

Title	F・A・ハイエクにおける自由と進歩の観念：道徳行動規範の進歩の観念の基礎づけの背後にあるもの
Author(s)	谷口, 隆一郎
Citation	聖学院大学総合研究所, No.34, 2006.2 : 458-508
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4297
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

F・A・ハイエクにおける自由と進歩の観念

——道徳行動規範の進歩の観念の基礎づけの背後にあるもの——

谷口 隆一郎

1 はじめに

フリードリヒ・アオグスト・フォン・ハイエク (Friedrich August von Hayek, 1889-1992) によれば、政治哲学における「自由主義の伝統は、主に聖トマス・アキナスの業績を介して現代に伝えられた古代の思想家アリストテレスとキケロに由来する」^①。彼らは、哲学的知識によつて人は生きている間に神聖なるもの (the divine) に与かることができ、時間の円環を終局的には超越することができると考えた。アリストテレスとキケロは、時間は不動たる永遠の動くイメージとして果てしなく反復するのだという観念を共有していた。彼らにとつて正義は、本有的に、永遠の超越なるものを實現することであつた。これら三人の思想家にとつて、法と事物の秩序は、時間的実在 (temporal reality) において開示される、それら自身に先立つて存在する聖なる永遠の法の反映であつた。事物と事象は、聖なるもので充満しており、そのことがそれらの存在に意味を付与しているとみなされた。このような形而上学的意義、もつと言えば、いわば宗教的意義を与えられなかつた行為は、人為的あるいは自然的であるにかかわらず、実在とみなされなかつた。行為

は、それ自身以外の何ものにも頼ることなく果てしなく自らを生成する、ある超越的的神性 (transcendent deity) が存在する限りにおいて実在であった。

近世においては、実在なるものが時間超越的永遠性を映し出すというこの古代の観念は、一般的にある種神話的な文脈で理解された。現象的自然の持続、すなわち時間的実在における原因の因果的連鎖は終局的に超越的存在に依拠している、という神話である。啓蒙主義がこの神話を非神話化し否定してからは、時間を超越した実在は存在しないということが近代の(世俗的)思想家たちに広く受け入れられるようになった。このことは、実在は時間内に在するということが、あるいは時間そのものが実在であるという意味を含んでいる。実在は時間的なものとなった。このような初期の神話は時間超越的永遠性の観念と絡み合っていたために、近代は超越者すなわち神聖なる神という観念を拒絶した。その結果、近代は、時間を通じて生起する変化に根拠を付与する働きをなしてきた超越的根拠 (the transcendent ground) が剥奪されたものとして、時間的実在を見定めるようになった。

超越的なるものの崩壊は、近世の自由主義、すなわちハイエクが批判する設計主義的自由主義 (constructive rationalism) のみならず「真の自由主義」⁽²⁾ において明白であり、ハイエクの自由主義においても明らかに見て取ることができると。ハイエクは、超越的なるものの崩壊を近代の心底にある企図と見なす⁽³⁾。彼は、この崩壊を真の政治哲学の始まりだと考える。そして、この始まりに対する反動について言及する。ハイエクにとつて、この反動は、設計主義的合理主義の急激な高まりに埋め込まれているものである。この高揚は「あらゆる原始的思考が持つ神人同形同性論的 (anthropomorphic) 傾向」⁽⁴⁾ への知的後退を意味する⁽⁵⁾。ハイエクによれば、この神人同形同性論的思考こそが人類をして事物を「超自然的存在による創造物」⁽⁶⁾ だと想像せしめたものなのである。ハイエクは、近代は時間的実在を凌駕する「超越的実在」⁽⁷⁾ の支配という幻想から自由ではなく、それゆえに時間的実在はある集合的目的のために設計されてしまふ、と警告する。彼は、現代においてはこの神人同形同性論は設計主義的合理主義や政治的設計主義や全体主義に妥容

していったと確信する。彼は、政治哲学におけるこの神人同形同性論的思考のいかなる復興も阻止したかったのである。なぜなら、神人同形同性論は近代性の「致命的な思い上がり (fatal conceit)」⁽⁸⁾だからである。ハイエクの警告は、神人同形同性論は、政治に適用される時、人間理性の投影に他ならない超自然的存在を創出するに至る、⁽⁹⁾と言いつ換えらる。この存在に依拠することは、ある特定の個人的精神によって合理的に開示される計画に従って社会を構築することに繋がるのだとハイエクは警告する。ハイエクの政治および道徳上の主たる関心は次の点にある。もしハイエクの警告どおりのことが生じるならば、理性はわれわれに絶対的服従を要求し、「隷属への道 (the road to serfdom)」つまり政治的全体主義へとわれわれを誘う絶対的権威を獲得するのだという。⁽⁹⁾有神論的思考は「素朴」⁽¹⁰⁾であるにしろ、神人同形同性論的思考の遺産——現代政治社会にとってそれは設計主義的合理主義であるが——は自由にとって有害であるというのだが、ハイエクがあらゆる型の設計主義を排斥する理由である。ハイエクにとって、そのような神人同形同性論の現代版である設計主義 (的合理主義) は現代における一つの神話なのである。彼は、理性の致命的な思い上がりを暴くことにより、われわれをこの神話から解放しようとする。そうすることにおいて、ハイエクは時間的實在の現代的観念である「進歩としての歴史 (history as progress)」の問題を扱わなければならない。この観念に対するハイエクの反駁の中心にあるのは、神と自然から自由な存在としての人間存在についての彼の理解なのである。

本稿において私は、ハイエクが、歴史主義を主とする現代の進歩の観念を反駁することに成功したかどうか、そして神人同形同性論から自由な進歩の観念を樹立することに成功したかどうか、を論じようと思う。ハイエクは神人同形同性論的もしくは形而上学的基礎を有する哲学を克服することを目指した。⁽¹⁾ハイエクは、神人同形同性論的思考を「偽の自由主義」⁽¹²⁾と彼が呼んだ、設計主義的合理主義 (constructive rationalism) の中に突きとめ、それを暴き出そうとした。しかし、後で見るように、彼の政治哲学は神人同形同性論的思考の特徴を引きずったままである。ハイエク自身も時間的實在についての彼の観念に隠された神人同形同性論ないしは形而上学を払拭することはできなかったのである。

そこで次のような順序で論じていきたいと思う。まず、ハイエクをモダニズムの潮流の中に位置づける。このことは進歩としての時間的実在と永遠なるものとの関係性の(少なくとも)輪郭を吟味することを要求する。次に、ハイエクが、歴史としての、特に進歩としての時間的実在の観念をどのように捉えていたかを問うことにする。進歩についての歴史主義的そして集産主義的観念を神人同形同性論的思考として排斥するハイエクの企てに言及したいと思う。彼にとってこの観念は、回避すべき現代神話なのである。ハイエクは、進歩についての彼の観念はどのような形而上学的思考をも回避していると考えたが、この主張は正鵠を得てはおらず、文化的進歩ないし道徳行動規範としての時間的実在についてのハイエクの観念には、神人同形同性論的思考の影が色濃く残されている。

2 自由・進歩・歴史

レオ・シュトラウスによれば、近代の自由主義はトマス・ホッブスを持つて始まる。ハイエクにとって、ホッブスは近代設計主義(constructivism)の先駆者である。ホッブスは、時間的秩序に意味を付与する原型的的神性(archetypal divinity)についてのマキャベリの否定を受け入れることにより、人間が自分の行為を従わせねばならない自然法が存在するという考えを拒否した。ホッブスは、「自然権が、人間の完徳あるいは目的からではなく、初期段階、すなわち多くの場合すべての人間を効果的に決定づける基本的な欲求とか衝動から導出されることを要求した」⁽¹⁾。つまり自然権は、古代および中世の政治思想家たちがある神聖なる原型によつて彼らのために規定されたと考えた目的から導き出されるのではない、ということである。ホッブスは、社会構築の基礎となる徳(virtue)は神聖なるものの永遠かつ原型的表示の人間の現実化に由来しないと主張した。むしろ徳は、人間による創造であり、合理的に定義されるのである。ホッ

プスは、徳は市民社会内でのみ実行されうると信じた。したがって、ホッブス流の市民社会は人間の合理的能力に基づいているものであると言えよう。つまり、合理性が社会形成の究極的源泉となるのである。ホッブスは、超越的原型を人間の合理性に内在すると考えられた自然権と置き換えたのである。自然的なるもの (*Physici*) は人間の生得的なるものと等しくなった。すなわち、神聖なるものが人間化されたのである。

超越的なるものの神聖なる原型は、その地位と役割を合理性としての人間本性に移譲することとなった。この原型の移譲の結果、人間の合理性に基づく市民社会の構築を探索したが、ホッブスである。そして、この移譲は神聖な権威を人間の権力へと引き摺り下ろし、それに伴い、慣習 (*convention*) ないし伝統と科学的進歩との間に緊張をもたらし始めたのである。この緊張はホッブス以降の政治哲学上の論議において重要な位置を占めている、とハイエクは見なした。この緊張が、自由主義陣営において、ジュレミー・ベンサムと J・S・ミルのような設計主義的自由主義者の系譜とルネ・デカルトのような設計主義的個人主義者の系譜から真の自由主義を区分 (もちろんこれはハイエクによる区分であるが) したのだとハイエクは考えた。そして、そのような原型の人間化はこれら二つの系譜に強い影響を与えたのだという。確かにデカルトは、科学的方法により、偶然と人間の営為の本性を自由に駆使することを探求し、その結果、自然だけでなく社会すらも設計することを追求した。そしてベンサムは、ホッブスにまでたどられる思考形式によって、次のような論陣を張った。いかなる科学的方法も精神的満足を約束することはできないとしても、福利の感覚を減じてしまいかねない物質的諸条件の改善を設計することは可能である、と。フランシス・ベーコンは、進歩への信仰、すなわち善とは、仁愛が伝統や自然あるいは神に依拠するのではなく、むしろ科学という形を取った人間理性に拠り頼むことで切り拓かれる未来である、と断じた。これらの人びとは皆、科学が可視的宇宙とそのすべての現象に対して説明を自由に駆使するものであると信じた。科学の設計的力に寄せられたそのような確信は、ハイエクにとつて、人間理性の傲慢ないし「致命的な思ひ上がり」以外の何ものでもない。ハイエクが神人同形同性論であるとして非難した

のは、まさしくそのような人間理性の絶対化あるいは超越的原型の人間化なのである。

ホッブスが布石を敷いた、原型の人間化という企図を發展させた人物は、ジャン・ジャック・ルソーである。ルソーは、一般意思の觀念のために神聖なる原型についての伝統的觀念を犠牲にした。そして彼は、思考する存在として一般意思を措定した¹⁶。ハイエクの表現を借りて言えば、一般意思にはアリストテレス・トマス派の知性 (*Nous*) である神聖なる原型の自生的自己充足性 (*the spontaneous self-sufficiency*) の特徴が宿っている。一般意思は超俗的な存在ではないのに、ルソーはそれに知性 (*Nous*) の自生性が有する神聖なる制御的権力を付与したのである。したがって、一般意思についてのハイエクの批判は、神人同形同性論的神性によって導かれる社会へのルソー的ノスタルジアに集中するのである。

ルソーによれば、社会の持続性と統合性は一般意思に依拠する。「一般意思、つまりある種の社会に内在する意思は、超越的自然権に取って代わるのである」¹⁷。ルソーにとつて、個人の自由が政治的合意によって実現されるのは、超越的原型においてではなく一般意思においてである。言い換えると、超越的なものは、社会を超越するのではなく社会に内在する一般的なるもの (*the general*) へと変遷する。ここでは正義が、神聖なる原型に関係づけられ、あるいは自然法もしくは神聖なる法との絶え間ない調和 (*unity*) を実現することに関連づけられて考えられることはもはやない。むしろ正義は、人間による単なる創造に過ぎないものとして捉えられる。したがって一般意思の教義は、人間の幸福の原初的狀態の発生と再生を説明しようとするものである。

この見地から、ルソーは歴史の根拠を人間および人間の歴史の中に発見するのである。ルソーによれば、人間の歴史は人間の退廢の過程である。『芸術と学問についての論説』において、ルソーは、芸術と学問に見られる人間の知性 (*Intelligence*) の發展は人間の卓越性 (*excellence*) を育まず、むしろ自然的でもなければ慣習的でもない、人間の退廢を助長した、と主張する。人間の知識の進歩は、人間存在の最も基本的性質である憐れみの原初的な感覚を打ち砕い

た。人間の退廃過程にある不平等の根源をたどることで、ルソーは人間および人間の歴史において歴史の根拠すなわち時間的実在の根拠を発見する。そして、彼は退廃の根源を不平等に帰着させるのである。

