

アダム・スミス問題の限界

折 原 裕

はしがき

第1節 アダム・スミス問題の現在

第2節 『道徳感情論』と『国富論』

むすびにかえて

はしがき

経済学の父と呼ばれるアダム・スミスが、元来道徳哲学者であったことは、一般にはあまり知られていない事柄であろう。スミスは、グラスゴー大学とオックスフォード大学で学んだ後、1751年、28歳の折に、母校グラスゴー大学の論理学の教授に就任、翌1752年には、道徳哲学の教授に転じた。道徳哲学教授のポストは、スミスがグラスゴー大学の学生だったときには、当時スミスに最も感化を与えたと言われる、フランシス・ハチスンのものだった。スミスはこうして、かつての師のポストを継ぎ、以来、道徳哲学に関する講義を十数年にわたって続けた。

スミスが世に出したふたつの著作のうち、第1の著作である『道徳感情論』は、スミスがグラスゴー大学で道徳哲学を教えていた1759年に公刊された。この書物は、師のハチスンや、12歳年長の友人ヒュームの影響の下に、しかし、それらとは袂を分かちつつ、人間社会における道徳の成立を論じた書物である。

『道徳感情論』の成功で、名を知られることになったスミスが、道徳哲学の枠内にとどまり、『国富論』を世に出さなかったならば、アダム・スミ

ス問題は発生しなかった。同時に、経済学の父という呼称はスミスのものにはならず、経済学の歴史も書き換えられねばならなかったろう。

実際にはスミスは、バックルー公爵のトラベリング・チューターとしてグランド・ツアーに付き添うため、1764年にグラスゴー大学を辞し、フランスやスイスを旅行して、1766年に帰国。その後10年の研究の末、彼の第2の著作『国富論』を1776年に世に出すことになる。

そういうわけで、スミスは経済学の父となり、アダム・スミス問題も発生するところとなった。

アダム・スミス問題とは、スミスの第1の著作『道徳感情論』と、第2の著作『国富論』との間に、人間観の面での矛盾があるのではないか、という問題である。すなわち、『道徳感情論』においては、同感 (sympathy) という、言わば人間の他者への配慮を基礎に、人間社会での道徳の成立が論じられており、そこでの人間は、利己心 (self-interest) を越える性質を持つと考えられている。他方、『国富論』では、道徳の成立ではなく、市場での取引が論じられるために、人間の他者への配慮は後景に遠のき、そこでの人間は、もっぱら利己心を動機として行動する、市場参加者として描かれている。表面だけながめると、スミスは、利己心を越える性質を持つという人間観から、もっぱら利己心を動機として行動するという人間観に、移行しているようにも見受けられるわけである。

アダム・スミス問題が初めて本格的に提起された19世紀の終わり頃は、スミスのふたつの著作の間を埋める、媒介項のような存在である「法学講義」(グラスゴー大学でスミスが行なった講義のノートであり、経済学の一部をその内容に含んでいる)の研究が進んでいなかったこともあって、スミスがあたかも、グランド・ツアーに際してのフランス重農学派などとの交流によって、学問的立場を180度転換したかのような議論も行なわれたのであった。

第1節 アダム・スミス問題の現在

1

しかし、その後、「法学講義」の研究の進展や、『道徳感情論』の研究の深化もあり、また伝記的な研究の下支えもあって、近頃では、『道徳感情論』と『国富論』との間に根本的な矛盾はないというのが、アダム・スミスの専門家の間では、共通の理解となっている。

そうした、共通の理解の論拠は、次の3つの観点から成ると目される。第1に、『道徳感情論』の具体化が「法学講義」であり、「法学講義」のさらなる具体化が『国富論』であるという、形成史的観点。第2に、スミスが、『道徳感情論』を重視して、死の直前である1790年の第6版に及ぶまで改訂し続けた、などの伝記的観点。第3に、スミスが『道徳感情論』で依拠した同感の論理は、利己心を排除しないから、『国富論』でも放棄される必要はないという、論理的観点。以上である。

これらの観点は、1923年にすでに、アメリカの哲学者グレン・R・モローの『アダム・スミスにおける倫理と経済』の中で、提示されている。モローは、「法学講義」の発見によって、「幸運にも、現在では、アダム・スミス特有の経済学説の主要諸原理が、彼のフランス旅行よりずっと以前に定式化されたことは、たやすく証明できる」¹⁾として、「アダム・スミスの著作に関して見出される問題は、少なくとも普通言われている限りでは、まったくの想像上の問題に過ぎない」²⁾と、断言する。モローによれば、「スミスは、フランス訪問から、経済学研究への初めての刺激を受けたのではないし、また、後の人生で、観念論者から唯物論者に変化したのでもない。『国富論』において採用される人間本性の中の諸特性は、『道徳感情

論』においても確認される。そして、『道徳感情論』自体、1790年のスミスの死に先立つ最終版では、経済的な諸徳性（virtues）が道徳的（moral）生活全体に対する関係について、明瞭な記述を含む」³⁾のである。

モローの発言中の、『道徳感情論』最終版云々は、スミスが、第6版で付け加えた部分において、富の追求が道徳の腐敗の原因となりうる点に、強い注意を促したことを指している。スミスは、その部分で、中流や下流の人々にとっては、富への道と徳への道とが同一であるのに対して、富裕な人々にとっては、富への道と徳への道とが往々にして逆向きになってしまふ、と指摘する。スミスによれば、中流や下流の人々は、成功するために、隣人の評価にかなうよう職に励み、結果として徳に近づく。中流や下流の人々の間では、「正直が最良の方策」⁴⁾なのである。ところが、上流の人々は、無知や高慢に囲まれ、職業的な評価を見失ってしまう。上流の人々は、しばしば、成功するために、世辞やへつらいにまどわされ、結果として徳を踏み外してしまうことになる。

つまり、スミスはそこでは、富が徳の足を引っ張るような実例をあげて、富が万能であるかのような見方に、釘を刺していることになる。それは、確かに、富と徳とが原則として整合する『国富論』的な世界に、スミス自身が一定の留保を付したものと見てもよいかも知れない。

それはそれとして、上に掲げたモローの一連の発言が、形成史的観点と伝記的観点のふたつから、アダム・スミス問題を決着させようとするものであることは明らかである。では、論理的観点からはどうなのか。この点についてのモローの発言は、やや歯切れが悪い。モローは、先の書物の終わりに近い部分で、次のように言う

