

政治的アリーナにおけるシステムとアクターの相克 (三) : 先進社会のイデオロギー

藪野, 祐三
九州大学法学部教授

<https://doi.org/10.15017/2138>

出版情報 : 法政研究. 66 (1), pp.41-66, 1999-05-20. 九州大学法政学会
バージョン :
権利関係 :

政治的アリーナにおけるシステムとアクターの相克(三)

——先進社会のイデオロギー——

藪野 祐三

プロローグ 二二世紀へのシフト(以下第六五卷第二号)

第一部 思想にみる「システム」と「アクター」の相克

第一章 ホッブスの苦悩(以上第六五卷第三―四号)

第二章 スミスの発見

- (1) 反復する行為
- (2) 「見えざる手」という神の存在
- (3) 行為の相互評価という社会
- (4) システム維持のシステム創造(以上本号)

第三章 マルクスの嘆き（以下次号）

第二部 構造にみる「システム」と「アクター」の相克

第四章 グローバル・システムの中のアクター

第五章 ナショナル・システムの中のアクター

第六章 ローカル・システムの中のアクター

エピローグ 二一世紀のテーマ

第二章 スミスの発見

(1) 反復する行為

社会が一定のシステムを構成しているのではないかという考えは、時代が下がるにしたがってその勢いをましていくことになった。社会が一定のシステムを所与として保持しているかどうか、あるいは逆にたとえ社会がシステムを所与として保持してはいなくとも、人間はその創意によってシステムを構築できるのではないかという考えは、近代になって本格的な形態をとって歴史の中に立ち現れることになった。

アクターすなわち個人と、システムすなわち社会との関係について今一度詳細に見るならば、興味あることにヨーロッパ近代を画した国々にあっても、この問題に対して必ずしも同一の発想をもっていた訳ではない。今単純に図式

化すれば、カトリックの国フランスにあつては、個人の創意を超えた地平で、厳然として神の意思によって創造された所与としてシステムが存在しているという発想のパターンを見つけたことができる。その典型は、なんといつてもデカルトであつた。他方、社会というシステムは人間一人々々の創意によって創造可能だという発想は、プロテスタントの国イギリスに発見することができる。その典型は、すでに前回取り上げたホッブスに他ならない。¹⁾

ここでの最大のテーマとなってくるのが、社会に埋め込まれたシステム、すなわちシステムという調和を発見するだけでよいとすれば、人々の生活はシステム創造にすむ必要はなくなってくるという点にある。その結果、システムの発見という発想とシステムの創造という発想は、いずれかの地平で互いに齟齬をきたすことは想像に難くはない。アダム・スミスが偉大であつた点は、まさにシステム発見とシステム創造の交互の関係を極めて創造的におこなつた経緯にひそんでいる。当然、スミスにあつては、システム発見ではなく、システム創造にも重きを置きながら彼自身の思考回路を構築していったことは否定できない。一定の結論からいえば、資本主義のシステムとして、すなわち資本主義の秩序維持機能として、「神の見えざる手」という仕掛を発見した点に、システム発見者としての彼の面目が躍如している。²⁾しかし他方、国家がゆたかになるためには、個々人が労働に励む以外方法はないと説いた点に、社会のゆたかさを創造しようとしたシステム創造者としての彼の面目もまた、躍如している訳だ。

興味あることに、人間の行為が、そしてその行為のネットワークとしての社会が一定の法則をもっているかどうかは、行為の反復可能性に大きく依存している。当然、この反復可能性をネットワークし、さらに構造化されたものをシステムと呼んでいるが、システムがもつ法則性は、極めて大きく事象の反復性に依存しているのだ。

わたしたちは一般的に、そして現在の社会現象を経験的に見て、経済学は科学だが、政治学は科学ではないという印象をもっている。³⁾というのも、経済学には数量化可能で、その数量を基とした予見ないし予測を可能にする方法論

が用意されている。あるいは数量的処理を基本としないマルクス経済学にあっても、構造的理解の科学性が主張された。それに対して、政治学者は科学という用語、あるいは法則という概念に極めて神経質であった。というのも、一般的に政治現象は科学という用語をもちいて処理する事柄ではなく、市井の人々が風呂屋談義的に経験事象を語りあうことで理解可能なジャンルだとみなされてきた経緯がある。旧くは戦後期にあつて、政治学を科学化する論争が顕著であつた。丸山真男も蠟山政道も、「科学としての政治学」をさかんに論じている。

しかし現在にあつては、選挙分析や投票行動など、数量的手法によつて処理可能なフィールドが政治学の中にも登場するようになったし、加えてデータ処理が容易になったために、以前ほども「科学」と「法則」という用語に政治学者自身、インフェリオリティ・コンプレックスを感じなくなっている。それどころか、逆に経済学自身が法則性を予見できなくなった現在、「法則」と「科学」という用語に、経済学者の方がより強いインフェリオリティ・コンプレックスを感じているともいえる。

では「法則性」は、どのようにして発見可能なのか。「法則」という用語が適切でなければ、このペーパーが用意した「システム」という用語で語るべきかもしれない。経済にはシステムは存在するが、政治は談合と駆け引きの行為である以上、システムは存在しないという通俗的は政治学批判は、いまだに根強い。例えば、その人の行為が経済的だという表現は、行為が効率よくおこなわれているという意味で、まったくポジティブな意味をもっている。それに対して、当該個人の行為を評して政治的だという表現は、決してポジティブな意味をもつてはない。それどころか逆に、ダーティー・イメージが強いことを忘れてはならない。

では、政治はダーティーで、経済はクリーンなのか。実は行為がクリーンであるか、あるいはダーティーであるかは、行為の反復性に大きく依存しているといつてもあながち過言ではない。確かに、道德律としてあらゆる行為がク

