

経済学と主観主義

——イギリス経験主義とカントを中心として——

山 崎 弘 之

次 目

- 一 理論と現実経済
- 二 経験主義の理由
- 三 人間とは
- 四 経験主義の限界
- 五 それらの接点

一 理論と現実経済

この節では理論と現実経済の乖離をどのように埋めるかを考えてみよう。経験主義の方法は帰納と演繹そして検証である。前者は厳密に言えば帰納的推理そして演繹的推理である。経済学では論理実証主義によってある経済法則を見い出すとき、帰納法を用いる、またある理論上のモデルが現実経済に妥当するかどうかは検証による。これに対してある先験的法則や公準が既に得られていれば、個々の特殊性に対して法則や公準を推理するのが演繹法である。しかしながら、帰納法にしても演繹法にしても、自然科学と同様に、社会科学において推理でしかない。

最近佐和隆光氏が述べているように、科学と非科学の線引きをするとき、科学と認定されるの経済学は、ケインズ経済学にのみ限られるということ述べている（『虚構と現実』）。これはケインズの理論が現実経済の中から理論を構成していった面を評価しているからに他ならない。しかしながらこのケインズでさえ、たとえば「貨幣賃金の変動と実質賃金の変動」についてのダンロップの批判、「ピグー効果」の出現、古典派と「流動選好説」との利子決定論等々限りなく妥当しないものがある。結局ケインズのモデルに一つの性格があり、それに妥当する場合とそうでない場合が存在するということになる。ということはケインズのモデルがイギリスの社会の現実経済から抽出された程度において非常に現実性があったことは確かである。この意味でケインズ理論は評価できる。しかしそれだけにケインズの『一般理論』が先進国にのみ有効な理論であったことも事実であり、一つの性格をもった理論であり「一般」理論でないことは今は誰れも疑わない。この意味で経済学はあくまでも一つの作品でしかないのである。ケインズ理（論）『一般理論』が多くモデルから演繹した結果、現実にあてはまらない理論であるといっても間違いでもない。佐和氏が『経済学とは何んだらうか』（岩波新書―昭和五十七年）、『虚構と現実』（新曜社―昭和五十九年）を相次いで、出された。大変興味をもって読むことができた。しかしながら、それでは経済学が「虚構と現実」にぶつかってどうすればよいのか説得力を感じないのである。恐らく著者は米国の背景をもって書かれたのであろうから、筆者のように米国経済を知らない者にとって、理解の度合いはおちる。佐和氏の次の文章が一番の焦点なのである。「理論の虚構性のうゑに居直って、そこから現実の本質部分を透視する……中略……新古典派の経済学は、裸眠では見透かせない現実経済の本質を、たとえ部分的にせよ鋭く照射し、社会科学の「理論」としては類まれなる席卷ぶりをきわめたのである」とあるがこれはどういう意味であらうか、筆者なりに理解してみた。新古典派のモデルによ

って―演繹法によって―現実経済にあてはめてみた。その結果乖離のある質的量的差によって、現実経済の本質に部分的に触れることになったということであろうか。すなわち新古典派のモデルはまさに理想的な仮定の文字通りのモデルであって、その現実経済との相違が明瞭になればなるほど、現実経済の本質―良い悪いは別として―が把握されるということだと思う。

しかしながら次のような譬えで述べることができるだろう。いつであつたか、産業構造の学会議の委員が、中小企業の本質を次のように言って定義した「中小企業とは大企業にない本質をもっている」と。一応の結論が得られた錯覚に陥る。しかしよく考えてみるとこれほど解りにくい結論はない。大企業のもつ性質をいくつも上げる。これはまさに大企業の典型的モデルである。しかしそれら性質の否定の形で中小企業の本質部分にどれほど接近できようか。中小企業の本質は、中小企業の実体調査に限るのではなからうか。確かに佐和氏が述べているように部分的に本質に触れることも可能であろう。ここで述べられていることはあくまでも新古典派モデルをザインの立場にすえ、それと現実経済との乖離が明確になったということにとどまるだろう。

しかし経済学がこれからも理論モデルと現実経済の適用という方法で試行錯誤する限り同じような困難をとまなうと思う。むしろ経済の中で経済を動かしている人間に働きかけてみてはどうであろうか。ここでの新古典派モデルの魅力は、合理的な経済人をモデルにしているからではなからうか。ロビンソン・クルーソーの合理的経済人は、よく経済人のモデルにあがめられている。人間主体の復権を考えていくことで、乖離が埋まるのではなからうか。ということは以下に述べていくように、経済学が経験主義の支えだけでは方法的に不充分に思える。しかし経済学が経験主義で発展をとげてきたことはそれなりの理由がある。その点をふまえながら、経験主義とカント哲学の接点を歴史

的に溯ってみることにしよう。

二 経験主義の理由

経済学といえばイギリスの正統学派の流れをくむ、古典学派、ケンブリッジ学派、ケインズ学派等が主流をなしてきた。そしてこれら学派の経済学を支える方法論は、経験主義（実証主義）は、理論と現実経済の乖離を埋める方法論でもあるわけである。そしてこの経験主義を支えているのは、既述の帰納法と演繹法そして検証である。経済学が科学であるのは、このような方法論において自然科学と軌を一にするからである。

しかしながら経済学が科学でありながら、有効な政策を立てられるかどうか、疑問視する人々が増えている（A・レーヨンフーアド著『エコノミカの生態』や佐和隆光著『虚構と現実』を見よ）。これはケインズ経済学の有効性をめぐっての時局的なものかもしれない。だがどうもそうではなさそうである。ケインズにしてもマルクスにしても、政策理論と現実経済、理論から予言された経済いずれもギャップが存在しているのが事実である。周知のようにマルクスにしても高度に発展した資本主義に革命が生じて体制が移行することを予言したが、現実とはまったく逆であり、ケインズにしても不況の経済学をもくろんだが、実際は好況の経済学として採用されることになり、ケインズが生きていたら実に不本意に感じるであろう。

経済学が科学であるかぎり、この乖離を埋められないまでも、縮めなければならぬ。この理由にはいくつか考えられることがあるが基本的には、経済学が人間の行動科学であるということである。経済学の中で主流をまもってき

たイギリス経済学を考えたとき以上のことが必ずしも充分に理解されているなかったように思える。勿論 A・スミスにしても A・マーシャルにしても経済学の背後に哲学や倫理学が控えていなければならないことは充分承知していた。ただ経済学がイギリス流の哲学、倫理学の下にあり、他の社会科学に比べて自然科学と同様に扱われる傾向にあった。この点を考えてみることにしよう。

