

## 〈研究論文〉

## 経済人の現在

宮本光晴

「近代」についての問いかげがかまびすしい。やれ構造主義だポスト構造主義だ、やれモダンだポスト・モダンだというように、最近ではいささか食傷気味でさえある。むろんだからといって、近代そのものを問い直す試み自体に異論があるわけではない。というよりも、世紀末という文明史的な意味からであれ、あるいは生態系の観点から自然と生命の生存条件という意味からであれ、あるいはもっと世俗的に今日の情報革命に代表される産業と技術の新たな変革という意味からであれ、われわれが何らかの時代の転換にあるとの意識は、顕在的であれ潜在的であれ広く蔓延し、それはさらにわれわれに、意識的であれ無意識的であれ、楽観とともに不安の感情を呼び起さざるをえないことは疑いえない。この時代の意識に促され、やはり近代とは何であり、何であったのかということが、改めて問われざるをえないのである。

では、経済学における近代とは何であり、何であったのか。言葉を換えていうならば、経済学に現われる近代的人間とは何であり、何であったのか。あるいは、同じくモダンと形容される近代と現代を区別するのであれば、それはまた、経済学における現代的人間とは何であるのか、といい換えてもよい。

恐らくいずれの問いに対しても「経済人」との答えが反射的に返ってこよう。「近代」の古典派経済学であれ、「現代」の新古典派経済学であれ、経済学に現われる人間は「経済人」のほか誰もいないというわけである。というよりも、経済人こそは近代的人間の純粋型であり、これによって経済学は近代を一身に背負ってきたといっても過言ではない。この意味で、近代

## 目 次

## 〈研究論文〉

経済人の現在	宮本光晴 (1)
編集後記	(25)

を問うことは、経済学にあつては、まさしく経済人を問うことに他ならない。

## I. 2つの経済人

では「経済人」とは何者か。ここでは議論の糸口として、ナイトの与えた定義を採用することにしよう。すなわち、「快樂主義的人間」(hedonistic man)・「利己的人間」(selfish man)・「合理的人間」(rational man)である<sup>(1)</sup>。断わるまでもなく、これらはナイトに固有の定義というわけではなく、経済学においては普遍的に、また常識的に用いられているものである。だが、たとえそうだとすると、古典派と新古典派とではその内容は大きく異なる、ということが何よりもまず指摘されねばならない。そしてこの違いは、以下でみるように、古典派の歴史的・経験的概念としての「経済人」(economic man)と、新古典派の抽象的・論理的概念としての「経済人」(homo economicus)との間の決定的な差異をもたらすことになるだろう。

まず第1に、快樂の追求と苦痛の回避を人間行動の根本的な動機とする「快樂主義的人間」に関していえば、古典派には、ベンサム的な功利主義だけではなく、ヒューム的な功利主義の流れがあることが確認できよう。前者の、道德世界のニュートンたらんとしたベンサムは、理性のみを手段として、功利の基礎にある個々人の純粋な快樂の測定とその体系的な分類を企てようとする。もちろん、社会の改革者たるベンサムにとって、快樂の測定と分類は、直接的には、立法者の作業であるにすぎない。だが、そのような効用の総和の計算が正当化されるには、その下にある個々人は、同じく快樂というエネルギーによってのみ衝き動かされ、そのエネルギー計算に専念する快樂機械(pleasure-machine)であることが前提とされねばならない。こうしてベンサムの功利主義は、容易に新古典派の、快樂計算にのみ専念した計算マシンとしての「経済人」、という像に結びつく。さらにここからは、あらゆる制度やルール形成を、そうした個々人からなる全体社会の幸福計算に求めるという意味で、理性にもとづく計画主義への方向が帰結する。それはまた、形をかえて新古典派の、「効率」計算の観点からする計画主義へと結びつく。この意味でベンサムは、「古典派の時代に生きながら新古典派の根本思想を説くことによって、彼は新古典派の先駆者であった」(清水幾太郎<sup>(2)</sup>)、といえるのである。

このような個人の快樂計算あるいは社会の幸福計算というベンサム的な功利主義に対して、たとえばロビンズは<sup>(3)</sup>、古典派の功利主義はベンサム的な意味ではなく、ヒューム的な意味において理解すべきことを指摘する。たしかにヒュームにおいても、快樂と苦痛を人間行動の動機とし、それを道德的な善・悪の基準とする点で、そして制度やルールの妥当性は「効用」もしくは一般的な「便宜」のテストにかけられるべきだとする点で、快樂主義的人間が想定され

ている。しかるに、ヒュームがいうには、快・苦の知覚が個人の行動を駆り立てるにしても、それが自然の知覚つまり印象としてだけであれば不慮の事態に対して無力であり、さりとてその時々思いだきとしての快・苦の観念だけでは不安定である。そこでヒュームは、この印象と観念に対して、「自然は中間を選んだ」と考える<sup>(4)</sup>。つまり、快と苦、善と悪の観念は、信念に裏づけられることによって個人の行動を導く力となる。そして信念とは、過去の印象のくり返えしの中で習慣として形づくられたものに他ならない。つまり、ヒュームにおいて、事物のもたらす快・苦の判断は、プラムナッツが指摘するように<sup>(5)</sup>、ベンサム的な理性の働きというよりも、経験からの学習によるものである。もちろん、経験からの学習には理性の働きが含まれる。しかし、そのように学習された経験の集積は、理性を離れ、時の効力という意味での慣習を形成する。それは論理によってでなく、時の経過に耐え、過去からの経験の中でその有効性が確められてきたものとしての慣習の力である。

さらに、このような慣習に裏づけられたものとして、そこには行為の基準をさし示す何らかの道徳感情が成立する。ヒュームによれば、それは人間の本性の中にある「共感の原理」を基礎とする。そして「共感」とは、誇張していえば、「すでに慣習と慣行(custom and practice)とがこうした(情念の——引用者)原理をすべて明るみに出し、すべてのものについての正当な価値を決めている<sup>(6)</sup>」がゆえに抱かれうるような、道徳感情のことである。このように、ヒュームにあって快樂は、決してそれだけでは善でなく、それが道徳性の基準であるためには、それは共感のレベルにある快でなければならず、さらにそれは、慣習によってその基準が裏づけられたものでなければならない。以上を別の観点から見れば、快樂という純粹の個人心理から出発する限り、それは他と通約不能という意味での純粹の個人主義、つまり孤立した個人からなるアトミズムの世界にゆきつかざるをえない。そしてベンサムは、このようなアトム間の調停を、個人と社会を貫ぬく純粹な快樂計算によって裁定されるべきとして、それを理性の力に求めようとする。これに対して、ヒュームはそうした調停を慣習の力に求めるのである。このような理性と慣習の間の強調の違いは、次の利己の人間についても見ることができよう。

「経済人」の第2の定義である「利己の人間」もまた、古典派にあっては決して一面的な、もしくは平板な内容にとどまるわけではない。常識的な意味としては、それはスミスの利己心としてあまりに有名である。つまり、「人間は……その同胞の助力を必要としていながら、しかもそれを同胞の仁愛(benevolence)だけに期待しても徒勞である。そうするよりも……同胞の自己愛(self love)を刺激することができ、しかも……かれのためにすることが同胞自身にも利益になるのだ、ということを示してやることができるならば、このほうがいっそう奏功するみこみが多い<sup>(7)</sup>」、という市場経済の擁護者によってたびたび引用される一節である。たしかに、

スミスの描く市場経済は、人間の「交換するという性向」が「利己心に刺激されて分業へと導く」という筋道として語られる。とはいえスミスの利己心は、単純に人間の本性として語られているわけではない。そもそも「交換性向」それ自体が、スミスにおいては、「人間の本性のなかにある……本源的な諸原理の1つ」であるというよりも、「理性や言語(reason and speech)」という諸能力の必然的帰結」といったものであり、つまりは言葉を介した人間のコミュニケーション能力と同列にあるもの、もしくはこの言語能力に裏づけられた、人間の物を介したコミュニケーション能力というべきものである。ゆえに、かかるものとしての交換性向が「利己心に刺激されて分業へと導く」、という場合の利己心は、交換性向という人間の本来的なコミュニケーション能力を活性化し、それを分業という社会的コミュニケーションへと導くべく、個々人に意識的に植付けられねばならないもの、と解すべきである。さらにいえば、スミスにとって、利己心の強調は、周知の特許会社や同業組合の禁止といった主張と表裏の関係にある。つまり、特許会社や同業組合による独占は、人びとの利己心を挫くという理由から禁止されねばならない。独占の禁止によって、個々人の利己心もしくは自愛心を動機とする創意や熱意が期待できるのであり、それはすなわち、交換性向という個々人のコミュニケーション能力を活性化することに他ならないのである。

