

市場の政治学——ジョン・オニールの所説を中心に

武 田 一 博

I

1990年代初頭に劇的な形で次々と社会主義国家を崩壊させた現代世界の政治力学は、わずかに政治体制として社会主義を残存させた国においてさえ、市場経済への移行を余儀なくさせてきた。こうしたここ10年来の流れによって、もはや現代社会の経済システムとしては市場原理だけが可能であり、唯一のグローバル・スタンダードであるかのような観を呈しつつある。そして、市場経済における自由な経済活動を可能にするのが資本主義システムであるがゆえに、資本主義こそ人類が到達した最終的な社会的・政治的制度であるというような歴史認識が巾をきかせてきた（それを代表するのが、フランシス・フクヤマの "The End of History and the Last Man" 1992である）。さらに、それと軌を一にするように、マルクス主義者の少なくない部分が、古典的マルクス主義の市場経済批判に変えて市場原理を容認し、市場原理が社会主義と並存可能であるとする市場社会主義論を新たな機軸として打ち出すに至っている（武田1994b、1998参照）。

だが、市場経済を巡る現代の理論状況は、市場原理の積極的・肯定的評価が席卷しているにもかかわらず、世界が市場メカニズムに一元的に支配されるにしたがって、それがもたらす弊害が地球規模で進行し、深刻化しているという認識もまた、静かに広がっている（わが国の経済に関して金子勝や内橋克人らが規制緩和論批判、市場原理主義批判を展開しているのは、そうした議論の一環と言える）。その弊害の一つが地球環境の悪化であり⁽¹⁾、この問題の解決のためには市場に対する抜本的な規制さえ必要だという議論が起こってきている（たとえば気候変動枠組条約では、もはや先進各国は経済活動を市場に委ねるのでなく、特に温室効果ガスの排出抑制のためには、

政府が企業活動や市場に対し、強い指導や規制、課税措置などを行なわなければならないことを強調している)。あるいは、WTO総会に対する最近の激しい抗議行動は、市場経済のグローバル化こそが「南」と「北」の経済格差を増大させており、経済大国の途上国の資源収奪、市場支配を促進させ、地域経済や地域文化を破壊し、途上国を軒並み金融不安や累積債務に陥れ、国際秩序の不安定化の主要な要因となっていることを批判するものである。

こうして今日、市場メカニズムをめぐる問題状況はきわめて複雑な様相を呈している。市場メカニズムは根本悪であるのか、すなわち、人間の基本的価値（平和、安全、共生、生存）のためには市場は市場外的なもの（たとえば法、道徳・倫理、権利、自然、環境保護など）によって規制され、制限・制約されなければならないのか、それとも市場原理は人間社会の基本的（ないし自然的）原理であり、市場を介してしか人間や社会の自由で豊かな営みはありえず、問題の解決もなしえないのか。

こうした問題状況の中で、イギリスはランカスター大の若き政治哲学者ジョン・オニール（Jhon O'Neill）は最近、市場評価を巡る困難な理論状況の打開を積極的に試みる著作を相次いで発表している（O'Neill 1993, 1998）。前著（1993）に関しては他のところで（武田 2001）すこし触れたので、本小論では主に彼の近著（1998）の議論（といってもその一部でしかないが）を追う中で、どのように市場評価の問題を考えるのがもっとも理論的合理性をもちうるかについて、論じることにした。

II

オニールの市場評価への基本的見立ては、現在「市場経済への批判があるとしたら、それは大部分、商品経済社会（commercial society）のも

(1) もちろん、地球環境問題を深刻化しているのは、市場メカニズムだけでなく、ナショナリズムやそれを基盤にする国民国家（nation states）間の対立でもある——たとえば温暖化防止をめぐる綱引き・サボタージュを見よ——。しかし、後者における対立関係は結局、市場メカニズムに基づく資源と富の支配・配分をめぐる問題である。そして、それが地球環境問題の解決を阻んでいる政治的要因である限り、市場メカニズムと国民国家は、根本的には同根である。この点に関しては、武田 1996a を参照。

つエコロジー的限界に関する議論における政治的エコロジーの領域において、見出されるだろう」(O'Neill 1998 p.2⁽²⁾) というものである。そして、こうしたエコロジー的観点から市場を批判的に分析していこうとするのが彼の基本的スタンスである。しかしながら、先にもふれたように、現在、市場経済への批判は、理論状況としては芳しくない。オニールはその大きな理由の一つに、これまで市場経済への主要な批判勢力であり、批判理論であった、マルクス主義の理論的破産があると考えている。

「『現実に存在する社会主義』の名のもとで進行した東ヨーロッパとアジアの経済が [いずれも] 失敗に終わったということは、明らかに本当のことである。その失敗は、商品 (財 goods) の蓄積量において起こっただけでなく、正しい経済秩序の別の指標——市民的福祉、生態系の持続可能性、政治的社会的自由、民主主義的説明責任、富と権力の配分——のすべてにおいて多かれ少なかれ起こったのである。それら [社会主義経済] は、自由市場経済秩序へのオルターナティブを、どんな特別幸福なものとしても示すことはなかった。それらが残したものといえば、非—市場経済の合理的な秩序がありうることに對する以前からの批判が正しかったという判断を勇気づけることだけだった」(1998 p.2)。

このように、20世紀の社会主義経済の歴史的破産は、市場経済に代わりうる合理的な社会システムへの展望を、あたかも最終的に打ち砕く役割を果たしたのである。そのことから言えば、市場への批判的アプローチを取ろうとする者は、まず、こうした社会主義経済の陥った結末にどのような理論的評価を下すべきかが問われることになる。しかし、このような問題に対して、旧来の左翼のとった態度は大まかに二つに分かれた。

1. 「近代世界においてはどのような合理的な経済秩序も、市場を自己の経済メカニズムの中心部分として持たざるをえなかった、ということを受け入れようとする [者]。したがって、[左翼の] 主な仕事

(2) オニールの著作からの引用は、以下では刊行年と頁数のみ記す。

は、社会主義が市場と両立可能であることを示すこと、と理解する。」
2. 「政治的にラディカルな議論をまったく経済から遠ざけ、市民社会
(citizenship) についての論争に向かうか、アイデンティティや認識、
発言などに関する文化的議論にシフトさせるか、するだけ [の者]。
これらの問題は [オニールの考えでも] いずれも重要なものであるが、
[彼らは] それらを経済 [の問題] から切り離して独立に論じ [よう
とす] る……。」(1998 p.2)

このいずれのスタンスにおいても、「強力な国家官僚制によって支配され
た中央計画経済を擁護する立場は、まったく正しくも、見込みのないも
のと見なされることになった」(1998 p.2) のは当然としても、他方で、
両者に共通するのは、かつての市場経済を批判する姿勢をすっかり捨て去っ
てしまったことである。しかも、そこから彼らがオルターナティブとした、
前者の市場社会主義論も、後者の市民社会論やコミュニケーション合理性
の議論も、オニールの見るところ、社会論としてはきわめてジレンマを含
むものである。というのも、現代のマルクス主義者たちは⁽³⁾、経済生活
全体を構成する要因を4つの制度すなわち国家、市場、家政 (household)、
企業 (firm) のみと見なしてきたが、彼らが今日、オルターナティブと
して持ち出す議論はいずれも、そうした経済生活の範疇からはみ出すもの
だからである。その反対に、オニールの考えでは、非市場的なもの (たと
えば、アソシエーション組織) もまた政治経済学の内的要因であるし、内
的要因と見なさなければならない⁽⁴⁾。オニールのこの点での理論的立場

