

他人の災難や貧窮を傍観することは 許されるか

— アダム・スミスによる「中国の大地震」の思考実験 —

Can We Allow Ourselves to Stand by and Watch the Miseries of the Disaster Victims and the Poor ? : An Imaginary Test of Adam Smith on the Great Earthquake in China

竹 本 洋

We(Europeans) must not stand by and watch the disaster victims and the poor within “the European world” (European moral community). But we allow ourselves to stand when those involved are outsiders of the European world, such as Chinese and Japanese with whom we have no intercourse and whose happiness and misery do not depend on our conduct.

We(mankind) think we are individually but one of the multitude who are in no respect better than any other person in it, and so we naturally sympathize with the other people’s conditions of life. When the conflict between our personal moral virtues and the national interest (i.e. prosperity of the nation) occurs, it is Smith’s opinion that we must prefer the latter to the former. Smith says that our good-offices can not be extended to any wider society than that of our own country, though our good-will may embrace the immensity of the universe. Hypocrisy, however, will come into the gap between that good-will and good-offices.

Hiroshi Takemoto

JEL : B31

キーワード : 共感、傍観、世界の内部と外部、マルチチュード

Keywords : sympathy, bystander, outside and inside of the world, multitude

目 次

- I. はじめに — 共感と傍観 —
- II. 「世界」の内部と外部 — 傍観の境界 —
- III. 自然的情念と社会的情念
- IV. マルチチュードとマス
- V. 社会の身分的秩序の安定と軽視される不幸な人の救済
- VI. 国家と統治体制の安定 — 社団国家の残響 —
- VII. 肉体的苦難の泣き言は醜悪
- VIII. おわりに — 倫理のゆらぎ —

I. はじめに — 共感と傍観 —

アダム・スミス (1723-1790) の著した『^{モラル・センチメンツ}道徳感情論』(1759) の書名からそのテーマを的確に推し量ることができるとしたら、よほど倫理学になじんだ人であろう。とはいえ、自著の独自性を持つ著者の自信は、その末尾で (初版では第 6 部、第 6 版では第 7 部) 古代ギリシア以来の倫理学史を批判的にサーヴェイし、自説の歴史的位置を確認しようとする試みにじゅうぶんに汲み取ることができる。

その自信のたまものなのか、この著は美しい人間理解の章句をもって始められる。

「人間というものをどれほど利己的とみなすとしても、なおその生まれ持った性質のなかには他の人のことを心に懸けずにはいられない何らかの働きがあり、他人の幸福を目にする快さ以外に何も得るものがなくとも、その人たちの幸福を自分にとってなくてはならないと感じる。他人の不幸を目にしたり、状況を生々しく聞き知ったりしたときに感じる憐憫や同情といった情動も、同じ種類のものである。」(9/57)¹⁾

1) Adam Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, London, 1759, repr. by Oxford U. P. 1976, p.9. 『道徳感情論』村井章子・北川知子訳、日経 BP クラシックス、2014 年、57 ページ。引用ページの表記は (9/57) のようにおこなう。なお邦訳の底本は 1790 年出版の第 6 版である。邦訳からの引用文に適宜手を加えたばあいがある。

人間の根源的な本性を利己的なものと認めたとしても、それでもなお人には他人の幸福や不幸に思いを寄せる心の働き——それがとどのつまり独りよがりの自己満足に終わる類いのものであったとしても——を生まれながらにもっており、それをスミスは「共感」sympathyと呼んだ。表現を変えれば、共感はい幸・不幸の感情だけでなく人間のいだくあらゆる感情や情念を感受し、それを自分の前に再現する（表象する）能力である。もともと『道徳感情論』のその後の論述によれば、共感自分や他人の感情やそれにもづく行為の道徳的な善し悪しや正・不正の判断を内包するものなので、“sympathy”は道徳的判断を含意する「同感」と訳されたりもする。しかし他人の情動に対する素直であたたかな感受性と道徳的判断以前に他人を理解しようとする能動的態度とをより強く表す訳語として共感捨てがたい。そこで本稿では共感に同感の倫理の意味も包含されているものと了解してこの語を採用する。

さて、共感が生まれながらにして誰もが潜在的にそなえている普遍的な自然的本性の一つだとすると、他人から共感をえられることは、幸福な境遇にある人にとってはその喜びを増し、不運に見舞われた人にとってはその悲しみを減ずる効果がある。しかし、わが身の悲しみを語ることでかえってその痛みを新たにすることがあるかもしれない。それでも語ることで他人の共感をえられるとすれば、それがもたらすカタルシスは初発の悲しみだけでなく語りにもなう痛みをも消し去ってくれる（15/70）。そうだとすれば災難をこうむった人の不運や悲惨を軽くあしらうことは、その人たちにとって「残酷きわまりない侮辱」（15/70）と映るであろう。誰にも共感されないことは、屈辱と孤独の淵に追いやられることである。にもかかわらず、われわれは「隣人」のことにことさら関心を払うことなく、冷淡にさえなれるのはなぜだろうか、とスミスは問かける。予想される答えは、利己心が共感を凌駕するほどに強力な人間の根源的本性だからというものであろう。しかしスミスはそうしたかいたなでの応答をする人ではなかった。むしろこれは哲学的思索を要する問題だという。

そこでスミスは一つの思考実験を提案する。かれの同時代の「シナの帝国」（以下中国とする）が大地震に見舞われて幾千の人が一瞬のうちにのみ込まれた事態を想定し、それを聞いたヨーロッパの人びとの反応の検証をおこなう。

II. 「世界」の内部と外部——傍観の境界——

中国の大地震への直接的な反応は二つに分かれる。

「情け深い人」man of humanity であれば、まず不幸に見舞われた住民の不運に「深い哀悼の意」を捧げ、次いで「人生の無情」や「人の営みの空しさ」に思いをはせるであろう。他方、「思索をめぐらせる人」man of speculation であれば、中国の大地震がヨーロッパの商業に、ひいては全世界の商取引に与える影響を考えるだろう。ところが性向の異なるこれらの人びとも陰鬱な思いや実利的な考察に一区切りがつけば、「何事も起こらなかったかのように、いつも通り落ち着き払って仕事に戻るか、娯楽や休息や気分転換をするだろう」(136/313)。これが人間の心理の自然な経路である。なぜなら明日自分の小指が切断されることがわかれば一睡もできないのに、たとえ 1 億の人に破滅が訪れてもそれが「会ったことのない人びと」の災厄であれば安心して高いびきをかけるのが人間の性だからである。

こうしてどんなに情け深い人でもあるいは洞察力に恵まれた人でも日常大事の生活原則を崩すわけにはいかない。そうだとしても他人の災難・不運に完全に傍観を決めこむことは許されるのだろうか。この問いがスミスから離れない。そこで考察は二手に分けられる。一つは、何らかの交流関係がぎずかれ、自己の行為が他人の幸福や苦難に影響をあたえるような「或る一つの世界」が形成されている場合である。このいわば「ヨーロッパ世界」と称すべき世界のなかでは傍観は許されない。「他人の幸福や不幸が何らかの点で自分の行動に懸かっている場合には、人は自己愛セルフ・ラブの命ずるがままに大勢の利害より自分の利害を優先させる」(137-138/315) ようなことはあえてしないし、ましてや「自分にとって最大の利益を得ようとして他人にささやかとはいへ損害を与える」(137/314, 傍点引用者) ことはしてはならないからである。

