

スミス体系の新考察 第1部

内田忠寿

1

アダム・スミスの『国富論』において人間における経済活動の動機が「自己の状態を改善せんとする各個人の自然な努力」⁽¹⁾ ないし「自己の状態を改善せんとする各人の一様な常住不断的努力」⁽²⁾ に基づくものとされ、この——方法論上の仮説的人間とは区別された——生きた人間の self-love (以下「自愛」または「自愛心」と訳す) ないし self-interest (以下「自己関心」または「自益」と訳す) を出発点とすることによって彼の経済学が構築されていたことについては殆ど疑問の余地がない。一方、経済学の方法論的自覚史のなかからいわゆる「経済人」の観念の成立を見るに至るのはスミス以後のことに属する⁽³⁾。ところで両者を比較してみると、スミスの所論は現実的であって、一般原則の確立を急ぐあまりに例外的事実を無視しこれを犠牲とするような態度は選ばぬところであるから、スミスの経済人が、後代に確立される方法論上の「経済人」と同程度の合理的態度を示すものであったと考えることは必ずしも当たらない⁽⁴⁾。むしろ、この点だけから見ても、スミスの経済人と方法論上の「経済人」との間には一応の区別が存在していたのである。

しかるに他方、スミスは経済学者である以前から『道徳情操論』⁽⁵⁾ の著者としてヨーロッパに名を轟かせるモラリストであった。

この処女作において、スミスは社会的人間心理への精妙な洞察を示しているのであるが、その全議論は人間の人間に対する、また自己に対する「胸中の人間」の、「同感」 sympathy の観念を中軸として道徳の社会心理的形成を論ずるものであり、『国富論』に見られる経済学者スミスの人間観と直ちに連続するようなかたちでは呈示されていない。ここからして、これらの二大著述のそれぞれの間観がどう結びつくかの問題が、或るときは純然たる学問上の方法論的関心に基づき、また、或るときはスミスが資本主義の、市民社会の、さらにすすんでは「経済時代」そのものの代表的イデオログと考えられることから、とくに、それらの体制と時代がなんらかの動揺や危機に際会するたびに論議の対象とされてきたのであった⁽⁶⁾。

ところで、わが国ではこの問題に関して現在いわば「公準」ともいうべき次の諸命題がほぼ確立しているを見て差支えないであろう。

1. スミス『国富論』における人間の行動動機すなわち経済動機は「自愛心」、 「自己関心」ないし「利己心」 selfishness に求められるが、これらは名称こそ異なればほぼ同じ内容を指示するものである⁽⁷⁾。これらによって動機づけられた人間は後代の方法論上の「経済人」の原型であり、いわば「経済人」的人間⁽⁸⁾である。

2. 『道徳情操論』においては人間行動

の動機として前記の系列以外の動機（たとえば憐憫 pity, 同情 compassion, 慈愛 benevolence 等）も考慮されているが、その力は弱く無視しうべきものであり、人間性に対するスミスの把握としてはその根幹に強力な自己関心＝自益 self-interest があることで一貫しており、彼の二大著述の間に矛盾はない。『国富論』の「経済人」的人間に対応するのが『道徳情操論』における「慎慮の人」prudent man である⁽⁹⁾。

さらにわが国に現在行なわれている有力な学説は一步をすすめて次のごとき主張を含んでいる。これが前の二項とならんで「公準」と見なしうるほど一般的承認をうけているかどうかは明らかでない。しかしそれが学問的に否定されたことを筆者は知らないから、それを次に加えることも不都合ではあるまいと考える。

3. しかしすべての人々の利己心を發揮させることが社会の調和や経済の繁栄をもたらすのではない。その人々の利己心の十全の發揮が「見えざる手」に導かれて富の増殖や分配の公正をもたらすような結果は、近代の「商業的社会」における人間全部について可能なのではなく、ただ特定の階層の人々すなわち「中等ならびに下層」の人々の場合にだけ可能である⁽¹⁰⁾。

『道徳情操論』と『国富論』の関係いかにという問題から導き出されたこれらの諸命題は、およそ過去300年来時代の宿命となっている人間における経済の問題を、人間としてあることの基本的な意味との関連において考えようとするすべての人の関心を惹くに足る内容を含んでいるといえよう。しかしそのことはむろん、いわば「公準」と見られるまでにわが国で認められている上の三つの命題をわれわれが無批判に受け容れるべきであるとの要求を含むものではない。否、われわれにとって問題の意義が大きければ大きいほど、

われわれはそれらの問題を根源的に思索することの必要をたえず迫られているのである。わたくしは以下において、これらの三命題の批判的検討を通して自己の積極的見解を開陳し、アダム・スミス体系のなかで人間にとって経済とは何かという根本問題がいかに扱われているかを一貫して探求してみたいと思う⁽¹¹⁾。

- (1) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, Cannan's 2nd ed., Vol. II, p. 43. (以下 W. N., II, p. 43. の形式で引用する。なお訳文は主として竹内謙二訳〔東大出版会版〕によるも、多少改めた箇所がある)。
- (2) W. N., II, p. 325.
- (3) それが方法論的自覚をもって確立されるのは J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (London, 1844), Essay V. においてである (Cf. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, 1960, p. 61.)。しかしミル自身はこの論文で homo economicus または the economic man の用語を用いてはいない。なおこの Essay V., On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation proper to it. は 1829—30 年の間に書かれ、最初に発表されたのは 1836 年 10 月、*London and Westminster Review* 誌上であった。
- (4) Cf. W. D. Grampp, "Adam Smith and the Economic Man," *Journal of Political Economy*, Vol. 56, No. 4, 1948, pp. 315—316.
- (5) *The Theory of Moral Sentiments*, 1859. 周知のごとくスミスの没年 1890 年の第 6 版でかなりの増訂があった。以下引用は第 6 版に基づく London, Henry G. Bohn, 1853 に拠り、Part I, Section II, Chapter III, p. 4 を M. S., I, II, iii, p. 4 の形式で行なう。なお訳文は米林富男訳を参考にしたが、必ずしもこれによっていない。また各版の対照に関して Dr. Walther Eckstein, *Adam Smith Theorie der Ethischen Gefühle*, 2Bde. Leipzig, 1926 [早大所蔵] を参考にした。同書の長期貸与に便宜を与えられた柏崎教授に深く感謝する。
- (6) その代表的な事例として二つの場合を挙げる。一つは、新歴史学派の勃興に伴う

1870年代から90年代に至るドイツで、いわゆる「アダム・スミス問題」として論議された場合がそれであり（大河内一男『ドイツ社会政策思想史』1936年、第3編第1章を見よ）、他の一つは、わが国で1940年代戦時体制下に経済の「倫理」と「論理」の相剋が問題となってきた場合である。大河内一男『スミスとリスト』（1943年）、高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』（1947年）は後者の代表的労作である。

- (7) わが国における代表的な例として、大河内一男「アダム・スミスにおける人間の問題」（『アダム・スミスの味』1965、所収）、p. 144.
- (8) 大河内、同上、p. 145.
- (9) 同上、pp. 144—145. また同氏『スミスとリスト』p. 119. 英国最近の代表的な例として、A. L. Macfie, *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, 1967, p. 73.
- (10) 大河内一男「アダム・スミスにおける人間の問題」（前掲書）pp. 146—150. この見解に従うものの一例として、田中敏弘『マンデヴィルの社会経済思想』1966、p. 181.
- (11) この論文の第1部においては、第一および第二公準に関連する論点を扱い、第三命題に関連する事項は本論文の第2部において扱う。

2

スミスが経済行為の動機に関して自己の状態を改善せんとする各人の自然な努力を指摘していることはすでに言及した。それではこのような努力は何を最高目的としてどこから起こってくるのであろうか、言いかえれば、人間存在におけるこのような努力の意味は何であろうか。この種の基本問題を提起することは殆どスミスにおける人間存在の目的を問うに等しいのであるが、われわれの主題はとくに第一命題との関連においてこれを避けて通ることを許さないから、諸公準の検討に先立ってこの問題を考察することが適当であると信ずる。

