

【論 説】

アポステオリズムとアプリオリズムの 統合論（その1）

山 崎 弘 之

目 次

- 1 主観主義は経験から生起した
- 2 一元論と二元論
- 3 帰納と演繹
(次号に続く)
- 4 分析と総合
- 5 アポステリオリとアプリオリ
- 6 無知から「偉大な社会」へという逆説の論理

はじめに

ハイエクは経済や法そして言語の世界を自生的秩序や「意図せざる結果」と述べてきた。経済等これら体系（もしくは原理）をもつ自生的秩序に無条件降伏するところにオーストリア学派の方法論があった。それをわれわれは演繹と呼んできた。この演繹は、周知のように自生的秩序を把握したとか、理解したということから従うというような演繹ではなかった。自生的秩序が把握できないという根底に、われわれ個人は所詮限られた知識しか持ち合わせていないということ、換言すれば科学の妥当性や正しさは「意図せざる結果」という前提を認めざるを得ないという謙虚さにあった。この謙虚な立場はハイエクにおいては無知、ヒュームにおいては懐疑性、カントにおいては理性批判として成り立っている。彼らの演繹の哲学はこのような無条件降伏という前提から成り立っている。

しかしながら、把握できないものに無条件に従うとはどのようなことであろうか。われわれは経済や法そして言語の中に妥当性や正しさを獲得してきた。それは把握することはできないが知覚することができるからである。知覚するのは個人であると同時に諸個人である。ここに個物主義が受け入れられている。したがって、自生的秩序を醸成するプロセスは「個人が自己の行為を理論化したからではなく個人の行為を導いてくれる概念から体系的に出発するというのが、かの方法論的個人主義に特有な特徴なのであって、それは社会科学の主観主義と密接に結びついているのである。」¹⁾に表れている。その自生的秩序が醸成される社会的かつ時間的なプロセスにはどのような特徴を見ることができるのであろうかを考えてみなければならない。いわば、スミスの「見ない手」の解明である。

1 主観主義は経験から生起した

われわれ人間が経験し、認識しそして判断することはどのようなことなのか、社会学者はこの課題にはっきりと答えなければならない。社会科学は人間を対象とする科学である。この課題に厳密に取り組んで知悉な立場から答えてきたのはハイエクを除いて他にいないのではなかろうか。この意味で、社会学者・ハイエクの貢献は大きいのである。これまで述べてきたように、ハイエクはヒュームとカントの影響を受けている。一般的に彼らは経験主義と主観主義の立場にあり、水と油であると理解されてきた。しかし、このような理解が表面的であり如何に誤りであるかを述べきた²⁾。それゆえ、彼らの相異がどのように融合されているのかに焦点を当てて議論することもまた必要と思われる。

ハイエクは経験主義者であると言っても間違いではない。しかしながら、同時に彼を實在論者、実証主義者というならば間違いである。彼はカントに従った経験的實在論者である³⁾。科学が対象とするものはすべてわれわれ諸個人が経験して作る出した秩序ある事象である⁴⁾。すなわち「コペルニクスの転回」である。焦点は事象ではなくその構築の姿勢にある。ここに主観主義者でなけ

ればならない理由がある。ハイエクの『感覚秩序』にある二つ文章を見よう。

まず第5章の「精神的秩序の構造」で次のように述べる。

「『経験論』と『生得論』との論争には、二つの異なる問題が含まれていると思われる。第一は、個体に関する限りで、感覚的な質の秩序は先天的であるか、それとも個体の経験によって獲得されるかということである。ここでは、おそらく一般的な答えは不可能であろう。第二は、感覚秩序の全体を、種もしくは個体の経験によって作りあげられたものと見なすことができるかどうか、…この第二の問題については、われわれの答えははっきりと経験主義である。」⁵⁾

これから分かるように、認識は経験なくしては何事も始まらないということである。だからといって何事も経験からだけのものではない。しかし、この「何事も経験からだけのものではない」ということも、経験なくしては分からないということである。

また第8章の「哲学的帰結」でも次のように述べる。

「『あらかじめ感覚のなかになったものは知性のなかにはない』というジョン・ロックの有名な根本原則は、意識的な感覚経験をいうのであれば正しくない。」⁶⁾

つまり、経験には無意識的に秩序が働いているからである。この秩序はカテゴリーが働いている。つまりカテゴリーは機構である。もしこのカテゴリーを生得的であると言わせてもらえるならば、知性にも必ずや秩序を求めることができるというものである。いわば、ハイエクの秩序論はカントの時間と空間（認識の形式）や「カテゴリー（「純粹悟性概念」）」にその源を求めることができる。しかし、カントは「純粹悟性概念」をアプリオリであるとしたのに対して、ハイエクと相異なる。後述するように、ハイエクは経験的なものと生得的なものを厳密に分けてはいない。既に議論を進めてきたが、ハイエクは抽象の優位を主張する。この抽象性は経験的なものと生得的なものが混ざったものであり区別できないからである。ハイエクはカントの言う経験にともなう「根源的獲得」を流動的に進めるのである。ハイエクにおいてもまた認識、道徳そして判

断の全てが経験でまかなわれるのではないことは確かで、その点でまさにカント的である⁷⁾。さらにハイエクは言う。

「こうした伝統的に経験論と結びついた問題に対して、われわれが反対の方向に流される限り、われわれが経験を排するようになるのは、反経験論の観点からではなく、経験論の根本的な考えをさらに一貫させてラディカルに適用することからであることを強調しておきたい。」⁸⁾

ハイエクの主観主義はラディカルな経験主義の結果の主観主義である。カントは決して主観のための主観主義ではなかった。ヒューム哲学の批判的摂取に立っている。何事も経験から始まることを知り尽くしていた。経験主義を徹底した結果、主観主義を受け入れねばならなかったと見るべきであろう。既に4章で詳述してきたように、ハイエクのラディカルな経験主義の原点はカントの次の文章からすべてきていると思われる。

「『私』と、空間において私のそとにあるところの対象とは、それぞれの特
性から言えばまったく異なった物と見なされるべきでない。外的現象の根
底にも、また同様に内的現象の根底にも存するところの超越論的客観は、
物質でもなければまた思惟する存在者自体でもなくて、これら両種の経験
的概念を与える現象の根底をなすものであるが、しかしこの根拠がなんで
あるかは我々に知られていないのである。」⁹⁾

主体と外界の現象とはまったく異なる物である。しかし表象というかたちで一つの実体である。一つでありつつも主観として対象に接する以外にない、すなわち二元論にならざるを得ないのである¹⁰⁾。カントは確かに二元論者であるが、それは二元論にならざるを得ないからである。カントの超越論的観念論は経験的実在論であるということである。いわば真の世界は一元論であるに違いない。しかし有限な人間であるがゆえに二元論にならざるを得ないのである。そのカギを握っているのが、カントの場合、言わずもがなアプリオリなものである。

またこのスタンスにおいてヒュームも同様である。

「私が『自己』と呼ぶものにもっとも深く分け入るとき、私が見つかるものは、常に、熱や冷、明や暗、愛や憎、苦や快など、あれやこれやの個々

の知覚である。私は、いかなるときも、知覚なしに自己を捉えることが、けっしてできず、また、知覚以外のものを観察することも、けっしてできない。」¹¹⁾

「われわれの知覚と対象とを同じものと見なす限り、われわれは、一方の存在から他方の存在を推理することがけっしてできず、われわれに事実について確信させ得る唯一の関係であるところの原因と結果の関係からの、いかなる議論を形成することもできない、と言ってよい。…要するに、われわれの理性は、どのような仮定に基づいても、われわれに、物体の連続した別個な存在の確信を与えはせず、また与えるということはけっしてあり得ないのである。この意見は、まったく『想像力 (IMAGINATION)』によるほかない。」¹²⁾