経済現象―失業、物価等―の数量の背後にもしくは基礎に、人間の行動を即思いうかべる慣行にない。勿論誰れひとりとして、経済現象が人間の行動によって成立していることを否定する者はいない。しかしながら敢えて人間の行動科学であると考えないのが、経済学の慣行であると思う（L・ミーズのように経済学を「人間行為論」(Human Action)と考え徹底させた学者もいないことはないが）。勿論、経済学が経験主義（実証主義）の立場から考えるにはそれなりの理由が存在する。

まず第一に経済学が社会科学であるということは、社会のメカニズムを経験を通して得ていかなばならない性質をもっている。このことは今さら述べるまでもないことであるが。拙稿『合成の誤謬』^①で述べたように、社会であるが故に生起する現象である。これはどうしても経験的に得ていかなければならないものである。個々の人間の行動にある普遍性を得たとしても、その普遍性をこれらの人間で構成する社会に還元させていったとしても、社会的全体現象はまったく別な結果に帰結する。社会現象の原因は確かに人間にあるがその人間が集団であることに帰因している。しかし社会的現象の病弊は、一人々々の人間が原因に他ならないのである。たとえば貯蓄の現象が失業をもたらす原因になっている例を考えてみよう。一人の人間の貯蓄という行為から、失業を推測することはできず、失業という社会現象を把握して始めて、その原因を貯蓄に帰することができ、貯蓄と失業の因果関係を捉えることができる^②。

このことからいえることは、経済現象は社会的現象であり、経験的に社会現象をまずもって捉えねばならない。しかも一応人間の行為と切り離した型式をとることができる。もっぱら経済学は社会的現象を扱わねばならない所以である。^③（勿論経済学は、価格のようなミクロの分野も扱うがそれらは、ワルラスの一般均衡理論に象徴されるようにあくまでも社会的なものでもなければならぬ）。

第二の特徴として経済学は数量的に扱うことのできる唯一の社会科学である（そうであるべきかどうかは今後の問題でもあるが）。勿論どのような科学でも、たとえば教育学や法律学でも統計学を駆使することで、実証的に示すことはしばしばとられる方法である。しかしながら経済学の現象のように数量的把握が、即目的内容である社会科学は他に例を見ない（勿論数量的把握だけではないが）。従って質的相違が問題になるよりは量的相違が問題になる傾向をもっている。と同時に自然科学と同様に扱える科学とみられがちである。実際にエコノメトリックスで象徴されるように限りなく数量的現象としての錯覚をいだかせるのである。経済現象が数量的に捉えられるということが、経験科学としての性格をより闡明にしている。ここに経済学が経験主義（実証主義）に支えられる特徴が存在する。

これらのことから経済学が、経験主義によって進められる方法は至極当然のことである。これはこれで正しい。これらのことから他の社会科学（法律学）と区別され、専門学化されることになったことは間違いなからう。それと同時にイギリスの経済学が何故経験主義の方法をとらねばならないのか、古典学派のA・スミスの理論に遡って考えてみよう。科学的経済学を最初にもたらしたスミスの思想に触れ、その端緒に接し理解を深めるためである。そして又スミスと同時代のカントの哲学に触れ、主観主義をみてみよう。ここで重要なことはカントの主観主義がイギリスの哲学者ヒュームの哲学に接したことから、はじまるのである。この点が筆者をして経済学とカントの主観主義を結び

つける理由にもなっている。

注

① 拙稿『合成の誤謬』（政経論叢第三三号）

② ケインズ理論—ケインジアン—の理論を含めて—において、ミクロ理論とマクロ理論の統合に無理があることは、通説になっている。確かに「使用費用」(user cost)の概念は企業の生産費(ミクロ概念)と国民所得(マクロ概念)を結びつけるものである。しかしミクロの生産物価格理論は国民所得のマクロ理論に統合されてはいない。「有効需要」の原理にしても、マクロ的に有効需要が要請されても、ミクロ的に生産物の需供が、完全雇用までどのようにして一致するか議論はなされない。この意味でケインズ理論、特に『一般理論』はマクロ理論ではない。

③ 社会と人間との間には難しい問題が存在する。マルクスは『資本論』で商品が認める交換価値と人間個人(消費者)が認める使用価値とが対立していて、しかも統一されたものと考えた。またケインズも『貨幣論』において、消費者(労働者)は貨幣を獲得としても最終的には財を需要するに對して企業はこれと反對に最終的に貨幣を獲得する。企業の集合を社会とみるならば、貨幣に対する企業(社会)と消費者の觀念、捉え方の違いがわかる。

倫理学の和辻哲郎は『風土』の中で人間個人の「死」は社会的にみて「生」と捉えている。このことは個人の感情や理性をこえたところで社会的觀念が支配していることを示している。従って単に社会が個人の集合体であるなどと言えない。社会には思いもよらぬ觀念が支配しているからである。

イギリスの経済学はこのような社会的觀念、メカニズムを把握するのに適していた。それは経験主義だからである。しかし、それと同時に、これら社会的觀念が、人間に對して疎外現象になるとき、主観主義哲学が必要となる。

三 人間とは

何故にイギリス経験論とカントの主観主義を對比させ考察を進めるかというならば、経済学の有効性を高めたいの

である。それにはどうすればよいか、経済学を「人間行為の科学」であることを再認識する必要があると思う。ここにこの論述の主題がある。既に見てきたように、経済学が経験科学でなければならぬ理由は述べてきた。経済学者のほとんどが経験科学の意識をもって、方法的に進めている。否むしろ経験主義だけで何んの迷いもなく進めている。勿論カントの哲学の流れをくむ経済学派や社会学が存在する、周知のようにオーストリー学派の経済学や、M・ヴェーバーの経済社会学はカント哲学の基礎の上にある。しかし残念ながら経済学の主流になることができなかった（M・ヴェーバーは社会学としては巨匠であるが）。政策面で有効でなかったことがその主な原因であろう。筆者は経済学であることは、経済政策でなくてはならないと考えている。

しかしながら経済学は人間行為の学即ち、政策が人間中心に還元されねばならないと考えられる。この点についてL・ミーゼスの主張していることは正しい。理論と現実経済の乖離を縮めるために筆者は次のよう考える。企業にしろ社会にしろ人間行為が構成し成立させているのであるから、ある方向へ社会工学的に構築し直すことはできるであろう。つまり隣接科学（心理学・教育学等）の力を借りて、たえず変化をもたらしねばならない。この意味でカントの人間学が有効である。しかしどのような人間個人の徳性が高まっても、既述のような社会的病はまぬかれないからここに経験主義による多くの感知能力が必要となるのである。この病が人間個人の疎外にならぬよう、政策を講じなければならぬと考える。大塚久雄教授も述べているように「物と物との関係でなく人と人との関係に直していく」経済学でありたい。例えば公共投資一つにしても、マクロ的感覚だけでなくこの投資がどのように景気を上向け消費者にどのような影響を及ぼすかを考えていかねばならないと考える。現代の経済学や経済政策がマクロ的視点に終始しすぎていて、人間個人に還元されないように見えてならない。この意味で現代の経済学があまりにも経験主義に徹

