

ハイエクの社会・政治思想における理性の役割

萬 田 悦 生

- 一、理性能力の限定
- 二、共同善と理性
- 三、構築主義的合理主義と理性
- 四、法の支配と理性
- 五、慣習と理性

一、理性能力の限定

ハイエクの社会・政治思想の根底にあるのは、いかにして理性の専制を防止し、理性能力の行使を適切な限界内に留まらせるか、という問題である。従ってハイエクがこの問題に対してどう答えたかということは、ハイエクを評価しようとする際に、見失ってはならない視点となる。

ハイエクによれば、理性能力を限定する必要があるのは、ルネ・デカルト以来、近代合理主義が人間の願望を実現するために理性に過大な役割を期待し、無制限な力を付与しようとしてきたからである。近代以前にあって

は、理性に認められていたのは、私達の前にどのような選択肢があるのか、あるいはどのような価値が競合しており、競合する諸価値のなかでどれが真に究極的なものであり、どれが副次的なものであるかといったことを、私達に理解させる役割であった。⁽¹⁾ところがデカルトにより、理性は明白な前提からの論理的な推論として定義され、理性的な活動とは、そのような形で論証された真理によってのみ決定された活動を意味するものとされた。そしてそこから、人間が成功裏に達成したことは全て、理性的推論の産物とする見方が生じ、人間は自らの理性に基づいて、様々な制度を意図的に設計できるという考え方が生み出されるに至った。⁽²⁾

しかしハイエクが重視するのは、「人間の様々な個人的努力が、それらが実を結ぶのに不可欠な、それでいて意図されても予見されてもいない秩序を、しばしば生み出しているという事実」⁽³⁾である。ハイエクによれば、誰もが子供の頃、明確には知らないルールに従って言語の使用を学んだように、私達が意図的に作ったものではないけれども、私達を導いているルールがある、ということに注意を向けなければならぬのである。⁽⁴⁾

ハイエクは、理性的な思考は私達の活動を導く様々な要素の一つに過ぎないといい、近代合理主義とは異なった立場を推進しようとする。これは、B・マンデヴィル、D・ヒューム、C・メンガーといった思想家の採った立場であり、反合理主義という名称で呼ばれることもあるものである。この反合理主義という呼び方は、この立場に立つ人達が、理性を高く評価していないような印象を与えるものであるが、実際にはそうではないとハイエクはいう。こうした立場を採る人達は、理性をより効果的なものにしようにとし、そのために、個人的な理性の行使には限界があるということを観察する必要があるのである。⁽⁵⁾

それでは、理性と並んで人間活動を導く要素となっているものは何か。ハイエクによれば、社会人類学の調査の結果次第に明らかになりつつあるのは、長い間理性の発明とみなされていたものが、実際には進化と選択の過程の結果である、ということである。この進化と選択の過程の結果こそ、ハイエクが意図されたものでも予見さ

れたものでもないけれども、人間の努力を成功裏に導くための秩序とみなしているものである。

ハイエクの特徴は、この秩序を重視し、理性をこの秩序よりも一段と高いところに位置づけようとする立場を拒否しているところにある。ハイエクによれば、模倣や学習によって技能を習得する能力は、人間が遺伝を通じて授けられた最も重要な能力であるが、この技能習得能力を理性に由来するものとみてはならない。そうした理性を過大視する見方は、ハイエクのいわゆる「致命的な思い上がり」を示すものに他ならない。ハイエクに従えば、理性であっても道徳と同様、進化と選択の過程の結果として捉えられなければならないのである。⁽⁶⁾

このように考えれば、人間の思考能力すらも、個人が自然に授けられた才能とみることができず、文化的に継承されたものとして、すなわち実例と学習を通して伝達されたものとして理解されなければならない。⁽⁷⁾ このような立場に立つハイエクにとっては、理性が他のものより高度な、決定的に重要な地位を占めるとする考え方や、理性の支持する道徳のみが妥当なものであるとする主張が、受け容れ難いものになるのは当然である。⁽⁸⁾

ハイエクに従えば理性は限界を持っているのであるから、理性に依拠することによって全ての事象を説明したり、どのような制度でも思い通りに作り出したりすることは不可能になる。私達がいかに説明に努めたとしても、多くの場合、説明し尽くすことができない領域が、残存することになるのである。このような考え方は、ハイエクの心理学上の著作『感覚秩序』においても示されている。ハイエクは、「現象が極めて複雑な場合」で、例えば、取り上げなければならない変数の数が、人間の精神で確かめて、効果的に操作する域を越えている場合⁽⁹⁾、あるいは特定の精神過程を説明しようとする場合には、人間の説明には絶対的な限界があると説く。そしてさらに次のように指摘する。「どのような分類の装置でも、分類される対象が持っているよりも一層複雑な構造を持つていなければならない……。また従って、説明をするものの能力は、それ自身よりも複雑でない構造を持った対象に限られなければならない……。これが正しいならば、どのような説明の主体も、自身のような対象、あるいは

自身と同程度に複雑な対象を説明することはでき……ない。⁽¹⁰⁾」

ハイエクのように、人間の思考能力すらも文化的に継承されたものであると考えれば、人間の精神は極めて複雑な構造を持つものとして捉えられなければならない。従って人間の精神は、自己自身よりも単純な構造を持つ現象は説明できても、自己自身、あるいはそれを成り立たせている文化的継承の全貌をことごとく説明し尽くすことはできないのである。

