

杉村広蔵における「経済倫理の構造」 についての一考察^{* **}

——杉村経済哲学の研究Ⅱ——

浦 上 博 達

序

杉村は、『経済哲学の基本問題』（昭和10年）を世に問うたのち、経済学の形而上学的研究として経済倫理の探求にとりかかる。杉村にとっての経済倫理の探求とは、「その形而上学的研究を通じて、（略）現に経済社会を動かしつつある力の根元を見究め、経済そのものの内にひそむ倫理、すなわち生の社会的発展にかくされてある、かの永遠なるもののポーズをとらへよう」と（序）することなのであった。本来は個人の実践的意志の在り様を直接には意味する「倫理」という概念が、このように社会の探求に向けられているところに以下で述べるような杉村の基調がすでに色濃く染み込んでいるように私にはおもわれるが、とりあえず、このような「ポーズ」を顕らかにせんとした杉村の経済倫理の探求を批判的に解明してみよう。ところで本論文では、私は、経済哲学の観点から、経済倫理についての二つの側面にのみ関心を集中させたい。その一つは、経済倫理における形而上学的研究とはいかなるものであるか、という経済倫理の形式的な側面であり、いま一つは、この研究の内容はどのようなものなのか、という経済倫理の質料的な側面である¹⁾。

註 1. 別言すれば、前者は、「経済倫理は、普遍的命題として主張されうるか」ということであり、後者は、「経済倫理は、個人的なものか、社会的なものか」ということになる。

1. 経済倫理における形而上学的研究

杉村の考えによれば、ヨーロッパで発達した「貨幣経済」を「場」とした「生産力資本主義の勃興」は、「精神的淵源のもとにあらはれ出たもの」（7頁）であった。このように精神が物的な事象

* 杉村広蔵博士に関する貴重な資料の数々を、長沢惟恭先生にご提供頂いた。紙面をかりて再度、感謝の意を表したい。

** 本論文は、私の経済哲学研究の途上において、杉村広蔵がその著『経済倫理の構造』（杉村広蔵『経済倫理の構造』岩波書店、昭和13年、なお、以下で頁数だけの表示はすべてこの書物についてである）で主張した経済哲学の実践的問題である「経済倫理」についての見解を批判的に摂取せんと試みたものである。なお、「杉村広蔵における『経済哲学の基本問題』についての一考察—杉村経済哲学の研究Ⅰ—」（『成城大学大学院20周年記念論文集』成城大学、昭和63年）においては、経済哲学の「基本問題」をとりあげた。また、杉村経済哲学説の史実的で全般的な研究についての文献は、その論文に掲げておいた。

に先行するという杉村の視座からすれば、唯物史観でさえも、「自覚せずして、倫理意識を具体的に把握しなくてはならぬといふ要請を提出したもの」(4頁)とみなされた。杉村は、他方、「道義」という用語をもちいて経済倫理を「経済のうちに、経済のために、経済を通じて生れ出た道義」(4頁)と述べているが、しかし杉村の形式的な立場からすれば、「経済」は、「道義」が具体的にすなわち歴史性と社会性をもって現れる場としての「経済」なのであって、倫理の第一原因が経済であると考えられているわけではない。むしろ、「生の合理化」が、貨幣経済という経済システムを作りだし、資本主義社会という体制を形成しているのである、と考えられている。このような叙述にしたがえば、杉村における形而上学的研究は、経済社会を成立させている文化(精神)としての経済倫理に向けられることになる。この経緯を理解するために、ここで、形而上学と「倫理」の関係について多少とも触れておかなければならない。

形而上学にどのような形式的範囲を与えるかは、アリストテレス以降さまざまな論者によりさまざまになされてきた。アリストテレス哲学における伝統のなかでも—アリストテレス自身は「形而上学」という用語をもちいていないが—、形而上学に語源的な定義(“*ta meta ta physika*” = 「自然的なものどものつぎのものども」¹⁾あるいは「形より以上のもの」または「精神的なもの」)をあたえることもその一つであろうし、また内容的な(「存在学または本体論」という)定義をあたえることもまた別の定義の一つである。杉村には、形而上学自体についてはなにも説明がない。しかしながら、本論文では、「精神的淵源」を尋ねるという意味でもあるいは「倫理」との関係に注目することからも、カント(I. Kant)的な意味で形而上学を考えておこう²⁾。それというのも、カントにおいては、精神の実践的要請にもとづく道徳としての倫理は、ア・プリオリな理念(実践理性)から導出されるものであり、そしてカントの定義になれば、ア・プリオリな世界が形而上学的世界と考えられていたからである。

註 1. アリストテレス、出 隆訳『アリストテレス形而上学(下)』岩波書店、1961年、384—386頁(訳者解説)。

2. このような定義は、新カント学派のなかにいる杉村に対してあながち的を外れたことにはならないであろうし、また形式を批判するこの節の趣旨に適うことにもなる。

しかしながら杉村によれば、経済倫理は、「人間の社会のうちに対象的に見出される倫理」(5頁)でなくてはならないものなのでもある。それでは、ある事態(社会)を成立せしめている「もの(倫理)」を、当の事態(社会)に見出すということは、一体どのようなことなのであろうか。

封建社会から近代的国家に移りゆく過程は、杉村にあっては「人本主義」の要請による。このことを経済社会の次元からみるならば、「人本主義文化の使命として貨幣経済の充実がなさ」(21頁)れる過程であった。しかも「貨幣経済が充分発達することになって、超人格的な価値界が厳存するやうにな」り(21頁)、「一般的な価値様式が支配的となる」(21—22頁)ということは、形而上学的な価値の世界が経験的な経済の世界に姿を移していくことを示しているが、しかしながらこの

「超人格的な価値界」あるいは「一般的な価値様式」と杉村が述べる時、杉村は、「超」あるいは「一般的」で形式的には何を意味しようとしているのであろうか。

「さきにいつた貨幣経済の如くにまた近代国家の如くに、それ自らの内面的合理性の原則にしたがつて生成するものうちに、各自の生き甲斐を見出し、またこれを他にしては生存をたもち得ないものであるから、近代人にとつては、かかる超人格的価値形態の原理が同時にまた自らの生活の規範ともならざるを得ないのである。社会機構の認識とその全体のうち自ら占むべき地位を確かめることが、倫理問題の核心に置かれなくてはならぬ。」(28—29頁)と杉村が述べたときの「超」については、人格のうちに潜む客観的理念という意味にはもちいられていない。むしろこの言明が意味することは、人格をそれに同調させなくてはならない、いまや人格とは分離された社会機構の認識でありそれは貨幣経済機構がもつそれ自らの内面的合理性の原則の認識なのである。他方、そのような貨幣経済機構は「『生の合理化』の要求をいひあらはしたものに他ならない。」(30頁)として、精神からの貨幣経済機構の発生を考えてはいるが、いずれにしても、最終的には杉村の「経済倫理」の形式的概念規定は社会機構のもつ「倫理」であり、それは、個々人の実践意志¹⁾ それ自体とは分離されたという意味での「超」としての社会倫理なのであった。

註 1. 杉村は「意思」という用語をもちいるが、私は、「倫理」という用語は本来「意志の規定」に関することであるというカントの立場をとっているため以下では「意志」という用語をもちいる。

ところで、杉村はナトルプ (P. Natorp) あるいは左右田が経済哲学の可能性を思うにいたったのは、「目的としての経済」が見出されたからであるとして、「目的の界」に「経済の地位がいかに定めらるべきか」(35頁)という問題意識をとりあげる。そして、この「目的としての経済」の内容を理論的に問うことが「経済の本質の問題」¹⁾ であるとする一方、「意思の規定の方面から目的内容がいかに観らるべきであるかを考へ」(38—39頁)ようとしてここに個人の実践意志が登場するのである。つまりこの「意思の規定の方面から」ということこそが、目的が個人の次元で実践されることであり、あるいは目的に向かって個人の実践的行動が統一されることなのである。こうして個人の行動の「経済倫理」がその姿を現すことになった。杉村は、このことを「経済経営の格率の問題」(39頁)として提出し、「経済原則」つまり「最小の労費をもつて最大の効果を収めむとする」という命題を導き出すのである。この「経済経営の格率」が導出されるのは理念からであるが、しかしながらその理念は経済的でなくてはならず、杉村によればそれは「富の世界理念」とよばれるものであり(実は、その内容は「経済性」という合理性の理念なのであるが)、理念ゆえに「事象性における完全なる動態調和をもとめるもの」(43—44頁)なのであるとする。つまり経済的世界理念が、経済現象の動態的調和(生産・流通・分配の各過程の流れとその統一)の要となっているのである。そしてそれは、「永遠なる正義とか先天的理想とかが前提されて、その建前から経済的現実を天降りの是非するといふやうな場合とは全く異なり、どこまでも社会過程の間に、たえざ

る価値の流転変化の裡に、動態的な自律調整の完成をもとめる」(44頁)として、「経済社会における合目的活動の秩序価値」の自己形成過程を世界理念の事象的な姿と考えているのである。ここでは、「富の世界理念」がどのようにして経済社会の秩序を成立せしめているかについては明らかではないが、杉村がこの言明によって意味したいことは、経済社会とは独立した倫理(例えば、「正義の徳」とか「永遠の幸福」など)のもとで経済倫理が形成されるわけではない、ということにあった。つまり杉村は、個人の行動についての経済倫理は倫理的な理念のもとではなく、こうした経済に内在的な世界理念のもとで形成されることになることを主張するのである。

註 1. 杉村は、それを「経済性の原理」と規定する(拙稿「杉村広蔵における『経済哲学の基本問題』についての一考察」『成城大学大学院経済学研究科創設20周年記念論文集』, 昭和63年, を参照。)

