

論 説

スミスの道徳感情腐敗論

－資本主義の精神の成立とその解体－

田 島 慶 吾

問題の所在：スミスにおける経済と倫理 －アダム・スミス問題－

第一節 スミスにおける倫理・法・経済

第一項 デューガルド・ステュアートの証言

第二項 スミスの道徳哲学体系

第三項 『感情論』初版における同感原理

第二節 『感情論』初版における徳性論

第一項 行為の適宜性、行為の動機、直接的同感、自己制御と感受性の徳

第二項 効用と慎慮の徳

第三項 正義と慎慮

第四項 道徳感情の腐敗：『感情論』の改訂動機

第五項 情念制御と想像力

第三節 『感情論』における道徳感情を腐敗させる諸要因

第一項 「歓喜への同感」論

第二項 歓喜への同感と慎慮の徳

第三項 歓喜への同感と統治の原理：『法学講義』

第四節 システム原理と歓喜への同感

第一項 効用と慎慮の徳・再論

第二項 効用とシステム原理

第三項 私的効用批判と慎慮の徳

第四項 公共的効用批判と公共的徳性



第五項 道徳感情無効論 — スミスの第三の同感論 —

第五節 分業の進展と徳性の腐敗：『法学講義』と『諸国民の富』

第一項 『法学講義』における商業が国民の生活態度に及ぼす影響

第二項 機能的国家と支配装置としての国家

第三項 労働貧民における観察者概念の不成立と「主権者の義務」

第四項 分業の進展に伴う労働貧民における徳性の腐敗と歎息への同感による「生活上の中・下流の人々」における道徳感情の腐敗

第六節 スミス最後の言葉：『感情論』第六版第六部：自己制御論と自然法学

第一項 外面的財産と上級の慎慮

第二項 正義、仁愛の徳と「普遍的仁愛論」

第三項 「自己制御」論の導入

第四項 自己制御の諸徳性と「自然法学」

第五項 スミス最後の言葉：「自然法学 (jurisprudence)」

終節 情念と欲望

論文要旨

注

問題の所在：スミスにおける経済と倫理 — アダム・スミス問題 —

一. 資本主義の精神の成立とその解体

「私は資本主義の精神の本性的中には、おのれを内部から解体し、抑圧するべく努める傾向があると信じている。我々自身が進路の様々な場所で、資本主義のこうした崩壊に遭遇した。…資本主義の精神を育成する企業家精神を破壊するのは、沈滞した年金生活に甘じたり、貴族流の生活態度を取り入れることであろう。ブルジョワは富裕になっておのれの富を年金の形で運営し、しかしそれと同時に、奢侈に溺れ、田舎の紳士気取りの生活をする度合いに応じて、肥満する。」⁽¹⁾

これは、ヴェルナー・ゾンバルトの言葉である。いわゆる「初期資本主義」（16世紀中頃から18世紀中頃）⁽²⁾に形成された「資本主義の精神」がいかに18世紀後期に解体されていくかを述べたものである。この解体の原因を彼は、「経済的合理主義の独立」⁽³⁾、「利益追求の客体化」⁽⁴⁾の帰結であると見なしたが、この資本主義の精神の解体過程は、「資本主義そのものが資本主義の精

神に及ぼした影響」⁽⁵⁾の拡大、深化の過程であった。産業革命以後、第一次大戦までの資本主義を「高度資本主義」とすれば、アダム・スミスの時代はまさに産業革命以前の「初期資本主義」の時代である。

そして、18世紀後半とはまさしくスミスの道徳哲学体系が形成された時代でもある。我々はこの論文で、アダム・スミスの道徳哲学体系をこの初期資本主義に固有な理論体系であると把握することを通して⁽⁶⁾、スミスにおける経済と倫理の問題を追求する。

16世紀以来、商業活動（経済的利害に基づく行為）に由来する富、また富を求める際限のない貪欲と奢侈という経済的必要の是認と、経済的行為もまた人間の人格的行為である以上は、道徳的規範に服さなければならない、とする倫理的欲求とが葛藤を重ねてきたことは周知のことであろう。そしてまた、スミスの道徳哲学体系もまたこの系譜の中にある。

アダム・スミスは資本主義の確立期において、その道徳哲学体系の中で、経済的行為の倫理性を示し、そしてまた、確立した資本主義の中で、経済合理主義の進展とともに、この倫理性が失われていくかをも示した⁽⁷⁾。スミスはこうした事態を「道徳感情の腐敗」と呼んだが、これはスミスの思想の中で解決するのが最も困難な問題の一つとなった。何故ならば、一方におけるいわゆる「自然的自由の体系」に対するスミスの確乎たる信頼は明らかなからである。これは要するに、経済成長（分業論・資本蓄積論）、或いは、国民一人あたりの実質所得の上昇（高賃金論）、及び、これらから帰結する物質的富の追求とその経済的諸秩序（「自然の欺瞞」論）に対するスミスの是認的議論と、分業に伴う徳性の腐敗、物質的富の追求に伴う道徳感情の腐敗に対するスミスの否定的見解との間に見られる明らかな緊張の問題である。たとえば、ハイルブローナーはこれを「道徳的退廃を伴う経済的進歩と経済的停滞と結びついた道徳的退廃のジレンマ」⁽⁸⁾と呼んだが、スミスの最初期の伝記作家であるデューガルド・ステュアートは既に、スミスの政治経済学の中に「別個の極めて陰鬱な結論」を認め、その「国民の富の成長は国民の性格の犠牲を意味しているという結論」(Stewart, "Account", p.315.『生涯と著作』、68頁)に対して不安を呈した。本論文はこのスミスにおける経済と倫理の緊張関係と呼ぶべきものを考察する。

我々はスミスの道徳感情の腐敗という見地から、スミスにおける経済と倫理のこの緊張関係を資本主義の精神の自己解体過程として把握し、この立場から、スミスの道徳哲学体系における経済と倫理の問題を解明しようとするものである。このような立場は当然、後代の目をもってスミスの思想を把握することになる、との批判を招きやすい。しかしながら、スミスの思想を内在的に把握すること、そして内在的に把握したスミスの思想を、現実の資本主義の発展、展開過程との相関において理解すること、これは決して後代の目をもってスミスの思想を評価することでは

ないだろう。これは要するに、スミスの思想を「歴史化」⁽⁹⁾することによって、現実の歴史過程（スミスの生きた歴史的社會）の中で、スミスの思想を發展史的に把握することを目指すものである。

問題とされるべきは、初期資本主義における資本主義の精神とその解体の現実的過程と、これを道徳哲学の体系として理論化せんとし、またその体系内で資本主義の精神の解体を徳性の腐敗として位置づけ、その解決を模索しながらも、結局は道徳哲学体系の破産へと至ったスミスの苦闘である。徳性に対するスミスの対処は二重のものであった。スミスは一方で、富裕化が人民の徳性を腐敗させるという政治学的共和主義者に対して、「商業社會」においては富裕化と徳性と両立することを示しながら、他方で、商業社會が自律する過程で、その存立の当初必要とされもし、富裕化の過程と共働もした徳性そのものが喪失する事態—道徳感情の腐敗—に対して批判を行わねばならなかったのである。

二. 「アダム・スミス問題 (Das Adam Smith Problem)」

かつて、ドイツ国民経済学者はスミスの二つの著作、『諸国民の富』と『道徳感情論』（以下、『感情論』と略記）とを対照させ、前者においては、人間の行為の動機は利己心であるとされるのに対し、後者においては利他心（同情心）であるから、これら二つの著作は、原理において相反しているとスミスを論難した。彼らの主張はカント主義的な、物理的法則が支配する外的世界と道徳律が支配する人間の内的世界という二元論に由来するものであったが、しかしながら、その後のスミス研究は、彼らの主張が、スミスの著作の誤読に基づいていることを示した⁽¹⁰⁾。彼らはスミスの「同感」を「同情する感情」と読み替え、これに利他的性質のあるものとしたのであるが、言うまでもなく、同感とは道徳判断能力であり、利他的な同情ではない。従って、この批判は過去のものとなった。「スミスの倫理学における慎慮の人は、『諸国民の富』における儉約の人である」⁽¹¹⁾、「いわゆるアダム・スミス問題は、無知と誤解に基づく疑似問題である」⁽¹²⁾とまで言われる所以である。現在では、『感情論』をベースに『諸国民の富』を読むという方法論は確立されたと言っても過言ではない。

しかしながら、スミスには新しい「アダム・スミス問題」と言うべきものが存在しないであろうか⁽¹³⁾。我々が問題を発見するのは、「スミスの倫理学における慎慮の人は、『諸国民の富』における儉約の人である」という断定である。このような断定を受けて、『諸国民の富』を読み進めると、我々はその第五編で戸惑うことになろう。有名な箇所であるが、そこには次のようなスミ

スの認識がある。「ある場合には、その社会の状態が個人の大部分を必然的に、政府の注意がなくとも、その状態が必要とし、また、おそらく許容し得る殆ど全ての能力や徳が彼らの中に形成されるような地位に置く。だが、他の場合には、その社会の状態が個人の大部分 (the greater part of individuals) をこういう地位に置かないのであって、その結果、人民大衆 (the great body of the people) のほとんどが全面的に腐敗したり、墮落したりする (almost entire corruption and degeneracy) を防止するために政府が何らかの注意を払う必要がある。…分業の進展 (progress of division of labour) に伴って、労働によって生活する人の大部分、即ち、人民大衆の職業は、少数のごく単純な作業に、しばしば一つか二つの作業に限定されるようになる。ところで、大部分の人々の理解力は必然的に彼らの日常の職業によって形成される。…彼自身の特定の職業における彼の技巧は、彼の知的、社会的、及び、軍事的徳性 (intellectual, social and martial virtues) を犠牲にして獲得されるように思われる。ところが、改善された文明社会ではこれこそ、政府がそれを防止するために多少とも骨を折らぬ限り、労働貧民、即ち、人民大衆が必然的に (necessarily) 陥らざるを得ない状態なのである。」(WN II, pp.781-82. 『富』I、1125-26頁) (以下、これを「分業の進展に伴う徳性の腐敗」と呼ぼう)⁽¹⁴⁾

ここでの問題はこうである。スミスに与えられた課題が富裕化と徳性とは両立することを論証する事であり、『感情論』における「慎慮の人」が『諸国民の富』での経済人＝「儉約の人」であるならば、後者における経済主体の諸行為の徳性は保障されていると考えられるべきであるのに、スミスがその第五編では、人民大衆の殆どにおいてその徳性は「必然的に」腐敗すると言うのは何故か。これが次のような表現であれば矛盾は回避されよう。「商業社会では、中・下流の人々の間に徳は自ずと形成されるが、人民大衆の一部においては、彼らの徳性は、分業の進展、商業の発展の代償として腐敗することがある。」しかしながら、スミスの実際の定式は、「人民大衆の殆どにおいて、その徳性は必然的に腐敗する」となっているのであるから、この「矛盾」は隠しようもない。

また更に、スミスは、その死の直前に改訂出版された『感情論』第六版の改訂部分において、「富裕な人々、上流の人々に感嘆し、貧乏で卑しい状態にある人々を軽蔑、或いは、無視するという性向によって引き起こされる、我々の道徳感情の腐敗 (corruption of our moral sentiments)」(TMS 6th, p.61. 『感情論』、95頁) と題される章をもうけ、「人類のうちの大群衆は、富と上流の地位の感嘆者であり崇拜者なのであって、しかも、もっと異常と思われるかもしれないが、利害関心のない感嘆者であり崇拜者なのである」(ibid., p.62. 同上、96頁) と述べた上で、こうした事態が「我々の道徳感情腐敗の大きな、そして最も普遍的な原因 (the great and most

universal cause of the corruption of our moral sentiments) である」(ibid.,p.61.同上、95頁)と断定する(我々はこれを「歓喜への同感による道德感情の腐敗」と名付ける)のは何故か。分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗への、歓喜への同感による道德感情の腐敗への言及、これら二つはよく知られた事実である。

このように見ると、「スミスの倫理学における慎慮の人は、『諸国民の富』における儉約の人である」という断定の根拠は極めて怪しいものであるとの印象を受ける。我々が上記で、問題とすべきは経済成長、或いは、国民一人あたりの実質所得の上昇、及び、これらから帰結する物質的富の追求に対するスミスの是認的議論と、分業に伴う徳性の腐敗、物質的富の追求に伴う道德感情の腐敗に対するスミスの否定的見解との間に見られる明らかな緊張の問題である、と述べたのは、この意味である⁽¹⁵⁾。

従来からスミスにおける「分業のもたらす徳性の腐敗」への言及はマルクスの労働疎外論との対比、労働疎外論による解釈、スミスの労働疎外論の不十分さの指摘という形で行われてきた⁽¹⁶⁾。

何よりもまず、辛辣な批判を行ったのはマルクスであり、マルクスの疎外論を継承した論者においては、スミスの言う「分業の進展に伴う徳性の腐敗」の根元は、資本主義経済における労働者の搾取であり、スミスはこれを認識できなかった、という理解がなされる。こうした把握はスミスの中に「原マルクス」を見るという立場であるが⁽¹⁷⁾、必ずしも、スミスの生きた18世紀的文脈の中で、「徳性の腐敗」の概念を位置づけることを目指したものではなかったし、また、『感情論』との関連において、この徳性の腐敗を考察したものではなかった。

スミスのマルクスの解釈に基づく上記の解釈傾向を大きく変化させたものは、言うまでもなく、ポーコックの *The Machiavellian Moment* (1975) 以後のシヴィック・ヒューマニズム論⁽¹⁸⁾を受けたスコットランド啓蒙における「富と倫理」問題の定式化であって、分業による徳性の腐敗に関する議論は、ポーコックのこの著作を境に二つに大別されると言うて良い。

シヴィック・ヒューマニズム論が提起した問題の一つは、スミスの言う「徳性」とは何かである⁽¹⁹⁾。「知的、社会的、及び、軍事的徳性」とスミスは言うが、これは、一体何であろうか。知的、社会的徳性とは、20世紀の人間でも理解可能であるが、「軍事的徳性」とは何であろうか。シヴィック・ヒューマニズム論はこうしたスミスの言葉を17、18世紀スコットランドに固有な社会、経済、政治思想の言葉、概念、言説から明らかにした点にその大きな貢献の一つがあろう。富の増大・奢侈・腐敗・依存・自由の喪失と公共生活への参加、独立、武勇の精神、等の対比において、スミスの道德感情腐敗を位置づけるものである。この論理では、商業による徳性の腐敗を共和主義的な徳性論(政治的な公共的徳性)でもって制限、ないし、押しとどめることこそが

スミスの経済と倫理の関係における主眼だとされる。この論の意義の一つは「徳性の腐敗」問題に対して新たな見通しを与えたことであった。スミスの分業の進展に伴う徳性の腐敗とは、マルクスの「労働疎外」ではなく、徳とは古典的共和主義的なポリス論における政治的な徳性、土地所有者に課せられた公共的善であり、徳性の腐敗とは、商業による富裕化によるこうした公共的徳性の腐敗であるとしたのである。従って、この解釈におけるスミスとは、経済学者スミスではなく、立法者の科学を終生の課題とした政治論者スミスである⁽²⁰⁾。

こうしたスミス像は、当然ながら激しい論争を引き起こした。スミス解釈における正統的な解釈は、スミスの経済学の形成における大陸自然法の影響を重視する⁽²¹⁾。大陸自然法は特にスコットランドで受容されたが、大陸自然法の受容→スミスにおける経済学の生誕という経路でもって、スミスを把握する。この場合、経済と倫理の関係の上で問題となるのは、正義論である。

三. 交換的正義論と『諸国民の富』

『諸国民の富』の正義論との関係における主題性格とは何であろうか。通説的な理解では、交換的正義が満たされれば、配分的正義は自然に実現する、というものであろう⁽²²⁾。商業社会では、商業（分業）の進展によって、富の分配に不公平はあるが、富は最下層の人民まで潤すということである。「富の分配の不平等がありながら、何故、正義が実現されていると言い得るのか」の疑問に対する答えは、例えば、次のようなものである。「貧民の必要と交換的正義」という観点に立ち、自然法学（正義論）からスミス経済学が生成した所以を説くのは、ホントとイグナティエフである⁽²³⁾。彼らによれば、「『諸国民の富』の中心的関心は、正義の問題であり、所有の不平等と所有から除外された人々への十分な生活資料の供給を両立させうる市場機構を見いだすこと」⁽²⁴⁾にあり、「スミスの不平等の関心は、政治的人格をめぐるイングランド・アイルランド的なシヴィック・ヒューマニズムの議論ではなく、自然法学の伝統との彼の関わりに由来するものであると見るべきであ」⁽²⁵⁾って、「貧民の必要に対する正義こそが、公民的な徳に優先すべきなのである。」⁽²⁶⁾「スミスは、貧民の必要が富者の財産に対する請求権をなすことを否定したからといって、正義の問題を経済学から押し出してしまったわけではない。それどころか彼は、商業社会は農業の生産性を押し上げることによって諸個人の所有権に対するいかなる形での再配分的干渉に訴える必要なく、賃金取得者の必要を十分に供給できるということを証明するために、自然のモデルを用いて、その問題を法学や政治学の領域から経済学の領域へと移し替えた。」⁽²⁷⁾このような思惟の結果は次のような結論である。「近代の商業社会は不平等で徳を欠いていたが、不

正義なものではなかった。それは、その最も貧しい成員たちを犠牲にして、公民的な徳を買うようなことはなかった。人々が財産や市民権の上でどれほど不平等ではあっても、基本的必要を満たす手段を入手できる点で彼らは平等であり得た。これら一連の選択において、スミスが公民的な徳よりも厳密な正義を選び、能動的自由よりも受動的な自由を選んだことは明らかである。これこそ、自然法学の伝統の選択であった。」⁽²⁸⁾

こうした見解は一見明瞭であるように思われる⁽²⁹⁾。資本主義では、人間の「徳性」は問題とはならない、そこで唯一重視される（「重視される」という意味は、資本主義経済の制度的枠組みとして）のは、「正義」、つまり、等価交換、消極的自由、所有権の安全と厳格な司法行政であるというのが『諸国民の富』における交換的正義論の意味である⁽³⁰⁾。これは資本主義では上記の意味での正義が維持されている限り、経済人の行為の徳性は保証されているとする考えである（「徳性を欠いてはいるが、不正義ではない」）。

だが、今まで述べた三つの代表的な解釈（労働疎外論、公共的徳性の喪失論、交換的正義論）は、「人民大衆の殆どにおいて、その徳性は必然的に腐敗する」という『諸国民の富』の文言、「富裕な人々、上流の人々に感嘆し、貧乏で卑しい状態にある人々を軽蔑、或いは、無視するという性向によって引き起こされる、我々の道徳感情の腐敗」という『感情論』第六版の認識の十分な説明であるとは思われない。これらの解釈での中心問題は、分業の進展に伴う労働貧民、下層階級における徳性の腐敗であるが、真に問題とすべきは、「生活上の中流・下流の人々」における「道徳感情の腐敗」である。私見によれば、この「道徳感情の腐敗」問題はこれまで十分にスミスの思想の中に位置づけられてはこなかったように思われる⁽³¹⁾。

労働疎外論的解釈であれ、シヴィック・ヒューマニズム論的解釈であれ、正義論的解釈であれ、三つの解釈傾向に共通するのは、スミスが徳性の腐敗を論じたのは、「下層の人々」「労働貧民」に関してである、という前提である⁽³²⁾。しかしながら、そのような解釈は狭すぎるように思われる。本稿で論じるのは、下層の人々、労働貧民、及び、「中流の人々」における道徳感情の腐敗である。後に示すように、スミスは「労働貧民」における徳性の腐敗以上に、「生活上の中・下流の人々」における道徳感情の腐敗により多くの注意を払っているのである。我々はスミスにおける道徳感情の腐敗に関する考察は、労働貧民ではなくて、生活上の中流・下流の人々のそれに関わるものであるとの認識に立って、論述を進める。また、従来の「労働貧民における徳性の腐敗」は、必ずしも、『感情論』の論理との関係において、論じられてきたものではなかった。我々はこれを関係付けることによって、この徳性の腐敗に対するスミスの対処、公教育による是正をスミスの道徳哲学体系の中に位置づける。

四．徳性の腐敗と立法者の義務

スミスが分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗に関して、重大な関心を払っていたことは間違いないが、しかし、このような腐敗はスミス自身の体系の枠内で解決可能であると考えていたことも明らかである。このようなスミスの立場がマルクスを経験した我々の時代からはどれほど不十分なものに見えようとも⁽³⁰⁾、スミスは、後に示すように、主権者＝国家の公教育による是正でもって対処し得ると考えていたのである（スミスはこれを「自然の治癒法」と呼んだ。後述）。スミスは『諸国民の富』第四編の最後を次のように締めくくっている。「優先させたり、或いは、制限したりする一切の体系が…完全に撤廃されれば、自然的自由という自明で単純な体系（obvious and simple system of natural liberty）が自ずから確立される。あらゆる人は、正義の諸法を犯さぬ限り、各人各様の方法で自分の利益を追求し、自分の勤労と資本の双方を他のどの人、または、階級の人々と競争させようとも完全に自由に放任される。…自然的自由の体系によれば、主権者（the sovereign）が注意を払うべき義務は僅かに三つしかない。…即ち、第一は、その社会を他の独立な社会の暴力や侵略から保護する義務であり、第二は、その社会のあらゆる成員をその他のあらゆる成員の不正、または、抑圧からできる限り、保護する義務、即ち、厳正な司法行政（exact administration of justice）を確立する義務であり、第三は、ある種の公共土木事業と公共施設を建設し維持する義務である。」（WN II, pp.687-78.『富』II、1008頁）

上記の文章はスミスの思想：「自然的自由の体系」を伝えるものとしてはあまりに有名な文章である。スミスは続く第五編でこの「主権者の義務」論を展開しているが、我々が本稿の関連において注目するのは、その第一章「主権者、または、国家の経費について」、第三節「公共土木事業と公共施設の経費について」、第二項「青少年の教育のための諸施設の経費について」である。先ほどの引用文にある通り、スミスは分業の進展に伴う徳性の腐敗を主権者＝国家による教育施設の整備によって是正できると考えていた。スミスは「人民大衆の徳性の腐敗」の矯正策として「教育」（教育施設）を「主権者」、即ち、国家の義務の一つに数えた。スミスのこの是正策は、スミスにおける立法者の義務とは何かに関して、更に、スミスの政治経済学とは何かに関する見通しを与えてくれる。これは後に示すように、スミスの「政治経済学」、或いは、政治経済学を一部門として含む「自然法学」がよって立つところの「公正、及び、便宜の一般的諸原理」の一つであり、分業の進展に伴う徳性の腐敗は或る意味では、折り込み済みのものであった（第五節を参照）。

五. 再び、振り出しへ。

しかし、上記の解決策は、労働貧民＝「生活上の下流の人々」の是正について言われているのであって、「中流の人々」についてではない。「青少年の教育のための諸施設の経費」が主権者の義務の一つであるのは、「ある社会の状態は、その社会が必要とし、許容し得る殆ど全ての能力や徳が人民大衆の中に形成されない」ということが根拠とされている。スミスは自明のこのように述べているが、「ある場合には、その社会の状態が個人の大部分を必然的にある地位に置くのであって、政府の注意などがなくとも、その状態が必要とし、また、おそらく許容しうる殆ど全ての能力や徳が彼らの中に形成される」のはどのようにしてか。

「政府の注意」がなくても、ある社会状態が、「徳」を形成する次第をスミスが考察したのは、『感情論』である。しかしながら、上記の文章を読むと、「他の場合のその社会の状態」とは、スミスが考察の主題とした「商業社会」でしか他にはあり得ない。すると、スミスは倫理学においては、政府の注意を必要としないある社会状態（商業社会）では人々の間に徳が形成され（正義と慎慮）、経済学においては、人民大衆は必然的、全面的に腐敗するので、政府の注意が必要であると述べていることになる。これはやはり一つのアダム・スミス問題と呼ぶべきであろう。スミスの言葉を文字通りにとれば、道德感情の腐敗には必然性があるということなのである。

我々は、スミスの道德感情腐敗論の主題は、分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗ではなく、「歓喜の同感」に伴う「生活上の中・下流の人々」における道德感情の腐敗であると主張する。また、分業の進展に伴う労働貧民における徳性の腐敗とは、「大都市に生活環境をもつ労働者層における観察者概念の不成立」による徳性の腐敗であり、スミスはこれを教育によって是正可能と考えていた。

これに対して、歓喜への同感による道德感情の腐敗は、あえて言えば、スミスの道德哲学体系を破綻させるものなのである。スミスはその死の直前に『感情論』第六版を出版したが、ここには、『グラスゴウ大学法学講義』（以下、『法学講義』）や『諸国民の富』に示された分業の進展による労働貧民の徳性の腐敗に言及した箇所はないのである。その代わりに、スミスが力を注いだのは、歓喜への同感に伴う「生活上の中・下流の人々」における道德感情の腐敗への対処なのである。いやむしろ、正義の法が形式化した社会領域における道德感情の腐敗こそ、スミスが自身の体系にとって危機的なものと見た事態なのである。従って、我々は「歓喜への同感」に伴う「生活上の中・下流の人々」における道德感情の腐敗こそが、スミスにおける道德感情腐敗論の眼目であるとの認識に立つことが必要であろう。このために、我々は初期資本主義生成期に固有

な資本主義の精神と初期資本主義の関係という視点でスミスの道徳感情腐敗論を考察する⁽³⁴⁾。スミスの思想は、中世の末期から18世紀の半ばまで続く緩慢ではあるが、着実な初期資本主義の生成期における社会、経済思想である。このような広範な社会、経済思想の枠組みの中でスミスの道徳哲学の体系を考えることにより、一層、道徳感情の腐敗に対する理解が深まるであろう⁽³⁵⁾。

六. 本論文の主題

我々は経済成長（分業論・資本蓄積＝生産的労働論）、或いは、国民一人あたりの実質所得の上昇（高賃金論）、及び、これらから帰結する物質的富の追求（「自然の欺瞞」論）に対するスミスの是認的議論と、分業に伴う徳性の腐敗、物質的富の追求に伴う道徳感情の腐敗に対する否定的見解との間に見られる明らかな緊張関係という視点から、初期資本主義の精神の形成とその解体ということをも基本的枠組みとして、スミスにおける「経済と倫理」の問題に取り組もうと思う。本稿の主題は、スミスにおける資本主義の精神の生成と、その解体の論理を示すことにあり、この観点によって、スミスの道徳哲学体系の意味を明らかにすることである。具体的には、本稿の課題は以下の三点である。

スミスにおける徳性の腐敗論に関する考察は、労働疎外論的解釈でも、シヴィック・ヒューマニズム論的解釈でも、正義論的解釈でも、労働者の徳性の腐敗、疎外を問題としてきた。これに対して、本稿では、「生活上の中・下流の人々」における道徳感情の腐敗を問題とする。これは、労働者ばかりでなく、後代に言う資本家の徳性の腐敗を問題とするものである。この関連で、我々は腐敗する徳性とは第一に慎慮の徳であるとする。『法学講義』や『諸国民の富』が示す通り、スミスは労働階級における分業、商業の進展に伴う徳性の腐敗について、十分な認識をもっていたが、『感情論』の改訂が示すところは、道徳感情の腐敗についてより大きな関心を払っていたという事実である。我々がこのために着目したのは「歓喜への同感」論である。スミスはいかにして、道徳感情が腐敗するのかの論理をも考察し、更には、経済の領域において、同感原理そのものが失効する事態をさえ示唆しているのである。本稿での第一の主題は、このような道徳感情の腐敗が労働者、資本家双方においていかに生じるかを「歓喜への同感」論を用いて示すことにある。そして、我々は「歓喜への同感」論より更に論を進め、慎慮の徳の中に、道徳感情を無効化、失効化する構造が存在することを示す。これは後に示すように、「是認の感情に及ぼす効用の影響」において言及されている事態である。我々はしかしながら、スミスによっても明白には認識されていなかったと思われる同感原理そのものに内在する自己解体的な構造を示すことによ

て、歓喜への同感から同感感情の腐敗、更には、同感感情の無効化という論理に説明を与える。後述するように、スミスの同感、想像力に起源を持つ諸情念制御を要するが、想像上の立場の交換は、それがまさに、想像力の行使であるが故に、想像力に起源を持つ諸情念を喚起せしめ、同感感情そのものを腐敗化、或いは、無効化するのである。

第二に、我々は労働者における徳性の腐敗を「大都市に生活状況を持つ労働者層における観察者概念の不成立」という把握にその理由を求め、また、主権者＝国家の公教育による是正というスミスの主張（主権者の義務論の一つ）が、法と統治の一般的諸原理に基づく自然法学、及び、自然法学の一部である治世論＝政治経済学の構想の中に位置づけられることを示す。我々は「法学の目的とは、正義と便宜の普遍的な諸原理を検討する」ことであるというステュアートの言葉を手がかりにしてこのことを論証する。主権者＝国家の第一の義務は、諸個人の自由な経済活動を妨げるような人為的諸制度、諸規則を造らず、定めてはならないということであるが、第二の義務は、正義の維持と労働者における徳性の腐敗を教育によって是正することである。

主権者＝国家の義務が教育による徳性の腐敗の是正であるとすれば、各個人に要請されるものは「自己制御」である。スミスの「自己制御」論（後述）の原理は、『感情論』第六版によれば、「想定された中立的な観察者の諸感情への顧慮」とされる。スミスは歓喜への同感に由来する道德感情の腐敗に対して、諸個人の内面の倫理である「自己制御」による是正を主張したのである。

「法と統治の一般的諸原理」に基づく主権者＝国家の義務の一つが労働者における道德感情の公教育による是正であるとされること、「中立者の諸感情への顧慮」に基づく歓喜への同感に由来する道德感情の腐敗の是正が「自己制御」論に委ねられたこと、この両者は、スミスの「立法者の科学」「政治の科学」の構想の一部である。主権者＝国家の義務論と諸個人の「自己制御」論とは、「想定された中立的な観察者の諸感情への顧慮」を原理とする「法と統治の一般的諸原理」であることにより、スミスの政治経済学と正義論とは、自然法学の二つの構成部分となる。我々の第二の目的は、労働者における道德感情の腐敗を主権者＝国家の公教育による是正、及び、自己制御による道德感情腐敗の克服はスミスの完成されなかった自然法学の構想の一部であることを示すことである。

第三に、我々は何故、スミスが自然法学を完成できなかったか、或いは、断念したかの理由を示す。それは、第一に述べた「歓喜への同感」論の必然的な結果なのである。自然法学に関するスミスの諸議論の一部は、『法学講義』の名で知られる二部の講義ノートに見られる。「自然法学 (jurisprudence) とは、市民政府を導くべき諸規則の理論である」(LJ (A), p.6) との文言で始まるこの講義は、1762-63年、1766年の日付を持っている。法学講義は「正義論」と「治世論」の

二部構成になっているが、スミスはこの後半部「治世論」を『諸国民の富』（1776年）として公にした。その後、スミスは『感情論』、及び、『諸国民の富』の改訂作業に入り、『感情論』第六版を出版し（1790年）、同年死去した。その末尾においても、スミスは、「自然法学の一般理論（theory of jurisprudence）」完成の執着を見せている。結局これは残されることなく、自然法学に関する草稿はスミスの遺言によって焼き捨てられた。我々はスミスの自然法学に関する考察を残された講義ノートから知るしか方法がないのであるが、スミスが自然法学に関して、自然法学は「全ての科学の中でもずば抜けて最も重要な、しかし、おそらくはこれまで最も開拓されることの少なかった個別科学」であるとの認識を持っていたことは注目する必要がある。

以上、要するに、経済の領域での歓喜への同感に由来する道徳感情の無効化は、慎慮の徳の解体の結果なのであり、経済の論理そのものの帰結であること、次に、道徳感情の腐敗を是正すべき主権者＝国家の統治の原理の一つは「歓喜への同感」なのであるから、道徳感情腐敗の一形態である歓喜への同感をその存立の一原理とする主権者＝国家の義務の一つが道徳感情腐敗の是正であるということは矛盾であること、スミスがこうした事態に対処すべき努力が上に述べたように、自然法学の構想であったが、これは、消極的な正義の法という外枠のみを残して、徳性の腐敗した経済的領域のみが残る「自分の足で立った」資本主義という現実を前にして断念された次第、これらのことを論証する。

第一節 スミスにおける倫理・法・経済

第一項 デューガルド・ステュアートの証言

スミスにおける道徳・法・経済の三部門の総合的体系をもって「社会科学の体系」としばしば言われるが⁽⁸⁶⁾、我々はこのような名称を使用しない。何故ならば、それは「社会科学」の体系ではないからである。スミスの体系は第一に、自然神学を含んでいる。「社会科学」の体系と呼ぶためには、この自然神学を無視しなければならない。また、「道徳」であるが、これは一般的な道徳論ではないことはもちろんであり、経済倫理論である。次に「法」に関しては、これは経済の法的要件と呼ぶべきものであり、最後に「経済」は現代的な意味での経済（Economics）では無論ない。それはまさしく「政治経済学（Political Economy）」と呼ばねばならない。政治経済学には、立法者論、または、主権者＝国家論が不可欠である。何故ならば、それは後述するよう

に、「正義と便宜の普遍的な諸原理」の考察を含み、かつまた、これらの諸原理に従って「立法者」を指導すべき「政策論」を含まねばならないからである⁽³⁷⁾。従って、我々はスミスの社会科学体系とは言わずに、道德哲学体系⁽³⁸⁾の呼称を使用する。

スミスの道德哲学体系は極めて複雑かつ密接な構造を持っている。この体系の外的構成は「講義」という形を取っている⁽³⁹⁾。最も初期のスミスの伝記作者デューガルド・ステュアートによれば (Stewart, "Account", pp.274-75. 『生涯と著作』、11-12頁)、スミスの道德哲学は、第一部門として自然神学、第二部門が「厳密な意味でそう呼ばれている倫理学」、第三部門が、正義に関連していて、「精密で正確な諸規則と相容れ、まさにその意味によって十分で特殊な説明が可能な道德分野」、つまり、自然法学の第一部門である正義論、第四部が、「正義の原理ではなく、便宜の原理に基づいていて、かつ、一国家の富、権力、及び、繁栄を増大させるよう意図されている政治的諸規則」を検討する分野、つまり、自然法学の第二部門である治世論となっている。この内、倫理学に相当する分野は『感情論』初版 (1759年) として刊行された。自然法学はその末尾で、「法と統治の一般的諸原理」を取り扱う著作を準備しているとスミスが述べたもの⁽⁴⁰⁾に相当するが、これは大きく、正義論 (Justice) と治世論 (Police) とに別れ、この治世論の中でスミスは、後に『諸国民の富』に結実する諸議論を展開した。

ステュアートの上記の説明はよく知られているものであるが、ステュアートの伝記の重要性は次のことにある。つまり、スミスの自然法学がどのようなものとして、当時の人々の目に映じていたかを伺い知ることができることである⁽⁴¹⁾。

ステュアートはまず、スミスが自然法学で果たそうとした「現代の課題」を、「正義と便宜の普遍的な諸原理 (universal principles of justice and expediency) を検討すること」(ibid., p.312.同上、65頁) としている。更に、ステュアートによれば、「正義と便宜の普遍的な諸原理」とは、「どの統治形態においても、社会的秩序を規制する自然的正義の、及び、政治的便宜の諸原理 (the principles of natural justice and those of political expediency)」(ibid.同上) であり、これらの諸原理の目的とは、「政治的統合から生じる諸利益を様々な成員の間にできるだけ衡平に (equitable) に配分すること」(ibid., pp.309-10.同上、62頁) であるとする。ステュアートはここから、「政治科学の最も重要な分野は自然法学の哲学的諸原理を確証すること、即ち、…『全ての国民の法を貫いており、またそれらの法の基盤であるはずの一般的諸原理』を確証すること」(ibid., p.310.同上、63頁) という目的をスミスの「自然法学」の中に見ている。このような理由により、ステュアートは自然法学を「政治の科学 (science of politics)」(ibid., p.309.同上) と呼び、それを自然法学の中に位置づけ、その目的を「諸国民の政策を、その国民の政治経

「経済の体系を形成する諸法 (laws which form its system of political economy) の中でもっとも重要な種類のものに関して導くこと」(ibid.,p.311.同上、64頁)とし、自説を補強するために、ベイコンを引いて、「法」の目的とは具体的には、「国民が敬虔で宗教的な教育を受け、徳性を持つまでに訓練されること」「適切な軍備により、外敵から安全であること」「争乱や個人的加害に対して効率的な政策によって保護されること」「政府と行政官に対して服従的であること」「富と物資の豊かさ」を実現することである(ibid.,p.311.同上、63頁)とする。ステュアートは『諸国民の富』で果たされなかったスミスの自然法学の中身を「これらの重大な諸項目に関して立法者の諸制度を指導すべきである正義、及び、便宜の一般的諸原理を確証することであった」(ibid.,p.312.同上、65頁)と述べた。ステュアートがスミスの『諸国民の富』をこの「政治の科学」を一部実現したものとして見ていることは明らかである。これは、『諸国民の富』の編別構成に一致している。つまり、「富と物資の豊かさを実現する」ことはまさしく、この書物の主題であるし、スミスは分業と資本蓄積論を用いて、これを論証した(『諸国民の富』第一編～第四編)。また、その第五編第一章において、スミスは「主権者の義務」論を展開しているが、その第一は「国防」＝「適切な軍備により、外敵から安全であること」(第五編第一章第一節)であり、第二は「司法」＝「争乱や個人的加害に対して効率的な政策によって保護されること」である。「政府と行政官に対して服従的であること」に関しては独立の項目はないが、スミスは第二節で「服従をもたらす諸原因、または、諸要因」を考察し、これを正義論に関連させている。最後に、第三節で、「国民が敬虔で宗教的な教育を受け、徳性を持つまでに訓練されること」を労働者層における徳性の腐敗の救済策として論じている。これらが、ステュアートの言う「正義と便宜の普遍的な諸原理」の探求に基づくスミス自然法学の構想の一部であったことはこの対応関係からも明らかであろう。

ステュアートがスミスの自然法学をベイコンに由来する「正義と便宜の普遍的な諸原理」の探求としていること、また、この自然法学は、「立法者の諸制度を指導すべきである正義、及び、便宜の一般的諸原理を確証する」という政策部門を含んでいるとしていること、この二つは重大な示唆を我々に与えてくれる。つまり、自然法学とは、正義と便宜と普遍的な諸原理の探求であり、自然法学の一部門である「治世論」は、これらの諸原理の探求と、これらの諸原理によって、「立法者の諸制度」は指導されるべきであり、このことを通して富裕化の論理を明らかにすることにあると言う意味で、それは「政治経済学」なのである。

また、更に、ステュアートは富裕化と倫理の問題に関して、『諸国民の富』には「古代と現代の政策の精神の間に極めて強烈な対照」(ibid.,p.312.同上、66頁)が見られるとしている。「古代

の政策の精神の大きな目的は金銭愛や奢侈趣味に実定的諸制度によって対抗し、また、国民という巨大な団体の中に儉約の習慣と生活態度 (manners) の厳格さを維持することにあった」(ibid. 同上) が、「貿易や製造業がなお幼年期であった時代」には、「富の国外からの突然の流入は一国民の道徳や勤勉や自由を脅かす悪として当然恐怖された。」(ibid.,p.313.同上) 古代ローマやギリシャが滅亡したのは、こうした富の増大による奢侈や金銭愛によって、つまり、「富の国民の性格 (natural character) へ影響」(ibid.,p.312.同上) に原因が求められるのに対し、「現代」においては事情は異なり、「最も富裕な国家とは、その国民が最も勤勉であり、また彼らが最大限の自由を享受している国である。」(ibid.同上) 即ち、「現代」では、「富の国民への性格の影響」は、勤勉、自由といった徳性を脅かすものではなく、下層階級にまで富が普及したことにより、「古代のもっとも賢明な諸政体のもとで見られるよりも更に平等な、自由と幸福の普及」(ibid.同上) が生まれた。ここでは、『諸国民の富』は、富の増大と儉約の習慣、生活態度の厳格さといった徳性と両立していることを主張する書物であると認識されている。ステュアートが古代ローマやギリシャと、現代との富裕化と徳性の関連に相異をもたらしたものは「古代と現代における国民の富 (national wealth) の資源の相異」(ibid.同上) に見いだしていることは興味深い⁽⁴²⁾。

最後に、ステュアートは既に、分業に基づく徳性の腐敗に関して言及している。「スミス氏が大いに強調している、生産力を増大させる分業の諸結果も、別個の極めて陰鬱な結論を指摘しているように思われる。即ち、それはアートの進歩を増進する同じ諸原因が職人の心を墮落させる傾向をもつということ、従って、国民の富の成長は国民の性格の犠牲を意味しているという結論である。」(ibid.,p.315.同上、68頁) これをステュアートは「機械技術の進歩に伴う労働の細分化によって生じる致命的な諸結果」(ibid.,p.313.同上、67頁) と呼び、この「致命的な諸結果」に対して、スミスが提唱した「自然によって準備された治癒法」(ibid.同上) とは、「一般教育の促進を容易にし、個人の教育を彼らのしめるはずの地位に適応させるための賢明な制度」(ibid.同上) の導入であると述べている。

以上より、スミスの道徳哲学体系は、その内容が殆ど知られていない自然神学⁽⁴³⁾、同感原理に基づく倫理学、「正義と便宜の普遍的な諸原理」の探求と「立法者の諸制度を指導すべきである正義、及び、便宜の一般的諸原理の確証」という政策部門を含んでいる自然法学、そして、正義の諸原理を扱う自然法学の第一部門である「正義論」、便宜の諸原理を扱う「治世論」であることが分かる。そして、自然法学の一部門である「治世論」は、これらの諸原理の探求と、これらの諸原理によって「立法者の諸制度」は指導されるべきだと言う意味で、それは「政治経済学」⁽⁴⁴⁾ であると言うのである。さらにこの治世論の具体化である『諸国民の富』においては、倫理と富

裕化の問題が、「国民の富の資源」の相異によって、解決されているというのである。

我々が本稿で問題にする道德感情の腐敗の議論は、スミスの上述の道德哲学体系の全ての分野に関わるものである。自然神学に関しては、現在のところ、利用できる資料がないので、道德感情腐敗と自然神学との関係は殆ど考察することはできず、示唆するに止めざるを得ない。

我々は以下で、スミスの道德哲学体系の説明を与えるが、これは道德感情腐敗は、一般に、道德・法・経済と言われる全ての部門において影響するものであることを示すための準備作業である。我々が「アダム・スミスの道德哲学体系を、この初期資本主義に固有な理論体系であると把握する」と述べた意味は、スミスの課題が経済的諸行為（行為の動機、及び、その結果）に倫理的正当化を与える（出来得るならば、神学的正当化を与える）こと、かつ、この諸個人の自由な経済的諸行為が、社会の全般的富裕化⁽⁴⁵⁾を実現する論理（経済的諸行為の結果）を論証することにあつたと思われるからである。

第二項 スミスの道德哲学の体系

上述の講義の構成はそのまま、スミスの道德哲学体系を反映していると見ることができる。道德哲学とは人間の科学であり、人間の本性の諸原理から社会形成（政治社会、経済社会）のあり方を構成する論理と言える⁽⁴⁶⁾。スミスの現在である18世紀の思想風潮⁽⁴⁷⁾に規定されつつ、スミスは自らの道德哲学の体系を構築した。議論の進展に必要な限りでこの体系を説明しよう。

一. 道德哲学の体系

人間本性論と徳性論

スミスはまず二つの単純な人間本性に関する命題から出発する。つまり、人間は様々な情念（passions）を持つということと、同胞感情（fellow-feeling）をもつという命題である。この同胞感情とは「他人の諸感情への依拠関係」とも呼ばれる（この点後述）。スミスの体系の原理の一つは、同感原理である。つまり、徳性の判断能力を人間の生まれつきの感情である同感感情に求め、この同感によって制御された情念を内実とする人一人の同市民的社会関係の中に、行為の適宜性である「徳性」ありとするものである。スミスは伝統的な悪徳（性欲、権力欲、貪欲）ばかりか、伝統的な徳（仁愛、利他心、正義）をもそのままでは情念に過ぎないとし、情念はそれが社会的であれ、非社会的であれ、また、新参の情念である利己的な情念であれ、これを抑制、

制御することの中に、徳＝社会的行為の適宜性を見た⁽⁴⁸⁾。情念の制御とは、主要当事者、及び、観察者の情念双方の制御であるが、その独創的な点は、情念の制御を理性や道德感覚によってではなく、人間の感情（「同胞感情」）による自己制御に求めた点にあった⁽⁴⁹⁾。後述するが、スミス倫理学のさしあたりの帰結⁽⁵⁰⁾は、正義（消極的な徳としての正義）である⁽⁵¹⁾。正義の諸法は「行為の一般的規則」とされ、この諸規則への配慮は「神聖な義務」とされた。

正義論（正義と法）

『感情論』の帰結は、そのままグラスゴウ大学での法学講義の前提となるべきものであった⁽⁵²⁾。スミス法学の目的は、同感理論によって、市民政府が導かれるべき法と統治の諸規則を根拠づけることにある⁽⁵³⁾。市民政府の第一の義務は、正義の徳から由来する正義の諸法（「隣人の生命身体を守る諸法」「隣人の所有権と所有物を守る諸法」「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」（TMS 1st, p.84.『感情論』、132頁）の維持である（「正義の目的は侵害からの防止にある。そしてこれは市民政府（civil government）の基礎である」（LJ (B), p.398.『法学講義』、90頁）⁽⁵⁴⁾）。

スミスの国家は、『感情論』における正義の法から、その存在が導き出される。スミスは『感情論』初版で既に述べている。「正義を犯すことは、人が他人からそれを受けることを決して甘受しようとはしないものであるから、公共的為政者（public magistrate）はこの徳を強制するため（to enforce this virtue）に公共社会の力を行使する必要に迫られる。この予防手段がなければ、市民社会は、自分が侵害されたと想像する度に人が自分の手で復讐をするという流血と無秩序の場面となるであろう。各人が各人の正義を行うことに随伴するであろう混乱を避けるために、為政者はかなりの程度の権威を獲得したすべての政府（統治）において、全ての人に対して正義を行うことを引き受け、侵害についての不平を聞き、補償を行うことを約束する。」（ibid., pp.547-48.同上、433頁）スミスは『法学講義』のなかで、「法の四大目的は、正義、治世、国家収入、及び、軍備」と延べているが、これらは、「正義論（justice）」と「治世論（police）」とに大別されるであろう。正義論は、公法学、家族法、民法より構成され、「治世論」とは後に、『諸国民の富』に結実する政治経済学部門である。

二. 人間の本性と統治論（正義論と統治）

二組ある『法学講義』ノートでは、考察の順序が異なるが、我々の注目を引くのは、正義論の

「公法学 (public jurisprudence)」における「統治の諸原理」、即ち、人間本性と統治構造の関係を主題とした考察である。スミスにとって、統治 (government) とは正義の法による統治であったが、人間本性と統治構造とのこの関係はモンテスキューの次の言葉、即ち、「最も自然にかなった統治とは、その独自の性向が統治確立の目的たる人民の性向によりよく適合している統治である」⁽⁵⁶⁾との言葉が最もよく当てはまろう。

スミスは統治の基本原理として「功利の原理と権威の原理 (the principles of authority and utility)」(LJ (B), p.401.『法学講義』、98頁。cf. LJ (A), pp.200-01.p.215.)を挙げた。「権威の原理」とは、「我々よりも優れたものに対する同感 (our sympathy with our superiors)」(ibid.同上)にその基礎を持ち、特に、「富者」の境遇に対する同感とその根拠であるとされる。これは『感情論』における「歓喜への同感」によって基礎づけられた。「功利の原理」とは、「社会の正義と平和」を維持するための「公共的な功利感 (public utility)」(ibid.,p.402.同上)に基づくものであり、「最も貧しいものでも最も富める者、及び、最も有力なものによる侵害に対して補償を得ることができる」(ibid.同上、100頁)。スミスはこれら二つの原理をそれぞれ、トリーとウィッグの原理であるとしているが、スミスがこれらの原理を「統治の本源的諸原理」としたのは、いわゆる社会契約説の批判のためであるとされる⁽⁵⁶⁾。

しかし、更に、スミスによれば、あらゆる統治においては、「或る程度、この二つの原理が共に行われている」(ibid.同上、101頁)のであるが、君主政治においては前者が優勢であり、民主政治においては後者が優勢であるとされる (ibid.同上)。これは『諸国民の富』にまで引き継がれる統治の原理に関する考察である。スミスの統治論の帰結は、「自由と財産に対する完全な保障」＝「自由の合理的な体系 (rational system of liberty)」(ibid.,p.421.同上)を導き出すことにある。スミスにとって、商業社会の統治の原理は、正義の法による統治である。従って、スミスは正義論の中で、統治論をも考察した。正義の法の維持と執行とは、優れて経済社会である商業社会の制度的枠組み⁽⁵⁷⁾をなしている。

治世論 (政治経済論)

法学講義の「正義論」の中で、経済の制度的枠組み (正義の諸法と合法的支配) を与えた後に、スミスは「治世論」の中で、商業 (分業) → 富裕化 = 自由論を展開する。スミス体系のもう一つの原理は、商業 (分業) → 富裕化 = 自由論である。『法学講義』における経済学的考察がどこまで『諸国民の富』に反映されたかについては議論があるがここでは立ち入らない (その最も大きな違いは『諸国民の富』における資本蓄積論的考察が『法学講義』には殆どないことである)⁽⁵⁸⁾。