この重要な問題に関してはスミス自身が『道徳情操論』に付与した次の註釈がその答解をひき出すのに最も役立つと思われる。

「……自己保存 self-preservation と種の繁殖 the propagation of the species とは自然がすべての動物を創造する場合に策定しておいた二大目的である。人類はこれらの目的を追求するための欲望 desires と、かかる目的に反するものへの嫌悪 aversions とを賦与されている。……しかしこのようにしてわれわれは右の目的を追求するためのきわめて強力な欲望を賦与されてはいるけれども、これらの目的を達成するための適切な手段を見出すことが、われわれの理性の緩慢かつ不確実な決断に委ねられることはなかつた。自然はわれわれに本源的な直接的な諸本能によってこれらの目的の大部分に赴くよう命じた。飢え、渇き、両性を結合する情念、快樂への愛、および苦痛への恐れはわれわれを駆り立てそれらの諸手段を手段自体のために構わずよう促し、そのさい自然の偉大な監督者がそれらの手段によつて生み出そうと企てた慈愛あふるる諸目的へとそれらの手段が向う傾向については、われわれが何ら考慮する必要がないものとしているのである。」⁽¹⁾

ここに明らかに看取されるのは、人類の本質的特徴が根本的には自己保存の欲求と、またそれからの推論としての種の繁殖とによって規定されていることである。しかし、クロブシーも指摘しているように⁽²⁾これが決してスミス独自の思想ではなく、ホッブズおよびスピノザの精神によって滲透された近代思想の伝統を襲ぐものであるということに注意すべきである。上の二大特徴はホッブズによって營養 nutrition と生殖 generarion と呼ばれたものにほかならない。またホッブズは、人間の動物的運動すなわち意志による運動 voluntary motionの端緒を《努力》endeavour と呼び、この努力がそれを惹き起したものに向う場合が欲求 appetites または欲望であり、努力があるものから離れるためになされるときそれが嫌悪であると論じているが⁽³⁾、これらは上のスミス自身の註釈と完全に符合して

いる。同じくスピノザは『エティカ』第3部**定理6**において「各々の物はそれ自身の中にあるかぎり、その存在に固執することを努める」⁽⁴⁾と述べ、**定理7**において「各々の物がそれ自身の存在に固執せんと努める努力は、物自身の現実的本質にほかならない」⁽⁴⁾と確言する。さらに**定理9**の備考において、「この努力が精神にのみ関係する場合は意志と呼ばれ、それが同時に精神および身体に関係する場合には欲求と呼ばれる。それゆえ欲求はその性質からその維持を助けるものが必然に起るところの人間の本質自身にほかならない。また、したがって人間はこのことを為すように決定されている」⁽⁵⁾と言うとき、明らかにスミス思想の源流をなすことを示している。

このようにして、人類の自己保存は、自然の目的と看做される。スミスは青年期の論文である『古代物理学の歴史によって例証された、哲学的研究を指導する諸原理』において、「……それ自身の保存と繁栄、ならびにそのなかにあるすべての種の保存と繁栄という、一般目的に指向された統一的体系としての……宇宙」⁽⁶⁾を前提しているから、宇宙自体の無限存在と、ホッブズのいわゆる「生命のおよび動物的な運動」motion, vitall and animalの保持こそ、自然の根源的目的と見られていたものであり⁽⁷⁾、人類の自己保存というのもそこから派生した、と解釈するのが正しいであろう。

さて、このような存在の主要目的を達成するための手段は、さきの引用が示すように、スミスにおいては欲求と本能、したがってまた、情念 passions が人類に指示するところの手段によるべきであり、理性をこの目的に向けて使用するのは不適当であることが強調される。すなわち理性は目的と手段を識別する点で依拠しがたく、目的への最良の手段を採択する点で能力を欠く、と看做されるのであるが、実に生の基本目的を実現する上での

理性の能力への不信は、『道徳情操論』ならびに『国富論』の全体を通じてのスミス思想の一つの基本原則をなすといつてよいのである。

かくして人間にとつては「非力な理性」に頼らず、情念の援護に従つて生きる生活が、自然にかなった生活と看做される。スミスはいう、「宇宙の偉大なる組織体の統治、理性的な、また知覚しうる一切の存在の普遍的幸福に対する配慮は、神の任務であつて人間の任務ではない。人間に割り当てられているのは遙かに控え目な部門であるが、しかし人間の諸力の弱さとその理解力の狭さにとっては遙かに相応しい部門である……」⁽⁸⁾そして「自分自身の幸福に対する考慮」、すなわち「身体の保全とその健康なる状態とは、自然が先ず第一に、あらゆる個人がこれに注意を払うように推奨している目的であるように思われる」⁽⁹⁾「すべての人は本性上、自分自身のことに関して真先に、しかも専ら没頭するようにできていることは疑いない。そうして人間は他人のことよりも自分のことを心配する方が一層適当している以上、そうすべきが適当であり、正当でもある」⁽¹⁰⁾という。これらの章句は上のような文脈において初めて正しく理解されうるであろう。われわれは以上においてスミスにおける人間の経済行為の動機たる「自己の状態を改善せんとする各人の自然の努力」の意味を、スミス思想体系の基本にさかのぼって追求してきたのであるが、ここに至ってその根源が自己保存の欲求であり、それは自愛 self-love という人間の情念の作用を通して満足されること、ならびに、この欲求は同時に自然の究極目的の実現につらなるものと理解されていることが判明するのである。

この背景に立てばスミスが経済学の領域においても、近代産業の生産力増進上の二大原因と見た分業と資本蓄積を促進する動機を、各個人の本能 instincts ないし性向 propen-

sities に認めたのは、十分納得のいくことであろう。スミスによれば、個人は職業に専念して彼の能力と熟練を発達させ、こうして彼の余剰生産物を他人の熟練の生産物と交換する方が、自己の一切の雑多な必要物を自分自身の労働によって供給するよりも一層利益であると考えてるのであるが、それはまさに「人間本性の或る種の性向」、すなわち「一物を他物と取引し、交易し、交換する性向」⁽¹¹⁾ に基づくものとされる。また、われわれに「貯蓄を行わしめる根本原因は、われわれの状態を改善せんとする欲求である。この欲求は一般に冷静にして感情に動かされないものであるけれども、すでに胎内よりわれわれと共に生じ、死に至るまでわれわれを離れないものである。生れてから死ぬまでの全期間を通じて、人が何らかの変更または改善を全然願わぬほど、完全に十分に自己の境遇に満足しているというようなことは、ただの一瞬間も恐らくはない位であろう」⁽¹²⁾ という。経済の領域においても、生活状態の改善という主要目的を達成する手段が欲望と、本能によって、したがってまた情念によって人類に示唆されていることかくのごとしとスミスは見るのである。

以上においてわれわれが述べてきた事柄は、要するにスミス全思想体系の根底をつらぬく筋金が、人類の自己保存と種の繁殖を意図するところの自然の意思であるということであり、そして、人間はこの自然の意思を実現すべく造られている、ということである。人間がこの自然の意思を実現する手段は、理性によるのではなく、自然がそのために人間に植えつけたところの本能、欲望、情念によるということであった。しかしどこまでも留意に値するのは、このスミスの基本思想が、上述したごとくホブズおよびスピノザに直接つながる近代思想の系譜のなかに位置する、という事実である。

- (1) M. S., II, I, v, p. 110 note. [傍点は筆者付す。]
- (2) J. Cropsey, *Polity and Econmy*, The Hague Martinus Nijhoff, 1957, p. viii.
- (3) Hobbes, *Leviathan*, 1651, Chap. 6. 水田洋訳 (岩波文庫版), 『リヴァイアサン』(1), p. 96.
- (4) Spinoza, *Ethica*, 1677. 訳文は主として小尾範治訳 (岩波文庫旧版) p. 128 によるも、訳語の一部を工藤・斎藤訳 (中央公論社版) によって改めた。
- (5) 同上, pp. 129-130.
- (6) Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, (in *The Early Writings of Adam Smith*, A. M. Kelley, 1967), p. 118.
- (7) Cf. Cropsey, *ibid.*, p. 4.
- (8) M. S., IV, II, iii, p. 348.
- (9) M. S., VI, I, p. 310.
- (10) M. S., II, II, ii, p. 119.
- (11) W. N., I, p. 15.
- (12) W. N., I, pp. 323-324. しかしスミスとて、人間に浪費と無謀への傾向があることを否認しない。ただ、節約と堅実な生活の方がはるかに普通であって、一国民は政府の濫費がなければ決して破産に追い込まれることはない、という。(cf. W.N. I, pp. 324-325.)

