

アリストテレスの経済思想再考

伊藤邦武

アリストテレスの経済思想を、その代表的なテキストである『ニコマコス倫理学』と『政治論』の議論から検討する。彼の「交換的正義」の議論は次のように要約される。さまざまな商品には、それ自身の使用価値が内属しているが、この価値は互いに非通約的である。商品とは他方、交換価値にかんして通約的となるが、この価値の基準となるのはそれらの「必要性」である。この必要性を量的に比較するための媒体となるために、貨幣が約束によって成立している——。この説にかんして問題になるのは「必要」という概念の意味と、それを媒介する貨幣が「約束」にもとづいて成立するということの意味である。前者の必要概念についてはこれまでの解釈において主として三つの理解が提出されており、近年ではこれを「その財を分配する者の社会における地位に従った必要」とする理解が有力となっている。しかし、後者の「約束」の意味については必ずしも共有された解釈がない。本論ではこの意味の理解のために、後のヒュームがその道徳論で提起した「合意」論を活用すべきだと論じる。JEL Classification Codes: B11, B12, B31

1. アリストテレス哲学への関心

アリストテレスは改めていうまでもなく、西洋世界において「万学の祖」と呼ばれた最大級の哲学者であるが、その評価は近代以降には長いこと非常に低いものであった。その理由は、彼の体系化した目的論的な自然世界の見方が、いわゆる西洋近代の科学の誕生と発展によって、完全に乗り越えられ、その開拓者である17世紀のペイコン、ガリレイ、デカルトらによって、人類の憐れむべき前科学的段階の産物と見なされるようになったからである。しかし、自然科学の領域でのアリストテレスの自然観の復活ということは近年でもほとんど耳にすることはないが、実践哲学の領域での評価は20世紀後半以降、驚くほど高まっている。彼の倫理思想は、ある意味では現代の実践哲学の中核を占めるようになっていて、ともいえるであろう。

アリストテレスの倫理思想にたいする20世紀後半以降のこの再評価の理由も、よく知られ

ている。それは、論理実証主義などの科学主義的哲学における、道徳哲学への軽視の後に、もう一度実質的な倫理学の再興が必要であると考えられた際に、西洋近代における二大道徳哲学にかわる第三の候補として、ネオ・アリストテレス主義ともいべき徳倫理学の再評価が起こったからである。西洋近代における二大道徳哲学とは、これもいうまでもなく、カントの提唱した義務論と、ベンサムやミルが提唱した功利主義の思想である。

カントの義務論的倫理学とミルらの功利主義思想とは、道徳的善悪の判断の根拠を行為の「動機」に即して考えるのか、その「帰結」に即して考えるかという点では、根本的に対立している。しかしながら、これらの倫理思想は、道徳的判断の主体ないし対象が社会の内なる個々の人間、自己の行為について理性的ないし知性的に判断できる自律的主体にあると考える点では、共通している。現代における第三の立場ともいべき徳倫理学の発想は、西洋近代に

特有のこの個人主義、アトミズムを否定しているところがもっとも大きな特徴である。すなわち、人間の行為の価値の判断にかんして、その人格が属する共同体のメンバーという観点の下でのアイデンティティを重視するということが、この立場の大前提である。

こうしたコミュニタリアニズムと徳としての価値という思想が、いかなる社会的・文化的背景から生じてきたのかということは興味深い問題であるが、ここではこれ以上考察することはしない。ただ、西洋近代という舞台と対比される限りでの「現代」においては、共同体という観点ぬきの人間存在や自己意識を考察することは原理的に無意味であるとされており——それはサルトルのような一見したところきわだった個人主義のように見える実存主義の哲学においてさえ、よく見ると暗黙の前提となっている——そうした反アトミズムの参照枠として、近代において葬られた古代の思想が復活し、とりわけアリストテレス的な(さまざまな側面での)多元論が再評価されるようになったのである。

2. 経済思想についても？

倫理学における共同体主義はサンデル、マッキンタイアー、テイラーなど、非常に多くの哲学者によって担われているが、アリストテレスの実践哲学への興味は、厳密な意味での道徳哲学だけでなく、経済思想の領域においてもいろいろな意味で関心と呼んでいる。たとえば、岩井克人氏は近著『経済学の宇宙』(日本経済新聞出版社、2015)において、アリストテレスの思想が現代の貨幣論にとっても有効な視座を提供しているばかりでなく、資本主義の論理にまで切り込むような鋭い視点を内蔵していると評価しているが、これはアリストテレス再評価の最新の傾向を表しているであろう。

私自身は経済学の専門でもなく古典ギリシア哲学の専門家でもないの、ここでアリストテ

レスの社会哲学にかんする評価を行うのはまったく力不足なのであるが、あえて今回彼の経済思想に論及してみたいと考えたのは、アリストテレスこそがいわゆる「非通約性ないし非共約性(Incommensurability)」という概念の最初にして最大級の哲学者であるという事実による。非通約性あるいは通約不可能性という言葉は、現代哲学ではもともとクーンのパラダイム論やファイヤーアーベントのアナーキズム的科学方法論において非常に有名になった概念であるが、その後、さまざまな多元論や相対主義という問題関心の下で、実践哲学や法哲学の領域でも広く論じられるようになった。私自身はどちらかといえば、認識論の領域でのクーン的問題のほうに関心があるが、しかし、先日アンナ・マリア・カラベリ氏らのケインズ論を読み、ケインズにアリストテレスの非通約性の発想を読み込む解釈に接し、それにコメントなどを行う作業のなかで、実践哲学の領域でのこの問題についても考えてみたいと思うようになったのである¹⁾。

