アダム・スミスの思想と仏教

都築正信

I

十七世紀の末に現われたニュートンの物理学は、十八世紀の学問界に測り知れぬほど大きな影響を及ぼした。「誰も彼も、各自の研究領域でニュートンであろうと企てていた」と言っても過言ではないだろう。このことは、諸科学の目的が自然（人間の自然を含める）の秩序の発見にあり、それは経験と観察という確実な基礎の上に据えられねばならないことを意味した。衆知のように十八世紀は、啓蒙の時代、理性の世紀と言われる。この世紀の只中に生きたスミスを、啓蒙の指導者、自由主義の使徒、市民社会の唱導者として把握することは自然である。しかし、スミスにたいするこれらの評価は、いわば、像の半面にすぎない。この小論は、従来、スミスのブルジョアの限界として軽視されている他

の半面——秩序、超越的なものの存在、身分・階層社会への信頼——を対当させ、彼の思想全体を、すなわち、スミスの全体像を、ある一つの観点から眺めようとする試みである。それは、彼の目標が常に、自然的秩序の自覚による人間の作為の克服にあったという観点である。この目標は、彼の天文学史、模倣芸術論、修辭学・文学、『道徳感情論』そして『国富論』に一貫して現われる。このうち、『国富論』は高い科学性を持ち、科学的創造の典型である。小論の後半では、創造に伴う自由と責任の問題に仏教思想を関連させて少し論じてみたい。

II

スミスによれば、芸術作品の対象は一般に、人間の情感であるが、それがそのまま作品になり得るわけではない。彼は特に、舞

踊、音楽、詩の本質は、拍子や韻律の律動（リズム）にある、とみなした。これらを欠くとき、舞踊は通常の動作になり、詩は会話と変らなくなる。情感を表現して作品となすには、情感を起す素材と作品との間に、「自然が置いた」⁽²⁾へだたりを克服する必要がある。このためには、「長年の経験と多くの観察によって」、正確な調和と規則的リズムを発見し、見分けられるようにしなければならぬ。この過程で、自己の独善、気取り、放恣が、作品のもつ自然的規則の前に匡正されてゆく。拍子や韻の作るリズムは、いわば、秩序であり、形式である。生の情感は、これに従うことよつてのみ作品となる。実際、スマスは無韻詩には反対し、押韻詩を支持し、ドライデン、ポーブなどの古典派を好んだという。Heroic coupletの完成者の一人である「ドライデン」としては、『詩』とは自然の法則に従い、それを模倣するものだった。⁽⁴⁾

一方、スマスは、当時の作爲的で煩瑣な修辞学の書物を「愚劣である」と評し、修辞においては、当人の思想・感情が自然に、明瞭に表現されることが大事である、と力説した。このためには、しかし、放恣であつてはならず、あいまいさ、大仰な表現は避けること、簡潔であることなど、文章の自然さと明確さを保つ秘訣があることを説いている。彼がフランスの作家の文章を翻訳して自らの文体を錬ったのも、文章表現上で、独善や放恣を抑え、「自然な型」を会得するためであつたのだろう。

ピューリタン革命と名譽革命を前世紀に終えていた十八世紀の

イギリスは、工業先進国として優位に立ち、植民地貿易からは莫大な利を得、経済繁栄の道を一途に歩んでいた。宗教の嚴肅な掟は、なお、多くの人を支配していたが、一方では、前世紀の精神的緊張が解けるに伴つて、経済的繁栄はマンディヴィルの描くように奢侈、虚栄、墮落をもたらしていた。⁽⁶⁾上・中流階級は名利を求めて争い、ロンドンをはじめとする都市は、ホガースの描くジョン横丁の如く暴飲と暴力の横行する所でもあつた。社会は、かつての共同体ではなく、精神的紐帯を失つた、ばらばらの個人の集合と化しつゝあつた。

『道徳感情論』において、スマスは人間の自己偏愛性とも言うべき性質を明確に指摘する。「われわれが行爲しようとする時、情念の強烈さは、われわれが利害関心のない人物の公平さをもつて自分たちがしようとしていることを考察することをめつたに許さないだろう。諸情念は、……すべて自己を正当化するものである。⁽⁷⁾」しかし、自然は人間のこの弱点を黙過しない。なぜなら、利己心がいかに強くとも、自然は人間に、他人から同感され、同感したいという本性(nature)をあたえた。この本性を満足させるためには、人は、「他の人びとのために多くを感じ、自分たちのためにはわずかしか感じない」ように努力しなければならない。たとえば、自分が強い感情に把われた時には、見知らぬ人の同感も得られるように感情を抑制し、逆に、他人の感情を判断するときには、当人の事情に出来る限り精通し、その感情に沿うように努

