

比較経済思想序説

——マルクス、ウェーバー、ハイエクを超えて（第二回）

平山朝治

- 一 和魂洋才を超えて
- 二 限定合理性・言語ゲームと普遍的価値（以上、第一回、第二八号）
- 三 自生的秩序とカリスマ
- 四 文明化と産業化（前半）（本号）

なお、本論文全体が私の論文集『比較経済思想（仮題）』、近代文芸社、近刊に収録されることになったので、連載は今回で打ち切ることにする。続きは同書をご参照いただきたい。

三 自生的秩序とカリスマ

人間社会を外在的に設計・変革することが不可能であるとすると、社会秩序を形成したり変化させる要因に関する、新たな理論が求められることになる。ここでも、自生的秩序、すなわち「多くの人間の行為の所産ではあるが人間の設計の結果ではない秩序だつた構造⁽¹⁾」に関するハイエクの理論が、有力な手掛かりとなる。自生的秩序に関する彼の理論は、社会の諸成員による、ルールに従う行為の、非意図的所産として秩序形成を説明する部分と、ルール自体の変化に関する進化論的説明の部分とに分けることができよう。

前者についていえば、ルールを所与とした、秩序の自生的ないし非意図的な形成という彼の主張は、ルールそれ自体が自生的に発生することまで要請するものではない点に注意する必要がある。とはいえ、人間のあり方として、ルールに従うということは根源的なものであるから、何のルールもないところで全てのルールが意図的に設計されることはありえず、ルールの意図的な創設や変更も、既存のルールの一部を受容した上での、部分的な変化としてしか行われ得ないことになる。その意味で、ある時点についてみると、所与のルールから秩序が自生的に形成されており、ルールの部分的な変化によって秩序の変化が引き起こされることになる。

かくして、いかにしてルールが変化するかに関する理論化が、社会科学的には非常に重要な位置を占めることになる。ハイエクは、「なお自生的と叙述されなければならない秩序が、熟慮の上の設計の結果であるルールに全面的に依存することはありうるのである。勿論、われわれが熟知している種類の社会では、実際に人々が守るルールの一部のみが、すなわち法というルールの一部のみ（これらの場合でも決して全部ではない）が熟慮の上の設計の所産であり、

道徳や習慣というルールの大部分は自生的に成長してきたものである⁽²⁾と述べており、熟慮の上で設計されるような法の一部（制定法）と、自生的すなわち非意図的に成長してきた道徳・慣習・非制定法などを分けている。ハイエクの思想の特色は、前者よりも後者を可能な限り尊重しようとする点にあるといえよう。

彼が後者を尊重しようとする理由は、次のようである。それらのルールの自生的変化は、人間に多くの利益を与えるところの、以下のような進化論的メカニズムによつて引き起こされる。「より有効な行為秩序をもたらすルールをたまたま取り入れた集団が有効性の劣る秩序をもつ他の集団より優位に立つ傾向がある⁽³⁾。」かくして、環境への適応に優れた遺伝子が適者生存によつて残るように、異なるルール（を採用している集団）の間の競争という淘汰過程を通して、より有効な、すなわち人間集団のさらなる繁栄をもたらすようなルールが残存することになる。

新しいルールの発生はいわば突然変異であり、旧来のルールが支配している社会内にあつてはルール違反であるが、その違反の結果、違反者（の集団）が成功をおさめることによつて、それが新しいルールとして広く普及してゆく。その例として、ハイエクは慣習的経済から自由市場経済への漸次的歩みを挙げている。「部外者との物々交換の黙認に始まつて、特に土地における限定付私有財産権の承認、契約上の義務の強制、同業の職人との競争、もともと慣習的であつた価格の可変性、貨幣の貸し付け（特に利付きの）といったものがすべて、最初は、慣習ルールに対する違反であつたことはほとんど疑いえない。……開拓者でなければならなかつた法律違反者は、新しいルールがその社会に有益であると認識していたために、それらのルールを導入したのではない。かれらはただ、自分たちに有利な慣行、しかも、その後それらを実践する集団に有益となる慣行を始めたにすぎない⁽⁴⁾。」すなわち、社会全体の利益を熟

慮しない、近視眼的なルール違反・新ルールの突然変異的発生の内、結果として、それを受容した人々からなる集団を有利にするものが、しだいに普及し、残余の人々も旧ルールを捨てて新しい集団に加わるようになる、という風にして、社会的にみてもより有益なルールが、自生的に形成されてゆくのである。そして彼は、「文明の基本的用具——言語、道徳、法および貨幣——については、組織された権力がそれらを支配し、徹底的に腐敗させてしまった⁽⁵⁾」と述べている。

このようなハイエクの議論が、社会秩序の変化の一部をうまく説明していることは、否定できないだろう。しかし、彼の言う進化論的メカニズムが、彼の考えているほど適用範囲の広いものではなく、また、そのようなメカニズムは必ずしも望ましい社会変化を保証しない。以下において、そのことを具体的に指摘し、ハイエクの自生的秩序の理論の限界を明らかにしてみよう。

彼の立論の支えないし例証となつてゐるのは、自由な貨幣経済・市場経済秩序の発達と、イギリスにおけるコモンのローの伝統の二つである。前者に関して言えば、貨幣、すなわち一般的に受容される交換手段の発達の一つの画期が、鑄貨の発明であることは、言うまでもあるまい。地中海世界における鑄貨は、本来、商品交換の手段としてではなく、政府による行政的目的、すなわち、政府を中心とする再分配経済の運営のための媒体として政府によって発行されはじめたものであり、政府が鑄貨による租税などの支払いを受け付けることがその交換価値をも保証することになるために、商品交換における交換手段としても使われるようになり、それが普及したのちにはじめて、政府は鑄貨以外のものを交換手段として使うことを禁じた⁽⁶⁾。このような鑄貨の起源は、地中海世界における貨幣経済は政府を中心とした大規模な再分配経済に依存しつつ発展したことを示している。スミスをはじめとする、反重商主義的な古典派経済

学や、その発想を受け継いだ、マルクス派やメンガーからハイエクに至るオーストリー学派は、市場経済や貨幣の起源を政府とは独立のものとして考えるが、それは、事実認識として誤っており、市場経済の発展は国家権力を中心とする大規模な再分配経済なくしてはありえなかつたのである⁽⁷⁾。確かに、政府は貨幣を交換手段として意図的に普及させたわけではないが、政府の存在を捨象した、純粹な商品交換の世界において貨幣が自生的に生成するという、マルクスやメンガーの理論は事実には反しているのである。

