

〔学部共同研究会〕

モラル・エコノミーと政治経済学

アンドリュー・セイヤー* 著
樋口 博美**, 福地 潮人***
松葉 正文**** 訳

はじめに

思想上の、そして実践上の社会主義の衰退にともなって、近年のラディカルな政治経済学は退潮状態にある。しかし、経済に関する諸々の問題は長いあいだ解決に至っておらず、しだいに人々の生活の質を脅かしつつある。ゆえに、ラディカルな政治経済学の必要性が失われたとは決して言えないのである。もしラディカルな政治経済学を再生しようとするならば、まずは基本に立ち返って、その批判的な視点が再検討される必要があるだろう。しかし、そのような再検討の試みは一般的にあまり行われていないのが現状である。まれに試みられた場合でも、経済的責任や公共善の観念には注意が払われず、平等と搾取の問題に限定される傾向がある。したがって、満足のような議論の進展が見られないのである (Sayer, 1995; 1997)。

ジェフリー・ホジソン (Geoffrey Hodgson) が近年主張しているように、経済学者は上述の

ような点を見直し、自らの功利主義を抑制していかなければならない。そして、経済についての自らの理解および評価のしかるべき部分として、道徳的考察を再確立する必要がある (Hodgson, 1995; 1997)。この点をさらに推奨していく上で本稿がねらうのは、ラディカルな政治経済学の活性化に対する貢献である。ラディカルな政治経済学は「モラル・エコノミー」の概念を復権させ発展させていくことで、批判的社会科学として活性化するだろう。この「モラル・エコノミー」の概念は、規範的な諸問題についてのある種の思考法であり、現代の最先端の経済学によって提示されているものである。

モラル・エコノミーは責任、個人の諸権利、そしてその他の諸慣習についての、諸規範および情操を体現する。これらの諸規範や情操は、正義や平等の問題を超えて、善の概念 (例えば、経済活動の諸目標に関する善) の問題にまで及ぶものである。これらをさらに拡大していくと、環境についての考察までも含むことになるだろう。モラル・エコノミーという言葉は通常、市場がほとんど、もしくは全く存在しない社会、したがって競争や価値法則のない社会、

*ランカスター大学教授

**金沢大学法学部助教授

***立命館大学大学院社会学研究科博士後期課程

****立命館大学教授

という意味で使われてきた。このような社会で経済活動を統治するのはいくつかの規範である。つまり、人々の仕事の責任とは何か。また人々は何を、どれほど消費することが許されるのか。誰に責任を持ち、恩恵を受け、また依存しているのか——といった諸規範である（たとえば Thompson, 1971）。しかしながら、ここでいう道徳的諸規範は、前資本主義的な社会におけるそれらとは一般的に異なるものである。すなわち、これら諸規範はラディカルな政治経済学やその他の政治経済学において見過ごされがちなのだが、先進資本主義社会にも存在し、影響力を持っているものである。これら道徳的諸規範は公的な貨幣経済の内部、そして特に家庭経済といった外部、の双方に存在している。諸規範は道徳秩序の一部を成すものと考えられる。しかし一方で、諸規範そのものと、それに関連づけられる行為は、権力の諸ネットワークに、そしてコストおよびリスクの問題に、常に影響されている。

私見を示す際、私は「モラル・エコノミー」および「政治経済学」という言葉を用いるが、これらの言葉は、たとえば「歴史」といったものと同様に、研究の諸対象のみならず、ある種の問いかけを指し示してもいる。一種の問いかけとしてのモラル・エコノミーには、実証的もしくは分析的な研究と規範的な評価の双方が含まれている¹⁾。分析や実証にあたっては、私は「モラル・エコノミー」という言葉のある種の研究をさすものとして用いたい。すなわち、広い意味での一経済的諸活動は、どのような方法で道徳的・政治的な諸規範や情操から影響を受けるのか。そして逆に、諸規範がすでに確立されている権力関係を正当化するような場合によく生じる問題²⁾なのだが、これら諸規範が

経済諸力によってどのように影響を受けるのか、といったことを対象とする研究である。これらの諸問題はラディカルな政治経済学の考察にとって、単なる余計なものでも、任意のものでもない。というのも、経済活動全般を説明するためには、それらの活動が道徳的な諸情操や諸規範によってどの程度影響を受けるのか見極める必要があるからだし、また社会的に埋め込まれた経済活動は、しばしば道徳的な次元を持っていることがあるからだ。つまり、どれくらいの不平等が許容されるのか。何が商品化されるべきではないのか。誰が労働すべきなのか。また他者によって支援される資格を持つのは誰なのか。将来の世代に対する、また他の生命に対するわれわれの責務とは何か、など——こういったことについての道徳的な諸情操や諸規範が存在するのである。このような諸規範は個人の行動に影響する。しかし、これらはまた国家、特に福祉国家の内部で公式化され、追求されるものでもある。たしかに自己利益の追求は経済活動において非常にありふれたものではある。しかしながら一方で、自己の利益のみが唯一の動機づけとなる、などといったドグマを受け入れる理由は全くないのだ。経済のミクロな基盤に着目する必要性は、利己心の普遍性を主張する諸説と結びつけて考えられる傾向がある。しかし、この必要性はそうに愚かな制約を受けなくてもよい。そのかわりに、われわれは経済的な動機づけの本質を、経験的な問題として提示できるのである。

規範的な視点から見ると、モラル・エコノミーの研究には、経済的な諸システム、行動、動機についての、人々の生活への影響という意味での評価が含まれる。しかしながら、（政治経済学批判をも含めて）あらゆる批判的政治経

済学と同じく、モラル・エコノミーによる批評の立脚点について説明することは重要である。そのような立脚点には規範的な諸判断が含まれており、われわれがもしこれらを明らかにできなかったなら、あらゆる批評の正確な標的は不明瞭なままになるであろう。諸々の批判的な論客たちが主張しているように、あらゆる批判は、より良き生活の方法についての可能性を前提としている。政治経済秩序についての諸批判は、回避しうる苦難もしくは損失が存在することを暗に意味しているのだ。より具体的には、たとえば不十分な成長というような、ある特定の経済状態に対する批判は、より良きオルタナティブの可能性と展望があることを意味している。上の例での場合のオルタナティブは、不十分な点がより補われたかたちでの成長、といったことになるだろう（Sayer, 1995）。批判は社会構成員の動機を超えて、経済過程の諸結果やそれらを生み出すメカニズムを勘案しつつ、行為主体の動機とそれらの経済環境による影響の受け方の双方に向けられる。したがって、たとえば投機的な利益のために安全性を犠牲にすることなど、望ましき変化の達成をくじくようなメカニズムはモラル・エコノミーの規範的な議論の対象となるだろう。搾取に反対し、平等を求めるような規範的議論にも、これまでかなりの努力が費やされてきた。しかし一方で、経済的組織に関してはそれら以外にも多くの問題が存在している。したがって非常に明確なことに、平等を求める議論は、平等化を集中的に進めていくべき諸状況について判断しなければならないのである。たとえばジェンダーの平等に関して言えば、男女間の平等は、女性がより男性のようになるよう、「総・稼得者」モデル（'universal breadwinner' model）の形態をとる

べきなのか。もしくは男性がより女性のようになるよう、「総・家事担当者」モデル（'universal caregiver' model）の形態をとるべきなのか（Fraser, 1997, 第2章）。経済活動の持つさまざまな異なる諸側面を、人々の諸生活のなかでどのように調整していくのか考察する必要があるのであり、上の例もまた、この必要性を強く示しているのである。

経済活動に関する道徳的・政治的価値や責任はある程度、経済システムとともに発展するものである。政治経済学それ自身は、もしそれが、そうした発展とは単なる別の非反省的、非包括的産物とならない場合であれば、理論と諸規範、そして実践との間のこの相互作用の複雑さに注意を払うべきである。しかしながら、道徳的な価値の社会秩序との調和は完璧ではない、すなわち道徳的価値は一般的な社会的組織および権力の機能を完全に果たすわけではない、といった仮定は相対主義者の価値観を招くことにもなる。この価値観では、道徳は単なる社会背景の機能を果たすものとされる。よって、なぜ道徳の問題がしばしば論争されるのか、その理由を説明することが困難となる。道徳が単に脈絡のない背景の機能を果たすものとして退けられるがゆえに、諸批判もまた無効化するのである。異なる諸規範の間には常に緊張と矛盾があり、それらは批判的な反応を招いている。一般的な諸規範によって認められている習慣さえも、有害なものとして経験されることがあるかもしれない。道徳的諸価値は文化的な諸価値である。しかし一方で、これらは必ずしも文化に縛られているわけではない。というのも、道徳的価値は超文化的な諸要求の影響を受けるからである。また、苦難に耐え、繁栄を生み出してゆく人間の能力に影響されるからでも

ある。すなわち、確かにこれらの能力は常に文化に媒介されて表わされるものである。しかし、それはすべてが必然的に文化に媒介されるという意味ではない（Doyal and Gough, 1991; Nussbaum and Glover, 1995）。それ以上に、政治経済秩序に対して、あるいはその秩序についての、ともに発展していく理論に対して関心をよせること自体が、理論の経験的妥当性の問題や、もしくはその規範的な想定の有効性の問題を解決することにはならないのである。

もちろん、何が倫理的であり、何が倫理的ではないのか、といったことは論議を呼ぶことだろう。特定の諸価値を是認しないためにも、われわれは中立的、記述的な方法でモラル・エコノミーについて言及するつもりである。しかし実際には、われわれは非倫理的なものには否定的な判断を下すかもしれない。たとえば、ジェンダー的な性格の強い経済的責任の割り当てなどはこの適例であろう。もっとも、私は近年存在しているモラル・エコノミーの全てを無条件に認めたくはない。したがって、モラル・エコノミーのたぐいには保守的な政治指針が伴われるのが当然、とする理由もどこにもないのである。

私が主張しているアプローチはもちろん、経済を人間化しようとするその他の試みとほぼ同様のものである。発展を遂げた「工学技術的な伝統（'engineering tradition'）」から、経済の道徳的伝統を開放しようという主張（Sen, 1987; Hodgson, 1997 および Lutz, 1995も参照せよ）も近似の試みである。これに加えて、乏しき状況下における選択よりもむしろ人間的生活の供給に焦点を当てたジュリー・ネルソン（Julie Nelson）のフェミニスト経済論もある

（Nelson, 1995; Nussbaum and Glover, 1995も参照せよ）。また、自然についての評価を問題に掲げる「緑」の政治的指針もある（たとえば Foster, 1997）。そして学問的な境界という意味では、モラル・エコノミーの再生は、スミス、ファークソンそしてミルといった、現在では経済学の創始者として見られている初期の理論家たちの、より広げられた地平へと回帰することも意味している。彼らの政治経済学は道徳的・政治的な哲学と継ぎ目なく融合されているからである。関心の対象という意味では、モラル・エコノミーは多くの経済的問題に対処しうよう³⁾、その地平を拡大していく必要があるだろう。つまり、諸個人や社会集団の経験は文化的なものに起源を持っており、通常はアイデンティティの諸形態から引き出されるものである。このアイデンティティは生活能力を制限し、諸個人や集団を従属的で、搾取されうようなものへと変えていく。このような問題の一例は、女性の公共領域への参加の自由に対する制限や、女性の稼得の自由に対しての制限であり、これらはいまだに多くの社会で見られるものである（Josephides, 1988）。ラディカルな政治経済学は伝統的に資本と階級を志向してきた。階級は（マルクス主義者の意味合いでは）特定の文化的アイデンティティとは必ずしも関係のない社会的分裂の一形態である。これを志向したことで、ラディカルな政治経済学は上記のような文化的に生み出される経済的不平等の諸形態を見る目を失った。もちろん、社会科学における「文化的旋回（'cultural turn'）」は、実際には、経済的なものの破滅的な放棄を意味していた。しかし他方でそれは、文化的なものと経済的なものの再統合に向けての視点を提供するのである（Fraser, 1997; Ray and

Sayer, 1999)。

本稿で私がまず第1に取り上げるのは、モラル・エコノミーについての一般的な誤解である。ここでは特に価値や行動に関する想定についての誤解を取り上げよう。第2に、(学問というよりもむしろ対象としての)モラル・エコノミーと政治経済の歴史における共同発展と、この共同発展が政治経済「学」にどのように影響を与えたのか、ということについて議論しよう。第3に、現代のモラル・エコノミーの特徴と、これが提示する規範的諸問題の射程(しばしば抑制されているが)について議論し、本稿を締めくくろう。