アリストテレスが多元論の哲学者であることは比較的よく知られている。というのも、彼はその形而上学において「存在はさまざまに語りうる」と述べただけでなく、善とは複数の事柄からなる複合的な性質ないし状態であると言って、究極のアイデアが善という一者からなるとしたプラトンの体系と鋭く対立する思想を打ち出したように、その多元論的思想を形而上学をはじめとするさまざまな議論において展開したからである²⁾。しかし、彼は単に存在や価値の多元性を主張する哲学者であるばかりでなく、それらの要素の間に見られる非通約性を非常に重視する思想家でもあった。このことは彼の哲学の代表である『形而上学』において、その冒頭近くに述べられている、「知恵の学としての第一哲学」の役割を示した次のような説明からも明らかである。

「…この学は、これをわれわれが獲得し所有したときには、なんらかわれわれを、最初にこれを求め始めたときとは逆の状態に置き替ええないではやまないものである。けだし、これを求め始めるのは、さきにもわれわれの言ったように、誰もがみな驚異することからである。…たとえば珍奇なる自動器具を見て、あるいは太陽の夏至・冬至について、あるいは正方形の対角線が辺で測りえないこと(非通約性)について(というのは、最小の単位をもってしても測りえないようなものがあるなどということとは、誰にとっても、いまだその原因を研究していない者にとっては、驚異すべきことと思えようから)。——しかるに、その終わりは、求め始めたときとは逆の状態に、しかも諺の言うように「より良い」状態に、置きかえられざるをえない。…すなわち、すでに幾何学的認識を獲得し所有している者にとっては、もしも対角線が辺で測りうる(通約的である)ということになりでもしたなら、それこそかえって逆に最も驚異すべきことであろうから」『形而上学』第1巻第2章(983a10-20)³⁾。

アリストテレスにとって、非通約的なものと通約的なものの峻別は、知恵の学としての哲学にとっての中心的課題の一つであった。彼はこの引用では、その顕著な例として、量における無理数の例を挙げているが、彼の経済的正義の理論もこの峻別の重要さにたいする意識によって彩られている議論の一例である⁴⁾。そこで、彼がこの関心の下で、商業的な財の交換にかかわる正義をどのように論じているのかを、本考察の焦点として取り上げてみたいと考えたのである。題材として扱うのは、アリストテレス経済思想の主たるテキストとして広く認められている、『ニコマコス倫理学』の第5巻と、『政治学』の第1巻である。

3. 正義論

アリストテレスの目的論的存在論によれば、ものの「善さ」とはその存在者の自然に即した活動である。自動車は人や物を運ぶために適切な機能を備えていればよい自動車であり、家屋はそこに住む人々の生活に快適な環境を提供できればよい家である。

人間が作る共同体もまた、その自然な本性に従った共同体であればよい共同体であり、そうでなければ悪い共同体である。共同体の最小単位は「家(*oikos*)」であるから、家のよきあり方を追求する技術として家政術(*oikonomia*)がある。しかし、家は共同体の最小単位であるとしても、それだけで自足できる存在ではない。家が集まって村を作り、村が集まってポリスができることで、一つの完全な共同体ができる。社会は一定の大きさを備えてはじめて、自足的な運営(*autarkeia*)を行うことができる(『政治学』第1巻第2章参照)。

この世に存在するものにはいずれも本質が属していて、その本質が顕現するのは、それが最高度に機能を発揮すること(*entelekeia*)においてである。善と存在とはこの意味で結びついている。一方、家を存立させているのは家族同士の愛であるが、この愛には自己愛の要素が強い。というよりも、自己愛の基盤があって初めて家族が存立でき、家族が存立できてはじめて周囲の者への関心や協力、援助ということも起こる。共同体の存立のためには、さまざまな物資が分配され、誰もが一定程度以上の生活のレベルを確保する必要があるが、そのためには公共奉仕や税の納入ということがなければならない。しかし、この公共性や納税の基盤は、あくまでもそれぞれが自分の周囲の者を愛するという、愛(*philia*)の働きにある。

さて、社会における経済活動は、こうした私的領域と公共的領域の両方に基盤をもって行わ

れているが、実際の経済現象は貨幣を媒介として財の交換、つまり売買という形で進行する。このとき、財の交換にかんする平等性を問題にするのが、交換的正義の問題である。

もともとアリストテレスの倫理学では、正義は一般的正義と特殊的正義に分かれ、特殊的正義がさらに配分的正義、矯正的正義、交換的正義の三者に分かれる。一般的正義は行為一般の正不正にかかわる概念であり、いわゆる行為一般の道徳的善悪に関係する。正義とは人が正しいことを行う傾向ないし状態(*heksis*)のことであり、人間としての完全な徳の発揮を意味する。このような意味での正義は社会にとっての幸福を推進するような傾向という意味で、合法的なものと理解することもできる。

これにたいして、特殊的正義は合法的であるという意味ではなく、平等や均衡にかかわる正義、公正という意味での正義である。この特殊的正義には三種類があり、配分における正義(ある善の総量は、それを分け与えられる者の価値——名誉、財力、身分、能力など——に「比例して」配分されるべきである)、矯正の意味をもつ正義(不正に奪われた善はそれに等しい善によって補われるべきである)とともに、経済的財の交換にかかわる交換的正義がある。