もう一つは交流関係がなく、自他の利害が完全に分離しているために「競争」もなく、他者の幸・不幸がわれわれの行為に依存しない場合で、これはヨーロッパ世界にとってはその外にあるいわば他界にあたる。この他界で起こっている災難や不幸にはヨーロッパの人びとの「無関心」indifference すなわち傍観は許される (138-139/316)、とスミスはいう。

続けて、ヨーロッパ内部での列強の争いとりわけ英仏の覇権争いとヨーロッパの対中・対日関係を対比して興味深い考察がくわえられる。まず英仏関係について。

「私たちは祖国を愛するあまり、近隣国の繁栄や拡大には悪意をもった羨望と嫉妬の視線を向けやすい。・・・どの国民も、近隣諸国が勢力を伸張すると、自国が征服された姿を予見し妄想するもので、かくして祖国愛という気高い行動原理の上に国民的偏見という卑劣な原理が打ち立てられることになりやすい。・・・イギリスは愚かにもさしたる根拠もなしにフランス人を天敵 natural enemies の呼ぶかもしれないが、フランス人もまたイギリスをそう呼ぶかもしれない。」(229-230/493-495, 傍点引用者)

イギリス、フランス両国において、隣国の繁栄と伸張がそれぞれの国民の愛国心を刺激して国民的偏見を作り上げ、隣国に征服されるのではないかという予見(妄想)を生み出している。それは「同じ世界」に属して他を圧倒しようと鎬を削って競争しているからである。ここにいわゆる「予測の自己実現」論を補えばスミスの文意はより明確になる。すなわち征服されるのではないかという予測が自国の軍事力の増強を促し、それをみた相手国は現実的脅威と受けとめて戦争に踏み切り、終には征服が現実のものとなる。その征服の予測を呼び起こす元は隣国の経済発展にたいする嫉妬と偏見である。この一連の推論を杞憂として一笑に付すことは今でもできないであろう。

他方、英仏両国民の他界への姿勢は英仏間のそれとは異なる。関係のない世界は事実上存在しないも同然であるから、イギリスやフランスの人びとは「中国や日本の繁栄には嫉妬のかけらも抱かない」し(230/495)、中国(あるいは日本)の大地震を知っても直ちに何かの行為をとるわけでもない。つまり無関係とみなされる人や事柄への傍観は共感の本性に背馳しないのである。ちなみにスミスがここで中国と日本の名を挙げても同じアジアのインドの名がないのは、当時のイギリスやフランスがインドの一部地域の植民地化にすでに手を

染めていたからである。インドの住民の幸福と苦難はイギリス人やフランス人の行為に懸かっており、その意味でインドは立派にかれら（あるいはヨーロッパの人びと）と「同じ世界」にいる。そう考えればスミスが海禁政策（鎖国政策）をとっていた当時の日本や中国を他界とみなし、思考実験の対象に中国の大地震をすえたのは、かりそめのこととはいえない。

このようにしてスミスはみずからが提示した問い、すなわち人が他人の災難や不幸を傍観するだけでなく冷淡にあしらうのはなぜなのかという問いに、感情の交感と交易の有無を基軸に世界の内部と外部という観念を組み立てて解答を与えたのである。だが問題はここで終わらない。

III. 自然的情念と社会的情念

スミスによれば、世界の内側にいる人びとが自己愛や利己心の強い衝動を抑え、「自分にとって最大の利益^{インタレスト}を放棄して他人のより大きな利益を優先することが好ましい」と教えるのは、“humanity”のような「おだやか力^{ソフト・パワー}」でも“benevolence”のような「弱い火花」でもないし「隣人愛」love of our neighbour や「人類愛」love of mankind でもない（137/314）。後二者の訳語は誤解の余地はない——もつとも「隣人」が誰なのかは自明のことではないが。“benevolence”は慈愛、仁愛、慈恵などさまざまに訳されているが、いずれも「いつくしみ」の情を表すものである。

むずかしいのは“humanity”である。スミスはこの語を定義して「ヒューマニティとは、当事者の苦しみを歎き、受けた危害に対して憤り、幸運を共に喜ぶというふうに、当事者の感情にたいして観察者が抱く強い思いやり exquisite fellow-feeling である」（190/412）とする。ヒューマニティは幸・不幸双方にたいする強い（深い）思いやりの情だとすると、それは共感と類縁性をもつ語といえる。事実スミスはすすんでこの語を共感とも言い換えている。そしてヒューマニティのばあいはその発揮を抑制する必要はなく、「[ヒューマニティという]^{シンパシー}共感に駆り立てるままに行動すればよい」（191/412-413）と勧めている。しかもスミスは、ヒューマニティを「女性の美德」virtue of a woman と規定し、「男性の美德」である“generosity”と対比されるものとみなし（190/412）、男

性／女性の性差原理をこの「(美)徳」論に持ち込んでいる。そうだとすると“humanity”にあてられる「人間愛」や「博愛」や「慈悲(心)」の訳語はいささかスミスの原意から逸れるように思われる。ヒューマニティが人間愛や博愛だとすると、それを女性の美德(ちなみに女性の美德と女性的美德とは別のもの)と限定するいわれはないし、性差原理と無縁の「共感」からも遠くなる。この訳語のおさまりの悪さは、スミスあるいはヨーロッパのキリスト教文化のなかにある人びとが(おそらく)過不足なく感得し概念化できる愛と、それを日本語に愛あるいは何々愛と訳したばあいの愛とがしっくりと重なり合わないからだと思われる。²⁾ 他方ヒューマニティを「慈悲」とすると“benevolence”との区別がつきにくくなり、また仏教的ニュアンスが強くなり過ぎないだろうか。結局スミスのヒューマニティは、或る状況におかれた人間の喜怒哀楽にたいする深い共感をあらわす語である、と理解したい。

ここでいささか煩わしい語義談義にスペースを割いたのは、『道徳感情論』で使われる術語に一般的な語義とは異なる使用例があること、また訳語につきまとう原語との文化的・歴史的経路の違いという重要な問題に留意しなかったからである。さらに例を加えれば、上の男性の美德とされる“generosity”は既刊のどの訳書でも「寛容」と訳されている(文脈によって「寛大」と訳されている箇所もある)。日本語の寛容は“tolerance / toleration”の訳語として、ジョン・ロックやヴォルテールらが論じた信仰、良心あるいは信条の自由を意味する語である。³⁾ それは少なくとも學術語として定着している。しかしスミスのいう“generosity”は「自分よりも他人を尊重し、自分自身の重要な利害を友人や上司の同等の利害のために犠牲にする」ことである。その例として、兵である自分の生命を上官の生命よりは軍事的に卑小なものとみなして、上官のために生命を投げ出す兵士の行為が挙げられている(191/413)。したがっ

2) 英語と日本語のあいだの「反り」の問題にかかわる語彙に、愛のほかにもたとえば“virtue”, “moral” “evil”, “nature”, “sentiment” などがある。それらを(美)徳、道徳、悪、自然、感情と読み替えたときに違和感を覚えるとするれば、むしろそれは『道徳感情論』を読み解くひとつの糸口になるかもしれない。

3) John Locke, *A Letter concerning Toleration*, London, 1689. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763.

