

ハチスンにおける道德哲學と經濟學

—序 章—

水 田 洋

1

ヨークシャのブラムホープ・マナーで、窓をうつ冬の嵐の音をききながら、わたくしがスコットの「フランシス・ハチスン」をよみはじめたのは、1954年の末であった。わたくしは、「學生および教授としてのアダム・スミス」にもみられるようなスコットの方法、すなわち、資料に忠實なあまり対象の全體的印象を稀薄にするような、いわば木をみて森をみないような方法に、不満をもっていたけれども、とにかく、ハチスン研究の手がかりとしては、50年あまりまえに出版されたスコットの本しかないのである。スミスにとって never to be forgotten であったハチスは、そのごの時のながれのなかに、ほとんどうずもれてしまったようである。

ハチスンの死後150年(1896年)を記念して發表されるはずだったスコットの研究は、ハチスンが哲學史じょうきわめて重要視されながら、具體的な位置づけがきわめてあいまいであることから、出發している。そういう事情は、げんざいでもあまりかわらない。ハチスン評價の例をいくつかあげてみよう。——「ハチスは moral sense theory の主要な代表者として、もっともよく知られている」と、グラスゴウ大學道德哲學講座の、げんざいのスタッフのひとりがのべているが¹⁾、啓蒙時代の思想史についてのドイツとフランスの權威者も、シャーフツベリ=ハチスンを、美學と倫理學において、古典主義=合理主義と感覺主義=經驗主義への、両面批判をおこなったものと規定している²⁾。ところが、同時に、ハチスは、ベッカーアやブリーストリとともに、ベンサム

的功利主義の先驅者として知られている³⁾。ふたつの評價は、もし同一平面にならべられるなら、あきらかに對立する要素をふくむのであって、そのひとつの證據をあげれば、たとえばホップズは、まえの評價ではハチスンと對立し、あとの評價では、ベンサムのおい先驅者として⁴⁾、ハチスンと同系列にぞくすることになってしまうのである。

ふたつの評價のくいちがい(かりにそういっておくとして)のきそは、ハチスンの思想じたいの、矛盾ないし發展のなかにもとめられるかもしれない。スコットは、ハチスンが「preacher であって體系の樹立者でなかった」ことを、はっきりみとめ、かれの思想は、古今の哲學の golden thoughts のアンソロジーだったといっている。ハチスは哲學への志向をつくりだしたが、哲學をつくりだしたのではなかったとさえ、スコットはいうのである⁵⁾。あるいは、ラフィルの指摘のように、道德哲學の一般的な領域では、ハチスンの代表的著作は、「道德哲學綱要」(1742)と「道德哲學體系」(1755)であるが、そこではかんじんの moral sense は、たんなる名目にすぎなくなってしまったと、みていいのかもしれない⁶⁾。だが、問題はそこでおわるのではなくて、むしろ、そこからはじまるのである。スコットがなにげなく、

Tübingen 1932. Engl. tr., Princeton U. P. 1951. p. 315.

P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle*, Paris 1946, tome 2, p. 88.

カッシラーとアザールがともに、主として美學の領域でハチスンをとりあげているのは、特徴的である。

3) E. Halévy, *The growth of philosophic radicalism*, new ed., London 1934, p. 33.

4) E. F. Heckscher, *Mercantilism*, London 1934, vol. 2, p. 271.

5) W. R. Scott, *Francis Hutcheson, his life, teaching and position in the history of philosophy* C. U. P. 1900, pp. 285—87.

6) D. D. Raphael, *op. cit.*, p. 15.

1) D. D. Raphael, *The moral sense*, O. U. P. 1949, p. 15.

2) E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*,

時代も國も、一貫した體系をうけいれるまでに成熟していなかった、といったのは、まさしくハチスンの矛盾ないし變化が、歴史的社會的なきそをもっていたことを、はっきり意識せずにはあるが、あらわしている。さすがにスティーヴンは、感覺のするどさをしめして、クラーク、ロック、シャーフツベリから、スミス、プライス、ベンサムにいたる思想家たちの課題は、「秩序のふるい聖化が死滅しつつあるときに、どのようにして秩序が維持されうるか⁷⁾」ということだったと、スコットより20年もまえにのべたのである。