ハイエクの社会・政治思想の要点は、人間が自ら知ることができない領域に対して、恣意的設計を及ぼすことを防止しようとするところにある。肝心なことは、知ることができない領域それ自体に、自らを秩序づけさせることである。ハイエクによれば、それは可能なことであって、私達はそうした秩序づけの過程が作動し得る条件ならば作り出すことができる。しかし、秩序を構成する個々の要素のあり方を決定することはできないのである。⁽¹¹⁾ このようなハイエクの考え方を踏まえていえば、私達は人間理性をそうした大きな条件作りのために行使すべきであって、個々の要素がどうあるべきかを決定するために用いてはならないのである。

ハイエクの社会・政治思想を評価しようとする場合、その根底にあるこのようなハイエクの理性観を踏まえておくことが必要となる。ハイエクの思想を検討するということは、結局彼の理性観の当否を吟味することに他ならない。次にいくつかのハイエク論を参照しながら、ハイエクの社会・政治思想における理性性の役割について考察を進めることにしよう。

二、共同善と理性

最初に取り上げるのは、ハイエクが善 (good) あるいは共同善 (common good) と理性の結びつきをどう捉え

ていたか、という問題である。ハイエクは「自由な社会では、一般的な善は、主として未知の個別的な諸目的の追求を容易にするところにある」⁽¹²⁾という。ハイエクによれば、諸個人が自分達自身の目的のために自分達自身の知識を自由に用いることができる大社会では、政府が目指すべき一般的な福祉は、諸個人の個別的な満足を総計したものではありません。何故ならそうした総計がどうなるかは、政府にもまた他の誰にも知り得ないからである。従って政府が達成すべき共同善とは、何らかの特定の必要を直接満たすことではなくて、自生的秩序を維持するための条件を確保することである。そして自生的秩序とは、諸個人が権力者には知り得ない方法で、自分達の必要に備えることを可能にする秩序のことである。⁽¹³⁾

ハイエクは、このような共同善に基づく政策について次のように説いている。

政策は、個々の結果を達成しようとする努力によって導かれることを必要とせず、全く抽象的な秩序の確保に向けられることになるであろう。そうした秩序は、成員に対して多様な、また大部分は未知の目的を達成するための最良の機会を確保するという性質を持っている。そのような社会における政策の目標は、社会のどんな未知の成員に対してであれ、等しく未知な諸目的を成功裏に追求する機会を平等に増大することであり、また強制の行使を……そうしたルールの施行に局限することではなければならない。⁽¹⁴⁾

要するにハイエクは、今生きている人達が追求する諸目的だけではなく、私達には未知の人達が未知の諸目的を追求できる秩序と、それを支えているルールを共同善の名に値するものとして認識しているのである。

ハイエクの説く共同善は、特定の善が成員全てによって共有されている状態を指すものとしてではなく、様々な個別的な善が、それを可能にするルールの下で調整されながら共存している状態を指すものとして構想されているのである。このようなハイエクの共同善観念に問題点を見出しているのは、B・L・クローリーである。彼はハイエクの共同善観念に従えば、ルールの遵守と善の遂行との間の結びつきが絶たれてしまうことになるとい

う。クローリイは、ハイエクの共同善観念の問題点を次のように指摘する。

正義と道徳は、ルールの遵守にあるとみなされる。そしてルールは、諸個人がそれを遵守するように導かれる動機とは全く無関係に存在しているものである。換言すれば、正義と社会道徳は、人が自らの目的を実現する手段を選ぶ際に従う、外部的なルールとみなされる。個人的な倫理と公的な道徳は、同一の広がりを持たないばかりか、必然的な関連も持たないものとなる。前者は、主観的であるが故に普遍化できない、内面的な善の観念を具体化しており、後者は、人が自らの社会関係において、正義に適うためにはどう振舞わなければならないかを示すルールを提供しているのである。⁽¹⁵⁾

クローリイによれば、こうした状況の下では、唯一可能な共同善とは、個別的な目的から独立した、抽象的な社会秩序ということにならざるを得ない。しかしそれは、理性的とされる人達の合意によって設定されるが、その他の普通の人達の合意は必要とされないものになるのである。⁽¹⁶⁾ このような見方に従えば、ハイエクの説く共同善とは、理性のある人達 (rational men) が、自ら見出したルールを普通の人達 (real men) に強制するところに、あるいは、公的道徳を個人的倫理の上に置くところに成り立つものとなる。

しかし果たしてハイエクの共同善観念は、クローリイの想定するように、理性的な人達と普通の人達との、あるいは、公的道徳と個人的倫理との分裂を含むものなのであるか。ハイエクは決してそのようにはみず、抽象的秩序を成り立たせているルールは、全ての人達の合意によって支えることが可能であると考えている。ハイエクによれば、ルールのもたらす特定の結果が予想できないにもかかわらず、あるいは予想できないからこそ、ルールへの合意は可能となるのである。

私達が特定のルールによって、全ての人のチャンスを等しく拡大し得ると考えるのは、そのルールを適用すると実際にどのような結果が生じるのかを予測することができないからである。病気の子供を抱えた母親達の間で

は、誰の子供が最初に医者にみてもらうべきかということに関して合意はあり得ないのである。しかしそういう母親達であつても、医者が自己の能率を高めるような、何らかの規則正しい順序に従つて子供達を診察するのであれば、それが全ての者の利益に適うということには事前に合意するであろう、とハイエクは⁽¹⁷⁾。

要するにルールに対する合意を生み出すのは、人間の無知、あるいは人間理性の限界であるということもできる。このように考えれば、ハイエクの思想からは、理性能力の高いものと低いものとの対立も、公的なものと私的なものとの対立も生じない。従つてまた、理性的で公的なものが、そういうものを理解しない人達に強制されるという問題も発生しない。人間は将来の出来事を的確に予測できないという点で等しく理性能力に限界を持っているが、同時にそれを補うためにルールに従おうとする点では等しく理性的なのである。ハイエクの社会・政治思想は、このような理性観の上に組み立てられていることができる。

