財とはその財を購入した消費者以外の者もその財から利益を受ける財であり（これに対して、公害とはその財を購入する者の他に、その財ないしその財の生産過程から不利益をうける者がいること）、図3-3のように、購入者の私的便益を社会的便益が上回るため、公共財の生産量は社会的最適量 x_1 を下回る x_0 となる（競争的であると仮定する）。非購入者が公共財一単位につき t だけ購入者の支払に上積みして生産者に支払うことに同意すれば、 x_1 だけの生産が可能となる。なお、公共財から便益を受ける者の数が多く、自分だけが公共財

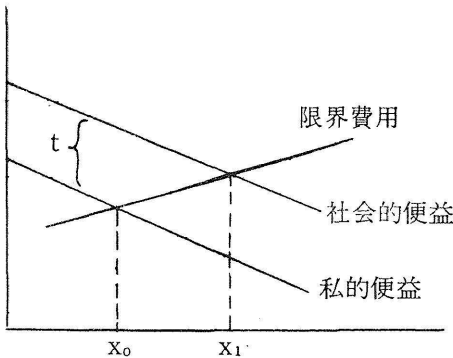


図3-3

から得る限界便益を支払ったところで公共財の供給量にほとんど変化が生じないとすれば、利己的な人は誰も公共財を購入したり、購入者がいたとしてもそれに上積みして自己の限界便益分を支払おうとはせず、無償で公共財を享受しようとするであろう（ただ乗り現象といわれる）。他の人が支払おうが支払まいが自分は支払わない方が得だとみなせば、公共財の供給は零になる。社会的便益

が私的便益を上回ることやただ乗りが示唆するように、公共財は過小供給となりやすい。

しかし、公共財の過小供給の問題は、換言すれば、消費者が公共財の費用を負担することなくただ乗りすることによってあまらせて金をつぎ込んで私的財を過剰に需要しようとすることに起因する。つまり、公共財の存在そのものが問題なのではなく、公共財の他に私的財があり、人々が公共財のただ乗りをしてでも私的財をより多く入

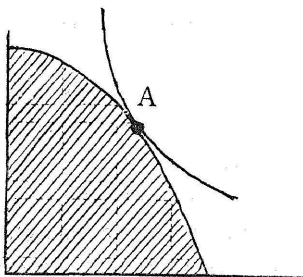


図3-4

はgratelo 取過ごめり効用の総利も取入化しているの、新古典派の規準によれば文

句のつけようのないものである。全ての財が外部性のない私的財であれば市場機構によって Pareto 最適が実現され、全ての財が公共財であれば全員一致によって Pareto 最適が実現される。後者の場合、Pareto 最適点は A のみであることが示唆するように、市場とは異なって複数の Pareto 最適点の内のどれを選ぶかという、いわゆる分配の公正の問題の生ずる余地もない。ゆえに、いわゆる公共財の問題が生ずるのは公共財の他に人々の利己心による公共財ただ乗りを促すような私的財が存在することに起因する。このことを別様に表現すれば、私的財の市場においては、その生産増加による公共財の供給減少という公害による公共財享受者の被害が私的財生産の限界費用には反映されておらず、社会的限界費用が私的限界費用を上回るということであり、公共財の問題とは、私的財の生産における公害問題の一種と言える。逆に、一般に公害といわれるものの内、明らかに企業に責任のあるもの以外の多くは、私的財の生産拡大によって大気等の公共財として皆が享受しているものの質が劣化し、公共財の供給が減少する（ないし、高品質の公共財が低品質のそれに変えられる）ことであり、私的財の生産縮小とは公共財の供給拡大でもある。一般に、公共財のただ乗りが公害の原因となっていることは少なくない。諸個人は自分が自動車に乗っても自分一人なら大気は汚染しないと思い、大気という公共財のただ乗りによって自動車を買おうとするが、多くの人々が自動車を過剰に需要すれば、企業は需要に応じて生産を増し、大気は汚染する。誰もが、自動車がなくてもきれいな大気がある方が良くと思っていたとしても、自分一人が自動車に乗らなくても大気はきれいにならないので、それなら乗っていた方が得たとするため、大気という公共財に対するただ乗りの結果、汚染が進むのである。このような場合には、自動車に、何らかの必要性もないのに乗ることは、自分や他人に汚染という不当な損害を与えるものとして、自動車を需要することを禁じるべきであろう。なぜなら、この場合、公害の原因と最終的責任は大気をただ乗りした自動車需要者にあるのだから。たとえば、営業用以外の自家用車の保有者に重税を課せば良いだろう。もし大型間接税を実施するなら、公共財ただ乗りの原因となっている私的財に対する税率を高くすべきである。一般に、需要を禁ずるためには、企業に課税したり、生産制限を強制しても良いのであるが、後者の場合、生産制限による自動車の値上がりの利益が企業に帰属するので、企業のカルテルによる生産制限に転じてしまう可能性があり、注意を要する。

公共財と同様に、万人が享受可能であるが、一人が排他的独占的に享受することもできる財（準公共財と呼ぶことにする）について考えてみよう。この種の性格を持つ財には、耐久性のある芸術作品や、特許の対象となるような発明（情報財）がある。このような財は明らかに一人が排他的独占的に享受するよりも、万人が享受した方が社会的に見て望ましいと言えよう。しかし、万人が享受する場合は、公共財同様にただ乗り問題が生じ、準公共財生産者に報酬が支払われないために準公共財の供給は過小になる。他者が生産物を享受して喜び、あるいは生産者を賞賛するだけでも満足し

て生産すべきではないか、と言われるかもしれないが、たとえ生産者が自らの利潤追求に執心しない良心を持っていたとしても、ただ乗りによって私的財の需要が過剰になり、公共財生産のための投入（原材料）として十分な量の私的財が残されなくなったり、準公共財生産に対する報酬が不足するために、生産者は生活費をかせぐために準公共財生産に代えてやむをえず収入のある仕事をせざるをえなくなったりで、準公共財の供給過小は必然的に生ずるであろう。ただ乗りによって準公共財生産者に正当な対価を支払わない人が多い（ちなみに、今日の人間のいかに多くがすぎあらばただ乗りしようとするかは、たとえば、キセル乗車を行なわない人がまれなことを見れば明らかである）以上、準公共財を誰かの所有物とし、特許制度や入場料をとる美術館の形で、対価を払った人にもみ公開する方がよい。自分だけが排他的独占的に準公共財を享受しようとするのは、特許料や入場料という利潤機会をみすみす逃すことになるので、そのようないじましい享受者は少ないであろう。

折原は、Goeteの分析に即して、準公共財の排他的所有がそれの万人の共有よりも社会的に望ましくないこと（準公共財の供給量が所与であれば、そのことは自明である）を根拠に、私的所有一般を批判している（折原〔1981〕、下、p. 91-6、参照）。しかし、第一に、準公共財の私有が望ましくないことから、私的財の私的所有が望ましくないことは帰結しないし、私的財とは定義からして、私的にしか所有（排他的独占的にしか、享受、消費）できない財ではなかろうか。第二に、準公共財を無償公開した場合に生ずる上述の如きただ乗り問題に対する言及を欠き（ただ乗りは上述の通り、私的財に対する需要の過剰であるが、そのことは、私的財に関する私有制度の問題と同じではない。そもそも、私的財を私有しないことなど可能だろうか）、ただ乗りに対処する特許や有料美術館・公園という制度の可能性を考慮していない。折原の分析は、一見すると、外部性を内部化し、何でも所有権を設定して市場の中に放り込めばよいとする新古典派厚生経済学の発想と正反対の主張で面白いが、たとえば特許制度に関する経済学の分析と対比すれば問題が明らかとなる。

確かに、全ての財が公共財ないし準公共財であり、万人がそれらに対する選好を同じくしているならば、資源配分や所得分配をめぐる難問は何も生じないが、しかし、そこにおける人間はすべてにわたって全員が同じ知識と嗜好とを持つ個性を欠いた人間だということになる。そのようなことは人間存在の条件として不可能であるし、もし可能だとしても恐るべき逆ユートピアであろう。現実においては、私が消化する食物を他者も消化することはできず、私が居ると正確に同じ場所に同時に他者も居ることはできない、という意味で、正に物理的必然によって私的財としてしか享受しえない、しかも稀少性を持った財が存在し、しかもそれは衣食住という人間にとって最も基本的な領域に属するものの大半について言えることである。また、限られたパイの自分のとり分を、他者のとり分を犠牲にしても増やそうという気持は、他者のとり分が増えることに共感ないし嫉妬する気持と共に誰にでもあり、自分には愛他心しか

- なく利己心はないなどと言える人はどこにもいないはずである。つまり、私的財に関して稀少性のあるところ、現実には相剋が生じずとも、常に潜在的に相剋が存在するのであり、相剋をきらって相乗性のみの世界を空想するのは、人間の悪の根源性から目をそむけることである。この種の相剋はどのような社会体制においても決してなくなりはないであろう。しかし、相剋のあるおかげで、自分の利己心の追求が他者を害する可能性があることを知ることを通して、自己とは別の他者が存在することに気付くことができ、そうして初めて他者を真に個性ある存在として尊重し、自己の個性にめざめることも可能となるのであり、相剋性は、実は、人間の自由と個性のための基礎なのである。全ての財が公共財であり、全員の知識と嗜好とが同じである世界においてはその基礎がないのである。新古典派的発想や、一部の共産主義的発想には、このような人間の自由と個性に対する配慮が欠けているため、それをユートピアと見なす傾向がある。
- (16) 保守主義に対する批判は、平山〔1985c〕、〔1986a〕、〔1986b〕、二節、本稿第4章、350—8、第6章、391.f. 参照。
- (17) これが、他者への恣意的な強制を排する（極小化する）という彼の自由論の帰結であることは明らかだが、政府が一般的ルールを制定することによって特定の人を恣意的に差別し、強制することは十分に可能であり、彼の自由論の観点からしてもこの規定は不十分である。
- (18) 他者に関係した行為への介入を許すこと自体が一般的ルールの一部である。
- (19) Mill〔1859〕、邦訳、p.25. これに対して、Mill はある行為が他者に明確な害悪を及ぼす、という負の外部性を問題としているが、他者に利益をもたらす正の外部性については問題にしていない、という反論があるかもしれない。しかし、ある行為をすることが他者に利益をもたらすということは、それをしないことがその人に不利益や害悪をもたらすということにほかならない。Mill も「人は作為によってだけではなく不作為によっても他人に害悪をおこしうる」（同、p.27）としているように、正の外部性をも念頭に置いていることになる。
- (20) Mill〔1859〕、邦訳p.170—88、参照。なお、この考え方によれば、分配問題は次のように処理されうる。富者が、限られた社会全体の富の多くを占有することによって、貧者に貧困という害悪を与えているのであれば、その害悪を除くために、たとえば富者から貧者への富の再分配が正当化されるのである。
- (21) Ten〔1980〕、p.6.
- (22) Mill〔1859〕、邦訳、p.26.
- (23) 本稿、第5章、参照。
- (24) Mill〔1859〕、邦訳、p.267、訳注(2)。
- (25) ところで、後述するように（本稿、第5章、p.362—4、参照）、Mill の「究極的利益」の観点においては、自他は一如であり、自分を害(益)する行為は他者を害(益)する行為であり、その逆も成立するので、害する行為(益する行為の不作為)が自分

に関するか他者に関するかということは問題にすらならないのである。

- (26) ただし、彼は、他者に関係する行為に対する強制的介入が不可とされるような場合として、強制によるよりも各人の自由に委ねた方がより「究極的利益」に合致する可能性がある場合と、強制によって防止される害悪よりも大なる害悪が強制によって引き起こされる場合を挙げ、そのような場合、最終的には各自が自発的に「究極的利益」と合致するような行為を心がけるよう要請している (Mill [1859], p. 278.)。
- (27) 本稿, 第1章, p. 305.
- (28) 塩尻 [1939], p. 80.
- (29) Mill [1859], 邦訳, p. 24.
- (30) Fromm [1942], 邦訳, p. 205—8, 参照。
- (31) Mill [1859], 邦訳, p. 15.

第4章 集計の不可能性と平衡

外部性をめぐる考察において、単なる個人的な好悪と、「恒久的利益」に照らして評価されるような重要性を持つ利害、といったような多元性を、効用といわれるものの中に認めるべきことが示された。一般に、複数の選択に関する評価の観点は単一ではなく、同一個人においても複数の観点が並存しつつあり、また、人によって観点の相違がある。このような複数の観点に基く評価を集計して単一の評価体系を形成することは可能であろうか？

Bentham は、あらゆる評価を快樂と苦痛の量によって表わし、快樂の総和から苦痛の総和を引いたものの大きさに従って評価すべきことを説いた。しかし、種々な快樂や苦痛の質的差異を量的差異に還元することは不可能である⁽¹⁾から、さまざまな質的に異なる評価を集計して単一の整合的な評価体系を得ることは著しく困難であることが予想される。

このことを示すのが、Arrow の一般可能性定理ないし独裁制定理⁽²⁾であり、その簡単な場合についての内容紹介と証明を以下で見よう⁽³⁾。

一定の(有限の)数の個人のそれぞれが、三つの選択肢 x , y , z に対して強い選好(三つの内の任意の二つについて、必ず一方を他方より好み、同程度に好むということがない)を持っており、三選択肢に対する諸個人の強い選好から社会的な強い選好を導くルールを社会厚生関数と呼ぶことにする。社会厚

生関数が以下の四つの条件を満たすならば、それは特定の一人の選好をそのまま社会的選好とする独裁制ルールでなければならないことが示される。

条件 1 (全員一致) 選択肢の任意の対 a, b について全員が $a > b$ (a を b より好む) ならば社会的選好も $a > b$ である。

条件 2 (推移律) 選択肢の任意の並らべ方 a, b, c (a, b, c はそれぞれ x, y, z のいずれかであり、三つの選択肢の 6 通りの並らべ方) について「 $a > b > c$ ならば $a > c$ 」がすべての個人の選好と社会的選好について共に成立する。

条件 3 (定義域の無制約性) x, y, z に関する論理的に可能な六通りの順序づけのどれをどの個人の選好がとろうが、諸個人の選好に対応した社会的選好が定まる (換言すれば、諸個人のどのような選好の組合せについても社会厚生関数が定義されている)。

条件 4 (無関係な選択肢からの独立性) 任意の二つの選択肢 (対) a, b についての社会的選好は、その対に関する諸個人の選好のみによって定まり、他の一切の情報に影響されない。

ここで、次のように決定集団を定義する。もし、その集団に属す個人の選好がすべて $a > b$ であり、属さない個人の選好がすべて $b > a$ であったときに社会的選好が $a > b$ とされるならば、その集団は順序対 a, b に関して決定集団である (順序対 a, b に関して決定集団であることは、順序対 b, a に関して決定集団であることを必ずしも保証しない)。

証明は以下の手順で行なわれる。

- ① 選択肢の任意の対 a, b について、集団 A に属す個人の選好が $a > b$ 、集団 \bar{A} に属す (A に属さない) 個人の選好が $b > a$ であったとしよう。諸個人の選好は $a > b$ と $b > a$ のいずれかであるから、そのような集団 A と \bar{A} は常に存在し、また、条件 3 (定義域の無制約性) により、社会的選好は常に定まり、 $a > b$ か $b > a$ のいずれかである。社会的選好が $a > b$ ならば A が順序対 a, b の、 $b > a$ ならば \bar{A} が順序対 b, a の決定集団である。したがって、すべての対に決定集団が存在する。
- ② D を、順序対 x, y に関する決定集団とする (順序対 y, x の決定集団で

ある場合には、 x と y の名称を互換せよ)。

- ③ D (に属する諸個人の選好) を $x > y > z$, \bar{D} (に属する諸個人の選好) を $y > z > x$ としよう。
- ④ D が $x > y$, \bar{D} が $y > x$ なので, D が決定集団ゆえ, 社会的選好は $x > y$ である。
- ⑤ D も \bar{D} も $y > z$ なので, 条件 1 (全員一致) により, 社会的選好は $y > z$ である。
- ⑥ ④⑤と条件 2 (社会的選好の推移律) より, 社会的選好は $x > z$ である。
- ⑦ D は $x > z$, \bar{D} は $z > x$ であり, 条件 4 (無関係な選択肢からの独立) より, これだけに基いて x , z に関する社会的選好が決まらねばならず, しかも⑥よりそれは $x > z$ でなければならない。このことは, D が順序対 x , y のみならず順序対 x , z に関しても決定集団であることを意味する。
- ⑧ 同様にして④, \bar{D} は x , y , z の六通りの順序対のすべてについて決定集団である。
- ⑨ D' を, 最も人数の少ない決定集団とし, D' に属する個人の数が二人以上であると仮定する。
- ⑩ D' を一人以上からなる二つの集団 E と F に分け, 諸個人の選好が以下のようだったとしよう。
- E に属する者: $x > y > z$
 F 〃 : $y > z > x$
その他の者: $z > x > y$
- ⑪ 決定集団 D' ($E \cup F$) に属する者の全員 $y > z$, その他の者は $z > y$ なので, 社会的選好は $y > z$ である。
- ⑫ もし社会的選好が $y > x$ であれば, E とその他が $x > y$ で F のみが $y > x$ ゆえ, F が決定集団である。
- ⑬ もし社会的選好が $x > y$ であれば, ⑪と条件 2 (社会的選好の推移律) とより, 社会的選好は $x > z$ となる。すると, F とその他が $z > x$ であり E のみ $x > z$ ゆえ, E が決定集団である。

⑭ ⑫と⑬より、EとFのいずれかが決定集団であることになるが、これは、仮定⑨、すなわちD'が最少数の決定集団であることと矛盾する。

⑮ よって、仮定⑨は誤りであり、D'の人数は一人である。

⑯ D'に属す一人の個人の選好を $x > y > z$ 、その他の者の選好を $y > x$ 、 $y > z$ としよう。社会的選好は $x > y$ （決定集団による）、 $y > z$ （条件1、全員一致による）となり、条件2（社会的選好の推移律）とより、社会的選好は $x > z$ となる。ところで、 $x > z$ なる個人的選好を持つことが明らかなのはD'に属す者のみであり、他の者の x 、 z に関する選好が何であってもその者の選好が社会的選好となることが明らかである。同様にして、選択肢の任意の対に関して、他の者の選好の如何にかかわらず自分の選好が社会的選好となるような独裁者が存在することが示された⁽⁵⁾。証明終り。

