

論 説

ハチスン — ヒューム — スミス

天 羽 康 夫

1 道徳哲学と社会科学

(1)

スコットランド啓蒙の道徳哲学においてファーガスンと対照的なのはヒュームとスミスである⁽¹⁾。ハチスンからヒュームをへてスミスにいたるスコットランド啓蒙の道徳哲学の展開は、道徳哲学から今日の社会科学（経済学）の成立過程であった。この過程は、人間と社会の総合科学ともいえる道徳哲学の解体過程であると同時に、超越的あるいは教訓的な道徳哲学から経験的な社会科学の成立過程でもあった。道徳哲学の解体と経験化、その成果がスミスの『国富論』であった。

スコットランド啓蒙の父といわれるハチスンの道徳哲学の全貌を示すものとしては『道徳哲学要綱』（ラテン語版1742年、英訳1747年）⁽²⁾と『道徳哲学体系』（1755年）⁽³⁾がある。これらによれば道徳哲学の目的は「超越的啓示」にたよることなく、「自然の構造」についての諸観察から人間の最大の幸福と完成を提示し、人びとをそこに導くことであった⁽⁴⁾。人間の幸福が目標となり、しかも、人間の幸福と完成が、神の力をかりることなく、自然の観察から展開されるのだ。人間は、神に関する知識にかかわりなく、善と悪についての知識をもつことが出来る。ここに啓蒙の人間主義をみてとることが出来る。もちろん神が消えてしまったわけではない。しかし、ハチスンにおいては、神はかくれた恐ろしい神から、人間の幸福を願う慈悲ぶかい神に姿をかえている。ハチスンのこのような経験主義と人間中心主義は、18世紀半ばになってもJ・ヒュームの

『ダグラス』の上演を批判し、グラスゴウで劇場を悪魔の殿堂として焼き払うような厳格なスコットランド長老派の受け入れるものではなかった。1737年、スミスがグラスゴウ大学に入学した年、ハチスンは、長老派教会から攻撃されることになるのである⁽⁵⁾。しかし、ハチスンにおいて、経験主義がどこまでも貫徹されていたわけではない。のちにみるようにハチスンは、ヒュームに批判されることになるのである。

では、こうした意図をもつハチスンの道德哲学の構成はどのようなものであったか。ハチスンの道德哲学講義を簡潔にまとめた『道德哲学要綱』は3部からなる⁽⁶⁾。第1部は人間本性から人間の幸福と徳を展開する「倫理学綱要」、第2部は自然法、自然権、所有権、契約等を対象とする「自然法綱要」、第3部は夫婦、親子、主人と召使いの関係を扱った家族法と、政府の起源から国際法にいたる政治学とからなる「エコノミクスと政治学の原理」である。この構成からもわかるようにハチスンの道德哲学は、人間本性論から始まり国際法にいたる実に壮大な体系であった。自然哲学が自然界を対象とするものとして地上の世界から天文学まで全てを包含していたのと同様に、道德哲学は人間を対象とするものとして人間と社会に関わる全ての問題を包含していたのである。

経済的諸問題は、第3部のエコノミクスのところで取り扱われているように思われるが、ここでいうエコノミクスは、その原義、家族のなかでの権利と義務を対象とした家政学である。経済的諸問題はむしろ第3部の政治学のなかで論じられる。そのなかで租税論とか重商主義的産業政策が展開される。さらに分業、価値、貨幣、価格、利子、利潤といった問題は、第2部、自然法論のなかで取り上げられる。ここからも分かるように、経済の領域は、まとまったひとつの領域となっていない。それは、第2部と第3部、法と政治を論ずるなかで言及されているにすぎない。経済よりも法と政治が優位に立っている。価値とか価格は、私法論のなかで、契約との関連で問題となるのである。

では、経済と道德はどのような関係にあるか。ハチスンにおいて利己的な経済活動は、道德の枠組みのなかにはめ込まれているのである。たしかに、利己的行動は否定されていない。私的利益にたいする冷静な願望は、徳とはいえないが悪徳ではない。自然的利己的情念も一定限度内では悪徳ではない⁽⁷⁾。し

かし、自由で利己的な活動が積極的に肯定されているわけではない。仁愛こそが道徳的是認の対象であり、利己的情念はそれよりも劣り、徳の追求には席を譲らなければならない。さらに人間の幸福との関連でいえば、幸福は、外的な楽しみにではなく、道徳的な楽しみにある。なぜなら「人間生活は不安定な流れのようなものであり、それに対応して、すべての外的楽しみも不安定であるにちがいない。その対象自体消滅するものであるし、われわれ自身のこのみや趣味も変化しやすい。多くの楽しみがそのもとにあるわれわれの肉体の健康もきわめて不安定である。外部の諸対象はわれわれの力に依存していないのである。」⁽⁸⁾ また、富は手段にすぎず、それ自体では善でない。有徳な人の手にあってはじめて高貴な喜びになる⁽⁹⁾。富の自然的目的を忘れて、それをそれ自体として愛するのは混乱した考えなのである⁽¹⁰⁾。

さらに、正義と法の世界も道徳の世界から独立分化していない。権利は、それが侵害されると全社会が完全に崩壊するので、その遵守を強制される完全権と、社会の飾りであり、その幸福にとって極めて重要ではあるが、強制することはできず、各人の名誉と良心に委ねられている不完全権とにわけられる⁽¹¹⁾。この区分を明確にすることが、スミスの『道徳感情論』の課題であった。それを明確に区分することによって、道徳哲学を狭義の倫理学と広義の法学に解体し、経験的な社会科学の領域を設定することができたのである⁽¹²⁾。しかし、ハチスンにおいては、これらの区分は厳格でない⁽¹³⁾。この両者が厳密に区分されなかったために、法学の議論に決疑論的議論が侵入してくる。行為の責任は、結果ではなく意図によってはかられる。では、意図しなかった悪い結果に責任はないのか。「善良な人びと」にふさわしい注意をもってしても予期しえなかった結果には責任はない。しかし、かれらのもつべき通常の注意の欠如のために生じた結果には責任がある。では、あやまった良心にしたがった人は、どうなるのか。また、恐怖のもとでなした行為はどうなるのか⁽¹⁴⁾。厳密に決定しえない諸問題にはいって行く。さらに、所有権と必要の関係についても同種の議論が展開される⁽¹⁵⁾。飢餓とか特別な事情のもとでは、他人の所有権を侵害してもよい場合もある。では、どういう場合にそうなるのか。厳密に決定するのは困難だとして、最後のよりどころは、善良な賢人の感覚しかないという⁽¹⁶⁾。こう

してハチスンが厳密に決定できない道徳的議論の世界から脱出できなくなる。

以上のようなハチスンの道徳哲学を田中正司は倫理的市民社会論と規定する。このハチスンの全面批判、それが、田中によればスミス『道徳感情論』の課題であった⁽¹⁷⁾。しかし、ハチスンにたいする批判はヒュームによってすでに始められていた。処女作『人間本性論』にたいしてハチスンから道徳の問題を論じるのに熱心さが欠けているという批判をうけたヒュームは、道徳を論じるには、行動の美しさを描こうとする画家のような方法と、その源泉と原理を解明しようとする解剖者のような方法があることたえる⁽¹⁸⁾。かれには仁愛を強調するハチスンが、人間のとるべき行動、あるべき姿を求め、描こうとした画家と映じたのである。

それにたいしてヒュームは、人間のさまざまな行動を、解剖者の目をもって見ようとした。そして『人間本性論』の副題にいわれているように「道徳の諸問題に実験的な推理方法を導入」しようとしたのである。こうして道徳哲学の経験化が始まる。人間と社会の全ての問題を、人間本性についての経験と観察によって知られる事柄から解明することが課題となる。すなわち「人間の科学が、他の諸科学の唯一確固たる基礎であるように、この人間の科学自体の唯一確固たる基礎は、経験と観察に基づかなければならない。」⁽¹⁹⁾「それゆえ、この科学にかんするわれわれの諸実験は人間生活の注意深い観察からひきだされなければならない。そしてそれらを、世間の通常のコースのなかにあらわれているように、すなわち仲間の中での、仕事のなかでの、また、かれらの遊びのなかでの人びとの行動から理解しなければならない。この種の諸実験が注意深く集められ、比較される場所で、それらの上にひとつの科学が樹立されると期待してよいのである。」⁽²⁰⁾