ヒュームはしばしば一元論者と理解されてきた。しかしヒュームは単に一元論を許したりはしないことは既に明らかになっている。「想像力」はわれわれをして二元論にしないではおかない認識や判断の原動力である。ヒュームの「想像力」はカントの自由の因果律、構想力そして判断を包むものであろう。誤解を恐れずに言えば、ヒュームもカントと同様に超越論的観念論であり、すなわち経験的実在論の立場にある。彼らの相違は視点の相違、社会か主観かである。この超越論的観念論はハイエクやミーゼスに貫かれている。

ハイエクの「ラディカル」な経験主義は既にカントのものであった。これまで、ヒュームは確かに懐疑主義であった。しかし『人間本性論』は後半（正義や徳）に進むにつれて懐疑主義は克服され構築の哲学へと大きく変身する。ヒューム哲学は限界から構築へという反動的に能動性へと変わる。カントにおいてはこの限界と構築を結ぶ動力は「物自体」にある。「物自体」はわれわれから決して問えないものであるものの、それを前提にすることによってわれわれに能動性と客観性が与えられる。この帰謬法において、まさに「物自体」は逆説的かつ反動的な動力である。カントの「物自体」はヒュームにも増して能動的な構築の哲学を編み出す原動力となっている。この構造はポパーをして「すばらしい哲学的発見」¹³⁾と言わしめた。ハイエクの「ラディカル」な経験主義

はこの上に立っている。

自然科学であろうと社会科学であろうと科学の妥当性は、認識の能力と限界を確認することにおいて成立する。ポパーは「いかなる個別の経験的知識もそれが反駁の余地のない事実であることを保証する確実な方法はない」¹⁴⁾ と言っている。それを人間の有限という自覚においたカントの「物自体」と言えないであろうか。ハイエク、ポパーは共通して消極的だが、能動の哲学を展開してきた。グレイ（Gray, J.）をして言わしめた、「われわれは事物をあるがままの姿において知ることなどできないということ、われわれの経験（われわれの感覚上の経験を含めて）に見いだされる秩序は、世界からわれわれに与えられた実在といった風のものではなく、われわれの知性の創造的活動の産物であると主張すること、ここにカント的なところが存する。」¹⁵⁾ ハイエクはすこぶるカント的である。

このようにして、ラディカルな経験主義は主観主義にならざるを得なかった。つまり、ヒュームが経験主義ならカントも経験から出発していることに変わりはない。むしろ経験の「ラディカル」が、ヒュームからカントへの移行にあったと見るべきである。ヒューム哲学の延長にカント哲学がある。しかしながら、多くの人々がカント哲学を主観主義として誤解してきた。それだけに、カントを自然科学の基礎づけに終始するか、主観主義としてだけ位置付けてしまうか、どちらかに分かれて議論されてきた。しかしこれらはどちらも誤りであることが分かる。その意味でヒューム哲学を徹底した帰結としてカント哲学を批判的に引き継いでいる。ハイエクの『感覚秩序』は、ヒューム哲学が基礎にあるものの多くの点でカント哲学に満ちていると言って決して過言ではない。これは多くのハイエク研究者に看過されてきたところではなかろうか。では、ハイエクがヒュームの経験主義を踏襲しそれを「ラディカル」に徹底した結果、どのような方法を採用することになったのであろうか。

より確実な主観主義のために、純哲の人々はパースに代表されるアブダクション（abduction）¹⁶⁾、仮設形成を発見してきた。日本の代表的カント研究者岩崎武雄は言う、「もう一度新たな形而上学をめざしたカントは自然科学の手法

を形而上学に応用した。」¹⁷⁾ これらの根拠はカントの「理性が自然から学ばねばならず理性自身では全くその知識を持たないことを、理性自身が自然の中へ投げ入れたものにしがって自然において求められるのでなければならぬ」と言う思いつきに負っているのである。」¹⁸⁾ に根拠をおいている。パースにしても岩崎にしてもほぼ同様な発見をしていると言えよう。それはモデルを形成して対象システムに投げ込むことである。換言すれば、実証、実験をすることである。当然失敗の部分は排除される。これはポパーが提唱した漸次的社会工学 (piecemeal technology)¹⁹⁾ に近いものである。これは自然科学における通常の方法であってあらためて採り上げる方法ではない。現代の経済学者の多くもまたこの自然科学の方法に魅せられて採用している方法である。ポパーも自然科学と社会科学の類似性を述べているところである²⁰⁾。しかし、モデルを作ること自体ハイエクには受け入れられないことである。

ハイエクが秩序概念として描く自生的秩序とは知覚されるものの、定義されないものである²¹⁾。このアンチノミーの打開に何が必要なのであろうか。ハイエクの「ラデカル」な経験主義は新たな方向を編み出した。それはネガティブ・フィードバック (negative feedback)²²⁾ であり、支えるのは抽象性であった。抽象性とは得ることに積極的に意味をもつのではなく、棄てることに意味をもつ捨象であってネガティブな選択（消極的選択）であった。いわば、棄てることに自信を持って実行できるが、残されたものはなおも誤謬を含みさらなる展開の余地を残すというものである。

はっきり言えることは、ハイエクの方法論とはパースのアブダクションやポパーの漸次的社会工学との相違を際立たせたのは抽象性に求めたことである。自生的秩序という概念は知覚されるものの把握できないというアンチノミーにあって、ハイエクは知覚される自生的秩序に訴えフィードバックするべく抽象性に期待したのである。

さらに、既に詳述してきたようにハイエクにはカントと共通する部分を含む。カントは趣味判断から目的論的判断力に進む過程に共通感 (Gemeinsinn)²³⁾ を提示した。ハイエクもまた『感覚秩序』に共感覚 (synaesthesia) を提示し

ていた²⁴⁾。ハイエクの共感覚がカントの影響を受けていることは明らかである。共感覚は「感覚の質の共通の次元（1.62 – 1.67）によって記述することが必要であり」²⁵⁾、「書いたり、演奏したり、聞いたりする人にとっての類似や相違によって定義される要素を採り上げている。」²⁶⁾のである。明らかにわれわれの要素が共感覚に訴えて創作の一助としているのである。その意味でイギリス哲学のモラル・センス説の影響下にあつてカントが導入した「真偽の共通感覚」や「善悪の共通感覚」²⁷⁾とは異なる。ハイエクがここで述べているのは第3批判における「美学的共通感覚（sensus communis aestheticus）」²⁸⁾つまり趣味判断と同じものであることはあきらかである。カントの美学的判断力の素材は「心的能力〔構想力と悟性〕を合目的に活動させるところのものにはほかならない、—換言すれば、心的能力はこうして自由な遊びを始めるのであるが、この遊びはそれみずから自分を保持しつつ、心的能力のはたらきをも強化するのである。」²⁹⁾

そして美学的判定能力を編み出す自由について、カントは言う、「自由の理念だけが、自然において超感性的なものの客観的实在性を（この超感性的なものにおいて考えられる原因性を介して）、この理念が自然において産出し得る結果によって証明する唯一の超感性的理念なのである。」³⁰⁾さらにカントは続ける、「この原理こそ単なる思弁的哲学が（この哲学は自由についてもまったく消極的な概念しか与えることができなかつた）絶望せざるを得なかつた当のものなのである。従つてまた自由概念は（一切の無条件的-実践的〔道徳的〕法則の根本概念として）、自然概念の限界—換言すれば、自然概念（理論的概念）がそのなかで空しく躊躇せざるを得ないところの限界を超えて、理性を拡張し得るのである。」³¹⁾思弁的認識とはカントによれば「普遍的なものを抽象的に認識する」³²⁾ことであり、実践とは一線を画していた。理論的であるとは言えこの思弁哲学の限界をわきまえ、趣味判断はまさに自由な遊びであり理論と実践とを繋ぐ感覚的すなわち心的動力を含意していた。ハイエクの自生的秩序はこの趣味判断を取り込まねばならないのではなからうか。そして、これら趣味判断がもつ自由な遊びは知覚はできるが把握できないという消極的な概念