3

さてスミスの基本的思想に関するこれだけの考察を前提にして、「公準」としての第一命題および第二命題の検討にはいることにしよう。これらの二命題は非常に密接に関連しているので、われわれは行論の便宜上順序にとらわれず、自由な角度からそれらの命題が含む論点をとりあげ、究明を行なうことにしたい。

スミスの人間は、前節に見たように、彼の情念によって行動へと動機づけられるのであるが、第一命題はこれに呼応するごとく、『国富論』のなかの人間の行動動機が、自愛心 self-love, 自己関心 (または自益) self-interest, ないし利己心 selfishness に求められているとするものである。しかしここで起る疑問は、「自愛心」、「自己関心」、および「利己心」の三つの概念は、多くの論者がな

すごとくに⁽¹⁾、それらを代替的に使用することが可能なほどに一致した内包を持つものであろうか、ということである。わたくしは、これら三つの概念の一般的吟味に関して最も示唆に富むと考えるエーリッヒ・フロムの所説を先ず紹介し、次にわれわれの問題に焦点を絞っていくことにする。

フロムによれば、近代文化においては、利己主義 selfishness はタブーとして行きわたっている。利己主義は罪であり、他人を愛することが美德であるとする教説は、カルヴィンの神学のうちに古典的な表現を与えられ、ルターの人間観、そして幾分か限定されたかたちでカント哲学へと引継がれている⁽²⁾。他方、それとは逆の学説が近代社会には喧伝されている。すなわち、自我主義 egotism または利己主義こそ公共社会の基礎であるという思想は、競争社会が挾って立つところの原理である。しかしながら、利己主義は最大の悪であるとする教説は依然として強力である。利己主義はここでは殆ど自愛 self-love と同義に用いられている。「他を愛するの美德を行なうか、或いは自己を愛するの罪を犯すか、ということがここでは二者択一的な問題になっているのである。」⁽³⁾

しかしながら、フロムは、他者への愛と自分自身への愛が両立しないものであるという考えは、論理的誤謬を犯していると考える。「もし私の隣人をひとり人間として愛することが美德であるならば、私もまたひとり人間であるから、私自身を愛することも美德であって、悪であるわけではない。私自身を含まないような人間という概念はどこにもない。そのような除外を主張する教説は、本来それ自体が矛盾したものであることを示しているのである。」⁽⁴⁾ このような理解ができるならば、われわれは議論をすすめる上での根本的な、心理学的前提に立ったことになる。その前提とは、「他者のみならず、われわれ自身が、われわれの感情や態度の『対象』で

あり、他者に対する態度と自己に対する態度とは矛盾するどころか、根本的には連結したものである」⁽⁵⁾ という認識にほかならない。ここからして「私自身の自己も、原理的には、他者と全く同様に私の愛の対象でなければならぬ、ということが結論される。自分自身の生、幸福、成長、自由への肯定は、人の愛する能力に、すなわち配慮と敬意と責任と知識に発するものである。もし人が生産的に愛しようとすれば、その人は自分自身をも愛するものである」⁽⁶⁾ とフロムはいう。

このように、もし自分自身に対する愛と他者に対する愛とが、原理的に結合しているものならば、他者への真の関心を全くもたぬ、利己主義はどういう説明したらよいのか。逆にこれこそは、他者への関心と自己への関心が不可避的に二者択一であることを証明しているものではないだろうか。この問いに対するフロムの決定的な答えはこうである——「もし利己主義と自愛とが同じものであるならば、たしかにその通り（二者択一的）である。しかしこの臆断こそ、まさにわれわれの問題に関するかくも多くの誤った結論の原因となってきた誤謬そのものなのである。利己主義と自愛とは同じものであるどころか、実際は正反対のものである。利己的な人は自分を愛し過ぎているのではなく、愛さな過ぎるのであって、彼は実際は自分を憎んでいるのである。」⁽⁷⁾ フロムは、このように論じて、自愛と利己主義の相反性をあます所なく証明したのである。

しかしわれわれの論究の対象たるアダム・スミスにおいては、さきの第一公準が示すように、真に自愛と利己主義は同義であるとの前提に立って議論をすすめているのであろうか。或いは両者の差違を認め、自愛と利己心のうちいずれか一方を採って議論の基礎としているのであろうか。或いはまた、この出発点においてすでに『国富論』と『道徳情操論』とではなんらか異なった前提をおいてい

るのであろうか。

先ずスミスにおける自愛の性格を吟味してみよう。さきに言及したように、すべての人には他人の幸福よりも自分の幸福の方を優先的に重んずるといふ自然の性向があるが、「他人を犠牲にしてまでかかる性向をほしいままにすることに対しては、公平無私なる傍観者は到底これに共鳴しえないのである。」⁽⁹⁾これには『道徳情操論』の巻頭の「人間はどんなに利己的なものと想像されようとも、人間の本性のなかには、彼をして他人の運命に関心をいだかせ、他人の幸福を彼にとって必要ならしめる若干の原理が存在することは明白である」⁽¹⁰⁾という人間心理の解釈が照応していると見られよう。さらに「貪欲な利己心」*sordid selfishness* は不節制・臆病・不正ならびに悪意と並べられて、「それらの悪徳のもつ本来の性質のためばかりでなく、最も目先のきかない愚昧と薄弱さという附加的性質のためにも否認されるようになるのである」⁽¹¹⁾と述べられている。われわれはこれらの引用から、スミスにおいて、自愛は自然が人間に植えつけた情念であるが、すべての人間には——「有徳な、人情に富む人々」だけではなく、「悪人」と雖も——その程度は弱くとも他人の幸福を顧慮する情操 *sentiment* がやはり内在していて、利己心は否認すべき悪徳と考えられていること、が判るのである。

しかし、スミスにおいて利己心が積極的に排除されねばならぬと見られている理由には彼独自のものがある。すでに述べたように、自然は身体の保全とその健康なる状態の確保とを命ずるが、そのためには人は「……ある種の注意と先見の明とが必要である。いわゆる個人の外部的財産 *external fortune* を確保したり、増殖したりするための技術は、かような注意と先見とをいかに適当に導くか、ということに存する。」⁽¹²⁾「本来、外部的財産の便益がわれわれにとって推奨せられるのは、それが身体の必需品と便宜品とを供

与するためであるとはいえ、しかしわれわれは、自分と同じ身分の人々から受ける尊敬や、社会におけるわれわれの信用や身分が、それらの便益をわれわれが所有しているとか、所有していると人から想像せられる程度とかに、大層依存しているということを看取しないでは世間に長く生きていけないのである。このような尊敬の適切なる対象になりたいとか、……そのような信用や身分を得たいという願望は、われわれのあらゆる願望のうちでおそらく最も強力なものである…。」⁽¹²⁾すなわち、人は社会的尊敬を得ることを通じて彼自身の幸福を見出そうと努める。そしてそのためには、彼の行為は公平な傍観者の同感 *sympathy* をうけるごときものでなければならぬ。さらにこの点が重要なのであるが、その公平な傍観者の同感をうけるためには利己心は否認されなければならないのである。これをスミスは次のごとくにいう、「富、名誉、ならびに昇進を目指して行なわれる競争において、彼はすべての競争相手を追い抜くために、できるだけ一生懸命に走り、あらゆる神経とあらゆる筋肉を緊張させるであろう。だが、もし彼が相手のだれかを踏みつけて走ったり、或いは引き倒したりすれば、傍観者は大目にみる態度を完全にやめてしまう。それは傍観者が認めることのできない、フェア・プレイの違犯なのである。傍観者は、妨害者がこの被害者を無視して自分のことだけしか考えないあの自愛心に移入せず、妨害者が被害者を傷つけたその動機に共鳴するわけにはいかないのである。」⁽¹³⁾

これによって見れば、利己主義に陥るほどの自愛の無限追求は、スミスにおいて許されないものである。それどころか、そのような自愛は、幸福をみちびく真の自愛とは看做されることができなかった。スミスにおいても、20世紀の精神分析学と社会心理学の立場から人間を観察したフロムとまったく同様に、人が利己心を否認することが、真に自己