「経済理論は、人間生活の物質的な面のみを取り扱うのであるから、それは明らかに応用的な研究であって、諸価値（values）の哲学よりも下位にある。もしも、国富の増大が望ましい目的であるならば、経済理論はその手段を明らかにすることができるであろう。しかし、この目的そのもの

が他のありうる目的と同じように価値がある (valuable) のか否かについては、経済理論は答えない。[……] 社会は、利己心を通してのみ相互に影響を与え合う同類の諸単位から成るのではなく、相異なる集団に属し、そして感情や利害がこれらの集団によって型取られるような、諸個人から構成されているのである。[……] 明らかに社会というものは、『国富論』が想定しているほどには、実際のところ個人主義的ではない [……]。[……] アダム・スミスは、彼の個人主義的な経済学の妥当性の限界を明確に認識しているのである。」⁵⁾

モローのここでの発言は、要するに、経済理論としての『国富論』は、利己心のみを動機として行動する個人を前提にするがゆえの限界を持ち、利己心以外の要素が加わる場面にはそのままは適用できない、ということに他ならない。しかし、このモローの発言は、アダム・スミス問題の論理的観点を論ずる上では、少し頼りないきらいがある。モローの場合、『道徳感情論』と『国富論』との抽象度の違い、ないしは守備範囲の違いが指摘されるだけで、両者の論理的関係は、ほとんど明らかでない。

モローの書物は、アダム・スミスが道徳哲学を捨てて経済学へ移ったとか、『道徳感情論』と『国富論』とが矛盾するとか、そういう批判への反論としては、有効だったかも知れない。しかし、それは、形成史的観点と伝記的観点からのみ有効だったのであって、論理的観点からは、いくぶん空疎なものでしかなかった。

しかし、モローによく似た議論は、その後も度々繰り返されるところとなった。たとえば、1976年に出たグラスゴー版アダム・スミス著作集第1巻『道徳感情論』の編者であるD・D・ラファエルとA・L・マクフィーは、序文の中で、次のように言う。

「いわゆる“アダム・スミス問題”は、無知と誤解に基づいた、にせ(pseudo)問題であった。『道徳感情論』を読む者は誰でも、初めに以前

の版のひとつを読み、次に第6版を読めば、同じ著者が『道徳感情論』と『国富論』を書いたことについて当惑したり、その著者が人間行動についての見解を根本的に変えたと推測したり、そういう気持ちには少しもならないだろう。倫理と人間のふるまいに関するスミスの説明は、1759年の初版と1790年の第6版と、基本的には同じである。そこには、発展はあるが、基本的な変更はない。『道徳感情論』が1776年の『国富論』と隔絶するものでないことも、完全に明らかである。『道徳感情論』第6版に付け加えられた新たな素材のうち、そのいくつかの内容は、明らかに『国富論』の著者に由来する。『道徳感情論』初版の内容の一部が、将来の『国富論』の著者に由来することも、それに劣らず明らかである。もちろん、『国富論』は『道徳感情論』に比べ、領域が狭く、細部への言及がはるかに多い。『国富論』は、全面的にはではないが、大きく経済活動に関わり、だから、動機に言及する際は利己心に集中する。アダム・スミスの次の有名な発言に、驚くべきことは何もない。『われわれが夕食を期待するのは、肉屋や酒屋やパン屋の博愛によるのではなくて、彼ら自身の利害への彼らの関心によるのである。』⁶⁾ (『国富論』第1篇第2章) 一体誰が、この発言を、アダム・スミスは博愛の实在や博愛の道徳的価値について不信に陥ったことを意味すると、考えるだろうか？」⁷⁾

ラファエルとマクフィーは、「にせ問題」だとして、アダム・スミス問題を却下してしまう。その根拠は、先に見たモローと同様である。ここでも、『道徳感情論』第6版で追加された部分が、『国富論』的な社会観に一定の留保を付すものであることがあげられ、その他、『道徳感情論』初版から最終版までの思想的ー貫性、『道徳感情論』初版の中に『国富論』を先取りするような叙述があること、などがあげられている。

ラファエルとマクフィーの場合も、形成史的観点や伝記的観点に言わば安住して、論理的観点をおろそかにしている感が否めないのである。

ドナルド・ウィンチの場合は、いくぶん慎重に、アダム・スミス問題に對している。ウィンチは、1978年に刊行した『アダム・スミスの政治学』の最初の部分で、次のように言う。

「〔……〕ほとんどすべての学者が現在受け入れているのだが、『道德感情論』の“同感”の倫理と、『国富論』の“利己”の倫理と、両者の間に根本的な両立不可能性があるという、本来的な意味でのアダム・スミス問題は存在しない〔……〕。このことは、これらの著作間の調停の正確な性質を確定する場合、何の問題も起こらないのを意味してはいない。しかし、このような問題に對して正面から当たることは、私の目的に適切ではないので、私は、両著作の關係について、最も満足のいく説明を与えてきたと思われる、学者たちの所見を採用するにとどめよう。『道德感情論』は、道德学あるいは心理学に関するスミスの一般理論を含んでいる。その一般理論が有効なのは、『国富論』に比べ、理論的一般性の高い水準においてであり、經驗的現實主義の低い度合いにおいてである。したがって、『国富論』は『道德感情論』に含まれていた、社会的な行為（經濟的な行為を含む）の一般理論を、經濟活動の細部に及ぶ領域に、特殊的に適用したものと見なしうる。『道德感情論』は、特に個人的な動機と社会的な行為を含む諸問題について、『国富論』に背景的な諸前提を提供するために、正しく利用できることを意味する。」⁸⁾

見られるように、ウィンチの場合、『道德感情論』と『国富論』とが、矛盾しないことには自信を示しながらも、両著作の接統については、さほど簡単ではないことを自覺している。その上でなお、ウィンチは、モローや、ラファエル、マクフィーと類似の視点を打ち出してくる。それは、『道德感情論』と『国富論』との、抽象度の相違であり、両者の守備範囲の相違である。

