

會學濟經學大國帝都京

經濟論叢

號五第 卷一十五第

月一十年五十和昭

紀元二千六百年記念論文集

アダム・スミスに於ける正義の觀念

白杉庄一郎

序言——今日個人主義乃至自由主義の經濟體制から新經濟體制への轉換が單に思想上の問題としてではなくして實際政策上の緊急要務として重大化して來たについて、新經濟體制運行の精神的原動力として新しい經濟倫理の確立が重要な問題となつてゐる。實際の經濟活動に従事する人々が新しい經濟倫理を體得しその實踐躬行に粉骨碎身することの必要は言ふまでもなく、それと並んで否それに先んじて經濟學者は新しい經濟倫理を學問的に基礎づけ、それを根柢として新經濟體制の理念と原理を新しい經濟學體系として打建てることに精進しなければならぬ。そのためには現實の中に個人主義經濟倫理と並んでほたらきつゝある新しい經濟生活の理法を發見しなければならぬが、それを發見するための媒介としては個人主義經濟倫理の本質を正しく理解し、且つそれを新しい經濟生活の理法を立場として徹底的に批判することが必要であらう。ところで、個人主義經濟倫理が問題にされる場合必ず引合に出されるのはアダム・スミスである。アダム・スミスこそは近世市民社會の成立期に經濟生活の主體を個人として個人主義經濟倫理を確立し、それを根柢として個人主義經濟學を大成したのであつて、その意味で今舊體制と呼ばれてゐるものゝ最も包括的な最初の哲學者であり科學者であつたからである。我々もまた個人主義經濟倫理の學問的基礎づけを尋ねてアダム・スミスへ遡る。そしてスミスの思想を出来るだけ詳しく忠實に理解し、それを超える道を探つて見たいと思ふ。但しこゝに發表するのは正義の範圍内に於ける利己心の道德的是認に關するスミスの思想の理解を主とした部分である。

スミスは『道德情操論』の冒頭に「人間といふものがどれほど利己的なものと考へられようとも、人間性の中には明かに他人の運命に關心をもたせ他人の幸福を自分に必要ならしめる若干の原理が存在する」といひ、また

別の個所では「我々の愛情は大別して利己的なものと利他的なものに分れる」として、人間を單に利己的なものとしてではなく同時に利他的なものとして把握してゐる。即ち人間は單に自分自身の幸福乃至利益のみを追求するものではなくて、他人の幸福乃至利益に對しても關心するものと考へられるのである。而してスミスは利己的愛情 (selfish affections) すなはち「直接に我々自身の幸福を目ざす愛情」を自愛心 (self-love) と呼び、利他的愛情 (benevolent affections) すなはち「他の人々の幸福を目ざす愛情」を他愛心または利他心 (benevolence) と呼ぶ。自愛心はまた「我々自身の幸福に對する關心」(concern for our happiness) とも「我々自身の私的幸福ならびに利益に對する考慮」(regard to our own private happiness and interests) とも或は「私慾」(self-interest, private-interest, own-interest) とも呼ばれ、さらに『國富論』に於ては「我々の生活状態を改善せんとする欲求」(desire of bettering our condition) とも呼ばれてゐる。要するにそれは通常利己心と呼ばれてゐる人間性のことに他ならない。而してそれに對立する人間性としてスミスの所謂ベネヴォレンスといふ言葉を我々は利己心に對しては利他心、自愛心に對しては他愛心と譯したいと思ふ。形容詞の場合も同様である。ともかくスミスは人間を利己性と利他性との一に於て考へるのであるが、これはシャフツベリー以來の所謂スコットランド學派の傳統的な人間觀である。然しシャフツベリーやハチエンソンが利己性と利他性とを均衡に於て考へたに對して、スミスは古くはエピキユラス近くは就中マンデヴィル等の方向に利己性を利他性よりも強力なものと考へ、マンデヴィル等の説く如く自愛心が徳の唯一の基礎ではないにしても、自愛心もまた或る種の徳の基礎たり得ると考へる。即ち彼は、「他愛心は恐らく神の行爲の唯一の原理であらう」、然し人間の現世的生存は自愛心に基く行爲を必然化し、そのこと

1) The Theory of Moral Sentiments. 6th ed. Part VII, Sec. II, Introduction.

がまた自愛心を基礎とする有徳な行爲を可能にする²⁾と考へる。自愛心を基礎とする徳のうち就中最も重要なのは分別 (Prudence) である。而して、「個人の健康や財産や地位や名聲すなはち此の世に於ける個人の安樂と幸福が主として依據してゐると考へられる對象に對する配慮が普通分別と呼ばれる徳の固有の業務である」³⁾

ところで、自愛心が徳の基礎たり得るためには、それに一定の制限が加へられねばならぬ。蓋し人間の利己性は利他性よりも強力なものであつて、それを無制限に放任すれば惡に陥り易いからである。スマスは、「他の人のために多く感じて我々自身のために少く感ずるといふこと、我々の利己的な愛情を制壓し我々の利他的な愛情を自由にすることが人間性を完成せしめる所以だ」とも言つてゐる⁴⁾。然らば彼は一體かくの如き利己心の抑制を如何にして可能だと考へたであらうか。彼は利己的活動の正當な範圍を限定して次の如く述べてゐる。