以上のように、条件1～4を満たし、しかも、複数の評価観点を生かすような諸評価の集計は不可能であり、単一の評価の独裁が帰結せざるをえないのである。このことは、Hayekが全体主義批判の文脈において、Arrowの定理が出現するよりもかなり以前から主張していた。「多数のものの福祉と幸福は、単一尺度で測ることのできるものではない。国民の福祉は個人の幸福と同様に、無限に異なる組合せによってもたらされる、非常に多くのものに依存している。福祉は単一目的として適切に表わされ得ない」「単にすべてを包括するような価値尺度がないというばかりではない。利用可能な資源について争う種種の人々の、無限に異なるさまざまな欲望を包括し、その各々に一定の重要度をつけるということは人の能力を越えている」それにもかかわらず統一的尺度を要求することは、無限に多様な観点の内のごく少数のもののみを採用することを必然的に帰結し、それに基づく計画化を実施するためには「極く少数のものが意志が人々を強制することが屢々必要となる。というのは、この少数のものが問題について同意することのできる最大の集団だからである」「計画化は独裁を帰結する……何故なれば、独裁は強制と理想の押しつけのための最も有効な手段であり、また中央計画化が大規模に行われ得るためには、独裁はかかるものとして欠くことのできないものであるからである⁽⁶⁾」。

Arrow の独裁制定理は、諸個人の多様な評価を集計して統合的な社会的評価を導き、それに基づいて政策を実施しよう、という計画化の理想は、民主主義的な手続では実現しえず、独裁制という一人の評価の絶対化を帰結することを示すものとして受けとられ、民主主義的計画化の不可能性を示したものとして、大きな反響を呼んだが、それはまさしく、Hayek の洞察に、ごく単純な設定の下での証明を与えたものであったと言えよう⁽⁷⁾。

民主主義的計画化が不可能であり、独裁者（ないし少数者）に計画作成を委ねるとしても、その独裁者が種々な諸個人の評価を尊重して計画化を行なえるのではないか、と思う人がいるかもしれない。しかし、独裁制定理は、一人の頭の中で複数の評価を統合する際にも、単一の観点のみが生き残ることを示している。民主主義的計画化は不可能であり、計画作成のためにはその作業を「専門家に委託することが不可避」である。しかし、専門家は彼ら自身が「最も欲する目的に最大の注意を向け⁽⁸⁾」がちである。その故は、単に専門家が利己的なだけでなく、あらゆる評価観点を公平に考慮して単一の評価尺度を作成することが不可能だからである。

ところで、計画化にたずさわる専門家に限らず、ごく普通の人間であっても単一の評価観点のみに基づいて行動することは現実には考えられないであろう。換言すれば、普通の人間は相互に矛盾、競合する複数の評価観点を持っているのである。しかし、Arrow の定理の教えるところによれば、そのような複数の評価観点を統合的に集計することは不可能であり、一貫した評価に基く行動をする、という合理的人間は、必然的に、特定の評価観点のみを絶対化し、他は無視ないし抑圧する、という偏狭な人間にならざるをえないのである。近代経済学が仮定する合理的経済人ホモ・エコノミクスとは、そのような偏狭な人間である。人間が複数の評価観点を持つことを前提する限り、合理的に自己の目的を追求するという経済学的人間観を放棄しなければならないことを、Arrow の定理は示唆している⁽⁹⁾。

これまで、種々な観点に基く評価が知られりることを前提とし、知られた複数の評価を集計することは可能かということ考えたが、そもそも、集計の基

礎データとなる複数の評価を知りうるか、という、より根本的な問題がある。

まず、集計方式が所与かつ周知だとして、自分に有利な集計結果が得られるように、諸個人が自分の評価を偽って報告するかもしれない。そのような戦略的虚偽報告の行なわれる余地のない集計方式は、致命的欠陥を備えたものしか存在しないことが証明されている⁽¹⁰⁾。

次に、たとえば功利主義のように、人間を含むあらゆる生物の快苦の感覚の大きさを調べることは、たとえ原理的には不可能でなくても⁽¹¹⁾、実際的には不可能である。しばしば、Arrow の定理の如きパラドックスが生じるのは、条件 4（無関係な選択枝からの独立性）のような情報の節約のせいであり、集計に際して考慮しうる情報の範囲を拡大すればパラドックスが解消すると言われる（事実、功利主義が要求する情報をすべて利用すれば、パラドックスは生じない）が、Arrow の条件 4 は、既に手許にある情報の内の一部しか使わないという意味で不当に情報を節約しているのではなく、むしろ、種々な情報を手許に集めることが困難なのを考慮し、可能な限り少ない情報ですませようという方針を表わしたものである。したがって、Arrow のパラドックスという原理的困難を解消すべく、より多くの情報を要求することは、情報収集に関する（原理的でないにしても）実際的困難を増さずしては不可能である。

Sidgwick は、あらゆる生物の快樂マイナス苦痛の集計という功利主義の立場をとりつつ、自分自身の快苦の集計すら困難であり、まして他の人間や生物の快苦をも含めた集計を要求する功利主義の原理を厳密に適用して各人が自分のとるべき行動を決めることは不可能であるとする。そこで彼は、個人の無知を前提し、伝統や慣習の中に蓄積された知恵を尊重し、その規則たる常識的道德に従うことはおおむね全体の利益を増進する、という Hume の保守主義的規則功利主義へと立ち還る⁽¹²⁾。「自然のすばらしい産物、幾世紀もの長きにわたる成長の帰結」である、確立された道徳 established morality は、「人間の幸福が実際にたえず産出されるためには不可欠であり、『政治家や哲学者』もそれを創造することはできないが、それがないと、実定法を永続的に維持することもできず、人生は、Hobbes の言ったように『孤独で、貧しく、險悪で、

残忍でしかも短かく』なったであろう⁽⁴³⁾」

そこで彼は、次のような漸進主義を提案する。「常識の道徳を、おおよそ、また、一般的に、しかし、正確ないし完全にはではなく、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規則、習慣や感情の仕組みであるとみなし」「この目的を達成するために実際に確立された仕組、それを他の如何なる仕組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として受け容れる⁽⁴⁴⁾」

功利主義的な快苦の集計は不可能である、という人間の無知、無力を前提として、Hume以来のイギリス保守主義に同調する彼の議論は、常識的道徳がおおむね最大多数の最大幸福を実現するとして、功利主義によって保守主義を正当化しつつ、なお、さらなる最大幸福のために漸進的に常識的道徳を改めていこう、という風に、不可能とされた快苦の集計によって常識的道徳の評価と批判をすることになっており、論理的には破綻しているが、伝統や慣習に一定の評価を与えつつ、それを絶対化せず、漸進的改革の余地を残そうとする彼の思想の骨格を読みとることはできる。

ところで、人間の無知を指摘することによって批判された、快苦の集計という功利主義とは別種の功利主義に拠らない限り、伝統や慣習を重視する保守主義に一定の評価を与えつつ批判的に漸進的改良をめざすことは不可能なはずである。実は彼は快苦の集計という功利主義の方法と、慈悲心 Benevolence の直覚という功利主義の原理とを区別しており、慈悲心の直覚によって、伝統や慣習を絶対化することなくそれらに批判的にかかわることが可能になる、と考えていたと解釈すれば、彼の論理的破綻は解消されることになる。

さて、前章においては、個人の選択の自由が許される範囲についての保守主義的規準の意義を認めつつ、その欠を補うための原理を求めらる中で、J. S. Millの功利主義における、諸生物が実際に感じている快苦（の集計）には還元できない「進歩する人間の恒久的利益」にたどりついたのであるが、本章では、快苦の集計に関する人間の知的能力の限界をめぐって保守主義に一定の評価を与えつつ、それも批判しうる観点として、慈悲心の直覚にたどりついた。実際に

は、保守主義に対する積極的評価は、Sidgwickに先立って Mill も行なっていたのである。「功利主義を擁護する者は、しばしば次のような反対論にこたえることが必要となる。つまり、行為の前に、どんな行動が社会全体の幸福に影響をおよぼすかを計算し考慮している暇はない、という反対論である。……このような反対論には、時間はたっぷりある、とこたえればよい。人類が生きてきた過去の全期間がわれわれに与えられているのである。この全時代を通じて、人類は、いろいろな行為のいろいろな傾向を経験し、習得してきたのである。人生のあらゆる思慮分別、あらゆる道徳が、このような経験にもとづいている⁽¹⁵⁾」また彼は、フランス革命を導いた哲学者や改革家を評して「彼等の誤謬は、道徳感情が事実そうである以上に深い根底を人間性の中に有っているものであるかのように信じ、……其等の感情は実に牢乎として人間心情の中に据え付けられているものであって、其等が常に絡み合されている意見や慣習の全体系を乱暴に引き離す時にも、害われることなく否却って活気旺盛となって生き続けてゆくであろうと考えた⁽¹⁶⁾」点であるとしている。

Millの「恒久的利益」にしる Sidgwickの「慈悲心の直覚」にしる、諸生物の現実の快苦（の集計）とは全く別のものと考えなければならない。現実の快樂が「恒久的利益」に反し、苦痛がそれを促進することがあり、また、快苦の集計の不可能性は必ずしも慈悲心の直覚の不可能性を意味しないからである。そのような「恒久的利益」や「慈悲心の直覚」が具体的に何であるかは次章で考察するが、それに基く功利主義の、快苦の集計としての功利主義との違いについて、以下で若干の考察を試みよう。

Millは、功利主義の原理を、種々な目的ないし価値が相互に矛盾、競合した際に、それら第二次原理のあいだに入って仲裁をする第一原理として位置づけている。しかし、そのことは、必ずしも、複数の第二次原理によるさまざまな順序づけを集計した順序づけを求めるためのルールであるところの、Arrow的な社会厚生関数の一種として功利主義を位置づけることにはならない。Senは複数の第二次原理による相互に対立する順序づけから統一的な順序づけを求める必要があることを Mill が主張しているとし、それを批判して、複数の第二

次原理の並存のままで良いとしている⁽¹⁷⁾。しかし、Mill は必ずしも第二次原理を第一原理たる幸福の最大化に従属する手段としているわけではなく、第二次原理の自律性を広範囲にわたって認めている。「われわれは、功利又は幸福は余りにも複雑な又不確定な目的であって、各種の第二次的目的の媒介を籍らない限り決して目指すことが出来ないと考えるものである⁽¹⁸⁾」「幸福の成分はまったく千差万別である。そして各要素はそれ自体望ましいのであって、総計を大きくする見込みのあるときだけ望ましいのではない⁽¹⁹⁾」彼は、第二次原理を集計して確たる評価体系を形成し、その最大化を目指す、という風に、幸福をそれ自体として目指すことによって決して幸福は得られないとし、幸福の成分、各要素たる第二次原理それぞれの独自性を認めているが、しかし、Sen のように、第二次原理の単なる並存のままで良いとは考えず、種々な第二次原理が相互に矛盾、相剋する際にはそれを放置せず、第一原理たる功利主義の仲裁を要するという。つまり、彼のいう第一原理とは、確たる目的一手段体系の中で第二次原理を手段として位置づけてしまうようなものではないが、しかし、人生を導く複数の第二次原理が相剋する際に、その平衡を保つ役割を果たすものである。

対立する諸価値の平衡を保つとは、相互に対立、矛盾する諸価値がお互いに自己を相対化しつつより高次の価値の中で総合されることであり、高次の価値は、低次の相剋する諸価値の同位対立の平面を超えたものである。より具体的に言えば、低次の諸価値は所与の選択肢のいずれを選ぶかについて対立するのに対し、高次の価値の下においては選択肢の範囲自体が変更され⁽²⁰⁾、新たに加えられた選択肢に関して諸価値が一致した支持を見出すか、あるいは、選択肢の範囲は同じであってもそれぞれの選択肢の持つ意味内容に全く新しい解釈が与えられることによって、旧来の選択肢に対する低次の諸価値の選好が変更され、対立が解消されることである。これに対して、社会的選択理論においては、諸価値とは独立に客観的に選択肢の集合が与えられており、諸価値とは、与えられた選択肢に対する選好にすぎない。対立する複数の諸価値の集計によって得られた価値も、同じ所与の選択肢上における選好の一つにすぎず、より高次の価値となっているわけではない。つまり、社会的選択理論のいう諸価値の集計

とは、上記の意味での平衡と言うことはできない。対立する諸価値が関与するところの選択肢の範囲とそれらに対する意味解釈とが固定されているということは、対立する諸価値それぞれが矛盾に直面して自身を相対化することなくかえって自身を絶対化し、過剰な自己主張を行なう下で、何らかのウェイトをつけて諸価値を折衷ないし平均する、ということにすぎない⁽²¹⁾。

生物の現実の快苦を集計するという意味での功利主義も、社会的選択理論と同様に、折衷ないし平均を志向するものである。現実の快苦を所与とするということは、それらを価値として絶対化することであり、そのような快マイナス苦の総和を規準にするのは、平均・折衷にほかならない。しかし、J. S. Millのいう功利主義は、対立する諸価値の平衡をとり、より高次の価値へと総合するための原理、という意味で、第一原理であるのであって、絶対化した過剰な諸価値の折衷・平均をめざすものではなかったのである。彼は、現実人間が感じる快苦を絶対化することなく、「進歩する存在としての人間の恒久的利益⁽²²⁾」を規準としていたので、より高い価値へと進歩するような人間を前提していたことになる。また、対立する見解それぞれを半真理 (half-truth) として相対化しつつそれらの美点を生かし、総合することによってより真理へと接近することをめざし、対立する半真理の一つを絶対化して真理そのものと見誤まることによって生ずる「怒気に満ちて互いに否定し合う、半真理の間の鬨々たる論争⁽²³⁾」を嫌い、他方、半真理のそれぞれが他との争いをさけて自閉してしまい、矛盾をつきあわせることによって生ずる相互の相対化と真理への接近を怠るような、欺瞞的寛容にすぎぬ相対主義（これも諸価値の折衷・平均の仕方の一種にほかならない）をも否とした⁽²⁴⁾ ことは、絶対化した諸価値の折衷を否とし、諸価値を半真理として相対化しつつ平衡をとりその美点を生かして総合しようとする彼の姿勢を如実に示している。

さて、諸価値の平衡・総合と平均・折衷の区別という観点をわれわれと共有している西部は、対立する諸価値の間で平衡を保つための、いわば平衡棒の如きものとして、伝統を持ち出す。ここでも、保守主義と J. S. Mill 的な功利主義との対立が表面化するのである。既に紹介したように、Mill は中世社会を高

く評価し、伝統の根強い社会における人間の進歩と自由に非凡な理解を示しているし、伝統の中にとっぴりと過去の人間の経験に基く知識が蓄積されていることを認める、というように、保守主義を少なくとも半真理としては正当に評価しようとする。しかし彼は Bentham 的急進主義も、当時のイギリスにおいて保守主義を代表した Coleridge の思想も共に半真理とみなし、「各々が実に厳格に自らの観点を固執していたために、Bentham は伝統的な意見の内にある真理を絶えず見落すであろうし、又 Coleridge は伝統的な意見の外にあってこれと対立するような真理を絶えず見落す」とし、両者は、相互に他方の契機を欠いては完全になれない“Completing Counterpart”であるとしている⁽²⁵⁾。われわれの先の言い方に従えば、Bentham は急進主義、Coleridge は保守主義ないし伝統という価値を、それぞれ絶対化して過剰に持っていた、ということになる。したがって、伝統という価値を信奉する保守主義は、急進と対立する相対的価値にすぎぬ伝統という一方を絶対化し、過剰に持つ危険から免れ得ないのではなからうか。換言すれば、伝統という価値は矛盾・対立する諸価値の内の一つにすぎず、それらの平衡をとるという第一原理の地位を主張することはできないのではなからうか？

西部は、現代を、進歩・急進という価値の絶対化・過剰によって伝統がないがしろにされた時代ととらえるがゆえに、戦略的に、対立する二項の内の劣勢の方を応援しているのかもしれない。彼は「保守主義のいう中庸は、足して二で割るような微温的な方向とは異なる。それは^〇伝統と^〇変化、全体と個、懐疑と信仰などといった相互に対立する要素を、より高い次元において総合しようとするきわめて実践的な哲学なのである⁽²⁶⁾」と、伝統と変化という対立する両者のいずれよりも高次の別の原理に平衡の役割を求めべきことを示唆しながら、他方では平衡棒として伝統にすがっており、一貫していないようである。彼は、対立する諸価値の平衡をとるものを伝統、絶対化した過剰な諸価値の平均をとり、折衷するものを因襲とし、伝統と因襲とを区別するが⁽²⁷⁾、むしろ、対立する諸価値の一方にすぎぬ伝統が絶対化し、過剰となったものを因襲とし⁽²⁸⁾、対立する諸価値の平衡をとる原理としては伝統以外のものを充当した方が良いの

ではなからうか。

伝統以外の原理、たとえばJ. S. Mill的功利主義をたてるか、あるいは、伝統を、対立する諸価値の内の一つとしての伝統と、そうではない伝統との二つに分けるかは、ある程度までは言葉の定義の問題である。もし、後者の意味での伝統と Mill 的功利主義とが内容的に一致するとすれば、その意味での伝統主義とは Mill 的功利主義の別名であることになる。

伝統とは、通常、過去から伝えられてきたものを意味する。その意味での伝統、過去からの引き渡し=traditio を「水平の伝統」、このような時間の経過という水平方向に対して「いわば上から垂直に来る」引き渡し=traditio を「垂直の伝統」と分ける滝沢の語法に従えば⁽²⁹⁾、変化と対立する伝統、急進主義と対立する伝統主義・保守主義は、専ら水平の伝統にかかわっている。そもそも垂直の伝統とは至高の価値・存在(神)から人への絶対無償の恩恵であり、人がみずからそれを保守するという自力の計らいを待つまでもなく、「永遠に現在する創造的な神の愛⁽³⁰⁾」であり、垂直の伝統を保守しようとすることはそれに盲目的人間がそれと水平の伝統とを混同し、対立する相対的な諸価値の一つを絶体化させんとする偶像崇拜である。進歩主義や変化の過剰な現代において水平の伝統の保守の重要性を説くことは疑いもなく重要であるが、そのあまり、水平の伝統をもって諸価値の対立の平衡をとる第一原理とみなすことは、上記のような偶像崇拜との謗りを免れえぬものであろう。

西部自身がこのような偶像崇拜に陥っているか否かの判定は、彼が対立する諸価値の上位に伝統を置いたり、同列にそれを置いたりしているので、困難であるが、私の印象を率直に言えば、彼が伝統の二つの意味を明瞭に区別し、垂直の伝統を対立する諸価値の上位に配し、水平の伝統はそれらの一つとしているとは思えず、彼の言う伝統はあくまで水平の伝統にとどまっているように思われる。なぜなら、彼は、反動・因襲と急進の同位対立を超えたものとして伝統・保守主義を位置づけるが、にもかかわらず、因襲から伝統を、反動主義から保守主義を弁別する規準を、水平方向(過去—現在—未来)の、過去からの連続性に求めるからである。「なにを伝統として受け継ぎ、なにを因襲として

