

論 説

人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(2)

——ホッブズからマルクスへ(2)ヒュームとスミス——

角 田 修 一

はじめに

1. D・ヒュームの社会的自由論

- (1) 社会契約説批判
- (2) ヒュームの人間観と政治的社会観
- (3) 社会的自由論
- (4) ヒュームの哲学原理における自由と必然性論
- (5) まとめ

2. A・スミスにおける人間の自由と自由主義

- (1) 相互同感という道徳感情にもとづく人間の本性と自由
- (2) 商業社会における「自由な人」の意識的経済行為
- (3) 政治的社会における「臣民の自由」としての経済的自由
- (4) 人間性とその能力の発達について
- (5) まとめ

はじめに

ホッブズとロックに代表される17世紀イギリスの「自然法」にもとづく社会哲学、そして18世紀のルソーの社会契約説は、自然状態、自然権、原初契約といった仮説あるいは仮構にもとづいていた。社会契約説は、人びとが商品＝貨幣関係をとおして分業と交換の関係にあることを前提に、その関係それ自体を客観的に分析するよりも、分業と交換関係のうえで人びとが自己を保存(ホッブズ、生存の自由)するため、あるいはプロパティ(J・ロック、所有の自由)を守るため意識的に合意し契約する、あるいは人びとが「一般意志」のもとに連合し富者(為政者)に負託する(ルソー)、これらによって国家という「共通権力」を創出する必要性を自覚し、社会が「政治的社会」になることを論証する。ここに社会契約説の主題があった(本誌第65巻第1号、2016年8月所収の拙稿(1)を参照)。

これに対して、D・ヒュームやA・スミスの18世紀の社会哲学は、これら17世紀的な社会哲学が依拠した契約その他の擬制を否定する。「こうした形で道徳的擬制のもつ意義を否定」したヒュームとスミスが、政治的統治(civil government)あるいは政治社会(civil society 市民社会と訳されることが多いが、当時は国家と区別された市民社会の意味でつかわれることは少なく、国家を頭においた

社会という意味あいでは政治的・国家的社会といった意味が強い、社会哲学にとって国家こそが最大の問題であった)の形成原理を「権威の原理と功利の原理という2つの原理」(スミス『法学講義』)に求めることになるのは「当然の成り行き」(田中正司1979=1991, 25頁)であった。それは万人の普遍的権利にもとづく国家社会の形成原理の理論から、いわゆる2つの市民革命を経て一応の安定をみた既成の社会秩序を前提とする道徳感情の理論への転換でもあった。それはまた、17世紀の社会理論が切り拓いた労働と所有の理論から、分業と交換の理論への展開を意味する。ここから、いわゆる市民社会論は国家から市民社会を切り離して扱うことになり、結果として、政治的社会ないし国家権力の形成原理があいまいになる。それもまた当然の結果であった。

本稿の主題は近代的自由論における人間の自由と自由主義思想とマルクス自由論と比較対照することにある。前稿のホブズ、ロック、ルソーの検討をうけて、本稿は18世紀のいわゆる市民社会の秩序理論の代表であるヒュームとスミスの自由論と自由主義思想に対象と課題を絞る。

1. D・ヒュームの社会的自由論

ヒューム(David Hume, 1711-1776)は、スコットランド(エディンバラ)の出身、ルソーとほぼ同時代の哲学者である。スコットランド啓蒙思想を源泉とし、ロックの経験論哲学の影響を受けながらロック哲学の理性主義的な面を否定し、人間の本性を観念や情念のはたらきに求める独自の哲学体系を築いた(哲学史上、ヒュームは、スコットランド啓蒙思想を源泉としつつ、イギリス経験論からいわゆるコモン・センス学派すなわちスコットランド精神哲学への転回点をなしたとされる)。ヒュームに対しては当時、無神論・懐疑論との非難があり、大学でのポストはえられなかった。しかし、ヨーロッパでは文人として著名になり、駐仏大使館の書記官、代理大使、政務次官などを歴任した。ヒュームの時代はいわゆる名誉革命(1689年)と1707年の合邦(イングランドとスコットランドの連合王国、グレート・ブリテンの成立)を経て、イギリス社会が比較的安定し、産業革命に向かう時期にあたる。そうした時代背景がかれの哲学を全体として保守的な色合いに染め上げている。主要著作は、30歳前に書かれた『人間本性論』(全3巻, 1739~1740)、『人間知性研究』(1748, 1758, 最終版1777)、『道徳原理の研究』(1751, 最終版1777)、『イングランド史』(1754~1762, 最終版1778)、かれを有名にしたエッセイ集『道徳・政治・文学論集』(初版1741, 最終版1777)である。

はじめに、ヒュームの社会的自由論の前提となる社会契約説に対する批判をとりあげる。つづいて、その人間論と政治的社会観、そして社会的自由論へというように課題を絞り込む。したがって、ヒュームの哲学的立場の全体(経験論、懐疑主義と不可知論、観念連合説など)やかれの経済学や歴史研究について本稿では対象にしない。

(1) 社会契約説批判

ヒュームが社会契約説を批判した「原始契約 original contract について」と題されたエッセイは、1748年に刊行された『道徳・政治論集』第3版に収められている。このなかで、ヒュームは、主としてロックを念頭におきながら、社会契約説に対して根本的な疑問を提示した。

その論点はだいたい以下のとおりである。

1. 人類最古の未開の結合体において、契約や同意にもとづいて統治が成立したことを否定はできないが、あまりに昔のことで、すでに忘れられている。その痕跡を人間の平等性に求めることはできても、現在の政治権力の基礎を平等性にもとづく契約にもとめることは「歴史や経験によって正当化されない」。

2. 現在の統治のほとんどは強奪または征服、武力や暴力を起源とするものであり、人民の公正な同意や自発的服従を根拠とするものではない。人民は不満があっても、恐怖と必要から新しい権力に服従せざるをえず、時間が経つにつれて服従は義務として黙諾される。

3. 人民の同意が現に存在している場合は、それが統治の正当な基礎の1つであることを否定はしないが、統治の他の基礎についてもまた承認しなければならない。

4. 正義すなわち他者の財産の尊重、誠実すなわち約束の履行が義務となり権威をもつのは、本源的な自然的本能にもとづく道徳的義務とは異なる種類の道徳的、社会的義務による。社会を維持し存続させる必要性を「反省と経験」から認識した人びとは、その「判断や観察」から無制限の自由や他人への支配といった人間の本源的本能を抑制する。為政者に対する忠誠の義務と誠実の義務の源泉は「社会の一般的利益ないし必要」である。ヒューム自身、「もしも政府に服従しなければならない義務の理由を問われたら、私は即座に、そうしなければ社会が存続できないからだと答える」(Essays, p. 488, 田中敏弘訳386頁, 以下同)と説明している。

5. 忠誠の対象、合法的な主権者は現在の主権者である。

6. 合法的統治はすべて原始契約すなわち人民の同意にもとづくという理論は、「人類の共通の所感と世論とに反し、あらゆる時代の慣行とかけ離れた奇論」である。

7. 人類が初期未開の状態から抜けだしたとき、すぐに財産とくに土地所有の不平等は生じた。「人びとが未開状態からわずかでも抜け出し、その数が最初の人口以上に増大したとき、そこには直ちに財産の不平等が生じるに違いない。つまり、一方で広大な地域の土地を所有する人がいるのに対し、ある人は狭い範囲に限定され、またまったく土地財産をもたない人もいる。自ら耕作できる以上の土地をもつ人びとは、土地をもたない人びとを雇い、その生産物の一定部分を受け取ることに同意する。このようにして、土地所有関係 (the landed interest—小松訳では土地に基礎をおく賃借関係すなわち地主小作関係—引用者注) が直ちに確立する」(「利子について」p. 315, 訳242-243頁)とヒュームは言う。

ヒュームは、以上のようにホッブズ、ロックが展開した社会契約説を批判する。その批判はたんに自然状態—社会状態—国家形成という社会契約説のロジックに関わるだけではなかった。それは社会契約説に共通の人間観である、個々人が生来の独立した自由で平等な個人であるという人間観を否定するものであった。また、ヒュームと同時代のルソーが鋭く批判した不平等と支配—被支配関係にもとづく社会を容認するものでもある。さらに、暴政への反抗ないし抵抗の権利について、ヒュームは、暴政のために社会が破滅する最大の危機に陥った際の最後の「異常かつ緊急」手段として為政者=権力者に反抗したり抵抗したりすることは承認するが、抵抗権の原理自体は一般的には政治社会にとって有害で破壊的なものだとみなしている(「受動的服従について」p. 497, 訳394頁, 邦訳「絶対的服従について」¹⁾)。

(2) ヒュームの人間観と政治的社会観

「人間の本性」については、エッセイ集のいたるところで言及されている。例えば、「怠惰」、
「他人への無関心」、「貪欲さ」、「利己心の激しい度合」、「生まれながらの野心の大きさ」、宗教対
立に表れる「原理の違い」における「自分とは異なる見解の持ち主に対する悪意と敵対心」、
等々といった具合である。他方、「自愛心」、「快」、「称賛すべき行為を愛すること」、「一種の自
然的本能にもとづく道徳的義務の種類、子どもへの愛情、恩人への感謝の念、不幸な人びとへの
あわれみなど」といったことも指摘されている（「人間本性の尊厳ないし卑しさ」その他）。

このように、ヒュームは人間性を多様な感覚面からとらえながら、何よりも人間の本性は不変
であり、人間は社会を必要とする²⁾と言う。人間は社会の維持に必要な「正義をおこなうために、
政治的社会を樹立する」。それは「正義がなければ平和も安全も相互の交わりもありえない」
（「統治の起源」p. 35, 訳30頁）からである。

ヒュームによれば、社会の「統治の基礎となるのは世論 opinion だけである³⁾」。この原則は
「もっとも自由でもっとも民衆的な統治（政体）にも、もっとも専制的で軍事的な統治（政体）に
も妥当する」（「統治の第1原理」p. 29, 訳25頁）原則である。この場合、世論は利益（interest）に関
する世論と権利（right）に関する世論とに分けられる。後者の権利には権力（power）に対する
権利と財産（property）に対する権利の2種類がある。したがって、「あらゆる統治の基礎」は
「利益」における「公益性 public interest」と、「権力への権利」そして「財産に対する権利」に
関する世論である。それらはまた、「少数者が多数者に対してもつ権威の基礎をなす」。これに対
して、「自己利益、恐怖、愛着心 affection というような原理」（ホッブズを想起）は「統治の第二
次的な原理であり、本来の原理とみなされるべきではない」。すなわち、社会契約説のように、
個人の生命、自由、財産を相互に守るという約束 promise または契約 contract から出発して政
治体の必要性を導く（というより演繹する）のではなく、「共通の利益」にもとづく社会の維持・
存続が正義であるという人びとの合意から政治的組織と統治の必要性を説くのである。

したがって、ヒュームにおいては、社会の存続自体が正義であり、人びとにとっての義務であ
る。「人間の本性」には「不治の弱点」として「危うさ」や「現下の利害にとられる傾向」が
ある。そのために、少数の「正義を守る為政者」を任命し、その職務に「服従」することが多数
者にとり「正義の義務を支えるための新しい義務」となる。このように、ヒュームの主張では、
ホッブズ以来の社会契約説において前提された基本的自由という人間の本性と権利性は後退し、
少数の権力（者）への服従と義務、当該社会の現状を肯定する保守的立場が前面にでてい
る。

しかし、ヒュームが考える統治の原理にとって、「服従という義務」だけではまだ弱い。社会
の秩序は統治によって、はるかによく維持される。それには、「強制力と同意を織り交ぜて権威
を確立する」ことが必要である。したがって、ヒュームは、「あらゆる統治にはこの権威と自由
との内部闘争がある」と言う。「この争いにおいて、権威と自由のどちらも絶対的勝利を得るの
は不可能である。しかし、自由の大きな犠牲はどの統治においても必然的である。にもかかわら
ず、自由を閉じ込める権威も完全で何らの抑制を受けないことはありえない。（中略）普通の用
語で自由という名称をもつ政体は権力の分割を認め、それを構成するメンバーは一般的で平等な
法によって行動しなければならぬ。この意味で自由は政治的社会の完成である。それでもなお、
権威は政治的社会の存続にとって不可欠である……」（p. 38f, 訳32-33頁）

このように、ヒュームの言う自由は、独立した平等な諸個人が生来もっている自由という基本的権利としての自由ではない。また、かれが言う自由な社会は、統治権力の権威を前提に、権威の原理と並ぶ位置を与えられてはいるが、あくまでその政治権力 = 権威によって自由が制限された服従者にとっての自由すなわち「臣民の自由」(ホブズ)である。