「あらゆる人間は疑ひもなく自然の委託を受けて先づ第一に且つ主として自分自身のこと氣をつける。そしてあらゆる人間は他人のことよりは自分のことに氣をつけるのに適してゐるから、さうあるのが適當でもあり、正當でもある。従つてあらゆる人間は、他人に關することよりは、直接自分自身に關することには何でもはるかに深い關心をもつ。そして我々が特別の關係をもたない赤の他人が死んだと聞いても、それは我々自身にふりかゝつた極く些細な災よりは我々の關心を惹くこと少く、我々を惱ましたり又は我々の平靜を亂したりすることがはるかに少いのである。併しながら、隣人の破滅は我々自身の極く小さな不幸よりも我々に影響すること遙かに少いであらうけれども、然し我々はその小さな不幸を免れるために隣人を破滅させてはならぬ。我々自身の破滅を免れるためにでもさうしてはならぬ。我々はこの場合にも、他の總ての場合に於けると同じく、我々自身を我々が自然に我々自身に現れるものに照して見てはならないのであつて、むしろ我々が自然に他人に現れるものに照して見なければならぬ。諺によれば、あらゆる人間は自分自身にとつて全世界であるけれども、爾餘の人類にとつては彼は世界の極くつまらぬ部分である。彼自身の幸福は彼にとつては彼を除いた世界中の幸福よりも重要なものであるけれども、他のあらゆる人にとつてはそれは誰か他の人の幸福以上に重要なものではない。それ故、あらゆる個人は胸中に於ては自ら一切の人類よりは自分自身

2) Part VII, Sec. II, Chap. III.
3) Part VI, Chap. I.
4) Part I, Sec. I, Chap. V.

を好むものであるといふことは眞實であるけれども、而かも彼は敢へて人類に對抗しはせず、この原理に従つて行動すると公言しはしないのである。このやうに一切の人類よりは自分自身を好むといふことに人類はついて行くことが出来ず、如何にそれが彼にとつて自然であらうとも、それは常に人類にとつて過度であり無茶だと思はれるに相違ない。他人が彼を見るであらうと彼の意識するところに照して彼が自分自身を見る場合、他人にとつては彼は大衆中の一人に過ぎず、如何なる點に於てもその大衆中の他の誰かより以上のものではないといふことを彼は知るのである。もし彼が彼の行為の原理を公平な傍觀者が汲取ることが出来るやうな仕方で行爲せんと欲するならば——さうすることは彼の最も欲するところなのであるが——、他の總ての場合に於けると同じくこの場合にも、彼は彼の自愛心の高慢の鼻を折り、他人のついて行くことの出来るところまで引下げなければならぬ。その限りに於て他人は彼の自愛心を容赦し、彼をして彼自身の幸福を他の何人の幸福よりも懸念せしめ、それより熱心に追求させるであらう。それだけの範圍に於ては、彼等が彼等自身を彼の立場に置く場合には何時でも、彼等は容易に彼について行くであらう。富や名譽や昇進をめざす競走に於て、彼は競争者を追ひ抜くために出来るだけ、生懸命に走つてよく、必死の努力をしてよい。然しもし彼が競争者の誰かを投げ倒すならば、傍觀者たちの容赦は止む。それは彼等の許すことの出来ないフェア・プレーの侵犯である。投げ倒された者は傍觀者たちにとつて投げ倒した者と同じく凡ゆる點に於て同等なのである。傍觀者たちは、前者が自分自身を後者よりもそれほど好むその自愛心を汲み取らないし、また前者が後者に害を加へる動機について行くことが出来ない。従つて彼等は被害者の自然的憤激に同情し、侵犯者は彼等の憎悪や憤激の對象となる。侵犯者はさうなることを知つてをり、それらの情操が容易に彼等に對して爆發するのを感じるのである。⁵⁾

スミス獨特の倫理學說によれば道徳的判斷の原理は公平な傍觀者の同情である。⁶⁾ところで利己心の發動は他人の幸福を侵さざる限り公平な傍觀者が同情してそれを容赦する。従つてその限りに於て利己心は是認されるのである。然るに他人の幸福を侵害すれば、その侵害行為に對する傍觀者の同情は止み、却つて反感を懐くのみならず、被害者の懐くであらう憤激に同情して憤激し、處罰に値すると判斷する。そこで、この憤激と處罰に對する恐怖が行為者の利己心を制限して他人の幸福を侵害しない範圍内にとどめるといふのである。かくして公平な傍觀者が利己心の規制者となる譯であるが、公平な傍觀者とは結局良心のことである。この道徳的能力が感情を

5) Part II, Sec. II, Chap. II.

6) スミスに於ける道徳的判斷の原理としての同情については拙稿「道徳情操論」の研究、經濟論叢、第五〇卷第六號。

基礎とし、その機能が同情によつて説明されてゐるところにスミスの倫理學説が、感情道徳説として特徴づけられる所以があるのであるが、この點については我々はこゝに全然觸れない。良心のことをスミスは「胸中の偉大な同居者たる想定された公平な傍觀者」といひ、また「内なる裁判官」或は「神が我々の内部に設置して來た代理者」などとも呼ぶ。人間は本來利己的なものであつて、他人の大なる利益よりも自己の小なる利益を尊重するものであるにもかゝはらず、この裁判官を考慮することによつて、言ひ換へると良心の聲をきくことによつて利己心を規制することが出來るとスミスは考へる。即ち良心によつて我々は我々自身に關するものが本來如何なる形と範圍を有するかを知り、我々自身の利益と他の人々の利益とを比較し、以て他人のより大なる利益のために自己の小なる利益を犠牲にするといふのである。