を伴いながら、抽象性および共通感覚に訴え秩序を求め展開する。筆者はこの動態の展開を「…からの自由」と呼んできた。

いわば、美学的な判断能力とは悟性でも理性でもなく構想力と悟性との自由な戯れから生じる。そしてそれは趣味に根拠をもち理想的規範を意味している³³⁾。ハイエクの自生的秩序はまさにこのようなカントの趣味判断を含意していると思われる。かくして、ハイエク理論は以下に述べるように哲学において歴史的に相対立してきた二極、一元論と二元論、帰納と演繹、分析判断と総合判断そして先験主義と経験主義を統合させているように見える。換言すれば、自生的秩序はこれらの統合を含意している。

結論を先取りして言えば、ハイエクがこれらの統合を可能にしたのは「生物学的進化とは異なる進化過程」³⁴⁾を堅持していたからである。それはまさに逆説的であって進化理論は「人間をして自分の力を十分に行使させてきたのは、常に、可能性の限界という認識」³⁵⁾にある。さらに「精神は学習されたルールのある伝統的、非人格的構造物に内包されており、経験を整理するその能力は、個々の精神が所与のものとする、ある獲得された文化様式の模写である。頭脳は、われわれが文化を設計することではなく、文化を吸収することのできる器官である。」³⁶⁾に象徴的に語られている。かくして、ハイエクはスミスが呼んだ「フィードバック機構の作用」の理解者であり、これは今日的に言えば「サイバネティクス」であると言う³⁷⁾。進化は社会的な諸個人によって進められる。そこに動力があるとしても間主観的な吸収能力としての人間要素である。その時始めて理性は開放される。いわば社会を構成する人間要素の生態に生得的に進化の動力を見るのではなく、有限であるがゆえに文化を受け入れる改革的な人間に見ている。その意味ではじめて真の進化論は社会科学に萌芽を見たのである。しかし、このことは既述のようにカントが超越論的観念論もしくは経験的实在論に尽きるのである。ハイエクに独創性があるとするならば、超越論的観念論もしくは経験的实在論を進化と位置づけ社会科学において具体化したことにある。それは哲学史において対立してきた二極の統合論と言えるのではないだろうか。

2 一元論と二元論

既に述べてきたように、ヒュームもカントも彼らの課題は「科学的な宇宙論」と言うことができる。これをウィーン学派経済学は継承していたと言えよう。科学的ということはそもそも二元論である。しかし宇宙論はそもそも演繹であり、一元論である。有限な人間が宇宙論すなわち演繹論を展開するには二元論にならざるを得ないというものである。いわば、ヒュームもカントも対象と主観（精神）が現に存在するから二元論ということではなく、経験的に構築を重ねざるを得ないという意味で二元論である。構築される経験的実在は一元論の世界である。このことを適切に述べたのはカントである。ハイエクも同様である。これをカントの言説から起こしておく。カントは言う。

「我々が、二元論の概念を——一般的に行われているように——拡張して、これを先験的（超越論的）意味に解するならば、この二元論にせよ、またこれに反対するところの理説、即ち一方では唯心論、また他方では唯物論にせよ、いずれもまったく根拠をもたないことになるだろう。そうなると二元論の概念は誤りに解せられて、それ自体あるがままには我々に示されていない対象を表象する仕方の差異を、そのままかかる物そのものの差異と見なすことになるだろう。内感により時間において表象された『私』と、空間において私のそとにあるところの対象とは、それぞれの特性から言えばまったく異なった現象であるが、しかしそれだからといってこの両者は異なった物と見なされるべきではない。外的現象の根底にも、また同様に内的現象の根底にも存するところの先験的（超越論的）客観は、物質でなければまた思惟する存在者自体でもなくて、これらの両種の経験的概念を与える現象の根拠をなすものであるが、しかしこの根拠がなんであるかは我々に知られていないのである。」（かっこ内筆者）³⁸⁾

確かに、カントが主張するように「超越論的観念論は経験的実在論者たり得るし、従ってまたいわゆる二元論者でもあり得る。」³⁹⁾のである。カントが二元

論者であるという理由は明らかである。しかし、カントをして二元論者というレッテルは正しく解釈されねばならない。これは超越論的観念論と経験的实在論の二つを採るから二元論者であると言っているのではなく、認識論的に、超越論的観念論を採ると経験的实在論とならざるを得ないという意味である。すなわち、唯心論でもなく唯物論でもない、どこまでも経験的实在論にならざるを得ないというのである。本来は一元論であるが、われわれは有限であるが故にたえず二元論の立場に立たざるを得ないというのである。（この一元論を演繹論と言ってもよい。）つまり、思考する主体と外界（「外的現象」）とは異種でありながら、現象もしくは表象として一つでありその実体の中に溶け込んでいるというのである。（もちろんその実態が把握されているわけではない。）既に述べたように、この二つの関係をウィーン学派はイソモルフィズムして捉えてきたのである⁴⁰⁾。むしろ、ヒュームが展開してきたように構築の過程に实在を経験しているのみである。何か動かぬ実体があるわけではない。

以上を換言すれば、カントを二元論者と言うときに注意しなければならないのは、認識のプロセスにある物自体と現象、二つが存在することを指してはいるのでもない。そうではなく、人間が有限の証として、われわれ主体は現象界に対して異種の立場を先ず採って分離されて検討しなければならないというものである。この言説はハイエクの次の言説にそのまま現れている。ハイエクは『感覚秩序』で次のように述べている。

「われわれが精神と呼ぶ秩序は、したがって、物理的宇宙—われわれ自身もその一部である—の特殊な部分に行きわたっている秩序である。それは、われわれが物理的な宇宙の秩序を知るのとは異なる方法で『知る』秩序である。」⁴¹⁾

これは明らかに一元論である。同時に後半は二元論である。「異なる方法」とは構築的な何かである。構築的な何かは経験無くしては何も無い。個人は一元論として宇宙に組み込まれた個人である。同時に対象化を余儀なくされる。つまり二元論で生きざるを得ないのである。したがってハイエクは続ける。

「われわれの理論は、精神界と物理的な世界とをそれぞれ支配する力の二

元論はどのようなものも否定することになるが、同時に、実際的な目的のためには、常に二元論的を採らざるを得ないといわなければならない。」⁴²⁾

その二元論はハイエクの次の言説でも明らかである。

「われわれの議論は、『生得論者』と『経験論者』の論争に加担するものではない。しかし、この論争には、通常、感覚の質の秩序が、種および個体のまとまった経験によって形成されるものと理解することができるかどうか、あるいは、環境が生体の発達に与える影響とは別のもので、どう説明することもできないような存在と考えなければならないかどうか、というはっきりした問いを含んでいると思われる。この二番目の意味では、われわれの課題は『経験論』の立場に属する。(5・15 参照)」⁴³⁾

構築の哲学、すなわち二元論が一元論の世界に組み込まれるプロセスが説明されている。経験という言葉は「それが感覚的な質の生起を示唆しながら、われわれが問題にしている現象は一種の前感覚的な経験であり、やがては質的な区別をする装置を作り出すものを指すからである。」⁴⁴⁾ これらの言説から見ても、ハイエクもカントと同様に一元論でありながら、二元論を採らざるを得ないことを示している。このことにおいて、カントとハイエクにおいても相違はない。

