

アントワヌ・ルベイロ『ワルラスの経済思想』（抄訳）

渡 部 茂(訳)

《翻訳》

本稿はワルラス経済学の思想的統一性を詳細な分析によって明らかにしたきわめて重要な書物であるAntoine REBEYROL, *La pensée économique de Walras* Dunod, Paris, 1999の第1章の一部、すなわち、ワルラスの純粹数理経済学と社会経済学の分類を批判的に検討した後で、経済科学と道德の関係を詳細に論じた部分を訳出したものである。

尚、原文では巻末に参考文献が一括して掲載されるという体裁がとられているが、本稿は部分訳のため、参考文献をすべて本文中に組み入れている。

1.1 『要論』の三位一体説

『要論』（*Éléments d'économie politique pure ou Théorie de la richesse sociale*, 以下、『要論』あるいはEPPP）で、ワルラスは認識過程に関する一般的な種類の区別を経済学に適用する。彼は純粹科学（あるいは厳密な意味での科学）と応用化学（あるいは芸術）と道德科学（あるいは道德）という階層化された分析レベルを対比させる。これらの区別は二重格子を通して把握されなければならない。すなわち、人間同士、人間と事物、あるいは事物同士の間関係である科学の対象についての格子と、それらの科学に固有である基準についての格子がそれである。こうして、純粹科学は自然的事実、すなわち事物同士の間関係を対象とする。これらの事実は人間の意志に依存せず、「人はこれらの事実に従うことによってのみ、これらの事実を支配する」、というベーコンの有名な文句に従っている。純粹科学の基準は真実である。その判断は真であるか偽である。応用化学あるいは芸術は産業の理論、すなわち「意志、つまり自然力に対して働きかける人間活動、から生じる」事実の全体、「言い換えれば、人格と事物との間関係」（EPPP, p.41）の全体、に関

する理論である。産業の目的は「事物の目的を人格の目的に従属」(ibid., p.42) させることにある。その基準は効用あるいは利益である。最後に、道德科学あるいは道德は風習の理論、すなわち「意志から、つまり他の人間の活動である意志に対して働きかける人間活動、から生じる事実、言い換えれば、人格と人格の間の関係」(ibid.) の理論である。その基準は善あるいは正義である。

経済学に適用される場合、これらの区別はワルラスが経済学に割当てて対象、すなわち社会的富、の分析に基づかなければならない。ワルラスはこの富を「希少である事物、…すなわち一方でわれわれにとって効用をもち、他方で有限量しか手に入らない物質的あるいは非物質的な事物の全体」(EEPP, p.45) として定義する。ワルラスによれば、この定義から三つの結論が得られる。第一に、希少な事物——社会的富の要素——は占有可能である。また逆に、占有可能な事物は希少である。第二に、希少な事物は価値をもつとともに交換可能である。また、「交換価値の問題は、所有の問題と同様に、社会的富にのみ関係し、したがって、すべての社会的富に関係することになる」。最後に、希少な事物は産業的に生産可能であるとともに増加可能である。またここでも、ワルラスによれば、こうした概念は共通の外延をもっている。かくして、希少な事物のこれら三つの性格は社会的富の研究に対して可能な三つの視点を画定する。希少な事物の研究は、これらの事物が交換価値をもつという点で、純粋経済学の対象であり、真実という基準に従う。その形式は数学的である。だが、生産可能であるという点で、希少な事物の研究は効用を基準とする応用経済学の対象である。また、占有可能であるという点で、それらの研究は正義基準の関数として富のさまざまな分配を列挙する社会経済学の対象を構成している。

ある程度、これらの分析レベルは階層化されている。いずれにせよ、ワルラスは芸術に対する純粋科学の優先性を指摘する。「純粋力学が応用力学に先行しなければならないのと同様に、純粋経済学は応用経済学に先行しなければならない」(EEPP, p.52)。だが、三位一体説それ自体は道德的・規範的性質を有する人格と事物の区別に完全に依拠している、ということにも注意しなければならない。実をいうと、それはカントの言葉の繰り返しである。人間は自己の目的が自己のために尽くすかぎりにおいて自由な存在であるが、それに対して、事物(動物を含む)の目的は人格の目的に従属させることができる。したがって、ワルラス的三位一体説に基づいては正当化することも否定することもできない道

徳の優先性が実際に存在する。なぜなら、この優先性がその説の基礎をなしているからである。

彼が出版した主要な3つの著作、すなわち『純粋経済学要論』、『社会経済学研究』、および『応用経済学研究』の表題によって強調されているように、この三位一体説がワルラスの全著作を編成しているように思われる。だが、この著作の編成はさほど問題にならないに違いない。純粋経済学だけが徹底的な議論の対象となり、ワルラスは他の2著作に対しては体系的な展開を断念した。実際、これら2著作は、時として小著を構成するに十分なほど対象を拡げた論文、しかも多かれ少なかれ時宜に応じて取りまとめられた論文、の選集なのである。

ワルラスの分類はどちらかというところ冷たい扱いを受けた。否定的な意見は単に気難しい何人かの経済学者から寄せられただけではなく、幾人かの才能あふれる人々からも寄せられたのである。例えば、ポール・ヴァレリーは他の点では大変な称賛を与えた『要論』に関する論文で、「科学と芸術と道徳の区別に関する章の全体は、...ワルラス氏の分析的精神が純粋経済学の領域からあまり離れなかったことを示している」¹と批判している。注解者たちの判断は常にきわめて厳しいものであった。実際、こうしたワルラス的分类を過度に重視してはならないように思われる。その体系的な洗練された明瞭さは見かけだけにすぎない。それは実質的であるよりも形式的なものである。

例えば、科学と芸術の区別を考えてみよう。時として、それは理論と実践の対置に関係するかのようと思われる。一例として、1870年の9月6日付のローザンヌ大学への応募書類で、ワルラスは経済学におけるその区別を「純粋あるいは理論経済学」と「応用あるいは実践経済学」の区別として示している。だが、この考えは『要論』における逆の主張によってはっきりと否定されている。すなわち「この区別は、是非はともかく理論と実践の間でなされる区別とは何一つ共通するものがない。科学の理論と同様に芸術の理論がある」（EPPP, p.42）。彼は「芸術の理論」を、「政策」（これは混乱を増幅させるだけであるかもしれない）とも呼ばれる「芸術の実践」と対置させるだろう²。さらにいっそう重大な

