

論 説

アダム・スミス政治経済学の 制度論的解釈について

田 島 慶 吾

序 アダム・スミスの経済社会学

第一項

本稿は、スミスの経済学を経済社会学として把握することを目指すものである⁽¹⁾。経済社会学とは「経済の社会学的条件の研究」、または、経済の制度論的構造の研究を意味する。スミスは「商業社会」として表象された、優れて経済的な社会について、その社会構造論的諸条件を分析した。一方で人間の社会的行為、他方で、歴史社会的な諸制度を中心とするこの分析は第一に記述的、客観的分析であるが、同時に「人類の諸感情に基づく自然的正義の体系の歴史的実現の過程」（「市民社会の自然史」）というスミスのヴィジョン⁽²⁾から批判的、規範的な分析でもある。スミスの「商業社会」に対する批判の根拠は、このヴィジョンである。

スミスの「商業社会」⁽³⁾の記述的分析と批判的分析とはどのような関係にあるのか。我々は、スミスの経済社会学的分析において、制度とは諸個人の行為にとって「チャンス」を意味するものとする。制度とは、人間の社会的行為から生成する客観的な実在であるが、一度形成された諸秩序、例えば、慣習、道徳、市場関係、法秩序、支配構造、等々は、諸個人の行為にとって、準則（ルール）となり、同時に、それを遵守する「チャンス」を生む。これは逆に言えば、諸個人はこの「チャンス」から逸脱する可能性を示している。

この「尊守」と「逸脱」の可能性から、スミスにおいては諸制度と諸個人とは常に「緊張」の状態にある。我々がスミスの体系において見るのはシステム論的な均衡ではない⁽⁴⁾。むしろ諸対象領域の「緊張」である。スミスには「制度と人格の緊張」がある。我々がスミスの体系に見るのは「競合する諸力の緊張」である。「事物の自然的過程と人間の自然的感情」の緊張こそがスミス

の経済社会学を動学的、社会変動論的なものとした。

第二項 スミスの経済社会学

スミス経済学の制度論的把握とは、具体的には、スミス経済学は第一に、国民国家を単位としている（「国防は富裕よりも重大である。」）、つまり、主権者—国民の政治的単位が同時に経済的単位となっている。第二に、「自由の合理的体系（rational system of liberty）」（LJ(B), p.421, 151 頁）と呼ばれる合法的統治が法制度的、支配構造的要件をなす。第三に、『諸国民の富』の主題は、資本投下の自然的順序論であり、国内農業、製造業に基盤を持ち、余剰が輸出されるという国民経済の特定の型を示している。そして、第四に、この資本投下の自然的順序を支える主体的根拠として「生活態度（manners）」が挙げられる。我々は、以上の、倫理（マナーズ）、法と統治、政治経済学の総体を「経済社会学」として把握する。

本論文の目的は以下の諸点である。第一に、スミスが『感情論』で展開した「徳」論を「国民精神」論、マナーズ論として読む。第二に、正義の法、及び、法執行機関としての国家論を、法秩序、支配秩序論として読む。第三に、『諸国民の富』の理論的核心を「資本投下の自然的順序」論として把握した上で（自然価格論ではなく）、この「順序」を支える主体的根拠（動機付け）として「国民精神」論を理解する。第四に、『法学講義』での「最後に論じるべき治世論の最後の部門」として挙げられた「治世が国民のマナーズ（manners）に与える影響」「商業が人民のマナーズに与える影響」が『諸国民の富』での「主権者の義務」論中、「公教育」論、「宗教的教化」論に実現されたとして、体系が完結していることを示す。そして最後に、我々のスミス理解は、単にスミスにおける諸制度、制度と個人との間の均衡を見るのではない。スミスは社会的行為を「チャンス志向した行為」と把握することにより、この「チャンス」から逸脱する行為の可能性と、「緊張」の存在を示した。最後に述べられるべきは、スミスの体系における「緊張」である。

本論文が「序説」である意味は、上記の目的が概略的に取り扱われているからである。

第三項 「チャンス」とは何か。

スミスは「自然的自由の体系」、或いは、「商業社会」の実現のための歴史社会的な客観的条件として、経済的には、市場の自由（財処分、企業の自由、労働の自由＝自由労働、労働選択、労働移動）、諸規制の欠如（消費規制、生産規制、価格規制、等）、法制度的または行政的には、法的秩序の国家によって保証された「安全と正義」を挙げた。これらを客観的条件とすれば、倫理学で展開された「行為の一般的諸規則」、或いは、「道徳性の一般的諸規則」は主体的条件と見な

されよう。

前項で述べたスミス経済学の制度的枠組みへの言及は、マナーズ論を別にすれば、さして目新しいものではない。我々の新しい観点は、スミスの社会的行為論と上記の制度的枠組みとへの行為論的接近方法にある⁽⁵⁾。スミスの社会的行為論との関係で言えば、制度とは行為にとって「チャンス」を意味する。行為のチャンスとは特定の期待を基準にして、行為が行われる可能性、蓋然性を意味するものとしよう⁽⁶⁾。スミスは行為の「チャンス」の期待の基準として「慣行」「習慣」「道徳の一般的諸規則」「法秩序（法制度）」「支配秩序」を挙げた。

先ず、慣行と習慣について、スミスは『感情論』第五部第二編「道徳諸感情に対する慣習と流行の影響について」で「慣行」について次のように述べている。「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態度とを形成する。」(TMS 1st,p.389.309 頁)「それぞれ違った情念が彼らにとって慣行的になるのに違いない。」(ibid.310 頁)スミスはこうした慣行、習慣への顧慮へのチャンスを慣行的同感と呼んだ。また、慣習についてはスミスは次のように述べている。

「行為についての一般的諸規則は慣習的な省察によって、それらが我々の心の中に定着させられた時には…慈愛心の間違った表現を矯正するのに大いに有益である。」(ibid.,p.269.191 頁)

更に、慣行・習慣がいわば無自覚的な行為であるのに対し、スミスは「公平な観察者」概念を用いて、「道徳性の一般的諸規則」(ibid.,p.266.189 頁)、「行為の一般的諸規則」(ibid.,p.273.208 頁)を導きだし、これらの諸規則の顧慮へのチャンスを「義務の感覚」(Cf. ibid.,p.273.208 頁)と呼んだ。行為の一般的諸規則の中で、正義の徳はそれが、「最大の正確さをもって、それが要求する全ての外面的行為を決定する」(ibid.,p.309.229 頁)が故に、「正義の一般的諸規則への顧慮」(ibid.,p.527.421 頁)は「最も神聖」とされ、特権化される。以上のスミス倫理学は、「道徳性の一般的諸規則を扱うことによって倫理学と普通呼ばれるのが適切な科学」(ibid.,p.525.420 頁)として定義付けられる。

道徳性の一般的諸規則の中で、特に、「公共社会の力」(ibid.,p.546.433 頁)によって強制可能な「正義の一般的諸規則」(ibid.,p.527.421 頁)、「自然的正義の諸規則」(ibid.,p.547.433 頁)を「法」とすれば、スミスの挙げた諸徳の中では「正義の法」のみが固有の意味で「法」と規定される。正義の法が特権的地位を占めるのは、それが、国家によって強制可能な「法秩序」をなしているからである。こうした法秩序の強制機関としてスミスは「国家」を挙げた。

が、同時に、国家は身分秩序の維持のための機関であることにより、スミスはこの身分秩序、或いは、支配秩序の顧慮へのチャンスを「歓喜への同感」と呼んだ(Cf. ibid.,pp.108-17.72-78 頁)。

スミスは歓喜への同感を「諸身分の区別と社会の秩序」(ibid.,p.114.76 頁)への「慣習的な顧慮」(ibid.,p.117.78 頁)とすることによって、「行為についての一般的諸規則は慣習的な省察によって、それらが我々の心の中に定着させられた時には…慈愛心の間違った表現を矯正するのに大いに有益である」との前言に結びつけた。

こうしたものは、「慣行・慣習」を「行為の事実上の規則性」、「道徳性の一般的諸規則」を「行為に対する規則」、「法」を「行為を強制する規則」とすれば、行為者にとってはそれを遵守するチャンス(Chance)＝「根拠が存在しているために、一定の確実性をもって存在している客観的な行為の可能性」が与えられる。

そしてこのような諸々のチャンスの上に、個人の利己心の追求のチャンスが与えられる⁽⁷⁾。そしてこのチャンスの内実は、「正義と慎慮」(Cf. ibid., p.303.227 頁)である(後述)。スミスが主要な徳性として挙げた、仁愛、正義、慎慮、自己規制の中で「規則」を持つとされるのは、正義と慎慮のみである⁽⁸⁾。

更にかし、この利己心追求のチャンスは同時に「効用 (utility)」によって歓喜への同感とも結びついている(『感情論』第四部、参照)。歓喜への同感に上述のとおり、「諸身分の区別と社会の秩序」への「慣習的な顧慮」と結びついており、歓喜への同感を行動の基準とするチャンスは大きくなる。

かくして、スミスにおいて、諸個人は慣行・習慣、行為の一般的諸規則、正義の諸規則、法秩序、支配秩序によって、行為の「チャンス」を与えられている。このような諸個人における行為のチャンスの総体を「人格」、そのような人格の集合体を「国民精神」、或いは、マナーズと呼ぶ。

第一節 スミスの道徳哲学体系における政治経済学の占める位置について。

第一項 スミスの道徳哲学体系

周知のように、スミスの道徳哲学体系は、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徳分野」、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⁽⁹⁾。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。図式的に言えば、スミスの倫理学は、市民社会倫理の同感理論による道德感情論的根拠付けを意図したものであり、そこでは人間の自然的諸感情に基づいた正義の徳が主題化された。自然法学では正義の自然的諸規則＝「法と統治の一般的諸原理」と、「この諸規則が様々な時代と社会の変遷の中で経験した変革（「治世、収入、軍備、等、法の対象である全てのもの」）を考察の対象とすることが予告され、『法学講義』において「正義論」と「治世論」が扱われた。そして、『諸国民の富』は、「統治、法、自然的正義の研究というより広範な研究の一部」として位置づけられた。スミスの未完の「自然法学」については見解が分かれるところであるが、ここでは立ち入らない。上記のスミスの体系の概観により、容易に、倫理学（同感理論による、人類の自然的諸感情によって根拠づけられた正義の徳）→自然法学・正義論→自然法学・治世論→政治経済学という構図が浮かび上がってくる。

第二項 スミスの方法—制度と人間本性

スミスの道德哲学の基本的原理は、人間本性に由来する不変の諸原理と可変的な歴史社会的諸制度という観点である。D.スチュアートはこの点を以下のように述べている。

スチュアートはグロティウス、プーフェンドルフの自然法学がスコットランドの各大学で教授され、その結果、スコットランドにおける自然法学の伝統が形成されたと述べた後に、しかし「これらの著者の法に関する理論はあまりに抽象的であり、彼等の見解が適用される社会の特殊な条件を特定することができなかった」。このような事態は18世紀の半ばに「根本的な変化」を見た。即ち、モンテスキューの『法の精神』である。モンテスキューが「自然法学を、歴史、及び、哲学に結びつけた」。「モンテスキューは法の科学を立法者 (legislator) の様々な目的を説明するものとして用いることにより、政治社会に結合した。法の科学は、今度は、統治 (政府) の本性を説明した。…人間の精神の諸能力はあらゆる時代において同一であり、この人間という特殊な種によってあらわにされる諸現象の多様性は、単に人間が置かれた様々な状況の結果に過ぎないのである、ということは反論の余地のない公準である。」⁽¹⁰⁾

自然法学+モンテスキューの政治社会学がスコットランド啓蒙の基本的な枠組みである。こうした基本的な観点は、スコットが述べたミラーの証言によるスミスのエディンバラ講義における「市民社会の歴史」の基本的枠組みをなすものであり⁽¹¹⁾、更に、自然法学（「自然権の体系的歴史化」）とモンテスキュー『法の精神』とを理論的歴史 (theoretische Geschichte) の中で相互浸透

させる試みとしてスミスの歴史哲学を規定した、W.Hasbach によって再確認された⁽¹²⁾ (がしかし、Recktenwald の指摘にも関わらず⁽¹³⁾、スミスとモンテスキューの「政治社会学」に関しては、十分に展開されたことはない)。

更に、Medick はスミスの方法を「自然的歴史」的方法と規定し⁽¹⁴⁾、次のように述べた。スミスの方法とは、「恒常的な人間本性と、可変的な社会の状況という普遍的な理論的想定から、経験的に記述可能な文化的諸現象、及び、社会的かつ政治的諸制度を歴史的に説明し、かつ同時に批判的に判断を下す」⁽¹⁵⁾方法である⁽¹⁶⁾。

歴史社会的制度と人間本性に由来する行為という二つの概念の統一をなすのは、「社会経済的諸条件と人格」の観点である。W.Hennis がヴェーバーに関して行った論断はスミスにも妥当するであろう。「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』に関して何をもちたらずか、という問題」⁽¹⁷⁾「一方では人間の Person、つまり、人間性の無限の形成可能性と、他方では『生活諸秩序』…社会的諸秩序と諸力…との緊張関係が実際彼のテーマではなかったろうか」⁽¹⁸⁾。しかしながら、行為と制度とは相互に外的なものが関係し合うのではない。両者は「個人の側における社会的規範の内面化と個人的利害の社会制度への客体化の絶え間ない相互関係」⁽¹⁹⁾の中にあるが、根元は個人の社会的行為、或いは、人間の普遍的な原理に由来する行為である。我々は、スミスにおいては行為とはむしろ「ハビツウス (habitus)」と呼ぶべきものであると考える。歴史社会的に可変的な諸制度と不変の人間本性に由来する諸原理の結節点は、生活態度 (manners) として規定される。

スミスが人間本性の諸原理と見なしたものは、人間の諸情念に由来する、第一に、倫理学に関する命題で、人間諸感情の他人のそれへの依拠関係 (reference) である。第二に、富追求の原理である「自己の状態を改善」する性向 (経済=富に関する原理)、第三に、偉大さを求める支配本能、或いは、評価 (esteem) を求める性向 (政治=支配に関する原理) である。これらの諸原理は『感情論』初版において次のように対象領域を形成する。

「全ての一般的諸規則は法と名付けられるのが普通である。こうして、諸物体が運動の伝達において守る一般的諸規則は運動の諸規則と呼ばれる。しかし、(1)我々の道德諸能力がその検討の対象となるあらゆる感情または行為を是認する、または、否認するに際して守る一般的諸規則ははるかに正当にそのように名付けられるであろう。それらは法と呼ばれるのが適当なものに対して、即ち、(2)主権者が彼の臣民たちの行動を方向付けるために定める一般的諸規則に対して、はるかに大きな類似性をもつ。それらは後者に似て、人々の自由な諸行為を方向付けるための諸規

則であり、それらは合法的支配者によって規定されたことが非常に確実なものであり、報償と処罰という強制力をも伴うものである。」(TMS 1st,p.215. 285 頁) また、この文に続いて次のようにある。「(3)この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則」(ibid.同上)。

即ち、倫理、法と支配、経済である。上記の引用文では、人間の諸行為の一般的諸規則は「法」=「法則」とされ、それぞれに対応する対象的領域の存在が示されている。即ち、「我々の道德諸能力がその検討の対象となるあらゆる感情または行為を是認する、または、否認するに際して守る一般的諸規則」の支配する領域とは、「道德」の世界であり、「主権者が彼の臣民たちの行動を方向付けるために定める一般的諸規則」、「人々の自由な諸行為を方向付けるための諸規則」の支配する領域とは「法と統治」の世界であり、「この世において外面的な繁栄と逆境とが普通に配分される一般的諸規則」の支配する領域とは「経済」の世界であると理解できる。

我々はこのような人間不変の諸原理と、それから展開される諸制度という観点から、スミスは社会的行為一般を「法」(上記の意味での)を志向する行為として規定した、と考える⁽²⁰⁾。我々はこうした行為論的観点からスミスの政治経済学の制度論的解釈を試みるが、しかし、我々の所論を展開する前に、従来のスミス研究を一瞥する必要があるだろう。