カントが述べた「超越論的観念論者は経験的实在論者たり得る」は、有限な人間があくまでも一元論の世界に生きるものの無限を希求するがゆえに二元論を採らざるを得ない立場を述べたものであった。このカントの立場をハイエクはそのまま継承している⁴⁵⁾。換言すれば、有限な立場に立たざるを得ない二元論は、同時に無限を希求するが故に一元論に立たねばならないのである。一元論はそもそもわれわれの立てない指針でしかない。その意味で、一元論はヒューム的に言えば非人格の世界であり、自生的秩序の世界である。一元論は検証を謙虚に進める不可欠な立場である。二元論で展開を余儀なくされるわれわれにとって、如何にして科学性の確保のためにはこの一元論の立場に立つかにかかっている。そこに個人が諸個人に向け採らねばならない謙虚な反省と倫理がある。蓋然性の低い社会科学において、勢い社会科学の科学性はあくまでも人

間に還元される。その人間、要素の解明にハイエクは終生努力を捧げたように思われる。そこで二元論をも呑み込む一元論が展開されるのである。

ハイエクは言う、秩序には「作られた秩序」と自然に「成長した秩序」が混じり合っているが、社会科学の複雑な現象は秩序に依って議論することが不可欠であると。ハイエクは言う。

「考え抜いた末われわれは『秩序』によって叙述する。事象は様々な種類の多様な諸要素が相互に密接に関係しあっているのであるが、われわれは全体の中の空間的、あるいは時間的なある一部を知ることから、残りの部分に関する正確な期待、または少なくとも正しいと証明できる可能性を十分に持ち得る期待を形成する状態にある。この意味で、全ての社会が秩序をもたねばならないこと、またその秩序が熟慮の上での創出でなくしばしば存在することは、明らかである。」（修正訳、筆者）⁴⁶⁾

「空間的、あるいは時間的なある一部を知る」とことと残りの部分に関して「正しいと証明できる…期待」である。この二つを繋いでいるのは「正しい期待」である⁴⁷⁾。この「正しい期待」は既述のように、経験が「感覚的な質の生起を示唆しながら、…やがては質的な区別をする装置を作り出す」ものである。また、ハイエクは「正しい期待」を市場、カタラクシー（catallaxy ギリシャ語で「和解」を意味する）に適用させても見た。言うまでもない、この「正しい期待」は倫理的契機を含まずには置かない。ここに一元論の動機がある。メンガーが「一度で十分の原理」の直後に倫理を語っていたことが思い起こされる⁴⁸⁾。

そこにはスミスが指摘した「フィードバック機構の作用」であり、体系を漸次得ていくという、人間が持ち合わせている客観、一元論の世界すなわちヒュームの人間的な自然、カントなら自然的人間（超越論的なもの）に依存する世界である。「偉大な社会」や市場秩序は「個人の自由やこの社会が尊重するものを可能にする大きな長所」⁴⁹⁾ を含意している。それは徹底して経験的世界で展開され、自由と倫理を呼び込まずには置かない。筆者が「…からの自由」と言ってきたゆえんである。それは時間という動態の中で展開される⁵⁰⁾。

換言すれば、社会が人間集団が構築している自動的かつ進化的システムを含意しているといえ、われわれは一元論の世界にいる。しかしながら、あくまでも社会は人間が構築せざるを得ず、その限りにおいて二元論である。ハイエク体系はこのような二つの見方を可能にしている。しかし、ハイエクはより経験的である。その経験の強調はカントとは異ったヒュームの一元論の世界に依存している。

ヒュームは言う。

「私の理解する直接情緒とは、善悪、快樂から直ちに起こるようなものである。また間接情緒とは、同じ原理からではあるが他の性質と接続して初めて生じるようなものである。…間接情緒（情念）の下に自負、自卑、野心、…を含める…そして直接情緒（情念）の下に欲望、嫌悪、悲哀…を含めるのである。」⁵¹⁾

あくまでも情念として捉えるところに経験論を開いている。それは明らかに二元論である。しかし、ドゥルーズは言う。

「ヒュームの理論の独創性は、間接情念と直接情念との差異を二元性として提示したところにある。また間接情念を直接情念の方から理解したり描いたりせずに、そうした二元性そのものを情念一般の研究に仕立てるところにある。…それはすなわち、情念を、情念以外の要因が干渉するにつれて次第に複雑さを増す最初の運動、最初の力…として提示せず、反対に、情念をそれ自体単純な運動…として提示するところにある」⁵²⁾

この根拠として、ドゥルーズはヒュームの文章をあげる。

「人性（ドゥルーズは「人間的自然」と言う）は、そのあるゆる活動に必須な二つの主要部分から、すなわち情緒と知性から構成されている。従って確かに、知性の指揮を欠く情緒の盲目的動きは、人々を社会的に無能力とするものである。とはいえ、[このような]心の二つの組成分の別個な作用の結果を別個に考察することは、認容されるであろう、ただし、自然科学者に認容される自由と同様な自由が道徳学者にも許されてよいが、前者にあっては、日ごろよく見られることとして、或る運動を以て相互に別個

な二つの部分から複合的に成っていると考え、しかも同時に、この運動がそれ自身には非複合的で分離できないことを承認するのである。」（かっこ内筆者）⁵³⁾

感情と知性とは分離できないとヒュームは言うのである。ドゥルーズが述べた「間接情念と直接情念との差異を二元性として提示したところにあり、また間接情念を直接情念の方から理解したり描いたりせずに、そうした二元性そのものを情念一般の研究に仕立てる」ことは、まさに感情と知性との融合にある。既述の「思考する主体と対象は互いに異種でありながらともに現象（表象）という形で実体である」に通じるのである。感情の二元性は経験をあらわにして自らの感情と知性との融合をはかるのである。このような知性と感情を非複合的で分離しない運動は効果である。カントに比較して、ヒュームは経験の何たるかを強調しようとして、運動とその効果を重んじている。そこに経験主義の真骨頂がある。それはハイエクにそのまま引き継がれている。その運動をドゥルーズは潜勢力と言った。この運動、効果そして潜勢力は一元論である。ヒュームの真骨頂はハイエク理論の真骨頂として引き継がれている。

自生的秩序は直接個人の目的が創り出すものではない、あくまでも「意図せざる結果」であった。個人の行為には主体的であるがゆえに必ず目的が設定される。この目的は決して社会の秩序を構成するものではない。否むしろ、個人と社会とは徹底して断絶している。人間はどこまでも社会を構成していて主体的であるが決して直接構成要素とはならない。ここに二元論が一元論になるプロセスが組み込まれている。われわれの感覚秩序から、最初に生得的なものを感じ取ることができて、つまり二元論であってもはそれに留まらず一元論におかざるを得ない。有限者は無限を希求する。主体はそのプロセスに展開される。それが自生的秩序に含まれる個人と全体（実体）である。これは個人から社会への視点は二元論である、しかし社会から見れば常に一元論である。われわれにはそのような知性と感情の合成的思惟が可能なのである。

ハイエクは、秩序がどのように築かれるかを説明する。もともと道のないところに道ができる仕組みに例えている。「ある荒れ果てた地方に歩道が出来上

がる仕方」⁵⁴⁾である。これは諸個人にとって合理的なのである。この合理性は感情と知性を含意したものである。その歩道はどこまでも二元論で作られるが、一元論に入っている。ドゥルーズもまた「ヒュームにおいて主体は能動かあるいは受動かと自問するには及ばないのである。…主体は諸原理の効果なのである。」⁵⁵⁾ 社会における「主体は諸原理の効果」として一元論である。ハイエクもまたヒュームに習って主体に「諸原理の効果」を見る。個人は常に諸個人であり得る。好むと好まざるに拘わらず、「意図せざる結果」に溶け込んでいるからである。しかし、個人の視点ではあくまでも二元論である。

