

經濟論叢

第六十二卷 第六號

ダビット・ヒュームと市民社會……………行 澤 健 三

國鐵勞働の分析……………島 恭 彦

アーヴイン・フィッシャーの生涯……………馬 場 正 雄

附 錄 本誌第六十一卷總目錄
本誌第六十二卷總目錄

京 都 大 學 經 濟 學 會

ダビッド・ヒュームと市民社會

行澤健三

一 序 論

(1) 政治の優越——問題の提起　ヒュームは政治學 Politics を定義して「社會に於て結合され相互に依存する場合の人間を考察する學問」とする(註1)。しかして此の政治學は經濟學をも含む廣義の社會理論であることは一七五二年に刺行された「政治論集」の大部分が商業・貿易・利子・公債等の經濟理論で占められてゐることからも明らかであり、他方當時の經濟理論はマーカントリズムが支配的であり、主として國家の經濟政策に焦點があつたことから、うなづかれるのである。

さてヒュームは「政治論集」中の「完全な共和國の理念」(Idea of a Perfect Government)なる試論に於て、「最良の政府といふ問題は人間の理智が考案し得る最も價値ある課題である」と述べ、又一七四二年の試論中に於ても次の如く述べてゐる。

「特筆すべき功績を示した人々の中で最高の榮譽は立法者と國家の設立者に與へらるべきである。彼等は平和・幸福及び將來の世代の自由を確保すべく法體系や制度を遺したのである。」これを人間の他の功績に比較するなら、「先

『學問・技藝』(Arts and Sciences)の有用な發明の影響は多分、賢明な法律よりも廣い分野に擴がるであらう。蓋し法律は時と場合とに於て限界を有するのだから。しかし乍ら前者からの恩惠は後者からのそれほど顯著ではない。又『思辨的科學』(Speculative Science)は成程精神を向上せしめるが、この利益は暇を持ち、それに没頭しうる少數の人に達するのみである。

『實用的技術』(Practical Arts)は財貨や人生の享樂を増大するが、人間の幸福が依存するのはこれらの豊富にあるよりは、むしろそれらの所有に於て平和と安寧(Peace and Security)があることに歸する。しかしてかゝる祝福は良き政府のみから由來し得る(註2)。

かくの如き言葉をヒュームに見るとき、從來懷疑主義の代表者として彼を理解し、カントの獨斷の眼りを醒した悟性論の著者としてのみヒュームを位置づけて來た人は驚くかもしれない(註3)。人はヒュームはその主著「人性論」の標題に加へて「人間性に関する問題の推理に經驗的方法を導入すべき試み」(A Treatise of Human Nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects)と述べてゐるのを忘れて居る。誠にアルベール・シャッツの云ふ如く、從來ヒュームを扱つたのは哲學者か經濟學者かであり、如何にしてヒュームの人間性(Human Nature)の理論が必然的に社會理論に迄展開したかを見てゐないのである(註4)。

註1 D. Hume: Treatise of Human Nature ed. by Green and Grose, Vol. I, p. 307. ヒュームの著述はグリーンとタロースに In Treatise of Human Nature 2 Vols. & Essays Moral, Political and Literary 2 Vols. に收められてゐる。以下引用は此の版による。ヒュームは一七三八一四〇年に「人性論」を構成する悟性論・情念論・道德論を出版し、以後それに手を加へて「人間悟性の研究」一七四八年及び「道德の原理に関する研究」一七五一年として世に送ると共に、一七四一年「道德及び政治的試論」(Essays Moral and Political)を、一七五二年「政治論集」(Political Discourses)に於て社會理論を展開

し、其他自然宗教及英國史等に關する著述がある。

- 2 D. Hume: *Essays*, Vol. I, p. 127. 道德論に於て政治活動を重んずるのはイギリスに特質的であり、アダム・スミスも亦「道德探論」に於て優れた政黨の指導者は「あらゆる性格の中最も偉大にして高貴な性格たる國家の改革者にして立法家」といふ性格を獲得するといふ。(Part VI Sect. II Chap. II)

- 3 多くの簡單なる哲學史はかゝる取扱をなすものが多し。例へば波多野精一著「西洋哲學史要」二四八頁。

- 4 Albert Schatz: *L'oeuvre économique de David Hume*, Paris, 1902, p. 4. 本稿は此書に啓發されることが最も多かつた。

ヒュームの思想はその認識論をも含めて、市民社會を頂點に有ち、過去の否定面と、未來への建設面とを有するのであり、内面的には人間性と經驗的方法を中軸とする一貫性を持つと共に外的な、問題史的な位置としては一方ヒュームの認識論・道德論が中世的スコラ的な實體論的思考の排撃による新しい科學のあり方の主張であり、他方ヒュームの政治論が中世的絕對主義に對するイギリス的解決であり、殊に經濟理論にあつては中世的マールカンテイズムに對する經濟的自由主義の宣明であるといふ性格を有すると思はれる。

私はこのやうな視點から就中ヒュームの道德と經濟との關係を取り上げようと思ふ(註1)。アダム・スミスに於ても經濟學は獨立の一部門となつたとはいへ、もとゞ道德哲學の一部門として著はされたことは周知に屬する。

かくてイギリス獨得の體系を持つ *moral science* の展開として古典學派を眺めるとき(註2)、ヒュームの位置は一層重要性を加へるであらう。河合榮治郎氏は「十九世紀歐洲思想史」の著者マーツが——人は經濟學を以て英國所産の學問だといふが、倫理學こそ英人の産んだ本當の學問だ——と述べた旨を示し、英國人の思想傾向の著しい特質が倫理的であることに同意されてゐる程である(註3)。私は經濟思想がスミスにとつて獨立の科學として扱はれる直前に於て英國最大の哲學者と云はれるヒュームに於て如何なる形で存したかを見、イギリス市民社會に特有な二

つの思潮、市民經濟學と功利主義的道德が如何に密接な關係にあるかの歴史的一側面を明らかにしようと思ふ。

註 1

かゝる問題に關しては従來河上肇博士が「資本主義經濟學の史的發展」に於て個人主義倫理の成立の見地からの解明をなされた。又高橋誠一郎博士も「經濟學說史」に取上げられた。最近「哲學」十月號に山崎正一氏の論文がある。

2

ヒュームは moral science を science of human nature と見なす。マックスによれば maxims of common life を支配する原理の探求が本來の moral philosophy であつた(モリス、ライブラリー版七二四頁)。又古典學派の最後の代表者 J. S. Mill は

「論理學大系」第六卷 "On the Logic of the Moral Sciences" に於て sciences which relate to the man himself としつゝ、共通にその論理と倫理を探求するのである。(System of Logic, Longmans and Co. p. 346)

3

河合榮次郎「英國社會主義史研究」二七頁。

2) 人間性 Human Nature

本題に入り道德と經濟との聯關を見るに先立ち、彼の體系の一貫性を一瞥して見よう。ヒュームが市民社會に於ける政治活動を最重要視した所以は冒頭に於て指摘した所であるが、彼はその認識論・道德論・社會理論を一つの體系として構想してゐたことは明らかである。即ち、ヒューム自身「人性論」の卷頭言 Advertisement に「悟性と情念との問題はそれみづからに於て推理の完全な連鎖をなしてゐる。……若し私が幸運にして成功するを得たならば進んで道德・政治・批評の檢討に移らう。これらの問題は此の人性論を完成せしめるであらう。」(註 1) (傍點筆者) といつて居り、同じく緒論 Introduction に於て「人間性の原理を説明すると稱して、實際には殆んど全然新しい、そして正確堅固なる唯一の基礎の上に建てられたる科學の完全なる體系を提供すること」(註 2) を目指してゐることが述べられてゐる。

しからばその正確にして堅固なる基礎の上に建てられた科學とは何か。それは科學を神學の輓から脱して、1、人間性の基礎の上に、2、經驗的方法によつて樹立することによるものであつた。