第二項 政治経済学と正義論

第一項で述べたスミス道德哲学体系における政治経済学の位置に関して、有力な、或いは、通説的な解釈とは、ここで仮に「経済学の生誕派」と名付けるものである。つまり、「経済学の生誕派」とは、「スミス道德哲学からの経済学の独立」を意味し、近代自然法を道德感情原理によって、経験的主体化することによって、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」分析に至り、政治経済学へと発展したとする思惟である⁽²¹⁾。この際に、近代大陸自然法の思考様式(法的諸権利を中心とする諸概念、問題設定、論理展開)の受容のもとにスミスの経済学が形成されたとする⁽²²⁾。これは例えば、「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。」⁽²³⁾(高島善哉)、「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」⁽²⁴⁾(田中庄司)、「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。」⁽²⁵⁾(Hont and Ignatieff)と具体化される。

「経済学の生誕派」が従来の、「諸個人の利己心の自由な追求が、結果として社会全体の富裕化をもたらす」式⁽²⁶⁾の俗流スミス解釈に比較して優れている点は、スミス政治経済学に先行する「正義の法」という制度的枠組みの存在を認識している点にある。ここで、「正義」とは「消極的な正義」、つまり、自由権（生命、身体）、所有権、契約権（個人権）を侵害させない正義の法と、侵害しない限りで実現される正義の徳とを意味し、このような正義の法がスミス経済学の「法的要件」として把握されるという理解である。更に言えば、『感情論』で特権的な位置を占める正義の徳（消極的な正義）は、他の諸徳とは異なり、正義の法として厳格化され、つまり、個人の善悪の判断を許さず、立法機関によって強制可能であり、この点で『法学講義』『正義論』における「法（私法、家族法、公法）」の議論の前提となり、正義の法をルールとして遵守すれば、個人の利己心に基づく自由な（つまり、他人の権利を侵さないということによって他者を志向し、かつ同時に、その限りで自由な）諸行為は、社会全体の富裕化を実現する方向へ誘導される（治政論『諸国民の富』）、というのである。この点に古典的自由主義の核心を見いだしたのはハイエクである。

「自由主義の理論が正しい行為の規則に与えた重要性は、単なる個人や集団の行為一各々が自分の知識に基づき、自己の目的を追求する行為一の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、十八世紀の自由主義の理論家の偉大な創始者、デイビット・ヒュームやアダム・スミスは、利益の自然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益は適切な行為の規則の遵守によって調停できると主張したのである。」⁽²⁷⁾

諸個人の利己的な行為を誘導して、結果として社会全体の富裕化を実現するという「自生的秩序」の概念⁽²⁸⁾がスミスにおける「経済的自由主義」の骨子であるとするこのような考え方が、いわゆる「マンデヴィルの逆説」である Private Vices, Public Benefits を、例えば、マンデヴィル自身の「巧妙な為政者の手 (the dextrous management of a skilful politician)」論⁽²⁹⁾に依ることなく、克服したものとされる⁽³⁰⁾。

スミスの経済学を正義論の立場から見れば、消極的正義を遵守する限り、個人の利己心に基づく行為は、結果として社会の全般的富裕（消費財で定義された富裕）を実現し、このもとでは、配分的正義はそれなりに実現されるとするものであるが⁽³¹⁾、この考えは同時に、経済と政治（統治構造、政体）との関係についての自由主義的理解に結びつく。「正義の法」は立法によって公共的に強制可能であり、それ故に、政体と政府とにむすびついている。広範な分業と商品交換の体

系に基づく市場関係は、社会的富裕化を実現するという経済学的意味においてばかりでなく、等価交換は交換的正義の実現であり、交換が任意のものである限り、外的強制、権威の排除、人による人の支配の最小化を実現する。こうした市場関係は外的な諸権威、諸権力（人による人の支配）を最小限度にまで排除した社会関係である。J.Cropseyはこの市場関係の政治学的意味を「政治の脱道徳化、外的権威の消滅」と把握した⁽³²⁾。Pierre Rosanvallonの巧みな表現を使えば、「市場思想は、社会関係を脱人間化する事によって、諸個人の自律という理想をある意味で完成する。市場は反位階制的組織化システムの理想型を表す」⁽³³⁾。「スミスにおいては、市場は政治的で社会的な概念である。このようなものとして市場は、経済的意味を持つ」⁽³⁴⁾。

道徳哲学の体系から「生誕」したスミスの経済学とは結局、ロビンズの言う「経済的自由の体系 (System of Economic Freedom) に帰着するように思われる。つまり、「或る法と秩序の枠組みと幾つかの必要な政府によるサービスが前提されれば、経済活動の対象は、自生的な協働のシステム (spontaneous co-operation) によって最もよく達成される」⁽³⁵⁾とする考えである。

第三項 シヴィック・ヒューマニズ論、または、「立法者の科学」論

以上の主流的解釈に対して鋭く対立するのは、古典的共和主義の伝統に由来するシヴィック・ヒューマニズム論、または、「立法者の科学」論である。自然法学の伝統が「法」「権利」（主観的権利）であるのに対し、シヴィック・ヒューマニズムの伝統は「義務」と「人格」「卓越性としての徳」である。つまり、アリストテレス由来の古典的道徳哲学の前提する「シヴィック・ヒューマニズム」的人格、「市民的人格」「公共的徳性」の共同体への参画による実現を目指す。Pocockの定義によれば、「シヴィック・ヒューマニズム」とは「自足に向かった個人の発展が可能であるのは、ただ個人が市民として、つまり、自立的に意志決定を行う政治共同体、つまり、ポリスないし共和国の自覚的自立的参加者として行動する場合だけである、と主張する思考スタイルを指す。」⁽³⁶⁾

このような立場はスミスの次の文章に親和性を持つ。「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、もしそれが正当であり、また妥当で、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 1st,p.355.284 頁)

シヴィック・ヒューマニズム論の立場に立つ論者にとっては、その主題は「徳性」であり、更に言えば、循環論的歴史観に基づく、共同体（共和国）解体期における商業活動による富裕化（＝「奢侈」⁽³⁷⁾）と観念された自己利害の追求）と徳性（政治的、公共的徳性）の腐敗の問題である。商業活動が奢侈を生み、この奢侈が共同体の解体に結びつくのは、それが公共的徳性、公共への参加によって実現される政治的徳性を腐敗させるからであり、この徳の腐敗に対する解毒剤として、公共精神、武勇の徳、立法者、政治家、等の観念が強調される。このような古典的共和主義の伝統は政治学者によって広く知られていた⁽³⁸⁾。イングランドにおけるコモンウェルスマン（Commonwealthman）に関しては、Caroline Robbins の先駆的研究⁽³⁹⁾があるが、「シヴィック・ヒューマニズム」の言葉を敷衍化したのは、言うまでもなく、J.G.A. Pocock⁽⁴⁰⁾であることは周知のことであろう。

シヴィック・ヒューマニズム論の影響は、スミスを共和主義者として、「立法者（legislator）」概念を強調した A.Solomon⁽⁴¹⁾、スミスの「失われた政治学」、つまり、公共の利益に対立する諸個人、及び、諸集団の活動を抑制することを目指した憲政機構に関する政治学を考察した D.Winch⁽⁴²⁾ や、Winch の所論を受けた Peter Mcnamara の「政治家の科学」⁽⁴³⁾、スミスの自然法学を「法と統治の一般的原理」の基礎・批判的規範となるべき「正義を原理とする法の体系」の構築とした Haakonssen の「立法者（legislator）の科学論」⁽⁴⁴⁾、Haakonssen の影響を受けた J.T.Young の議論⁽⁴⁵⁾、独立した土地所有者による「シヴィック的政治」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 を研究した J.Dwyer の所論⁽⁴⁶⁾、科学的ストア主義者としてのスミス解釈を打ち出した Athol Fitzgibbon⁽⁴⁷⁾、スミスの慎慮の徳の考察から、スミスを生ヴィック的伝統の代表者とする Anton Heuber⁽⁴⁸⁾、N.Phillipson⁽⁴⁹⁾、等⁽⁵⁰⁾、枚挙に暇ないほどである。

こうした論者に通底するスミス解釈とは、スミスは、その倫理学の部分において実現されるべき「卓越性」としての徳、人間的善を、その政治学（エコノミー論を含む）においてそれらを実現すべき諸制度を考察した、とし、従って、スミスの道徳体系から、経済学が分離、独立したとするのではなく、経済学は道徳哲学の制度的一分野とされる。このような考えがアリストテレスの伝統⁽⁶¹⁾に連なるものであることは明らかである。

第三項 シヴィックヒューマニズムとオイコス経済

しかしながら、我々がシヴィック・ヒューマニズム的スミス解釈を取らないのは、シヴィック・ヒューマニズム論はオイコス経済を想定しているように思われるからである⁽⁵²⁾。

17 世紀から 18 世紀にかけて、経済学が一つの科学（国民経済学）として成立した時、アリスト

テレス由来の「家政学（オイコス）」の性質が変化し、「国民経済学」として形成された点に、旧ヨーロッパ社会の根本的な変化を見たのは、例えば、オットー・ブルンナーである。ブルンナーはその古典的な論文「『全き家』と旧ヨーロッパの『家政学』」において、「家政学」とは「古典古代と中世と近世初頭の意味における『哲学』の全体系の中の一分枝に過ぎない」⁽⁵³⁾とし、次のように述べている。「この『哲学』は周知のように論理学、形而上学、自然学、倫理学から成るものである。倫理学は人間と共同体の全領域を包含しており、三つの領域、即ち、狭義の、個別的人間の学としての倫理学、家の学としての家政学、ポリスの学としての政治学から成っていた。…倫理学と政治学においても、対象の統一を作り出しているものは、支配の原理、即ち、個人の場合には衝動に対する理性の支配、ポリスにあっては統治者の支配なのである。…倫理学の中心概念は徳（*arete, virtus*）であった。倫理学、家政学、政治学の頂点をなすものは、それぞれ、人間、家長、政治家の徳論であった。」⁽⁵⁴⁾

家政の単位である「全き家（*das ganze Haus*）」の家長のみが政治的義務を持ち、この義務によって政治共同体に参画し、参画することによって「徳性」を実現するという思惟である。更に、家政学は、「家における人間関係と人間活動の総体、即ち、夫と妻、親と子、家長と奴隷、及び、家政と農業において必要とされるもろもろの職務の達成を含む」⁽⁵⁵⁾。このような「家政学」の伝統を見ると、我々は、例えば、ハチソンの「道德哲学」における構成を想起せざるを得ない。ハチソンの道德哲学の体系⁽⁵⁶⁾は、「倫理学、エコノミクス（*Oeconomicks*）、政治学」からなるが、その「エコノミクス」で論じられる内容とは、「家族の成員の法と権利」とされ、具体的には、「婚姻、支配者と従僕の権利」である。上記の「倫理学」が近代自然法学とシヴィック・ヒューマニズム論を統合的に理解しようとしたとされるハチソンの道德哲学の体系に反映されていることは明らかである。そして更に、ハチソンが「エコノミクス」として観念したものが「オイコス」であることは明らかである。

ハチソンにおいては、『道德哲学入門（*A Short Introduction to Moral Philosophy*）』（1747）、第二部「自然法の諸要素（*Elements of the Law of Nature*）」第十二章「商品と貨幣の価値」が唯一経済的な議論であり、第三部「エコノミクスと正義の諸原理」が三章にわたる「エコノミクス」部分である。『道德哲学体系（*A System of Moral Philosophy*）』（1755）では、「商業における商品の価値、及び、貨幣の本質」は第二部で考察され、第三部は「政体（*Civil Polity*）について」となっており、「エコノミクス」に該当する部分はその第一章から第三章で考察されている。ハチソンは「家政学」にいたるまでの議論で自然法学に由来する諸権利論を議論しているが、現在我々が経済学という言葉で想像するような固有の議論は価値論を除けばない⁽⁵⁷⁾。つまり、近代

自然法学の影響を受けつつも、ハチソンは「オイコス」的思考から逃れることはできなかったことは明らかである。スミスもまた、『法学講義』『正義論』『家族法』の中で「夫と妻」「親と子」「主人と召使い」「後見人と被後見人」等を論じているが、この部分が、その経済学との関係において最も関係の希薄な部分であるとの印象は否めない。つまり、この部分は、スミスの経済学＝「政治経済学」とは対立する「家政学」に由来する部分であるからである。

私見によれば、シヴィック・ヒューマニズム的思考、つまり、土地所有（不動産所有）に基づく、自足的経済である家政を経済的、及び、政治的単位とした、政治的共同体への参画によって徳性を実現するという思惟とは、明示的にはではなくとも、こうした「オイコス」的見地を継承していると思われる。

第二節 スミスの経済学の制度論的解釈について。

我々がスミス解釈として選択すべきものは、後者ではない。何故なら、前述したように、シヴィック・ヒューマニズム論が想定する経済とはオイコス経済であるからであり、スミスの政治経済学はオイコス経済の否定の上に成立していると考えからである。

しかしこれは必ずしも前者を選択することを意味しない（後述）が、「社会の安定と秩序ある繁栄を人間の徳という変数に依存させるのではなくて、制度という構造に依存させようとした」⁽⁵⁸⁾という基本的観点⁽⁵⁹⁾を維持されるべきであろう。

近代自然法の影響にしろ、シヴィック・ヒューマニズムの影響にしろ、中心となるのは、人間の不変の本性と可変的な社会歴史的な諸制度、或いは、人間本性を情念とすれば、情念と社会的諸制度の関係である。

スミスは人間の本性を情念として把握しており、詳細は別稿⁽⁶⁰⁾に譲るが、社会的、非社会的、利己的の各情念がそれである。このような諸情念がいかに可変的な歴史社会的な状況のもとで、行為の適宜性として意味づけられ、或いは、情念が情念を規制することにより⁽⁶¹⁾行為の一般規則として、行為の準則となり、制度として外化し、逆にこの制度のもとで、人間の行為に対して影響を与えるかが、行為論的に見たスミスの方法である。経済学の生誕派において、正義の法、及び、政府による「正義の法の執行」がスミス経済学の制度的枠組みとして理解されていることを見た（情念としての利己心を誘導する法制度）が、しかし、問題は、例えば、スミスは利己心を制御するのに正義の法という制度だけで十分であると考えたのか、或いは、それに加えて、宗教、慣習、道徳、教育という社会的制度が不可欠であると考えたのか、である。後者の問いにイエス

と答える立場を、スミス経済学の制度論的解釈、と呼ぶ。

スミス経済学の制度論的解釈において重要視されるものは(正義論を除けば)、具体的には、教会制度、家族制度、教育制度、等の社会制度である。このような立場は、ロビンズが「スミスの理念的な経済とは、経済的活動を保障する道徳的、法的な諸規則と支持という宗教的、社会的、政治的な制度的構造を前提としている」としてむしろ批判的に展開したが⁽⁶²⁾、スミスの制度論的解釈の典型的かつ代表的な理解は、例えば、N.Rosenberg⁽⁶³⁾であろう。Rosenberg は従来のスミス研究で「無視された来た主題とは、個人の利己心の追求をより広い社会の利害と調和させるような社会の制度的諸構造を規定するというスミスの努力である」としてスミスの制度論的解釈を試みた。更に、スミスとヴェブレン、コモンズとの比較を試みた Sobel⁽⁶⁴⁾、スミスの基本的な枠組みを、憲政的、法的な保障ばかりでなく、非法的な、宗教、慣習、道徳、教育に求めた W. Sammuels⁽⁶⁵⁾、スミスの政治経済学を「十八世紀的枠組み、前産業革命期」にのみ妥当するものであるとする W.S.Gramm⁽⁶⁶⁾、制度論の観点から「立法者 (legislator)」概念を強調した J.Z. Muller⁽⁶⁷⁾を挙げることができる。こうした立場に共通する見解は、市場メカニズムを有効にするのに必要な「社会的枠組み (Social Framework)」の概念である。つまり、市場そのものが「制度」として把握されている。更にこのような観点は、いわゆる「社会的市場経済」の概念へと通じるものである⁽⁶⁸⁾。