(3) オニールは、マルクス主義者だけでなく、20世紀の政治経済学全体の誤った傾向であると断じている (1998 p.2)。

(4) オニールは、「非市場的アソシエーションが [これまで] 常に政治経済学の議論にとって周辺 (末梢) 的なものと見られてきたと言うのは、正しくない」(1998 p.3) として、アダム・スミス
を例に挙げている。すなわちアダム・スミスは、労働の移動にとってギルドのようなアソシエー
ション組織は、国家と同じく障害物であると批判することによって、アソシエーションを経済内的要因
と見なしている。オニールはまた、非市場的アソシエーションから市場批判を展開した友愛社会主
義 (associational socialism) の伝統が、現代マルクス主義者によって消滅させられようとしてい
ることに対しても、批判している (ibid.)。マルクス主義が伝統的にアソシエーション (たとえば
協同組合運動がその一つ) に批判的であった点に関しては、武田 1998の第三章を参照。

は、「正しい社会秩序や経済秩序にとって非市場的アソシエーションこそがその中心をなすということを擁護する」(1998 p.3) ところにある。とりわけエコロジー社会を目指す社会変革理論のためには、アソシエーションを含めた経済生活を構成する全側面を視野に入れて論じられなければならないとされるのである。

ところで、これから議論の中心となる「市場経済 (market economies)」の概念は、「市場 (market, markets)」や「商品経済社会 (commercial society)」と相互互換的である。ただし、それらは互いに抽象の度合いが異なっている。すなわち「市場」がもっとも一般的概念であり、「商品経済社会」が相対的にもっとも具体的な商品交換に限局された概念と言える。「市場経済」の概念はその中間であるが、オニールではもっとも理論的内容を豊富に含意させられた概念として用いられている。その内容とは簡単に言えば、「財 (商品 goods) がそのためにたえず生産され、それによって分配され、貨幣や財に対する所有権が行為者間を移動する交換の契約的形態がそれに従うところの社会的・制度的取り決め (配置 arrangements)」(1998 p.4) の全体を表す、というものである。

この市場経済の定義に関して、次の3点が注意されねばならない。

第1に、「制度的取り決め」とは、狭い意味では、「商品への所有権移動のためのもの」であり、広い意味では、「交換が可能になるために必要なすべての制度的取り決め」、たとえば「財の実際の輸送や分配を可能にする制度」や、「仕事の契約的取り決めのために必要な、社会的信用の条件を可能にする社会的制度」、あるいは「所有権やその合法的委譲などを定義するのに必要な法的取り決め」などが含意される (ibid.)。

第2に、「市場は、『交換の契約的形態』のための制度」と言えるが、それに対し、「市場経済は、商品交換それ自体によってというより、交換の特殊な形態によって制度化されたもの」であり、そこにおいては「異なる種類の交換は、異なる倫理的含意をもつ」とされる。たとえば贈与 (贈答) は商品の売買と異なる倫理的含意をもつ交換である、というように (ibid.)。

第3に、「市場」においては、貨幣と商品の具体的交換がなされるだけ

でなく、それに伴う所有権の交換も起こるが、「市場経済」のレベルでは、貨幣が交換の普遍的媒体として機能することによって、「市場での交換で移動するものは、商品そのものではなく、商品に対する所有権である」ことになる。しかし、たとえば労働力はそれ自体具体的商品 (commodity) でありうるが、それは資本主義的市場で売買されるかぎりでのことであって、労働力は常に市場における商品である必要はない (たとえば独立自営業者や自作農民の労働力がそうであるように)。つまり、一言で言えば、市場 (ないし、そこにおける商品交換) のレベルと市場経済のレベルとは、概念上および問題成立の相違があるのである。

ところで、「資本主義的でない市場をわれわれが持つことは可能である。たとえば、零細生産者 [のみ] の市場では、市場を構成するすべての人間が自己自身の労働力を [自己自身で] 所有しながら、その労働力の果実 [のみ] を交換する」(1998 p.5 強調は武田)⁽⁵⁾ というように⁽⁶⁾。しかし、市場は、それが資本主義的であれそうでない形であれ、商品および/ないし所有権の交換が行なわれる場であるという点に存するが、「市場経済と非—市場経済との違いは、[交換の] 決定が行なわれ、立法化される仕方 (方法) にある」と見なされる。すなわち、「市場経済においては、行為者

(5) オニールはここから「市場社会主義では、すべての事業は協同組合的である」(1998 p.5) と見なしているが、それは一面的である。というのも、市場社会主義は市場メカニズムを廃棄しないだけでなく、資本主義的生産の仕組みそのものを廃棄するものではないがゆえに、資本主義的企業 (経営) をも認める議論となるからである。たとえばジョン・ローマー (1997) は、市場社会主義の現代的モデルとして、1. 労働者自主管理企業型 (これは協同組合的)、2. 「伝統的 [資本主義的] 経営形態を保持しつつ、より平等な所得配分に考慮した」モデル、3. 「[[資本主義的] 所有権の変更を新しい体制の中心の特徴とはみない」モデルを提案している (第6章)。2と3のモデルは言うまでもなく、資本による雇用労働 (賃労働) を前提にした議論である。資本と雇用労働による生産組織は、協同組合的生産組織とは基本的に異なった (相容れない) ものと言わなければならない。

(6) それが資本主義的でないというのは、そこでは労働力は商品とはならず、したがって、資本主義における労働と労働力の価値の二重性は (基本的に) 生じず、それゆえ、搾取は成立しないからである。ここで「基本的に」と断ったのは、独立生産者によって生産された商品の価値は (マルクス主義的に言えば) やはり投下された労働の量であるが、その価値は、市場ですべて売れることによって、完全に貨幣と交換されるとは限らないからである。つまり、貨幣と交換されずに売れ残った商品が出ることによって、それら生産者が手にする価値は、生産労働で損耗された労働力の再生産費 (生活費) さえも下回ることが起こりうる。その場合には、独立生産者に対しても、いわば広い意味での搾取は生じるのである。それは、市場の独占を介して、大企業による零細生産者の淘汰として今日、広く見られる現象でもある。

は必然的に商品の相対的価格に対応する。そして、彼らの選択は、異なる商品の交換価値の動きに制約され、支配される (regulated)。物 (objects) の交換価値が、彼らが決定をする際の共通の単位 (unit) となる」 (ibid.)。しかし、交換価値の変化は非意図的に、個々の行為の全体的結果として起こるし、かつ、社会的・倫理的諸目的 (ends) から独立している。ここから言えることは、市場経済における「個々の成員の決定は、社会的習慣や倫理的目標 (goals) によって直接制約されるわけではないということである。むしろ、それらから独立に先だって存在するシステムに応答している [だけ]」 (ibid.) である。それに対し、非市場経済における「経済的 [活動の] 決定は、社会的慣習や必要 (欲求 needs) によって直接制約され、その内に含まれる品物 (goods) の性質に従って直接機能する」 (ibid.) というところに特徴がある。

このような「市場経済」の捉え方は、即、最初の問題設定——市場は結局のところ人間にとって肯定的存在か、克服されるべき存在か——に直結することになる。

だが、この問題はすでに古代から、たとえばアリストテレスによって考察された問題でもある。そして彼は、「市場経済においては、経済的決定は倫理的配慮によって直接制約されないがゆえに、そのためにまさに経済は倫理的に擁護できない」、と市場経済に異議を唱えていたことが想起されなければならない、とオニールは言う⁽⁷⁾。

しかし、市場を擁護しようとする自由主義者 (liberalist) からすれば、こうした市場経済批判は「政治経済的制度についての完全主義者の誤った説明」でしかない。ここでいう完全主義とは、「よい生活という問題含みの概念を、[倫理的に擁護可能かどうかという] 強圧的なやり方で押しつける」立場でしかないというのが、自由主義者の理解である。それに対し、「今日の自由主義は、完全主義とは反対に、公的決定や制度は善の概念において

(7) オニールの見解では、「市場経済批判の多くは、アリストテレスの遺産を受け継いでいる」 (1998 p.16) し、オニール自身もそうであろうとしている。

は中立であるべきだという見解として特徴づけられる」(1998 p.16)。そして、この中立性は、現代社会の多元主義からすれば必要なものであり——それはオニールも同意するが——、逆に、完全主義は多元主義と両立不可能であり、よくて権威主義、悪くすれば全体主義になるものとして、自由主義の立場から批判されるのである。