¹ William Jaffe (ed.), *Correspondance of Léon Walras and Related Papers*, North Holland 1965において引用された *Revue générale de droit*, 1896, tome II, p.730

ことだが、産業と生産を応用経済学の対象と同一視していることにはまったく当惑させられる。『純粹経済学要論』は生産の理論にまるまる一節を充ててはいないのか。もっと悪いことに、すべての社会的富は生産される、という主張が何度も繰り返されているが、それは明らかにこの社会的富の定義そのものと矛盾しないのか。土地や労働のようにワルラス体系においてきわめて重要な、生産されない有用かつ希少な事物についてはどうなるのか。「市場の一般法則」はそれらのケースには適用されるべきでないのか。ワルラスは他のところで、決定的と判断される仕方、しかも称賛を与えられるような仕方、まさしくその反対のことを主張し証明した、と正当に認められているのではないのか。最後に、純粹科学と道徳の明確な区別に関しては、歴史である「純粹道徳科学」(EEPP, p.40)の存在についての主張をどう考えたらよいのか。非常に説得力のある説明が1860年に見られるが、これはある新しいカテゴリーが追加されたことによって、『要論』で利用されている自然的事実と道徳的事実の区別の仕方とは形式的に矛盾する。ワルラスは書いた。「したがって、自然的事実は自然力の宿命から生まれ、道徳的事実は人間の自由な意志から生まれるという点で、両者は区別される。まさに自然のなかの自然的事実と同様に人間性のなかに生まれ、しかも自然的事実と同様に、宿命的な性格、あるいは、いわば摂理のような性格を帯びているのは、第三のカテゴリーの事実、すなわち歴史的事実である」(Walras Léon, *L'Économie Politique et Justice*, Paris, Guillaumin, 1860, pp.12-13)。

こうした矛盾や曖昧さは困惑を覚えるほど誰の目にも明らかである。結局、『要論』の展開は交換価値を純粹経済学の唯一の対象とすることになる。このことはきわめて注目すべき印象的な総合的要請とみなすことができる。だが、この交換価値を「自然的事実」として説明することは、すなわち、この交換価値が「事物間の関係」として「人格間の関係」と対置される、と述べることは、さらに、この交換価値が「売手の意志からも、買手の意志からも、両者の合意からも生まれえない」(EEPP, p.50)、とまで断定することは、逆説的であるように思われるかもしれない。交換は交換者たちが商品の交換にあたって彼らの間で結ぶ関係に他ならない。17世紀と18世紀の政治哲学モデルから引き出されたよう

² 1874年4月2日付けエドゥアール・プファイフェ宛て書簡と1877年9月6日付けシャルル・ルヌーヴィエ宛て書簡を参照せよ。

に、経済学の伝統——ワルラスはこの伝統に無縁ではない——は交換価値を、個々人が平和な相互依存を確立・認識するための社会的関係に仕立てる。アダム・スミスは物々交換や交換の性向を事物の世界における人間のある能力の一種の複製、すなわち、本来的に人間に固有な言語・意見交換能力の一種の複製、であると考えていた。ワルラスの主張はほとんど、マルクスが「商品の物神崇拜」の名の下に告発した欺瞞の模倣であるように思われる。すなわち、この物神崇拜によって「人間間の社会的関係は人間にとって事物間の関係という架空の形をとり」(Marx Karl, *Le Capital* ; La Pléiade Paris 1965, p.606)、また、交換価値、すなわち交換者間の社会的関係は、それにもかかわらず、資本主義社会においては「商品言語」という見せかけの形で現われる。

これらの解釈問題の大部分はワルラスの以前の文献によって説明される。彼の考えの大半は父、オーギュスト・ワルラスから受け継いだものである。また、彼はそれらの考えがうまく適合しなかった新しい理論の枠組みにそれらを適合させることによって、常にそれらを総合化しようとしていると思われる。より大まかにいえば、ワルラスは彼の考えを一般的に放棄することなしに、しばしば修正し、それらの考えがもはやまったくあてはまらない新しい枠組みのなかでそれらを存続させている。彼の研究は彼が常に抱いていた問題、すなわち、すでに漠然と最初から存在した問題、についての徐々に推し進められた展開と解明であるように思われる。彼の研究はしばしば非常に反復的であるように見えるが、それには気をつけなければならない。ワルラスは反復を大事にする。彼は新しい考えに対して、それに古いものの様相を付け加えるまでおさまらない。彼の美的な喜びはある初期統一体が多様な形で展開していくことにあった。それは多少、未開社会の展開に似ている。レヴィ・ストロースによれば、未開社会はその発展過程で初期の神話を、そうした発展過程に順応するように、再構成するのである。

自分自身の体系を精緻化する以前の1860年代初頭、ワルラスは古典派経済学者であるといえる。彼にとって、「企業家は」原材料と労働手段を前貸しする「資本家である」(Walras Léon, *L'Économie...op. cit.*, p.xxxviii)。彼は「自然価値の正常均衡で賃金率が維持される」(*ibid*)と語る。だが、交換価値は自然現象であるという考えは、ワルラスが父に続いて交換価値の原因であることを証明しようとした希少性の概念に、初めは結びついていた。自然と歴史と人口は、誰も所与の時点ではどうしようもできない「欲望」と「備蓄」の間

の一定の関係を生み出した、ということが認識されなければならない。「交換価値という事実は自然的にして宿命的な事実である。なぜなら、もしそれが多少とも地上に人間が出現したことの結果として生じるとするならば、それはとりわけ、有用な事物の量が制限されているということの結果として生じるからであり、また、重力、植生、等々という事実がそうであると同様に、われわれの心理的自由とは無関係であるとみなされなければならないからである」(ibid., p.13; p.xvも参照せよ)。この文献で、効用と希少性はきわめてリカード的に、ある「事物」が交換価値をもつために、その事物において一致しなければならない、二つの異なる「性質」とみなされている(ibid., p.7)。だが、温情主義的な命題を論証するために、ワルラスは希少性と効用を対置せざるをえない。「厳密に言えば、効用は価値の条件であり、希少性だけが価値の原因である」(ibid., p.8)。また、後になって、新古典派理論のこの創設者がこのように効用から離れることを正当化するために、水とダイヤモンドのスミスのパラドックスを利用するあり様は、率直に言って滑稽に思える(ibid., p.9)。ワルラスはまだワルラシアンでないことがわかる。まもなく(Walras Léon, “Applicaton des mathématiques à l’économie politique”, 1^{re} tentative 1860.)、希少性は絶対的・自然的価値と同一視されることによって、欲望と備蓄の関係そのものを指し示すことになる。このようにして、希少性は効用と競争メカニズムの記述とに結びつけられる。そして、古い希少性を装いながら姿を変える限界効用が発見されるとき(これについては第3章で詳細に検討される)、すべては『要論』の累積的な矛盾した総合のなかに結合されるだろう。

