

# アダム・スミスの徳倫理学序説

— 徳は求められなければならないのか —

## An Introduction to the Ethics of Adam Smith

竹 本 洋

The purpose of Adam Smith's *The Moral Sentiments* lies within the search of the principles of morals, or the nature and origin of our moral sentiments.

Virtues, in general, incorporate excellence. We pursue these virtues, especially the virtue of a praise-worthy character, because we desire the self-approbation of our own being and aim to assimilate into our society through the eyes of supposed impartial and well-informed spectators.

Hiroshi Takemoto

JEL : B31

キーワード : 徳、人間本性、中立的観察者

Keywords : virtue, human nature, impartial spectactor

### 目 次

- I. はじめに — 道德哲学すなわち倫理学と法学 —
- II. 倫理学の二つの問題
- III. 身近な日常実践の倫理学
- IV. 『道德感情論』と『国富論』の方法
- V. 人間の本性と自然主義的誤謬
- VI. 生存と倫理
- VII. 他者の承認と他者からの承認
- VIII. 自己による自己承認
- IX. おわりに — 敵の面前へ —

「頑な固執は学者にありがちな欠点である。ずっと慣れ親しんできたたった一つの慣用語でもそれがもはや正しくないと認めるのを、往々にして嫌がるものである。」

(スミス『道徳感情論』第 7 部第 3 編第 2 章)

## I. はじめに — 道徳哲学すなわち倫理学と法学 —

学問は分類を手放せない。学問の取り扱う領域を区分けし、その相互の関連を整理づけることで個別学問の素材を対象化し、それを人間にとって意味あるものとして理解が及ぶようにするためである。この対象の区分と整理、またそれに従った個別学問の分類と体系化（学問全体の見取り図の作成）には、人間に好都合な便宜性と学者による強引な操作性とがつきまとう。

このような諸学問の分類もその各階層を構成する個別学問の性格づけも時代の変化や学問の進展具合に従って、また分類・体系化を試みようとする人の学問観の違いによって異なることは当然である。既存のスコラ哲学の大革新を志し、観察と実験を基盤とした帰納法の提唱によって近代学問の扉を開いたといわれるフランシス・ベーコン（1561-1626）は、「諸学の区分は、単にすでに発見され知られているもののみならず、今まで看過されてきたにしても当然あつてしかるべき学をも含むような区分」にしなければならないとした。<sup>1)</sup> ベーコンの気宇壮大な学問体系の再構築構想と比べると、アダム・スミスは少なくとも表面的にはずっと控えめである。自然哲学と道徳哲学とを対置する慣行に従いながら、その道徳哲学について、「<sup>モラル・フィロソフィ</sup>道徳哲学の有益な部門は倫理学と法学 Ethics and Jurisprudence の二つである」（340/706）<sup>2)</sup> と簡潔に述べている。その倫理学にあたるものが『道徳感情論』（1759）であることは言うまでもないが、問題は法学である。『道徳感情論』の最末尾で「私は法と統治の原理 general principles of law and government について、またそれらが社会のさ

1) F. Bacon, *Novum Organum*, 1620. 桂寿一訳『ノヴム・オルガヌム』岩波文庫、1978年、35ページ。

2) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759. Oxford University Press, 1976. 村井章子・北川知子訳『道徳感情論』日経BPクラシックス、2014年。引用ページの表記は（340/706）のように、スラッシュの前に上記グラスゴウ版のページ、その後には邦訳書のページを示す。引用にあたって邦訳書の訳文を適宜修正させてもらった。

まざまな時代や時期に被ってきた変化について、別の著書でもって解説すべく努力するつもりである」(342/709)と次作の予告をし、そこでは「正義〔狭くは司法〕<sup>ボリス</sup>、行政、歳入、軍備とその他の法の対象となるすべて」を扱うとしているから、スミスの法学の構想の骨格は上のようなものであったであろう。ところが『道徳感情論』の次に公刊されたのは法学ではなく経済学の本『国富論』(1776)であった。法学はなかなか著作にまともならず、死の直前にあらたに改訂をくわえた『道徳感情論』の第6版(1790)の「序文」で、「法と統治の原理」の一部を『国富論』で論述したけれども、法と統治の原理およびその歴史を論ずる固有の法学の出版計画を断念したわけではなく、なお努力をしたいと書き留めている([3]/38)。その決意は実を結ばなかったものの、それを補って余りあるとあって良いと思うが、ベーコンが言っていた「今まで看過されてきたにしても当然あつてしかるべき学」を経済学として興し、従来の学問の分類体系を期せずして改めるとともに道徳哲学に清新な風を吹き入れたのである。

さて、スミスがグラスゴウ大学でおこなった法学の講義は、それを聴講した学生による2種の筆記ノートとして今日のこされている。それによって計画を断念していないという法学の構想の片鱗をある程度は推測できる。とはいえ、そのノートに記されている内容がそのままスミスが最晩年まで構想を温め続けていた法学のそれでないことは容易に推測がつく。その一部が『国富論』で公表済みというのであるから、それを除いた法学の内容は講義とは別の形のものになったであろう。またスミスの法学は法とともに統治を扱うとされているから、古代の政治学たとえばプラトンの『国家』やアリストテレスの『政治学』などは言うに及ばず、ホップズ(1588-1679)の『リヴァイアサン』(1651)をはじめとするいわゆる近代の政治学を咀嚼したうえで、当時のヨーロッパの<sup>ボリス</sup>行政論を批判的に論じた独自の統治論を含むものであっただろう。また政治や司法の場では言葉による説得が不可欠であるから、法廷弁論や政治演説における弁論(雄弁)を基礎づける<sup>レトリック</sup>修辞学がソフィストと呼ばれる人びとやアリストテレス、キケロなどによって古代から論じられてきた。スミスもグラスゴウ大学で講じた修辞学の授業のなかで政治や法廷の場での弁論について言及していたから、かれの法学の一角に修辞学があったとしても奇想天外のこととはいえ

ない。——いまとなつてはすべてが推測の域をでないことだが。

スミスは死を近くに意識したとき自分の未定稿の処分を異なる友人に二度にわたつて依頼し、それでも安心できなかつたのか死の直前に未定稿の焼却処分をおこなつた。そのなかに法学の草稿があつたかもしれないが、結局、倫理学と法学の二部門からなるスミスの道徳哲学は未完のままにスミス自身の手で封印された。この事実の確認だけなら、ことさら言を費やすほどのことではない。言うべきは、倫理学と法学とを束ねる統一学問として道徳哲学それ自体を構築することにスミスの眼目があつたのではない、ということである。かれはまず倫理学の書を上梓し、次いで独自の法学の構想を立てて死の間際までその構想を手直ししながら公刊への執念を燃やし続けた。その過程で道徳哲学の最初の構成にはなかつた第 3 の部門として経済学を産み落としたのである。言い直せばスミスのおもな関心とエネルギーは、倫理学や法学や経済学といった専門学域を前進、開拓することに注がれたのであり、それらの個別学問の統一性を目指して、ベーコンのいう諸学の「母体」となるような「普遍的な学問」<sup>3)</sup>を道徳哲学の名で樹立しようとしたのではない。自分の道徳哲学は倫理学と法学とから成ると謙虚にいつているだけである——結果から見れば、それは倫理学と経済学とになつたが、法学が完成し公刊されていたとしてもスミスの真率な言明のいわんとするところは変わらなかつたであらう。いたずらに「不自然な定義、分類、細分類」をして術学的な学説を作り上げることは「良識」good sense に反するというのがスミスの信念であつた (291/609)。

## II. 倫理学の二つの問題

スミスによれば倫理学は「<sup>モラルズ</sup>道徳の原理」を明らかにするものであり、それは二つ問題からなる。一つは、「徳 virtue は何に存するのだろうか」という問題である。「すなわち、称賛に値する優れた性格、尊敬と名誉と是認の自然な対象となるような性格を形作る気質や進んでおこなう行為 tone of temper, and tenour of conduct は、どのようなものなのだろうか」(265/564) ということ

3) F. Bacon, *De Dignitate et Augumentis Scientiarum*, 1623. 『学問の尊厳と進歩』1623、坂本賢三『ベーコン』講談社、1981年、226ページから引用。

である。一読にして腑に落ちる所見とはいえないが、注解は後にして二つめの問題に移る。

「精神のどのような働きや能力が私たちにその性格——それがいかなるものであれ——を選ばせるのだろうか」というのが2番目の問題である。「言い換えれば、どのようにして、いかなる方法である行為の傾向を他のそれより好み、一方の行為を正しく他方を誤りとして、一方の行為を是認、名誉、報賞の対象として他方を非難、糾弾、懲罰の対象とみなすのだろうか。」(264/564) これも第1の問題と同様、卒読を許さない。