即ちヒュームは「人性論」の著名なる Introduction に云ふ。科學の不完全な状態は深奥なる知識なくして看取しうる所であるが、これは何よりも Human Nature の理解によつて解決されねばならない。惟ふに「あらゆる科學は人間性に對して多少何等かの關係を有し、如何に人間性から離れてゐると思はれる學問でも最後には何らかの道を通つて人間性に還つて來るものであることは共に確實なる事實である。……我々が哲學的研究に於て成功を望むならば、従前のやうな迂遠な方法をやめて、國境の所で折々一城一邑を取ることに代りに、直ちに學問の本城國都たる人間性に向つて突撃するのが最も賢明なる仕方であらう。人間性の知識さへ得たならば他は容易に征服することが出来る。此の人間性なる中心點から人生と密接なる關係を有する科學に向つて征服の軍を進めることは極めて容易である。……」(註3)(傍點筆者)と。こゝに明らかに人間性の探究こそ問題の中心であるとの卓抜なる着眼が宣明されてゐる(註4)。ヒュームは續けて「人間の學が他の科學の唯一の堅固なる基礎であると同時に、此の學に與へられる唯一の堅固なる基礎は實驗と觀察とに存するのである」(註5)(傍點筆者)と。ヒュームの根本的態度はおのづから明らかであり、從來かゝる建設的な意欲に燃える悟性論が消極面に主として注目され來つたのを異とせざるを得ない。我々は論を進めるに従つて否定し去られたのは中世的思辨と臆想であり、神意に代つて新たに事實 *Fact of fact* と人間性(註6)とが登場することを見るであらう(註7)。

註1 Hume, Treatise I. p. 303

2 Hume, Treatise I. p. 307

3 Hume, Treatise I. p. 306-7

4 イギリス經濟學の心理主義とアトミズムは此處にもその主要な源泉を見出す。

5 Hume, Treatise I. p. 307-8

6 山崎正一氏は本年(二十三年)その二つの論文「ヒュームに於ける哲學と歴史と政治との交渉」(理論。五月號)及び「市民社會の倫理——ヒュームの道徳論について——」(哲學。十月號)に於てヒュームが啓蒙の合理主義を主體化して、感情の地平(情意の地平、人間性の地平)にまで立體化したのべて居られる。

7 アダム・スミスも亦同様の精神に鼓吹されてゐた。大道安次郎著「スミス經濟學の系譜」十八頁以下參照。

さてかゝる事情を今少しく立入つて見ることにしよう。先づヒュームの悟性觀(認識論)については、内容は多くの解説が存する所でありこゝでは簡單に次のことを指摘するに止めよう。ヒュームは印象 Impression として與へられる所を以て最も確實なる事實とし、知識とは、印象の模寫に外ならない所の諸觀念 Ideas 間の結合によるものとし、事實に關する推理たる因果の認識を、屢々相次いで經驗せられる二物の觀念の間の聯想に基づかしめ、結局「習慣」とそれから生ずる「信念」に歸着せしめる。しかして印象・觀念・記憶・想像・信念等の分析は、表象の鮮明と活力(vivacity and force)なる原理によつて見事に貫かれてゐるのであり、物的實體を知識から追放したバークレーが未だ残した精神的實體をも解體し、認識の事實を本體論(Ontology)から獨立に經驗からのみ構成したものであると思はれる。

さてかゝる一見破壊的な議論の意圖は何に存したか。ヒュームは「人間悟性の研究」の最後の方で、穩健(Steadfastness)な懷疑主義について語つてゐるが、その意義を二つの點に見てゐると解せられる。即ち偏見からの解放と科學の固有の領域の限定とである。以下之を略述しよう。

先づ第一の點については「我々の判斷に全く偏頗がないやうにし、そして我々が教育や輕卒な意見より攝取したあらゆる偏見に我々の心が捉はれないやうにするが故に、哲學研究に缺くことの出來ぬ豫備條件であることが認められねばならない」(註1)(傍點筆者)のである。次に第二の點について見よう。ヒュームに従へば、ピュロニズム

(Protonism) 若は「懷疑主義の極端な原理」が何等の利益をも生じない(註2)のに對し、「穩健な懷疑主義」は「人間悟性の限られた性能に最もよく適用されるが如き主題に對する我々の研究の極限」(註3)を示すものであり、あらゆる高遠な研究を避けて、日常の生活と日々々の仕事や經驗の下に現はれるやうな主題に自らを限らしめる。いはヒュームは人間悟性の專越を排し、かゝる專越と結びついてゐる中世的勢力の追放を學問・生活の領域に目指してゐるといへよう。ヒュームは云つてゐる。「けれどもかれらはかれらが用ゐてゐる諸能力の不完全さ、かれらの達し得る範圍の狭さ、及びかれらの綿密でない操作を考慮する限り、日常生活の領域を超え出る氣にはならないであらう。幾多の經驗をへた後に、石が落下し火が燃えるであらうことをわれわれが信ずるようになるのは何故かといふことに對してはわれわれは十分な理由を與へえないのに——世界の始源、または永遠から永遠に及ぶ自然の状態について、われわれは何らかの斷定を下して自ら果して満足しうるであらうか」(註4)。

かくて我々の科學や研究の固有の主題が何であるかを知るためには「人間の生來の諸能力にきわめて些細に検討を加えさせればよく、そしてそれらの能力をその對象と比較すれば充分」(註5)(傍點筆者)なのである。悟性論は實にかゝる課題を擔ふものであつた。

更に彼の結論を擧げて此の考察に終止符をうたう。先づ人間の心の能力と對象とを較量した結果は如何。ヒュームによれば抽象的科學或は論證の唯一の對象は數と量とであり、それ以外の問題は——あるものの存在 existence に關する問題、從來の本體論の問題は——その原因とその結果に基づく諸論議によつてのみ立證されうるのであり、そしてこれらの論議は悉く經驗の上に基礎づけられてゐる。かゝる蓋然的論考 moral reasoning が人間の知識の大半を形づくり、またそれがあらゆる人間の行爲や振舞の源泉となる(註6)。従つて彼の「人間悟性の研究」は次の

言葉で結ばれる。

「上述の原理に説得せられて圖書館をはせめぐるとき如何なる破壊を我々は行わねばならないことか。もし例へば神性或はスコラ形而上學に關する、書物を手に取るならば向うて見よ。量又は數に關する抽象的推理を記せるものなりや。然らず。しからば事實若は存在に關する經驗的推理を述べたるものなりや。否。しからば安んじてそれを火に投ぜよ。何となればそれはただ詭辯と妄想以外には何者をも含まざれば」(傍點原文ではイタリック)(註7)

註1 福錄達夫譯「人間悟性の研究」二六三頁。Hume, Essays II p. 133. ヒュームの悟性論は社會理論を展開する豫備條件とも見られる。

2 Hume, Essays II p. 131 譯本二七九頁。

3 Hume, Essays II p. 133 譯本二八三頁。

4 Hume, Essays II p. 133 譯本二八三—四頁。かゝる世界觀に中世の殘存勢力は一つの據點を有したのである。

5 Hume, Essays II p. 133 譯本二八四頁。

6 Hume, Essays II p. 133-5 譯本二八四頁—八頁。

7 Hume, Essays II p. 135 スミスとの類似を示すために「スミス經濟學の系譜」十二頁を引用して頂く。——彼は「國富論」第五篇第一章第三節「青年の教育施設について」のうちにて、當時ヨーロッパの大部分の大學に於て講じられてゐた哲學體系に觸れて、これに批判を加へてゐる。……彼はかゝる體系は事物の本質 nature of things に決して適應するものでないとして……第二部門の靈物學に於ては「實驗並びに觀察上適當な研究對象が殆んど棄てゝ願われなくて、少數の至極單純な殆んど自明な眞理の外には、最も思慮深い注意と雖も曖昧なことゝ不明確なことゝの他には何物も發見出來ず、従つて無用な微細な區別と詭辯との他何物をも産み出し得ないやうな研究對象」が講じられてゐると云ひ、第三部門の本體學に對しては「蛛網科學」cobweb science だと罵り、第四部門の道德哲學に對しては degenerated とか most corrupted 等々の形容詞を附して居り、第五部門物理學については short and superficial system だと云ひこゝる。——

次に「人性論」第二卷「情念論」は第三卷「道德論」の準備として、人間の行爲の動機たる情念の分析でありその前半に於てはあらゆる人間の印象の内原生的なものは感覺と快苦の感であり、情念其他の感情は派生的な印象として快苦 *pleasure and pain* に對する人間の關係から生ずることが論じられる。かくて「人間精神の主要な源泉にして原動力は快樂及び苦痛である」(The chief spring or actuating principles of human mind is pleasure and pain)との功利主義的人間觀の基礎がこゝに築かれ、更に「情念論」後半に於て行爲の原動力は又感情であつて理性ではないとするこゝによつて、結居人間の行爲は感情に基づき、その感情は快苦に對する關係に基づくこととなり、行爲の指導も結局情念の統制以外にはないことが明らかにされ、快樂主義の倫理學が生れ倫理學からの中世的な理性の追放がなされるが、これは論を改めて道德論に見ることにする(註1)。