て“generosity”は身分差・職階差あるいは能力の差を前提としたうえで、自分よりも社会的価値が高いと思われる他者への「献身」あるいは「社会のための自己犠牲」をあらわす語である。つまり“generosity”は社会的、政治的支配・服従関係における「服従の美德」なのである。それが男性の美德とされるのは、社会・政治関係を取り結ぶのは男性に限られると暗黙のうちにみなされているからである。

さて、ヒューマニティのようなおだやかで弱い情念では利己心を抑制できないとすると、何であればそれができるのだろうか。それは「理性」であり「良心」(内なる人)であると、スミスはいう。お互いに自分の行為が他人の幸福や不幸に影響や効果を与えるという相関的な社会に生きているにもかかわらず、「自己愛の命ずるままに大勢の利害よりも自分の利害を優先することを敢えておこなえば・・・仲間の軽蔑と義憤を買う」という理性的判断が内なる人である良心に働きかける。この軽蔑の眼差しと憤激の嵐といういわば社会的制裁が予見されるからこそ、名誉や品位の徳を重んじ、利己心にもとづくみさかいのない行為や傍観を抑制するのである(137-138/314-315)。スミスはこうして議論の場を自然的な感情同士の対峙・比較から社会的な感情や徳の作用に移すことで、同一世界のなかで傍観が道徳的に許されない訳を示したのである。

IV. マルチチュードとマス

前節の社会的制裁たいする予見が人びとのあいだでうまく機能するのはなぜなのだろうか。いじめや排斥といったよりいっそう悲惨な事態を恐れるからではない。スミスはここで「マルチチュード」multitude すなわち「多数」の概念を導入し、人間の対等性と共同性という観点からこの問いに答えようとする。

「他人の幸福を脅かすような行動をとろうとすると、・・・内の人〔良心〕は、おまえは多数のうちの一に過ぎず、どの点をとっても他人よりすぐれているとは言えないのだと we are but one of the multitude, in no respect better than any other in it、また他人よりも自分を優先するようなもの知らずの恥ずかしいふるまいをするなら、怒りや憎しみや呪いの

対象となって当然なのだと、注意してくれる。」(137/314)

われわれは誰もが幸福を旨とする対等な権利をもち、他人にたいして本源的な優越性もたない多数のうちの一にすぎない、——この自己認識を暗黙のうちでも共有し合っている人びとがマルチチュードであり、「世界」とはかれらが築く人間的・道徳的共同性が保持されて空間なのである。『道徳感情論』において世界の語が地球大の意味で使われている場合もあるが、上のヨーロッパの世界の内部と外部というときの世界は地理的概念ではない。

マルチチュードの同様な用法は他所でもみられ、「他人が自分を見ると思われる目で自分自身を見たとき、この自分はその他多数の一人 one of the multitude にすぎず、他のだれと比べてもすこしも優っていないことに気づく」(83/216)から、お互いに「他人の目に映ずる自分の姿をみる」ことで自分を特権視せず、自己利益のごり押しをおのずと控えるのである。こうして社会的制裁は事後に科される前に「他者の目」としてあらかじめ良心に組み込まれ、道徳的規範として対等性を尊重する世界のなかで機能するのである。

ところでマルチチュードが傍観の否定に行きつく人間観・世界観だとすれば、スミスはそれとは別のもう一つの見方をもちあわせている。それは地球上の人びとを多数派と少数派とに識別する平均概念を使った人間のとらえ方で、これは傍観の肯定につながるものである。スミスによれば、「地球全体の平均をとってみれば、苦痛や災難に苦しむ1人の人に対して、繁栄と喜びを謳歌するか、少なくとも何とか我慢できる状態の人が20人はいる」(140/318)という。つまり全世界の人口のうちその約5%（以下5%とする）が貧困者であり、残りの約95%（同じく95%とする）は富者か我慢できる程度 of 生活状態にある人に区分けされる。これは疑念を誘う記述である。こうした数量を使った議論をする場合、まず世界の人口統計が基礎となるが、当時はイギリスでさえ^{センサス}国勢調査がまだ実施されておらず、ましてや世界人口は藪のなかにあったはずである。また貧困ラインの基準も明示されていない。残念ながら5%と95%という数値の信憑性は薄いといわざるをえない。スミスが後に『国富論』で「私は政治算術をあまり信用していない」(第4編第5章)と述べたのは、政治算術

を一見もつともらしい統計的数字を巧みに使って統治の理論の組み立てようとする欺瞞的な手法とみなしたからであろう。『国富論』に先立つ『道徳感情論』においてスミス自身がその轍を踏んでいないだろうか、そう考えるのは、上の引用文にすぐ続けて次のように言うからである。「となれば、20 人と喜びを共にせずに 1 人のために泣くべき理由があろうとは思えない」(140/318) と。⁴⁾ 富者や中産者の境遇に喜びを共にこそすれ貧窮者の苦境に涙を流すいわれはない。なぜなら地球大にみても前者が圧倒的な多数派であるのに、後者は一握りの少数派にすぎないからである。95%と 5%は統計の数値というよりは、この主張のためにあみだされた作為的な数値なのである。⁵⁾

さらに続けて既述の世界の内部と外部の議論と直結する言が綴られる。「われわれの知り合いでもなく何の関わり合いもなく、しかもこちらの活動範囲とは遠く隔たったところにいる人びとの運命にどんな関心を抱いたところで、こちらの心配の種が増えるだけで、そのひとたちにとっては何の利益にもならないだろう」(140/318)。そして駄目を押すように「いったい何ために月の世界のことを心配しなければならないのか」という象徴的な一句が付け加えられる。もつともスミスは同じ趣旨のことをニュアンスを異にして言うばあいがあり、「善意」good-will は「広大な宇宙」をも包みこむことはできるが、「善行」good offices は「自国」を越えることはないという (235/504)。そうだとすればヨーロッパの人びとの善なる行いは自らの「世界」とみなす活動領域どころか、それよりもはるかに狭いそれぞれの国の国境をまたぐことはない、という

- 4) アベ・マルヴォーは『信仰と人間性との一致』で、「国民の 20 分の 1 の幸福のために、国民全体の幸福を犠牲にする必要があるか」と述べている。このばあいの 20 分 1 はユグノーを残りの多数派はカトリックを指す。ヴォルテールはこれを引用して、少数派の排除を批判し、両派の平和的共存を説いている（『寛容論』中川信訳、中公文庫、2011 年、170 ページ）。アベ・マルヴォーとスミスの論法は類似している。かれらが 20 分の 1 を使ったのは偶然の一致なのか、それとも当時少数派を表すのにこの数字を使うことが慣例であったのか、それはわからない。
- 5) 2011 年 9 月 17 日ニューヨークで「ウォール街を占拠せよ」の合い言葉のもとに格差是正運動が起こり、「わたしたちは“99%”だ」というスローガンが強力なメッセージ性を発揮した。貧困者はわずか 5%といった 18 世紀のスミスから 99%だと声をあげた世界の最富裕国といわれる 21 世紀のアメリカ人まで、この数字の劇的な増加は皮肉なことである。99%の統計的・理論的根拠は検証を要することであるが、声をあげたアメリカ人にとってその数値は実感を表するものなのであろう。

