

A. スミス『道徳情操論』についての新研究と新資料

星野 彰 男

アダム・スミスの思想の本質を把握しようとする者にとって最大の難問は、その自然法思想をいかに評価するかという点にあった。この点をめぐって多くの研究が積重ねられてきたのである。そしてその評価の如何によってその前後の思想史の評価もおのずと重点の置き方が変わってこざるをえない。スミスの自然法思想の意味が強調されるばあい、ケネーとの親近性に重点が置かれるのに対して、その経験論的性格が強調されるばあい、ヒュームとスミスとの類似性が重視される。

このようなスミスの思想的基盤を明確にするためには、どうしてもスミスの『道徳情操論』の検討を避けて通ることはできない。グラスゴウ大学のマクフィーの『社会の中の個人』¹⁾は、まさしくこの問題を主題としている。また、同大学のラファエルは、従来、スコットにより「エディンバラ講義」の一部とみなされてきた未公開資料を紹介しつつ、それが『道徳情操論』の原草稿として書かれたものとの考証により、スミスに対するヒュームの思想的「感化」を主張する²⁾。この問題提起は、マクフィーの見解を補う意味をもっていると思われるので、マクフィーの所論をふまえてラファエルの問題提起を検討してみたい。

I

マクフィーの見解³⁾によれば、スミスの「見えない手」に示される自然法思想と「同感」の原理に示される帰納的方法との関係をいかに解するかが問題の核心であるとされる。そして「同感」が「道徳哲学のレヴェルで自己完結的である」のに対して、「見えない手」はスミスの全体系にまたがる「究極的信条」の問題であって、この両者はほとんど関係をもたないという。『道徳情操論』の世界は不正・不義と美德とが混在する世俗的人間社会

であるために、かえって自然的調和が来世の問題だとされるのに対して、『国富論』の世界は、不正・不義・美德等を捨象した公正な自由競争市場と自然的調和が現世的に想定される経済社会である。前者が家族・友人・隣人等にとり囲まれた生々しい人間関係であるのに対して、後者は物言わぬ大量の需要・供給単位の非人格的關係である。前者においては、「公平な観察者」がその規制原理であるのに対して、後者においては、経済的自動安定という機械的作用が働いている。そこでマクフィーは、『道徳情操論』における自己統制の議論と『国富論』の経済的調和論が結合されるならば、「より現実的な体系を展開しえたであろう」⁴⁾ というのである。しかしながら、実際には『道徳情操論』における私利の自然的調和は「恵み深い全能の神」によって守られている。この点に『国富論』との「和解し難い矛盾」を指摘したJ. ヴァイナーの見解にマクフィーは条件つきで賛意を表わしている。

その条件とは、第一に、『道徳情操論』が牧師志望学生のための自然神学講義のつぎに行なわれた道徳哲学講義にもとづいているのに対して、『国富論』はそのような境遇に拘束されずに書かれたということである。第二は、『道徳情操論』の中心的な主題がその有神論にあるのではなく、観察者の同感の心情にもとづく帰納法的・歴史的社会認識にあるという点であり、しかもこの点に関しては、『国富論』の成長論となんら矛盾しないとマクフィーはみなす。しかも利害対立の絶対的和解は現世において達成しえないものであり、その苦しみと不正の超現世的解決という問題が『道徳情操論』の一貫した主題をなしている。したがって、二つの主著の間の「矛盾」は、より鋭く『道徳情操論』それ自体に内在するとみなされる。マクフィーによれば、スミスの有神論は当時の学派に一般的な信条の一形式であって、この信条は当時のスコットランドの生活に支配的であったという。『道徳情操論』の初版から第6版への変化は教義から自然宗教への移行を示してはいるが、当時の社会状況の中でス

1) A. L. Macfie, *The Individual in Society—Papers on Adam Smith*, London, 1967.

2) D. D. Raphael, "Adam Smith and 'The Infection of David Hume's Society'—New light on an old controversy, together with the text of a hitherto unpublished manuscript—", *The Journal of the History of Ideas*, 30-2, 1969. pp. 225-48.

3) Macfie, *op. cit.*, pp. 101-25.

4) Macfie, *op. cit.*, p. 105.