商業→富裕化＝自由論はスミスの独創ではないが、スミスの独創は（マンデヴィルが先鞭をつけた）分業論に富裕化の論理を見たことにある。スミスは第一に、「富」とは「生活の便宜品」（*ibid.*, p.488.同上、321頁）であると富概念の転換を図り、第二に、富の増大の原因は分業と資本蓄積であることを確認した（「一国の富裕を増進するものは分業である」（*ibid.*, p.489.同上、324頁）*cf.* LJ (A), p.345.）⁽⁵⁹⁾。スミスは早くも、社会的分業体制は同時に商品交換関係であることを見抜き、「自愛心（self-love）」の論理を展開している（*cf. ibid.*, pp.492-94.同上、331-37頁。LJ (A), pp.347-48.）。これは直接、『諸国民の富』に取り入れられた。

我々はステュアートに依り、治世論の目的は、「正義と便宜の普遍的な諸原理」の探求と「立法者の諸制度を指導すべきである正義、及び、便宜の一般的諸原理の確証」を通して富裕化の行程を明らかにすることであると述べたが、『諸国民の富』から読みとれる「立法者」の第一の義務は、富裕の自然的進歩を阻害するような人為的な諸制度、諸規則は定めてはならず、作ってはならない、とするものである⁽⁶⁰⁾。『諸国民の富』では「主権者＝国家」の義務論が第五編で具体的に考察されているために、目を奪われやすいが、しかし、治世論における「正義と便宜の普遍的な諸原理」の一つであり、最も重要な原理とは、富裕の自然的進歩を阻害する人為的な諸制度、諸規則は定めてはならず、作ってはならない、とするものなのである。これは当然のようであって必ずしも明白化されてはこなかった点である⁽⁶¹⁾。

治世論と徳性論

治世論と徳性とはどのような関係にあるのか。スミスは商業が人々の間に、経済的な徳性とも言うべきものを招来することを述べている。「民衆の大部分が商人である時は、彼らは常に、誠実と几帳面さ（*probity and punctuality*）を普及させる。従って、これらは商業国民の主要な徳性なのである。」（*ibid.*, p.539.同上、454頁）つまり、ここでは、商業→商業精神という系列が言及されているわけである。商業社会における主要な徳性である正義の徳は『感情論』で同感論的に根拠づけられ、『法学講義』の正義論は正義の法による統治を「自由の合理的な体系」として示した後に、「治世論」では、この「体系」の下で、分業が富裕化をいかに生み出すかを考察しているのである。商業国民の主要な徳である「誠実と几帳面」とは後に示すように、『感情論』で「慎慮の徳」として考察されている。『法学講義』Bノートの最後（「治世論の最後の部門」（*ibid.*, p.538.同上、452頁））が「商業が国民の生活態度（*manners of a people*）に及ぼす影響」（*ibid.* 同上）で終わっていることに注意しよう。これは『感情論』における同感→徳性とは別の関連に言及しているのである。我々は「商業が国民の生活態度に及ぼす影響」については後述するので、

ここではこれ以上関わらない。

経済世界の主体は『感情論』に言われる「慎慮の人」である（この点、後述）。スミスの『法学講義』における「治世論」の部分は大部分『諸国民の富』に取り入れられた。『諸国民の富』における経済人の行為の動機は「利己心（self-interest）」であり、これは後に示すように、同感によって制御された利己的諸情念（selfish passions）である。スミスは、正義の法という制度的枠組みの中で、交換的正義（消極的正義）が守られれば、配分的正義は自然に実現する次第を『諸国民の富』の中で示した⁽⁶²⁾。

以上のように、スミスは人間本性論から出発し、同感によって制御された人間の諸情念に行為の適宜性を見ることによって、社会形成的な行為の基準を徳であるとした。ここから、正義の法が導かれ、更に、この法による支配、統治という制度的枠組みの中で、分業、商業の発展が富裕化をもたらす、と主張した⁽⁶³⁾。今は失われている手紙の中でスミスは述べている。「私の諸講義の不断の主題をなすもの」（EPS,p.322.『生涯と著作』、78頁）とは、「最低の野蛮の状態から最高度の富裕にまで国家を導くためには、平和、軽い税、及び、正義の寛大な執行の他はほとんど必要ではない。残りのものは事物の自然的過程によって生み出されるからである。」（ibid.同上）

二つの原理：分業と同感

我々は以上の非常に簡略化された説明の中で、スミスの道徳哲学の体系における二つの原理を抽出できる。つまり、同感理論（同感感情⁽⁶⁴⁾）に基づく徳性判断能力と、同感によって是認された諸行為の適宜性を徳性とする徳の本質論）と分業による富裕化論である。

スミスの倫理学に関する命題は、1759年10月10日付けの、ギルバート・エリオット宛の手紙において明瞭に述べられている。「我々の我々自身の行為に関する道徳諸判断（our judgements concerning our own conduct）は、常に、他の人間の諸感情に或る依拠関係（reference）を持っている、という私の学説を確証し、また、そうであるにも関わらず、真の度量と意識的な徳は、全人類の否認の下でも、自己を支持し得る（real magnanimity and conscious virtue can support itself under the disapprobation of all mankind.）、ということを示すこと」（Corr.p.49.）（次節を参照）である。スミスの経済に関する命題は上述したように、「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殆ど必要としない」というものである。この命題は商業（分業）→富裕化として簡略化できよう。ラファエルの言葉を使えば、同感と分業とは二つの異なる社会的結合（社会的紐帯）のタイプである。スミスはこうして、二つの原理を手に入れた。一つは同感理論による社会交通論であり、もう一

つは、分業＝交換による物質的社會交通論である⁽⁶⁵⁾。この二つの原理から帰結するものは何か。それは、つまり、富裕化と徳性とは両立するという命題に他ならない。

自然神学と経済的秩序

最後に、スミスの到達点である経済世界（道德哲学第四部）とその出発点である自然神学（道德哲学第一部）について考えよう。スミスの自然神学については資料はほとんどないので確定的なことを言うことはできないが、はっきりと言えることは、18世紀においては、「健全な道德は商業上の英知と一致するものであり、近視眼的な政府の立法が干渉しない限り、現存の秩序は自然の秩序であり、自然のうち立てた秩序は神の造りたもう秩序である」という思想は経済と宗教に関する「教理」であったということである⁽⁶⁶⁾。経済的活動を神学的に正当化するという思想は16世紀に始まり、18世紀には、理神論的前提の中で行われた。つまり、経済的活動は、それが人格的な行為である限り、倫理的に正当化できるものであり、経済的秩序は自然神学的な秩序に一致するということである⁽⁶⁷⁾。スミスはこのような自然神学の枠組みの中で、富裕化と富裕化を生み出す利己的な行為は倫理的に正当化でき、経済的秩序は神的秩序と一致すると主張したのである。我々はスミスの思想がこの自然神学的な利己的行為の正当化の論理からのみ生まれたと主張するのではないが、この論理において、倫理的、自然神学的に正当化される「利己的行為」の性格とは「慎慮」であり、「勤勉」であったことは強調すべきであろう⁽⁶⁸⁾。ペテイは『政治算術』（1690年）の中で、オランダ人に関して述べている。「{|オランダ人は| 労働、及び、勤勞こそ、神に対する自分たちの義務であると信じている程である。」⁽⁶⁹⁾ 本稿の目的は、スミスの自然神学を取り扱うことではないが、スミスの道德哲学の体系は、第一部門を自然神学とし、第四部門を治世論とするのであるが、治世論の帰結である経済的秩序（スミスの言う「自然的自由の体系」）は、自然神学的に正当化できるとする18世紀的な（或いは、産業革命以前のな）、固有な社会経済思想の枠組みにおいて初めて、その意味が理解できることを確認したい⁽⁷⁰⁾。スミスは、この課題に答えることをその道德哲学の体系の中で果たしたのである。スミスはスコットランドの自然法学の伝統の中⁽⁷¹⁾で、この時代の要請とも言うべきものに答えたのであった（が、19世紀には功利主義＝「快樂、または、苦痛を行為の準則とする人間の科学」という形でしかスミスの思想は生き残り得なかったのである⁽⁷²⁾）。

三. 同感原理と道徳感情の腐敗

以上の作業はスミス道徳哲学の体系の論理を示すことを目的とした。スミスの道徳哲学の体系は、その最後において、経済的活動とその諸結果は、倫理的にも自然神学的にも正当化できることを示した。この意味において、スミスの思想は体系上、首尾一貫している。しかしながら、スミスの体系における「利己心と徳性の婚姻」という事態は、早くもスミスの存命中にその妥当性を失うのである。これは思想的には、ベンサム流の功利主義となり、経済学的には、「経済的合理主義の独立」により、その妥当性を失うのである。このような一方における功利主義化と他方における「経済的合理主義の独立」によって、倫理と経済とのスミスのな合一が崩壊する事態をスミスは「道徳感情の腐敗」と見たのである。スミスは、『諸国民の富』において、商業社会での「知的、社会的、軍事的徳性の喪失」に言及し、『法学講義』では治世論の最後の部分として「商業が国民の生活態度に及ぼす影響」を論じる。分業の進展に伴う労働貧民層における徳性の腐敗はこれまで多くの人間によって議論されてきた。しかしながら、スミスにおいて真の徳性の腐敗と呼び得るものは、歓喜への同感に基づく「生活上の中・下流の人々」における道徳感情の腐敗なのである。我々は以下においてこのことを示すであろう。

第三項 『感情論』初版における同感原理

我々はここで、道徳感情腐敗の論理を同感原理そのものの中に探るために、『感情論』初版の論理を考察しよう。『感情論』の主題は、スミス自身が述べている。「道徳の諸原理を取り扱うに当たって、考察すべき二つの問題がある。一つは、徳性はどこに存するか。即ち、卓越し賞賛に値する性格、尊敬と名誉の是認の自然的対象である性格を構成する気質の調子、行動の色合いは何であるか。そして、第二に、この性格がどんなものであるにせよ、それは精神のどんな力、または、能力によって我々に勧められるのであるか。」(TMS 1st, p.414. 『感情論』、328頁)

簡単に言えば、道徳判断能力と徳性の本質論である。よく指摘されるように、スミスの『感情論』初版での記述は、同感を方法概念とする道徳判断能力の解明に多くが割かれている。

『感情論』における主題とは何であろうか。我々はこれをスミスが第四版で与えた副題「行為や性格に関して人々が自然に、まず隣人たちを、次いで自分自身を判断するに際して用いる諸原理の分析に関するエッセイ (An Essay towards an Analysis of the Principles by which men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours and

afterwards of themselves)」そのままに取りたい⁽⁷³⁾。『感情論』における主要な徳性とは何かに関しては議論があるが、その主題は徳性の感情論的基礎付けを考察することである。我々はスミスの倫理学に関する命題：「我々の我々自身の行為に関する道德諸判断は、常に、他の人間の諸感情に或る依拠関係 (reference) を持っている、という私の学説を確証し、また、そうであるにも関わらず、真の度量と意識的な徳は、全人類の否認の下でも、自己を支持し得る、ということを示すこと」を示したが、これは大きく二つの部分、前半部の「我々の我々自身の行為に関する道德諸判断は、常に、他の人間の諸感情に或る依拠関係 (reference) を持っている」という部分と、後半部：「そうであるにも関わらず、真の度量と意識的な徳は、全人類の否認の下でも、自己を支持し得る、ということを示すこと」に分けられよう。「私」の道德諸判断は、他人の諸感情に依拠関係を持つにも関わらず、「全人類の否認の下」でも、「私」のこの道德的初判断は正しいものとして是認されるということは一見矛盾しているように見える⁽⁷⁴⁾。我々は最初にこの問題を取り扱おう。

一. 人間本性論

前述のように、スミスは人間本性に関する二つの単純な前提、つまり、一つは、人間は様々な情念 (passions) をもつということであり⁽⁷⁵⁾、もう一つは「同胞感情 (fellow-feeling)」を持つということから出発した。最初に注意すべきことは、スミスにおいて徳性とは行為の徳性であり、初めから、動的な概念であるということである。スミスは決して、行為から離れた人間の有徳なあり方、人間本性の道德性を問題とはしない。それは常に、行為の徳性、または、行為する人間の徳性である⁽⁷⁶⁾。そして、情念とは行為の動機である。

「同胞感情」は『哲学論文集』中、「外部感覚について (Of external senses)」⁽⁷⁷⁾で言及されているように、「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、また、疑いもなくその程度はずっと弱い、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頁)であり、これは、『感情論』初版における「人間がどんなに利己的な (selfish) ものと想定され得るとしても…」で始まる有名な文章に対応するものである。これは、同胞感情なのであるから、「人間本性の他の全ての本源的諸情念」(TMS 1st, p.1. 『感情論』、5頁)と同様に、人間の本性に根ざしたものである。

「本源的諸情念」とは、これを最も詳細に展開している『感情論』によれば (第一部第三編)、第一は、「肉体に起源をもつ諸情念」(ibid., p.51. 同上、36頁)、つまり、「肉体の一定の状況また

は状態から生じる諸情念」(ibid.同上)である、例えば、食欲。次に、「自然が両性を結びつける情念」(ibid.,p.52.同上、37頁)、例えば、性欲。そして最後に、「想像力に起源をもつ情念 (passions which take their origin from the imagination)」(ibid.,p.55.同上、38頁)、例えば、愛情、または、野心における失望、羨望、不安、恐怖が列挙されている。この三者の情念は、伝統的な「悪徳」である、食欲、性欲、貪欲に対応している。スミスの「情念論」の中心は、しかし、最後の「想像力に起源をもつ情念」である。スミスは、「想像力に起源をもつ情念」を更に具体化する。この具体化された情念は、「想像力から引き出される諸情念の中でも、想像力が獲得した特定の傾向または習慣に起源をもつ諸情念 (of passions derived from imagination, those passions which take their origin from a peculiar turn or habit it acquired)」(ibid.,p.60.同上、42頁)。スミスは例示として、愛着と愛情を挙げている。しかしながら、スミスが問題とする情念とは、「想像力に起源を持つ諸情念」の内、特に、以下の三つの情念である。

第一に、「非社会的諸情念 (unsocial passions)」(ibid.,p.67.同上、47頁)である「憎悪と憤慨」(ibid.同上)。これについては、「それらは想像力から引き出されはするが、我々がそれに入り込んだり、それらを上品な、或いは、適切なものと見なしたりするためには、規律を持たない本性 (undisciplined nature) がそれを高めるであろうよりもずっと低い調子に引き下げられなければならない」(ibid.,pp.66-67.同上、46頁)と説明を加えている。第二に、「社会的な諸情念 (social passions)」(ibid.,p.80.同上、54頁)、例えば、寛大、人類愛、同情、友情、尊敬。これらは、「全ての社会的で仁愛的な意向」(ibid.同上)であるとされる。最後に「利己的な諸情念 (selfish passions)」(ibid.,p.85.同上、57頁)であり、この意味は、「我々自身の私的な幸運と不運とを理由として抱かれる場合の悲嘆と歓喜」(ibid.同上)である。我々はスミスにおけるこの三タイプの情念の分類が最後まで維持されることにあらかじめ注意しよう。

二. 情念制御

スミスが徳性と呼ぶもの、一般には「行為の適宜性」とされるが⁽⁷⁸⁾、具体的には、行為の動機である諸情念が同感によって制御され、社会的妥当性をもつようになったものである。「情念の適宜性 (propriety of passions)」(ibid.,p.49.同上、35頁)とは、「観察者が付いていける調子の高さ」(ibid.同上)に求められる(後に示すように、情念の制御は主要当事者、観察者それぞれの情念の制御である。また「制御」とは control の訳語であるが、これは、情念を適切な程度に抑制すること、及び、適切な程度に高めることの両方の意味を持つ)。スミスの倫理学が情念制御

の倫理学であることは、スミスが上記の情念の制御を繰り返し論じていることから分かる。後述するが、『感情論』の事実上の結論と思われる第三部の「義務の感覚について」では、情念論を受けて、「仁愛的で社会的な諸意向」(ibid.,p.300.同上、224頁)、「悪意あり非社会的な諸情念」(ibid.,p.301.同上、225頁)、「利己的な諸情念」(ibid.,p.302.同上、226頁)を制御することによって「義務の感覚」が導かれる。これらが徳としては、仁愛、正義、慎慮に対応することは容易に分かる。

更に、スミスの最後の言葉とも思われる『感情論』第六版の「自己制御 (self-command)」論(後述)でも、スミスは「自己制御」によって、いかに情念が制御されるかを再び強調する。スミスは情念の適宜性に関して、「適宜性の存在する点、即ち、何かの情念について、中立的な観察者がそれを是認する程度は、様々な情念において様々に位置づけられている」(TMS 6th, p.242.同上、478頁)と述べた後に、情念とその制御を論じている。社会的な諸情念、つまり、「社会の中で人々を結合する傾向をもつ諸意向に対する性向、即ち、人間愛、親切、自然的愛着、友情、尊重への性向も時々過剰であり得る」(ibid.,p.243.同上)とされ、非社会的な諸情念の適宜性 (ibid.同上) に関しては、「人々を相互に離反させる性向をもつ諸情念」(ibid.,p.243.同上、479頁)、即ち、怒り、羨望、悪意、復讐心、等は「その不足によってよりも過剰によってはるかに多くの不快感を起こさせがちである」(ibid.同上)。また、利己的な諸情念、すなわち、「自分の一身上の危険と困難に対する我々の感受性」(ibid.,p.244.同上、480頁)、「諸快樂に対する人間生活の娯楽と享受に対する我々の感受性は同じようにして、その過剰によってか、或いは、その不足によって不快感を起こさせ得る」(ibid.,p.246.同上、482頁)として、社会的情念、非社会的情念、利己的な情念の制御を訴えているのである。つまり、スミスの最初の言葉である『感情論』初版の冒頭において、スミスは「想像力に起源をもつ諸情念」である社会的、非社会的、利己的な諸情念の同感による制御を徳性ある行為の成立の眼目とし、スミス最後の言葉である『感情論』第六版である「自己制御論」でこれら三つのタイプの情念の自己制御を述べているのである。

『感情論』第六版では、しかしながら、正義、仁愛、慎慮の三つの徳性は、更に、大きく二つに分類された。慎慮、正義、仁愛の「三つの徳性の第一は、もともと、我々の利己的な意向 (selfish affections) によって、他の二つは、我々の慈愛的な意向 (benevolent affections) によって勧告される」(ibid.,p.262.同上、502頁) のであり、更に、「しかしながら、他の人々の感情の顧慮 (regard to the sentiments of other people) は後からやってきて、それら全ての徳性の実践を強制し、指導するもの」(ibid.同上) とされる。我々はスミスが「仁恵的な意向」から生じ

る正義と仁愛の徳、「利己的な意向」から生じる慎慮の二つに大きく分類されることに注目しよう。スミスは第六版第六部でも情念論を展開していて、基本的に三つのタイプの情念を取り上げているが、しかし、そこでの主要な情念は、一つは「自己制御のかなりの行使を必要とする情念」(ibid.,p.238.同上、473頁)である「恐怖と怒り」(ibid.同上)であり、もう一つは「一瞬間、或いは、短い時間の間では押さえることは容易であるが、しかし、それらの引き続いての誘惑によって生涯の間には、我々を多くの弱さへと誤り導く傾向が非常に強いもの」(ibid.同上)として、「安楽、快楽、喝采、及び、他の多くの利己的な満足への愛」(ibid.同上)が列挙される。

こうして我々はスミスが『感情論』で問題にした中心的な情念とは、非社会的情念と利己的情念であり、徳性とは正義と慎慮の徳ではないかとの見通しを得る。後に示すように、『感情論』初版での中心的な徳性とは正義(消極的な正義)であるが、慎慮の徳は初版では独自の地位を占めており、『感情論』第六版では、慎慮の徳の腐敗形態である「歓喜への同感」による道徳感情の腐敗に対する批判がその中心課題なのである。

三.「依拠」論

いかにして、人間は自らの情念を制御し得るか。ここではこの論理について述べよう。スミスの前提の一つは人間は生まれつき同胞感情を持つということであったが、この同胞感情は「依拠関係」と言い換えられている。エリオット宛の手紙からも分かるように、人類の道徳判断の諸感情は、他の人間の諸感情に或る「依拠関係(a reference)」をもつということであった。スミスはこのことを繰り返し述べている。「我々のこの種の諸感情は常に或る秘密な依拠関係(some secret reference)をもっている」(TMS 1st, p.254.同上、181頁)。「これらの性格{有徳、悪徳な}はともに、他の人々の諸感情に直接の依拠関係(immediate reference to the sentiments of others)をもっている。」(ibid.,p.256.同上、183頁)「これらの性格はすべて、他の人々の諸感情に直接の依拠関係をもっている」(TMS 2nd, p.202.同上、194頁)。道徳判断能力とは、後にしめすように、「道徳的諸能力、値打ちと適宜性に関する我々の自然的な感覚」であるが、こうした道徳諸能力が他人の諸感情に直接に「依拠関係」をもっていることが、同胞感情の具体的な中身である(この点については、第三節第五項「道徳感情無効論」を参照)。更に、スミスはこの「依拠関係」がいかに「自然」であるかを説明している。この場合、「自然」とはそれが、普遍的なものだということである。我々はこのことを説明するために、再び、スミスの「外部感覚論」を利用しよう。

四. 「外部感覚論」における Affection 論

「外部感覚について」でスミスは「感受作用 (affections)」を「外部的な (external) 感受作用」(EPS, p.140.『哲学』、239頁)と「内部的な (internal) 感受作用」(ibid.同上)に区別する。外部的な感受作用とは、触感、視覚、嗅覚、味覚、聴覚の五感であり、外部の物体が人間に affection を及ぼしたとき、人間は「外部的な感受作用」を受ける。内部的な感受作用とは、「飢えと渇き」「喜びと悲しみ」「愛情と憎しみ」を「感じる」ことである。

興味深い記述がある。人間が物体、例えば、テーブルに手を置くとき、「彼の手はテーブルの圧迫を感じるけれども、テーブルは彼の手の圧迫を感じないし、少なくとも彼はテーブルが手から受ける圧迫を感じることを知らない。従って、彼はそれを自分の手に対してだけでなく、彼自身に対して、何か外部的なものとして、即ち、自分自身のどの部分の一部ではなく、彼はそのものの状況と状態には必ずしも関心を持たない状況と状態にある。」(ibid.,p.136.同上、232頁)人間はテーブルから外部的な affection (「触感」)を受けるが、テーブルの「状況」には関心を持たない、何故ならば、彼とテーブルの関係は人―物の関係であるからである。しかし、彼が自分の足に手を置く時、「彼の手が自分の足の圧迫や抵抗を感じるように、足は自分の手のそれを感じる。それらは両者とも、互いに外部的であるが、どちらも彼にとっては、全く外部的であるわけではない。彼は手足双方において感じるので、自然にそれらを自分自身の一部、少なくとも、自分に属し、自分自身の幸福と安楽のためにいくらか気を配ることが必要なもの、と見なすのである。」(ibid.同上)この関係において、つまり、人―足の関係において、手は足に触れていることを感じ、同時に、足もまた手に触れられていることを感じるので、彼は足を「自分自身の一部、…自分自身の幸福と安楽のために…気を配ることが必要なもの、と見なす」のである。では、この関係が更に発展して、人―人の関係についてはどうか。この関係における affectionこそ、「同胞感情 (fellow-feeling)」である。同胞感情は一種の「内部的な感受作用」であるが、最も一般的には、人を人として感じること、と定義できよう。人―テーブルの関係では、人の受ける感受作用は、テーブルからの圧迫であるが、テーブルは人の手で触れられているという感受作用を持たない。従ってそれは、単なる外部的な感受作用である。人―足の関係では、人は自分の足に手を触れ、そのことによって、外部的な感受作用を受けとるが、同時に、足は自分の手で触れられているという感受作用を受けたことを知っている。何故ならば、足は自分の体の一部であるから。このために、人は、足は自分の一部であり、これに気が配られねばならない、と見なす。人(私)―人(彼)の関係においては、私は彼から感受作用を受け、彼もまた私から感受作用を受けるだ

ろうことを私は知っている。従って、私はこの人は自分の一部であり、「自分自身の幸福と安楽のために…気を配ることが必要なもの」と見なす。このことは同時に、彼の「状況と状態に関心を持つ」ことである。逆に、彼もまた私との関係において、感受作用を受け、私を彼の一部とみなし、「自分自身の幸福と安楽のために…気を配ることが必要なもの」と見なす。このことは同時に、私の「状況と状態に関心を持つ」ことになる。同胞感情は、「自分自身の幸福と安楽のために」（利己的）、「対象に」気を配る」（他者的）という論理を持つことに注意しよう。

人を人として感じることで定義された「同胞感情」は第一に、私と彼とは相互に対して「人」である。つまり、私は彼の一部であり、彼もまた、私の一部であり、私はこのことを知っており、彼もまたこのことを知っている、と私は感じることである。第二に、それ故に、私の一部である彼に対して、私は彼の「状況と状態」に関心を持ち、自分自身の幸福と安楽のために気を配らねばならず、逆に、彼は私が彼の一部であるから、彼は私の「状況と状態」に関心を持つはずであり、彼自身の幸福と安楽のために、私に気を配るであろうと、私は感じることである。

五. 「想像上の立場の交換」と同胞感情

しかしながら、外的な物体であるならば、人は五感によって知覚することができる。人一人の関係において、人は単なる外的物体ではないのだから、いかにして、人は内的な感受作用である同胞感情を得るのであろうか。即ち、人間の五感に代わる、感受能力とは何か。スミスのこの問題に対する解答が有名な「想像上の立場の交換」であった。「我々は他の人々が感じることに ついて、直接の経験を持たないのだから、彼らがどのような感受作用 (affection) を受けるかについては、我々自身が同様な境遇において何を感じるはずであるかを考えるより他に観念を形成することはできない。」(TMS 1st, p2. 『感情論』、5-6頁) このように見てくると、「想像上の立場の交換」とは、一種の能力、五感と並ぶ、内的感受作用能力であることが分かる。この感受能力において感じられるものが、同胞感情である。「主要当事者の本源的諸情念が観察者の同感的諸情動 (sympathetic emotions) と完全に一致している場合、それらの情念は、この観察者にとっては、正当、適当であり、情念の対象に適合したものである。」(ibid., p.22. 同上、19頁) 観察者の同感的諸情動もまた、情念である。第二版には次のようにある。「是認の感情の中には、注意されるべきものが二つある。一つは、観察者の同感的な情念であって、第二に、彼が彼自身の中にこの同感的情念 (sympathetic passion) と、主要当事者の中の元の情念との間の完全な一致を看取することから生じる情動である。」(TMS 2nd, p.76. 同上、71頁) 従って、「同感は、…ど

のような情念であれ、その情念に対する同胞感情である」(TMS 1st, p.5.同上、8 頁)とスミスは言うがこの場合、「情念」とは、主要当事者、及び、観察者の情念、「本源的情念」と「同感的情念」の二つであることは上記の引用からも明らかであろう。

六. 想像力の役割と同感

人一物の関係、或いは、人一足の関係において、想像力を働かせる必要はない(直接的な作用を受ける)。しかし、人一人の関係においては、想像力を働かせる必要がある。存在としては外的な対象でありながら、自分の一部であるという特殊な関係がこの想像力の働きを必然化すると言えるだろう。この想像上の立場の交換によって得られるものは「観念 (idea)」であるとされる。「我々が彼の諸情動がどうであるかについて、何かの概念を形成し得るのは、想像力 (imagination) だけによるのである。」(ibid., p.2.同上、6 頁) 主要当事者は、観察者が自分と同じ立場に置かれたならば、どのような情念を持つであろうかと想像し、自分の情念を観察者が付いてこられる程度に制御する、また、観察者は、自分が主要当事者と同じ立場に置かれたならば、どのような情念を抱くであろうかと想像し、自分の情念を制御する。このような双方の想像上の立場の交換によって、相互が同胞感情を感じることができた時、そこには、相互の同感が成立しているのである。

以上のような同胞感情、同感、情念の概念規定を与えた上で、我々は『感情論』の論理を考察しよう。

第二節 『感情論』初版における徳性論

スミスは道徳判断能力を「道徳的諸能力、値打ちと適宜性に関する我々の自然的な感覚」と定義する。この自然の感覚(知覚)に似たものが「同感」、つまり、情念に対する同胞感情である。「同感とは、…どのような情念であれ、その情念に対する同胞感情である。」(前出) 単なる情念から発する行為、情念を動機とする行為を、情念に対する同胞感情である同感によって制御することによって、この行為は適宜性を持つ。前述したように、スミスが制御されるべきとした主要な諸情念とは、非社会的情念である憤慨と憎悪、社会的情念である人類愛・寛大・親切・同情・相互の友情と尊敬と、利己的な情念である利己心である。スミスの同感理論は、人間は自らの諸情

念に対して自然の（即ち、人間本性に依拠した、つまり、相互の感情に「依拠関係」があるという本質から生じる）抑制機構をもつことにより、同市民的な社会関係（社会的行為の適宜性）が形成されるものであるとし、この社会的行為の中に、「徳性」⁽⁷⁹⁾を見るものである。

第一項 行為の適宜性、行為の動機、直接的同感、自己制御と感受性の徳

スミスは第一に、行為の適宜性に関する人間の自然的感覚を取り上げた（『感情論』第一部）。

スミスは徳性、つまり、適宜性ありと判断された行為の一般的諸規則を、まず、「他の人々の諸感情と行動に関する我々の諸判断の起源と基礎」に関して考察し、他人の行為の動機に関して、適宜性があるかどうかを、いかに判断することができるかを考察した。この適宜性は、主要当事者側の情念を制御する努力と、観察者側の他人の情念に付いていこうとする努力（「直接的同感」と呼ばれる）の一致に求められた（「想像上の立場の交換」）。情念の制御はこの場合、主要当事者、及び、観察者の情念の制御である。第二版には次のようにある。「是認の感情の中には、注意されるべきものが二つある。一つは、観察者の同感的な情念（Sympathetic passion of the Spectator）であって、第二に、彼が彼自身の中にこの同感的な情念と、主要当事者の中の元の情念（the origin passion of the person originally concerned）との間の完全な一致を看取することから生じる情動である。」（TMS 2nd, p.76.同上、71頁。Cf. Corr.p.51.）この一致において、当事者の側の「自己制御の諸徳」、及び、観察者の側の「感受性の諸徳」が基礎付けられる。「これら二つの違った努力の上に、つまり、主要当事者の諸感情に入り込もうとする観察者の努力と、自己の情動を観察者が付いていけるものにまで引き下げようとする主要当事者の努力とに、二つの違った組みの徳が基礎づけられる。優しくおとなしく、そして愛すべき諸徳性、率直な謙虚と寛容な人類愛の諸徳性は前者に、偉大で畏怖すべき、自己否定の徳性、自己制御の徳性、…情念制御の徳性（the virtues of self-denial, of self-government, of that command of the passions）は後者にその起源を持つ。」（TMS 1st, p.41.同上、30頁）

「自己制御の諸徳」は『感情論』第六版で大きな役目を与えられるが、初版ではさしあたり、「感受性の諸徳」と並ぶ形で言及されるに過ぎない。その動機から見た行為の適宜性は、このように「自己制御の諸徳」と「感受性の諸徳」を基礎づける。

一. 行為の値打ちと欠陥、行為の動機と帰結、間接的同感、正義と仁愛の徳

スミスは次に、行為の値打ちに関する人間の自然的な感覚を考察した（第二部）。

スミスはこの文脈において、他人の行為の動機と帰結との関連における、行為の対象である被行為者の、行為者に対する憤慨、及び、感謝に関して観察者の同感（「間接的同感」と呼ばれる）がいかに生じるかを問い、行為の値打ちと欠陥とを考察した。動機—結果—被行為者の感謝、または、憤慨の関連において観察者の同感が生じた場合に、正義と仁愛の徳が基礎付けられる（第二部）。「適切な諸動機から出て、仁恵的な傾向をもつ諸行為（actions of a beneficent tendency which proceed from proper motives）だけが、報償（reward）を必要とするように思われる。何故ならば、そういうものだけが、感謝にとっての是認された対象であり、即ち、観察者の同感的な感謝（sympathetic gratitude）をかき立てるからである。不適切な諸動機から出て、有害な傾向をもつ諸行為（actions of a hurtful tendency which proceed from improper motives）だけが処罰（punishment）に値するように思われる。何故ならば、そういうものだけが、憤慨にとっての是認された対象であり、即ち、観察者の同感的な憤慨（sympathetic resentment）をかき立てるからである。」（*ibid.*, p.170.同上、123頁）かくして、スミスは行為の適宜性（不適宜性）と「報償（処罰）に値すること」とをもって「有徳（不徳）の行為」の二つの構成要素とする。

二. 正義について

これら二つの徳性の内、スミスが主題的に扱うのは「あらゆる徳性の中でも最も重要な正義という徳性」（*ibid.*, p.448.同上、370頁）である⁽⁹⁾。「単なる正義は大抵の場合、消極的な正義に過ぎ」（*ibid.*, p.178.同上、128頁）ないが、この徳を守ることは、「我々の自由意志には任されず、力づくで強制されてもよく、その侵犯は憤慨の、従って、処罰の対象となる。」（*ibid.*, p.173.同上、125頁）

「消極的な正義」とは何であろうか。スミスによればそれは「最も神聖な正義の諸法」（*ibid.*, p.183.同上、132頁）とも言われるが、具体的には、「我々の隣人の生命身体を守る諸法」「彼の所有権と所有物を守る諸法」「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.*同上）である。これらの正義の諸法が守られれば、その社会は安全であり平和である。正義が社会という「大建築の全体を支持する支柱」（*ibid.*, p.190.同上、135頁）とも言われる所以である。

正義はまず個人の内面の倫理、或いは、行為の準則である。有名な「フェアプレイ」論⁽⁸¹⁾はこの文脈において出現する。「他の人々が自分をこう見るであろうと彼が意識している見方において、彼が自分を見る時、自分は彼らにとっては、いかなる点でも他の誰にも勝っていない、大衆の中の一人であるにすぎないことが分かるのである。もし、彼が中立的な観察者 (impartial spectator) が彼の行動の諸原理に入り込めるように、行為しようとするならば、それはあらゆる物事の中で、そうしたいという最大の欲望を彼がもっていることなのだが、この場合には、彼は全ての場合においてと同様に、彼の自愛心の高慢 (arrogance of his self-love) をくじかなければならない。」(ibid.,p.182.同上、131頁)

我々は『感情論』初版における正義の徳が、後に問題となる「歓喜への同感」を抑制することも目指したものであることに注意しよう。正義の諸法とは上記したように、身体権 (生命身体の安全)、所有権、個人権を守り維持することであり、これは正義の徳に感情論的な基礎を持つが、正義の徳は更に、富と名誉を目指す競争において、「フェアプレイ」を妨げがちな「自愛心」を抑制するものなのである。正義の徳は「富と名誉と地位を目指す競争 (race for wealth and honours and preferment)」(ibid.,p.183.同上)において、「彼 {個人} が自分の幸福を、他のどんな人の幸福よりも切望し、それを一層真剣な精励をもって追求するのを許す」(ibid.同上)程度には寛大であるが、「彼がもし、彼らのうちの誰かを押しつけるか、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、彼らが許しえないことなのである。…彼らは、彼がこの他人よりも自分をこれほど優先させる自愛心に入り込めない」(ibid.同上)。従って、正義の徳は、「富や名誉や地位を目指す競争」において、過剰な「自愛心」を制御する徳であるわけである (ただし、正義の徳によって制御された利己心そのまま慎慮の徳になるのではない。正義の徳は非社会的情念の制御にあり、慎慮の徳はそれ固有の次元をもつ)。

以上述べたように、正義の徳は個人の内面の倫理であるが、正義の「法」の維持は「市民的為政者」の義務である。「市民的為政者 (civil magistrate) は、不正を抑制することによって公共の平和を維持するだけの権力だけでなく、善良な規律を樹立し、あらゆる種類の悪徳と不適宜性をくじくことによって、公共社会の繁栄を促進する権力をも信託されている。」(ibid.,p.177.同上、127頁) ここに見られる「市民的為政者」には、「同胞市民の間での相互の侵害を禁止する」(ibid.同上) こと、及び、「一定の程度まで相互の善行を命令する諸規則を定めること」(ibid.同上) の二つの役目を負っているが、これは後に、『諸国民の富』において「主権者の義務」論として具体化されるものである。仁愛の諸徳の侵害は単に「非難されるべきもの」であるのに対し、正義の法の侵害は「処罰されるべきもの」であるのであるから、「市民的為政者」の第一の義務は、

正義の法の維持、執行である（第四節第三項 機能的国家と支配装置としての国家を参照）。

スミスは、後に『諸国民の富』に繋がる文脈で、正義の徳の不可欠性を「或る一致した評価に基づいた善行 (good offices) の金銭的な交換」(ibid.,p.188.同上、134頁)⁽⁸²⁾が行われる社会について述べている。「社会の中でのみ生存できる人間は、自分があるためにつくられた境遇にこのようにして自然に適合させられているのである。人間社会の全成員は、相互の援助を必要としているし、同様に相互の侵害に晒されている」(ibid.同上)と述べた後に、「しかし、必要な援助がそのような寛大で利害関心のない諸動機から提供されないとしても、また、その社会の様々な成員の間に相互の愛情と愛着がないにしても、その社会は、幸福さと快適さは劣るけれども、必ずしも解体することにはならないだろう。社会は様々な人々の間で、様々な商人の間でのように、その効用についての感覚から、相互の愛情、または、愛着がなくとも存立し得る。」(「善行 (good offices)」については、第五節を参照。) (ibid.,pp.188-89.同上)

以上のように、正義の徳は『感情論』初版において主題的な徳性と考えられている。正義の徳は法としては、スミスの言う「商業社会」の制度的枠組みをなしているのである。これは、『法学講義』の主題である。

三. 道徳の一般的諸規則と「中立的な観察者」、是認の感情と義務

スミスは第二に、「我々自身の諸感情と行動に関する我々の諸判断の起源」を問い、「我々」自身の諸感情、諸行為に対して「想定された中立的な観察者」の同感が生じるか、否かを問題とした。更に、スミスは、この想定された観察者が我々自身を見るように、我々が自身を見る場合に、同感が生じるかどうかを考察し、同感が生じる場合、道徳の一般的諸規則が形成されるとした(第三部)。この場合には、我々は「是認の感情 (sense of approbation)」をもって、我々自身を見る。この「是認の感情」の上に、「義務」が位置づけられた。スミスはこうして、彼の倫理学に関する命題の前半に答えた⁽⁸³⁾。

スミスは内面化の論理をもって、義務の感覚を説明する。「道徳性についての一般的諸規則 (general rules of morality) が形成されるのは、このようにしてである。それらは究極的に、個々の事例において、我々の道徳的諸能力、値打ちと適宜性に関する我々の自然的な感覚、是認、または、否認 (our moral faculty, our natural sense of merit and propriety, approve of, or disapprove of) の経験に基づいている。」(ibid.,p.266.同上、189頁)そして、「行動の一般的諸規則への顧慮 (regard to those general rules of conduct) は本来、義務の感覚 (sense of duty)

と呼ばれるものである」(ibid.,p.273.同上、208頁)。「義務の感覚」は、スミスの情念論を受けて、「仁愛的で社会的な諸意向」(ibid.,p.300.同上、225頁)、「悪意あり非社会的な諸情念」(ibid.,p.301.225頁)、「利己的な諸情念」(ibid.,p.302.同上、226頁)を制御する。つまり、「仁愛的で社会的な諸意向」は「義務の感覚が…むしろ抑制するのに使用される」(ibid.,p.300.同上、255頁)が、「悪意あり非社会的な諸情念」に関しては、「我々はためらいをもって、かつ、復讐しようという何らかの乱暴な性向からよりも、処罰の適宜性についての感覚から処罰する」(ibid.,p.301.同上)。最後に「利己的な諸情念」については、「私利私欲(私利私欲)の諸対象の追求はその諸対象自体に対するどんな情念(passions)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(regard to those general rules of conduct)からであるものでなければならない。」(ibid.,p.302.同上、226頁)

さらに、この義務の感覚は、「一般的諸規則への神聖な顧慮」(ibid.,p.276.同上、210頁)とされ、また、この諸規則は「神的存在が我々の内面に設定した代理人」(ibid.,p.283.同上、214頁)によって布告せられたものとすることによって、スミスは彼の倫理学に関する命題の後半に答えた⁽⁸⁴⁾。スミスは「行為の一般的諸規則」「道徳性の一般的諸規則」の形成に関して、「一定の種類、或いは、一定の事情におかれた、全ての行為が、是認、または、否認されるということを経験から知ることによって形成されるのである」(ibid.,p.266.同上、189頁)と述べることによって、これらの諸規則の経験性、経験妥当性を認めるのであるが(ホーコンセンはこれを「状況に応じた適宜性」⁽⁸⁵⁾と呼ぶ)、これは諸個人の置かれた事情、状況、社会が異なれば、経験から導き出される諸規則の内容は異なるという環境被制約性を免れないように見える。これまでは、「我々の我々自身の行為に関する道徳諸判断は、常に、他の人間の諸感情に或る依拠関係(reference)を持っている、という私の学説」を説明したが、命題の後半部、「そうであるにも関わらず、真の度量と意識的な徳は、全人類の否認の下でも、自己を支持し得る、ということを示すこと」はいかにして説明されえるのであろうか。同感内容の環境被制約性と普遍妥当性の関連はスミス同感理論の中でも解釈が分かれている。我々はスミスの同感→推論と哲学→教育と宗教⁽⁸⁶⁾というつながりに注目しようと思う。

四. 同感 → 推論と哲学 → 教育と宗教

スミスは、この「義務の感覚」が教育、及び、宗教によって、強められ、促進されねばならないことを要請している。「最初は自然(nature)によって、次に、推論と哲学(reasoning and

philosophy) とによって刻印された、道徳性のそれらの重要な規則は神的存在の諸命令であり、諸法 (commands and laws of the Deity) であり、究極的に彼が、従順な人々に報償を与え、各人の義務の逸脱者を処罰するであろう、という意見によって、この尊敬 {正義の、真理の、貞節の、信義の諸義務への尊敬} は、更に一層高められるのである。」(ibid.,p.278.同上、211頁) 「これらの自然の希望、恐怖、疑惑は、同感 (sympathy) によって広められ、教育 (education) によって確認された。そして、神々は人間愛と慈悲とへの報酬者、背信と不正とへの復讐者として、表現され信じられた。このようにして宗教はその最も粗野な形態においてさえ、道徳性の諸規則に対して聖化を与えたのであり、それは人為的な推理と哲学の時代よりもずっと前であった。」(ibid.,p.280.同上、212頁) これは後に、『諸国民の富』第五編における主権者の義務論として、公教育による道徳感情腐敗の是正というテーマに繋がるものである(第四節第三項「労働貧民における徳性の腐敗と『主権者の義務』」を参照されたい)。

こうしてスミスは、命題の後半部に答えた。スミスは同感内容の環境被規定性を認めつつも、その内容が、文明の自然史として、不十分なながらも普遍性を実現する過程であると見なしている事は明らかであろう⁽⁸⁷⁾。スミスの主要な命題は以上で尽きている。第三部の最後は、「自己是認の感情 (sentiment of self-approbation) を伴わないいかなる行為も適切に有徳 (virtuous) と呼ぶことはできない」(ibid.,p.316.同上、234頁) と締めくくられている。

第二項 効用と慎慮の徳

我々は以上で、スミスの倫理学に関する命題に対する解釈を示したが、道徳感情の腐敗という問題設定から更に、考察を続けよう。

奇妙なことであるが、『感情論』が第三部で事実上終わっているように見えることが、第四部における「慎慮の徳」に関するスミスの議論の無視とまでは言わないにせよ、軽視を生みだしているように思える。そしてこのような軽視が『諸国民の富』における「利己心」とは何か、についての議論の混乱を引き起こしている⁽⁸⁸⁾。

例えば、モロウは「正義によって規制された利己心」⁽⁸⁹⁾ と言い、ラファエルは「慎慮、或いは、合理的な利己心」⁽⁹⁰⁾ に言及し、キャンベルは事実上、慎慮の徳と歓喜への同感を同一視する⁽⁹¹⁾。田中正司氏は「ありのままの人間の自然の感情である…利己心」⁽⁹²⁾ を大河内氏の「慎慮の徳」⁽⁹³⁾ に対置させるという具合である⁽⁹⁴⁾。

この問題が重要であるのは、『諸国民の富』と『感情論』との関係について、重要な、しかし、

異なった示唆を与えるからである。これは後述するところから明らかとなろう。我々のこれまでの記述は『感情論』の内容を解説しようとしたものではない。その目的の一つは正義と慎慮の徳のあり方を際立たせることである。多くの解説書をひもとけば、直ちに次の事に気づく。『諸国民の富』における「見えざる手」の解説に際して、良心的な解説者は『感情論』第一部での「歓喜への同感」論をまず紹介するであろう。これは後述するように、人々の私的利益の追求の動機は富者の状態に対する「歓喜への同感」に基づくものであることを述べたものである。そして次に第四部における周知の「自然の欺瞞」論へと論を進め、そして最後に、『諸国民の富』の「見えざる手」の言及箇所を引用し、そこでは、スミスは、私人の富を追求する諸行為が結果として（正義の法という制度的制限のもとで）、社会全般の富裕化をもたらすことを論証しようとしたと結論づけられることになろう。これは『感情論』における主要な徳性を「正義」にあるとする必然的な結果であるように思われる。

しかしながら、このような思惟は、同感によって制御されるべき情念とは三つであるという『感情論』の立場を無視した議論である⁽⁶⁶⁾。正義は非社会的な情念が、仁愛は社会的な情念が、慎慮は利己的な情念がそれぞれ同感によって制御されるものとする、というのが基本的な立場であるからである。我々がここで、特に慎慮の徳を取り上げるのは、スミスの論述に一応の注意を払うためではない。慎慮の徳は確かに『感情論』における主要な徳性ではないが、道徳感情腐敗論において主要な役割を果たす徳であるからである。「慎慮の徳が主題的に言及されるのは『感情論』第六版第六部である」とする考えが一般的であるが、しかしこれは誤っている。

上述したように、スミスの倫理学に関する命題の論議は、第三部までで事実上終わっているように見える。しかしながら、スミスは続けて第三部の結論を受けて、「是認の感情に対する効用の効果 (effect of utility upon the sentiment of approbation)」(第四部)を考察する。「慎慮の徳」はスミスの体系の中で独自の位置を占めているが、これは後述しよう。第四部において、スミスは、適宜性と「効用」の感覚によって、第三の徳性を位置づけた。慎慮の徳である。慎慮の徳は「我々自身にとって最も有用な (most useful to ourselves) 諸資質」(ibid.,p.360.同上、287頁)と言われるが、この徳はその位置づけが独自である。我々はまずスミスによる「慎慮の徳」の定義を見てみよう。「慎慮の徳 (virtue of prudence)」に関してスミスは次のように述べている。「第一に、優れた理性と理解力 (reason and understanding) であり、それらによって、我々は、我々の全ての行為の遠い諸帰結を識別でき、そして、それらから帰結しそうな利点や損失を予見し得る…第二に自己制御 (self-command) であり、それによって我々は将来のある時点での一層の快樂を獲得するか、一層の大きい苦痛を回避するために、現在の快樂を節欲したり、

現在の苦痛を忍従したりすることが可能になる。それら二つの資質の結合に慎慮の徳 (virtue of prudence) が存するのである。」(ibid.同上) また、「慎慮の徳において自己制御は、自分たちの現在の欲望を別の機会にもっと十分満たすために、抑制するのであるが、その自己制御は、同じようにして、効用の面からと同時に適宜性の面からも是認されるのである (approved)。我々がこのような仕方で行為するとき、我々の行動に影響する諸感情 (sentiments which influence our conduct) は、観察者の諸感情 (those of the spectator) と完全に一致する (coincide with) ように思われる。」(ibid.,p.361.同上、288頁)

ここで、第一にこの慎慮の徳が徳である所以は、行為者の感情と観察者の感情の完全な一致という同感が成立することによっている。そして更に、スミスはこの「慎慮の徳」が生産に関わる徳であることを確認する。

「全ての人、節約 (frugality)、勤勉 (industry)、精励 (application) の実践における個人の確固とした努力を、それが財産の獲得という目的だけに向けられているにしても、自然に卓越した尊敬の念でもってみるのである。このようなやり方で行為し、遠くはあるが、大きな利点を獲得するために現在の快楽を全て放棄するだけでなく、心身双方の最大の労働を堪え忍ぶ人物の意志の堅い不動性は、必然的に我々の是認 (approbation) を手に入れる。」(ibid.,p.362.同上、289頁)

最後にスミスは、慎慮の徳が行為の適宜性を越えた、言葉の狭義の意味での「徳」に値することを述べる。

「彼の行動を規制しているように見える彼の幸福と利害に関する見解は、我々がそれについて自然に思い描く観念と完全に一致する。彼の諸感情と我々の諸感情との間には完全な一致 (the most perfect correspondence between his sentiments and our own) が存在する。…それ故、我々は彼の行動を是認する (approve) だけでなく、或る程度、感嘆する (admire) のであり、それがかなりの程度喝采に値する (worthy of a considerable degree of applause) と考えるのである。」(ibid.,p.363.同上、289頁)⁽⁹⁶⁾

我々は以上の引用から慎慮の徳に対するスミスの評価を読みとることができる。慎慮の徳は、単なる行為の適宜性を越えた、狭義の徳、「是認されるだけでなく、感嘆され、喝采に値する」徳とみなされているのである。スミスは徳性について広義と狭義のそれを区別している。「徳性 (virtue) と単なる適宜性 (mere propriety) との間には感嘆され、祝福に値する諸資質、諸行為

