

マンドヴィルの文明社会論

八 幡 清 文

はじめに

バーナード・マンドヴィルの『蜂の寓話⁽¹⁾』における「私悪は公益(Private Vices, Publick Benefits)」のテーゼは、その逆説的表現も与って人口に膾炙している。しかもこのテーゼと『蜂の寓話』とを、近代文明社会の優れた諷刺として理解することもしばしば見られる⁽²⁾。だが『蜂の寓話』の真価は、ただ単に優れた文明諷刺である点に存するのではない。それは名誉革命後のイギリスにおいて生成しつつあった近代社会の本質をいち早く喝破し、それが旧来の社会とは全く異なる原理に立脚する文明社会であることを人々に告知しようとした著作である。この書が学問的構成をとらず、そこにおける言説に体系性が欠如していることは、その思想史的意義を決して低めるものではない。本書が当時多くの論難を呼び起したことは、かえってその及ぼした影響の深大さを証明する。本稿では近代ヨーロッパ思想史において独自の地位を占めるマンドヴィルの文明社会観をいくつかの論点について分析することにより、十八世紀前半における近代社会観の特質を、特に前世紀のホブズ、ロックの政治哲学との関連に留意しつつ解明することを課題とする。

I 人間の社会性の所在

社会は根本的に人間の集合であるから、様々な社会観は人間の社会性の把握と不可分の関連を有する。マンドヴィルも人間の社会性に関する独自の認識を、シャーフツベリの教説を批判しつつ展開する。シャーフツベリにおいて人間の群居本能としての社会性は自明の事実とされた。「もし食べることや飲む

ことが自然的なら、群れをなすこともまたそうである。もし何かの欲求や感覚が自然的なら、交友感覚も同様である⁽³⁾」。この見解はホブズの人間観への根本的批判を意図しつつ表明されており、シャーフツベリは人間の社会性の基礎を具体的には「公共の利益に導く⁽⁴⁾」感情としての「自然的感情 (natural Affection)」あるいは「社会的感情 (social Affection)」の中に見出す。シャーフツベリは利他的感情を人間の生得的な属性と認めることによって、人間本性における社会性の存在の自明性をホブズ批判として主張するのである。

マンドヴィルは「卿のものと私のもの以上に対立する体系はありえない」(I, 324)と述べて、シャーフツベリを全面的に批判する。彼にとって人間が本性上他の動物以上に社会愛をもつということは疑問であり、「人間が自己の安楽と安全に対してもつ愛」(II, 180)が社会を愛好する十分な動機となりうる。人間の社会愛すらも自己愛に還元するこの立場は、「すべての情念は自己愛に集中する」(I, 75)というマンドヴィルの人間観からの帰結にすぎない。この人間観においてマンドヴィルは明らかにホブズの継承者であり、ホブズと同質の人間観に拠りつつ、ホブズ批判として表明されたシャーフツベリの社会性把握を論駁している⁽⁵⁾。

けれどもマンドヴィルはホブズの単なる追隨者にとどまったのではない。なぜならマンドヴィルはホブズが人間の社会性それ自体を否定していると見なし、それを「哲学者にまったくあるまじきことである」(II, 177)と明確に批判してもいるからである。マンドヴィルは人間観において基本的にホブズを継受してはいるが、ホブズの人間観を批判的に再考察し、利己性を前嚚とする人間の社会性に関する独自の見地を確立することによって、社会性の基礎を人間の利他的属性に見出すシャーフツベリに対抗している。人間の社会性に関するマンドヴィルの全面的なシャーフツベリ批判は、他方で一定のホブズ批判をも論理的に内包しているのである⁽⁶⁾。

マンドヴィルが認識する人間の社会性は、多数の人々が結合して一体化することに対する「一定の適性」(II, 183)を有することにあり、その意味において人間が「われわれの知る他のいかなる動物よりも社会に対して適していることは、疑う余地はない」(II, 177)。しかしマンドヴィルによれば、この適性は

