

自由論・道徳論をめぐるハイエクとカント

森 田 雅 憲

- I はじめに
- II ハイエクとカントの関係をめぐって
- III ハイエクの自由論・道徳論
- IV カントの自由論・道徳論との比較
- V ハイエクに残された課題
- VI むすびにかえて

I はじめに

ハイエクの社会哲学を論じる際に、彼の体系はヒュームとカントという異質の哲学者に立脚しており、それが彼の体系に修復不可能な亀裂を与えている、という批判がなされることがある。確かに、ヒュームやカントへの言及は、ハイエクの著作の中に数多く見いだすことができる。だが、相容れないヒュームとカントの双方から影響を受けていることがハイエク体系の問題だとするのであれば、まずはハイエクの社会哲学と、ヒュームやカントの哲学が、本質的なところで結びついているかどうかの検討がなされるべきであろう。この論文の目的は、カントの実践哲学とハイエクの社会哲学にそのような結びつきがあるのかどうかを検討することである。

程度の差こそあれ、ハイエクがカントから何らかの影響を受けているという点では、ハイエク研究者の間に一定の共通認識がある。実際、『自由の条件』、『法と立法と自由』そして最晩年に刊行された『致命的な思いあがり』といった、ハイエクの社会哲学を語る上での主要な著作には、カントの著作からの引用やそれらを参照した記述が散見される。にもかかわらずハイエク本人は、カントからの直接的影響を認めることに躊躇している。² 常識的には、自らの主要著作の中でカントに直接言及しながらカントをほとんど読んでいないという弁明は、ありえないだろう。ここで、この問題を、たんに彼自身の

1 『実践理性批判』、『人倫の形而上学』など。

2 グレイにたいして「私はカントをほとんど読んだことがない」と応えたことについて、ハイエクは次のように弁明している。「私〔ハイエク〕ははじめ「…私はカントを注意深く研究したことなどありませんよ」と言おうかと思いました。しかし実際は、多分 20 才か 21 才ころのもっとも決定的な年齢の時に、アロイス・リールという同時代のカント主義者の作品に夢中になったことがあるのです。…私がカント哲学について知っていることはほとんど一人のカント主義者から得たものだと推測します。だから当初グレイに、いいえ、それを正当だとするには私はあまりにも少ししかカントを知らない、と言いましたが、その後で、自分が間接的に多くのことを得たことを認めねばならなくなったのです。」(Kresge and Wenar (1994), 139-140 ページ, 訳 177-178 ページ, [] 内は引用者)

記憶違いと見なして済ましてしまうのは簡単である。しかし、ハイエクがカントから影響を受けているかどうかは、ハイエクの社会哲学の本質を理解する上で大きな意味をもつことは言うまでもない。したがって、自由と道德の不可分性や道德法則の普遍妥当性といったところに見られる両者の表面的な類似性の指摘ではなく、本質的なレベルでの関連性を吟味しておく必要がある。もちろんこうしたテーマは必然的にハイエクの社会哲学全般にわたる広汎な議論に発展していかざるをえない。しかし、この論文では視野を限定し、ハイエクとカントの自由論・道德論の異同という観点に限って論じる。

周知のようにハイエクの諸著作におけるカントからの影響は、大きく二つの流れに分けることが出来る。一つは、個体に具わる認識のア・プリオリをめぐる問題に関するもの。すなわち、われわれの認識する世界なるものは経験を通じてタブラ・ラサに模写されたものかどうかという問題であり、ヒュームとカントの対立に由来するもの。もう一つは、自由を論じる際の道德規範としての条件や形式についての問題である。この論文では、後者に限定してハイエクの社会哲学の根幹をなす自由論・道德論が、カントのそれとどのような関係にあるのかという問題を、両者の主要著作の比較検討を通して試みる。主としてとりあげる文献としては、ハイエクについては『自由の条件』、『法と立法と自由』および『致命的な思いあがり』を、そしてカントについては『実践理性批判』、『道德形而上学の基礎づけ』および『人倫の形而上学』である。

次節では、認識論でも、自由論・道德論でも、ハイエクはカントの強い影響下にあるとする Gray (1984) の所論を手はじめに、両者の関係を論じた Kukathas (1989) と Kley (1994) をレビューすることで、問題の所在を明らかにする。第Ⅲ、Ⅳ節では自由論・道德論に関するハイエクとカントの著作そのものの比較を試みる。第Ⅴ節ではハイエクの自由論と道德論を整合的に読み解くためにどのような課題が残されているかを検討する。そして最後の節で、むすびにかえて、ハイエクの自由論が科学主義的アプローチをとっているにもかかわらずなぜカントに言及しているのか、そして、晩年にいたってカントからの影響にたいしてなぜ消極的な姿勢をみせたのかについて付言する。

Ⅱ ハイエクとカントの関係をめぐって³

ハイエクの社会哲学の研究において、比較的早くからハイエクにおけるカントからの影響をきわめて大きなものと捉えていた論者に J. グレイがいる。彼は、ハイエクの思想体系を論じた『ハイエクの自由論』第1章の「ハイエクの基本哲学—カントから受け

3 本節で取り上げる Gray (1984)、Kukathas (1989) および Kley (1994) は、ハイエクの自由論に関するきわめてすぐれた研究であり、限られた紙幅でそれらの内容を要約することはもとより不可能である。以下では、小論の問題意識と重なる部分を最小限で要約するにとどめる。

継いだもの－」という項タイトルを付したところで「ハイエクのカント主義は、その認識論において際立っているのだが、その法学及び政治哲学においても同様に際立っている。・・・実際ハイエクの法律論及び正義論は、自然法－これは生まれながらの人権を説く際には不可欠の基盤をなすのだが－を引き合いに出さない点で、全くカント的であり・・・⁴」と述べ、ハイエクの社会理論の根幹をなす認識論および法律論・正義論（その基礎は自由論・道徳論である）の領域でともにカントから顕著な影響が見られると主張している。

実際、該書には、全編にわたってカントからの影響についての記述が散在している。そのうち自由論・道徳論に関連する部分に関しては、「ハイエクが倫理の面で常にカント信奉者であったことは、疑いを容れない。なぜならハイエクにとって正義の要請や福利一般の要求は、カントの思想、即ち普遍的に妥当する行為の格率への同意を意味する実践理性の思想から導出されうるものであったからである。カントの流れを汲むハイエクの倫理において際立つのは、正義の要請は福利一般の要求と競い合う関係におかれる必要などないという洞察である。」⁵と述べている。あるいは別のところでは「ハイエクは、福利一般への公平無私な関心それ自体が、普遍妥当性によって要求されているものの一つであると主張するのである。福利一般への功利主義的な関心は、カントの方法からじかに産出されるのであり、それは後になってカントの方法に付加されたものではない。」⁶と述べている。こうした引用から明らかなように、 그레이は、ハイエクがカントの普遍妥当性の概念を本質的な部分で受け容れていたとみている。すなわちハイエクは、カントの有名な「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当することができるように行為せよ。」⁷というルールを正義の規準と見なしていたとするのである。

ところで J. ラズや R. ハモウィは、ハイエクが採用する普遍妥当性規準を、法は固有名詞を挙げるべきではないという条件と狭く解釈して、その点をもってハイエクの法治国家論を批判するのであるが、そうした批判に対して 그레이は、カント主義者が掲げる次の三つの基準を示して、普遍妥当規準は単なる特称の禁止にとどまらなると反論している。「第一に普遍妥当性という規準は、同様の事例間に整合性の存すべきことを要求する。そしてその意味で非差別という純粹に形式的な要求をつきつける。これが普遍妥当性の第一段階・・・普遍妥当性の次の段階は、評価の対象になっている格率が自分に対する他人の行為を統御するに至ることに、自分は同意できるか、と問う段階である。これは、行為者間に公平無私の関係を要求する段階、即ち他人の身になってみよと要求

4 Gray (1984), 7 ページ, 訳 21 ページ。

5 Gray (1984), 60 ページ, 訳 114 ページ。

6 Gray (1984), 65-66 ページ, 訳 125 ページ。

7 Kant (1788), 訳 77 ページ。

する段階である。・・・[いまひとつの段階は] 即ち様々に異なった他人の好みに向かい合うときには、われわれ自身の趣味や人生観などは度外視して、公平な態度で臨めと要求する段階である－道徳的中立性の要求される段階である。⁸」([] 内は引用者) このように、カント主義者は、特定の行為ルールに規範性を与える規準としての普遍妥当性は、その整合性・公正性・道徳的中立性という三つのテストをクリアしなければならない⁹としている。

グレイはここで「普遍妥当性の形式性という性質を、特殊個別的なものへの言及¹⁰」を欠くことと理解している。この理解自体は必ずしも誤ってはいないが、それと並列して上の三つの基準を示していることは問題なしとはしえない。この三つの条件においても、特称的な記述が含まれていれば形式的ではなくなる。したがってこの意味での形式性は、カント主義者が示す三つの条件の前提となるべきものである。むしろ問題とすべきは、この規準が、現実の法が満たすべき要件なのか、純粹理性による立法原理かという点である。こと道徳的行為とはどのような条件を満たしているべきかという一般的問いについては、後者の意味で解するべきである。つまり可能の世界における論理的判断にかかわるものである。

だがグレイは、普遍妥当性規準が求めるところの「いくつかの規範間の整合性ある関係というものは、可能の世界において成り立つものではなく、寧ろわれわれの棲んでいこの世界において成り立っているものである。正義の根本法則に関するヒュームの説明にハイエクがひどく依拠するのは、この点においてであり、ハイエクの見るところでは、この根本法則は、カントの政治哲学と両立するだけでなく、その哲学にも大いにインスピレーションを吹き込んだところのものである。」¹¹と述べ、ハイエクは、ヒュームの影響下で、カントの普遍妥当性規準を経験の対象たる現実社会の原理としてとらえ直したのだと指摘している。