かくの如くヒュームの科學體系が人間性を軸として經驗の基礎の上に築かれて行く面目は躍如たるものがあり、それは道德論に至つて更に明瞭となり、自ら社會理論へと展開するがこれは本論に譲ることとし、こゝでは「道德論」の結語をあげて、ヒュームの哲學的著作と現實科學たる社會理論との關係を一先づ指摘して置かう。こゝでヒュームは畫家と解剖學者とを比較し、解剖學は畫家と競ふのではない。彼の描く圖は或る程度忌まはしく少くとも細部にわたりすぎる。それが見る眼や想像力に快きために對象はもつと離れて背景の中に置かれねばならぬ。しかしながら解剖學者は畫家に忠告を與へるのには驚くべき程適してゐるのであり、彼の助言なくしては立派な畫家になるのは不可能であらう。我々は優美と精確さを以て描き得る前にその諸部分の位置や聯關の的確な知識を必要とするとのべ更に語をついで思索と實踐との問題に言及して曰く「かくの如く人間性に關する最も抽象的な思索も如何に無味乾燥に見えようと實踐的道德 *practical morality* に奉仕する *subservient* に至り、後者の理論をよりの

確にしその説服力を増すのである。」(傍點筆者)

かくの如くヒュームにあつては抽象的な推理は理論そのものの合理性よりも實踐的道德への貢獻の故に人間の努力の一分野としての位置づけを得るのである。即ち哲學は嘗てスミスが言ふやうに神學に奉仕する *subservient to theology* のものであつたが、かゝる状態から脱するや否や既に社會理論に奉仕 *subservient* するものとなつてゐるのである。

註1 マンタムが「道德及び立法の原理に關する序論」の卷頭に「人が何をなすかを決定し、何をなすべきかを決定するのみに此の二つの君主 (*pleasure and pain*) に外ならぬ」と述べた有名な見解がヒュームに於ても既に明らかにされてゐるのを見る。次に見る如くヒュームの時代にあつて政治の目的が人間性の満足にあると指摘した意義は甚だ大なりといはねばならぬ。

二 道 徳 論

(1) ヒュームの倫理學史上の位置 英國の近世の倫理思想はベーコン Francis Bacon (1561-1626) に始まる。彼は倫理學を神學から分離せしめ人間自然の性情・動機を基礎としてこれを心理的に説明せんとし、更に私的善 *private good* と公共的善 *public good* との區別を導入し後者を倫理の基礎としたのであり、これが彼以後の英國倫理學の一般的傾向となつた。ベーコンの人間の社會關係を自然的力學の法則的活動から説明せんとする課題を繼いで一つの體系にまで構成したのはホッブズ Thomas Hobbes (1588-1679) である。彼の體系は自己保存の衝動を人間の根源的なものとし、その社會觀は所謂自己保存の衝動の倫理的力學であり、極端な唯物主義・感覺主義・自我主義・決定論の地盤の上に國家至上主義・專制法權主義・國家教會制の體制を構き上げた。以後の倫理思想は此の極端な自利

説への批判に向ふと共に、人間(君主)によつて制定される法律に先立つてそれと獨立に道德的法則の存在すべきを説くといふ形で展開することとなつた。

かくてアダム・スミスの云ふ所の當時の倫理學の二つの課題、1 徳は何に存するか、2 如何なる精神の能力によつて我々に説き奨められるかが論じられるのであるが、先づ善惡を區別する道德法則は意志の任意的作用を離れて客觀的存在性を有し數と空間との關係の如く理性によつて知られるのであると説くカッドワース Cudworth (1671-1688) によつて此の論争の幕は切つて落され、彼はケムブリッジのプラトン派 (Cambridge Platonists) と云はれる。スミスは此の間の事情をのべて云ふ。——ホッブスの時代にあつては宗教の権力と動亂と野心とが社會の混亂の主な原因であつたが、ホッブスの公然の意圖はその教會の権力から人間社會の権力に人々の意識を向けることであつた。だが長官の恣意を離れて本來の正邪がないといふ此の理論は健全なモラリストの憤慨を買はずには置かず、こゝにカッドワースの批判が行はれたが、之は人間性の抽象的科學が未だ幼稚であり人間精神の種々の機能の判然たる役割と力とが詳細に検討されずに相互に區別されなかつた時代に屬する考へである(註1)——と。同じ項カンパーランド Richard Cumberland (1692-1718) は自然法を解して自利主義による任意的權威者の特別に制定した法律とするホッブスの所論に反對して、自然法は第一原因たる神の意志から出で主として公共善を促進しようとする理性的行為者の可能なる行為を指示する命題であるとして自然法の解釋をグロテイウスの説いた所に還した。彼は、道德上の義務をば行為の利害に係して定め、且つ神の意志即ち最高立法者の賞罰よりして道德的動機を考へ、かくて功利主義と制裁の倫理を説いたロック John Locke (1632-1704) 以下に續くと共に、自己の幸福を求める欲望と並んで同情、博愛を自然の性質としたことから感情の倫理を説くシャフツベレイ Shaftesbury (1671-83) に繋がるこ

となる。

更に此の論争を展開したものに——カッドワースの線を繼ぎ、道徳内容は事物の永遠なる關係であり此の神法乃至道徳法は人間理性の直覺によつて自明的に知られると説くクラーク Samuel Clarke (1675—1729)。シャフツベリイが餘りにも柔和な個人的並に社會的な善美の方面及びその調和に着目したに對して、人の性情に於ける利己的にして醜惡なる方面に着目しそれらが却つて社會的活動の原動力となると見、有名な私惡即公益 private vices public benefit の逆説を唱へたマンデヴィル Bernard de Mandeville (1670—1733)。道徳的善 moral good と自然的善 natural good 即ち幸福との二元論を説いたウオラストン William Wollaston (1659—1724)。又その理論を發展せしめ良心の直覺と自愛との二元論に立ち、後世の直覺説と功利説との分派を誘發したバトラー Joseph Butler (1692—1752) ——等があるが、かゝる甲論乙駁にあつてヒュームはシャフツベリイや、その衣鉢を繼ぐハッチソン Francis Hutcheson (1694—1747) に續ぎ、後輩アダム・スミスと共に所謂スコットランド學派 Scotch School に屬する。

上述の如くシャフツベリイはホッブスの主知主義の倫理説に對し、彼の感情の倫理學に於て、自然感情即社會感情(博愛)と自己感情との自らなる調和の上に徳の成立を説いたが、これに對してハッチソンは博愛の感情を一層重視し、徳は實に博愛を以て始まり博愛を以て終るとし、これに満足する心の機能を道徳官 moral sense と呼んだ。この道徳官はシャフツベリイも又その存在を論じた所であるがハッチソンの體系にあつてはそれはより重要な位置を占める。かくの如く此の學派は道徳の判斷に感情を重んずるが故に、一名感情倫理學派とも呼ばれる。かくて抽象的に善惡を論じその内に專制的體制を根據づける道徳論に對して市民の心情が提出されるのであるが、ヒュームは此の流れにあつて、彼の先人が道徳的判斷の能力として moral sense と云ふ特殊な sense があるとしたのに對し

(註2)、かゝる能力として同情 sympathy を提出して判断の客観性を確保しスミスも亦この同情の立場を一層立入つて展開するのである。

しかしてヒュームの今一つの課題は利己心の是認であつた。即ちマンデヴィルが「私悪即公益」の逆説を樹て、徳への情熱も利己心の變形たる虚榮に外ならないといふ全く非道德的な學說(註3)と、他方感情倫理説に立つとはいへば自愛心は如何なる場合にも徳の源泉たり得ず、唯仁愛(Benevolence)のみが徳の源泉たり得るとのハツチソンの説に當面して、自愛心を道德的に是認して新しい解放の時代の正義を宣明することであつた。

ヒュームの解答は次に詳論する如く徳は快を與へる性質に存するとしそれが同情なる客観的な立場からは是認されることが條件であるとするが、要するに彼の究極の課題は古い神學から獨立の道德學説を樹立することであつた。具體的には道德を純粹理性の直覺(Intuitions of pure reason)から演繹する方法や造物主の目的を求めることによつて道德を發見せんとするバトラーの方法を打破することであり(註4)、又他方マンデヴィルの逆説を解決して利己心を是認すると共に公の幸福への傾向を豫定調和の問題として、單なる因果の問題とすることであつた(註5)。

註1 A. Smith: The Theory of Moral Sentiments, Part II Sect. III Chap. II.