ホッブズが、ばらばらの利己的個人に解體してしまつた社會を、再統一するところみは、すでに直接かれにたいする諸批判のなかでおこなわれたが、それらはふたつの對抗する要素をふくんでいた。というのは、ホッブズが、ふるい社會の枠をこわして、ブルジョア的個人を解放したのにたいして、ふたたびこれらの個人のそとがわから、ふるい枠をおしつけようとするものと、ばらばらになつた個人の集合のなかに、あたらしい社會の原理をみいだそうとするものが、あつたからである。人間はほんらい道德的社會的なのだというだけでは、封建社會の解體と資本主義社會の樹立との中間の、混沌のなかにおける深刻な危機はのりこえられない。ふるい社會の解體を否定しえぬ事實としてみとめることから、あたらしい社會と社會觀の形成は、出發しなければならなかつた。そのためには、ブルジョア的個人が、超越的な權力や道德の支配なしに、自生的な社會秩序をつくりうることを、證明しなければならないのだが、ほかならぬホッブズによるいっさいの超越的權威の拒絶が、このいみでのホッブズのブルジョア的批判者の、前提をなしていた。デューイがいうように「ロックが、個人そのものにぞくする自然權というこの概念を、ホッブズの民主的反對者たちからよりも、むしろホッブズからひきだした、といつても逆説的ではないだらう⁸⁾。」

ところで、ハチスンにつながる問題は、そのつ

ぎにある。ホッブズへのロックの依存と反撥は理解しうるし、ロックとスミスとのつながりも、いちおうあきらかだとしても、そこへホッブズ＝マンドヴィルの系列と、それに對立するシャーフツベリ＝ハチスン（およびパークリ）の系列をいれると、どういうことになるだらうか。シャーフツベリはロックの弟子とされ、マンドヴィルとハチスンは、ともにスミスの先驅者とされるのである。

ホッブズ批判者エドワード・ハイドも、かれなりに「所有權と自由」をようごしたのであつたが⁹⁾、それは、資本主義の發展に、「うえから」であつてもとにかく「對應」しようとするなら、さけられぬことだつた。おそらく、シャーフツベリ＝ハチスンの、ホッブズ＝マンドヴィルへの對抗も、おなじようないみをもっていたであらう。しかしわたくしは、シャーフツベリ＝ハチスンを封建的的反動としてほうむろうというのではなく、また、ホッブズ＝マンドヴィルが、「したから」の道をあらわしているともおもわない。近代化のふたつの道の對抗という概念は、きそ過程においてさえ、「歴史」としては、十分に検討をようするのであるが、思想史の領域にそのままもちこまれるならば、まさしく「不必要悪」である¹⁰⁾。

マンドヴィルは、利己心という「悪徳が、おおきく力にみちた社會と、不可分であり、それなし

8) J. Dewey, "The motivation of Hobbes's political philosophy." *Studies in the history of ideas*, edited by the Dpt. of Phil. of Columbia University. Vol. 1, New York 1918, p. 90. Cf. J. W. Gough, *John Locke's political philosophy*, O. U. P. 1950, pp. 127—8. H. Laski, *Political thought from Locke to Bentham*, London 1920, pp. 33—34. J. Locke, *Essays on the law of nature*, O. U. P. 1954, intr., pp. 37—38.

9) わたくしの「近代人の形成」p. 307.

10) この點について、いまはくわしい説明をはぶく。それはわたくしが「大塚＝高橋史學（とくに後者）の無時間的〔非歴史的〕性格」を指摘し（前掲書 p. 202）、マルクスの「剩餘價值にかんする諸學說」を、ほんらいの經濟學史とみとめなかつた（「社會思想史の旅」p. 204.）ことに、關連をもつ。また、かつて服部之總氏（民主評論、1947年7月）が、大塚史學は觀念論だが、高橋史學は唯物論だから、後者がすぐれているといつたことについては、わたくしは、それゆえにこそ後者は、思想史的分析にあたって無力なのだとかんがえる。

7) L. Stephen, *English thought in the eighteenth century*, 2nd ed., London 1881, vol. 2, pp. 2—3.