を愛することだったのである⁽¹⁴⁾。

それでは、自愛という強力な情念が利己主義に陥るのを防ぐものはいったい何であろうか。スミスによれば「自愛心の最も強力な諸衝動」をこのように妨げうるものは、「人間愛 humanity という柔和な力」でなく、「自然が人間の心に灯しておいた慈愛 benevolence という弱い火花」でもない。それはもっと強い力であり、もっと強制力のある動機である。それはスミスによって「理性、原理、良心、胸中の住人、内なる人、われわれの行為の偉大な裁判官、審判者」と呼ばれたものである。「われわれが他人の幸福に影響する行為をなそうとするときにはいつでも、われわれの情念のなかの最も僭越なものをも畏怖させる声で、われわれは群衆のひとりに過ぎず、どんな点においてもそのなかの何びとにもまさるものでないこと、われわれがそれほどまでに恥ずかしくも盲目的に自分自身を他人に優先させようとするときは、報復感、憎悪、呪いの適切な対象になることをわれわれに呼びかけるものは彼である。」⁽¹⁵⁾ そしてこの公平な傍観者の眼だけが、「自愛の自然に陥りやすい誤った表現」the natural misrepresentations of self-love である利己心を矯正できる、とスミスは考えたのである。

ここにわたくしはホップズの機械論的自然哲学に出発しながら、その徹底化に対してはシャフツベリー Anthony Earl of Shaftesbury に発する情操的道德哲学の立場から抗議するスミスの姿勢を看取することができると思う⁽¹⁶⁾。すなわち、人間はさきに見たように彼の情念によって行動へと動機づけられるのであるが、行為が是認されるか否かを決定するのは、情念の種類や性質ではなく、むしろその情念が表明される強度の問題である。なぜなら、スミスにおいて行為の是認、したがって有徳と悪徳との区別は、行為に対する「公平な傍観者」の同感的反応がえられるか否か、によって決められる事柄だけ

らである。ここにおいて自愛心の表明されるその程度は、公平な傍観者の同感をえられるものでなければならぬわけである。

スミスの考えでは、このようにして自愛心を制御するものとしての道徳の一般準則が、社会の自発的発達過程のなかで経験的に形成されてゆく。彼はいう、「自然はわれわれを見棄てて完全に自愛心の妄想のとりことしてはおかなかつた。われわれが絶えず他人を観察しているうちに、われわれはいかなる事がこれをなすのに妥当であり、道徳的に適正であるか、或いはいかなる事はこれを回避せねばならぬかに関して、知らず知らずのうちに或る種の一般準則 general rules をおのずから作りあげるようになるものである。」⁽¹⁷⁾「道徳の一般準則が形成せられるのは、このような方法で行なわれる。それら〔道徳の一般準則〕は、究局的には、われわれの道徳的諸能力、すなわち美点 merit と適正 propriety に関してもつわれわれの生まれつきの感覚が、個々の諸事例において是認したり否認したりすることの経験に基礎をおくものである。」⁽¹⁸⁾

スミスはこのような道徳の一般準則のなかで、社会生活の原理としては正義 justice と権利 rights が妥当し、慈愛 benevolence と義務 duties は無効ないし不可能であると断言する。「自然は……人類に慈恵 beneficence の行為を奨励しはするけれども、それを怠った場合に相当の処罰が加えられるという恐怖心を抱かせることによって慈恵の実行を監視し強制する必要があるとは考えていない。慈恵は（社会という）建造物を飾り立てる装飾ではあるが、それを支える土台ではない。したがってそれは推奨すれば足りるので、決して押しつける必要はないのである。これに反して、正義は社会の全殿堂を支持する柱石である。もしそれが取り除かれたならば、人間社会という巨大な構造物——かような構造物を建築し維持することが、この世の中では、いわば自然の特別な愛情のこもる配

慮であるように考えられる——は瞬時にして瓦壊し、分解してしまうにちがいない。』⁽¹⁹⁾ このようにして正義の遵守は、各人の自己保存の欲求が利己主義に陥るのを防ぐ。スミスにおいて、正義が慈愛とならんで他人との関係を律する美德である、と考えられているのはこの意味である⁽²⁰⁾。さらにこの点を一段と押しすすめれば、生活手段の防衛のみは実力の行使を正当化するが故に、正義 Justice は文字通りに強制されうべきもの、すなわち法となるのである。スミスにおいては社会の形成もまた、自然の意志であり、自然は人間の社会的存在を保証するために正義を強制する、と見られたのである⁽²¹⁾。

以上は『道徳情操論』について吟味したのであるが、他人の幸福を害し、したがって社会全体の利益に害となるような利己心の排撃は、『国富論』においてはいっそう強く、いっそう具体的に表明されている。商人的な営利活動と同業組合の特権を濫用する製造業者の排撃は、その顕著な場合である。「何かある特殊部門の商業または製造業にたずさわる商売人の利害は、常にどこかで社会公共の利害と異なるものであり、相反することさえあるものである。市場を拡大し、かつ競争を制限するのは、常に商売人の利益である。市場を拡大する方は社会公共の利益に充分合致する場合が多いが、競争を制限する方は常に社会の利益に反するものである。……ゆえにおよそ商業に関する新法律または新規定の提案にして、この階級から出てくるものは、常に十分警戒してきくべきであり、かつ最も周到な、また最も疑い深い注意をもって、久しく念入りに吟味した上でなければ、決して採用してはならぬのである。けだしその提案は、その利害が決して精確には社会公共の利害と一致しない人々、そして総じて社会公衆を欺いたり、また圧迫することをもって己の利益とし、したがって多くの場合、事実社会を欺きもし圧迫もしてきた人々、の一階級か

ら出てくるものであるから。』⁽²²⁾ スミスはこのように述べて、独占的な商人および製造業者を痛撃するのである。

スミスは同じく『国富論』のなかで僧侶の集団など、集団が自由競争的諸個人によって構成されず、集団の利害によって構成員が行動する場合、彼らの利害は公共の利害と対立することに論及している⁽²³⁾。それは内容において、前記の同業組合の場合と異ならぬと見られている。かくて『国富論』の世界においては、自愛心を公共の利益に一致させる鍵となる役割を果すもの、いいかえれば自愛が利己主義に陥ることを防止するものは、実に自由競争の存在であると認識されている。このように、スミスの経済秩序は純粋な競争の状態にある個人の集合として構想されている。すなわち、各個人は内部の情念から動機づけられて行動するが、同様に自愛に動機づけられた他の諸個人の競争的活動によって、特定個人の行動が公共の利益に有害な結果を及ぼすまでに立ち到るのを妨げると見るのである。われわれはここに『国富論』における競争が『道徳情操論』における正義を制度的に体现するものとして現われていることを知るのである。このように見てくれば、『国富論』は従来多くの人々が信じてきたような利己心の体系ではなくて、まさにその逆のもの、すなわち、自愛心が利己心に陥ることを防止するための理論と政策の体系である、と解釈する方が正しいであろう。またこれこそスミスのいう自然的自由の制度の真の意味であろう⁽²⁴⁾。

以上の論述によって、スミス解釈の第一公準における人間行動の動機としての「自愛心」self-love と「利己心」selfishness との同一視は誤謬であること、ならびに両概念の代替的使用は不可能であることが証明されたと思う。スミスは人間行動の動機をどこまでも自然の意図する目的にかなった「自愛」であると視、「利己心」は自愛の自然に陥りやすい誤った表現であり、不自然なものと捉えたの

である。しかしながら、筆者はこの間において、第一公準のなかで用いられているいま一つの類似の概念、「自己関心」self-interestの語を使用することを故意に避けてきた。わたくしは次に節を改めてこの概念を吟味し、それを通して第一公準の後半と第二公準の含む問題の検討に移行しようと思う。