(3) 社会的自由論

ヒュームは「言論・出版の自由」に関するエッセイを著している。それによれば、グレート・ブリテンだけが「極度の自由」な言論・出版の自由を保持している。その理由は「完全に君主制でもなく完全に共和制でもない、混合政体に由来する」(p.9, 訳6頁)。ここにイギリスの政治的社会的現状を肯定的に評価するヒュームの保守主義が表明されている。ただし、保守主義といっても、ヒュームの立場は自由主義にもとづく保守主義であり、政治的自由を抑圧する専制権力に対する警戒心は強い。

ヒュームは専制権力が進展する恐れが多分にあると考えていた。それは君主制であれ共和制であれ、同じである。そこで、「民衆の精神を目覚めさせる」必要がある。そのためには「言論・出版の自由ほど効果的なものはない」。その理由は、「言論・出版の自由によって、その国の学問、知性、天性は自由の味方として用いられ、人びとは1人残らず、自由の擁護に向けて鼓舞されうるからである」。ただし、ヒュームは、「最大に自由が許されているわが国(グレート・ブリテン)」では、「言論・出版の無制限の自由は混合政体に伴う弊害の1つである」(p.12, 訳8頁)と付け加えることを忘れていない。

また、ヒュームは、「社会的自由 Civil Liberty」(邦訳「政治的自由」)に関するエッセイで、自由な政体(統治)と君主政体(統治)とを比較し、商業や産業といった経済活動は自由な政体(統治)において繁栄することを認める。また、技芸(arts)や学問が最初に生成するには自由な政体(統治)による恩恵がなければ不可能だということも認める。それでも、ヒュームは、「文明化された君主政体(統治)」が秩序と不変性、財産の安全と産業や技芸の繁栄を現にもたらししており、君主政体(統治)は「完成に向けて最大の進歩を遂げている」(p.98, 訳82頁)と評価する。

以上に示されたヒュームの基本的な立場は、つぎの言葉に象徴される⁴⁾。

「私としては、熱狂よりは中庸 moderation の精神を促進することをいつも好む」(p.24, 訳17頁)。「危険な目新しいものに熱中せず、わが国古来の統治(混合政体のこと—引用者注)をできるだけ大事にし、改善しよう」(p.33, 訳28頁)。「私は率直に断言しておきたい。この国では共和政よりもむしろ絶対君主政を見ることを望む」(p.52, 訳43頁)。その理由は「君主政からの危険」よりも「いっそうひどい」し「警戒する必要がある」のが民主政体だからである。「このことは、われわれのすべての政治論争における中庸の大事さを教えてくれる」(同)。

(4) ヒュームの哲学原理における自由と必然性論

自由と必然性という哲学の問題に対して、ヒュームは情念論から接近する(『人間本性論』第2篇「情念について」第3部第1節)。その基本は因果性の機械論的な観念にある。

自由の問題の扱い方はヒューム独特である。ヒュームの理論哲学を体系化した『人間本性論』第1巻からの根本原理によれば、「精神に現前するものはすべて知覚 perception である」。さら

に、「すべての知覚は観念 ideas と印象 impressions とに分けられる」（第1篇第1部冒頭）。印象は初めて心に出現する感覚、情念、情感の一切であり、観念は思考や推理における感覚などの淡い影像 images である。情念である善と悪、快と苦に、観念は対抗できない。道徳は行為に影響を与える性格のものであるから、観念は直接、行為に影響を与えることはできない。したがって、「道徳的な善・悪の区別」は印象すなわち感情によらねばならないというのである（「道徳感情 moral sense」）。ヒュームのいう理性（reason）にはカントやヘーゲルが用いたような意味はなく、理性はいわば「である」ことの主観的観念であって、観念相互間の関係すなわち類似、接近、因果性の3つによる観念「連合」の原理を扱う。理性はそれ自体として、単独ではどのような意志行為の動機ともなりえない。したがって、問題は、（観念ではない）印象において、「べきである」という道徳規範を扱うことがどのようにして可能かということになる。

ここでヒュームは行為の原動力となる情念から意志が生じるものとし、そのうえで自由について論じる。まず、「意志というときに意味するのは、ある新しい身体的運動または精神の新しい知覚を承知しつつ生じさせるときに、われわれが感じ、意識する内的印象にはかならない」（第2篇第3部第1節冒頭）。

ヒュームによれば、われわれは物体 bodies の本質や構造を深く洞察することはできない（「不可知論」）。われわれが知るのは物体の恒常的な「連合」あるいは結びつきの印象だけである。必然性とは恒常的な「連合」の印象と「習慣 custom による推理」（*An Enquiry Concerning Human Understanding* 『人間知性研究』第8章「自由と必然性」1777, p. 88, 斎藤・一ノ瀬訳73頁）から生じる心の知覚である。ヒュームは、物体あるいは事物の作用や運動はすべて必然的で、そこに自由の余地はないとして、無差別な選択の自由を批判する。かれが擁護するのは「自発性の自由 liberty of spontaneity」（『人間本性論』第2篇第3部第2節）だけである。この場合、「自発的であるとは、強制されずに行為を開始することであり、先行する原因によって決定されないことではない」（高田 2012, 83頁）。

ヒュームはたしかにつぎのようにのべている。「あらゆる意志行動にはそれぞれ特定の原因がある」（『人間本性論』第2篇第3部第2節）。「自由によってわれわれが意味することができるのはただ、意志の決定にしがたって行動したり、あるいはしなかつたりする力だけである」（『人間知性研究』p. 101, 訳84頁）。したがって、われわれを現実世界の現実行動に導く意欲あるいは意志を規制する原理は多数あるので、そのうちの1つの抽象的原理によってだけ意志が影響されるとはいえない（同第3節「意志の行動へ影響する動機」）。

このように、ヒュームは意志にしがたって行為することに自由をみいだすが、意志の自立的な能力は否定する。こうした見方はいずれもホップズ、ロックのそれにしがったものである（高田 2012, 82頁）。しかし、上に見たように、ヒュームの言う必然性は因果性の機械論的な把握にもとづいている。自由はそうした機械的因果性と抽象的に対立するところの、偶然としての自由にすぎない。ヒューム自身の定義にしがたっても、自由は因果性とその本質をなす必然性を取り除いた「偶然とまったく同じもの」である。しかし、自由それ自体とその行為とのあいだには、ヒュームが理解するところの必然性があるので、自由と必然性とは矛盾しない、あるいは両立する⁶⁾というのである。

このようないわば主観の側の「自発性の自由」と、客観の側の機械論的な必然性の理解と関わ

って、ヒュームは政治的・社会的な所有権や正義、公共善といった観念をとりあげる。これらの観念は『人間本性論』第3篇「道徳について」の「正義と所有の根源について」において論じられる。ヒュームはそこでつぎのようにのべている。

互いに相手が財を保有することを認め合い、他人の所有物には手をださないという「黙約 convention (さしあたり、暗黙の取り決め、しきたり、あるいは慣習の意)」から正義と不正義の観念が生じる。そのつぎに「所有、権利、責務の観念が生じる」という。「黙約」とは「共通利害に全員が気づくこと」であり、「社会のすべての構成員はこの感覚 sense を互いに表示しあい、この感覚に導かれて、各人の行為を一定のルールに規制する」。したがって、所有 property とは社会の法すなわち正義の法によって確立された財 goods のことにほかならない。

「あらゆる条件のうちで、所有の区別と、財の保有を安定させることに関する黙約は、人間の社会を確立するうえでもっとも必要な条件である。このルールを確定し遵守することで一致したのちには、完全な協調と融和の定着に向けてなされるべきことはほとんど残らない。」それは、人間の精神には、他人の保有するものをえようとする渴望、利益を愛する感情を抑制するのに十分な強さと方向、その両方をもつ情念がないからである。この感情を抑制するルールを(知性により)確立してこそ、社会が生まれる。ヒュームによれば、社会契約説論者が前提する「自然状態はたんなる哲学的な虚構である。これまでどのような実在性をもつことはなく、もつこともまたありえない」。

以上のことから、ヒュームにとって確実な命題は、「人間は利己的 selfish であり、心の寛大さには限界がある。加えて、自然が人間の必要のために備えたものは不足している。正義の起源はこのことだけに由来する」というものである。この命題からさらに2つの結論が導かれる。

すなわち、その「1つは、正義のルールを順守する最初の根源的な動機は、公共の利益への配慮、あるいは強くて広範囲に及ぶ善意 benevolence ではない」ということ、「第2は、正義の感覚は理性にもとづかない。すなわち観念のなかに在る永遠不変の、普遍的な責務を人びとに課するような結合あるいは関係を発見することにはもとづいていない」(以上、第3篇第2部第2節より)ということである。第1の結論はハチソン (F. Hutcheson, 1694-1746) に対する批判(同第1節)、第2の結論はロックなどの理性主義への批判である(坂本 2011 第2章第4節参照)。

したがって、「人間の限られた善意と、かれらが必要とする状態」、そこからだけ公共の利益にとっての、またすべての個人の利益にとっての、正義の徳が必要になるのである。正義の感覚を生じさせるのは観念ではなく印象である。そしてこの印象は人為と「黙約」から生じる。

ヒュームにおいては正義の問題は所有の問題である。正義と所有の観念の起源は「黙約」という、人びとのあいだにある一般的な共通利害感覚に求められる。「黙約」は明確な意志にもとづく契約あるいは約束というよりも、暗黙のうちに承認されている、あるいはされてきた合意 agreement を意味する⁷⁾。そして、人びとがそのことに気づき、正義・不正義の規則が確立し、制度化され、ある強制力がはたらくようになると、人びとの間にそのルールを遵守する、あるいは侵犯することにとまらぬ快と不快の印象すなわち道徳感情が生まれる。このように、ヒュームは、「人間の心の主要な動因ないし……主要原因は快と苦である」(第3篇第3部第1節)として、功利主義哲学の伝統に依拠して政治的・社会的な形成を説明する。

しかし、元来、私利私欲にとらわれがちな人間がこうした快と不快の道徳感情を抱く能力は何

にもとづいているのだろうか。それは「同感 sympathy の原理」が働くからであるとヒュームは言う。「同感の本性」は「他者に同感する性向, すなわち他人の心的気持ちと感情をコミュニケーションによって受け取る性向」(第2篇第1部第11節その他)である。人間の本性においてこれに勝るものではなく、善意のような自然的徳に対して、正義その他の社会的=人為的な徳 virtue すなわち人類の公共的な善 good は自己愛を抑えるこの「同感の原理」から生じるとヒュームは考える(第3篇第3部第1節)。

「自己の利益が正義を確立する根源的な動機であるが、公共の利益への同感、人為的な徳にともなう道徳的な称賛の源である」(同第2部第2節)。このように、ヒュームにおいては、自利にもとづく効用と、公共の利益への同感という2つの原理が道徳的判断の感情を構成する。

ここからは、個別の特殊な利害を離れ、一般的な考察あるいは道徳的判断ができる公平な観察者 (a judicious spectator) が要請される。「一般的観点」をもつ観察者による客観的な道徳的判断こそ、ヒュームの道徳哲学が求めるものになるが、ヒュームにあっては、(1)~(3)でみたように、社会の維持、公共善、正義の実現のためには少数の統治者に人びとが服従することが必要である。したがって、特殊な利害を離れて一般的で公平な判断をする観察者とは、結局、少数の為政者のほかにはない。その役割を端的に表現すれば、「社会における所有権を保証し、自利の対立を防止するための自然法を確立する」(第3篇第3部第2節) ことにある。

以上、見てきたように、ヒュームの自由と社会正義の議論は、私的所有を根本とする「文明社会」の擁護論であり、その社会で求められる道徳感情に関するものであった。このヒュームの議論がアダム・スミス (1723~1790) ⁸⁾ につながる。「同感」と「観察者」の理論がより明確になるのはスミスにおいてである。ヒュームとスミスの道徳理論における同一性と差異は、そこで問題に ⁹⁾ しなければならない。

(5) まとめ—比較対照によるヒューム自由論の特徴づけ

ここで、社会契約説と比較対照し、ヒュームの社会的自由論について一定のまとめをしておく。そのうえで、マルクス自由論と比較対照してみよう。

まず第1に、ヒュームの道徳哲学は人間学でもある(舟橋 1985)が、理性的認識を狭い範囲に限る。したがって、理性的認識にもとづく自由はきわめて限られ、もっぱら感覚ないし印象にもとづく自由だけがとりあげられる。すなわち、ヒュームは、理性的認識の有限性にもとづく懐疑論に接近し、想像力にもとづく常識的信念と情念にもとづく道徳的振る舞いの原理に人間の自然本性を求める(木曾好能 2011, 371頁)。ヒュームの道徳哲学はイギリス経験論を徹底させ、現前の人間の行為と動機を「経験と観察」にもとづいて明らかにするものであった。社会契約説が自由で、独立した平等な諸個人を理念として前提とすることは異なる人間観にたっている。

第2に、ヒュームは、人間の「自然状態」なるものは「虚構」として認めない。また、ヒュームの場合、人間学を「実験的推論法」にもとづいて構築するといっても、人間を自然諸科学の面から理性的に認識することは当初より放棄し、あくまで道徳科学として、現存する人間の精神面、それも観念を排し印象や感覚においてとらえられるものに限定する。