2

には、社會の富とすばらしさは存在しえない¹¹⁾」
 といったけれども、このばあい、悪徳が有益になるには、そこから「正義によって裁斷され束縛されるならば¹²⁾」という条件がついていたのである。シャーフツベリは、一見マンドヴィルとまったく反對に、「過度の商業と富が、……個々人のすべての注意を、利己的な慾望充足にむかわせ……公共的精神をほろぼす¹²⁾」と非難するのだが、しかし、「この過度の商業と富をへらせば」もとどうりになるかという、「わたくしはそのけっかについて、おおきなうたがいをもち。……こうしてわれわれは、一種のディレンマにおちいる¹⁴⁾」と告白しているのである。こうなると、ふたりのきよりは、みかけほどとおいものではなくて、ちがいは、シャーフツベリがこのディレンマをみとめながら、公共的精神を人間本來のものとして（かならずしも、すべての人間にとってうまれつきのものとしてではない）固執しているところにあるといえよう。マンドヴィルが、人間の利己的本性と、そこからの正義による統制とをむすびつけて、市民社會を構成したのにたいして、シャーフツベリは、兩者を人間性のなかで對立させたから、ディレンマをみとめざるをえなかった。利己心を、マンドヴィルが、必要な悪とみとめたとすれば、シャーフツベリは、不可避な悪とみとめたことになるであろう。だからシャーフツベリは、それをつつみこむような高次の全體（宇宙の豫定調和）で、ディレンマをのりこえるという方法をとるのだが、利己心が不可避であり、すでに一般化したことをみとめたうえで、はるかな全體の調和にあこがれるとすれば、それは觀念の世界でのみ實現され、したがって少數の、物慾から自由な賢者の共同體でのみ、實現されるわけである¹⁵⁾。

11) [B. de Mandeville], *The fable of the bees*, London 1714, preface [p. 9].—この序文のおわりで、かれが、「人間がほんとうの幸福を享受しうるところ」は「ちいさな平和な社會」だとして、都會にたいして農村をたたえていることを、指摘しておきたい。

12) Mandeville, *op. cit.*, p. 19.

13) [Shaftesbury], *An estimate of the manners and principles of the times*, 3rd ed., London 1757, p. 174.

14) Shaftesbury, *op. cit.*, pp. 216.

フランシス・ハチスンの祖父アリグザンダーは、グラスゴウの南のエアシャの名門の出身で、長老派の牧師としてアイアランドに移住した（ダウン州ドラマリグ）。その子、すなわちフランシスの父も、おなじく牧師であって、フランシスの思想の形成には、このような非國教徒の意識がおおきなえいきょうをあたえたことが、想定される。フランシスが1711年に17歳で入學した、グラスゴウ大學は、非國教徒の學問的中心であった。かれの政治論のなかで、人民の抵抗權が、ホッブスはもとより、ロックにさえもまさって、明白かつ強力なかたちをとるのは¹⁶⁾、カルヴァン派=非國教徒の革命的傳統のあらわれであろう。「暗黒時代においては、そしてまた、知識が発達した時代においてもきわめてしばしば、野心ある君主の不信な策略により、民衆の迷信を左右するきわめておおくの聖職者の、いやしいどれい根性によって、人類の諸權利についてのただしい感情の發現が、暴力的に抑制されて、政治についての自然なかんがえが、人々の心からけされてしまった¹⁷⁾。」しかしながらハチスンは、非國教徒の宗教的偏狹さのなかに、とどまっていたはいなかった。かれがグラスゴウの學生であったとき、神學教授ジョン・シムスは、原罪への處罰を信ぜず、自由意志と異教徒の救済を信じたというので、教會から攻げきされたのだが、大學をおえてアイアランドにかえったハチスンの、宗教的見解は、非國教徒のなかの正統派のあいだでは、まったく不評だった。benevolent Godによる普遍的なすくいという、かれのかんがえは、シムスをついで、カルヴァンの狹隘を脱するものであり、のちにシャーフツベリ的な宇宙調和をうけいれる、思想的なじゅんぴであった。そして、まもなくかれが、ダブ

15) Scott, *op. cit.*, pp. 153 ff.

16) F. Hutcheson, *A system of moral philosophy, in three books; written by the late Francis Hutcheson……published from the original manuscript, by his son……* 2 vols. Glasgow and London 1755, vol. 2, bk. 3, ch. 7.

17) Hutcheson, *op. cit.*, vol. 2, p. 280.