ここまで言及すれば、このヒュームの直接情念および間接情念とカントの趣味判断および目的論的判断力それぞれに強い近似性を感じるのは筆者だけではない筈である。カントにおける目的論的判断力において不可欠であった反省的判断力に比較して、ヒュームにおいては自由は当初から必然性の本質として述べられていた⁵⁶⁾。中島が言う如く「カントはけっして外的現象と内的現象との二元論を解消しようとしているのではなく、むしろこれを保持しようとしている。」⁵⁷⁾しかし、同時に「カントの場合まず外的対象を秩序づけ、次にこの外的対象と全く同様に、対象としての自己をその内に秩序づけるように構成されねばならないということである。」⁵⁸⁾有限な人間は二元論の場で追跡されねばならないのである。カントにおいては、自由と倫理は努力や当為に写る。対照的にヒュームにおいては、自然が一元的に支配している。自由と倫理は努力であるよりも一元論が要請する環境である。そこには自然な姿として潜勢力や効果が生起している。まさに、ドゥルーズが述べたように、「ヒュームは心理学者である前にモラリストであり社会学者である。」⁵⁹⁾のである。一元論をもって二元論を包み込んでいる、と言った方が正しいのかもしれない。しかし、現にわれわれ人間は経験的に二元論に生きている⁶⁰⁾。

3 帰納と演繹

自生的秩序の性格は「意図せざる結果」であり、われわれには把握されない

ものであった。換言すれば、われわれには直接その自生的秩序がもつ体系そして原理を把握することはできない。なぜなら、経験的にわれわれは無知、懐疑性を打ち破ることはできないことを知っているからである。これは自然科学であろうと社会科学であろうと共有しなければならない基本的大前提である。科学性はこの謙虚さに立たねばならないのである。

これを哲学的に見ると次のようになる。ヒュームやカントの哲学のキーポイントは演繹であると言われてきた。それは既に述べてきたような説明で明らかである。演繹とはかたや三段論法や単純枚举法を意味する帰納、それに対する演繹なのではない。ハイエクは述べている、われわれは「新事実を偶然に学ぶという可能性がある。」⁶¹⁾ という事実直面しなければならない。このハイエクの言説にはカントの偶然性（「偶然性の表徴は生起することにほかならない、換言すれば、対象の非存在について継起するところの現実的存在である。」）⁶²⁾ を含意していることは明らかである。いわば、われわれの科学性は常にわれわれが残している余剰の中に存在する。完全な蓋然性を獲得することはできない。それはわれわれの有限性への完全な自覚からきている。

カントが述べたように、「経験は、何か或るものが事実としてしかじかであるということをおしやる、しかしそのものが『それ以外ではあり得ない』ということ [必然性] を教えるものではない。」⁶³⁾ と。この経験に対する「問いかけ」はヒュームが抜け出すことのできなかつた懐疑から脱出する強い意志を感じる。つまり「それ以外」のことに道を開かねばならない。ここに非人格的な世界や理性批判という演繹の哲学が展開されていた。

もちろん、オーストリア経済学が演繹的であるというならば、換言すればカントやヒュームの方法を採っているならば、自然科学が拠り所とする帰納対演繹というの方法は扱う必要はないのかもしれない。しかしながら、帰納法は特殊から一般を導き出す方法である。これに対して、演繹法は一般から特殊を導く方法である。これらを破棄するものではけっしてない。

周知のように、ヒュームは因果律を放棄した。つまり帰納的推論を否定した。毎日百日繰り返される事象も明日また確実に起こる保証はない。絶対的確實性

はあらゆる科学で否定せざるをえない。蓋然性の高い自然科学の妥当性も否定の対象である。これがヒュームの懐疑主義である。したがって、法則は常に反証（偽の証明）される可能性を残している。ポパーが述べたように、科学は「反証可能性（falsifiability）」⁶⁴⁾をもつ暫定的な仮説でしかなく「経験的科学体系にとっては反駁されうるということが可能でなければならないのである。」⁶⁵⁾逆にポパーは最初から反駁を予期している。反駁や反証を受け入れる社会、それが「開かれた社会」である。したがって、一つの言明や理論はネガティブに進められた一つの暫定的結果でしかないというものである。科学がもつ科学性とは間接証明や背理法すなわち消極的選択に依らねばならないのである⁶⁶⁾。蓋然性の低い社会科学ではなおさらのことである。ハイエクはこのような立場をポパーとしっかりと共有してきた。（もちろん彼らには多くの点で軌を一にしつつも相違点もある⁶⁷⁾。）

この間接証明や背理法、消極的選択の理由を見てみよう。既に第1章で述べてきたことに振り返ってみる。クラフトが述べように、単純枚举法によってやみくもに法則を見い出すことではない。帰納は単純枚举法を意味するものではない、三段論法の根拠を獲得するわけでもない。それには、「自然の出来事の同型性についての普遍的で総合的な言明」という宇宙（調和、秩序）を「もっとも普遍的な前提」としなければならない⁶⁸⁾。実は、帰納と言えども宇宙というような全体論を伴ったものでなければならない。この全体論に立つということは原理や体系を前提にしていることであり、すなわち帰納に原理をおいている。その意味で帰納は続けられると同時にそれは全体論に従うことで演繹することに他ならない⁶⁹⁾。かくして、帰納にも演繹にもそれぞれのみに与することはできないというのである。これが「ウィーン学団では草創期の原則的な洞察の一つであった。」とクラフトは述べている。この「『帰納主義』と『演繹主義』に関して、ウィーン学団では、ポパーと意見が一致していた」というのである。この視点については、当然のことハイエクとポパーと間でも共有してきたのである。

要は、その自然や超越論的な体系を目指すものの、宇宙の体系はわれわれに

は把握できないというものである。つまり、把握できないが故に、演繹はそのプロセスに帰納（特殊な命題から普遍的命題を取り出す）を含むのであった。事実の中に宇宙の体系は見えないのである。クラフトは帰納と演繹を分析的に述べているのであり、帰納と演繹とは同時進行である。科学が含意する「疑問は、われわれの感覚が出来事に繰り返し現れる何らかのパタンまたは秩序を認めた後にのみ、はじめて生まれるだろう。」⁷⁰⁾ これは岩崎が指摘した「実験的方法を形而上学に導入する」ことに等しい。つまり、われわれの認識、倫理そして判断はパタン認識とパタン予測をもって始まるのである。パタンをつくり臨むということは演繹であり、パタンを対象に投げ入れるということは帰納である。赤子でも成人でも何らかの程度の差こそあれ、パタンをもって対象、すなわち経験に臨んでいる。

この精神の特徴をドゥルーズに従って潜勢力⁷¹⁾と言った方がようよいに思われる。それは倫理にも現れている。ハイエクの強い倫理性は偽をもって始められる。ハイエクの潜勢力とは誤謬や過去の忌まわしい経験から開放されることである。諸個人には倫理かつ規範が要請される場所である。ヒュームは懐疑を乗り越えるべく倫理や正義そして規範を用いてきた場所である⁷²⁾。既述のように、これこそ社会科学の進化論の核心である。ハイエクもまた社会学者らしくまずもってモラリストであった⁷³⁾。

換言すれば、ヒューム哲学には随伴や習慣よりも強力な想像力が働くことを述べている。つまりヒューム哲学は想像力の哲学である。「斉一性の原理」でありながら、ヒュームは経験論を一時的にしろ棄てている。木曾はこれを「一度で十分の原理」のなかに見ている⁷⁴⁾。このヒュームの「一度で十分の原理」はメンガーによって継承され強調されたと言ってしまう過言ではないのである⁷⁵⁾。

この潜勢力は抽象や類概念として展開される。つまりわれわれの判断や言明は常に謙虚に開放された環境で展開される⁷⁶⁾。換言すれば、抽象を受け入れ、類概念を受け入れる構造になければならない⁷⁷⁾。もちろんこの抽象がハイエクの「抽象の第一義性」⁷⁸⁾に取り込まれていることは言うまでもない。また同時にこの一連の思惟は無知の系として自由を条件とする。人間の謙虚さこそ潜勢