我々が以下で展開するのは、こうした制度論的解釈によるアプローチである。がしかし、我々は「制度」という言葉を、特定の社会制度として把握せず、最も一般的な意味において用いる。即ち、「制度」とは「諸個人によって一般的に承認された思考と行為の習慣的な様式」⁽⁶⁹⁾と定義する。

第三節 スミス経済学と制度

第一項 経済社会学

我々は以下で、スミスの政治経済学を国民経済形成の論理として把握する。この、特定の構造を持つ国民経済の制度的枠組みの考察を経済社会学的接近と呼ぼう。「経済分析は人々がある時にいかに行動するかによってもたらされる経済効果は何であるかという問題を取り扱い、経済社会学は人々をしてこのような行動に至らしめたものは何であるかという問題を取り扱う。」⁽⁷⁰⁾

我々は、国民経済学形成の観点から見た場合のスミス経済学の制度論的枠組みと言う場合、徳＝国民精神、或いは、マナーズ論、正義の法＝法的要件、統治＝支配構造、経済＝資本の自然

的投下論に基づく国民経済形成論、の四点を考えている。

我々は、スミスにおいて倫理とは、マナーズ（経済に対して選択適合的な生活態度）であり、「商業社会の法的要件」(legal needs of a commercial society) (John Dunn)⁽⁷¹⁾としての法と市場経済と適合的な支配構造論である統治形態とを法秩序、支配秩序とする。両者は一括して合法的支配とも呼べる。即ち、スミスにおける支配の社会学である。このような制度的要件のもとで、スミス経済学は国民経済形成の論理として成立した。以下、順に展開する。

第二項 スミス道徳哲学の構成と「治世論の最後の部門」

『感情論』で展開された倫理学（徳性に関する判断能力と徳の本質）はスミスの自然法学（『法学講義』）で展開される「法と統治の一般的諸原理」、特に、正義の感情論的基礎づけを媒介として、自然法学の第一部門である「正義論」の前提となるべきものであった。後に『諸国民の富』において展開される政治経済学は、『法学講義』では「治世論」として考察されている。「正義論」は治世論の前提、或いは、市場経済の法的要件としての位置づけを与えられ、その政治経済学に先行する歴史社会的前提を明らかにする。倫理学→正義論→治世論の展開は、人間諸性向の分析から、これを規定する社会的環境要因の分析として把握されるが、我々がここで注目するのは、『法学講義』「治世論」の組立である。

「治世論」の対象は、「一国の貿易、商業、農業、製造業に関してなされるあらゆる諸規制」(LJ(A), p.6.)であり、その目的は「一国の富裕を促進する」政府の諸意向が「どの程度、この富裕を促進するか」(ibid.)に答えることであるが⁽⁷²⁾、その構成を見ると (Cf. LJ(A), p.353.)、治世論の最後は、「商業の良き、または悪しき影響と、悪しき影響に対する自然の治癒法」(ibid.)となっており、これはLJ(B)「治世論」の末尾における「治世論の最後の分野、つまり、商業の国民のマナーズに与える影響を考察しよう」(LJ(B), p.326.538 頁)として周知の分業批判論として具体化されている。つまり、スミスの『法学講義』における「治世論」の「最後の分野」とは「商業の国民のマナーズに与える影響」なのである。そして、これは『諸国民の富』第五編における「主権者の義務」論で展開された、主権者の第三の義務としての「公教育」論、「教化」論に直結している。

ここで注目したいのは、「マナーズ」である。我々はこれを「生活態度」と訳す。ここで、もし、『感情論』における徳論が我々が「生活態度 (manners)」と把握するものと同じならば、スミスの体系は完結する。つまり、『感情論』での議論は、同感と正義とを中心としつつも、マナーズ論として読むことが可能であり、これが更に、法と統治の人間学的前提となり、法、統治、経済と

いう制度的環境のもとで、治世論の最後において、「商業の国民のマナーズに対する影響」が考察されるとすれば、ここでは、マナーズに関して前提—被前提の関係が成立し、体系が閉じることになる。

第三項 正義の法と統治

一、正義の法

正義の法に関してはそれがスミスの「商業社会」の法制度的枠組みをなすことはこれまで十分に言われてきた。『感情論』初版で主題的な徳性とされたのは「正義」、消極的な正義であった。スミス自然法学の目的は、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。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. 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. 90 頁））。正義の諸規則、或いは、正義の法は諸個人の利己心を誘導して、結果として社会全体の富裕化を実現する「ルール」となる。正義の諸規則はそれが強制され得るという点でその他の諸徳、仁愛や慎慮の徳とは異なっている。この法の強制執行機関は「国家」となる。スミスは『法学講義』において「治世論」に入る前に、「商業社会」の法制度、統治機構という制度的要件を簡潔に「自由の合理的体系（rational system of liberty）」（前出）と総括した。「自由な合理的な体系」とは「自由と財産に対する完全な保障」（LJ(B), p.421.152 頁）、「適度に制限された様々な統治形態と自由と所有の安全との幸福な混合物」（ibid.151-52 頁）とされ、「自由の合理的な体系」が「自然的自由の体系」に先行する政治社会的な枠組みをなしていることを認識している。つまり、スミスの言う「自然的自由の体系」とは、政治社会的な「正義」を前提しているという認識が示される。

二、支配について。

「支配」という概念がスミスにとって、人間不変の諸原理の一つと考えられていたことは強調すべきことである。スミスは支配本能を説得本能と等値した上で次のように述べている。「我々が信じる人は必然的に我々がそれらに関して彼を信じる、その物事において我々の指導者であり指揮者である。我々は彼を一定の程度の尊重と尊敬をもって見上げる。…信じられたいという欲求、他の人々を説得し、指導指揮したいという欲求は我々の自然的諸欲求の全ての内で最強のもののように思われる。それは恐らく人間本性の特徴的な能力である会話能力（faculty of speech）の

基礎となっている本能である。他のどの動物もこの能力を所有していないし、我々は他のどの動物においても、その同類たちの判断と行動を指導指揮したいという、どんな欲求も発見しえない。大きな野心、本当の優越性への欲求、指導指揮することへの欲求は全く人間に特有のものだと思われるし、そして会話は野心のための、本当の優越性のための、他の人々の判断と行動とを指揮指導することのための偉大な道具である。」(TMS 6th,p.336.437 頁)

更に、スミスは分業=交換においても、この原理が妥当することを確認する。スミスは「交易し、取り引きし、交換を行う人間の性向が、分業の原因である」と述べた後で、「この交易するという人間性向を基礎づけている人間の精神の原理とは何かを問うならば、それは、全ての人間がもっている説得するという自然的性向である。一シリングを相手に与えるということは、我々には、実に単純で、平明な意味を有していると思われるが、実際は、そうすることがあなたの利益にかなっているのだから、あなたはそうすべきであると説得する議論を提供しているのである。人間は常に、事柄が自分たちにとって重要でない時でさえ、相手を自分の意見に従わせようと努めるのである。」(LJ(A),p.352.)

「支配」と言うことが、スミスにおいて人間本性の不変の原理として把握されていたことは以上から明らかであろう⁽⁷³⁾。

三、支配構造または統治の形態

上記の「支配」はスミスの体系において「統治論」として展開される。つまり、「市民政府」論である。スミスは市民政府の第一の義務を「国防」としているが、スミスはここで、「国家の英知」論を個人の利己心を越えるものとして導入している。「他の諸技術の場合、分業は個人の慎慮によって導入される。そしてその場合、彼等は多数の生業に従事するよりも、特定の生業に限定する方が、よりよく自分たちの私的な利益が増進されたりするということを承知している。ところが、兵士という生業を他の全てとは独立に一つの特種な生業になしえるのは国家の英知だけである。」(WN I, p.697.1019 頁) 国民経済に先行する国民国家の存在は個人の利己心には還元しえない次元を持っている。「国防は富裕よりも重大である」との認識こそ、スミスにおいては国民国家がその限界をなすことを示す言葉はないであろう。

スミスは、市民政府が「一定の服従を前提」(WN II,p.710.1035 頁) しており、そのために正義の厳格な執行、及び、支配—被支配の関係の維持を政府の第二の義務とした⁽⁷⁴⁾。統治とは、財の不平等を前提として、所有権の安全を確保することであり、政府とは所有権の安全、正義の諸法(前出)の強制機関である。

スミスは統治の基本原則として「功利の原理と権威の原理 (the principles of authority and utility)」(LJ (B), p.401.98 頁。Cf. LJ (A), pp.200-01.p.215.) を挙げたが、「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.100 頁) とされ、「侵害からの防止」という点で上記の「法秩序」と結びついている。支配関係、身分関係の維持は「権威の原理」によって説明され、これは「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⁽⁷⁵⁾。

従って、スミスにおいては、市民政府は、侵害からの防止の点で法秩序の強制機関であり、身分秩序の維持という点では「歓喜への同感」に結びつくという二重の原理を持つ。

スミスは更に、第三としてある種の公共土木事業と公共施設の建設、維持を挙げたが、これについては後述しよう。

第四項 法秩序 (Rechtsordnung)、支配秩序と経済の関係

上記の法と統治に関するスミスの見解は周知のことからである。しかしながら、我々は更に先に進みたいと思う。法制度、合法的統治が「自然的自由の体系」の前提であるとはどのような意味であろうか。スミスにおいては、「自由の合理的体系」とは単に、法制度的、政治的制度として把握されているのではない。それは、「法秩序」、及び、「支配秩序」として理解されているようにおもわれる⁽⁷⁶⁾。

つまり、スミスはここで、個人の行為のチャンスの基準として法秩序・支配秩序と経済秩序との関係を述べているわけである。法秩序・支配秩序は、行為の基準として経験的に妥当する秩序として個人に理解される。この法秩序・支配秩序により「個人の利害関心は様々な影響を受ける。この事実により、個々人が経済的財に対する処分力を保持したり、或いは、一定の条件下で、将来このような処分力を獲得したりするチャンスは、計算可能なチャンスとなる。」(Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S.187.495 頁)

我々は、慣行・習慣に対するチャンス(「慣行的同感」)を「行為の事実上の規則性」として、「道徳性の一般的諸規則」を基準にして行われる行為のチャンスを「行為に対する規則」として区別した。スミスは、このような「道徳性の一般的諸規則」の顧慮のチャンスを「義務の感覚」として把握し、更に、「道徳性の一般的諸規則」の中でも特に、強制可能なもの、国家という機関

によって強制可能なものを「法」とし、スミスの挙げた諸徳の中では「正義の法」のみが固有の意味で「法」=「行為を強制する規則」と規定された。「正義の諸法」は法の執行機関の存在により諸個人にとっては「法秩序」として、行為の基準となる。

法秩序と「強制装置」である国家との関係について言えば、「法」とは、「法強制によって直接保証されているような規範」(ibid.,S.183.493 頁)であり、この法強制の執行機関が「国家」「公共的為政者」として観念されている。

更に、身分秩序の維持の観点から見た場合、国家の存在は支配秩序として諸個人には観念される。このような身分秩序への行為の志向性、チャンスのスミスは「歓喜への同感」とした。従って、国家はスミスによって、法秩序の強制機関、及び、身分秩序の維持として二重に理解された。

スミスが上記の諸々のチャンスの中で最も重視したのは(「重視した」とは、国民経済の生成という意味で)、行為に対する規則である「正義と慎慮」(義務の感覚)であり、行為を強制する規則としての「正義の法」と、法秩序・支配秩序への「慣習的な顧慮」である。支配秩序の中で特に身分秩序への顧慮は「歓喜への同感」とされた⁽⁷⁷⁾。

強制の有無によって個人にとっての「チャンス」は大きくもなり小さくもなる。「道徳性の一般的諸規則」はそれが強制装置を欠いているが故に、それを遵守する「チャンス」は小さくなり、「法」は強制装置によって保証されているが故に、その「チャンス」は大きくなる。これらの諸々のチャンスにより経済的チャンスは規定される。従って、スミスは、経済的チャンス(普通の言葉で言えば、利己心の追求)を正義の法のみによって規定(或いは、「抑制」)したのではない。経済的チャンスが生み出す経済秩序においても、スミスは二重のチャンスに言及している。第一は、「正義と慎慮の諸法」への顧慮であり、第二に歓喜への同感である。ここで「歓喜への同感」は富者の想像された状況についていく、貧者の同感という意味をおわされる。第一の正義は法秩序の反射であり、強制機関の存在により、そのチャンスは最大となる。第二の慎慮のチャンスは「義務の感覚」によるものであり、チャンスは第一のものに較べて小さくなる。だが、経済的チャンスの第二の契機である「歓喜への同感」は、支配秩序の第二の契機と結びついており、そのチャンスは大きくなる。更に、スミスが挙げた主要な徳の一つである仁愛についてはそのチャンスは最も小さい。何故ならば、それは「義務の感覚」のみをチャンスとするからである。従って、スミスには二つの経路が存在する。正義の諸規則(法秩序によって最大となる)+慎慮(義務の感覚)+身分秩序(歓喜への同感)が第一の経路であり、正義の諸規則+歓喜への同感(経済的チャンス+身分秩序)が第二の経路である。後者は、正義の諸規則が遵守されながらも、歓喜への同感によって経済的チャンスが与えられている。後者は何を意味するのか?これは要するに、正義

の諸規則（ルール）のもとで、個人が利己心を自由に追求するということである。

しかし、スミスは第一の経路におけるチャンスの総体を「徳」として把握した。スミスは道徳性の一般的諸規則、法＝行為を強制する諸規則への「顧慮」から導かれる諸個人の行為の総体、或いは、そのような行為へと志向する諸個人のあり方を「徳」として定義したように思われる。その中では「正義の諸法」の顧慮のチャンスが中核であるが、これらのチャンスの総体は、スミスの国民経済学形成の観点から、この経済に選択適合的な生活態度として総括される。つまり、マナーズである。

第四節 マナーズ論と国民経済

第一項 マナーズとは何か。

ここで、再び、スミス倫理学に立ち返る。スミス倫理学における「徳」とは何か、についてである。我々はこれを「国民精神」論であると理解する。つまり、スミスは伝統的な徳論の形で商業社会に生きる個人の「生活態度 (manners)」論、国民精神論を展開したと考える。

18世紀は「改良の時代」であり、その「改良」の一つは、Reformations of Mannersであった⁽⁷⁸⁾。商業社会の進展に基づき、「奢侈」、つまり、物質的富の消費が道徳的退廃をもたらし、社会が衰退するという歴史の循環法則が意識された時、18世紀の「腐敗論争 (Corruption Debate)」⁽⁷⁹⁾が始まった(シヴィック・ヒューマニズム論は、マキャベリ⁽⁸⁰⁾の virtues 論が17世紀にハリントン⁽⁸¹⁾を經由してフレッチャーの「新マキャベリ主義」⁽⁸²⁾から更に、18世紀に継承された⁽⁸³⁾)。

人間の諸情念、特に、非社会的、利己的な情念を誘導して、社会的に有益な諸結果へと導く回路としての社会的制度、或いは、このような制度（特に、法的諸制度）の下での個人の行為の諸結果は意図せざる結果として安定した社会秩序を形成するという考え方はマンデヴィルに始まり、18世紀の「腐敗論争」を經由して、シヴィック・ヒューマニズム的思考と対抗しつつヒューム、スミスへと継承された⁽⁸⁴⁾。

「経済上の進歩と国民精神」との間の関係の考察は政治算術という新参の学問によって始められた。ペテイは『政治算術』において、オランダの富国化の理由の一つとして「オランダの国民性」を挙げた。18世紀初頭の代表的な論者は、言うまでもなく、デフォウ⁽⁸⁵⁾とマンデヴィルである。いわゆる「商業精神と国民の精神」についてはモンテスキュウが展開したが⁽⁸⁶⁾、国民精神またはマナーズと国民経済学の関係は、更に、J.スチュアートの政治経済学の基本的な枠組みである。「政治経済学の偉大な技術は、まず各種の面をもつその作用を国民の精神、生活様式、風俗、