これに加えて、スミスのいう利己心は、決してエゴイズムというものではない。『国富論』の中の個人は同時に『道徳情操論』の中の個人でもある。すなわち、利己心に導かれた個人は、同時に「公平無私なる観察者」の態度を身につけた個人である<sup>(8)</sup>。それは、自分自身の自然の立場を離れ、距離をへだてて、つまり他人の眼を借りて眺めるという態度であり、要するに人間の道徳能力というべきものである。これはまた、先に述べたヒュームの道徳感情に対応するものであることはいうまでもない。行為の善悪を判定することの道徳感情は、それがもたらす快樂もしくは有益性を基準として個人の利己心に訴えるというのではなく、他人の眼を借りて眺めるという、いわば問主観性の次元において成立する道徳能力のことであり、ここにスミスやヒュームは正義の一般ルールの成立を求めたのである。

このように、古典派において利己的人間とは、他者から孤立したエゴイステックな人間ではなく、せいぜい、「人は他人の幸福よりも自分の幸福の方を優先的に重ずるという自然の性向」が経験的に述べられたものであり、しかもそれは、「他人を犠牲にしてまでかような性向を恣いままにすること」に対しては、公平無私なる観察者の共鳴は得られない、つまり道徳的に非難されるべきことを、否、正義の一般ルールによって禁止されるべきことを前提とした利己主義であるにすぎない。そしてこれによって、古典派の功利主義は利己的快樂主義から区別されたものとなる。後者はホブズの世界であり、そこでは真空状態の中で自分自身の快樂のみが

追求され、それは万人の戦争状態に帰結するほかない。これに対して前者の功利主義は、誰のものであれ、快楽を促進し苦痛を避けることが人びとの動機であることを前提としたうえで、個々人の快楽が同時に善であることを認めるものである。プラムナッツによれば<sup>(9)</sup>、このことが最大多数の最大幸福という古典派の功利主義の原理に他ならない。しかるに、「利己的人間」ということから、利己心を人間の本性とし、それを経済人とするならば、それはエゴイズムを導くだけである。そしてこれと同じく人間の本性としての「快樂主義的人間」がつけ加わるならば、快樂という他者と通約不能な情念の間での、経済世界における万人の戦争状態が導かれるだけである。これが新古典派の快樂主義的人間プラス利己的人間の世界に他ならない。とはいえ、新古典派の世界では、この戦争状態を回避する手段が同時に前提とされている。それが第3の合理的人間の想定である。

「経済人」の第3の定義である「合理的人間」もまた古典派と新古典派とでは、その内容は全くといってよいほど異なるだろう。もちろん古典派において合理性が否定されるわけでない。ヒュームであれ、スミスであれ、古典派にとっては、自分たち文明人が「未開の野蛮人」よりはるかに進んだ知性の持主であることは自明であった。あるいは、前近代の封建的・神権的体制の神秘主義を許容できないこともまた当然であった。しかし、このような古典派の合理主義は、決して啓蒙主義の理性主義と同列にあるものではない。ハイエク<sup>(10)</sup>がつとに強調するように、論理的・客観的に検証された知識のみを真理とする啓蒙主義の理性主義に対しては、ヒュームやスミスは反理性主義(anti-rationalism)の立場に立つものである。むしろこのことは、理性の放棄という意味での非理性主義(irrationalism)を意味するわけではない。それはむしろ、理性の聡明な利用(intelligent use)という意味での知性の働きに頼るものである。そして知性の働きとは、理性の完全性を夢想することではなく、人間の無知と可謬性を認識することにある。間宮陽介氏<sup>(11)</sup>の解釈によれば、ヒュームの知識論、人間論はまさしくこのようなものであった。ヒュームにとって知識とは、個々人の経験を通して形成されるものであり、それは蓋然的・主観的ならざるをえないものである。ゆえに、かかる知識の下で個々人が相互に了解可能であるためには、そこに何らかの共有観念の存在を認めるのでなければならない。と同時に、人間とは無知や可謬性を免れえない存在である以上、そうした共有観念を補う何かが必要となる。ヒュームはそれを慣習だと考えるのである。つまり人間は慣習の産物であり、蓋然的な知識に対して慣習こそが人びとに「未来の規則性」という形の期待をつくり出す。

このように古典派の想定する経済人は、知性と慣習を頼りとするという意味での合理的人間(rational man)であるのに対して、新古典派のそれは、まさしく理性的人間(rational man)と呼ぶべきものである。この場合の理性とは、「思考の誤まりや幻覚を避けようとする人間精神

に本来そなわっている自制心でもなく、ある時代の道徳や偏見に反対する懐疑主義でもなく、さらに、科学的調査や哲学的思弁における批判的方法ですらない」(アレント)<sup>12)</sup>。それは、論理的・数学的演算の規制にのみ従って推論を、よりはっきりといえば計算を行なう能力のことをいう。そしてこのような能力は、客観的な、完全に明証可能な知識を前提とするときにのみ完璧なものとなる。それは客観性を理想とする科学的知識の世界に他ならない。この意味で、経済人の定義を与えるべく最初にとりあげたナイト自身が、経済人とは「科学的人間」(scientific man)のことだと(批判的な観点から)指摘していることは、まことに示唆的である。つまり、新古典派経済学にとって、経済人の合理性とは科学的知識のみを真理とし、それのみに頼る科学的人間としての合理性に他ならない。あるいは科学的知識を頼りとして、すべてを計算し尽す「理性的動物」(アレント)に他ならない。

経済人の定義として、このように「科学的人間」を想定することの意味は、これによって先の快楽主義的人間と利己の人間の結合からなるホブズの戦争状態が免れうる、ということにある。快楽主義と利己主義からなる利己的快楽主義の世界では、個々人は調停不能な情念の力によって衝き動かされ、それは「万人の戦い」に陥らざるをえない。そしてホブズにあっては、この万人の戦争状態を前にして、人びとは自己の安全を得るためには何が必要かを冷徹に計算し尽すのであった。いうまでもなく、この必要とされる何かとは、絶対的な主権者を指名することに他ならない。これと全く同じ論理構造をもってして、利己的快楽主義の世界に住む経済人は、自己の快楽・欲望・利益を実現するには何が必要かを冷徹に計算し尽す。ただしこの場合、必要とされる何かとは絶対的な主権者ではない。経済人の住む市場とは、レッセ・フェールを理想とした、絶対的に自由で平等な、アナキーとさえいってよい世界である。その代りにそこでは、自らを取り囲くあらゆる事物に関して客観的な知識が絶対的に必要となる。このすべての者に共通な客観的知識をデータとして、個々の経済人は最適な選択をうるために合理的に計算をするだけでよい、というわけである。そこでは、それぞれの選択の間に生じるであろう不整合の可能性は、客観的知識をすべての者が共有することによって、はじめから排除されている。そしてくり返すまでもなく、この客観的知識からの計算能力は、理性の力によってすべての人に保証されている。こうしてハイエク<sup>13)</sup>が批判するように、完全情報を前提とすることによって、均衡の成立を前提とした均衡論が構想されるのである。

このような完全情報の想定には、さまざまなヴァリエーションがある。あらゆる事物に関する客観的知識がすべての者にはじめからデータとして共有されているという想定をとらない場合には、それに代わってオークションの存在が想定されるだけでよい。この場合には、すべてのデータは価格情報に集約され、そうした客観的知識が市場のセリ人たるオークション

の仲介によってすべての者に伝達される、というわけである。このオークションニアとは、いわばホブズのいう絶対的主権者のごとき者に他ならない。彼の伝える価格情報は、疑うことのない客観的知識として、すべての者にとっての絶対的な命令となる。さらにいえば、理性の力さえあるならば、オークションニアの存在さえも必要ではない。その代りにそこでは、すべての事物が個人を離れた客観的存在であることが前提とされるだけでよい。そうすれば、すべての個人が等しく理性的である限り、その客観的存在について客観的知識はすべての人にゆきわたることになる。このようにして、新古典派経済学の客観性の科学が完成する。

以上みてきたように、経済学に登場する近代的人間としての経済人は、古典派と新古典派では全くといってよいほど異なった概念である。この違いを生み出す最大の理由は、経済学を「通常科学」(normal science)たらんとするのかどうかという基本的立場の違いにある。古典派にとって経済学は、決してそれ自体で完結したディシプリンを備えた科学、というものではない。それはあくまで、「人間の科学」(Science of Man)たるモラル・サイエンスの一環として位置づけられるべきものであり、したがってそれは、人間科学の他の諸側面、すなわち倫理や文化や社会や政治の理論との密接なつながりを保持したものである。それゆえ、たとえ経済人の定義として、常識的に快樂主義的人間・利己的人間・合理的人間という定義が与えられるにせよ、それぞれはそれ自体で完結した概念をなすわけではない。快樂主義的人間であれば、その快樂は純粹に個人心理の次元にのみとどまるものではなく、効用であれ有益性であれあるいは一般的便宜(expediency)であれ、それらは何らかの道徳的判定を受けるべきものとして、それゆえ道徳的判定の基準として働く慣習の力に結びつけられたものとして考えられている。あるいは利己的人間であれば、それは他者との連関を切断した孤立したエゴイズムに帰着するのではなく、公平無私なる観察者の眼を内面化した者として、それゆえ慣習の蓄積の中に体化された正義の一般ルールの下にある個人として考えられている。さらに合理的人間であれば、それは理性の力の完全性を盲信するのではなく、むしろ理性の力の限界を認識するという知性の力とそれを補う慣習の力に頼るものとして考えられている。