排除するかについても、ひとつに、時効にゆだねるという長期的視野にたち、ふたつに、取捨選択の基準それ自体を慣習の深みにまで降りて見つけようと努力する、それが保守主義である」「保守主義は反動と急進のあいだにあって両極端の折衷をはかるような微温な態度のことではない。過去しかみない反動主義も未来しかみない急進主義も、それぞれに病理であり狂気である。保守主義が過去の慣習を守ろうとするのは未来にむかって生きようとするからであり、未来への志向を断じて捨てないのは、慣習のなかに先人たちの生への意志を読みとるからである⁽³¹⁾」

過去に目を向けるこのような當為は、おのずから、垂直方向へ、より高い価値へと向かうことになる、と言われるかもしれない。しかし、垂直の伝統とは上から下へであって、人間による下から上へではない。人が下から上へと向かうのも、上から下への垂直の伝統＝恩恵としてのみである。垂直の伝統なくして、過去へ、そして上方へと向かうことなど不可能であり、過去を頼りに下から上へ向かう自力の努力は常に垂直の伝統から目をそむけ、虚神の幻像を上方に描くに終るであろう⁽³²⁾。

より一般的に言えば、対立する諸価値の間で平衡をとることは、至高なる価値からの垂直の伝統によってのみ可能であり、みずから矛盾・対立を総合して平衡をとり、高い価値へと向かおうとするあらゆる試みは、必然的に、悪しき折衷・平均へと向かわざるをえない。自力で折衷・平均をさげ、総合・平衡を目指そうとすればするほどに実際には人はより劣悪な折衷・平均へと陥るのである。たとえば、西部は懐疑と信仰のきわどい平衡をとるべきと主張するが、それが実際にはしばしば懐疑の過剰としての虚無と、信仰の過剰としての軽信との間の折衷へと至りついてしまうのであり、自分が自力では虚無と軽信の折衷へと陥らざるをえないことを自覚していない分だけ、ますますそうになってしまうのである。「人間は、ただ、信じたいと欲することさえできないであろう。人間は、また常に、愚か者であることができるだけであろう⁽³³⁾」ということを実にふまえぬあらゆる信仰は軽信に陥る。すなわち、虚無感から逃れようとして、虚無なるものに額突くのである。

それでは、垂直の伝統による諸価値の平衡としての功利主義について、以上をふまえて考察してみよう。

第4章・注

- (1) J. S. Mill は、快樂の質的差異が量的差異に還元されない例として、ある種の快樂（たとえば精神的幸福）はいかに小さくとも、どんなに大きな他種の快樂（動物的満足）よりも「質的にすぐれていて量を圧倒しているため、比較するとき量をほとんど問題にしなくてよい」（Mill [1863], 邦訳, p. 469.）ような場合を指摘しているが、このような場合には、まず最も高い質の快樂によって評価し、それで同程度とされた場合にその次に高い質の快樂によって評価する、という風に辞書式に考えれば、複数の質の快樂を単一の評価体系に集計できる。以下で問題にするのは、複数の評価をこのように辞書式に配列できない場合である。
- (2) Arrow [1951], 参照。
- (3) より一般的な(緩い)条件の下でも証明できる(たとえば、鈴木[1982], 第3章参照)。
- (4) D を $y > x > z$, \bar{D} を $z > y > x$ とすると、(社会的選好は) $x > z$ (D が決定集団ゆえ), $y > x$ (全員一致ゆえ)であるがゆえに, $y > z$ (推移律による)。しかるに D は $y > z$, \bar{D} は $z > y$ ゆえ, D は y , z に関して決定的。次に D を $y > z > x$, \bar{D} を $z > x > y$ とすると, $y > z$ (決), $z > x$ (全)ゆえに $y > x$ (推)。 D は $y > x$, \bar{D} は $x > y$ ゆえ D は y , x に関して決定的。 D を $z > y > x$, \bar{D} を $x > z > y$ とすると $y > x$ (決), $z > y$ (全)より $z > x$ (推)。 D は $z > x$, \bar{D} は $x > z$ ゆえ D は z , x について決定的。 D を $z > x > y$, \bar{D} を $x > y > z$ とすると, $z > x$ (決), $x > y$, (全)より $z > y$ (推)。 D は $z > y$, \bar{D} は $y > z$ ゆえ D は z , y について決定的。以上より, D が x, y について決定的ならば, D は x, z と y, z と y, x と z, x と x, z , $x > z$, y について決定的である。また, D を $x > z > y$, \bar{D} を $y > x > z$ とすると, $z > y$ (決), $x > z$ (全)より, $x > y$ (推)。よって, ある集団が x, y, z のある順序対に関して決定集団であることと, すべての順序対に関して決定集団であることは同値である。⑨以下は, このことを前提している。
- (5) 選択肢が四つ以上あるときには, 次に, 第四の選択肢 w を以上の証明の z の位置に代入し, ……という風にして, 同様の証明ができる。なお, 以上の証明と全く同内容のものは他にないと思う。
- (6) Hayek [1944], 邦訳, p. 80. f., 82, 95, 96. なお, 真木 [1971], (p. 153—69) は, 自己の評価を社会的評価とする, という意味での独裁制とは別の意味での独裁制すなわち, 諸個人の評価の集計方式を設定・管理・運営する主体の独裁を指摘する。本文でも以下に触れるように, Arrow や Hayek の主張は, 集計方式として可能なものは, 誰かの評価を社会的評価とするもののみであり, また, 集計方式の設定・管理・運営主体が自己の評価を社会的評価とするであろう, ということである。つまり, 後者

- の意味での独裁者と前者の意味での独裁者とが一致するであろう、ということである。
- (7) 独裁制定理の哲学的意味を論じた文献で Hayek [1944] に言及したものを私は寡聞にして知らないが、中でもとくに第四章「計画化の『不可避性』」と第五章「計画化と民主主義」とは、社会的選択理論の文脈においても、もっと注目されて然るべきであろう。本文で引用したものの他にも、経済計画という「矛盾または競合する目的——異なる人々の異なる欲望についての選択」(同, 邦訳, p. 89) に関しては、今日の民主的議会政治が拠って立つところの「多数決の制度はかような任務には不適當である」(同, p. 88) としている。その理由として、彼は「積極的な行動のさまざまな可能なコースが多数あるときに、その中のどれか一つに賛成する多数がなければならぬという理由はない」(同) としている。これは、選択肢が多数あり、それに対する人々の評価も多様であれば、過半数の支持を得るものがない、という事態を指している。その他にも、三つ以上の選択肢に対する評価が多様であれば、選択肢の対に関する多数決の結果、推移律を満たさない循環的評価が社会的選好に発生する、という Condorcet の投票の逆理 (これは Arrow の定理の先駆となる発見でもある) の発生も、Hayek 的な文脈における多数決の欠陥として指摘できよう。
- (8) Hayek [1944], 邦訳, p. 89, 76.
- (9) 見田 [1979], p. 221—32, 平山 [1985 b], 『理想』, 623号 (85年4月号), p. 263—6, 参照。なお, 同, p. 265 で, 複数の評価規準に対するメタ順序付けを提唱する Sen [1982] 所収論文 (“rational fool”) を批判したが, Sen [1985] において彼は複数の評価規準 functions のベクトルとして個人の well-being を表わすべきであり, それを一次元の効用に集計すべきでないとし, 明言しないが, メタ順序付けの考えも放棄したようである。
- (10) Gibbard-Satterthwaite の定理と呼ばれる。この定理の証明は煩雑なので省略する。Feldman [1980] Ch, 11, 鈴木 [1982], 第4章, 参照。
- (11) たとえば, 功利主義が前提する, 個人間比較可能な基数的効用に代えて, 個人間比較不能な序数的効用を用いよ, という, いわゆる Pareto 主義新厚生経済学の主張を支持するような, 原理的な, 個人間比較不可能性も基数的効用の不可能性も存在しない。とくに, 個人間比較不可能性の「論拠」を適用すると, 同一個人の異なる状態 (たとえば異時点間) での効用の比較不可能性を帰結せざるをえず, 効用概念そのものが破滅してしまう。平山 [1984 b], p. 32—8, [1985 a], 『理想』 625号 (85年6月号), p. 195. ff., 参照。
- (12) Sidgwick [1874], Book IV, Ch. III, 参照。
- (13) 同, p. 476.
- (14) 同, p. 475.
- (15) Mill [1863], 邦訳, p. 484.
- (16) Mill [1840], 邦訳, p. 161.

- (17) Sen [1985] , p.176—81.
- (18) Mill [1838] , 邦訳, p. 59.
- (19) Mill [1863] , 邦訳, p. 498.
- (20) 人間の認識は価値に制約されたものであり、高次の価値の下ではそれまで気付かなかった選択肢が見えてくることは十分にありうる。
- (21) 諸価値の平衡による、より高い価値への総合と、絶対化した過剰な諸価値の平均、折衷との区別については、Hartman [1926] , 西部 [1985] , p. 58—69, 等, 参照。
- (22) Mill [1859] , 邦訳, p. 26.
- (23) Mill [1840] , 邦訳, p. 84.
- (24) 同, p. 81, 83.
- (25) 同, p. 83.
- (26) 西部 [1985] , p. 40.
- (27) 同, p. 65の図, p. 221等, 参照。
- (28) 西部はまた、過去から伝えられてきたものの内、良きものを伝統、悪しきものを因襲、と実体的に分類しようとするが、伝えられてきた同じものが、絶対化され、あまりに神聖視されたり、無反省かつ形式的に厳密に適用されると、良き伝統が過剰となって因襲化する場合もあり、それ自体として絶対的に良きものであるような過去から伝えられてきた伝統は存在しない。真に良き伝統とは、過去から伝えられてきたものではない、後述する「垂直の伝統」のみである。
- (29) 滝沢 [1979] , p. 50—3, 平山 [1986 a] , [1986 b] , 二節, 参照。
- (30) 滝沢 [1979] , p. 50.
- (31) 西部 [1985] , p.210.
- (32) その典型的な例は、本稿、第6章でとり上げる (p. 382—92.) Ortega 哲学である。
- (33) Barth [1931] , 邦訳, p. 225. なお、このことを信ずることは、浄土教という機種の深信であり、後に見るように、懐疑の本質もこのことである (本稿、第6章, p. 387—9, 参照)。このことと、垂直の伝統の絶対無償な確実さを信ずること、浄土教という法の深信とが、本来の意味での懐疑と信仰であり、両者が何の矛盾もなく両立することは、人がみずから (しかし自分からではなく) 真理を知り、理解せずには不可能である。それ以前は、人は、両者の何たるかさえ実は理解していないのであり、懐疑のまねごとたる虚無と、信仰のまねごとたる軽信をなしうるのみである。

第5章 功利主義の基礎

J. S. Mill は、功利主義を複数の第二次原理の矛盾・対立の平衡をとる第一原理としたが、通常、最大多数の最大幸福をめざす功利主義は、その対極に自

分自身の最大幸福をめざす利己主義を持ち、功利主義と利己主義との間の矛盾・対立をどう処理するかが功利主義にとっての最大の難問とみなされている。この問題を Sidgwick は実践理性の二元性 dualism of the practical reason として鋭くとらえ、両者の和解を果たさぬままに議論を閉じている⁽¹⁾。

自己の利益と社会全体の利益の対立という二元性に反対し、両者の一致・調和を主張する思潮は、たとえば Shaftesbury や Butler に代表され、Sidgwick も Butler におおむね同意し、多くの場合には両者が一致することを認めつつ、一致しない場合もあることを指摘した。Sidgwick に続く功利主義者であり、新古典派経済学の形成に大きな役割を果たした Edgeworth は、Butler の説を信奉し、社会全体の利益と対立するような利己主義を、自己の利益を短期的・近視眼的にしかとらええぬ不純な功利主義とし、広い視野の下で自己の利益をとらえれば利己主義は最大多数の最大幸福という純粋な功利主義に一致すると早くから考えていた⁽²⁾。彼の初期の著作⁽³⁾においては、諸個人の成長と共に視野が広がり、不純な功利主義から純粋なそれへと発展するとしていたが、その後の主著⁽⁴⁾においては、交換における諸個人の利己心のぶっかかり合いによって、諸個人の立場は不確定となってしまう、自分がたとえばAという人の立場に置かれる確率とBの立場に置かれる確率が等しい、というようなどの人の立場に自分が置かれる確率もすべて等しいとみなし、自分の効用だけでなく、自分を含めたあらゆる人の効用のそれぞれに等確率を掛けた和（期待効用）を最大化することが結局は自分の利益になる、と論じて、諸個人の効用の総和を最大化する、という純粋な功利主義と視野の広い利己主義の一致を示した⁽⁵⁾。各人が自分の利益を追求することによって生ずる不確実性のゆえに、あらゆる人の利益を等しく考慮に入れることが結局は自分の利益になる⁽⁶⁾、とする際の社会全体の利益は、諸個人が現実を感じる近視眼的な利益の文字通りの平均である。これは明らかに、個人の成長による欲望自体の進歩発展という初期の思想からの後退であり、Sidgwick のいう実践理性の二元性のうち、利己心を絶対化し、その平均として社会の利益を定義し、両者が一致するような誘因両立的システムを考案したにすぎない。また彼は交換参加者のみの効用の総

和を問題としており、これまでの功利主義の共有した全生物への関心から著しく逸脱している。

Sidgwick は、実践理性の二元性の根源を、「個人は本質的かつ根本的により大きな全体——感受能力のある諸生物からなる全世界——とは異なり、彼はその部分にすぎないと意識している⁽⁷⁾」という、部分と全体の対立・二元性に求めている。つまり、もし功利主義の原理が部分と対立する限りでの全体の利益をめざすものであれば、それは、たとえば利己主義など、部分の利益をめざす主義との同位対立に陥ってしまっており、実践理性の二元性という功利主義に対する批判は正当であることになる。

それでは、功利主義の原理をあらゆる二元的対立を超え、その対立の平衡をとる第一原理とした J. S. Mill の功利主義は、果たして、実践理性（部分と全体）の二元性を超えていると言いうるだろうか？

彼は、「どうして全体の幸福の増進をはからなければならないのだろうか。自分の幸福がこのほかにあるなら、どうしてそれを選んではいけないのだろうか」といった功利主義に対する疑問に対して、全体の幸福を目指すことが自分の幸福の増進にほかならない、という功利主義の「原理自体を把握するまで、この苦情はなくならない」「同胞との一体感〔これがキリストの念願しておられたものであることは否定できない〕がわれわれの性格の中に深く根をおろし、本性の一部になりきったと意識するようになるまでは、こういう疑問が絶えず起こるだろう⁽⁸⁾」としている。「たとえ意見や精神の^{カルマイベーション}開発（教養）がちがうことから、同胞が実際に抱く感情の多くを共有できない——おそらく彼は同胞の感情を非難し拒否するだろう——にしても、彼はなお、真の目的に関しては自分の同胞のあいだに衝突はないこと、自分は同胞が本当に願っているもの、つまり彼ら自身の善と対立しているのではなく、逆にそれを増進しているのだろうかということを意識していなければならないのである。／この一体感は、たいていの人の場合、利己的感情よりはるかに弱く、まったく欠けている人さえ珍らしくない。けれどももっている人にとって、一体感は自然の感情がもつ性格を全部そなえている。彼らはそれを、教育が植えつけた迷信とも、社会の権力が強圧

的に課した法律とも受けとらず、なくてはならない属性と考えるのである。この確信が、最大幸福道徳の究極的な強制力なのである⁽⁹⁾」

Mill は、功利主義の原理をキリストの説いたような自己と同胞との一体感と同一視し、この一体感を悟ることなしには功利主義に対する、Sidgwick が抱いたような疑問や苦情はなくなならないという。否、功利主義に対して疑問や苦情を抱く人は功利主義の何たるかを全く理解していない、と言うべきである。実際、人々の現実の相剋する欲望の総和ないし平均の最大化という普通の意味での功利主義と、それに関しては相剋のありえない真の目的の増進としての功利主義は、まったく異なるからである。

Mill は功利主義と、宗教的な、自他・自分と全宇宙との一体感の悟りとを同一視している。これは、キリスト教のみならず、自分の利益と他者に利を施すことは矛盾しない（自利利他円満）とする仏教にも見られるものであり、明治十二年に小野粹が功利主義の入門書『利学入門』を書き始めた際、「utility をなんと訳すか苦心した末、仁義の反対概念としての利益ではなしに、仏教でいうところの無上大利の意味の利、すなわち真実の利を表わす字として『利』の字をあてたと伝えられる⁽¹⁰⁾」ように、明治期の日本人には功利主義と仏教の親近性が強く感じられたようである。

このような一体感とは、Weber によれば、ある種の神秘主義者に見出されるものであり、彼はそれを「無差別主義 Akosmismus という意味での愛の独自の無人間化 Verunpersönlichung」「愛の普遍主義」「神秘家が全く純粹に呈示する愛の無差別主義」「無差別主義的慈悲 Güte⁽¹¹⁾」等と呼んでいる。例えば、ドイツ神秘主義の Eckhart の以下の言葉はそれを適切に表わしている。「もしお前が自分自身を真に愛しているならば、お前はすべての人を自分自身と同じように愛しているのである。ただ一人の人であってもお前自身より愛することが少ないならば、決してお前は自分自身を真に愛してはいなかったのである⁽¹²⁾」

このような、一体感の悟りによって、部分と全体をはじめとするあらゆる二元的対立・矛盾は消失し、完全な平衡が実現する。このことを大乘仏教では「

相即」「即」という。このことを具体的に物語る例を挙げておこう。「彼は熟睡した翌朝に、かつて弓と禪に凝っていた時に的が拡大したのにも似て、目玉に密接しているように、近くの校庭にならぶポプラが、朝陽を浴びて風にそよいでいる景色を見たのであった。ポプラの葉の一枚一枚の躍動が見え、しかも全体がありのままに見えた。天地の区別も、見る自己と見られる他者の区別もない。彼はこの時に、『差別即平等』『個即全』、『天即地』、『自即他』、『有即無』、『無即有』、あるいは『色即是空』と言われる『即』ということが、何のこだわりもなく、すうーっとわかった⁽¹³⁾」

この「即」は、キリスト教における、ドイツ神秘主義者の Nicolāus Cusānus のいう「反対の一致」*coincidentia oppositorum* にほかならない。あらゆる二元的対立という相対性を越えた絶対的一者とされるキリスト教の神は、対立する二項の「即」「一致」を主題化して表わしたものである。「もっとも高くしてもっとも近く、もっともかくれていてもっともあらわにまします方よ、あなたは、一つの肢体が他の肢体よりも大きいとか小さいとかいうことはなく、あらゆる場所に全体としてましましながら、しかもいかなる場所にもましまさない⁽¹⁴⁾」と Augustinus は彼の認識した神を描写している。

