

【論 説】

アダム・スミスの道徳哲学と政治論

—フランシス・ハチスンを媒介として

千葉大学公共研究センター フェロー
一ノ瀬 佳也

序

アダム・スミスは、長らく市場論者として理解されてきた。スミスの理論は、国家による介入を退けて、市場の予定調和を唱えたものとみなされた。スミスにおける「国家」とは、市場の自由を損なわない最小限度の役割を担うものに過ぎないと解された。このような理解は、1970年代においてJ.G.A. ポコックの『マキアヴェリアン・モメント』の出版を契機として、大きく転換されることになる。ポコックにおいては、古典的な徳性の概念が18世紀のスコットランド啓蒙哲学の理論にも大きな影響を与えていたことが示された。スミスのテキストにおいても、利己心だけでなく、「武勇の徳」や「公共心」の存在が指摘されるようになったのである¹。1980年代以降のスミス研究においては、従来の理解とは全く正反対の「ポリティカル・エコノミー」(political economy)²が提起されるようになる。この「ポリティカル・エコノミー」の発想において、スミスは、「共通善」についての「体系の知恵」を導く「有徳な立法者」(virtuous

¹ D. ウィンチ『アダム・スミスの政治学』(永井義雄、近藤加代子訳)、ミネルヴァ書房、1989年。

² 「ポリティカル・エコノミー」は、従来はドイツ歴史学派のようなスミスの批判者によって論じられたものである。日本のスミス研究においては、早くからこの関係に注目していた。〔高島善哉『経済社会学の根本問題』(1941年)〔高島善哉著作集第2巻〕、こぶし書房、1998年〕と大河内一男『スミスとリスト』(〔大河内一男著作集第3巻〕、青林書院新社、1969年)を参照。]

legislator) による統治としての「政治」を見出したと解された³。しかし、スミスの理論では、このような「有徳な立法者」による統治という「政治」が想定されていたのではない。スミスは、為政者による「上級の慎慮」を十分に信用していなかった。スミスにおいては、「公共的な利益」を目的と掲げる立法者にしても、結果として党派的な利害に陥ることによって「腐敗」をもたらすようになる、と考えられていた。そのため、政治の主体には、独善を免れ、お互いの対話を通じて「公共的判断」を形成していくことが求められた。スミスの政治論では、有徳な立法者の「統治」よりも、「公共的な判断」を形成していく「立法」の作用が重視されていたのである。

スミスにおいて「政治」は、経済における私的な利益と異なり、「公共」に関わる事柄と考えられた。スミスは、個々人が「公共」の事柄にアプローチする方策を「道徳哲学」(Moral Philosophy) において示した。スミスの道徳哲学は、政治の成り立ちを規定するものであった。本稿においては、これまであまり注目されてこなかったスミスの「道徳哲学」の議論から明らかにしていくことを試みる。スミスの「道徳哲学」は、彼の師であるフランシス・ハチスンの「道徳感覚」(moral sense) の発想の受け継いだものである。スミスは、ハチスンの理論を批判的に考察していた。スミスの「道徳哲学」の理論における特徴を明らかにするためには、ハチスンと比較する必要がある。そのため、第1章においてはハチスンの理論から論じていく。ここでは、ハチスンにおける道徳哲学と政治論について明らかにする。第2章においては、スミスの理論について論じていく。ここでも同じようにして、スミスにおける道徳哲学と政治論について明らかにする。第3章においては、スミスとハチスンの理論を比較する。本稿では、この比較を通じて、ハチスンとスミスの政治の展望の違いを示し、スミスの理論における政治の構成を明らかにする。これによって、本稿

³ Jeffrey T. Young. *Economics as a Moral Science*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, pp. 184-186.

では、スミス解釈の新たな議論を提起していく。

第1章 フランシス・ハチスンの道徳哲学

ハチスンという思想家は、一般的にはあまり知られてはいない。ハチスンの功績は、ヒュームやスミスといったスコットランド啓蒙哲学の二大巨頭の影に隠れて、あまりに注目されてこなかった。しかし、ハチスンの理論こそ、ヒュームやスミスの道徳哲学の新たな展開の発端を築くものであった。ハチスは、「道徳感覚」(moral sense)と「自然法学」(natural jurisprudence)の発想を結びつけ、社会を形成していく主体として個人を導出した。もはや、個人こそが、社会を形成する主体とみなされるようになっていた。ハチスンの理論は、個人からなる社会関係について論じたものである⁴。本稿においては、この観点から、ハチスンの道徳哲学の理論を論じ、その政治論を明らかにしていく。

以下、第1節においては、道徳哲学の理論的な構想を論じる。第2節においては、その政治論について論じていく。このようにして、ハチスンの理論が、より実践的なものであったことを示す⁵。

第1節 道徳哲学について

ハチスンの道徳論の特徴は、「理性」(reason)ではなく、「情念」(passion)を基礎とするとところにある。ハチスは、「快と苦」(Pleasure and Pain)の感覚が「理性」に依らず、直感的に存在するものであると論じた。ハチスンにおいては、人々の「快苦」についての経験的な分析を通じて、道徳的な法則が導き出されることになる。そのため、ハチスンには、カントのような「経験的

⁴ 小柳公洋によると、ハチスンの道徳論では「個人が基本とされて他人との諸関係が考察される」ことになった。〔小柳公洋「F・ハチスンの市民社会観」(北九州大学『商経論集』第27巻第1・2号、1991年12月、23頁。)〕

⁵ ハチスンの理論は、これまで倫理学の文脈において解されてきたため、その政治論についてまで論じられることは少なかった。

なものの混入を一切拒絶するところの純粹にアプリアリな道徳原理」が想定されることがなかった⁶。ハチスンの道徳は、カントのような客観的に普遍的な法則ではなく、様々の社会関係を実践的に構成する法則を見出すものであったのである⁷。

「美」の観念

ハチスンの理論においては、人間における「快苦」の感覚に焦点が当てられた。ハチスンによれば、「感覚的知覚の多くは、直接に快いものであるか、不快である」⁸。「快苦」というのは、「その原因や、いかにそれが引き起こされるのか、あるいはそれを生じることになるのかについて知ることなし」に存するのである⁹。ハチスンによると、人間は、「規定の形式 a regular Form、建築や絵画の作品、音楽の曲、定理、行為、感情、性格に喜ばしさを見出す」ことがある¹⁰。こうした形式からも、人々は「快」を認識する。ハチスンが言うところ、「感覚」には、二つの類型がある。一つは「外的感覚」(External Sense)であり、もう一つは「内的感覚」(Internal Sense)である。「外的感覚」とは、外界からの刺激をそれぞれの感覚器官が受容する際に惹き起こされるものである。これに対して「内的感覚」は、「規則性 Regularity, 秩序 Order, 調和 Harmony の美を認識する」。ハチスは、この「内的感覚」こそが、人間に特徴的なものとみなした。ハチスンによれば、「人間にとって自然に備わっている美の感覚があり、全ての人が自然にあると同意する外的感覚のように、彼らの嗜好の

⁶ 浜田義文「ハチスン・スミス・カント——道徳感情の問題をめぐって——」(『思想』No.617、岩波書店、1975年11月)、35頁。

⁷ 浜田によると「モラル・センスが実生活の中で臨機応変に作用する強い機能的性格を持つ」ものである。(同上、30頁。)

⁸ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original Ideas of Beauty and Virtue*, Kund Haakonssen, (general editor), Liberty Fund, Indianapolis, 2004, p. 20. [邦訳『美と徳の観念の起源』(山田英彦訳)、玉川大学出版部、1983年、26頁。]

⁹ *Ibid.*, pp 20-21. (邦訳、26頁。)

¹⁰ *Ibid.*, p. 8. (邦訳、12-13頁。)

形式において人々の大きな一致を見出し、また快苦、喜びと嫌悪はかれらの知覚に自然と加わる」ことになる¹¹。人間というのは「まず美の観念に打たれるのであり、もっとも正確な知識であっても、利益の見込みから、また知識の増加から特別な合理的な快を付け加えるかもしれないにしても、美についてのこの快を増すことはない」¹²。ハチスン、利害の追求とは異なるものとして、「美と調和の観念」(Ideas of Beauty and Harmony)の存在を指摘した。

「美」の観念とは、「多様性の中の均一性」(Uniformity amidst Variety)として捉えられるものである¹³。ハチスンによれば、「私たちが美しいと呼ぶ世界のすべての部分においては、ほとんど無限の多様性の中に無限の均一性が存在する」¹⁴。一見すると、無秩序にあるような自然的な世界においても、実に様々な規則が成り立っている。夜空に広がる無数の星において天体運行の法則が見出されたように、植物や動物の身体の機構においても恐るべき規則性を見出すことができる。しかも、これらの「規則性」は、決して「意図せざる力」からもたらされることはない。そのため、その原因に「神の叡智」が見出されることになる。ハチスンが言うには、「諸部分からなる複雑性を伴った機構が、実際にある目的を達成するのを見るとき、これが、偶然の結果であるのではなく、それによって手に入れられたその目的のために意図されたものでなければならぬ。また、部分的に知られた目的あるいは意図、組織の複雑性、そしてこの目的に適うそれらの素晴らしい配置は、私たちがその全体の意図を知らない時でさえ、様々な部分の多様性そして構造の並列によって、原因についての包括的な大きな悟性の証拠となる」¹⁵。ハチスンは、「美」の存在が「神の叡智」の証拠であると論じた。

「美」の観念は、一定の形式を規定するものであるにしても、個々人の自由

¹¹ *Ibid.*, p. 10. (邦訳、14頁。)

¹² *Ibid.*, p. 25. (邦訳、31頁。)

¹³ *Ibid.*, p. 28. (邦訳、36頁。)

¹⁴ *Ibid.*, p. 30. (邦訳、38頁。)

¹⁵ *Ibid.*, pp. 57-58. (邦訳、73頁。)

を抑圧するものではない。ハチスンにとって「美」とは、ある形式を普遍的に押し付けるものではなく、多様であるものの中から形式を見出すための論理であった。ハチスンによれば、「インドの多くの建築も均一性のある種を備えており、東方の国々の多くのものにしても、私たちから大きく異なるにしても、ローマ人たちが自らの様式を持つように、彼らの様式において大きな規則性がある」¹⁶。ハチスンにおいては、あるひとつの形式ではなく、「美」の存在こそが普遍的に見出しえると考えられたのである。ハチスは、この「美」の観念を通じて、折からの「文明社会」(civilized society)における多様性を把握することを可能にした。さらに、ハチスは、個々人の内面の気質を規定する道徳の法則を論じていく。

道徳感覚

ハチスンの道徳論は、「利己心」(selfish)と正反対のものとして、「公共的 Publickあるいは慈愛の欲求 Benevolent Desires」¹⁷を規定した¹⁸。この「公共的あるいは慈愛の欲求」とは、自己にとっての利益ではなく、他者の有利において認められるものである¹⁹。ハチスンによれば「私たちが有徳と考える他者の幸福への欲求は、世俗的な利益、富、権力、外的感覚の快、神からの褒章、あるいは自己承認についての将来の快の見込みによって、直接に引き起こされることはない」²⁰。ハチスは道徳を、専ら他者の幸福を目的とするものとみ

¹⁶ *Ibid.*, p. 65. (邦訳、81頁。)

¹⁷ 'Benevolence'の訳語としては、一般的に「仁愛」が用いられている。ハチスンにおいて、'Benevolence'は神的な普遍性を表すものであり、超越的な要素を持った用語である。本稿では、これを「慈愛」と訳する。ロスの『アダム・スミス伝』の翻訳においては「慈愛」という訳語が用いられている。〔ロス『スミス伝』(篠原久、只腰親和、松原慶子訳)、シュプリンガー・フェアラーク東京、2000年。〕

¹⁸ Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustration on the Moral Sense*, Kund Haakonsen (general editor), Liberty Fund, Indianapolis, 2002, p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

なした。人々は、自己愛 self-love だけでなく、私的な幸福についてのいかなる見解もなしに、究極的な目的として彼らの幸福を望むように私たちをさせる、他者への慈愛ある感情をもつ。ハチスンの理論は、「人類が無意識のうちに一緒に結び付けられており、そしてひとつの見えざる結合 invisible Union によってある大きな体系をなしている」ということを前提としたものであった²¹。個々人は、国家を介さずに、道徳の論理によってこそ普遍性にまで至ることが可能となるのである。

道徳におけるこの普遍性は、必ずしも社会の多様性を抑圧することにならない。ハチスンによれば、全ての人が英雄的な行為を行う必要はなく、それぞれの立場において他者の善を考えれば良かった。ハチスンが言うには、「誰かが達成できる公共の善の規模がどれほど小さいものであっても、彼の能力が、それに比例して小さいとすれば、徳性はどれにも劣ることなく大きいと言える」²²。ハチスンの道徳論においては、美の存在こそが強調されていた。

ハチスンにおいて、人間は、神の絶対性の前において、「不完全な知識をもつ存在」でしかなかった。そのため、個々人が、必ずしも「完成」の観念へと至ることができるとは考えられてはいない。ハチスンによれば「完全な善き性格の境地に達し、至上の幸福の高い程度に至ることができる」のは、少数の人々にすぎないのである²³。人々の多くは、純粋な道徳心ではなく、「複合された情念」を持っている。その中において、利己的な情念の激しさは、道徳そのものを掘り崩してしまう。「徳性への欲求」についても、「公共善についての誤った、党派的な見解において、しばしば人々をととても有害なものへと導く」ことになる場合がある²⁴。これに対して、「党派的な関係から離れた観察者 Spectator は、

²¹ *Ibid.*, p. 118.

²² Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, op. cit, 2004, p. 134. (邦訳、172頁。)

²³ Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustration on the Moral Sense*, op. cit, 2002, p. 61.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

自分たちの感情を表現することを得て、十分な理解をもって自分たち振る舞いをなす」ことができる²⁵。個々人が「公共的欲求」を追及するためには、「自己愛」から免れなければならない。そのため、道徳の主体としての個々人には、他者の幸福を追求することが必要とされたのである。

ハチスン、有名な「最大多数の最大幸福」(the greatest Happiness for the greatest Number) という道徳の格律を提起した。ハチスンにとってこの格律は、個々人が「全体の善」を把握するためのものであり、利己的関心を保護するためのものではない。そのため、この格律では、現代において言われるような少数者の利益の保護が問題となることがない。ハチスンにおいて、利己心の作用は、道徳とみなされなかったのである。「最大多数の最大幸福」という格律にしても、他者の幸福を求める道徳を目的としたものであることに注意することが必要なのである。

以上のようにハチスンは、この「自己愛」からまったく異なるものとして「慈愛」の徳性を掲げたのである。この「慈愛」の徳性によってこそ、利益による党派性を乗り越える、普遍性を体現できるものとみなされた。ハチスンは、この普遍性によって、個々人が国家という法的な制度を道徳的に是認していくことを可能にした。次節においては、ハチスンの政治論について論じていく。

第2節 政治論について

「社交的人間本性」(the social nature of man)

ハチスンは、利己心ではなく、利他心に基づく独創的な社会形成の論理を提起した。ハチスンは、ホッブスの言う「万人の万人のための闘争」に対して、「自然状態」においても人間が社会的であることを示した。ハチスンによると、人

²⁵ *Ibid.*, p. 76.