(qualities and actions which deserve to be admired and celebrated) と、是認されるに値するだけの諸資質、諸行為 (qualities which simply deserve to be approved) の間には重大な相違がある」(ibid.,p.45.同上、32頁)。慎慮の徳は「是認される」ばかりでなく、「感嘆され、祝福に値する」のであるから、単なる行為の適宜性を越えた、固有の意味での「徳」として最大限に評価されているのである。これは、正義の徳が「単なる行為の適宜性」であるのに対し、顕著な対比をなしている。そしてこの徳が、経済的、生産的な徳であることも第二の引用からも明らかである。慎慮の徳は、利己的な情念の制御されたものであるが、この意味は、現在の欲望（これ自体が情念である）を将来のより大きな私利のために抑制することである。この意味において、慎慮の徳は優れて経済的な徳性であると言える⁽⁹⁷⁾。注意すべきことは、このような慎慮の徳は『感情論』初版第一部で「歓喜への同感論」との関わりにおいて、既に述べられていることである。

これは後述する「歓喜への同感」に関して、「上流の人々」が「野心の領域」に足を踏み込んでいるのに対し、「生活上の中流、下流の人々」が必要とする徳性とは何かに関して述べた部分である。「生活上の中・下流の人々」は「自分の肉体と精神の活動」(ibid.,p.121.同上、80頁)の他には「資金」を持たないのであるから、彼らに要請される徳性とは「自分の専門の職業 (in his profession) における優越した知識と、それを行使するに当たっての優越した勤勉 (superior knowledge and superior industry)」(ibid.同上)、「忍耐、勤勉、剛毅⁽⁹⁸⁾、及び、思考の集中の継続的で長期的な実行」(ibid.,p.123.同上、81頁)である。「生活上の中・下流の人々」に徳性として要請されるものが、優れて経済的なものであることは一貫している。「生活上の中・下流の人々」は「専門の職業」において、「忍耐、勤勉、剛毅、及び、思考の集中的で長期的な実行」をなすのである。そして、彼らにあっては、このような徳性を持つことが「最大の賞賛を得る」(ibid., p.120.同上、80頁)のである。我々はここで早くも、『諸国民の富』に言う「生産的労働」論に出会うのであるが、そこでの生産的労働とは経済学的な意味における物的な財の生産であるのに対し、『感情論』では倫理学的な意味で、「忍耐、勤勉、剛毅、及び、思考の集中的で長期的な実行」が徳性とされるのである。

これ以外にも、『感情論』初版第六部で、「我々自身の私的な幸福と利害関係に対する顧慮 (regard to our own private happiness and interest)」もまた多くの場合、行為の非常に誉めるべき諸原理であるように見える。儉約、勤勉、注意、思考集中という諸慣行は、自己利害関心の諸動機 (motives from self-interested motives) から啓発される (cultivated) ものと一般に想定されているし、そして、同時に、各人の尊重と是認に値する、非常に賞賛すべき諸資質であると理解されている」(ibid.,p.464.同上、379頁)との認識が示されている。

このような慎慮の徳のスミスにおける把握は、『感情論』第六版でも変化していないように思われる。第六版は各版の改訂のうちで最大の改訂がなされた版であるが、その新たな第六版で、スミスは慎慮の徳に言及している。「その個人の健康、財産、身分と評判、即ち、彼のこの世での快適と幸福が主として依存すると思われる諸対象についての配慮は、普通、慎慮 (Prudence) と呼ばれる徳性の本来の仕事である。」(TMS 6th, p.213.同上、445頁) 或いは、「彼の勤勉と資質の堅固さにおいて、彼が堅固に、現在の瞬間の安楽と享受とを、もっと遠いが継続する時期のさらに大きな安楽と享受に対する有望な時期の犠牲にしていることにおいて、慎慮ある人は、常に中立的な観察者、及び、中立的な観察者の代理人である胸中の人の完全な是認によって支持されるとともに、報償を得る。」(ibid.,p.215.同上、447頁)

我々は『感情論』初版第一部、同第四部、同第六部、『感情論』第六版第六部における慎慮の徳に関するスミスの言及部分をまとめたが、いずれも同一であり、変化していない。この事実は何を意味するか。慎慮の徳は『感情論』初版で既に明白に概念的に規定され、「徳」として認識されているということである。慎慮の徳はスミスにおいては、一貫して、「是認されるだけではなく、感嘆され、喝采に値する」固有の意味での「徳」として評価を受けているのである。

注意すべきことは、慎慮の徳の出現箇所は全て、「歎喜への同感」論に関わっているということである。これは後に我々が道徳感情腐敗を論じる時に重要な点となる。だが、このことを論じる前に、このようなスミスの「慎慮」概念はどこに由来するものであるかを考察しよう。スミスは『感情論』初版第六部で、「徳性は慎慮にあるとする諸体系」(TMS 1st, p.441.同上、365頁)でエピクロス「慎慮」論を語っているのであるが、スミスによれば、エピクロスの「慎慮」とは、「肉体的な快楽と苦痛」(ibid.,p.453.同上、373頁)とされるが、スミスの「慎慮」概念がこのようなエピクロスに由来するとは思われない。我々はその手がかりを当時の「勤勉と怠惰」を巡る論争に求めたい⁽⁹⁹⁾。「慎慮」「勤勉」と「怠惰」「軽薄」という一組の徳・悪徳論は、「16世紀後半から産業革命期に至るまで、宗教的、倫理的、経済学に論じ続けられたテーマ」であった⁽¹⁰⁰⁾。「生活上の中・下流の人々」が「『無名の境地』を抜け出して、『財産への道』を歩むという自然的利己心を満たすためには、『慎慮』(prudence)や『勤勉』は不可欠の徳性だと積極的に主張された」⁽¹⁰¹⁾のである。これらの「慎慮」「勤勉」の概念はピューリタニズムの労働観(=天職としての職業労働)に由来するものであるが、16世紀後半の代表的なピューリタンの一人であるリチャード・ステイル(Richard Steele, 1629-92)による「勤勉」の定義は次のようなものである。「勤勉とは、天職において、技能・時間・配慮・力を適切に用いることであり、一方で余所に忙しいという意味も含めての怠惰、不注意と、他方で過度の心労・奴隷的な力行との中間に

ある。」⁽¹⁰²⁾この定義がスミスが慎慮の徳に与えた定義と同質のものであることは一見して明らかである。17世紀後半から、スミスの生きた18世紀には、勤勉が宗教心の現れであり、結果として富をもたらすという天職概念は失われており、富への道を歩むためには有徳（「慎慮と勤勉」）でなければならないというように、事態は転倒していたが⁽¹⁰³⁾、それでもなお、我々はスミスの慎慮の徳の定義のうちに、経済と倫理の特有な結びつきを見ないわけにはいかないのである。

『諸国民の富』の言葉を使えば、慎慮の徳としての利己心とは、諸個人の「彼等自身の利害関心に対する彼等の顧慮 (their regard to their own interest)」(WN I, p.27.『富』I, 83頁) である。これが『感情論』初版における「我々自身の私的な幸福と利害関係に対する顧慮 (regard to our own private happiness and interest)」と明瞭な対比（「我々」－「彼等」）をなしていることは明らかである。「我々の我々自身の利害関心に対する顧慮」と「彼等の彼等自身の利害関心に対する顧慮」とは、「自己利害関心的な諸動機」から出たものではあるが、それは "cultivate" されたものとして、徳なのである。我々はここで、"cultivated" という言葉の意味に言及しないわけにはいかない。これは「規律を受けない (undisciplined)」、「啓蒙、啓発されない (uncultivated)」との対比をなす言葉であって、"cultivated human nature", "cultivated passions" とは徳性を備えた "human nature, passions" であり、人間のもって生まれたものを "uncultivated" と呼ぶのである。このような言葉の詮索は無意味であろうか。スミスにおいてはそうではない。何故ならば、スミスは既に『修辞学・文学講義』において「言葉の真の適宜性 (true propriety of language)」(LRBL, p.56.『文学講義』、149頁) を同感理論によって求めているからである⁽¹⁰⁴⁾。言葉の真の適宜性とはどこに求められるべきかに関し、スミスは、「暴君の暴政と圧制」とを形容する言葉として、"insufferable" がふさわしく、"intolerable" が言葉の適宜性を欠いていることを説明しているが (cf. LRBL. pp.2f.同上、62頁以下)、スミスの言葉の適宜性に関する命題は次のようなものである。

「話し手の感情 (sentiment) がきちんと、明瞭に、巧みに表現されており、話し手が同感によって (by sympathy) によって聞き手に伝えたいと望んでいるその情念や意向 (passion or affection) が明瞭に打ち出されていれば、その時に、しかも、その時に限り、その表現は言語がその表現に与える全ての力と美とを有するのである。」(ibid.,p.25.同上、96頁)

以上の言葉の適宜性を同感概念で求めたスミスが、言葉の使用について無頓着であったとはとうてい思われないのである。更にまた、"cultivated" の意味はヒュームによっても確認できる。

ヒュームはその『人性論』第三編「道德について」、第二部「正義と不正義について」で、正義の諸法が「人為的」であることを立証する際、人間が「社会」を形成する必要性を人間が孤立して存在している場合の「諸不便」が、人間が社会を形成する事によって解決される次第を論じている（その解決とは、「各人の諸力の連結によって、我々の能力が増す」「分業（partition of employments）によって、我々の力が増大する」「相互の援助によって、偶然や運命に晒されることが少なくなる」（Hume, Treatise, p.485.『人性論』（四）、57頁））ことであるが、このような社会形成の有利性にも関わらず、「我々の自然的気質（natural temper）や外部的事情（outward circumstances）のうちには、人間に必須の社会的連結にとって極めて都合悪い点がある」（ibid.,p.486.同上、58頁）として、これを「利己心（selfishness）」（ibid.同上）としている。そして、この「人間の自然的気質」を救済する方策に関して、「これを啓発されない本性（uncultivated nature）の中に見いだそうとしても無駄である」（ibid.,p.488.同上、60頁）としている。従って、『諸国民の富』における「彼等自身の利害関心に対する彼等の顧慮」が、『感情論』における「我々自身の私的な幸福と利害関係に対する顧慮」とが同一のものであるならば、この『諸国民の富』における「彼等自身の利害関心に対する彼等の顧慮」とは慎慮の徳を意味するものと理解されねばならない。そしてまた、このことは「顧慮（regard）」という言葉の意味からも論証される。スミスの言語使用においては、「顧慮（regard）」とは「同胞感情」を意味する。『感情論』初版には次のようにある。「どんな種類の顧慮、または、同胞感情（sort of regard or fellow-feeling）」（TMS 1st, p.94.『感情論』、63頁）。従って、「我々自身の私的な幸福と利害関係に対する顧慮（regard to our own private happiness and interest）もまた多くの場合、行為の非常に誉めるべき諸原理であるように見える。儉約、勤勉、注意、思考集中という諸慣行は、自己利害関心の諸動機（motives from self-interested motives）から啓発される（cultivated）ものと一般に想定されているし、そして、同時に、各人の尊重と是認に値する、非常に賞賛すべき諸資質であると理解されている」という文章において、「我々自身の利害関係に対する顧慮」が「利己的な（selfish）」な諸動機が「啓発された（cultivated）」されたものとして、慎慮の徳をなすものであるならば、『諸国民の富』における「彼等自身の利害関心に対する彼等の顧慮」もまた慎慮の徳であるとしなければならない。

しかしながら、慎慮の徳は、正義、仁愛の徳と比較すると重要な違いがある。正義と仁愛の徳性の基準は、行為の適宜性（広い意味での）であるのに対し、慎慮の徳のそれは行為の適宜性と「行為の効用」である。慎慮の徳は「我々自身にとって最も有用な（useful）諸資質」（ibid., p.360.同上、287頁）とされ、優れて経済的な徳なのである。スミスは慎慮の徳が「下級の徳」で

あることを認識していたが、それは、正義や仁愛の徳とは違って、適宜性による道徳判断と効用による第二次判断とに基づくからである。

『諸国民の富』における経済人の行為の動機である「自愛心」「利己心」とはこの「慎慮の徳」と見なさなければならない⁽¹⁰⁵⁾。何故ならば、慎慮の徳とは、利己心という情念 (selfishness) が同感によって制御されたものとするのが『感情論』の一貫した立場なのであるから。『諸国民の富』を『感情論』をベースに読むとするならば、『諸国民の富』の経済人の行為の動機は慎慮の徳であり、経済人は慎慮の人でなくてはならない⁽¹⁰⁶⁾。正義の徳、正義の法は経済人の行為の動機ではない。何もしないでいても、人は正義の法を守ることができるのである⁽¹⁰⁷⁾。

正義の法を犯さぬ限り、慎慮の人は、その利己心に導かれて、意図せざる結果として社会的富を増大させる。具体的に言えばこれは何であろうか。これは『諸国民の富』を読むと分かる。『諸国民の富』において、「中・下流の人々」とは、「親方製造業、卸商人、農業者」、及び、「労働貧民」であり、その徳とは、「儉約」と「勤勉」なのである⁽¹⁰⁸⁾。「勤労ではなく、節約が資本増加の直接の原因である。なるほど、勤労は節約が蓄積する対象物を調達する。けれども、勤労がたとえどのようなものを獲得しようとも、節約がそれを貯蓄しないならば、資本は決して増大しない。」(WN I, p.337. 『富』I, 532頁)

これに対する「悪徳」とは、「貪欲」と「怠惰、無駄遣い」である (ibid., p.99. 同上, 183頁)。スミスは、「富者の経済 (economy of the rich)」(ibid., p.98. 同上, 182頁) と「貧者の厳格な儉約と極めて質素な注意 (strict frugality and parsimonious attention of the poor)」(ibid. 同上) とを区別し、後者をもって、自らの言う「自然的自由の体系」における諸個人の経済的な「徳性」としたのである⁽¹⁰⁹⁾。では『諸国民の富』にある次のような文章はどのように理解すべきであろうか。

「個人の私的利害関心や情念 (private interests and passions of individuals) は、自然に彼等を動かして、通常の場合、その社会にとって最も有利な用途へと自分たちの資材 (stock) を振り向けさせるという気にならせる。…それ故、法の干渉がなくとも、私的な利害関心や情念に導かれて、人々はあらゆる社会の資材を全社会の利益に最もよく一致する割合にできるだけ近づけながら、その社会で営まれるあらゆる事業の間に分割し、配分するようになる。」(ibid., p.630. 同上, 929頁)

ここでは、「私的利害関心」と「情念」とは等値されているが、『感情論』では明らかに、「私

的利害関心」は「情念」が「行動を規定する一般的な諸規則への顧慮」に基づいたものとされている。『諸国民の富』における「私的利害関心」「利己心」が「人間の生まれつきの、啓蒙されない情念」であるのか、「行動を規定する一般的な諸規則への顧慮」に基づく「啓蒙された情念」であるのかが問題であるが、我々の以上の考察によりこれは明らかであろう。ここでの「私的利害関心」「情念」とは、経済人の行為の動機が「彼等自身の利害関心に対する彼等の顧慮」である限り、「啓蒙された情念」としての「利害関心」、つまり、「慎慮の徳」と見なさねばならない。

我々は以上で、慎慮の徳に対するスミスの評価を考察した。その結論は、慎慮の徳は、スミスにおいて最大限の評価を与えられている「徳」であるというものであった。慎慮の徳が言及されるのは、『感情論』第六版であるという見解は明白に誤りである。慎慮の徳は上述したように、16世紀以来の天職概念に由来し、17世紀にはすでにその宗教的意味づけを失いつつも、当時の人間にとっては周知の概念であったのである。スミスはこの概念をその同感理論によって基礎づけることにより、『感情論』の中に取り込んだのである。そして、『諸国民の富』の世界が経済社会であるとすれば、そこでの経済人の行為の徳性は慎慮の徳であるということは、慎慮の概念から見ても明らかであろう。しかしながら、これは慎慮の徳が『感情論』の主題的な徳性であることを意味する訳ではない。

第三項 正義と慎慮

『感情論』における正義と慎慮とはどのような意味を持つのであろうか。我々の基本的立場は、正義の徳は非社会的な情念の制御されたものであり、慎慮の徳は利己的な情念が制御されたものである、というものであり、そして、二つの情念の区別は最後まで保持されるべきだということである。『感情論』初版での主題的な徳性は田中氏の指摘する通りに正義（交換的、消極的正義）である。そしてまた、『感情論』初版での正義論をスミスは一貫して保持したという事実は、『法学講義』における「正義論」、『諸国民の富』における「正義の法」への言及に示されている。これを顕著に表しているのが、『感情論』第六版である。後に示すように、第六版第六部でスミスは、慎慮に対し、上級の慎慮、仁愛に対し、普遍的仁愛という新しい徳性論を展開しているが、正義に関してだけはこのような新たな概念の提示はないのである。従って、スミスが正義に関しては、『感情論』初版での感情論的な根拠付けを受けた正義の徳の概念を終始一貫して保持していたということは明らかである。これに対して、「慎慮の徳は二義的であるとして、幾つかの例外を除けば、軽視されるか無視されている」というような思惟は、『諸国民の富』における基本

思想を正義論との関係において考える場合、交換的正義が満たされれば、配分的正義は自然に実現する、或いは、交換的正義を保障する法的な枠組みがあれば、人間の利己心 (selfishness) の自由な発露は結果として、社会全体を富裕化する、ということにあるとする通説的見解の中にはっきりと現れている。このような思惟の行き着く先は、ハイエクが示している。ハイエクによれば、「スミスの主たる関心は、人間が最もよいときに時折なしとげるかもしれないことにあるよりもむしろ、人間がもっともわるいときに害悪をなす機会をできるだけ少なくすることにあつたことである。」⁽¹¹⁰⁾ ハイエクのこの指摘は確かにある意味で的を得ている⁽¹¹¹⁾。

しかしながら、『感情論』での慎慮の徳は、利己的な情念が同感によって徳性を得たものであることをスミスは認識していた。では、『諸国民の富』における「自愛心 (self-love)」とはどのようなものであろうか。それに二つの意味が考えられるとしたら、「利己的な情念 (selfish passions)」(前出)、「生まれつきの利己心と貪欲 (natural selfishness and rapacity)」(ibid., p.350.同上、281頁)か「慎慮の徳としての利己心」しか考えられないであろう。もし、「情念としての利己心」⁽¹¹²⁾、或いは、人間がもって生まれた生来の利己心であるとしたら、『感情論』初版での慎慮の徳はその後のスミスの思想において、『法学講義』においても、『諸国民の富』においても全く姿を消してしまうことになる。「慎慮の徳が主題的に言及されるのは『感情論』第六版第六部である」とする考えによれば、慎慮の徳は上級の慎慮を導くための些細な役割を与えられるに過ぎない。スミスは『諸国民の富』では「利己心」を人間のもって生まれた生来の利己心、利己的な情念であると考え、これが正義の法という制度的枠組みの中で、自由に発露するならば、結果として社会全体の富裕化が実現すると主張する一方で、『感情論』では、スミスは情念としての利己心は同感によって制御されることによって、慎慮の徳となると主張している、ということになろう。つまり、『諸国民の富』における情念としての利己心と『感情論』における慎慮の徳としての利己心の分裂である。

このような意見に対して、「正義の徳によって制御された情念としての利己心」が『諸国民の富』における利己心であると主張することもできる。正義の徳は確かに、情念としての利己心を制御しえる。しかしそれは、ある個人の情念としての利己心の自由な発露、発露が他人を侵害する(その生命身体、その所有物、その個人権を侵害する)場合には、その個人は、我々の憤慨を喚起し、処罰に値するだろうという意味である。この恐れからその個人はその利己心の発露において他人を侵害することはしないという意味での制御である。あえて言えば、正義の徳とは、所有権と等価交換に関わる徳であるのに対し、慎慮とは、生産と資本蓄積に関わる徳なのである(第二節第二項参照)⁽¹¹³⁾。

我々は既に、スミスにおける慎慮の徳の概念を四度に渡って示した⁽¹⁴⁾。

第一は『感情論』初版第一部第二編での「歓喜への同感」における「自分の専門の職業における優越した知識と、それを行使するに当たっての優越した勤勉」(前出)、「忍耐、勤勉、剛毅、及び、思考の集中の継続的で長期的な実行」(前出)という定義である。第二に、第四部にある「我々がそれによって全ての我々の行為の遠い帰結を識別できるような、そして、それから帰結しそうな利点や損失を予見し得るような優れた理性と理解力…第二に自己制御であり、それによって我々は将来のある時の一層の快楽を獲得するか、一層の大きい苦痛を回避するために、現在の快楽を放棄したり、現在の苦痛を忍従したりすることが可能になるのである。それら二つの資質の結合に慎慮の徳性が存するのである」(前出)という認識であり、第三に、第六部での「我々自身の私的な幸福と利害関係に対する顧慮もまた多くの場合、行為の非常に誉めるべき諸原理であるように見える。儉約、勤勉、注意、思考集中という諸慣行は、自己利害関心の諸動機から啓発されるものと一般に想定されているし、そして、同時に、各人の尊重と是認に値する、非常に賞賛すべき諸資質であると理解されている」(前出)。そして、最後に、『感情論』第六版第六部にある「その個人の健康、財産、身分と評判、即ち、彼のこの世での快適と幸福が主として依存すると思われる諸対象についての配慮は、普通、慎慮 (Prudence) と呼ばれる徳性の本来の仕事である。」(TMS 6th, p.213. 『感情論』、445頁) 或いは、「彼の勤勉と資質の堅固さにおいて、彼が堅固に、現在の瞬間の安楽と享受とを、もっと遠いが継続する時期のさらに大きな安楽と享受に対する有望な時期の犠牲にしていることにおいて、慎慮ある人は、常に中立的な観察者、及び、中立的な観察者の代理人である胸中の人の完全な是認によって支持されるとともに、報償を得る。」(前出) というスミスの文章である。

これらの文章を「正義の徳によって制御された、情念としての利己心」のそれと比較しよう。一見して、両者には違いがあることがわかる。利己心の追求において、他人を侵害しないという意味での正義によって制御された利己心の概念は、明らかに、スミス自身の定義による「慎慮の徳」とは異なるのである。もし、両者が異なるものであるとすれば、これは先ほどの、『諸国民の富』における情念としての利己心と『感情論』における慎慮の徳としての利己心の分裂という事態になる。

このようなスミスの利己心、慎慮の徳における見かけ上の乖離を回避するためのただ一つの手段は、『諸国民の富』における利己心とは『感情論』における「慎慮の徳」であるとするところである。この点で我々は大河内の結論と結果的には一致するのである。また、グラスゴウ版アダム・スミス全集の編者の意見とも結果としては一致する。つまり、慎慮の徳には、正義によって制御

された情念としての利己心以上の固有な意味内容、成立の次元があるのであり、それが、即ち、勤勉と儉約なのである。『諸国民の富』における利己心のこの慎慮の徳としてもつ固有の意味内容、次元を無視することは、畢竟、『諸国民の富』と『感情論』との結びつきを見失うか、或いは、歓喜への同感に導かれた、人間の生来の利己心 (selfishness) の追求という誤った結合論理を見いだすかのいずれかでしかない。我々は『諸国民の富』における利己心と『感情論』の慎慮の徳とは同一であることを確認する。『感情論』初版の第一部では厳密に言えば、「慎慮の徳」という固有名は存在しない。存在するのは、慎慮の徳を特徴づける内容記述である。これは何を意味するのか。前述したように、当時の人々にとって、「慎慮」の言葉の意味は周知のところだったからである⁽¹¹⁵⁾。

この慎慮の徳を同感論的に根拠づけること、これが『感情論』の第三の徳性論である。『感情論』での主題的な徳は正義であることは否定できないが、しかし、スミスのその後の格闘は、「下級の徳」とされた慎慮の徳がその独自の次元の故に、スミス自身の体系を脅かすことに由来するのである⁽¹¹⁶⁾。

そして、真の問題は上述の「『諸国民の富』における利己心と『感情論』の慎慮の徳とは同一であること」から始まるのである。慎慮の徳が『諸国民の富』の経済人の行為の動機であるならば、何故、その第五編で「人民大衆の殆どにおいて、その徳性は腐敗する」とスミスは言うのか。そしてまた、『感情論』第六版で何故、「人類のうちの大群衆は、富と上流の地位の感嘆者であり崇拜者なのであって、しかも、もっと異常と思われるかもしれないが、利害関心のない感嘆者であり崇拜者」であることが「我々の道徳感情腐敗の大きな、そして最も普遍的な原因である」（前出）と断定されるのか。これは我々が本稿の最初に解かれるべき問題としたものである。我々は労働者層における「知的、社会的、軍事的な徳性の腐敗」と、後述する「生活上の中・下流の人々における道徳感情の腐敗」を区別する。次項で示すように、スミスが「道徳感情の腐敗」という事態を見たのは、「生活上の中・下流の人々」における慎慮の徳の腐敗なのである。そしてこの腐敗は、歓喜への同感によって引き起こされる。『感情論』初版での主題的な徳性は正義であるが、慎慮の徳は経済的な徳性であるとの把握は一貫している。しかながら、道徳感情の腐敗における主題的な徳性は慎慮の徳なのである。これは慎慮の徳が適宜性と効用の双方に関わるものであることからの帰結である。スミスは、正義の徳、正義の法が維持される社会で、慎慮の徳の腐敗から、道徳感情の腐敗が生じる事態を見たのである。スミスは商業、及び、商業に伴う富裕化と徳性とは一致する事を経済的な徳性である慎慮の徳と法的な徳性である正義の徳に関して示した。しかしながら、「商業社会」においては富裕化と徳性とは両立することを示しながら、

他方で、商業社会が自律する過程で、その存立の当初必要とされもし、富裕化の過程と共働もした慎慮の徳そのものが喪失する事態を認めたのである。商業社会は正義が維持される限りでは正義の社会であるが、同時に、道德感情の腐敗した社会でもあるのである。我々はこの論理を追求するために『感情論』改訂の理由を探ろう。

第四項 道德感情の腐敗：『感情論』の改訂動機

スミスの『感情論』は道德感情腐敗論とも読める。それは、『感情論』の編別構成を見ると分かる。そしてこの改訂の最大の理由は「歓喜への同感」による道德感情の腐敗である。『法学講義』、『諸国民の富』では分業の進展（商業精神の導入）に伴う労働者＝「生活上の下流の人々」の徳性の腐敗が問題となっているが、『感情論』ではむしろ、歓喜への同感に伴う「生活上の中・下流の人々」における道德感情の腐敗が主題となっている。歓喜への同感による腐敗とは次節で詳述するが、簡単に言えば、貪欲、野心である。それでは、この観点から『感情論』の編別構成を見てみよう。

第一に、第一部「行為の適宜性」に関しては、その末尾（第一部第四編）、「行為の適宜性に関する人類の判断に関して、繁栄と逆境が与える影響について」において、歓喜に対する同感から生じる道德感情の腐敗が論じられている。

第二に、第二部「行為の値打ちと欠陥」に関しては、やはりその末尾（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の与える影響について」で、「人類の諸感情の不規則性 (irregularity in the sentiments of all men)」(TMS 1st, p.228. 『感情論』、159頁) が論じられている。

第三に、第三部での結論、是認の感情に基づく義務の感覚を受けた第四部では、その第二編で、是認の感情に対して、「効用の美しさの知覚」が及ぼす影響が論じられている。効用による徳性に関して、スミスは第六部で、次のように述べている。「徳性を効用の中に置き、何かの資質の効用を観察者が調べる際の喜びを、それによって作用を受ける人々の幸福への同感から、説明する…この同感は、我々が、行為者の諸動機の中に入り込む同感とも、我々がそれによって、彼の諸行為の恩恵を受ける諸人物の感謝に付いていく同感とも、違っている。それは我々がよく工夫された機械を是認する際の原理と同じ原理なのである。」(ibid.,p.520.同上、416頁)「行為者の諸動機の中に入り込む同感」が第一部に、「我々がそれによって、彼の諸行為の恩恵を受ける諸人物の感謝に付いていく同感」が第二部に対応していることは容易に分かる。そして最後に、適宜

性と効用による「慎慮の徳」との関連において第三の同感が言われている。その同感の原理とは、「我々がよく工夫された機械を是認する際の原理と同じ原理」である。更に、「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も持たないものだという事に注意しなければならない。」(ibid.,p.369.同上、293頁)従って、スミスはここで、同感感情不成立、或いは、同感感情の失効という事態を語っている。

最後に、スミスは、第五部「道徳的是認、及び、否認の諸感情に対する慣習と流行の影響について」で、「行為の自然的適宜性からの最大の離反 (the widest departure from what is the natural propriety of action)」(ibid.,p.409.同上、320頁)を引き起こすものとして、「特定の諸慣行」(ibid.同上)について語っている⁽¹⁷⁾。

このように見ると、スミスは同感感情の腐敗、及び、同感感情の失効、無効化について大きな注意を払っていることがわかる。これは更に、『感情論』第六版における加筆部分を見ると明瞭になる。即ち、第六版では、第一部「行為の適宜性」に関して、第三章「富裕な人々、上流の人々の感嘆し、貧乏で卑しい状態にある人々を軽蔑するという性向によって引き起こされる道德感情諸感情の腐敗 (the corruption of moral sentiments)」が付加され、第二部「行為の値打ちと欠陥について、或いは、報償と処罰の対象について」には大きな加筆はないが、第三部「義務の感覚」に対しては、第二章「賞賛への愛について(Of the love of Praise)」が付加され、「賞賛に値いすることへの愛好 (love of praise-worthiness)」(TMS 6th, p.114.同上、236頁)と「賞賛への愛」(ibid.同上)が区別され、「現実の観察者」、「外部の人」に対して「想定された中立的な観察者」「内部の人」の優位性が示され (Cf. pp.130f.同上、248頁以下)、更に、第三章「良心の影響と権威」については大幅な追記がなされ、「自己制御」の必要が強調される(後述)。第四部「効用の効果」、第五部「慣習と流行」の影響にも大きな加筆はないが、新たに、第六部「徳性の性格について」が付け加わり、「自己制御」論が論じられる。そしてこのような加筆の目的は、「貪欲」「野心」「虚栄」という諸情念が道德感情を腐敗させる諸情念であるという認識に基づいて行われているのである。このような加筆、訂正、改訂に関しては、『感情論』初版と第六版の主題性格の相異、初版の論理の深化、明確化、などの理由が挙げられるが、いずれにしても、道德感情の腐敗という事態に対するスミスの深刻な配慮が『感情論』改訂の最大に根拠であったことは間違いないであろう。

我々は既に慎慮の徳の最初の出現箇所が歓喜への同感との関連においてであることを示した。また、更に、『感情論』初版第四部における慎慮の徳の定義付けと道德感情の無効化の論理が歓喜への同感に基づくものであることを示すであろう。最後に、『感情論』第六版第六部の「自己

制御」論が歓喜への同感克服のための論理であることを示す。従って、スミスの『感情論』はそのまま、歓喜への同感による道徳感情腐敗論として読むことができる。

第五項 情念制御と想像力

ここで、改めて、スミスの情念と同感理論を考察する。ここでの目的は、スミスの同感概念は、その中に、道徳感情を腐敗させる要因を内包していたことを示すことである。即ち、同感による徳性論の中にはこの徳性を解体せしめる要素が存在していること、このことを示す。スミスの同感とは、情念に対する同胞感情であるが、同時に、それは、想像力による情念を喚起せしめるものでもあった。既に述べたように、スミスが問題とした情念とは、非社会的な情念、社会的な情念、利己的な情念であり、「想像力の特定の傾向または習慣に起源をもつ諸情念」、「想像力から引き出される諸情念の中でも、想像力が獲得した特定の傾向または習慣に起源をもつもの」なのである。この同感＝情念に対する同胞感情というスミスの同感概念は、情念と徳の関係を「想像力」という観点から見ると興味深い⁽¹⁰⁾。スミスが主要な情念としたものは、「想像力の特定の傾向または習慣に起源をもつ諸情念」であり、これを「想像上の立場の交換」によって制御することに、「観念」としての「徳」が生じることは既に述べた。「非社会的な諸情念」である憎悪と憤慨は正義に、「社会的な情念」である寛大、人類愛、同情、友情、尊敬、「全ての社会的で仁愛的な意向」は仁愛に、「利己的な諸情念」つまり、「我々自身の私的な運不運を理由として抱かれる悲嘆と歓喜」は慎慮にまで「啓発された」。

こうした情念の制御は「想像上の立場の交換」によって行われる。つまり、想像力に起源を持つ諸情念を制御するのは同じく想像力の行使である「想像上の立場の交換」なのである。つまり、想像力の役割は、二重なのである。「想像上の立場の交換」は第一に、情念を生み出す⁽¹¹⁾。第二に、情念を制御する。想像上の立場の交換によって制御された情念が「観念」としての徳である。我々は想像力によって、情念を生みだし、想像力によって、これを制御する。想像上の立場の交換によって制御される情念とは、想像力に起源をもつ情念である。そして、この制御された情念とは、「観念」としての「徳」である。二重の役割をおわされた想像力はそれ自体の内に、自己解体的な要素を含んでいないのであろうか。

スミスは諸情念が「想像力」から生じることを繰り返して述べている。「愛情、または、野心における失望…それらの情念は全く想像力から生じるのである。」(TMS 1st, p.57. 『感情論』、39-40頁)、「恐怖は全く想像力から引き出される」(ibid.同上)。そして、「歓喜への同感」に関して

は、「上流の人々の状態を想像力がそれを描きがちな欺瞞的な姿において、我々が考察するとき、それはほとんど完全に幸福な状態というもの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)

また、効用との関わりにおいては、「我々がこれら {上流の人々の邸宅や家計の中を支配している快適性の美しさ} 全てのものが提供し得る真実の満足度を、それを促進するのに適合させられた配置の美しさとは別に考察するならば、それは常に、最高度に軽蔑すべく、詰まらぬものと見えるであろう。だが、我々は、めったにそれを、この抽象的で哲学的な見方では見ないのである。我々の想像力の中で、それを生み出す手段であるシステム、機構 (machine)、または、経済 (economy) の秩序、及び、規則的で調和的な運動と混同する。この複合的な見方で考察された場合、富と地位の快楽は何か偉大で美しく高貴なもの、その達成は我々がそれにあのように投じがちな苦勞と懸念の全てに十分あたいするものとして、想像力に強い印象を与えるのである。そして、自然がこのように我々を騙すのは、いいことである。」(ibid.,p.348.同上、280頁) (この点、後述)

「歓喜への同感」、「効用への同感」は次節で考察するように、道徳感情腐敗の一形態である。我々はスミスの同感理論のもつ自己解体的構造、想像力に起源をもつ諸情念の同感＝「想像上の立場の交換」による制御、と「想像上の立場の交換」はまさしくそれが想像力の行使であることにより、想像力に起源をもつ諸情念を喚起する、という二重性、に注目する。

このような引用に対して、識者は言うであろう。まさにこのような事態を避けるために、スミスは、『感情論』第二版で、「外部の人・内部の人」、「下級の法廷・上級の法廷」、「良心と世論」を区別したのであると。確かに、『感情論』における「観察者」概念においては、改訂を重ねるごとに、現実の観察者と、良心を代表する「胸中の人」との乖離は大きくなる⁽¹²⁰⁾。『感情論』第六版では、「彼の自己是認は他の人々の是認によって確認されることを必要としない」(TMS 6th, p.117.『感情論』、238頁)という表現までである。この「胸中の人」は、「神的存在の代理人」とまで言われ、その経験性を喪失するように見える。また、「神慮」「自然」は第四版で大文字化され、スミスの力点の変化が伺われる。しかしながら、こうした変化はスミスの意図としては首尾一貫しているのである。初版では、既に、「神的存在が…我々の内面に設定した代理人」(前出)と言われており、「観察者」は社会、世論から形成される(歴史的、社会的規定を受ける)が、実はそれは自然、神慮の現れである、という論理は一貫している⁽¹²¹⁾。そして、『感情論』第六版では、「事物の自然的成り行き」が自然、神慮の現れから乖離しているという点で、現実を批判しているのである(この点後述)。しかし、ここでの問題は、スミスの批判の根拠がその「自然概念」

「自然神学の論理」にあることを確認することではない。「観察者概念」を成立せしめる同感原理そのものの中に自己解体的な要素、論理があることを明らかにすることである。

つまり、『感情論』での観察者概念の発展的区別をここで導入することによって、歓喜への同感、効用への同感を抑制、制御することはできない。何故ならば、我々がここで問題としているのは、同感による情念制御という根本の事態であるからである。同感の機能が想像力に起源をもつ諸情念の制御であると同時に、それらの情念を喚起するという事態は、「内部の人」「上級の法廷」「良心」という新たな概念を導入しても、無効とはならない。

想像力に起源を持つ諸情念を想像上の立場の交換によって制御するという命題は、想像上の立場の交換は、逆に、想像力に起源を持つ諸情念を生み出すという逆の連関がある。我々はこれをスミスの第二命題と名付けよう。即ち、本来、情念を制御すべき想像上の立場は、想像力の行使である限り、想像力に起源を持つ諸情念を生み出す、というのがこの命題である。想像上の立場の交換によって生み出された新たな「想像力に起源をもつ諸情念」を観念としての情念⁽¹²⁾と呼ぼう。つまり、スミスの同感原理には、想像力に起源をもつ諸情念 → 想像上の立場の交換 → 観念としての徳という系列と、想像上の立場の交換 → 想像力に起源を持つ諸情念 → 観念としての情念という系列の二系列が存在しているということである。

我々は以下に述べるスミスの道徳感情腐敗論において、直接的には、「歓喜への同感」や、二次的な適宜性の判断基準とされる「効用」を基準とした「効用への同感」であることを認めた上で、その根底には、スミス同感概念の矛盾的二重性がある、と主張する。

第三節 『感情論』における道徳感情を腐敗させる諸要因

我々は前節第四項で、スミスの同感理論のもつ二重性、或いは、自己解体的構造を示した。以下では、具体的な道徳感情腐敗の諸相を考察しよう。スミスが道徳感情の腐敗の論理としたもの、それは、想像上の立場の交換 → 想像力に起源を持つ諸情念 → 観念としての情念という同感理論の第二系列に基づくものであった。

道徳感情の腐敗が『感情論』改訂の主要動機であったこと既に述べた。スミスは初版において、注意深く、道徳感情の腐敗について、道徳感情の展開の各段階において指摘していた。我々は以下において、それを見てみよう。道徳感情腐敗の最大の契機は「歓喜への同感」であり、更に「歓喜への同感」に基礎づけられた「効用」である。我々は紙幅の関係上、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の与える影響について」、第五部「道徳的是認及び否認の感情に対する、慣習と流行の影響について」の考察を独立に扱うことはせずに、必要であればその場所で言及しよう。

本節では、「歓喜への同感」論を論じ、行論の都合上、次節で効用と是認の関係を論じる。

第一項 「歓喜への同感」論

一. 歓喜への同感

スミスが道徳感情腐敗の最大の要因としたもの、それは「歓喜への同感 (sympathy with joy)」(TMS 1st, p.93.『感情論』、93頁)⁽¹²⁰⁾である。この概念が初めて言及されるのは、『感情論』初版、第一部「行為の適宜性について」、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」においてである。

スミスによれば、「歓喜への同感」とは次のようなものである。「そこに羨望がない場合には、歓喜に同感する我々の性向 (our propensity to sympathize with joy) は、悲哀に対する我々の性向よりもはるかに強いということ、そして、快適な情動 (agreeable emotions) に対する我々の同胞感情は、苦痛な情動に対して我々が抱くものよりも、主要当事者によって当然感じられる情動の生々しさにはるかに近づく、ということである。」(ibid.,p.96.同上、64頁) スミスがこの「歓喜へ同感」論を導入したのは、「野心」という情念、及び、この情念に基づく身分の区別を論じるためである(第四編第二章「野心の起源について、及び、諸身分の区別について」(ibid., p.108.同上、72頁))。歓喜への同感を経済的な次元と政治的な次元の二つの相をもつが⁽¹²¹⁾(政治的な歓喜への同感については後述)、スミスのここでの当面の目的は、「上流の人々」と「身分の低い人」、「富裕な人々」と「貧しい人々」とを対比し、「生活上の中流、及び、下流の人々」に対し、「野心の領域」に立ち入るな、何故ならば、野心の領域とは、徳性の腐敗した領域であるからだということを示すことにある。既に我々は、「生活上の中流、及び、下流の人々」に要請される徳性とは、「自分の専門の職業における優越した知識と、それを行使するに当たっての優越した勤勉」、「忍耐、勤勉、剛毅、及び、思考の集中の継続的で長期的な実行」であることを示した。これに対して「歓喜への同感」が生み出す情念たる「野心と貪欲」に対する評価はこうである。「自分たちを一般の同感と注目的とするには最もいい立場に立つことが人々の想像力の中では、それほどに大きな重要性をもつものとして現れるのである。高位の人の妻たちの争いの

大きなものである。席次は、人間生活の諸労働の半分の目標なのであり、そして貪欲と野心 (avarice and ambition) とがこの世に導入した全ての騒乱と動揺、全ての強奪と不正の原因なのである。」(ibid.,p.127.同上、83頁)

一読すると、上記の引用は、貴族階級や大地主といった生産者階級のみを批判の対象にしているように見えるが、実はそうではない。スミスの視線は、「全ての身分」に注がれている。この歓喜への同感がある意味で人間の本性に属しているものであることは、「歓喜への同感」もまた同感である限り、それは、他人の諸感情への「依拠関係」をもっていることに示される。スミスは言う。

「人類が我々の悲哀に対してよりも歓喜に対して全面的に同感する傾向 (disposed to sympathise more entirely with our joy) をもっているために、我々は自分の富裕を見せびらかし、貧乏を隠すのである。…主として人類の諸感情に対するこの顧慮 (this regard to the sentiments of mankind) から我々は富裕を求め、貧乏を避けるのである。即ち、この世の全ての苦勞と騒ぎは何を目的とするのか。貪欲と野心の、富、権力、及び、卓越の追求の目標は何であるのか。この世の全ての苦勞と騒ぎは何を目的とするのか。それは自然の諸必要を満たすためであるのか。もっとも詰まらぬ労働者の賃金でさえ、それを満たすことが出来る。…人々の様々な身分の全てに渡って行われている競争はどこから生じるのであろうか。そして、我々が自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的 (the great purpose of human life which we call bettering our condition) によって意図する諸利益とは何であらうか。観察されること、注目されること、同感と好意と是認とをもって注目されること、我々がそこから引き出すことを意図し得る有利な点の全てである。安楽または喜びではなく、虚栄 (vanity) が我々の関心を引くのである。ところが、虚栄は常に、自分が注目及び是認の対象であることについての我々の信念に基づく。」(ibid.,pp.108-10.同上、72-73頁.)

