

アダム・スミスにおける方法意識の検出

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/17525

アダム・スミスにおける方法意識の検出

山 辺 知 紀

はじめに

私が以下の叙述の中で論証しようとしていることは、一言で言うなら、アダム・スミスの経済学体系がかれの如何なる方法意識により創り上げられていったかを知るために、かれの『道徳感情論』の中からかれの方法意識を抽出してこようということである。こうした作業は、後にマルクスがスミス体系を相対化し、それを超えていくその原点を確認していくための一行程としての意味をもつものと私は理解している。(もっともそのためには、『金沢大学法文論集』No. 20、所収の拙稿「アダム・スミス価値論の地平」をも参考にしていただきたい。)しかしそのためスミスそのものの理解の上で、私が何か新らしいものを付け加えるなどということは、私の力量から言っても当然のことであるが、殆どありえないと思う。その上、マルクス理解のためのスミス像づくりというようなことにもなりかねないかも知れない。しかしこうした欠点・限界にもかかわらず、私が上の如く問題を立てるのは、こうした作業により私は、スミスの中で商品による新しい体制の創造あるいは商品による自然の再構成という問題がどのように提示されているかを知ることができるし、そこから今われわれが生活しているこの日常的経験の世界を、言葉としては適切さを欠くかも知れぬが、「対象」として捉えなおす方向を考えていくことが可能になるのではないかと思うからである。

なおこの論文について一言注釈を行ないたい。というのは、かつて私はスミスの『道徳感情論』について述べたことがあった。(『アダム・スミスにおける市民像の成立』、『金沢大学法文論集』、No. 17所収)。しかし今の時点でそれを振り返ってみると、そこでの展開の冗長さやそこにおいて予定されていたそれ以後の展開が当時の問題意識の近視眼的性格の故に挫折していることなど、欠点ばかりが目立つ。そこでここにおいて先に述べた問題意識の上でそれらを整理し、新たに展開の方向を立てなおして書いたのが、この論文だと言える。その結果、この論文は前半の三分の一程が、前の論文の書き直しの部分となり、残りが新たに書き加えたものとなった。御了承を乞いたい。

一、市民社会の原形——同感——

スミスが『道徳感情論』を出版したのは、『国富論』が刊行された一七七六年よりも二〇年近く前の一七五九年であるが、このことは別にスミスが年とともに倫理学から経済学へと下降していったということを意味していない。そして事実これについての実証的な証明はすでに種々の所でなされている。⁽¹⁾むしろこの『道徳感情論』が出される前から、すでにスミスにあっては、経済学・法学をその中含むところの倫理学体系への志向があったというのが正しいだろう。そしてこの『道徳感情論』は、スミスの中では、現実の社会認識のためのいはば方法的前提の整備という性格をもつものだったとも言える。⁽²⁾

というのは、ここにおいて現実的という言葉がかれなりに整備され、単に現実そのものとしての現実というより、現実の中に存在している人間の本性に自然にもっとも適したもの、言い換えれば理性的・合理的なものを現実と呼ぶことの意味が積極的に展開されていると考えられるからである。にもかかわらず当時は、こうした自然的・合理的なものの現実の活動が、不自然で非合理的なものによって粹をつけられている。だからスミスは現実の社会の中から、自然的・合理的なものを抽きだしてきて、その現実性を提示してみようとする。もっとも『道徳感情論』において

は、このような自然的現実性が問題とされざるをえなくなったところの歴史的に最も基本的な概念——商品——については殆ど語られていない。まさにここにかれの方法の特徴があるのだが、これについてはまた後に述べることにする。ここで問題となるのは、商品が登場してきて、その合理性を提示していくための前提だと言えらる。商品が登場するためのいはば合理的な社会の原理を整備しておくことが、ここでの重要な課題だったと言えらる。だから私はここではそれを具体的に『道徳感情論』でのスミスの叙述の中にさがしていこうと思う。³

スミスが『道徳感情論』の中で用いるのもっとも基本的な概念は同感という概念である。かれの殆どすべての問題は、同感をめぐってこれを如何に獲得するかという点に関わっている。すなわち『道徳感情論』は、同感についての叙述から始まり（第一部）、次には同感が一人一人の人間の中に浸みわたった段階での個々の人間行動のあり方が問題とされ（第三部）、最後にはそこに成立した市民社会の側から、再び人間と社会の関係を問題にする（第六部）といった仕組になっている。

この同感についてスミスの言うのを見てみよう。かれは次のように言っている。「いかに人間というものが利己的であると考えられようとも、かれの性質の中には次のような或る種の原理があることも確かである。すなわち他人の運命についてかれに興味を抱かせたり、またたとえかれが他人の幸福から、それを見るところ以外にはいかなる喜びも引き出せないとしても、他人の幸福を必然的に自分のことのように受けとらせたりする原理があることは確かである。」⁴すなわちスミスにあっては、同感原理こそが人間にとってもっとも自然な原理とされていたのだ。人間は本来的に他人に同感する性質をもっており、そしてまた本来的に他人に同感されることを喜ぶ性質をもっているということが、かれの出発点である。