『道德感情論』と『国富論』の抽象度の相違を指摘するだけなら、モローや、ラファエル、マクフィーと変わるところがない。ウィンチは、慎重

に構えながらも、そこから一步進めて、抽象度の高い『道德感情論』という一般理論は、抽象度の低い『国富論』という特殊理論の、前提になりうると主張しているわけである。

問題は、『道德感情論』が『国富論』の「前提」になるという、その中身であろう。ウィンチは、上に掲げた書物の最後の部分で、こう述べる。

「ここは、スミスの著作における同感と利己心との調停の性質をめぐる論争をひもとくところではないが、スミスの2大著作を関連した企てと考える必要を認めるすべての人々は、特に心理学と動機の問題を含む場合、一定の基本的諸提案を受け入れるだろう。それらの諸提案は、要約的な形で言えば、副合理的（sub-rational）な本性が両著作で決定的な役割を演ずること、したがって合理性の計算形態に与えられる優先順位は低いこと、それゆえ、社会全体の目的にいたる手段の調整は、しばしば意図せざる結果という言葉で説明されること、である。[……] スミスは、“経済人”として知られる構成概念を用いない。利己心は、経済的目的に向かう金銭的動機だけによって支配されるのではない。名誉、虚栄、社会的尊敬、安心感、支配欲が、もっとありふれた商業利得と並んで、その他の追求と同様に、経済上の動機として現われるのである。18世紀後半には、“利害”の概念はますます、大部分経済的利害を意味するようになったけれども、そのことは、人々の志望や野心を一般に含む、この言葉のスミスの用語法と両立していた。スミスは確かに、この言葉の広義と狭義の説明を、区別しようとしなかったのである。」⁹⁾

「副合理的」という見慣れない言葉が出てくるが、ウィンチがここで述べている主旨自体、あまり明瞭とは言えない。上に引用した箇所の前半では、『道德感情論』も『国富論』も、合理主義が純粹に貫く世界ではないとの主張がなされる。だから、この主張に沿うなら、通例よりも、『国富論』が『道德感情論』に引き寄せられて理解されるはずである。

だから、上の引用箇所の後半で、利己心の概念を拡張しようとしている

のも、『道徳感情論』の側に、この概念を持ち込むためではないだろう。そうではなくて、『国富論』の側で、この概念に通常込められることのない、名誉、虚栄などの動機を込めることによって、『国富論』の世界を、『道徳感情論』の世界に近づけようとしていると思われるのである。

しかし、いずれにせよ、1970年代ぐらいになると、アダム・スミス問題は、大枠で決着済みの問題とされるようになった。問題を決着済みとする3つの論拠のうち、論理的な観点の中身は確定しなかったが、『道徳感情論』と『国富論』との相違は抽象度の相違であること、『道徳感情論』の思考法は何らかの形で『国富論』にもつながっていること、これらの論点が多く容認されるようになった。

2

それ以降も、そうした論点の受容状況は同じであるが、1990年代に入ると、『道徳感情論』の思考法がどのように『国富論』につながっているかを、より踏み込んで、具体的に論じようとする書物が登場するようになってくる。すなわち、論理的観点の中身を確定しようとする試みが、出てくるわけである。それらを、簡単に見てみよう。

まず、アソール・フィッツギボンズが1995年に公表した書物『アダム・スミスの自由、富、徳性の体系』¹⁰⁾を取り上げよう。

スミスの2著作を関連付けるに当たり、フィッツギボンズは、スミスの全体系を、ストア派哲学者の18世紀バージョンとして把握する。フィッツギボンズによれば、スミスは、『道徳感情論』から『国富論』にいたるまで、一貫してストア的な道徳観によっていた。

フィッツギボンズがスミスをストア派とする含意はいくつかあるが、こ

ここで重要なのは、スミスをストア派と考えることによって、通常受け止められているよりも、より道徳的なスミス像を得ることができる点にある。

たとえば、次のフィッツギボンズの発言に、それが表明されている。「スミスの体系は、いくつかの点で誤解されている。[……] スミスの体系は、考えられてきたよりも、もっと強固に道徳理論に基礎を置いている。スミスの革新は、自己愛 (self love) の称揚でもなく、不運な者を放置することでもなかった。スミスは、一連のストア派的モチーフ（一部は高い特性に由来し、一部は卑しい自己愛に由来する）が、最もよく個人と社会の大多数の利益 (interest) を促進すると信じた。」¹¹⁾

フィッツギボンズは、こうも言う。「われわれが今日の平等主義者の目でスミスを見るなら、『国富論』は個人主義と自己愛とを論じているように見える。しかし、これに反して、『道徳感情論』は、無制限な自己愛を道徳の階梯の最下段に置き、いかなる社会も価値 (values) を必要とすることを示しているのだ。スミスは、『道徳感情論』が『国富論』よりも、“より上級” の書物だと述べているのだから、彼は、道徳的な考察を、経済的な考察よりも、上級だと暗示したことになる。」¹²⁾

ここに見られるように、フィッツギボンズは、『道徳感情論』が『国富論』より、抽象的であると理解するにとどまらずに、優越的であると理解してしまうのである。こうした理解に立ちつつ、フィッツギボンズが提示して見せるのは、次のような『国富論』解釈である。

「『国富論』の中心テーマは、主要な徳性の尊重が、経済成長を促進でき、自由主義と富の創出に伴なう疎外を最小化できるということだった。交換の正義という基礎的な徳性は、自由取引を指し示すが、その他の徳性も、重要な役割を演じる。慎慮の劣等は、節約と資本蓄積によって補助されねばならないし、博愛と自己統制の習慣が、疎外に反作用するだろう（さもなくば、商業的生活と高い価値への無関心によって、疎外が引き起こされてしまう）。スミスが固めた結論は、徳性の自由主義バージョンが補助す

るならば、富んで自由な社会は安定的で永続的でありうる、というものだった。」¹³⁾

フィッツギボンズの解釈は、『道徳感情論』のモラルが、『国富論』に前提されている、ということに他ならない。フィッツギボンズの場合、その解釈が、『道徳感情論』のモラルを、『国富論』の世界に、そのまま持ち込むことを意味する。

だからまた、フィッツギボンズの見るところ、『国富論』の世界は、普通の意味で科学的ではない。「われわれは観察から始めねばならないが、われわれが理解しようとする世界は、究極的には心によって媒介される、というのがスミスの理解だった」¹⁴⁾ とするフィッツギボンズにとって、「スミスの体系が今日われわれが理解する科学としての、実証主義的な意味で科学的でないことは明らかである。」¹⁵⁾