2 スミスは「道德情懐論」でモラル・センスの理論では他のセンスに優越するモラル・センスそのものの權威が樹立せられざると共に、もしもかゝるセンスが人間性の支配原理として與へられてゐるならば、人が今日まで何ら注意せず名稱すらも與へなかつたのは不思議である、といつてゐる。

3 ヒュームは「道德に關する研究」附録第二「自愛心について」にいふ「道德と相容れない原理がある。曰く、あらゆる仁愛も單なる偽善に外ならず、友情はベテンであり、公共心は道化芝居であり、忠誠は信任を得るための陷阱である。しかして我々のすべては心底では單に個人的利益を追ひつゝも、他人をして警戒心をなくさしめより自らの恣意に従はしめる爲にかゝる見事な偽裝をなすのであると。……だが之等を證明せんとする試みは無駄であり、かゝる試みは全く Love of

simplicity から由來するものであり、これこそ哲學に於ける多くの誤れる推論の源泉をなすものである」と。スミス又「道徳情懐論」第七篇でマンチウールの理論は「放縱な體系」Licentious System としてスミスの説と全く相容れないとする。

4 Leslie Stephen: English Thought in the 18th Century. Vol. II. p. 87

5 スミスもヒュームと同様の課題を持ち私的利益の追求に對應する思慮分別 Prudence の徳を認めた。しかして同情の展開に於ては一步を進めたのであるが、利己的活動と全體の繁榮との問題を理神論を根柢として取扱ひ、此の點ステイブンは云ふやうに「ヒュームによつて白日に曝された神學的な原理を受取つてゐる」と思はれる。此の問題は何れ取り上げたかと思つてゐる。

(2) 效利 Utility と同情 Sympathy

前述の如くヒュームの道徳思想は行爲に關して情念と理性とが持つ役割の見解を根柢とする。彼によれば従來情念と理性の相刻をのべ理性に優位を與へ、理性の命令に従ふ限り有徳 virtuous たりうるとするのは哲學常識共に一致してゐる。即ち彼等は理性は永遠にして不變なるもので神的な起源を有し、それに對して情念は盲目的欺瞞的であると考へる。だが悟性は觀念間の抽象的關係か或は經驗のみがそれについて知識を與へる對象間の關係かを判斷するものであり、そのみでは決して意志を動かし得ず行爲を生ずることも、原生的な存在たる感情の優劣を論ずることも出来ない(註1)。従つて情念が理性に反するのはその情念がある判斷若くは意見を伴ふ時のみさうなのである。それは次の二つの場合が考へられる。

1、情念が實際には存しない對象を存在すると假定することに基づいてゐるとき。

2、情念の對象・行爲の目的に對して不十分な手段を選び因果に關する我々の判斷が誤まつてゐるとき。

かくてある情念が不合理である爲にはある誤れる判斷を伴ふときに限り、この場合も嚴密に云へば誤まつてゐるのは情念ではなくて判斷である。

かくの如くヒュームは行爲の原動力たりうるものは理性に非ずして情念であることを示し、又情念の主要なる源泉を快苦に求めたのであるが、これは同時に道德論に於て快苦を起すべき性質たる「Pain」を根本に置く功利主義的倫理觀の展開の基礎となるのである。即ち理性が情念や行爲に何らの影響を持たないものであることが認められる以上、道德性が單なる理性からの演繹によつて見出されると主張するのは無駄であり、道德は概念的に把握されるよりもより適切には感じられる (Morality is more properly felt than judged of) (註 2) ののである。

今や我々は道德の問題を展開すべき時に面してゐる。ヒュームは「道德論」の最初に云ふ。「精神の作用はすべて知覺 Perception なる語に包攝せられざるはない。従つて此の言葉は道德的善惡を識別する判斷にも同様に適用される」(註 3) と。これは既に引用した Introduction に探求の中心は人間性といふ本城であるとの宣言に對應し専ら現實の人間の問題としてモラルを規定する注目すべき言葉である。

所で人間性を中心とする態度はこゝでも經驗的方法によつて行はれる。ヒュームはゾレンの問題をも經驗的歸納的に取り上げ、世の中に行はれてゐるモラルを宣明するのみであり、如何なる意味でも人間の超克を目指さず最も嚴密な此岸性を貫くのである。即ち「道德の原理の研究」の初めに、世間で徳 Virtue と呼ばれるものを一方に、惡德 Vice と呼ばれるものを他方に集め「推理の唯一の課題は此の兩者に於て夫々共通の事情を發見することである。即ち一方に於て尊敬さるべき性質が共通にする特質を求め、他方に於て非難さるべき性質が共通にする特質を看取し、しかる後倫理學の基礎に達し、そこからあらゆる非難若くは賞讃が究極的に導き出される普遍的な原理(これが Utility と Sympathy であることはすぐ明らかになる一筆者)を見出すことにある。これは抽象的學問の問題でなくして事實の問題であり、我々は經驗的方法に従ふことにより、諸々の特定の場合の比較から一般的議論を導き出すことによ

つてのみ成功を期しうるのである。今一つの科學的方法即ち最初に一般的抽象的原理が定立され、その後分れて種々の推論や結論に至る方法はそれ自體としてはより完全でもあろうが不完全な人間性にとつてはより不適當であり、他の問題と同じく今の問題についても錯覺や誤謬の通常の源泉である。人は今や自然哲學の假設や體系への情熱(註4)から免れ、經驗より由來する以外の如何なる議論にも耳を傾けようとなしな。同様の改革があらゆる精神事象の問題にも試みらるべきである。かくて事實と觀察とに基づかさる倫理學説はいかに精妙を極めようともすべて排除すべきである(註5)(傍點筆者)。「人性論」を一貫する意圖は明らかである。

註1 Hume, Treatise II, p. 193.

2 ミミス曰く「若しも徳がそれ自體として望ましく惡徳がそれ自體の故に嫌惡の對象とされるならば、此等の異なる性質を本原的に識別するものは理性ではありえず、直接の感覺及感情でなくてはならぬ。」(Moral Sentiments, Part VII, Sect. III, Chap. II)

3 Hume, Treatise II, p. 234

4 ミミス曰く情熱は love of system として難しなる。

5 Hume, Essays II, p. 193-4

さてかく一方に徳を他方に惡徳を集めた結果は如何であつたか。先づ徳から生ずる印象は快感であり惡徳のそれは不安であることが見られる。しかしすべて快適なるものは即ち有徳であるとは云はれないから、我々は徳とは「或特定の仕方で」(in a certain manner) 感得せられた快であることを知る。我々は後に沒利的害的な同情 (disinterested sympathy) に満足と與へる性質を徳といふことを知るが、今先づ有徳とせられる性質は如何なるものかを見るとき次の四つに分たれる(註1)。1、他人に有用なるに適した性質(正義・仁愛等)、2、その當人に有用なるに適した性質

(體力・意志力・勤勉・理智等)、3 他人に直接に快き性質(謙讓・懇懇等)、4、その當人に直接快き性質(歡喜・勇氣等)、さて1と2は快きものに對する手段として道德的に是認されるのであり、結局當該者乃至その關係者に agreeable であることが是認の理由となる。しかして當該者 the Person himself 乃至關係者といふとき人はそこに我々自身の利害、out own interest (我々とは判斷者のこと)がないことを注意すべきである。即ちこゝに人間性には自身の利害を離れて性質を考察する「同情」の原理が内在してゐることが見出されるのであり、この Sympathy のみが道德の判斷が依存する所の特殊な感情を産み出すのである。ある性質の判斷に際し、各人が銘々の利害に従つて考へるときは各特殊人の利害や快苦は夫々の位置 Situation によつて異なりその間に一致を見ないのであり、此の場合あらゆる觀察者に共通なものは判斷さるべき性格の所有者及び彼に關係ある人々の利害と快苦である(註2)。判斷のアナキイを救ひ事物の「より安定した」判斷に達する爲に我々はある確固たる一般的な見地(Steady and general point of view)を選び、我々の思考に於て常に我々の situation の如何を問はず我々自身をそこに置くのである。同情とは他人の快を快とし、不快に不安となる人間性に内在する原理であり、これが上述の「ある特定の仕方で」の意味である。かゝるものは我々自身の利害に關する感情よりも弱く、我々自身の好悪にも影響する所は少ないが、より恒常的普遍的であり、實踐に於てさへ自身の利害に對立し、思索に於てはそれのみが標準 Standard となるのである。

