

# アダム・スミスと行為の科学—スミス 体系の「行為論」的解釈について—

田 島 慶 吾

## 序 問題の所在—スミスの世界的内的均衡について—

「歪んだ資本主義」という把握がある。つまり、有るべき、正常な「資本主義」に対して、それから逸脱し、墮落した「資本主義」という意味である。こうした理解の代表は、シュンペーターであり、ハイエクである。シュンペーターの「企業者精神」喪失による、資本主義の「成功ゆえの滅亡物語」は有名であるが、その思想母胎はヴェーバーの「合理化」論であったというよりも、「時代精神」であったのだろう。シュンペーターがヴェーバーの依頼に応じて、新しい『社会経済学大綱』(Grundriss der Sozialökonomik) 第1巻第1部「経済及び経済科学」(Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft)に「学説=方法史の諸段階」(Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte) (後の「経済学史」)を執筆した時(1914年)に、ヴェーバーによるこの『大綱』全体の意図は経済の合理化を「生の普遍的合理化の特殊部分として」把握することであった。このような『大綱』への参加がその後のシュンペーターの「ヴィジョン」をある程度規定したことは大いにありうるであろう。「合理化され専門化された事務所の仕事がついには個性を抹殺し、結果の計量可能性がついには『ヴィジョン』を抹殺し去るであろう。」<sup>(1)</sup>「経済進歩は、非人格化され自動化される傾向がある。官庁や委員会の仕事は個人の仕事にとって代わらんとする傾向がある。」<sup>(2)</sup>このシュンペーターの言葉はヴェーバーの文ともみまごうばかりである。資本主義の「形式合理性」=計算可能性の増大と「官僚制」とが、「創造的破壊」を、従ってまた、「企業者精神」をも無力化し、資本主義は自己転変して「社会主義」になる。

こうしたシュンペーターに対して、ハイエクにとってのエポックを画することになるのは、いわゆる「社会主義計画経済論争」であろう。1920年のミーゼ

スの論文「社会主義社会における経済計画」<sup>(3)</sup>での社会主義計画経済における「合理的」経済計画による資源の最適配分の論理的可能性と現実的可能性をめぐる論争<sup>(4)</sup>は、『大綱』がシュンペーターに対したのと同様な影響をハイエクに及ぼしたのであろう。ハイエクが社会主義計画経済の不可能性を見たのは、人間の「知識の限界」にあったが、その経済理論的な意味（不完全情報下での一般均衡論の可能性）についてはともかく、ハイエクが社会主義計画経済を「不可能」であるとするその根拠は、社会主義計画経済が人間の理性を「不遜にも」越えた「科学主義の傲慢」であるとするハイエクの「哲学的な」公理の故であった。

しかしまた、ハイエクは現実の資本主義の運動の中に資本主義の「歪み」を見た。資本主義が、当初の自由な精神を喪失した所に資本主義の危機があるとハイエクは考える。ハイエクにとって、資本主義の理念とは「十八世紀の自由主義」であり、スコットランド啓蒙における「自由」である。この「自由」が十九世紀に「功利主義」へと変貌した時に、資本主義の「墮落」が始まるのである<sup>(5)</sup>。十八世紀の「自由主義」に対する十九世紀ベンサム派「功利主義」の勝利により資本主義は「歪んだ」資本主義となった。ハイエクの「自生的秩序」(a spontaneous order)、つまり、正義のルールのもとで各人が自由に行為するとき、主体の意図とは独立に自然発生的に一定の社会秩序が形成されるというヴィジョンがアダム・ファースンの言葉「諸国民はいろいろな制度を偶然見つけたが、それらはなるほど人間の行動の結果であるとはいえ、人間の計画の結果ではない」<sup>(6)</sup>に由来するものであることは周知のことである。ハイエクが「市場万能主義」者の代名詞のように言われるのは奇妙な事態ではある。ハイエクは「完全競争市場」を認めたことはなかった。また、ワルラス的な「一般均衡」論に対しても深い疑念を抱いていた。ハイエクの支柱の一つは、確かに「自由な」経済活動、強制からの自由という意味における消極的な自由における経済活動であったが、もう一つの支柱は、大陸合理主義的自然法とは区別されたスコットランド啓蒙思想における「自然法」=「法」であった。マンデヴィル、ヒューム、ファースン、スミスに至るこの啓蒙思想がハイエク自らが公言する思想母胎であった<sup>(7)</sup>。

「スミスの自由社会」が「内部から」崩壊していくというのがシュンペーター、ハイエクの両者に共通する危機意識であったように思われる。資本主義の危機は市場機能が寡占化、独占化することにより、その自動調節メカニズム機能が

失われることにあるよりも、「市場が度を越えて働きすぎる…市場が投機的な市場と化しつつある…このような経済では自由は経済・社会と調和するのではなく、むしろその内部を浸食していく」<sup>(8)</sup>とところにある。

では逆に、スミスの段階における資本主義が、何故、ハイエクには理念的状態にある資本主義として映じたのであろうか。そこでは、経済の主体である「市民」が自己の倫理的正当化を信じることができ、他方で、私的のみならず公共的な「富」が—「正義」の法によって規制されつつ—増進するという歴史上希有な状態にあったからではないだろうか。つまり、道徳・法・経済が社会的な整合性をもって存在していたからではないだろうか。こうした十八世紀の資本主義の姿を『「道徳と法と経済」のスミスの整合性』<sup>(9)</sup>と呼ぶならば、こうしたスミスの「整合性」こそが理念としての資本主義の姿であろう。

このような「整合性」の主張そのものが一つのイデオロギーであり、ブルジョワ弁護論であるとする見方もまた存在しよう<sup>(10)</sup>また、ハイエクの見方は確かにそうしたものであろう。しかし、ここで我々の問題関心にとって、重要なことは、経済一元論的社会観に対する、多元論的社会観の可能性である。経済が社会を「律する」という見方を経済一元論的社会観とするならば、まさにこれは経済の専制を認めることになろう。我々がハイエクを離れてスミスに向かうのは、こうした多元論的社会観の可能性を探ろうとするからである。

スミスにおける「経済学の生誕」は同時に、経済の社会からの離床であった。十八世紀大陸自然法からロックを経ての近代自然法→スミス経済学という文脈の中で、「経済学の生誕」という問題視角からしたスミス研究が、スミス経済学の道徳哲学の中からの分化、独立、生誕の過程の考察を主題にしてきたとすれば<sup>(11)</sup>他方で、道徳哲学の伝統的な問題視角におけるスミス研究は、スミス経済学を道徳哲学体系の中の一部に過ぎないとして、道徳哲学としての経済学を主張してきた<sup>(12)</sup>ここで主観的な読み込みをすれば、前者は経済の社会から離床を意味し、後者は経済を社会の中へと埋め戻そうとする努力を意味するであろう。スミスの体系、つまり、道徳・法・経済の体系と言われるものが、三者相互のどのような関連において「体系」と呼ばれるものであるのか、しばしば問題とされてきたところであるが、確かなこととして言えることはスミスにおいては道徳・法・経済の三領域の『「内省的均衡」』は『道徳』という観念的部門において孤立的に考えられているのではなく、『法』および『経済』という制度的部門との関連<sup>(13)</sup>においてとらえられていることであろう。

「制度としての市場」という考え、つまり、市場がその再生産を可能にする様々な社会的な制度的枠組みと不可分な形で存在しているという考え、「我々が市場と呼んでいるものは…特定の制度的枠組みによって特徴付けられた、社会における相互作用のシステムである」<sup>(14)</sup>という把握は別に目新しいものではないが、我々がスミスを研究するのは、経済の社会からの離床を「発生史」的に把握せんがためである。十八世紀におけるスミスの均衡の世界が何故、崩壊し、経済の一元的支配へと転化したのか、或いは、知識社会学的観点からすれば、「道徳感情と諸国民の富との合成的統合がどうして古典経済学…に進化か退化したのか」<sup>(15)</sup>を理解したく思うのである。

本論文の第一の課題は、スミス経済学を道徳哲学の体系の中へと埋め戻すこと、或いは、スミスの道徳哲学が当初、持っていた道徳・法・経済の均衡を復元することにより、経済と社会の均衡の可能性を探ることにある。<sup>(16)</sup>

しかし、同時に我々がスミスを研究するのは、上述の「均衡」の可能性を求めてのためばかりではない。「均衡」が崩壊した、或いは、崩壊しつつある時に、いかにしたら、この「均衡」を復元しうるか、或いは、「均衡が崩壊しつつある」という批判的意識の原理は何であるか、をスミスに求めうらと思うからである。前者が道徳・法・経済という領域間の連関を問うとしたら、後者は対象的領域と個人の間を問うことである。

経済を他の社会的諸制度との関連において問う科学、経済の制度的構造を問う科学を「経済社会学」と呼ぶならば、社会的諸制度と人間、特に、経済社会的諸制度と人間の行為の関連を問う科学は「プラクシオロジー」<sup>(17)</sup>と呼ぶことができよう。ここで「プラクシオロジー」とは社会的諸構造・諸制度、特に、経済社会的システム・制度と人間の行為性向、ハビトゥス<sup>(18)</sup>ビヘイヴィア<sup>(19)</sup>との相関(調和的な、または、矛盾的な)を研究する科学と定義しておこう。「経済社会学」は「プラクシオロジー」を中核的概念として包含するが、それは人間の社会的行為のみが社会的諸制度を形成しうるからである。従って、スミスにおいて問われるべきは、究極には、システム＝社会的諸制度とハビトゥスの関係である。このようなシステムと行為の関連からスミスの世界を考察する時、制度的環境分析と行為性向・行動様式の分析こそがスミス体系の要であることが分かるだろう。

このようなスミス体系の分析の意味するものは、人間はハビトゥスの主体であり、ハビトゥスはシステムを生むが、ハビトゥスそれ自体はシステムたり得

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—

ない、というヴィジョンである。経済が社会の形成＝構成原理となるのではなく、つまり、経済原理という技術的合理性が唯一の社会形成原理となるのではなく、常に、システム化しつつも、常に、システムから「差異」するハビトゥスが、いかにして制度的諸構造との矛盾的均衡の緩衝帯となるような経済の形態、支配の形態、倫理の形態と整合的でありうるか、の認識<sup>(20)</sup>こそがスミスの研究を通じて明らかにされねばならない。

我々は以上の問題関心からスミスの体系を分析する。ここでの分析視点は「システムと行為」である。

## 第一節 スミスの体系の基本性格について—「物象」と「人格」の世界—

スミスの方法が「人間の本性の中にある一定の性向」、人間の「自然的性向」、例えば、「交換の性向」、「蓄積する性向」等を行為の動機とし、個人の経済行為から「事物の自然的秩序」を「構成」といういわゆる方法的個人主義の立場に立つものであることが、しばしば強調されてきた。数ある「性向」の中でスミスが本源的と見なしたものは言うまでもなく「利己心」である。「利己心は、各人の諸行為を規制し、そして、人々を導いて、利益の観点から一定の仕方で行動させる一般の原理である。」(LJ(B) p.538.『法学講義』、452頁) もちろん、ここでの「利己心」が「情念としての利己心」ではなくて、「正義の法」と「自己規制」によって制御された「利己心」であることは言うまでもない。諸個人の「利己的」(上記の意味での)な行為は「あらゆる人が自分の生活状態をよりよくしようとして行う恒常不変で中断することのない努力」(WN I, pp. 342-343.『富』I、539頁)として、「私人の富裕はもとより、公的で国民的な富裕が本源的に引き出される原理」(ibid. 同上)なのであるから、スミスの言う「本来の政治経済学」(WN II, pp.678-679.『富』II、997頁)がその考察の対象とする「商業社会」における諸個人の行為の原理的動機である。スミスの方法の一般的特徴を述べれば、「人間の自然的性向」である「利己心」→「同感」原理により規制された「利己心」(行為の動因)→事物の自然的秩序(行為の帰結)＝「自然的自由の体系」<sup>(21)</sup>となろう。つまり、「同感」によって社会的に承認された「利己心」を行為の動機とし、こうした諸個人の行為の帰結として、「事物の自然的秩序」が形成されるというのが、スミスの方法の基本的性格であろう。スミスは「商業社会」という「歴史的段階」の第四段階である社会において、

物象の社会的諸関連(分業—交換関係を基底とする)の下に、人格と人格とが「同感」を通じて、相互に社会的に交通し合う精神的な交通(社会的な相互承認)を見ていたわけである。<sup>(22)</sup>

しかし、更に、このスミスの体系の方法について特徴的なことは、いわゆる「見えざる手」の論理<sup>(23)</sup>であろう。つまり、自己利益への顧慮を行為の動機にして、その行為の結果として形成された事物の秩序が、諸個人の意図、動機、目的とは異なった、或いは、それらから独立した「客観的」な性質を持つに至るという論理である。この「論理」において注意すべきことは、行為の動機(=「動因」)と行為の帰結(=事物の自然的秩序)とが乖離することであるとされる。『諸国民の富』における「見えざる手」は「意図せぬ結果」として「公共の幸福」をもたらす自然調和論的世界観を表現するものとしてあまりに有名であるが、ここで「行為の動機」と「行為の帰結」の乖離という観点に着目すべきである。「公共の幸福」を直接の「目的」とし、「公共の幸福」という「効用」の観点から正義を定義するいわゆる「効用正義論」は一方で重商主義批判に連なるものであるが、他方で、「意図せぬ結果」として「公共の幸福」がもたらされるが故に、行為の動機である「利己心」が社会的には認められるという道徳的判断の逆転を意味するものであった。<sup>(24)</sup>

こうした「逆転」の観点のもとでは、正義の法とは生命・自由・安全と所有権の保証という消極的な役割を果たすのみであり、経済的には「交換的正義」<sup>(25)</sup>が満たされていれば、正義は実現されたものとして認められることとなる。こうした「交換的正義」の内実が分業と交換、「アート」(商業、製造業)の進展に伴う等価交換と交換による所有の体系であるとすれば、行為の帰結である「交換的正義」が「商業社会」の正当性を保証するものとなり、行為の動機は必ずしも問われる必要はないものになる。つまり、経済は無倫理化する。<sup>(26)</sup>