このように、スミス体系の科学性を薄める必要が生ずるのも、アダム・スミス問題の存在が、強く意識されているからこそである。「経済学者が『国富論』を科学的であるとともに決着するとき、彼らは、スミスの道徳哲学と、想像上の科学的経済学と、両者の想像上の不一致を意味する“アダム・スミス問題”を処理せざるをえなくなる」¹⁶⁾ というフィッツギボンズの発言に、その間の事情が垣間見える。

こうして、フィッツギボンズは、経済学の歴史を、次のように論評する。「今日ほぼ合意されている意見は、スミスの理論は科学的だった、というものである。だが、長い間一般に受け入れられてきたように、彼の経済分析の方法は、異教徒的な、そして異議を唱えるべき、自然理論に感染していた。19世紀の自由放任経済学者は、スミスの方法に困惑して、スミスが科学的経済学の創始者であることを否定した。彼らは、その代わりに、スミスの弟子であるリカードに宗旨変えした。リカードは、スミスに忠実に従いながらも、哲学的な想像力に欠けるという、大きな長所を持っていたのだ。」¹⁷⁾

フィッツギボنزの見地からするなら、リカード以降の経済学は、スミスのような道徳論を持たないがゆえに、墮落したも同然なのであろう。

要するに、フィッツギボنزの説は、アダム・スミス問題との関連に絞って言うなら、『道徳感情論』のモラルを救うために、ないしは強調するために、『国富論』を『道徳感情論』に従属させようとする説である。それは、先述のウィンチの説を、フィッツギボنز的な方向で、明確化し、徹底させるものではあったと言えよう。

ただし、フィッツギボنزの方向では、モラルを救う代償として、経済学がある程度犠牲になる他ない。『国富論』が発見したはずの商品経済の自律性は、モラルが前面に出てくることによって、背後に退くことになる。そのような方向では、『国富論』の科学性が薄まるのも、経済学史の不連続が見出されるのも、不可避と見てよい。だとすれば、フィッツギボنزが『国富論』体系を修辭する、「高德のポリティカル・エコノミー」¹⁸⁾という言葉も、空虚にひびかざるをえないだろう。

次いで、ジェフリー・T・ヤングが1997に公表した『道徳科学としての経済学』¹⁹⁾を見ることにしよう。

ヤングの説は、アダム・スミス問題との関わりで見ると、フィッツギボنزの説に通ずる点が多い。第1点は、スミス体系の科学性の如何にある。

ヤングによれば、「スミスにとって科学とは、今よりも大まかで、今日よりも焦点が不明瞭な活動であった。」²⁰⁾ 人間は、予期せぬ何かの出現から生ずる驚きによって、新たな何かの出現から生ずる不思議によって、首尾一貫した日常の感覚を乱され、心像の安心を失なう。これを解決するのが、科学なのだ。「そういうものとして、科学の理論は、心像をなだめる必要に動機付けられるところの、精神的な構築物なのである。新たな、そして予期せぬ何かの出現は、驚きや不思議の感覚とともに、精神を混乱させる。この混乱を静めることが、科学のゴールである。」²¹⁾ こう、ヤング

は言うのである。

経済学がこのような意味で科学なのだとすれば、当然それは、実証主義の経済学とは、かけ離れた位置に立つことになる。それゆえ、ヤングによるなら、現代経済学の主流派とも目される新古典派経済学は、父であるアダム・スミスの経済学から、かけ離れたものであることにならざるをえない。

こうして、ヤングは、大略次のように現代経済学を批判する——。ほとんどの経済学者たちが思い描くストーリーは、『国富論』の出版によって、経済学は道徳的な過去から免れ、純粹に分析的で、実証主義的な仕事になったということである。「この解釈の中心的な教義は、アダム・スミスは、彼がより“成熟し”、経済学に対する彼の焦点を変えたがゆえに、彼の初期の『道徳感情論』についての考えを“忘れた”、ないしは“無視した”、ないしは“変えた”、というものである。」²²⁾しかし、今日の経済学のおおもとである『国富論』を理解するのに『道徳感情論』は必要ないとか、『国富論』が経済学と倫理学との分離の起源だとか、いずれも誤った見方である。そうではなくて、実証主義的な観念が後に入り込むことによって、道徳科学が無意味とされ、『道徳感情論』が『国富論』の理解に不要とされることになったのだ。ヤングに言わせれば、『国富論』の出版によって経済学が倫理学から分離したとのストーリーは、経済学と倫理学とが分離してから後に、さかのぼってこしらえ上げられたものに過ぎないのだ。

こうした現代経済学へのヤングの批判も、フィッツギボンズの説に通ずる第2点であろう。そして、第3点として、ヤングの説でも、『国富論』の世界は、道徳を欠いた世界ではない。「慎慮、正義、博愛、自己統制といったスミスの徳性のそれぞれに伴ない、道徳哲学と経済学との間には、重要な相互関係があることになる」²³⁾のである。

ヤングの説の面白いところは、『国富論』の世界にモラルを持ち込む際に、『道徳感情論』でのモラルの根拠である、同感をも持ち込む点にある。

ヤングによれば、『国富論』における、博愛は相互に恩恵をもたらす交易の基礎ではない、という著しい強調は、経済活動の領域での人間行動における、同感に基づく相互行為の作用の否定や、他者配慮的な動機の否定と同じではない。²⁴⁾ ヤングの説では、たとえば、略奪ではなく交換が行なわれるのも、同感や、同感の連鎖によって心の内部に生ずる、公平な観察者が機能するから、ということになるわけである。

そうしたヤングの説が延長されると、『国富論』で説かれる経済諸法則も、観察者の役割との関連で把握されることになる。たとえば、通常、利潤をめぐる競争の結果成立すると考えられている自然価格も、観察者の機能の助けによって成立するものとされるのである。ヤングが言うには、「自然価格は、それがどんな成員にも損害を及ぼさないという意味において、個人や観察者が公正 (fair) だとみなすであろうところの、ひとつの合意価格なのだ。」²⁵⁾