リンの非國教徒學校の校長としてむかえられると、そこには、ロック、シャーフツベリ、トランドと交友のあった、有力者モールズワス卿がいて、文化人のサークルをつくっていた。シャーフツベリのえいきょうは、このモールズワスをつうじて、ハチスンおよびその他の、ダブリンのわかい思想家たちにつたえられたのである。このとき、ジョージ・パークリもまた、ダブリンにいた¹⁸⁾。

1725年はじめにロンドンで出版された、ハチスンのさいしょの著作「美と徳の觀念」は、その副題において、シャーフツベリへの依存とマンドヴィルへの對立を明示している¹⁹⁾。このような傾向や、總督カータレットへの接近が、父を心配させ、訓戒の手紙をかかせることになったけれども、ハチスンの父への返信は、「宗教の問題において、きわめておおくが人間の思慮にゆだねられている」という信念にもとずいて、宗教的寛容を主張し、特定の政治制度も特定の宗教制度も、ともに絶對的なものではありえないと、のべている²⁰⁾。こういうかんがえは、遺著のなかにみられるつぎのような自由の規定に、つながるものとみていいであろう。「われわれの近代的な法制は、臣民の教育や訓練にはほとんど關與しないのだが、そこではかれらの自然的自由は、いかなるいみでも、ほと

んど制限されない。そして、人民の重要な利益が、權力者の強欲かってな意志にたいして、よくまもられているときには、かれらは自由だといわれる²¹⁾。」社會的諸制度は、政治的なものであれ、宗教的なものであれ、人間行爲の基本的な枠をさだめるだけで、あとは各個人の私事として放任されるのである。

こうしてハチスは、シャーフツベリ的な方向をとることによって、プレズビテリアンの枠をこえた。だが、同時に、かれは後者をきそとすることによって、前者をもこえるのである。シャーフツベリのばあいには、少數の賢人(有徳の士 *virtuosi*) だけが、宇宙の美的道德的な調和をみとおす能力をもつのであって、利己主義へのシャーフツベリの對抗は、直接に利他心をもちだすことなしに、教養ある有閑階級の個人が、究極秩序を認識しそれに合一すると主張することによって、くわだてられる²²⁾。これに反してハチスは、道德的善を認識する能力すなわち *moral sense* が、ほとんど本能のようなものとして、すべての人間にうまれながらに、そなわっているという²³⁾。

「行爲の道德的なちがいは、すべての人によってみわけられる」のであって、それはその行爲のあたえる利害とは、かんけいなしにおこなわれ、この道德的區別は、洗練された教育とおおくの反省をもった人だけに、特有なのではない²⁴⁾。」

ハチスンにおける、このような、シャーフツベリの民主化²⁵⁾ともいうべき傾向をささえるのは、民衆の(被支配者の)宗教としての、カルヴィニズムであった。アダム・スミスは長老派が「他の

18) Scott, *op. cit.*, pp. 15—29.

19) *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue; in two treatises, in which the principles of the late Earl of Shaftesbury are explained and defended, against the author of the Fable of the Bees; and the ideas of moral good and evil are established, according to the sentiments of the ancient moralists: with an attempt to introduce a mathematical calculation in subjects of morality*, London 1725 (Anon.)

これにつづくつぎのような著作についても、おなじことがいえるであろう。

“Reflections upon laughter [and] Remarks on the Fable of the Bees.” *Dublin Journal*, Nos. 11—13, 45—47, (1725—26).

An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations upon the moral sense, London and Dublin 1728. (Anon.)

20) Scott, *op. cit.*, pp. 41—44.—カータレットのサロンは、モールズワスの死後のダブリンの、文化的中心であり、その中心人物はスウィフトであった。

21) Hutcheson, *System*, vol. 2, p. 282.—ハチスンが自然的自由というのは、「自然法の限界のなかで、自己の性向にしたがって行爲する各人の権利」(p. 281)であって、ホッブズのそれと對立し、スミスにちかい。

22) Cf. Scott, *op. cit.*, ch. 8.

23) Raphael, *op. cit.*, p. 21. Cf. Hutcheson, *Inquiry*, 4th ed., 1738, pp. 195—6.—ラフィルが分析し、またスコットも指摘しているような、ハチスンの *moral sense* の概念のあいまいさまたは動搖性については、いまはふれない。ここでわたくしがいおうとしていることと、直接には、かんけいがないからである。

24) Hutcheson, *System*, vol. 1, pp. 24—25.