して、政策がマクロ的（社会、企業レベル）にのみ還元されている。

経済学が経験実証主義でなければならないことは当然である。しかしその方法論ではたして人間を疎外していないであろうか。これが筆者の疑問であり、これに答えねばならない。経済学に人間の復権の原理とその政策を探り当てるのが本稿の主旨である。この意味で経済学主流のイギリス経済学を支える経験主義とカントの人間の哲学（主観主義）を対比させながら統合を試みたいのである。この意味で不遜ながら、カントの哲学（人間学）をみてみよう。

カントを解釈するにあたって、認識論的であったり存在論的であったりする。しかし既述のように、D・ヒュームからの覚醒があったといえ、認識論的にとどまるものでない。安倍能成は著『カントの実践哲学』で、カントは最初―『純粹理性批判』（Kritik der reinen Vernunft）を書いたとき―は『実践理性批判』（Kritik der Praktischen Vernunft）を書き気がなかったようだと言っている^②。それほど『純粹理性批判』と『実践理性批判』の間―約七年―がひらいている。しかしカント研究の人々大多数の人は、人間の問題が生涯のテーマだと認めている。つまりカントを「人間」存在論的に扱い続けていくことがカントの読み方だと思ふのである。認識論も、人間を問い直すところからでたと思う。

カントの哲学は批判哲学とも呼ばれているが、これは人間理性の能力を問い直したということであろう。勿論このことは認識論や、道徳についてであるが、あくまでも人間の理性の能力である。カントの主なる著述は三つである（ここで問題に関係あるもの）、一七八一年に『純粹理性批判』、一七八八年に『実践理性批判』、一七九〇年に『判断力批判』（Kritik der Urteilskraft）。『純粹理性批判』は、後に述べるように自然科学認識の問題を取り上げる。つまり数学や自然科学の成立根拠を明らかにし認識の可能性の限界をも示した。これに比して『実践理性批判』

判』においては、行為の原理、道德の原理が述べられている。我々は物を欲し、幸福を求める。しかし同時にもう一人の自分があるて物をほしがってはいけない、幸福ばかり追求してはいけない、他人のことを考えなければいけないという心の内に命令が必ずわき上がる。カントはこの内なる声を「義務」(Pflicht)もしくは「道德法則」(Moralische Gesetze)と呼んだ。勿論この「義務」もしくは「道德法則」に万人が従うならば、道德の原理つまり道德の哲学などというものは必要ない。しかし我々は誘惑に負けてこの義務(道德の法則)を破ぶってしまう。そのためには、誘惑に負けないために、義務(道德の法則)をはっきりと自覚させていかなければならないとした。

このように第二批判(『実践理性批判』)は、道德の原理を求めたのである。第一批判(『純粹理性批判』)が、理論理性の批判に対して実践理性——人間の意志能力——を問い直したのである。ただここで注意しなければならないことは、実践理性が理論理性を支配しなくてはならないことである。理論理性に対して実践理性が優位でなくてはならないことである。^③人間に内在する理性は、自然(カントは経験の対象全体、現象の全体をいっている)を対象とする理論理性と道德を対象とする実践理性という素性のまったく違う理性が存在する。しかし「実践理性が理論理性より優位でなくてはならない」ということは人間の問題だからである。同一の理性でありながら異質の理性が人間に存在するからである。

次に「純粹」という言葉、『純粹理性批判』の「純粹」という言葉に触れておこう。何故かという、イギリスの経験主義と比較する場合大切であるからである。純粹とは経験と相対立する言葉だからである。このことについては安倍能成が『カントの実践哲学』で非常にわかり易く述べているところである。

『純粹理性批判』の理性にしろ『実践理性批判』の理性にしろ、人間の有する理性については一つのものである。

では何故実践理性を「純粹実践理性」と呼ばないのであろうか。カントは『実践理性批判』の序で述べている。「この書は純粹実践理性が存在するということについてはただ叙述するに止めるべきであり、そしてこの点からいってその理性の実践的な全能性を批判するものである」^④。つまり理性が純粹な―経験によらない―理性であり、それが実践的―意志能力の点で―に確定されているならば批判を加える必要はないわけである。そうではなく実践理性一般に対して批判を加えるべきである。安倍が述べているように、『純粹理性批判』でテーマとなっている「理論理性」もまた『実践理性批判』のテーマである「実践理性」―意志能力―とともに純粹なものつまり経験によらない理性とともに、一般の理性が考えられる。では何故『純粹理性批判』において「純粹」な理性が問題になるかと言えば、認識を厳密なものとして考える上では、経験から得られることからは確實なものではないわけで、経験によらない確實なものとして、すなわち純粹なものが対象となってくる。これが純粹な理論理性つまり純粹理性の批判となる。これに対して『実践理性批判』において何故「純粹実践理性批判」と言わないかといえば、実践理性がすべて「純粹」なら、つまり経験によらないならば、批判の対象とならない。言葉をかえれば意志能力の点で経験によらないものは、自由という性質が具わったものと考えられるから経験の別約は受けない確實なものということになる。この「純粹実践理性」が、即「実践理性」なら何んら批判の対象ではない。しかし現実には「実践理性」一般は、自由でなく経験の制約の下にある意志である。ここに意志能力全般、すなわち「実践理性」一般が批判の対象となってくる。ようするにカントは認識能力にしろ、意志能力にしろ、我々に人間が経験によっているものと経験によらないものを厳密に分け論理を展開している。何故ならカントにとっては経験は確実なものでないからである。認識の問題における「物それ自身」(Ding an sich)にしても、物の本質については我々に人間の側にありえよう筈がないし、意志能力の問題に