第3に、ヒュームにおいて人間は初めから社会的存在であって、孤立した個人ではなく、社会的な行為者が想定される。また、ヒュームにおいては、人間の本性の原理や作用はいつでもとこ

でも同じである（『人間知性研究』p.88, 訳74頁）。

第4に、ヒュームにとっては社会の維持と存続そのものが正義である。国家すなわち政治的統治についても同様である。ヒュームは公益性と権力・財産にたいする権利に関する世論（opinion 人びとの考え方）が統治の基礎だと言う。しかし、この場合の世論とは結局、いわゆるコンヴェンション（黙約ないしとりきめ）と同義であって、民主主義的な原理で形成される人びとの集合的な意志にもとづくものではない。人びとは少数者である為政者とその権威に受動的に服従することが義務とされる。したがって、ヒュームにおける社会経済的自由は統治権力の権威によって制限された、強制ではないという意味では消極的な自由である。選択の自由は否定され、自発性にもとづく自由だけが容認される。ヒュームの言う自発性は、資本制市場経済における生産者と生産者あるいは生産者と消費者とのあいだの自発的な商品・貨幣交換を想起させる。

第5に、「共通の利益」や「公共の善」にたいする人びとの「同感の原理」がかろうじてヒュームの社会的自由を支えているともいえる。しかし、同感原理から公共の利益を導くには飛躍がある。また、公共の利益の名のもとで、人びとが権力者に従属し、自由の制限につながることに ついての批判や警戒感ヒュームの議論からうかがうことはできない。

ヒュームは、ロックの知性論と異なり、理性にもとづく認識を狭い範囲に限る。したがって理性にもとづく自由な意志や行為もまた制限され、もっぱら感覚的あるいは印象にもとづく自由すなわちかれの言う「自発性の自由」だけが認められる。しかも、その自由もヒュームが意味する因果性のなかの自由であるから、機械論的な必然性と一体となった自由にすぎない。

このようなヒュームの道徳哲学における自由論はマルクス自由論とおおよそ異なる。

マルクスの自由論は、前稿(1)あるいは拙著(2015)でのべたように、①自然との物質代謝の制御②社会関係の制御③各個人の人格的発達の3つの自由からなる。坂本(1995)によれば、ヒュームは近代的自由の具体的在り方を歴史的事実に即して、①人身と所有の自由を核とする人格的自由と、②実定法上の根拠に基づいて実現された市民的ないし政治的自由という異なる2つの段階に区分し、①から②への発展過程として『イングランド史』（テューダー朝⇒スチュアート朝⇒名誉革命）を認識した（同書278頁以下参照）。これに対して、マルクスの場合は、すべての個人の人格的発達にもとづく自由に規範的価値をみだしてはいるが、その理念はあくまで資本制経済社会という土台の根本的変革なしに実現することはない。

自然との物質代謝の制御にもとづく人間の自由に関して、ヒュームは人間を客観的な社会的存在として理性的に認識することを放棄しており、自然存在としての人間の本性は問題にしない。

また、社会関係の制御による自由に関しては、ヒュームは少数の支配者への人びとの従属を前提する。「社会の維持に必要な正義の遂行に直接の利害をもつのは少数者」であり、統治者（治政者）であり、また支配者である（第2部第7節「統治の起源」）。少数の統治者は「国家の大部分に特定の利害関心をもたないか、あるいは遠い利害しかもっていない」。「政治的統治 civil government の起源はここにある」。そして、統治と支配者への服従は社会の秩序を調和 concord のために必要な義務であり、服従が強制されることもある（同第8節）とヒュームは言う。自由で独立した人びとが結合したアソシエーションをつうじてみずからの社会関係を制御するという自由はヒュームの言う文明社会にあっては永遠にのぞむべくもないのである。

注

- 1) ヒュームは、「過去1世紀以上にわたって」王位の継承や統治を構成するものの特権に関して妥協や和解の余地のない対立する見解から、「イングランドの政党間に続いた憎悪」が時に爆発して内乱に至り、暴力革命を起こした歴史をふまえて、「原始契約」すなわち社会契約説批判と「受動的服従」に関する2つのエッセイを書いたとする（「党派の歩みよりについて」）。
- 2) ヒュームは言う。「人間はつねに社会を求める」（『人間本性論』第2篇第3部第1節）。「人間は宇宙の生物のうちで社会をつくるもっとも熱烈な欲求をもつもので、社会によってもっとも多く利益を得るところからそれに適したものである。われわれは社会と関係のないどのような願望も抱くことができない。完全な孤独はおそらくわれわれの受け得る最大の罰である。……自負、野心、貪欲、好奇、遺恨、色欲等、どのような他の情念によって湧き立たせられようと、すべての情念の魂すなわちそれら情念に生命をふきこむ原理は同感である。」（同第2部第5節）
- 3) 道徳規則（または法）について、ロックはつぎのようにのべている。「人びとが一般に準拠し、自分たちの行為の公正または不正を判断する法はつぎの3つである。1. 神法。2. 市民法。3. 世論または評判。……人びとは第3の法によってかれらの行為の徳または悪徳を判断する」（『人間知性論』第2巻第28章第6節以下）。田中正司（1979、第3部第3章）は、このロックの評判法が18世紀の道徳感情論の萌芽としての性格を有するとともに、同感の原理を欠いていたため、道徳的な相互是認の原理としては限界があったことを明らかにし、ヒュームにおいては世間の評判への帰属の原因が同感の原理にあったと指摘している。
- 4) 坂本（1995）は「文明社会」の視角からヒュームの論文（エッセイ）集が書かれた時代背景とかれの思想的課題をあとづけている。
- 5) 大槻（1980）の解説によれば、ヒュームは「意志の自由という、古くから争われた主題についても、超越的で実体的な原理を人間に与えず、人間行為を、原因である動機と、結果である行為との因果的系列としてとらえ、因果の経験的必然性にしたがう行為こそ、正常な人間の、いわゆる自由な行為であるとして……意志決定論に味方する。自由とは、人間が必然性のもとにありながら感じる、自発性という心情的印象なのである。（中略）ヒュームの倫理学は道徳行為の観察と解析とで一貫している道徳の事実学である。……かれは事実学としての道徳学と、規範学としての倫理学とを峻別し、前者に立てこもろうとする」（同上書45～46頁）。
また、高田（2012）はつぎのようにのべている。「ヒュームは経験論の立場から、自発性の自由を相対的な意味に理解し、それを必然性と両立すると見なし、〈柔らかい決定論〉の立場にたつ」。「カントは柔らかい決定説のなかでもヒュームの説を最も洗練されたものとみなし、それとの対決を迫られたと思われる」（同57-58頁）。
- 6) 坂本（2011）第1章は、ヒュームの哲学において因果論と自由・必然論とが知識論と情念論をつうじて有機的につながっていると論じる。これはロック『人間知性論』第2巻第21章（力について）における「自由と必然」論（太田 1953）の再構成である。
なお、ヒュームのような自由と必然性のとらえ方は、ヘーゲル論理学からみれば、東と西、北極と南極のような「抽象的対立」である。対立するかのように見える両者は論理的には同一である。
- 7) ハチソン（1747）は、「所有権の導入を説明するために、あらゆる人びとのあいだの古来の黙約（any old conventions）に訴える必要はない」（*Introduction*, p. 142. 197頁）とはっきりのべている。ハチソンとヒュームとのあいだの関係からすれば、ハチソンのこの記述はヒューム所有論への批判であろう。

ヒュームは「黙約あるいは合意」と言い、黙約と合意あるいは同意を同義に用いているが、J・ロールズによれば、ヒュームはロックのなかにある「参加する同意」を見逃している。すなわち、ロックが「参加する同意」において区別している「明示的な同意 expressed consent と、受動的あるいは暗黙の同意 passive or tacit consent のあいだにある対照の重要な差異に注目していない」（Rawls, 2007, p. 171, 訳310頁）。たしかに、しばしば「コンヴェンション」とカタカナで訳語が表記されるヒ

- ューム独自の用語は、ロックにおける明確で意志的な契約にもとづく合意（「約束」）とは異なることを明示する必要がある。硬くて古い用語であるが、本稿では「黙約」という大槻訳を採る所以である（もっとも大槻 1952 は訳注において「合意は黙約の同意語である」岩文(4)265頁、としている）。なお、『道徳原理の研究』における convention の渡部訳は「慣習」。水田（1976）はコンヴェンション＝「便宜的とりきめ」、舟橋（1985）は「慣習的とりきめ」、桂木（1988）は convention を「自然発生的に人びとが生み出してきたもの人びとが従う」という観念の表現と理解し「自生的秩序」、神野（1996）は「黙契」という訳語をあてる。
- 8) 『人間本性論』のあとの『道徳原理の研究』（1751）になると、ヒュームは、「人間性の原理と同感の原理」に関して、「なぜわれわれが人間性あるいは他人への同胞感情（humanity or a fellow-feeling with others）をもつのかを問うところまで研究を進める必要はない」とのべる。すなわち、「これは人間の本性の1つの原理として経験されるだけで十分である」し、「他人の幸福と不幸にまったく無関心であるような人は存在しない。前者は快を与え、後者は苦を与えるという自然の傾向をもつ。このことは誰でも自分のうちに見いだす」。しかも、「これらの原理をより単純で普遍的な原理に帰着させることは不可能であるし、それは本論で扱う問題ではない。そして、ここでは安んじてこれらの原理を根源的のみなしてよいであろう」（*Principles of Morals*, p. 492, 渡部訳68頁）とのべるにとどまる。
- また、「賢明な（あるいは思慮深い）観察者」（大槻訳「思慮を以てこれを観る者」）は、ロールズによればヒューム哲学に登場する「もっとも興味深く重要な観念」であるが、『人間本性論』（1740）ではこの第3篇第3部第1節の1か所（*Human Nature*, p. 371, 大槻訳(4)193頁）にしかみられない。
- 9) 1970年代半ばまでのヒューム研究史について山崎（1972）と大野（1977）が、経済学史および経済思想史における最近のヒューム研究の動向については坂本（2005）が参考になる。

2. A・スミスにおける人間の自由と自由主義

アダム・スミス（Adam Smith, 1723-1790）はヒュームより12歳年下であって、同じスコットランドの出身の二人は生涯をつうじて最良の友であった。スミスは、グラスゴウ大学卒業後、1751年から1764年初めまで同大学で論理学、道徳哲学の教授、副総長などを務め、同年から1766年まで貴族の私教師として七年戦争（1756～1763）後のフランスに随行、帰国後は故郷カーコーディーに戻り、主著『道徳感情論』（初版1759年）の改版（最終第6版1790年までじつに30年をかけた）と『国富論』（初版1776年、最終第4版1786年）の研究と完成に専念した¹⁾。

スミスは、経済学者（『国富論』の著者）というより、現在では社会哲学者とよぶ方がふさわしい。また、19世紀後半に現れた新古典派の静態的市場均衡論、これに対応する方法論的個人主義にもとづく経済人（homo economicus）モデル、いわゆる「夜警国家」観、政策論における「安価な政府」、思想史における自由放任主義（レッセ・フェール *laissez-faire*）の元祖といったスミス評価も正しくない、あるいはかれの思想と哲学、理論の一面的な解釈でしかないことが知られるようになった。

スミスの専門である社会哲学は当時の用語では道徳哲学である。その体系は、自然神学、人びとの社会感情にもとづく行為の適宜性を扱う倫理学（『道徳感情論』）、正義論にもとづく「法と統治の一般原理」、その法の対象である生活行政、公収入、軍備に関するかぎりでの「諸国民の富の性質と原因に関する研究」（『国富論』）の4つからなる（『道徳感情論』第6版「読者に」²⁾）。

【『道徳感情論』の該当箇所はグラスゴウ版の параграф 番号たとえば第6版第1部第1篇第1章第1 параграфを〔TMS, I-1-1-1〕としGのあとにグラスゴウ版の頁を記す。『国富論』からの引用は、編と章をI-1, グラスゴウ版をG, 大河内一男監訳版を大I～III, 水田洋訳を岩(1)～(4)とし、頁を表示する、それぞれに少し訳を変更したところがある】

本稿は人間の自由についてのスミスの考え方に課題を絞り込む関係で、人間の道徳感情を経験にもとづいて観察した『道徳感情論』の人間の本性にかんする考察と、『国富論』のいう文明社会における「自然的自由の体系」との関係に焦点をあてる。スミスの道徳哲学と経済理論の内容は広く知られているので、問題を端的に提起し、他の論点についてはなるべく省略する。