杉村がこのように主張するその動機は、いわゆる経済学を倫理的科学としてとらえようとする見解(シュモラー: [G. Schmoller] は、その代表的な人物である¹⁾)を批判することにあつた。つまり杉村にいわせれば、「倫理的経済学」というような着想は、「ただ人生最高の倫理的規範に一切の実践が朝宗すべきものだといふ安易な見解からきめ込んだものといひ得る」(54頁)のである。そして、つづけて「吾々は倫理的規範なるものをそれぞれの特異な価値社会の内面的嚮導原理として個別的に定立しなくてはならぬものと考へるので、それらはいはば絶対的な価値全体性をつくり上げるための相対的な価値個性を表徴するものなのである。」(54頁)と述べる。このことは、価値の界は多元的な倫理によって構成されそのなかのひとつとして「経済」倫理なるものが定立されることになり、それが社会のなかで他の倫理と並行的に形成され、全社会のなかで個別的な分野としての経済社会の実践に統一性をあたえることになるのである。ここで注意を喚起する点は、まず経済学は、倫理的観点とは独立した認識によってなされ、そして経済倫理の考察は、その範囲のなかでのみなされるということである。次の見解は、そのことをもの語っている。

『経済社会の倫理問題といふものも、実にその一つの特異形態をとりあげて考へて見ようとするものに他ならない、だから経済学は、あらゆる倫理的観点から独立した一個の認識秩序として成立せしめられなくてはならない。そしてその対象となつてゐる経済社会に内在する倫理問題に対して用意さるべき経済哲学的考察とは、その限りにおいて聯繫すべきものなのである。』(55頁)

つまり杉村によれば、経済倫理の探求あるいは経済学における形而上学的研究は、経済学のいわゆる科学的分析(あらゆる倫理的観点から独立した一個の認識秩序)をまっぴらしてはじめて開始されることになるのであるが、しかしながらこうした立場にたつならば、形而上学的な実践理性としての理念あるいは倫理が有していた当為という性格は、消滅してしまうことになる。そこで、杉村は、次のように述べる。「かう考へて来ると倫理学の概念そのものも著しき変容をうけなくてはならぬことに思ひ到るであらう。すなわち理念よりは形態が重んぜられるやうになり当為よりは過程が関

心をあたひすることになる。」(55頁), と。

註 1. シュモラーは、基調として、国民経済学における抽象的理論の不毛性を批判し、歴史研究—シュモラーの歴史研究における方法論は、単なる歴史的資料の収集ではなく、その資料によって心理学的=倫理学的原因を探求することにあつた—の必要性を説くものではあるが、それは次の引用句にみられるが如く必ずしも権威主義的なものではない。

『独逸に於て歴史学派は国民経済学の倫理的な性格を強調したが、それによつて当然ひとがそれに割りあてたやうに、その成果の一つのより高い欠くところなき「権威」を付与しようと思へはしなかつた。さうではなくて、あらゆる社会的及び歴史的生活に於けるやうに、あらゆる国民経済的生活に於て人間の行動と社会的施設とについての風習的価値判断が一つの決定的役割を果す。そしてあらゆる因果生起の著しい部分をなすと云ふことをたゞ云はんとしたのであつた。』(G. シュモラー, 戸田武雄訳『国民経済, 国民経済学及び方法』有斐閣, 昭和13年, 122—123頁)

また、「倫理」という用語によってシュモラーが意味するところは、心理的要因あるいは風習的要素という性格のものである。例えば、シュモラーが倫理的要因としてあげている例には、勤勉、労苦、企業欲がある(同書, 132頁)。そして、シュモラーが国民経済学を「倫理的な科学」と称した真意を伝えるため、長さをいとわずその部分を引用しておきたい。

『確かに、私にとっては、倫理学は国民経済学のやうに、一つの現実的科学である。私は、M. ウェーバーがこゝで唯一の権利あるものと考へたやうな超絶的な・そして純形式的な・倫理学を誤れるものと考へたが、それによつて今日の哲学者の多くのものと同じ意見なのである。私は国民経済学を J. St. ミルから今日に到るまでの多くの国民経済学者のやうに倫理的な科学と称した。A. スミスも亦それを道徳哲学の一部と考へた。そのことをした大抵の者は倫理学と国民経済学とを一緒にしようとはせず、また国民経済学をより高い権威に高めようとはしなかつた。況んやあらゆる可能な文化理想をそのうちに結合せしめようとは欲しなかつた。特殊に経済的世界観からして価値判断をつくりだすことは、私の殆ど想ひもつかぬことであつた。反対に私はたゞ経済的行為は善と悪との彼岸にあることを承認すまいとした。それと共に、M. ウェーバーが、人間の胸を動かす最高のもの、即ち風習的理想の世界を「技術的=経済的なるもの」の裡に持ち込まれるのを見るに忍びないなら、そのことは確かに私が従ひえない倫理的動機主義 *ethischer Purismus* である。而して如何なる場合にも我々の学科はまさに技術的なるもののみならず、経済的社会的組織及びそれと共に風習的問題及び法の問題をも取扱はねばならぬ。我々の科学は尠くとも、技術的=経済的なるものと倫理的なるものとの限界領域に在る。』(同書, 184—185頁)

こうした倫理的な性格を有する経済学に異を唱えた経済学者として、杉村はゾンバルト (W. Sombart) をとりあげる。杉村によれば、ゾンバルトは、「経済哲学者そのものは経済学者ではないといふ見解を強調して経済学の科学性を純化し、従来とかく経済学のうちに混在せしめられた形而上学的欲求に対して明確な哲学的規定をあたへようとするものであつた。」(57頁) が、実は、ゾンバルトの主旨のひとつは、形而上学的な性格を有するいわゆる「規制的経済学 (*die richtende Nationalökonomie*)」の排除にあつたのである。ゾンバルトにおいては、「規制的経済学」とはその認識目標が「正しき経済」であり、「ある可きもの」を教えんとする規範科学として定義されている。倫理的経済学は、まさにこのような性質をそなえたものなのであつた。ゾンバルトは、「*Nationalökonomie* (経済学) に混入せられた形而上学の破片は、不味くして食ふに堪へずとしてこれを斥け」¹⁾るのである。しかしゾンバルトが科学的部分として定義したこの *Nationalökonomie* —そ

れは実際には、ゾムバルトらの唱えた「理解的経済学 (die verstehende Nationalökonomie)」がその内容をなすが一をも含む「総合経済論 (Gesamtlehre von Wirtschaft)」には、経済の形而上学的諸関係を対象とする経済哲学の分野も含まれる²⁾。そして杉村によれば、ゾムバルトはその経済哲学について「経済哲学は三つの部門に分たれ第一が存在の問題を考へる経済の実体論で、第二は意味の問題を対象とする経済の文化哲学である、そして第三の部門をなすものが経済の倫理学で、そこでは価値の問題をときあかさなくてはならないといふのである。」(57頁) つまり、ゾムバルトによれば、経済倫理の研究は、Nationalökonomie とは分離された分野である経済哲学の一翼とみなされ、杉村もそれに賛意を表す。換言すれば、杉村も、ゾムバルト同様に経済学 (Nationalökonomie) の倫理的観点による規定を拒絶したのである³⁾。しかしながら杉村は、ここにとどまらなかった。ゾムバルトの三分法—即ち「規制的経済学」、「組織的 (整序的) 経済学 (die ordnende Nationalökonomie)」, 「理解的経済学」—を経済哲学の分野に適用することによって—このこと自体は、「理解的経済学」を経済哲学とは分離したものと主張するゾムバルトの主旨に全く反するものであるが—、杉村は、「組織的経済学」は存在界に、「理解的経済学」は意味界に、そして「規制的経済学」は当為界をそれぞれ表明しているものとした。そして経済哲学を Janus に見立て、そのひとつの面は存在界でありそこでは「認識の問題」が、他の面は当為界でありそこでは「倫理の問題」がとりあげられるとする。そして、その全体が経済哲学とよばれ、その構造は、『「経済の文化哲学」といふ意味世界を表はす中間の部門が枢軸をなして、その一面が実体論であり他の反面が倫理学だといふことになるのである。かく経済哲学は、一つの文化哲学としてその両翼に論理問題と倫理問題とが考へられる……。意味の世界は存在界と当為界との対立を越えた全体をあらはしてあるもの」(60頁) であり、杉村は、これを「第三の世界」と呼ぶのである。つまりゾムバルトの用語法にしたがうと、「理解的経済学」ということになる。ところでゾムバルトの主旨は、「規制的経済学」を排除し、自然科学的方法を模倣する「組織的 (整序的) 経済学」を認識の補助手段として位置づけ、精神科学としての独自の方法論をもつ「理解的経済学」の樹立を目指したものであった。そして経済の倫理学を含む経済哲学は、これらとは分離された分野として存在するのである。このようなゾムバルトの主旨からすれば、経済哲学を「理解的経済学」と見做すことは、ゾムバルトを曲解することになるが、しかし私は、あえてここに次のような積極的な意義を認めたい。つまり、そのようなゾムバルトの意図は別にして、杉村の上記のような視点は、「意味連関」の理解を認識目標とするこの「理解的経済学」を経済哲学の方法論として呈示したものと受けとることができるのではあるまいか。この点については以後触れられることはなかったが、杉村経済哲学の基本概念である「経済合理性」もこのような「理解的」手法のもとで提唱されたものであり、また論理問題と倫理問題とのこうした橋渡しはいわゆるカントの判断力において達成され、それによって「理解的」手法が判断力の作用 (合目的性という形式に則る分析) に拠ることがあき

らかになるのである。

- 註 1. W. ゾムバルト, 小島昌太郎訳『三つの経済学』雄風館書房, 昭和 8 年, 347 頁。
 2. 同書, 347 頁。
 3. ゾムバルトが, 「規制的経済学」批判として, 当為界を認識の領域に引き入れることの「論理的論証」のなかで述べた次の文章は, ゾムバルトが呼称する「規制的経済学者」達の意図(「正しい」経済の教え, つまり経済において何がなされるべきか, を説くこと)とは全く異なるが, その言明の字句通りでは, それは, 経済哲学に対する私の基本的な態度—私は, 「規範」ないし「価値判断」が社会のなかで生成された同時にそれこそが社会の構成原理であると考えている—である。すなわち, 「一切の行動は規範に従属し, 価値判断にもとづいてゐる。故に経済の学はこれ等の規範及び価値判断を観察範囲に引き入れねばならない。」(ゾムバルト, 同書, 75 頁) そして, ここでの「規範」ないし「価値判断」とは, 社会の構成にかかわるような目的の選択における社会的な決断を意味し, しかもそのような社会的な決断には, 既にその手段の決断も含まれているのである。但しそれが目的に対して, 演繹的な意味であれ経験的な意味であれ, 合理的である保証はないが。