交換的正義の根本は、その前の二つの内でも、前者の配分的正義の形式と同形であり、算術的モデルではなく、幾何的比例のモデルによって示される。

たとえば、靴屋が靴を作り、大工は家を作る。大工と靴屋はそれぞれの作品を交換し、そこに作品を介した「対角線的な組み合わせ」が成立するが、交換的な意味での正義の成立とは、この組み合わせが「相互関係」として「平等」であることである。そしてその平等は、「比例に即した平等」なのである。

(A)「さて、対角線的な組み合わせが比例的な与え合いを成立させる。すなわち、大工は靴屋

からかれの作品を受け取り、自分は自分の作品をかかれに渡さなければならない。ところで、先ず、比例に即した平等(*to kata ten analogian*)が成立すれば、相互関係(*to antipeponthos*)が成立し、そうすれば、いま述べた与え合いが成立するだろう。そうでなければ、相互関係は平等でもなく、維持もされない。なぜなら、一方の作品が他方の作品よりも優れていることを妨げるものはなにもないからだ。実に、両者は等しくされなければならないのである」。(1133a5-14)⁵⁾

しかし、問題はいうまでもなく、さまざまな商品がそれぞれの価値にかんして単に大小関係にあるだけでなく、質的に異なっており、比較不可能な関係、通約不可能な関係にあることである。つまり、さまざまな作品はそれ自身の価値についていえば、互いに別種の価値をもっているにもかかわらず、商業的な交換においてはその非通約性が乗り越えられて、価値の比例的な比較が可能になるように、一元化がされる必要がある。アリストテレスの分析はまず、財の価値の二面性——使用価値と交換価値——を特定し、その上で、非共約的な価値がいかにして共約的な価値の比較へと還元されるのか、を問うわけである。

「それぞれの財産には二通りの使用がある。両方とも財産をそれ自体として用いてはいるが、用い方が同じではない。すなわち、一方のものはそのものの固有の使用であるが、他方はそうではないのである。たとえば、靴については、それを履くという使用と交換するという使用がある。両方とも靴の使用ではある。なぜなら、靴を必要とする者に対して、金銭もしくは食料を対価として受け取って靴を与える者は、靴としての靴を用いてはいるのである。だが、それは靴の固有の使用ではない。なぜなら、靴は交換のために生じたのではないからだ」。(『政治学』1257a6-13)

しかし、「等しさがなければ、交換はなく、共約性(*symmetria*)がなければ、等しさはない」(1133b17-18)。したがって、非通約的なものどうし交換の場にもたらすためには、何かの共約性を導入する必要がある。その共約性は何がもたらすのか。いうまでもなくそれは、さまざまな商品を比較対照的に評価することのできる貨幣的価値である。

(B)「貨幣が万物を共約的にする。なぜなら、万物は貨幣によって測られるからである」。(1133b21-23)

しかし、万物を貨幣が共約するといっても、その共約化を動機づけるものが先行してなければ、貨幣の媒介機能そのものが存在しない。貨幣の媒介機能を決めているのは、何か。それは互いの作品、財を交換する動機、つまり、交換を促すものはその作品を必要とする、という売り手買い手の欲求であり、必要性である。

(C)「需要(*chreia*)が、いわば単一のものとして、人々を結びつけ交換を単一のものとして、人々を結びつけていることは明らかである。なぜなら、人々は、お互いに、あるいは一方が他方を、必要としない場合には、交換しないからである」。(1133b6-8)。

このように考えると、商品の交換には、非通約的な価値としての使用価値と、通約的な価値としての需要ないし必要性があり、その間を貨幣が媒介しているという関係が成り立っていることになる。この関係はしかし、非常に微妙な関係である。

(D)「真実には(*tei men oun aletheiai*)、これほどにも異なった事物が共約的であることは不可能である。しかし、需要にとっては(*pros de ten chreian*)、十分に共約的でありうる。この場合、なにか単一のものが存在しなければならぬが、それは約束(*hypothesis*)に基づくのである。それゆえに、それは貨幣(約束されたもの、*nomisma*)と呼ばれるのである。実に、こ

れが万物を共約的(*symmetra*)にする。なぜなら、万物は貨幣によって測られるからである」。(1133a25-28)

以上のようなテキストに従って、アリストテレスの基本的な思想をまとめると、さまざまな事物の使用価値は、物に内在する価値であるゆえに、客観的な価値であるが、たがいに非共約的である。他方、その事物がもつ交換価値のほうは、交換者の必要に基づく価値であるゆえに、主観的な価値であるが、共約的である。そして、これらの主観的、客観的な価値の二面を媒介しているのが、貨幣という約束にもとづくもの、準客観的でありながら、共約的なものである、ということなる。アリストテレスのこの図式では、貨幣で表される商品の価値は決して真正な意味で客観的な価値ではなく、あくまでも約束事(*hypothesis* 仮説)のレベルでの価値であるのに対して、物にはそれ本来の価値がそれとは別の意味で備わっている、ということになる。これは、私たちの今日の消費社会的な物差しでの事物にたいする価値理解とは、ある意味で逆転した見方であることを注意する必要があるだろう。

問題は当然のことながら、それでは、彼がここでいう「必要」とは何であり、「約束」とは何かということである。これについて、さまざまな解釈があるというのが、アリストテレスの経済思想をめぐるこれまでの論争の中核である。

4. 「必要(クレイアー)」とは何か

家を作る人と靴を作る人の間で、家と靴とが売買された場合、アリストテレスの図式では、家の値段(*PH*)と靴の値段(*PS*)とは、次のような比例的な図式で示される。 $PH/PS = FH/FS$ 。この場合、価格の比率を定める F は、それぞれの交換者がもつ他の者の作品への「需要ないし必要」を指しているが、この「需要ないし必要」が何かということが必ずしも明白ではない。