オニールは、このような自由主義的市場経済擁護論に、果敢に挑戦しようとする。その論点は、1) アリストテレス的完全主義の立場は、多元主義と両立可能である、2) 市民社会の基礎をなすのは、非—市場経済的アソシエーションである、3) 自由な政治経済制度についての非完全主義的擁護は誤りである、というものである。

III

前節でも触れたように、市場経済およびそこにおける人間の行為に対する自由主義的前提は、次の点にある。すなわち、経済活動に関する決定はいかなる倫理的目標からも作り出されてはならず、それはいかなる倫理的善 (good) からも中立でなければならない、ということである。しかし、そのことによってかえって倫理的善からフリーな経済活動が正当化可能となり得るのは、まさに市場経済のおかげである。というのも、自由主義の立場では、「善 (good)」をある特殊なコンセプトのもとで促進することは、公的な経済制度や政治制度の仕事ではないからである。別言すれば、自由主義の考えでは、市場経済における活動は、倫理的善からなされているのではなく、あくまでも経済的利益の追求のみに従っているのである。しかし、それゆえに市場におけるわれわれの活動は、多様な倫理的目的を持ちうるものであり、われわれは多元主義的社会に生きていられる、というわけである。したがって、そのような社会では、最良の制度的取決め (arrangement) は、異なる善の考え (conceptions) の間で中立的な (neutral) ものでなければならないし、市場はこの中立性という自由主義原理をまさに実現する制度的取決めを提供するものだということになる。

しかし、オニールはこのような自由主義者の市場経済評価に、真っ向か

ら論争を挑む。

まず、「人間の最良の生活は、決定を行なう際により生活を目的にしないような仕方で経済的に組織された社会の中で〔こそ〕見出される」と言うことは、まったくのパラドックスでしかない、とオニールは考える。それは例えて言えば、快樂主義の主張が、「楽しい生活 (a life of pleasure) を欲するなら、楽しみ (pleasure) を自分の目的とするな」とか、「もし自己充足 (self-fulfilment) を欲するなら、自分自身のことを考えるな」と言うようなものである (1998 p.6)。そう言いながら、なおかつ「よい生活は、それを経済生活や政治生活の目的としない社会において〔のみ〕発達する」と主張する (できる) ためには、市場主義者の立場、すなわち「人間の善は市場によってもっともよく実現されるが、それは、善とは別の目的を追求しながら、それが意図しない結果としてである」ということが理論的に根拠づけられなければならないだろう。しかし、そのためには、アダム・スミスが最終的に依拠せざるをえなかった「神の見えざる手」にすぎることなしには不可能であろう、とオニールは主張する (ibid.)。言うまでもなく、「神の見えざる手」という発想はそれ自体、キリスト教神学の目的論的世界観に他ならず、近代合理主義とは異なるものである。

だが、オニールから見てもっと重大な問題は、「よい生活」に関する自由主義者のそのような見解は、もう一つの自由主義の立場、「個人の自律 (autonomy) がもっともよく実現されるのは、市場を通じてである」という見解と一見して不整合である点である。

市場経済における決定は、その倫理的目的に関しては中立ないしフリーであるという見解を取りながら、にもかかわらず、決定を遂行する個人は自己の決定に関して自律的である、すなわち、いかなる強制にも従わされず、自己自身の判断や意志にのみ基づいて決定することができるし、かつ、できなければならない、と主張することは、オニールからすれば、「自律の概念が薄弱な (thin) 意味で理解されている」 (ibid.) としか言えないものである。そうでなければ、それは中立性の議論と整合するはずもない。すなわち、「もし自律が、人格の好ましい状態として、もっと実質的に理

解されるなら、……議論は形式的には完全主義的になる」(ibid.)はずだからである⁽⁸⁾。

しかし、自由主義者の一部、たとえば福祉論者(welfarist)やリベタリアン(libertarian 自由至上主義者)の議論では、市場は合理的決定を容易にするが、非市場経済においてはそれは可能ではない、ということになる。というのも、市場では選択する際に比較という普遍的要素が入り込むから、というわけだ。それはまた、ミーゼスやハイエクらオーストリア学派による市場経済擁護論の主要な議論ともなっている。彼らオーストリア学派は、市場経済の知識学的(epistemic)性質を重視し、市場メカニズムは計画を調整するのに必要な情報を発見したり、異なる行為者にそれを配分したりする能力(capacity)を持つという点を高く評価した。

もちろん、他方で、そうした自由主義者による市場擁護論に対して、(今日の市場社会主義者は別にして)伝統的社会主義者たちは異論を唱えてきた。しかし、オニールの見るところ、これまでの両者間の論争の内には、市場経済に関する共通の本質的議論が含まれている、とする(オニールはそうした市場に関する共通の本質論をとる論者として、スミス、ヒューム、J.S.ミル、ミーゼス、ハイエク、マルクス、モリス、トーニー、ノイラート、チイトマスらの名を列挙している⁽⁹⁾)。それはすなわち、市場は人間本性(human nature)の核(grain)とともに歩むがゆえに、現実に機能する制度である、というものである。つまり、人間は利己的(self-interested)な存在であり、利他主義(altruism)は限定されたものとしてもつ存在であるがゆえに、市場を通じて(のみ)利己的な行為者も、公平な利他主義の目から見て最良と思える結果を生み出すことができる、という次第である。

(8) オニールは、市場経済における自律の意義をこうした点から展開しているが(とくに、1998の5章～8章)、本稿では深く立ち入れない。他日、「自律の政治学」として考究したい。

(9) ただしオニールは、オーストリア学派の本質主義的伝統の中で、ミーゼスは例外的な存在と見ている。また、グレイ(Gray 1984)が指摘するように、ハイエクのカント的反本質主義的側面もオニールは認めないわけではないが、それでも「彼[ハイエク]の著作は、實在論的で本質主義的見地から理解するのがベストである」と考えている(1998 p.8)。

しかし、ここから自由主義者とマルクス（主義者）が市場の評価に関して異なる見地を（すなわち、自由主義者はその擁護可能性を、マルクス主義はその超克＝止揚を）とるのは、「市場の好ましさ（desirability）」を何によって評価するかという点から来る。その評価基軸とは、市場の

1. 道徳的性格
2. 人間の福祉（welfare）の増進／減衰
3. 財の配分ないし正義
4. 政治的民主主義や自由に対する関係
5. 社会主義的目標との両立可能性

などである。それらの各々において自由主義者とマルクス主義者・社会主義者は異なる評価を与えるのであるが、しかしそれでも両者は、市場の存在は何を本質とするかということを議論すること自体には意味があるという前提は共有している、とオニールは言うのである。そして、それゆえに、市場に関する両者の論争は、その後、いずれも市場に関する「本質主義」的見解として捨てられることになったというわけである。

市場に関する本質主義への批判の中でもっとも力のあったのは、オニールによれば、ポスト・モダン（オニールの言い回しでは、ポスト・マルクス主義やポスト自由主義）である（1998 p.7）。そして、社会主義体制の崩壊後は、市場に関する議論は、「市場とは何か」から「適切な制度的フレームとはどのようなものか」へと移って行った。というのも、ポスト・モダニストの間では、本質主義はことばの誤用でしかないからである。ポスト・モダンの思考フレームは、「われわれは本質なき世界（a world without essences）に生きている」というものである。ポスト・モダンにとって差異（difference）の認識こそもっとも重視されるべきものであるとすれば（たとえばJ. デリダ）、本質主義すなわち普遍的＝不変的本質の存在こそ除去されねばならないものとなる。

だが、オニール自身は、そのようなポスト・モダンの主張とは一線を画して、市場に関する論争に積極的にコミットしようとする。その際、オニールが取るスタンスは、もちろん本質主義そのものの擁護ではなく、「市場

に関する本質主義的前提への批判は、何が擁護可能であり、経験的に根拠あるものか、その議論はどのような形を取る必要があるか」ということを示すことである(1998 p.8 強調は武田)。