部分即全体、個即全を悟ること、あるいは、部分より大きいということなくあらゆる部分に全体として存在する神の直覚においては、Sidgwick が実践理性の二元性の根拠としたところの部分と全体との二元的対立はもはや問題とはならない。それゆえに、このような直覚にほかならぬ同胞との一体感としての功利主義は、相互の矛盾・対立をはらむあらゆる第二次原理の上に位する第一原理となりうるものであり、他との矛盾・対立に巻き込まれるような功利主義は真の功利主義ではないのである。

J. S. Mill の功利主義を以上のように解釈することに対しては、彼の一面を過度に深読みしすぎたものとして異論を唱える人が多いだろう。その論拠の主なものは、およそ、次の二つになるであろう。彼は Bentham と共に直覚主義の主観的独断を非難している以上、彼自身が宗教的直覚に基いて功利主義を主張しているはずがない、というものと、Mill 自身が神秘家の直覚を本当に

正しくは理解していないのではないかという疑問である。それぞれについて、以下で検討してみよう。

功利主義は、直覚主義者達の使う「自由、社会秩序、憲法、自然法、社会契約、等」の成句 phrases が「理由を示すことなしに己れの個人的意見を他人に押し付けようとする論者の^{たくら}企みである⁽¹⁵⁾」とし、その主観的独断主義を批判し、客観的妥当性をもつ原理を提出しようとする。Bentham は、快樂と苦痛という、科学的・客観的に計測可能な指標に着目し、現代風に言えば、操作的に定義された指標として、諸生物の快樂マイナス苦痛の総和という規準を提出したのである。これに対しては、快苦の感覚自体が主観的なものであり、客観性を主張しえないとする反論も可能だが⁽¹⁶⁾、それとは別に、諸生物の効用の総和を最大化するという功利主義的規準自体が主観的独断にすぎないことが指摘できる。たとえば、最も効用の低い者の効用水準が最も高くなるような社会状態が望ましいとするマクシミン規準も功利主義に劣らず操作的に定義可能な客観性を主張しうるが、両規準の処方が矛盾することがあるので⁽¹⁷⁾、操作的・客観的に測定可能な規準といえども客観妥当性を持つとは限らず、独断かもしれないのである。

ところで、Mill は諸生物の現実を感じる効用の総和の最大化を功利主義の原理とは考えていなかったのであるから、直覚主義の主観的独断性に対する批判の論拠として効用の客観的測定可能性を主張していたことにはならない。先に紹介したように、功利主義の原理の妥当性は他者や全世界との一体感の直覚によってはじめて納得のいくものとなるとされている。かくして、彼は、他の直覚主義者の直覚が主観的独断にすぎないのに対し、一体感の直覚は、そうではない、としていることになる。一体感を体得している人はそれを「なくてはならない属性と考える⁽¹⁸⁾」のである。

要するに、一体感の直覚という体験をした人にとっては、その直覚が主観的独断とは異質の真正なものであることを疑問視することはできず、直覚された真理は、人間の行ないうるいかなる懷疑も及びえないもの、「一度直視した以上は意志が必[○]然[○]的[○]な[○]もの[○]として[○]受[○]け[○]と[○]ら[○]ざる[○]を[○]え[○]ない[○]よ[○]う[○]な[○]、[○]究[○]極[○]的[○]な[○]根[○]源

の真正さを示すようなもの⁽¹⁹⁾」なのである⁽²⁰⁾。もし、その直覚に対して主観的独断にすぎないのではないかと疑問をさしはさむ人がいるとすれば、その人は正にその直覚を得ておらず、真理を否定する人は否定しようとする真理の何たるかを知らないのである。Barth が Anselmus の神の存在証明に与えた解釈は、そのまま、Mill の功利主義の原理、すなわち、直覚された一体感にも妥当する⁽²¹⁾。「愚か者が証明することはただこのこと、しかし、また、ただ、このことだけである。それはすなわち、彼が〔そのものの〕存在を否定しているところのものを知らないということである。そして、彼の否定ではなく、むしろ、この彼の知らないということが、彼の愚かなるゆえんである」⁽²²⁾「神ご自身を理解する者、神が何デアルカヲ理解スル者は、神を存在しないとして考えることはできない⁽²²⁾」神を理解する者は神を存在しないとして考えることはできない、ということは、真理を理解する者はそれを虚偽ではないかと疑ったり、否定したりすることはできない、ということである。それは、疑う（否定する）余地のあることを疑わない（否定しない）ということではなく、いかに疑おう、否定しようとする努力したところでもはや疑うことも否定することもできないのである。Mill のいう功利主義の必然性、非・主観的独断性とはこのようなものである。

Mill 自身が果たして一体感の直覚を正しく理解していたかどうか、という第二の疑問の一端にも、直覚主義の主観的独断性をめぐるとの考察によって、ある程度は答えていることになるであろう。しかし、第二の疑問に対する肯定を先取りして以上の考察がなされているとうけとる人もいるかもしれないし、上記に尽くされない事柄も少なくないので、改めて、第二の疑問に答えるべく考察を行ないたい。

そのための端緒として、彼の「思想および言論の自由について⁽²³⁾」における真理論を見てみよう。異なる意見に沈黙を強いることの害悪について、彼は、以下の三つの場合に分けて考察している。

- ① 沈黙を強いられた意見が真理である場合。
- ② 一般に認められている意見が完全な真理であり、沈黙を強いられた意見

が全くの虚偽である場合。

- ③ 沈黙を強いられた意見も一般に認められている意見も共に半真理である場合。

彼の主張は、いずれの場合にしろ、(①の場合)異なる意見を沈黙させるのではなく、それとの対比によってのみわれわれは虚偽から逃れて真理を得たり、(②)誤まりとの対比によって真理をより深く理解するようになったり、(③)異なるものに補完されてより完全な真理に近づくがゆえに、対立する意見を沈黙させることなく尊重せよ、というものである。これは、Popper の反証主義における、複数の異なる意見の自由競争という着想につながるものであるが、Popper が念頭に置いている真理が、単なる科学的知識の対象、実証主義的な事実であるのに対し、Millのいう真理とは、それを含みうるにしても、倫理的、宗教的な意味での真理をも含むものであることは、そこに挙げられている種々な実例から明らかであろう。たとえば、①については、真理を唱えて沈黙させられ、殺された者の例として、Sōkratēs と Christus を挙げ⁽²⁴⁾、また、実質的にキリスト教徒と真理を共にしていた Mārcus Aurēlius、「彼の後に出て世に君臨した、キリスト教徒であることを明示した君主たちの殆んどいかなる人と比較してみても、キリスト教徒という言葉の教義的な意味を別とすれば、あらゆる意味において、よりよきキリスト教徒であったところのこの人が、キリスト教を迫害した⁽²⁵⁾」としている。ここで彼が Sōkratēs, Christus, Mārcus Aurēlius が共に支持していたとする真理が一体感であることは言うまでもないだろう。

②に関しては、「Mill は、真なる意見を持つことと、彼が『真理を理解する』と呼ぶことを区別する⁽²⁶⁾」点が重要である。たとえば、キリスト教においては、『聖書』は啓示されたものであり、そこに書かれてあることは絶対的真理であるとされる。かくして、真なる『聖書』を信じるとは単にそれを鵜呑にし、理解することなく主張する、という *literalism* に陥りがちであり、そのような場合には、「信条は、いわば精神の外殻にとどまり、精神を被覆し硬化して、われわれの天性の一層高貴な部分に対して与えられる他の一切の影響

を拒もうとする⁽²⁷⁾」がゆえに、「その真理性を明確に理解し、深く感得するためには、反対論の誤謬と闘うことが欠くべからざる条件である⁽²⁸⁾」とする。

単にある意見を真理として受容することと、その真理を理解することとの区別は、たとえば、Anselmus にその先例を求めることができよう。Anselmus によれば、信じることは理解する (intelligere) ように命じられることであり、彼は「(真理についての) 外的なテキストを (その外的なテキストは確かに完全な真理であるのであるが) 聞きとる、すなわち読みとること、と同時に、今やまた、真理を自分自身真理として理解してゆこうとする課題——われわれに対して神的な仕方と与えられた真理をまた人間的に探究してゆくべき課題——はわれわれから免除されてしまうという仕方と、聖書の中に啓示された真理に相対して立っているのではない⁽²⁹⁾」

しかし、書かれたテキストそのものが真理であるという考え、したがって②のケースは、聖書の内容を、理解されていると否とにかかわらず絶対的真理とするキリスト教独自の「真理」の用法によって生じるものであり、『聖書』であろうと何であろうと、それが理解されていない以上、誤解されたものとしてのその内容は完全な真理ではなく、よくて、③のケースにあたる半真理にすぎない、と考えてもよいだろう。預言といえども人の口によって語られたものであり、『聖書』といえども人の手によって書き伝えられてきたものであるから完全な真理ではなく、誤解される余地のある半真理と考えるべきであり、そうでない時、聖書宗教は聖書の物神崇拜と、独善的に誤解した「真理」を真理ととりちがえる教条主義に陥りやすい。Barth は、誤解された限りでの『聖書』の神も「決して神にして主であるところの神の認識ではなく、それ故決して真理ではない。そうではなくてそれは例外なく全くひとつの虚構、神ご自身とほとんど関わりがないというだけでなく、実は何の関わりもない虚構、あるいは真理が人間に到来するならばその時その正体がさとられ落ちてしまうような虚神、しかしそれは真理が彼にやってくることによるのみそのようなものとして知られ虚構として知られ得るだけなのだが、そのような虚神なのである⁽³⁰⁾」とはばかることなく主張する。自己の聖書がそのままでは真理ではなく、誤解

されれば虚偽となりうる、ということは、伝統的なキリスト教徒には認め難いことであろうが、仏教においては、経典自身によってこのことが示されていた。「修行僧らよ、このように、救い渡されんがために、執着せざらんがために、この筏の譬喩の法をわたくしは説いたのである。修行僧らよ、実に筏の譬喩を知っている汝らによって法もまた捨てられるべきである⁽³¹⁾」とは、彼岸に至り、悟りを得るという目的のために説かれた法は悟られるべき真理そのものではない（たとえ真理をそのまま語ったものであっても、未悟の者は必ず誤解する）ことを明示している。また、「さとりを開いたその日から、涅槃に入ったその夜まで、四八年間、釈迦は一語一句たりとも説かなかった⁽³²⁾」とは、釈迦といえども、誰にも誤解されぬように真理そのものを説くことはできなかったことを述べている。

あらゆる言説は、神ないし悟られるべき真理を誤解の余地なく述べたものではありえないとすれば、その意義は正しい理解へと人々を導くための筏にすぎぬことになる。そうすると、自己と対立する言説にも、同様に、真理へと人を導くためのなにかの契機（たとえ反面教師であっても）を認める余地も生じてくる。仏教が古来より他宗教にもなにかの真理契機を認める寛容を示してきたことも、Barthが伝統的なキリスト教による真理の独占を打破して「教会の壁の外」における真理の啓示を容認した⁽³³⁾のも、特定の言説のみを真理として鵜呑みにすることなく、特定の言説への依存から自由に真理そのものを把握せんがためである。

そのような洞察をふまえれば、われわれは、特定の言説のみを真理として鵜呑みにすることなく、それも、それに対立するものも、それぞれに人を真理へと導くべき契機（半真理性）を持つものとすべきであろう。これが、Millの③のケースに当たる⁽³⁴⁾。Millは、半真理としてお互いに欠を補いあうべきものがそれぞれ自己の絶対的真理性を主張して相手に耳を貸すことなく否定しあうような「怒気に満ちて互いに否定し合う、半真理の間の鷲々たる論争⁽³⁵⁾」のおろかさを指摘するが、それと、仏教でいう、群盲象を評すといわれる以下のような譬喩とは同じことを教えている。「ただ一部分のみを見る人々が、これを

論じて互いに争うのである」「象の頭を見た盲人は次のように答えた。『王さまよ、象はあたかも瓶のようなものでございます』象の耳を見た盲人は次のように答えた。『王さまよ、象とは箕のようでございます』同様に象の牙を見た盲人は、象はあたかも犁先のごとしと答え、鼻をなでた盲人は犁の轆のごとしと答え、体を見た盲人は殻倉のごとしと答え、脚を見た盲人は柱のごとしと答え、背を見た盲人は臼のごとしと答え、尾を見た盲人は杵のごとしと答え、尾端を見た盲人は箒のごとしと答えた。かれらは互いに拳を以て互いに争って言った、『象とはこんなものだ、あんなものではない。象とはこんなものではない。あのようなものだ』と。……それと同様に、修行僧らよ、他のもろもろの流派に属する遍歴者たちは盲人にして眼なく、……口論を生じ、論争を生じ、論難に陥り、鋭い舌鋒をもって互いに他人を突き合いながら日を送っているのである⁽³⁶⁾」

啓示された真理である『聖書』を信じる、というあり方から自由な仏教においては、人を真理へと導くための虚偽も、方便として重視しており、「嘘も方便」という諺があるほどである。方便としては、火事の恐ろしさを知らずに火宅の中で遊ぶ子を救うため、父が、外に珍しい車の玩具があるから出てくるように言い、出てきた子に本物の大きな車を与えたという『法華経』「譬喩品」の話が有名である。また、次章において Mill の自由論との比較を試みる、ヤキ・インディアン⁽³⁷⁾の知者も「わしらはトリックにかけられなけりゃ、ぜったいに学べんのだ。……師にできるのは、道を示してトリックをかけることだけなのさ」「わしらは愚者の集まりだ……わしらは自発的に安っぽい執着を捨て去ることは絶対にできないから、だまざるを得ないのだ⁽³⁸⁾」と言う。Mill の半真理に関する説から推すに、Mill も、同様に方便を駆使している可能性は少なくないであろう⁽³⁹⁾。方便とは、相手の水準（機根）に応じて種々なレベルの議論を行なうことを含む。すなわち、より高い見地からすれば虚偽とみなされるにしても、とりあえず相手を真理へと導くために有益な議論が行われうるのである。たとえば、仏教においては、より低い（初歩の）水準では、苦に満ちた此岸から苦のない彼岸へ、という二元論が唱えられるが、より高い水準で

は、そもそも苦に満ちた此岸は存在せず、本来苦は存在しないということがこの世界の真実である、と説かれる。ここではもはや、此岸と彼岸、輪廻と涅槃の二元論は捨て去られ、此岸即彼岸、輪廻即涅槃なのである。

これと似た方便を Mill が使っている可能性に配慮しない限り、Mill 自身の宗教的境位を正しく評価することはできないと私は考える。それでは、Mill の方便はどのようなもので、彼自身はいかなる宗教的境位の高みにいるのかについて、具体的に検討してみよう。

Mill の体系的な宗教論⁽⁴⁰⁾は、宗教の教義自体が真理かどうかという問題を棚上げし⁽⁴¹⁾、むしろ宗教の効用を功利主義的観点から考察し、功利主義の目的を達成するために有益な教義はどのようなものであるかについて論ずる。宗教の教義を功利主義によって根拠づけるということは、功利主義自体が最終的には一体感の直覚という宗教性（これを彼は「人間性の宗教」Religion of Humanity と呼ぶ⁽⁴²⁾）に基くものであるから、一見すると、宗教と功利主義の基礎づけは循環に陥っているかのように見える。しかし、彼にとって、一体感の直覚という宗教性こそ究極的なものであり、種々な宗教の教義の、そこへと人々を導くべき筏としての性能たる効用を評価しようとしていることになる。すなわち、教義は一体感の直覚へと人々を導くためのものであるから、教義自体が真理であるか否かはどうでもよく、嘘であっても方便として十分に機能しさえすればよいことになる。

彼の議論の要点は、以下のようなものである。全能かつ慈悲深い神という観念は矛盾している。この世には種々な不幸があり、神が全能にして慈悲深ければこれらの不幸をとりぬくはずである。したがって、全生物の幸福のために人々が努力するのに役立つものは、全能ではないが慈悲深い神の存在と、その神を助けて全生物の幸福のために尽くす人の救済を約束する宗教である。このような、ゾロアスター教・マニ教的二元論の「信条が持つ道徳的傾向に対してはいかなる反対論もありえない。それは、それを信じ得た者に、向上以外の効果をもたらすことはできない⁽⁴³⁾」

このような二元論的宗教性の底の浅さは、たとえば、マニ教から改宗した

Augustinus の思想を想起すれば明らかであろう。二元論者がこの世の不幸とみなすものの多くは、彼らの利己心に基いた評価であり、自分の気に入るものをもたらす「慈悲深い神」を助け、自分の気に入らぬものは「神」と敵対する悪しき実在に由来するものと思う。「あなたのお造りになったもののうちに、何か不満を感じる人々は健全ではありません。……気にいらぬものはすべてあなたに属するものと思まいとしました。そこで二つの実在の説におもむいたのです」と Augustinus はマニ教を信じたかつての自己を批判し、「私は不義とは何かとたずねてみて、それが実在するものではなく、むしろ至高の実在である神、あなたからそむいて、もっとも低いものへと落ちてゆき、内なる自己を投げ捨て、外部にむかってふくれあがってゆく転倒した意志にほかならない、ということを知りました⁽⁴⁴⁾」としている。また、この種の二元論は、神（善、イデア）を助け、悪と戦うことによって、自力で向上しようとするがゆえに、自力で利己心を超克せんという不可能を企てる傲慢を帰結しがちである。

だとすれば、Mill の支持する二元論は浅薄なものにすぎず、Mill 自身の宗教的境位も同様に違いない、と言わざるをえないのであろうか。しかし、Mill は Augustinus のマニ教批判とほとんど同じ内容のことも述べている。「人生の最も暗黒な通路に於ても、熱心に求めさえするならば、北極星は発見することが出来、それに依って輝き真理と光明とに到達することが出来る。我々の創造主は凡そ生ある凡ゆるものに自己の影像を印刻しているから、我々の裡に一見悪と見えるものの存在することも、精査すれば、鉤合を失った善又は方向を誤った善に他ならないのである⁽⁴⁵⁾」この「鉤合を失った善又は方向を誤った善」と、Augustinus の「転倒した意志」とが同じことを表わしていることは言うまでもなからう。また、「自己卑下も一種の自己中心癖である。これ及び其他の凡ゆる自己中心癖を克服する唯一の確実な方法は、神の恩寵を熱望することの他にはない⁽⁴⁶⁾」と、自力で利己心を克服することができないことを Augustinus と共に認めている。