実際、ハイエクはこの三つの条件を彼の立法原理の基礎に置いており、次のように述べている。「私が先に述べた普遍妥当性の三つの段階を、なるほど彼[ハイエク]は明示的に区別してはいないけれど、彼は普遍妥当性の規準は単に形式であるにとどまらない、それは、それが現実世界において許容するところの諸行為は矛盾を免れた仕組みとなっていなければならないと要求しもある、とはっきりいっている。」¹²」([] 内は引用者)『実践理性批判』の中でカントは、この規準を、個人が自らの格率を道徳法則に適うものかどうかを内省的に判断するときの形式要件としているが、ハイエクの場

8 Gray (1984), 63-64 ページ, 訳 121-122 ページ。

9 これら三つの条件についてより詳しくは Mackie (1977), Chap.4 を参照のこと。

10 Gray (1984), 64 ページ, 訳 123 ページ。

11 Gray (1984), 65 ページ, 訳 124 ページ。

12 Gray (1984), 67 ページ, 訳 127-128 ページ。

合、さらにそれを超えて、この現実における対他関係の中で実際に行為規範たり得るかどうかが問題だとグレイは言うのである。

グレイの著作には、他にもハイエクの議論に見られるカント的要素についての言及が多数ある。だが総じていえば、それらはいま見たように、カントの普遍妥当性を現実社会における正義の規準あるいは立法原理とすべきとしている点をもって、カント主義者と見なしているのである。そして「ハイエクの正義論は、もしもわれわれがハイエク自身の明晰な導きに従って、それをカントの実践理性における格率の普遍妥当性という要求と、正義の規準の内容と基礎をめぐるデーヴィッド・ヒュームの説明との統合であると看做していたなら、よりよく理解されていたことだろう。ハイエクの政治哲学のもっとも興味ある特徴の一つは、ヒュームの正義論とカントの正義論の中間物を編み出そうとする点である。¹³」と述べ、カントとヒュームという異質の哲学者の理論を統合したものとして理解すべきとしている。

もちろん慣習が与えるルールのもっとも基本的なものにたいしては無批判にそれに従うことが必要と主張するハイエクに対し「知的生活は明示的に表わされ得ない法則や原理によって常に統御されているとする主張に示唆されているような限界、人間の自己理解の可能性に付されたあのようにドラスティックな限界を、カントが容認した筈などないと思う。¹⁴」と述べ、無知論の上に自生的秩序論を築いたハイエクと純粋理性の極北を目指したカントとの違いにも周到に言及してはいるが、全体としての主張は、ハイエクが認識論の面でも自由論・道徳論の面でもカントからの強い影響下にあるということである。

カントからの大きな影響を認めながらも、それが逆に、ハイエクの自由論に無視しがたい矛盾を持ち込むことになったと指摘する者もいる。その代表が C. クカサスである。彼は、ハイエクの政治哲学に二つの基礎を見出している。一つはヒュームおよびスコットランド啓蒙の思想家から影響を受けた自由主義社会理論、そしてカントがその個人主義的基礎を徹底的に探求した自由主義道徳理論である。¹⁵そしてヒュームとカントの間には架橋不可能な断絶があるにもかかわらず、ハイエクはその両者に立脚しようとしている、とクカサスは批判している。¹⁶

ここでも、カントからハイエクへの影響のもっとも大きなものの一つが、普遍妥当性規準を受け容れている点である。ハイエクの言う自由とは「他者の恣意の強制」がないことである。このルールを万人に適用されるべきルールというとき、クカサスはハイエ

13 Gray (1984), 7-8 ページ, 訳 22 ページ。

14 Gray (1984), 23 ページ, 訳 50 ページ。

15 Kukathas (1989), 16 ページ。

16 Kukathas (1989), 44 ページ。

クを「まったくカント的¹⁷」と断じる。しかし同時に、ハイエクは、道徳性は社会秩序を生み出す中から自生してきた行為のルールとして見ていた。ここに正義（ハイエクの場合、個人の自由な領域の確保）を制度と見なすヒュームの保守主義的影響を受けている、とクカサスは指摘している¹⁸。

だがクカサスによれば「ハイエクの理論にある懐疑論的・反合理主義的要素は、自由主義的秩序の本質についてのいかなる規範的処方も提供できないような観点へと彼を導いた¹⁹。」それゆえに、ハイエクはカント的な合理主義的道德理論によってそうした問題を克服しようとした。しかし「この手法は、ハイエクの自由・強制・法の支配に関する理論において再び浮上することになるカントの道徳哲学の欠点、すなわちそれは形式的なもの以外にはなんら実質的な要請を生み出すことができないがゆえに、適切なものではないだけではなく、一つの哲学を標榜しつつ根本的に対立した二つの観点、すなわち自由の要求を主張する観点と理性の要求を支持する観点、を相容れないままにしているという点で、適切なものではないのである²⁰。」つまり他者による恣意の強制からの独立という消極的自由論と、純粹実践理性が導く道徳法則とが、その本質において結びついていないというのである。

クカサスは、こうした問題の源泉の一つはハイエクの自生的秩序という概念にあると考える。経済的そして政治的過程のみならず、道徳や理性の進化にまで自生的秩序論を適用すると、カントの言う意味での理性や道徳は根本的に変質してしまう。つまり、カント的な純粹理性のもつべき高みから見れば、ハイエクは道徳や合理性を哲学的概念ではなく、人類学的概念、つまり時代・地域が異なれば異なりうる概念に貶めてしまっているのである。「つまるところ、理性の能力についてのヒューム流の懐疑は、合理的に正当化しうる原理を最優先するカント主義の強いこだわりとは両立できないのである。ハイエクは、自分自身のイメージを、規律ある懐疑論者というもっともありそうにない存在に重ねようと試みてきたのである²¹」²²。

クカサスによれば、今日の自由主義擁護の議論に対してハイエクが大きく貢献したものがあるとすれば、その一つは社会制度や行為ルールを、知識を保蔵・伝達するものととらえることで、究極目的を伴うヒエラルキーなしにただ手段によって個々が結びついたシステムとしての社会秩序という考えを打ち出したところにある。つまり市場社会を、分散して持たれている知識を統合する自生的ネットワークとしてとらえ、またそれ

17 Kukathas (1989), 45 ページ。

18 Kukathas (1989), 45 ページ。

19 Kukathas (1989), 204 ページ。

20 Kukathas (1989), 204 ページ。

21 こうした主張については Kukathas (1989), 202 ページを参照されたい。

22 Kukathas (1989), 215 ページ。

を、すでにある諸目的間の調整をするのみならず、新たな目的の発見を促進するものとして把握したのである。そうしたネットワークは伝統や慣習の中で時間をかけて紡ぎ出されるものである。社会を、単に効用最大化を唯一の規範として振る舞うロビンソン・クルーソーの集合体として見るべきではないのである。こうした制度の下ではじめて、人びとは行為の結果を予測することができるようになるだけでなく、同時に道徳的にもなりうるとクカサスは言う。²³

結局、ハイエクの貢献は、その社会理論的な部分から引き出される自由な社会の存立条件に関する部分であって、政治的価値や理念を練り上げることはなかった。端的に言えば、反設計主義者ハイエクの主要な貢献は、あくまでヒュームの系譜に属すべきもので、すぐれて設計主義的合理主義者としての一面をもつカントの実践哲学は、むしろ無くて済ますべきものだというのがクカサスの評価である。²⁴

R. クレイは、クカサスの論評を評価しつつも、ハイエクの自由主義思想に見られるカント主義、保守主義そして功利主義という互いに相容れない三つの立場からの影響²⁵はアドホックなものだとし、それを整合的なものとして読み解けるのは、道具主義的解釈しかないとしている。²⁶それはまたハイエクの意図に忠実な読み方でもあるという。なぜなら、ハイエクによれば、自由主義も社会主義も、それらが基礎におく価値（社会の存続・繁栄・平和といった基本的価値）については大きく変わるものではなく（ただ配分的正義を求める点は社会主義にのみ当てはまる）、ただこれらの価値を実現するために違った方法を用いる点で異なっているのであり、したがって同じ目的を達成するという点で、両者をなんらかの帰結でもって道具主義的に比較評価することができるからである。そして「道徳および政治哲学においては、議論はそれが道具的合理性の問題を超えない限り純理論的であり得るという主張は、ハイエクの一貫した立ち位置であった。」²⁷つまり形而上学的議論に踏み込むことなく科学的に両者の優劣を判定することができる、とハイエクは信じていたというのである。そしてこの点が、自由主義的道德原理を練り上げたロールズ、ドヴォーキン、ラズ、ゴーティエといった自由主義者からハイエクを隔てるものであり、彼の自由論の独自性となっているとする。²⁸

またクレイは、ハイエクの著作の中にカントに由来する概念や議論が多分にあること

23 Kukathas (1989), 220–221 ページ。

24 クカサスのハイエク論の評価をめぐっては、古賀（2003）、山中（2007）を参照されたい。

25 ハイエクは、契約主義（カントもそこに含まれる）、保守主義そして功利主義という三つの異なる議論を援用しており、それらを一つの理論に統合することができないという問題については、クカサスも指摘している。Kukathas (1989), 201 ページを参照のこと。

26 Kley (1994), 7 ページ。

27 Kley (1994), 5 ページ。

28 Kley (1994), 14 ページ。

を認めた上で、「ハイエクがそれらを用いているきわめて非カント的文脈を看過しないよう注意しなければならない」と警告する。この点についてクレイは、ハイエクが正義に適う行為ルールが変化することを認めていたことを指摘している。すなわち、正しい行為のルールに無条件に従うべき根拠は、それらが現に生き残って自生的秩序の形成・維持に貢献しているとの前提に拠っているのであって、他のルールがそれらに変わりうる可能性を認めているのである。普遍妥当性というカントの有名なテストでさえ同じような機能主義的論理によって「それを市場のルールの整合性を吟味し、市場の統合機能を円滑にするテストに貶めている」とクレイは批判している。³⁰ もちろん、後に見るように、純粹実践理性から引き出される道徳法則がそのように可塑的なものだと思えることは、カントにとっては受け容れがたいことである。それゆえに、ハイエクに見られるカント主義的議論の多くは、より広い帰結主義的考察の一部として見るべきだとしている。³¹