IV

ところで、市場に関する批判的議論に限らず、本質主義の伝統はいずれもアリストテレスに由来する。彼においては、対象の本質的特徴(essential properties)は、「それがその種の対象であるかぎり、必ずもつ特徴」である。逆に、偶有的(accidental)特徴とは、「その特徴をもたなくても、その種でありうる」ものである。たとえば、「ある物質が銅であること」の本質的特徴は、今日的に言えば、延性、展性、可融性、電気伝導性、原子番号29 etc.であり、温度、色、形 etc.などは偶有的特徴と言える。事物ないし現象の存在は、こうした本質的特徴をもつところに成立すると理解するのが、本質主義(essentialism)と言われるゆえんである。

もちろん、こうした本質主義を独断的に主張しても、その主張可能性は根拠をもったものとは今日ではもはや見なされないが、オニールの考えでは、現代における本質主義に立つ議論は、以下の論点に基づいて立論可能と見なされる。

1. 「本質 [の存在] は探究に先立ち、探究を必要とする。対象の本質的性質は、われわれが探究によって発見する性質であって、単にそれを見ることによって、あるいは辞書の中を見ることによって発見するものではない。」
2. 「対象の本質的性質の多くは、傾向的(dispositional)性質であり、ある状況(circumstances)においてのみ現実化される(actualised)。……それらの性質を発見するためには、それらの条件が実現されている(realised) ことが必要である。」
3. 「対象の本質的性質のあるものは、他の性質に依存しており、科

学的探究の目的の一部は、そうした依存関係 (dependencies) を発見することである。……しかし、対象の本質的性質の依存的なものは、それに先だって説明される性質よりも実在的でないわけではない。」(1998 p.9)

ところで、このような本質主義に対しても強く反対するのが、バリー・ヒンデス (Hindess 1987) である。もちろんヒンデスは、ハイエクら自由市場の擁護者だけでなく、マルクスなどの社会主義的市場批判に対しても、市場に関する本質主義として反対する (ibid. p.149)。その主張のポイントは、本質という概念が「必然的結果」を生み出す内的原理を述べることなしに、単にその結果の現前的事実を述べているだけだ、という点にある。市場に関して言えば、自由主義者も社会主義者も、市場がある傾向的性質——たとえば、無限の資本蓄積を容易にし、悪徳をはびこらせるという性質か、あるいは、商品価格を決定する自律的性格という徳を育成する性質か——を持っていると主張しているにすぎない、というわけだ。

ヒンデスのこうした本質主義批判は、「市場は、制度的真空の中では存在しないし、存在できない」という彼の考えから来ている。すなわち、彼は

- i) 市場は他の制度を前提して存立するか、または／かつ
- ii) 市場は異なる制度の文脈のうちで機能する

と考える。

「しかし、そのいずれも、本質主義の誤りを導出しない」とオニールは反論する。いや、「その [本質主義] 批判は、だれも支持していない立場に向けられている」(1998 p.10)。

というのも、ヒンデスがハイエクを本質主義と批判するときには持ち出しているのは、ハイエクの不整合性、すなわち、ハイエクは市場を承認しながら、同時に「市場という制度は、一連の非一市場的制度の先行を前提すると認めている」(Hindess 1987 p.159) ということでしかないからである。しかし、ハイエクが非一市場的制度を認めるのは、「[市場における] あらゆる

関係は契約 (contract) によってモデル化しうる、と考えるような自由主義の純粋な契約論的バージョンに反対」したいからにはほかならない。ハイエクは論理的に一貫して市場の非契約主義説 (non-contractarianism) を本質主義とむすびつけているのであり、ハイエクが責められなければならないとしたら、まさにそこにある、とオニールは言うのである (1998 p.10-11)。

ヒンデスの第二の論点 (市場は異なる制度的文脈の中で機能する) は、ヒンデス自身のことばによると、次の意味である。「あらゆる市場に共通していることは、市場において物が売買されているという事実以上のことを出ない。それ以外のことは、[市場のあり方によって] まったく異なっている。市場は、常にある特殊な制度的条件のもとで機能する。それらの条件は、互いにケースごとに極めて大きく異なる」(Hindess 1987 p.150)。市場が機能する他の制度とは、法律による統制、行政や政治による支配形態、慣習その他の行動に対するインフォーマルな制約などである。

だが、ヒンデスのこの論点に関してまずオニールは、「本質主義が、ある種の存在 (entity) が異なる事例においても性質のヴァリエーションを認めないということは、ない」(1998 p.11) と批判する。そのことは、本質主義者が偶然的性質を本質的性質から区別しながらも認めていることで明瞭である。

第二に、「市場の本質的性質は、ある制度的条件の内でのみ現れるかもしれないが、そのことは、その本質的性質が常に現前するわけではないとか、本質的性質への言及は市場での行動を説明する特徴とはならない、ということを経結させるわけではない」(ibid. 強調は武田) ということである。つまり、市場が特殊な制度的文脈 (条件) を通じて存在するとしても——そのこと自体は否定できないとオニールは考えている——、その特殊な制度は市場の力 (powers) をほとんど禁じるものでないが、別の形でそれを禁じる制約が存在することはありうるのである。たとえばカール・ポラニーの有名な次の記述は、市場のそうしたあり方の指摘と見なしうる。「市場が [社会の中に] 『埋め込まれていない (disembedded)』 のは、近代の条件においてのみである。すなわち、[近代において初めて市場は]

富の無限の獲得が制約されないという原理の上に据えられて、市場経済のさまざまな可能性が完全な形で現れたのである」(Polanyi 1957 p.139)。ここでポラニーが主張していることは、市場は制度的文脈なしに存在するのではない、ということである。すなわち、市場はいつの時代にも歴史貫通的に存在してきたが、前近代においては市場はいわば社会システムの内
に埋没していたのであり、中世キリスト教社会の市場に対する法律的、慣習的統制が消失することによって初めて、市場機能が十全な形で発展させられる条件が与えられることになった、ということである。

だがそのことは、オニールの解釈では、「これらの条件のもとで、市場のある可能性が目に見えるものとなる」ということにすぎない。「しかし、この「市場が目に見えるようになる」可能性は、[あくまで]市場内部に埋め込まれた状態で存在している」のであり、「市場とそれを取り巻く制度的文脈との関係は、一つの緊張関係なのである」(1998 p.12)。つまり、市場的なものと非市場的なものの緊張関係は、市場がその本質的性質を現わさないことをも帰結しうる、とオニールは言うのである。

このことはヘーゲルによっていち早く指摘されていた。ヘーゲルによれば、市場における関係は、自己の欲求を他者を手段として実現する点で、本質的に非人格的である (Hegel 1970 § 192)。このことは、市場の悪徳、たとえば他者への全面的依存性 (§ 183)、無限の欲求充足＝快適さや便利さの無限の追求 (§ 185、191、195) など、人倫の分裂をもたらすが、しかし、市場的關係の非人格性は、個々の行為者間の他の人格的紐帯のために、しばしば発現しないことも起こりうる、と見なされた。たとえば、家族や親族間の結合⁽¹⁰⁾ や、歴史的な忠誠關係の息づく小さな村の農村共同体においては、都市での市場關係のような非人格性は直接的な形では現れない、と (§ 203、238、247、250、256)。

オニールもまたヘーゲルと同様に、市場は本質的に非人格的であると考

(10) ただしヘーゲルは、「市民社会は、個人をこの家族的絆から引き離し、家族員相互の仲を離間させる」ことによって、個人を人格と認めるし、「家族全体の存立さえも市民社会に依存させ、偶然性に支配されるものにする」(Hegel 1970 § 238) と見なしている。

える。すなわち、市場経済社会においては人格的繋がり (bonds) は、そうした市場的取引のもつ偶然的特徴 (features) として現れるにすぎない。そして、市場を取り巻く偶然的紐帯が崩れる (erode) なら、市場は非人格性を顕わにするのである、と (1998 p.12)。そして、その論点は、ポスト・モダンの本質主義批判に対するオニールの反論の中心的内容をなすことになる。

