

愛と憎悪

— アダム・スミスの『道徳感情論』に拠って —

Adam Smith's Views on Love and Hatred

竹 本 洋

Love and hatred are inextricably linked. That is, love itself has a conflicting inclination to unite and estrange the people, especially in terms of relationships with those in other nations. For example, love of one's own country tends to close off sympathies with an enemy during war. Smith says that citizens need to restore friendships with their neighboring nations by promoting the love of mankind; however, the love of mankind is the weakest type of love. Therefore as a complementary mean, Smith proposed the policy of a balance of power amongst the European nations and aimed for the general peace and tranquility between these states.

Hiroshi Takemoto

JEL : B31

キーワード : 愛、友情、敵、戦争、勢力均衡、人類愛

Keywords : love, friendship, enemy, war, balance of power, love of mankind

目 次

- I. はじめに
- II. 親和的情念、敵対的情念、利己的情念と情念の中庸
- III. 愛の階梯—自己愛、家族愛、友情—
- IV. 債務としての愛、贈与としての同情
- V. 祖国愛と<良き国民>の創造
- VI. 隣国民への友情と人類愛
- VII. 敵対的情念の社会性と復讐の容認要件
- VIII. 戦争と党派闘争の道徳的意義—「自制心」の修養と「死の恐怖心」の克己—
- IX. おわりに

I はじめに

愛は希望、信仰とともにキリスト教の三大徳の一つ、しかもその最高位のもののみなされているとはいえず¹⁾、社会問題の考察に不用意に愛や神を持ち出すことは、すべての問題が究極的には神の愛で解決するかのような言説を導き、問題の原因の探究や解決への討究への扉をふさぎ、ひいては問題の所在そのものを隠蔽することにもなりかねない。それだけでなく来歴や境遇などさまざまな生の条件を異にしている人びとを神の普遍的な愛の対象として人間の名において一元化してしまうと、人びとの個別的なしたがって多様な生や死から目を逸らすことになるかもしれない。或る詩人も語る。「きみは人間を見たことあるのか／愛無したことがあるのか」と。²⁾

アダム・スミス (1723-1790) は〈人間の本性〉という普遍的な観念を保持しつつも、愛の観念によって人びとを人間という名の抽象的存在に還元しつくすことなく、むしろ愛は人びとに善行を促す動因であり、その意味で道徳的紐帯の要であるとする。「愛という感情は、それだけでも感じる人にとって心地よいものであり、心を落ち着かせ、活力を刺激し、さらには身体の健康をも増進する。愛を注がれている人の心の中には感謝と満足が湧いてくるはずであり、・・・愛を注ぐ人と注がれる人は互いに思いやり、互いを幸福にする」(39/125)。³⁾ だが愛は移り気な乙女でもある。「愛されることほど、そして愛されるにふさわしいと感じることほど、幸せなことはあるまい。また、憎まれること、そして憎まれて当然だと感じるほど、ふしあわせなことはあるまい」(39/125) といわれるように愛と憎悪は対極的な境地をもたらすものでありながら、両者は表裏一体のものである。つまり愛は愛するゆえに憎むという

1) 「信仰と、希望と、愛、この三つは、いつまでも残る。その中で最も大なるものは、愛である。」(「コリントの信徒への手紙 1」第 13 章第 13 節、『聖書』新共同訳)

2) 田村隆一「緑の思想」から。『緑の思想』思潮社、1967 年。『腐敗性物質』講談社学芸文庫、1997 年、159-160 ページ。

3) A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, London, 1759. Ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford University Press, 1976 [Glasgow Edition], p.39. 村井章子・北川知子訳『道徳感情論』(底本は第 6 版)、日経 BP クラシックス、2014 年、125 ページ。引用ページの表記は (39/125) のように、スラッシュの前に上のグラスゴウ版のページを、その後の上に邦訳書のページを示す。邦訳書からの引用に際して適宜手を加えた場合がある。

逆説を抱え、憎悪や復讐心に豹変しやすい。だが憎悪や復讐心は愛にたやすく戻れない。別の表現をすれば、愛は結合と離反、融和と排斥という両義性を孕んでいる。これがスミスをも捉えた愛の深淵である。

II 親和的情念、敵対的情念、利己的情念と情念の中庸

スミスによれば社会で生きる人間は「親和的情念」social passions と「敵対的情念」unsocial passions という対照的な情念を併せもっている。前者は「社会において人と人を結びつける方向に働く情」であり、後者は「人びとを相互に離反させ人間の社会の絆を断ち切るような情」のことである。敵対的情念は社会の絆を断ち切る傾向をもつ〈アンソウシャル〉な情念であるが、この形容詞は〈反社会的〉を意味しない。敵対的な情念もまた親和的情念とともに社会的な情念の一種であり、状況によっては親和的情念以上に好ましい社会性を発揮することがある。その敵対的情念には、怒り、憎しみ、嫉妬、敵意、復讐心^{リヴェンジ}などがあり、親和的な情念には、献身^{ヒューマニティ}、温情^{コムパッション}⁴⁾、親切、同情、友情、尊敬あるいは肉親の情 natural affection があり、それらは最広義の愛に包摂されるものである (38, 243/123, 520)。

これらの二つの情念の「中間」に「利己的情念」selfish passions つまり「自分自身の幸運と不運に対する喜びと悲しみ」の情があり、この自己の境遇に対する喜びと悲嘆の感情が親和的と敵対的との中間にあるといわれるのは、「親和的情念ほど快いものはないが、敵対的情念ほどには醜悪でもない」からであるであって (40/127)、快・不快と無縁の中立的な情念という意味ではない。

この利己的情念は、後に見るように、自己の幸福に対する配慮である自己愛

4) “humanity” は『道徳感情論』の文脈によって訳し分けることが必要な難しい語である。この語に与えているスミスの定義については、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』第 69 巻第 3 号、2015 年 12 月、16-17 ページを参照していただきたい。

“humanity” は人間愛、人類愛、博愛などと訳される場合が多いが、あらゆる人に愛をおよぼす博愛は人間愛、人類愛とは別のものである。人間愛と人類愛については後の第 VII 節で言及する。ちなみに『道徳感情論』には “love of humanity” (232/499) という用例もあり、これは文脈からして「人道の精神」と訳してみたい。

(自愛心) self-love, selfish affection とほぼ重なる概念であり、収入や財産の増加、地位や身分の上昇などもっぱら自己の社会的・経済的な利益を貫徹させようとする意思である利己心 self-interest, selfish interest とは区別される。利己心の行き過ぎはいかなる場合も不快であり道徳的に醜悪であるのに比して、利己的情念(自愛心)は自己の幸福にたいする配慮である限り、「たとえ行き過ぎになっても、過度の怒りほどには不快ではない」(40/127)といわれる。しかし利己心にも自愛心にもみられる人間の利己性それ自体は道徳的に否定されるべきものではない。スミスは、師フランシス・ハチスン(1694-1746)が「自愛心は、程度や目的がどうであれ、決して徳ではあり得ず、全体の幸福を阻害する場合には悪徳とみなされる」(303/631)と主張していたことを批判して、人間の利己性は徳の親にもなりうるとして利己性を弁護する。「自己の幸福〔→自愛心〕や利益〔→利己心〕に配慮することも、多くの場合に妥当な行動原理だと思われる。儉約、勤勉、分別、注意、配慮などの習慣は、一般に自己の利益を守る利己的な動機から身につくとされるが、それでもなお称賛すべき資質であって、誰にとって尊敬と是認に値するとみなされている」からである(304/632-633, 鈎括弧内は引用者)。そして言う。人間の利己性は「人間の本性の弱い面でも、警戒すべき欠点でもない。」なぜなら人間はそれなくしては自己の生存を維持できない「不完全な生きもの」だからである(304/633)。⁵⁾

『道徳感情論』の冒頭で述べているように、人は自分の運・不運あるいは幸・不幸に喜びや悲しみを強く覚えるということにおいて利己性を免れない生き

5) ルソー(1712-1778)は、自愛心と利己心とを厳密に区別して、自愛心(自己愛)は人間にも動物にもみられる自己保存への自然な感情であり、それは他者との比較を思いつかない自然状態における自己完結的な野生人の感情だとする。他方、利己心(正確には利己愛=自尊心)は、自然状態から墮落した社会のなかで生まれる相対的で人為的な感情であり、その感情にかられて人は悪をなすのであり、また名誉心も利己心から生まれるものである。このように社会的感情である人間の利己性へのルソーの評価は厳しい。人間の有限性のゆえに利己性をやむをえぬものとして容認するだけでなく、そこからさまざまな徳さえ生まれるとするスミスの自己愛論はルソーと対照的である。スミスはルソーのような自然状態と社会状態とを仮構する理論に与しなかったので、自愛心も利己心も社会で生きてゆかざるをえない現代人の感情としてそれを直視したのである。J.-J. Rousseau, *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. 『人間不平等起源論』戸部松実訳(戸部訳では『不平等論 その起源と根拠』)、国書刊行会、2001年、186-187ページ。

ものであるが、他方で他人の運・不運にも我が事のように喜びや憐憫・同情を感ずることのできる生きものでもある。そして誰もが持ち合わせているこの他人の情念を思いやる心の働きが「共感」である（10/61）。親和的な情念は「共感に基づく愛情」（219/476）と言い換えられ、また後にも述べるように、「愛情とは習慣づけられた共感」（220/479）ともいわれるように、スミスの愛は共感に基礎づけられている。

スミスの情念論はここから情念の過度や不足を排する中庸論へと進む。親和的情念も敵対的情念もそれが強すぎる場合には他人の共感を得られない。親和的情念のばあい、たとえば「やさしすぎる母親、甘すぎる父親、親切で人の良すぎる友人」のように「情けが深すぎる extreme humanity 性格は救いがたい。」なぜなら「いまの世の中は情けに値せず、情け深い人を巧みにだまして裏切りや忘恩の餌食にし、ひどい苦痛と不安を味わわせるに決っている」からである（40/126）。このように 18 世紀の社会は、情ではなく利すなわち「損得勘定」にもとづいた商人的合理性が支配する社会（86/222）——『国富論』でいう商業社会——に転換を遂げており、そこでは情の深すぎる人あるいは情に流されやすい人は他人を軽信し魔の手に落ちやすい。そのため人は「他人を適度に疑う」ことを覚えなければならないのだが、それまでには「長年にわたって何度も嘘に欺かれるという経験をしなければならない」のである（335/698）。合理的な社会とはいふなれば美しい嘘の罠がそこここに仕掛けられている社会であり、そこで生きるには＜利益と安全＞を両立させてくれる思慮深さ（用心深さ、慎慮）の徳が必備なのである。

敵対的情念も過度な場合は忌避される。憎しみや怒りのような「いまわしい情念」にあまりにも囚われている人は世間の共感からは縁遠い人であり、「野獣と同じく、公共社会 civil society から完全に閉め出されるべき」存在なのである（40/126）。「野獣と同じく」といわれるように、憎しみや怒りの情念が過剰な人は獣性に支配されている人、いいかえれば人間に固有なものとされる理性を欠き、みずからを律することのできない人として社会から排除されるべきなのである。排除の方法は、さまざまな集団からの放擲（仲間はずれ）から国外追放や死刑までいろいろありうるであろうが、その中心は各種の監禁施設や

監獄への予防拘禁と事後監禁であろう。スミスはとるべき方策を具体的に記していない。また野獣のような人は憎しみや怒りに過剰に囚われている人と抽象的に言われるだけで具体的に特定されていない。そのため拡大解釈の余地を残すのだが、当時はあえて言わなくても、どのような人たちがそれにあたるのか共通の理解があったのかもしれない。貧者を^{ワーク・ハウス}勞役場へ監禁し有能な働き手として陶冶することを目指した 17 世紀とはちがい、さすがに 18 世紀のスミスは貧者に道德的懲罰を科すことまで考えてはいなかったであろう。いずれにしてもいまわしい情念を過剰にもつ人へのスミスの視線は、倫理的であると同時に治安対策的な意思を宿している。