要するに古典派の経済人(economic man)とは、あくまで経験的に観察される人間の側面を促えた概念にすぎないのであって、人間の本性として「経済人」なる概念が成立するわけではない。ハイエク<sup>14)</sup>がいうように、古典派にとって人間の本性は、むしろ「怠惰で無精で不用意で浪費的」というべきなのであり、そうした人間がそれでもなお経済的に行為すべく、経済人なる概念が「幾分誤張して」もち出されたにすぎないのであろう。であるがゆえに、そのような経済人は、決して快樂主義、利己主義、合理主義に一面化されるわけではなく、同時にそのような一面性を補う概念が経験の中に発見されるのでなければならない、ということが十分

に認識されていた。そうではなく、経済人の概念がそれだけで独立して成立し、それが理性の限界と可謬性を本質とする人間に被せられるのであれば、そうした経済人からなる経済世界は本質的に不安定なものに陥らざるをえない。いい換えるなら、古典派は、制約された理性と可謬性を本質とする快樂主義的人間、利己的人間、合理的人間に対して、そうした人間の経済行為がなおかつ安定的に維持しえる基盤として、知性や慣習の力に頼ろうとするのである。

このような古典派の経験的・歴史的に捉えられた経済人(economic man)の概念に対して、新古典派のそれは、論理的・抽象的存在としての経済人(homo economicus)に他ならない。それは経済学を「科学」たらしめるという要請に忠実に従った結果であるといつてよい。断わるまでもなく、この場合の科学とは、近代の数字と物理学を範とするものである。すなわち、経済世界の諸現象を、数字と物理学の結合による力学法則として記述すること、これが新古典派の「科学としての経済学」の眼目となる。そしてこれに成功したことによって、新古典派経済学は社会科学の王座たる地位を誇ってきた。もちろんこのようにいうとき、社会科学の諸分野も、同じく科学性こそが到達すべき目標であることに合意しているということが前提となる。事実、それは実証科学としての政治学・社会学・心理学等々の盛隆に容易に見られるところである。そして実証性を競う限り、価格と数量の平面に一元化する経済学は、他の諸分野と比べてははじめから段然優位な位置にある。そして経済人(homo economicus)とは、この価格と数量の力学法則に従うアトムの別名に他ならない。より正確に言えば、価格と数量の平面に一元化された経済世界を構成する、そのアトムの本性を経済人とすることによって、そこに力学法則が導かれたのである。そしてこの法則が普遍的科学の法則であるためには、そのアトムとしての経済人に対しては、場所、時代にかかわりのない一定不変の人間性が想定されるのでなければならない。それを新古典派経済学は理性に求めたのである。

このように、新古典派経済学の経済人つまりホモ・エコノミカスは、「理性的動物」に一元化されることになる。それは数学的・論理的演算の操作主体として概念化されうる存在にすぎない。アレントがいうように<sup>(15)</sup>、「理性的動物」とはただ計算を行なう動物以上でもなければ以下でもない。そこでは、経済人の定義としてもち出された快樂主義的人間も利己的人間も、実は無用となる。快樂の内容や質を確かめることも、利己性がエゴイズムに陥いることを恐れることも必要ではなく、所与の条件の下にある目的を最大化すべく、理性の力によって計算を行うだけでよい。所与の条件は客観的知識として普遍的に与られているのであり、そうでなければ理性の力によって客観的に認識されうるはずである。さらに、最大化すべき目的もまた、ただあるとすればよいだけであり、それを利己的なあるいは快樂主義的な個人の効用を結びつけて考える必要もない。理性的人間としてのホモ・エコノミカスにとっては効用という概念自



体が、選択にあたっての数学的な順序関係に置きかえられるだけである。そこでは選択それ自体を説明することではなく、その選択を数学的・論理的な演算として記述できればよい。そしてくり返すまでもなく、経済人とはこうした演算の主体として概念化されたのであった。このような経済人が近代的学知の理想であるデカルト的人間の典型であることは、もはや指摘するまでもないだろう。ゆえに経済人なる概念は近代的学知が存続する限り生き延びるのであり、言葉を換えれば、両者は共に立ち共に倒れる関係にある。したがって、ホモ・エコノミカスへの反論は、その非現実性とか虚構性への反論にとどまるるわけにはゆかない。それは科学的知識の客観性を理想とする近代的見地そのものへの反論へと向わざるをえないのである。

## II 経済人を超えて

ホモ・エコノミカスの織りなす世界とは、一言でいえば、機械論と決定論による実に退屈な世界だろう。それは価格と数量を素材とした計算マシンとしての人間による、明快ではあるがのっぺらぼうとした世界に他ならない。それはたしかに、価格と数量の平面に多種多様な図形を描き出す。しかし、それらの図形は、人間の行為をめぐるさまざまな意味を完全にぬぐい去ったところに描かれる、文字通りの記号にすぎない。それらの記号はただ、快樂主義的に、利己主義的に、合理主義的に解釈されるだけである。

たしかに、われわれの経済行動は、費用と便益をめぐる何らかの経済計算と切り離せるわけではない。さらにこのような計算は、生産や交換や消費の次元にとどまるだけでなく、経済以外のたとえば教育や医療といった行為にさえも、何ほどかの程度において見られることそれ自体は、否定しえない現象である。そしてこれらの領域に対してもまた、新古典派経済学は、それらを「教育の経済学」や「医療の経済学」等々と命名することによって、ホモ・エコノミカスの世界の中にとり込んできた。もちろんこのことを、市場経済の中にある人びとの物象化された意識の忠実な、すなわち無批判的な反映にすぎない、ということもできよう。だがこのことだけであれば、新古典派経済学はむしろ、われわれがいかに市場経済に撈め取られ、貨幣によって倒錯された意識に支配されているかをグロテスクなまでに知らしめるという意味で、それなりの役割が認められてしかるべきである。そうではなく、新古典派経済学のホモ・エコノミカスの世界においては、生産や消費はもとより、およそあらゆる人間行動を経済計算の問題として処理することは、論理必然的だということに真の問題がある。ホモ・エコノミカスにとっての経済計算は、論理的・数学的演算のことに他ならず、この「選択の純粹論理」(pure logic of choice)は形式的にあらゆる行動に適用されざるをえない。だが、果して経済計算は、

現実に pure logic of choice としてなしうるのであろうか。選択の純粹論理である限り、計算の精度を高めるためには、前提となるデータをより豊富にし、そこからの論理的・数学的演算の能力をより高めることだけが必要不可欠となる。それはまさしくコンピューターの支配する世界である。いい換えるなら、理性的動物たるホモ・エコノミカスは、コンピューターにその理想を見出すことになる。すなわち新古典派経済学の決定論、機械論の世界はコンピューターによって完成する。そこでは「人間」に関する考察はすっぽりと抜け落ちてしまわざるをえない。人間を人間たらしめる、意味や観念、慣習や規範、期待や決断、直観や想像力は完全に排除されてしまうのである。

以上のようなホモ・エコノミカスの世界に対する反論は、何よりもまず、その pure logic of choice の考えに向けられよう。すなわち、それが想定するように、人間の経済行動あるいは人間行為一般は、理性の力にのみ導かれた「選択の純粹論理」といったものであるのだろうか。というよりも、そのように「選択の純粹論理」として記述しえるような科学的・客観的知識の世界なるものが、そもそも成立しえるのであろうか。これに対する近年の科学論・知識論からの解答は、全く否定的である。科学的知識の客観性を理想とし、完全に明示可能な根拠にもとづく知識、つまりその形成に個人的要素を全く含まない知識のみを真理とすることの虚構性・ドグマ性を鋭く衝くM. ポラニーに従えば<sup>16)</sup>、人間は「語ることができより多くのことを知っている」ということに、知識の本質がある。知識の探求とは、この「暗黙知」に導かれた発見のプロセスのことであり、知覚された諸経験を1つの全体に統合する個人の能動的な活動のことである。換言すれば、知識とは、科学的手順の厳密性や非個人的な論理演算によるのみ形成されるものではなく、「語ることより多くを知る」という暗黙知の次元での人間主体の関与を要請する。と同時に、このようにして得られた知識がいかなる意味をもつかということもまた、その当の知識によって「語られることより多くを知っている」という、暗黙知に照らして与えられるものである。そしてポラニーは、この暗黙知に導かれた知識のことを、科学的客観的知識と対比させて、「個人的知識」と呼ぶ。それはまた、他のさまざまな論者によって、実践的・経験的・主観的知識と呼ばれてきたものに他ならない。