ところで, ヴェーバー (M. Weber) は, 目的と手段について以下のように述べる。

『さらに目的が一義的にあたえられている場合, 手段の選択は, なるほど必然的にこれと同じく一義的に「決定され」ているものではないが, それでも少くともまったくあいまいな多犠牲においてではなく事情に応じて相異なる多くのグループに分けられつつ「決定され」ているということ, これは正しい。』(M. ウェーバー, 松井秀親訳『ロッシェャーとクニース(二)』未来社, 1956 年, 118 頁)

つまり, 大部分の場合(特に社会の構成にとって決定的な場合)社会的に選択される目的の決断においては, 手段の決断も含まれているのである。それ故に, 目的と手段との因果的連関を合理的に解明する手段として理想的概念構成—その一例として, ヴェーバーにあっては, 「限界効用の原理」があげられよう—が, 現実の社会行動の偏奇をはかるものとして用いられるのである。そしてこの因果的な理想的概念構成は演繹的な意味で目的論的に合理化されたものであり, それは法則論的なしたがって同義反復的な性格をもっている(拙稿「経済哲学の性格—経済哲学研究 I—」『城西経済学会誌』第 19 卷第 2 号, 44—46 頁註 1, を参照。)勿論, 論理的構成においては同義反復であってもこうした理想的概念構成をもってなんらかの経験的な事象を把握するにさいしては, ヴェーバーの注意するように, 目的論的把握は, 因果的把握の「裏がえし」としてとらえられるべきではなく, 意欲されたものあるいは目的とされたものと実現された結果の峻別を必要とするけれども(ウェーバー, 同書, 118 頁及び 123—126 頁註 2)。

杉村は, 「論理問題と倫理問題とがいかなる意味形象として, この第三の世界のうちに迎へられてゐるかを吟味することが, 経済哲学を解明する上に根本的重要をもつものといひ得る。」(61 頁)と述べ, カントの「判断力批判」の形式を踏襲する。カントは, 自然(存在界)と自由(当為界)を判断力による合目的性形式において統一しようとした。杉村はそれに倣って, 経済哲学においても二つの「合目的性系列」つまり「生産消費等の客観的合目的性の過程」と分配における「主体的合目的性の秩序」が存在するとする。さしづめ, 「生産消費等」は自然的因果性(あるいはカントの用語をもちいれば, 機械的原因)によって規定される現象の世界であり, 「分配」は人間の自由意志(同じくカントの用語をもちいれば, 自由の原因性)によって規定される実践の世界ということになる¹⁾。

註 1. 杉村の経済倫理の問題は, 経済学的に表現すれば, 「生産のメカニズム」と「分配上の正義」の対立

の解決であったということが出来るかもしれない。

そしてこの両者が合一されるためには、カントの「自然の合目的性 (Zweckmassigkeit der Natur)」の如く、目的において同一性が存在しなくてはならないことになる。杉村は、「吾々は客観的現象過程に合目的性を保たしめ、それによつてまた主体的合目的性の秩序に関連せしめなくてはならぬ。」(77頁)と述べるが、これまでの文脈から推察してその合目的性形式に適うものを捜しだすとすれば、「生の合理化」ということになるだろうが、しかしこれでこの問題が解決したわけではない。即ち「生産」における「生の合理化」は、「経済原則」という形而上学的な「自然の目的」(勿論、カントが再三注意するようにそれは主観的条件における「自然の目的」であるが)に適うものであるとしても、「分配」における「生の合理化」とは一体どのような内容をもつことになるのであろうか。杉村には、「分配」における形而上学的な「自然の目的」としての「生の合理化」については触れるところがない。むしろ後に触れるように、結局のところ「倫理」は、現象(杉村の用語をもちいれは「事象性」)としての「生産のメカニズム」によって支配され、分配もそのなかに包摂されてしまうことになるのである。そのため(経済)倫理は、ここに至って形而上学的な性格というよりは人道主義的な性格(具体的には、公共心)のものになってしまうのである。

ところでこのような立場とは正反対に、目的論的な解明を排除しいわゆる科学的な分析手法を採用しようとする、目的は結果として把握され、結果は、現象の流れのなかでの一つの項としてあらわれることになる。そして経済主体の行動はその外面性において物理学的に観察される一こうした分析方法のなかでは、「主体」という言葉はもはや矛盾した用語となるが。他方、経済行動の主体の内面性から経済現象を説き明かそうとすることは、主体の行動の意味を討ねるという解明方法に依ることになる。ここに目的論がそして倫理的観点からの理解が入り込むことになる。つまり主体のもつ意味を主観的合目的行動としてとらえ、そしてその合目的行動が倫理的行為として現れ、それを経済社会の構成因とみなすのである。とはいっても、杉村にあっては(カントにおいてもそうであるが)、経済主体が有する目的は心理的に解釈されてはならない。それは、経済社会の現実の進行のなかでしかも形而上学的に説明されなくてはならないのである。

杉村が、カルヴィニズム(Calvinism)も社会功利主義も「各人の生活の意義がそれらの個人を超えた全体に」(122頁)こそその建前があるというとき、杉村は「各人の上に君臨するレヴィアザンの社会宿命」(123頁)を考えていた。このことは、表現を換えれば「個人の向背を超えて威力を揮ふ資本主義の価値世界の不敵なる面目」(123頁)ということになる。しかしながら、そのような「不敵なる面目」も「近代人が『生の合理化』をもとめたためであつて、人間精神の自己客観化に他ならぬものと」(128頁)いえるのである。つまり「資本主義の価値世界」は、「非合理なる生をてきるだけ客観的な合理性秩序のもとに構成して、いはは生の再構成」(128頁)を強要するものなのであった。けれどもこうして「再構成せられた全体は恰も非合理なる生そのものの如くはた

らく」(128頁) ことによって、個人を圧迫してくるのである。それが、個々人には「レヴィアザン」のようでもあり、また「不敵なる面目」にも映るのである。このような光景は、まさしくカルヴァン派の流れを汲む「聖徒」たちの生活が、ひたすら救いという超越的な目標に向けられ、まさしくこのことのために、現世の生活が徹底的に合理化(計画的で組織的で禁欲な生活をおくる)されたことに通ずるのである¹⁾。

註 1. M. ヴェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、1988年、143—144頁。杉村には、なんらの言及もないが、ヴェーバーと杉村の間には、前資本主義社会における倫理の転換について決定的に異なる重要な点が存在する。ヴェーバーのいわゆる「資本主義の精神」としての「天職(Beruf)義務」というエートスは、非合理的な意識であったのに対して(同書、293—294頁(訳者解説)、を参照)、杉村は、資本主義文化を人々が「生の合理化」を求めた結果であるとみなしているのである。つまり杉村にあっては、資本主義精神の発展を合理主義の原理的立場から導き出し、それがもちきたらした社会システムが逆に非合理性を合理的精神に強要するという構図であるのに対して、「資本主義の精神」は、生活様式におけるその発現形態においては合理性を発揮するにもかかわらず全体としては非合理的(あるいはヴェーバーの用語をもちいれば「価値合理的」)なものである、というところこそヴェーバーの分析の特異性が存在するのである。しかも杉村は、「近代の合理的精神が宗教生活においては新教をみちびき」(124頁)と述べているが、ヴェーバーの所説によると、結果的にはプロテスタンティズムは近代合理主義をうみだしたが—そのもっとも端的な表れは、「世界の呪術からの解放」であろう(同書、114頁)—、その発生はむしろ非合理的なものであったのである—例えばカルヴァンにあっては、人間のために神があるのではなく神のために人間が存在するのである(同書、111頁)—。

杉村は、ここで個人に価値を強要する「社会宿命」を一層考察するために唯物史観を取上げる。というのも、「それは経済活動をもつて全く非人格的、超意志的ないはば自然過程と観たことにおいて、倫理問題の攻究にむかってもつとも重要な試金石を呈出するものだ」(139頁)と考えたからである。しかしながら杉村によれば、「経済あるひは物質的生産関係に第一原因を認めたり、あるひは力の潜在を思つたりすることは、形而上学的乃至素朴な独断にすぎない。」(146頁) しかも唯物史観自体が歴史的なものの観方であって、それは近代の他の文化に対する経済の圧倒的優勢という事態を背景にしたものであるというのである。それ故に、唯物史観が近代をこえて普遍的な歴史法則を定立しようとするや否やその主張は唯物史観そのものの主張に反して形而上学的独断に陥ることになるが、唯物史観の発想の原点はまさしく近代の「社会宿命」を体現しているとするのである。このような立場からの一層の攻究は、知識社会学的な方法を必要とする。しかしながら杉村の唯物史観にたいする前半はたとえ認めるにしても、その後半は、杉村の主張する「生の合理化」とは異なり、世界観(ここでのそれは唯物史観であるが)が個人的な精神よりも経済的条件によって影響をあたえられていることを示唆しているのである。次の杉村の叙述もそのことをもの語っている。

『経済社会に関する一の形而上学として観る場合には唯物史観に対する興味は、その科学性における欠陥によつてかへつて一層深められることになる。すなはち局部的にあてはまる