Mill が根本を Augustinus と共有しながら、Augustinus のように徹底し

て二元論を批判することなく、その意義を積極的に評価していることは、一見すると不可解である。しかし、Augustinus はみずからのかつての誤まりを批判しているがゆえに二元論の欠点の認識において Mill に優っているとしても不思議ではないし、逆に、Mill は Augustinus と違って冷静に二元論の長所を評価しうる立場にあることも否定できない。とにかく、Mill は二元論にも半真理性を認め、人々を真理へと導くための方便として、肯定しているのである。Mandeville について論じた際にも述べたように⁽⁴⁷⁾、Augustinus 的思想は、誤解されると悪の居直りの自己肯定に陥りがちであり、それを予防するためには、マニ教的二元論、プラトンのなアイデア界と現実界の二元論、仏教の此岸と彼岸の二元論など、二元論は非常に効果的である。したがって、真理を見失っている人間に真理を求める心を起こさせるには、まず、何らかの二元論に訴えざるをえないのである。そのような、方便としての二元論という観点なしには、Mill の宗教論を整合的に解釈し、彼自身の境位を正当に評価する道は開かれないであろう⁽⁴⁸⁾。

Mill の宗教的境位の一端は、功利主義が究極目的とする幸福に関する彼の議論にあらわれていると言えよう。「幸福を直接の目的にしないばあい却ってその目的が達成される⁽⁴⁹⁾」という彼の考え方は、たとえば、道元の「自己をはこびて方法を修証するを迷いとなす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり⁽⁵⁰⁾」や、Eckhart の「神を求めれば求めるほど、神を見出すことは難しい。だから、神をとうてい見出さないような仕方て神を求めるべきである。神を求めないならば、神の見出すだろう⁽⁵¹⁾」のごとく、悟りや真の幸福は自力で求めることによっては得られない、とする、偉大な宗教家の洞察を想起させる。「たとえば他人の幸福、人類の向上、あるいは何か芸術でも研究でも、それを手段としてでなくそれ自体を理想の目的としてとり上げるのだ。このように何かのものを目標としているうちに、副産物的に幸福が得られるのだ⁽⁵²⁾」という Mill の考え方は、悟りを目的とし、坐禅を手段と考えることなく、坐禅を自己目的としてただひたすら坐れ、という道元の只管打坐や、「重要な問題から弟子の注意をそらすのが師の技⁽⁵³⁾」だとするヤキ・インディアンの知者の言に通

ずるものである。かくして得られる、「空気を吸い込むごとくいとも自然に幸福を満喫する⁽⁵⁴⁾」という境地も、偉大な宗教家の、我執を去った、何の作偽性もない自由自在の境涯を思わせる⁽⁵⁵⁾。

以上、Millの功利主義が一体感の直覚という宗教性に由来するものであることを見てきたが、このような一体感に基く普遍的・無差別主義的な慈悲の強調が生みがちな一つの危険な誤解を指摘しておくべきであろう。

一体感とは部分と全体という対立する二項の一致・相即のことであり、そのことが直ちに誤解されて部分としての個人存在の有限性が忘却されてしまう危険がある。しかし、真に慈悲に基きつつ、しかも自己の有限性をふまえた行為のみが有益であり、自己の視界・知力・能力等の限定性を忘れて陶醉にひたったような「普遍的慈悲」は他人を害しこそすれ救うことには役立たない。このことは既に Smith や親鸞に即して論じた⁽⁵⁶⁾。

部分の有限性と、部分と全体との一致との両方が同時に成立する、ということとは、一見して、了解困難である。しかし、たとえば、西田哲学における神と人との「即」＝「絶対矛盾的自己同一」について滝沢克己がそれを「不可分，不可同，不可逆」とし、ことに最後の「不可逆」の重要性を強調したのは、神と比べての人間の有限性の自覚をゆるがせにしないためであった。

私自身の議論に即して言えば、部分と全体的一致は、自己と他者の心の同一不二に相当する。私は、それを、自己と他者とが見ているものが違う（たとえば、Aは東京タワー、Bは富士山を見ている）ことを前提して示した⁽⁵⁷⁾ことから明らかなように、自己と他者の心の同一不二性は、自己と他者の見ているものの相違性、すなわち、自他の視界の相違性、すなわち、自己の視界の限定性と何の矛盾もなく成立していることになる。

ところで、一体感と自他の（視界等の）相違性とが両立する、ということは換言すれば、真正な一体感の直覚は諸個人の独自性・個性を否定し、画一化することではない、ということでもあり、自己の有限性の自覚は、他者の、そして自己の個性をそれぞれ尊重する、ということともつながる。そこで、個性と、それを否定する画一化たる多数の専制について、次章で検討してみることにし

よう。

第5章・注

- (1) Sidgwick [1874], p. 497—509, 参照。なお、この二元性は、功利主義に限らぬ道徳の「義務と自己利益」(同, p. 508)の二元性のことである。本稿, 第2章, p. 318., 注40, 参照。
- (2) Creedy [1986], p. 25. ff., 参照。
- (3) Edgeworth [1876], [1877]
- (4) Edgeworth [1881]
- (5) Creedy [1986], p. 81—5, 参照。個人の数を n とすれば、個人 i の立場に置かれる確率は $\frac{1}{n}$ であり、 $\sum_{i=1}^n \frac{1}{n} u_i$ (u_i は個人 i の効用の大きさを表わす) を最大化することが自分の利益とされるが、これと、 $\sum_{i=1}^n u_i$ を最大化することは同値である。
- (6) [1881] 出版の後、Edgeworth も認めたように、生じうる不確実性の範囲が諸個人の初期保有資産によって制約されるので、無制約の期待効用最大化はこの論理によっては正当化できない (Creedy [1986], p. 87, 参照)。その正当化は、Harsanyi [1955] 以降の社会契約論的功利主義によって果たされた。
- (7) Sidgwick [1874], p. 404.
- (8) Mill [1863], 邦訳, p. 488.
- (9) 同, p. 495. f.
- (10) 関 [1979], p. 62. f.
- (11) Weber [1920], 邦訳, p. 114, 115, 116, 122. なお、このような Weber の着眼点が Bergson による、神秘家の知性以上のエモーションに原泉をもつ開かれた道徳の評価へとつながることがしばしば指摘されるが、Mill の功利主義道徳は Weber や Bergson の先駆といえる。また、Mill による、「国民性」すなわち「その時代その社会に独特なる人民の意見、感情及び習慣」(塩尻 [1939], p. 76) の重要性や、歴史発展に対する人間の精神の起動力を認める歴史論も、Weber によるエートスの強調、唯物史観批判の先駆といえるし、Mill の社会主義的改革に対する慎重論 (本稿, 第2章, 注42, 参照) も Weber による講壇社会主義批判、価値自由論に通じるものである。

なお、塩尻は Mill を「社会改革のための具体的対案としては、人心の改造に愈々重きを置き」「結局は精神的改造に依ってのみ善き社会は可能であり」「人間性の根本的改造なしには社会主義の実現は不可能である」とする「唯心史観」とする(塩尻 [1939], p. 80, 86)。しかし、Mill は「今現実の社会の一般的性格になっている根深い我利々々根生がああまで根深いのは、現存する制度全体の傾向がそれを助長する方向をむいているから」(Mill [1873], p. 203) と、社会制度が精神に影響を及

ぼすことを見逃してはいなかった。それにもかかわらず、彼が唯心主義ともとれる主張をした裏には、次のような現実的判断があったようである。「英国では私の若いころの意見の多くが次第に一般に認められ、私が生涯を通じて主張した諸制度の改革もその多くが達成にむかってふみ出したりするのを、私は……見た。しかしこれらの変化には、私が前にほとども予想もできなかったほどの、人類にとつての実にすくない利益しかともなわなかった。というのは、人間の運命のすべての真の改善の基礎になるもの、つまり人間の知的また道徳的状态には、ほとんど進歩らしい進歩は見られなかったからである。いやそれどころか、同じ時期に作用していた、人間を墮落させるほうの諸原因が、進歩への傾向と相殺してなおあまりがあったのではないかという疑問さえ感ずるくらいだ。……私は今は確信しているが、人間の運命の大きな改善は、彼らの考え方の根本的な構成に大きな変化が生じないあいだは絶対に不可能である」(同, p. 207.f.)

(12) Eckhart, ドイツ語説教, 上田〔1983〕, p. 347.f. より引用。

(13) 真経〔1983〕, p. 123.ff.

(14) Augustinus, *Confessions*, Ⅷ/3, 山田編〔1978〕, p. 192.

(15) Mill〔1838〕, 邦訳, p. 13.

(16) Robbins〔1932〕, 邦訳, p. 204—14, 参照。Robbins 以降、効用の個人間比較の客観的基礎はないとする見解が主流となり、功利主義的基数効用は説得力を失った。しかし、実際には、いかに曖昧なものにすぎず、功利主義的な快苦計算の基礎にはなりえぬとはいえ、われわれが個人間比較の間主観的⇨客観的規準に基いて日常生活を送っていることは否定できない。

(17) たとえば、社会状態 x における A , B の効用を 1 , 10 とし、 y におけるそれを 1.1 , 1.2 とすれば、マキシミン規準は各社会状態において最も効用の低い者(この場合は共に A) の効用水準に着目し、それが最も高くなっている社会状態 y を望ましいとし、功利主義は、 A , B の効用の和が最大となっている x を望ましいとする。

(18) Mill〔1863〕, 邦訳, p. 496.

(19) Husserl〔1936〕, 邦訳, p. 33.

(20) 平山〔1984b〕, p. 54.f., 参照。

(21) Anselmus は、神を理解することは未だ直覚ではないとするが、彼のいう直覚とは、地上の人間には不可能とされる、天における「顔と顔をあわせて神を見る」至福直観のことであり、仏教でも、釈迦は死後完全な涅槃(無余依涅槃)に入ったとされるように、現実の人間には完全な真理の直覚は不可能だとする思想は広く見られる。というのも、決定的な直覚体験、悟りの後にも人は徐々に成長し、真理をよりよく理解し、よりよく真理に従うようになる余地がどこまでも残されているからであろう。

(22) Barth〔1931〕, 邦訳, p. 222, 224.

(23) Mill〔1859〕, Ch. 2.

- 24) 同, 邦訳, p. 72—5. 参照。
- 25) 同, p. 56.
- 26) Ten [1980], p. 127.
- 27) Mill [1859], p. 83.f. なお, このような Mill の論調は, Weber —折原の没意味化論に通じるものがあり, この点は本章注11の分脈でも注目に値しよう。
- 28) 同, p. 93.f.
- 29) Barth [1931], 邦訳, p. 49.f.
- 30) Barth [1932—68], I /2, S. 330. f., 大木 [1984], p. 223より引用。
- 31) 中村編 [1974], p. 65.
- 32) 『楞伽經』, 高崎・梅原 [1969], p. 87.より引用。
- 33) Barth [1932—68], IV/3, S. 115—53, 参照。
- 34) 以上の議論によれば, ②も①も③の中に解消されることになる。Mill も①②よりも③の方が「さらに一般的な場合」([1859], p. 94) としているので, このことを容認するであろう。
- 35) Mill [1840], p. 84.
- 36) 中村編 [1974], p. 61, 62.
- 37) Castaneda [1970], 邦訳, p. 294.
- 38) Castaneda [1974], 邦訳, p. 333.
- 39) Mill の同世代人で方便を駆使したのは, Kierkegaard である。『キリスト教界のすべての人々は, ほんとうはキリスト者でもないのに, そう思いこんでいる。人々をそのような錯覚から呼びさますには, 高いところから叫びたてても効果がない。むしろ自分も同じ錯覚のなかにおり, それがいかに恐ろしいものであるかを, 人めいめに気づかせ反省させるしかない。Kierkegaard は, この方法を Socrates の助産術にならい, これを『間接的伝達』と呼んで著作のうでで実行し, 人々を『真理へとあざむき入れ』ようとした」(梶田 [1979], p. 32.f.)。そして, ささまざまな水準に応じてさまざまな偽名で著作をした。水準の差異を無視する「読者はいたるところに矛盾を見だして混乱におちいるか, はなはだしい誤解をおかすことになる」ので「Kierkegaard みずから, 偽名の著者のことばは, Kierkegaard 自身のものでなく, あくまで偽名の著者のものとして理解されるよう要求した」(同, p. 33) 。
- 40) Mill [1874], 参照。
- 41) 同, p. 403.
- 42) 同, p. 422, 等。
- 43) 同, p. 426.
- 44) Augustinus, *Confessions*, VII/14, 15, 山田編 [1978], p. 242, 243.
- 45) Fox [1882], 嵐尻 [1939], p. 56より引用。なお, この前半は浄土教の法の深信にほかならない。

- (46) 同。これは浄土教の機まがの深信しんじんにほかならない。
- (47) 本稿，第2章，p.49.f.，注21，参照。
- (48) それにしても，何故 Mill が宗教論〔1874〕において Fox〔1882〕に示されたような高い宗教性を明らかにしなかったかは，疑問として残るかもしれない。それは，彼が「アフォリズムの意義を論じ，凡そ体験的な知識は体系的でない事の特徴とすると云い，彼自身が友人とのふとした談話の中に多分に宗教的色彩を帯びた感想を述べている（その例が，Fox〔1882〕である——引用者）」（塩尻〔1939〕，p.54）ことが示すように，彼自身の資質のゆえに，体系的な宗教論の中に自身の体験に基く宗教性を十分にもりこむことができなかつたためと思われる。
- (49) Mill〔1873〕，邦訳，p.128.
- (50) 道元『正法眼蔵』「現成公案」
- (51) Fromm〔1966〕，p.41より引用。
- (52) Mill〔1873〕，邦訳，p.128.
- (53) Castaneda〔1974〕，邦訳，p.332.
- (54) Mill〔1873〕，邦訳，p.128.
- (55) Millの幸福論と仏教の類似については，塩尻〔1939〕，p.46でも指摘されている。彼自身は，特定の宗教には言及せず，「Carlyleの反自我意識説と大いに共通性のある考え方であった」（Mill〔1873〕，邦訳，p.127.f.）としている。なお，Millの仏教に対する共感きかんは，靈魂たましいの不滅ふめつという意味での永遠えいゑんの生なまを輪廻りんごとし，それからの解脱げつたつたる涅槃ねはんをめざす仏教への言及げんいきに示されている。彼は，人間性の宗教は超自然宗教と異なって死後の生なまを約束するわけではないが，死後の生なまを求める気持が実は利己心りきしんに由来するものであり，一体感いつたいかんに満たされ，非利己ひりき的な源から幸福が得られるようになるほどに，死後の生なまへの願望がんぼうは少なくなるとし（Mill〔1874〕，p.426.ff.，参照），仏教を高く評価している。
- (56) 本稿，第2章，p.318—20，参照。
- (57) 平山〔1984a〕，p.182.ff.，参照。

第6章 多数の専制と懐疑

Tocqueville や J. S. Mill が言うところの多数の専制ないし多数の暴虐ぼうごくとは，たとえば，多数決原理たすうけつげんりに基いて，多数者が少数者を支配することよりもむしろ，個性を欠き，画一化えいいつかした多数者たる大衆たいしゆの出現しゆげんと，大衆の支配しはいとを意味する。それは，「靈魂そのものを奴隸化なんれいか」し，「自己の慣行かんぎやうと調和てうわしないあらゆる個性の発展を妨害ぼうがいし，できうればこのような個性の形成そのものを阻止しんしし，

あらゆる人々の性格が社会の性格を範として形成せらるべきことを強制しようとするところの、社会の傾向⁽¹⁾」の支配のことである。

多数の専制を多数決原理の下での多数者の支配と解するならば、市場機構は多数決原理とは異なり、少数者の意見に敏感に反応しうるものであり、多数の専制から個性と自由とを守るためのものと解されることになる。「市場の大きな長所は、それが多様性を広く許容するということである。政治学の用語でいうと、市場は比例代表制度である。いってみれば、各人が自分の望むネクタイの色模様投票して、それを手に入れることができる。彼は多数派の人びとがどんな色を望んでいるかに気をつけて、もし自分が少数派に属すればそれに服従するといったようなことは不必要である⁽²⁾」

しかし、実情はといえば、市場社会こそ最も典型的に多数の専制が見られる社会である。これまでもしばしば言及したように、Fromm は、市場社会における広範囲の選択の自由に直面した人々がその自由から逃走し、多数の専制へと陥る様を分析し⁽³⁾、市場社会における多様性をも、画一化した諸個人が、自発性と個性を放棄した代償として、表面的に他者と差異化しようとするものにすぎず、真の個性の発揮ではない、とする⁽⁴⁾。

Friedman や Hayek が市場を多様性・個性・自由のためのものと評価してしまうのは、彼らの自由に対する理解が、市場社会における表面的な差異化と真の個性の発揮とを識別しえていないせいであろう。たとえば、Hayek の「自由」の定義である「他者の恣意的強制の欠如⁽⁵⁾」について見てみよう。彼は、その定義は、政治参加への自由とも、内的衝動や外的環境の影響から自由に行為しようという内的自由とも、欲求の実現に対する障害の欠如という意味での、力としての自由とも異なる、とする。それと、たとえば Fromm の、自発性・個性を発揮する、生産的な生という自由概念とを対比してみよう。後者が政治参加の自由と異なることは明らかである。また、内的自由とは無関係ではないがそれに尽きるものではない。さらに、Fromm は、以下のように、力としての自由⁽⁶⁾と、他者への強制とを共に自由に反するものとする。「生産性という概念において、われわれは必ずしも実際的効果へみちびくような活動を問題にす

るのではなく、生きるという過程における世界および自己に対する反応と構えという様相をそなえた態度を問題にするのである。人間の性格を問題にするのであって、人間の成功を問題にするのではない。生産性は人間の特徴である可能性の、すなわち自分の力の使用ということの実現である。しかし『力』とは何であるか？（中略）～についての力（power of）＝～におよぼす能力（capacity and power over）＝支配（domination）……といういいかたは、『～への力』（power to）の誤った用法である。人が、自分の力を生産的に用い得る能力は、彼の力（potency）である。そのことについての無能が無力（impotence）である。理性の力でもって、彼は現象の表面をつき破り、その本質を理解する。愛の力をもって、また人と人との間の壁をやぶる想像力をもって、彼はまだ存在しないものを眼に見ることができる。すなわち、彼は計画を立て、創造することができるのである。力が欠けていると、世界に対する人の関係は支配への欲望という誤った形をとり、他人に対して、あたかも事物におよぼすような力をふるってしまう。支配は無力と結びついており、力は生命と結びついている。支配は無力から生じ、逆にそれを強める。何故ならば、もし人が他人を自分に仕えさせることができたならば、その人の生産的であろうとする要求は麻痺させられてしまうからである⁽⁷⁾」