「我々が我々自身に關する事柄によつて他の人々に關する事柄によつてよりも遙かに深く感動せしめられるのに、心の廣い人々をして凡ての場合に、卑しい人々をして多くの場合に、彼等自身の利益を他人のより大なる利益のために犠牲にせしめるものは何であるか。かくの如く自愛心の最も強い衝動を中和し得るのは仁愛の優しい力 (the soft power of humanity) ではなく、自然が人間の心の中にももってきた他愛心の燈の微かな閃き (feeble spark of benevolence) ではない。このやうな場合に全力を發揮するのは、より強い力であり、より力強い動機である。それは理性・原理・良心・胸中の住民・内なる人・我々の行動の偉大なる裁判官であり裁決者である。彼こそは、我々が他人の幸福に影響を及ぼすやうな仕方で行爲しようとする場合には何時でも、我々の激情の最も僻越なものをも驚かすに足る聲で、我々は大衆中の一人にすぎず、如何なる點に於てもその中の何人よりもよきものではない (We are but one of the multitude, in no respect better than any other in it) と我々に呼びかけるものである。そして我々が全く無恥かつ盲目的に他人よりも我々自身を愛する場合には、我々は憤激・憎惡および呪詛の適當な對象となる。他ならぬ彼からのみ我々は我々自身および總て我々自身に關することが本當に小さなものであることを學ぶ。自愛心の自然的詭妄 (the natural representations of self-love) はこの公平な傍觀者の目によつてのみ訂正され得る。寛容の適正や不正の醜惡、

我々自身の最大の利益を他の人々のより大なる利益のために放棄することの適正や我々自身に對する最大の利益を獲得するために他人に對して極く些細な害悪でも加へることの醜惡を我々に示すのは彼である。多くの場合に我々を促してそれらの神聖な徳を實行せしめるのは我々の隣人愛ではなく、また人類愛でもない。通常このやうな場合に起るのはより強い愛、より有力な愛情即ち名譽にして高尚なもの・偉大・尊嚴および我々自身の性格の優越に對する愛好である。」

右の如くスミスは自愛心の規制者は他愛心ではなくて良心だと考へる。但しこゝにいふ他愛心とは善行 (goodness) の動機となる仁愛等の他愛的感情である。ベネヴォレンスといふ言葉は善行と正義 (justice) とを含めた意味にも用ひられる。その場合にはベネヴォレンスが自愛心の規制者となつてくる。正義とは良心の命ずるところに従つて他人の幸福を尊重して自愛心を抑制するものに外ならないからである。それはともかく、自愛心の對象たる自己の利益が他人のより大なる利益と衝突する場合には何時でも自愛心は抑制さるべきものである。而してそれは單なる當爲ではなくて、人間性の現實でもある。我々は習慣と經驗によつて極めて容易かつ卽座に公平な第三者の立場から我々自身の利益と他人の利益とを比較し、自己の利益のために他人の利益を侵害することを慎むとスミスは考へる。彼は續けて書いてゐる。

「他の人々の幸または不幸が何らかの點に於て我々の行動に依存する場合には、我々は敢へて、自愛心が我々に示唆するであらう如く、多數の利益よりも一者の利益を選ばうとしない。内なる人が直ちに我々に呼びかける、我々は我々自身を尊重しすぎて他の人々をあまりにも尊重しないと、そしてさうすることによつて我々は我々自身を我々の同胞の輕蔑と憤怒の適當な對象たらしめるのである。この情操は特別に高潔にして有徳な人々に限られてゐるのではない。」

「一個人は誰か他の個人よりも自分自身を愛好するの餘り、自分自身に利益を得るためにその他の個人を傷ついたり害を加へたりしてはならぬ。たとへ前者に對する利益が後者に對する傷害よりも遙かに大きいにしても、貧者は富者から騙り取つたり盗み取つたりしてはならぬ、それによつて得られるものが前者にとつて、その損失が後者にとつて有害たり得るよりは、遙かに有利

であらうけれども。この場合にもまた内なる人が直ちに彼に呼びかける、彼は彼の隣人以上のものではない、彼の正しからざる選擇によつて彼は彼自身を人類の輕蔑と憤怒の適當な對象たらしめる、のみならずその輕蔑と憤怒が自ら人類をして、人間社會の安全と平和が全くそれをかなりよく遵守することにかゝつてゐる神聖な準則の一つをこのやうに侵したことに對して、課したく思はしめるに相違ない處罰の適當な對象たらしめると。普通の正直な人間ならば、このやうな行爲の内的恥辱・彼自身の心に永遠に刻み込まれるであらう拭ひ難い汚點を、自分自身の何らかの過失なくして彼にふりかゝることのあるであらう最大の外的不幸よりも一層恐れないやうな者はない。ある人が他人から何かを不正にも奪ひ取り、他人の損失または不利益によつて不正にも自分自身の利益を増進するのは、死よりも貧困よりも苦痛よりも彼の身體または外的境遇に關して起るであらう一切の不幸よりも自然に反するといふストア派の偉大な格率の眞理を心の中で感じないやうな者はないのである。」

スミスは右の如く良心によつて自愛心を制限する。然しスミスは同時に良心による自愛心の制限を無制限に主張するのではない。それにはそれでまた限界がある。

「實際、他の人々の幸福または不幸が如何なる點に於ても我々の行動に依存しない場合には、我々の利益が全く彼等の利益から隔絶してゐてその間に何らの連絡も競争も存在しない場合には、我々は必ずしも我々自身の事柄に關する我々の自然ではあるが然し恐らくは不當な配慮を制限したり、または他の人々の事柄に關する我々の自然ではあるが恐らく同様に不當な無關心を制限したりすることを必要だとは考へない。」⁸⁾

スミスは他人の利益と矛盾しない限り自愛心の發動を許すのである。そしてこの見地から一般的に他愛を説く哲學者を批判する。他愛を説く哲學者に二種類のものゝ區別される。一つは他の人々の利益に對する我々の感受性を増加せんとするものであり、一つは我々自身の利益に對するそれを減少せしめんとするものである。前者は我々をして我々が我々自身に對して自然に感ずる如く他人に對して感ぜしめんとするものであり、後者は我々をして我々が他人に對して自然に感ずる如く我々自身に對して感ぜしめんとするものである。スミスはこれらの學

8) Part III, Chap. III.
9) Part III, Chap. III.