めなければならぬ。周囲の人々との、こうした想像上の同感という経験と観察を重ねれば、その相互的同感を基準として、何がなされ、何が回避されるべきかの行為の是非に関する「一般的方法」が「気づかぬうちに、(insensitively) 帰納されよう。スマスは、こうして形成される「一般則」への顧慮を、正義や慈恵の徳を含む「義務の感覚」とよび、「人間生活において最大の重要性をもつ原理である」と断定した。この規則によって、人々は自らの行為を方向づけることができるのである。人々の自己偏愛的な諸情念は鎮められるのである。そして、これに対する従順には、「心の平静、自己充足」がもたらされ、その侵犯には、恥辱感と自己非難の責苦がおわされると考えた。

スマスは、『道徳感情論』でストア哲学を賞賛している。ストア哲学が、内面的な感情を制御し、精神の平安を維持することに最大の関心を払ったからである。しかし、その哲学は、「人間本性の到達点をまったく越えた完成をめざす」賢人の哲学であるとみなし、彼は最終的にこれをしりぞけている。¹⁰⁾

スマスの道徳論の特質の一つは、道徳則が人間の外から与えられずに、周囲との感情の想像上の交換を通して、自由な人格によって内面的に形成される点にある。そこでは、自然的生得的同感の感情が重視され、理性の役割は極めて小さい。したがって、社会の安定時には、道徳感情は社会の支配的なものに落ち着きやすい。スマスは当時の画然とした身分的・経済的階層制度を道徳の

上からはっきりと是認していた。彼にとって、それは人々を励まして、慎慮の徳を勉める自然の「摂理」でさえあり、「社会の安全は貧者の救済より重要」であったのである。実際、『道徳感情論』は当時の支配的上層階級から大好評を得ていた。¹¹⁾しかし、彼が周囲の人との一致だけを最善と考えていたわけではない。「一般則」は個人が自発的に形成する内面的規律(良心)でもあるから、個人と周囲の対立もあり得る。こうした場合、彼は究極的に神による救いが予定されている、という信念を表明している。¹²⁾この信念は、同感という自然的原理から道徳の「一般則」が得られるという信念と共に、神的なものの創造である自然がもつ摂理にたいする彼の信頼を語っている。

言うまでもなく、スマスの名を歴史にとどめているのは、彼が『国富論』において *laissez-faire* を原理とした資本主義経済の根本的理論を提示したことにある。しかし、彼は決して、経済活動の自由を手ばなしに主張したのではないことはくり返し強調されねばならない。むしろ、彼の言う自由な経済活動は、自己規制を伴うある種の戒律の遵守の上に成立しなければならなかったのであった。彼はみずからの体系を、「自然的自由(傍点引用意)の体系」¹³⁾とよび、それは、いわゆる「自由の体系」ではなかった。

十八世紀のイギリスは、一六八八年の名誉革命が各階層の多数の既得権益と特許団体の存在を神聖不可侵なものとして規定したこと

もあずかつて、「あらゆる形態の団体生活で悪弊が不問に付された……時代であつた」⁽¹⁴⁾と言われる。スミスは、当時の商人や製造業者が、独占を擁護するために、「立法府から強引に獲得した諸法律は、……すべて血で書かれている」と攻撃した。このような利権は彼らのエゴイズムの追求の帰結に他ならない。彼の自然的自由の体系の下では、この種の利権や特許団体の存在はまったく許されていない。「国富論」では、したがって、独占の撤廃が強く主張される。これは、自然的自由の体系は、その存立の基盤に、利己的独占の断念という規制を人々に義務づけていることを意味する。独占はいわば利己心による作為である。この作為が排除された場合、個人の自由な経済活動は、自然の「見えざる手」により、個人と市民社会の双方に経済繁栄を招来しよう、というのがスミスの信じる所であつた。したがって、彼の自然的自由の体系は、遵守すべき規制とその上に置かれる自由とから成るのである。

さらに、この体系における経済運動は、秩序ある機構の下に置かれていた。「国富論」の実質は、この機構の解明にある。そこに始めて、富の労働価値説、剰余価値、自然価格などの資本主義経済の分析概念がほぼ明確な姿を与えられる。この理論から数多くの結論を得たが、そのうちの一つは、労働の賃銀の上昇は、国富が増加している証拠であるという一種の「高賃銀説」である。彼の体系の下では、当時国民の半ばを占めながら、何の保証もな