ことになる。世界と国家では議論の意味づけ——あえて単純な図式に押し込めれば、コスモポリタニズムとナショナリズム——も変わってくるのだが、後に見るようにスミスはどちらかといえば後者に軸足を移していく。とはいえ前者が完全にフェードアウトするわけではなく、視点は重層的である。

ヨーロッパ世界に話を戻せば、この世界と何の関わりをもたない、われわれの活動範囲の外にある人びとの運・不運、幸・不幸に関心をもつことは無益であるだけでなく、無関心は「賢明にも自然が定めた」ことなのであり、「仮に人間の心理の生来の構造を変えることができたとしても、それによって得るのは何もあるまい」(140/319)とさえ言われる。繰り返せば、世界を異にする人びとへの無関心という自然な心理構造を人為的に変えようとしてもそこから裨益することは何もない、すなわち他界に対する傍観の自然性、これが傍観を是とする議論のひとまずの結論である。

これと先の多数派の富者と少数派の貧窮者の議論を重ねると次のことが見えてくる。地球上全体で平均して5%の貧窮者がいるとすると、ヨーロッパ世界の内部にも5%の貧窮者がいるはずである。スミスのいうようにごく少数派のかれらの境遇に「涙を流す」必要はないとすれば、かれらはヨーロッパ世界のなかの外部に位置づけられることを意味する。いいかえれば、ヨーロッパの外の人びと（中国人や日本人）と同様にその内部の外の人びと（貧窮者）も、事実上マルチチュードを構成せず、対等性と道徳的共同性の周縁に位置づけられるべき人びとなのである。かれらをマルチチュードに対置して、スミスの使用していない語ではあるが、かりに「マス」massと呼んでおこう。マスは、ヨーロッパ内部の人びとの目からみてヨーロッパ世界と道徳的共同性を構築できていないという点で他界の人びとであり、またヨーロッパ世界の内部にいる少数派の「他者」として、対等性を重んじるべき存在というよりもときに多数者を脅かすことにもなる警戒すべき存在なのである。

ちなみにマルチチュードもマスもそうした人びとが特定の集団として存在しているという意味での実在的概念ではなく、人びとの存在の態様を性格づける概念である。マルチチュードに関してさらに付言すべきことがある。既述のマルチチュードは対等性を含意する語であるが、『道徳感情論』にはこれと

関連する別の用法がある。いわゆる方法論的個人主義にかかわるものである。「[個人の犯罪に科せられる処罰に対する関心と個人の幸運や幸福に対する関心の] どちらの場合にも、個人に対する私たちの配慮は、全体への配慮から生まれたのではない。むしろどちらの場合も、全体への配慮は、その全体を構成するさまざまな個人に対してわれわれが抱く固有の配慮から合成され作り上げられる (In neither case does our regard for the individuals arise from regard for the multitude; but in both cases our regard for the multitude is compounded and made up of the particular regards which we feel for the different individuals of which it is composed.)」(89-90/228-229)。ここでは個人と全体の二分法的枠組みのもとで、マルチチュードは全体を意味する語として使われ、その全体は個から構成または合成される、逆にいえば全体は個に分解・還元されるという方法論的個人主義の立場が示されている。これを先のマルチチュード概念と重ね合わせると、^{マルチチュード}全体は多様かつ^{マルチチュード}対等な多数の個の合成であるということになる。つまりスミスのマルチチュードは、社会(あるいは「世界」)における多様な個人の対等性を方法論的個人主義に依拠して表徴する語である。⁶⁾ だがすでに述べたように、この個人の対等性は自己完結的な独立性(たとえば、他者からいっさい干渉をうけない利己的選択主体)に収束しない。むしろそれは共感を通して社会あるいは世界の共同性へと開かれている。対等性と共同性、これがスミスのマルチチュードの語によって意味されるものである。

6) ホブズやスピノザも独自のマルチチュード概念を採用している。「一人格に統一されたマルチチュードはコモン・ウェルス、ラテン語ではキウィタスと呼ばれる。これが、あの偉大なリヴァイアサン、(むしろもっと敬虔に言えば)あの可死の神の生成であり、・・・われわれの平和と防衛についてこの可死の神のおかげをこうむっている」(T. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651. ed. by R. Tuck, Cambridge U. P. 1991, p.120. 水田洋訳『リヴァイアサン』2, 岩波文庫, 1992年, 33ページ)といわれるように、ホブズの国家論においてもマルチチュードの概念は重要な位置を占めているが、かれのマルチチュードはスミスのそれと含意も使われる文脈も異にする。スピノザの『政治論』におけるマルチチュード概念を評する資格はわたしにはない。参考に次の論文を挙げる。上野修「スピノザの群集概念にみる転覆性について」『思想』No.1024, 岩波書店, 2009年8月。

V. 社会の身分的秩序の安定と軽視される不幸な人の救済

スミスはマスとわたしが呼んでみた人びとをごく少数派とみなし、その境遇に冷淡ともみえる眼差しを向けるのはなぜだろうか。その理由は二つある。一つは秩序維持を第一とするかれの社会観や国家観にあり、他の一つは各種の苦難のなかでも肉体にかかわる苦難を軽んじる道徳観である。前者の社会観をこの節で、そして国家観を次節で、後者の肉体的苦難にかんする所説を次々節で取りあげる。

スミスによれば自然は、身分の区別や社会の安定と秩序をあいまいでみえにくい「叡知と徳」の差といったものではなく、群衆 the great mob of mankind の「曇った目」にも一目瞭然の「出自と財産」の差に依拠させたという (226/488)。この出自と財産の違いによって「富者と権力者」 the rich and the powerful、「貧者と窮民」 the poor and the wretched が生まれるのだが、「身分の区別や社会の安定と秩序」は後者が前者に「自然にいただく敬意」^{リスペクト}に基づいている (226/487)。つまり社会の身分的秩序が安定的に維持されるのは、あからさまな力の支配によるのではなく、貧窮民が富者や権力者を尊敬することで後者に社会的権威が与えられ、その結果その権威に従うことが貧窮者にとっても自然のように受けとめられるようになるからである。

ではなぜ富者や権力者は敬意をあつめるのだろうか。その秘密をスミスは心理学的に説明する。貧者は富者や権力者の境遇に完璧に近いほどの幸福が成就された姿を幻想し、そのまばゆい境遇に「感嘆の念」を禁じえないからである。そのため富者や権力者の意向や情念に寄り添いかれらに奉仕したいと思うのである (52/152)。つまりみずからには欠けているものが富者や権力者には完全に満たされているという憧憬とかれらへの同化願望が、貧窮者あるいは広くは下層の人びとの上位者への「敬意」を生み出すと同時に、富裕への感嘆の裏返しである貧窮を恥とする感覚が下層の人びとの悲運や窮状にたいする「無関心」を呼ぶのである。⁷⁾