かくの如くヒュームは道德の問題に功利と同情とを以て答へ、快樂を根本としつゝも社會的に客觀的な立論の立脚地を確保したのであり、同様にアダム・スミスも利己心を市民社會活動の主要な契機としつゝも道德的な立場から展開し得たのである。

註一 Hume, Treatise II, p. 343

2 AがBを傷けたとき、C D EはA或はBの味方であるか敵であるか家族であるか愛人であるかの situation によりAの行爲に對する判斷は異なる。判斷者Xは同情の立場に立つとき始めて客觀性を得る。しかしながらこの場合にもA B C D Eの快苦をそのまゝ自己の快苦とするのみでは充分ではない。何故ならA B C等の快苦が一致せざる限り未だ明確なる判定に達しない。ヒュームは此處で功利主義の結果説たる原則を示したのみで、この展開はベンサムやミルの最大多數の(この例でいへばA B C D Eの)最大幸福によつてなされる。スキンスの卓見によれば道德の問題は徳の内容と識別能力の二つであるが、ベンサム以後の發展は主として内容の問題にあり、これが功利主義を單なる利己主義と混同せしめる所と思はれる。

しかし功利主義を一應完結せしめた「J. S. Mill」に於てもその著「功利主義論」第三章「功利主義の究極的説服力」(Ultimate Sanction)に於て人類の社會的感情 social feeling of mankind を提出する所に第二の識別能力の問題が出て居り敢て河合榮治郎氏の如く自然主義の缺陷を理想主義で以て直す要は一應存しないと思はれるのである。

(3) 正義 Justice かくて人間は自己の利害に照して快苦を感じる一方、他人の快を快とし苦を苦とする同情なる原理があり、これによつて道德的承認が行はれるのであるが、ヒュームは上述の四つの性質の内第一に屬する「正義」の徳を他の諸性質の自然的 natural なるに反し人爲的 artificial なるものとしそれが人間の合意 convention に基づくものたることを考察する。従つて正義は抽象的永遠なるものに非ずして歴史的、社會的に發展するものであつた。しかしして此の正義が彼の社會理論の底流をなすのである。

さて、自然は人間に最も殘忍であつた。彼に無數の欲望と必要物とを負はせながらこれら必要物を獲得するのに貧弱な手段をしか與へなかつた、人間は衣食住の大なる必要を持ちつゝ個別的に見るならば腕力も體力も自然的能力も小さいのである。社會は力や能力や安全の増加によりこれらの缺陷を補ふ。即ち力の結合により我々の力は強化され、職業の分化により我々の能力は増大し、相互の援助により運命や偶然に支配されることが少くなる(註1)。ヒュームはかくの如く協業・分業・相互保險に社會の利益を見出し、これが兩性間の自然的情欲により感取され社

會形成に向ふとしたが、かゝる傾向を妨げる人間固有の氣質 (Natural Temper) と外的な事情 (outward circumstances) を見そこに「正義」の必要を見るのである。即ち我々は一方に於て利己的であり最大の注意は常に自己自身に拂はれ次いで親類・知人に向かひ、他人にまで達するものはごく微弱なものにすぎない(註2)。又他方我々の所有する善きものは我々の精神の満足・身體上の優越・外物の享受の三つに分たれる。その内精神は他人が奪ひ得ず、第二の身體は奪ふとも奪つた他人に何等益する所がない。所が第三の外物は他人の侵害に曝され、しかも何らの滅殺を伴はずして他人の樂しみとなる。加ふるに各人の欲望と必要とを満たすべき十分の量に於て存在しないのである。この救済策として各人は外物を出來る限り精神と身體とに關する固定性と恒常性とに近づけようとするのである。これをするには社會の全成員の外物の所有に安定性を與へ各人が各々の運と努力で獲得したものを平和裡に享受するやうにしようといふ合意 convention による外はなかつた。

こゝで「合意」の意義を明らかにしよう。これは契約 contract or promise と異なる。かえつて契約の履行自身と同様の合意によるものである。丁度ボートを漕ぐ二人が自らオールを合せるやうに、もし他人が自分の所有を冒さないなら自分も他人の所有を冒さないことが自分の利益になるといふ判断に基づくものであり、契約の媒介なしとはいへ、他人のある行動を期待しての故なる故、合意と名づけられるのである。

かくて元來反社會的である利己心自體が外物の不足と不安定を通して所有權の安定といふ合意に達するのであるが、一度比利己心に基づく人爲的な合意がなざるや否や、聯想に基づき生産者の觀念と、その生産物の所有者の觀念とは自然的に結びつき、生産物が當然その生産者(註3)に歸するといふ期待が一般的となる。かくてこの期待を裏切る行爲は被害者に不安を與へ、このことが同情により第三者にも不安を與へ、道德的否認をなさしめるのであ

る。かくして合意がなされると正義の念 *sense of justice* が自然的にその合意に附随し政治や教育はその後の正義の念を強化するに至るのである。即ち自己の利害 *self-interest* は正義の樹立への原生的動機であり、一方公共の利益への同情 *sympathy* が正義に伴ふ道徳的判斷の源泉なのである。

本來利己的な人間は相互の利益の見地を以てする以外には他人の利益を圖らないのである。利己心に對して爲し得ることはその方向を修正し、その方がより當人に有利であることを教へること以外にはないのである。ヒュームは所有權の安定と並んで社會の根本的な規則である所の「同意による財産の移轉」及び「契約履行の義務」をも同様の起源から説明する。かく見來れば正義の起源の説明に所有權其他の抽象的權利、契約等を用ひるのは謬論であるのみならず現實に於ても無力である所以が明らかにならう。

ヒュームは更に續けて政府の起源を説く。即ち所有權の安定等々の正義の規則が作られても人は自らの行動に對しては「同情」の立場を忘れて利己に走りやすい。かくて正義の行使と決定 (*execution and decision of justice*) の二つの利益を求めて政府を樹立するのである。人が小範圍の未開社會から脱するや否や政府の必要が生ずるのである。従つてこゝでも約束が政府を作つたといふより、政府によつて約束はよりよく守られるやうになつたのであり、自己の利益が兩者の案出と遂行の最初の動機である(註4)。

ヒュームはかくの如くホッブス以來ロックに至る原始契約説を批判するが、原始契約説はかくる誤つた基礎の上に正しい結論を樹立したと述べる。即ち支配者が安寧保護を與へず、壓政と専制を用ひるならば服従の要はないとの結論はヒュームも同様に認める。但しその理由は條件附の契約で政府が出来たからではない。既に見た如くヒュームは人爲的な徳たる正義の相互の利益による拘束力を自然的義務 *moral obligation* とし、他方公の利益を求め

同情による拘束力を道德的義務 moral obligation とするのである。しかして道德的義務は其の基礎たる自然的義務即相互の利益が消滅すれば自ら消滅するのである。

以上の如くヒュームは「正義」を歴史的相對的なものとし、形而上學的な善自身とはせず、その結果への顧慮から獨立な絶對的規範とは見ないのである。かくて正義を説くに抽象論を以てせず現實社會に於て如何なる制度が相互の利益であるかを説く社會理論は當然の展開となるのである。アダムスミス亦然りである。

我々はイギリスのモラル・サイエンスを見る際にイギリスに於ける正義論の傳統を知らねばならぬ。先に倫理學史の所で述べた如く、英國の道德論は、國王の恣意に基づく實定法以外に人間が本來なすべき道德法があるといふホッブス批判の形を採ることとなつた。正義の問題は政府の專制的非合理的な強制に對抗して、政府の干渉の限界として展開せられた。かくの如くイギリスの道德論が政府は市民のものであるとの考へからして政府の干入に對する制限としての正義論を契機として展開されてゐるのは興味あることであり、イギリスの道德論が私法的な政府觀を持ちつゝその正當な職能を論ずるといふいはゞ公法的な性格を有することを忘れてはならず、こゝから又イギリスでは道德と政治とが離れては考へられないといふうらやむべき特質が生ずるのである(註5)。

ヒュームは「自然宗教に關する對話」に於て云ふ、「道德に關する意見に於て文明國と野蠻國との間に、或はその性格を異にする國民の間に如何に大なる相異が見出されることか。さていかにしてかゝるもの判斷の標準を與へると主張するか。我々は問題をより深く辿り各國民が非難について樹立する根本的な原理を検討しなければならぬ。ライン河は北に流れ、ローヌ河は南に注ぐ。しかも兩者は同一の山に源を發し、逆の方向に向つて同一の重力の原理に作用されてゐる。河の流れる土地の傾斜の違ひがその流れる道のあらゆる相違の原因である。」(註6)