この問題について、これまでのアリストテレスの経済思想の解説では一般に、三つの解釈があるとされている。ここでは両宮健にしたがって、それを(1)需要(demand)、(2)労働(labor)、(3)社会的ステイタス(social status)という三つとする⁶⁾。

これらの解釈にかんして、『ニコマコス倫理学』のテキストからはそれぞれの根拠を引用することができる。(1)についてはすでに挙げた(C)がその根拠そのものである。「需要(*chreia*)」が、いわば単一のものとして、人々を結びつけ交換を単一のものとして、人々を結びつけていることは明らかである。アリストテレスがこう明言している以上、ここには商品にたいする人々の需要によってその価格が決定されるという思想が述べられていると考えるのが、きわめて普通の理解であろう。(シュンペーターもその『経済分析の歴史』において、「この文章を需要という意味以外にどうやって理解してよいのか、私にはまったく見当もつかない」と述べている。また、先に挙げた『アリストテレスの政治思想』の著者の立場もこの解釈である)。

(2)の根拠は、(A)にある。(A)では交換の正義の要点は、相互関係の維持という目的に沿ったものであると言われている。相互関係の維持とは、共同体としてのポリスにおいて人々の間で不平等感が感じられないということ、つまり、複数の種類の労働にかんして不公平がないということである。したがって、人々の商品への必要とは、それを生み出す労働量ということの意味する。アリストテレスをこう解釈した代表的な思想家は、中世スコラ哲学ではトマス・アクィナスであり、近代ではマルクスである。アリストテレスの考えこそが労働価値説の原型だというのが、この解釈である。

(3)の根拠は『ニコマコス倫理学』のテキストからは直接導けないが、この用語のプラトンの『国家』における「必要」の用法との類似性

によって主張される。プラトンは『国家』において、共同体内部のさまざまな階層が、社会の存続のための「必要」に応じて形成されると論じている。アリストテレスは『政治学』において、プラトンとは異なった共同体形成の論理を展開することで、プラトンの政治思想を強く批判しているが、しかし、社会の構成原理としての「必要」という概念を軸に交換的経済のメカニズムを説明する議論のスタイルは、踏襲していた。この解釈を採る例としては、たとえば、カール・ポランニーの『経済の文明史』における「アリストテレスによる経済の発見」(第八章)などがある⁷⁾。

このように「必要」をめぐる三つの解釈にはそれぞれを支持する一定の根拠があるが、今日のアリストテレス研究の趨勢は前の二者を否定して、三番目の解釈を支持する方向に傾いているようである。というのも、まず、「クレイアー」を単純に「需要」とする理解は、直観的には非常に理解しやすいが、アリストテレスの図式が需要と供給という関係を考慮していない以上、これを単純に需要と理解することは、かえって混乱を導くように思われる。クレイアーはdemandではなくneedと英訳されることもあるが、需要—供給の概念ではないことを意識すれば、needのほうが適切であろう。しかし、その場合にも、needが何を意味するか、というもう一つの問題が生じることになる。

(2)のトマスやマルクスの理解についても、いくつかの批判が考えられる。まず、価値の普遍的な基盤を労働と見る見方は、たしかにトマスの『ニコマコス倫理学注解』にあるのであるが、そこでのトマスの「労働」の意味をもう少し細かく検討する必要がある。というのも、トマスにあって労働は「人間的活動」の一種であり、活動はさまざまな目的に沿って遂行されるものであるが、人間的行為の目的はアリストテレス主義の原理からいって非共約的に多数あり

うる。したがって、たとえさまざまな財の価値の基準を労働に見るという観点をとったとしても、それは交換価値の共約性に寄与しないのである⁸⁾。

一方、マルクスが『資本論』の冒頭(第一部第一章「商品」第3節「価値形態または交換価値」)で、「最後に展開された等価形態の二つの独自性は、それをはじめて分析したあの偉大な探究者にまで遡る。…その人はアリストテレスである」としていることは非常に有名である。彼は商品の非通約性と貨幣の通約性を媒介する中間項として、労働に注目した点にアリストテレスの「天才」を見出しつつ、同時に、「ただ彼は、生きていた時代の社会の歴史的制約に妨げられた結果、この同等性関係が「真実には」何であるかを、見出すことができなかった」と書いて、その分析の不徹底(つまり労働価値説の曖昧さ)を批判している。しかし、マルクスのアリストテレス批判の本意は、その分析の不徹底というよりも、ヘーゲル的な弁証法の論理の無理解ということにあるので、結局そのアリストテレス解釈自体が宙に浮いていることになるだろう。

こうした問題点を踏まえて、日本の古典哲学研究における今日のアリストテレス解釈を見ると、(1)や(2)の解釈は基本的に退けられていることが分かる。

たとえば、少し前の『ニコマコス倫理学』(西洋古典叢書、京都大学学術出版会、2002)の訳者朴一功は、当該箇所注として、次のように書いている。「クレイアー」を多くの訳者は「需要」と訳しているが、アーウィンが指摘するように、不適切である。なぜなら、たとえば家職人にとっての靴の必要性は、市場における靴の需要の変化に左右されず、一定だからである。ここでのアリストテレスの洞察は、おそらく、プラトンに負うものであろう。彼の『国家』に、「国家をつくる要因となるものは、わ