さて、反対に情念が弱すぎるのも他人の共感を得られない。したがって観察者が共感できるような適切な情念の度合いは、強弱の「中庸」にある。スミスは「^{グリーフ}悲嘆」と「^{レセントメント}憤り」を例に挙げている。それぞれに対応する過度と過少の情念を表示すると次のようになる (27/97)。

＜中庸＞	＜過度＞	＜過少（不足）＞
悲嘆	軟弱	愚鈍、無感動
憤り	凶暴	気概のなさ（無気力）

悲嘆が強すぎると軟弱、逆に悲嘆を覚えないのは愚鈍あるいは無感動といわれる。憤りが強すぎれば凶暴となり、弱すぎれば気概のなさ want of spirit あるいは無気力となる。したがっていかなる感情であっても一方に傾きすぎるのは避けるべきであり、「安定した気分」を変わずに保ちつづける「世慣れた人」man of the world(23/87) — “citizen of the world”（世界市民）ではなく — が好ましいとされる。

こうした性格の徳を情念の過剰と過少との「中庸」におく見方はアリストテレスの説を踏襲するものであるが、同じく中庸としての憤り（ネメシス）であってもアリストテレスは、それを「不当にうまくやっているような人たちに感ずる苦痛」という個人の主観的な感覚としてとらえ、その過度の感情を「妬

み」、その苦痛の不足を他人の不運にも喜びをおぼえるような「悪意」とみなしている。⁶⁾ スミスは、憤りを不正義や不当なものへの怒り（義憤）という社会的次元においてとらえている。しかしアリストテレスとのよりいっそう大きい違いは中庸の道徳的根拠にあり、スミスはそれを他人——より正確には中立的観察者——の共感（是認）の有無においているが、アリストテレスにはこの観点はない。このようにスミスのいう親和的情念と敵対的情念は、社会の結合に関して逆のベクトルをもつようにみえるとしても、他人の共感を得られるかぎりですつまり中庸であるかぎりにおいて、道徳的に等価なのである。この所見を布石として後にみるように、親和的情念は敵対的情念のような社会の絆を崩す作用をし、反対に敵対的情念が親和的情念のように社会の絆を強める作用をするという議論が展開される。

III 愛の階梯——自己愛、家族愛、友情——

「愛が望むのは相手の幸福だけである」（68/182）とスミスはいう。だがその他者への愛は無条件・無差別のものなのだろうか。ジャンケレヴィッチによれば、「（死を冒しても）君のために生きる」というような「他者の無条件の偏好」は、他者の存在が私のそれよりも絶対的な価値があるという不合理的な想定を前提しており、そこからは上の表現にみられるような、他者であるがゆえに他者を無条件に愛するという公理が生まれる。その公理は唯一の他者を神とするとき神への愛となって顕現する。他方、＜道徳における愛＞は条件付きのあるいは理由付きのものである。たとえば、あなたが私の子供だから愛する、あなたは私を評価してくれているから愛する、あなたは私と同好の士だから愛するというように、「愛する対象の重要性を測り、価値を値ぶみし、功績を評価したのちに断固として愛する」のである。⁷⁾

こうした理由付きの愛が相対的關係のものであるかぎり自己への愛（自己愛、

6) 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、1108b、81-82ページ。アリストテレスは『エウデモス倫理学』第2巻第3章でも中庸を論じている。

7) V. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Paris, 1981. ジャンケレヴィッチ『道徳の逆説』仲沢紀雄訳、みすず書房、1986年、44-46ページ。

自愛心) もまた成り立つ。スミスは自己愛を「自分の幸福への配慮」(262/554) と言い、「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」(82/215) として自己愛の自然的優先性をいう。だが自己愛の根拠に関して異なる二つの見方をとっている。一つは暗示的に語られているもので、「<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る」(25/90) というのがそれである。キリスト教の教えに自然の教えを対置させたこの一文は何を語っているのだろうか。『道徳感情論』は、どんなときでもわれわれは「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ぬ」(83/215) という主張を繰り返し述べている。これは自己を他人という鏡に映る鏡像としての自己として、つまり自己を他者として対象化しなければならないということにほかならない。そのように自己を捉えれば、自己愛は<他者としての自己への愛>のことであり、それは他人への愛のヴァリエーション、もっと的確に言えば他人への愛の反射ないし反照なのである。

他方でスミスが明示的に語るのは、ストア派の見解を受け入れた自己愛の自然的根拠である。それは上の反射論とは異なる性質のものである。すなわち「人間はあるゆる点で他人より自分の世話を焼く方が適しているし、うまくもある (is fitter and abler)」から、自然によって「まずは、しかも主として自分自身を世話をすることを奨められている」という (219/475、傍点引用者)。また自分の世話をするほうが「理にも適っている (is right)」(82/215) ともいっている。かりに自己保存の適任者はその人自身であるとしても、他人より自分の世話を焼く方が「うまくもある」し「理に適っている」と言いきれぬだろうか、つまり他人よりも自分のほうがわが身の自己保存能力を有するというのは、自然 (必然的) なことなのだろうか。もしそうであれば分業の論理は生まれまいだろう。分業は自分よりも相対的に優位な能力をもつ他人の存在を認め合うことで生まれる。そして何よりも倫理的に見れば、自己愛を自然なものとするこのストア＝スミス流の考えが自分のことは自分で全うせよという自己責任の倫理を最深部で支えているといえないだろうか。しかし自己愛を他人への愛の反射とみなすもう一つのスミスの考えにたてば、自己責任の倫理をむや

みに強要できなくなるだろう。⁸⁾

さて、この自己愛（自愛心）を起点として愛の階梯が描かれる。すなわち自己愛→家族愛→親族愛→隣人愛／仲間（職場の同僚・取引相手など）への愛→高德の賢人たちの愛の階梯である。そして家族愛のなかの兄弟愛から高德の賢人たちの愛まではまとめて友情（友愛）ともいわれる。これらの個人に対する愛とは別に各種の共同体への愛にも階梯があり、それは祖国愛（国という共同体への愛）→近隣諸国への友情（ヨーロッパ世界という共同体への愛）→人類愛（人類社会という共同体への愛）の順をなす。愛の階梯が問題となるのは、われわれの善への意思と行いの配分序列と関連しているからである。われわれは持てるすべての力を善の遂行に費やすわけではないし、また善を為す場合でもあらゆる善に力を注げるわけでもない。われわれの「善をなす力はぎわめて限られている」（218/474）から、善行の必要性（誘因）と有用性（効果）の度合いに応じて善行の序列がつけられる。その善行の必要性和有用性の度合いつまり善行の配分序列と愛の階梯とは相関関係をもっている。愛の強弱は善の必要性のバロメーターだからである。言い換えれば、善行は愛の関数なのである。こうして愛は道徳の場に定置される。

ここで自己愛に関する付言を二つ。一つは自己愛否定論について。たとえばマルティン・ルター（1483-1546）は自己愛を認めていない。愛はもっぱら他者に向かうもので自己に向かうものではないとみるからである。仮に真の自己愛があるとすれば、それは「自分自身を憎むこと、断罪すること、災いを願うこと」なのである。自己憎悪こそ真の自己愛であるという逆説を悟りえた者は、「神において自分を愛している」者であり、かれは自分の幸福に関心を注ぐ自己愛に代わって、隣人に愛を注がなければならないのである。⁹⁾ このような自己愛否定論を踏まえてスミス自己愛肯定論が提出されている。

二つ目は、自己愛と家族愛との関連である。自己愛が階梯の最下段だとして

8) 自己愛の自然説が明示的に語られるのは、『国富論』が貨幣の生成を物々交換の不便から説明すると同様に、読者に理解しやすいという説得上の便宜を考えてのものかもしれない。ただ『国富論』には物々交換からの貨幣の生成論に代わる独自の貨幣生成論はない。

9) ルター『ローマ書講義』笠利尚訳、松田智雄責任編集『ルター』（世界の名著 18）中央公論社、1969年、459ページ。

も、なぜ次の段が家族愛になるのだろうか。それが不自然と思われずに読者に読まれるとしたら、愛の最初の対象である自己をはじめから家族のなかの一員としてあるいはそうなるべき存在としてスミスとともに読み込んでいるからではないだろうか。スミスは人間はもともと社会的な生きものだというのが、その最初の社会を家族と論理的に——歴史的にかどうかはともかく——想定しているのだろう。だから「自分自身に次いでナチュラリ自ずともっとも慎み深い愛情の対象となるのは家族である」(219/476)と当然のように述べるのである。

さて、家族愛はまずは親子の愛から始まる。正確には親の子への愛と、子の親に対する敬意や感謝(まとめて敬愛とする)とが相互に受け渡される。しかしこの相互性は愛情の強さにおいても同等であることを意味しない。親の情愛が子の敬愛を凌駕するのが通例だからである(219/475-476)。親子の愛の深化には条件がある。一つは、夫婦のひいては親子の「心の結びつき」*moral connection*つまりは道徳的信頼関係である。親の愛情は「血のつながり」*physical connection*だけによるものではない、とスミスはいう(223/483)。たとえば実の子を妻の不貞による子ではないかと疑いつづける夫はすでにして妻への道徳的信頼をみずから放棄しており、こうした父をもつ子は出生にまつわる無用のトラウマを抱えこむ。親子の情が健やかにはぐくまれるのは、夫婦の信頼があつてのことであり、夫婦愛こそ親子の愛の前提条件である。もう一つの条件は一定期間おだやかに同居することにある。親子や兄弟の間で「あたたかい充足、愉快的な共感、うちとけた率直さ」が生まれるのは一つ屋根の下で仲良く暮らしつづけるからである。したがってなんらかの事情で長年別居をせざるをえなかった親子や兄弟、あるいは諍いの絶えない家族では、愛情は自然に希薄になる(221/480)。ここから「愛情と呼ばれるものは、実際には習慣づけられた共感 *habitual sympathy* にほかならない」(220/479)という注目すべき認識が引き出される。ただここでいう愛情はとりわけて家族愛を指しており、愛情に与える習慣の影響度は愛の形態によって異なる。

この習慣的共感論から教育論が展開される。「読者がわが子を親孝行で兄弟姉妹に優しく思いやりのある人間に育てたいと願うなら、・・・手元に置いて教育し・・・必ず一緒に住むことである」(222/481)。学校教育によって「親

への敬意」が失われ、その損失は学校教育で得られる知識では埋め合わせできないほど大きいからである。結論として「家庭教育は自然が定めたものであり、学校教育は人間が考案したものである。どちらが賢明かはあらためて言うまでもあるまい」(222/481)と断定する。この学校教育弊害論＝家庭教育賛美論はいかにも保守的——見方を変えれば過激なほどに革新的——に見えるが、それは国民教育一般に関して唱えられたものでない。その標的は「上流階級」の青少年教育にある。スミスの見立てによれば、「男の子を遠方の有名な学校で、青年を遠方の大学で、若い娘を遠方の尼僧院や寄宿学校で学ばせる習慣は、フランスとイギリスの上流階級で、家庭の道徳ひいては家庭の幸福を根のところで損なっている」(222/480-481)。既にみたように親の子への愛情のカウンターバランスは子の親への敬愛であるから、スミスのいうように学校教育で親への敬愛の念が失われるとすれば、家庭道徳の柱である愛と敬意による親子関係は揺らぐであろう。では誰が貴族などの上流階級の子弟の家庭教育をになうのだろうか。スミスは口をつぐむが、おそらく彼のような知識人である。スミスは40歳を迎えたとき、勤務先のグラスゴウ大学を学期の途中で辞任し、或る貴族の御曹司の大陸遊学に私教師として付き添って行く。以後スミスは大学教師に戻ることはなく、この貴族の私年金を暮らしの主な糧として研究三昧の生活——後にスコットランドの税関に係わる仕事もするが——に入る。人生の大きな転機となったであろうこの決断の真意ははかりかねるのだが、前途有為の青年貴族を学校教育から隔離し、家庭教育においてその倫理的資質を涵養すべきだという上の考えが背中を押したのかもしれない。もしそうだとすればスミスにとって、上流階級とりわけ青年貴族への期待とその個人教育への責任感が大学教育にたいするそれを上回っていたのかもしれない。