そしてこの原理が展開されていくところに本来的な社会が成立してくる。すなわち、この展開過程は、人間がこの自己に本来的な性質を反省し、それをあらためて自己の行動原理として定立していくところに成立する観察者なるも

のよって、社会化されていくのである。だから当事者と観察者の関係及びそこに成立してくる同感の質から、ミスが考えていた社会の原形とも言うべきものの内容が次第に明らかになってくると思われる。

或る人が何かの原因で或る感情をもちそれをなんらかの形で表明し、他人の同感を求めたとき。その際、そこに表わされた当事者の感情がそれを起こさせた原因に適ったものであるかどうかによって、他人すなわち観察者からの同感が得られたり得られなかったりする。こうした事情を経験による反省により知っている当事者は、だからかれが是非とも同感を得る必要があるようなもの、言ってみれば感情の表われ方がもっとも激しくなるようなものについては、できるだけ自己を抑制して、観察者の立場に立って自己の感情を表現しようとするし、また同感を求められている方にしても、誤った判断により当事者を苦しめないため、できるだけ当事者の立場に立って適正な判断をしようとする。

この様な当事者と観察者との相互の立場交換——想像の中での——が保証されるということが、適正な感情の発現とそれに対する適正な同感を可能にしていくのだが、これが保証されるということは、当事者と観察者にとつて経験というものが共通のものとして前提されることを意味している。当事者が適正な同感を与えてくれる公平な観察者を想定することのなかに、そしてまた観察者が適正な感情の発現を行なう当事者を想定することのなかに、両者に共通の経験の場というものが存在しているのを見てとれよう。そして、こうした適正さの成立、具体化がミスにおける社会というものの原形だと言える。

このような同感原理というものが一人一人の人間の中に浸みわたり、それが個々人の行動の尺度としての意味をもちはじめたということ、言い換えれば社会というものの内容が次第にその中で生活する人々の経験の豊富化にともなつて豊かになってくるということとは、同時に一人一人の人間の感情の発現やそこに求められる同感といったものを、ヨリ一層適正かつ社会的なものへと導いていかなばならない。偶然的で不適正な判断はできるだけ避けられねばなら

ない。

『道德感情論』を読む人は、こうした段階で人が自分の行動や感情を判断するもつとも基本的な基準とも思えるものとして、スミスが「公平無私で事情に精通した観察者」というものを出してくるのを見るだろう。スミスは次のように言っている。「自然の創造主はいはば人間を人類の直接の裁判官となした。……中略……しかし人間は、単に第一審での裁判官を与えられただけである。だからかれが下した判決とヨリ上級の裁判所でのそれとの間には、行為者自身の良心という法廷すなわち想像されうる公平無私で事情に精通した観察者の法廷、更に言うならかれの行為の偉大な裁判官であり調停者たる胸のうちになる人間の法廷への控訴が横たわっているのである。これら二つの法廷の裁判権は、或る点では似かよっているが、しかし実際には相異なり別個のものである。外なる人間の裁判権は実際の称讃に対する欲求と実際の非難に対する反感に全く基づいている。内なる人間の裁判権は称讃に価することへの欲望と非難に価することへの反感に全く基づいている。」⁵⁰

このようにスミスは、「内なる人間」というものをもって「適正さ」の最終的な基準としてはいる。しかしこれ程重要な概念のように思えるにもかかわらず、スミス自身この「内なる人間」という概念を、それ程緻密に構築しているわけでもないし、また展開しているわけでもない。このことは一体何を意味しているのか。これについて考えようとするなら、『道德感情論』の全体の流れの中で、これを検討していかねばならない。たとえそれが如何に「正しい」原因によって惹き起こされた「正しい」行為・感情であろうとも、それが現実の人の関わりの中で同感を得ることができないなら、現実の社会においては否定的にしか評価されない。確かにスミスは、称讃に価することと現実の称讃とを区別しているし、非難に価することと現実の非難とを区別してはいる。そして人が本来的に持っている道德感覚(moral sense)が、称讃に価することを愛し非難に価することを憎むように人を導くとも述べている。しかしスミスにとって最も関心があったのは、現実の称讃であり現実の非難であったことは疑う余地のないことだろう。

スミスにあっては、称讃とか非難とかに価するかどうかというところから現実の称讃や非難が問題にされるのではなく、現実社会の同感により生じてくる現実の称讃や非難がまず初めにあって、そこからいはいはあるべき称讃や非難が言われている。だから極論するなら、称讃に価することをしながら実際にはそれを得られない人とか、非難に価することをしていないのに非難されるような人だけが「内なる人」の法廷に控訴すればよいのである。そして他方現実の社会における一般的な評価は、そこに生活する人々の現実の経験が次第に積み重ねられていけばいく程、社会的な適正さを獲得していくはずなのである。このようなスミスの見解を特徴的に示している言葉を一つ引用してみよう。すなわちかれは、当事者のオリジナルな感情とそれに対する社会的に与えられた同感との関係について論じるなかで、「これら二つの感情は、社会の調和のために十分な程には一致している。それらは決して一つの音にはならないが調和はしている。そしてこのことが望まれ必要とされることのすべてである」と述べている⁽⁶⁾。