問題はこういうことである。スミス『道徳感情論』を自由論として読むと、人間の本性としての自由についてスミスがまとまって論じているところがないことに気づく。この点は、ホッブズ、ロック、ルソー、ヒューム、そして師であるハチソンとは大きな違いである。『道徳感情論』では、自由という用語は、「真理と自由と正義の大義」(TMS, VI-3-5, G238)や「自由と独立」「自由と安全」といった形で、つねに他の価値規範と並べて使われているだけである。ホッブズやロックのように、自由それ自体を哲学的あるいは人間学的に考察し、説明、展開したところはない。「意志の自由」という用語が1か所出てくるが、それも「正義という徳」を守るためには「意志の自由」に任されてはならず、正義は力づくで、強制されてもよいとする箇所(TMS, II-2-1-5, G79)に登場するだけである。ヒューム哲学の場合、『本性論』(第2篇第3部第1節)や『人間知性研究』(第8章)などで「自由と必然性」の問題が論じられたが、スミスは「自由と必然性」の問題を正面から論じていない。

スミスは、人間は「弱く不完全な被造物」で、「自然の創造者」「秩序」は人間の「自己保存と種の繁殖」を大目的として与えながら、そのための手段は理性ではなく本能的な欲求に与えたとする(TMS, II-1-5-10, G77-78)。ホッブズやロックらの社会契約説のように、人間が生来あるいはその本性上、自由で独立した平等な存在であるという考え方には与しない。人は、スミスが個人の自由を当然のことと考えていると思うかもしれない。たしかに、法学の「対人権」では、自然権の1つとして人の自由とその安全保障³⁾があげられている。しかし、それは法学の世界における自由権であり、倫理学として人間の本性を論じる『道徳感情論』で扱われる人びとは富者と貧者、統治者(為政者)と被統治者(臣民)、地主と労働者³⁾とに区別され、各種身分(ranks)、「特殊な権力や特権、免除をもつ異なった諸階層と諸社会集団(orders and societies)」(TMS, VI-2-2-7, G230)に分かれている状態にあり、すべての個人が自由で平等な、同質的な、いわゆる市民からなる社会契約説的な国家社会は想定されていない。『道徳感情論』における人びとの意識と行為は、身分や階級を捨象した、いわば抽象的な普遍性における、永遠に変わることのない人間性の現れなのである。

これに対し、『国富論』には、「完全な自由」(I-10)「自然的自由の侵害」(II-2)「職業選択の自由」(IV-2)「自由な競争」(IV-5)「完全な自由および正義の自然的秩序」「完全な自由だけが保持できる自然で健全かつ適正な均衡」(IV-7における植民地貿易の独占への批判)「自然的自由の体系」(IV-9における主権者の義務に関わって)など、多くの用例がある。自由はこのように『国富論』では重要な用語だが、『国富論』が扱う社会経済的自由は多くの制約条件、とくに富と権力の支配のもとにある。身分や階級に分かれている現実の諸個人は商業社会においてのみ「自由な人

であり、かれらの自由はあくまで文明化した社会における広義の商業的自由である。

また、「自然的自由」という用語は、スミスの師ハチソンでは自然状態における人間の自由を意味する言葉であった。しかし、スミスが使用する「自然的自由」は文明社会における自由である。その違いは何を意味するのか。いったい、スミスは、人間の本性としての自由についてはどのように考えたのか。それは、かれのいう文明化した商業社会における人間の自由と同じなのか、それとも違うのか。もし仮に違うとすればどういう違いなのか。この問題に焦点をあて、ヒュームとの差異と共通性にも触れながら、スミスの自由論について検討したい。

(1) 相互同感という道德感情にもとづく人間の本性と自由

スミスの自由論（人間本性論、社会経済的自由、人格的自由あるいは発達論的自由論）を検討しようとするれば、第1節の最後に触れたように、スミスが同感（共感）概念と利己心あるいは自己愛との関係についてヒュームと異なる見解をもっていたのかどうかを明らかにしておく必要がある。それはスミス道徳哲学体系第3部門の主題である正義論と関連するが、本稿でスミスの正義論まで展開することには限界があることを断っておく⁴⁾。

ヒュームは、人間の自愛心あるいは自己利害にとらわれた道德感情は強固であり、個人の功利主義的な道德感覚はそこから生じると考えた。その一方で、社会的＝人為的な徳である正義や善は「他者に共感する性向」から生じると考える。そして、後者によって、さらに後者から、自己利益を抑制する「公共の利益への同感」が生じるとした。しかし、私益と公益との関係、そのもとなる利己的感情と他者への同感との関係、したがって社会形成の論理について、ヒュームは明確な答えを示さなかった。

スミスは、自愛心（self-love）を認めつつも、自愛心を効用と結びつけるヒュームとは考えが異なること、また、自愛心から道德的是認（徳）を引き出すホップズとも異なることを表明する。さらに、師であったハチソンが道德的是認の原理として理性と自愛心の両方を排除したことには賛成するが、たとえば調和と美といった内部感覚、あるいは仁愛（benevolence）に唯一の原理を求めるハチソンの議論に賛成はしない。それは善行（beneficence）のような最高の徳がどこから生じ、慎慮、節制、分別といった、より下位の徳に対する是認がどこから生じるかを説明しないという欠陥があるからだという。

スミス『道徳感情論』の主題は、第4版以降で追加された副題にあるように、「人びとが自然に naturally まず隣人たちの、ついで自身の行動と性格について、判断する際の原理の分析」である。

『道徳感情論』は「同感の原理」から慎慮（慎重）、正義、仁愛という3つの徳を（第6版で追加された第6部の3つの篇において）展開し、これらの徳がすべての意向（affection）や性向を適切にコントロールし方向づける程度を問題にした。同感とはたんなる感情ではない。個人的なものではなく社会的なもの、「自己の他人に対する、もしくは他人の自己に対する同感すなわち人びとの動的調和の意識」（太田 1938=1971, 403頁）である。田中正司（1973=1994）によれば、「独立の意識主体としての他人を前提としたうえで、他の意識主体と想像上の立場を交換すること」にもとづく同感である。スミス自身はこれを「相互的同感 mutual Sympathy」と表現する。そして、初版第1部第2篇第1章（2版以降第1篇第2章）の表題にこれがかかげている。

『道徳感情論』と相互的同感の原理については中谷武雄の適切なまとめがあるので紹介しよう。

「『道徳感情論』は、人間が自分の行動を規制するに至る感情の動きについて論じたうえで、その結果社会の安定が持続されるメカニズムを解明している。それは、他人の感情を理解するために、相手の立場に立って考える『感情の移入』『立場の交換』の(に?)もとづく『同感(sympathy)』の理論から出発している。同感または共感、その行為の適宜性(propriety)を判断・評価し、是認(approbation)にもとづいて形成される。それが繰り返され、蓄積されていくことにより、この基準は当事者の判断を離れて、『中立的な観察者(impartial spectator)』の判断・同感として後には定立される。」(中村編 2008, 16頁より)

このように、スミスの人間本性論は、当事者と観察者とからなる感情の相互交換による相互理解すなわち相互同感論として展開される。個人は当事者と観察者とに分かれ、その役割はそのつど、不断に、そして互いに入れ代わる。

これに対して、ヒュームの同感論は、効用を徳(性)とすることから生じる、たんなる他人の感情への同感あるいは感情共有である。そこには感情の相互交換はない。したがって、ヒュームのいう同感とは、「当該行為によって影響を受けている人物の感情に対する観察者の同感」である。ヒュームの説明にスミスは「行為者の感情や動機に対する観察者の同感を付け加えた」と TMS と LJ の共同編者の 1 人であるラフィエルは言う (Raphael, 2009, p. 31, 訳35頁)。スミスは、「感情を是認の原理とする」2つの違った体系のうち、ハチソンとは異なる「もう1つ別の体系」としてヒュームの体系と考えられるものを念頭に置いて、つぎのような批判を行っている。

「この体系は、私(=スミス)が樹立しようと努力してきたのとは区別された同感からわれわれの道徳的感情の起源を説明しようとする。それは、徳(性)を効用のなかにおき、何かの資質の効用を観察者が調べる際の喜びを、それによって作用をうける人びとの幸福への同感から説明する体系である。(しかし)この同感とは、われわれがそれによって行為者の動機のなかに入り込む(enter into)同感とも、われわれがそれによってかれの行為の恩恵をうける人物の感謝についていく(go along with)同感とも違う。それは、われわれがよく工夫された機械を是認する際の原理と同じ原理である。」(TMS, VII-3-3-17, G327)

同感論におけるスミスとヒュームの差異は、道徳的是認における効用の役割についてもいえる。

スミスによれば、家屋の便利さや豪華な邸宅のような有用性あるいは効用はたしかに美や快の源泉の1つであろう。観察者は同感によって家屋の持ち主の感情に入り込み、同じ快の面から対象をみる。富と地位がもたらす快は、人びとを勤労に駆り立て、土地の耕作や都市の建設、科学・技術の改良を促すのだが、たとえその成果は少数の領主たち(スミスは「高慢で無感覚な」あるいは「地位のある」「富裕な人びと」と表現している)が消費したとしても、その奢侈ときまぐれは貧しい農民や普通の人びとにもその成果を分け前として配分する。公共行政あるいは生活行政(police)による促進や援助も同様の効果をもたらすと言う。(TMS, IV-1)

しかし、道徳的是認が効用の結果だと知覚するのは「外観」にとらわれた見方である。人間の理性と知性(reason and understanding)は効用の知覚とはまったく別の適宜性の感覚(人間愛、正義、寛容、公共精神)を含み、また将来のために現在の快を放棄し、現在の苦を忍従することができる自己規制を伴うものである。(TMS, IV-2)

ヒュームもまた、効用から生じる自己利益を抑える原理を同感(といっても公共的利益への)に

求めた。しかし、スミスによれば、どのような意向（この場合は快または効用）でも、「それがどの程度に存在するのを許されるのかに依存する」。「効用に徳をおく体系」と、スミスが樹立しようとしてきた体系とのあいだに存在する「唯一の違いは、それが、観察者の同感またはそれに対応する意向ではなく、効用をこの適切な程度の（自然的で本源的な—第4版から）尺度とすることにある」（TMS, VII-2-3-21, G306）。

スミスによれば「愛すべき徳と尊敬すべき徳」は観察者と主要当事者とのあいだの努力のうえに基礎づけられるものである。「人間の本性の完成」について、スミスはつぎのようにのべている。

「われわれの利己的な意向を抑制し、仁愛的な意向をみたすことが人間の本性の完成をなし、そのことだけが人間のなかに感情と情念の調和を生みだしうる。かれらの品位と適宜性の全体はそこにある」（TMS, I-1-5-5, G25）。

スミスによれば、「完全な慎慮、厳格な正義、適当な仁愛の規律にしたがって行為する人」が理想の人である。しかし、スミスは、普通の人びとにとっては普通の感受性と自己規制で十分であると言う。徳とたんなる適宜性、感嘆され祝福される資質と行為と、是認されるに値するだけの資質と行為とのあいだには「重要な違いがある」。人類愛などという徳は、粗野な大衆のもつ感受性あるいは自己規制をはるかにこえる。したがって、スミスは普通の大衆に対してはあくまで弱い程度の同感と情念の適宜性で十分だと考える。このことは、同感と適宜性、そしてさまざまな善行について、それぞれに程度の違いを認めることである。また、スミスがハチソンらの「普遍的仁愛」説に賛成しない理由でもある。スミスにあっては、宇宙という偉大な体系の管理は神の仕事であって人間の仕事ではない。たとえ少数の「賢明で有徳な人」が自身の階級や社会の利益を国家または公共利益のために犠牲にすべきだということをもっていたとしても、多くの人間に対してはその「能力の弱さと理解の狭さ」に適切なものへの配慮だけを求める。そうした普通の人びとがスミスの想定する文明化した商業社会においては多数者を構成している。

スミスが『道徳感情論』で説明した社会的あるいは心理学的な観察の証拠の多くは、かれが属した社会から引き出されていると思われる。スミスは「人類の普遍的経験を考察する哲学者によって追求される普遍性」を考察していると思っていたとラフィル（2009, p. 8, 訳9頁）ものべている。その意味で、スミスの『道徳感情論』における人間性論は文明化した社会における人間の感情行為に限定されない。山崎（2005）もまた、狭義の道徳哲学は徹頭徹尾、「没歴史的」「非歴史的」（歴史貫通的）に同感をつうじた社会的基準の形成を説くものと理解する（同書4頁）。この普遍的な感情行為論は永遠に変わらない人間の普遍的本性から生じる感情と行為を意味する。したがって、普通の人間の自由や諸能力の発達可能性はスミスのなかに認めることはできない。

このように、『道徳感情論』をみるかぎり、スミスが人間の本性としての自由について論じているところはない。『道徳感情論』のはじめにのべられたように、「人間の本性にはいくつかの原理がある」。スミスは、自己利益（self-interest）あるいは自愛心を人間の（個人的）自由と直結させ、そこから生じる効用の実現を、私的効用であれ公共的効用であれ、自由の実現あるいは増大と同一視してはいないのである。