一般的な誤解

議論を進める前に、ある種の一般的な誤解を先に取り上げておく必要があるだろう。経済学者や社会学者は、道徳的価値の概念に対して以下のような見解を主張している⁴⁾。

1. 経済学においては、主観主義者による道徳的価値の見方が広く普及している。これらの見方では、道徳的価値が、一般的な生き方を意味する諸情操や諸原理というよりも、むしろ諸個人の主観的な嗜好として取り扱われ、その価値をおとしめられる。そのような価値のなかには、苦難に耐え、繁栄を築く能力をもつ、社会的存在としてのわれわれ人間の本質と関係づけられるものもある。主観主義は、諸個人が彼らの自己利益の概念にしたがって生き方を選択するという想定に合意する。なるほど実際に、価値のなかには個人的嗜好に関するものもあるかもしれない。しかし他方では、諸個人の意思ではなく、社会的もしくは相互主観的な慣習や、義務もしくは交渉に関する価値もある。特に、

われわれが他者をどのように扱うか、といったことはそうである。また主観主義者の観点では、拷問は悪い、といった主張は1つの意見にすぎず、ネガティブな嗜好の表明に過ぎない⁵⁾。諸価値は「科学—非拘束('science-free')」的なものと受けとめられ、理性や正当化の範囲を超えるものとされる。しかし、この見方は常に理論的・実践的な矛盾を抱えている。というのも、ポスト・モダン主義者に「心奪われし皮肉屋と相対主義者ら」を含めて、主観主義の擁護者たちでさえ、その他の者と同じくらい議論に頼ることで、自らの道徳的判断を正当化するからである⁶⁾。

2. 社会学においては、道徳的諸規範は単なる任意の慣習とされるのが一般的である。すなわち、ここでの道徳的諸規範は「われわれがそこでなすべきこと」であり、ときには諸々の制裁によって補強されるものである。これらの慣習は、あたかも規範的に正当化されないものであるかのごとく、そして、あたかも制裁なくしては効力を持たぬものであるかのごとく扱われる⁷⁾。ウェーバーも記しているように、このようなアプローチは道徳とその他の諸規範との区別を欠いており、便宜性以上の論拠を持っていない(Weber, 1968, p.36)。

3. ときおり主張されるのが、道徳的諸規範は実際の行為においてしばしば従われず、ときには永久に従われないこともある、とする見解である。道徳性とは明瞭なルールに従うことなく、本来ジレンマを抱えている、ということも次第に指摘されてきている(Bauman, 1992)。このような指摘に異論はない。しかし、これらの主張が行為の道徳的側面を無視する理由にはならないだろう。すなわち、仮にしばしば蹂躪されているとしても、そしてまた、

追究されうる、ないしはされる必要のあるジレンマを抱えていてさえ、道徳的価値は影響力をいまだに持ちつづけているのである。

4. もうひとつは1の見解と密接に関わっている、経済学と社会学の双方に見られる誤りである。この見解では、道徳的な行動として表れるものが、実際には、まさに利他主義が利己主義の隠れみのとなるように、手段的な行動を偽ったものであるとされる。しかし、このような見解は道徳的諸行為を限定して述べることを怠っている。スミス（Smith, 1759）やエツィオーニ（Etzioni, 1988）も指摘しているように、行為主体に何の報酬ももたらさない場合でさえ、そして実際には他者からの容認を得られないような事態に直面してさえ遂行されるのが道徳的行為なのである⁸⁾。それ以上にこの見解は、われわれの物事や人々に対する見方を見過ごしている。すなわち、われわれは物事や人々をわれわれ自身の目的のための単なる手段としてのみならず、それ自身の目的のためにこそ存在するものとしても評価しているのである。もちろん、特定の道徳的な思念が経済的行為主体の動機に入り込む可能性もあるだろう。だが、ある種の道徳的行為は信頼や信用性に関わっており、あらゆる社会的、経済的活動に必要なのだ。

5. 道徳性を権力のカモフラージュとする見解から導き出される誤りは、上記4の見解と密接に関わっている。また面白いことに、この誤りはポスト構造主義と経済学の双方に共通して見られるものである。もちろん道徳性は、ときには権力のカモフラージュとなることもあるかもしれない。しかし、このカモフラージュ的側面のみが強調されたならば、それは一種の青臭い因習打破に過ぎないものとなろう。つまりこれ

は、社会についてのもっとも冷笑的な評価を最善のものと機械的に認めるだけの立場に過ぎないのである。興味深いことに、この見解では私利私欲が人間本質の普遍的な要素と見られている一方で、誠実さや自己犠牲などは逸脱と見られている。しかし、このような見方もまた、効果的で理論的、実践的な反論を呼ぶだろう。というのも、議論上の価値体系を明らかにしてゆくにつれて、上のような見解の擁護者たちはコミュニケーション的な相互作用の道徳的価値から逃れることができなくなるのだ（Benhabib, 1992）。さらに、権力形態には道徳的関与に依存しているものもある。この事実と道徳的な行動が権力を覆い隠すといった議論とはかなりかけ離れている。家庭経済を例にあげれば、そこでは家事労働がさまざまな理由で行われている。慣習や支配だけではなく、諸々の道徳的な関与もまた、これらの理由に含まれる。これらの理由は家父長制支配の典型である家族とは矛盾しない。というのも、自分の子どもに対する責任を認めないで、パートナーの道徳的関与を利用し、言い習わしの通りに彼女たちに赤ん坊を抱かせておくことが男性による支配の方法のひとつであるからだ（Ehrenreich, 1983）。もし母親達がそれらの道徳的関与を行わなかったなら、彼ら男性はこの支配方法を利用できなかったであろう。このように政治経済的な権力形態のいくつかは道徳的関与の存在（その拒否も含めて）に依存している。そしてもちろん、この道徳的関与の受容ではなく、拒否こそが問題となるのである。

6. 政治経済における行為上の想定はしばしば演繹的な形式をとっている。たとえば、新古典派は利己心を普遍的なものとすることによって、また政治経済学の場合、動機づけや諸結果

が経済構造から導き出されるものと見ることによって、このような形式にたどり着いている。この点について言えば、後者の政治経済学の見方は、ある種の動機づけを促す特定のインセンティブやリスクの構造に関するかぎり正当化しうるものだろう。したがって、市場が状況として与えられると、行為主体が自らの利益を第一におくような、強いインセンティブが全般的に見られるようになる。しかしこれが意味するのは、道徳的に導かれたものも含めた、その他の動機の可能性の拒否ではない。たとえば、財産や富を持たぬ者は利己心を動機として、稼得のために働くだろう。しかし他方で、彼らはその他の理由で働くのかもしれないし、道徳的な関与も含めて、その他に優先するものがあって働いているのかもしれない。労働がもたらす社会生活のために、または労働を価値あるものとする自らの信念のために、そして他者への依存を避けるために働く場合もあるだろう。また彼らが働く理由は、他者からの供給に期待すべきではない、とする自らの信念からなのかもしれない。このようなことから、経済的行為のミクロの基盤である動機づけの本質は経験的な問題であるといえよう。もっとも、具体的な状況における諸々の経済的行為主体の動機づけは、経済理論が認識しているそれよりも複雑なのはたしかである。

7. 最後に、道徳性や責任についての議論に対する不安感をもう一度取り除いておく必要があるだろう。これは特にラディカルな読者にとって必要なことかもしれない。というのも、それら道徳性や責任についての議論が、伝統的なジェンダーの責任割り当てを是認する議論の典型である保守的な共同体主義の主張にも関連づけられるからである⁹⁾。もちろん、道徳性の議論

が保守反動的なものとなる必然性などない。そもそも道徳的諸規範は、単に伝統や権威によって定められるものというよりも、むしろ討議や批判的考察を通してからこそたどり着けるものである。左翼やフェミニストは道徳という言葉を一般的に使わないが、彼ら（彼女ら）の現代社会批判にも強い道徳的側面があり、資本主義や家父長制の不道徳に対するそれらの批判もまた有効なものである。それらの批判、特にフェミニズムによる批判は、構成や正義の問題に踏みとどまることなく、よき生活についての諸概念に対して幅広く影響している。

保守的な道徳についての議論に応じる際、責任を全く否定的な意味に捉えて、重圧的なものとみなすのは簡単なことである。マルクス主義は社会的個人を強調し、賞賛してきたが、責任や規範に関しては寡黙であった。それとともに、人民の、責任との否定的な結びつきは重荷とされた。このような姿勢は、マルクス主義による責任の概念についての否定が失敗しているということを意味している。ラディカルは共通して「支配」や「圧制」に反対する。しかし、苦難や不平等を生み出すのは何もこれらばかりではないだろう。特定の集団が直面する諸問題にはしばしば、責任が果たされていないと表現した方が良いものもある。近年話題となっている「エンパワーメント」の議論に関しても、同様の問題に苦しめられている。この議論は強制をより少なくし、より多くの資源を配分しようというもののだが、やはり責任については何も答えていない。そして時には、他者に対する力の剥奪（disempowering）の影響についても寡黙になる（もちろん、これらのことも正当化されるかもしれないのだが）。責任よりも権利について語る方が常に容易なのはもちろんである。

しかし、権利の裏側には義務があるゆえ、権利に関する議論にはすでに義務に関する話も含まれている——などといった返答は以下のような問題の回避として難なく受け止められるだろう。すなわち、義務とは何であるべきなのか。たとえば、遠く離れた見知らぬ人々や、将来の世代に対するわれわれの責任とはいったい何なのであるか。いくつかの義務については分担して担われるべきなのかどうか。こういった問題は社会改革に向けてのあらゆる可能性を評価する際に中心となるものである。

責任についての議論に関する以上のような疑念は、左翼と自由至上主義との間の皮肉な相似を生み出している。すなわち、自由至上主義も責任に邪魔されることのない自由な諸個人（ここでは暗に男性を意味している）という意味で解放を捉えている。バーバラ・エーレンライヒ（Barbara Ehrenreich）が1983年に指摘しているように、自由至上主義は共同体主義よりも先進的な回答を示しているどころか、その「関与からの逃避（'flight from commitment'）」は男性の稼得者および家事担当者としての役割についての「関与からの逃避」と実にぴったりと符合するのだ。しかし、男性が家庭において女性のように家事担当者の役目を担うようになるよりも、女性が労働市場において男性のように稼得者の規範に従うようになる方が早いことは明らかである。ゆえに、ここでの問題は責任といったことではない。ジェンダー的な役割配分こそが問題なのだ。

歴史におけるモラル・エコノミーと政治経済

市場は一般的に、伝統的な社会的諸関係や、権威にうったえることで強制されてきた道徳的

な諸規定もふくめて、前資本主義的なモラル・エコノミーを崩壊させてきたものと見られている。諸個人は伝統の鎖から解かれ、他者との契約的な関係を発達させることができた。その一方で、道徳的・政治的諸価値を合理的な評価の対象とすることも可能となった¹⁰⁾（Poole, 1991; Wolfe, 1989）。このような伝統的力の低下に加えて、知識人たちの感得していた責任感も啓蒙主義の推進力の一つであった。彼ら知識人たちは合理的な道徳秩序とはなにか、またどうあるべきかといった問題に関わっていた。初期の古典的な政治経済学はほぼいずれもこのような問題を取り扱っていた。

19世紀の終わり頃、道徳に関する研究と政治経済研究は分離した。この分離は外部の出来事の影響を受けていない、単なる内生的な知的変化ではなかった。というのも、当時は分業や競争市場が加速的に発達し、経済活動は初期の社会に属したものとしてのそれから、「離床した（'disembedded'）」ものとしてのそれに変化していた。経済、政治、そして官僚制の諸システムは生活世界から引き離され、それを植民地化し始めた。生産は生産者によって支配され始め、人々はしだいに当時の経済システムに依存するようになった。この経済システムはそれ以前のあらゆる経済よりも、はるかに独自の理論と勢いを持っていたのである。

ハーバーマスの主張を換言すれば、資本主義の発達で妥当性の問題は行為の問題に転換した（Habermas, 1976, p.6）。そしてこの転換こそモラル・エコノミーの基本的な問題の多くに生じたことなのである。人々が自らの経済生活に対するコントロールを失っていくにつれて、グローバル経済の競争的な法則がモラル・エコノミー上の規範的な視点についての追究を弱めて