べき「定律」を普遍妥当な先天原理の如くに主張し、それによつて価値のシステムを一定の鑄型に押し込んでしまつた独断も、近代経済の逞しさと旺んな支配力とに全く心を奪れた人々の率直な告白だと見れば充分納得されることであらう。しかしそれにも増して吾々が注目しなくてはならぬことは、経済社会の勢力が一切の個人的なるもの、主観的なるものを越えた客観的経過として観られざるを得ないほど圧倒的だといふ現実感である。また経済が自然必然的な世界過程にまで事象化されて、殆んど一つの運命形態でもあるかの如くに眺められるに至つた消息である。人間の行為の集積でありながら、その出来上つた結果はもはや吾々の意向とは独立に、かへつて人間の意思を抑へつけてそれ自らの発展をとげる過程がそこに展開されてゐると認めざるを得なくなつてゐる。』(147—148頁)

それでは、こうした「経済社会の勢力」に取囲まれた状況のなかで、「経済倫理」という認識を我々はどのようにして獲得しえるのであろうか。杉村は、マーシャル (A. Marshall) をとりあげて次のように述べるが、それは杉村の立場でもあった。つまり、マーシャルは、「一般倫理の規矩をもつて経済を律しようとする超越的観点を去つて、現実に経済社会をゆりうごかしつつある倫理的努力を跡づけるといふ経験に内在する立場に達したものだといつてよい。」(170頁) しかし「倫理」についてこのような立場を採るとするならば、経験を超越的に律するという形而上学的な理念としての「倫理」の概念はたちまちに消失してしまふことになりはすまいか。つまり、経験によって実践されていることがら即「倫理」とされてしまふばかりか、生理的感情さえも「倫理」ということになりかねない。実際にも杉村は、こうした言明をなすのである。即ち、「……社会それ自らの目的とか価値とかを問ふことなく唯だその社会構造のもとに生きてゐる個人の動機とか志向とかの吟味を主眼とするものであるから心情の倫理 (Gesinnungsethik) ともいひ得べきものである。」(175頁) と。そして、この「個人の動機」は、経済生活ではその体現された姿として所有欲の充足という姿をとるが、実は、この所有欲よりも創造欲のほうがこそがモメントとしては強いとする(190頁)。しかし、それとても生理的感情としての動機にすぎないのである¹⁾。そして、この経験的な創造欲も倫理としては無力なのである。つまり、このような創造欲と所有欲とを個人の自由としてむすびあわせそれを社会の原理とする自由主義は、所有欲が超人格的な資本蓄積の形態をとることによって個人の自由を著しく歪めているのであるとする(190頁)。ここで、倫理を経験界に結びつけるという考えかたは、倫理の有する(カント的な)「純粹性=形而上学的」の否定と同時に、経験界においても「個人」と「全体としての社会」の対立といういまひとつの重要な問題を浮き上がらせることにもなるのである。杉村は、このことを『『場』の作用』として述べている。

『自由競争の方式が妥当性をもつための前提たる個人の自由が、超個人的な資本増殖といふ厳然たる事実によつて、すでに著しく歪められてゐる時代には、おのづからその修正が必要となるものと考へられよう。「場」の作用があくまでつよく、個人に過失なくして責任が

問はれ、個人の創意なくして利得をうける如き状況は、あきらかに自由主義を超えた世相を示してあるといはねばならない。この超自由主義的世界において、なほ獲物を自らの手中に収める原始的な喜びに、社会進化の唯一なる動因をもとめるといふ考へは、あまりにも「場」を無視した、個人心理を本位とする観方だといひたい。』(190—191頁)

註 1. マーシャルには、富の獲得の追求は富そのものに目的があるのではなく、富は創造的能力の成功の証として求められている、という考へがあった (Pigou, A. C., ed. *Memorials of Alfred Marshall*, Macmilan 1925, p. 331. 金巻賢宇訳「経済騎士道の社会的可能性」. 杉村栄一編『マーシャル経済学選集』日本評論社, 昭和15年, 280頁)。

ここに至ると、「倫理」は「個人」の生理的感情の次元にとどまらず、社会のシステムの助けをかりることになる。杉村は、当時の経済社会について「奉仕性の高揚を個人的資本家の公共心に訴へることで間に合はせるわけには行かなくなつた」(192頁)として、「その奉仕の精神を制度化する必要に迫られて」(192頁)おり、「公共心に機関の形態をあたへなくてはいかぬことになつた」(192頁)と見做した一ここで、「経済倫理」は、「公共心」という人道主義的なものになってしまうのである一。そこでマーシャルの考へにもとづいて、「今日の経済社会の倫理問題は、経済人を中心としていふならばいかにして彼らを『経済社会の第一の僕』たらしめ得べきか、如何にしてその資本家的性格を公共的乃至騎士道的性格にみちびき得べきかといふ技術的問題に集注してゐるといつてよい。」(193頁)と述べる。マーシャルの念頭にあった「名誉裁判所 (Court of Honour)」が実はそれに対応する。この「裁判所」は、経済学者を裁判官とし、世論を陪審員 (マーシャルは、これを「名誉裁判所」とよぶが) とするが如き社会システムであった。そしてその判定法律は「経済騎士道 (economic chivalry)」なのである。つまり、ある実業家が、「公共的精神」のもとで困難な事業を成功させた (「経済騎士道」) かどうかを経済学者が判定し、それを世論として喚起し、「富」に代わって「名誉」でもって判決を下すのである¹⁾。そして杉村は、「吾々はかの制裁的乃至教育的なる『名誉裁判所』の理念を、経済協同体の全機構として具体化する途をえらぶことなくしては、もはや充分効果的に現下の社会倫理上の要求に応ずることは不可能になつたといはねばなるまい。」(193頁)と主張するのである。こうして倫理の問題は、完全に社会化してしまうことになつた。

註 1. Pigou, *op. cit.*, pp. 342-343. 邦訳, 301—302頁。興味深いことに、マルクス (K. Marx) は「遍歴騎士道が社会のどんな経済的形態とも一様に調和するかのよう考える迷妄の報いは、すでにトンキ・ホーテが受けているのである。」と述べている (K. マルクス『資本論』第1巻, 大月書店, 1986年, 110頁)。私も、この点に関しては、マルクスの立場にいる。

ここでまた、根本的な問いである $\dot{\text{経済倫理}}$ とは、 $\dot{\text{はたして何んであつたのか}}$ という問いに舞い戻らなくてはならなくなる。「経済倫理」が全く形式的なものであるならば、「経済倫理」は、「経済」という概念と「倫理」という概念から (分離的あるいは複合的にしろ) まったく論理的演繹によつ

てのみ導出されなければならない。そしてその演繹の結果が「個」と「全体」の対立を生じるのである。その対立の根拠は、「個」を内包する「倫理」と「全体」を内包する「経済」という両概念に内在するにちがいない。しかしながら杉村にあっては、「個」と「全体」との対立は、歴史的時間のなかで生じてきたものとして考えられている。そうであるからには、「経済倫理」になんらかの質料的な意味を込めているのであろう。質料的な対立は、絶対的な対立とはならない。それ故杉村の主張のなかで、「経済倫理」は、「創造欲の充足」から「公共心」にそして「全体性の自覚」(188頁)を指示するように、「個」から「全体」へ移行するものとなってしまう、これもやはり質料をあたえられている「経済システムとしての全体」(杉村の用語に従えば、『場』の作用)との対立が霞んでくるのである。その理由は、杉村のもちいる「経済倫理」の概念のうちには「個」と「全体」の対立はみられないからであり、むしろ杉村にあっては、概念的には両者は調和しているのである。

いま「経済倫理」を純粹に形式的な概念とすると、「経済倫理」はカントの純粹理性の如く経験界からはなんらの規定もされず、「経済」というア・プリオリな概念規定のなかから当為としての「経済倫理」が導出されるのである—この逆つまり「倫理」から「経済倫理」が導出されるのではないことは、特にここで注意しておかなければならない—。そしてその「経済倫理」は、それ自体が形式的性格としての目的でありそれゆえに道徳的普遍性という権威を有しているのである。カントの用語をもちいれば、道徳的な意味のもとでの実践的(praktisch)法則であり、端的には「道徳(moralisch)法則」とよばれものに相当し、それは人間行動に対して定言的命令の形をとることになるのである。杉村の、カントの『純粹理性批判』の研究位置にも相当する『経済哲学の基本問題』では「経済性の原理」はこのような性格を有していた。つまり(カントの用語法をつづければ)そこで顕らかにされた「経済性の原理」という純粹理性は認識理性としてだけにとどまらず、「経済性の原理」自体が形式としての実践理性(理念)になりうる可能性がひらかれていたのである。しかしながら、これまたカントの『実践理性批判』の研究位置にも相当する『経済倫理の構造』においては、これをそのまま継承していない。その理由は、杉村がいま一つの途を歩みだしたからであろう(このことはまた、杉村のドイツ観念論からイギリス経験主義への接近という思想態度の移行にみてとれるが)。つまり杉村は、形式性を捨てて「経済倫理」に質料的な内容をあたえようとしたのである。例えば、「創造欲の充足」、「公共的精神」、あるいは「経済騎士道」は純粹に形式である「経済の合理性」にとって代わり質料の性格(つまり経験と関係をもつ性格)を有しているのである。しかしながら、一旦「経済倫理」に質料の侵入を認めてしまうと、経験的事実によって「倫理」が規定されることになる。とすれば、その「倫理」はもはや普遍性を主張できない。このように考えてくると根本的な形而上学的問題が生じることになる。つまり、そもそも経済倫理という概念自身が、いかなる根拠にもとづいてその存在を主張するのであろうか。それに答えるにはア・プリオリななにかを必要とする。それは、経済的理性ということになるであろうが、この経済的理性

の概念の限界的解明は、理性という概念からではなく経済的という概念によって規定されることになる。しかしながら、はたして我々は、ア・プリオリなものとして「経済的」という概念を有しているのであろうか。仮に、それを「選択の形式」であるとしても、それは、種々な目的に関する人間行動の形式の仕様書にはかならない。つまり、このことは、目的を決定することではなく、与えられた目的のもとでの手段を決定することなのである。しかしながら「倫理」という実践的な行為は、実践的意志の決定にあり、それは主に目的の決定に関することからなのであって、その意味では手段の選択は目的の決断にともなって一義的に演繹されるものである。その演繹過程は、論理的なものであり倫理的なものではありえない。再びカントの用語法でこのことを言い表わせれば、このような手段の選択の決定はなんらかの目的達成を含む実用的 (pragmatisch) 法則であり、そのため仮言的命の形をとるのである。その意味では、この「選択の形式」という「経済的」の概念規定もある目的のもとでの実用的な作業規定にすぎない¹⁾。つまり、その外見は形式であっても、形而上学的な合目的性の形式ではないのである。