では、スミスの人間本性論にあたる道徳（=社会）感情論において、人間の自由、自己利益、「同感が生じる想像上の交換」はどのような関係にあるとみればよいのだろうか。

スミスは、『道徳感情論』では明言していないが、人間の本性から生じる感情と行為が自由なものであることは認めるであろう。ただし、スミスの言う自己利益は単純な利己主義、すなわち他者に無関心で自分の利益のみを追求する「狭い自己利益」ではない。個人の自由は他者との同感を含まない「狭い自己利益」とは対立する。個々人の自己利益にもとづく感情と行為であっても、程度の差はあれ、他人および自分自身の内側にある「中立的」あるいは「公平」な観察者の同感にもとづかねばならないというのである（「相互同感論」⁵）。

(2) 商業社会における「自由な人」の意識的経済行為

つぎに、『国富論』において扱われる社会経済的自由に移ろう。

先にも紹介したように、スミスの言う文明社会において、人びとは自由に取りし交換することによって互いの自己利益を増進させるだけでなく、結果的に社会公共の利益をも増進させるとスミスは考えたのではないか。この私益と公益の調和論は人間本性論としての相互同感論とどのように関係するのだろうか。

スミスは、「もっとも完全な自由」のある社会は人びとが自由に交換、取引および交易といった経済活動を行う商業的社会であるととらえた。厳密には「文明化した商業社会 (a civilized and commercial society)」とも表現するが、『国富論』では「文明社会」という用語を多く用いる。

スミスの言う「自然と理性の秩序 the order of nature and of reason」(WN, I-10, G145, 大I 214, 岩(1)226) とは、「よく統治され、人びとの最下層まで広く富裕がゆきわたった」文明社会のことである。文明社会は経済的には分業の利益にもとづいている。資本と労働の自由な競争と移動にもなう広範な分業は、人びとのあいだに取引、交易、交換の性向をもたらし、この性向がまた分業を生みだす。しかも、この秩序は、これを予見し、意図した人間の知恵によるものではない。「それは、そうした広範な有用性など考慮に入れない人間の本性における、ある性向すなわち取引、交易、交換する性向の、緩慢だが必然的な帰結なのである」(I-2冒頭、作用因と目的因との区別)。しかし、この文のあとに続けて、つぎのようなことがのべられていることに注意すべきである。

「いったい、この性向(交換性向—引用者注)は、人間の本性における、これ以上は説明できないような本源的な諸原理の1つなのか、それとも、この方がもっともらしく思われるが、理性と言葉(reason and speech)という人間の能力の必然的な帰結なのか」。スミスはこのように問題を提起しながら、この問題は「われわれの当面の研究主題には入らない」として、「こうした性向はすべての人間に共通で、他の動物にはみられない」(WN, G25, 大I 24, 岩(1)37) とのべるにとどめる。

多くの人びとの協働と援助を要する文明社会では、人は仲間の仁愛(benevolence)に期待するのではなく、仲間の自愛心(self-love)にはたらきかけ、自分がかれらに求めることがかれら自身の利益になることを示すことが有効である、という有名な叙述はこの直後に登場する。したがって、取引、交易、交換という性向は明らかに文明社会における人間の特有の性向を指し示したものである。いいかえると、これらの性向が人類の普遍的な、あるいは最初から変わらない人間の本性の原理であるというわけではない。スミスは、『道徳感情論』における自愛心や同感原理あるいは効用の原理一般からただちに文明社会における人間の取引、交易、交換性向を導いている

のではない。商業社会固有の交換性向が人間本性の感情の1つである自愛心にはたらきかけることでうまく作用する、と主張しているのである。

『道徳感情論』における効用原理から自愛心を導き、自愛心からさらに取引交換の利益を説いているのだと解釈すると、ただちに同感の原理や適宜性との関係が問題になるだろう。また、他者と自己とのあいだに「中立的な観察者」の同感を想定するスミスの相互同感論からただちに文明社会における取引交換の利益を導き出そうとしても、論理的に飛躍が生じる。自愛心や相互同感はいくまで交換性向の前提となる、あるいはその基礎におかれている原理であると理解しなければならぬ⁶⁾。

『国富論』には、当時のイングランドだけでなく、18世紀ヨーロッパ諸国および植民地にみられるさまざまな独占や規制を障害とみなし、それらを取り除いて社会経済的自由を実現することを主張している例が多数ある。ここで詳しくそれらについて紹介する必要はないであろう⁷⁾。

スミスが『国富論』において論じる自由は、文明化した商業社会という名の経済社会における人間の自由な意識と行為である。『国富論』は経済社会における自由な活動を妨げる内外にわたる重商主義 (mercantile system) と総称される独占や統制の新・旧諸制度およびそれらに対応する思考を批判した著作であった。文明化した社会における自由がそのまま人間の普遍的で変わることのない自由というのではない。あくまで、文明化した商業社会という特殊歴史的な経済社会における人間の自由とその意識および行為と理解すべきである。

(3) 政治的社会における「臣民の自由」としての経済的自由

では、政治的社会の形成と人びとの政府への服従の根拠について、スミスはどのように説明するのか。政治的社会 (civil society) における人びとの自由とはどういう自由なのだろうか。

スミスは主権者であるコモン・ウェルス (国家) の第1の義務として国防をかかげた。国防は富裕よりも重要だとするスミスは、軍事技術の進歩により、とくに常備軍の費用がますます高くなるにつれてきた (「相対的に安価な政府」山崎)。さらに、スミスは、国家の第2の義務として、『国富論』第5篇第1章第2節「司法費」において社会成員による他の社会成員への不正や抑圧から保護し、裁判を厳正に実施することをあげる。そこで政治的統治 (civil government) にはある程度の「服従と権威」が必要だとするが、人びとがそうした統治制度「よりも前に」、少数者に服従する原因あるいは事情についてのべている。少数者には4つの優位性 (superiority) (V-1, G710-713, 大Ⅲ32-38, 岩(3)376-379) があるとスミスは言う。すなわち、人間の自然な感情として、出生、年齢、財産、卓越といった「自然の権威」への服従がある。その第1は、精神的・肉体的な個人的資質が優れていること。第2は、年齢を重ねていること。第3の原因または事情は財産の多さ、これは「富の権威」である。そして第4の優位性は「生まれのよさ」、この4つである。なかでも、「生まれと財産 (birth and fortune) は、主として、人の上に人を置く2つの事情である。それらは人を人と差別する二大源泉であり、したがってまた人びとのあいだに自然に権威と従属を確立する主要な原因である」(V-1-2, G714, 大Ⅲ38, 岩(3)380)

なかでも「財産所有の不平等は権威と服従をもたらす」。そして、この「不平等それ自体を維持するのに政治的統治 civil government が必要となる」。ここで、スミスは、歴史の4段階と関連させながら、「政治的統治は、財産の安全のために設けられる限りでは、現実には、貧者に対

して富者を防衛するために、あるいはいくらかの財産をもつ人びとを、まったくの貧乏人に対して防衛するために設けられる」（*Ibid.*, G715, 大Ⅲ39-40, 岩(3)381-2）とのべている。

このように、スミスにおける国家形成＝創出論の内容は明白である。国家とは近代的な国家社会であり、主権はコモン・ウェルス *commonwealth*（国家）そのものにある。これはスミスより100年以上も前にホッブズが主張した内容と（用語も含めて）変わらない。しかし、スミスの国家論は自由で独立した平等な人びとによる国家形成＝創出論ではなく、「信約」（ホッブズ）「契約」（ロック）「一般意志による結合」（ルソー）といった理想的関係はない。「黙約」というヒュームの用語すらスミスは引き継いでいない。

「法学講義」の公法論において統治の起源を論じたところで、スミスは、人びとが自由意志による契約によって主権者の権力に服従するという観念すなわち「原初契約論」を批判する。また、「暗黙の契約」という観念も正しくないと言う。スミスによれば、人びとが主権者に対して服従と忠誠の観念をもつ原理は「権威の原理」と、「普遍的または公共的な利益の原理」すなわち「公的効用の原理」との2つである。（LJ, G321f, G401f, LJA 訳337以下, LJB 訳32以下）ここで注意すべきことは、スミスは人間の本性における同感の原理からこれら2つの原理を導いているのではない。権威の原理の基礎には上位者や富者への尊敬あるいは同感があるとのべているところがあるが、それは先にあげた「自然の権威」のことであり、この「自然の権威」に対する同感から「財産の維持と所有の不平等」にもとづく国家の創出形成を導いているのではない（田中正司1983＝2003, 第2部第3章, 266-268頁参照）。また、効用あるいは利益は「人びとを服従するように動かすものであるが、それは「私的な効用によるよりも公的な効用である」。「すべての人は、社会の正義と平和を維持するのに必要だということに気づいて」、「全体の善 *the good of the whole* のために政府の決定にしたがう」のだと言う。「公共善」への服従と忠誠という観念そのものは第1節でみたヒュームの考えとほぼ同じである。

人びとがさまざまな階級と社会集団に分かれている文明化した社会では、主に富者の私有財産したがってまた富の不平等な配分を擁護するために、主権者すなわち国家が形成されるというのがスミスによる説明である。ただし、スミスの場合、人びとの抵抗権は認められる（詳細は略）。ホッブズのように、人びとの権利は主権者である国家に全面的に委ねられるのではないし、国家は絶対的な権力者でもない。主権者である国家の「義務」と役割は、スミスの場合、周知のように、(1)国家社会の防衛(2)司法行政(3)商業を助成し国民の教育を振興する各種の公共事業と施設の3つに限られる（『国富論』第5篇第1章。ただし救貧行政と経費は欠落させられており、主権者＝君主の尊厳を保つ経費は別扱いである）。「分業としての国家」（山崎 1994）に課せられたこれらの「義務」は「社会全体の利益」に適合とされるが、その諸経費をも負担する人びとは主権者である国家の権威と権力に服従する「臣民」である。スミスが別の箇所でのべているように、「さまざまな種類の使用人、労働者、職人がすべての巨大な政治的社会 *political society* の圧倒的多数を成している」（I-8, G96, 大I 133, 岩(1)142）。このような普通の人びとが主権者である国家に服従する「臣民」の大多数を占める。したがって、スミスにおける社会経済的自由はこのような被統治者の自由すなわち「臣民の自由 *the liberty of the subject*」（LJB, G421, 422『法学講義』訳88-89頁ほか）にほかならない（LJBには「自由人に生まれた臣民 *a freeborn subject*」という表現もみられる。また「臣民の自由」という用語はそもそもホッブズにある）。

スミスは、別の箇所では、主権者である国家の義務は先の3つであるという際に「自然的自由 natural liberty の明白な単純なシステム」(IV-9, G687, 大II511, 岩(3)339)という表現を用いた。また、「少数者による自然的自由の行使が、もしそれが全社会の安全を脅かす恐れがあるなら、もっとも自由な政府であっても、……政府の法律によって抑制されるし、またされるべきである」(II-2, G324, 大I505, 岩(2)99)とのべているところもある。

さらに、大ブリテンの改良と繁栄の原因は容易に説明できるという箇所では、「各個人に自分の労働の成果を享受することを保障すれば、すべての国を繁栄させるに十分である」。「自分の生活状態を良くしようとする各個人の自然的努力は、自由で安全に活動することを許されるなら、きわめて強力な原動力であり、それだけで社会を富と繁栄とに導くことができる。(中略)大ブリテンでは産業活動は完全に安全で、完全に自由と言うには程遠いが、ヨーロッパの他のどの地域と比べても、自由である」(IV-5, G540, 大II260, 岩(3)78, 穀物法の問題に関連した文)と言う。

以上のように、スミスは、各人が自分の生活状態を良くしたいという「自然的努力」を前提し、自由で安全な経済活動において、「各人が自分の労働の成果を享受できることが保障」されれば、国家社会は繁栄すると主張する。「自然的自由」という用語こそ、スミスの自由主義思想を表明する言葉である。「臣民」の立場で「正義の法を犯さない限り、自己利益を追求し競争⁸⁾する「完全な自由」。これがスミスの「自然的自由の体制」(IV-9, G87, 大II511, 岩(3)339)である。

しかし、「自然的自由」の名のもとに実現される富と繁栄は主権者である国家に従属する「臣民」自身の労働と生産にもとづくが、かれらが自分の労働の成果をすべて享受できるとスミスは考えない。「臣民」自体はいくつかの階級 (orders) あるいは身分 (ranks) に分かれている。「雇用主 masters の最も大きな階級 classes は地主 landlords と農業者 farmers の2つである」(I-8, G101, 大I142, 岩(1)151)。したがって、階級あるいは身分に分かれている文明社会では同感や利己心のあり方も社会的歴史的規定性をうける(内田 1970, 61頁ほか)。「自然的自由」の秩序は実際には大きな不平等と格差、そして抑圧があることを自覚していた文章が『国富論草稿』(1763年執筆推定)に残されている。