しても、欲望や幸福はすべて経験からくるものであるからである。このことは『道德形而上学原論』（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten）の第二章中の「他律を道德の根本概念と想定した場合にこれらの概念から生じ得るあらゆる原理の分類」の中で、イギリス経験主義の倫理を意識して述べている。経験の原理は、まったく道德的法則の用をなさない。道德的法則は一切の理性的存在者に無差別に妥当すべきであるが、道德的法則のかかる普遍性と、この普遍性によって理性的存在者に課せられる無条件的、実践的必然性とは、この法則の根拠が人間的存在の特殊な構造や、人間的存在の置かれてゐる偶然的な環境に求められでもしたら、まったく失われてしまうからである」とカントがいかに経験を排しているかが分かる。この文章の後にイギリス経験主義の「道德的感情」と決定的に袂を分かつ文がある、少々長文であるが示そう「これに対して道德的感情、即ち特殊な感覚と称せられるものは」^⑤（以下以下の文意はカッコで説明が入っている）、以下を示す「（かかるものを引き合いに出すのは確かに浅薄である。しかし物事を考える力の足りない人は、普遍的法則に関する事柄についてすら、感情の助けをかりてなんとか切抜けられると思うのである。ところが感情はその性質上、無限に程度の差を含むところから、善悪を公平に判断する標準になりえない。また誰にせよ自分の感情を目安にして他人を判断したら、その判断は妥当であろう筈はない）」^⑥と、カントにしてみれば「感情」（スミスの「道德感情論」と考えてもよいだろう）は道德として圏外におけるより否、対立するものであらう。繰り返すように、カントにとっての「道德法律」は経験によらない純粹なものでなくてはならないのである。この意味でイギリス経験主義とするとく対立する。スミスが社会の中で行動生活する人々に目を向け、どんな態度で行為するか、そこにはどんな法則があるかを明らかにしようとしたのと対照的である。イギリス経験主義はザインの中に法則をみつつけようとしたのに対し、カントは経験と経験にあらずもの分け、ゾーレンに徹した。ここに

同時代の「近世における我の自覚」で共通であっても、明確に区別されるものがある。

「義務」（「道徳法則」）に立入ってみよう。この「義務」は他人からの命令でなく、わが心のなかからあがってくる声なのである。しかもこの声が主観的であってはならない——この主観的声をカントは「格率」（*Maxime*）と呼んだ——そうではなくこの「格率」が同時に理性的でなくてはならない。個人のめざす意志が誰れにでも通用しなくてはならない。人間の為すべき行為として、同時にだれにも恥じることのない堂々とした行為、つまり純粹な理性の要求する最高の道徳法則——カントは「格率」と違って客観的なものを「道徳法則」（「道徳律」、*Sittengesetz*）——と呼んだ。カントはこれを「理性の事実」^⑦（*Faktum der Vernunft*）として存在するという。勿論「事実」という意味は経験的なものでない。言うまでもなく感性的なもので道徳を直観することはできない。経験的なものは決して普遍妥当性を有しないというのがカントの根本的考え方である。「道徳法則」は先天的（*a priori*）な原理である。そして次のようにいう「なんじはなんじの行なおうとしていることを、いまだれが行なってもふさわしいことであるかどうか、つまりなんじのやろうとしていることが普遍的に妥当するかどうかを考え、そのような基準にかなうよう行為せよ」と。

しかもこの「道徳律」を支えているものは「自由」である。欲望にとらわれない人間の本質に根ざした生き方、そこに人間の本当の自由がある、「自由」とは人間をして本質を表わしてくれるところのものである。道徳律に迫まれる人間は必ず「自由」を自覚しなければならないのである。^⑧既述のように「自由」とは『純粹理性批判』では、存在しなかったものである。我々の理論的認識は常に現象界に限られている。この現象界はすべて自然の因果律によって規定されているとカントは考えている。欲望にとりつかれた人間は不自由になる。欲望はことごとく経験からくる。世欲的幸福もことごとく経験からくる。

カントの主張は何も新しい行為の原理を紹介しているわけではない。人間に対してひたすら善の意識を自覚させている。これが道徳の立場に立った新しい形而上学の樹立である。いわゆるカントの人格主義である。カントはこのような最高道徳法則に従って、自分も他人も人格を相互に認め合い、尊敬しあう社会を「目的の王国」(Reich der Zwecke)と呼んだ。人間はそれぞれの目的をもって生きている。人はそれぞれの特別な目的をめざしている。お互いに使い使われているが、その目的をもっているが故に尊敬されなくてはならない。目的は即人間であり、道徳法則によって統一された社会が形成されたもの、それが「目的の王国」である。西田幾多郎は『善の研究』で次のように述べている「人格は凡ての価値の根本であって、宇宙間に於て唯人格のみ絶対的価値をもって居るのである。我々には固より種々の要求がある、肉体的欲求もあれば精神的欲求もある、従って富、力知識、芸術等種々に貴ぶべき者があるに相違ない。併しいかに強大なる要求でも高尚なる要求でも、人格の要求を離れては何等の価値を有しない。唯人格的要求の一部又は手段としてのみ価値を有するのである。」^⑩と。

『実践理性批判』を中心にして、カントの倫理をみてきた。確かにイギリスの経験主義とは相違する。そしてカントの哲学に徹すれば徹するほど、いわゆる経済学から遠のく感じを受けるのは筆者だけであるまい。しかもカントのような先天的な、純粹な、非経験的なものを経験的なものと区別したことは大きな貢献である、しかし、既述のように社会の現象を経験的なものから感知しなければならぬ必然もある。ここにカントからどうしても得られないものがあることも確かである。つまり道徳的にどんな自由な人間で構成された社会が存在するとしても、「合成誤謬」として社会的病弊が起ることを我々は知っている。この点徹底的に経験を越えようとしたカントに望むべきでない。しかしながら経済のミクロ的視点に目を向けて、現実の価格を例にとってみると、はたして倫理が働いているのであ

うかと思うのは筆者だけであるまい。価格を決定するのは人間個々個人である。カントの主張する「道徳律」が働いている「目的の王国」では恐らく、経済も現実のそれと大変相違したものになるに違いない。経済を経済学で考えるとき、一律化した指数でみていこうとする。ここにイギリス流の経済学の特長がある。経済をマクロ的に捉えれば捉えるほど抽象性は強まる。そこに倫理性の入る込む余地がなくなる。経済のメカニズムはそうでなくても貨幣が入り、労働の質的相違をお互いに交換するものである。いわば人間の欲望や幸福のために、労働が手段化された世界である。ここに経済の問題点があると思う。経済を物と物との接点と考えるのでなく、人間と人間との接点と考えるてはならない。経済学が経済を考えることは当然である。しかし一律化、社会化した法則に目を向ければ向けるほど人間を忘れた経済学になるのではなからうか。経験的経済学は当然であるしかし人間と人間が、物の交換をするのが経済であるとき、カントの倫理性が入る余地はある。次にカントの認識の問題と経験主義との関係をみることにする。ここでもカントの純粋理性経験にもとづかないものが前面に出てくる。

注

① 高島弘文『カールポパーの哲学』（東京大学出版会）、二七一頁―二七七頁

高島教授はいう、「漸次的社会工学」は「能動的にやってみることである。そして進歩がなされるのは、我々が自分の誤りから学ぶとき、すなわち自分の錯誤を認め、誤りに独断的に固執する代りに、それを批判的に利用するという態度を我々が持っている場合だけである。このように自分の誤りから学ぶということは、漸次的な実験においては可能であるが、全体論的な実験においては不可能である。」