人間だけに固有の明白な資質に存するのではなく、いくつかの事柄の共働作用の成果である。さらにこの適性は大多数の人々が結合し、巧みに管理されるに至るまで彼らの中にほとんど知覚することはできない。だから人間を社会性ある主体にするのは、彼らの結合作用すなわち「相互的交渉」(Ⅱ, 189)であり、「人間は社会において共に生活することによって社会性あるものとなる」(Ⅱ, 189)。人間の社会性は社会の産物であり、その逆ではない。マンドヴィルのこの認識は人間の社会性と社会との論理的連関に関するシャーフツベリを理解を完全に逆転させており、またこの点にその思想の独自性が現われる。シャーフツベリでは人間の社会性が社会の形成の根拠であるのに対して、マンドヴィルでは社会が人間の社会性の根拠となる。マンドヴィルは人間の社会性を「社会的感情」という利他的資質に認めるシャーフツベリと異なり、また社会性それ自体を否定するホップズとも異なって、それが人間性に先天的に存在するものではなく、社会において後天的に形成されるものであると把握している。これはL.シュナイダーが言うように⁽⁷⁾、人間の〈社会化〉の理論的洞察であり、マンドヴィルが人間は自己愛を本質とするにもかかわらず社会性を備えた主体となりうると主張するのはこの論理による。

しかも人間の社会性は社会の産物であるだけでなく、歴史の産物でもある。社会性の母胎である社会そのものが、長い歴史の過程から生成するからであり、人間の社会性の形成は実は人間社会の歴史的形成の一環である。人間の社会性に関するマンドヴィルの独自の見地は、その歴史発展の認識によって基礎づけられている。したがって次に人間社会の歴史的形成に関するマンドヴィルの見解を考察しなければならない。

Ⅱ 文明社会の歴史的形成

マンドヴィルは人間社会を歴史的に形成されるものと認識したが、それはまた歴史における段階区分の設定をも伴っている。歴史は社会の形成以前の段階と社会の形成以後の段階とに基本的に区分され、前者は「未開状態 (savage state)」と呼ばれ、後者は「文明状態 (civilized state)」あるいは「市民社会 (civil society)」などと呼ばれる。したがって歴史的過程の後に成立する

「社会」とは、実質的に当時ヨーロッパにおいて生成しつつあった近代社会に外ならず、その形成過程が「未開」から「文明」への発展過程として表象される。マンドヴィルが独自に認知する人間の社会性も、未開状態における人間に認められるものではなく、近代文明社会の形成に伴って生成するものであり、近代社会における人間に固有の特性である。マンドヴィルが歴史を二段階に区分するのは、近代社会と近代人との歴史的に独自の個性の洞察を根拠としている。社会理論の構成の枠組として、社会形成以前と社会形成以後の二段階を措定する方法は、ホッブズ、ロックの政治哲学を想起させる。しかしマンドヴィルにおいては、ホッブズ、ロックが「自然状態」と呼んだ社会形成以前の状態は「未開状態」と呼ばれ、彼らが国家・政治社会の形成と見なした状態は「文明状態」と命名されて、社会契約説の枠組は自覚的に歴史的な性格の枠組として組み替えられている⁴⁸⁾。マンドヴィルの社会観は十七世紀の政治哲学から多くを学びながらも、その社会契約説の方法的枠組を明確な歴史認識の枠組へと改変しつつ展開されているのである⁴⁹⁾。

マンドヴィルが「未開状態」と呼ぶ段階における人間は、次のような特質を有する。この状態はまず二つの意味において「単純な状態」(Ⅱ, 285)である。第一はこの状態における人間が「極めて少ない欲望」(Ⅱ, 285)しか持たず、生活上の必要物で満足していることである。マンドヴィルは人間の本質を根本的に「様々な情念の複合体」(Ⅰ, 39)と把握したが、それらの情念・欲求の活動はこの未開状態においてはまだまだ微弱であり、限定的である。人間はまず欲求の活動において単純なのである。だがそれは必然的に人間に第二の意味での単純さ、すなわち行動の単純さをもたらすのであり、「未開人たちは皆、同じことをする」(Ⅱ, 284)。この人間行動の同一性は、未開状態において社会的分業が実質的に存在しないことを含意し、したがってそこにおける生産力が極めて低水準であることを示唆する。否、人間の欲求自体が微弱であることにより、この状態にあっては社会的分業の導入とそれによる生産力の発展への誘因が本来的に欠如しているのである。

未開状態において単純な欲求・行動を特徴とする人間は、また生得的な本性すなわち「無教育の本性」(Ⅱ, 285)にとどまる存在でもある。これは具体的

には人間が理性能力を備えず、もっぱら「自然の衝動」(Ⅱ, 269)に従うことに外ならない。認識論においてロックの経験論を基本的に継承するマンドヴィルにとって⁽⁴⁰⁾、「人間は理性的な被造物ではあるが、世界に生まれてくる時には理性を備えてはいない」(Ⅱ, 190)。人間の理性自体が歴史過程の結果として獲得される後天的能力であり、未開状態においてはまだ形成されてはいない。そしてこの状態における人間はまた、思考力や言語を欠いている。要するに未開状態の人間は他の動物と同様に単純な「自然の衝動」によって行動するのであって、理性、思考力、言語などの人間に固有な高次の諸能力をいまだ所有していない存在である。