ところで、上で見たようにクカサスは、ハイエクの規範的な議論は一つの包括的で一貫した道徳論から引き出されたものではないと結論づけている。クレイはこのような評価を受け容れた上で、「ハイエクが一貫した道徳哲学をもたなかったということへの気づきが、彼の自由論を包括的に評価する際の要となるためには、ハイエク自身が、自由主義のもっとも強力な正当化は道徳哲学的なものでなければならない、それゆえとりわけ必要とされ、またもっとも重視されるべきものは、自由とそれがもたらす秩序についての規範的理論だと実際に考えていた場合に限る」と指摘している。³² しかし、ハイエクが道徳哲学に基づく規範的な自由論を追求したという見方とは相容れない強力な証拠として次の三点をクレイは指摘する。³³

- ・ハイエクの道徳に関する議論は、きわめて一貫性に欠けていること。
- ・理性は究極の価値を正当化することができず、社会主義に対する自由主義の防衛は科学的議論の問題だというハイエクの主張。
- ・LSE での就任演説から『致命的な思いあがり』に至るまであちこちに見られる明らかに道具主義的な見方。

こうしてクレイは、ハイエクの自由論における基本的な立場を徹底して科学主義的・道具主義的アプローチとして読み解こうとするのである。

29 Kley (1994), 9 ページ。

30 Kley (1994), 10 ページ。

31 もっともクレイは、唯一のカント的要素として、個人の自律、つまり他者からの強制的排除という道徳価値を標榜している点を指摘し、これは道具主義的に説明できない部分だという。Kley (1994), 10 ページを参照のこと。

32 Kley (1994), 10 ページ。

33 Kley (1994), 11-12 ページ。

ハイエクの自由論の到達したもっとも優れた議論が、彼の自生的秩序論にあることは、クレイのみならず、多くのハイエク研究者の認めるところである。だがクレイによれば、ハイエクの自生的秩序論は、「社会理論でありながら価値自由ではないために、³⁴ 包括的でかつ明確な一つの道徳的地平を与えられない」がゆえに、自由主義的秩序を正当化するために、ときにカント主義的、ときに保守主義的、そしてときに功利主義的と、場渡り的にさまざまな規範的議論に頼らざるを得なかったとクレイは言う。

そうした結果ハイエクがたどり着いた結論は、市場経済における見えざる手の働きに信を置く古典的自由主義の枠を超えるものではなかった。「市場は確かに重要な役割を果たしている。しかしそれだけでは、それをどこまで広げるべきか、どの程度制限されるべきか、どう補完されるべきか、そしてどのような種類の政治的枠組みが組み込まれるべきかといった問題は、市場がもつ経済制度としての現実的可能性だけに拠っては決まらないのである。こうした問題に答えようと思えば、真正の道徳的考察が必要であり、³⁵ 規範的な政治哲学の領域に踏み込まざるをえない」とクレイは結んでいる。

以上をまとめておこう。グレイは、ハイエクに見られるカントからのきわめて強い影響を指摘し彼をカント主義と断定するのみならず、ヒュームとカントを総合しようとしたところにハイエクの独自性を見出している。それに対しカサスは、カントからの影響を認めながらも、同時にヒュームという相容れない哲学にも立脚していることがハイエクの致命的な問題だと批判し、ヒュームの経験論の立場に徹すべきだと主張する。さらにクレイは、ハイエクの自由論の中に、保守主義・カント主義・功利主義の要素があるが、それらは彼の自由論を補強するためにアドホックに採用されたものであり、ハイエクの立場に一貫して見られるものは道具主義的立場だとした上で、道徳規範は科学的な議論の対象ではないがゆえに、ハイエクは道徳哲学を真正面から論じるべきであったと結論づける。

以下では、ハイエクは、その自由論・道徳論においてカントと本質的なところで果たして結びついているのか、という問題をまず論じる。そして、一貫性のある自由論を打ち建てるためにハイエクがとるべきであった選択肢は、カント的要素を捨ててヒュームの経験論の枠内にとどまるか、科学的アプローチを捨てて道徳哲学に立脚するか、あるいはその二つ以外に選択肢はありうるかという問題を考察する。

34 Kley (1994), 227 ページ。

35 Kley (1994), 228-229 ページ。

Ⅲ ハイエクの自由論・道徳論

道徳と自由は哲学的には深く結びついていると言われているが、ハイエクの社会哲学においても、行為規範としての道徳は人間の自由の問題と密接に結びついている。よく知られているように、ハイエクが用いる「自由」という言葉には彼自身によって明確な定義が与えられている。「自由」は、人と人との関係にのみ関わっているものであり、自由にたいする侵害は人びとによる強制³⁶だけである。」すなわち「他者の恣意の強制からの独立」が自由の定義なのである。ここでハイエクの言う「強制」とは「ある人の行動が自分自身の目的ではなく、他人の目的のために他人の意志に奉仕させられる場合³⁷」である。たとえばパーティー主催者が参加者に一定のドレス・コードを要求した場合、これは、パーティー参加者たちが一定の便益を受けようと思えば当然充たされるべき条件であり、強制にはあたらないとされる。しかし、「わたくしの生存あるいはわたくしのもっとも評価しているものの維持にとって不可欠³⁸」な財・サービスの取引に関する場合には強制が生じうる。たとえば干ばつ時にオアシスの所有者から水を得ようと思えば、その「所有者が、かれらに要求するいかなることもおこなうしかほかに選択の途はない³⁹」場合は、強制であるとする。すなわち、相手の決定的弱みを利用して、自己利益のために相手を奉仕させたという点で、強制力の行使と判定されている。意思決定の前提において選択の余地がない場合が強制にあたるとしており、そのような意味での「強制」は悪である、という明らかな倫理的判断がここにはある⁴⁰。

「他者の恣意の強制からの独立」ということは、同時に他者固有の領域を侵犯してはならないという命令をとまなう。これは、とりわけ資源制約のある状況では、人びとの行動を選択の余地なく一定限度内に制約することになる（たとえば私有財産権の不可侵）。では、どのような根拠でこのような強制は正当化されるのだろうか。ハイエクは、その精神において功利主義に通じる論法で正当化している。いわく、「私の欲することを私が為しうるとき、そこに自由がある」・・・「自分の欲求の実現にたいする障害の欠如」・・・この意味で一般的な自由は不可能なのである。というのもその場合、各人の自由は他のすべての人の無制限の自由、すなわち制約の欠如によって崩壊するであろうから。そこで問題は、いかにして最大可能な自由を万人に保障するかである。これを保

36 Hayek (1960), 12 ページ, 訳 I, 23 ページ。

37 Hayek (1960), 133 ページ, 訳 II, 4 ページ。

38 Hayek (1960), 136 ページ, 訳 II, 8 ページ。

39 Hayek (1960), 136 ページ, 訳 II, 8 ページ。

40 クレイはこれをハイエクの政治哲学の唯一のカント的要素と見ている。Kley (1994), 10 ページ参照のこと。

障しうるのは、他者による、あるいは他者にたいする恣意的ないし差別的な強制を排除し、何人も他人の自由な領域を侵犯しないようにする抽象的なルールによって、万人の自由を一律に制約することによる。⁴¹」（傍点は引用者）ハイエクは、この種の抽象的諸ルール（道徳もその主要な部分を構成している）に従うことは、万人に自由を保障するための義務だと考えていたのである。

ハイエクは、先に見たように功利主義あるいは帰結主義と指摘されることがあるが、上に引用した文章で、彼が、帰結の評価を自由そのもので行っていることから分かるように、そのような指摘は正鵠を得ていない。彼の場合、自由の価値は、それが最終的に帰結する状態を自由以外のなんらかの基準（たとえば効用）で評価することで決まるのではないのである。この意味で、自由の価値は、クレイの評価とは異なり、ハイエクの社会哲学においては超越的位置づけを与えられている。もちろん、たとえば分散している知識を無知な個人が最大限に利用するためには個人に自由な活動領域が保障されることが必要、などといったように、その機能主義的正当化は彼の著作の随所でなされている。だが指摘するまでもないが、これは分散した知識の利用が価値評価の基準だと言っているのではない。もちろんハイエクに言わしむれば、分散した知識を効率的に利用している社会はそうでない社会にくらべて発展的であり、結果的に文化的進化の過程を通じて支配的な制度となっていく、ということになるが、これとて、それゆえの自由の価値という意味ではない。また、自生的な経済秩序である市場における経済活動は、より高い一人あたり所得を達成するが故に支持しうるとする点で帰結主義と見なされる場合があるが、⁴² その場合でも、高い所得という基準が社会制度を評価する最終的審級に置かれている訳ではない。むしろ山中が言うように「自由擁護のいわば戦略として、その〔自由の〕手段的価値としての効用・機能の高さを立証して」⁴³（〔 〕内は引用者）いるにすぎない。

ハイエクの自由論の晦渋さは、このように自由をそれがもたらすメリットから正当化したり、義務論的に主張したりする箇所が交錯しているところから来ている。だが、彼の錯綜した議論を通覧してみれば、自由は価値前提として不可侵の位置に置かれていることが浮かび上がってくる。そして、彼の社会理論から引き出されるさまざまな命題は、すべからくこの意味での「自由の条件」として提唱されているのである。

もちろん、道徳もその例外ではない。彼は言う。「自由は深くしみこんだ道徳的信仰なしには決して作用しないということ、それから強制を最小限に抑えることができるのは個人が一般にある種の原理に自発的に従うことを期待される場合だけだ」⁴⁴と。ここで