ミス自身が明確な矛盾を意識したとは思われない。それは今日の立場から感じられるものにすぎない。すなわち、今日においては、国家社会の自律的機構が神の見える手の役割を果たしている。それに対して、スミスにとって個人の自由を理論的に表現することさえ階級的・宗教的・経済的な諸制約を受けなければならなかった。そしてこの自由は富を培養せしめ、不平等と特権を再建する。したがって、スミスの楽観論は正当化されるべくもないのであるが、超自然的信条のみがそれを支持したのであろう。今日、われわれはこれを自己自身に託さなければならない、とマクフィーは言うのである⁵⁾。

そこで、マクフィーはこの信条が自愛心や利己心に倫理的価値を与えるのにいかに有益であったか、またそれと同時に、「見えない手」による究極的解決が放棄されるときこれらの心情はどのように道德化されるのかを検討していく。当時の道德理論のバランスを想定すると、自愛心の優勢な力に対抗するには、同感や仁愛によって与えられるよりもずっと強力な支えの必要性をスミスは痛感したと考えられる。とくにマンデヴィルの提起した逆説的問題が重くのしかかっており、これにどうこたえるかが当時の道德哲学者にとっては共通の課題であった。その点ではスミスも例外ではなかった。スミスはマンデヴィルの著作を綿密に研究し、その逆説が真理の一端に触れていることを認めざるをえなかった。非常に鋭い冷静な感覚をもって諸事実を重んずるという意味でスミスはマンデヴィルに親近性をすら感じたにちがいない、とマクフィーは言う。実際に、スミスは虚栄心・自尊心の扱いや教育論・分業論等においてマンデヴィルのシニシズムから多くを学んだ形跡がうかがわれる。それに対して、「見えない手」に関してはスミスはハチスンおよび古代ストア学派に従っていたとみなされる。この二つの系譜の関係については、「自愛心の力についてのスミスの深刻な知覚からみて、かれの見えない手の必要性は驚くべきことではない」とマクフィーはみるのである。スミスの信条・気質・時代の精神がスミスを楽観論に導いたのであったが、かれの人間性の諸事実の現実的な把握はそれを支持することはできなかつたはずである。ただ超自然的なもののみが理念と現実のギャップに完全に橋渡しすることができたのであろう。しかもなお、利己心が共同社会と個人の双方に役立つようにだんだんと枠づけられていくのは歴史の諸段階を通して諸個人に作用し

ている理性の力によってであるという観点にスミスがいかに近づいていたかは注目されるべきだという。そしてマクフィーはつぎのように結論する。すなわち、スミスの関心はゴールそのものよりもそこに至る過程にある。あるいは「現世・来世を問わず社会構成員の完成の希望によりも成長するものとしての歴史的社会的質的内容にある。」「かれは社会諸関係の形成的影響や社会的成長の長期的進歩を強調することによって現実的未来を予告した。この社会理論と織りなされているのがかれの個人的観察者の倫理である。見えない手でなくこの帰納法理論の体系においてこそかれのもっとも価値ある創造的な貢献がなされたのである。」⁶⁾

このように、マクフィーはスミスの「見えない手」に象徴される神学的議論を超現世的な価値意識の表現として理解するとともに経験的な社会把握の方法原理としての「同感」や「観察者」とは区別される体系をなしているとみなす。そしてこの二つの体系の「矛盾」は『国富論』において「見えない手」が経験的法則として把握されることによって、あるいはまた国家の役割を導入することによってスミスなりの解決が与えられているとみなすのである。その意味で、この矛盾はスミス自身の社会認識と体系構成の未成熟という点に求められると同時に、スミスの置かれた思想的・歴史的条件に規定された表現として把握される。マクフィーの提起している問題は、換言すれば、宗教意識が人間社会の一つの普遍的な価値意識の表現であること、しかもそれが一つの役割を果たすのは、社会の科学的認識が不十分であったり、人間社会の共同性が確立されていないことに起因することである。したがって、逆に宗教意識が固定化されるとそのような科学的認識や共同社会の確立が妨げられることを示している。「いかなる種類の生活が善であり、どこに究極の人間の満足があるのかについてなんら体系的な分析を見出さないのは、おそらく見えない手の教義のためではないだろうか。」⁷⁾ このように自問することによって、マクフィーは、『道德情操論』の神学的議論の意義と重要性をはじめその方法と体系にかかわる問題として提起したのである。

II

『道德情操論』の神学的位置については古くから論争が行なわれてきた。ラファエルの論文は、この論争に関連すると想定されながら公表されたことになかっ

5) cf. A. L. Macfie, "The Moral Justification of Free Enterprise," *Scottish Journal of Political Economy*, XIV-1, 1967.

6) Macfie, *The Individual in Society*, p. 125.

7) Macfie, *op. cit.*, p. 117.