こうした未開状態における人間の生活単位は家族集団にある。しかしマンドヴィルによれば、家族という集団は親の子供への愛情、子供の親への畏敬という自然的感情を紐帯とするから、人間の有する動物以上の結合への適性を意味しえず、それゆえに人間に固有の「社会」としての結合ではありえない。人間相互の自然的感情は、決して他の動物よりも強力ではないからである。むしろ「もしわれわれが社会によって多数の人々だけを意味し、それが規則や統治なしに、牛の群れや羊の群れのように種族への自然的感情や仲間への愛から集まっているならば、世界で人間以上に社会に不適な被造物はない」(Ⅰ, 347)。マンドヴィルが自己の社会概念を、シャーフツペリとは正反対に、人類の本源的な血縁的集団としての家族のようなゲマインシャフト的結合とは根本的に異質な結合として構成していることをここにおいて了解できよう。

このようにマンドヴィルにおいて未開状態は人間に固有の諸能力が発達せず、生産力の水準は低い状態ではあるが、人間の欲求自体が微弱であるから自然の産出物で十分に充足可能であり、「人間は欲するあらゆる物を有する」(Ⅰ, 346)ことができる。だからこの状態には、ロックにおける「自然状態」にも似て、本質的に平和と秩序が存在する。マンドヴィル自身、この状態を「恵まれた状態」(Ⅰ, 346)と規定し、また「黄金時代」(Ⅰ, 346)とも呼んでいる。

人間の社会形成への過程が始まるのは、未開状態における秩序と平和がやがて消滅することによる。それは根本的には、時間の経過と経験の増大によって人間の欲求が拡大し多様化することによって惹起される。未開人は「無教育

の本性」にとどまり、「自然の衝動」に従うから、自己の拡大する欲求を自ら制御できず相互に争うようになる。家族もその例外ではなく、何世代もの経過によって子供の祖先に対する畏敬が弱まると共にそれを基礎とする服従心もしだいに消失して、家族内の紐帯は破壊され、人々は増大する欲求のゆえに対立し家族は崩壊するに至る。家族集団の崩壊は、人間が自然的感情による社会形成には不適であり、家族が人間に固有の社会の直接的基礎とはなりえないことを証明している。この状態はホッブズが戦争状態として描いた「自然状態」に酷似する。マンドヴィルもこの状態を「絶え間ない戦争状態」(Ⅱ, 230)とも表現している。しかしマンドヴィルの場合、この状態はホッブズのように論理的仮説として提示されたものではない。それはロックの自然状態に類似した秩序の状態が崩壊した後に継起する状態として明確に歴史の一過程であり、人類史において本源的な未開状態と文明社会の成立との間に存在する中間的過程である。ロックに近似する秩序の状態の後にホッブズに近似する戦争の状態が継起するという歴史的図式においても、マンドヴィルがホッブズ、ロックの自然状態観を換骨奪胎することにより独自の歴史認識を構築したことが示されている。

ではこの戦争の状態から社会はいかにして形成されるのか。人間の本質を自己保存を追求する情念の複合体と把握するマンドヴィルにおいて、戦争状態の原因である「統御できない情念」(Ⅱ, 267)の活動を抑制し、戦争状態を終熄させうるのは、根本的に情念それ自体の作用による外ない。しかもその情念は利他的性格のものではありえない。マンドヴィルはそうした作用を恐怖の情念に見出している。恐怖は「われわれが危害がわれわれに近づいていると認める時に、われわれの中に生み出される情念」(Ⅰ, 200)であり、「われわれが危険があると認める程度につねに比例する」(Ⅰ, 201)から、危険からの自己防衛を可能にする情念である。したがって恐怖は自己保存を追求する点では他の情念と何ら異なることはない。しかし恐怖は危険からの自己保存を追求するという特質によって、戦争状態における自己破壊の危険から自己防衛を実行するように人間を促迫する。戦争状態に陥った人間は、恐怖の作用によって相互の平和と秩序を創出しようと努力し、社会の形成へと向かうのである。だからマ

ンドヴィルは「恐怖と同じほどに人間を文明化するものは何もない」(I, 219)と述べる。恐怖はこうして人間の自己保存機能と社会形成機能とを同時に達成する情念である。マンドヴィルはこの特異な性格をもつ恐怖に着目することにより、自己の人間論と社会形成論とを接合している。この論理は、シャーフツベリのように人間の利他性を前提とすることなく社会形成を展開しうる根拠を解明しているのである。