れわれの〈必要〉(クレイアー)である」という記述が見える(第二巻369C10)⁹⁾。

また、もっとも新しい『アリストテレス全集』の中の『ニコマコス倫理学』(岩波書店、2014)の訳者である神崎繁は、同じ個所の注で次のように書いている。「異なる職種の者の産物の平等化に関して、それに費やされた時間をここに読み込む解釈は適切ではない。それは、むしろ後にマルクスによって、この箇所の読解を契機に切り開かれた新たな思考の次元である。…「必要」(クレイアー)は、プラトンの『国家』第二巻369以下における「必要」に基づいたポリスの建設という問題を背景にするもので、市場経済が前提としている「需要」という概念を、ここに持ち込むのは不適切である。アリストテレスの主眼は、「産物」に向けられた「労働」や「需要」ではなく、あくまでもそれに費やされた技術とその成果のポリス的統合への寄与の比較が問題とされている」。

したがって、「必要」をめぐる解釈の問題では、今日の古典学に照らすと、ポランニーの解釈が基本的に正しいことになる(雨宮の解釈もこの立場である)。

プラトンは『国家』の中で、共同体の成立を次のような三種類の階層から説明している。人間の生存にとって最重要の必要は衣食住である。したがって、社会は衣食住を可能にする作品を作る者が集まれば、とりあえずミニマムな形で成立する。しかし、衣食住をまかなう作品を作るためには、さまざまな機械や道具も必要であるから、これらを作る人々の階層が加わる必要がある。これが第二の階層である。さらに、こうした生存を可能にするための作品だけでなく、娯楽や贅沢を楽しむために、さまざまなサービスを提供する階層も必要である。つまり、プラトンの考えた社会は、今日の第一次産業、第二次産業、第三次産業の非常に素朴、未発達なものからできていたのである。

アリストテレスは、人間の「自然」にもとづくプラトンのこの社会形成モデルを採用しない。人間は初めから社会的であり、そのミニマムな単位は生存ではなく「愛」を基礎にした家族からなる。家族は「自足的」であろうとするが、そのメンバーにとって必要なものは個々の家庭では十分にまかないきれない。そこから村が生まれ、都市が生まれ、ポリスが生まれる。社会の成立原理は「自足性のための協調」ということであり、この協調という原理に照らして個々の作品ないし商品の価値が測られる。プラトンの分析では暗々裏に原子論的人間観が想定されているが、アリストテレスから見れば、交換的経済の基盤としての「必要」ということも、あくまでも「協調のための必要」という意味に読み替えられている。

ポランニーの言葉を引用すれば次のようになる。「フィリアがなくなれば、共同体自体が停止する。したがって、公正な価格はフィリアの要請から生じるのであり、あらゆる人間共同体の本質である互酬性に表現されるのである」。「交易と価格の設定についていえば…第一に、自給自足性を回復するのに役立つ交易は「自然に合致する」交易であり、そうでないものは「自然に反する」交易であった。第二に、価格は共同体の靱帯を強化するものであるべきであり、さもなければ、交換は続かないし、共同体も存在しなくなるであろう」。「つまり、交換比率は、共同体を維持していくようなものでなければならなかった。でも再び、個々人の利益ではなくて、共同体の利益が支配原理であった。異なる人々の技術は、おのおのの地位に比例した比率で交換されなければならなかった」¹⁰⁾。

ここでポランニーのいう「おのおのの地位に比例した比率」が何を指すのかは、直観的には必ずしも明瞭ではないが、次のように考えることができるだろう。アリストテレスにとっては、商品の交換における実際の「取引価格(バーゲ

ン・プライス)」に先立って、自然な経済活動を可能にする「設定価格(セット・プライス)」があり、この価格の設定には、社会的に地位の高い者からより低い者への、生活に維持に必要な物資の「分与」の論理が支配している。つまり、人々の間で経済的な物々交換が行われるためには、交換に先立って地位の高い者から低い者への分与が先行しており、その分与の場面で物どうしの交換比率こそが、交換的経済のスタート地点を示すのである。ポランニーのこの解釈はたしかに曖昧なところを残しているが、アリストテレスの経済思想のコアにある部分について、ともかく一定の光を当てていえるであろう。

とはいえ、問題は当然のことながらこれで終わりではない。哲学的に難しいと思わるのは、本来客観的な性質でありかつ非通約的である諸作品の内在的な価値が、主観的でありながら通約的な尺度である「必要」に応じて比較可能になり、その交換の媒体として貨幣が使用されるという場合の、この媒介の論理とは何か、という問題である。なぜ、(少なくともアリストテレスの理論の枠組みでは)貨幣は主観的な尺度の側にありながら、擬似的に客観的な性質を帯びることができると考えられるのか。これはつまり、貨幣はいかにして成立するのかという問題そのものである。

5. 「約束(ヒュポテシス)」とは何か

貨幣(ノミスマ、「ノモス=法」によって定められているものは、金や銀などそれ自体の物質的価値ではなく、交換の媒体であるという役割において価値をもつ。また、貨幣は腐らない貯蔵物としての機能をもつ。「たとえ、今、なにも必要としていないとしても、必要が生じたときに交換できるように、将来の交換のために、われわれはいわば保証として貨幣をもつ」というのがアリストテレスの基本的な貨幣観である。

これは「貨幣がそれ自体として価値を有する」というプラトンの思想に対立している。また、貨幣の貸借に利子をつけることで、反自然的な交換活動、貨幣の増大をそれ自体として求めるような「蓄財術(*kapelike*)」を批判する思想も、彼のものである。「このような蓄財術には、目的という限界(*peras*)がない。それにとっては、このような富、すなわち、貨幣の獲得が目的なのである」(ただし、アリストテレスも『政治論』など、他のところでは貨幣それ自体の価値という見方もとっているので、彼の貨幣論が完全に整合的であるわけではない)。

