

アダム・スミスの道徳と経済(一)

星野 彰 男

道徳と経済の問題は、いっばんに三重の視点から分析されることを要する。第一に、認識主観の側からすれば、それは認識の問題であり、方法の問題である。第二に、道徳や経済活動の担い手という観点からは、それは実践主体の問題であり、行為主体の問題である。第三に、客観的な行為連関・行為秩序という観点からみれば、それは道徳秩序や経済秩序にかんする理論や法則性の問題である。アダム・スミスの道徳と経済という問題のなかにもこれらの三つの要素がからみあっているところに、問題の包括性・多様性が存する。同感の原理にたいするさまざまな解釈や誤解が生じたのも、この包括性と多様性にもとづくものなのである。

同感の原理は、行為の主体にとっては、社会的諸行為のなかで自己の行為を点検し、自己の行為原則を確立していく意味をもっている。それは、行為秩序という点からみれば、同感によって結ばれた法的秩序・経済的秩序その他さまざまな家族から

国家に至る人間諸集団からなる社会秩序を意味する。さらに問題が複雑を極めたのは、かかる同感の原理そのものが、スミスの道徳哲学体系を貫く一つの論理をなしており、それ自体一つの社会理論であり、スミスの社会把握の認識方法としての意味をもっていたということによる。このような複雑な内容を伴った同感の原理の体系としてのスミスの『道徳情操論』は、かくして歴史的な社会と人間のすべての領域を包括すると同時に、道徳理論そのものが道徳的価値判断を可能にする認識論をも内包していることによって、もっとも包括的で内容豊かな一つの社会哲学原理だったとみなされうるのである。そこには今日みられる人間と社会の諸科学の方法と理論が未分化のまま混然一体となつてからみあっていた。

まず何よりも、そこには今日ともすると見失われがちな社会の総体把握のための統括原理が含蓄されており、経済はもとより法・政治・宗教・道徳その他さまざまな文化領域が一つの体系のなかにその場所を与えられていた。またそれは社会における人間主体のあり方を論ずることによって、今日の主体性問題に一つの手がかりを与えていた。形式社会学で論じられたゲマインシャフトとゼセルシャフトにかかわる問題も内包していた。それは今日の問題に換言するならば、民族と階級の問題と言つてもよい。また社会的意識の発展の理論や集団論・組織論等々の社会学上の諸問題も包括されていた。

そこでは、いかなる既成の宗教・国家・法律・道徳・階級等々の組織や権威からも自由な人間的自然(human nature)と

人間諸行為だけが論究の対象とされてきた。だがそのことは、必ずしも宗教や権威や階級をまったく否定してかかったということの意味するものではない。また現実からまったく遊離したユトウピアを描こうとしたのでもない。それはルネサンスから宗教改革をへて市民革命によって達成された近代ヨーロッパの人間と社会の巨大な変革期という歴史的背景なしには存在しえなかったという意味で、一つの歴史的創作であった。スミスの人間性の原理は、ホッブズやロックのそれとはもとより、ルソーの自然人とも共通の基盤に立つものであった。実際に、スミスはルソーの『人間不平等起源論』における自然人の考えに称讃の声を惜しまなかった。この自然人がたんなる空想の産物ではなく、市民社会の産物であり、市民的人間の典型であることは、マルクスも『経済学批判・序説』のなかで指摘しているところである。⁽¹⁾

ホッブズにとって、財貨の稀少性は自然状態を万人の万人にたいする闘争たらしめ、社会契約にもとづく『レヴァイアサン』が必要とされた。労働によって財貨の稀少性を克服しうることをみたロックにあっては、労働所有権確立のもとで自然状態は平和を意味した。アダム・スミスにとっては、もはやホッブズのように市民的國家権力を築くことも、ロックのように市民的原理を確立すべき革命権を説くことも、あるいはルソーのように「自然に帰れ」と強調することも、市民革命後のイギリスにおいては、もはや現実的課題ではなかった。スミスにとって最大の課題は、宗教改革から市民革命をへて達成された人間と社

会の歴史的変革を総括し、市民社会の現実を総体的に把握することによって、市民社会の論理を発見し、産業革命を迎えつつあった段階でこれを一層高度な経済社会に組織化していくことにはかならなかつた。もちろん、この過程でスミスは、現実に残存する反市民的勢力とその思想・理論にたいしてきびしい批判を投げかけたが、しかしスミスの本質は革命思想家ではなく、市民社会の論理を内在的に把握し、独創的に構想した体系的理論家としての思想家であった。かれは自らの置かれた歴史の場のなかで、国民経済のあり方とその道徳を明らかにすることによって、全ヨーロッパを国際戦争の渦中に巻き込んだ重商主義体系に激しい批判を投げかけるとともに、国民経済と世界経済の確立のための理論と実践を提供することによって、後世に計り知れない世界的影響を残したのである。⁽²⁾