かくて utility は道德的な重力 moral force of gravitation であり(註7)、それが具體的な歴史的社會的状況に應じて人為的に正義の規則を作らしめるのである。ヒュームの正義の三つの規則は當時のイギリス社會に應ずるものであり、社會理論で論ずる所はこれらの規則が如何に正義に適するか、即ち相互の利益を促進するからであり、又それ以外の干渉はもはや相互の利益を持たず、自然的義務たるに適せず、従つて政府の役割ではないといふことである(註8)。かくて十八世紀末のイギリスでは政府は警察的な役割を果すにすぎないものと見られるのである(註9)。

註1 Hume, Treatise II, p. 258-260

2 スミス「道德情懷論」Part VI Sect. II Chap. I「個人は如何なる順序で我々の注意を惹くか」に同様のことを論じてゐる。

3 此の生産者なる言葉が市民社會的に理解されてゐるのは當時の歴史的事情に於て當然といはねばならぬ。

4 Hume, Treatise II, p. 300-304. かくの如く政治は moralistic なものであることは明らかに意識されてゐる。イギリスの moral science はかくの如く政治經濟・道德を一體として把握する傳統を有する。

5 シモン・スタチュワート・ミルは「自由論」の最初に市民の自由 civil liberty を論ずるとして居り、政治社會を離れた抽象的自由を問題にするものでなくことを明らかにしてゐる。

6 Hume, Essays II, p. 267

7 I. Stephen, *ibid.*, Vol. II, p. 92

8 正義は相互の利益を、政府は正義の確保を旨指すといふとき、我々は完全な國民自治の理念を見、その自治の目標が相互の利益といふ明確な規定を持つところに英國思潮の特質を見る。

9 ヒュームはかく歴史性を意識しつつも、市民社會の成立期の人々に共通のことであるが市民社會を進歩の頂點として考へてゐた。かくる歴史意識の問題は出口勇藏先生著「經濟學と歴史意識」參照。

(4)要約

以上によつて我々は人性論を概観し中世的本體論的思考に對する徹底的な反駁を見、市民社會的實踐

意欲に貫かれてゐるのを見た。殊に情念論と道德論にあつては人間の情念も行爲も快苦との關聯を離れてあり得ず、道德はかゝる感情を抑止するのではなく、その方向の調節にありとするを見、人間の私益追求の是認を見た。ミスは「道德情操論」に於て獨立完全な神はいざ知らず、生きている爲には外物を必要とする人間にとつてはそれ自體として責むべき性質のものでない欲望及び趣味を罪惡と呼んだことを非難してゐるが、自由主義個人主義經濟學の成立の前提たる私益追求の道德的是認は先づヒュームに於てなされたのである(註1)。

さてヒュームが人間性の超克を目指さなかつたことは結局人間關係の變革を道德の中心とすることであり、自らあるべき關係を現實の社會に求めざるを得ない。而して彼の目を向けた現實が、彼の道德論社會論を市民社會的たらしめる。更に正義は私益追求の衝突を防ぎ利己心をよりよく達成せんが爲の合意に基づくことにより個人の利益と公共の利益とが一致すべき點に社會が求められるのであり、人間の欲望は社會なくしては充し得ず社會に於て始めて完全になるとされるとき、人間固有の利己心にとつて社會は「自己目的」(註2)として存在し自ら現實の社會へと探究の歩を進めねばならない。

尙又正義の判斷は個人の利害を離れた同情によつて爲されると言ふ時、快苦のみによつて動く人間の利己的活動の場なる社會を取扱ふべき客觀的立脚地が與へられる。かくて公共の利益を扱ひ乍ら根本的には利己的活動の是認であるといふイギリス獨得のモラル・サイエンスの成立期に於ける輪廓が明らかにされる。それは個人主義とは云へ、マキヤベリズムとは全く異なる地盤を元來有するものであつた。

かくてヒュームの「人性論」が市民社會的な政治論樹立のための豫備的勞作としての意味を有することは明らかであり、ヒュームは從來のカントへの過程としての理解を離れて獨自の意義を有するのである(註3)。恰も彼の經

濟理論が次に述べる如く重商主義體制の打破を通じて既に生れつゝあつた自由の體制を解放した如く、彼の人性論は古き神學的體系の打破によつて經驗的事實を、又人間性を解放したのである。彼を破壊的といふのは新しき主張が古きものの打破によつて自ら發揮されるといふ彼の時代的課題の誤解に基づくものでなからうか。

註一 此の點は河上肇著「資本主義經濟學の史的發展」に指摘せられてゐる。

2 Albert Schatz, *ibid.*, p. 51

3 ウイリアム・ジュームズはプラグマティズムの立場から、ヒュームはカントを通じて through Kant ではなく、カントを迂廻して round Kant 我々に傳はつて居る旨を述べてゐる。

三 經濟理論

(1) 國家と經濟的自由主義

ヒュームは云ふ。人間が主として狩獵と漁撈によつて生きて野蠻狀態を過ぎると農夫 husbandman と工人 manufacturer に分たれ、後者は前者に與へられた材料を加工して生活の必需品や裝飾品を製作する。幼稚な社會では工人と農夫とは直接に相互の契約を行つてゐた。だがこの自然經濟の時代をすぎ時と經驗が技術を進歩させると直接耕作に従事し又耕作に直接必要な製造品を作る人より遙かに多數の人を容易に支へ得るやうになる。かく産業が發達して來ると取引の範圍は擴大し複雑となり隔地間の剩餘と必要を知つて相互に媒介する商人が生ずる。同時に人が享樂に洗練されると近隣の生産物で満足せぬやうになり、貨幣が必要となり發達せる社會は貨幣經濟社會となる。

ヒュームが正義のあり方を問うて當面したのはかゝる段階に於ける社會生活であつた。そしてかゝる社會に見出すべき正義の制度の主張は二つの反對意見に對する検討の中に明らかにされる。先づ第一に國家の偉大と臣民の幸

福とが矛盾するとの見解が粗上に載せられる。上述の如く經驗と技術の進歩により、土地は直接耕作に従事し、又耕作に直接に必要な製造品を作る人よりも遙かに多數の人間を容易に支へ得るやうになる。さてこれらの餘剰人口 *superfluous hands* が通常贅澤品とよばれる高級なる技藝に従事するならば多數の人にさもなくば得られざりし享樂の機會を與へ人民の幸福を増す。所で君主はこれを海外の領地を増し國家の名聲を轟かす爲に用ひようとしないうであらうか。かくて國家の偉大と臣民の幸福との對立、或は君主の野心と個人の贅澤との對立が生ずるやうに思はれる。スパルタに見られる如く古代國家の強力は商業と贅澤とのなかつたこと、いはゞ質實剛健に求められるのである。近代君主はかゝることを復活すべきではなからうか。これがヒュームの提出する第一の間であつた。

ヒュームは云ふ。公共精神は小さな自由な都市國家では強く感じられ、國家が絶えず脅威にさらされてゐる時より強化される。彼等は平常耕作に従事し、一朝事ある時には鉞を捨て、劍をとつた。これは重税に等しいものであるが、名譽と復讐の爲に戦ひ利得や享樂を知らぬ人々にとつてはそれほど感ぜられなかつた。更に言ふまでもなく平等な土地は充分家族を養ひ得たのであつた。——成程かくして國家の偉大は保たれ得るが、古代の政治は野蠻であり事物のより自然的な通常の過程に反するものである。個人の貧困によつて國家が肥えるやうな政策は不自然であり平時にあつては産業や熟練の誘因なきため怠惰となり軍隊が編成されるとそれを支へる食料乏しく掠奪か解散の憂き目を見る外なく、蠻行に陥らざるを得ないのである。かゝる不自然な社會に對しヒュームの云ふ事物のより自然的な過程 (*the more natural course of things*) に従ふ社會に於ては産業や工業や商業を媒介として臣民の幸福と君主の權力は同時に増大されることが主張される。

即ち工業製造品に富む國家では農夫や地主は餘剰生産を以て贅澤品と引換へるべく、農耕に精を出す。かくて土

地は耕作者を支へる以上に多くの生産物を出し、平時にあつては手工業者の維持と工藝の發展に貢獻し、戦時にあつては手工業者は兵士となる。抽象的に考へるとき手工業者はそれだけの勞働を貯へしかも誰からも必需品を奪はないで國家が要求し得るやうな勞働を貯へるのである。