鑄貨がもとと政府によってその価値を保証されていたがゆえに交換手段として普及した、ということは、貨幣価値の管理能力において政府は民間銀行よりも劣っているとするハイエクの議論を支える、メンガーの貨幣生成論を否定するものであり、むしろ、政府が再分配手段としての価値を保証するものが交換手段としての信認をも勝ち取り、他の交換手段を圧倒してゆくという、交換手間の競争と淘汰が存在することを示している。したがって、政府が何らかのかたちで支持するということが淘汰過程において有利に働く場合がある。政府の社会への介入を極端に嫌うハイエクは、政府の役割を極小化する目的で自生的秩序の理論を考えたがゆえに、このような政府の役割を見落としていたことになる。しかし、とりわけ、日本人には、錦の御旗を戴くことによつて競争相手よりも優位に立とうとする傾向が強く見られるので、この種の政府の役割は日本理解にも欠くことができないものである。

次に、コモン・ローに関するハイエクの理解の問題点について見てみよう。

まず、ハイエクの法理論には根本的な難点があることを示唆する、以下のような問題がある。彼は、自生的秩序を支える法は、諸個人の期待を抽象的ルールによつて調整する、私法や刑法の如き法であるとし、それと行政組織の運営に関する法（公法にほぼ相当する）との峻別を理論上要請する。そして、前者に関しては、そのうち、公権力によ

つて制定されたものではない法を、古代ギリシヤ人にならつてノモスと呼んでいる。ノモスは、「ローマ人のイウス(Jus) (他の欧州諸國語で droit, Recht または diritto と)して Loi, Gesetz または Legge から區別されるもの……)」であるが、「英語には、権威によつてつくられ、『定められ』、『措定』された規定を、その起源に氣付くことなく一般的に受容されてゐる規定から明瞭かつ明確に區別する単語は一つもない⁽⁸⁾」のである。このことは、言語という深層意識においては、イギリス人は権力によつて制定された法(ハイエクはそれをテシスと呼ぶ)からノモスを區別してゐないこと、さらに、コモン・ローには本来、テシスの性格があり、それをノモス的なものとみなすのは、絶対主義期における権力の肥大化に抵抗するために後に普及した思想である、ということを示唆してゐる。

次に注意すべきことは、ノモスを表わす単語がしばしば個人の権利をも表わすということである。これらの単語が使われている國に関しては、「中世においては『法』と『權利』との間に區別がなく、『法』とは『權利義務關係』の膨大な集積にほかならなかつた」のであり、とりわけ、「法の変更によつて權利が変更されるということはありません、いつさいの『權利』は、權利者自身の意思にもとづくものでないかぎり、他の力によつて動かされるということはありません⁽⁹⁾」というように、權利尊重が最優先され、ある個人の權利主張を制約する、諸個人に共通に適用されるルールの存在を法として認めようとする発想はみられなかつた。

それに対して、コモン・ローの思想に従うハイエクは、「正義に適う個人行動のルールの一つ一つが、個々人の対応する一つの權利を生み出すというのが、名詞『權利(Right)』の意味である。行動ルールが個々人の領域を定めてゐる限り、個人は自分の領域に対する權利をもつのであり、それを守る際には、仲間の共感や支持がえられるであろう⁽¹⁰⁾」と、特定の行為を禁ずるルールの集合体が個人に許容する領域を權利と考へてゐる。ルールから權利を導くイギリス

的発想と、権利の集合体として二次的に法をとらえる大陸的発想とは、この点において正反対である。

イギリスにおいて権利イコール法という発想が生まれなかったことは、諸個人の権利主張を強く制限し、共通のルールに従うことを強制する公権力が中世においてすでに発達していたことと無関係ではなく、公権力によるルールの制定と強制によってコモン・ローが生じたがゆえに、制定法と区別されたノモスの觀念が、イギリスでは生まれなかったと考えられよう。したがって、コモン・ローを模範とするハイエクの法理論は、ノモスの存在しないところにノモスを仮定するという誤った前提に立脚していることが示唆されるのである。

また、権利と法を同一視する大陸諸国においては、共通の法によってさまざまな権利主張を調整することはできず、それにかわって、公権力の行政的裁量に調整が委ねられやすい傾向がみられるであろう。イギリスにおいては、諸権力を調整するコモン・ローが同時に絶対主義に対する反抗の武器となつたが、コモン・ローを欠く大陸諸国においては、強大な公権力への依存は不可避である。人々は、それぞれの個人、集団、階級の利害を、権利として主張し、分権的な中世においては、自己の武力によってその実現をめざし、利害の対立する者と正義を賭けて戦つたが、暴力を独占する公権力が成長すると、公権力にその実現を求めることになる。しかし、自己の権利を満たさない公権力は正義に反するので革命によって倒してしかるべきである、とも考えられることになる。かくして、自己の利益の実現を公権力に求める大陸的発想は、利害としての権利の主張を伴う革命を正当とみなし、イギリス立憲制が知らなかったさまざまな社会権の発展を促すようなものであつた。革命思想や福祉国家思想がノモス的な権利の觀念をその一つの源流としている、ということは、それらをノモスと対立するテシスのみと結びつけるハイエクの見落としていることである。

このように、ハイエクによるノモスとテシスの二分法は、イギリス法と大陸法のいずれについても、極めて歪んだ、そして事実と反する認識を与えるものであるといわざるをえないのである。さらに、諸権利を調整するために、イギリスにおいてはコモン・ローを導入し、大陸においては行政的裁量を発達させたところの公権力の能動的な役割が全く認識されていないのである。各自の目的を追及する諸主体の行為が、公権力による利害調整を欠いても自生的にルールや秩序を生み出すとするハイエクの見解は、貨幣やコモン・ローの発達における公権力の能動的貢献を無視したものであり、反絶対主義・反重商主義が生み出した事実誤認に由来するものである。

ハイエクの進化論は、マンデヴィルやヒュームに由来するものであり、彼らがコモン・ローの伝統によって大きな刺激を受けたとするマシュー・ヘイルの説にハイエクは言及している⁴⁰。ヘイルは、当時の通説であった、「王国のコモン・ロー」と「王国の共通の慣習」とは同じ意味を表わすとする考え方に従っていた⁴¹。すなわち、王国の共通の慣習は国王の権力から独立したものととして過去から伝えられたものであり、権力をも拘束するとして、絶対主義的な権力の肥大化に対抗した近世イギリス人達の理解が、マンデヴィルやヒュームやヘイルを経てハイエクにも継承されている。しかし、この当時の通説は誤りである。すなわち、コモン・ローは裁判官制定法であつて慣習法ではなく、ヘンリー二世（治世一一五四〜八九）が確立した巡回裁判制度によって、「イギリス法の同一性が、中央、地方において保たれ、これがイギリス全土に共通の法としてのコモン・ローの確立に大きな役割を演じたのである⁴²。」

ハイエクは、近代に至つても民族統一が遅れたドイツを例にとつて、「それが保有していた伝統が本質的に地方的であつた国における統一への努力は、ほとんどすべての自然に成長するものに対する組織的な反対と、これに代えるべき人為的創造物の導入とを意味した。最近のある歴史家がいみじくも描述したように、『持たざる伝統の必死の探索』