間は、「本性上に埋め込まれた欲求」をもって生まれてくる²⁶。「自然的欲求」(natural appetite)は、「理性」に先じており、人々の振る舞いや行為を生じさせる。ハチスンが言うところ、人々は、利己心だけでなく、「自然的な欲求」として「慈愛のある、そして優しい感情」(benevolent and kind Affection)を持っているのである。そのため、「自然状態」においても、お互いに争うのではなく、「社交性」(sociability)をもって平和的に暮らすことができると解された。ハチスンが言うところ、「苦痛でゆがむ表情は、憐憫とその苦痛を取り除くための強い欲求をうみだす」ものなのである²⁷。また同じように、「幸せな、愉快で、そして楽しい表情は、穏やかで社交的な喜びを生みだすことになり、その状態の継続こそがそれ自身の目的として望まれる」²⁸。人間には、「利益についての侵害、競争や闘争によってかき乱されないところにおいていつも明らかなように、兄弟の間の愛好や親族への愛好がある」²⁹。ハチスンは、人間本性における社交的な感情の存在を見出した。

「家族的社会」(domestic society)

ハチスンにおいては、社交的な本性を通じて、より身近な関係から社会秩序の成り立ちが論じられた。ハチスンは、「家族的社会」を提起した。この「家族的社会」とは、単に夫婦の関係だけでなく、「家政」を運営する単位を表すものである。「家政」(Oeconomy)とは、ギリシア以来、「公的な領域」と区別される「私的な領域」とみなされてきた。ハチスンは、この「家族的社会」の平等化を通じて、個々人を公的な領域へと開いていくことを可能にした。

ハチスンは、第一に、「家族」(family)の関係を自然的な紐帯として見た。

²⁶ Francis Hutcheson, 'Inaugural Lecture on the Social Nature of Man', (*On Human Nature*, Thomas Mautner(ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993), p. 129.

²⁷ *Ibid.*, p. 137.

²⁸ *Ibid.*, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 138.

ハチスンによると、「人間の子孫が、しっかりとした友情によって、また、長く続いた共通の習慣や彼らの共通の子供たちへの共同の配慮による揺ぎ無い結びつきによって、最初に結びついた両親によってのみ増殖が図られるべきだということが自然の意図であることを、これらの強い刺激が明らかに示している」³⁰。「婚姻」(Marriage)は、社会関係の基礎として重要な役割を果たすものであった。「婚姻」の関係は、以下の四つの事柄から成り立つものである。第一に、「女性は、他のいかなる人とも共同生活をしないことから、男性から信頼を得ること」である³¹。ハチスンが言うには、「財産の後継者として、また自然に彼自身にのみ適するその愛情の対象として、彼に不倫の子供をもたらすことが最も大きな侵害となる」³²。第二に、「夫も妻と同じように信頼を与えるべきである」³³。「夫の愛情が、幾人かの女性や彼女たちの子供によって奪い取られ、また、それによって、彼の財産がそういった人々の間に分けられることになる場合、妻の婚姻による感情や彼女の配慮と財産の全てを一人の男性や彼の子孫に捧げるべきことが自然に不正となる」³⁴。ハチスンは、「一夫多妻制」(Polygamy)を批判した。「一夫多妻制」は、「上記で述べられた不平等あるいは不正にあるだけでなく、それが、婚姻におけるすべての友情を破壊する」ことになるからである³⁵。第三に、「結婚した人は、利益と勤めの永続的な結合として、彼らの家族の繁栄、また主に、彼らの子供たちの正しい教育、さらに時期にあって子供たちの条件を改良することを相談するべきである」とする³⁶。ハチスンは、家父長制とは異なり、両性の相互の協力の必要を提起した。

³⁰ Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*(1747), [*Collected Works Francis Hutcheson volume IV* (facsimile edition), Georg Olms Verlag, Hildesheim York, 1990.], p. 257.

³¹ *Ibid.*, pp. 259-260.

³² *Ibid.*, p. 260.

³³ *Ibid.*, p. 260.

³⁴ *Ibid.*, p. 260.

³⁵ *Ibid.*, p. 260.

³⁶ *Ibid.*, pp 260-261.

第四に「死によって終わるまで、永続的な紐帯である」³⁷。ハチスンは、「いかなる道徳的な卑劣さも含まずに信用のあるそして愛情に満ちた配偶者と離婚すること、もしくは別々に分かれることは、最も非人間的なこと」であると述べた³⁸。このようにして、ハチスンは、家父長的な体制に対して、婚姻関係における平等を見出した。ハチスンによれば、「その関係のどちらか一方へと与えられる固有の権力や命令する権利というものは、婚姻の原動力たるその親愛なる感情と反対にあると思われるものであり、むしろその原動力は、平等で友好にある社会を指すものである」³⁹。ハチスンにとって「婚姻」というのは「永続的に信頼に満ちた共同生活と彼らの共通の子孫への共同した配慮についての男性と女性との間の結合として」と定義された⁴⁰。

上記のような、家族における夫婦の平等な関係は、さらに子供との関係へと反映される。もちろん、子供たちが成長するためには、親による一定の配慮が必要となる。しかしながら、この「親の権力」というのは、永続的あるいは生きている限り作用することはできず、「子供たちがその肉体と精神において十分に成熟に達するやいなや、消え失せなければならない」⁴¹。ハチスンによると、「親の権力は、両親の双方に同じように属するのであり、家庭の事柄において、父権というのも、ほんのわずかばかり優越するにすぎない」⁴²。両親といえども、「子供たちに他人から譲渡される財に対して、指導者や監督者といった程度の権力以上のものは持たない」のである⁴³。むしろ「両親は、彼らの子供たちの生活に必要な全てのものを与え、そして子供たちの条件をできる限り改良するために最も大きな義務を負う」⁴⁴。代わりに、子供たちには、「彼らが属する共同

³⁷ *Ibid.*, p. 261.

³⁸ *Ibid.*, p. 261.

³⁹ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 262.

⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

⁴² *Ibid.*, p. 268.

⁴³ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 269.

体にとって善き市民として完全に適するように振舞い、また特に国政を保護し、将来世代へと同じように伝えることが義務付けられる」ことになる⁴⁵。このように、親と子の関係も相互的になると解された。もちろん、「親子」関係においては、完全に平等となるわけではない。にもかかわらず、そこには、世代を通じて、一定の平等性が保持されることになるのである。

さらに、主人と召使の関係においても、同じことが見出される。「召使は、主人の仕事を行うように義務付けられるにしても、市民政府の下での臣民として権利のすべてを保持している」⁴⁶。それらの権利は「まったく自然なものとして譲渡できないものであり、彼の主人によるそうした権利へのいかなる侵害に対して、力を用いてさえも正当に守られる」べきものである⁴⁷。「彼らの役割が、契約によって特定化されるところにおいて、召使はそれ以外のいかなるものにも義務付けられることはない」⁴⁸。「召使の子供たちも、皆自由に生まれるのである」⁴⁹。このハチスンの理論にしても、確かに、「他人に対して正当に服する召使の義務」が残される。ハチスンによると、それは、「彼らの仕事を勤勉に、誠実に行うため」のものに過ぎない。主人には、「残酷でまた横柄なことを控える」ことが求められるのである⁵⁰。ハチスンにおいては、いかなる人間であっても「神という全ての人の共通の主人」の下にあるのであり、皆平等とみなされた⁵¹。

このようにして、ハチスは、社会の根底にある家族の関係を規定したのである。ハチスンの言う「家族的社会」は、当時の家父長的な体制の転換を図るものであり、実践的に社会の平等化を推し進めるものであった。この社会関係

⁴⁵ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 278.

⁵¹ *Ibid.*, p. 278.

の刷新は、公共性に関わる政治のあり方を大きく変えることになる。

権利

ハチスンの理論は、当時の貴族的な体制に対して、人間の平等を訴えるものであった。全ての人間には、「権利」が認められることになり、生命や財産についての自由を持つ。ハチスンにおいては、「権利」についても、その内容が道徳的な評価されることになる。ハチスンによれば、「人間というのは、彼が行為し、所有し、あるいは別の人からその状況において買い取るものが、社会の善や他者の権利、社会における一般的な善と一致して個々人の利益を促す場合、ある物事を成し、所有し、あるいは求めるための権利を持つ」ことになる⁵²。そのため、「権利」についても、「公共的な利益」との関係が問われることになるのである。

「権利」というのは、まず「完全なものと、不完全なもの」とに分けられる⁵³。「完全な権利」(perfect rights)とは、「全ての人に保持されそして実現されるべきものとして、また、穏やかな方策では効果が上がらないところにおいては、強制の方策を用いてさえも実現されるものとして、社会の利益が求める」ものである⁵⁴。これらの権利は、生命や、名声、健全にあること、勤勉さによる獲得物について「自然法の制限の中で自らの選択によって行為すること」を認めるものであり、「自然的な自由」(natural liberty)を表す⁵⁵。これらは、「良心の自由が本質としてあるだけでなく、譲渡できない部門」なのである⁵⁶。ハチスンが言うところ、「社会というのは、これらの権利が尊重されることなくして、存続することはできない」⁵⁷。個々人は、「完全の権利」によって、平

⁵² Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, (1755), [*Collected Works of Francis Hutcheson volume V*, (facsimile Edition), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1990], p. 253.

⁵³ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 257-258.

等な主体とみなされるようになった。

他方の「不完全な権利」(imperfect right) というのは、「公共的な効用」(public utility) から認められるものであり、「暴力や強制力に訴えられるのではなく、他の人々の心の善性に任される」⁵⁸。ハチスンによると、「それを持つ全ての人にこれらの権利を尊重しそして実現することは、人間生活に大きな利益や華やかさを与えることになる」⁵⁹。その事例としては、「金持ちからの支援を受ける貧しい人々の権利、すべての人が混乱や損失を出すことなく業務を行う権利、そして友人や恩人に友情や感謝の返礼を払う権利、彼らが輝かしい地位や富をもって人々にもたらすわずかな混乱あるいは損失よりも、はるかに重大なものを彼に生じるような奉仕を行う全ての善き人の権利」が挙げられている⁶⁰。この「不完全な権利」においては、個々人に公共心を発揮することが認められた。

さらにハチスンは、第三の種類として、「名誉に値しない権利の影のようなもので」しかないものとして、「外面的権利」(external right) を挙げている⁶¹。ハチスンによると「無慈悲な守銭奴は、自ら人間性、慈善、あるいは感謝の作用として用いるべき彼の所有の分け前に対して、時期に構わずまたは過酷にも勤勉さをもった債務者から貨幣を取り立てることについて、もしくは、法が禁じない限りあまりに過酷でそして不平等な取り決めの執行を求めることについてさえも、この権利の影といったものを持つ」⁶²。「外面的権利」とは、「ある物事を行い、所有しあるいは要求することが、別の人の不完全な権利対立するものとして、いかなる場合においても公共にとって実際に有害であるにしても、その物事をなし、所有し、あるいは要求し、あるいはその遂行のために力を用いる能力を人々に普遍的に否定することは、この能力の利用から懸念され

⁵⁸ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 258.

⁶¹ *Ibid.*, p. 259.

⁶² *Ibid.*, p. 259.

るすべての悪よりもより大きな過ちをなすことになる」ことに認められるものである⁶³。このような権利は、「遺言や契約といった様々な意志の事例において、市民法に導入されている」⁶⁴。ハチスンには、このように、必ずしも道徳的に是認されるわけではないにしても、法的に認められる権利が存することを示した⁶⁵。

ハチスンにおいては、このような権利関係から、「自然的な自由のこの状態が、共通の優越者や行政の長をもたず、神や自然法に服するだけで人々の間において得られる」ものと考えられた⁶⁶。「自然の諸法は、政治権力によって確かめられかどうかにかかわらず、この状態の法律となる」⁶⁷。そのため、政治権力が確立されなくても、社会は全くの無秩序にあるわけではなかった。ハチスンによると、「小さな家族の少数のもの相互援助は、生活の必需品の多くを手に入れさせ、そして危険を減らし、より優れた快と同様にある社交的な楽しみの余地を与える」⁶⁸。同じような利益は、「近隣で暮らすいくつかの家族による相互援助」によってもたらされる⁶⁹。さらに「大きな社会」(Larger Societies)では、「より永続し、拡大した利益についてのより大きな企図を実行するための力を持つ」ことになる⁷⁰。ハチスンは、社会が、「結合労働」(joint labours)から成り立っていることを示した。ハチソンにとって、「文明社会」というのは、とても「繊細な構造」(delicate texture)をとるものであり、都合の悪い状況の一つや二つによっても大きくかき乱される。こうした不確かな条件というのも「社会における平和と善き意思を涵養するように、また全て

⁶³ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original Beauty and Virtue*, op. cit, 2004, p. 184.

⁶⁴ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, op. cit, 1990, p. 259.

⁶⁵ ハチスンは、「慈愛」とは別に、「無実さ」(innocent)を強調していた。個人は、必ずしも積極的な善を成さなくても、「無実」であることから是認される。

⁶⁶ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, op. cit, 1990, p. 283.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 288.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 289-290.