いく傾向が出てきた。これと同様に、倫理についての哲学的な議論も明らかに時代遅れなものとされた（Bauman, 1995, p.211）。他者に対する経済的責任を考察するかわりに人々が問題としたのは、システムの動きやその中での諸々の行為主体の行為であった。そして人々はみずからの落ち着く先をそこに見出すことができた。現代の研究者の視点から見れば、この過程は規範理論から実証理論への単なる推移のようなものと捉えられるかもしれない。しかしながら、その転換の特徴自体は部分的には、先に述べた経済や社会の変化によって生み出されたものである。経済的行為自体と同様、経済研究も道徳的価値を考察から排除したという点でその価値を低めたのである¹¹⁾。逆に、価値や規範は合理性の照準をこえて存在する、単なる主観的、感情的な気持ちと捉えられるほど、脱合理化されてしまった。したがって、規範・実証の分裂（の試み）は、一方で諸価値の真なる主観主義化と脱合理化に反映し、他方で経済運営の問題から道徳的価値を排除し、その価値を低めたのである。

これらの発展における実践と理論の弁証法の価値を認めることは大切である。行為主体が経済的に相互作用するその他の多くの人々を知っており、公正な価格についての法と諸規範の組み合わせによって、競争や価格のフレキシビリティが制限されているような状況がかつてはあった。しかし、今やわれわれは、行為主体が自らの依存する環境の多くを知らないばかりでなく、知ろうとすることもできないような、高度な分業の一端である状況へと身移したのである。市場という状況においては、何が正しいのか、もしくは良いのか、といったことではなく、何が売れるのかといったことが支配的な問

題となる。すなわち、道徳心は主観的な価値もしくは嗜好に屈服したのである。驚くなかれ、政治経済学においては主観主義的な価値理論が支配的となっているのだ。

理論の水準では、われわれはシステムとその内部の構成主体たちの行為に焦点を合わせ、それらを導いているあらゆる規範的諸原理から抽出して描く傾向をもっている。ここでの諸個人は主権を持つ諸個人もしくは自由主義の理論における消費者主権であり、あらゆる自律を得たものと認識されている。悪名高いことに、批判性を持っていない政治経済学はこれらの特殊歴史的な発展を超歴史的な原理と取り違えている。つまり、利己的で、自由な諸個人が人間本質および経済活動の普遍的なモデルとなったと見ているのである。アンソニー教授がラスキンの議論を要約して述べるには、「経済学者が、利己的な人間になることこそ合理的人間のなすべきことという結論を避けることは稀である。経済学者の供給や需要の法則に関する説明は、供給を統治する諸条件と、需要を生み出す諸環境について考慮していない。最も安い市場で買い、最も高い市場で売れという指図は不道徳なことだ。なぜならば、このような指図が要求しているのは、ある市場を安くし、その他を高くしているような諸条件とは全く関係のないことだからである。」（Anthony, 1983, p.79）

もちろん、ハイエク主義者が正しく指摘していることに、現代経済では、知識が専門化され、途方もなく複雑になっている。そして、そのような社会における要求や目的も多様化している。それらのおかげで、これらの環境の多くをわれわれは知り得そうにもないのである。知を拡大してゆく試みの必要性を、ここでわれわれが排除しているわけではないのはもちろんな

のだが。しかし、ラディカルな批判にとつての批判の対象は単なる経済理論だけではない。偶発的に真実となるようなシステムも批判の対象となるのだ¹²⁾。

しかしながら、契約化と価格による調整を通しての、そして生産者および消費者の匿名性の増大という分業の複雑化を通しての、経済実践における道徳的価値の低迷化は必ずしも退歩的なものではない。つまり全ては、何が何に置きかえられるのか、にかかっているのである。ポランニーやその他の者は労働力の商品化を不道徳と悲嘆した。しかし一方では、自らの労働力を商品化することで、より重圧的な状況（女性の場合、家庭に閉じ込められ、苦痛を受けているような状況）から一時的に逃れられる人々もいるのである。より一般的には次のようなことが言えるだろう。つまり、見えざる手による統治といえいいのか、価値法則による統治といえいいのかかわからないが、経済システムは個人的行為主体を超越した論理を持っている。このような経済システムの勃興は、逆説的には（必然性はないが）、個人による多くのコントロールが可能な生活よりも、より良い生活を人々にもたらしたのかもしれない。「商業社会」の隆盛の道徳的な意味とより多く関係していることだが、アダム・スミスは以下のような点で賢明であった。何よりも第一に、社会的規範に応じた動機づけからの、自己利益の追求上の打算にしたがった動機づけへの変化が実質的な生活水準の低下につながる、ということを彼は認めていなかった。そして第二に、このような動機づけの変化が自動的に改革へと導かれる、ということを彼は認めなかった。言いかえれば、特別な環境がある場合やある種の制限がある場合にのみ、自己利益の追求は社会的な水

準で有益な効果を持つ。したがって、問題がない場合にこれが有益な効果をもたらす訳ではない。彼はそう理解していたのである。新古典派とは異なって、アダム・スミスは経済的効率性を絶対的な価値として捉えなかった。そのかわりに、道徳秩序を重要なものとも、またそうなるべきものとも考えていたのである（Fitzgibbons, 1995）。

資本主義は総じて結果的に、これら道徳と経済効率の順位を逆転させた。無職の人が、たとえばホームレスへの住居の提供などのような、ある種の道徳的な目的にしたがって働こうと思うこともあるだろう。しかし、資本主義の下で強いられるのは、道徳的な背景から必要とされるものを生産するための労働ではない。利益を獲得しうるものを生産するための労働である¹³⁾。ブレナン（Brennan, 1995）が指摘しているように、これは市場向けの生産結果が、道徳原理に基づく生産結果よりも必然的に社会的有益性を持たないものとなるという意味ではない。他方で、逆もまた真である。たとえわれわれが、市場の出す信号に従っていれば、適正配分を最大限に享受できると信じ込んでいたとしても、その結果が道徳的に優れている必要はないのだ。資本主義の不道徳性は、実質的には、かつてわれわれの存在意義が市場の諸力に左右されたという事実にある。そして近年では、善に関する考察がないがしろにされているという事実にもある。

この種の議論は資本主義の隆盛に対する古典的批判と呼べるものの典型である。このような商品化や、使用価値に対する交換価値の支配（良きものではなく、売れるものを考えること）への攻撃はしばしば縮小されている。この攻撃は疑いもなく重要なことである。しかし一

方でこのような攻撃は、家庭経済への視点を省いていることと規範的問題の提起を欠いていることの双方の意味で、モラル・エコノミーの視点を狭すぎるものにしてしまうだろう。ハーバーマスの、システムによる生活世界の植民地化についての分析や、技術的な道具的理性の、慣習や（対話的に発達した）実践理性への置換に関する分析などには、より広い視点を見出せる（Habermas, 1972; 1978）。複雑な分業の発達で、われわれが望むにせよ、望まぬにせよ、他者はわれわれの目的のための手段と化した。そして、われわれも他者の目的のための手段となった。この手段化の影響は市場の調整に限られたことではない。中央計画や諸ネットワークでさえもほとんど避け得ないことなのだ。さらに、経済が発展していくに連れて、独自のダイナミクスと諸価値を持った領域もしくは下位システムの間での分離が進むであろう。また、それらの諸領域および諸システム間でコンフリクトが起こる可能性も考えられるのである。

現代のモラル・エコノミー

歴史的変化についてのこの種の説明に関して私は、ノスタルジックな前資本主義のモラル・エコノミー的観点を伴う必要はないと述べてきた。しかし一方では、道徳的思慮が資本主義の興隆に阻まれてきたことによって影響を受けている行動領域は、市場の広がりや、そして人々がいつそう他者に頼るようになる際、特別な愛情から彼らを自由にする個人主義化の過程とに後押しされたという印象も受ける（Simmel, 1978）。しかしながら、道徳的影響を犠牲にして生じてきた、これらの市場への従属と個人主義化の過程を過度に強調するのも危険である

（たとえばPoole, 1991; McMyler, 1994）。個人主義化と伝統の衰退が、道徳的決定から私たちを自由にすることはなかったのであり、むしろ、その反応がもはや、私たちが生まれついたところの独自のアイデンティティーや諸関係に慣習的に係わるものではないがゆえに、その道徳的決定を困難なものとしているのである。不確実な生活設計の査定や、われわれ個人が責任をもつ諸関係を（少なくとも部分的に）含む正当性の問題となる。ローカルな慣習に従う代わりに、われわれはわれわれ自身のやり方を作り上げていかななくてはならないのである（Beck, 1992; Beck and Beck-Gernsheim, 1996; Offe, 1992）。親族を含む他者への責任は、従来よりもさらに交渉的で、条件的なものとなるかもしれない（Finch and Mason, 1994）。しかしこのことは、社会生活の道徳的側面の重要性が減少しつつあるということの意味しているのではない。むしろそれは、批判的な内省や交渉についての、ますます必要な条件となっているのであり、単なる慣習や親族関係についての象徴的な力の問題ではないのである¹⁴⁾。さらに、最近の血縁関係の重要性の低下は、生物学上の両親と社会的両親の間の区別に顕著なものとして見られる。親の道徳的責任は、ますます選択的なものとなっており、慣習や血縁関係のアピールを通して要求されるよりもむしろ、実践を通して確認されるものでなくてはならないのである。

もしわれわれが、前資本主義経済が単に道徳的規範だけでなく、権力や制度的行動によっても支配されていたということを見逃すならば、現代経済がその先行諸形態よりも道徳性において劣るという印象が特に生じることになるだろう¹⁵⁾。後者は前者と同様、近代の経済体制の勃興によって侵食されうるし、また侵食されてき

たのである。さらに、過去に存在していた道徳的規範の多くは今日の規範的見解から見れば、非常に非道徳的なものであろう。その証拠に、新しい倫理的概念が現代社会において生じ、広がっていくように、経済的实践も例えば、フェミニスト運動のような新しい種類の批判にさらされることになる。加えて、もしわれわれ自身が規範的な立場をとるならば、その際われわれは単に現代的規範や動機だけではなく、それらを生み出す原因や行動やメカニズムをも評価することになるのである。われわれが現代の道徳的諸課題や現状について考えると、われわれを現在とりまいている経済が以前の経済体制よりも道徳性において劣るかどうかという問題がより公然と提起されることになる。

市場と他の経済的制度が社会の中に組み込まれているということ、経済活動はもちろん公的な制度を超えて家族や市民社会一般に広がっていくものであるということを想起することも重要である（Wolfe, 1989）。とりわけ、後者において、しかしそれだけでなく公的経済においても道徳的規範の影響は重要である（Storper and Salais, 1996）。エツィオーニが、彼の「私／我々パラダイム（I/We paradigm）」論で述べているように、市場においてさえ、買い手あるいは売り手として、私たちは欲望や利己心を、道徳的関与と均衡させる必要があると考えるものである。たとえ、前者の導因が後者よりもいっそう強力であるとしても（Etzioni, 1988）。同様に、経済諸組織内部での個人間の関係は、必要に迫られた動機と道徳的動機を結びつけたものである。そして勤労者たちは、彼らをより多く道具化しようとする試みに抵抗するものである。

それにもかかわらず、この社会的な埋め込みとそれが作り出す差異、そして広義の経済制度は、モラル・エコノミーに関する一定の原理的な傾向を持っている。以下で市場、官僚制、ネットワーク、自発的結社、そして家族について言及し、この傾向の内容を簡単に示しておこう。

市場は一般に、モラル・エコノミーを弱め、われわれを純粹に自己利益——それは反道徳的でないにしても、少なくとも非道徳的である——にもとづいて行動することを促し、時にはそれを強いる主な力であると見なされている。このことは、単に商品と流動性の誘惑によって生じるだけでない。より否定的には、仕事が生計の全体を占め、生活の楽しみをよせつけないほどに労働時間を増加させようとする雇用者への市場の圧力によって生じるのである。さらに、楽しみよりもむしろ、金儲けのための資源として時間を評価することは、満足することを恒常的に先延ばしするという社会的に特有な傾向を生み出すのである（Simmel, 1978; Wolfe, 1989）。ヨーロッパ連合の社会憲章のような立法化は、それゆえ、そうした圧力に対してモラル・エコノミーを防衛するために決定的に重要なものである。しかしながら、市場は文明的効果を生み出すこともできる。なぜなら、市場が一般的に与えるインセンティブによって、そこでの行為者たちは取引に有利であると思われる人々に対する偏見を無視するからである（Hirschman, 1982）。さらに、われわれが先に見たように、いくつかのケースにおいては、市場は公的経済の外部にある不合理な負担や諸制限を被っている人々に好ましいオルタナティブを提供する可能性がある。