親子の次は兄弟姉妹である（以下では姉妹も含めて兄弟と表記する）。兄弟愛で特記に値するのは、人が人生で最初を知る「友情」（友愛）は兄弟愛においてである、いいかえれば、友情の最初のかたちは兄弟愛である、という認識である。兄弟愛にも親子の愛にも相互性の原理がたらぬかかれているが、親子のそれはいわば縦の相互性である。親の愛情には子への支配が、子の敬意には親への服従が貼り付いている——とりわけ子供が独り立ちするまでは。兄弟の

場合、兄弟同士は基本的には対等であり、その愛情はいわば横の相互性のうえに立っている。仲の良い兄弟が他人には及びもつかない深い喜びを分かち合うのはこの愛の対等な相互性のゆえである。ところがこの対等な相互性のゆえに「兄弟は、他の大方の人よりも互いに対して喜びを与えもすれば苦しみも与える」のである（219-220/477、傍点引用者）。利害対立や摩擦は社会では一般的なことであるが、スミスによればそれが最初に現れるのが兄弟なのである。摩擦や対立を愛の名によって押さえ込むのではなく（しばしば親の愛にみられる）、それを承知のうえで友好関係を志向するところに萌してくるのが友情である。兄弟愛の基盤は親子愛と同じように長年ともに暮らしていくなかではぐくまれる「習慣づけられた共感」なのだが、そこに親子の愛にはないこの友情という社会的連帯の感情がくわわる。兄弟は他人の始まりという俗諺をスミスが知れば、＜兄弟は友情の始まり＞と言い換えるであろう。

兄弟愛に続けて親族への愛にもスミスの筆は及んでいるが、これは家族愛の延長なので省くことにして、兄弟愛に芽生える友情は、擬似家族的な共同性のなかでも育つ。すなわち「友好的な関係が必要とされ、かつ好都合でもある状況では、気だてのいい人たちの間に、いっしょに生まれ育った家族に近い友情が生まれることがよくある」（223-224/484、傍点引用者）。それには二つの形態がある。一つは「職場の同僚や商売の共同経営者」¹⁰⁾のあいだのもので、かれらはお互いに兄、弟と呼び兄弟のように思い合うことがめずらしくない。これを仮に「仲間」^{カンパニー}（224/485）への友情と総称することにする。ところがスミスによれば、仲間の友情であってもたとえば同じ学会の会員同士や同好の士、政治信条を共にする盟友など、同じ分野の研究や共通の趣味、あるいは共にいただく信条による交友は続いているあいだはたしかに快いのだが、それは所詮「気紛れで始まり気紛れで終わる」不安定な友情であり、「神聖で尊敬すべき」友情の名に値しないものなのである（225/486）。そうだとすれば職場の同僚や商売上のパートナーの友情もこれと大差はないようにみえる。金の切れ目が

10) スミスの時代の主な企業形態は 6 人以下のパートナーによるパートナーシップであったことを考慮し、“partners”を共同経営者としたが、商売の一般的な取引相手とも解しうる。コンテキストからはどちらとも解釈できる。

縁の切れ目という俗諺が人口に膾炙しているのはそのためである。

もう一つの擬似家族的な友情は隣人愛である。隣近所に偶然住みあうことになったとしても、毎日顔を合わせうちに好意をもつようになる。隣人愛も既述の仲間への友情もその人がある期間おかれた立場や状況から呼び起こされたものなので、家族愛と同じように「習慣づけられた共感」ではあるが、「便宜と順応」という動機に迫られたもので、いうなれば「強いられた共感」constrained sympathy (224/485) でもある。隣人も仲間も頼りになる重宝な存在なのだが、同時に厄介トラブルサムな存在でもあり (224/484)、この関係の両面性は兄弟のそれよりもいっそう顕著である。兄弟であれ仲間であれ隣人であれ、彼らのあいだの友情はこうした緊張を内包している。この仲間や隣人への愛(友情)が愛の階梯の実質的な第3段となる。

愛の階梯の最終段は「聡明で徳の高い人」のあいだの友情である。「個人に対して抱く愛情の中でもっとも尊敬に値するのは、長い付き合いの中で、数多くの場面で見定めてきた立派な行いへの尊敬と是認に根ざす友情である」といわれる (224/485)。こうした友情は家族愛などの「習慣づけられた共感」と対置して、「自然な共感」ナチュラル・シンパシーと名づけられる。それは「尊敬にも是認にもふさわしいと思わずにいられない感情」にほかならないからである (225/485)。つまり自然な共感とは<徳への愛>なのであり、「徳への愛から生まれる愛情は、間違いなくあらゆる愛情の中で最も高潔であると同時に、幸福で長続きする安定した情なのである」(224/486)。さらにその徳への愛に智への愛が合わさることで、最高位の愛は盤石なものとなる。

しかしこのような愛にもとづく友情は、徳の高い人の間だけで成立するとされる。なぜなら「徳の高い人だけが、この相手はけっして害をもたらすはずはないと確信させるあの全面的な信頼を、互いの行動に対して抱くことができるからである」(224/486)。つまり友情の相互性に潜む「親和と敵対」のうち敵対心は聡明で徳の高い人には無縁のものとなり、自然に促された共感と相互の全面的な信頼ともとづいて友情が花開くのである。徳と智を兼ね備えた人たち (<高德の賢人>と呼ぶことにする) の共同関係は、危害を与え合う心配のない穏やかで澄明なものになるかもしれないが、その仲間入りを許されるのが

高德の賢人だけだとすると、その敷居の高さが共同性を特権的で閉鎖的なものにし、一般性を著しく欠いたものになるだろう。さらにいえば、高德の賢人の友情はスミスのいうように愛の最高位のものであったとしても友情（友愛）の理想の形であったのだろうか。一人でも多くの人たちが高德の賢人の仲間入りをして、終にはこの世が高徳の賢人で満ちあふれた社会になることを期待したのだろうか。その答えは次に示唆されている。

状況の些細な変化に感情やふるまいを完璧に適応させ、どんな場面でも非の打ちどころのない適切な行動がとれるのは、よほど出来の良い鋳型で造られた人 *those of the happiest mould* だけである。人間の大半はきわめて粗い粘土でできているので、そのような完璧な仕上げは期待できない。(162-163/360)

スミスは鋳型で造られた道徳サイボーグのような高德の賢人を生みだそうとしたのではないし、アリストテレスのように、特権階級である「市民」が織りなす徳の世界を夢みていたのでもない。社会で生きる人びとが「鍛錬と教育と手本」の三者によって、つまりは高德の賢人を手本とする教育によって「まずまずの良識のあるふるまい」のできる気分の安定した世慣れた人（第 II 節で既出）が生まれることに期待をかけたのである（163/360）。世慣れるとは「自分にかかわるどんなことも他人にどう映るかを気にする習慣を身につける」（42-43/132）ことであるから、世慣れていく過程がスミスのいう鍛錬なのである。もっともそのように世慣れていくことは、ルソーのような人には人間の本源の善性からの墮落と映るであろう（『人間不平等起源論』）。そうしたルソーの懐疑的な視線をスミスは無視をもって撥ね返している。

以上のように、愛は他人への共感という感応の磁場で、共同性、相互性、時間（経験と習慣化）を要因として形づくられる。相互性は親和と敵対との相反する力の緊張を孕む。親の愛と子の敬愛との相互性には支配と服従の関係が潜在するので、親の過剰な愛とそれを桎梏と感ずる子の反発・反抗との緊張が表

面化しやすい。兄弟愛、仲間への友情、隣人愛が抱懐する親和と敵対とについては既に述べた。愛の相互性に相反する力がはたらかないのは高德の賢人たちのあいだの愛だけである。共同性の要因は愛の形態だけでなくその強度や安定性につよい影響を与える。そして愛が熟成するには経験という時間の酵母を必要とするが、自己愛はこの習慣の要因はないに等しく、共同性と相互性の要因は間接的で弱い。家族愛（親子・兄弟間の愛）、仲間・隣人への友情、高德の賢人の友情の三つの愛に対応する共感、それぞれ習慣づけられた共感、強いられる共感、自然な共感と表現されているが、それは共感の態様による区別であって、共感の強度や頻度による区別ではない。

IV 債務としての愛、贈与としての同情

スミスが愛の階梯論を長々と論じたのは、それが自然が勧める善行の序列と関係しているからである。その善行の相手は「われわれ自身との結びつきのある人、個人的な資質に秀でた人、過去に何らかの^{サービス}貢献をしてくれた人」（225/487）の三者である。平たくいえば、第1には血縁、地縁、仕事上の縁のある人、第2に聡明で徳のある人（高德の賢人）、第3に恩義のある人である。第1と第2の人は家族愛や友情の対象であることは既に述べた。その愛情や友情が善行を促し、相手の求める善行の必要性や有用性の程度に応じてその遂行順位が決められるのである。まだ言及していないのは第3の恩人である。

愛を以て善行（親切）を施してくれた人には感謝の念をいだが、その恩に報いるまでは「無条件の絶対的義理」（79/207）、いいかえれば「債務」を負っているのである。したがってその弁済つまり報恩が義務となる。しかも報恩行為は善行のなかで最も適切なものなのである。なぜなら「自然は人間をつくったときに、その幸福には互いの親切が欠かせないようにし、かつて親切を施した人は、その相手からの特別な親切の対象となるようにした」からである（225/486-487）。それゆえスミスはいう。「人々から愛されることが私たちの大きな望みであるなら、それを手に入れる最も確実な方法は、人々への愛を行動で示すことである」（225/487）。愛を善行であらわすことで、その恩を負債として抱えた人からそれと等量・等質のものではないとしても、報恩の行いに

よって愛がかえってくる。スミスによれば、「親切は親切を生む」(225/487)という善行の相互性、つまりは愛は愛を生むという相互性は信頼にもとづく債権・債務関係の相互履行なのである。そのため愛あるいは愛にもとづく善行を借りた人は返済できるまで良心のうずきをおぼえる。その心理的負い目は、債務は誠実に弁済されなければならないという一般的な倫理を補強するとともにそれへの自発的な服従(自己規律化)へと導いていく。愛の秘めた暴力性は祖国愛(愛国心)が排他的に傾いた場合にもっとも顕著に現れるが、愛のもつ柔らかな強迫性(これも暴力性的一种)はここでみるように善行を伴う場合でもみられる。スミスはこうした愛の一面にも眼差しを向けることを忘れない。