ポラニーがくり返し指摘するように、この暗黙の、実践的・経験的・主観的知識こそが人間行為を導くものであることを無視し、科学的・論理的・客観的知識のみを真理とするところに、科学主義、理性主義の最大の陥穽がある。この科学的見地という「誤まった理想」は、「厳密科学においては多分無害」ではあるが、「しかし社会科学においてはわれわれの見地全体を誤まらせる」のである<sup>17)</sup>。それは、論理的に検証されたものでないという理由から、およそあらゆる伝統や制度・慣習の否定へと向い、同時にその裏返しとして、科学的真理を振りかざす

ことによって、人間の絶対的な自己決定の主張へと向う。それは、理性のみを頼りとする近代の絶対的な個人主義であると同時に、科学の名による近代の絶対的な計画主義のこともである。

このような科学主義・理性主義に対する反論を現代の経済学の中に求めるとすれば、ハイエクを除いては誰もいない。科学主義・理性主義に対するハイエクの批判は、単に社会主義の計画体制に向けられるだけではなく、新古典派経済学の市場体制にも向けられる。両者とも、科学的客観主義の理想という点では同工であり、ただそれを計画者の理性に頼るか、個々人の普遍的な理性に頼るかの点で異曲であるにすぎない。いずれにせよ、そこには機械論・決定論の世界が見えるだけであり、人間行為の主意性・能動性は完全に排除されている。それは「自由」の否定に他ならない。

さらに、科学主義に対するハイエクの批判は、先のポラニーとほぼ同じ視点から、知識の主観性、社会科学の主観主義の主張へと向かっていく。すなわち、人間行為にかかわる限り、社会科学におけるデータあるいは「事実」とは、決して自然科学で想定されるような物理的属性から定義された「客観的事実」というものではなく、「行為する人間がそう考えるもの」、すなわち行為者の意見とか見解、信念とか意図とかが社会科学の「事実」となる。たとえば、「商品』とか『経済財』あるいは『食料』とか『貨幣』はいずれも物理的用語ではなく、人びとが事物にかんして抱いている見解を示す用語によってのみ定義されるものなのである<sup>18)</sup>。この意味で社会とは、「いうなれば人びとが抱いている概念とか観念によって作りあげられているのだ」ということから、社会科学は出発しなければならない。むろんこれだけであれば、平凡な観念論とか概念実在論に陥る危険は避けえない。そうではなく、ハイエクにおいて社会科学とは、人びとの抱く諸観念を秩序立て整理し、そこに含まれている意味を追求し、さらにそれらを「われわれ自身の意識の光の下で解釈すること」を課題とする。そして、このような課題が意識されるのは、まさしく人びとの行為によって生み出される「思いがけない、そして往々にして不可解な結果を見ることによって」であり、そのような驚きに導かれてこそ、「社会関係のさまざまな型を再構成する」という努力が生まれるのである<sup>19)</sup>。

このような社会科学の方法は、ハイエク自身は必ずしも明示的に述べてはいないが、解釈学の方法とほぼ同列にあるといってよい。彼自身が述べているように、人びとの意識からなるある現象を「われわれ自身の意識の光の下で解釈すること、あるいはその現象が……われわれ自身の思惟の既存の型に合致することを発見する」ということは、「必ずしも常にうまくいくとは限らない」のであり、「そしてさらにもっと厄介なのは、この解釈がどんな特定の事例についてみても絶対確実に正しい、とはけっして言えない」ものなのである<sup>20)</sup>。まさしく解釈学の課題はこの点の認識にある。解釈のための手がかりをなす「われわれ自身の意識の光」もしく

は「われわれ自身の思惟の既存の型」とは解釈学でいう「先入見」に他ならず、そしてこのような「先入見」に導かれた解釈が「うまくいくとは限らない」「絶対確実に正しいとはけっしと言えない」ということの発見をもってして、「先入見」そのものの解釈が、そしてそれを相対化し、より真なる解釈をめざすという道が拓けるのである。

ではこのように、科学主義・客観主義に対する批判をさらに解釈学的方向へと展望することは、経済学にどのような可能性を与えるのであろうか。その手がかりは、実はデカルトの同時代人でかつ最大の批判者である、ヴィーコに求めることができよう。ヴィーコにとって、数学が先験的真理を与えることを認めるのは、デカルトと同じである。だがその意味は、数学が自然の客観法則を発見するからではなく、人は自ら創造したもののみを十分に知りうるということ、言葉を換えれば「真なるものは作られたもの<sup>21)</sup>」という原理を、数学が完璧に充しうるという限りでのことにすぎない。数学とは人間精神の生み出した論理演算の規則、外部の世界と何ら必然的関係をもたない人工構造物として、先験的な真理を保証する。だとすると、同じ「真なるものは作られたもの」という基準からすれば、数学以外の自然科学とりわけ物理学は、何ら客観的真理に達するものではない。なぜなら、自然とは人間の作ったものではなく、それに対してはただ蓋然的真理に到達しうるだけである。これに対して、むしろ人間社会、歴史についての知識こそが、真理に到達しうる可能性を秘めている。なぜなら、人間社会ならびに歴史とは、それを人間が作ったことは確かであり、「真なるものは作られたもの」という原理からして、その知識つまり「歴史的知識」は自然科学の知識よりも優位な位置に立っているからである。パーリンによるならば、ヴィーコの核心は、社会および歴史についての知識をこのように自然についての知識よりもむしろ確実なものと考えた、という点にある。

むろん、人間社会や歴史を人間が作ったということは、それらを人間が意図的に計画したということでは決してない。むしろ人間社会とは「歴史の巧智」のくり返しであり、人間の全宇宙劇は創造主たる神の摂理に導かれたものである。この意味で、人間社会もまた究極的には人間の作ったものではなく、ゆえに絶対的真理が達成されるわけではない。ただ、たとえそうだとしても、この神の手になる宇宙劇の俳優たちは、その傍観者つまり自然科学者よりも、自分たちの役割を一層確実に理解しうるといえるのである。断わるまでもなく、ヴィーコのいう神の摂理による歴史の巧智は、字義ど通りに受けとる必要は全くない。それは、人間の無意識的、慣習的行動のことを言い換えたものと解すべきである。パーリンの表現を借りるなら、社会とは「意識的・半ば無意識的・無意識の数々の記憶、個人としてのまた集団としての反応や感情、社会生活の型……、これらの互いに絡み合って変化しつつある筋を釣り交ぜたようなものと見るべきであって……この過程を起源にまで辿る想像力と、それを再構成する知識を具えた者の

みが現代におけるその効果を理解し、その価値と将来とを測ることができる<sup>22)</sup>」のである。要するにヴィーコにおいて、人間精神・人間性とは、決して一定不変のものではなく、変化し、相互に変形しあう諸力のからみ合いというものである。それは、己れの創造的活動により自分自身を変形する能力のことであり、絶えず新しい特徴を生み出し、新しい要求を持ち、思想や行動の新しい範疇をうち立てるもののことである。

このように、「歴史的知識」とは、バーリンがいうように、人間精神の変容の営みを洞察し、解釈し、想像力をもって再構成するという試みにならない。それは歴史の流れの中に埋没することではなく、その中にある恒常的な変化のパターンを見出すということである。念のためにつけ加えておこならば、このような「歴史的知識」とは、歴史の発展法則という意味での歴史主義と解されるものではない。その意味は、人間精神の変容のそれぞれをつき合わせ、解釈し、そこに潜むパターンをとり出し、発生論的・進化論的に再構成することにある。これはまた、解釈学の方法と軌を一にするものといってよい。そしてこのような構造的に一貫したパターンの再構成は、あくまでわれわれ自身の自己理解にもとづいている。すなわち、歴史的知識の可能性は、歴史の中で演者は自己の役割について他の誰よりもよりよく理解できる、という自己理解の可能性にもとづいているのである。こうしてヴィーコは、歴史主義と区別された発生論的・進化論的科学 (genetic and evolutionary science) の先駆者となる。ではこのような観点から、「進化論的経済学」 (evolutionary economics) というものが可能であるだろうか。それは唯一、ヴェブレンに見い出すことができよう。