7) 『道徳感情論』第6版の第1部第3編に新たな章(第3章)が追補され、その冒頭で「富や権力を持つ人を崇拜せんばかりに賛美する一方で、貧しく地位の低い人を軽蔑し、少なくとも無視する傾向は、身分の区別や社会秩序を確立し維持するうえで必須であるが、しかしまた、道徳感

その富貴の人への尊敬を損ない、社会の基盤を毀損させる最大のもは、貧民による富者の所有権の侵害にほかならない。「貧しい人が金持ちから金品をだまし取ったり盗んだりすることは、たとえ金持ちが損害から被る打撃より貧しい人の得る利益がはるかに大きくとも、けっしてやってはならない」(138/315)。貧窮者が詐取や窃盗によって得る利益がたとえ富者が被る損失を大きく上回っても盗みを犯してはならない、その倫理的根拠は、「おまえは隣人よりすこしも偉いわけではない」(138/315) という先のマルチチュードの観点にある。それが呼び起こす良心の声をあえて無視すれば、社会の「軽蔑と義憤」という社会的制裁だけでなく法的制裁を受けなければならない。「社会の安全と安定」^{ビネス}をまもるうえで、所有権の保全こそがもっとも重要な「神聖な決まり」^{ルル}ごとなのである。ここから「社会の安定と秩序は不幸な人びとの救済にましても重要なことである」(226/488) という正義にかんする重要なテーゼが導き出される。スミスは貧困や災難などによって惨めな境遇におかれている人たちの救済が小事だといっているのではない。強者への敬意が行き過ぎることも、弱者への思いやり^{フェロー・フィーリング}が足りないこともともに社会にとって有害である (226/488)。とはいえ困窮者の救済が社会の安定と秩序にとって必須の課題だとはみなされなかった。むしろスミスは、困窮者が手を染めるかもしれない所有権の侵害に読者の注意を向けたのである。

情の墮落を招く重大かつ普遍的な原因にもなる。・・・悪徳と愚行にのみ向けられるべき軽蔑が多くは不当にも貧困と無力に浴びせられるのである。どの時代のモラリストもこのことを歎いてきた」(61-62/166-167) と述べている。富者や権力者を賛美し、貧者や地位に低い人を無視する性向の社会的有用性を再確認したうえで、その性向が道徳感情の墮落の原因となるとあらたに指摘したのである。そうだとすればこの性向を維持しつつ道徳感情の腐敗を防ぐことができるのは、致富への道と有徳への道とが一致することである。中下流階層（商人・製造業者・労働者）にはその階層にふさわしい程度の致富をめざるのであればその可能性があるが、すでに富と力を手中にしている上流階層（貴族・地主）にはそれを期待できない。スミスの上流階層に向ける眼差しは厳しい。しかし中下流階層に人びとも「出世」の野心をいだし上流階層の作りだす流行を模倣し、その堅実な生活様式が汚染されて有徳の道を見失う危険性がありうるから、中下流階層への期待も手放しのもではありえない。スミスが言っていないことだが、致富の道に励む商工業者は、ほどほどの富の蓄積で身分相応と自足するだろうか。いいかえれば勤勉、節制、規則正しき、思慮深き、正直といったかれらの美徳が巨大な富と権力をもたらし、それによって上流階層と同様の道徳感情の墮落に陥るというパラドックス（美徳の悪徳への転化）は生じないのだろうか。

この論述のくぐりには 1790 年に刊行された『道徳感情論』の第 6 版で追補されたものである。所有権の侵害にかんする例示はいくらでもありうるのに、貧窮者の盗みのみを挙げるのには特段の意図があったのだろうか。前年に勃発したフランス革命にたいするスミスの警戒を読み取ることもできるかもしれない。だがそれは確証のない憶測である。『国富論』は貧窮者による所有権の侵害の例として食糧騒擾を取りあげている。⁸⁾ しかしこうした時事的な問題もさることながら統治に関する原理的な問題がより重要である。『国富論』によれば、財産の不平等が発生し富者と貧者とが現れたときから、富者は「四六時中、なだめることのできない、だれともわからぬ敵 unknown enemies にとり囲まれている」のであり、「統治」の本来の役割は「貧者にたいして富者を防衛するため、あるいはいくらかの財産をもつ人びとを、無一文の者にたいして防衛する」（『国富論』第 5 編第 1 章第 2 節）ことにある。だとすれば、所有権の侵害者として貧者などの困窮者がまっ先に名指されるのは、スミスにとっては自然なことなのである。

『道徳感情論』に戻って、ここで注目したいことは別にある。スミスの上の主張を一般化すれば、富者から貧者への富（あるいは所得）の移転は、たとえそれによって貧者の得る利益が富者の富の損失を大きく上回ったとしてもなされてはならない、ということになる。これは税制による各種の再分配政策やジョン・ロールズのいう「格差原理」にもとづく社会政策（障害者、高齢者、女性などへの「優遇」政策）を拒否する思想につながるものである。この思想は『国富論』でも貫かれ、いわゆる福祉政策にたいして消極的な議論が展開される。

VI. 国家と統治体制の安定 — 社団国家の残響 —

スミスは社会の身分的秩序の安定からさらに進んで国家と統治体制の安定について独自の論を展開する。まず国家とそれを構成する諸団体とその各団体に所属する個人との三者の関係について。

8) 食糧騒擾にかんするスミスの論説については旧著で論じた。竹本洋『「国富論」を読む — ヴィジョンと現実 —』名古屋大学出版会、2005 年、第 1 章第 4 節「文明化とパターナリズム」。

「独立した国家は例外なく多くの異なった集団や団体 orders and societies に分かれ、それぞれが独自の権力や特権や義務の免除権をもっている。そして個人は当然ながら、他のどの集団や団体よりも自分が属する集団や団体に強く結びつけられており、当人の利害と体面のみならず、友人や仲間の利害と体面もこの集団や団体と深く関わっている。」(230/496)

“orders and societies” をとりあえず「集団と団体」と訳したが、それは^パラ^ラ特権都市、勅許会社や株式会社などの会社、各種の同業組合、法曹団体、教会、大学、さらには貴族や地主、一部の商人や製造業者など、かすかすの政治的・経済的な権力と特権をもついわゆる中間団体を指す語である。(なお貴族や地主は社会的には上流階層を形成しながら、政治的には中間団体の有力な一翼をになっている。) 個人の利害は各々が属するこれらの中間諸団体の利害と緊密に結合し、中間団体のもつ権力と特権は間接的ではあれ個人の権力と特権ともなる。それゆえに各人は「自分の集団や団体の權益を上げようと熱望し、他の集団や団体に浸食されまいと必死になる」(230/496) のである。また階層や職業ごとに長年のうちに特有の情念や美徳が——上の引用文の表現によれば「体面」が——おのずと形成される(201/415-416) から、倫理や情念の性向においても個人と中間団体の一体化が進む。

他方、「これらすべての集団と団体は、その安全と保護を委ねる^{ステイト}国家に依存している。集団や団体がすべて国家に従属し、国家の繁栄と存続に貢献するからこそ成り立っている」(231/497) のであって、中間団体の権力と特権は国家の保護に由来し、その存在はあくまでも国家の繁栄と存続に寄与するかぎりでは認められるものである。