において、ドイツ人たちが自分たちに欠けていると感じていたものを自分たちの上に強制する全体主義的国家を、最後には削り出さざるをえなかったことは、それほど驚くに当たらないのかもしれない」と評しているが、そこで彼は、イギリスでは全国的な共通の慣習・伝統が、公権力による統一への努力とは独立に、自生的に成長したと考え、それを基準に他の国における統一への努力を批判している。その論理に従えば、コモン・ローのごときものがない民族は統一を試みるべきではない、ということになる。しかし、一二世紀以後の西欧においては、商工業の発達による人々の相互依存の増大は、人々の利害を平和裡に調整するような統一権力の発達を促すものであり、統一への努力を否定することは社会の自生的な発達を人為的に抑圧することを肯定することになる。このように、ハイエクの議論は、イギリスについては事実誤態に基づいており、大陸諸国の評価については自生的進化を肯定するつもりでないながら実際には否定するという自己矛盾に陥っている。

イギリスにおいてはヘンリー二世による統一への努力が巡回裁判制度を生み、コモン・ローを発達させた。しかも、「地方を巡回する巡回団の長は司法長官 (Justiciar) とよばれていたが、その職務は司法的なものに限定されていたわけではなく、それは国王の名代を意味していた¹⁰⁾。」すなわち、単に司法に限定されぬ、中央集権的統治機構の確立がヘンリー二世のめざしたものであった。

ヘンリー二世のイギリス史上における意義について見てみよう。彼は「イギリス歴代の諸王のなかでもとりわけ卓越した君主として記録されており、「司法・行政・軍事の広い分野にわたる諸『改革』は、近代英国の constitution に対してまで深い刻印をのこしている」ことにしめされるように、「動態的な歴史的現実のままに適合した諸政策を打

ち出し、一定の政治的・社会的秩序化への志向を指導しえたところに、その資質が認められてきた⁽⁴⁾のである。かくして、ハイエクのイギリス史理解には、市場経済やコモン・ローによって特色づけられる近代イギリスの市民社会や国制（'constitution'）が、まさにそのようなものとして秩序化される端緒となった、卓越した個人による方向付けの存在を無視し、それを自生的なものとみなすという誤りがみられることになる。

市場経済秩序やそれを支えるコモン・ローのごときルールの体系が自生的なものであるという思想は、絶対主義期における国家権力の肥大化に対して市民の権利を守らんとする人々を支えたイデオロギーであり、それに従って古典派経済学も成立した。古典派を代弁するハイエクによれば、「人間の設計によってもたらされるものではない人間の行為の結果は、それ故に、われわれには客観的に与えられていることになる⁽⁵⁾」のであり、かくのごとく客観的に与えられている社会現象を科学的に分析するものとして、古典派経済学は自らを正当化したのである。この誤謬は、マルクス派とオーストリー学派のいずれの経済学にも継承された⁽⁶⁾。マルクスとハイエクは、この点においても極めて近いのである。ただ、マルクスは、歴史法則までもが客観的かつ確定的に定められていると考えたのに対し、ハイエクは、「淘汰的進化に対する信念は進化法則に対する信念とはまったく関係がない。それは単にあるメカニズムの作用を仮定しているだけであり、その作用の結果は、それが作用する未知の限界条件に完全に依存している。私は進化法則が存在すると信じない。法則は予測を可能にするが、淘汰の過程の結果は常に予測しえない状況に依存している⁽⁷⁾」と、歴史法則を要請しない点においてのみ一日の長があるにすぎない。ただし、マルクスは、法則を認識して、それが指し示す目標を実現すべく人為的努力（革命運動）をすることを肯定するが、ハイエクは、それをも設計主義に準ずる知

的傲慢として批判する、という重大な対立、すなわち、歴史的法則に基づく革命主義か理念に向かう漸進主義かという、実践上の対立がそこから帰結することになるのである。理念の内容を問わないとすれば、この対立はハイエクの勝利という形で今日では決着がついている。

市場的秩序・近代市民社会は自生的進化の所産である、という神話に強烈な批判をなげかけたものが、ウェーバーによる、プロテスタンティズムの秩序形成力の指摘であるといえよう。ウェーバーは宗教的理念の秩序形成力を重視しており、ヘンリー二世のごとき、世俗的性格の優越した権力者のそれについてはあまり考察を深めていないが、われわれにとつて、彼の理論は極めて示唆的なものである。というのも、日本史においてイギリス史のヘンリー二世と似た位置を占めているのは聖徳太子であり、太子は権力者としても宗教的思想家としても卓越した業績を残し、その後の日本社会の秩序形成を方向付けたからである⁴⁰。したがって、日本の事例はウェーバーの理論の有効性と限界とを明らかにするための格好の材料であり、ハイエクやウェーバーなど、西洋の偉大な社会科学者の限界を知った上でなければ、日本の伝統に根差した経済学・社会科学を樹立することはできないからである。

このことに関連して興味深いのは、ハイエクが近代の社会思想家のなかで最も偉大だとする⁴¹ヒュームの次のような見解である。「記念すべき業績によつてきわだっているすべての人々のなかで、一番の名誉が与えられるべきは、後の世代の平和、幸福と自由を保障する法と制度の体系を後世に伝えた立法者と国家の創設者であろう。……幸福のためにこれほど必要な、一国における一般的徳性と善き道徳とは、哲学者の最も洗練された格言や、宗教の最も厳格な命令からさえ生ずることは決してありえず、賢明な法と制度の効果であるところの、青年の有徳な教育に由来するにち

がない^④。」自生的秩序の思想家であるヒュームは、他方では賢明な法と制度を樹立した政治指導者を高く評価しているのである。

ウェーバーの制度形成論を發展させたアイゼンシュタットは、次のように述べている。「制度形成とは、それぞれの多様な目標の有効な実現という観点から、他の人々との交換過程に入る、多様な集団や人間たちの相互活動の諸結果である」が、「ウェーバーは新しい制度の形成に、さまざま『カリスマ的』集団やカリスマ的人格の『圧力』^{プレッシャー}がきわめて大きく作用することを強調し、また、新しい制度的構想の結晶と存続に、カリスマの日常化が決定的な意味を持つことを強調した^⑤。」すなわち、諸個人の多様な目的を調整する、ハイエクのいう自生的秩序が形成される際の、カリスマの役割を強調した点に、ウェーバーのオリジナリティーがあるといえよう。アイゼンシュタットは、カリスマの役割を、ハイエクの主張するような淘汰的進化論に組み込んで、次のように論じている。「『カリスマ的』人格ないしカリスマ的集団から生じるそのような発展は、多分『突然変異』にとてもよく似た社会現象である。その場合、カリスマがどれだけ有効な新方向をつくり出せるかが、さまざまな社会体系間の生存しない淘汰過程にとり重要な要因でありうる^⑥。」

このような見方をウェーバー自身が語ったものとして、次の有名な文章を解釈することができよう。「人間の行為を直接に支配するものは、利害関心（物質的ならびに観念的）であつて、理念ではない。しかし、『理念』によつてつくりだされた『世界像』は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を押し進めてきたのである。つまり、『何から』wovonそして『何へ』wozu『救われる』ことを欲