官僚制は、その活動を合理的に遂行しようと

しているときでさえ、規範的な力を消耗させる傾向がある。そのことは、たとえ彼らが取り扱う案件が道徳的な目標を含んでおり、その手続きが倫理的な諸原理によって導かれる場合においてもそうである（もちろん官僚制は通常抑圧的ではあるが）。とりわけ福祉国家は、モラル・エコノミーにとっての官僚制の含意に対する適切な説明を提供している。責任を個人から移動させ、その達成物を慣例化する際に、福祉国家の効果は、現代社会における個人化傾向——個人の責任を低下させつつその権利を増大させながら——を増大させることにあると論じている論客もいる。（Ignatieff, 1984; Wolfe, 1989; Offe, 1996）。その効果は、それゆえ介護の商品化の場合と同様の結果をもたらす恐れがある。加えて、まさに福祉国家の成功が人々にもたらしたのは、皮肉にも福祉国家形成の基礎をなしている共同体主義的、平等主義的、そして再分配的価値の忘却である¹⁶⁾。このような論議を評価する際にそれが成功するかどうか、大きな鍵を握るのは、官僚主義化される責任とはなんであるか、そして不合理にまたは不公平に与えられている状況から多くの人々が逃れることができるかどうか、といったことである。標準的な保護や支援を保障する効果的な福祉国家の官僚制がなければ、われわれすべてが偶然性にさらされることになる。たとえば、ジェンダーや富や健康、扶養家族の数、そしてわれわれを支えることができ、また喜んで支えようとする人々を見いだす際に、ネットワークや家族や友情の点で、いかに幸運であるか、など。官僚制についてはたしかに、公共サービスに関係した失敗も少なくないことがよく知られている。公衆に奉仕するよりもむしろ命令しようとする傾向がそれである。大部分の制度と同様

に、官僚制も長所と弱点を持っている。よって、官僚制には適切なウェーバー的両義性をもって望む必要があるのだ。

ネットワークは近年、政治経済学（とりわけ「ポストフォーディズム」と関連したそれ）を専攻している研究者が好んで取り上げる対象である。ネットワークは協同と柔軟性を結合するものとして、しばしば市場や官僚制よりも好意的な目で見られるようになっていく。しかしながら、ネットワークは、道徳的合理性よりもむしろ、道具的合理性に傾斜しがちである。その参加者は、情報を共有し、協同し、ある種の短期的な利己心にもとづく計算を差し控えるかもしれない。しかし、行為者たちがそのようにふるまう理由は、彼らの長期的なニーズと目標、および他の参加者たちのニーズや目標との間に共有されている関心事である。さらに、官僚制とは異なって、ネットワークは手続き的構成のルールを要求せず、正当化することなしに、ある者の参加を許したり、それを排除したりすることができる。ネットワークのメンバーたちは、互いに支持しあっているけれども、彼らがそうするのは長期的な利益を考えてのことであり、他人や社会のためではないのである。まさにネットワークはカルテルとあまり異なるものではない。

自発的結社は、科学や医学やスポーツのように特別の目標に注力している人々とその実践をグループ化したものである。そこでの行動は、参加者にとって何が良い行動であり何が悪い行動であるかに関する内的な規範に従って規定される。これらの規範は大部分個人的威信や市場価値などから独立しており、少なくともそのうちのいくらかは本質的に道徳的である。したがって、たとえば外科医の評価の尺度は、その

資格や行った手術の数ではなく、当人の技術的能力と職業的清廉さである。そもそも、多くの自発的結社は経済的な性格を持ち合わせてはいない。とはいえ、支払われなければならないコストは必然的に生じる。ゆえに、自発的結社の価値に関わっていない外部の人たちから寄付を集めたり、彼らにものを売ったりする必要が生じるのであるが、その際に行動の変質が生じることが多いのである。なぜなら、美德への関心は威信や収入の最大化に関する関心に置き換えられることが多いからである（O'Neill, 1998）。

家族は重要な経済的単位である。既述のように、そこでの関係や行動は、権力や慣習や道德などの結合されたものによって影響を受ける。家父長的支配の拡がりや不払い労働と支払い労働が生み出される過程などを考慮すれば、伝統的家族はただ不道德な経済と見なされる。ベックが述べるように、交渉可能な夫婦間関係の成立や家族崩壊に伴い、資本主義の最深部に残っていた疑似封建の関係、つまり妻の夫や家族に対する関係がようやく近代の個人化と批判的傾向の影響を受けることになったのである（Beck, 1992）。このことは、女性雇用の増大や労働市場における流動性の高まりや、またしばしば長時間労働と結びついて、市場の主体が、究極的に婚姻関係や家族関係によって「妨げられない」一人の個人になったということの意味する。それに照応して、究極の市場社会は子どもなき社会である——もし子どもたちが気まぐれな片親としての父または母と育つことがなければであるが（Beck, p.116）。その結果、「子どもは最後に残る、決して取り消せない代替不可能な一義的関係の源泉である。配偶者が出入りすることはあっても、子どもはそこに

留まるのである」（Beck, p.118, 強調は原文による）伝統的家族が不道德的なものとしてフェミニズムに攻撃される一方、現代の家族は新しい諸形態に発展し続けてきた。その際、経済的責任と結びついた新しいパターンについての重要な闘争や議論を引き起こしてきた。新しい私たちの家族はとりわけ愛情関係や両親の責任が衝突したところで生じ、またしばしばそれらの崩壊後に生じている（Stacey, 1998）。ベックとベック・ガンズ・ハイム（Beck and Beck-Gehrsheim, 1996）が指摘するように、離婚は必ずしも家族の最後を示すものではなく、ポスト婚姻家族のはじまりを示すものかもしれない。というのも、子どもに対する経済的責任は継続するからである。意義深いことに、夫と妻の間の責任に関する規範は、子どもに対する両親の責任に関する規範にその優先順位を譲り渡し始めている（Grant, 1998）。

子育てと就業のあいだの不適合関係の事例が示すように、重要なことは、単に経済的活動の領域の内的なダイナミクスだけでなく、それら経済活動の領域間の相互作用であり、必要と美德が過程のなかで妥協する程度もそうである（Fraser, 1997, 第2章）。近代性は、諸領域の分離、または特殊化されたサブシステムの生成によって特徴づけられている。すなわち、個々の領域はそれとは調和しない優先性を持つ他の諸活動から孤立しがちである。また、生成されるサブシステムには道德的行為や愛情と結びついたものも含まれる。いくつかの領域には、他の領域を威圧し、あるいは自らが不適切で害を与える領域に侵入して、自己の優越性を主張する傾向もある（Walzer, 1985）。ここでは価値法則の圧力のもとでの市場の需要と支払い労働の圧倒的な拡大が資本主義社会の中心要素となっ

ているのであり、そこには幾人かの論者が「ポスト工業化」宣言と見なしているものも含まれている。国家の他の領域への侵入についての関心は自由主義に特徴的なものである。しかし、この関心は市場や貨幣や資本によって作り出される生活への侵害と歪曲に対する盲目性と結びついている。これら諸領域間の相互作用の問題は、再生したラディカルな政治経済学が発展させなければならない鍵となる分野である（O'Neill, 1998を参照せよ）。

現代のモラル・エコノミーについての 規範的質問の再論

モラル・エコノミーに接近する一つの方法は、次のような単純な質問を発することである。つまり、経済とは何か、あるいは経済的活動とは何か、そして何のためのものであるか。経済学者の耳にとってこれらの質問がいささか困ったナイーブなものであると思われるのは、部分的に次のような事情に由来している。つまり、これらの質問がわれわれの注意を基本的な規範的質問にそらし、また経済の人間の問題よりもむしろ人間の経済的問題に話題をそらすからである。このような規範的な質問は一般論に押しとどめられ、システムがどのように稼働するかという経験的質問に置き換えられるのである。ラディカルな研究者でさえ、より道徳的な経済に思いを馳せるよりも、システムの優越性から出発しがちである。私は以下のことを提案したい。われわれは時にはハーバーマスによって既述された過程を逆転させることを創造すべきであり、経済的行動の経験的問題を規範的な妥当性の問題に置き換えるべきである。この立場からの経済的活動の要点は、人々がよく生き

ることを可能にすることにある。その他に何があるだろうか？現代のモラル・エコノミーについての鍵となる質問は、規範的な見解からすれば、どのように見えるであろうか？先に示したように、このことは、単に現存する動機とそれを生じさせる諸事情を評価することであるだけでなく、経済システムの行動の諸結果を評価するということでもある。というのは、後者は必ずしも動機と照応することはないからである。われわれが、行動についての質問を妥当性の問題に転換する必要があるのはとりわけこの点に関連している。われわれの社会にとって、モラル・エコノミーについての基本的問題は、以下のような諸点を含むものである。

1. われわれは誰の守り手であるか？だれがわれわれの守り手であるか？子どもや老人や心身障害者に対するわれわれの責任は何か？（例えば、子どもの養育費：これは国家によって支給されるべきであろうか？——すなわち租税によってか？またはより多くの人たちの介在によってか？それともすべてが両親の責任だろうか？）
2. われわれはどのような水準のケアや養育費を受け取ったり、与えたり、積み立てたりすべきであろうか？すなわち、どのようなものが供給されるべきであろうか？
3. どのようにしてわれわれは他者への責任を果たすべきであろうか？可処分所得に課せられるべき租税を支払うことによってか？それとも直接的な不払い労働によってか？他者に労賃を支払うことによってか？
4. こうした責任は、男性と女性、両親と非両親、異なった世代、異なった所得と富を持つ人の間でどのように割り当てられるべきであろうか？

5. 被用者は彼らの仕事と生産物にどのような権利と責任を持つべきであろうか？デービット・エラーマン（David Ellerman）が述べたように、たとえ資本家が生産手段を所有しているとしても、ひとたび古い資本に対する控除がなされたからには、勤労者も彼らが作ったものに対する所有権を否定されるいわれはない。

6. われわれには遠く離れた他者や未来の世代、そして環境に対してどのような責任があるのだろうか？

7. 人々はどのような生活水準を期待すべきであろうか？資本からの支払いと所得に制限はあるべきであろうか？

8. 人々は彼らの生活全体に対してどの程度、給与に依存すべきであろうか？（所得はどの程度、「自己調節的な市場」という「不毛なユートピア」に従属し得るのか？（Polanyi, 1944））

（これは基本所得計画に関連している（Block, 1990; Offe, 1996; van Parijs, 1997））。

9. 誰もが職につくチャンスを持てるように、過労を減らせるように、労働時間を制限することで仕事を配分すべきであろうか？すなわち、仕事は、他人に「十分かつ良質の」ものを与えるというロック主義者の原則が適用されるある種の財産とみなされるべきであろうか？

10. 生産手段における財産の所有権はどのように規制されるべきであろうか？（権利と責任の双方において）

11. どの程度、利潤あるいは不稼働所得が許容されるであろうか？

12. どのようなものが商品化されてはならないか？あるいはそれらがあたかも商品のように取り扱われてはならないか〔？〕

もちろん、上記のリストは網羅的なものではない。しかし、これは思慮されるべき一連の問

題を提示している。確かにこれらの質問のいくつかは既に、ラディカルな政治経済学にとってはありふれたものとなっはいるものの、慣習的な政治経済や経済学の領域外にあるからといってそれ以外のものを排除することがあった場合、それはシステムと生活世界、政治経済とモラル・エコノミーの疎隔を認めることになる¹⁷⁾。自由主義に特徴的なもう一つの反応は、上述の問題は、人々の主観的な嗜好によるものであるがゆえにまさに個人に属する事柄であるということ、そしてその選考についての合意を達成するいかなる試みも家父長制、ないしはより悪いものに帰着しがちであるということ、それらに反対することである。これは社会生活における必然的な道徳的質——あたかも個々人が一方的に道徳とは何であるかを決定しているかのような——についての自由主義の無分別を暴露している。モラル・エコノミーは自由主義理論の知識外にあり、それは個人——暗に男性を指している——が、自分自身に責任を持ち、他者の権利を守り、そして他のどんな責任も契約の性質に関わり、自由に参加することができるものである。ゆえに、自由主義者にとっては家族が困難なものとなるのである。経済学のやり方では、道徳的・政治的価値は主体的な個人の選択になる。しかしながら、規範的な問題のすべてとは言わないまでも、そのうちのいくつかは優先権の問題として扱われることがある。そしてモラル・エコノミーの主要な仕事の一つは、道徳的・政治的原理とこの優先権（選択）の間のどこに境界が引かれるべきなのかを熟考することなのである¹⁸⁾。