他方で善行の一つである「慈善と奉仕」は債権・債務関係はなく、それを行う者のいわば一方的贈与とみなされる。「私たちは恩に感謝する状況を借りがあると言うが、慈善や献身については借りがあるとは言わない」(79/207)。悲惨な境遇にある人びとへの同情は彼らにたいする「救済といたわり」の行動(善行)をとらせるが、それは「幸運な人、富者、強者」から「不運な人、貧者、弱者」への贈与であり(225/487-487)、したがって後者は前者に借りがあるという負い目をもつ必要はなく、返報の倫理的義務はない。同情や憐憫は、それにもとづく善行を与える者と受け取る者のあいだに上下の力関係を生み出すから、相互性を原理とする愛や友情と一線を画すものなのである。そしてスミスの善行の序列論では愛や友情の対象への善行が上位にあつて、同情や憐憫の対象への善行は末席にある。スミスにとって同情や憐憫は見返りを求めない他者への一方的な贈与であり、その具体的表現が慈善や奉仕なのである。スミスは『国富論』において救貧法や救貧事業に重きをおかなかつたのは、経済的理由からだけでなく『道徳感情論』のこの倫理判断にも依拠していたと思われる。スミスによれば、経済は愛の対称的相互性と形式的に通底する交換の等価的相互性にもとづくべきものなのである。

V 祖国愛と<良き国民>の創造

既述のように、個人への愛とは別に種々の共同体(国家、地域世界、人類社会)への愛にも祖国愛→近隣諸国への友情→人類愛の階梯があり、したがっ

てわれわれのなすべき善行にも序列がある。そして「自然は、私たちの善行を促す社会についても、個人についてと同じ原理で序列を定めている」とする(227/491)。「同じ原理」というのは、求められる善行の必要性和有用性の度合い照応して序列が規定される原理のことである。善行の「最初で最大」の対象は国家とされる。それは何故なのだろうか。国民の行動の倫理的な適切性と過誤(つまり行動の正義と不正義)が国家の隆盛と衰頹を大きく左右するからである。

私たちが生まれ、教育を受け、その保護下で生活する国すなわち主権国家は、一般に私たちの行動の善悪によってその命運が大きく左右される最大規模の社会である。そこで自然は、この社会〔国家〕への善行を強く促す。(227/491-492)

逆にわれわれの繁栄と安全は国家の繁栄と安全とに依存している。

自分自身のみならず、心からの愛情を注ぐわが子、両親、親戚、友人、恩人など、私たちが自ずと深く愛し敬うすべての人は同じ国に属するのがふつうであり、この人たちの繁栄と安全は、ある程度まで国家の繁栄と安全に依存している。(227/492)

自分も自分の愛する人たちも一般に同じ国家のなかで生まれ、成長し、その後も暮らしを共にしているという習慣的共同性、さらにはその国家と国民のそれぞれの繁栄と安全とは相互に緊密に依存しあっていること、これらが国民が最初で最大の善行の対象を国家に定めなければならない理由である。この国家の命運と国民ひとりひとりの運命(幸・不幸)とが一体のものであるという認識が、国家への独特の感情を喚起させる。すなわち「国家の繁栄と栄光は私たちにある種の誇りを感じさせ」、自国と「似通った国と比較してすぐれた点を自慢に思い、何らかの点で劣っているように見えれば、なにがしか恥ずかし

く感じる」ようになる (227/492)。それはちょうど個人が「自分の富を誇示し、貧しさを隠そう」とするのと似ている。「金持ちが自分の富を自慢するのは、富のおかげで世間の関心が自ずと自分に集まる」と考え、反対に「貧しい人が貧困を恥じるのは、貧乏のせいで世間から無視されていると感づいている」(50-51/147-149) ように、個人としてであれ国民としてであれ、その富裕を誇り、貧困を恥じるのは畢竟、虚栄心のなせる業なのである。

そうだとすると、自分自身を国家に同化し、国家と自分との運命 (幸福と繁栄) を一蓮托生のものとするところに胚胎する祖国愛は、自己を国家に投影した自己愛の変形であり、その駆動因は他者=他国と競い合い、彼我の差に感情的意味 (誇りと恥辱) を与える虚栄心ということができよう。だから自国の「過去に排出した非凡な人物に対しては、それが軍人であれ、政治家、詩人、哲学者、文筆家であれ、私たちはかなりひいき目に称賛を惜しまないうえ、ときに不当にも、他国の同類にまさっている」と恥かしくもなく吹聴するし、「国を守るために、いや国家の無意味な栄光vain-gloryのためにであつても、それに命を捧げる愛国者はまことに立派なことをしたように見え」、そのため彼らを全面的に是認し、称賛さえ惜しまないのである (227-228/492-493、傍点引用者)。このように祖国愛には冷静な判断力を曇らせる魔神が棲みついている。その魔神を呼び覚ますのは他国の繁栄への「嫉妬」と他国民の文化、宗教、(倫理的) 価値観や歴史に対する「偏見」(優越感と劣等感との混合物) とである (229-230/493-495)。加えて、スミスの触れていないことではあるが、祖国愛の運動の特性も無視できない。自己愛もそれが過剰となると偏愛に傾き冷静な判断力を失わせるが、それはいつとぎのことであり、世間の冷たい反応で否応なく目を覚まさせられるだろう。ところが祖国愛の場合、見ず知らずの人びとのあいだに同じ国民 (同胞) という観念を触媒にして嫉妬心と偏見が急速に伝染し、その過程で祖国愛の熱気が増幅していく。祖国愛のもつこの模倣性と膨張性 (追従と歯止めの無さ) の運動性向は、冷静な判断を片隅に追いやり、ついには排外的なナショナリズムに行きつく (ナショナリズムは一般的に排外的であるということではない、念のため)。

次に、祖国愛は「良き国民」を創造するという卓抜な所見が披瀝される。

祖国愛には、一般に二つの^{プリンシプル}「力」が働いていると思われる。一つは、現に存立している統治の体制や形態へのある種の敬意と尊重、もう一つは、^{フェロー・シティズンズ}同胞国民の置かれた環境をできるだけ安全で幸福で尊敬に値するものにしたいという強い願望である。法律を尊重せず統治者に従おうとしないものは国民ではないし、自分で力のおよぶ限りの手段を使って同胞国民が属する社会全体の^{ウエルフェア}福利を促進したいと願わない者は、明らかに^{グッド・シティズン}良き国民ではない。(231/498)

確立している現下の統治体制や統治形態を尊重し、統治者に従う国民、さらには国民の置かれている環境とりわけ国民の福利水準を全力で向上させ、安全(防衛)をも担いうる有用で有能な国民が「良き国民」である。——これが祖国愛が呼びかけ形象化しようとする愛国的な国民像である。スミスは他所で、正義、貞節とならんで忠誠と誠実とが、社会の存続にとって必須の倫理的義務であると述べているが、この倫理的義務論と上の愛国者像とは一つながりである。スミスは、この四つの徳が「神の命令であり神の法」であるともいい、これらが遵守されないとき「社会は空中分解する」と強い表現でその倫理的義務を説いている(163/361-362)。付言すれば、経済的にも軍事的にも有用で有能な国民(＜有用な国民＞と呼ぶことにする)は、体制と統治者に^{まつろ}服う政治的国民(＜従順な国民＞と呼ぶことにする)とも合わさって後の『国富論』の主体の骨格を形づくる。それは巷間にいわれているような単なる利己的主体でもないし、啓発された利己的主体でもない。

では、なぜ祖国愛は従順な国民を創るのだろうか。「もっぱら^{ヒューマニティ}博愛や仁愛に突き動かされて^{パブリック・スピリット}公共精神を發揮する人は、既存の権力や特権が個人に属する場合でもそれを尊重するし、国家を構成する大きな集団や団体に属す場合であればなおのことそれを尊重するだろう」(233/501)と、スミスはいう。繰り返せば、社会や国家に奉仕する公共精神が愛を基盤とするとき、その公共精神はエスタブリッシュメントの権力と特権——それが個人、階級、国家のいずれのレベルのものであれ——をおのずから尊重するというのである。つまり愛(→ヒューマニズム)にもとづく公共精神は政治変革に、とりわけ国民

を引き入れる政治改革に「暴力」(233/501) のにおいをかぎつけ、それへの嫌悪の裏返しとして体制順応を指向するのである。この見解は愛と暴力とは絶対的に背馳するという思想と、<親に対するごとく祖国に対しても暴力を慎むべし>というプラトンの政治準則 (233/501) を前提にしている。政治はもっぱら「理屈と説得」に頼り、たとえ理屈と説得で根深い偏見を払拭できない場合でも、「^{フォース}力」でねじ伏せてはならない (233/501)。これがスミスの基本的な政治信条なのである。

スミスの論述はここで終わらない。公共精神が愛ではなく「^{システム}主義」と結びついたばあいはどうなるだろうか。反体制運動は単なる権力闘争である場合でも、装いを凝らした改革の名分を掲げるのが通例である。運動の指導者たちは国民の当面の不満の種である不都合や困窮を軽減し、未来永劫にわたってそれを除去すると称する「^{ニュー・モデル}体制の大改造」案を提示する。現状に不満をもつ国民は「この理想の体制の想像上のすばらしさに陶醉してしまう」だけでなく、指導者自身もみずからの雄弁に酔いしれて、追隨者ともども「^{ファンナティシズム}狂信」に陥り、行動は過激になっていく。だが反体制派は妥協ということを知らないために得られたはずの成果をみすみす取り逃がし、結局は破壊のみが残り、国民は以前と変わらない不都合と困窮のなかに放置される (232-233/499-500)。

スミスのペンは明らかに反体制運動に辛い、言い換えれば、愛と結びついた公共精神を肯定的に、理想と結びついた公共精神を懐疑的に語っている。だからといってスミスは主義=理想を不要のものとみなしていたわけではない。むしろ「政治指導者の見解に方向性を与えるうえで、完成された政策や法律に関する包括的な思想、さらには体系的な思想が不可欠であることは疑問の余地はあるまい」(234/502) と強い調子で述べている。だからこそ『国富論』で「自然的自由のシステム」を提唱しえたのである。問題なのは、「その思想が要求すると思われたすべての事柄の実行に固執すること、それもすべてを同時に、あらゆる反対を押し切ってまで固執すること」なのである。即時・完璧の達成に固執する運動は、「その指導者の判断を正邪の判断基準とすること」であり、「自分だけがその国で唯一賢明な人間であること、国民が自分に合わせるべきで、自分が国民に合わせるにおよばないと妄想することである」(234/502-503)。

そうした傲慢さは倫理的に許されないだけでなく、何よりも政治に狂信の嵐を呼び込む危険きわまりないものなのである。

では政治抗争が激越となった時、「真の愛国者」に何が求められるのだろうか。それは政治的叡知である。すなわち「どこまで旧体制の権威を支持し再建に努力すべきなのか、どの時点でより大胆で危険をはらむ革新の気運に屈すべきなのかを判断する」叡知である（231-232/498）。改良と改革（ときに革命）との境目を読みきる政治的叡知、すなわち現体制を再建に導く可能性とその革新に踏み出すべき時機とを見極める判断力である。だが真の愛国者にとってそれは「運動の法則」（234/502）に抗しながら、「正しいことをあらたに定められないときは、間違っていることの改良をおろそかにしない」（233/501）という政治格率を実践するときでもある。そうした困難な使命を背負わされる真の愛国者とは国民自身なのだろうか、それとも貴族をはじめとする政治的エリートなのだろうか。後者だとすれば先に述べた上流階層の家庭教育重視論ともつながるのだが、スミスは明言を避けている。コンテクストを素直にたどって読めば、一般の国民に祖国愛を、つまりは従順で有用・有能な愛国者であることを求めても、政治的叡智まで要求していない。政治改革の主導的主体はあくまでも上流階層の政治家や立法者なのである。それは『国富論』において、みずからの自然的自由のシステムの漸次的実現を彼らの叡知に託しているのと照応している。すなわち「完全なる自由および正義の自然的体系はどのようにして漸次的に実現されるべきものであるのか、われわれは、これらの問題の決定を将来の政治家や立法者の叡知に一任しなければならない」（傍点引用者）と。¹¹⁾