習慣に適合させることであり、そしてのちに、一連の新しい一層有益な諸制度を導入することができるような形に、これらの諸事実を整える点にある」「国民の精神(spirit)は、道徳、政治、生活様式(manners)、これら三つのものに関して一般に受け入れられている一連のものの考えの上に形成される。これらのものの考え方が一度、ある社会によって一般に採用され、長い間の絶えない習慣によって確認され、何らの疑問も呼び起こさなくなった場合、それは全ての法律の基礎を形成し、あらゆる政治の形式を規制し、一国の習慣と普通呼ばれるものを決定するのである。」⁽⁸⁷⁾

更に、ヒュームもまた、「どの国民の一連の特定の生活態度(manners)を持っている…国民の生活様式の相違を生む諸原因の一つは、道徳(moral)であり、…これが我々に特定の生活態度を習慣的なものとする」⁽⁸⁸⁾と述べた。つまり、マナーズとは道徳と慣習から生じる「生活態度」として規定されている。我々はスミスが倫理学で展開した「徳」とはこの「国民精神」、マナーズであると思う⁽⁸⁹⁾。マナーズは決して、正義の法を順守する、或いは、正義の法をチャンスとして行動する諸個人の行為の動機からのみ成り立っているわけではない。市場経済に適合的な、優れて経済的な志向をもった生活態度(manners)全体を指す言葉である。

第二項 交換的正義論中心の解釈はどこか不十分か。

上記で、スミスの言う「徳」を「生活態度(manners)」と把握する意義はどこにあるか。もっとも重要な点は、それがスミス政治経済学の理解と関わる点にある。スミス経済学の核心という場合、誰でもスミスの以下の言葉を思い浮かべることであろう。『諸国民の富』第四編第九章「農業の体系について」の末尾にある言葉である。

「それ故、優先させたり、或いは、制限したりする一切の体系が以上のように完全に撤廃されれば、自然的自由の体系という自明で単純な体系が自ずから確立される。あらゆる人は正義の法を犯さぬ限り、各人各様の方法で自分の利益を追求し、自分の勤労と資本との双方を他のどの人または他のどの階級の人々のそれらと競争させようとも完全に自由に放任される。」(WN II, p.687. 1008 頁) (以下、「自然的自由の体系」論と呼ぶ。)

スミスはこのように確認した上で、第五編「主権者または国家の収入について」へと論を進めるのであり、従って、上記の文章は、スミスの経済学と第五編で展開される政治、国家理論への媒介的な文章ともなっている。上記の文章をそれ自体で理解すれば、スミス経済学の核心は、経

経済的自由主義として理解されよう。つまり、資本投下、労働投下の自由であり、各人が利己心を、正義の法を犯さない限りで自由に追求すれば、結果として社会全体の富裕化が実現する、という解釈である。

経済学の生誕派の基本的思惟は、自然法学の受容（消極的正義）の結果、スミスは、分業論、自然価格モデルを用いて、「市場機構」、「自由市場体制」の論理を主張したというものである。つまり、『諸国民の富』の主題は、正義論（交換的正義論）→分業論と自然価格論→配分的正義の実現ということである。更に言えば、『諸国民の富』の主題を第一編第七章「自然価格と市場価格について」に見ているのである⁽⁹⁰⁾。しかしながら、公平な観察者の同感に基づく正義（交換的正義）→自由競争市場→自然価格という一連の思考は、容易に、一般均衡論的・パレート最適論的理解に転化する⁽⁹¹⁾。

何故ならば、このような思惟は、私的所有権が保証され（正義）、自由競争市場で需要と供給が一致する点において均衡価格（自然価格）が成立し、所与の資源配分に変化がないものとするならば、同時に分配におけるパレート最適点が得られる、とする厚生経済学の基本命題と同一であるからである。これは、スミスの経済学とは、稀少資源の配分に関わる理論、もっと言えば、パレート最適を実現する市場メカニズム論であると言っているのであり、これは交換的正義論中心読解の必然的結果であると思われる⁽⁹²⁾⁽⁹³⁾。

第三項 『諸国民の富』の理論的核心とは何か。

しかしながら、真の問題はこうである。『諸国民の富』から引用された「自然的自由の体系」は果たして、スミス経済学の理論的核心を表しているのか？ということである⁽⁹⁴⁾。このような問題が提起されるのは、『諸国民の富』にはこの資本、労働の自由投下の論理に対して、一見すると相反するような「資本投下の自然的順序」、或いは、資本投下の階層性の論理が存在するからである。スミスは第二編で資本蓄積と生産的労働を論じた後、第三編で「富裕の自然的進歩」について論じる。

「それ故、事物の自然的運行によれば、あらゆる発展的な社会の資本の大部分はまず第一に、農業に振り向けられ、次に製造業に振り向けられ、そして最後に外国商業に振り向けられる。事物のこの順序は非常に自然であるから、かりにも領土をもつほどのものであれば、どのような社会でも程度の差こそあれ、つねに観察されてきたことだと私は信じている。」(WN I,p.379.588 頁)

スミスはこのように述べた後、「しかしながら事物のこの順序は…ヨーロッパの近代諸国家の全において、多くの点においてまったく転倒されてきた」(ibid.,p.380.589 頁)と続け、第三編第二章「ローマ帝国没落後のヨーロッパの旧情における農業の阻害について」に論を進める。この論理展開は、第四編の末尾における「自然的自由の体系」→「主権者の義務」論に直結している。つまり、資本投下の階層性(第三編第一章)→この資本投下の自然的順序がヨーロッパ諸国で転倒されてきた次第とそれへの批判(第三編第二章以下)→このような転倒を生み出した諸理論の批判(第四編)、を前半部とすれば、第四編末尾での「自然的自由の体系」論→主権者の義務論(第五編)を後半部とすることができる。つまり、論理展開とすれば、資本投下の階層性→自然的自由の体系→「主権者の義務」論となっている。つまり、資本投下の自然的階層性と自然的自由の体系とは論理的に前提と非前提の関係をなしているのである。

しかしながら、スミス経済学の継承はこのような論理を把握してこなかった。いやむしろこのような論理的関係を「批判」する形で行われてきたのである⁽⁹⁵⁾。スミスの「自然的自由の体系」を継承した経済学者が、スミスの最大の誤りとして批判したものは、資本投下の階層性の概念なのである。何故ならば、この概念は、「各人各様の資本と労働との双方をいかなる産業部門へと投下しようとも自由に放任される」というスミスの有名な命題とは矛盾するからである。スミス以後の経済学者が継承したのは、資本投下の階層性の概念を無効化した一般的均衡論的市場メカニズムの概念なのである⁽⁹⁶⁾。

「資本投下の自然的順序」論の排除は、正義論中心のスミス経済学解釈の結果である。つまり、正義(消極的正義)→分業=交換論→自然価格→配分的正義の解釈である。しかしながら、『諸国民の富』の主題は資本投下の階層性の論理にある。それゆえに、「自然的自由の体系」論は、第三編における「資本投下の自然的順序」を意味するものと理解されねばならない。つまり、正義論(交換的、消極的正義論)→分業論=交換論→自然価格論→「自然的自由の体系」→「主権者の義務」論という流れにおいてでなく、資本蓄積論(生産的労働論)→資本投下の自然的順序→自然的自由の体系→「主権者の義務」論でなくてはならない。

否定的な徳として定義された正義の徳(または法)は、法学的には所有権の保証、経済学的には商品の等価交換をその内実とするものであり、これは、『諸国民の富』の主題である一国の富を増大させる第一の要因としての分業=交換論に対応している。しかしながら、正義が『諸国民の富』における唯一の徳であるとするのは、先述したようなパレート最適、一般均衡論的な理解に繋がる。『諸国民の富』における富増大の第二の要因は資本蓄積論、資本投下の自然的順序、資本投下の階層性論であり、既に示したように、これこそが『諸国民の富』の真の主題である⁽⁹⁷⁾。

重要なことは、正義の徳からはこのような資本投下の階層性の論理は生じてこないということである。農業、製造業、商業、外国貿易の各産業分野での資本投下、或いは、投資が利潤率の動向を唯一の投資要因とするのであれば、農業→製造業→外国貿易の順で資本は投下されるべし、というスミスの結論はでてこない。スミスの資本投下の自然的順序の論理を支える主体的要因は正義を前提しつつも、それには還元できない別の次元を持っている。

つまり、『諸国民の富』の論理構造は二段階論であって、その第一段階は、分業＝交換論、或いは、自然価格論であり、第二は、資本蓄積論、或いは、資本投下の階層性に基づく有用労働論である。第二の資本投下の階層性論は第一の分業＝交換論を前提としているが、これには還元できない論理を含んでいる。これをもし、第一の分業＝交換論に還元するとすれば、その帰結は、利潤率の動向を唯一の投資要因とする、或いは、資本投下者の利己心を唯一の投資動機とする投資行動であり、農業、製造業、商業、外国貿易の各産業分野のうち、より高い利潤率を実現するものであれば、どの産業分野に資本投下しても良い、というのが論理的帰結である。そしてこのような思惟がマカロック以来の通説であり、現在では、スミス正義論と経済学との関係というより深まった考察の次元にまで内在しながら、結論としては、資本投下の自由という誤ったスミス理解を復活させている。

我々はスミスの言う「資本投下の階層性」とは、国民経済形成の論理であると把握する⁽⁹⁸⁾。

それは一国が対外的に独立し(国外の平和、主権国家)、対内的に平和であり(正義の法の執行)、しかも、国内市場が整備され、資本投下がまず第一に、農業→製造業の順で行われ、その結果、国内的に「富」が最大に増大し、国内消費の余剰部分が国外貿易に向かうという経済構造を示している。我々はこれまでに、スミス経済学の制度的枠組みを第一に、国民国家を単位とし(「国防は富裕よりも重大である。」、つまり、主権者＝国民の政治的単位が同時に経済的単位となっている。第二に、正義の法の執行、或いは、自由の合理的体系が法制度的要件をなす。第三に、資本投下の自然的順序は、上記の通り、国内農業、製造業に基盤を持ち、余剰が輸出されるという国民経済の特定の型を示している、ことを示した。

そして、第四に、この資本投下の自然的順序を支える主体的根拠として「マナーズ」が挙げられる。以下、第四点について。

第五節 資本の自然的投下順序とマナーズ

スミスが資本投下の階層性(国内農業→国内製造業→商業→海外貿易)を支える根拠としたも

のは、一つは利潤率の動向、雇用労働量（生産的労働者）の数（「等量の資本の中で農業の資本ほど多量の生産的労働を活動させるものはない。」（WN I,p.363.565 頁））であるが、他の一つは、「人間の自然的性向」（ibid.,p.377.585 頁）（第三編「様々な国民における富裕の進歩の差異について」第一章「富裕の自然的進歩について」）であり、「利潤が等しいかまたはほぼ同じ場合、たいてい人は自分たちの資本を製造業または外国貿易に使用するよりも、むしろ土地の改良や耕作に使用する方を選ぶであろう。…自分の土地の改良に固定される資本は人事の性質上許される最大限度に安全であると思われる。…人間はその生活史のあらゆる段階において、この原始的な職業に対する偏愛の情を失わずにいるように思われる。」（ibid.同上）

このような商業、貿易よりも生産に傾斜した「人間の自然的性向」をスミスは「慎慮」の徳として把握した。資本投下の階層性の論理を支える主体的根拠である。具体的に言えば、「勤勉と節約」を中心とする「慎慮の徳」である⁽⁹⁹⁾。

「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、貯蔵しないなら、資本は決して増大しないであろう。」（WN I,p.337.532 頁）

しかしながら、我々は「慎慮」の徳をもって「国民精神」と同一視するのではない。国民精神とは秩序（慣行、習慣、道徳性の一般的諸規則、法秩序）をチャンスとして、第一義的に正義の法をチャンスとする、国内への資本投下に傾斜した（慎慮を義務の感覚とした）、国民経済形成（資本投下の自然的順序）に適合的な生活態度（manners）を意味するのであり、それは言うならば、行為のシステムである。この国民精神論を、スミスは、『諸国民の富』の第五編で次のように総括しているように思われる。

「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品行や悪徳を身につける。」(WN II, pp.794-95. 1143-44 頁)

我々はこの引用文にみられる「厳格な、または、厳粛な体系」を資本投下の階層性を支える主体的根拠、「マナーズ」と見なす。このように見るとき、スミスが『諸国民の富』第5編「主権者の義務」論で、国防、正義の維持＝「厳格な司法行政を確立する義務」、ある種の「公共土木事業」を建設し、維持する義務(社会資本の整備)と並んで、「公共施設を建設し、維持する義務」を挙げ、その中で、「分業の進展に伴う労働貧民の徳性の腐敗」の防止策として「公教育による是正」「あらゆる年齢層の人民の教化のための諸施設」を特に取り上げている理由もわかる。

スミスにおける徳論を「国民精神」と把握することはスミスの倫理学と経済学との関係にも新たな理解を生む。経済学の生誕派ではその思惟は、倫理学(徳論)→自然法学・正義論→自然法学・治世論と展開され、最後の治世論とは『諸国民の富』に結実する政治経済学である。その理解は、正義の法という制度的枠組みで、資本投下、労働移動が自由に行われれば、結果として社会全体の富裕化が実現され、配分的正義もまた「それなりに」実現するというものであった。これに対して、我々は、倫理学(生活態度論)→国民国家と法秩序→国民精神に支えられた資本投下の階層性→富裕化という理解を示した。

そしてまた、『法学講義』治世論の最後はその初めの構想では、「治世の国民のマナーズに与える影響」(「商業精神」の国民のマナーズに与える影響)が取り扱われることになっている。(Cf.「第五に、商業の良き、または悪しき影響。とその自然の治癒法について」LJ(A), p.353.) これは更にLJ(B)において「最後に論じるべき治世論の最後の部門 (last division of police) は商業が人民のマナーズに与える影響 (Influence of commerce on the manners of people) である」とされ、そしてこれは、『諸国民の富』において、「主権者の義務」論でまさに、労働貧民の徳性の腐敗とその防止策である「公教育」「宗教的教化」として論じられている。つまり、主権者の第三の義務論の一つである。

つまり、倫理学→自然法学(正義論と治世論)→治世論と展開されるスミスの体系において、

「治世論の最後の部門」は「商業の国民のマナーズに与える影響」が考察されることによって体系としては完結しているのである。

第六節 スミス道徳哲学における緊張について。

我々がスミスの体系において見るのはシステム論的な均衡ではない。むしろ諸対象領域の「緊張」である。スミスには「制度と人格の緊張」がある。Onken は「スミスは感性世界における幸福と倫理的な世界における感性とを調和させようとした」と述べたが⁽¹⁰⁰⁾、Onken の言葉を用いれば、Die Geetze der Natur und die Regeln der Moralität との関係は調和よりむしろ「緊張」である。スミスにおいては、事物の自然的過程と人間の自然的感情＝「正義の自然的感覚」との緊張がある。つまり、倫理と経済との、経済秩序と支配秩序との、倫理と支配秩序との間の緊張である。Viner はその古典的論文において、「事物の自然的進行に任された経済秩序における自然的調和という学説に対する例外」について注意を促しているが⁽¹⁰¹⁾、鋭い洞察力をもつ H.C. Recktenwald はスミスの「独創的な貢献」として、第一に「同感」理論を挙げ、「第二に」とし、次のように述べている。「スミスは社会と個人における、均衡と平衡とに向かい、また同時に、それから逸脱する相互に競合し、矛盾する諸力の永続的な過程を分析した。」⁽¹⁰²⁾

従って、比喩的な表現を用いるのを許して貰えば、スミスの体系とは動学的なもの、つまり事物の自然的過程と人類の自然的正義の感覚との緊張を原動力とする社会変動論である。スミスが『諸国民の富』において研究の対象としたのは、正義と慎慮の徳に基づく（正義は制度的に行爲の準則として、慎慮は個人の勤勉と儉約の徳として）物象的依存関係の社会である。仁愛の徳が何故、この社会で欠落するのか？それは個人と個人との社会的関係は、この社会では、非人間的な (apersonal) な社会関係として現れ、そこでの社会関係は脱道徳的 (amoral) であるからである。

「人間と人間の純粋な人格的な関係は、それがたとえどのようなものであっても、最も完全な奴隷関係であっても、全て倫理的に規制されえる。このような関係に対しては倫理的な要請を立てることができる。何故ならば、人格的關係の形成は、これに関わるもの全ての意志に依存しており、それ故に、隣人愛 (karitative Tugend) を展開できる場を与えるからである。しかし、業務上の合理的関係 (geschäftliche rationale Beziehung) はそうではない。しかもこの関係が合理的に分化していけば行くほど、そうではなくなるのである。」(Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*,

S.353.)

