

ハチスン『「蜂の寓話」についての評言』における商業社会論

山口 直 樹

I はじめに

本稿では，フランシス・ハチスン（1694-1746）の『「蜂の寓話」についての評言』¹⁾（1726，以下『評言』と略す）におけるマンデヴィル批判を通して見られるダブリン時代（1720-1729）²⁾のハチスンの商業社会論を検討する。

この『評言』は，ハチスンと同じくグラスゴー大学の卒業者でモールズワース・サークル³⁾の一員であるアーバックルの編集する「ダブリン・ジャーナル」1726年2月4日・12日・19日号に三回にわたって掲載された評論である。この『評言』は，前年に出版された『美と徳の觀念の起源についての研究』⁴⁾（以下『美と徳』）に

おいて行われたマンデヴィルのシャフツベリ批判に対する弁護に引き続く，マンデヴィルに対する批判であり，『美と徳』における批判が主に倫理学的問題に関するものであったのに対して，『蜂の寓話』の副題であり，中心命題である「私悪は公益」を正面から批判することで，『蜂の寓話』の主題である商業社会の問題を取り上げたものである。

各論文の主題は次の通りである。第一論文では，まず「私悪は公益」についての五つの解釈⁵⁾を示して，続いて情念・快苦・欲求の統制について述べて経済の主体について論じた上で，産業と貿易の意義を述べる。第二論文では，第一論文で提示した五つの解釈の内の二つ目の解釈である私悪が公益にとって直接的で必然的な手段であるという意味がマンデヴィルの表現の核心であるとして，これの反駁を行う。第三論文は，『蜂の寓話』から引用しながら，そこにおける用語などの矛盾・撞着が例証されている。今回は主に第一論文，第二論文を取り扱う。第三論文は，内容が雑多であり，今回の報告との関連性が薄いためである。

1) Francis Hutcheson, *A Collection of Letters and Essays on Several works*, 1729, repr. ed., *Collected Works of Francis Hutcheson*, Vol. 7, Georg Olms, 1990. この中の論説Remarks upon the Fable of Beesを取り扱うので，以下では，Remarksと表記して引用する。

2) ハチスンは，1717年にグラスゴー大学を卒業後，1719年にアイルランドに牧師補として帰国。1720年から，ダブリンにおいて非国教徒アカデミーの設立と運営に携わっていた。

3) モールズワース並びにモールズワース・サークルについては，水田洋「アイアランドの啓蒙とデンマークの専制」『思想の国際転位』名古屋大学出版会，2000に詳しい記述があるので，これを参照されたい。

4) Francis Hutcheson, *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*, ed. by Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, 2004. (山田英彦訳『美と徳の觀念の起源』玉川大学出版会，1983年。) 以下では，*Inquiry*と表記して引用する。

5) ハチスンは，「私悪は公益」という表現は五つの意味に解釈できるとする。五つの解釈は，次のとおりである。①私悪はそれ自身が公益である。②私悪は自然に，直接的かつ必然的な手段として，公共の幸福を生み出すことに繋がる。③私悪は統治者の巧みな統治によって，公共の幸福へと向かうようにされるだろう。④私悪は本来的かつ必然的に公共の幸福から発生する。⑤私悪はおそらく人間の今日の腐敗を通して公共の幸福から発生するだろう。

この『評言』は飽くまでもマンデヴィルの「私悪は公益」という命題に対する批判であり、ハチスン自身の経済思想をそれ自体として開陳するための論文ではなかったことから、その説明は簡略であり、特に、古典経済学との関係において重要である価格論や貨幣論については全くと言ってよいほど言及がなく、『道徳哲学序説』『道徳哲学体系』のような体系的な叙述が存するグラスゴー時代 (1730-1746)⁶⁾ のハチスンの経済認識ほどには十全な形ではない。そのため、飽くまでも『評言』において見られる限りにおいてのダブリン時代のハチスンの経済認識であることを最初に断っておかなければならない。

II 論点とマンデヴィルの経済認識

まず、『評言』におけるハチスンの問題意識について検討した上で、直接的に批判の対象となったマンデヴィルの経済認識を『評言』に関わる限りで確認する。

ハチスンは周知の通り、グラスゴー大学在学中に、プーフェンドルフの自然法学をスコットランドに輸入し、大陸自然法学の伝統をもたらし、ガーショム・カーマイケルの下で学んだ⁷⁾ のであるが、この『評言』における問題設定は、