調和というとき、これを社会的な同感の成立ということと同義に解することができる。ということは、社会的な現実の同感こそが望まれ必要とされているのであり、そこにおける肯定を求め否定を避けるように行動することが最も望まれ必要とされることとなる。そしてそこに成立してくる調和こそが、すなわち適正さを意味する。勿論こうした適正さは、時とともに他の適正さに乗りこえられ、ヨリ一層適正なものへと進歩していく。そしてその過程を保証するのが当為としての評価ではなくて、社会を構成する現実の人々の経験の広がりとして推積なのだ。

このように見てくると、スミスの「内なる人間」という概念は、良心とか神人といった意味で捉えられるというより、事情に精通した観察者といった意味で捉えられる方がスミスの真意に近いと言わねばなるまい。すなわちこの「内なる人間」とは、人が互いに自己の行為や感情を他人との間でできるだけ正しく反省することができるような現実的な場があって、そこで互いに相手の事情を正しく認識できるようにになるところに成立してくるものだと考えられる。そしてこのように考えることは、スミスがこの「内なる人間」に与えた良心とか神人といった規定の意味を切り捨て

てしまうわけではないが、スミスの主要なる関心事が「外なる人間」——現実の人間の世界の調和を、超越的なものからではなく、「外なる人間」そのものの論理から導き出そうとしていたということを考えるなら、誤りではないだろう。そしてこの良心とか神人というものでさへ、そこへすべてが帰納させられねばならぬものと考えるよりも、やはりこの「外なる人間」の世界から演繹されるべきものだと思える方が妥当であろう。更につけ加えるなら、スミスは、経験的世界すなわち「外なる人間」の世界から演繹されるものに対して、それを神人とか良心と呼ぶことにより、それにはば市民権を与えようとしていたのだとも考えられる。

さて上に述べてきたように、スミスの構想する社会の原形とは、そこに生活する個々人の経験により作り出されると同時に、それらの個々人の反省を通して社会それ自体が反省をくり返えしつづり適正な社会へと進歩していく社会である。だからそこでは、そこに生活する人々の経験が正しくその人々に反省されていくことが言い換えれば人々のものとなっていくことが、「社会」の前提でなければならぬ。だがこのように述べたとはいえ、ここではまだ経験というものが個人と社会との代謝過程を媒介するものとして抽象的に提示されただけである。だから次に行なうことは、この経験についてスミスが与えたより具体的な内容を考察し、ここに提示された「社会」が自己の具体的営為の中で如何にしてその具体的関係を再生産——しかも矛盾なく——していくかを調べることだろう。そしてこれは同時にスミスの方法意識を明らかにしてくれるものだと思う。

- (1) Dugald Stewart, 'An account of the Life and Writings of Adam Smith, ——これはスチュアートが「一七九三年の一月と三月にエディンバラ王立協会で行った講演であり、"The Works of Adam Smith" (Reprint of the edition 1811-1812, 1963) vol. 5に収録されている——によれば、スミスのグラスゴー大学での「道徳哲学」の講義は、自然神学・倫理学・法学（正義）・経済学（便宜）の四つの内容をもつものであったことが、当時スミスの講義を聴講していたJ・ミラーの言葉により示されている。そして経済学の部分は、後の『国富論』の要旨をその内容とすることも同時にそこで述べられている。 (ibid. pp. 414-415)

- (2) 『道徳感情論』はスミス自身の手により第6版まで出されている。私が利用したのは、6版であるが、この6版が出たのは一七九

○年で——既に『国富論』が出た後——初版がでてから三十年余りを経過し、また6版自身、他の版とは異なりスミスの手により相当大きな改筆・補筆が行なわれている。その変化の理由として、スミスのフランス旅行やルソーとの関係等々を考へることができると思うが、ここではそれらについては触れないことにする。6版の改訂についてはスミス自身が、6版への「序文」の中でも触れているが、それはあくまでも改定の事実についてののみで改定の理由については殆ど述べられていない。なお2版から5版までの改訂については、米林富男訳『道徳情操論』につけられた訳者による「原著各版における改訂について」が詳しい。