人間と社会の見方も大きく変わってくる。ヒュームによれば人間はもともと利己的な存在なのである。人間は、自然的には利己的であり、限られた寛大さしかもっていない。そして、なにか代償となるような利益をえる見込みがなければ、見知らぬ人の利益となるような行動をするものではない⁽²¹⁾。このような人間にたいして超越的に当為をのべるのではなく、こうした利己の人間からなる社会がどのようにして維持されるかが問題となる。さらに経済的世界の位

置づけも変化する。ハチスンにおいては、幸福は道徳的喜びにあった。しかし、ヒュームによれば、人間の幸福は、活動と快楽と安逸にある⁽²²⁾。そして、それらをもたらすものとしてインダストリーとアーツとが積極的に評価されることになる。「インダストリーとアーツとがさかえている時代には、人びとは絶えず仕事に従事し、かれらの労働の果実である快楽だけではなく、仕事自体をもその報酬として享受する。精神は新しい活力を獲得し、その力と能力を増大する。そして実直なインダストリーに精励することによって自然な欲望を満足させるだけでなく、安易と怠惰とに養われたさいに通常生じる不自然な欲望の成長を妨げる。」⁽²³⁾「洗練された時代は最も幸福であるとともに最も有徳な時代でもある。」⁽²⁴⁾「奢侈が商業とインダストリーとを育成するところでは、農民は土地の適切な耕作で富裕になって独立する。一方、商工業者は、財産の分前を獲得し、社会の自由の最もすぐれた最も強固な基礎である、あの中産階級に権威と尊敬をもたらす。」⁽²⁵⁾「アーツの進歩は自由にとってむしろこのましいのである。」⁽²⁶⁾

以上は『政治論集』第2論説「奢侈について」からの引用であるが、この論説のタイトルは、のちに(1760年)「技術における洗練について」とかえられる。ヒュームは悪徳と受け取られ、道徳論議におちいりやすい奢侈という言葉をさげ、「技術における洗練」という道徳的に中立的なタイトルとしたのである。そして、この論説の冒頭で、奢侈自体は、けっして悪徳ではないとして「厳密な道徳家」を批判する。また、古代ローマは、奢侈によって滅びたとする見方も批判される。ローマは奢侈によってではなく、政治組織の欠陥と無制限にひろげられた征服のために滅びたのである⁽²⁷⁾。

こうしてヒュームにおいては、ハチスンにおいて手段の世界として二次的なものとされていた経済的世界が、人間生活にとって極めて重要な領域となる。ヒュームが経済を道徳から切り離し、政治とともに『政治論集』という独立した著作で取り上げたのは、経済的世界についての以上のような位置づけからであった。そして『政治論集』(初版)自体は独立した十二編の論説からなる論説集であるが、それらのなかからヒュームの経済理論を再構成する試みもある⁽²⁸⁾。また、ヒューム自身、個々特殊な問題ではなく、「一般的諸原理」「普遍

的諸命題」を提示することが問題だという⁽²⁹⁾。

たしかに『人間本性論』以後のヒュームの歩みはある意味では道德哲学の解体過程とみることもできる。『人間本性論』を構成していた各部は独立する。すなわち第1部「悟性について」第3部「道德について」はそれぞれ『人間悟性論』（1748年）『道德原理研究』（1751年）として独立した著作となり、また、第2部「情念について」は、『四論稿』（1757年）の第2部「情念について」となる⁽³⁰⁾。これは「印刷器から死産した」とヒューム自らいっている『人間本性論』の不評にたいする対応であったが、総合的な道德哲学『人間本性論』の専門分化の過程でもあった。また『人間本性論』以後、ヒュームの関心は、政治、法、経済、文芸、さらには歴史へと拡散していく。その成果が道德哲学から政治経済論へと専門化しつつあるすでにみた『政治論集』（1752年）であり、また、その前後に公刊された『道德・政治論集』（1741—42年）『イングランド史』（1754—62年）であった⁽³¹⁾。

しかし、このように分化の方向を示しつつもヒュームの道德哲学は、まだ、ひとつのまとまりを保とうとしていた。ヒュームの関心のひろがりとともに発表された諸成果は、『イングランド史』をのぞいて、『いくつかの主題についての論説集』（1753年、以下では『論説集』と略記⁽³²⁾）としてまとめられる。ここには『道德・政治論集』『人間悟性論』『道德原理研究』『政治論集』がふくまれる。さらに1758年に出版された『論説集』の一卷本の新版⁽³³⁾以降、それまでの著作集という体裁が弱くなる。1753年の『論説集』は、『道德・政治論集』（第4版）『人間悟性論』（第2版）『道德原理研究』（初版の再刊）『政治論集』（第2版）を集めた著作集であった。1753年から56年にかけて出版された『論説集』もほぼ同様の著作集であった。しかし、1758年の新版では『道德・政治論集』が「道德・政治・文学論集」の第1部に、『政治論集』がその第2部になり⁽³⁴⁾、それぞれ独立した著作の体裁を弱める。また、『人間悟性論』が、「道德原理研究」と対応するように「人間悟性研究」⁽³⁵⁾というタイトルになり、いずれも独立した著作としてではなく『論説集』の一領域となる。また、1757年に出版された『四論稿』も解体して『論説集』に含まれることになる。こうして1758年の『論説集』は、独立した作品を集めた著作集というよりも、人間と

社会にかかわるさまざまな問題についてのひとつのまとまった論説集となる。ヒュームにおいて道德哲学は、解体分化の方向にすすみつつも、まだ、独立した諸学問へと分化していない。哲学から宗教、歴史、さらに文学は、また、道德から法律、政治、さらに経済は、ヒュームにおいては分化しつつも論説集としてひとつのまとまりを保持しているのだ。このようにみれば「経済学や政治学、法学、歴史学へと分化してゆこうとする18世紀の道德哲学が、まだ道德哲学それ自体としての体系を保っている、最後の、そして、最高の存在、それがヒュームの道德哲学」といってもよい⁽³⁶⁾。もっとも「最高の存在」といっても「最後の」ものとはいえないであろう。ファーガソンにおいては総合的な道德哲学を集大成することが晩年の課題となるのである⁽³⁷⁾。

- (1) 本稿は、旧稿をもとにして、スコットランド啓蒙のなかでファーガソンと対照的なスミスの道德哲学をみるために拙著『ファーガソンとスコットランド啓蒙』勁草書房1993年の付論として1992年末に準備したものであるが、予定枚数を大幅に超過したために掲載しえなかったものである。独立論文として発表するにあたり少し手を加えたがほぼ原型のままである。ファーガソンの道德哲学については同書前編第3章第3、4節、後編第3章第2、3節を参照。
- (2) F. Hutchseon, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*, Glasguae, 1742; F. Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy, In three Books; containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature*, Glasgow, 1747. Facsimile edition, Olms, 1969, hereafter cited as *Introduction*.
- (3) F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, London, 1755. Facsimile edition, Olms, 1969, hereafter cited as *System*. 本書は死後出版であるが、執筆は『道德哲学要綱』よりも早く、1730年代のことだといわれている。Cf. W. R. Scott, *Fransis Hutcheson*, 1900, CUP, (Kelley Reprint), p. 210.
- (4) Hutcheson, *System*, vol. 1, p. 1. Cf. Hutcheson *Introduction*, pp. 2-3.
- (5) 演劇に対する当時の宗教界の反応については前掲拙著前編第2章第3節を見よ。
- (6) Book I. The Elements of Ethicks; Book II. The Law of Nature; Book III. The Principles of Oeconomicks and Politicks. *System* もほぼ同様の構成である。すなわち Book I. Concerning the Constitution of Human Nature, and the Supreme Good. Book II. Containing a Deduction of the more special Laws of Nature, and Duties of Life, previous to Civil Government, and other adventitious States. Book III. Of Civil Polity.