の侵害また他者の挑発を避けるように、私たちが精力的に促すことになる」⁷¹。ハチスンによると「人々が、自分自身の防衛のために暴力を強いることがなければ、平和と正義が、他の人々と同様に、精力的にそして巧妙に選ばとられる」⁷²。人々には、「人類の道徳感覚から、被害者への共感、また彼ら自身の将来の危険の認識から、侵害をもたらすあるものに対して普遍的な憤りがかきたてられる」⁷³。ハチスは、こうした道徳論によってこそ、社会における「強制」や「暴力」を少なくすることができ、正当な政治権力を構築することができるようになると思ったのである

国家

ハチスンの理論は、市民政府が設立される前においても、一定の平和の状態が保たれていることを示した。それにもかかわらず、「政治権力 *civil power* に自ら服するように彼らを動かすのは、人間の弱さと悪徳のどちらか一方から生じる誤りへの恐怖にあった」⁷⁴。まさに「私たちがいかに多くの不正義、マナーズの腐敗、嫌悪、野心、贅沢が人々に優位するようになるのかを考えるのなら、政治権力なしに、社会において享受される大きな利益あるいは快については言うまでも無く、人々が安全に保たれることができないことは明白である」⁷⁵。こうした不安に対して、ハチスは、「卓越した賢さ」、さらに「傑出した道徳的徳性、善性、正義、忍耐」こそが、「全ての人に信用と革新をもたらし、そしてそのような人々を名誉と権力へと促すように彼らの熱意をかきたてる」ことになる論じている⁷⁶。「より賢く、より賢明である何人かの人々が、無政府状態におけるこれらの不都合を見出し、これに唯一の修正を与えること、また

⁷¹ *Ibid.*, p. 292.

⁷² *Ibid.*, p. 292.

⁷³ *Ibid.*, p. 292.

⁷⁴ Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, *op. cit.*, 1990, p. 279.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 280-281.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 280.

人々の大多数が、個々人と全体のどちらか一方の安全と利益に関する全ての事柄について、より賢い少数の者への相談によって決することからしっかりとした社会に加わるように、お互いに取り決めをなす」ことになる⁷⁷。ハチスン は、平等な権利の主体を提起しながらも、政治における統治の担い手として少数者の優位を維持した。

ハチスンが言うところ、この権力は、「野心的な人々の暴力」からなるのではない。「いかなる人も、彼の指示や統治に服した多くの人々無しに、ある国を形成するのに十分な位にマルチチュードを強いたり、また彼の権力に彼ら自身を従えるのに十分である強制力を持つことはできない」⁷⁸。ハチスンにとって「政治権力」というのは、「征服」によるのではなく、その前に存していなければならないものとみなされた⁷⁹。「すべての正当な権力の唯一の自然的な根拠」とは、「人民の行為や契約」にこそ見出されたのである⁸⁰。この点から、ハチスンにおける「政治生活、あるいは政治体についての多くの観念は、専制主義 despotism や、奴隷に対する主体の権力と正反対」のものであると考えられた⁸¹。ハチスンは、国家や政治体を規定する三つの方法を述べている⁸²。第一のものは、「彼らが一つの議会によって統治される一つの社会へと結びつくといった、全てのものに対するそれぞれの人の契約」である⁸³。第二は、「政府の計画、また統治者の任命に関する人々の法令と規定」である⁸⁴。第三は、「支配者を彼らの信託の誠実な運営へと、また人民を服従へと結びつける統治者と人民の間の取り決めあるいは契約」である⁸⁵。これらの三つの過程を通じて、

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 281-282.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 282.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 285.

⁸¹ *Ibid.*, p. 283.

⁸² *Ibid.*, p. 286.

⁸³ *Ibid.*, p. 286.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 286.

政治権力の目的は、「全体の共通善」(the common good of the whole body)として形成される⁸⁶。

ハチスンにおいて、国家の権力は、いくつかのものへと分けられる⁸⁷。第一のものは、「自然法に適うように、臣民の行為を規定しそして彼らの権利を保持する立法を行う making law ことである」⁸⁸。第二は、国家の運営が必要とする寄付や歳入のすべてを取り立てる exacting all such tributes or revenue ことである⁸⁹。第三は、「民事と刑事のすべての裁定を含む、執行権」である⁹⁰。さらに海外に用いられる権力としては、「兵士を徴用し、そして司令官を任命し、全ての軍事的な作戦を指揮する、戦争のためのもの」と「平和にするかあるいは商業を維持するのかのどちらか一方のために、またその目的に適って外交官を組織して、その条件を作り出すもの」がある⁹¹。これらの他にも、人民の「最高の統治者」(supreme governors)には、「緊急事態において、通常は彼らに厳格に保持されるべき臣民の権利のいくつかを侵害できる、ある例外的な権利」が与えられる⁹²。この権力を担うのは、「君主」(monarch)、「上院」(Senate)、「人民の議会」(popular assembly)のどれかとなる⁹³。それぞれに応じて、政体が決定される。

ハチスンが言うところ「政府の単純な形式というのは、権力が一人の人あるいは一つの議会に委ねられることによって、三つの類型に分けられる」⁹⁴。第一に、権力がたった一人の人間に委ねられる場合、「君主政」(monarchy)となる⁹⁵。第二に、権力が数人の傑出した市民からなる会議に委ねられる場合、

⁸⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 289.

⁹¹ *Ibid.*, p. 289.

⁹² *Ibid.*, pp. 289-290.

⁹³ *Ibid.*, p. 291.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 292.

「貴族政」(aristocracy)となる⁹⁶。第三に、自由な市民からなるあるいは彼らから選ばれたより評判のよい人々からなる「人民の議会」に委ねられる場合、「民主制」(democracy)となる⁹⁷。ハチスンは、これらの政体から好ましい形式を選ぶために、四つの要件を挙げた。第一に「その国家にとって一番良いものが何であるのかを知るための、政府について十分な賢さ wisdom をもつ」こと⁹⁸。第二に、「何が一番良いのかを選ぶ忠実さ fidelity」⁹⁹。第三に、政治的紐帯の「一致 concord を保持すること」¹⁰⁰。第四に「秘密の、素早い執行」(secret and speedy execution)である¹⁰¹。ハチスンが言うところ、「君主政」は、「一致を保全し、あらゆる計画の秘密の、迅速な執行をなすことに適している」のであるが、「遺伝的な君主政」において「賢さ」と「忠実さ」が保障されることはあまりない¹⁰²。ハチスンによると「絶対的である遺伝的君主政」(absolute hereditary monarchy)では、もはやこれらのどれも保障されることはないのである¹⁰³。「選挙君主政」にしても、「賢さ」について保障がより大きくなるだけであり、依然として「忠実さ」については乏しいままである¹⁰⁴。また「制限された君主政」(limited monarchy)では、「忠実さ」についてよりよく応じることになるにしても、「賢さ」については同様である¹⁰⁵。ハチスンが言うところ、「君主」が基本法を損ないあるいは彼の権力について縛りとして置かれた義務を超えてしまう場合、「僭主」(tyrant)となってしまう。

⁹⁶ *Ibid.*, p. 292.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 292.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 294.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 294.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 294-295.

¹⁰² *Ibid.*, p. 297.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 298.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 297.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 298.

次に「貴族政」においては、「より単純な遺伝的な貴族政」において、これらの要件が省みられることはほとんどない。「選挙的貴族政」では、「賢さ」と「忠実さ」によりよい対応するにしても、「一致」と「執行」は同じままとなる¹⁰⁶。

最後に「民主政」においては、「忠実さ」が常に保障され、また「投票する人々が自らの財産を持つ場合、もしくはその議会が人民によって選ばれた代理から成り立つ場合、賢さにおいて大まかな見込みをもつ」ことができる。しかしながら、「純粋な民主政」においては、「一致」と「迅速で、秘密な執行」への保障はない¹⁰⁷。このようにして、ハチスンは、「政府の単純な形式のいかなるものも、ある国の幸福を保つためによりよく適合されることがないこと」を示した¹⁰⁸。ハチスンにおいては、「混合した *mixt* そして複雑に成り立つ *complex* 政体に頼る必要」が論じられたのである¹⁰⁹。ハチスンによると、「高い能力と賢さを要する仕事は、上院の任命によって果たされるべき」であり、次いで迅速な執行に関与するべき「行政官」は王によって任命され、また「人民の権利を保護したり、彼らの間の正義を執行するもの」は人民によって選ばれるべきである¹¹⁰。このようにして、ハチスは、近代の複雑化した社会に対応する「混合政体」(*mixed government*)を提示した。

人民は、こうした「国家」に対して、「権力の乱用に抗して自分たち自身を守る権利」を持つ¹¹¹。ハチスは、「抵抗権」の存在を認めた。ハチスンにとって「抵抗権の教理」とは、暴動や内戦を引き起こすことに向かうものではなく、むしろ反対の趣旨を持つものであった¹¹²。「より軽度な侵害から、内戦という、すべての戦争の最も悲惨なものに仲間の市民を巻き込むべきではない」¹¹³。こ

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 298.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 298.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 299.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 299.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 301.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 304.

¹¹² *Ibid.*, p. 305.

¹¹³ *Ibid.*, p. 305.

のような権利は、「人民を保護するために他に方法がない場合、また裏切りの欺きを用いて統治が人民の権利を明白に奪いさった場合」に、発揮することができるものなのである¹¹⁴。

他方の臣民においても、統治者に対する義務がある。第一に「統治者の正当な法律と命令の全てに従うように最も重く義務付けられる」¹¹⁵。第二に「命令された物事が統治者の権力に委ねられた物事であるのなら、彼らがその命令が軽率なものであると判断する場合でも、従うことが一般的に臣民の義務となる」¹¹⁶。このことは、軍事的な奉仕において顕著となる。ハチスンによると「その命令を判断することを下位の兵卒に認め、そして彼がその国にとって善としてよくよくそれらを考えた場合のみ従うだけでは、軍事的な規律のすべてを壊し、また軍隊を騒々しい群集へと変えることになってしまう」¹¹⁷。その場合、「命令や統治の全てを緩めることから、軽率な命令の執行からよりも、はるかに大きな悪が一般にもたらされる」¹¹⁸。そのため、兵卒には、軽率な命令にも従うことが求められることになる。ハチスは、統治者だけでなく、個々人も「全体の善」に服するよう求めたのである。

上記のようにして、ハチスは、政治体の構成においても、統治者と被統治者の相互性を見出した。この相互性を規定するのが、道徳の論理の役割であったのである。但し、「制度的な国家」においては、どうしてもそこから排除される人々が生じる。これらの人々には、国家を介することなく、道徳を通じて政治参加が開かれることになる。個々人は、普遍性の立場から、国家の法的な構成を道徳的に是認することができたのである。こうして、ハチスは、政治についての新しい発想を導いた。

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 305.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 330.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 330.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 330.

「非形式的な公」(informal public)

ハチスンの道徳論においては、「国家」を介することなく、社会を形成する道徳的な主体としての個人が見い出された。ハチスンは、私的な領域の内実を転換することによって、「公」の観念を刷新した。古代においては、「家長のみが、子供、女性、召使、さらに奴隷をも含む私的な領域を持っており、さらに家長のみが公的な共同体(public association)を構成していた」¹¹⁹。これに対して、ハチスンは、「全ての（正気をもった）成人した人がある種の私的な領域に関わる個人であると承認」した¹²⁰。こうして、「全ての成人が自由で平等である」と解されるようになったのである¹²¹。ハチスンの理論は、「古典ギリシア以来、西欧政治哲学を支配した、家と政治の領域のモデルを刷新した」¹²²。

ハチスンにおいては、「全ての人は、誰にも排除されずに、自分たちの自然的な能力の利用が認められた」¹²²。ハチスンは、先ず、家長の私的な領域とされてきた家族の関係を平等化することを通じて、公共的な主体となる個人を導き出した。ハチスンにおいては、家長による「二重の基準」が批判され、配偶者の権利と義務が相互的であることが主張された¹²⁴。「家庭の中の父権は夫に完全に委ねられるべきではなく、彼と妻によって共同で運営されるべき」である¹²⁵。但し、ハチスンは、双方が完全に平等になると考えていたわけではない。「家族が階層的となる必要はないものの、ハチスンは、歴史を通じて発展した男性中心の類型を受け入れていた」¹²⁶。この不平等については、「女性の慈愛に、また契約を通じて彼女の自然的な自由の一部を移転する能力に頼ることによ

¹¹⁹ Daniela Gobetti, *Private and Public—Individuals, households, and body politic in Locke and Hutcheson*, Routledge, London and New York, 1992, p. 3.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 2-3.

¹²¹ *Ibid.*, p. 3.

¹²² *Ibid.*, p. 3.

¹²³ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 127-128.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 128.

て、再び正統化が企てられる」ことになる¹²⁷。ハチスンの平等化の方策においては、権利による普遍的な線引きが行われるのではなく、「それぞれの関係の特殊性を強調し、権力が社会的な関係の規定において果たすその役割を最小化すること」が企てられていた¹²⁸。ハチスンにとって「道徳的に形作られた相互作用 interaction は、強制 coercion よりもよりよく調和を保証する」ものであったのである¹²⁹。さらに、ハチスンは、「政治社会」においても、この道徳の作用を強調していく。

ハチスンは、「家政」の私的な領域を平等化することを通じて、個々人を公的な領域へと開くことを可能とした。個々人は、「自分たちの私的な生活に関わる選択についての道徳的そして法学的な成果を評価できるように、社会の全体についてのその成果を評価することができる」¹³⁰。ハチスンによれば、「道徳的な評価のためのすべての成人の能力は、彼らを法的そして政治的な主体にすることを可能にする」¹³¹。ハチスンの道徳論は、「国家」とは別に、「慈愛」の徳性において普遍性が捉えられることを示した。ハチスンにおいては、道徳の論理を通じて「体系としての人類」(mankind of a system) という「新しい公」(new public) の概念が示されたのである¹³²。ハチスンが提起する「新しい公」においては、国家のような「制度的な実体」を持たないものであるが、公的な人格 (public person) と公的な領域 (public domain) が見出される。その主体には、「公的な人格」として「権利を持つこと、またその成員として要求をなすこと」が可能とされる¹³³。また、それは、「全ての人とその成員となり、人類が共通に有するものを集め、そして政治的な徳性の新しい種類が表される」

¹²⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 129.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹³¹ *Ibid.*, p. 132.

¹³² *Ibid.*, pp. 134-135.

¹³³ *Ibid.*, p. 135.

