

Joseph Cropsey ; *Polity and Economy, An Interpretation of the Principles of Adam Smith.*
The Hague Martinns Nijhoff, 1957.

J・クロプシー「政治と経済—アダム

スミスの原理の一解釈」

星野彰男

I

本書はオランダで出版されているが、著者クロプシーはアメリカの若き学究である。従来、アメリカにおける体系的スミス研究は主として社会学の分野から行われ、したがってスミスの二つの主著のうち「道徳感情論」の取り上げられることが比較的多かった。とくに社会学の古典としてスミスの体系を把える秀れた研究は二三みられるとはいえ、「道徳感情論」と「国富論」を貫く内的論理についての突込んだ研究は未だ不十分といわざるをえない。本書はスミスの学問体系を貫く内的関連を、かれの人間観・歴史観にもとづいて把えようとする意欲的な試みであり、日本における多くのスミス研究と問題意識を同じくするものとして、われわれの興味をそそるものである。

スミスの二つの主著にかんする従来のスミス研究の流れを概観すると、1)両著の間に矛盾をみようとする、いわゆる《アダム・スミス問題》の提起された段階、2)《アダム・スミス問題》は sympathy(同感)の誤解にもとづくものであり、両著の間にはなんらの矛盾もないとされた段階、3)スミス自身に論理的矛盾はないとしても、正義と仁愛の対立をみるモロウの研究をさらに発展させ、高島教授によって《ヨリ高次のアダム・スミス問題》の提起された

段階、以上の三つの段階に区分するならば、本書は第3段階に属する数少い研究のひとつである。まず本論に入る前に、著者クロプシーがどのような問題設定のもとにスミス研究を行ったかを序文のなかを探ってみよう。

この著者にとって第1の自明の前提は資本主義がスミスの原理の具現であるということ、したがってまた、スミスの教えの解釈は資本主義社会の解明であるに相違ないということである。第2の自明の前提は、スミスがかれの二つの著書のおのおのに存在の二つの観点をもっていたと同様に、両著書に共通するひとつの観点をもっていたのではないが、したがって、両視点の緊張関係(tension)は矛盾ではなく、ひとつの志向(intension)を表示するのではないかということである。著者はこの二つの前提にもとづいてスミスの志向を明らかにしようとする。

さて、自由資本主義が自由市場と競争に依拠するということは、それらを人間の生活する制度として擁護せしめる人間性と人間生活の解釈が存するが故にのみ可能となるであろう。しかしながら、人間性にかんする学説は自然一般の学説と不可分である。したがって、著者はスミスの経済的主張の根源を位置づけるために、スミスの自然と人間性にかんする観点を探らねばならないというのである。だが、これらのスミスの見地はたんにかれ自身の独創ではな

く、スピノザ・ホッブズ精神の浸透した近代思想の伝統に連なるものである。つまりかれらの全体観は、機械的・唯物的自然哲学から生じたものであり、自然とは事物の実体であるよりも形態ないし目的であるとする伝統的・目的論的教理の拒絶から生じたのである。その観点からすれば、人間とは何かという観念よりも人間はいかにあるかを論及することによって、人間性を叙述することが出発点である。人間の形式的な卓越性よりもあるがままの人間行為、自己保存の欲求によって人間性は定義される。このようなホッブズ、スピノザの説がスミスの理論体系の基礎となっていると著者は考える。

以上のような人間観を背景にしたスミスの自由資本主義の主張は、著者によれば、権威的美徳の体系と自由商業の体系との比較にしたがったものである。スミスの商業的社會と著者のいう自由資本主義とは同義に解されているのであるが、とくに著者はその概念を商業が正常かつ合法的な活動として存在しなかった中世、ならびに公共の福祉のために競争を禁止することによって個人の繁栄を抑制した権威的重商主義に対比されるものとして用いている。したがって、スミスの自由資本主義の主張は、それに対置されるものとどちらが有利か不利かの比較から生じたものとされる。それゆえ相対的には自由資本主義が主張されたとはいえ、しかもそれがスミスの最大の狙いであったとはいえ、そこには同時にそれにたいする批判も準古典的な視点から企図されているという。