同様に、生産と実践との関連性も例えば1865年の文脈において、よりうまく説明されている。ワルラスは協同組合運動に参加して、「経済学者」と「民主主義者」と同時に議論を戦わす³。ワルラスによれば、彼らは、たとえ「互いに相手を血も涙もない術学者および有害な狂人」(*Correspondance of Léon Walras and Related Papers*, edité par William Jaffe, North-Holland, 1965, p.20) 呼ばわりし合うにしても、同時に間違ったり正しかったりを繰り返す。前者がレッセ・フェール、レッセ・アレ(なすがままに、行くがままに)から直

³ この場合に問題となっているのは、「経済学者」がドイツにおける数多くの信用組合の創設者、シユルツェ・デリッチであり、「民主主義者」がフェルディナン・ラッサールである。

接に引き出される自助（すなわち自分の問題に自身で取り組む能力）の支持者であるのに対して、後者は人民協同組合を擁護するための国家介入の支持者である。彼らの対立は、まさにそれが道徳と科学の対立として現れることから、不毛である。ワルラスについていえば、結局のところ生産と分配の間の古典的な区別に乗ることを選好する。「本質的に異なる種類の理論、しかも決して混同されてはならない理論をもつ二つの事実」をはっきりと区別しなければならない。「生産は豊かでなければならず [...] ; 分配は公平でなければならず [...]。したがって、生産の理論は利益と効用の視点から精緻化され [...] ; 分配の理論は法と正義の視点から追求される」（Walras Léon, *Les associations populaires de consommation, de production et de crédit*, Paris, E. Dentu, 1865, p.25）。また、人民協同組合の問題は、その主たる目的が実際には賃金生活者の貯蓄を、またそれによって資本蓄積と彼らの富の増加を促進することにあるという意味において、富の生産という実践的事実に属する問題であって、富の分配という道徳的事実に属するものではない。そのため、こうした協同組合は有用なのである。したがって、「民主主義者」に対して、生産に関して自由交換の優位性を論証した「経済学者」を正しいと認めなければならない。国家は協同組合に関して介入すべきではない。しかし、だからといって、「経済学者」がよく忘れることだが、国家や個人に直接関係する道徳問題、つまり所有や租税の問題を忘れてはならない。「民主主義者」の誤りはこの道徳的考察を、それを必要としない協同組合の領域にまで広げることだけである。したがって、生産を「実践」と同等に扱うことは、ワルラスが研究対象の分類で方法を再分類しようとするとき、『要論』でそうであると思われるように、生産を科学と少しも対立させない。

ワルラスの多くの文献は實際上、殊に『要論』の説明において明確であるように見える科学と道徳の対立を否定している。1860年には、3元論よりもむしろ2元論が扱われている。交換価値あるいは交換の理論である自然科学と、所有あるいは分配の理論である道徳科学という、二つの経済科学がある。「数学（幾何学、代数学、等々）、物理科学（音響学、熱学、光学、等々）、医学（解剖学、病理学、等々）があるのと同様に、交換価値の理論と所有の理論である経済科学が存在する」（Walras Léon, *L'Économie... op. cit.*, p.14）。科学は道徳と対立しない。道徳はそれ自体十分に科学的である。これら二つの科学は対等の立場にあり、生産と消費の理論においてそれぞれ適用可能なのである。ワルラ

スは単に一時的な現象として『要論』の3元論を登場させるものの、のちにこの2元論に戻る。こうして、「経済社会学説概論」(1898)で、ワルラスは倫理学と経済学を包含する総合学という概念をF.H.ギッディングズから借りる。「抽象的・合理的科学である一般総合学は純粋倫理学と純粋経済学を包含する」(Walras, 1898, p.406)。倫理学と経済学が同一の次元に置かれている。「自然科学」と「道徳科学」の対立も保持されている。「思うに、その諸法則を定式化するために世界を舞台とするあらゆる事実をそれ自体で研究することにある純粋科学、しかも自然の力の働きから生じる事実を対象とするか、それともそれ自体で考察される人間の事実や、人の意志の作用から生じる事実を対象とするかによって、純粋自然科学あるいは純粋道徳科学と呼ぶことのできる純粋科学が存在する」(*ibid.*, p.408)。「純粋道徳科学」はいまや、歴史的事実よりもはるかに広い範囲を対象とする。芸術と科学の区分が同時に、「純粋」科学と「応用」科学の対置の形で繰り返される。

ギッディングズによれば「社会化の理論」である総合学は完全に、「人道的事実」を対象とする科学である道徳科学の陣営にあり、自然科学の陣営にはない。「純粋自然科学は物理学、化学、植物・動物生理学への数学の応用から生まれるであろう。純粋道徳科学は総合学の応用、すなわち心理学、歴史学、社会学、地理学、統計学への経済学の応用から生まれるであろう」(*ibid.*, p.408)。また、『要論』の分類を保持するつもりがなければ、純粋経済学はそれ自体道徳科学であり、「純粋道徳科学」の一部をなしている、と結論しなければならないであろう。「道徳科学を一変させるに違いない論理科学のなかで、もっとも重要なものの一つは経済学〔である〕」(*ibid.*, p.437)。ローザンヌのワルラス・コレクションに保管されている一通の短信から、純粋経済学は「純粋自然科学とみなすことができるが、純粋道徳科学が存在する以上、そこに位置付けることのできる」(Walras Leon, *Œuvres économiques complètes*, 1992, p.406, 脚注9に引用されている)科学である、ということが読める。別の脚注ではさらにいっそう明確に述べられている。「私は経済学の純粋な性格にとらわれて、『要論』ではそれを自然科学のなかに位置付けた。だが、純粋道徳科学が存在するならば、経済学はその一つである」(*ibid.*)。実際、交換価値は、たとえそれが数学的に処理できるにしても、まさしく人道的事実である。その科学は紛れもなく道徳科学である。『要論』の分類に比べた場合の窮屈さは明らかである。1898年に公表された文献に次のようなことが書かれている。「しかしながら、純粋経済学が分業する生理