- (7) Hutcheson, *System*, vol.1, p. 65.
- (8) Hutcheson, *Introduction*, p. 42.
- (9) *Ibid.*, p. 55.
- (10) Hutcheson, *System*, vol.1, p. 104.
- (11) Hutcheson, *Introduction*, p. 122.
- (12) 内田義彦『増補 経済学の生誕』未来社1962年106ページ以下。
- (13) Hutcheson, *Introduction*, pp. 122-3.
- (14) *Ibid.*, bk. II, chaps. 2-3.
- (15) *Ibid.*, bk. II, chap. 16.
- (16) Hutcheson, *System*, vol. 2, p. 140.
- (17) 田中正司『アダム・スミスの自然法学—スコットランド啓蒙と経済学の生誕』御茶の水書房1988年187ページ以下。
- (18) J. Y. T. Greig ed., *The Letters of David Hume*, OUP, 1969, vol. 1, p. 32.
- (19) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by Selby-Bigge, Oxford, 1968, p. xx. 大槻春彦訳『人性論』岩波文庫, I, 22ページ。
- (20) *Ibid.*, p. x xiii. 邦訳, I, 25-6ページ。
- (21) *Ibid.*, p. 519. 邦訳, IV, 105-6ページ。
- (22) David Hume, *Political Discourses*, Edinburgh, 1757, p. 300. (本書を直接見ることができなかったため、以下では David Hume, *The Philosophical Works*, edited by T. H. Green and T. H. Grose, Scientia Verlag Aalen, 1964, vol. 3 を利用した。ページ数は本書のページ数である。) 田中敏弘訳『政治経済論集』御茶の水書房1983年20ページ。
- (23) *Ibid.*, p. 301. 邦訳, 21ページ。
- (24) *Ibid.*, p. 300. 邦訳, 20ページ。
- (25) *Ibid.*, p. 306. 邦訳, 28ページ。
- (26) *Ibid.*, p. 306. 邦訳, 27ページ。
- (27) *Ibid.*, p. 305. 邦訳, 25-6ページ。田中敏弘はヒュームの意義を腐敗論的市民社会論の克服にみる。田中敏弘「ヒュームとコート対カントリー論争」『経済学論究』第40巻第3号41ページ以下。(田中敏弘『ヒュームとスコットランド啓蒙』晃洋書房1992年81ページ以下。)
- (28) 田中敏弘『社会科学者としてのヒューム』未来社1971年。
- (29) David Hume, *Political Discourses*, p. 288. 邦訳, 4ページ。
- (30) D. Hume, *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, London, 1748; Ditto, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London, 1751; Ditto, *Four Dissertations*, London, 1757.
- (31) D. Hume, *Essays, Moral and Political*, Edinburgh, 1741-2; Ditto, *History of England*, 6 vols., 1754-62.

- (32) D. Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, London, 1753. 本書の構成および以下の叙述は *David Hume and the Eighteenth Century British Thought: An annotated catalogue*, Chuo University Library, 1986 による。
- (33) D. Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, A New edition, 1 vol. London, 1758.
- (34) もともと『政治論集』は『道徳・政治論集』の第2部としてかかれたものであるが、1758年の『論説集』までは独立した著作の体裁をもっていた。したがって58年の『論説集』「道徳・政治・文学論集」第2部が『政治論集』の第4版と言われることもある。田中敏弘訳『政治経済論集』御茶の水書房1983年347ページ。
- (35) *An Enquiry concerning Human Understanding*.
- (36) 舟橋喜恵『ヒュームと人間の科学』勁草書房1985年329ページ。
- (37) 前掲拙著305ページ以下を見よ。

(2)

スコットランド啓蒙の道徳哲学の独立分化の過程で決定的な役割を果たしたのがスミスであった。道徳哲学者スミスの成長過程は道徳哲学から社会科学(経済学)の成立過程でもあった。スミスがグラスゴウ大学において論理学講座から道徳哲学講座に異動したのは、1752年であるが、かれの道徳哲学講義は、前任者のクレイギーが病気であったためにその前年からはじまっていた。

着任当時のスミスの道徳哲学講義は、その講義をうけたジョン・ミラーの証言としてステュアートが伝えるところによれば4部門に区分されていた。すなわち第1部門は、「神の存在と諸属性の証明、および宗教の基礎となっている、人間の心の諸原理を考察した」「自然神学」、第2部門は、「のちに『道徳感情論』のなかで発表した学説からなる」「厳密な意味でそういわれている倫理学」であり、第3、第4部門については次のようにいわれる。「第3部門ではかれは、正義に関連して、精密で正確な諸規則と相容れ、まさにその理由によって十全たるかつ特別な説明が可能な道徳分野をさらに長く取り扱った。／この主題に関して、かれは、モンテスキュウから示唆されたと思われる計画に従った。かれは、公法、私法にわたり法学の段階的進歩をもっとも未開な時代から、もっとも洗練された時代にいたるまであとづけ、そして、生計と財産蓄積に役立つ

諸技術が、法と統治においてそれにおうじた改善と変化をもたらすという、諸効果を指摘しようとした。かれの仕事のこの重要な部門を、かれはやはり公刊するつもりであったが、しかし、この意図を『道徳感情論』の結論で述べながら、かれはそれを実現せずに死んだ。／かれは、その講義の最後の部分で、正義の原理にではなく便宜の原理にもとづき、そして国家の富と力と繁栄とを目的とする政治的諸規則を吟味した。この観点からかれは、商業、財政、および教会や軍事上の諸施設にかんする政治的諸制度を考察した。これらの問題についてかれが講述したものは、のちにかれが、『国富論』という表題のもとに公刊した著作の実質をなしていた。』⁽¹⁾

ここでステュアートは4部門といているが、第3、第4部門は、『国富論』出版によって経済学と狭義の法学とに分かれることになるが、道徳哲学講座就任直後においてそれほど分化していたとはおもわれぬ。グラスゴウ大学辞任直前の講義でもこれらふたつの部門は、(広義の)法学のなかにふくまれていた。そこで第3、第4部門を一つの部門と数えると、道徳哲学講座に就任した頃のスミスの講義は、自然神学、倫理学、広義の法学の3部門から構成されていたことになる。

3部門からなるスミスの道徳哲学講義の全貌を示す資料は残されていない。スミスは道徳哲学の全体を一冊の書物にまとめていないし、その全貌を示すと思われる学生のノートも残されていない。神の存在から経済学をも含む道徳哲学の全体をハチスンのように体系化することはスミスの課題ではなかった。1759年に公刊された最初の著作である『道徳感情論』は第2部門すなわち「厳密な意味での倫理学」であった⁽²⁾。総合的な道徳哲学から倫理学が独立したのだ。そしてスミスはその末尾で次のようにいう。「わたくしは、もうひとつのべつの論述において、法と統治の一般的諸原理について、およびそれらが、社会のさまざまな時代と時期において、正義にかんすることだけでなく、行政、公収入、軍備、さらには法の対象である他のすべてにかんすることにおいても、経過してきたさまざまな変革について、説明をあたえるように努力するつもりである。』⁽³⁾ べつの論述において法と政治(統治)と経済について展開するというのだ。今日の社会科学に相当するものが、広義の法学として道徳哲学から

独立分化しはじめたのである。

したがって『道徳感情論』出版を契機にしてスミスの講義のプランは大きく変化する。ステュアートはこの変化を次のように伝えている。その出版後「かれの講義のプランはかなり大きく変化した。かれの倫理学説の非常に重要な部分はすでに公刊されていたので、講義課程の倫理学説のしめる割合は、それ以前よりもはるかに小さくなった。それにおうじてかれの注意は、自ずから、法学と政治経済学の諸原理の、より一層完全な説明にむけられるようになった。」⁽⁴⁾ ステュアートの証言は現存している二種類のノートによって裏付けられる。1762—3年のノートにはタイトルはつけられていないが、最初に付けられている簡単な目次、内容からして明らかに法学講義であり、編者も「法学講義」というタイトルをつけている。1766年のノートのタイトルは「正義、治政、収入、及び軍事について道徳哲学教授アダム・スミスがグラスゴウ大学で行った講義のノート」である。これを見ればスミスは道徳哲学の講義ではなく、あたかも法学の講義をおこなっていたかに見える。たしかに1762—3年のノートの日付から、「法学講義」として編集されたものが、当該年度のスミスの講義の全体ではなく、その一部であったということは否定しえない。当時のグラスゴウ大学の学期は10月10日から翌年の6月10日までであったのに、このノートは、1762年12月24日に始まり翌年の4月13日に終わっているからである。だが、このことは、この時期のスミスの講義において法学のウエイトが大きくなっていったことを示す。4月13日から学期の終わりまでは、法学のつづきと見なしても間違いはない。したがって法学が、12月末から翌年の学期末まで占めていたことになる。3部門構成の最初のふたつ、自然神学と倫理学には、学期はじめの2ヶ月あまり、つまり全学期の約四分の一しか割り当てられていないのである。

この「法学講義」からのちに『国富論』（1776年）が生まれてくる。広義の法学から経済学が独立したのである。残された狭義の法学は、スミスの死によって結局公刊されなかった。しかし、スミスがその完成を目指していたことは、死の直前に出版された『道徳感情論』第6版（1790年）のまえがきからもあきらかである。そこで『道徳感情論』初版末尾で読者に約束したことの一部を