以上の事は外國貿易に關しても云ひ得るのであり、人は輸入により新しい手工業に材料を與へられ、輸出により國內で消費し得ない商品に對する勞働を増し、高級品の産業を活気づけると共に、誰からも必需品を奪ふことなくして非常の際には公の仕事を従事し得る勞働がより多く維持されうるのである。

世の中のあらゆるものは勞働を以て購買される (every thing in the world is purchased by labour)。しかしして商工業は勞働の貯藏 (stock of labour) に外ならず、平時には個人の安樂や享受のために用ひられ事ある時は公の利益の爲に用ひられる。

第一の問題に關しては以上の如く國家の偉大と人民の幸福とは商業を通じて密接に關聯して居り、従つて國民の享樂欲を抑へることなく逆に自由に發揮させることによつて、勞働と勤勉を増大し國家の偉大を圖ることがよりよき政治であり、相互の利益に叶ふ制度たることが主張される(註)。

註 ヒュームはこゝで國家の觀點をあげてあるが「國富論」第四篇に於て政治經濟學は人民と元首を富ますことを目的とするとか、「國防は富裕よりも重要である」とかの言葉と關連して、此の時代にホッブスの Levitian が如何なる變容を蒙つてあるかは興味あることである。以上は主として「政治論集」中の「商業について」なる試論に論ぜられる所である。商業を以て廣く産業活動を代表せしめることは當時の風潮であり、産業の發展は技術的部門にあるよりも、未だむしろ經濟的であり、生産の物質的手段によるよりもむしろ勞働の組織化に存するものであつた。

②洗練 Refinement

上述の議論は商業乃至産業活動を通じての新しい社會の展望であつたが「勞働の唯一の

原因は我々の情念である」との見地に従ひ、新しい社會を、それを擔ふ人間性の地盤にまで掘り下げて、解明するの
がヒュームの第二の課題であつた。新しき經濟社會の自由活動は根本に於て人間性の肯定に基づくものであり、ヒ
ュームの第二の課題は洗練 Refinement の社會的意義を向ひ(註1)、文明のイデーを提出することであつた。

奢侈 Taste とは感能の享受に於ける大なる洗練 (Great refinement in the gratification of senses) であるが、これに關す
る二つの意見、即ち有害なる奢侈をも賞讃する放任主義と一方嚴格な道學者流の、最も無邪氣な贅澤をも非難し市
民政治の腐敗・無秩序・黨派心の源泉と難するものとの二つの兩極端の意見の検討の中に、ヒュームは奢侈は度を
超さざる限り非難すべきものを持たざるのみか洗練の時代は最も幸福で有徳な時代を來たすものであると論ずる。

産業と技藝が榮える所では人は絶えず仕事をし、仕事自身及びその結果から慰安を得、精神は新しい活力を吹き
込まれその力と能力を擴大する。そして實直なる勤勞によりその自然の欲望を満足させ、通常無爲怠慢から生ずる
不自然な欲望の發生を妨げることになる。かくて人間幸福の構成要素たる活動と慰安とが得られることになるので
ある。又時代精神はあらゆる他の分野にも反映し、工藝の洗練は文藝の洗練をも通常生じ、知識で話題を豊富とし
人は益々社交的となると共に洗練は過度に陥ることを防ぐやうになる。

かくて勤勉・知識・人情 (Industry, Knowledge, humanity) が、洗練の時代には密接に聯關して生じ、個人にとつて幸
福な生活が實現されると共に社會にも好ましきものである。即ち工業人口は一朝事あるときは公の奉仕に用ひうる
勞働の貯藏庫を形成する。更に法律や秩序・訓育は人間の理性が商工の世俗的な技術に於ける應用に洗練されなけ
れば何等かの完成の域に達しないのであり、同時に知識は政治に穩和と節度を生ずるのである。しかしして戦斗精神
が失はれはしまいかと問ふものもあらうが蠻勇は失はれるとも知識とよき教育により名譽心が培はれ、これはより

恒常的であり節度を知るものである。加ふるに勇氣は訓練と技術がなければ長續きもせず役にも立たないものなのである。

かく見來れば奢侈は嚴格なる道學者の云ふ如く腐敗を産むものではなくむしろ自由に好ましいものである。粗野で洗練されない國民は主として地主と農夫とからなり農夫は獨立なく隸従を事とし、地主は自らを小君主に仕立て權力を振ひ大地主相互間には反目斗争を事とする。これに反し贅澤が商工を養ふ時代には農夫は土地をよく耕作し富裕獨立し、一方商工人口は財産の分前を得權威を中層階級に齎らす。此の農工商の獨立階級こそ自由の最良にして最も堅固なる基礎であり、貧困や卑屈の故の隸屬をなさず、反面他人を壓制下に置かんとの野蠻を持たないのである。

唯享樂は過度に陥り、地位財産に於て要求される義務と仁慈の行爲に對する能力をなくする場合にのみ惡徳とされるのである。しからずして彼の出費の一部を子供を養育し、友や貧者を助けるのに使ふときは奢侈は何らの害悪を社會に齎らすものではないのである。しかも人間性には怠惰・他人への無關心等の他の缺陷があり、これらに對して奢侈はある程度解毒劑となるのである。もしこれらを取り去らずして奢侈を禁ずるときは國家から産業を奪つてしかも慈善や寛容に何らのものをも附け加へないのである。

以上の如く社會生活に於て豊富な物質生活への欲求を通じて農工商は相互に促進し合ひ、それは同時に文藝を興し、勤勉・知識・人情の洗練によつて社會生活を豊富にし、名譽や節制の美德をも生ずるものとされ、更にこれらの中層階級こそ自由政府の支柱であるとされる。こゝに愛すべき單純さに於て洗練を軸として文明社會即市民社會の理念が展開されてゐるのを見る。市民社會の其の後の發展は豫期されざる弊害を現したが、經濟學が墮落したと

すればそれは結論の固執・現實の矛盾に目を蔽つて安易な合理性の追求への逃避によるのであり、人間性のあり方を社會の效用に説いた態度は社會思想史の一つの記念碑たるに値すると思ふ(註2)。

註1 道徳論に見られる如くある性質が是認されるのは Utility の故であり、洗練は又かゝる検討の後に新しい人間のあり方として確立されるのである。「國富論」に於ける思慮ある人 prudent man も同様ではあるまいか。

2 ファイルボーゲンとはヒュームの經濟思想の影響少きを論じてその理由として、ヒュームの經濟理論がエッセイの形式たること及び洗練の如き經濟外的な概念を中心としたことをあげて居り當を得た見方と思ふが、洗練は當時にあつては一概に經濟外的とはいはず、モラル・サイエンスは新しい時代のあり方を人間性にまで掘り下げて問うたのに、その後それが當然の前提とされ抽象化されたことを省る必要があらうと思ふ。(Pethogen, Hume und Smith, Zeitschrift für die gesammte Staatswissens-chaft, 1890 參照)

(3)重商主義批判 さてヒュームが上述の如き反對意見の検討の中に文明社會の理念を呈出し事物の自然的な過程と人間の通常の性向に従ふ社會を描き出すとき、これら反對意見を要請する根據であり、又新しい社會に對するアンティテーゼでもある重商主義體制に目を向けざるを得ない。我々は次に貨幣の重視及び貿易差額の政策への徹底な検討を見るであらう。これによつて彼の描く市民社會はより明瞭となる(註)。

註 商業や奢侈についての議論は人間生活との關連に於て展開された對し「貨幣」「利子」「貿易差額」「貿易の反目」等の試論は重商主義の理論的根據をつき所謂經濟理論的である。こゝでヒュームは概ね妥當な推論を示してゐるが、生産過程の分析が缺け、これが其後の古典學派に屬する課題である。

4 貨幣量の重視批判 ヒュームによれば、貨幣は勞働と商品との表象 (representation of labour and commodity) に外ならずそれらを評價する手段として役立つにすぎない。貨幣量の少い國民はそれ自體として見れば何等の影響を受けないのであり、唯外國との競争や協商に際しては傭兵などの場合に有利であるが、國內の物價高きため外國