自然価格は確かに、事実上マルクスの生産価格と同じものだから、費用価格と平均利潤とをちょうどまかなう、つまり、生産者に損害を及ぼさない（絶対的にも相対的にも）価格である。しかし、その価格は、市場参加者が、他者の利益をかえりみることなく、自らの利益のみを追求する、弱肉強食の競争の結果として成立するものである。だから、自然価格は、「公正」を目指していないし、結果も「公正」と受け止められるとは限らない。

ヤングの説では、観察者が、モラルの形成という本来の役割を越えてしまう。それは、重大な困難を引き寄せることになる。なぜなら、市場が独自の原理によって運動するとき（そうでなければ、経済学は成り立たない）、観察者が市場に登場しても、彼は市場の原理を変更できないからである。ヤングが、「自然価格は、一種の正当 (just) 価格として、また、社会の資源配分を指示する、経済学的な効率的価格として、規範的な重要性を持つのだ」²⁶⁾ と言うとき、その自然価格の水準を決定しているのは、正当性の

根拠である観察者なのか、それとも、効率性の根拠である市場原理なのか。ふたつの根拠が同じ価格を成立させているのならば（そうとしか考えようがない）、観察者は一体何をしていたのか。観察者は、市場の運動を、文字通りに「観察」していただけにならざるをえない。

したがって、ヤングが自説を延長して、観察者が市場の運動に介入するかのように考えるのには、明らかに無理がある。ヤングの説の性格上、無用のことでもあろう。ヤングの説の独自性は、『国富論』の世界にも働くとされるモラルの背後に、同感や観察者を想定するところに限られる。同感や観察者が、市場の運動を左右するとまで、考える必要はないはずである。

フィッツギボンスの説にせよ、ヤングの説にせよ、『国富論』の世界に進んでも、『道徳感情論』で説かれるモラルは働くと主張しながら、そのモラルが、どのように『国富論』を成立させているのかは、必ずしも明らかでない。『国富論』でのモラルの働きを強調するにとどまる、フィッツギボンスの場合がまさにそうなのであるが、一步進めて同感や観察者を想定する、ヤングの場合も、つまるところ大きな差はないようにも思われる。市場での運動に介入しない（しようがない）観察者であれば、それを想定しても、『国富論』の世界に変更はないからである。

第2節 『道徳感情論』と『国富論』

1

アダム・スミス問題を決着済みとする3つの論拠のうち、論理的な観点については、現在でも、その内容は確定していないと見てよい。もともと、『道徳感情論』が『国富論』の前提をなすと言っても、アダム・スミス自身にとってではなく、スミスを父に持つ、現代のわれわれにとってであると

するなら、ことはそう簡単ではないのである。

アダム・スミス自身にとってならば、問題は最初から生じていないとも言える。『道徳感情論』冒頭には、次の文がある。

「人間がどんなに利己的だと想定されうるにせよ、彼の本性の中には、他者の運命に関心を寄せ、また、それを見る喜び以外に何も引き出さないにもかかわらず、他者の幸福を必要ならしめる、いくつかの原理が明らかに存する。」²⁷⁾

スミスは道徳の形成を論じようという書物の、まさにその冒頭に、同感の原理を説き起こそうという部分の、まさにその文頭に、利己心という言葉を置いているわけである。

このように、スミスが、利己心を捨象したりしないで、道徳の形成を説こうとしている以上、『道徳感情論』の世界では、論を進める都合上、利己心への言及がわずかしかなければ、論理の上では、利己心は常に作用していると考えざるを得ない。

また、『国富論』で「見えざる手」という有名な言葉が出てくる箇所が、『道徳感情論』の次のくだりを踏襲するものであることも、明らかであろう。

「高慢で無感覚な地主が、彼の広い畑をながめ、彼の兄弟たちの欠乏については少しも考えないで、そこに生育する全収穫を想像の中で彼自身が消費するとしても、何の役にも立たない。目は腹より大きいという、素朴で大衆的なことわざが、彼について以上に、ぴったり当てはまることはない。彼の胃袋の容量は、彼の諸欲求の巨大さに、まったく釣り合わず、最も貧しい農民の胃袋より、多くを受けつけないだろう。残りを、彼は分配せねばならない。彼自身が使用する少量を、見事なやり方で準備する人々の間に。その少量が消費されるべき邸宅を、整備する人々の間に。〔……〕こうして、人々すべては、地主の奢侈と気まぐれから、生活必需品の分け前を引き出すのであって、彼らがそれを、地主の人間愛や正義感から引き

出そうと期待しても、無駄だったろう。[……] 富裕な人々が消費するのは、貧しい人々よりあまり多くないし、そして彼らの生まれつきの利己心と貪欲にもかかわらず、彼らは、彼らの改良の成果を、貧しい人々と分け合うのであって、たとえ彼らが、彼ら自身の便宜を目指そうとも、彼らを使用する数千人すべての労働の唯一の目的が、彼ら自身の空虚で飽くことなき諸欲求の充足であるとしても、そうなのである。彼らは、見えざる手に導かれて、大地がそのすべての住民の間で平等な部分に分割されていたら行なわれたであろう分配と、同一に近い生活必需品の分配を行なうのであり、かくて、それを意図することなく、それを知ることなしに、社会の利益を促進する [……]。』²⁸⁾

ここ『道徳感情論』では、「見えざる手」の働きは、富裕な人々の奢侈という原因が、生活必需品の分配という結果を、導くものとして描かれている。他方、『国富論』では、「見えざる手」の働きは、投資の際に、危険を伴う外国貿易より、国内産業が選好されるという原因が、国内の雇用を増加させるという結果を、導くものとして描かれている。だから、両者では、「見えざる手」の働きが少し違う。ただ、どちらも、富裕な人々や商人たちが、利己的にふるまう結果として、公共の利益が実現する、という趣旨は共通であり、また、『道徳感情論』でも『国富論』でも、この言葉が使われるのは、一箇所だけであるから、スミスは、自分が最も適切と思われる箇所で、この言葉を使っていることが推測されうるのである。

『道徳感情論』の世界で利己心が作用していることや、『道徳感情論』の「見えざる手」の用法が『国富論』に再現していること、などは、『道徳感情論』と『国富論』との合致の如何を考える上では、ささいな傍証に過ぎないとも言えよう。しかし、そうした傍証の数々に素直に目を向けるなら、スミスの言明上、『国富論』によって『道徳感情論』が否定されたり、訂正されたりしなかったからには、アダム・スミス問題へのスミス自身の答えは、最初から明らかである。スミス自身にとっては、『道徳感情論』の