リーンであり得るし、またそうでなければならぬに違いない。⁴しかし社会的行為の間に一定の行為規範が生まれるかどうかについては、それなりの学習効果が必要なのだ。

例えば小説『走れメロス』に出てくる二人の友人の関係は、一瞬友人の行為に疑念を挟むものの、以前から信頼を醸成する条件が整っていたために、疑念に対する自責の念が生まれたのだ。信頼を醸成し合うために必要な条件は、相互の行為の反復性が準備されているか否かに掛かっている。わたしたちの日常生活にしてから、疑心暗鬼で人と出会う。しかし出会いの回数が増えてくるに従って、当該パートナーの性格を理解し、その結果として相互の信頼関係が構築されていく。

紛争当事者がお互いに和平に至る過程は、まさに相互信頼構築の学習過程に他ならない。そのことからすれば、行為がクリーンであるか否かは、まさに当該行為の反復可能性の多さに依存しているのだ。そしてまた加えていえば、相互に学習された関係性がシステムとして社会性を帯び、結果として安定したシステムを築きあげていくことになる。経済行為に法則性、あるいは科学性があるかのように前提とされるのは、その行為の反復性に大きく依存している。需要・供給の関係は、まさに商品交換という行為の反復性によって実証される性質のものだ。食料品を購入するという経済行為は、まさに日常的反復可能性の中に位置づることが可能だ。だからといって、すべての経済行為がクリーンだとは限らない。例えば人生の中で一度しか購入しない家屋の場合、消費者は販売者あるいは販売会社に信頼がけるか否か、極めて疑心暗鬼に陥ることは、日常茶飯事だ。その意味で反復性の少ない商品販売においては、食料品の購入のように日常的な商品販売とは大きく異なって、相互に疑心がつる。消費者は住宅会社が販売する家屋の耐久性を疑い、住宅販売会社は消費者が長期にわたってローンを返済していけるかどうかを疑うのだ。経済行為であってもその反復可能性が極めて低い場合、行為のネットワークとしてのシステムを築き上げるのは困難なのだ。

政治学がもっている根本的な課題は、その行為の反復性にある。何をもって政治的行為と規定するかはひとまず置くとして、政治家を選択する行為、すなわち選挙を典型的な政治的行為とみなした場合、いみじくもかつてルソーが述べたように、投票日だけ有権者は主人になることができるのだ。四年に一度という投票行為の頻度の低さは、選挙行為のシステム分析を著しく疎外しているのだ。

政治の特徴は、単に行為の反復可能性だけに依存するものではない。政治というアリーナを今一度議会という枠組みに限定した場合、政治のアリーナに参加しているアクター⁵政治家の数は、経済的アリーナに参加しているアクター⁵企業家の数に比べて圧倒的に少ない。企業家の数は無数に存在する。しかし議員の数はどの国を見ても、中央政府レベルに限って見た場合、一〇〇〇を超えるケースは希だ。このように生産者と消費者と対比した場合においても、経済行為には無数の生産者と消費者を予定することができる。それに対して、政治の消費者⁵有権者は無数に存在するとしても、政治の生産者⁵政治家の数は、経済の生産者に比べて圧倒的に少ない。

実は行為の反復可能性が少ないという事実が政治的現象の特徴だとしても、さらに政治システムの中で運動しているアクターの数がさらに少ないという特徴が、政治現象に付随しているのだ。当然、政治的アリーナで運動するアクターが少ないということは、必然的な結果として、反復可能性の行為が全体として見た場合、少なくなってくる。⁵システムとアクターの相互関係を問題にした場合、近代の幕開け以来、経済学はシステム化されていくが、政治学はアクター化されてきた歴史を描いている。その理由は、まさにアリーナの性質とアクターの数によって規定されているのだ。

しかし社会を理解する科学としてみた場合、行為がどのようにしてアクターの行為をシステムとして制度化していったのかを分析しなければならない。アダム・スミスはその意味で、まさに近代においてシステム論の先鞭をなし

た。まさに反復される行為の中にシステムを発見したことこそ、スミスの最大の功績なのだ。

(2) 「見えざる手」という神の存在

スミスの著作である『諸国民の富』を見ると、すでによく知られているように分業から始まっている。「労働の生産諸力における最大の改善と、またそれをあらゆる方面にふりむけたり、充用したりする場合の熟練・技巧および判断の大部分とは、分業の結果であつたように思われる」⁽⁶⁾で始まる彼の作品は、まさに分業への機能から始められているのだ。

分業がいかに生産性を高めるかについての彼の例示もまたよく知られている事実⁽⁷⁾に属すこと⁽⁷⁾がらだが、ピン生産について彼は以下のように分析している。精を出して分業に励めば、一〇人で四八〇〇本以上のピンを製造できるが、もしこれを一人ですれば、その一〇分の一、すなわち四八〇〇本でさえ製造することができない。分業によってこそ一人の製造できる能力を幾何級数的に累積できるのだ。そしてまた、この分業の一部分を担う労働者は、必ずしも職人的な気質と能力を備えている必要はない。というのも、労働者はピン製造の一部分という一面では極めて単純な製造過程を担うに過ぎず、高度な能力を必要とされていないからだ⁽⁷⁾。この説明を読みすすむと、この著作が一八世紀のものだとは思えないリアリティを感じてしまう。というのも、まさにこの労働を単純作業部分に分解し、生産ラインを職人から開放し、結果として大量生産方式を完成させたフォード・システムのアイデアと原理的になんら変わるものを感じさせないからだ。

しかしさらに興味ある彼の説明は、分業が発生する理由の分析にある。彼は分業を人間の本性だとは捉えてはいな

い。「これほどの利益がひきだされるこの分業というものは、もともとそれがひきおこす一般的富裕を予見したり、意図したりする人間の英知の所産ではけつしてない」⁸⁾のだ。すなわち、創造的行為を求める人間の本性が、分業をもたらしただけではない。そうではなくて、行為の相互性から分業が発生した点に、注目しなければならないのだ。その点について、彼はまた次のように述べている。「われわれが自分たちの必要とする相互的な世話の大部分を、同意により、交易により、また購買によってたがいうけとりあうように、もともと分業をひきおこすのもまた、これと同一の、取引するという性癖なのである」⁹⁾。すなわち、取引という人間一般がもつ性癖こそが、分業の基本であつて、決して生産性を高めようとする人間の労働に対する創意工夫の結果ではないのである。