- (3) スミスの『道徳感情論』についての研究書は、古くは「アダム・スミス問題」を中心に新しくは市民社会の問題を中心に——「スミスがどのような『社会』をあるべき近代社会として描こうとしていたか、そしてまた、そこでどのような『人間』をこの社会に固有な人間類型として描き出そうとしていたかを理解しなければならぬ。そしてこのことはスミスが『道徳感情論』のなかで、どのような人間を描き出していたかを理解することによってのみ可能になる」(大河内一男)——なされてきた。これらの研究についての詳細な研究史としては、水田洋「アダム・スミス研究」の中の「補論二」が詳しい。しかし私がこの論文を書くに際して、とくに多くの示唆を与えられたスミス研究としては、大田可夫「アダム・スミスの道徳哲学について」(『橋論叢』昭和十三年十二月)及び同じ著者の手による「イギリス社会哲学の成立と展開」とが挙げられる。そして私がここにおいて行なうことは、言ってみれば、大田氏の次のような言葉、「自我意識はイギリス経験論でははつきりと自然から分離してなされたのではなく、むしろ自然としてかくされて意識されたのである。human nature がそれである。それは人間的性質と言われてしまえばそのもつ思想的意味の大半をうしなってしまう。それは人間的な自然であった。」という言葉、更には、「自然法思想における自然は形而上学的性格をもっている」という言葉(引用はともに、上掲書の「まえがき」から)を、私なりに——私の問題意識にそって——スミスの中に追思惟する作業だと言える。

(4) "The Works of Adam Smith" vol. I, P. I, (米林富男訳『道徳情操論』三ページ)

(5) ibid. P. 220. (前掲書 二七四ページ)

(6) ibid. P. 27. (前掲書 三四ページ)

二、市民社会の原形——美德——

前節で提示された問題を考える方法として、私はスミスが美德という言葉で表現しているものについて、その内容を調べていくことが妥当な方法だと考える。なぜならこれら美德によってその社会に生活する人々がどのように社会を担っていくのかという担い方の質——経験の質が規定されてくると考えられるからである。

スミスが『道徳感情論』の中で扱かう主なる美德は、慎慮・正義・仁恵の三つである。それに加えてこれらとは少しく質を異にする自己規律という徳についても考察されねばならないだろう。これらについて一つ一つ吟味する前に、まずスミスがこれについて概括的に述べているところを示しておこう。「われわれ自身の幸福に対する配慮は、われわれに慎慮の美德を推薦し、他の人々の幸福に対する配慮は、正義と仁恵の美德を推薦する。この正義と仁恵のうちで、前者はわれわれを抑制して他人の幸福を侵害しないようにさせ、後者はわれわれを鼓舞して他人の幸福を促進するようになさせる。他人の感情が現にどうであるか、あるいはどうでなければならぬか、あるいは或る種の条件の下ではどうなるであろうかということに対する願慮とは無関係に、慎慮の美德は本来われわれの利己的感情によって、また正義と仁恵の美德は本来われわれの利他的感情によってわれわれに推薦せられる。しかしながら、その後次第に他の人々の感情に対する願慮が加わって、すべてこれらの美德の実践を力づけるとともにこれを指導するようになる（自己規律——引用者）⁽¹⁾。それでは上のようにその概要を利己心と利他心とから与えられたこれら三つの美德について、それらを個々に見ながら市民社会とそこでの経験の質を考えてみよう。

a. 慎慮の美德

まず慎慮の美德について考えてみる。上の引用文からも更には今までの多くのスミス研究からも明らかなことであるが、この慎慮と呼ばれる美德は社会の成員に対してかれの財産の確保とか増殖といったことを推奨するのがその大

きな任務であつた。しかし、こうした財産の獲得へと人を向かわせるところの動機についてのスミスの説明と切り離してこの美德を扱かうのは、スミスの提示する社会に対する誤ったイメージを創り出す危険がある。

スミスは、人が財産を好ましいと考えるのは、それが身体のための必要品や便宜品を供給してくれるからばかりではなく、それによってそれを所有する人の社会的信用や身分が左右されるからだと述べ、それに続けて「このような尊敬の適切な対象になりたいとか、自分の同僚の間でこのような信用や身分に価いしたいとかそれを獲得したいとかいう願望は、おそらくわれわれの願望のうちで最も強いものであり、従つて財産の便益を得ようとするわれわれの焦慮は、平素きわめて容易にわれわれが手に入れることができるあらゆる身体の必要品及び便宜品を供給することによりも、むしろ上のような願望によつてはるかに強く刺激せられ、昂奮させられるものである」と述べている。そしてスミスは焦慮について、「こうした個人の健康・財産・身分及び名声に対する配慮、すなわち現世におけるその人の安楽と幸福とを主として規定する諸事実に対する配慮は、一般に焦慮と呼ばれる美德の行うべき適正なる仕事だと考えられる」と規定している。

さてこのように提示された焦慮の美德の中でスミスが意図していたものについて、それを一言で言うならば、財産（商品）の私的所有を基礎にして創り出された新しい社会を、同感の上に成立する社会の展開の上で説明しようということ、このことだろう。だからかれは、財産獲得への動機を単にそれとして肯定するのではなく、それを社会的存在としての諸個人の再生産というところで捉え、そしてそれを美德と呼ぶのである。もっとも美德とは言ふものの、この焦慮の美德は決して最も愛すべき高尚なる美德の一つとは考えられないとスミス自身も述べている。しかしスミスが、社会的な身分とか名声といったものに対する願望こそが社会的に生活する人間にとつて最も強いものだとし、その追求を美德として評価したことは大きな意味をもっている。⁽¹⁰⁾