し、また——これを忘れてはならないが——『救われる』ことができるのか、その基準となるものこそが世界像だつたのである¹⁰⁰。」

ウェーバーと対比すると、ハイエクは、理念の働きを無視し、利害を追求する諸個人の活動の意図せざる結果としてのみ、秩序ないし制度の形成をとらえていることになる。

同じ秩序ないし制度に属する成員が共有する理念と、個々の成員が追求する利害の二面性は、日本社会の秩序原理を理解する際の鍵の一つである。通俗的な表現では、理念はタテマエ、利害はホンネと呼ばれる。このことは、主に、日本人が私的権利の正当性を主張する際に、それが全体のための公的役割を果たしていることに由来する公的な権威付けと保護の存在を重視したことに発するものである。自分の土地を権門勢家に寄進し、それによって、公権力の一部門たる権門勢家の職務に奉仕するためのものとして自己の私的権益を正当化することが、律令国家成立のすぐ後から行われており、鎌倉御家人も奉公の代償として將軍から本領安堵という御恩を得た。商工業も、権門寺社への奉仕を主たる目的としてつくられた座から、商品生産のウェイトが増すことによつて、営業のための座が形成される、という風に発展した¹⁰¹。

要するに、对国家奉仕義務を果たすというタテマエが私的権益というホンネを守るために利用されることによつて、日本の私的所有権や商工業は発展してきたのである。ここに、錦の御旗を戴いて競争相手よりも優位に立とうとするために、競争と公権力への依存が両立するという、日本社会の特性が現われている。明治以後も、富国強兵・殖産興業という国家的目標すなわちタテマエのもとで個々の経済主体がホンネとしての営利追求を行ってきた¹⁰²のであり、その結果、政府による方向付けが、市場経済の下でも西洋では考えられないくらい効果的に行われ得た。そのため、政

府の影響力に着目し、タテマエだけを見る人は、日本を巨大な一つの株式会社組織とみなしがちなのである。

カリスマによる方向付けが強く求められるのは、既存の秩序が重大な危機に陥ったような、混乱し、状況化した場面であり、その危機に対処するための新しい秩序の形成を方向付けるのがカリスマの役割である。ヘンリー二世はスティープン王時代の混乱と無秩序のあとに登場しており、聖徳太子は隋帝国の出現による国際情勢の危機に際して活躍した。

日常化していた秩序が危機に陥り、混乱と無秩序の支配する状況においては、先に述べたように、それまでの生を支えてきたものが失われ、聖的なものに対する人々の感受性が高まる。それゆえにその際に宗教的カリスマは多大な影響力を発揮しうるのである。ハイエクは事実上、そのような集団存亡にかかわる危機的状況を無視して、自生的秩序の理論を組み立てているようである。このことは、「社会進化の過程から生じた行動ルールは、社会秩序の小さな攪乱をもたらす頻度の高い原因を防止するのに適しているが、全体の崩壊をもたらすような稀有の原因を防止するのは適さないことが多い」という彼の言葉から読み取れるであろう。まさに、カリスマは、放置すれば全体の崩壊に至るような危機的状況において登場し、活躍するのであり、危機に陥った人間集団は、生物学的淘汰のように手をこまねいて滅亡を待つことはなく、起死回生を期して意図的な大変革を行おうとする、という人間社会における集団間の生存競争に特徴的な事態を、ハイエクは理論に組み込むことを怠っていたのである。それどころか、彼は社会秩序を組み直さんとする意図的な努力を全て、設計主義的合理主義の名の下に一括し、社会進化に対する反動として批判している。

カリスマが制度（ないし秩序）の形成を方向付けるということは、制度がカリスマによる意図的設計を実現したも

のであるということ必ずしも意味しない。カリスマ達の「本来の意図からは非常にちがうもの⁽³⁰⁾」が出現する可能性をウェーバーは認めていた。さらに、アイゼンシュタットは、カリスマの努力が一定の安定的な制度形態へと結晶するための条件に関して、次のように述べている。「ごく漠然とした形でいうならば、そうした制度化の可能性は、その社会内部における社会的文化のおよび政治的秩序の自律性の種子が強力であればあるほど、大きいようにもおもわれる。文化的秩序の自律性の存在は、中央の制度形成を支持し正統化する新しい象徴的王国の発展を容易にすることができるし、他方社会組織の分野の自律性の方は、以前に存在した秩序の構成物全体を崩壊させることなく、活発な新しい秩序が結晶化するのを助けるような、新しい組織的核心の発展を容易にする。こうして、新しい秩序は、古い秩序の諸力のすくなくともその一部を基礎とすることが可能となるわけである⁽³¹⁾」

旧秩序を支えた諸力の自律性が強ければ強いほど、たとえカリスマが旧秩序を全面的に否定して新秩序樹立を意図しようとも、それら諸力の存在はその試みを挫折させ、旧秩序と新秩序との間には強い連続性が保たれることになる。そのため、かえって、安定的な新秩序が形成されることになるのである。このように、旧秩序の自律性が強いほど、カリスマの努力が設計主義的合理主義の形で発揮される余地は少なくなり、旧秩序の一部をふまえた内在的批判という、ハイエクがよしとする変革を志向することをカリスマは強いられることになる。また、自律的諸力を適切に見抜き、それをふまえた方策を提起することのできるカリスマに導かれた社会は、危機を乗り越えて存続しないし発展しようともいえよう。このように、ウェーバーやアイゼンシュタットのカリスマ論は、設計主義的合理主義ではなく、ハイエクの自生的秩序の理論と矛盾するものでもなく、むしろ、ハイエクの理論を前提しつつ、それに欠けているもの

を補うものである、と評価することができよう²²⁾。

しかし、カリスマの秩序形成能力を認めるということは、方法論的には、非常に重要な問題を提起する。そのような観点においては、「諸制度や文化的創造物を、社会における人々の共同の創造的努力の結果ととらえ」、「偉大な宗教と宗教組織、法規範と法体系の新しい型、政治指導者の新しい型、経済組織や芸術的表現の新しい型、——これらすべて、人間的創造性の最大の可能性を示すもの²³⁾とするからである。これは、デカルト主義的な設計主義的合理主義であると、ハイエクの思想の持ち主は考えたがるかもしれないが、そうではないことは、すでに十分論じたつもりである。この観点がデカルト主義とは極めて異質なものであることは、西洋哲学史における反デカルト主義の旗頭であるヴィーコこそ、このような観点の提唱者であることを想起すれば十分であろう。

ヴィーコによれば、知るとは作ることであり、いかに作られたかを知ることである。「原因を閲した理解」である。先験的＝演繹的な方法に基づく幾何学は、人間が作ったものであるから、完全に知ることができるものである。それに対して、経験的＝帰納的な自然科学は、神が創造した世界を外面的に観察しうるのみであり、人は自らが作ったものではない自然を知ることができない。人間の行為の結果ではあるが、意図的に作ったものではない、ハイエクのいう（強い意味での）自生的秩序は、まさに、神の見えざる手が創造した人間的自然であり、したがって、自然と同様に客観的に、すなわち人間の作為から独立して存在し、人はそれを外面的に観察しうるのみである。