一般的にいつて、わたしたちは物の生産を二つの理由によって担保している。一つは当然、使用する、すなわち消費することを目的として物の生産に励む場合であり、他の一つは、他の産物と交換することを目的として、物を生産する場合だ。通常、前者に特化した物を使用価値と呼び、同じく後者は特化交換価値と呼んでいる。最大の使用価値をもったものがまったく交換価値をもたない場合があるのと同じように、最大の交換価値をもったものがまったく使用価値をもたない場合がある。『諸国民の富』に例示された有名な前者の例は水であり、後者の例がダイヤモンドであることは、極めてよく知られている。¹⁰⁾水ほど人間生活にとって必要なものが、決して交換の用に供しないように、ダイヤモンドほど人間生活にとって役に立たないものが、交換の用にこれほど効果を発揮するものはない。

不思議なことに、アリストテレスの『政治学』の中にも、すでに価値には二面性があり、使用を目的とするものと、交換を目的とするものに別れるという記述がある。¹¹⁾まさに価値についても使用性と交換性については、ギリシャ以来の知られていたことがらであるのかもしれない。

そのことは別としても、ここで確認しておかなければならない点は、交換にこそ人間の本性がひそんでいるという

考えだ。人はおのずと交換を指向する傾向にある。例えば、漁師は魚ばかりを取るが、漁と同時に野菜の生産に励むことは極めて困難だ。その結果、漁で得た魚と野菜を交換することによって、野菜生産から自由であろうとするし、また漁師自身にとっても漁生活に特化した方が生産性が高い。この経験的な事象は、まさに人間の歴史とともに旧くから共有されているといえよう。

しかしスミスによれば、人は決して生産性の向上を求めて交易するのではない。そうではなくて、便利だからこそ交易を求めなのだ。この交易を求める人間の本性が、結果として分業を生み出すことになる訳だ。少し長いが、スミスの文章を引用してみよう。

「あらゆる人は、その人が人間生活の必需品・便益品および娯楽品をどの程度に享受できるかに応じて、富んできたり、まずしかつたりするのである。ところで、いったん分業が徹底しておこなわれると、一人の人間が自分自身の労働で充足しうるところは、これらのうちでごく小さい一部分にすぎない。かれはそのはるかな大部分を他の人々の労働からひきだされなければならないのであって、かれは、自分が支配しうる労働の量、つまり自分が購入できる労働の量に⁽¹²⁾応じて、富んでいた⁽¹²⁾り、まずしかつたりせざるをえないのである」。

すなわち、人々は自給自足している訳ではなく、自分の労働の果実を原資として、他の商品と交換しようとする動機で満ちている。いいかえれば、ある商品生産に特化することによって自分に必要な他の商品を手に入れるのだ。考えてみれば、労働そのものがつねに自給自足的な条件を保障している訳ではない。そうではなくて、自己の生産物を自己にとって必要な生産物と交換するために、労働に励んでいるのだ。その結果、ある人がゆたかであるか否かは、労働の量に条件づけられていることになる。労働の果実が多ければ、その分、自己にとっての必要な生産物の交換に当てる部分が多くなり、結果として、その人はゆたかになることができる。

この説明の中に、二つの意味を読みとることが可能だ。まず第一に、ゆたかさは労働の結果であつて、その意味でゆたかさは労働によつて条件づけられているのだ。単純にいえば、多く働けばその分、交換にまわせる生産物が増えて、人々はゆたかになることができる。まさに価値 \parallel ゆたかさは源泉は、労働であることを明示的に説明している。一般的にいって、個人がゆたかになるには、財の移転による場合が安易である以上、財の移転、すなわち略奪システムは歴史とともに古い。しかし略奪システムは、当該個人をゆたかにしても、社会全体の財を拡大させる訳ではない。あくまでも財が個人Aから個人Bに移転するに過ぎない。それに対して、ゆたかさは指標が個人の労働に依存し、ゆたかさの程度が労働の果実に条件づけられている場合、個人のゆたかさは、社会全体のゆたかさも同時に保障していることになる。というのも、この場合は個人Aも個人Bも、個々に労働に励み生産を拡大させるからだ。その結果、生産的労働というシステムによつて社会全体のゆたかさが保障されるという点が、まず第一に確認されなければならない。

第二に、自己の生産した財が、自己の欲する他の財と交換が可能であるという条件設定を、この説明の中に発見することができる。というのも、単純にいって個人が労働に励んだとして、その労働の果実が交換可能でなければ、労働の成果は個人に還元されないからだ。例えば、コメの生産を倍にするだけの労働に励んだとしても、当該個人はコメを倍食べる訳ではない。当然、総生産量から自己の必要量を差し引いた分を市場に出して自分が必要とするものと交換することによつて、その人はゆたかになることができる。その意味で、自分の生産物と自分が必要とする物との交換が可能だというシステムが担保されない限り、労働価値学説は意味をなさなくなってくる。まさに、交換というシステムの保障をといっているというのが、第二の確認事項だ。

この二つの点を確認することによつて、ホッブズが描いた社会とはまったく様相を異にする社会がスミスの言説の

中から立ち現れてくることになる。ホッブスの場合、社会は財の希少な状態にあり、その財の配分システムに、個人が平等に参加できるシステムが想定されていた。端的にいえば、個人のゆたかさと社会のゆたかさは、決して連動してはいなかった。すなわち財の移転による個人のゆたかさだけが、論じられていたに過ぎない。

それに対してスミスにあっては、個人のゆたかさは労働によって保障されると同時に、個人が労働に励むことによって、社会全体もゆたかになることが説かれている。社会のゆたかさと個人のゆたかさは、その意味で同時平行的に約束されたシステムこそが、スミスの描く近代の社会であった。¹³

そこで、問題は交換というシステムに関して発生してくることになる。自己が必要とする財と他の人が必要とする財を交換することによって、いいかえれば、財の交換システムが成立することによってのみ、個人のゆたかさと社会のゆたかさの同時平行的進展が約束されるのだ。では、交換はどのようなにして可能なのか。それについてスミスは、次のように述べている。「それゆえ、ある商品の価値は、それを所有してはいなくても、自分自身で使用または消費しようとは思わず、それを他の諸商品と交換しようと思っている人にとっては、その商品がその人に購買または支配させる労働の量に等しい。それゆえ、労働はいつさいの商品の交換価値の実質的尺度なのである」。¹⁴ すなわち交換尺度は、まさに当該生産物に投下された労働量なのだ。