② 安倍能成『カントの実践哲学』（勁草書房）、五頁。

③ I. Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", (Philosophische Bibliothek 38), S. 138. (檜山欽四郎訳『実践理性批判』、河出書房、一〇三頁)

- ④ I. Kant, a. a. O., S. 3. (樅山訳、前掲書、九頁)
- ⑤ I. Kant, a. a. O., S. 48. (樅山訳、前掲書、三九頁)
- ⑥ I. Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 77. (篠田英雄訳『道徳形而上学原論』、岩波文庫、九八頁)
- ⑦ I. Kant, a. a. O., S. 79. (篠田訳、前掲書、九六～九七頁)
- ⑧ 岩崎武雄『カント』、勁草書房、一七九頁
- ⑨ 樅山欽四郎『哲学概説』、創文社、一五〇～一五一頁。経験から独立しているという意味である。
- ⑩ 安藤英治『マックス・ウェーバー研究』、未来社、一〇三～一二三頁参照、M・ウェーバーの価値自由も、カントから新カント学派へ流れ、リッケルトの影響を受けている。
- ⑪ 西田幾多郎『善の研究』、岩波文庫、一六四頁。

四 経験主義の限界

イギリス正統学派の経済学からケインズ経済学まで、イギリス経験主義の哲学が背景になっていることは今さら述べるまでもないことである。既に述べたように、スミスは利己心が経済社会を作り上げているといった。利己心でもそれが労働に表われ、資本主義の生産構造を通せば商品となり、社会化、一般化される。利己心が商品に反映されれば、経済社会で流通の対象となり、交換によって人と人とを結びつけていく。利己心が商品になり等価交換されれば市民社会を形成していくというわけである。

スミスはこの利己心について次のように考えた。各個人の有する利己心は、公平な立場にある第三者の「同感」の枠の中で働くならば、利己心と「同感」はなんら矛盾するものでない。『国富論』の中で述べられた「神の見えざる

手」とは、前の著『道德感情論』で「同感」に中心をおいていることから分る通り、行為する（交換する）当事者よりも外に居る一般の第三者に根ざした同感によってコントロールされるとみている。つまり直接利害の關係ある人でなく、一般の人々に同感が神から付与されている、それに「神の見えざる手」を見たのである。水田洋教授が述べのように「同感」は、無色であり中立的であって、どのような行為や情念にたいしても、なりたちうるものであった。いいかえれば、同感がなりたつことは、対象が道德的に善であるか悪であるかにかかわらないことになる。それはスミスのいう適宜性（propriety）である。たんなる適宜性は徳性ではないと、スミスがいつているのは、かれの問題が、行為や情念の社会的妥当性であって、それ自体としての善悪ではないからなのである」と。このことからスミスの「同感」は「適宜性」であって善悪を超えて、彼岸にあることが分かる。まさに「神の見えざる手」である。スミスの研究者はスミスの教師であるハチスン（F. Hutcheson）をあげ、彼が自然法の学者であることを述べている。つまり自然法とは人間の自然（本性）に根ざした法であり、正しい理性によって把握される道德的原理である。神の義と同義に解釈されるが、近世に至ってイギリスの経験主義によって別な角度から捉え直された（これから述べるように、スミスはイギリス経験主義、自然法、理神論^③の影響を受けている）。と同時に、理神論の影響下にあったことも述べなくてはならない。自然法も理神論も共通していることは、近世において「自我」の覚醒に貢献したことがあり、合理主義、個人主義を醸成させたことである。この影響下にスミスもカントも入るのである。このような背景の下でスミスはできる限り日常経験の世界から、秩序や原理を採り出すことに努力をしたのである。その結果「同感」や「適宜性」を経済社会の中に「神の見えざる手」としてみいだしたのである。

重要なことは、スミスが人と人との人間社会に自然法や理神論の発露であるルールを捉えたことである。これが

「同感」であり「適宜性」に他ならない。しかも日常の経験から採りだしたことが大切である。既に述べてきたように、哲学者カントはこのイギリス流の経験主義と対照的に、人間の内面の理性、理論理性、実践理性——を批判して絶対確實なもの——経験によらないもの——を見出そうとしたことと比較される。

イギリスの市民社会成立期の指導原理となった哲学をみることにしよう。スミスと特に親しい間柄にあったのはヒューム（D. Hume）である。ヒュームは認識するにあたって、形而上学的客観性をまったく否定した。ロック（J. Locke）と同様に人間の認識は経験の範囲内にとどまっていると考えた。それ故不可知論的経験主義に陥り、反教會的懷疑論に至った。と同時にその反動として、経験的な社会科学を生み出した。ヒュームの書いた『人間本性論』（A Treatise of Human Nature, 1739-40）が、このように、反教會的であったが為に、スミスがオックスフォードのベルリオル・カレッジに留学して、そこでこの『人間本性論』を読んでいるのを発見されて処罰されたことは有名である。不評と弾圧下にあったヒュームの著作にもかかわらず、敢えてスミスがこの本を読んだということは、ヒュームの影響が勘大であったと考えて間違ひなからう。^④

このようなイギリス経験主義の問題点を、ドイツ主観主義と比較してみよう。この経験主義はある対象があって、その対象に対して人間の感覚が従っていく。その対象の現象を客観的——疑い得ないもの——なものと受け取っていくことを意味している。このことは、対象そのものを人間が確実に認識できるという点、すなわち、対象そのものの本質（実体）の存在を認めるという危険性を孕んでいることになる。カントの立場でいうならば、理論理性が現象の本質を捉えられるということ、現象の本質を人間が把握しえるということで、誤謬をおかしていることになる。カントのコペルニクスの転回で周知のように、理論理性にそのような能力はない。まさに経験主義は教条論に陥っているこ

