

アダム・スミスの「媒介」の倫理学

Adam Smith and Moral Media

竹 本 洋

Adam Smith attached importance to media in human relations. He recognized a fair and impartial spectator as a moral medium and regarded language as an instrument of moral expression. A fair and impartial spectator is a fictitious representation. Therefore, it is possible to construct a common moral media and a moral order.

Hiroshi Takemoto

JEL : B31

キーワード : 共感、中立的観察者、言語、貨幣

Keywords : sympathy, fair and impartial spectator, language, money

目 次

- I. はじめに－存在の矛盾と秩序－
- II. 自己利益と利己心
- III. 共感の二面的性質
- IV. 共感する人間
- V. 他者への共感
- VI. 道徳の世界へ
- VII. 公正、公平、情報に精通した「中立的観察者」
- VIII. コミュニケーションの媒体－貨幣、言語、中立的観察者－
- IX. 中立的観察者の二重性とその分岐－道徳の一般規則と良心－
- X. おわりに－媒介者のいない悲劇、媒介者の跳梁する悲劇－

I. はじめに—存在の矛盾と秩序—

「社会なんてものはない。個人としての男がいて、個人としての女がいて、家族がある。ただそれだけよ。」とインタビューに答えたのは、イギリスの元首相マーガレット・サッチャーである（1987年10月31日）。その本意は社会の存否にあるのではなく、社会は個々人の集合にすぎないということにある。彼女のいう通りなのか、それとも社会は個々人からなるとしても個人には還元できない何かであるのか、あるいはもっと別次元のものなのか。社会とは何か（社会本質論）というこの問いに、そして社会はどのようにして作られたのか（社会構成論）ということにもスミスは頓着しない。スミスの眼中にあるのは、「人間は社会のなかでしか生きられない」（85/221）¹⁾ という現実（社会的な存在論）である。社会は人間の生存にとって所与の制約条件なのである。それはもう一つのより根源的な制約条件、つまり人間は自然界のなかでしか生きられないという認識を伴うはずであるが、『道徳感情論』はこの点に読者の注意を向けない。自然は人間にとって外部のもの、つまり「災害」の元凶か生存のための「資源」であり、それゆえ人間の力（勤労と知恵と技術）で征服し、人間にとって安全かつ有用なものに変えるべきものとみなされている。

1) 本稿は（筆者が公表してきた『道徳感情論』に関する旧稿も）『道徳感情論』の定本とみなされる第6版（1790）にもとづいているが、初版（1759）も参照している。スミスの著作からの引用ページの表記は次のおこなう。なお訳文は適宜変更を加えた場合がある。

『道徳感情論』： *The Theory of the Moral Sentiments*, London, 1759. ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford University Press, 1976 [Glasgow Edition] 村井章子・北川知子訳『道徳感情論』（翻訳底本は第6版）、日経BPクラシックス、2014年。引用ページの表記は（85/221）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、その後上記邦訳書のページを示す。初版からの引用には、原典のページの後に水田洋訳『道徳感情論』岩波文庫、上・下、2003年からの引用ページを（1st ed. 257-258/上、297）のように示す。

『国富論』： *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776. ed. by R. H. Campbell and A. S. Skinner, Oxford University Press, 1976, 2 vols. 大河内一男監訳『国富論』中央公論社、1976年、第I—III巻からの引用は、WNの略記号の後に『道徳感情論』と同様の仕方でも引用ページを示す。

『言語起源論』：“Considerations concerning the First Formation of Languages” in *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, ed. by J. C. Bryce, Oxford University Press, 1983, 水田洋訳『道徳感情論』下、岩波文庫、2003年からの引用は、LRBLの略記号の後に『道徳感情論』と同様の仕方でも引用ページを示す。

上の自然が人間によって造り替えられる自然だとすれば、スミスがおもに論及するのは、人間によって拵えられた自然（構成された自然）である。一般に「人間の本性」と訳される「人間の自然」human nature もその一つである。人間は自然界あるいはユニバース（宇宙）を言語と第2言語というべき数とによって命名、分類、体系化して、混沌と見える自然界に言語的・数的秩序を与える。このときユニバースは、人間的なユニバースすなわちコスモス（宇宙）に拵えられ、神のみえない摂理のもとにおかれる。そして自然は、「自然が教える」（11/62）、「自然がわれわれをだます」（183/400）とスミスが記すように、擬人化され、意思をもつ主体であるかのように扱われる。それだけでなく、「人間は社会のなかでしか生きられない」のも「自然の理法」constitution of nature によるといわれるように（85/221）、その自然は人間の存在を深部で規定するものとなる。したがってまた自然は人間の行為の道徳的な根拠ないし基礎となる。——ちょうど現在のわれわれが「市場が判断する」とか、「市場の決定に従う」といった言い方で市場を擬人化し、市場の法則や慣習とみなされるものを市場の絶対的な意思であるかのようにしてそれに従うと同時に、商品が多く売れることを、つまりは商品が広範に評価され受け入れられることを経済行為の道徳的正当性の根拠にしているのと似ている。「人間の自然」も同じ言語的操作によって生みだされたものである。その自然は人間の「本性」としての資格（権利）を獲得し、人間の本性はこれこれであるという語り方が広く受け入れられ、その人間の本性が行為の道徳的源泉とみなされる。

さて社会は、個人のたんなる集合でもなく、かといって先験的に実体として在るものでもなく、多層的で多角的な人間関係の総体とみなしうるものだとすれば、その社会で生きる人間は社会のなかで、生存のために互いに「援助」を求め合うと同時に、互いに「傷つけ合う」という矛盾した境遇に立たされる（85/221）。相互的な援助と侵害あるいは友好と敵対は、人間が社会的存在であることの徴であり、人はこうした両面性のなかで自分を変え、他人との関係も変えながら生きているのだが、変えることのできない一つの現実を抱えている。一人ひとりの人間の生は、他人と取り替えることのできない一個の身体に支えられている、という厳粛な現実である。それをスミスは、「わたしたちの感

覚は自分の身体から抜け出すことはできない」(9/58) とか、「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はいかない」(9/58) とかと表現している。他者と身体を入れ替えることの絶対的な不可能性、それゆえに他者と区別される独自の個体つまり個人ということにおいて、人間は根源的に独りなのである。しかし上述のように、人間は他者と交わり、友好的であれ敵対的であれ、共に生きていかざるをえない。この他者との交流の不可避性と身体の入替え不可能性は、社会的人間に共同性と単独性あるいは連帯と孤独との緊張を、ひらたくいえば<他人と共に独り生きる>という矛盾・緊張を生みだす。

この厳しい緊張を馴らして、人はどのようにして日常性を手に入れるのだろうか。ここで日常性というのは、波風にさらされながらもなんとか凌いでいく日々(日常)を指すのではなく、人びとの政治的、経済的、社会的、文化的な秩序、さらには自然界の秩序の安定性への信頼——たとえそれが思い込み、幻想であったとしても——が崩れないということ、つまり変化を吸収しつつ揺るがない、現に在る秩序にたいする持続的な信頼のことである。スミスの『道徳感情論』はこのような存在から秩序への——心理的には存在の不安から秩序に抱かれる安心感への——社会的かつ心理的メカニズムを解明しようとする。その意味でスミスの倫理学は、社会的人間にかんする心理面からの人間学であると同時に、社会にかんする学とりわけ政治学でもある。なお秩序の観念は多義的で曖昧でもあるが、ここでは、外面的には個々別々にみえる物事や人びとのあいだに或る統一性が保たれていることを指している。ちなみに秩序に関して『道徳感情論』と『国富論』を強いて対比させると、前者は<在る秩序>への信頼に重きをおいているのに対して、後者は<在るべき秩序>(スミスのいう「事物の自然的順序」に準拠した「自然的自由」の経済秩序)への期待を前面に押し出している。

II. 自己利益と利己心

まっとうな社会的人間とは「道徳的存在」であり、道徳的存在とは自己の行動を他者に説明する責任を全うする存在 an accountable being のことである(1st ed. 257-258/上, 297)。このスミスの信念は、人間を人間たらしめている