VI 隣国民への友情と人類愛

祖国愛の次の階梯は近隣諸国（民）への愛つまり友情である。スミスはそれを一般的に扱わずにイギリスとフランスという当時の「大国」の責任論として

11) A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776. repr. by Oxford University Press, 1976 [Glasgow Edition], Vol.2, p.606. 大河内一男監訳『国富論』、中央公論社、1976年、第II巻、371ページ。

論述する。スミスによれば英仏の二大国は、人類愛に基づいて、相互の競争的研鑽に努め、相手国の経済的・文化的成長を歓迎しあうべきである。それがひいては世界の進歩と人間性をゆたかにすることに資するからである。すこし長いが引用する。

フランスとイングランドには、相手の陸海軍の増強を恐れる理由は確かにあるだろう。だが相手国の国内の幸福と繁栄、土地の耕作、製造業の発展、商業の拡大、港湾の増加と安全、あらゆる学芸や科学の進歩に嫉妬するならば、それはまちがいなく大国 great nations の尊厳を貶める。いま挙げたすべては、私たちが暮らす世界の真の進歩に資するものであり、それは人間に恩恵をもたらし、人間性をよりゆたかにする。この真の向上のために、各国民は自らの研鑽に努めるだけでなく、人類愛 love of mankind に基づいて隣国の民の成長を促さなければならない。妨害などもつてのほかである。これらは国民同士の切磋琢磨 national emulation の対象であっても、けっして国民的な偏見や嫉妬の対象ではない。(229/494)

大国の国民同士の切磋琢磨（競争）による農工商の産業の発展、そのインフラストラクチャの整備、それらと相互に刺激し合いながら前進する人文科学と自然科学、それらが相和して実を結ぶであろう世界の進歩と人間性の向上——これらは両国間の軍事的緊張や相手国民への嫉妬・偏見を超えてお互いに希求されるべきものである。いかにも人間の営為にたいする信頼と期待にあふれた啓蒙の精神の言明である。ここで注目したいのは上の引用文にある、「人類愛に基づいて隣国の民の成長を促さなければならない」という件である。隣国民への友情は人類愛にもとづくべきものだとすると、祖国愛は両者どどのように関連しているのだろうか。そもそも人類愛とは何なのであろうか。¹²⁾

スミスは祖国愛と人類愛との裂け目を強調する。祖国愛は人類愛に由来し

12) ルソーは「人間においては、理性によって導かれ、憐憫の情によって変容させられて、〔自己愛は〕人間愛と美德とを生む」と述べている（前掲『人間不平等起源論』186 ページ）。この人間愛（人類愛）の自己愛起源説におそらくスミスは同じえないであろう。

ないし、人類愛も祖国愛に由来せず、両者はまったく無関係のものである。むしろ祖国愛は人類愛に反する行為を促すことがある。「人類という大きな社会」great society of mankind という観点から見て、かりにイギリスの繁栄よりもフランスの繁栄がより貢献度が高いとしても、「だからといってイギリス国民が何かにつけてフランスの繁栄を自国の繁栄より優先したら、イギリスの良き国民とはみなされない」のである。それゆえ良き国民の要件は、既述の〈有用な国民〉、〈従順な国民〉に加えて〈国益を優先させる国民〉であることにある。だから言う。「私たちは、単に人類という大きな社会の一部として祖国を愛するわけではない。祖国を愛するのは、そうした配慮とは無関係に、それが祖国だからである」(229/495)。したがって隣国民への友情は、祖国愛から直接生まれるのではなく、人類愛を媒介としてはじめて芽生えるのである。そうだとすれば、いったい人類が作り上げているという大きな「社会」をスミスはどのように具体的にイメージしていたのか、また人類愛という「類への愛」とはいかなるものか。結論から先に言えば、人類社会や人類愛の言葉はあるが、その内実は明瞭ではない。¹³⁾『道徳感情論』の各所で「人間の本性」を論じているから、性、国籍、職業、宗教など個々人の属性を超えた〈普遍〉概念としての人間は想定されていると思われるが、〈類〉概念としての人類が考えられているのか判然としない。したがって人類愛と人間愛との区別も定かではな

13) ルソーは『エミール』(1762)で人類と人類愛の観念の形成について次のようにいっている。「自分の本性をさまざまなかたで育てていったのちでないと、自分自身の感情について、また他の人々のうちに彼が観察する感情についてよく反省したあとでないと、彼は、自分の個人的な概念を人類という抽象的な観念のもとに一般化し、自分の特殊な愛情に、自分を同類と同一化させることのできる愛情を結びつけることができるようにはなれないであろう。」(樋口謹一訳『エミール』、『ルソー全集』第6巻、白水社、1980年、319ページ。)

カント(1724-1804)は人間の理性による自律性つまり啓蒙の完成は、個人においてではなく人類という類において、しかも世代から世代へ無限に啓蒙を引き継ぐことによって可能になるのだという。「地上における唯一の理性的な存在である人間において、理性の利用という自然の配置が完全に発展するのは、個人においてではなく人類の次元においてである。」そして「人類の啓蒙の萌芽が、自然の意図するものに完全にふさわしい段階にまで発達することは、一人の人においては不可能である。自然はおそらく無限につづく世代を育てあげ、一つの世代が次の世代への啓蒙をひきつぐようにすることが必要だっただろう。」(カント『世界市民という視点からみた普遍史の理念』1784、中山元訳『永遠平和のために／啓蒙とは何か』光文社古典新訳文庫、2006年、36-37ページ。)

い。“love of mankind”に人類愛の訳語をあてたが、人間愛であっても構わないようにみえる。日本語でも人類愛と人間愛は同義語なのかそれとも同類語なのだろうか。同類語だとすると、二つの語は意識的に使い分けられているのだろうか。スミスのつかう英語の概念とその日本語表記とにおいて二重の混乱が起りかねない。しかし一点だけスミスが明快に語っていることがある。それはストア派の「宇宙の統治」の思弁についてである。

ストア派は、下位集団の利益はその上位集団の利益の犠牲に供されるべきものだと考え、最終的な利益を「宇宙の大いなる利益」に見出す。そしてこの最終的な「全体の善」のために生きることが宇宙を統治する神の意思に従うことだとする。しかしスミスはこのストア派の「諦念」に強く異議を唱える。「宇宙という偉大な体系の統治、あらゆる理性的で感受性のある存在の普遍的な幸福に対する配慮は、神の役割であって、人間の役割ではない。人間に割り当てられているのははるかに些末な仕事であり、その乏しい能力や限られた理解力にふさわしい仕事、すなわち自分自身、家族、友人、祖国の幸福への配慮である」として、人間がなすべき配慮の領域は自分自身、家族、友人、祖国までだとする（236-237/507-508、傍点引用者）。上の引用文中にある「理性的で感受性のある存在」とは人類のことであるから、その人類の「普遍的な幸福」つまり人類という大きな社会全体の幸福に配慮することはあくまでも神の仕事なのである。したがってスミスが、われわれの「善意」は広大な宇宙をも包み込むことがあるかもしれないが、「善行」は自国を越えることはないというとき（235/504）、それはストア派のコモポリタニズムへの批判であると同時に、時として隠しようもなく頭わになる善意の欺瞞性にたいする痛烈な批判でもある。だから彼は言う。「人間は、行動を伴わない ^{ベネヴォレンス} 善意に満足してはならないし、心の中で世界の繁栄を願っているからといって、人類の友〔コモポリタン、世界市民〕だなどとうぬぼれてはならない」のである（106/263-264）。善意であってもあるいは善意であるがゆえに、人類愛や人類社会を唱えるだけの口舌の徒にスミスはシニカルな眼差しを向ける。¹⁴⁾

14) ジャンケレヴィッチは、人類愛という普遍主義を一種の全体主義ととらえ、それは逆説を含んで

むしろ神は、人間の限られた能力にふさわしい自分自身から祖国までのことに注意と実践を集中することでかえって「〔人類〕社会全体の利益はもっともよく促進される」と判断したのである（229/495）。どのようにして人類社会の利益が促進されるのか、そのロジックがいわゆる「自然の欺瞞」（自然の背後にいる神の粋な計らい、と言い換えても良い）論である。上流階級が手にしている富や権勢がもたらす快樂に対する下層階級の羨望と野心が彼らを労働に励ませ、「地球の表面の姿をすっかり変貌させ、荒々しい原生林を耕作に適した農地にし、まったく活用されていなかった人跡未踏の大洋を新たな食糧資源にすると同時にたくさんの国々を結ぶ便利な交通路にした」のである。その結果「大地はもとの何倍も肥沃になり、はるかに多くの人口を養えるようになる」（183-184/399-400）、それとともに「人間の生活をより良くよりゆたかにする科学と技術」も発展しているのである。つまるところ、労働（勤勉）と科学技術とによる地球上の大地と大洋の大開発、その果実による世界人口の増加、これが実現されつつある人類社会の利益なのである。だがこれはスミスないしは英仏両国民をはじめとするヨーロッパの人びとが構想する人類の文明化の利益であって、それが全人類の利益を促進するという保証はないし、自余の地域の人びとがそれを望んでいたかどうかとも定かではない。そうみるとスミスの人類愛と人類社会はその名に真に値する全人類の基盤があるとは言いきれない。——今日になってみると、人間の労働と知識と技術とによって自然界を開発し征服しコントロールすることができるというスミスを含めた近・現代人の展望は、地球的規模でその弊害面を顕わにしていることを思えば、過信だったといえる。同じように人類は、スミスの期待した人口増加を乗り越えた人口爆発

いるという。なぜなら、「人間一般を、人間であるというだけの理由から愛するのは矛盾を含んでいる」からである。つまり自分と同じ集団や階級や共同体に属する人びとを愛するという「閉じた道徳」の概念においては、人間一般を愛する理由はないからである。同様に、ストア派のコスモポリタニズムも逆説を含むという。「世界の市民はどのようにしてなりうるのだろうか。この惑星の市民、地球の市民——地球はいかにしても一つの市民社会ではありえず、これはあくまでも表現のあやにすぎず、・・・銀河系の愛国主義を語るに等しいのだ！」（V. ジャンケレヴィッチ前掲書、46-47 ページ）。人類愛や人類社会は、今日にいたるまで見果てぬ理想なのか、全体主義にまでいたる幻想なのか、見解は分かれるかもしれないが、スミスの人類愛や人類社会の言葉も自明のものとして受け流すわけにはいかない。

問題に——いわゆる経済先進諸国での人口減少問題を抱えつつ——直面している。

以上が愛の階梯論の概要であるが、ここでその難所であり勘所でもある点について言を足しておきたい。第 1 に自己愛（自愛心）が起点におかれること、第 2 に人類愛の実体、第 3 にさまざまな愛のつながり（関連）である。まず起点の自己愛について。スミスが自己を他人という鏡に映して見ることを訴えた続けたのは、映される鏡像である自己（他者としての自己）を自己として捕捉可能だという確信があったからである。それゆえ他人への愛の反射として自己愛が捉えられ、愛の階梯の起点にすえられたのである。決して自己愛が自然だからではない。だが仮に係わるべき他者が見えなくなって他者との関係が不確かなものとなり、自他の区別さえ曖昧になると、他人という鏡に映そうとしても自己の存在の輪郭が崩れ像は結ばなくなる。そのとき自己は崩壊しはじめるであろう。それは自己と他者（主体と客体）という認知枠組そのものの破綻でもある。これは現在のわれわれの問題であっても、他者のなかに自己の基盤があると信じえたスミスのものではなかった。それゆえに他者へのさまざまな愛の起点に自己愛を据えられたのである。——だがもう一度見方を変えれば、スミスがこれほど他者の存在を強調するのは、それだけ自己への懐疑が萌しつつあったことの証でもある。それは絶対的的他者とでもいべき神に自己を映しきれなくなった近代人スミスの不安を表しているのかもしれない。自己愛が表向きは自然だといわれながら、愛の階梯のなかで不安定に見えるのはそのことと無関係ではない。