こうした行為の動機と行為の帰結との乖離は、一面では「商業社会」の自立=自律性を表すものである。これを「スミスは『国富論』においても、事物の論理=自然法の論理に道徳感情論を導入することによって、同感を動因(promoter)とする事物の運動を明らかにしている」<sup>(27)</sup>と言っても、「行為の動力は…機構そのものとは一応別物である」<sup>(28)</sup>と言ってもよい。こうした「商業社会」の自律的機構の分析が「経済学の生誕」を導いたとの把握は通説であろう。

しかし、他面ではこの乖離は、「倫理が経済の自律化を促進しながら、そのことによってしだいに経済に従属してゆくという自己否定的媒介の側面」<sup>(29)</sup>を示

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

すものである。つまり、経済の社会からの離床であり、経済の無倫理化の過程を示すものでもある。スミスがこうした経済の社会からの離床と、経済と倫理との矛盾的關係に気づき、「商業社会」がもたらす「疎外」の認識から『道徳感情論』が改訂された（第六版）ものであるとの見解も現在では通説的見解であろう。

従って、スミスの方法は倫理＝同感によって規制された情念→法＝「正義の法」→経済＝正義の法を犯さぬ限りでの経済的自由放任という倫理・法・経済の自己肯定的側面と、経済→交換的正義→行為の是認＝経済の無倫理化という経済・法・倫理の否定的側面の両面があることになる。

つまり、行為の動機と行為の結果については、二重性があるのである。一つは、行為の結果は、行為がなくては生まれないという事態であり、或いは、行為は或る目的を目指した行為、或る動機によって意味付けられた行為である限りにおいて、その目的の実現を帰結するものであるということである。第二は、行為の帰結は必ずしも行為の目的を帰結せず、何か、別様の事物の秩序を生み出すということである。第二の点はこれまで「見えざる手」という言葉で十分に理解されたものである。しかし、第一の点はあまりに明白であるので、言及される必要もないと思われたのであろうか、この自明の事実にはこれまで十分な注意が払われなかったように思われる。行為の帰結が行為の目的の実現であるのはさしあたりは自明である。第一の過程は、行為の動機の行為の帰結の「順接的」関係であるが、第二の過程は行為の動機と行為の帰結の「逆接的」関係である。

このような二つの関係に対して、第三の関係があるとすれば、それは行為の動機と行為の帰結との「矛盾的」関係と呼ぶのが許されよう。このような経済と倫理との「矛盾的」関係を端的に示すものが、『道徳感情論』第六版における「歓喜への同感」から生じる「道徳諸感情の腐敗」（歓喜への同感→野心の領域→道徳感情の腐敗）、『法学講義』における「商業が国民の風習に及ぼす影響」（LJ(B), pp.538 f. 『法学講義』、452 頁以下）、『諸国民の富』での分業の進展に伴う「知的、社会的、軍事的徳性の犠牲」（WN II, p.782, 『富』II、1126 頁）<sup>(30)</sup>に見られる経済の進展（曖昧な表現であるが）によって、その「道徳的基礎」が掘り崩されるという事態であろう。

こうした「矛盾」の発生についてはそれが資本主義的現実の矛盾の反映であるとするのが標準的見解<sup>(31)</sup>であろうが、我々がここで確認したいのは、スミス

はこうした矛盾の幾つかには明確な自覚があり、決して迂闊な科学者ではなかったということである。

スミスは人間の行為から始めて、行為の帰結の総体が「事物の秩序」として形成されることを出発点としていたが、その「事物の秩序」がそのまま調和的な世界であるという楽天的な見通しを持っていたわけではない。人間の行為、或いは、行為主体である人間と「事物の秩序」は「見えざる手」によっても完全には調和しない。人間は確かにシステムを生み出すが、人間そのものはシステムたりえない、というのがスミスの基本的な見解であったように思われる。スミスの「政治経済学」を「システム」=叙述形式におけるシステムと呼び、また、「商業社会」をも「システム」=対象形式におけるシステムと呼ぶならば(これは西欧の知的伝統における「システム」という言葉の意味を忠実に踏襲したものであるが)、ここでの問題は、人間の行為とシステムの関係如何というやはり、西欧の知的伝統の文脈における基本問題が問われているわけである。

我々は、スミスの道徳・法・経済の「道徳哲学体系」を一つの「システム」として把握するのであるが、同時に人間の自然的性向→同感→事物の自然的秩序というスミスの体系の基本的性格の中に見られる行為とシステム、或いは、行為主体である人格とシステムの間を「行為」論と理解する。それは上述したように、スミスの体系は人間の行為から始まり、行為の帰結の総体としての「商業社会」に終わるが、この「商業社会」の批判の原理もまた、行為とシステムの矛盾という観点にあると思われるからである。次節ではこのスミスにおける「行為」論とは何かを考察する。

## 第二節 スミスの体系の再構成—社会的行為論の観点から—

スミスの体系の方法に関しては、「同感」理論的方法的意義、つまり、「同感」による社会的承認を受けた人間の自然的性向を「動因」ないし、作用因として、事物の自然的秩序＝「目的因」を導出するという方法の基本的性格についてはおおかたの一致を見てきた。「同感」理論による自然法の経験的主体化、経験的自然法がこれである。ここではこのような一般的理解を踏まえた上で、スミスの方法とはどのようなものであるのかを考察しよう。

### 第一項 「環境と行為」論—スミスの分析視角—



スミスにおいては、二つの認識の視座がある。一つは「同感」論的視座であり、他の一つは「分業—交換」論的視座である。「同感」が人格の相互承認に基づく、社会的な精神的交通の原理であるとすれば、他方は、所有の増大、分業—交換、商業、製造業の発展に伴う物質的な交通の原理であり、同時に「生活様式」論として法と統治の物質的基礎をなす。前者を「同感論的社会形成論」、後者を「交換論的社会形成論」と呼んでもよい<sup>(32)</sup>

スミスの「歴史的方法」とは異時比較社会体制論とも呼ばれるべきものであり、いわゆる「歴史発展の四段階論」<sup>(33)</sup>という進歩史観に基づいて、「分業—交換」論的視座、つまり、所有の増大と「アート」の進展から「法と統治」の自由の体系への漸次的発展を跡付ける方法であった。スミスはこうした方法を用いて、「生計の維持と財産の蓄積に貢献しつつ、法や統治の中に対応する改良ないし変革を生み出した諸アートの結果」(EPS, p.275. 11 頁)の考察を行いつつ、スミスの言う「私の諸講義の不断の主題をなすもの」、つまり、「一国家を最低の野蛮の状態から最高度の富裕にまで導くためには、平和、軽い税、及び、正義の寛大な執行の他はほとんど必要としない」(ibid., p.322. 78 頁)というテーゼを追求したのである。「生活様式と統治」論として展開されたこの方法は「唯物史観の一種の予告」(ミック)としての意味を持つものであった。

これに対して、「心理的方法」<sup>(34)</sup>(誤解を招きかねない言葉であるが)とは、諸個人の行為を「同感」によって社会的に承認されたものとして、諸個人相互の行為を媒介とした社会的関連を感情論的に「正当なもの」として基礎付ける方法であるとされる。諸個人の行為を社会的行為として、社会的諸規範に従った行為として、相互に承認し合う感情論的過程を「同感」は意味している。他人、或いは、自己の行為を「徳性」あるものとして判断する能力である「同感」原理そのものは、スミスによれば、人間本性の不変の能力の一つであるが、それは形式であるが故に、特定の内容を欠いており、「同感」内容は、歴史的環境の変化に応じて、可変である。「同感」に関してはこのような相対主義がある一方で、このような可変性にもかかわらず、スミスは歴史的過程を通じて、「自然的自由の体系」という歴史的環境とそこにおける人格の相互承認的認という「真理」が現れてくると信じていたとされる。こうした理由からスミスの現状肯定的、或いは、現状弁護論的な側面が強調され、それが「自由主義者」スミスという通念を生み出した。このような歴史を通じての真理の発現<sup>(35)</sup>というヘーゲル的な見方はそれ自体で興味深いがこのではこれ以上、立ち入らない。

以下では、このような「歴史的方法」と「心理的方法」とが、何故、「行為」論と見なされるべきかについて論じよう。

「同感」が人間不変の本性の一つであるのは、それが「同胞感情」<sup>(36)</sup>であるからである。「同胞感情(fellow feeling)」はスミスによって「自然が…人間の中に植え付けたあの同胞感情」(ibid., 136. 『哲学』、233頁)とされ、「人間の自然的諸感情」の一つである。これは『道徳感情論』では「正義の基礎であり、社会の基礎であるもの、即ち、自分の同胞披造物に対してなすべきことについての感覚」(TMS 1st ed., p.233. 『感情論』、162頁)とされており、スミス正義論の、従ってまた、スミスの同感論的社会形成論の要の概念である。「同感」とは「どんな同胞感情であれ、我々の同胞感情を示すのに大きな不適宜性なしに用いることができる」(ibid., p.6. 同上、8頁)のであるから、「同胞感情」と「同感」とは意味上は同意義の言葉であり、従って、「同感」もまた、人間本性の不変の諸原理の一つであり、道徳(倫理、ないし、法)の感情論的基礎付けを行う感覚的能力でもある。

スミスはこの「同感」を二つの観点により分析する。つまり、道徳的判断能力に関わる同感能力=同感感情とこの判断能力により有徳であると判断された徳性の内容に関わる同感内容の二つの意味においてである。道徳的判断能力である「同感」は、上述の通り、人間本性の不変の感情原理であるが、ここで注意すべきことは、「同感」の対象は人間の行為に関わるものであり、従って、行為の諸要素、即ち、行為の動機と行為の帰結の二要素に関わっていることである。『道徳感情論』によってこれをやや詳しく展開すれば、「同感」は倫理(=徳)の根本原則を表す「行為の適宜性・不適宜性の感覚」(『道徳感情論』初版第一部)と、それに基づく正義と仁愛の徳との関連では「行為の値打ちと欠陥の感覚」(『道徳感情論』初版第二部)、行為の是認・否認の感覚であるとされ、いずれも「行為」に関して定義されている(行為の諸要素と「同感」に関しては次節)。

「同感」が人間の行為の一般的形式に関わる道徳的判断能力として、人間本性の普遍的能力とされているのに対して、同感内容に関しては事態は異なる。同感とは「状況に応じた適宜性(situational propriety)」<sup>(37)</sup>の感覚であるので、「状況」という所与の環境が変化すれば、同感の内容も変化せざるを得ない。つまり、「同感」内容=「環境に応じた」行為の適宜性の感覚と行為の是認、または、否認の感覚であるため、歴史的に相対的であるという「主観性」を免れ得ない

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

のである。

「同感」原理の普遍性と同感内容の環境による被規定性との差異が逆に、同感内容の環境被規定性＝同感内容の歴史的相対性の認識を生み、これが歴史的「環境」の分析を必然化する。そこで、次には、歴史的「環境」の差異性の分析が「環境分析」から生じるであろう。歴史的「環境」の差異性という「環境」分析は、最後に、環境の歴史的変化における差異の分析へと進み、そこでは、同感内容を規定する歴史的「環境」の段階論的把握に至る。以上のようなスミスの方法に関する概略的説明から、「同感」理論＝心理的方法と「環境分析」＝歴史的方法とは、「状況に応じた適宜性」という概念の内に「結合」していることが分かる。

『法学講義』の「独自の媒介的意義」意義を強調する田中氏はこの二つの両者の結合の意味を「同感→法のケース→環境の論理こそ、スミスの同感＝心理的方法と歴史的方法の結合、ないし、前者の後者への転化の論理」<sup>(38)</sup>と理解する。つまり、同感＝自然法の感覚論的根拠付け→環境分析＝正義論の主観性認識→歴史的環境分析（「特定」自然法）→経済学の生誕＝商業社会という「環境」の歴史的客観的分析の一連の過程<sup>(39)</sup>の中にスミスにおける「経済学の生誕」の論理を見るのである。

田中氏は、近代自然法がスミスの「同感」理論による内面化・主体化の論理を媒介にして、いかにして、スミスの経済学が「生誕」したか、という「経済学の生誕」論に連なる問題分析視点からスミスの体系を考察する。「同感は『人間本性の不変の諸原理』に立脚する自然法の根本原理をなすものであってもその『特定の内容』はその環境に即して明らかにされねばならない…同感原理に基づく自然法の内面主体化が、同感（感覚）による事物の論理そのものの歴史的経験的分析に転変するという逆説的關係が生まれる」<sup>(40)</sup>

しかし、「結合」と「転化」では意味が異なるのであり、また、「経済学の生誕」という問題視角からする田中氏の所論は極めて説得的であるが、我々ここでは、田中氏の言う「逆説的關係」に拘ってみたい。

田中氏においてはこの「関係」は方法の逆説的關係であるが、我々の問題視角、即ち、システムと諸個人の行為の関係を問うという問題視角からすれば、この逆説的關係は対象形式＝システム自体の逆説と理解できよう。こうした対象形式における倫理と経済、或いは、道徳・法・経済の逆説的關係も既に、高島善哉氏<sup>(41)</sup>水田洋氏<sup>(42)</sup>等によって主張されてきたところであるが、我々は対象

形式における同感=心理的方法と環境分析=歴史的方法との関連を考察したい。「歴史的方法」が文字通り、歴史的過程の諸段階に関わるもの(生成するもの)であるとすれば、「生成したもの」としての商業社会の分析は、商業社会を所与とすれば、心理的分析と所与の「環境」分析の結合されたもの<sup>(43)</sup>と理解できよう。商業社会という所与の「環境」における心理的方法と歴史的方法の結合とは、スミスの「行為」論として具体化されたというのが我々の見解である。

今まで、「同感」理論を「心理的方法」と述べてきたが、前述したように、「同感」理論はそれが「行為の適宜性」「行為の値打ち」に対する感覚能力論である限り、「行為」論と理解するべきであろう。「環境」を歴史的に相対的な制度的諸「環境」、即ち、法、統治、経済の諸形態と理解すれば、「行為」とは所与の「環境」に置かれた人間の類型的な社会的行為であると見なしてもよい。このような観点からすれば、「環境と行為」の分析こそがスミスの主眼ではあるまいか、との主張もなされよう。

そこでこのような理解にたてばスミスの方法に「逆説的關係」があるとすれば、それは、「行為」と「環境」の「逆説」、人間の諸行為から出発しつつも、その総体が「客観化」することによって人間の諸行為を規定するという事態、人間の諸行為の総体的連関が物象的な諸連関へと転化するという事態、つまり、近代市民社会の「物象化」にこそその逆説が求められるべきであろう(後述)。