註 1. ロビンズ (L. Robbins) による経済学の「希少性」定義 (“Scarcity” Definition) は、まさしくこのような性質のものであった。ロビンズは、「われわれは、いまや経済学 (Economics) の主題に関して実用的な定義 (a working definition) を確立した。」と述べた (Robbins, L., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan 1952, p. 24. 辻 六兵衛訳『経済学の本質と意義』東洋経済新報社, 昭和32年, 37頁)。それによると、「経済的 (economical)」という言葉は、「所与の目的を最少の手段でもって達成する」という表現にすぎなくなる。例えば、その目的が戦争である場合にさえも、ロビンズにしたがえば、経済分析は戦争という目的そのものには介入できず、ただ、いかに最少の費用で戦争という目的を達成するかという形でのみ助言できるのである (*ibid.*, p. 145. 同書, 218—219 頁)。そしてこのように定義された経済の概念のもとでは、目的そのものについての考察に対して「経済的」分析は自ら禁欲的態度をとることを強いられるのである。

経済倫理における形而上学的研究としての杉村の以上のような不定な言明は、そもそも彼の出发点である「生の合理化」ということにその因が内在していたのである。というのも、経験的なものを求める「生」を「合理性」という形而上学的な理念に昇華させようとしたからであった。杉村の感じていた「非合理的なるもの」は、「生」が希求した形而上学的理念としての「合理性」のもとで、「生の合理化」が質料的な経済社会の存在物に体现したとき、それがその質料的な存在物の論理を「生」に強要してきたことであったのである。結論として言えば、杉村の経済倫理の形而上学的研究は、形式的な追求つまり「経済倫理」という概念分析を通じて結局はその概念の背景にある社会生活様式の分析にまでいかざるをえないのである。つまり、普遍的な格率としての経済倫理は存在しないのである。このようにして、「経済的」についてのア・プリオリな概念を求めるといふ追求が純然たる形式論では突当り—またそれだからこそ—その壁が現実の社会 (経済) 生活様式という質料的な壁であることが明らかにされたからには、視点を転回して「経済倫理」なるものがその経済社会で主張されているとするならば、その実質的内容がいかなるものであり、その内容が主張さ

れる質料的な「場」(「全体」)との関連の探索に出掛けたほうがよいであろう。それというのも、杉村が「地上に現出した魔力的なメカニズムのもつ内的意味をあきらかならしむること」を痛感し、「形而上学的研究を通じて」(1頁)解明しようとしたのは、まさにこのような質料的な存在物の論理を顕らかにしようとしたのではなからうか、と思うからである。

2. 経済倫理の内容

杉村は、経済倫理の内容を如何なるものと考えていたであろうか。「倫理」がいわゆるカントの主張するが如く実践理性としての理念から直接演繹されるとするならば、杉村の経済哲学研究の延長線上からして「経済性の原理」の実践的行動でなければならぬはずであった。それというのも前述したとおり、杉村は、経済倫理の探求にとりかかる前に、「経済哲学の基本問題」として「経済性の原理」を定式化したからである。ところでこの「経済性の原理」は、杉村が、左右田哲学の定礎である「文化価値」という内容的には無内容な形式主義を乗り越えるために試みられたものであったが、もしこれが認識論としてとどまるならば、やはり形式にすぎなくなる。というのもそれは、カントの認識論における理論理性(悟性)にも相応するものであり、「経済性の原理」から演繹的に導出された概念(例えば、「経済財」とか「パレート最適」とかその他諸々の基本的経済概念)という認識形式を用いてはじめて、我々は質料的な「経済」現象を認識するという理論理性(悟性)にとどまるから¹⁾。

註 1. ロビンスも、「およそ純粋科学の諸概念がすべて当然に純粋に形式的なものであることはいうまでもない。」と述べる(Robbins, *op. cit.*, p. 46. footnote 1. 邦訳. 72頁[1])が、しかしながらそれは全く経験的な空虚な形式というものではない。例えば、ロビンスの根本概念のひとつである「相対的価値判断(=異なった財は異なった限界において異なった価値をもつ)」を取上げてもそれは「純粋に形式的な(purely formal)」ものではなく、実際にあるがままの人間(as he actually is)のある種の恒久的特徴を示す一つの便利な形式的方法(a convenient formal way)たるに過ぎない、とする(Robbins, *op. cit.*, pp. 94-95. 邦訳. 143-144頁)。それ故、仮定の現実性がそれから演繹された帰結の現実性を保証すると考えるロビンスにとっては、そのような性質を有する概念から導かれた「経済法則」は、特殊的事情を考慮しさえすれば現実に適用されるのである。しかしながら、ロビンスのこのような経済学の定義に関する前提条件としてのいくつかの基本的な概念は、前以てある論理的帰結(経済学の「希少性定義」)の予想のもとで経験的なもつともらしさに注意しながらオッカムの剃刀で作り上げた論理的なものにすぎないのである。

なお、ロビンスは、「財の希少性」という経験的事実をなんらかの形で含んでいる一連の仮定から、経済理論の諸命題は演繹されるとする。このような視座は、杉村の「経済性の原理」とおなじ意味内容のものであるが(ロビンスも、メンガー[C. Menger]に何回か言及している)、その目指すところについては、両者は全く異なる。

しかしながら、杉村の意図は、たんに認識論にとどまらず、この「経済性の原理」に主体的な内容を込め経済意識としての「経済性の原理」を主張することにあつた。つまり、人々が、「経済性の原理」を自覚することによって律された行動のみが、「経済行為」としての意味を有しており、

その自覚こそが目的となるのである。こうして「経済性の原理」は、主体的な意味では実践的（決して実用的ではない）な様相を帯びてくることにはなるが、しかしもしそうだとすれば、事物はその自覚を得るための手段としてのみ存在するにすぎない。しかし経済現象に含まれる事物はたんに手段として存在しているわけでもなく、また「経済性の原理」は経済現象についての形式のある特殊な形式を意味するにすぎないのである。こうしてそれは、実践的な次元に移植されはするが、結局のところ人間行動の一定の（認識論の定義から論理的に演繹された「経済的」な）様式に関する行動形式に関してだけの命題にすぎないのである。たとえ、「経済性の原理」という経済意識が物象化されて貨幣機構という形をとったとしても、貨幣機構は「経済性の原理」の「自覚」のためのものであってそれ自体が目的ではない。人間の行動の質料に関してはいえば貨幣機構は、例えば「富の獲得」のように内容を指示するというわけではなく、やはり本来的には¹⁾形式にすぎないのである。しかしながら実は、この「経済性の原理」が実践においても形式にすぎないというこのことこそが、カントの「道徳法則」にも似た地位を有することになるのであった。「経済性の原理」は、「道徳性の原理」と同様に「理性の事実 (Faktum der Vernunft)」²⁾として存在し、その「道徳性の原理」が「道徳法則」の根拠となるように「経済法則」の根拠となるのである。そしてこの「経済法則」は、「最小の労費でもつて、最大の効果を収めむとする。」(39頁)という普遍的命題として確立されることになる。このようにして、カントの「道徳法則」が、それが形式であるがゆえに普遍性をもちえたと同様に、「経済法則」も質料的な内容を捨去ることによって、その見返りに普遍性を獲得するのである—もっとも、最大の犠牲を払って得られたこのような利益が、我々が実際に行動を決断しなければならなくなったとき、この法則自体が「経済性の原理」を満足しているかどうかはわからないが—。

註 1. 「本来的」と限定したのは、日常生活においては守銭奴のように「貨幣」そのものの獲得が目的となる場合があるからであるが、ここでは杉村が主張するような「経済性の原理」の表出としての「貨幣機構」を意味している。

2. I. カント, 波多野他訳『実践理性批判』岩波書店, 1979年, 73—74頁。

しかしながら杉村の「経済性の原理」は、このような形式的経済意識としての「経済倫理」の方向へ向わない。杉村の経済倫理の研究においては、『経済哲学の基本問題』で定式化された「経済性の原理」はほとんど登場してこない¹⁾。むしろ「倫理」は、形式的な概念規定ではなく、事物的な概念規定としてとらえられている。つまり、「経済そのものの内にひそむ倫理」としてまた「生の社会的発展にかくされてある、かの永遠なるもののポーズ」(序)として。それでは、杉村はこの「ポーズ」を頭らかならしめえたであろうか。そして、そうだとすれば、それは一体何であったのであろうか。

註 1. 38頁にほんの少し触れられている程度である。

杉村にとって経済倫理における形而上学的研究の内容は、資本主義経済が有する「社会的宿命と

もいふべきもの、地上に現出した魔力的なメカニズムのもつ内的意味をあきらかならしむること」(序)なのであった。ここで、特に注意をしておきたいことは、この言明には、個人を超える社会の強要とでもいえる力を杉村が感じとっていたことである。とすれば、本来が個人意志の実践的行為の格率であるべき「倫理」は、一体どこにいてしまうのであろうか。杉村が、ここで唯物史観の倫理解釈を批判して、「すべて道徳観は経済上の生活条件の反映にすぎないものであり、階級闘争裡に生れ出た結果に他ならぬものであつて、各階級それぞれに特殊の道徳を主張するといふ事実を見る以外には、それらを超えて究極的調和に達すべき『より高き倫理』の法廷をおもひ設ける余地もない」(2頁)と述べるが、この「より高き倫理」¹⁾とは、はたして「魔力的なメカニズム」とどのような関係をもっているのであろうか。

註 1. 杉村にあっては、それは、「経済を通じての『社会奉仕』」でありまた「全体への勤め」であった(6頁)し、そしてそれは、マーシャルの「経済騎士道」にも通すると杉村は考えたのである。あるいは、杉村の提唱した「仕事協同体」の倫理もそうである。