説は自然と適正の正しき標準を著しく越えたものと考へる。特に興味があるのは第一のもの即ち他人の利益に對する我々の感受性を増さうとする主張に對する批判である。

「めめめ不足を言ふ憂鬱な道徳家は非常に多くの我々の同胞が不幸であるのに我々は幸福であると言つて越えず我々を非難しつつある。彼等は、始終あらゆる種類の不幸の下で貧困に倦み疲れ疾病に苦悶し死の恐怖に戰慄し彼等の敵の凌辱と迫害の下に勞働してゐる多くの憐れむべき人々のことを考へないところの順境に對する自然的な喜びを不埒だと考へる。我々は見たこともなければ聞いたこともないが、然し必ずや我々の同胞の幾らかの人々を悩ましてゐるであらう不幸に對する憐れみが幸福な人々の悦びを弱め一定の憂鬱な氣持が萬人の習慣とならねばならぬ、と彼等は考へる。然し先づ第一に、我々がそれについて何も知らない不幸に對するこの極端な同情は全く馬鹿げてをり不合理である。全世界を平均的に考へて見るがよい、苦痛または不幸に苦む者一人に對して二十人は順境にあつて喜び又は少くともかなりの境遇にあるであらう。確かに、我々が二十人と共に喜ぶよりはむしろ一人と共に泣くべき理由を擧げることには出來ないのである。……我々が全然知らないか又は何らの連絡をもたず、我々の力の全く及ばない所に置かれてゐる人々の運命に對して我々がどんな關心をもたうと、それは我々自身に對する心配を惹き起すだけであつて、それらの人々に對して何らの利益をも與へることは出來ない。我々が月の世界のことを案じたところで何の役に立つであらうか。總ての人間は、最も遠い所にゐる人々でさへ、疑ひもなく我々の好意に値する、そして我々は自然に彼等に好意を寄せる。然しもし彼等が我々の好意にもかゝはらず不幸であるにしても、そのために我々が心を遣ふといふことは我々の義務を形づくるものではないやうに思はれる。従つて、我々が役立つことも出來なければ害を與へることも出來ず、あらゆる點に於て我々から遠く隔てゐる人々の運命に我々がほんの僅かしか關心しないといふことは、賢明な自然の命令であるやうに思はれる。この點に關して我々の氣分の本原的素質を變更することが出來たにしても、我々はその變化によつて何物をも得ることは出來ないであらう。」¹⁰⁾

こゝでも我々はスミスが極めて樂觀的な人生觀を表明してゐるのに注意せざるを得ないであらう。利己心の是認の根柢にはかうした樂觀的な人生觀があつたのである。そしてそれは彼の樂觀的な理論的世界觀と結びつく。それについては別に述べるとして、要するにスミスは自愛心を良心によつて規制し、良心の是認する限りに

10) Part III, Chap. III.

於てそれを道徳的なものとする。即ち良心の命ずるところに従つて他人の利益を侵害せざる範圍内に於ける利己的活動から分別の徳が生れ、その範圍内に自愛心を抑制するところに正義の徳が成立するのである。

然しスマスは良心による自愛心の規制はそれだけでは必ずしも完全なものとは考へなかつた。蓋し良心に従つて正義を守るといふだけではなほ主觀的たるを免れず、良心は激烈にして不正な利己的激情によつて屢々誣られるからである。この現象は自愛心に基く自己欺瞞 (Self-deception) と呼ばれる。自己欺瞞は單に正義のみ見られる現象ではなくて他の徳についても起る。スマスは人類の自己欺瞞こそは人生の混亂の大半の源だと考へるのであるが、しかも同時に人間はそれに對して自然に防衛力を興へられてゐると考へる。「自然は我々を全く自愛心の惑はしのまゝに打捨てゝはおかなかつた。他の人々の行動を絶えず觀察してゐる中に、我々は知らず識らず何を爲すのが適當であり、何を避けるのが適當であるかに關して一般的準則 (General rules) を自ら形成するに至る。」¹¹⁾ 道徳の一般的準則が確立され、人類の情操の一致によつて普く承認される場合には、それは道徳的判斷の規準となる。それによつて我々は自愛心の謬言を訂正することが出来る。かくして一般的準則が自愛心による自己欺瞞に對する防衛者となるのである。スマスは道徳の一般的準則を義務の觀念 (sense of duty) と呼び、また神の法 (Laws of the Deity) とも呼ばれ得るとなす。¹²⁾ しかして道徳の一般的準則のうち直接自愛心を規制するのは正義の準則 (rules of justice) だけである。正義の準則の目的は我々をして隣人を害せしめないといふことである。それはまた正義の法 (laws of justice) とも呼ばれ、生命や人格・財産や所有および契約上の權利等の保護者である。¹³⁾ 要するにそれは正義の徳がその主觀的性格を脱却して自己を普遍妥當の形式に客觀化したものである。なほ

11) Part III, Chap. IV.

12) Part III, Chap. V.

13) Part II, Sec. II, Chap. II.

