論　説

経済に内因する自然科学性について

――ベンサム，J.S.ミル，一般均衡論のつながりを中心に――

古　山　友　則†

【目次】（カッコ内の数字はページ数）

序　（238）
第1章　人間による人－間の発見としての経済学　（239）
　1.1　人－間と社会　（239）
　1.2　経済の概念規定　（240）
第2章　ベンサムとJ.S.ミルによる功利主義のちがい　（241）
　2.1　ベンサムの功利主義　（241）
　2.2　「ベンサム」としての純粋市場システム　（242）
　2.3　J.S.ミルの功利主義　（243）
　2.4　技術的理性と経験的理性　（244）
第3章　考察　（246）
　3.1　経済に内因する自然科学性の拡大　（246）
　3.2　架橋原理としての「最大幸福」とその矛盾　（249）
　3.3　エウダイモニア　（250）
結語　（252）
文献　（255）

序

人間にとって経済とは何か。そして，経済というドメインの認識の学としての経済学のアイデンティティとは何か。小稿でその答えを出すことはできないけれども，私は一般均衡論の成果を十九世紀イギリスの功利主義思想の文脈に位置づけることで，その答えに限られた視点から一歩近づきたいと思う。

経済を人間集団と自然とのあいだの再帰的な物質循環だと考えれば，この意味での経済は有史以来，存在してきた。また，この物質循環に介入する貨幣をできるだけ有効に活用しようとする観念も，禁欲主義から錬金術まで，厖大な数の試行錯誤が，個においても類においても行われてきたことは明らかだ。

†　〒731-0153　広島県広島市安佐南区安東6-13-1-A911　安田女子大学現代ビジネス学部現代ビジネス学科講師（koyama@yasuda-u.ac.jp）

このいわば「貨殖術の寓話の集成」とでもいうべきストーリーにおいて，アダム・スミスは経済学史上に特異な存在である。スミスは，等価交換原理によって社会関係が市場経済的関係として再編成されていく過程に自己組織化性が生まれることを看取した初めての人であった。自己組織化とは，大数のミクロエージェントが局所的な相互作用のみにもとづいて大域的な秩序形成をはたすしくみのことを指す。この認識を体系的に記述した初の研究が『国富論』（*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*）であった[1)]。もちろん，スミスの研究が市場経済を生みだしたのではなく，彼は市場経済に固有の自己組織化性が創発することに気づいたのである。

私たちは，スミスが『国富論』のなかで「自然的自由の体系」と述べたシステムの内容をすでに知っている[2)]。本稿ではスミスの思想を再述するのではなく，スミスが俯瞰したシステムのなかに，社会が経済に代替していった過程，いいかえると，社会に自然科学性が埋めこまれていった過程が内因していることを論証したい[3)]。私の仮説は，「市場経済は自然科学性を媒介する文化子である」という命題に集約される。ここで社会，経済，自然科学性，文化子といわれている概念については，後段で適宜補っていきたい。

本稿の目的は，１）市場経済は自然科学性を媒介する文化子であるがゆえに，私たちの文明――日本経済も含まれる――はオートノミーへ促迫されていること，この現象を実証的に認識し，批判の対象とするために，２）経済の本質が存在論の地平で自然科学と不可分であること，この２つの仮説の正しさを確かめることである。いかにも晦渋な言い方ではあるけれども，以下では，主にベンサムと J. S. ミルの比較をつうじて，この命題に到達すべく試みていく。次章では，本稿でつかう術語を準備しよう。

第１章　人間による人‐間の発見としての経済学

1.1　人‐間と社会

人間は動物である。しかし，人間はふつうの動物ができないことをやっている。それは文明の構築である。この文明というものは，社会のなかで涵養されてきた。

ところでもちろん，社会という観念は多義性に満ちている[4)]。たとえば，J. ベンサムは社会をそのメンバーの総和だと捉えた。こうした社会の概念規定は，ベンサムが社会の幸福の総量を最大化せよという目的をかかげていたことに結びついている。

これにたいして，本稿で私は，社会の本質が人と人のあいだに存在しているルールの側にあると捉えたい。すなわち，

$$\text{社会} = \cup_{\forall i} x_i \qquad \text{ただし} \qquad \{x \mid x\ \text{しなさい} \vee x\ \text{してはいけません}\} \tag{1.1}$$

と定義しておく。個別の x は，R. ドーキンスが文化子と規定したものと同じだと解していただいてよい。私たちは文化子の集合が共有された結果，人間集団に特定の秩序が発生した場合に，そのユニットを指して社会ということにしよう。したがって，社会の最小単位は２者相対関係（ダイアド）である。

人間が文化子を共有して社会をなすことには生存上のメリットがある。しかし，文化子の選択

に応じてメリットの質は異なる。人類は一枚岩の均質な集団として生存してきたわけではない。ヒト個体群は，様々な行動方針をテストし，特定の文化子集合を身体外遺伝子として伝承することで，特定の生存度をもつとみなすことができる。ヒト個体群の場合，行動方針という文化は物質的な遺伝担体をもたないので，環境に優適応したという情報を次世代に残すためには別の工夫が必要であった。彼らはこの情報を信念，習慣，法などの文化子として保存している。これがT. ヴェブレンの洞察であった（ヴェブレンはこれらの文化子を「制度」と総称した）。

本稿では，特定のヒト個体群が共有した文化子の集合のことを，やや熟さない表現ながら「人－間」と書く。これは和辻哲郎が，人間の本質を人と人のあいだに存しているものに求めたことにもとづく[5)]。社会という総体性は，ヒト個体群が生物的には遺伝子を，社会的には文化子を保存しつつ生存競争することで歴史的に構成されたと私たちはみなす。

ところで，遺伝子は生物学的機構によって保存されるが，文化子は保存に努めなくては消えてしまう。一度有効に機能した文化子を特定のヒト個体群で保存するための最善の方途は，それを「あたりまえ」にしてしまうことだ。そうした自明性にいきついた制度を，私たちは文化と称する。そして文明とは，文化の集合である。こうした言葉のつかいかたは，A. N. ホワイトヘッドの次の指摘を念頭においてのものである。

「われわれは自分たちが何をしているのかを考える習慣を培養しなければならないというのは，あらゆる教科書や高名な人たちの演説で繰り返し述べられている陳腐な文句であるが，完全に間違っている。その正反対が真実である。われわれが考えることなしに成しとげることができる重要な作業の数を殖やすことによって，文明は前進するのである[6)]。」

しかし，スミスが看取したことは特定の文化子の集合をもつ社会に富が蓄積されていくという事態であった。つまり，成長を促進する文化子の集合が存在するのである。人間は，富を拡大する人－間を発見した。これが，自己組織化する市場経済の自己認識としての経済学の雛型である。

経済学の主観的側面は，私たちが人－間として創発するイノベーションを「富の科学」として再帰的に了解し，制度化していく（知識としてインプットしていく）過程だということになる。このインプットの客観的帰結が経済成長である。

1.2　経済の概念規定

さきに私たちは，社会の概念を（1.1）によって定義した。すなわち，社会とは「x せよ」「x するのが当然だ」「x は義務だ」という文章に登場する x の内容の総和である。この集合の個別要素（文化子）が<u>個人の行動</u>を制約し，ヒト個体群の生存度を差別化する。

これにたいして，経済の概念も同様に定義できる。

$$\text{経済} = \cup_{\forall i} y_i \qquad \text{ただし} \qquad \{y \mid y \text{ に移動しなさい} \vee y \text{ に移動してはいけません}\} \quad (1.2)$$