的・経済的人間の合理的な科学にならないだけでなく、また自由競争のメカニズムに従った価値ある交換可能な事物の価格決定に関する数学的な科学にもならないときには、私は「[純粋経済学を一般総合学から] 切り離す」(Walras Léon, *Études d'économie politique appliquées*, édité par Gaston Leduc. 2^e ed. 1936, p.406)。そのとき、純粋経済学はここで「遊離して」さまよっているように見える。ワルラスはそれを何と結びつけるか語っていないし、実際まったく何も語っていないからである。

こうした文献にもかかわらず、ワルラスは『要論』の説明を修正しないだろう。道徳的事実は数学的である、と主張することの困難さにまさに起因する問題はよく理解されているところである。『要論』の3元論を正当化するのはこれである。だが、定義や分類の変遷を超えて、ワルラスは常に「道徳」問題を経済問題と同様に、科学的かつ「純粋な」ものとみなしていたと思われる。ただ、『所有の理論』(Walras Léon, "Théorie de la propriété" *Revue socialiste*, vol. 23 et 24) はスピノザの『倫理学』風に定理と補助定理で述べられている。彼が心を奪われた主要問題は経済と道徳の関係に関するものである。合理的にして「科学的な」手続きを一般的に用いるようにというのが彼のお気にいりの表現の一つであるが、それに従って、彼が「解決」しようとしていたのはまさにこの問題なのである。それが可能であったのは、経済と道徳がいずれも「科学的」であったからに他ならない。『要論』の説明はその3元論に関してはいっそう慎重であるように見えるが、彼の思想の本質には一致しない。もっとも、パレートはそれにごまかされなかったし、また確かに、ワルラスの科学概念をあまりにも広すぎると考えていた。パレートに関していえば、彼はワルラスが科学的とみなす多くの対象を、まさに形而上学の難解なものとして片付けようとする。ワルラスの矛盾は種を混同する考えを容易に支持するだろう。だが、結局のところ、1898年の説明から考察すると、ワルラスの立場はかなり明確となるのである。単に道徳は純粋経済学と同じ理由で科学であるということだけでなく、また純粋政治経済学はその一部なのである。

以下のページでこの結論をいわばテストしてみたい。まず、道徳が科学的であるという考えはワルラスの科学哲学、すなわち彼の認識論と矛盾しないかどうかを論じる。次いで、政治経済学は道徳の一部であるという考えにいかなる意味を与えることができるかを問題とする。

1.2 ワルラスとカント

もし物事を事前的に考えるならば、ワルラスは古典となっていた問題、すなわち形而上学と科学の両立の条件を探求することにある問題を再び取り上げている、と認めることができる。彼は両者を「融和させ」ようと、すなわちそれらの両立性を確保しようとする。この問題は1860年に初めて出てきたわけではなく、ある観点からすれば、カントの出発点の普及にすぎない。この伝統においては、直接的に哲学研究の対象となるのは存在物ではなく、科学と道徳である。だが、この研究はある前提、すなわち形而上学と科学の存在という前提を認めている、ということをごきちんと理解しておかなければならない。カントと同様にワルラスにとって、科学と道徳は実在性をもつ事物であり、それらは問題の与件なのである。問題はそれらが可能あるいは正当であるかどうかを知ることではない。それらは存在しているので、可能なのである。問題はいかにしてということである。いかにしてそれらは存在することになったのか。また特に、科学は必要性という考えを基盤とし、道徳は自由という考えを基盤としているという事実、したがって両者は明らかに矛盾するという事実を考慮に入れると、いかにしてそれらの両立性を確保するのか、いかにしてそれらの共存を説明するのか。ワルラスの方法は、彼の論文の一つ（“*Methode de conciliation et de synthèse*”1868）のタイトルが示しているように、融和と総合の方法である。

ところで、ワルラス的道徳の内容はカントから直接的に着想を得たように見える。文献を単純に見比べてみるだけで、前者に対する後者の影響を認めるに十分である。ワルラスのいくつかの表現は『道徳形而上学原論』の何節かをまねているように思える。

カント：「私は言う。人間だけでなく、およそ理性的存在者であるすべてのものは目的それ自体として存在し、単に、あれこれの意志が任意に使用できるような手段として存在するのではない。[...]理性をもたない存在は]手段の価値である相対的価値しかなく、そのために事物と呼ばれる。反対に、理性的存在者は、その本性がこの存在者をすでに目的それ自体として示しているために、人格と呼ばれる」（Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. V. Delbos, Delagrave, 1966, pp.148-49）。目的は「意志が自己決定のための客観的原理として利用するもの」であり、他方、手段は「逆に、行為の結果である目的に対して、単に行為の可能性原理だけを含むもの」（pp.147-48）である。

ワルラス：「人間は自由な人格、すなわち自己を知り、自制心を持ち、自己の使命を理解し、そして自発的に自己の目的を探求し、追求しなければならないと感じる理性的存在者である。[...] 人間でないものはすべて事物である」（Walras Léon, “L’Économie...” *op. cit.*, pp.x-xi）。「人格は[動物とは]反対に、自己を知り、自制心をもつということだけで、自ら自己の目的を追及する責任を持ち、自己の運命を成就する責任がある」。事物とは反対に、「人格の目的は他のいかなる人格の目的にも従属させられない」（EEPP, p.41）。

カント：「目的の王国」を支配する道徳的かつ「客観的にして共通の」法則は、「まさに[理性的存在者]相互の関係を対象とする」（p.158）。

ワルラス：「人格と人格の関係を[...] 区別しなければならない。... 人格と人格の関係の目的は人格の運命の相互の調整にある。... 私は[この]部類の事実の全体を風習と呼ぶ。... 風習の理論は道徳科学あるいは道徳論と呼ばれるだろう」（EEPP, p.41）。