ことから「公的な領域」とみなされることになる¹³⁴。「それぞれの成人は、全体として公から彼の選択の一般的な意味を評価できるようになり、また評価するにちがいない」¹³⁵。こうして、個々人は、「体系としての人類」という普遍性から、「国家の制度」を道徳的に是認することができるようになる。これは、「国家の制度」とは異なる、「非形式的な公」(informal public)¹³⁶を構成した。この「非形式的な公」による、「体系としての人類」あるいは「社会」というのは、「個々人が、国家による公式の独占にもかかわらず、自然法の解釈に関わり続けることを示す」ものである¹³⁷。これまで政治の領域から排除されてきた人々には、この「非形式的な公」を通じてこそ、「政治参加」が認められることになる。この「政治参加」は、「17世紀の作家たちがマルチチュードと呼んだものを、統合された制度的実体としてそれ自体をみることができる、一体としてあるものへと転じることを表した」¹³⁸。こうして、ハチスンは、「自然状態において分権されていた、また非形式であった政治の面を制度化することによって、非政治と政治的な活動の境界を変える」ことを見出した¹³⁹。ハチスンにおいては、政治へと参加する「市民」とそれ以外の人々との間の境界それ自体が政治課題であることが見い出されたのである。このようにしてこそ、マルチチュードは、「公的な主体」となることができた。

まとめ

以上のようにして、ハチスンの道徳論には、社会形成のための実践的な論理が提示されていた。ハチスンは、これまで私的な領域とみなされてきた家族の関係を平等化することによって、個々人を公的な領域へと開いた。個々人は、

¹³⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹³⁶ 「非形式的な公」は、制度的な「国家における公」と対照的とされた。

¹³⁷ Daniela Gobetti, *op. cit.*, 1992, p. 154.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 141-142.

権利の主体として平等とみなさるようになった。この私的な領域の転換によって、「政治社会」の構成は、大きく変えられることになる。ハチスンは、国家の法的な構成と区別された、普遍性に至る道徳の論理を提示した。ハチスンの道徳論においては、「体系としての人類」という普遍性が、制度としての国家と区別された「非形式的な公」として打ち立てられることになる。この「非形式的な公」によって、マルチチュードには、政治参加が開かれることになったのである。ハチスンの理論は、政治へと参加できる市民とそれ以外の人々との間の「境界」の存在を政治課題として捉えた。

ハチスンの理論は、私的な領域において平等な主体として個人を導出することから、公的な領域における権力の新しい成り立ちを見出すものであった。ハチスンにおいては、公的な観念を考えるために、私的な領域を規定することが重要であることが示された。ハチスは、「公と私」をペアとして捉えたのである¹⁴⁰。これによって、ハチスは、政治へと参加できる「市民」とそれ以外の人との間の境界を自覚することになる。この課題は、普遍的な人権が意識されるようになった現代においても、移民問題という形で問われているものである。ハチスンの理論は、政治における決定的な課題を見抜くものであったといえる。

しかし、ハチスンの提起した「非形式的な公」というのは、政治の方策としてあまりに抽象的に過ぎないものであった。この「非形式的な公」を通じた政治参加は、政治から排除されたマルチチュードを公的な領域へと開くものであったにしても、制度的に保証されるものではない。そのため、これが実際に機能する政治の場面は、抵抗権の発揮のようなものに限られたものとなる。ハチスンの理論は、社会について新たな構成を導くものであったにしても、政治の実効性において乏しいものであったと言わざるをえない。こうしたハチスンの課題を引き継ぎながらも、より実効的な理論を提示したのが、次のアダム・

¹⁴⁰*Ibid.*, p. 1.

スミスである。次章においては、アダム・スミスの理論について論じていく。

第2章 アダム・スミスの道徳哲学

スミスは、ハチスンに「決して忘れえぬ師」として尊敬していた。スミスは、グラスゴウ大学の学生であった時に、ハチスンの道徳哲学の講義を受けていた¹⁴¹。スミスの最初の著作である『道徳感情論』は、自らの師であるハチスンの道徳哲学の理論を批判的に考察したものと言える。ハチスンとスミスのそれぞれの理論は、道徳哲学としての文脈においてこそ、比較することが可能となる¹⁴²。

ハチスンの道徳哲学においては、神的な普遍性が想定されていた。ところが、スミスの理論においては、この普遍性が大きく後退し個人に直接に作用することはなくなる。スミスは、道徳哲学の議論の軸を、世俗的な社会の領域へと移したのである。スミスにおいては、ハチスンのような神と対面する個人ではなく、個人と個人の社会的関係がより詳細に考察されるようになった。これによって、道徳哲学としての理論構成が、大きく変えられた。スミスは、利己心の積極的な作用を捉えていく。スミスにとって、ハチスンの利他主義は、あまりにナイーヴな議論とみなされた。スミスの理論においては、個人人の是認と否認を通じて「共感」(sympathy)を社会的に形成していく必要が見い出された。この道徳論の転換は、ハチスンとは異なった、政治の展望を導くことになる。

スミスの理論においては、世俗社会における党派的な政治性が把握されて

¹⁴¹ロスによる『スミス伝』によると、「アダム・スミスはハチスンの英語での倫理学の講義を一週間に三回、7時30分から8時30分までと言う早朝に聞いて、古典哲学、特にストア派の哲学への師の情熱に鼓舞され、また忠実かつ公平に師が真理を追究したことを証明している人間本性の探求によって鼓舞されたようだ」と述べられている。(I.S. ロス 前掲書、59頁。)

¹⁴²本稿の考察は、専ら道徳哲学の理論に焦点を絞るため、スミスの経済学について考察は別稿に譲ることにする。

いた。スミスは、ハチスンのような神的な普遍性を後退させたために、党派の中から「公共的な判断」を形成していく政治の作用を必要とするようになった。スミスにおける「政治」は、単なる必要悪でなく、社会を形成するための重要な役割を担うものであったのである。そのため、スミスにおいても、政治論を無視することができない。本稿では、以下において、スミスの政治論を明らかにしていく。前章と同様に、第1節において、スミスの道徳哲学の構想を示す。第2節においては、スミスの政治論について論じていくことにする。

第1節 道徳哲学について

「共感」

スミスは、『道徳感情論』の冒頭において、「人間がいかに利己的にみなされるにしても、明らかに彼の本性においていくつかの原理がある。その原理は他人の運命について彼に関心をもたせ、そして、それを見ることから快を受け取る以外何もひきだせなくても、彼らの幸福を彼にとって必要なものにする」と述べている¹⁴³。スミスによると、人間においては、「他人の悲惨を見たり、とても活き活きとした方法をもってその悲惨を感じる」ようになる場合、「哀れみ」(pity)や「同情」(compassion)といった情念が惹き起こされる¹⁴⁴。人々は、「想像において被害者と立場を交換することから、彼が感じることを自分たちで感じたりあるいは心動かされたりする」ようになり、「他者の悲惨への我々の同胞感情 fellow-feeling」や「共感」(sympathy)がもたらされる¹⁴⁵。スミスが言うところ、例え私たちが、他人の情念を直接理解することができないと

¹⁴³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, (Glasgow edition), D.D. Rapheal, A.L. Macfie(ed.), Liberty Fund, Indianapolis, 1984. p. 9. (邦訳『道徳感情論』(水田洋訳)、筑摩書房、1973年、5頁。)

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 9. (邦訳、5頁。)

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 10. (邦訳、6頁。)

しても、その人のさらされた境遇から一定の情念を想定することが可能となる。しかも、この「共感」は、「死者」にすら成り立つ¹⁴⁶。スミスによると、私たちの「想像」が「死者の生気の失せた肉体にも、私たちの生きた魂を取り込み、そのような場合に私たちの感情がいかなるものなのかを考える」ようにさせる¹⁴⁷。この「死者への共感」こそが、生きている人々の間に「死に対する恐怖」を惹き起こす。これは、「人間本性の中で最も重大な原理」であり、この最も過酷な悲惨を免れることが「人類の不正義の大きな抑制」となって、「社会を守り、保護する」ものとなる¹⁴⁸。

スミスが言う「観察者」の「共感」とは、当事者とまったく同じ情念を引き起こすことを意味するものではない。スミスによれば「観察者がまず何よりも、彼が出来る限り当事者の境遇へと自分自身を置き、またその受難者にもたらされる災禍の細部にいたる全ての状況を自分自身の胸の内とするように努めた」としても、「観察者の感情はその受難者における侵害に達しないことがしばしば生じる」¹⁴⁹。また、当事者においても「観察者自身が安全にあるということ、また観察者が実際に受難したわけではないという考え」から「共感」が妨げられることが生じる¹⁵⁰。スミスが言うところ、これらの不都合にもかかわらず、当事者は「より完全な共感」を求める¹⁵¹。なぜなら、観察者の「共感」だけが、当事者の「激しく不快な情念」を穏やかにすることができるからである。そのため、当事者には、「観察者がついていける程度にまで自分の感情を抑える」ことが求められることとなる¹⁵²。このようにして、スミスにおいては、「観察者」と「当事者」の双方がお互いの立場交換を通じて、「共感」を形成

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 12. (邦訳、11 頁。)

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 13. (邦訳、12 頁。)

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 13. (邦訳、12 頁。)

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 21. (邦訳、27 頁。)

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 21. (邦訳、27 頁。)

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 22. (邦訳、27 頁。)

¹⁵² *Ibid.*, p. 22. (邦訳、28 頁。)

していくことが可能であると考えられた。スミスによれば、たとえ不幸にもその平静さを失うような出来事が起きたとしても、「社交と対話」(society and conversation)によって自らの精神の穏やかさを取り戻すことができるのである¹⁵³。スミスは、この「共感」をもって、情念の「適宜性」(propriety)を問うていった。この「適宜性」は、情念のそれぞれの性格に応じて「あるものは高く、あるものは低く」設定される。スミスが言うには、「歓喜」(joy)の方が「悲惨」(sorrow)よりも共感されやすい。なぜなら、人々は、喜ばしいものを求め、苦しみものを避けるからである。これと同じ原理から、人々は「富裕をみせびらかし、貧乏を隠す」ようにもなるのである¹⁵⁴。

スミスによると、この「富」というものは、その有用性や効用からではなく、むしろ他の人々からの「よく見られること、注目されること、共感、好意、そして是認といった関心を受ける」ために求められるものである¹⁵⁵。「豊かな人が富を誇るのは、世界の関心を自然と自分にひきつけること、そして彼の境遇の有利さが惹き起こす快い感情の全てをもって人類が彼についていこうという気持ちになることを感じるからである」¹⁵⁶。「反対に、貧しい人は、自分が人類のその視野から外れていること、あるいは彼が被っている悲惨や困窮に対していかなる同胞感情も持たれることがめったにないこと」から嫌悪の対象とされるようになった¹⁵⁷。そのため、「富裕」を求め、「貧しさ」を避ける人々の傾向性は、一定の「階層の区分と社会の秩序」を導くことになる¹⁵⁸。スミスが言うには、「生活のより高い階層に位置する教養を持つ人々」は、「労働をしないとしても、貧しい人々と同じ質素な食事で済まし、低い屋根の下で暮らし、粗末な衣服を着ることを、死よりも悪いと考える」¹⁵⁹。「上流階級への一般的

¹⁵³ *Ibid.*, p. 23. (邦訳、30頁。)

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 50. (邦訳、72頁。)

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 50. (邦訳、73頁。)

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 51. (邦訳、73頁。)

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 51. (邦訳、73頁。)

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 52. (邦訳、76頁。)

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 50. (邦訳、72-73頁。)

な追従とは、彼らの良き意志から生じる恩恵へのそれぞれの期待からではなく、彼らの境遇の有利さへの自分たちの賞賛からもたらされることがしばしばである」¹⁶⁰。まさに、貴族たちにおいては、「彼の発する言葉、彼の行う動作の全てが注目されるため、彼は日常的な振る舞いにおける全ての事例に対する慣習的な配慮を学び、最も正確な適宜性をもって細かな義務の全てを行うことをよくよく考える」ことが行われた¹⁶¹。それゆえに、貴族たちは、「自由と気品」をもって行為することができたのである。このようにして、スミスは、上流階級の人々が持つ権威というのが、一般の人々の尊敬と賛辞から形作られるものであることを示した。反対に、彼の持つ「栄光の全体が、平凡な振る舞いの適宜性にあり、この適宜性が彼に与えるところの取るに足らない名声に満足し、さらにそれ以外の名声を獲得する能力のない者」にあっては、貴族といえどもその徳性が備わることはない¹⁶²。スミスによれば、実際の貴族の大部分は、「忍耐、勤勉さ、不屈な精神、精励」といった徳性を持つことは稀であるため、中層や下層階級の教育を受けた人々に政府の高い官職を渡し、行政全般の仕事を担わせていた¹⁶³。その場合、むしろ中層や下層階級の人々にこそ、貴族の徳性が体现されることになる。こうして、スミスにおいては、貴族の権威主義に対して、平等な社会の進展が捉えられた。

スミスの直面した「文明社会」においては、大部分の人々が「富と地位」についての「感嘆者と崇拜者」となり、「知識と徳性」について関心がもたれることは稀となる。この徳性の欠如こそが、「富裕で地位のある人」における「高慢と虚栄」の原因となるのである。スミスによると「王侯たちの宮廷や、貴族の応接室での成功と功績は、知識をもち、事情をよく知っている者の評価によるのではなく、無知、高慢そして尊大な上長者の気まぐれや愚かな行為に頼る」

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 52. (邦訳、76頁。)

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 53. (邦訳、78頁。)

¹⁶² *Ibid.*, p. 55. (邦訳、80頁。)

¹⁶³ *Ibid.*, p. 56. (邦訳、81頁。)

ものであり、「諂いや愚かさが有用さや能力よりもしばしば優位する」¹⁶⁴。こうして、社会の支配的な階層には、「腐敗」(corruption)がもたらされることになる。一方の「上流階級」の人々に「虚栄」と「偽善」の悪徳が広まるのに対して、他方の中層・下層の人々においてこそ「徳性」が保持されうる。スミスはこれによって、道徳的な価値の社会的な転倒を明らかにしたのである。このことから、スミスは、身分や階層の制度ではなしに、道徳的な価値を新たに社会的に規定していく必要を見出した。

スミスにおいて道徳の価値は、人々の「賞賛」と「非難」から形成される。スミスは、これらを適切に判断していくために、二つの基準を挙げた。一つは、「称賛を求め、非難を避ける」こと、もう一つは、「称賛あるいは非難に値する」ことである。スミスによると、「称賛」の適切な判断には、「称賛への愛好」(the love of Praise)だけでなく、「称賛に値する」(Praise-worthiness)ことが必要となる¹⁶⁵。また同様に、「非難」にも、「非難への恐怖」(blame of dead)だけでなく、「非難に値する」(Blame-worthiness)ことが求められた¹⁶⁶。スミスにおいては、前者の「称賛を欲し非難を避ける」ことだけでは、「徳性のみせかけ」(Affection of Virtue)や「悪徳の隠蔽」(concealment of vice)を妨げることができないと考えられたのである。後者の「値する」論理は、性急な判断を妨げ、個々人が悪徳に陥ることを妨げる。このようにしてこそ、個々人は、「自分自身の性格と行動についての公平な観察者」として、道徳的な価値を判断する主体となることができた。