のは人間の本性であるというもう一つの信念と結びついて、人間は本性的に道徳的存在であるという人間観となる。人間の本性を理性にみる人たちは、人をして正しい道徳的判断と行為に導くものは理性だとみなしてきた。それは古典古代のギリシア以来の伝統的な見方である。しかし理性にそれほどの信をおいて良いものだろうか。スミスは言う。そもそも創造主（神）が種として人間に与えた「自己保存と種の増殖」の二大目的を達成するには、「理性ののろくてあやふやな決断」では間に合わないため、神は「飢えや渇き、両性を結びつける情念、快樂への愛や苦痛の恐怖」といった「根源的で直接的な本能」をその手段として与えたのである（77-78/201）。くわえて、「社会の福祉と存続」には悪行を処罰すること（正義の執行）が必須であり、神は正邪の最初の知覚と判断とを理性にではなく感情の「直接的で本能的な是認」に任せたのである（77/201）。したがって感性的な認知や欲求がより本源的な人間の自然（本性）であり、経験的にも知るように、人を或る行動に駆り立てる直接的な動機は感情ないしは情念なのである。理性も道徳的判断に関与し、感情や行動の行き過ぎや錯誤を匡す助けにはなるが、『道徳感情論』という書名にみられるように、人びとの性格や行動の社会的な善し悪しを判別し、評価する道徳的能力の起源（主役）はあくまでも感情なのである。しかし感情の優先といっても、過剰にも過少にもなりがちな感情を適切な水準に落ち着かせることがスミスの道徳理論の眼目の一つであったから、存外スミスは感情を軽侮していたとはいわないまでも、厄介なものとなししていたのかもしれない。そうだととしてもスミスは、感情ないし情念こそ近代の人間を捉えるための基軸であり、そのうえに人間のあたらしい関係とそれを捉える道徳理論の理路が拓かれると考えていた。

感情や情念を行動の動機や認識の契機とみなす見解はスミスの独創ではなく、17、18世紀に少なくない先蹤者がいた。ここでデイヴィッド・ヒュームの名だけを挙げておきたい。かれは、「理性は情念の奴隷であり、またただ情念の奴隷であるべきなのである」²⁾ といい、また「道徳的区別〔道徳的判断〕

2) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 3 vols. London, 1739-40. ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford University Press, 1978, p.415, 石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論』法政大学出版局、2011年、第2巻、163ページ。

は理性から引き出されるのではない」(『人間本性論』第 3 卷第 1 部第 1 節の題)と明言して、情念(感情)の道徳理論の地歩を固めたのであるが、スミスはヒュームのならしたこの道を進む。

さて『道徳感情論』は、人間が本性としてもちあわせている感情の傾向から語り始める。

人間というものはどれほど利己的なものとみなされるとしても、その生まれもった性質のなかにはあきらかにいくつかの働きがあって、他の人の運に関心をもたせ、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させる。他人の窮状を目にしたたり、状況を生々しく聞き知ったりしたときに感じる情動である憐憫や同情も、同じ種類のものである。(9/57)

人間には自分のことだけでなく、他人のことにも関心をいだいて情動をおぼえる生来の傾向がある。他人から何の見返りがなくても、他人の幸福をみると快く感じ、他人の災難や窮状をみると憐憫や同情の感情が自然とわく。このように感情によって応答し、応答される他者の存在は、切り離すことのできない自分のいわば分身と感じられるのである。

われわれが他人の境遇や状況に関心を抱き感情が動くのは、健康、豊かさ、社会的地位など、さまざまな「インタレスト」(利益)を価値として共有しているからである。その自分のインタレストと他人のインタレストを気づかう感情ないし心理をそれぞれ利己心と利他心と名づけて二項対立的に理解するのは適切ではない。スミスは利他心とか利他的 altruistic という言葉を使っていないし、つねに自分の利益を優先し、他人の利益を顧みない利己主義 egoism も、ましてやその反対に、つねに自分の利益を犠牲にして他人の利益を第一とする利他主義 altruism も唱えていない。後に言及するように、共感(利他心)ではない。共感(利他心)は利他的に働く場合もあるが、ときにその反対に働く場合もある。また自利への心理的性向である「利己心」selfish affection (25/90)、

selfish feeling (152/339) は本能にも似た自己保存の生命の衝動に深く根ざしているとしても、スミスのいう利己心はあくまでも社会的、文化的な欲求の一つなのである。ちなみにスミスのいう利己心（自己愛、自愛心）の対立観念をかれに代わっていうとすればニヒリズムであろうか。

『道徳感情論』の「利己的な情念について」と題する一章で、利己的な情念は「自己の運たいする喜びと不運にたいする悲しみ」(40/127) と定義されている。幸運として裕福な生活や出世、反対に不運には災難、貧乏、病気、不名誉、失意が挙げられているように、それぞれの個人にとって「価値」とみなされるもの全般が「自己利益」self-interest、したがって個人的な「善」good とみなされる。利己心はそういう社会的価値を有する自己利益（善）への欲求であり、それは自愛心（自己愛）とも呼ばれる。そこに金銭的な利益（利得）への欲求（狭義の利己心）も含まれているとはいえ、自愛心はそれに限定されていない。一人ひとりが希求する価値＝自己利益は個体としての生の基盤なのである（244/522）。そして自分なりに意味づけた社会的価値つまり自己利益が充足された場合を幸運、されない場合を不運とみなすのは、運・不運が他者の存在と評判を前提にしたものであるからである。それだけでなく、「自己愛はしばしば有徳な行為の動機となりうる」（309/641）のであって、たとえば合理的な判断をとまなう自己愛は、節儉、勤勉、思慮深さの美德を身につけさせる。したがって自己利益といい利己心（自愛心）といい人間の利己性そのものは否定されるべきものではないどころか、社会的に尊重されるべきものである。だからスミスはいう。「人間は自分のことが第一で、自分を大事にするように生まれついているのはまちがいない。人間は他人のことより自分の世話をする方が適しているのだから、これはうまくできているし、理にも適している」（82/215）のである。それゆえ利己的な情念は温情や親切などの親和的な（社交的な）情念でもなく、その反対に憎しみや怒りのような敵対的な（非社交的な）情念でもなく、それらの中間にある情念とみなされる（40/127）。これはヒュームが「自己利益の情念」つまり利己心それ自体は善でも悪でもないといっていたのと軌を一にした見方であるが、³⁾ 裏返していえば、利己心や自

3) *ibid.*, p.492, 『人間本性論』第3巻、47ページ。

愛心は、状況、条件次第でソーシャルにもアンソーシャルにもなりうる両義的性質を宿しているのである。

パスカルは自己愛を批判して、「自己への傾斜は、あらゆる無秩序の始まりである」と述べていたが、⁴⁾ ヴォルテールは『パンセ』のこの言に応えて、「自己への傾斜はおよそ秩序に合っている。自己愛なしには社会は形成されることも存続されることもできない。われわれ自身への愛が、他人への愛を支えているのだ。これが交わりの基礎であり、人間同士の永遠の絆である」と述べて、社交と社会的結合は自己愛の上に築かれるとした。⁵⁾ それは、『国富論』の有名な一節「われわれが呼びかけるのは、他人の博愛的な感情にたいしてではなく、かれらの自己愛（自愛心）にたいしてである」（WN, 27/I, 26）という一節にも反響している。そしてヴォルテールは、自己愛がなければ、技術も商業も興ることはなかったであろうから、神が与えてくれた自己愛を行使しよう、と呼びかける。⁶⁾

しかしヴォルテールに批判されたパスカルも自己愛の一面をいかにもパスカルらしい筆致で評価する。人は自己愛ゆえに自分が欠陥だらけの人間であることを隠そうとするし、他人の真心からの忠告を煙たがり、お世辞には喜んで耳を傾ける。「人びとは欺しあい、お世辞を言いあうことしかしない。人びとの結びつきの基礎にあるのは、この相互の欺しあい」なのである。⁷⁾ 正義や真実ではなく相互欺瞞こそ社会の絆というわけである。スミスの目からみれば墮落した自己愛にほかならない自己欺瞞が社会的結合を生むというパスカルのシニカルな見解は、「私悪は公益に通ずる」というマンデヴィルの思想（『蜂の寓話』1714）にも通じるもので受け入れなかったと思われるが、他方でスミスは、人間を自己愛ゆえに錯覚を愛する存在とみる点でパスカルと認識を共有し、この人間認識にたって独自の幸福論を組み立てる。⁸⁾

4) B. B. Pascal, *Pensées*, 1670. 『パンセ』塩川徹也訳、岩波文庫、中、2015年、64ページ。

5) Voltaire, *Lettres Philosophiques*, 1734. 『哲学書簡』林達夫訳、岩波文庫、1980年、222-223ページ。

6) 同上、223ページ。

7) Pascal, *Pensées*, 1670. 『パンセ』塩川徹也訳、岩波文庫、下、2016年、171-175ページ。

8) 竹本洋「幸福のパラドクス—アダム・スミスの幸福論—」『経済学論究』第71巻第3号、2017年12月。

ヒュームはパスカルとちがって自愛心の両義性を真率に指摘する。「自己愛が抑制なしに働くときは、・・・あらゆる不正義と無法の源となる」⁹⁾と懸念を呈すると同時に、「自己愛が正義の法の本当の根源である」¹⁰⁾とも述べる。各々の自己愛(利己心)の発揮は利益の対立を引き起こし、それが重なれば彼らのあいだに「共通の利益」にたいする「一般的感覚」つまりコンヴェンション(合意)が形成され、正義の諸規則を作り上げられるからである。