我々は以下では、このようなスミスの「行為」論をこれまで注目されることの少なかった『修辞学・文学講義』を主要な題材として<sup>(44)</sup>スミスの「行為」論を再構成する。

## 第二項 行為と環境—『修辞学・文学講義』における「行為」論—

『修辞学・文学講義』(以下、『文学講義』と略記)には、「有益な一つの科学」として、次のような表現がある。「同じ有益な一つの科学、人間が行動を起こすときの動機についての知識」(LRBL、p.113、『文学講義』、238頁)。これは「歴史叙述」についての一連の講義の中における表現であるが、『文学講義』における「歴史叙述」に関する講義では、この「人間が行動を起こすときの動機についての知識」が「歴史叙述」を科学的記述にする一つの科学としてスミスによって意識されていたことは疑いないであろう。以下では、この「科学」についてより詳しく考察しよう。考察の結果、この「科学」は「行為の科学」、つまり、「行為」論であることが分かるであろう。

『文学講義』における「歴史叙述」は、次のような一連の過程を経たものとして「科学」的叙述である。それは、「事実(内面的、外面的)→感情(sentiment)→性格(character)→行為(action)」(ibid., pp.164 f. 同上、160頁以下)の一連の過程を描写するものである。第十六講「歴史における人間行動の記述法」、及び、第十七講「歴史書における記述の順序」とロージアンによって題された講義を見てみよう。「人間行動の記述」がそもそも可能であるのは、他者の行動が我々の「同感」によって理解可能であるからである。「人類の間の出来事は主として、それが我々の心の中にかきたてる同感的情動(Sympatheticall affections)によって我々の関心を惹くのである。我々は人間の不幸・悲運を我々自身の不幸・悲運と感じ、彼らと共に感じ、彼らと共に悲しみ、彼らと共に喜ぶのである。つまり、ある点では、我々自身が同じ条件に置かれているかのように感じるのである。」(ibid., p.90. 同上、202—203頁) スミスはこうして「同感」論によって人間の行為を他者が理解しうる保証を与える。スミスの認識関心が常に人間の行動にあるという事実は次のような言葉によっても証明することができる。「我々の主たる関心は人類にあるので、主として我々の注意を引くものは、人間の行動でなくてはならない。」(ibid., p.85. 同上、195頁)

スミスにおける「歴史叙述」の意味とは単なる歴史的事実の記述、歴史的過程の客観的な因果関係の記述ではなく、人間のどのような「行為」によって、この記述されるべき歴史的結果が生じたのか、を描写すべきものである。以上のようなスミスの「歴史叙述」の基本的性格を踏まえた上で、次に行為の動機と行為との関連について考察しよう。

まず人間の行為の動機をなすものは、「事実」に対する反応である。スミスによれば、この「事実には二つの種類(two different Sorts of facts)がある。即ち、一つには外面的(externall)事実であって、人間の心の外に生起する事件から成り立っている。そして、もう一つは内面的(internall)事実、即ち、人間の心の内面に生起する人間の諸思想、諸感情、もしくは諸意図である。」(ibid., p.63. 同上、168頁) 両者は言うならば、行為の発端、行為の契機とも呼ぶべきものである。歴史叙述はこの「内面的、或いは、外面的な事実」(ibid., p.64. 同上、160頁)から始め、ついでこの事実に対する「反応」としての「感情の表現(expressing of a sentiment)」(ibid. 同上)の描写に至り、最後に「性格の記述(describing of a character)」(ibid. 同上)を経由して、「行為」の叙述でもって終わる。

「感情の表現」とは、「事実」によって引き起こされる「一定の激情、ないし、感情」(ibid., p.68. 同上、167頁)であり、「驚嘆と呼ばれるべき感情」(ibid., p. 69. 同上、168頁)や「肉体を歪める激情」(ibid. 同上)等の描写であるが、「歴史叙述」のより複雑な対象は人間の「性格」についての記述であるとされる。しかし、この記述は、この「性格」が何らかの行為と結びついている時にのみ有意義である。何故ならば(スミスによれば)、「人間の性格は、それだけを取り出して見れば、つまらぬ精気のないものである。それは行動という形で現れた時に初めて完全なものとなって現れる」(ibid., p.132. 同上、167頁)からである。従って、「性格」とは常に何らかの外面的な「行為」に結びついた時にのみ有意義である。

「性格」と「行為」との関連については、スミスは次のように述べている。「一人の人間をその人でなくてはできないような行為と行動に走らせるものは主としてその人の性格、及び、気質である」(ibid., p.78. 同上、185頁)。従って、人間の行為の記述とは、その人間の「性格」によって色づけられた固有の「行為」の記述であるが、ここで注意すべきは「性格」の意味である。この「性格」の記述は「その性格の細かい要素を数え上げるのではなく、その性格故にその人物の外面的行動態度に現れる効果を述べる」(ibid., p.79. 同上、187頁)ものである。

このような「性格」によって色づけられた「行為」という把握は、「性格」という概念を詳しく考察するとその「行為」論的意味がより明白になるであろう。スミスにおいては「性格」とは、個別の人間の心理的、精神的諸要素の集合体ではない。人間の「性格」とは、社会的な披規定性を帯びている。しかしまた、同時にこの社会的披規定性によって一方的に規定されて行動するのではなく、他方で、その人間のもつ「独自の色合い(Peculiar Tinges)」(ibid., p.79. 同上、186頁)によって変形されて、外的な「行為」となって現れるのである。スミスはこうした「事実」→社会的「性格」→内面的変形→外的行為の記述を「一般的方法(General Method)」(ibid., p.80. 同上、187頁)、つまり、「その人物の行動が辿る一般的な方向を述べる」(ibid. 同上)方法であるとしている。この方法の具体的意味をスミスはこう述べている。「一般的方法是…人々の行動を支配する一般的諸原理(the general principles that govern the conduct of men)を述べるのではなく、現実の行動に取り入れられた場合にその諸原理が、特定の人物の一般的行動に及ぼす影響の仕方を述べる」(ibid., p.80. 同上、

187—188 頁)。

ここでは、二つの点が注目される。即ち、一方で、「人間の行動を支配する一般的諸原理」の存在であり、他方で、この諸原理が「現実の行動に取り入れられた場合」の「特定の人物の一般的行動に及ぼす影響の仕方」の二点である。「人間の行動を支配する一般的諸原理」が何であるか、この講義においてはスミスは明言していないが<sup>(45)</sup>少なくとも、スミスが「人間の行動を支配する一般的諸原理」の存在を認めていたことは否定できない。しかもそれは、人間の行為を一元的に規定するのではなく、「独自の色合い」によって変形された行為となって発現することが認められている。この個人の「性格」における「独自の色合い」が何を意味するかについては明白ではない。個人の性格に必然的に伴う諸々の偶然事の集合体であるのか、或いは、別物であるのかは判然とはしない（この点に関しては第六節で後述）。しかしこの「独自の色合い」により、個人の行為は「人間の行動を支配する一般的諸原理」に規制されつつも、完全には規制されず、やや「差異」したものとなる。

以上の考察は、「歴史叙述」における「個人」の「性格」についての「一般的方法」を述べたものであるが、スミスは更に進んで、この方法が「集団としての人間の性格 (Characters…of whole communities)」(ibid., p.95. 同上、208 頁)にも適用できると主張する。「この性格を記述するのに適切な方法は、一国民、或いは、人間の集団の性格にも応用できる。…諸国民の性格を記述するに当たっては政府というものは個人の場合の風采・態度に相当するものであり、その国の地理的位置、気候、風習などは独自の個性—それがその性格に独自の色合い (distinguishing tincture) を付与し、全体としては同様な輪郭を有しながら、実際の現れ方に大きな差異を生み出すもの—であると考えて差し支えない。」(ibid., p.82. 同上、190—191 頁)<sup>(46)</sup>個人の性格について述べられたことがここでは「一国民、或いは、人間の集団の性格」についても妥当する。この場合でも「全体」としての「性格」とその「独自の個性」とが区別され、この「独自の個性」の故に、「全体としては同様な輪郭を有しながら、実際の現れ方に大きな差異を生み出す」とされている（この「差異」の持つ意味においては後述）。

以上のスミスの文言から、「性格」とは或る人間集団によって担われた類型的性格であることがわかる。「歴史叙述」における「一般的方法」が「諸国民、或いは、人間の集団」の「性格」を記述する方法でもあるとすれば、その方法は

もはや「歴史叙述」の方法、つまり、歴史科学の方法としてばかりでなく、同時代的な社会、或いは、人間集団の「性格」、及び、「行為」を記述するという社会学の方法としても妥当することになる。

我々はこのような方法が実際、『文学講義』において使用されていることを見いだすのである。「性格と文体」と題された第七講において、スミスは「率直型」と「単純型」の「人間類型」の二つの型を区別している。「率直な人間(a Plain man)」とは「普通世に行われている礼儀や躰の良さを示す様々な形式などは顧みない人間」(ibid., p.63. 同上、115頁)であり、「単純な人(the simple man)」(ibid., p.37. 同上、116頁)とは「自己自身を中庸に評価する」(ibid., p.38. 同上、117頁)型の人間である。こうした「人間類型」は人間の類型的「性格」とその類型的な「行為」との関連において「一般的方法」による叙述の対象となる。

かくして、我々はスミスにおける「行為」論の意味を確定することができる。スミスの「行為」論とは、人間集団の外面的な行動の中に、このような外面的な行為を生み出したその人間集団の社会的、類型的な性格を読みとり、一般的な行動の諸原理によって規定されつつも、独自の個性によって色づけられた、その人間集団の行為の一般的方向を記述する方法であることが分かる。「人間が行動を起こすときの動機についての知識」とは事実(行為の契機)から始まり、「性格」(行為の動機)を媒介にして「行為」に至る過程を、行為を支配する一般の原理と、その人間集団の独自の個性との「絡み合い」の総体として記述する科学であり、一言で言えば、「行為の科学」である。

このような理解からすれば、スミスが『諸国民の富』において、「道徳の二つの異なる様式」(WN II, p.794. 『富』II, 1142頁)つまり、「厳格な、または、厳粛な体系」(ibid. 同上)と「自由な…放縦な体系」(ibid. 同上)の区別した理由も明白となるだろう。スミスは『諸国民の富』においてもこのような「行為」論を前提にしているのであり、そこでは商業社会という「事実」、或いは、「環境」における人間の行為が記述されているのである。『諸国民の富』には次のようにある。「世界のあらゆる時代と国において、人々は互いに他の人々の性格、意図、及び、行動に注意を払ったに違いないし、また、人間生活を律するために多くの尊重すべき原則や格率は一般的同意によって規定されたり承認されたりしてきたに違いない。」(ibid., p.768. 同上、1110頁)従って、こうした「行為」論の立場からすると、『諸国民の富』が商業社会の「客観的側面」を、その



自然史的過程のみを記述したのではない事が分かる。『諸国民の富』では、一方に商業社会という「環境」を置き、他方に、「行為」を置き、この「環境」→「性格」を「性向」という言葉で置き換えた上で、議論を展開しているのである<sup>(47)</sup>

### 第三項『道徳感情論』における「行為」論

『道徳感情論』においてはこの「行為」論はより明白な形で存在する。『道徳感情論』においては「事実」は「環境」「境遇」と表現を変えられて、「事実」→「性格」の関連はより見通しやすくなっている。

以下では、『道徳感情論』における「行為」論を考察しよう。『道徳感情論』では「同感」は行為の諸要素、行為の動機、行為の帰結の各要素に関して考察されている。『道徳感情論』における「行為」論は「行為の適宜性」と「行為の値打ちと欠陥」に大別できるが、「何かの行為がそこから出てきて、またその行為の徳と悪徳の全体が究極的にそれに依存するに違いない、心の感情または意向」(TMS 1st ed., p.27.『感情論』、22頁)は、「諸動機との関連において」(ibid. 同上)、また、「目的」、或いは、「結果」との関連において分析される。行為の「動機」と「対象」との関係において「行為の適宜性と不適宜性」が、行為の「結果」、「傾向」との関係において「行為の値打ちと欠陥」とが考察される。『道徳感情論』においても、行為はその動機と結果の二層を持つのであるが、『文学講義』に対して、『道徳感情論』の意味は、「行為」が社会的な規範的行為として展開されていることにある。言うまでもなく、『道徳感情論』の主題は「徳」論(道徳的判断能力と徳性)であるが、「愛すべき徳性」=「感受性の徳」と「畏怖すべき徳性」=「自己規制の徳性」「情念規制の徳性」は「行為の適宜性」との関連において(『道徳感情論』第一部)、「正義の徳」と「仁愛の徳」は「行為の値打ち」との関連において(『道徳感情論』第二部)定義されていることから分かるように、この「徳」論の前提は「行為」論なのである。

更に注目すべきは『文学講義』において述べられていた「人間の行動を支配する一般的諸原理」が『道徳感情論』では具体的に展開されていると思われることである。『道徳感情論』においては「道徳的諸能力」(ibid., p.283. 同上、214頁)は「人間本性の支配的諸原理」(ibid. 同上)であるが、「それらが規定する諸規則」が「行動についての一般的諸規則」(ibid., p.269. 同上、191頁)と呼ばれる。「行為の動機」は「一般的諸規則」への「顧慮」とされ、「行動への一般的諸規則への顧慮は本来、義務と呼ばれるもの」(ibid., p.273. 同上、208頁)

であるから、行為の一般的諸規則に従った行為は社会的な規範的行為を意味する。また他方で、「すべての一般的諸規則は法と名付けられるのが普通である」(ibid., p.283. 同上、214頁)から、行為の一般的諸規則は同時に「法」であり、このような行為の結果の総体、つまり、外面的な諸行為の総体としての対象的世界を支配する「法」=法則でもある。次の一文はこのような意味で興味深い。「全ての一般的諸規則は法と名付けられるのが普通である。」こうして、諸物体が運動の伝達において守る一般的諸規則は運動の諸規則と呼ばれる。しかし、我々の道徳諸能力がその検討の対象となるあらゆる感情または行為を是認する、または、否認するに際して守る一般的諸規則ははるかに正当にそのように名付けられるであろう。それらは法と呼ばれるのが適当なものに対して、即ち、主権者が彼の臣民たちの行動を方向付けるために定める一般的諸規則に対して、はるかに大きな類似性をもつ。それらは後者に似て、人々の自由な諸行為を方向付けるための諸規則であり、それらは合法的支配者によって規定されたことが非常に確実なものであり、報償と処罰という強制力をも伴うものである。」(ibid. 同上)また、この文に続いて次ぎのようにある。「この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則」(ibid., p.285. 同上、215頁)と。