簡単にいえば、第1の問題は、われわれが追求すべき「徳」とみなされる「称賛に値する優れた性格」とはどのようなものか、ということである。第2の問題は、そうした優れた性格を是認し、それを進んで選択させる精神の働きは何なのだろうか、ということである。さらに縮めていえば、前者は徳の性質(本質)を、そして後者は自発的に徳を選好(是認)させる原因を問うものである。それにたいするスミスの解答を先回りして言えば、徳の本質は優れた性格が志向する適切な感情と行動とにあり、徳(有徳な性格)の原因は他者に共感(同感)するという人間の能力(道徳感情)にある。

さて、第1の問題から注解をする。まず「徳」virtueの概念である。スミスによれば「徳とは比類なく偉大で美しく、世間一般の水準からかけ離れた卓越したもの」(25/91)である。つまり偉大で美しい輝きを放つような優れた・卓越したものの中にのみ「徳」(美德)の名が与えられる。それゆえ徳とは、ホブズもいうように卓越性を尺度として「比較のなかにある」もので、<sup>4)</sup> 人並みといった程度の知力や感性や所行には徳があるとはみなされない。徳を身につけるには繊細な「感受性」<sup>センシビリティ</sup>と強固な「自制心」<sup>セルフ・コマンド</sup>が求められるのである(25/91)。徳にはこのように人並みはずれたという程度と称賛に値するという性質との質量両面の特徴が含意されている。

徳が質においても程度においても他に卓越していることにあるとすると、卓越性には道徳的なものだけでなく知的卓越性、美的卓越性、政治的卓越性、軍事

4) T. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651. Ed. by R. Tuck, Cambridge University Press, 1991, p.50, 水田洋訳『リヴァイアサン』岩波文庫、1992年、1、124ページ。

的卓越性などさまざまなものがありうるから、徳もひとつではない。<sup>パーソナリティ</sup>人格といわれるものが、性格だけでなく知力や体力や芸術的感性あるいは政治的力量や闘う器量など上の諸徳を総合したものから成るとすると、徳を「称賛に値する優れた性格」*excellent and praise-worthy character* というときの性格はこの統合的な人格にあるとみなしている。してみると徳のある人つまり有徳者とは秀でた人格者のことになるが、日本語で人格者というと人柄は高潔であるけれども、世事に疎く世渡りの才覚に欠けた人といういくらか揶揄の気配を伴うが、スミスのばあいは一事にあるいは多事にわたって人並み外れた才能を有する性格の優れた人を意味するから、日本語の人格者とはニュアンスが異なる。『道徳感情論』では行論によって、性格をその人の感情や意思や行為に表される持続的な心的傾向という狭義の意味で使用している場合もあるとはいえ、性格を「知的な徳」*intellectual virtues* (20/81) をはじめとして先のさまざまな徳から分離して心的傾向に限定していない。(以下では性格をおもに人格という広い意味でつかう。)

それにしても徳を優れた性格とするのは、にわかには得心しがたいことかもしれない。徳が卓越性にあるとすると、いまのわれわれにとっては、市場競争において勝利に結びつく卓越した資質や能力こそスミスのいう徳の名にふさわしいものにみえるからである。だがスミスにすればことさらに奇異なことを語っているつもりはなかったであろう。むしろそれは古典古代のギリシアの倫理学あるいは哲学の考え方に則ったものであった。たとえばアリストテレスの『ニコマコス倫理学』は、「人びとの魂の状態のうち賞賛に値するものを、徳と呼んでいる」といい、<sup>5)</sup> また「徳とは、選択にかかわる性格の状態〔性向〕」<sup>6)</sup> ともいっている。「賞賛に値するもの」といい、「選択にかかわる性格の性向」といいアリストテレスの徳の規定は、「称賛に値する優れた性格」というスミスの徳概念の祖型といえる。

もともと英語の“*virtue*”はラテン語の“*virtus*”から生まれたものであり、

5) アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年、1103a, 54ページ

6) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、1107a, 前掲訳書 74 ページ。

後者の“virtus”はキケロ（BC106-BC43）がギリシア語の“arete”（アレテー）から造りだしたものだといわれている。同様にギリシア語の“kakia”がキケロによって“vitium”とラテン語に翻訳され、それから英語の“vice”になったという。あるアリストテレス研究者は、“arete”と“kakia”とを“virtue”と“vice”とに機械的に英訳し、徳（美德）と悪徳という通例の意味を与えると、アリストテレスのいう原意から逸れていき、むしろ“excellence”（卓越）と“flaw”（欠点）がそれぞれにふさわしい英語だとしている。<sup>7)</sup> この言に従えば、“arete”=“excellence”はスミスが“virtue”の語に与えた意味と完全に一致している。

『道德感情論』の書名にも使われている“moral”の語についても付言しておきたい。マキンタイヤによれば、ギリシア語にもラテン語にも「道德の」という意味での“moral”にあたる語はなかった。英語の“moral”はラテン語の“moralis”を語源としており、後者は、これもキケロが『運命について』でギリシア語の“ethikos”から考案したもので、“ethikos”は「性格にかかわる」という意味を表すから、“moral”はラテン語、さらにはギリシア語の語源に遡れば、形容詞としても名詞としても「道德」ではなく、「性格」に帰属する語であった。ところが近代になって“moral”あるいはその名詞形の“morality”が「神学的でも、法的でも審美的でもない独立の文化空間」として認められ、この語は「特定の領域に対する名称」となり、「17世紀後半および18世紀になって初めて、道德を他の領域に依存しないで合理的に正当化するという企てが、個々の思想家の関心事にとどまらず、北ヨーロッパ文化にとって中心的な問題となった」といわれている。<sup>8)</sup>

以上のアリストテレスの“arete”の用法や“virtue”と“moral”のギリシア語、ラテン語の語源を参照すれば、英語の“virtue”を「称賛に値する優れた性格」としたスミスの概念規定は特異なものではなく、むしろ古代の伝統に添

7) J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1988. pp.4-5. 雨宮健嗣・アームソン『アリストテレス倫理学入門』岩波同時代ライブラリー、1998年、7-9ページ。

8) A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 1981. 3rd ed. 2007, Bloomsbury Academic, London, 2013, pp.45-46. 篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房、1993年、48-49ページ。

うオーソドックスなものというべきである。<sup>9)</sup>

### III. 身近な日常的実践の倫理学

倫理学の第 1 の問題に続いて、第 2 の問題すなわち「ある性格を快くあるいは不快に感じ、ある傾向の行動を他の傾向の行動より好み、一方を正しく他方を誤りとし、一方を是認、尊敬、報賞の対象とみなして他方を非難、制裁、懲罰の対象とみなすのは精神のどのような働きや能力によるのか、という問題」、縮めていえば、性格や行為に関する是認・否認の<sup>プリンシプル</sup>原因の問題 (314-315/655) に注解を付さなければならないのだが、それにはスミス倫理学の中心的な観念である「共感」(同感)と「中立的観察者」とについて論及しなければならない。二つの観念をめぐるスミスの叙述は簡潔にして明快とはいいがたく、別途立ち入った検討を要する問題なので、本稿ではそれを控え(中立的観察者については、本稿の主題にかかわる範囲で後に言及する)、まず第 1 と第 2 の問題の関連について、次に『道徳感情論』における構成問題について触れておきたい。

スミスは、第 2 の是認(否認)の原因問題の解決は「思索」のうえではきわめて重要ではあるが、「実践」のうえではなんら重要性をもたないという。なぜなら、第 1 の徳の本質問題は、具体的な状況のもとで、われわれの「正邪」right and wrong の判断に影響を与えるのに対して、第 2 の問題はそうして影響を与えず「学問的好奇心」を満たすにすぎないからだという(315/656)。第 1 の徳の本質問題とは、称賛に値する優れた性格がいったい何に存するのかを認定することであった。たとえば慈愛に満ちた性格にあるのか、あるいは思慮深い性格にあるのか、それともいつでも適切な行動をとることのできる性格

9) ギリシア語をラテン語に翻訳するにあたってのキケロの苦心やラテン語を英語に翻訳した人びとの味わった苦勞は、英語をはじめとするヨーロッパの言語を日本語に翻訳した明治の先覚者の苦勞とつながっている。異なる文化と歴史とを背負った或る言語を別の言語に翻訳するさいに或る種の創造を避けては通れないが、それは日本人だけが固有に抱える問題ではない。とはいえ日本語の場合にはさらにそこに中国伝来の漢字の問題がからまる。“virtute”を徳と訳した場合の徳と、たとえば『論語』の徳あるいは『論語』の徳をさまざまに受け止めてきた日本における徳の解釈例との<重なりとずれ>は心しておきたいところである。『論語』の徳の解釈と問題点に関しては、子安宣邦『思想史家が読む論語——<学び>の復権——』岩波書店、2010年、103-115 ページ参照。