41 Hayek (1989), 63 ページ, 訳 89 ページ。

42 Kley (1994), 219 ページ。

43 山中 (2007), 57 ページ。

44 Hayek (1960), 62 ページ, 訳 I, 93 ページ。

ハイエクは、人びとが道徳的に行動するから、そこに自由が可能になると言っている。道徳に従うことは、他者の恣意の強制にはあたらない。なぜなら、ハイエクの見るところ、「道徳や習慣というルール的大部分は自生的に成長してきたもの」⁴⁵だからである。自生的なルールは、「本能と理性の間」⁴⁶にあって、そこに他者の恣意が介在することはない。そして「言語に次いで、道徳の規則はおそらく設計されざる成長のもっとも重要な例」⁴⁷なのである。

だが、道徳と自由の関係は、たんに前者が後者の条件という位置づけに終始しない。それとは逆に、道徳の条件が自由であるという一面もハイエクは意識している。たとえば次のように述べている。「われわれとしては、自由が単にある特定の価値であるばかりでなく、大部分の道徳的価値の源泉であり、条件であることを明らかにしなくてはならない」⁴⁸。その理由をハイエクは次のように述べている。「道徳的評価は、自由のないところでは無意味である。「もし成年に達している人間のすべての行動が、善きにつけ、悪しきにつけ、監視・命令・強制のもとにあるとするならば、道徳とは名目にすぎないであろう」⁴⁹。強制がないがゆえに、ある徳目に従う行為が道徳として意味をもつのである。したがって道徳は「自由の産物であるとともに自由の条件」⁵⁰なのである。

道徳を個人の行為レベルで見るとは、その意味とは、おそらくそのようなものであろう。だが一方で、ハイエクは道徳の社会的存在根拠をまったく別次元で捉えていた。道徳的行動は自体的に価値を有しているというより「おもにほかの人間価値の達成を助けるという意味で手段的なもの」⁵¹と彼はいう。さらに別の場所では、「人が生活を営む社会秩序の種類から独立した絶対的な道徳体系は存在しえないのであり、われわれに負わされている一定のルールに従うべき責務は、われわれが住む秩序に負っている便益から導き出されてくる」⁵²と述べ、明確に便益を生み出すかぎり道徳は社会的意味をもつと明言している。しかし個人のレベルでは、ある道徳ルールが自分に便益をもたらすから従うというのではなく、「それらを守ることは、それ自体、一つの価値、すなわち個々の場合にその正当性を願うことなく追求しなければならない一種の中間的目的と見なされるべき」⁵³なのである。すなわち個人にとっては、道徳はそれ自体に価値があるよ

45 Hayek (1973), 46 ページ, 訳 61 ページ。

46 Hayek (1989), 10 ページ, 訳 11 ページ。

47 Hayek (1960), 64 ページ, 訳 I, 96 ページ。

48 Hayek (1960), 6 ページ, 訳 I, 14 ページ。

49 Hayek (1960), 79 ページ, 訳 I, 116-117 ページ。引用文中の引用はミルトンの *Areopagitica* からのもの。

50 Hayek (1960), 62 ページ, 訳 I, 92 ページ。

51 Hayek (1960), 66 ページ, 訳 I, 99 ページ。

52 Hayek (1976), 27 ページ, 訳 41-42 ページ。

53 それゆえハイエクが帰結主義という指摘がしばしばなされる。たとえば山中 (2007) におけるクカサスとクレイの議論の整理を参照されたい。

54 Hayek (1960), 66-67 ページ, 訳 I, 99 ページ。

う条件付けられているので無反省に従うものとなっているべきだが、社会的視点から見れば、その道徳自体は、それが集団的に守られることで、他の価値あるいは便益を生み出すのに役立つかぎりで価値をもつ、という構図になっているのである。たとえば、われわれは母語を無意識に用いているが、つまりそれが与える文法ルールに無反省に従っているが、それは他者とのコミュニケーションを図るという目的あるいは価値の実現に役立ち、さらには社会に一定の統合をもたらすというマクロ的な効果を生み出している。ハイエクは、ちょうどそのようなイメージで道徳を捉えていた。

道徳を言語に次ぐ社会の基底をなす自生的秩序として捉えることは、ハイエクの道徳概念に一定の性格づけをする。それは道徳の内実が、可変的であるということを意味するのである。狭義の道徳は法律とは異なり罰則がない。また、道徳に従うことの即自的メリットも言語や貨幣の使用とは異なり、明確ではない。それゆえ規範としての行為拘束力はそれらと比較すれば乏しい。しかしこのことはデメリットではないとハイエクは考えていた。「社会的圧力と習慣との力によって規則の遵守を確実にするその強さが変化しやすいということもまた重要である。自発的な規則のこの弾力性こそが道徳の領域における漸進的な進化と自生的成長を可能にし、それがさらに経験を通じて修正と改良に導かせることになる。」⁵⁵と述べ、行為拘束力の弾力性が、むしろ道徳の自生的成長をもたらすのだと述べている。⁵⁶

おそらく道徳の変化の大部分は、そうした文化的進化の過程のたまものであるが、⁵⁷人為によってそれらを修正していくことをハイエクは肯定的に捉えていたのである。彼の言葉を引いておこう。「道徳的諸伝統は、要求されるようには構成、正当化、また論証できないが、その形成の過程は部分的には再構成可能であり、その場合、われわれはある程度その資するニーズを理解することができる。これがうまくいくかぎりで、われわれは道徳的伝統を改良し修正することを期待されるのである。そしてそれは、目にとまる欠点を内在的な批判にもとづく漸進的改良によって矯正すること、すなわちその部分部分の両立可能性と整合性を分析し、それに応じてその体系を修繕することによるのである。」⁵⁸（傍点は引用者）すなわち文化的進化の過程での漸進的変化のみならず、人為的に改良・修正を道徳規範に加えることを、限定条件をつけながらも、認めているの

55 Hayek (1960), 63 ページ, 訳 I, 93 ページ。

56 ただしハイエクは、進化の過程が無条件に道徳価値を生み出すとは考えていなかった。たとえば「私は諸伝統のグループ選択の結果が必然的に「善」であると主張したりしない。それはゴキブリのように進化の過程を長く生きのびてきた他の生物が道徳的価値を有すると主張しないのと同様である。」(Hayek (1989), 27 ページ, 訳 34 ページ) だが、生物進化と文化的進化の違いをハイエクは認識しており、目的論的議論を展開している箇所も多々ある。

57 ハイエクは生得的な道徳（たとえば一部の動物にも見られる利他的行動など）の存在も認めていたが、それらは比較的小さなグループ内で作用するものであり、大規模社会 The Great Society で作用するとは考えていなかったようである。

58 Hayek (1989), 69 ページ, 訳 101 ページ。

である。

さて、実際、自生的に進化した道徳ルールとしてハイエクは具体的にどのようなものを考えていただろうか。ハイエクの著作には、その例を挙げている箇所がいくつかある。たとえば「・・・ここでの私の関心である特定の道徳的伝統、たとえば私的所有、貯蓄、交換、誠実、正直、契約・・・」⁵⁹といったようにである。常識的に考えると、このような例示の順序には違和感を覚えるのではないだろうか。通常、誠実とか正直がまさしく道徳的価値であることは、ほとんどの人が認めるであろうが、私的所有や貯蓄がそれらに先だって例示されていることには、多くの人がなにか腑に落ちないものを感じるのではないか。⁶⁰

だが、私的所有が誠実・正直に先行して挙げられていることには、それなりの理由がある。他者の恣意の強制からの自由という理念は、「個人は自分自身の目的を追求することを許されるべきと要求する。・・・このことはきわめて重要である。というのも、どれほどわずかであろうと自分自身のものをもつということは、また独自の個性を築くことのできる基礎でもあり、特定の個人的目的を追求しうる固有の環境がつくられることのできる基礎でもあるからである。」⁶¹さらに所有は自由を担保するだけでなく、正義の存在理由でもあるのである。いわく『「所有なくして正義なし」は、ユークリッドのどんな論証とも同じく確かな命題なのである。というのは、所有という観念はなにものかへの権利であり、不正義と称される観念はその権利の侵害・侵犯だからである。』⁶²この点をもってしても、自由は彼の体系にあって超越的位置に置かれていることが分かる。

IV カントの自由論・道徳論との比較

カントは、「行為への客観的強制を表現する「べし」を用いて示される規則」⁶³を命法とよび、それには二つの異なった範疇があるとした。命法が、なんらかによって条件付けられているとき、すなわち「意志を端的に意志としてではなく、欲求された結果にかんしてのみ規定するとき」⁶⁴は、それを仮言命法と呼ぶ。一方、そうした条件付けを一切排した純粹理性による意志の規定を定言命法と呼ぶ。そしてもしある実践的指令が仮言命法である場合には、カントはそれを実践的法則（道徳法則）とは呼ばない。もしある

59 Hayek (1989), 67 ページ, 訳 98 ページ。

60 別の場所でも「貯蓄、個別的所有、誠実、・・・」(Hayek (1989), 70 ページ, 訳 103 ページ) という順序を示し、貯蓄や所有を真っ先に挙げている。

61 Hayek (1989), 63 ページ, 訳 88-89 ページ。

62 Hayek (1989), 34 ページ, 訳 45-46 ページ。

63 Kant (1788), 訳 47 ページ。

64 Kant (1788), 訳 47 ページ。

実践的原理が、欲求能力の客観（実質）にその意志を規定されている場合は、道徳法則とはならないのである。そのように実質をとまなう実践的原理は、すべからく「自愛もしくは自分自身の幸福という普遍的原理の下に属する」⁶⁵からである。

それとは対照的に、実践法則においては、理性は「快不快の感情を間に立てず、この法則に対する快不快の感情すらも間に立てないで、直接に意志を規定するのであり、こうした理性が純粹理性として実践的であることができるということだけが、理性に立法的であることを可能にする」⁶⁶とされる。道徳的行為は、経験や傾向性（習性的な欲望・感性的衝動あるいは欲求能力の感覚への依存）⁶⁷による動機付けを一切排してなされるものでなければならないのである。^{68, 69}