徳性

スミスは、『道徳感情論』において、徳性について論じている。スミスは、「正

¹⁶⁴*Ibid.*, p. 63. (邦訳, 97頁。)

¹⁶⁵*Ibid.*, p. 113. (邦訳, 236頁。)

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 113. (邦訳, 236頁。)

義」こそが「大建築物を支える大黒柱」¹⁶⁷であると述べたことから、現代の「正義」論の原点にあたる思想家とみなされてきた。スミス解釈においては、「正義」の徳性のみが強調されてきた。ところが、スミスは、「正義」のみを論じていたのではない。スミスのテキストには、「正義」(justice)、「慈恵」(beneficence)、「慎慮」(prudence)という三つの徳性が挙げられている。これらの徳性は、「文明社会」の複雑な過程において、それぞれの作用が見出されていた。以下においては、それぞれの徳性の特徴について論じていく。

スミスにおいて「正義」は、社会秩序を支える重要な要素である論じられた。スミスによれば「もし正義が取り除かれるのなら、人間社会の大きく広範な組織は、それぞれの原子へとバラバラに分解されてしまう」¹⁶⁸。「正義」というのは、国家の強制力を用いても守られるべき価値であると論じられた。スミスの「正義」は、「積極的な価値の分配に関わるよりも、他人の財産や幸福への侵害を阻止すること」に限られた¹⁶⁹。スミスは、この「正義」によって、市場へと介入する重商主義的な国家の役割を限界づけたのである。スミスは、市場の機能において、「分配」の主要な役割を見出ししていた。そのため、「国家」があえて「分配の正義」(distribution justice)を担う必要はなくなったのである。このことは、スミスが、「分配の正義」を否定したことを意味するものではない。スミスにとっての「分配の正義」は「慈恵」の領域へと移され、「国家がどうしても果たさなければならない最低限の義務とみなされなくなった」だけである。

次に、「慈恵」の徳性は、「正義」と対照的に、「建物を美しくみせる装飾」とみなされた¹⁷⁰。「慈恵」の徳性とは、強制力を用いることなく、「いつも自由であり、それが力によって奪い取られることはありえない」¹⁷¹。また、「慈恵」

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 86. (邦訳、135頁。)

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 86. (邦訳、135頁。)

¹⁶⁹ 藤原保信「自由主義と道徳的秩序——アダム・スミスの場合」、『早稲田政治経済学雑誌』第307、308合併号、1992年、54頁。

¹⁷⁰ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, 1984, p. 86. (邦訳、135頁。)

において期待される善が欠如したとしても、そのことによって実際の害を被ることはないために、「処罰」が課せられることはない¹⁷²。このことから、スミス解釈においても、「慈恵」の徳性が軽視されてきた。しかし、「慈恵」の徳性も、決して無視できるものではない。スミスによれば、「慈恵」を持たない「正義」だけからなる社会は、決して「満足な状態」とは言えないものなのである。「慈恵」とは、強制力と伴う「正義」と異なり、自由の領域における積極的な価値を規定する役割を担うものとみなされた。社会の繁栄を考える場合には、「慈恵」の徳性も考える必要があるのである。

最後の、「慎慮」の徳性は、「個人の健康、富、階層や評判への配慮、つまり生活におけるかれの安楽と幸福が主に頼るとみなされた対象」¹⁷³について考える際に求められる。スミスにとって「慎慮」とは、「自己保存への配慮を意味する一定の手段選択能力」と見ることができる¹⁷⁴。スミスによると「慎慮ある人」は「自分の勤勉さと儉約さを着実に持ち、より遠く離れたものであるにしても、より永続し、より大きな安楽や享楽を手に入れる期待から現在の安楽や享楽を犠牲にする」ことができる¹⁷⁵。人々は「慎慮」の徳性によってこそ、「熱烈な愛情や賞賛」ではなく「冷静な評価」へと導かれるようになる。「慎慮」の徳性とは、人々を「公平な観察者」とすることにおいて、大きな役割を果たすものである。「公平な観察者」には、社会の多様な価値の混交に惑わされず、自らの視点を確保するだけの「慎慮」が求められることになる。

さらに、スミスは、生前最後に公刊された『道徳感情論』の第6版において、「自己統御」(self-command)の徳性を付け加えている。スミスによれば「最も完全な自己統御によって支えられなければ、それらの最も完全な知識も、彼にそ

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 78. (邦訳, 123頁。)

¹⁷² *Ibid.*, p. 78. (邦訳, 123頁。)

¹⁷³ *Ibid.*, p. 213. (邦訳, 445頁。)

¹⁷⁴ 藤原、前掲論文、53頁。

¹⁷⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op.cit, 1984, p. 215. (邦訳, 447頁。)

の義務を遂行させることはない¹⁷⁶。もし、この「自己統御」からもたらされる抑制がないのなら、人々の「全ての情念は、大抵の場合、その充足のために極端に高められる」ことになってしまう¹⁷⁷。スミスは、こうした行き過ぎを抑えるために、諸情念の「適宜性」を求めたのである。

「適宜性」というのは、「理性、原理、良心、胸中の住人、内部の人、私たちの行為の偉大な裁判官と裁定者」の立場から個々人が判断するものである。個々人は、自らの胸中に第三者としての視点を持つことによって、道徳的な立場に開かれることになっていく。スミスによれば、「彼の全体の振る舞いと行為を、胸中の偉大な同居人や半神が規定し、是認し、抑制し、規律だった情念によって支配する人が、真に徳性を持った人であり、愛と尊敬、賞賛の適切な対象となる」のである¹⁷⁸。この「適宜性」の基準は、画一的なものではない。一方の「人間性、親切さ、自然的な愛情、友情、尊敬」といった快い情念は、「過剰が過少ほど嫌われることがない」ために過剰の側に適宜点がある¹⁷⁹。他方、「怒り、憎しみ、嫉妬、悪意、服従への気質」といった不快な情念においては、「過少の方が過剰より嫌われることがない」ために過少の側に適宜点がある¹⁸⁰。前者が、「社会への人々を結合させる」傾向を持つものであるのに対して、後者は、「人々を相互に引き離し、人間社会を破壊することを促す」¹⁸¹。このようにして、スミスは、社会的な紐帯のバランスを考えた。

「自己欺瞞」

スミスは、「文明社会」の発展において、「公共精神」の衰退という課題を見出した。スミスによると、「文明社会」では、「多くの異なった階層と団体に分

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 237. (邦訳、473頁。)

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 263-264. (邦訳、503頁。)

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 245. (邦訳、481頁。)

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 243. (邦訳、478-479頁。)

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 243. (邦訳、478-479頁。)

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 243. (邦訳、478-479頁。)

割される」ようになるため、「国家の繁栄と保護から、その特定の階層や団体の様々な権力や特権、免除を減じる必要があるということを、彼らに納得させることは困難となる」¹⁸²。党派的な偏見こそが、人々の「公共精神」(public spirit)を損なってしまうのである。人々がこのような偏見から免れるためには、それぞれが「公平な観察者」になることが必要とされた。スミスが言うには、「党派の騒乱と無秩序」にある場合、「人類への愛や、私たちの同胞市民がさらされる不便や苦悩に対する真なる同胞感情に基づく公共精神」が、「体系の精神」(spirit of system)と混合されてしまうことになる¹⁸³。この「体系の精神」こそが、「より穏和である公共精神」を、「狂信」(fanaticism)の熱狂にまで高め、「適宜性」を取り去ってしまうのである。スミスの言う「体系の人」とは、「とても賢いと自惚れがちとなり、しばしば自らの理想的な統治計画の想像された美しさに囚われ、そのいかなる部分の僅かな逸脱も許すことができない」ようになる¹⁸⁴。そのような人間は、「チェス盤のそれぞれの駒を配置するのと同じように、大社会のそれぞれの成員も容易に配置することができると想像するようになり、チェス盤の駒がそれを動かす彼の手より他にいかなる動因を持たないように、人間社会という大きなチェス盤における全ての駒も、立法府がその駒を動かそうと意図したことと全く異なるそれ自体の動因を持っていると考えることがない」¹⁸⁵。これに対して、真なる公共精神をもった人物は、「人民の確かめられた習慣と偏見に対して自らの公共的な取り決めをできる限り調整し、人民がそれに服するのを嫌がるような諸規則の欠如から生じる不都合を、出来る限り修繕する」よう努力することになる¹⁸⁶。スミスは、「文明社会」においてこそ、「公共精神」を喚起する必要を見出した。

「文明社会」において個人は、ある程度党派心に囚われるようになる。スミ

¹⁸² *Ibid.*, p. 231. (邦訳、465頁。)

¹⁸³ *Ibid.*, p. 232. (邦訳、467頁。)

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 233-234. (邦訳、468頁。)

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 234. (邦訳、468頁。)

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 233. (邦訳、468頁。)

スによると、「利己的な情念の激しさや不正」が、「自分たちの行為の適宜性についての自らの判断の公正さを妨げる」ことになる¹⁸⁷。このような事態から、各人は、「他者の行為への継続的な観察」によって獲得された一般的な規則に配慮しなければならないことになる¹⁸⁸。スミスが言うには、「過去の経験が彼に与えるこれらの規則への尊敬」こそ、「彼の情念の衝動を抑え、そして何が彼の境遇においてなされるのが適切であるか」についての自己愛の党派的な見解を矯正することを促すのである¹⁸⁹。スミスにおいては、「自己欺瞞」(Self-deceit)が指摘されていた。個人には、情念の激しさから、「自己愛についての間違った表現」をもたらされることになる。スミスによれば、「自己欺瞞」は、人間生活の混乱の大部分をもたらす「人類の致命的な弱点」なのである¹⁹⁰。これに対して、個人は、「公平な観察者」として自らの「情念」や「欲求」についての適宜性を見出していくことが必要となる。スミスにおいて、個人とは、単に利己的であるだけでなく、「慎慮」ある主体として提起されていたのである。

まとめ

上記のようにして、スミスの理論は、一般に言われるような孤立した個人を想定していたのではない。むしろスミスにおいては、「社会の中の個人」が想定され、他者との関わりこそが論じられていた。個人は、ハチスン言う普遍性を想定できないため、党派性を免れることはできない。スミスは、「公共的な目的」を考えるために、先ず、「自己欺瞞」を指摘した。個人には、「公平な観察者」として自らの「情念」や「欲求」の適宜性を見出していくことが必要とされた。スミスの理論においては、「自己利益」のみを無限に追求してい

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 156-157. (邦訳、207頁。)

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 159. (邦訳、188頁。)

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 166. (邦訳、191頁。)

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 158-159. (邦訳、188頁。)

く「我利我利亡者」ではなく、内省的で、冷静な個人が設定されていたのである。スミスは、「慎慮ある人」(prudent man)こそが、複雑な社会関係の中においても、自らの欲求や利益を正確に理解することができると考えていた。このような「個人」像を規定として、スミスは、社会理論を構築したのである。次節では、政治論について論じていく。

第2節 政治論について

スミスは、これまで、「国家」による「市場」への干渉を排する自由放任の市場主義者とみなされてきた。スミスの理論は、「国家」による規制が無くても、「市場」において予定調和が達せられることを主張したものであると解された。スミスの『諸国民の富』は、「政治」に対する「経済」の優位を決定付ける著作として一般には知られているのである。ところが、スミスは、「市場」のみを論じていたわけではない。スミスにおいては、社会や法、政治についての様々な議論が展開されていたのである。これらの議論は、決して無視できるようなものではない。スミスにおける理論の構成を考えるにあたっては、このような部分こそ、正確に把握していくことが必要となる。特に本稿においては、これまで論じられてこなかった「政治」についての議論を明らかにすることによって、スミスの理論の構成について問い直していく。

重商主義国家批判

スミスの経済理論は、当時支配的であった重商主義を批判するものであった。重商主義の学説では、「貿易差額説」から、一国の輸出入の収支の結果としてもたらされる金の流入こそが国を富ますことになると、考えられていた。その結果、為政者は、海外からの輸入品に関税をかけて、国内産業を保護することを企てた。まさに重商主義の理論では、「市場」へと介入する為政者の「巧妙な手」(artful hand)が提起されたのである。スミスは、これに対して、この「国

家」の市場への介入がいかに暴力的な作用を及ぼすのかを指摘した。内田義彦に論じられたように、重商主義は、「全体に対する効用」を正義の根拠とすることによって、「国家によって強制されるべき法の範囲を不当に拡充」したのである¹⁹¹。スミスによると、このような国の為政者における「上級の慎慮」は、「目的と手段の倒錯」から「各国の真実の富の発展を妨げ」、「それ自体が不自然なるがゆえに、その違反に対してますます過酷な刑罰を課さねばならぬもの」となっていく¹⁹²。スミスにおいては、「かかる強力的な政策なくしても、各国は自然に、各人の努力によって富みうる」ことから、「国際間の平和の友好関係の基本条件として、封建的土地所有の破棄とそれによる豊かな国内市場」の導出がスローガンとなった¹⁹³。スミスにとって「社会の福祉は、経済人の行為による見えざる手に導かれて実現する」ものであり、国家は「所有権」さえ守ればよいとされた¹⁹⁴。スミスにおいては、重商主義との「市場」理解の違いから、「国家」も異なる役割を持つと考えられることになったのである。

スミスが批判した本来的重商主義では、「賢い為政者」(wise statesman)が市場の法則を見抜き、この法則に適って統治が行われることになる。重商主義においても、為政者の「恣意」が批判され、「法の支配」が主張されていた。スミスは、「法の支配」による為政者の「巧妙な手」(artful hand)にしても、手段と目的と倒錯によって「真なる富」を損なうことになると主張していたのである。スミスにおいては、重商主義のような法学の構成と異なり、自律的に展開する経済の法則が導き出された。これによって、スミスにおいては、経済学の「生誕」が果たされることになった。経済学の「生誕」は、私的な領域の関係のあり方を大きく変えることになる。それに応じて、公共的に関わる「政治」の成り立ちも、大きく転換される。スミスは、重商主義的国家に代わる「政