しかし、いずれにしても、貨幣が交換の媒体になるのは「約束」に基づくという場合の、「約束」とは厳密には何なのかが問題である。たしかに、貨幣の使用については一般に何がしかの法的規制があることは確かである。したがって、貨幣がノミスマ(法によって定められたもの、認められたもの)であるというのは、そのとおりである。

といっても、この規制そのものが貨幣を成立させているわけではない。法的規制は主として、すでに成立している貨幣の流通などにかんする規制であって、貨幣の存立を構成する条件ではない。では、何が貨幣の存立の条件として働く「約束」なのか。「ヒュポテシス」という言葉は文字通り *hypothesis* という言葉の原型であり、ギリシア語では「下に置くもの」という意味が基本であるが、その中身はその後の用法と同じように、推論などの前提、出発点、あるいは根柢、根本原理、主題、目的、提言、などの意味で使われていた。ギリシア哲学におけるこのような意味での、論理学、方法論、弁論術の分野でのこの語の用法にかんする研究は、いろいろと提起されている。しかし、政治理論、社会理論の文脈で、この言葉がどのような意味をもっているのか、簡単に参照できる研究はあまりないようである¹¹⁾。

ここでとりあえず非常にもってまわったやり方ではあるのだが、われわれの問題を考えるために、アリストテレスの時代からずっと後の議論でありながら、明らかにアリストテレスの議論も下敷きにしていると思われる、17世紀イギリスにおける交換的正義の理論の一つを見てみよう。

「交換的正義とは、人々が契約した事物の価値を等しいとすることである。…ところで、契約されたすべての事物の価値は、契約した人々の欲求(*appetite*)によって測られる。それゆえに、正しい値とは、かれらが与えることに満足した値である。…ありていに言えば、交換的正義とは、契約者の正義である。すなわち、売ったり、買ったり、貸したり、借ったり、交換したりすることにおける、合意(*agreement*)という行為なのである」。

これはホップズの『リヴァイアサン』のなかの記述である(Penguin Classics, p. 208)が、ここでは商品の交換において求められる正義は、人々の「欲求」にかんする「契約による合意」の問題に帰着させることができる、とされている。ホップズは周知のように、「万人が万人にとってのオオカミ」であるような、この現実社会の悲惨と恐怖を克服する唯一の方法は、人々が契約によって絶対的主権への権利の全面的譲渡を行うことである、とした。彼は社会的秩序の成立を契約説にもとづいて説いたのであるが、同じことをまた、交換的正義の場面でも主張しているわけである。

さて、この立場はたしかに一見したところ、これまで考察してきたアリストテレスの議論に非常に似ているように思われるが、実際には決定的なところで異なった立場であり、さらには哲学的にもより問題の多い立場であると考えられている。それは、「契約における合意」そのものはいかにして可能なのか、という問題がこの種の議論では抜け落ちてしまうということである。

ある。人々は契約によってさまざまな合意へと至る。このことは経験的にいっても確かである。しかし、より厳密に考えてみると、その種の合意が成立するためには、「契約は守られなければならない」というより根本的な合意が、個々の契約に先立って成立している必要がある。したがって、契約説にもとづく社会の成立を説明する理論は、一種の無限後退を含んでしまうことになるのである。

哲学の歴史の中で、この種の問題に着目し、その解決に取り組んだのは、ホッブズの後のイギリスの哲学者たち、とくに(スミスの友人)ヒュームに代表されるスコットランドの実践哲学者たちである。ヒュームの道徳論(『人間本性論』第三巻「道徳論」)は、人間の感情を直接的情念(対人的な愛憎など)と間接的情念に区分し、道徳感情を人格を対象とする間接情念の一種とする。間接情念は「一般的観点」からする人格の性質への評価であり、穏やかで平静な感情である。そして、この一般的観点において自然な徳と人為的な徳が成立するが、正義の概念は後者の「人為的な徳」に含まれる。人々がもつ自然な徳は道徳的賞賛や非難の対象となるが、このような評価が成立するためにも、まず人々が生活する社会がすでに公正な基準をもって恒常的に存在しなければならず、そこにはあらかじめ正義や公正の概念が人々に共有されている必要がある。つまり、アリストテレスの場合と同じように、ヒュームにおいても共同体がまず成立していて、そこに道徳的賞賛の可否が問われる土壌が用意されている。いいかえると——多少とも奇妙なことではあるが——論理的な条件の観点からいえば、人為的な徳の方が自然な徳よりも先行しているのである。

正義は人為的な徳であり、そこに社会の一員であるかぎりでの平等な権利や責務が問われる。しかし、この平等な権利を問う社会はどうやって成立するのか。そこで登場するのが、ホッブ

ズの契約説を批判するヒュームの議論である。ヒュームによれば、社会の成立と維持を可能にする第一の条件は、「所有の区別と固定」であり、それを可能にするのは、「社会の全員が加わる合意(convention)」であるが、この合意は契約ではない。なぜなら、「この合意は約束という本性のものではない。約束でさえ、人間の合意から生じるからである」。(3.2.2.10)

アリストテレスのいう「約束(ヒュポテシス)」とは、まさにヒュームが問題にしたこの合意という考えに隣接する概念である。ヒュームはホッブズ流の契約説を批判する過程で、アリストテレス的な問題意識を共有し、それを洗練させようとしているのである¹²⁾。