どんな國家教會……にもまさせて、一般民衆の精神におおきなえいきょうをあたえた」といい、道德のげんかくな體系が、つねに「一般民衆の賞讃と尊敬をうけている²⁶⁾」といったが、この市民的宗教、市民的道德は、ハチスンにおいては、父祖の非國教徒としての思想と、シャーフツベリの自由主義との、統一としてあらわれてくる。それは、宗教改革とルネサンス²⁷⁾とのハチスンの統一と、みることもできるであろう。このハチスンの統一は、支配階級内部の開明派としてのシャーフツベリがもちえなかった、民衆的きそによるのではあるが、反面からみれば、スミスのいわゆる中流および下層の人々が、げんかくな道德をもった反抗者から、しだいに成長して、ひとつの社會秩序をつくりはじめたことを、いみするであろう。だが、この統一は、どこまでもハチスンの統一であってスミスの統一ではない。ほんらいのブルジョア道德としての利己心が、統一のなかに十分にいきていないのである。

つぎにこの點を、紙數のゆるす範囲内で、ハチスンの主著を中心に検討してみよう。主著というのは、前述の「道德哲學體系」であって、これはグラスゴウ大學における講義をきそにして1737—38年ごろかかれ、死後9年をへてはじめて出版された。ほぼおなじような内容の「道德哲學綱要」は、「體系」よりあとにかかれて、さきに出版され(1742)、1747年にはイギリス譯がでている²⁸⁾。これまでにあげたほかには、就任講演、形而上學、論理學(いずれもラテン語)があり、さらに、アウレリウスのほんやくと、ギルバートへ

25) スコットはつぎのようにばくぜんとした表現で、このことを指摘している。「この民主的傾向の背後には、思想のある必然性があった。というのは、ハチスは、道德的是認にたいするうまれつきの能力が、普遍的であることを主張しようとしたし、したがって、農民や野蠻人にもうったえようとしたからである。」
Scott, *op. cit.*, p. 186.

26) Smith, W. of N., *Modern lib.*, pp. 746, 762. この點については、大河内一男「スミスとリスト」, 全訂版昭和29年, pp. 61 ff.

27) ルネサンスと宗教改革の社會思想史的な位置づけについては、わたくしの、「近代人の形成」, 昭和29年, 前篇。

の手紙が、出版されている。

3

ハチスは、「道德哲學體系」の冒頭において、道德哲學の目的は、人間の最大の幸福と完成とをもっとも効果的に促進する行爲のすじみちを、それが超自然的啓示のたすけなしに、自然の構造の觀察からしられうるかぎり、人々にしめすことである——とのべている。ここでまず、人間の行動の規準が、宗教との直接のつながりから解放されて、それじたいとして論じられることになるが、その第一段階は、人間そのものの分析である。ハチスの分析は、人間のよわさからはじめられる。すなわち、うまれてまもなくの人間は、他の動物よりよわいし、成長してからでも、他の動物が衣食と防衛の手段を自然によってあたえられるのに、人間はそのために労働を必要とする。それだから、「かれらが、仲間のたすけなしに孤立しているならば、かれらの生活はつねにみじめであるにちがいない²⁹⁾。」そして、「人類が仲間とともに社會をつくることへの、自然的衝動をもっていることは、ほとんどだれも否定しえない³⁰⁾」といわれるのである。

だが、個々の人間は、直接無媒介にむすびついて社會をつくるのではない。「社會への自然的衝動」ということばは、かなりあいまいであるが、ハチスンにおいては、ほぼふたつの経路(あるいは段階)で發動ないし實現されるようにおもわれる。ひとつは、利己心と慈愛とにわけられる意志のはたらきであり、他は、さまざまな契約を中心とする、人々の經濟的および政治的な活動である。このふたつは、おなじ過程のふたつの側面と、いってもいいかもしれない。

ハチスは、意志のはたらきを、利己的 selfish と慈愛的 benevolent とにわけ、さらにそれぞれを冷靜な決意と熱狂的な情念とにわけ、熱狂的な情念というのは、はげしいけれども、それじし

28) *A short introduction to moral philosophy, in three books; containing the elements of ethicks and the law of nature*, Glasgow 1747.

29) *System*, vol. 1, p. 3.

30) *System*, vol. 1, p. 34.