にあるのか。「徳の<sup>モス</sup>実質的内容をなすのは私たち自身の行動の適切さ propriety にある」(244/523)として、スミスは最後の説を採る。すなわちどんな状況のもとにあっても適切な行動をとりうる過たない性格こそ称賛に値する優れた性格なのである。適切な行動は正邪を分けるものに、言い換えれば何が正義かという判断に依拠するから、第1の問題が実践に大きな影響を与えるというのはうなずける。なおここでは正邪だけが言及されているが、実践への影響という点では、感情や行為の善悪 good and evil あるいは美醜の判断も正邪のそれと変わるところがない。それに対して感情や行動の適否の判断を導く原因は何か、という人間の精神の働きに鍼を入れることは学問的好奇心の対象になっても実践上の重要性は薄いという。このスミスの断言を言葉通り受けとっていいのか躊躇する。先回りしていえば、お互いの共感によって中立的観察者の視点をいかにして獲得し共有できるか、あるいは中立的観察者の視点の経験的収斂点である道徳の一般規則を安定的に維持しうるか否かということは、同じく実践の意味をもつ重要な課題だと思われる。スミス自身も「胸中の人〔良心〕の判断は哲学の論考に大きく影響される」(293/612)として間接的表現ながら第2問題が実践に影響を与えることを認めている。

スミスは、「私たちの欲望と情念の源泉、是認の可否に関する感情の源泉について説明するのは〔つまり第2問題〕、私たちの住む教区の出来事、さらには家庭内の出来事について説明することなのだ」(314/651)と言い、身近な日常の実践こそ倫理学の基盤であり目標でもあると端的に表明している。そして倫理学の実践的効用を次のように述べている。

「倫理学は、批評 criticism と同じく、高度な精密さは備わっていないものの、きわめて有用で受け入れられやすい。またあらゆる学問の中で雄弁術による脚色を最も施しやすいため、それを活用することによって、ごくささやかな義務の規則も改めて強調することができる。こうして魅力的に演出された倫理学の教えは、・・・人間の心が受け入れられる限りで最も有益で最もよい習慣を確立させる。教訓や訓戒といったものがわたしたちに徳を実践する気にさせるのも、すべて倫理学がこのように表現されてい

るからである。」(329/686-684)

倫理学は数学のような精密な学問ではないけれども、遠い国の出来事であればいざしらず、「家庭」や「近隣」neighbourhood や「教区」parish 内の出来事であれば「自分の目」で確かめることができるから、そうした誰もが顔見知りで人柄を知り合っている人びとのあいだでの道徳の規則や義務であれば、かれらでもその学説の妥当性を経験的に検証することが可能である。それゆえ倫理学は堅実な基盤をもつ卑近な学問なのである(314/650-651)。わたしは旧著で、『国富論』が安全な資本の貸借関係を「人の目」の行き届く範囲、つまり 1 ダースの人びとのあいだの貸借関係に限定していたと述べたが、<sup>10)</sup> 経済的關係に先立って、倫理的關係の想定する領域も広くて教区——教区制度に馴染みのないわれわれは村を思い浮かべれば大過ないであろう——としていることに注目してよい。資本の貸し借りは人間的な信頼に基礎をおく。その信頼が道徳的規則とりわけ誠実の原則に基礎をおくものであることは、「信義は欠くことのできない徳」(332/693)といわれていることから推測できる。それもこれも倫理や経済を人間の肉体的機能(目)のコントロール下におきうるという条件のもとでのことである。現実には人びとの行動したがって関係は教区を越えて行くから、そのとき目に代わる何によって不可視のもの(心をも含めて視線の届かないもの)を統御できるのだろうか——それが『道徳感情論』と『国富論』の著者の胸底にあった自らへの問いであった。

先に述べたように、倫理学の第 1 の問題は道徳的实践に影響を与えるのにたいして、第 2 の問題は影響を与えることは少ないとされていた。実践に重きをおくスミスの倫理学の特徴からして第 1 の問題が論述の中心になると思われるのだが、1759 年に出版された『道徳感情論』はほとんどが第 2 の問題にあてられている。『道徳感情論』の第 4 版が 1774 年に刊行されたさいに初めて長い副題がつけられ、書名は、『道徳感情の理論、すなわち人びとがまずもって隣人の行為と性格に関して、次いで自分自身の行為と性格に関して自然に判

10) 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、135-145 ページ。

断を下すばあいの原理の分析に関する論考』となった。「すなわち」以下の副題はあきらかに第2の問題を特定するものである。この副題は生前最後の第6版まで保持されたから、『道德感情論』は一貫して第2問題に特化した著作であることを読者にあらためて明示したのである。ところが第6版にいたって、あらたに第6部として「徳の性格について」Of the Character of Virtue の題をもつ第1問題をあつかう<sup>パート</sup>部がつけ加えられ、それに伴って第5版までの第6部は第7部に繰り下がった。『道德感情論』における道徳的実践の強調と構成における非実践的問題とされる第2問題の偏重との逆転関係、これが本節の冒頭で構成問題と述べたものである。『道德感情論』は実践道徳の指南書ではなく倫理学の学問的著作であるから、「学問的好奇心」をそそる第2問題に専念したものと単純に受け止めればいいのかもしれない。「徳」を中心にすえたいわゆる徳倫理学はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』でひとつの頂点を迎えたといわれている。すでに言及したように、『道德感情論』はアリストテレス倫理学の骨格をすくなくとも第1問題である徳の性質（本質）論では継承しているので、とりたてて第1問題に論及する必要はなかったともいえる。あるいは第2の問題こそ自説の貢献のあるところと自負していたのかもしれない。そうだとすると第1問題が第6版で独立した部を構成するほどに力を入れて追補された理由は別にあるに違いない。構成問題などと仰々しくいいながら、この構成上のアンバランスとその第6版での修正の意図に関して確たることをいえないのが悔やまれるが、この書を読むにあたってただ一点、『道德感情論』の論述の大半が第2の問題に割かれていることに留意しておきたい。

#### IV. 『道德感情論』と『国富論』の方法

『道德感情論』の構成に偏りがあるとしても、自著にたいする著者の自信には相当なものがある。

「道德感情の性質と原因に関するさまざまな学説のなかで、よく知られている傑出した学説を検討してみれば、そのほぼすべてが、私が本書で説明しようと試みた説とさまざまな箇所一致することに気づくだろう。・・・

過去に高く評価されたことのある学説は、どれも究極的には、私が解明を試みた原理のいずれかの部分に源をもつように思われる。この意味ではどの学説も道徳感情の正当な原理に基づいていることになるため、ある程度は正しい。しかし、その多くが道徳感情の性質についての不完全で偏った見解に基づいているため、いくつかの面で誤っている。」(265/563)

道徳感情に関する最良の学説はすべて自分のものと一致する、というだけでは足りないかのように、評価の高い他人の学説は、自分の解明したいくつかの原理のどれかに淵源をもつと言いつつ放っている。そしてそれらの旧説に見出される謬見は自分の著書で正されているともいう。意に満たないものを放置しておけない潔癖<sup>しょう</sup>性、さらには完成をめざして努力を惜しまない強靱な自我、これがスミスの特性であることは、『道徳感情論』でも『国富論』でも改訂を繰り返したこと、また既述のように未定稿を焼却処分<sup>しょう</sup>に付したこと、さらには法学の自著を不完全なままで公の目にさらすのを潔しとせず、むしろ上梓しないこと、つまり生半可に書くよりも書かないことを良しとしたことにあらわれている。このような人にして上の自恃の言があるのである。スミスは修辞学の講義で文体は性格であると語ったが、ここで彼の性格や心理を忖度したい訳ではない。注目したいのは、上の引用文冒頭の「道徳感情の性質と原因に関する学説」という句である。『道徳感情論』の正式の書名（主題と副題）についてはすでに述べたが、その内容を全体にわたって、つまり第 2 問題だけでなく第 1 問題をも包摂した内容を端的に示すのはむしろこの表現である。しかもそれは『国富論』の書名ときわめて類似している。それぞれの原文と訳文を併記する。

『道徳感情論』

“theories … concerning the nature and origin of our moral sentiments”

「道徳感情の性質と原因に関する学説（理論）」

『国富論』

“an inquiry into the nature and causes of the wealth of nations”