すなわち，経済とは<u>個別の財</u>に所有権の移転，ないし移転不可を命じるルールの総体である。財の所有権をうごかす主体は一見すると人間だから，（1.2）は（1.1）の部分集合のように思われるかもしれない。しかし，私は（1.1）と（1.2）を明確に区別したい。というのも，（1.1）は人間同士のコミュニケーション――明示的なものから暗示的なものまで――によって媒介され，そのルールの所在を行為者が認識できるけれども，（1.2）はこのルールの所在が経済行為の当事

者に隠されてしまっているからである。[7)]

さらにいえば，このルールが経済行為の当事者たる私たちから見えないからこそ，富の科学は普遍化した。それに従っていることが不可知なルールのもとで，人間は市場を拡大してきたのである。

1.1節で，富を優位に拡大する特別な文化子の集合が存在すると述べたが，この比較優位性は市場の機能を高めることと密接に関連している。というのも，貨幣価値を尺度として成果を測定すれば，昨日と今日のちがい，彼我のちがいを客観的に評価できるからだ。この評価を競うことで経済は成長する。[8)]

経済が成長すると，（経済成長の指標をインフレ補正済の年次GDPに求めるとすれば）前年比で多くの財が市場を通過したことになる。経済成長はモノを財に転換し，以前よりもたくさんの財を市場に集めていく。すでにスミスやベンサムの時代には，富の分配が人々の幸福に大きく影響していた。したがって，行為倫理を構想する者にとって，富の分配は当然，考えなくてはならないテーマであった。しかし，たくさん貨幣をもっている人が幸せだとはかぎらない。ベンサムにとって，経済的利益は功利性を形成する多数の性質のうちの1つにすぎなかった。次章ではこの健全な観念が，市場に内因する不可視の力学によって反転させられたことを見ていく。その危険を察知していた人こそ，J.S.ミルであった。

第2章　ベンサムとJ.S.ミルによる功利主義のちがい

2.1　ベンサムの功利主義

本章では，ジュレミー・ベンサム（Jeremy Bentham: 1748-1832）とジョン・スチュアート・ミル（John Stuart Mill: 1806-73）という2人の哲学者の思想を対比する。

ベンサムは1789年に『道徳および立法の諸原理序説』を公刊し，個人から政府までの広範な主体の行為を導くべき原理について考察し，功利主義（utilitarianism）という思想的立場を打ち立てた。

ベンサムの出発点は，すべての人間が行動，言論，思惟ににさいして快を求め，苦を避けようとする性向にしたがうと承認することであった。そうだとすれば，快の総量を増やし，苦の総量を減らすことが良いおこないであろう。彼はこの意味での利益誘導を行為倫理の中心に据えて，「功利性の原理」と称した。善－悪を含めて，それ以外の基準はすべてこの原理から派生するものとみなされた。こうした見方に立つことの目的は「理性と法律の手段によって，幸福の構造を生みだすこと」[9)]にあった。私たちは，彼の考えを簡潔にふりかえっておきたい。

ベンサムの主著は，その分類癖によって読者を驚かせ，ときには呆れさせる。たとえば，第4章「さまざまな快と苦の価値，その計算方法」第4項では，快－苦が，強さ，持続性，確実性，遠近性，多産性，純粋性，範囲という7つの条件に依存すると主張される。

つづく第5章「快と苦，その種類」ではxの快として（つまりこのxに入り，快をもたらす源泉として）感覚，富，熟練，親睦，名声，権力，敬虔，慈愛，悪意，記憶，想像，期待，連想，解放の14項目が挙げられている。[10)]さらに，快をもたらすところの感覚それ自体が，嗜好，酩酊，嗅覚，

触覚，聴覚，視覚，性的感覚，健康，新奇の9項目に分類され，他の富，熟練，等々についても分類がつづく。ベンサムによれば，こうした分類の体系を完成させて，1個人の行為（政府の政策をふくむ）が社会全体の快の総計にどのように影響するかを考慮しなくては，その行為や政策がどのていど正しいのか，実行に値するかを評価できないということになる。

ベンサムは彼にとっての「功利性の原理」を第1章の2～10項で説明している[11]。ベンサムの功利性要件（Bentham's Utility: BU）として，まとめておこう。

BU 1　功利性とは対象がもつ性質であり，その対象が影響を及ぼす当事者に幸福（利益，便宜，快楽，善）をもたらし，不幸（危害，苦痛，害悪）を遠ざける傾向をもつものをいう。

BU 2　功利性の原理とは，ある行為について，それが影響を及ぼす人々の幸福を増大させれば是認し，減少させれば否認することをいう。

BU 3　行為の主体は個人から政府までの広義に解してよい。すなわち「行為」は個人的行為から政策までの範囲におよぶ。

BU 4　社会とはその成員の集合であり，社会の幸福とは，その成員の幸福の総計である。

BU 5　功利性の原理が対象とする「影響を及ぼす人々」は，第一義に社会のことをさす[12]。

BU 6　功利性の原理に適合した行為はすべきことであり，正しいことである（すくなくとも悪いことではない）。

人間を快－苦に絶対的に支配された存在だとみなし，その分類を完遂し，功利性の原理によって正しい社会政策を導こうとしたベンサムの試みは成功したのだろうか？　一見して，こうした徹底的な分類は，あまりにも途方もないことのように思える。また，すべての個人が自分の幸福を拡大しようとする願望から逃れられないとしたら，利他精神を要求しがちな社会規模の幸福拡大がはたして実現するだろうか，という古典的な疑義も寄せられてきた[13]。したがって，ベンサムの功利主義は彼の頭のなかだけに存在するユートピアであったし，そのはずであった。

2.2　「ベンサム」としての純粋市場システム

ところが，このユートピアを現実に近づけていく装置が市場システムだということができる。すべての人－間が家計と財，ならびに企業と財の関係性におきかえられ，市場価格の指示する希少性に応じて財が配分されたとしても，社会がパレートの意味で存続することが一般均衡論によって解明されたからである。この文脈ではベンサムの壮大な快苦計算が財の功利性に，すなわち，企業の利益計算と家計の効用計算に代替されてしまっているが，少なくともユートピアではなく実行可能だと想定されている。

一般均衡論の教える純粋市場システムが人間にもたらす快は，社会的なパレート最適性に対応した配分の枠内で自由に追求される[14]。しかも，社会倫理として利他精神を呼び起こす必要もない。この状況を，経済学者は理論的な根拠にもとづく「よい状態」だと解する。この意味で，もし純粋市場システムが実現すれば，それはベンサムの「最大多数の最大幸福」（the greatest happiness of the greatest number）に対応した功利主義的ユートピアだとみなすことができる。

しかし，この帰結は私たちにとって無条件に歓迎すべき事態なのだろうか。ホワイトヘッドは，「われわれが考えることなしに成しとげることができる重要な作業の数を殖やすことによって，文明は前進する[15]」と指摘した。文明は自明性という岩盤によって支えられている。しかし，この

自明性は支配すること（操作すること）の根拠となるだけではなく，支配されること（操作されること）の根拠でもある。たとえば，私たちは貨幣を自由に行使するが，貨幣を生活からきりはなすこともできない。自明性の文脈で高度な文明を達成するということは，一言でいえば，社会に自律性を導入することだ。[16)]

ベンサムがパノプティコン（万視塔）という刑務所を設計したことは有名だ。そこでは，看守の位置からのみ囚人の姿が見えて，囚人はけっして看守を見ることができない。この刑務所は，支配の自律性を概念的に完成させたものである。いわば，透明なカメラに万人が監視された世界である。私たちの市場システムは，私たちの行動の影響の総体から自律性を生成しているので，その帰結は個々の視点から見えにくい。[17)]経済領域におけるこの帰結を，ヴェブレンは「快楽主義的な人間」を生みだすものとして批判した。[18)]しかし，すでにアダム・スミスは，私たちが「神のみえざる手」の狡知に欺かれるからこそ一般的富裕が実現されていくのだと達観していた。[19)]その後に登場した19世紀の思想家たちは――私たちが自分の行動の集積をつうじて社会に自律性を無意識的に導入することの帰結を見通しつつあったのだろうか――次々に不安を口にした。