モラルは、『国富論』の世界に進んでも、生き続けるものであり、『道德感情論』と『国富論』とは合致する。

だから、アダム・スミス問題で、改めて問われるべきなのは、スミス自身にとってではなく、スミスの後継者であるわれわれにとって、どのような意味で『道德感情論』が『国富論』の前提になるのか、という点に絞られる。それは、別言すれば、アダム・スミス問題の論理的観点を明確化することである。

2

ここで、新たな問題として浮上してくるのは、『道德感情論』の評価の問題である。驚くべきことではないのかも知れないが、『道德感情論』への評価は、アダム・スミス問題から離れたところでは、決して高くはないのである。

一例として、イギリスの倫理学者レスリー・ステイーヴン（小説家のヴァージニア・ウルフの父）の評価を見る。

ステイーヴンは、1876年の『18世紀イギリス思想史』の中で、ハチスン、ヒューム、スミスの3者それぞれについて述べている。このうち、ヒュームについては、独立の章を当てるなど、最も多くの紙数を割いている。これは、ステイーヴン自身の立場がヒュームに近いためで、当然と言ってよい。

スミスについては、経済学に関する章の中では、やや皮肉な色合いを含みながらも、基本的には高い評価を与え、「経済学に対してスミスが果した貢献に匹敵しうる業績は、他のどんな学問においても滅多にその例を見ない」²⁹⁾としている。

その一方で、道德哲学に関する章の中では、ハチスンもスミスも、軽い取り扱いになっており、スミスは、ハチスンの言わば亜流といった位置し

か与えられていない。「アダム・スミスの名は常に尊敬をこめてあげられねばならないが、倫理学の著述家としての彼の業績が、経済学の著述家としての彼自身の業績に比肩しうるとは必ずしも言えない」³⁰⁾ としているのである。

次いで、フランスの比較文化史家ポール・アザールの評価を瞥見。アザールは、1946年の『十八世紀ヨーロッパ思想』の中で、ヒュームについてはあちこちで言及しているが、ハチスンについては3箇所でしか触れていない。スミスについては2箇所でしか触れておらず、そのうち1箇所は『国富論』についてのものであるから、スミスの道徳哲学への記述は1箇所しかない³¹⁾。また、その記述もごくあっさりしたものとなっている

さらに、ドイツの哲学者エルンスト・カッシーラは、1932年の『啓蒙主義の哲学』の中で、ヒュームには繰り返し言及し、ハチスンにも簡単に触れている³²⁾ が、スミスについてはひと言も発していない。

以上の3例に見られるように、『道徳感情論』に対する評価は高くない。『国富論』との比較でなら、それは、ある意味で仕方がない。見過ごせないのは、ハチスンやヒュームとの比較において、スミス倫理学の評価が低い点である。

3

ここで、ハチスンやヒュームの倫理学と、スミスの倫理学と、3者の関連を、確認しておく必要がある。

ハチスンの『美と徳と観念の起源』が1725年に、ヒュームの『人性論』が1739-1740年に、スミスの『道徳感情論』が1759年に出版されているの

で、この順に継承・発展関係があると見てよい。

これら3者の関係について、ヴィンセント・M・ホープは、1989年の書物『ハチスン、ヒューム、スミスの道徳哲学』の中で、次のように要約している。

「スミスは、ハチスンとヒュームの両者に批判的だが、スミスの道徳理論が両者に負っていることは疑いえない。スミスは、観察者が道徳的な動機を是認するというハチスンの見解を採用する。ところが、スミスは、ヒュームの流儀で、是認は同感で説明できると考え、だがヒュームとは異なり、是認を動機を伴った同感に帰してしまう。スミスは、唯一の道徳的動機は博愛だという、ハチスンのいつもの主張を否定する。スミスは、利己心にそれ自身の徳を認める。この点ではスミスはヒュームに従っている。というのも、スミスは同感という特殊に発達した力に肩入れして、道徳感覚への信頼を放棄しながら、そうしているからである。これは、まさしくヒューム的だ。しかし、スミスが考えるには、ヒュームは、われわれが徳を是認し悪徳を否認する理由を、われわれが徳や悪徳の結果に同感するからだ」と指摘する点で正しいけれども、有用な動機に関するヒュームの功利主義的な是認は、徳に関する貧弱な説明なのである。スミスはある意味で、動機の内的性格の重要性に関するハチスンの考えと、動機の結果に関するヒュームの強調と、双方を結合する。しかし、スミスはその際、われわれは徳を是認しながら行為者に同感するという、ハチスンやヒュームのいずれによっても示唆されていない、新しい考えを示唆する。さらに、良心的な行為者は、公平な批判者の同感的な是認を求める欲望から行為する。スミスは、その同感を高く評価する。そのようにして、道徳性に関するスミスの描写は、ヒュームのそれを拡張する。」³³⁾

論点が多岐にわたるため、いささか複雑であるが、やや強引に整理してみよう。第1に、ハチスンの倫理学の特徴は、徳が理性によるものであることを否定し、徳が道徳感覚 (moral sense)³⁴⁾ によるものであることを主

張する点にあり、ヒュームやスミスも、これを基本的には継承する。第2に、ハチスンが、徳を博愛 (benevolence) に限定したため、徳は利己心と拮抗すると考えたのに対して、ヒュームやスミスは、徳を博愛に限定しないため、徳は利己心と共存すると考えた。

第3に、ヒュームのハチスンからの前進は、観察者の機能の掘り下げにある。ハチスンは、徳を観察者の是認 (approve) の対象としたのに対し、ヒュームは、徳を観察者の同感 (sympathy) の対象だとした。ヒュームによれば、「同感は人間性 (human nature) の内の極めて強力な原理で〔……〕同感こそ道徳的区別の主要源泉」³⁵⁾である。

第4に、ヒュームが行なった観察者の機能の掘り下げを、さらに推し進めたのがスミスである。スミスは、同感の概念を、観察者と行為者との単一な関係から、彼らを取り巻く多様な関係にまで、拡張する。そのことによって、スミスは、ヒューム以上に経験主義を徹底することができた。