実は、杉村は近代資本主義という経済社会は、「生産力の拡充」(9頁)が要請されている社会¹⁾であるとみなしている。杉村にあっては、中世社会から近代社会への移行は、倫理的には、「人本主義」の要請と見做されてはいるが(21頁)、「この要請が現実化されるには、先づもつて貨幣経済の確立を見なくてはならなかった」(21頁)のである。しかしながら、この貨幣経済は、「充分発達することになつて、超人格的な価値界が顕存する」(21頁)ことになる。そして、この「超人格的価値界は、恰もそれ自ら生命あるものの如くに発展を遂げて、かへつて人格界の存在をすら脅かす底の強力なるものと化しつつあるところに、近代人にとつての新たる悩みを導き出すことにさへなつてある。」(24頁)この「超人格的価値界」こそ、杉村の倫理研究の最大の対象である「かの永遠のポーズ」(序)の現れではなかったのではなからうか。このことを、倫理的な次元でみれば、この「超人格的価値界」は、杉村によれば元来が「人間精神の所産」(25頁)つまり合理的精神の所産であったが、経済社会をそのような精神に合うように作り変える過程(中世社会から近代社会への移行)においてその精神は人間の手を離れて「経済的合理主義」(26頁)システムとして独自の生命をもつにいったのである。つまり、本来人格的なものであった倫理が、人格を超えていまはその人格を規制するのである。ところでこうした超人格的な倫理は、はたしていまだに倫理とよびうるものなのであろうか。杉村は、「それ自らの内面的合理性の原則にしたがつて生成するものうちに、各自の生き甲斐を見出し、またこれを他にしては生存をたもち得ないものであるから、近代人にとつては、かかる超人格的価値形態の原理が同時にまた自らの生活の規範ともならざるを得ないのである。」と述べ、つづけて「社会機構の認識とその全体のうち自ら占むべき地位を確かめることが、倫理問題の核心に置かれなくてはならぬ。」(28—29頁)と述べる。つまり、倫理は純粹に個人の自由意志の次元にとどまるものではなくむしろ社会がいかに構成されているかを尋ね、そ

の社会機構のなかで個人がどのように位置するのか、ということを探ねることから導かれるのである。杉村を端的に解釈すれば、近代の社会は、経済社会によって覆われており、その経済社会の構成原理は、経済的合理性でありしかも個人はそのような社会の構成原理に組込まれたものとなっている、ということになる。このような視座は、次のような言葉となって表現される。すなわち、「経済は近代倫理の母胎なのだ。」(31頁)「経済倫理はもはや経済に対する倫理でもなく、また経済における倫理でもなく、実に近代社会の合理主義倫理そのものだといはねばならない。」(31頁)「経済以外の諸文化の倫理が、(略)経済倫理の様式に帰収せしめられつつある厳然たる事実」(31頁)そして、最後には、「経済倫理は、失はれたる聖地を恢復すべき十字軍たる使命を荷ふものだ」(32頁)ということにさえなるのである。こうして杉村にあっては、倫理は、超人格的な価値(経済的合理主義)²⁾によって個人の経済的なだけでなく全社会的行動に強要されるものとなるし、個人もまたそれに同化することによってはじめて倫理的になるのである。では、こうした超人格的な価値(経済合理主義)は、どこから導出されるのであろうか。それは、人間というものが有する「理念」からなのであろうか、それとも人間が生存している生活からなのであろうか。「生の合理化」から出発した杉村は、この区別においては前者に属していたが、その強調点は論述とともに以下のように変わっていくのである。

註 1. 杉村は、しばしば『生産力資本主義』(例えば、18頁)という用語をもちいる。

2. 経済行動における「合理性」という概念の分析の必要性については、拙稿「杉村広蔵における『経済哲学の基本問題』についての一考察」(131頁—133頁)を見られたし。例えば、ロビンズのもちいる「合理的行動(rational conduct)」には、倫理的要素は毫末も含まれていない(ただ日常の論議においては往々この意味に用いられるが、と断わってはいるが)。それは、たんに「矛盾がない(consistent)」と同義なのである(Robbins, *op. cit.*, pp. 90-91. 邦訳, 138—139頁)。

「目的としての経済」が有する「目的」は、上述したように杉村にあっては経済意識としての「経済性の原理」であったが、「意思の規定の方面から」すると「経済経営の格率の問題」であると見做され、『『最小の労費をもつて最大の効果を取めむとする』意思規定』という意味での「経済原則」が考えられる、と杉村は主張する(38—39頁)。そして、この「経済原則」が、「意思」を「規定」するということからそれは経済倫理となりうるであろうが、ここで注意を要するのは、杉村が、経済倫理の内容を、このようなまさしくア・プリオリな原理である「経済性の原理」から演繹によって導かれる「経済原則」とどまらず、その原則が内面的機制として機能する「富の世界」という場を含めたものとして主張していることである(41—45頁)。そしてこれは、全く字義どおりの「超人格的なもの」すなわち「富」¹⁾なのではなからうか。杉村の次の言明は、このことをまさしく指摘しているのである。

『いかなる状態を実現することが、経済の内容的価値を充実させることになるのか……。

費用と効果との最大効率をあげることによつて達成せむとする目的内容は、いかなるもので

なければならぬかが、経済原則の妥当を超えて省みられることになるであらう。そこに厚生
の形而上学があり、ユートピア論の展開がある。吾々はこれを一般に富 (Wealth) の問題と
よぶことができる。貨幣価値は経済の輪郭であつて、富はその目的内容だといふやうに考へ
てよいであらう。』(41頁)

つまり、実践的「意思規定」の格率である形式としての「経済原則」も「目的内容」として「富」
を有しているのである。杉村は、この「富」という概念を形而上学な理念として考えているが、そ
もそも「経済原則」は発生論的には「富」ということから導出されたものであって、その妥当性
については分配（あるいは厚生）という観点から修正されるとしても、その導出過程は、「富」（ある
いは命題の形で表現すれば「最大の富を獲得する。」）という概念に論理的に含意されているのであ
る。そしてその「富」（「最大の富を獲得する。」）はまた、生産力という概念から導出されるのである。

註 1. そして私は、それは結局は生産力に帰着することになると考えているが。

杉村は、ヘーゲル (G. Hegel) 批判において、「経済学概念によつて市民社会の倫理性を導き出
さうとする企て」換言すれば「市民社会の動きの法則にそのままに倫理的意義をあらはしめる考
へ」(87頁)は、国家のみに倫理価値を認めるヘーゲルにあっては不可能であったと述べる。そこ
で杉村は、国家中心の倫理観を保持していたヘーゲルの対照として市民社会の倫理観を主張したス
ミス (A. Smith) をもちだすのである。杉村によれば、スミスは、「ヘーゲルの体系では暗流とな
つてゐた系列に力点を置くことになつて、しかも非理念的と考へられた『欲望 [充足] のシステム』
を中心に導入した。」(90頁)のである。スミスは、この「欲望充足のシステム」を倫理的側面とす
る経済社会を理解するにさいして、「ケネー乃至フィジョクラテズムの如くに超個人的な生産力の
問題が経済社会の理解に対して基礎的なものだといふことを明らかに知つてゐた。」(95頁)のであ
った。しかも「個人の活動に対して自由放任を説いたといふことも自然以外のいかなる機能にも価
値原因を認め得ないとか或は超人格的機制でなければ生産力をもたぬものだとかいふ見解から導び
かれたものであつて、人間の一切の労働もこの超人格的なメカニズムに順応してその一部分となつ
てはたらく場合にのみ消極的ながら価値因子となり得るものだと考へた為で」(95頁)あったので
ある。しかし生産力に関し、「人間の作為の結果として生れ出た資本制経済組織の発展は、土地
自然の生産力機制とも異つた客観界であることを自覚するに及んで」、「そこに超人格的な生産メカ
ニズムと各個人の努力との間に多くの残された問題があることは明らか」(96頁)になってきたの
である。ここで、超人格的なものとしての「事象性」(実は、杉村が「資本制経済組織」として認識
していた社会的組織という超人格的なものの現れ) 対個人の「人格性」、という問題設定のなかで
「超人格性」が問題にされるべきものとなつたのである。それ故、「経済社会の秩序が人為の所産
であるにも拘らず殆んど超人格的迫力をもつて各人に重圧を加へつつあるといふ事実」(96頁)が
解明されなければならないのである。しかも「近代市民社会の経済体制の如きものは、きはめて合

理的に成立した『第二の自然』ともいふべきもので、しかもそこには個人に還元せしめ得ない一種の社会的非合理が含まれてゐる。」(97頁)のであればなおさらのことである¹⁾。

註 1. 杉村が、冒頭(序)で「地上に現出した魔力的なメカニズム」と述べたのは、このような有様を表現してのことであつたのであろうが、合理的に成立したものが、非合理的であるというのは、一体どのようなことなのであろうか。ここに、倫理の問題についての杉村の考えの所在をつきとめるヒントがあり、またそれを解決することが、経済倫理の問題を解決することにもなるのである。私は、この問題の所在は「合理性」という用語のただ単なる用語法上の事柄ではなく、歴史的理念としての一用い方にあると考えている。つまり、手段としての「合理性」と絶対的な「合理性」換言すれば目的としての「合理性」との混在にあるのである。本来は「理性精神」に光源をもつ目的としての「合理性」が、それとは異なる光源(富あるいは生産力)をもつ手段としての「合理性」に代置されたのであり、歴史的にもその移行は政治的な市民社会が経済的な資本主義社会に代置された道行きを示しているのである。このような光景は、ヴェーバーの描写したような、カルヴァン派が「神の恩寵」を「職業への精勤」に代置ことにも比することができよう。