¹⁹¹内田義彦『経済学の生誕』（初版：1953年）、未来社、2001年、103頁

¹⁹²同上、113頁。

¹⁹³同上、105頁。

¹⁹⁴同上、103頁。

治」のあり方を論じていたのである。以下においては、スミスの政治論について明らかにしていく。

自生的な社会

スミスは、ハチスンと同様に、家族の関係における平等を主張した。「夫と妻」の関係というのは、長らく家父長的な体制の下において、不平等な関係に置かれてきた。スミスによれば「古代ローマでは、夫は彼自身の家族に属する全ての事柄についての、生と死を決める最高の主人であった」¹⁹⁵。ところが、「女性の相続が生じるようになった後、離婚の権能が妻に拡大される」ようになっていった¹⁹⁶。財産の所有が女性に認められるようになると、「妻は夫と同じように独立した存在となる」ことができたのである¹⁹⁷。このようにして、スミスは、およそ対等なものとして夫と妻の関係を規定した。このことは、「親と子」の関係においても同様である。スミスによると、「父の子供たちに対する権威は、自由と財産の双方について、最初は絶対的であった」¹⁹⁸。こうした父権も、「ローマ帝国の崩壊後において妻に対する権利と同様に、弱められていく」ことになる¹⁹⁹。スミスが言うところ、「父は、子供たちが父と共に家族に中にある限りにおいて、私たちの間に持つのと同じ位の権威、すなわち、子供の道徳的な品行を気遣う程度のものを、持つようになる」に過ぎない²⁰⁰。父は、子供たちに対する「自然的な権威」(natural authority)を持つだけとなる。こうして、「親と子」の関係においても、およそ対等な関係が築かれていくようになる。

¹⁹⁵ Adam Smith, *Lecture on Jurisprudence Report dated 1766*, [*Lecture on Jurisprudence*, (glasgow edition), R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein (ed.), *Liberty Fund*, Indianapolis, 1978], p. 440. (邦訳『グラスゴウ大学講義』(高島善哉、水田洋訳)、日本評論社、1947年、198頁。)

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 440. (邦訳、198頁。)

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 440. (邦訳、199頁。)

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 449. (邦訳、220頁。)

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 450. (邦訳、224頁。)

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 450. (邦訳、224頁。)

さらに、「主人と召使」の関係においても、同様のことが主張される。但し、「主人と召使」の関係は、「妻」や「子供」に対するものと異なった性質を持っていた。「召使」は、「文明社会」の発展に応じて、次第に「奴隷」へと陥っていくことになる。スミスによれば、奴隷にとっては、「文明社会」より「野蛮な社会」の方が寛容であった²⁰¹。なぜなら、未開社会では、その貧しさから「ある一人の人間が養うことのできる奴隷の数は、たかが知れたものでしかない」²⁰²。そのような所では、その規律が厳格なものとはならなかったのである。「自由と富裕が奴隷の悲惨さに寄与する」と、スミスは述べている²⁰³。奴隷こそが、「自由の完成についての最大の桎梏であった」²⁰⁴。スミスにおいては、奴隷の不効率さが指摘され、「自由人」(freemen) からなる社会関係が導かれることになる。このようにして、スミスは、ハチスンと同様に、「家族」における平等な関係を築いていくことを示した。これを促したのが、「所有権」の発展であった。

スミスは、「所有権」について特徴を以下のように論じている。スミスによると、「所有権」は、「先占」、「添付」、「時効」、「相続」、「自由意志による譲渡」の5つの方法で獲得される。先ず「先占」とは「その目的物に対する私の占有に観察者が沿う場合、また力によって自らの占有を守る場合に是認されることが見出される」ものである²⁰⁵。スミスによると「野蛮人」にとって「所有権は、占有に始まり、占有に終わる」ものであった²⁰⁶。しかし、農業段階になると、土地に対する私的な関心が生じるようになる。その場合、本来であれば、村全体に共有されていたはずのものが、「一般の同意」によって個々の分割されるようになった。土地に対する「所有権」は、農業の発展に応じて拡張されていっ

²⁰¹ *Ibid.*, p. 452. (邦訳、230頁。)

²⁰² *Ibid.*, p. 452. (邦訳、230頁。)

²⁰³ *Ibid.*, p. 453. (邦訳、231頁。)

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 453. (邦訳、231頁。)

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 459. (邦訳、244頁。)

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 460. (邦訳、245頁。)

た²⁰⁷。

次の「添付権」(right of accession)は、「土地が生み出すいかなるもの、すなわち樹木、果実、鉱石などへの権利をもつ」ことが認められるようになる²⁰⁸。スミスによると、「土地所有は、土地の一定の部分に種をまきそして植え付けを行う権利を、社会の中においてある特定の人に分割し、割り当てることに基づいている」²⁰⁹。「添付」においては、「主物が私に属する、そして添付が別の人に属する場合、あるいはそれが混合してある場合、その全体が誰に属しているのか」が定められた²¹⁰。これについて、スミスは、「対象がその価値を減じること無しにもしくはその添付物の所有者に大きな損失を与えることなしに、大元の形態に帰することができる場合、主物の所有者はその権利を正当に主張することができる。しかし、これをなすことができない場合、法律は添付物の所有者を正当に支持し、そして元々の所有者にその所有権について賠償すること義務付ける」と述べている²¹¹。この「添付権」によって、「所有」の形態が、主物の所有者以外にも拡張されることになった。

第三の「時効」(Prescription)とは、「彼が長く占有したものに対してその占有者に想定される愛着に基づき、また彼の占有から長く外れていた昔の所有者に想定される愛着のなさに基づいて」主張される²¹²。この「時効」が認められるためには、「善意、正当な権利、中断されない占有、時間」の四つの要件が必要とされた。スミスによれば、「国王たちが、彼らの権利が時効にかかることを認めることがめったにない」にしても、「記憶を超えた占有は、それに伴って時効をもたらす」ことになる²¹³。

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 460. (邦訳、246頁。)

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 461. (邦訳、248頁。)

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 460. (邦訳、248頁。)

²¹⁰ *Ibid.*, p. 461. (邦訳、248頁。)

²¹¹ *Ibid.*, p. 461. (邦訳、249頁。)

²¹² *Ibid.*, p. 461. (邦訳、249頁。)

²¹³ *Ibid.*, p. 462. (邦訳、251頁。)

第四の「相続」には、「法定相続」、「遺言相続」の二つがある。前者が「故人が想定したであろうその人に、死んだ人の財産を分配する」方策であり、後者が「死んだ人の意思によって財産を分配する」方策である²¹⁴。スミスによると、この「相続」というのは、「文明社会」に特徴的なことである。「未開社会では、ある人が生きている間でさえ彼の財産の完全な所有権を持つことはほとんどないため、彼の死後においてそれらを処分する権能を彼が持ちえたと想定することはできなかつた」²¹⁵。しかも、その「相続」は、血縁よりも彼らがそれらを獲得するために投じた労働からその財産に対する共同の権利を持つ」と考えられていたものである²¹⁶。後に、長子相続制の導入によって、財産の不可分性が固定されることになった。「長子相続制」とは、「兄弟間におこりえるあらゆる危険な敵対関係を防止するという利点」から、「君主政」の相続のために導入された²¹⁷。これこそが、農業の改良を著しく妨げたのである。スミスによると「その全体の土地が息子たちの間に分割されるのなら、一人がその全体を改良するよりも、それぞれが自分たちの部分をよりよく改良する」ことができたはずなのである²¹⁸。後者の「遺言相続」とは、「彼自身が権利をもち得ないときに権利を処分することを想定する」ものであるため、「彼の権利を譲渡すると言うことはできない」²¹⁹。「遺言相続」においては、「本人の意思よりも、死者に対する敬虔」から、「人が生きている間よりわずかに所有権を拡張するように人々を向かわしめる」だけである²²⁰。これを極端に拡大したのが、「限嗣相続」である。「限嗣相続」においては、この権利がこの世界の果てにまで拡大された。スミスはこれに対して、「死者への敬虔というものも、彼

²¹⁴ *Ibid.*, p. 462. (邦訳、251 - 252 頁。)

²¹⁵ *Ibid.*, p. 462. (邦訳、252 頁。)

²¹⁶ *Ibid.*, p. 462. (邦訳、252 頁。)

²¹⁷ *Ibid.*, p. 466. (邦訳、262 頁。)

²¹⁸ *Ibid.*, p. 466. (邦訳、262 頁。)

²¹⁹ *Ibid.*, p. 466. (邦訳、263 頁。)

²²⁰ *Ibid.*, pp. 466-467. (邦訳、263 - 264 頁。)

らの記憶のおいてその人の思いが生々しく感じられる限り」のことであり、「永遠に土地を処分する権利というのは論外である」と述べている²²¹。「土地とその豊かさは、すべての世代に属するものであり、前の世代が子孫に対してそれを取り決めるための権利を持つはずがない」²²²。スミスは、これらの法を改定することによって、土地の改良を促すことを求めた。

最後に、「自由意志による譲渡」がある。スミスによると、封建的な体制の下において、「いかなる封臣あるいは占有者も領主の同意なしに、彼の土地を譲渡する権利を持たなかった。なぜなら彼は軍役のためにその土地を保有していたからである」²²³。そのため、「土地は領主に委ねられるべきであり、その領主が買い手にそれを委譲することになる」²²⁴。ところが、領主においても、金を借りた債権者に対して土地の権利を認めざるを得なくなっていく。その際、「土地の保有者は新しい支配者から抑圧を受けるやすかったので、領主は、彼の封臣の同意無しに彼の土地を処分することができなくなった」²²⁵。スミスは、「自由意志による譲渡」の導入によって、封建的な大地所有制が転換されるようになると論じたのである。こうした社会類型の発展は、さらに政治体制のあり方を大きく変えることになる。

政治的権威

スミスは、ヒュームと同じように、17世紀の社会契約論とは異なる「国家」の成り立ちを考えた。スミスによると、「契約は為政者への忠誠の基礎であるというのが、この国の通説であった。しかし、これらが実際に行われたわけではないことは以下の理由から明らかである。第一に、原始契約の学説はイギリ

²²¹ *Ibid.*, p. 468. (邦訳、268頁。)

²²² *Ibid.*, p. 468. (邦訳、268 - 269頁。)

²²³ *Ibid.*, p. 469. (邦訳、271頁。)

²²⁴ *Ibid.*, p. 271. (邦訳、271頁。)

²²⁵ *Ibid.*, pp. 469-470. (邦訳、271 - 272頁。)

スに特有なものであったのであり、政府というのは、そういったことが決して考えられなかったところにも生じていた。まさにこの国の人民の大部分においてさえそのようにあった」²²⁶。「第二に、政府の権力が、はじめに一定の条件の下である人に委任された場合でも、それを委任した人々の服従が契約に基づくのは正しくても、彼らの子孫はそれに関係なく、彼らはそれを意識することもないし、またそれゆえそれによって束縛されることもない」²²⁷。スミスが言うには、確かに「その国に残ることによって、あなたは契約に黙認を与えたとみなされ、それによって拘束されると述べられるかもしれない」²²⁸。しかし、「ある国に留まることによって、政府への服従への契約に同意したと言うのなら、ある人を船に連れ込んで、彼を陸から引き離した後に、その船にいることによって彼は船長に服従することを契約したということと同じことになる」²²⁹。これらのことから、スミスは、「国家」というのが「契約」によって成立するものではないと考えた。スミスは、ヒュームと同様に、「国家」の権力が「自生的」に生じてきたものであると解した。スミスの『法学講義』においては、「狩猟、牧畜、農業、商業」という四段階論によって、「国家」の歴史的な発展が示された。この考察において、スミスは、社会の種類の違いから政治的な権威を導出する方策が変わることを明らかにした。そのため、スミスにおいては、「公共」に関わる「国家」を考えるためにも、私的な領域における関係を明らかにする必要が見い出された。この点において、スミスは、ハチスンと同様の課題に取り組んでいた²³⁰。

²²⁶ *Ibid.*, p. 402. (邦訳、102頁。)

²²⁷ *Ibid.*, pp. 402-403. (邦訳、102頁。)

²²⁸ *Ibid.*, p. 403. (邦訳、103頁。)

²²⁹ *Ibid.*, p. 403. (邦訳、103頁。)

²³⁰ 日本のスミス研究は、長らく「市民社会論」を提起してきた。この「市民社会」の発想は、スミスのみの特徴的であったのではない。‘civil society’ という用語は、スミス以上に、ハチスンのテキストにおいて顕著に用いられている。ハチスンにおいて ‘civil society’ の用語は、政治社会をも含む包括的な概念として用いられていた。小柳公洋は、ハチスンの「市民社会観」が「経済社会としての市民社会」と「政治社会としての市民社会」の双方を含んでいることを述べている。(小柳、前掲論文、1991年、33頁。)

スミスは、社会契約論と異なり、「自生的」に生じる政治的な「権威」の構成について論じた。スミスにおいては、先ず、人々が共同体を構成する原理として「権威」と「功利」が指摘された。「権威」とは、人間の「優れた能力」、つまり「年長であること、肉体と精神の優れた能力、古い家柄、豊かな富」から生じる²³¹。人々は、賞賛された卓越について「権威」を生み出すことになる。他方、「功利」の原理においては、「大きな悪を避けるために国家に服するようにさせる」²³²。人々は、「公共の功利についての感覚」(the sense of public utility) から、「全体の善のための政府の決定に服する」ようになるのである²³³。こうして、スミスは、「契約」によらずに、政治的な「権威」が構成されることを示した。

スミスによると「政府」というのは、「富の不平等」からもたらされたものである²³⁴。まさに「富の不平等は、富者と貧者の間を区別し、その前者に後者に対する影響力を与えた」²³⁵。貧者たちは「富者がその獲物を飼いならし、彼らの財産にしてしまったために狩猟から生計を立てることができなくなった」ために、どうしても富者に頼らなければならなくなっていく²³⁶。この「依存」(dependant) の関係こそが、政治的な「権威」を生み出すことをなる。スミスによると、「依存」の関係が、対等なものになればなるほど、より平等な民主的な体制が導入される。「文明社会」における富裕と改良の結果も、貧富の差を縮めることから「民主政」を導くことを可能にした。ところが、社会における「富裕」の発展は、必ずしも利点のみをもたらしたわけではない。この発展は、人々の「武勇の精神」や「公共精神」を衰退させるものでもあった。ス

²³¹ Adam Smith, *Lecture on Jurisprudence Report dated 1776, op. cit.*, 1997, p.402. (邦訳、100頁。)

²³² *Ibid.*, p. 402. (邦訳、100頁。)