第4の点について、クヌート・ホーコンセンが1981年の『立法者の科学』で述べた次の言葉を、補足しておこう。

「〔……〕スミスは、道徳判断の問題を、主として、判断される行為のその状況への適合性の問題として扱うことによって、道徳判断の問題を、知性による判断から状況による判断の問題へと移し変えている。彼によれば、道徳判断ができるということは、状況を認識できるということなのであり、したがってまた、公平で事情に精通した観察者の理想を認識できるということなのである。このことは、明らかに、道徳的世界の共同的性格を説明する上でのある進歩を示している。というのは、通常、状況の少なくとも一部分は共同的認識を受容しているものであり、また同感作用は、観察者と主要当事者との間に、可能な限り共通する状況を生み出すからである。言い換えれば、スミスの見方からすれば、道徳判断は、その出発点からしてすでに、ヒュームにとってそうであったよりも、それ以上に経験に基礎を置いているのである。」³⁶⁾

ホープもホーコンセンも、スミスが、同感の概念を拡張し、観察者の機能を掘り下げている点を、スミスのヒュームからの前進として評価しているわけである。

それはそれとして、理解できる。ただし、それはあくまで、ハチスン、ヒューム、スミスの3人を、言わばたてに並べて、継承・発展関係を見ようとした場合に言えることに過ぎない。見方を変えれば、スミスはハチスンを通俗化したとも、スミスはヒュームから後退したとも、言えるであろう。

そうまで言わないまでも、スミスのハチスンからの距離は、大部分ヒュームに負うものだし、スミスのヒュームからの前進は、あまり大きいものでもないように見受けられるのである。

4

ここで、アダム・スミス問題に話を戻そう。アダム・スミス問題の論理的観点は、確定していないのであった。どのような意味で『道徳感情論』は『国富論』の前提になるのか、である。しかし、『道徳感情論』が『国富論』の前提になるという、「前提」というのは、どういう関係を指しているのだろうか。

確かに、スミス自身にとってとたぶん同じではないけれども、『道徳感情論』の世界を念頭に置きつつ、『国富論』の世界を頭の中に展開することは、可能なように思われる。『道徳感情論』の世界で形成されるモラルは、『国富論』の世界での市場の運動を大きく阻害することはないだろうし、モラルの中のいくつかは、市場の運動を促進するだろう。だから、『道徳感情論』は『国富論』と矛盾はしない。また、ある意味で、『道徳感情論』が『国富論』の前提たりうると言っても差し支えない。

だが、それは、『国富論』が『道徳感情論』を「前提」とすると、あえて

言うべき事態でもないだろう。なぜなら、『道徳感情論』でなくとも、たとえばハチスンの博愛の倫理学を念頭に置いても、『国富論』の世界が展開できないわけではないからである。

『道徳感情論』が『国富論』の「前提」になるという意味を、最もリジッドに解するなら、『国富論』の世界から逆向きに論理をたどると、『道徳感情論』の世界に行き着くということになるが、そのようなことは期待できそうもない。『国富論』からさかのぼれば、スミスの倫理学よりも、むしろ、ヒューム的な倫理学に近づくかも知れない。

『国富論』で成立しているような市場の世界に、何らかのモラルが前提されること自体は、確かである。「弱肉強食の市場」というのは、比喻の一種に過ぎない。力を行使しないで、売買によるのが、市場のルールであり、それは、法によって担保されるルールではあっても、いちいち法の発動を待たなくても、原則として遵守されるはずのルールでもある。

しかも、売買によるということは、詐術や、いわゆるサバを読む類のごまかし、等々を含みながらも、そうした言わば反則が、悪質なもののほど例外になる程度に、市場参加者の行動規準が形成されていることを前提する。その行動規準は、人間社会に不可欠のモラル群と、イコールではないであろうが、一部重なり合うものと考えられる。「正直が最良の方策」というのは、市場参加者の大部分にとってそうなのであって、この「正直」こそ、そうしたモラルの代表と理解されるのである。

ただし、市場それ自体に必要なモラルは、おそらくそれほど多くない。博愛のような自己犠牲的なモラルは、要求されないだろう。正義は必要かも知れないが、同情や感謝や謙虚や誠意や、等々は、必要でない可能性が高い。モラルというものが、多かれ少なかれ自己犠牲を伴う性質を持つからには、そのうちの大半は、市場に必要とされないに違いない。

むしろ、市場参加者は、それら自己犠牲的なモラルをある程度抑制してかからないと、市場から利益を引き出せない、ないしは、市場を活用でき

ない。

大まかにしか考えていないのであるが、このように考えてくると、『国富論』的な市場の世界からさかのぼったところに前提されるモラルの世界は、平板で貧弱なモラルの世界でしかないように思われる。それは、『道德感情論』の世界とは、大きくかけ離れた世界であろう。

「『国富論』から」と言わないで、「『国富論』的な市場の世界から」と言っているのは、『国富論』という作品から出発すると、その作品の含蓄に影響されて、たどり着くところが確定しづらいからである。『道德感情論』がどういう意味で『国富論』の前提になるのか、という問いが確定しづらいのも、ひとつには、そうした理由による。

もともと、『道德感情論』がどういう意味で『国富論』の前提になるのかという問いは、『道德感情論』と『国富論』とが、同じ著者の作品である点からのみ発生する。その問いは、まさに、アダム・スミス問題としてしか問われない性質の問いなのである。

むすびにかえて

われわれが、より一般的に、道德の問題と商品経済の問題とはどう関連するのか、という問いを問うとすれば、その問いは、アダム・スミス問題の限界を越えざるをえない。たとえば、市場はどのようなモラルと親和的であり、どのようなモラルと非親和的なのか。そうした問題に答えることは、経済学の本来の課題ではないかも知れない。しかし、そうした問題に関心から追い払ってしまうことも、スミスの末裔としては、視野狭窄に過ぎるであろう。

そのような現代経済学の一部に見られる視野狭窄について、しばしば、スミスの責に帰せられることがあるから、この点を強調しておきたいのである。

一例をあげれば、ケネス・ラックスの『アダム・スミスの失敗』である。この書物の中で、ラックスは、『道徳感情論』から『国富論』への移行行きを、博愛から利己心への、スミスの「価値転換」(transvaluation)³⁷⁾と誤認してしまう。その上で、ラックスは、そうしたスミスの「価値転換」の影響下に、経済学は利己心を称揚し、人類社会の文化はゆがめられてきた、という趣旨の非難を加えるのである。