たとえば，A. トクヴィルは「諸条件の平等」という力が十九世紀初頭の歴史的深層ではたらいていると感じていた。トクヴィルにとってはその力の先鋒がアメリカという新大陸で展開し，人類の将来を憂鬱にひきずりこんでしまうように見えたのであろう。[20)]

J. S. ミルは「多数者の専制」に警告を発したことでも有名である。彼は倫理学の原理として功利主義を採用したけれども，その字義だけをとらえてベンサム主義者だと解してはならない。事実はその反対である。ミルは，ベンサムの工学的な功利主義を改訂することで，ベンサマイトたちが純粋市場システムのような社会を構築する可能性を危惧したと解することができる。彼は快の規定に質的なものを追加して功利主義の論理をいたずらに混濁させたと評されることも多いが，その思想はベンサムの原型とはへだたっている。以下に，ミルのおこなった改訂とその帰結を見よう。

2.3　J. S. ミルの功利主義

ミルは『功利主義』第２章で功利主義批判に反論しつつ，功利性の原理について敷衍している。そこでの内容によれば，ミルの功利性（Mill's Utility: MU）は，以下の要件をもつ。[21)]

MU 1　功利性とは，行為にさいして幸福（快）を追求せよと命じる原則である。

MU 2　ただし，この原則は行為者の幸福にかぎらず，行為者の行為によって影響を被るすべての人々の最大幸福の追求を指示している。

MU 3　２つの快は量と質の両面から比較されうる。質的比較は，経験とその自己認識に秀でた人々の大多数があたえる選好によって帰納的に確定する。

MU 4　功利性という原則の適用は可謬的であり，社会的な試行錯誤をともなう。

MU 5　功利性は幸福の追求だけでなく，不幸の阻止・緩和にかかわっている。

MU 6　功利性という原則は，かならずしも公益を念頭において行動することを要求するものではなく，その反対に個人的な便益と貢献をつうじて実現される。

ベンサムの功利性要件と比べたとき，ミルが功利性に質の概念を導入したこと（MU 3）は重要な変更点であった。私たちは，この変更が彼の功利性に固有の特徴を付与することをみていく。

まず，MU の要件を多くふくむ次の文章から出発したい。[22)]

「先述したように，最大幸福原理によれば，すべてのものごとの望ましさに言及するときの究極の目的，つまり，他の一切はそれがために望ましいといえるような目的は――考察の対象が自分にとってよいものか，それとも他人にとってよいものかにかかわらず――できるかぎり苦痛を免れていること，できるかぎりよろこびを享受していること，しかも量と質の両面でそうであることだ。ただし，よろこびの質を識別するテスト，および量にとらわれずに質を測るというルールは，体験的機会をつうじて比較の手段にもっとも恵まれた人々（しかも自己意識と自己観察の習慣に秀でた人々）が感じる選好に求められる。功利主義的見解によれば，このテストとルールこそが，必然的に道徳性の規準でもあるから，これを「人間行動のルールと指針」だと定義してもよい。このルールと指針を遵守すれば，これまで書き連ねてきた実存が，全人類に最大限に保証されるのではないだろうか。この僥倖は事の性質がゆるすかぎり，人類だけでなく，感覚を備えたすべての被造物におよぶのである。[23)]」

ここでは，MU 3，4，6 との関連に着目しよう。ミルは功利性という原則が人間社会にとって外在的なものではなく，可謬的な試行錯誤をつうじて社会的に構成されるという立場を支持しているからである。しかし，ミルのこの立場は

1）「体験的機会をつうじて比較の手段にもっとも恵まれた人々」が社会にどれくらい存在しているか？

2）　こうした人々が積極的に議論をかわす気風が社会に漲っているか？

3）　こうした人々の選好がどのようなメカニズムをつうじて社会的に是認されるか？

という点について，疑問をひきおこすであろう。

3）は MU 6 にかかわる。ミルによれば，功利性は個人的な徳行を命じるだけでよい。彼は社会レベルの幸福最大化を目的に掲げているが，行為者はこの幸福計算を実行できないし，[24)] その必要もないという。だとすれば，功利性は意識的行動のルールたりうるのだろうか，という疑念が生じてくる。だがむしろ，ミルの本意は，社会的な最大幸福を教育・宗教・制度などの文化資本によって間接的に誘導することにあったようだ。他方で，もし功利性が行為倫理のルールとしては妥当せず，社会的な規範としてのみ実現するルールだとすれば，功利主義は市場原理主義[25)] にたやすく転化してしまうのではないか，という懸念が生じる。

1）についても，ミルの立場が恣意的なエリート主義に転化しないとはいいきれない。[26)] また，彼らの多様な選好が試行錯誤をつうじて倫理的に正しい判断に収斂すると信頼してよい根拠を訊かなくてはならない。これは，ミルがどのような理性概念を支持しているかという問題にかかわる。私たちは，一見迂遠なこの問題に足をのばしてみよう。

2.4　技術的理性と経験的理性

かつて，真理の究極的根拠が人間の手を無限にはなれたところにあるとしても，そこに近づいていくことを欲する人々がいた。E. シュレーディンガーによれば，ギリシャ人の世界史的な意義の1つは，「自然が示してくれるものは理解可能である」[27)] という思想を提唱したことであった。この思想を遂行する人間の能力が理性（reason）であった。

この思想の射程が強大であることは，インド・中国・日本の東洋思想が “universe” に不可知

の領域をみとめ，それらに多様な名称と神表象をあたえて定常的な世界像を構築してきた歴史と比較することで浮き彫りになる。しかし理性主義もベーコンの時代までは，世界創造者である神の意図を追認するための最善の手段という神学の域を出ていなかった[28]。産業革命期にはいって，人間は神の理解ではなく，その模倣を開始した。すなわち，自然界の力をテクノロジーとして人間自身のために利用すべく，理性を行使するようになったのである。この変貌と傾向は現在にまで貫徹している。

十九世紀に生きたミルにとっても，命題の真偽を判定する根拠は理性であったけれども，彼が功利主義の正しい評価を試みるにあたって，技術的理性に依拠していなかったことは次の文に示されている。

「このテーマは合理的能力の領分に属しており，この能力も直観にたよって事を処理しているわけではない。特定の学説にたいする同意と不同意を知性に決定させることができる考察であれば，それを提出してもかまわない。そして，この作業が立証（proof）にほかならないのである[29]。」

すなわち，ミルにとっての“proof ”とは命題の真偽を経験的に判定する作業であって，数学のように，事前に正しいと予想した命題の正しさを証明する作業とは異なっていた。数学の定理が真であるならば，100人がそれを目にしたとき，全員が正しさに同意しなくてはならない。しかし，知性を有する人々が真偽を判断できる命題を対象に，経験を競合させて結論をくだすというミルの“proof”概念は，可謬性の余地を残している。

人間知性の経験的な質は多様だから，十分に知的な２人の人物が異なる結論をみちびくことは大いにありうる。神の知性ではなく，人間の知性による判断に絶対的な真理は帰属しない。数学がもっとも厳密な真理を提供する学であるという通念が支配的になった現在[30]，この立場は一見して脆弱な感をいだかせる。しかし，次の文を見れば，ミルが前提にしていた理性概念が人間の経験や討議可能性に積極的に依拠していたことがわかる。