明らかに大陸自然法学のものとは異なるものであった。大陸自然法学における経済的問題は、アリストテレス、トマス・アクィナス以来の交換的正義の問題であった。グロティウスにおいても、プーフェンドルフにおいても、現行法の用語で言うところの債権論に当たる部分において、交換的正義の問題として、価格論、価値論、貨幣論などが展開される。

これに対して、『評言』における問題とは、経済発展と悪徳の関係の問題であり、自然法学においては与件である経済そのものの是非を問うている。商業や奢侈それ自体が腐敗であり墮落である、あるいはそれをもたらすものであるか、そうでないか。この問題設定は、むしろ共和主義的であって、経済における正義を問う自然法学的なそれではない。もちろん、これについては、そもそも共和主義の批判者であったマンデヴィルに対する批判であるゆえに、このような問題設定になったとも言えるが、少なくともマンデヴィルを通して、「徳・情念・商業」あるいは「富と徳」という同時代の問題意識の中に居たということが言える。

この「富と徳」を巡る問題において、重要な位置を占めるのが、『評言』において直接に批判の対象とされているバーナード・マンデヴィルである。マンデヴィルは、『蜂の寓話』において「私悪は公益」という命題を掲げて、富と奢侈を大胆に肯定して、富に対する徳の優越性を主張する共和主義者を批判したのであった。このマンデヴィルの主張を支えたのは、「悪徳」としての奢侈が「公益」である経済発展に対する作用についての認識であった。それは、『ブンブンうなる蜂の巣』(1705)において、既に端的に述べられている。

あの呪わしく意地悪く有害な悪徳で 悪の
根源をなす強欲が、
奴隷としてつかえた相手は放蕩であり あ
の気高い罪であった。

6) 1730年10月のグラスゴー大学教授(道徳哲学)就任以降没するまでの時期を仮にグラスゴー時代と称するが、その思想内容は必ずしも一貫したものではなく、『道徳哲学序説』と『道徳哲学体系』の間にも内容の相違が存在するが、今回はあくまでも便宜的に一つの時期として纏めて称している。

7) グラスゴー大学が講座制に替わるのは1726年からであり、それまではリージェントと呼ばれる担任教員が全科目を教授していた。ハチスンのリージェントはカーマイケルではなく、哲学者のジョン・ラウドンであったが、カーマイケルの講義に列する特権を享受していたという。(cf. 田中正司『アダム・スミスの自然神学』御茶の水書房、1993年、p. 67。)

他方で奢侈は貧乏人を百万も雇い　いとわ
しい自負はもう百万雇った。

羨望そのものや虚栄は　精励の召使いで
あった。

彼らがお気に入りの愚かさは　あの奇妙で
ばかげた悪徳の

食べ物や家具や衣服の気まぐれで　これは
商売を動かす車輪になった。⁸⁾

つまり、強欲や自負、虚栄といった悪徳によっ
て生じた「奢侈の消費による有効需要の増大が
雇用量を増大させ」⁹⁾、国富を増進するという
ものであった。

このようなマンデヴィルの経済認識に対し
て、ハチスは経済が公益をもたらすこと、消
費と勤労が経済の発展、公益の増大をもたらす
ことを認めながらも、その人間観(特に情念論)
と奢侈論を批判することで、富と徳の両立を
図った。以下で、このハチスの主張について
詳しく見ていく。

Ⅲ 欲求・欲望・情念

『評言』においてマンデヴィル批判を始める
に際して、ハチスは、まず欲求(desire)の
分析を行う。これは、ハチスがマンデヴィル
の所説において何を核心的な問題と捉えたか
ということと密接に関連している。ハチスの考
えるその核心的問題とは、マンデヴィルが「私
悪は公益」という時に、その「私悪」とされる
不節制、奢侈、高慢を「かろうじて生活するだ
けの必需品を超える物を何であれ使用すること」
と定義することによって、逆に「私悪」を
正当化しようとしたことであった。このある種
の経済の道德からの独立宣言とも言うべき命題