ヴェブレンは「なぜ経済学は進化論的科学ではないのか<sup>23)</sup>」と問いかける。正統派の経済学はヴェブレンの眼には、人類学や心理学の新たな知見に比べて「どう仕様もなく時代遅れ」と映らざるをえない。それは依然として、前進化論的見地にとどまっている。そこにあるのは自然法思想というものであり、自然すなわち究極の正常性という先入見 (perception) にもとづいている。その究極の均衡状態を目的論的に、自然の因果連鎖として説くだけである。それゆえ前進化論的正統派の経済学は、正常性すなわち究極の均衡を基準として、現実の具体的事実を分類するだけというものとなる。若干補足しておこならば、ヴェブレンが批判の対象とする正常性 (normality) の観念は、ヒュームやスミスなど道徳哲学者であれば、一種の共通感覚として、経験や先例や慣習や伝統の中に見い出したであろう正常性の観念というのではなく、むしろ理神論や啓蒙主義の想定する、まさしく先入見 (preconception) としての正常性の観念である。それは絶対的真理のいい換えに他ならない。ゆえにヴェブレンにおいても、初期の古典派と後期の分類学としての古典派とは次のように区別されている。すなわち前者においては「経済学はその時代の素人にも生き生きとした魅力をもっていた。というのは、それ

は生活の1側面に適用するに際して、その時代の共通感覚というべき形而上学を生み出したからである。しかるに、後期の古典派の学者においては、科学はこの点での魅力をほとんど失った。それはもはや、何をなすべきかについて一般に流布している共通感覚に定義を与えることでも確証することでもなかった。それはまた、今世紀の半ばごろ自然科学において現われつつあった現実的もしくは進化論的な思考習慣と触れあうものでもなかった。それは生き生きとした形而上学でも事実の問題でもなかったのである。……たまたま生れや教育によって分類学的な志向を幸運にも守りとおせた人にとってのみ、科学は今世紀の過ぐる30年のあいだ、彼らを熱中させるものであり続けたのである<sup>24)</sup>。」蛇足ではあるが、究極の均衡を基準とした分類学とは、比較静学にせよ比較動学にせよ、現在の新古典派経済学の最も得意とする領域に他ならない。

さらに続けるなら、このような正常性の先入見は、一定不変の人間性を前提とすることに対応したものである。あるいは、究極的な均衡という意味での正常性の先入見を保証するためには、受動的で不活発で不変的な人間性が想定されるのでなければならない。そして、かかる前進化論的な人間性の概念を与えるものこそが、ヴェブレンによれば、快樂主義的人間という経済学の先入見に他ならない。快樂主義的人間とは、「快樂と苦痛の瞬時の計算者であり、それは幸福という欲求からなる均質の小球体というものであり、力の衝撃によって振動はするが、小球体としてはそのままの状態を保つ」というものである。この快樂主義的人間にとっては「先件も後件も存在しない。彼は孤立した、他と区別された人間的事実なのである<sup>25)</sup>。」明らかに、このヴェブレンのいう快樂主義的人間は、最初に定義した経済人、すなわち快樂主義的人間、利己的人間、合理的人間のすべてに対応する。ヴェブレンにとっては、このような人間性に関する前進化論的先入見こそが、当時の人類学の研究によって覆えされねばならないのであった。この新たな知見に従えば、「人間の特性は、適切な力の衝撃を通じて快樂と苦痛を受け取るというのではなく、何事かを行為するという点にある。彼は単に、環境の諸力の筋道に置かれることによって飽和させられるような欲望の束にすぎないのではなく、むしろ首尾一貫した性向や習慣の構造でもあるのであって、それらは展開しつつある活動のうちに実現され表現されるのを求めている<sup>26)</sup>」のである。こうしてヴェブレンは進化論的経済学へと踏み出していく。

すぐ上の引用から明らかなように、ヴェブレンにとって人間の本性は、均質な満足さるべき欲望の束というのではなく、構造化された性向や習慣の束というべきものであり、さらにそれらは人間の本質たる、何事かを為すということのうちに実現と表現を求めているものである。ここから直ちに相互に関連した2つの議論の方向が導かれる。ひとつは、所与の欲望を満足させるというよりも活動それ自体が人間行為の本質だということであり、他のひとつは、そうし

た個々人の活動は、その者に構造化された性向や習慣によって導かれるということであり、前者はいわゆる活動論に向うものであり、後者は制度論に向うものである。いうまでもなく、ヴェブレンにおいてこの両者は表裏の関係にある。

まず前者の活動論によって、「経済人」の概念自体が否定されねばならない。すなわち、環境の諸力に受動的に反応し、それから生れる快樂と苦痛を瞬時に計算するという合理的な人間ではなく、環境に働きかけ、欲望をつくり変え、活動それ自体を求めるといふ、能動的な人間が対置されるのである。のちにみるように、経済学の内部あるいはその周辺からの「経済人」に対する反論は、主としてこの活動主義(activism)もしくは能動主義(activism)をめぐる展開されてきた。

他方、ヴェブレンの眼目は、不活発で固定した「経済人」の概念そのものが1つの「先入見」、すなわちある特定の思考習慣(habit of thought)の産物であることを露わにする、ということにあった。先の引用にもあるように、ヴェブレンにとっては活動そのものが、人間の中に構造化された性向(propensity)とか習慣(habit)の実現もしくは表現として遂行されるものである。そしてこの、構造化された性向とか習慣とかは、人びとのものの見方(point of view)や価値の基準となるもの、すなわち思考の習慣というべきものであり、そして制度とは、こうした思考習慣が伝統や慣習(conventionality)の形をとって固定化されたものに他ならない。そして進化論的科学とは、この人間の思考習慣の累積的な変化、すなわち制度の累積的变化を解明せんとするものである。ただし、ヴェブレンにおいて、この進化論的方法は、累積的に変化する思考習慣(=制度)に対して、一定不変の人間の本性を本能(instinct)として対置する、という形をとる。すなわち、現に行爲しつつある人びとを嚮導する思考習慣としての競合心性・浪費心性・満悦心性と、こうした現在の思考習慣に「汚染」される以前の、もしくは「汚染」されることのない本能としての親性本能・製作本能・好奇本能との対比である。こうした対比によって、必ずしも意識されることのない、というよりも無意識的に人びとの行爲を嚮導する現在の思考習慣が明るみに出され、それらが先入見として相対化されるのである。

とはいえ、このようなヴェブレンの、累積的に変化する思考習慣と一定不変の本能からなる二元論は、西部邁氏<sup>27)</sup>の指摘にあるように、二分法といったものにならざるをえない。これは、進化論的方法が陥りがちな最大の危険性といってよい。たしかにヴェブレンの二元論は、その制度つまり思考習慣の理解にせよ本能の理解にせよ、経済学を支配する快樂主義や物資主義をはるかに上回る豊かな内容を含んでいる。さらに、その洞察の深さとその深さを失うことなくそれを言葉で表現する際の巧みさは、いくら強調してもしすぎることはないヴェブレンの遺産である。だがヴェブレンの二元論は、やはりそのままでは、現実とあるべきものとの二分

法にならざるをえない。そしてかかる進化論的な二分法であれば、それはルソーやマルクスを始めとして、今日のK・ポラニーやイリイチに至るまで、人を引きつけはするが、同時にそのあるべき始源状態の想定に疑惑の眼が向けられざるをえない諸議論に、共通に見られるところである。そうではなくヴェブレンのいう本能は、それ自体がまた1つの思考習慣として形づくられているはずである。西部氏が指摘されているように、制度と本能というヴェブレンの二元論は、二分法としてではなく、二面性として、つまり二項対比をなしつつも人間の思考習慣をつくっているものとして捉えるべきである。そして、このようなものとしての思考習慣の累積的变化を跡づけることは、二元論や二分法ではなく、先にヴィーコについて指摘したように、思考習慣という人間精神の変容の中に潜んでいるあるパターンを見出すということである。ヴェブレン自身の言葉でいえば、それは累積的变化の中にある「首尾一貫した性向や習慣の構造」を発見することに他ならない。さて、ここでの目的は、あくまで「経済人」の概念に代るべき議論の方向を見据えるということにある。そこで最後に、節を改めて、先に簡単にふれた活動主義というべきものの意味をみることにしよう。

### Ⅲ、活動と慣習

経済学の内部もしくはその周辺からの「経済人」に対する反論は、何事かを行為することそれ自体が人間の本性であるという意味での、活動主義もしくは能動主義の強調という形をとって展開されてきたといってよい。それはひとつには、「経済人」の世界を支配する機械論・決定論への反撥であり、活動ということ、人間行為の主意性、主観性、能動性を回復せんとすることにある。さらに、そのような主意性、能動性においてこそ、人間行為に固有の特性、すなわち期待や予測や判断や直覚や想像力等が回復できるものと考えるのである。いうまでもなく、この場合には、機械論・決定論の世界を生み出す知識の完全性・客観性は否定され、知識の不完全性・主観性が前提となる。さらに、活動それ自体を人間行為の本質とするもうひとつの理由は、それによって「経済人」の快樂主義・利己主義・合理主義では説明しえない、人間行為の主観的意味を理解しようとするということにある。いかなるものにせよ、何らかの主観的に思念された行為の意味を付与することに、人間の行為の本質がある。こうした活動主義の試みは、ウェーバーを嚆矢とするといってよい。