理想主義者の告発を別にすれば、通常のマルクス主義者の反対は次のような内容であると思われる。もし、資本の優位性と資本蓄積の論理

を認めないならば、そのような争点についての議論は、単なる学問的なものである。ここには重要な論点が存在している。可能と思われる質問に対する答えは、資本主義の基本的傾向を阻止したり抑制したりすることなしには実現され得ないであろうということである。そして、グローバル化とともにこのことはいっそう困難なものとなる。しかし、同時に以下のことが想起されなくてはならない。つまりこうした傾向は今日、たとえば労働時間に関する法律の制定などを通じて、阻止され、抑制され、修正される。

上述のような質問に関する規範や判断は、公式、あるいは非公式、および家庭経済に重大なインパクトを与えている。たとえば、福祉国家は、家族に関する宗教的、家父長的規範によって影響を受け、逆に規範を補強したり、新たな種類の行動を起こすことによってこれらの規範（大部分は、非道徳的意味での慣習）に影響を与えるのである（Sainsbury, 1994）。その支出（と自らの雇用創出）を通じて、福祉国家は経済と家計の構造、および個人の生涯に影響を与える（Esping-Andersen, 1994）。ジェンダーと家族に関する慣習と規範の変化は、広い意味での経済において、福祉国家と雇用に新たな需要をもたらす。戦後の長い好景気のあいだ、伝統的な家族の構成と生活様式を支えてきた福祉の諸形態は、倫理的な妥当性を改めて養護する必要はなかった。なぜなら、そこでの福祉の供給は日常化され、官僚主義化され、個人の責任意識から離れてしまったからである。そして、いづれにせよ、そのことに異を唱えるような発言はほとんどなされなかった。理想化された家族のモラル・エコノミーは、反道徳的であり、攻

撃的である。家計における変化のいくつかは、それ以来、経済的变化とりわけ安定した雇用の衰退と女性雇用の増大によって影響を受けてきた。しかし、モラル・エコノミーにおける多くの変化は、公的な経済よりもむしろ、文化的あるいは人間的な政治の領域により多く根ざしている。ただし、時にはそれらは支払い労働の不確実性の増大と家族崩壊や個人化の増大が同時に生じる場合のように、よく似た相互作用効果をもたらすこともあるが（Beck and Beck-Gernsheim, 1995）。福祉国家のこのような危機は、それゆえ単に、財政的なものや高圧的官僚制をもたらすものだけではなく、上述のような多くの規範的問題を公然化させたモラル・エコノミーにおける変化でもある（Beck, 1993）。

時間をめぐる政治は、モラル・エコノミーと密接に関連している。労働時間の長さは、今一度決定的な政治の問題となっている。ただし、今回は単に資本対労働という枠組みではなく、家族構造や規範および（活動的な）両親のニーズの変化に対する対応として問題が争われることになった。問題となっているジェンダー的な利害に加えて、支払い労働を侵害する異なった責任と方法に由来する両親と非両親との間の区別も存在している。労働時間を延長しようという圧力は、単に資本と利潤追求に明け暮れる諸組織からだけではなく、そこで必死で働く人たちが、とりわけその仕事上の野心が——彼らがそれを持たないか、あるいは他人に任せることができるかのいずれかであるが故に——家庭への関わりによって妨げられることのない専門的、経営的仕事に従事する人たちが、からも生じるのである。こうした関わりを持たない人々すなわち現在のところ、まず女性たちは、野心をもって

ない、あるいはチームプレーヤーに適さない仕事を行っている人として分類される恐れがある。換言すれば、時間をめぐる政治の要点をなす問題を作り出すのは資本家の圧力だけでなく、他のもの、とりわけこのことに関係した諸関係になかった達成物への過剰な野心と過大評価もそれらを作り出すのである。最後に、モラル・エコノミーは、さらに高い一般性のレベルではレギュレーションの様式——の一部への——に対する影響としても考慮されうる。調整に関する大部分の研究は、調整様式と蓄積体制の関係つまりフォーディスト、ポストフォーディスト、あるいはマルクス主義の遺産である経済主義を反映したものに関心を集中する傾向がある。確かに、現在の混乱状況と政治的混迷は、部分的には戦後の蓄積体制とそれに付随した規範の意味での調整様式における危機であり、まさにグローバリゼーションによる国民経済の解体である。まさしく、持続的なグローバリゼーションは、諸国家（あるいはEUのようなブロック）が、ますます社会的合意のレベルで競争し、しばしば経済諸勢力とモラル・エコノミーの間のコンフリクトを増大させるということの意味する。しかしながら、われわれが見てきたように、こうした発展から部分的に独立して、モラル・エコノミーの解体があり、そしてこれがまた、調整様式に影響を与えるのである。もし、社会的合意のレベルでの「諸国民間の没落競争」が避けられるならば、モラル・エコノミーは再評価され、それにふさわしい位置づけが与えられなければならない。

結論：新たな課題

本稿の目的は、ラディカルな政治経済学にお

ける実証的・分析的で、規範的・批判的な研究のために、脈々と受け継がれながら、しかし変化しつつけてもいるモラル・エコノミーの重要性を示すことにあった。

左翼にとって、規範的な議論に対していらだち、それをユートピアとして退けたりすることがかつては普通のことであった。つまり、その際何をなすべきかということは分かっているか、人々が——資本主義的妨害がなければ——賢明に決定するであろうということが暗黙のうちに含意されていたのである。このいらだちのために、左翼は自らの批判的立場をより深く理解することが困難となったのである。つまり、そのために、新自由主義の攻撃に丸裸で対処しなければならないという弱点が生じたのである。そのことはまた、左翼がその伝統的理念を支持する理由を見いだすために必死になるという状況をも生みだしたのである。ごく最近にいたって、ポスト構造主義は反人間主義的アプローチを支援し、規範的なことがらを拒否してきた。つまり、現状に反対する基盤を堀崩そうとしてきたのである（Harbermas, 1987; Fraser, 1992; McNay, 1994）。批判的な見地によれば、物事を詳しく検討する必要がある。とりわけ経済的命令によって道徳的な問題を実行させようとする際に生じる抑圧を一般的に無視するような場合には特にそうである。もしわれわれが、経済活動が少なくとも部分的には道徳によって導かれるということを認めるのに失敗すれば（そして仮に道徳によって導かれない場合でさえ、そこでの経済活動には道徳的含意が存在している）、経済活動は全く権力と自己利益に関する事柄であるようにみえる。もしそうならば、政治経済学は、経済システムによる生活世界の支配を反映し、システムの優位性を受け

入れ、経済の脱道徳化に挑戦するよりもむしろそれを反映するようになる。「実証的」（いわゆる「批判的」と呼ばれている多くのそれも含んだ）社会科学もこの点では同罪である。ちょうどそれが行動を説明する際に、責任についての行為者の判断や道徳によって導かれた行動よりもむしろ、無意識の因果関係（自然主義）や自己利益にもとづく合理性（合理的選択理論）、あるいは慣習や構造的な意味（解釈主義）を用いるのを好むのが普通だからである¹⁹⁾。経済活動や権利と責任に関する道徳的感覚や議論は、その影響がしばしばシステムの力によって制限されるけれども、先進資本主義社会に影響を与え続けるであろう。モラル・エコノミーは、いくつかの部面では後退し、また、他の部面では前進している。政治学は、部分的には他者に対する責任についての議論であり、それゆえ、また部分的には道徳の問題と係わっている。そして経済学は、われわれがどのようにして他者や自らに対する責任を担うべきであるかということについての学問である。最後に、文化多元主義の流行はモラル・エコノミーの規範的な問題について的一致を困難にしているようにみえるが、他方でそれゆえ一層、モラル・エコノミーの問題を正面から取り上げる重要性が増大しているといえるのである。

註

- 1) 私はこれら2つの視角が明瞭に分けられるものではないと見ている。批判的な社会科学が主張するように、ある程度実証的な研究では、行為主体の話すことを批判的に、そして暗に規範的に吟味することが必要になる。これは行為主体の話していることが事象の説明として妥当かどうか検討するためである。
- 2) 経済的な圧力とは全くかけ離れた主体の側の日和見主義によって、諸規範が無視され、くつがえされる恐れもある。
- 3) ミルがスミスの視座を認めた『政治経済学の諸原則およびその社会哲学への適用』序文を参照せよ。
- 4) 経済学者の価値に対する誤解をより十分に分析したものにフォスター（Foster, 1997）がある。この編著のなかでもとくに、キート（Keat）、ホジソンとオニール（Hodgson and O'Neill）の論文は重要である。
- 5) 諸価値を理性の範囲を超越したものとして扱う理論はしばしば価値の「反感・賞賛」理論（'the boo-hooray' theory）と呼ばれている。この理論ではたとえば、拷問を悪しきものとすれば、それは「拷問反対」（'torture-boo'）と唱えるに等しい。また、民主主義を良きものとするのは「民主主義万歳」（'democracy-hooray'）と唱えるに等しい。
- 6) さらに議論に関しては、ウィリアムズ（Williams, 1972）およびヌสบaumとグローバー（Nussbaum and Glover, 1995）を参照せよ。
- 7) デュルケイムは『社会分業論』において制裁と報酬をとおした行為の調整を強調しつつ、この点に接近している。彼によれば、「倫理学の領域には…行動にたいして強制的に課せられるすべての行為準則が含まれているし、これらの準則には賞罰がついてまわる。…」（1984, p.15）これとは対照的に、ウェーバーは「道徳的規範表象」が「行為にきわめて深い影響を与えうるが、しかしあらゆる外的な保証なしで済まらう。これは道徳的規範表象の侵害によって他の者の利害がほとんど影響されないという場合であるのが常である。」と述べている（1986, p.36）。バウマンは興味深いことに、道徳性を議論の範囲を超越した無条件の関与として取り扱っている（Bauman, 1995）。
- 8) 利己主義—利他主義の二重化（の主張）はそれ自体、単に非自己利己的なだけではなく何の犠牲も要求しないような行為を無視しているように思われる（O'Neill, 1992）。
- 9) 道徳的責務に関するウォルフの業績は、その

明らかに前フェミニスト的なジェンダーに関する想定によって重要性が損なわれている（Wolfe, 1989加えてNell, 1996も参照せよ）。

また、たとえば、イギリスにおける経済問題研究所の刊行物や、とくにエツィオーニなどの共同体主義者らのそのように、道徳性や「家族の価値」についての右派的な文脈での議論が最近急激な広がりを見せており、「ニュー・レイバー（労働党）」に影響を与えつつある。

- 10) これは慣例的もしくは伝統的な意味での前近代における道徳的基盤に関する一般的な強調である。しかしこの一般的な強調は、人々が道徳的ジレンマに立ち向かう必要がなかったということの意味ではない。
- 11) この脱価値化は、部分的には、生活必需品の代価についての、より文字どおりの意味での脱価値化の所産である。生活必需品の価格が低くなり、財の配分がより安定してくるにつれて、もはや人々がどのように生活していくかという文脈での価格の問題の重要性はうしなわれてしまう。同時に、これら必需品の価格についての道徳的・政治的な意義も失われるのである。したがって、トンプソンのモラル・エコノミー論が焦点を当てているような、パンを求めて練り広げられる暴動も、人々がその支出のほとんどを食料必需品に当てているような場合にのみ繰り返されるのである。
- 12) マクシーン・バーグ（Maxine Berg）が19世紀政治経済学について述べているように、
「社会問題の考察を政治経済の側面とは分離したものとして無視したことによって、社会改革者たちの行動は実質上、政治経済をその産業化の方法論や教条を攻撃する批判者らの手から守る役目を果たすことになってしまった。貧困や失業の問題はしだいに、政治経済の影響とは関係のない社会的、道徳的、技術的な問題としてみなされるようになった」（バーグ[Anthony, 1983, p.90の引用から]）。もちろん、この政治経済と社会問題の分離の流れに再び影響を受けているのは、道徳的・政治的問題を経済動向から「事実抽出（'real abstraction'）」する傾向である。