次に、人類愛は共同体への愛の最高位にはあるが、個人の愛の最高位にある高德の賢人の友情と比肩するものではない。高德の賢人たちは相互に全面的に信頼しあい相手から害されことも相手を害することを知らず、彼らだけでいわば閉じた徳の共同体を作り上げるといわれていたが、人類愛を頼りとすべき人類社会の主体（各国民）は高德の賢人のような人格（国民性）をもつとはみなされていないし、人類社会も徳の共同体と想定されていない。人類社会はあくまでも主権国家の想像的集合体にすぎない。

最後に第 3 の問題を言い直せば、愛の階梯論は類型論、因果の系列論、連鎖

論のいずれなのかということである。階梯をなして現れる愛の諸形態はたんなる類型でもなく、或る愛が原因となって次の愛の生まれるという純然たる因果の系列でもない。スミスはさまざまな愛が何らかの形で繋がっているという連関的な見方をとっているようである。その典型は、兄弟愛に友情の兆しを見出し、それを仲間や隣人への友情と関連づけていることに見られる。しかし夫婦愛と親子愛のように因果的につながっていたり、また個人への愛と共同体への愛とのあいだにつまり高德の賢人たちの友情と祖国愛とのあいだに、さらには祖国愛と人類愛とのあいだに飛躍や断絶があったりして、連鎖の環は一様ではない。したがって愛の諸形態は自己愛を中心にさまざまな愛が人類愛まで同心円状に切れ目なく連続的に配置されているのではなく、個人への愛と共同体への愛との二系列の愛が並列して階梯をなしているのである。

しかし二系列といっても個人への愛（個人間の愛）の基盤は家庭（家族）、地域社会（隣人）、種々の集団・組織（仲間）のいずれかの共同体あり、共同体への愛として扱ってもいいように思われるのだが、スミスはあくまでも個人間の愛とする。叙述の便宜上わたしはこれまで家族愛の語を使ってきたが『道徳感情論』に家族の語はあっても家族愛の語はない。つまり家族という共同体は事実上想定されているが、親子の愛も兄弟の愛も個人への愛とみなされ家族愛に一括されていない。したがってスミスの共同体への愛は家族愛ではなく祖国愛が起点となる。それは同じ共同体であっても個人間の愛の基盤にある種々の共同体と国家共同体とのあいだに質的差異があるとみなされているからである。さらにつけ加えれば、個人への愛の階梯論にあった習慣づけられた共感、強い共感、自然な共感という共感の三つのタイプ分けは、共同体への愛の階梯論では顔を出さないことも両系列の愛の質的差異を表すものである。

VII 敵対的情念の社会性と復讐の容認要件

皮肉なことにスミスの叙述で生彩に富むのは、愛よりも憎悪や敵意や復讐心に関するものである。愛の慈雨よりも憤怒や憎悪の嵐のほうが身にこたえるからだろうか。だがその叙述には以下に述べるように読者（私）を戸惑わせる文言が含まれている。第II節で述べたように、憤り、憎しみ、復讐心といった

敵対的な情念は社会の絆を断ち切る情念であり、それが過剰な者は社会から放逐されて然るべきとされていた。ところがその敵対的情念こそが社会性を発揮するという逆説的な論旨が展開される。たとえばある人が不当な侮辱を受けた場合、それに反撃も報復もしなければ、野次馬はそれを卑屈な態度とみなして軽蔑し、彼に報復をけしかける。こうして気弱な被害者の怒りによろやく火がつき反撃を始める。それを見た野次馬は我が事のように溜飲を下げるのである(34-35/113-116)。つまり「目には目を、歯には歯」のハムラビ法典以来の同害報復の原則は、個人を守るだけでなく、社会の正義を擁護していく上で不可欠なものであり、その感情的基盤は憤り、復讐心といった敵対的情念なのである。しかも正義をみずから冒しかねない卑屈、気概の欠如、無気力といった情念に囚われることを世間は許さない。その意味で不正・不当への報復(復讐)は倫理的義務なのである。

この敵対的情念の社会性の議論はスミスも紹介しているように、プラトンの魂の三分類に淵源をもっている。それによれば、魂は、理知的な部分、気概的部分、欲望的部分の三つの能力をもち、理知(理性)は魂全体を支配し、真偽を判断する能力だけでなく、欲望や情念の適否を判断する能力を有している。残りの二つの情念は「私たちが誤った方向へと導く可能性が高いとはいえ、人間の本性には必要なもの」である。とりわけ気概的部分をなす野心、憎しみ、名誉欲、恥辱に対する恐怖、そして勝利、優越、復讐への欲求は、「危害から身を守り、世間に対して地位と尊厳を主張し、高貴で名誉あるものを追い求め、競争者から抜きでるために与えられた」ものである(267-268/571-573)。プラトンの挙げる気概的情念の大部分がスミスのいう敵対的情念と重なり、そのかぎりではスミスの敵対的情念論はプラトンを踏襲しているといつてよい。スミスによれば、敵対的情念が社会性をもつのは、野次馬=世論という触媒の力によるのであり、この点がスミスの独自な見方といえるであろう。ただその触媒が得体の知れない世論であつて想像上の中立的観察者とされていないことは、報復・復讐の正当性あるいは適切性に疑念を生じさせる。とりわけその世論が、国民的偏見に乗じて何ものかに操作された世論である場合には、恥辱-報復の道徳的判断を過たせるであろう。

スマス自身もその危険性を認識しており、「憤激をはらす行為」つまり「復讐」に4つの条件を課す。それは個人にも国家にも適用されるものである。

第1は、「なんらかの形で報復をしなかったら、こちらが軽蔑され死ぬまで辱められかねないような、甚だしい挑発行為がなされたことが条件となる」(38/121)。これは既に述べたことの繰り返しである。続けて「私たちは、憤りという不快な情念をはげしく感じたという理由からではなく、復讐が適切であり、人類 mankind が復讐を期待し求めているという理由から、復讐すべきである」(38/121、傍点引用者)という。引用文の“mankind”が世間というほどの意味ならば、これも既述の論旨の繰り返しである。しかしこの第1条件も国家間の〈挑発－復讐〉の関係にも適用されるので、その場合には“mankind”は人類ととるのが自然である。したがって「人類が復讐を期待し求めているという理由から、復讐すべきである」という文意は、或る国あるいは国々が〈人類の敵〉とみなされた時に復讐は許されるのである。しかし復讐を求めるという「人類」とは何者なのだろうか。人類の名で国際世論のようなものを想定しているとすれば、それは国内の世論と同じように、あるいはそれ以上に曖昧で恣意的ですらありうる。また何がその人類に復讐の正義という道徳的根拠を与えるのだろうか。自然法や国際法のような法なのか、それとも人類の共通利益といった観念であろうか。このように第1条件には看過できない未決の問題が含まれている。

第2条件は、「^{クール}冷静な中立的観察者」の是認がえられることである(38/121-122)。これも個人の場合とはかく、国家間では余り期待できないことをスマス自身が認めている。「隣接する独立国家同士は、紛争を解決してくれる上位機関 common superior をもたない場合、互いに警戒心と猜疑心を抱く。どの国も隣国の正義をほとんど期待せず、みずからも隣国の処遇にその程度の正義しか適用しようとしぬ」(228/493)からである。そして言う。

国際法とは、つまりは独立国が相互の問題解決を図るうえで遵守すべきだと公言する規則、あるいはそう考えるふりをしている規則であって、この規則の遵守は往々にして口先だけ、形だけである。これらの規則が、些末

な利益やささいな挑発を理由に恥も反省もなくすり抜けられ破られるのを、私たちは毎日のように目にする。(228/493)

国家間紛争に介入する(国連のような?) 上位の機関が存在しない状態では、あるいは冷静で中立的な観察者(有力・公平な中立国)が存在しない状態では、戦時には正義も国際法も、つまりは倫理も法も事実上無に帰すというのがスミスの冷徹な洞察であった。とすれば第 2 条件も現実には実効性に乏しい。

第 3 条件は、復讐心を「もって回らず単刀直入に、独断ではなく毅然と、傲慢ではなく気高く表現すること」(38/122)、つまり復讐の理由を率直・明快に通告ないし予告する義務である。

第 4 条件は、復讐がとりうる「最後の手段」であることを証明することである(38/122)。しかし仮に復讐が最終手段であることを弁証できたとしても相手国を納得させうるかどうかは別問題である(原爆投下が戦争を早期に終わらせる最後の手段というトルーマン大統領の説明のように)。

以上の 4 条件のうち第 1 と第 2 の条件が中心であることは明らかだが、そのいずれもが問題をかかえることは見ての通りである。報復や復讐は人間らしさや主権を保守するうえで不可欠な情念であり、またとりうる最後の方策であるとしても、その正当性と適切性の証を立てることは至難の業である。¹⁵⁾

際限のない復讐戦の繰り返しを回避し、なおかつ国益(政治的・経済的・軍事的な利益の増進)を守る現実的方策はあるのだろうか。スミスはそれに応えて国家連合を推奨する。それはヨーロッパ諸国の「勢力均衡」を維持しながら「域内の全般的な平和と安定」を可能にする<同盟関係>の構築を目指すものである。

一般に大きな効果をもたらさうる度量の大きな公共的精神があるとすれば、

15) 開戦を正当なものとする原因、戦時における正当な復讐の事由と範囲について、スミスはグラスゴウ大学の法学講義(いわゆる聴講生による講義ノート B)で言及している。A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein, Oxford University Press, 1978 [Glasgow Edition], pp.545-550. 水田洋訳『法学講義』岩波文庫、2005 年、417-431 ページ。

それは、近隣国や周辺国との同盟関係を構想し成立にこぎ着ける政治家のそれである。ただしこの同盟は、交渉国間のいわゆる勢力均衡 balance of power の維持や国々の全般的な平和と安定 general peace and tranquility of the states をめざすものでなければならない。(230/496)

17 世紀と 18 世紀のヨーロッパの政治的な枠組みを作ったのは＜主権国家体制＞（いわゆるウェストファリア体制）であり、そのもとでイギリスは紆余曲折をへながら 17 世紀末に＜名誉革命体制＞という事実上の議会主権体制を作り上げた。勢力均衡の原則のもとに同盟関係を構築し、国際情勢の変化に応じてその再編をおこなう国家連合の外交政策は、ウェストファリア体制の帰結でもあった。¹⁶⁾ スミスはそれを支持し（230/496）、全般的な平和と安定とを目標とする勢力均衡政策、つまりあらたな国家連合への期待を述べたのだが、その具体的構想を明らかにしていない。『国富論』になると、勢力均衡論は文明世界と非文明世界との「恐怖の均衡論」に装いをかえて展開されるが、これは旧著で論じたので繰り返さない。¹⁷⁾ 『道徳感情論』から『国富論』にいたるまでスミスの勢力均衡論への信奉は変わらない。仮に勢力均衡によって全般的な平和と安定を実現できるとしたら、それは各国の政治的叡知の結集によるしかないようにもみえる。