に対して、ハチスは「私悪」の不当な語義の
拡張を批判し、経済を道德の領域に取り返すべ
く、適切な消費と不適切な消費を定義しなけれ
ばならず、そのためには、先ず消費の目的であ
る人間の欲求と快樂について論じる必要があっ
た。また、この人間の欲求について新しく定義
する事によって、人間の諸情念を見直し、その
積極的評価を行うことで「情念=悪」という認
識による商業否定論とその裏返しである商業肯
定論の両極端を離れて、徳と商業の両立の可能
性について論証しようとしたのである。

ハチスは、まず欲求を分析するに当たり、
個人的な幸福と公共の幸福が共に反省によって
誰にでも知られうるものとして、

自分自身の個人的な幸福が何であるか
は、いくつかの種類の快適な知覚を(彼が
できる限り)反省することによって、誰も
が知っているだろう。我々は同胞が同じく
(反省することが)可能であると想像し、
同じような方法で、公共の幸福(福利)を
想像することができる。¹⁰⁾

と述べ、続いて、

求めるものを所有し、苦痛を免れている
人々は幸せである。彼の存在の全部分にお
いて、いかなる苦痛もなしに、彼が求める
ものすべて、あるいは少なくとも最も熱心
に求めるものを得られるだろうという確実
な見込みのある人は幸福の確実な状態にあ
る。(反対に)耐え難い苦痛を受けている、
あるいは、最も猛烈に求めるものが得られ
ない人は悲惨である。¹¹⁾

と述べて、幸福にはまず欲求の充足が必要であ

8) Mandeville, *op. cit.*, I, p. 25. 邦訳, p. 21.

9) 田中敏弘『マンデヴィルの社会・経済思想』有
斐閣, 1966年, p. 208.

10) Remarks, p. 371.

11) Ibid., p. 371.

り、欲求の不充足は不幸であるということが、個人においても、社会においても普遍的であるとする。このような幸福の基本的条件となる欲求を、ハチスンは一つの種類から成る包括的な概念として以下のように捉える。

これらのいくつかは、対象に見出されるあらゆる善の評価より以前に、苦痛の感覚によって自然に先立つのに応じた、我々の情念の区別である。これは、他方の欲求が我々、あるいは我々の愛する人々どちらかにとっての対象における前もっての善の評価だけから生じるのに対して、主に苦痛を取り除くために望まれる。¹²⁾

すなわち、一つは苦痛の感覚が先行し、これを取り除くために善が存在すると評価した対象に向けられる欲求であり、もう一つは、苦痛を伴わず、対象における善の評価からによってのみ感じられる欲求である。そして、「前者の種類の欲求 (Desire) は欲望 (Appetites)、後者は情動 (Affections) あるいは情念 (Passions) と呼ばれる」¹³⁾ とする。

まず、人間は身体的苦痛から自由でなければならぬため、「いかなる理性や教育も知覚しうる苦痛を妨げず、あるいは熱望する欲望を止めない」¹⁴⁾。このため、欲望と情念ではまず欲望が充足されなければならず、欲望の充足が人間の幸福において必要不可欠であることをハチスンは認める。

しかし、「欲望の最も一般的な満足は人々を十分に満足させない」¹⁵⁾ というように、欲望の充足だけでは人間は満足できない。何故ならば、人間は非常に多様な諸情念を有するからある。これについて、ハチスンは、美的対象、自

己自身と他者の幸福、他者からの称賛や尊敬、富と力などへの欲求を例示する。利己的なものから、利他的・社会的なものまで、多様な要素を持つ概念として、ハチスンは情念を捉え直す。

この多様な欲求である情念は、それが充足されるまで不安を伴い、その間、人間は幸福であるとは言い難いため、何らかの方策が必要である。ハチスンはそれについて次のように方策を挙げる。

われわれの諸情念は非常に多様であるから、それが不確実である間、すべての対象への欲求には何らかの不安をもって伴う。社会を幸福にするために、これら（諸欲求）を全て満足させるか、抑圧するか、あるいは少なくとも統制することが必要である。¹⁶⁾

しかし、この上に挙げた三つの方法の内、ハチスンは情念の全面的充足も全面的抑圧も不可能であるとし、「われわれはあらゆる欲求を必要だけ満たした後、あらゆる種類の欲求を統制する」必要を認める。このような欲求の統制は「われわれの諸欲求の強さをそれらの真実の価値に釣り合わせるように、欲求の対象の真実の価値について正しく評価」¹⁷⁾ しなければならない。このような正しい評価の基準について、次のように述べている。

ソクラテスの時代からアディソンの時代まで、省察する全ての人は、最も真実で、不断の、そして生き生きとした、人生の最高の幸福な喜びは、適切な行為と共に、同胞への親切な愛情、神への感謝と愛、神の意志に対する服従、神の摂理への信頼から成ることを十分に立証した。これは、我々

12) Ibid., p. 371.