ここにまずハイエクとの間に大きな違いをわれわれは見いだす。上で見たように、ハイエクの場合、行為主体がそれを意識しているかどうかに関わりなく、道徳は、他の人間的価値に役立つかぎりで遵守されるべきものであった。また社会的には何らかの便益を生み出すことが道徳の存在意味であった。それゆえ、そこには道徳法則を超える価値が措定されている。したがって、その価値が変化すれば、道徳の内実も変化を受けることになる。このような道徳は、カントの超越論的に導き出されるものとは本質に異なっている。

カントがいう定言命法とは行為の絶対的指示であり、それに従うことは義務である。何かほかの目的「に役立つかぎりで」とか「のために」といった条件付きの実践的原理は、たとえそれが、個人の行為に関するものではなく、集団全体として見たときの機能的特性であったとしても、広い意味での仮言命法⁷⁰というべきであろう。

一般的に、個人は内面にさまざまな行為規範（格率）をもっている。それらには道徳法則の資格のあるものもあれば、そうでないものもある。その区別をカントは次のように述べている。「ある理性的存在者が自分の格率を実践的法則と考えてよいのは、かれがその格率を、実質にかんしてではなく、たんに形式にかんして、意志の規定根拠を含む原理と考えることができる場合⁷¹だけである。」もしある格率に実質がともなっている

65 Kant (1788), 訳 54 ページ。

66 Kant (1788), 訳 60 ページ。

67 Kant (1797), 訳 333-334 ページに見られる定義。

68 ここで論じられているのは実践的自由であるが、もう一つの超越論的自由との関連については、山下によれば「実践的自由が感性的なものからの独立という形[をとり]、超越論的自由のもう一つの契機である事前必然性からの独立という性格が明らか[であり]、超越論的自由と実践的自由は絶対的自発性と自然必然性からの独立という二つの要件を共通にもっているのである。」(山下(1994), 15 ページ。[] 内は引用者による挿入)

69 ただし純粹実践理性に従う動機については議論の多いところである。この点についてはたとえば『実践理性批判』訳注、鈴木(1993)などを参照のこと。

70 Hayek の議論の進化論的な性格を指摘し、彼の道徳規範は、定言命法ではなく広い意味での仮言命法であるという指摘は、Walker (1986), 31-32 ページにも見られる。

71 Kant (1788), 訳 66 ページ。

のであれば、その場合、法則がもつ立法形式（普遍妥当性）が格率の中に含まれているかぎりにおいて、それは道徳の資格をもつ。つまり、道徳法則については、その立法形式のみによる意志の規定が本質であって、その点において一切の経験・傾向性から独立でなければならない。言い換えれば「純粹理性はただそれだけで実践的であり、われわれが道徳法則とよぶ普遍的法則を与える⁷²」のである。

この点でハイエクの道徳概念とは大きく異なる。ハイエクの場合、道徳規範は一部の本能に根ざすものを除き、文化的進化の所産であり、それらが社会経験からの学習を通じてそれぞれの個体内部に行為規範として刻印されたものである。したがって、それらは種と個体の双方のレベルで経験の産物なのである。経験の産物である以上、その内容は時代や文化あるいは個体によって異なって当然である。だが、カントの場合は人間が理性的存在であるかぎり、道徳法則は純粹理性によって与えられる義務命題、つまりいかなる条件もつけずただ「～すべし」と命じる定言命法として例外なく与えられるのであり、その本質において普遍的な性格をもっていなければならない⁷³。カントは言う。「人倫〔道徳〕の諸法則については事情が全く異なる。これらの法則は、それがア・プリオリに基礎づけられたもの、かつ必然的なものと認められうるかぎりにおいてのみ、法則として妥当するのである。否それどころか、われわれ自身とわれわれの振る舞いについての概念や判断は、もしそれが単に経験からだけ学びうるようなものを含んでい⁷⁴るならば、何ら人倫〔道徳〕的なものを意味しないのである。」〔 〕内は引用者

ここでわれわれは、道徳規範の普遍性に関する先の有名な命題を思い出す。すなわち、「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当することができるように行為せよ。」という命題である⁷⁵。上で見た 그레이 のように、ハイエクはこの命題を受け容れていたとする解釈がよくなされる。事実、ハイエクはこの点について次のように述べている。「・・・あるものを一般的ルールとなし「うる」のかどうか⁷⁶が問われるときに特に意味されるものが何であるかという興味ある問題に立ち向かうならば、言及されている「可能性」が、物理的な可能性とか不可能性ではなく、そのようなルールに従うように一般的に強制できるかどうかという実践的な可能性であることは、明らかである。イマヌエル・カントが問題にアプローチした仕方によって、すなわち、そのよ

72 Kant (1788), 訳 80 ページ。

73 しかし一方で、カントは人間という種の無限の進歩という考え方をもっていた。この点についてアーレントは次のような透徹した評価を与えている。「無限の進歩は、人間という種の法則です。しかし同時に、人間の尊厳は、人間（私たちの一人一人）がその特殊性において見られ、またそうした特殊者として―ただし比較なしに、かつ時間とは独立に―人類一般を反映するものと見られることを要求します。言い換えれば、まさに進歩という観念それ自体―もしそれが環境の変化や世界の改善以上のものだとすれば―が、カントの人間の尊厳という概念に矛盾するのです。」(Arendt (1982), 訳 143 ページ)

74 Kant (1797), 訳 336 ページ。

75 Kant (1788), 訳 77 ページ。

うなルールが一般的に適用されることをわれわれが「欲したり」⁷⁶、「意志したり」⁷⁷できるかどうかを問うことによって、適切な解釈が示唆される。」（傍点は引用者）ここでハイエクは、ある行為規範が道徳であるかどうかを判定する際に、それが一般的に適用できるかどうか、あるいは集団的に採用されるかどうかを基準とすべきことを主張している。

だが、カントのいう「普遍妥当性」とは、第一義的にはある行為ルールについて、他者もそれを採用したときに、当の本人にとってそのルールに従う行為の意味が失われない、という条件である。たとえば「契約を守らない」という格率があったとして、他の主体にも等しくそれが適用されたとき、そもそも契約という行為が成立しなくなるため、当の本人の「契約を守らない」という行為自体が意味を失うのである。したがって論理的整合性についての形式判断であり、例外はない。それゆえにア・プリオリであり、また「法則」と呼ばれるのである。そうした法則を他者も実際に採用するかどうかということとは関係がない。あくまで個人の内面（理性）的判断に関わる規準である⁷⁸。

それに対して、ハイエクの「普遍妥当性」、あるいは「一般的適用可能性」は、ある行為のルールを相手にも適用することに集団的合意が成立することという含意がある。なぜなら、ハイエクが真っ先にあげる道徳の具体例である所有や貯蓄といった規範には自愛感情（それは傾向性の一部である）が背後にあるように思われるからである。たとえば貯蓄がウェーバーの指摘する宗教倫理に基づくものであったとしても、なおそこには自らが救済されていることを知りたいという自愛感情があると見ることができる。つまり、誰しもがもつであろう自愛感情を前提として、その上で一般的に受け容れられる行為規範であるかどうか、ハイエクの言う「一般的適用可能性」の意味ではなかろうか。だが、そうであっても、なおこのような事前的条件は、ハイエクの議論にはそぐわない。

自生的秩序論の精神に従えば、ルールが一般的に受け容れられているかどうかは結果論であるべきである。あるルールが、その一般的適用可能性というア・プリオリな特性ゆえに、事前的に集団的合意が成立するというのであれば、なんらかの公民状態の成立をあらかじめ前提しなければならない。しかし、すくなくとも原初的な道徳については、その成立条件として公民状態がすでにあるという想定は、いかにも不自然である。

76 これに対応するカントの表現としては、たとえば「われわれの行為の格率が普遍的法則となることを意欲することができるのでなければならない。このことが行為一般の道徳的判定の基準である。」（Kant（1785）、訳 114 ページ）という部分がある。ただし、「意欲できる・できない」は傾向性の問題ではない。それが意味するところは、想定上（内的に）可能かどうかということである。（この点に関してより詳しくは Kant（1785）、訳 111-115 ページを参照されたい。）

77 Hayek（1976）、訳 44 ページ。

78 ただし先に触れたように、カント主義の道徳論・正義論では、普遍妥当性規準の内容は、整合性・公正性・道徳的中立性という三つの側面からなっている。小論ではカント主義ではなくカント自身とハイエクにおける道徳概念の違いを鮮明にすることが目的であるので、その点については論じない。

自生的秩序論であれば、その逆を導くのではないだろうか。自然状態の中から道徳が立ち上がる際に、ある行為のルールが一般的適用可能性をもつと想定できるかどうかで道徳としての資格を得たり得損なったりするとは思われない。もちろん、事前にそのような特性をもっていたから結果的に普及したのだという説明も不可能ではない。しかし、特定の行為のルールが生き残るかどうかは、そのルールの特性だけで決まるものではない。既に実現している社会状況のなかで評価されるのである。すなわち行為ルールの一般的適用性は状況依存的なのである。それゆえ、行為のルールが自体的に、つまり社会状況とは独立に、道徳としての資格を持つわけではない。

すなわち道徳は、さまざまな行為規範が自愛感情をもつ人びとの間で試行される中で結果的に一般的に普及したから、誰もが従うべき行為規範として定着したと見るべきであろう。そして一定の道徳ルールのセット（その中には「契約を守る」というルールもあるに違いない）の支配が有効になってはじめて公民状態が成立すると考えるべきである。自生的秩序論の精神に照らせば、道徳規範がもつべき普遍妥当性もア・ポステリオリに定まってくると解すべきである。だが、カントにあっては、たとえ現実社会の中でただ一人自分しか守っていない行為規範であっても、それが傾向性から独立であり、かつカントの言う意味での普遍妥当性規準を満たしているなら、道徳と呼ばれる資格を立派に持ちうるのである。アーレントはこの主観原則を次のように述べている。「私が定言命法にしたがっていると言っているのは、みずからの理性にしたがっている場合だけです。そしてわたしがみずから定めるこの理性の法は、すべての理性的な生物に、どこに住んでいるかを問わず、すべての知的な生物に妥当する法なのです。というのも、私が自分と矛盾したくなければ、私はみずらかの行為の格率が普遍的な法則となりうるように行動するからです。私は立法者としてふるまうのです。」⁷⁹ 定言命法として行為規範を立法する者も、またそれに従う者もすべからずこの〈私〉なのである。