Frommのいう生産的・自発的な行為とは「自我の個性を確保すると同時に、自我を人間や自然に結びつける⁽⁸⁾」ものであり、前章末尾で述べたような、個性と一体感が両立しているようなあり方のことである。換言すれば、真の自由とは、功利主義の原理にほかならないのである⁽⁹⁾。Hayekの自由論は、真の自由と矛盾するものではないが、真の自由を十分に見据えたものではないがゆえに、市場社会における多数の専制という現実盲目になってしまう⁽¹⁰⁾。

多数の専制は、少数派との対比において明確に定まった多数派による少数派に対する強制という形を必ずしもとらない。それゆえに、人による人への強制という Hayek の自由論の観点はそのような多数の専制を見逃してしまう。多数の専制においては「あらわな権威のかわりに、匿名の権威が支配する。そのよそおいは、常識、科学、精神の健康、正常性、世論である⁽¹¹⁾」「匿名の権威

は明確な権威以上に専制的でさえある⁽¹²⁾」なぜなら、匿名の権威による「社会的暴虐は、必ずしも政治的圧制のような極端な刑罰によって支持されてはいないけれども、遙かに深く生活の細部にまで滲透し、靈魂そのものを奴隷化するものであって、これを逃れる方法はむしろ、より少なくなるからである⁽¹³⁾」

多数の専制が、「あらゆる人々の性格が社会の性格を範として形成せらるべきことを強制しようとする⁽¹⁴⁾」ものであるとすれば、それは、多かれ少なかれどのような社会にも生じうるものである。というのは、人間は社会的動物であり、文化の鋳型なしで自己を形成することはできないからである。また、自己の個性の伸長も、ある程度の社会化を前提しなければ不可能である。しかし、社会化が過剰に行なわれてしまう危険性は常につきまとうのである。伝統という匿名の権威は現代社会のそれよりもはるかに人間の個性や自由を許容し、その基盤となるものであったことは疑いえないしても。

人間は、全く個性的な道程を経て、それぞれ、各自が、真理を見出すべく創られており、真理そのものを人に押しつけたり、強制したり、伝達したり、説得しうるような、真理以外のいかなる権威も存在しえない⁽¹⁵⁾。したがって、匿名の権威が人々に強いる世界の見方は、必然的に偏ったもの、非真理たらざるをえない。それゆえ、ある見方のみが絶対的であることは望ましくなく、別な見方と対置することによって、それぞれを相対化しなければならない。Millの、思想と言論の自由の擁護⁽¹⁶⁾や、相対立する見方を半真理とする考え方は、およそ、以上のような洞察に基いている。彼は決して相対主義ではなく、相対立する見方を相対化するのは、真理へと到らんがためである⁽¹⁷⁾。相対主義は、相対立する見方のいずれも真理ではない（いずれが真理かを決し難い）ので、相互に寛容であるべきだとするが、その寛容とは、各々の見方が他の見方と平和的に共存することによってそれぞれが他に干渉せず、無関心となることによって自己保存を計るというものであり⁽¹⁸⁾、それに対して Mill は、それぞれの見方を半真理として生かしつつ、より抱括的な見方、真理へと至らんがために、自己の見方を絶対化して他の見方を抹殺ないし無視せんとすることを戒めて寛容を説くのである。

多数の専制に対して、対立した見方をぶつける、という Mill の議論と同じ考え方は、ヤキ・インディアンの知者にもみられる。彼は、日常的な見方を支配している「社会的な人格」たる「トナール」⁽¹⁹⁾の専制から人を解放すべく、呪術師の世界の見方たる「ナワール」を学ばせようとするが、それは、「二つの見方を対立させた場合にのみ、わしらは両者のあいだを縫って、真実の世界に到達することができる。つまり、この世界が単にひとつの見方にすぎないということを十分に理解したときにのみ、わしらは自己の全体性に到達することができる」⁽²⁰⁾なるからであるという。また、Wittgenstein も「私の教えることは、別な見方がありうるということをお教え、あるいは進んでそういった見方を創造することである。今まで考えたこともないような見方がありうることを教える。君たちが、一つの、あるいはせいぜい二つの見方しかないと思っていたのに、他の見方もあると考えるようにさせたのだ⁽²¹⁾」とした。

しかし、現実には、「人間の精神においては、一面的であることが常に通則であって、多面的であることは例外である……それ故に、意見〔世論〕の変革の行なわれる場合においてすら、真理の一部分が姿を現わすと共に他の一部分が影を潜めるのが常である。およそ進歩なるものは、一つの部分的な不完全な真理の上にさらに真理を付け加えるはずのものであるが、その進歩でさえ、多くの場合に、一つの部分的真理の代りに他の部分的真理を置きかえるに過ぎない⁽²²⁾」また、新しい見方を学んだ「呪術師は……新しい見方にどっぷりとひたってしまうことになる⁽²³⁾」このように、二つの見方を対立させても、一方の極端から他方の極端へと移るのみで、「両者のあいだを縫って、真実の世界に到達すること」はなかなかできない。

二つの見方が対立した際に何が起こりがちであるかを考察した例として、Ortega の議論を検討してみることにしよう。Ortega は「ある人の持つ思想」を「観念」と「信念」の二つに分ける。観念とは、人がみずから考えたこと（能動的に構成したこと）であるのに対し、信念とは、観念の構成をはじめとする人の活動の基盤として与えられているものであり⁽²⁴⁾、Husserl 流に言えば、能動的行為の前提として受動的に受けいれているような生活世界のことであ

る。そして、彼は「懷疑」を次のように規定する。「人間が懷疑を抱くのは、対立する二つの信念の中間にあるからであって、この二つの信念は衝突し、われわれを互いに投げあい、われわれを宙に浮いた状態に置く。数字の二 dos が懷疑 *duda* のはじめの二文字 *du*—の中に含まれていることは明白にみてとれる⁽²⁵⁾」

ところで、Ortega はこのような懷疑を喪失した人間を大衆として批判し、懷疑の積極的意義を強調する。「最高に激しく存在し、創造を行なうとき、人間は、懷疑といううごめく、測り知れない液体のような要素から、浮かび上がり、立ち上がるのです。この懷疑こそは、創造の要素であり、人間の、最も深く本質的な層をなすものです」「一人ひとりの人間の魂の孤独なる領域における、自己の最も内なる懷疑との目に見えない闘い、そこから一つの成果がもたらされます。それはすなわち、新しい信仰であり、それによって人は、新しい時代を生きるのです⁽²⁶⁾」つまり、Ortega は二つの信念の対立によって生ずる懷疑こそ、創造の源泉であり、懷疑を欠いた人間は創造力を失なった大衆的人間になってしまう、と述べるのである。これと、二つの見方を対立させることによって真理へと接近しよう、という Mill やヤキ・インディアンの知者や Wittgenstein の考え方とは、一見して似ているかのようだが、実は正反対であることが、Ortega の懷疑と創造とに関する議論をより精しく吟味してみれば、明らかとなる。

Ortega が提出している懷疑の例に、次のようなものがある。地球が太陽の周囲を回る天体であるとするわれわれの信念と、それを女神であるとする紀元前六世紀の人間の信念とを対立させてみれば、いずれの信念も「限られた人びとが大きな努力の末にある日思いついた現実についての観念であり、しかもそれらは正しいこともあればまちがっていることもある、という事実をじゅうぶんに理解させてくれる⁽²⁷⁾」このような懷疑はあらゆる信念に対して及ぼしうる、と彼は考える⁽²⁸⁾。「われわれがその中に生きていると考え、それに依存し、われわれのあらゆる希望や危惧の根拠としている現実他人が考えだしたものであり、原初の真正なる現実をありのままの真実の姿で捉えるには、それに関し

て流布されている現代および過去の時代のあらゆる信念を、そこから取り除く必要がある⁽²⁹⁾」しかし、あらゆる信念をとり除いた結果残る「原初の真正なる現実はその自体としては形を持たない」「それは、われわれに対して投げかけられている謎⁽³⁰⁾」であり、その謎に直面して「われわれは人類最初の人々が置かれていたような状態、つまりおびえきった状態におかれ⁽³¹⁾」てしまう。そしてその不安から逃れるために「人間はこの原初の知以前の謎に対して、知的器宮——特に想像力を用いることによって働きかける⁽³²⁾」つまり、懐疑によって生じた不安定性、というよりも、「懐疑とは、不安定そのもののうちに身を置いた状態のこと⁽³³⁾」なのだが、そのような懐疑から逃れるために人は想像力を駆使して創造を行なう。その結果として生み出されたものが、観念である⁽³⁴⁾。したがって、「観念は不安定かつ両義的な懐疑の世界を、両義性の消え去った世界で置き換えようとする」ものであり、「われわれの心を落着かせ、たえまない恐怖におびえながら生きることをないようしてくれる⁽³⁵⁾」かく形成された観念の例として、彼は科学、哲学、詩、宗教を挙げている⁽³⁶⁾。

このような彼の議論は、混乱と欺瞞に満ちたものであると言わざるをえない。まず、かく懐疑から逃れるべく形成された観念は、直ちに懐疑の対象となりうるものである。観念は、何らかの「個別的、相対的」な視点に基いた相対的なものにすぎず⁽³⁷⁾、さらに、それは空想の所産であり⁽³⁸⁾、現実との対応を欠き、観念相互の整合性のみがそのもっともらしさを主張しうる規準にすぎず⁽³⁹⁾、確たる地盤を欠いた空中楼阁にすぎない。さらに彼自身、「なにかを本気で信じているときには、われわれはそれについて『観念』を持たず、ただ『無意識のうちで依存しきっている』のである⁽⁴⁰⁾」とするので、彼によれば、われわれは観念を本気では信じておらず、それは容易に懐疑されうる。彼が懐疑の重要性を強調するのは、懐疑から逃れるために人々が観念を創造するからであり、彼にとって、懐疑は観念の創造のための手段としてのみ重要なのである。そして彼が、大衆が懐疑を失ったことを非難するのは、大衆が観念を創造する力を持たないことを嘆くからにすぎない⁽⁴¹⁾。しかし、その懐疑が徹底したものなら、懐疑から逃れるべく創造されるあらゆる観念が懐疑の対象となるはずであり、

懐疑から逃れる努力は徒労にすぎないことになる。空中楼阁にすぎぬ観念を創造することによって懐疑と戦い、それから逃れんとするのは、いかにも安易に懐疑と信仰とを折衷した欺瞞的解決と言わざるをえないであろう⁽⁴²⁾。

しかし、虚構の空中楼阁を空想するためにのみ、二つの見方の対立たる懐疑があるわけではなく、実は、Ortega が謎であるとした「原初の真正な現実そのもの」を知るに至るためにこそ、懐疑があるのである。「この考察は、およそ興味あるもの、すなわち、すべて偉大にして重要なものばかりを破壊しているように見えるが、どこからそれが重要であるなどと言えるのか……。しかし、われわれが破壊しているのは空中楼阁だけなのであって、われわれは、それが立っていた言語の地盤を露わにしているのである⁽⁴³⁾」と Wittgenstein が言うように、懐疑によって、もはや懐疑の及びえぬ「言語の地盤」が露わにされるはずであった。しかし、人間は、可能な限り懐疑を徹底してなしうるものではなく、場合によっては Ortega のように、ほんの少し懐疑しただけで不安になって懐疑から逃れるべく虚構のでっちあげに走るか、あるいは、それで全てを懐疑し尽くしたがどこにも真理を見出せなかったとして虚無主義を決め込んで懐疑をやめるかのいずれか（実は両者はほとんど同じ）である。懐疑を徹底することによって懐疑の及びえぬ言語の地盤、真理を自力で露わにすることは、人間の能力の及び得ぬものであろう。しかし、一度、それに気付いたならば、人は、それをもはや懐疑することはできず、真理として受け容れる他にない。真理を懐疑する人は実は真理を知らず、真理でないものを懐疑しているにすぎないのである。「愚カ者が証明することができることはただこのこと、しかし、また、ただ、このこだけである。それはすなわち、彼が〔そのものの〕存在を否定しているところのものを知らないということである」「神ご自身を理解する者、神が何デアルカヲ理解スル者は、神を存在しないとして考えることはできない⁽⁴⁴⁾」Wittgenstein は「すべてを懐疑しようとする者は懐疑するところまで行き着くこともできないだろう。懐疑のゲームはすでに確実性を前提としている」と言うが、また彼は「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なの

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である⁽⁴⁵⁾ともいう。このように、真理は、誰もが、それを知ると知らぬとにかかわらず前提しているものであり、真理の確実性に拠ってのみ、完全な懐疑が可能となるのである。真理を自覚する人は、最も広範囲に懐疑（しかし、もはや真理の支えを得た以上決して不安にさいなまれることのない懐疑）を及ぼし、真理以外は相対的にすぎぬことを見抜き、しかも、その相対性に不安を感じて虚構をでっちあげることなく、安んじて真理の確実性に依拠しうるのである。Ortegaの言うように、自分が懐疑しつつあることを懐疑せず、そのことを信じることによって、他のすべてを懐疑しうようになるわけではなく、いかに懐疑しようとしても懐疑しえぬ真理を自覚することによって、自然に、真理以外のすべてのものの相対性も、ことさら努力して懐疑するまでもなく、明らかとなるのである。

Ortegaは、信念から相対的な諸観念をとりのぞいた後に残る、信念の核たる真理、彼のいうところの「原初の真正なる現実」が何であるかは解らず、謎であるといい、謎であることから生ずる不安から逃れるべく人は観念を創造するとも言う。しかし、BarthやWittgensteinの如く、真理を確実に認識した人がいることを認めるとすれば、人間にとって真理は永遠に隠されている、と断ずるわけにはいかない⁽⁴⁶⁾。カトリックはしばしば、人間は現世では神を直覚しえないとするが、その教父Augustinusが「これまで私は、自分が世をさげすんであなたに仕えないのは、まだ真理を確実に認識していないからだと考え、いつもそれをいいわけにしてきましたが、もうそのいいわけはきかなくなりました。なぜなら、真理はもう確実に認識されてしまったのですから⁽⁴⁷⁾」と述べているように、真理を不可知とする考えはしばしば真理に従わないことの言い訳となる（本来、誰もが真理を確実に認識しているのであって、真理を知らないということは、確実に知っていることから目をそむける、という自己欺瞞以外のなにものでもないのである）し、彼自身が回心前に新プラトン派の書物を読んで真理を確実に認識していたのである。自分が真理を知ること誇示するのは傲慢であるが、真理を不可知とするのはAugustinus, Barth, Wittgenstein

等の誠実な告白を無視することであり、人に開かれている真理から逃れんとする愚挙である。「懐疑にとらわれている人は、部屋の中にとじこめられて、どういふ風にして抜け出せばよいかわからない人に似ている。窓から抜け出そうとしても窓は高すぎる。煙突は狭すぎて出られない。そういうときに、もし百八十度うしろを向くと、ドアがはじめからずっと明きっぱなしだったことに気づく／＼哲学もこれと同じだ」と Wittgenstein が言ったように、真理はあらゆる人にみずからを与えんとしているにもかかわらず、人は愚かにもそれとは別のものに救いを求めがちである。

事実、Ortega は愚かであった。真理を知らぬことに起因する不安は、彼が真理に盲目で、それに背いているがゆえに与えられたものである。不安によって人は自分が真理を知らぬかそれに背いていることに漠然と気付くのであり、真理を知り、それに従っている限り人は不安・懐疑を感じない⁽⁴⁹⁾のであるから、不安・懐疑は人が真理に盲目で従っていないことを知らしめる暗号の如きものである⁽⁵⁰⁾。したがって、彼は懐疑と不安におののいた際に、それから逃れるのではなく、それによって、自分の盲目を深く懺悔し、盲目であることを彼に知らしめた真理からの恩恵にただ感謝すべきだったのである。彼の不安は彼が真理に背いたことに対する罰であるといえるが、罰とは、実は、真理に背く人を真理へと誘う恩恵なのであり、真理に背いた人が永劫の罰をうけることは、罰とは何かを知らぬ人のたわごとか、そうでなければ浄土教における救済の例外規定がそうであるとされるように、方便としての嘘なのである。したがって、懐疑にしろ不安にしろ虚無感にしろ、罰せられた状態を、真理が自らへと人を誘う確実な救いの手・恩恵としてただ単純に受け容れる以外に何をする必要もないのである。しかるに、Ortega のしたことはといえば、そのような恩恵から逃れようとみずから虚神を創造し、それに平伏す人間の背教と偶像崇拜を、文明の精髓として賞賛することであった。Nietzsche はこのような欺瞞を嫌い、虚無を誠実に認めよとしたが、しかし彼は虚無を人間の本来の状態であると誤認し、それが人を真理へと導く恩恵であることに気付かなかった。Ortega と Nietzsche の虚無主義と、どちらがより愚かであるかは比較し難

いが、両者共に愚かであることは否定できない。

Ortega は、「懷疑は、人間がその中に身を置くもの、つまり、われわれが自分で作ったり置いたりできないものだ⁽⁵¹⁾」と言うが、そのことは、「不安そのもののうちに身を置いた状態」たる懷疑が、人間の自力によるものではなく与えられたもの、恩恵たることを示しているのである。そして、大衆が懷疑を失ったということは、懷疑という恩恵から背を向けたということである。だとすれば、Ortega が非難した者のみならず、賞賛した者（懷疑から脱出せんと虚神をでっちあげた者）も大衆であるということになる⁽⁵²⁾。

また、Ortega は、自分自身が懷疑しつつある、ということに懷疑することはできず、そう信じる他はない、と言うが、それは、換言すれば、みずからが真理を知らぬ墮落した人間である⁽⁵³⁾ことを疑わず、信じる、ということでもある。浄土教では、自分が真理を知らぬ墮落した存在であることを信ずる機の深信と、それにもかかわらず真理への確実な導きがわれわれに与えられていると信ずる法の深信の二種深信を重視している。Ortega の、懷疑する自分を信ずるということは、機の深信に通ずるものと言えるが、法の深信に通ずるものが全くなく、そのために、人がみずから墮落（懷疑）から逃れるという自力の計らいを賞賛してしまった。Ortega の思想の唯一の、しかし致命的な欠陥は、仏教のいう本覚（本来人は悟っている）、一切衆生・悉有仏性や、Barth の存在論的不可可能性（「真理を理解しないことが人間に対して禁じられており、その限り不可能である⁽⁵⁴⁾」）など、法の深信に通ずるものを欠いていた点である。