13) Ibid., p. 372.

14) Ibid.

15) Ibid., p. 373.

16) Ibid.

17) Ibid., p. 374.

がこれ以上強く欲求し得ない、真実の善である。¹⁸⁾

すなわち、適切な行為と共に、神への愛と信頼と服従、そして、同胞への愛という、まさにキリスト教的な徳が、真実の善、つまり、正しい評価の基準である。ハチスは、この正しい評価基準に照らして、より洗練された物品に関する愚かしい道德観念の連合を打破し、欲求の対象の価値についての評価を修正(correction)し、自分の力及ばぬ生活を望んで、欲求を肥大化させて、この欲求の不充足による不幸を生まないようにしなければならないと言うのである。このように、物質的な欲求充足を、ハチスは無条件に肯定せず、信仰と愛によって統制されねばならないとしつつも、その上で、空虚な意見や想像を修正したならば、

いかなる商業、手工業、精巧な技芸もそれによって沈滞せず、そしてそれは、それと共により力のある悪徳をもたらしことなしに、感覚、想像、あるいは悟性に対する新しい喜びを生み出す。¹⁹⁾

として、「新しい喜びを生み出す」ものとして、欲求の統制の下における物質的な欲求充足を認め、その充足活動としての経済活動の意義をも認めているのである。次は、この経済活動について、ハチスンが具体的にどのように認識していたかを検討する。

Ⅳ 商業の発生と意義

前節の終わりに述べたように、ハチスは欲求を統制した上での経済活動を肯定したのであるが、それでは、ハチスは当時の経済をいかに

に認識し、その結果をどのように評価していたのかについて、商業の発生条件とその過程、そして国富と経済発展の順を追って検討する。

まず、ハチスはなぜ商業が発生するかということについて、客観的条件と主観的条件の二方面から考察する。結論を先取りすれば、客観的条件とは労働力の剰余であり、主観的条件とは勤労とそれを促進する情念である。

ハチスは、労働力の剰余とそれによる情念の喚起について次のように述べる。

結構な土地の広さの一国家においては、国民の四分の三が農業に従事すれば国民全体に食糧を供給できることは万人に明らかである。もし、この国が、僅かな農業用具を用意する職人を除く、全国民に土地が分割されているならば、全国民は他の技芸によって惹き起こされる、洗練されて便利な住居や美しい衣服、家具、そして使いやすい家庭用品のような全ての快楽を求めるに違いない。²⁰⁾

このように、ハチスンによれば、国民の四分の三が農業に従事していれば、基礎的な必需品である食糧を十分に全国民に供給することができるのにもかかわらず、農具職人を除く全国民が農業に従事しているとすれば、これは農業労働力の過剰であり、「他の技芸の知識や愉快的娯楽、あるいは気晴らしが無ければ、彼らは一日の半分を全く怠けるに違いない」²¹⁾のである。ここにおいて、基礎的な必需品を充足するための農業の他に諸情念を充足させるための財貨を獲得するための諸産業や商業が発展するための客観的条件が存在するのである。

続いて、ハチスは次のように自問する。

18) Ibid.

19) Ibid., p. 377.

20) Ibid.

21) Ibid.

肉や飲み物といった絶対的必需品、そして洞穴、あるいは身を覆う動物の皮しか持たないが余暇が在る時、どんな人間がさらなる便宜品やより有難い食べ物のために働かないだろうか。²²⁾

つまり、上で述べた客観的条件が存在する場合、人間はよりよい生活のために働かない筈が無いとハチスンに考え、情念が労苦に対する勤労を増進させる要因であるとする。

生活のための便宜品や優雅な物のために労働に耐えることを選ぶという人類の普遍的選択は、それらの快楽が怠惰の快楽よりも大きい事、そして、勤労は、その労苦にもかかわらず、人類の幸福を真に増大させることを示していないだろうか。²³⁾

ハチスンはこのように、便宜品やより優雅な物を生産するために、つまり、それらを対象とする諸情念を充足させるために、その労苦にもかかわらず、勤労を選択し、産業や商業を発展させると考えるのである。「欲望」の充足のためだけでは、勤労を促進する要因とは成り得ず、「情念」の充足による快楽への期待が勤労を促進するのであって、これが、産業や商業が発展するための主観的条件とハチスンは考えたのである²⁴⁾。

22) Ibid., p. 378.