『国富論』において実行したが、残されている「法学の理論」は、高齢のため出来るかどうか分からないが、と断りつつ、その完成に努めるというのだ。こうして自然神学、倫理学、(広義の)法学から構成されていたスミスの道徳哲学は、かれの成長とともに、神学部門が後退し⁽⁵⁾、倫理学(『道徳感情論』)、経済学(『国富論』)、狭義の法学(未刊)に解体分化したのである。

では、スミスにおいてどうしてこのような分化が始まったのか。その契機となった『道徳感情論』をみてみよう。経済と道徳、アダム・スミス問題についての『道徳感情論』における解決が、スミスを、スコットランド啓蒙のもう一人のアダム、アダム・ファergusンと決定的に違う世界へと導くことになったのである。

- (1) D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D., The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. 3, pp. 274-5. 福鎌忠恕訳『アダム・スミスの生涯と著作』御茶の水書房1984年11-2ページ。
- (2) これまで『道徳感情論』がスミスの道徳哲学と同一視され、その包括性が強調されがちであった。それは、「厳密な意味の倫理学」にとどまらず、「法及び統治の世界のみでなく、経済的世界に対してまで支配権を握って」いる「社会哲学原理」ともいわれる。(高島善哉『経済社会学の根本問題』日本評論社1941年147ページ。)たしかに近代社会におけるモラルを解明したのものとして『国富論』の基礎でもある。しかし、『道徳感情論』自体は、ミラーがのべているように倫理学と見なすべきではないか。道徳哲学から倫理学を分化独立させることにより、のちに『国富論』がかかれるようになったのである。
- (3) A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1st ed. Reproduced by Rinsen Book, 1992, p. 559. 水田洋訳『道徳感情論』筑摩書房1973年485ページ。
- (4) Stewart, *op. cit.*, p. 300. 邦訳, 47ページ。
- (5) 但し、スミスにおいて自然神学が無意味になったというのではない。独自の領域としての神学部門がなくなったということである。スミスの自然神学はこれまで未開拓な分野であったが、最近、田中正司によって発掘されつつある。田中正司「自然神学と社会科学」『商経論叢』第26巻第2, 3・4号1991年, 同「アダム・スミスの贖罪論」『商経論叢』第27巻第3号1992年。

2 『道徳感情論』の世界

(1)

『道徳感情論』ではまず行為の適宜性が問題となる⁽¹⁾。さまざまな局面においてどのような行動がふさわしいものとして是認されるかを問うのである。それに対してスミスは周知のごとく同感論を展開する。同感されるかぎり適宜なものとして是認されるというのだ。では、だれの同感が行為の適宜性の基準となるのか。すでに明らかにされているように⁽²⁾スミスが、その基準としたのは当事者と関係のない見知らぬ人の同感であった。親とか兄弟、あるいは親しい友人は、当事者の事情をよく理解し、当事者感情によくついてきてくれる。しかし、こうした観察者にしか同感されない当事者感情は、ひろく社会的な是認をえられない。他方、見知らぬ人は、当事者に関係がないので、第三者として中立的な見方をする。このような人からみて同感しうる行為が社会的に適宜なもの認められるというのだ。

第三者の同感がえられるか否かが問題だとすれば、行為が利己的であるか利他的であるかといった問題は二義的なものとなる。いかなる行為であれ見知らぬ人に同感されるかぎり是認されるのだ。利己心と利他心の対立という形でのアダム・スミス問題はこうして克服されることになる。したがって、この問題にとらわれてきた近年の哲学者がつぎのように批判される。「近年の哲学者たちは、主として諸意向の傾向を考察してきたのであって、それらが、それらをひきおこす原因にたいしてもつ関係については、ほとんど注意をはらわなかった。しかしながら、ふつうの生活においては、どんな人物であってもその行動について、そしてそれを導いた諸感情について、われわれが判断するときに、われわれはそれらを、これらの双方の角度から考察する。」⁽³⁾感情の傾向、すなわち、利己的であるか、利他的であるかといった内容の問題以外に、その感情がそれを引き起こした原因にたいしてもつ関係、すなわち、強すぎるか、弱すぎるかといった程度の問題も存在するというのだ。こうして内容＝質の観点のみでなく、程度＝量の観点が導入されることによって、あらゆる感情が社会

的に是認される可能性をもつことになる。利己的感情だけではなく、非社会的感情でもそれを引き起こした原因によっては是認される。自然はいかなる程度においても是認されないような原理を人間に与えていない。「自然は、人類の現在の墮落した状態においてさえ、完全にかつあらゆる点で害悪的な原理、あるいは、どんな程度においても、また、どんな方向においても、称賛と是認との適切な対象でありえない原理を、なにかわれわれに授けておいたというほど、われわれを不親切にとりあつたとはおもわれぬ。」⁽⁴⁾

では、人びとのあいだでさまざまな感情についてどの程度のものが同感されるか。これは抽象的理論的に解明される問題ではない。「適宜性と両立しうる、さまざまな情念の程度について」⁽⁵⁾ 見るためには、日常生活において人びとが実際にどのような行動をしているかを見なければならぬ。こうしてスミスにおいて道德の問題は経験の世界へとひろがっていく。それとともに道德の規範的性格が後退する。ファーガスンにみられたような道德法と経験法の分裂はない。スミスは、互いに無関係な見知らぬ人びとのあいだで、同感したり同感しなかったり、あるいは、同感されたり同感されなかったりするものなから新しい道德が形成されつつあると看取したのである⁽⁶⁾。

たしかにスミスもこの道德と称賛にあたいする有徳の世界とはことなるといふ。単に同感をえられるだけの行為は有徳な行為ではない。「知的な諸資質の普通の程度のなかには、なんの能力もないように、道德の普通の程度の中には、なんの徳性もない。徳性とは、卓越であり、大衆的で通常なものをはるかにこえて高まった、何か普通でなく偉大で美しいものである。」⁽⁷⁾ 愛すべき諸徳性は人を驚かすような極度な繊細さとやさしさにあり、また、畏怖すべく尊敬すべき諸徳性はもっとも統御しがたい諸情念にたいするだれもなしえないような自己規制にある。「徳性とたんなる適宜性とのあいだ、感嘆され祝福されるにあたいする諸資質、諸行為と、是認されるにあたいするだけの諸資質、諸行為とのあいだには、重要なちがいがあつた。多くのばあいには、もっとも完全な適宜性をもって行為するには、人類のうちのもっとも無価値なものでさえも所有する、普通で通常の程度の感受性または自己規制以上のものは、必要ではない。そして、ときには、その程度でさえ、必要ではないのである。こうして、たいへん

低い例をあげれば、われわれがうえているときに食べることは、たしかに、通常のばあいには完全に正しく当然であり、そのようなものとして各人によって是認されないということは、ありえない。しかしながら、それを有徳だということほど、道理に合わぬことはありえないだろう。』⁽⁸⁾ 卓越した感嘆にあたいする有徳の世界と「人類のなかの粗野な大衆」⁽⁹⁾でも到達可能な普通の程度の道徳の世界をスミスは区分するのである⁽¹⁰⁾。

そして『道徳感情論』におけるスミスの関心は卓越した有徳の世界ではなく、ごく普通の人びとの道徳のほうに向かっている。かれ自身つぎのように言うのだ。「現在の研究は、もしそうっていいならば、権利の問題にかんするものではなくて、事実の問題にかんするものである……。われわれが現在検討しているのは、どんな諸原理にもとづいて、完全な存在が、悪い諸行為の処罰を是認するであろうか、ではなくて、どんな諸原理にもとづいて、人間のように弱く不完全な被造物が、現実、事実上、それを是認するか、なのである。』⁽¹¹⁾ 普通の人間に到達しえないような「完全な適宜性と完成の観念」「絶対的完成」ではなく、「人びとの大半の行為が普通に到達」出来ることから⁽¹²⁾が問題となってきた。その基準がさきに指摘した第三者としての見知らぬ人の同感であった。

こうした観察者は、当事者の激しい生の感情にはついてこない。したがって当事者のほうが生の感情を見知らぬ他人がついてきてくれる程度にまで抑制しなければならない。他人の目で自分を見なければならぬ。「われわれが自然に自分たちを見るであろうような見方によってよりも、他人が自然にわれわれを見るであろうような見方によって、自分を見なければならぬ。ことわざによれば各人は、かれ自身にとっての全世界であるかもしれないにしても、かれ以外の人類にとっては、かれはそのきわめてとるにたりない一部なのである。かれ自身の幸福は、かれにとっては、かれ以外の全世界のそれよりも、重要であるかもしれないにしても、他の各人にとっては、どんな他人のそれよりも、重大だということはない。……他の人びとが自分をこう見るであろうとかが意識している見方で、かれが自分を見るならば、自分がかれらにとっては、いかなる点でも他のだれよりもまさっていない、大衆のなかの一人であるにすぎないことが、わかるのである。』⁽¹³⁾ 第三者からみれば、だれもみな平等なので