個人の徳性に基づく行為の結果、つまり、社会関係が amoral であるとの認識、道徳的主体である人間の諸行為が、結果としては amoral な社会関係に転化するというこの事態をスミスは「道徳感情の腐敗」として把握した。一方における「道徳感情の腐敗」と、他方での「経済システムの自律化」との相互進展は結局、「無人間的な社会的関係の倫理的解釈不可能性 (Ethische Nichtausbarkeit apersonler sozialer Beziehung)」⁽¹⁰³⁾を意味しているように思われる。スミスは道徳的主体と物化した社会的関係との「緊張」を『道徳感情論』第六版で展開した。これは、前述のスミスにおける第二の経路を辿る「商業社会」への批判であった⁽¹⁰⁴⁾。

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,1979-87. 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.

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.

ASCA : ADAM SMITH Critical Assessments, edited by J.C.Wood, Routledge, 1984-94.

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

邦訳書は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。

『生涯と著作』：ドゥーガルト・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。

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) 現代経済学との一般的な関わりについては、Edwin G. West, *Adam Smith and Modern Economics*, Edward Elgar, 1990. Buchanan の「立憲的政治経済学 (constitutional political economy)」については James M. Buchanan, *Ethics and Economic Progress*, University of Oklahoma Press, 1994. (小畑二郎訳『倫理の経済学』、有斐閣、1997年)。批判は、Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Economics*, Oxford University Press, 1991. オーストリア学派との関わりでは、Alexander H. Shand, *Free Market Morality: The political economy of the Austrian School*, Routledge, 1990. (中村秀一、池上修訳『自由市場の道徳性』、勁草書房、1997年) 知られる限り、スミスの経済社会学を扱った著作は、D.A. Reisman, *Adam Smith's Sociological Economics*, Croom Helm, London, 1976. だけである。
- (2) スミスの言う「商業社会」の発展を人間の道徳性、自然的正義の発展過程とする見解については、自然法思想の規範的な意味を強調する事によって、スミスによって受容された自然権思想(人間の自然状態における自由と平等という観念)が、社会制度(法的、経済的、歴史的な)の可変性の分析と相まって、歴史、社会の理論的、体系的な認識を可能とするとともに、自然権的自由と平等の実現という規範的観点から、商業社会の批判をも可能としたのがスミスの歴史=社会哲学としての「社会の自然史」(「人類の生命の外化の諸形態である社会的、政治的、文化的諸領域の発展史」)であるとした、Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. が参照されるべきである。Medick のスミス解釈の中心は、ブルジョワ社会はそれ自身を越える契機を、それ自体の中に含んでおり、スミスは、ブルジョワ社会の中に準備されつつあるこの契機を「市民社会の自然史」の立場から把握したと言うものである。スミスの「自然的歴史」とは、「恒常的な人間本性と、

可変的な社会の状況という普遍的な理論的想定から、経験的に記述可能な文化的諸現象、及び、社会的かつ政治的諸制度を歴史的に説明し、かつ同時に批判的に判断を下す」(Medick, op.cit., S.203.)ものであるとされる。Medick はスミスの『感情論』における社会的行為の理論を高く評価し、そこに「社会化の理論」と「社会の理論」を見る。つまり、「社会化の理論」とは、個人の利害関心の社会的客体化と社会的規範の個人の内面化というダイナミックな相互関係を通じて統合される社会{ブルジョワ社会もまたこの意味で統合された社会である}という社会的行為論であり、「社会の理論」とは「自律的な法則を持った、自己を制御する社会的な行為と機能との関連」(ibid., S.209.)として社会をとらえることであるが、これがブルジョワ社会の理論であるのは、上記の社会的統合が欲求と利害とによって方向付けされた個人の諸活動の成果であるからである。しかし Medick は更にスミスのこの「社会の理論」の中に、「啓蒙された人間的な社会」(ibid., S.209.)「人間的で洗練された交通(Kommunikation)」「個人の幸福が社会の成員の『仁愛』によって保証される」(ibid.) 社会、「啓蒙された人間的な生き方」(ibid., S.222.) が実現する社会という環境の創出を社会的統合過程の規範的な最高度の目的として考えるスミスの社会理論を認識する。このような「自然史」の立場からスミスはブルジョワ社会を「歴史の自然史」の中に位置づけ、スミスはこれを受容する{人間の基本的な欲求と利害関心とを「法的に保証する」ことが「自然権思想」の明白な継承とされ、「正義」は社会の存続と個人の自由権とを保証する人間行為の規範としてブルジョワ社会で実現された (Cf. ibid., S.210.)} とするとともに、批判したとする。ブルジョワ社会は自然権思想に由来する自由と平等の概念を、法的な「正義」として、社会的富の実現の前提としての「実定法」として不十分ながら実現する一方で、社会的富の増大(自然の強制からの自由を意味する)を通じて、自然権思想における「自由と平等」(自然法)の完全な実現のための条件を準備する。しかしながら、Medick によればこの「進歩」は必然的なものではない。特定の社会的諸制度がこの進歩を阻害する(特に特定の階級の利害関心から)こともありえるのであり、ここに「啓蒙する政治家」の政策的提言＝「立法者(legislator)の科学」が成立する所以がある(ibid., SS.278-79.)。

更に、L.Billet, “The Just Economy: The Moral Basis of the Wealth of Nations”, in *ASCA II*, 72, pp.205-20. (Source: Review of Social Economy, Vol.34 (3), December 1976, pp.295-315.) ただし、Billet は「正義」を単なる「消極的正義」とは見なしていない。また「社会」とは同感によって支えられた諸個人の相互交通、相互理解、相互扶助の社会であり、「正義とは侵害を抑制し、諸個人の相互の相互作用と助け合いを可能にするばかりか、より高い徳の実現をも可能にする。」(Billet, op.cit., p.211.) このような「商業社会」を同感によって支えられた、人間の道徳性の進歩の過程とする商業社会＝道徳進化論とする見方は、Patricia H. Werhane. *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, に見られる。Werhane は、完全な自由、内的な自己規制、協調、正義の法、完全な競争の五つをスミスの

「自然的自由の体系」の実現のための条件であるとし（その中心は社会的情念に基礎をもつ正義である）、スミスの利己心とは、自己の利害を追求するという利己的情念と利害関心、儉約によって規制された慎慮の徳（利害関心の徳）、他人の是認を得たいという社会的情念の現れであると同時に、他人への妬み、嫉妬という非社会的情念の抑制、最後に、相互に他人の必要物を交換するという協調という諸要素からなるとする。これが、「公平な社会的情念と利害関心の徳である」正義の法が保障する枠組みの中で（正義の法は同時に、公平な観察者に由来し、諸個人に対して「自己規制」を要請する）、公平な競争を保障し、個人の行為の動機付けとなる場合に、スミスの言う、「自然的自由の体系」が実現される、とした。また、Jan Peil, *Adam Smith and Economic Science*, Edward Elgar, 1999, も共通の信念体系に支えられた社会の「進化論的過程」（Peil, op.cit., p.62.）をスミスの商業社会に見、「自由市場は、財の生産と分配とが、相互的同感の交換という間主観性に基礎を持つ、諸規則による調整を意味する」（ibid., p.65.）とした。長期均衡価格である「自然価格」に公平な観察者の同感が成立しているとするのは、Jeffrey T.Young, *Economics as a Moral System*, Edward Elgar, 1997, “The Impartial Spectator and Natural Price: Markets as Social Phenomena”, pp.55-78. である。

(3) 「商業 (Commerce)」について。18 世紀においては「商業とは単に交易を意味しない。むしろ、それは西ヨーロッパにおいて進展したような人類の進歩と、この進歩がもたらす多様な社会的、文化的諸帰結を意味していた。…商業の時代は生産と交換の過程が劇的に富を増大させた時代であったが、同時に生活水準を改善し、西洋社会の道徳を変化させた。」(Paul Langford, *A Polite and Commercial People*, Oxford University Press, 1989, p.2.)

更に、Vgl. Manfred Riedel, “Gesellschaft, bürgerliche”, in *Geschichtliche Grundbegriffe Historische Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg., O.Brunner, W.Conze, R.Koselleck, Bd.2, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, SS.736-51. (河上倫逸編訳『市民社会の概念史』以文社、1990 年、36-54 頁)

(4) スミスにおける行為とシステムの関係については、Medick, *Bürgerliche Gesellschaft*, SS.207-09. に簡潔にして要を得た概観がある。しかしながら、スミスにおける System と Habitus の関係についてはそれがシステム論的な把握ではないことは確かである。従って、T.C.Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1971. で展開された議論とは対立する。Campbell はスミスの思想の実証主義化=心理学+社会学を目指した。しかしながら、Campbell はスミスの「科学性」（ニュートン哲学に基づく）を強調するあまりに、その規範性を極力排除しようとしている。Cf. Campbell, op.cit., pp.51-54. 更に、Campbell はマートンを挙げ、スミスの思想を「機能主義的システム論」として把握する (cf. ibid., pp.73-78.) が、これは誤りであろう。「システム論」「機能主義」

については、富永健一『現代の社会科学者』講談社、1984年、第三章「現代の実証主義」を参照。富永氏は同書で、「均衡理論」「システム論」「機能主義」を「実証主義」として一括しているが、Campbellもまた、『諸国民の富』を「均衡論 (equilibrium)」として把握する。「ホメオスタティックなメカニズムによって維持される均衡状態という考えは、スミスの思考法の一部であり、スミスの経済、社会システムを概念から切り離すことはできない。」(ibid.,p.79.) Vgl. W.Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, J.C.B.Mohr, 1996, SS.5-7.

(5) 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』42巻3・4号、1994年、3月、を参照されたい(以下、「行為論」と略記)。

(6) 「行為は特定の『期待』を基準に合理的に行われることができ、それ故に、一人一人の個人に特定のチャンスを与えることができる。」(Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B.Mohr, 1985, S.440.林道義訳『理解社会学のカテゴリー』岩波書店、1980年、34頁)。

(7) 「習慣、利害状況、もしくは因習的、法的に保証されている機会を我々は経済的機会と呼ぶことにしよう。…一定の秩序によって約束されたもしくは保証されている、物的並びに人的な効用サービスに対する処分力の、このような機会によって表されているサービスを簡単のために経済的機会と呼ぶことにしよう。」(Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft Grundriss der Verstehende Soziologie*, 5th. Ausgabe, J.C.B.Mohr, 1985, SS.34-35.尾高邦雄編集『マックス・ヴェーバー』中央公論社、1987年、309頁)

更に、ヴェーバーはスミスの同感による行為の一般的諸規則を「了解律」としている。「了解律と言う言葉で我々が理解したいと思うのは、特定の行為を行うことへの働きかけはあるが、それは物的、心的強制によるものではなく、少なくとも正常かつ直接的には、行為者にとって特有な『周囲』を形作っている、一定範囲の人々が見せる単なる是認や非難といった反作用によって特定の行為へと促されるような場合がそれである。」(Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S.187. 502頁)

(8) スミスは第六版第三部への追加部分で良心を論じた際に、貪欲と野心について、「これらの内のどれも、慎慮または正義の諸法則の蹂躪に我々を駆り立てる情念的な熱意をもって追求するにあたいしない」(TMS 6th, p.149.262頁)と述べた。

(9) D.Stewart, "Account", pp.274-75. 11-12頁。

(10) D.Stewart, "Dissertation Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Lettres in Europe", in *The Collected Works of Dugald Stewart, ESQ., F.R.SS.*, ed.by Sir William Hamilton, Bart.,Vol.1., Thomas Constable and Co. Edinburgh, 1971, pp.69-71.

- (11) W.R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Augustus M. Kelly, New York, 1965, pp. 54-57. Scott はスミスが、1748-51 年にかけてのエディンバラ大学での自然法講義で「市民社会の歴史に関する講義」(Scott, op.cit., p.50) を行ったという John Millar の言葉を取り上げている
- (12) W. Hasbach, "A. Smith als Historiker", in *Untersuchungen Über Adam Smith*, Verlag von Dunker und Humblot, 1891.
- (13) モンテスキュウの重要性に関してはほとんど主題的に考察されたことがない。Cf. H.C. Recktenwald, "An Adam Smith Renaissance anno 1976? The Bicentenary Output—A Reappraisal of His Scholarship", in *ASCA IV*, 146, pp.249-77. (Source: *Journal of Economic Literature*, Vol.16 (1), March 1978, pp.56-83.), p.248. 「{自然法学という} この偉大な著作は、正義と道徳の諸規則を含んでいるが、二つの論争的な思想に対する批判、論議、合流として意図された。モンテスキュウの『法の精神』とプーフェンドルフ、グロティウスの自然法学である。」(Recktenwald, op.cit., p.254.)
- (14) Medick, *Bürgerliche Gesellschaft*, SS.197-99. Medick は、個人の「内的原因」から歴史を記述する方法を「歴史の啓蒙主義的記述」と名付け、「経済的、社会的進歩と啓蒙を相互依存の関係において考察し、その時代の文化的な諸表出形態を、その社会の経済的社会的諸条件から理解することを目的とする」(Medick, op.cit., S.199.) 「歴史哲学的な認識のパースペクティブ」(ibid.) の端緒であるとした。
- (15) Medick, *Bürgerliche Gesellschaft*, S.203.
- (16) 従って、我々はスミスは『天文学史』的な科学的認識論を『感情論』や『諸国民の富』にも適用し、ニュートンの方法で対象界を作用因の活動を通して解明した、とする立場はとらない。スキナーは didactic or scientific Discourse についてその方法論としての意義を強調している。Cf. A.S. Skinner, "Early Writing: Science and the Role of Imagination", in *A System of Social Science*, Clarendon Press, Second Edition, 1996.

スミスの規範的分析を実証的分析から切り離す典型例は、H. Bitterman である。「スミスの方法は本質的に経験的であり、ニュートンとヒュームの影響を受けたものであるが…彼の弱点は経験的なデータから妥当な規範的な理念を生み出すことにある。」(H.J. Bitterman, "Adam Smith's Empiricism and the laws of nature", in *ASCA I*, 17, pp.190-235. (Source: *Journal of Political Economy*, Vol. 48 (4), August 1940, pp.487-520.), p.195. 「『道徳感情論』は、スミスの理解するニュートンの科学的方法を社会の研究に適用した」ものとするキャンベルの把握は (Cf. Campbell, op.cit., p.21, pp.51-53.)、経験→原理→一般化=仮説→検証という図式に当てはめたものである。更に、スミスはニュートンの物理学の形式に頼ったが、実際には、社会の探求においては、心理学と内省 (introspection) を用いるスコットランド的アプローチを用いたとするのは、Deborah Redman, "Adam Smith and Isaac Newton",

Scottish Journal of Political Economy, 40, No.28 1993, pp.210-30.