しかしクローリーの批判は、ハイエクの共同善観念の持つさらに別の面にも向けられる。前述の通りハイエクの説く共同善とは、様々な個別的な善が、あるルールの下で調整されつつ共存している状態をいうのであつて、特定の善の内容が共有されている状態を指すものではない。そういう意味では、ハイエクは善を個別的なものとして捉えているのである。クローリーによれば、ハイエクも含めて啓蒙主義の伝統を受け継ぐ立場では、「善の観念、あるいは善き生活とは、純粹に私的なものと考えられている。各人は、そうすることが他の全ての人達の同様な自由と両立し、かつ個人を客観的な道徳との対立に追い込むのでない限り、善き生活とは彼自身にとって何であるかを自由に判断することができ、そうした理想を自由に追求することができる」ことになる。このような立場の問題点は、人々に私的な善の追求を許容するルールのみを重視して、「より大きな『共同善』あるいは『善き生活』の合意された内容の探究」を放棄しているところにある。⁽¹⁸⁾

クローリーに従えば、善は純粹に私的なものでも、主観的なものでもあり得ない。私にとつて善とは何かとい

うことは、私とは何ものであるかということに依拠しており、もしも人が自分自身を単に普遍的で抽象的な存在としてではなく、例えば親、学者、労働組合員、専門職従事者、市民として規定するならば、私の善とは、こうした役割の各々に付着している善の観念と密接に結びついているのである。⁽¹⁹⁾ クローリーは「そうした善は、私によって私的に規定されたものではなく、意味の共同体と、慣行を作り出す伝統を共有している全ての人達によって規定されたものである」と説く。要するに、確立された慣行のなかで意味の枠組を共有している限り、私達は善とは何かについて合意する可能性を少なくとも暗黙のうちに持っているのである。⁽²⁰⁾

保守主義的な一面を持つハイエクの思想のなかには、クローリーのいう意味の共同体や慣行を尊重する姿勢は当然である。ハイエクは、言語という手段を通して前の世代の知識が私達に伝えられるだけでなく、言語の構造それ自体のなかに世界の性質についての見方が含まれているといい、私達は特定の言語を学ぶことで、私達の思考の枠組を獲得していることになる⁽²¹⁾と説いている。またハイエクは、人は学ぶべき伝統があったからこそ、知性自身につけることができたのであって、伝統は私達に対して、ある状況の下で何をなすべきか、あるいは何をなすべきでないかを告げるものであるとも述べている。⁽²²⁾

このような考え方に立つなら、私達は共通の伝統や思考枠組に基づいて、特定の善の内容についても相互に理解を深め、合意に達することが可能になる、という結論を導き出しても何ら支障はないはずである。しかしハイエクは決してそのような道をとろうとはしない。ハイエクによれば、人類は伝統に教わることで、本能の要求通りに行動することを禁止するルールに従うことを学び、そうしたルールを発展させることで文明社会に到達した。そして文明社会が依拠しているのは、もはや出来事の共同の認識ではない。⁽²³⁾ すなわち、文明社会は善の内容についての広範な合意を必要としない、とハイエクはみるのである。

ハイエクがこのような見方を貫こうとするのは、善の内容を共有することで人々を相互に結びつけようとする

のは、小集団の本能の発露であり、文明社会の原理に反したあり方であると考えられるからである。言い換えれば、善の内容を共有するという意味での共同善によって集団の統合を企図することは、集団の拡大を阻止するという犠牲を払って集団内部の協力を確保しようとする、いわば「自然的道徳」の表示に他ならない、とハイエクはみる。従ってハイエクによれば、文明社会を生み出すためには、こうした自然的道徳を抑制してルールに依拠した新しい別個の道徳を確立し、小集団の枠を取り払って行かなければならないのである。

しかし文明社会といっても、私達は今日ネイションを越えた文明社会に住んでいるわけではないし、見通し得る将来においてそういう方向に進むという確証もない。そして人々をネイションへと統合しているのは、ルールのみならず、特定の善や目的を共有してきたという記憶である。さらにそうした記憶から、何らかのルールや善や目的を今後も共有し得るとする確信や、共有したいという願望が生じ、それらがまたネイションの凝集力を高めることになるのである。

このネイションを、ハイエクのいう自然的道徳に規制された小集団とみることはできない。それは、私達がその成員の顔や名前を知り得ない、ハイエクいうところの大社会であり、従って文明社会として捉えられなければならないものである。しかしそうではあっても、そこでは伝統や慣行や意味の枠組が共有されているため、私達は特定の善の内容を共有することが可能となる。もしもそれが不可能であれば、私達は善悪に関する共通の判断基準を失うことになるのである。

クローリーのいわゆる「より大きな共同善」は、文明社会においても成立可能なものである。そして人間の理性は、一般的、抽象的ルールの発見だけではなく、このような善の探究にも向けられなければならない。私達は理性の濫用を警戒するあまり、理性が適正に作用し得る局面を見失ってはならないのである。

三、構築主義的合理主義と理性

ハイエクが構築主義的合理主義 (constructivist rationalism) と名づける立場を批判したことはよく知られている。しかしこの批判には正当な理由がない、と説く人達もいる。A・ギャンブルのハイエク論は、そうした主張の一つである。ギャンブルによれば、現代社会の様々な問題点は、社会的な行動の基本構造から発するものではなく、その構造がゆがめられることによってもたらされたものとみるところに、ハイエクの社会理論の特色がある。⁽²⁶⁾そこでそのゆがみを正そうとするハイエクは、「間違つた考え方が一掃され、信用を失えば、西洋文明の特質が保持され、西洋文明は成長発展を続けることができる」⁽²⁷⁾とみて、いわば破邪顕正の任務に没頭することになるというのである。