「我々の道徳諸能力がその検討の対象となるあらゆる感情または行為を是認する、または、否認するに際して守る一般的諸規則」の支配する領域とは、「道徳」の世界であり、「主権者が彼の臣民たちの行動を方向付けるために定める一般的諸規則」、「人々の自由な諸行為を方向付けるための諸規則」の支配する領域とは「法と統治」の世界であり、「この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則」の支配する領域とは「経済」の世界であると理解できる。いわゆるスミスの社会科学体系、道徳・法・経済の世界においては、このように「行為」論が人間の行動を支配する一般的諸原理とそれへの「顧慮」と、対象的世界における「一般的諸規則」=「法」とを統一している。ここでは「行動の一般的諸規則」と「法」とは無矛盾的な関係にある。「環境」における一般的諸規則=「法」はそのまま、「行為」の一般的諸規則であり、そのような一般的諸規則への顧慮を行為の動機とする諸個人の行為の帰結は同時に「環境」であるからである。

しかしながら、『道徳感情論』における「行為」論の意義は「行為」と「環境」のいわば協調的な相関のみに有るのでない。「環境」は「行為」を規定しつつ、

行為の動機をなすが、行為の結果は当初の動機付けられた結果を帰結を招来するとは限らない。つまり、「諸行為の帰結は全く偶然性(fortune)の支配下にある」(ibid., p.218. 同上、153頁)のである。有名な「目的因」と「作用因」の弁証法、或いは、「自然の欺瞞」論は、このような行為の動機と行為の結果との逆説的な因果関係の例であるとされる(この点に関しては後述)。「一般的諸規則」への「顧慮」によって動機付けられた「義務」的行為の帰結である「一般的諸規則」は「法」、つまり、対象的世界の「運動法則」となる。スミスにおける「法」とは前掲の引用文にあるように、自然法則、人間行為の行為基準、社会的法則の三様の意味があり、人間は行為の一般的諸規則への顧慮によって動機付けられつつ行為するが、その行為の結果の総体は社会的に客観的な「運動法則」としての「一般的諸規則」の支配する対象領域となる。我々はここでマルクスの物象化論と比すべきものに直面する。スミスは人間の「行為」から出発しつつも、「環境」を人間の行為へと還元することはなかった。スミスの「行為」論は「環境」→「性格」→「行為」への道筋を辿るものであり、「性格」の分析は「環境」の分析をまって初めて可能となるからである。「行為」と「環境」の「逆説」とはまさにこのような意味において逆説となる。しかしまた、この「逆説」関係にのみ主眼を置くのも誤りであろう。「性格」→「行為」→「環境」という順接関係もまた明白なのであるからである。行為の一般的諸規則は「性格」にそのまま反映されるのではない。「性格」のもつ「独自な色合い」に応じて、多少とも変形されて発現されるのであるから「行為」によって形成される「環境」はその行為主体の「性格」の「個性」によって「全体としては同様な輪郭を有しながら、実際の現れ方に大きな差異」をもつのである。

「行為」と「環境」のこのような「差異」はやがて、「行為」の「一般的諸規則」への「顧慮」と「法」としての「一般的諸規則」とが「矛盾」するような事態に進展するであろう。スミスの「行為」論のこうした第三の意味、つまり、「行為」と「環境」の矛盾という事態を『道徳感情論』第六版改訂が意味しているように思われる。しかし、ここではこの事にはこれ以上立ち入らずに、以上述べ来たことを整理してみよう。

スミスの体系の原理は「行為」論として理解できること。「環境」→「性格」→「行為」という一連の連関を辿るスミスの「行為」論は、人間集団の外面的な行動の中に、このような外面的な行為を生み出したその人間集団の社会的、類型的な性格を読みとり、一般的な行動の諸原理によって規定されつつも、独

自な個性によって色づけられた、その人間集団の行為の一般的方向＝傾向を読みとる方法である。「性格」は「環境」によって規定され、社会的承認を受けた「行為」として発現し、行為の一般的諸規則は同時に対象世界の「法」、「運動法則」であることにより、行為の分析は「環境」の分析に通じる。しかし、行為の一般的諸規則は「性格」にそのまま反映されず、「性格」のもつ「独自の色合い」に応じて変形されて発現されるのであるから、「行為」によって形成される「環境」はその行為主体の「性格」の「個性」によって、その実際の現れ方に「差異」をもつ。こうした「差異」は蓄積されてやがて「環境」と「行為」の矛盾を生み出すであろう。

従って、スミスの「行為」論とは直接には「環境に応じた適宜性」を対象とするものでありながら、「環境」＝歴史的な制度的諸「環境」という客観性の局面と、「行為」＝「環境に応じた適宜性」＝社会的行為類型という主観性の局面の両面から考察する方法であることが分かる。このような理解からすれば、『道徳感情論』における「環境と行為」の分析が「徳」というよりも行為類型＝「行為の一般的諸規則」(＝社会規範)に従った行為と環境の関係の分析であり、これが『法学講義』における歴史的な制度的「環境」＝所有と統治の諸形態と「行為」＝支配の諸形態の分析、『諸国民の富』における商業社会の運動法則の分析と商業社会における行為類型＝商業社会という歴史的環境における正義の法によって規制された利己心を動機とする「行為」の分析として具体化されているのが分かろう。

我々は以上でスミスの「行為」論のもつ意味を考察した。次節ではこのような「行為」論の見地から、スミスの体系を再構成してみよう。その際、重要なことは、「環境」と「行為」は順接的な相関をもちつつも、常に「差異」を生むという事態の認識である。

### 第三節 「政治・経済・道徳」の体系の行為と構造という観点からの再定義

第二節での行為論の体系という視点から、スミスの道徳哲学の体系を再構成してみよう。

#### 第一項 スミスの道徳哲学の体系

スミスによれば、「道徳哲学(moral science)」とは「日常生活の格率」が少

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

数の原理に基づき方法的に整序されたものとされる。即ち、「日常生活の格率は、人々が諸々の自然現象を配列したり、結合したりしようとして企てたのと同じ仕方で少数の共通原理に基づき、ある方法的な秩序に従って配列され、結合された。これらの結合原理を探求し説明すると称する科学が道徳哲学と呼ばれるにふさわしいものなのである。」(WN II, p.768.『富』II、1110頁)更に、「道徳哲学の二つの有用な部分は、倫理学と法学である」(TMS 1st ed., p.546.『感情論』、432頁)とされ、倫理学とは、「道徳の諸規則を取り扱うことにおいて、倫理学と呼ばれるのが適切な科学」(ibid., p.525. 同上、420頁)である。周知のように、『道徳感情論』では道徳的判断の能力としての「同感」と、徳性＝道徳内容である「仁愛、正義、慎慮」の徳とが区別されるが、この中で「正義の諸規則だけが道徳性の諸規則の中で、正確精密である」(ibid., p.521. 同上、417頁)であるのに対し、「他の全ての徳性の諸規則は緩やかで曖昧で、間接的である」(ibid. 同上)ことから、この理由により、『道徳感情論』初版では「徳としての正義」が特権的な地位を占めることとなる。他方で、「自然法学」とは『道徳感情論』第六版の表現を用いれば、「あらゆる国家、または公共社会の知恵は、その権威に従属する人々が相互の幸福を害したり妨げたりしあうことがないように、社会の力を使用して抑制する努力をできる限り行っている。この目的のためにそれが樹立する諸規則は、あらゆる個別的な国家または国の民法または刑法を構成する。それらの規則に基づいている、或いは、基づくべき諸原理は全ての科学の中で飛び抜けて最も重要な、しかし、恐らくはこれまでは最も開拓されることのなかった個別科学、即ち、自然法学という科学」(TMS p.218. 同上、451頁)であるとされ、また、「全ての実定的な制度から独立した、正義の自然的諸規則とは何かという探求」(TMS 1st ed., p.549. 同上、434頁)に関わる「自然法学と呼ばれるのが適切でありうるような体系」(ibid. 同上)とも呼ばれる。「自然法学」の対象は、「法と統治の一般的諸原理」(ibid., p.551. 同上、435頁)、「正義に関することだけでなく、行政、公収入、軍備、更には、法の対象である他の全てのものに関する」(ibid. 同上)ものである。自然法学の中で直接「正義の法」に関わるものを「狭義の自然法学」とするならば、「正義の法」と「行政、公収入、軍備、更には、法の対象である他の全てのもの」の双方を含む法学を「広義の自然法学」と区別されることが許されよう。

「自然法学」は『道徳感情論』初版での「徳としての正義」論を前提にして、「市民政府が指導されるべき諸規則の理論」(LJ(A),p.5)を主題とするもので

ある(「広義の自然法学」)。『法学講義』では第一部で「正義」論、第二部で「治世」論が取り扱われるが、この区別は、「法の四大目的」が、「正義、治世、国家収入、及び、軍備である」(LJ(B), p.391.『法学講義』、90頁)ことによる。その第一部が「法としての正義」論、第二部が「治世」論(治世、国家収入、軍備)であり、「広義の自然法学」から「法としての正義」論が独立し、残りの部分が「治世」論として別個に考察されるようになる。

『諸国民の富』の体系はこのような『法学講義』の構成を直接踏襲しているように見える。『諸国民の富』では「諸国民の富の性質と諸原因とを取り扱うばかりでなく、市民政府の体系の他の全部門をも取り扱う」(WN II, p.679.『富』II, 997頁)科学が「本来の政治経済学と呼ばれるべきもの」(ibid. 同上)とされるが、その第一の目的は「人民に豊富な収入または生活資料を提供すること」(WN I, p.427.『富』I, 643頁)、「国家、即ち、共同社会に公務を遂行するのに十分な収入を提供すること」(ibid. 同上)、要するに、「人民と主権者の双方を富ますことを意図している」(ibid. 同上)。『諸国民の富』では、「治世」論の中の大きな区分として、富の性質、及び、諸原因を取り扱う部分(狭義の「治世」論)と、「主権者の義務」論(『諸国民の富』第五編「主権者または国家の収入について」)を取り扱う部分に分かれる。第五編は「正義」論に当たる「防衛費」「司法費」が考察される部分を含んでいる。以上のような簡単な整理によって「道徳哲学」から倫理学→倫理学と自然法学→倫理学、自然法学、政治経済学と分岐していく様が見て取れる。<sup>(48)</sup>

以上の考察によりスミスの「道徳哲学体系」が倫理学・正義論・治世論を構成分野とする一つの社会科学体系であることがわかる。「商業社会」とは決して、経済が一元的に支配する社会ではなく、固有の倫理、正義、治世を備えた多元的な社会である。以下では「行為」論の立場から、この「商業社会」の体系を再定義しよう。

## 第二項 「商業社会」の行為論的構成—倫理・経済・支配—

倫理の世界は「徳性」論に対応する。倫理的領域とは直接には「道徳性の一般的諸規則」の領域であるが、「商業社会」における「徳性」としてスミスの最も重視したのは、「あらゆる正義の中で最も重要な正義という徳性」(TMS 1st ed., pp.448-449.『感情論』、370頁)であった。『道徳感情論』初版の主題が「正義論」であったことは田中正司氏が明らかにしたところ<sup>(49)</sup>であったが、初版で

「慎慮、用心、節制…という下級の諸徳性」(ibid., p.464. 同上、379頁)と位置付けられている「慎慮の徳」が『諸国民の富』では「正義の法」とともに、経済的行為＝「自己利益への顧慮」の「徳性」を表すものであることは周知のことであろう。「上流の人々」とは区別された「中流、及び、下流の人々」が持つべき徳性は「正義と慎慮」であった。「中流、及び、下流の生活上の人々にあつては、徳性への道と財産への道は…ほとんど同一である」(TMS, p.63. 同上、96頁)という有名な文章は、『道徳感情論』第六版における加筆部分であるが、『諸国民の富』では「道徳の二つの異なる様式」(前出)として「厳格な、または、厳粛な体系」と「自由な…放縦な体系」とが区別され、スミスの言う「商業社会」において支配的な体系は前者であるべきであるから、「商業社会」における経済的行為は、「慎慮と正義の限界内に止めて」(TMS 1st ed., p.304. 同上、227頁)おかれるべきものであった。これに対して、「仁愛的諸徳性」(ibid., p.173. 同上、125頁)は『道徳感情論』では「正義の徳」と並ぶ大きな徳性の一つであり、『道徳感情論』第六版では「普遍的仁愛」論として展開されるが、この「徳性」のもつ意味については議論の分かれるところである<sup>(50)</sup>

いずれにせよ、「行為」論的な立場からは、「道徳性の一般的諸規則」が「行為の一般的諸規則」でもあることを確認すれば十分であろう。倫理の領域は「行為」論の中で中心的な領域であるが、それはこの領域が最も一般的には「行為の一般的諸規則」＝「道徳性の一般的諸規則」への顧慮を行為の動機とし、「正義の徳」については「行動の最も神聖な諸規則」(ibid., p.267. 同上、190頁)への顧慮を行為の動機とし、「慎慮の徳」については、「私的利害関心の諸対象の追求は、その諸対象自体に対するどのような情念からよりもむしろ、そのような行動を規定する一般的な諸規則への顧慮」(ibid., p.302. 同上、226頁)を行為の動機としているからである。従って、倫理の領域とは、「行為の一般的諸規則」＝「道徳性の一般的諸規則」への顧慮によって動機付けられた行為とその行為の結果の領域であるとしよう。

法と統治とは「支配」の領域としよう。つまり、「法と統治の一般的諸原理」に基づく統治＝支配の領域である。「正義の一般的諸規則」は道徳性の一般的諸規則の一部であるが、それは「法と呼ばれるのが適当なもの、…即ち、主権者が彼の臣民たちの行動を方向付けるために定める一般的諸規則」(前出)「人々の自由な諸行為を方向付けるための諸規則」であり、それらは合法的な支配者によって規定されたことが非常に確実なものであり、報償と処罰という強制力を