23) Ibid., p. 378.

24) 『美と徳』においては、人々の勤労への動機について次のように述べている。「周知のように、一般的仁愛だけでは、勤労 (Industry) のために充分な、つまり労働 (Labour) と労苦 (Toil) そして私たちが自愛心から反撥するその他の多くの困難を負うだけの、強力な動機にならない。したがって、私たちの勤労への動機を強化するために、血縁、友情、感謝の最も強い魅力、そして名誉さらに外面的利害といった付加的動機を持つ」(Inquiry, p. 186. 邦訳, p. 235. 訳文は一部改変している)。

このような二つの条件、すなわち、労働力の過剰と快楽への情念があつて、「絶対に必要とは言えない機械的 (職人的) 技芸」が存在できるようになり、すなわち、「農民が彼らの製品を自らの収穫によって制約無く購入できる準備がある」ようになって、社会的分業と産業化が進むようになるのであるが、この社会的分業と産業の発展について、素朴ではあるが、ハチスンは次のように述べる。

もし四分の三の人々の農業が全国民を維持できるのであれば、他の四分の一の人々は職人的 (機械的) 技芸に専念することによって、各人の四分の一の労働から期待できるよりも多くの便宜品や愉悦品を生産するであろう。かれらの思考を一つの主題に限定することによって、職人たちはかれらの仕事においてより優れた知識と器用さを得る。また、もし航海と外国貿易とが国内の産業及び商業よりも多くの人々を維持するのであれば、それらは多くの生命を危険にさらすことがあつても、実際に全体の利益となる傾向があるだろう。²⁵⁾

このように、経済発展の過程について、農業、工業、国内商業、外国貿易への社会的分業と発展の過程として理解しており、ハチスンが商業社会について、農工分業関係を基本とする社会的分業と両部門間及び国内外での生産物の交換に立脚する市場経済社会として認識していると言える²⁶⁾。

25) Ibid., p. 380.

26) もちろん、これは飽くまでも素朴なものに過ぎない。分業に限って言っても、職業の分化=専門化による技芸の洗練、生産効率の向上、これらによる生産力の拡大については述べていても、マニユファクチュア内での技術的分業については言及しておらず、また、これはヒュームにおいてもそうであるのではあるが、ファーガソンやスミス、ミ

以上のような経済発展によって当然国富が増進するのであるが、ハチスは、国富について国力と関連させて次のような重商主義的な認識を示す。

あらゆる国の比較的富は、農業及び他の職人的（機械的）技芸の全生産品の中で、輸出しうる量に明らかに比例している。他の事情が等しければ、あらゆる国の強さ、あるいは、他国と比較した力は、その国の富に依存している。²⁷⁾

このように、ハチスは、一国の富を他国との比較において捉え、経済の発展、国富の増進が社会の幸福に貢献することを、反商業的な主張を批判しつつ、肯定的に主張する。このような主張に立ってハチスが批判したのは、次の二つの主張である。一つは牧歌的な農業社会に留まり続けることが商業社会よりも幸福であるという主張であり、もう一つは、産業・商業活動における危険性を楯にしてこれを有害であるとする主張である。

前者について、ハチスは社会的分業に基づく生産品の交換による幸福が、怠惰の幸福よりも優れているとして、「アルカディア、または非活動的な黄金時代が、世界の現状に適している、あるいは技芸の活発な発展よりもより人々に幸福を生むであろうと想像する事がいかに正当性に欠けるか」²⁸⁾と、牧歌的な農業社会である「アルカディア」は結局怠惰の幸福しかない社会であると批判し、重ねて「良い境遇と多くの子孫の恵まれた六、七十年の人生」、すなわち