合意は明示的な約束以前の暗黙的な契約ではないが、しかし個々人が意識的な選択によってある状態からある状態への移行を意志することでもない。単純に言えば、合意とは共同体の中にある共通の行動パターンが事の成り行きで偶然に生じ、人々がそれを好都合とみなすことで、そのパターンが一つの規範となる働きをもつようになることである。合意が果たす機能の中心は、外的な財物の保有を、各人に固有の精神や身体の性質と同じように安定したものにすることによって、それが人の手から手へと簡単に写されることから生じる混乱を防止するところにある。そして、約束という行為の意義は、この合意の働きを強固にするというところに存在する。

「財の保有の「固定」に関する自然法の考案は、すでに、人間を互いにとって我慢のできる存在にし、同意による所有と保有の「交換」の自然法は、人間を互いに利点のある存在にしはじめた。しかし、やはりこれらの法は、どれほど厳格に守られても、人間を、自然によってそうなる資質があるほどに、互いにとって役に立つものにするのに十分ではない」。(3.2.5.8)

つまり、合意を基礎とする人為的な徳の形成

は、所有物の固定、その交換、その約束を介した交換という順番で発生し、そうした人為の積み重ねのなかで正義をめぐる自然法は、法としての資格をまさに自然に獲得していく。先にも見たように、人為から自然へ、というのがヒュームの社会哲学の基本的な図式であり、それゆえにこそ彼は、「事実から当為は導くことができない」という有名な自然主義批判を主張したのである。（『プリンキピア・エティカ』におけるムーアの自然主義批判はヒュームのこの議論のヴァリエーションである）。

ここでヒュームのいう「約束なき交換から約束ある交換へ」について少しだけ見てみよう。たとえば、二人の人が等量の同じ物、1 ブッシュエルのトウモロコシを交換するだけであれば、そこには約束の媒介は必要とされない。というのも、ほぼ同じような時間で同じような種類の労働が費やされた結果生み出された物を、たがいに交換するだけであるから、この交換の正当性は直観的に見て取れる。しかし、同じものと同じ量の交換であっても、たとえば離れたところにある物どうしや、将来の時間に収穫される交換にかんしては、交換の対象は現実の事物に依拠することなく、一般的な言葉によって表象される対象の交換となるので、対象の等しさの認識は直観的に自明ではない。つまり、同じものと同じ量の交換と、別のものどうしの交換とは、厳密に言えば論理的に別の事象であるにもかかわらず、実質的な場面では同じことになり、そこには約束の介在が必要になる。

まったく約束もなしに成立する共同作業は、たとえば、「一艘のボートを漕ぐ二人の人」のように、同時に実行されるような共同作業である。そこには言葉の介在は必要なく、直観的な同一の作業の把握がある(3.2.2.10)。ところが、役割が分担され、異なった時間の下での成果がより長期的な過程の流れのなかで交換されるということになれば、言葉による約束が必要とな

り、またその最終的調整の段階で、時間を通じて価値の変動がほとんどない貨幣による過不足の計算が必要になる。つまり、言語と貨幣とが両面から、交換において機能すべき合意を支えているのである。

それでは、ヒュームは言語や貨幣はどのように成立すると考えているのか。残念ながら、この問いに対する彼自身のまとまった回答はない。ただ、交換における約束と言語と貨幣が、平行的に発展し、平行的に機能するというのがヒュームの基本的な考えであることは、今の「一艘のボートを漕ぐ二人の人」の例を出した箇所からも、たしかにうかがうことができるだろう。

「一艘のボートのオールを漕ぐ二人の人は、たがいに約束を交わしたわけではないが、一致ないし合意によってそうする。財の保有に関する規則は、徐々に生じ、ゆっくりとした進行を通じて、その規則に背くことの不都合が繰り返し経験されることによって、{強制力が} 強くなるが、だからといって人間の合意から引き出されたことにはならない。反対に、この経験が、利益の感覚が仲間全員に共通のものになったという確信をいっそう強め、彼らの振る舞いが今後とも規則的であるという信頼を与える。そして、われわれが節度を持ち、自制することは、この期待だけに基づく。同じようにして、諸言語が、約束によらずとも人間の合意によって徐々に確立される。同じようにして、金銀が交換の共通の尺度となり、その百倍の価値のなるものに対する十分な代価と見なされる」¹³⁾。

目の前にないもの、個別的でないもの、移動できないもの、将来のもの、一般的なものの交換を可能にするのは、言語を用いた約束であり、その決算において使用される貨幣である。しかし、暗黙の協力関係から成長した交換的正義の観念は、どうやって契約にまで明示化され、どうやって「私は約束する」という発話の機能へと結実することになるのか。ヒュームにとって

も、その細部の論理は最後まで謎のままに放置されている。それどころか、言語行為がそれ以外の行為を規制するメカニズムは、まったく神秘と言ってさえよいものであるとされる。

「さらに以下のことも述べておこう。あらゆる新しい約束が、新しい道徳的責務を、約束する人物に課するのであり、この新しい責務はその人の意志から生じる。であるとすれば、これは、想像しうるもっとも謎めいた、不可解な作用の一つであり、パンをキリストの肉に変えたり、人を聖職者として叙位したりする働きになぞらえることさえできる。これらの場合には、一定の言語表現が、一定の意図を伴って、外的な対象の本性を、また、一個の人間の本性さえをも、完全に変わるとされるのである」。(同訳書、82頁)