国家——中間団体——個人の三者関係で捉えられる個人は権利主体でありマルチチュードの倫理主体とは性格を異にする。マルチチュードは先にも述べたように、「おまえは多数のうちの一に過ぎず、どの点をとっても他人よりすぐれているとは言えない」という内なる良心の呼びかけに真摯に応える人であった。しかし中間団体の権力や特権は力の格差を制度化したものであるから、その権力や特権にあずかる個人もまた他人との力による差別化(差異では

なく)を期待し、それを当然のこととするようになる。そのため個人のなかに倫理と権利との緊張関係をつねに抱えこむことになる。個人の利害が所属集団や団体の利害に結合しているとすると、また「私たちが生まれ、教育を受け、その保護下で生活する国、厳密には主権国家は、一般に私たちの行動の善悪によってその命運が左右される最大の社会である」(227/491-492)とすると、中間団体の利益や国家の利益(国益)の名で個人に向けられる道徳的要求とマルチチルドとしての個人の倫理的志向とがときに衝突する事態が生じるであろう。こうしたばあい国家や集団の道徳的要求が個人の倫理に優先する、というのがスミス価値判断である。その理由はこうである。

「治安判事は、不正を禁じて社会の平和を維持する権力だけでなく、よい^{ディस्पレン}規律を確立し、いかなる悪徳も不適切な行為も思いとどまらせることによって、^{コモンウェルス}国家の繁栄を促進する権力を与えられている。したがって、住民 fellow-citizens が互いに危害を加えることを禁ずる規則だけでなく、互いにある程度の善行をなすように命じる規則をも定めることができる。主権者〔国民ではなく統治者＝立法者〕が、従来は怠つてもなんら非難されなかったような些細なことの実行を命じた場合、これに従わなければ以後は非難に値するだけでなく、処罰の対象となる。」(81/210-211, 傍点および鉤括弧による付加は引用者)

スミスは、「善をなすかどうかはつねに自由であつて、権力が強制するものではない。また、善行をしないからといって罰を科されることはない」(78/205-206)という原則を掲げながらも、警察権と裁判権とをあわせもつ治安判事が地域住民のささいな行為や事柄にまで口をはさんで道徳を法的に強制することは許されるとする。しかしスミスは直ちに言を足して、公権力の介入が「行き過ぎれば、自由、安全、正義が損なわれかねない」(81/211)と釘をさし、こうした命令を下す「立法者」law-giver(主権者)に自重を求めている。だがその歯止めの制度的保証はない。「国家の繁栄」に資する「よい規律」つまり正義と善

の確立を名分に、道徳への政治的介入と司法による威嚇とがつづけば、こんどは住民同士が些末なことまですすんで目を光らせあうようになり、官民一体となった相互監視と密告の陰湿な社会が生まれるであろう。

次に統治体制（政体）constitution について。スミスはいうまでもなく国家と統治体制とを混同する愚をおかしていない。しかし国家とは何かについて立ち入った論説を展開することなく、国家の統治体制に議論を移している。統治体制は「ある国家がどのように集団や団体に分割されているか、またそれぞれに権力、特権、免除権がどのように分配されているか」によって決まり、その「統治体制の安定は、ある集団や団体が、その権力、特権、義務の免除権を他から侵害されずに維持できるかどうかにかかっている」（230-231/497）。したがって特定の間団体^グの権力や特権の顕著な増減は現体制の変化を招くことになる。

こうした統治体制論にはいわゆる社団国家の見方が投影されているように思われる。中間諸団体の権益を縮小あるいは廃止することは「国家の繁栄と存続」のために、いいかえれば社団国家から国民国家への転換のために有効なはずであるが、これを受益者に受け入れさせることには困難が伴う、とスミスはいう。そのためかここで論理を反転させて、この中間団体の自己の権益を墨守しようとする「自己本位で不正な」な姿勢は、むしろ「体制の安^{スタビリティ}定と継続」に貢献するという。というのもかれらのこうした姿勢が「改革の気運 spirit of innovation に歯止めをかけ、国内のさまざまな集団や団体の間で保たれていた均衡^{バランス}を何によらず維持する方向に働く」（231/497）からである。中間諸団体の力の均衡が崩れ現体制の基盤が揺らぐよりも、既得権益を保持したほうが体制維持のうえでは有益にはたらくというのがスミスの考えなのである。『国富論』における激しい重商主義批判とりわけ中間団体の既得権への批判と自然的自由の体制への転換を説くスミスの強い改革の精神を知る者には『道徳感情論』のこの件^{くだり}は奇異に映るかもしれない。現統治体制のもとで経済的繁栄のための環境が整えられるかぎり、現体制を支持するというのか、あるいは現統治体制が保持される範囲内で経済的繁栄のための改革を進めるというのか、スミスの真意ははかりかねるが、いずれにしても経済における改革的姿勢と政治

における保守的姿勢、加えて社会の身分的秩序の維持とは『道徳感情論』においても『国富論』においても変わることのないスミスの基本的なスタンスである。経済発展を最優先とする国家は政治と社会の不安定化をその最大の阻害要因として嫌うから、このスミスのスタンスは形を変えながらも今日まで引き継がれている。アメリカ、日本、そして中国においても。

VII. 肉体的苦難の泣き言は醜悪

貧窮者や災難に苦しむ人たちに向けられスミスの冷徹な眼差しの訳をたずねて国家観と統治体制観をみてきたが、次はかれの肉体的苦痛観をみよう。死や病気をはじめとして肉体にかかわる苦難にはさまざまなものがあるが、貧困もまた生存にかかわることであるからまづもって肉体にかかわる苦難なのである（138/316）。

身体的な欲求である空腹を我慢したり男女の性的な情念を抑えることは思慮と節制の美德にふさわしいことである。包囲戦や航海で兵士や船員・乗客が見舞われた「おそろしい飢餓」の記録を読むと、身につまされてかれらの「悲嘆や恐怖や動揺」を想像し、かれの苦しみに共感する。しかしいくら想像をめぐらしても実際に飢えを共にしているわけではないので、かれらに真に共感できているとはいえない（28/100）。なぜなら「わたしたちは、他人が感じていることを直接体験するわけにいかない」（9/58）からである。これは先の中国の大地震と同工異曲の所論である。ヨーロッパの人びとは、大地震の報を聞いて被災者へ同情の念を抱き浮き世の空しさに思いをめぐらしたとしても、そのひとときが過ぎれば、何事もなかったかのように日常に戻れるのである。われわれの想像力は当事者の感情や境遇への共感を呼び起こすけれども、それは当事者の感情には遠く及ばない。観察者と当事者のあいだでは立場や感情に決定的な差があり、完全な一致は原理的にありえないからである。それゆえ当事者が空腹や飢えを声高に訴えることは不躰でもあり見苦しくもあり、美德に反することと世間では受けとめられる。こうして貧困や災難から生じる空腹や飢餓の肉体的苦痛は当事者の感じるレベルでは社会的に受けとめられず、往々にして冷たい視線にさらされるのである。スミスがそれをことさら異な事とみなさな