このように利己心、自愛心に社会的両義性をみようとしたパスカル、ヒューム、スミス——そこに人間の<非社会的な社交性>を唱えたスミスの同時代人カントを加えても良い(「世界市民という視点からみた普遍史の理念」1784)——、さらに、社会的、文明的な視点から利己心、自愛心の積極的意味を捉えようとするヴォルテール、ヒューム、スミスの論を一瞥しただけでも、スミスを包み込む初期近代の人間の利己性にかんする言説は多彩であったことがわかる。後年、経済学は自己利益を効用と金銭的收益とに、利己心をその自己利益の最大化欲求に一元的に還元して「経済人」モデルをつくり、その原型をスミスに求めた。なるほど『国富論』の自愛心、自己利益の捉え方に経済人の萌芽がないとはいえないが、すくなくとも『道徳感情論』のそれは経済人と直結するものではない。この点でも両著には間隙ないし段差がある。

III. 共感の二面的性質

利己的感情と並んで人間が本性として有しているもう一つの感情、他人に関心をもち、他人の境遇(運・不運)に感応する感情、それをスミスは「共感」*sympathy*と呼んでいる。たとえば他人の苦難を目にすると自然に憐憫や同情をおぼえるが、それが共感の一種だとスミスはいう。しかしスミスが論じる共感複雑な性質と構造をもっている。まず性質についてみれば、共感は悲しみだけでなく喜びも、そしてどのような情念に対しても呼び覚まされる感情である(10/61)。憎しみや復讐といった不愉快な情念にたいしてさえ、時と場合によってわれわれは共感できるし、激する感情を必死に抑えて平静を装う人の感

9) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.481, 『人間本性論』第3巻、34-35 ページ。

10) *ibid.*, p.529, 『人間本性論』第3巻、87 ページ。

情の有り様にも共感はおぼえる。さらには感情をもつはずのない死者にも「共感」fellow-feeling を捧げる (13/65)。共感は繊細でゆたかな、つまり高度な感情受容能力である。次に、箸にも棒にもかからない悪党でも、あるいは社会の法や掟を歯牙にもかけない無法者であっても、かれらが人間であるかぎり、共感という感情は彼らから失せることはない根源的な感情である (9/58)。スミスにあっては絶対的な悪や悪人というものは存在せず、共感、その感度は別にして、万人が持ち合わせているものなのである。

ここで用語について一言。上にも用例があったように、スミスはシンパシーに代えてフェロー・フィーリング fellow-feeling を使うことがある。スミスより百年前にホブズは、「他人の災厄についての悲嘆は、あわれみ *Pitty* であつて、類似の災厄が自分自身にふりかかるかもしれないという想像から生じる。それゆえ同情 *Compassion* とも呼ばれ、現代のいいかたではフェロー・フィーリングと呼ばれる」¹¹⁾ と述べている。それを承けるかのようにスミスは、「共感という言葉はもともとの意味では他人の喜びではなく苦悩へのフェロー・フィーリングを表していた」が (43/135)、「今日では、どのような情念にたいするわれわれのフェロー・フィーリングを表すために使用されている」(10/61、傍点引用者) と言っているから、『道徳感情論』ではシンパシーとフェロー・フィーリングは同義語として扱われている。ちなみに『オックスフォード英語辞典』はフェロー・フィーリングを「他人の感情を共にすること、すなわちシンパシー」と解説しており、ホブズ、スミスの説明とも合致している。広く受けいれられている「同胞感情」の訳語についていえば、日本語の同胞は、兄弟姉妹を別にすれば、同じ国民ないしは民族を指して使うことが多いから、同胞感情は、国民的ないしは民族的な統合感情のニュアンスの強い国民感情、民族感情を連想させないだろうか。

さて、先に共感の対象とする情念や人を選ばないと述べたが、富裕と貧困、身分の貴賤の差異に価値序列をつまじり秩序を見いだしている社会では、フェロー・フィーリング (共感) は万人に公平にはたらくのではなく、偏ってはた

11) T. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, ed. by R. Tuck, Cambridge University Press, 1991, p.43, 水田洋訳『リヴァイアサン』岩波文庫、1992 年、第 1 分冊、109 ページ。

らくばあいがある。スミスは人びとが富や権力を目指して競争心 emulation を燃やす目的、動機は何なのか、と問い、みずからそれに答えていう。人びとが他人と競って富を手に入れようとするのは、それを使って生活の経済的必要を充たすためではない。金持ちであるということ、そのただ一点に世間の注目と称賛とが集中するからである。人はその快感を想像し、経済競争に全力を注ぐのである。いわば虚栄心が人びとを駆り立てるのである。同様に高い身分や地位を手に入れようと出世争いに精をだすのも、そうした身分や地位がもたらす権力に誰もが羨望し、その権力のおこぼれに与ろうと権力者に競って「会いたがる」からである。権力者のまわりに人びとが蝟集する「喜悦と高揚感」を想像し、その地位を目指す競争に耐えるのも虚栄心のなせる業である(50-51/147-150)。では貧しい人はどうか。かれらは貧困を恥じる。それも虚栄心のせいには違いないが、かれらは「貧乏のせいで世間から無視されていると感づいているし、仮に世間が自分の存在に気づいていても、自分を苦しめているこの惨めな困窮ぶりを思いやってくれる have fellow-feeling ことはまずないだろうともわかっている」(51/149, 傍点引用者)からである。世間は、貧しい人の存在そのものが目に入らないし、たとえ目に入ってもかれらの困窮を思いやる(共感を抱く)ことはない。それを知悉するだけに、貧者は窮状を「隠そうとする」のである(50/147)。貧困が社会の問題ではなく当人の問題とみなされているかぎり、貧しさは恥として隠される。

要約すれば、共感とは二面的な性質を有している。すなわち共感とは、感情と行動の交流によって人びとを結合させる契機となると同時に、ある人びとに強く共感することでその他の人びとを無視ないし軽視し、社会的に孤立させる契機ともなる。一般に或る特定の対象に強いまなざしを向けると、その他のものが見えにくくなり、はては視野の外に追いやることになる。恋愛はその典型であるが、共感もその例に漏れない。その意味で共感とは傍観(黙殺)と双子のような関係にある。感覚的な言い方をすれば、共感とは温かくも冷たくもはたらくのである。その意味でも共感とは利他心ではない。

共感に以上のような性質があるとして、人はなぜ共感するのだろうか。それを人間の本性や本能の一語で片づけないために、共感の構造を考察する前に、

回り道をしてこのことを考えてみたい。

IV. 共感する人間

共感つまり他人の感情や行為に関与しようとするのは、他人の性格や言動や境遇つまり他人の存在を無視できないからである。その共感がより積極的、能動的なものになると他人を思いやり、気づかい、手を添えたいくなるのである。同じことの裏返しであるが、人は自分の性格や言動や境遇を他人がどう思っているのかが気になり、他人の目や反応をやり過ぎせないのである。それが能動的になれば、他人の反応に反応しようとする。どうしてそうなるのか。人はいついかなる場所でも、その存在と行為が神から見られているという意識から、他の人間から一挙手一投足が見られているという意識へ、意識のおもなおきどころが変わったからである。しかも神と人間との関係では、人間は神から一方的に見られているのに対して、人と人とは、お互いに見る一見られるという、そのかぎりで対等な相互観察の関係に、言い替えれば、各々が観察者として他者を見るとともに行為者として他者から見られるという二重の機能主体に転換したのである。立場や利害の違いはあっても人びとは「マルチチュード」(権利主体)として対等だとスミスがいうのは(137/314)、上のような認識があつてのことであろう。しかし他方で見る一見られるという関係は、相互に他者を自分の目のうちに収めようとすることであるから相互監視の関係にも容易に変質する。このように神と人間とのいわば縦の権力関係から人と人の横の権力関係に移動したために、神のまなざしへの応答に代わって、人のまなざしへの相互応答が社会関係を作り上げるうえで避けて通れないもの、つまり倫理の基礎とスミスには考えられたのである。

まなざしは感情を正直に表すものであるから、<見る一見られる>ことは<共感する一共感される>ことと相同関係にある。次の二つの引用文を読み合わせると、そのことが了解される。

どんなときでも私たちは、自分の鏡に自然に映し出された自分の姿を見るのではなく、他人の目におのずと映し出される自分の姿を見なければなら

ない。(83/215, 傍点引用者)

社会ではどんな場面でも、私たちは当事者の感情より観察者の感情に気を遣い、当事者が自分の状況をどう思うかよりも、他人がその状況をどう思うかを気にする。(182/397, 傍点引用者)