- (1) 代表的な例として、大河内一男『スミスとリスト』前篇、第2章、第1節。
- (2) Erich Fromm, *Man for Himself*, London, 1949. (邦訳『人間における自由』谷口・早坂訳)
- (3) フロムはカントの立場を次のごとく要約する。カントは、自己目的としての人間という観念、したがって人間は決して単なる手段であってはならないという基本的立場に立つが、自愛すなわち自己の幸福を願うことは人間の自然性であり、自然性というものは倫理的には積極的な価値をもちえない、とする。Fromm, *Ibid.*, pp. 121-123. (邦訳 pp. 150-152.) われわれの目的にはカント自身からの次の引用が役立つと思う。「われわれは決して誰かに対して、彼がすでに必然的に欲しているものを命令しない……。」「自愛の格率はただ勧告する。道徳性の法則は命令する。」このように「判明かつ毅然と道徳性と自己愛との限界は切断されている。」「実践理性批判」(カント全集、理想社版、第7巻) 第1部、第1篇、第1章、pp. 185-187.
- (4) Fromm, *op. cit.*, p. 119 (邦訳 p. 148)
- (5) *Ibid.*, pp. 128-129. (邦訳 pp. 156-157)
- (6) *Ibid.*, p. 129. (邦訳 p. 157)
- (7) *Ibid.*, p. 130 (邦訳 p. 158)
- (8) *Ibid.*, p. 131 (邦訳 p. 159)
- (9) M. S., II, II, ii, pp. 119-120.
- (10) M. S., I, I, i, p. 3.
- (11) M. S., VII, II, ii, p. 437.
- (12) M. S., VI, I, pp. 310-311. 人間の経済生活に密接に関係するこれら二つの引用文は、1790年の第6版において初めて挿入されたものであることに注意せよ。スミスは明らかに『国富論』との関連を意識した上で増補を行なったと考えられる。
- (13) M. S. II, II, ii, p. 120.
- (14) フロムは著書のなかで、スミスの自愛といわゆる利己心の問題について何ら触れていない。また、経済思想家の側から、フロムの思想とスミスの関係について触れているのは Macfie, *op. cit.*, pp. 80-81 だけであると

思う。マクフィーの関説は簡単であるが、「自愛を単に利己的に解釈することは少くともスミスには適用できない」と解する点で、われわれの上述の議論と一致する。

- (15) M. S., III, iii, pp. 193-194.
- (16) Cf. W. Hasbach, *Untersuchungen über Adam Smith*, Leipzig, 1891, Erstes Buch. なお Shaftesbury 自身の主著 *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* 1711. 中とくに本文に關係あるのは Treatise IV.
- (17) M. S. III, iv, pp. 223-224.
- (18) M. S., III, iv, p. 224.
- (19) M. S. II, II, iii, p. 125.
- (20) M. S. VI, III, p. 385.
- (21) M. S. II, II, iii, p. 127.
- (22) W. N., I, pp. 250-251. Cf., W. N., I, p. 129.
- (23) W. N., II, p. 282.
- (24) スミスにおいて自然的自由の制度とは、諸々の特惠と制限の撤廃された状態である (W. N., II, p. 184). 大部分の人の「自愛心」の發揮の許されていないことが諸制限であり、一部の人のみの「利己心」の發揮を可能ならしめるものが特惠である、と考えれば、わたくしが本文で述べた意味は理解されるであろう。

4

さて自然が人間に指示した自己保存の欲求は、それが徹底的に追求されるときには、同じく自然が人間のために考案した社会の側からの要請、良き社会生活の要請と合致しなくなる。かくて自愛 self-love は利己主義 selfishness であることができないこと、さきに見たとおりである。そのことは、自愛心の発動がフェア・プレイに反しないよう、或る種の準則に従わねばならぬのみならず、その主体の情念としての自愛がまさに追求している欲求の対象——自己関心ないし自益というのは主体から眺められたこの対象のことにほかならない——が主体によって単に主観的に考えられてはならぬことを意味する。このように自己関心ないし自益が、人が自分で自益と考えるものとしてではなく、客観主義的に

考えられていることはスミス思想の顕著な特徴をなすものである（その立ち入った論証は後段で行なうであろう）。そしてわれわれのいわゆるスミス解釈の第二公準、すなわち『国富論』の経済人的人間に対応するのが『道徳情操論』における慎慮の人 prudent manである、という命題も——それ自体としては正しいのであるが——この前提なしには十全な理解をなしえないのである。わたくしは自己関心ないし自益に関する右の着想をふたたびエーリッヒ・フロムから得ているので、先ずこの点に関するフロムの所説を述べておくことが必要であると考えます。

自己関心は、フロムによれば、「利己主義や自愛などよりも一層紛らわしいのであるが、しかしこの曖昧さは、自己関心という概念の歴史的発展を考慮することによって初めて十分理解しうる。」⁽¹⁾「問題は、自己関心を構成するものは何であるか、またいかにそれが決定されるか、ということにある。」⁽²⁾彼は、この問題に関して、根本的に異なった二つの取扱ひ方があると考えます。一つは、スピノザによって最も明確に定式化された客観主義的方法である。スピノザにとっては自益、或いは「自らの利益を求め関心」 the interest to seek one's profit は、美徳と同義である。『エティカ』第4部、定理 20 は「各人が努力して自分の益を求めることができればできるほど、すなわち自身の存在を維持することができればできるほど、それだけ多く彼は美徳をもつのである。これに反して、各人が自分の益を無視するようなら、彼は無能な人間である」との命題を確立している。この見解に従えば、人間の関心はその生存を維持することであり、それは人間の内在的諸可能性を実現することと同一である。自己関心についてのこのような概念は、フロムに従えば『関心』が自分の関心というような主観的感情で考えられておらずに、客観的に人間の本性という点から考えられている限り

において客観主義的⁽³⁾なのである。

しかるに最近 300年間の歴史的展開において、自己関心ないし自益の概念は次第に狭められてゆき、ついにスピノザの考えた意味とは殆ど逆のものになってしまった。それは利己主義と同一になり、物質的な利得や権力や、また成功などに対する関心と同一のものになってしまった。フロムによると、「このような退化は、自己関心というものについての扱ひが客観主義から、誤った主観主義に変わったために生じたのである。自己関心＝自益がもはや人間性と人間の欲求とによって決定せられず、したがってそれについて誤ることもありうるという考えが捨てられ、自らの自益だと人が感ずるだけのものがただちに彼の真の自益だ、という考えにとって代られた」⁽⁴⁾のである。このような説明はわれわれにとって充分説得力をもつように思われる。その結果として起った事柄は、自己関心ないし自益を利己心ないし利己主義と同一視するということであり、近代人にして、この陥穽から免れている者は極めて少い、と言えるであろう。さきのスミス体系解釈の第一公準における、自己関心と利己心との同一視も、このような近代人の思考の産物以外のものではないだろう。

にもかかわらず、スミスにあっては、自己関心＝自益がいかにフロムの意味における「客観主義的」に捉えられているか、ということ、わたくしは次に論証してみたいと思う。

スミスは「人類の幸福は……自然の創造主がそれらの被造物を産んだときに計画していた原初的な目的であったように思われる」⁽⁵⁾と言う。さきに見たように自然は人類に自己保存の欲望を付与したけれども、この欲望の貫徹に邁進するだけでは人間は幸福を得られない。幸福は、同じく自然が人類のために考案した、社会との関連において得られるものと考えられている。スミスによれば、人間の行為は同感の対象となって初めて道徳上の美徳 virtues となるものであるが、そこに同

感の対象となるという愉悅 pleasures を伴うとき、その愉悅が幸福なのである。「美德は……他人におけるそれらの愛情を刺激するが故に、愛すべきものと称されるのである。美德が……好意ある対象になっているという意識は、美德に自然に伴うところの内の面的な平静と自己満足との源泉である。愛せられること、……その価値ありと自覚することほど、大きな幸福がどこにあるか。」⁽⁶⁾とスミスは言い、「人間の幸福の主要部分は愛せられているという意識から生ずる。」⁽⁶⁾と確言する。それでは、このような幸福を促進するための最も効果的な手段は何であろうか。スミスはそれを「自分自身の道徳的能力に従って行動すること」⁽⁷⁾にあると見る。もし人がそのように行動するなら、それは或る意味で神に協力することになり、神慮の計画を促進することになりうる。そして「恐らくわれわれは……あらゆる美德が自然にそれに相応する褒賞 praise を受け、またかかる美德を鼓舞し促進するにふさわしい報酬 reward を受けるものであることを発見するであろう。」⁽⁸⁾ しかもこれは「非常に確実」な事柄に属すると言うのである。