貿易に不利であり、且貨幣量を人為的に増さんとするは愚である。アメリカ大陸に於ける鑛山の發見がヨーロッパの國々に繁榮を齎したのは實は貨幣量の増加が直ちに物價の騰貴を齎さないことに基づく。即ち貨幣の獲得と價格の騰貴との中間状態にあつては、産業精神を活氣づけ、眞の力であり富である所の勞働の蓄積 (Stock of Labour, which is real power and wealth) を増す(註一)。

又ある王國では貨幣が稀なる故に國王は現物租税を受取り、國內に於て權力少く陸海軍をも大して維持し得ないといはれる。だがかく貨幣の不足から生じたと思はれるものは實は人民の生活状態から生じたのである。人民が舊い單純な仕方で生きてゐる間は君主は都會を除いては租税を貨幣で受け取り得ず又價格は貨幣量と市場の商品との關係で定まる故に同額の貨幣で買ひうる商品が少ない。かゝる二つの考察から次の結論が生ずる。即ち人民と商品とはあらゆる社會の眞の力であり、國家を害するのは貨幣量の不足でなく、單純な生活様式(自然經濟)である。貴金屬に關しては従つて重要なのは絶對量ではなく、第一にその漸次的増加と第二に貨幣經濟の國內への普及である。更に低利率が繁榮の印たることは認められるが、低利率が貨幣量の多いことに由來すると見ることの謬見なることが明らかにされねばならぬ。さて利子を決定するのは借財の需要・供給すべき富・商業の利潤の三つである。しかしして商業のみが儉約及び商業が産み出す産業活動により、相當額の貯へをなし低利の要件を作ると共に、商業の普及は低利潤と低利率を相互に促進せしむるものとなるのである。かくてこれら因果の全聯關を辿る時は低利は繁榮のパロメーターとなるわけである。

以上の如く貨幣と富との關係及び貨幣と利子率との關係といふ二つの考察によつてヒュームは産業と商業とが國民の繁榮や、そのパロメーターたる低利を生ずると同時に貨幣量の増大を生ずるのであり、貨幣量の増大を以て繁

榮の原因となすのは併存する結果 (collateral effect) の一方を他方の原因と見ることに基づく謬見なることが明かにされる。かくして重商主義の貨幣重視は排せられ、國民の繁榮の爲には一國に存する貨幣量に非ずして眞の富たる人民とその産業活動 *people and industry* を重視すべきことが明らかにされたのである。

註一 Hume, *Essays* I. p. 315.

□ 貿易差額説批判 更にヒュームの重商主義理論の排撃はその政策的結論たる貿易差額論に向つて徹底される(註一)。即ち各國には商品・労働・産業及び技術に比例する貨幣の水準 *level of money* があり、これは *physical attraction* ではないが人間の利害心と情念に基づく *moral attraction* により必然的に實現される。

かくて我々はあらゆるヨーロッパの國々の大小無數の障壁や妨害及び關稅政策に對して如何に考ふべきかを知らる。これらは流通する限り決してその水準を超えない貨幣を貯藏しようとする欲求によるのか、或は決して水準以下に減じない正貨を失ふことを怖れる祀憂に發するのである。かゝる事によつて招く不利は諸々の國々に相互に異つた風土・氣候・技能を興へることにより造物主の意圖した自由なる相互通商を歪めることに存する。彼等は結局技能と自然との共通の恩恵を我國や隣國から奪ふ以外に何の役にも立たぬ無數の術策をこらしてゐるのである。人民と産業 *people and industry* の存在する國を貨幣を見捨てるのを恐れるのは、恰もあらゆる泉や川が涸れるのを懼れるに等し。

かくの如く重商主義者の貨幣量や貿易差額の重視に對してヒュームは人民と産業の立場を強調する。この立場からヒュームは商業の進んだ國が近隣の國の繁榮を好まず、隣國の繁榮は自國の損害とする見解を批判し、もし隣國が怠惰になれば我々は買ふべき商品もなく、商品の捌口もなく、國內産業でさへも競走や模範や教訓がないために

振はなくなり、國家は隣國が無智と怠惰と野蠻に埋もれてゐる間は商工業を大して發達せしめ得ないと述べ、國際間の疾視反目を無用なりとするのである。

註一 貿易差額論の批判は本文で述べる以外に税關の帳簿や爲替相場を以てしては差額の算計は不可能であるとの理由もあげられてゐる。これはパーボンに既に見られる。

四 結 語

私がヒュームに於ける政治の優越を以て提起した問題は、「人性論」が社會理論の豫備條件たるの性格を明かにし、就中道徳論は政治理論を必然的に要請したことに於て解明された。その政治乃至社會理論は、抽象的な天賦の權利や自由の名に於てではなく（註一）相互の利益といふ明確な目標を規定された正義のあり方を課題として展開される。彼が産業革命の前夜にあつて展望した經濟體制は、農工商の繁榮を通じての内的な連帶性、通商による國際間の連帶性、が洗練を通じて實現される體制であつた。そしてかゝる體制に於ける正義の規則は既述の三つに要約され、國家の役割はかゝる正義の維持に限られ、人間性を自由に發揮せしめることが良き政策とされ、こゝに一般的な云ひ方で自由は社會の利益に最上であるといふ新しい考へ方が明らかにされる（註二）。私は、主として自由と權威 liberty and authority との調節を問題とするヒュームの政治理論は述べ得なかつたが（註三）、上述によつてヒュームの哲學就中道徳論と社會理論が密接な内的關聯を有すると共に、中世的なもの、殘存に對する近代市民社會的なるもの主張として共通の一貫した問題を有することの一端を示し得たと思ふ。

彼が市民社會の擔ひ手として描く人間像はスミスと同じく勤勉・誠實・社交性ある中産階級であつたが、その後

の歴史の展開は中産階級から社會の擔ひ手としての現實性を奪つた。現實性を失つた人間像はホモ・エコノミクスといふ抽象的な假設にその活路を見出し經濟理論は一應現實性を度外視した合理性を探索すると共に、一度び專制政府から人民の自治權を奪ひ取つたモラル・サイエンスの傳統を政策學に於て維持しようとするのである。だが現實性を失つた理論は政策に關して技術的以外の如何なる根據を與へ得ようか。理論と政策との分離はヒュームに於て感情と理性との峻別に既に示されてはゐる。しかし理論が技術的となり終るとき自然科學に對應してモラル・サイエンスが要請された根本の事情——政治の優越（これは嘗て市民の自治の問題であつたが今や人民の立場に於て問題となる）・社會の目標は何處に求めらるべきか。最大多數の最大幸福の見地こそ人をして社會科學におもむかしめる情熱であると私は思ふが、此の見地と技術的理論のみを以てしては我々の課題に十分ではなく、ヒュームを此の缺陷から救つたものは實に中産階級の歴史的意思を看取した所にあると思はれる。こゝに我々の時代に於ける眞に現實的な歴史意識が要請されると思はれる。其の後の古典學派の批判が「歴史」の名に於て行はれ、就中マルクスの史的唯物論がポリテイカル・エコノミイの批判なる副題を以て展開される事情は、かゝる要請に應へんとするものではなからうが。

私はヒュームが市民社會に調和を見た歴史的制約は見逃し難いが、中世的なものからの解放としての市民社會が愛すべき單純さで以て描かれる仕方の中に、イギリスのモラル・サイエンスの性格が、古典學派の成立史の一側面が見出され、我々の科學のあり方に一つの示唆を與へるものと思ふのである（註4）。

註1 ムシスのフイジオクラフト批判も又かゝる所にあつた。

2 Friedrich Raftel, Englische Feindschäfer vor Adam Smith, 1905 參照。ヒュームはそれまでの人が實際家として或は一特

定部門、或はイギリスの經濟政策の見地から自由貿易論を述べたに對して、一般性に於て説いたのである。従つて理論の Game Art がヒュームの貢獻とされる。

3. こゝではスミスと同じく、一六六八年以來革命を持たないイギリスのいはば保守性がうかがはれ、その現實主義・體系狂への織悪が顯著に見られる。このこともやがてマスマスと比較しつゝ展開したいと思つてゐる。

4. シャッツは上掲書に於て言ふ。古典學派の源流はイギリス的なものとフイジオクラアト的なものとに求め得るならば、前者はスミスよりもむしろヒュームにまで遡られねばならない。スミスには既にフイジオクラアトの影響が入つてゐる。と。尙私見によれば、又古典學派の歴史性の缺如はその認識論が心理主義的アトミズムであるといふ底流にまで遡らねばならないし、之は更に出口教授の説の如く、市民社會を進歩の頂點と見る意識に裏付けられてゐると思はれる。