これら二種類の科学的知の他に、ヴィーコは第三の知を指摘した。法律・制度・宗教・祭儀・芸術・言語・歌謡・礼儀作法などは人間の創造したものであり、人間の自己表現であり、世界観を表わしており、それらを知る方法は、

それらがいかにして作られたかを追体験し、内側から自己理解するための、過去を再構成する想像力である。このように、人間的現象は人間が作ったものであるから、客観的な人間的自然として外面的に観察するのではそれを知ったことにはならず、追体験・理解しなければならぬとし、幾何学的方法でも自然科学的方法でもない歴史的方法を説いた点において、ヴィーコは時代を先取りした独創的思想家とされている⁹⁰。ウエーバーの提唱した理解社会学の方法論も、このような反デカルト主義・反客観主義の思想の系譜に属するということはいうまでもない。

ハイエクが明らかにしたように、人間性が不変であるという近代自然法思想をマンデヴィル・ヒューム・スミスらといった進化論者は採用せず、理性をはじめとする人間性を、社会進化の所産とみなしていた。しかし、彼らは、進化過程そのものは客観的なものであるとしていたので、人間性は進化する客観的な人間的自然であるとみなしていたことになる。ヴィーコは、そうではなく、人間性は人間自身が作るものであり、客観的にとらえられるものではなくて、内側から理解しなければならぬ、しかも、時代や文化が異なるにしたがって可変的なものであるとした。人間性が客観的なものであれば、それについての外面的知識の増大は、人間や社会を自然科学・工学的に制御する可能性の増大を意味し、工学的に人間や社会を理想的状态に至らしめるような、理想的な知識、近代西洋人が自然についてはニュートン力学として手に入れたと思っていた究極的知識を、人間・社会科学においてもいざれば獲得できるといふ希望を抱くこともできるが、しかし、人間がいかなる知識をもっているかということが、人間性の内容の一部に影響を与えるとすると、人間性に関する知識の増大は、それによって人間性自体が変化してしまうので、工学的制御可能性の増大を必ずしも保証せず、逆に、知識が増えれば増えるほど、制御は困難になるかもしれない⁹¹。人間性が客観的にとらえられないものである以上、設計主義的合理主義は客観的に与えられた人間性を前提としてその諸法則に従

いつつ社会をデザインしようとするものであるから、それは原理的に不可能な試みであることもあきらかである。ハイエクの設計主義的合理主義・デカルト主義に対する批判の不徹底は、客観主義の残存という点にも表われている³⁰⁾。すなわち、ハイエクの批判は、自生的秩序の進化過程という客観的な事象を無視している設計主義的合理主義による社会変革は、重力の法則という客観的事象を無視して設計した建造物が重力に耐えることができずに崩壊してしまうのと同様に、社会を崩壊させてしまうと主張しているにすぎず、したがって、正しい建築設計は重力の法則を計算にいれなければならないと同様、正しい社会設計は自生的秩序の進化過程を計算にいれなければならないというにすぎないのである。ただし、重力の法則が、確定的な未来を予測するものであるのに対し、進化過程は、将来どのような進化が生ずるかを予測することはできないという相違があるため、その不確定性をふまえた社会設計は建築設計とはかなり違った質的特徴を持つことにはなる。しかし、客観的な進化過程をふまえた社会設計の可能性を主張しているのであるから、ハイエクは一種のデカルト主義者であり、設計主義的合理主義者であると評価されなければならない。カリスマと旧秩序を支えた諸力との関係をアイゼンシュタットのようにとらえることによって、われわれは、自生的秩序の理論を客観主義的誤謬から救うことができるのである。

- (1) ハイエク『法と立法と自由I』、五一頁。
- (2) 同、六一頁。
- (3) 同、一二九頁。
- (4) ハイエク『法と立法と自由II』、二二三―四頁。
- (5) 同、二二六頁。

- (6) Grierson, P., "The origins of Money", *Research in Economic Anthropology*, vol. 1, 1978, p.4f. 参照。
- (7) ヒックス、J・R、新保訳『経済史の理論』、日本経済新聞社、一九七〇年、第二、三章、日本については、脇田晴子『日本中世商業発達史の研究』、御茶の水書房、参照。
- (8) ハイエク『法と立法と自由I』、一二四頁、一六二頁。
- (9) 世良晃志郎「中世法の理念と現実」、『岩波講座世界歴史7 中世ヨーロッパ世界I』、岩波書店、一九六九年、四一九頁〜二一頁。
- (10) ハイエク『法と立法と自由II』、一四二頁。
- (11) ハイエク『法と立法と自由I』、三二頁。
- (12) 新井正男『イギリス法の基礎 改訂版』、文久書林、一九七九年、一五二頁。
- (13) 同、五一頁。
- (14) ハイエク、F・A、嘉治訳『個人主義と経済秩序』、春秋社、一九九〇年、三一〜二頁。
- (15) エリアス、S、赤井他訳『文明化の過程』、上下、政法大学出版局、一九七七・八年、参照。
- (16) 新井、イギリス法の基礎』、五〇頁。
- (17) 佐藤伊久男「一二・一三世紀のヨーロッパ諸国 一 イギリス」、『岩波講座世界歴史10 中世ヨーロッパ世界II』、岩波書店、一九七〇年、二四三頁。
- (18) ハイエク『法と立法と自由II』、八七頁。
- (19) マルクスとメンガーの方法論の近さについては、馬渡尚憲『経済学の方法ドロジー——スミスからフリードマンまで』、日本評論社、一九九〇年、参照。マルクス風の経済原論にメンガーの貨幣起源論を取り入れたものとしては、須藤修『経済原論——資本制経済の基礎理論』、新世社、一九九〇年がある。
- (20) ハイエク『法と立法と自由III』、二六九頁注18。
- (21) 平山朝治「仏教社会としての日本」、参照。なお、本論文の改訂版が著書『「日本らしさ」の地層学(仮題)』として情況出版より刊行される予定である。
- (22) ハイエク、F・A、田中・田中訳『市場・知識・自由——自由主義の経済思想』、ミネルヴァ書房、一九八六年、一二三頁、参照。
- (23) Hume, D., *The philosophical Works Vol. 3 Essays Moral, Political, and Literary*, Scientia Verlag Aalen, 1964, p.127.
- (24) アイゼンシュタット、S・N、梅津他訳『文明形成の比較社会学——ヴェーバー歴史理論の批判的展開』、未来社、一九九一年、五一頁。