カント：「客観的目的、すなわちあるものの存在それ自体を目的とするような事物」を認識しなければならない。「しかも、この目的は他のいかなる目的によっても代替することのできないようなものであり、この目的に客観的目的は単なる手段として仕えることになるであろう」（p.149）。

ワルラス：人格は「事物の目的を自分自身の目的に従属させるあらゆる能力と自由をもっている。この能力と自由が帯びている特殊な性質は道徳力であり、権利である。これが事物に対する人格の権利の根拠なのである」（EEPP, p.41）。

カント：「好きなように行動するいっさいの能力を制限する」（*ibid.*, p.149）のは目的それ自体であり、尊重の対象である。

ワルラス：人間は「自分の同類たちの運命の成就を妨げ」（Walras Léon, *L’Économie...* *op. cit.*, p.31）てはならない。人間の自由は「絶対的な自由意志ではなく、この認識とこの自己抑制である。またそれによって、人間は非我と自我を向き合わせてふるまい、自己の目的を追求する任務と責任を感じるのである」（Walras Léon, *Études...* *op. cit.*, p.412）。

ワルラスが直接的あるいは間接的にカント哲学の厳密な道徳的概念に影響を受けた、ということ否定するのは困難であるように思える。正義あるいは道徳的要請は、まさに彼にとって、無制約を定義し、また定言的命令として現れる。彼は義務を人間行為の動機、すなわち効用よりも高尚にして拘束力のある動機とみているので、功利主義を拒絶す

る⁴。「正義は人間関係の唯一の原理ではないが、義務的な原理であるため、第一の原理である」(Walras Léon, “Théorie...” *op. cit.*, pp. 214-15)。ワルラスは道徳家である。

それでも、二人の著者の間の照合をただちに終えなければならない。次のような言葉使いのずれを一つのとっかかりと考えることができる。カントの場合、道徳的規範は実践を指し示している。「実践哲学において、...問題となるのは、生起するものの原理を打ち立てることではなく、たとえ決して生起しないにせよ、生起すべきものの法則を明らかにすることである」(*ibid.*, p.146)。したがって、「実践」はワルラスの分類におけるものとはまったく異なる地位をもっている。無論、カントにおいては、なるほど風習の形而上学について語る場合に、それによって『純粹理性批判』と、科学的形而上学の根本的不可能性、すなわち道徳を実践理性にすることの不可能性とを忘れてはならない、というのがその理由である。カントにおける純粹理性と実践理性の関係は論争の的となった哲学問題を構成する。たとえワルラスの「純粹道徳科学」がカントの「純粹実践理性」を反映しているように見えるにしても、ここでは、カントの認識論は何よりも『純粹理性批判』に結びつけられる、ということだけを指摘しておかなければならない。しかも、この『純粹理性批判』はワルラスによってきっぱりと拒絶されているのである。

哲学の面では、ワルラスはその『経済・社会学説概論』の最後に書いた3、4ページをとりわけ重視している。彼が公刊前にそれらをシュリ・プリュドムに書き送った書簡のなかで、彼はそれらを「形而上学的信仰の告白」、「自由思想家の信条」(1898年2月12日付け書簡)と表現している。シュリ・プリュドム宛ての書簡にそのまま見られる文言のなかに読み取ることができるが、「空間と時間は、経験の通常の知覚の対象と比べて、より外的現実でないどころか、より少し非外的現実でさえあるにしても、それらの概念はこうした知覚と同様に、ある外的原因をもつ。すなわち広がり要素の並置と持続の瞬間の継起がそれである」(Walras Léon, *Études...* *op. cit.*, p.441)。この議論はワルラスの頭のなかで

⁴ 「人間は常に快樂の最大と労苦の最小をめざして行動する、と功利主義者は述べ、また、人間は時として快樂を義務のために犠牲にする、とわれわれは反論する。それに続いて、その場合に義務は快樂であるという言葉が返ってくる。それに対して、われわれはというと、用語を区別しておいたほうがいいと答える」(Walras Léon, “Équations de la capitalization” mémoire lu à la Société vaudoise des sciences naturelles à Lausanne le 5 juillet 1876, p.318)

は、ヴァシュロの著作に読み取れる外的世界の存在の論証に結びつけられている。ヴァシュロはこの外的世界を直接カントに帰している。「ヴァシュロ氏が与えているその論証は、告白するが、私には完全に満足いくように思われる。また、彼はそれをカント自身から借用したと述べている」(シュリ・プリュドム宛て1897年12月29日付け書簡)。しかるに、カントの場合、この論証はもっぱら時間に基づいている。ワルラスは空間と時間の二つのカテゴリーをこの観点から対にすることによって、先験的感性論を完全に塗り替えている。

カントの場合、外的世界の存在の論証は第2版に追加されたものであり、それは(デカルト的)観念論への反論として、先験的感性論にではなく、先験的分析論に見られる。感性論が内感の形式として時間の優先性を立証したとしても⁵、依然として、「私自身の存在の単純な、だが経験的に規定された意識が、空間における外的対象の存在を証明する」

(Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*. 2^e édition 1787 ; trad. J. Barmi, Flammarion, 1926, p.239) ことは明らか(分析的)である。この定理の証明は、現象の同時性あるいは継起性が「知覚における何か永遠なるものを前提とする」という考えにある。この永遠というのはそれ自体ある現象に帰することはできない。なぜならこの永遠なるものがその現象の条件だからである。「したがって、この永遠なるものの知覚は私の外に存在する事物によってのみ可能となるのであって、単に私の外にある事物の表象によって可能となるのではない」(*ibid*, pp.239-240)。だが、カントの場合、『純粹理性批判』についてまったく相反する解釈を認めるということを条件として、いま述べてきたことで、感性論の結果と事物それ自体の認識不可能な性格を再び問題にしてはならない。

ところで、ヴァシュロの説明は視点を完全に変えている。「もしわれわれの感性の発展が現象それ自体の現実的秩序と一致しないならば、われわれの感覚の宿命的秩序をどのように説明するのか」⁶と彼は書いている。ワルラスの解釈は一段とこの動きを強めている。今しがた検討したばかりの空間と時間という概念はそれ自体として「外的原因、すな