『人間不平等起源論』において、ルソーは、不平等は自然の所産ではなく市民社会の発生に伴うものである、と述べている。彼は、自然的なるものと政治的なるものとの関係性、あるいは自然と慣習の関係性の見地から、歴史の根拠を扱う。ルソーは不平等の源を自然の中にも慣習の中にも見出さない。自然は平等によつて特徴づけられるが、政治的なものないし慣習は不平等の上に構築される。ルソーは、諸個人が人間の増加する知性を持つて一つの社会を形成するに従つて、不平等は出現する、と確信していた。マイケル・ギレスピーによれば、「ルソーにとつての疑問は、いかにして慣習それ自身が自然から離れ、しかもそれと釣り合いを取つて生まれるのか、である」⁽¹⁸⁾。ギレスピーは次のように述べる。

自然と慣習の両方から顔を背けることで、ルソーは、人間へ、すべての存在の源と根拠としての人間存在へ向かつた。人間は、ある意味では自然的であるけれど、自然を超えており、あるいは自然から乖離している。その上、人間は、自然的である限りにおいて、明らかに非政治的である。というのも、政治的なるものあるいは慣習的なるものは自然的成長ではなく自由な選択の所産だからである。人間は政治的である限りにおいて、非自然的である。したがつて、不平等の起源と歴史の本質は、自然的なるものを凌駕する人間の超越性あるいは政治的なるものへの墮落の中に存在する。したがつて検討すべき重大な問題は、自然もしくは政治についてではなく、人間と人間の歴史についてである。⁽¹⁹⁾

近代にとつての歴史の本質は、自然状態の平等と自由から市民社会の拘束への、人間の精神の横断となつて現れるので

ある。市民社会における人間は、人間が全体としての自然に直接に関係づけられる人間本性から疎外されている。人間の精神にとつての決定的な転換は、人間が、自然の中から外へ向かつて発生し、慣習あるいは政治的なるものへ自らを引き渡したことである。ルソーは、この転換が社会的存在としての人間を単純で自然な精神が有する調和——かつて未開人がその中で生き、自身の中に見出した調和——と真の幸福から引き離すのだと考えたのである。

近世の社会契約説の信奉者たちは、この調和は社会契約という手段によつて取り戻すことが可能だと考えた。社会契約説の目的は、自然状態における基本的平等と自由がもたらす幸福の原初的な状態を市民社会の状況に移し変えることである。ルソーの社会契約説にあつては、一般意思は諸個人に対して彼らに市民社会においての相互共存を保証する権利を付与する。この社会契約説はいわゆる「仮定的推論 (hypothetical reasoning)」の上に成り立っている。ある特定の自己は、必然的に(へわれわれ)、つまり政治的あるいは社会的意識と一般意思の合理的編成を通じて結合しているのだとされる。この編成を通じて人間は、原初的な本性から自身を自由にし、これに自身を對抗させる能力によつて特徴づけられるようになる。あるいはこう言い換えてもいいだろう。仮定的推論を行使することで自己は、まず自然そしてそれ自身から自らを引き離すのである。その結果、自己は、それ自身の推論だけに拠り頼むこととなり、それゆえに自己意識的 (self-conscious) になる。近代にとつて歴史とは、自己意識と自由への人間の進展、つまり進歩についての記述なのである。

歴史についてこのような近世の見取り図が与えられると、近世以後の人間は、もはや永遠的実在への参画を介して時間的実在を経験しなくなる。そして彼は、時間的実在を超越する、永遠で、普遍的で、かつ不変的な実在が存在するなどと信じなくなる。彼は、時間は時間を越えて存在する永遠との関連において経過しているのではない、と考えるのである。時間は不動たる永遠の動くイメージとして果てしなく反復するものではなくなる。時間は、未来へ向けて定められ、特有で不可逆的な事象の連続となる。なぜなら近代以後の人間は、超越的で神聖なる原型と時間的実在である自

然 (*Physis*) との関係に対する信仰を失ったからである。人間は自然権や自然法が人間の行為を規定しているとは信じないので、人間と自然が時間的現実 (*temporal actuality*) の根拠 (*Meta-physis*) を問うための焦点となった。近代は時間的実在 (としての *Physis*) それ自体の中に根拠を見出そうとした。時間は歴史となった。歴史としての時間は、時間的実在が人間の歴史の中で、そして人間の歴史を介して、進展することを意味するようになったのである。²⁰⁾

近代において自己意識と自由は密接に結びついた観念である。自己意識として人間は、時間的実在の根拠を人間本性とその歴史の中に見出す。換言すれば、自己意識とは単に、人間が時間的現実 (*the temporally actual, i.e., Physis*) と非時間的永遠 (*atemporal eternity, i.e., Meta-physis*) の間ではなく、それ自身の内に立脚する、²¹⁾ ということを意味する。つまり、自己意識 (*self-consciousness*) は、自己の意識 (*self-consciousness*) である。人間が自分自身に立脚するということは何を意味するのだろうか。それは人間が神と自然から自由であることを意味する。したがって、ルソーのような近世の思想家の意識は、自然的なるものと超自然的なるものの両者からあらゆる存在の現実の源と根拠としての人間存在へ転向したのである。近代は、自由な自己意識すなわち人間の自由としての人間本性を実現することとして真理を理解するに至ったのである。

人間本性を自己意識的で自由な存在と捉える近代は、後期啓蒙期において頂点に達する。この時代以降、自然的必然性と単なる人間本能を超越する自由の観念は、人間の進歩に基礎づけを行うことにおいて政治哲学上決定的であると重視された。事実この観念は、近代自由主義の最も基本的動因の一つの特徴を表現するという趣旨を有している。近代の基本動因である人間の自由の観念は、カントにおいて絶頂を極める。カント以前には、因果律的に閉鎖した機械論的宇宙において自由な選択はいかにして可能か、という問いはあまり多くの関心を惹きつけなかった。カントは、「純粹理性の第三の二律背反」において、自然と自由との反定立の見地からこの問いをめぐる議論を展開した。²²⁾ あらゆる事象にはそれに先行する原因が存在し、第一原因が存在するならば、それは自由であり他のいかなる自然的原因から独立して

いなければならない。したがって、自然の諸法則においては自由な原因性は一つも存在しない。これに反して、自然的必然性の事象の諸系列は、そのような自由なる第一原因が存在しないのであれば、不完全であろう。自然の諸法則は、自然とその諸法則によっていかようにも制約されないものに根拠を置かなくてはならない。したがって、絶対的自由と世界の必然的に依存し合う諸原因との二律背反が存在する。カントは、矛盾が世界に内在するのではなく人間の意識に内在することを示すことにより、この二律背反を解いた。彼は、全く異なる、しかし相関的な二つの領域——自然の現象的 (phenomenal) 領域と自由の本質的 (noumenal) 領域——を措定することでこの問題に対処した。現象对本質体という区別を克服するためにカントは、自由意志の力ないしは人間理性に具備されている可知的なるもの (the intelligible) としての道德法則の力に訴えた。カントは、個人は気まぐれな欲望に隷属させる移り気な衝動からでなく、彼の行為が理性的意志から生じる時に真に自由である、という近代の考えを興した。人間が自然を意志の命令に服従させることによって自然から自身を解放するに従い、人間は彼の自由と自由な自己の根拠について問うことを強いられるのである。

カント以後、近代は自由で、明示的に自律的で、理性的な自己を主体 \parallel 覚自性 (awareness) の中心として了解するようになった。人間行為の必要条件として自由を理解するカントの自由の観念は、自由な個人の利益に基づく自由主義原理を構築するための近代自由主義の度重なる試みへの道を開いた。近代は、根本的に自由な個人として人間を理解し、個人の権利あるいは人権を保障する政治社会の樹立を追求した。

しかしながら、近代のある思想家たちはそのような普遍的個人主義に反逆した。彼らの中でおそらく、ヘーゲルは最も際立った人物である。ヘーゲルの見解によると、カントが二律背反の問題を解いたのは、意識そのものを矛盾で不可知なものに作り上げることによってであった。そうは言うものの、『精神現象学』においてヘーゲルは、この矛盾を受け入れ、彼の政治哲学の基礎としたのである。二律背反は弁証法的となった。歴史あるいは「真に実在的 (truly

「real」なるものは一方で、客観的ないし自然界の知識の進歩だという。これは現象に関する知識の現れ (appearance) である。歴史はその一方で、一般的意識それ自体あるいは精神 (*Sittlichkeit*) ≡ 主体の運動の経験である。この精神はこれまでになく、より深い、より豊饒な知識に到達する。人類は、一般意識つまり精神 (*Geist*) の経験の過程を経て、完全な自己意識と自身との統一に至るのである。意識(あるいは精神)の進展は、意識が自然界に関する知識の進展である限り、弁証法的なのである。これとは対照的に、意識が自己意識 (*self-consciousness*) の進展であるほどに、意識は思索的 (*speculative*) である。まさに弁証法的なるものと思索的なるものが合わさったところから、絶対的で、不満足なく理性的で、普遍的な知識が生まれるのである。これが現象对本質体の区別というカントの二律背反の、ヘーゲルによる総合である。そして、この総合が、主体と客体の和解、したがって自由と自然の和解にとつてのヘーゲルの基礎である。

カントの自由の概念とは異なり、ヘーゲルの自由の概念は、気まぐれな自然的欲望からの諸個人の自由に関する相互的限定からでなく、個人と社会——個人の主体的意志と社会の客体的意志——との一致 (*unity*) から生まれるものである。この統一化が国家である、とヘーゲルは主張した²²。根本的に真実なるものは、法における至高の合理性を表現する国家であるという。国家こそが諸共同体の生の基盤である。そして共同体の生において、人間の主体的意志は自らを法律に従属させ、自由と必然の矛盾は消え去るのだという²³。ヘーゲルの見解では、個人は、民族 (*Volk*) が普遍的に受容しているエトスの中で存続し、そのエトスが現実に表示された合理的構造の中で行為する限り自由である。つまり個人は、国家の合理的構造内でのみ自由でいられるのである。自由であるために個人は、自分の行為が倫理的統一性の包括的な展開と一致するように行なわなければならない。ヘーゲルにとつて、そのような展開は政治的もしくは慣習的である。真の自由は、政治的共同体の倫理的生の中的のみ、そしてそれを通じてのみ、可能となる。したがってヘーゲルは、歴史の本質を、個人と共同体、あるいは自然的なるものと慣習的なるもの間の和解の弁証法的プロセスとして理

解したのである。しかしながら、次のような指摘がなされるかもしれない。ヘーゲルは、精神 (Geist) と宗教についての彼の概念でもって、超越的神性のギリシヤの概念を彼の哲学体系の中で復興することを企てたのではないか、と。しかし、宗教とか神性という言葉でヘーゲルが意味することは、広い意味で理解された場合の、一つの民族の全体的な文化的生のことなのである。²⁴ヘーゲルは古代の文化的、精神的、精神を回復することを試みたのだと言えるのである。ヘーゲルが描いたような近代性においては、文化や習慣——これらは人間の活動の受け継がれた形式であるのだが——は、知的な営為の主要なテーマとなるのである。

現世的自然界から神聖なる超越的根源 (Arché) を切り離そうとする近代の哲学者たちの試みは、人間の文化的進歩としての歴史という観念を彼らが受容することに帰結した。「歴史」という語彙は、人間の一種の行為である「探求」を意味するギリシヤ語の「ヒストリア (istoria)」に由来する。この意味はロマン主義哲学とダーウインの進化論が登場した後により重大な意義を獲得した。歴史という言葉は、連続的ないし時間的様式における過去の事象を扱う探求ばかりでなく、自然の歴史と自然を非時間的 (atemporally) に支配している諸法則を扱う探求をも示唆するために用いられた。近代の現世を支配していたのは、非時間的な超越者ではない。むしろそれは、社会的文化的事象あるいは自然に関して合理的に把握された諸法則であった。このように「歴史」は、その初めから両義的であったのである。それは過去の文化的事象の連続性を意味した一方で、他方では自然についての合理的理解の進展を意味したのである。これら二つの歴史の意味は、しばしば混同されている。なぜならそれらは、人間理性の普遍的合理性における近代の信念の基調をなす原理によつて、密接に関連し合っているからである。したがって、歴史の発生学的意味合いにおいて、歴史的探求と自然的歴史とを区別するために、ある基準を獲得することは必要なことである。²⁵

近代は一般的に、人間の自由と理性に準拠点を見出した。近代は歴史を人間理性に根ざした自由の進歩的な開花であると理解した。この自由な進歩の開花は人間理性の進歩だけにと止まるものではない。着目すべきは、歴史が人間の文