二つ引用文には上に述べた相同関係とは別に、看過できない或ることが暗示されている。われわれの見る一見られるの相互関係においては、見ることと見られることつまり観察と行為とはいわば等価（無差別）なはずであるが、第1の引用文で私が他人を見ることよりも他人から見られることに比重がかかっている。同様に共感する一共感されるの相互関係にかかわる第2の引用文でも、私の感情や思いよりも、観察者である他人の感情や思いが優先されている。つまり行為者よりも観察者に優位性が与えられている。先に、われわれ一人ひとりとは行為者であり観察者でもある二重資格をもつ主体だと述べたが、ここでは行為者と観察者との資格にすでに亀裂が入っている。これは第VII節で述べるように、スミスの道徳理論における観察者の優位という重要な問題とつながる。それはまた人と人との関係のなかに神に似たものを呼び入れる引き金となる。前に人間の意識の主なおきどころが神と人との関係から人と人との関係に移ったと述べたが、それは近代にいたって神なき時代に完全に移行したということではない。全体を俯瞰して見守り、その眼差しのもとにある者に安心感を与えてくれる超越的で特権的な存在、すなわち神に似たものへの渴望は依然として消えていない。その神に似たものの目によって人びとは共同性を意識し、社会的結合を確かめる。言い直せば、社会的な統一性つまり秩序は神に似たものによって担保されているのである。スミスの時代もそして現代も人は神に似たもの——それが人びとの日常的結合を断ち切る魔神に変身する恐れはあるのだが——を無意識に欲している。

さて、上の二つの引用文には、人間とは一種の<キメラ>であるという人間像が暗示されている。キメラは頭はライオン、胴は山羊、尾は蛇からなる異様

な風体の想像上の動物であるが、キメラは古くから接ぎ木に見られたし、今日では遺伝子組み換え食物などキメラは珍しくなくなっている。人間は他者を見、他者から見られることによって他者に影響を与えるとともに否応なく他者から影響され規制されながら、自己を形成し組み替えながら生きている。その意味で人間は自己完結した純一無雑な生き物ではなく、キメラのような複合的な存在である。自己（自我、人格）とは他者を受け容れ、取り込むことで——時に他者の侵入を拒絶しつつ——自己を形成していく自己組織的な性質をもつが、それゆえに自己の同一性（統合性・秩序）を保つことには困難さ、脆さがつきまとう。それを人は生活のなかで自覚させられるがゆえに、自分の帰属する、ないしは帰属したいと思う集団、組織、社会に自己を仮託しその擬似実現をはかろうとする。そして集団や社会のなかで、前述したように、他者の目に囲繞されていることを意識し、他者から認知、承認されたいという欲求を呼び覚ます。すなわち他人から是認されたい、称賛されたい、信用されたい、愛されたい等々の欲求である。この他者の意向を自分から迎えに行く承認欲求は、他者への同化・従属欲求の変種であると同時に、従属欲求とは正反対の他人に優越し、他人を支配したいという欲求の裏返しでもある。

信用されたい、他の人々を説得し、指導し、指図したいという欲求は、生来の欲求のなかでもきわめて強いものの一つだと考えられる。これはおそらく本能的なものであって、人間の本性の最も特徴的なものである言語能力も、この本能に由来する。人間以外の動物はこの能力を持たないし、仲間の判断や行動を教え導きたいという欲求も見当たらない。真に優越したい、他人を導き思い通りにしたいという大きな野心と欲望は、人間に特有のものと思われる。そして言語は、真に優越し、他者の判断や行動を教え導くという野心のための強力な手段である。(336/699-700、第 6 版で追補)

二つのことが述べられている。一つは、他人から信用されたいという欲求

は、他人に優越したいという欲求——この優越欲求は虚栄心とともに競争心の源泉でもある（114/279）——と他人の判断や行動を説得、指導、指図したいという欲求（支配欲求）と表裏一体のものであること。もう一つは、人間に固有な優越・支配欲求が言語能力の創発を促し、その言語が優越・支配欲求を遂げるために必要な他者を説得する強力な手段となったということである。既述のように『道徳感情論』はその冒頭で人間の利己性と共感性向とを人間の本性と認定したが、その末尾で優越・支配欲求をも人間の本性に加えることで、三元的な本性論としたのである。優越への欲求は競争を促し、名誉と覇者（支配者）の称号への渴望をかき立てる。他方で優越・支配欲求が称賛に値するもの（真の名誉）への希求に昇華されると、卓越した人格（資質）すなわち徳の源泉ともなる。そして既に述べたこと繰り返せば、自己のアイデンティティを矯めて他者に同調、同化し、自発的に従属しようとする欲求は、スミスによれば他人より優越・卓越する立場に立って他人を説得し、指導し、指図したいという欲求、他人を自分の思い通りにしたいという欲求と表裏一体のものなのである。簡単に言えば、従属と支配は互いに呼び合うのである。

スミスは支配も従属も人間の本性に起因する事象だという。しかし人間の本性を云々する議論は、人間には超歴史的な普遍的な本性（本質）があり、しかもそれを特定しようという仮定に立っているのだが、それは実証の困難な議論である。それにもかかわらず人間の普遍的本性やその本性の完成や墮落といった言説が違和感なく広く受け入れられるとすれば、そこに或る時代の特定の人間観や社会観が蜜輸入されているからではないだろうか。スミスもその例に漏れないとすれば、社会のすべての成員は行為することが観察されることでもあるという見る—見られる、共感する—共感されるの相互関係のなかにおかれ、その他者の視線によって目覚める自己利益と他者への優越欲求、その達成手段としての「富と名誉と出世」をめざす競争（83/216）、その勝者になることで他者を思い通りに指図したいという支配欲求をも充足しようとする社会的人間の「本性」とは、スミスの捉えた現代（近代）の人間の特徴的な志向の造影なのである。そしてあらかじめ申し添えれば、倫理ないし道徳はこうした世俗的な活動的人間（仮に共感する人間と呼ぶ）によって作られ担われることでかれら自身を規制し拘束するものとなる。

V. 他者への共感

共感する人間といえども、他人の苦しみや喜びにいついかなる場合でもただちに共感するわけではない。たとえ仲間（同志）が拷問の責め苦にあっても、わが身が安穩、安泰であれば、その苦しみを感じ取られない（9/58）。薄情だからではない。他人の感情を直接体験できないからである。その意味でわれわれはお互いに「傍観者」（76/200）であることを免れない。既述の筆者の表現をふたたび使えば、われわれは根源的に独りなのである。そうだとすると、スミスはこう考えていたであろう。他人のことを気づかうのは人間として当たり前のことなのだ、とナイーヴに言い張るのは偽善である、と。他人の心理を読み取る感覚の鋭い人でも、いやそういう人であれば尚更のことに、スミスもいのように、時として他人の痛みをどうしても感じ取れないことに途惑いをおぼえるであろう。だが、この途惑いを卑下しないことが、共感の押しつけに屈しない姿勢を生み出すだろう。他方で、この途惑いを凝視することで、なずんでいる日常を疑い、他者の異質性、他者の立場との非対称性を発見する契機となる。あるいは自分のなかに眠っている差別意識（他者の線引き）と向き合うことにもなる。

ここから共感の構造の考察に入るのだが、傍観者であることを完全にではないにしてもある程度は乗り越えられる。「拷問を受けている他人と同じような状況に置かれたら自分自身はどう感じるかを思い浮かべてみて」、「他人の感覚が感じたことではなく、あくまでも自分の感覚で感じ取る」のである（9/58）。まずは他者の立場に想像上で立ってみること、そして他者の痛みを自分の感覚で痛みとして想像的に感じ取ること、これが共感への第一歩である。しかし他者の立場に立つ、他者の視点を自分のものとするだけでは共感はなりたない。他者の感情や行為の原因を知らなければ、共感は一方面的な感情移入や見当違いの思い入れになる。なぜ或る人が苦しみや喜びの感情を抱いたのか、あるいは或る行為をしたのか、それを探る冷静な好奇心が必要となる。その好奇心いいかえれば理性的な認知、理解の手続きを経て初めて観察者の共感は独り合点ではなくなる（11-12/62-63）。共感とは「想像のなかで他人と立場を取り替える」（10/59）ことで、他人の感情や行為が生じた状況（発生原因）を想像的

に理解（認知）し、そのとき生じる自分の感情で他の他人の感情や行為を思いやることである。つまり共感他人の痛みや喜びなどの感情の受動的な感受ではなく、想像力と認知能力を働かせて他人に能動的に関与していくことであるから、想像力、認知能力を磨くことで鈍感と無知とに起因する傍観をいくらかは遠ざけることができる。