それでは、われわれの当面の問題である自己関心ないし自益は、スミスにおいて、上述した美德と幸福に対してどんな関係にあるだろうか。スミスは言う、「われわれ自身の個人的な幸福ならびに利害に対する配慮もまた、多くの場合において極めて賞讃すべき原理であるように思われる。節儉・勤勉・分別・注意・配慮というような習慣は、一般に自己関心的な諸動機に基づいて養成せられるものと考えられ、それと同時に、あらゆる人間から尊敬と是認とをうける価値のある、大いに褒賞に値する性質であると理解されている。」⁽⁹⁾ さらに「個人の健康・財産・身分ないし名声に対する配慮、すなわち現世におけるその人の安楽と幸福とが主として依存する諸事実に関する配慮は、一般に慎慮 pru-

dence と呼ばれる美德の行なうべき適正なる仕事である、と考えられる。」⁽¹⁰⁾ このようにして、自己関心ないし自益に対処することのなかから、慎慮の美德が見出されてくる。ここに重要であるのは、慎慮はスミスの意義における美德だということである。すなわちそれは、各人は他人よりも自分の世話に適すると見られた、そういう自己保存の情念に発する行為領域において、傍観者の同感をうけるに足る行為または生活様式の原理なのである。したがってそれは、情念にまったく翻弄された利己主義であることができない。主体が自分の利益であると考えたものが自益だとする、自益の主観主義に陥ることもできない。さきにスミスの自己関心ないし自益に関する考え方が客観主義的である、と言ったのはこのような根拠に基づくのである。スミスは自己関心ないし自益を、各人の主観的なものとしてではなく、人間の本性に即して考えている点で、まさしくスピノザの弟子と言ってよいのである。

さてこの慎慮の具体的な表現としてはさきに儉約・勤勉・分別・注意・配慮等を列挙したが、スミスはその内容を構成する原理として次の二つを挙げている。一つは、それによって行為の深遠な結果を識別し、また利害を予見しうる、すぐれた理性 reason, 悟性 understanding である。他の一つは、より大きな愉悅のために現在の愉悅を慎んだり、或いは現在の苦痛を忍ぶことのできる自己統制 self-command である。この二つの性質の結合が慎慮を成立させるのであるが、それはスミスによって「あらゆる美德のうちで、個人にとって最も有用な美德」⁽¹¹⁾ と見られている。ここに有用というのは、その意味が生活の外部財の獲得に関係あるものとして理解されていることは明らかである⁽¹²⁾。これに関連して、不注意と、節儉の精神の欠除とは、自己関心の対象に対する適切な注意を欠くことから生ずるものとして否認されている

が⁽¹³⁾、このこともまた、スミスにおける自己関心の客観主義的性格を示す、有力な証拠になるものとして注意さるべきである。次に、すべての美德はそれに相応した褒賞と報酬とをうける筈であるが、慎慮に対応するものは何であろうか。スミスは、それを鼓舞するに最も適した褒賞を「あらゆる種類の仕事における成功」であるとし、さらにその報酬は「富」と、「外面的な名誉」すなわち社会的尊敬、であるとみなしている。これらのものは、「このような美德が殆ど獲得しそこなう恐れのない報酬」⁽¹⁴⁾とまで彼は断言するのである。

さらに自己関心＝自益の客観主義的性格は、どんな階層に属する人々が慎慮の徳を行なうべきものと期待されているかを顧みるとき、一層判然としてくる。「中位の或いは下層の生活状態にあっては、徳への道と、少くともかかる生活環境にある人達が当然到達できると期待していい幸運への道とは、たいていの場合幸いにも殆ど一致している。中流或いは下流のすべての職業において、本物の、堅固な、職業的才幹が、慎重な、正当な、確固とした、節度ある行動に結合されたときには、成功はまず間違いないのである。」⁽¹⁵⁾「かかる人々の成功はまた、殆どつねに彼らの隣人と同僚の好意ならびに好評に依存している。そしてかなりの程度に規則正しい行動がなくては、それらのものを得ることは殆ど不可能である。……かかる状況においては、それゆえわれわれは相当の程度的美徳を一般に期待してよい。しかも社会の良俗にとって幸いなことには、これこそ人類の大部分がおかれている状況なのである。」⁽¹⁶⁾

慎慮が、このように、社会の上層階級を除く人類の大部分に期待されているというのは、どういう意味であろうか。端的に答えれば、それは、中流および下層の人々の場合には自然の欲求である自益を求める関心とそのための努力、すなわち「自己の状況を改善せんとする努力」が、美德として認められてい

ることの証拠である。そうしてこのような承認がなされるのは、これらの人々の自益の追求は、社会全体の利益にこそなれ、決して害とはならぬと判断されているからである。何故にそう判断されるのか。それは彼らの自己関心＝自益の大きさの程度と、その獲得への真摯な努力とが、社会の他の人々の同感に訴える力をもつからである。つまりそれは法外な自益の追求ではない。また当事者の主観にのみ「自益」と映るものへの努力ではない。それは人間の本性に即した自然な努力と見られるのである。ここに――中下層の人々の場合には、自己関心＝自益の追求したがって幸運の追求が同時に徳への道でもある、という命題のなかに――、ふたたびわれわれはスミスにおける自己関心＝自益の客観主義的性格を看取できると思う。

同時に他方で、この自己関心＝自益の客観主義的性格を媒介として初めて『国富論』におけるスミスの経済人と『道徳情操論』における「慎慮の人」とは最も無理なく結合されるのである。すなわち、自益の客観主義を媒介としてこそ前者は社会のサーヴァントであると前提されうるのであり⁽¹⁷⁾、後者は公平な傍観者の同感をかちうることが可能になる。かくてスミスの経済人は経済的領域における慎慮の人にはかならない。したがってこのスミスの経済人もまた社会的同感の対象たるものであり、事情に通暁した傍観者の公平な判断の下におかれているのである。その結果としてスミスの経済人は断じて利己主義をとることができない。ここにおいて、それは物質的利益の一途の追求に生きる、方法論的擬制としてのいわゆる「経済人」とは厳密に区別される必要がある。スミスの経済人は慎慮によって行動することが理想であるのみならず、また現実にもそうしているものとして捉えられている。それを『国富論』のなかでスミスはこう述べている、「けだし普通の慎慮の原則が必ずしもつねに各個人の行動を支配す

るとは限らないけれども、それはつねに各々の階級もしくは各々の種類に属する人々の大多数の行動を左右する。」⁽¹⁸⁾

上述したところによって、さきの第二公準に対するわれわれの態度はすでに明らかであろう。われわれはその公準の示すスミス解釈に次の条件付で賛同する。すなわち、スミスの経済人と「慎慮の人」とを一貫しているものが単なる自愛でなく、またその反対物である利己心でもなくて、自己関心＝自益であり、しかも実に「客観主義的」に捉えられた自己関心＝自益である、という限定条件においてである。かかるものの共有を媒介として『国富論』におけるいわゆる「経済人」的人間と『道徳情操論』における「慎慮の人」とは照応している。しかしこれで物語が尽きるのではない。実はこれは楯の一面に過ぎない。そのことを次に述べよう。

(1) Fromm, *op. cit.*, p. 133. (邦訳 p. 162)

(2) *Ibid.*, pp. 133-134. (邦訳 p. 162)

(3) *Ibid.*, p. 134. (邦訳 p. 163)

(4) M. S. III, v, p. 235.

(5) M. S. III, i, p. 165.

(6) M. S. I, II, v, p. 56.

(7) M. S. III, v, p. 235.

(8) M. S. III, v, p. 236.

(9) M. S. VII, II, iii, p. 445.

(10) M. S. VI, I, p. 311.

(11) M. S. IV, ii, pp. 271-272.

(12) 「節儉、勤勉、精励を実行する場合の堅忍不拔の精神は、たとえそれが財産の獲得以外には何ら他の目的を目指していないとしても、あらゆる人々は、自然にそのような忍耐に対して非常な尊敬を払う」(M. S. IV, ii, p. 273) という叙述がそれを証明している。

(13) M. S. VII, II, iii, p. 446.

(14) M. S. III, v, p. 236.

(15) M. S. I, III, iii, p. 86.

(16) M. S. I, III, iii, pp. 86-87.

(17) Cf. Macfie, *op. cit.*, p. 75.