ある。したがってだれも他人を犠牲にして自分の幸福を実現しようとしてはならない。そのような自己優先は第三者の同感をえられない。

だれもが自己を優先しえないスミスのみた社会を支えているのは、フェア・プレイの原則である。「富と名誉と地位をめざす競争において、かれはかれのすべての競争者を追いぬくために、できるかぎり力走していいし、あらゆる神経、あらゆる筋肉を緊張させていい。しかし、かれがもし、かれらのうちのどれかを、おしのけるか、投げ倒すかするならば、観察者たちの寛大さは、完全に終了する。それは、フェア・プレイの侵犯であって、かれらが許しえないことなのである。この相手は、かれらにとっては、あらゆる点でかれと同じ程度に善良なのであり、だからかれらは、かれがこの他人よりも自分をこれほど優先させる自愛心に、はいりこまないし、かれが後者に害をあたえる動機に、ついていくことができないのである。」⁽¹⁴⁾

しかし、フェア・プレイの原則のうえに成り立つスミスのみた社会とは、具体的にどのような社会だったのか。スミスの同感論については長い研究史がある。しかし、同感論をとおして展開されるスミスが見た社会と人間の具体的な姿についてはあまり顧みられていない。スミスはこの社会の道徳の原則だけではなく具体的な姿をも生き生きと描いている。

- (1) Smith, *Moral Sentiments*, pt. 1. Of the Propriety of Actions.
- (2) 水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」『一橋論叢』第60巻第6号 1968年。
- (3) Smith, *Moral Sentiments*, pp. 27-28. 邦訳, 22ページ。
- (4) *Ibid.*, p. 167. 邦訳, 119ページ。
- (5) *Ibid.*, pt. 1, sect. 3. Of the degree of the different passions which are consistent with propriety.
- (6) ファーガソンはスミスの同感論を次のように批判する。「相互的同感は、当事者たちが互いに満足しあっていることを意味するかもしれない。しかし、当事者以外の全人類の感覚では、かれらの一致が誤りであるかもしれないのである。もし、ある人物の行為がそれを正当化するのに他人の同感を必要とするとしても、われわれは、さらに、どうしてその同感自体が正しいといえるかを検討しなければならない。」A. Ferguson, *Principles of moral and political science*, 1792, vol. 2, p.124.

- (7) Smith, *Moral Sentiments*, pp. 44-45. 邦訳, 32ページ。
 (8) *Ibid.*, pp. 45-46. 邦訳, 33ページ。
 (9) *Ibid.*, p. 44. 邦訳, 32ページ。
 (10) ただし、ヴァーチュエーという言葉が、感嘆にあたいする有徳と普通の道德の双方に用いられているために混乱が生じている。これは規範的道德哲学から経験的社会科学への過渡期の混乱である。
 (11) Smith, *Moral Sentiments*, p. 167. 邦訳, 120ページ。
 (12) *Ibid.*, p. 47. 邦訳, 34ページ。
 (13) *Ibid.*, pp. 181-2. 邦訳, 130ページ。
 (14) *Ibid.*, p. 183. 邦訳, 131ページ。

(2)

スミスは人間行動を引き起こす情念を、1 肉体に起源をもつもの、2 想像力の特定の傾向または慣習に起源をもつもの、3 非社会的なもの、4 社会的なもの、5 利己的なものに分類する。そして、それらの各々について普通の生活において、どの程度までが、見知らぬ人びとのあいだで同感されているかを観察する。ここからスミスのみた道德の具体的内容を読みとることができる。

1、食欲、苦痛といった肉体に起源をもつ諸情念は自然的かつ不可避なものである。そしてそれは、当事者には強く感じられる。しかし、それを見ているものの肉体が同様の作用を受けるわけではない。「わたくしの肉体の構造は、わたくしの仲間のそれとたいして加えられた変化によって、作用をうけることはほとんどありえない。」⁽¹⁾ そこで肉体に起源をもつ諸情念は同感されにくい。したがって「肉体の苦痛のために泣き叫ぶのは、どんなに我慢できぬものであっても、つねに、男らしくなく、みっともなく思われる。」⁽²⁾ また、さしこみの腹痛ほどはなはだしい苦痛はないが、それを困苦のたねとしたような悲劇はない。単なる肉体的苦痛はいかに激しいものであっても読者の関心を引くものではないからだ。「片脚を失うことは一般に、愛人をうしなうことよりも、ほんとうの災厄だとみなされるであろう。けれども、その種のものを失うことが結末であるような悲劇は、滑稽であるだろう。他方の種類の悲運は、それがいかにつまらぬものに見えようとも、多くのみごとな悲劇を、うみだしてきたのである。」⁽³⁾ しかし航海記でえがかれている激しい飢餓は同感されやすい。何故か。

この場合は当事者の飢え＝肉体的苦痛そのものが同感されているのではない。読者は極限状態のなかで当事者の感じている悲嘆とか恐怖に同感しているのだ。肉体よりも想像力のほうが敏感に反応するのである。「わたくしの想像力は、もっと柔軟であり、もし、そういっていいなら、わたくしにとって親しい人びとの想像の、形と表現とを、もっと容易にうけとる。」⁽⁴⁾

2、想像に起源をもつものが、同感されやすいといっても、特定の職業とかクラブのなかで、また、恋人同士のあいだで生まれてくるような「想像力の特定の傾向または慣習に起源をもつ諸情念」、すなわち特殊個人的情念は同感されにくい。当事者たち以外は、その特定の傾向を獲得していないので、それにはいり込めない。そして、たとえ、それが、不可避なものだと分かっているでも当事者たち以外の者には、ばかげたものに見える。「このことは、性を異にするふたりが、ながいあいだたがいに相手におもいをかけていたばあいに、このふたりのあいだに自然に成長する強い愛着にあてはまる。われわれの想像力は、恋人のそれと同じ水路を通らなかつたために、われわれはかれの情動の熱烈さに、はいりこむことができない。……その情念（恋）は、それを感じる人以外の、すべての人にとって、対象の価値とまったくつりあいであるようにおもわれる。そして、恋は、一定の年齢においては、それが自然であることをわれわれが知っているので、許容されるけれども、つねに笑いものにされるのであって、なぜなら、われわれがそれにはいりこむことができないからである。その真剣で強い表現はすべて、第三者にはばかばかしく思われる。」⁽⁵⁾ また自分の職業とかクラブのことは同業仲間にしかり理解されにくい。「哲学者は、哲学者にとってのみ仲間であり、ひとつのクラブの会員は、かれ自身の仲間の小さな群れにとってのみ、そうなのである。」⁽⁶⁾ しかし、さきに見た肉体的情念も、また、恋愛のような特殊個人的情念も、まったく同感されないわけではない。スミスによればまったく同感されないような邪悪な情念は存在しない。「われわれの仲間たちが、うまそうに食べるのを見ることは、快適であって、食べたくないことのあらゆる表現は、腹立たしい。健康な人にとって慣習的となっている肉体の状態は、……かれの胃を、前者とは容易に調子をあわせられても、後者とはそういかないように、するのである。」⁽⁷⁾ 肉体的情念は、健康な人が

普通に感ずる程度において、すなわち、一般的平均的なレベルで、同感され是認されるのである。恋愛についても同様だ。人びとは「恋するひとの愛着」そのものにはついていけないが、恋愛にとまなう副次的諸情念、「その愛着からかれがひきだすロマンティックな幸福」また「恋する人のすべての懸念、関心、困苦」にはいりこむ⁽⁸⁾。すなわち特殊個人的なものとしてではなく、希望、不安、困苦をうみだす状況として一般化したレベルで関心を引くのである。特殊個人的なレベルにおいてではなく、一般的平均的レベルで人びとが交際する社会、これがスミスの見た社会であった。