例えば、個人Aが財Xを生産し、財Xのm量が交換にだされたしよう。他方、個人Bが財Yを生産し、財Yのn量を市場に出したしよう。幸福なことに、個人Aは、個人Bの生産した財Yが欲しいし、個人Bもまた、個人Aが生産した財Xが欲しいのだ。個人Bは財Xのm量を求め、個人Aは財Yのn量を欲しいしよう。その場合、財Xをm量生産するために投下された労働量と、財Yをn量生産するために投下された労働量が同じであるという条件の下で、交換が成立する。交換を可能にする価値の尺度機能として、労働量、端的には当該生産に必要なとされた労働時間

がもちいられているのだ。この二つの条件を整理すれば、以下のように図式化することができる。

- (1) 交換可能性 $X_m \parallel Y_n$
 (2) 価値尺度 $X_m \text{時間} \parallel Y_n \text{時間}$

人は交換を目的として生産に励み、交換は投下労働量が同一であるという条件によって、交換される。ここでは、匿名の個人が生産に励み、交換によってゆたかになるというシステムが描かれている。そしてまたこの交換は、同一の労働量を必要としたものは、等価に交換されるというシステムを維持する機能の基本となっているのだ。

この思考のプロセスには、極めてシステマ的な発見が隠されていることに気付く。まず人々は何にもまして、自らのゆたかさを追求することが前提とされている。そしてまた、自己のゆたかさを追求すればするほど、交易を通じて他の人のゆたかさを実現することに貢献する訳だ。そこでは、欲望に満ちた個人が労働に励むことによって、だれでもがゆたかになることができる過程が描かれている。すでに見たように、マキャベリが論じたような形での固有名詞をもった人物が登場することはない。ホッブスが描いたように、匿名の個人が、その出自に関係なくシステムに参加できる状況が描かれている。

この交易という行為が反復されることによって、システムが創造されていく。交易はまた、論理的なプロセスとして等価交換を前提とし、等価の方程式は労働量の等しきによって担保されている。そこにはもう、歴史的英雄の影はまったくなく、人々が人々としてゆたかになりたいという動機づけがなされているに過ぎない。そしてまた、この動機づけが社会全体をゆたかにするし、交易を通して社会全体のネットワークを創造していくことになる訳だ。

社会Ⅱシステムは、人々の行為の動機を道徳的に規制にする必要はない。不思議なことに、ともすれば個人の利害と社会の利益は相互に対立し、その結果、個人は社会を無視して財の獲得に励むし、また逆に社会は社会として個人を抑圧しながら、社会的秩序を求めるというイデオロギーが常識とされる場合が多い。まさに個人と社会の利益が離反し、反発するからこそ、秩序を強制しなければならない。

しかしスミスの言説は、そのような軌跡を描いてはいない。個人はまず、欲望のおもむくままに行動することが期待されているし、そのことが結果として社会全体の財の保有量を拡大することにつながっていくというのだ。「神の見えざる手」はまさにこの分脈で、完成することになる。秩序は神によって与えられており、人々はその意味で自由に経済活動に励めばよいし、そのことが結果としてよりよい社会を完成させていくというのだ。

(3) 行為の相互評価という社会

しかし興味あることに、スミスの発見は相互行為における相互評価のシステムを発見した点にある。確かに交易を通して、人々はゆたかになることができるし、また社会もそのことによってゆたかになることができる。この地平では、システム創造のための問題は何ら発生することはない。

しかし現実問題として、個人のゆたかさ追求が、道徳的に墮落した行為ではないかという批判を生む危険性は極めて高い。もし個人のゆたかさ追求が道徳的に批判対象となるのであれば、いかに交易がすすんで、個人がゆたかになるばかりではなく、同時に社会もまたゆたかになると説いても、人々の行為動機に不純なものが存在する限りにおいて、ゆたかさを追求する行為が積極的に評価されることはない。それは現代においてもなお、通用する考えだ。金持

ちは金持ちとして、それなりに批判される。金を儲けた過程では、それなりの虚偽に満ちた行為を辞さなかったのではないか、あるいは虚偽による交易をおこなったのではないかといった疑心、疑惑、そして猜疑心が人々の心を覆う。そのことを防ぐ意味において、ノブレス・オブリジ、すなわちゆたかな者の義務が説かれる訳だ。

ではスミスは、道徳律をどのように理解したのだろうか。この点にこそ、スミスの面目が躍如するものがある。彼は『諸国民の富』を著す一方、他方では『道徳感情論』を著していることに、もっとも注目しなければならぬ。道徳律は神から所与として、与えられたものだろうか、あるいは人間が人間として、自らの行為の中で主意主義的に作為するものだろうか。当然、この道徳観に対する論争には、長い歴史と、広い幅と、そして深い対立がある。問題は、近代以降の歴史過程の中で、道徳律を付与する神の存在が人間にとって可知なものなのか、あるいは不可知なものなのかという論争に、その対立は如実に現れている。

ルネサンス期にあつて、神の存在を可知なものとして措定したデカルトに対して、前回述べたホッブスは不可知なものだと措定している。確かにホッブスの『リバイアサン』の後半は、神学論争で満ちている。その結果、ホッブスは決して無心論者ではなかったのだという論理も成立可能だ。しかし彼がいたかった点は、神の存在の証明ではなく、神の存在の可知性に他ならなかった。もし神が存在しても、それが不可知な存在であれば、神は人間にとって存在しなかったものに等しい。

この推理をすすめていけばいくほど、結果として神の存在証明は必要でなくなってくる。というのも、不可知が前提とされた時点から、現世は人間の主体的な作為によって創造可能なのだ。

スミスにあつてとりわけ興味ある点は、すでに述べたように、神は人間に苦痛を与えるものだという観念を払拭したことだ。救いの神が苦痛を与えるなど、あり得ないと考えがちだ。しかし道徳律とは一般的にいつて、禁欲である