(18) W. N. I, p. 278. なお本論文中の上記第2節註(12)を見よ。

るために、一つの手懸りとして次の問題を考えることから出発しよう。それはあらゆる徳目のなかでの慎慮の地位の問題である。慎慮がスミスにおいて主として生活の外部財の獲得に関するものと考えられ、勤勉や節儉がその顕著な表現と考えられていたことは先に見た通りであるから、したがって、慎慮の地位を考えることは、また、人生における経済の地位の問題、すなわち、スミスの経済観を考えることにもなるであろう。

さてスミスは、上述した慎慮の概念が、古代ギリシャに発し、ストア学派を経て、トーマス・アクィナスにおいて重要な地位を与えられた慎慮の伝統的概念と相違することを自覚していた（ただ後述のように、エピキュリアンの概念とは類似する、と考えていた）。彼は、以前には慎慮は「一層高尚な目的を目指して」いたこと、「それは勇氣、広い範囲におよぶ強い慈愛、正義の諸原則に対する神聖な尊敬」等と結びついており、「最善の心情に最高の頭脳の加わったものである」ことを認める⁽¹⁾。スミスはこれを「上級の慎慮」superior prudence と呼び、それに対して慎慮のスミスの観念を自ら「下級の慎慮」inferior prudence と名づける。かくて慎慮は、以前には極めて卓越した人々の稀有な性格と見なされたけれども、今やスミスによって「自己の状態を改善せんとする」すべての人間の手の届く範囲内に持ちきたされたのである。そして「この種の『下級の慎慮』は、エピキュロス派の人たちの性格にきわめて近い性格を形造る」ものであることが指摘される⁽²⁾。エピキュロス派の教説の主要な性格として、スミスが挙げるのは次の二項目である。すなわち、「身体の安楽ならびに心の平静ないし安全のうちに、人間の本性の最も完全な状態、人間が享樂することのできる最も完全な幸福が存在する」ということ、ならびに「自然の欲望の目指すこの偉大なる目標を獲得することが、あらゆる美德の唯一の目

5

われわれは楯のいまひとつの側面を観察す

的である」ということである。しかしスミスは単に彼の「慎慮」がエピキュロス派の性格に似た性格を形成する、とだけ述べているだけであり、この種の性格とスミスの慎慮の人とは重要な点で一線を画していることにわれわれは注意する必要がある。それは、スミスにおいては、慎慮も公平な傍観者の同感をまわって初めて徳となることである。エピキュロス派が、慎慮の「われわれの肉体的な安楽や安全に対して及ぼす影響」を重視するのに対し、スミスは同感の方を、換言すれば、慎慮が「他人を刺激して彼らのうちに起させる諸々の情操」の方を一層重視するのである⁽⁴⁾。

しかし、まさにこの最後に述べた点で、スミスの慎慮に与える評価は低いのである。「要するに慎慮は」とスミスはいう、「個人の健康、財産、地位、名誉等の配慮に対して適用される場合には、それはきわめて尊敬すべきものと考えられ、ある程度まで愛すべき快的な性質であるとさえ見なされるけれども、しかもなおそれは決してあらゆる美德のなかで最も愛すべき美德の一つであるとは考えられず、或いは最も高尚な美德の一つであるとも考えられない。それは或る種の冷たい尊敬の念を起させるかも知れないが、しかし非常に熱烈な愛情或いは感嘆を受けるだけの資格はないように思われる。」⁽⁵⁾いままで賞揚されてきた慎慮が、ここに至って、俄にその地位を引き下げられる感を何人も禁じえないであろう。このことは何を意味するのであろうか。それは、慎慮が実質的内容において「自然の欲望の原初的な対象を獲得するために最も適合するような態度をもって行動することに存する」かぎり、単に自然の目的に合致するという意味での自然的な徳性を帯びたものに過ぎず、したがって、それはどんなに重要であったとしても、同感の対象としては社会的な人間的な徳性の下位に立たざるを得ない、と認識されていたことの表白であるように思われる。

いまこの点に少しく立ち入って考察してみよう。すでに述べたごとく、スミスにあっては人間のある種の卓越した行為が同感の作用によって道徳的美徳とされ、それには同感の対象となることの愉悦を伴うのであるが、この愉悦の感情が幸福である。しかるにこの幸福に関してスミスは次のごとく述べている、「人生における真の幸福を形造るものに関しては、彼ら(貧者および非所有階級)はいかなる点においても、彼らとは非常にかけ離れて上位にあるように思われる人々にくらべて劣ってはいない。身体の安易と心の平和の点では、あらゆる異なった生活階層の人々は殆ど同一の水準にあり、かくて大道の路傍でひなたぼっこをしている乞食は、国王たちが戦い取ろうとしている安全そのものを所有しているのである。」⁽⁶⁾これは、人生の真の幸福には人間の経済的境遇はほとんど与らぬ、と言うにひとしいであろう。もともと経済的努力に密接な関係のある慎慮が、低次のものであるにせよとにかく美德と評価された理由は、それがもたらす経済的效果、すなわち仕事における成功と富のためではなかった。自己の状態を改善しようとする努力が人々の情操を刺激し、人々の同感を誘うからであった。まことにスミスにおいては自己関心=自益の動機さえ、モローの指摘するごとく、その起源において社会的である、と言えるのである⁽⁷⁾。われわれは前に自己の内部における自然対社会の衝突の可能性をスミスがどう解決したかについて述べたが、それは情念のレベルにおいて社会に有利なごとくに解決を見たのであった。いまここに現われた問題、人間の経済生活に関係ある美德としての慎慮の地位の問題は、徳のレベルでの自然対社会の問題と見て差支えないであろう。したがってスミスの基本的な立場からは、ふたたび社会の方に有利なごとくに、すなわち、自然に近い慎慮よりも一層社会的な徳目の方により高い地位を与えることにより、問

題を解決するのはきわめて理にかなったことと思われるのである。

このような思想をもつスミスであってみれば、彼において人間の最高の完成が次のように考えられていたとしても、それは決して意外とすべきではないだろう。「他人のためには大いに感情を動かし、自分のためには殆ど感情を動かさぬということ、われわれの利己的情感を抑制し、われわれの慈愛にみちた情感を自由に発動させるということ、これが人間本性の完成を構成するものである。」⁽⁸⁾ この完成 perfection の状態は、徳ならびにそれに伴う幸福の状態よりも高次な、究極の目標としてスミスが考えているところである。しかしこのように「完成」にまで達した人もまた、次の引用に示すごとく、スミスの同感の理論の枠内にあることを注意すべきである。「最も完全な美德をそなえた人、……すべての物柔かな、温雅な (amiable)、そして優しい諸徳に加えて、あらゆる偉大な、畏怖すべき、しかも尊敬すべき (respectable) 諸徳をも併せ有している人は、たしかにわれわれの最高の愛と感嘆を受くべき、自然な、かつ適切な対象であるにちがいない。」⁽⁹⁾

われわれは以上において諸々の徳目に関するスミスの評価、彼の幸福観、そして人間の「完成」を見てきたのであるが、これらを通じて、アダム・スミスの価値観は、人間の行為としての経済には見るべき地位を与えていないことを知るのである。このことは、スミスの思想を考える上でどんなに強調しても充分過ぎることがないであろう。このようなスミスであるから、いわんやドイツ歴史学派が非難して彼に帰したとき物質主義とはまったく無縁と言ってよいのである。しかしこのように述べることは、スミスにおいて人間の行為としての経済が自然の目的にかなうものであり、その行為の中核にあり、またあるべきものとしての慎慮が自然的に有徳であると考えられていることを、毫も否定しようとする

ものではない。そのことを確認した上でなお、生における経済的地位に関するスミスの評価が上のごときものであることにわれわれは留意しなければならぬと思うのである。

「慎慮の人」とスミスの「経済人」の照応性或いは一貫性は楯の一面にすぎぬ、とききにわたくしが言ったのは実はこの点にかかわりをもつのである。両者の一致を言って能事了れりとするのは『国富論』からスミス体系を眺める立場であり、経済学者の立場である。しかし人間の経済的側面は、——それは自然が人間に付与した自己保存と種族繁殖の本能から基本的なものではあるけれども、——やはり人間の一部分でしかない。その部分的性格は、人間性の全面的発揮が期待されるような、自然的底部を超えた、より高次の行動の側面においてははっきりと浮かび上がってくる。これに対してスミスの『道徳情操論』の立場は全人的な立場である。この立場に立って慎慮を眺め、スミスの経済人を観察することが、楯のもうひとつの一面をなすのである。その視点に立つとき人生における経済的地位に関するスミスの上述の評価が理解されるのである。