こうしたラックスの非難を、素人のナイーヴィティと、笑うことはできないように思われる。経済学の一部が、人間性から遊離してしまう傾向にあることは、否めないからである。

アマルディア・センのようなタイプの経済学者が、次のように述べるのも、おそらく同様の経済学への反省から発したものであろう。「動機と市場に対するスミスの複雑な見解が誤って解釈され、また感情と行動に関する倫理的分析が看過されたことは、現代経済学の発展とともに生じた倫理学と経済学の乖離と呼応している。」³⁸⁾

また、どちらかと言えば、市場を信頼し、市場を擁護する傾向の強いタイプの経済学者であるアレクサンダー・H・シャンドの次の発言も、同様と見てよいのである。

「アダム・スミスは、利己心の学説を社会の一般理論の中に組み入れた人物として傑出した存在ではあるが、とは言え、彼を教条的に首尾一貫したものとして表すことは、素朴な単純化である。片寄ったスミス理解は、おそらく『国富論』だけに注意を集中してきたことによって生じてきたものである。」³⁹⁾

註

- 1) Glenn R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith* (Reprint, New York, Kelley, 1969) p.4. 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) 15頁。

- 2) *Ibid.*, p.8-9. 上掲、20頁。
- 3) *Ibid.*, p.9. 上掲、20頁。
- 4) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. I (Oxford University Press, 1976) p.63. 水田洋訳『道徳感情論』上巻 (岩波文庫、2003年) 168頁。
- 5) Morrow, *op. cit.*, p.85-86. 上掲、142-143頁。
- 6) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. II-1 (Oxford University Press, 1976) p.26-27. 水田洋訳『国富論』第1巻 (岩波文庫、2000年) 39頁。
- 7) D.D.Raphael, A.L.Macfie, "Introduction", p.20. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. I (Oxford University Press, 1976) .
- 8) Donald Winch, *Adam Smith's Politics; An Essay in Historiographic Revision* (Cambridge University Press, 1978) p.10. 永井義雄、近藤加代子訳『アダム・スミスの政治学——歴史方法論的改訂の試み——』(ミネルヴァ書房、1989年) 12頁。
- 9) *Ibid.*, p.167-168. 上掲、202頁。
- 10) Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue; The Moral and Political Foundation of The Wealth of Nations* (Oxford University Press, 1995). フィッツギボンズのこの書物につき、より詳しくは、折原裕「よみがえるアダム・スミス問題——フィッツギボンズ説の検討——」『敬愛大学・研究論集』第56号、1999年9月、を参照。
- 11) *Ibid.*, p.21.
- 12) *Ibid.*, p.69.
- 13) *Ibid.*, p.135.
- 14) *Ibid.*, p.82.
- 15) *Ibid.*, p.93.
- 16) *Ibid.*, p.89.
- 17) *Ibid.*
- 18) *Ibid.*, p.153.
- 19) Jeffrey T. Young, *Economics as a Moral Science; The Political Economy of Adam Smith* (Cheltenham, Edward Elgar, 1996). ヤングのこの書物につき、より詳しくは、折原裕「アダム・スミス問題は死なず——ヤング説の検討——」『敬愛大学・研究論集』第57号、1999年12月、を参照。
- 20) *Ibid.*, p.19.
- 21) *Ibid.*, p.9.
- 22) *Ibid.*, p.5.

- 23) *Ibid.*, p.31.
- 24) *Ibid.*, p.55.
- 25) *Ibid.*, p.67.
- 26) *Ibid.*, p.77.
- 27) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p.9. 水田洋訳『道徳感情論』上巻、23頁。
- 28) *Ibid.*, p.184–185. 上掲、下巻、23–24頁。
- 29) Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2nd Edition (Bristol, Thoemes, 1902) Vol.2, p.316. 中野好之訳『十八世紀イギリス思想史』下巻（筑摩書房、1970年）191頁。
- 30) *Ibid.*, Vol.2, p.77. 上掲、中巻（1969年）251頁。
- 31) ポール・アザール／小笠原弘親他訳『十八世紀ヨーロッパ思想』（行人社、1987年）342頁。
- 32) Ernst Cassir, *Die Philosophie der Aufklärung* (Reprographischer Nachdruck, Hamburg, Meiner, 1998) S.430–431. 中野好之訳『啓蒙主義の哲学』下巻（ちくま学芸文庫、2003年）198–199頁。
- 33) Vincent M. Hope, *Virtue by Consensus; The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith* (Oxford University Press, 1989) p.87–88. 奥谷浩一、内田司訳『ハチスン、ヒューム、スミスの道徳哲学——合意による徳——』（創風社、1999年）144–145頁。
- 34) Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 3rd Edition (London, Darby, 1729) p.112. 山田英彦訳『美と徳と観念の起源』（玉川大学出版部、1983年）109頁。
- 35) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited. by L. A. Selby-Bigge (Oxford University Press, 1888), revised by P. H. Nidditch (Oxford University Press, 1978) p.618. 大槻春彦訳『人性論』第4巻（岩波文庫、1952年）245頁。
- 36) Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator; The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge University Press, 1981) p.47. 永井義雄、鈴木信雄、市岡義章訳『立法者の科学——デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学——』（ミネルヴァ書房、2001年）78–79頁。
- 37) Kenneth Lux, *Adam Smith's Mistake; How a Moral Philosopher Invented Economics and Ended Morality*, (Boston, Shambhara, 1990) p.92. 田中秀臣訳『アダム・スミスの失敗——なぜ経済学にはモラルがないのか——』（草思社、1996年）122頁。
- 38) Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Malden, Blackwell, 1987) p.27–28. 徳永澄憲、松本保美、青山治城訳『経済学の再生——道徳哲学への回帰——』（麗澤大学出版会、2002年）47頁。

- 39) Alexander, H. Shand, *Free Market Morality, The Political Economy of the Austrian School* (London, Routledge, 1990) p.70. 中村修一、池上修訳『自由市場の道德性——オーストリア学派の政治経済学——』（勁草書房、1994年）115頁。