²³³ *Ibid.*, p. 402. (邦訳、100 - 101頁。)

²³⁴ *Ibid.*, p. 404. (邦訳、107頁。)

²³⁵ *Ibid.*, pp. 404-405. (邦訳、108頁。)

²³⁶ *Ibid.*, p. 405. (邦訳、108頁。)

ミスが言うには、「ギリシアの市民たちは、武器を持つことを卑しいものと考え、そして共和国の防衛を傭兵に委ねることから、かれらの軍事的な力は減退し、結果として政府の凋落する手段を与えた」ことになったのである²³⁷。このようにして、「自由が失われ、再び君主政もしくはそれと似たものが導入される」ことになる²³⁸。スミスは、「富裕」と「奢侈」の発展にもかかわらず、「武勇の徳性」や「公共精神」を保持することが重要であると論じた。

スミスは、上記のことから、社会の発展に応じて法学的な構成が歴史的に変遷していくことを示した。スミスにとって「所有権」というのは、単なる個人の利益のためだけでなく、社会的に規定されたものであった。スミスの理論では、封建的な大土地所有を保証している法制度を改正して、「市場社会」を構築していく必要が見出されていた。そのため、スミスは、旧来の「自然法学」の論理から、経済学の論理を新しく構成したのである。その際、旧来の法制度を変更していくためには、「立法」を行う「政治」の作用が重要な役割を果たすことになる。スミスにおいては、経済学と同時に、政治論が考察された。スミスの政治論では、重商主義の為政者による「巧妙な手」に代わる政治の展望が見出されることになる。スミスは、特別なエリートへと統治を委ねるのではなく、個々人から政治的な関係を構築していく必要を論じた。

政治的弁論

スミスにおいて「政府の権力」は、「立法権」、「裁判権」、「執行権すなわち連合権」の三つから成り立つ²³⁹。スミスの理論においては、三権分立による「均衡政体」(balanced constitution)が想定されたのである。スミスは、「国制」のバランスをとるために、「言語」による意思伝達の機能に注目した。

スミスは、政治的弁論についての三つの類型を挙げている。第一が「自己演

²³⁷ *Ibid.*, p. 412. (邦訳、126頁。)

²³⁸ *Ibid.*, p. 411. (邦訳、123頁。)

²³⁹ *Ibid.*, p. 405. (邦訳、110頁。)

示型弁論」(Demonstrative)、第二が「討議型弁論」(Deliberative)、第三が「法廷型弁論」(Judicial)である。第一の「自己演示型弁論」では、その目的が自分の雄弁を示すためのものであるけれども、偉大な人物について徳性が語られた。その際にも、この弁論の対象には、「愛好と好意の念をかきたてる徳性」よりも、「尊敬と賞賛をひきおこす徳性」の方が適していると述べられた。なぜなら、「社交的な徳性」(amiable virtues)は、「軽蔑するべき悪徳」と結びつく危険が高いため、その価値を正確に判断することは困難となるからである。

第二の「討議型弁論」においては、「この事例において何をなし、しないのか、また講和すべきか、戦争を継続すべきか、さらに戦うべきか、戦わざるべきかについて他者を説得する」ことが行われることになる²⁴⁰。「討議型弁論」には、「ソクラテス的方法」と「アリストテレス的方法」の二つがある。前者の「ソクラテス的方法」においては、「できる限り立証される主要なポイントから離れ、立証される物事をゆっくりと、そして分からない程度で聴衆にもたらし、自分の傾向について発見することができない幾つかのことについて彼らの同意を得ることから、ついには彼らが同意したことあるいはその結論を正当と認めたとのどちらかを否定することを強いる」ことが行われる²⁴¹。後者の「アリストテレス的方法」では、「まず始めに、証明されるべき事柄を大胆に肯定し、またある論点が論争となる場合には、そこから立証することを始める」ようになる²⁴²。これらの双方の弁論は、状況によって使い分けられるものである。スミスによると、聴衆が弁論家に対して反対しているような場合には、「ソクラテス的方法」が用いられ、「意見の一致しないものを乱暴に肯定することによって、聴衆にショックを与えるのではなく、弁論家は意図を隠し、はじめは

²⁴⁰Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Letters 1762-1763*, (Glasgow edition, Bryce(ed.), Liberty Fund, Indianapolis, p. 145. (邦訳『修辞学・文学講義』(宇山直亮訳)、1972年、285頁。)

²⁴¹*Ibid.*, p. 145-147. (邦訳、287頁。)

²⁴²*Ibid.*, p. 147. (邦訳、287-288頁。)

距離をとることによって、徐々に中心点へと議論をもたらしていく」ことが行われる²⁴³。反対に、聴衆が弁論家に賛成しているような場合には、「アリストテレス的方法」が用いられ、「まず命題から始めて、その命題を聴衆の前に率直に示す」ことが行われる²⁴⁴。この「討議型弁論」においては、他者の納得を獲得することが行われた。

第三の「法廷型弁論」は、「ある特定の人物を弁護したり、もしくはある人物に付与されている権利または請求を支持したり、反対したりするのに用いられる」²⁴⁵。「法廷型弁論」は、「序文」、「解説」、「立証」、「反駁」、「結論」から構成される。「法廷型弁論」は、これらの過程を経ることによって、より慎重に立証が行われた。スミスによれば、ある事柄が法律に適っていることを示す二つの方法がある。一つは、それが「ある法令からの当然の帰結であるということ、抽象的に論じることによって示す」ことであり、もう一つは「従来の慣行及び同じような判決を受けた訴訟事件あるいは判例に支持されて法に適用のものであると示す」ことである。スミスは後者を支持して、判例や慣習の蓄積を重視した。後者のやり方というのは、およそ古代には見られなかったものである。古代ローマの国王や執政官、またその他の為政者たちは、「軍事的な栄光」によってのみ名誉と栄光を得られたため、「大胆な判決文」を下す傾向にあった。そのため、彼らにおいては、前任者の行為を顧慮することがほとんどなされなかったのである²⁴⁶。スミスは、判例への顧慮が司法の発展を特徴付けるものであることを示した。

スミスにおいては、これらの過程を通じてこそ、「公共的な判断」が導かれることになる。スミスにとって「政治」とは、利害をめぐる争いであつたのではなく、言語によって規定されるものとみなされた。スミスにおいては、暴力や

²⁴³ *Ibid.*, p. 147. (邦訳、288頁。)

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 147. (邦訳、288頁。)

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 170. (邦訳、328頁。)

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 174. (邦訳、334-335頁。)

強制力といった権力作用よりも、言説によって政治的関係を構築していくことが見出されていた。この「言説としての政治」を成立させるためには、「公共的精神」を持つ道徳的な主体が必要とされるようになる。

政治の主体

スミスは、「市場社会」に対して、より道徳的に規定された「政治社会」を区別した。スミスにとって「富」という対象は、経済的な法則においてこそ把握されるべきものであり、政治において規定されるものではないと考えられた。これによって、スミスは、富による「腐敗」の影響を退け、「政治社会」を道徳的に規定することを可能にしたのである。スミスにおいては、経済学の生誕を果たすと同時に、「政治社会」の成り立ちを道徳的に規定することが企てられていた。もちろん、「市場」においても、まったく徳性を生じないわけではない。「市場社会」においては、「勤勉さ、自己配慮、そして誤った楽観主義への回避のような下位の徳性 (inferior virtue)」が見い出される²⁴⁷。この「下位の徳性」は、「自己愛」(self-love)と矛盾せずに、主張されるものである。他方の「政治社会」には、この「自己愛」とは反する「上位の徳性 (superior virtue)」が求められるようになる。スミスは、集合的な行為を行う「政治」の主体において、その目的からより高い規範を課した。このようにして、スミスは、近代においてこそ蔓延ることになる「富裕」(luxury)による「公共精神」の「腐敗」(corruption)という課題に取り組んだのである。

スミスにおいては、「文明社会」の発展は、必ずしも利点ばかりもたらすものではなかった。スミスによると、「分業がすすみ、労働によって生活する人々の大部分、すなわち人民の大部分が担う仕事というのが、しばしば1つか2つの、ごくわずかな単純な操作に限られるようになる」のなら、「予想外の困難

²⁴⁷Atole Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue—The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1995. pp. 141-147.

を取り除くための方策を見出すために自分の理解力を働かせ、また自分の発明の才を用いることがなくなってしまう」²⁴⁸。この「分業の弊害」は、人々を成り下がれる限りの愚鈍や無知へと陥れることになる。そのため、「政府は、それを妨げるために努めなければならない」²⁴⁹。スミスは「公教育」の必要性を主張した。スミスによると「政府の安全がその運営のために下す人民の好ましい判断に大きく頼る自由な国において、彼らがそれに関する性急で気まぐれな判断を下すべきではないということが最も重大なものとなるのは確実である」²⁵⁰。スミスは、「公共の価値」に関わる「政治の主体」に対して、より高い道徳性を求めた。このような「政治の主体」の対話によってこそ、「腐敗」に陥らずに、公共的な価値を見極めることができるようになる。

スミスの理論の特徴は、為政者の独善ではなく、政治的な「対話」を通じて公共的な判断を形成していくところにあった。そのためには、個々人が、「富裕」による「腐敗」を免れなければならない。スミスは、「政治の主体」により高い道徳の要件が課したのである。スミスにとって、この道徳性は、人々を政治の領域から排除するためのものではない。むしろ、当時の貴族的な体制において政治から排除されていた人々を、政治の領域へと取り込むためのものであった。スミスにおいては、ハチスンと異なり、これまで政治から排除されていた人々を「市民化」する論理が示されていたということが出来る。このようにして、スミスは、「政治社会」を公共に適うものとして構成していくことを示したのである。

²⁴⁸ Adam Smith, *An Inquiry into the nature and Causes of the Wealth of Nations*, (glasgow edition) R.H. Campebell, A.S. Skinner (general editor), *Liberty Fund*, Indianapolis, 1981, pp. 781-782. (邦訳『諸国民の富 第4巻』(大内兵衛、松川七郎訳)、岩波書店、1966年、158頁。)

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 782. (邦訳、第4巻、159頁。)

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 788. (邦訳、第4巻、169頁。)

まとめ

スミスは、「有徳な人々」との「対話」によって「公共的な判断」を形成していくことに政治的作用を見出した。スミスにとって、「文明社会」の複雑な国制は、もはやたった一人によって導かれるものではなく、多くの人の参加を要するものであった。その際、個々人は、利己心や党派利害による「腐敗」から、免れなければならない。この「腐敗」は、「公共的な判断」そのものを掘り崩してしまうものである。スミスは、「政治」の主体に「上位の徳性」というより高い徳性を求めた。スミスの理論は、利己心の展開する市場社会の中において、「公共」に適う「政治社会」をいかに導出しえるのかを問うたものである。スミスの道徳論は、「政治の主体」を規定するものであったといえる。

第3章 道徳と政治について理論構成——ハチスンとスミス

上記においては、ハチスンとスミスの道徳哲学の理論と政治論の関係について論じた。ハチスンとスミスのそれぞれは、道徳論の違いから、それぞれ異なった政治の展望を導いたのである。

ハチスンは、利他主義の道徳として「慈愛」の徳性を提起した。「慈愛」の徳性は、「体系としての人類」という普遍性を表すものであった。ハチスンは、この普遍性を表す道徳の論理と国家の法的な構成を区別した。個々人は、この普遍性の立場において、「国家」の法的な制度を道徳的に是認できるとみなされた。ハチスンにおいて、道徳的普遍性は、「制度としての国家」と異なる、「非形式的な公」を構成した。個々人には、この「非形式的な公」から、政治参加が開かれることになる。ハチスンは、道徳的普遍性の観点から、平等な個人を規定したのである。

これに対して、スミスは、ハチスンの道徳的な普遍性という神学的発想を後退させることから、社会における党派的な関係を把握した。スミスの理論においては、これらの党派的な関係から「公共的な判断」を形成していかなければならなくなったのである。スミスは、道徳論において、人々の「共感」から社

会を形成していくことを提起した。利己心の積極的作用を捉えたスミスにおいては、ハチスンのようなナイーヴな利他主義を論じることができなかった。スミスにおいては、「自己欺瞞」が指摘され、自らの利益についても予め正しく認識できているわけではないことが示された。そのため、個々人は、「慎慮」ある主体になることが必要とされた。さらに「政治」においては、党派心による「腐敗」を免れて、「公共的判断」を形成するより高い道徳性が個々人に求められた。スミスにおいては、道徳的な主体による政治的な対話によってこそ、「公共的な判断」を形成することができるとみなされたのである。

本章においては、ハチスンとスミスの道徳と政治のそれぞれの理論を比べることから、スミスの理論における政治の特徴を明らかにしていく。以下では、第1節において、道徳哲学の理論について比較し、第2節において、それぞれの理論の政治の展望についての比較を論じていく。

第1節 道徳哲学の理論について

主体の構成

ハチスンの理論においては、人間が孤立的に存在すると考えられていなかった。ハチスンによれば、「絶対的な孤独にある人間 *man in absolute solitude* は、彼が十分に成熟し、そして生活のための私たちの技術の全てを十分に教えらるるにもかかわらず、一番良い土地あるいは気候においてさえ、生活のために素朴な必需品を彼自身で手に入れることはほとんどできない」²⁵¹。まさに「孤独」においては、「自分の種の自然的な能力や本能の多くを実践することができない」のである²⁵²。ハチスンにとって、人間の社会は、相互援助によって成り立つものであった。ハチスンの理論では、人間本性における社会的な気質の存

²⁵¹ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, op. cit., 1990, p. 287.

²⁵² *Ibid.*, p. 288.