力として倫理を生み、抽象を編み出すのである。

かくして、筆者はこれを「経験は棄却の対象である。」と述べてきたところである。経験は不連続を醸し出すがその不連続は結びつけられる。カントであるならば自由の意志によって結ばれたところ、経験主義者ヒュームにとっては経験から何かを取り出し何かを棄てている⁷⁹⁾。ハイエクの経験主義もこの連続の不連続のなかにある。反証を敢えて潜勢力と言ったのは、慣習に中の自然な想像力が峻別と結合を生起させるからである。

「…からの自由」が潜勢力を持つからには過去の経験を繰り返さないということであるが、それは経験からきているが、経験論から離れるという二面をもつ。これは経験を越えていることになる。過去の経験を反省において踏むということは経験とまったく切り離されたものではない。つまりそれは一種の帰納である。さりとしてその経験に留まらないということにおいて帰納ではない。この推論の動機は過去の経験からではあるが、判断として解放や飛躍に依るものである。そして、その判断は諸個人の倫理や抽象を含意している。

どのようにして、過去の経験から飛躍することができるのか、それはヒュームとカントが補い合っている。それは社会と思惟であると言えるであろう。潜勢力は社会で展開する。思惟にはアプリオリと超越論的な判断力が働く。ここで注意しなければならないことは、ヒュームの懐疑主義は個人のものであって社会のものではないということである。つまり社会には因果律が強く働いているという構図である。ドゥルーズは端的にヒューム哲学を述べている、「知性は、それ自体としては、社会的なものになりつつある情念の運動でしかないのだ。」⁸⁰⁾ さらに「真の重要性は反省的印象の側にある。なぜなら、そうした印象こそ精神を主体として性質づけるからである。経験論の本質と運命は原子ではなく連合に結びつけられてきているのだ。」⁸¹⁾ ヒューム哲学の懐疑主義は社会（慣習）において死滅する。

ヒュームの懐疑主義という洗礼を受けたカントはあくまでも主観の組織的な批判に目を置いた。その意味においてアプリオリは理性批判のカギを握る。それは言わずもがな「コペルニクス的転回」である。それは主観のアプリオリな

創造的構築であった。ハイエクはヒューム哲学とカント哲学を優劣や対峙としては見ない。ハイエクにおいて、ヒュームにおける社会的構築とカントにおけるアプリオリな構築とは、社会と思惟という視点で共に補完的に働いている。

「…からの自由」を演繹で見えてみよう。価値意識（倫理）が支配する演繹的推論である。同時に、これは過去の経験に留まるものではないものの明らかに経験的であり帰納である。こうしてみると、「…からの自由」は帰納的でありながら完全なる帰納ではなく、演繹的でありながら完全なる演繹ではない。「…からの自由」という潜勢力は「経験は棄却の対象」と「それからの飛躍」の二つをして含んでいる。それは価値意識が織りなす倫理や抽象であり、社会を環境とする一種の功利主義の成せる技である。したがってハイエクの「…からの自由」にはヒューム哲学においては社会的な共感や黙約、カント哲学においては趣味判断の遊びや自由が不可欠なものとして挙げられねばならないことは既に述べてきたところである。

ヒュームには懐疑主義を背負う帰納、カントには絶対者を背景として背負う演繹という特徴があった。もちろん前者を経験主義、後者を主観主義と呼んでもよい。それらが相互に補い合っているように見える。換言すれば、ヒューム哲学を補うカント哲学、カント哲学を補うヒューム哲学でもある。それはひとえに価値意識である。「情念的なものは常に社会的なものである」という意識が最初にあったのではない。人間はむしろ社会的であった、とヒュームは言うのである⁸²⁾。その点で、ハイエクはヒュームに依存する。しかし、それでも主観に内在し社会から独立したもの、すなわち超越論的なものの存在を見てとったのはカントである。ヒュームを社会という横の内在的運動とすれば、カントは主観の縦の内在的運動である。そこに「…からの自由」が存在する。価値意識は帰納と演繹の区別無くともに必要としてきた。ハイエク研究者の多くがこの点を見落としてきたように思えてならない。

（次号に続く）

注

- 1) *CRS*, p. 64. (佐藤茂行訳『科学による反革命』42頁)
- 2) 既に岩崎武雄はカントも経験主義の1人と理解してきた。岩崎は言う、「確実な学としての道を歩ませるようになるためには、実験的方法を形而上学に導入しようとする必要があるではないか。…」確かにこの視点が『純粹理性批判』の意図であったと思われるが、このような視点では社会科学に新たなものをもたらさないことは明らかである。岩崎武雄『カント『純粹理性批判』の研究』13-17頁を見よ。
- 3) カントの超越論的観念論については既に詳しく触れてきた。
- 4) カントが「物自体」を彼岸に設定したことは、われわれが有限であるということ述べたかったのである。その意味でカントは懐疑論者、不可知論者である。同時に、そのことはまさに逆説的に（「コペルニクス的転回」より）われわれの側に事象の構成という印籠が渡されることを意味している。*SO*, p. 4., 1・12 (穂山貞登訳『感覚秩序』12頁) ハイエクは表面的にはカントに依存しているとは言わない。しかし大いに依存していると思われる。『感覚秩序』の12頁1・12で述べている。科学の対象にドイツ語の *anschaulich* を付けるにふさわしい。しかし、残念ながら、これに相当する英単語はないと言っている。このことから分かるように、ハイエクにカント的立場を充分感じとることができる。*SO*, p. 4, note5 (穂山貞登訳『感覚秩序』221頁の注の(5))を見よ。
- 5) *SO*, p. 106. (『感覚秩序』124-125頁) 「種」とは物事になる生得的原型のこと(筆者注)
- 6) *SO*, p. 167. (『感覚秩序』188頁)
- 7) *SO*, p. 165. (『感覚秩序』186頁)
- 8) *SO*, p. 172. (『感覚秩序』194頁)
- 9) *KrV*, A, S. 379f. (篠田英雄訳『純粹理性批判(下)』203頁)
- 10) *KrV*, A, S. 370. (『純粹理性批判(下)』194-195頁)
- 11) *THN*, p. 252. (木曾好能訳『人間本性論』286頁)
- 12) *THN*, p. 193. (『人間本性論』225), 既に述べてきたように、ヒュームを一元論や現象学に入れることはおおきな誤解である。これについては神野慧一郎氏の『ヒューム研究』が研究が優れている。同書287-292頁を参照せよ。
- 13) *CR*, p. 181. (藤本隆志・石垣壽郎・森博訳『推測と反駁』302頁)
- 14) さらに「われわれの知性は、自然の中に普遍的法則を発見するのではなく、それ自身の法則を、自然に対して指示し押しつけるのである。」と。*The Natur of Philosophical Problems and their Roots in Science*, C.R., p. 95. を見よ。
- 15) Gray, J., *Hayek on Liberty*, pp. 3-4. (照屋佳男・古賀勝次郎訳『ハイエクの自由論』p. 17.)