「２つの快について，この両方を経験したすべての人，もしくはほとんどすべての人が，選好にさいしてどんな道徳的義務感に襲われたかとは無関係に，一方の側に明確な選好を示したとしたら，そっちのほうが望ましい快である[31]。」

ここでは，功利性原理（最大幸福原理）に質の規定を導入できることの根拠が述べられている。ミルによれば，２つの異質な快ａと快ｂを比較し，どちらがすぐれているかを判定する規準として，双方の快を経験した人々の判断以外のものはなく，それを信頼してよいという[32]。この規準が可謬性をふくんでいることも明らかだ。

このミルの立場は，ベンサム流の幸福計算に質の概念を導入して混乱を招いたという批判をひきおこした。しかし，ミルの功利性原理の定式化は「知的な人々の判断」に最終的に準拠するものであり，人－間の外部に判断を委託するものではなかった。「すべての合理的生物は，なにが賢明でなにが愚かしいかという問題を各自の精神に共有し，生の大海に赴く[33]」とミルはいう。人－間もこの羅針盤が壊れていないかぎり，正と不正について思考することを避けえない[34]。他方で市場は人－間に，この思考を利益計算に還元する場を提供した。いわば，市場はベンサムなのである。

この場の力に対抗して，ミルは倫理学を個人の行為規範としてではなく，功利性というルールをつうじて世界にはたらきかけることで世界と行為者の双方を変革していく永続的な社会レベル

の実践として構想している。

「傍からみてかなり恵まれた人々が，生のなかに自分に値するようなよろこびを見いだしていないとき，その原因は概して，自分以外の人のことを気にかけていないことにある。公私にわたって愛情をもたない人の場合，生の刺激はぐっと小さくなり，やがて生の価値は衰微して，いずれにしても，すべての利己的関心は死を迎えることで途絶えてしまう。〔他方で〕死後に個人的愛情の対象を遺す人，とくに人類に共通の関心をめぐって友情を育んできた人は，死を目前にしても，若く健康な人々が果敢に活動するときと同様に，生へのいきいきとした関心を失わない。利己性のつぎに，生を不満たらしめる主な原因は，精神的教養の不足である。教養ある精神――私は哲学者のそれをいっているのではなく，知の泉に近づく術をしっており，ある程度，自身の能力を行使すべく教育をうけたすべての精神を念頭においている――は，身のまわりのどんなことにも，尽きせぬ興味のきっかけをみつけるものだ。自然の事物，偉大な芸術作品，史実，古今にわたる人間のいとなみ，未来へのみとおしといったすべてが，彼の精神を鼓舞する。ところが，こうしたすべてに無関心であったり，精神の力の千分の1も利用していないこともありうる。しかし，そんなケースは，初めからこうしたすべてに道徳的（ないし人間的）関心をまったく寄せず，好奇心を充たす対象としか見ていない場合のことだ。[35]」

「教養ある精神」とは，世界をテクノロジーの応用対象として収奪する精神ではない。それは自身の可謬性を確保しつつ，対話によって立論を改善し，対象を好奇心によって照射するだけでなくモラールな関心をもってあつかう。想像力のゆたかな源泉をもち，身辺の小さいことの改善に，その全実存を行使する。正と不正について思考することが合理的生物にとっての羅針盤だとみなすミルにとって，このような精神のはたらきこそが幸福論の本質をなす。

「適切に教育された人間であれば，程度は様々であれ，公共の善に純粋な私的愛情をもち，真剣な関心をそそぐことは可能だ。関心の対象に溢れており，愉快な気持にさせてくれるものに事欠かず，矯正したり，改善すべき対象があまたある世界では，これくらいひかえめな道徳的・知的要件を有してさえいれば，羨望に値するといってさしつかえない実存をすごすことができる。こうした人は，ひどい法律や他人の意志に従属して幸福の源泉に手をのばす自由を奪われないかぎり，生活のなかで出会う悪，つまり困窮，病，不親切，卑劣，愛情の対象の早期喪失といった身体的－精神的両面からの痛手を避けえたならば，羨望に値する実存を確実につかむことだろう。[36]」

こうした実存をつかむことが容易だとは思われない。また，アダム・スミスが「弱さ・野心・欺瞞」を経済成長の原動力に数えていたことを思いだせば，ミルの見地がいっそう厳格に感じられる。それでも，対象を好奇心によって処遇し，帰結にたいする想像力を欠いた現代のテクノロジー偏重型科学にとって傾聴に値する思想ではないだろうか。

次章では以上の記述をふまえて，本稿の冒頭に掲げた仮説に論拠を付け加えよう。

第3章　考察

3.1　経済に内因する自然科学性の拡大

第1章で引いた，A. N. ホワイトヘッドのことばを思い出していただきたい。私たちの文明の

本質は，私たちが自明な対象として遂行しうる作業を殖やしていくことに存するという指摘であった。

たしかに，貨幣にしても技術にしても，職位と精緻な文書回覧システムをもつ官僚制にしても，私たちが存在意義やしくみを深く考えずに毎日の仕事をすすめていく上で有益なものばかりである。こうした制度は社会の全体的自律性（autonomy）を促進しているといってよいだろう。

しかし，こうした傾向はなぜ生じているのだろうか？　ウェブの爆発によって人間行動の痕跡が多数残り，ビッグデータとして活用が俟たれていること，この活用には統計学が必須であること，経営判断にさいして数量的な証拠が求められるようになったこと，等々の事情を列挙しても答えにはならない。こうした事情は現代社会の文明的趨勢をかたちづくる原因というよりも，結果という側面が強いからだ。

すでに第２章で，ギリシャ由来の理性概念には「自然が示してくれるものは理解可能である」という認識上の特異性があり，その土壌で自然科学が育ったというシュレーディンガーの指摘にふれた。実は，シュレーディンガーの指摘にはつづきがあって，彼はこの理性概念が（したがって自然科学的思考が）対象の理解に「単純性」をもちこむことも指摘している。なぜ対象を単純化できるかといえば，理解にさいして客観化しているからである。そして客観化という立場は，理解の行為から「私」という存在の関与を切りはなすことを意味する。[37)]

客観的対象，つまりだれにとっても知覚，認識，評価を共有できるような対象を生活の身辺に配置することは，市場に関与することで首尾よく達成できる。市場とは，ベンサム流の精緻な幸福を効用に変換する場だからである。しかし，この場と共生することは他者と共生することではなく，自己利害と共存することにほかならない。ドブルーとスカーフの極限定理[38)]が解明した，この場への変換は，一般に知覚できない。市場参加者が大数になるだけでコアが縮小し，本来は多義性をもつ経済合理性が，目的関数の最適化という特殊な合理性基準に一元化されてしまうからだ。彼らの定理によって辛うじて認識できるくらいの自明性に到達した構造により，行動の自由は消費財選択の自由へと矮小化されてしまうけれども，私たちはその帰結を甘受している。[39)]

自由は近代の産業社会において文明の帰趨を左右してきた最重要概念の１つである。[40)]しかし，自由には無意識的な欲動を，肯定的な語感によって隠蔽したイデオロギー的側面がある。人－間は自由を欲する。しかし現在，ips 細胞や AI が出現するに及んで，自由を希求する人－間の正体があらわになりつつある。人－間の自由の行き先が生存本能の徹底的な解放であり，自己を自己たらしめている自然的条件から解放されることだとしたら，それは人－間にとって幸せなことだろうか。すくなくとも，数千年にわたって蓄積された，ミルのいう「経験」が通用しない状況を，人－間はつくりだそうとしているように思えてならない。