さて、このような観点からスミスの体系を把握しようとする著者の現代の問題関心はいかなる点に存するのであろうか。まず第1に、自由資本主義という手段をつうじて追求される善をスミスにかえって究明し、現代における自由ないし人間解放の問題を考察しようとするところにある。著者の結論によれば、スミスが資本主義を主張したのは、それが自由そのものだからではなく、自由を可能にするが故である。つまり、内的な利害感によって人々が社会的生存に必要な行為をするばあいには、なんらの外的強制によって義務に束縛される必要はないからである。自由資本主義がスミスによって市民的自由と宗

教的自由の双方を支える共通の柱とみなされていたと解するとき、現代における自由の意義はヨリ明るい光によって照し出されるであろうという。このように、著者の問題関心の第1が自由（解放）の意義をスミスにかえって再検討することにあつたのにかいて、第2の問題関心は一定の下部構造のもとに自由が可能となるのではないかということである。国民を隷属状態に陥れるような強力な権威に代置されるものが存在するか否か、あるいはそれがどこに実在するかは自由にかんする恒久的問題であるとして、著者はスミスにその解決の端緒を求めようとするのである。

以上のような問題関心にしたがって、スミスにおける政治と経済の関連を解明しようとする本書はつぎの三つの章、すなわち、第1章《スミスの体系の一般的基礎》、第2章《自由・歴史・政治の商業的秩序》、第3章《スミスの志向の問題》から成っている。

II

まず第1章においては、主として「道徳感情論」が取りあげられる。そこには、《スミスの商業的社會の主張が依拠する理論体系を形成するところの第一原理》(p.1)が述べられ、あるいは意図されているからである。自然一般の意味を理解することが、あらゆる事物の自然を理解する出発点であるという著者にとって、スミスの人間性の解釈から生ずる社会体制の充全の意味も、人間性とは不可分な自然一般の説明をまっしてはじめて把握されうるものである。したがって、まず、著者はスミスの自然概念を「道徳感情論」のなかに究明しようとする。

《自然とはすべての生きている（動いている）ものがそれらのなすがままに行為し、運動する力となる内的な原理ないし衝動であり、その目的によって規定すれば、個別的にせよ類的にせよあらゆる生物の永続的保存をめざす原理である》(p.3)ということがスミスの自然概念として論証される。それは生命を最高度の善として、他の何ものためにでもなくそれ自身のために追求されるものとして確立する内的原理である。自然の目的はそれ自体善なるもの

としての無限の生存であり、生的運動である。

このような自然の概念規定にしたがって、人間性は《人間が何よりも自己の生的運動の継続つまり生命を求める力となるような原理》(p.4)として把握される。自己保存が他の何ものにも増して要求されるという意味でひとつの目的であり、しかもその目的にたいする手段は欲望・感情・本能によって人間に示されるものである。理性というものが主な生存対象の促進にとっていかに不適當であるかをスミスがくり返し述べていることが指摘される。そのことから著者は二つの点をあげている。第1に《理性は手段と目的を見分けるのに頼りとされない》ということであり、第2に《理性は目的にたいする最良の手段を手に入れることができない、すなわち行為を支配することができない》(p.5)ということである。

スミスが再三述べているように、《人間は自らの感情によって行為に動かされ、この動因的感情にそれのもたらす行為のあらゆる善悪は依存する》(p.12)。道徳的判断の能力は理性にではなく、同感に求められる。すなわち《感情の適正とそれのもたらす行為の美德は行為者の感情と万人の感情との一致によって感知され、確立される》。しかもこの道徳的能力は《快感》による同感的認識という機械的過程によってのみ満たされる。美德・悪徳のあるいは正邪の間の区別は悟性によってでなく、感情にたいする同感的反作用によって導かれる。このかぎりでは、道徳的判断の基礎としての同感商業主義の方法とまったく一致するものであり、利己的感情にもとづく行為をそのうちに含みうるものである。

ところで、よくすべての行為が感情から生ずるとすれば、精神は身体に還元しうるに違いない。しかし道徳的な判断の可能性は精神の身体への還元を排除する。この矛盾はいかなる意義を有するのか、それは商業的社会的擁護がスミスをして精神よりも感情が人間性の本質であると云わしめたことを意味すると著者は考える。しかし古典的道徳学説に影響されて、スミスは道徳的判断の可能性を排したがいながらなかったというのである。この矛盾をとおして、著者は自然的なものど道徳的なものとの緊張関係と力点が唯物論に向いつつあることの暗示を読みとろうと