社会の最も基本的なるものへと自己を形成しつつあったところのいわゆる財産の確保とかその増殖ということが、

その市民権を「社会的身分とか名声」という形で獲得し、と同時に、その社会に生活する人間は「社会的に生活する」というところから、その身分・名声を自己の社会的生活の最も重要なメルクマールとして自覚していく。そしてそこから財産獲得のための合理的計算に従った個々人の実践・経験が生まれてくる。その結果ヨリ一層その社会の基礎が確立されてくる。スミスが、諸個人の財産獲得のための配慮に対し、これを慎慮という美德で呼んだことの中にはこうした意味を読みとることができよう。そしてこれを近代ブルジョアジーの新しい社会創造のエートスと考えることは十分に妥当である。しかしこれへの評価の問題はまた後にゆずり次へと進もう。

b. 正義の美德

スミスは『道徳感情論』の中では、この正義という美德について余り明確にその内容を規定しているようには思えない。そのためかれの正義についての規定を考えるためには、『グラスゴー大学講義』⁽¹⁾の叙述等も参考にする必要があるだろう。その中でスミスは、正義の目的を（他者からの）侵害の防止であると述べ、そこで侵害されると考えられるものとしては主として、身体・名声・財産を挙げ、この財産の不平等が生じたところに初めて正義をその目的の一つとする政府（政治）が生じてきたのだと述べている。だからヨリあからさまに言うなら、財産の不平等があるから、富者を貧者から守るために正義が必要であり、したがってその正義を守る番人たる政府が必要となるということになる。事実スミスが『グラスゴー大学講義』の「正義について」という所で行なうのは、この正義の番人たる政府・統治というものの歴史だと言ってもよい。スミスがそこで挙げる君主政治・貴族政治・民主政治という統治形態の歴史は、いうまでもなく正義の番人の歴史であった。

『道徳感情論』の中での正義についての叙述は、主として上に挙げた他人の身体・名声・財産を侵害した場合に、その当事者に対して正義の法則たる法律が下す報復——社会的制裁について、それが社会の成員に如何に受けとめられるかということへの叙述である。そしてそこにおいて、社会の全成員の同感の上で成立ししかも諸個人の正義感覚に

も適った社会的報復感として、その制裁が考えられているということは、こうした犯罪が、単に社会の特殊な法への侵犯としてではなく、社会全体への侵犯として考えられていることを意味しているし、更には社会の全成員が正義の番人として自分の生活する社会の秩序を維持していかなばならないということも意図していたと言わねばならない。正義が単に君主とか貴族といった特殊な人格で体现されるのではなく、社会に生活している全ての人々により実現されるのである。そしてこのことは、財産の不平等の上に成立する社会が、他の如何なる權威にも頼らずこの財産の不平等という私的所有の必然的な表現をまさにそのものとして社会の全成員に認めさせ、それらの人々の手で自覚的に維持され再生産されることを意味する。

だからスミスは、「正義は社会の全殿堂を支える大黒柱である。もしも正義が取り除かれたならば、人間社会という巨大な建物は瞬時にして瓦壊ししなければならない。それ故正義に対する注意力を強化するために、自然は人の心の中に、正義を犯した場合に感ずる悪いことをしたという意識、相当の懲罰に対する恐怖心を植えつけて、弱者を保護し、乱暴者を抑制し、犯罪者を懲すための、人類の結社における偉大なる防塞としてゐる」と述べたのである。

c. 仁恵の美德

さて次に仁恵の美德についてみてみよう。この美德は、正義が他人の幸福を妨害しないという消極的な意味をもっていたのに対し、他人に幸福を与えるという積極的な意味をもっているということは、前述のスミスの引用からも既に明らかだろう。そしてスミスは、人が他人の幸福を願う場合、まず自分の家族とか同僚といった身近かなものの幸福を願うのが自然であり、自分から遠い人間に対しては次第に無関心になっていくのだと、極めて当り前のことを述べている。しかしこのことは同時に、或る人間が成長するに従がい次第に自分の社会というものを、家族・友人・同業者といった形で広げていき、自分の属している社会とか身分の利益を考えるようになり、更にはその外にあってそれと関わりをもっている社会とか身分の安全をも考えていくということであり、そして更にはこれらの社会とか身

分をその中に含むところの國家の安全を考えていくことでもあった。

だがこのような説明によって社會や國家の安定・安全が論じられるというのは、その説得力において前述の二つの美德に比べても一層見劣りすると言わねばなるまい。事実ミス自身、この仁惠の美德を正義の美德と比較し、社會を建築物になぞらえるなら裝飾品と大黒柱の關係であるとさえ述べているし、また仁惠のない社會でも、社會はそこにおける個々人の効用の感覺による合理的な評價にもとづく欲得ずくの計算でも存立できるものだとしている。