ところで、すでに見たように、普遍妥当性の規準はカントにあっては道徳法則であるための必要条件に過ぎない。ある実践的指令が道徳法則であるためには、純粹理性のみによって規定され、一切の経験・傾向性からの規定を受けてはならない、という条件がさらに加わる。⁸⁰ ハイエク自身も、普遍妥当性の規準が必要条件に過ぎないことを理解していた。彼の言葉を引いてみよう。「カントは、彼の道徳論において、その原理が道徳的ルールの全体系を演繹的に導出できる十分な前提であるかのように、それを用いたから、このこと〔定言命法は消極的テストであること〕はしばしば看過されてきた。彼の法哲学に関する限り、カントは、定言命法が正義の十分条件ではなく必要条件だけを用

79 Arendt (2003), 訳 85 ページ。ただし漢字表現については全体に合わせている。

80 たとえば左側通行のルールは、普遍妥当なルールであるが道徳ではない。なぜなら、事故を起こしたくないという自愛感情（傾向性）がそこには含まれているからである。

意することに、あるいは正義にもとるものを徐々に排除していくことができる消極的テストとわれわれがよんだもの、つまり普遍化可能性のテストだけを用意することに十分気付いていた。⁸¹」（〔 〕内は引用者）だが、こう述べる一方で、実践的法則が経験的なもの、あるいは傾向的なものから独立でなければならない、というもう一つの条件にハイエクが言及しないのは不可解である。この点において、ハイエクはカントと明確に袂を分かつことになる。

カントの普遍妥当性の規準に従えば、「他者の恣意の強制からの独立」というハイエク自由論の大前提としての価値命題は、同時に、「他者に自らの恣意を強制しない」という行為規範を導くはずである。おそらくこれはハイエクなら所得や貯蓄に優先して第一にあげるべき道徳規範であろう。しかしそれとて、真正の、すなわち義務論的な、道徳規範かどうかは不定である。なぜなら、そこには「他者の恣意を強制されたくない」という、bilateral な自愛感情が随伴している可能性があるからである。これは、「小売商人が不慣れな客に法外な値をつけないこと」⁸²が客から見て望ましい行為ではあるが、それゆえに道徳的行為と見なせる訳ではないことと類似している。この小売商人の行動には、程度の差こそあれ、なにがしかの自愛感情が伴っている可能性があるからである。たとえば評判を高めて将来のより大きな収益に結びつけようとするといった意図を密かにもっている場合である。⁸³カントにあっては、「誠実」という誰しもが認める道徳規範に従ったとしても、それが自愛感情を伴っていれば、道徳的行為とは見なされないのである。

一方、たとえば、「自分自身の困窮にかかりきりになっていて、他人の困窮が心を動かすにはいたらない」人が、なおそれでも「できるだけ他人に親切で」であろうとしたとすればどうであろうか。これはカントによれば自愛感情を否定しているので「真正な道徳的価値をもつ」⁸⁴ケースである。だが、ハイエクの社会哲学から、このような自愛感情抜きに道徳法則を引き出すためには、かなり無理な解釈をしなければならないように思われる。この点では、ハイエクを真正の義務論者の系譜に入れることは難しいし、その立場の徹底を彼に求めることはさらに困難である。

ハイエクの場合、ある行為のルールが道徳という規範性をもつルールとなる根拠は、

81 Hayek (1976), 訳 63-64 ページ。

82 Kant (1785), 訳 36 ページ。

83 この例で、小売商人の行為が道徳法則と見なされないのは、それが私利にのみ動機づけられている場合に限る。上でも述べたように、法則のもつ立法形式が格率の中に含まれているかぎりにおいて、それは道徳の資格をもつので、もしこの格率を普遍法則とすることを意欲できるのであれば、そのかぎりでは、小売商人の狡知とは関係なく、道徳法則としての資格をもつことになる。これと同じことが「他者に自らの恣意を強制しない」というルールについても妥当する。すなわち、自らの自由の領域を確保することがそもその動機となっていたとしても、このルールを道徳法則とすることを意欲できるのであれば、そのかぎりにおいて、道徳法則としての資格をもつ。

84 ここでの3カ所の引用は、いずれも Kant (1785), 訳 39-40 ページより。

しばしば普遍妥当性規準に言及しているにもかかわらず、実質的には形式の問題ではない。「道德というものは、とりわけ所有、自由そして正義に関する諸制度を含めて理性の創造物ではなく、文化的進化によって与えられた第二の独立した資性である。⁸⁵」すなわち、道德がもつ規範性は、上でも述べたようにさまざまな行為のルールが生み出す自生的秩序が文化的進化の過程で選択・淘汰され、ラマルク的な進化を遂げた結果として、そのときどきの段階で到達した暫定的な協定 *modus vivendi* にすぎない。⁸⁶それゆえに実質をとめない、かつその実質は可塑的となる。また可塑的であるからこそ、文化的進化が起こる。これはハイエクも認めるところである。このように、規範としての根拠は、その本質においてカントとハイエクではまったく異なるのである。

つまるところ、カントが純粹実践理性によって絶対的・普遍的道德規範を導こうとしたのに対し、ハイエクは、普遍妥当性規準（一般的適用可能性）は、特定の行為規範が集团的に守られるための必要条件にすぎないとし、もろもろの具体的規範は、文化的進化の過程で叢生する諸ルールのうち普遍妥当性のテストに結果的に合格したものが、道德規範として定着していくのだと考えたのである。彼は、 그레이が指摘しているように、カントの道德論をヒューム流に改変した上で採用したのである。こう考えると、先にクカサスが指摘したような問題、すなわち自らの社会哲学がカントとヒュームという異質の哲学に立脚しているという問題を、ハイエク自身が意識していたとしても不思議ではない。

次に、両者の自由概念について見ておこう。ハイエクと同様カントの道德論も、自由の概念と切っても切り離せない。「自由は確かに道德法則の存在根拠であるが、しかし道德法則は自由の認識根拠である⁸⁷」とカントはいう。ハイエクにおいて道德と自由が双方向的に絡み合っていたのとは別の次元ではあるが、カントにおいても両者は双方向的に結びついている点で共通している。

カントは、自由について次のように述べている。「自由は、思弁理性が原因性の概念の使用に際して、因果結合の系列において無条件的なものを考えようとする⁸⁸と陥らざるをえなかった二律背反から自己を救うために必要とした絶対的意味での自由である。」つまり、自由は論理的必然として存在するものである。だがそれ自体の存在は、「物自体」が感性によって直接認識されえないのと同様、直接的な認知の対象ではなく、思弁理性によって「ただ蓋然的に、それを思考することが不可能ではないとして定立するこ

85 Hayek (1989), 52 ページ, 訳 75 ページ。

86 自生的秩序と文化進化的秩序の違い、また文化的進化のラマルク的な性格については拙著 (2009) 第 5 章を参照されたい。

87 Kant (1788), 訳 13 ページ。

88 Kant (1788), 訳 10-11 ページ。

⁸⁹とが」できるにすぎないのである。しかしこれだけであれば、自由は可想的であるにすぎない。

われわれはどうしてその実在性を確認することができるのであろうか。その問題にたいしては、「自由の理念は道徳法則を通じて自らを開示する」⁹⁰ことによって確認できる、とカントは応える。それは「自由はわれわれが知っている道徳法則の条件だからである。」⁹¹だが、なぜ自由は道徳法則の条件（あるいは存在根拠）なのだろうか。それは、格率を道徳法則たらしめているのが形式だからである。つまり道徳法則は、一切の実質をとみなさない意志の規定根拠でなければならないからである。経験や傾向性といった実質をとみなすものに条件付けられていない場合に限り、格率は形式として道徳法則になりうる。それゆえ「道徳哲学は、自由（最も厳密な意味での）を我々の意志の性質として必然的に前提している」⁹²のである。

ここで、カントのいう自由の意味が明らかとなる。それは自らの純粋理性以外に一切の規定根拠をもたない意志状態（人間の理性の原因性）ということである。傾向性をも含む一切の他律を排した、究極・純粋の自律である。これがカントのいう実践的自由の意味である。道徳法則に従う意思決定は、しばしば傾向性からの抵抗に遭う。そうした条件付けをきっぱりと遮断して、道徳法則にしたがうのは自由意志があるからだ。いかなれば、傾向性からの誘いと純粋理性が指し示す道との分岐点にわれわれは立っているのである。そのどちらを選択するかは一にかかってこの〈私〉である。傾向性が誘いかける道を選択したとき、われわれは、意志の自由を傾向性に売り渡したことになる。⁹³

一方、道徳法則を選び取れば、その瞬間に自らを内から条件付けている一切のものから自由になった自分を覚知することができる。〈私〉は、行為の真の原因者であり、それゆえに責任を負うのである。このように、従うべき道徳法則が自らの内に存在するということを意識するとき、われわれは自由の実在を確認していることになる。それゆえ「道徳法則がわれわれの理性においてあらかじめ明瞭に思考されていないとしたら、われわれは決して自由なるものが存在するということを想定する権限があるとは思わないであろう。だが自由が存在しないとしたら、道徳法則は決してわれわれのうちにみいだされはしないであろう。」⁹⁴

この自由概念は、実践段階では二つの規準に分かれる。一つは、内的な「意志の自

89 Kant (1788), 訳 11 ページ。

90 Kant (1788), 訳 11 ページ。

91 Kant (1788), 訳 12 ページ。

92 Kant (1787), 訳 (上) 42 ページ。

93 通常、道徳を破ったとしても、直接的に罰せられることはない。したがってわれわれは、道徳に従うことも、それを無視することもできる。しかし、カントの言う自由は、それゆえの自由ではない。この点に関しては、たとえば Kant (1797), 訳 350 ページを参照。