- 16) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1960. 5vol. p. 171.
- 17) 岩崎武雄『カント『純粹理性批判』の研究』28頁および486頁
- 18) *KrV*, S. 15. (『純粹理性批判（上）』17-18頁)
- 19) *PH*, p. 58. (久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』94頁)
- 20) *PH*, p. 61. (『歴史主義の貧困』99頁)
- 21) カントの『判断力批判』における「目的論的判断力」のアンチノミーである。
- 22) *NPP*, p. 74. note5.
- 23) カントは述べている，趣味判断は「概念によってではないがしかしそれにも拘わらず普遍妥当的に規定するような原理をもたねばならない。するとかかる原理は，共通感（*Gemeinsinn*）と見なされ得るようなものでしかないだろう。しかしこの共通感は，我々が時に共通心（*sensus communis*）とも呼ぶところの普通の悟性，即ち常識とは本質的に異なるものである。常識は，感情によって判断するのではなくて，概して不分明に表象された原理にもせよとにかく概念にしたがって判断するものだからである。」*KU*, S. 64. (『判断力批判（上）』132頁)を見よ。
- 24) *SO*, p. 22., 1・67, p. 32., 1・96, p. 161., 7・48 (『感覚秩序』31頁の1・67, 42頁の1・96, 182頁の7・48)
- 25) *SO*, p. 32. 1・96 (『感覚秩序』41頁1・96)
- 26) *SO*, p. 34. 1・99 (『感覚秩序』43頁1・99)
- 27) 『『美と崇高に関する考察』に関する覚え書』『カント事典』弘文堂刊1997年115頁
- 28) *KU*, S. 160. (篠田英雄訳『判断力批判（上）』235頁)
- 29) *KU*, S. 192. (『判断力批判（上）』267頁)
- 30) *KU*, S. 467. (『判断力批判（下）』212頁)
- 31) *KU*, S. 468. (『判断力批判（下）』213頁)
- 32) *PM*, S. 139. (篠田英雄訳『プロレゴメナ』250頁)
- 33) ドゥルーズが述べている，「ヒュームは心理学者である前にモラリストであり社会学者である。『人性論』が教えるのは，精神が触発される形式は本質的に情念的なものおよび社会的なものだと言うことであろうからだ。」*ES*, p. 1. (木田元+財津理訳『ヒュームあるいは人間的自然』（『経験論と主体性』）10頁)
- 34) *LLL3*, p. 157. (『法と立法と自由Ⅲ』218頁)
- 35) *LLL1*, p. 8. (『法と立法と自由Ⅰ』16頁)
- 36) *LLL3*, p. 157. (『法と立法と自由Ⅲ』218頁)
- 37) *LLL3*, p. 158. (『法と立法と自由Ⅲ』220頁) この「フィードバック機構」は正確に言えばネガティブ・フィードバック機構である。*NPP*, p. 74. note5を見

- よ。
- 38) *KrV*, SS. A379–380. (『純粹理性批判 (下)』 202–203 頁)
 - 39) *KrV*, S. A370. (『純粹理性批判 (下)』 194 頁)
 - 40) *SO*, p. 39. 2・7, 2・8, 2・9 (『感覚秩序』 49–50 頁 2・7, 2・8, 2・9)
 - 41) *SO*, p. 178. 8・45 (『感覚秩序』 200–201 頁 8・45)
 - 42) *SO*, p. 179. 8・46 (『感覚秩序』 201 頁 8・46)
 - 43) *SO*, p. 42. 2・16 (『感覚秩序』 53 頁 2・16)
 - 44) *SO*, p. 104. 5・7 (『感覚秩序』 122 頁 5・7)
 - 45) *SO*, p. 179., 8・46 (『感覚秩序』 201 頁 8・46) 「5・15 参照」とは、同様の言説 *SO*, p. 106. 5・15 (『感覚秩序』 124–125 頁 5・15) を参照せよ、ということである。
 - 46) *LLL1*, pp. 35–36. (矢島鈞次・水吉俊彦訳『法と立法と自由 I』 49 頁)
 - 47) ドゥルーズはこの飛躍を潜勢力 (*dynamisme*) と言った。 *ES*, p. 101. (『ヒュームあるいは人間的自然』 164 頁)
 - 48) *UMS*, S. 43. (福井孝治・吉田昇三訳 吉田昇三改訳『経済学の方法』 51 頁)
 - 49) *LLL2*, p. 109. (篠塚慎吾訳『法と立法と自由 II』 153 頁)
 - 50) 中島義道『カントの時間論』を見よ。中島はカントの『純粹理性批判』をあくまでも二元論、動態論として見ようとしている。
 - 51) *THN*, p. 276–277. (『人性論 (三)』 13 頁) ヒュームは情緒 (*passion*) と情念 (*affection*) を区別している。ドゥルーズは区別していない。情緒も情念もともに受動的情感を意味していることからそれほど区別する必要がなかったと思われる。また直接情緒と間接情緒の相違は、「直接情緒とは、善悪、快苦から直ちに起こるようなものである。また間接情緒とは、同じ原理からではあるが他の性質と接続して始めて生じる」もの、としている。当然のこと、分析や総合のためにヒュームはこの間接情念に多くの頁をさいている。
 - 52) *ES*, p. 135. (『ヒュームあるいは人間的自然』 218 頁)
 - 53) *THN*, p. 493. (大槻春彦訳『人性論 (四)』 67–68 頁) *ES*, p. 136. (『ヒュームあるいは人間的自然』 に引用されている『人性論』の仏訳 219 頁—木田元、財津理共訳—) ドゥルーズが引用しているヒューム『人間本性論』の仏訳は以下の通り。「人間的自然 (人間本性もしくは人性 = *human nature* をドゥルーズは「人間的自然」と言う) は、そのすべての活動に必要な二つの主要部分すなわち感情と知性から合成されている。たしかに感情の盲目的な運動は知性に指図されなければ人々を社会に適さないものにしてしまうのである。だが、われわれは、精神のそれら二つの成分の別々な働きから生起する諸効果をべつべつに考察してもさしつかえないだろう。…自然哲学者のごくふつうのやり方は、どの運動をも二つのそれぞれ別個の部分から合成されて成り立っているものと見なすことなのだが、また同時に自然哲学者は、運動とはそれ自体において非合

成的で不可分なものである…。」

- 54) *CRS*, p. 70. (『科学による反革命』46頁)
- 55) *ES*, p. 127. (『ヒュームあるいは人間的自然』206頁)
- 56) *THN*, p. 165. (木曾好能訳『人間本性論』195頁) ヒュームは言う、「必然性の観念は何らかの印象から生じる。われわれの感覚能力によって伝えられる印象で、この観念を生み出すことができるものは、ない。それゆえこの観念は、何らかの内的な印象、すなわち反省の印象から生じるのでなければならない。…内的印象は、習慣が生み出す、一つの対象からそれにいつも伴っていた対象の観念へと移行しようとする、傾向以外にない。それゆえ、これが、必然性の本質である。要するに、必然性とは、対象のうちにはではなくて精神のうちに存在する何かであり…」。
- 57) 中島義道『カントの時間論』岩波書店、2001年3頁中島はその根拠を例の箇所 *KrV*, S. 370. (『純粹理性批判 (下)』194–195頁) に見ている。
- 58) 中島義道『カントの時間論』8頁を見よ。
- 59) *ES*, p. 1. (『ヒュームあるいは人間的自然』10頁)
- 60) 要するに、ヒュームとカントとの相違は人間のおかれている視点の相違である。ヒュームの場合は個人よりも諸個人であり、カント場合は諸個人よりも個人である。ハイエクにはこれら二つが優劣付けがたく混在し補完している。
- 61) *IEO*, p. 52. (嘉治元郎・嘉治佐代訳『個人主義と経済秩序』68頁)
- 62) *KrV*, S. 816. (篠田英雄訳『純粹理性批判 (下)』83頁) および *KU*, S. 346. (篠田英雄訳『判断力批判 (下)』92頁) を見よ。
- 63) *KrV*, S.3. (『純粹理性批判 (上)』59頁)
- 64) *LSD*, pp. 40–41. (『科学的発見の論理 (上)』49頁) ポパーは述べている、「私は、ある体系が経験によってテストできる場合にだけ、それを経験的または科学的なものとはっきり認めるであろう。この考えは、体系の実証可能性 (verifiability: Verifizierbarkeit) ではなく、反証可能性 (falsifiability: Falsifizierbarkeit) が境界設定の基準として採用されるべきであると提案するものである。」
- 65) 反証がなされねば科学の体裁をなさないことになる。ヒュームは国際法における公海 (どの国の所有権もない) を類似、接近、因果のどれにも係らないことで定義したが、ポパーから見ればこのような判断は反駁できないから科学性はもたないことになる。
- 66) *LLL1*, p. 146. notel (『法と立法と自由 I』188頁の注の (1)) および *LLL2*, p. 43. (『法と立法と自由 II』64頁)
- 67) ハイエクとポパーとの相違も明らかにある。ポパーは『科学的発見の論理』の初版ドイツ語版 *Logik der Forschung* を上梓した1934年においては科学は専ら自然科学を念頭においていたようである。しかし1957年に『歴史主義の貧