商業社会の人生と「ホッテントットのよう、あるいはより劣悪な八、九十年」の人生を比較して、正常な人間であれば、前者を当然選ぶとして批判する。²⁹⁾

後者については、外国貿易を例にとりて、貿易の増大が海難事故の危険を伴うことを認めながらも、

もし航海と外国貿易が国内の産業と交換（商業）よりも多くの人々を扶養するのであれば、それは多くの生命を危険にさらすとしても、現実に全体の善（利益）となる傾向があるだろう。各時代には二万人が難破で死ぬが、いかなる国でも、外国貿易の助けで五百万人が暮らしていることは、貿易なしに四百万人（が暮らしていること）よりも全体としてより大きな利益である。（括弧内、引用者）³⁰⁾

として、危険であってもそれを行わないよりも大きな全体の利益を得られるとして肯定するのである。「それゆえ、貿易の増大は、人々が毎日自発的に甘受するのを見る危険さにもかかわらず、全体の利益となる傾向は明白である。」³¹⁾

このように、反商業的な思想に対して、社会全体の利益の観点から、商業の発展を弁護したハチスは、重ねて、商業の発展が道徳的にも肯定されるとする。それは、「美德は、神への愛、感謝、服従、及び同胞に対する親切な感情と、同胞の最大の利益を図ることである」³²⁾という主張に言い表された、ハチスの徳と公益との一致の思想である。『美と徳』においては、既に行爲の道徳性の基準を論ずる際に、全ての徳は仁愛的であり、「公共の善のために彼の最善の力を尽して行爲するときが、徳の完全性でな

ラーなどに見られる分業による労働疎外の発想も見られないのである。（cf. 水田洋「ハチスンにおける道徳哲学と経済学」『アダム・スミス研究』未来社、1968年、310-1ページ。田中秀夫「労働疎外論の源泉」『経済論叢』第166巻第1号、2000年。）

27) Ibid., pp. 378-9.

28) Ibid., p. 378.

29) Ibid., p. 379.

30) Ibid., p. 380.

31) Ibid.

32) Ibid.

くてはならない」³³⁾ というように公共の利益(善)に適わなければならないと論じており、徳と善と幸福の関係について次のように述べている。

さまざまな行為が提出されているうちで私たちの選択を決めるために、つまり、そのうちどれが最大の道徳的卓越性を有するかを知るために、行為の道徳的性質を比較する際、私たちは私たちの徳の道徳的感覚によって導かれ、次のように判断する。その行為から生ずると期待される幸福が等しい程度であるときには、徳は幸福が及ぶはずの人びとの数に比例する……。そして数が等しいときには、徳は幸福あるいは自然的善の量に比例する。いいかえれば、徳は善の量と享受者の数との複合比にあるということである。同じ考え方で、道徳的悪あるいは悪徳は、不幸の程度と受苦者の数に比例する。したがって、最大数のための最大幸福を産み出すような行為が最善であり、同じ仕方で、不幸を作る行為が最悪である。³⁴⁾

悪徳がこのような、すなわち、「最大数の最大幸福」を図るという徳の条件に反するものであれば、必需品以上の洗練された商品に対する欲求の充足が徳の成立条件と矛盾なく行われる限り、また、商業の促進が社会全体の利益を図ることに合致する限りにおいて、「技芸、手工業、あるいは貿易の最大の改善は、必然的に悪徳であるのではなく、むしろ善良で有徳な傾向と容易に結論を下すことができるであろう。なぜならば、最善にして最も寛大な資質の人が改善を公共の利益のために欲するのは確かだからであ

る」³⁵⁾ と経済発展と公共善との一致を結論する。

V 経済発展と奢侈

以上、経済活動の主観的要因となる欲求と、経済活動の発生条件と発展についてのハチスンの認識を検討してきたのであるが、続いては、ハチスンの奢侈論について検討する。特に、マンデヴィルの所説を批判した上で、ハチスンは奢侈と経済発展についてどのような見解を持っていたかに注目する。

まず、ハチスンはマンデヴィルの所説を次のように要約する。

「あらゆる国家の力と偉大さは、国民の数とその勤労に多く依存するが、それは製造品の消費がなければ手に入らない。そこで、人々の不節制、奢侈、そして高慢は製造品を消費し、勤労を促進する。」同じ様に、「実際に富裕で強力な国家はこれらの悪徳に満ちており、彼らの勤労は悪徳に負っている」と主張される。³⁶⁾

上で見たように、ハチスンは国力とその偉大さが国富に依存しており、それは人口と勤労によるものであるということを認め、また、欲望の充足対象である必需品の消費を超えた情念充足の追求が経済発展に繋がることを認めている。故に、『評言』におけるハチスンの課題は、道徳的な経済主体、少なくとも欲求が既に統制されている経済主体によって営まれる経済活動が、マンデヴィルの想定するような不節制で奢侈的で高慢な一部の不労階級によるものと同じか、あるいはそれ以上の公共の利益を産み出すこと、要するに公益が私悪に依存しないという

33) Inquiry, p. 125. 邦訳, p. 161.