ギャンブルに従えば、ハイエクが自由主義を真のものと偽りのものに二分し、構築主義者や合理主義者を拒絶するのも、そうした任務のためである。しかしギャンブルはこのような区分を認めない。彼が強調するのは、構築主義的合理主義は、ハイエクのいう真の自由主義と少なくとも同程度の期間にわたって存続してきたし、進化の過程によって取り除かれる気配も全くない、ということである。ギャンブルによれば、「彼(ハイエク)の困難の源は、彼が西洋の知的伝統の多くの部分を、その伝統の真正な部分として受け容れることを拒否するところにある。構築主義的合理主義は、過去四〇〇年間にわたってこの伝統の中心的な部分であった。ところがハイエクは、それには存続の権利がないといおうとしているのである。」西洋政治思想を構成する諸要素には、互いの不一致点よりも共通点の方が多いとみるギャンブルは、西洋政治思想の伝統は、一体のものとして捉えられなければならない⁽²⁸⁾ことを強調する。

ギャンブルにとっては、共産主義の敗退は、自由主義の勝利を意味することでは決してなく、近代以来推進さ

れてきたプロジェクトが、深い混乱に陥ったことを示すものに他ならない。ギャンブルによれば、近代以来のプロジェクトとは「平等主義的個人主義」(egalitarian individualism)の実現を目指すことである。そしてそれは、個人の良心や個人の自律の観念に立脚しており、個々人を等しく尊重に値するものとみて、彼らに平等な権利を付与しようとするのである。²⁹⁾

このような企図を実現するためには、各人の領域を保護する消極的自由だけではなく、個々人がその潜在能力を十分に発展させるための条件を作り、積極的自由の推進に努めなければならない、とギャンブルはいう。そしてさらに、「一度個人の自由が目的そのものになると、自己決定と自己実現の原理が中心のものとなる。自己利益は狭く、限定的なものとして非難される。利己的な欲求は物質主義と不平等を生み出すが、真の自由はそうした利己的な欲求からの解放と考えられる」ようになる、ともいう。³⁰⁾ いわば「平等主義的個人主義」と、それと不可分な「真の自由」は、西洋文明の最深部にある価値である。共産主義のみならず自由主義も、こうした価値の実現に失敗しているところ、ギャンブルの主張の特徴がある。

ギャンブルによれば、そうした失敗の故に、自由主義の側には資本主義のための新たな道徳的エトスを作り出す方法が存在せず、共産主義の側には共産主義のユートピアを実現するための新たな試みが見失われているのである。そしてそこから出現するのは、道徳的な意味と目的を失った社会である。そういう社会は、「一方において個人的な獲得欲の結果として、他方において国家への依存の結果として、全く衰微する」ことになる。ギャンブルは説く。³¹⁾ 要するにギャンブルからみたハイエクの欠陥は、自由主義と社会主義を対立する両極にあるものと捉え、そのために近代性の理解に不可欠な洞察を失っているところにあるのである。³²⁾

しかしギャンブルはハイエクを批判する際に、ハイエクが最も力を注いだ理性能力の限定ということを全く考慮に入れていない。ハイエクが自由主義を「真正のもの」と「虚偽のもの」に二分するのも、双方の理性観の違い

いに着目するからである。ハイエクが「真の個人主義」と呼ぶものは、「理性が人間の営みにおいて果たす役割を一般的にむしろ低く評価し、人間は部分的にのみ理性によって導かれる」ものとみる。そしてこの立場は、個人の知性の限界を意識するところから、「個々人を、彼らの知識を越えた偉大なものの創造に参加させる、非人格的な無名の社会的過程に対する謙虚な態度を導く」ことになるのである。

これに対してハイエクが「偽りの個人主義」あるいは構築主義的合理主義と称するものは、「いわゆる理性なるものが、常に全ての人間に十分にかつ平等に役立っているものと想定し、また人間が達成する全てのことは、個人の理性の支配の直接の結果であり、従ってその支配によるものであると想定する」立場をいう。従ってこの立場では、「個人の理性性によって意識的に設計されないもの、もしくは十分に捉えられないものは、何でも全て軽蔑する」ことになるのである⁽³³⁾。

ハイエクの提唱する二分法が誤りであるというなら、右のようなハイエクの理性観そのもの間違いを指摘する必要があるのである。ハイエクの立場からいえば、平等主義的個人主義を西洋文明の最深部にある価値とみなすことは、構築主義的合理主義に立脚した独断的な主張となろう。そのような主張ではなく、古典的自由主義の基本的な考え方、すなわち、人々が実際には不平等であっても、政府はそうした人達を平等なものとみなさなければならぬという、法の下での平等な処遇という原理⁽³⁴⁾こそ、西洋政治思想の中心に据えられなければならないものである。ハイエクによれば、平等主義とは、人々が正当な原理に服することなく、社会の富に対する分け前を要求することを認める立場をいう⁽³⁵⁾。もしも政府がこの立場にとらわれれば、政府は人々を不平等に処遇せざるを得ず、必然的に恣意的な政治が生み出されることになるのである。

またハイエクは、構築主義的合理主義を批判したが、ギャンブルの説くように、それを一掃できるものとは考えていなかったということが出来る。その例として、ハイエクのいう普遍化のテストを取り上げてみよう。普遍