94 Kant (1788), 訳 14 ページ。

由」であり、このレベルでの自由は上に述べたように「傾向性からの独立」である。次は外的な「行為の自由」である。これは「他人の強要的意思からの独立」である。⁹⁵ いずれのレベルでも、実践法則たる資格はその普遍妥当性である（前者の場合は内的、後者の場合は外的）。

ところで、ア・プリオリに定まる実践法則の普遍妥当性は、いかにして担保されるのであろうか。カントは、叡智界ではすべての人格は理性的存在者であり、道徳性を妨げるあらゆる傾向性から自由な意志を備えていると考える。すべての主体は「共通の道徳法則を意識し、共通の叡智界に自らを考え入れ、叡智界という同じ立場から共通の法則に従って格率を合理的に判定し、それゆえに互いに一致・調和する実質を合理的に意欲する理性的存在者」である。⁹⁶ それゆえに、各々が独立に立法しつつも、それが純粋理性に導かれている限り普遍性を獲得できるのである。〈私〉は確かに叡智界に存在する。だが同時に他の主体も同じく叡智界の存在者であり、それゆえ〈私〉が意欲する格率は、他の主体が意欲するはずの格率でもなければならないのである。實在の〈私〉を特徴付けるものはさまざまな傾向性である。しかし純粋理性を用いるとは、そうした傾向性をも見下ろす高みから思考することである。そのようなとき、〈私〉はあらゆる傾向性から自由な超越的存在者となり、それゆえにその思考は普遍性をもつのである。

このカントの自由概念が、いかにハイエクのそれとは異なったものであるかは、いまや明瞭であろう。カントにおいて、自由は「意志の他律の不在」であり、「他律」するものは、内的自由の場合は傾向性であり、外的自由の場合は他者の意志である。したがって、外部的な「他者」は「他律」するものの一部に過ぎない。内部・外部のいずれにあっても、根源には「意志の自由」がある。それは「自己決定」を字義通り自己による決定たらしめるものとして必然的なものである。この点に関わって、アーレントは次のように述べている。「道徳的義務はあらゆる傾向性から自由であるべきあり、道徳法則はこの地上の人間にとってだけでなく、宇宙のあらゆる叡智的存在者にとって妥当すべきである、というカントの主張は、この〔人間の〕複数性という条件を最小限にまで限定しています。三つの問い [「私は何を知りうるか」、「私は何をなすべきか」、「私は何を望むことを許されるか」] すべての根底にある考えは、自己関心であって、世界に対する関心ではありません。」⁹⁷（傍点および〔 〕内は引用者）

一方、ハイエクの場合、自由とはその定義からして、人間の複数性が本質的な意味をもっている。特定の道徳は、文化的進化の所産として帰属集団から与えられるという意味では、複数概念である集団が個に先行していなければならない。それによって個に与

95 Kant (1797), 訳 363 ページ。

96 倉本 (2009), 4 ページ。ただし漢字表現については全体に合わせている。

97 Arendt (1982), 訳 40 ページ。

えられた道徳ルールは、集団がそれを道徳と見なしている限りで道徳なのである。すなわち、循環論法によって成立した共同主観である。それゆえカントの普遍妥当性にあたる「一般的適用可能性」は、個人が生み入れられた集団が保持する共同主観性が担保することになる。つまり、道徳的存在者としての人間は、カントの場合、叡智界（ヌーメノン）の領域に属するのに対し、ハイエクの場合は現象界（フェノメノン）の領域に実在しているのである。⁹⁸

ハイエクとカントの自由概念におけるこの違いは、具体的な行動の評価においてどのような意味をもつのか。たとえばアウシュビッツに囚われの身となっている人を考えてみよう。これは明らかに他者の意志の強制が働いている場合であって、ハイエクの自由の定義に照らし合わせれば、この者は自由を奪われていることになる。それゆえ、彼または彼女が、隣の囚人が餓死刑に処されるのを黙視していたとしても、その行為の道徳的責任を問うことは、ハイエクの場合、意味をなさない。⁹⁹しかし、カントにあっては、外的自由がないので自らの行動に法理的な責任はないが、たとえばコルベ神父が直面したように倫理的には自らの行動の道徳性は、なお意味のある問いである。¹⁰⁰他者の強制があるかないかという外的条件は、こと倫理的判断においては、人間の根源的自由そして道徳的義務とはなんら関係しない。¹⁰¹ハイエクにとってもカントにとっても、自由と道徳は不可分の関係にあり、ともに自由が道徳の前提条件となっている。だが、その結びつきは両者では大きく異なっている。自由とは、カントにとっては、あくまで個人の内面における存在論的問題であるのに対し、ハイエクにとっては、個人が置かれている対他的状況に関する現実問題なのである。

カントは言う。「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」と。¹⁰²この命法は、「人間行為の自由の最高の制約条件」であり、したがって積極的なものである。¹⁰³一方、「他者に恣意を強制しない」という行為の制約条件は、消極的なものである。¹⁰⁴カントが理性的存在としての人間の理想、つまり意志の自由、を説いたのにたい

98 カントは、実在者としては、同一人格でありながら同時に *homo-noumenon* であり、また *homo-phenomenon* という「二重の固有性」をもつと考えた。この点については倉本（2009）に詳しい。

99 法律による刑罰という点から見れば、現に直面している生命危機の恐怖を圧倒しえないので、このような状況下ではいかなる行為にたいしても刑罰法規の所期の効果はなく、したがって刑罰免除となるケースである。これに関して Kant（1797）、訳 360–361 ページを参照。

100 Kant（1797）、訳 335 ページ。ここで、「倫理的」とは「或る行為を義務とし、同時にこの義務を動機たらしめる」（同書、訳 340 ページ）という意味であり、「法理的」とは「（義務を同時に動機たらしめるということ）を法則の内に含まず、義務の観念そのものの以外の他の動機をも許す」（同書、訳 340 ページ）という意味である。

101 法理的義務と倫理的義務の異同についての詳細は石田（2008）を参照。

102 Kant（1785）、訳 129 ページ。

103 Kant（1785）、訳 135 ページ。

104 カントは傾向性からの独立を自由の消極的側面とし、「出来事の系列を自ら始める能力」を自由の積極的側面としているが（山下（1994）、15 ページ参照）、ハイエクの言う意味での自由は、I. バーリン

し、ハイエクは自愛感情を断ち切れない普通の人間が可能な限りでの行動の自由を相互的に確保するための必要最小限の条件を論じたと言えるだろう。個人主義者ハイエクにすれば、どのように生きることが自分にとって理想かということは、哲学者ではなく、当該個人が決める問題だったにちがいない。

ともあれ、両者は、同じ「自由」という言葉を使いながらも、その意味はまったく違っているのである。そして何よりもハイエク自身が、両者の違いを明確に認識していた。¹⁰⁵ここで、いずれの自由概念がわれわれの通念に合致するかは、問題ではない。問題とすべきは、自由概念（そして道徳的概念）における両者の違いにもかかわらず、その点に触れることなく、普遍妥当性を道徳的行為の必要条件としているという点をもってハイエクを自由論・道徳論においてもカント主義者あるいは義務論者と見なすことである。だが、自生的秩序論・文化的進化論という社会理論によって「科学的」に自由主義を基礎づけようとする特異なアプローチを選択したハイエクの自由論には、道徳の形而上学が安住できる場所はもとよりなかったのである。

V ハイエクに残された課題

以上見てきたように、ハイエクをカント主義者と断定するには、確かに大きな問題がある。だからといって、ここで、ハイエクの中にカント的要素が含まれているとすれば、それは「致命的な矛盾」だと主張したいのではない。ヒュームとカントの哲学は根本的に相容れないという前提に立てば、確かにハイエク体系の中にカント的要素のあることは問題であろう。だが、ハイエクが晩年になるにしたがってより鮮明に自らの方法的立場との親近性を認めてきた進化論的認識論を文化（慣習・伝統など）にまで拡張してみれば、両者の議論を総合する地平が開けてくる。すなわち、人間をカントのように普遍的・理性的存在者としてみるのではなく、文化種として捉える進化論的な視点を徹底するのである。

ヒュームとカントを総合したと言われる進化論的認識論では、認識や行為規範を論じるときに、種と個体の二つのレベルをたえず峻別しながら議論する。文化種、すなわちホモ・ロクエンスとして人間集団を見たとき、ある社会で何が道徳的か・何が道徳的でないかに関しては、そのかなりの部分が経路依存的に決まってくるそのときどきの制度に依存する。もちろん、ほとんどすべての文化に共通して存在する規範（たとえばインセスト・タブーなど）は、時代・地域を超えて普遍妥当性をもつもっとも根源的な道徳の一つと言えるだろう。しかしそうしたルールは、一つの社会の規範体系を構成するには

↘ や 그레이の言う意味での消極的自由であり、両者において「消極的」という言葉の意味は異なる。

105 たとえば Hayek (1960), 15 ページ, 訳 I, 27-28 ページを参照されたい。

不十分であり、当該集団固有の他の多くのルールによって補完される必要がある。したがって、制度の一部である道徳は、社会の発展過程の中で生み出されたものであるというヒューム的な見方には否定しがたいものがあり、またハイエクの文化的進化論もその点では軌を一にしている。