周知のように、ウェーバーにとっては、「経済人」の快樂主義の観点からすれば非合理的な営利活動、職業活動を合理的に理解する、ということが課題であった<sup>28)</sup>。彼の眼には営利活動は、「事業のために人が存在するのであって、その逆ではない」という形で営まれることを本質と



する。この、快樂主義の観点からすれば、目的と手段を転倒した非合理性に対してウェーバーは、プロテスタンティズムの世俗内的禁欲精神をもち出すことによって、解答を与えたのである。もちろん、今日においては、その「使命たる職業の遂行」というピウリタンの宗教的・倫理的精神は、もはやその生命力を失したといわざるをえない。このことをウェーバーは、今日の「勝利をとげた資本主義」においては、かつての宗教的信仰の支柱は必要とせず、その「亡霊」が徘徊している、と表現するのである<sup>99</sup>。前後の文脈から判断すれば、ウェーバーにとって、このピウリタン精神の「亡霊」は、かの有名な「精神のない専門人、心情のない享楽人」に結びつけられることによって、否定的な意味しか与えられていない。しかし、「亡霊」とは、次のシュンペーターに見られるように別の意味をもっている。

シュンペーターもまた、同じく快樂主義の観点からは非合理的な企業者活動を合理的に理解することを課題とした<sup>90</sup>。彼にとって企業者とは、「単なる業主」と区別された「革新者」のことであり、前者は「合理的かつ快樂的な個人的利己主義」の観点から容易にその行動が説明可能であるのに対して、後者は「慣行の軌道を乗り越えて信念をもって行動し、(新しいことに対する社会の)抵抗を克服」せんとする者のことである。シュンペーターの眼には、この企業者の活動は、獲得される財貨からの快樂とそれに要する労苦との比較計算からすれば、非合理と映らざるをえない。そこでシュンペーターは、この企業者を革新へと駆立てる動機として、それを「合理的かつ反英雄的なブルジョア精神」ではなく、「非合理的・英雄的・神秘的・形而上学的・ロマン的な貴族的精神」に求めたのである。注目すべきは、彼にとって、このように企業者精神を貴族的なものに求める理由は何ら非合理的なことではない、という点にある。なぜなら、社会現象の考察において忘れてはならないことは、「どの社会状態も、前の時代の社会状態を受けついだものであって、前の時代の文化や性向や『精神』を継承しているだけではなく、その社会構造や権力分布状態も継承している」<sup>91</sup>からである。こうして、ウェーバーにとってはピウリタン精神の「亡霊」とされたものが、シュンペーターにおいては、前の時代の、つまり貴族主義的時代の精神の「継承」と理解されるのである。

とはいえ、補足しておくならば、シュンペーターにとって、このような前の時代から受け継がれた精神は、時がたつにつれて衰退していくものである。とりわけ企業者精神に関しては、その機能の現実の担い手はブルジョア階級であり、ゆえに資本主義の成功はブルジョア階級の台頭を、それゆえ貴族的精神の衰退をもたらすことになる。それは「慣行を打破し抵抗を克服する」という貴族的精神の、あるいはマーシャルのいう「高尚にしてかつ困難な事柄を、それらが高尚にしてかつ困難であるがゆえに、それを為すという喜びを抱く<sup>92</sup>」という、産業の「騎士道精神」の衰えということであり、それに代わって「幸福と平和、安楽と能率」を至上のも

のとするブルジョア精神の台頭ということである。あるいは、同じくマーシャル流に言えば、「普通人の嫉妬心」によって騎士道精神が窒息させられるということでもある。先にみたピュウリタン精神の「亡霊」についてのウェーバーの否定的な取り扱い、同じくここでのシュンペーターによる企業者精神の衰退、ということの理解については別途に論じることにしてしよう。ただ、一言だけつけ加えておかなければ、それは「組織人の精神」をめぐって論じることができるだろう。貴族的精神にとって代わるブルジョア精神とは、いい換えるなら、現代における組織人の精神のことに他ならない。さらに補足するならば、手段としてではなく目的としての活動ということを経験する論者たちは、ウェーバーやシュンペーターに見られるように、企業者個人の活動として展開しがちである。しかるに企業者の活動主義を論じるのであれば、当然、そうした企業者によって組織される企業において、労働者もまた同じく活動主義の観点から論じられねばならないはずである。組織とは、活動それ自体を目的とする企業者と労働者双方の、共通の焦点となるもののことである。少なくともこの点に、企業組織のダイナミズムがある。さらに言えば、このような活動主義は、企業活動だけではなく、あるいはそうした企業活動に対応して、消費活動についてもまた見ることができよう。つまり、欲望充足のための消費ではなく、消費という活動それ自体を目的とした消費である。これはすでにマーシャルによって、「新しい欲望が新しい活動を起すというよりも、むしろ新しい活動が新しい欲望を呼び起してきた<sup>33)</sup>」、と指摘されたところであり、またこのような活動としての消費という考えが、ヴェブレンの街示的消費、さらに今日のボードリヤールの消費のための消費へとつながることを見るのは容易である。

ところで、ウェーバーには、さらに興味深い次のような指摘がある。すなわち、「今日営利のもっとも自由な地方であるアメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的な意味をとりさらわれているために、純粋な競争の感情に結びつく傾向があり、その結果スポーツの性格をおびるにいたることさえ稀ではない。<sup>34)</sup>」これこそがヴェブレンやナイトの見た世界である。そしてヴェブレンは<sup>35)</sup>、これを産業の統帥に率られた営利体制と見、そこに棲息する将軍たちを、競争心性・浪費心性・満悦心性に操られた者たちとみなしたのである。同じくナイトは、そこに競い合い(emulation)それ自体を動機として営まれるビジネス活動を見出したのである。つまり、競争ゲームとしての産業と交易である。そしてナイトにおいてもまた、ビジネス活動を、このようにゲームの遂行それ自体を目的とした活動とみなす背後には、正統派経済学の快樂主義に対する反論として、「生きるために活動するのではなく、活動するために生きる<sup>36)</sup>」ということが人間の本性だとする認識がある。人間の生の目的は何事かをなすということであり、それゆえ生の増大とは、快樂や効用の次元にあるのではなく、それはむしろ活動の副産物

と考えるべきものなのである。ゆえに、ビジネス・ゲームの報酬は、ナイトにおいては、欲望充足の手段として望まれるのではなく、単なる成功の印といったものにすぎないと解される。というよりも、正確にいえば、成功のシンボルであるがゆえに、報酬が激しく求められるのである。

このように、人間行為の本質を活動主義として捉えることは、「経済人」の眼からすれば目的と手段の転倒であり、マルクス派の眼からすれば物象化された意識の支配ということでもある。しかしウェーバーやシュンペーター、ヴェブレンやナイトの眼からすれば、これは何ら非合理でも倒錯でもない。むしろそれを非合理や倒錯としてしかみない正統派経済学の「先入見」こそが問われるべきなのである。たとえばマルクス派においては、目的と手段の転倒は、物すなわち資本の運動に人間が従属するものとして解される。さらにこのような転倒は、主体の側からは貨幣物神として、客体の側からは資本の蓄積衝動として解されるだろう。しかし、資本という物それ自体に蓄積という「衝動」があるわけではなく、それは一種のアニミズムもしくは擬人観にすぎない、といった常識的な反論はとらないとすれば、資本の蓄積衝動とは、ロビンソンという「生き延びるために成長しなければならない」という意味での、競争によって強制されたいわゆる経済的強制と解する以外にない。しかし、競争ということが抽象的にいわれたとしても、そのことから直ちに蓄積つまり成長への志向性が強制されるわけではない。たとえば完全競争といわれるような激しい競争の下にあっては、むしろ成長への志向性はほとんどないとさえいってよいのであって、競争と成長とが単純に対応しあうわけではない。もちろん、だからといって独占こそが成長への志向性を生み出すと一概にいえるわけではなく、現実には、いわゆる寡占的競争において成長への志向性が最も高い、ということが観察されるだけである。そしてこの寡占的競争とは、互いに相手を見知った者同士の間でのライバル関係に他ならず、そこにおける競争は、競争それ自体を目的とした「競合心性」として理解すべきものなのである。またそうした競争であるがゆえに、それは激しいものにならざるをえない。同じく貨幣物神もまた、ただ単に物象化された意識の反映として済されるのではなく、そうした競争ゲームにおける成功の象徴としての貨幣、として解されるべきものなのである。