このようなスミスの歴史的背景をみるとき、かれの道徳哲学の歴史の意味も理解されうるであろう。それは何よりも歴史的な一つの人間社会としての市民社会の総括である。それはたんなるあるべき社会としてのユトウピアではなかつたがために、かえって現実の歪みを鋭く批判し、市民社会の論理を見出す基盤となりえたのである。スミス研究者モロウの言ったように、スミスの道徳哲学はたんなる倫理学ではなく、歴史的・内在的・実証的社会哲学原理とみなされうるものである。

(1) この面を追求したスミス研究者として以下の人々⁽³⁾があげられる。なお研究文献については、星野彰男「アダム・スミスの自然法思想」(『一橋論叢』五四―六、一九六五年)

を参照されたい。

G. R. Morrow, H. J. Bittermann, A. H. Maché, 太田可夫、大道安次郎「アダム・スミスの自然法」(アダム・スミスの会・大河内一男編『アダム・スミスの味』一九六五年、所収)。

(2) この面からとくに経済倫理の意義を追求したものとすは、O. H. Taylor, W. Grampp, J. Crosey, 大河内一男、内田義彦。

(3) この面から市民社会の総体把握としての意義を追求したものとすは、A. Salomon, 清水幾太郎「アダム・スミスの社会概念」一九三八年(『市民社会』一九五六年、所収)、高島善哉、水田洋。

(4) スミスをイギリスのルソーとして、つまり市民革命の思想家として扱えたものに、G. R. Morrow, J. Crosey, 内田義彦の研究があげられる。とくに内田義彦「日本思想史におけるヴェーバー的問題」(大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』、東京大学出版会、一九六五年、所収)における、スミスとルソーの類似性と差違性の思想的把握は鋭い。

(5) 平田清明『経済科学の創造』一九六五年、は再生産構造の把握にもとづく理論史研究の思想的意義をえぐり出したものとして、経済学史研究の方法と問題意識をさらに高める労作となろう。

(6) 大塚久雄『国民経済』一九六五年。ただしこの重商主

義把握にたいしては、すでに多くの異論が出されている。また、大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』(岩波書店、一九六五年)所収論文は、スミスの経済倫理把握をヴェーバー研究から照射したものとす興味深い。この関連からドイツにおける「アダム・スミス問題」がM・ヴェーバーの労働のエートス把握を生み出す契機となったことを指摘したものとす、『経済学史講座』2(一九六五年)所収、第三篇の住谷一彦教授の論文は示唆に富む。

二

スミスは市民社会の総体把握として規定される『道徳情操論』のなかで、道徳はいかにして判断され、社会性を確認されるかを豊富な経験と事実にもとづいて展開した。スミスにとっての出発点は、神でも国家でも資本でもない。出発点は個々の具体的な喜怒哀楽をもつて日常生活を営むごくありふれた人間にはかならない。かれらは自らの感情を圧殺した理性人でもなく、模範的に行動する道徳人であったわけでもない。自らの感情のままに振舞い、自分の欲望にしたがって、あるいは虚栄心をもつて行動する世間一般の人々である。スミスはこのような世俗的で感情的な一般市民大衆のなから、いかにして道徳が発生し発展するかを跡づけようとした。それは真に歴史的社会に内在しようとするスミスの経験的方法態度をあらわしている。ホップズやロックにとつては、自然のなかでの人間の快楽や苦痛が善悪の根拠とされたのにたいし、スミスにあつては、

自然のなかでの人間は直接には考察の対象とされてはいない。スマイスは、このようなホップズやロックの人間の自然の把握を踏まえながら、何よりも社会のなかに生活している人間を考察の対象とした。⁽¹⁾ 社会のなかで生きる人間は、たんに感覚をもつに止まらず、人間相互の間で喜怒哀楽の情をもって日常生活を営むヨリ具体的な人間存在である。スマイスはこのような人間の感情にあふれた生活のなから感情のもつ社会性に注目する。

人々を結びつける感情は社会的であり、人々を反撥させる感情は非社会的である。人は他人の喜びには同調しやすいが、他人の悲しみにはなかなか同情しづらい。スマイスはこの人々の感情を結びつける作用を同感 (sympathy) と呼ぶ。それは感情の社会性の概念化であり、喜びには喜びの感情をもつてし、悲しみには悲しみの感情をもつて応えるという感情の豊かな感受性を意味する。スマイスは、このような感情の社会性をもつとも極悪非道の悪漢にすらそなわっている資質であることを指摘し、これこそ道徳情操の起源であるとみなす。