- (17) Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, J.C.B.Mohr, 1986,S.48. (以下、*Fragestellung* と略記) (雀部他訳『マックス・ヴェーバーの問題設定』恒星社厚生閣、1991年、43頁)
- (18) Ibid.,S.71.81頁。
- (19) Medick, op.cit.,S.209.
- (20) 詳細は拙稿「行為論」、第二節を参照。
- (21) 我が国で、このような認識を初めて示したのは、高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』(初版、1974年)岩波書店、1986年、であろう。
- (22) W. Hasbach, *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Fr. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie*, Dunker und Humblot, 1890.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)。
- (23) 高島『アダム・スミスの市民社会体系』、187頁。
- (24) 田中正司『アダム・スミスの自然法学』お茶の水書房、1988年、114頁。田中氏の思惟とは次のようなものである。「同感」原理の普遍性と同感内容の環境による被規定性との差異が逆に、同感内容の環境被規定性＝同感内容の歴史的相対性の認識を生み、これが歴史的「環境」の分析を必然化する。そこで、次には、歴史的「環境」の差異性の分析が「環境分析」から生じるであろう。歴史的「環境」の差異性という「環境」分析は、最後に、環境の歴史的変化における差異の分析へと進み、そこでは、同感内容を規定する歴史的「環境」の段階論的把握に至る。
- (25) Cf. Hont & Ignatieff, “Needs and justice in Wealth of Nations”, in *Wealth and Virtue*, ed. by I.Hont and M.Ignatieff, Cambridge University Press, pp.26-44. (水田洋、杉山忠平監訳『富と徳』未来社、1990年) ホントとイグナチエフ編の『富と徳』は、スコットランド啓蒙における経済学の形成との副題を持ち、その巻頭論文『諸国民の富』における必要と正義はスミス経済学の形成を自然法学の受容の上に求めているのであるが、そこには例えば次のようにある。「スミス経済学の理論的中核をなす分業論と自然価格モデルは、我々の見解では、経済的不平等と賃金生活者への十分な生活資料の供給が、自由市場体制のもとで両立することを説明するために用いられたのである。」(Hont and Ignatieff, op.cit., p.2. 2頁) 『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とを両立させようとする市場機構を見いだすことであつた、と我々は主張する」(ibid., p.3. 3頁)。「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つた。それはその最も貧しい成員たちの悲惨を犠牲にして、人々が財産や市民権の上でどれほど不平等であつて

- 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。」(ibid., p.44. 52 頁) つまり、自然法学の受容(消極的正義)の結果、スミスは、「分業と自然価格モデル」を用いて、「市場機構」、「自由市場体制」の論理を主張したというわけである。しかしながら、ここには、スミスの資本投下の自然的順序、資本投下の階層性の論理は欠如している。分業=自然価格=自由市場という推論からは、スミスの資本投下の階層性の論理は出てこないのである。彼らの考えはもっと一般化して言えば、「交換的正義が満たされれば、配分的正義はそれなりに実現する」ということになろう。これは、スミスの経済学とは、稀少資源の配分に関わる理論、もっと言えば、パレート最適を実現する市場メカニズム論であると言っているのである。
- (26) 利己心の自由な追求が社会全体の富裕化をもたらすとする考えは、むしろ 17 世紀に顕著である。Joice O.Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton University Press, 1978, pp.115-22.
- (27) Hayek, "Liberalism", in *New Studies in Philosophy, Politics, and Economics and the History of Idea*, Routledge and Kegan Paul, 1967, p.180. (田中真晴、田中秀夫編訳『市場・知識・自由』ミネルバ書房、1996 年、227 頁)
- (28) 「自生的秩序」については、更に、Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern University Press, 1987.
- (29) Bernard Mandeville, *The Fable of Bees and Other Writing*, ed. by E.J. Hundert, p.154. (泉谷浩訳『蜂の寓話』法政大学出版局、1985 年、340 頁)
- (30) マンデヴィルに関しては、Thomas Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville Virtue and Commerce in Early Eighteenth Century England*, Columbia University Press, 1978. を参照にした。更に、Malcolm Jack, *Corruption & Progress*, A M S Press, New York, 1989, p.23. pp.29-39. マンデヴィルの「為政者の巧妙な手」についての異なる理解—国家介入か一般的な諸規則の下での自由な行為か—については、Cf. R. Hamowy, *op.cit.*, pp.7-9.
- (31) 「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う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『アダム・スミスの自然法学』、136 頁)
- (32) J. Cropsy, *Polity and Economy*, (1957), UMI Dissertation Service, 1995. Cropsy はスミスの政治

経済学は「何を目的としたか」という問われることの少ない問いから、その考察を始めている。「スミスが自由主義的資本主義 (liberal capitalism) を主張したのは、それが世俗的及び教会的権威を同時に緩和されるような条件を提供しようとした」(Cropsey, op.cit.,p.1.) からである。Cropsey の観点は基本的に政治的なものである。Cropsey の見解は以下のようなものである。「資本の文明化作用」(交換的正義の原理に基づく商業社会は、人間を外的な権力・権威 {教会、及び、専制政府の} から解放し、宗教に関しては、個人の良心に基づく信仰の自由を、政治に関しては専制からの自由を、経済に関しては規制からの自由を実現するための社会秩序である) をスミスは認識したために、国家は、自由主義的資本主義の維持のための司法活動 (厳格な正義の維持) という機能を果たす限り「積極的」かつ「不可欠」である。商業社会における徳性の腐敗に関しては、徳の代替物として商業の原理 (交換的正義の原理) に基づく社会を、人間に自由をもたらすものとして選択したことにより、分業をもたらす徳性の腐敗はその代償であり、スミスは道徳哲学者の立場からはこれを批判しつつも、自然法学者としてはこれを受け入れた。要するに、「スミスの選択した商業の体系はその道徳理論とは両立しない」(Cropsey,op.cit., p.184.)。

更に、Peter Minowitz, *Profits, Priests, and Princes Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford University Press, 1993.

Minowitz は、スミス政治経済学の基本性格を「一国の富と偉大さの実現」とした上で (Minowitz,op. cit.,p.97.)、スミスの体系には二つの基本原理、富追求の原理である「自己の状態を改善」する性向 (経済＝富に関する原理) と、偉大さを求める支配本能＝評価 (esteem) を求める性向 (政治＝支配に関する原理) があるとし (ibid., pp.64-67.)、スミスは、自己の状況を改善する経済的な性向に基づく経済関係が、政治的な人に対する人の支配を排除し、商品の等価交換＝人の物に対する支配から生まれる人間関係に基づく「評価」(富者に対する「評価」)をも同時に満足させること (非政治的な「評価」に基づく)を示すことによって、スミスの政治経済学は伝統的な政治学{政治的な徳と最良の政体を考察する}からの離脱を果たし、合わせて、宗教的権威 (人による人に対する支配の一形態)をも排除することにより、最終的に社会科学として政治、宗教から離脱した、とする。更に、Minowitz は、慎慮の徳を「ブルジョワ的徳」であるとしている。その意味は、「ブルジョワ的徳」においては、富追求の原理である「自己状況改善」の本能と評価を求める支配本能とが一致しているからであるとする。Cf. Minowitz, ibid., p.64, p.88.

宗教に関しての Minowitz の要点は、伝統的政治学、理神論の「名残り」{この「名残」が時折スミスに見られる「商業社会」に対する憤慨を説明する}がいかにスミスにおいて払拭され、経験的経済学として『諸国民の富』に結実した {理神論的全体を排した}かを示すことにあるが、このような思惟の結

果、スミスは『諸国民の富』が結局は『感情論』よりも成功したものになると期待したかもしれない (ibid., p.133.) という結論に到達する。Minowitz が『感情論』において評価するのは第四部「効用」論である。つまり、目的に対する手段の効率性 (「美」) の観点こそスミスにおいて脱神学化の端緒であり、『諸国民の富』における分析に結実する。『感情論』第四部「効用論」→ベンサム功利主義→リカードへの古典派経済学の進展の全体に、後代の経済学者が継承したもののみを「科学的」スミスであるとし、それ以外を伝統的政治学、神学、哲学の「名残」とするのであるが、このような Minowitz の思惟は、Cropsey に較べて大きく水準が劣っている。Minowitz が経済学に関して全くの無知であるのは、彼がスミスの生産的労働と不生産的労働に関する議論を、固定資本と流動資本の区別として扱っている (ibid., p.148.) ことから明らかである。このような経済学に関して完全な無知を示す Minowitz がスミスの「経済学」に関して論じる資格があるとは思われない。

(33) Pierre Rosanvallon, *Le Libéralisme Économique*, Éditions du Seuil, 1978, p.8.

(34) Ibid., p.91.

(35) L. Robbins, *The Theory of Economic Policy*, Porcupine Press, Philadelphia, 1978, p.11.

「経済的自由主義」に関しては、岡田与好『経済的自由主義 資本主義と自由』東京大学出版会、1997年、「序論 経済的自由主義とは何か」が個人は他人の自由の権利を侵さない限りで、自己の自由を追求できるという自由の原理の内実を実現するためには、国家による介入も正当化できることを示した。経済的自由主義を考える上で不可欠の文献である。また、Billet は前掲論文でスミスの「正義」を次のように分類している。

第一は、人間の本性に由来する「自然的正義または基本的、規範的な正義」、第二に、「自然的正義から導かれる一般的諸規則の原理または体系であり、実定法の直接的な基礎となるもの」、第三に、「実定法の執行」(Billet, op.cit., p.213.) Billet は、『諸国民の富』は、第一の「自然的正義」を究極の基準としているが (批判の基準)、直接には第二の正義に関わる、とした。「経済学の生誕派」における「正義概念」とは明らかに異なる理解である。「正義とは、単に自由を意味しない。それは自由に対する制限をも含む、正当な自由 (just liberty) である。」(ibid., p.219.)

(36) Pocock, *Politics, Language, and Times*, Cambridge University Press, 1985, p.85. 更に、「為政者、雄弁家、ヒューマニストによって用いられた共和主義的語彙は自由の積極的概念を意味した。それは人間 (homo)、即ち、政治的動物 (animale politicum) はシヴィック的生活 (universe civile) において実践される能動的な生活においてのみその本性が完成されるようにつくられており、従って自由とはそのような生活の実践に対する規制からの自由であると主張した。」(J.G.A.Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, 1985, p.40. 田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、

1993年、77頁)

- (37) 「奢侈」については、Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge University Press, 1994, p.126.ff,を参照。
- (38) 「古典的政治学」における「人格と生活秩序」の問題に関して、古典的政治哲学の主題は、徳、或いは、人間的卓越であるとする点については、Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol.1, Cambridge University Press, 1978.,pp.44-45. Hennis, *Fragestellung*, SS.97-98. Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1971. ditto., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989. ditto., *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press, 1989.
- (39) Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Harvard University Press, 1959. Cf. D.Mcnally, *Political Economy and the Rise of Capitalism*, University of California Press, 1988. 「コモンウェルスマンの考えでは、正当な社会秩序維持の鍵であるシヴィック的徳性は、国の農業的基盤が過小評価されずに、王の権力が議会を通じて表現されることの保証に依存している。その政治理論においては、彼らは反対主義者であった。彼らは、王制、貴族制、民主制の各要素が均衡的な統一の中で結びつけられた混合政体という古典的な概念を主張した。」(Macnally,op.cit.,p.26.)
- (40) J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975.
- (41) 「立法者の科学」論＝「統一的社会科学としてのスミスの道德哲学体系、未完の自然法学の構想」は、最初に、A. Solomon, “Adam Smith as a Sociologist”, in *ASCSA I*, pp.236-49. (Source : Social Research, Vol.12, February 1945, pp.22-42.) がスミスの道德哲学体系＝「統一社会科学」として把握するために強調したものである。Solomon は「未完の自然法学」がこの科学に当たるとした。
- (42) D.Winch, *Adam Smith's Politics*, Cambridge University Press, 1978. Winch は哲学者の鑑照的態度が勧告する「一般的原理」に基づいて行動することから生まれる「政治の科学」＝「憲政主義」(「哲学者の鑑照主義が明らかにする、何が正しいことであるのかという知識に導かれて、人々の慣習と人々の現存の社会的条件とに法律を適合させる」憲政機構の構築)をスミスの「政治学」とした。Winch の同書の主題は、スミスにおけるシヅヴィク・ヒューマニズムという観念の持続的影響を研究することから、スミス経済学における政治の役割を「憲政主義」＝「公共の利益に対立する諸個人、及び、諸集団の活動を抑制することを旨とした憲政機構に関する政治学」として把握したものである。更に、ditto., “Adam

Smith's Science of the legislator", in *Riches and Poverty*, Cambridge University Press, 1996. ditto., "Adam Smith's enduring particular result: a political and cosmopolitan perspective", in *Wealth and Virtue*. 「スミスは『自然的な自由と正義』の諸原理に基づく政治経済学体系を作り出したのであって、それは…包括的に『立法者 (legislator) の科学』として多様に記述された法と統治についてのヨリ野心的な研究の一部門であった。」(Winch, *Riches and Poverty*, p.439.) Winch は更に「法と統治のヨリ野心的な研究」を、“System of North”, in *That Noble Science of Politics A Study in nineteenth-century intellectual history*, ed. by S. Collins, D. Winch, J. Burrow, Cambridge University Press, 1983. で展開した。D. スチュアートの「立法者 (legislator) の科学」については、Cf. Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1996, pp.258-60. そこには次のような興味深い叙述がある。「人間の道徳的に正しい行為が自然的システムを正当化するのではなく、逆に後者が人間の行為を正当化する可能性が生じ、何が自然的システムをそれだけで正当化するかの問題」(Haakonssen, op.cit., p.259.) にスチュアートは直面した。

- (43) Winch の見解は更に、Peter Mcnamara, *Political Economy and Statesmanship*, Northern Illinois Press, Dekalb, 1999. で踏襲された。
- (44) Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator*, Cambridge University Press, 1981. は、スミスの自然法学を「法と統治の一般的原理」の基礎・批判的規範となるべき「正義を原理とする法の体系」とする点に特徴がある。Haakonssen によれば、スミスの自然法学は、公平な観察者の立場に基づく一般的な諸規則としての正義の諸規則 (laws of justice) と、特定の諸目的、諸対象に関わる諸規則としての治世の諸規則 (laws of police) = 「行政的な諸規則 (administrative regulations)」とに区別される(後者は特に『諸国民の富』で展開される政治経済学部門である)。Haakonssen は、スミス自然法学の対象である、正義、治世、軍備、収入、諸国家の関係を「法的体系」とし、「正義」に関しては「公平な観察者の中に体现され、それ故、匿名的で一般的な諸規則の理論」(Haakonssen, op.cit., p.95.) が可能であるが、後四者については、それが正義に関係しつつも、それらが特定の諸目的、諸対象に関わるが故に「体系的、一般的な規範的な基礎」が与えられていないとする。スミスの自然法学の目的は上記の五つの部門の根底にある規範的な「正義の一般的諸規則」を明らかにすることである。つまり、ここでは、公平な観察者による正義の一般諸規則と、それに基づくべきにもかかわらず、なお、特殊性を免れ得ない「治世」の諸規則との間に乖離がある、或いは、公平な観察者の一般的、体系的な知識と、諸個人が利用できる特定の状況的知識との間には乖離がある (ibid., p.90.)。この乖離を埋めるものが「立法者」であるとされ、立法者は、自然法学が与える法と統治の一般諸原理を行動の原理としつつも、上

記の乖離を埋めるべき「漸次的改良」を行うべきものとされる。「法と治世の完成に関する一般的な、体系的でさえある理念の啓蒙と、具体的な悪 (evil) とを漸次的に除去するスミスのなバランス」(ibid.,p.97.)をもつ人間こそがスミスの「立法者」であり、「立法者の科学」とは、この「法と治世との完成に関わる一般的な、体系的な理念」(ibid.,p.92.)の研究であるとする。そしてこの理念が立法者を導き、特定の社会的状況において「様々な社会的制度」を漸次的に改良する批判的基準となる。スミスの自然法学が分析的かつ批判的であるのは、それが公平な観察者概念によって、与えられた状況下で人々がどのような行為を正義とし、どのような行為を不正義と見なすかの基準の形成の記述が、同時に、この行為が正義と見なされる評価基準を与えるからであるとされる。Cf. ibid.,pp.89-98. こうした Haakonssen の立場は、自然法学の中からいかにして経済学が分離、独立したかを問題視角とする経済学の生誕派とは鋭く対立するものであることは明らかであろう。Haakonssen の見解はスミス政治経済学の規範性について、それを自然法学の中に位置づけた点では評価できるが、Haakonssen はスミス経済学を殆ど扱っていない(同書で、数少ない言及箇所は、治世の法に反する諸行為に対する「罰」として、羊毛輸出に対する死刑の例が挙げられている(Cf. ibid.,pp.120-21.)) のは、スミス経済学を自然法学という「法の体系」の一部とし、正義の法によって導かれるべき治世の諸規則とした点からの必然的な帰結であると思われる。

(45) Haakonssen の「立法者の科学」論を継承したのは、J.T.Young, *Economics as a Moral System*, である。Young は Haakonssen の「文脈的な知識」と「体系的な知識」の区分により、立法者は「公共の善を促進」し、「体系的な知識を所有しなければならず」、「公共的な徳によって特徴付けられる」(Young, op.cit.,pp.177-78.)とした。Young はスミスの経済学の倫理性を強調するあまり、「仁愛は公共精神の基礎であり、個人の福利を越えた社会全体の福利への関心である」(ibid.,p.51.)とした上で、「仁愛は配分的正義と同じ」であり、「仁愛の行為を強制するのが政府」、従って、立法者である(ibid.)と立論し、配分的正義の実現という Final Cause に政府、立法者の行為の基礎を見た。

(46) J.Wwyer, "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. ditto., *The Age of Passions*, Tuckwell Press, 1998, pp.54 ff.