- (25) 同。
- (26) ウェーバー、M、大塚・生松訳『宗教社会学論選』、みすず書房、一九七二年、五八頁。
- (27) 脇田『日本中世商業発達史の研究』、第一―三章、参照。
- (28) このことが、近代天皇制を理解する鍵でもある。「広汎な人びとが天皇の権威を介してみずからの願望や欲求に普遍的な意味を与え、みずからのなからその可能性と活力とを汲みだそうとして、権威ある中心を求めた……。したがって、権威としての天皇は、究極のところでは、人びとが望んだからこそ作りだされたもののだが、しかしそのことは人びとの自意識からは隠蔽され、天皇はひたすら超越性と絶対性へと奉られた。……天皇を権威化しようとする社会的活力は、さまざまな社会的地平からそれぞれ『自由』を媒介としてたえず湧出してくるのだから、天皇は、そうした活力の多様性に対応できるよう、超越性と多義性をあわせもつ権威として君臨した方が、その使命に相応しかったのである。」(安丸良夫『近代天皇像の形成』、岩波書店、一九九二年、二八〇―一頁。
- (29) ハイエク『法と立法と自由II』、三五頁。
- (30) アイゼンシュタット『文明形成の比較社会学』、一九頁。
- (31) 同、一一〇頁。
- (32) 経済活動においてカリスマに相当するものとしては、シユムペーターが唱えた、新結合によって革新を行う企業者を挙げるべきであろう。彼は古い均衡・システムを新結合によって創造的に破壊し、新しい均衡・システムへの移行を方向付けるという企業者の機能を挙げたが、今井賢一・金子郁容『ネットワーク組織論』、岩波書店、一九八八年は、その他に「カオスのなかで新たな事業機会を見抜き、まさに新結合を遂行し、産業社会の次の文脈を形成していく企業者機能」(一三四頁)に着目している。彼らは「新しい秩序を作るのはバランスの取れた常識人ではなく、その時代の社会規範からすると多少とも『氣のふれた』人々であるというのはいづの世も変わらない」(同、六頁)と指摘しているが、これは、「一切のものを価値変革し・至上者的に破壊することによって、あらゆる伝統的または合理的規範に対して革命的な態度をとる」(ウェーバー、M、世良訳『支配の社会学II』、創文社、一九六二年、四〇八頁)というカリスマの性格に相当するものである。ハイエクも新しいルールの源泉をルール違反、すなわち既存の「伝統的または合理的規範」に対する反逆に求めているので、ハイエクとウェーバーの発想には相通じるものがあると言えよう。ただ、ハイエクは、自分たちの利益のためにルール違反を犯すような比較的視野の狭い人々を想定しており、ウェーバーのカリスマやシユムペーターの企業者のような、ビジョンや構想を持った偉大な個性の持ち主を設計主義的合理主義者として意識的に排除しているようである。しかし、常識と化したルールを否定するためには、また、それを多くの人が支持する(企業者の場合、新奇な新製品が人気を呼ぶなど)ためには、しばしば、カリスマ・企業者の偉大さが不可欠であろう。

- (33) アイゼンシュタット『文明形成の比較社会学』、一九頁。
- (34) バーリン、I、小池訳『ヴィーコとヘルダー——理念の歴史・二つの試論』、みすず書房、一九八一年、参照。
- (35) コリングウッド、R・G、小松・三浦訳『歴史の観念』、紀伊國屋書店、一九七〇年、八六〜九〇頁、参照。
- (36) ハイエクはヴィーコよりもマンデヴィルを反デカルト主義の社会理論家として高く評価している（『個人主義と経済秩序』、四三頁、注10）が、このことも彼における客観主義の残存に由来するものであろう。

四 文明化と産業化（前半）

以上の考察から、とりわけ、アイゼンシュタットの説から、次のことが示唆されよう。近代ヨーロッパの大陸諸国において、デカルト主義から社会主義へと至るような設計主義的合理主義が有力視され、社会秩序の全面的変革たる革命をめざす運動が非常にさかんだったのは、カリスマの変革を制約し、設計主義的理性による試みを挫折させるほど十分強力な、旧来の制度を支えた自律的諸力が存在していなかったことによる。

ところで、権利と法とを同一視する、旧秩序の観念という自律的な力は、本来、分権的封建社会において個々の主体が自力で自分の権利を守ることによって、さまざまな勢力のバランスとして正義にかなった法的秩序があらわれるというものであり、人々の相互依存が増大し、自力で権利を守ろうとする諸主体間の争いが頻発するようになると、そのような権利観念は、一方では利害を調整するための中央集権的国家権力の行政的裁量の極度の増大を、他方では、権利を満たさない権力に対する革命運動の激化を帰結することになったのであるから、分権制を克服して秩序ある中央集権制を樹立するには不適當な、秩序攪乱的な力である。そのようなものが強力に残存してしまい、それに起因する無秩序に対処すべく、啓蒙主義的理性による社会設計が試みられるようになったと考えた方がよいであろう。そ

して、この、人間の知的限界を知らない理性による設計主義的合社主義は、第二の秩序攪乱要因となったのである。

このことは、分権的な体制から集権的な体制への移行においては、分権制にのみ適し、集権制においては秩序破壊のにしか働かないような自律的力は、それがいかに強力なものであれ、中央集権的な大規模社会の秩序ないし制度形成の際には無力化されなければならない、ということを示唆する。その意味で、社会の規模の飛躍的増大の際には、分権制にのみ適合的な自律的力をいかにして克服するかという課題が、カリスマに負わされることになる。一般に、社会の大規模化は、普偏性の高い宗教と統一的な法制・国制の導入とを伴うものである。イギリスにおいては、キリスト教、コモン・ローと立憲君主制が、日本においては、仏教、律令格式と天皇制が、その役割を果たした。ヨーロッパ大陸諸国においても、キリスト教はあつたが、魔女狩りや異端審問といった狂気に陥つて土着的宗教心を徹底的に破壊し（イギリスは島国ゆえに、カトリック教会の統制が弱く、いづれも不徹底であつた）、ローマ法が導入されて土着的な法が抑圧されるといふふうにして、土着的な自律的諸力の多くが無力化されてはいる。しかし、秩序攪乱的な法―権利意識は、ローマ法の権利観念との適合性が強いために生き残つてしまつた。このように、大陸諸国においては、社会の大規模化・中央集権化にさいして、否定すべきものを生き長らえさせ、否定せずにその上に新秩序を樹立すべき自立的諸力がキリスト教とローマ法によつて根絶されてしまつた。その結果、近代のヨーロッパ大陸諸国、とりわけフランスとドイツは、なかなか安定的な制度を確立することができず、絶対主義権力の肥大化、さらなる集権化と市民の権利をめざしたフランス革命などの市民革命、労働者の権利をめざした社会主義運動、絶対的主権を持つた国民国家の対立の帰結としての二つの世界大戦、といった波乱を引き起こす、不安定な社会になつてしまつた。

これらの不安定の根本的原因が、個人や国家の権利は神聖にして侵すべからずとする、封建遺制の権利観念である

ことは明らかである。戦後日本の近代主義は、日本人の個の自立の欠如・集団主義を封建遺制として批判したが、むしろ、西欧大陸的な個の自立を意味する権利觀念こそが封建遺制であるから、西欧大陸的な封建遺制を根拠に日本の「封建遺制」を批判するという奇妙な思想であつて、近代主義と呼ぶことは不適當であり、反動的な西欧中心主義と呼ぶべきであろう。