あえてこの文章に分析をくわえれば、スミスは、『感情論』第三部で、「是認の感情をもって自己を見る」ことに「徳性」(「義務の感覚」)を根拠づけたが、歓喜への同感も、「是認の感情でもって他人から見られる」ことに根拠づけられる。同感も、主要当事者と観察者の双方の情念の一致において成立するが、歓喜への同感も同様である。つまり、是認され、同感される主要当事者＝「上流の人々」と、この人々の状態＝富裕を是認し、同感する観察者＝「貧乏な人々」、双方の情念の一致において、成立する。

二. 歓喜への同感における想像力の役割

歓喜へ同感は、同感一般と同様に、他人の感情に「依拠関係」を持つことは上記の引用から明らかであるが、更に、想像力が大きな役割を果たすことにおいても同様である。「上流の人々の状態を想像力がそれを描きがちな欺瞞的な色合いにおいて、我々が考察するとき、それはほとんど完全に幸福な状態というものについての抽象的観念自体 (abstract idea of a perfect and happy state) であるように思われる。」(ibid.,p.112.同上、75頁) 歓喜への同感における想像力の重要性は繰り返し言及される。「自分たちを一般の同感と注目の的とするのに最もいい立場に立つことが人々の想像力の中では、それほど大きな重要性をもつものとして現れるのである。」(ibid.,p.127.同上、83頁)

「理性と経験が我々に告げ得る限りの全ての反対の事柄にも関わらず、想像力の先入見はこれら二つの状態に、他にも勝る幸福を結びつけるからである。」(ibid.,p.113.同上、75頁)

また、これは、第三部にある表現であるが、「自己利害関心のもっとも異常で重要な諸対象に関しては全く別である。…それらを喪失するか、獲得するか、その人物の地位を大きく変えるような自己利害関心の偉大な対象は、野心と呼ぶのが適切な情念の諸対象なのである。その情念は慎慮と正義の限界内にとどめておかれている場合には、常に世間で感嘆されるのであり、それがこれら双方の限界を超えて、不正であるのみならず、過大である場合には、想像力を幻惑するような或る非凡で偉大さをもつことさえ、時々あるのである。」(ibid.,p.303.同上、227頁)

スミスの批判は歓喜への同感に基づく「野心」が人々、特に「生活上の中・下流の人々」の徳性を腐敗させることを論証し、彼らに「野心の領域」(ibid.,p.127.同上、83頁)に立ち入るな、と警告することにある。「野心の領域に決して立ち入ってはならない。また、あなた方よりも前に人類の半分の注意を既に独占してしまった地上の支配者たちと、自分たちを決して比較してはならない。」(ibid.同上) スミスのこのような「警告」は当時の社会状態における「腐敗」を直接反映したものと言えるであろうが、しかし、本論の問題関心から見て重要であると思われるのは、上記の引用文中にある「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」と歓喜への同感との関わりである。

三. 歓喜への同感と「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」について。

この「歓喜への同感」の主題は、第一に、ウィッグ的重商主義国家＝ウィッグ寡頭政治批判に

ある。「腐敗 (corruption)」⁽¹²⁵⁾とは、18世紀的時点では、富の主要形態の不動産 (土地) から動産 (ペーパーマネー、公債、信用、等) への転換 (イングランド銀行の設立と公債発行⁽¹²⁶⁾) に由来する、官職売買・獵官運動、宮廷の役職任命権、選挙腐敗、役得、等の政治的「徳性」 (これは、自弁武装可能な、また、自営独立的な土地所有者による公共的徳=政治参加を意味する) の喪失、また、土地売買、投機、信用制度、などの貨幣利害の増大、及び、それらから帰結する生活態度の墮落=奢侈を意味する言葉であった。

このような重商主義国家に対する批判の見地は『諸国民の富』の主題の一つである。スミスはその第四編第八章「重商主義体系についての結論」で次のように重商主義に対して批判を加えている。「我が重商主義体系によって、主として奨励されるのは、富者や権力者の利益のために営まれる産業である。貧者や赤貧者のために営まれる産業はあまりにしばしば、無視されるか、または、抑圧されるかのいずれかしているのである。」(WN II, p.645.『富』II, 949頁)

スミスは『感情論』で「上流の人々」の「野心と貪欲」を批判し、『諸国民の富』では、「富者や権力の利益のために営まれる産業」構造、及び、そうした産業構造形成を推進する諸政策を批判した。これが『感情論』における「歓喜への同感」の批判の直接的理由であり、社会的背景であるが、

我々がここで問題とするのは、重商主義批判のための「歓喜への同感」ではなくて、『諸国民の富』に言う「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力 (the natural effort which every man is continually making to better his own condition)」(ibid., p.674. 同上、991頁) との関連における「歓喜への同感」である。

『諸国民の富』において、富裕化の原理とされるものは、この自己状況改善本能である。「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力」(ibid. 同上)こそが、富裕化の動機である。ところが、『感情論』初版では、これは、「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的 (the great purpose of human life which we call bettering our condition)」と呼ばれているものと同じである。「富者や権力者のための体系」における「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」と、「貧者や赤貧者」のための体系における「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力」とはどこが異なるのであろうか。正義に関しては、答えは明白である。前者には、正義の法が欠けており (とスミスは見た)、労働移動、資本の自由投下を妨げる国家干渉があり、後者は、正義の法の下で、かつ、国家干渉もない状態であるからである。従って、『諸国民の富』がスミスの正義論を前提にしている限り、「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力」は、自然の富裕化の動機

であり得る。

しかしながら、我々がここで注目したのは、この自己状況改善の願望が、『感情論』では、「歓喜への同感」との関わりにおいて言及されているという事実である。「我々が自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的によって意図する諸利益とは何であろうか。観察されること、注目されること、同感と好意と是認とをもって注目されることが、我々がそこから引き出すことを意図し得る有利な点の全てである。安楽または喜びではなく、虚栄が我々の関心を引くのである。ところが、虚栄は常に、自分が注目及び是認の対象であることについての我々の信念に基づく。」(前出)

『感情論』における「自分たちの状態の改善と呼ぶ大目的」は道徳感情腐敗の一形態である「歓喜への同感」との関わりにおいて言及されることは注目に値しよう。『感情論』にはこの箇所以外にこの「大目的」に言及した箇所はない。「慎慮の徳」は下級の徳であることは既に述べた。従って、歓喜への同感との関わりで言及される「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」は経済的な志向をもつものとしてスミスによって把握されている。

では、歓喜への同感は、『諸国民の富』における「自己状況改善願望」をも根拠づけているであろうか。『感情論』初版の次元では、そうである。しかし、後に述べるような理由から、『諸国民の富』の次元ではそうであるとは言えない。『諸国民の富』に言う「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力 (the natural effort which every man is continually making to better his own condition)」と『感情論』初版での「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的 (the great purpose of human life which we call bettering our condition)」とは異なるのである。この理由を以下に説明しよう。

第二項 歓喜への同感と慎慮の徳

我々のこのような理解は恐らく通説に反するものであろう。通説では、「富、権力、地位の追求の努力」が『諸国民の富』での経済人の行為の動機であるとされるのである。例えば、内田義彦氏は、「行為の原動力としての社会における人間 (それは直接的効用のための手段たる自然的富を目当てに行動するのではなく、地位の上昇を目的としてそのために社会的力としての富の増大をはかる)⁽¹²⁷⁾」と述べ、さらにこのような富のための富の追求を「目的と手段の倒錯」⁽¹²⁸⁾とまで言い切っている。これは田中正司氏においても同様である。スミスは「虚栄心に起因する生活改善願望と交換性向を人間活動の動因とした」⁽¹²⁹⁾上で、『諸国民の富』では、「こうした『感情論』

の論理を一步押し進める形で非社会的情念を生活改善願望と交換性向に誘導することによって、人間の fallen Nature そのものがデザインの作用因として機能する次第を社会科学的に論証した⁽¹³⁰⁾と述べる。更に、水田洋氏も訳書の解説の中で、「スミスは虚栄心にかられた人々が直接に必要な富を追い求めることさえも、自然がこのようにわれわれをだますのはいいことだと言って、適宜性の枠内にいれているし、中流・下流の階級においては、富への道が徳への道と一致しているともいう。」⁽¹³¹⁾また、スキナーも同様なことを述べている。スミスは「利己的な目標の追求が道徳的是認に値すると説いた。」⁽¹³²⁾いずれもスミス研究の第一任者と目される人々である。

だが、例えば、内田氏は、これに先だって、「スミスのホモ・エコノミクスが営利一般の担い手ではなく、正義を認め、等価交換の法則の上に立って利益を実現してゆこうとする『慎慮の人』であった」⁽¹³³⁾としている。田中氏は、「正義の法さえ遵守されれば、人間のありのままの自然の性向に従う地主の虚栄心や高慢心はその意図しない帰結として富の平等分配を可能にする次第を論証する」⁽¹³⁴⁾と確認し、水田氏は「スミスは…中流・下流の階級においては、富への道が徳への道と一致しているともいう」⁽¹³⁵⁾とはっきり認めている。スキナーもまた、「慎慮と正義の限界内にとどめておかれる場合には」というスミスの言葉を引いている⁽¹³⁶⁾。要するに三者とも、正義の法を犯さぬ限り、歎喜への同感に基づく「富、権力、地位の追求」は、経済人の行為の動機であるとしているのである。しかしながら、ここで示し、後に効用論との関係において示すように、歎喜への同感とは道徳感情腐敗の一形態である。この点、田中氏は fallen nature という言葉を用いて認めるところではあるが、では、慎慮の徳はどこに位置づけられるのであろうか。内田、水田両氏はこの点について端的に矛盾しているように思われる。両氏は一方でホモ・エコノミクスは「慎慮の人」であるとされているのに、他方でこれを、虚栄心に駆られて富のために富を追求する人間としているのであるからである。田中氏は首尾一貫して、経済人の本性は fallen nature であるとしているが、慎慮の徳への言及は見あたらない。スキナーは、「それにも関わらず、スミスは慎重にこのような目的の追求は人間の同類感情の能力…を反映する枠組みの範囲内においてのみ許容されると主張した」⁽¹³⁷⁾と述べることによって、矛盾の回避を図っているように見える。

我々が、『感情論』における「人生のこの大目的」と『諸国民の富』における自己状況改善願望を対比したのは、「人生のこの大目的」は確かに、人間の本性に根ざすものである（「歎喜への同感」に基礎づけられるものとして）が、『諸国民の富』での自己状況改善願望は、歎喜への同感によってではなく、慎慮の徳性をその内実に行っていることを確認するためである。慎慮の徳と

は、前述したように、「自分の専門の職業における優越した知識と、それを行使するに当たっての優越した勤勉」(前出)、「忍耐、勤勉、剛毅、及び、思考の集中の継続的で長期的な実行」(同上)である。慎慮の徳とは利己的な情念が同感原理によって制御されたものであり、これは我々が、第一節第二項で示したところである。しかし、これは正義の法を遵守すれば、利己心を野放図に解放してもいいということではない。

正義の法、または、正義の徳は非社会的情念を制御することはできるが、慎慮の徳が利己的情念の制御である最大の所以は、人間の利己的情念が利己的情念を制御することにあるのである。それは、現在の利己的な欲望を押さえれば、将来にはより大きな私利が得られるだろうという、利己心 (selfishness) の命ずるところなのである。つまり、ここでは、計算 (理性と理解力) と自己制御 (将来のより大きな私利のために現在の欲望を押さえること) が、慎慮の徳をなすのであって、正義の法は、ただ、それが消極的な意味で把握された場合には、他人の所有権を侵犯するな、他人の身体、生命を害するな、個人権を犯すなという制御と、それらを侵犯した場合に処罰を人間に与えるだけである。この意味で、『諸国民の富』における経済人の行為の動機を「慎慮」とするか、正義の法を犯さぬ限りでの「歓喜への同感」に基づく自己状況改善願望にするかは大いに異なるのである。スミスは正義の法を制度的枠組みとした場合、人間本性に基づく「人生のこの大目的」は、慎慮の徳の行使によって達成されるであろうと述べているのである。このような解釈は恣意的であろうか。そうではない。スミスは明瞭に述べている。

「もし、彼が『身分の低い人』自分を目立たせようと希望するならば、それはもっと重要な諸徳 (more important virtues) によってでなければならない。…従って、彼は自分の専門の職業 (in his profession) において、優越した知識を、そしてそれを行使するにあたっての優越した勤勉を獲得しなければならない。彼は労働において忍耐強く、危険において決然とし、困苦において不動でなければならない。かれらはこれらの才能を、彼が行う仕事の困難さ、重要さ、そして同時に、それらの仕事についての優れた判断によって、また、それらの仕事に彼が遂行するに当たっての厳しい、仮借のない努力によって、公共の目に止まるようにしなければならない。誠実と慎慮、寛大さと率直さ (probity, prudence, generosity and frankness) があらゆる場合における彼の振る舞いを特徴づけなければならない。」(TMS 1st, p.121. 『感情論』、80頁)

スミスが、歓喜の同感に対置するものが「誠実、慎慮、寛大さ、率直さ」という「徳」であることは明らかである。そして、これは、「職業」における「徳性」、つまり、「慎慮の徳」なので

ある。

スミスは『感情論』では、道徳感情による行為の適宜性を説き、『諸国民の富』では、正義の法を遵守する以外では、行為の徳性を欠いてもよい、と見なしていたという論理は成り立たないであろう。正義の法の目的は、上述したように、所有権、生命・身体、個人権の侵害に対して処罰するものであって、これが正義の徳としてどれほど個人に内面化されようとも、現在の欲望を抑制して、将来のより大きな私利の獲得を目指すという優れて経済的な志向をもった慎慮の徳が欠けているならば、その人間は、経済人ではない。つまり、何もしないでいても、正義の法は守れるのである。

我々の『感情論』における「自然の欺瞞」論と『諸国民の富』における「見えざる手」についての見解は後に示すが、ここで、更に言うならば、『諸国民の富』において、慎慮の徳によって制御された「人生のこの大目的」とは、儉約と勤勉なのである。そしてこの二つは、『諸国民の富』における二つのタイプの経済人である、後代に言う資本家と労働者の持つべき慎慮の徳の具体的な形態なのである⁽¹³⁸⁾。では、これらの具体的な徳性の腐敗形態とは何であろうか。労働者については、明白である。一つは経済伝統主義的な見地における「怠惰」であり、もう一つは、『諸国民の富』で問題になる「知的、社会的、軍事的徳性の腐敗」である。資本家に関してはどうかであろうか。それは「貪欲と野心」である。つまり、投資のための投資、富獲得のための富の追求、蓄積のための蓄積である。正義の法は維持される状態であっても、慎慮の徳性は腐敗することがあるのである。

諸氏のこのような把握は何に由来するのであろうか。恐らく、正義の徳、正義の法を強調するあまりのことであろうと思われる。正義の徳が、その内実は交換的正義であり、法学的には私的所有権の安全、経済学的には独立生産者（私的所有者）の商品の等価交換を実体とするものであれば、正義の徳（法）が最も重要であることは確かである。しかしながら、『諸国民の富』の富裕化の論理は二段階論であって、一つは「初期未開の社会状態」に対応する分業論であり、もう一つは、「資材の蓄積と土地の所有が進んだ」社会に対応する資本蓄積論（資本投下の自然的順序）である。外国貿易よりも国内商業が、国内商業よりも国内産業が資本投下にあっては好ましいとする論理は、正義の徳（法）からは出てこないし、また、正義の法という社会的枠組みの中の「虚栄心」「貪欲」からも出てこない。儉約＝投資、勤勉＝労働なのであるから、慎慮の徳を行為の動機とすれば、国内産業への投資という論理が生まれるのである。『諸国民の富』に言う「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力」と『感情論』初版での「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」とは異なるという理由は、前者は慎慮の

徳に由来するものであり、後者は「歓喜への同感」に由来するものであるということにある。後者は一見、重商主義批判のための概念であるかのように見えるが、そうではない。「全ての身分の人々」において、「歓喜への同感」が生み出す情念たる「野心と貪欲」に対する批判のための概念なのである。

第三項 歓喜への同感と統治の原理：『法学講義』

我々には上に述べたところで、歓喜への同感の内実、及び、「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」の追求における歓喜への同感の役割を論じたが、同様に、重要なことは、この「歓喜への同感」は、富を追求するという経済的な志向を持つ同感であるが、同時に、国家の形成の一原理でもあるということである。つまり、歓喜への同感、身分秩序の形成の論理でもあるのである。

『法学講義』には次のようにある。「人々を導いて市民社会に加わらしめる原理は二つあるが、我々にはこれを権威、及び、功利の原理と呼ぶ⁽¹³⁹⁾。…しかし、優れた富はこれらの性質のいかなるもの〔腕力、精神力、年齢、長い間の権力の保持〕よりも、一層多く権威を付与するのに貢献する。このことは、貧しいものが、富んだ者に対して何らかに従属的であるというような事から生じるのではない。一般に貧しい者は独立しており、彼らの労働によって自活してゆくものである。とはいえ、彼らはたとえ、富者から別に利益を期待しないとしても、富者に対して尊敬を払うという強い傾向を持っている。この原理は道徳感情論において、十分明らかにされている。そこでは、我々より優れた者に対する同感が、同等な、または、劣った者に対する同感よりも大きいことから、それが生じるものであることが示されている。即ち、我々は彼らの幸福な境遇を賞賛し、喜びをもってそれに同感し、それを促進するようにつとめるものである。」(LJ (A), pp.98-99) 「道徳感情論において十分に明らかとされた」原理とはこの「歓喜への同感」である。

「富裕な人々、及び、勢力ある人々の全ての情念についていく、という人類のこの性向の上に、諸身分の区別と社会の秩序とが築かれるのである。我々の上長者に対する、我々のへつらいは、彼らの好意によって得られる諸恩恵へのひそかな期待から生じるよりも、彼らの境遇の有利さに対する我々の感嘆から生じることの方がしばしばである。」(TMS 1st, p.114. 『感情論』、76頁)

従って、国家（市民政府）形成の一つの原理はこの「歓喜への同感」であるが、この同感は、

道徳感情腐敗の一形態でもある。スミスによれば、国家とは本来、私的所有の存在のもとで初めて成立するものとされるが、この歓喜の同感によって形成される市民政府を「支配装置としての国家」と呼ぼう。スミスの基本的把握として、政府（「市民政府」）形成の目的は、私的所有権の安全にあった。たとえそれがどれほどの不平等な財の配分に基づくものであっても、そうなのである。この考えは、『法学講義』を経て、『諸国民の富』へと継承される把握である。これは後に、道徳感情腐敗という事態に対する国家＝主権者の義務として公教育による是正という観点に繋がるものであり、そこで再び論じることしよう。

歓喜への同感と『感情論』第六版

スミスが「歓喜への同感」のもつ道徳感情の腐敗の要因としての性格に重大な注意を払っていたことは、第六版の改訂部分からも分かる。第六版では、第一部「行為の適宜性」（「歓喜への同感」論を含む）に対して、更に、第三章「道徳諸感情の腐敗」が付加されているのである。第三章の表題は、「富裕な人々、上流の人々に感嘆し、貧乏で卑しい状態にある人々を軽蔑、または、無視するという、この性向によって引き起こされる、我々の道徳諸感情の腐敗について」である。「富裕な人々、有力な人々に感嘆し、ほとんど崇拜し、そして、貧乏で卑しい状態にある人々を軽蔑し、少なくとも、無視するという、この性向は、諸身分の区別と社会の秩序を維持するにも、共に必要であるとはいえ、同時に、我々の道徳諸感情の腐敗の大きな、そして最も普遍的な原因（the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments）である。」（TMS 6th, p.61. 同上、95頁）スミスはここでも、歓喜への同感が、「諸身分の区別と社会の秩序の維持」には必要であるが、同時に、人類の道徳感情腐敗の「普遍的な原因」であることを確認する。「我々の道徳諸感情の腐敗の大きな、そして最も普遍的な原因（the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments）」という最大限の非難の言葉を浴びせられるもの、それが「歓喜への同感」なのである。スミスはこのような「歓喜への同感」による道徳感情の腐敗に対する解毒剤とするもの、それはやはり「慎慮の徳」である。

「生活上の中流、及び、下流の地位の人々においては、徳性への道と財産への道、少なくともそのような地位にある人々が獲得することを期待しても妥当であるような財産への道は、たいていの場合、ほとんど同一である。全ての中流、及び、下流の職業においては（in all the middling and inferior professions）、真実で堅固な職業的諸能力（real and solid professional abilities）が、慎慮、正義、不動、節制な行動（prudent, just, firm, and temperate conduct）と結

合すれば、成功し損なうことはめったにありえない。」(ibid.,p.63.同上、96頁)

我々はここに、『感情論』初版以来の同一の主張が貫かれていることをみないわけにはいかなのである。慎慮の徳は一貫して、「歓喜への同感」に対置されるべきものなのである。しかしながら、スミスのここでのトーンは初版に比べていささか異なる。

スミスは、「高慢な野心と人目を引く貪欲の性格」と「控えめな謙虚と公正な正義の性格」とを区別し (ibid.,p.62.同上、95頁)、後者に属する人々について、「残念ながら小集団に過ぎないが選ばれたものであり、彼らは知恵と徳性に対する真実不動の感嘆者である。」(ibid.,p.62.同上、96頁)他方、後者については、「人類の内の大群衆は富と上流の地位の感嘆者であり、崇拜者であつて、しかも、もっと異常と思われるかもしれないが、利害関心のない感嘆者であり、崇拜者なのである。」(ibid.同上)我々はここで、『諸国民の富』に言われた「人民大衆 (the great body of the people) がほとんど全面的に腐敗したり、墮落したりする」状態に対応した認識を『感情論』に見るわけである。続くスミスの記述は、「生活上の上長の地位」(ibid.,p.62.同上、97頁)の人々と「中流、及び、下流の生活上の地位」(ibid.同上)の人々とを比較し、前者は、財産、地位の獲得のために「徳性を放棄する」(ibid.,p.64.同上、98頁)のに対し、「中流、及び、下流の生活上の地位においては、徳性への道と財産への道は…ほとんど同一である」(ibid.,p.63.同上、96頁)と主張する。従ってここでのスミスの図式は、「上流の人々」と利害関係がないにも関わらず富と地位とを羨望し、崇拜する「人類の大群衆」、そして、「知恵と徳性とを崇拜する少数者」となっている。『感情論』初版にはこのような「少数者のグループ」論はない⁽¹⁴⁰⁾。

初版では、スミスは「野心の領域に立ち入るな」と警告を発していたが、ここでは、既に、「人類の内の大群衆」は既に野心の領域に入ってしまったっており、残された「少数者のグループ」のみが、「徳性」への崇拜、感嘆の心を保っているという現実認識が示されており、その上で、「野心の領域」に入ってしまった「人類の内の大群衆」、事実上の「中・下流の人々」に、もう一度、徳性への道を財産への道とを共に辿れ、と警告しているのである。

「中流、及び、下流の生活上の地位においては、徳性への道と財産への道は…ほとんど同一である」との文章の意味は何であろうか。これは我々が慎慮の徳を論じた箇所から意味は分かる。これは当時の経済と倫理に関する一般的命題なのである。例えば、フランクリンは述べている。「もし、君が望むなら、富への道は市場への道同様明白である。それは主として勤勉と儉約の二語に依存している。」勿論、スミスは徳性を慎慮の徳のみとしたばかりでないが、しかし、富への道と徳性への道の一致を説くのもまたスミスばかりではなかったのである。

「歓喜への同感」は、スミスによれば、道徳感情腐敗の一形態であった。それは第一に経済的志向をもった同感である。『諸国民の富』における「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力」（前出）はこの歓喜への同感に基礎づけられた「我々が自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」なのである。第二、それは政治的志向をもった同感である。スミスの統治論における「権威の原理」もまたこの同感によって説明されている。

スミスは歓喜への同感に基づく「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」の追求が、そのものとしては、道徳感情腐敗の最大の要因であることを認識していた。正義の法を欠いている（とスミスは考えた）この歓喜への同感に基づく「人生の大目的」の追求は、道徳感情を腐敗させる最大かつ最強の要因であるが、正義の法を制度的枠組みにする「商業社会」では、同じ目的の追求（これが慎慮の徳の実現である限り）は社会全体の富を生むというのである。が我々がここで注意したのは、「歓喜への同感」に基づく「人生の大目的」の追求による道徳感情の腐敗は、スミスが『法学講義』の中で示し、『諸国民の富』の中でも言及した「分業の進展に伴う徳性の腐敗」とは異なるものであることである。或いは、前者は後者を包含していると言うべきであろう。何故ならば、「分業による徳性の腐敗」は「下層民」「労働貧民」に関わるものであるが、「歓喜への同感」に基づく「人生の大目的」の追求による道徳感情の腐敗は、「生活上の中・下流の人々」全てに関するものであるからである。この「歓喜への同感」が想像された富への同感、我々が以前に述べた、「観念としての情念」に起因するものであることもまた、引用から明らかである。そしてまた、スミスの国家、または、市民政府はこの「歓喜への同感」から生まれる「身分と秩序」の上に成立していることも見た。経済的な領域における道徳感情の腐敗と政治的（統治）における不平等な身分関係とは平行である。我々は統治論における国家＝主権者の二重把握を後に考察する。

さて、スミスによる道徳感情腐敗の第二の契機は、慎慮の徳と効用の関係に求められる。スミスは、『感情論』第四部で、効用と是認の感情の関係を考察している。

第四節 システム原理と歓喜への同感

スミスのこの第四部における議論の目的は、全体の効用が正義の根拠であるとするヒュームの理論を批判することにあつたとされる。確かに、スミスはこの第四部後半部でヒュームの全体の効用論を批判している。しかしながら、我々がここで目指すのは、別の批判の観点である。我々

はそれをシステム原理への同感への批判と呼ぼう。

第一項 効用と慎慮の徳・再論

スミスの道徳感情腐敗論において第二の大きな契機は、慎慮の徳と効用の関係である。ステュアートはスミスの道徳哲学の第四部は、「正義の原理ではなくて、便宜の原理に基づいて、かつ、一国家の富、権力、及び、繁栄を増大するように意図されている政治諸規則を検討した」(Stewart, "Account", p.275.『生涯と著作』、11頁)ものと述べた。このいわゆる「政治経済学」が「正義の原理ではなく、便宜の原理に基づいたものであるとの文言は誤解を生みやすいが、これは、大道安次郎が賢明にも理解したように、「この両原則は相排斥し合い、または、無縁の関係にあるのではなく、両者は一種の秩序的関連にあるのである。便宜の原則の外枠として、それを制約するものとして、正義の原則を考うべきであろう。」⁽¹⁴¹⁾

しかしながら、スミスにおける「富」の概念が「日々の生活に必要な便宜品」であることを思えば、経済の領域が、正義の法を社会制度的枠組みにして、便宜の原理の上に構築されていることは否定できない。

この「便宜」に関して、『感情論』が言及するのは、第四部「是認の感情に対する効用の効果について (Of the effect of utility upon the sentiment of approbation)」である。この第四部は独自の位置をもっている。前述したように、『感情論』の主題は、第三部での是認の感情でもって律せられた行為でもって終わっている。従って、第四部は、是認の感情に対する効用の効果となっている(第五部も同様であるが)。形式論的に考えれば、効果とは正の効果であるか、負の効果であろう。スミスが慎慮の徳に言及するのはこの第四部であるが、それが「下級の徳」⁽¹⁴²⁾とせられるのは、是認の感情の導出過程において、この慎慮の徳はその占めるべき位置がないからである。慎慮の徳は『感情論』の中で独自の位置を占めているということの第二の意味は、慎慮の徳は利己的な (selfish) 情念の制御であるが、その制御は「適宜性 (propriety)」、及び、「効用 (utility)」の両面から成されるという点である。

「慎慮の特において」自己制御は、自分たちの現在の欲望を別の機会にもっと十分に満たすために、抑制するのであるが、その自己制御は、同じようにして、効用の面からと同時に適宜性の面からも是認される」(前出)のであるが、この自己制御とは、「自分たちの現在の欲望を別の機会にもっと十分に満たすために抑制する」ことを意味する。先に示したように、スミスの「慎慮の徳」に対する評価は、けっして否定的なものではなかった(第一節第三項六、を参照)。

「慎慮の徳」に基づく行為とは、「節約、勤勉、精励の慣行における個人の確固とした努力」であるが、これは「是認される」ばかりでなく、「感嘆」され、「喝采」されるのであるから、これはまさしく「徳性」ある行為である。「勤勉、節約、精励」が『諸国民の富』における行為の動機であり、その結果たる富が行為の帰結として是認されるものであることは既に指摘した。従って、慎慮の徳に基づく行為とその諸結果は、さしあたりは、「是認」されるべきものである。

我々は第四部の意義を、第一に、慎慮の徳性は、正義、仁愛の徳性と比較すれば、下位の徳性であるが、それでもなお、「是認」の対象になることを示すことを見る。だが、第二に、慎慮の徳は適宜性と効用の両面から是認されるという特有な構造を持つために、道徳感情腐敗の第二の大きな要因であることを示したことにあり、と考える。

第二項 効用とシステム原理

一般にこの第四部は、ヒュームのな全体の効用を徳性の判断基準とする論に対する批判とされる⁽¹⁴⁸⁾。そしてまたこの第四部はあの「自然の欺瞞」論が登場する部分でもある。この「自然の欺瞞」論が『諸国民の富』では「見えない手」(WN I, p.456. 『富』I, 679頁)として展開されていることは「周知のこと」であるとされる。しかしながら、第四部は子細に読むと、単純なヒュームのな全体の効用論批判ではないことがわかる。スミスの批判は、「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」の原理に対する同感感情に向けられているのである。言うならば、それはシステム原理への同感に対する批判なのである。スミスは恐らくヒュームを意識して述べる。「何かのシステム、または、機械が、それによって、意図された目的を実現するのに適合しているということが、その全体に一定の適宜性と美しさを付与し、それを考えたり、眺めたりすること自体を快適なものとするのであって、これは非常に明らかであるので、誰も見逃さなかつた程である。」(TMS, 1st, pp.317-318. 『感情論』、273頁)しかし、スミスはこの「誰も見逃さなかつた」ものを批判しようとするものではない。

スミスが自分の独創的な把握とするのは、以下のことである。「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 (the exact adjustment of the means for attaining any conveniency or pleasure) が、しばしば、それを達成するという…諸手段の値打ちの全てが存すると思われる等の便宜または快楽よりも、尊重されるということは、私の知る限り、これまでだれによっても注目されなかつた」(ibid., p.339. 同上、274頁)。

「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」をシステム原理と呼ぼ

う。そして、「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が、しばしばそれを達成するという…諸手段の値打ちの全てが存すると思われる、等の便宜または快楽よりも、尊重されるということ」をシステム原理に対する同感と呼ぼう。これは、スミスにおいて第三の同感をなしている（後述）。このシステム原理に関して、スミスは、次のように付け加えている。「この原理によって我々の行動が影響されるのは、そのような詰まらぬ対象についてだけではない。それはしばしば、公私双方の生活の最も真剣で、重要な諸追求の密かな動機である。」（ibid., p.341.同上、276頁）よって、次に考察すべきは、「私」におけるシステム原理と「公」におけるシステム原理である。

第三項 私的効用批判と慎慮の徳

スミスはまず「効用が何故、喜びを与えるか」を問い、以下のように答えている⁽¹⁴⁴⁾。

「どんな物の効用も、それが促進するのに適合している快楽、または、便宜を絶えずほめかすことによって、持ち主を喜ばせる」（ibid.,p.338.同上、274頁）のであるから、「観察者は、同感によって、持ち主のこの諸感情に入り込み、必然的に、その対象を同一の快適な側面から眺めるのである。」（ibid.同上）ここで、スミスは、或る物の効用が持ち主を「喜ばし」、この喜びに観察者は同感し得るのであるということを確認する⁽¹⁴⁵⁾。

しかし、スミスの本旨は次の事であった。「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が、しばしば、それを達成するという…諸手段の値打ちの全てが存すると思われる、等の便宜または快楽よりも、尊重されるということは、私の知る限り、これまでだれによっても注目されなかった」（前出）。我々は「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」を「システム原理」と名付けたが、スミスの主な批判は、この「システム原理への同感」なのである。「システム原理」への同感に対する批判は、まず「歓喜への同感」への言及から始まる。スミスは、「野心に満ちた貧乏人の息子」（ibid.,p.341.同上、276頁）の「富裕な人々の状態」に対する「歓喜への同感」を描写する。貧乏人の息子は、「富裕な人々の状態に感嘆する（admire the condition of the rich）」「自分の上長者が乗り物で往来するのを見て、…自分をもっと不便が少なく旅行できたらと想像する」「この浄福についてのおぼろげな観念（idea）にうっとりする」（ibid.,pp.341-42.同上）。

我々は既に「歓喜への同感」を論じた際に、いかに想像力がこの同感を生み出すものであるかを示したので、この文章を理解するのは容易である。ここでは、次のように言われている。「こ

の場合、我々は常に、他の全ての場合と同様に、主要当事者の諸感情に対してよりも、観察者の諸感情に、多くの顧慮を払い、主要当事者の境遇が彼に対してどう見えるかよりも、他の人々にどう見えるであろうか、を考察するのでからである。」(ibid.,p.345.同上、278頁)

スミスが「歓喜への同感」から我々が「システム原理への同感」と呼ぶものを導入する。「しかしながら、我々が、観察者がそのような感嘆をもって、富裕な人々、上流の人々の状態を差別するのは、何故かを検討するならば、それは、彼らが享受すると想定される優れた安楽、快樂のためではなく、この安楽、または、快樂を促進する無数の技巧的で優雅な工夫のためである。」(ibid.同上)「私の知る限り、これまでだれによっても注目されなかった」とスミスが誇るもの内実とは、「安楽、または、快樂を促進する無数の技巧的で優雅な工夫」に対する同感情であることが分かる。この「技巧的で優雅な工夫」とは何であろうか。スミスによれば、それは「財産と権力 (power and riches)」(ibid.,p.346.同上、279頁)である。

一. 想像力の役割

我々は既に、同感は想像力の行使であるが故に、想像力に起源を持つ情念を喚起させるという、同感原理の自己解体的な構造を示した。スミスはここで、「権力と財産は、それらが実際にあるとおりに巨大で骨のおれる機構である」(ibid.同上)と確認し、我々が「システム原理への同感」と呼ぶものを具体的に描写する。「我々がこれら {上流の人々の邸宅や家計の中を支配している快適性の美しさ} 全てのもが提供し得る真の満足度を、それ自体で、この満足促進するのに適合させられた配置の美しさとは別に考察するならば、それは常に、最高度に軽蔑すべく、詰まらぬものと見えるであろう。だが、我々は、滅多にそれを、この抽象的で哲学的な見方 (in this abstract and philosophical light) では見ないのである。我々は自然に (naturally)、我々の想像力の中で (in our imagination)、この満足を生み出す手段であるシステム、機構 (machine)、または、経済 (economy) の秩序と、それらの規則的で調和的な運動と混同する。この複合的な見方で考察された場合 (in this complex view)、富と地位の快樂は何か偉大で美しく高貴なもの、その達成は我々がそれにあのように投じがちな苦勞と懸念の全てに十分あたいするものとして、想像力に強い印象を与えるのである。そして、自然がこのように我々を騙すのは、いいことである。」(ibid.,pp.347-48.同上、280頁)

我々は、システム原理への同感を「手段であるシステム、機構、または、経済 (economy) の秩序と、それらの規則的で調和的な運動」と便宜性そのものとの「混同」として更に具体化できよう。我々は「自然の欺瞞」論が出現する文脈に着目しよう。前述したように、内田氏はこれを

「手段と目的の転倒」と呼び、これを『諸国民の富』における「見えざる手」の論理とするのであるが、果たしてそうであろうか。

二. 自然の欺瞞論と『諸国民の富』の「見えざる手」に関して。

歓喜への同感に基づく『感情論』での「自然の欺瞞」論と、慎慮の徳に基づく『諸国民の富』における「見えざる手」を同一視することにより、慎慮の徳に関わるスミスの考察が軽視ないし無視されるのである。これは、『諸国民の富』に言う「自分自身の生活状況をよりよくするためにあらゆる人がたえず行う自然的努力」と『感情論』初版での「自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」の両者を同一視することから生まれる必然的な結果なのである。

我々は二つの著作の間にあるスミスの思想的深化に注意を向けるべきであろう。『感情論』初版における「自然の欺瞞」論と『諸国民の富』における「見えざる手」とは、それぞれの前後の文脈を検討すると、内容にかなりの相異があることが分かる⁽¹⁴⁶⁾。しかもこの相異は、「重大な相異」(ラファエル)⁽¹⁴⁷⁾である。

「自然の欺瞞」論で言及される個人とは、「生まれつきの利己心と貪欲 (natural selfishness and rapacity)」(前出)を持った「高慢で無感覚な地主」(ibid.同上)と「貧乏な人々」、「上流の人々の家計の中で使用される全ての様々なつまらぬ飾りや愛玩物を供給し、整頓しておく人々」(ibid.同上)であり、分配される財とは、「生活必需品」(ibid.同上)である。明らかにこの「自然の欺瞞」論では、その対象は、産業資本家と労働者ではない。地主とその従者なのである。もし、これが『諸国民の富』の論理である「見えざる手」であるならば、そこでの資本の投資の自然的順序に対する批判は無意味なものになってしまう。そこでは、資本は国内産業に最初に投資されるべきであり、そのことが、意図されざる結果として社会的富裕化を生じるとされているからである。

『諸国民の富』における「見えざる手」が出現する文脈(第四編第二章)とは次のようなものである。その第三編での「富裕の自然的進歩 (natural progress of opulence)」(WN I, p.376. 『富』I, 583頁)によれば、資本投下は農業 → 製造業 → 外国商業という「事物の自然的順序 (natural progress of things)」(ibid., p.380. 同上, 589頁)を辿るべきであるのに、「しかしながら、この事物の自然的順序は、…ヨーロッパの近代的諸国の全てにおいて、多くの点で全く転倒されてきた。…これらの国の当初の統治の性質上導入され、しかもこの統治が大変革を被った後までも残存した生活慣習 (manners) や習俗 (customs) が必然的にこれらの国を強制してこう

いう不自然で逆行的な順序 (this unnatural and retrograde order) を取らせたのである。」(ibid. 同上) 第三編はこの「不自然で逆行的な順序」とそれを引き起こした「統治の性質」について論じているが、スミスが主要な批判とするのは、封建制という「統治形態」と大土地所有による「農業の阻害」である。このような事態に対して、スミスは、「商業と製造業が…秩序と善政とを、またそれに伴って個人の自由と安全とを導入した」(ibid., p.412. 同上、625頁) ことが、この統治形態と大土地所有制度とを崩壊に導いたとするのであるが、注目すべきは、第四章の末尾部分である。「このようにして、公共社会の幸福にとって最大の重要性をもつ革命は、公共社会に奉仕しようという意図などすこしも持たない二つの異なる階級の人々によってもたらされた。最も子供じみた虚栄心 (the most childish vanity) を満足させることが大土地所有者の唯一の動機であった。また商人や職人たちは、その愚かさははるかに低い、ただ単に自分自身の利益を考慮して (from a view to their own interest) に行動したに過ぎないし、また、その場合、一ペニーでも獲得できるなら一ペニーでも回転させるという行商人主義 (pedlar principle) を追求して行動したに過ぎない。彼らはいずれも、前者の愚行と後者の勤勉とが次第にもたらしつつあった革命について、知識もなければ、予見もなかったのである。ヨーロッパの大部分を通じて、都市の商業や製造業が農村の改良や耕作の結果ではなく、その原因や契機となったのはまさに以上のようにしてである。しかしながら、こういう順序は、事物の自然的運行に反している (contrary to the natural course of things) ので、必然的に緩慢であり、また不確実である。」(ibid., p.422. 同上、635-36頁)

「最も子供じみた虚栄心を満足させることが大土地所有者の唯一の動機」であるという文言における「大土地所有者」と、『感情論』における「生まれつきの利己心と貪欲」を持った「高慢で無感覚な地主」とは同一人物と考えるべきではないのか。同一人物であるとしたら、『感情論』における「自然がこのように我々を騙すことはいいことである」という認識と、『諸国民の富』における「しかしながら、こういう順序は、事物の自然的運行に反しているので、必然的に緩慢であり、また不確実である」というスミスの結論は整合的であろうか。もし、大土地所有者の「生まれつきの利己心と貪欲」とが、『諸国民の富』に言われる「富裕の自然的順序」を実現するのであれば、それが『諸国民の富』で「事物の自然的運行に反して (contrary to the natural course of things)」いると言われるはずがないのである。

このような文脈において、『諸国民の富』における「見えざる手」が言及されるのである。これは第四編「政治経済学の諸体系」中、第二章で出現するが、その文脈は、重商主義批判である。「あらゆる個人は自分の資本を国内の勤労の維持に使用することのために、従ってまた、その生

産物が最大限に多くの価値を持ちうるように、この勤労を方向付けるために、できるだけ努力するのであるから、あらゆる個人は必然的にこの年々の生産物をできるだけ多くしようと骨おることになるのである。通例彼は、公共の利益を促進しようと意図してもいないし、自分がそれをどれだけ促進しつつあるのかも知っていない。外国の勤労の維持よりも国内のそれを好む (preferring the support of domestick to that of foreign industry) ことにより、彼はただ自分の安全だけを意図しているに過ぎないし、…見えない手に導かれて、自分が全然意図してもみなかった目的を促進するようになるのである。(ibid.,p.456.同上、679-80頁) ここでは、「個人」は、つまり、資本家であるが、初めから「自分の資本を国内の勤労の維持に使用すること」、「外国の勤労の維持よりも国内のそれを好むこと」となっている。つまり、この重商主義批判の文脈では、自分の資本を国内の勤労の維持に振り向けること、或いは、国内の農業と製造業にその資本を振り向けること、この「富裕の自然的順序」の初発において正しいポジションを占めること、この下で、個人の利己心は「見えない手」に導かれて、「全然意図してもみなかった目的」、社会全体の富裕化を実現するのである。

このように見ると、『感情論』における「自然の欺瞞」論では、大土地所有者の「生まれつきの利己心と貪欲」が、結果としては、生活必需品を「貧乏人」に分配することにはなったが、この論理は『諸国民の富』では「富裕化の自然的進歩」を阻害するものとして批判されているのに対し、『諸国民の富』での「見えざる手」では、資本が最初に国内産業に投下された場合には、資本家の利己心が社会全体の富を増進するという論理になっていることが分かる⁽¹⁴⁸⁾。

更に、『感情論』における「自然の欺瞞」論では、社会全体の富が増大するという論点よりも、富の「平等な配分」に力点が置かれているのに対し、『諸国民の富』では、富の平等な配分よりも、富の増大に力点が置かれている。簡単に言えば、「自然の欺瞞」論での対象は「家計 (oikos)」であるのに、「見えざる手」の対象は「経済 (economy)」なのである⁽¹⁴⁹⁾。前者が奢侈と怠惰を表すのに対し、後者は勤勉と節約を意味する。従って、我々は『感情論』における「自然の欺瞞」論と『諸国民の富』における「見えざる手」をこれらの概念が言及される文脈を無視してのみ同一視できるのであり、文脈を忠実に辿れば、その論理の内実は全く異なっていることが分かるのである。

両者のこうした相異を生んだ原因は何であろうか。それはスミスの経済学的思考の深化の所産であろう。「家計」における奢侈品と生活必需品の消費と、「経済」における剰余生産物(利潤)の生産的消費(儉約と投資)の違いを理解するには、『感情論』初版が書かれてから『諸国民の富』の草案ができあがるまでの多年の努力が必要であった。いわゆる、『諸国民の富』に関する

「初期の草稿」には、分業論はあっても、資本蓄積論はないのである。分業論は「初期未開の社会」と表象された商品交換関係に基づく社会的労働論であるが、資本蓄積論は、「土地の私有と資材の蓄積」が進んだ資本主義の論理なのである。従って、我々は『感情論』での「自然の欺瞞」論の論理を『諸国民の富』での「神の見えざる手」と同一視することはできないのである。

我々は『感情論』における「自然の欺瞞」論が決して『諸国民の富』における「見えざる手」と同一視できないことを見た。歓喜への同感 → システム原理への同感 → 「自然の欺瞞」論という『感情論』における系列は、『諸国民の富』における慎慮の徳 → 資本の自然的投下 → 「見えざる手」の系列とは異なるのである。以上において、我々はシステム原理への同感が、スミスにおいては批判の対象であったことを見た。「自然がこのように我々を騙すのは、いいことである」というここでのスミスの認識は、その後の『諸国民の富』では維持されえなかった。ここで、後のスミスに継承されるのは、歓喜への同感に基づくシステム原理への同感への批判なのである。

第四項 公共的効用批判と公共的徳性

スミスが全体の効用に正義を根拠づけようとするヒュームの正義論を批判するのは、「この原理によって我々の行動が影響されるのは、そのような詰まらぬ対象についてだけではない。それはしばしば、公私双方の生活の最も真剣で、重要な諸追求の密かな動機である」と述べられる場合の「公の生活」の場合である。つまり、「同一の原理、同一の体系愛好、秩序の美と技術と工夫の美への同一の顧慮 (the same principle, the same love of system, the same regard to the beauty of order, of art and contrivance)」(TMS 1st, p.351.『感情論』、281頁)が「公共行政 (public police)」(ibid.同上)に適應された場合である。「同一の原理、同一の体系愛好、秩序の美と技術と工夫の美への同一の顧慮はしばしば公共の福祉を促進する傾向にある諸制度が好まれるようになるのを助ける。」(ibid.同上) こうした原理がよって立つ基盤とは何であろうか。スミスによればそれは、「公共的な諸情念 (public passions)」(ibid.,p.355.同上、284頁)であり、この原理に対する同感から生じる「公共的徳性 (public virtue)」(ibid.,p.354.同上、283頁)である。スミスのここでの論点は、「公共的徳性」を持った人が意図する「公共行政」が必ずしも、社会全体の調和をもたらすものではないことを論証することにある。「最大の公共精神をもっていながら、他の諸点では、人間愛ある諸気分に対して非常に鋭敏ではないことを自ら示した人々が存在した」(ibid.,p.351.同上、282頁)のである。

スミスの「全体の効用論」批判の根底には、「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、妨害するのにも、いずれにも、適合させられ得る」(ibid.,p.356.同上、285頁)という認識があるが、スミスは「公共的徳性」による「公共行政」の完成を目指す努力が、「悪い統治の致命的な諸効果は、それが人間的邪悪さが引き起こす諸害悪を十分に防御しない」(ibid.同上、285-86頁)ことが有り得ることを認める。スミスはこの認識に基づき、システム原理が「公共行政」に適応された場合に関して以下のことを確認する。

「治世の完成(perfection of police)、商工業の拡張(extension of trade and manufactures)は、高貴で壮大な目的である。それらを計画することは我々を喜ばせ、我々はそれらを推進する事になり得る全てのものに関心をもつ。それらは統治の大きな体系の一部をなし、政治機構(political machine)の車輪は、それらによって、一層調和的に容易に動くように思われる。…あらゆる統治構造(constitutions of government)は、しかしながら、その統治構造のもとで生活する人々の幸福をどれだけ促進する傾向にあるか、その割合によってのみ評価される。このことが、それらのものもつ唯一の用途であり、目的である。しかしながら、一定の体系の精神から、技術と工夫への一定の愛好(a certain spirit of system, a certain love of art and contrivance)から、我々は時々、手段を目的よりも高く評価するように思われるし、我々の同胞被造物の幸福を、彼らが受難している、或いは、享受している物事についての何かの直接的な感覚、または、感情からよりも、むしろ、一定の美しく秩序ある体系を完成し、改良したいという観点から熱心に促進しようとするように思われる。」(ibid.,pp.351-52.同上、282頁)

我々はここで、「政治機構(political machine)」が前項で述べた「満足を生み出す手段であるシステム、機構(machine)、または、経済(economy)の秩序」と対になっていることを見るのはたやすい。

スミスのここでの批判は、いわば為政者、国家の「見える手」の介入的、人為的な諸政策への批判である。このような「社会学」への批判はスミスにおいては一貫している。これは為政者の義務の第一は、経済の自然的進歩を阻害するような諸政策、諸立法は定めてはならず、制定してはならない、というスミスの命題の直接の帰結である。スミスのこうした「公共行政の偉大な体系」(ibid.,p.351.同上、283頁)への批判は、『感情論』第六版第六部第二編第二章における「体系の精神」(TMS 6th, p.232.同上、467頁)、「体系の人(man of system)」批判に繋がる。「体系の人は、反対に自分では非常に賢明なつもりになりがちであり、彼は自分の理想的な統治

計画の想像上の美しさ (imaginary beauty) に魅惑されるため、そのどの部分からの最少の偏差も我慢できないことがしばしばである。…彼は自分が一つの大きな社会の様々な成員を、手がチェス盤上の様々な駒を配置するのと同じくらい平易に配置できると想像しているように思われる。彼は、チェス盤上の駒は、手がそれらに押しつけるもの他には何の運動原理ももたないこと、これに対して、人間社会という大きなチェス盤の中では、全ての単一の駒が、立法府がそれを押しつけたいと思うかも知れないものと全く違ったそれ自身の運動原理をもつということを全く考慮しないのである。もし、それらの二つの原理が一致し、同じ方向に働くならば、人間社会という競技は容易に調和的に進行するであろうし、幸福で成功したものである可能性が強いのである。もしそれらが、対立、または、相異なるならば、競技は惨めに進行するであろうし、社会は常に最高度の無秩序の中にあるのに違いない。」(ibid., pp.232-34.同上)

「体系の精神」(我々はこれをシステム原理と呼ぶが)による「手段と目的の転倒」がスミスの恐れるところである。それは何故か、システム原理への同感と同感原理そのものを無効化する恐れ(「想像上の美が幻惑する」)があるからである。

我々は以上で、「公私双方の生活」におけるシステム原理＝「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」と慎慮の徳、及び、公共的徳性に関するスミスの批判の検討を終えた。

第五項 道徳感情無効論 —スミスの第三の同感論—

スミスは以上の「公私」に渡るシステム原理への同感について次のような結論に達する。「ある独創的で気持ちのいい著者は、…徳に対する我々の是認の全体を効用があるという外観の結果であるこの種の美しさの知覚に解消したほどである。…自然は確かに、我々の是認と否認の感情をうまく、個人と社会の双方の便宜に適応させておいたように思われ、それであるから、厳密な検討を経て、このことが普遍的な事実であることが分かるであろうと、私は信じる。だが、その上で、私はこの効用、または、有害性についての見解が我々の是認と否認の第一の源泉でも主要な源泉でもないと主張する。これらの感情は疑いもなく、この効用、または、有害性から結果する美しさ、または、醜さの知覚によって高められ、活発にされる。だが、それでも、それらはこの知覚とは本源的にかつ本質的に違うのだと、私はいいたい。何故ならば、徳性についての是認が、便利で工夫された建築を我々が是認する感情と同じ種類の感覚であるということは、…不可

能だと思われるからである。」(TMS 1st, pp.358-59.同上、286-87頁)

この文章は直接にはヒュームに向けられているが、「精神のどんな性向の有用性も我々の是認の第一の根拠であることはめったになく、是認の感情は常にその中に効用の知覚と全く区別された適宜性の感覚を含むのである」(ibid.,p.359.同上、287頁)として、前述した「慎慮の徳」に言及する。慎慮の徳が独自の地位を占めているのは、それが、効用と適宜性の二つの原理から成り立っているということの内にある。スミスは、適宜性の感覚が第一であり、効用判断は第二義的であると繰り返し述べているが、もし、効用判断が第一義的な判断基準となった場合に、是認の感情がどうなるかに関して言及している。

「是認の感情がこの効用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持たない (so far as the sentiment of approbation arises from the perception of utility, it has no reference of any kind to the sentiments of others) ものだけということに注意しなければならない。従って、ある人物が社会と何の交渉もなしに成長して、成年に達するということが可能であるならば、それが無いにも関わらず、彼自身の諸行為は、それが彼の幸福への傾向を持つか、不利の傾向をもつかを理由として、彼にとって快適、または、不快であっただけであろう。彼は、慎慮、節度、善良な行為の中に、この種の美しさを知覚し、その反対の振る舞いの中に、醜さを知覚しただろう。」(ibid.,p.369.同上、293頁)

ここで、「慎慮、節度、善良な行為」とは慎慮の徳に基づく、「節約、勤勉、精励の慣行における個人の確固とした努力」と同一であることに注意しよう。我々はこの文章に注目する。スミスの同感理論の大前提は「依拠関係」である。しかし、システム原理への同感、この「依拠関係」そのものを失効せしめるのである。スミスはこのシステム原理への同感について、更に次のように述べている(初版第六部「感情を是認の原理とする体系について」)。「徳性を効用の中に置き、何かの資質の効用を観察者が調べる際の喜びを、それによって作用を受ける人々の幸福への同感から、説明する…この同感、我々が、行為者の諸動機の中に入り込む同感 (sympathy by which we enter into the motives of the agent) とも、我々がそれによって、彼の諸行為の恩恵を受ける諸人物の感謝に付いていく同感 (sympathy by which we go along with the gratitude of the persons who are benefited by his actions) とも、違っている。それは我々がよく工夫された機械を是認する際の原理と同じ原理 (the same principle with that by which we improve of a well contrived machine) なのである。」(ibid.,p.520.同上、416頁)

「行為者の諸動機の中に入り込む同感」が『感情論』第一部での行為の適宜性、「我々がそれによって、彼の諸行為の恩恵を受ける諸人物の感謝に付いていく同感」が第二部での行為の値打ちに対応していることは直ぐに分かる。この二つは、スミスの言う「道徳的諸能力、値打ちと適宜性に関する我々の自然的な感覚」、道徳諸感情の内実なのである。しかるに、スミスはここで第三の同感を提起する。即ち、「徳性を効用の中に置き、何かの資質の効用を観察者が調べる際の喜びを、それによって作用を受ける人々の幸福への同感から、説明する…この同感は、…我々がよく工夫された機械を是認する際の原理と同じ原理なのである」と。そして、この同感は「他の人々の諸感情に、いかなる種類の依拠関係も持たない」のである。つまり、スミス同感理論の中には、第三の同感、システム原理への同感があり、この同感においては、スミスの前提である他人の諸感情に「依拠関係」を持たないのであるから、同感概念そのものが、無効化されているのである。この同感概念の自己否定は一種の弁証法と言えよう。スミスの道徳感情腐敗論は、道徳感情そのものの失効、同感概念の不成立、という事態にまで至るのである。

システム原理への同感とは具体的には何を意味するのであろうか。歓喜への同感の内実は分かりやすい。我々は経済学的意味でのシステム原理への同感を、スミス流の合理化論と考えたい（政治学的意味でのそれは、統治の体系への愛好である）。或いは、自己目的化した（といっても、富の追求から派生するのであるが）効率性の追求と考える⁽¹⁵⁰⁾。

スミスは更に、『感情論』初版第六部でこのことを確認する。第六部第一章「是認の原理を自愛心から引き出す諸体系」においてスミスは次のように述べる。「人間社会は我々がそれを一定の抽象的で哲学的な見方で眺める時 (in a certain abstract and philosophical light) には、その規則的で、調和的な運動が無数の快適な効果を生み出す偉大で巨大な機械 (immense machine) のように見える。人間技術の産物である他のどんなに美しく高貴な機械においてと同じように、その運動をもっとなめらかに容易にする傾向のあるものは全て、この効果から美しさを引き出すであろうし、反対に、それらを妨害する傾向のあるものは全て、その理由で不快感を与えるであろう。…是認と否認の感情の起源についてのこの説明は、それが是認と否認を、社会秩序への顧慮から引き出す限り (so far as it derives them from a regard to the order of society)、効用に美を与える原理、即ち、私が前の機会に説明しておいた原理と符合する。」(ibid., pp.493-94. 同上、399頁)「効用に美を与える原理」「私が前の機会に説明しておいた原理」が、この第四部で、我々が「システム原理への同感」と呼ぶものと同一であることは明らかであろう。