化のテストとは、あるルールが、その妥当性が問題視されていない他のルール体系のなかで普遍化できるかどうかをテストし、普遍化できないものを除去することをいう。⁽³⁶⁾ ルールはこのような漸進的なプロセスを経ることで次第に普遍性を高めて行くことになるのである。

しかしハイエクは、この漸進的なプロセスがいつの日にか完成し、完璧な普遍的ルールが作られるとは想定していなかったであろう。ハイエクはそのような空想主義者ではない。構築主義的合理主義はたとえ間違った考え方ではあっても、絶えず人間の意識の中に侵入してくるものであり、従ってそれを除去する努力も絶えず必要になるのである。そうであれば、構築主義的合理主義がいかに長期間にわたって人間の意識を支配していようとも、そのことは構築主義の正しさを証明することにはならない、ともいえるのである。

さらに注意しなければならないのは、ハイエクの関心は、人間が最良の状態にある時にたまたま達成し得ることにあつたのではなく、人間が最悪の状態の時に害をなす機会をできるだけ少なくすることに向けられていた、ということである。換言すれば、ハイエクが最も腐心したのは、悪人が最小の害しかなし得ない体制をいかに築くか、ということであつた。ハイエクの説く個人主義もそうした関心に支えられたものである。ハイエクは個人主義の体制について次のように述べている。

それは、その体制を運用する善人をわれわれが見付けるか否かによつてその機能が左右されるような社会体制ではないし、また全ての人間が現在そうである以上に善人であつて初めて機能するような社会体制でもない。そうではなくて、それは全ての人々があるがままの多様で複雑な、時には善人であり、他の時には悪人であり、また時には聡明でありながら、もつとしばしば愚かであるという姿のままて活用する社会体制なのである。⁽³⁷⁾

このような体制を維持するためには、法によつて恣意的強制を除去し、個人の自由を守ることが不可欠となる。ギャンブルが力説する、個人の良心や自律の発揮、潜在能力の発展、自己実現の達成、利己的欲求からの解放と

いったことは、ハイエクの立場からいえば、法によって恣意的強制が除去された後に、主として個々人が各自で取り組むべき課題となる。そうした必要を政治が完全に満たすことは不可能である。もしも政治がそのような不可能事を強行するとすれば、全体主義の到来は不可避となる。キャンブルが想定しているのは、ハイエクのいう「全ての人間が現在そうである以上に善人であつて初めて機能するような社会体制」であるとも考えられる。そうであれば、それは人間の多様性、複雑性、理性能力の有限性といったことを考慮に入れていない点で、挫折を免れ得ない構想であるといふこともできる。

共産主義は、人間が善人でなければ成り立ち得ない体制を構想して失敗した。それに対して自由主義は、人間性に無限な要求をせず、悪人が最小の害しかなし得ない体制を曲がりなりにも築くことに成功した。そのことを考えれば、理性に全幅の信頼を置く構築主義と理性の限界を自覚する自由主義は、やはり明確に区別することが必要になるのである。

四、法の支配と理性

人間を主観的な存在とみて、その理性能力を限定しようとするハイエクの姿勢は、彼の社会理論、とりわけ経済学において極めて明瞭に示されている。しかしハイエクは、理性能力に秀でた裁判官を想定することによって、経済学を支える前提とは異なった法理論を打ち立てている、とする見方もある。ハイエクの法の支配の理論を批判するT・A・バーザクは、そのような考え方に立っている。バーザクによれば、ハイエクの法理論の特徴は、普通法に依拠する裁判官が、経済的な対立を裁決する際に、中立的で普遍的に適用できるルールを発見できるとみているところにある⁽³⁸⁾。

しかしバーザクは、このようなハイエクの理論を、J・フランク等のリーガル・リアリズムの見解を踏まえて拒否しようとする。バーザクによれば、厳密な主観主義に立脚するリーガル・リアリズムの立場では、法は発見されるというよりも、創造されるものとして捉えられる。従ってハイエクの法の支配の理論を支えていた「法的事実とルールに関して客観的な知識を獲得できる裁判官」の存在も否定される。そしてそうになると、「法の支配によって規定された普通法の過程が、客観的で非政治的な手続を確立し、そうした手続が、市場的な関係を規制する一連の中立的なルールを決定している」という信念も退けられることになるのである。³⁹要するに、ハイエクは、自らの主観主義を法学に関しては緩和し、裁判官と裁判過程に理性の作用を認めることで法の支配を維持しようとしたが、そうした姿勢も、主観主義を貫徹しようとするリーガル・リアリズムの立場により、打破されることになる。とバーザクはみるのである。

リーガル・リアリズムの代表的主張者J・フランクは、裁判官に関して次のように述べている。「裁判官として特殊な人種ではないし、また彼らの判断過程も、他の人々のそれと実質的に同種のものであるに違いないから、裁判官が結論に達する方法の分析は、普通人の推論と意見の中に隠されている要素は何であろうか、という問に答えることによって進められるであろう。」⁴⁰そしてフランクは、普通人の判断過程は、結論が必然的にそこから引き出される前提から始まることは稀であるという。普通人の判断はむしろ逆に、漠然と形成された結論から出発し、その後それを立証するような前提を見出そうと努める。裁判上の判断もこれと全く同様に、大抵の場合、試験的に形成された結論から逆行して引き出されるのは疑いない、とフランクはいう。

さらにフランクは、法が裁判官の判決から成り立っており、判決が裁判官の勘に基づいているならば、結局、裁判官がどのようにして彼の勘を得るかということが、裁判過程を理解するための鍵となるといい、裁判官や法学者の所論を参照しながら、その鍵を裁判官の特有の個人的特性に求めている。そしてこう述べる。「一組の所