このようにみえてくると、近代ヨーロッパ大陸諸国は、キリスト教とローマ法によつて過去を否定し過ぎたのであり、そのため、理性によつて新秩序を設計しようという設計主義的合理主義の蔓延をさけることができなくなつてしまつたといえよう。したがつて、啓蒙主義時代の設計主義的合理主義だけを批判するのでは不十分であり、一二世紀以後の中央集権化の過程における、キリスト教のありかたやローマ法導入のありかたが問題にされなければならない。いづれにせよ、宗教と世俗的政治・法の両分野において、優れたカリスマによる方向付けを得ることができなかったのが、ヨーロッパ大陸諸国の悲劇の根本的原因であるということができよう。

このことから、イギリスにおけるヘンリー二世、日本における聖徳太子のごとき社会の大規模化・中央集権化の際のカリスマが、いかに重要なものであるかが分かる。そのようなカリスマは、国家や民族のなくならないかぎり、それに属する人々を半永久的に方向付けし続けることになるのである。そして、その民族の彼に続くカリスマの多くは、彼の本来の精神への回帰によつて、民族の再活性化をめざすことにもなる。

ここで、社会の大規模化・中央集権化についての、われわれの理論的立場をより明晰にしておく必要がある。この問題に関する古典的な理論は、しばしば未開社会と同一視された自然状態から出発して、国家権力と市民社会の存立根拠を法理論的に問題にした、ホブズ、ロック等の社会契約論であり、それが発展し、具体的な歴史理論となつ

たものが、一八世紀にさかんになった、未開から文明への移行論である⁽¹⁾。その頂点をなすのが、アダム・スミスの有名な、狩猟↓牧畜↓農業↓商業の四段階論であり、ここでは、狩猟・牧畜・農業の三段階は未開、商業段階は文明とされ、文明化の原動力として、商工業の発展が重視されている⁽²⁾。文明や自由が商業の発達に伴なう人々の徳性の洗練によるとする発想は、ハイエクにも受け継がれているものであるが、そのような未開と文明のとらえかたは極めて西洋的・イギリス的なものである。したがって、商業の発達を基準とすることなく、より一般的に、社会の大規模化、中央集権化に着目して、未開から文明への移行を考える必要があるであろう。

まず、いわゆる未開社会が、大規模で中央集権的な社会の対極に位置するので、未開社会の研究を重視してきた人類学における、未開社会の特色付けを見ておこう。中根千枝によれば、未開社会の特色として以下の三点を挙げることができ⁽³⁾。

①余剰生産が存在しないか、存在しても急速に消費し尽くす儀礼によつて解消されるため、階層が未発達であり、政治的特権をもつ者とそうでない者との分化があつても、実際の経済生活においては顕著な差がない。

②文字がない。そのため、遠隔地の統制が困難で、広い領域を長期にわたつて統治することが不可能である。したがって、

③社会の規模が小さい。

これと対比すると、未開社会の対極にある文明社会は以上の三条件のいずれもが成立していない社会として特色づけられよう。具体的には、

I 余剰生産が存在し、階層が発達している。

II 文字があり、それを使って遠隔地を統制する統治技術が存在する。したがって、III 社会の規模が大きい。

文明社会の特色をさらに細かく述べたものとして、チャイルドによる次の一〇の指標を挙げることができる⁽⁴⁾。一、人口の集中。二、支配者・官吏・手工業者が農民の生み出す余剰に寄生。三、租税ないし神への奉納品の存在。四、王や神のための記念物 monument の建設。五、肉体的生産労働と支配層の知的労働の分離。六、專業的芸術家の存在。七、文字の使用。八、暦の採用。九、生活必需品の長距離交易。一〇、專業工人が渡り職人ではなく定住。一〇が、I、七、八がII、九、一〇がIIIに対応する。

このように未開社会と文明社会とを定義すると、一般に、いずれでもない社会が存在しえることになる。たとえば、日本の弥生時代から古墳時代中期においては、稲作によってIが成立していたが、文字が使われておらず、地方分権の性格が強固であった。また西欧中世においては、Iが成立していたが、文字は主に聖職者が使い、世俗的権力者によって統治技術として十分に利用されてはおらず、分権的な封建制が行われていた（イギリスは中央集権的色彩が他よりも強くみられたが）。日本の場合には朝鮮や中国からの文字や統治技術の導入が、西欧の場合には商工業の発達による相互依存の増大が、社会の中央集権化、大規模化を促した⁽⁵⁾（このような西欧文明化の特殊性が、商業を重視するスミスやハイエクの文明観の背景にあるがゆえに、それらは西欧中心主義的であると言わざるをえないのである）。それに対して、いわゆる四大文明においては、人工灌漑農業が発達してIが成立すると、大河川流域の利害調整のために、かなり自生的にII、IIIも成立する傾向がみられる。

したがって、Iが社会の大規模化を自動的に保証するのではなく、地理的条件などのために、Iが成立しながら②や③が根強く残存することがありうることになる。そのような社会においては、Iが成立しながら、社会の規模が小さく、人々の意識も未開の心性を色濃く残すということになり、そのような社会状態は準未開社会と考えるべきであろう。かくして、未開ないし準未開の状態から脱出する過程を、文明化と定義することができよう。

準未開社会における、文明化の原動力は、Iではなく、日本においては主に大陸との政治的關係、西欧においては商工業の発達であることになり、そのような、文明化を促す力が、それぞれの社会の個性を大幅に規定することになる。なぜなら、その力に逆らうことなく、それを利用しながら制度形成が試みられるからであり、ひとたび文明社会の安定的制度が確立すると、それはその民族に半永続的な方向付けをあたえることになるからである。

このような理論的枠組みを前提として、まず、ハイエクの思想の、これと関連の深い論点について吟味してみよう。ハイエクが好む二分法のひとつに、部族社会と偉大な社会の対比がある。部族社会とは未開の部族を典型とするものであり、社会全体が一つの目的を追及する組織であり、諸個人はその目的に全面的に従属している。それに対して、偉大な社会とは、普遍的に適用されるルールの規制の下で諸個人はそれぞれ自分自身の目的を追及するような社会であり、具体的に言えば、自由な諸個人からなる市場秩序が支配的な社会である。ハイエクによれば、社会の規模の拡大とともに、社会に属する諸個人が一つの目的のために指令通りに動く体制は行き詰まり、しだいに具体的な指令から抽象的かつ普遍的なルールへと秩序原理が変質してゆくのであり、部族社会と偉大な社会は、このような社会の大規模に伴う変化の両端に位置する理念型的概念であるといえよう。そして、そのような方向に沿う動きが文明の進歩であり、社会主義や福祉国家は部族社会への退行をめざす反動とみなされることになる。