にもかかわらずミスがこの仁惠の美德に意味を認めるのは、これこそが社會とか國家というものが、ある特定の個人とか身分により恣意的に利用されるべきではないということを示すものとしてあるからだと言えよう。その社會に生活する人々はすべて独自の運動原理をもった存在であつて、いかなる理想的な大義によつても、もしこれが社會の全成員の同感の上に成立していかないものであるなら、決して利用されたりしてはならないということ、そして更には社會的な慣習や偏見（*Prejudice*）にしても、もしそれらを理性的に説得しえない場合は、やはりそれらを実力で屈服させようとしたりしてはならないのだということを意味していた。これについて、少し長くなるが重要だと思うので、ミス自身が言うところを見てみよう。

「全く人間愛と仁愛とにもとづいて公共心を發揮させる人間は、既存の個人的權力ならびに個人的特權をさえも尊重するくらいであるから、國家が分割せられてできている大階級ならびに大社會の權力や特權ならばなほ一層これを尊重するであらう。かれはそれらのうちのあるものが、ある程度まで濫用されていると考えても、非常に大きな暴力をしないでは、かれとしてはしばしば根絶することができないような事柄は、これがある程度まで抑制することで満足するであらう。かれが民衆の胸底深く根ざしている偏見を、理性と説得とによつて征服しえない場合には、それを實力に訴えてまで屈服させようとは試みないであらう。……かれはかれの社會政策をできるだけ人民の中に固定している習慣と偏見とに調和させるであらう。……」

「これに反して主義の人 (the man of system) は非常な賢人振りを發揮したがるもので、しばしば自分の理想的な統治計画を夢に描いて、それに陶然とするの余り、その計画のいかなる部分といえども少しでもそれから逸脱することに我慢ができないことがある。かれはその計画をあらゆる部分に亘って完全に遂行する仕事をすすめ、そのような計画に矛盾するかもしれない大きな利益または強い偏見に対してなんらの考慮をもはらおうとはしない。かれはあたかも将棋盤の上のそれぞれの駒の配置を手できめるように、いとも簡単に大社会のそれぞれ異なる成員の配置を決めることができるように想像しているらしく思われる。将棋盤の上の駒は、手がそれに与える運動原理以外の原理はなんらもっていないが、しかし人間社会という偉大な将棋盤の上では、あらゆる個々の駒は、立法府がそれに与えようとしてたまたま選ぶ運動原理とは全く異なった独自の運動原理をもっている、ということをかかれは考えない。」⁽¹¹⁾

(7) *ibid.* P. 464 (前掲書、五六四ページ)

(8) *ibid.* PP. 370-371 (前掲書、四五七ページ)

(9) *ibid.* P. 371 (前掲書、四五七ページ)

(10) 内田義彦『経済学の生誕』一二〇参照。

そこで氏は「財産Ⅱ富は自然的な、社会の外において考えられた人間の幸福のためのミッテルではない。地位の上昇、あるいは地位をうしなわなないために財産Ⅱ富がもとめられる。富は地位の、社会的な支配力の手段であり、その表示である。それゆえにまた富は自己目的としてあらわれてくる」と述べ、スミスにおいてあらわれた「社会における人間」の倒錯した行動の原理を述べておられる。そしてそこからこうした「倒錯した人間こそ社会の主体」であり「歴史の起動点」であることを鋭く指摘しておられる。

(11) これはもともとグラスゴー大学でスミスの講義を聴講した学生が筆記したものを、一八九六年にエドウィン・キャンナンが公刊したものである。"Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms" (edited with an introduction and notes by Edwin Cannan) Oxford, 1896. なおこれの詳しい成立事情については「上記のキャンナンの introduction が詳しい」。

(12) 5部編成からなる「グラスゴー大学講義」のうちで、この第一部「正義について」は、全体のはほぼ半分のスペースをもち、そこで扱われる論点は、公法学・家族法・私法に亘り、たんに統治の歴史ばかりでなく、所有権・契約等についての叙述も多く含まれている。しかし今それらへの検討は省略する。

(13) *Ibid.* Pp. 146-147 (前掲書、一八〇—一八二ページ)
(17) *Ibid.* Pp. 409-411 (前掲書、五〇〇—五〇二ページ)

三、スミスの方法意識の抽出

スミスが挙げた三つの主要な美徳に対して、それぞれの内容について見てきたが、ここでそれらによってスミスが提示しようとした社会の具体的な性格について考えてみよう。結論的に述べてしまふなら、ここで問題となっていたのは、私的所有を基礎とする新たな社会、すなわち近代市民社会が如何にしてその自己の論理を社会の全成員に自覚させつつ自己を維持しかつ再生産していくかということ、これである。すなわちこうした具体的内容をもった経験の上に築かれる市民社会において、先に述べたような経験の堆積の上での個人と社会の「自然」な成長の保証という問題を如何に処理するか或るいは如何に取り込むかということが、スミスの方法意識だと言うことができるだろう。