も伴う」(前出)ものである。一言でこれを言い表せば、法による統治となる。統治とは支配、特に、法による支配であり、統治とは正義の一般的諸規則＝「最も神聖な正義の諸法、即ち、…我々の隣人の生命身体を守る諸法…隣人の所有権を守る諸法…個人権と呼ばれるもの、即ち、他の人々との約束によって彼に帰属するものを守る諸法」(ibid., p.184. 同上、132頁)とそれへの顧慮(＝行為の動機)、並びに、この顧慮によって動機付けられた行為の帰結＝結果の領域であるとしよう。

スミスの『法学講義』は第一部「正義論」と第二部「治世論」とに大別され、「治世論」は『諸国民の富』で展開される固有の経済学分野を取り扱っているのに対し、第一部での「正義論」の主題は、自然的正義による合法的支配論であると考えべきであろう。何故ならば、「法学」の対象は「法と統治の一般的諸原理の理論である」とされているのであって、「法学」の目的である四つの下位区分(正義、治世、国家収入、軍備)に対して、上位の枠組みを提供しているからである。

このことはいわゆる「アングソンノート」<sup>(51)</sup>からも確認できる。「ノート」では、「原理一」として、「人間の生命や手足を奪うこと、または人間に苦痛を与えることは敵意も恨みもない場合には、即ち、刑罰が当然課せられるべきか危険が懸念されるかでない場合には、我々人類の内の最も未開なそれにとっても衝撃を与えるものである」<sup>(52)</sup>とされ、「原理二」は「我々は非常に慣れ親しんでいる動物または事物を好きになるのであって、それ故、我々からそれらを奪うことは我々に苦痛を与えるに違いない」<sup>(53)</sup>とされており、この二つの原理から「私的所有」論が展開されているが、「治世の諸法(laws of police)」<sup>(54)</sup>の考察が始まる(だがしかし、極めて短い)直前の文章は「少数が多数を統治するのだから、諸国民の統治ほど驚くべきことは他になかったように思われる」<sup>(55)</sup>となっており、二つの原理からの帰結は所有論を介して、統治論に終わっている。第一の原理が「正義論」に関わるものであるとすれば、第一の原理と第二の原理の総体は、正義の法による統治論であると帰結できる。「治世の諸法は絶対的な政治(政府)でよりも自由な政府(政治)でのほうがより長期に渡って遂行される」<sup>(56)</sup>との文章は、前半までの議論を統治論として理解する時により明瞭なつながりをもとう。

従って、スミス体系の第二の部分は、統治論、より正しくは合法的支配論＝「合法的な支配者」による支配論である。



商業社会を「経済」の領域としよう。そこは「この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則」（前出）「繁栄と逆境とが普通に配分される諸規則」（前出）が支配する領域であり、「繁栄と逆境」とは「富と外面的な諸名誉」（ibid., p.285. 同上、215頁）のことである。「我々自身の私的な幸福と利害関係に対する顧慮」（ibid., p.464. 同上、379頁）によって動機付けられた行為とその行為の結果の領域である。いわゆる「利己心」とは「社会的、及び、非社会的な諸意向の間の一の中間的地位を保持する」（ibid., p.302. 同上、226頁）とされる「利己的な諸情念」（ibid. 同上）が自己規制によって限界付けられ、「正義の法」によって制限されたものである。「私的利害関心の諸対象の追求は、その諸対象自体に対するどのような情念からよりもむしろ、そのような行動を規定する一般的な諸規則への顧慮からでるものでなければならぬ。」（前出）

我々は以上でスミスの「道徳・法・経済」の市民社会体系を「行為」論の立場から再定義した。いずれも、行為の一般的諸規則への顧慮を行為の動機にして、行為の結果が対象的領域としての倫理・支配・経済の各領域として帰結する。次節ではこれらの三領域の相互均衡の世界として、スミスの世界を示すことにする。

#### 第四節 行為類型の物象化論的関連の総体としての「商業社会」（一）

前節までは、「行為—環境」論が考察され、その結果、倫理・支配・経済の三領域がスミスの「行為」論によって再定義された。次の課題は行為の諸帰結の「体系」、即ち、人間の諸行為から帰結した対象領域の有機的連関の考察である。行為の帰結は行為の動機の帰結であるという平明な事実から、倫理・統治・経済の各領域は「行為の一般的諸規則」への顧慮から生まれる行為の帰結の総体における、いわば、サブシステムである。このような各領域の「均衡」にスミスは「自然的自由」の体系を見たのであるが、ここでは「道徳・法・経済の内の均衡」と言われるスミスにおける「商業社会」を考察しよう。

「行為」論の立場からは、行為の動機という主観的側面と行為の結果という客観的側面とが区別される。つまり、倫理的領域では「徳」=社会的規範という主観的側面と環境=「境遇」という客観的側面、支配の領域では権威の原理と効用の原理という主観的側面と所有形態とそこから生じる統治という客観的側

面、経済の領域では正義の法の遵守＝「正義の法によって規制された利己心」という主観的側面と「商業社会」という客観的側面が区別される。我々は以下で、行為から出発しつつも、対象化された各領域が相互にどのような関連をもつかを議論しよう。ここでの議論の要点は各領域がそれぞれ固有の働きをもちながらも、相互前提の立場にあることを示すことである。これは「商業社会」における道徳・法・経済の「重層的構造」である。

「倫理」的領域の固有の働きは、前述したように、「正義の基礎であり、社会の基礎であるもの、即ち、自分の被造物に対してなすべきことについての感情」への自己是認、自己否認を与えることである。つまり、「行為についての一般的諸規則」を「道徳感情論」的に基礎付けることであった。こうした「徳性」論が、「正義」論によって統治と経済に、「慎慮」論によって経済に対して、前提をなしていることは容易に分かる。

しかしまた、「慎慮の徳」が社会の第四段階に当たる「商業社会」を所与の「環境」としている限り、それは「商業社会」を前提している。「民衆の大部分が商人である時には、彼らは常に誠実さと几帳面さを普及させる。従って、これらは商業国民の適切な徳なのである。」(LJ(B), p.539.『法学講義』、454頁) 商業の導入が「野蛮さ」をなくし、「穏やかな情念」を導入するのである。そしてまた、「主権者が彼の臣民たちの行動を方向付けるために定める一般的諸規則」が「法」とされ、それは「人々の自由な諸行為を方向付けるための諸規則であり、それらは合法的な支配者によって規定されるのであるから、「倫理」的領域は合法的な支配を前提にしている。

『法学講義』によれば、「人々を導いて、市民政府に加わらしめる原理」(ibid., p.401. 同上、98頁)は「権威、及び、功利の原理(principles of authority and utility)」(ibid. 同上)であり、「全ての統治にはある程度、この二つの原理が共に行われる」(ibid., p.402. 同上、100頁)。さて、この「統治」論の目的は、「その社会のあらゆる成員を他のあらゆる成員の不正または圧制からできるだけ保護する」(WN II, p.708.『富』II、1034頁)こと、「自由と財産に対する完全な保証」(LJ(B), p.422.『法学講義』、1511頁)を与えることであるとされる。「支配」の固有の働きは、正義(直接には自由と安全)の保証である。

市民政府は一定の「服従」を前提としているが、この「人々の間に権威と服従とを自然的に確立する主要原因」(WN II, p.714.『富』II、1039頁)は、「生まれと財産」(ibid. 同上)である。この二点において「我々よりも優れたものに

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—

対する同感」(LJ(B), p.401.『法学講義』、99頁)が「権威による服従」を生む。更に、「この原理は道德感情論において十分に明らかにされている。」(ibid., 同上)つまり、統治論における二原理のうち一方の原理である「権威の原理」は「同感」理論によって根拠付けられているのである。

財の所有はおのずから「財の不平等」へと進展するが、ここから「統治」論の第一の機能、即ち、所有権の保証と財の不平等から生じる貧者のもつ「財産への侵害を刺激する情念」(WN II, p.709.『富』II、1035頁)から富者を守るという第一の機能が生じる。

次に、「功利による服従」とは、「富者の貪欲と野心」(ibid. 同上)から弱者を保護するという機能を持ち、「最も貧しい者でも最も富める者、及び、最も有力な者による侵害を免れることができる。」(LJ(B), p.401.『法学講義』、100頁)ここから、貧者を「富者の貪欲と野心」とから守るという第二の機能が生じる。『諸国民の富』では「功利の原理」なる言葉は出現しないが、内容的には同質のものが次のように言われている。「富の少ない人々が、富の多い人々の財産の所有を団結して防衛するのは、富の多い人々に、自分たちの財産の所有を団結して防衛してもらうためである。」(WN II, p.715.『富』II、1040頁)

「正義の諸法」とは前述したように、「隣人の生命身体を守る諸法」、「隣人の所有権と所有物とを守る諸法」、「他の人々との約束によって隣人に帰属するものを守る諸法」であるが、「正義の法を犯さぬ限り、自由放任される」という有名な文章の「正義の法」とは、このような意味において理解されるべきである。従って、統治の第二の原理である「効用の原理」は「正義」を前提とした、言うならば、合法的支配であり、正義の感情論的根拠付けが『道德感情論』初版の主題である限り、この原理は「同感」理論によって基礎付けられている。

以上、二つの機能は要するに、或る社会の成員の「自由と安全」、「自由と財産」とを保証する働きをもつ。このように、自由・安全・財産が保証された社会において初めて、アート＝商業、製造業が繁栄する。即ち、「法と政府は、自分の財産を増殖した個人がその果実を安んじて享受するように、彼を保護する。法と政府とによって、全てのアートは盛んになり、それが引き起こす財産の不平等は十分に保護される」(LJ(B), p.489.『法学講義』、321頁)。ここで「統治」の第三の機能は、自由・安全・財を保証することによって、経済活動を促進するという第三の機能をもつ。「自分自身の生活状態をよりよくしたいと思う各個人の自然的な努力は自由と安全とによって、それに精出すことが許される

場合には極めて強力な原理」(WN I, p.540.『富』I、806頁)となる。

しかし、「支配」は同感による支配の「道徳感情論」的前提をもつばかりか、経済の進展をも前提にしている。「商業と製造業とは…秩序と善政とを、またそれに伴って自由と安全とを導入した。」(ibid., p.412. 同上、625頁)

つまり、「統治=支配」論は、その固有の働きとして、正義の法の執行としての合法的支配論であり、正義論としては「徳としての正義」を前提し、統治論としては自由な商業の進展を前提している。他方で、自由と安全の保証、暴力の排除、所有権の保全により商業社会と倫理とに結びつく「経済の領域」における行為の直接的動機は「個人的慎慮」=正義の法によって規制された利己心であり、「あらゆる人が自分の生活状態をよりよくしようとして行う恒常不変で中絶することのない努力は、私人の富裕はもとより、公的で国民的な富裕が本源的に引き出される原理」(前出)である。「商業」論の固有の働きはいうまでもなく、「富」の増進であるが、「商業→自由」論<sup>(57)</sup>により、商業の導入による専制主義的支配の排除により統治論に結びつき(統治論の前提)、商業=「穏やかな情念」論<sup>(58)</sup>として徳論に(徳論の前提)に結びついている。前述したように「民衆の大部分が商人である時には、彼らは常に誠実さと几帳面さを普及させる」のである。商業は「商業→自由」論と「商業→穏やかな情念」論によって、統治と道徳の前提をなしているのである。両者は一括して次のように言われる。「商業上の業務が自然に一個の商人というものを作り上げていく秩序、経済、及び、注意という性格」(WN I, p.412.『富』I、625頁)。

他方で、「商業」論が「統治」を前提していることは、次の文章から明白である。「統治のよくゆきとどいた社会では、普遍的な富裕が人民の最下層の階級にまで広がっている」(ibid., p.221. 同上、78頁)。この文の後半の部分「普遍的な富裕が…」はスミスの調和論的な、或いは、現状弁護論的な見解を表すものとして有名であるが、この文の前半部分はこのような「普遍的な富裕」は「よくゆきとどいた統治」を前提していることをしめす。このような「統治」と対比をなしているのが「封建的な統治」(ibid., p.285. 同上、458頁)であり、或いは、「人々が上長の暴力を絶えず恐れているような不幸な国々」(ibid. 同上、457頁)である。かくして「商業」は「自由と安全」とを「支配」によって保証され、むき出しの利己心は「正義の法」によって規制された「利己心」、「慎慮の徳」によって規制される。

以上のように「商業社会」における倫理・支配・経済の関係は相互に前提・

被前提の関係をもつ重層的構造をなしている。「商業社会」という「環境」においては、諸個人の「行為」はそれぞれが「行為の一般的諸規則」（倫理の、統治の、経済の）に従う限り、相互に前提し合い、相互に補完し合い、一つの「均衡」をなしていることが分かる。このような「均衡」こそがスミスの言う「自然的自由の体系」であった。

しかしながら、「商業社会」においてはこの重層的な均衡関係は、同時に、経済による一元化の様相を帯びている。第二節で論じたように、スミスの体系原理の一つは「同感」であるが、他の一つは「分業—交換」である。「商業社会」では、「慎慮の徳」を行為の動機として、「交換的正義」の中に正義の実現を見ているが、「私人の幸福と公共の幸福とが一致する」という「見えざる手」の論理により、観点は逆転し、結果として「公共の幸福」が増進されているとすれば、それは正義の実現であり、「意図せざる結果」として「公共の幸福」を生み出した行為の動機が社会的に是認されることとなる。いうならば人間の自然的性向—自然法—自然的自由の体系が「功利主義的」体系に転じるわけである。このような「転化」をもたらすものもまた人間の「行為」である。

## 第五節 行為類型の物象化論的関連の総体としての「商業社会」（二）

『道徳感情論』における「同感」が主として同市民的な社会だけを前提としていることは、「様々な職業と生活状態にある人々が親しんでいる諸対象は非常に様々であり、彼等を非常に様々な情念に慣れさせるので、自然に彼等の中に非常に様々な性格と態度とを形成する」（TMS 1st ed., p.389.『感情論』、309頁）とあるように、分業による職業分化と生活様式の違いにおける人々との間で「同感」が成立することが示されていることから分かる。この表現は『道徳感情論』第五部にあるが、このことの意味は後述するとして、『道徳感情論』が様々な職業分化と生活様式における「水平的な」人間関係を「同感」成立の第一の場面としていることは否定できない。このような「水平的な」関係から、いわば「垂直的な」身分関係へと転化する、またそのことによって、経済の一元論的支配が始まるのは、やはり、「環境」と人間の行為からである。我々はこのような経済の一元論的支配の端緒をいわゆる「歓喜への同感」に見いだすことができる。「歓喜への同感」は一方で「自己欺瞞」論として、他方で「自然の欺瞞」論として展開されることにより、経済の一元論的支配に転化するというのがこの節