こと、嘘をつかないこと、他人に迷惑を掛けないことなど、行為の禁止事項の集積である場合が¹⁵つねだ。

一般に行為には、アクセルとブレーキがある。欲望の充足という願望はアクセルだが、禁欲であれという道德律はブレーキなのだ。そして、アクセルを説いた道德律は希有なのだ。あの旧約聖書でさえ、十戒は禁止事項の羅列に過ぎない。人々もつと奔放であつていいのではないか。実は、神は人々に禁止事項を説いているのではなく、逆に悦びを説いているのではないか。もし神が悦びを説いているのであれば、人々は欲望の赴くままに行為することが、一番の悦びであり、幸せに違いない。

個人と社会の関係は、個人は自由奔放に行為したいものの、それでは秩序が乱れるので、社会がそれを規制しているという関係で、個人⇨アクセル、社会⇨ブレーキという機能をそれぞれ分担している。しかしスミスにあつては、個人の交易というアクセルが同時に社会をゆたかにするというアクセルと連動していたのだ。この過程での道德とは、決して禁止事項を説くために設けられたとは考え難い。スミスの一連の思考パターンからすれば、道德こそ、悦びを加速させるものでなければならぬのだ。なんとという画期的な発想だろう。

ではその発想の具体的構造を見てくることにしよう。この過程で基本的な分析用語は、「同感」に他ならない。すでに分析を終えたように、個人が個人としての利益を追求することが結果として社会全体の利益につながるという方程式こそが、アダム・スミスのものであり、近代における社会システムの成立を規定するものであつた。¹⁶この点について、彼は次のように述べている。「わたしは、公共の幸福のために商売をしているというふりをする人々が幸福を大いに増進させたなどという話を聞いたことがない¹⁶」。いいかえれば、個人の幸福の追求こそが、まさに社会の幸福を増進させるのだ。この方程式は、俗にいうゼロ・サム的な発想はなく、あるいはまた、一定和ゲーム的な発想も皆無なのだ。この種の問題は、利己心と利他心の関係として論じられるケースが多い。すなわち、利己心は反社会的で

あり、他の人のことを考える利他心とは相容れないという判断だ。しかし、利己心こそが他の人の利益により多く寄与するのだというのが、まさにスミスイデオロギーの真骨頂を示しているといえよう。

しかし現実問題として現在の社会においてさえ、公的利益を無視し私的利益を追求すると宣言できる人々がどれほど存在するのかは、かなりの疑問であることもまた、否定できない。問題は、私的利益の追求が社会的に是認されるシステムが存在するかどうかにかかっている。しかしまた、社会は一定程度人々に私的利益の追求に邁進することを是認しない限り、人々は労働に励むことはない。その結果、問題はこの私的利益の追求が社会的に是認される論理をどのように創造するかにかかってくる。というのも、その是認されるシステムを共有することによって、人々は心おきなく私的利益の追求に邁進できるからだ。

「同感」の理論は、まさに私的利益の追求を論理化したものに他ならない。同感の論理を理解するには、三者のアクターが必要とされる。それは個人Aと個人B、それに加えて個人Cの三者だ。ただここで注意しなければならない点は、個人Cは単に一人の個人Cであってもよいし、社会全体であってもよい。いいかえれば、個人Cが必要とされるのは、個人Aと個人Bの二人の間に、この二人の関係を評価する第三者の存在が必要だという点にある。すなわち、個人Aと個人Bの関係を評価する観察者の役割を担うのが、個人Cの立場に当たる。

この状況は経験的に、わたしたちの日常茶飯事的な出来事の中に発見することができる。野球の審判、被告と原告の中で判断を下す裁判官などだ。もっと一般的には、喧嘩の仲裁に当たる人こそが、最も身近な個人Cだ。

さてこの三者を用意することから、始めよう。例えば、個人Bが泣いているとしよう。その時、個人Aは個人Bが泣いていることに即座に同感する訳ではない。わたしたちの日常行為にもあるように、個人Aは当然個人Bに泣いている理由を問いかける。そして、泣いている行為の理由に同感の相当性があれば、個人Aは個人Bに同情の念をもつ

に至る。しかし逆の場合、すなわち泣いている理由に相当の理由がない場合、個人Aは個人Bを泣いてるにも拘らず叱咤するのだ。親が子供を叱る場合この論理が働いていることは見やすい道理だ。

スミスは、この点について、次のように述べている。「したがって、同感⁽¹⁷⁾は、その情念を見ることからよりも、それをかきたてる境遇を見ることから、おこるのである」。その意味で、泣くという情念ではなく、泣いている理由という境遇にこそ、同感が発生するのだ。

では、その境遇とは何か。この時点でスミスは、次のキーワードを準備することになる。それはまさに、「適宜性」に他ならない。この適宜性は、経験的にわたしたちに与えられている。例えば、すでに述べたように個人Bが泣いていた場合、個人Aはそれに同情、すなわち同感するかどうかという問題が発生する。その場合、再度繰り返して述べれば、泣くという行為の原因に同感が発生すれば、個人Aは個人Bに同情する。では問題は、泣くという行為と泣くという行為の原因の間に、正当な因果関係が成立しているのかどうか、問われなければならない。⁽¹⁸⁾

経験的にいった場合、わたしたちは日常的にこの種の問題に直面しているのだ。労働者がストをした場合、スト原因に適宜性があれば、個人Aはストに同感する。しかし、スト原因に適宜性がない場合、個人Aはこのようなストに同感すれば、社会から批判されるという判断を持つに違いない。適宜性があるかないかは、まさに社会的な常識というルールによって経験的に与えられているのだ。

その意味で、個人Bが泣いている場合、個人Aは同情するか否について、つねに背後に社会Ⅱ個人Cを意識している訳だ。同情すれば逆に笑われるのではないか、あるいは見識を疑われるのではないかといった判断は、まさに個人Aは個人Aとして個人Bの行為を判断しているのではなく、背後に個人CⅡ社会Ⅱ観察者を意識しているのだ。同感を正当化させる論理は、まさに社会的に与えられた、すなわち個人Cがわたしたちに与えた適宜性という論理に依存