スミスが提示した具体的な社会の性格について、かれの美徳概念等から読みとれるところをまとめてみれば次のようになる。まずその社会として存在する最も基本的な理由とも言えるものは、私有財産・私的所有から導き出されてくる。そこに生活する諸個人は、自分の身体はいうまでもないが、財産の所有者として初めてその社会の成員といふことができる。すなわちこの社会の価値評価は、財産とか富の多少により決定されるのであって、それを認めて生活することが社会の成員にとつての社会的・生活である。だからそこでは合理的計算に基づいた富の獲得は慎慮という美徳により肯定され堆積されねばならない。更にこうした富・財産の獲得ということが、他人の幸福ヨリ正確には他人の財産を侵害しないという保証がなければ、社会が社会として存続できなくなるのは当然だろう。そしてこれを保証しようとする時、もしも私的所有以外の何かある権威をもってそれを保証しようとするなら、それは私的所有への外部からの干渉を認めることであり、私的所有としては未完成の段階であり不完全である。それよりも、たとえ幸

運とか不運とかということはあるとしても、誰もが合理的計算に基づいた行動をするなら、富は獲得されるのだという前提の上で、言はば誰もが富の所有者でありそれを守ろうという意識があるのだから、まさにその意識を正義として対象化し權威あるものとする方が一層進んだ段階の表現であるのは言うまでもない。そこにおいては社会のすべての人間が、私的所有をめぐってそこに不正がないように見守る番人ということになる。そしてこうした内容をもった正義というものは、商品経済がその社会の隅々にまで行きわたっていくに従がい、一層強固にその成員に意識されねばならないのであり、その社会自身も一層安定したものになっていくことになるだろう。

スミスの提示した社会の具体的な性格については、慎慮と正義の二つの美德から殆ど説明されてしまうとと思う。ここに提示された社会は資本主義社会のプリミティブな原形だと言いきることもできるだろう。しかしそのように言うのだけでは不十分だろう。重要なのは、スミスがこのような新しい市民社会の具体的な在り方を、個人と社会との最も基本的な代謝過程言い換えれば社会の原理とも言えるものの上に構築していったということである。スミスが具体的社会として提示したものにおいて、社会がその論理（同感）に従がって必らず適正なる社会へと成長・進歩していくことを証明し、そこに「自然」の実現という課題を担わせ、そしてそれを具体的市民社会の次元で実現しうるものとしたことが、理解されねばならない。こうした理解において、この市民社会の生成と発展とを新たに「自然」として再構成していくことがスミスの方法意識であり形而上学^{is}の意味であることが理解されていくだろう。だからスミスは、慎慮と正義とによってほぼその骨組みが明らかになったにもかかわらず、仁恵の美德さらにはこれら三つの徳すべてをも規制するところの自己規律なる徳をもってこの社会の具体的日常的営為を、同感原理の上に構築しようとしたのだと言える。

ここでスミスの言う自己規律なる徳についてかれの言うところを見てみよう。「完全な慎慮と厳密な正義と適正な仁恵の諸原則に従がって行動する人は、完全に有徳だと言うことができよう。しかしながらこれらの原則をたとえ完全

に知っていたとしても、これだけでは人をそのように行動させることはできない。かれの感情はかれを欺きがちである。これは、かれが落着いて冷静な時なら十分是認する原則をさへ犯させるように、或る時は無理じいするし或る時は誘惑するのである。だからもつとも完全な知識といえども、それが最も完全な自己規律に支えられていないならば、必ずしも人にかれの義務を遂行するようにはできないだろう。¹⁶」このようにスミスは、自己規律こそが最も基本的な社会的な行動基準であると述べるのであるが、これは言い換えれば、既述の同感原理に支えられた社会の原理を具体的な日常生活の中で維持し再生産していくことを保証させようとするのであった。

すなわち慎慮と正義とによってのみその具体的生活が規定されるような社会は、決して住み易い快適な社会だとはスミス自身も考えていなかった。自己愛に基づいた冷静な配慮による富の追求やその基盤としてある正義の強制は、たとえそれのみによっても社会が社会としてありうるとはしても、決して快いものとは理解されえない。慎慮と正義の基礎である私的所有的論理は、同感原理の上で社会的に反省されて初めて、このスミスが提示する市民社会でのまさにその市民権を獲得しなければならない。勿論事実過程としては、この逆が、すなわち私的所有的論理が社会的な市民権を重商主義国家の強力・原著政策を背景にして獲得し、そこにいわゆるスミスの言う社会的同感を要求するということが起るのであり、スミスはこれを逆にしていっていると言える。そしてここに仁恵の美德のもつ意味がある。私的所有的論理を社会的に反省させ、経済外的強力により支えられた市民権ではなく、社会的同感の上に成立する市民権を与えることが、この仁恵・言い換えれば社会愛の美德の果さねばならない役割であった。同様に自己規律の美德は、一層直接的にこの社会的同感原理の遵守を、個人の社会化を要求するものであった。そしてこれは新たな社会がようやく自己を向目的的存在として自覚してくる歴史過程に照応していた。このように社会愛や人類愛という言葉が私的所有的論理と矛盾することなく調和的に存在しうる世界というのが、スミスが提示した市民社会の原形だと言える。スミスにおける社会認識を問題とする場合、これはかれ以外の場合にも妥当すると思うが、それは決してあるがまゝ