く社会に放り出されていた最下層の労働貧民にまで生活の向上が期待された。

「国富論」ではまた、「富裕の自然的進歩」(傍点—引用者)という歴史概念が導入され、主としてローマ帝国没落以後の経済史が批判的に分析されている。スミスは、社会の自然的発展は、資本が農業、製造業、外国貿易の順序で投入されることにあるが、「人間がつくった諸制度が、事物の自然的運行を攪乱」したため、歴史は逆行的な順序をたどつたと論じる。しかし、「同時に、現実の権力よりも一段と高い自然的理法がこの転倒を正常なたちちに引きもどしつつ、やがてあるべき自然的順序を顕現させるにいたる過程をも描いている」⁽¹⁵⁾。ここにも、明瞭に、歴史の自然的秩序と、これを乱す人間の作為、さらに、作為を匡正する自然という思想が見られる。

かくして、彼は、商工業の急速な発展に伴って、すでにゲゼルシャフトに転じつつあつた社会に、自然が植えつけた同感にもとづく道徳を新生させ、社会を人々の群れではなく、市民共同体として再興しようとした。さらに、自然的自由の基盤を確立し、その下で国富の増進と、労働貧民を含めて諸個人の経済生活の向上をはかるうとした。この思想全体に涉って、上に瞥見したように、彼は自然的なもの秩序ないし摂理によって、人間の作為、エゴイズムを克服しようとしたことがわかる。この結果、スミスの中

で、自由と共に秩序が、理性と共に自然の感情が、市民社会と共に身分・財産上の階級社会が共存していた。ヴァイナーの指摘するように、スミスから「摂理」の思想を取り去ることはできない。

スミスにおけるこの自然的秩序の観念およびその洞見ということは、人々はその服従を勧めることによって、現実忍耐をさせるためではなく、逆に、社会的悪弊の克服、諸個人における徳と幸福の実現という積極的な社会変革を意図するものであった。彼の学問の根底には、「他の人々のために多くを感じる」隣人愛が生きている。彼がキリスト教を語る機会は少なかったが、『道徳感情論』でキリスト教の偉大な法として、「汝の隣人を汝自身のごとく愛せよ」を引用している。⁽¹⁹⁾ 彼はこの法を説く宗教思想家ではなく、この法の精神を基礎にして、「自然的秩序」の発見によって学問を方向づけ、その学問と共に、人々を導いて、「自然的秩序」が支配する作為なき社会を実現しようとした。ストア哲学の諦観的孤高的態度からは遠い所に立っていたと言える。

寸言を加えれば、スミスの文芸批評を手厳しくやつつけたワーズワスが、農村共同体の崩壊とフランス大革命の帰結に遭遇し、「人間の作為 (conductance—引用者) がその宿命的な無知と罪悪とを如何ともすることができない事実」⁽²¹⁾ に直面させられ、その絶望の淵から自然の中に人間的喜びと「戒律」⁽²²⁾ を詩人の直感で把握しようとしたことも注目に値する。スミスが知性の次元ではたそうとしたことをワーズワスは感性の次元でなしとげようとしたので

ある。時代を超越する契機を人間の nature を含む自然の中に見いだそうとした二つの魂は深い所ではげしい共鳴音を発していたであろう。

一方、スミスの「自然的秩序」への信念は、彼の学問内容に、批判の余地を広く残した。二、三の要点を述べよう。

『道徳感情論』では、当時者の感情を道徳感情として是認するきめ手は、「一般的法則」の体現者である「公平な観察者」への同感である。⁽²³⁾ この同感は、「一般則」の形成のあり方から理解されるように、社会的に内面化された「感情」と言ってもよい。これは、スミスに従えば、あくまで、一つの感情であって理性ではない。しかし、人間の利己的貪欲は盲目的なパッションである。彼はこのパッションを前者の感情によって克服し得ると信じていたが、具体的場合は、ささいな例をあげるのみで、その克服の社会的筋道は明らかにされるに至っていない。このことは、様々な階層分化した何百万という人口を有する複雑な社会において、同感という、貪欲よりは決して強くない感情だけで、たとえば、「力をもって強制し得る」正義の徳一つでも確定できるであろうか、という疑問を生む。彼が正義に反する行為として具体的に列挙したのは、「アンフェアな行為」、「詐欺」、「背信」、「不正」などであり、それ自体すでに不正義とみなされるものばかりである。ところが、当時のジャコバイトの乱の加担者に対する処刑は、ど