さて、懷疑の信とは機の深信であるとすれば、懷疑の信を失った大衆の人間とは、機の深信を失った人間、すなわち、自己の墮落、悪に居直った人間のことである。Augustinus, Mandeville から Smith へ、という経済学の歴史が、機の深信喪失の歴史でもあることは、既に述べた⁽⁵⁵⁾。また、日本の天台本覚論や浄土真宗における、造悪無碍のような悪しき誤解も、機の深信を欠いた法の深信の一方的強調であり、それらが中世日本社会の世俗化・大衆化を思想的にリードしたのである⁽⁵⁶⁾。

さて、Ortega 自身、懷疑を創造の源泉としてとらえ、懷疑する能力のある

ことをそれ自体で価値あることと錯覚し、真理を見失なって懷疑する自身の罪悪を深く悔いる様子はほとんどないので、彼自身が、機 of 深信を失ない、自己の墮落の上に居直った大衆的人間であるということになる。

ところで、Ortega は、真理に盲目な、懷疑にとらわれた生は不安定で両義的で逆説に満ちたものだと言う⁽⁵⁷⁾。他方、Barth は、真理に盲目な者に対して、真理は矛盾、逆説として現われると言う⁽⁵⁸⁾。前者における逆説が、真理へと人を導くべき恩恵であるとすれば、前者についても、後者の見解が妥当することになる。しかし、それにしても、Ortega は逆説を忌み嫌うべきものとするのに対し、Barth は逆説を光り輝く救いの手とする、という違いはある。ここで、前者の恩恵が、とりあえずは罰と言いうるような、人がその盲目の状態にいたたまれないよう感じることを強いるものであるのに対し、後者の恩恵が、真理そのものがみずから人を人に与えるものである、という違いに由来する、両者の逆説の質の違いには留意すべきであろう。後者における矛盾、逆説とは、真理は、それを初めて知った者にとっては、まったく新しいものであり（それと同時に、以前から知っていたことにその時気付いたにすぎないのだが）、それまでの世界の見方の枠組の中にはおさまらない *das Inkoordinable*⁽⁵⁹⁾ であり、旧来の枠組にとっては矛盾、逆説としてしか表われえない、ということである。とはいえ、真理それ自体は矛盾でも逆説でもなく、それを理解し、悟るのに特別な訓練も技能も教育も要さぬほどに平易にして単純至極なものである。

ところで、Ortega は、彼によれば人間にとって不可知な原初の真正なる現実（に関する観念）とは外部世界であり、その謎に由来する懷疑から脱出すべく人が創造した観念の世界が内面である、とする⁽⁶⁰⁾。懷疑およびそれとの戦である観念の創造は、人間が孤独において行なうものであるがゆえに、彼は、観念の世界を内面としてしまうのである。しかし、この規定は、人間にとっての内面の意義を見誤らせるものである。一度形成され、一般に流布した諸観念は、人々の共有する、世界認識の枠組となる。つまり、諸観念が人々との共同主観性を形成するのであり、諸観念の母体である言語の規則の内の基本的な部

分は、どの個人が創造したものでもなく初めから人々の共通の枠組として与えられている。われわれは、そのような共同主観的な諸観念によって、現実世界、つまり、外部世界を構成しているのである。つまり、共同主観化された諸観念こそが外部世界なのである。Ortegaによれば、諸観念は、人が懐疑から、ということはずなわち真理から、目をそらすために創造したものである（われわれはすべての諸観念がそうだとは思わないが、そのような諸観念もあり、発生的にはそうでない諸観念がその目的で使われることもあることは認めるので、とりあえず、そういうことにしておこう）。だとすれば、そのような諸観念がいかに関念すなわち自明の前提と化していようと、それが相対的なものでしかないのを知らしめるのが懐疑であるから、懐疑とは、共同主観化した諸観念によって構成された現実から距離をとることであり、懐疑によって、いわば諸観念から離れることを、内面に沈潜する、と言うのである。内面という実体（モノイド）が存在することを、そのことは意味しない。内面という実体は、誤まった自己沈潜による錯視の産物である。しかし、人は、懐疑によって共同主観的現実から遠ざけられ、孤独になるのである。

Augustinusは、神認識を内面における超越としたが、それは、共同主観的現実、キリスト教でいうところの被造物、仏教でいうところの有為法（諸行）が相対的ではないものにすぎないこと（無常）に気づき、それらを何か確かなものと見て現実にとっぷりつかっていた状態から引き離される、という、懐疑による孤独化、内面への沈潜を通して、人は真理へと超越しうることを表わしている。つまり、真理、Ortegaのいう原初の真正なる現実、内面そのものではない（内面と外部世界のいずれにも属さない）にしても、内面を通して人はそこへと導かれるのである。先に述べた、真理は各人が独自の道程を経て見出すものだということ⁽⁶¹⁾は、このことにほかならない。Ortegaのように、外部世界＝真理、内部世界＝諸観念とするのは、ほぼ完全に倒錯しており、外部世界＝共同主観化した諸観念による構成物、内面＝真理への道とすべきである。

ところで、Ortegaが観念の世界を内面としたことには、一半の必然性があ

るといえるかもしれない。人が孤独となっても、懐疑の深淵へと落ち込むまいと、自分の内で諸観念を反復して唱えがちである。つまり、共同主観的現実のリアリティを保つために、人は自己の内部で現実を構成する諸観念を使ってたえず対話をするのである。これが、ヤキ・インディアンの知者のいうところの「自分自身とのおしゃべり」「内部の対話」であり、内部の対話をやめることが重要な課題とされるのである⁽⁶²⁾。人が真理を見出し、それに安んずれば、もはや懐疑から逃れるべく内部の対話をする必要はなくなるのであり、内部の対話が止まり、それによって妨げられていた、現実のありのままの姿を見ること(真理において相対的な共同主観的現実を見ること⁽⁶³⁾)が可能となるのである。

最後に、Ortega の保守主義について検討してみよう。彼は、「最も重大な人間の欠点は忘恩である。……彼の所有するものの大部分が自分で作り出したものではなく、それを創りだしたり、手に入れるために努めた人びとから譲り受けたものである。……過去を忘れて過去に背を向けたりすることは、今日われわれが直面しているような結果を、つまり人間の野蛮化をもたらすのである⁽⁶⁴⁾」とする。それはそれで反論の余地のない議論である。しかし、過去の遺産が何故に重要かという理由づけになると、彼の思想は必ずしも正当であるとはいえない。「もしわれわれが恩を知る存在であったなら、われわれが地球の実体と考えている表象や、現実に対するときわれわれが何を頼りとするべきかを教え、われわれの心を落着かせ、たえまない恐怖におびえながら生きることのないようにしてくれているいっさいのものを、われわれがほかの人びとの努力と才覚に負っている事実気づいていたのであろう。先人たちのそうした努力や才覚がなければ、人間と地球との関係や、人間を取り巻くその他のものとの関係において、われわれは人類最初の人が置かれていたような状態、つまりおびえきった状態におかれているだろう。われわれはそうした先人たちの努力のいっさいを信念の形で受け継いでいるが、それは、われわれが生きるにあたって頼りとする資本なのである⁽⁶⁵⁾」彼の言わんとすることは明らかである。人を不安・懐疑から救うための諸観念は先人の蓄積したものであり、そのおかげでわれわれは懐疑にさいなまれずに生きているのであるから、先人の恩に感

謝すべきだ、というのである。しかし、不安・懐疑からみずから逃れんとして諸観念を捏造することこそ、常に人の眼前に真理が与えられているという最大（第一）の恩を忘れることに由来し、その忘恩にもかかわらず人を真理へと導くべく与えられた不安・懐疑という第二の恩を素直に受けとらず、それから逃れんとする二重の忘恩である。つまり、Ortega が恩を感じずる先人は、この二重の忘恩を犯した極悪人なのである。Ortega は、時間軸にそった水平の伝統に関する忘恩を告発するが、彼の擁護する水平の伝統とは、最も根源的で、それなくしては水平の伝統もありえぬところの、垂直の伝統に対する忘恩によって生じたものなのである。ここから、彼の保守主義が垂直の伝統に背いた悪しきものであることが、明瞭に見てとれる。

われわれが先人の遺産に恩を感じべきなのは、Ortega のように、先人の垂直の伝統に対する忘恩を継承するためでは決してない。逆に、先人の遺産を手掛り（筏）にして、われわれは垂直の伝統へと目を開かれるからである。手掛りとなる遺産には、もちろん、Augustinus や Eckhart や仏教の諸思想家や、Barth や Wittgenstein のように、みずから垂直の伝統を証した人々の文章や言動が含まれるが、Nietzsche や Ortega のように、垂直の伝統に盲目なままであった人々のそれらも、反面教師として含まれるのである。「錯誤を保存しておくこと……そのような営みが歴史である」「歴史の場合には、錯誤を犯したのは過去のある時代であり、われわれの時代はその経験を活かすことができる者なのである⁽⁶⁶⁾」という Ortega の錯誤から、われわれは多くを学ぶことができたので、彼の恩に感謝するとしよう。

さて、Ortega の信念と懐疑をめぐる議論は、信念が単なる相対的な観念にすぎぬことを暴き、信念の確かさをゆるがすような懐疑が優勢な場面と、懐疑による不安から逃れるべく、懐疑と戦って観念を創造し、その観念が信念となって懐疑が劣勢となっている場面とを想定し、懐疑と信念のいずれが優勢かでもって種々な時代を特徴づける、という発想に通じる。原理的には、懐疑に勝てる観念などないのだが、欺瞞に満ちた人間の歴史が懐疑と信念のシーソーの如きものであることは否定できない。このような発想は、J. S. Mill が影響を

うけた Saint-Simon 派の組織期と批判期の説に由来するものであるといえよう。「組織期には（彼らの説によれば）人類は、人間のあらゆる行動を支配すると称し、また多少の真理やら人間の要求への適応性やらを持つところの何かの積極的な信条を、非常な確信をもって受け入れる。そしてその信条の力で彼らは、信条と両立し得るかぎりのあらゆる進歩をとげて、最後にはその信条では物足らなくなってくる。そうなると批判と否定の時期がつづくので、この時期には人類は前の確信を失うが、前のはまちがっているという確信以外、一般的な権威的な性質をもった新しい確信は一つも手に入れることがない。ギリシャやローマの多神教の時期は、それを教育あるギリシャ人やローマ人たちが本当に信じた間は組織期であって、その後に来たのがギリシャの哲学者たちの批判期あるいは懐疑期であった。もう一つの別の組織期はキリスト教とともに到来した。それに対応する批判期は宗教改革ではじまり、爾来ずっとつづいて今日もおつづいており、何かもっと進んだ信条の勝利によって新しい組織期が始まるまでは完全に絶えるということはありません、というのである⁽⁶⁷⁾」以上の議論における「信条」を「パラダイム」に置き換えれば、組織期とはパラダイムを不可疑の前提とした通常科学期、批判期とは、パラダイムを逸脱した異常研究が行なわれる科学革命期に相当する。Kuhn のいわゆる共約不可能性の議論⁽⁶⁸⁾によれば、古いパラダイムと科学革命期を経て出現した新しいパラダイムとのいずれが優れているかを計れるような、両者を共約しうる尺度は存在しない。それと同様に、古い組織期の信条と、批判期を経た新しい組織期の信条との優劣比較はできない。Ortega の言ったように、前六世紀と現代の地球観は相対的でしかないのである。それゆえに、組織期と批判期の交代ごとに入れ替われば真理へ近づいてゆくと Saint-Simon 派同様に安易に考えることはできないのである。

ところで、Mill もそのような安易な進歩を信じていたわけではないようである。彼は、宗教改革以来現代に至る批判期から脱出するために、新たな観念の創造による「新しい信仰」に基く「新しい時代⁽⁶⁹⁾」（組織期）を望んだわけではないのである。すなわち、彼は、「声高な論争のみあって一般に確信の弱い

現代にとらわれずに、批判期の最もすぐれた点と組織期の最もすぐれた点を持つてであろう未来に望みをかけた⁽⁷⁰⁾」

それでは、彼の描いていた未来とは具体的にはどのようなものなのだろうか。彼は上の引用に続けて、次のように述べる。「はばむもののない思想の自由、他人に危害さえ及ぼさないかぎりあらゆる様式の個人的行動の無限の自由、それらがむろん認められている上に、何が正しくて何がまちがっているか、何が有益で何が有害かについての確信が、幼少期の教育と国民全部の意見の一致とのおかげでみな胸に深くきざまれており、理性にしっかり根をおろして、人生の本当の危機というよなばあいにもゆるがないだけになっているから、過去や現在の宗教的・倫理的・政治的等々のいろいろな信条のように、ときどき全部を投げ出して新しいものを持ってきて補充したりする必要はない、そういう未来を待望したのだった⁽⁷¹⁾」すなわち、彼は、一体感、真理という、決して懐疑しえぬものに本当に根をおろし、それに基く功利主義的の道徳が、教育と人人の全員一致⁽⁷²⁾によって支持されている、という点で、組織期の安定性を備え、その上に、自由が広範に認められているという批判期の特徴をも持った社会を考えていたことになる⁽⁷³⁾。

彼は社会の存続条件として、①教育による自製の訓練によって人々の動機が社会の目的に一致せしめられていること、②恭順 *allegiance* や忠節 *loyalty* の対象となるような「確立しているあるもの、永久的な・異議を挟んではならない・あるもの」が存在していること、③その社会の成員の間に強力かつ活発な結合の原理 *a strong and active principle of cohesion* ないし相互間の共同利益の感情があること、の三つを挙げている⁽⁷⁴⁾。この三条件に即していえば、彼の描く理想社会とは、②に関しては、理解すれば誰も拒みえぬ真理に人人が従っていること、③に関しては、功利主義の原理に従って、全「人類にかぎらず、本性上可能なかぎり、生きとし生けるもの全部⁽⁷⁵⁾」を成員とする一体感のあること（これと②について言ったこととは実質的には同じである）、①に関しては、②③について言われたことを次の世代へも確実に伝えるような教育が行なわれていること、が成立している社会であろう。

Mill の描いたこのような理想社会は、未だかつてどこにも存在したことはない。しかし、これは単なる絵空事ではなく、われわれが真理を理解しないことがいかにありふれたことであっても、「真理を理解しないことが人間に対して禁じられている⁽⁷⁶⁾」のであり、したがって、そのような理想社会（神の国）の実現は人間にとって義務でもある。

ところで、理想社会の実現ということは、社会主義思想の密接にかかわりあうことである。したがって、第二部においては、社会主義思想の検討を通して理想社会の実現をめぐる問題を中心に考えることにしたい。

第6章・注

- (1) Mill [1859], 邦訳, p. 15.
- (2) Friedman [1962], 邦訳, p. 16. f.
- (3) Fromm [1942], [1947], 平山 [1986 b], 三節, 参照。
- (4) Fromm [1942], 邦訳, p. 281.
- (5) Hayek [1960], p. 11.
- (6) 以下の引用における power to ではなく power over が Hayek のいう力としての自由である。
- (7) Fromm [1947], p. 113.
- (8) Fromm [1942], p. 287.
- (9) ちなみに、Fromm も「他人にたいする愛と自己にたいする愛とはたがいに相容れないという考え」を否定し、自利と利他の一致という功利主義の原理を支持している (Fromm [1942], p. 131—4, [1947], 151—73, 参照)。
- (10) Hayek の自由論の一面性については、松原 [1985]. p. 201, 参照。松原は Hayek が他人の恣意的強制からの自由という外面にのみ着目し、内面を不問に付したと正当に批判する。そして、内面への着目として、市場参加者が抱く先入見、慣習としての規範的価値を明るみに出すべきだとする。彼のいう慣習が垂直の伝統をふまえない水平の伝統だとすれば、その慣習自体、一種の多数の専制であって、人を自由たらしめるものとは言い難いであろう。
- (11) Fromm [1942], p. 184. f.
- (12) Fromm [1947], p. 190.
- (13) Mill [1859], p. 15.
- (14) 同。
- (15) つまり、真理そのものは、人から人へ伝達するという水平の伝統としては決して伝えられないのである。水平の伝統によって伝えられるのは、真理へと人を導く手掛り、

- 後にすぎない。しかし、人が真理を知るに至る際に特に顕著な役割を果たす人(恩師)はいることが多く、禪の嗣法は本来これに拠っている。とはいっても、誰が誰の師となるかは、師と弟子のいずれの側の作為をも超えた出会いによって定まるのである。
- (16) Mill [1859], Ch. 2.
- (17) Mitchel [1967], Ch. 6, 参照。
- (18) Barthは、真理が「聞かれ、理解されるように語られるならば……その時、まさに近代が寛容と呼んでいることは、もはやいかなる場所も持つことができない」(Barth [1932—68], II/1, S. 500) とするが、これは相対主義的寛容には妥当するが、Millの説く寛容にはあてはまらない。
- (19) Castaneda [1974], 邦訳, p. 171.
- (20) 同, p. 341.
- (21) Malcolm [1958], 邦訳, p. 52. なお, Marcuse [1964] は Wittgenstein を、言語の日常的用法以外を認めぬことによって日常の見方を絶対化し、別の見方を認めなかったと非難するが、それがいわれなき誤解であることはこの引用から明らかである。
- (22) Mill [1859], p. 94. f.
- (23) Castaneda [1974], 邦訳, p. 341.
- (24) Ortega [1940], 邦訳, p. 11—19, 参照。
- (25) 同, p. 32. f.
- (26) Ortega [1960], 邦訳, p. 138, 139.
- (27) Ortega [1940], 邦訳, p. 43.
- (28) ただし、自分が懐疑しつつあるということは懐疑できない、と彼は言う。
- (29) Ortega [1940], 邦訳, p. 43. f.
- (30) 同, p. 45.
- (31) 同, p. 44.
- (32) 同, p. 45.
- (33) 同, p. 31.
- (34) 「信念の強固な地盤に口を開けている深淵に落ち込んだと感じるとき、人間は力いっぱい抵抗を試みる。つまり、『懐疑から脱出しよう』と努める。……そのような状況にあるときにこそ人間は一風変わった営為——ほとんどそうは思えないが——を、つまり思考という営為をはじめるのである。……懐疑に陥ったときには、人間はまるで救命具にでも飛びつくかのように知性によりどころを求める。／したがって、信念の中に見当たらない空洞というのは、観念が生営みに介入してくる場所である」(同, p. 33. f.)
- (35) 同, p. 34, 44.
- (36) 同, p. 54—62, 参照。なお、科学、哲学、詩、宗教のうち、Ortegaの言うように、懐疑から逃れるために人が自力で虚構したものは、その比較的低級な部類のものにす

ぎず、それらの最もすぐれたものは、作為なき靈感を単純に書きとめたものである（たとえば、Mozart）。Ortega は人間の真の創造性の根源をとらえていないと言わざるをえない。

37) 同, p. 15, 参照。

38) 同, p. 34, 参照。

39) 同, p. 24, 参照。

40) 同。

41) 彼は、大衆の典型を専門化した科学者に求め、次のように論ずる。「科学者が、しだいに科学の他の部門との接触を失い、ヨーロッパの科学、文化、文明という名に値するただ一つのものである宇宙の総合的解釈から離れてきた点が、重大なのである！」（Ortega [1930], 邦訳, p. 472）

42) なお、Ortega は「知は懐疑の中で生まれ、それを生みだした懐疑の力をいつまでもいきいきと保つ。科学者はたえず科学上の真理を疑ってみる心構えでいなければならない。科学上の真理は、考えうるいっさいの懐疑に耐えうるかぎりで知としての真理性を享受する。したがって、科学上の真理はたえまなく戦うことによって生きてるのであり、その戦いは検証と呼ばれている」（Ortega [1940], p. 58）と述べるが、実際に科学者の行なう検証とは、パラダイムを根拠もなく真として受容した後に行なわれるものであって、「考えうるいっさいの懐疑」をすることを禁じたことを意味するパラダイム受容なくしては科学（とくに、通常科学）の営みは行なわれない。しかも、そのパラダイムと他のパラダイムの交代は、どちらがより真理に近いかという規準によって行われるとは言い難い。このことは、Ortega が地球を天体とする見方と女神とする見方の相対性を懐疑によって明らかにしたのと同じことであり、相対立するパラダイムは相対的である（Kuhn [1970], 参照）。懐疑との戦に勝てるような人間の知的創造物（観念）は、科学的、哲学的、詩的、宗教的のいずれを問わず、存在しえないのである。したがって、知的創造物によって懐疑が克服されるのではなく、単に、それへの「信仰」によって懐疑の範囲を制限しようとするにすぎず、それは信仰と懐疑のいかげんな折衷にすぎない。いかに本人が折衷・平均ではなく総合・平衡だと言いつても、真理に盲目的な人間が懐疑・虚無から逃れようと何かを創造する営みはすべて、折衷・平均にすぎず、決してより高い価値、真理へと近付くものではないのである。

43) Wittgenstein [1953], 118.