いのは、その背後に、文明社会では「容易に貧困から抜け出せる」(205/442) という重要な認識、すなわち貧困は一過性の現象である(今風にいえば、貧困は自己責任)というスミスの基本認識があるからである。

さらにスミスは、肉体的苦痛に雄々しく耐えて哀訴しないことが美德だとする道徳観を隠さない。例として手足の切断、拷問、処刑があげられる。痛風や歯痛の痛みはどれだけ訴えられても誰も同調しないし、たとえ足や腕を失うときの痛みでも「体が痛いと言って泣き叫ぶのは、それがどれほど耐えがたいものだとしても、男らしくなく unmanly、みっともない」(29/101) ことである。同じように残酷な拷問や死刑にも毅然として耐え、その肉体的苦痛や死の恐怖を黙して乗り越えることが男らしい身の処し方なのである(244/522)。なぜなら「肉体的痛みほどすぐに忘れられるものはない」(29/103) からである。

「痛み」を軽く見るこのような倫理観が文明社会の気風とあわないことはスミス自身も十分に自覚している。というのも自己抑制は「未開で野蛮な国」ではぐくまれる美德であり、同じく「死や拷問をものもしない姿勢」は野蛮人 savage nations に、たとえばアフリカから奴隷として連れて来られるニグロの「気骨」(206/445) に見出されるものだからである。それに反して文明社会では「英雄的な鋼^{はがね}の意思」は求められておらず、「繊細な感受性」が生み出す「思いやりや洗練」といったいわば柔和な美德が尊ばれるのである。スミスは、この未開人と文明人の生活様式や美德観の違いはそれらのあいだの価値のうえでの優劣を示すものではなく、野蛮人と文明人はそれぞれ「置かれた状況にもっとも適した」(209/450) 徳性をもつとして道徳の相対性を指摘している。とはいえスミスの筆勢が未開人(野蛮人)のマッチョな美德観に傾いていることは否めない。

スミスは後世の人から文明社会の経済的旗手のごとくに遇されているけれども、文明社会を特徴づける情念には容易には馴染まない固い芯のようなものがかれのなかに見て取れる。その芯の正体は見極めがたいのだが、それを文明社会の光だけでなく影をも見すえる複眼的眼差しに由来する、というようにきれいに了解しようとするとかえって見えにくくなる。スミスには文明社会が腫れ物に触るようにしてオブラートに包み込もうとしている“荒々しいもの”

へのこだわりがあるように思われる。かれはいう。「怒るべきときに怒らないのは男らしさにとって致命的な欠陥である (The want of proper indignation is a most essential defect in the manly character)」(243/521)。また「憎しみや怒りといった情念は、人間らしくあるうえで欠かせない特性」ともいう(34/115)。ここで言われている男らしさと人間らしさとのどちらがスミスにあってより負荷のかかった言い方なのだろうか。その比重を量ることは、かれの倫理学の性格を知るひとつの手がかりになるかもしれないが、それは指摘だけにとどめ本題の怒りに戻る。

止むに止まれぬ怒りは「自己の尊厳と地位」(244/522)を守るうえで必備の情念であり、その怒りを忘れると「自分も友人も侮辱や不正から守れない」(243/521)。それゆえ「ふがなくなると座って侮辱を感じ、反撃も報復も試みないような人間は軽蔑され」(34-35/115)、また「仲間が、上に立つ資格もないような人間の下に甘んじていたら、わたしたちはその仲間を非難するだけでなく、臆病だと軽蔑したくなる」のである(246/526)。文明社会では世間の目を意識するあまり萎縮し、また所属する集団の利害にしばられて卑屈になり、怒るべきときにも怒りを押し殺しているのではないか、つまり倫理的徳としての勇気を見失っているのではないか、こうスミスは言いたいのであろう。

社会の要諦は身分的秩序にある。しかしその身分的秩序は不正、腐敗、不条理の宿痾を抱えこんでいる。それには我慢のならない憤りをおぼえる。その憤りは上位者にだけでなく同位者同士であるマルチチュードにも向けられる。たしかにマルチチュードは、ほら吹きやペテン師の「根拠のない広言にだまされやすい」(249/531-532) 愚かさと同雷同性とをあわせもつ。それでも同調や忍従の臨界で沸騰する怒りは付和からの覚醒を促すとともに、怒りの肉体的表現によってマルチチュードの一人一人にその身体性を回復させる契機となる。だがその身体性の回復が無秩序に伝染し、マルチチュードが「暴徒」に変貌することは避けなければならない。暴動は下克上を呼び起こし身分的秩序の崩壊につながりかねないからである。このようにスミスの思考はいつも重層的である。それが周到にも晦渋にも用心深くにもうつる所以である。

最後に「男と女を結びつける情念」について。性的情念のむき出しの表現は「どんな場合であっても見苦しい」(28/100)ものだが、恋愛の自慢話も控え目にするに越したことはない。恋愛は当人たちにとっては真剣なことであっても、第三者にとっては感情移入のできない失笑の的となることだからである。だが恋愛は社会にとって懸念の種である。とりわけ女性の場合には・・・。

「女にとって、恋愛は必ずや最後に破滅と世間の非難を招くだろう。男の場合は女ほど致命傷にはならないにしても、労働意欲を失い、義務を怠り、名誉を軽んじ、世間の評判さえ気にかけなくなるだろう。」(33/112)

恋愛は女性には破滅をもたらし、男性には労働意欲と社会的義務を失わせ徳を忘却させる。それゆえ「社会の掟は女性に慎みを要求する」(33/111) — いささか片手落ちの要求であるが、おしなべて男にとっても女にとっても「恋愛という情念そのものは適切とは言いがたい」(33/111)ものなのである。かといって恋愛を頭から否定するほどスミスは無粋ではない。「それでも私たちは、恋をしたことがあるか、したいと思ったことはあるので、恋愛が成就し幸福になるという希望は共にできるし、失恋がもたらす深い悲しみにも同調できる」(32/109)から、他人の恋愛を応援したくなるという。だからといって身の破滅や世間の輦感をおそれずに、恋愛という狂なる世界に一途に身をゆだねその先に見えてくるものに賭けてみよ、とまではいわない。むしろすぐに道学者風の顔に戻る。恋愛はあまり推奨できないものであるが、そこからいくつかの美德が派生するという。それは「人への思いやり、寛大さ、親切、友情、敬意」(33/111)といった美德で、これらは人びとの共感を呼ぶ。つまりところ恋愛は身の破滅と美德の忘失を生む社会的に好ましくない情念だが、そこにはいくつかの美德の花を咲かせる芽がないわけではない — なんと煮え切らない(?)恋愛観だが、これも恋愛に近接する肉体的欲求への軽侮によるのかも知れない。スミスのいうように、肉体の痛みはすぐに忘れられるものだとすれば、肉体の快樂もまた刹那のことであろうから。