34) Ibid. 邦訳, pp. 160-1. 省略部分は引用者。

35) Remarks, p. 382.

36) Ibid., pp. 382-3.

ことを論証することであった。

もし悪徳及び悪徳から生じる悪がなくとも製造品の等しい消費が存在する事、及び富と力とは自然に悪徳に向う傾向を持たない、すなわち悪徳を必ずしも生み出さないということを明らかにできるならば、我々は、現在の墮落した風習において、悪徳が製造品をまさに消費し、勤労を奨励すること、そしてこれらの悪徳がしばしば富と力を伴うことを認めるが、それでも「悪徳は自然に公共の繁栄に向う傾向を持つ、あるいはそれに必要である、あるいは公共の幸福は必然的に悪徳を生じる」と結論するのは不当であろう。³⁷⁾

そこでまず、ハチスンはマンデヴィルの言う「悪徳」の具体的内容である不節制、奢侈、高慢についてその意味を問い直す。ハチスンは、不節制、奢侈、高慢について、次のように述べる。

不節制は、生活の職務の履行において、いかなる人物の健康と活力にも有害な肉と飲み物を利用することである。奢侈は、自分の家族、友人、国家、あるいは貧民への義務を遂行するように、自分の富以上の珍しく高価な住居、衣服、食卓、馬車と供回りを使用することである。高慢とは、他人と比較して、実際以上の美德、能力、あらゆる種類の完全さについての自己評価を持つことである。³⁸⁾

つまり、不節制とは自らの健康や体質に不相応な消費であり、奢侈とは富、財力に不相応な消費であり、高慢とは身分や能力に不相応な消

費であるのであって、それぞれ各人の体質、富、身分によって変化する相対的な用語であり、体質、富、身分などが異なる以上、「それを越えると、不節制、奢侈、あるいは高慢と呼ばれるべき、食物の不変の量、固定した支出額を定めることは不可能である。」³⁹⁾ それゆえに、その使用そのものが悪であるような食物や衣服、あるいは家具は存在しないのである。

このように、ハチスンはマンデヴィルの言う不節制、奢侈、高慢の意味を相対化したのではあるが、それは結局、マンデヴィルが同じく「不節制、奢侈、高慢」の相対性を理由に、正常な欲求充足も悪徳に由来するものも一緒くたにして、一種の詐術にかけようとしていると批判するためのものであって、情念の充足について全てを肯定したのではなく、ハチスンは適切な奢侈と悪徳な奢侈について弁別する。適切な奢侈は、贅沢品の消費などの奢侈の中でも、当事者の富や身分に相応しており、他者に対する道徳的な義務の遂行を妨げない限りでの消費であって、これはハチスンにおいては奢侈とは言えない。むしろ、節制であり、儉約であり、穏健であるとさえ言える。これに対して、悪徳としての奢侈は、各人の健康や地位、富に不相応な過剰な消費であり、利己的な快樂のためのものであり、家族や友人、祖国などを無視した消費である。

道徳的見地から奢侈を有徳と悪徳とに弁別しても、経済的には、双方に有効需要を増大させる効果を認めない訳にはいかない以上、悪徳としての奢侈が無くとも、消費量は減退せず、経済の発展が可能であることをハチスンは主張する必要があった。そのために、ハチスンはいくつかの方法でこれを論証しようとしている。一つは、大酒飲みは嗜む程度の人と比べてより多くの量の酒を消費するが、後者の方が長命で健康に優れるため、一生涯での消費量では同量

37) Ibid., p. 383.

38) Ibid., p. 383.

39) Ibid., p. 384.