V

ところで、ポスト・モダンでは、本質主義はことばの誤用以外の何ものでもないと言われることは、先にも述べた。その主な理由は、本質主義は差異 (difference) と両立不可能という「感覚 (perception)」にある。すなわち、ポスト・モダンの用語辞典 (thesaurus) では、「本質 (essence)」の語は「一様性 (uniformity)」や「同類 (homogeneity)」と同じリストで登場する。そうしたスキームでは、市場の本質的性質が存在すると言うことは、異なる市場間で差異の可能性を否定することでしかない。

こうしたポスト・モダンの捉え方に対し、オニールは「本質主義 [の考え方] は、ヴァリエーション [の可能性] の認識とまったく両立する。[あるいは、] 多くの存在が共通の性質を共有するという主張は、多くの存在間で差異が存在することと完全に両立する」(1998 p.12) と考える。とはいえ、本質的性質と単に特殊な性質の変異 (variant) にすぎないものを混同する危険性は、常に存在する。たとえば、多くのフェミニストたちは本質主義を批判してきたが、それは、女性たちにあてがわれた単に文化的に特殊な属性や関係に過ぎないものを、すべての女性が分有している本質と多くの人々が誤って理解することを批判したためである。しかし、オニールの考えでは、だからといって本質主義がすべて誤りとなるわけでは決してない。「ある本質主義の理論家が誤った主張を行なうことが、本質主義 [それ自体の] 誤りを必然的に帰結するわけではない」(ibid.) のである。

フェミニストの本質主義へのもう一つの批判として、生物学的還元主義

がある。すなわち、ジェンダー的差異や力関係を純粋な生物学的説明にコミットさせることに、フェミニストたちは激しく反発してきた。言い換えれば、ジェンダー的差異や関係を社会的・文化的・歴史的な文脈における相対的で可変的なものと見なすのではなく、生物学的本質に固着化させる還元主義こそ、フェミニズムの敵と見なされる⁽¹¹⁾。

しかし、オニールの考えでは、本質主義は、人間科学や自然科学が対象の本性における差異を認識することを否定するわけではない。もっと言えば、本質主義は「たとえば市場のような制度は自然的対象ではないと理解する」(1998 p.13) のであり⁽¹²⁾、それは、「社会的意味をもつ社会的対象や行為は関係性によって構成されるが、自然的対象はそうではない」(ibid.) と見なすからである。ここには、人間本性や社会的制度に関する本質主義の主張と、自然的な事物に関する本質主義的主張との間に、平行関係とともに差異があるのだが、両者を同じものと捉えて、ともに否定するところに、ポスト・モダンの誤りがある。

ところで、ポスト・モダンの議論に代表されるような今日の本質主義批判の基になっているのが、ヴィトゲンシュタインの議論である。ヴィトゲンシュタインは、人間の「普遍性への渴望 (craving for generality)」を批判する。すなわち、「通常われわれは、一般語の内に包摂する存在のすべてにわたって、ある共通するものを見出そうとする傾向がある」。たとえば、一般語「ゲーム」をさまざまなゲームに適用するし、それが可能である／正当化されるのは、異なるゲームもゲームである限りある一般的性質が存在するはずだ、と。しかし、ヴィトゲンシュタインの考えでは、異なるゲーム間

(11) ラディカル・フェミニストやカルチュラル・フェミニスト、あるいはマルクス主義フェミニストたちもまた、エコロジカル・フェミニズムの議論が本質主義、生物学主義という面を持つと、強く反対してきた。しかし、エコ・フェミは生物学的性差を絶対視したり、社会的・文化的障壁と見なすわけではない。この点で、フェミニズムの論争には著しい行き違いがある。エコ・フェミをこの面で擁護した議論は、武田 1994a、1996b、1998を参照。

(12) しかし、市場至上主義者や市場原理主義者、あるいは市場社会主義者たちは、市場を人間社会の自然的本性と理解する(武田 1994b、1998)。そこでは、市場は人間社会に本質的に備わる、いわば自然的存在と見なされ、人間社会から取り除くことのできない存在、人間社会の本質などと考えられている。

には、単なる家族的類似性 (family likeness/resemblance) しか存在しないのである (Wittgenstein 1958 § 66、67)。家族的類似性とは、事物の類似性は本質的特徴の共有によって成立するのではなく、単に概念的関係 (たとえばグループ化、同一の名辞での名付け) によって成立するにすぎない、というものである。

オニールは一方で、ヴィトゲンシュタインのこの議論に異論はないと認めながら、他方、それは本質主義を掘り崩すことにはならない、と主張する。というのも、「銅の性質や動植物のある種の性質を特定したり説明しようとする科学の努力を、ヴィトゲンシュタインの議論も排除していない」からである。つまり、「ヴィトゲンシュタインの議論から引き出すべき正当な結論は、ある概念のもとに属すからといって、そのすべての存在がある一連の本質的性質をもつに違いないと、先走って考えてはならないということであって、対象の本質的性質は存在しないということではない」(1998 p.14) ののである。したがって、異なる市場間にもゲームと同様、家族的類似性しかないかもしれないが、しかし、本質的性質を発見しようとする試みは、間違いではないのである。「つまるところ、それ [本質発見の試み] は経験的にもたらされる探究の問題」(ibid.) にほかならないのである⁽¹³⁾。

R. ドーアは論文「日本人にはどのような違いがあるか？」の中で、次

(13) ここでオニールは、次の2点に注意を払っている。

1. 「ヴィトゲンシュタインの結論は、唯名論的テーゼ、すなわち、一般語Xに属するすべての存在に共通するのは唯一、それらはXと呼ばれるということだけである、というテーゼから独立である。そのテーゼ [が含意していること] はすなわち、われわれは原理的に、語の指示を、われわれが好むだけ広げられるということである」(1998 p.14)。この点からすれば、ヴィトゲンシュタインの言う家族的類似性も、実在的概念と理解することが可能である。すなわち、家族的類似性が存在するとは、「一つの語のもとに属するさまざまな存在を、一つの糸に繋ぎとめる性質のネットワークが存在する」ということである、と。
2. 市場に関する伝統的な政治哲学の問題、たとえば「市場は道徳的性格に対してどのような影響をもつのか？」という問題を、家族的類似性の実在性は理解可能なものにする。そのことは、たえずすべての市場に共有される本質的性質が一つも存在しないときでさえ、意味のあることである。それはたとえば、葬式のときにゲームをすることが適切であるかどうか問うことに意味があるのと同じである。(ibid.)

のように問う。「羊は形も大きさもさまざまに生まれる。ヤギもそうだ。実際、ある羊はヤギに似ているし、逆もありうる。しかし、生物学的システムとしては、彼らは異なる。彼らは雑種形成しようとはしない。ヤツジやヒギなるものは存在しない。資本主義はそれに似ているだろうか？ 資本主義には異なるタイプが存在し、その差異はシステムによる(systematic) というのは本当だろうか」(Dore 1993 p.66)。この自らの問いに対して彼は、表面上は似た経済秩序もまったく異なった性質をもつことが判明しうることを示唆しようとしている。そして、その差異はシステムによるのだ、と。ここからドーアは、マルクス、ポランニー、ハイエクらの議論は、異なる社会秩序を本質的に区別することに失敗した、と結論づけようとする。

しかし、オニールは、このドーアの主張は本質主義と整合するだけでなく、本質主義のプログラムを前提するものでもある、と考える(1998 p.15)。なぜなら、ドーアで否定されているのは本質主義一般ではなく、もっと特殊な本質主義的主張である。そして、そのことの当否が問えるとするれば、オニールからすれば、それは「結局、経験的に知りうる探究の問題だ」(ibid.)ということになる。もちろん、「市場に関する本質主義者の主張が誤りうるということ」を単純に受け入れることは重要である。しかし、「そのことは、市場に関する本質主義的主張が誤りであることを示してはいないことは明らかである」(ibid.)。