スミスは、この「想像上の立場の交換」imaginary changes of situations に関して、予想される誤読に釘を刺す。この交換は「私自身の身体や人格のなかで私に生じるのではなく、私が共感する相手の身体や人格のなかで私にとって生じると想定される」ものなのである（317/660）。晦渋な叙述であるが、挙げられている例がわかりやすい。或る人が一人息子を亡くし、同じような息子をもつ私がその人の嘆き悲しむ姿を目撃したとする。そのとき私は、自分も息子を失ったらどう感じるかを想像するのではなく、もし自分がその人であつたらそうした目に遭ったときどんなに苦しいだろうと想像するのである。いうなれば一人息子を失った親と「立場だけでなく人物や人格をも取り替えるのである。」（317/660-661）同じことだが、「その人の体に移り移って、多少なりとも身代わりになる」のである（9/58）。共感するとは、他者（人物と人格）を目一杯模倣し、他者と一体化したかのようにしてその感情を共にして試みることである。それゆえ「他人になりかわって、その人が抱くはずのないような感情を抱く」ことさえする（12/63）。たとえば死者と身体や人格を取り替えることは現実にはありえないのだが、それでも死者には共感できる。或る人が諍いの末に殺された場合、「死者の立場に身を置き、いわばその身体に入り込んで傷つき損なわれた肉体を空想のなかで元通りにし、そうやって彼のことを自分の心にはつきりと思い浮かべてみるとき」、彼の「憤り」を感じとり、それに共感するのである（71/187-188）。

しかし死者とは交流の途が絶たれている。死者は生者に応答してくれないし、生者の共感が見当違いのものであってもそれを糺してくれない。したがって生者の共感が死者にたいする錯覚であつたり、一方的な裁断であつたりするおそれはたえずある。それどころか自分の思想を宣伝したり、政治的な力を高めるために死者への共感を声高に唱える醜悪な事態さえ生じる。共感他人

の喜びをいや増し、悲しみを癒やす人間味あふれるものだけに、死者に、そして生者にも、人間臭い暴力的な介入に反転する。スミスが死者への共感を“an illusive sympathy” (71/188) と言うのも、「想像上の共感」は「錯覚にもとづく共感」にかぎりなく近づくことがあると認識しているからである。スミスは次のようにはっきりと述べている。すなわち観察者は当事者との立場の置き換えが想像上のものであることを「ひそかに意識する」ために、観察者の感情は「変質し、かなり異なったものになる」と (22/84)。どのように変質するかは言われていないが、独善や偽善であろうか。だがこのことを突き詰めると、たとえ想像上とはいえ他者と立場だけでなく人物や人格をも取り替えることができたとしても、それによって他者を理解することができるのか、またそもそも他者を理解するとはどういうことなのか、という根本的疑問に突き当たるのだが、スミスはそこには立ち入らない。スミスは死者をも正しく理解し共感できるという。だがスミスの挙げる次の例はどうだろうか。

死を避けがなくなった人が理性を失いながらも、笑ったり歌ったりしているさまを見守るとき、われわれがその人の境遇に身をおき、いまの姿を失われたその人の「理性と判断力」をもって凝視できたらどう感じるだろうかと想像すると、身につまされ深い憐れみを禁じえない。なぜなら理性の喪失ほど人間にとって怖ろしい「禍」はないからとスミスはいう (12/63-64)。笑い歌う感情の豊かさがあっても理性を失えば人格が崩壊するとみる、理性に重きをおく人間観は、前述の感情に重きをおく人間観とどう折り合えるのかは問わないとしても、理性を失った人に成り代わってその人自身の理性なき姿を想像し——そのようなことが可能だとして——、憐れみをもよおす (共感する) ことには、その人を冒瀆しかねない危うさがある。先に共感の社交性と非社交性 (社会性と暴力性) の二面性を指摘したが、それは共感を成り立たせる想像力の良き能動性とその節度を越えた過剰、過信 (介入と錯誤) ——それは鈍感さでもある——と結びついている。

VI. 道徳の世界へ

私の喜びや悲しみに他人が共感してくれることは快いものであり、反対に共

感してくれなければ苦痛を感じる。また他人の共感を心地良く感じている私をみることは他人にとっても気持ちが良い。こうしてお互いに感情の一致（相互的共感）は快感の原因となり、不一致は苦痛の原因となる（13-14/67-69）。しかし感情の一致・不一致は快苦の原因となるだけではない。いよいよここから道徳の世界へ足を踏み入れる。

スミスによれば、或る人（当事者）の抱いた情念に観察者の抱く「共感的な情動」が「完全に一致する」とき、観察者は当事者の情念を「正当かつ適切である」と感じ、「その情念をかき立てた対象に見合っている」と考え、それを是認する。反対に、「自分の身に置きかえたときに自分の感じ方と一致しない場合には、当事者の情念は正当でも適切でもなく、それをかき立てた原因に見合っていないと考え、それを否認する（16/73）。三つのことが言われている。まず、人間の社会的関係において人は当事者としてその感情・情念（そしてそれに促された行動）の正当性 justice、適切性 propriety が問われる。次に、その当否の判定の基準は当事者の感情がそれを受け止める観察者の感情と完全に一致するか否かに、つまり観察者が完全に共感できるか否かにある。第3に、完全に共感できた場合には、当事者の感情はそれをかき立てた事象と適合しているとみなし、その感情（ないし行動）は是認され、その逆の場合は否認される。詰めていえば、共感感情や行為の道徳的判断と社会的承認の源泉である、ということである。

ところで、共感にかんして他者の立場に立つとか、他者の視点を獲得するとかといわれるのは、人びとの立場や視点が異なるからである。それは性格や性差の違い、何よりもさまざまな利害や身分・階層の違いから来る。しかし共感をともなわずに同一の視点に立てる事柄がある。自然科学と芸術である。数理的関係、宇宙のメカニズムなどは誰が考察しても同じ視点からみることができから、考察者のあいだで立場を交換したり、感情を一致させたりすること、つまり共感不要である。同様に、山野の風景、建物の装飾、絵画表現の美しさなどは、共感の介在する余地はない（19/79/80）。それは科学的真実と同じように、観る人の視点に左右されない美の一般的な基準が存在し、それを人びとが共有しているとスミスが考えているからである。実際には人によって審美

眼の違いがみられるが、それはそれぞれの「生まれつきの感性」の違いか、または「生活習慣」の違いがもたらす「注意力」の差による。或る時代や或る社会の慣習や流行によって美の基準が異なることはスミスも十分に承知しているが(『道徳感情論』第 5 部第 1 章)、それでもそれを越えて人間は普遍的な美を追い求める(19/80)。美を科学的真実と同一平面におく考え方には異論が呈されようが、物理学者・南部陽一郎の「科学には審美的要素があります。科学者は科学の法則をかなり抽象的な意味で自然世界の美と調和を反映しているのだと受けとめます」¹²⁾との発言に接すると、水と油のようにみられがちな自然科学と芸術にも通底するものがあるのかもしれない。

さて、他人(当事者)の感情や行為を社会的にみて適切だと判断するには、当事者の感情に観察者の感情が一致することが求められるのだが、観察者の感情のレベル(熱度)は当事者のそれよりも低いのが通例である。それだけでなく先に述べたように、他人のことを想像するために、意図せずとも観察者の感情が変質する場合がある。それでも当事者と観察者の感情は完全に一致しないまでも、社会的に許容される程度に一致しうる。そのためには当事者は観察者の共感がえられるように感情の熱度を下げ、反対に観察者はその熱度を上げるよう双方で努力しなければならない。とりわけ当事者は、観察者を友人や知人ではなく、「見ず知らずの人の集団」assembly of strangers と想定して感情を冷却しなければならない(21-23/83-86)。それができたとき当事者は自分の感情を観察者の「公正かつ公平な見地」candid and impartial light(22/85)に近づけることができたといえるのである。ここで『道徳感情論』の鍵概念である「公正で公平な観察者」fair and impartial spectator と事実上同じ表現が初めて出てくる。その公正・公平な見地が意味するのは次のことである。共感が感情や行為の道徳的判断と社会的承認との源泉であっても、その感情や行為の適切性の判断や承認には当事者と観察者のあいだに或る道徳的な基準——公正と公平——が合意されていなければならないということである。その合意(約束)を作り上げ、それを意味あるものにするものは、友人、仲間関係を越

12) ヨウイチロウ・ナンブ「科学・二つの文化・戦後日本」テツオ・ナジタ、前田愛、神島二郎編『戦後日本の精神史—その再検討—』岩波モダンクラシックス、2001年、211ページ。

えた見知らぬ人びとのあいだでの闊達な「社交と会話」(23/86)あるいは「感情と意見の自由なコミュニケーション」(337/701)による経験の蓄積にある。その意味で合意は、したがって道徳は経験の土壌から生れるものである。

VII. 公正、公平、情報に精通した「中立的観察者」

前節までは、「他人の感情と行動に関する判断が何に由来し（共感）、何を根拠とするか（公正・公平の規準）」(109/271、二つの括弧内は引用者)について論じてきた。次は、同様の問題を自分自身の感情と行動について考える番である。その原理は「他人の行動について判断を下すときの原理とまったく同じ」で、「自分自身の行動については、自分を他人の立場に置いてみて、言うなれば他人の目でもって他人の立場から自分の行動を眺めてみて、その行動を支配した感情や動機に全面的に共感できるかできないかによって、是認するかしないかを判断する。」(109-110/271-272) その他人の目は「公正で公平な観察者」の目と言い替えられる。上の公正・公平の規準はここで「公正で公平な観察者」(110/272)の目に擬人化される。そのままざしを「想像」し、「そのとおりに自分の行動を吟味しようと努める」(110/272)のである。そして公正で公平な観察者が自分の感情や行動に共感してくれれば、私の感情や行動が是認されたとみなし、共感してくれなければ否認されたとみなすのである。