在が見出された。道徳は、利己心ではなく、他者の幸福を目的とするものである。この道徳の論理を通じて個々人は、普遍性に至ることが可能となる。この普遍性は、個々人の内面において達成されるものであるため、外的な制度と区別された。個々人は、普遍性の立場から、国家の法的な制度を道徳的に認することができるようになった。ハチスンの理論において個人は、国家が設立された後も、自然法の解釈者として残り続けるのである。ハチスンは、道徳の普遍性において、「国家」に対する主体としての個人を導出した。ハチスンは道徳において、個々人から社会を形成していくための論理を提示したのである。

スミスの理論においても、「社会の中の個人」が想定されていた。「分業」は、個々人がある作業に専心させることによって、もはや交換なしに生活することを不可能にした。スミスにおいては、自給自足の生活が考えられることはなく、経済的な「交換」こそが把握された。個々人は、それぞれの経済的な利害に応じて、党派や階層に社会的に分化するようになる。そのため、個人は、ある程度党派心や偏見に駆り立てられるのである。そのため、個人には、「自己欺瞞」を免れ、「公平な観察者」となることが求められた。スミスの道徳論においては、性急な利己心ではなく、冷静で、慎慮を持った主体として個人が想定されていたのである。ハチスンの社交的な気質は、スミスにとって、あまりにナイーブなものであったのである。

徳性について

ハチスンの理論においては、人間の社交的な気質が強調され、「慈愛」の徳性が提起されていた。「慈愛」の徳性とは、「体系としての人類」という普遍性を表すものであった。それにもかかわらず、「慈愛」は、個々人の多様性を抑圧することはない。ハチスンは、「慈愛」の観念へと至る間に様々な段階があることを認めており、全ての人が「慈愛」を発揮するように強制しなかった。ハチスンの「道徳」は、個人の内的な意志そのものを問うものであるため、そもそも外的に「強制」することは不可能であると考えられていた。また、ハチ

スン自身も、不完全な存在である人間が必ずしも「慈愛」に辿りつけると考えていたわけではない。ハチスは、全ての人が「英雄」となる必要は無く、それぞれの立場で他者の幸福を実現すればよいとした。たとえ「慈愛」に至らなくても、他者への幸福が配慮される限り、道徳それ自体は存在しえるのである。ハチスの「道徳」は、「善」の存在によって成り立つものであった。そのため、ハチスにおいては、個々人に「善」を行わしめる利他心こそが道徳の基礎とみなされた。

次にスミスは、「慈愛」や「慈恵」よりも、「正義」の徳性を強調した。スミスにとって「普遍的な慈愛」(Universal Benevolence)というのは、神に相応しいものであり、およそ人間には不可能な事柄であった。スミスの道徳論は、神の普遍性よりも、社会における交換関係を支えることを目的としたのである。スミスにおける「正義」とは、「分配の正義」を含まない消極的なものと規定されていた。スミスは、ヒュームのような「効用」を「正義」とする重商主義の理解に対して、「国家」の役割を限定したのである。このことは、スミスが「分配の正義」を否定したことを意味するわけではない。スミスにとって「分配の正義」は、「慈恵」の分野に移されたのである。そのため、スミスにおいても、「分配の正義」を政治的な決定することが十分にありえるのである。また、スミスは「慎慮」の徳性も強調していた。スミスは「文明社会」においてこそ、性急な利己心や党派心に駆り立てられるのではなく、「冷静な評価」をしていくことが必要となると論じた。スミスの言う「公平な観察者」は、「胸中の住民」や「良心」との対話を通じて、道徳的な価値の「適宜性」を見出すことができるようになる。スミスにおいては、ハチスの「慈愛」のごとき普遍的な価値を利用しないため、道徳的価値を社会的に規定していかなければならなくなった。そのため、スミスでは、個々人が道徳的判断を形成する主体へと転化していく必要が見出されたのである。

スミスの理論においては、ハチスと比べて、「普遍性」について観念が後

退することになる。もちろん、スミスにも、近年に論じられるように、神学についての理論的な展望がある。にもかかわらず、その神学の要素は、ハチスンのように個々人に直接作用するものでなく、自然法学の構想の背景へと退いたものである。そのため、スミスの理論は、より世俗の領域に焦点を合わせることができた。世俗の社会においては、むしろ党派性が見出されることになる。グリズウォルドが指摘するように、スミスの道徳論においては、「調和」(harmony) よりも「対立」(conflict) が強調されていた²⁵³。スミスは「古代の政治理論の多くと反対に、近代人たちがしばしば『善き生活』について的一致する規範を持っていないことを前提とみなしていた」²⁵⁴。スミスの理論のというのは、「諸国民と同様に、個々人が対立を内に秘めつつも、一緒に調和的に暮らすことが可能であるかを説明する」ものであったのである²⁵⁵。スミスにおいては、この懐疑的な展望から、「目的論的な説明を退け、その説明の信用に値する根拠として宗教を用いることをやめた」²⁵⁶。グリズウォルドによると「この批判主義の態度は、独立、自己充足、そして勇気への、また習慣、自然そして運命の束縛からの自由といったものへの、深い倫理的な適合を表す」ものである²⁵⁷。スミスにとって「真なる『成熟』(maturity) あるいは「自立」(autarchy) とは、「自律」(autonomy) であり、自己規定 (self-directed) をし、「自己立法 (self-legislating) する存在であることによって、私たちは人間として充分となり、自由となる」²⁵⁸。それゆえ、「自由とは、少数の選ばれた人々よりも全ての人々によって達成できる重大な道徳的、政治的な理念」として表された²⁵⁹。こうして、スミスの道徳哲学の理論は、ハチスンと比べて、政治

²⁵³ Charles L. Griswold, *Adam Smith and the virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. p. 49.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

的な構成をとることになる。スミスの理論には、経済学だけでなく、政治的な展望が内在していた。

第2節 政治論について

「政治」の展望

ハチスンは、「自然状態」において平和的な生活が営めるものの、人間の不完全性から「市民政府」が作られることになると論じた。ハチスンにとって人間というのは、「墮落」や「悪徳」からどうしても免れられず、そのままでは社会の安全を保ち続けることができない存在である。そのため、人々は、「政治権力」を構成することになる。その場合も「国家」は、普遍性を体言するものではなく、法的な制度とみなされた。ハチスンによると、「人民が彼らの権利を委ねる限りで、その統治者は、自らの慎慮がその制度の目的を達成することを導くように、彼らに配慮する外面的権利を持つだけであり、それ以上ではない」²⁶⁰。ハチスンにおいては、「国家」の法的な構成と「道徳」の論理が区別されていた。「道徳」がより直接的に「目的」を規定するものであったのに対して、「国家」は「公共善」を追求するための道具的な手段と考えられた。ハチスンは、この「国家」において、統治のための「賢慮」を強調した。この点において、ハチスンは、たとえ平等な権利を持つとしても、マルチチュードが統治を直接担うことに消極的となった。これらの人々には、「体系としての人類」という「非形式的な公」において、政治参加が開かれる。ハチスンの理論においては、道徳の体系として一体化が図られた。このようにして、ハチスンは、平等な個人による政治の構成を考えた。ハチスンの理論は、ストア哲学への復古ではなく、「文明社会」に応じた「政治」の新しい展望が切り開かれた

²⁶⁰ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, op. cit., 2004, p. 188. (邦訳、237頁。)

のである。しかし、ハチスンの「非形式的な公」は、政治体制として抽象的なものに留まるものであった。

次に、スミスの理論では、社会についての実体的な把握がされるようになった。スミスは、経済的な交換による「依存」の関係を見出した。スミスによると、この「依存」の関係が、政治的な権威を生み出すことになるのである。「依存」とは、「自律」(autonomy)と異なり、政治に「腐敗」をもたらすものでもある。統治者は、この「腐敗」によって、公共的な目的を党派利害に置き換えてしまう。この「腐敗」の影響は、統治者だけでなく、「文明社会」の下層民にも広がっていく。下層民は、「分業の弊害」から、およそ公共的な判断を下すことができなくなるほど無知と愚かとなる。そのため、スミスは、全ての人々の政治参加を認めたわけではない。「政治」において「公共的判断」を形成するためには、人々がこれらの「腐敗」を免れなければならない。スミスは、「政治の主体」に「上位の徳性」を課した。スミスは、有徳な人間によってこそ、「公共的判断」を形成するための政治的対話が可能になると考えたのである。スミスの理論においては、神学的な普遍性が退けられたことによって、党派的な状況から「公共的判断」を形成しなければならなくなったのである。そのため、スミス政治論は、平等な政治参加よりも「公共的判断」の形成を重視した。

政治参加の形式

ハチスンの理論においては、「非形式的な公」を通じて、政治参加についての新しいアプローチが提示された。ハチスンは、全ての人に平等な自然権を与えたものの、「制度的な国家」という公的領域からどうしても排除される者が現れてしまうことを認めた。そうした人々には、「制度的な国家」と区別された、「非形式的な公」を通じて政治への参加が可能となる。まさに、ハチスンの理論では、政治へと参加できる「市民」とそれ以外の人々との間に存する「境界」そのものが問われたのである。ハチスンの「非形式的な公」というのは、その排除された者が政治へとアプローチする方策を与えるものであった。ハチスン

においては、個々人が自ら自然法の解釈者となることによって、国家の制度を批判することができるようになることと解された。このようにして、ハチスンの理論では、「非形式的な公」による政治参加のあり方が示され、さらにそれが政治の公共性を保つための重要な役割として規定されたのである。

これに対して、スミスの理論では、神学による普遍的な観点が後退するため、「国家」を超えるような超越的な観点を持ちえなくなる。スミスの政治論においては、政治的な「対話」を通じて「公共的判断」を形成することが求められることになった。スミスの道徳論は、「政治社会」におけるコミュニケーションの主体を形成するための論理を与えた²⁶¹。スミスは、「市場」の「経済人」とは異なる、「政治の主体」を導出した。この「政治主体」は、「上位の徳性」というより高い徳性が課せられた。この徳性は、スミスにとって、政治参加を制限するためのものではない。むしろ、これは、「世襲的貴族制」から「自然的貴族制」への転換点において、政治参加を広げていくためのものであったといえる。このようにして、スミスにおいては、利己心をもった人間が、「政治」の公共的な判断へとアプローチしていくための方策が示された。スミスの道徳哲学は、市場の発展した社会において、「公共」に適う「政治社会」を形成していく論理を明らかにしたものである。まさに、スミスの道徳論は、人々を市民化していく論理を与えるものであったと言えるのである。

上記のようなスミスの理論は、これまでほとんど問われてこなかったにしても、重要な考察を示している。ハチスンの理論においては、普遍的な道徳の体系の存在から、「公」と「私」の関係が再規定された。これに対して、スミスでは、普遍的な道徳の体系を前提としないため、道徳的価値を個々人の判断から社会的に形成していかなければならなくなったのである。スミスの理論においては、

²⁶¹ スミスの提起した政治参加は、政治共同体に人々を取り込んでいく「市民化」と言うことができる。

人々が主体的な「市民」となることが求められた。しかもそれは、経済的なだけでなく、政治的な意味においても同様であった。この政治の論点についてまでは、これまでのスミス論の研究においても論じられることがなかった。スミスは、利己心の展開する「文明社会」において、政治における「公共的判断」をいかに導出できるのかを問うていた。個々人が「政治の主体」になるためには、高い道徳性が必要とされた。こうした道徳的な考察がなければ、利害をめぐる党派争いを避けることができず、「腐敗」を免れない。スミスの道徳論は、利己心の展開において、より公共的な「政治社会」を導出するための論理を与えたのである。スミスの言う「道徳的な主体」は、まさに、「言説としての政治」を機能させるために必要なものとみなされたのである。スミスは、必ずしも民主主義を主張していたわけではないが、議会政治を構成する為の要点を論じていたのである。

むすび

以上のようにして、ハチスンとスミスの理論は、道徳哲学の文脈において比較することが可能となる。スミスにおいては、ハチスンのような神的な普遍性の直接的な作用を想定しなかったため、党派的な関係が見出されるようになる。スミスは、この党派的な状況の中から「公共的な判断」を政治的に構成していくことを求めたのである。そのため、スミスの理論は、ハチスンの神学的な発想に比して、より政治的に構成されていた。スミスの「政治」というのは、これまでほとんど強調されてこなかったものの、重要な役割を担うものであったといえる。

スミスの理論は、ハチスンによって切り開かれた新しい「政治」の展望を、より具体化していくものであった。スミスは、ハチスンの言う抽象的な「非形式的な公」ではなく、個々人の対話を通じて「公共的判断」を構成していく具体的な政治的作用を見出した。スミスの「政治」は、「有徳な立法者」による「統治」というよりも、有徳な主体の「対話」による「立法」の作用にこそ見いだ

されていた。議会には、「利益をめぐる政治」ではなく、倫理的な主体による「言説としての政治」が求められたのである。スミスにおいては、経済の法則から政治の論理が区別された。スミスは、「市場社会」に比して、より高い道徳性を「政治社会」に求めた。こうして、スミスは、「政治社会」に対する「富裕」による「腐敗」の直接的な影響を妨げたのである。スミスの道徳論は、市場における利己心の展開にもかかわらず、「公共」に適うものとして「政治社会」を形成するための論理を与えるものであった。このことは、私的な個人が「公共性」へとアプローチするための方策を示すものであったと言える。スミスの主張は、必ずしも民主主義を帰結するものではないが、民主的な政治を形づくっていくための重要な役割を指摘するものであったのである。

〈主要参考文献〉（一次文献のみ記載）

Hutcheson, Francis (1726), *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Kund Haakonssen (general editor), Liberty Fund, Indianapolis, 2004 (山田英彦訳『美と徳の観念の起原』、玉川大学出版部、1983年)

——— (2002) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Philosophy*, Kund Haakonssen (general editor), Liberty Fund, Indianapolis

——— (1747) *A Short Introduction to Moral Philosophy*, [Collected Works of Francis Hutcheson, volume IV, Georg Olm Verlag, Hildesheim, 1990.]

——— (1755) *A System of Moral Philosophy*, [Collected Works of Francis Hutcheson, volume V, Georg Olm Verlag, Hildesheim, 1990.]

——— (1993) *On Human Nature*, Thomas Mautner (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993

Smith, Adam (1984) *The Theory of Moral Sentiments*, (glasgow edition), D.D. Raphael, A.L. Macfie (ed.), Liberty Fund, Indianapolis. (水田洋訳『道徳感情論』、筑摩書房、1973年)

——— (1981) *An Inquiry into the nature and Causes of the Wealth of Nations*, (glasgow edition), R.H. Campbell, A.S. Skinner (general editor), Liberty Fund, Indianapolis (大内兵衛、松川七郎訳『諸国民の富』、岩波書店、1959-1966年)

- (1978) *Lecture on Juriprudence Report dated 1766*, (*Lecture on Jurisprudence* (glasgow edition), R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein(ed.), Liberty Fund, Indianapolis (高島善哉、水田洋訳『グラスゴウ大学講義』、日本評論社、1947年)
- (1985) *Lectures on Retoric and Belles Letters*, (Lothian:1963) J.C. Byced(ed.), Liberty Fund, Indianapolis (宇山直亮訳『修辞学・文学講義』、未来社、1972年)

(いちのせ・よしや)
(2005年7月26日受理)