歓喜への同感とシステム原理

我々が以前に定義した意味でのシステム原理と歓喜への同感には密接な関係がある。システム原理への同感とは、もともと、「富裕な人々の状態に感嘆する」「自分の上長者が乗り物で往来するのを見て、…自分をもっと不便が少なく旅行できたらと想像する」「この浄福についてのおぼろげな観念 (idea) にうっとりする」という想像力の行使による歓喜への同感に基礎づけられている。そして、更に、「我々の想像力の中で、それを生み出す手段であるシステム、機構、または、経済の秩序、及び、規則的で調和的な運動と混同する。この複合的な見方で考察された場合、富と地位の快樂は何か偉大で美しく高貴なもの、その達成は我々がそれにあのように投じがちな苦勞と懸念の全てに十分あたいするものとして、想像力に強い印象を与えるのである。そして、自然がこのように我々を騙すのは、いいことである」という『感情論』初版での「自然の欺瞞」論に繋がる。『感情論』初版での「自然の欺瞞」論と『諸国民の富』での「見えざる手」の相異は既に明らかにしたので、ここでは以下のことのみを確認しよう。つまり、或る状況下では、歓喜への同感とは、システム原理への同感に結びつき、システム原理への同感においては、スミスの言う「依拠関係」は成立しない、同感感情そのものが成立しない。それは、同胞感情ではなくて、システムへの同感であるからである。本来的に、人間はシステムには同感し得ない。システムとは、人間の諸行為の所産ではあるが、人間の諸行為には還元しえないものであるからである。このようなシステムを我々は経済の自律化と呼ぶのであるが、スミスの道德感情腐敗に対する批判は、まずその主体的な側面である「歓喜への同感」による道德感情の腐敗、第二に、その客体的な側面である経済システムの自律化に向けられていたのである⁽¹⁵⁾。

第五節 分業の進展と徳性の腐敗：『法学講義』と『諸国民の富』

第一項 『法学講義』における商業が国民の生活態度に及ぼす影響

我々はここで、スミスの道德感情腐敗論の第二の主題というべき、分業の進展に伴う労働者層における徳性の腐敗の問題を考察しよう。スミスがこの問題に最初に言及するのは、『法学講義』であるが、我々が注目するのは、『法学講義』における徳性の腐敗に対する「自然の治癒法」の問題である。残念ながら、この「治癒法」を述べたと思われる部分は現存しない。しかしながら、我々はそれを『諸国民の富』に見いだすことができるように思う。それは、公教育による徳性の

回復という見地であるが、この「公教育による徳性の教化」という視点は『感情論』の議論を前提にしている。我々が第一に問題とすべきは、スミスはどのような意味をもって、「労働者層における徳性の腐敗」を考えていたか、である。我々のこれに対する回答は本節第三項で与えられるが、要点をあらかじめ記せば、それは「労働者層における観察者概念の不成立」、及び、それから帰結する労働者層の「行為の不適宜性」をスミスは「徳性の腐敗」とした、というものである。第二の問題は、公教育による徳性の回復が「主権者の義務」の一つとされるのは何故か、という問題である。我々の回答は、スミスの道徳哲学においては、スミスは同感→教育と宗教→教化された徳性という『感情論』の論理に基づいて、これを『法学講義』で「自然の治癒法」と呼び、『諸国民の富』において、観察者を体現する主権者＝国家による労働者層に対する徳性の教化を「義務」とした、というものである。

しかしながら、最初に、『法学講義』におけるスミスの議論を検討しよう。いわゆる『法学講義』Bノートにおける「商業精神が国民の生活態度 (manners) に及ぼす影響」である。ここで、注意すべきことは、前述したように、商業精神の生活態度に及ぼす影響とは、「下層の人々」、或いは、「労働貧民」に対する影響であって、「生活上の中流の人々」に関する言及はないことである。

スミスはまず、商業がある種の徳性の形成を伴うものであることを確認する。「今残っているのは、治政の最後の部門を考察し、商業が国民の生活態度 (manners) に及ぼす影響である。いかなる国においても、商業が導入される時には、いつも誠実と几帳面がそれに伴って起こる。これらの徳は未開野蛮な国ではほとんど見られない。…利己心 (self-interest) は各人の諸行為を制御し、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普遍的な本能である。民衆の大部分が商人である場合には、彼らは常に誠実と几帳面さを普及させる。従ってこれらは商業国民の主要な徳なのである。」(LJ (B), p.538. 『法学講義』、454頁)このように述べた後に、スミスは「分業の進展に伴う徳性の腐敗」に関して言及する。「しかしながら、商業精神から生じる若干の不都合がある。我々が第一に述べようとするのは、それが人々の視野を制限する事である。分業が完全な域にまで達しているところでは、各人はただ一つの単純な操作を行えばよい。彼らはこの操作に全注意を局限し、従って、それに直接関連あるもの以外の観念が、彼の心に生じることは殆どない。…このことは、ピンの十七分の一やボタンの八十分の一（これらの製造業はこれほどまでに分割されている）に全注意をそそぐ人に就いては更によく当てはまる。すべての商業国民において、下層の人々が極端に愚かなことは明らかである。…この原則は普遍的である。即ち、都会においては、彼らは田舎におけるほど聡明ではなく、また富国においては、貧国にお

ける程怜愍ではない。」(ibid.,p.539.同上、455頁)

スミスの分業論における「ピン製造」の例示は有名であるが、ここでは同じ「ピン製造」の例示を用いて、分業が、労働者の知的能力を阻害すると述べているのであるが、一方で生産力増大の最大要因として分業を把握し、他方で同時に、それが労働者の諸能力を阻害すると非難するスミスの精神とはいかなるものなのであろうか。我々はただそれを推し量るしかないが、強靱な精神と言うべきか。

スミスは更に、「商業に随伴するもう一つの不都合」を「教育が大いに閑却されることである」と述べている。「富裕で商業的な諸国民にあっては、分業が全ての職業を極めて単純な操作に還元したので、非常に幼少な子供を使用する機会が与えられる。」(ibid.,pp.539-40.同上、456頁)これは、上記の第一の「不都合」にも通じるものであるが、このような把握が『諸国民の富』第五編における主権者の義務論として展開されることになる。スミスが最後に述べる「不都合」は現代人には理解しがたいが⁽¹⁵²⁾、当時、商業の進展による富裕化と徳性の腐敗化に関する中心テーマの一つである「尚武の精神の消滅」に関してである(スミスは「常備軍」構想を支持した)。「もう一つの商業の悪影響は、それが人類の勇気を喪失させ、尚武の精神を消滅させる傾向があることである。全ての商業国においては分業が無限に行われ、各人の思想は一つの特定物に向けられる。…戦争もまた一つの職業となる。かくて、人はただ一部門の業務しか学ぶ暇を持たない。そして、あらゆる人に軍事的技術を修得せしめて、常にそれを実習させるのは、大きな不利益であろう。従って、国防は他に骨折りを持たない一定の階級の人々に委ねられ、そこで民衆の間では軍事的勇気が減少する。人々は彼らの心をいつも奢侈的アートの用いるので、女々しく卑怯になる。」(ibid.,p.540.同上、458頁)このように述べた後、「これらは商業的精神の短所である。人々の心は狭隘となり、高揚することが不可能となる。教育は軽蔑され、または少なくとも閑却され、英雄的精神は殆ど消滅せしめられる。これらの欠陥の矯正は真剣な注意に値する事柄であろう」(ibid.,p.541.同上、460頁)と結論づけている。

『法学講義』の編別構成を見ると、LJ(A)とLJ(B)とは異なっている。LJ(A)では、導入部に続いて、私法(Private Law)、家族法(Domestic Law)、公法(Public Jurisprudence)の順序で第一部「正義論」を構成し、第二部は「治世論」であるが、スミスはそれを五つの部分に分け、第一を、商品交換の規則、または、商品の価格を規制する諸要因、第二を、商品価格を計る手段としての貨幣、商業、或いは、交換の手段としての貨幣、第三を、分業論を含む、富裕の自然の進歩の緩慢さに関する考察、第四を、租税、または、公的収入、そして、第五に、商業の良き、または、悪しき影響、及び、悪しき影響の自然的な治癒法(natural remedy of the

bad effects)、を考察すると説明している(cf. LJ (A), p.353)が、LJ (A) は貨幣論の半ばで終わっている(従って、第五部分の中身は不明である)。これに対して、LJ (B) は、導入部に続いて、公法、家族法、私法と正義論における考察の順序は変化しているが、第二部「治世論」においては、分業論、商品価格論、貨幣論、富裕の進歩の緩慢さ、租税論と続き、「治世の最後の部門」の考察として、「商業が国民の生活態度に及ぼす影響について」を論じている。『諸国民の富』においても、分業に伴う徳性の腐敗は、その最終編である(最後ではない。第五編の最後の第三章は「公債について」である)第五編で論じられている。ここでは、『法学講義』と『諸国民の富』との間の理論的变化を考察する余裕はないが、スミスにおいて、「商業精神の導入に伴う不都合」、分業の進展に伴う徳性の腐敗に関する、そしてまたその「自然の治癒法」に関する考察が「治世論」の最後を飾るものであったことは共通している(だが、全く同じではない。『諸国民の富』では分業の進展に伴う徳性の腐敗に対する公教育による是正は主権者の「収入論」の一部の「経費」の項目で扱われている。このような扱いが、「道德資本」「人的資本」の解釈を生み出すのであろう)。「これらの欠陥の矯正は真剣な注意に値する事柄であろう」という文言と直接対応するのは、『諸国民の富』の第五編第一章第三節である。そして、スミスはそこで、公教育による是正という見地を提出した。これを我々は『法学講義』における「商業の…悪しき影響の自然的な治癒法 (natural remedy of the bad effects)」の具体化と見なす。だが、我々はこのこと論じる前に、スミスにおける国家とは何かを考察しなければならない。

第二項 機能的国家と支配装置としての国家

スミスの国家は、『感情論』における正義の法から、その存在が導き出された。「正義の侵犯は、人々が決して甘受しようとしなないものであるから、公共的為政者は、この徳性の実践を強制するために、公共社会の力を使用する必要に迫られる。この予防手段なしには市民社会は、各人が侵害されたと自分が想像する度に自分の手で復讐するという、流血と無秩序の場面になったであろう。各人が自分自身に対して正義を行うことに伴ったであろう混乱を防止するために、為政者はともかくもかなりの権威を獲得した全ての統治において、全ての人に対して正義を行うことを引き受け、侵害についての全ての不平を聞くことと償うことを約束する。」(TMS 1st, p.547.『感情論』、433頁)

我々はここで、スミスにおける市民社会と国家の関係という興味深い問題に立ち入ることはできない。以下で扱うのは、道德感情の腐敗に関する限りでの主権者=国家の問題である⁽¹⁵⁸⁾。

スミスの政治経済学＝「治世論」とは、自然法学の一部と見なされ、自然法学の目的は「法と統治の一般的諸原理」を明らかにすることであった。治世論の直接の目的は、自然的富裕化の道筋を明らかにすることであるが、ここから、立法者の第一の義務が生じる。即ち、自然的富裕化の行程を妨げるような人為的な諸制度、諸規則は造ってはならず、定めてはならない、というものである。『諸国民の富』は第一編から第四編まで具体的に、主権者の義務論に言及することはないが、しかしながら、我々は第一編から第四編までの議論の進展の内に語られる主権者の義務論を見失ってはならない。主権者が第一の義務、つまり、自然的富裕化の行程を妨げるような人為的な諸制度、諸規則は造ってはならず、定めてはならないという義務を果たす限り、分業と資本蓄積とは自然的富裕化の原理なのである。『諸国民の富』はその第五編において、具体的に主権者＝国家の義務論を論じているが、その中で特に本稿との関わりで重要なものは、公教育による労働者における徳性の腐敗の是正という見地である。

一. 国家の機能と情念論

『諸国民の富』第五編は、「主権者 (the sovereign) または国家 (commonwealth) の収入について」と題された編であるが、その第一章「主権者、または、国家の経費」は、防衛費、司法費、公共土木事業と公共施設の経費 (商業を助成するための諸経費、青少年の教育のための諸施設の経費)、主権者の威厳を維持するための経費を考察する諸節から成り立っている。スミスが挙げる国家の機能の第一 (主権者の義務論の第一) は、「その社会を他の独立の社会の暴力や侵略から保護する義務」(WN II, p.689. 『富』 I,1011頁) であり、国内の平和の維持である。ここでの主権者の義務は、「個人の慎慮」(ibid.,p.697.同上, 1019頁) が及ばない「兵士」という職業を「国家の英知 (wisdom of the state)」(ibid.同上) によって導入することであるとされる。スミスは社会のあらゆる領域において、個人の慎慮を信じていたわけではないのである。スミスはこれに続いて常備軍と民兵との興味深い比較を行っているが、本稿ではこれを取り扱う余裕はない。

我々が「情念論」との関わりで興味を持つのは、第二節「司法費について」である。スミスによれば、「主権者の第二の義務」とは「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、圧制からできる限り保護する義務、即ち、厳正な司法行政を確立する義務」(ibid.,p.708. 同上, 1034頁) であるが、これはつまり、公共的為政者による非社会的情念の制御なのである。スミスは、「何一つ財産のない人々が互いに侵害しうるのは身体と名声だけである」のに対し、

「財産に対する侵害の場合は事情が異なる」(ibid.,p.709.同上)と言う。一体、何が他人の財産を侵害させるのか。それは「情念」であるとスミスは答えるのである。「ねたみ、悪意、または恨み (envy, malice and resentment) だけが、ある人を刺激して他人の名声や身体を侵害させよう情念 (passions which can prompt one man to injure another in his person or reputation) である。」(ibid.,p.709.同上、1035頁) だが、更に大きな情念があつて、それは「富者の貪欲と野心」「貧者の怠惰」である。「ところが、富者の貪欲や野心 (avarice and ambition in the rich) と、貧者が労働を嫌悪したり、目前の安逸や享楽を好んだりすること (in the poor the hatred of labour and the love of present ease and enjoyment) は、財産の侵害を刺激する情念 (passions which prompt to invade property) であり、前述の情念よりもずっと執拗に作用し、ずっと普遍的な影響を及ぼす。」(ibid.,p.709.同上、1035頁)

スミスによれば、市民政府は「財の不平等を前提として、所有権の安全を確保すること」がその最大の義務である（「財の不平等は…不平等そのものを存続させるのに必要不可欠な市民政府を或る程度導入する」(ibid.,p.715.同上、1040頁)）が、「貧者の貪欲」故に、「少数の富者の裕福 (affluence of the few) は多くの貧者の憤慨 (indignation of the many) をかき立て、後者はしばしば窮乏にかられたり、ねたみに刺激されたりして前者の所有物を侵害する。」(ibid.,p.710. 同上、1035頁) このような「貧者」による富者の所有物の侵害はスミスが認めるところではない。従つて、公共的為政者が正義の維持するために公共の力を用いるということは、スミスの正義論の直接の帰結である。

主権者＝国家の義務としては、スミスは最後に、「ある種の公共土木事業と公共施設を建設し、維持する義務」(ibid.,p.689.同上、1008頁) を上げているが、これについては次項で説明しよう。

我々は以上の国家＝主権者の義務論を「機能国家」論と見なす⁽¹⁵⁴⁾。この命名の由来は単純であつて、国内平和の維持、正義の維持と執行（司法行政の確立）、公共施設、公共事業の建設、維持が国家の機能であるからである。これを例えば、国家の「一般機能」として、防衛・司法・公共事業、「文化機能」として教育としてもよい⁽¹⁵⁵⁾。確かに、これはスミスの言うように、「誰にでも理解できる平明で分かりやすいもの」(ibid.同上) である。

しかしながら、スミスは国家のもう一つ別のあり方を述べている。これは第二節「司法費について」で言及されているが、スミスはここで、機能国家とは別の国家像を提示している。これは「歓喜への同感」にその成立の原理の一つを持つ「支配装置としての国家」である。スミスは「市民政府は一定の服従 (subordination) を前提にしている」(ibid.,p.710.同上、1035頁) と述べ、「服従を自然にもたらす諸原因」(ibid.同上) として四つの原因を与えているが、それによれば、

第一には「人としての資質の優越性、即ち、肉体的にはその強さ、美しさ、及び、敏活さについての、精神的には、その知と徳 (wisdom and virtue)、その慎慮、正義、堅忍不拔、及び、中庸 (prudence, justice, fortitude and moderation) についての優越性」⁽¹⁵⁶⁾ (ibid., p.711.同上、1036頁)、第二に「年齢の優越性」(ibid.同上)、第三に「財産の優越性」(ibid., p.712.同上、1037頁)、第四に「生まれの優越性」(ibid., p.713.同上、1038頁)となっており、これはほぼ『法学講義』における議論を踏襲している (cf. LJ (A), pp.200f.)。この中でスミスが重視するのは、「生まれと財産」であり、この二つが「主として、ある人を別人の上に据える二つの事情だということは明らかである。これらの事情は人としての差別の二大源泉であり、従ってまた、人々の間に権威と服従とを自然に確立する主要原因である。」(ibid., p.714.同上、1039頁) 財産の不平等から何が生まれるか。スミスによれば、「富者の貪欲や野心と、貧者が労働を嫌悪したり、目前の安逸や享楽を好んだりすることは、財産の侵害を刺激する情念」(前出)である。従って、支配装置としての国家とは、この情念の抑制を目指すものである。

我々は正義の維持、執行を義務とするような主権者＝国家を「機能国家」と呼んだ。これは、前述したように、『感情論』における正義の法から、その存在が導き出されるからである。『感情論』における正義論から主権者＝国家の正義の維持、執行機能が導き出されているのであるから、それは同感原理に根拠を持つと言い得るであろう。『法学講義』によれば、市民政府の形成は、統治の基本原則である「功利の原理と権威の原理 (the principles of authority and utility)」(前出)に基づいていた。更に、「功利の原理」とは正義に基づくものであり、「最も貧しいものでも最も富める者、及び、最も有力なもの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)とされた。従って、市民政府導入の原理が「功利の原理」に基づくものである限り、それは「正義の徳」を前提し、この徳を前提しているとすれば、『感情論』の同感理論を想定していると言える。「財産の侵害を刺激する情念」を国家が抑制し、正義の実現を目指すものである限り、それは、「功利の原則」に基づく機能国家としてのあり方をしていると言える。

しかしながら、『法学講義』にはもう一つの原理、「権威の原理」があって、それは、「我々よりも優れたものに対する同感」(ibid.同上)にその基礎を持ち、特に、「富者」の境遇に対する同感はその根拠であるとされる。これは『感情論』における「歓喜への同感」によって基礎づけられた支配装置としての国家を根拠付ける原理である。我々はこのような「歓喜への同感」に基礎づけられた主権者＝国家を「支配装置としての国家」と呼んだ(第四節第二項)。つまり、機能国家としての国家は、「財産の侵害を刺激する情念」を抑制し、正義を実現することにその意義

があるとされ、支配装置としての国家は、財産の不平等から生じる歎喜への同感に基づいている。スミスによれば、あらゆる統治において、「或る程度、この二つの原理が共に行われている」のであるが、スミスのこのような主権者＝国家の二重把握は、市民政府導入の目的の箇所に如実に現れている。スミスの最初の命題は次のようなものであった。「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、圧制からできる限り保護する」こと、「厳正な司法行政を確立する」こと。これに関連して、「財を侵害する情念」として、「富者の貪欲と野心」「貧者の怠惰」が挙げられた。しかし、スミスは、「とりわけ富者は事物の秩序に必然的に利害関係をもつ」（WN II, p.715.『富』II, 1040頁）との理由で、次のように述べる。「市民政府はそれが財産の安全のために確立されるものである限り、実は貧者に対して、富者を防衛するために、即ち、無財産の人々に対して、若干の財産をもつ人々を防衛するために確立されるものなのである。」（ibid., p.715.同上, 1040-41頁）この定義は『法学講義』における「財産が存在するまでは、政府というものはありません。まさに政府の目的は、富を確保し、富者を貧者から保護することである」（LJ (B), p.404.『法学講義』, 107頁）との文言に一致しているが、前述のものとは一致しない。貧者を富者の貪欲から守ることが抜け落ちているからである。

これは些細な齟齬であろうか。そうではない。スミスの文章を注意深く読めばそれは分かる。貧者が富者の所有物を侵害するのは、「富者の裕福は貧者の憤慨をかき立て、後者はしばしば窮乏にかられたり、ねたみに刺激された」りするからである。これは明白な所有権の侵害なのであるから、貧者は処罰される根拠となる。

ここで、スミスによる「歎喜への同感」を思い出そう。そこにはこうある。「そこに羨望 (envy) がない場合には、歎喜に同感する我々の性向は、悲哀に対する我々の性向よりもはるかに強いということ、そして、快適な情動に対する我々の同胞感情は、苦痛な情動に対して我々が抱くものよりも、主要当事者によって当然感じられる情動の生々しさにはるかに近づく、ということである。」（前出）貧者が富者の富に「羨望」「ねたみ」を感じずに、歎喜への同感によって、富と権力を追求すること、これは、正義の法によっては制御、抑制せられることはない。ねたみ、羨望に基づいて、貧者が富者の富（所有物）を侵害することは確かに、正義の法の侵犯であるからこれは、主権者＝国家によって合法的に処罰されるが、しかし、歎喜への同感に基づく貧者の富と権力の追求は処罰されない。

従って、機能国家の義務としての正義の維持（財産を侵害する情念の抑制）は、歎喜への同感を抑制しえない、何故ならば、国家は支配装置としては歎喜への同感を前提とし、また、個人の歎喜への同感に基づく富と権力の追求は正義を犯すことにならないからである。或る意味では、

歓喜への同感に基づく富と権力の追求は野放しとなる。我々はここにスミスの国家＝主権者の義務論の最大の難点を見る。そして、この正義を侵犯はしないが、野放しとなった富と権力の追求による道徳感情の腐敗が、スミスの生涯に渡る自然法学完成を挫折させるものとなることを次節でみるであろう。

我々は以上で、スミスの言う主権者＝国家に「支配装置としての国家」と「機能国家」の二つの役割があることを知った。『感情論』における同感原理→正義の徳→主権者による正義の法の執行、維持という系列と、同じく『感情論』における歓喜への同感→身分と地位の区別と富と権力の追求→権威の原理に基づく主権者＝国家の系列である。スミスが『諸国民の富』第五編第一章で展開するのは、主として、機能的国家の諸機能論である。第一節「防衛費について」、第三節「公共土木事業と公共施設の経費、青少年の教育のための諸施設の経費」、第四節「主権者の威厳を維持するための経費」などである。これらは全て、主権者＝国家の諸機能という形で考察されている。

第三項 労働貧民における観察者概念の不成立と「主権者の義務」

そして、スミスは「分業の進展に伴う徳性の腐敗」の是正を国家＝主権者の「義務」の一つであるとするのである⁽¹⁰⁷⁾。スミスは、第三節「公共土木事業と公共施設の経費」、第二項「青少年たちの教育のための経費について」で分業の進展に伴う徳性の腐敗に対して、公教育による是正という見地を出した。ここで、我々は本論の冒頭に戻ってくる。「彼自身の特定の職業における彼の技巧は、彼の知的、社会的、及び、軍事的徳性を犠牲にして獲得されるように思われる。ところが、改善された文明社会ではこれこそ、政府がそれを防止するために多少とも骨を折らぬ限り、労働貧民、即ち、人民大衆が必然的に陥らざるを得ない状態なのである。」(前出)

マルクスの解釈をとる論者の多くは、上の引用文に基づいて、これをスミスにおける労働疎外の端緒的把握としてきた。産業革命以後の賃金労働者の状態(エンゲルス「イギリスにおける労働者の状態」)である、長時間労働、極度な低賃金、劣悪な職場、住宅環境、教育の無視、若年、婦人層への過酷な労働の強制、等を考えれば、この文章はまさしく、マルクスが「労働疎外」として把握してきたものである。がしかしながら、このような把握のみでは不十分である。何故ならば、この解釈は、労働者層における徳性の腐敗を必ずしも『感情論』と関連付けてはいないからである。我々はこれに対し、この「徳性の腐敗」を『感情論』の論理と関係させる。いかなる意味で労働者層の徳性の腐敗と『感情論』とがリンクするのかは次に掲げる引用文から判明す

る。『諸国民の富』第五編第三項では、スミスは我々が『感情論』で慣れ親しんだ議論を展開する。「上流の人々」と「庶民」との間での二つの異なる「道徳体系」への言及である。スミスは次のように述べる。

「あらゆる文明社会、即ち、身分上の区別が一端完全に確立されたあらゆる社会では、常に道徳の二つの異なる様式、即ち、体系が同時に行われてきたのであって、その一つは厳格な、または、厳粛な体系 (strict or austere system) と呼んで差し支えないし、他の一つは自由な、または、もし諸君がそうしたければ、緩やかな体系 (liberal or loose system) と呼んで差し支えない。前者は一般に庶民から賞賛尊敬され、後者はいわゆる上流の人々からふつう多く尊重採用されている。…身分や財産のある人 (a man of rank and fortune) は、自らの地位によって、一大社会の傑出した成員であり、その社会は彼の一举一動に注目するから、ひいては彼自身も自分の一举一動に注意せざるを得なくなる。…しかしながら、身分の低い人は、どのような大社会の傑出した成員からもほど遠い。彼が田舎の村にとどまっている間なら、彼の行動は注目されるであろうし、また、彼も自分の行動に注意せざるをえないだろう。この境遇において、またこの境遇においてのみ、彼はいわゆる失うべき評判をもつことができる。ところが、彼が大都市にでてくるや否や、彼は名もなく、人にも知られなくなってしまう。誰一人彼の行動を観察したり、注目したりはしない。従って、また、彼は自分の行動をおろそかにし、あらゆる種類の下等な不品行や悪徳を身につける。」(WN II, pp.794-95. 『富』II, 1143-44頁)

以上の引用文の中で身分上の区別に対応する「厳粛な体系と自由な体系」論はよく知られている。スミスが中産階級によせる信頼を吐露した文章としてである。しかしながら、この文章の真に重要な箇所は身分の低い人が「大都会に出て来るや否や…誰一人彼の行動を観察したり、注目したりしない」とされる部分である。「身分の低い人」は「大都市」において誰からもその「行動」を「観察」されたり、「注目」されなくなるから、その人は「自分の行動をおろそかにする」という文章の重要性はどこにあるか。それは、つまり、「大都会」(産業革命の産物であり、高度に組織された分業体制を意味する言葉であるが)で生活する労働者層における「観察者概念の不成立」という事態、及び、労働者層における行為の不適宜性の問題なのである。

『感情論』での徳性の由来する論理の中心は、「想定された中立者の感情への顧慮」＝「他人が自分を見るような仕方、自分の行動を見ること」であるが、「大都市」において、誰も彼の行動を観察したり、注目したりすることがないとすれば、「身分の低い人」はどのようにして、

「想定された観察者」を自己の内面に形成しえるのであろうか。「大都市」に生活するという「境遇（生活環境）」にあっては、「身分の低い人」においては、自己の行動を律すべき「観察者」概念が成立しないのであるとスミスは述べているわけである。そしてここに労働貧民における徳性の腐敗の根拠がある。分業の進展に伴う労働貧民における徳性の腐敗とは、結局は、この「大都市における観察者概念の不成立」にあるのである。『諸国民の富』における分業の進展に伴う労働者層の徳性の腐敗が『感情論』の論理と結びつくのは、この「大都市における観察者概念」の不成立という事態なのである。他方、「身分や財産のある人」に関しては、「その社会は彼の一举一動に注目するから、ひいては彼自身も自分の一举一動に注意せざるを得なくなる」のであって、観察者概念は成立しているが、しかしながら、この「観察者」のよって立つところは「歓喜への同感」である。これは我々がこれまでに述べてきたところから明らかであろう。従って、スミスが「大都市に生活する労働者層における観察者概念の不成立」に対して、その徳性の回復のために、公教育による是正という見地を提出した理由も判明する。労働者層に対し、「観察者」の役割を負うのはここでは、主権者＝国家なのである（後述）。

我々は既に、『感情論』における「同感→推論と哲学→教育と宗教」という系列に言及した。「最初は自然によって刻印され、ついで、推論と哲学とによって、確認される次のような意見によって、この尊敬 {正義の、真理の、貞節の、信義の諸義務への尊敬} は、更に一層高められるのであって、その意見とは、道徳性のそれらの重要な規則は、神的存在の諸命令であり諸法であり、究極的に彼が、従順な人々に報償を与え、各人の義務の逸脱者を処罰するであろう、というのである。」（前出）「これらの自然の希望、恐怖、疑惑は、同感 (sympathy) によって広められ、教育 (education) によって確認された」（前出）。我々はこれをスミスが『法学講義』で述べた「商業の…悪しき影響の自然的な治癒法 (natural remedy of the bad effects)」であると見なす。ここでは、同感理論（「自然」）によって得られた「道徳性の重要な諸規則」は、「推論と哲学」とがその正しいことを立証し、「教育」が「確認」するのであるから、この文脈によれば、スミスが徳の形成について、同感＝自然→教育と宗教による確認という系列に言及するのは必然なのである。そして、『諸国民の富』の第五編第一章の構成はそのようなものとなっている。つまり、そこでは、主権者の義務の一つとして、第二項「青少年の教育 (education) のための諸施設の経費について」、及び、第三項「あらゆる年齢層の人々の教化 (instruction) のための諸施設の経費について」として考察されているのである。

この第二項は、一種の教育体制の改革論であるが、その中でスミスは「古代ギリシャの哲学」の「三大部門」（自然哲学、道徳哲学、論理学）に触れているが、注目すべきは「道徳哲学」の

扱いである。スミスは道徳哲学を次のように定義している。「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、是認された (approved of by common consent) に違いない」(WN II, p.768.同上、1110頁)⁽¹⁸⁸⁾が、「日常生活の格率は人々が様々な自然現象を配列したり結合したりしようと企てたのと同じ仕方で、少数の原理に基づき、ある方法的な秩序にしたがって配列され結合された。」(ibid.同上)

スミスはこの立場から古代ギリシャの道徳哲学を評価する。

古代ギリシャの「道徳哲学」においては、「ただ一個人としてではなく、一家族、一国家、及び、人類という大社会の一員として考えた場合、人間の幸福や完成とは何かということが、古代の道徳哲学が探求しようとした対象であった」(ibid.,p.771.同上、1113頁)が、道徳哲学が「神学的手段」としてのみ教えられるようになって、「哲学のありとあらゆる部門の中でずば抜けて最も重要な部門がこのようにして、ずば抜けて最も腐敗した部門となった」(ibid.同上)。スミスはこれを「道徳哲学の腐敗した体系」(ibid.同上)と呼ぶが、その主題は、「決疑論や禁欲道徳論」である。これに対して、スミスが本来の道徳哲学の主題を「理解力を改善するか、心情を改める (mend the heart)」(ibid.,p.772.同上、1114頁)ことに求めていることに注意すべきであろう。つまり、道徳哲学とは「実践的」⁽¹⁸⁹⁾なものなのである。スミスが「道徳哲学」という学的部門を同感→教育という系列の中で考え、すぐれて実践的なものとしていたということは既に『感情論』の中で予想され、『法学講義』の中で「自然の治癒法」と呼ばれ、最後に「諸国民の富」において、「理解力を改善するか、心情を改める」道徳哲学の教授、教育として具体化されたのである。「心情を改める」とは、即ち、徳性を回復させるということであり、更に言えば、大都市という生活状況の中で徳性を失い、「自分の行動をおろそかにする」労働者層の徳性の回復させるための教育ということなのである。

第三項は次のように始まる。「あらゆる年齢層の人々の教化のための諸施設は主として宗教上の教化 (religious instruction) のためのものである。」(ibid.,p.788.同上、1134頁)先ほど引用した「あらゆる文明社会では…」で始まる文章はこの部分にあるが、これに続けて、スミスは「庶民」における「厳粛な体系」が、「宗教上の宗派」(ibid.同上)に由来することを述べる。「宗教上の殆ど全ての宗派は庶民の間に端を発しており、その最も初期の、また最も多数の改宗者も一般に庶民の中から引き寄せられたものである。」(ibid.同上)スミスはこうした宗派の帰属者がえてして「不快にまで過酷で非社会的であることがしばしばあった」(ibid.,p.795.同上、1144頁)ことを認めた上で、こうした「狂信」に対する「救済策」として、「中流以上の身分の人々」に

は「科学や哲学の研究」を、「人民」に対しては「公衆娯楽」（以上、ibid.,p.796.同上、1145頁）を国家が準備することによって、「国家はそういう全ての人に完全な自由を与えることによって、殆ど常に大衆の迷信や熱狂の温床であるあの陰鬱で陰気な気分を、大部分の人民から容易に解消できるであろう」（ibid.同上）とするのであるが（これがこの項が主権者の義務論の一つに数えられる理由である）、スミスが「狂信者たちの厳粛さ」（ibid.,p.808.同上、1161頁）を見るのは、「ルターの信奉者」なのである。これに対して、スミスは「カルヴァンの信奉者」については次のように述べている。「恐らく、ヨーロッパのどこへ行っても、オランダ、ジュネーブ、スイス、及び、スコットランドの長老派教会の僧職者の大部分の者より以上に、学識があり、端正で、独立的で尊敬すべき一群の人々は殆ど見いだすことはできないだろう。」（ibid.,p.809.同上、1164頁）更に、次のように付け加えている。「僅かな財産しか持たない人に威厳を与え得るものとしては、最も模範的な道徳（most exemplary morals）以外には何もない。軽薄や虚栄という悪徳は、必然的に彼を滑稽なものにするだけでなく、庶民に対してと同じように、彼に対しても殆ど破滅的である。それ故、彼は自分自身の行動については庶民が最も尊重する道徳哲学体系に従わざるを得ない。」（ibid.,p.810.同上、1165頁）スミスが「庶民」の依るべき「道徳体系」を、庶民に与えるものとして「カルヴィニズム」を考えていたことは間違いのないところであろう。

スミスが一方で宗教、特に小宗派のもたらしがちな「狂信」という「宗教的な義務についての虚偽の意見」（TMS 1st, p.314.『感情論』、232頁）を批判しながらも、なお、「世間一般」の人に比べて「宗教的な人はもう一つの抑制のもとにある」（ibid.,p.295.同上、221頁）ことによって、「宗教が義務についての自然的感覚を強化する」（ibid.,p.294.同上）と述べる際の宗教に対する『感情論』での二面的な態度（第三部第三編）を勘案するならば、「宗教の自然的原理が何かのくだらぬ派閥の、党派的、及び、党派的な熱意によって腐敗させられていない」（ibid.,p.295.同上、221頁）宗教として、「カルヴィニズム」を想定していたことは十分考えられるであろう。そしてまた、「庶民から賞賛尊敬される」のが「厳粛な体系」であると主張されるのは、「世間は疑いもなく…宗教的な人の振る舞いの公正さに対して二重の信頼を置く」（ibid.同上、222頁）という『感情論』の見地を引き継いでいることも明らかである。

我々は以上で、分業の進展に伴う労働者層における徳性の腐敗の同感論的な意味づけを「大都市という生活状況における観察者概念の不成立」という事態の中に見、そしてこの失われた徳性の回復の「自然の治癒法」を、同感→教育と教化という道徳哲学の中に位置づけた⁽¹⁶⁰⁾。この具体的な方策とは、観察者を体現する国家＝主権者の公教育による徳性の回復であった。そしてこれは、ステュアートの伝えるスミスの自然法学の構想と一致している。前述したように、ステュ

アートは、バイコンを引いて、「法」の目的の一つとして、具体的に「国民が敬虔で宗教的な教育を受け、徳性を持つまでに訓練されること」を挙げている。従って、労働者層における徳性の教化というスミスの把握はまさしく、自然法学の構想に一致しているのである。

従来、スミスのこの分業の進展に伴う労働者の徳性の腐敗はどのように考察されてきたかのであらうか。

ウィンチは『アダム・スミスの政治学』の中で、『法学講義』における「商業が国民の生活態度に及ぼす影響」に真剣な注意を払った論者の一人である。ウィンチは、スミスの議論の中に、商業社会という新しい社会形態がもたらす道徳的、市民的 (civic) 性格の大きな欠点によってそれが特徴づけられていることを見いだす⁽¹⁶¹⁾。また、ハイルブローナー⁽¹⁶²⁾は、道徳的退廃を伴う経済的進歩と経済的停滞と結びついた道徳的退廃のジレンマを見、そこにスコットランド啓蒙の限界を見た。また、マルクス経済学的立場を取る論者はここに労働疎外論の萌芽を発見する⁽¹⁶³⁾。更には、ここに、スミスの「福祉国家論」を見いだすものもある (Gee (1968))⁽¹⁶⁴⁾。或いは、近代経済学の立場によるものは、ここに「人的資本」⁽¹⁶⁵⁾ の概念をさえ認識するのである (R.S.Bowman (1990))。我々がスミスの道徳感情の腐敗への言及が、スミスの道徳哲学体系全てに渡るといふ意味はここにある。それは、とりわけ、スミスの経済学がどのような主題性格を持つものであるかに関わっている。この問題をホントやイグナチエフのように「近代の商業社会は不平等で徳を欠いていたが、不正義なものではなかった」として無視することもできよう。

シヴィック・ヒューマニズム論は適切にこの問題を提起したが、その解答は果たして正しいのであろうか⁽¹⁶⁶⁾。これはスミスにおける「政治経済学」とは何かに関する事柄であるが、スミスの最初期の解釈者であるデューガルド・ステュアートの言葉をその当時、どのような意味でスミスの思想が捉えられていたかに関する貴重な証言であるとすれば⁽¹⁶⁷⁾、スミスの経済学は「法学」の一部であり、この法学の目的とは、「正義と便宜の普遍的な諸原理を検討すること」にあり、更に、「立法者の諸制度を指導すべきである正義並びに便宜の一般的諸原理を確証する」ことであったとされることを無視することはできないのである。

この意味で、主権者＝国家による公教育による道徳感情の腐敗の是正というスミスの対案は、それが「共和的な徳」を回復させようとするものであるはずがない。また、後代の解釈をここに持ち出す必要はない。スミスは、分業の進展による労働貧民の徳性の腐敗の実相を正しくマルクスの労働疎外概念でもって見たのであるが、それは労働貧民における観察者概念の不成立という根本の事態に由来するものであった。スミスは「正義と便宜の普遍的な諸原理を検討」し、「立法者の諸制度を指導すべきである正義、及び、便宜の一般的諸原理」の一つとして、自然的

自由の実現を妨げる人為的な諸制度、諸規則を定めないことを為政者の義務の第一としたのである。従って、逆に、分業の進展、経済の進歩によって何かの不都合が生じた場合、この不都合を除去することを主権者＝国家の義務とすることもまた、これらの「一般的諸原理」の一つなのである。『感情論』における「義務の感覚」の概念からして、主権者＝国家がこうした義務を果たすことを人々は是認するだろうということが伺われる。スミスが『法学講義』や『諸国民の富』で言及している「労働貧民における徳性の喪失」にシヴィック・ヒューマンイズム論的な解釈を行う必要はない。これはスミスの立場から、つまり、同感→観察者→徳の形成という論理から見た場合に、観察者概念の不成立によって、「自分の行動をおろそかにする」労働者、つまり、労働者層における行為の不適宜性を公教育によって是正すること（徳性の教化）を「主権者の義務」としているのであって、従って、回復される徳性とは、スミスが『感情論』で言及する正義、慎慮、仁愛の徳でなければならないのである。

そして、スミスにとって労働貧民における徳性の喪失の「治癒」のための公教育制度は「公正と正義の一般的諸原理」に基づく「政治の科学」における「立法者を導くべき」諸制度の一つであったのである。スミスが「知的、社会的、及び、軍事的徳性」という言葉を使ったのは、それらが、シヴィック・ヒューマンイズム論が示したように、当時の政治言語だったのであり、この言語使用においてのみ、当時の人間に理解可能だったからである。我々がシヴィック・ヒューマンイズム論を発見史的意味（しか）を持つというのはこのためである。

第四項 分業の進展に伴う労働貧民における徳性の腐敗と歓喜への同感による

「生活上の中・下流の人々」における道徳感情の腐敗

以上の考察により、我々はスミスが、分業の進展に伴う労働貧民における徳性の腐敗の是正を主権者の義務の一つとするのは、その「公正と正義の一般的諸原理」に基づくものであることが理解されよう。そしてこれは『感情論』における議論からの帰結でもある。労働者層における徳性の腐敗＝行為の不適宜性に対する「自然の治癒法」とは、公教育による徳性の教化であり、これは道徳哲学の「実践性」に由来するものなのである。

しかし、ここで我々が確認したいのは、上述のスミスの徳性腐敗論は、後代の労働者（賃金労働者）に関わるものであっても、資本家に関する言及はない、という事実である。中流の生活上の人々である資本家の徳性は腐敗しないのであろうか。しかし、彼等らもまた、歓喜への同感に基づく富と権力への追求において腐敗していると言い得るであろう。そして確かに腐敗したので

ある。スミスの述べた節約と勤勉という初期資本主義に固有な倫理、徳性は、資本主義の発展において、「資本主義そのものが資本主義の精神に及ぼした影響」により解体しつつあったのである。スミスはこの事態を後代のマルクスの疎外論で見たわけでも、シヴィック・ヒューマニズム論的見方で見たわけでもない。スミスが商業社会の経済人の徳性と見たもの、それが、現実の過程で解体していくことを率直に認めただけである。商業社会において、腐敗する徳性とは、前近代的な諸徳性ではなかったのである。それは初期資本主義に固有な徳性なのであり、その腐敗の形態は「奢侈」「貪欲」である。また、貧者もまた、一方で、分業による進展による徳性の腐敗の道を辿り、他方で、歓喜への同感により「富者の情念」についていくことによって、その道徳感情は腐敗しているのである。この道徳腐敗の具体的な形態は何か。それは想像力に喚起された情念、無限の消費欲求と資本蓄積の欲望であろう。

スミスは分業のみならず徳性の腐敗については明瞭に認識していることは既に述べた。これは、スミスの分業が富裕化をもたらすというテーゼに対するアンチテーゼである。しかし、歓喜への同感による道徳感情の腐敗については、『諸国民の富』では言及していない。歓喜への同感による道徳感情の腐敗は、同感感情が徳性の判断能力であり、同感によって是認された行為の適宜性を徳性とするというテーゼに対するアンチテーゼであるが、これは、『諸国民の富』では言及されない。それは何故であろうか。

一つの理由は、歓喜への同感、市民政府導入の一つの原理でもあるということの内に求められよう。前述したように、市民政府の導入をもたらす原理は二つあり、その一つは「歓喜への同感」論である。このような歓喜への同感に基づく「市民政府」（支配装置としての国家）によって、歓喜への同感に基づく道徳感情の腐敗（システム原理への同感による道徳感情の無効化をも含めて）を制御、抑制、是正するということは、矛盾以外の何ものでもないだろう。

そして、第二に、第三節で見たように、スミスの「体系」批判によるものである。そこでは、「公共的効用批判」という形で、公共行政（public police）つまり、「公共の福祉を促進する傾向にある諸制度」が批判されているのである。この「一定の体系の精神、技術と工夫への一定の愛好」への批判により、主権者＝国家が直接、経済の領域に介入することは許されず、経済の領域は「慎慮の徳」に任されているのである。

そして、第三に、時代の制限からやむを得ないことであるが、産業革命を経て、巨大な固定資本を持ち、「自分の脚でたった」（マルクス）産業資本主義における、人間の無限の欲望を引き出すメカニズム（消費のための消費）を備え、蓄積のための蓄積を「本能」とする資本家精神の出現を予測すべくもなかったのである。

スミスの提案は実効的には殆ど無力であるが、主観的意図としては首尾一貫している。既に、スミスは、「義務の感覚」が教育、及び、宗教によって、強められ、促進されねばならないことを要請していた。これがこの第五編における主権者の義務論として、公教育による道徳感情腐敗の是正というテーマに繋がるものであった。これがスミスの首尾一貫した解決法である。これはまさに「啓蒙」という言葉の語義にふさわしいものであるが、その限界もまたそこにある。

我々は、現実の事態における道徳感情の腐敗、無効化の進展、進行を目にしたスミスが、あくまでも「政治経済学」という枠内で、その是正を目指したことを以下に見るであろう。それは恐らく「立法者の科学」として、スミス終生の課題である「自然法学」構築の試みの一段階となるべきものであった。

第六節 スミス最後の言葉：『感情論』第六版第六部：自己制御論と自然法学

以上、我々は分業の進展に伴う徳性の腐敗の論理を示し、これに対するスミスの解答、国家による矯正を明らかにした。しかしながら、スミスの真に対処すべき問題は、歓喜への同感に伴う「生活上の中・下流の人々」における「道徳感情の腐敗」なのである。

スミスは、この問題に対処するために、『感情論』第六版において大きな改訂を行った。この新たな改訂のキイ概念は「自己制御」論である。スミスはこの「自己制御」論の中で慎慮に代わる上級の慎慮、仁愛に代わる普遍的仁愛論を展開し、上級の慎慮、正義、普遍的仁愛に基づく自己制御の徳をその倫理学の根底とした。この新たな倫理学に基づく法学の構想が「自然法学」であったが、スミスはこれを完成させることはできなかったのである。

『感情論』第六版第六部は、「徳性の性格について」という表題を持っているが、その主題は「自己制御」論である。第六部は三編で構成されるが、第一編で慎慮が、第二編で正義と仁愛、及び、その関連において、「自然法学」が考察され、第三編で「自己制御」論が主題的に取り扱われる。我々はここで、慎慮、及び、仁愛についての新たな概念を目にする。上級の慎慮と普遍的仁愛である。しかしながら、この第六部での強調は、利己的な情念に対する制御なのである。我々はこの理由を理解できる。スミスにとって道徳感情の腐敗は、「歓喜への同感」に基づく「我々が自分たちの状態の改善と呼ぶ人生の大目的」の追求に基づくものであるからである。

「自己制御」論は、『感情論』第六版第三部第三章「良心の影響と権威」への付加部分で既に強調されているが、そこでは、「我々の諸感情を適宜性の枠内を越えさせる私的な悲運」(TMS

6th, p.141.『感情論』、253頁)には二種類あることが指摘され、スミスは「我々自身に対して直接無媒介に、すなわち、我々の身体、我々の財産、我々の名声のいずれかに作用するもの」(ibid.同上)に関して、「適宜性の感覚が我々の感受性の欠如によってよりも、その過度によって、損なわれる傾向はるかに大きい」(ibid.,p.143.同上、255頁)と述べた上で、次のように観察している。「人間生活の悲惨と混乱の双方の大きな源泉は、一つの不変的(permanent)な境遇と他の境遇との違いを過大評価する(over-rating)ことから生じるように思われる。貪欲(avarice)は、貧困と富裕の違いを過大評価し、野心(ambition)は私的な地位と公的な地位との違いを、虚栄(vain-glory)は、無名と広範な名声との違いを過大評価する。それらの過度の諸情念(extravagant passions)の影響下にある人間は、彼の実際の境遇において悲惨であるばかりでなく、しばしば、彼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する。…それらのうちどれも慎慮または正義の諸規則(rules of prudence or of justice)の蹂躪に我々を駆り立てる情念的な熱意(passionate ardour)をもって追求されるものではない」(ibid.,p.149.同上、262頁)。「貪欲」「野心」「虚栄」という「情念」から生じる「富裕」「公的な地位」「名声」という境遇に対する「過大評価」とは「歓喜への同感」に言われるものと同じである。スミスはこのような情念に基づく「過大評価」を「本源的で利己的な諸感情に対する最も完全な制御に、他の人々の本源的諸感情、及び、同感的な諸感情の双方への最も鋭い感受性を結びつける」(ibid.,p.152.同上、265頁)ことによって「制御する(command)」必要があると述べている。「貪欲」「野心」「虚栄」という情念が「慎慮または正義の諸規則(rules of prudence or of justice)」を蹂躪するまでに高められるという表現に注意しよう。上述の諸情念が「蹂躪する」ものとは、正義、或いは、慎慮の徳なのである。

第一項 外面的財産と上級の慎慮

一.『感情論』第六版第六部における「慎慮の徳」

スミスは『感情論』第六版第六部を次のように始めている。「人が成長するにつれ、彼はまもなく次のことを学ぶ。それは、彼等の自然的欲望(natural desire)を充足させ、快樂を得て、苦痛を避け、暑さ寒さの温度の、快適なものを得て、不快なものを避けるために手段を整えるには、ある配慮と洞察が必要であるということである。この配慮と洞察とを適切な方向に向けることに、彼の外面的財産(external fortune)と呼ばれるものを維持し、増大させるための技術

「art」が存する。」(ibid.,p.212.同上、444頁)この文章は、効用と慎慮の徳に関して語った第四部の以下の文章に対応する。「我々が、観察者がそのような感嘆をもって、富裕な人々、上流の人々の状態を差別するのは、何故かを検討するならば、それは、彼らが享受すると想定される優れた安楽、快楽のためではなく、この安楽、または、快楽を促進する無数の技巧的で優雅な工夫のためである。」(TMS 1st, p.345.同上、278頁)そして、スミスは「慎慮の徳」について言及する。「その個人の健康、財産、身分と評判、即ち、彼のこの世での快適と幸福が主として依存するとされる諸対象についての配慮は、普通、慎慮 (Prudence) と呼ばれる徳性の本来の仕事である。」(TMS 6th, p.213.同上、445頁) 或いは、「彼の勤勉と儉約 (industry and frugality) の堅固さにおいて、彼が堅固に、現在の瞬間の安楽と享受とを、もっと遠いが継続する時期のさらに大きな安楽と享受に対する有望な時期の犠牲にしていることにおいて、慎慮ある人は、常に中立的な観察者、及び、中立的な観察者の代理人である胸中の人の完全な是認によって支持されるとともに、報償を得る (the prudent man is always both supported and rewarded by the entire approbation of the impartial spectator, and of the representative of the impartial spectator, the man within the breast).」(ibid.,p.215.同上、447頁)

前述したように、我々はこの部分での「慎慮ある人」の把握が、『感情論』初版以来一貫したものであることを見る。「勤勉と節約」は、「常に中立的な観察者、及び、中立的な観察者の代理人である胸中の人の完全な是認によって支持されるとともに、報償を得る」のであるから、これらはまさしく「徳性」なのである。我々は更にここで、「外面的財産」の「本来の」諸利点が、「人間の自然的欲望」⁽¹⁶⁸⁾を充足させるためであり、この自然的欲望を充足させるために手段を整えることの「配慮と洞察」に「慎慮の徳」があると知らされるわけである。しかしながら、スミスはこれに満足せず「上級の慎慮」という概念を持ち出す。しかし何故、新たな概念を持ち出す必要があるのか。その解答は次の文章にある。