ミルの功利主義には，自由が技術的理性と結託する側面に対抗しようとする思想が含意されている。人－間の外部に人－間の未来を委託するような文化的構造を導入することにたいして，もっと慎重に対処せよという警告が，ミルの文章から響いてくる。

倫理的な人間とは，よい人間ではない。人－間について思考する者のことをいう。和辻哲郎の人－間は，形而上学のなかをとおって観念的に飛翔していく。マキァヴェリの人－間は，悪を利用しつつ，権力を統制する劇をしたたかに演じつづける。二十世紀の経済学者は，一般均衡論という純粋市場システムを提出し，人－間の経済行動をベンサムの地平に着地させた。この理論は

リバタリアンらによって私たちの生きる現実で実現可能な目標として解釈され，倫理の源泉は人－間の内部を乱反射して，経済的人格という焦点へと消失しつつある。

各自が効用計算と利潤計算を遂行しさえすれば，1本のラグランジアンに統合された社会規模の効用最大化問題と利潤最大化問題を解かずとも，それと同等な帰結を達成できること（＝資源配分問題の decentralization）が，市場と価格の機能であった（「均衡存在定理」）。このシステムに帰属せよと命じるサンクションは，市場参加者数が単純に増えるだけで自然に発生する（「ラージエコノミーの極限定理」）。均衡配分はかならずパレート最適配分であり，その逆命題も再分配政策によって成立する（「厚生経済学の第1・第2基本定理」）。市場は配分について，その他の倫理的制約を課さない。

この純粋市場システムの機能はデモクラシーと相即して，人－間の物質代謝過程を自律化へとみちびく匿名的な権力を生みだす。この力は消費財選択の範囲を拡大しているにすぎないのだが，自由の拡大として解釈される。そして私たちには，自由ということばの真の意味が蔽いかくされていく。社会科学者は教科書を自然科学仕様で記述することに邁進し，可謬性をもたない技術的理性を信奉する。社会科学だけでなく，社会政策も計量化の一途をたどっている[41]。命題の真偽を判定する能力としての理性は，人－間の外部に放逐される。公共性が磨耗し，人－間は自我（ego）の総和に還元されていく。かつて神々が住まっていた[42]この空隙にテクノロジーが侵入し，人－間が K. ケリーのいう「テクニウム」に覆われようとしている[43]。

客観性を遵守する自然科学の視点に立つと，要素還元的な思考実験から，「私」の本質が身体の特定部位――脳と指示される――にあることを論証できる。脳にとっての根本的な制約は，自身が物理的な実体に規定されて現存しているということだ。したがって脳にとっての自由（解放）とは，この制約を克服して，形式として自己を純化することにほかならない。しかし，それはだれの脳にも客観的に潜在している自由であり「私」の自由ではない。

自由という観念の変遷が人－間をどこにつれていくのか，人－間はこの力を制御しうるのかという問いが，現代に生きる私たちの頭上に漂っている。私たちはこの潮流のなかで，「市場」以外の解決法を提出できるだろうか。

十九世紀のミルはこの問いにたいして，功利主義の刷新という見地から哲学的に応答し，自由な社会に生きるためのマナーを説く『自由論』を執筆した。私たちはこの偉大な本に言及する代わりに，福沢諭吉（1834-1901）の次のことばを掲げたい。

「人間の心掛けは，何かと浮世を軽く見て，深く考えすぎないのがよい。こう言えば，世の人たちの心を冷淡の方向に導いて，すべての物事に力を尽くす人がいなくなるように思われるだろうが，決してそうではない。浮世を軽く見るのは心の本体である。軽く見るその浮世を渡るに活発なのは，心の働きである。心の内の底に浮世を軽く見るものが存在するからこそ，思いっきり活発に働くことが可能なのだ[44]。」

J. S. ミルも福沢も，可謬性のない自然科学的な合理性を指針とした世界を，一歩うしろから覗き込むことをすすめた人たちであった。個人的な好奇心にとどまらず，モラールな関心をもって知性を行使せよというミルの警句を，私たちはどれだけ感受することができるだろうか。

3.2　架橋原理としての「最大幸福」とその矛盾

二十一世紀の経済を生きている私たちは，経済という仕組みの総体をうごかしている動因とその帰趨について思考したいと願っている。アダム・スミスはこの途方もない課題を十八世紀の西欧を対象になしとげた。彼こそは，一見して不連続な項目でしかない社会事象が経済の力によって総体性として現れつつあることを認識した初めての人であった。

ここに経済学の原型がある。しかし，そうだとすれば，経済学は社会科学の全域を覆うことになってしまう。こうした主張は，学問の専門化に逆行するのではないか？

経済学は経済を対象にした専門科学である。したがって，実証主義の精神に立ち，経済の構造をなす要素とそのはたらきについて仮説と検証を積みかさねていかなくてはならない。実際，アローとドブルーの一般均衡論は仮説演繹法を公理的方法によって精緻化し，純粋市場システムと不動点計算機構の同値性を証明した。

だが，このことをもって「神のみえざる手」が論証されたとみなすのは早計である[45]。経済の中心的担い手は，心と身体を備え，理性を行使するだけでなく，それ以上に情念に囚われた人間集団である。各人の行為には目的があり，意味づけがある。経済という総体性を理解するために物理数学の方法を利用することは有益だが，経済はモノの集合ではなく，モノをうごかすルールの集合であるから，主観が重層化した実在である[46]。経済がモノの集合にみえるとしたら，その影だけを追っているにすぎない。

一般均衡論は，社会関係が市場によって完全に組織化されたときにどのような帰結が生じるかを教えた。しかし，私たちはこの帰結を知識として獲得した以上，その意味について考え，観念の領域の投入物とすることができる。経済という実在の客観性は，私たちの主観的な思い込みによって部分的に操作されうる。どこにむかって？　どのような「よさ」の基準で？　この問いに出発点を与えたのが，ベンサムであった。

林檎は落ちるのに，月は落ちない。この一見矛盾する２つの事実は，ニュートンの古典力学によって整合的に説明された。R. レアードによれば，ベンサムの役割もおなじところにあって，たがいに矛盾しがちな人間行動の世界に適用可能な一般則（彼のいうところの架橋原理）を与えることにあった[47]。太郎と花子の目的が異なれば，この２人の行動はたがいに干渉し，ときには妨げあう。しかし，行為倫理の世界にもっと高次の目的があれば，２人の目的がちがうという差異はみかけ上のものとなり，調停することが――すくなくとも観念的に――可能になるというわけだ。ベンサムの原理は，この高次の目的を「最大多数の最大幸福」として明示した。しかし，こうした調停のやりかたを単純に承認してしまうと，人－間から主観的な価値の表現可能性が失われてしまうのではないだろうか。

たとえば，ある人の幸福は右脳内部にある「楔前部（けつぜんぶ）」の大きさに相関し，幸福感（happiness）とはその部位に生じる刺激のことを表すという定義がある[48]（この定義は粗いけれども，今後テクノロジーが進歩すればいくらでも精密な言明が登場するはずだ）。このとき，ベンサムの原理は人類の楔前部の総体積を増やし，かつ，そこに生じる刺激の総量を最大化せよと命ずる。この定言命法をニュートンの運動方程式に比すべき社会科学の一般原理であるとみなすならば，固有の歴史を生きてきた現存の人－間を対象とする必要がない，非歴史的で客観的な原理を行為倫理の中心に導入することになってしまう。

前出の定言命法が悪趣味かどうかについては，意見が分かれるにちがいない。しかし，一抹の不安を感じさせるに十分であろう。経済学の目的は，ベンサムの原理に還元されるのであろうか。私たちが幸せを欲していることに疑いはない。だとしても，なぜそうでなくてはならないのか？このように問うことは傲岸だろうか。