明と文化の絶え間ない進歩とに同一視されたという点である。このことは、歴史を実在のある特定の側面に還元して眺めたことの結果である。このようにして実在の社会的文化的次元が探求の中心的な対象となつたのである。進歩としての歴史という視座は、自然 (*natura rerum*) と慣習との関係に関する古代の見解と中世の見解とを逆転させたことの結果である。近代のこのような実在観念は近代性の本質的特徴の完全な表現である。すなわち、自然でもない、ましてや神でもない、人間があらゆるものの基準であり征服者である、ということである。近代の歴史の観念は、自然 (*Physis*) と慣習 (*nomos*) の倒置からもたらされたのである。

ハイエクによれば、この倒置は一八世紀イギリスのある哲学者たちに特徴的に見て取ることができ、社会秩序に関する進化的な理解という、ある一連の思想的うねりを巻き起こし、ひいてはこのうねりが〈真の自由主義〉を生み出す源流となつたのである。これらの哲学者たちには、デビッド・ヒューム、アダム・スミス、アダム・ファアガソン、そしてエドモンド・バークといった、イギリス経験主義の伝統に属する人たちがいる。ハイエクは、この思想の系譜にマンデヴィルやトッコヴィルといったイギリス人以外の思想家も帰属させている。ハイエクによれば、これらの人々は皆、人間理性の設計能力の限界に気づいていたのであり、人間の知識と行為の進歩にとって人間理性は決定的な要因ではあるが、根本的な要因だとは考えていなかったのである。彼らは、社会的かつ政治的秩序は人間理性の合理性や人間の意志に基礎づけられるのではなく、人間行動規範の伝統 (*tradition-laden rules of human conduct*) の観点、したがって道徳的行動規範の観点から考察されなければならない、という洞察を強調した。⁽²⁷⁾

ハイエクにとってこの洞察は、自然および慣習からのある哲学的転換を含蓄していた。ハイエクは、知ることと行為することの源泉だと彼が考える慣習と伝統とに関するイギリス経験主義の観念を復活させたということだけではなく、方法的にも経験主義的な社会秩序の理解への体系的なアプローチを確立した。ハイエクのアプローチは自然対慣習という二分法を克服することに当てられたのである。この二分法的緊張に取って代わる新たなカテゴリーを持ち出すこと

で、ハイエクがこの二分法を根絶しようとしたのは明らかである。そして、このカテゴリーとは、自然と自生的社会秩序の自発性 (spontaneity) を内包する秩序のことである。ハイエクは、この秩序を「自生的社会秩序 (spontaneous social order)」、「自己発生的社会秩序 (self-generating social order)」、「拡張された秩序 (the extended order)」と呼ぶ。言うまでもなく、ハイエクの体系にあつて、彼の道徳・法・歴史・経済の観念に実質的な理論的基礎を与えるのは自生的秩序の概念である。

それではこの概念でもってハイエクは、以上見てきたような歴史としての実在という、現代にも影響を及ぼしている観念をどのように理解したのだろうか。ハイエク自身は歴史そのものについて体系的叙述を残さなかつた。しかしながら、歴史の本性についてのハイエクの見解は、彼の認識論、文明ないし伝統および道徳行動規範の進歩についての論述、そして特に歴史主義と歴史相対主義、そして道徳相対主義に対する彼の批判の中に個別に見出すことができる。事実、ハイエクの歴史の見地は彼の歴史主義批判において最も顕著である。そしてこの歴史主義批判は彼の知識論とその応用である人間行動規範論の叙述の中に見つけることができる。したがつて、ハイエクが進歩としての歴史をどのように捉えていたかを知るために、彼の歴史主義批判を検討することを通じて、歴史の本性についてのハイエクの見解を評価することにする。

3 道徳行動規範と理性の限界

ハイエクの認識論ないし知識論、および道徳・経済・社会・政治に関する哲学についての論考における基本的狙いは、自然的なるもの (*thusei*) と作為的なるもの (*thusei*) との区別に関する誤った考えを浮き張りにし、自生的秩序の概

念に基づいた枠組みを再構築することにある。ハイエクによれば、西欧の政治哲学は前者か後者のどちらかを世界理解の出発点に据えることで実在を理解することを探究してきたのである。政治哲学の振り子はその間で揺れている。この揺らぎに終止符を打とうとするハイエクの企ては西歐政治哲学そのものの再構築に向けられた。ヴィコ(Vico)の「すべては歴史である」という言明に例示されるように、広義における歴史主義の到来は、われわれの日常経験に最も即した実在が存在するのだという洞察の欠如から生じるものである。その実在とは、経験的世界の精神的(mental)再構築を通じて出現する、計画されない、自己発生的社会秩序である。したがって、ハイエクによる西歐政治哲学の再構築の目的は何にもまして、歴史的事実についての謬見からわれわれを解放し、自然的なるものと作為的なるものとの関係性の正しい理解だけ——ただし、それらと超越的存在との関係性を断じて問うことはなしに——をわれわれにもたらすことにある。

ハイエクにとってその再構築は、第一に、デカルト的合理主義が掲げる人間理性に根拠をおく立場に対抗することのできる別の理性の立場の可能性についての適切な解釈を要請する。人間理性の本性についてのハイエクの見解において中心的位置を占めるのは、知識の形成に関係して理性の明らかな限界を認識する、という洞察である。²⁸ハイエクは人間理性をルール規範と結びつけて考える。ハイエクは、「理性」という用語には元来「善悪を区別する、すなわち確立されたルールに従っているものと従っていないものを区別する精神の能力」²⁹の意味が存在したと主張する。したがって理性は、成功をもたらす行為の限界を見極める能力の一つなのである。そのような洞察に見られる原理は「進化論的合理主義」とハイエクが呼ぶものであり、デカルト主義的合理主義とは区別される。「理性は一つの規律、つまり成功を呼ぶ行動の可能性限界についての洞察であり、それは往々にして、してはならないことだけをわれわれに教えてくれるにすぎない。われわれの知力では現実の複雑さの完全な全体像が捉えられないからこそ、この規律は必要なのである」³⁰。「進化論的合理主義は、人間が完全には理解し得ない現実を処理できるようにしている精神の不可欠な手段として、抽

象を位置づける」³¹。

そのような能力のみが人間にとつての共通の理性の限界を識別できるのであり、「抽象的思考のための、人間に共通する能力を指す」³²。確かに、思考それ自体は一つの抽象である³³。なぜなら、それは経験世界の具象的あるいは特定の現象から抽象化された知覚 (perceptions) の結果だからである。思考を構成する知覚は、中枢神経組織に集積される、積み重ねられた感覚インパルスの多くの分類である³⁴。したがって、インパルスの神経のないし感覚のネットワークは具象的事物の抽象であつて、そこから生体は外界の刺激を得るのである。このネットワークが複雑であるほど、より高度な精神的活動が可能となる。この分類のプロセスにおいては、積み重ねの積み重ね (the superimposition of superimpositions) が作用しており、この作用が複雑な秩序を創発する。そして、このプロセスに複雑性が増し加わると、感覚インパルスの分類はより「一般的」あるいは「抽象的」となり、特定のかつ具象的ではなくなる³⁵。

より高次の精神的なプロセスにおいて、感覚的な認知によりもたらされる具象的事物の描写から引き出される抽象は、単なる感覚秩序に還元不可能となり、それゆえに外界の物質的秩序に還元不可能となる³⁶。分類的な神経組織の、この多元的に積み重ねられた構造は、ハイエクが「精神 (mind)」と呼ぶものである³⁷。ハイエクにとつて、精神を構成する要素は、感覚から抽象化されるさまざまな知覚と、抽象化のより高いレベルで形成される思考である。(ハイエクにおいて、マインド〈精神〉は個人的な感覚と知覚の複合的機能であり、本稿において言及された他の思想家が「精神」という言葉で一般的に意味するものと比較されるものは、このマインドではなく、伝統ないしは行動規範の伝統 (tradition-laden rules of human conduct) である) ³⁸とに注意することが必要である。

したがって、精神秩序形成で作用している抽象化は三種類あることになる。すなわち、外部刺激の抽象化、感覚インパルスの抽象化、そしてインパルスの無数の階層化の積み重ねによる抽象化である。それぞれの抽象化は、相互に還元不可能な秩序の領域を構成する³⁹。精神それ自体は抽象化の産物であるとハイエクが言う時³⁹、精神は先験的に与えられ

た機能ではないということを示唆して、彼は次のように言明する。「抽象は、論理のプロセスによつて実在の知覚から精神が生み出す何かではなく、精神が活動する際に抛りどころとする諸範疇の一つの性質である。それは、精神の産物ではなく、むしろ精神を構成するものである」⁴⁰。これは、抽象(化)が、人間理性の能力の働きにとつて主要かつ根本的であり、理性が抽象によつて条件づけられていることを意味する。

さらに、ハイエクは行動規範 (rules of conduct) の概念の観点から理性の限界を説明する。抽象化の概念を一般的行動パターンへの生理学のおよび精神的反応に当てはめて考えることで、ハイエクは行動規範を感覚的反応の抽象化の産物と見なす。これらの「抽象は、意識的精神が作るのではなく、それ自身の内に発見される何かである」⁴¹。したがつて、行動規範は行為者の精神内に形成される道徳的ルールである。道徳的ルールは、外部の諸事物や他者に対する人間の関係性が知覚される過程で生じる抽象であり、それは精神内で生起する感覚秩序の一部である。このような感覚秩序の形成で生じる抽象と道徳的ルールは、共に精神的秩序の基底なのである。なぜなら、個人の精神は道徳的伝統である集合的行動規範の「知性 (intelligence)」の一部分だからである。ハイエクは、抽象的基層 (abstract substrata) によつて惹起される精神におけるある抽象は、ある一定の性質を有するパターン化された行動の一定の諸範囲への一つの性向 (disposition) である、と言う。これに関して、ハイエクは次のように述べる。

……私が抽象と呼んできたものは、本来、行為の一定の範囲に向かうある性向である。すなわち、われわれが感覚や知覚に帰せる多様な「質」は、感覚や知覚が喚起するこれらの諸性向である。そして、ある特定の経験された事象の詳述とそれへのある特定の反応の詳述は、共に行為の複数の種類への多くのそのような性向の積み重ねの結果である。そして、それらの性向は、特定の諸刺激と特定の諸行為との結合を結果として生み出すのである⁴²。

諸性向は、「大なり小なり行為者の永続的性質である。これらの性向は、どの種類の行為がある種類の結果に繋がるのか、あるいは、どの種類の行為が一般的に回避されるのか、を教えるはくれない組み込まれた諸規範の複合体である」⁽⁴⁴⁾。このようにハイエクが精神の諸性向について言及する時、彼は行動規範に言及しているのである⁽⁴⁵⁾。彼は、行動規範を個人的精神の源と見なしたのであり、前者が個人的精神を包括すると考えた。

ハイエクは行動規範を慣習あるいは伝統と同一視する。行動規範は、「ある一定の様態において行為するあるいは行為しないための一つの傾向あるいは性向であり、われわれが言う実践または慣習の中に姿を現す」⁽⁴⁶⁾。精神は組み込まれた規範の抽象化あるいは性向の産物であるので、そして各行動規範は個人的精神の発達にとってそれぞれが社会的環境であるので、「精神は、社会的環境の中で成長してきたのであって、社会的環境は諸制度に作用しそれを変更してきた何かとして精神が作り出したのではないのであり、社会的環境の産物である」⁽⁴⁷⁾。換言すれば、精神の源となるものを行動規範が生み出すのである。

ハイエクにとって、行動規範は、人々の行動パターンの規則性以上のものである。行動規範は、ある一定の伝統や文化に属する人々の集合的「知性」、すなわち集積された経験と知識なのである。個人的精神の意識下での行為と知的活動はそのような「知性」の一部分であり、「人々の集積された経験の多くは、(デカルト的合理主義によって)『理性』すなわち、特定の結果を達成するもつとも明瞭な手段、と表現されるものの外に位置している」⁽⁴⁸⁾。まさしく行動規範が属する領域は、理性の扱い得る領域の外部にある。したがって、行動規範の「知性」は、諸個人の精神の活動を包括するものなのである。とは言え、この「知性」は諸個人の精神活動に還元できないのである。

それら(行動規範)は、選択が意識的になされるところの、諸可能性の範囲を、しばしば単に決定しあるいは

は限定するであろう。行為のある複数の種類を一度に削除することにより、そして目的を達成するある複数の決まった方法を提供することにより、それらはある意識的選択が要求される諸選択肢を単に制限するに過ぎない。たとえば、人間の本性の一部分となつてきた諸道德規範は、考えられうるある諸選択は、人間が選択する可能性の中に全く出現しないことを意味するであろう。したがつて、注意深く熟慮されてきた決定でさえ、行為する人が意識していない諸規範によつて部分的に決定されるであろう。⁴⁹

理性の機能としてハイエクが描出するのは、特有な状況での特有な結果を創出することではなく、「人類の功績が依存する秩序の破壊に至りやすい」ある種の予見可能な結果に関する行為を回避することである。⁵⁰ この意味において、理性は、「行動の諸種類の許容性あるいは非許容性についての見解に顕著に」関連しているのである。⁵¹ 行為の種類に関して非許容性を決定するのは、行動規範、あるいはより正確には、道德行動規範に内在する「知性」である。