44) Barth [1931], 邦訳, p. 222, 224.

45) Wittgenstein [1969], 115, [1953], 415.

46) しかし、既に（第5章、注21）述べたように、真理を悟った後にも真理に関する理解が不断にすすめること、その限り、真理の完全な認識が人間にとって不可能であることは否定できない。それにしても、真理を悟っているか否かは、人が生きている

内に起こりうる、他にこれ以上明確なことの無い断絶であり、悟った後においては、もはや、真理を完全には理解していないからといって Ortega 的な不安なる懐疑に陥ることはないのである。われわれはここでは、このような、未悟と既悟の断絶に関する問題にかかっているのである。

(47) Augustinus, *Confessions*, VIII/5, 山田編〔1978〕, p. 266.

(48) Malcolm〔1958〕, p. 54.

(49) ここで、真理を知ることによってのみ、他のすべてのものの相対性を明らかにしうる、という意味での、相対性を明らかにする懐疑と、真理を知らぬ不安そのものである、Ortega のいう懐疑との違いを明らかに区別しておく必要がある。前者は真理に依拠するかゆえに不安とは無縁であるのに対し、後者は真理に盲目であるかゆえに不安を本質とするのである。なお、真理を知る（知っている）こととそれに従うこととは必ずしも同じでないことは、回心前の Augustinus が真理を知りつつ従わなかったことから明らかである。しかし、そこでも述べたように、本来知っている真理に従わないことが習慣となっている状態が真理に盲目なことにほかならない。盲目でない限り、習慣としてあたりまえのように真理に背くことに人は耐えられないからである。また、真理に盲目なままでも真理に従う行為をすることもありうるが、それは必ず自分の意志通りの行為ではなく、自分で意図せずにしたような行為である。いずれにせよ、真理を知ることとそれに従うこととの間には強い相関があり、本文中では両者の不一致にあまり配慮せずに論じた。

50) Ortega でさえも、どの程度深く理解しているかはいへん疑わしいが、次のように言っている。「人間は超自然的でない、自然な人間である限りにおいて、信仰を持つことからはじまったのではない。そして、キリスト教でさえも、次のことを認めています。つまり、人間が、超自然的な存在から、歴史的な人間に変わったとき、最初に行なったのは、信仰を失うことであり、懐疑の海に在ることだったのです。人間が己れの方角を見失い、墮落し——懐疑を抱くことは墮落することです……」（Ortega〔1960〕, 邦訳, p. 139.）つまり、Ortega 自身、不安・懐疑は、真理を見失ない、墮落した自然的人間のしるしであることを認めてはいる。しかし、自然的人間のままで、自力で懐疑から逃げようとする人間の企てを評価してしまうのである。超自然的な恩寵によってのみ人は不安・懐疑から逃げ、真の信仰を持つことができるのだが、Ortega は、懐疑の上に、虚神に対する「信仰」を築くことを賞賛する。真理を見失うという不信仰と、懐疑を克服しきっていない、という二重の意味において、虚神への「信仰」は不信仰以外のものでもない。それは決して懐疑と信仰の平衡ではなく、虚無と軽信の悪しき折衷にすぎないのである。

(51) Ortega〔1940〕, p. 34.

(52) このような観点からする大衆社会論の再構成は、平山〔1986b〕, 参照。

(53) 注50で引用したように、Ortega は「懐疑を抱くことは墮落することです」とする。

- 64) Barth [1931], 邦訳, p. 225.
- 65) 本稿, 第2章, p. 315—8, 参照。
- 66) 本稿, 第2章, 注21, 参照。
- 67) Ortega [1940], p. 34.
- 68) Barth [1922], 参照。
- 69) Barth [1962], S. 74.
- 60) 「一般に現実世界, あるいは『外部』世界と呼ばれているものは, 人間を取り巻いているむき出しで真正なる原初の現実に対して与えられた一解釈であり, したがって一つの観念である」「われわれが内面と呼んでいるものは想像力の世界, つまり観念の世界にほかならない。一時的に現実を脱け出して観念のうちに没入するのを可能にしているこの働きは人間独特のものであり, 『自己沈潜』と呼ばれている」(Ortega [1940], p. 48, 47.)
- 61) 本稿, p. 381, 参照。
- 62) Castaneda [1969], 邦訳, p. 271. f., [1974], 邦訳, p. 332, 参照。
- 63) 先に注意したように, 諸観念は懐疑から, すなわち真理から逃れるために成立したものである。必ずしも真理の下で消失してしまうとは限らない。内部の対話をはじめとする, 懐疑そして真理から逃れるための諸観念の使用は, 諸観念の誤用であり, そのため, 諸観念からなる共同主観的現実そのものをもわれわれは正しく見る事ができなくなってしまっているのである。
- 64) Ortega [1940], p. 42.
- 65) 同, p. 44.
- 66) 同, p. 54.
- 67) Mill [1873], 邦訳, p. 146. f.
- 68) Kuhn [1970], Ch. 12—13, 参照。
- 69) Ortega [1960], 邦訳, p. 139.
- 70) Mill [1873], 邦訳, p. 148.
- 71) 同。
- 72) 真理とは, 「何人も疑わなかったこと」「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」(Wittgenstein [1953], 415) であり, 真理を理解することはそれを真正なることとして受け容れることを引き起こさざるをえないがゆえに, 正しく理解された以上は真理に異議を唱えることは不可能である(唱える者は真理を理解していないのである)。したがって, 「ひとが哲学の中で(真理という——引用者) テーゼを立てようとしても, それについて議論が行なわれることは決してないだろう。なぜなら, 何人もそれに同意していたのであろうから」(同, 128) し

たがって、すべての人が真理を理解するならば、それは全員一致によって支持されるのである。

73) しばしば、Mill は過渡期の思想家であるといわれる（たとえば、河合〔1923〕，参照）。時代がある半真理の絶対化から別の半真理の絶対化へと動いてゆく限りにおいて、いずれの絶対化された半真理の立場から見ても、Mill はどっちつかずの中途半端な、それゆえに過渡期的特徴を示す者にとらえられるのである。しかし、現実には彼は種々な半真理のいずれも絶対化せずにそれらの絶妙な平衡をとった稀有の思想家であり、それをなしたのは、彼が過渡期的存在であったから（もしそれだけなら彼の思想は凡庸な平均・折衷にすぎなかったろう）ではなく、永遠なる真理を見据えていたからである。

74) Mill〔1840〕，邦訳，p.103—7，参照。

75) Mill〔1863〕，邦訳，p.473.

76) Barth〔1931〕，邦訳，p.225.

参 考 文 献

- 青木昌彦 1973 「福祉の経済学：試論」，青木編『ラディカル・エコノミックス』，中央公論社
- Arrow, K. J. 1951 *Social Choice and Individual Values*, 2nd. ed., 1963, 長名訳『社会的選択と個人的評価』，日本経済新聞社，1977
- Barth, K. 1922 *Der Römerbrief*, 2. Fassung, 小川他訳『ロマ書講解』，河出書房新社，1968
- 1931 *Fides quaerens intellectum*, 吉永訳「知解を求める信仰」，カール・バルト著作集8，新教出版社，所収
- 1932—67 *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag
- 1962 *Einführung in die Evangelische Theologie*, Evangelischer Verlag
- Baudrillard, J. 1970 *La Société de Consommation*, 今村他訳『消費社会の神話と構造』，紀伊國屋書店，1979
- Berlin, I. 1969 *Four Essays on Liberty*, 小川他訳『自由論』，みすず書房，1971
- Castaneda, C. 1969 *A Separate Reality*, 真崎訳『呪術の体験』二見書房，1974
- 1970 *Journey to Ixtlan*, 真崎訳『呪師に成る』，二見書房，1974
- 1974 *The Tales of Power*, 名谷訳『未知の次元』，講談社，1979
- Creedy, J. 1986 *Edgeworth and Development of Neoclassical Economics*, Basil Blackwell
- Debreu, G. 1959 *Theory of Value*, Wiley, 丸山訳『価値の理論』，東洋経済新報社，1979

- Edgeworth, F. Y. 1876 "Mr. Matthew Arnord on Bishop Butler's doctrine of self love", *Mind*, 1
- 1877 *New and Old Methods of Ethics*, Parker
- 1881 *Mathematical Psychics*, Kegan Paul
- Feldman, A. 1980 *Welfare Economics and Social Choice Theory*, 川島訳『厚生経済学と社会選択論』, マグロウヒルブック, 1984
- Fox, C. 1882 *Memoirs of Old Friends*, 3rd ed.
- Friedman, M. 1962 *Capitalism and Freedom*, The Univ. of Chicago P., 熊谷他訳『資本主義と自由』, マグロウヒル好学校, 1975
- & R. Friedman, 1980 *Free to Choose*, 『選択の自由』, 日本経済新聞社, 1980
- Fromm, E. 1942 *Escape from Freedom*, 日高訳『自由からの逃走』, 東京創元社, 1965 (新版)
- 1947 *Man for Himself*, 谷口他訳『人間における自由』, 東京創元社, 1972 (改訳版)
- 1966 *You Shall be as Gods*, 飯坂訳『ユダヤ教の人間観』, 河出書房新社, 1980 (新装版)
- Harsanyi, J. C. 1955 "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparison of Utility", *J. Polit. E.*, 63
- Hartmann, N. 1926 *Ethik*, 高橋訳『倫理学』, 山口書店, 1943
- Hayek, F. A. 1944 *The Road to Serfdom*, 一谷訳『隷従への道』, 東京創元社, 1954
- 1948 *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan Paul
- 1960 *The Constitution of Liberty*, Henry Regnery Company
- 1977 西山編『新自由主義とは何か』, 東京新聞出版局
- 平山朝治 1984 a 『社会科学を超えて』, 啓明社
- 1984 b 『ホモ・エコノミクスの解体』, 啓明社
- 1985 a 「経済学における宗教性の変革」, 『理想』, 623, 625, 629号
- 1985 b 「社会科学の宗教性」, 『真理と創造』, 25号
- 1985 c 「書評: 佐伯啓思『隠された思考——市場経済のメタフィジックス』」未公刊
- 1986 a 「書評: 間宮陽介『モラル・サイエンスとしての経済学』」, 『教養学部報』316号
- 1986 b 「大衆社会論の価値観について」, 『比較文化研究』, 第25輯
- Husserl, E. 1936 *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, 細谷他訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』, 中央公論社

- 今井賢一他 1971 『価格理論』, 岩波書店
- 河合榮治郎 1923 『社会思想史研究』, 河合榮治郎全集4, 岩波書店, 1967
- Kuhn, T. S. 1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., 中山訳『科学革命の構造』, みすず書房, 1971
- 真木悠介 1971 『人間解放の理論のために』, 筑摩書房
- Malcolm, N. 1958 *Lutwig Wittgenstein, A Memoir*, 板坂訳『ウィットゲンシュタイン』, 講談社(現代新書), 1974
- 間宮陽介 1986 『モラル・サイエンスとしての経済学』, ミネルヴァ書房
- Mandeville, B. 1714 *The Fable of the Bees*, 泉谷訳『蜂の寓話』, 法政大学出版局, 1985
- Marcuse, H. 1964 *One Dimensional Man*, 生松他訳『一次元的人間』, 河出書房新社 1980(新装版)
- 榊田啓三郎 1979 「キルケゴールの生涯と著作活動」, 中公パックス世界の名著51
- 松原隆一郎 1983 「ケインズとハイエク」, 『現代経済』, 52号
- 1984 「コンヴェンション理論の再生」, 『現代経済』, 59号
- 1985 「新自由主義派の貨幣観について」, 『社会科学紀要』, 第35輯
- 真継伸彦 1983 『男あり』, 筑摩書房
- Mill, J. S. 1838 *Bentham*, 塩尻訳「ベンサム」, 『ベンサムとコールリッジ』, 有斐閣, 1939
- 1840 *Coleridge*, 塩尻訳「コールリッジ」, 『ベンサムとコールリッジ』, 有斐閣, 1939
- 1848 *Principles of Political Economy*, 末永訳『経済学原理』, 岩波書店(文庫) 1959-63
- 1859 *On Liberty*, 塩尻他訳『自由論』, 岩波書店(文庫) 1971
- 1863 *Utilitarianism*, 伊原訳「功利主義論」, 中公パックス世界の名著49, 1979年
- 1873 *Autobiography*, 朱牟田訳『ミル自伝』, 岩波書店(文庫), 1960
- 1874 *Three Essays on Religion, in Collected Works of John Stuart Mill*, vol. x, Univ. of Toronto Pr., 1969
- 見田宗介 1979 『現代社会の社会意識』, 弘文堂
- Mitchel, B. 1967 *Law, Morality and Religion in a Secular Society*, Oxford U. P.
- Mueller, D. C. 1979 *Public Choice*, Cambridge U. P.
- 中村元編 1974 『原始仏典』, 筑摩書房
- 根岸隆 1983 『経済学の歴史』, 東洋経済新報社
- 西部邁 1985 『幻像の保守へ』, 文藝春秋
- 大河内一男 1980 「アダム・スミスと『国富論』」, 中公パックス世界の名著37

- 大木英夫 1984 『人類の知的遺産72 パルト』, 講談社
- 大森荘蔵 1971 『言語・知覚・世界』, 岩波書店
- 折原浩 1981 『デュルケームとウェーバー』, 三一書房
- Ortega y Gasset, J. 1930 *La rebelion de las masas*, 寺田訳「大衆の反逆」, 中公パックス世界の名著68, 1979
- 1940 *Ideas y Creencias*, 桑名訳「観念と信念」, オルテガ著作集8, 白水社, 1970, 所収
- 1960 *Meditación de Europa*, 吉田訳「ヨーロッパ論」, オルテガ著作集8 1970, 所収
- Pigou, A. C. 1920 *The Economics of Welfare*, Macmillan, 永田監訳『厚生経済学』, 東洋経済新報社, 1953—5
- Quirk, J. & R. Saposnik 1968 *Introduction to General Equilibrium Theory and Welfare Economics*, 田村他訳『一般均衡理論と厚生経済学』, 東洋経済新報社 1971
- Robbins, L. 1932 *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 辻訳『経済学の本質と意義』, 東洋経済新報社, 1957
- Rowley, C. K. & A. T. Peacock 1975 *Welfare Economics*, 水谷訳『厚生経済学』, 文眞堂, 1977
- 佐伯啓思 1985 『隠された思考』, 筑摩書房
- 佐伯胖 1980 『「きめ方」の論理』, 東京大学出版会
- Schumpeter, J. A. 1954 *History of Economic Analysis*, 東畑訳『経済分析の歴史』, 岩波書店, 1955—62
- 関嘉彦 1979 「ベンサムとミルの社会思想」, 中公パックス世界の名著49
- Sen, A. K. 1970 *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day
- 1982 *Choice, Welfare and Measurement*, Basil Blackwell
- 1985 “Well-being, Agency and Freedom”, *J. of Philosophy*, LXXXII /4
- 塩尻公明 1939 「訳者序説」, 『ベンサムとコールリッジ』, 有斐閣
- 塩野谷祐一 1984 『価値理念の構造』, 東洋経済新報社
- Sidgwick, H. 1874 *The Methods of Ethics*, 7th ed. 1907, Macmillan
- Simmel, G. 1900 *Philosophie des Geldes*, 元浜他訳『貨幣の哲学』, 1978・81
- Smith, A. 1759 *Theory of Moral Sentiments*, 水田訳『道徳感情論』, 筑摩書房, 1973
- 鈴村興太郎 1982 『経済計画理論』, 筑摩書房
- 高崎直道・榎原猛 1969 『仏教の思想11 古仏のまねび<道元>』, 角川書店
- 滝沢克己 1979 『自由の現在』, 三一書房

- 田村芳郎・梅原猛 1970 『仏教の思想5 絶対の真理<天台>』角川書店, 1970
- 田中美知太郎編 1980 『プロティノス, ポルピュリオス, プロクロス』, 中公ボックス
世界の名著15
- Ten, C. L. 1980 *Mill on Liberty*, Oxford U. P.
- 上田閑照 1983 『人類の知的遺産21 マイスター・エックハルト』, 講談社
- Weber M. 1920 *Zwischenbetrachtung*, 大塚他訳『宗教社会学論選』, みすず書房,
1972, 所収
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophische Untersuchungen*, 藤本訳『哲学探究』, 大修
館書店, 1976
- 1969 *Über Gewißeheit*, 黒田訳「確実性の問題」, 『確実性の問題, 断辺』,
大修館書店, 1975
- 山田晶編 1978 『アウグスティヌス』, 中公ボックス世界の名著16