しているのだ。

このケースを、経済行為に当てはめてみよう。個人Bが折角のビジネスチャンスを逸した場合、その結果として個人Bに悲劇が発生しても、個人Aは個人Bに救済の手を差し出すことはない。なぜなら、個人Aはビジネスチャンスを逸したという原因と、悲劇という結果の間に適宜性、すなわち個人C⇨社会⇨観察者が与えた論理的正統性がない以上、個人Bへの同感は個人C⇨社会⇨観察者から個人Aの批判という反射が発生するからだ。ビジネスチャンスを生かす、そのことが適宜性とされる以上、個人は利己的に経済活動に励むことが正当化されることになる。利己的な自己が利己的になればなるほど、適宜性の論理によって、当該個人の社会的評価が高くなっていくのだ。このような論理構造を示すことによって、スミスは行為の相互評価をシステム化していくこととなった。

神は利己的であることを、極めて戒めている。この戒めは、単にキリスト教だけに留まらず、およそあらゆる宗教に見て取ることのできる一種の戒律に他ならない。しかしスミスは、このような戒律の中に、すなわち自己抑制の中に行為の相互評価を位置づけることはなかった。いやそれどころか、ホッブスが革命的に個人の平等から出発したように、スミスもまた、革命的に利己心から出発したのだ。

確かに近代は、神が与えた所与のシステムを観照するのではなく、神が与えたそのシステムを発見し、あるいはそれを超えて新たに人間中心的に、システムを構築しようとした。そのプロセスで、多くのイデオログは神への反逆者という汚名を着ることとなった訳だ。ホッブスの唯物論、ガリレオの宗教裁判、そしてスミスの世俗化などが、その典型的な事例に当たる。

いずれにしろ、スミスは神が与えた不可視的な秩序⇨システムを、可視的な秩序⇨システムに置換したパイオニアであった。まさにここに「神の見えざる手」は、見えないのではなく、見えざる手として現前とわたちたちの前に立

ち現れることになったのだ。そしてまた、神の見えざる手は、人々に利他心を強要するのではなく、利己心に満ちた社会を是認する道徳律を備えていることが、スミスによって説かれることとなった訳だ。

(4) システム維持のシステム創造

しかしスミスをスミスとしてその存在価値を明確にする功績は、単に利己心のシステムをイデオロギー的に正当化しただけに留まるものではない。実は、スミスの功績はイデオロギーを超えて、すなわちシステムを超えて、構造問題にまで論議をすすめた点にある。すでに再三述べたように、政治学にあつては、ともすれば制度論よりもイデオロギー論が先行してきた経緯がある。正義とはなにか、支配者の備える徳目とはなにか、といったイデオロギー論こそが政治学の源流をなしているといつてもあながち間違ひではない。それに対して、興味あることにスミスは単なるイデオロギー論を超えて、あるいはイデオロギー論とともに、制度論を論じたパイオニアでもあつた点を忘れてはならない。

スミスの著書『諸国民の富』の第五編は、「主権者または国家の収入について」となっている。興味あることに、『諸国民の富』の第四編までは、経済学の諸原理と諸政策について分析が加えられているが、国家の役割について明示的に分析が加えられているのは、第五編においてなのだ。ともすれば、『諸国民の富』は経済学の古典としての位置づけがなされるケースが多い。しかし往時にあつては、現在のように経済学と政治学が分離していた訳ではない。そうではなくて、逆に政治経済学として二つのジャンルが統合されていたのが常態だ。その意味で、スミスもまた国家論に手を染めている。この第五編には、主権の正統性、あるいは主権のイデオロギー的存立構造などが論じられて

いる場面に出会うことはほとんどない。そうではなくて、逆にすでに成立した主権が国民におこなうべき義務を論じている。重複を恐れずに再度この点に注意を喚起しておけば、主権論にはそれを分析するための二つのアプローチが存在する。一つのアプローチは、主権がなぜ正統性をもつことが可能なかを問う主権の成立過程論であり、他の一つのアプローチは成立した主権がどのような運営をおこなうべきかを問う、主権の運用過程論だ。すでに述べたように、政治学はまさにこの主権の成立過程論に特化してきた歴史がある。その結果として、政治学はイデオロギー的方法論を色濃くとることを迫られてきた。

しかしスミス『諸国民の富』の第五編は、すでに完成した主権の義務について述べられているのだ。さらに興味あることに、主権者が主権者としての尊厳を保つための経費についても、分析が加えられている。いいかえれば、主権の成立過程ではなく、主権の維持過程が主たるスミスの関心であった訳だ。

具体的な内容を見てみることにしよう。スミスは主権者の義務的経費として以下の三つを上げている。それは、

- (1) 防衛費
- (2) 司法費
- (3) 公共事業と公共施設の経費

の三つだ。この三つの義務は、他の国家からの侵略を防ぐための経費Ⅱ防衛費、国内治安を維持するための経費Ⅱ司法費、そして経済インフラを整備するための経費Ⅱ公共事業費という形で整理することができる。

まず防衛費について¹⁹⁾。すでに述べたように、スミスの貢献は国家がゆたかになるために、財の移転による方法では

なく、すなわち略奪資本主義的方法ではなく、財の拡大再生産による方法、すなわち近代資本主義的方法に依るべきだと説いた点にある。端的にいえば、財の移転ではなく財の生産に励む、すなわち労働に励むことによって自ずからの国家は自然とゆたかになることを説いたのがスミスに他ならない。そしてまた、この労働による価値の増産という原理が労働価値学説として画定した営為こそスミスのものであった。このことからすると、隣国が財の移転を目的として戦争に訴えることなど、意味のない行為だと結論づけることができる。しかし実際問題として、国家Aがゆたかになればなるほど隣国である国家Bが国家Aに妬みをもつケースこそ、人間の一般的な感情に合致しているといえよう。そのため、隣国からの侵略を防ぐ意味で、防衛費が義務として国家に担われる必要性が生まれてくる訳だ。