(47) スミスにおけるストア哲学の影響を極端にまで押し進めたのが、Athol Fitzgibbon, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue*, Clarendon Press, 1995.における「科学的ストア主義者としてのスミス」である。そこでは、まず第一に、「徳」の社会学的な理解を拒絶し、「スミスの言葉を文字通り受け取る」ことによって、スミスにおける「徳」とは、同感論的に基礎づけられたストア的徳であると主張された。このように同感論によって基礎づけられた徳の中で最高の徳とは「公平性の原理」であ

り、これは、「神の摂理」を反映する。Fitzgibbonzによれば、その他の徳、正義、慎慮、仁愛、自己規制は、『諸国民の富』の世界で実現されている。「自由商業は、法の規則の一側面（交換的正義）であり、慎慮は、資本蓄積を推進し、更に、自由な政治的エリートを導く。より高い徳（仁愛と自己規制）は、政治的、公的な生活に適合的であり、疎外を解消するものである」。道徳哲学者の役目とは、「世俗の世界から更に後退し、…神の英知を政治、慣習、法の中に実現することである。賢明な法とは社会の同意によるものではなく、哲学者の英知によって初めて発見される原理である」(Fitzgibbonz,op.cit.,p.164.)。そしてこの原理こそが「公平性」の原理である。Fitzgibbonzの結論はこうである。「スミスの目的は、最も広い意味において、長期にわたる文化的な退廃の過程を生じさせずに、イギリスが自由主義から利益を得ることのできる、一連の法、制度を定義することにあつた。」(ibid.,p.14.)「スミスの目的は究極的には政治的なものであつた。つまり、道徳哲学は、アリストテレスがその倫理学から政治学を導き出したように、政治的諸規則を生み出す」ことを目的とする (ibid.,p.15.)。

(48) Anton Heuber, *Die philosophische und ethische Begründung des homo oeconomicus bei Adam Smith*, Peter Lang, Frankfurt am Main,1990.は、「道徳感情の自然的形態」として慎慮の徳を考察している。「スミスはシヴィック的伝統の代表者であり」(Heuber, op.cit.,S.132.)、このことは「政治的に活動的な（実践的に活動的な）市民というキケロの理念」へのスミスの示唆に現れている。Heuberの理解によれば「ホモエコノミクスとは大商人、大土地所有者ではなく、圧倒的多数の単純労働者、小農業者、商人であり、彼等が倫理的に正当に行為する存在であるのは、彼等が正しく理解された自己利害において行動する時のみである」(ibid.,S.11.)

(49) Nicholas Phillipson, "Adam Smith as civil moralist", in *Wealth and Virtue*

(50) ルネサンス時代に復活した「キケロ哲学の徳性論」（いわゆる枢要徳）の概念を継承しつつも、「ルネサンス期の思想家にあっては、啓蒙された利己心の追求は公共的徳性の実現には矛盾しないと考えられていた」というスキナーの見解に依りつつ (Cf. Skinner, *Foundation*, Vol.1,pp.91-110.)、スミスは同じ観点を道徳心理学（同感理論）を用いて、倫理＝個人的な徳性と正義＝公共的な徳性とを区別すること（古典的な「包括的な人間の卓越さ」の否定）によって、商業社会における徳とは正義（見知らぬ人々から構成される社会における、個人の徳性とは無関係な徳であり、同時に徳による政治ではなく、正義の法を強制的に執行する政治の基礎となり、その結果、公共的徳性はスミスによって無視されることにある）であることを示した、とするのが Teichgraeber である。Richard Teichgraeber III, "Rethinking Adam Smith Problem", in *Adam Smith*, ed.by K.Haakonssen, Ashgate, 1998, pp.489-508. 同じ観点は、ditto., *'Free Trade' and Moral Philosophy Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations*, Duke University Press, Durham, 1986.でも主張されている。

自然法学とシヴィック・ヒューマニズム論をスミスの著作の意図の変化で説明したのは、J.M. Evensky, “The Evolution of Adam Smith’s Views on Political Economy”, in *ASCA VI*, 49, pp.373-94. (Source ; History of Political Economy, vol. 21 (1), Spring 1989, pp.123-45.) Evensky は『諸国民の富』初版→第三版→『道徳感情論』第六版の改訂部分から「これらの訂正のもっとも重要な点は、スミスのシヴィック・ヒューマニズムという新しい意図を反映していることにある」と述べた (Evensky, op. cit., p.385.)。Evensky は Pocock の影響を受け、「スミスは人間行動の意図せざる結果が神慮のデザインを実現するという信念を捨て、{商業利害のもたらす否定的な影響を認めたが故に、}人間はこの神慮を実現するために積極的な行為者とならねばならない」(ibid., p.374.) との認識を抱き、この結果、「シヴィック・ヒューマニズム」の言語を受け入れ (ibid., p.375.)、「成熟したスミスは明らかに、自然法学とシヴィック・ヒューマニズムの二つの言語を同時に用いた」(ibid.) とする見解を述べている。しかし、この論文は、スミスの理神論的前提(神のデザイン論と人間の弱さ)からいかに容易に新古典派の一パレート最適論的解釈が帰結するかを図らずも示した、ditto., “Two Voices of Adam Smith: Moral Philosopher and Social Critic”, in *ASCA VI*, 39, pp.175-95. (Source : History of Political Economy, vol. 19 (3), Fall 1987, pp.447-68.) の立場から大きく変化している。Evensky の見解は、自然法学の伝統から帰結するスミスの一般均衡論=自然的自由の体系がシヴィック・ヒューマニズム論によって実現されるという矛盾した見解である。Cf. Charles L. Griswold Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, 1999、はむしろ、正義の法を順守する際の個人の「良心的」「宗教的」な側面を強調することにより、「正義と徳との断たれた結びつき」になお「積極的なもの」、つまり、正義と徳との結びつきを見ようとしている。Cf. Griswold, op. cit., p.225, p.237.

(51) 藤原保信『西洋政治理論史』早稲田出版部、1998年、75頁を参照。

(52) Pocock, *Machiavellian Moment*, p.450.

(53) Otto Brunner, “Das „Ganze Haus“ und die alteuropäische Ökonomie”, in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Verdenhoek & Rupelt, 1968, S.113. (石井紫郎、他訳『ヨーロッパ その精神と歴史』岩波書店、1978年、164頁)

(54) Brunner, op.cit., SS.113-16. 同上、164-68頁。

(55) Ibid., S.105. 同上、154頁。

(56) Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), *Collected Works of Francis Hutcheson Facsimile Editions prepared by Bernard Fabian*, Gerorg Olms Verlag, Vol.IV, 1990, pp.255-77.

Cf. ditto., *A System of Moral Philosophy* (1755), *Collected Works of Francis Hutcheson Facsim-*

ile Editions prepared by Bernard Fabian, Gerorg Olms Verlag, Vol.V, 1990, pp.147-211.

- (57) ハチソンの経済学に関しては、Nurray N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elgar, 1995, pp. 420-23. また、Richard F. Teichgraeber III, *'Free Trade' and Moral Philosophy*, pp.47-54.
- (58) 田中秀夫『共和主義と啓蒙』、ミネルヴァ書房、1998年、164頁。
- (59) 更に、「いかにして、共同体の利益と個人的市民の利害とを一致させるか、が問題であった。…シヴィック的生活における徳と腐敗の分析に関わったイタリア・ルネッサンス期の人文主義者は、大きな知己的伝統の一つを基礎づけた。この徳とその腐敗に関して、近代政治理論には二つの主要なアプローチがある。一つは、政府が効果的であるのは、その諸制度が強力である時であり、腐敗は、その統治機能が適切に機能しなくなった時に生じる(この代表者はヒュームである)。もう一方のアプローチは、対照的に、政府の諸制度を支配する人間が腐敗した時、可能な限り最善の諸制度でもそうした人間を制御、抑制することはできず、他方で、人が有徳であれば、諸制度の健全さは、二次的なものであると見なした(代表者はマキャベリとモンテスキューである)。」(Skinner, *Foundations*, Vol.1,p.45.)
- (60) 拙稿『アダム・スミスの道徳感情腐敗論』静岡大学『経済研究』4巻2号、1998年、第二節、を参照(以下、拙稿「道徳感情腐敗論」と略記)。
- (61) Albert O.Hirshman, *The Passions and the Interest*, Princeton University Press, 1977. 更に、「人間の諸情念の制度的制御」という観点については、Nobert Elias, *Über den Prozes der Zivilisation*, Suhrkamp, 1997, SS.9-15.
- (62) L.Lobbins, *Political Economy Past and Present*, Columbia University Press, 1976, p.65.
- (63) N.Rosenberg, "Some Institutional Aspects of the Wealth of Nations", in *ASCA II*, 62, pp. 105-20. (Source: *Journal of Political Economy*, Vol.18 (6), December 1960, pp.557-70.), p.107.
- Rosenberg はこれまでのスミス研究においては、スミス経済学の「制度的内容」が忘却されてきたとし、第一に、「人間を行為に駆り立てる相互に競合する諸力、及び、{第二に}異なった制度的布置(institutional arrangement)における、人間の行為とその福利的諸結果」(Rosenberg, op.cit.,p.105.)がスミス経済学の制度的把握の要点であるとした。「{獲得された富から生じる富者の虚栄と傲慢、高すぎる利潤率が儉約の徳を奢侈に変えること、など}このような人間の性格が前提されているのであれば、社会的調和を保ち、自己利害に捕らわれた虚偽の情熱的な確信から社会を守るには、単に外的な抑制がなく、自己利益を自由に追求する自由があるだけでは不十分である。」(ibid.,p.106.)「スミスにとっての最善の制度的秩序とは、諸個人を適切な心理的緊張の中に置くような制度である。しかし、諸個人の努力の次元における強度よりもっと複雑なものは、これらの努力をある方向に向かうようにする方向付けの

問題である」(ibid.)『諸国民の富』の中心的な主題は人間のより卑俗な諸衝動(「自然の怠惰」と、非社会的な諸性行を制御し、自己利益の追求を社会に有利になるような仕方でのみ可能とするような社会的諸制度)の探求である(ibid.,p.108.)。

さらに Rosenberg は市場メカニズムを有効に機能させるための「社会制度的枠組み」に言及する。「{市場メカニズムはこのような社会的制度の一つであるが}それは、適切な社会的諸制度に取り囲まれている時のみそうなのである。」(ibid.)「従来の文献は、市場を資源配分の効率性の観点にのみ強調を置いているが、適切な社会諸制度が、生産における人間という要因の生産性に寄与することは殆ど強調しない。適切な社会的諸制度は、人間の動機付け、及び、能力の二つを増大させる。」(ibid.)

スミスの旧来の諸制度の批判は「このような特殊な諸制度が人間という要因に対して与える影響を研究する」ためであり、「人間の動機付けと諸性向とを前提にすれば、個人の特殊な型の行動は、個人を取り巻く諸制度に依存している」ことがわかる(ibid.,p.111.)。

- (64) I. Sobel, “Adam Smith: What kind of an Institutionalism was He? Old Wine In New Bottles”, in *ASCA I*, 52, pp. 754-71. (Source: *Journal of Economic Issues*, Vol.13 (2), June 1979, pp.347-68.)
- (65) Warren Sammuels, “Adam Smith and the Economy as a System of Power”, in *ASCA VI*, 35, pp.101-20. (Source; *Rivista Internazionale di Science Economiche e Commerciali*, Vo. 34(1-2), Jan.-Feb. 1987, pp.87-108)
- (66) Warren S, Gramm, “The Selective Interpretation of Adam Smith”, in *ASCA III*, 122, pp. 585-602. (Source: *Journal of Economic Issues*, Vol.14(1), March 1980, pp.119-42.) Gramm はスミスの「見えざる手」が実現するには、比較的小さな経済単位による完全競争、小規模な社会的紐帯、最後に、反社会的蓄積と消費に対するプロテスタント倫理に基づく自己規制が必要であると述べ(Gramm, op.cit.,p.598.)、産業革命以後にはこれら全てが失われたとする。更に、Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism*, Gregg Revivals, 1982.を参照。
- (67) Jerry Z. Muller, *Adam Smith In His Time and Ours*, Princeton University Press, 1993.は利己心を誘導して社会全体の福利を実現する制度としての市場の概念を拡大し、家族、教会、教育制度という諸制度の中で育成される徳性という解釈を提出した。この際、こうした諸制度を維持するために強力な中央政府＝「立法者」が役割が強調される。Cf. Muller, op.cit.,pp.186-87. Muller の「心理学的制度主義」に関する考察は興味深い。Cf. ibid.,pp.49-54.
- (68) Alfred Muller-Armack, “The Principles of the Social Market Economy” (1965), in *The Social Market Economy*, ed. by Peter Koslowski, Springer, 1997. P.Koslowski 自身、*Ethik des Kapitalismus*, Mohn Siebeck, 1982.で所論を展開している。Recktenwald は前掲論文でこの点に関して 簡便な整理

を与えているが、この論文の意義は、スミスの研究はこれ以後、社会経済的な考察方法によって進められるべきだと認識した点 (Recktenwald は「社会的市場経済 (Soziale Marktwirtschaft)」を念頭においている)、及び、スミスの道徳哲学を「競合する諸力の均衡と反発」と捉えた点にある。「自己利権的な行為が社会的に有益なものとなるのは、それが一群の対抗する諸力と諸規則によって制御されている場合に限る」(Recktenwald, op.cit., p.263.) とし、この「諸力」に関して、現実の観察者に対する公平な観察者の優位、道徳の一般的諸規則または受容された行為の基準、実定法の体系と法執行機関、そして最後に、競争そのもの、を挙げている。

(69) 佐々木晃『制度主義者たちと古典派経済理論』東洋経済新報社、1982年、11頁。更に、John R. Commons, *Institutional Economics*, Transaction Publishers, 1990, Vol.1, pp.158-215. のスミスに関する叙述を参照。

(70) J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, 1954, p.21. (東畑精一郎訳『経済分析の歴史』I, 岩波書店、1992年、38頁) シュンペーターの「経済社会学」に関しては、塩野谷祐一『シュンペーター的思考 総合的社会科学の構想』東洋経済新報社、1995年、第八章「経済社会学の方法論」を参照。更に、Yuichi Shionoya, “Joseph Schumpeter and the German Historical School”, in *The Theory of Capitalism In the German Economic Tradition*, ed.by Peter Koslowski, Springer, 2000.

(71) John Dunn, “From Applied theology to social analysis: the Break between John Lock and the Scottish Enlightenment”, in *Wealth and Virtue*.