ここで道徳的判断を下すうえで決定的な役割を担うのは、私を見ている現実の観察者ではなく、想像上の公正で公平な観察者である。公正で公平な観察者などというものが存在するかと問われるのは、スミスには不本意であろう。われわれ一人ひとりが行為の当事者として架空の公正で公平な観察者を想定し、その存在を認め合うのである。それを絵空事というのであれば、そもそも共感もなりたない。共感とは、想像上で相手の立場だけでなくその人物や人格を自分と取り替え、相手の体に移り移って、身代わりにさえなる超人的な(?)業であるから、スミスのいう共感をともかくも認めるのであれば、公正で公平な観察者もまた想像力によって表象しうるはずである。そうすることで、他人の感情や行動を道徳的に判断するときも、自分の感情や行動を道徳的に自己判断するときも、この公正で公平な観察者が向ける共感のまなざし(判断)を頼

りに、自他の感情と行動が社会的に適切かどうかを確信しうようになる。こうして主体 A と主体 B との二者関係は、公正で公平な観察者を介した三者関係に転換する。しかもこの三者関係の主導権は公正で公平な観察者の手に握られる。なぜなら主体 A も B も公正で公平な観察者の感情や判断に自発的に従うために公正で公平な観察者に支配力が生じ、三者関係は一種の権力関係となるからである。いいかえれば、主体 A と主体 B との道徳的關係は公正で公平な観察者によって作り出され、担保されるのである。

ところで「公正で公平な観察者」の観察者に付けられている形容詞はさまざまに取り替えられて、「偏見を持たない観察者」(85/219)、「冷静で公平な観察者」(38/122)、「聡明で公平な観察者」(249/531, 283/596)、「公平で事情に通じた観察者」(130/303, 294/613)などの語が代替的に用いられているが、最も多く使用されているのは、これらの表現を簡略に総称した“impartial spectator”である。それを「公平な観察者」と表記すると公平以外の資格が読み取れなくなるので、以下では<中立的観察者>と訳し、その中立性には公正・公平・情報への精通の三つの資格が含意されているものとする。

また観察者に代わって、「公平な傍観者」(191/414)、「偏見を持たない傍観者」(69/185)という表現も散見される。演劇の観客や小説の読者は作品の外にいる傍観者なのであるが(10/60)、かれらは作中の人物の人となりや境遇に共感や反感をおぼえる観察者でもある。また傍観者は第三者として観察者よりもいっそう冷静な目をもつこともあるから(191/413-414)、傍観者は公平な目をもつ観察者にもなりうる。つまり観察と傍観は別のものでありながら、ときに融合し同義のものとなる。

以上の想像上の観察者の性格をまとめると、<公正>、<公平>、<情報への精通>(仮に完全情報とする)の三つになる。公正も公平もそれ自体は贅言を要しないが、公正と公平とがつねに両立しうるかは一考を要する。公正であろうとすることが公平を逸脱させてしまうことはあるし、逆に公平に徹しようとすれば公正を侵さざるをえない場合がある。たとえば野球の審判はルールを公正に守っていても、負けているチームに判官鼻息とみられるような微妙な判定をすることが時として見られるし、ボクシングなどでも形式的にはルールに

違反していないものの、公平性を疑うような判定にときおり遭遇する。企業の人事評価者や大学入試の調査書を書く高校教師は社員や生徒を公正かつ公平な視点から評価していると自信をもって言い切れるかどうか。また多数派の意思に従うことが公正なルールとされるばあい、そのことで多数派と少数派との公平性が著しく損なわれるのはよくあることだし、その逆に公平性を守ろうとすると、所得の再分配のように盗む勿れという正義（公正性）の準則をあえて侵すこともある。このほかにも魯迅は「<フェアプレイ>はまだ早い」という小文で、相手が卑劣で、公正な行動をとらないときに、こちらにフェアプレイを求めることは敗北主義を招くと指摘する。「われわれには『フェアプレイ』はいつい無用なのか、もちろん必要だ。だが時期が早すぎる。『フェア』をのぞむならば、まず相手をよく見て、もし『フェア』を受ける資格のないものであれば、思い切って遠慮せぬほうがよろしい。相手も『フェア』になってから、はじめて『フェア』を問題にしてもおそくない。これはすこぶる二重道徳を主張するくらいはあるが、やむを得ない。そうでもしなければ、中国には多少ともましな道がなくなってしまうからだ。中国には、今でもまだたくさんの二重道徳がある。主人と奴隷にしても、男と女にしても、道徳がみなちがっていて、統一されていない。」¹³⁾

公正と公平との離反の例を一般的な命題に敷衍すれば、正義と善との相克問題、踏み込んでいえば、<正義は善（利益）の基礎となりうるのか>という命題となる。スミスによれば、後述するように、正義は克己、自制、情念の抑制といった「崇高で畏敬すべき徳」に支えられているから、上の命題は<徳は善の基礎となりうるのか>という命題にもなる。この二つの命題は倫理と経済とを跨ぐ問題、スミスのテキストに即すれば『道徳感情論』と『国富論』とを跨ぐ問題ともなる。

情報への完全な精通が想像上の観察者の三つ目の要件となるのは、観察ということが情報負荷性を免れないからである。われわれは白紙の心で観察はできない。人間は情報を誤信しやすい、いや誤信したがる生き物である。いちど或

13) 魯迅「<フェアプレイ>はまだ早い」『莽原』第1号、1926年1月、竹内好訳『魯迅文集』第3巻、筑摩書房、1977年、273-274ページ（引用は一部省略している）。

る情報が正しいと信ずると、それが間違った情報であることが判明してもそれを修正しながらないし、また自分の知識や経験（記憶）に合致した情報のみを受け入れ、それに反するものは拒絶しようとする。さらに或る人や事柄に関する評判が、良き評判であれ、悪しき評判であれ定着している場合には、その予断が邪魔をして、前者には良い（有利な）情報だけを後者には悪い（不利な）情報だけを選別して受け入れやすい。人が欲する情報、好ましいと思う情報、馴染んだ情報のみを受容したがるのは、先入観、偏見、偏愛、習慣から思うほど自由にはなれないからである。それゆえ観察者が公正で公平な視点をもつには、過不足のない的確な情報をもつことが条件となる。

さて、われわれが中立的観察者の視点を共有できるのは、日常的なコミュニケーション（社交と会話）を通してしかない。

人間は、こうふるまうのが相応しいという行動の基準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。・・・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、自分の行動を知っていた場合の目〔中立的観察者の目〕で自分自身を吟味する。（116/282-283、傍点引用者）

われわれは試行錯誤を繰り返しながら交流の経験を積むことで次第に中立的観察者が共感し是認する社会的適切性の基準を獲得し、それに従って自己の行動を規制することで、現実の観察者の目が行き届かないばあいでも、つねに中立的観察者の目にかなうことに満足をおぼえるようになる。いいかえれば、われわれの感情や行動の交流（交換）が中立的観察者の視点を媒介にして行われるようになるのである。中立的観察者とは人びとの交流をつなぐ観念的な媒介者、いうなれば倫理的な貨幣であり、その中立的観察者が主導するその媒介機能によって、社会の道徳的秩序が生まれるのである。

VIII. コミュニケーションの媒体—貨幣、言語、中立的観察者—

社会的なコミュニケーションの代表的な媒体はいうまでもなく言語と貨幣である。同じように中立的観察者をその媒体の一つとみなしたいま、スミスの貨幣と言語とにかんする所見に触れておきたい。『国富論』によれば、人びとの分業関係が成立したあと、各人の消費を越える余剰分を交換し合うことで多彩な生活物資を享受できる「商業的社会」が成立するのだが、その初期における物と物との交換には物々交換の偶然性、すなわちお互いに交換したい物の所有者に出会えるとは必ずしも限らないという事情がつきまとい、それを克服するために貨幣が導入されたという（『国富論』第1編第4章）。しかし原初の交換を物々交換とするこの考えは、スウィフトが『ガリヴァー旅行記』（1726）の第三話で語っている話と通じている。バルビパーニの首都ラガードの研究所を訪れたガリヴァーは、その言語研究棟で言葉を廃止する研究が行われているのを知る。言葉がなくなれば、簡便になるばかりか、発話は肺を消耗させ生命を縮める所為であるから、言葉の廃止は健康にも良いのだという。ラガードの研究者は、「言葉はものの名称にすぎない」とみなしていた。この考えに立てば、たとえば帽子はボウシという音をあてる物の名であり、机はツクエという音をあてる物の名であるから、帽子や机の名称を廃してもそれぞれの物には何の変わりもなく、その物自身でその存在と関係（差異）を直に表現しうるはずである。言葉がなくても、物を持ち歩いてその物を直に示しあうことで、十分に用は足りる。言葉の廃止でおしゃべりを取り上げられることを怖れた女性と無知蒙昧な大衆とが結託して反対したため、研究は日の目をみなかったのだが、研究者の物々表現の着想は、交換の起源を物々交換におき、貨幣（言葉）はその後から導入された便宜にすぎないという見解と気脈を通じている。