のような「正義」にもとづいていたのか、また、南海泡沫事件において、会社は「詐欺」をしたのか否か。スミスの「正義」の感情を、時には「法」をもって強制しうる社会・政治の、こうした具体的問題に適用する段になると、ただちに容易ならぬ困難に出会うであろう。彼が、道徳感情の基準に導入した「公平な観察者」という抽象的人格の「感情」は、種々の道徳学説を批判する鋭い分析用具としては有効であったが、現実には鈍い作用しか生まなかつたであろう。学説批判に有効であり得た理由は、その抽象的「感情」が、個人と全体を緊密な調和のうちに融合させる自在性をもつ「人為」的な感情であったためである。しかし、その調和は、学問の抽象的世界の出来事であり、實際的にも、理論的にも矛盾を含んでいたのである。スミスによって批判された「効用と利益」を説くヒュームの功利主義が、かえって、ベンサムに継承され、産業資本家の世紀である十九世紀のイギリスは功利主義思想に支配されるに至ったのはある意味で当然であった。

おそらく、スミスは自然的自由の体系における「正義」を明確に提示すべきであつたらう。資本家や地主階級が利己心にもとづいて利益追求をめざす行為がどこまで是認され、どのようにして規制されるのか、という基本的問題はまったく論じられていない。既に出発していた近代市民社会における「正義」の法の内容、その実現の道程の考察という課題は、健康上の理由もあって、スミスにおいて断念された。近代社会は、平等の人格、多数決、代表

制、権力分立などの原理を根幹とし、自然的秩序ではなく、むしろ「人為」によって成立する。しかし、スミスが終生、依存しようとしたのは、「人為」ではなく、「自然的秩序」であった。彼は、法学講義を残したが、そこでは経済の部分を除けば、その大半が前近代の自然法の解明にあてられている。新しい近代政治における人為的諸制度は、彼の関心を引かなかつたのであろう。なぜなら、近代法は目的意識性、したがって人為性という特性を強く持ち、さらにイギリスの近代民主政治を考察するためには、彼が『道徳感情論』で批判し、克服しようとした人為的な功利主義と社会契約概念を不可欠としていたと考えられるからである。

III

ここで次の論点に移らう。

清水幾太郎氏の言うように、「世界の諸事物は、人間を主体とする遠近法のうちで、最初から或る価値を含み、また、或る行動と一組のものである。」⁽²⁷⁾確かに、われわれを含む自然的、社会的ないし文化的諸事物は、個人の価値判断と一体となつてそこにある。無色ではなく、価値によって彩色されている。一言で言えば、世界は、諸個人にとつて、個人的文脈をなしている。学問もまた、他の文化と同様、この個人的文脈に生じた広い意味の驚異の感情——問題意識や危機感を含めて——に対する人間の反応の一形式である。(スミスは、古典古代からニュートンに至る天文学の歴

史を概説した小論文で、学問の目的は、個人から出る驚異の感情を鎮めることにあると述べている。したがって、それは発端において個人的固有性をもっている。そして、その反応の過程で、諸事物は生の具体性を徐々に失い、逆に、硬質な抽象性を帯びてくる。しばしば、新しい抽象概念が投入され、重要な役割をあたえられる。この抽象化は、程度の差があるにせよ、学問が客観性を得るための必然の要件である。しかし、それをいかに行うかは、すなわち、どのような概念を、どのようにして用い、作り出すかは、個人の選択、意志にかかっている。すなわち、学問は生成の過程で、抽象という均一な形式を獲得してゆくが、抽象の内実は個性的である。したがって、学問は、発端においても、形成の途上においても固有的なものから逃れられない。それは、驚異の固有性と抽象化の固有性を本質とする。

にもかかわらず、学問は客観に転化し得る。すなわち、学問の生成者以外の人々に受容される。受容される条件は何か。これは、現在の科学哲学が抱える最大のテーマの一つである。学問が抽象という均一な形式を持つことは、受容のための最底の要件にすぎないのである。客観に転じる必要条件の一つは、啓蒙の精神にあるだろう。すなわち、学問が諸個人の経験や観察と論理の上に基礎づけられねばならないという条件である。しかし、これら二つの条件が満たされたとしても、学問がただちに受容されるわけではない。そうでなかった例は、歴史を振り返れば容易に見いだす