- 13) 必要性か、利潤かといった伝統的な社会主義の議論は、生産物を決定する際の道徳的考察を必要としている点で明瞭な道徳的基盤を持っている。
- 14) もちろん、子どもに対する責任がさらに完全に無条件的で非交渉的なものとなったことは不幸なことではある。しかし、それらは常に、既に備わった性質や特定の状況に影響されるものであるに違いない。
- 15) 道徳とは無関係なものとして描かれたものとして、前資本主義的なカピール社会についての徹底的に実証的な説明がある。プルデュール（1977）を参照のこと。
- 16) ウォルフは、福祉国家の人々が道徳的関与や市民社会の連帯を減少させたのかどうかを調べるために、北欧の福祉諸国を調査したが、発見したのは論題を確証するかのように見えるいくつかの証拠と、逆にそれを否定するかのように見えるいくつかの証拠、つまり混合的な証拠であった。
- 17) それぞれの領域が、異なる反対の立場を当事者たちに課しているというそのことが、まさに疎隔の性質に内在するものであり、つまり道徳性に係わる立場と政治経済に係わる立場などがまさにそうである（Marx, 1975, p.362）。
- 18) これは、環境保護主義者にとっては、とりわけ環境財に貨幣価値を与えることを人々に促す試みのような「任意的価値設定（'contingent valuation'）」にどう答えるかという場合に大きな問題となる（Foster, 1997）。
- 19) 最後の解釈主義は、道徳性の問題を主張しているように見えるかもしれない。しかし、その道徳性は通常、私たちに適用され、私たちが関わり合うところのものというよりもむしろ外在的な社会的事実として扱われているものである。観察者の視点を取り入れることによって、その道徳性を空洞化し、その結果、道徳性は単なる習慣となる。

参考文献

- Bauman, Z (1995) *Life in Fragments*, Blackwell
Beck, U (1993) *Risk Society*, Sage

- Beck, U and Beck-Gernsheim, E (1996) *The Normal Chaos of Love Polity*, Cambridge
- Block, F. (1990) *Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse*, University of California Press, Berkeley and LA
- Bourdieu, P (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Oxford University Press
- Doyal, L and Gough, I (1991) *A Theory of Human Need*, Macmillan, London
- Ehrenreich, B. (1983) *The Heart of Men*, Pluto, London
- Finch, J and Mason, J (1994) *Negotiating Family Responsibilities*, Routledge
- Fitzgibbon, A (1995) *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue*, Clarendon Press, London
- Foster, J ed. (1997) *Valuing Nature?: Economics, Ethics and Environment*, Routledge
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*, Routledge
- Grant, L (1998) 'Wedded to the children', *The Guardian*, 7th April 1998
- Habermas, J (1972) *Knowledge and Human Interests*, Heinemann
- Habermas, J (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity* Cambridge, Polity
- Hirschman, A.O. (1982) *Exit. Voice and Loyalty*, Cambridge, MA, Harvard UP
- Hodgson, G. (1995) 'The political economy of utopia', *Review of Social Economy*, Vol. L 3 (2), pp.195-214
- Hodgson, G. (1997) 'Economics, environmental policy and the transcendence of utilitarianism', in J. Foster (ed) *Valuing Nature?: Economics, Ethics and Environment*, Routledge
- Ignatieff, M (1984) *The Needs of Strangers*, Chatto and Windus, London
- Josephides, S. (1988) 'Honour, family and work: Greek Cypriot women before and after migration'. in S.Westwood and P.Bhachu (eds) *Enterprising Women: Ethnicity, Economy and Gender*, Routledge
- Kymlicka, W (1990) *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press
- Lutz, M.A. (1995) 'Centering social economics on human dignity', *Review of Social Economy*, pp.171-194
- Marx, K (1975) *Early Writings*, Pelican/NLR
- McNay, L (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, New York, Continuum
- Mill, J S (1886) *Principles of Political Economy*, Longmans Green, London
- Nell, E.J. (1996) *Making Sense of a Changing Economy*, Routledge
- Nelson, J (1993) 'The study of choice or the study of provisioning?: gender and the definition of economics', in J.Feber, M and J.Nelson (eds.) *Beyond Economic Man*, University of Chicago Press
- Nussbaum, M and Glover, J (eds) (1995) *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford
- Offe, C (1996) *Modernity and the State*, Polity, Cambridge
- O'Neill, J. (1992) 'Altruism, egoism, and the market'. *Philosophical Forum*, 23 pp.278-288
- O'Neill, J. (1993) *Ecology, Policy and Politics*, Routledge, London
- O'Neill, J. (1998) *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*, Routledge
- Philips, A (1991) *Engendering Democracy, Policy*, Cambridge
- Polanyi, K (1944) *The Great Transformation*, Rhinehart, New York
- Poole, R (1991) *Morality and Modernity*, Routledge
- Ray, L and Sayer, A. (eds) (1999) *Culture and Economy after the Cultural Turn*, Sage
- Sainsbury, D (1994) *Gendering Welfare State*, Sage
- Sayer, A (1992) *Method in Social Science: A Realist Approach*, Routledge
- Sayer, A (1995) *Radical Political Economy: A Critique*, Blackwell, Oxford
- Sayer, A (1997) 'Critical realism and the limits of

- Critical social science', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 27 (4), 473-489
- Sen, A (1987) *Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford
- Simmel, G. (1978) *The Philosophy of Money*, translated by T. Bottomore and D. Frisby, Routledge, London
- Smith, A (1759) *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Press
- Stacey, J (1998) 'Families against The Family': the transatlantic passage of the politics of family values', *Radical Philosophy*, 89, pp.2-7
- Storper, M and Salais, R (1996) *Worlds of Production*, Harvard UP
- Thompson, E.P. (1971) 'The moral economy of the English crowd in the eighteenth century', in *Customs in Common*, Merlin, London
- van Parijs, P (1995) *Real Freedom for All*, Clarendon Press, Oxford
- Walsh, K (1944) 'Citizens, charters and contracts' in R. Keat, N. Whiteley, N. Abercrombie (eds) *The Authority of the Consumer*, Routledge, pp.189-206
- Walzer, M (1985) *Spheres of Justice*, Martin Robertson, London
- Williams, B (1972) *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge UP
- Wolfe, A (1989) *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkeley, Ca.

学部共同研究会（報告と討論）

1998年12月18日（金）
産業社会学部共同研究室

Sayer ご紹介いただきまして、ありがとうございます。初めての来日です。これまで日本について本でいろいろ読んでまいりました。日本の産業社会について大学で教えてきました。私の学生たちは、私が何回も日本に行ったことがあるだろうと思っています。今回、来日を果たしましたので、胸を張って「日本に行ったことがある」と言うことができます。実際に来て、本物の日本を見ることは大変興奮を覚えます。

レジュメの中では市民社会について明示的に触れておりません。しかし、皆さんの関心のある論考になっているのではないかと考えております。この中で、モラル・エコノミーと市民社会を関係づけようという試みを行ったつもりです。私の一番の狙いは、ラディカルな政治経済学を再生させようという試みです。「radical political economy」は過去10年ほどアメリカ、イギリス等においては停滞気味でありました。無視される状況を経てまいりました。それ自身に多くの問題を抱えておりますが、私はここで3つだけ問題を取り上げたいと思います。

第1は、「radical political economy」が資本主義社会を批判する際、用いようとしている立脚点の内容自体が、まだ十分な意味を得ていない、それ自体をもっと検討する必要があるのではないかとということです。

第2に取り上げたい問題は、さまざまな経済問題の原因、要因としてどのようなものを生み出したのか。これについては伝統的には政治経済学の立場からは、資本主義経済システム、市場のメカニズムにさまざまな経済問題を生み出す原因があると主張されてきましたが、それ以外の領域、文化と言われる領域の中から、さまざまな経済問題が出て来る。文化の中に経済問題を生み出す要因、原因が含まれているという点を、ややもすると無視してきたのではないかという考えが私にあります。

たとえば、少数民族、女性のかかわる経済学という独自の領域があるわけですが、これらは社会の文化の中で残されまた生み出されている差別が、こうした経済問題の原因になっているわけです。経済システムによって生み出される問題、文化によって生み出される問題の両者の相互関係を、私としては注目してみたいと思います。1つの例として少数者問題を挙げましたが、彼は差別に直面して、そのことがさまざまな経済問題を生み出している。場合によっては低賃金労働力、雇用される場面でもあるわけですが、そのことが彼の社会的地位の低下、または新たな問題をもたらしていると思います。政治経済学はこうした現象にもっと注目する必要があるというのが私の見解です。

第3に、私が問題にしたい点は、2番と結びついています。各個人の家庭の経済、家計、インフォーマルな経済の問題は、それ自体として意義を持っていますが、同時にフォーマルな経済システムとの相互作用の面でも重要な役割を果たしています。この点について、従来の政治経済学においては注目が不十分であったというのが私の感じです。

次に、「モラル・エコノミー」の定義に移りたいと思います。その前に、「モラルティー」という言葉自体を定義する必要があるという指摘を受けました。狭義と広義の二つのレベルでモラルティーという概念を考えることができます。最初に狭義のモラルティーですが、人々が互いをどう扱うか、どう接するか、かかわりあうかというさまざまな「sentiment」情操、原則の規範、権利・義務という言い方として表される場合があります。そういう領域として扱うモラルティーという概念があります。リベラリズムにおいては一般的な考え方であると思います。場合によっては、モラルティーという言葉を使う代わりに「justice」「正義」「公正」という言葉を使う場合もあると思います。他者を平等に取り扱うことを重んずる。リベラリズムの考え方では、以上述べたようなことが、「モラルティー」の中身を構成しています。

他方で、他者に対する「attachment」「結びつき」「愛着」「他者への共感」「シンパシー」の内容については見過ごされている傾向があります。「good life」とは何か。人生の幸福とか、幸福な生活とは何であるかという中身については通常リベラリズムの立場からは、それは踏み込んで具体的な規定をされることはありません。個々人の判断に委ねられている。何が幸福であるかは各自で決めればいいという立場が

とられます。

これに対して、広い意味で、モラルティーを考えることもできます。その場合には、「公の利益」「公益」というものについての実質的な判断、社会がめざすべき実質的な目標について踏み込んだ判断が入ってくることになります。私としては政治経済学者に習いまして、後者の広い意味でのモラルティーを問題にしたいと考えています。

「モラル・エコノミー」の内容についてはレジュメで中身を説明しています。道徳的な「情操」、具体的には「権利・義務関係についての規範」。何が適切な行為であるか、何が有用な行為であるかの規範であるとか、誰に対して責任を追うべきものかという「entitlement」にかかわる規範というケースがあります。そういう規範が、経済構造、経済活動にどのような影響を与えるのかをモラル・エコノミーでは検討しようというわけです。

他方で、さまざまな経済諸力、経済要因が、こうした道徳的な規範の方に影響を及ぼすという作用もあります。時には規範を無視し、規範を突破して侵犯してしまうこともあるでしょうし、規範とされていることが単に経済諸力が引き起こしている行為を理論の上で合理化する、取り繕うための装置でしかないというケースもありうる。

学問研究としては、規律的なモードを作って臨む場合、こうした様相や規範と研究活動、経済構造との間の相互作用がどのようになっているかを記述することが基本的な使命となります。他方で規範的なmodeを取った場合には、こうしたさまざまな経済構造、それがもたらすさまざまな帰結をどう評価しうるかということが大きな問題になってきます。

また、モラル・エコノミーについては、1つの研究領域、ディシプリンとしてのモラル・エコノミーを「subject」として考えることもできますし、それからまた我々の意識を離れて現実世界の中に存在している対象として、「object」としてのモラル・エコノミーを考えることもできます。さまざまな形のモラル・エコノミーが想定できると思います。個々のモラル・エコノミーの見方が、いわゆる道徳的であるかという場合には、通常、我々はプラスの評価を与えると考えられるのですが、我々の価値判断が必ずしも個々のモラル・エコノミーを論ずる際に、それに同意するとか肯定的に評価を与えなければならないとは限りません。したがって、論者の観点からすれば、極めて「非道徳的なモラル・エコノミー」という変種もありうるということでもあります。しかし、モラル・エコノミーで問題になる規範が、現実の経済活動、経済構造に対して無視できないものを持っていることに鑑みて、私は「モラル・エコノミー」という問題を重視したいと思っています。