か、それ以上になるというものである。もう一つは、貯蓄である。ハチスンによれば、貯蓄は一時的に消費を減退させるが、結局は支出されるので、消費量は同一である⁴⁰⁾。そして、これらに加えて、次に述べるように、大衆的消費の意義を認めるのである。

ハチスンは奢侈の階級性について認めており、身分不相応な消費については、悪徳としているが、一方で、一部の階層による過度の消費を悪徳な奢侈として、これを批判し、より広範な階層の消費水準の向上を肯定し奨励している。そして、ハチスンは公共の利益は一部の階層の奢侈に負うものではなく、より多い勤労者に負うものであるとして、次のように述べる。

公共（社会）に生ずる利益は、決して彼ら（不節制、奢侈、高慢な人々）に負うのではなく、すべての消費者に供給し、自らの出費が財産に比例しているかどうか吟味できない勤労者に負うのである（括弧内は引用者）。⁴¹⁾

広範な勤労者の消費は、より多くの雇用を生み出し、勤労を促進し、経済の発展に繋がるとハチスンは認識していた。だからこそ、公共の利益が勤労者に負うと言い得たのであるが、その認識は次の文言からも知られる。

我々が自身の製品を、リンネルか毛織物か吟味するならば、我々は、それを着ることで誰も浪費的であるとは思わないような粗末な生地と織物がより洗練されたものの十倍の人手を雇用していることを見つけるはずである。⁴²⁾

このようにして、ハチスンは悪徳な奢侈がなくとも、有徳な奢侈と、むしろより広範な勤労者の消費によって消費量は変わらないか、あるいは増大するのであり、それに応じた雇用が生み出されるのであって、公共の利益や経済の発展は、悪徳としての奢侈を必要としていないと、次のように主張するのである。

このように、我々は現在の墮落の中においてさえ、悪徳が公共の幸福に必要であるとか、現実に貢献しているなどを見なす理由がほとんど無いことが分かるであろう。⁴³⁾

VI おわりに

このように、マンデヴィルの所説を前提とした上での、『評言』におけるハチスンの商業社会認識を見てきたのであるが、結局ハチスンは、商業社会認識においてマンデヴィルを批判的に摂取し、経済の発展を重商主義的な貨幣量の増大としてではなく、生産力の増大として理解し、生産力の増大における奢侈（消費）と勤労の相互関係の重要性に注目した点で、ヒュームの経済思想に先行したとも言えるのではなかろうか。

しかし、善であり、有徳であるとされる経済活動の前提として、徳の理念、すなわち、信仰や仁愛の下に欲求が統制された自律的な主体を想定しており、経済活動の中で、正義、勤勉、公平などの徳性が育まれ、人々が洗練されていくというような発想は存在せず、商業社会の自律性の認識に到らなかった点において、スミスとの隔たりは、ヒュームはもちろん、マンデヴィルとよりも大きいものであったと言える。これは、ハチスンが生きた当時のスコットランドとアイルランドの後進性による部分も大きいよう

40) このように、ハチスンは貯蓄について消費の一時的な留保としてのみ考えており、資本蓄積については考えていない。

41) Ibid., p. 387.

42) Ibid., p. 393.

43) Ibid., p. 394.

に思われる。この『評言』が発表された1726年の時点において、マンデヴィルがその念頭に置いていたと思われるイングランドの繁栄に対し、スコットランドとそれ以上にアイルランドは経済的苦境の中にあっただのであって、「意図せざる結果の論理」は余りに空想的であつたのではないか。スコットランドにおいて、これを受容するには機が熟しておらず、ヒュームが経済論文を発表する1750年代を待つ必要があつたのではないかと思われるのである⁴⁴⁾。

そのような限界を持ちながらも、ハチスンは、道徳的主体を、シャフツベリのように一部の貴族やブルジョアに限定するのではなく、勤労者にまで押し広げ、シャフツベリの倫理思想の階

級性を打ち破ることで、経済活動を勤労と大衆的消費による生産力の増大として捉え、それが公共の利益に繋がるとして肯定できたのであり、万人が公共の利益の担い手であると理解できたのであって、倫理思想の民主化を通して、近代的生産力の発展を素朴な形ではあっても認識していたと言えるのではないか。また、政治や公共の職務に携わらない勤労者のような人々にも、その活動に公共性を認めていることは、古典的な共和主義の前提とする公共性を超えて、新たな商業社会における公共性の可能性を見出していたとも言え、その可能性の認識はヒュームやスミスへと継承されていくものであつたとは言えないだろうか。

44) Cf. 田中秀夫「啓蒙と野蛮」『経済論叢』第173巻第3号, 2004年。