3、憎悪、憤慨といった非社会的情念の場合、第三者の同感は「それらを感じる人物と、それらの対象である人物とに」⁽⁹⁾ 分裂する。第三者にとっては、怒り狂っている人と、その前で恐れおののいている人とは同じ人間であり、前者の怒りに対する同感の後者のいさか恐怖にたいする同感のために弱くなる。したがって非社会的諸情念は同感されにくい。しかし、これらもまったく同感されないわけではない。侮辱と不当なとりあつかいにたいして「意気地なく静かに座って、侮辱に甘んじ、それに抵抗または復讐しようと企てることのない人物は、軽蔑すべきものとなる。われわれは、かれの無関心と感受性のなさに、はいりこむことはできない。われわれはかれの態度を、卑劣とよび、かれの敵の傲慢によってとおなじく、それによって本当に、怒りを挑発される。だれかある人が、侮辱と不当なとりあつかいに我慢強く服しているのを見ると、群衆でさえ激怒させられる。」⁽¹⁰⁾

4、人間愛、親切、同情、友情といった社会的情念は、非社会的情念とは逆に、同感が倍加される。親切な人への同感、それをうける人の幸福にたいする、同じ方向の同感によって活気づけられるのである。したがって、これらは同感されやすい。しかし、社会的諸情念が同感されやすい快適な情念であるとしても、そのすべてが同感されるわけではない。それらが過度な場合、嫌悪的とはならないが、適宜なものとして是認されないものである。やさしすぎる母、甘すぎる父、寛大すぎる、また、愛着がありすぎる友人は、憎悪、嫌悪、軽蔑の対象となることはないが、「極端な人情をもった性格のなかには、あるたよりなさがある、それがなにもものにもまさって、われわれの哀れみをよびおこす

のである。それ自身のなかには、それを下品あるいは不快ならしめるものは、なにもない。われわれはただ、それが世間に適さないのを残念に思うのである。』⁽¹¹⁾

5、利己的諸情念は、非社会的情念と社会的情念の中間にある。自分の私的な運不運から生まれてくる悲嘆と歓喜、これらに対しては同感が、非社会的情念のように分裂することも、社会的情念のように倍加されることもない。したがって前者のように同感されにくいものでもないし、後者のように同感されやすいものでもない。これらを第三者がどう見るかはその程度による。大きな好運とそれともなう歓喜は、羨望をとまなうので同感されにくい。「運命のある急激な変化によって、かれがまえに暮らしていたよりもずっと高い生活状態に、まったくとつぜんに引き上げられた人は、かれのもっとも親しい友人たちの祝辞でさえも、その全部が完全に誠意のあるものなのではないと、確信してさしつかえない。成り上がりは、最大の功績をもっている、一般に不快であり、そして、羨望の感情が、かれの歓喜に心からわれわれが同感するのを、阻止するのがふつうである。……また、かれはかならずしもつねに、新しい友人をえるのではない。かれの新しい交際相手たちが、かれが自分たちと対等になったと知ったとき、その自尊心が傷つけられることは、かれの古い交際相手の自尊心が、かれが自分たちの上長になったことによって傷つけられたのと、おなじく大きいのである。』⁽¹²⁾ 第三者に同感されやすいのはむしろ小さな喜びである。夕べをともにした同席者、あるいはまえにおかれたもてなし等々「ふつうの生活の小さなできごと」「人間生活の間隙をみだすすべての些細なつまらぬこと」⁽¹³⁾ に小さな喜びを感じ、快活に振る舞っている人は同感されやすい。このような人は、快活な青年が老人たちを明るくするように、周囲をなごやかにする。「習慣となった快活さよりも上品なものはない。』⁽¹⁴⁾ 悲しみの場合には逆である。深い困苦は同感されやすい。悲劇のつくりものの演出にさえ涙を流す。しかし小さな不幸は人びとの関心を引かない。些細なことで腹をたて不機嫌になる人は同感されにくい。「人間にはある悪意があって、それは、小さな不安にたいするすべての同感を、阻止するだけでなく、それらのある程度、気ばらしの手段としてしまう。』⁽¹⁵⁾

では、それぞれの情念が見知らぬ人びとのあいだで、このように受けとめられるとすれば、この社会では、どのような人が幸福なのか。同感されやすいのは、同感が倍加される社会的諸情念である。しかし、極端な人情をもった人はすでにみたように、嫌悪の対象にはならないが、他人の餌食になる哀れな存在である。悲嘆も大きければ第三者の同感をえることが出来る。しかし、たとえ同感をえることができたとしても、深い困苦にある人が不幸であることには変わりはない。大きな喜びは羨望的となる。結局、小さなよろこびで快活に振る舞っている人、些細なことから生ずる小さな不幸には腹を立てずに、むしろそれを笑い草とするような人、こうした人が同感されやすい。そこで小さなよろこびをつみかさねることによって、着実に、上昇してゆく人間、こうした人間がスミスによればもっとも幸福な人なのである。「もっとも幸福なのは、つぎのような人である。すなわち、その人は、卓越にむかってもっとゆっくりと前進し、公共はかれの昇進のそれぞれの段階を、かれがそこに到達するずっと前から、決めておき、そのためにかれのなかには、それがやってきたときに、それはなにも行きすぎた歓喜をかきたてることができず、そして、かれにかんしては、それは、かれが追いこす人びとのなかになにかの嫉妬をつくりだすことも、かれがおきざりにした人びとのなかになにかの羨望をつくりだすことも、当然にはおこりえないのである。」⁽¹⁶⁾

第三者としての見知らぬ人が、ついてきてくれるところにまで生の当事者感情を抑制し、フェア・プレイの原則を犯すことなく、ゆっくりと着実に上昇しつつある人、このような人こそ幸福な人間であった。スミスは、自分の力で着実に前進しつつある新しい市民像を描いているのだ。しかし、スミスは、この社会のもう一つの側面をみている。

(1) Smith, *Moral Sentiments*, p. 55. 邦訳, 38ページ。

(2) *Ibid.*, p. 54. 邦訳, 38ページ。

(3) *Ibid.*, p. 56. 邦訳, 39ページ。

(4) *Ibid.*, p. 55. 邦訳, 38-9ページ。

(5) *Ibid.*, pp. 61-62. 邦訳, 42-3ページ。

(6) *Ibid.*, p. 67. 邦訳, 46ページ。

- (7) *Ibid.*, p. 51. 邦訳, 36ページ。
- (8) *Ibid.*, pp. 63-64. 邦訳, 43-4ページ。
- (9) *Ibid.*, p. 68. 邦訳, 47ページ。
- (10) *Ibid.*, pp. 69-70. 邦訳, 47-8ページ。
- (11) *Ibid.*, p. 84. 邦訳, 56ページ。
- (12) *Ibid.*, pp. 85-87. 邦訳, 57-8ページ。
- (13) *Ibid.*, p. 88. 邦訳, 59ページ。
- (14) *Ibid.*, p. 88. 邦訳, 59ページ。
- (15) *Ibid.*, p. 91. 邦訳, 60ページ。
- (16) *Ibid.*, pp. 87-88. 邦訳, 58-9ページ。

3 富と人間

各人が同じ土俵で力の限り努力をするスミスの見た社会は、フェア・プレイの社会でもあるが、野心と虚栄の社会でもあった。

スミスはつぎのやうにとう。「この世のすべての苦勞と騒ぎは、なにを目的とするのか。貪欲と野心の、富、権力および卓越の追求の目的はなんであるのか、それは自然の諸必要をみたすためであるか。」⁽¹⁾ 否である。自然の諸必要をみたすために働いているのではない。「もっともつまらぬ労働者の賃金でさえ、それらをみたすことができる。その賃金がかれに、食料と衣服と、住宅および家族という快適さとを提供するのを、われわれは見ている。もし、われわれが厳密に、かれの家計を調べるならば、かれが賃金のうちの大きな部分を、余計なもののみなされうる諸便宜に、使っていることがわかるであろうし、例外的なばあいには、かれが虚栄とみえのためにさえ、いくらかを投じることがわかるであろう。」⁽²⁾ 大半の労働者において自然の諸必要はすでに満たされている。虚栄を満たすことも可能である。「それでは、われわれがかれの境遇を嫌悪する原因はなんであろうか。そして、生活の最高の諸身分のなかで教育されてきた人びとが、なぜ、労働はしないとしても、かれとおなじくかんたんな飲食物で生活し、おなじく低い屋根の家に住み、おなじく粗末な衣服を着るやうに、追い込まれることを死よりも悪いものとみなすのであろうか。かれらは、小屋のなかよりも宮殿のなかのほうが、自分たちの食欲がすすむとか、よ

くねむれるとか、想像するのであろうか。その反対であることが、きわめてしばしば観察されてきたし、しかもそれは、まったく、けっして観察されることがなかったとしても、非常に明白であって、そのために、それを知らない人はいないほどなのである。」⁽³⁾