スミスによれば正義の準則は、他の道徳の準則が總て漠然とした非確定的なものであるに對して、唯一の精確なものとしてそれらから區別される。¹⁴⁾然し正義と他の徳なかんづく善行の徳との間にはもつと重要な區別が存在する。

二

良心の命ずるところに従つて他人の利益を侵害せざる範圍内に於ける利己的活動から分別の徳が生れ、その範圍内に利己心を抑制するところに正義の徳が成立する。しかして正義の徳は善行の徳と共に分別の徳に對して他愛心を基礎とする。即ち他愛心の積極的側面に善行の徳が、消極的側面に正義の徳が成立するのである。「我々自身の幸福に對する關心は我々に分別の徳を推奨する。他の人々の幸福に對する關心は正義と善行の徳を推奨する。そのうち正義の徳は我々を拘束して他の人々の幸福を侵害せしめず、善行は我々を促してそれを増進せしめる。……これら三つの徳の中第一のものは本來利己的愛情によつて我々に推奨され、他の二つは我々の他愛的愛情によつて推奨される。」¹⁵⁾すなはちスミスに於て利己心に基く分別に對立せしめられる他愛ベネボラレンスの中には正義と善行とが含まれてゐるのである。しかして利己心の制限にかゝはるのは正義の徳のみであることは既に述べた如くである。

スミスのいふ正義が全く消極的なものであることは注意を要する。善行が感謝の對象として報償に値する行爲であるに對して、正義とは憤激の對象となり處罰に値するやうな行爲をなさざることである。單なる善行の缺如は何ら處罰に値するものではないが、正義に反すれば處罰される。何となれば、單に善行を缺いてゐるといふだ

14) Part III, Chap. VI.

15) Part VI. Conclusion.

けでは嫌悪され否認されることはあつても、何ら積極的な害悪を興へるものではないから、公平な傍觀者の憤激を誘發するに足らず、従つて處罰されることはないのであるが、正義の違反は誰かに積極的な害悪を興へるものであつて、萬人の承認する憤激と處罰の對象だからである。然し正義の準則を守つても何らの報賞に値しない。正義に従ふことは何ら積極的な善をなすものではないからである。「單なる正義は大抵の場合消極的な徳に過ぎず、我々を禁じて我々の隣人に害を加へしめないものに過ぎない。」隣人の人格・財産または名聲の毀損をさし控へるに過ぎない者は何ら積極的な功績をもたないが、正義の準則は總て履行する。「我々は屢々坐つてゐてもなさないでゐても正義の準則の總てを履行することがあるのである。」¹⁶⁾

また正義の違反は誰かに積極的な害悪を興へるものであるところから正義の徳は強制さるべき性格をもつが、善行の缺如は積極的な害悪を興へるものでないからむしろ自由意志的・非強制的な性格をもつ。善行の非強制的な性格は重要である。蓋しそれは一方に於ては道徳がどこまでも各個人の自覺にまたねばならぬといふ正しい意味をもつと同時に、他方に於ては彼の社會觀を市民社會の方向に傾かせて行くものが善行の強制を否定することによつて約束されてゐるからである。尤もスマスは、同等者間に於ては善行を強制することは全く出来ないが、國家権力はある程度これをなし得るとしてゐる。¹⁷⁾然し國家権力の道德的機能に關するスマスの思想はかなり消極的であつた。國家は眞に積極的道義的なものとして把握されてゐないと言つて言ひ過ぎではない。このことは正義の徳と關聯するスマスの社會觀を見れば明かである。

スマスは「人間は社會に於てのみ生きることが出来る」と考へるのであるが、その社會に二種のものがあるとす

16) Part II, Sec. II, Chap. I.

17) Part II, Sec. II, Chap. I.

るものゝ如くである。一つは愛情を紐帶とする社會であり、他の一つは利益によつて結合する社會である。まづ前者について曰く。

「人間社會の總ての成員は相互の援助を必要とし、且つ同様に相互の危害にさらされてゐる。必要な援助が愛や感謝や尊敬から與へられるところでは、社會は繁榮し且つ幸福である。その總ての成員は愛情 (love and affection) の愉しい紐帶によつて結合され、それによつていはば相互奉仕といふ一つの共通の中心 (one common centre of mutual good offices) へ引きつけられるのである。」

然しスミスは、社會は必ずしもこのやうな愛情の紐帶を必要としないと考へる。即ち愛情を紐帶とする社會に對して利益を紐帶とする社會を考へる。彼は續けて書いてゐる。

「然し必要な援助がこのやうな寛容無私の動機から與へられなくても、社會の様々の成員の間に相互の愛情がなくても、社會は——幸福であり愉しいことがより少いであらうが——必ずしも崩壊しはしないであらう。社會は様々の人々の間に、様々の商人の間に於ける如く、何等相互の愛情がなくとも、社會に對する有用感 (a sense of utility) から存在することが出来る。そして社會の中の誰も他の誰かに對して何らかの義務を負うてゐたり又は感謝で結びつけられてゐたりしなくても、なほ社會は評價の一致に従つてなされる金錢を目的とした奉仕の交換 (a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation) によつても支持されることが出来る。」¹⁸⁾

スミスが『國富論』に於て分業が確立し各人は交換によつて生活する即ちある程度商人となる一個の商業社會¹⁹⁾と考へた文明社會はこの第二の利益社會であつたことと言ふまでもない。「幾千人の援助と協働なくしては文明國に於ける最も賤しい人々といへども、普通にその用を辨じて行く簡易單純な生活方法——と我々が想像するのは大いに間違てゐるのであるが——に従つてさへ、到底衣食住を辨じて行くことが出来ない。」²⁰⁾然し彼はそこではこの協力が他愛心からではなくて自愛心を基礎とする相互の利益關係に基くのである。²¹⁾

18) Part II, Sec. II, Chap. II.