かつて「経済学は，どうすればお金を儲けることができるかについて学ぶ分野だと思っていました」と述懐した学生がいた。それにたいして私は，「経済学は，どうすればお金を儲けることができるかを一生懸命に考えて行動する千人が集まったとき，そこにどのような仕組みや秩序が発生するかを考察する実証科学である」と答えた。

社会はモノの集合ではなく，広大無辺な大数の主観をふくめた，関係要素間ではたらいている仕組みからの帰結である。したがって社会のもつこの存在論的本質に依拠すれば，ベンサムの一般原理は，ひとたび人－間に解釈の素材としてインプットされれば，その一般性を剥奪されて，社会を構成する文化子の1つと化すと述べてさしつかえない。支配の中心をもたず，平等化の原理（トクヴィル）が浸透していく現代世界においては，どんな幸福の一般原理が声高に主張されつづけるとしても，前述した楔前部についての命題に声が収束するようなことはないはずである。

だが，私たちは，是非についての主張をもたない自明な命題が一般原理として社会に君臨することにたいして警戒しなくてはならないのではないだろうか。すなわち，可謬性をもたない，つねに真の数学的命題（そしてその具体化としての，再現可能かつ代替可能なテクノロジー）である。

3.3　エウダイモニア

歴史を遡ってみよう。私たちは今でも，ギリシャの遺産から多くを学んでいる。アリストテレス『ニコマコス倫理学』は，ここでの文脈にとって興味深い。彼は，ベンサムの思想とは異なった視点で行為倫理学を構想した。[49)]

アリストテレスの行為倫理学の目的は，「よく生きること」の意味を解明することである。これを「善く生きること」と訳してしまえば，キリスト教倫理的な観念の介在を許してしまうが，彼の時代にキリスト教はなかったし，それに類する意味あいを念頭においていたわけでもない。

アリストテレスにとっての「よさ」とは卓越（アレテー）や徳（ヴィルトゥ）の行使であり，それを今のことばで言えば，勇敢さや明朗さに近かった。そして彼は，「エウダイモニア」が人生の最終目標だと考えた。ギリシャ語の「エウダイモニア」は幸福と訳されることが多い。だが，言語はそれを使用する人が暮らす社会と不可分だから，その語義を現代の視点で正しく理解することはとても難しい。J. アームソンによれば，エウダイモンな人生とは「祝福された存在」[50)]である。これが幸せの通念になることはないであろう。しかし，アリストテレスのいうダイモンが文学のなかで息を吹き返し，私たちの胸を打つことも少なくないのである。

R. M. リルケ『神さまの話』は，神さまの御手のことをしきりに訊ねる子供のために，リルケが隣家の女性に「神さまのお手についての物語」を説くことで始まる。彼が神さまの消息をたずねて旅をし，人々と語り合った顛末は，最終章「闇に聞かせた話」で，ある人物に再会することで終わる。私たちは，その再会の風景にエウダイモニアの輪郭が立ち現れてくるのを目にする。もちろん，アームソンの解釈だけでアリストテレスのエウダイモニアが捉えられるわけではないが，すくなくとも，彼のエウダイモニアは自我をこえ，他我もこえて開けているものであったろ

う。

アリストテレスの考えに帰れ，といっているのではない。しかし，人類が市場の有効性を試行錯誤的に発見したことで，ベンサムの最大幸福原理がユートピアではなく特殊な型として現実化した。これによって私たちの社会の文化子は，経済の文化子にかなりの程度入れ替わった。このプロセスは継続中であり，社会は消費財選択の自由を行使する自我（ego）の加算集合間の関係に縮減し，その“ego”たちも「客観性」を至上とする知識世界のなかで――シュレーディンガーが懸念したように――「私」という主観性の行使と内省を抑制させられている。

そして，この社会の縮減と客観化（「私」の剥奪）の過程は，“ego”が刺激の無際限な増大と反復にしたがうことを促進するのではないだろうか。商品の広告には刺激や量の拡大を謳うものが多いが，この現象は「私」を抜き取られた“ego”の加算集合のあいだで人－間が交わす悲鳴のようなものではないか。

田島照久はマイスター・エックハルトの説教集によせた解説で，次のように指摘する。

「現代は，見方によれば，人間の身体という内なる宇宙（コスモス）をわれわれが「見る対象」として客体化し，ミクロ・コスモスとしての身体の持つ有機的，ホメオスターシス的機能を「外化」し，皮膚を超え，われわれ人間の周囲に広げはじめた時代ともいえるであろう。身体の恒温環境は空調設備として外化したし，肉声の外化は通信網として世界を覆っている。われわれは現代文明の中にあって，「身体内身体」ともいうべき生存状況にいやおうなく置かれている。人間は身体の不完全な模倣に幾重にも抱えこまれながら，この肥大した身体の生命維持に狂奔し，そのために自分自身の命をすりへらすという不気味な皮肉が，すでに現代生活の日常と化している。エックハルトの説く，「外なる人」に個人としても人類としても甚大な生命エネルギーを費やしていることになる。しかしその結果は，コスモスであるべき世界が，思いもかけずわれわれひとりひとりの心に向ってカオス的相貌をとって顕われ，底知れぬ不安と不信とを送りつけてくることとなった。押し寄せるこのような得体の知れぬ現実的な力に対して，われわれはおそまきながら「精神の力学」の必要性を痛感しはじめている。[51]」

上叙の文章は，ベンサム・ユートピアが具体化していくことの帰結をミルが懐疑し，功利主義の刷新という哲学的応答をおこなったにもかかわらず，市場が社会の文化子を経済の文化子に代替させていったことで現代社会に生じた変化の意味を（神学という別の分野から）指摘している。

この文化子の代替現象は，共同体が解体して，市場をつうじた財の交換を中心に人－間が再編成されていく過程であった。一般均衡論は，この過程が生じる根拠を提出した。とくに，市場参加者数が増えるだけでパレート最適配分集合が縮小していくことを示した「ラージエコノミーの極限定理」は，本来的に複数存在している人間行動の合理性が淘汰され，目的関数の最大化（家計にとっては効用最大化，企業にとっては利潤最大化）という単一の合理性が優越することの根拠を与えている。

一般均衡論のなかで演繹的にえがかれたストーリーに含意されている力は，現実の世界でも作用していると私は解釈している。そうだとすれば，先述した人－間の再編成の過程をつうじて，人間の快楽可能性はごく小さい領域に閉じ込められてしまったことになる。すくなくとも一般均衡論は，ベンサムが分類を示した快苦項目が財を経由した効用としてのみ実現されること，そしてその可能性が拡大していく経路があることを告げているからだ。したがって，ベンサムに同情

的ないいかたをすれば，一般均衡論が理想的に指示する特定の型のベンサム・ユートピアは，彼が本来念頭においていた快苦項目を削りおとすことで生成するものでしかない。

しかし，ベンサムの功利主義には，次の矛盾が胚胎しているのであった。社会の幸福の総量を測定できるのだとしたら，その数値は単一の測定主体からみた意味での幸福，もしくは社会的に客観視された基準からの幸福にすぎない。これもまた，ベンサム本来の快苦項目を限定してしまうような帰結である。そして，幸福の客観的な基準を与えるという無謀な試みに着手できる人々がいるとすれば，それは自然科学者以外にはない。

私は自然科学者を咎めたいのではなく，構造的な問題を述べているのである。ベンサム・ユートピアを実現しようとすれば，社会に自然科学的な見地からの計量可能性を目的として設定しなくてはならない。そして，一般均衡論が指示する純粋な市場システムの世界は，この計量可能性を経済計算として内因させた世界なのである。