さて、ヒュームの合意—約束論の概略は以上のとおりである。残念なことに、以上のような分析は結局、通約性—非通約性、主観性—客観性の問題を解消できたわけではない。というよりも、通約性の謎はほとんど手付かずであり、むしろさらなる謎が生まれたといわれてもしかたがない状態である。ただ、ここでは「貨幣と言語」という二つの合意の類似性というヒュームのアイデアに、アリストテレス以来の通約性をめぐる問題意識にたいする、解決のヒントがあるかもしれない、という個人的な感想を述べておきたい。

もともとアリストテレスの「存在はさまざまに語りうる」というテーゼは、言語表現、特に文を用いた述定行為の内には、本来カテゴリーを異にする多元的な視点を一つの文形式へと融解する働きがある、という発想からきていた。つまり、互に通約不可能なものどうしも、文というレベルに溶け込ますことによって、まとまりのある、斉一的な形式をもつことができる、というのが彼の多元論の基本的な思想であった。そうであるとすれば、通約できないものどうし

を一つの尺度の中に埋め込む作用をもつという意味では、アリストテレスにおいても、言語と貨幣は同じ水準に属する事柄であったといえるであろう。ヒュームの合意論は、アリストテレス思想のもつこの側面を浮き彫りにする働きをもつように思われるのである¹⁴⁾。

(京都大学名誉教授・龍谷大学文学部)

注

1) Cf. Anna Maria Carabelli and Mario Aldo Cedrini, "The Economic Problem of Happiness: Keynes on Happiness and Economics", *Social Economics*, online, 28 January 2011.

2) 「善とは複数の事柄からなる複合的な性質ないし状態である」という思想は、『ニコマコス倫理学』第1巻第6章にある。また、「存在はさまざまに語りうる」という重要なテーゼについては、その最近の研究である次の論文を参照されたい。中畑正志「移植、接ぎ木、異種交配——「実体」の迷路へ」、村上勝三編『越境する哲学』、春風社、2015年。

3) 出陸訳、旧版「アリストテレス全集」第12巻、岩波書店、1968年、11頁。

4) アリストテレスにおいて、四角形の辺と対角線との間の非通約性の認識こそが「知識」つまり永遠真理の典型をなすという考えは、『分析論後書』一卷二章や『動物生成論』二巻六章にも見られる。この主題については、「たしかに有理数と無理数とは数として非通約的である。しかし、どちらも比例的な量的関係という基準に従うという意味では同じである。したがって、アリストテレスが問題にしている非通約性は、本論で強調しているようなラディカルなものではない」という理解もありうるだろう。これは本論を口頭発表した際に、アリストテレス研究者の松浦和也氏からいただいた貴重なコメントである。

しかし、アリストテレスにおいては、有理数と無理数の対比だけが問題になっているわけではなく、「連続量」と「離散量」の対比が、学問にとっての別々の対象領域、存在論的に異なった類をなすという点も重要である(『カテゴリー論』「量」のカテゴリーの説明を参照)。この観点からすれば、まさにすべての量が「比例的大小関係」の観点から統一されるゆえに、量一般の学としての普遍数学、つまり解析幾何学が可能であるとした、デカルトによるアリストテレス批判(『精神指導の規則』を参照)の視点を見逃すことができないであろう。

5) 本論で採用するアリストテレス——および次節のホッブズ——の翻訳は、既存の訳ではなく、次の論文に所取のものを使う。岩田靖夫『アリストテレスの政治思想』、第七章「経済と倫理」、岩波書店、2010年。理由はこの翻訳と解釈がわかり易いからであるが、筆者は全面的に著者の解釈に同意するわけではない。本論はむしろ、この論文へのコメントという意味もも

っている。

6) Takeshi Amemiya, *Economy and Economics of Ancient Greece*, Routledge, 2007.

7) ポランニー『経済の文明史』, 玉野井芳郎他訳, ちくま学芸文庫, 2003年.

8) Cf. Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge Univ. Press, 1998.

9) ここでアーウィンの解釈と呼ばれているのは, 英訳 T. I. Irwin, tr., *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Hakett, 2nd ed. 1999 のことである.

10) ポランニー前掲書, 288, 293, 303頁.

11) この箇所この言葉は, 他の邦訳では, 岩波文庫高田三郎訳「協定」, 旧版全集加藤信朗訳「予めなされた取り決め」, 京都大学学術出版会朴訳「設定されること」, 新版全集神崎訳「設定」となっている。アーウィンの英訳は“stipulation”, トリコーの仏訳は“convention”とある。いずれも「約束」よりは hypothesis の原義に近いように思われるが, はっきりとした定訳がないということが, この概念の解釈の困難を暗示しているともいえる。

12) 前注に見たように, われわれが問題にしている hypothesis は, 仏訳では convention とされていた。私は以下で, ヒュームの「合意」概念をアリストテレスの「仮説」概念に接ぎ木するべきだという考えを示す。これはアリストテレスの経済思想が欠陥をもっていたというためではなく, むしろ非常に大きな潜在力をもつものであり, その一つの具体例がヒュームの分析にあるという主張である。

13) ヒューム『人間本性論』第三巻, 伊勢俊彦他訳, 法政大学出版会, 2012年, 45頁.

14) 蛇足ではあるが, 貨幣ではなく言語習得の側面にかんして, 現代の分析哲学の世界で論じられている convention 形成の論理について, その標準的なモデルを紹介しておくことにする。David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Harvard Univ. Press, 1969. これはいわゆる帰納法的推論の分析の場面で時に提起される formal learning theory というものがあり, その手法を共同体的な情報交換の場に応用することによって, 社会における規則の学習の論理を形式化できるのではないか, という試みである。