19) Wealth of Nations. ed. by Cannan, vol. I. p. 24.

20) ibid. p. 14.

21) ibid. p. 16.

『國富論』中のかの最も有名周知の個所の一つに於けるスマスの思想を正しく理解するためには『道德情操論』の理解が不可欠の前提であることはまことにツアイスの言ふ通りであらう。²²⁾ 即ちこゝでもスマスは『道德情操論』に於けると同じ精神に於て、人間に他愛心の存在することを認めるのであるが、それが極めて制限されたものであるところから同胞の助力を他愛心にのみ期待することは出来ない、他人の自愛心を相互に利用しあふことによつて必要な奉仕を相互に與へあふと考へるのである。

スマスは他人の幸福に對する人間の積極的關心を限られたものと考へた。彼は『道德情操論』の第六部第二章に於て「自然が我々の奉仕の分配または我々の極めて制限された善行力 (our very limited powers of beneficence) の指向と使用のために命じたやうに思はれる順序」について述べてゐるが、その第一節「諸個人が自然によつて我々の配慮と注意 (our care and attention) に託されてゐる順序について」述べてゐるところによると、他の人々の中で我々がその幸福を増進すべく配慮を要求されてゐるのは家族・親族・隣人・友人および特別の境遇にある人々である。特別の境遇にある人々といふのは大變幸福な人々すなはち富者および権力者と大變不幸な人々すなはち貧者および賤民のことであつて、前者に對して我々は自ら尊敬の念を懷き、後者に對しては憐憫の情を覺える。道德家は富貴に對する魅惑を警告し慈善と憐憫を強制するが、スマスは前者を社會の平和や秩序の基礎として肯定²³⁾し、後者に對しては既に述べた如く我々がそれについて何も知らない不幸に對する極端な同情を全く馬鹿げてをり不合理だとする。要するにスマスは家族・親族・隣人・同僚・友人および場合によつては特別の境遇にある人々以外の間に積極的善行を強制することは出来ないと思へる。かくしてスマスは文明社會すなはち人間の本原

22) Richard Zeyss, Adam Smith und der Eigennutz, Tübingen 1889, S. 89 ff.
23) 前掲拙稿

的な共同體關係を斷ち切つて右の如き特別の關係者を除いては彼等を互に無縁な衆生として獨立し孤立せしめた近世市民社會を利益社會として把握したのである。——併しながら、利益社會も單に利益だけを原理として存立し得るものではない。

「然し社會は、何時でも危害を加へあふを辭しないやうな者の間には存立し得ない。かの危害が始るや否や、かの相互の憤激と憎悪が生ずるや否や、社會の總ての紐帯はばらばらに斷ち切れ、社會を構成する様々の成員はいはゞ彼等の愛情の不一致に基づく暴行と對立によつて散々に離散せしめられる。もし強盜や殺戮者どもの間に何らかの社會が存在するとすれば、彼等は少くともありふれた經驗からいつて、互に盗みあひ殺しあふことを差控へねばならぬ。それ故、善行は正義よりも社會の存立に缺くべからざるものであることがより少い。社會は善行がなくとも、勿論最も快適な狀態に於てはならないけれども、存立することが出来る。然し不正の廣く行はれることはそれを全く破壊せざれば止まぬものである。」

「それ故、自然は報賞に値するといふ喜ばしい意識によつて人類に善行を勧めるけれども、然し自然はそれが怠られた場合には處罰に値するといふ恐怖によつてその實行を保證し強制することが必要だと考へて來なかつたのである。善行は建物を飾る裝飾であつて、それを支へる支柱ではない、従つてそれを奨めるだけで充分であつて、決してそれを強ひる必要はないのである。これに反して正義は大きな建物全體を支へる大黒柱である。それが取り除けられると、人間社會といふ巨大な建物——それを建て且つ支へることがこの世界に於けるいはゞ自然の特別お氣に入りの關心事であるやうに思はれる建物——は一瞬にして粉微塵に碎けるであらう。それ故、正義の監視を履行するために自然は人間の胸中に正義の違反に伴ふ罪の意識や正常な處罰に對する恐怖を植えつけて人類社會の大保護物となし、もつて弱者を守り強者を抑へ犯罪者を懲さんとして來たのである。人間は本性情情的 (naturally sympathetic) なものであるけれども、彼等が特別の關係をもたぬ他人のために感じることは自分自身のために感ずるところに比して極めて少い。單に同胞であるに過ぎない人の不幸は彼等にとつて、彼等自身の些細な都合に比してきへ大して重要なことではない。彼等は他人に害を加へ得る多大の力をもつてをり又さうすべき多くの誘惑をもつてゐるから、もしこの原理が彼等の胸中に確立されてゐて他人を保護し、彼等を威壓して無害の他人を尊敬せしめなかつたならば、彼等は野獸の如く常に他人に飛びかゝらうと身構へるであらう。そしてある人間が人間共の集りへ入つて行くのは猶ほ獅子の窟へ入つて行くが如くなるであらう。」⁶⁴⁾