(72) 法と規制との目的に関しては、LJ(A)に明瞭に述べられている。

「殆ど全ての法と規制とは、我々が卑賤な人間の労働の対象であると見なしている、肉や飲み物や衣服といった諸物を提供する諸技術を促進する傾向にある。法と規制とはそうした諸物を最終の目的とし、究極的な対象ともしているのである。法と規制とは、一国の住民に、彼らが安全に所有している土地を耕作する際に、自由と保護とを与える。そしてそれらの良き影響とは、様々な種類の技術と科学との改良のための余地と機会とを与えることである。それらは、貧者の貪欲と暴力とから富者による富の所有を守り、このようにして、人類の運命における有益な不平等を維持するのである。この不平等とは、様々な諸個人の能力、勤勉さ、努力の様々な程度から必然的に、そして自然に生じるものである。法と規制とは侵略的な外国からの不当な攻撃の危険から人民を守り、諸技術を改良する余裕を人に与え、生活の便宜品と呼ばれるものを購入することのできる余地を与える。あらゆる分野における英知と徳さえ、効用に関するその輝きと美とを、人間に必需品を確保する保障を与える法と規制とのこの傾向からのみ引き出されるのである。」(LJ(A), pp.337-39.)

従って、「法と規制の最終的な目的と究極的な対象」とは、スミスにおいては明らかに「富を増進する傾向にある諸技術と諸科学の保護と育成」「所有権の保障」「国内の平和」を目指すものである。このような「法と規制」とに関するスミスの断定から第四編の意義が分かる。つまりこれは特定の経済学説、経済政策に基づいた「法と規制」との批判である。これは更に、これらの経済学説、経済政策に代わるものとして、スミスの「自然的自由の体系」に基づくべき「法と規制」との正しさを証明することを目的としている。

(73) 「我々は分業の原因であるこの交易性向が生まれつきの才能の差異に基づくものではない事を示した。…交易性向の真の基礎は、人間本性の中に極めて広い場所を占める説得本能 (principle of persuade) である。」(LJ(A),p.350.Cf. LJ(B),p.498. 337 頁)

(74) 「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))。

(75) 「歓喜への同感」の意味については、拙稿「道徳感情腐敗論」、第三節、を参照されたい。

(76) 「法秩序」と「経済秩序」との関係については、Maw Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Teil Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Kapitel 1, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen*,SS.181-86。(尾高『ウェーバー』「経済と社会集団」、490-527 頁)を参照。

「社会学にとって法秩序と了解律とは…決して基本的に対立するものではない。なぜなら、了解律も一部の心的強制による、または少なくとも間接的にはあるが、一部、物的強制による保証を受けているからである。両者を分かちつものは、強制の社会学的構造のみである。つまり、了解律には強制の行使を固有の目的として準備している人たち、{即ち、『強制装置』、例えば、祭司、裁判官、警察、軍隊、等々}が欠如している点で法とは区別されるのである。」(Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S.191.512 頁)

(77) 拙稿「道徳感情腐敗論」第三節、及び、第五節第二項、を参照。

(78) Societies for the Reformation of Manners に関しては、Cf. M.Jack, *Corruption & Progress*, pp. 18 ff. 更に、Cf. P.Langfold, *Commercial People*, p.128 ff.

(79) M.Jack, *Corruption & Progress*, p.3.pp.13-17.

(79) Glenn G. Morrow, “Adam Smith: Moralism and Philosopher”, in *Adam Smith, 1776-1926*, by J.Clark, P.Douglas, G.Morrow, M.Polyi, J.Viner, Augustus M.Kelly, 1928. 「アダム・スミスはマキアベリと共に、完全な自己否定の倫理と近代の物質的繁栄との間に矛盾を見る。しかし、スミスは、徳の本質を完全な自己否定にあるとする道徳哲学は真実の教義の曲解であると主張する。即ち、真の道徳

哲学とはこの世における人間の幸福と福利にあり、この哲学はこの世の欲求と完全な道徳性の欲求との間にいかなる矛盾をも見ない」(Morrow,op.cit.,p.160.)という Morrow の言葉はむしろ問題を指摘しただけであるように思われる。

- (81) J.G.A. Pocock, Introduction to *The Commonwealth of Ocean*, Cambridge University Press, 1992.
- (82) John Robertson, Introduction to *Andrew Fletcher Political Works* ed.by R.Robertson, Cambridge University Press, 1997.
- (83) Pocock, *Machiavellian Moment*, pp.445-46. p.477. p.492.
- (83) 例えば、フランシス・ハチソンの 1742 年の「美と徳の観念の起源に関する研究 (Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue)」の副題は、“The Principles of the Late Earl of Shaftesbury are Explained and Defended, against the Author of the Fable of the Bees ”となっている。
- (85) 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、第三章、を参照。
- (86) 川出良枝『貴族の徳 商業の精神』東京大学出版会、1996 年、「序論」参照。
- (87) James Steuart, *An Inquiry Into the Principles of Political Oeconomy*, A. Millar and T. Cadell, 1767, p.8. スチュアートの「国民精神」論については、大森郁夫『スチュアートとスミス』ミネルヴァ書房、1996 年、第一章「最初のポリティカル・エコノミーの方法」における記述を参照されたい。
- (88) Hume, “Of the national characters”, in *Essays on Moral, Political ,and Literary*, Liberty Classics, Indianapolis, pp.197-98.
- (89) 「商業、余暇、教養、及び、…労働の分割と多様化…たとえ個人がもはや支配—被支配の行為と平等性に直接従事できず、自らの統治と防衛とを特殊専門的代表者に委託しなければならなくなったとしても、個人は無制限の、そして恐らく無限の自らの富裕化によって、即ち、彼がますます組み込まれていく物的並びに人間的な諸関係の産物の増加によって、自らの古代的な徳の喪失を補ってあまりあった。これらの新しい関係は、性格上、社会的であって、政治的なものではなかったため、それらの関係が個人を導いて発展させる能力は『徳』と呼ばれずマナーズと呼ばれた。それは倫理的な習俗 (mores) と法学的な慣習が前者の優位のもとに結合した用語である。」(Pocock, “Virtues, rights, and manners”, in *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985, p.49. 田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、1993 年、92 頁)
- (90) 自然価格論を中心にスミスの経済学を一般均衡論の先駆者として読解を試み、スミス経済学解釈の一つの主流をなしたのは、P.A.Samuelson, “A modern Theorist’s Vindication of Adam Smith”, in

ASCA III, 116, pp.498-509. (Source: American Economic Review, Vol.67 (1), February 1977, pp. 42-49.) における分析である。この観点には更に、K.E.Boulding, “After Samuelson, Who needs Adam Smith?”, in ASCA III, 96, pp.247-55. (Source: History of Political Economy, Vol. 3 (2), Fall 1971, pp.225-37.) に引きつがれた。「ワルラス、マーシャル、ヒックスの価格理論は、スミスの分析に何の新しいアイデアを与えなかった。」(Boulding, op.cit., p.250.)

(91) そして実際に転化した。『諸国民の富』第一編第七章「自然価格と市場価格」をスミス経済学の理論的核心＝「一般均衡論の萌芽」としたのは、言うまでもなくシュンペーターである。「アダム・スミスが作り出した経済理論の中で最上の部分である第七章の断片的な均衡理論は、事実、セイ並びに彼の著作を通じてワルラスへの方向を示している。」(Schumpeter, *History of Economic Analysis*, p.189.394 頁) このようなシュンペーターのスミス理解についての批判は、例えば、Jen Peil, *Adam Smith and Economic Science*, pp.42-44. (最も、Peil のこの著作は「社会と個人に関する同感論的な把握」(Peil, op.cit., p.135.) からスミスの体系を社会的交通(同感と制度)の進化と把握しているが、スミスの「自然価格」を「共有された信念体系」(ibid., cit. p.140.) とするなど恣意的な解釈が目立つ。)

(92) プーフェンドルフの自然法学が、スコットランドにおいてガーシャム・カーマイケル、フランシス・ハチスンからスミスへ継承され、ワルラスの一般均衡論に結実したとするのが、Terence Hutchison, *Before Adam Smith The Emergence of Political Economy, 1662-1776*, Basil Blackwell, 1988. における T. Hutchison の基本的了解である。Cf. Hutchison, op.cit., pp.97-100. このような見解に対する批判は、Jan Peil, *Adam Smith and Economic Science*, pp.50-53.

また、スミスの地代論が新古典派的枠組みと不整合である点については、J.M. Gee, “The Origin of rent in Adam Smith’s *Wealth of Nations*: An Anti-neoclassical View”, in ASCA V, 3, pp.45-61. (Source: History of Political Economy, vol. 13 (1), Spring 1981, pp.1-18.)

(93) W.A.Jaffe, “A Centenarian on a Bicentenarian: Léon Walra’s *Elémentes on Adam Smith’s Wealth of Nations*”, in ASCA II, 75, pp.271-84. (Source: Canadian Journal of Economics, Vol.10 (1), February 1977, pp.19-33.)

ワルラスの研究者である W.A.Jaffe は、ワルラスとスミスに共通するものとして、デカルト主義、ニュートン哲学、近代自然法学の影響を挙げているが (Jaffe, op.cit., p.271.)、ワルラスの一般均衡論は、「社会的正義の実現を可能とする合理的で、首尾一貫した経済的体系」(ibid., p.281.) を目指したものと興味深い理解を示した。

(94) オーストリア学派のスミスに対する厳しい評価は、逆にスミスの経済学がいかに関一般均衡論的経済学と異なっているかを示しているように思われる。Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*,

pp.435-38.この著作によれば、「スミスの価格理論は純然たる失敗」(Rothbard, op.cit., p.448.)であり、「その分配理論も価値論と同じく、完全な失敗である」(ibid., p.458.)。結局、スミスは「経済思想に対しては何一つ価値ある貢献をなすことはできなかった。」(ibid., p.463.)

(95) George Stiegler, “The Success and The Failure of Professor Adam Smith”, in *ASCA III*, 112, pp.457-69. (Source: *Journal of Political Economy*, Vol.84 (6), December 1976, pp.199-213.) によれば、「スミスの最大の経済分析上の誤りは、『諸国民の富』第二編第五章における『資本投下の階層性』にある」(Stiegler, op.cit., p.462.) とされる。更に、Edwin G. West は、「我々はスティーグラールのこの見解に同意しなければならない」と断言する (West, op.cit., p.2.)。何故ならば、この概念を認めれば、「スミスの見えざる手と自然的自由の体系の議論は崩壊するであろう」(ibid., p.3.) からである。

(96) 同様な批判は、Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse Canonicity, commerce and conscience*, Routledge, London and New York, 1994, pp.164-87. Brown は、ストア哲学のスミス倫理学への影響を追求し、とりわけ、キケロから、ストア哲学における徳性ある行為と適宜性ある行為の区別という「徳の階層」(Brown, op.cit., p.79.) に注目することにより、スミスはストア哲学のこの階層論を受容し、真の徳である仁愛と自己否定の徳(良心を意味する公平な観察者との内的な対話によって自由に決定される行為の質) (ibid., p.34, p.42.) と、適宜性があるにすぎない正義と慎慮の徳(内的な対話を必要とせず、確立された規則に従うだけの行為の質)を区別したとする (ibid., pp.82-85.)。Brown は真の徳性の基準を dialogic discourse (「公平な観察者との内的な対話」) に基づく、ある状況下での個人の道徳判断に求め、これを、確立された規則に従って (monologic discourse) 行動するという、その意味で個々人の道徳的判断が求められない行為の適宜性とを区分する。前者は「哲学者」の立場、「私的な徳性」であるのに対し、後者は「人類の大部分」の立場、「公的な徳性」である。『諸国民の富』で展開された経済的世界は、正義の諸法という確立された規則に従うことのみを個人に要請する限りで、amoral な世界とされる。従って、『諸国民の富』においては公平な観察者概念は不要となる (ibid., p.47.)。かくして、『感情論』と『諸国民の富』との関係は、徳の階層性の区分に基づく、真に徳性ある行為の世界と適宜性があるにすぎない行為の世界の区分となる。Brown はスミスの著作における discourse を分析することによりこれを立証した。しかしながら、Brown は『諸国民の富』の amoral な性格を強調しつつも、『諸国民の富』の一般的解釈である「価格分析に基づく一般均衡論的解釈」に組みするものではない。『諸国民の富』の主題は、年々の純生産物の増加という純粋に経済的観点を基準とする資本投下の「自然的順序」=資本投下の階層的バランスが主題であるとする (ibid., p.167.)。ここから、スミスは製造業、商業への過剰な投資は、年々の純生産物を減少させるおそれがあることからこれを批判したとする。このような『諸国民の富』の主題は 19 世紀前半に、資本投下の自由という解釈によって変容し、その後の、

諸個人の自由な利己心の追求が結果として社会の一般的な富裕を実現するというイデオロギーとなったとした (ibid.,pp.196-206.)。

- (97) Lha Myint は早くも 1948 年に『諸国民の富』の理論的核心は第一編第七章ではないことを示唆している。「これらの章を孤立させて読んで서는ならない。これらの章は『諸国民の富』の全体的な枠組みの中に位置づけねばならない。」(Lha Myint, *Theories of Welfare Economics* (1948), Augustus M. Kelly, 1965, p.57.) Myint は更に続けて、「希少性概念と稀少資源の最適配分」という近代経済学の基本概念はスミスを読む際には「捨てねばならない」とした (Myint,op.cit.,p.58.)。

更に、Thomas Wilson, “Sympathy and Self-interest”, in *The Market and The State*, ed. by T. Wilson and A.S.Skinner, Clarendon Press, Oxford, pp.73-99.

- (98) 大塚久雄『国民経済』講談社、1994年、第三部「政治的独立と国民経済の形成」を参照。

- (99) 我が国では、田中庄司氏の大河内説批判により、『諸国民の富』の経済人の性格を「慎慮」の人であるとする理解は誤ったものであるとされている。この点、例えば、グラスゴウ版アダム・スミス全集編者の『道徳感情論』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」との断定は、田中氏の大河内説批判を踏まえていない点で独断的である。大河内の「スミスに於ては、利己の本能に基づく『慎慮の人』が最も根源的である」(大河内一男『スミスとリスト』日本評論社、1949年、93頁)との主張は確かに誤っている。スミスにあつて最も根元的な徳は正義である。しかしながら、この確定は第一歩に過ぎない。『諸国民の富』における正義(交換的正義)を第一義的であると主張することは、それだけで『諸国民の富』の構造を理解することにはならず、場合によっては、誤った理解に通じる。我々がここで、正義と慎慮を考察するのは、この二つの徳性は、『諸国民の富』の論理的構造に対応しているからである。資本投下の階層性は、分業=交換論を前提としている(論理的に)が、それには還元できない固有の論理を含んでいる。従つて、この固有の論理を支えるものは何かを把握されねばならない。既に我々は、『諸国民の富』の主題を資本投下の階層性に基づく国民経済形成の論理として把握した。そこでここでは、資本投下の階層性を支える資本投資者の主体的要因、或いは、その行為の動機を「慎慮」として把握する。大河内は既に、『リストとスミス』で「利己心と資本蓄積」とに関して論考を行っている。大河内は慎慮の徳の内実を資本蓄積に結びつく「儉約と勤勉」とに見ているが、スミスの資本蓄積論の意義を「かくして、同一量の資本も、農業、製造業、商業の順に投下されることによって、国民経済全体として最も有利な方法を選んだこと」(大河内、前掲書、176頁)としている。スミスの『諸国民の富』に内在する限り、『諸国民の富』の主題とは、分業=交換論、及び、それに基づく分配論ではなく、資本投下の階層性論であることが認識されねばならない。しかしながら、経済理論的に見れば、スミスの自然価格論からの必然的帰結は、資本投下の自由論であり、この点ではマカロックは正しいのである。

- (100) A. Onken, “Adam Smith und Immanuel Kant”, in *Ethik, Wirtschaft und Staat*, hrsg. von H. Recktenwald, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, SS.315-29.
- (101) J.Viner, “Adam Smith and Laissez Faire”, in *Adam Smith, 1776-1926*, p.134.
- (102) H.C.Recktenwald, op.cit.,p.146. p.257.
- (103) Hennis, *Fragestellung*, S.103. 109 頁。
- (104) Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, pp.6-7. 拙稿「道德感情腐敗論」第四節、参照。