では物々交換の障害はどうして乗り越えられたのか。それは「目が鼻へ抜ける人」の天才的なひらめきによる。すなわち、ほとんどの人が受けとりを拒否しないと思われる「物」を手元におけばいいのだ、と思いついたのである（WN, 37-38/I, 40）。そのお誂え向きの物を貨幣と呼ぶとすれば、歴史的には家畜、塩、貝殻などさまざまな物が貨幣として使われ、今日では金銀に落ち着いたのだという。金銀は耐久性にすぐれ、どのようにも分割可能なため、交換手段

としての貨幣の機能により適していたからである。金銀が貨幣素材として他の物よりもすぐれた特性をもつとしても、人びとは金銀貨の受け取りをなぜ拒否しないのか、いいかえれば金銀貨が一般的な流通性を獲得するのはなぜなのかは、依然として明らかではない。それはもはや貨幣の素材の問題ではなく、貨幣を授受する人びとの意識や慣習の問題になると思われるが、スミスはそのことに関心を示さない。

スミスが次に関心を寄せたのは、貨幣を媒介とする商品交換が依拠する「交換のルール」(WN, 44/I, 49)をあきらかにすることである。そのために財貨の相対価値(交換価値)を測る「真の尺度」を特定しなければならないという。ここからはいささか難解な議論になるのだが、結論的に言えば、金銀も一つの商品であり、したがって金銀貨も他の商品と同じようにその相対価値は変動するので、他の商品の価値を測る「真の資格」に欠け、唯一適格なのはその価値が不変な労働だとされる。「健康、体力、精神が普通の状態で、また熟練と技能が通常の程度である」いわば代表的労働者ないしは平均的労働者を想定すれば、「かれは、等量の労働にたいしてはつねに、自分の安楽、自由、幸福の同一量を犠牲にしなければならない」から、「等量の労働は、時と場所のいかんを問わず、労働者にとって等しい価値である」とみなされる(WN, 50/I, 57、傍点引用者)。たとえば小麦、時計、金銀の生産や製造に従事する農民、時計工、坑夫を抽象的な存在である代表的労働者に還元し、同時にその耕作労働、時計製作労働、採掘労働という個別・具体的な労働を代表的労働者の抽象的な労働一般に還元すると、かれらの1日の労働量は、かれらの安楽、自由、幸福にかんして、その同一量だけを犠牲にしたものとみなすことができる。つまり代表的労働者の1日の労働量は、かれにとっていつでも等しい価値をもつとみなしうるのである。もっともそれぞれの具体的な労働の1日分を抽象的労働の同じ1日分とすることは現実的ではないので、「市場の駆け引きや交渉」によって案分調整がなされる(WN, 49/I, 55)。一連の論理には安楽、自由、幸福を量に還元し換算できるのかということをはじめとしていくつかの関門があるが、一点だけ触れておきたい。かつて金銀の採掘はアメリカ大陸の奴隷労働によっておこなわれたが、奴隷の労働も代表的労働者の労働に還元できるのだ

ろうか、またかれらの1日の労働はその安楽、自由、幸福の犠牲において、イギリスの農民や時計工の1日の労働の犠牲と同質、同等なのだろうか。それは昔日のことではなく、スミスの時代の新大陸では煙草や綿の生産は奴隷の労働に担われていたから、イギリス製の時計とアメリカ産の煙草や綿との相対価値の計算問題は、スミスの論理にうまく収まるのだろうか。

それはともかくとして、商品交換の真の尺度は労働であって、貨幣はその名目的な尺度にすぎないとする中で、市場における商品の売買において貨幣は実質的な地位を失い、売買は商品と商品との物々交換に回帰する。スミスの交換論は、物々交換に始まり、その途上で貨幣を登場させるが、その地位は形式的（名目的）なものにとどまり、実質的には物々交換に戻るという循環的な論理を辿ることで、貨幣を交換の背後に隠してしまう。

しかし上の論説は、さまざまな異質の財貨（商品）が交換されるルール、つまり労働量を尺度とする等価交換のルールを見いだすことに眼目がある。商品と商品との物象関係は人間関係の外皮ないし表層であるから、商品の等価交換のルールとは、本来は非等質、非等価である個々の人間を「価格」によって通約し、かれらのあいだに相互的で等価的な交流が成立しうることを意味している。

ルール（規則）という社会制度にとって決定的な意味をもつのは言語である。なぜなら感覚で直接的に捉えることのできないルールという高度に抽象的な観念を構築しうるのは言語による表象と概念化があつてのものだからである。スミスによれば、人びとが或る財貨と他の財貨を交換しようとするのは、その交換がもたらすであろう「有益性」という結果を考慮してのことではなく、人間の本性である交換したいという「性向」に起因している。この本性としての「交換」性向は、物を対象としたものというよりは、他の人間とのさまざまな形での交換つまり「交流」の性向のことであるから、それは人間が「理性と言葉」を使用し始めたことの必然的な帰結なのだという（WN, 25/I, 24）。先に引用した文を一部省略してもう一度引く。「信用されたい、他の人々を説得し、指導し、指図したいという欲求は、生来の欲求のなかでもきわめて強いものの一つだと考えられる。言語能力も、この本能に由来する。言語は、真に

優越し、他者の判断や行動を教え導くという野心のための強力な手段である。」(336/699-700) スミスの言おうとしているのは、交流と支配の同時組織化、そしてその手段としての言語の開発、つまりは社会の形成と言語の使用とは論理的に表裏一体の出来事である——歴史的にどうであるかは別の問題であるが——ということにほかならない。この重要な洞察は暗示されるだけで、『道徳感情論』本文でもその第 3 版 (1767) に付録としてつけられた論文「言語起源論」(論文としての初出は 1761) でも詳らかにされなかったが、社会の倫理的な交流(交換)のルールも言語行為を経なければ組み立てることができない。既述のように、或る人の感情や行動による表現行為を共感によって判断するには、その表現行為の背景や理由を観察者が言語によって「理解」することが必須だからである。想像—共感はそういう言語的行為と切り離せない。

IX. 中立的観察者の二重性とその分岐—道徳の一般規則と良心—

すでに述べたように、自他の感情や行動そして性格までも、その社会的な適切性を判定する基準は中立的観察者の共感すなわちその是認、否認の判断におかれる。それをスミスは繰り返し述べている。「情念や感情の妥当性なり適切性なりを確認あるいは判断しうる厳正な尺度は、公平で事情に通じた観察者以外ありえない。」(294/613) 次のようにもいう。「自分の行いを振り返ってみたとときに称賛に値すると感じられ、また称賛や是認をごく自然にかつ一般的に与えたいとする尺度や規則をどの点でも満たしていると考えられるなら、実際に褒めてもらえなくとも、心は確実になぐさめられる。」(115/282) 中立的観察者こそ道徳的判断すなわち是非の「^{メジャー}尺度」なのである。

いま、表象された中立的観察者をかれの立場に立って「私」という一人称の主体になぞらえると、スミスが「言語起源論」で述べた“I”という人称代名詞の特殊性、すなわち「個性性」individuality と「一般性」generalization という相反する性質を統合する人称代名詞としての特殊性は、中立的観察者にも当てはまる。「私という語はそれが使用されるときはいつも、はっきりとした一個人を、すなわち、そのとき話している特定の人物」を、つまり個性性を示している。他方、私という語は、「無限に多様な対象に帰属させられうる、一般的

な語である。」(LRBL, 219/下, 434-435)「私」は特定の個人だけでなく、万人が名乗ることのできる一般性をもつ語である。言葉を覚え始めた頃の子供は、私という語のこの二重性を理解できないために、固有名詞を使い太郎が歩く、花子が座るといい、私が歩く、私が座るといえない。そうすると、『道徳感情論』において中立的観察者が共感するとか、是認するとかと表現されることの多い中立的観察者もまた「私」として、個性と一般性の二重性を統合した存在である。この中立的観察者の二重性は、金銀貨の金銀(商品)としての個性と貨幣としての一般性との二重性に照応している。