する(p.17)。その論理構造をつぎにみてみよう。

人間性を生きようとする衝動において、自己保存において把えるならば、そのかぎり万人は平等な権利を有する。道徳的秩序もそのような人間性に先行するものとしては、人間性から抽出されるもの、つまり万人の平等権にもとづいて形成されるものとみなされる。徳とは万人の平等権を尊重して行為することを意味するのである(p.19)。このことを前提にして著者はスミスの道徳論を3点に分けて論じている。

第1に徳の実践の問題、第2に徳の認識の問題、第3に徳の内容の問題である。第1点にかんしては《適正な行為原則への感情的に刺激された執着》(p.23)が徳の実践を可能にするのであり、《利己的感情を抑制し、利他的感情を大いに発揮する》という意味での秀徳(excellence)は不可避免的に本来の人間性の枠外に残る。つまり自然がすでに一定の因果連関を鍛えあげてしまったので、哲学と理性の努力は無効となり、それらは往々にして自然の秩序と矛盾する結論を導き出すにすぎない。徳の源泉は感情を克服することにあるのではなく、無にしえない感情そのものとみなされる。

第2点にかんしては、徳の認識はそれが社会にたいして有用か否かという理性的評価から生ずるのではない。社会にとって最善のものは理性にではなく、感情に起因する行為から生ずるものである。

第3点の徳の内容については、第2点に関連して《人間の社会生活を効用性という理性的実感への依存から純粋に感情的な基盤へ移行させるといふ不変の企て》(p.32)にしたがって、正義の徳は、自己の権利が侵害されたばあいの報復感という理性よりはるかに頼りになる感情によって保証される。このように政治的美徳が自己保存の欲求から生ずるといふことは、政治ないし社会は生命の完成つまり秀徳のためにあるよりは生命の保存のためにあることを意味する。

スミス道徳論のこのような解釈にしたがって、著者は二つの帰結を導き出そうとする。第1に、政治的生活の要素としての教会の権威、ならびに仁愛の保護者としてのキリスト教が人間性に合致しないが

故に拒否されるということ。第2に、自由契約の産物としての正義は、抑制し難い感情にもとづく行為を禁止することにあるのではなく、むしろそのような禁止からの解放としての自由に起因するということである。

さて、主要な美德としての仁愛の政治からの排除は、政治が生命の保存という自然のプランを遂行する道具とされるかぎり、美德と社会のみならず美德と自然との間に矛盾が存在するという推論が導かれるであろう。しかし《自然が人間に従うように促す原則は、自然みずから守る原則と異なる》(p.38)と述べたとき、スミスは単に自然的な道徳法則と人間的に自然なそれとの区別を引き出したと著者は考える。つまり自然的には勤勉し悪漢が成功するが、人間は善人に味方しそのような自然の性向に反抗して闘うということは、人間の性向は《単に自然的なもの》の訂正を志向するということの意味する。しかし人間は自然の愛好する目的—生命の保存に資するような報酬を求めるためには、自然の仕方では、すなわちかれが人間として卑しむべきものとして拒否する徳の実践によって、この目的を追求しなければならない。《人間の意志は人間的道徳秩序と一致するが、かれの実践は自然的道徳秩序と一致する》(p.39)のである。

人間は意志において自然を拒否し、自然の上に立ち、しかもそのことが本性的に鼓舞されるということは、《単に自然的なもの》を拒否することが人間性であることを意味する。《人間は自然的なものに本性的に反撥しがちである。……人間性はある意味でそれ自身のもの(sui generis)であり、全くは単なる自然の一面面ではなく、部分的にその拒絶ないし否定である》(p.40)。このような著者のスミス解釈によって、一方では自然による美德の排除、他方における自然と美德の並存というスミスの二面性は結合される。ここにおいて著者のスミスにたいするホブズ的人間観が修正されるのであるが、この点にかんしてはのちに問題点として取りあげたい。

III

第2章で示された著者の「国富論」にたいする解

釈をつぎに概観してみよう。スミスが従来の時代区分である自然状態→市民社会の状態という政治的移行の概念に代えて、未開→文明という範疇を対置させたということは、スミスが政治と経済の区別をなし、しかも経済的・社会的移行を基底にすえることによって《政治の経済への従属》(p.58)を意味するものと、著者はいう。したがって、社会的進歩の過程における理性的な選択の要素はスミスによって拒否され、社会の諸制度は物質的生活条件の直接的成長として記述される。「国富論」第3篇には、事物の自然的秩序がヨーロッパの政策によっていかに歪められたかが明らかにされている。現実の歴史が自然の合理的表出でなく、原理において自然と矛盾するからには、《敵密に自然的なもの》の叙述が必要となる。そして「国富論」の本質がまさにこの点にあるというのである。