与の事実に関して、彼が何を正当ないし正義であるかを決める時ばかりではなく、それらの事実が何であるかを確信するようになるまさにその過程において、裁判官の無数の独特な特性・性癖、そして習慣が、しばしば彼の判断形成に働きかける。⁽⁴³⁾「このように裁判官の人格を司法における中心的要素とみるならば、法は当該事件にたまたま判決を下す裁判官の人格とともに変化することになるのである。⁽⁴⁴⁾」

パーザクはこうしたりリガル・リアリズムの主張を受け容れ、裁判官による事実の認定もルールの適用も、ともに主観的なものであるということを強調する。パーザクによれば、法廷での事実とは資料として与えられているものではないし、既に作られていて法廷で発見されるのをどこかで待っているようなものでもないのである。⁽⁴⁵⁾言い換えれば、法とは裁判官の判決以前には存在しておらず、裁判官が絶えず作り出して行くものである。法廷とは、弁護士、裁判官、陪審員といった人達の主観的な解釈に基づいてルールが適用され、事実が決定されている世界であつて、そこではハイエクが想定する、人よりもむしろ法が支配する体制は機能し得ないものになるのである。⁽⁴⁶⁾

このような批判に対して、ハイエクの立場からどのように答えて行くことができるのであろうか。パーザクの主張の核心は、裁判官も他の人達と同様、偏見や先入見にとらわれた主観的な人間であり、理性に基づく客観的なルールは認識できない、とみている点にある。これに対してハイエクは、たとえば裁判官が理性的推論によってではなく、直観に基づいて判決を導き出したとしても、肝心なことは、その裁判官が提起される異論に対して、自らの判決を理性的に擁護できるかどうかであるという。科学者は通常、事後にのみ検証できる正しい仮説を直観的に導き出しているが、同様なことは裁判官に起こつても不思議ではないのである。⁽⁴⁷⁾

このように考えれば、裁判官は自己の性癖や先入見に従って好き勝手に法を作っているのではなく、自らの主観性を後で理性的に擁護できる判決を思い付かせる限りで行使していることになるのである。そういう意味では、

裁判官は決して理性的な存在としてのみ捉えることはできず、裁判官が誤りを犯したり、好悪の感情によって欺かれることがあるのをハイエクも勿論認めているけれども、裁判官の主観的な感情は、⁽⁴⁸⁾理性によって制限を受けべきものとして捉えられなければならないのである。

注意しなければならないのは、裁判における非合理性を指摘したフランクも、その非合理性を決して肯定していたわけではない、ということである。フランクは、自らが合理的で道徳的な要素を無視した、反合理主義者あるいは反理想主義者とみなされることに強く反発した。⁽⁴⁹⁾彼は「裁判制度を改革し、かつ実行し得る限り、裁判所の日々の活動に、より多くの理性と正義を導入したいという熱心な……欲求に動機づけられ」ていたため、「このような改革を成就するためには、現在、裁判所政治に作用している、非合理的で非理想主義的な要素から目をそらせるのではなく、それを直視する必要がある」と考えたのである。⁽⁵⁰⁾

裁判官も他の人達と同様非合理的な存在とみるバーザクは、人間行動を導くのは、法ではなくて習慣であると⁽⁵¹⁾いうことを強調する。しかしそのようにみるなら、裁判あるいは裁判官の存在理由はどこにあるのか不明となる。ハイエクによれば、私達が習慣に従っているということは、私達がルールとは何かを明確な言葉では知らないけれども、ルールに即した行動の仕方は知っている、ということを意味する。多くの場合、そうした習慣が私達を安全に導いてくれるが、時にはこうした直観的な確実さが欠けていることもあるのであって、そういう時には、ルールを明確で精密なものにしたり、一般的に承認されたルールが存在していない場合には、新しいルールを供給したりする人達が必要になるのである。⁽⁵²⁾

ハイエクの考え方を適用していえば、裁判官とはこうしたルールを発見し、そのために理性を行使することを任務としている人達のことである。これに対して経済活動に従事する人達は、普段はルールを意識せず、ただルールに即した行動の仕方を心得ている人達である。勿論裁判官といえども人間である以上、その理性能力は限定

されているが、限定された範囲のなかで、理性能力の行使を強く求められるところに裁判官の職務の特色がある。他方経済人は、ルールの中味を認識できるだけの理性能力は持っていますが、大抵の場合、その行使を求められることのない人達であるといえる。

要するにハイエクは、経済人は全面的に主観的な存在として、法律家は全面的に理性的な存在として捉えているわけではない。ハイエクは、誰が設計したものでもない現存の秩序を、部分的に修正を加えながら維持しようとするところに裁判官の役割を求めているが、それは勿論、裁判官の理性能力が有限だからである。しかしハイエクは、人間は全て物事の部分的修正しかできないとみていたのであるから、裁判官であると否にかかわらず人間は等しく部分的に主観的であり、部分的に理性的な存在として、すなわち限定された理性能力を持つものとして捉えていた、ということができる。従って、ハイエクの経済学と法学の前提が異なっているとみるのは間違っている。ただ職務や仕事の性格上、理性能力の発揮を強く求められる人とそうでない人の相違があるだけである。

フランクがハイエクと大きく異なっているのは、フランクが法の不確実性を社会的な価値のあることとして肯定している点である。フランクは、法はこれまでも常に、非常に変わり易いものであったし、現在もまた未来永劫にわたっても、このことは変わらないだろうという。フランクによれば、