VI

すでに触れたように、オニールの考えでは、「市場経済批判の多くは、アリストテレスの遺産を受け継いでいる」(1998 p.16)。アリストテレスは、市場経済における行為が、共有された倫理的、政治的目的によってではなく、商品の交換価値・貨幣の増大によってなされることにいち早く気づき、人間生活に必要な品々およびその適正な配分は、市場に基づく経済生活の目標とはならないだけでなく、市場に基づいてなされてはならない、と批判していた(たとえば、『政治学』1257b-1258a)。

だが、アリストテレスのこの市場経済批判は、自由主義者にとっては、政治経済的制度についての完全主義者の誤った説明とされる。そして、今日の自由主義はすでに何度もふれたように、完全主義と反対に、公的決定や制度は善の概念において中立的であるべきだ、という見解として特徴づけられる。アリストテレスによって擁護されるような完全主義者の政治概念は、多元主義とは両立不可能であり、そのような中立性こそ、現代社会の多元主義的性格のために必要だ、というわけである。

自由主義者にとって完全主義的概念が斥けられねばならない理由は、完全主義者は、よい生活という問題のある概念を、強圧的なやり方で押し付けるということを必然的に含意すると見なされるからである。それは、よくて権威主義的 (authoritarian)、悪ければ全体主義的 (totalitarian) なものである。こうした点から、現代の多元主義社会では、善さ (the good) についての異なる考え方から中立的な、政治・経済制度、市場経済、自由な状態についてのスキームが必要となる、とされるのである。

オニールは、このような自由主義的思考に挑もうとする。その際の、彼の論点は、繰り返しになるが、

i) アリストテレスの政治の考え方は、多元主義的である。

ii) 市民社会の基礎をなすのは、アソシエーションである。

iii) 自由な政治・経済制度の非完全主義的擁護は誤りである。

というものである。以下では紙数の関係で、中立性の概念の検討を中心に、それをたどることにしたい。

先にも述べたように、古典的な完全主義は、「政治の目的も目標も、善き生活にある」という点にある。そして、善き生活は徳 (virtues) によって特徴づけられ、すべての人が有徳に行為し、幸福に生きることを可能にするものが、最良の政治的アソシエーション⁽¹⁴⁾ と考えられる。それに対し、自

(14) ここでいうアソシエーションとは、家族や共同体など、市場経済とは別のところで営まれる、人間の協同的關係や組織のことを意味する。ただし、近代においては、労働組合や学会組織など、市場経済の内部で成立・活動するものもアソシエーションと呼ぶが、その場合でも、それらは経済的利害対立から自分たちの生存を守ったり、「純粋な」学問的関心を協同して探求するために存在する点で、市場経済におけるいわゆるゲゼルシャフトから区別される (武田 1998 参照。)

由主義は、政治的・社会的制度は善についての異なる考えから中立⁽¹⁵⁾であるべきだという見解を対置する。

ところで、ここで中立性の立場とされているものは何か？ 中立性とは、しばしば政府の決定に関することと考えられている。たとえば、ロナルド・ドゥウォーキンの説く自由主義では、「政治的決定は、善き生活、すなわち何が生活に価値を与えるものであるかに関するあらゆる特殊な考えから、可能な限り独立していなければならない」(Dworkin 1978 p.127) というように。しかし、オニールの考えでは、「中立性 [の概念] はしばしば特殊な決定を超えて拡大され、政治的手続きや制度的取決め (arrangements) をも含意させられている。すなわち、自由主義的政策は善き生活に関する異なる考えの間で手続き的に中立な政策である」(1998 p.17)。また、「中立性は、社会の基礎となる経済的取決めを含むように拡大されることも起こりうる」。「ここから、自由市場を擁護する際に、最近の自由主義的議論の中心要素となるのは、市場とは手続き的に中立な装置 (device) であり、それを通じて、相対立する人間たちが自由な契約的取決めの方法によってよい生活についての自分自身の考えを追求することができる、ということである。」「こうした理由で、市場の働きに政治組織 (political bodies) が介入することは、中立性からの逸脱状態の事例と見なされることに、時としてなるのである」(ibid.)。

このように、中立性の擁護は今日、異なる立場からなされているのであるが、それらは中立性に対する完全主義的批判を固有の特徴としている。したがって、完全主義者からすれば、多くの中立性擁護の背後には次の共通の前提が潜んでいることになる。すなわち、国家は命令や法によって善き生活についての特殊な考えを押し付けてはならない、という前提が。そ

(15) しかし、中立性の概念そのものは、いくつかの解釈に対して議論の余地がある (ジョセフ・ラズの議論 (Raz 1986 ch.5) を参照)。ラズは、正当化に関する中立性と結果の中立性を区別する。正当化に関する中立性とは、政治的・社会的行為や手続きは、それらが善についてある考えを促進することを理由に、正当化ないし保証 (undertake) されてはならないということである。それに対し、結果の中立性とは、政治的・社会的行為や手続きは、ある善の考えが他の善の考えよりも促進される結果をもってはならない、ということである。

ここで、中立性の批判は、「政治的に特殊な決定を行なうレベルには、実のところ中立性を排除しようとする関心が働いている」という仕方でなされることになる。そうした関心自体、中立的ではないというわけだ。こうした形での中立性批判は、特に中立性への保守的批判者（ex.P. デヴリンら）の擁護する立場である。

VII

しかし、オニールは、そうした完全主義者の考えは誤っていると見なす。というのも、オニールから見て「もっとも正しい（plausible）完全主義の社会理論・政治理論は、特殊な法律よりも政治的社会的制度の本性にもつぱら関心を寄せてきた」（*ibid.*）はずだからである。たとえば、アリストテレスの『政治学』は、異なる制度的取決めに関連した徳や悪徳の諸形態にもっとも関心を示したし、J.S.ミル（自由主義的完全主義者）は制度の面から問題をフレームづけし、あらゆる政治的制度に関する第一の問題は、共同体の成員間に、さまざまな道徳的で知的に望ましい性質をいかに育成しようとしているか、ということであった（ミル1973 p.197）。さらに、マルクスが市場を批判する際にもっとも関心をもっていたのは、われわれ人間の諸能力（capacities）の実現を可能にする社会的経済的取決めとはどのようなものか、であった。

こうして、中立性の排除は、パターンリズムを抱くことではない。「完全主義者の政治理論は、善き生活を特殊な社会的制度によって促進することに関心をもつ傾向があるが、それは、[善き生活を] 特殊な国家的決定を通じて促進しようとするものではないのである」（1998 p.18 強調は武田）。

もっとも、中立性の擁護は、現代科学の多元主義的特徴にとっては必要なこと、とオニールは認めることにやぶさかではない。しかし、そこでは、多元主義に対する次の二つの異なる応答（response）が区別されなければならない（*ibid.*）。

i) 対話的応答：多元主義は、善についての対立する考えの間

で対話するための空間を必要とするが、その空間は、それらの考えの間で中立的でなければならない。

- ii) 非対話的応答：善についての異なる考えの間では、理性的対話の可能性は排除される。多元主義には非理性的メカニズムが必要であり、それが異なる考えをもつ個人をして彼らの活動を対話なしに共同させることを可能にする。

i) の、善に関する異なる信念の多元性に対する対話的応答は、対話のための公共空間を主張する。そして、その空間はそれ自体、それらの対立する信念間で中立的である。中立性は、差異の解決のために、あるいは、差異の相互理解に達するために必要とされる。こうして、この立場は、社会的・政治的取決めの起こる公的場（forum）として政治的市民社会をモデルとする。これは、アッカーマン（Ackerman 1980）、ラルモア（Larmore 1987）、ハーバーマス（Habermas 1986）らにとる立場である。

彼らは、合理的対話の規範が存在すること自体、政治的中立性のための正当化を与えるもの、と考えるだけでなく、政治は対話のための中立的な場を与えるものでなければならない、と見なしている。この中立性の考えによれば、公共の対話は、政治生活の全体ではないかもしれないが、その中心的要素となる。政治は公的場であり、そこでは個々人は対立する善についての考えを、ある合意に達することを目的にして、議論することができる。そして、その合意は、共通の見解に収斂することによってか、そうでない場合には、対立する見解を相互に理解し合うに至るかによってか、いずれにしても、共通の問題に関する協同（cooperation）を可能にするに十分である、と見なされる。もちろん、政治的領域が公的場として実際に機能するためには、対話に加わろうとする人々に対して、参加ルールそのものが中立的でなければならない。その結果、善についてのどのような考えも、公共の対話において不利となることはない。