一方、個としての人間をみた場合、思考・判断を司る言語記号・言語文法あるいはもろもろの価値基準（以下、それらを総称して「暗黙的規範体系」と呼ぶことにする）は、そのほとんどが「生み入れられた」集団によって個々人に刷り込まれた規範であって、一人一人にとってはア・プリオリ（与件）とせざるをえないものである。もちろん、本来の進化論的認識論が個にとってア・プリオリだとするのは生物としての遺伝情報、すなわち DNA レベルでのものであり、生み入れられた社会が個人に与える規範を同じ意味でア・プリオリと形容することはできない。しかし、文化種として人間を考えた場合、その集団が保持する暗黙的規範体系は、当該集団のメンバーが社会的・文化的存在であるための構成要件とも言うべきものであり、言語文法のように、少なくとも一定期間にわたって安定した機序をもつものと見なしうるものであろう。それゆえに、その集団に内属するということは、換言すれば、ある一定の規範のセットを無反省・無条件に受け容れているということである。これらのルールは、認識の最基底にある時間・空間といった超越論的な与件とは次元が異なるが、反省的意識の及ばないレベルで認識や行為に可能性を付与しているという意味で、個人にとってア・プリオリとするほかないものである。ハイエク自身が認めているように、あらゆる反省的思考は、究極的には非反省的思考すなわち非言語的根拠に支えられなければならないという命題からも、個々人の中にそうしたものがア・プリオリに存在することは必然でもある。

こうした与件のなかには、たとえば名誉欲や権力欲のように、傾向性に分類されるものがあることはまちがいないだろう。しかし同時に、たとえば嘘をついたときに無意識に滲み出る後ろめたさの感覚（「道徳的存在者としてだけみられた人間の自分自身に対する義務の最大の違背は、¹⁰⁶ 真実性の反対、つまり嘘である」と断言するカントであってみれば、このような違背感こそ実践理性の作用と見なすに違いない）などのように、傾向性に抗うような規範も組み込まれているはずである。そしてその種の規範に従うことをわれわれは「道徳的行為」という言葉で表現しているのである。カントにしてみれば、それらは時代・地域を越えて全理性的存在者に汎通していなければならないと、さらに条件をつけるであろうが、ヒュームの嫡流をくむハイエクにそこまで求めるのは無理である。

ところで、同じ暗黙的規範体系を有する文化集団に生み入れられたとしても、個人の生まれつきの資質や生育する環境の違いなどを反映して各自に埋め込まれた規範には一

106 Kant (1797), 訳 587 ページ。

定の多様性があるって当然である。だがそうした多様性は、生活形式が類似していればウィトゲンシュタインが「家族的類似」と形容したような緩やかな通有性をもつであろう。したがって、たとえば「何が道德的か」を、普遍妥当性基準を手掛かりに内省すれば、大多数の者が精確に同じではないとしても、なお一定の共約性をもつ判断に到達すると期待できる。つまり、言語がまさに「ゲーム」として表現するしかない様態¹⁰⁷で成立しうるように、道德という言語ゲームが成立する余地があるのである。というのも、上でも述べたように暗黙的規範体系には道德規範の権利を有する可能性のあるもろもろのルールが伏在しているからであり、われわれは、自らの内部に写像されたそれらに無意識に従うか、あるいはそれらを発見し自覚的に受け容れることで、社会に内属しようとする社会性動物だからである。そのような道德意識の共約性を、ヒュームは「共通利益の一般的感覚」と呼んだのである。

ここで、「他者の恣意の強制からの独立」という特定の道德価値は時代・文化を超えて普遍妥当性をもつとハイエクが主張するなら、彼は自らの方法論的立場、すなわち文化的進化論、を逸脱していることになる。だが、おそらくハイエクは、その意味での自由を心情的には普遍妥当な超越的価値と確信していたに違いなく、それゆえにカントの非経験論的・形而上学的な自由論・道德論に惹かれたのだと思われる。しかしもし彼が個人的信念を相対化し、方法論的に一貫しようと思えば、「他者の恣意の強制からの独立」を無条件に是とする価値命題は、文化的進化の過程をへて自生した黙約 *convention* としての制度が諸個人に刷り込んだ規範体系に根ざすものであるがゆえに、その社会に内属する主体の間でのみ成立する言語ゲームであり、その限りでの「普遍」妥当性をもつと主張すべきであった。実際、ハイエクの著作からカント風の議論を捨象すれば、彼はほぼそれに近い地平に立ちえていたと言ってよい。

VI むすびにかえて

以上見てきたところから明らかなように、ハイエクの打ち建てた理論からカント的要素を取り除いても、ハイエクの最大の貢献だとほとんどのハイエク研究者が見なす自生的秩序論・文化的進化論は生き残る。むしろそうした方が、クカサスが言うようにハイエクの方法論的立場は一貫する。しかしクレイのように、ハイエクは自由論を道德哲学の上に構築すべきだったとするのであれば、彼の議論は方法論的に完全に二分され、最大の貢献だとされる部分との連携は絶たれてしまうことになる。自生的秩序論・文化的進化論は、その本質において客観的説明原理としての社会理論であり、なんらの具体的道德価値をそこから引き出せるわけではない。ハイエクが社会理論の研究に乗り出した

107 人々の間に見られる、意味理解の一致ではなく、判断・行動の表象的一致（あるいは整合的状态）。

当時の政治状況を顧みれば、神々の争いに帰着しがちな道徳哲学に立脚するより、誰もが認めざるをえない冷徹な社会分析に徹する方が望ましいとの戦略的判断が、彼にはあったのかも知れない。しかし一方で、『隷属への道』から『致命的な思いあがり』に至るまで一貫して見られる自由主義者としての孤高とも言える姿勢に見られるように、ハイエクは消極的自由の道徳価値としての至高性を紛うことなく信じていた。それゆえに、超越的価値として自由を正当化するために、思わずカントの自由論・道徳論を援用してしまったというのが実情ではないだろうか。

自らを保守主義者とは見なさなかったハイエクにとっては、自由の立法原理を打ち建てるための自生的秩序論・文化的進化論であったが、保守の理論としてならいざしらず、自由論・道徳論（とくにカントのそれ）とは折り合いが悪く、なお解決されるべき課題が山積している。おそらく、晩年に近づくとともに、この問題が彼の自由論におけるゴルディオスの結び目であることを、ハイエクはますます意識するようになっていったのではないだろうか。それゆえに、自由論や法哲学に関する自身の主要著作がカントからの影響下にあるということを自ら認めれば、彼の理論体系に修復しがたい亀裂のあることが既定の事実になってしまうことを畏れたのではないか。 그레이の質問に対してハイエクが、この論文の冒頭における脚注で引用したような、いかにも歯切れの悪い弁明をせざるをえなかった理由が、このあたりにあるのではないだろうか。

参考文献

- Arendt, H. (1982), *Lectures on the Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press（仲正昌樹訳『カント政治哲学講義』明月堂、2009）
- (2003), *Responsibility and Judgment*, The Liberty Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn（中山元訳『責任と判断』筑摩書房、2007）
- Gray, J. (1984), *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell（照屋佳男・古賀勝次郎訳『ハイエクの自由論』行人社、1985）
- (1996), *Isaiah Berlin*, Princeton University Press（河合秀和訳『バーリンの政治哲学入門』岩波書店、2009）
- (2000), *Two Faces of Liberalism*, Blackwell（松野弘訳『自由主義の二つの顔－価値多元主義と共生の政治哲学－』ミネルヴァ書房、2006）
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press（気賀健三・古賀勝次郎訳『自由の条件Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ』春秋社、1986、1987、1987）
- (1973), *Law, Legislation and Liberty*, vol. I : *Rules and Order*, Routledge & Kegan Paul（矢島鈞次・水吉俊彦訳『法と立法と自由Ⅰ ルールと秩序』ハイエク全集、第8巻、春秋社、1987）
- (1976), *Law, Legislation and Liberty*, vol. II : *The Mirage of Social Justice*, Routledge & Kegan Paul（篠塚慎吾訳『法と立法と自由Ⅱ 社会正義の幻想』ハイエク全集、第9巻、春秋社、1987）
- (1989), *The Fatal Conceit : The Errors of Socialism*, The University of Chicago Press（渡辺幹雄訳『致命的な思いあがり』春秋社、2009）
- Hunt, L. (2007), *The Origin and Scope of Hayek's Idea of Spontaneous Order*, in Hunt and McNamara (2007), pp.43–64
- Hunt, L. and P. McNamara (2007), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, Palgrave

- 石田京子 (2008) 「カント実践哲学における「法」と「道徳」」『エティカ』第1号, pp.53-83
- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (宇都宮芳明訳『道徳形而上学の基礎づけ』, 以文社, 1998)
- (1787), *Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (第2版) (篠田英雄訳『純粹理性批判』岩波書店, 1961)
- (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, (宇都宮芳明訳『実践理性批判』以文社, 1990)
- (1797), *Metaphysik der Sitten*, (加藤新平・三島淑臣・森口美都男・佐藤全弘訳『人倫の形而上学』, 中央公論社, 『世界の名著32』所収, 1972)
- Kley, R. (1994), *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford
- 古賀勝次郎 (2003) 「D. ヒュームと現代政治哲学 (二) - ヒュームとハイエク (1) -」『ソシオサイエンス』Vol.9, pp.1-11
- Kresge, S. and L. Wenar (eds.), (1994), *Hayek on Hayek*, Bartley Institute (嶋津格訳『ハイエク, ハイエクを語る』名古屋大学出版会, 2000)
- Kukathas, C. (1989), *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press
- 倉本香 (2009) 「カントの実践的複数主義について」『大阪教育大学紀要』第I部門, 第58巻, 第1号, 1-16ページ。
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics - Inventing Right and Wrong*, Penguin Books (加藤尚武訳『倫理学 - 道徳を創造する -』哲書房, 1990)
- 森田雅憲 (2009) 『ハイエクの社会理論 - 自生的秩序論の構造 -』日本経済評論社
- 小澤照彦 (1983) 「カント『道徳形而上学原論』における「道徳の最高原理」」『高知大学学術研究報告』第31巻, 177-188ページ。
- 鈴木文孝 (1993) 「カント倫理学解釈のために」『愛知教育大学研究報告』, 42, 234-227ページ。
- Walker, G. (1986), *The Ethics of F. A. Hayek*, University Press of America
- 山下和也 (1994) 「カントの自由論 - 超越論的自由と実践的自由 -」『哲学論叢』(京都大学), 第21号, 13-23ページ。
- 山中優 (2007) 『ハイエクの政治思想 - 市場秩序にひそむ人間の苦境 -』勁草書房