新しい生産道具、新しい旅行様式、住居様式、信用と所有のための新しい工夫、新しい資本の集中、新しい社会の慣習・習慣・目的、そして理想——これら全ての革新の要素は……全ての法的问题を解決する確定的な法準則が起草され得るといふ望みを空しいものにする。人間関係が日々変化している時に、法的関係を永続的な形で表現することはできない。先例のない問題が絶えず発生する社会には、流動性と柔軟性のある法体系が必要とされる。⁵⁴

これに対してハイエクは、「法の支配」にいう法、すなわち正しい行為のルールは、「特定の結果を顧慮せずに

普遍的に適用される場合にのみ、抽象的な秩序の保持、すなわち、諸個人がその時々目的やまだ知られていない目的を追求する際に、絶えず助けとなる時間に制約されない目的の保持に永続的に役立つものになる⁽⁵⁵⁾。という。つまりフランクが、法が固定的でなく、不確定なところに価値を認めるのに対し、ハイエクは法の永続性を望ましいものとみているのである。しかし政治の役割は、法を維持するところにだけあるのではなく、法の内容を変えて行くところにもある。そうでなければ社会は発展性を失い、フランクの指摘する通り、私達は「身動きがとれなくなってしまう⁽⁵⁶⁾」ことは確かであろう。従ってフランクの指摘は、ハイエクが触れるところの少ない、法に対する政治の主導的な役割を示唆している点で重要な意味を持っているのである。

五、慣習と理性

人間の理性能力を限定されたものとみるハイエクは、その限られた理性が見出し得るものとして、一般的、抽象的、拒絶的ルールをあげ、そのルールの下で互いに知り合うことのない人達の、互いに認識し合うことのない多様な目的が豊かに実現される社会を構想した。このような構想を提起したところに、自由主義政治思想に対するハイエクの貢献を認めることができる。しかし理性能力の行使は、こうしたルールの発見と遵守のみ局限されなければならないのであろうか。たとえ限定されたものであったにせよ、理性の活動する場はもつと他にもあるのではなからうか。本稿で検討してきた諸説が内包しているのはそういう問題である。

既に述べてきたように、クローリーによるハイエク批判のなかで妥当性を持っているのは、ハイエクが多様な私的な善の追求を可能にするルールのみを重視して、「より大きな共同善」の探究を放棄しているのではないか、という主張である。より大きな共同善とは、政治が、ルールの維持を通して多様な私的な善を調節するところに

ではなく、直接国民全体が合意する善の実現を図るところに成立するものと解することができる。そういう意味で、それはまた政治的共同善と呼ぶこともできるであろう。ギャンブルによるハイエク批判から浮上してくるのも、政治は人間の道徳的発展とどうかかわるべきか、という政治的共同善の問題である。国家は、国民に対して全面的な道徳的発展や高度の自己実現を確保するものではないが、例えば、飲酒、喫煙、結婚、安楽死、脳死、ポルノグラフィといったことに関して特定の姿勢をとることで、国民間に最低限度共通の道徳的な生き方を確立しようとしているとみることができる。またフランクが指摘するように、法を固定することではなく、法に流動性と柔軟性を持たせることが必要であるとすれば、そうした性格をもたらしものとして、政治的共同善の果たす役割は極めて大きなものとなる。ハイエクの議論には、そのような政治的共同善に対する考慮が不足しているのである。

それでは何故それが不足しているのか。ハイエクは自由な社会の要を、個々人が自らの目的を一般的、抽象的なルールの下で模倣や学習により自由に追求するところに求め、国民全体が討論によって合意する政治的共同善の役割を重視していないからである。ハイエクは文明社会を導く上で、模倣や学習の方が討論よりもはるかに重要な意味を持つものと考えている。そしてそうした立場からは、少数者の先導的な経験が、多数者に学習されることにより、自ずと多数意見が形成されるというのが望ましい姿になる。⁽⁵⁷⁾ 討論と多数決による意思決定は、多数と少数の対立、多数意見に対する少数意見の屈服という結果を伴わざるを得ない。これを避けたい自由主義者ハイエクは、学習によって自生的に多数意見が出来るのを好むことになるのである。

しかし一般的ルールの下で、模倣や学習によって多数意見が形成されるまでには、相当な時間を要するということもあり得よう。永遠の時間を生きることができない人間には、多数意見が形成されるのをいつまでも待つゆとりがない場合もある。そういう時には、共同善に基づく多数意見を討論によって形成することが必要になる。

また模倣や学習によって最もよく促進されるのは、私的目的の追求であつて、必ずしも公的目的の推進ではない、ということもいえる。公的目的は討論や審議によって、一律一様に形成するというのが最もふさわしい方式である。

公的目的が形成されるためには、諸個人が善の内容について合意するということが可能でなくてはならない。ハイエクは、伝統や慣行に対する尊重を自らの社会政治思想の中心に据えているのであるから、そこからそうした可能性を容易に導き出すことができるはずである。しかしハイエクはいう。「慣行は共通のものでなければならぬであろう。しかしそうした慣行に従う個々人の知識や目的は相違するということがあり得ようし、特段に優れた情報に基礎づけられるということもあり得よう。そしてこうしたことが、個人の創意工夫に刺激を与えることになるであろう。」⁵⁸⁾