マンドヴィルは人間が恐怖の情念を槓杆として戦争状態から文明社会を形成してゆく過程に三つの段階を認める。第一段階は人間が野獣から受ける共同の危険からの防衛のための結合であり、第二は人間が相互から受ける危険からの防衛のための結合であり、第三は文字の発明による成文法の成立である。第三の段階は第一、第二の段階で形成されてきた人間の社会的結合を確立する最終の作業段階であるが、成文法の成立はそれに専門的に従事する人々を予想させるかもしれない。マンドヴィルも文明化の過程における「政治家」の役割に言及している。しかしそれは、「政治家」の目的意志によってはじめて文明化が実現することと解釈されてはならない。マンドヴィルが「情念の真の使用法を発見し、政治家を出現させるのは長い年月の仕事である」(II, 319)と述べるように、「政治家」の出現自体が歴史の漸次的発達の結果である。マンドヴィルの真意は、F・A・ハイエクが強調するように歴史の自然成長的性格を説くことにあり⁽¹¹⁾、政治家の役割への言及はむしろ「本質的な進化の過程を要約するための便利な速記法⁽¹²⁾」であると解されるべきである。

Ⅲ 文明社会の構造と特質

マンドヴィルは「社会」の概念を次のように規定している。

「社会によって私は一政治体と理解するが、そこでは人間は上級の権力によって服従させられるか、説得によって未開状態から引き出されるかして規律ある被造物となって、他人のために労働することに自分自身の目標を見出すことができ、そしてまた一人の支配者かまたは他の統治形態のもとで、各人は全体に役立つようにされ、彼らの全員が巧妙な管理によって一人のように行動するようにされている」(I, 347)。

この社会の定義は文明社会の諸側面を実に豊富に語っているが、まず注目されるのは文明社会が「一政治体 (a Body Politick)」であること、すなわち政治権力が成立して人々がそれに服従していることである。統治の確立は社会の成立に先行する戦争状態を終息させるための最も重要な方法なのである。そして成文法の成立が文明社会の形成における最終段階であるのは、「いかなる統治も法なしには存続できず、いかなる法も書き留められない限り長く有効ではありえない」(Ⅱ, 269) からである。だから文明社会の「政治体」としての実質は、成文法の制定による統治の実現にある。

だが文明社会には、政治的秩序と並んで人間が「説得によって未開状態から引き出される」ことにより成立した道徳的秩序も存在する。この「説得」とは具体的には政治家による人々への追従を指すが、それは文明社会の形成において実行される。人間が「自然の衝動」に従って行動する未開状態においては、道徳——自己の情念・欲求の規制と克服——は原理的に存在しえない。道徳の形成を意図する政治家は人間の自己愛の最も強力な発現であり、他者の賞讃・感嘆をより多く受けることをめざす情念としての高慢に着目し、巧妙な追従によって人々が高慢にかられて情念を抑制するように誘導したのである。したがってマンドヴィルにおいて「自然道徳は追従が高慢の上に生み出した政治的所産」(Ⅰ, 51) であり、文明社会の成立に伴って生成する歴史的産物である⁽¹³⁾。

文明社会にはこのように政治と道徳という二重の秩序が成立するが、これらの秩序は共に恐怖の情念を支柱とする。政治的秩序においては、処罰の恐怖が諸々の情念とくに欲求が阻害された時に発生して他者への害悪をひき起こしやすい怒りの情念を抑圧して犯罪を防止するように働く。さらに道徳はすでに見たように高慢への追従によって形成されるが、高慢は必然的に恥辱の感覚を伴うのであり、人間の「恥辱の恐怖は……彼らの高慢に比例するであろう」(Ⅰ, 213)。この恥辱の恐怖こそが人々に道徳を遵守するように促すのである。こうして政治的秩序は処罰の恐怖を、道徳的秩序は恥辱の恐怖を支柱として維持される。文明社会の形成において主導的役割を果たす恐怖の情念は、形成された文明社会の維持においても主軸的地位を占める。マンドヴィルが恐怖を「社会