となる。経済学者はこの点、議論を避けて通る。高島善哉教授はこの点を実にあいまいに扱っている。ヘーゲリアンの榎山欽四郎教授は次のように述べる。「現象がある。これはまちがいのない事実である。…中略…、そこで現象が在るからには、その源が在るはずだと推理する。そして現象の奥に、本体が在るとする。この推理は、それだけ考えると必然性をもっている。この必然性に動かされて、その源に、基体としての実体が在ると断定するのは、無理からぬことと思われる。だがそれは仮定に基づく推理の断定であって、それが現に経験のできる事実であるという証拠はどこにもない。」と同時に唯物論に対しても、榎山教授は次のように述べている「そういう「実体」としての精神とか物質とか呼ばれるものに、出会った人がいるのだろうか。ぶつかったという人は、みな何かの形においてである。見るにせよ、聞くにせよ、すべて何かの形、つまり現象においてである。だから、精神と言ひ、物質と言ひが、それが実体として受けとられていゝるからには、みな想定されたもの、可想体にはかならない。それでもなお、脳髓が働くから、考えるというはたゞきがうまれる。だから基になるのは物質だと主張する人がいるかもしれない。だがそう考へる人は、解剖学上の「脳髓」と現に生きてはたゞらいてゐる「脳髓」とを混同してゐるのである。…中略…、医者は、現に考へてゐる脳を見たのだろうか。仮に見たとしてもよい。だがそれは解剖学上のことにほかならない。考へてゐる脳髓、それは類推の対象以外の何物でもない。考へてゐる脳髓であると、解剖学的に類比推理によつて、考へられた脳髓であるにはかならない」^⑦。実体としての対象の存在と、私達人間の認識とが一致しない理由を説いている。イギリスの経験主義が、このような誤りを犯さないと断言できるのであろうか。経験主義が唯物論的になるのは以上のような傾向があるからである。

高島善哉教授は、著書『マルクスとウェーバー』の中で、スミスは経験主義でありながら「経験に内在し、経験に

即しながらも、結局經驗を超えていくその超え方が、スミスとヴェーバーとは同じでない^⑧ また「ホップスからミスに至るまでの經驗的自然法の發展の過程において、何がイギリス的であつたのか。それには二つあると思う。一つには、人間は經驗を通して世界の秩序を掴むことができるという信念であり、二つには、この世界はおしなべて、一つの自然であるという思想である。經驗を通して世界の秩序を掴むことができるという信念は、いままたように、すでに「見えない手」の存在を予想するものであつて、そういう意味では超經驗的な思想態度を免れることはできない。しかしながら、そのためにこの思想態度が、經驗に即しながら經驗を超えることができるという反面の優れた長所を持っていると考えられる。…中略…、經驗的自然法は單なる經驗主義ではない。それは經驗を超えるあるものを持っている^⑨」と、（参考までに、高島教授のいう「經驗的自然法」というのは、經驗に内在し、經驗に即しながらも結局經驗を超えていく、その超え方を言っている。であるからスミスの經驗的自然法においては「見えない手」と「見える手」が一つのものとして捉えられているという。また「見えない手」においてのみ捉えられたともいう。）この「經驗を超える」という意味はどういうことなのであろうか。先ほど示しておいた檉山教授の「実体」の存在論的根拠の問題、そしてまたその「実体」に対して人間の側の認識能力がどのような可能性をもって対決するかを問うことはしていない。高島教授の立場は徹頭徹尾、イギリス經驗主義の枠内で議論を進めているように思う。カントの「理論理性」はまったく圏外におかれている。

そして、人間を対象とするということにも問題はある。カントにしてみれば、既に示したように、人間を二重の性格で規定している。つまり經驗的に捉えられる—対象とすることができ—という点と可想界—叡知的性格—なる点である。和辻は次のように述べる。「第一批判においては、超越論的人格性は概念を乗せる車、概念の根源である。

だからそれは全然思惟や概念の対象たりえずとして規定される。この立場においては、人はただその経験的性格において、すなわち客観としてのみ取り扱われるのである。しかるに実践哲学はこの人格性を本体人として取り上げる。人は単に客観として有るのみならず、客観化せられ得ない主体として行動する。人は一面において自然物であるとともに他面において実践的に存在するもの、すなわち自由の主体である。後者は「認識」はせられぬが、しかし純粹感情において直接に顕現するのである。このような二重性において人を規定するのが、「人の全体的規定」にほかならない。当為の意識はまさにこの二重性において基礎づけられるのである^⑩と。

イギリス経験主義の欠点は、自然（人間を含めて）を一貫して対象として、その感覚から法則をみつつけようと考える。しかし対象化しえないものがある。和辻が述べるように、人間は対象できない面をもっている。あたかも可能である如くに経済学では人と人との関係を表面に出さないで、物と物との関係で取り扱っているように思える。しかし経験主義とカントの第一批判及び第二批判と比較していえることは、経験主義は人間を人間として扱えない状況にある。

注

- ① A. Smith, "The Theory of moral Sentiments", p. 23. (水田洋訳『道徳感情論』、二八～二五頁)
- ② 自然法の思想はバイブルの中にみられる。ローマ書二章一二～一六節参照。近世に入っては自然法は万民法になり、イギリスのホップスのみならず、カントにも影響を及ぼしている。個人主義、合理主義などが経験主義、ドイツ観念論共通に影響をあたえている。
- ③ キリスト教辞典（教文館）一一二八頁。
- ④ 水田洋、前掲書解説、五三四頁。
- ⑤ 経済学者の多くが、カントの認識論を避けて通る。しかも第一批判を自然科学の基礎づけとの理解者が多い。
- ⑥ 高島善哉『マルクスとヴェーバー』、紀伊国屋書店。

- ⑦ 桧山、前掲書、九二〜九三頁。
- ⑧ 高島、前掲書、七二頁。
- ⑨ 高島、前掲書、八三頁。
- ⑩ 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』、岩波書店。七一〜七二頁。

五 それらの接点

経済学は一方では数量化を進める科学であると同時に人間を対象とせねばならない科学であることに触れた。しかも人間とは、経済学の中で対象化されうる性質とそうでない性質をもっていることも触れてきた。ここではこれらをふまえて、経済学が起こったときの歴史的な経緯をみることにしよう。スミスにしても経済学者であるより倫理学者であったり、カントについても哲学者というより、自然科学と哲学との両部門に渡った論文を書いていたりしている。^① イギリスにしてもドイツにしても、経済の発展の相違はあるにしても、ともに近世における私の自覚に立っている。^② つまり人間個人の価値をみだし、人間の主体的立場で物事を考えていこうという共通の気運にあった。

このような意味で、人間というテーマで考えた場合には所詮、共通の場も設定されていた。しかし無論既に述べてきたように、カントの考え方はイギリス経験主義の「まどろみの覚醒」から出発しているように、対立点ははっきりしている。これらの接点と対立点は何か。

スミスにしてもカントにしても、キリスト教の基盤にのりながら且つ理神論 (deism) の立場に立っていたことは

間違いない。スミスは既に述べてきた「同感」のように、社会という客体—ある意味では自然—に目を向けてそこにおける秩序を探り出そうとした。それ故カルヴィニズム（一応ビュリタニズムも同様に含めて考えて）のように、一切の存在根拠を神に求めるのではなく、神が人間に与えた理性に、人間自身が信頼を置いてそこから、各人の幸福、利益を追求する。それによって恐らく全体の調和がはかられており、何かが理解できる筈、スミスはこのように考えた。この理性といってもスミスの場合「同感」というような、社会的客体にコントロールされたものである。それ故カントの人間の内面における理性とは対照的である。スミスの理論は、社会性によって道徳的にも認識の上でも是認していく方法論で貫かれている。ここにイギリス経験主義の特徴がある。従って社会化されたなんらかの客体が存在して、主観が規定されるという唯物論的傾向を生むことも既に述べてきた。