つまりハイエクは、共通の慣行を重視しながらも、そこから出て来るのは、様々に相違する知識や目的や情報でなければならぬ、ということをおうとしているのである。これは文明社会を守ろうとするハイエクが、文明社会を成り立たせているものを共同目的ではなく、多様な目的追求を可能にする一般的ルールに求めているところから出てくる姿勢である。しかし私達が共通の慣行を保持しているとすれば、そこから個々人がそれぞれ相違する目的や知識のみを得るということは考えられないことである。共通の慣行がもたらす共通の意味の枠組により、私達は当然そこから共通の目的や共通の知識も得ることができるとみなくてはならない（勿論、「知識や目的は相違することもあり得よう」というハイエクの言葉そのものが、「知識や目的は共通のものであり得る」事態を想定しているともみることができる）。

私達は小集団に住もうが、文明社会に住もうが、ある種の善の内容については、成員全体の合意を得ることが必要になる。そうでなければ、ルールを適正に機能させることはできないし、ルールが機能不全に陥った場合に、

社会を救済したり方向づけたりすることもできなくなる。文明社会とは、確かに多様な目的が豊かに実現される社会であるが、決して個人的な善の追求と、それを許容するルールだけで成り立っている社会とみることはできない。ハイエクは、文明社会を導く伝統や習慣に着目しながら、そこから当然出て来るはずの共同の目的や善については目を向けようとしていないのである。

ハイエクは伝統と習慣を、論理的にも、心理的にも、時間的にも、理性よりも古くからあるものとして捉えなければならぬと主張した。⁽⁵⁹⁾従ってまた、理性のあり方を規定するのは伝統と習慣であって、理性は決して自立的なものとみることができない、ということも強調した。それでは伝統や習慣は、理性にどのような規定を及ぼすのか。ハイエクの議論に即していえば、理性の役割は慣習を踏まえて一般的ルールを発見するところにあるので、伝統や習慣は、理性に対していわば一般的ルールの供給源としての役割を果たしていることができる。さらにハイエクの議論を補足していえば、習慣や伝統は、理性に対して善き生き方に関する共通の内容を提示する役割を負っている、ということもできる。理性の根底に慣習を置く以上、慣習はこうした二つの道筋を通して理性に影響を及ぼし、理性を方向づけている、とみなくてはならない。二つの道筋のうちの一つにのみ注意を払うことは、政治の半面だけを捉え、他の半面を無視することになるのである。

- (1) F. A. Hayek, 'Kinds of Rationalism' in Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Routledge & Kegan Paul, London, 1967), p. 87.
- (2) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (Routledge & Kegan Paul, London, 1982), Vol. 1, pp. 8, 10.
- (3) Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, p. 86.
- (4) *Ibid.*, p. 87.
- (5) *Ibid.*, p. 84.

- (9) F. A. Hayek, *The Fatal Conceit* (Routledge, London, 1988), p. 21.
- (7) Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, p. 86.
- (8) Hayek, *The Fatal Conceit*, p. 21.
- (9) F・A・ハイエク、権山貞登訳『感覚秩序』（春秋社、一九九八年）、二〇七―二〇八頁。
- (10) 同書、二〇八頁。
- (11) Hayek, *The Fatal Conceit*, p. 83.
- (12) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2, p. 1.
- (13) *Ibid.*, p. 2.
- (14) *Ibid.*, p. 114.
- (15) B. L. Crowley, *The Self, the Individual and the Community* (Clarendon Press, Oxford, 1987), p. 20.
- (16) *Ibid.*, p. 12.
- (17) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2, p. 4.
- (18) Crowley, *op. cit.*, p. 16.
- (19) *Ibid.*, pp. 238-239.
- (20) *Ibid.*, p. 239.
- (21) Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, pp. 86-87.
- (22) Hayek, *The Fatal Conceit*, pp. 21-22.
- (23) *Ibid.*, p. 12.
- (24) *Ibid.*, p. 12.
- (25) Hayek, *The Constitution of Liberty* (Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 153-154.
- (26) A. Gamble, *Hayek* (Polity Press, Cambridge, 1996), pp. 181-182.
- (27) *Ibid.*, p. 182.
- (28) *Ibid.*, p. 182.

- (29) Ibid., p. 185.
- (30) Ibid., p. 185.
- (31) Ibid., p. 186.
- (32) Ibid., p. 187.
- (33) F・A・ハイエク、嘉治元郎・嘉治佐代訳『個人主義と経済秩序』（春秋社、一九九七年）、九頁。
- (34) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 3, p.103.
- (35) Ibid., p. 172.
- (36) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2, p.54.
- (37) ハイエク『個人主義と経済秩序』一五頁。
- (38) T. A. Burczak, 'The Contradictions between Hayek's Subjectivism and his Liberal Legal Theory', in J. Birner, P. Garrouste and T. Aimar (eds.) *F. A. Hayek as a Political Economist* (Routledge, London, 2002), pp. 183, 184.
- (39) Ibid., p. 184.
- (40) J・フランク、棚瀬孝雄・棚瀬一代訳『法と現代精神』（弘文堂、昭和四九年）一六六頁。
- (41) 同書、一六一頁及び一六二頁。
- (42) 同書、一六六頁。
- (43) 同書、一七一頁。
- (44) 同書、一七二頁。
- (45) Burczak, op. cit., pp. 191-192.
- (46) Ibid., p. 193.
- (47) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.1, p.120.
- (48) Ibid., p. 119.
- (49) フランク、邦訳前掲書、二九頁。

- (50) 同書、三〇頁。
- (51) Bureczak, op. cit., p. 192.
- (52) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1, p. 99.
- (53) *Ibid.*, p. 118.
- (54) フランク、邦訳前掲書、四二頁。
- (55) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2, p. 17.
- (56) フランク、邦訳前掲書、四二頁。
- (57) Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 110.
- (58) Hayek, *The Fatal Conceit*, p. 43.
- (59) *Ibid.*, p. 23.