このような中立性の対話的説明は、政治的領域に限定されているわけで

はなく、むしろ政治的フォーラムにおける議論も、もっと広範囲な公共的対話によって情報を与えられる必要がある、と見なされている。そこでは多元主義がまず何よりも必要とするのは、合理的対話が存在しうる公的空間とされる。多元主義は合理的対話のための空間を必要とし、そして、そのことが今度は公的空間に対し、善のさまざまな考えの間での中立性を求める、というように議論されるのである。

それに対し、ii) の中立性の非対話的擁護の立場は、公的生活における市場的モデルを採用する。すなわち、公的場でなく市場が、中立性の中心制的な制度的形態とされる。この立場のもっとも明示的で展開された定式化は、オーストリア経済学派のそれである。もちろんこの立場でも、中立性は現代社会の多元性に対応するものとして導入されている。そして、市場は現代の多元主義と両立可能な制度的フレームと見なされ、かつ、そのようなものとして要求されるのである。たとえばハイエク (Hayek 1976) は、「偉大な社会 (Great Society)」のもつ市場的秩序を、そのような多元主義への対応として描いている。

だが、オニールによれば、「市場は非道徳的でもあり、また非合理的でもある。市場は、個々人がまったく違った目的や善についての異なる信念をもって、互いに協同し合うことを許す。もちろん、市場での交換を通じ、行為者たち (actors) は、自分が反対する目的の実現に寄与するかもしれない。[しかし、] そのような協同は、目的についての合理的な対話や会話なしに生じる。……行為者は他の行為者たちに、声によってではなく、退出すること (exit) によって情報を与える (inform)。[こうして、] 市場が対話形式として存在していないことが、自由市場に関するオーストリア学派の問題の中心部分をなすのである」(1998 p.19)。

しかし、他方でオーストリア学派は(その標準的議論としては)、価値に関する非認知主義者 (non-cognitivist) である。彼らにとって価値に関する信念は、何ら合理的議論に答えるものとは見なされない。合理的に答えるとする主張は、社会主義のもつ一つの致命的偏見 (conceits) でしかないとされる。逆に言えば、オーストリア学派にとって、多元主義社

会で市場が必然的的制度とされるのは、市場では価値に関して合理的に解決しようと論争する可能性がむしろ存在しないからである。市場に代わるオルターナティブな制度といえ、絶えざる敵意や社会的混乱か、さもなければ国家による一連の目的の強圧的押し付けによる（市民的生活の）差異の解消、それらのいずれかだけが可能である、と考えられている。

だが、こうしたオーストリア学派の考え方からすれば、何が政治の役割を与えるのだろうか。明らかにそれは、中立的な公的場と理解することはできない。しかし、オニールからすれば、公的場において善についての対立する信念間での合理的な対話は、可能である。もちろん、それが可能となるためには、信念間に優劣を決定づけない価値の中立性が働かなくてはならない。そして、「[信念間の価値の] 中立性は、市場のそれのような、非合理的メカニズムを必要とする。[しかし、] そうした非合理的メカニズムは、個々人が選択し追い求める目的を監視すること（inspection）を含んではない」（ibid.）のである。

VIII

こうして、政治的中立性の対話モデルは非対話モデルと両立不可能であり、社会的・政治的制度についてのきわめて異なった考えをそれぞれサポートすることになる。中立性の対話的思考は、市場のような会話のいらぬ制度をサポートするには使えないのであり、非対話的思考は、会話の公的場と解される政治制度とは両立しないのである。

そのことは、どのような政治制度の形態を非対話的見方（perspective）は支持するか、という議論とも関係する。すなわち、オーストリア学派では政治の役割を、市場という非合理的メカニズムの中立性が機能するために必要なフレームを設定する面だけに制限する。言い換えれば、政治の唯一の役割は、市場の秩序を可能にする一連の抽象的規則を枠づけする（frame）ことだけである。それらの規則はそれ自体、目的についてのどんな特殊な信念も前提にしてはならない。そして、政治的なものは、そうした信念を成文化したり強化することを超えるような規則をもってはなら

ない。オーストリア学派の人々が、正義についてパターン化された、ないし最終状態 (end-state) の説明を拒否するのは、こうした理由からである。

政治における手続きはもちろん、正当 (just) でもありうるし、不当 (unjust) でもありうる。そして、まさに国家が、市場での手続きを制御 (govern) する法を成文化する際に、役割を果たすのである。しかしながら、オニールの考えでは、そのような手続きが到達する最終状態は、ある特殊な善の考えを導入することなしには、正当なものとも不当なものとも記述できないのである。人類の繁栄についてのある思想 (たとえば持続可能性) からメリットであり必要であると考えられるように。ここから、「善の配分におけるある特別なパターンを処方 (prescribe) する正義についてのどんな原理も、結果的にも、正当化に際しても、非中立的となるだろう。そのような原理の適用は、異論のある一連の価値を他者に押し付けるということを含むことになるだろう」(1998 p.20) ということが帰結する。

こうして、オーストリア学派のように、市場という場 (place) の中立性を政治的なものの出発点と見なすことが、唯一の考えではないのである。市場は、個々人がたまたま持つどんな目的でも、協同して実現しようとする中立的なフレームである、とする見解は、確かに新古典派経済学の伝統内部でも、非常にさまざまな形で擁護されてきた。しかし、新古典派経済学は、伝統的に政治的な介入 (intervention) に大きな役割を認め、そこで使用されるパレート最適という基準の中心的特徴は、選好 (preferences) および選好の充足という語の内に表現されている。つまり、市場に関する新古典派の説明は、彼らが市場を正当化するかぎり、諸個人が偶然もつ選好が出发点とされる。そこでは市場は、個人において望ましい目的を陶冶 (cultivate) するための手続きと理解されるのではなく、むしろ諸個人がもっている目的を効率的に満足させるための手続きと理解されている。目的および理想 (ideals) は個々人の具体的欲望 (wants) として取り扱われるのであり、市場はそうしたものの間で中立的だという

のである。

オーストリア学派に関するかぎり、その際の中立性は非対話的である。そこではどのような目的も、他の目的より優先して促進されるということはない。つまり、どんな目的も他との優劣の比較はなしえない。市場は「原理的に非原理的 (unprincipled)」である。「現代の自由主義的見解で [も]、社会・経済システムは非道徳的と見なされる」(Hirsch 1977 p.119)。したがって、オーストリア学派同様、新古典派もまた価値に関して典型的な非認知的 (non-cognitive) 見解をとる。すなわち、規範に関する論争はどのような合理的解決も不可能であるゆえに、人が期待しうる最良の解決は、市場が促進するさまざまに異なった目的の共存 (co-existence) である、と。ここでも目的は欲望として取り扱われ、欲望についてのどのような優劣の判断も、効率の基準の内に入ることを許されないのである。

新古典派的アプローチはまた、伝統的に国家の活動に対して、オーストリア学派よりずっと多くの役割を認めてきた。国家による経済活動は、「市場の失敗」という問題を解決するための手段として導入される——とりわけ、否定的な外部性 (externality) と公共善の文脈において。その中で、厳密なパレート最適の基準 (Pareto-optimality criterion) も、配分という制約の導入によって、修正されることがしばしばある。しかし、どのような優先的 (primary) 善の国家による再配分も、個々人が追求する目的に関しては中立であり続ける。どのような配分的原理も、それ自体中立的でなければならないとされるのである。