「国民の富の性質と原因の探究」

“origin”は起源、原因を指す語であるから、『道徳感情論』の“origin”と『国富論』の“cause”の語意は同じである。両著の違いは主概念だけである。つまり一方は“moral sentiments”、他方は“wealth of nations”である。結局、『道徳感情論』は「道徳感情」の「性質と原因」を、『国富論』は「国民の富」の「性質と原因」を明らかにしようとした書物である。既述のように道徳感情とは、徳を選好し是認する感情のことである。いったい上の表現の類似は何を示唆しているのだろうか。それはスミスの一貫した方法である。倫理学であれ経済学であれ、それぞれの探究の核心となる対象を概念化してそれ——道徳感情と国民の富——を基底的概念として設定し、その性質とそれが由来する原因を究明していくという手順を踏む、これがスミスの考究のスタイルすなわち方法なのである。先に述べたスミスの自信はこうした独自の方法に由来していると思われる。そうだとすれば、「法と統治の原理」を論ずる法学は、何を基底的概念つまり主題として設定しようとしたのだろうか。「正義」（公正）は法のそれになりうるとしても法と統治（行政）とを貫通する基底的概念としては狭すぎるように思われる。しかも国内から国際（世界）へと視野を広げれば、統治の役割は法（国際法）のそれ以上に重くなる。スミスの構想した法学のテーマあるいは書名をたとえば〈法学すなわち権力の性質と原因の探究 Jurisprudence, or an inquiry into the nature and causes of power〉とすれば法も統治もカバーしうるかもしれない。それがスミスの意に添うものかどうかは分からないが、いずれにしても法と統治を包摂する基底的概念の発見、それがスミスの最大の関門であったように思われる。スミスの倫理学も経済学も方法の革新の成果である。従来の学問的考究の型にとらわれない、いわば型破りの方法があたりし知的世界の扉を開くのである。そう考えれば法学の完成にとって、倫理学や経済学でとった方法そのものがネックになったとも考えられる。最大の強みへの執心は最大の弱点にもなりうるからである。それはともかくとして、『道徳感情論』と『国富論』はここで述べた方法においてたしかにつながっている。<sup>11)</sup>

11) ここでいう方法とは演繹法や帰納法その他のいわゆる科学方法論のことではない。注(19)の末尾も参照。

## V. 人間の本性と自然主義的誤謬

すでに述べたように、徳とは称賛に値する人並み外れて優れた性格のことであり、そうした性格の然らしめるところによっていつでも好んで適切な行為をなしうる人が有徳の士あるいは長者である。私はここで立ち止まってしまふ。称賛されるに値する性格ではなく、せめて称賛される性格、もっと率直に言えば他人から取り立てて褒められなくてもよい、ただ誹りを受けない程度の人並みの性格であってなぜいけないのだろうか。いつでも進んで適切な行動をとれなくてもいいのではないのだろうか。有り体にいえば凡人であってはいけないのだろうか。旧稿で論じたように、「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) という文に表わされているように、スミスは凡庸な平等性、逆説的な表現をすれば無名であることの徳を打ち出して、暗に偉人崇拜の幼さを批判していたのではなかったのか。<sup>12)</sup> そう思えば、他人に優って称賛に値する性格を徳とすることに、にわかには肯えない。

われわれは人に褒められると快い、快いことは好んで行ふ、だから教育の極意は褒めることだともいわれる。スミスも叱るよりも褒めることで子供や青年の「虚栄心」を刺激し、「適切な目標に向かわせること」(259/548) が大切だという。だが褒められてしかるべき性格、称賛に値する性格を徳とすることは、本来は倫理的に中立である徳一般(卓越性)にすでに規範性を埋め込んではいないだろうか。スミスは微妙なことを言っている。

「人間は生まれながらにして naturally、愛されたいと願うだけでなく、愛らしい人になりたいと欲する。すなわち、愛されることが自然で適切であるような存在になりたいと願う。その一方で、憎まれることを恐れるだけでなく、憎むべき人になることを恐れる。すなわち、憎まれることが自

12) 竹本洋「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——」『経済学論究』(関西学院大学経済学部)第 69 巻第 3 号、2015 年 12 月、第 IV 節「マルチチュードとマス」参照。

然で適切であるような存在になることを危惧する。

人間はまた、褒められたいと思うだけでなく、称賛に値する人になりたいと欲する。言い換えれば、現実には誰からも褒められないとしても、称賛されることが自然で適切であるような存在になりたいと願う。その一方で、非難されたくないと思うだけでなく、非難すべき人になることを恐れる。言い換えれば、現実には誰からも非難されないとしても、非難されることが自然で適切であるような存在になることを危惧する。」(113-114/278-279)

引用文の前半は愛と憎、後半は称賛と非難とについて述べているのだが、憎と非難は愛と称賛の裏返しなので愛と称賛について言うと、人は生来にして愛されたいと望むだけでなく、愛されることがおのずとふさわしい愛らしい存在になりたい望む。同様に人は本性として、褒められることを望むだけでなく、称賛されるに値する存在に、つまり「現実には誰からも褒められないとしても、称賛されることが自然で適切であるような存在になりたいと願う」。つまり称賛に値する優れた性格を望むのは、称賛されることを望むのと同様に、人間の本来的な性向なのである。しかもそれは現実の称賛には影響されない独立した性向である。もしそうだとすれば、徳を求め有徳者になるのは、人間の本性に従うことであり、自然なことである。しかしこうした論法に倣えば、非難されてしかるべき人にはなりたくないけれども、有徳の人にもなりたくないというのも人間の本性であるということもできる。つまり平凡な人間になりたいというのも人間の本性に適う願望ともいいうるのである。にもかかわらずスミスは望むこと（称賛されること）と望ましいこと（称賛に値すること）をともに人間本性に由来するものとみなすことで、徳の自然性を説き、その根拠をあえて問おうとしていない。これは G. E. ムア (1873-1958) のいう「自然主義的倫理学の誤謬」に当てはまる問題である。ムアの矛先は直接には J. S. ミル (1806-1873) の功利主義倫理学に向けられていた。ミルは、功利主義理論を「幸福が目的として望ましいもの、しかも唯一の望ましいものであり、他のあらゆるものはこの目的のための手段としてのみ望ましいものである」という理論である」と規定したうえで、「目的に関する問題とは、別の言い方をすれば、

望ましいものとは何なのかという問題である」として次のようにいう。

「ある物体が見える (visible) ということについての唯一可能な証明は、人々が実際にそれを見ている (see) ということである。ある音が聞こえるということの唯一の証明は、人々がそれ聞いているということである。・・・同様に、何かが見望ましい (desirable) ということについて示すことのできる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいる (desire) ということにあるように私には思える。」<sup>13)</sup>

それに応じてムアはいう。

「<望ましい (desirable)>ということは、実は<見える (visible) >ということが<見られうる (able to be seen)>を意味するように、<望まれうる [あるいは欲求される] (able to be desired)>という意味ではない。望ましいものとは、単に望まれるべきもの (what ought to be desired) あるいは望まれるに値するもの (what deserves to be desired) を意味する。」<sup>14)</sup> したがって人びとが幸福を望んでいるからといって幸福が望ましいものすなわち生の目的というのは論理の飛躍である。ムアはこれを自然主義的誤謬と呼んだ。その批判はスミスが多くを学んでであろうアリストテレスの倫理学の、またスミス自身の『道徳感情論』の機微に触れるものである。<sup>15)</sup> 率直に言って、徳は称賛に値する (人並み外れた) 優れた性格にあるという命題は証明不可能である。既述のようにスミスはたしかに、倫理学の使命は精密な論理の構築にあるのではなく、その理論の経験的妥当性と実践的有用性を示すことにあるといていた。そうだとすると徳を自然から植えつけられた人間の本性とすることは、結局、

13) J. S. Mill, 'Utilitarianism' *Fraser's Magazine*, Vol.64 Nos.382-384, October, November, December, 1861. 川名雄一郎・山本圭一郎訳『功利主義論集』京都大学学術出版会、2010年、303ページ。

14) G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903, Digireads. com Publishing, 2012, p.53. 泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳『倫理学原理』三和書房、2010年、184ページ。

15) アリストテレス『ニコマコス倫理学』前掲訳書「訳者解説」、551-555ページ、佐伯胖『<決め方>の論理——社会的決定理論への招待——』東京大学出版会、1980年、230-231ページも参照。



倫理に神を登場させることにならないのだろうか。スミスはそのことを否定していない。

「全知の自然の創造主 all-wise Author of Nature〔神〕は、自分の行為を是認されれば多少なりとも喜びを感じ、是認されなければ多少なりとも心を痛めるというふうにして、人間の仲間の感情や判断を尊重することを教えた。・・・この点でも他の多くの点と同様、創造主は自らに似せて人間をつくり、仲間のふるまいを取り締まる地上の代理人 vicegerent として人間を指名した。こうして人間は、・・・非難されたら多少なりとも傷つき落胆し、褒められたら多少なりともうれしがるように、自然から教えられている。」(128, 130/302-303, 傍点引用者)