今、モラル・エコノミーと市民社会のかかわりについて、ご説明をしました。さまざまな点でかかわりを持ちうる。「moral sentiment」、規範から社会がめざすべき実質的な目標となりうる要素が提示される。たとえば環境を守ることとも1つです。権利・義務については高齢者のケアを誰がやるべきか。経済構造の基盤については先程の例で日本社会における親分子分の関係が、企業の中の人間関係についても、1つの規範になっていると言われています。こうした形で、経済が、モラル・エコノミーの方に情操の方に、さまざまな影響を行使することがあるわけですが、そういう影響についても私の観

点から言って、肯定的なものと否定的なものの両方が考えられると思います。

肯定的なものは市場が持っている影響力、仮に社会の中に差別があったとして、差別されている人々も同じくマーケットで商品の買い手となると想定される。売り手の側は差別を無視して平等に商品売り込んで実際の価値を実現するというのをやる。したがって、日常経済の浸透に伴って、ある種の差別は解消の方向に向かうということが考えられます。

他方で、市場自体が持っている不平等の要素、生活の基盤を不安定にさせる要素、利己主義的な行動を促す点、経済の面が人間生活、社会生活のすべての面に渡って支配的になりがちであることなどは、マイナスの影響としてとらえなければならないと思います。

規範や権利・義務に対して、環境の問題に対して環境保護派は、このことを社会の実質的な大きな目標として盛んに主張し、議論するわけです。リベラル派の人たちは権利・義務の問題を主張する。市民社会においては、こうしたさまざまな価値、考え方が活発にやりとりされ論じられるわけです。

こうしたことを論ずる際に、しばしばハーバーマスが強調したのは、「システムが、生活世界を植民地化する」ということでした。これは問題の一つの側面を明確にしているわけですが、問題がないというわけではありません。具体的には「文化」「生活世界」をあまりにも受動的にとらえがちにあるという欠点があると思います。文化の面から生じてくる経済問題もあるということです。具体的には、企業家族主義の問題も経済システムと「文化」の弁証法的なかかわりの中から生まれてくる問題です。そこでは文化は単に受動的な対象ではなく、実際に

経済システムとの間で相互に作用しあっている、それだけに能動的な側面を持つ要素である。したがって、経済システムと「文化」のいずれかを重視するのではなく、相互作用をとらえていかなければならないと思います。

私の見るところ、ハーバーマスは、「生活世界」を理想化する傾向がある。しかし、もともと「文化」の中には、さまざまな支配や抑圧が含まれています。他方で経済システムというものの中に、人間を解放する作用も含まれているわけですから、一面的に「文化」「生活世界」をとらえることも問題なのではないかと思います。

市民社会というものについて、ある程度、限定を加えながら見てみたいと思います。先程、モラリティーについて見たように、2つの種類の定義が考えられると思います。1つは、市民社会というものについての狭義の理解、もう1つは、広義の理解です。最初に狭義の定義を言いますと、リベラリズムの観点から見たもの、存在するのは個人で、個人が権利を付与されている。独立した個人であって、何者にも依存しない、何者に対してもケアする義務を持っていない。たとえば単身の男性がそのモデルと考えられます。そうして措定されている単身の男性は、各自の考えに従った幸福、幸福な生活を追求していくことができる。この立場からすると、社会全体から見て何が幸福な生活であるかと踏み込んで定義することは全く不要なことであるという理解になります。

他方、もう少し共和主義的、民主主義的な観点から、市民社会を広くとらえる定義の仕方もあります。しばしばさまざまな討議、論議のための公的な舞台、空間、場というイメージでとらえられます。私の考えでは、これはいささか

合理的な原理に限定しすぎる、狭すぎる見方ではないかと思います。実際には人々の社会生活の中で交わす論議というものは、一種さまざまな考えが入ってくる市場のような面があります。一般に、大衆文化の諸形態などにも、それはよく現れています。そこでは、さまざまな生き方、ライフスタイルが展示されて、一種の市場のような状況を呈しています。そこでは何人も、特に、自分の選択の理由を明示的に説明したり、正当化する必要がなく、自分なりの選択をすることができる。一種の市場のような現象を呈します。

もちろん大衆文化と呼ばれるものの中にも、かなり深刻な内容、我々の道徳にかかわる規範的な論議を行っていく場合もあります。それらは市民社会と考えられるものの1つの構成要因です。重要なのは、我々が考える市民社会のもとして考えがちな人々間の交渉、論議は、市民社会の1つの重要な要素ではあるけれど、しかし、すべてではない。むしろ市民社会という場合、諸々の考えや生き方、ライフスタイルが自由にそこで表現される、人々に選択を許す場としての性格を持っていることを私は強調したいと思います。

私の「モラル・エコノミー」についての定義は、通常、人類学や歴史学で与えられている定義とは異なっています。人類学や歴史学のモラル・エコノミーに関する定義は次のような想定に基づいています。1つは、資本主義以前の社会にかかわる特徴であるという想定があります。そこでは市場はほとんど発達していない。一部に少数あったとしても、共同体の極めて強い規制のもとに置かれていて、それによって人々の生活の安定が確保されるという想定の上に立っています。通常、そういう想定のもとで

は、ひとたび、市場が一般化し、市場における価格の変動が大きくなり、競争が激化し、労働力の商品化がなされると従来のモラル・エコノミーは侵食されていく。それを再生しなければいけないという発想が中心だったと思います。これは、マルクス主義の人たちに共通して見られた考え方かと思います。

以上のような想定も、確かに「モラル・エコノミー」の一部ではあります。確かに経済システムが「文化」「生活世界」を浸食していく。植民地化していく状況であるとすれば、観念の面でモラル・エコノミーを構成する要素を侵食されていくことも不思議はなかろうと思います。もともとアダム・スミスらがモラル・エコノミーの一環である、一部であると考えていた問題が、経済システム的发展によってどんどん侵食されていく。それによって経済学の分野が「非モラル化」される。そこから道徳という要素が抜かれていく事態が生まれたと考えられます。したがって印象としてはモラル・エコノミーが衰退、後退していくという印象を覚えます。

この見方について、私は異議を唱えています。確かにモラル・エコノミーに関しては、後退、衰退を見ることはできますが、他方で、拡張を示していることもあります。このことを説明するためのキーワードは「detraditionalisation」というタームです。資本主義、市場経済によって促進され、支えられ、助けられるような過程を考える。そこでは、伝統的な権威や慣習が掘り崩され、「人間の個性の発揮」「移動の自由」「権利による抑圧からの自由」ということが可能になっていきます。

その結果として、大きくわけて2種類の帰結を生むことができると考えます。1つの帰結

は、伝統が破壊されることによって、「非道徳（amoral）」な、道徳とは全く関係のない次元での経済が生み出される。「不道徳な経済」が生まれることが1つの考えられる帰結ではないか。他方、もう1つのありうべき帰結は、「脱慣習的経済（post conventional economy）」と呼ぶものをもたらすこともできる。そこでは、単に伝統的な権威によりかかり、立脚して経済を動かしていたところから進んで、「理性」「合理性」に立脚してものごとを動かしていくことが可能になるのではないか。アダム・スミスの場合は、伝統的な権威を侵食される場合には、その後を埋めるべく、必ず、「理性的な要素」の介在が強調されていたわけです。

したがって、そういう想定のもとに、強力的な「理性的なmoral actor」が、「道徳的な主体」が出てくることが想定される。資本主義の台頭が、必ずしもモラル・エコノミーの衰退に直結するとは限らないという結論が導かれることになります。

次に、1つの例として、モラル・エコノミーの中にある規範的な問題を例にしたいと思います。「家庭と不平等」です。「家庭」というインフォーマルな単位における「不平等」、その多くは家父長制的な習慣に根ざしていると考えられます。経済システムの中の雇用の面での性差別の問題ともかかわっています。しかし「家庭の中での不平等」の大きなものは「文化」に起因していると思います。そこに資本主義が起こってきて、資本主義の原理では、家庭における、さまざまな扶養家族等の世話を行う義務から解放されている従業員を好む傾向があります。

したがって、子どもがいない、子どもの世話から解放されている従業員を選好する傾向があ

ります。これを果たしてどう正当化できるのか、できないのかということを議論するのが、まさにモラル・エコノミーの1つの使命であると考えています。実際に、資本主義経済のもとでは子どもの養育の義務から解放されている人、「仕事中毒者（workaholic）」になっている人、「over employ」されている人が、雇用においては選好されるという傾向がある。こうしたこと自体の正当性を問うことがモラル・エコノミーの1つの仕事であると考えます。

杉本良夫は、企業家族主義が逆説的に本物の家族をいかに犠牲にするか、実際に働いている従業員は長時間労働で家族とのかかわりができずに、家族が犠牲になるという逆説的な様相を浮き彫りにしております。批判的な観点からモラル・エコノミーはこうした問題における市民社会における議論を促進する、材料を提供する役割を持っています。

最後に、モラル・エコノミーの「depressed question」、「抑圧された問い」という問題をあえて発しています。さきほどハーバースのシステムによる支配という点から言いますと、かつてはモラル・エコノミーの正当化の問題であったことが、いつのまにかシステムの構造の問題に転化してきた。かつては「我々は何をすべきか」という問題であったのが、いつのまにか「システムの枠組みを所与のものと見なしながら、その中でどう行動するか、どう行動しうるかという問題」に転換されてきています。これはある意味で奇妙なことです。どう行動すべきかは、経済システムによって答えが出されていたはずで

す。私は、こうした現象を逆転させたい。行動の問題ではなく、当初、問題であった「妥当性」の問題を主眼としたい。我々から奪われてし

まったシステムによって奪取されてしまった問題を取り返したいという問題意識があるわけです。ある意味では現代社会の行き方に対する一種の文明主義、すでに文明社会の方向性が決まってしまうという見方に対する挑戦状の意味も持っています。

最後に、異なった社会においては異なったモラル・エコノミーがありうると思いたいと思います。したがってイギリスと日本ではモラル・エコノミーは異なることが十分想定されます。高齢者福祉にどれだけ関与していくかについても異なった回答がありうると思います。そもそも福祉国家は、モラル・エコノミーの官僚主義的な形態であると考えられていました。さまざまな社会的な諸活動において、国家と市民がどのように役割を負うべきかについても、国によって、社会によって異なってくると思います。

私が最終的に強調したいのは、モラル・エコノミーの復活を阻害する要因が、経済システムそれ自体から出てくるだけではなく、我々が持っている「文化」そのものからも出てくることを合わせて見て行く必要があるということに立脚しているということです。

司会（松葉） どうもありがとうございました。報告を受けまして、質問、意見を願います。

辻 現状分析、問題の所在について詳しい説明を受けました。「モラル・エコノミー」というものが、なぜ経済学なのか。経済学から現代社会の道德の問題を論議なさる必然性、経済という枠組みで、最終的にどこへ到達しようとなさるのか。Aの選択肢とBの選択肢があって、それは貨幣の問題に行くということなんでしょうか。どっちがコストがかかるのかという問題が

経済学の基本的な枠組みを成しているのでしょうか？

Sayer 「モラル・エコノミー」というのは、18, 19世紀に頂点にありましたが、その後、経済学の中で道徳的な価値、内容が追放されていきました。それと平行するように、実際の市場からも放逐されていきました。しかし我々が市場で行う自己の利益を中心とする行動においても、何らかの形で「moral decision」が介在していると考えられます。モノを買う場合、大半のショッピングは他の人のために行うという面がある。誰のために行うか。その人のためになるものは何かということに、1つの「moral」な意思決定が入っています。規範的な判断の基準について、価格が最終的に基準になるのかというお尋ねですが、場合によっては異なるだろうと考えられます。

たとえば、奴隷性という経済制度、経済行為があったわけですが、今日では大半の国で禁じられています。そういうものを行うことに関してはまさに一つの道徳的な判断、意思決定が下地になる。環境を守るということについても、何らかの環境への判断があるわけです。その際、複数の選択肢を比べて、それぞれ一定の価格をつけて、つけられた価格をもとに判断するのか、それとも、それ以外の情報なり、議論をもとにして判断するのか。いずれにしたらいいのかということ自体がモラル・エコノミーの論議のもとになるのではないかと思います。今日では、「価値自由」と称していますが、私の考えでは、それは違うと思います。それは単に、「価値」の問題、モラルティーを無視して、見ないふりをしているに過ぎない。モラルティーは現実には厳然と存在していると考えます。

辻 経済学ということに、なぜ枠を置かれているのか。奴隷性を守るか反対するかということ自体が経済学から出てくるのでしょうか。それはもっと広い、政治や社会の中で、その判断が出てくるのではないのでしょうか？