では第二の司法費はどうか。²⁰ スミスはこの司法費に警察経費も含ませている。現在のわたしたちの感覚からすれば、司法費は純然と裁判費用を意味し、行政機能の中に含まれる警察経費は除外して考えるのが通例となっている。しかしスミスの時代にあつては、警察経費（行政経費）と裁判経費（司法経費）は同じものとして取り扱われている。防衛費が隣国の妬みからの防衛を意味したとしたら、司法費は隣国ならぬ隣人からの妬みを防ぐ機能を充足するために必要とされるのだ。すでに述べたように、労働価値学説が提示するように、それが国家であれ個人であれ、ゆたかになるために必要とされているのは、あくまでも労働による国家、あるいは個人の価値 \parallel 財の生産の増大以外方法はない。もしすべての国家構成員がこのことを自覚すれば、財の移転によるゆたかさの追求は皆無になるに違いない。しかし財の移転、すなわち略奪性をもつたゆたかさの追求が影をひそめることはない。というのも、自らの労働に励むよりも、隣人ないし隣国の財を移転して自らがゆたかになる方が、極めてコストが安く、またゆたかさの到達するスピードも早い。その結果、妬みは隣国だけでなく、自らの国家内部の隣人からも発生することになる。隣国の侵略を防ぐのが防衛であるとするなら、隣人の侵略を防ぐのが司法なのだ。このようにして、司法費の必要性が説かれてい

く。

そして、社会的に有用だと認められていながら個人の力では実現できない事業として、道路建設、橋梁設置、港湾の整備などを上げている。これがスミスのいう「公共土木事業および公共施設の経費」⁽²¹⁾なのだ。二〇世紀に入って、後にケインズが有効需要の法則を考えつくが、まさに需要を有効にするためには、商業の用に供する社会的なインフラが必要なのだ。このインフラ整備の必要を、需要を有効にするために説いた点で、スミスはパイオニア的であった。

具体的に、三つの義務的経費について、その内容を見ていくことにしよう。防衛費について、スミスは次のように述べている。「主権者の第一の義務、すなわちその社会を他の独立した社会の暴力や侵略から保護するという義務は、軍事力によってのみはたしうる」⁽²²⁾。このような防衛は、どのような社会状態にあっても必要とされる訳ではない。「勤勉で、またそうであるからこそ富裕な国民は、あらゆる国民のなかでもっとも攻撃を受けやすい国民であって、国家が公共の防衛のためにか新しい方策を講じないかぎり、人民は、その自然的慣習から、全然自己を防衛しえないものになってしまう」⁽²³⁾のだ。その結果、公共の防衛のために次の二つの方法が説かれることになる。一つは人民に軍事訓練を強要する方法であり、他の一つは兵士という職業軍人を養成するという方法だ。いずれにしても、このような軍備の常設化が必要とされる訳だし、その結果、まさに経常的に義務としての防衛の経費が国家によって割かれなければならないのだ。

では、第二の司法費はどうだろうか。司法費についてスミスは以下のように述べている。「主権者の第二の義務は、すなわちその社会の各成員の不正または圧制からできるかぎり保護する、つまり厳正な司法行政を確立するという義務もまた、社会のさまざまな時期により、はなはだしく異なる程度の経費を必要とするのである」⁽²⁴⁾。当然、社会の各構成員の間に貧富の差が拡大すると、財の移転、すなわち略奪が横行する。それを防止するために、司法と行政、す

なわち裁判と警察が必要とされる。しかしスミスは、それほど単純にこの問題を考えてはない。元来、司法は経費の原因ではなく収入の源泉であったのだ。すなわち、裁判を申請する人々はつねによるこんでそれ（裁判のこと―藪野）に対する支払をしようとしたし、誓願には必ず贈物がついていた⁽²⁵⁾のだ。というのも、現在においても訴訟費用は莫大な額に昇るが、往時にあっても裁判費用によって、主権は財を手に入れたのだ。加えて、判決にたいする猶予として賄賂が贈られるのがつねであった。その結果、司法は税の収入源となっていた訳だ。しかし司法の円滑な機能を果たすためには、人民に過度の訴訟費用の負担を強いてはならないのだ。現在からみれば、訴訟費用を国家の収入とみなすことはほとんど不可能だが、スミス以前にあつては、それが常態となつていた。そのことからすれば、まさにスミスは司法費用の公共性を説いたパイオニアだとみなすことができる。

最後に、公共土木事業および公共施設について、スミスは次のように述べている。「主権者または国家の第三のそして最後の義務は、公共施設または公共土木事業を建設し維持するという義務であつて、それらは、たとえば一大社会にとつて最高度に有利たりうるけれども、その性質上、その利潤は、どのような個人または小数の個人にもその経費をつぐなえず、したがつてまた、どのような個人または小数の個人にもその建設や維持を期待しえないものである⁽²⁶⁾」。スミスの時代にあつては、公共事業として公道・橋・航行可能な運河などが想定されていた。これらの公共事業は、商業の用に極めて有用であるにも拘らず、その建設にあつては個人の資材をもつてしても、不可能なのだ。当然これらの施設を利用する人々は、通行税として施設利用の費用を負担する。このように通行税の徴収とその財源による施設の建設、維持管理は国家の義務となつてゐる。

公共事業は外部経済効果をもつという働きについては、すでによく知られているところだ。経済効果には、一般的にいつて次の二つのものが知られている。その一つは内部経済効果であり、他の一つは外部経済効果だ。内部経済効

果とは、自己の努力によって経済的な効果を上げる働きを意味している。それに対して、外部効果とは、自己の努力以外の要因によって経済効果を上げる働きを意味している。例えば、ある商店が自己の努力で売上を倍に伸ばせば、この効果は内部経済効果だといえる。しかし道路が建設されたために、販売地域が拡大し、その結果として売上が倍に伸びた場合、この効果は外部経済効果と呼ぶことができる。通常、経済効果はこの外部経済に大きく依存しようとする性質がある。二〇世紀を汚染した公共事業国家・日本、すなわち土建国家・日本の姿は、多くの企業がまさに外部経済効果に依存して生産性を向上させようとしてきた歴史を物語っている。