⁵ 「時間は、あらゆる現象一般のアプリオリな形式的条件である。あらゆる外的直感の純粹形式であるような空間は、外的現象にのみアプリオリな条件として役立つ。「…」時間は「…」あらゆる内的(われわれの心の)現象の直接的条件であり、またそれによって、外的現象の間接的条件でもある」(Kant Emmanuel, *Critique ... op. cit.*, p.74)

⁶ William Jaffe (ed.), *Correspondance ... op. cit.*, p.763においてジャッフェによって引用されている。

わち広がり of 要素の並置と持続の瞬間の継起」(Walras Léon, *Études... op. cit.*, p.441) をもっている。ワルラスはこの説明が先験的感性論に対する批判になることを意識している。彼はそれをシュリ・プリュドム宛ての別の手紙で言明している。「カントは空間と時間を精神の純粹形式とすることによって、度を過ぎてしまった」(1898年1月5日付け書簡)。さらにいっそうはっきりと、「たとえカント自身のことであるにしても、私は [...] 一方の側における、現象に関する外的対象あるいは内的主体と、他方の側における、絶対的現実との間に、彼が外的対象と絶対的にして先験的な内的主体、すなわち可想的存在の木と可想的存在の私を入れそうになる、などということは認めることができない」(シュリ・プリュドム宛て1898年4月15日付け書簡)。ワルラスの信条ははっきりとしている。「物理的あるいは道徳的な事実の合理的あるいは実験的な関係である科学法則のなかに、私はすぐに物理的あるいは道徳的な絶対的現実を、あるいは少なくともこの現実との接触を見つける。また、この絶対的現実 is 物理的法則と道徳的法則の一致によるものである。科学は確かに私に絶対的なものを与えないといってもよいかもしれないが、それでも、科学は私に絶対的なものを与えてくれるのである。科学には形而上学的な価値がある。私は次第に私の思想の揺るぎない基礎となっていたこの信条を、多くの異なるやり方で容易に表現するだろう」(*ibid.*, ; パンジョン宛て1898年7月27日付け書簡も参照せよ)。こうした指摘はかなりシュリ・プリュドムをうんざりさせたに違いない。彼はもしワルラスに長々と答えていたならば、もはや彼に手紙を書きたいという欲求を感じなかったように思われる。

ワルラスの信念の表明にはあいまいでない要素が含まれている。「人間は [...] 自分の外側で起こる出来事と同様に、自分の中で起こる出来事を科学的に認識する。すなわち、そうした出来事についての知覚を、まず具体的な、ついで抽象的な観念に、つまり命名可能で定義可能な観念に分類してから、人間はこれらの観念を結び合わせて、先験的にして分析的な判断にせよ、総合的にして後験的な判断にせよ、判断を下し、物理的・道徳的法則を表明するのである」(p.440)。この列挙のなかに、総合的にして先験的な判断(『純粹理性批判』は、ヒュームの経験論から逃れる唯一の手段として、この可能性を説明しようとする)が見られないということは、紛れもない挑戦なのである。カント主義者にとって、かような命題はきわめて素朴なものに映るし、したがってワルラスを批判以前のもの

として取り扱うに違いない。ヒュームはワルラスをその独断的な夢から覚醒させなかったのである。

だとすれば、ワルラスは、たとえ「超越論的な批判」(Walras Léon, “Le probleme...” *op. cit.*, p.4) を積極的に提起するにしても、どのような意味で批判運動とつながるのか。ポール・ヴァレリーにとって、方法に関するワルラスの変遷には「批判主義がない」(書簡 1298, II p.730) のである。実際、語るべきはむしろきわめて広い意味における相対主義である。「われわれの物理的認識の客観性」に関して、「ヴァシュロとクールノーは私の権威者である」(1897年4月30日付け書簡)と彼はパンジョンに書いている。この相対主義はクールノーの定式に従って、ただ単に「あらゆる認識は認識対象と認識主体との間の関係(である)」(1898年7月27日付けパンジョン宛て書簡; 1899年5月16日付け書簡も参照せよ) ということの再認識にある。蓋然論者であり、またクールノーの著作における漸次的変化を受け入れることができることから、彼は時空についての直観の感性的性格に対する異論を認める。なぜなら、同様に「(諸現象の)単純な法則は時空の客観的存在を意味する」⁷ からである

かくして、ワルラスにとって科学は「絶対的なもの」を与える。科学は形而上学的な価値をもつ。要するに、科学はごく自然に真理に触れるのである。そのうえ、「形而上学的科学」について語るのにいかなる問題も存在しない(例えば、Walras Léon, “Le probleme...” *op. cit.*, p.105)。認識論的な批判以前であり、また実際に理想主義者であることから、彼は真の観念(イデア)が現実存在すると信じている。ここにワルラスが「合理的方法」を定義するやり方がある。「科学は本体を研究するのではなく、本体を現われとする事実を研究するものであるということは、はるか以前にプラトン哲学によって明らかにされた真実である。本体は消え去るが、事実は残る」(EEPP, p.39; 1860a, p.4以下も参照せよ)。「事実」という用語のワルラスの使い方は意味深いものである。たとえそれが何かはっきりと重きをなすものを示しているとしても、だからといって、それが経験的あるいは実験的な現実を示しているわけではない。それは「類」や「種」を示している。例えば、ここに石という「事実」がある。「子供に初めて石を見せてご覧なさい [...]。それ以来その

⁷ Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851.

子供は、[...] もし別の石を見るならば、それは同じ石ではないが、石であると認識できるだろう [...]。まったく疑いえないこの事実は次のことをはっきりと証明している。すなわち、人間は最初の石を見たならば、次の石を見る前でさえ、この石の具体的な概念と石という抽象的な概念を把握するという意味で、つまり石と呼び、石を定義できるという意味で、また石という観念に基づいて判断や推論を下すことができるという意味で、石とは何かということをしぐさま完全かつ明確に認識する、ということである」(Walras Léon “Théorie générale...” *op. cit.*, p.99)。現象学派の哲学者のコメントがどのようなものとなるかなど僭越で考えられないが、「純粋科学」は同様の出発点から生まれる。「確かなことは、物理 - 数学的な科学 [純粋経済学もその一部] は [...] その型を経験から借りるけれども、それを借りた瞬間から経験を離れる、ということである。そうした科学は自ら定義する理念型をこれらの現実型から抽象化し、これらの定義を基礎として、それらの定理と論証をアприオリに積み重ねていく。こうした科学はその後にその結論を確認するためではなく、応用するために経験に立ち戻るのである」(EEPP, p.53)。これ以上に反実証主義的な立場は想像できない。ワルラスの場合、経験は抽象化過程の初期段階にすぎない。すなわち経験は観察を包含するが、実験を、ましてや検証を包含するものでは決してない。『要論』で物理 - 数学的な科学に合理的な方法を限定していることは、ほとんど時代ものの用心とみなすことができる。彼が嫌悪するのは「経験主義の誤り」(Walras Léon, *L'Économie...* *op. cit.*, p.iii) である。結局、「経験主義を打倒し壊滅させる手段は一つ、すなわち科学を打ち立てることしかない」。つまり、科学を精緻化し、科学を応用することである (Walras Léon, “Théorie générale...” *op. cit.*, p.67)。ワルラスは科学万能主義的改革者である。