スマイスによれば、かかる同感の原理は感情をつうじて人と人々を結びつける原理であるに止まらず、行為する人間にたいして同感が成立するとき、人はその行為を是認することを意味するという。つまり、行為者の行為に第三者もついて行けるときに、その行為は第三者に同感され、是認されることを意味する。ここにおいて同感の原理はたんなる感情の相互作用に止まらないことが明らかである。それは一種の道徳的判断の原理である。ある人が他人の行為に同感しうるためには、その行為者

の事情や動機を理解し、さらにその行為がもたらした結果をも考慮してその行為について行けるか否かを判断しなければならぬ。かくして他人の行為に同感しようとする人間は、「事情に精通した公平なる観察者」となって、行為者の身体に移入し、自らその行為を追体験することによって、自分もその行為について行くことができるときに、同感は、なされるのである。

スマイスにとって感情 (passion) は直接の行為の動因ではない。行為の動因は情操 (sentiment) または心情 (affectum) とされている。感情は行為の結果もたらされる受動的なものであり、かかる受動的な感情の相互作用が行為の動因に影響を及ぼすというかぎり、能動的に作用しうる。⁽²⁾ スマイスの同感は、かかる感情の一致を意味するに止まらず、行為の動因としての情操・心情の一致を意味する。他人の行為に自分もついて行けるということは、自他の心情の一致を意味し、かくして、同感とは能動的な意味を内包している。同感の原理は自分も行為者となることによって、他人の行為の是非を判断する能力だからである。

スマイスは、かかる同感の原理を駆使して、まず適正なる行為がどこに成り立つかを明らかにし、さらにそれが社会関係のなかで、あるいは正義の徳として、あるいは仁恵の徳としてあらわれる過程を論じ、最後に自分自身の行為を判断する原理について述べている。スマイスは同感の原理をさまざまな具体的な状況に適用する。そのなかからスマイスは三つの行動領域を総括す

る。第一は自分自身の幸福にかかわる行為に慎慮、第二は他人を侵害しない限度に正義、第三は他人に感謝の念をひきおこす行為に仁恵である。このうち第一と第二の領域は同じ行動領域の別の面に他ならないから、大別すれば二つの行動領域に分けられることになる。

慎慮の徳は、他人を侵害しないかぎり、すなわち正義にしたがうかぎり積極的に行爲することに求められる。アリストテレスが徳は行爲することのなかから生み出されるとしたことにスマスは賛意をあらわし、積極的に行爲しないこともまた自己に不正をなすとみなされる。スマスにとって仁恵の徳を基礎づけることは、さほど困難なことではなかった。スマスの行爲の二類型は、自愛心 (self-love) にもとづくものと、利他心 (Benevolence) にもとづくものとである。この利他心にもとづく仁恵の行爲は被行爲者の感謝の念をひきおこす功績 (Merit) をもつ行爲であるから程度の大小を問わず、すべての観察者の同感を呼ばずにはおかない。スマスにとつとくに困難だったことは、自愛心にもとづく行爲が、いかにしてその道徳性を是認されるのかということであった。

まず正義の徳についてみるならば、これはいかなる既成の法体系や社会秩序からも自由に、人々の日常の行爲と感情に依拠して規定される。それは人々の自由な行動のなかから他者の生活を侵害したり、他者の自由な行爲を妨害するような行爲をなすことが、被行爲者の憤激を招き、公平なる第三者もかれの憤激を当然のこととして同感することによって、かかる行爲を行

なったものの不正を糾弾することから規定される。このような個々の具体例が、事情に精通した公平なる観察者の目で経験的に集約されるときに、正義の原則が社会的道徳として確立される。したがって、正義の徳は人間行爲の経験に内在しながら、歴史的・社会的に規定される。スマスの自然的正義に自然法則とはこのようなものであった。それは生存権以外のいかなる自然権や社会契約も前提とせず、またヒュームのように正義の有用性を各人が自覚することによって成りたつものでもない。現実の人間性と人間行爲の一つ一つが作用しあいながら形成される原則が、発生的・社会的に集約されたときに成立するという意味で、正義の原則は超越的・目的論的に規定されるのではなく、内在的・因果論的に規定されるのである。