神の似姿としての人間、神の代理人としての人間という表現に、スミスのばあいどれほどの神学的含意が込められているのか、その判断を留保せざるをえないが、少なくともスミスの見方と言えるのは、自然（といわれるもの）を媒介として神の叡知が神の代理人である人間にその本性として暗黙裏に伝えられている、ということである。その人間の本性の一つが、人間仲間の感情や判断を案じて、褒められれば嬉しがり、非難されれば落胆する心性にほかならない。ハンナ・アレントは、人間の本性にかんする問題は解答不能であり、人間の本性を無理に定義づけようとする「<超人>としかいいようのない、したがって神といってもいい一個の観念に必ずゆきつく」と言っていたが、<sup>16)</sup> スミスの倫理学も神の影を曳いていることは否定しがたい。だが神学の影響を過度に強調するのは行き過ぎであり、たとえば「来世」の教義は人間の道德感情と対立することがあまりにも多く「嘲笑的」になったと言っていることにも(132/306)、スミスの神学との距離の取り方がよく示されている。むしろ上の引用文で注目すべきことは、スミスの思惟が神よりも社会を指向し、褒められたいという心性を人間の仲間つまり社会関係のなかで捉えていこうとしている

16) H. Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. University of Chicago Press, 1988, pp.10-11. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年、23-24ページ。

ことである。

## VI. 生存と倫理

スミスは例によって人間の存在形態が「自然の定め」constitution of nature によるものとみなして、次のように言う。

「社会の中でしか生きられない人間は、自分の置かれた状況に適應するように、自然によってつくられている。人間の社会のすべての成員は、誰もが互いの助けを必要とすると同時に、互いに傷つけ合う危険にさらされている。」(85/221)

人間を社会的な存在とするのは、人間を本性的に「ポリス的存在」(ポリテイコン)としたアリストテレスの見方を敷衍したものである。ポリス存在とは国家的存在の謂であるから、社会がすぐれて近代的概念であることを考慮すれば、ポリス存在を社会的存在と読みかえることはアリストテレスの近代的表现であるともいえる。その「社会の中でしか生きられない人間」という句は、ホブズや J. ロック (1632-1704) の社会契約説や J-J. ルソー (1712-1778) の社会偶然説へ向けられている。ホブズとロックは人間の自然状態を想定し、そこからそれぞれの手続きを経て「コモンウェルス」(ホブズ『リヴァイヤサン』1651) や「政治社会」(ロック『統治二論』1690) という名の国家を導出する論理をとった。他方ルソーは自然から社会への移行を「不幸な偶然」によるものとし、そこから「人間という種の退歩」が始まったとみなした(『人間不平等起源論』1755)。しかし人間がはじめからつまり自然に=本性的に社会的存在だとしたら契約説のような論理仮構もルソーのような自然から社会への断絶をともなった飛躍(退歩)という見方も採らなくていい。他方でスミスにあっては、契約によって社会(国家)が作られるという人為としての国家説を排することで、社会契約論者がかかえていたような国家の根拠をめぐる痛切な問いが希釈され、国家はいきおい所与のもののみなされ、そこから「祖国を

愛するのは、それが祖国だからである」(229/495) という言も発せられる。

だが上の引用文で、社会のなかでは誰もが「助け」と「危害」の両方を与え合うというとき、スミスはホップズ、そしてホップズとは違う形であるがルソーが抱いた近代の文明社会への危機意識を共にしている。つまり相互扶助による調和とともに、あるいはそれ以上に不協和の緊張に強い眼差しを向けている。

まず相互の扶助について。それが「愛情や感謝や友情や敬意」によって行われる場合は、そうした「善」 good offices を求心軸として社会の成員の絆は強まり、その社会は「繁栄と幸福」を達成するであろう (85/221)。だがこの「非利己的な」 disinterested 動機による相互扶助は望ましいものだとしても、それによって近代の文明社会が全面的に支えられるとするのはやはり絵空事である。利他的動機に代わりうるのは功利的判断である。

「商人同士なら互いに愛や好意などなくても功利の感覚 a sense of its utility に頼ってやっていけるように、社会もそれでやっていけるものである。

社会の成員が誰ひとりとして互いに恩義を感じず、感謝の念も抱いていないとしても、互いに合意した価値評価に従い損得勘定のもとに助力を交換すれば a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation、社会は維持されよう。」(86/222)。

引用文の前半は『国富論』の有名な次の件と符合している。「文明社会では、人間はいつも多くの人たちの協力と援助を必要としている。・・・だが、その助けを仲間の博愛心にのみ期待してみても無駄である。むしろそれよりも、もしかれば、自分に有利になるように仲間の自愛心を刺激することができ、そしてかれが仲間に求めていることを仲間がかれののためにすることが、仲間自身の利益にもなるのだということを、仲間に示すことができるなら、そのほうがずっと目的を達しやすい。私の欲しいものを下さい、そうすればあなたの望むこれをあげましょう。こういうふうにしてわれわれは、自分たちの必要として

いる他人の助力の大部分をたがいに受け取りあうのである。」<sup>17)</sup>

先の『道徳感情論』の引用文の後半でさらに論理を進め、その交換が自分にとって得か損かを計算して、合意した価値つまりお互いに納得した価値で助力の交換をおこなえば、愛や好意を基盤にした善の倫理に頼らなくても社会は維持されるとする。ここで社会が維持されるといわれるのは生命の維持（生存）のレベルでのことである。また「合意された価値」は『国富論』では投下労働量に従った等価交換の理論、いわゆる労働価値説になるが、その地点に立てば、『道徳感情論』は理論的にいまだ稚拙とみえるかもしれない。しかし視点を変えれば『道徳感情論』のほうが柔軟ともいえる。助力のために費やされた労働やその量つまり生産（性）にとらわれずに、お互いに納得した価値で交換が成立したとき、それをいわば等価交換とみなせばいいからである。等価であるがゆえに或るものが交換されるとみるのか、それとも強制ではなく納得づくで或る価値で交換が成立したときに等価の観念が生まれるとみなすのかの違いである。後者の場合、労働価値説とはべつの展開があるだろう。このように『道徳感情論』と『国富論』のあいだには交換から生産への力点の移動がある。それは別として、善の倫理がなくても功利的交換によって社会が存続可能だというアイデアは、たしかに『国富論』に受け継がれていく。しかし『道徳感情論』の叙述はここで打ち切られる。スミスの経済理論が熟していなかったからと取るべきではない。社会的存在である人間の間接的関係、生存のレベルではなく倫理的な存在のレベルで捉えること、それが論述の目的であったからである。『道徳感情論』はあくまでも倫理の書なのである。

ところで先にみたように、社会的人間はその生存能力の脆弱さから援助を分かち合わなければ生き長らえないにもかかわらず、仲間である人間に危害をくわえることをいとわない存在であった。「危害を加えようとするその瞬間に、すなわち互いが憤慨や敵意を抱くその瞬間に、人びとを結ぶ絆は寸断され」（86/22）、社会は存続しえなくなる。そこで社会の存続のために、具体的

---

17) A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776. repr. by Oxford University Press, 1976, p.26. 大河内一男監訳『国富論』中央公論社、第 I 巻、25-26 ページ。なお訳文の一部を省略した。

には人びとの「生命と財産」を守るために要請されるのが「正義」の徳である。正義は「社会という構造物全体を支える大黒柱」であるため、自然によってその遵守を強制されているとスミスはいう。すなわち自然は「正義を犯せば報いを受ける」という意識、罰がそれにとまなうという恐怖心を人間の心に植えつけたのである。」この生来の報いの意識あるいは観念、罰への恐怖心が「人間のアソシエーション結合」の防波堤となって「弱者を守り、暴力を食い止める」ことができるのである（86/341）——ここにも自然主義的傾斜がみられる。だが正義はこの報いの意識、罰への恐怖心だけでは十全に遵守されない。そこで「権力による強制」と正義の侵犯に対する「法による処罰」とが社会的に容認されるのである。

正義の徳の厳格な性格——すなわちその社会的不可欠性、その遵守の制度的強制と侵犯にたいする処罰の正当性——と対比すると、他の「社会的徳」social virtues（80/208）すなわち善一般は社会を居心地のよいものにするいわば「社会の装飾」（153/341）にすぎず、善の実行は「つねに自由<sup>フリー</sup>であって、権力で強制するものではない。したがって善行をしないからといって罰を科されることはない」とされる（78/205-206）。<sup>18)</sup> 社会的装飾性と任意性が強調される善よりも正義が社会の存続にとって重要な地位を占めるのは確かである。とはいえ正義はあくまでも隣人を傷つけるのを防止するための「消極的な徳」にすぎない。「隣人の身体や財産や評判を損なう行為をかるうじて思いとどまっているような人には積極的な価値 positive merit はたしかに認められない」（82/211-212）のである。正義は社会を解体させないために誰もが保持しなければならない最低限の徳である。そうだとすれば、称賛に値する優れた性格を身につけ有徳の人にならなければならない理由は、正義よりも各人の任意（自由）に委ねられている善にいつそう強くかかわりがあるはずである。