こうして、新古典主義的分析は、政治に大きな役割を認め、かつ、「社会的」制約を経済的なものに加えるが、政治に関する考えはそれ自体、市場に基礎を置くものと見なされている。政治は、市民が自分たちの目的について合理的な対話に参加する公的場ではないと考えられているからである。政治はむしろ、人々がどんな理想をたまたまもっていようが、彼らの理想そのものについて対話したり判断したりせずに、集約する (aggregate) 方法でしかない。理想は、合理的対話になじまない、欲望ないし選好として取り扱われることになる。政治はこのようにして、市場の代理をなす場 (place)

となるが、そこでは実質的に規範的議論は役割を果たすことはなく、政治の主要な目的 (aim) は、理想的な市場の結果を他の手段によって実現することなのである。このことが、政治が善のさまざまな考え間で手続き的に中立的であるということなのである。

以上のように、中立性の対話的考えと非対話的考えは、多元主義に対する対応において対立するが、オニールの見解では、その二つの考えは、次の議論においては一致する。すなわち、「政治的・社会的制度についての古典的な完全主義的説明は、現代社会に見られる善き生活についての異なる考えのもつ多元性とは両立不可能である」(1998 p.21) という点で。多元性の擁護からすれば、政治に関する古典的・完全主義的説明は、ありうべきものでも望ましいものでもない。以下のラルモアのことは、その典型的なコメントである。彼は、善き生活に関するアリストテレスの「一元論者 (monist)」的考えを斥けて、次のように書いている。

「中立性の理想は、善き生活についての考えの多様性に対応して理解されるのがベストである。現代では、われわれは満ち足りた生活を生きる無数の方法を知るようになってきた。……国家は善き生活に関するどんな特殊な考えに対しても、それが『本質的な (intrinsic)』優越性をもっている、すなわち、それが『より正しい』考えであるからという理由で、[それを] 促進しようと努めるべきでない」(Larmore 1987 p.43)。

このように、自由主義者の中立性は、政治に関する古典的考えに見られる「一元論 (monism)」を排除しようとする。しかし、現代の多元主義の背景思想とは反対に、政治に関する古典的説明は、公共の徳についてある特殊な考えを負課 (imposition) として必然的に含んでいた。そのことは、現代史が、自己の負課において、よくて権威主義的であり、最悪の場合には全体主義的であることを示してきたことでもある。オニールは、現代におけるこうした責め (charge) を取り除きたいと考えている。そして、そこから彼が示そうとすることは、政治における一元論的考えは多元

主義と両立可能だということである。

IX

こうしてオニールは、多元主義と両立可能な「政治における一元論的考え」を、オーストリア学派や新古典派、自由主義者たちの価値中立性の議論を超えて、展開していくのであるが、ここではその詳細を検討するスペースはもはや尽きてしまった。その要点を記せば、次のようになる。それは、すでにこれまでの議論で察せられるように、持続可能性あるいはエコロジーを基本的価値として実現する新しい社会システムの展望を、市場メカニズムやそこにおける価値自由の限界を示しながら、切り開いていくことである。そのことは、自然や環境的価値を承認することであり、それらは人間にとっての自然の道具的価値や人間自身の文化的価値とは独自の、それらとは共約不可能なものを見なすことである。しかし、そのような価値の共約不可能性は、それぞれの価値の客観性や相対的な比較不可能性、さらには実践的な法的保護の重要性の認識不可能性を意味するものではない。そうではなく、それぞれの価値には普遍的本性が存し、その科学的・実践的な評価は客観的に比較検討し、社会的合意に到達することが可能である（この点に関する詳論は、武田2001参照）。それは、人間は自然的生命であり、社会的存在であり、かつ、理性的認識能力を持つというところにその根拠が存する。したがって、これまでのように問題を単に市場メカニズムの中で功利主義的にパレート最適という観点から検討するのではなく、政治的公共空間における合理的討議の中で、われわれがどのような（自然的、社会的、文化的、人間的）価値を守らなければならないかを、その普遍的本性において科学的・客観的に認識し、その保護・実現・促進を協同して実現する社会的・政治的システムを作り出すというような方向で模索していかなければならない、ということである。

ともあれ、オニールはこのようにして、いわばエコロジーの政治学を展開していくのであるが、その具体的検討はまた別の機会に譲ることにしたい。

文献

- Ackerman, Bruce A. (1980) *Social Justice and the Liberal State*, Yale Univ. Press.
- アリストテレス (1961) 『政治学』 山本光雄訳、岩波文庫。
- Dore, Ronald P. (1993) 'What makes the Japanese different?', in C.Crouch and D.Marquand(eds.), *Ethics and Markets*, Blackwell Pub..
- Dworkin, Ronald (1977) *Taking Rights Seriously*, Gerald Duck Worth & Co. (ドウウォーキン、ロナルド (1986) 『権利論』 木下毅ほか訳、木鐸社)
- Dworkin, Ronald (1978) 'Liberalism' in S.Hampshire(ed.) *Public and Private Morality*, Cambridge Univ. Press.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, H. Hamilton (フクヤマ、フランシス (1992) 『歴史の終わり』 上下、渡部昇一訳、三笠書房)
- Gray, John (1984) *Hayek on Liberty*, Blackwell Pub..
- Habermas, Jürgen (1986) *Autonomy and Solidarity*, Verso.
- Hayek, Friedrich A. (1976) *Law, Legislation and Liberty: Vol.2*, Routledge and Kegan Paul.
- Hegel, G.W.F. (1970) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp.
- Hindess, Barry (1987) *Freedom, Equality, and the Market: Arguments on Social Policy*, Tavistock Publications.
- Hirsch, Fred (1977) *Social Limits to Growth*, Routledge and Kegan Paul.
- Larmore, Charles E. (1987) *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge Univ. Press.
- ミル、ジョン・スチュワート (1973) 「代議制統治論」 水田洋ほか訳、『世界の思想』 28、河出書房新社。
- Mises, Ludwich E. von (1981) *Socialism: An Economic and Sociological*

- Analysis*, trans. by J. Kahane, Liberty Press.
- O'Neill, John (1993) *Ecology, Policy and Politics*, Routledge and Kegan Paul.
- O'Neill, John (1998) *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*, Routledge and Kegan Paul.
- Polanyi, Karl (1957) *The Great Transformation*, 2nd ed. Beacon Press (ポラニー、カール (1975) 『大転換——市場社会の形成と崩壊』吉沢英成ほか訳、東洋経済新聞社)
- Raz, Joseph (1986) *The Morality of Freedom*, Clarendon Press.
ラズ、ジョゼフ (1996) 『自由と権利——政治哲学論集』森際康友編訳、勁草書房。
- Roemer, John E. (1994) *A Future for Socialism*, Harvard Univ. Press (ローマー、ジョン E. (1997) 『これからの社会主義——市場社会主義の可能性』伊藤誠訳、青木書店)
- 武田一博 (1994a) 「エコ・フェミ社会主義に向かって——自然と共生する新たな社会システムへの転換」、『現代と思想』第37号、白石書店、51-63頁。
- 武田一博 (1994b) 「市場社会主義はエコロジー原理と相容れない」、『唯物論と現代』第13号、文理閣、65-79頁。
- 武田一博 (1996a) 「グローバリズムと制度」、里見・谷口編『現代哲学の潮流——哲学と生活世界の展開』、ミネルヴァ書房、166-180頁所収。
- 武田一博 (1996b) 「エコロジーとフェミニズムをつなぐもの——共生の論理」、尾関編『環境哲学の探求』大月書店、157-190頁所収。
- 武田一博 (1998) 『市場社会から共生社会へ——自律と協同の哲学』、青木書店。
- 武田一博 (1999) 「『自然の権利』と環境権」(1)、『総合学術研究紀要』第3巻第1号、沖縄国際大学、17-42頁所収。
- 武田一博 (2001) 「人間存在のトリレンマ——自然・理性・社会の弁証法」、尾関周二編『エコフィロソフィーの現在——自然と人間の対立をこえ

て』、大月書店、59-84頁所収。

Wittgenstein, Ludwig J.J. (1958) *Philosophical Investigations*,
Blackwell Pub..

[付記] 本論文は、沖縄国際大学特別研究費による成果の一つである。