の主張である。

「歓喜への同感」とは次のようなものである。経済の領域はスミスによれば「この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則」の支配する領域であるが、やがて、「繁栄と逆境」という外的環境は「野心・虚栄」という「情念」を生み、人々はこの情念に「歓喜への同感」により付いてゆく。「同感」は水平的な人間関係においても垂直的な人間関係においても成立する。「統治」における「権威の原理」は「我々よりも優れたものに対する同感」(前出)によって道徳感情論的に基礎付けられていたが、「歓喜への同感」もまた、こうした「我々よりも優れたものに対する同感」であり、その直接の帰結は「野心」という情念と「諸身分の区別」(ibid., p.108. 同上、72頁)の成立である。

このような「歓喜への同感」から「自己欺瞞」論が展開される。「歓喜への同感」はそれが「抽象的に考察されるならば」「野心の領域」に通じる。「上流の人々を想像力がそれを描きがちに欺瞞的な姿において、我々が考察する時、それはほとんど完全に幸福な状態についての抽象的観念自体であるように思われる。」(ibid., p.112. 同上、75頁)「この自己欺瞞、人類のこの致命的な弱点は人間生活の混乱の半分の源である。」(ibid., p.264. 同上、188頁)。こうした「自己欺瞞」が「諸身分の区別」を生むが、「行為の自然的適宜性からの最大の離反」(ibid., p.409. 同上、320頁)を生み出すものは、こうした「諸身分の区別」に基づく「上流の人々の状態」(ibid., p.112. 同上、75頁)への「慣習的な顧慮」(ibid., p.117. 同上、78頁)、或いは、「慣行的同感」である。

以上の「歓喜への同感」→「自己欺瞞」の文脈の中に有名な「自然の欺瞞」論は位置付けられている。媒介項をなすのは「繁栄」→「権力と財産」→「体系＝システム」という把握である。「自然の欺瞞」論は通例言われているように、個人の利益と公共の利益の自然的一致を全面的に是認する論理ではない。それは、この「自然の欺瞞」論が『道徳感情論』初版の第四部「明確な是認の感情に対する効用の効果について」という効用主義批判の文脈の中で言われていることから判明しよう。「自然がこのようにして我々をだますのはよいことである。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」(ibid., p.348. 同上、280頁)という有名な文章の直前を整理すると次のようになる。

「何かのシステム、または、機構がそれによって意図された目的を実現するのに、適しているということ」(ibid., p.387. 同上、237頁)、つまり、「意図さ  
144 (237)

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—

れた目的」と「システム」とが調和しているという事態が人に「喜び」を与え、「観察者は、同感によって…その対象を同一の側面から眺める」(ibid., p.338. 同上、274頁)とされる。

しかし、「何かの便宜または快楽を達成するために、手段を厳密に調整すること」(ibid., p.339. 同上、279頁)が「それを達成するという点に諸手段の値打ちが全て存すると思われる当の便宜または快楽よりも尊重される」(ibid. 同上)ようになる。「歡喜への同感」はこの箇所では「観察者が…感嘆をもって、富裕な人々の状態を差別する」(ibid., p.345. 同上、278頁)と言い替えられているが、この「歡喜への同感」の対象である「権力と財産」とは「巨大な骨のおれる機構」(ibid., p.346. 同上、279頁)であるが、実際は「取るに足らぬ効用を持つ愛玩物」(ibid., p.343. 同上、277頁)とされる。

「自然の欺瞞」論はこのような文脈の中で登場する。「何かの便宜または快楽を達成するために、手段を厳密に調整すること」は「体系愛好」(ibid., p.351. 同上、281頁)、「体系の精神」(ibid., p.352. 同上、282頁)であり、「技術と工夫の一定の愛好から、我々はときどき、手段を目的よりも高く評価する」(ibid. 同上)。このような「欺瞞」は「効用があるという外見」から生じるものであるが、ここで「徳性についての明白な是認」は行為の「適宜性」と「効用」の両面から行われることになる。スミスは「効用」の側面による是認が徳性の是認の「第一の源泉でもないし、主要な源泉でもない」(ibid., p.359. 同上、287頁)と述べているが、この「自然の欺瞞」論において「効用の側面」が出現したことは注意すべきである(後述)。

しかし更に注目すべきは次のような文章である。「是認の感情が、効用のこの美しさの知覚から生じる限り、それは他の人々の諸感情に、いかなる種類の依拠関係(referrence)ももたないのだということに注意しなければならない。」

(ibid., p.369. 同上、293頁) この一文のもつ重大な意味は、スミスが『道徳感情論』第二版の改訂動機とそれによって初版に追加された部分を比較すると明らかになろう。スミスはエリオット宛ての手紙に次のように記した。「我々自身の行為に関する我々の判断は常に他の存在の感情に依拠関係をもっているという私の学説」(Corr., p.49)と。またこのような改訂動機に基づき実際に初版に付加された文章には次のようにある。「徳性の際だった性格…悪徳の際だった性格…これらの性格は他の全ての人々の諸感情に直接の依拠関係をもっている」(TMS 2nd ed., p.202. 同上、194頁。TMS p.256. 同上、182—183頁)と。両者

が全く矛盾するものであることは明瞭であろう。つまり、『道徳感情論』においては、「歓喜への同感」→「自己欺瞞」論→「自然の欺瞞」論→システム→「同感」の不成立という一連の系譜が存在するのである。

スミスの「同感」理論が「他人の諸感情に直接の依拠関係」をもつことを「公理」としていたのであれば、「歓喜への同感」→「自己欺瞞」→「自然の欺瞞」→「システム」という一連の系列は矛盾以外の何ものでもない。このような「矛盾」のもつ意味は次節で詳論されるであろう。「歓喜への同感」→「自己欺瞞」→「自然の欺瞞」→「システム」という関連によって生み出された「他の人々の諸感情に、いかなる種類の依拠関係ももたない」システムとは正に、経済の社会からの離床を意味するであろう。こうしたシステム＝「歓喜への同感」から帰結する経済の領域はもはや「個人の諸感情」に依拠しない自律的な機構となる。

こうした「歓喜への同感」は「諸身分の区別」を生み出すのであるが、それはまた「統治」の形態をも歪めることになる。「国制 (constitution of the state) と呼ばれるもの、即ち、政府の利害関心が、時には、政府を圧制化している特定階層の人々の利害関心とその国の実定法を、自然的正義があらかじめ決めたであろうものから逸脱させる。」(TMS 1st ed., p.548. 同上、434頁)『道徳感情論』第六版では、「国制」(TMS p.230. 同上、465頁)、「統治の構造」(ibid., p.231. 同上、466頁)は、「ある国家がそれを構成する様々な階層と社会に分けられている様式に、そして、それらのそれぞれの諸権力、諸特権、諸免除についてなされてきた特定の配分に、いわゆるその特定の国制が依存する」(ibid., p. 230. 同上、465頁)とされており、このような「集団的自己偏愛」がこの「統治」形態を歪めるのである。

しかしまた、自律した経済は倫理をも浸食する。『法学講義』での「商業が国民の風習に及ぼす影響」、『諸国民の富』での「徳性の犠牲」はこうした経済の否定面を表している。かくして、社会は経済によって一元論的に支配されるものとなる。

このような「疎外」が生じるのは人間の「性格」についてのスミスの基本的把握の一つ、つまり、「人々の性格は技術の諸工夫、或いは、市民政府の諸機関と同様に、個人と社会の双方の幸福を促進するにも、妨害するにもいずれにも適合させられうる」(TMS 1st ed., p.356. 同上、265頁)という人々の「性格」の変容性にある。つまり、「同感」は同時に「歓喜への同感」でもありえ、自己



「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

規制の徳は同時に「自己欺瞞」でもあり得るという個人の「性格」の可変性の故である。

しかし、スミスはこうした「可変性」を十分に認識しており、そしてまた、そのような「可変性」のもたらす否定面をも十分に認識していたように思われる。我々はこのような事態の把握を『道徳感情論』にみることができる。無論このような事態の把握が『道徳感情論』第六版の改訂理由であったことも周知のことからであろう。『道徳感情論』第六版第一部第四編第三章「道徳諸感情の腐敗」と同第六部「徳性の性格について」とが改訂の大きな部分であり、スミスがこの改訂で示した解答は「先験的良心論」<sup>(59)</sup>「普遍的仁愛論」<sup>(60)</sup>「自己規制論」<sup>(61)</sup>等であるとの解釈がなされてきた。

いずれの場合でもスミス道徳哲学の「破綻」<sup>(62)</sup>という形で解釈がなされているのも特徴的である。それ程、この（『道徳感情論』第二版に続く）改訂はスミスの体系にとって「異質」なものを感じさせるのである。しかし、我々がこれまで考察してきた「行為」論の観点からすれば、この改訂は、「行為」論の文脈の中に位置付けられ、決して異質なものではない。以下、これを展開しよう。

## 第六節 「事物の自然の成りゆき」と「人類の自然的諸感情」について

スミスの「行為の科学」とは前述したように、人間集団の外面的な行動の中に、このような外面的な行為を生み出したその人間集団の社会的、類型的な「性格」を読みとり、一般的な行動の諸原理によって規定されつつも、独自の個性によって色づけられた、その人間集団の行為の一般的方向を記述する方法であった。「人間が行動を起こすときの動機についての知識」に基づく科学とは「事実」（行為の契機）から始まり、「性格」（行為の動機）を媒介にして「行為」に至る過程を、行為を支配する一般的諸原理と、その人間集団の独自の個性との「絡み合い」の総体として記述する科学である。そこでは「人間の行動を支配する一般的諸原理」の存在を認めつつも、「性格」の「独自の色合い」の存在により、個人の行為はこのような一般の原理からは差異したものにならざるをえない。人間の行為はこの「行為の一般的諸原理」に支配されつつも、やがて、この原理と乖離し、或いは、この原理を否定するようになるのではないか。総体的には一般的な傾向を辿りつつも、徐々に「差異」していくという事態、こうした事態の把握の論理こそがスミスの「行為の科学」の本旨であると思われる。

る。我々は再び、『道徳感情論』に立ち戻ろう。

スミスの『道徳感情論』初版は次のような基本的構成をもっている。即ち、第一部では「行為の適宜性」が、第二部では「行為の徳性」が考察され、更に第一部と第二部での考察が「他の人々の諸感情と行為についての我々の諸判断の起源と基礎」(TMS 1st ed., p.245. 『感情論』、173頁)であったのに対して、第三部では「我々自身のそれらのものに関する諸判断の起源と基礎」(ibid. 同上)とが考察される。第三部ではこのような観点から自己の行為の適宜性と徳性に関する道徳的判断が「自己承認と自己否認」とに求められる。このような展開の中で異質な展開を見せているのが第四部「明確な承認の感情に対する効用の効果」についてであり、「効用」という観点が新たな(本源的ではないにしろ)徳性判断の原理として導入されることにより、「明確な承認の感情が、効用のこの美しさの知覚から生じる限り、それは他の人々の諸感情に、いかなる種類の依拠関係ももたない」とされ、スミス自身が自分の「学説」と矛盾する事態を生み出したことについては前節で述べた。

我々が注目したいのは第一部の末尾の編(第四編)、第二部の末尾の編(第三編)、第四部に続く第五部である。それらの表題は次のようなものである。即ち、第一部第四編「行為の適宜性に関する人類の判断に対して、繁栄と逆境が与える影響について」、第二部第三編「諸行為の値打ち、または欠陥に関して、人類の諸感情に偶然性が与える影響について」、第五部は「明確な道徳的承認、及び、否認の諸感情に対する慣習と流行の影響について」と題されている。各々は「行為の適宜性」に対する「繁栄と逆境」の与える影響、「行為の徳性」に対する「偶然性」の与える影響、「明確な承認」に「慣習と流行」の与える影響を考察している。このような「影響」はつまるところ、「人間の自然的諸感情」の不規則性を生み出す諸原因であり、それを「歪める」諸原因の考察である(このような考察を行っている編、章、部を「末尾」と呼ぼう)。

第四部について言えば、第四部は明確な承認の感情に対する「効用」の効果を検討したものであり、そこでの主題は「効用を道徳的判断の第一の源泉とする」、「徳に対する我々の明確な承認の全体を効用があるという外見の結果である、というこの美の知覚に解消」(ibid., p.358. 同上、286頁)する「独創的で気持ちのよい著者」(ibid. 同上)(恐らくはヒュームを指す)の主張に対する反論であるが、この反論は「効用徳性論」への全面的な反論ではなく、あくまでも、「効用」が「第一の」道徳的判断の原理であるとする主張に反対したものであつ

て、「効用」は二次的ではあるが「明確な是認の本源的な原理の一つ」(ibid., p. 358. 同上、285頁)なのである。これは次のような文からも判明する。「自己規制は…効用の側面からと同様に、適宜性の側面からも是認される」(ibid., p.361. 同上、288頁)。第四部が道徳的自己是認と効用との関係を論じたものであるとすれば、この第四部の末尾の編(第二編)において、効用のもつ美しさの知覚が「人々の性格と行動」に対する影響を論じている箇所は、第一部第四編、第二部第三編、第四部に対する第五部の、それぞれの位置に対応するものである。即ち、第一次的には、「同感」が道徳的判断能力の原理であり、そこから行為の適宜性、行為の徳性、自己の行為についての是認が導き出されるが、それらに対して、それぞれ、「繁榮と逆境」、「偶然性」、「慣習と流行」とが人間の自然的諸感情を歪めるものとして対置され、二次的には「効用」が道徳的判断能力の原理とされ、これに対して「効用の美の知覚」が人間の自然的諸感情を歪めるものとして対置されているのである。

このような観点から、第六版での改訂箇所を見ると、第六版第一部第四編第三章は「歓喜への同感による道徳諸感情の腐敗」を論じ、第一部の末尾の編(第四編)への付加である。更に、第三部には初版での「末尾」に当たる部分がないが、第六版で「賞賛への愛好」、つまり、「虚榮」による道徳的判断の歪みを論じた部分が付加されていることがわかる。このような改訂の結果、第一部から第五部まで、その「末尾」で人間の自然的諸感情を歪める諸原因が付加され、人間の自然的諸感情の正常な進行と、人間の自然的諸感情を歪める原因とが対応していることが分かる。更に、第五部の後に、第六版で第六部が付加された理由も分かる。つまり、第六版第六部は、第一部から第五部までを全体と見た時に、その「末尾」に当たるわけである。