しかしながら、このように人間行為の本質を、活動それ自体を目的とするという点に求めることは、それだけでは済まない問題をひき起こす。それは慣習の問題であり、さらには倫理の問題である。先に指摘したように、「経済人」に対する反論として活動主義というものを強調することの理由は、1つには、それによって人間行為の主意性・能動性が、さらにそうした行為を導く期待や予測の重要性が回復されるということにあり、2つには、それによって人間行為に付与される主観的意味の理解を図る、ということにあった。実は、このそれぞれにおいて

慣習という要因が決定的に重要となる。だがもはやスペースの関係上、最初の期待形成における慣習の役割については問宮陽介氏の所論<sup>87)</sup>を参照することによって、後者の主観的に付与された意味理解における慣習の重要性については筆者の所論<sup>88)</sup>を参照されることで済まざるをえない。そこでの主要な論点は、個々の主観的になされる期待形成、あるいは主観的に付与される意味理解において、そうした期待や意味に確信というものが与えられるには、個々の主観をつなぎとめるひとつの意味ある世界、問主観的な社会意味連関というものが存在しなければならないということ、そしてさらに、そうした共有観念もしくは問主観的世界が安定的であるためには、それは制度、慣習の中に保持されるのでなければならない、とという点にある。

これだけではなく、活動主義は次のような倫理上の問題をひき起す。それはこうである。行為それ自体を目的とする活動主義は、その行為についての倫理上の評価を捨象するならば、それは底抜けの現状肯定に貶められる危険性を避けえない。そうした状態にあっては、ナイトが指摘するように<sup>89)</sup>、目的としての行為を正当化するものは、競い合いそれ自体を動機とすることからして、勝利することのみになるだろう。それは力(power)の勝利ということであり、さらには、力の道具としての知識の利用という意味での、実用主義(pragmatism)の勝利である。あるいはそこにあるのは、何事かを為すということにあたっての、機械的な効率性ということのみになるだろう。効率性とは本来、最大化されるべき目的についての何らかの価値基準を含む概念であるにもかかわらず、この価値基準が除外されるなら、残るのはただ、最大化それ自体を目的とするということだけになる。先と同じくそこから帰結されるのは、最大化それ自体を目的とした力の勝利ということであり、さらには力の道具としての知識の利用という実用主義の勝利である。

おそらくこうした恐れを、ウェーバーは、「精神なき専門人、心情なき享楽人」による「一種異常な尊大さでもって粉飾された機械的化石化」と表現したのであり、シュンペーターは、安楽を至上のものとする合理的かつ非英雄的なブルジョア精神の支配の下で、「変化は当然のこととして受け入れられ……人物や意志力は重きをなさなくなる」<sup>90)</sup>という世界として描いたのであろう。ちなみに、シュンペーターのいう「企業者機能の無用化」とは、一般に理解されているように、生産組織の高度化・大規模化という理由から、企業者の機能が技術的な意味で無用化するということを意味するものではない。その意味するところは、価値基準を失い、変化それ自体が当然視される世界にあっては、あるいは変化それ自体が価値基準となる世界にあっては、変化に対する「抵抗を克服する」ことにその存在理由を求めた企業者活動そのものが、無価値化するということにある。いうまでもなく、変化に対する抵抗とは、変化によって引き起される価値の基準をめぐる対立のことであり、変化が自明視される世界では、そうした

抵抗自体が消滅する。そこには変化に対する、またそうした変化を生み出す活動に対する、価値もしくは倫理の基準からの評価は全くありえない。「企業者機能の無用化」ということで、シュンペーターが描こうとしたのは、このような世界であった。さらにいえば、シュンペーターにとって企業者は、たとえ旧来の価値を破壊する者であるにせよ、またそうであるがゆえに、その活動はあくまで価値の基準から判定される者のことである。これと同様に、ヴェブレンは、審美的・倫理的な価値の基準をなくした世界、もしくは金銭的価値にのみ一元化された世界を営利原則の世界として描き、それが有用性という基準に従う産業の機械過程を抑制するものと考えた。あるいは、このような金銭的価値に一元化された思考習慣に対して、それに「汚染」されないものとしての人間の本能を、規範的な観点から製作本能として対置をさせたのである。さらにナイトは、競い合いそれ自体を動機とする競争ゲームそのものを興味あるものとするような「良いゲーム」あるいは倫理的に「完全なゲーム」(good game)が可能かということを開いたのである<sup>41)</sup>。あるいは、手段としての行為つまり「労働」(work)に対して、それ自身のためになされる行為を「楽しみ」(play)とし、その価値的・審美的基準を求めようとしたのである。

このように、「経済人」に対する反論として、手段としての活動ではなく、目的としての活動ということ強調すればするほど、同時にそうした活動に対する倫理や価値の問題が浮び上がってくる。そもそも、活動そのものを目的とするという意味での活動主義は、それ自体がまた、アレントのいう近代の「過程」という概念に対応した思考習慣といえるものでもある<sup>42)</sup>。それは要するに、ある明確に定められた目的によって手段としての活動が正当化される世界から、目的がまた別の用途のための手段となり、手段と目的とが無限の連鎖をつくるという世界への転換に対応した概念をなす。それゆえ、この手段と目的の無限の連鎖の下にあっては、何が手段としての活動であるかを問うこと自体が意味をなさなくなり、この無限にくり返されるプロセスの中で、ただ活動のエネルギーを発現することだけが目的となる。このような活動を、アレントがどのように目的性も手段性もなくした「プロセスとしての労働」と呼ぶか、あるいはフィンクがどのように、自由や創造性の名の下に、常に新たな自己証明と自己確認とを求め終りなき「プロメテウスの労働」<sup>43)</sup>と呼ぶかはさておくにせよ、こうして活動それ自体を自己目的化する思考習慣が必然化することになる。

さらにいえば、このような「過程」という概念は、同じくアレントの指摘によるならば、あるものが「なに」であり「なぜ」であるかという存在論としての問いから、それが「いかに」生じたかという過程としての問い、つまり機能論としての問いへの、近代における転換に対応したものに他ならない<sup>44)</sup>。だとすると、この「過程」という概念に対応した、活動それ自体を

目的とする思考習慣において、活動とは、実はそれ自体の存在においてではなく、ある無限の過程に対する機能において意味をもつものにすぎなくなる。それは誰にも把握しえない無限の、すべてを包摂した過程のことをいうのだろう。あるいはアレント流にいうならば、それは生命的・自然的存在としての人間の生それ自体を至上のものとする、「人間中心主義」の観念によってのみ導かれた過程のことであるのだろう。だとすると、そこにおいて人間は、活動それ自体を目的とした無限のプロセスからの享受者としてのみ存在することになる。この享受者としての人間存在に見合った観念が、いうまでもなく、幸福や福祉、安楽や豊かさを中心的な価値とする思考習慣に他ならない。こうして活動主義と人間中心主義は、無限のプロセスの表と裏をなし、両者は並行してどこまでも進んでいく。と同時に、奇妙にも、その真っただ中には、実は「経済人」こそが登場する。「経済人」とは、いうなればただ享受する人間存在のことであり、享受を求めて自らを捧げる者のことである。こうして活動主義と人間中心主義は、「経済人」を媒介としてどこまでも前進する。そこにあるのは、幸福や福祉、安楽や豊かさといった諸価値の増大を人間的生の進歩であるとする観念であり、そうした価値を実現する無限のプロセスとしての活動の力を増大を、同じく人間的生の進歩であるとする観念である。

このように、「経済人」への反論としてもち出されたはずの活動主義は、その活動に対する価値的・審美的・倫理的基準が捨て去られ、それに代わって生の享受そのものが基準とされるならば、あるいは活動に対する存在の問いではなく、機能の問いがそれにとって代わるのであれば、皮肉にも「経済人」そのものが蘇り、その無限のプロセスは底抜けの現状肯定か、あるいは盲目的進歩主義に行きつくことになる。だがしかし、このような生の享受が高まれば高まるほど、やはり人びとはある種の不安をそこに感知せざるをえない。それは無限のプロセスをなす活動の力の高まりを、単純に人間的生の進歩であるとは信じられなくなったということかもしれないし、あるいはまた、これまで至上のものとしてきた人間中心主義という観念への疑惑の高まりであるかもしれない。いずれにせよ、人びとの間の「生の高まりの優越感と不安感」(オルテガ)<sup>45)</sup>は、その緊張の度をますます強めざるをえない。

こうした中であって、最後に残された課題は、やはり、活動に対する何らかの価値的・倫理的・審美的基準を正面からとりあげることにある、といわざるをえない。ナイトが問題としたように、「経済人」の世界では、価値や倫理の問題ははじめから閉ざされている。言葉を換えれば、「経済人」を否定することからはじめて、価値や倫理への問いが始まるのである。もちろん、何らかの出来合いの基準があるわけではない。おそらくそれは、過去からの経験の中に、慣習や伝統の累積の中に保持されてある、としかいいようのないものであるだろう。M・ポラニー流にいうならば、何らかの倫理や価値の基準について、われわれは「語るができるよ