杉村にとっては、功利主義思想さえも「個人の自由を尊重せよといふ格率をかかげるに至つたのは、主観的な『心情の倫理観』にもとづくもので、超個人的な非合理の重圧を、事実上ならびに思想上の前提としてゐるものであつた。」(99頁)のである。つまり利己主義的な響きさえもつ「自愛に生きよ」という格率さえ、実は「それによつてのみ辛うじて社会のうちに人格が可能となり得るほど社会は重圧をもつて個人を埋没し去らむとしつつあるといふ実感が根底にある」(102頁)のである。しかも、「社会功利主義ないし自由主義はこの魔力的存在を前面によび起して来るための役割をつとめたのであつた。」(109頁)杉村は、この「重圧」を加える社会を「魔力的存在」と見做して次のように述べる。すなわち、「資本家的企業者群が利潤追求の自由競争に没頭してゐる間に彼らの意向には全く交渉なく資本的生産力の巨大な自己発展が行はれることになつて、いはゆる高度資本主義経済といふ魔力的体制が成立する。」(109頁)と。つづいて杉村は、「自由主義の社会倫理」について、「吾々はこの倫理の妥当において富あるひは生産力なるものの自己発展の姿を明らかに望み見ることができるといはねばならない。」(110—111頁)と述べる。しかも、「自由主義社会における経済人の独立性とか自主性とかいふものも、資本増殖の過程に対して個人心理的に自ら慰めるためにつくり上げた合理性以上のものではない。」(113頁)また、「好景気によつて督励し、不景気によつて韃撻するといふやうに、たえず個人を駆りたてるこの魔力的存在は吾々を使役こそすれ決して吾々に仕へてくれる経済ではない」(112頁)のである。そしてこの「高度資本主義経済といふ魔力的体制」とは、「超人格的体制たる生産力のメカニズム」であつたのである。このようにして、杉村の経済倫理の問題である「永遠なるもののポーズ」とは、杉村はそのことを明言しているわけではないが、「生産力のメカニズム」であつたのではなからうか、と私には推察される。そしてこの生産力は、元来は「欲望充足の方便」であつたにもかかわらず、「営利経済」として組織化(生産のメカニズムが資本主義経済体制として社会化)されるに従つて超個人的なメカニズム

の作用する「場」として個人の行動を全般的に規定することになるのである。しかもこの「場」の原理は、「人間の生存のための需要を充さむとする理念性ではなくして、無限なる価値蓄積の合目的性なのである。」(116頁)

ここで、「価値」について杉村の特有な観方が呈示される。それというのも、杉村が、「ここにいふ無限なる価値の蓄積は、近代資本主義精神の自己客観化として観ることができる。」(116頁)と述べたとき、富あるいは資本蓄積または生産力のような物質的な規定である「価値蓄積」に、突如として精神的な規定があたえられることになったからである。精神的な規定としての「価値」は、杉村によれば、「合理的精神とよばれる価値意識」であり、そしてそれは、「生の合理化」を意味していた(116頁)。そしてそれが、自己の発現形態として「価値蓄積」に客観化されるというのである。杉村のこのような二重の規定は、「事象性」としては「高度資本主義経済といふ魔力的な体制」が個人に対しては非合理的ともおもわれる重圧をあたえていると考えている一方で、資本主義精神が「人格性」においては、合理的精神の発現形態であるという立場を堅持していたことにその理由がある。「生の合理化」とは、「非合理なる生をできるだけ客観性秩序のもとに構成して、いはば生の再構成にまでいたらむとする」(128頁)ことであった。具体的には「近代の資本主義文化においては、機械といひ、資本といひ、経営といふ如きメカニズムは、すべて自律的な生活態として概念せらるべきもの」(129頁)であり、資本主義文化を、個人的な「生」がそのような「メカニズム」に転化していく過程としてとらえているのである。しかしながら私は、杉村が「人格性」として堅持していた「合理的精神」ですら(杉村の用語をもちいると)「生産〔力〕のメカニズム」に規定されていると考えている。そして、杉村自身にも実はそのような観点からの言葉がしばしばみられるのである。例えば、「かくして近代資本主義にとつて個人主義あるひは自由主義が本質的なものでない所以がいよいよ明らかになりつつあるが、超個人的な生産関係¹⁾が第一義的重要性を占めて、各個人の生存の保障とか、その福祉の増進とかは、すべてただ結果においてあたへられる偶然の賜ものにすぎないといふ構造がそこに見出されるのである。」(137頁)という文言もそのひとつである。それ故、経済倫理の格率が存在するというのであれば—このような表現をするのもそれがもはや自由意志に基づいているという意味での「倫理」には値しないからであるが—、それは、「生産〔力〕のメカニズム」が社会的に組織されるところに倫理の根源が潜んでいるのであると考えられる。つまり、「生産〔力〕のメカニズム」の社会的な在り様が、経済行為の在り様(経済倫理)を規定しているのである。このような意味のなかでこそ、杉村は、彼が感じていた「経済そのものの内にひそむ倫理」(序)の在り様を追求すべきではなかったのではなからうか—しかしながら、それに徹するには杉村は、あまりにも「哲学者」すぎたようにおもわれる—。

註 1. 但し、杉村がここでもちいている「生産関係」は、マルクスが意味した階級を内包した意味でもちいられてはいない。

ところで、このような杉村の二面性は、資本主義精神とはいかなる性格のものなのかについての、ブレンターノ (L. Brentano) 対ヴェーバーの論争について杉村の採った立場にも反映されている。つまり、富を無限に追求するという「資本主義」の精神は、ヴェーバーによれば、欲望充足という人間の本能的な生活に反するものであり、それは、歴史的なそして文化的な性質をもつプロテスタントの倫理（特に、カルウィニズム）によって訓練としてもたらされたものであった。ところが、ブレンターノは、最大の利潤をめざすという「資本主義精神」は、人間の本能的な欲望充足がローマ法のうちに含まれたストア思想のもとで理性法則化され経済原則に発現されたものである、と見做したのである。私の解釈するところでは、資本主義を「合理的精神の発現形態」であってしかも「魔力的な体制」であるとみる杉村は、このような対立的な両者に対して彼の立場を決めかねているのである。

倫理が物質的生活条件に規定されているという考えは、唯物史観の定律たる「一切の文化はつねに物質的生活条件に規定される」という命題を想起させるものである。「それ〔唯物史観〕は経済活動をもつて全く非人格的、超意思的ないはば自然過程と観たことにおいて、倫理問題の巧究にむかってもつとも重要な試金石を呈示するものだからである。」(139頁)と述べるが如く、杉村の経済倫理研究も当然それに向かうことになる。まず、杉村は、「この物質的生活条件といふのは、物の存在とか生活資料の多寡とかいふのではなく、生産関係あるひは一般的に経済といふ社会的勢力の形態を出来るだけ客観的現象として、恰も自然の過程の如くに解釈しようとしたところに出来上った概念だと考ふべきである。」(139頁)とし、そして「生産関係の変化を基礎として諸文化形態の推移が跡づけられるべきことは、近代の社会のみに限られるものではないといふ判断に唯物史観の科学性がある」(142頁)と考えた。そしてその超歴史性ゆえに唯物史観を批判するが、杉村の唯物史観に対する評価は結局次のような言葉であった。即ち、「経済あるひは物質的生産関係に第一原因を認めたり、あるひは力の潜在を思つたりすることは、形而上学的乃至素朴な独断にすぎない。だからむしろ経済と他の文化形態との間に緊密な相関性があるといふ関係認識が唯物史観の提出した問題の核心をなすものだといはねばならぬ。」(146頁)「独断」とは、「局部的にあてはまるべき『定律』を普遍妥当な先天原理の如くに主張し、それによつて価値のシステムを一定の鋳型に押込んでしまった独断」(147頁)なのであった。こうして、そこに唯物史観の形而上学がみられるとしながらも、杉村の唯物史観に対する批判は、その超歴史性にあったのであり、資本主義という歴史的に特殊な時代の成立については実は唯物史観の立場に近いところにいるのである。むしろ、マキアヴェリ (N. B. Macchiavelli) になぞらえて、「人は、運命的な魔力的存在としての資本主義の進展のもとに、ひたすら運命の糸を紡ぐべく手助けするに忙しい。」(155頁)と述べたことは、唯物史観のなかで「生産関係」に歴史の展開を求める立場には与みしないとしても、しかしそれは唯物論的な立場を表明するものではなからうか。事実杉村は、次のように述べている。

『一切の文化の動きを「生産関係」に基礎づけようとする唯物史観の見解の如きは、かかる意味において紡れもなく、マキアヴェリの思想をうけつぎ、その方法を踏襲してあるものといはざるを得ない。生産関係が、魔力的に、運命的に、つよく支配しつつあるといふ実感をもとめとせずしては、唯物史観が成立たなかつたであらうと見られる限り、この思想が、いかにマキアヴェリとの思想的親和を有するものであるかは、おのづから明らかである。』
(155頁)

それでは、杉村はなにを運命的なものとしてみているのであろうか。杉村は、シュパン(O. Spann)を批判して、「そこには、運命的な生産資本の動きを考慮にいれるといふやうな用意が全く欠けてあるのであるから、深く省みるに値ひしなないと思ふ。」(156頁)と述べた。この「生産資本の動き」とは、資本の蓄積過程のことでありそれはまた「生産力の拡充」ということなのであった。この資本の蓄積過程が「生産力の拡充」という自然的な目的のもとに個人に対して重圧を課したのである。それにこの目的そのものは、人間意志を超絶して決定されているという意味で個人に対しては「非合理的に」設定されたものであり、「運命的なもの」なのであった。しかしながら一方では、人間の自由意志は「合理性」を主張する。そこでこの「生産力の拡充」が人間意志に対してその目的の実行を迫り、人間意志を社会的仕組みとしての生産のメカニズムに組み込もうとしたとき、人間意志にはそれが「魔力的なもの」として映るのである。