従って、以上のような文献的考察から分かることは、スミスが一つの明白な方法論をもって、このような「末尾」を付加したのではないか、ということである。つまり、『道徳感情論』初版、第二版と第六版とは同一の観点にたって書かれており、同じ方法論に立脚して、第六版では大きな加筆がなされているに過ぎない。各々の「末尾」における考察はそれ自体興味深いものであるが、前述したように、人間の自然的諸感情を歪めるものの本体は「システム」である。

このような「システム」を生み出す人間の諸行為とはもはや「他の人々の諸感情に、いかなる種類の依拠関係ももたない」のであるから、「環境」=「シス

テム」と「行為」とはスミスの「同感」論的社会形成論の枠組みの中では矛盾したものにならざるを得ない。「行為の帰結は行為から独立している」のであるから、人間の「性格」が可変性をもつとはいえ、それは、行為の帰結である「システム」とは矛盾するに至る。

こうした「システム」と「行為」の矛盾とを、しかしながら、スミスは十分に認識していたように思われる。「末尾」的方法的な付加がそれを示しているのではないだろうか。つまり、スミスは人間の「性格」と「行為」の「可変性」(前節参照)を認めつつも、いずれ可変性の限界にぶつかることを主張していたのではあるまいか。このような人格のもつ可変性と可変性の限界とがスミスの「行為」論の究極の命題だったのであろう。この「可変性の限界」がスミスが『文学講義』において述べた人間の「独自の色合い」、或いは「個性」によって、「差異」をはらみつつも、「全体としての輪郭」に吸収される局面を第一の段階とするならば、「差異」が増幅されて、人間の「諸感情にいかなる種類の依拠関係をもたない」局面は、まさに「行為」、「性格」と「環境」=「システム」との緊張の限界点であろう。このような「差異」が、また、この「限界」がどこから生じてくるのか、これらに関しては残念ながら不明である。しかし、アダム・スミスの「行為の科学」が真の矛盾として把握するものは、行為の一般的諸規則と「良心」の矛盾、同感論的正義論のもつ主観的性格と自然法学の客観的・普遍的な性格の要請との矛盾、或いは、同市民的社会と階級的社会の分裂から生じる矛盾ではなくて、社会的行為と、従って、この行為の主体である人格=「性格と行為」と、社会的行為の形成物、社会的諸形象=「システム」との矛盾である。歴史的・社会的諸「環境」によって、行為の一般的諸規則が行為の規範として形成され、この行為規範に従った諸個人の個別的な諸行為の総体が社会を形成する。この社会構成的な諸行為の総連関こそがスミスにとっては「社会」=「自然的自由の体系」と呼ばれるべきものであり、そこでは社会の自然と人間の自然は一致する。しかし、スミス「行為」論における真の矛盾の把握は、経済の論理と一度はそれを支え、それを生み出した人間のビヘイヴィアとが矛盾するに至ることがあるという事態の認識にあるのである。

このような事態に直面して、スミスはまた一つの「解決」をも提示していたように思われる。スミスが『道徳感情論』第二版で、「世間」=「下級の法廷」に対する「胸中の人」=「神的存在の代理人」の存在を主張し、また、第六版第六部で「普遍的仁愛論」を展開したことから、スミスの改訂を「先験的良心論」、

「拡大同感論」と見なし、そのことによってスミスの体系の「破綻」が言われるのであるが、スミスの認識の本質は、人格とシステムの矛盾は人格によって、即ち、新しい「徳性ある行為」の主体によってこの矛盾を解決しうるのでという点にあったのである。「良心」、「自己規制」がいずれもシステムから人格に舞い戻っていることに注意するべきである。人間の自然的性向→同感（行為の動機付け）→事物の自然的秩序の系列が、事物の自然的秩序と人間の自然的性向との矛盾という事態に転化する時、環境的な可変性によって変化しつつも、その可変性の限界にまで達した人間の自然的諸感情がこの事物の自然的秩序の批判の原理であり、この時には、事物の「自然的」秩序はもはや「自然」ではないとの自己認識が「良心」「自己規制」の意味なのではないか。

このような考えを支える興味深い例が『道徳感情論』にある。それは「勤勉な悪漢」と「善良な怠け者」の対比である。「この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則…においては徳性は自然にそれに対する適切な報償にであらう」(ibid., p.285. 同上、215 頁) が、「しかしながら、繁栄と逆境が普通に配分される諸規則が、この冷静で哲学的な見方で考察された時には、この世における人類の境遇に完全にふさわしいように見えるとしても、それらは我々の自然的諸感情(our natural sentiments)のうちのあるものには決してふさわしくないものである。」(ibid., p.288. 同上、217 頁) この文は次のように続く。「勤勉な悪漢が土地を耕し、善良な怠け者がそれを耕さぬままにしておく。誰が収穫を刈り取るべきか。誰が飢え、誰が豊かに生きるべきか。物事の自然的過程(natural course of things)はそのことを悪漢に有利に決定するし、人類の自然的諸感情(natural sentiments of mankind)は徳性ある人に有利に決定する。」(ibid., p.289. 同上、217 頁) また、「人間的諸感情の諸帰結である人間の諸法は、勤勉で注意深い裏切り者の生命と財産とを没収し、無思慮で善良な市民の誠実と公共精神を特別の償いによって報償する。このようにして人間は自然(NATURE)によって自然自身がそうでなければしてしまったであろうような物事の分配をある程度訂正するように方向付けられているのである。自然が彼に対してこの目的のために従うように促す諸規則は、自然自らが守る諸規則とは違うのである」(ibid., p.289. 同上、218 頁) ここでは「物事の自然的過程」と「人類の自然的諸感情」とはもはや調和してはいない。しかし、この「矛盾」の解決は「物事の自然的過程」に委ねられるのではなく、「人間的諸感情の諸帰結である人間の諸法」が「訂正」するのである。しかもこの「訂

正」の根拠は「人類の自然的諸感情(natural sentiments of mankind)は徳性ある人に有利に決定する」からであるとされる。人間の「自然的諸感情」が「事物の自然的過程」の批判の根拠なのである。

スミスが「人間はこのようにして、自然の出来事がそのままに放置されていたら行ったであろうような物事の分配を変更するのに、使用されるとはいえ、…物事の自然の過程は人間の無力な努力によっては完全には制御され得ない」

(ibid., p.291. 同上、218—219頁)との暗い認識をもっていたこともまた事実である。しかし、「完全には制御され得ない」としても、それは全く制御され得ないわけではない。もし、全く制御され得ず、事物の自然的過程が「放置」されていくなれば、それは人間の「自然的諸感情」を全く押し殺した、それと完全に背反し、矛盾した人間の社会の出現を意味するものとなろう。このような社会もまた存在するかもしれない。しかし、スミスの「行為の科学」の本質は、事物の自然的秩序と人間の自然的諸感情とが矛盾し、それを矛盾したものとして認識し、それを批判する根拠は人間の「自然的諸感情」であることを示したところにある。こうした人間の「自然的諸感情」の内実がどのようなものか、個人独自の性格の「色合い」か、諸国民の「個別性」か、或いは、宗教的倫理か、スミスは語ってはいない。しかし、スミスは「環境」による人間の「自然的諸感情」の規定を一方的なものとして捉えたのではなかった。また、「自然的自由の体系」において、事物の自然的過程と人間の自然的諸感情とが完全に調和すると考えていたわけでもない。社会は「同感」しうる限りにおいて「自然的」社会であるが、「同感」し得えないならば「不自然」な社会である。しかし、この「同感し得ない」という事態を生むのは、「環境」による「同感」内容の規定ではなくて、この「環境」において「人間の自然的諸感情」がその可変性の限界に達しているという「道徳感情論」的自覚である。「道徳感情」が、従ってまた、「同感」が形式的な普遍性を持つとしたらこのような意味において理解されるべきであり、単に、所与の「環境」を「感情論」的に基礎付けるための原理として理解されるべきではないだろう。

我々はスミスの方法を「行為」論として理解することにより、「同感」理論の、また、「道徳感情」理論の批判的な意味を明らかにすることができたと思う。

## 結び

以上、我々はスミスの「行為の科学」を論じてきた。「行為」、即ち、「行動を支配する一般的諸原理」に従った人間の類型的行為と「環境」=歴史的な諸「制度」とは調和的であり、また、矛盾的でもありえた。このような両面的な関係を生むのは「人間の自然的諸感情」に由来する「同感感情」であったが、スミスの「行為の科学」は「事物の自然的秩序」と「人間の自然的諸感情」とが矛盾に陥ることがあり得ること、そうした場合に、この秩序を「不自然」なものと批判し得る根拠もまた「人間の自然的諸感情」に対する「同感」にあることを示した。我々はスミスの「同感」理論のもつ批判的意味を、スミスの体系を「行為の科学」と規定することにより、理解できた。以上をもって、スミス「行為」論の考察をひとまず終える。

スミスからの引用は、The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford University Press, 1979-1987. により、以下の略記号を用いた。

- WN I     *The Wealth of Nations*, Volume 1.
- WN II     *The Wealth of Nations*, Volume 2.
- LJ(A)     *Lectures on Jurisprudence*, Report dated of 1762-63.
- LJ(B)     *Lectures on Jurisprudence*, Report dated of 1766.
- LRBL     *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*
- Corr.     *Correspondence*
- EPS     *Essays on Philosophical Subjects*

また、『道徳感情論』については、その第六版は以下の略記号を用いた。

- TMS     *The Theory of Moral Sentiments*

ただし、『道徳感情論』初版と第二版については、以下の略記号を用いた。

TMS 1st ed.     *The Theory of Moral Sentiments*, First Edition, 1759,  
Reproduced by RINSEN BOOK CO. 1992.

TMS 2nd ed.     *The Theory of Moral Sentiments*, Second Edition, 1761,  
Reproduced by RINSEN BOOK CO. 1992.

法経研究42巻3・4号(1994年)

邦訳書は以下のように略記した。

『感情論』…水田洋訳『道徳感情論』筑摩書房、1981年。

『法学講義』…高島善哉、水田洋訳『グラスゴウ大学講義』日本評論社、1989年。

『富』I…大内兵衛、松川七郎訳『諸国民の富』I、岩波書店、1981年。

『富』II…大内兵衛、松川七郎訳『諸国民の富』II、岩波書店、1981年。

『文学講義』…ロージアン編『アダム・スミス 修辞学・文学講義』宇山直亮訳、未来社、1984年。

『哲学』…水田洋、他訳『アダム・スミス哲学論文集』名古屋大学出版会、1993年。

なお、引用文の…は引用者による中略を表し、また、強調は全て引用者による。訳文は変更した箇所がある。

- (1) シュンペーター『資本主義・社会主義・民主主義』上巻、中山伊知郎・東畑精一訳、東洋経済新報社、1991年、241頁。
- (2) 同書、240頁。
- (3) ハイエク編著『集産主義計画経済の理論』迫間真次郎訳、実業之友社、1950年、所載。
- (4) 西部忠「社会的制度としての市場像」伊藤誠・小幡道昭編『市場経済の学史的な研究』社会評論社、1993年、所載、を参照。
- (5) いわゆる「新自由主義経済学」共通の理解である。「18世紀イギリスの自由主義は、ジョン・ロック、デヴィット・ヒューム、アダム・スミスらによって発展させられたが、その後19世紀におけるジェレミー・ベンサム派の功利主義の勝利に続いて、歪められ、衰退していったのである」(矢島釣次編著『新自由主義の政治経済学』同文館、1991年、5頁)。
- (6) ファーガソン『市民社会史』大道安次郎訳、白日書店、1948年、238頁。
- (7) ハイエクと「スコットランド啓蒙」の関係に付いては、cf. N. P. Barry, *Hayek's social and economic philosophy*, The Macmillan Press, 1979. Ch. 1. (矢島釣次訳『ハイエクの社会・経済哲学』春秋社、1984年、第一章)
- (8) 間宮陽介『ケインズとハイエク』中央公論社、1989年、64頁。
- (9) 塩野谷裕一『価値理念の構造』東洋経済新報社、1984年、124頁。他に、アダム・スミスのモラル・サイエンス」と題された節(同書、122頁以下)を参照。



「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

塩野谷氏はスミスに「自然法思想」と「功利主義」の分裂の萌芽を見ている。

「体制の正当化の基礎として、『道徳』の分野における自然法の原理」=自然法思想と「『経済』の部門における社会的効用の原理」=功利主義思想との二つは、「その後分裂し、対立するものとなった。」(同書、126頁以下)

- (10) 現代的には正義は「ルール」と解され、この「ルール」の下での自由で利己的な競争が、或る均衡論的体系を生み出すと理解される。正義の内実は「交換的正義」であり、この均衡論においては「交換的正義」が実現される。このようなスミス解釈を「自由主義的スミス像」と呼ぼう。このような側面を強調したスミスにおける経済と正義の関係を考察した最近の文献に、有江大介「アダム・スミスにおける『交換的正義』と経済学の形成」『労働と正義』創風社、1990年、所載、がある。

スミスの「自由主義の不徹底」を批判する論者もいる。cf. G. J. Stigler, *Smith's Travel on the Ship of State*, in EAS, pp.237-246. Stigler はブキャنانの「公共的選択」理論の系譜に属する。こうした見解についての批判は、ウィンチ『アダム・スミスの政治学』永井義男・近藤加代子訳、ミネルヴァ書房、1989年、に「付論」として収録された「アダム・スミスと自由主義の伝統」におけるウィンチの見解を参照(同書、245頁以下)。

最近では、1980年代の「新自由主義経済学」の興隆に対して、スミス体系の「福祉国家論」的側面を逆に主張する議論が現れた。cf. S. J. Pack, *Capitalism as a Moral System*, Edward Elgar, 1991. パックの議論によれば、スミスの「経済的自由主義」とは国家による重商業的干渉主義に対して、「自由」を主張するものであり、いわゆる「自由放任」を主張するものではなかったとされる(cf. Pack, *ibid.*, p.62)。

パックの議論そのもの水準は、従来議論の焼き直しでしかないが、80年代における「新自由主義経済学」がその権威付けのためにスミスを利用した(例えば、逆累進課税)ことに対する反発という最近のアメリカにおけるスミスへの関心を如実に示しているものとして興味深い。

- (11) 近代大陸自然法学→ロック→スミスにおける経済学の生誕という思想史的文脈において。「法学者スミス」を強調したのは、言うまでもなく、内田義彦『増補経済学の生誕』未来社、1982年、である。
- (12) いわゆる「シヴィック・パラダイム」への「応答」としての「立法者の科学」論については、D. Winch, *Adam Smith's Politics*, Cambridge University

Press, 1978. (永井義男・近藤加代子訳『アダム・スミスの政治学』ミネルヴァ書房、1989年)

他に、J. G. A. Pocock, *Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurispudent interpretation of eighteenth-century social thought*; in *Wealth and Virtue*, edited by I. Hont, M. Ignatieff, Cambridge University Press, 1983.