「外面的財産の諸利点が本来 (originally)、我々にとって望ましいものとされるのは、身体の諸必要と諸便宜 (the necessities and conveniencies) をみたすものであるとはいえ (though)、我々がこの世に長く生活していれば必ず、我々の同等者の尊敬、我々が住んでいる社会の中での我々の信望と身分とが、それらの利点を所有する程度、或いは、所有すると想定される程度に大いに依存することを悟らずにはいられない。我々の同等者たちの間で、この尊敬の適切な対象となること、この信望と身分に値し、それを獲得することの欲求 (the desire of becoming the proper objects of this respect, of deserving and obtaining this credit and rank among our

equality) は、恐らく、我々の欲求の中でも最も強いし、従って財産の諸利点を獲得したいという熱意は、身体の全ての諸必要諸便宜を満たそうという欲求 (that of supplying all the necessities and conveniences) によってよりも、はるかに大きくこの欲求によってかき立てられ、刺激される。」(ibid.,p.212.同上、444頁)

「外面的財産の諸利点が本来、我々にとって望ましいものとされるのは、身体の諸必要と諸便宜をみたすもの」というこのスミスのこの言葉は直ちに我々に『諸国民の富』における次の文章、つまり、「あらゆる人は、その人が人間生活の必需品、便益品、及び、娯楽品 (the necessities, conveniences, and amusements of human life) をどの程度に享受できるかに応じて富んだり、貧しかったりするのである」(WN I, p.47. 『富』 I,105頁) を思い起こさせる。富とは、「身体の諸必要と諸便宜をみたすもの」、「人間生活の必需品、便益品、及び、娯楽品」であるというのが、『諸国民の富』における「富概念の転換」(内田) と呼ばれるものである。したがって、「本来 (originally)」とは、『諸国民の富』のこの立場を「本来」と言っているのである。

問題となるのは次の部分、「とはいえ (though)」である。「とはいえ、我々がこの世に長く生活していれば必ず、我々の同等者の尊敬、我々が住んでいる社会の中での我々の信望と身分とが、それらの利点を所有する程度、或いは、所有すると想定される程度に大いに依存することを悟らねばならぬ。我々の同等者たちの間で、この尊敬の適切な対象となること、この信望と身分に値し、それを獲得することの欲求は、恐らく、我々の欲求の中でも最も強いし、従って財産の諸利点を獲得したいという熱意は、身体の全ての諸必要諸便宜を満たそうという欲求によってよりも、はるかに大きくこの欲求によってかき立てられ、刺激される」という文章における強調部分は何を意味するのか。これはまさしく歓喜への同感に基づく「人生の大目的の追求」に他ならない。「身体の全ての諸必要諸便宜を満たそうという欲求」を自然的欲望と呼ぶならば、「我々の同等者たちの間で、この尊敬の適切な対象となること、この信望と身分に値し、それを獲得することの欲求」は社会的欲望と言い得るであろう。「上級の慎慮」はこの歓喜への同感に基づく「人生の大目的の追求」の批判のための概念であることが分かる。

二. 「上級の慎慮 (superior prudence)」論

このような「歓喜への同感」に基づく「人生の大目的の追求」批判のために、スミスが提示するのが「上級の慎慮」である。「要するに慎慮は、単に、その個人の健康について、財産につい

て、身分と評判についての配慮 (care) に向けられた場合には、非常に尊敬すべき資質と見なされ、或いは、或る程度は愛すべき資質とさえ見なされるにせよ、それでも決して、諸徳性の中で最も心を引きつけるものであるとも、最も高貴にするものであるとも見なされない。それは一定の冷静な尊重を獲得するが、何か非常に強烈な愛情、または、感嘆を受ける権利をもつとは思われない。賢明で分別のある行動は、その個人の健康、財産、身分と評判についての配慮よりも、偉大で高貴な諸目的に向けられる場合には、しばしば、そして非常に適切に、慎慮と呼ばれる。我々は、偉大な將軍、偉大な政治家、偉大な立法者の慎慮について語る。慎慮はこれら全ての場合において、多くのもっと偉大でもっとすばらしい徳性と、即ち、武勇、広範で強力な慈愛、正義の諸規則への神聖な顧慮と結合されていて、これら全ては、適切な程度の自己制御によって支えられている。この上級の慎慮 (superior prudence) は最高度の完成に到達された場合、必然的にあらゆる可能な事情と境遇において最も完全な適宜性において行為するという技術、才能、慣行、または、性向の存在を想定させる。」(TMS 6th, p.216.『感情論』、448頁)

しかしながら、なお、我々は、この「上級の慎慮」が何故、ここで言及されるか、この箇所だけでは判然としない⁽¹⁰⁰⁾。我々は「上級の慎慮」とはこの歓喜への同感に基づく「人生の大目的の追求」の批判のための概念であることを確認したが、なお疑問は残る。だがこの疑問は次編で解決する。

「上級の慎慮」とは、「偉大な立法者」の慎慮であり、かつまた、「武勇、広範で強力な仁愛、正義の諸規則への神聖な顧慮」に結びついたものであるとされる⁽¹⁰¹⁾。我々はここで、スミスの次の議論が、「立法者」に関するものであることを予測する。これは、第二編「他の人々の幸福に作用する限りでの個人の性格について」で明らかとなる。第二編は「自然法学」への言及で始まっている。この編でのスミスの目的は「第一に諸個人に対して、第二、諸社会に対して、我々の善行を配分するための (for the distribution of our good offices)」(ibid.,p.218.同上、451-52頁) 自然が準備しておいた順序を語ることである。

第二項 正義、仁愛の徳と「普遍的仁愛」論

第二編「他の人々の幸福に作用しうる限りでの個人の性格について」は「自然法学」への言及に始まる。「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、社会の力を行使して抑制する努力を出来る限り行っている。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、及び、刑法を構成する。それらの規則が基づいている、または、基づくべき諸原理は全ての科学の中でもずば抜けて最も重要な、しかし、おそらくはこれまで最も開拓されることの少なかった個別科学、即ち、自然法学 (jurisprudence) という科学の主題である。」(ibid.,p.218. 同上、451頁)これが、第六版第六部の正義と仁愛の徳との関わりで述べられていることに注意したい。スミスはここで「自然法学」の目的を直載に語っている。「自然法学」は古代ギリシャよりの長い伝統のある学問であるが、スミスがここで、「おそらくはこれまで最も開拓されることの少なかった個別科学」というのは何故か。我々はここで、スコットランドにおける自然法学受容の歴史とその概念の変化を跡づける余裕はないが、このような伝統を踏まえた上で、なおかつ、スミスが「これまで最も開拓されることの少なかった個別科学」としていることには注意を要しよう。スミスの認識では、従来の自然法学は、彼自身の構想する自然法学に比して見れば、極めて不十分であったと理解されているのである。

この「不十分さ」という観点から見た場合、注目すべきは、スミスの次の言葉である。「この編では、私はただ、第一に諸個人に対して、第二に、諸社会に対して我々の善行 (good offices) を配分するために、即ち、我々の非常に限られた慈悲の能力を方向付け使用するために、自然が計画しておいたように思われる順序の基礎の説明を努力するだけにしたい。」(ibid.,p.218.同上、451-452頁)

「善行 (good offices)」という言葉は、『感情論』初版に既に出現している。それは、正義と仁愛を扱った第二部であるが、そこでは、社会は、仁愛の徳はなくとも、「ある一致した評価に基づいた善行 (good offices) の金銭的な交換によって、いぜんとして維持される」(前出)とされており、この『感情論』第六版におけるような、「正義と普遍的仁愛」とが「善行を配分する」という論理ではない。あえて言えば、前者は交換的正義論であるのに対し、後者は明らかに配分的正義論である。従って、スミスは『感情論』初版における「正義と仁愛論」からこの第六版における「正義と普遍的仁愛論」へと大きく立場を変化させたと言い得るであろう。

スミスは続けて、第二編第一章「諸個人が自然によって我々の配慮と注意に委ねられるその順序について」で、「自然の愛着」論を批判し、続く、第二編第二章「諸社会が自然によって我々の仁恵に委ねられる、その順序について」で、「党派的偏見」を批判し、第二編第三章「普遍的仁愛について」において、「普遍的仁愛 (universal Benevolence)」論を考察するが、この普遍的仁愛の目的は、人間の私利の抑制なのである。「賢明で有徳な人は、どんなときでも彼自身の特定の階層、または、社会の公共的利益のために、彼自身の私的利益を犠牲にするべきだという、気持ちを持っている。」(ibid.,p.235.同上、470頁)「社会の公共的利益のために私的利益を犠牲に

するべきである」という論理は、非スミスの的に思える。

第三項 「自己制御」論の導入

一. 自己制御論

第三編でスミスは「自己制御」論を導入する。これは『感情論』初版ですでに、「偉大で畏怖すべき、自己否定の徳性、自己制御の徳性、…情念制御の徳性」として説明されているが、ここでは、自己制御に大きな役割が与えられている。「完全な慎慮、厳格な正義、適切な仁愛の諸規則に従って行為する人は、完全に有徳であると言ってよい。しかし、それらの規則についてのもっとも完全な知識でさえも、それだけでは彼をこのようなやり方で行為できるようにはしないだろう。彼自身の諸情念は、非常に彼を誤り導き安し、彼自身が自分のまじめで冷静な時間の全てにおいて是認している全ての規則を侵犯するように、時には彼を追いやり、時には彼を誘惑しがちである。最も完全な知識でさえも、もしそれが、もっとも完全な自己制御 (perfect self-command) によって支えられていないならば、必ずしも常に彼を自分の義務を果たし得るようにはしないだろう。」(ibid.,p.237.同上、473頁)

スミスのこの「自己制御」論の目的は何か。この「自己制御」論において、スミスは『感情論』の主題を再び、後づけている。つまり、徳性とは情念制御にある、という主題である。

「自己制御」論の目的は、諸情念の制御にある⁽¹⁷⁾。スミスはまたもや、情念の制御を訴えているが、スミスはここで、「情念」を「古代の哲学者」を借りて、二つの種類に分ける。一つは、「自己制御のかなりの行使を必要とする情念」(ibid.,p.237.同上、473頁)である「恐怖と怒り」(ibid.同上)であり、もう一つは「一瞬間、或いは、短い時間においては押さえることは容易であるが、しかし、それらの引き続いての、殆ど不断の誘惑によって生涯の間には、大きな逸脱へと誤り導く傾向が非常に強いもの」(ibid.同上)として、「安楽、快楽、喝采、及び、他の多くの利己的な満足への愛」を挙げる(スミスは次の文章では、仁愛の徳をも挙げているが、最初に述べたように、スミスの眼差しは正義と慎慮に注がれているのである)。

スミスは「自己制御」の徳について、それが、正義、仁愛、慎慮の徳に統一を与える点で、三者のそれぞれよりも高い徳性であると言う。「慎慮の、正義、及び、適切な仁恵の諸指示に従って行為することは、そうでないようにすることへの誘惑がない場合には、大きな値打ちをもたないように思われる。しかし、最大の諸危険、諸困難のまっただ中であって、冷静な熟慮をもって

行為すること、我々を誘惑して正義の諸規則を侵犯させそうな最大の諸利益と、我々を挑発してそれらを侵犯させそうな最大の諸侵害との、双方があるにもかかわらず、それらを宗教的に遵守すること、我々の気持ちの仁恵性が、誰であれ、それが行使されえた限りでの諸個人の悪意と忘恩によって鈍らされたり、くじかれたりするのを決して我慢しないことは、最も高められた知恵、及び、徳性の性格である。自己制御はそれ自体が大きな徳性であるだけでなく、他のあらゆる徳性はそれらの主要な輝きをそれから引き出すように思われる」(ibid.,p.241.同上、476頁)

スミスはこのように導入した「自己制御」によって、いかに情念が制御されるかを再び強調する⁽¹²⁰⁾。スミスは、情念の適宜性について、「適宜点、即ち、何かの情念について、中立的な観察者がそれを是認する程度は、様々な情念において様々に位置づけられている」(ibid.,p.242.同上、478頁)と述べた後に、「社会的な諸情念」(ibid.同上)の適宜性に関して、「社会の中で人々を結合する傾向をもつ諸意向に対する性向、即ち、人間愛、親切、自然的愛着、友情、尊重への性向も時々過剰であり得る」(ibid.,p.243.同上)と述べる。第二に、「非社会的な諸情念」(ibid.,同上、479頁)、つまり、「人々を相互に離反させる性向をもつ諸情念」(ibid.同上)である「怒り、羨望、悪意、復讐心」については「その不足によってよりも過剰によって遙かに多くの不快感を起こさせがちである」(ibid.,p.244.同上)。更に、「自分一身上の危険と困難に対する我々の感受性」(ibid.,p.244.同上、480頁)は「その不足によってよりも、その過剰によって不快感を引き起こす傾向が極めて大きい」(ibid.同上)とされる。最後に、利己的な情念に関しては、「諸快樂に対する人間生活の娯楽と享受に対する我々の感受性は同じようにして、その過剰によってか、或いは、その不足によって不快感を起こさせ得る。」(ibid.,p.246.同上、482頁) スミスの「自己制御」論が『感情論』初版での情念論を受けて、同感によって制御されるべき三つのタイプの情念を制御するものであることが分かる。

しかしながら、「自己制御」論の本旨は、「一瞬間、或いは、短い時間において押さえることは容易であるが、しかし、それらの引き続いての、殆ど不断の誘惑によって生涯の間には、大きな逸脱へと誤り導く傾向が非常に強いもの」とされる「利己的な情念」なのである。これは、「歎喜への強い性向 (sensitivity to pleasures)」(ibid.,p.246.同上、486頁)への言及がなされていることでも分かる。

二. 歎喜への同感と自己制御論

自分の値打ちを評価し、自分の性格と行動とを判断する(自己評価)時、「理想的な完全性の

基準」によるのではなく、「この観念への接近の一定の程度」「通常の程度の完全性の程度」(ibid.,p.249.同上)によるのであれば、人は「高慢、傲慢」となる傾向が強い。この「過大な自己感嘆」(ibid.,p.250.同上、487頁)が、「世間での大成功、人類の諸感情と諸意見に対する大きな権威」(ibid.同上)を生じさせるものである。我々は既に、「上級の慎慮」論が歓喜への同感に基づく「人生の大目的の追求」の批判のための概念であることを見たが、スミスは更に、「自己制御」論が歓喜への同感に基づく道徳感情の腐敗という事態に対する批判的概念であること、これを明らかにする。「我々の道徳感情におけるこの大混乱 (this great disorder in our moral sentiments) は決してその効用をもたないのではない。…成功に対する我々の感嘆は、富と上流の地位に対する我々の尊敬と同じ原理 (the same principle with our respect for wealth and greatness) に基づいているのであって、身分の区別と社会の秩序を樹立するのに、後者と等しく必要なのである。」(ibid.,p.253.同上、489頁) スミスは、歓喜への同感「身分と区別の社会の秩序を維持するのに…必要である」という我々には馴染みの命題を繰り返した後、「しかし」と続け、この「富と上流の地位に対する我々の尊敬と同じ原理」、「過度の自己評価」に「入り込み、同感することはできない」(ibid.同上)のであると言う。この同感できない自己評価をスミスは「高慢と虚栄」と呼ぶのである。スミスはこの後、「高慢な人」と「謙虚な人」との対比を続けている。

この「過大な自己感嘆」「過度の自己評価を持った人」(ibid.,p.253.同上、490頁)が「謙虚な人」と対になっていることは容易に見て取れる。「高慢とか虚栄」(ibid.,p.255.同上、491頁)は「過度の自己評価の変形 (modifications of excessive self-estimation)」(ibid.同上)なのであって、これは端的に「悪徳 (vices)」と呼ばれている。これが、「他のあらゆる徳性はそれらの主要な輝きをそれから引き出すように思われる」自己制御の徳に対するものであることを見て取るとは容易である。従って、スミスのこの第六版第六部での主題は、歓喜への同感に基づく「過大な自己評価」に対する「自己制御」による批判であることが分かる。或いは、歓喜への同感による「高慢・虚栄」という「悪徳」に対し、「自己制御の諸徳」を対置させることがわかる。これは、『諸国民の富』における分業の進展に伴う徳性の腐敗とは異なる論理である。『法学講義』における「商業精神の国民の生活態度に対する影響」、『諸国民の富』における「分業の進展に伴う下層民における徳性の退廃」とは異なり、ここでは、「生活上の中流の人々」の「過度の自己評価」による「悪徳」が批判されているのである。つまり、後代の言葉で言えば資本家における道徳感情の腐敗なのである。この悪徳の中身とは、同感によって是認されない自己利益の追求ということになろう (たとえそれが正義の法を侵害しないにしても)。これはスミスがその晩年にみ

た資本主義の実相であろう。

つまり、スミスが経済的な徳とした慎慮の徳は、「過度の自己評価」により、「変形」し、もはや同感できないものとしてここでは認識されているのである。「彼の勤勉と資質の堅固さにおいて、彼が堅固に、現在の瞬間の安楽と享受とを、もっと遠いが継続する時期のさらに大きな安楽と享受に対する有望な時期の犠牲にしていることにおいて、慎慮ある人は、常に中立的な観察者、及び、中立的な観察者の代理人である胸中の人の完全な是認によって支持されるとともに、報償を得る」(前出)というスミスの認識は、ここでは、資本家における「慎慮の徳」＝「彼の勤勉と資質の堅固さにおいて、彼が堅固に、現在の瞬間の安楽と享受とを、もっと遠いが継続する時期のさらに大きな安楽と享受に対する有望な時期の犠牲にしていること」は「歓喜への同感」による「過大な自己評価」の変形である「高慢と虚栄」になったとされているわけである。

このように、『感情論』第六版第六部は、歓喜への同感による「人生の大目的の追求」に対する批判で始まり(「上級の慎慮」論)、最後もまた、歓喜への同感批判で終わっている(「自己制御」論)。従って、第六版第六部の主題は、歓喜への同感批判であることが分かるのである。

では、次にこの「自己制御」論と「自然法学」とはどのような関係にあるのであろうか。

第四項 自己制御の諸徳性と「自然法学」

前項までの議論をまとめると、まず、スミスは、第一編で、私人の「下級の慎慮」に対する「偉大な立法者」のもつべき「上級の慎慮」を導入した。これは歓喜への同感に基づく富と地位の追求の批判のためであった。この「上級の慎慮」は「武勇、広範で強力な慈愛、正義の諸規則への神聖な顧慮と結合されていて、これら全ては、適切な程度の自己制御によって支えられている」(前出)。第二編で、「広範で強力な仁愛」が「普遍的仁愛」として説明され、ここで、「自然法学」が新たに語られる。第三編で、この上級の慎慮、正義、普遍的仁愛が、自己制御の徳の中で、統一を与えられる次第を説明し、最後に次のように結論づけた。

「我々自身の幸福への関心は、我々に対して、慎慮の徳を勧告し、他の人々の幸福への関心は、正義と仁恵の徳性を持つように勧告する。後者のうちで、一つは我々を抑制し、害を与えないようにし、もう一つは、我々を促して、他の人々の幸福を促進させる。他の人々の感情がどうか、どうであるべきか、一定の条件のもとではどうであるだろうかということの、どれに対する顧慮からも独立に、それら三つの徳性の第一は、もともと、我々の利己的な意向によって、他

の二つは、我々の慈愛的な意向によって勧告されるのである。しかしながら、他の人々の感情の顧慮は後からやってきて、それら全ての徳性の実践を強制し、指導するものであり、そして、どんな人でも想定された中立的な観察者 (the supposed impartial spectator)、胸中の偉大な同居人、行動の偉大な裁定者の、諸感情への顧慮によって、自分の行動が主として、指導されたのではない人で、彼の生涯の全行程の間、或いは、そのうちのどこかの部分の長い間に渡って、慎慮の道、正義の道、または、適切な仁恵の道を確実に歩んできたものはかつていないのである。」(ibid.,p.262.同上、502頁)

更にまた、

「しかし、慎慮、正義、仁恵といった諸徳性が様々な場合、我々に対して、二つの違った原理によって、殆ど同時に勧告され得るとしても、自己制御の諸徳性は、大抵の場合、主として、殆ど全く、一つの原理によって、即ち、適宜性の感覚によって、想定された中立的な観察者の諸感情への顧慮 (regard to the sentiments of the supposed impartial spectator) によって、我々に対して勧告される。」(ibid.同上)

ここに、前述した、スミスの言葉：「この編では、私はただ、第一に諸個人に対して、第二に、諸社会に対して我々の善行 (good offices) を配分するために、即ち、我々の非常に限られた慈悲の能力を方向付け使用するために、自然が計画しておいたように思われる順序の基礎の説明を努力するだけにしたい」を重ね合わせると、論理がはっきりする。自己制御は個人の徳であるが、それは、「想定された中立的な観察者 (the supposed impartial spectator)、胸中の偉大な同居人、行動の偉大な裁定者の、諸感情への顧慮」によるものであるから、正義と普遍的仁愛、及び、上級の慎慮によって、「立法者」論に繋がっている。この立法者の役目は、「第一に諸個人に対して、第二に、諸社会に対して我々の善行 (good offices) を配分する」ことなのである。

このように見てくると、『感情論』第六版第六部は一方で、諸個人に関しては（特に、生活上の中流の人々である資本家に対して）、「自己制御」論を、他方で、「立法者」論を展開していることが分かる。「自己制御」論で制御されるべき主要な情念とは「利己的な情念」であり、「立法者」論でのその成立の根拠は「正義と普遍的仁愛」である。両者は、「我々自身の幸福への関心は、我々に対して、慎慮の徳を勧告し、他の人々の幸福への関心は、正義と仁恵の徳性を持つように勧告する」として区別され、利己的な情念を制御の眼目とする諸個人の「自己制御」論と、自己制御の諸徳が基づく「想定された中立的な観察者の諸感情への顧慮」を公共のレベルで体現するべき「立法者」論に分かれている⁽¹⁷²⁾。

この論理は、『感情論』初版における正義論と同一である。そこでは、正義の徳は個人の内面の倫理であるが、正義の法の維持は「市民的為政者」の義務であった。「自己制御」論に関しては、スミスが『感情論』第六版、特に、第六部で展開したように、個人の内面の倫理である。最後に残るのは、「立法者」論である。我々はここで、ホーコンセンとともに、スミス終生の課題は「立法者の科学」であったと言い得るであろうか。我々はむしろそれを「政治の科学」⁽¹⁷³⁾と呼びたい。

我々はここで、ステュアートの言葉を再び思い出そう。彼は、『諸国民の富』で果たされなかったスミスの自然法学の中身を「これら〔正義と公的利益に関する自然的公正、政治学双方の諸原理と諸規則〕の重大な諸項目に関して立法者の諸制度を指導すべきである正義、及び、便宜の一般的諸原理を確証することであった」とした。したがって、それは、「立法者」を指導すべき諸原理の探求である、と述べた。これはスミスと同時代の人間が、スミスの学問体系をどのような性格を持つものであるかを我々に伝えている。スミスは自己意識としても、他人認識としても「法学者」であった。スミスの道德哲学体系からの経済学の形成、独立を見るのは、後代のものである。18世紀には、「政治経済学」は現代の経済学（現代の、とは、リカードの経済学以降の、という意味である）とは異なった意味を持っていた。それは、政治の科学の一部なのである。政治に自らを指導すべき正義、及び、便宜の一般的諸原理を教唆する科学を政治経済学⁽¹⁷⁴⁾と言うのである。スミスが重商主義を批判したのは、為政者の施政、為政者の定める諸規則が「自然」に反していたからであって、為政者、立法者の概念が不必要であったからではない。しかしながら、現実の事態はこの「立法者概念」を不必要とした。この現実の事態の進行をスミスは「事物の自然的成り行き」と呼ぶのである。

スミスは既に、『感情論』初版で「事物の自然的成り行き」と「人類の自然的諸感情」との「矛盾」「不一致」という興味深い問題を取り上げている⁽¹⁷⁵⁾。

それは「勤勉な悪漢」と「善良な怠け者」の対比である⁽¹⁷⁶⁾。「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」(TMS 1st, 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) 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。自然は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⁽¹⁷⁷⁾。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⁽¹⁷⁸⁾。

この文章が『感情論』初版の中に既にあることに注目すべきである⁽¹⁷⁹⁾。これは第三部「義務の感覚」を論じたところにある。スミスの終生に渡る意図は変化することはなかった。この文章はスミスの最後の言葉である自然法学と共鳴しているのである。

想像力に起源を持つ情念制御は、スミスの倫理学、法学、経済学の要である。スミスは、『感情論』初版を情念制御論で初め、その結論である「義務論」においても、情念制御を論じた。『法学講義』の主題である正義は当然、非社会的情念の制御されたものである。『諸国民の富』においても、政府の機能の第一は、情念制御である。そして、スミスの最後の言葉と言える『感情論』第六版の「自己制御」論においても、その役割は情念制御なのである。だが、同時に、同感理論の要である「想像上の立場の交換」は、それが想像力の行使であるが故に、情念を喚起せしめる。情念の適宜性を超えた「歓喜への同感」「システム原理への同感」は同感感情そのものを腐敗化、或いは、無効化せしめる。ここにスミス体系の最大の悲劇がある。

第五項 スミス最後の言葉：「自然法学 (jurisprudence)」

スミスは『感情論』第六版で次のように述べた。「諸国民の富の性質と諸原因に関する研究において、私はこの約束を部分的に、少なくとも、治世、公収入、軍備に関する限り実行した。残っているもの、即ち、自然法学の理論 (theory of jurisprudence) を私は長い間企てながら、これまでのところ、今の著作を改訂することを現在に至るまで妨げてきたのと同じ仕事によって、実

行を妨害されてきた。」(TMS 6th, Advertisement, 同上、442頁)

ここで、スミスの倫理学に関する命題を思い出そう。それは、「我々の我々自身の行為に関する道德諸判断は、常に、他の人間の諸感情に或る依拠関係 (reference) を持っている、という私の学説を確証し、また、そうであるにも関わらず、真の度量と意識的な徳は、全人類の否認の下でも、自己を支持し得る、ということを示すこと」であった。道德感情の原理は「依拠」論である。これは、前半部「我々の我々自身の行為に関する道德諸判断は、常に、他の人間の諸感情に或る依拠関係 (reference) を持っている」が示している。

しかし、歓喜への同感における「人類の諸感情に対するこの顧慮」から道德感情は腐敗し、システム原理への同感により、「明白な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も持たない」ことが示された今、命題の後半部分：「そうであるにも関わらず、真の度量と意識的な徳は、全人類の否認の下でも、自己を支持し得る、ということ」はいかにして可能なのであろうか。

スミスのこの問題に対する最後の解答が、「想定された中立的な観察者、胸中の偉大な同居人、行動の偉大な裁判官で裁決者の、諸感情への顧慮」(ibid., p.262. 同上、502頁) に基づく自然法学の構築であったとすれば、スミスは自己の命題に対して首尾一貫している。

しかしながら、この首尾一貫性は、スミス自身が道德感情の腐敗で論じた、歓喜への同感からシステム原理への同感、更には、同感感情そのものの不成立という現実の事態に対して、「批判」という形で行われる。

資本主義社会における経済と倫理の現実的矛盾の展開と、あくまでも商業社会では、富裕化と徳性とは一致し、一致すべきであり、一致するはずだ、という観点から見たスミスの思想上の無矛盾性、この両者の関係は、資本主義の精神の成立とその解体の過程をスミスは忠実に描写し、その解体の論理も示し、この解体の帰結に戦ったスミスの批判という形で与えられた。ここで、経済学者スミスと道德哲学者スミスを区分することは容易であろうが、そのような区分は事後的な区分であろう。

再び、政治経済学について。

スミスが道德哲学者であったとの意味は、政治経済学は道德哲学の一部であり、正義の諸原理と便宜の諸原理を、一国民の物質的、及び、精神的幸福という観点において研究する学問である、との意味である（「その熟慮が常に同じ一般原則によって支配されるべき立法者の科学」(WN I, p.468. 『富』 I, 696頁)）。従って、それは広い意味で「政治の科学」である。スミスは自然法学を

「法と統治の一般的諸原理」の探求の学問とした。それはまた、「立法者」を指導すべき衡平 (equity) と正義の一般的諸原理の探求の学問でもあった。その諸原理の中で、最も重要なものは、立法者は諸個人の自由な経済的諸行為を妨げるような人為的な諸規則を定め、諸制度を導入してはならない、というものなのである。第二は、立法者は正義を維持するべしという主権者＝国家の義務論である。正義の法が立法者によって維持されれば、慎慮の徳に基づく諸個人の経済的諸行為は自ずと社会の全般的富裕化を生み出す。そして、経済の進展が諸個人（特に、労働貧民）の徳性を損なうようであれば、立法者はこれを公教育（「徳性の教化」）によって救うべしとするのが第三の原理である。そして、重要なことはこうした「諸原理」もまた「同感」によって是認されるということである。

これに、『感情論』第六版で、「善行の配分」を立法者の義務の中に含めるとしたら、それは上述した「法と統治の一般的諸原理」に新たな原理、配分的正義を持ち込むことになる。スミスが「自然法学」の構築を断念せざるを得なかった最大の要因は、慎慮の徳の歓喜への同感への転化による道徳感情腐敗、システム原理への同感による同感原理の不成立という事態のためである。もはや、資本主義は「自分の脚で立った」（マルクス）のであり、それは、正義の法を最低限の枠組みとしながらも、スミスの観点からすれば、腐敗した社会に変質したのである。

終節 情念と欲望

我々はスミスにおける「歓喜への同感」に着目し、スミスの道徳哲学体系を道徳感情腐敗論、または、道徳感情失効論の体系と読んだ。スミスはこうした現実の事態の進展を認識し、これへの対処として、著作を改訂し、現実批判の根拠を再び同感理論によって与え、「政治の科学」を構想したが、しかし、実現することはできなかった。何故ならば、スミスの同感理論の中には、重大な難点が含まれていたのであり、それは、同感感情そのものを失効させる経済の領域の成立、同感感情の腐敗の一形態である「歓喜への同感」に基づく主権者＝国家（統治）論という認識に見られるものである。ここに、スミスの自然法学断念の根拠がある。その真の理由は次のことにあった。想像力に起源を持つ情念制御は、スミスの道徳哲学体系の要である。スミスは、『感情論』初版を情念制御論で初め、その結論である「義務論」においても、情念制御を論じた。『法学講義』の主題である正義は当然、非社会的情念の制御されたものである。利己的情念の規制されたものが慎慮の徳である。『諸国民の富』においては、政府の機能の第一は、非社会的情念の

制御である。そして、スミスの最後の言葉と言える『感情論』第六版の「自己制御」論においても、その役割は情念制御なのであるが、この自己制御論の主要な対象は、「一瞬間、或いは、短い時間においては押さえることは容易であるが、しかし、それらの引き続いての、殆ど不断の誘惑によって生涯の間には、大きな逸脱へと誤り導く傾向が非常に強いもの」とされた「利己的な情念」なのである。だが、同時に、同感理論の要である「想像上の立場の交換」は、それが想像力の行使であるが故に、情念を喚起せしめる。利己的な情念の適宜性を超えた「歓喜への同感」「効用への同感」は同感感情そのものを腐敗化、或いは、無効化せしめる。ここにスミス体系の最大の悲劇がある。我々はこれを初期資本主義生成期における資本主義の精神の自己解体過程と捉えた。歓喜への同感、想像力に起源をもつ情念、利己的な情念を解放する。この情念は、資本主義の枠内での無限の欲望の解放という、資本蓄積の重要な一契機となった造られた欲望そのものなのである。ここでは、造られた欲望こそが新たな倫理なのである。歓喜への同感、一方、無限の欲望の解放を生みだし、他方で、システム原理と結びつくことにより、同感そのものを無効化する。更に、歓喜への同感、統治の原理の一形態として、支配装置としての国家を成立させる。このように、スミスの体系は、システム原理に基づく経済合理主義の体系の中で、経済、倫理、統治の体系に分裂した。

我々は本論の最初に、初期資本主義における資本主義の精神とその解体の現実的過程と、これを道徳哲学の体系として理論化せんとし、またその体系内で資本主義の精神の解体を徳性の腐敗として位置づけ、その解決を模索しながらも、結局は道徳哲学体系の破産へと至ったスミスの苦闘を検討する旨述べた。徳性の腐敗に対するスミスの対処は二重のものであった。スミスは一方で、富裕化が人民の徳性を腐敗させるという政治学的共和主義者に対して、「商業社会」において、富裕化と徳性とは両立することを示しながら、他方で、商業社会が自律する過程で、その存立の当初必要とされもし、富裕化の過程と共働もした徳性そのものが喪失する事態—道徳感情の腐敗—に対して批判を行わねばならなかったのである。

経済学史の示すところ、スミスの道徳哲学体系は、ベンサム功利主義体系に取って変わられ、慎慮の徳は、快楽原則となった。ベンサムの著作が『道徳、及び、立法の原理への入門』（1789年）となっているのは歴史の皮肉であろうか。

また、更に、歴史の示すところ、資本主義は「欲望の解放」と「経済合理主義の独立」という事物の自然的過程を辿った⁽¹⁰⁰⁾。「奢侈」「欲望」に資本主義生成の根拠を求めたのは、ゾンバルトであり、「禁欲（欲望抑制）」にその根拠を求めたのは、ヴェーバーであったが、これは双方とも誤りではない。スミスの示すように、その初期においては、資本主義は倫理性を持っていた。し

かし、ひとたび自立した資本主義は「鉄の檻」となって、その檻の中で、人間の欲望を無限に引き出すシステムとなったのである。人間の作り出したものが、人間の制御の範囲を超え、人間に立ち向かうという事態をマルクスは「疎外」と呼んだが、スミスの体系はまさに「商業社会」の自己疎外論として読める。

最後にヴェーバーからの引用をもって本稿を閉じたい。

「禁欲主義の幸福な嗣子—啓蒙主義—のバラ色の精神さえも、終わりには今日ではまったく死に絶えたらしく、『職業業務』の思想のかつての宗教的内容の亡霊として、我々の社会を巡り歩いている。…現在、営利の最も自由なアメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的意味を取り去られているために、ただ単に競争的な感情に結びつくことがあり、その結果、それはむしろ競技の性質を帯びることが希ではない。将来もこの外枠の中に住む人が誰であるのか、そしてこの巨大な発展の尽きる時に、全然新しい予言者たちが現れるのか、それともかつての思想と理想の力強い復活が起こるのか、それとも、—そのいずれでもないなら—一種の病的自己陶醉をもって、粉飾された機械的化石化が起こるのか、それはまだ誰も知らない。」⁽¹⁸⁾

論文要旨

1. スミスにおける道徳感情腐敗論

1-1. スミスが主題的に「道徳感情の腐敗」として問題にしたのは、通常理解され、研究もされている「分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗」ではなく、「歓喜への同感による生活上の中・下流の人々における道徳感情の腐敗」である。これは、『感情論』の数次に渡る改訂が「歓喜への同感」＝「想像力に喚起された野心と貪欲という情念によって、富と権力を持つ人々の状態に同感すること」に関わるものであることが示している。

1-2. 「歓喜への同感による生活上の中・下流の人々における道徳感情の腐敗」において腐敗する徳性とは「慎慮の徳」＝「自分の職業における勤勉、儉約」である。これは、『感情論』においては、慎慮の徳と歓喜への同感が常に対になって考察されていることから分かる（『感情論』第一部における歓喜への同感と慎慮の徳、同第四部における「自然の欺瞞論」と慎慮の徳、『感情論』第六版第六部における歓喜への同感と慎慮の徳、及び、上級の慎慮論）。

1-3. 以上の考察から得られる一つの系は、『諸国民の富』における経済人の徳性とは慎慮の徳であるということである（『感情論』における「自然の欺瞞論」と『諸国民の富』における「見

えざる手」の決定的相異)。『感情論』初版における主題的な徳性である正義は、経済学的には交換的正義、つまり、分業における等価交換論として、法的には消極的な正義の法（所有権の保障、生命身体の安全、個人権の保障）として制度的枠組みをなすに過ぎないのに対し、慎慮の徳は、資本蓄積に関わる「勤勉と儉約」の生産的な徳性である。

- 1-4. もう一つの系は、『感情論』初版での主題的な徳性は正義であるが、道徳感情腐敗に関しては、慎慮の徳の腐敗形態である歓喜への同感が主題であるということである。
- 1-5. 我々はこの歓喜への同感を同感原理に内在する自己解体的な構造—想像力によって喚起された情念—を示すことによって、慎慮の徳から歓喜の同感への形成、歓喜への同感による道徳感情の腐敗、更に、歓喜への同感→システム原理への同感＝「よく工夫された機械を是認するのと同じ同感」→同感原理そのものの失効を示した。
- 1-6. 更に、我々はスミスにおける統治論（国家論）が、その成立の根拠として歓喜への同感に基づくものであることを示し、支配装置としての国家と機能国家の二重のあり方をもつものとして主権者＝国家を把握した。

2. 「分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗」に関して。

- 2-1. これはマルクス的な労働疎外論であり、シヴィック・ヒューマニズム論的な公共的、政治的徳性の腐敗ではない。しかしながら、これが「徳性の腐敗」と言われる所以は、「大都市という生活環境にある労働者層における観察者概念の不成立」＝「労働者の行為の不適宜性」という事態にある。
- 2-2. この腐敗形態に対する主権者＝国家の義務論としての公教育による是正＝徳性の教化という見地は、スミスの「自然法学」の構想における「立法者の制度論」に属する義務論の一つである。これは「事物の自然的成り行き」を「人間の自然的諸感情」によって是正するという『感情論』初版でのスミスの思想の具体的現れである。従って、スミスはその道徳哲学の体系内でこの「疎外」を是正し得ると考えていた。これは『法学講義』における「商業精神の導入に伴う若干の不都合」に対する「自然の治癒法」である。

3. スミスの道徳哲学に関して。

- 3-1. スミスの道徳哲学体系は、自然神学、倫理学、自然法学（正義論と治世論）からなるが、スミスの道徳哲学の課題は、富と倫理の両立の論理という時代の要請を、私利の追求、及び、その諸結果である秩序は神意の現れであるという自然神学的前提のもとで、この時代の要請に答

えることであった。スミスは人間の「自然的性向」である情念と同感によって、徳性を行為の適宜性＝「道徳の一般的諸規則」として把握した。徳性の中でスミスは正義の徳をもって行為することを「義務」とし、これを「神的存在が我々の内面に設定した代理人」によって是認されるものとし、その倫理学を自然神学に結びつけた。

3-2. 更にスミスは、自然法学における「正義」を同感概念によって根拠付け、自然法学の基本性格を「立法者の諸制度を指導すべき正義と便宜の普遍的諸原理の探求」とすることによって、『感情論』（道徳）—『法学講義』（正義）—『諸国民の富』（治世）、『感情論』—慎慮の徳—『諸国民の富』という系列において、慎慮の徳に基づく個人の自由な私利の追求が、正義の法の枠内で、結果として社会全体の富裕化を実現する次第を明らかとした。経済的秩序は、一方で正義の枠内にあり、経済人の行為の動機である慎慮の徳は、宗教的には是認されるものであるから、経済的秩序は全体としては、神慮の現れであることになり、スミスは時代の要請に答えた。

3-3. 自然法学における「立法者の諸制度を指導すべき正義と便宜の普遍的諸原理」の第一は、自然的自由の体系の実現を妨げるような人為的な諸制度、諸政策を立法者は作ってはならず、定めてはならない、とするものであり、そして、国家の義務論（機能的国家の義務）として、第二は、正義の維持と執行、そして、第三が、「分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗」を公教育によって是正すること、である。

4. 『感情論』第六版で、「立法者の諸制度を指導すべき正義と便宜の普遍的諸原理」は同感によって是認されたものとして、一方で、「自己制御」論（「良心論」）として、他方で「自然法学」として構想された。「想定された中立的な観察者（the supposed impartial spectator）、胸中の偉大な同居人、行動の偉大な裁定者の、諸感情への顧慮」が、一方で、「自己制御」論として、他方で「立法者の科学」としての同感論的原理である。これは既に『感情論』初版での「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。自然は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」というスミスの「事物の自然的成り行き」と「人類の自然的諸感情」との「矛盾」「不一致」という事態に対して、「人類の自然的諸感情」による是正という見地によって先取りされていたことである。

5. スミス道徳哲学体系の破綻

5-1. しかしながら、第一に、同感原理そのものに基づく歓喜への同感 → 道徳感情の腐敗、第二に、歓喜への同感 → システム原理への同感 → 同感感情そのものの失効という事態に対して、スミスの道徳哲学体系は無力であった。

5-2. 無力という意味は、スミスは全体の効用批判に関連して「体系の精神」を批判しており、主権者＝国家は経済領域へ介入することはできず、統治そのものが道徳感情腐敗の一形態である歓喜への同感によって基礎づけられているためである。道徳感情腐敗の一形態である歓喜への同感をその存立の一契機とする主権者＝国家によって、道徳感情腐敗を是正することは背理である。かくして、スミスの自然法学の構想は破綻した。

6. 欲望の解放と経済システムの自律

しかし、スミス道徳哲学破綻の真の原因は、歓喜への同感に基づく道徳感情の腐敗—想像力に喚起され、資本蓄積の一要因となった無限の欲望の解放（蓄積と消費の）と、経済合理主義の自律化という現実の事態にあった。我々はシステムには同感できないのである。慎慮の徳性は歓喜への同感に変態し、解体した。これは人間行為と行為の所産であるシステムの矛盾と言い得る。

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

EAS : Essays on Adam Smith

また、『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 6th : The Theory of Moral Sentiments

ただし、『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 : The Theory of Moral Sentiments, First Edition, 1759, Reproduced by RINSEN BOOK CO. 1992.

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

ASCA : ADAM SMITH Critical Assessments, edited by J.C.Wood, Routledge, 1984-1994.

Account ; Dugald Stewart, Account of the Life and Writings of Adam Smith, L.L.D. in EPS,

Essays : David Hume, Essays morals political and literary, ed.by Eugene Miller, Liberty Classiccs, Indianapolis, 1985.

Treatise : David Hume, A Treatise of Human Nature, ed. by L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1985.

邦訳書は以下のものを使用し、以下のように略記した。

『感情論』…水田洋訳『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。

『哲学論文集』…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。

『生涯と著作』…デューゴールド・スチュアート『アダム・スミスの生涯と著作』福鎌忠恕訳、お茶の水書房、1984年。

ヒューム『市民の国について』(上)、小松茂夫訳、岩波書店、1982年。

ヒューム『市民の国について』(下)、小松茂夫訳、岩波書店、1982年。

ヒューム『人性論』(三)、(四)、大概春彦、1995年。

なお、引用文中の…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。{|}は引用者による注記を表す。訳文は変更した箇所がある。なお、外国語文献の後の「頁」は翻訳書のページ数を表す。

注

- (1) Werner Sombart, *Der Bourgeois zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1923. S. 463. (ゾンバルト『ブルジョワ 近代経済人の精神史』金森誠也、中央公論社、1990年、473頁) ゾンバルトの「資本主義精神の物象化」論については、小笠原真『ヴェーバー・ゾンバルト・大塚久雄』昭和堂、1988年、141-56頁を参照。ヴェーバーの「国民経済学」とスミスの「政治経済学」との間の問題連関は、Wilhelm 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) に僅かながら触れられている。ヘニスは政治学者であり、ヴェーバーの国民経済学(経済社会学)の課題を、「人間の生存条件は、『質』に対して、古風な言い方をすれば、人間の『徳性』に対して、何をもたらすのか、という問題」(Hennis, a.a.O., S.47. ヘニス、同書、43頁)に答えることであるとし、ヴェーバー解釈の主流である「ヴェーバー研究の核心は、合理化過程の着想にある」とする研究者との激しい論争を引き起こした。ヘニスのこのヴェーバー理解は、ドイツ「国民経済学は、…道德哲学、なかでも、その最も重要な部門としての政治学に結びついていた」(ebenda, S.127. 同上、151頁)という認識に基づくものであり、ヴェーバーにとって経済学が重要であったのは、その経済政策の面、即ち、経済とは「国民の『徳』を養う土台であり、経済政策の主体である『立法者』は、経済政策を通じて、倫理的=政治的問題の解決に重要な意義をもつからであると、考えられたからである」(ebenda., S.130. 同上、154頁)、と述べている。こうしたヘニスが、シヴィック・ヒューマニズム論に関心を寄せたのも当然と言えよう。
- (2) 宗教革命から産業革命まで。C. Hill, *Reformation to Industrial Revolution, A Social and Economic History of Britain, 1530-1780*, Weidenfeld & Nicolson, 1967. (クリストファー・ヒル『宗教革命から産業革命へ』浜林正夫訳、未来社、1992年) William Ferguson, *Scotland: 1689 to the Present*, Oliver & Boyd, 1968. (W.ファーガソン『近代スコットランドの成立』飯島啓二訳、未来社、1987年) 飯塚正朝『国富論と18世紀スコットランド経済社会』九州大学出版会、1990年。北正己『近代スコットランド社会経済史研究』同文館、1985年。「農業革命」については、今なお、マルクス『資本論』第一巻第七編「資本の蓄積過程」第二章「いわゆる本源的蓄積」が参照されるべきである。「現実の歴史では、よく知られているように、征服や圧制や強盗殺人が、要するに暴力が大きな役割を演じている。ものやさしい経済学では、昔から牧歌が支配していた。昔から正義と『労働』とが唯一の致富手段であった」(全集版『資本論』第一巻、933頁)というマルクスの冷徹な視線はここでは無視しよう。
- (3) Sombart, a.a.O., S.447. (ゾンバルト、同書、458頁)
- (4) Ebenda, S.449. (同上、459頁)
- (5) Ebenda, S.445. (同上、456頁)
- (6) 18世紀固有の文脈でスミスを理解するとは、その時代の社会経済史を前提にして(国民国家を大枠とし、

一部に残る封建的秩序と、強力な原蓄を押し進める重商主義国家とその諸政策)、経済的行為の倫理的正当化、及び、経済秩序の倫理的正当化(正当化とは、交換経済は社会を富裕化するし、倫理的にも許されるものであるという意味)の必要性というその当時の要請に答えることを目的とし、神学的枠組み(理神論)、古代古典的な道徳哲学の継承と、とりわけ、大陸自然法の概念装置の受容の中で、商業の発展が国民の徳性を喪失させるというシヴィック・ヒューマニズム論と対抗しつつ、富裕化の論理(国民一人あたりの実質所得の増大)と倫理的正当化の論理の体系として道徳哲学を理解することを意味する。このような前提の下に、例えば、「政治経済学」の意味が明らかにされねばならない。「固有の」と言うわけは、18世紀末に(産業革命を契機に)は既にこの体系は巨大な固定資本を持った合理的産業資本主義が成立することによって崩壊するからである。スミスの道徳哲学は、資本の原蓄期と産業革命以後の合理的産業資本主義の二つに挟まれた極めて狭い時期に固有な理論体系なのである。

- (7) こうした把握は目新しいものではない。我が国では早くも高島善哉が述べている。「資本主義経済が…自律的秩序を確立してしまうと、倫理が不要になる。」(高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』岩波書店、1981年、71頁。以下、『市民社会体系』と略記)また、水田洋も「スミスにおける経済と道徳のパラドクスは、彼の理論上あるいは体系上の矛盾であるというよりは、歴史的矛盾であった」(水田洋『アダム・スミス研究』未来社、1968年、349頁。以下、『研究』と略記)と確認する。スミスにおける経済と道徳のパラドクスが「歴史的矛盾」であるとの見解に関しては、更に、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、1986年。Hiroshi Mizuta, "Moral Philosophy and Civil Society", in *EAS*.
- (8) Robert Heilbroner, "The Paradox of Progress: Decline and Decay in The Wealth of Nations", in *EAS*, p.532.
- (9) L.Dickey, "Historicizing the Adam Smith Problem" in, *Adam Smith* ed. by K.Haakonssen, Ashgate / Dartmouth, 1998.
- (10) A. Onken, "The Consistency of Adam Smith". (source: *Economic Journal*, Vol.7 (27), Sept, 1897, pp.443-50.), in *ASCA* I, 1 (pp.1-6.)
- (11) TMS, Introduction, p.18.
- (12) *ibid.*, p.20.
- (13) R.Teichgraeber, "Rethinking Das Adam Smith Problem" (Source: *Journal of British Studies*, 20, 1981, pp.106-23.) in *Adam Smith*
- (14) このスミスからの引用はホルンダーによって (Sammuel Hollander, *The Economics of Adam Smith*, University of Tronto Press, 1973. ホルンダー『アダム・スミスの経済学』小林昇監修、東洋経済新報社、1976年)、「上に定義したような「一人あたりの所得の上昇」という意味における「経済発展に対する形式的な軽視が含まれている」(Hollander, *op.cit.*, p.312. 同書、354頁)とされる箇所である。ホルンダーにとっては、スミス経済学の根本命題は、一人あたりの実質所得の上昇であった。この著作の「富と徳性」

問題への貢献は、スミスは、資本蓄積論において、所与の資本ストックを政府の干渉によって、生産部門中の比較的労働集約度の高い生産部門、即ち、農業生産部門に振り向けることをはっきりと拒否したことを明らかにした点にあらう。こうした点は、スミスを一種の農本主義者に仕立て上げる傾向のある シヴィック・ヒューマニズム論者（例えば、J.Dwyer）が答えねばならない点である。

(15) Cf. I.Hont and M.Ignatieff, "Needs and justice in the Wealth of Nations" in *Wealth and Virtue*, ed. by I.Hont and M.Ignatieff, Cambridge University Press, 1983. (ホント・イグナチエフ『『国富論』における必要と正義』、『富と徳』水田洋、杉山忠平監訳、未来社、所載、11頁) ホントとイグナチエフの結論は「『感情論』における『見えざる手』の一節は、商業社会のパラドクスを、貧民の必需品が富者の盲目的な貪欲（『歓喜への同感』）を推進力とする機構によって満たされるという、意図せざる諸結果の所産として説明することであった」(Hont & Ignatieff, op.cit., p.11. ホント、イグナチエフ、同書、13頁) と答えることによって、後者の問題を捨象した。

(16) スミスの分業論に対する二面的評価については、Cf. E.G.West, "Adam Smith's Two Visions on the Division of Labour" (Source: *Economica*, Vol.31, February 1964, pp.23-32.), in *ASCA* III, 88 (pp.162-70.) 反論は、N.Rosenberg, "Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?" (*Economica*, Vol.32, May 1965, pp.127-39), in *ASCA* III, 89 (pp.171-83.) N.Rosenberg, "Another Advantage of the Division of Labour" (Source: *Journal of Political Economy*, Vol.84 (4), December 1976, pp.861-68.), in *ASCA* III, 111 (pp.451-56.) 更に、cf. P.D.Groenewegen, "Adam Smith and the Division of Labour: A Bicentenary Estimate" (Source: *Australian Economic Papers*, December 1977, pp.161-74.), in *ASCA* III, 120 (pp.558-72.)