VIII 戦争と党派闘争の道徳的意義

—— 「自制心」の修養と「死の恐怖心」の克己 ——

戦争も内乱も、何らかの野心を抱く人かそれで一儲けしようとする徒輩でな

16) スミスは法学講義で、16 世紀以来 18 世紀の半ばの今日まで、ヨーロッパは二大同盟による勢力均衡体制がとられていると述べている。その一方は、イングランド、ホラント、ハンガリア、モスコヴィア、他方はフランス、エスパーニア、プロイセン、デンマーク、スウェーデンなどで、現在ではプロイセンがイングランド側に、ハンガリアが反対側に入れ替わっているが、それぞれの陣営の盟主はイングランドとフランスである。こうした勢力均衡体制では「どれか一国が優越を主張したりすることを、団結して威嚇阻止することができる」という。 *Lectures on Jurisprudence*, pp.552-553. 前掲『法学講義』436-437 ページ。

17) 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 4 章 第 1 節「武器と軍隊の文明化作用」を参照。

ければ、進んで歓迎する人はいまい。第 V 節でみたようにスミスは、或る主義に基づいて理想を掲げる体制改革運動は往々にして内乱を誘発し、とどのつまり破壊と政治的後退しかもたらさないと批判していた。しかし愛と結びついた公共精神の発揮つまり内政の改革自体は否定されるべきものではなかった。戦争もまた同様である、とスミスは言う。「公共精神の発揮に最も輝かしい機会を与えてくれるのは、対外戦争と国内の党派闘争〔政治闘争〕ある。戦争で国のために戦い勝利する英雄は、全国民の願いをかなえ、そのために国を挙げて感謝される」(232/498-499、傍点引用者)。しかし祖国への貢献という点では、戦争よりも党派闘争のほうが大きいとされる。たしかに党派闘争の指導者は戦争の英雄に比べれば「疑わしく見えがち」だとはいえ、彼らがすぐれた人格と識見つまり権威をもつ場合、「戦争での大勝利や広い領土の征服よりもはるかに本質的で重要な奉仕を、祖国に対して行う」ことができるのである。すなわち「彼が創設する賢明な制度は、その後何世代にもわたり、国内の平和と国民の幸福を約束する」のである(232/499)。このくだりを『国富論』での「自然的自由のシステム」の改革提案を想起して読めば、スミスの婉曲な自負の表現とも受けとめられるが、論述の要は、公共精神を発露する最上の機会が戦争と党派闘争とにあるというスミスの認識にある。

戦争と党派闘争には政治的意味に加えて、特定の気質を鍛える道徳的意義も認められる。自制心を発揮するためには、「ある種の胆力、神経の凶太さ、身体の頑強さ」が必要なのだが、「対外戦争と党派闘争はこうした大胆で凶太い気質を鍛え、柔弱な気質を矯正する最高の学校 best schools であることはまちがいない」とスミスは言う(245-246/525)。戦争はまた死の恐怖心を克服する偉大な学校であるという注目すべき主張がなされる。

古今を問わず歴史の中でとくに好まれ愛されて記憶に残る英雄は、その多くが真理と自由と正義のために断頭台に送られ、死に臨んで偉人にふさわしい平静と威厳をもってふるまった人々である。・・・戦争は、この種の立派なふるまいを身につけ、実践することを教えてくれる偉大な学校 great school である。死は恐怖の王と言われるが、死の恐怖を克服した人

は、他のどのような不運に見舞われても平静さを失うことはないだろう。戦争では死が身近になるため、気が弱く経験の乏しい人が死も見つめるときの迷信の恐怖から解放される。死は生命の喪失にすぎないとみなし、生をもはや願望の対象としなくなるように、死ももはや嫌悪の対象とみなさなくなる。(238-239/513-514)

戦争による死の日常化、死への慣れが死の恐怖心を磨滅させるだけでなく、死を嫌悪すべきものとしてではなく好ましいものとして受け入れ、死に臨んで平静と威厳とをもって振る舞えるようになる。その意味で戦争こそ頑健な体に鍛えあげ、胆力や図太い神経を育て、死の恐怖心を克服する〈最高の学校〉であり〈偉大な学校〉なのである。——この件はけっして反語的表現ではない。そこで戦争体験のない私はつぶやく。戦場では死に慣れ、殺すことの抵抗感も殺されることの恐怖心も薄れ、ついには生還の願望さえ抱かなくなるのだろうか。はたして死の恐怖心を克服するのに戦場体験に如くは無いのだろうか。スミスの時代から離れるとはいえ、第一次世界大戦を経験した兵士のシェル・ショック（戦争神経症）やヴェトナム戦争やイラク戦争の帰還兵が苦しんでいる PTSD（心的外傷後ストレス障害）などのことを知るにつけ、また日本の旧軍隊において娑婆の根性を入れ替えるという名目でなされた初年兵への私刑の体験記や兵士たちの残してきた家族への切ない渴望の念を読むにつけ、スミスの言明を素直には聞けない。たとえ 18 世紀の戦闘が今日から見て軍事技術的にいかに稚拙であったとしても、死はいつの時代もただ一人のものであるはずである。

さらに論を足すかのように、武器もまた「^{アグリーアブル}好ましい」という考えが開陳される。¹⁸⁾

18) アルチュセールによれば、モンテスキュー（1689-1755）とコンドルセ（1743-1794）は、それぞれ『ペルシア人の手紙』（1721）と『人間精神の進歩に関する歴史的展望の素描』（1793-94）において、火薬の発明と火器の開発の歴史的意義をそれが封建制を終わらせた点に見出しているが、モンテスキューは、その終焉が「自由の終わりにして専制君主政のはじまり」としたのに対して、コンドルセは「不平等の終わりにして人間的自由のはじまり」という対照的な評価を下

武器は、直接的な効果として苦痛と惨禍をもたらすと思われるにもかかわらず、好ましいものである。苦痛や惨禍を与えるのは敵であって、私たちは敵には共感をおぼえないからだ。私たちに関する限り、武器はただちに勇気、勝利、名誉といった好ましい観念と結びつく。(36/117、傍点引用者)

武器は苦痛や惨禍をもたらすものではあるが、それが敵に使用される限り、敵には共感をおぼえないから、好ましいものだという。この論には二つのポイントがある。一つ目は共感機能の遮断である。すなわち戦争や内戦において或る国や或る人びとを「敵」と位置づけた途端に想像力が凍結され、共感の働きが毀損し、お互いに相手に共感をおぼえなくなるというのである。そうなると思わず知らずの人をなぜ敵とみなさなければならないのか、敵は一部の人びとなのか国民全体なのかそれとも国家なのかといったことに想像力が及ばなくなり、敵と名指された者は兵士も国民もひたすら武器による殲滅の対象となる。二つ目は非対称的な視点の問題である。武器が好ましいという情念を起こさせるのは、勝者の立場（視点）から武器を勇気、勝利、名誉という観念と結びつけて見ているからである。前者についていえば、敵対的立場に立った場合、想像力の遮断によって共感能力にもとづく愛や友情は憎悪に変わる、言い換えれば、隣人や隣国人への愛や友情は状況次第でその反対情念にたやすく入れ替わるきわめて不安定なものなのである。後者に関していえば、スミスが敗者の視点から立論すれば、武器は好ましいものと言い切れたであろうか。あるいはたとえ勝者の側であっても戦場から遠くにいる戦争指導者の政治家や作戦立案者

していた。スミスは『国富論』で火器の発明が文明化を促進したとする。この点ではモンテスキューやコンドルセと認識の差は大きくはないが、それが専政君主制の始まりとも人間的自由のはじまりとも一義的にみていない。イギリス以外の国では専政君主制、イギリスでは自由の体系が始まったとする。スミスの目はむしろ火器が植民地の獲得、帝国の拡大（野蛮の征服）の手段であることに向けられている。ルイ・アルチュセール『政治と歴史エコール・ノルマル講義 1955-1972』市田良彦・王子賢太訳、平凡社、2015 年、67-68 ページ。スミスについては、竹本前掲書の第 4 章第 1 節および第 4 章全体を参照。

などの軍指導部であればともかく、一人ひとりの兵士からみれば、武器は相手を殺傷し、みずからも殺されるか後遺症を一生抱えるかもしれない凶器であることに変りはない。

戦争が終わり平時に戻ると、甲冑や銃が名誉の徴として居間に飾られる。時代を経ると武器にまつわる忌まわしい体験や記憶が昇華され、武器やそのレプリカは好ましい感情を喚起する美しい文化遺産として評価されるようになる。(鎧や刀剣などが「美術品」として日本の国宝に指定されるように。)だがスミスの時代からわれわれの時代に目を転じてみると、毒ガス兵器や生物兵器あるいはリトルボーイのレプリカを装飾品として居間に飾るような悪趣味の人はそれを使用した戦勝国の国民であってもいないだろうし、国家もそれを国宝とはしないだろう。しかし毒ガス用のマスクやリトルボーイは好ましくないが銃(火器)は好ましい、という快・不快や好悪の線引きは確かなものなのだろうか。われわれの想像力にはどこか盲点があるのではないだろうか。¹⁹⁾

スミスが武器に論及するのは次の文脈のなかでのことである。想像力が何かを好ましい、好ましくないと判定する決め手は、そのものの「将来の効果」ではなく「目先の効果」にあること、つまり想像力は時間的にも空間的にも遠くのものより近くのものに強く働くことを論ずる文脈においてである。²⁰⁾そ

19) ^{モダン}現代の軍隊は火器を使用することで闘う者同士に距離が生まれ、敵と直接対峙する剣による闘いのような憤激かられた凶暴な殺戮がなくなり、いうなればより合理的な闘いに転じている、とスミスは述べている (*Lectures on Jurisprudence*, p.550. 前掲『法学講義』431 ページ)。だが今日では闘う者同士の距離は地上から空や海へさらに宇宙空間へと拡大し、爆撃機による都市の無差別攻撃、核兵器投下、偵察衛星がとらえた攻撃目標への無人飛行機による爆撃やミサイル攻撃と進んできた。これは攻撃をくわえる敵が一人ひとりの人間であるということが見失われ、抽象的な敵の殺戮に進む過程であり、同時にコンピューター技術を駆使した合理的かつ効率的な殺戮、ひとことでは無差別の大量殺戮への道である。スミスのいう火器の開発によって始まった敵との距離の拡大効果すなわち残虐さの不可視化傾向(戦闘の洗練化!)は、殺人をゲーム感覚でとらえてしまう想像力の荒廃を供儀に差し出している。

20) これはデイヴィッド・ヒューム(1711-1786)やデイドロ(1713-1784)が取り上げた問題でもある。ヒュームは、「空間と時間のどちらにおいても、われわれに隣接するあるゆるものものは、特有の勢いと生気を持って思念され、想像力に対する影響において他のあらゆるものを凌ぐ」として、想像力への影響力は隣接するもののほうが離れているものより強いとする。なぜならわれわれは「[現在]存在している時空の点を完全に忘れることはできない」からである。そして時

の例示として、監獄はそれを目にする人には不快な建造物であるが、社会的には永続的な有用な効果をもつ監禁施設である。にもかかわらず人は監獄を不快なものとして見て見ぬ振りをして通り過ぎようとする。同じように外科手術の器具も病気の治療に役立つものであるが、一般の人はそれを目にするのを嫌う(35-36/117)。そして武器も同様だということである。つまり武器は目先の直接的効果としては不快で好ましいものではないが、将来的な効果に目を配れば国家に勝利をもたらす好ましい有用なものである。にもかかわらず、われわれの想像力は目先の効果に惑わされて兵器を忌避しがちである。その伝で言えば、武器の即時的効果に目を奪われず、将来的効果に想像力を働かせる人だけが武器を好ましいと感じ、その実物あるいはそのレプリカを居間に装飾品として飾って楽しむのである。

だが、武器の将来的な好ましい効果(勝利)を想像するのは、敵への共感の遮断という大きな代償を伴ってのことであり、また想像力も敗者や個々の兵士には及んでいない、という先に指摘した視点の非対称性の問題は残されたままである。