んの充足でおわるような性質のものであって、そのなかには、感覺的快樂や富や権力や名聲への（利己的な）情念、あわれみ、なぐさめ、祝福の（慈愛的な）情念がふくまれる。熱狂的な情念は、利己的、慈愛的のいずれであっても、時間的空間的なひろがりをあまりもたないから、いまはほとんど無視しておいていいであろうが、ひとつの例をとって、この情念と冷静な決意とのちがいを説明しよう。かれはいう、「もし巨大な出費が、有利な取引や職業を手に入れるのに必要だとすれば、富への冷静な意欲は、人を強制して、ためらいがちでもその出費をさせるであろう。それに反して食欲の情念は、これらの出費にたいして不平をいうのである³¹⁾。」この冷静な意志は、利己的ではあるが、あきらかに、資本主義の精神としての禁欲と蓄積の倫理につながり、富を資本として回轉させていく長期的みとおしにささえられている。

ところで、スミスやホッブズにおいては、富や力の追求にさいして、目的と手段のてんとうがおこなわれ、追求が自己目的として無限化することによって、經濟や政治の機構がなりたつ（いいかえれば、社會機構を、道德から獨立した客觀的機構として、分析することが可能になる）のであるが³²⁾、ハチスは、ひとたびこの方向への道をひらきかけながら、たちまちそれをとざしてしまうのである。たとえば、かれが、「財産すなわちこの世の財貨については、ふたつの徳がもちいられる³³⁾」として、節儉 *frugality* と氣まへのよさ *liberality* とをあげるとき、かれは「りっぱな目的のためにそれら〔財産〕を賢明に運営」する徳としての節儉を、「他人への親切な行爲にわれわれをかきたてる」徳としての氣まへのよさへの、「絶對的に必要な」手段とみるのであって、手段の自己目的化をとらえていない。もちろんかれは、「富と権力が……ある人々をよわせて、かれらがそれらの自然的目的をわすれて、それらじしんと

して愛しはじめる」ことをみとめるのだが、そういう態度を、幸福についての混亂しまちがった意見のけっかとして、しりぞけてしまうのである³⁴⁾。

幸福への手段としての富と権力を、目的とかがえたり、幸福についてのまちがった意見に支配されたりすると、人はたえず不安と焦燥におそわれる。スミスは、この無限の追求と不安の社會的きそをたずねようとするが、ハチスは、「人事のうつろいややすさ」を認識して、ほんとうの幸福をもとめるべきだという。「神とその神慮とは、われわれの平安と最高の幸福のきそである」と、かれはいうのである³⁵⁾。そして、「道德的享受はわれわれの本性のなかの最高のもの」であり、「宗教のよろこびと神への歸依は」最高の道德的享受であると³⁶⁾、いうことになるから、宗教から解放された人間の科學であるはずの道德哲學は、ふたたび宗教に解消されてしまうようにもみえるであろう。究極的にはたしかにそうなのではあるが、そう斷定するまえに二三の點に注意しなければならない。

第1に、ハチスンの神は、カルヴァンの神とちがって、直接に人間の幸福をねがう慈悲ぶかい神であり、それは、宇宙全體の調和的秩序と同一視しうるようなものである。第2に、このような秩序を認識しそれにむかう精神的能力は、まえにのべた慈愛的な意志の冷静な決定として、すべての人にあたえられていた。だからふたたび、人間から世界への展開過程が、あらためて分析されなければならない。この過程に、經濟や政治が、ハチスン特有のしかたで、位置づけられるはずである。第3に、それにもかかわらず、ハチスは、他方ではそういう過程の媒介なしに、自然および人間の階層構造をつうじて、人間を神にむすびつけようとする。すなわち、神は世界のすべての存在に、それぞれの階層的地位をあたえたのだから、その最上層にいる少數の有徳の賢人が、なにがもっとも高貴であるかを直接にしりうるというのであって³⁷⁾、このかがえは、シャーフツベリの貴族主

31) *System*, vol. 1, p. 12.

32) ホッブズについては、わたくしの「近代人の形成」pp. 229—233。スミスについては、内田義彦「經濟學の生誕」pp. 119—124。

33) *Introduction*, p. 94. Cf. *System*, vol. 1, p. 163.

34) *System*, vol. 1, p. 104. Cf. pp. 106, 112.

35) *System*, vol. 1, pp. 116, 114.

36) *System*, vol. 1, pp. 131, 134.