このようなオイディプス(Oedipus)的な状況においては、人間の自由意志はいかなる判断のもとにその行動を決定すべきなのであろうか。杉村は、「運命の糸を紡ぐ」ということになかに人間意志の積極性を見だそうとする。つまり、「生産の結果をたのしまむとするのではなくして、生産を旺んにする努力の無限のうちに生き甲斐を見出してゐるのだ。そこに近代人の生活の倫理がある。」(162頁)と。しかも杉村は、「生産のメカニズム」(=資本蓄積)を具現する社会的仕組み(=貨幣秩序すなわち価格機構)は、人間精神の合理性によって構成されたのであり、それはまさに「生の合理化」にはほかならないと考えているのである。つまり、ここでは、目的そのものは人間精神にとって非合理的であるが、その目的達成の手段は人間精神にとって合理的であると見做してその解決を図ろうとするのである¹⁾。だがそうであったも、「生産のメカニズム」の結果物(具体的には「生産のメカニズム」が結果としてもたらす分配面)では、社会全体にとっていつも合理的(本来の理性すなわち正義あるいは公平に適うという意味で)であるとは限らない。その解決として杉村は、「仕事協同体」あるいはマーシャルの唱えた「名譽裁判所」の考えをもちだすのであり、それは、結局は「国民協同体」の提唱ということに繋がるのである。杉村のこのような主張は、「国家と世界経済」(序)といういまひとつの重要なテーマのもとに展開されたものであるが、それは本論文の研究課題ではないのでこれ以上には触れないでおく²⁾。

- 註 1. ウェーバーの用語をもちいてこのことを表現すると、「価値合理的」な方向づけ（つまり資本蓄積＝生産力の拡充、という目的）のなかで「目的合理的」な行為（手段の合理化）をなすことなのである。
2. しかしながら、杉村の説く「国民協同体」は、時代的雰囲気を反映してはいるが国家主義的なものではないことを一言述べておかななくてはならない。それは、「経済社会が、『経済的合理主義』の実現のための仕事協同体として成立つときは、各成員はみなその主体性の自覚に生き職分にはげみ、『自由なる作業組織』をかたちづくつて、そこに国家からも一応独立せる自主的領域（イムペリウム）をつくり上げることになる。」(234頁) ような社会であったのである。この点「仕事協同体」は、一見、「目的社会」として構成されそれゆえに合理的な社会と見做されるかもしれないが、しかしながらそれでも「その構成にはふかく全体性の非合理性にねさすものがあつて決して単純な目的合理性をもつて割り切つてしまふことは許されないのである。」(237頁)

以上のように倫理的研究の結果杉村が到達した具体的な経済倫理は、「仕事に生きる」(243頁) ということであったし、そしてこのことは、「社会的宿命ともいふべきものが、いかに『人格』の構成にはたらきかけるところが大であるかについて、吾々は倫理学説からほとんど学び得ないといふ遺憾な状態に置かれていた」(249頁) ことの杉村の回答なのでもあった。つまり、「各人は社会の機関としてはたらき、文化的使命を果すところに、人格価値をあたひするに至るのだといふ服務倫理の考へは、よくここにいふ妥当する価値の歴史化を個人の立場から裏書きするものだといつてよいであらう。」(250頁) し、また「人は全体を生きることによつて全き人格(der ganze Person) となり、そして個性に生きることができる」(255—256頁) といったような言明に要約される倫理になってしまったのである。

このような経済倫理における主観的な意識の状態は、カントの述べた判断力の意識と酷似している。カントは、判断力のうち美学的判断について、形式的合目的性を自己のア・プリオリな原理とする反省的判断力が、反省において合目的性を見出したとき、快の意識すなわち美の意識が生じることになるとした¹⁾。カントの合目的性は、構想力と悟性の自由なししかも調和的な遊びにおける形式的合目的性の意識であったが、杉村のそれに相当するものは、「経済の合理性」でなかったのではなからうか。つまり、いくつかの特殊な経験的経済法則が、(カント流に表現すれば、構想力と悟性の自由なししかも調和的な遊びのもとで)「経済の合理性」という一個の原理のもとに合一され得る(形式的合目的性に適う)ことが発見されると、この合一は極めて著しい快の意識(いわゆる homo oeconomicus の喜び)を生ぜしめるのである。しかも杉村のこの「経済の合理性」は単に形式にとどまらず、合理的精神を自己の原理とする「生」が、自己がつくりあげた経済メカニズムのなかで自分自身を合理化することによって自覚の意識を獲得することであった。このことは、カントの(主観的条件のもとでの)自然目的を意識するという目的論的判断力というもう一つの判断力を想起させる。カントは、この目的論的判断力の考察に有機的存在者を取りあげた。つまり有機的存在者の内的合目的性として、自然は、自然の技術(Technik)をもちいてあたかもある目的をもって有機的存在者を作りあげた如くにみえるのである。そして我々の反省的判断力は、合目的性

という理念のもとにこの有機的存在者を把捉しようとするのである。杉村の如く社会を有機的存在者として把捉しようとするならば、そこに（主観的条件としての）自然目的という概念が主観的（かつ普遍的に）に存在しうるのである。この自然目的は、実は杉村にあっては「生の合理化」というよりは社会的有機体が有する自然目的としての生産ということであったのではなからうか。つまり杉村の主張とは逆に、「生の合理化」がこのような自然目的である生産²⁾から要請されそのため「生の合理化」は合目的性を有していたが、「生産のメカニズム」が達成されたのちには自然目的である生産は「生の合理化」を必要としなくなったため、もはや「生の合理化」は合目的性的なものではなくなったのである。ここに、杉村の悩んでいる姿があり、その解決として「生産のメカニズム」に則するような経済倫理（「仕事に生きる」）が提唱されたのである。まさしく杉村の経済倫理研究の最も根本的な問題意識である経済社会を動かしつつある「力の根元」（序）はこのような自然目的であったのではなからうか。この「力の根元」について杉村は明言しているわけではないので、それがどのようなものであったのかについては、杉村の思考過程から推察をせざるをえないが、しかしながら杉村の意図するところにかかわらず杉村の思索過程から、生産という経済的な自然目的がよみとれるのである。

註 1. I. カント、篠田英雄訳『判断力批判(B)』岩波書店、1964年、50頁。

2. カントの注意のように、たしかに美学的判断の合目的性と同様、有機体の根底に自然目的が存在すると断定することは超越論的独断を下すことになるが、しかしたとえ人は、ただ反省的判断力においてのみ自然目的の存するかのごとく意識するとしても、人が経済主体という分析対象として存在するならば、このことは、目的論分析という研究の仕方（カント、同書(B)、52頁）をあたえるということ以上に、実際の行動様式にもまたそれ故社会の構成にも実在的な意味をもつことになるのである。

こうした杉村の結論も含めて杉村の倫理研究の過程そのもののなかに、その意図するところにかかわらず、経済倫理は、理念から導出されはするがいわゆる人間の自由意志（ここでは合理的精神を意味するが）という本来（精神的な）の理念からは導出されず、それは「生産力」という理念のなかで生成されるのである。そして、この「生産力」が価値判断や経済倫理を規定しているのである。そしてこのような価値判断や経済倫理（つまり世界観）が社会を構成する合意的概念となるのである。

最後に、杉村と私の経済社会における倫理という概念に関して重要で決定的な相違点を述べれば――これまでの文中でそれとなく示唆したけれども――、杉村の倫理についての視点は――それがすべてというわけではないが――「倫理」として個人に重点がおかれているが、私のそれは、「歴史の流れのなかでいつしか人間の血となり肉となってしまった、いわば社会の倫理的雰囲気とでもいうべきもの」いわゆる「エートス(Ethos)」を意味しているのである――勿論、そのエートスは、経済的諸要素によって生成され、またそれに影響を与えるものであるが――¹⁾。

註 1. ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』287頁（訳者解説）。勿論、私も、宗教的要素による「エートス」の形成を否定するわけではないが、宗教にその足場をもつ生活態度のある内容が支配的な社会心理いわゆる「エートス」になるには、経済的な力すなわち生産力という力を伴ったからだと考えている。

結 語

ここで私は、多少大胆な推察を呈示して結語としよう。

以上の所説は、杉村の「経済倫理」を、杉村が冒頭に掲げた「かの永遠なるもののポーズ」(序)を明らかにせんというテーマを念頭において吟味してきたものであった。はたしてそれは何であったのであろうか。杉村は、そのことについて具体的にはなにも触れていないので、我々は、杉村の行論からそれを推察する以上になにもできない。杉村が用いた概念からそれを捜すとすると、—それらはみな「合理主義」という共通の底流から流れ出たものではあるが—「生の合理化」、「経済性の原理」、「経済経営の格率」、「貨幣機構」、「富」、「高度資本主義経済」等々がある。しかしながら私には、それは結局「生産力」であったのではなからうかと思われる。かりに杉村の真意がその他のなにかであったとしても、杉村の思索過程のなかから滲みでてくるものは、人格を超えた「生産力」独自のメカニズムではなかったと思われる。このように観る私は、端的に示せば、生産力が生活水準をそして生活水準が生活様式を決定し、そのもとで(経済的)世界観を含んだ(経済的)概念が形成され、そしてその概念にもとづいて(経済)文化が開花し、その文化のなかで社会が構成されて経済諸制度が形成され、その経済諸制度が生産力に影響をあたえるという図式をもっている¹⁾。そして、この図式は、段階的な動態性を有しており、そのため既存の各項は次の段階では前項に対して対立的な関係におかれることもある。私には、杉村の「経済倫理」はまさしくこの「世界観を含んだ概念」の位置に相当し、そして、それが形成した経済文化あるいは経済諸制度が生産力を通じて既存の「世界観を含んだ概念」に対立したときそこで立ち竦んだ姿が杉村のそれであったように映るのである。

註 1. これは、スタンフィールド(J. Stanfield)の言葉をかりれば、「人間集団の生計をたてる様式」と「生活する様式」を社会構成の視点から概念分析をもちいて解き明かそうとすることであるといってもよい。(Stanfield, J., "Institutional Analysis: Toward Progress in Economic Science" in Eichner, A., ed. *Why Economic is not yet a Science*, M. E. Sharpe 1983, p. 193. 百々和監訳『なぜ経済学は科学ではないのか』日本経済評論社, 1986年, 285頁)