た草稿断片を示して、この論争に新たな視点を据えようとしたものである。この古い論争は『道德情操論』の初版(1759年)から第6版(1790年)にかけてとくに宗教にかかわる文章が大きく改訂されたという問題から発した。すなわち、贖罪についてのキリスト教教義への言及で閉じている神の審判に関する一節の削除が第6版の改訂でなされたのである。(第2部第2篇第3章末尾)この削除された一節はキリストの啓示の断固とした確認やその敬虔な表現という点でスミスとしては異常なものである。たとえばその中につきのような文章がある。「何故に神の怒りが人間自らがかく現われるにちがいないと感じているようないやしい虫けらに対して無制限に向けられるべきでないかについて人間はいかなる理由も見出すことはできない。」ところが、第6版において削除された一節全体がにつきのような一つのあっさりした文章に代えられてしまった。すなわち、「したがって、これまでこの世にあらわれたあらゆる宗教、あらゆる迷信においては、極楽とならんで地獄が存在している。いいかえるなら、正しい者を褒賞するための場所とともに極悪なるものを罰するために設けられた場所が見受けられるのである。」⁸⁾この重要な変化は、ラファエルによると、スミスが正統宗教についてより懐疑的となったか、あるいは道德哲学教授を辞してのちにそのような義務を感じなくなったという推論を可能にするであろう。実際にこの問題をめぐって古くから論争が行なわれてきたのであった。

そこでとくに問題とされたことは、無神論者という烙印を押されていたヒュームとのスミスの関係である。ダブリンの僧侶 W. マギーは 1812 年にその著書において、「スミスの削除はヒュームとの交際の感化によるもの」とみなしたのである。このマギーの見解に対して、J. レイはその『アダム・スミスの生涯』の中で、スミスとヒュームとの交際は初版の 1759 年にはもっとも親密であったが、問題の一節が省かれた時点ではヒュームはすでに 14 年前に他界していたと反論した。したがって、59 年から 70 年にかけてスミスの意見が変わったと信すべき根拠はないばかりか、スミス自身が語ったと伝えられるところによれば、「その一節が不必要で場違いだと考えた」からだと言っている。そして、その典拠とされた文献は A. シンクレアによる父 J. シンクレアの『回想録』(1837 年)である。さらに、レイは問題の一節の草稿が 1831 年にアリストテレスの一卷の中から発見されたいと述べている。だがしかし、ラファエルの調査

によれば、その典拠は J. ミットフォードのノートであり、そこに W. B. カニングムによってスミスの草稿が発見されたことが明らかにされている。W. R. スコットはその著書『学生および教授としてのアダム・スミス』の中でこの草稿の一部⁹⁾を公表しつつ、それが書かれた時期について考証を行なった。スコットの考証によれば、スミスのグラスゴウ時代(1751-9)は多忙を極めていたためにそのような草稿をしたためることはほとんど不可能であり、したがってそれはエディンバラ時代(1748-51)に帰せられようと思なした。そして当面の論議に関連のある一つの草稿は、エディンバラで行なわれた、のちにキャナンによって刊行されたグラスゴウ法学講義に照応する、一連の法学講義への序説に相当するものであるとスコットには受けとられている。

このスコットの見解に対して、ラファエルは 6 点にわたる疑問を提起している。(1)この草稿を他の三つを含めてエディンバラ講義の時代に帰せしめるスコットの根拠は、多忙であるがゆえに道德哲学の講義にかかわる事柄を構想することがほとんどありえないという理由がないゆえに、極めて薄弱である。(2)この草稿は「道徳的義務の非常に簡単な説明」で始まっているというスコットの断定は、草稿の最初の単語の誤読から生じたつくり事である。すなわち、スコットは神(Deity)を義務(Duty)と読み違えたのである。(3)スコットはこの草稿が 1831 年にアリストテレスの一卷の中に見出されたものである「かもしれない」と言っているところからみて、先のレイの言及を調査しなかったことは明らかである。しかしこれがミットフォードのノートで言及されたように、W. B. カニングムによって発見されたという明白な証拠がある。すなわち、この草稿の最初のページの欄外に大きく W. B. C. という文字が書き込まれているからである。(4)問題の一節が削除されたのはそれが「場違い」だからだとスミス自身が述べたとスコットはいう。しかしシンクレアやレイによって伝えられたところによれば、その一節の削除はそれが「不必要で場違い」だとスミスが考えたからだと言われている。「不必要」が加わることは一つの違いをなす。(5)スコットはこの草稿が贖罪について何も含まなかったと考えたらしく、「初期の校訂のときに贖罪についての文章が挿入された」と述べているが、事実はこの草稿はその文章を含んでいる。(6)この草稿の残りの大部分はいわゆる「贖罪」についての一節

8) 米林富男訳『道德情操論』上、190 ページ。

9) 大道安次郎訳『国富論の草稿その他』所収「エディンバラ講義」

のいずれにも照応してはいないが、しかし多くは『道徳情操論』の他の文章に照応している。しかも「道徳情操論」‘the Theory of moral Sentiments’ という言葉そのものにも現われている。したがって、この草稿が『道徳情操論』の一部ではなくてエディンバラ講義に属するというスコットの性急な結論を受け入れる前に相当の注意が必要である。