著者はスミスの歴史観をつぎのように要約する。《人々の日常存在を規制する社会形態の調整は歴史的背景の諸事実の直接的成長である。そしてこれらの諸事実が、自らの利益のための策動によって社会(そして政治からも)の人間集団の諸感情をかきたてる力をつうじて、その影響力をふるう。この過程は自然がひとつの目的に向って作用するという意味でのみ有限であり、したがって、もちろんこの歴史的過程の有限性は自然の目的によって規定される》(pp.62—63)。スミスにあっては、文明ないし商業的社会が最高度の社会形態とされ、しかもそれは自然の目的である人間の生存にもっともよく合致するが故に最高度なのである。そしてこの最高度の社会形態たる商業的社会をスミスがどう分析したかという検討をつうじて、著者は商業的社会の歴史的意義とその限界を洞察しようとする。

まずその意義にかんして結論だけを示すならば、スミスは商業的社会をその二つの決定的な特性—市民的自由と教会の権威からの自由において認識したとされる。《この二つの要素を結合しようとする計画の大胆さ》(p.85)こそ画期的なものとして評価されねばならないというのである。なぜならば、自由な人間の社会は市民的為政者による権威的支配から脱することを要請するのであるが、ただそのことは

同時に権威的な教会の支配から脱却することによってのみ達成されるからである。このように、著者が「国富論」をその実践的意義において捉えようとする試みは、「道徳感情論」の解釈にもとづいてなされており、両著の一貫性が強調されている。残された問題は、スミスが「道徳感情論」で示したと著者の考える《単に自然的なもの》の批判に相当するものが、「国富論」ではどのように提起されているかということ、すなわち商業的社会的境界にかんする問題である。本書の第3章でこの点について論及されている。

商業的社会にたいするスミスの批判は、徹底的な分業による労働貧民の道徳的・知的退廃、ならびに自己の利益のみを追求する商人・製造業者の愛国心・大度の欠如などに向けられる。このように、スミスは一方で商業主義における大きな道徳的欠陥を認めつつも、なお商業的社会を主張したという《表面的な矛盾》《外見上のパラドックス》は、スミスの志向したものは何か、スミスの体制の真の目的は何かという問にたいする解答のなかで、止揚され新たな問題へと展開される。スミスにとっては、徳の原理に基礎づけられた社会と徳に代置されるものとしての商業に基礎づけられた社会との二者択一がせまられていた。商業的社会的欠陥を知りつつも、封建的圧制や迷信の支配を打破しうるものは《技術・製造業・商業の漸進的改善》にはかならなかった。《スミスは、資本主義のなかに市民的自由と宗教的自由とを調和させる手段を認めたと thought が故に、資本主義を主張した》(p.95)と云うのである。

《スミスの社会的真の目的は何か。保存か自由主義か》という最後の問題に、著者はつぎのように答える。《われわれは自己保存が生来の人間の真の目的であること、しかし自然的な目的は真の目的ではないということ云わねばならない。自然は生命を求め、人間は良き生活の規範を創造する。スミスによって認識されるような自然的目的はもちろん不十分である。社会的生活の真の目的として最終的に出現するのは保存ではなくて自由主義である。それはスミスが理解するような自然的目的に対立するのではなく、その上に積重ねられた人為的目的である。

要するに、自然は人間によって構成された非自然的な、超自然的な目的にたいする手段となる》(p.96)。

著者の理解によれば、ウェーバーにあっては、資本主義のために導入されたのが教会の権威の解放であったのにたいし、スミスのばあい後者のために前者が導入された。《資本主義がそれ自体目的としてよりもむしろ目的にたいする手段として企図された》(p.98)のである。ウェーバーの用法にしたがったと思われるこのような目的と手段の形式的な分離に問題はあるにしても、要するに著者の云わんとすることは、スミスの時代に要請された社会的実践の課題は、重商主義者や教会の権威からの市民的人間の解放という点にあり、その課題への解答として自由資本主義が擁護されたということであろう。