VIII. おわりに — 倫理のゆらぎ —

人間には他人の幸・不幸や喜びや悲しみを思いやり、その思い（感情）を交流する共感の能力が自然から与えられている。それにもかかわらず、災難や不幸に見舞われている人たちの窮状に無関心を装い、ときに冷淡にもなれるのはなぜなのか、とスミスは自らに問いをたて、それに答えようとした。中国の大地震はそのための仮想実験であった。⁹⁾ 地球大に広がる人間的空間は、一つの世界を作り上げているヨーロッパ世界とそれと隔絶された他界（月の世界）とに区分けされ、こちらの世界のなかでは無関心つまり傍観は許されないとしても、他界への傍観は自然に反することではないし、さらにはヨーロッパ世界に入れ子のように組み込まれている「内なる外部」にたいしても傍観は黙認されるのである。それゆえヨーロッパのいたるところに少なくとも5パーセントはいる貧者は、世間から「見ないふり」をされ「無視され」、ときに「不愉快な代物としてつまみ出される」存在なのである（51/149）。¹⁰⁾

既に述べようにスミスのいう「世界」は、交易を基盤としながら共感を媒介として相互交流コミュニケーションを積み重ねることで作られていく見えない道徳的共同体というべきものであった。いいかえれば交易（物の交換、ときに収奪）と道徳的交流（美徳の交換、ときに悪徳の応酬）とによって“或る世界を構築する”ということであって、交易と交流が世界大に自動的に広がるということではない。それゆえ感情と言語とを媒介とするコミュニケーションに歪みや切断などが生じたばあい、道徳的共同性は崩壊の危機に瀕する。その脆弱性を一方では突き

- 9) 1755年11月1日にリスボンで数万人の死者（推定）とリスボン市街の壊滅をもたしたといわれる大地震が起り、その衝撃はヴォルテールやルソーらを巻き込むヨーロッパ規模の思想論争を呼び起こしたことはよく知られている。論争の枠組みは神義論、つまりこの世界を創造した神が全知全能であるのなら、大地震のような悪の存在（善の欠陥）をなぜ見落としたのか（全知への疑問）、またその悪の跳梁をなぜ見逃しているのか（全能への疑問）、という「神の義」をめぐる議論である。スミスはリスボンの大地震論争の神学的枠組みから出て、中国の大地震の件を共感の応用問題である「共感と傍観」のコンテキストにすえ直して、『道徳感情論』の第2版（1761）で論じた。したがってそれは論争への直接的な参入を遅れてくわだてたものではない。
- 10) 「内なる外部」つまりヨーロッパ世界のなかの外部に位置づけられる人びととして、本稿で取り上げた貧者や窮民、それに準ずる女性のほかに、「敵」とみなされる人びと、すなわち戦争のさいの敵国民、内戦における反対派、対立する宗派、学術や芸術の勢力争いにおける反対派閥などが含まれる。

他方では補完するのが、もう一つの共同体すなわち政治的共同体である国家である。そして共感にもとづく個人の倫理的選択と国益（繁栄）の名でなされる道徳の要請とのあいだに緊張が生じた場合、前者は後者に道を譲らなければならない、というのが倫理選択におけるスミスの価値序列であった。一国内の社会的、政治的安定性こそが保守されるべき第一義的な倫理的義務と考えられたからである。スミスの倫理は経験主義的であるとともに、第 VI 節で引用した文にあったように、規律主義の一面をもつ。

それでもなお個人はマルチチュードの一人として、国家の強力を跳ね返し、世界の外部だけでなく内なる外部にまで道徳感情をつらぬく道（根拠）はあるのだろうか。次の引用文をみるかぎり、その答えはどちらかといえば否定に傾く。「人間の社会ヒューマン・ササイアティの存続は、正義、誠実、貞節、忠誠の義務をよく守ることに懸かっている。人類マンカインドがこの重要な原則の尊重を植えつけられていなかったら、その社会は空中分解してしまうだろう」（163/362）。スミスの行論からすれば、貞節 chastity は女性に、¹¹⁾ 忠誠 fidelity は先述の献身と同じように男性に求められる道徳的義務である。では忠誠は誰にたいする義務なのか。「社会全体の安全は高位の人びと superiors の身の安全にかかっている」（226/489）という認識からすれば、高位の人びとつまるところ統治者への忠誠ということになる。もつとも市井の高位者よりも「至高の存在」Great Superior への忠誠、つまり「神の意志の尊重を究極の行動基準とする」ことはありうる。しかしそれは「神の存在を信じる」宗教心の篤い人のばあいであって、誰もがそうであるとはかぎらない（170/373-374）。スミスは、宗教心が倫理を強化する効果をもつことを認めても、倫理を宗教に還元させようとはしなかった。倫理は人間存在と同じように、あくまでも人間の社会的関係のなかで生成し変化し消滅する有限なものなのである。

11) 「裏切りは女性が貞操を汚すことと似ている。・・・貞操を失うのは取り返しのつかない不名誉であり、・・・わたしたちはこの点に関してたいそう潔癖であり、強姦 rape ですら不名誉とみなす、心は純潔でも、肉体の汚れは洗い流せないと考えるのである。」（332/692-693）また「妻が夫に対して、夫婦の間にふさわしいやさしい愛情を感じないこともありうるだろう。それでも妻が徳育を受けていたなら、・・・夫を裏切らず誠実であるように努力するだろう」（162/359）といわれるように、貞節は未婚既婚を問わず女性（のみ）にもとめられる美德なのである。

不透明で不確実なことに満ちた今日の社会では、傍観にもスミスがみた無関心とは別の意味があるかもしれない。波に絶え間なく洗われながらも潮には流されることのないブイのように、定点から時代の表層と深層とを見極めながら、善と悪、正と邪あるいは美と醜との反転と錯綜の相を捉えようとする目、それが今日の傍観のひとつの役割かもしれない。それを観察に徹する目といってもよいが、当座の結論を性急に欲して、迂遠な熟考を疎んずる社会ではこうした単独者の傍観も至難の業にひとしい。それに引き比べれば『道徳感情論』には、言葉にも善意にもそして善悪を分ける基準にも全幅にちかひ信頼をおこうとする著者の思いがあらわれている。だがそれは時代の或る徴候への防御的な反応なのかもしれない。スミスは、「個人の悪徳は公共の利益である」と広言したバーナード・マンデヴィルの著作を¹²⁾、「虚栄というつまらぬ動機」があらゆる「有徳な行為」の源泉だとみなし、美徳と悪徳の境界をあいまいなものにする「きわめて有害な」説と厳しく批判した(311/646)。この攻撃的な反論はマンデヴィルが逆説的に剔出してみせた文明社会の道徳的亀裂にたいするスミスの危機意識のあらわれとみるべきであろう。スミスには、美徳と悪徳、善と悪とは明確に弁別されるという信念とともに、“行為の動機は結果を予告する”という意味での道徳判断における動機の重視がある。そこから善い動機は悪い結果を生まない、あるいは悪い動機は善い結果を生まないという期待がうまれる。しかしスミスの時代の以前も以後も、繰り返される戦争や内戦の歴史はかれの信念と期待とに反して、正義や善意にもとづく高唱する戦いが悲惨な悪しき結果をまねいたことを、つまり倫理的であるという思い込みが反倫理へ墮ちることを教えている。

12) Bernard Mandeville, *The Fables of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, 1714.