いずれにしろ、スミスはこのような三つの経費を国家にとって義務的なものとして位置づけてきたのだ。考えてみれば、利己心と利他心が共存する関係、いやもつと適切に言えば、利己心は利他心に依存し、利他心は利己心によって強化される相互依存の関係にこそ、スミスは近代のシステムの特徴を見つけたのだ。スミスの貢献は単にそれだけに留まらず、システムを維持していくための構造論にまで筆をすすめていった。その構造論がまさに、国家の義務的経費として論じられたのだ。そこには、単に利己心と利他心が共存し合う関係に留まらず、利己心と利他心が共存し合う構造を考えようとしたスミスのパイオニア的精神を読みとることができる。この地平で、ようやく国家という義務を果たすアクターの存在が見え始めた。しかしそこに見られるアクターも、マキャベリが論じた歴史的かつ個体的アクターではなく、国家として抽象化されたアクターであることに注意しなければならない。ここにシステム優位の時代を感じとることができるし、またアクターにあっても匿名性を帯びたアクターである特徴を感じとることができる。

近代は、このように恐ろしいまでの苦悩をとめないながら、システム優位という時代を作り上げていったのだ。利己心を求めれば求めるほど、社会全体のパイは拡大していくのだ。この思考の過程には、人々が共存し合う社会を、

あたかも神が予定したようなシステムを描き出そうとした時代の特徴を見て取ることができる。神は恐ろしくわたしたちの生活から離反していったのだ。調和は神の恵みではない。そうではなくて、調和はまさに利己心の中に予定されているのだ。

では、マルクスはどのように考えたのだろうか。利己心はやはり利己心としてしか機能せず、決してそれが利他心に止揚されないことを説くことこそ、マルクスの課題であった。しかしその課題は、次号のテーマとしなければならぬ。

(1) このようにヨーロッパの多様性を前提として社会と個人の関係を論じたのが、藪野祐三『先進社会のイデオロギー I』(法律文化社、一九八六年)に他ならない。その意味で、この論文は同書を継続するものとなっている。

(2) スミスは『諸国民の富』第三巻の中で、「見えない手」という表現を使っている。その内容については、詳しく後で分析することになる。スミス『諸国民の富』(岩波文庫、一九九七年)、(3)五六頁。なお、スミスの全体像を理解するためには、水田洋『アダム・スミス研究』(未来社、一九七五年)を参照するとよい。また、スミスの歴史認識については、高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』(岩波書店、一九七四年)、ならびに船越経三『アダム・スミスの世界』(東洋経済新報社、一九七三年)を参照。

(3) 政治学は科学としてのスタイルに、経済学に対する大きなコンプレックスをもっていた。政治学そのものの科学化については、丸山真男『政治の世界』(御茶の水書房、一九五二年)、蠟山政道『日本における近代政治学の発達』(ペリカン社、一九六八年)。経済学の科学性については、佐和隆光『経済学とは何だろうか』(岩波新書、一九八二年)を参照。

(4) カント哲学は、まさに行為の規律を論じたものだ。例えばカント『道徳哲学』(岩波文庫、一九九八年)を参照するとよい。

(5) にも拘らず、この生産者と消費者の関係をモデルとして政治の市場を想定しようとしたのが、ダウンスであった。Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Harper & Row, 1957).

(6) スミス『諸国民の富』(1) (岩波文庫、一九九六年)、九八頁。

- (7) 同右、「第一編 第一章 分業について」を参照。
- (8) 同右、一一六頁。
- (9) 同右、一二〇頁。
- (10) 同右、一四六一—一四七頁。
- (11) アリストテレス『政治学』（岩波文庫、一九九六年）、第一卷第九章を参照。そこでは、価値の使用性と交換性について論じられていて興味がある。このように歴史とともに古い経済現象が近代経済学として定律する過程については、内田義彦『経済学の生誕』（未来社、一九七四年）を参照。
- (12) スミス『諸国民の富』（一）（前掲書）、一五〇頁。
- (13) 往時の市民社会については、以下参照。Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767). 大道安次郎訳『市民社会史』上・下（白日書院、一九四八年）。その他、スミスの経済学を往時の社会と対比して論じたものとして、以下を参照。Samuel Hollander, *The Economics of Adam Smith* (Tront and Buffalo: University of Tronto Press, 1937). 小林昇監訳『アダム・スミスの経済学』（東洋経済新報社、一九七六年）。Andrew Skinner, *A System of Social Science: Papers Reading to Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1979). 田中敏弘・他訳『アダム・スミスの社会科学体系』（未来社、一九八一年）。
- (14) スミス『諸国民の富』（一）（前掲書）、一五〇頁。
- (15) この集大成こそ、スミスの『道徳感情論』（筑魔書房、一九七三年）に他ならない。また、このスミスの経済倫理問題については、大河内一男『スミスとリスト—経済倫理と経済理論—』（日本評論社、一九四三年）を参照。
- (16) スミス『諸国民の富』（3）（岩波文庫、一九九七年）、五六頁。
- (17) スミス『道徳感情論』（前掲書）、一〇頁。
- (18) 同右、「第一部 第一編 第二章 われわれが他の人びとの諸意向の適宜性または不適宜性を、「われわれがわれわれ自身の諸意向と協和しているかいないかによって、」判断するやり方について」を参照。
- (19) 詳しくは、スミス『諸国民の富』（5）（前掲書）「第五編 第一章 第一節 防衛費について」を参照。
- (20) 詳しくは、同右、「第二節 司法費について」を参照。
- (21) 詳しくは、同右、「第三節 公共土木事業および公共施設の経費について」を参照。なお、この公共事業費用問題が、二〇

世紀後半の「新保守主義問題」となってくる。藪野祐三『先進社会Ⅱ—日本の政治Ⅱ—構造崩壊の時代—』（法律文化社、一九九〇年）を参照。

- (22) スミス『諸国民の富』（4）（前掲書）、五頁。
- (23) 同右、一七頁。
- (24) 同右、三六頁。
- (25) 同右、四五頁。
- (26) 同右、五七頁。