「1つの大きな社会の労働の生産物にかんして、公正平等な分配といえるものは決して存在しない。10万の家族からなる社会では、おそらく100家族がまったく労働しないであろうし、そのうえにかれらは、暴力によって、あるいはもっと秩序だった法的抑圧によって、その社会の労働のうち他のどの1万家族が使用するよりも大きな部分を使用している。この巨大な食い込みの後に残るものも、けっして各個人の労働に比例して分割されてはいない。もっとも多く労働する人びとが手にいれるのはもっと少ない。(以下、富裕な商人、事務員や会計係、職人の順番で続く諸階層は貧しい労働者よりも大きな分け前を享受するとしてうえて一引用者) 貧しい労働者は大地と四季を相手に戦う人であり、そのコモン・ウェルスの他の構成員がぜいたくをするための材料を提供しながら、人間社会の全組織をその肩に背負い、かれ自身は地下に埋められているように見える人である。これほど大きな抑圧的不平等のなかで、文明社会のこの最低で、もっとも軽蔑されている構成員でさえ、もっとも尊敬され活動的な未開人が達成できるのに比べて、はるかにまさる豊富と潤沢をふつうに所有していることをどのように説明すればいいのか」(LJ, G563f, 水田訳『法学講義』岩波文庫版所収, 446-7頁)。

もちろん、スミスにとって、社会(政治)経済学 political economy が解明すべき課題は、「さ

まざまな技術のすべてにおける生産のはかりしれない増大が、所有の大きな不平等にもかかわらず、分業の結果として、すべての文明社会で、最低の身分の人びとにまで及ぶ普遍的富裕をひきおこすこと」(Ibid., G566, 同上訳452頁)にあった。文明社会は「地位のある人びとによる怠惰で抑圧的な浪費を満足させるが、それと同時に職人と農民の欲望をあり余るほどに満たすだけのものを大量に生産する」。「国民的富裕」とはすべての人びとの富裕であり、スミスにとってそれは「公共的な富裕の本質をなすもの」であった。⁹⁾

では、文明化した商業社会における自由な経済活動と公共的利害関心との関係について、スミスはどのように考えるのか。

資本の利潤を目的とする商人と製造業者たちの利害関心はかならずしも「公共の利害関心」と一致しないので、かれらからの提案には常に疑いをもたねばならないとスミスが説いているところ(I-11, G266-7, 大I 405-6, 岩(1)434-5)がある。あるいは、植民地について論じたところでは、遠隔地事業への投資を「その社会の福祉 welfare」のために「近隣の事業」と比較し、「公共の利害関心」「社会全体の利害関心」と「個人々の私的な利害関心と情熱」「自然の選好」との一致あるいは不一致、さらに重商主義政策による規制やその悪用を問題にしているところ(IV-7, G629f, 大II 408f, 岩(3)240f)などがある。そのほか、「公共の福祉 the publick welfare における変革」(I-10, G159, 大I 239, 岩(1)251)という用語も使われているが、スミスは、穀物の商業の自由を主張するところで、「公共の効用 publick utility という観念 idea は一種の国家理性ともいべきもの」である、そのために通常の正義の法を犠牲にするような立法権力の行為は、緊急時に限られるべきだと主張している(IV-5, G539, 大II 258, 岩(3)75)。

自由な経済活動がどのようにして社会公共の利益と両立し、それを促進することにつながるのか。それは労働生産物が大量に生産される経済的富裕によりおのずから可能になるのか。それとも、同感の原理から生まれる公共善あるいは公共の利益への同感(ヒューム)によるのか。

スミスは、『道徳感情論』において、「理性を道徳的是認の原理とする体系について」1つの章をさいて論じている(初版第6部, 第6版第7部)。それによれば、「理性はうたがいがもなく、道徳性についての一般的規則の源泉であり、それらによって形づくるすべての道徳的判断の源泉である。とはいえ、正と邪についての最初の知覚が理性から導かれると想定することは道理に合わないし理解できない。最初の知覚は……他の経験と同様、理性の対象ではなく、直接の感覚と気分の対象である」(TMS, VII-3-2-7, G320)と言う。スミスの場合、公共性あるいは公共の利害関心といった理性的観念から主権者である国家が自由な経済活動に介入し、人びとの行為の適宜性を判断することに対してきわめて慎重であり、基本的には分業にもとづく自由な取引交換にゆだねることが結果的に公共の利益につながるし、その方が望ましいと考えた。また、ヒュームのように、少数の為政者が「公平な観察者」として公共の利益を判断し、いわば上から公共善あるいは正義の実現をはかるとするのではない(作用原因と目的原因との区別にもとづくヒューム批判)。スミスは経済的富裕の普遍化が単純かつ自然に社会公共の利益になると考えたわけではなく、かれの思想である「自然的自由」を実現するために、経済的富裕化がもたらす負の面については政府=公共(the publick)が配慮すべきであると考え、そのための環境整備あるいは制度改革を主張したのである。そのことは文明=商業社会における人びとの能力や資質、富者をも含む道徳感情の墮落、腐敗などに対応する政府=公共の役割論につながる。

(4) 人間性とその能力の発達について

文明化された商業社会における「臣民」の制限された自由な経済活動は、かれらの人間性および理性を含む能力を発達させ、そのことをつうじて個性の自由な発達、あるいは人格的自由を実現あるいは保障するだろうか。スミスはこの問題についてはどのように考えたのか。

スミスによれば、文明社会において重要なのは「富と人口の比率」である。この富と人口の比率を決定する事情は「労働の生産力すなわち熟練、技能、判断力」と「有用労働に従事する数とそうでない数との比率」の2つである。労働の生産力の改善は大部分が分業の結果によるが、分業によって生産力が増すには①技能の発達②時間の節約③機械設備の発明という3つの事情がある。分業にもとづく「多数の結合労働 joint labour」あるいは「何千人という多数の助力と協同 (assistance and co-operation)」によって、とくに余剰生産物を生産し、相互に交換することが、すべての階級に富裕をゆきわたらせることができる根拠である。

ここで、スミスは、分業の結果として人間の才能に差異が生じるが、さまざまな才能とその生産物は1つの「共同のストック」であるととらえる。『国富論』第2篇「ストック論」においても、機械や用具、建築物、土地改良とならんで、「構成員が獲得した有用な能力」を「固定資本」の1つに数えあげ、これは社会の財産の一部であるとしている。

以上のように、労働の生産力とくに分業の発達によって、個々人の技能や熟練だけでなく結合労働者全体の共同する能力も高まる。前稿(1)でとりあげたように、スミスとほぼ時代が重なるルソーは、文明と人間能力の進展は無限だが、同時に不平等と抑圧をも生み出すという否定面をとらえた。これに対して、スミスは、生産力の発展にともなう文明により、下層の人びとにまで富裕がゆきわたるという面を積極的にとらえた¹⁰⁾。

スミスは、分業の発達が労働者の仕事を単純な作業に限定し、物事の理解力や創意を働かせる努力の習慣を失わせ、愚かで無知な、判断力その他精神の不活発な人間を生み出すことを指摘し、この事態は「すべての進んだ文明化した社会において、労働貧民 labouring poor すなわち大部分の国民が陥らざるをえない」(V-1, G782, 大Ⅲ144, 岩(4)50) 事態であることを認識していた。

また、『国富論』第1篇の賃金にかんする第8章において、職人たちの「働きすぎ over-work」とそれによる健康上の疾患についてのべ、「理性と人間性 (reason and humanity) の命じるところ」(I-8, G100, 大Ⅰ140, 岩(1)149) にしたがって労働者に適度な休養と気晴らし、娯楽をとらさなければ「しばしば危険で生死にかかわる」ことになることを警告しているところがある。

このような事例をみると、スミスは、政府の役割を公共の利益の実現におき、その中の重要な項目の1つとして、国民多数が「貧困、労働苦、奴隷状態、無知、粗暴、道徳的墮落」(マルクス『資本論』第1部から) に陥らないよう配慮する必要性を「理性と人間性」の名において主張している。とくに、教育の基本的部門を政府＝公共が何らかの方法で支援、奨励、義務づけ、一般民衆を教化すること (instruction) は、「わずかな経費で」、無知な国民が熱狂や迷信に惑わされ、無秩序な状態を引き起こしたり、むやみに政府に反抗したりしないようにすることにもつながるとスミスは現実主義的な主張を展開している (以上、V-1)

したがって、スミスは、文明のすすんだ商業社会において、労働者や一般国民の多数が文明化した環境のもとで人間性とその能力を自然に向上させ自由に発達することができるとは考えていない。むしろ、政府＝公共による配慮 (attention) は、富裕化にともなって大多数の人びとの人

間性と能力に生じる負の側面をできるだけ防止するためのものと位置づけていると思われる。

(5) まとめ

スミスの自由論を人間本性，社会経済的自由，人格的自由および人間発達の3つのポイントからまとめておこう。

主著『道徳感情論』に著されたスミスの人間本性論は，経験的観察にもとづく感情行為論のレベルで展開される。かれは人間の本性にはいくつかの原理があると考えており，それらの原理にもとづく行為の適宜性（是認または否認）論として，相互同感を基礎に，自愛心，自己利益，安全（自己保存），独立，効用，正義，公正，仁愛，深慮，分別，寛容，公共心などの徳（性）を配置する。自由はその1つの徳（性）ではあるが，人間本性の原理そのものではない。その人間本性論にスミス固有の自由論をうかがうことはできない。

他方，『国富論』に著された社会経済的自由および政治的社会における自由は，文明化した社会における経済的自由を基本とする自由である。人びと，なかでも一般大衆は，主権者である近代国家の権威に服従する「臣民」である。かれらのような「臣民」はまた，財産所有（富）の権威にも服従する。したがって，「臣民の自由」は，「正義の法」という名のもとで「富と権力」に服従することを条件とする制限された自由である。スミスは「自然的自由」という用語を多用するが，「自然的自由」という用語はかれの自由主義思想を表現するものであって，国家社会の現実からみれば一種のイデオロギーすなわち虚偽意識である。「自然」は人為性あるいは社会性をおおいかくし，「自由」は服従をおおいかくす言葉になっているからである。

しかし，文明化した社会において普遍化する富裕は，労働する多数者の結合労働の結果であり，一般大衆の生活水準を改善し，かれらの知的，道徳的能力を高める可能性をつくりだす。ところが，所有と富の著しい不平等は，分業による労働能力の一面的発達をとめない，労働する者たち，さらには普通の人びとの無知，墮落，腐敗といった歪みをも生み出す。スミスはこの事態あるいは矛盾を「自由な社会」への脅威と受けとめ，政府＝公共による配慮（国民教育の普及）を主張する根拠とした。したがって，スミスの自由論は，普通の人びとの人間性あるいはその人的能力の発達にもとづく人格的自由の実現を積極的に評価し，それを促すというのではなく，一般大衆の基礎的な能力形成に配慮することが自由主義体制（スミスのいう「自由の体制」）維持のために必要だという認識にたっていた。富と生産力の増進を第一義とする経済的自由主義者スミスは重商主義政策の徹底的な批判者であったが，政治的には，イギリス型混合政体の擁護者という意味で，ヒュームと同様，保守主義者（モロウ 1923，小林昇）であったといわなければならない。

【付記 ヒュームとスミスについて，とくにスミスについて，日本では1960年代あるいは70年代前半までに，大道安次郎，大河内一男，高島善哉，太田可夫，内田義彦，水田洋，小林昇，山崎怜などによる多くのすぐれた先行研究が蓄積されている。本稿は，ヘーゲル＝マルクス関係および社会科学の方法と経済理論を専門とする筆者が，人間の自由と自由主義の問題に絞ってヒュームとスミスの主要著作から読みとった内容をマルクスのそれと比較対照することを主な目的としており，スミス研究の先駆的な業績には敬意を払いつつ，それぞれの業績全体について評価あるいはコメントはしていない。本文および注でとりあげた文献や論稿は，あくまで具体的な論述の際にヒントを与えられた，ごく一部に限られていることをお断りする。】

注

- 1) アダム・スミスの伝記の日本語文献として、水田洋 (1968, 復刊新装版2000), 水田洋 (1997), 山崎怜 (2005) が有益である。なお、「法学講義」ノート (アンダソン・ノート1753~55年=1970年発見は同僚教授アンダソンが自身の「備忘録」に学生のノートから抜粋したもの, A ノート1763年=1896年公刊は学生によるノート, B ノート1762~63年=1978年公刊はプロの書写人によるノート) の翻訳刊行によって、「確認されたかぎりのアダム・スミスの著作 (講義ノートを含む) はすべて邦訳された」(水田洋2012訳序 i 頁) とされる。

本稿はスミスが生前に出版した『道徳感情論』と『国富論』の二大名著と『法学講義』ノートの一部を検討対象とする。それ以外の著作や講義ノートを吟味するゆとりはない(『法学講義』についてはさしあたり中村浩爾編2008, 2012を参照されたい)。山崎怜 (2005) は、『修辞学・文学 (文体論)』や『言語形成論』, 『天文学史』, 『法学講義』におけるスミスの方法は「自然で単純な秩序配置」と「適宜性と節度」とからなる「自然史的方法」であり, 二大名著も含めすべて, この方法の精密化であり彫琢であった(同上書58~62頁) とする。