ことができる。これらの条件は、学問を客観に導く大道ではないのである。ある条件に乗れば、学問が客観に至るといふ考えは大きな誤解である。鍵は、むしろ、学問の固有性、すなわち、驚異の固有性ないし抽象化の固有性にある。前者は、問題・危機意識の固有性であり、後者は抽象概念の独自性である。固有性は、それが生成者個人によってのみ支えられる点に本質がある。言いかえると、生成者以外には、その基盤が脆弱であるように見え、むしろ、失敗の可能性が大きく写っているのである。したがって、そこでは、生成者において一つの賭けが行われる。生成者が賭けに勝つためには、すなわち、他の人々にも自分の学問が受容されるためには、少なくとも先の二つの条件を満足させていなければならない。それだけの責任は負わなければならない。

そして、この賭けに、ともかくある程度成功する時、いかえると、固有な問題意識ないし独自の抽象概念が人々に受容される時、従来の諸事物は人々に新しい意味をもたらす。世界にたいする人々の個人的文脈は少し更新される。ここに意味ある客観が成り立つ。そこに至る一筋の細い道がある。したがって、学問の客観化において、重要な役割をはたすのは、失敗の可能性を含むような学問に付随する固有性である。それが人々に、諸事物の新しい意味をもたらすからである。しかし、学問の生成の段階では生成者の責任性が問われ、賭けが行われていなければならない。創造的な学問にはすべて、このような失敗をはらむ固有性と責任

と賭けが伴っている。これらは、一般に、創造というものの本質である。

さて、スミスの当時、イギリスは産業革命の前夜にあったが、経済思想においては、保護貿易によって獲得される金銀の富をもって国富とみなす重商主義が支配的であった。スミスは、『国富論』においてこの重商主義思想をくつがえし、国富は国民の年々の労働によって産出された生産品およびそれらによって購われる物にある、という観点に立って、国富を増進する方途を探索した。この問題意識は、スミス固有のものであり、当時の経済的諸考察の常識に反する一つの革新であった。⁽²⁸⁾この観点は、言うまでもなく自明ではない。また、この探求の過程において、経済理論の基軸に置かれた著名な諸命題…商品の価格は労働の量にあるとする労働価値説、価格の構成要素は、賃銀、利潤、地代の三つのカテゴリーに分解し、労働者の労働が剰余価値を生むという剰余価値説、自然価格の存在など、これらはいずれもスミス固有の提言であった。⁽³⁰⁾それは、彼の周囲および先達から多くの示唆を受けたにせよ、その形象を明確にし、理論体系におけるその決定的役割を認め、主張したのはスミスである。しかし、これらの提言は、経験や事実があるがままに見たものでもなく、そこから容易に得られる抽象命題でもない。むしろ、多くの疑惑を抑えて、スミス個人の決意の下になされた断案である。したがって、『国富論』は、問題意識の固有性と理論的概念の独自性によって貫ぬかれていた。

彼はこれらの主張に責任を持たなければならない。最少限、事実の裏付けを必要とする。彼が『国富論』の理論編の随所に多くの事実を投入したのはそのためである。したがって『国富論』には、失敗の可能性を含む固有性と、それゆえに生じる責任と賭けがあった。スミスは、確かに国富論を創造したのである。にもかかわらず、自然的自由の体系におけるこれらの諸命題は証明されたわけではない。経済理論の証明とは何か、という問題はなお残っているが、自然的自由の体系にもとづく経済体制は、スミス自ら「ユートピア」⁽³¹⁾と言うように、人類の経験外の世界に属するものである。十九世紀において「laissez-faire」を実現した、太陽の沈まぬ大英帝国は、スミスの体系から、自由放任主義だけを取り出し、労働者階級の悲惨と後進植民地の犠牲の上に作られた世界であることを忘れてはならない。⁽³²⁾『国富論』は出版当初から批判を受けており、十九世紀の初頭にはすでに、その「自由の体系」が金持ちに対する従属を確立するという、鋭い、真実の評価が現われていた。⁽³³⁾

かつて、丸山真男氏は、論文「近世政治思想における《自然》と《作為》——制度観の対立としての」において、自然的秩序の概念と作為の論理の対立に、前近代と近代の抗争を把握しようとした。⁽³⁴⁾「近代人」スミスにおいては、上に瞥見したように、かえって、自然的秩序の観念が社会変革の指導的理念であった。彼は社会契約説を明白に拒否していた。しかし、スミスが賭けた「自然

的秩序」は、『國富論』に見られるように、自らの責任において創出（発見）してゆくものであったし、『道徳感情論』における「一般則」のように、自らの経験にもとづいて形成されるべきものであった。ここに、「人為」によって秩序を自主的に探求しようとする「近代」的人格の刻印を見ることが出来る⁽³⁵⁾。そして、彼が自分の学説に決して、絶対性をあたえなかつたことは、彼が、自然的秩序に比して「人為」であることをまぬがれない学問の不完全性を自覚していたからでもある。