これに対してカントは、理神論の立場に立ちながらも、人間の理性を批判すること、認識や倫理の問題に触れたのである。認識の問題にしても、「コペルニクスの転回」によって物それ自身（*Ding an sich*）の認識は不可能であるとした。言うまでもなく、この点は経験主義の認識論とはするべく対立するものである。倫理の面においても、スミスの「同感」のように社会的規準にうったえることなく、人間の内面における実践理性に、自由を相即不離に捉え、認識の理論理性より優位においた。このような道徳律によって立つ人間は、スミスの社会的倫理感を身につけた人間と著しく内と外で相違するものといつてよいであろう。従って、道徳律による自由な人間は、可想界（英智界）に通じるとしてまことの人間、人間の中の人間（人格性）である。スミスの人間と比較すると次のように相違する。人間一人で生活することはできない。これはスミスもカントも共通である。人はお互いに他人にものを願ったり、他人を使用したりする。しかし人間は、物と違って、尊厳をもつ存在である。④ 価格で売買されてはならないよう

な存在である（経済学での賃金、雇用の問題に影響を及ぼすが）。このような絶対価値を有する人間は動物や物とはつきり峻別されなければならない。従つてこの現実の世に生き、幸福を求めるのが人間であるけれども、それを越えた、いわば神に接近した存在である。自然の法則が支配する世界とはまったく別の世界、より高い自由の世界に立つことができる。カントは人間をこのように考えた。それ故イギリス経験主義にありがちな、客体に規定される主体というようなことは考えられないのである。しかも唯物論的な考え方もありえないことになる。ここにカント哲学の特徴とも言うべき物それ自身の認識不可能と、道徳律による人格の存在が明確になり、社会の機構の中で人間が中心になり、自然の中から人間がとび出て、イギリス経験主義哲学とするとく対立することになる。

経験主義とカントのこのような主観主義の接点を歴史的にみると中世から近世にかけての「自我」のめざまい関係することは周知のことである。そこで人間をどうとらえるかということが、経済学の中の人間に解答を得ることになる。スミスにしてもカントにしても共通していえることは、中世の教権中心の世界、一切他律の時代から近世に至つて人間が自己の価値を自覚し、人間の「我」の解放の結果から生まれた学者に他ならない。だからこそ、程度の差、質の差こそあれ、理神論的なのだということもできる。太田可夫が述べている「人間を外面的に物理的にではなく、内面的に意識的に把握しようとし、かつ意識を心理的にではなく、論理的に把握しようとするところに批判主義の原理があつたものとすれば、イギリス経験論はまたカントの批判主義を準備したと言える。」と。カントは間違ひなく経験主義のウィークポイントを突いたのである。カントはこの発端を次のように述べている。「私は率直に告白するが、上に述べたデーヴィッド・ヒュームの警告こそ、十数年前に初めて私を独断論の微睡から眼ざめさせ、思弁哲学の領域における私の研究に、それまでとはまったく異なる方向を与えてくれたところのものである。」^⑤と、この意味からカ

ントは経験主義の認識問題を明確に吟味した。これはカントの貢績である。ただし太田は続けて経験主義とカントの接点を次のように述べる。少々長い文章であるが引用する。「哲学史的にカントがイギリスの哲学者の仕事のあとをついだこと、カントが従ってそれを克服したということは、哲学の課題が経験の論理を明らかにすることにあるとすれば、理解できる。自然を構成する人間の原理として悟性を把握する立場をとればもちろんこう言える。しかしこの立場そのものを問題にしてその立場の外に他の立場を求めれば、こうは言えない。近代思想史を自我意識としてつかむことはできる。自我意識はたしかに近代哲学の中心的概念である。しかし自我意識を全く自然から独立した純粹自我意識としてつかむのが、唯一の正しい自我意識であるとはいえない」とすると、自我意識を自然(人間を含めて)と独立させないでどのような普遍妥当性でどのように接近しうるかである。イギリス経験主義は専ら、外(社会)へ照らした方法で、客観性が進められると考えている。だがしかしカントは物それ自身(Ding an sich)の認識は不可能であるとしている。客観性を客体(自然)に求めようとしても、カントに求められないのである。「コペルニクスの転回」はこのことを語っているのでなかろうか。イギリス経験主義は、他の第三者の人々へ向けて客観化するなわち普遍妥当性を求めようとした。ここにあいまいさがあるのではなかろうか。民主主義のウィークポイントとして「数の暴力」ということがよく言われる。理解していない人々を何人連れてきても衆愚である。そこに客観性も普遍妥当性も得られない。「数の暴力」などという弊害を耳にするのは筆者だけであるまい。カントの人間の集合体である社会は欲望や幸福といった、人と人とのかわりを避けている訳でない。その中で道徳律による自由な人間をザインでなくゾーレンとして出してきた。勿論次のようにいうことができるだろう。経済というような人間の欲望の充足のために商品交換を通して、自然に人と人とが結びつく機構は、自ずから社会的である。だからと言って、交

換経済や第三者の「同感」から人間をみるのではなく、「道徳律」——経験を越えている——による人間を優先させたと言える。しかしカントは意志力の強い人であったが、恐らくスミス以上に社交的であったことは周知の事実である^⑦。カントは決して孤独で、閉鎖的で没交渉の人ではなかった。太田が述べる「唯一の正しい自我意識ではない」といっているが、カントにとってみれば、あくまでもイギリス経験主義の自然——客体——に照らし出された自我意識では充分でないということであろう。だからこそ、何度も繰り返し述べるように、ヒュームからの「まどろみの覚醒」がそうカントをしてなさしめたのである。それ故経済学といえどもカントの主観主義と合流の上に、方法論的に進めていかねばならないと思う。

さらに続けて太田は次のように述べる「この立場にたつかぎりイギリス経験論に対する以上の批判は成立するのであるが、これが問題となる。近代科学ことに自然科学の理論的性格を明らかにするためにはこの立場は深い意味をもっている。認識論は尊重されなければならない。しかし人間の人間的性格を明らかにし、その社会的性格を明らかにするためには、この立場は全く無力であることが判明する。なぜならば、この立場においては、人間は自然に対立するけれども、他の人間に対立しえないのに、人間の人間的性格は他の人間と社会において対しあうところにあるからである。」と、確かにカントは人間の人間たる性格を社会に求めたのでないから無力かもしれない。しかし共同態（社会）における人間を無視して議論を進めたのではないことは次のことから明らかになる。カントは『道徳形而上学原論』において「こういう仕方で自分自身を叡知者と見なすところの人間が、自分は叡知者であって意志即ち原因性を有すると考えるときには、彼が自分を感覚界の現象（人間は実際にも現象なのだ）と認めて、彼の原因性を自然法則による外的規定に従わせるときとは異なる物の秩序とまったく異なる種類の規定根拠に対する関係とに入るのであ