社會が存立するためには必ずしも善行は必要でないけれども、然し少くとも正義だけは確立されておなければならぬ。正義によつて無制限な利己心が抑制されねばならぬのである。而して正義が社會の支柱であるといふ點に於て、社會は國家と結びつく。不正を防遏するために使用される「社會の力」が國家權力に外ならない²⁵⁾。「正義の侵犯は人々が相互に甘んじて受け容れないであらうものであるから、行政長官はこの徳を強制するために國家權力を使用する必要に迫られる、この用心なくしては市民社會は流血と無秩序の舞臺となる。」而して國家が確立する準則は一般に自然的正義の準則 (rules of natural justice) と一致せしめようと意圖される²⁶⁾。自然的正義の準則は正義に關する自然的感覺が命ずるものであつて、國家が現實に確立する準則すなはち實定法の基礎となるものである。勿論、實定法は必ずしも自然的正義の準則と一致するものではない。蓋し、「時には所謂國家の憲法すなはち政府の利益が、時には政府を擅制する特定階級の人々の利益がその國の實定法をして自然的正義の命ずるところから歪曲せしめる²⁷⁾」からである。然し實定法は自然法の不完全な形態であり、益々自然法に近づくべきものである。自然的正義の準則の詳しい内容は所謂自然法學の對象を構成する。然しこゝではスミスの自然法學に立入らうとは思はない。こゝではたゞ利益社會に於ても正義の原理が確立されておなければならず、その限りその擔當者としての國家權力を前提するといふスミスの思想を確認するといふことに問題を限つておきたい。

屢々引合に出される如くスミスは『國富論』に於て彼の理想とする經濟體制を「自然的自由の體制」と規定して、「この體制の下に於ては各人は正義の法を侵害せざる限り、思ふがままに自己の利益を追求し、自己の勞働および資本をもつて他の何人または何れの階級の人々の勞働および資本と競争するも完全に自由に放任される。」として

25) Part VI, Sec. II, Conclusion.

26) Part VII, Sec. IV.

27) Part VII, Sec. IV.

28) Wealth of Nations. vol. II, p. 184.

るが、この點に關しても『道徳情操論』と『國富論』とは首尾一貫すると言はねばならぬ。自然的自由の體制として把握された經濟體制に於ても各人は正義の法を犯さざる限り自己の利益を追求することが出来るといふことは、經濟生活の領域に於ても利己心のみが唯一の原理ではなくて、同時に他愛の原理が不可缺の契機であることの意味する。蓋し正義は少くとも他人の人格や財産や名譽を侵害せず、その限りその享有を保證するといふ意味に於て消極的ではあるが他愛心を基礎とするものであつたからである。所謂自然的自由とは良心の命するところに従つて正義の法を犯さざる限度内に於て許容される利己活動の自由に外ならない。この限度内に於ては單に利己心の發動が許容され、それを基礎として所謂分別の徳が成立するのみならず、またこの限度内に於ては利己心の發動が道徳的に必要な事柄となる。

「重要な私慾の對象 (objects of self-interest) をそれ自身のために或る程度熱心に追求しない人は卑劣なやうに思はれる。一地方を征服または防禦することに熱意をもたぬ王侯を我々は輕蔑するであらう。ある公職についてゐない紳士が賄賂や不正に陥らずして財産を得たり相當の役目を得たりすることが出来る場合に、彼がそのために努力しなかつたならば、我々は彼に對して殆んど尊敬を拂はないであらう。自分の選舉に熱意を示さない代議士は友人たちから彼等の愛情に全く値しないものとして見捨てられる。商賣人でさへ、隣人たちが素敵な仕事だとか珍らしい利益だとか呼ぶものを得るために奮發しないならば、隣人たちは彼を意氣地なしだと考へる。この意氣と明敏さが進取の氣象に富んだ人と不活動で融通のきかぬ人との差異となるのである。」²⁹⁾

私慾の對象といふのは「個人の健康や財産や地位や名譽すなはち此の世に於ける個人の安樂と幸福が主として依據してゐると考へられる對象」である。それが主として經濟生活にかかはるものであることは言ふまでもなからう。これらの對象に對する利己的活動は道徳的に是認されるのみならず推奨される。かくして經濟生活は利己

心の對象界とし道德的基礎づけを得たのである。經濟生活が利己心の對象界として基礎づけられた以上、營利心の是認はその當然の歸結である。蓋し、營利心すなはち利潤に對する欲求または利潤追求慾は、經濟生活が商業社會といふ形態をとつた場合に於ける利己心の一つの發現形態に外ならないからである。然し、あくまでも歴史的なものに過ぎない營利心をスマスが恰かも普遍的なものであるかの如く解してゐるのは、歴史的に與へられた人間性を普遍的なものとして利己性を常に利他性より強力なものであるとしてゐる點と共に重大な問題のあるところであらう。然しそれらの點について詳しくは別に考へたい。

三

以上我々はスマスが利己心を主觀的には良心によつて更にそれが客觀化されたものとしての正義の法によつて制限し、その制限内に於て利己心の發動を道德的には是認され推奨されるものとなすのを見た。スマスが中世の宗教的禁慾道德に對してあくまでも人間の立場から利己心もまた人間活動の極めて重要な原動力であつて幸福な人間社會を招來し得るものと新興市民社會を基礎づけたのは重要な歴史的意義のある事柄であつた。のみならず、利己心が同時に良心と正義の法によつて制限されてゐる點に於て、スマスの個人主義乃至自由主義は無制限な利己心の自由放任主義と嚴密に區別される。スマスの場合、自然的自由といふも右に述べた如き限度内に於てのことであつたのである。このことは一つの重要な反省に導く。

利益社會に於ても正義の原則が確立されてゐなければならず、正義の擔當者としての國家權力を前提するといふことは、社會が存立し得るためには個人を超えた全體の利益が個人の利益と矛盾する場合には、前者は後者に