デカルト的合理主義はそのような洞察を欠いているハイエクがと言う時、彼は理性の限界にわれわれの注意を向けさせる。「合理主義的議論は、…非常に一般的に、抽象的行動規範への依存はわれわれが使用することを習得してきた一つの道具である、という点を見落としている。なぜなら、われわれの理性は、複雑な実在の詳細全部を征服するには不十分だからである」。⁵² 理性の限界についてのこの洞察は、「知性的行動は、原因と結果の関係についての知識と、『理性』はそのような知識から導かれる演繹においてのみ自らを開示するという、(その知識に)関連する信念とによつてもっぱら支配されている、という合理的偏見によつて曖昧にされている」。⁵³ これに対してハイエクは、外的刺激ないしは(原因としての)刺激群と一刺激の誘発ないしは(結果としての)異なる複数のインパルスの一個の分類化との間の一対一の対応関係は、厳密な意味においては全く存在しない、という理由から、高度に抽象的な秩序は真理の「対応説 (correspondence theory)」ないしは「複写説 (copy theory)」あるいは「因果法則」のみによつて説明づけられえ

ない、と信じるのである。

ハイエクは、人間理性が「単にある規律、つまり、しばしばわれわれに何をすべきではないのかだけを教えてくれる、成功する行為の可能性の限界についての洞察である」⁵⁴と主張する。理性は、そのすべての複雑さにおいて実在を把握することはできないのである。なぜなら、意識に与えられる直接のデータは、知覚された対象に帰属させられる、常に一般的な属性のみを反映するからである。⁵⁵

ハイエクは、理性に、理性が働くための諸範疇概念を付与する抽象的諸行動規範(abstract rules)でさえ、その最大の複雑さにおいて実在を説明することは可能ではない、と言う。⁵⁶ 抽象的諸行動規範は、「特定の状況に適應される一般的な図式を提供することによって、具象的な諸行為のあるだけを一般的に制御あるいは制限する」⁵⁷。抽象的諸行動規範は、ある一定の具象的行為の一般的性格を表示するものである。なぜなら、全ての抽象的行動規範ないし性向は、特定の行為ではなく、どの行為にも属する属性群から派生するからである。むしろ、ハイエクの感覚秩序論においては、行為の一定の属性群が行為の性向を決定し、ひいては一定の行動規範を形成すると考えられているからである、と言ったほうが正確であろう。

ここで以上の論考をまとめておこう。ハイエクの知識論は、理性だけをもってしてでは実在とその複雑さを把握することは決してできないのであり、知識および認識の真偽に関して合理性に訴えることは人間の認識を形成する知覚の過程と形態に照らしてみた時本有的に正当化できない、という主張に集約する。精神は、実在の豊饒さを経験するために広範囲にわたる多くの抽象化を獲得しなければならない。外界についての全ての知識は、さまざまな刺激が誘発する傾向がある抽象的な行為のパターンを構成する。⁵⁸ 人間の行為は、人間理性が、成功する行為の可能性の限界内で意識的な決定を下すはるか以前に、人間理性が抽象的諸行動規範によって豊かに機能することができ、これら規範によって、統制されるに違いない。その意味で合理性は抽象的行動規範によって導かれる経験の所産でしかないのである。

4 ハイエクの歴史主義批判

ハイエクは一貫して、理論的あるいは解釈的理解によつて時間的実在を、一つの全体としてあるいはその全ての側面が作り出す全体として把握する集産主義的合理主義 (Collectivistic Rationalism) の見地は「共観妄想」⁵⁹⁾ ないし「理性の致命的な思い上がり」である」と批判してきた。理性のみではわれわれは実在のダイナミズムを十分に理解することも明確化することもできないし、生の複雑な困苦に至つてはその真の意味を見出すこともできない。ハイエクは歴史としての実在についての現代の見解の基底にある人間理性への現代主義的信頼を明晰に見て取る。ハイエクによれば、歴史の自然的経過の全体性を探求の所与の対象として合理的に理解し、所与の全体の視点から現在を構築するような企ても歴史主義に与することになるのである。

ハイエクの歴史主義批判は、既に見たハイエクの抽象化の理論に依拠している。「知識の規律は、理論的であれ歴史的であれ、…実在の世界の特定の選別された局面のみを扱うことができるのである」⁶⁰⁾。歴史主義は、歴史的事実を、ある複雑な現象の諸局面の選集である社会的事実と同等と見なす。ハイエクは、われわれが社会的事実を社会的事実の一般的絵(モデル)を与える一つの理論を使つて把握するように、われわれは同じ種類の理論化を用いて歴史的事実を理解する、と主張する。歴史的探求に適切な理論化とは、歴史的事実の、常に変化する観察された構成要素の關係の知的な再構築である。それは本来的に主観的活動である。なぜならこれらの關係は、歴史家によつてそれら構成要素から原理的に再構築されるのであり、それら構成要素はそれだけで直接的に知覚されることができからである。したがつて、歴史科学は社会理論によつて論理的に先行される⁶¹⁾。理論は「諸行動規範の論理的に連結したある集まりの下にこれ

らの局面を組み込む可能性⁽⁶²⁾を扱うのである。選別された構成要素の特定のコンステレーションにおいて発見される同じ論理を説明するのは、まさしく諸原理の論理的に整合的な一つの集まりである。

ハイエクの歴史主義批判の焦点は、歴史主義は、ある出来事の、歴史的に適性とされる (historically qualified) 意味や局面をその出来事それ自体と混同している、というところにある。したがって歴史主義は、全ての社会的現象の歴史的諸局面を「われわれがこれら属性のいくつかによって同じ類型の要素として認識する、物理的諸属性の固定された諸集積であるとみなし、その物理的諸属性のさらなる諸属性を観察によって確定すると考える⁽⁶³⁾」。さらにハイエクは、歴史主義は同じ類型に属するあらゆる物理的屬性がそれと共に必然的に変化しなければならないことを想定する点において誤っている、と主張する⁽⁶⁴⁾。言い換えれば、歴史家は「社会の全体あるいはどの特定の变化した社会的現象の全体における諸変化をも直接的に観察することができる⁽⁶⁵⁾」と歴史主義は誤って想定しているのである。ハイエクは、これらの批判の出来は歴史的探求にとつての理論の機能に関する歴史主義の誤解によるものだと考える。

一般に理論は、経験的実在における現象を説明し、あるいは現象の未来を予測するために、対象となる現象に想定される一定の秩序を全体としての経験から描出することを目的とする。同様に歴史家も歴史のあるいは社会的現象の構造的なパターンを構成する際に、彼ら自身の問題関心に従って適当な歴史的な諸局面を特定の文化的出来事から選んでいくのである。ハイエクの見解では、そのようなパターンは、「ある種の精神的な近道によって即座に感知される諸全体 (wholes) の継起の法則についての直接的な洞察に到達し得ない⁽⁶⁶⁾」。

もちろん「全体の」状況は、∴場所や時間によって大いに異なるものである。しかし、なじみのある要素を明確に理解するのはわれわれの能力だけであって、その要素から現象に意味を付与するのをわれわれに可能にさせる独特な状況が作られるのである。したがってわれわれは、個人の諸行為の意味を明確に理解するこ

とはできない。(まず)それらは、われわれにとってある物質的なものを手渡すことなどといった、物理的諸事実以外の何ものでもないし、あるいは、われわれがそれら物理的諸事実をわれわれにとってなじみのある精神的なカテゴリーに配置しなければならぬのであり、それらは物理的言葉で定義可能なのではない。もし始めの主張が正しければ、これが意味するのは、われわれは、われわれが物理的諸事実についての全ての知識を導き出すところの文書を理解することはできないだろう、ということである。⁶⁷

特定の出来事あるいは状況の歴史の意味は、文化的伝統の成員の社会的な生に意味を付与する行動規範として、その文化的伝統に保存される。歴史家は、特定の複雑な文化的出来事の理解をもつて、この出来事の構成要素がどのように連結しているのかについての理論の表現によつて、その出来事を再構築し解釈する。そして、その構成要素を形成する個々の歴史家の諸態度の間の一定の理解可能な関係のひとまとまりである理論、すなわち精神的な再構築を用いるのである。理論は異なる歴史的現象から選ばれた構成要素の、異なる諸類型間の類似の推論を説明するのであるから、歴史家はそこにみられる共通性——たとえば、一二世紀ヨーロッパにおける価格変動と一四世紀エジプトにおける価格変動との間の——を理解することを試みるのである。⁶⁸「理論的および歴史的仕事 (historical work) は、…異なつてはいるが補完し合う活動である」。

「歴史的仕事」でハイエクが意味するのは、ある文化的伝統の進歩におけるある特定の出来事ないし事象の個別の意味の探求である。そして「理論的仕事」は、「人びとの行為を解釈する試みにおいて使用する諸概念の論理的特徴」⁶⁹の探求を意味する。したがつてハイエクは、理論、ないし正確にはその論理的整合性を、ある特定の時代の歴史性から独立であり、決して歴史的ではないものと考え⁷⁰る。ハイエクによれば、歴史主義はこれら二つの方法論を混同するのであり、この混同は歴史主義の根底にある科学主義に由来する。歴史主義は社会的複合体あるいは諸統一体をわれわれの

觀察に既に与えられたものとして扱うのである。⁷²「社会的複合体、すなわち歴史家が論議する社会的諸全体(The social wholes)は、有機的世界における持続的な構造であるとして、決してあらかじめ与えられている状態で発見されるのではない」⁷³。さらに歴史主義者は、次の二つの事柄を混同する。一つは、構成要素が空間的・時間的状況によって条件づけられる、ある理論を創造することができる可能性である。もう一つは、そのような空間的・時間的に条件づけられた諸理論のある包括的理論でさえも創造することができるという集産主義者の観念である。歴史主義者は、歴史として特定可能な諸出来事の構成要素が理解されるに先立って知られなくてはならないと見なす社会的全体性から、その構成要素あるいは歴史の意味を理解する。⁷⁴それとは対照的に、理論化において歴史家は、「諸構成要素の関係におけるさまざまなる変化から諸全体における諸変化をたどること」⁷⁵により、歴史的现象を構成する全ての構成要素のいくつかの部分の間の論理的に可知的な諸関係を再構築する、とハイエクは確信する。

ハイエクは、理論の機能についての歴史主義の謬見は必然的に歴史相対主義を生じさせる傾向にあると言う。⁷⁶歴史相対主義は、「(社会的)全体性に組み込まれるような方法についての普遍的理論は一つも存在せず、その全体性が築き上げられるところの構成要素についての非時間的一般化は全く存在しない」⁷⁷と断言する。したがって歴史相対主義は、「個々の現象についての全ての概念は、ある特定のコンテクストにおいてのみ妥当であり、単に歴史のカテゴリーにすぎないものとして考えなければならぬ」⁷⁸と主張する。それゆえ、「全ての歴史的知識は必然的に相対的であり、われわれの観点によつて決定され、時間の推移に伴つて変化することとなる」⁷⁹のだという。これらの主張が暗に意味することは、異なる時代の人びとは同じ歴史的事実について異なる見解を持つが、歴史的・事実的・確かにわれわれに与えられているのだという観念である。⁸⁰歴史相対主義は、たとえば「一六一八年と一六四八年の間におけるドイツ」のように、ある時代を一つの与えられた歴史的対象として措定する。ハイエクは次のように言う。

空間—時間内で連続体がこのように定義されると、われわれは歴史家にとって全く異なる対象である、かなりの数の興味深い社会的現象を見つけることができる。すなわち、家族Xの歴史、印刷技術の発達、法律制度の変化等である。これらは、関連し合っているかもしれないしそうでないかもしれないが、人間の歴史における他の二つの出来事も一つの社会的事実の部分でないと同様に、一つの社会的事実の部分ではない。⁽⁸¹⁾