それでは、この世の競争はどこから生ずるのか、また、「自己の境遇をよくしよう」という人生の大目的は何を意図しているのか。それは「安楽または喜びではなく、虚栄」「観察されること、注目されること、同感と好意と是認をもって注目されること」⁽⁴⁾なのである。社会のなかで生きる人びとには、自然の諸必要を満たすだけでなく、人びとから注目されることが、大きな目標となる。

自然の必要と安楽ではなく虚栄の支配するこの世のなかで野心にとらわれた人びとの行動をスミスは生き生きと描いていく。「天がひどい不機嫌から野心をあたえておいた、貧乏な人の息子は周囲を見まわしはじめたとき、富裕な人びとの状態に感嘆する。かれは、自分の父の小屋が、かれの安住の場所としては小さすぎると思い、大邸宅でもっと気楽に寝泊まりするべきだと空想する。かれは、徒歩で行ったり、馬に乗る疲労に耐えなければならなかったり、せざるをえないことを不快に思う。かれは、自分の上長者が乗物で往来するのを見て、それらの乗物のうちのひとつで、自分ももっと不便が少なく旅行できたらと想像する。……かれは、もし自分がこれらのすべてを達成したならば、満足して静座していることができたであろうと考える。……」⁽⁵⁾すでにみたように上長者のもつ諸便宜によって人間の諸必要がよりよく充足されるわけでない。しかし、それらをもっていない人は、上長者の状態を感嘆し、あこがれる。「そして、それに達するためにかれは、富と上流の地位の追求に、永遠に自己を捧げるのである。これらのものが提供する諸便宜を獲得するために、かれは、その努力の最初の一年、いな最初のひと月に、これらのものの欠如によって自分が全生涯にわたってこうむりえたであろうよりも大きな、肉体の疲労と精神の不安を甘受する。かれは、なにか骨のおれる職業において、自己をきわだたせようと苦心する。もっとも頑強な勤勉さをもって、かれは、自分のすべての競争者にまさる才能を獲得するために、日夜苦勞する。つきにかれは、それらの才能を、公衆の目にふれるようにするために努力し、ひとしい熱意をもってあ

らゆる就職の機会を、懇願する。』⁽⁶⁾ さらにスマスは、「この目的のために、かれは全人類にたいして機嫌をとる。かれは自分が憎悪する人びとに奉仕し、自分が軽蔑する人びとにへつらう。』⁽⁷⁾ とまでいう。

こうした野心と虚栄にとらわれた人をスマスは、決して幸福な人とはみていない。次のように言うのである。「かれの全生涯にわたって、かれは、自分がけっして到達しないかもしれない、ある人為的で優雅な憩いの観念を追求し、そのためにかれは、いつでもかれの力のおよぶ範囲にある真実の平静を犠牲にするのであって、そしてその観念はもしかかれが老齡の極においてついにそれに到達するとしても、かれがそれのかわりに放棄したあのささやかな安全と満足とに、いかなる点でもまさっていないことを知るであろう。そのときに、すなわち、生涯も最後の数年となって、かれの肉体は苦勞と病気で衰弱し、かれの精神は、自分の敵たちの不正あるいは自分の味方たちの背信忘恩によって、かれがこうむってきたと想像する無数の侵害と失望の記憶のために、いらだち怒っているときに、かれはついに、その富と地位が、とるにたりない効用をもつ愛玩物にすぎず、肉体の安樂と精神の平静を確保するためには、玩具の愛好者の小間物箱にまさって適してはいないこと……を、悟りはじめるのである。』⁽⁸⁾ 虚栄と野心にいきる人びとは欺かれているのだ。つまらぬとるに足りないものために日夜苦勞し、憎悪する人びとに奉仕し、軽蔑する人びとに媚びへつらうのである。

人間生活の真の幸福をなす「肉体の安樂と精神の平和において、生活上のさまざまな身分はすべてほぼおなじ水準にあり、そして、公道の傍らで日なたぼっこをしている乞食は、国王たちがそれをえるために戦っている安全性を、所有しているのである。』⁽⁹⁾ 野心と虚栄にとらわれていた人もやがてこのことを知らされる。「病気による衰弱と老齡による疲労のなかでは、地位によるむだでむなしい諸差別の、諸快樂は消えうせる。……かれの心のなかで、かれは野心を呪い、青年時代の氣樂と怠惰、すなわち永遠ににげさった諸快樂についてむなしく後悔するのであって、かれは愚かにも手にいれたときにはなにもかれに真実の満足を提供しえないもののために、それらを犠牲にしたのである。』⁽¹⁰⁾ 人びとは、真実の満足を犠牲にして、はかない虚栄のために働いているのだ。

こうした観点からスミスは富と権力について語る。「それらは膨大な建造物であって、それを建てるには一生の労働を必要とし、どんな瞬間にでもそれらのなかに住む人物をうずめてしまう恐れがあり、それらが建っているあいだは、かれをいくつかの小さな不便からは救うかも知れないが、季節の諸気候のうちのかげしいものの、どのひとつにたいしても、かれを保護することはできない。それらは、夏の夕立ちを防ぐが、冬の嵐は防がないで、かれをつねに、まえとおなじく、ときにはまえ以上に、懸念と心配と悲哀に、病氣と危険と死に、さらしたままにしておくのである。」⁽¹¹⁾

しかし、この醒めた意識である「抽象的で哲学的な見方」⁽¹²⁾は病氣や老齡のなかで生まれてくるものであって、人びとは普通の状態のときには欺かれているのである。すなわち、健康なときには人びとは先にみた「貧乏な人の息子」のように富裕な人の状態に感嘆し、「手にいれたときにはなにもかれに真実の満足を提供しえないもののために」あらゆる犠牲をはらうのである。しかし、スミスによればこのように欺かれていることはよいことなのだ。この欺瞞のなかに文明社会の富裕の秘密がある。「自然が、このようにしてわれわれをだますのは、いいことである。人類の勤労をかきたて、継続的に運動させておくのは、この欺瞞である。最初にかれらを促して土地を耕作させ、家屋を建築させ、都市と公共社会を建設させ、人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術を発明改良させたのはこれなのであって、地球の全表面をまったく変化させ、自然のままの荒れた森を快適で肥沃な平原に転化させ、人跡未踏で不毛の大洋を、生活資料の新しい資源とし、地上のさまざまな国民への交通の大きな公道としたのは、これなのである。人類のこれらの労働によって、土地はその自然の肥沃度を倍加させ、まえよりも多数の住民を維持するように、しいられた。」⁽¹³⁾

また、高慢な地主の贅沢が是認される。それは貧しい人びとに仕事を提供する。かれらの生活は豊かな人びとの贅沢によって成り立つのである。「かれ（高慢で無感覚な地主）の胃の能力は、かれの諸欲求の巨大さにたいして、まったくつりあいをもたず、もっとも貧しい農民の胃よりも多くを、うけいれはしないであろう。残りをかれは、かれ自身が使用するそのわずかなものを、もっ

ともみごとなやり方で準備する人びとのあいだに、このわずかなものがそのなかで消費されるべき邸宅を、整備する人びとのあいだに、……つまらぬ飾りや愛玩物を供給し整理しておく人びとのあいだに、分配せざるをえない。こうして、かれらすべては、かれの奢侈と気まぐれから、生活必需品のその分け前をひきだすのであって、かれらがそれを、かれの人間愛またはかれの正義に期待しても、むだだったであろう。』⁽⁴⁴⁾ ここにスミスは見えない手を看取した。貧しい人びとを労働にかき立てる富者の贅沢が、結果として、貧しい人びとにも生活必需品の分配をおこなうというのだ。有名な一節だが引用しておこう。

「土地の生産物は、あらゆる時代に、それが維持しうる住民の数に近いものを、維持するのである。富裕な人びとはただ、その集積のなかから、もっとも貴重で快適なものを、選ぶだけである。かれらが消費するのは、貧乏な人びとよりもほとんど多くないし、そして、かれらの生まれつきの利己性と貪欲にもかかわらず、かれらは、自分たちのすべての改良の成果を、貧乏な人びととともに分割するのであって、たとえかれらは、自分たちだけの便宜を目ざそうとも、また、かれらが使用する数千人のすべての労働によってねらう唯一の目的が、かれら自身の空虚であくことを知らない諸欲求の充足であるとしても、そうなのである。かれらは、見えない手に導かれて、大地がそのすべての住民のあいだで平等な部分に分割されていたばあいには、なされたであろうのとほぼ同一の、生活必需品の分配をおこなうのであり、こうして、それを意図することなく、それを知ることなしに、社会の利益をおしすすめ、種の増殖にたいする手段を提供するのである。』⁽⁴⁵⁾ 富者の贅沢、それが、貧しい人びとに仕事を提供する。富者の利己的な行動が、その意図せざる結果を生む。そこにスミスは見えない手を看取した。この見えない手を見えるようにすることがスミスの課題となる。すなわち個人は利己的な行動をしているが、その結果として社会はどうなるのか。個人の主観的意図とは異なる社会のメカニズムの解明、これが、『国富論』の課題となる。こうしてスミスの目は、野心と虚栄にとらわれた人びとの労働の結果としての富裕の世界に向かっていく。道徳哲学の世界から社会科学の世界が、分化・独立してくる。