したがって、要するに、真の实在と合理的思考の対象を同一視し、しかも数学的な型の理論的検討によってこの対象を決定する、純粋合理主義をプラトンに帰するかぎり、ワルラスの認識論を依拠させなければならないのは一種のプラトン主義なのである。プラトンの意味における「観念」(イデア) は事物それ自体の一特性であるが、感覚されうる事物の实在性とは区別される、より上位の实在性をもっている。ところで、認識対象とそれに至る体系的方法との間に密接な結びつきが存在する。この方法が分析である。もし現実態として与えられる出来事の論理的前提の連鎖をさかのぼることにある「仮説の方法」が

無限、すなわち寓話の形をとらなければ適切な説明が見つからない**至高善**、にまでさかのぼらせなければならない、ということが正しければ、プラトンとの対照をさらに推し進めることもできるように思われる。「天のかなたにあるところ」で、靈魂は人間の姿をとる前に、アイデア、正義それ自体、科学といった「色も形もない実在」に出会った⁸。経済モデルは、逐次近似の連鎖においてパレートにおけるような現実の第一次近似を構成するどころか、寓話的な価値をもっている。経済モデルは「絶対的なものを与える」。それらは可能なあらゆる応用の象徴であり、あらゆる改革計画がそれに基づいて評価され、またそれに適応しなければならないところの物差しなのである。

1.3 純粋経済学と道徳

ワルラスの分類の曖昧さと認識論についての哲学的推敲の弱さは、彼の研究に対する経済学者たちの一般的な姿勢、すなわち純粋経済学を受け入れながら社会経済学・応用経済学を拒絶することができるため、前者を後者から完全に切り離したいという姿勢（パレートによって初めてとられた姿勢）を助長するだろう。ある意味で、ワルラスは純粋経済学の守備範囲をはっきりと分離し、明示しなければということに気を配るあまり、自らを窮地に追い込んでしまったのである。ワルラスにおいて経済問題と社会的正義の問題が保持している関係は、パレートの姿勢から想定されるものよりもはるかに明白であり、またある意味で、より伝統的であると考えられる。ワルラスの場合、純粋政治経済学は分割されると同時に道徳と結びつけられる。それが道徳の一部をなすということは、それが道徳の明確に限定された自立的な契機を構成するということを少しも妨げない。このことは説明あるいは分類の曖昧さをひき起こすかもしれないが、もし純粋経済学が道徳的性質をもったより広い計画に統合される特殊な契機である、ということを示すだけでも認めようとするならば、必ずしも矛盾を意味しない。

経済学は道徳哲学の一契機として構成されるという考えは、目新しいものでも特異なものでもない。それは科学哲学上の立場、それを共有した著者たちの認識論、またしたがって、特にワルラスの多少素朴な合理主義とは、ほとんど無関係である。例えば、いましが

⁸ 「パイドロス」を参照せよ。

た見てきたばかりだが、ワルラスに着想を与えたに違いない『道徳形而上学原論』の数節を検討してみよう。人とモノ、すなわち目的と手段の対置が、カントの場合、「絶対的価値」と「価格」の対置の基礎にあることは確かである。客観的目的を認めなければならないのは、「実際そうしないと、絶対的価値をもつようなものを決して見い出せないだろう」からである。また、このようなもののうちに「可能的な定言的命令の原理」が存在するのである。主観的目的は「実質的」であり、「形式的」ではない。そうした目的は「すべての理性的存在者にあてはまる普遍的原理を与える」ことはできない。そうした目的は「相対的」であり、「仮言的命令の根拠を与えるにすぎない」(Kant Emmanuel, *Fondements... op. cit.*, pp.148-9) のである。客観的目的とは逆に、主観的目的は価格を決定する(すなわち、それらは「何か他の等価物で置き換えることも」できる)し、しかも、もしこうした目的が「人間の一般的な傾向と欲望に」関係するならば、「商品価格」を決定するが、尊厳を決定することはない。「あるものが目的そのものになりうる唯一の条件をなすものは、単に相対的価値すなわち価格をもつものではなく、内在的価値すなわち尊厳をもつものである」(*ibid.*, p.160)。このように、定言的命令が理論的に根拠づけられる説明のプロセスそのもののなかで、交換と道徳の分離の原理をカントの著作に見い出すことができるのである。手段や商品価格が支配する世界を道徳の領域から除くことによつてのみ、可能的な定言的命令が存在する。だが、交換と道徳の関係は単純な並列関係ではない。交換の相対性はそれと対置する絶対性を理論的に根拠づける同じプロセスのなかに置かれる。

ワルラスにとっていっそう的確な別の説明があるが、それは彼のものとはまったく根本的に異なる、むしろあらゆる点で対立する認識論の枠組み、すなわち、まさに因果性の批判者であり、懐疑主義的経験論者であるデヴィッド・ヒュームの枠組みのなかに置かれる説明である。この比較は些末なことではない。ヒュームの考え方によつてワルラスはワルラス的交換問題をきわめて正確に定義することができた、ということがわかる。本章の2で、規範的な哲学的構想の完成に必要な回り道として、経済問題がどのようにしてヒュームとまったく同じ形でワルラスのなかに生まれてきたか、ということが明らかにされるだろう。ヒュームを読むことで、ワルラスの著作における経済と道徳の間の関連を精確に説明することができる。