る。…中略……そして人間がこういう二重の仕方で自分を表象しまた考えねばならぬということは、上に述べた第一の場合について言えば、人間は感覚によって触発される対象としての彼自身の意識に基づくものであるし、また第二の場合について言えば、観知者としての、換言すれば理性の使用において感覚的印象に煩わされぬものとしての（従って悟性界に属するものとしての）、自分自身の意識に基づいているのである^⑧と述べ、人間を経験的及び可想界なる二重性格で捉えている。このことを和辻哲郎は次のように述べる。「人が手段として取り扱われる得るのはその経験的性格のゆえである。それ故同時に可想的性格における人もまた手段として取り扱われ得る。この方向においては人はただ個別性の側面からのみ見られている。しかし人が究極目的として取り扱われねばならないのは、その可想的性格のゆえである。…中略……自他の人格における人性（Menschheit）は全然自他不二的である。」と、つまり経験的性格における人々がすべて究極目的として取り扱われ得ないような人間の共同態が当然考えねばならぬというのである。それ故太田が言う「人間の性格は他の人間と社会において対しあう」人間は明確にカントにおいて語られているといわねばならない。それに加えて、水田洋氏が「新しい社会をつくっていく現実の個人ではなく、すなわち市民社会の主体としての市民ではなく、自己の感情に文学的直接性をもってあたえられた「主観」であって、社会の論理によって媒介されてはいなかった。」^⑪はあたらないと思う。大塚久雄氏は『宗教改革と近代社会』の中で、マダム・スキスのエートスとして「禁欲説」をとっている。社会に対して能動性ある行為は、カントの言う観知界に所属するのではなかろうか。カントの考えた実践の世界は、社会の中の人間を対象としたものでなければ意味をもたないのである。近世における「我」はスキスであろうとカントであろうと、市民としてそして市民社会に能動的に働きかけるものをもっていった。確かにカントは市民社会を直接のテーマとしなかった。この点スキスと比べて欠けている点である。

しかし筆者はスミスもカントも、キリスト教（スミスはピューリタン、カントはビエチスムス—敬虔主義—の影響を受けている）、自然法、理神論の上に立っていた。スミスとカントを対立させながらも、このような共通の場で捉え、相補っていくことが大切ではなからうか。

最近知念英行教授は『カント倫理の社会学的研究』において「自律的主体性原理のみをもってしては、西欧型の「近代的個人」を形成するにいたらないと述べている。というのは、主体の帰属意識に顕現する『純粹悟性界』（die reine Verstandeswelt）は、英知界であって未だ主体の共同の生存条件としての《社会》を意味していないからである」と述べているが、これもイギリスの「市民社会」の捉え方の立場からの発言といえると思う。問題は「人間」というテーマにどれだけ答えているか、それを経済意志行動へ反映させているかにかかっていると思う。

スミスとカントの接点もしくは経験主義と主観主義の接点として次に述べられないであらうか。スミスの個人のもつ良心は、他のまったく知らない人の公平なる傍観者に相通じる良心、それによって「同感」が生じる。その「同感」は「利己心」をも包むものである。だからこそ資本主義の生産構造を通して生まれた商品は市民社会」の象徴なのである。これが「神のみえざる手」の賜物なのである。スミスは理神論的立場に立ち、神の創造された秩序を探りあてたのである。これに対してカントは、叡知界から道德律を発見して、その人格目的に基づく人間の共同態を秩序ある市民社会とみた。従って経験によって秩序を求めることも大切であるが、同時に経験にまったく依存しない道德律を有する人格の持ち主これも又人間である（理性の事実）。だとするならば社会現象については、経験主義で貫いていくべきである。だからと言って人格を有する人間には経験の適用に限界があることは明白である。そして又人間お互いに使い使われる経済社会であるけれども、そこにはおのずから手段ではない目的そのものとしての尊厳あ

る人格の存在も確かである。大切なことは冒頭に述べたように経済学の有効性について、発言をしていかなければならぬわけである。しかしながら筆者にしてみれば、基本的な問題方法論はすでに十八世紀に解決がついているといいたいのである。にもかかわらず経済学が他の諸科学に対して遅れをとっていることは、背景とする方法論にかたよりがあると思うのである。それは経験主義に依存しすぎてきたからなのではなからうか。この意味で経済学をもう一度「人間の学」と捉え直して、学としても、政策論としても再構築の時期を感じるのである。和辻は次のように述べる「かく見れば社会科学が組織せるさまざまの経験は、それが学的に組織せられているゆえにではなく、それが日常的な人間の経験から取り集められているがゆえに、人間存在への通路を供しえるのである。我々はそれらの経験をその日常性に還すことによって、そこに表現の理解としての豊かな意義をも見い出せるであろう。…中略…社会科学の事実もまた人間存在への通路として扱われてよい。しかし要するところは、個人的なる意識の事実ではなく実践的行為の連関における人間の日常経験を存在への通路として採り取ることである」と、どこまでも人間の学として、経験主義と主観主義とが相補っていかなばならないと考える所以である。

注

- ① 小牧治『カント』、清水書院、八三頁。
- ② 朝永三十郎『近世における「我」の自覚史』—新理想主義とその背景—、角川文庫、一三〇七七頁。
- ③ I. Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", S. 122. (檀山訳『実践理性批判』河出書房 九二頁)。
- ④ I. Kant, a. a. O. S. 228. (檀山訳前掲書『一三三頁』)。
- ⑤ I. Kant, "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 188 Erste Auflage 1977, S. 118. (篠田英雄訳『プロレグメナ』一九二二〇頁)。

- ⑥ 太田可夫『イギリス社会哲学の成立と展開』、社会思想社、昭和四十六年（水田洋編）九頁。
- ⑦ 小牧治前掲書、七三頁。
- ⑧ I. Kant, "Arundlegung zur Metaphysik der Sitten", Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft 56 Zweite Auflage 1977, S. 94. (篠田訳、前掲書、一二二頁)。
- ⑨ 和辻、前掲書、七一～七二頁。
- ⑩ 和辻、前掲、七四頁。
- ⑪ 水田洋『近代人の形成』、東大出版会、一八八頁。
- ⑫ 大塚久雄『宗教改革と近代社会』、みすず書房、九九頁の注参照。
- ⑬ 和辻、前掲書、二二〇頁、二二二頁。