草稿は、ところどころにスミス自身の手が加えられており、しかもこの訂正が『道徳情操論』のそれに照応する文章に一致することなどからみて、その初版のための原草稿以前に書かれたものであることは明らかである。この草稿(全体の四つのうちの一つ)はラファエルの論文(B6版)に小文字で2ページほどのものである。それに照応する『道徳情操論』の文章をラファエルは初版から引用している。その重要な部分は、第6版での第2部第2篇3・1章(削除部分も含む)と第7部4・2篇の中の一部の文章であり、その他断片的には、第6部2篇、第3部6章にも及んでいる。これらの順序も相互に入り組んでおり、文章そのものもかなり変更されている。また草稿の終りの方に現われる不適切な復しゅうまたは処罰と不適切な仁愛との相違に関するいくつかの文章は『道徳情操論』に含まれていない。このことはスミスが『道徳情操論』を刊行するまでに見方を変えたことを示していると考えられる。

すなわち、草稿においてスミスは権利の侵害の程度は正確に規定されうるが、報復感や処罰のしかるべき程度は環境とともに変わるので正確には規定されえないという主旨のことを述べている。草稿において明示されていることは、スミスがこの時点でまだ公平な観察者の理論を構想していなかったということである。これはまた『道徳情操論』第3部において初版と6版の刊行の間に大幅に展開された理論でもあった。草稿では1カ所だけ「公平な人」(impartial person)という言葉が使われているが、そこに照応する初版の文章ではその言葉が省かれている。スミスは公平な観察者の理論を定式化してからは報復感ないし処罰の適正な程度は公平な観察者の同感を受けとるようなそれであるという見方に立った。そしてまた、ラファエルはこれを末公刊のより充実なグラスゴウ法学講義資料からも論証している。すなわち、「あらゆる場合に犯罪者に加えられる処罰の度合は、被害者の報復感と公平な観察者との一致である。…」(1763年7月26日の講義)同じ主旨のことは、キャンナン刊行の現『グラスゴウ大学講義』においても示されている(原文, p. 136)が、ずっと圧縮されている。草稿にみられる上記

「環境」論が『道徳情操論』に再現されていないのはこの理由によるとラファエルは解している。

ラファエルは、さらにいくつかの考証にもとづいてこの草稿が『道徳情操論』初版以前に書かれたものであることを論証している。そこでつぎに問題とされるのは、それがいかなる目的で書かれたのかということである。ラファエルの推論によれば、それが『道徳情操論』のいくつかの文章に照応する文章から成っており、しかも、エディンバラ講義には、知られている限り倫理学が含まれていなかったことからみて、スミスのグラスゴウ大学の道徳哲学講義の一部だとされている。またこの草稿の最後の部分が「交通的正義」と「分配的正義」について論及しており、『道徳情操論』は第7部のアリストテレスを論じている所でこれらに言及しているが、この草稿がカニンガムによってアリストテレスの一卷の中から発見されたというミットフォードの証言がラファエルの推論を支えている。

これらの考証をふまえつつさいごにラファエルはスミスとヒュームとの関係について論ずる。研究史の上ですでに自明の事実とみなされているスミスの効用論批判は、従来ヒュームに対するものとみなされてきた。しかしラファエルによると、贖罪に関する一節が削除されたことに示されるスミスの宗教観の変化は、明らかにヒュームへの接近を意味している。削除された一節が「不必要で場違い」だと語り伝えられたことも、効用論に対する批判が「生れつきの情操」によって十分に可能であり、贖罪論によって支えられることが必ずしも必要でないことを含意しているにちがいない、とラファエルは結論するのである。このようなラファエルの問題提起によって残された論点は、従来のスコットの見解による「エディンバラ講義」の経済学に相当する部分が、ヒュームの「政治論集」(1752年)よりも後に書かれたという可能性が大きくヒュームとスミスの関係が重要となってくるのである。

マクフィーとラファエルはいずれも、スミスの神学的議論がスミスの思想体系にとって本質的なものでなく、たんなる形式上のものにすぎないとみなしており、またそこにスミス思想の近代性を求めている点において共通している。問題は、したがって、スミスの思想の本来の中身は何かという点にあるのだが、スミスが宗教価値形式の中で人間的価値を生産的労働に附与したことの思想的意義が全く掘り下げられていないことが惜しまれる。われわれが両者の研究を受けとめる場合、とくにこの点に関して、ヒュームとの関わりが注目されるべきであろう。(関東学院大学経済学部)