優先するといふことでなければならぬ。従つて個人の利益と全體の利益とが矛盾する場合には個人の利益は否定されねばならぬ。所謂個人主義も、その眞面目な形に於ては、それを當然のこととして承認するのである。スミスはつきり書いてゐる、「一個人の保存が多數の安全と一致しない場合には、一者より多數が選ばれるべきであるといふことほど正しいことはあり得ない」と。³¹⁾同じ思想を我々は『國富論』の諸所に見出すであらう。然しスミスは私益と公益とが對立せざる限り、どこまでも私益を擁護して「國家の利益の前に私人の權利を犠牲にする」ことを肯じない。さうした場合に國家の利益の前に私人の權利を犠牲にすることを要求するのは公平な司法行政ではなく、各個人の自由の侵害であると考へる。³²⁾そしてそこに彼の個人主義の立場がはつきり浮び出てゐる。

近頃喧しい公益優先といふことが單に公益と私益を對立させ兩者が矛盾する場合には公益を先きとするといふことであるに過ぎないならば、スミスの立場は正しく公益優先の立場である。言ひ換へると、公益優先といふことが右の如き意味であるならば、それはスミス流の個人主義の立場と決して兩立しないやうなものではなく、それを一步も出てはゐないと言つてよいのである。勿論かうした意味に於ける公益優先といふ標語も我國の現經濟體制が透徹せる自覺を缺いた個人主義を根本支柱としてゐるところから種々の摩擦と軋轢を醸し出してゐるといふ事實に鑑みて、現在全然無意義だとは言へまい。然し個人主義の醇化によつて現經濟體制の矛盾を解決するには歴史は餘りに進み過ぎてゐる。反對に公益優先といふことが私益と公益とを對立させ、私益をそれとは別の公益に隸屬させるといふのであるならば、それはスミス流の個人主義の正反對すなはち抽象的全體主義に過ぎない。そこには個人が生かされる道はない。それは萬人各々その處を得せしめる立場ではない。公益優先といふこ

31) Part II, Sec. II, Chap. III.

32) Wealth of Nations, vol. II, p. 214.

とが新しい意味をもつのは、スミス流の個人主義およびその反対物たる抽象的全體主義を超えた立場に於て、私益を含めた全體の利益すなはち公益が經濟活動の原動力となるといふことによつてであらう。それは眞實の意味に於ける減私奉公、即ち私益を減却してその職場その職分に應じて公益のために奉仕するといふことでなければならぬ。而してこの場合の全體とか公とかいふことはその中に個または私を包攝したものであつて、個や私に對立するやうなものであつてはならない。従つて全體は個體を完全に生かしてその職場その職分に應じて完全にその全能力を發揮せしめ、その結果私益を減却して公益に奉仕するといふことによつて全體の福祉が眞實に萬人の幸福の増進といふ形で實現されるのでなければならぬと思ふ。併しながら、このいはゞ共同體的經濟倫理を確立するためには現實の中にそれが個人主義經濟倫理と並んで新しい經濟生活の理法として如何にはたらきつゝあるかを究明しなければならぬであらう。そのための一つの手がかりとして私益と公益との關係についてのスミスの思想をもう一度吟味し直し、國家と經濟との關係に關するスミスの思想を批判的に追求することは新しい意味をもつてくるやうに思はれる。然しそれについて詳しくは別論に譲り、こゝではたゞ正義の範圍内に於ける利己心の道德的是認に關するスミスの思想に對して二三の問題を指摘するにとどめておきたい。

スミスが、利己心を良心と正義の法によつて制限するものゝ、經濟生活をどこまでも自愛心を基礎とする利益社會として把握し、そこでは他愛の原理はたゞ消極的な正義といふ形で發現するだけで、積極的な善行は必ずしも必要でないとしてゐるのは、重要な問題のあるところであらう。彼は經濟生活を結局自己保存といふことから考へてゐるやうに思はれる。經濟生活が利己心の對象界となされたのも全くその觀點からである。しかし個體の

保存は種の保存なくしては不可能だと考へなければなるまいが、個體の保存に必要な種の保存の側を單に他人の幸福乃至利益を侵害しないといふことだけで考へてゐるスミスの經濟觀はあくまでも個人主義的抽象性をもつと言はなければならぬ。さらに、個人主義の立場に於ては經濟活動の本原的主體は個人であつて、個人を超えたもの就中國家は經濟生活に於ける積極的創造者としての機能を剝奪されて、單に正義の擔當者として經濟生活の外に立たされる。のみならず、スミスに於て國家は積極的な道義的存在ではなかつた。經濟社會の前提となつてゐる國家は單に法的國家であつて、經濟社會の根柢にあつてその母胎となつてゐる道義的・共同體的な國家ではなかつた。従つて我々が國家を媒介として經濟活動をなす場合に取結ぶ同胞および人類との間の他愛の關係は認められなかつた。然し國家を民族的人類的な道義的共同體と考へる場合、我々は國家を通じて經濟生活に於ける他愛の原理として消極的な正義以外に積極的な善行の働く餘地を認め得るであらう。この點に關するスミスの思想を徹底的に批判するためには、彼が經濟生活に於ける活動の主體を個人として國家の積極的活動を排除した事情を顧みなくてはならない。といふのは自然的自由の哲學的基礎づけである。良心に従つて正義の法を犯さざる限りに於ける自由な利己活動が如何にして社會全體の福祉と一致すると考へられたのであらうか。私益が公益と一致すると主張されたのは何を根據としてあつたであらうか。それを理解することによつて同時に利己心の道徳的是認に關するスミスの思想の理解は完全になるのであるが、それについては稿を改めて論ずることにしたと思ふ。