18) 善行は自由意思によるというのはあくまでも原則であって、国家の繁栄と秩序維持のために、為政者が善行を命令し、それに従わない者を処罰することが時に許される、とスミスは言っている（81/210-211）。竹本前掲論文、27-28 ページも参照。

## VII. 他者の承認と他者からの承認

生命や財産への侵害を防止するためお互いに正義の徳を尊重しなければならない。しかしそれだけで「社会の中でしか生きられない」人間の生活が成り立つわけではない。他人の生活や活動を認め、自分のそれも認められること、この自由な生の相互承認がなければ社会のなかで生きることは苦役でしかなくなるだろう。他者を承認し、他者からも承認されるには、他人の生を自分の生的手段にしてはならない。人は「他人の幸福よりも自分の幸福を優先するように生まれついている」が、それだからといって「自分自身の破滅を防ぐために、隣人を破滅させてはならない」(82-83/214-215) ののである。この倫理的要請は自然の教えに基礎づけられている。すなわち「<汝を愛するごとく汝の隣人を愛せよ>とはキリスト教の偉大な教えであるが、<汝の隣人を愛するごとく汝を愛せよ>というのは、自然が定める偉大な教え」であり、隣人への愛とみずからの利己心の抑制こそ「人間本性の完成」にいたる道だからである(25/90)。そのために、「どんなときでも、私たちは自分の鏡 light に自然に映し出される自分の姿を見るのではなく、他人の目に自ずと映し出される自分の姿を見なければならない」のである(83/215)。

われわれは自分の利害(幸福)に引きずられて欲目がちとなり、他人の見方との乖離が生じやすい。完璧は期しがたいとしても、できるかぎり公平な見方や判断をするには「他人の目を借りたつもりで見ると、他人が見るとおりに見るように努力する以外に方法はない」(110/272)。このように、他者の目すなわち他者の存在こそがより正しい認識を獲得させてくれるのである。この色眼鏡の修正という認識的議論から、次には正しい道徳的判断力の獲得へと議論が展開するのだが、そこに難しい問題が混入してくる。

まず容姿にかんする説明をみよう。「<sup>アイディア</sup>私たちが自分の美醜の認識を最初に導き出すのは他人の容姿からであって、自分自身の容姿からではない」(111/274)。自分で自分の容姿とりわけ顔を見ることはできないから、スミスのように、他人の容姿を見て初めて自分の容姿を意識し、その良し悪しが気になる。だがその器量を判定するのは自分ではなく他人である。そのため「他人が自分の容姿を気に入ってくれば喜び、嫌っているようだとがっかりする。」そこ

で「自分の外見がどの程度の評価にふさわしいかを知らうと躍起になり、自分の身体を仔細に観察し、目の前に鏡を置くなり何なりして、自分の姿を一步下がって他人の目で見ようとする。」しかしそうして点検してみた結果、「自分の外見に満足すれば、他人から手ひどく言われても平然と受け流せる。しかし自分は嫌われて当然だと気づいた場合には、他人が嫌悪感を顔に出そうものなら、すっかり打ちのめされてしまう」し（112-113/274）、ましてや厚化粧を施した顔を褒められても、素顔との違いを自覚しているため、貶されたばあいよりもいっそう傷つく（115/295）。

結局、自分の容姿の良し悪しの最初の認識は、他人が自分の容姿を見て示す反応で呼び起こされ、その反応の具合で自分の感情も波立つのだが、あらためて自分の容姿を鏡に写し他人の目で自分の容姿を眺めて満足かゆけば、自分を見る他人の目を無視することができる。しかし自分でも見劣りすると思えば、他人の憐憫のこもった視線に苦しむのである。なおいわれている他人の目には二つのものがある。一つは実際に自分の容姿を見て反応を示す他人の目である。もう一つは自分の姿を鏡に映してみても、他人の目で自分を点検するときの他人の目である。後者は、自分が思い描くいわば公平なあるいは客観的な他人の目である。

ここで語られているのはアンビバレントな願望である。社会に生きる限り他人の視線に身体を曝すことは免れえないから、できるかぎり他人の良い評価・承認をえたいという願望と、そうした他人の直接的な評価からできるかぎり自由になりたいという願望である。前者は世間あるいは他人の好みに添うようにすればえられる。後者の願望つまり現実の他人の目の支配から解放されたいという願望を叶えるのは、実際の目ではなく表象された目の評価である。だがこの目は期待されるような客観性をもっているのだろうか。スミス自身がいつているように、芸術や文学や演劇の優劣を論ずる場合にそこに鑑賞者や作者の「好み」が微妙に入りこむために、優劣の決定は「つねにある程度は不確実である」（123/295）。だから芸術家や文学者のあいだの論争は決着がつかず、いきおい激しい諍いになりやすい。そうであれば、容姿の美醜も事情は同じである。蓼食う虫も好き好きといわないまでも、客観的で公平な「他人の目」な

どスミスの言にもかかわらずあまり当てにはならない。それでも他人の目が公平だと信じられるとしたら、それはある時代の人びとの美の好みを美の客観的な基準と錯覚しているか、不承不承でもそれを公平だと思い込まざるをえないか、そのいずれかであろう。

では性格や行動のばあいはどうであろうか。スミスは「人里離れた場所に育ち、他の人間といっさい交流せず大人になった人間がいたとしたら」(110/272)と架空の設定をして語り始めるのだが、これはルソーの『人間不平等起源論』の森の生活(自然状態)を想起してのものであろう。ここでは馴染みのあるダニエル・デフォー(1660-1731)の『ロビンソン・クルーソー』(1719)を借りることにする。クルーソーのように孤島で一人で生活をするのであれば、自分の感情や行動が適切かどうかを思案する必要はないし、その術もない。「自分の性格や行動を映し出してくれる<sup>ミラー</sup>鏡」(110/273)となるべき他人がいないからである。(実際には奴隷のフライデーと共同生活をしていたのだが、奴隷はクルーソーにとって自分を正確に映してくれる鏡ではなかった。)クルーソーも社会(イギリス)に戻れば鏡が手に入る。この鏡とは「共に暮らす人々の表情やふるまい」のことであり、それは自分の性格や行動に「ついていけるかいけないかをたえず示してくれる」(110/273)のである。われわれは他人の性格や行動が自分の感情にどう作用するか(快か不快か)に関心を抱くと同じように、「他人の目に自分は好ましい人物と映っているか、または不快な人物とみなされているかを知りたがる。そのために私たちは、みずからの情念と行動を仔細に検討し、他人の立場からどんなふうに見えているかを想像することによって、他人の目にどう映っているかを思案するようになる」(112/275)。つまり自分を自分のいわば観察者の立場において、その視点から自分の性格つまりは感情や行動がどう受けとめられているかを想像し、その感情や行動が適切かどうかを自己判定するのである。

こうした自己判定を試みて、自分の感情や行動が好ましいものと思えるなら「私たちはひとまず満足する。そして、世間の賞賛に以前ほど一喜一憂しなくなるし、批判もある程度は無視できるようになる。これに対して自分の行いが好ましいと言いきれない場合には、まさにその理由から、世間からは認さ



れたいといっそう強く願うようになる。すでに恥辱にみまわれてしまったわけではないからこそ、世間の非難を想像するだけで取り乱してしまうのである。」(112/275-276) スミスは、この自他の性格つまり感情や行動の社会的適切性 propriety を審査する想像上の主体を、「公正で中立的な観察者」fair and impartial spectator (110/272) と名づけている。