義のなごりであり、重商主義的愚民觀の殘渣³⁸⁾でもある。以上の3點のうち、第1についてはとくにのべるまでもないとおもうから、第2と第3について説明しよう。

ハチスンによれば、冷靜な意志の決定には、利己的なものと慈愛的なものがある。前者の無限の展開を追求して社會機構をとらえるという方向を、かれがとらなかつたことは、いまみたとおりである。そのかわりに、各個人は、家族、親戚、恩人、友人、黨派、國家³⁹⁾、(さらには人類、宇宙)というように、しだいにおおきな全體 system のなかにくみいれられ、この階層構造をつうじて、個人のたのしみと公共の幸福とが、むすびつけられることになる。すなわち、人間はかんぜんに孤立していることはなく、かれの利己的感情は、げんみつにかれじしんの利益だけをめざすとはいえない。利己的ないみで家族や親戚のために行動することも、ありうるのだから、利己的と慈愛的との境界は、こえられぬほど明確ではなくなる⁴⁰⁾。「人類の大部分は、生活に必要なしごとのために、きわめて廣汎なみとおしをもちえない。……しかしわれわれは、ひとつの體系 system のなかの、價值ある部分に罪なく貢獻することによって、全體に利益をあたえる⁴¹⁾。」「道徳的な善は、たしかに、われわれをして自己をこえさせる社會的な親切な感情に、主として存するのだが、しかし、私的および利己的な感情も、一定の範囲内にとどめられるならば、個人の利益だけでなく體系の利益にも、自然に役だつのである。それなしには、だれも本性において完全ではない⁴²⁾。」自己保存にはじまる利己的感情は、しだいにたかめられ擴大されて、

37) *System*, vol. 1, pp. 119—121, 133, 149, 151.

38) たとえば、「民衆は、かれらのことがらを處理し、職人のしごとをおこなうのに、最良の方法について、しばしば法によっておしえられ指導される必要がある」(*Introduction*, p. 325)といわれ、そのすぐまえには、「下層階級はつねに、かれらの支配者たちの風習をまねている」と、労働者のぜいたくが非難される (p. 322)。

39) *System*, vol. 1, p. 242.

40) くわしくいえば、兩者のあいだに、中立的諸感情はいる。Cf. *System*, vol. 1, pp. 64—65.

41) *System*, vol. 1, p. 243.

高次の全體の秩序へむかい、神のめぐみは⁴³⁾、それをささえて、宇宙に究極的調和をあたえているのである。

ところがここでまた、貴族主義が顔をだす。なぜなら、秩序の全體をみとおしうるのは、「人類の大部分」ではないからである。それをなしうるのは少数の賢人であり、「うまれながら財産があつて、金になる職業によって自己を維持する必要がないものは、〔社會への〕義務をまぬがれるとおもつてはならない。なぜなら……人類の權利、法律、政治についての完全な知識をかくとくして、公共の利益に貢獻することが、とくにかれらに課された義務のようにおもわれるからである⁴⁴⁾。」「全體系のもっとも廣汎なみとおしと、もっとも普遍的な慈愛」をもちうるのは、人間の通常の状態ではなく、人間は「ただしい教養〔あるいは比較、推理、法律、宗教〕によって」そこへたかめられなければならないのである⁴⁵⁾。だが、まさにそれだからこそ、「人類の大部分」をその現状において分析することが、必要になってくる。社會の分析は、こうして、のぞましい状態にはいりえない、人類の大部分の分析として、獨立するのである。

4

「人類の大部分」においては、「行爲のただしさまたは善良さは、それが、普遍的幸福への傾向をもち、あるいは普遍的幸福への意欲から流出したことと、まったく同一の概念ではない。後者は前者の最高の概念である。われわれの道徳感は、おおくのよりせまい感情という、是認の直接的對象をもっていて、われわれはそれらの對象を、體系の利益への傾向をかんがえることなしに、直接に是認するにちがいない⁴⁶⁾。」たとえば、人が、罪の

42) *System*, vol. 1, p. 149.

43) Cf. *System*, vol. 1, pp. 169 ff.

44) *Introduction*, p. 98.—ついでに、さまざまな職業についての評價をみておくと、統治者につづいて、教師、法律家などの自由職業があげられ、「農業は、もっともりっぱな精神の、主要なよろこびであった」とされるが、商工業については、「かなり廣汎な商業と、若干の職人のしごと *mechanick arts* でさえ、おおきな效用とかなりの精神的能力の必要とのために、正當にそんけいされる」というにとどまる (p. 99)。

45) *System*, vol. 1, pp. 77—78.