したがって，経済の本質には自然科学性が存している。だからこそ，経済学はそれ自体が自然科学的な手法に親和するのだし，併せて，自然科学と正面から対決しなくてはならない。この二重の意味で，経済学の本質は自然科学性に存する。ここに，経済学のアイデンティティがあるのではないだろうか。

J. S. ミルによる功利主義の刷新は，経済に内因する自然科学性とそこから促迫される諸傾向を経済学という知が無条件にうけいれるのではなく，再考するための契機を与えている。彼はその根拠を，人－間が培ってきた歴史と経験に求めたといえよう。

結　　語

純粋市場システムのしくみを解明し，そのシステムに内因する不可視のルールが財のうごきにオートノミーを生みだし，経済成長という歴史的に稀な現象を普遍化させたことを二十世紀に目の当たりにした私たちは，二十一世紀の経済を生きるにあたり，このオートノミーに抵抗しうるような主体に私たちはどうすればなりうるか，と問いかけなくてはならない。経済学者が過去に残してくれたテクストは，この問いに答えようとする者にとって大切なてがかりとなるであろう。

私はアローとドブルーが創始した一般均衡論の implication について思いめぐらすことで，この理論がベンサムとミルの対比に有意味な論点を与えていることに思い至った。しかし，私が小さい窓から窺った眺めは，H. アレントが『人間の条件』のなかで「世界疎外」と表現した大きいドラマの一隅なのかもしれない。最後にこのことを付して，結びとしたい。

注

1）　この見方に異論のある方もおられよう。しかし，本稿ではこの見方を採る。スミスが自己組織化という言葉を知らなかったことはいうまでもない。

2）　たとえば田中（2002），第7章を参照。

3）　もちろん，本稿の記述がこの論証を完全にはたしていると主張することはできないであろう。筆者としては少なくとも積年の問題提起の機会になっていればと思う次第である。

4）　社会概念についての研究を枚挙しつくすことはできないが，とくにこの概念の系譜学を遂行した研

究として，市野川（2006）を参照。

5）　和辻（2007），9-52ページ。

6）　ハイエク（1986），70ページ。

7）　典型的には，ドブルーとスカーフによる「ラージエコノミーの極限定理」（1963年）が明らかにした含意のことを念頭においている。この定理は公理的方法によって，大数の家計と企業がごく弱い仮定のもとに市場に参加するだけで，経済主体の合理性基準の選択が目的関数の最大化行動に一元化されることを解明しているからだ。こうした帰結は，市場参加者にはけっして認識できない。

8）（1.2）の定義でいえば，財の所有権を大域的に指定するルールとしての経済は，ルールの伝達速度を大きくする，という言い方になる。

9）　ベンサム（1967），82ページ。Bentham（2007）も参照した。

10）　同上，117ページ。同様に，苦は欠乏，感覚，不器用，敵意，悪名，経験，慈愛，悪意，記憶，想像，期待，連増の11項目から派生すると記述されている。これらの項目も下位分類されていく。

11）　同上，82-84ページ。

12）　彼は「功利性の原理」を「最大多数が最大の幸福をもつ原理」（同上，86ページ）といいかえているが，BU 5 を確認すれば，その理由もわかるであろう。

13）　ディンウィディ（1993），46ページ。

14）　パレート最適性に対応した社会的配分とは，特定の経済主体の利益（ないし効用）を増やそうとして財の配分をそこからわずかでもうごかしてしまうと，どうしても他の経済主体の利益を減らしてしまうような配分の集合のことをいう。

15）　ハイエク前掲書，70ページ。

16）　後述するように，この自律性はテクノロジーの生活領域への浸透（テクニウム）というかたちで強化されつつある。

17）　それを可視化したのが一般均衡論であるから，この理論が無条件に称賛すべき結果を与えているわけではないのである。

18）「快楽主義的な人間概念とは快楽と苦痛の点滅式計算器のそれであって，このような人間は，自分をつきうごかす刺激に鼓舞されて，幸福願望という均質な小球体のように一定の範囲内でいったりきたりするが，しかし，自分自身は変わることなる元のままにとどまるのである」（ヴェブレン 2015，406ページ）。

19）　堂目（2008），86-89ページ。

20）『アメリカのデモクラシー』第 1 巻序文には，彼の感じた慄きと驚異が記録されている。トクヴィルについては富永（2010）も参照。

21）　Mill（2001）を参照。ミルの文章の訳出および要約は，下記の MU 1～6 をふくめて筆者がおこなった。

22）　その他，この引用の最終文には，倫理学が人間中心主義だけに関与するのではないというミルのエコロジスト的視野が現れている。だがこの視野の拡大は，人類にとって行為から派生する幸福計算は可能だというミルの主張に疑問符をつきつけることも指摘しておきたい。人類にとって，いまなお生態系の理論構造は未知だからである。栗原（1998）を参照。

23）　Mill, *op. cit.,* p. 12. 下線の強調は筆者による。

24）　ミル自身もこの批判をとりあげて，人類史の全体にわたる経験の蓄積（いいかえると文化）があるので，幸福計算を個別に実行する必要はないとして批判を退けた。しかし，人類は現在，テクノロジーの力によって，過去に経験してこなかった問題に多数直面している。さらに，もし人間の倫理観が人類の全史的経験によって完全に統制されていたとすれば，「殺したい，盗みたい」といった観念は浮かばないであろう（浮かぶとすれば，ミルの論理にしたがうと，人類の経験はその種の行動を許容してきたとしなくてはならない）。社会的に悪しき行動への動機が生じたとき，その行動の帰結を当人が考えなくてはならないことは十分にありうる。ゆえに，ミルの応答は十分ではない。

25）　筆者は市場原理主義ということばで，純粋市場システムが実現すれば人間社会は最善の状況にいたるという楽観的な思想のことを念頭においている。

26）　ただし，哲人政治とデモクラシーの対立は政治学の永遠のテーマであるから，この問題が未解決であることの責をミルだけにおしつけることはできない。

27）　シュレーディンガー（2014），116ページ。

28）　ドイツの劇作家 B. Brecht の示唆による。

29）　Mill, *op. cit.,* pp. 4–5.

30）　ただし数学者は現在でも神即自然というスピノザの世界像を共有しており，テクノロジーを無条件に礼賛しているわけではない。数学者の理神論の1例として，ワイル（2014）を参照。

31）　Mill, *op. cit.,* p. 8.

32）　Mill, *ibid.,* p. 11.

33）　Mill, *ibid.,* p. 25.

34）　ただし，現代の進化生物学は人間の行動と遺伝子の関係を明らかにすることで，先天的－後天的という区別の境界を再考しつつある（長谷川・長谷川 2000）。たとえば，利他行動の遺伝子が生得的に埋めこまれた個体と埋めこまれていない個体では，後者が倫理的に行動しうる余地は小さいかもしれない。ゆえに，「進化的生物としての人間は倫理的でありうるか？」という問いが生じる。ただし，行動の倫理を思考することと，ある種の倫理的行動が遺伝的にプログラムされていることの客観的解明とは別問題である。たとえ遺伝子が特定のタイプの非倫理的行動を確実に誘発するとしても，そのことについて議論すれば，私たちはその対策を社会的に深めることができる。そうでなければ，いっさいの教育は存在価値を失ってしまう。

35）　Mill, *op. cit.,* pp. 13–14.

36）　Mill, *ibid.,* pp. 14–15.