このような、自由市場的秩序の全面的展開を理想とし、それに抵抗するものを部族社会への退行をめざすものとなすハイエクの一元的価値尺度は、極めて単系的な進歩史観である。もちろん、彼は淘汰的進化論を説き、文化や道徳の相対主義を採用しているので、マルクスのように単系的な進歩を必然的な歴史法則としては提示しないが、ある単一の理想を掲げ、それに反するさまざまなものを一切を部族社会という単一のカテゴリに一括してしまうのであるから、単系的進化論の一種と呼ばざるをえないのである。多様な反対者に一つのレッテルを貼って非難するやり方も、マルクス主義に極めて良く似た発想である。

部族社会を原始共同体、偉大な社会を市民社会と言い換えるならば、ハイエクとマルクスの類似はさらに目立つてくる。マルクスは、原始共同体における共同性と市民社会における個人の自立とが共に実現する社会を理想としたのに対し、ハイエクは共同性を部族社会的なものとしてしりぞけ、市民社会の純粹化を理想とした、という違いがあるにすぎない⁶⁾。

マルクスは、アジアの専制と彼が呼ぶアジアの中央集権体制を、原始共同体の性格を濃厚に残し、耕地を共有するアジア的共同体の上に成立したものと考え、私的所有に基く個(家族)の共同体からの自立がアジア的共同体においては未発達であるために専制的支配が可能になったとした。そして、ギリシャ・ローマの古典古代の共同体やゲルマン的共同体では、共同体的土地共有が解体し、私有に基く個の自立が現れており、その延長上に、自立した自由な個人からなる市民社会が形成されると考えていた。したがって、マルクスには、古代メソポタミアやエジプトを含むアジア的な大文明は、原始共同体の延長上にあり、ギリシャに至って自立した個に基礎を置く真の文明が発達しはじめた、という認識がある。すなわち、原始ないし未開から文明への移行の本質を、共同性のなかに埋もれていた個が自

立することとらえ、それにしたがって、ギリシャを真の文明の起点とみなすのである。ハイエクも、偉大な社会の理想を実現するような進歩の道歩んだ文明を、「ギリシャ人が人類の進歩の最も有効な方法として個々人の独立した思考を発展させて以来育まれてきたような部類の、文明⁽⁷⁾」であるとしており、ギリシャを個の自立に基く真の文明の起点とする点でマルクスと一致している。

このようにギリシャにおいて真に未開の状態から脱した文明が始まったとし、それ以前のメソポタミアやエジプトの古代文明は未開の延長にすぎないとする見解は、西洋人の歴史認識に極めて根深くみられる偏見である。というのも、この見解は明白な事実誤認に基いているからである。まず、マルクスがアジアの共同体の耕地共有の残存とみなしたものは、実際には植民地政府や地主など支配者が搾取を強化するために耕作者の私的土地所有を否定して上から押し付けたものであるなど、彼が論拠としたものはすべて、実際には彼の理論を反駁するものである⁽⁸⁾。さらに、考古学などからみて、未開社会においては家族的規模の小経営の自立性が強く、個を規制・抑圧する大集団の共通のルールや命令系統などは未発達であり、その意味で未開社会こそ共同性が極めて少ないものであったが、人工灌漑の採用とともに、社会全体の利益のために小経営の自立性を抑圧するような農業経営が発達し、そこから人類最初の高度な文明が開化しているのである⁽⁹⁾。このように、共同性が比較的少ない、個の自立性の高い社会は未開社会の特色であり、個の自立性が最も高く、最も市民社会に近いとマルクスや大塚が考えたゲルマン的共同体⁽¹⁰⁾こそ、未開社会の特徴をよく表わしている。そして、社会を構成する諸主体（個人、集団、階級など）の権利と法とを区別しない大陸西欧の世の法意識はまさに、全体の調和を問題とせず、個の権利主張を全面的に許容するという、個の自立性の強い未開社会的法意識にほかならないのである。このように、マルクス主義や、その影響を強く受けた戦後日本の近代主義は、

西欧大陸的な、個の自立の理念や権利意識を文明の基準とし、それに基いて過去の歴史を解釈することによって、極めて重大な過誤に陥っていたことになる。すなわち、二つの世界大戦という破局に至った最大の要因である、なにもにも制限されない個の権利と、諸権利を調整するための絶対的権力とを要請することになったものをそれらは理想として高く掲げていたのである。戦後日本の近代主義は、第二次世界大戦に至った日本の伝統の病理を批判するために、ナチズムを生み、第二次世界大戦の直接の原因となった大陸西欧的思想、ウェーバーを含めた西洋の知識人がそれに対して反省を深めつつあったものを支持するという、奇妙なことを試みたわけである。

実際、大陸西欧的な意味での、個の自立性や権利こそ、未開社会に最も特徴的な原理であり、それを克服し、個の自立を抑圧することこそが、文明社会の最も大切な基盤である。ルールによる禁止の残余として個の権利をとらえているハイエクは、大陸西欧的な個の自立の思想を、文明を破壊する偽りの個人主義として強く批判している⁴⁰。彼はまたフロイトに対して、「文化的に獲得された抑圧を取り除き、自然の欲動を解放する、というかれの基本的な狙いは、あらゆる文明の基礎に対するもつとも致命的な攻撃⁴¹」であると非難している。ここにも、マルクスとハイエクは良く似た誤りを犯しているが、ハイエクの方が誤りが少ない、という一般的な傾向が現れている。

- (1) たとえば、田中正司『アダム・スミスの自然法学』、御茶の水書房、一九八八年、四二―七、一三〇頁、参照。
- (2) 同、一二―八頁、三二―二頁、参照。
- (3) 中根千枝『社会人類学——アジア諸社会の考察』、東京大学出版会、一九八七年、五三頁以下、参照。
- (4) Childs, V.G., "The Urban Revolution," *Town Planning Review*, Vol. 21, 1950, 参照。
- (5) 西欧については、エリアス『文明化の過程』、参照。

- (6) ハイエクは、原始共産制社会が人類史の初めにあり、のちに財産制が生まれたとするマルクス主義的仮定が誤りであることは承知している（『法の立法と自由Ⅰ』、一四〇頁）が、しかし、一つの目的の支配する部族社会においては、生産手段の所有権が分散していることはありえないので、彼のいう部族社会は事実上原始共同体に他ならないと考えるべきであろう。
- (7) ハイエク 『法と立法と自由Ⅰ』、一五六頁。
- (8) 小谷汪之 『マルクスとアジア——アジア的生産様式論争批判』、青木書店、一九七九年。同著 『共同体と近代』、青木書店、一九八二年、参照。
- (9) 都出比呂志 『日本農耕社会の成立過程』、岩波書店、一九八九年、第五章、終章、参照。
- (10) 大塚久雄 『共同体の基礎理論』、岩波書店、一九五五年、参照。
- (11) ハイエク 『個人主義と経済秩序』 所収の「真の個人主義と偽りの個人主義」、参照。
- (12) ハイエク 『法と立法と自由Ⅲ』、二四二頁、参照。