ない勤勞と親切な奉仕によって、自分とかれのあいする人々のために、安樂と快樂の手段をえるばあい、すべての善良な觀察者は、社會全體への利益を問題にすることなく、かれがそれを享受するのをよろこび、それをさまたげるものを非難するのである。もちろん、かれの行動が、公共の利益に反してはならないが、そうでないかぎり、「われわれのうまれつきの、すべての意欲と感覺」が、できるだけみたまされることが、「權利の自然的概念⁴⁷⁾」のきそとなる。人々は、個人の幸福が必要とし、人類の公共的利益が許容するものごとについて、行動、所有、要求の權利をもつといわれるのである⁴⁸⁾。

權利はまた、完全權と不完全權にわけられる。前者は、身體生命の維持、ただしい勤勞による獲得などの權利であって、それなしには社會が存在しえないから、力をもってまもらなければならない。ところが不完全權は、たとえば、苦勞も費用も要しない奉仕を期待する權利のように、「人間生活の裝飾物」であって、強制を必要としない⁴⁹⁾。だから、完全權の確立のために、政治權力を必要とするのだが、ロックのばあいとおなじく、社會は政治權力よりまえに存在する。なぜなら、人間生活を維持し、欲望をみたし、外的なたのしみをえるためには、外的物質が必要であり、「それは、おおくの技術と勞働、仲間の友好的な援助なしには、えられない⁵⁰⁾」からである。したがって、すでにあたえられた紙數をこえてしまったこの小論では、權利と權力の問題（政治の問題）にはふれないで、社會すなわち生活資料の生産と分配の

機構を、とりあげていいであろう。

ハチスンが、社會があたえる利益としてあげるのは、分業による skill and dexterity の増大であり、生産力の増大であるが、18世紀前半のアイアランド=スコットランドの段階を反映して、分業というよりも、農耕・牧畜・石工・狩獵・鐵工・織機製作などの、職業分化をかんがえていたにすぎず、協業 joint labours of many による生産力の増大というときも、共同防衛・開拓・建築・かこいこみのような、單純な協業があげられるにすぎない⁵¹⁾。だが、とにかく、職業分化があるのだから、生産物の「一部分の交換」がおこなわれる。交換から契約へと論理が展開していくことは、ように豫想されるところではあるが、ハチスンは、スミスのようにいきなり相互の利己心をもちださない。すなわち、生産物の交換をふくめた奉仕の交換においては、じぶんの方から奉仕をする用意があり、他人の利益をさまたげぬていどに利己的情念をおさえるのでなければ、仲間の友好的援助を期待することはできない、というのであって、そのような利己心の抑制を、さらにそとがわからささえるものとして、一般公衆のいかりへのおそれが、あげられる⁵²⁾。交換が、スミスのばあいとちがって、利己心にもとづく等價交換のかたちをとらないから、ハチスンは、ふたたび道德的制限をもちこまなければならないかつし、また、交換の形式としての契約の形式的妥當性を、（こんどは逆に道德の枠をこえてまでも）強調しなければならなかったのである。公共にいくらか有害な契約が輕卒にむすばれたとしても、形式的にととのっていけば、まもらなければならないと、かれはいう。なぜなら、その破棄をゆるすことは、「全商業をさまたげる⁵³⁾」からである。こうして、市民社會の論理は、ハチスンの道德哲學體系のなかに、動搖しながらではあるが、自己を貫徹しつつあった。それはまた、神の創造の全體系をみとおしえぬ、「人類の大部分」の生活の論理でもあった。

—57. 2. 17—

46) *System*, vol. 1, pp. 253—4.

47) *System*, vol. 1, p. 254.—「權利の究極的概念」は、普遍的善への傾向である (p. 266)。

48) *System*, vol. 1, p. 284.—個人の幸福と人類の利益とのあいだに、個人的權利、公共的權利（ある人間集團の利益のためのもの）、すべてに共通の權利（人類全體の利益のためのもの）があるといわれるのだが (*System*, vol. 1, p. 284. *Introduction*, p. 141.)、じっさいに權利として問題になるのは、主として第1のものだけであり、第2のものは、國家にかんしてのみとりあげられるにすぎない。

49) *System*, vol. 1, p. 258. スミスにおける社會の支柱と裝飾の區別を想起せよ。

50) *System*, vol. 1, p. 287.

51) *System*, vol. 1, pp. 288—9.

52) *System*, vol. 1, pp. 290—2.

53) *System*, vol. 2, p. 4. Cf. p. 328.