この議論は先の容姿のそれと瓜二つである。ということは容姿の場合とおなじ問題を抱えている。公正で中立的な観察者といわれるが、その公正性、中立性は何に担保されているだろうか。想像力をはたらかせてそうした観察者の視点に立って自分をみるとしても、その想像力は自分の経験やそこからえられた情報や知識に制約されるであろうし、また他人も自分と同様かつ同程度の想像力をもつとはかぎらない。経験や知識や感性の異なる人びと、あるいは境遇の異なる人びとが時間をかけて交流を重ねるうちに、さまざまな差異を越えて想像力の格差が次第に或る幅に収束し、性格や行動の適切さを判断する或る基準に辿り着くことはありうるかもしれない。スミスはいう。人びとが「ある種の行動、あるいはある種の状況でなされた行動は必ず是認される、あるいは是認されないことを経験から学んでいくうちに、道徳の一般原則が形成される」(159/353)。そして「いったん原則が定まり、世間の人びとの感情とも一致し、広く認められて確固たるものとなった後でなら、何らかの行為が複雑で判断に迷う場面では、どの程度賞賛すべきか、どの程度非難すべきか、この原則に照らして考える」こともできるようになる(160/354-355)。この道徳の一般原則は、裁判所の判決のように法律を根拠に行為の是非に一義的な判定を下すものではなく、人びとの行動の足元を照らし出してその安全な(適切な)行路を示すいわば街灯や灯台のようなものである。それはあくまでも人びとの経験のなかで作られ、また修正されていくものであるが、「いったん原則が定まり、世間の人びとの感情とも一致し、広く認められて確固たるものとなった後でなら」といわれているように、その社会の伝統的規範に帰着する。したがって観察者の公正性や中立性は、つまるところ慣習や伝統に担保されているとみなされているのかもしれない。だが慣習や伝統は倫理に安定した持続性をもたらすとしても、倫理に中立性の資格を付与しうるだろうか。

公正で中立的な観察者は「想像上の中立で事情に通じた観察者」 supposed impartial and well-informed spectator (130/303)、あるいは「情報通の中立的な観察者」 intelligent and impartial spectator (283/596) ともいわれている。事情や情報に通じているとはどのようなことを指すのだろうか。それが当の観察者の中立性を担保しうるのだろうか。神のように全知で全能であれば中立性も想定できるであろうが。

だが私がスマスに投げかけるこうした疑問は筋違いのものかもしれない。スマスの想像上の観察者はもともと仮想の理念的な存在つまり仮構であり、それがもつとされる公正、中立、事情や情報への精通といった性質は仮定の条件である。事情や情報への精通に関していえば、スマスは自分のこと、つまり自分の性質や能力や嗜好、またおかれている状況などをいちばん良く知る者は自分自身であるという考えを保持していた。だから『国富論』では、私事<sup>わたくしごと</sup>の経済活動に政府が介入することを退ける経済的自由主義の原則を掲げえたのである。それにもかかわらず、というよりもそれゆえに、自分と同等に、否それ以上に自分の事情や情報に通じている観察者を理念的に想定する意味があるのである。なぜなら観察者としての他者の目を常に意識する必要があるということ、自分のことを知らないのは実は自分自身であるということを示唆するにほかならないからである。“well-informed” とか “intelligent” とかというのは、自分のことをいちばん知るの自分であり、同時にいちばん知らないのも自分であるという認識上のアポリアを抱えた各人の限界を超えた観察者（その極北は神であろう）の認知能力を想定したものである。したがって事情や情報に精通しうる根拠や観察者の中立性を担保するものを問うことは見当違いといってもいい。しかしわたしが二階から目薬をさすような疑問にとらわれるのは、われわれが経験を通じて、公正で中立的な観察者の視点を結晶化した「道徳の一般原則」 general rules of morality を獲得するといわれているからである。道徳の一般原則は想像上の観察者のような理論上の仮想的な概念ではなく、経験のなかから生成されるものである。それゆえ社会規範として日常の実践の探照灯となりうるのである。このように仮想の理念的な観察者が社会的に実体化されると、道徳の一般原則の源である理念的観察者に遡って、個々の事情に通じた

公正性や中立性の仮定の現実的基礎を問うてみたくなるのである。というのも「半ば神」semi-godのような仮定であったものがいつのまにか中立性という怪物に変身して跳梁しはじめることが危惧されるからである。また、道徳の一般原則も、われわれの経験の産物というよりは、為政者から与えられたものに姿をかえることが予測されるからである。

スミスは次のようにも言っている。中立的観察者が自分の感情や行動に下す判断を片時も忘れずに、その目に従ってあらゆることを見る「習慣」が身についた人は、ついには「自分を中立的な観察者とほとんど同一視し、自分自身がそれになりきってしまう。自分の行動についても偉大な審判者〔中立的観察者のこと〕が命じる通りに感じるようになり、それ以外の感じ方はほとんどしなくなる」(147/330)というのである。仮想の中立的観察者と現し身の人の人格の一体化がおこり、中立的観察者の命じる通りの行動、つまり事情や情報に良く通じて、公正で中立的な見方をつねにとり、それに従った行動をとることができるようになる。このような憑依ともいべき事態がおこるとすれば、その人は超人か怪異な人格をもつ人かそのいずれかである。その人には倫理はもはや不要である。はたして中立的な観察者とは想像上の仮想的人格なのか現実の人なのか。中立性とは虚構<sup>フィクション</sup>なのか現実<sup>うつつ</sup>なのか。

それにしても上の相互承認に関する論述でスミスは何を語ろうとしたのだろうか。それは自分とは異なる他者が存在していることの価値(かけがえのなさ)である。社会でしか生きられないわれわれは、いつでもどこでも自分に注がれている「他者の目」を遮ることはできない。それは心理的には鬱陶しさのもとであり、社会的には同調圧力の原因ともなる。そしてなによりもそれは、自分のなかに他者という違和(スミスの文言を敷衍して、人だけでなく、言語をはじめとする堆積された文化や歴史、さまざまな様相を見せる社会や国を他者に含めれば、その文意はさらに深みを増す)を常にかかえこみ、それと向き合わざるをえないということでもある。だがその他者の目を通して初めて自分が何者であるかを知り、自分の振る舞いの影響や意味を感得できる。他者は自分を束縛するとともに足元を照らすいわば社会の教師なのである。この教師の束縛の目を緩和し、相対的にはあれ独立性と自律性、いいかえれば自由をで

きるかぎり確保すること、それは想像上の観察者の視点に立つことである。公正で中立的な、しかも事情に良く通じている観察者の視点をお互いが頼りとすることで自由の領域を開いていける、これが『道徳感情論』の見出した倫理的自由である。それが危うい綱渡りであることはすでに指摘したが、その危うさをも伴って『道徳感情論』の倫理的自由の議論は、他者の影響をうけない自律的領域を確保しようという発想において『国富論』の経済的自由のそれと呼応しあっている。

## VIII. 自己による自己承認

他者を承認し他者からも承認される相互承認だけでは人間は倫理的に自由とはいえない。スミスはいう。「人間は社会のためにつくられた」いっても「仲間からの是認を求める願望や是認されないことへの嫌悪感だけでは社会に適応しえない。」そこで「自然は、是認されたいという願望だけでなく、是認されるべき存在のなりたいという願望、言い換えれば、他人がこうであったら、自分が是認する、そういう存在になりたい、という願望を人間に植えつけた」のである (117/284)。人間が社会的存在として社会に適応するとは、他人に是認つまり承認されたいという願望をもつだけでなく、是認(称賛)されるに値する人間になりたいという願望をもつことにあるというのである。このことも自然のしからしめるところなのである。自然は「徳を心から愛し、悪徳を心から憎むようにするため」に、この「値する人間」になりたいという志向を人間の本性としたのである。

既述のようにスミスにあつては、他者を承認し、他者から承認されるときの目安は感情と行動の適切さにあつた。しかし「徳」と「単なる適切さ」との間には、すなわち感嘆や称賛に値する資質や行動と、単に是認される資質や行動との間に大きな差がある。「申し分なく適切な the most perfect propriety 行動をとるには、たいてい至極凡庸な人が持ち合わせているふつうの程度 of 感受性や自制心しか必要としないし、ときにはそれすら必要ないこともある。」たとえば「空腹なときに何かを食べるのは、ふつうまちがいがなく完全に正当で適切な perfectly right and proper 行為であるが・・・これを高德な行為という

のは、まったくばかげている」からである (25/91-92)。つまり最適という意味で正しい行動と徳における適切な行動とは別のものである。繰り返せば、同じ適切さに係わる正しいことであっても、経済的な欲求に合致する最適性の正しい選択と倫理的な適切さの正しい選択（前者を最適の選択、後者を最良の選択といってもいい）とを混同してはならない。凡庸な人でもなしうる最適の選択と有徳者であることでもなしうる最良の選択とのあいだのこの差違は、経済と倫理とのあいだに深い裂け目があることを示している。一例をあげれば、投資はそれに伴うリスクとリターンとの兼ね合いを予測しながらなされるが、いまそのリスクを反倫理的な経済活動が露見した場合に発生する損失に限定すると、一般に企業経営者や投資家はそのリスクを軽くみて、多少きわどいことに手を染めてでも得られるより高いリターンを選択する傾向がある。一方道徳家や世論は経営者や投資家の利己心を啓蒙（啓発）すれば彼らが倫理的に高潔な主体になりうると期待している。言い換えると、経営者や投資家は倫理リスクを過小評価し、道徳家はそれを過大評価する、あるいは前者は事後の社会的、法的懲罰に重きをおき、後者は事前の倫理的抑制を重視する。このギャップが、道徳的なお説教が繰り返しなされるにもかかわらず、各種の不正な経済的事件が跡を絶たない一つの理由である。