K. Haakonssen, *The Science of a Legislator*, Cambridge University Press, 1981.

しかし、「政治家(statesman)の科学」については、A. Salomon, *Adam Smith as sociologist*, *Social Research*, Vol.12, no.1,1945.に先行研究がある。ソロモンの見解についての「スミスの統一社会科学における経済学的重要性、あるいは、それからの経済学が独立する必然性が、みのがされるおそれがある」という水田氏の批判(水田洋『アダム・スミス研究』未来社、1986年、415—416頁)の批判は、田中正司氏の『「立法者の科学」論の難点』(田中正司『アダム・スミスの自然法学』御茶の水書房、1988年、132—142頁)と同一の視点である。また、「シヴィック・パラダイム」の日本の経済思想への影響については、坂本多加雄「経済的繁栄の中の『市民』思想」『市場・道徳・秩序』創文社、1991年、所載、を参照。

- (13) 塩野谷、前掲書、123頁。
- (14) ヴァンヴァーグ「自生的市場秩序と社会の諸ルール」石山文彦訳『ハイエク』『現代思想』第19巻第12号、青土社、1991年、140頁。
- (15) Pocock, op. cit., p.251.
- (16) 上記のウィンチは、『アダム・スミスの政治学』における所論を微妙に変化させている。「付論」においてはスミスの「立法者の科学」論の意義は「統治と社会との相互作用」(ウィンチ、前掲訳書、242頁)、「国家と市民社会とを媒介でき私的領域と公的領域とを隔てる広い空間で作用する、一連の諸制度の研究を可能にした」(同上)。「経済と法(正義)」との「重層的相互関係」については、既に田中正司「アダムスミスの正義論」横浜市立大学学術研究会編『横浜市立大学論叢』第26巻、1974年、49頁、に指摘がある。
- (17) ここで言う「プラクシオロジー」とはミーゼスのそれ、つまり、目的合理的な行為のみを対象とする限りでの人間の行為の科学とは異なる。ミーゼスの「プラクシオロジー」の評価については、さし当たり、間宮陽介「経済学における

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

人間—行為の理論のために」『分岐する経済学』岩波講座『社会科学の方法』IV、岩波書店、1993年、所載、を参照。また、これはマルクス経済学におけるランゲの「プラクシオロジー」とも異なる。ランゲはこの概念について、次のように説明している。「プラクシオロジーは『合理的行為の論理学』とも定義することができる」（オスカー・ランゲ『政治経済学』竹浪祥一郎訳、合同出版社、1964年、193頁）。ランゲはこの「プラクシオロジー」の母胎をイギリスの「道徳哲学」に求めている（「かつてはプラクシオロジー的カテゴリーとプラクシオロジー的行動原理は、二つの科学においてのみ、即ち、倫理学と政治経済学においてのみ現われていた。しばしばこれらの二つの科学は、とくにイギリスとフランスでは、精神科学(moral science, sciences morales)とも、すなわち、人間行動に関する科学とも呼ばれた。」(同書、195頁))がしかし、この場合、ランゲにおいて意味されているものは、やはり目的—手段の合理的選択行為に関わる科学である。本稿でのこの概念の意味は、次のようなヴェーバーの見解に近い。「人間に関する科学、即ち、国民経済学は、何よりもあの経済的・社会的生存諸条件によって育まれる人間の質を問う」（ヴェーバー『政治論集』I、みすず書房、1983年、50頁）科学である。本稿でも言及される「富と徳性」問題というスコットランド啓蒙の研究から生まれた問題視角とヴェーバーの「国民経済学」の問題連関を指摘したのはヘニスである(Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, J. C. B. Mohr, 1987.ヘニス『マックス・ヴェーバーの問題設定』雀部幸隆、他、訳、恒星社厚生閣、1991年)。

- (18) 「ハビトゥス(Habitus)」と「構造」ないし「体系」との関係については、ブルデューの「実践論」を挙げるべきであろうが、この「ハビトゥス」概念の直接の母胎はヴェーバーである。cf. Max Weber, *Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken*, hrsg. von J. Winckelman, Guters Verlagshaus Gerd Mohn, 1987, S.157, S.186.しかし、更に興味深い指摘が、リーデル『市民社会の概念史』河上倫逸・常俊宗三郎編訳、以文社、1990年、にある。同書、第四章「システムと構造」を参照。リーデルは次のように述べている。「<真のシステム>を構成するのは、人間の<能力態(Habitus)>…主体の始源的能力である」（同書、347頁）が、「古典ギリシャの学問的概念と結びついた<能力態(Habitus)>と<システム>の対立…人間の能力態であるもの…は同時にシステムたりえない。」(同書、345頁)

- (19) 次のような内田義彦の発言を参照。「ケインズの場合、一方で経済の客観的論理

- をおさえる理論装置の変革の問題があるが、それが同時に人間のビヘイヴィアについての理論の変革と結びついている。…スミスの場合でも…ある与えられた状況の下で、個々の人間がどうこうどうするかという洞察がマクロの経済のなかに生きていて、しかもそれがマクロの論理によって深くなっている。」(水田洋・杉山忠平編『アダム・スミスを語る』ミネルヴァ書房、1993年、164頁)
- (20) 「十九世紀以降の社会科学の墮落ないし非人間化の根本原因は、…道徳哲学による自然法学の経験・主体化を意図した十八世紀啓蒙の社会科学の精神が正しく継承されなかった点にある」(田中正司「スコットランド啓蒙と近代自然法学」田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』北樹出版、1988年、所載、32頁)。
- (21) 『『人間の自然的性向によって推進(promote)される』『事物の秩序』…が経済世界の自然法であり、スミスのいう『事物の自然的過程』は、人間の自然的性向という歓喜への同感感情に promote されるものとして、それを動因とする』(田中、前掲書、363頁)。
- (22) このような「同感」理論の背後に私的所有者としての人格と人格と精神的交通と「分業—交換」関係による物象と物象の社会的関係(等価交換)の存在を強調されているのは田中正司氏である。田中正司『市民社会理論の原型』御茶の水書房、1983年、第一章「近代自然法と市民社会の歴史理論」を参照。
- (23) 「見えざる手」の近代経済学的含意については、竹内靖男『市場の経済思想』創文社、1991年、162—163頁、を参照。そこでは、「見えざる手」の解釈として、完全競争市場下での均衡解の存在、並びに、その一意性の探求、という「不動点」問題に導くもの、或いは、完全競争市場下での均衡が「パレート最適」であるとする厚生経済学の基本命題に通じるもの、或いは、最も一般的には、自生的・自律的な自己調整システムとしての市場の有効性に関わるもの、等の解釈が並列されている。
- (24) 「効用判断」が徳性判断として「二次的で反省的な判断原理」であるとしたのは、新村聡氏である。新村聡「アダム・スミスにおける道徳と経済と法」『思想』第679号、1981年、44頁、を参照。
- (25) 「立法者の科学」論は、交換的正義ではなく、「配分的正義」に基づく「立法者」の意義を重視するものであるが、スミスは「交換的正義」は「法学」の対象であるとする一方で、「配分的正義」に関しては、「道徳の体系(a system of morals)」に関わると述べている(cf. LJ(A), p.9)。

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

- (26) 「スミスにおける法の世界、正義の世界は消極的なもので、とくに、経済の世界、すなわち、便宜の世界が成立すれば存在理由をもたなくなる」(水田洋訳『道徳感情論』1981年、筑摩書房、「解説」538頁)。他に、水田、前掲書、354頁、を参照。
- (27) 田中、『アダム・スミスの自然法学』、363頁。
- (28) 高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』岩波書店、1986年、71頁。
- (29) 水田、『アダム・スミス研究』、354頁。
- (30) スミス「分業」論の「二面性」については、拙稿「市場経済の光と陰—A・スミス市場経済原理の二面性について—」『一橋研究』第15巻第3号、1991年、を参照されたい。
- (31) スミスにおける同市民的市民と階級的資本主義社会の分裂に関しては、柴田高好『近代自然法国家論理の系譜』論創社、1986年、127頁以下、和田重司『アダム・スミスの政治経済学』ミネルヴァ書房、1983年、288頁以下、を参照されたい。
- (32) 鈴木信雄『アダム・スミスの知識=社会哲学』名古屋大学出版会、1992年、187頁、215頁。
- (33) Cf. R. L. Meek, *Smith, Marx and After*, Chapman and Hall, 1977. pp.81-91. esp. pp.18-32. (時永淑訳『スミス、マルクスおよび現代』法政大学出版局、1980年、31—58頁)
- (34) 以下の議論に関しては、田中、前掲書、第五章「同感法学の破綻」、を参照。
- (35) 歴史的状況と共に変化する「歴史的同感」と哲学者スミスの「超歴史的同感」とを区別した、新村、前掲論文、を参照。
- (36) 「同胞感情(fellow feeling)」とは人間に限るものではない。「外部感覚について」には以下のようにある。「自然が最も賢明な諸目的のために、全ての他の人間に対してばかりでなく、(疑いもなくずっと弱い程度においてであるが) 全ての他の動物に対しても、…植え付けたあの同胞感情」(EPS, p.136. 『哲学』、232—233頁)
- (37) 「状況に応じた適宜性」については、Haakonssen, op. cit, pp.70-79.
- (38) 田中、前掲書、363頁。
- (39) 田中、同書、第四章「『法学講義』の方法」参照。
- (40) 田中、同書、356頁。
- (41) 高島善哉氏は「経済的世界が…法的世界の媒介によって道徳的世界に対して最

後の統一を与えられている」(高島善哉『経済社会学の根本問題』日本評論社、1941年、147頁)ところに、道徳・法・経済の三つの世界の媒介的な統一構造を見る。大道安次郎が経済人の「徳」を「慎慮の徳」と見なした(大道安次郎『スミス経済学の生成と発展』日本評論社、初版1940年、復刻版1988年)のに対して、「正義の徳」を、従ってまた、『法学講義』における「法」のもつ媒介的な意義を強調したのは卓見であった。しかしまた、この「強調」もモロウによるところが多い。cf. G. R. Morrow, *The ethical and economic theories of Adam Smith*, Augustus M. Kelly Publishers, 1973. esp., pp.45 ff. (鈴木信雄・市岡義章訳『アダム・スミスにおける経済と倫理』未来社、1992年、79頁以下)

- (42) 水田洋氏による「新しいアダム・スミス問題」については、水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」『一橋論叢』第六十巻第六号、1976年、を参照。なお、水田氏によるこの「問題」の提起が以後の研究にいかなる影響を及ぼしたかについては川久保晃志氏による簡潔な整理がある。川久保晃志「日本におけるアダム・スミス研究」『季刊社会思想』第三巻第一号、社会思想社、1973年、所載、を参照。
- (43) 『諸国民の富』におけるこの二つの方法の「結合」を考察したものに、渡辺恵一「『国富論』第三・四編の関連についての一考察」『経済学雑誌』第80巻第3号、がある。
- (44) 『修辞学・文学講義』を扱った文献には、妹尾剛光『コミュニケーションの主体の思想構造』北樹出版、1986年、があるが、本稿の議論の立場とは異なる。
- (45) ただし、第九講には次のような「表現」がある。「ありとあらゆる人間の性格にあてはまる人生の規範…普通の道徳哲学の体系よりも正当な規範」(LRBL, p. 51. 『文学講義』、140頁)
- (46) スミスに対するモンテスキューの影響についての評価は様々であるが、最初にこの影響を肯定的なものとして指摘したのはスチュアートであろう。Cf. D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith, L. L. D.* in: EPS, p.274. (ヂューゴルド・スチュアート『アダム・スミスの生涯と著作』福鎌忠恕訳、御茶の水書房、1984年、11頁)
- (47) 『道徳感情論』初版と『諸国民の富』での「同感」成立の次元の相違については、田中氏が強調されるところであるが(田中正司「アダム・スミスの正義論」『横浜市立大学論叢』第26巻第1、2合併号、1974年)この点に関する我々の

「アダム・スミスと行為の科学—スミス体系の「行為論」的解釈について—」

理解は本稿第5節を見られたい。

- (48) 新村聡「スミス経済学の成立過程」田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』北樹出版、1988年、所載。また、スチュアート、前掲訳書、における「訳者註」表B（同書、108頁）を参照。
- (49) 田中、前掲論文、参照。
- (50) 「正義の徳」と「普遍的仁愛」とを「道徳的経験の二つの段階」に区別し、前者から後者へのスミスにおける移行を「社会における道徳的進歩という考えの道を…準備した」と考えたのはモロウである。cf. Morrow, op. cit, pp.36f.
- (51) Cf. Meek, op. cit., pp.81-91. (ミーク、前掲訳書、151—171頁)
- (52) *ibid.*, pp.81-82. (同書、153頁)
- (53) *ibid.* (同上)
- (54) *ibid.*, p.91. (同書、171頁)
- (55) *ibid.* (同上)
- (56) *ibid.* (同上)
- (57) ヒュームの「商業=自由」論については、ヒューム「技術における洗練について」『政治掲経済論集』田中敏弘訳、御茶の水書房、1983年、を参照。
- (58) Cf. A. O. Hirshman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press. 1977.
- (59) 鈴木、前掲書、187頁以下、を参照。「こうした方向での解決は、良心の経験的性格を立証しようとするスミスの同感的社会形成の意図と当然にも矛盾する。」(鈴木、同書、197頁)
- (60) 注(4)を参照。
- (61) 「自己規制の徳」については、水田洋「市民社会の道徳哲学」『季刊社会思想』第3巻第1号、社会思想社、1973年、所載、を参照。
- (62) 田中、『アダム・スミスの自然法学』、第5章「同感法学の破綻」を参照。