スミスの価値観においては、このように慎慮に対する、したがって経済行為に対する評価が低いばかりではない。スミスは『国富論』においてさえ、物質的財貨である富が唯一の価値であるという含意はどこにも示していないし、かえって富の生産力の増進の過程、とくに分業において人間性の貴重な部分が喪失され、或いは抹消されることを次のように述べている、「その一生涯を少数の簡単な作業に費す人は……努めてその理解力を働かせ、又はその工夫をこらす必要がない。したがって自然と彼は……寛大な、高尚な若くは感動し易い情操ももてなくなり、したがって私生活上の日常義務の多くにつきさえ、正当の判断を下しえなくなる。自国の重大な全汎的な利害問題については、全く判断しえな

い。……彼の職業上の手際は上っても、こうして、彼の智仁勇の三徳を犠牲にしてしまうように思われる。」⁽¹⁰⁾ また、つとに『グラスゴウ大学講義』においては、商業的精神が人々の視野を制限し、教育を閑却させ、人間の勇気と尚武の精神を消滅させる傾向をもつことを、論じている⁽¹¹⁾。これらの叙述は、「国防は富裕よりも重要である」という彼のよく知られた思想とともに、富以外に（そして富よりも高い）他の価値が存在することを認識した、明瞭な証拠であるように思われる。そしてこれは富への努力のなかで人間の疎外が起ってくる可能性を陳述し警告するものにほかならないであろう。『講義』はもとより『国富論』のなかでさえ、スミスの全人的立場は失われていないのである。

ではスミスの価値観において、慎慮よりもいっそう高い人間の積極的価値として自覚されていたものは何であろうか。スミスは、慎慮を唯一の徳とするエピキュロスの説を批判したさい、それをプラトン、アリストテレス、およびツェノンと対比させて次のごとく述べる、「美德は単に自然的欲望が目ざす他の原初的対象物を手に入れようとする手段として望ましいのではなくて、それ自体としても他のすべての対象物よりも遙かに価値が高いものとして望ましいのである。人間は行動するために生れたものである以上、人間の幸福は単にその受動的感覚の感ずる快感のみに存するのではなくて、その能動的努力の適正のうちにも存しなければならない、と彼ら〔後者3人〕は考えたのである。」⁽¹²⁾ またそれ自体のために望ましい他の対象物としては、知識とか、或いはわれわれの親類、友人および国家の幸福等を彼らが考えていた、と述べている。スミスは彼の倫理説の特色をなす道徳的判断の心的能力としての同感の説を別とすれば、徳の内容においてはほとんど古典古代とくにストア派の学説を摂取しているから⁽¹³⁾、右のエピキュロス批判においてもツェノンら三人

と同調していると見て差支えないであろう。これによって見れば慎慮によって得られる幸福は「単に受動的感覚の感ずる快感」にすぎないのであり、「適正」な「能動的努力」のうちこそ高い価値は認められるのである。それは具体的には、スミスの挙げた慎慮以外の諸徳目の実践から知識を含めてのスミスのいわゆる人間の「完成」に至るまでの、適正な能動的諸努力であるということになるであろう。⁽¹⁴⁾

かくて慎慮は決してスミスが最も強調せんと欲した美德でないことが明らかである。ただそれは人類の大部分を含む中下層の階級に属する何びとと雖も容易に近づきうる美德である点で、また「自己の状態の改善」という自然の目的にかなっている点で、人々の、とくに『国富論』から逆に出発してスミスの経済人の源流を求めた経済学者たちの、注目と尊重とを最も多く集めるに至ったにすぎない。スミスは「自己の状態の改善」を富ならびに地位の上進と理解した。人は自然の愛好する目的たる、生命の保持に資するところのこの報酬を大いに評価するけれども、それが照応する慎慮という比較的自然的な徳——それがスミスの徳たるかぎり社会的同感によって濾過されているとはいへ——には低い評価しか与えないのである。かくて『道徳情操論』全篇を通じて見られたごとく、人がその自然的経済的側面ばかりでなく全人として把握されるときは、そして諸個人と彼らの社会的結合の間には内的有機的關係があることが把握されるときには、自然的なものを超えた人間的、社会的な徳の優位が、同じ同感の基礎に立って宣言されざるをえないのである。

このように見てくれば、『国富論』と『道徳情操論』の人間観の共通性ないし一致を強調して第二公準に示されるごとく今日の通説を形成するに力あった人々は、自己関心＝自益の共通性に注意をそそぐあまり、『道徳情操論』においてスミスの展開している、人間

に関するより広汎な、より奥深い視野を見失った、と言わねばならない。これに対して、もしスミスの人間観を全面的に把握し、その中における経済行動の意味を考えようとするならば、逆に両著の差異を強調することが、こんにち一層重要な意義をもつであろう⁽¹⁵⁾。

まことにそれぞれの時代はそれぞれの問題を持っている。現代は、フロムの説くごとく、自益の客観主義的性格が見失われ、自らの自益だと人が感ずるものだけが、直ちに彼の真の自益だという考えにとって代られた時代である。ここでは慎慮は役割を果すべき場をもたない。またここでは、スピノザなどの人間の自己目的という考えも捨てられている。近代人は、フロムの言葉を借りれば、「カルヴィンの教理の宗教的な様式を捨てて、その内容を受け容れたのである。」⁽¹⁶⁾ すなわち、人は自己目的たることをやめて道具の役割を引受けたが、それはカルヴィンの説く神のためではなく、産業の進歩のための道具の役割であった。彼は自己関心＝自益のために行動していると信じているが、実際は金と成功のために、すなわち自己否定の原理に従って生きている。まことに、人が自分にとって最善のものだと考えるものを追い求めるその過程のうちで自分自身を見失っているということが、この時代の特徴をなしているのである。上にわれわれが考察し解釈してきたスミスの思想体系は、こういう時代に面して、二重の意味で深い意義を担っているように思われる。一つには自然が人間に付与した自己保存の本能に発する自益の追求において、その自益は、どこまでも人間の本性に即して客観主義的に考えられねばならぬということを指摘している点で、他の一つは、その

ような自然的なもの、したがって経済的なものを超えたところに、人間の真の幸福や「完成」があることを指摘し、現代の錯倒された経済の地位と、現代における「自愛」の意味をあらためてわれわれに反省せしめる点においてである。

- (1) M. S., VI, I, p. 316.
- (2) Ibid.
- (3) M. S., VII, II, ii, p. 434.
- (4) M. S., VII, II, ii, p. 436.
- (5) M. S., VI, I, pp. 315-316.
- (6) M. S., IV, i, p. 265.
- (7) G. R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, 1923, pp. 83-84.
- (8) M.S., I, I, v, p. 27.
- (9) M. S., III, iii, p. 214. 温雅な(amiable)徳と尊敬すべき(respectable)徳の区別については、クロプシーの研究(*op. cit.*, pp. 21-22)が示唆に富む。彼は後者に古典古代の徳性のスミスへの影響を見る(*ibid.*, p. 15)。
- (10) W. N., II, p. 267-268.
- (11) Cannan ed., *Lectures on Justice, police, Revenue and Arms*, delivered in the University of Glasgow by Adam Smith, 1896, pp. 253-259. (アダム・スミス『グラスゴウ大学講義』高島・水田訳 pp. 452-460)。
- (12) M. S., VII, II, ii, p. 439.
- (13) Cf. F. W. Hirst, *Adam Smith*, 1904, pp. 55-56.
- (14) スミス体系における知識・学問などの地位については、なお吟味すべき点が多く残されていると考えるが、ここで立ち入ることはできない。それを、慎慮などの自然的道徳秩序以下に評価されていた、と見るものにクロプシーがあることを記しておく。cf., J. Croppsey, *op. cit.*, pp. 43-47.
- (15) この両著の差異の点についてはモローの1920年代の業績(*op. cit.* が代表的)は顧らるべきものを持っていると思う。
- (16) Fromm, *op. cit.*, p. 135. (邦訳 p. 164)