「ウォータールの戦い (the Battle of Waterloo)」は一つの歴史的事実である。しかしわれわれは、一八一五年のベルギーについて次のような多くの問いを立てることができる。「ナポレオンの護衛兵の極翼をすぐ越えたところにある牧草地で耕作していた男はウォータールの戦いの一部であつたのか」。⁽⁸²⁾「その戦場となつた自分の畑の作物を必死で守ろうとした農夫の仕事もまた、その戦いの事実⁽⁸³⁾に属する⁽⁸⁴⁾のか」。ウォータールの戦いでのナポレオン軍の敗北をフランスで耳にした瞬間、驚いてくわえていたパイプを落としたフランス人の男は、ウォータールの戦いという事実の一部であつたのか⁽⁸⁴⁾。ハイエクは、ウォータールの戦い⁽⁸⁴⁾はつまるところそれ自体で確固たる歴史的事実ではない、と主張する。「ある歴史的事実は空間時間的座標によつて定義できない。一つの時間と一つの場所で起こるあらゆることは同じ歴史的事実の部分ではないし、同じ歴史的事実の全ての事実が同じ時間と場所に属さなければならぬ⁽⁸⁵⁾」。一つの事実は、その事実を事実たらしめる歴史的に意義のある意味がその中に見出される時に歴史的となる。なぜならわれわれは、⁽⁸⁶⁾可知的に連結し形成する同じ歴史的事実の部分として一定の部分⁽⁸⁶⁾を時代についての知識から選ぶことを可能にさせるある理論に置き換えて、この意味を理解することを試みるからである。社会的事実が思惟の確固たる対象として与えられるのでないと同様、人間の歴史におけるある時代は「全くもつて、確固たる歴史的事実ではないし、思惟の単一の歴史的对象ではないのである」⁽⁸⁶⁾。

社会的諸現象はそれら自身において単に思惟の対象として与えられるのではないし、歴史主義はこのことを理解しない、とハイエクが言う時、彼は、どの型の歴史主義も誤つて實在全体をその歴史の意味の見地から把握することを試みるのだと指摘しているのである。言い換えると、歴史主義は實在の歴史の意味と全体としての實在そのものを同一視するという過ちを犯しているのである。歴史主義は、「歴史的諸全体（あるいは諸複合体）、それらの諸部分からなる再構築を把握するための唯一の手續きの倒錯に繋がる。この倒錯は、単に直感的に把握された全体についてのあいまいな諸概念をあたかも客観的事実であるかのように扱うように研究者を誘うのである。そしてそれは、唯一直接的に把握できる一方で、他方では諸全体を再構築しなければならぬ構成要素は、その構成要素が理解される以前に知られていなければならぬ全体からのみ理解されうる、という見解を最終的に生み出すのである」⁽⁸⁾。

ハイエクは、歴史主義の倒錯した歴史概念は（ヘーゲルやコントの歴史観に顕著である）實在の近視眼的見解であり、ある信念に繋がっていると鋭く指摘する。すなわち、いったん全体の理解が得られると、歴史的全体の発展に関する仕組みや可知的「法則」を説明する、歴史についての一つの理論が構成される、という信念である。ハイエクは理性の限界説でこの見解を厳しく批判した。社会歴史的全体を理性によつて直接に把握する見地からのみ社会的行為は理解されるのだという見解は、神人同形同性論、すなわちある種の形而上学的妄想に通じている、とハイエクは一貫して批判した。そして、それへの通路を断ち切つたことこそが、近代自由主義の最も賞賛されるべき遺産である、とハイエクが主張したことは既に述べたとおりである。社会的全体は、その構成要素である個人の精神や知性によつて十分に理解されることはない。社会的全体を人間理性が理解可能な所与の対象として捉えることは、社会的全体を複雑性において人間理性と同程度もしくはより低い程度の精神的構造を有するものとして理解することを意味する。ということは、歴史主義は社会的全体を人間理性で把握可能な構造を有する形に置き換えていることを意味する。すなわち、歴史主義は社会的全体の人間理性化に根ざしている、と言うことができる。

しかし、ハイエクによれば、われわれの精神 (minds) に直接与えられているのは「われわれがわれわれ自身の精神において見出す諸構成要素から構成される精神的モデル」⁽⁸⁸⁾なのである。個人的精神こそが、そのようなモデルを形成するために、実在から選別された諸局面の可知的諸関係を再構成するのである。そして諸個人こそが、社会の構成要素として機能する複雑な諸様式において相互に作用し合うことによつて社会を形成しているのである。ヘーゲルとは対照的に、ハイエクにとつて、個人のみが実在的であり、全体としての社会や歴史はただ人間理性の抽象化に過ぎないのである。⁽⁸⁹⁾すなわち人間の精神は、歴史的段階を経て発展するというような人間理性に反映された世界の歴史 (world history) の抽象化などではないのである。

歴史主義者は、あたかも歴史を外部から描出しているかのように、人間理性を超えた精神 (supermind) とのアナロジーによつて歴史を理解しようとする。ハイエクはこの歴史主義者の態度を人間の歴史について書く場合の知的地球外生命体の視点として描く⁽⁹⁰⁾。この知的生命体は、人間の歴史を「われわれが蟻の群れの歴史について書く場合のように純粹に行動主義者の用語で叙述しなくてはならない」⁽⁹¹⁾。しかし人間界の社会的文化的内容は、そのような言葉を用いる知的観察者にとつて歴史の意味を持たないだろう。「そのような歴史は、われわれが人間の歴史を理解するという意味においては、われわれがその知的地球外生命体によつて記録されるどの出来事も理解することの助けとならない」⁽⁹²⁾。ハイエクは、歴史主義者の超人間精神 (supermind) の想定はそのような知的生命体、すなわち人間の歴史を所与の全体もしくは対象として記述する生命体の視点を仮定することと同じことである、と断言する。したがつてハイエクは、歴史主義は人間の歴史を真に理解することができないという「興味深い矛盾」⁽⁹³⁾に陥るのだ、と結論づけるのである。

5 ハイエクの歴史概念

それではハイエクは歴史の本質をどのように理解するのだろうか。何が歴史を探求の判明な様相とするのであろうか。既に指摘したように、歴史は時間的諸活動に付与される歴史的な意味の素地以外の何ものでもない。これら歴史的意味は、単に時間的に意義のあるものではなく、文化的かつ社会的に重要視される、諸出来事の諸局面である。それは、歴史家が文化的なるものと社会的なるものの連続体において意義あるものとして見出す、社会的および文化的諸出来事のいくつもの局面である。この連続体は、ハイエクがしばしば文化的伝統と同一視するものである。「文化的伝統」は、広い意味で、人間の行動の諸ルールないし諸規範を表す、ハイエクの用語であり、それらは意識的知識と無意識的知識の集積を意味する。この知識は、基本的には、伝統の内部の諸個人にとって暗黙的である。

ここで、歴史、あるいは時間的経験の歴史の様相は、社会文化的諸意味の連続体の意識的次元とその無意識的次元のどちらに帰属するのか、という一つの問いが浮上する。一見してハイエクは、歴史を時間的経験の意識的次元に帰属させるかのように見える。というのもハイエクが、社会文化的諸意味の連続体はそれらの意味についての理論を介して了解可能だと考えるからである。社会的文化的諸現象が歴史的と考えられる時、その考えは、いかにそれらの現象が個人の状態のモデルを知的に再構築するかに依っている、とハイエクは主張する。この知的に構築されるモデルとは一つの理論のことである。この知的に構成されたモデルこそ理論だというのである。

もし歴史的事実が、言語、市場、社会システム、あるいは土地の耕作の方法のような複合体であるならば、

事実と呼ばれるものは、反復するプロセスであるか、あるいは観察に「付与」されないけれども苦勞して始めて再構成できる持続的諸関係の複雑なパターンである。そしてつばら、われわれにとって諸部分（つまり構造を作り上げる諸関係）はなじみがあり可知的であるという理由から、われわれはその諸関係を構築するのである。逆説的に言えば、われわれが歴史的事実と呼ぶものは、実は理論のことである。そして理論は、方法的意味において、社会に関する理論的諸科学が構築するより抽象的一般的モデルと全く同じ特徴を有するものである。ある時代についての知識から、可知的に関係を形成している同じ歴史的事実の部分として一定の部分を選別する時、われわれは理論というものを用いる。⁹⁴

ハイエクは、歴史的事実の精神的再構築は必ずしも複雑ではないことを認める。そして、再構築すなわち理論形成は、「ほとんどの目的にとって、自生的に、そして何ら精緻な装置なしでなされる」⁹⁵ことを容認する。しかしながらそれは、言語、経済システム、あるいは法制度のようなより複雑な社会的統一体 (social wholes) を論じる際に、われわれは精緻な技術すなわち理論を必要とすることを否定するのではない。「具体的状況にますます適合する」⁹⁶理論を再構築することにより、われわれは歴史的事実のより良い絵を獲得するのである。言い換えれば、歴史的事実はただ理論によってのみ接近することができるのである。この意味において、歴史的事実は理論と同等なのであるという。

とは言え、歴史を社会文化的意味の理論化として理解することは、ある問題を作り出すように思われる。

一方でハイエクは、理論としての歴史は「時間性を欠いた一般化」⁹⁷であると主張する。歴史家が二つ以上の選別された社会文化的事実の間に連結した意味を探す時、歴史家はこれら事実を構成するいくつかの要素間の諸関係の社会文化的意味に概念的に関心を寄せる。これらの諸関係、つまり歴史家が議論する社会的複合体は、恣意的かつ精緻な分析すなわち理論を要求する解釈や再構築の行為によって、それが概念的である限りにおいて、歴史家たちによって作られ

る。それら諸関係が理論である限りにおいて、歴史的事実は社会文化的現象の一般的で論理的な特徴を扱うのである。

また他方でハイエクは、歴史は本質的に時間性を欠いた一般化ではなく特定の社会的現象の具象化と関係する、と主張する。ハイエクは、歴史的事実を、ある特定の歴史の意味を把握するために理論化する社会文化的意味に基礎を置くものだと考える。意味とは、社会における他の人びとの活動を解釈する試みの結果である⁽⁹⁸⁾。解釈がなされる時、そこには活動に対するある一定の態度が存在する⁽⁹⁹⁾。したがって、この態度に条件づけられた解釈を通じて理論が形成され、実在の社会文化的諸局面から再構築される理論を通じて歴史は理解される。再構築の過程そのものは、道徳的行動規範に依存するある社会文化的な人間活動であるから、そして人間の活動の社会文化的諸局面について、態度それ自身が道徳的および社会文化的に形成されるのであるから、その再構築の過程はわれわれの道徳的態度に条件づけられ文脈化される。特定の文化に関する歴史的知識は、他の文化によつて意味あるものとして認識されるかもしれないし、そうでないかもしれないので、普遍的知識として共有されないうちに違くない。したがってハイエクは、理論形成はある特定の社会文化的コンテクストに深く埋め込まれているので、歴史的知識は反普遍的である傾向が強い、と言っているように見える。社会文化的意味の理論は、人間行動に関する合理的に理解可能な法則と社会的統一の変化に関する法則を発見することを装うのではない。もしこの解釈が正しければ、ハイエクは、歴史的知識の普遍的標準の擁護者ではなく、文化・道徳相対主義者であるようだ。

E・F・ミラーのような、ハイエクの批評家の何人かは、ハイエクの歴史概念に両義性を見て取る。ミラーは、ハイエクの一九四〇年代と晩年の論稿における歴史概念にある不連続性を指摘する⁽¹⁰⁰⁾。ミラーは、一九四〇年代の論稿において、ハイエクは人間の精神は本質的に不変的であるという立場をとっていた、と論じる。この立場は、「全ての精神は、思惟の一定の普遍のカテゴリーによつて去来しなければならぬ」という主張⁽¹⁰¹⁾によつて正当化される。ところが、ミラーによれば、一九四〇年代以降ハイエクは、「精神とその枠組みは、諸個人と諸グループの経験が形成され蓄積される

に従い、根本的な仕方に変化する¹⁰⁰」という、それ以前とは対抗的な立場をとるに至った。この立場は、ハイエクの感覚秩序論に基礎を置いている。感覚秩序論の中心的な主張は、人間の精神は、複数の感覚インパルスの多層的に積み重ねられた数多くの分類によって、社会文化的に形成されたシステムである、ということである。ミラーはこれら相對する二つの立場は根本的に矛盾しているとして、厳しく批判する。ミラーの議論はこうである。もし精神の形成が社会文化的に条件づけられた道徳的行動規範の内部に根本的に内在化しているのであれば、そしてもしも精神の形成にとつて思惟の普遍的に妥当なカテゴリーなど一つもなければ、精神の形成は文化と社会文化的意味の集まりごとに必然的に異なることを意味する。ハイエクにとつて、われわれが歴史的事実を理解できるのは、まさしく社会文化的諸意味を抽象化して抽出することを通じてである。抽象化に関する精神の潜在能力は、「われわれが生きる環境において広まっている条件によつて形作られる」¹⁰¹のだから、抽象化のこの器官は時代ごとに変化するものである。したがつてミラーは、ハイエクの歴史概念は結局、歴史主義と歴史相對主義そして道徳相對主義に陥る、と結論づけるのである。

ミラーの議論の根底にあるのは、ハイエクは知識の相對主義的見解について彼の反駁がかつて依存していた、思惟の普遍のカテゴリーの觀念を断念した、という主張である。しかしハイエクは、思惟の普遍のカテゴリーの觀念を捨てたのではない。ハイエクが相對主義者であるかないかは、「普遍のカテゴリー」で彼が意味することに依つてゐる。ハイエクにとつて「カテゴリー」という言葉は、カント派の「思惟の先驗的範疇(すなわち直感の形式である空間と時間)」と同じではない。ハイエクにとつてカテゴリーとは、固定された、絶對的な、そして不變的な、思惟の形式ではない。