正義の原則は、かくして、自愛心や利己心 (self-interest) にもとづく行爲をうちに含みながら、それらの相互関係の均衡の上に成立する徳であることが分る。だが、スマスはこの自然的正義を、現実の力関係によって成立している実定法とは明確に区別する。実定法においては、より有力な個人や集団がより無力な個人や集団を圧倒して、相互平等の関係を侵害するような特権をふるうことも往々にしてありうる。スマスはこの具体的な場合を『グラスゴウ大学講義』や『国富論』において、歴史的・法的諸関係のなかで、あるいは経済的諸関係のなかで論究している。それらに一貫しているスマスの態度は、現実の規定されている実定法がどのような力によって是正され変革されながら、市民的原理が確立されたのかということである。スマス

は実定法の背後にこれを規制し、発展せしめるところの自然法の存在を認め、これを追求することが自然法学の課題だとしている。

たしかに、スミスはかかる自然法が神の掟であり自然の摂理であると述べているが、しかしそれは決して超越的な非歴史的概念なのではない。スミスの理神論にあっては神のプランが問題なのではなく、神の世界から区別される世俗的な人間世界だけが問題なのである。かかる人間世界のなかで、人間性にもとづくありのままの感情や行為から形成されるところの自然的正義が、神の摂理であるとみなされる。現実の経験に即して神のプランが類推される。これがスミスの「経験的自然法」と言われる観点である。

(1) イギリスの道徳哲学が社会科学を生み出す母体となつた必然性をドイツ観念論と比較しながら認識論的に追求した太田可夫教授の一連の研究は注目されるべきである。とくに代表的なものとして、「経験論の問題」(『一橋論叢』十二一、一九四三年)、「道徳の問題における超越的方法と経験的方法」(『一橋論叢』二四一五、一九五〇年)、『力について』一九五三年。ルカーチは弁証法的認識論の立場から、イギリスの道徳哲学と経済学にヘーゲル弁証法の源泉を読み取るうとした。cf. G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1948. これらから問題をくみとった新しい研究として、平井俊彦『ロックにおける人間と社会』(一九六四年)ならびに大野精三郎教授のスコットランド歴史学派にかんする

二連の論文があげられる。

(2) cf. J. S. Mill, *A system of logic*, Bk. VI. ミルのこの著作は、スミスの「体系なき体系」を体系的に整理したものととして、スミス理解に資するところ大である。ミルは受動的な感情と能動的な行為の区別から、道徳哲学をたんなる感情の体系でなく、行為の体系として把握している。

(3) 高島善哉『経済社会学の根本問題』一九四一年。この著作を頂点とする市民社会の思想と理論が生産力体系を基軸として新たな発展の徴候を示している。前掲『アダム・スミスの味』一〇六―一〇頁、ならびに内田義彦「日本思想史におけるヴェーバーの問題」参照。

三

スミスの自然的正義の概念が、近代ヨーロッパの宗教改革や市民革命における人間と社会の大きな歴史的変革の総括のなかから把握されたものであることは想像に難くない。それは徹底した人間主義(humanism)の立場であり、人間的自然を抑制する非人間化された封建勢力や宗教や絶対王制の権力に対抗する自然的な人間のありのままの姿に帰ることを主張した、近代啓蒙思想の流れに属する思想である。スミスの啓蒙思想史のなかでの独自性は、近代に至るヨーロッパの歴史の流れのなかから自然法則を総括するとともに、その原理を実際の政策のなかで、とくに経済的世界のなかで実現していくということにあった。しかも、そのような徹底した人間主義の立場が市民社会の

原理として表明されたところに、近代思想の歴史的 성격があったのであり、スミスはもちろんその例外ではありえなかった。近代ヨーロッパの人間解放の思想は、すなわち市民社会の思想としてあらわれたことよって、歴史を動かす現実的な推進力たりえたのである。

スミスの道徳哲学体系のなかでの自然的正義の徳は、このようにして仁恵と並ぶ徳の一翼としてその場を与えられることになる。だがこの自然的正義は、すでに明らかのように、たんなる形式的法律でもないし、権威的命令でもない。それは世俗的な人間世界のありのままの感情や行為のなから、発生的に形成される行為原則である。したがって、そのなかには自然的正義を支える経済行為やそれを歪める実定法を変革せんとする政治的行為が内包されざるをえない。ありのままの自愛心や利己心にもとづく行為は、マンデヴィルの言うような悪徳であるどころか、むしろ現実世界の歪められた実定法を正すところの自然的正義を支え実現する推進力であるから、立派な道徳としては認められねばならない。