Sayer 「ディシプリン」をどう見るかにかかわってくると思います。ディシプリンは有益な役割を果たしていないのだと思います。要は経済という人間生活の領域において規範的な問題を取り扱うことだろうと思います。それをやるのであれば、やる本人が自ら、「moral philosopher」、政治学者と称する側は一切関係がないと思います。したがってディシプリンにかかわらず、ここで取り上げた現象をいかに説明するか、奴隷性の問題であれ何であれ、それを説明するところに価値があるので、どのディシプリンに属するかということは重要視しておりません。

木田 「道徳」そのものを学問の対象とする意義は私もあると思います。昨日のジェソップを含めた打ち合わせの時にハーバーマスとグラムシをめぐって議論させていただいたんですが、1つの問題意識は「価値の対立」、ある道徳とある道徳が対立する時に、いずれかのそこでの道徳の正当性をどう考えるかという問題、方法を、どう解決するかということがテーマですね。社会学ではウェーバー以来の問題ですが、ハーバーマスは「コミュニケーション的合理性」による行為によって合意に達するという考え方だと思います。さらにグラムシの場合、ヘゲモニー対ヘゲモニーの争いで、「接合」やブロックという形での合意を考えたと思います。セイヤーさんの場合、正当性が問われた時、「正しい」道徳は誰がどのように獲得するという方法をお考えなののでしょうか？ 神の立

場の提唱ということになるのでしょうか。

Sayer 学問の対象としてのモラルティーは、まず第1点として、「moral value」の問題は科学から自由ではない。経済科学は「価値から自由である」と言われます。「moral value」についても、「科学的考察から自由に、域外、射程外にある」という考え方が述べられています。私はそうではないと考えます。政治的な考察の外にあるものではない。考察の対象になる。ただそうだからと言って容易に答えが出るという問題ではない。

英国では今、異なった家族形態の是非を巡って深刻な論争が交わされています。あれがいい、これがいいというのではなく、いずれの家族形態がいいのか、どれが真の家族であるかという価値、選択を迫る論議が進行しています。

第2点としては、モラルティーは常に社会のあり方を基礎づけ、またそれによって条件づけられているということを申し上げなければなりません。何らかの対立や争いが生じた場合、何に依拠して判断するか。1つは、人間の生活、人生に依拠して考えることもできる。たとえば「家族にとってよいことは何か」という問いが出た場合、「子どもにとってよいことは何であるか」と問題を転換して考えることも可能だと思います。こうした問いは、常に、個々の社会の「文化」によって媒介されて出てくるという性質がある。ただ、信教の自由については個々の社会の持っている制約とはかかわりなく、共通した問題として出すこともできようかと思えます。

我々としては、「価値」に関するアリストテレスの哲学で出された議論、ハーバーマスが提起した言説の両者を合わせて追求していくことが必要ではないかと考えます。私も、一人のモ

ラル・エコノミーを追求する者として、神の代役を演じて答えを出そうという気はさらさらありません。今日、レジュメに出した一連の設問についても、特に私の方で答えを用意しているわけではないのです。モラル・エコノミーを研究する人々の中で、こうした問いを発していく。それによって議論を促進していくことに役立ちたいと考えている次第です。

鮫島 今日の社会科学にとって、「モラル・エコノミー」という概念はどういう意味があるかという点で勉強になりました。また、「道徳主義（moralism）」と「道徳性（morality）」の考え方も刺激的でした。ご指摘のように、モラル・エコノミーについてはE.P.トムソンの仕事があります。安丸良夫さんの「通俗道徳論」です。両者の共通点は2つあります。1つは、いわゆる「近代化論」における前近代のとらえ方を批判するという点です。もう1つは、彼らの議論の同時代性です。しかしながら、大きな差異もあります。トムソンの場合、「民衆」の健全さ・支配に対する抵抗力を過度に強調するために、ロマン主義に陥りがちです。それに対して安丸さんの議論では、「民衆」の生活世界にある「通俗道徳」の両義性に注目しています。わたしは安丸さんの議論の方を評価しています。その理由は、「通俗道徳論」の方がわたしたちをヘゲモニー論的射程に導いてくれるからです。ですから、モラル・エコノミーについて考えていく場合、多様な接近・理論化の過程が考えられるということ、つまり多様な時空間の特殊性に根ざしながら理論化していく必要があると考えます。さらに、こんにちのモラル・エコノミーについての議論は、「グローバリズム」と特定の国民国家・市民社会におけるモラ

ル・エコノミーとの関係を視野におさめざるをえません。つまり、民際的（transnational）な市民社会形成という課題をたてた場合、モラル・エコノミーについての議論を、国民国家の枠組みで処理することには限界があるのではないのでしょうか。世界システムと国民国家と市民社会という三つの次元が複奏的に絡み合う現代社会のなかで、モラル・エコノミーをどのようにとらえていけばよいのでしょうか？

Sayer 日本の研究者がどういう貢献をされているかについては、後ほど個別にお話を伺いたいと思います。超国家レベルのモラル・エコノミーの問題はどう考えたらいいか。世界的な経済金融システムが国民経済にどのように影響を及ぼしたかという点は、なおさら重要だと思います。経済の問題を考える場合に、一面では経済効果、「エンジニアリング」の問題として考える面と、「道徳」の面として考えるということがあります。

今日の世界金融問題では、専らエンジニアリングの問題として語られているという傾向があると思います。現在の世界的な金融が閉塞状態に陥っていて、それをどう修復するかということが専ら話題になっていると思われそうですが、実際には「道徳的」な側面も見なければなりません。為替ディーラーの原理的な側面があると思います。一国の交換価値の形態だけを考えると、資源というものが、そもそも何のために使われているか、直接関心を持たない人々によって振り回されるという時代に道を開くことになります。個人が労働市場に出ていった場合でも同じようなことが起こります。国民経済もそういう危機に晒されています。市場の面から経済の問題を規範的な判断の枠組みから取り出してしまう、遠ざけてしまう傾向があります。

環境の問題についても、何が環境を守るために取るべき正しい行いなのかということを議論を通し話し合っていくやり方と、他方、さまざまな選択肢、コストの問題を考えるやり方と大きく分けて2つあると思います。私としては、何がそもそも正しいのかに関する議論は欠かせないであろうと思います。市場はそもそも我々の論議から「道徳的な要素」「政治的な要素」を取り去ってしまう傾向を持っています。今日の経済学も、それと共に犯関係にありまして、「道徳的判断」の問題を排除する傾向があります。その傾向はグローバルな面での経済問題においては、より顕著に現れていると考えられます。

山下 モラル・エコノミーの今日の作られ方はどうなっているかを聞きたいと思います。近年、日本では文化的な準拠集団を失ってきています。コミュニティやカンパニーも労働力が流動化しますから、なくなってきている。グローバル経済の中でナショナリティも越えようとしている時代です。他方で、マードックがやっているように、メディアが再編されています、世界的に。根拠にされた「sentiment」や「emotion」という部分まで私たちはメディアの影響を受ける時代です。その中で、モラル・エコノミーはどう作られるのか。システム的な世界と対置しえるものになりうるのか。そこをどうお考えでしょうか？

Sayer そういう事態が確かに進行していると思います。モラル・エコノミーが経済システムに対抗できるか。答えは「イエス」と「ノー」が相半ばすると言わないといけないと思います。イエスの面は、こうした事態は、異なった文化をむりやりにでも出会わせる役割を果たしている。それは長い目で見ると、肯定的

な影響を及ぼすのではないかと考えられます。もちろん交流をしているからといって、現在、さまざまな「文化」が出会う土俵が旺盛に作られているという保障はないわけです。マードックであれ、支配的な人々にとって都合のいい偏りを持っているわけです。限定つきであれ、さまざまな異なった出会いはありうると思います。

またある1つの領域において、ある限定された範囲内であれ、「平等」が達成されることによって、まだ平等化が達成されていない領域における「不平等」の自覚が高められ、その領域における「社会的平等」の実現に対する推進力になっていくという歴史的な動きが、これまでも見られたと考えられます。その1つの例としては、フェミニズムが果してきた役割を指摘できるのではないのでしょうか。理性的な判断が社会の形成に生かされるという可能性はまだまだ続いていると、私は考えたいと思います。希望的観測の部類に入るのかもしれませんが、私はそう考えています。

フェミニズムは、ある限定されたところで達成されたものを他の領域においても、その原理を用いることが今後も進んでいくだろうと思います。他方、市場における商業主義的な影響が強いものがあり、そこでは「理性的な判断」、伝統というものが崩され、唯一、売れるものは何か、儲かるものは何かに帰着する傾向があります。そのことの重みも十分見ないといけないと思います。総合的に見て、私は、決して悲観的な行き方を取るわけではないということを言いたいと思います。

佐藤（嘉） どうもありがとうございました。とても有意義な議論だったと思います。特に、「depressed question of moral economy」とい

う13の質問〔セイヤー氏の事前提出原稿では既出のように12の質問となっていたが、同氏は研究会当日それに次の第13番目の質問を追加した。13. 会社や雇用者は、労働者、下請け業者、取引先、株主、債権者、そして消費者や彼らのいる地域社会にどのような責任を持っているのだろうか？…編集者〕を、今後考えるべき「モラル・エコノミー」の主要論点として提出されたこと。これは、セイヤー先生の研究戦略の具体的提言であると判断します。これを「日常倫理」の経済学と身勝手に解釈させて貰いますと、社会学サイドの「日常生活の社会学」の考え方とも呼応するところがあり、私などにはいい着想をいただいて有意義な話でした。

これに関連してもう1点申し上げます。本日セイヤー先生がモラル・エコノミーの「ハイライト」、「考えるべき要点」というのでしょうか。拝聴していて、アダム・スミスの道徳と経済の問題というより、むしろもっと後の社会学世代、マックス・ヴェーバー（『経済と社会』）、パレート（『精神と社会』）、タルコット・パーソンズ（『経済と社会』）などの問題関心と接続する論点が含まれていると思う。「道徳と経済の予定調和」の崩壊後の「道徳と経済の問題連関」ということです。そして本日は当然「経済」と「社会」の関連、「経済」と「道徳」の関連等について大いに話題になったわけですが、一言でいえば「絶えず全体化する全体性と絶えず私化する私性」の同時進行。このような言葉によって現代の経済や社会の大きな趨勢は性格づけられるのではないのでしょうか。そこからいろいろな問題が生じてくる。例えば、経済のグローバリゼーション、経済の脱国家化の動きや環境問題などは「全体化する全体性」

の局面、また核家族化、少子化、シングル・ライフ化などは「私化する私性」の局面のそれぞれの顕われでしょう。現代は経済社会システムのマクロ化とミクロ化を同時並行的に押し進めながら、その中間にある伝統的社会的紐帯を相対的に弱体化させている。大それたことをいいましたが、現代の「経済」と「社会」におけるこのような趨勢をわれわれは多分否定できないと思う。そこから自ずと「道徳」と「社会」の問題も生じてくる。

最初に戻りますが、セイヤー先生の「depressed question of moral economy」は、その点でとても具体的な提言でした。「道徳と経済」の問題を日常的な生活レベルに目をおきながら、そこから経済と社会の問題を批判的に吟味しようという提言です。地味な提言ですが、イギリス流の経験哲学の強みを垣間見る思いがします。私も「日常生活の社会学」について再考してみたいと思います。どうもありがとうございました。

【編集後記】

この学部共同研究会の記録は、まず最初＜前半＞にセイヤー氏の事前提出原稿を訳出し、次＜後半＞に研究会当日の同氏の報告とそれに基づく参加者の討議を収録したものである。一読して明らかなように、セイヤー氏の事前提出原稿と当日報告との間には、内容上の同一性ととともに、後者がより強く市民社会論との関連を意識してなされたという相違が見出される。ここではその双方を掲載することにした。

ただし、後半部分の内容は、研究会で収録したテープに基づいて松葉が赤井教授の援助を得て文章化したものである[もっとも、セイヤー氏の英語を通訳し訳出してくださったのは、今回も本学経営学部の原陽一教授であった。ここで改めて厚く御礼申し上げる]。両者は、できるだけ正確な活字化を試みたが、それでもなお少なからぬ不充分さや誤りが生じたかもしれない。その意味で、後半部分の文章化に誤りがあった場合の責任は、編集に当たった松葉にあることをここで付記しておきたい。

（松葉 正文）