間的距離と空間的距離とは、前者のほうが後よりも想像力のしたがって思考の中断をより大きくもたらし、時間的距離では過去よりも未来のほうが想像力に、したがって情念や観念によりいっそう大きな影響を与えるとしている。われわれの意思が過去よりも未来に影響されるのはこのせいである。(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 3vols. London, 1739-40. Book II, Parts III, Chaps VII & VIII, 石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論』法政大学出版社、2011年、第2巻第3部第7・8節。)

デイドロもいう。「私たちの美德は、私たちの感じ方なり、外的な事物が私たちを動かす度合いなりに依存しているのです！だから、罰を怖れる気持ちがあれば、燕ほどの大きさにしか見えないような遠距離でならば、一人の人間を殺すことも、自分の手で一匹の牡牛を絞め殺すことよりもはるかに気楽にやれる人間がいることを、私は確信します。私たちが一方では喘ぎ苦しんでいる馬に憐れみを感じながら、他方ではなんの懸念もなく一匹の蟻を踏みつぶすというのは、同じ原理がわたしたちをそう決心させるからではないでしょうか。」(傍点引用者)(デイドロ『盲人に関する手紙』1748. 小場瀬卓三・平岡昇監修『デイドロ著作集』第1巻、法政大学出版社、1976年、57ページ。)

IX おわりに

スミスの愛は、宗教が説くあらゆる人びとへの普遍的な愛ではなく、²¹⁾ われわれの社会的、経済的、政治的、道徳的諸関係を基盤とした、何々だから愛するという理由付きの愛である。その所説の特徴は以下のようにまとめられる。

愛の情念は他者に共感するという人間の本性的な能力を基盤として、共同性、相互性、時間（経験と習慣）の3要因の組み合わせによってその具体的な形態が与えられる（自己愛と人類愛はこの組み合わせの輪郭が不明瞭であるが）。これが第1の特徴である。

次に、愛による行い（善行）を受けた者は恩義という倫理的負い目を負い、良心のうずき（内からのやわらかい強迫）に促されて報恩の義務をはたそうとする。この倫理的貸借関係を立場を変えながら相互に繰り返すことで、愛は互恵という道徳的関係を確かなものにする。これが第2の特徴である。

愛は個人への愛と共同体への愛とのそれぞれにおいて階梯を描き、善行もまたそれに照応した序列をもつ。個人への愛の階梯の起点に立つ自己愛は、自己を鏡像としての自己すなわち他者としての自己とみる自己認識論に立って、他人への愛の反射として捉えられる。これが第3の特徴である。

友情（友愛）は、高德の賢人同士でのみ成立する特別な友情を除いて融和と敵対（協調と阻害）との相反するはたらきをする。人類愛もその例外ではなく、人類愛の名で人類の敵を作りだし、対立を煽ることがある。愛の両義的な社会的、政治的機能への着目、これが第4の特徴である。

祖国愛（愛国心）は国民を従順で有用で国益優先の三位一体の〈良き国民〉に作り上げ、さらには戦争や内乱の体験によって強い克己心と死をも恐れない剛胆なすぐれた性格（徳）を鍛えあげる。祖国愛の公共指向的な国民創造機能と徳の育成機能への刮目、これが第5の特徴である。

21) 「イエスはあくまでも、隣人愛の唱道者ではなく、批判者であった」という解釈もあり（辻学『隣人愛のはじまり——聖書学的考察——』新教出版社、2010年、159ページ）、イエスその人の考えとユダヤ教を引き継いだキリスト教のその後の教えとのズレ、あるいは聖書のなかにある複数の声（テキスト）の問題に留意すべきである。しかしここではキリスト教に限らず宗教は一般的に普遍的な愛を説いているものと受け止めて、道徳的な愛との区別に留意している。

憎悪や復讐心はそれ自体としてみれば、人びとの絆を断ち切る敵対的で不快な情念であるが、憎悪も復讐心も正義を守り社会を存続するうえで有用な情念であり、その意味で愛＝憎悪＝復讐心は社会的に等価なものとみなされる。これが第 6 の特徴である。

愛から憎悪へ、憎悪から復讐心への姿態変化の過程を導くのは主として想像力のはたらきであり、その想像力の向きと強さ（力と範囲）に影響を与えるのはその時々状況である。しかも想像力は状況の変化がなければ一点透視図法（遠近法）のように特定の視点に固執しがちである。想像力の状況被制約性と低い可塑性、これが第 7 の特徴である。

最後に第 7 の特徴とも関連するが、愛から憎悪へ、憎悪から復讐心へと素早く変化するのに対して、憎悪・復讐心から愛への転換は容易ではない。愛の流動性と憎悪・復讐心の粘着性との対照的特性、これが第 8 の特徴である。

本稿のくはじめに>で示した問題はこれらの特徴の集約的問題だと言える。すなわち愛は復讐（報復）の連鎖を止めることができるのだろうか、言い換えればどのようにすれば復讐心から愛への回路を開くことができるのだろうか。ソクラテスのように復讐を倫理的に禁止するのであればともかく、²²⁾ スミスは復讐を正義の領域に属するものとしてその社会的必要性を容認しているから、結局は凍りついた想像力を解き放ち、遮断された敵との共感を回復し、愛（友情）の紐帯を結び直すしかないようにみえる。だがその道徳的契機も道筋もあきらかではない。人類愛は共同体への愛の最上位にあるとはいえ、人びとの選好順位では最下位のものであり、しかも個人からは最も遠い人類という抽象的存在を対象とするため、疎遠でかぼそい愛である。そのためかえって人類愛は

22) ソクラテスは、プラトンの『クリトン』のなかで、倫理的理由から復讐禁止論を説いている。「不正がなされた場合でも、大衆の考えとは反対に、不正を仕返してはならない。不正は、どうあってもなすべきではないのだから。」「仕返しに不正をしてはならないと同時に、〔仕返しに〕ひとに害悪を加えることも、それがいかなる人に対してであれ、またその人から何をされたのであっても、してはならない。」（三島輝夫・田中亨英訳『ソクラテスの弁明・クリトン』講談社学術文庫、1998 年、141-142 ページ。）アリストテレスも含めて復讐賛美論が主流であったギリシア時代にあつてソクラテスの復讐禁止論は異彩を放っている。この点は、岩田靖夫『増補 ソクラテス』ちくま学芸文庫、2014 年、第 7 章第 3 節で論じられている。

崇高な愛に偶像化されやすい。しかもスミスのいう敵は戦争や内戦における敵だけでなく、平時におけるさまざまな分野の競争相手も敵（商売敵、政敵、論敵そして恋敵まで）と見立てられている。スミスは、正義の徳を遵守するという条件付きで競争を督励するから、他者を敵と見立てることは個人、集団、国家のいずれのレベルでもなくなる。²³⁾ したがって人びとは、他者に追いつくためであれ（同一化）、他者を追い越すためであれ（差異化）、つねに常在戦場の緊張のなかにおかれる。

わたしは上で凍りついた想像力を解き放たなければならないと書いたが、その想像力は二つの顔をもつ。人は想像力の力を借りて他者の喜びや悲しみに寄り添い、その感情にもとづく行為に道徳的な是認や否認を与える。その意味では想像力は倫理的な人間らしさを形あるもの（愛）にする源泉である。だが他方で、人が地位や富のために野心を燃やし、他人との厳しい競争に耐え続けるのは、高い地位や大きな富を手にしたときの他人の羨望を「空想の中で思い描き」、その画餅の「完璧な幸福」の境遇に心が躍るような愉悅をおぼえるからである。その完璧な幸福という「抽象的観念」を抱くのも、また他人の羨

23) 「富や名誉や出世を巡る競争^{レース}では、競争相手を追い抜くために力をふりしぼって走り、あらゆる神経を研ぎすまし、あらゆる筋肉を使ってよい。だが競争相手の誰かを突き飛ばしたり、押し倒したりすれば、観察者はすっかり愛想を尽かす」（83/216）。『国富論』でもいう。「各人は正義の法を侵さない限りは、完全に自由に自分がやりたいようにして自分の利益を追求し、自分の勤労と資本をもって、他のだれとでも、他のどの階級とでも、競争することができる。」（*Wealth of Nations*, Vol.2, p.687. 前掲邦訳、II、511 ページ。）

もっともスミスは次のように付言することも忘れない。すなわち競争下で企てられる政治的あるいは経済的な企てが人びとの想像力の閾値を越えるような壮大な外観をもつ場合には、それがたとえ「不正でばかげたもの」であっても、正義や思慮深さの徳を吹き飛ばして、人びとに受け入れられ喝采を浴びることがある（173/380）。そうした事態を引き起こすのは、大多数の人が善良で欺されやすいことにもあるが、むしろ一般に人は「嫉妬心を抱いていないときは、自然に褒めることに喜びを感じる」ため、そうした計画を「空想の中ですべての点で完璧なものに仕立てたくなる」からである（249-250/531-532）。つまり人は完璧あるいは完全という観念を信じた時から、それが現前する喜びをひそかに待望（幻想）し、その共同幻想が野心的な政治家や企業家の壮大な企て（夢想）を呼び起こすのである（その逆ではない）。そのとき野心家は人びとの想像力の閾値を利用して正義や思慮深さの徳を踏みにじった行為に走り、人びともそれを大目にみるのである。こうして「正義の法を侵さない限りは」という競争の制約条件は事実上解除される。

望の眼差しを空想して心が躍るのも想像力のなせる業なのである (51-52/150-151)。このように想像力は〈愛〉の動因であると同時に他者に優越しようとする〈力の観念〉の源泉でもある。通常、想像力の働きは後者に傾斜しがちである。(ここでスミスの倫理学の中心的概念である「徳」が〈卓越性〉であったことが想起される。)²⁴⁾ してみると復讐心から愛 (友情) への転換は、想像力をただ回復するだけでは難しいのかもしれない。

スミスによれば、人が「^{モラル・ビーイング}道徳的存在」であるといっているのは、自分の行為について説明責任を果たすことにおいてなのである。説明すべき相手は最終的には神だとしても、まずは神の被造物である人間に対してである。²⁵⁾ そうだとすればわれわれは、自己の行為を他者に語りうる明晰で瞞着のない言葉を何よりも取り戻すべきである。それは同時に他者を侮辱し否認し排除する凶器のような言葉づかいの代わりに、心 (感情) の襞に触れる包容力のあるやわらかい言葉使いを取り戻すことでもある。

他者とのさまざまな属性の違いを認めたくえて、他者との交通を可能にする〈想像力と言葉との同時回復〉いいかえれば〈感受性と言葉の腐蝕に抗すること〉、それがスミスの倫理学から敷衍していえることである。その第一歩は、目に見える暴力であれ一見そうとは見えにくい暴力であれ、それにかかわった者がその説明責任を果たし道徳的存在に復帰することである。スミスがいうように、後悔や悔恨の思いにかられるだけでは、自分や自分たちの行為を言い繕う「自己欺瞞」self-deceit の誘惑に足をすくわれ、「将来の同じような過ちを防いでくれるとは限らない」(158/350) からである。

24) 竹本洋「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——」『経済学論究』第 70 巻第 1 号、2016 年 7 月の第 II 節を参照。

25) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759, pp.257-258. 当該箇所は第 6 版で削除されたため村井・北川訳では訳出されていないが、水田洋訳『道徳感情論』岩波文庫、2003 年、上、296-297 ページに訳されている。この段落の冒頭の花は、初版では“A moral being is an accountable being.”であったが、第 2 版 (1761) で“Man is considered as a moral, because he is regarded as an accountable being.” (2nd ed. p.203) と修正され、文意がより明確にされた。