(17) スミスのマルクスの解釈について。我が国では、自由で平等な市民関係としての市民社会と階級社会としての市民社会＝資本主義社会とがスミスにおいては概念的把握がなされておらず、それが、スミスにおける様々な「矛盾」を引き起こしたと見る見解が有力である。これはおそらく、マルクスの市民社会概念把握を前提としてのことであろう。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、第二部第三章『『国富論』における市民社会』、257-67頁を参照。「自由で平等なひらの市民関係としての市民社会と、階級社会としての市民社会は、『資本論』の目で見ると直接無媒介には結びつけることのできない矛盾を含むものであって、したがって、スミスの市民社会には…論理的混乱が見られる。」(和田、同書、263頁) これは、マルクスの立場に立てば、スミスの倫理学、法学は、資本主義社会の表層＝等価交換の世界のイデオロギーの表現でしかなく、『諸国民の富』において初めて、その深層＝投下労働価値説に基づく資本蓄積の動態過程が分析されたが、しかしなお、マルクスの深みには達せず、例えば、自己労働による所有と所有による所有、投下労働価値説と支配労働価値説、等の論理的混乱が見られる、というものである。スミスにおける同市民的市民社会と階級的資本主義社会の分裂に関しては、柴田高好『近代自然法国家理論の系譜』論創社、1986年、

127頁以下、を参照。

- (18) ポーコック (J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975.)
 によって提起されたシヴィック・ヒューマニズム論は大きな議論を引き起こした。ホントとイグナティエフの
 ように、全くその意義を認めない論者、一定の意義を認めながらも、言語使用において慎重である論者もいる。
 例えば、John Robertson, "The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition", in
Wealth and Virtue, p.138. (ロバートソン「シヴィックの伝統の極限にあるスコットランド啓蒙」、『富と
 徳』所載、228-29頁)は、Civic Humanismではなくて、Civic Traditionを用いる。その理由は、自然法
 学が持っていた程の規範的で学問的統一性を前者は持っていなかったからである、とする。市民は、制度論的
 に保障された機構を通じて、国制(「共和制 (republic)」)、または、Common Wealth)に参加すること、
 つまり、立法、行政、司法の各権力の合議制からなる共同体の統治と防衛(民兵)に参加する機会が市民に制
 度的に与えられており、かつ、道徳的な意味で、共同体への参加と防衛とに積極的に参加する公共的な精神
 (徳性)を持たなければならない。政治的な徳性とは、つまり、自由で(奴隷ではない)独立した(土地所有
 者)市民が積極的に政治共同体に参加する能力(自治能力)を持つことを言う。
- (19) 『徳』の語は道徳的に望ましい実践、或いは、それに向かう内的性向に関するだけでなく、その語の古典
 的ないしギリシャ＝ローマの意味での市民性 (citizenship) の実践にも関係があった。それは平等の先行条
 件として要求された、人々の中のシヴィック的な平等の維持、及び、ポリスないしレスブリアカという政治的
 結合体そのものと同一視できる公共(共通より優れた形容詞)善の維持に向かう自己の道徳的性向を必ず伴っ
 ていた。「家政」の主人(「家長」)であり、民兵組織へ参加可能な武器所有者であり、独立と余暇とをもたら
 す財産(土地)所有者であるという物質的前提において「平等と市民性」とを持った人間(男子)＝「市民」
 が、国制に参加することをもって、「積極的な公共的徳性」と言う。
- (20) このような解釈の典型は、D.Winch, *Adam Smith's Politics*, Cambridge University Press,
 1979. (D.ウィンチ『アダム・スミスの政治学』永井義雄・近藤加代子訳、ミネルヴァ書房、1989年)である。
 「立法者の科学」をスミスの道徳哲学体系の中での中心概念として強調したのは、ホーコンセンである。ホー
 コンセンは、「公平な観察者」＝「立法者」の同感を唯一の判断原理とする「規範的な (normative)」法改
 革原理の構築こそがスミス終生の課題であったと述べている。

更に、Cf. K.Haakonssen, *The Science of a Legislator*, Cambridge Press, 1981, Ch.6.

また、Cf. J.Dwyer, "Virtue and improvement: the civic world of Adam Smith", in '*Adam Smith Reviewed*' ed. by P.Jones and A.S.Skinner, Edinburgh University Press, 1992. Dwyer
 はスミスに対する「シヴィック・ヒューマニズム」の影響を研究し、独立した土地所有者による「シヴィック
 的政治 (civic polity)」によって商業のもたらす道徳的腐敗を防止するという civic mentality のスミス経
 済学における位置づけを研究し、農本主義的スミス像を強調した。「スミスは独立小土地所有者 | その徳性は
 慎慮 (prudence) の徳であるとされる | の社会的勢力に基礎をおくシヴィック的政治形態を構築し、商業のも

たらす腐敗を制限しようとした。」(Dwyer, op. cit., p.192)

(21) スミスの「体系」解釈については異なる二つの傾向がある。一方は、「経済学の生誕派」と呼ぶことができる。これはスミス経済学の成立における自然法思想の影響を重視するものであり、スミスの道徳哲学の体系からいかに経済学(『諸国民の富』)が生成したかの論理(自然法思想の媒介的意義)がスミス解釈の主要問題であるとする。Cf. Wilhelm Hasbach, *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François. Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie*, Dunker und Humbolt, 1891. (ハスバツハ『古典経済学の哲学的背景』山下芳一訳、表現社、1924年)が「自然法とスミス経済理論との関連を明らかにするのに前人未踏の境地を開いた」(高島善哉『経済社会学の根本問題』日本評論社、1940年、201頁)。ハスバツハの指摘を受けて、これを更に展開したのが、高島善哉である。「経済学の生誕派」=「スミス道徳哲学からの経済学の独立」とは、人間性の経済心理的分析(『感情論』における同感原理による徳性論)から、同感内容の社会的被規定性の認識を経て、社会的規定性の「環境」分析に至った、とする思惟である。このような認識を初めて示したのは、高島である(「スミスは単に改革と立法とを欲したばかりでなく、そのために社会を研究したのである。単に人間性の経験心理的研究に入ったのではなく、環境の分析の研究に没頭したのである。」(高島『市民社会体系』、197頁)そして、この環境分析の中で、大陸自然法思想の権利論(交換的正義論、所有権論、個人権論、等)が受容され、スミスの「政治経済学」に結実したとする。「経済学の生誕派」という名称は内田義彦『経済学の生誕』からとられたものであるが、高島善哉の「同感内容の社会的被規定性→環境分析」論をスミスの「自然法学」を分析することにより具体化したのは、田中正司『アダム・スミスの自然法学』お茶の水書房、1988年、である。「同感の主観性認識がスミスにおける歴史的環境分析を必然ならしめ、それが経済学の生誕を導いた」(同書、114頁)。

スミスの道徳哲学からの経済学独立の必然性を、自然法学の媒介的意義(個人的な諸権利:所有権、個人権、等に立脚する近代自然法学の伝統)に見る「経済学の生誕派」からのシヴィック・ヒューマニズム論への批判の要点は、分業体制=社会的な商品交換関係を基礎にする新しい市場社会が要請する法的な権利(私的所有、自由、契約権、など)への考察がシヴィック・ヒューマニズム論においては欠如しているということにある。

スミスの体系を「立法者の科学論」=「統一的社会科学としてのスミスの道徳哲学体系、未完の自然法学の構想」として、最初に提示したのは、A.Solomon, "Adam Smith as a Sociologist", in *ASCS I*, pp.236-49. (Source: *Social Research*, Vol.12, February 1945, pp.22-42.)であろう。ソロモンはスミスの道徳哲学体系=「統一社会科学」の「統一性」の理由として「立法者(legislator)」概念を強調し、更に、「未完の自然法学」がこの科学に当たるとした。ソロモンには、シヴィック・ヒューマニズム的観点はないが、スミスの経済学を「未完の自然法学」の一部とする点、スミス「共和主義者」とする点などは、その後の議論を先取りするものであった。「立法者の科学」とは、K.Haakonssen, *The Science of a Legislator* からとられたものである。注(20)を参照。「立法者の科学」=「スミスの自然法学」という把握においては、シヴィック的要素が強調され、スミスの経済学は、自然法学の一部であり、一部でしかないとの把握がなされ

- る。ウィンチによれば、「立法者 (legislator) の科学」とは、「不正義を除去し、諸制度を変化する環境に適応させるために、いかなる積極的な活動がとられるべきかを示すことを意図する立法者 (legislator) の科学」(Winch, "Adam Smith's 'enduring particular result'", in *Wealth and Virtue*, p.258. ウィンチ「アダム・スミスの『永続する特定の帰結』、『富と徳』所載、432頁)とされた。
- (22) 田中正司「『感情論』と『国富論』」、経済学史学会編『国富論の成立』岩波書店、1976年、85頁。
- (23) I.Hont and M.Ignatieff, "Needs and justice in the Wealth of Nations" in *Wealth and Virtues*. (ホント・イグナチエフ「『国富論』における必要と正義』、『富と徳』所載)
- (24) Hont & Ignatieff, op.cit., p.2. (同上、3頁)
- (25) Ibid., p.6. (同上、8頁)
- (26) Ibid., p.8. (同上、9頁)
- (27) Ibid., p.25. (同上、29頁)
- (28) Ibid., p.44. (同上、51-52頁)
- (29) このようなホント、イグナチエフの論断は明瞭であるが、どこか、一方で、パレート最適を思わせ、他方でハイエクを思わせるようなスミス理解である。両者には『感情論』第六版への考察はなく、自然法学、倫理学というイデオロギーから実証科学としての経済学が生誕したという基本的理解がある。
- (30) ホントによれば (I.Hont, "The 'rich country-poor country' debate in Scottish classical political economy" in *Wealth and Virtue*. ホント「スコットランド古典経済学における『富国=貧国』論争」、『富と徳』所載)、18世紀スコットランドにおける「富国=貧国論争」(1752年に始まり、1804年に終わったとされる)の中で、1760年代に「この論争の中に成長と衰退、徳と腐敗というマキアヴェルリの命題を再導入した著作家はアダム・ファーガソンであった」(Hont, op.cit., p.295. ホント、同書、477頁)とされる。Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. by L.Schneider, Transaction Publishers, 1995, "Of Corruption and Political Slavery" (ファーガソン『市民社会史』大道安次郎訳、白日書院、1948年、第六章「腐敗と政治的奴隷について」)がこれにあたる。Cf. Pocock, op.cit., pp.499f.
- (31) 最近のアメリカのスミスに関する研究は、1980年代の新保守主義経済学の反動からか、『諸国民の富』の「倫理性」を強調するものが多いようである。『諸国民の富』には、「立法者」の役目を「配分的正義」とする「立法者論」が見られるとする、J.T.Young, *Economics as a Moral Science*, Edward Elgar, Cheltenham, UK・Lyme, US 1997. などはその好例であろう。Cf. Young, op.cit., Ch.6. 他に、S.J.Pack, *Capitalism as a Moral System*, Edward Elgar, Cheltenham, UK・Lyme, US, 1991. 特に『感情論』と関係については、R.B.Lamb, *Property Markets and The State in Adam Smith's System* (Ph.D Dissertation to London School of Economics, 1970), Garland Publishing Inc, 1987, p.217.

- (32) ゾンバルトの「資本主義の精神」が企業家＝資本家の精神であり、ヴェーバーのそれが、資本家、及び、労働者の双方に関わるものであることは周知のことである。これは、後に述べるスミスの道徳感情の腐敗と分業の進展に関して、それが暗黙の内に、「労働貧民」に限定されていることとは対照的である。
- (33) スミスのこの是正策に関して、マルクスは次のように述べた。「分業のために民衆がすっかり萎縮してしまふのを防ぐために、A.スミスは国家の手による国民教育を、といっても用心深く極少量に限ってであるが、推奨している。」(全集版『資本論』第一巻、475頁) このマルクスのやや冷笑的なスミス評価は妥当なものであろうか。このようなスミスのマルクスの解釈に対し、スミスの著作の年代差を無視し、同時に比較解釈するという愚を避け、スミスの著作を年代記的に、スミスの生きた時代における資本主義の進展に規定された著作の数度の改訂過程の内に、スミスの認識の変化を見るという解釈が提示される。これは『感情論』初版→第二版→『諸国民の富』初版→同、第三版→同、第四版→『感情論』第六版の中に、現実の経済と倫理の矛盾的関係に規定されて、スミスは関心と認識とを深化させたとするものである。これはスミスのマルクスの解釈ではないが、力点は、スミスの思想の首尾一貫性に置かれている。これは基本的には正しい方向性であろう。
- (34) このアポリアを解決する一つの方法は、スミスの『感情論』初版→六版の改訂内容を根拠に、スミスは、「初版で描いた『同感的相互作用』(sympathetic interaction, or, interplay) の場としての市民社会の理想と異なる現状を批判し、中産階級の中から失われた『富と徳』両立の理想再建のための主体の倫理(『真の徳性』)の再建と、そのために立法者や政府の果たすべき積極的役割を再検討したものである。」(田中正司『アダム・スミスの倫理学』お茶の水書房、上巻、1997年、69頁。以下、田中『倫理学』(上)と略記) これは、スミス倫理学(初版のそれ)は、市民社会倫理(富と徳性の両立)を追求し、スミス経済学は、商業社会のリアルな分析を行い、スミスの第六版での倫理学は、この現状を批判する徳性論である、とするものである。
- (35) 本論文で触れることのできなかった、スミスの「モラルハザード」論については、Edwin G. West, "Principle/Agent Problems, Moral Hazard and the Theory of the Firm", in *Adam Smith and Modern Economics*, Edward Elgar, 1990.
- (36) スミスの道徳哲学を「社会科学体系」としたのはスキナーである。この場合の体系性の意味とは、「一つの方法論が共通していること」(A.S.Skinner, *A System of Social Science*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p.10. (スキナー『アダム・スミスの社会科学体系』田中敏弘、橋本比登志、篠原久、井上琢智訳、未来社、1981年、15頁)に求められている。その方法論とは、「ニュートンの方法」であるとされる。しかしながら、私見では、スミスの方法を「ニュートンの方法」とのみ把握することは不十分であろう。何故ならば、自然哲学の方法であるニュートンの方法には、人間の行為の動機理解が含まれないからである。スミス道徳哲学の科学的前提として、ニュートンの方法を位置づけるという試みは、恐らく、スキナーに始まるが、最近の諸論考でもこうした立場を踏襲しているように思える。遠藤和郎『ヒュームとスミス』多賀出版、1998年、第四章「スミスの『天文学史』と道徳哲学」を参照。只腰親和『「天文学史」とスミスの道徳哲学』多賀出版、1995年。

只腰氏は、スミスの「天文学史」の重要性に最も早く着目した論者であるが、やはり、自然科学的方法と社会科学的方法との種差が把握されていないように思える。この場合の種差とは、行為の動機理解というヴェーバー的方法を意味している。この意味で、スミスの社会科学の方法論を研究するために依拠すべき文献とは、スミスの『修辞学・文学講義』であろう。この点に関しては、拙稿「アダム・スミス『修辞学・文学講義』の方法論についての一考察」静岡大学人文学部『法政研究』第3巻第3・4巻、1999年3月、第三節「『講義』における『社会科学的言説』」を参照されたい。そこでは、スミスの社会科学の方法を「社会科学的論説」として示した。私見では、スミスにおける「目的因」と「作用因」との関係は、神学的なベールを被った、社会的行為論である。道徳哲学が社会科学の母胎であるのは、自然科学的方法（数学と物理学）を社会科学の分野に導入したことにあるのではなくて、数量的な処置をしようとする大量社会現象（例えば、価格理論）の背後に、人間の行為が存在すること、社会科学とは人間の科学であること、これである。

(37) 最近では、D.Mcnallyが「政治経済学の再構築」を精力的に進めている。

D.Mcnally, *Political Economy and the Rise of Capitalism*, University of California Press, Berkley, 1988. は、「農業資本主義」という概念からスミスの「政治経済学」を位置づけ、スミスは一方において、シヴィック・ヒューマニズム的な「商業による徳性の腐敗」に対して、また、「農業」資本主義の立場から、土地所有者による政治参加を主導した、とする。Cf. D.Mcnally, op.cit., pp.209f.

(38) 「道徳哲学」とは何かに関しては、水田『研究』、第六章「エンサイクロペディア・ブリタニカの初版における道徳哲学」に興味深い叙述がある。「道徳哲学とは、生活態度あるいは義務の科学であり、人間の本性からかれの幸福への道をたどるものであると規定される。…方法的には、道徳哲学は、自然哲学と同じく、対象の経験的観察から一般原則を抽出し、それから人間本性の発生史的な分析がはじまる」（水田、同書、320頁）として、「情念論」がその基礎であるとする。情念は、私的情念（個人の善を求める情念）、公共的または社会的情念（種族の善を求める情念）に二分され、更に、私的情念は、防衛的情念と欲求的情念に細分される。私的情念と社会的、公共的情念との対立のなくなる状態が個人の利益と社会の利益の一致する状態であるとされ、この状態は「めぐみぶかい神によってつくられた社会の究極的調和を意味する」（同上、323頁）。人間本性から出発して、経済社会と政治的領域に上向するが、「日常生活の世界、政治経済の世界は、基本的には、道徳の世界に対して攪乱的・否定的存在でしかないのである。」（同上、325頁）この意味は、「政治と経済における私的情念、すなわち富と権力への欲望（両者を含むものとしての名声への欲望）」（同上、326頁）が「実体をはなれて…私的情念が道徳的に擬装されて、富と権力の追求が、他人の情念や悪徳からの独立性および友人の安全などの名目で正当化される」（同上）。

(39) スミスは道徳哲学の教授に就任する以前は、論理学教授であり、そこでの講義の一部は『文学講義』という形で残っている。デューガルド・ステュアートによれば、スミスは「スコラ学派の論理学や形而上学よりも興味深く、有益な性質の研究」を行ったとされる。その内容は、「心の諸能力」の概観、「古典論理学」、そして残りの時間を「修辞学、及び、文学の一体系の論述に向けた。形而上学の最も有益な部分である人間の心の様々

な能力を説明し例証する最善の方法」を人間の「思惟を言葉によって伝達する様々な仕方の検討から、また、説得ないし、歎談に役立つ文学的作文の諸原理」に求めた。(Stewart, "Account", pp.273-74. 『生涯と著作』、10頁) スミスは晩年(1785年)のロシュフーコー伯爵宛の手紙の中で、「法律、及び、政治の理論と歴史」に関する著作とともに、「文学、哲学、詩、雄弁の…哲学的歴史」に関する著作を準備中であると述べたが、これはその死により完成しなかった。(cf. Corr.p.286)

カーマイケル、ハチソン、そして、ハチソンを継いだスミスの思想的系譜については、川久保晃志「スコットランド道徳哲学におけるカーマイケル、ハチソン、ヒューム」に詳しい(田中正司編『スコットランド啓蒙思想研究』北樹出版、1988年、第四章)。

- (40) 「私はもう一つの著作において、法と統治の一般的諸原理(the general principles of law and government) について、及び、それらが社会の様々な時代と時期について、正義に関する事だけでなく、治世(police)、公収入、軍備、更には、法の対象である他の全てに関することにおいても、経過してきた様々な変革について、説明を与えるように努力するつもりである。」(TMS, 1st, p.551. 『感情論』、435頁)
- (41) 福鎌忠怒、「解説」『生涯と著作』。篠原久「ドゥーガルド・スチュアートにおける『正義と便宜』」田中敏弘編著『スコットランド啓蒙と経済学の形成』日本経済評論社、1989年、所載。
- (42) これはいわゆる「アジアの奢侈」の問題である。アジアの奢侈の導入に伴ってローマ、ギリシャの「国体」が墮落、腐敗したというのは当時の流行のテーマであった。
- (43) スミスの神学思想に言及したものはあまり数多くないが、道徳哲学体系(自然神学、厳密な意味での倫理学、正義論、治世論)の関係について、すぐれた洞察を加えたのは大道安次郎『スミス経済学の生成と発展』(初版、1940年)日本評論社、1988年、(以下、大道『生成と発展』と略記)である。大道は、「経済の道徳的是認」(大道、同書、43頁以下)という観点について論究し、経済の世界が自然神学の世界に結びついていることを論証し、スミスの体系の統一性を示した。これはスミスの体系を「社会科学体系」と把握することによって抜け落ちる論点である。田中正司『アダム・スミスの自然神学』お茶の水書房、1993年(以下、田中『自然神学』と略記)。
- (44) スミスの政治経済学においては、市場とは「制度としての市場」である。つまり、法的な枠組みを持ち、市場の失敗に対しては国家が介入することを許すような市場である。市場が自生的に発展して、社会全般を市場経済社会としたとする論理は、ヒックスに見られるものであるが、スミスは、市場経済がいかなる社会的諸制度のもとで、社会の全般的富裕化を実現するかを考察したのであって、スミスはそのような経済の制度論を研究したのである。従って、スミスの言葉を現代で言い換えるならば、経済社会学という言葉が最もふさわしいであろう。スミスの道徳哲学体系は、自然神学—倫理学—法学(正義と治世)—政治経済学(治世論)となっており、経済的諸行為とその帰結に対する道徳的是認、或いは、経済的秩序の神学的是認によって、自然神学に結びつく円環構造をなしている。スミスの経済学の前提が倫理、法学(正義論と統治論)であるということは、市場経済の制度論的性格を意味している。従って、神学的前提を失った、または、それが存在しない現代

では、スミスの経済学は経済社会学として把握することができる。私見では、スミスの道徳哲学は、ドイツ国民経済学によって継承されたと見るべきである。リストにとっては、スコットランドがイングランドに合邦されたことが意味するのと同じ事を、先進国イギリスは後進国ドイツにとって意味したのである。従って、リストはドイツにおける市場経済の社会制度論的構造を問題にしたのである。そればかりか、スミス道徳哲学における人間にとって社会経済的秩序は何を意味するかという問題（「徳性」の問題）をも継承されたのである。

スコットランド啓蒙と「自生的秩序としての市場」に関しては、Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, University of Southern Illinois Press, 1987.

- (45) スミスにおける「富」とは最も単純には、国民一人あたりの実質所得（実質賃金率）であり、その持続的な上昇である。
- (46) イギリス道徳哲学共通の課題としての人間本性論（情念論）、社会（国家）論、道徳論の三者を「伝統的社会的崩壊によって出現した自然的個人についての人間本性の考察」「それらの諸個人によって考察される新しい社会的結合のための原理の探求」「再編された社会における諸個人の自由な活動のための道徳原理の探求」として説明したのは、浜田義文氏である。浜田義文「イギリス市民社会の倫理」日本倫理学会編『イギリス道徳哲学の諸問題と展開』慶応通信、1991年所載、190頁を参照。
- (47) 当時のスコットランドにおける経済思想状況はシヴィック・ヒューマニズムの伝統と自然法の伝統の相克、葛藤にあった、とするのが最近の研究思潮である。J.G.A.Pocock, "Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth social thought", in *Wealth and Virtue*. (ポーコック「ケンブリッジ・パラダイムとスコットランド人哲学者」、『富と徳』所載) ポーコックはこの論文で、civic paradigmは「パラダイムの的」とは言えず、「スコットランドの思想をシヴィックヒューマニズムの挑戦に応えるもとして取り扱う」(Pocock, op.cit., p.240同書、402頁)と述べ、「十八世紀のスコットランド社会思想の成長を…近隣ヨーロッパと共有する市民法学の伝統の中での発展として考える」(ibid., p.246.同書、411頁)。水田洋によれば、ポーコックのこの見解は「本来のポーコック・パラダイムのままでは無理であることを、したがってこのパラダイムの破産を、告白したと見ることができる。」(同上、615頁)
- (48) ハーシュマンは、「自己利益」という情念は、ルネサンス期において解放された人間の破壊的な諸情念（権力欲、性欲、金銭欲、等々）を制御し、相殺するために持ち出された比較的無害な情念であったという興味深い見解を述べている。A.O.Hirshman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, 1977. (ハーシュマン『情念の政治経済学』佐々木毅、旦祐介訳、法政大学出版局、1985年) ハーシュマンは、しかしながら、スミスにおいては「情念」と「利己心」とは同義語となり、「野心、権力、及び、尊敬されたいという渴望はいずれも経済的状況の改善によって満たされるというのがスミスの主張であった。これによって彼は情念同士、或いは、利益を情念に対抗させ得るという発想を切り崩したのである」

- (Hirshman, op.cit., p.110.ハーシュマン、同書、110頁)と述べている。これは基本的に、情念としての利己心と慎慮の徳としての利己心とを同一視する見解である。しかし、私見によれば、このような考えは誤っている。情念としての利己心を利己心によって規制する事こそが、問題のポイントであると思われる。
- (49) 「スミスは、人々が人為的な手段とは区別される自然的な手段によって、彼ら自身の諸情念に対する有効な障壁を築く仕方を説明しようとした」(Skinner, op.cit., p.50.スキナー、前掲書、55頁)。「情念が情念を抑制する」「それ自体を抑制する自己利益の情念」という考えはヒュームにある。注(80)を参照。
- (50) 『感情論』初版の主題的徳が「正義の徳」であることを明らかにしたのは田中正司氏である。注(105)を参照。更に、Cf. Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- (51) 正義という言葉には、少なくとも、三つの意味がある。『感情論』初版では、正義とは①「交換的正義」、②「配分的正義」、③「行動、及び、振る舞いの正確で完全な適宜性と同じ事を意味する」正義。この最後の意味での正義は、「交換的、及び、配分的正義の両者の職務を含むばかりでなく、他の全ての徳性の、即ち、慎慮、剛毅、節制の職務をも含む」(TMS 1^a, pp.423-24.『感情論』、235頁)。
- (52) LJ (B) での「法学は全国民の法の基礎であるべき一般的諸規則を研究する学問である」(LJ (B), p.397.『法学講義』、87頁)、「法学は法と統治の一般的諸原理の理論である」(ibid., p.398.同上、90頁)という定義とは異なっている。
- (53) これは特に、所有権を基礎づける際に顕著である。『法学講義』には次のようにある。「私が既に説明した体系から、諸君は次のことを思い出すだろう。即ち、或る侵害がなされるのは、公平な観察者が、その人に侵害を成されたと思う時であり、何らかの暴力的な攻撃に対して、彼が自分の所持するものを守るとき、或いは、このように不法に彼の手から奪われたものを取り戻すのに、彼が力の使用を余儀なくされた場合、彼の関心を彼とともに分かち合い、彼についていく場合である。」(LJ (A), p.17)
- (54) 『法学講義』における「正義」とは「交換的正義 (commutative justice)」である。「配分的正義 (distributive justice)」は、「道徳の体系 (a system of moralls)」に属するとスミスは考えていた。Cf. LJ (A), p.9.
- (55) 我々はここで、モンテスキューの『法の精神』とスミスを比較考察するという魅力的な作業は断念せざるを得ない。我々はスミスの思想のもとになったと思われる数多くの考察をこの著作の中に見いだすことができる。例えば、「商業の精神」と正義の感覚に関して、モンテスキューは述べている。「商業の精神は人間の中に、厳密な正義についてのある感情を生み出す。この感情は一方では、略奪に対立し、他方では、あの道徳的徳、即ち、人の自分の利益を必ずしも執拗に主張しないようにさせ、他人の利益を図って、自分の利益を顧慮しないようにさせるあの徳と対立させる。」(「商業の精神について」野田良之、他訳、『法の精神』岩波書店、1993年、第二十編第一章、202頁)
- (56) Hume, "Of the Origin of Contact", in *Essays*, p.126. (ヒューム「原始契約について」『市民の国』

(上)、153頁)

(57) 「制度的枠組み (institutional framework)」も厳密に考えれば意味は大きく異なる。ブローグのように「私利という強力な動機が支持されるのは、一定の制度的装置の下での全般的福祉のための場合」(Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge University Press, 1978, p.87. ブローグ『経済理論の歴史』I、久保芳和、真実一男訳、東洋経済新報社、1982年、99頁)のみであり、スミスは「市場諸力の恩恵的な作用を保障するような正確な制度的構造」(ibid.,p.91.ブローグ、前掲書、101頁)を明確化することに努めたとするならば、「制度的枠組み」は、配分的正義をも包含するものとなる(ちなみに、グラスゴウ版アダム・スミス全集の監修者も「我々の状況を改善しようとする絶え間ない努力は、公共的福祉と両立可能な私利の追求を可能とするような制度論的枠組みの中で、経済成長の最大の刺激を与える」(General Introduction,p.16)と述べている)。しかし、法が所有権の保障といった消極的自由にのみ関わるものとするならば、この場合には、交換的正義に関わるものとなる。後者の立場を取るのはハイエクである。

制度学派によるスミスの代表的評価は、J.Commons, *Institutional Economics* (1934), Transaction Publishers, 1990,pp.158-217. コモンズはスミスの「人間本性」論の非歴史性、先験性を批判した。制度派経済学とスミスについては、佐々木晃『制度主義者たちと古典派経済学』東洋経済新報社、1982年、第二、第三、第四章、を参照。制度的経済学という観点からのスミスの研究は、D.A. Reiseman, *Adam Smith's Sociological Economics*, Barnes & Noble Book, New York, 1976. I. Sobel, "What kind of Institutionalist was He?" (Source: Journal of Economic Issues, Vol.13(2), June 1979, pp.347-68. In ASCA I, 52 (pp.754-71.) N.Rosenberg, "Some Institutional Aspects of the Wealth of Nations" (Source: Journal of Political Economy, Vol.18(6), December 1960, pp.557-70. in ASCA II, 62 (pp.105-20.)

「市場と制度」という観点から、合邦後の18世紀スコットランドにおける「市場経済」の創出を論じたものに、関源太郎「スコットランド『経済改良』思想にみる制度・市場の問題」岡村東洋光、他編『制度・市場の展望』昭和堂、1994年、所載。

- (58) この点はしばしば指摘されるところである。『諸国民の富』における「資本蓄積論」については、特にその Capial と Stock の二つの概念に関しては、藤塚知義『増補版 アダム・スミス革命』東京大学出版会、1979年、95頁以下。同『アダム・スミスの資本理論』日本経済評論社、1990年、112頁以下。
- (59) しかしながら、分業は資本の蓄積を前提にしている。「資本の蓄積は、ことの性質上、分業に先行しなければならない。」(WN I, p.277.『富』I, 446頁)この「本源的蓄積」=「民富 (Volksreichtum)」形成に関しては、大塚久夫の興味深い叙述を見よ。大塚久夫『国民経済学』講談社学術文庫、1994年。そこでは、産業革命に先行した農業革命期における「民富」形成が簡潔に述べられている。大塚、同書、61-74頁。
- (60) 「全体としては、物事をその自然の過程 (natural course) にまかせて、商品に奨励金をいうものを許さず、また課税もしないのが、断然優れた最上の治世 (police) である。」(LJ (B), p.499.『法学講義』、352

頁)

- (61) 「国家の経済過程への介入を例示した機能や制度は例外というにはあまりに多く、また、重大な意味を持つものが含まれている。」(中谷武雄『スミス経済学の国家と財政』ナカニシヤ出版、1996年、130頁) Cf. Jacob Viner, "Adam Smith and Laissez Faire". in *Adam Smith, 1776-1926*, reprinted by Augustus M. Kelly Publishers, 1989. 更に、Cf. Edwin G. West, "Laissez Faire Revisited", in *Adam Smith and modern Economics*.
- (62) 「スミスの『法学』の中心主題は、…『感情論』の同感理論に基づく『交換的正義』の一般的諸規則の確立を通して、それさえ守られれば、社会全体としての『配分的正義』は、所有の重大な不平等にもかかわらず、自ずからそれなりに実現される次第を科学的に論証することを通して、その実現を妨げる慣行・特権・独占や政府の政策・実定法を批判することに基調のあるものであった。」(田中『自然法学』、136頁)
- (63) 「下層階級の人民のこうした改善は、社会にとって有益であると見なすべきであろうか。それとも不都合であるとみなすべきであろうか。一見したところ、答えは、平明すぎる程、平明であるように思われる。様々な種類の使用人、労働者、及び、職人はあらゆる大政治社会の圧倒的大部分を形作っている。だからこの大部分の者の境遇の改善がその全体に対して不都合と見なされるはずは決してないのである。ある社会の成員の圧倒的大部分が貧しく、惨めなのに、その社会が興隆で幸福であるはずは決してない。そればかりか、人民全体を食べさせ、衣服を与え、そして住居を与える人々が自分自身もまたかなりの程度、食べたり、着たり、そして住んだりするだけの自分自身の労働の分け前にあずかるということは全く公正 (equity) という他はないのである。」(WN I, p.92. 『富』I, 179頁)
- (64) 厳密には、道德諸感情である。この感情が複数形であるのは、行為の適宜性に関する我々の自然的感覚、及び、行為の値打ちに関する我々の自然的感覚の二つの意味である。
- (65) D.D. Rafael, *Adam Smith*, Oxford University Press, 1985, p.97. (D.D.ラファエル『アダム・スミスの哲学的思考』久保芳和訳、雄松堂、1986年、107頁)ただし、ラファエルは、この二つは「矛盾はしないが、全く異なるものだ」と述べている。「同感」が「社会形成論」か「社会調整論」かに関して。スミスの同感原理による行為の適宜性を「社会形成」ではなく、「社会調整、発展」であるとする見方がある、ここでは、それらを踏まえて「社会的交通論」とした。「同感は、諸個人間の交通の原理であって、それが道德判断を可能とする。」(G.R.Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Augustus M. Kelley, 1973. First Edition, 1923, p.30. モロウ『アダム・スミスにおける倫理と経済』鈴木信夫、市岡義章訳、未来社、1992年、55頁)
- (66) 注意すべきは、当時 (16-18C) において商業活動、及び、その諸結果は、伝統的なキリスト教的徳と一致するという見解、即ち、経済活動における私利の追求の中に神の計画を見るという思想は決して珍しいものではなかった、ということである。これは中世末期以来の初期資本主義の生成期における固有な思想であった。この問題に関しては、トーニーの優れた著作『宗教と資本主義の興隆』が詳しい。R.H.Tawney, *Religion*

- and the Rise of Capitalism* (1926), Pelican Books, 1948. (トニー『宗教と資本主義の興隆』出口勇蔵、越智武臣訳、岩波書店、1983年)
- (67) 6世紀後半から18世紀の産業革命期にまで及ぶ、経済行為の宗教的是認については、今関恒夫『ピューリタニズムと近代市民社会』みすず書房、1989年、第二章「ピューリタニズムの労働観」が詳しい。特に興味深いのは、16世紀のピューリタンの職業理念を土台とした合理的な生活態度が、17世紀には変質し、自然宗教を前提とした有徳であることが富の実現へと至る道であるという命題が打ち出されたとする点である。
- (68) 梅津順一『近代経済人の宗教的根元』みすず書房、1989年、第四章「ピューリタニズムの『倫理』とアダム・スミスの『近代的経済人』」スミスにおける『近代的経済人』の経済的動機をうながすものは、決して『利己心』といった素朴な本源的な感情それ自体ではなく、共感作用によって規制されたものなのである。(梅津、同書、215頁)
- (69) ベテイ『政治算術』大内兵衛、松川七郎訳、岩波書店、1991年、45頁。
- (70) スミスにおける自然神学とはどのようなものであったかは興味深い問題であるが、ここでは論じることはできない。スミスにおける神学的前提に最初に注意を向けたのは、Willhelm Hasbach, a. a. O., SS. 91-125. であろう。更にこの問題に関しては、Cf. L.R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Martinus Nijhoff, 1973, Ch. VII
- (71) 17世紀の大陸合理的自然法思想の中に18世紀スコットランド啓蒙思想の理論的枠組みの端緒を見いだすのは、Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1973), Vandenhoeck and Ruprecht, 1981. SS. 171-89. メディックはスミスの「正義」の概念に、「消極的自由」を越える「積極的なもの」を見ている。Medick, a. a. O., SS. 221-39. プーフェンドルフ、ロックの大陸自然法の継承関係の中にスミスを位置づけ、スミス経済学の大陸自然法思想からの発展、独立を見たのは、言うまでもなく、田中正司氏である。我が国において、自然法から経済学（経済学の生誕論）への発展関係を最初に論じたのは、大道『生成と発展』（初版、1940年）、同『スミス経済学の系譜』（初版、1947年）実業日本社、1947年、であろう。これに、高島『市民社会体系』が続く。最近の文献としては、田中『自然法学』、新村聡『経済学の成立』お茶の水書房、1994年。
- (72) スミスの道徳哲学体系がいかに後代に継承されなかったかは、スミスの死の直前の1789年にベンサムは『道徳、及び、立法の原理への入門』（*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*）において、人間の行為の準則を快楽と苦痛に求め、快楽（効用）の算術計算によって、「最大多数の最大幸福」の実現を政治の目的であると主張したことに顕著に現れている。「効用」を「加算可能」とすることによって、ベンサムは純粋に機械論・原子論的な社会観を提示した。
- (73) 『感情論』初版の主題とは何であるかの議論について。第四版で付記された副題も示唆するように、『感情論』初版では、道徳判断能力とは何かについての考察が第一義的であり、徳性に関する議論は第二義的である。更に、徳性として挙げられた正義、仁愛、慎慮の内、正義の徳が主題的徳性であることは田中氏によって示さ

れた。しかしながら、慎慮の徳は後に示されるであろうように、独自の位相を持つものであり、これを軽視することはできないのである。慎慮の徳に関するスミスの議論は、『感情論』の各版において同一である。

(74) この手紙は、全集版編者によれば、スミスの初版に対するエリオットの批評（現存しない）に対する返事であり、「良心が社会的関係の反映 (a reflection) であるならば、いかにして、それは、世論 (popular opinion) と異なることができ、或いは、世論に優越したものであり得るか」(Introduction, p.16. 全集版編者の想定した問い) に対する解答であったとされる。更に、スミスはこれを明確化するために、第二版での改訂で、想像上の中立的な観察者（胸中の人）が、現実の観察者よりも客観的な意見を形成し得る次第を示した (ibid.) ものであるとする。従って、『感情論』初版→第二版→第六版の改訂の目的は、スミスの徳に関する見解の「明瞭化（読者に対して、また、スミス自身に対して）」であったとする。このような見解に対する反論は、田中『アダム・スミスの倫理学』下巻、お茶の水書房、1997年、89頁（以下、田中『倫理学』（下）、と略記）。

(75) 「野心、嫉妬、貪欲、これらがこれまでのところでは人間の主要な支配的原理である」(Hume, "Of some Remarkable Customs", in *Essays*, pp.370-71. ヒューム「法慣習三題」『市民の国』(上)、36頁)

(76) 『感情論』における「徳性」の感情論の側面よりも、「行為論」の側面を重視したのは、マクフィーである。A. Macfie, *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, Allen & Unwin, 1967. (マクフィー『社会における個人』船橋喜恵、天羽康夫、水田洋訳、ミネルヴァ書房、1972年) また、マクフィーは、スミスの倫理学とストア哲学の親近性をも初めて指摘した。

(77) 「外部感覚論」と「同感」については、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、第四章「本源的同感論」を参照のこと。

(78) 「道徳哲学」に言う「行為の適宜性」とは畢竟、「生活態度 (manners)」である。

(79) この概念に関しては、Pocock, *Moment*, pp.442-46. また、J.G.A.Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, 1985, pp.70-78. (ポーコック「徳、権利、作法」『徳・商業・歴史』田中秀夫訳、みすず書房、1993年、76-85頁)

(80) 「私的な正義ないしは他人の財産に手を付けないということが最も根本的な徳であることは明白である。」(Hume, "Of Original Contact", in *Essays*, p.482. ヒューム「原始契約について」『市民の国』(上)、147頁)

ヒュームの「正義論」に関しては、Cf. Hume, *Treatise*, pp.484-500. (ヒューム『人性論』(四)、第二部第一節～第二節) ヒュームにおいては、正義の徳とは、「人為的な」(Hume, *Treatise*, p.484『人性論』(四)、53頁) 徳であるとされるが、それは正義の徳を成立（正義の法に対する同感から生じる）せしめる正義の法の根拠が「共通利害の一般的な感覚 (a general sense of common interest)」(ibid., p.490. 同上、63頁) = 「黙約 (convention)」であるからであるとされる。ヒュームは「公共的利害への顧慮 (a regard to public interest)、或いは、強力で広範な仁愛 (strong and extensive benevolence) は正義の諸規則

を樹立させる最初の根元的動機ではない」(ibid.,p.495.同上、71頁)ことを確認した後に、利己心という情念を利己心でもって抑制するという注目すべき考察を提出する。ヒュームによれば、人間の社会的結合に対して、「外部的事情」(財の所有の不安定性と希少性)、及び、人間本性に由来する「限られた仁愛 (limited gener-

osity)」と「利己心 (Selfishness)」はこのような結合に対して不都合に働く。特に、Selfishness=Avidity (貪欲) = 「利害的な情念 (interested passions)」は、「人間の心のいかなる情動も、所有愛に対抗する十分な力を持たず、また、それを適切な方向に向ける力もっていない」(ibid.,p.492.同上、66頁)との理由から、「利害的な情動自身の方向を変更させることによって、この情動を制御する以外には、いかなる情念もこの情動を制御することはできない」(ibid.同上)とされる。この情念の変更のために、「私」は、「他人の財を他人に所持させておく方が私の利害にかなうであろう、と観察し」、「他人」もまた「自己の行為を規制することで似た利害を感じる」(ibid.,p.490.同上、63頁)との「共通利害の一般的な感覚」によって、各人は「各人の行為を若干の規則によって規制する」(ibid.同上)。このようにして、「他人の所有物に対する節欲する黙約が結ばれ、各人の所有物の安定を得ると、ここに直ちに、正義と不正義の感覚が生じ、また、所有や権利や債務の観念が生まれる。」(ibid.,pp.491-92.同上、64頁)そして、「このような所有物の安定に関する規則の確立によって、この情念は規制される」(ibid.,pp.492-93.同上、67頁)とする。この箇所については、ヒュームにおいて、「利益対情念」という対抗が頂点に達し、スミスにおいて、利益=情念が等値されるに至った、とされる。Cf. Hirshman, op.cit.,pp.63f. (ハーシュマン、前掲書、62頁以下を参照)

- (81) スミスの経済学を「正当な経済 (just economy)」と捉えたのは、L.Billet, "The Just Economy: The moral basis of Wealth of Nations" (source: Review of Social Economy, Vol.34(3) December 1976, pp.295-315) in ASCA II, 72 (pp.205-20) ビレットはスミスの正義とは、平等よりむしろ、競争関係におけるフェアプレイという意味での正義と考えるべきであると述べている。
- (82) スミスにおける正義論の主題の転換、配分的正義論から交換的正義への転換、及び、交換的正義論が労働価値論に結実することによって、経済学は思想から科学になった、とするのは、有江大介氏である。有江大介『労働と正義』創風社、1990年、第四章「アダム・スミスにおける『交換的正義』と経済学の形成」を参照。
- (83) スミスの『感情論』の実質的な結論が「義務論」で終わっているのは、恐らく、Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizens According to Natural Law (1673)*, Ed. by James Tully, translated by M.Silverthorne, Cambridge University Press, 1991, 'On human Action' によるものであろう。初代のグラスゴウ大学道徳哲学教授カーマイケルはプーフェンドルフのこの書物を用いて講義した。
- (84) まさにこの点に、問題がある。スミスは徳性を人と人との社会的関係の中から生じるのであるとしているのであるから、徳性は、歴史的社会的に規定されており、相対的である。そのような相対的なものが、いかにして、普遍的妥当性を有すると言い得るのか。或いは、良心論について言えば、良心もまた社会的関係の中か

ら生まれるのであるから、全人類の否認のもとでなお、自分は正しい、と言い得るのか。スミスの主観的意図としては同感内容の社会的、歴史的被規定性という性格が、にも関わらず、普遍的妥当性を有し得るという事態は矛盾ではない。歴史精神として、理神論の立場を取るスミスにとっては、自然とは、神の摂理の自然的過程なのであるから、歴史社会は常に、この摂理の自然的過程の不十分な実現である。人為が排されれば、自ずと、この過程が進行する。

(85) Haakonssen, *op.cit.*, p.36.

(86) 水田は、「スミスの教育論・学問論は、やはり資本主義的な人間の形成を中心的課題としていた」（水田『研究』、191頁）と述べている。水田ほどの積極さにおいてではないが、中谷武雄氏は、「社会生活を送るうえでの人間の徳や政治家の資質なども含めて、広く国民の統治能力に関連する」（同書、222頁）人間の資質形成（人格の発展）という問題意識から、スミスの教育論を位置づけた（中谷、前掲書、220頁以下）。同様な見解は、野澤敏治『社会形成と諸国民の富』岩波書店、1991年、346頁以下。野澤は、「市民社会の内に市民社会を越える契機を発見すること」（野沢、同書、11頁）という問題意識から、『諸国民の富』には、「市民自身による社会的自己意識の獲得や普遍的な価値の選択」（同上、10頁）、「公共的なことを市民社会の上や外に疎外することのない政治経済学的性格」（同上、11頁）が見いだされることを主張している。「彼の政治経済学性は、政治を市民社会にもっと近づけて両者の相互浸透を問うところで、そして市民的人間による政治能力獲得への方向を探るところで、理解されるべきであろう。」（同上、346頁）

このような見解に対して、例えば、ブローグは、古典派経済学者における教育論を追い、スミスの教育論を単なる近代的労働者の創出のためと把握している。Cf. Mark Blaug, "The Economics of Education in English Classical Political Economy: A Re-Examination", in *EAS*, pp.568-99.

(87) スミスの「見えざる手」とヘーゲルの「理性の狡知」を比較した論文として、J.P.Henderson and J.B.Davis, "Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings", in *ASCA VII*, pp.282-302. (Source: *Journal of the History of Economic Thoughts*, Vol.13.Fall 1991, pp.184-204.)

(88) 結局これは、『諸国民の富』における人間像の問題である。大河内一男編著『国富論研究』I 第三部「座談会」での小林昇の発言「プロテスタント的人間像というものが、スミスへどのように継承されまた解消されていっているかという問題」（大河内、同書、188頁）に収斂する。

(89) Morrow, *op.cit.*, p.9. (モロウ、前掲書、21頁)

(90) Rafaell, *op.cit.*, p.43. (ラファエル、前掲書、50頁)

(91) T.D.Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, George Allen & Unwin LTD, 1971. p.178.