われわれが他の人びとの意識的行動と見なすものについて議論するに当たつて、われわれは常に、彼らの行為をわれわれ自身の精神の類比によつて解釈する。すなわち、単にわれわれ自身の精神に関する知識からわれわれが知つている種類やカテゴリーに、彼らの行為、そして彼らの行為の對象を分類する。……(中略)

……かくしてわれわれは、他者の行為について実際に分かっているものを、われわれが知っている、諸対象の分類の一つのシステムをこの他者に投影することで、常に補うのである。この対象の分類のシステムは、われわれが他者を観察することによって知るものではなく、われわれ自身について考える時の諸分類に置き換えられるものであるがゆえに、われわれが知っているシステムなのである。¹⁶⁾

ハイエクは、普遍的カテゴリーを論じる時は、一九四〇年代の彼の論稿においてさえ、本質的にそれら普遍のカテゴリーを形成する文化的伝統の文脈において、それらについて言及している。ハイエクは、カテゴリーをある種の経験的に繰り返される活動である「われわれの思考の既存のパターン」¹⁶⁾と同一視する。したがってカテゴリーとは、本質的に思考の経験的枠組みなのである。カテゴリーは、それ自身において概念的ではなく、数々の社会文化的意味から構成される概念を作るさまざまな事柄である。一九六〇年代以降、ハイエクはこの観点を展開した。彼は行動規範を人間の知識の真の源泉と捉え、カテゴリーは行動規範の産物と見なした。分類のシステムの発生は、文化的伝統の内部の行動規範に従って起こるのである。われわれが他者の意図やある文化的伝統における彼らの活動を解釈する時、われわれはわれわれの思考の慣れたパターンに従って解釈するのである。だから、ハイエクにおいては、思考の慣れたカテゴリーは既存の慣れたパターンであり、同じ文化的伝統の諸個人によって共有される、思考の性向 (disposition) である。この意味において、既存のカテゴリーは、ある所与の伝統内では、思惟の普遍的に妥当な枠組みなのである。換言すると、われわれは、われわれの精神が同じもしくは類似の行動規範に従って形成される限り、その範囲で、他の人々を理解することが可能なのである。したがって、「普遍的」という形容詞は、決して人類の全ての精神にとつての唯一かつ同一の構造を示唆するのではなく、「伝統」のような、所与の妥当な何かを意味するのである。このように考えると、ハイエクの一九四〇年代の論稿でさえ、知識の普遍的標準を擁護しているようにには見えないのである。¹⁶⁾

しかしながら、このことは、ハイエクが相対主義者だということを示唆するのではない。確かに既に見たように、ハイエクは知識の枠組みは一つの伝統から他の伝統へと社会的に異なることを認める。ここで相対主義とは、全ての真理、全ての価値、そして行動ルールの全ての規範が相対的であるという認識論的教義と、道徳判断には絶対的基準は何一つとして存在しないという道徳的教義を指している。相対主義は、知識と道徳の相対的見解だけに説得性を認める立場である。換言すると、相対主義は、理性を介してのみ客観性を獲得できるとする見解を拒否する。確かにハイエクは、特定の社会文化的現象についての通文化的 (cross-culturally) に客観的な知識が人間理性性によって既に与えられているという可能性を否定する。しかしハイエクは、個人間の相互作用に関する社会的 (social) 知識は通文化的相互作用を通じて広く共有された知識へと徐々に発展する、と主張する。このことは、ハイエクが相対主義者であることを意味しない。ハイエクは「真の自由主義」を固く信じたのであり、彼の信奉する自由主義が他の政治哲学や政治思想と同程度に好ましいなどとは決して信じていなかった。他の思想の伝統の善さを認めつつも、自分自身の立場に深く傾倒し確固とした信頼を置くことは、十分可能なことである。

ハイエクは相対主義を受け入れていたのではない。しかし彼は、「文化と精神の全ての現象に関する、進化論的解釈」と伝統主義者の解釈の有効性には信服していた。この解釈は、世界についての知識の進歩は(行動規範としての)文化的伝統内に組み込まれた諸規範によって根本的に影響を受け導かれる、という見解である。この見解は、異なる文化的伝統と同じくかなりの多くの種類の進歩が存在し、それら伝統の究極的立場は人間の生の重要な事柄に関して通約不可能だ、ということである。しかしハイエクは、歴史主義と相対主義を真に実践的な危惧とみなさない。むしろそれらは理論的危惧である。理論的に言えば、歴史主義と相対主義はわれわれが人間の歴史を理解することをほとんど不可能にする。それらは社会的現象の理解に緩く適用された科学主義のふり、をした合理主義である。その上、そのような科学主義的合理主義がもたらすものは、現代的神人同形同性論以外の何ものでもない。かくしてハイエクは、(歴史)相対主義

を「現代科学の発展」¹⁰⁸にとつて妨害かつ有害であると見なす。ハイエクは、人間理性は、より優位な伝統の理性に基づいて、衝突し合う文化的諸伝統間の事柄を裁断することは可能ではない、と言う。現在も世界には、相互に衝突する、多くの異なる思想の伝統が存在しているが、ハイエクが擁護する自由主義はそれら伝統の一つにすぎない。自由に行使される社会文化的相互作用は、ある文化的伝統が、他の伝統の社会文化的諸意味を理解できない状態から、自分自身の言葉でそれらを理解し始められる状態にまで変化することを可能にする。しかし、西洋精神の歴史において伝統的に公平な裁判者と信じられてきた、神人同形同性論化ないしは人格化された理性を根本から否定すれば、二つの文化的伝統の間の意見の衝突や不一致に関して、これら伝統の外部で問題が中立的にあるいは客観的に解決されることはもはやないという危惧を惹起するだろう。理性が中立的な立場で諸伝統間の諸問題を裁断するものでなければ、しかもハイエクが、規範性と合理性、ある文化的伝統と概念的枠組みとの間の伝統的な結びつきを緩めるのであれば、ハイエクは諸伝統間の通約不可能性の問題をどのように対処するのだろうか。当然浮上するこの疑問は、本稿の関心の範疇を超えているので、ここでは触れられない。ここではハイエクが（歴史）相対主義を排斥したという点を強調することで十分である。

ハイエクの（理論としての歴史概念）に言及する際には、それを普遍主義的でもなく相対主義的でもない観点から眺めなくてはならない。既に見たように、理論形成は「抽象なるものの優位性」という観点から生じる。そして理論を形成することで、歴史家は歴史的諸出来事との諸関係を理解することを試みる。それら出来事の歴史性は特定の場所と時間におけるそれらの社会文化的諸意味から導き出される。この観点の中心的な主張は、社会文化的諸出来事の歴史的に確性を認められる一定の局面を選抜することによつて、それら出来事の論理的に関連する諸意味を説明するある理論を作ることができる、といことである。これらの論理的に結びついた諸意味は文化的伝統の地平の内部で普遍的に認知的可能なのである。いくらか混乱した仕方ではハイエクは、二つ以上の異なる歴史的出来事を歴史的に関連づけるものは、それらによつて共有される同じ合理性ではない、と主張する。ハイエクは、ある歴史的出来事の合理性は同じ伝統

の中の同じ合理性を有する別の歴史の出来事に必然的に関係している、という考えを否定する。ハイエクにとつて、ものごとは固定した意味を持っているのではないのである。意味とは、あるものごとの一つの性質ではなく、所与の秩序の中を占める一つの場合あるいは位置なのである。¹⁰⁾あるものごとや出来事に歴史の意味を与えるのは誰あるいは何であろうか。ハイエクによれば、歴史家こそが具体的諸事象と諸出来事のある一定の諸局面を歴史的局面であると確定する。歴史家は、異なる二つの伝統が、既存の行動規範の経験と、新たな行動規範へのある一定度の適応において互いに遭遇する時、一つの伝統の中で起きているある出来事と別の伝統の中で起きているある出来事との関連を見出しさえする。この場合、歴史家は、一つの全体としての通文化的遭遇から歴史的局面を選抜する。しかし歴史家は歴史の関連性を推論するだけである。そうすることにおいて、歴史家は、あたかも彼あるいは彼女がそのような遭遇を所与の対象として叙述しているかのように、この歴史的局面を叙述しようなどとするのではない。

時間的実在から選抜され抽象化された諸局面は、それら自身歴史なのではない。これらの局面は、これらの局面を歴史として再構成する理論を要請する。この意味において、歴史は理論なのである。そして、理論が取り組む抽象化された諸局面は当該の出来事の歴史的諸構成要素なのである。別の言い方をすれば、歴史とは、ある文化的伝統において生じているある社会文化的出来事の歴史的に重要な意味に基礎をおく理論である。したがって、歴史は時間的実在のある一定の局面の知的再構成を介して接近できるものなのである。

6 進歩としての歴史

前節では、ハイエクが、歴史の意味を、われわれが生において経験する事実の豊饒な実在から抽象化された社会文化

的局面と同一視することを見た。換言すれば、ハイエクは、時間的實在の社会文化的局面とは別個のものとしての、いわゆる歴史的局面を暗黙のうちに否認する。しかし彼は実際そうするのであろうか。

ハイエクが否定するのは、歴史家は、何か具体的なものに直接的注意を払うことにより、ある全体としての實在の光景を再構築することを探求する。歴史家はある具体的なものとや出来事を経験的實在在それ自身の歴史的局面であると考ええる。歴史的局面は、具体的な「何か」ではなく、社会的文化的諸事実についての「いかに」にだけに関係している、とハイエクは言う。彼は、ある具体的出来事、たとえばウォータルーの戦いは、歴史的局面に加えてその他の諸局面も持っている、と注意深く述べる。しかしハイエクは、ある整合的な秩序においてこれらの局面がどのように編成されるかを決して説明しないのではあるか。^⑩とはいえ、ハイエクは、(歴史相対主義を含めた)歴史主義は経験的實在の全体性を、歴史に関する合理的に理解可能な諸法則を発見するための合理的論理的局面に還元する、と指摘する。このことは、歴史主義が時間的経験のある特定の局面の絶対化に帰着することを意味する。したがって、歴史主義はある種の還元主義なのである。

さらに歴史主義は、歴史は生物学ないし遺伝学に置き換えて叙述されなくてはならない、という誤った考えに起因する。歴史主義は、文化的進化と生物学的存在の進化を混同し、そのため文化的進歩が「歴史的發展の必然的諸法則」^⑪を有するという誤った主張を展開するのである。だから歴史主義は歴史学を自然科学と同じように考えてしまうのである。この場合、歴史科学は進歩もしくは進化の科学である。ハイエクが、「進化が進歩と全く同じであると言うことを注意深く避けた」^⑫ことに注意しなくてはならない。ハイエクの最後の著作『致命的な思ひ上がり』(The Fatal Conceit)の中で、ハイエクは、学習による文化的継承と遺伝による生物的継承を明確に区別し、歴史主義は前者すなわち個体発生と後者すなわち系統発生とを混同する、と論じる。^⑬個体発生論は「実に細胞のゲノムに組み込まれた生得的なメカニズムによって用意された何かである、諸固体のあらかじめ決められた発達」^⑭を扱い、「対照的に、系統

発生論は……種あるいは類型の進化論的歴史^⑩」を扱う。ハイエクによれば、系統発生論は、未来を見通せられる諸法則を持つていない。歴史主義は諸歴史法則の妥当性を個体発生論から導き出そうと試みる^⑪。しかしハイエクは、歴史的進化は系統発生とのアナロジーによつて理解されなくてはならない、と断言する。

かくして、歴史家の発生学的観点を生物学者の発生学的観点から区別するものは系統発生論的観点であるという。まさに多くの現代の哲学者たちが適切な歴史的科学の観点と発生学的な自然科学との境界を画定するように、ハイエクは、自然的世界と形而上学的世界に加え、文化の概念を「第三の世界」として受け入れる。系統発生は文化的発展に特有であるという理由から、ハイエクはそれを自生的社会秩序ないしは文化的伝統の進歩として表現する。系統発生は、動物的存在の次元を超える全てのものを含む人間文化に特有な現象である。人間文化には、人間存在の言語的・経済的・芸術的・道徳的・宗教的次元があり、結婚と家族の社会的制度、政治的諸制度、そして慣習的な社会的やり取りや交渉を含んでいる。「今や人間を他の動物から区別するのは、まさしく人間だけが通つたこの文化的進化である」^⑫。