りも多くを知っている」。そしてポラニーもまた、この「暗黙知」を確保する基盤として、それを知的な意味での伝統や権威に求めたのである。過去から受け継いだ何らかの価値基準についての「暗黙知」は、理性の力によって論証されるがゆえに伝達できるのではなく、知的な意味での伝統や慣習への信頼にもとづいてのみ伝達されるものである。こうしたものとして、たとえばウェーバーの「亡霊」やシュンペーターの「継承された精神」、あるいはヴェブレンの「本能」、等々に相当するものを、知的な意味での伝統や慣習の中に発見しなければならない。つまり、こうした先人たちの遺したさまざまな概念を、社会科学の知的伝統の中に配置し、その意味を新たな光の下に解釈するという作業が要請されている。こうした概念こそが人間行為をめぐる社会科学の意味を伝達するものであり、さらにこの、社会科学の諸概念からなる知的伝統もしくは慣習は、現実の人間行為をとりまく潜在的もしくは無意識的な伝統や慣習と、どこかで必ず重なりあっているはずである。なぜなら、こうした概念を生み出したものこそが、潜在的な伝統や慣習にとり囲まれた人間行為に他ならないからである。

むろん、このようにして発見された何らかの価値の基準もまた、1つの先入見を形づくるものであることは十分に承知の上でなければならない。ただ、このように知的に構成された慣習もしくは伝統の中に見い出される価値の基準を頼りにして、人びとの現に為しつつあるさまざまな活動を解釈し、さらにそれを通じて先入見たる価値の基準それ自体もまた検証するという作業が必要とされるのである。このように、活動と慣習は相互に規制しあう関係にある。とはいえ活動と慣習は危ういバランスの上に立っている。慣習によって活動が検証されると共に、活動によって慣習は切り崩される傾きにある。このバランスを崩すことなく、両者を互いの光の下につき合わせ、解釈をほどこしていくことが要請されている。そして、すでに明らかなように、活動すなわち経済活動と慣習との相互の回路を保った形で経済社会を考察しようとする方向は、最初に指摘した古典派の「経済人」(economic man)の世界へと戻ることになる。断るまでもなく、これは古典派の世界に単純に回帰することではなく、古典派の想定したであろう世界を今日の観点から想像力をもって再構成するということである。

本稿の作成にあたっては専修大学社会科学研究所より昭和59年度個人研究助成を受けている。

- (1) Knight, F. The Ethic of competition (Augustus M. Kelly 1935) P,86
- (2) 清水幾太郎『倫理学ノート』(岩波書店 昭,47)P,98
- (3) ロビンズ・L 『古典派経済学の経済政策理論』市川訳(東洋経済)
- (4) ヒューム・D 『人性論』(抄訳)土岐訳(中央公論社『世界の名著』)P, 450

- (5) プラムナッツ. J 『イギリスの功利主義者たち』堀田・他訳(福村出版) P,P,50—51
- (6) ヒューム. D 前掲書 P498,P528
- (7) スミス. A 『諸国民の富』(1)大内, 松川訳(岩波文庫) p118
- (8) スミス. A 『道徳情操論』(上) 米林訳(未来社) P,P,253—258
- (9) プラムナッツ. J 前掲書 P,p,17—21
- (10) Hayek. F “Freedom, Reason, and Tradition” in The Constitution of Liberty (Routledge & Kegan Paul 1960)
- (11) 間宮陽介「経済社会のソシオ・ロジック」『経済評論』昭, 57年4月—9月
- (12) アレント. H 『人間の条件』志水訳(中央公論) P311
- (13) Hayek, F “Economics and knowledge” in Individualism and Economic Order (Routledge & Kegan Paul 1949)
- (14) Hayek. F op,cit P61
- (15) アレント. H 前提書 PP,320—321
- (16) ポラニー. M 『暗黙知の次元』佐藤訳(紀伊国屋)
- (17) ゲルウィック. R 『マイケル・ポラニーの世界』長尾訳(多賀出版) P,71
- (18) ハイエク. F 『科学による反革命』佐藤訳(木鐸社) P,30
- (19) ハイエク. F 同上 P,35
- (20) ハイエク. F 同上 P,103
- (21) バーリン. I 『ヴィーコとヘルダー』小池訳(みすず)
- (22) バーソン. I 同上 P,101
- (23) Veblen. T “Why is Economics Not an Evolutionary Science” in The Place of Science in Modern Civilization(Russell & Russell,1919)
- (24) Veblen. T. Ibid P,69
- (25) Veblen. T Ibid P,73
- (26) Veblen. T Ibid P,74
- (27) 西部邁『経済倫理学序説』(中央公論社昭,58)
- (28) ウェーバー. M, 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』梶山・大塚訳(中央公論 『世界の名著』)
- (29) ウェーバー. M 同上P,289
- (30) シュンペーター. J 『経済発展の理論』塩野谷・中山・東畑訳(岩波文庫)(上) P,P,198—248
- (31) シュンペーター. J 『帝国主義と社会階級』都留訳(岩波書店) P,178



- (32) マーシャル. A. 「経済騎士道の社会的可能性」『マーシャル経済学選集』杉本編（日本評論社）P.278
- (33) マーシャル. A 『経済学原理』馬場訳（東洋経済）II. P.11
- (34) ウェーバー. M 前掲書P.289
- (35) ヴェブレン. T 『企業の理論』小原訳（勁革書房）
- (36) Knight, F op, cit P26
- (37) 間宮陽介 前掲書
- (38) 宮本光晴 「内部組織の社会経済学」『季刊現代経済』No. 54 1983
- (39) Knight, F op. cit PP68—69
- (40) シュンペーター. J 『資本主義・社会主義・民主主義』中山・東畑訳（東洋経済）上 P.240
- (41) 宮本光晴「中間集団としての企業組織」『専修経済学論果』第19巻第1号（1984）
- (42) アレント. H 前掲書 P.111
- (43) フィンク, E, 『人間存在の根本現象』千田訳（哲書房）P.192
- (44) アレント. H 前掲書 P332
- (45) オルテガ. YG 『大衆の反乱』桑名訳（オルテガ著作集白水社）

#### 〈編集後記〉

宮本所員の論稿「経済人の現在」をお送りします。

Graig Brod の“TECHNOSTRESS”（1984年. 池央耿・高見浩訳. 新潮社）を読みました。

「テクノストレス」とは、ブロードが命名した、コンピュータ・テクノロジーに健全な形で対処できず、人間とコンピュータの微妙な関係が崩れたときに生じる病気、「適応症候群」であり、コンピュータ・テクノロジーを受け入れようとするあがきに起因する「テクノ不安症」とテクノロジーへの適応の結果、特殊化が過度におよぶ「テクノ依存症」に分けられる。Brod の“TECHNOSTRESS”はコンピュータが人間におよぼす「テクノストレス」の臨床記録であり、コンピュータ社会の影の部分、なにかんづく〈人格の危機〉に対する告発である。

宮本論文と“TECHNOSTRESS”に触発されて以下のようなことを思いめぐらしました。

コンピュータは、純技術的にみて、精確性、迅速性、明確性、そして物的および人的費用の節約、とまことにもって〈効率〉がよく、人間にとって第1級の道具・機械である。しかも、その機能は早いスピードで高度化している。故に抜群の普及性をもっており、〈普遍的コンピュータ化という味気ない事実〉が進行する。労働の場においては、FA化、OA化、LAN、

VAN が進行しており、21世紀には労働力人口の7割がコンピュータに結びつけられるだろうと予測されている。また、遊びの世界から、教育、芸術、買物、日常のコミュニケーションにまでコンピュータは応用・利用されており、キャプテン・システム、INSなどが進められ、「高度情報社会」化が言われている。

「高度情報化社会」とは、高度に発達したコンピュータ技術の体系が経済世界のみならず私たちの日常生活のすみずみまでにはりめぐらされている「コンピュータ社会」の謂である。私たちは間接的・受動的にだけでなく、直接的・能動的にコンピュータと関かわらずに生きてゆくことは不可能になってきている。われわれはコンピュータ人たらざるを得ない。つまり〈経済人の現在〉は、コンピュータ的効率(精確性、迅速性、明確性……)に規定される〈コンピュータ人〉でもある。

日本においても「テクノストレス」現象はすでに現出している。「テクノストレス」下のコンピュータ人、コンピュータ社会の行先は……。 (H.S)

---

神奈川県川崎市多摩区東三田2丁目1番1号 電話(044)911-8480(内線33)

専修大学社会科学研究所

(発行者) 三輪芳郎

製作 時潮社

東京都文京区本郷2丁目12番6号 電話(03)811-8024

---