IV

「人為」の活動を育てる基盤は、個人の思考や行為を束縛しない自由の精神である。自由の意義は、「自分が主になって働く」ということにあり、自由の下においてのみ「私の」という觀念が意味を持つ。一方、自由の領域を拡げるにつれて、人間はむしろ、自己を縛る偏見や束縛や欺瞞に一層敏感に気付くようになる。ジーンレルの句を借りれば、自由の下では、人間の「限らない可能性と、限らない不可能性」が表出する。スマイスは、人間に「限らない可能性」を期待した一方、宗教的「原罪」意識に似た絶対的不可能性を見ていたと思われる。（スマイスは、若い頃、少なくとも二十代の前半までに、人間の作為がもたらす悲惨を目撃したか、人伝てに聞いたのではなからうか。それは、もしかしたら、「血をもって書かれた法律」の犠牲者であつたかもしれぬ⁽³⁷⁾。だか

ら、彼はその不可能性を、人間以外のもの（「自然的秩序」）で克服しようとしたのである。人間の不可能性を深く自覚するとき、人は、人間を越える存在に目を向けざるを得ない。政治や制度では決して解決し得ない人間の不可能性というものがある。

仏教は、人間の不可能性を「法」（ダルマ）を証らぬ私の責に帰せて、かえって、大きな解放と平安を得たことに端を発する。この平安は、しかし、世俗にある一切の諸事物・諸力とは無縁であり、仏教の初期では、自己が「無明を滅し、一切にたいする束縛を断つ」ことによって「法」を絶えず自証することに目標が置かれていた。原始仏教は大乘思想の展開によって一つの革新を経る。

『大乘起信論』に、「一切衆生を名づけて覺とはなき、本よりこのかた、念々相統して、未だ曾て念を離れざるを以ての故に、無始の無明あり」とある様に、凡夫（人間）から無明・妄分別を抜き去ることはできない。『起信論』はこの不可能性の自覚において解脱の契機を発見した。たとえば、「不覺妄想心有るを以ての故に、能く名義を知り、為に真覺と説くも、若し不覺の心を離るれば、則ち真覺の自相の説くべきもの無し⁽³⁸⁾。」と云う。ここには、妄念あるが故にかえって真如（解脱）の名義（意味と名）を知ることが出来るのだという主張がある。

この大乘思想の発展の極に、罪惡深重の身のままに弥陀の救済にあずかって往生を遂げるという他力本願の宗旨が位置する。この宗旨は人間の生の全否定と、その裏返し的全肯定、あるがまま

義を産んだ。いわゆる「自然法爾」の思想である。これはある意味で仏教の核心を一挙に把握せしめるものであったが、他方、この思想は日本では特に、「国学的な事実の絶対化と直接感覚への密着」を伴う「自然権なき自然状態」への信仰と容易に結合して、「すなお」な心情、「無私」の行為の野放図な称揚がなされた。そこからは「人為」によって自然や社会の秩序を探求するというような主体的精神はついに開花しなかったのである。鈴木大拙は言う。「仏教全体にわたって『自然法爾』思想が深くはいつている。ここにもっとも東洋的な深遠なるものがあると同時に、われらのもっとも陥りやすい浅薄なそのまま主義も潜在している。ある意味の努力不息的なものを、『自然法爾』のうちに認識しなくてはならぬというのが、自分の主張である。」もちろん、ここに言う「努力不息なもの」は、スマスに見られる「自然的秩序」を発見しようとするのではない。

「あるがまま」を理想としても、文字通りに「あるがまま」であることができないのが人間の本性である。『起信論』の説くように、念々に分別は持続するのである。実際、世界の諸事物がわれわれの個人的文脈と共にあるのは、われわれの具体的な生活の意志が、常に何ものかに心をとどめているからに他ならない。われわれはその時々何ものかに心を著することなくして生きられない。学問研究において一片の事実を取り上げるに際しても、そこには個人の価値判断・分別が反映する。しかし、何かに心をとど

め、分別したのは私だと観念することは、それほど容易ではない。往々、私以外のものが私をしてそうせしめたのだという解釈や弁明がまかり通る。

ところで、原始仏教は、何ものにも執着するなど説いた。愛執を断ち、分別にたいする貪りを捨てよ、と言う。「内的にも外的にも執着の根源である諸々の束縛を断ち切り、一切の執着の根源である束縛から脱れ」よ、と教えた。