の平和と平安のために、人間が持っている唯一の有用な情念」(I, 206)とまで極言する理由はここにある。

マンドヴィルは社会において人間が「規律ある被造物」になると述べているが、文明社会の人間はもはや未開状態の人間と同一ではない。政治的・道徳的秩序を遵守する文明人は、未開人のように単に「自然の衝動」のままに行動することはない。未開状態において「無教育の本性」にとどまった人間は、文明社会においては政治家の「説得」によって「教育された動物 (a taught Animal)」(I, 205)に転化することにより、政治的・道徳的秩序を遵守する。さらに文明社会では、未開状態に欠如していた人間に固有な高次の諸能力——思考力・言語という知的能力や理性——も形成されている。文明社会の「規律」は当然これらの諸能力を前提とするのである。したがって文明社会の「規律」と秩序の維持は、恐怖の情念を主軸とはするがそのみではなく、文明人に固有な理知的能力によっても担保される。情念的要素と理知的要素との二元的構造による秩序維持が文明社会の特質である。マンドヴィルが人間のもつ統治されうる (governable) 資質が「恐怖とある程度の知性とを必要とする」(II, 184)と述べているのは、文明社会のこの特質を指摘しているのである。

しかしながら文明社会における人間が高次の諸能力を所有するとしても、それによって人間性の本質が変化するわけではない。「情念の複合体」としての人間の本質は未開人と文明人との間で全く異なることはない。「未開人の本源的性質と文明人のそれとの間には何の相異もない」(II, 214)。文明人は「自然の衝動」には単純には従わず、その情念を抑制するが決して消滅させることはない。文明社会の政治的・道徳的秩序は、実は奥底に人間の本質たる情念を隠蔽しつつ構築された人為的秩序である。文明人が政治的・道徳的秩序を遵守する根底には、恐怖や高慢という自己保存の情念が強力に作用しており、マンドヴィルにとって道徳とは本質的に「偽装された悪徳」(I, 230)であるにすぎない。こうして文明社会においては、人為的な政治的・道徳的秩序という形態における社会的結合の下部に、「悪徳」つまり人間の欲求の相互作用とそれの相互的充足という形態における社会的結合が実在する。前者が文明社会の社会関係の表層とすれば、後者は文明社会の社会関係の深層である。そして後者は文明社会の秩

序の下部構造として、マンドヴィルによって発見された経済的領域なのである。

文明社会の経済的領域は、マンドヴィルの社会の定義では人間が「他人のために労働すること」に自分自身の目標を見出すこととして表現されている。人間労働の成立は未開状態から文明社会への歴史の展開の結果である。未開状態では人間の欲求が微弱であったから秩序と平和が維持されていたが、欲求が拡大し多様化してもそれらの充足が不可能であるために秩序と平和は破壊されて戦争状態が出現したのである。この拡大・多様化した欲求の充足の障害となるのは二つの要因である。一つは自然的要因すなわち苛酷な自然であり、自然は拡大・多様化した欲求を充足しうるほどの物資を供給しえない。第二は人間的要因すなわち人間性の不完全さであって、未開状態の人間は自然の衝動に従うために自己の欲求を制御できず、したがって拡大・多様化した欲求を各個人相互で平和的に充足できない。しかしマンドヴィルは「人間の窮状、悪徳、不完全さは、空気およびその他の要素の様々な苛酷さと共に、すべての技芸、産業、労働の種子を内に含んでいる」(I, 366)と述べる。これは文明社会では、人間は規律を体得することにより、労働を実践して生産力を発展させ、欲求充足のための障害を克服することを意味する。初期の未開状態のように欲求充足の容易な条件ではなく、欲求充足の困難な条件こそがかえって社会発展の源泉となることがここで洞察されている。そしてこうした背景のもとに、文明社会の人間が「他人のために労働すること」に自分自身の目標を見出すことが実現するに至る。しかし文明人の本性は未開人と何ら相異なるわけではなく、やはり自己の欲求充足＝自己保存を追求するのであるから、文明人が「他人のために労働すること」は決して利他的な奉仕を意味しない。文明人の目的は自己の欲求充足にあり、「他人のために労働すること」はそれへの手段であるにすぎない。したがって「各人がどれほど多く他人のために労働しているように見えようとも、彼は自分自身のために働いている」(I, 358)。文明社会の基礎構造は、利己心を原動力とする諸個人が各人の労働を提供し合うことにより相互的に欲求充足を実現することにある。「すべての人間が互いに提供する相互的労務が社会の基礎である」(I, 221)。人間の固有の社会性も実に文明人が実践する労働の「相互」性に存する。そして文明社会は一面において、この

「相互的勞務」すなわち各人が営む様々な分業労働の体系であり、その種類は人間の欲求の拡大・多様化に比例して多様化してゆく。しかも文明社会における人間は「規律」を備えた存在であるから、その社会的分業は一定の調和と均衡を保持しつつ遂行される。マンドヴィルが社会の定義において、各個人が「全体に役立つようにされ、彼らの全員が巧みな管理によって一人のように行動するようにされている」と述べているのは、文明社会のこうした状態を指摘しているのである。