「正義と不正義」という題の『人性論』第3巻の第二部で、デヴィッド・ヒュームは富の社会的配分に関する正義の問題を提起している。彼によれば、道徳的義務は行為そのものではなく、その意図に存在しうるので、正義は人為的な徳、すなわち黙約の対象である（Hume David, *Traité de la nature humaine*. Trad. A. Leroy, Aubier Montaigne, 1973, 第3巻、第二部、第一節）。ヒュームにとって、正義はそれ自身としては存在せず、行為者が合意した黙約ルールで、しかもその有効性を示している一定数の黙約ルールを遵守するということのなかにのみある。この懐疑的態度はワルラスとは反対である。だが、ヒュームは行為者への財の賦与となって現れる富の第一次配分を権利という観点からとらえようとする。この状況から生まれる不都合のために、彼が商品交換の経済問題を提起するのはそのときである。ただし、彼はそれを指摘するだけである。しかしながら、この経済問題がいれば彼の哲学的思考様式に内在するものであることは明白である。なぜなら、ヒュームにとって、所有権と社会は商業的な調整の実現によってのみ強固なものにされ、またしたがって真に根拠づけられるだろうからである。ヒュームの思考様式は一世紀半後にワルラスによって精緻化される交換の理論を論理的に呼び起こすものであるということになる。それを見てみよう。

デヴィッド・ヒュームによれば、「われわれが所有する3つの異なる種類の善福、すなわち精神の内的満足、肉体の外的優位、および労働と幸運によって獲得される財の享受」のなかで、「最後のものだけが他人の暴力にさらされると同時に、損失も変化もこうむることなしに譲渡できるのである。[...] かかる財の増進は社会にとって大きな利益であるが、同時に、それらの財の希少性に伴うそうした財の所有の不安定性は社会にとって大きな障害である」（*ibid.*, p.605）。実際、「財を獲得したいという激しい欲望は飽くことのない永続的にして普遍的なものであり、社会を直接的に破壊するものである」（*ibid.*, p.609）。したがって、社会は「人間精神のある種の性質と外的事物の状況」、すなわち人間のエゴイズムと希少な財の譲渡可能な性格「の競合から生じる不都合を是正」しなければならない（*ibid.*, p.612）。これらの障害を打ち破るためには、「解決策は自然からではなく、人為から導きだされる」。「外的財の所有に安定性を与え、幸運あるいは勤勉によって獲得できるものを各人に安心して享受させるために、社会の全成員によって締結される黙約」（*ibid.*, p.606）がそれである。人々は理性によってではなく、自己愛と同感によって

それを採択することになる。黙約は先占、時効、従物取得、および相続のような法ルール
の形を取る (pp.623 sq)。こうした黙約の遵守は、それによって「社会の全成員並びに各
成員にとって限りなく好ましいものである、社会の全成員による相互協力的な行動のシス
テムの全体」を効果的に享受することができるかぎり、正義にかなうだろう。

しかるに、こうした法ルールは社会や正義の基盤を確保するには十分でない。実際、こ
れらのルールは「人々への所有物の分配において決して考慮されてはならない妥当性ある
いは適当性の関係」(pp.632-33)とは無関係であるし、また無関係でなければならない。

「明らかに、各人は自分にとって使用にもっとも適したもっともふさわしいものを所有す
るほうが望ましいであろう」が、「正義はその決定において、事物が特定の人々にふさわ
しいものであるかどうかによって決して関わらない」(p.620)。「人と財は互いにまったく適合し
ないことがよくある。それは解決策を必要とする大きな不都合である」。その場合、解決
策は「交換と商業の相互性」に他ならない。それによって「所有物を人に調整すること
で」(p.633、太字は著者)問題を解決することができるだろう。明らかに経済的論証を要
する、こうした人への財の調整はヒュームの哲学的構想にとって絶対的に必要なもので
ある、ということをよく理解しなければならない。それがないと、暴力がすぐにまた現れる
であろう。ところで、「各人が自分で判断して自分にふさわしいと思われるものを暴力で
奪い取る、ということを経験することは」、単に再び「不安定で不確実な調整」に頼ること
になるだけでなく、また特に「社会を破壊するであろう」(ibid.)。そうなると、最初の法
的黙約はその有効性を失うであろうし、また正義基準は取り返しがつかなくなるほど損な
われるであろう。交換の経済理論はまさにデヴィッド・ヒュームの道徳・政治哲学を完成
させるに必要な回り道であるように思われるということになる。調整の論証が調整されな
なければならない賦与構造の法的・社会的性格とは明らかに無関係であるという意味におい
て、経済理論が同時に分離されるにしても、経済理論はヒューム哲学の必然的な内的要因
である。

ワルラスとの違いが十分に読み取れる。彼にとって、初期分配の正義はそれを最終的に
立証する「純粋道徳科学」にのみその根拠を置くことができる。かかる正義はある黙約の
恣意性にその根拠を置くことはできないであろう。だが、ヒュームと同様に彼にとって、
この分配は「適切さという関係」を考慮にいれない。それは人への財の適合を要求する「有

用性」という基準に取って代わられなければならない。ワルラスは道徳家である。彼は「もし利益と正義の間に二律背反があったならば、正義は利益を凌駕するに違いないであろう」（Walras Léon, “Théorie...” *op. cit.*, p.196）と考える。だが、彼は「二律背反をまったく信じない」（Walras Léon, *L'Économie... op. cit.*, p.xxxii）。彼は、初期分配の正義（あるいは不正義）を再検討することなしに、交換によって効率性や有用性を確保することができるという論証を与える経済学にまっすぐに立ち戻るだろう。したがって、かかる図式が作用するためには、商業プロセスは正義基準の見地から中立的でなければならないだろう。かくして、経済学と道徳の分離と連関を考えることができるだろう。経済学は、それ自体道徳的に中立的、無関係である場合にのみ、道徳計画の実行を可能にするだろう。こうして、ワルラス的純粋経済学は社会経済学とははっきりと区別され、また、かかる純粋経済学が異なる方法に依存するということが完全に理解されうる。にもかかわらず、その狙いとするところは依然として記述的ではなく、規範的なものである。

《Translation》 Shigeru WATABE

→Antoine Rebeyrol, *La pensée économique de Walras*, Dunod, Paris, 1999, Chapitre 1, 1.1-1.3