(92) 田中『倫理学』（下）、50頁。

(93) 大河内『スミスとリスト』、123頁。

- (94) 正義、仁愛、慎慮の徳を法、道徳、経済の各領域に対応させ、スミスの道徳哲学体系を「市民社会の体系」としたのは、言うまでもなく高島善哉である。「道徳が法を媒介にして経済につらなり、そこに経済が道徳を規定する道が開かれる」「経済はなおも直接にはなく法を媒介にしてのみ、規定者たりうる」としてスミスの体系を「社会的世界の二元論かいしゃく」（以上、高島『市民社会』、71-72頁）の表現とする。他に、高島善哉『経済社会学の根本問題』日本評論社、1941年、143-67頁。
- (95) 山崎怜は正当な注意を払っている。山崎怜『経済学と人間学』昭和堂、1994年、15-21頁。
- (96) 「この感嘆し、喝采する」という表現はスミスが徳性を褒め称える際の常套句である。「我々の感嘆をかき立て、我々の喝采に値するように見えるものは、科学と趣味における偉大な指導者、我々自身の諸感情を方向付け、指導する人物、彼の諸才能の広さと卓越した正しさが我々を驚かせ、感嘆と驚きで満たす人間である。そしてこの上に知的諸徳性 (intellectual virtues) と呼ばれるものが築かれるのである。」(TMS 1st, pp.32-33. 『感情論』、25頁)
- (97) 大道『生成と発展』、35-36頁（ただし、旧仮名遣いは改めた）。
- (98) 「剛毅」とは、「苦痛、労働、危険を適切に評価して、常に大きい方を回避するために、小さい方を選択するにあたっての慎慮、優れた判断力、沈着に他ならない。」(TMS 1st, p.447. 『感情論』、369頁)
- (99) Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits*, Clarendon Press, Oxford, 1980. (ゴールドン・マルシャル『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神 スコットランドにおけるヴェーパー・テーゼの検証』大西晴樹、すぐ書房、1996年) は、16、17世紀、スコットランドにおける経済的伝統主義の克服と、ヴェーパーの「資本主義の精神」の成立を実証的に研究した。
- (100) シヴィック・ヒューマニズム論の観点からする「奢侈と徳性の腐敗」に関しては、Pocock, op.cit., pp.430-32. この意味における「奢侈と徳性の腐敗」に関しては、スミスよりもアダム・ファーガソンに当てはまる。ファーガソン『市民社会史』(1797年)第六章「腐敗と政治的奴隷について」第三節「文明国民に起こりやすい腐敗について」：「我々は奢侈という言葉を勤勉の目的であり、機械的商業的技術の結果である富の蓄積と享受する方法の発展を意味するものと理解したい。また、腐敗 (corruption) という言葉をこうした機械的技術の全ての状態につきまとう、また、いかなる外部的事情、或いは、条件のもとに見いだされる人間性の現実的欠陥や腐敗を意味するものとしよう。」(Ferguson, *Civil Society*, p.487) 「機械技術が大いに発展し、無数の物品が提供され、家具や娯楽品や装身具として人々の装飾に用いられる時、また、富者のみを得られるような物品が賞賛的となり、したがって、尊敬や優越や高い身分が財産の多寡によって左右されるようになる時、国民はこうした面からも更に腐敗を招来する可能性が多分にある。」(ibid., p.492.) cf. Louis Schneider, Introduction, pp.xxiv-xxvi. Cf. Hirshman, op.cit., p.107. (ハーシュマン、前掲書、107頁)
- ヒュームもまた「奢侈」の概念に区別を導入する。ヒュームは「アートの洗練について」で「奢侈(luxury)は確定した意味を持たぬ言葉であり、それは悪い意味にも、良い意味にも解することができる」(Hume,

"Of Refinement of Arts", in *Essays*, p.268. ヒューム「アートの洗練について」『市民の国』(下)、30頁)として、「自由思想的な立場」における「悪徳に属する奢侈」さえ褒め称える態度と「厳格主義の道徳に立つ人々」における「いささかも罪でないような奢侈」(以上、*ibid.*,p.269.同上、32頁)の論難的態度への両面批判を行った後、「生活洗練、つまり、奢侈の存する時代は最も幸福な時代であるとともに、最も有徳(virtuous)な時代であること」(*ibid.*同上)、及び、「奢侈が罪でないものとなるときには、それは有益ではなくなること、そして、奢侈が度を越した場合には、政治社会にとって最も有害ではないにしても、有害なものであること」(*ibid.*同上)を証明する作業にかかる。ヒュームが「良い意味」における「奢侈」と呼ぶのは、「勤勉と機械的なアートにおける進歩」(*ibid.*,p.270.同上、34頁)に伴う「奢侈」であり、第一に、このような奢侈は、「生産活動への専念そのものを一つの喜びとして享受」(*ibid.*,p.270.同上、33頁)させること、第二に、「勤勉とアートとは、自由なアート(liberal arts)の進歩を促し」(*ibid.*同上、34頁)、「勤勉と知識と人類愛」(*ibid.*同上、35頁)を結びつけるからである。「それら三者は洗練の度合いの高い時代、普通の表現を用いるならば、奢侈の度合いの高い時代に固有の特質に他ならない」(*ibid.*,p.271.同上、35頁)。第三に、それは「政治のアートにおける知識」を探求させ、「統治における寛容と穩健とを生む」(*ibid.*,p.273.同上、38頁)。ヒュームは更に、「奢侈が古代ローマを滅亡させた」という「モラリスト」の論難に対して、古代ローマの奢侈は「アジア的奢侈(ASIATIC luxury)」(*ibid.*,p.275.同上、41頁)であり、ここでヒュームの言う「奢侈」とは異なるものであることを述べた上で、「金銭への愛を抑制、或いは、規制し得るものは、名誉と徳に関する感覚だけである」(*ibid.*,p.276.同上、42頁)とし、名誉と徳に関する感覚が金銭愛を抑制するのは「知識と洗練の時代」(*ibid.*同上)だけであると主張する。ヒュームが機械的なアートにおける洗練と勤勉から生まれる奢侈=勤勉・知識・人類愛=自由というトリアーデの担い手としたのは、周知のように、「公的自由の最良の、最も堅固な基礎である中流の身分の人々(middling rank of men)」(*ibid.*,p.277.同上、44頁)である。「悪しき奢侈(vicious luxury)」(*ibid.*,p.279.同上、47頁)に関しては更に、「浪費をアートにおける洗練とを混同してはならない。それどころかこの悪徳は、洗練された時代の方がはるかに希であるように思われる。勤勉と利潤の獲得とが、下層、及び、中流の身分の人々の間に、さらには、勤勉に働く職業人全ての間にこのような儉約を生み出すのである。」(Hume, *Essays*, p.632.同上、265頁)

(100) 今関恒夫『ピューリタニズムと近代市民社会』みすず書房、1989年、104頁。

(101) 今関、同書、142頁。

(102) 今関、同上、163頁。

(103) 注(105)を参照。

(104) 詳しくは、拙稿「アダム・スミス『修辞学・文学講義』における方法論についての一考察」静岡大学人文学部『法政研究』第3巻3・4号、1999年、3月、第一節を参照。

(105) 慎慮の徳の研究史によせて。慎慮の徳を市民社会の中心的徳性とし、その担い手を「生活上の中・下流の人々」に求めたのは大河内一男である(大河内『スミスとリスト』)。「市民的徳性の具体的形態は、『勤勉』

(industry)『節約』(parsimony)『質素』(frugality)『慎重』(prudence)『用心』(vigilance)『周到』(circumspection)等である」(大河内、同書、22頁)。大河内は、いわゆる「アダム・スミス問題」に導かれて、利己的本能に基づく慎慮の徳が、スミスにおけるもっとも根元的な徳であり、正義の徳はこの慎慮の徳を基礎づける消極的な徳であるという論を立てた。これは『感情論』第六版における「生活上の中・下流の人々においては徳性への道と富への道は一致する」というスミスの有名な文章に基づくものである。大河内は利己心の倫理化による経済人の倫理の確立が『感情論』の主題であるとした。大河内は『国富論研究』I、筑摩書房、1972年、第一部「解説」でも同様なことを繰り返している(同書、31頁)。大塚久雄「資本主義と市民社会」『宗教改革と近代社会』みすず書房、(初版、1947年)、1985年、125頁以下。武藤光郎『経済学史の哲学』創文社、(初版、1967年)、1983年、69頁以下。最近では、遠藤和郎『ヒュームとスミス』多賀出版、1998年、が同様な見解を述べている。遠藤、同書、173頁。

しかしながら、大河内は『感情論』初版と第六版の主題性格の相異を無視したために、後に田中正司氏に批判を受けることとなった。高島『根本問題』、大道安次郎『スミス経済学の生成と発展』は、慎慮の徳に関しては大河内説を受け入れたが、特に、高島は、スミスの道徳哲学体系からの「経済学独立の必然性」を問い、自然法学のスミスへの影響を問題とした最も初期の論者でもあった。

水田洋氏の立場は微妙である。水田氏は『研究』で、次のような認識を示している。水田氏はスミスの経済人は「二、宗教改革的に、神の命令(道徳)としての職業への精励が、経済的成功をもたらすとみる段階、ここから、利己心の道徳的是認がはじまってまもなく、三、宗教改革の倒錯形態として、営利が道徳的命令とされるにいたる。そして最後に、四、経済が道徳にかかわって、人間行為の基準を与える」(水田、同書、346頁)段階の中で、「二の後半から三の段階」(同上)にあたりと述べている。氏はこれを「プロテスタント的禁欲倫理の末裔ないし倒錯形態としてのスミス像」(同上、350頁)と呼ぶ。同時に氏は、スミスの道徳哲学からの「経済学独立の必然性」にこだわった。このような慎慮の徳=近代経済人の徳性という大河内説から転換をなしたのは内田義彦氏である。内田氏は「スミスのホモ・エコノミクスとはいかなるものであろうか」と問い、「社会における人間の欲望と行動を規定するものが『自然の欲求を満たすため』ではなく、『自己の地位の上昇』それ自体のためであることからくる」「倒錯した行動の原理を身につけている」人間である(内田義彦『増補経済学の生誕』(初版、1962年)、未来社、1982年、120頁。以下、内田『生誕』と略記)として、スミスから慎慮の徳を消し去った(同書、120-24頁)。内田氏のこのような認識を受けて、『感情論』初版の主題性格を問題にし、大河内説を批判したのは田中氏である。田中氏は、『感情論』初版においては、「正義の感情論的基礎付け」「正義の基礎となる感情は何か」を明らかにすることこそがスミスにとって最も重要な課題であるとした。正義こそが主題的な徳であることを明らかにしたのは、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巻第1・2合併号、1974年であった。田中氏の批判は『感情論』諸版の主題性格の異同を明らかにせず、初版と第六版からの引用を無批判に連ねるといった態度を批判したものであり、『感情論』初版の主題を、『感情論』は、「正義の基礎となる感情の探求として、『正邪の自然的原理』

を感情論的に基礎づける」(田中、同論文、12頁)こと、「正義の感情論的基礎付け」(同上、11頁)に主題があるとしたのは卓見であった。田中氏の指摘は確かに妥当なものであり、これ以後、多くの論者が田中説を継承した(例えば、新村聡『経済学の成立』お茶の水書房、1994年、である)。

しかしながら、その反面、田中氏においては慎慮の徳の位置づけが曖昧なまま、或いは、不必要なものとなっている。氏は同論文で、『感情論』初版の主題が慎慮の徳ではないこと理由として次のように述べている。「スミスは、『感情論』の骨格をなすその第1～3部においても、十数カ所に渡って間欠的に『慎慮』prudenceという言葉を使い、しかし、それらはいずれも断片的・無規定的なものにすぎず、同感と観察者の立場の理論に媒介された彼自身の積極的な規定はなされていない。初版でスミスが慎慮の徳に積極的に言及しているのは、第4部第2編と第6部(6版では第7部)第2編第3章で、かれはそこではじめて、慎慮の徳について同感と観察者の立場の理論に基づく積極的な規定を展開するとともに、自愛心が有徳な行為の動機たりうることを積極的に肯定している。しかし、それらは、いずれもヒュームないしハチスン批判の文脈の中で展開されたものにすぎない。以上の事実は、彼が『感情論』の初版においてすでに「自愛心」の端的な承認から出発しながらも、初版において、慎慮の問題が『感情論』の骨格をなす第1～3部の主題ではなかったこと、第4、6部においても直接的な中心主題をなすものではなく、ヒュームの是認の原理論批判のための例証、ないし、学説批判の一齣にすぎないことを示すものといえよう。」(同上、4頁)

「スミスが『感情論』で解明しようとした主題は、あくまでも利己心に動かされる人間の行為や感情を他人の目からみた場合の社会的適宜性を問うことを通して、放置すれば他人を侵害せずには止まない人間の情念ないし利己心の克服を同感と観察者の立場の理論の上に構築する点にあったのであった。」(同上、11頁)

これに対して、我々がここで示す慎慮の徳は、一見、大河内説に依拠したもののように見えるが、我々は『感情論』初版の主題性格については田中氏の論が正しいとする。では、慎慮の徳の『感情論』初版での位置づけはどのようなものであるのか。慎慮の徳は『感情論』初版の主題ではなく、時折言及されるに過ぎないものか、或いは、主題ではないにしても、『諸国民の富』に繋がる経済人の徳性ということで固有な位置を占めるのか。我々の立場は当然後者である。我々は「勤勉と怠惰」に関する16世紀～18世紀における論争、特にピューリタニズムを背景にした勤勉論、フランクリンにおける「徳性への道と富への道の一致」等を考慮して、慎慮の徳を『感情論』初版において固有な位置を占めるものと判断する。18世紀の人々にとって、慎慮の徳が何を意味するかは自明の事であった。従って、スミスは『感情論』において慎慮の徳を主題とはしなかったのである。

情念としての利己心と慎慮の徳としての利己心の相異は結局、「金儲けを尊敬すべき職業の登場と理解する」立場か、「プロテスタントの倫理に関するヴェーバーの立場」(Hirshman, op.cit., p.128. ハーシュマン、前掲書、129頁)のいずれを取るかに起因する。

(106)「分業が最初に確立されてから、社会のあらゆる時代のあらゆる慎慮の人は、自分自身の勤労に特有な生産物に関して、何かある商品の一定量、即ち、大抵の人はそれと彼等の勤労の生産物を交換するのを拒まいと

彼が考えるような、何かある商品の一定量をいつでも自分の手元にもっているという仕方、自分が当面する問題を処理しようと当然努力したに違いない。」(WN I, pp.37-38.『富』I, 94頁)

(107)「単なる正義はたいいていの場合、消極的な徳性に過ぎず、我々が自分たちの隣人に害を与えるのを妨げるだけである。人が彼等の隣人たちの身体や財産や評判のいずれかを侵犯するのを控えるだけなら、彼は間違いなくほとんど何も積極的な値打ちを持たない。しかしながら、彼はとくに正義と呼ばれるものの全ての規則を満たしているし、彼と同等な人々が彼に行うように、適宜性をもって強制しえる全てのこと、即ち、その不履行について彼が処罰しえる全てのことをなし得るのである。我々はしばしば静かに座り、何もしないことによって、正義の諸規則の全てを満たしていることがある。」(TMS 1st, p.178.『感情論』、128頁)「身体、財産、評判」に対する侵害が正義の侵害であることは、『法学講義』において、人が「人間として侵害」される場合として、「自然権の侵害」(身体と評判)、「取得権」または「帰属権」の侵害として考察されている。Cf. LJ (A), pp.7-13. LJ (B), pp.399-401.『法学講義』、92-98頁。

(108)「怠惰」と「勤勉」とを純経済学的に見れば、『諸国民の富』第二編第三章の「不生産的労働」と「生産的労働」の区別になる。スミスはそこで、「勤労を維持することになっているフォンド」と「怠惰を維持することになっているフォンド」の区別を行っているが、「勤労」と「怠惰」とはこのような価値形成の側面から見た生産的労働と不生産的労働に限られるわけではない。さらに、「勤勉」「慎慮」に関するデフォウについては、山下幸夫『近代イギリスの経済思想』岩波書店、1968年、106-16頁を参照。

(109) スミスの徳性論は、初期資本主義(16-18C) 成立期における固有な経済倫理に関わるものであったと言える。つまり、儉約と勤勉とは、資本蓄積の主體的側面なのである。マルクスはスミスの時代に進行しつつあった「本源的蓄積」の過程を『資本論』で描いている(第一巻第七編第二章)が、その中で、「スコットランドの主義上の共和主義者」(マルクスはフレッチャーを挙げている)が、農奴制の廃止が極貧民を生み出した原因であるとして、農奴制の復活を望んだ事に対して、「農奴制の廃止ではなく、農民の土地所有の廃止こそが農民をプロレタリアにし、受救貧民にした」ことを見誤っていると批判している(『資本論』第一巻、943-44頁)。フレッチャーの「家内農奴制」に関しては、田中秀夫『スコットランド啓蒙思想史研究』名古屋大学出版会、1991年、第一章「合邦問題とフレッチャーのヴィジョン」を参照。スミスの経済倫理は、マルクスにとっては、「資本主義的生産様式の精神」論であったのかもしれない。

(110) Hayek. 'Liberalism', in *the New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, The University of Chicago Press, 1967, p.18. (ハイエク『市場・知識・自由』田中真晴、田中秀夫編訳、ミネルヴァ書房、1996年、23頁)

(111) アダム・スミスに関するハイエク。正義と自生的秩序としての市場

ハイエクは或る意味では(自由主義的という意味では)スミスの思想の最も透徹した理解者であるとも言える。ハイエクは上記の「自由主義」論文で、スミスの「決定的貢献」を次のように述べている。「アダム・スミスの決定的貢献は、もし個々人が適切な法の規則によって制御されるとすれば、秩序が自然発生的に形成さ

れるという自己発生的秩序の説を唱えたことである。」(Hayek, *op.cit.*, p.191. ハイエク、同書、210頁) ハイエクは「自生的秩序としての市場」という観念を提唱したことにスミスの最大の意義を認める。「自由主義者が正しい行為の規則に与えた重要性は、異なる個人や集団の行為—各々が自分の知識に基づいて自己の目的を追求する行為—自生的ないし自発的秩序を維持するのに、それらの規則が不可欠な条件であるという洞察に基礎を置く。少なくとも、18世紀の自由主義者の理論の偉大な創始者、デヴィット・ヒュームとアダム・スミスは利益の自然発生的調和を想定したのではなく、むしろ、様々な諸個人の異なる利害は適切な行為規則の遵守によって調和できると主張したのである。」(ibid., p.210. 同上、227頁) 我々がハイエクから学ぶことは「自生的秩序としての市場」という観念である。スミスにおける「市場」とはどのようなものとして把握されるべきなのであろうか。我々はハイエクのこの「市場」概念に「制度としての市場」を対置する予定であり、別稿を準備している。

(112) John Dwyer は、スコットランド啓蒙における情念論という観点から、「利己心は社会的で慎慮ある農夫によって支配された特殊ブリテン的現象」(J.Dwyer, *The Age of the Passions*, Tuckwell Press, Scotland, 1998, p.11) と述べている。Cf. Dwyer, *op.cit.*, Ch.2, Ch.3. Esp., pp.44f.

(113) 同様な主張は、大河内『スミスとリスト』、165-73頁、に既に述べられている。

(114) 初出は、「肉体の要求を支配する事の内、に、節制と呼ぶのが適切な徳性がある。それらを健康と財産への顧慮が規定する限界の中に抑制することは、慎慮の一部である。」(TMS 1st, p.54. 『感情論』、38頁)

(115) ヒュームもまた「情念としての利己心」と「慎慮」とを区別している。

ヒュームは『人性論』で「自己自身のために計らせて自己自身の利を増進させる」徳として、「慎慮、節度、儉約、勤勉、勉強、進取、熟練」を挙げている(Hume, *Treatise*, p.587. 『人性論』(四)、202頁)。「勤勉と知識と人類愛とはお互いに絶ちがたい鎖のようにつなぎ合わされており、理論と経験とのいずれの面から見ても、それら三者は洗練の度の高い時代、普通の表現を使えば、奢侈(luxury)の度の高い時代に固有の特質に他ならない。」(Hume, "Of Luxury", in *Essays*, p.271. ヒューム「アートの洗練について」『市民の国』(下)、35頁)「洗練さが存する時代はもっとも幸福な時代であるとともに、もっとも有徳な(virtuous)時代である」(Hume, ibid., p.269. 同上、32頁)「金銭への愛を抑制ないし規制し得るものは、名誉と有徳に関する意識だけである。(ibid., p.276. 同上、42頁)更に、「アートと学問の生成と進展について (Of the Rise and Progress of the Arts and Science)」には次のようにある。「貪欲、或いは、獲得欲は人類に普遍的な情念であり、この情念は、あらゆる時代、あらゆる場所においてあらゆる人に作用を及ぼす。しかし、好奇心、或いは、知識愛は極めて限られたものであり、これらが人を支配するには、若さ、余暇、教育、規範が必要である。」(ibid., p.113. 同上、222頁)

また、「貪欲と浪費 (avarice and prodigality)」と「勤勉と節約 (industry and frugality)」との対比については更に、Hume, *Principles of Morals*, pp.237-38. 及び、『人性論』第三編第三部「他の徳、及び、悪徳について」が参照されるべきである。「勤勉、不屈、忍耐、俊敏、専心、恒心…この種類のいろいろ

な徳は人生の指導に有利であるという理由だけで価値があると見なされる。節度、儉約、決断などの場合も同じである。また、他方、浪費、奢侈、不決断、不確実は単にそれが我々に破滅をもたらし、勤めや活動に対して我々を無力にするという理由だけで悪徳なのである。」(Hume, *Treatise*, p.610.『人性論』(四)、235頁) 更に、Hume, *Principles of Morals*, pp.242-43.

(116)「アダム・スミスの全体像を検討してみると、むしろ、利己心の歪みとしての『傲慢』や『貪欲』をいかに規制するかということに主題の一つが設定されていることが明らかになる。スミスの経済学が道徳哲学と不可分であったことの意味は、このような観点に示されていたのである。」(星野彰男『市場社会の体系』新評論、1994年、51頁)

(117)「道徳的は認及び否認の感情に対する、慣習と流行の影響」に関して、スミスは「人類の諸道徳感情に対してかなりの影響力をもっている諸原理で、何が非難すべきであるとか、賞賛に値するとかについての、様々な時代、及び、国民において普及している、多くの不規則で一致しない意見の、主要な原因である諸原理は、既に列挙されたものの他にも存在する。これらの原理とは、慣習と流行 (custom and fashion) とであって、あらゆる種類の美しさについての我々の判断に対して支配を及ぼしている諸原理である」(TMS 1^a, p.370.『感情論』、297頁)とした上で、「流行」については、「歓喜への同感」が影響を及ぼすと述べている。「富裕な人々と上流の人々に感嘆し、従って、彼らを模倣する我々の性向のために、彼らはいわゆる流行を創始したり、指導したりすることができる。」(TMS 6^a, p.64.同上、98頁)

しかしながら、スミスは「慣行」については、特定の職業が生み出す「情念」をあげている。スミスは、「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、彼らを非常に様々な情念に慣れさせるので、自然に彼らの中に非常に様々な性格と生活態度 (manners) を形成する」(ibid.,p.389.同上、309頁)とした上で、「それぞれに違った情念が自然に彼らにとって慣行的になるに違いない。そして、この特定の点について、我々が彼らの境遇を自分たちのものとして考える時には、それぞれの出来事が彼らに与える感受作用は、それがかき立てる情動が彼らの精神の固定した慣行と気質に一致するかしないかに応じて、大きかったり小さかったりするのだということについて、感受性をもたなければならない。」(ibid.,p.391.同上、310頁)。「慣習が我々にそれぞれの職業に割り当てることを教えてしまったその性格には、慣習から独立した適宜性があるのである。…行為の自然的適宜性であるものからの最大の離反を、慣習が正当とするのは、行動、または、振る舞いの一般的形態におけるそれではない。特定の諸慣行に関しては、その影響はしばしば、善良な道徳に対して、はるかに破壊的であり、そしてそれは、正邪のもっとも平明な諸原理に与える特定の諸行為を合法的で非難すべからざるものとして、確立することが出来る。」(ibid.,p.409.同上、321頁)

この「習俗・習慣論」に関しては、『諸国民の富』第三編「様々な国の富裕における進歩の差異について」の次の言葉が対応しよう。「これらの国の当初の統治の性質上、しかも、この統治が大変革をこうむった後までの残存した習俗や習慣が必然的にこれらの国を強制して、こういう不自然で逆行的な順序を取らせたのである。」(既出)

- (118) 「不動産」は理性に、「動産」は情念に、従って、想像力に由来するものだというポーコックの指摘は重要である。Pocock, op.cit.,p.461.Esp.,p.464.
- (119) 「想像力」が「情念」を喚起する次第はヒュームが既に述べている。「想像力と affection とは密接に関係していて、前者に影響を与えるもので、後者に全く無関係であり得るようなものは何一つない。」(Hume, *Treatise*, p.424.『人性論』(三)、217頁) ヒュームが「情念に及ばず想像力の影響 (influence of the imagination upon the passions)」(ibid.同上)の「実例」とするものの一つは、「我々の関わる生活の様式にふさわしい快楽は、無縁な快楽に比べて、我々の欲望や欲求を多く喚起する。この現象も同じ原理から説明できるであろう。」(ibid.,p.426.同上、220頁)
- (120) D.D.Raphael, "The impartial Spectator", in *EAS*. ラファエルは「公平な観察者 (the impartial spectator)」の理論は人間の「良心」を神学的、合理主義的にではなく、徹底して経験社会学的、心理学的に位置づけようとしたものとする。「想像力の働き」を強調することによって良心の行為者の社会的状況からの独立性を説明しようとするが、説明に成功しているようには見えない。「公平な観察者 (the impartial spectator)」を社会的是認、否認の結果生み出されるものとする見解に反対して、現実の観察者の判断から独立したものを見る。「自己規制の徳の基本的段階は…現実の観察者に基づいている。より高い段階は完全に良心に基づく」(Raphael,op.cit.,p.94)。ラファエルは、初版から第二版、第六版へと「公平な観察者」の社会的状況からの独立性が高まったと見る。これは、エリオットへの手紙の後半部分の強調したものであるとされる。「初版において、スミスは想像力の働きよりも、人間の社会的状況の効果を強調する。第二版、第六版ではこれを逆転する」(ibid.,p.94)と述べているが、これは是認できない。
- (121) 大道『生成と発展』は「経済の宗教的是認」(同書、43頁)という論点から「神の見えざる手」を考察している。
- (122) 「幸運、または、不運についての一般的観念」「怒りを挑発されたという一般的観念」(TMS 1st, p.7.『感情論』、9頁)。「彼らを最も動揺させるのは、彼ら自身に対して背信と忘恩が実行されたという観念である」(ibid.,p.77.同上、52頁)
- (123) 「歓喜への同感」はヒュームの『人生論』第二編第一部「自負と卑下 (pride and humility)」が前提となっている。ヒュームの「同感」はスミスで言えば「歓喜への同感」である。その第十節「所有と富 (property and riches)」において、ヒュームは「富が快楽と自負とを引き起こし、貧困が不快と卑下とを喚起するように、それと同じ理由で権力は前者の情念を生むし、奴隷状態は後者の情念を生むに相異なる」(Hume, *Treatise*,p.315.『人性論』(三) 67頁)と述べ、更に、第二編第二部第五節「富や権力ある人間に対する尊敬について」(ibid.,p.357.同上、125頁)で、「他人の富に対して我々の抱く満足、及び、富の所持者に対する我々の尊重 (esteem) は三つの異なる原因に帰することができよう。…第一に、例えば、家屋や庭や装身具類といった、そうした人々が所持する事物は、それら自身において快適で (agreeable) あり、したがって、これを眺めるか考えるかする全ての人々の心に快楽の感情 (a sense of pleasure) を生む。第二に、富や

権力をもつ人間から、その所持するものを分け与えられることによって得られる利益の期待である。第三に、我々に近づくもの全ての人間の満足を我々に享受させる同感 (sympathy) である。」(ibid., pp.357-58. 同上、128頁) ヒュームは三つの原因を挙げているが、「同感こそが我々が検討している情動 (affection) の原因というべきである。したがって、第三の原因こそ第一の原因よりも強力かつ普遍的なものである」(ibid., p.359. 同上、128頁) として、同感によって、富者の状態についていくことを最も普遍的な原理としている。「ある人物をその富の故に尊重する時、我々は所有者のこの感情 [事物を現実に所有している時に心に与えられる満足] の中へ入り込まなければならない (enter into this sentiment of the proprietor) のであり、この同感なしには、富が所有者に与える権力によって生み出される快適な事物の観念も、極めて弱い影響しか我々に及ぼさない。」(ibid., p.360. 同上、129頁) 「権力」に関してはこうである。「権力や富に対する尊重と貧困と身分の卑しさに対する侮蔑とを我々に与え得るものは、我々を富のある人間や貧しい人間の諸感情に入り込ませ、その快苦を共有させる原理としては同感以外には何も残らない。」(ibid., p.362. 同上、132頁) 同様な観点は、第三部第三編「他の徳、及び、悪徳について」第五節「自然的徳に関する若干の考察」に見られる。ヒュームはここでも「財産において秀でた点を所持する人間に対する我々の是認」(ibid., p.616. 『人性論』(四)、242頁)を「同感」によって根拠づけた (ibid. 同上)。

(124) これは言葉遣いという点でも同様である。『文学講義』の中でスミスは次のように述べている。「上流の階級は、言葉遣いの正しさという点で、しばしば一般大衆より優れているものと我々は当然考えているが、このような優劣が存在しない場合には、上流の用語と我々が尊敬する彼らの行動との間に形成される連想の働きによって、ともすれば我々は上流階級の用いている言葉遣いの方を選ぶのである。」(LRBL, pp.4-5. 『文学講義』、64頁)

(125) Pocock, op.cit., pp.462-67. 田中秀夫、前掲書、28頁。同、『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房、1998年、第二章。18世紀のウィッグ寡頭政治体制下における「腐敗」の実態 (選挙区売買、買収、宮廷の官職任命権、門閥形成) については、Roy Porter, *English Society in the eighteenth century*, Penguin Books, 1990, London, Ch.3 (ポーター『イングランド18世紀の社会』目羅公和訳、法政大学出版局、1996年、第三章) が詳しい。Court と Country については、Hume, "Of the Parties of Great Britain", in *Essays*, pp.64ff. Cf. D.Forbes, "Scientific Whiggism: and Adam Smith and John Millar" (Source: Cambridge Journal, Vol.7, 1954, pp.643-70) in *ASCA I*, 20 (pp.273-295). Ditto, "Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty" in *EAS*, pp.179-201.

(127) 内田『生誕』、125頁。

(128) 内田、同上、120頁。

(129) 田中『倫理学』(下)、50頁。

(130) 田中、同上、52頁。

(131) 水田『研究』、537頁。

- (132) Skinner, op.cit.,p.134. (スキナー、前掲書、140頁)
- (133) 内田『生誕』、96頁。
- (134) 田中『倫理学』(下)、51頁。
- (135) 水田「解説」『感情論』、537頁。
- (136) Skinner,op.cit.,p.134. (スキナー、前掲書、140頁)
- (137) Ibid.,p.135. (同上、141頁)
- (138) 岡田純一は異なる見解をとっている。「独立を支えるものは、自己の所有するある程度の財産であり、一般的富裕を發展させるものは、自己の個人的境遇を改善しようとする独立人の自己に対する関心にほかならない…そしてスミスは、このような理念の歴史における現実的表現を、中小土地所有者、とりわけ英国の yeomanry に代表される独立自営農民の中に典型的に見ていたのである。」(岡田純一『増補 経済学における人間像』未来社、1969年、59頁)
- (139) 権威の原理を、農業の資本主義化を妨げ、国内市場を脆弱なものとした、正義を無視する旧地主の特権を代表するトーリーの原理、効用の原理を、脆弱な国内市場の前提の下に、国外向きの産業構造を作り上げ、国家の富と力の名の元に、独占的利潤を商人、製造業者に与えるウィッグの原理としたのは、内田『生誕』、116頁、である。
- (140) T.D.Campbell, "Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments", in *EAS*. キャンベルは、良心を代表するのは、現実の観察者のうちの事情に通じた少数者であると考えている。(Cf. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, pp.73f.) 更に、キャンベルは「道徳感情一般のもつ機能的な効用」=社会の調和が道徳感情によって保たれるという側面と「良心」のもつ改良、是正(特に、予期せざる結果)という特殊な働きがあいまって、人類社会全体の維持と幸福とが実現されるとした上で、スミス道徳理論が「記述的、科学的」側面と「規範的、倫理的」側面の統一であるとした。Cf. Campbell, *ibid.*,p.75.
- (141) 大道『生成と発展』、35-36頁。
- (142) 「慎慮、用心、細心、節制、恒常性、不動性という下級の諸徳性」(TMS 1^a, p.464.『感情論』、379頁)
- (143) 内田氏は、スミスの正義論とヒュームの正義論とを比較し、スミスの正義論は「全体に対する効用が正義の根源であるとしたヒュームの法理論…に対する対決」(内田『生誕』、111頁)を目指したものであるとし、「正義が国家によって強制されるべき徳として他の徳から区別されているゆえんが、それがなければ社会が崩壊するという特殊な社会的効用の観点からではな」(同上)く、「国家の強力による発動によってまもられるべき正義の根柢を、それが全体に対してもつ作用から説明する説を否定すること、かくして社会全体の効用に対して加えられる侵害ではなく、直接に他人の生命財産に対して加えられる侵害を防ぐこと(それのみ)が国家によって強制されるべき唯一の法で…あるということがスミスの立証せんとする点であった」(同上)とし、ヒューム正義論=「全体の効用」論という理解の嚆矢をなしたと思われる。ヒュームの正義論は、各人が各人の利己

心を抑制する事によって、まさにそのことが各人の利益に一致するという「共通利害の一般的な感覚」＝「他人の所有物に対して節欲する黙約」が正義の根拠であり、利己心という情念を利己心によって規制することに正義の成立を見るものである。従って、正義の侵害とは、直接には個人の所有物に対する侵害であり、社会全体に対する侵害ではない。「社会的効用が正義の唯一の源泉である」という文言は *Principles of Morals* に見られるが (Hume, *Principles of Morals*, p.183)、そこでも、所有を他人の利己心という情念から守ることに、正義の起源があるとしている。ヒュームは「利己心は正義を確立する本源的動機であるが、しかし、公共の利益に対する同感が正義の徳に伴う道徳的是認の源泉なのである」(Hume, *Treatise*, p.499.『人性論』(三)、77頁)と述べているが、内田はこの正義の法と正義の徳とを区別していない。

(144)「便宜は美であるから、便宜を観察することは我々に喜びを与える。」(Hume, *Treatise*, p.354.『人性論』(三)、134頁)

(145)「土地の肥沃さとその価値とは有用さと関係がある。そして、有用さは富、喜び、富裕と関連がある。我々はそれらのものを享受する希望はないにもかかわらず、空想の活気によって、それらの中に入り込み、或る程度まで、所有者とそれらを分け合うのである。」(Hume, *Treatise*, p.364.『人性論』(三)、135頁)

(146)『感情論』初版での「自然の欺瞞」論のもつ18世紀的楽観的な理神論的前提における「自然の欺瞞」論から『諸国民の富』における「神慮」を前提しない、「事物の自然的成り行き」のもつ諸欠陥の認識へと至る「見えざる手」の概念に注意を促したのは、Jacob Viner, "Adam Smith and Laissez Faire", in *Adam Smith, 1776-1926*, reprinted by Augustus M. Kelly Publishers, 1989. である。スミスの「見えざる手」の概念的変遷については最近の文献では、Peter Minowitz, *Profits, Priests, and Princes Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford University Press, 1993, pp.121f.

「見えざる手」は『感情論』では、結果としての分配の平等を導く手段として使用されているが、『諸国民の富』では投資活動が個人の意志を超えて、社会の発展を導くという生産の場面で使われている、とするのは、中谷武雄氏である(中谷、前掲書、35頁)。

(147) D.Rafael, *Adam Smith*, p.76. (ラファエル『アダム・スミスの哲学的思考』、81頁)

(148) しかしながら、これは McNally が主張するように、農業資本主義へのスミスの傾斜を意味するものではない。

(149) この点がスミスがシヴィック・ヒューマニストではないと考えられる根拠の一つである。シヴィック・ヒューマニストに求められる属性の一つは「家政 (oikos) の主人」であるという点については、Cf. Pocock, *op.cit.*, p.464.

(150)「行為の動機」「行為そのもの」「行為の結果」の区別を考察したのは高島『市民社会体系』である。「スミスの捉えているものは行為の動機であるよりも、むしろこの動機によって動かされている行為であり、あるいはこの行為の世界すなわち経済的社会的機構であるといわなければならない。」(同書、71頁)。しかしこうし

た把握は、高島が、同感を「原因に対して適合的であるかどうか」（同上、61頁）の側面からのみ考察していることと無関係ではない。「行為の値打ち」に関する議論は高島にはない。また、利己心は、行為の動機であるが、行為の結果や物象的な経済的世界は、動機とは一応別物であるから、後者の結果は動機だけでは説明できず、科学的分析によって初めて把握できるとしたのも高島善哉である。

(151) 武藤、前掲書、28頁以下。

(152) Winch, *Adam Smith's Politics*, Ch.4. (ウインチ、『政治学』、第四章)が参照されるべきである。「尚武の精神と精神的退廃」に関しては、Winch, *op.cit.*, Ch.5. ウインチ、同上、第五章、を参考にせよ。ウインチは、スミスが、「尚武の精神」「教育」に言及したのは、その「civic 目的」を明らかにすることにあつたとされる。更に、スコットランド啓蒙における商業社会と軍事精神に関しては、田中秀夫『文明社会と公共精神』昭和堂、1996年、第三章、第四章、第五章が詳しい。特に、スミスの分業の進展と軍事精神については、第四章「スミスにおける常備軍と民兵」を参照。

(153) 例えば、公共財の理論という観点から、主権者の義務論を論じたものに、V.Ostrom, "Adam Smith and Public Good", in *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, hrg. von Franz-Xaver Kaufman und Gans-Günter Krusselberg, Campus Verlag GMBH, 1984. (ヴィンセント・オストローム「アダム・スミスと公共財」、F.カウフマン、H.クリュッセルベルク編『市場・国家・連帯』津波古充文訳、昭和堂、1984年、所載)

(154) スミスの経済学における国家機能:「経済に吸収されえないポリティの問題」について最も早く注意を促したのは、ヴァイナーであろう。Cf. Viner, *op.cit.*, pp.141f.

(155) Skinner, *op.cit.*, pp.172-85. (スキナー、前掲書、182-208頁)スキナーは、『諸国民の富』第五編を、政府の一般機能(司法、防衛、公共事業)、経済政策、政府の文化的機能(教育)にまとめた。この政府の文化的機能(教育)の目的は、道徳感情の腐敗への対処である。

(156) 「その知と徳(wisdom and virtue)、その慎慮、正義、堅忍不拔、及び、中庸(prudence, justice, fortitude and moderation)についての優越性」が人々の間に服従をもたらす精神的な要因として挙げているが、これは、『感情論』第六版における、「徳性への道と財産への道とが一致する」人のもつ徳性である。

(157) ブローグは近代経済学の立場から、私的便益性と社会的便益性とを不一致を検討することによって、市場の対応が、国家干渉、或いは、国家規制に道を譲るべきことの例証として、教育問題を「外部性」と考えている。Cf. M. Blaug, *op.cit.*, p.577f.

(158) 「同意による道徳性の諸規則の形成」という見地はスミスにおいて一貫している。『文学講義』では次のように述べられている。「これまでの講義の中で、我々は英国の最も優れた散文作家の中の何人かの一つの性格をあげ、その各人における現れ方の相異を比較してきた。全ての帰結は次のような規則を定めたことにある。つまり、文体の完成は作者の思想を最も簡潔、適切、正確に表現することにある、しかも、その思想が作者の心の中にかき立てる、或いは、作者がそう見せかけている、作者が読者に伝えようと意図している感情、情念、

情動を最もよく伝達する方法で表現する事にある、という規則である。」(LRBL, Lec.11.p.55.『文学講義』、147頁) ここまでは我々が上述したところである。重要な箇所上記に続く。「こんなことは常識に過ぎないと、諸君は言うであろう。確かに、常識以上のものではない。しかし、諸君が注意して見れば、全ての批評と道徳の諸規則 (Rules of Criticism and morality) は、その基礎まで辿ってみるならば、全ての人間が同意する常識の何らかの原理 (some Principles of Common Sense which everyone assents to) に過ぎないことが分かる。これらの技能 (arts) の仕事はこういう規則を様々な主題に応用し、そのように応用した時に、結論がどうなるかを示すこと以外にはない。上述の作家たちについて以上のような考察を加えてきたのは、この目的のためである。著作ばかりでなく、会話にも行動にも等しく適用できるような規則 (that Rule, which is equally applicable to conversation and behaviour as well as writing) にこれらの作家がどの程度まで自らを適合させてきたかを我々は示したのである。というのは、人を人に対して、快い (agreeable) 仲間とするのは、一体何であろうか。それはある人の感情が自然に表現されていると思われる場合、情念、或いは、情動が適切に (properly) 伝達される場合、また、二人の思想がお互いに適合しており、自然であるので、我々は思わずその思想に対して同意を与えてしまう場合である。賢明な人間とは、会話においても行動においても (conversation and behaviour)、自己にとって不自然な性格を装うとはしないのである。」(ibid.同上)

ヒュームもまた次のように確認する。

「文芸批評や道徳に関する一切の問題においては、実際、議論に決着を与え得るような基準は、一般的な世論以外には全然なく、また、それらに関する理論の誤りを最も明瞭に示すには、それが人類の共通な見解に反し、したがってまた、あらゆる国民とあらゆる時代の慣行、及び、意見に反する奇妙な議論にならざるを得ない、ということを証拠として提出することが最良である。」(Hume, "Of the Original Contact", in *Essays*, p.486. ヒューム「原始契約について」『市民の国』(上)、152頁)

「合意による徳の形成」という観点からスミスとヒュームを比較したものに、V.M.Hope, *Virtue by Consensus, The moral philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford University Press, 1989, Ch.4 and Ch.5.

- (159) スミスを「実践的モラリスト」とするニコラス・フィリップソンの見解が参照されるべきである。
Nicholas Phillipson, "Adam Smith as civic moralist" in *Wealth and Virtue* (フィリップソン「シヴィック・モラリストとしてのアダム・スミス」、『富と徳』所載)
- (160) ハイルブローナーは、自由の必要条件としての政治教育はスミスの体系にとって不必要であるばかりか、両立不可能であったと述べている (Heilbroner, op.cit.,p.536)。
- (161) Winch, op.cit.,p.80. (ウインチ『政治学』、98頁)
- (162) Cf. Robert Heilbroner, op.cit.,pp.524-39. ハイルブローナーは、スミス経済学のもう一つの命題一状況を改善しようとする人間の不断の努力が、結果的に、経済学的には、低賃金、低利潤の経済的衰微、倫理学

には、労働者のモラルの腐敗に終わる一を研究したが、その結論は、スミスにおいては、結局は、労働者＝労働貧民の位置づけの考慮が足りなかった時代、あるいは、スコットランド啓蒙の限界が露呈したと見る。

(163) マルクスの疎外概念とスミスの道徳感情の腐敗を検討したものに、

E.G.West, "The political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith", (Source: Oxford Economic Papers, Vol.21(1), March 1969, pp.1-23.), in ASCA I, 26 (pp.357-77.)

Lamb, "Adam Smith's Concept of Alienation", (Source: Oxford Economic Papers, Vol.25(2), July, 1973, pp.275-85.), in ASCA I, 33 (pp.478-88.)

A. Lambに対するWestの反論は、

E.G.West, "Adam Smith and Alienation: A Rejoinder", (Source: Oxford Economic Papers, Vol27(2), July, 1975, pp.295-301.), in ASCA I, 35 (pp.501-07.) があるが、いずれも、Pocock, *The Machiavellian Moment* (1975) 以前のものである。

疎外論的解釈の典型は、例えば、E.G.West, "Adam Smith and Alienation, Wealth increases Men decay?", in *EAS*, pp.540-52. である。Westは、スミスの「疎外論」とマルクスのそれを比較検討し、分業に伴う人間、特に下級労働者の知的、道徳的腐敗を考察した。スミスは分業の否定面＝マルクス的なそれではなく、知的、道徳的退廃、については、教育による救済が可能であると考えていたとするのが妥当である、とし、スミスの疎外論は下級労働者の知的、道徳的退廃に限られ、マルクス疎外論とは異質であることを強調し、その「疎外」も国家教育による救済が可能である程度のものであったと結論付けた。

(164) 「国家の文化機能」に関して、J.M. Gee, "Adam Smith's Social Welfare Function", (source: Scottish Journal of Political Economy, Vol.15, November 1968, pp.283-89), in ASCA IV, 133 (pp.84-97.)

(165) 「道徳的資本」という概念に基づいて、道徳感情の腐敗と国家による是正という論点に関しては、N.Rosenberg, "Adam Smith and the Stock of Moral Capital", (source: History of Political Economy, Vol.22(1) Spring 1990, pp.1-17) in ASCA VII, 56 (pp.46-62.)

ローゼンベルグは、道徳資本 (moral capital) のストック形成という面から、分業の進展のもたらすマイナス効果とプラス効果を比較し、両側面を決算すれば、プラスになるとスミスは見えていたと主張しているが、あまりに近代経済学的な見方である。

更に、スミスにおける「人的資本」論という考えは、R.S.Bowman, "Smith, Mill, and Marshall on Human Capital Formation" (source: History of Political Economy, Vol.22(2) Summer 1990, pp.239-59) in ASCA VII, 58 (pp.70-89)

「人的資本 (human capital)」とは、Gary S. Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, University Chicago Press, 1975 (ベッカー【人的資本】佐野陽子訳、東洋経済新報社、1984年) で提唱された理論であるが、非市場部門における教

育投資と収益率との関係の考察がスミスにまでさかのぼれるとはとうてい思えない。

- (166) ポーコックは対立しているものとは見ていず、初期マルクスの「労働疎外」の概念の中にシヴィック・ヒューマニズムの潮流を見ている。Cf. Pocock, *op. cit.*, p.502.
- (167) 田中正司『市民社会理論と現代』お茶の水書房、1994年、後編「市民社会倫理の基礎理論」、第一章「経済学の生誕と近代国家像の確立」、201-09頁、には、我々の把握の仕方に関する批判が述べられている。これは政治経済学とは何かに関する根本的な問いに関わるものである。「このように、J.SやD.S |J.Sは、ジェームス・スチュワート、D.Sはデューガルド・ステュワート|のそれとは基本的に問題意識を異にするスミスの経済学をウィンチやホーコンセンのように彼らと同じ『立法者の科学』という用語で概括し、そこにスミス思想の基本的特色を求めることは、『感情論』から『法学講義』をへて『国富論』体系に至るスミスの社会科学体系の基本主題と思想史的意義を誤り解するものといわざるをえない。」(同書、209頁)
- (168) 『法学講義』には「自然的欲望」論が存在したが、『諸国民の富』では省略されている。
- (169) スミスにおける道徳と政治の緊張関係という視点から「上級の慎慮」論を位置づけたのは、Peter McNally, *Political Economy and Statesmanship*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1998. である。Cf. McNally, *op. cit.*, pp.30-39.
- (170) 「人民の暗黙ないし明示的な同意により、最初にこの重要な地位に昇る人間は、武勇、力、廉潔、或いは、慎慮という人々の尊敬と信頼とを一身に集め得る人並み優れた個人的資質の持ち主でなければならない。」(Hume, "Of the Origin of Government" in *Essays*, p.39. ヒューム「政治支配の起源について」『市民の国』(下)、160頁)
- (171) スミスの「自己制御」論については、更に、星野彰男『市場社会の体系 ヒュームとスミス』新評社、1994年、第一章「アダム・スミスとプラトン」を参照。星野氏は、『感情論』第六版第六部における「自己制御」論は「情念の反乱の一形態としての高慢・傲慢・虚栄・貪欲・野心などが同感原理と公平な観察者の立場に基づく理性によって自己規制されうる道筋を解明する」(星野、同書、48頁)ことにその主題を見ている。
- (172) 公共政策の基礎付けを同感に求めたのは、Thomas Wilson, "Sympathy and Self-Interest", in *The Market and the State* ed. by T.Wilson and A.S. Skinner, Clarendon Press, 1976. である。
- (173) 「政治学の研究ほど、公共精神を促進する傾向が多いものはない。即ち、市民政府の様々な体系、それらの長所と短所について、我々自身の国の政治構造、諸外国との関連におけるその国の地位と利害関係、その商業、その防衛、それが苦勞している不利な点、それが晒されるかもしれない危険、前者をどのようにして除去し、後者をどのようにして防止するかについての研究である。この理由で政治についての諸研究は、もしそれが正当で妥当で、実行可能なものならば、思索のあらゆる仕事の中で最も有用である。」(TMS 1^a, p.355. 『感情論』、284頁)
- (174) 「本来の政治経済学と呼ばれるべきもの、すなわち、諸国民の富の性質と諸原因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取り扱う」(WN II, pp.678-79. 『富』II、997頁)

- (175) この問題に初めて言及し、「事物の自然的成り行き」のもたらす諸結果を是正する役目に国家機能を結びつけたのは、ヴァイナーである。Cf. Viner, op.cit., p.134.
- (176) この部分は拙稿「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」静岡大学法経学会『法経研究』第42巻第3・4号、1994年、151-52頁、から取り入れた。
- (177) スミスにおける理神論の受容という観点から、キャンベルは「時には矛盾した不運な諸結果をもたらす体系の欠点を正すことによって、人間が自然の仕組みを改善する余地を与えた」(T.D.Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, p.62) と言う。法の進化という観点については、Peter Stein, *Legal Evolution*, Cambridge University Press, 1980. (スタイン『法進化のメタヒストリー』今野、他訳、文真堂、1989年)を参照。
- (178) 市民政府を導くべき「法と統治の一般的諸原理」もまた「同感」によって是認されねばならない。例えば、スミスは「国家の英知による兵士という分業の導入」(既出)に関して述べているが、これは私的な慎慮の及ばない、上級の慎慮の領域である。この分業の導入は「法と統治の一般的諸原理」に属する。
- (179) スミスはこのような同感感情の無効化に関して、既に『感情論』初版でその解決策の方向性を示していた。詳しくは、拙稿「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—」、第六節、を参照されたい。
- (180) 我々はここで、ヴェーバーの「形式合理性と実質合理性」に関する議論を思い出す。「経済行為の形式合理性 (formale Rationalität eines Wirtschaftens) とは、その経済行為にとって技術的に可能であり、また、現実に経済行為によって適用されている計算の度合いのことをさす。これに対して、実質合理性 (materiale Rationalität) とは、経済的志向をもった社会的行為による一定の人間集団 (それが限定された範囲のものであれ) のその時々⁶の財供給が一定の価値評価基準 (それがどのような性質のものであれ) という観点から、そのような公準のもとで観察され、行われている、または、行われる度合いのことを指すものとする。」(Max Weber, "Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens" in *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5^e, Ausgabe, hrg. von J.Winckelman, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1985, SS.44-45. 「経済行為の社会学的基礎範疇」『ウェーバー』尾高邦雄責任編集『世界の名著』第61巻、中央公論社、1987年、330頁)
- (181) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1986, S.204.