以上の考察によって、文明社会の組織構造を三つの次元において分析することができる。文明社会の根底に存在し、その全運動の原動力となっているのは人間本性の本質としての欲求、ますます拡大し多様化する欲求である。したがって市民社会は「全くわれわれの欲求の多様性のうえにうち立てられている」(Ⅱ, 349)。この「欲求の多様性」の上部には、まず全社会的な分業の形態における人間労働(「相互的勞務」)の体系が成立し、欲求の相互的充足を実現している。だがさらに分業労働の体系の上部には、統制機構として政治家の活動によって形成された人為的な体系としての政治的・道徳的秩序が存在する。こうしてマンドヴィルにおいて、文明社会は欲求——分業労働——政治的・道徳的秩序の成層構造として存立しているが、政治・道徳という二つの秩序は文明社会の存続と発展にとっては対立する意味を有する。政治的秩序の核心は成文法の体系の制定・維持にあるから、それは文明社会における人間の行動の諸規則を定めることにより、分業労働の調和と均衡ある運行を可能にするのであって、文明社会にとって不可欠の機構である。他方道徳的秩序は人間の本質としての欲求を隠蔽する作為であり、「偽装された悪徳」にすぎないから、文明社会の経済的発展にとって積極的意義を有するものではない。マンドヴィルにとっては、拡大・多様化する人間の欲求の充足こそが文明社会の根本問題なのであり、それを実現するための分業労働＝経済活動が真に枢要な意義を有する。マンドヴィルは文明社会における経済と道徳との意義の対照性を暴露することにより、伝統的な観念に囚われて経済活動に正当な意義を認めようとしない支配的な風潮を鋭く批判するのである⁽¹⁴⁾。

文明社会の特質は、歴史の始原としての未開状態と比較する時さらに鮮明と

なる。「黄金時代」の未開状態と文明社会は、秩序と平和が実現していることでは共通しているが、その実質と基礎は全く異なる。「黄金時代」の未開状態では秩序の基礎は人間の微弱な欲求にあり、それゆえにこそ人間が「無教育の本性」にとどまり「自然の衝動」に従うにもかかわらず秩序が存在する。この状態における人間の行動が同一であり、社会的分業が形成されず生産力の水準は自然の限界内にあるとしてもなお秩序が維持されるのも欲求が微弱であるからである。この状態の秩序は単純な欲求・人間行動・組織構造のもとで成立している。これに対して文明社会の秩序の基礎は拡大し多様化した欲求にある。欲求が拡大・多様化するにもかかわらず秩序が実現するのは、それに対応して人間行動・社会構造が高度化しているからである。もちろん文明社会の人間の本質が欲求・情念の複合体であることは未開状態と何ら相違はないが、文明社会では言語、知性、理性という高次の諸能力が発達する結果、拡大・多様化した欲求を統制する機構としての社会的秩序が成立し、人間も「教育された動物」として「規律ある被造物」となり、自己の欲求を制御して秩序を遵守する主体へと転化している。さらに文明社会では人間行動の多様化によって広汎な社会的分業が進行する結果、生産力は自然の限界を突破して発展し、拡大・多様化した欲求の充足が可能となる。未開状態では単純で素朴な秩序が成立するのに対して、文明社会では生産力の高度な発展を可能にする機構としての複雑で高度化した秩序が成立するのである。

Ⅳ 文明社会における政治

マンドヴィルの文明社会観において、政治および政治家の役割は重要な位置を占める。それは文明社会が「政治体」として特徴づけられていることに端的に現われている。マンドヴィルは社会の定義においても「一人の支配者がまたは他の統治形態のもとで、各人は全体に役立つようにされ、彼らの全員が巧妙な管理によって一人のように行動するようにされている」と述べて、文明社会の存立のために政治家の「巧妙な管理 (cunning Management)」が不可欠であることを強調している。この政治家の「巧妙な管理」すなわち統治の意味と性格は、これまで様々な解釈を生み出してきた主題であり、それゆえに注意深