歴史主義は文化的進化という意味において歴史を理解しないとして、ハイエクは歴史主義を厳しく批判する。歴史主義は、ある支配的な様相である、形成のある文化的様相を想像することができないのだという。というのも、歴史主義は、ある生体の自然な進歩の視点から、歴史的進歩の發生的ないし有機的な特徴を強調するからである。そのため、歴史主義は、誕生期・発展期・成熟期・衰退期という、もつぱら生物的にあらかじめ決定された時期との類比をもつて、(道徳的行動規範を含む)文化的伝統の進歩を理解する。しかしハイエクは、その類比は、少数の指導者たちに護られた、変化を嫌う硬直した文化的伝統においてのみ見ることができると言う。確かに、そのような柔軟さに欠けた伝統においては、さまざまな権力と、それら権力を行使する手段がこれらの指導者の手に集中する傾向にある。そしてこのような文化的伝統は全体主義的あるいは社会主義的様相を帯びる傾向が強いと言えるだろう^⑬。もしもこのような文化的伝統と他の文化的諸伝統との間に交流が全くなければ、そしてもしその文化的伝統の進歩がその伝統自身の内部だけに

留まるのであれば、その伝統の存在の存続ははからずも生物学的に類比的な(誕生期・青年期・成熟期・衰退期)のプロセスを反映するだろう。もしこのことが、閉ざされた文化的伝統において歴史が進歩する仕方であるならば、オスワルド・スペンジャーが言ったように⁽²⁰⁾、その伝統は衰退を免れ得ない運命にある。そのようなラディカルな歴史主義は進歩の限られた概念しか与えることができない、とハイエクは言う。なぜなら、そのような歴史主義は、原則として、歴史を把握する能力が本質的に限られている人間理性に基礎を置いているからである。歴史は、人間の精神によつて、恣意的に進歩として設計できないのである。ハイエクにとつて進歩としての歴史は、合理的に考えられる文化的形成を理解する、限定的な進歩を意味する。しかしながら、「進歩とは、運動のための運動である」⁽²¹⁾。

限定された文化的進歩は「超人格的(super-personal)」かつ超恣意的規範である。あるフェイス・トゥ・フェイスの社会がより繁栄している文明と遭遇し交流するに伴つて現れ始めたこのような規範は、硬直した伝統的諸規範のいくつかを壊し、繁栄をもたらした新しい諸規範を受容したのだ、とハイエクは論じる。これら新たに習得された諸規範の利点を実際に理解することなしで、閉じられたフェイス・トゥ・フェイス社会は、より多くの文明と出会うことにより、その諸規範の適用範囲を拡張したのである。これらの遭遇は計画されたのではない。文化的伝統の存続はますます道徳行動規範に依存するようになったのだ、とハイエクは言う。「かくして諸行動規範の文化的伝統は、それらを習得したどの個人からも独立して存在しており、人間の生を支配し始めた」⁽²²⁾。これは、フェイス・トゥ・フェイス社会から開かれた社会へ、あるいはカール・ポパーの言葉を援用すれば、「抽象的社会(abstract society)」——「もはや知られている人びとの知られているニーズではなくて、抽象的諸規範と非人格的諸合図だけが見知らぬ人びとに対する行動を導く社会」⁽²³⁾——への移行のプロセスである。

われわれは開かれた文化(あるいは、「偉大な社会(Great Society)」)の時代、つまり「開かれた自由な社会の唯一共通の諸価値が、達成されるべき具体的な諸対象でなく、等しく抽象的なある秩序の持続的な保全(を保障する)唯一共

通の抽象的行動規範である時代に生きている⁽¹²⁶⁾。共通の抽象的行動規範こそが文化的進歩を保障するのである。そして、文化的進歩は、異なる文化的諸伝統間の自由な交流なしでは、もはや可能ではない。こうハイエクは論じる。したがって、ハイエクにとつて歴史は文化的進歩以外の何ものでもない。「文明の歴史は進歩…の説明である」⁽¹²⁷⁾。そして、文化的諸伝統間の自由な交流は、進歩としての歴史の不可欠な教練であり、人間文化の進歩にとつて一つの決定的条件なのである。

ハイエクの歴史概念は、自然界に対して人間文化の歴史的過程を初めて指定したヴィコ⁽¹²⁸⁾のような近現代の哲学者たちの歴史概念とは大変異なる。ヴィコは、人間の現実の中心は歴史、すなわち時間を永遠 (eternity) に結び付けるプラトンのな関係づけである、と考えた。ヴィコとは異なつて、ハイエクは、諸国家の盛衰の背後に、ある永遠の理想的な歴史が存在する、という考えを拒否した。ハイエクにとつての歴史は、人間文化の発展である。ハイエクは、この発展の諸原理を、ある永遠の理想的な歴史ではなく、実践理性にでもなく、ある文化的伝統の内部に組み込まれた行動規範の文化的進化に帰属させる。しかし、ヴィコのように、ハイエクは、人間文化を人間の社会全体と同一視するかのように見える。それは、ハイエクが、文化の概念と社会の概念とを互換的に使用するからという理由だけではなく、より重要なことに、それらを人間行動の世界と同一視するからである。すべての主義は完全な時間的実在を伴つた経験的実在のある特定の局面の同一化に起因する、とハイエクが言おうしている⁽¹²⁹⁾と仮定すれば、依然として彼は彼自身ある種の還元主義に屈したかのように見える。ハイエクは文化的伝統ないし道徳行動規範を、形而上学の世界と自然界とに對峙させ、前者を神人同形同性論的設計として退ける。西洋精神の伝統的な聖なる超越的世界を行動規範の伝統 (tradition-laden rules of human conduct) によつて置き換えたことで、ハイエクは超越的根拠 (Metaphysis) を行動規範の経験的「知性」で置き換えたのである。換言すれば、ハイエクは、超越的根拠を、どのような意思や理性からも設計されないと意味では自然的世界 (Physis) と性格を同じくする時間的経験的世界である自生的行動規範に、還元したの

だと言える。ハイエクは、彼の、進歩しての歴史理論において、時間的経験的世界を超越しそれに存在根拠を与える、西洋の思惟に伝統的な、超越的根拠という考えを排除したのである。かくして、自生的行動規範(あるいは自生的社会秩序)は、それ自身以外の何かによって根拠づけられるのではなく、自らの進歩そのものによって正当化されるのである。自生的行動規範は、自己根拠づけられるのであり、自律を獲得するに至る。

7 おわりに

近代がもたらした進歩しての歴史の概念は、西洋文明は世界の歴史の中心であり世界の基準であるという近代の信仰が今や崩壊していく中で、歴史主義と歴史相対主義へと凋落している。ポストモダンリズムはこの潮流をより鮮明化し具現化したものである。この信仰の崩壊は、世界の歴史の終焉が成就する最終段階に西洋文明が到達するだろう、ということを含意している。歴史主義は終焉へのプロセスを合理化し、歴史相対主義はそれを削除した。

ハイエクもまた、歴史主義はある文化的伝統の進歩を歴史について合理的に理解可能な諸法則だけに基礎づけることを試みる設計主義的合理主義的衝動を持っているという理由から、歴史主義を否定すると共に、歴史の終焉と目的という考えをも拒否したのである。その上、ハイエクはその衝動の中に神人同形同性論を見て取ったのである。ハイエクにとつて、どのような形の神人同形同性論であつても、それは時間的実在を凌駕する超越的実在による支配の形而上学的残余でしかない。歴史主義は諸個人の理性を包摂する人格化された理性(Rason)の観念を暗黙のうちに受け入れた、とハイエクは主張した。これは、普遍的理性は、諸個人から独立しており、彼らを包括するから、全体としての社会を合理的に統制できる、という観念である。近代において、神人同形同性論の高まりに対抗して西洋の思想の伝統の中に

ある反動が生まれた、とハイエクは強く主張した。この伝統は人間の行為の世界に真実を探し求めた。近代の哲学者たちは、一般的に、人間の行動の世界としての時間的実在を、自然と超越的神から明確に切り離して論じるのを試みた。そして、この試みは、その分離のための中心的基準として、文化的進歩の概念を受け入れる結果となったのである。進歩という新たな地平は、西洋啓蒙主義の伝統において唯一の時間的実在と見なされるようになった。

ハイエクもまた、時間的実在を文化的進歩と捉えた。ハイエクは、文化的進歩としての歴史の概念は、彼が理解する上での歴史主義と歴史相対主義を克服するのだと考えた。彼の歴史主義批判の中心は、歴史主義は神人同形同性論的還元主義を具現化する、という点にある。神人同形同性論的還元主義という言葉で私が意味するのは、実在の論理的あるいは合理的局面の絶対化であり、同時に、この絶対化と、全体としての経験的実在の理解にとつての根拠としての権力を裏書する理性の権威的権力との同一化である。そして、理性は非時間的 (atemporal) である。歴史主義の視座は、巨視的な見地、すなわち時間的実在の外部からの見地である。つまり、歴史主義は、ある種の、神の目の見地 (God's-eye view) を髣髴させる。

ハイエクはこの神の目の見地を超自然的・超越的原型 (Arché) への西洋の信仰の残余、すなわち、デカルトにおいては理性に内在する神性、ホッブスのリヴァイアサン、ルソーの一般意思、カントにおいては自律的人間理性、そしてヘーゲルにおいては絶対精神のような超越者的残余であると考えたのである。ハイエクによれば、根拠づけを行う超越者的なるものを全て排斥する企図こそが、本有的に近代政治哲学と道徳哲学の業績であった。^⑩そこでハイエクが企図したことは、経験的時間の世界に根拠を与える超越的存在を排斥し、行動規範の伝統 (tradition-jaden rules of human conduct) にその地位を移譲させることである。そして、この行動規範の伝統は、個人的知性を超越するある包括的な知性であると考えた。さらにそれは、人間理性や人間による設計ないし計画によって予見できないし、そうすることがそもそも不可能な、それ自身の絶え間ない持続にその存在根拠を持つとされるのである。^⑪つまり、行動規範の伝統は自

己根拠的である。

ハイエクは、彼が自然的なるもの (*Physici*) と呼ぶ領分の自生性 (*spontaneity*) と、人間の行為の産物でありながらも人間の意図の結果ではないとする慣習や伝統 (*Nomoi*) の自生性とを同一視すると同時に、超越者的なるもの (*the transcendent*) を排除し、その結果、超越者なるものからそれが果たしていた根拠づけの役割を篡奪し、その役割を *Physici* と *Nomoi* の嫡子である行動規範の伝統に譲り渡したのである。かくして、行動規範の伝統は、倫理・道徳、慣習的ルール、法律、知識、結婚制度、その他さまざまな社会的・経済的慣行および制度に根拠と基礎を与えるものとなる。このような諸制度は、現実の経験的かつ時間的領分において成立している。それらはわれわれの用語で言うところの経験的時間的世界である *Physis*、すなわち、ハイエクの用語で言う *Physici* である。そして、*Physis* ないし *Physici* の領分で、自己根拠的である行動規範の伝統は、まぎれもなく、根拠づけを行うある種の超越者的存在としての役割を獲得するのである。しかも自生的秩序の自律性と自己根拠的性格には、ハイエクが敵視する神格化を髣髴させるものがある。だとすれば、ハイエクが設計主義的合理主義に対して突きつけた罪状、すなわち、この思想の伝統は、超越的な根拠と自然 (*Nature*) を包括的な理性 (*Reason*) にすり替え、後者をあらゆる人間の知性を超越した意図を持つ実在と考える批判は、後者を自生的行動規範に置き換えて読み替えるなら、そのままハイエクにつき返すことができる。かかる。

ハイエクにとって、自己目的的進歩とは、設計されない秩序としての自然と、秩序を与えその秩序を制御する神的 (神人同形同性論的) 超越者からの人間の解放ないし自由を意味する。この自由こそが、ハイエク自由主義の奥底に控えているものである。ハイエクは、進歩としての歴史に実在性を求めた。そしてハイエクにおいては、進歩としての歴史のダイナミズムは、永遠的な超越者あるいは自然との関係においてではなく、文化ないし文明の持続的な進歩との関係においてこそ考察される。この持続的な進歩、人間のこの持続的開放が、ハイエク体系においての自由の精神なので

ある。したがって、ハイエクの自由の観念そのものに、彼が絶滅させようと企図した形而上学的な残余の影が見え隠れする。

引用、注 および参考文献

- (1) F. A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 94. 以下 SP と表記。
- (2) F. A. von Hayek, *Individualism and Economic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1948) [F・A・ハイエク著『個人主義と経済秩序』ハイエク全集⁸、嘉治元郎・嘉治佐代訳、春秋社、一九九〇年]、chapter 1 を参照。以下 EEO と表記。
- (3) F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Glencoe, IL: The Free Press, 1952), 17-18. 以下 CRS と表記。
- (4) F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* vol. 1, *Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973) [F・A・ハイエク著『法と立法と自由―ルールと秩序』ハイエク全集⁸、矢島金鈞次・水吉俊彦訳、春秋社、一九八七年]、73 を参照。以下 RO と表記。
- (5) cf., CRS, 92.
- (6) RO, 73.
- (7) CRS, 18.
- (8) F. A. von Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. The Collected Works of F. A. Hayek*, Vol. 1, ed. W. W. Bertley, III (London: Routledge, 1988). 以下 FC と表記。