IV

本書の狙いは、単なる経済学者としてでなく、市民社会創設者としてのスミス像を描こうとしたことにあり、その点では日本におけるスミス研究と軌を一にするものである。ただその意味での日本の研究が前市民社会的なものにたいする批判意識から生れたのにたいして、本書が現代アメリカに現われたという点に注目すべきであろう。《徳の観点からなされたスミスの商業的原理にたいする批判は、今やそれがわれわれの現在の主題に投げかける光のために想起されねばならない》(p.98)と著者が述べる時、そこに現代資本主義にたいする著者の批判意識を読みとることができよう。また著者が、ルソーの「学問芸術論」を引用しつつ、《教科書著作者たちが学問を腐敗させていることを弾劾し、《現代の危機はきつと学問と自由主義の大変動に終るであろう》(p.100)と述べていることも、きわめて暗示的である。著者がスミス研究に向けた根拠も、このようなアメリカの危機的状況のなかで、人間の解放と真の自由ならびに歴史の進歩を解明し、促進する学問は何かを見極めることにあったものと思われる。

最後に本書の意義と若干の問題点を指摘しよう。

第1に、著者はスミスをホブズ、スピノザに代表される近代思想の潮流のなかに位置づけている点である。思想と科学を切断せずに思想の脈絡のなか

で科学を捉えようという意欲的な試みによって、スミスの独自性がかなり浮彫されはしたが、ただホップズの人間観に固執してスミス自身の人間観が必ずしも明確にされたとは云い難い。たとえば、ホップズにならって人間性を自己保存においてみたばあい、資本主義的経済人の営利追求の意味が十分に捉えきれまい。そのことは《同感》概念にたいする追求が不徹底であることに起因する。つまり著者はスミスにおける人間の自然性を強調するあまり、《同感》概念に包摂された人間の社会性を看過しているのである。

第2に、著者がスミスとスピノザとの関連に着目したことは、スミスの反教権性を強調したことに現わされている。この点にかんしては全くの新しい問題提起だけに大きな示唆を受けたが、納得のいかない点もある。たとえば、仁愛の美德をキリスト教道徳と解して、それが商業的原理に代置されたとしている。だが前二者の関係が十分な論証に支えられてはいないし、また一たん仁愛の美德が商業的原理によって政治的生活から排除されたのちにも、それは全くは消滅しはしないということにも無理があるのではないか。その論拠を《それ自身のもの》としての人間性に求めること自体はいいとしても、それによってホップズの人間観を修正せざるをえなかったことは第1の問題点と関連するであろう。仁愛の美德を、スミスの体系のなかでそれを生み出す社会的根源にまで深化させ、その原理的母体に迫りえたならば、キリスト教的世界のヨリ適確な位置づけも可能だろうし、美德と社会の矛盾を云々するばあいにも、その意義をより一層明確になしえたはずだ。

第3に、《同感》概念の追求が不十分なことと関連して、《公平なる観察者》の概念があいまいなことである。著者はこれを単に世間の人々と同一視しているが、そのことと「道徳感情論」を旧世界にたいする批判的意義において捉えることと撞着するのではないか。観察者の立場は、単に普遍的・超歴史的な万人の立場というよりも、旧世界を批判し、市民社会を形成しようとする一定の歴史的・社会的立場を表示していること、しかもそのことによって歴史的・社会的客観性が保証されていることは、著者自身の論理のなかでさえある程度論証されることなのである。

第4に、スミスが自由という目的を達成するための手段として商業的社会を主張したという著者の理解にかんして、手段と目的のそのように機械的な分離がなされうるのだろうかという問題である。そのことは《自然の目的》と《人為的目的》との分離についても云いうることである。もっとも、一方で両者を相関の論理で把握しようとする努力はみられるのであるから、商業的社会を一義的に目的にたいする手段として規定することは、著者自身の方法からみても問題となるところであろう。そのことは、商業的社会の立場にスミスが立ちえた意義にかんして自由の観点からする旧世界との対比に焦点がしぼられて、労働価値論にもとづく生産力の体系としての「国富論」の意義を著者が過少評価していることに起因するのであろう。つまりスミスにあっては、生産力の発展が目的で自由はそのための手段だという逆の論理も、劣らぬ比重をもって成立しうるからである。