い分析がなされねばならない。⁽¹⁵⁾

マンドヴィルは統治の目的を「異なる考えをもつ多数の人々の間に平和と平安を維持し、彼らを一つの利益へと労働させること」(Ⅱ, 318)と規定する。つまり統治は文明社会において「異なる考え」をもち、私的利益を追求する諸個人の間には秩序を維持しつつ、彼らを誘導して「一つの利益」すなわち社会全体の利益を実現することにある。⁽¹⁶⁾ そのために社会にとって善良で有益な行為を促進・報償し、他方で社会を破壊する有害な行為を処罰し阻止することが「政治家の一般的な大仕事」(Ⅱ, 320)であり、成文法の制定がその手段となる。マンドヴィルは立法者が法の制定において、(1)彼らの配慮のもとで「どんな事が社会に対する幸福をもたらすか」(Ⅱ, 275)ということ、(2)この幸福を促進あるいは阻害するどんな情念や属性が人間本性に存在するかということの二つの規準を考慮すべきであると主張するが、ここに文明社会の統治の基本的性格が現出する。まず(1)の規準から、統治は社会の一般成員の行為とは異なっていて「社会に対する幸福」つまり社会全体の利益を直接に意図する行為であり、その意味で本質的に公共的性格を帯びている。「異なる考え」をもち自己の利益を追求する一般の私人を誘導して社会の繁栄を実現する政治家の「巧妙な管理」は、私人の行為とは正反対の性格をもつのである。「社会の欠陥を補い、私人によって最も無視される事を引き受けることが公共の仕事である」(Ⅰ, 321)というマンドヴィルの言葉は、文明社会における政治の基本的位置の簡明な定式と言いうる。文明社会は、私的利益を追求する私人の経済活動と公共の利益を追求する政治家の統治活動との社会的分業が実現している社会なのである。

しかし(2)の規準は政治の業務が人間本性を無視することなく、それを基礎として遂行されねばならないことを示している。マンドヴィルによれば「すべての健全な政治および統治の全技術は、全く人間本性の知識に基づいている」(Ⅱ, 320~321)のであり、人間本性の客観的認識に依拠しなければならない。政治の公共性は政治家の恣意・独断によっては保証されず、客観的・科学的根拠に基礎づけられることによってはじめて確実となる。だから統治には通常以上の理解力、洞察力すなわち知性が要求される。かくて文明社会の政治は、公

共性と科学性とを兼備しなければならない点において、一般の私人の行動とは本来的に異質な側面を有する。

しかしこの政治観は、典型的にはマキアヴェリの描いた君主のような少数の傑出した選良による統治を説く〈偉人理論〉と理解されてはならない。シャーフツベリは人間の群居本能＝社会性を自明の前提として社会観を展開したにもかかわらず、統治の主体としては特殊な階層としての「良識と教養のある人」⁽⁴⁷⁾を想定せざるをえなかった。⁽⁴⁸⁾ マンドヴィルは政治の主体の性格についても、シャーフツベリと鮮明に対決する。それはまず文明社会の形成論において表明される。すでに見たように、文明社会は一連の歴史的過程の後に生成し、成文法を制定する政治家もまた歴史の産物なのであるから、諸々の法の中で「一人の人間あるいは一世代の作品であるものはほんのわずかであり、それらのはるか大部分はいくつかの時代の産物であり、結合労働である」(Ⅱ, 321～322)。したがって「人間が良い法を作るのを助けるのは天才ではなく、むしろ経験である」(Ⅱ, 319)。文明社会を歴史の発展の産物と認識し、法を人間の長期の経験・労働の集積と捉えることにおいて、マンドヴィルは偉人理論の克服をも意図しているのである。⁽⁴⁹⁾ この政治観の根底に、人間の知性もまた経験の結果として生成すると理解する哲学が存在することは断わるまでもない。

こうした政治観は文明社会の形成だけでなく、形成された文明社会の運営に関しても現出する。文明社会の運営にあたっては、統治においても何ら特殊な才能は必要とされない。文明社会における「大官庁の職務を分割すること、そしてそれらを多くの部分へと細分すること」(Ⅱ, 325)によって、各個人の仕事は誤りなく遂行できるほどに簡単になるからである。これは明らかに分業論の政治への適用であり、マンドヴィルは政治が外部的に経済と分業関係にあるだけでなく、それ自体が内部的にも一個の分業の体系であると把握することによって、それを担う主体の適性を論じている。文明社会の政治は分業組織として整備されることにより、「普通の人々」(Ⅱ, 325)によって運営可能であり、したがって統治者として必要なのは「非凡な資質」(Ⅱ, 324)の人々ではなく、「中位の能力」(Ⅱ, 324)の人々である。マンドヴィルは文明社会の政治の主体として、もはや英雄的な個人ではなく歴史的に形成された合理的組織——M