次にもうひとつ重要なことは、自分は称賛に値することを志向し、それを行っているという「自己是認 self-approbation は他人による是認を毫も必要としない」ということである。「自分が是認すればそれで十分であり、それだけで満足なのである。・・・このような自己是認の愛好こそ徳を希求することに外ならない」(117/285-286)。さらに称賛されたい欲求から称賛に値したいという欲求が生まれるのではなく、その逆だという。「称賛に値したいと欲するのは、称賛そのものへの欲求からだとは言いがたい。むしろ称賛を欲するのは、称賛に値したいと欲することが相当に大きな原因だと思われる」(114/280)。それゆえ、称賛されたいという虚栄心を、とりわけ根拠のない称賛を退け、公正で中立的な、しかもすべてをお見通しの観察者からの是認をえるには、称賛に値することを求める強い「決意と習慣」(324/674)が必要なのである。その実践は、徳の倫理世界つまり自由意志にゆだねられている相対的自由の領域の

なかで「値するもの」(価値)の次元へ一步踏み出すことを意味する。<sup>19)</sup>

「人間は、こうふるまえば気持ちがいという行動の原則を経験から学ぶのであるが、それをきちんと守ったと確信できる人は、自分の行動が適切であることに満足する。中立な観察者が見るように自分の行動を眺めてみても、その行動を支配した動機に全面的に同調できるし、自分の行動をどの角度から点検してみても、喜びを感じ、是認もできる。そして実際には自分の行動が世間に知られずに終わるとしても、世間が現に自分を見る目ではなく、〔中立的観察者のように〕自分の行動を良く知っていた場合の目で自分自身を吟味する。かくして彼は、きっと自分に与えられるはずの賛美と感嘆を予見し、それを妥当なものとして by sympathy with

---

19) 『道徳感情論』の表立っての批判的的はバーナード・マンデヴィルであったが、ひそかなそれはルソーにあってと思われる。『道徳感情論』に先駆けて『エディンバラ評論』に寄せた文で、スマスは次のように書いている。ルソーの『人間不平等起源論』を「注意深く読む人は誰でも、〔マンデヴィルの〕『蜂の寓話』の第 2 巻〔1728〕がルソー氏の言説を生みだしたことに気がつくでしょう」と述べたうえで、ルソーの著作が「ほとんどまったくレトリックと叙述だけからなり」、「分析」に値いしないと断じている。分析に代えてスマスがおこなったのは『起源論』からの一部の翻訳である。

スマスの引用した箇所以下に以下の文章が含まれている。すなわち「野蛮人〔野生人〕は、彼自身のなかで生きているのだし、社会人はつねに彼自身のそとで生きていて、他の人々の意見のなかでしか、生きられないのであり、もしそういつていいのならば、彼らの判断からだけ、彼は自分が生存しているという感情を引き出すのである。・・・自分自身が何であるかについて常に他人にたずね、あえて自分にたずねることがけつてなく、あれほど多くの、あれほど多くの人情、あれほど多くの礼儀、あれほど多くの崇高な原理のまったなかで、欺瞞的で些末な外面、すなわち徳のない名譽、知のない理性、幸福のない快樂しかもたないのは、どうしてなのか。」(A. Smith, 'A Letter to the Author of the Edinburgh Review' *The Edinburgh Review*, from July 1755 to January 1756. in *Essays on Philosophical Subjects*, Oxford University Press, 1980, pp.250-254. 水田洋ほか訳『アダム・スマス哲学論文集』名古屋大学出版会、1999 年、327-334 ページ。)

この社会人と対比される「彼自身のなかで生きる」野生人の生活はスマスの値するものへの徳とひそかに共鳴しているように私には思われる。分析されていることよりも分析されていないこと、あるいは名前を挙げられている人物の著作よりも挙げられていない人物の著作のほうが、スマスの場合には、『道徳感情論』でも『国富論』でも読み解いていく重要な手掛かりとなる。『道徳感情論』(初版)ではルソーの『起源論』が、『国富論』ではジェイムズ・ステュアートの『経済の原理』(1767)がそれにあたる。

sentiments 自分自身に賛美と感嘆を与えるのである。」(116/282-283、傍点引用者)

これは徳はなぜ求められなければならないのかの最終的な答えである。すなわち自己による自己承認の喜びすなわち自己充足あるいは自己肯定のためである。それはまた「無名であることの徳」という逆説を引き受けようとする人の目標でもある。

## IX. おわりに ― 敵の面前へ ―

徳すなわち称賛に値する優れた性格を希求しなければならない理由が最終的には自己充足あるいは自己肯定にあるしても、その表現は誤解を招きやすい。スミスの倫理学の真骨頂はむしろその手前にある。スミスは他人の影の消えた独りよがりの自己満足や安逸な心の平安に、あるいは人間の尊厳という人間中心主義的な観念に徳の極致を求めたわけではない、ましてや観想的生活による高踏な自己肯定を推奨したのではない。徳が立ちあがる場を中立的観察者に注意深く見守られた平熱での――すなわち社会的適切さが認められ限度内での――他者との競合的關係のなかに見出そうとしたのである。近松の心中物にみるように、追い詰められての末とはいえ、死を胸に秘めて商人社会の秩序に背を向けるのであれば徳や倫理はもはや無用の長物であろう。だが近松門左衛門(1653-1724)とあまり時代が違わないスミスには、社会で生きるかぎり「誰からも気にもかけてもらえず、訪れる人もなく、砂漠のただ中にいるように暮らさなければならない」(82/212) ような「孤独は社会以上に耐えがたい」(84/218) ものであったから、倫理に背く生つまり社会からの離脱は考えられないことであった。

そこで人の境涯について次のようにいわれる。「ひょっとするとあなたは、順境を謳歌しているのだろうか。もしそうなら、家族や仲の良い友人や、おこぼれに与ろうとする取り巻き連中の間だけで幸運を分け合ってはいけない。あなたとは無関係の人、地位や財産ではなく人格と行動であなたを判断する人と付き合うべきである」(154/343) と、得意満面の人を論ず。「人格と行動で判

断する人」とは「徳によって判断する人」の言い換えであるから、順境にある人は阿諛迎合する人を遠ざけ有徳者と交わらなければならないのである。反対に逆境にある人には次のように呼びかける。

「ひょっとするとあなたは逆境に陥っているのではないだろうか。もしそうなら、孤独の闇の中で歎いてはいけない。親しい友人の甘くて寛大な共感シンパシイをいいことに悲しみに浸ってはいけない。できるだけ早く、世間ワールドや社会の光の中に戻らなければならない。あなたの不幸のことを何も知らない人、そんなことに無関心な人の中で暮らすことだ。敵 company of enemies と顔を合わせるのも避けてはいけない。災厄など何ほどのこともないとばかり超然とした態度を示し、敵の悪意ある喜びを台無しにする快感に浸るがよい」(154/342-343)。逆境にあれば進んで見知らぬ人びとのなかに飛び込み、敵にもあえて顔をさらし、かれらの嘲笑と憐憫との混ざった眼差しにも超然としてその鼻を明かしてやれ、と鼓舞するスミスは自己充足や自己肯定が皮相に流れたばあいの甘美な境地から遠いところにいる。そうであれば真の孤独とは、生を賭するに値する敵も味方もいないことにある。「孤独は社会以上に耐えがたい」という深意はそういうことであろう。もつともごく些細な違いに過剰反応し、嫉妬にかられて敵を作りだし、かれらを否定や殲滅の対象にすることにスミスは与しない。<sup>20)</sup> 摩擦を恐れずに向き合うことで、敵はいまここでではないにしても肯定し合える可能性のある存在である——「感情と意見の自由なやりとりフリー・コミュニケーション」(337/701) すなわち、自由闊達な交流と言論の自由とを尊重するスミスであればそう考えていたであろう。

第 VII 節の末尾でも記したように、私とは違う他者、私と不等価の他者は、われわれ一人一人にとって徳を知るうえでなくてはならない存在である。彼らも私も等し並みに均され、同質の人間だけが群れ異質とみなされるもの(人間も人間以外のものも)が排除される社会になればもはや徳は意味をもたなくなるだろう。そのとき本物の無名性が大量殺戮となって立ち現れる。固有名詞で語られも記憶もされない死、概数によってしか捉えられない死、つまり生は、

20) 竹本前掲論文、15 ページ。



20 世紀の世界の経験ではあっても 18 世紀のスミスには予期せぬことであった。そのことがスミスの倫理学に自己向上的な人間の本性を信頼するという健康さと社会の現状を良き方向に変えられるという未来への堅実な楽観性とを基調として響かせているのかもしれない。