- 2) 「経済学者としての, また倫理学者としてのスミスは, じつは道徳哲学者スミスの一面にはかならない」(大道 1948, 17頁)。スミス道徳哲学体系の根本原理は幸福論であって, 平安と楽しみという, 精神と物質の両方をその体系で明らかにした(同上71頁)。

田中正司 (1997, 序章) は, 1970年代以降のスミス研究の復興 (ルネサンス) の背景を明らかにしながら, 理論的動向の特色として(1)スミスの著作と思想の総合的解釈(2)スコットランド啓蒙思想史における位置(3)制度的・法的枠組への注目(4)『国富論』の倫理的解釈 (正義や福祉) (5)神学思想の前提問題, などをあげている。加えて, 『道徳感情論』初版 (1759) →同第2版 (1761) →「法学講義」2つのノート (1762~63) と「国富論草稿」(1763) →『道徳感情論』第4版 (1774) →『国富論』初版 (1776) →『国富論』第3版 (1784) →『道徳感情論』第6版 (1790) のあいだの異同がどのような意味をもつのか (たとえば, 「公平な観察者概念の発展による良心論の展開」といったグラスゴウ全集版『道徳感情論』『法学講義』の共同編者の1人ラフィル (=ラファエル) らの見解) が問題になる。

- 3) 『法学講義』によれば, 「自然権の起源はさわめて明白である。人がその身体を侵害されないようにしておくこと, かれの自由を正当な理由がないのに侵犯されないようにしておくことの権利をもつことは誰も疑わない。」(LJ(B)p. 401, 訳30-31頁, 同様の記述はLJ(A)p. 13, 訳10頁)
- 4) 正義論全般については碓井 (1998) を参照。碓井の見解によれば, スミスの正義論は人間の権利一般と関わらせて理解されているが, 正義は社会の維持の支柱だとする (ヒューム) ことに対応して, 「社会編制の原理として正義をとらえる視点は (スミスには) 存在しない」が, 「他者による承認の要素を正義論にもちこんだ点で重要」である (同書137-138頁)。
- 5) 中村 (2012) は, スミスの「公平な観察者」を功利主義の表現と理解するロールズを批判したラフィル (2009, p. 45f, 訳52頁以下) と, 現代経済学がスミスの自己利益を誤解しているとするアマルティア・セン (1999) をとりあげ, 「狭い自己利益」と「真の自己利益」の区別, 「開かれた公平性」, 「グローバルな正義」, 「規範や制度の重要性」など重要な論点を示唆している。

なお, ラフィルによれば, 「スミスの公平な観察者概念は良心, すなわち過去ないし今後の自分自身の行為について判断する能力の理論として展開された」「良心の発生史的理論すなわち良心の起源についての思弁的仮説である」(Ibid., p. 113, 128, 訳128頁, 144頁)。ラフィルはそこでは言及していないが, 良心はスミスの師ハチソンの道徳感覚における基本的な用語である。

- 6) 先に見たように『国富論』では当面の研究主題に入らないとされた「交換性向 disposition との基礎となる原理について, 『国富論』以前の「法学講義」では「説得の原理 principle」(LJ, G493, LJB 訳282) あるいは「説得しようとする傾向 inclination」(ibid., 352, LJA 訳375) があげられている。この意味では『国富論』に言う「理性と言葉」すなわち考えたり話したりする能力の結果に近い。堂目 (2008) は, この箇所を引いて, 「説得性向 (原理?—引用者) は同感という能力を前提」し, 言

葉の交換は物の交換へと発展することができるから、「交換は相互同感の上に成り立つ」（同書160-161頁）として、「市場は本来、互惠の場であって、競争の場ではない」（同164頁）との解説を加える。また、中谷（2014）は、説得能力を他人からの共感の獲得、他人の指導や指揮への欲求や野心といった人格的能力の徳性と結びつけて理解する（同書98頁以下）。

なお、大河内（1943）前編は、利己心にもとづく「経済人」の観念が『国富論』全体を貫くことを論証した書であるが、利己心についてはつぎのようにのべている。

利己の本能は商業的の社会とともに成熟し、その特殊な条件のもとにおかれてはじめて1つの社会的徳性を獲得するに至った、利己心は現実的形態としては社会的規定性を持ち、利己心は土地所有者、商工業者、また労働貧民として顕現する（同『著作集』第3巻11-12, 147頁）。

内田（1970）は、スミスは共感と利己心を社会的存在としての人間の本能（本性）とみたが、この本性から社会現象を説明しようとしたのではなく、利己心の満たし方は社会によって異なり、個々人の動機によって社会現象を説明することはできないとスミスは考えた（同書59頁）と言う。

- 7) たとえば、『国富論』第1編では、独占による供給不足が自然価格より高い独占価格を生み利潤を引き上げる（I-7）、同業組合の排他的特権、徒弟条例のような競争の制限による賃金の引き上げや長期の徒弟修業が「職人および職人を雇おうとする人びとの正当な自由」（I-10）を侵害するだけでなく、「労働と資本の自由な移動」「職業から他の職業へ労働が自由に移動すること」を妨げる（I-10）、また、救貧法による定住法（労働する貧民が所属する教区以外で居住することや就労を制限）は「自然的自由と正義に対する明らかな侵害である」（I-10）、団結禁止法による職人の賃金引き上げのための団結を禁止する法令（I-8）。第4編では、当時の重商主義政策、たとえば植民地市場の独占による利益、輸出奨励金と高率の輸入関税による貿易制限、安価な原材料の輸入のために奔走する製造業者と商人の例（IV-8）などが批判される。
- 8) スミスの平等思想あるいは民主主義論については別途、検討を要する。つぎの文のように、自由や正義と平等を並べて、それぞれに「完全な」という形容句を付している箇所があるが、スミスにして筆が滑っている感がある。
- 「完全な正義、完全な自由、完全な平等の確立こそが、3つの階級すべてに最高度の繁栄をもっとも有効に保障する、きわめて簡単な秘訣である」（WN, IV-9, G669, 大II483, 岩(3)310）。
- 9) 「階級的搾取の体制」と「分業による富裕の体制」をスミスの言う「文明社会の2つの特質」として指摘したのは内田（1953=1962, 193-198頁, 1961, 127-128頁）である。
- 10) スミスがルソーの『人間不平等起源論』を高く評価した内容が「『エディンバラ評論』同人たちへの手紙」（1756年、『アダム・スミス哲学論文集』所収）に書かれた。内田（1953=1962）77頁以下、同（1970）49頁以下を参照。

参考文献

ヒュームとスミスに関する文献はきわめて多数にのぼる。以下はできるだけ単行書に限り、筆者が参照したものであり、関連文献を網羅したものではない。また、本文や注において言及していない文献も含まれている。ヒュームとスミスの両方にかかわる文献名はどちらかのみに記載した。単行書におさめられた論稿の初出にかんする情報は一部省略した。

1節：ヒューム関連

Hume, David, *Essays, Moral, Political, and Literary, in Essays and Treatises on Several Subjects*, Reprinted from the 1777 edition, Thoemmes Press, 2002. ヒューム, 田中敏弘訳『道徳・政治・文学論集〔完訳版〕』名古屋大学出版会, 2011年（底本はE. F. ミラー編1987）。小松茂夫訳『市民の国について』岩波文庫, (上) 1952年, 同改版1982年, (下) 1982年（底本はT. H. グリーン, T. H. グロス編1875）。

Hume, D., *A Treatise of Human Nature : A Critical Edition*, 2 volumes, Edited by D. F. Norton, M. J.

参考表その2 ハチソン, ヒューム, スミス, マルクス

| | F・ハチソン (1694~1746) アイルランド出 グラスゴウ大学 | D・ヒューム (1711~1776) スコットランド出 エディンバラ大学 | A・スミス (1723~1790) スコットランド出 グラスゴウ大学 | K・マルクス (1818~1883) ドイツ出 ベルリン大学 |
|--------------|--|--|--|---|
| 人間(本)性論 | 道徳感覚の基本は良心。自由と平等 | 自利(私益)にもとづく効用の追求。同感による公共利益への配慮。不変の人間本性。理性から感覚へ | 感情行為の適宜性を判断する他者と自分の中の第三者(「中立的観察者」)の相互同感 | 自由な意識的な活動をする社会的(「類的」)的存在 |
| 自然状態論 | 自然的自由 暴力 平和 平等 *ホッブズ批判 | 政府のない小さな非文明社会 長くは存続できない | 生存の危機にある初期未開社会。労働生産物は生産者が全部を取得。仲間の同感期待できない。統治は未形成 | 歴史的に実在した部族共同体 |
| 社会状態論 | 市民社会, 全般的勤労と自由な所有・譲渡による生存, 共同所有重視, 交換と商業 富と権力 | 私有財産を基本とする文明社会。産業, 技術, 奢侈の発展 | 狩猟→牧畜→農耕→商業=文明社会4段階。文明社会は特殊な権力・特権・免除をもつ異なる階級と社会に配分 | 個人(人格)は社会的諸関係の被造物/人間性および諸能力の疎外と発達の過程 |
| 国家形成=創出, 統治論 | 自由な人びとが共通利益のために1つの政府に統合。common lawsをもつ社会。少数の賢者=為政者に権力委託, 契約と信約。 抵抗権容認 | 黙約による政治社会の支配の形成。一般的利益と必要による臣民の服従。権威と自由の闘争。法の支配と自由な政府。理想的共和国構想。抵抗権は容認 | 統治の基本は富者の私有財産の貧者からの防衛。統治への臣民の忠誠と服従は権威と効用の2原理による。 抵抗権は容認 各種公的事業 | 支配階級による社会関係維持のための公的権力 |

*ハチソンについては『道徳哲学序説』(1747年)を参照。ハチソンのこの著作の英語版初版について、スミスのアンダソン・ノートには明白なページ参照箇所がある(ミーク訳133頁)。

Norton, Oxford University Press, 2007. ヒューム, 木曾好能訳『人間本性論 第1巻 知性について』1995年, 石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論 第2巻 情念について』2011年, 伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳『人間本性論 第3巻 道徳について』2012年, 法政大学出版局(翻訳の底本は基本的にはT.H. グリーン, T.H. グロスの編集になる『ヒューム哲学著作集』全4巻, 1874-75. によっている)。大槻春彦訳『人性論』岩波文庫, 全4冊, 1948~52年(底本はセルビー, ビッグ, ニディッチ編1888-1896)。土岐邦夫抄訳『世界の名著 ロック ヒューム』所収, 中央公論社, 1968年, 中公パックス32, 1980年(グリーン, グロス編から抜粋・抄訳)。

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Essays and Treatises on Several Subjects by David Hume*, Vol. II, Thoemmes Press, 2002. 斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳『人間知性研究』法政大学出版局, 2004年。渡部峻明訳『人間知性の研究・情念論』哲書房, 1990年, 所収。

Hume, D., *A Dissertation on the Passions*, in *Essays and Treatises on Several Subjects by David Hume*, Vol. II, Thoemmes Press, 2002. 渡部峻明訳『人間知性の研究・情念論』哲書房, 1990年, 所収。

- Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in *Essays and Treatises on Several Subjects by David Hume*, Vol. II, Thoemmes Press, 2002. 渡部峻明訳『道徳原理の研究』哲書房, 1993年。
- Rawls, John, Edited by Samuel Freeman (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press. 齋藤純一ほか訳『ロールズ政治哲学史講義 I II』岩波書店, 2011年。
- Rawls, John, Edited by Barbara Herman (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press. 坂部恵監訳『ロールズ哲学史講義 上 下』みすず書房, 2005年。
- 舟橋喜恵 (1985) 『ヒュームと人間の科学』勁草書房。
- 伊勢俊彦 (2012) 「解説 ヒューム『人間本性論』の道徳哲学」ヒューム『人間本性論 第3巻』邦訳207～318頁所収。
- 泉谷周三郎 (1996) 『ヒューム』(イギリス思想叢書5) 研究社出版。
- 岩崎久胤・鯉坂真編 (1986) 『西洋哲学史概説』有斐閣 (ヒューム: 入江重吉執筆分担)。
- 神野慧一郎 (1996) 『モラル・サイエンスの形成—ヒューム哲学の基本構造—』名古屋大学出版会。
- 桂木隆夫 (1988) 『自由と懐疑—ヒューム法哲学の構造とその生成—』木鐸社。
- 木曾好能 (2011) 「解説 ヒューム『人間本性論』の理論哲学」『ヒューム 人間本性論 第1巻 知性について』木曾好能訳, 法政大学出版局, 所収, 初版は1995年。
- 水田洋 (1977) 「『人間本性論』の市民社会像」『経済研究』第28巻第1号, 所収。
- 大槻春彦 (1952) 「解説」『ヒューム 人生論』邦訳, 岩波文庫(4) 所収。
- 大槻春彦 (1980) 「イギリス古典経験論と近代思想」『中公バックス 世界の名著 32』中央公論社, 所収。
- 重田園江 (2013) 『社会契約論—ホッブズ, ヒューム, ルソー, ロールズ』ちくま新書。
- 大野精三郎 (1977) 『歴史家ヒュームとその社会哲学』(一橋大学経済研究叢書29) 岩波書店。
- 坂本達哉 (2005) 「デヴィッド・ヒューム—経済発展と奢侈・貨幣—」『経済思想3 黎明期の経済学 (坂本達哉責任編集)』日本経済評論社, 所収。
- 坂本達哉 (1995) 『ヒュームの文明社会』創文社。
- 坂本達哉 (2011) 『ヒューム 希望の懐疑主義—ある社会科学の誕生』慶應義塾大学出版会。
- 高田純 (2012) 『カント実践哲学とイギリス道徳哲学 カント・ヒューム・スミス』梓出版社。
- 田中秀夫 (2002) 『社会の学問の革新—自然法思想から社会科学へ—』ナカニシヤ出版。
- 田中正司 (1979=1991) 『市民社会理論の原型』御茶の水書房。
- 田中敏弘 (1983) 「解題 ヒュームにおける「人間の科学」と『政治経済論集』」田中訳『ヒューム政治経済論集』御茶の水書房, 所収。
- 田中敏弘 (1984) 『イギリス経済思想史研究』御茶の水書房。
 第1部Ⅲ「政治思想におけるヒュームとスミス」(初出『経済学論究』第30巻第2号, 1976年7月)
 同Ⅳ「ヒューム正義論に関する覚え書」(初出『経済研究』第28巻第1号, 1977年1月)。
 同Ⅴ「ヒュームの『政治経済論集』と市民社会分析」(初出 田中訳『ヒューム政治経済論集』御茶の水書房, 解題, 1983年)。
- 杖下隆英 (1982) 『ヒューム』勁草書房。
- 山崎怜 (1972) 「〈研究動向〉ヒューム研究—その社会科学像をめぐる—」『季刊社会思想』第2巻第2号, 1972年。
- 山崎正一 (1948) 『ヒューム研究』創元社。

2節：スミス関連

スミスの著書, 講義ノートは基本的に下記のグラスゴウ全集版ほかとその邦訳による。
 The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Oxford Clarendon Press,

1976-78.

- スミス, 大河内一男監訳『国富論 I II III』中公文庫版, 1978年。水田洋監訳・杉山忠平訳『国富論(1)~(4)』岩波文庫版, 2000~2001年(いずれも底本は1789年第5版)。略称 WN。
- スミス, 水田洋訳『道徳感情論(上)(下)』岩波文庫版, 2003年(1759年初版の全訳であるが, 各版の異同が訳注で示されている)。高哲男訳『道徳感情論』講談社学術文庫版, 2013年(第6版の訳)も一部参照した。慣例上, TMSと略称。
- スミス, 水田洋訳『法学講義』岩波文庫版, 2005年。かつてキャナン・ノートや「グラスゴウ大学講義」とよばれた。いわゆる B ノート, 慣例上, LJ(B)と略称。『国富論草稿』を含む。
- スミス, 水田洋・篠原久・只腰親和・前田俊文訳『アダム・スミス法学講義1762~1763』名古屋大学出版会, 2012年。いわゆる A ノート, 慣例上, LJ(A)と略称。
- スミス, 篠原久・須藤壬章・只腰親和・藤江効子・水田洋・山崎怜訳『アダム・スミス哲学論文集』名古屋大学出版会, 1993年(スミスの遺書その他を収めたもの)。
- スミス, 水田洋・松原慶子訳『アダム・スミス修辭学・文学講義』名古屋大学出版会, 2004年(1762~63年, 学生による筆記)。
- ハチソン (Hutcheson), フランシス (1747) *A Short Introduction to Moral Philosophy*. Edited and with an Introduction by Luigi Turco, Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson, Liberty Fund, 2007. 田中秀夫・津田耕一訳『道徳哲学序説』京都大学学術出版会, 2009年(翻訳の底本は上記原書とは異なる)。
- マクフィ (Macfie), A. L. (1967) *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, London. 舟橋喜恵・天羽康夫・水田洋訳『社会における個人』ミネルヴァ書房, 1972年。
- ミーク (Meek), ロナルド (1977) *Smith, Marx, and After*, London. 時永淑訳『スミス, マルクスおよび現代』法政大学出版局, 1980年, いわゆるアングソン・ノートの紹介がある。
- モロウ (Morrow) G. R. (1923) *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, N. Y.. 鈴木信雄・市岡義章訳『アダム・スミスにおける倫理と経済』未来社, 1992年。
- ラフィル (Raphael) D. D. (2007) *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford University Press. 生越利昭・松本哲人訳『アダム・スミスの道徳哲学 公平な観察者』昭和堂, 2009年。
- セン (Sen), アマルティア (1999) *Development as Freedom: Alfred A. Knopf*, N. Y. 石塚雅彦訳『自由と経済開発』日本経済新聞社, 2000年。
- スキナー (Skinner) A. S. (1979) *A System of Social Science, Papers to Adam Smith*, Oxford University Press. 田中敏弘・橋本比登志・篠原久・井上琢磨訳『アダム・スミスの社会科学体系』, 1981年。
- 大道安次郎 (1948)『スミス経済学の生成と発展』初版1940年, 日本評論社。
- 堂目卓生 (2008)『アダム・スミス』中公新書。
- 星野彰男 (1976)『アダム・スミスの思想像』新評論。
- 星野彰男 (1994)『市場社会の体系 ヒュームとスミス』新評論。
- 経済学史学会編 (1976)『『国富論』の成立』岩波書店。
- 小林昇 (1976)『小林昇経済学史著作集 I 国富論研究(1) II 国富論研究(2)』未来社。
- 牧野広義 (2013)『人間の価値と正義』文理閣。
- 水田洋 (1968)『アダム・スミス研究』未来社, 復刊新装版2000年。
第5章「ハチソンにおける道徳哲学と経済学」(初出『経済研究』第8巻第2号, 1957年4月)。
補論1 第1章「イギリス経験論の市民社会観」(初出 出口勇蔵編『社会思想史』筑摩書房, 別冊, 1967年4月)。
- 水田洋 (1972)「18世紀思想とアダム・スミス」大河内一男編『国富論研究 II』所収。後に, 水田洋『思

- 想の国際転位 比較思想史的研究』名古屋大学出版会、2000年に所収。
- 水田洋（1997）『アダム・スミス—自由主義とは何か』講談社学術文庫版。
- 水田洋（2009）『アダム・スミス論集 国際的研究状況のなかで』ミネルヴァ書房。
- 第2章「アダム・スミスにおける同感概念の成立」（初出 『一橋論叢』第60巻第6号、1968年12月）。
- 第1章「イギリス道德哲学の系譜」（初出 経済学史学会編『『国富論』の成立』岩波書店、1976年、第1部第1章）。
- 第5章「適宜性の道德哲学」（初出 『季刊社会思想』第3巻第1号、1973年、原題「市民社会の道德哲学」）
- 第6章「道德哲学と市民社会」。
- 中村浩爾編（2008）『アダム・スミス『法学講義 A ノート』を読む』基礎経済科学研究所。
- 中村浩爾・基礎経済科学研究所編（2012）『アダム・スミス『法学講義 A ノート』Police 編を読む』文理閣。
- 中谷武雄（1996）『スミス経済学の国家と財政』ナカニシヤ出版。
- 中谷武雄（2014）「アダム・スミス『法学講義』ポリス編における人間論」関西唯物論研究会編『唯物論と現代』第52号、2014年11月、所収。
- 新村聡（1994）『経済学の成立—アダム・スミスと近代自然法学—』岡山大学経済学研究叢書第15冊、御茶の水書房刊。
- 新村聡（2007）「経済発展と不平等—ヒュームとスミス」平井俊顕編『市場社会とは何か』上智大学出版、所収。
- 新村聡（2011）「D・ヒュームとA・スミスの社会契約論批判と統治原理論」佐々木武・田中秀夫編『啓蒙と社会』京都大学学術出版会、所収。
- 大河内一男編（1972）『国富論研究 I II III』筑摩書房。
- 大河内一男（1943）『スミスとリスト—経済倫理と経済理論』日本評論社（『大河内一男著作集』第3巻、青林書院新社、1969年所収）。
- 大河内一男（1979）『アダム・スミス』講談社（人類の知的遺産42）。
- 太田可夫「アダム・スミスの道德哲学(1)(2)」太田可夫・水田洋編（1971）『イギリス社会哲学の成立と展開』社会思想社、所収（論文の初出（1）は1938年、（2）は1950年）。
- 佐藤春吉（1995）「自由主義思想との対話」後藤道夫編集『新たな社会への基礎イメージ ラディカルに哲学する5』大月書店、所収。
- 鈴木信雄（1992）『アダム・スミスの知識=社会哲学』名古屋大学出版会。
- 高島善哉（1968）『アダム・スミス』岩波新書。
- 高島善哉（1974）『アダム・スミスの市民社会体系』岩波書店。
- 高島善哉（1943）『経済社会学の根本問題—経済社会学者としてのスミスとリスト—』日本評論社（『高島善哉著作集』第2巻、こぶし書房、1998年）。
- 田中正司（1983）『現代の自由—思想史的考察—』御茶の水書房。
- 田中正司（1993）『アダム・スミスの自然神学』御茶の水書房。
- 田中正司（1997）『アダム・スミスの倫理学 上・下巻』御茶の水書房。
- 田中正司（2003）『アダム・スミスの自然法学〈第2版〉』御茶の水書房、第1版1988年。
- 田中正司（1994）『市民社会理論と現代』御茶の水書房。
- 後編第2章「同感論におけるヒュームとスミス」（初出 『思想』1973年11月号）。
- 同第3章「スミス同感論における社会的自己意識の論理」（初出 『横浜市立大学論叢』第25巻3・4号、1974年4月）。
- 同第4章「アダム・スミスの正義論」（初出 『横浜市立大学論叢』第26巻第1・2号、1974年11月）。
- 内田義彦（1953=1972）『増補 経済学の生誕』未来社。（『内田義彦著作集』第1巻、岩波書店、1988年）。
- 内田義彦（1961）『経済学史講義』未来社。（『内田義彦著作集』第2巻、岩波書店、1989年）。

内田義彦 (1970) 「発端・市民社会の経済学的措定—スミスの受けとめたものと投げかけるもの」内田ほか『経済学史』序章, 経済学全集 3, 筑摩書房, 所収。(『内田義彦著作集』第3巻, 岩波書店, 1989年所収)。

碓井敏正 (1998) 『現代正義論』青木書店。

山崎怜 (2005) 『アダム・スミス』(イギリス思想叢書 6) 研究社。

山崎怜 (1994) 『《安価な政府》の基本構成』香川大学経済研究叢書 8, 信山社出版。

第3章「アダム・スミスといわゆる安価な政府」『研究年報 5』(香川大学経済学部)。

第4章「《安価な政府》をめぐる諸解釈について」『香川大学経済論叢』第38巻第6号。

第1章「《安価な政府》の基本構成『日本財政学会プレティン』(II)『香川大学経済論叢』第41巻2号再掲。

第5章「スミスにおける経済学体系と国家範疇」『研究年報 8』(香川大学経済学部)。

第2章「いわゆる《安価な政府》の定式化について」『香川大学経済論叢』第48巻第3/4合併号。付論 I~III, 資料 I~III の初出は略。

山崎怜 (2000) 『経済学体系と国家認識—アダム・スミスの一研究—』岡山商科大学学術研究叢書 2。

第1部序章「スミス財政思想の基礎視角」(初出 『財政学の課題』花戸龍蔵博士古希記念論集, 千倉書房, 1962年9月, 原題より変更)。

第1章「アダム・スミス「自然的自由の制度」と近代財政学の確立」(初出 大川・小林編『財政学を築いた人びと』ぎょうせい, 1983年4月, 原題より変更)。

第2章「アダム・スミスと国家—『国富論』第5篇にかんするノート」(初出 大河内編『国富論研究』III, 筑摩書房, 1972年12月)。

第3章「『国富論』体系と国家認識」(初出 経済学史学会編『『国富論』の成立』岩波書店, 1976年8月)。

第3部終章「財政思想と財政政策—政策論の方法と思想史の必然性—」(初出 『経済政策の現代的課題』大泉行雄博士還暦記念論文集, 勁草書房, 1963年12月)。

前稿(1) (65巻1号掲載)注11) に次の文を補足追加:

「初期ロックの保守主義から後期の自由主義への移行をふまえたうえで, これを貫くロックの近代的個人の経験論的な認識主体性を明らかにしようとしたのは平井 (1964) である。」

同号「文献」リストに次の文献を追加:

平井俊彦 (1964) 『ロックにおける人間と社会』ミネルヴァ書房, 増補版1967年。

丸山眞男 (1949) 「ロックと近代政治原理」『丸山眞男集 第4巻』岩波書店, 1995年所収。

(2016年9月12日脱稿)