・M・ゴールドスミスの言う「役割の体系」⁽²⁰⁾——を提起するのである。⁽²¹⁾

このように文明社会の政治は一般の私人の行為とは異質な性格を持つにもかかわらず、その主体として特殊な資質の人々を要求するものではない。それは私人にも存在する人々によって運営されうるし、またされるべきものである。マンドヴィルにおいて、政治の業務もまた文明社会の歴史的形成に伴う社会的分化の一環節として成立するのであり、それゆえに文明社会において歴史的に形成された固有の法則性を前提とし、その正常な発現を保証することを任務とする。そして文明社会の下部構造としての経済機構こそがその法則性の源泉であり、それは一定の条件のもとで自律的發展を実現しうる。とすればマンドヴィルの政治論は近代経済社会の生成に対応する近代的な政治組織の枠組の構想であり、「巧妙な管理」とは個別的 政策内容以前に、科学的方法と合理的組織とに基づいた近代的な行政の手法を意味するものであると考えられる。近代経済の法則性 = 合理性に対応する政治の合理性の確立こそが、マンドヴィルの政治論の最大の眼目であったのである。

〔注〕

- (1) B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, ed. by F. B. Kaye, 2 vols., Oxford, 1924. 以下、本書からの引用箇所は引用文の最終に巻数 (I, II) とともに記す。
- (2) 最近の例としては、P. Harth, "Introduction" in *The Fable of the Bees*, ed. by P. Harth, Pelican Classics, 1970.
- (3) Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 3 vols., 5 th ed., 1773, Vol. 1, p. 110.
- (4) Earl of Shaftesbury, *op. cit.*, Vol. 2, p. 86. シャーフツベリが「社会的感情」と「自然的感情」を同義語として使用していることに注意すべきである。彼にとっては「社会的」感情こそが「自然的」感情なのである。
- (5) シャーフツベリとマンドヴィルとの関係については、次の研究を参照。T. A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, New York, 1978, chap. 3. 田中敏弘『マンデヴィルの社会・経済思想』, 有斐閣, 1966年, 第4章。なお、本稿は田中氏の研究から多くの示唆を受けている。
- (6) 八幡清文「マンデヴィルの 道徳理論と スミス」『社会思想史研究』, 第2号, 1978年, を参照。
- (7) L. Schneider, "Mandeville as Forerunner of Modern Sociology," *Journal*

of the History of Behavioral Sciences, Vol. 6, No.3, 1970, p. 220.

- (8) 最近のロック研究は、ロックの政治理論も素朴ながら歴史的方法によって展開されていたことを主張している。田中正司『市民社会理論の原型』、御茶の水書房、1979年、を見よ。
- (9) F・A・ハイエクは、マンドヴィルに「社会研究における進化思想」の生成を見出している。F. A. Hayek, “Dr. Bernard Mandeville”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 52, 1966, p. 144.
- (10) A. F. Chalk, “Mandeville’s *Fable of the Bees*: A Reappraisal”, *Southern Economic Journal*, Vol. 32, No. 1, 1966, pp. 2~ 3.
- (11) F. A. Hayek, *op. cit.*, p. 136.
- (12) N. Rosenberg, “Mandeville and Laissez-Faire”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 2, 1963, p. 195.
- (13) マンドヴィルの道徳論について詳しくは、八幡清文、前掲論文、を参照。
- (14) M・M・ゴールドスミスは、資本主義的な蓄財を正当な生活様式として唱道したことに、マンドヴィルの思想的意義を認めている。M. M. Goldsmith, “Mandeville and the Spirit of Capitalism”, *Journal of British Studies*, Vol. 17, No. 1, 1977, p. 81.
- (15) 従来「巧妙な管理」は経済政策の内容——重商主義的政策なのかそれとも自由主義的政策なのか——について論争を呼び起こしてきたが、この問題は別稿で論じることとし、本稿では立ち入らない。
- (16) N. Rosenberg, *op. cit.*, p. 188. H. T. Dickinson, “The Politics of Bernard Mandeville”, *Mandeville Studies*, ed. by I. Primer, Hague, 1975, p. 97.
- (17) Earl of Shaftesbury, *op. cit.*, Vol. 1, p. 11. その他の人々は「大衆 (Vulgar)」と呼ばれる。
- (18) 水田洋「十八世紀思想とアダム・スミス」大河内一男編『国富論研究』Ⅱ、筑摩書房、1972年、94—95ページ。
- (19) A. F. Chalk, *op. cit.*, p. 4.
- (20) M. M. Goldsmith, “Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century”, *Eighteenth Century Studies*, Vol. 9, No. 4, 1976, p. 510.
- (21) T・A・ホーンのように、マンドヴィルの政治論の中に「近代官僚制の生成」の予見を認めることも不可能ではあるまい (T. A. Horne, *op. cit.*, p. 74.)。