- (9) F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944) [F. A. von Hayek 著『隷従の道——全体主義と自由』一谷藤一郎・一谷映理訳、東京創元社、一九九二年]を参照。
- (10) RO, 9.
- (11) IEO, 2.
- (12) IEO, chapter 1 を参照。
- (13) Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953) [アオ・シュントラウス著『自然権と歴史』塚崎智・石崎喜彦訳、昭和堂、一九八八年], 182. Laurence Bems, "Thomas Hobbes," in *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 401 参照。
- (14) Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. and introd. Hilail Giddin (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 49.
- (15) ハイエクは偽の個人主義をデカルトに帰属させる。ハイエクは、偽の個人主義と真の個人主義との相違に関して、『方法序説』の第二部の有名人一節に言及している。IEO, 9-10 を参照。René Descartes, *Discourse on Method*, trans. L. J. Lafleur (New York: Liberal Arts Press, 1951), part II, 10-11.
- (16) RO, 25.
- (17) Strauss, *ibid.*, 1987, 52-53.
- (18) Michael A. Gillespie, *Hegel, Heidegger, and the Ground of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 27.
- (19) Gillespie, *ibid.*, 27-28.
- (20) この図様の主張はシンモン・ベンヤミンの『George Grant, *Time and History*, ed. and introd. William Christian (Toronto: University of Toronto Press, 1995), chapter 1 を見よ。G. Grant, *Philosophy in the Mass Age*, ed. and introd. William Christian (Toronto: Copp Clark, 1959, reprint, Toronto: University of Toronto Press, 1995), chapter 4 を参照。
- (21) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan Education Ltd., 1989, reprint) [イマヌエル・カント著『純粹理性批判』(上)(中)(下)原佑訳、平凡社、一九〇〇五年], 409-415.
- (22) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, introd. C. J. Friedrich (New York: Dover, 1956) [G. W. F. Hegel,

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, vol. 12, *Werke in 20 Bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1971)] [G・W・F・ヘーゲル著『歴史哲学講義』(上)(下)長谷川宏訳、岩波文庫一九九四年], 39. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Rights*, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942) [G・W・F・ヘーゲル著『法の哲学——自然法と国家学の要綱』上妻精、佐藤康邦、山田忠彰訳、岩波書店、二〇〇〇年], 251. Pierre Hassner, "George W. F. Hegel," in *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 734-736.

(23) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 56-57. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*, in *Philosophisches Bibliothek*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg: F. Meiner, 1952), chapter vi, B, a, 355 [G・W・F・ヘーゲル著『精神現象学』(上)(下)榎山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、一九九七年]. P. Hassner, *ibid.*, 734.

(24) Hegel, *ibid.*, 1970-1971, 68-73.

(25) このような基準の考察については、次の文献が参考になる。Herman Dooyeweerd, *The Twilight of Western Thought* (Nutley, NJ: The Graig Press, 1980) [ヘルマン・ドワイウェールト著『西洋思想のたそがれ』春名純人訳、法律文化社、一九七〇年], 88. H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. 1, *The Necessary Presuppositions of Philosophy*, vol. 2, *The General Theory of Modal Spheres*, vol. 3, *The Structures of Individuality of Temporal Reality*, vol. 4, *Index of Subjects and Authors* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1953-1958; reprint, 2 vols. St. Catharines: Paideia, 1983), vol. 1, 354, vol. 2, 82, vol. 3, 230.

(26) ハイエクは、たとえばジョン・ロックの「理性」の次の定義を受容的に引用する。「理性によって、⁽¹⁾ここで意味されるのは、私はそうは考えないのだが、思惟の連続を形成する悟性の機能ではなく、全ての徳、および道徳の適切な形成にとって必要なあらゆるものから⁽²⁾出来⁽³⁾する行為の一定の確かな諸原理である」(SP, 84)。さらにヒュームの理性について、次のように注記する。「デイビッド・ヒュームは、道徳的諸ルールを作り上げるには「理性それ自体は全く不能である」(SP, 88)。この文脈において、ハイエクはトッコヴィルの次の一節を引用する。「一般的諸観念は、人間の知性の強さの証明ではなく、その不十分きの証明である」(SP, 89)。これらの引用は、ハイエクがデカルト的合理主義を否定する⁽⁴⁾ことを示唆する。とは言え、ハイエクがどのような合理主義も否定する⁽⁵⁾ことを意味するのではない。John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed.

W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), 111.

- (27) 「行動規範」は複数形で表記される rules of conduct であり、本稿ではこの用語の訳語として「複数形を現す語である「諸」を付記せずに、特別な留意を必要とする場合以外は「行動規範」の訳語を当てることにする。
- (28) ハイエクにとって理性とは、意識に帰属する機能 (faculty) である。彼は、「何が意識であるかについて満足のいく定義を与えることは不可能だ」と考え、「何が意識であるかを問うことによってはなく、単に意識は何をするかを問うことにはいっさいの困難」(RO, 133-134)を回避する。
- (29) RO, 21.
- (30) RO, 32.
- (31) RO, 29-30.
- (32) RO, 33.
- (33) CRS, 68.
- (34) F. A. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 36. 以下 NS と表記。
- (35) F. A. von Hayek, *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, Midway reprint, 1976) [F・A・ハイエク著『感覚秩序』ハイエク全集4、春秋社、穂山貞登訳、一九八九年]、113, 117-118. 以下 SO と表記。
- (36) ハイエクは、「感覚的な認知が提供する具象的な絵と、より高次の精神的過程によって、そこから引出される諸抽象」との間のどの鮮明な区別の正当化もほとんど存在しない……」(SO, 144)ということ認める一方で、他方では、「固定された要素から「諸感覚」によって作り上げられた独特な状況の完全な絵と、どの抽象にも先立って与えられると想定される絵から「知性」が選抜する抽象的な諸特徴との間に」(SO, 144) 実際には一つの区別が存在する、ということ認める (cf., SO, 107, 108)。しかしハイエクは、そのような区別を、「意識の直接的なデータと、意識のあるレベルでそれらが従属する再配列と再分類の更なる諸過程との間の」(SO, 144) 相違に、帰することは正当であるとする。
- (37) RO, 31, SO, 30.

- (38) SO, 142, 39-43.
- (39) CRS, 47.
- (40) SO, 30.
- (41) ハイエクによれば、「精神的現象 (mental phenomena)」の類分には意識的現象 (conscious phenomena) を含みはる。SO, 132-134 を参照。
- (42) NS, 47. 傍点は筆者による。
- (43) NS, 40.
- (44) NS, 86.
- (45) ハイエクは、「行動規範 (rules of conduct) を「抽象的規範 (abstract rules)」と呼ぶべきである。MSJ, 136, POF, 160-164 を参照。「抽象的規範」の詳細な説明は、次の文獻の中で扱われるべきである。Hayek, "The Primacy of the Abstract," in *New Studies in Philosophy, Politics and History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- (46) RO, 75.
- (47) RO, 17.
- (48) NS, 84.
- (49) SP, 56.
- (50) NS, 84.
- (51) NS, 84.
- (52) F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 66. 下線部は筆者による。
- (53) NS, 83.
- (54) RO, 32.
- (55) SO, 144.
- (56) SO, 167.
- (57) SP, 56. 傍点は筆者による。

- (58) NS, 41.
- (59) RO, 14.
- (60) CRS, 69.
- (61) IEO, 72.
- (62) CRS, 69.
- (63) CRS, 75.
- (64) CRS, 75.
- (65) CRS, 75.
- (66) CRS, 75.
- (67) CRS, 76.
- (68) CRS, 75.
- (69) CRS, 73.
- (70) IEO, 60.
- (71) CRS, 73.
- (72) IEO, 71.
- (73) IEO 72.
- (74) CRS, 74.
- (75) CRS, 74.
- (76) IEO, 75.
- (77) CRS, 75.
- (78) CRS, 75.
- (79) CRS, 70.
- (80) IEO, 74.

カッコ内は筆者による。

- (18) IEO, 75.
- (28) IEO, 70
- (38) この問いは、ハイエクの次の問いかけの、ヘルマン・ドローイヘルトによる言い換えでもある。“Or the chevalier who dropped his snuffbox on hearing the news of the Bastille part of the French Revolution?” (IEO, 70) Herman Dooyeweerd, *ibid.*, 1980, 95 参考 *ibid.*, vol. 3, 1983, 230 を参照。
- (48) IEO, 70. この問いは、注(9)のハイエクの問いを言い換えたものである。
- (58) IEO, 70-71.
- (68) IEO, 75.
- (78) CRS, 73-74.
- (88) IEO, 69.
- (89) CRS, 198.
- (90) IEO, 75-76. CRS, 79.
- (16) IEO, 75-76.
- (92) CRS, 79.
- (93) IEO, 73.
- (94) IEO, 71. 傍点は筆者による。
- (95) IEO, 72.
- (96) IEO, 74.
- (97) CRS, 75.
- (98) IEO, 60-63.
- (99) CRS, 34, SP, 55.
- (100) Eugene F. Miller, “The Cognitive Basis of Hayek’s Thought,” in *Liberty and the Rule of Law*, ed., Robert L. Cunningham (College Station: Texas A & M University Press, 1979), 257 ff.

- (10) CRS, 78.
- (102) Miller, *ibid.*, 260.
- (103) SO, 165.
- (104) IEO, 63.
- (105) CRS, 77.
- (106) ハイエク研究の先駆者の一人であるジョン・グレイのような、ハイエクの批評家たちは、「普遍的」「普遍性」「普遍化可能性 (universalizability)」という言葉でハイエクが意味することを誤解している。グレイは、ハイエクの政治哲学の体系はカント派の普遍化可能性のテストにこそ基礎づけられると論じている。John Gray, *Hayek on Liberty* (New York: Basil Blackwell, 1984), 59-60を参照。しかし、拙著 *Liberalism and Its Metaphysical Difference: A Critique of the Ground of F. A. von Hayek's Political Philosophy* (Amsterdam: Free University of Amsterdam Press, 1997) の第一章で精緻に論じたように、ハイエクは、理性に根拠づけられた、カント的実践理性から袂を分かつたのである。そして同著の第二章において、ハイエクは理性に根拠づけられたどのような体系をも神人同形同性論と見なす、ということを論じた。カントの普遍化可能性へのハイエクの言及は、彼の行動規範概念との関係において理解される必要がある。この視座は、ハイエクの一九六〇年代の論稿、特に、彼がカント的普遍化可能性に言及している *Studies in Philosophy, Politics and Economics* の中に見出すことができる。
- (107) SP, 161.
- (108) CRS, 17. 原文は 'the advance of modern Scienceであり、science のおは大文字のである。'
- (109) CRS, 17.
- (110) SP, 61.
- (111) IEO, 70.
- (112) FC, 26.
- (113) F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. vol. 3, *Political Order of a Free People* (Chicago: University of Chicago Press, 1979) [F. A. ハイエク著『法と立法と自由Ⅲ 自由人の政治的秩序』ハイエク全集10、渡辺茂訳、春秋社、一九八八年], 168. 以下POFと表記。

- (114) FC, 147.
- (115) FC, 147.
- (116) FC, 147.
- (117) ハイエクによれば、歴史主義者は、「系統発生は個体発生がはたらく同じ仕方ではたらく」と信じている。しかし「これら歴史主義者の概念は、カール・ポパー卿によって實際上反駁された」と、ハイエクは指摘する。F. A. von Hayek, *The Fatal Conceit*, 26からの引用。Karl Raimund Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, *Plato*, vol. 2, *Hegel and Marx* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966) 「カール・ライムント・ポパー著『開かれた社会とその敵』第一部『プラトン』第二部『クーゲルとマルクス』内田詔夫・小河原誠訳 未来社 一九八〇年」; K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957) 「カール・ポパー著『歴史主義の貧困——社会科学の方法と実践』久野収・市川三郎訳 中央公論新社 一九六一年」を参照。
- (118) POF, 156.
- (119) F・A・ハイエク・今西錦司著『自然・人類・文明』NHKブックス、一九七九年、二〇頁。
- (120) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, 2 vols. (New York: Alfred A. Knopf, 1945).
- (121) CL, 41.
- (122) RO, 54.
- (123) POF, 157.
- (124) K. Popper, *ibid.*, 174.
- (125) POF, 162.
- (126) POF, 164.
- (127) CL, 40.
- (128) Herman Dooyeweerd, *ibid.*, 1980, 89 参照。
- (129) IEO, 2.
- (130) CL, 41.