の社会を認識するということを意味しているとは思わない。在って欲しいと思われるものまたは在るべきものだと思われるもの（方法意識）を、社会の中にあるとして（形而上学）、その論理的展開により社会を再構成していくこと、ヨリ内容に即して言うならそれ自身の反省作用として対象的世界を叙述していくことを意味している。そしてスミスは『道徳感情論』の中では、種々の留保条件をつけてはいるが、その叙述に自信をもっていた。しかし現実の歴史過程は、かれがいはいは付属問題としてカッコにくくってしまったようなその留保条件を、かれが予想していたのとは全く異なる方向へと導いてしまった。にもかかわらずそれが論理的正当性をもちうるものだとスミスに確信されているのは、そしてかれの価値論はそれへの科学的証明という役割を担うのだが、これが提示された時の社会すなわち重商主義の最後の段階においてこれを論理的に反駁すべき階級が最早自己の中に人類性『自然』を主張するエネルギーを喪失していたということ、そして未来においてそれを反駁するはずの階級も未成熟であったということ、こうした歴史的な容観的条件にもよっている。

しかしながらまた他方において、単純に歴史過程において破綻したものは論理的にも破綻したとして安易に捉えてしまうのは、一層危険だろう。歴史的破綻をどの様な論理的次元において捉えるかが問題だと思う。事実スミス以後古典派を継承・発展させていくリカードとJ・S・ミルとにその捉え方の一つの対照を見ることが出来る。本来は調和的であるべき世界に生じたこの不協和音すなわち歴史過程での破綻が、この調和的世界を支える論理の上で解決可能なのか否か、あるいはその不調和は商品経済社会において本来避けられないものなのか否か、といった問は、いかなる論理的次元においてそれらの問題を捉えるかということの表現としてある。しかしこの二人についてはさておくとしても、スミスにとっては先の仁恵の美德で見たように、社会は社会として別に大袈裟な変革などの必要もなく、その成員の同感原理の上での成長とともに、次第に社会として自立的完結された世界を形づくっていくということへの確信だった。たとえ社会の成員間で *unison* は得られなくても *harmony* は成立するし社会にとってはこれで十

分だという主張や、たとて偏見といったものであっても、それが現にある限りそれを実力で排除してはならないばかりか場合によってはそれに従がえというかれの主張の裏には、進歩への傲慢とも言える程の自信を読みとることができる。

重商主義国家の強力的な原蓄政策により蓄積された資本をもとに商品経済の論理が一人歩きしようとしていた時代にあつて、スミスは当然ながらその時代を代表する人間であつた。そしてスミスが自分に課せられた問題として自覚していたものすなわちかれの方法意識は、商品・私的所有の額に押されたそれら重商主義諸政策の血の烙印を払拭し、「商品」の上に築き上げられてきた市民社会を「自然」として再構成することだつたと理解することができよう。だから思想的に見てもかれの自然法思想がホッブスのそれとは大きな距離があるのも十分に想像できるだろう。だが同時にこの様な方法意識により創り上げられてくる形而上学だからこそ、ある場合には現実の歴史過程を逆転させるような記述を試みたり或るいは歴史の叙述そのものの放棄ということが起こるのは必然であつたし、そこに種々の論理的な矛盾を生み出した。だから逆にわれわれは、それらの論理的矛盾についてその原因を探りながらかれの形而上学を検証し、それによりスミスの世界總体を相対化することが可能になるとも言える。後にも出てくるが、スミスのレトリック等に注意を払ふ必要もこうしたところに原因をもっている。

さて私はスミスの方法意識を以上の様なものとして抽出してきた。次になされるべきことは、その方法意識の具体的現実的世界での表現として出されてくるかれの形而上学的世界を明確にすることであり、更にまたそれを基礎にして再構成された社会について、その意味ともいへべきものを探ることである。その際スミスの方法意識が「商品」と人間社会との関係をめぐって成立してきたことを考えれば、かれの形而上学においても当然それが引きつがれるのは想像できるだろう。だからかれの形而上学を明らかにするということが、かれの「価値論」への研究においてなされると考えるのも理解していただけたと思う。稿を改めてこれらについて述べてみよう。⁽¹⁷⁾

(15) 形而上学という言葉を、私は、たんに観念的遊戯とか当為という意味には用いていない。私はこれをそれ本来の意味、フィジィクに対してメタなるものとして、即ち自然の背後にあって自然を動かすものという意味で用いる。そしてこの用語法はこの論文に共通している。

(16) *Ibid.* P. 418 (前掲書、五一〇ページ)

(17) 以下の展開は、拙稿「アダム・スミス価値論の地平」(『金沢大学法文論集』、二〇)参照。