37）　シュレーディンガー前掲書，第7章を参照。

38）　Debreu and Scarf（1963）.「ラージエコノミーの極限定理」「コア収束定理」とも称される。

39）　生物学的にいえば，市場の普遍化はシロアリがアリ塚を作ることに似ており，群知能の創発とひきかえに行動のオートノミーをうけいれた状態だと考えられる。

40）　市場の機能を活用しようとする自由主義経済は，近代以降，経済的には私的所有権と機会の平等を保証する資本主義，政治的には代議制民主主義，哲学的には功利主義の3つの思潮の合成として成立した（簡潔な整理として藤原 1993を参照）。ただし，この3つの思潮の自由主義経済への統合は，文化的・地理的に錯綜している。この統合は，20世紀末に共産主義圏が崩壊したことで，ようやく1つの区切りとして現象した息の長い過程であった。市場システムをつうじた人－間の変遷も，自由という理念の下で生じたということができる。

41）　ポーター（2013）は，社会における意思決定の場に客観性という基準が徹底的に介入し始めた史的プロセスを正面から問題視した重要な研究である。

42）　田中（1957），103–106ページを参照。

43）　ケリー（2014），18ページ。

44）　福沢（2010），52ページ。

45）　R. M. スタール（Starr 2011, pp. 332–333）は均衡存在定理，宇沢の同値定理，厚生経済学の第1基本定理，第2基本定理，コア収束定理からなる定理の族が，アダム・スミスの思想を厳密に解明したと（ソネンシャインがドブルーに寄せた賛辞を引いて）解釈しているが，この見方は慎重にうけとっておくことが必要であろう。また，もしスタールの見方が正しいとしても，一般均衡論が示す帰結が直ちに「よい」ことにはけっしてならない。

46）　すくなくとも，本稿ではこの立場をとっている。

47）　Layard（2011），p. 124.

48）　2015年11月20日付け京都新聞より。

49）　アームソン（1998），第１章と第10章を参照。

50）　アームソン前掲書，21ページ。

51）　田島「解説」（『エックハルト説教集』岩波文庫，1990年，300-301ページ）。

文　献

市野川容孝『社会（思考のフロンティア）』岩波書店，2006年.

加藤尚武『現代倫理学入門』講談社，1997年.

栗原康『エコロジーとテクノロジー』岩波同時代ライブラリー，1998年.

古山友則「平成25年度数理経済学レクチャーノート」立命館大学経済学部，2013年.（未刊行）

アダム・スミス『国富論―国の豊かさの本質と原因についての研究（上・下）』山岡洋一訳，日本経済新聞社，2007年.

田島照久「解説」（『エックハルト説教集』岩波文庫，1990年巻末に所収）

田中秀夫『原点探訪　アダム・スミスの足跡』法律文化社，2002年.

田中美知太郎『ソクラテス』岩波新書，1957年.

堂目卓生『アダム・スミス―「道徳感情論」と「国富論」の世界』中公新書，2008年.

富永茂樹『トクヴィル　現代へのまなざし』岩波新書，2010年.

F. A. v. ハイエク『市場・知識・自由―自由主義の経済思想』田中眞晴・田中秀夫編訳，ミネルヴァ書房，1986年.

長谷川寿一・長谷川真理子『進化と人間行動』東京大学出版会，2000年.

福沢諭吉『福翁百話』佐藤きむ現代語訳，角川ソフィア文庫，2010年.

藤原保信『自由主義の再検討』岩波新書，1993年.

N. マキアヴェッリ『君主論』佐々木毅訳，講談社，2004年.

松嶋敦茂『功利主義は生き残るか―経済倫理学の構築に向けて』勁草書房，2005年.

J. S. ミル『自由論』山岡洋一訳，日本経済新聞社，2011年.

和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫，2007年.

Arendt, H., *The Human Condition,* Walgreen Foundation Lecture, University of Chicago Press, 1958.（アレント『人間の条件』志水速雄訳，ちくま学芸文庫，1994年.）

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*（Dover Philosophical Classics), Dover, 2007.（ベンサム「道徳および立法の諸原理序説」『世界の名著38　ベンサム /J. S. ミル』山下重一訳，中央公論社，1967年.）

Brecht, B., *Leben des Galilei,* Suhrkamp, 1963.（ブレヒト『ガリレオの生涯』谷川道子訳，光文社古典新訳文庫，2013年.）

Darwin, C., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection,* 1859.（ダーウィン『種の起源（上・下）』渡辺政隆訳，光文社古典新訳文庫，2009年.）

Dasgupta. P., *Economics: A Very Short Introduction,* Oxford University Press, 2007.（ダスグプタ『１冊でわかる　経済学』植田和弘・山口臨太郎・中村裕子訳，岩波書店，2008年.）

Debreu, G., *Theory of Value,* Cowles Foudations Monograph, 1959.

Debreu, G., H. Scarf, A Limit Theorem on the Core of an Economy, *International Economic Review* vol. 4, 1963, pp. 235-246.

Dinwiddy, J. R., *Bentham,* Oxford University Press, 1989.（ディンウィディ『ベンサム』永井義雄・近藤加代子訳，日本経済評論社，1993年.）

Hayek, F. A. v., *The Road to Serfdom,* Routledge, 2001.（originally published in 1944）

Kelly, K., What Technology Wants, Penguin, 2011.（ケリー『テクニウム―テクノロジーはどこへ向かうのか？』服部桂訳，みすず書房，2014年.）

Layard, R., *Happiness: Lessons from a New Science,* New Edition: Fully Revised and Updated,

Penguin Books, 2011.

Mill, J. S., *Utilitarianism,* 2nd edition, ed. and with introduction by G. Sher, Hackett, 2001（originally published in 1861）.

Porter, T. M., *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life,* Princeton University Press, 1996.（ポーター『数値と客観性　―　科学と社会における信頼の獲得』藤垣裕子訳，みすず書房，2013年.）

Schroedinger, E., *Nature and the Greeks and Science and Humanism,* with a Foreword by R. Penrose, Cambridge University Press, 1996.（シュレーディンガー『自然とギリシャ人・科学と人間性』水谷淳訳，ちくま学芸文庫，2014年.）

Starr, R. M., *General Equilibrium Theory: An Introduction,* 2nd edition, Cambridge University Press, 2011.

Tocqueville, A. de., *De la Démocratie en Amérique,* Paris: Michel Lévy, 1835.（トクヴィル『アメリカのデモクラシー　第一巻（上・下）』松本礼二訳，岩波文庫，2005年.）

Urmson, J. O., *Aristotle's Ethics,* Blackwell, 1988.（アームソン『アリストテレス倫理学入門』雨宮健訳，岩波書店，1998年.）

Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions,* New York, The Macmilan Company, 1899.（ヴェブレン『有閑階級の理論　増補新訂版』高哲男訳，講談社学術文庫，2015年.）

Weyl, H., *Mind and Nature: Selected Writings on Philosophy, Mathematics, and Physics,* edited by Peter Pesic, Princeton University Press, 2009.（ワイル『精神と自然―ワイル講演録』岡村浩訳，ちくま学芸文庫，2014年.）

稲葉和夫先生のご退任にさいして

本稿の大半は，私が立命館大学BKC（びわこ・くさつキャンパス）で2012年から3年間，非常勤講師として仕事をさせていただいた時期に遡ります。立命館大学BKCでは，瀬良健太朗君，高橋典寿君，竹中ららさんを初めとして，たくさんの熱心かつ優秀な学生諸氏に恵まれました。彼らと共に学問に打ち込みえたことは私にとって忘れがたく，幸せな経験となりました。そして，彼らと研鑽した時間の只中には，キャンパスを歩く稲葉先生の颯爽とした姿がありました。そこでの思い出をただ胸にとどめて，先生の存在と教えに感謝しつつ，この拙い稿を先生のご退任にさいして謹呈いたします。