だが、スミスは、野心と虚栄のむなしさを知りながら、どうしてそれをよい

ことだということができたのか。たしかにそれによって「人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術」が進歩し、「自然のままの荒れた森」が「快適で肥沃な平原」にかえられた。しかし、これまでの研究においては、欺瞞——野心——見えない手——富裕の世界のもつ明るい面だけが強調されすぎなかったか。人びとは手にしたところで「真実の満足を提供しえないもの」のために競争し、日夜苦勞する。また、そのために人びとは「敵たちの不正あるいは自分の味方たちの背信忘恩」に苦しむこともある。

水田洋は「自然が人間をだましていてことをしてしまった賢人アダム・スミスは、おそらく世間的活動に全力をつくすようなことはしないでであろう」という⁽¹⁶⁾。また、田中真晴は、スミス自身の人生観とスミスが学者としてとらえた人間像とは同じではないとして次のようにいう。「『諸国民の富』における人間が、人間像（それも主として経済人としての限定における）であって、スミスの人生観ではないことについては、異論あるまい。『道徳感情論』も、理論であるかぎり、道徳哲学者スミスがとらえた人間像が対象をなすのであって、スミスの人生観の告白ではない。しかし、テーマの性格からして、ここでは、人生観と人間像とが密接な関係を持ち、人生観が人間像と不可分であったり、なまに表出されたり、人間像と交錯したりする。たとえば、足ることを知る心の平静さによってのみ幸福になりうるという人生観が、人間は「自己の境遇を改善したいという欲望」から死ぬまで離れないものだという人間像と対照的である。……ストイシズムへの親近観を持ち、「恒常不動のひと」をとくに尊敬し、柔弱・臆病・気の変わりやすさ等をとくに忌むスミスの人生観は、古代の文献によって養われているところが大きい。そのようなスミスの人生観は、かれの描く人間像に対して、やはり一種の彩りを与えている。……」⁽¹⁷⁾

水田とともに戦後のわが国の経済学史研究をリードしてきた小林昇もスミスにおけるストアの影響に注目する。小林によれば『国富論』は原罪を伴って生まれたのである。「『国富論』は、したがって近代的経済学は、二つの原罪を伴って生まれたものであった。その一つは右の生産力信仰であり、もう一つはこれとの結合において、それがイデオロギーとして超大国を利するという内的構造を持ったという事実である。しかもこの二つの原罪は、相合して、後進国ない

し弱小国における国民経済の形成をゆがめるはたらきをなしたのであった。』⁽¹⁸⁾しかし、こうした原罪を伴って生まれてきた『国富論』の著者である「アダム・スミス自身は、彼のもう一つの著書『道徳感情の理論』で、ストアの哲学に親近感を示し、足るを知ることの幸福が人間性の本質に根ざすものであることを説いた。彼のたくみな挙例の一つによれば、人は牢獄で蜘蛛を相手に遊んでさえ安らぎを得るものであるし、善美で過剰な家具はそれらの実際の利用によってではなく、むしろ利用の可能性によって、所有者に満足をあたえるにすぎないものなのである。……スミス自身は足るを知る人であり、幸福と福祉とは彼においておなじ意味ではなかった。だが、およそ人類が思想というものを持って以来、しかも産業革命が生産力の魔神を解放してのちにおいてすら、すぐれた思想と認められているものはみな、その核心にこの足るを知るという内観を保ってきているのではないだろうか。』⁽¹⁹⁾

ここで小林が言及しているくもを相手に遊ぶ人の例は、スミスが死の直前に大改訂をした『道徳感情論』第6版で追加された部分にある。そこでスミスが強調するのは、富裕と貧困、繁栄と逆境は、真の幸福という点では大差がないということである。ストア主義者のいうように「ひとつの永久的境遇と、他のそれとのあいだには、真の幸福にかんしては本質的なちがいはない……。幸福は、平静と享受にある。平静なしには享受はありえないし、完全な平静があるところには、どんなものごとでも、それをたのしむことができないようなものごとは、めったにないのである。』⁽²⁰⁾とのべたあとで、くもを相手に遊ぶ伯爵を例にだして、つぎのようにつづける。「バステューユの監獄と孤独のなかで、一定の時間ののちに、流行を追う軽薄なローザン伯爵は、くもの飼育を楽しむことができるほどの平静さをとりもどした。……/人間生活の悲惨と混乱の双方の、大きな源泉は、ひとつの永久的境遇と他のそれとの、ちがいを過大評価することから、生じるように思われる。貪欲は、貧困と富裕のちがいを過大評価し、野心は、私的な地位と公的な地位のちがいを、虚栄は、無名と広範な名声のちがいを、過大評価する。それらの誇張的な情念のうちのどれかの影響下にある人物は、かれの実際の境遇において悲惨であるだけでなく、しばしば、かれがそのように愚かにも感嘆する境遇に到達するために、社会の平和を乱そ

うという気持ちになる。』⁽²¹⁾

スミスは同感の原理を駆使することによって、富と徳、道徳と経済のアンチノミーを克服する。そのことによって総合的な道徳哲学から経済学への道を切り開くことが出来た。しかし、スミスは、晩年、このようにどのような境遇にも幸福はあると説くのである。そして、こうした見方は、すでにみたように『道徳感情論』初版にも存在していたのである。

スコットランド啓蒙のうちに「富の使徒と徳の使徒のあいだ」の緊張を見るシャーやロバートスンに代表される近年のスコットランド啓蒙研究⁽²²⁾においてスミスはヒュームとともにロバートスン、ファーガスン、ブレア等穏健派知識人の道徳主義にたいして、富の陣営にいられる。しかしスミスのうちにもこのようにストア主義を見ることができるとすれば、スミスにおいて再度「アダム・スミス問題」を検討しなければならないであろう。

(1) Smith, *Moral Sentiments*, p. 108. 邦訳, 72ページ。

(2) *Ibid.*, pp. 108-9. 邦訳, 72ページ。

(3) *Ibid.*, p. 109. 邦訳, 72-3ページ。

(4) *Ibid.*, pp. 109-110. 邦訳, 73ページ。

(5) *Ibid.*, pp. 341-342. 邦訳, 276ページ。

(6) *Ibid.*, pp. 342-343. 邦訳, 276-7ページ。

(7) *Ibid.*, p. 343. 邦訳, 277ページ。

(8) *Ibid.*, p. 343. 邦訳, 277ページ。

(9) *Ibid.*, p. 351. 邦訳, 281ページ。

(10) *Ibid.*, p. 346. 邦訳, 279ページ。

(11) *Ibid.*, pp. 346-7. 邦訳, 279ページ。

(12) *Ibid.*, p. 348. 邦訳, 280ページ。

(13) *Ibid.*, pp. 348-9. 邦訳, 280ページ。

(14) *Ibid.*, p. 349. 邦訳, 281ページ。

(15) *Ibid.*, pp. 349-350. 邦訳, 281ページ。

(16) 水田洋「市民社会の道徳哲学」『季刊社会思想』第3巻第1号1973年155ページ。

(17) 田中真晴『『道徳感情論』における〈やさしさ〉と〈つよさ〉』『如意』第6号1975年20-21ページ。スミスの人生観にたいするストアのつよい影響は同「資料紹介 ヒュームの死とスミス」『甲南経済学論集』第22巻第4号1982年でも強調されている。

- (18) 小林昇『帰還兵の散歩』未来社1984年15ページ。
- (19) 同上, 14-15ページ。
- (20) Smith, *Moral Sentiments*, Glasgow Edition, p. 149. 邦訳, 261-2ページ。
- (21) *Ibid.*, p. 149. 邦訳, 262ページ。
- (22) R.B.Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, EUP, 1985; J.Robertson, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, John Donald, 1985.