困』が上梓されタイトルからも明らかなように社会科学に向け新たな方法を開いている。しかしポパーは述べている、「歴史主義に対する反証を本当にやり遂げたのは『科学的発見の論理』の新版に追加した『補遺・20年を経た後に』』であると。PH, p. vi. (『歴史主義の貧困』3-4頁)を見よ。ハイエクとポパーとの相違は次の通り。ハイエクは高次のレベル（自生的秩序やコモンロー）の規則性をあくまでも個人の要素にその契機を見出そうとしていた。しかしポパーはそれはあり得ないとした。これに対してハイエクは答えている。

「もしあなた（ポパー）の意図が、身体的な過程がいかにして精神的現象に特徴的な一般的一種類の一秩序へと整理されうるかを説明することができる、ということ否定するならば、私を納得させるのはかなり骨の折れる仕事になるでしょう。もちろん、特定の問題に対する私の分析は、もっとも広い含意をもつ哲学的問題を提起します。」（かっこ内筆者）HH, pp. 28-29. (嶋津格訳『ハイエク、ハイエクを語る』249-250頁)を見よ。

ハイエクはあくまでも高次の秩序を人間の心に見い出そうとしていた。これに対してポパーは人間の心は狭義の因果律に留まる、すなわち自然科学の因果律に留まると見ていた。その意味でポパーはカントのアンチノミー（『純粹理性批判』の第3アンチノミー）を考えてはいなかったのではなかろうか。ハイエクは社会学者らしくアンチノミーを受け入れていたのではなかろうか。クレスゲ（Kresge, Stephen）が「ハイエクは両方の論点において正しい。」と述べていることから分かる。

- 68) Kraft, V., *Der Wiener Kreis, Der Ursprung des Neopositivismus, Ein Kapitel der juengsten Pilosophiegeschichte*, 1968, S. 119-120. (飛驒就一・里見軍之監訳『ウィーン学団』111頁)
- 69) ポパーにとっては、この全体性の下で普遍に向かうことが演繹なのである。ポパーは述べている、「私は帰納の原理なしですますことができるという結論に達するのだ。この原理が事実としてけっして科学において用いられていないという理由からでなく、私はそれが不必要であり、われわれを助けず、むしろ矛盾をさえもたらすと考えるからである。」LSD, pp. 52-53. (『科学的発見理原理(上)』63頁)を見よ。
- 70) PPE, p. 23. (杉田秀一訳「複雑現象の理論」—現代思想特集=ハイエク=122頁)
- 71) ドゥルーズは言う、「期待は習慣であり、習慣は期待である。それら二つの規定、すなわち過去からの推力〔習慣〕と未来へ向かう跳躍〔期待〕こそ、ヒューム哲学の核心にある根本的な同一の潜勢力（dynamisme）の二つの局面なのである。」ES, p. 101. (『ヒュームあるいは人間的な自然』164頁)
- 72) THN, p. 265. (『人間本性論』300頁)「経験は、過去における対象の何度もの随伴を、私に知らせる原理である。習慣は、同じ随伴を未来に期待するように渡

しを決定する、もう一つの原理である。これら二つの原理が、協働して想像力に働きかけて、私に、或る特定の諸観念を、同じ長所を伴っていない諸観念よりも、より強く生き生きとした仕方で、いだかせるのである。」に淵源をもつように思われる。

- 73) ハイエクは「理性と進化」と題して述べている。「人間をして自分の力を十分に行使させてきたのは、常に、可能性の限界という認識であったからである。」これはハイエク思想の原点と言ってもよい。同時にハイエクはこの視点はポパーと共有すると注を付け述べている。しかしポパーはどこまでも科学的法則に力を入れてきた哲学者であった。そこにハイエクとポパーとの開きが生じている。*LLL1*, p. 8. (『法と立法と自由 I』16頁) また *CL*, p. 57. (気賀健三・古賀勝次郎訳『自由の条件 I』85) をも見よ。

- 74) 木曾好能『人間本性論—解説—』513頁, *THN*, pp. 104–105., p. 131., p. 174. (『人間本性論』129頁, 159頁, 204頁) ヒュームは言う, 「哲学においてのみならず, 日常生活においてさえも, われわれが或る特定の原因の知識をただ一度の実験によって獲得することがあるということが, 確かである。」

- 75) *UMS*, S. 40f. (『経済学の方法』48-49頁) ヒュームの「一度で十分の原理」がメンガーに表れているところは次の通り。

「一般に可能な限り, 経験によって確認されるばかりではなく, まさにわれわれの思考法則によって疑いの余地なく確認されており, したがって理論的研究の精密の方針にとってもっとも基礎的な意義をもっている, 理論的真理にたいするただ一つの認識原則は, ただ一回だけでも観察されたことは, 厳密に同じ事実的条件のもとでは, 絶えず繰り返し現象とならなければならない, …この原則は現象の本質 (Wesen) についてばかりではなく, 程度 (Masse) についてもあてはまるのであって, 経験はこの原則の例外を決して与えないばかりではなく, 批判的な悟性には例外といったものはむしろまったく考えることのできないものとさえ思われる。」

「理論的研究の精密の方針にとって同じくはなはだ重要な, もう一つの認識原則—すなわち, 或る現象継起についてただ一回だけでも重要でないとして認識された事情は, 厳密に同じ事実的条件のもとでは, 同じ成果について, いつも, また必然的に, 重要でないことが証明されるだろうという命題—は上記の命題の (ein Correlat) にすぎない。」

後半の「相関命題」はまさに倫理的決断があって始めて述べられるところである。ハイエク個人もまたヒュームやカントに劣らず倫理を重んじていた。

- 76) 木曾好能『人間本性論—解説—』459頁, *THN*, p. 22. (『人間本性論』35頁) 「確かなことはわれわれが一般名辞を用いるとき, 常に個物の観念を形成する (いだく) ということ, しかし, われわれはめったにあるいはけっしてこれら

の個物のすべてを尽くすことができないということ，そして残りの個物は，そのときの事情が必要とするならばいつでもわれわれをしてそれらと呼び起こさせるところの，習慣によって，代表されているだけである。それゆえ，これが抽象観念および一般名辞の本性であり，…。」

- 77) 抽象観念はヒュームがバークレーの個物主義の徹底をはかりたかった所以である。木曾好能『人間本性論—解説—』456頁を見よ。もちろんハイエクにも個物主義は個人主義として抽象観念は共感覚やインターモーダル，抽象の第一義性として移し替えられている。SO, p. 22., 1・64（『感覚秩序』31頁1・64）を見よ。
- 78) *NPP*, chapter3 (pp. 35–49.)
- 79) したがってイギリス経験主義にはどうしても経験を不連続として採り上げる傾向も否定はできない。
- 80) *ES*, p. 2.（『ヒュームあるいは人間的自然』12頁）
- 81) *ES*, p. 15.（『ヒュームあるいは人間的自然』31頁）
- 82) *NPP*, p. 264.（同書「医学博士バーナード・マンデヴィル」123頁）ハイエクは述べている，この意識の起源はマンデヴィルである。「マンデヴィルの営為の意義が全面的に明確となるのはヒュームの作品においてのみ」である。『蜂の寓話』の第二部において「人間知識の狭い境域」について述べているが，これがヒュームの『人間本性論』に表れている。「精神と社会を研究したすべての近代の思想家のなかで，おそらく最も偉大だ」な思想家はヒュームである。その思想を辿ればマンデヴィルであると。