こう呼びかけるのは、その執着が私の決断、私の行為であるからに他ならないだろう。もし、そうでなく、私以外の存在による強制や指令であったら、私に対しそれに執着するなどは言わないからである。だから、仏教はまず、何よりも、私から出て私に帰する行為があることを教える。「みずから悪をなすならば、みずから汚れ、みずから悪をなさないならば、みずから浄まる。浄いのも浄くないのも各自のことである。」むしろ、すべての行為が私から出て、私に帰することを示唆している。ところで、私に根源があり、私が責めを負う行為は、私の判断、意志が働いた行為でなければならぬ。それは自己実現の意志の行為である。仏教はこの行為を根本的前提としている。

仏教の究極である「空」にも当然、この自己実現の意志の行為があるはずである。ただ、そこには彼岸的意志が一体となって働いていることが自証されるのである。とすれば、「空」から自己実現の意志をはずせば、「空」は形骸化する。私がなくなくなるか

らである。私がなくなれば仏教は働かない。

一方、行為が「私のもの」であることに伴う必須の条件は、行為が私以外のものではなく、私によって支えられ、私によって妥当とされる判断を含み、それにたいし責を担うのは他ならぬ私であるという私の賭け、と私の責任があることを意味する。この条件は前述のように、自己実現の「創造」行為の端的な特性である。

したがって、原始仏教では、私の小さきさまざまな執着への嚴重な省察を通して、行住座臥日々の決断と責任を自ら担う緊張に満ちた生を維持することによって、自己実現の「創造」行為を生活の全場面に具現する意図を持していたと言えよう。学問や芸術の創造においては、しばしば、この賭けや責任はステロタイプ化した思考や感性を打破し、新しい認識の次元を導入する意志と結び付く。このような意志は、スミスの学問的姿勢——決断し、責任を担い、自己を確立してゆく創造的態度によく発揮されており、結局、原始仏教の実践的教理はこのような創造的態度を日々の生活に横溢せしめる作用をもたらすものであったと結論できる。

他方、『大乘起信論』の修業信心品において、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜が勧められ、中でも、禪定・智慧の止観の行が詳しく述べられている点は注目される。「止を修する者は、静処に住し、端座して意を正し、氣息にも依らず、形色にも依らず、空にも依らず、地水火風にも依らず、乃至、見

聞覚知にも依らず。一切の諸想を念に随いて皆除き、亦除想をも遣⁽⁴⁴⁾。」このような修業はブッダ在位にあっても最も奨励された。

このことは、大乘思想が妄分別の中に「無分別」を把握すると主張するにせよ、「自然法爾」を標榜するにせよ、実践においては、現にある自己をととのえ、自戒し、現にあらざる私に向って精励することが必定であることを示している。したがって、原始仏教の実践的教理の実質は依然として仏教の根底をなしており、「法」(ダルマ)によって、「怠らず努めよ」というブッダが最後にアナンに残した言葉は、小乗と大乘を問わず、仏徒が永久にとどめるべき原理であることに変わりはない。この原理に生きようとする意志、言いかえると、「あるがまま」の私を超えようとする意志を内包するときのみ、私に真如が「漸々に薰習⁽⁴⁵⁾し」、「私」は単なる私ではなく、無私の「私」が現われるのである。

しかし、この「薰習」の最中であっても、人間は常に未来に向かって意欲する存在以外ではあり得ず、その際何を選択するかは決定は究極的に私によってなされなければならないことを忘れるべきではない。この自由は「法」(ダルマ)さえ奪うことはできないのであり、この一点を失えば、ブッダの教説、大乘の教論は砂上の楼閣である。ブッダによれば、「この世では自己こそ自分の主である。他人がどうして「自分の主」であろうか? 賢者は、自分の身をよくととのえて「自分の」主となり得る⁽⁴⁶⁾。」のである。

無私の「私」は、人間に限りない可能性と不可能性を見ていた

スミスにあっては、「自然的秩序」の自覚によってエゴイズムを克服しようとする意志に体现されている。この意志を深奥において支えていたのは人間の本性を含めて自然の「摂理」にたいする彼の終生変らぬ信念であった。

最後に付言すれば、比較思想(文化)の一つの目的は、一見断絶しているかに見える思想や文化の中に、相異を確認しながらも共存する知性と感性を探索する学問的営為にあると思われる。思想や文化のステロタイプ化、専門化、隔絶化が深まりつつある内外の趨勢において、真に固有なものの中に精神の共有と合一を発見しようとする努力なくしてどうして人間どうしの理解が可能であるか。振り返れば、スミスの『道徳感情論』も、「公平な観察者」への「同感」という精神の共有によって当時の混乱を乗り越えようとする一つの学問的試みであったともみられるのである。