スミスが自然的正義の徳を『道徳情操論』のもっとも主要な柱に据えた意義の一つは、ここにあったとみなされる。従来の道徳哲学にあっては、マンデヴィルのように人間を利己心の持主として一義的に規定した論者も、利己心にもとづく行為の社会的利益を是認しながら、利己心そのものは悪徳とみなしてきた。人間を利己心と利他心の二元論で扱えた人たちは、自己矛盾に陥らざるをえなかった。スミスの正義概念は、現実を否定

し去ることのできない人間の利己的行為を、いかに矛盾なく徳の体系に組み込むかという従来の難問にたいする、かれなりの苦心の解決であった。ヒュームのように、正義は社会福祉にたいするその有用性への配慮から規定されるとなすならば、正義はいぜんとしてたんなる利他心の産物となつて、二元論は解決されないのであろう。スミスの『道徳情操論』の主要な論点は、ホップズの一元論の克服はもとより、ヒュームを含む十八世紀の道徳哲学者たちの体系が人間性の二元論を克服しえなかつたことにたいして、その克服を正義概念のなかに示したということにある。またそれを可能にしたのが、モロウやマクフィーの言うように、スミス独特の同感の原理だったのである。

スミスにおける人間は、通常理解されているような利己心の権化でもないし、たんに同情心にあふれる人間でもない。人間はさまざまな感情や情緒をもった多様性において経験に即して扱えられている。自分自身の利益のために利他的な行為をするばあいもある。たんなる世間体だけのために利己的行為に励むばあいもある。自己を無にしてただ他人のために献身する人は憐れだとも言っている。このようにさまざまな人間が登場してくるのであって、スミスはこれを一義的に利己心に還元するホップズやマンデヴィルに組しないし、二元論で扱えようとするのでもない。このように、スミスは多様な人間存在の事実をありのままに認め、そのなかからどのようにして道徳が生じ、法や経済の諸制度が確立されるかを、発生的・論理的に整序しようとしたのである。

スミスの同感の原理は、個々人の道徳情操であるに止まらず、個々人の多様な存在を結合し、集約するところの多元論的統合原理をあらわす方法としての意味をもっている。個々の人間が生活行為のなから、相互に是認し同感しあう過程で、たんなる個人の主観的な行為や感情が、社会性を保証され客観化されてくるにつれて、道徳情操が発生する。たんなる個人関係から小集団、大集団へと行動半径が広がるにしたがって、個人の行為はますます社会性を帯び、個人的是認に止まらず社会的是認を獲得する。このような過程が無数に全社会的に織りなされることなから道徳体系と秩序が発生するところに、スミスのいう自然法が成立するのである。そしてかかる過程を發生的に赤い糸のように貫徹している同感の原理こそ、スミスの社会統括原理であり、市民社会体制の認識方法だったのである。

従来の自然法思想が、人間の自然権や社会契約を超歴史的に規定したのにならして、スミスは生命の保存と種の繁栄という動物的本能を人間にも認めた以外は、いかなる具体的な前提をもたない。たださまざまな感情や情緒や理性を人間はもっているという一般的な前提があるだけで、人間の諸権利や義務はすべて人間の経験の世界に即して規定される。そのなから歴史的・社会的に近代市民的権利や義務が自然法として承認される。これは近代ヒューマニズムの当然の帰結だったのである。スミスの独自性は、このヒューマニズム思想に道徳と経済の方

法と理論の肉づけを与えたところにある。方法は同感の原理に示された内在的・経験的方法であり、理論は道徳と経済の自然法体系である。

(1) 高島・水田・平田『社会思想史概論』一九六二年、参照。

(2) 星野彰男「アダム・スミスにおける『同感』の構造」『一橋論叢』五四―二、一九六五年)

(3) 大河内一男教授は「アダム・スミス問題」から、M・ヴェーバーの経済倫理の確立される問題状況を把握したが、同じくドイツ社会政策学会の方法論論争から、スミスの同感の原理がJ・S・ミル、メンガーを介して、M・ヴェーバーの理解社会学の方法に示唆を与えたのではないだろうか。ただヴェーバーにあっては、個別的把握と体制的把握が切断されていると丸山真男教授に指摘された問題点が存する。前掲、大塚久雄編、『マックス・ヴェーバー研究』(東大出版会)参照。スミスの同感の原理はこの個別的把握を体制的把握へと総合する方法だったのであり、ここにスミスのヘーゲル的性格と、ヴェーバーのカント的性格を読み取ることができる。星野彰男「マルクスとヴェーバー」『一橋新聞』一九六五年八月十五日号)参照。

(関東学院大学講師)