- (1) 清水幾太郎「倫理学ノート」岩波書店、一九七二年、七〇頁。
- (2) Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. Wightman, Bryce & Ross, Oxford Univ. Press, 1980, p.207
- (3) レー 大内節子ほか訳『アダム・スミス伝』岩波書店、一九七六年、四二—三頁。
- (4) 磯田光一「イギリス・ロマン派詩人」河出書房新社、一九七九年、一〇頁。
- (5) アダム・スミス 宇山直亮訳『アダム・スミス修辭学・文学講義』未來社、一九七二年。
- (6) B. Mandeville, B. (ed. P. Hearn), *The Fable of the Bees*, Penguin Books, 1970; A. Dobson, William Hogarth, London,

1907.

- (7) アダム・スミス 水田 洋訳『道徳感情論』筑摩書房、一九七三年、一八六頁。
- (8) 同書 三二頁。
- (9) 同書 二〇八頁。
- (10) 同書 九一頁。
- (11) レー『アダム・スミス伝』第九章。
- (12) アダム・スミス『道徳感情論』二四〇頁。
- (13) アダム・スミス 大内兵衛ほか訳『諸国民の富』(一) 岩波文庫。
- (14) トレヴェリアン『イギリス史』3 みすず書房、一九七五年、三頁。
- (15) アダム・スミス『諸国民の富』(二) 四三〇頁。
- (16) J.H. Plumb, *England in the Eighteenth Century* (Pelican History of England, Vol. 7), London; 松浦高嶺『十八世紀のイギリス』岩波講座世界歴史17、一九七〇所収。
- (17) 小林 昇「増補 国富論体系の成立」未來社、一九七九年、二〇二頁。
- (18) ヴァイナナー 根岸愛子ほか訳『キリスト教と経済思想』一〇八頁。
- (19) アダム・スミス『道徳感情論』三三頁。
- (20) レー 前掲書、四三頁。
- (21) 加納秀夫『英国ロマン派の詩と想像力』大修館書店、一九七八年、二三頁。
- (22) 磯田光一 前掲書、第二章わかれた戒律を求めて——ワースワス。
- (23) アダム・スミス『道徳感情論』
- (24) R. Anspach, *The Implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought*, *History of Political Economy*, Vol. 4, 1972, pp.176—206.
- (25) 原田 綱『西洋政治思想史』有斐閣、一九七三年、四〇九頁。

- (26) アダム・スミス 高島善哉ほか訳『グラスゴウ大学法学講義』日本評論社、一九四九年。
- (27) 清水幾太郎『倫理学ノート』
- (28) ヘンペル 黒崎 宏訳『自然科学の哲学』培風館、一九七五年。
- (29) 小林 昇『増補 国富論体系の成立』第三章。
- (30) 同書 第三、四、五章。
- (31) アダム・スミス『諸国民の富』(白) 八五頁。
- (32) エンゲルス 武田隆夫訳『イギリスにおける労働階級の状態』新潮社、一九七六年。
- (33) 都築忠七編『資料イギリス初期社会主義』平凡社、一九七五年、二九頁。
- (34) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九七三年、第二章。なお、中村 元『自然的秩序と作為の論理』(『日本宗教の近代性』春秋社、一九六四年所収)を参照。
- (35) スミスの学問的探求の人為的性格については、都築正信『一般教育再建の基盤——アダム・スミス学問論の検討』一般教育学会誌、第三卷、一九八一年、一三二—一三三頁。
- (36) マクフィー 舟橋、天羽、水田訳『社会における個人』ミネルヴァ書房、一九七二年、七〇頁。
- (37) バイク 中村、竹村訳、りぶらりあ選書『アダム・スミス』法政大学出版局、一九七一年、第一章。
- (38) 平川 彰『大乘起信論』仏典講座22、大蔵出版、一九七三年、一〇六頁。
- (39) 平川 彰 前掲書、一三九頁。
- (40) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、一九六九年、五三頁。
- (41) 同書 五二頁。
- (42) 鈴木大拙全集第二十二卷。
- (43) 中村 元訳『ブッダのことは』岩波文庫。一九五一年、九五頁。

- (44) 平川 彰 前掲書、三五—一頁。
- (35) 平川 彰 前掲書、二一—八頁。
- (46) 中村 元訳『ブッダの真理のことは』岩波文庫、一九七八年、一八九頁。
- (つづき・まさのぶ、科学史、埼玉大学教授)