ところが『道徳感情論』の論述が進むと、中立的観察者の個性と一般性は道徳の一般規則と良心とに分岐し、そして変形し始める。既に述べたように、中立的観察者の視点に立つことは、「長年の習慣と経験」によってそれを「速やかに」しかも「意識することなく」自然におこなえるようになる(135-136/312)。とはいえ、何らかの激情にとらわれて行動を起こそうとするときには、「公正な裁判官と同じ完全な中立性」(157/349)をもって、つまり中立的観察者の視点に立って自分の行動を事前に点検してみる精神的な余裕はない。行動をした後に激情がおさまれば、「中立的な観察者の厳しい目」を取り戻し、自分の行動の適否を冷静に見直すことができるかもしれない。しかしそれでも、自己の行動や性格を悪く考えるのは愉快なことではないので、自分を公平に眺めようとはしない。それほど人間は<自分は悪くない>という自己欺瞞の誘惑から逃れることは難しいのである(157-158/349-351)。

しかしそれでも人間には行動の価値や適否を感じ取る生来の感覚つまり道徳感覚が自然から与えられており、その感覚が、われわれが経験を積み重ねるなかで、何をすべきでないかという「道徳の一般規則」を作り上げていく(159/353)。貪欲、嫉妬あるいは不当な復讐心に駆られた殺害を目撃した人は、瞬時に憎悪をおぼえるのであって、罪のない人の命を奪ってはならないという「最も神聖な行動の規則」を斟酌して憎悪をおぼえるのではない。殺人に関する正義の一般規則は、殺人を目撃した人びとや犠牲者の身近な人びとの嘆き、怒り、憎しみ、復讐心などの感情的反応の経験的結晶にすぎない(159-160/353-354)。

ところがここに逆転現象が生じる。道德の一般規則すなわち道德的慣習がいったんできあがると、人びとは行動の正否や適否の「究極的な判断根拠」(160/355)としてこの規則(慣習)を参照するようになり、行動の適否の判断に迷ってもその都度、中立的観察者の視点に立つ手続きをとらなくてもよくなる。この道德的コミュニケーションにおけるいわば情報の取引費用の圧縮は効率性の面からは社会的メリットがある。その半面で、一人ひとりのなかで中立的観察者への参照が形式化され、自分に都合よく一般規則を希釈し、それに大きく違背しなければそれで良しとする中立的観察者の目の形骸化、歪曲化が生じる恐れがある。このいうなれば<慣習への押れ>の社会的な代償は少なくないと思われるが、スミスのこの点への危惧は薄い。むしろスミスは、一般規則が各人の心のなかに棲みつぎ、教育によってさらに堅固なものとなれば、一般規則を遵守しなければならないという「義務感」(162/358)が育まれ、「自愛心にもとづく誤った考えを正すのに大いに役立つ」と期待を寄せる(160-161/355-356)。しかし上に指摘したように、中立的観察者の視点への参照が中抜きにされ、中立的観察者の目への配慮と一般規則にたいする顧慮とのあいだに溝が生じると、いいかえると、人びとの関係(交流)を媒介していた中立的観察者が関係の外部に出て独立すると、一般規則に対する義務感、実質的には慣習の遵守も形式化、空洞化するであろう。そのとき道德の一般規則は自己への偏った過剰な愛——それは自愛心(利己心)とは似て非なるものである——にもとづく誤った考えや行動をよく匡正できるだろうか。

中立的観察者(私)の一般性が道德の一般規則へと形を変えて実体化したとすれば、中立的観察者の個性性は良心へと姿を変える。神はわれわれに「仲間」の感情や判断を尊重すること教えた。そのため他人の称賛や是認に喜び、否認に心を痛めるのであるが、そうした社会的な称賛と制裁とは別に、中立的観察者が裁判官となって判決を下す法廷すなわち良心の法廷がある、とスミスはいう(128-130/302-30)。この法廷では「称賛に値すること、非難に値すること」を規準として裁定がなされる。スミスのいう良心は、何らかの精神的な実体ではなく、人間にそなわる「道德的能力に従って、あるいは逆らって行動したことの意識」を指す(326/678)。良心のうずきや呵責あるいは疚しさと

というのはそうした道徳意識のひとつの表現である。

ところが他方では、良心は心のなかの何らかの道徳的な実体であるかのように、「胸中の理想の存在」(148/333)、「胸中の人、すなわち自分の感情と行動を見守る抽象的な理想の観察者」(153/342)、「中立的な観察者の代理である胸中の人」(215/464)、「胸中の半神半人」demigod within the breast(131/304-305)、「胸中の半ば神のような偉大な存在」(245/523, 247/528)、「胸中に置いた神の代理人」(165, 166/365, 366)などとさまざまな擬人的表現が与えられる。しかし良心が自立化し、理想の存在、半神半人、神の代理人などと持ち上げられるのは裏腹に、良心の頼りなさも指摘される。「心の弱い人間」つまり民衆が何か重大事や異常事に直面したばあい、良心に従うというだけでは満足をえられないし、また良心を心の支えにもできない(134/310)。人は追い詰められると良心などかまっていられないのである。スミスはいう。「敵から逃れようとして、後ろから迫り来る危険よりもいっそう確実な破滅が待っていると知りつつ断崖から身を躍らせるときの、あの恐怖と逆上・・・まさに行動する瞬間の感情は、このようなものである」(161/357)。衝動は良心を眠らせるのである。だがこの後先を考えない必死の逃亡が、投降を恥辱、国辱と教え込んだ教育に後を押されたものであったとしたら、良心を眠らせたのは衝動だけとはいえない。

良心はスミスが示唆するように平穏な日常があつてのものかもしれない。しかし平穏な日常のなかでも「行動の適否の線引きが難しい微妙で複雑な事例」に出会ったとき、人は良心を頼みとせず、手っ取り早く権威者の判断を仰ごうとする。その役割を担ったのが告解司祭たち confessors で、かれらは告白事例に答えるための問答集として「決疑論」casuistry を作り上げたのである(334/696)。こうして聴くこと、聴いてもらうことが聴き手に従うことになるという権力関係が、あるいはその宗教的装置が良心の領域に浸潤してくる。¹⁴⁾

14) 現代の告解司祭は、だれもが発言できる、すなわちだれもが聴いてもらえることを建前とする民主主義の隙間(機能不全)に目を付けて、それを埋めるかのような身振りをして現れるだろう。救済者を僭称する新しい宗教家か、インターネット空間の匿名者か、それとも遠くない将来、みずから意識と記憶をもつようになるといわれる「人工知能人間」か。

良心はなぜこのように脆弱なのだろうか。良心はたとえその半分が神に近づきえたとしてももう半分の人間の性を棄てられないからである。スミスの表現を再度引用すれば、「人間は社会のなかでしか生きられない」からである。社会からドロップアウトする生を選ばないかぎり、他人や世間の猛烈な攻撃に曝されたばあい、「内なる人」(良心)は動揺し、是非を判断する生来の道徳感覚は働かなくなる。また思いがけない喝采を浴びたときも、それが根柢の乏しい過褒であっても、虚栄心に足を取られて、良心に照らして自分を取り戻すことができない。良心つまり称賛に値することへの愛といえども他人の称賛や攻撃に超然と構えておられないのである。「胸中のいわば半神半人は、不死の血〔神の血〕だけでなく可視の血つまり人間の血も引いている」ため、他人から受ける称賛や非難に人間の血はどうしても騒ぐのである(131/304-305)。

良心をより神に近づける方途はあるだろうか。スミスによれば、完全な自制心を身につけた「真に不撓不屈で、聡明で正しい人」つまり「有徳な人物」になることである。それはいってみれば「自分自身が中立的観察者になりきってしまう」ことである(146-147/329-330)。その意味では良心とは徳への愛なのである。徳には、偽りのない謙遜や寛大な思いやりのような「おだやかでやさしく愛すべき徳」と、克己、自制、情念の抑制のような「崇高で畏敬すべき徳」とに大別できるとすれば(23/88)、社会の維持に欠くことのできない正義は後者の徳に依存している。徳は人格の陶冶を求め、徳を身につけた人が有徳者あるいは高德者と呼ばれる。かれらにあつては良心(徳への愛)は道徳の一般規則を遵守しようとする義務感と一致するだろう。スミスの倫理学は、常人の共感能力を基礎にかれらの経験とその交流を積み重ねることによって感情や行動の社会的適切性の基準を探り当てることに主眼があつたが、その社会的な適切性の基準を越えてより高い倫理的水準、称賛に値する徳をもあわせて要求するにいたる。それは社会的には高潔で有能な英雄(政治的には前衛)という少数のエリートへの待望とつながるが、他方で、崇高で畏敬すべき徳、称賛に値する徳への共感、愛、模倣がとりわけて称揚されるとき、共感の倫理学は経験的主体の感情や行動への共感よりも、あたかも半神半人であるような人の高潔な性格・人格への共感に傾斜しながら、一方では規範倫理学としての徳倫

理学の性格を強め、もう一方では宗教との境界領域にも近づいていく。後者の宗教との関連について言えば、人間は「神の目」、「神の罰」の下のあるという信仰を受けいれるとき（170/373）、「宗教は人間の自然な義務感を強化する」（170/374）のに役立つ。また人が現世でその無実を晴らすことができないとき、最終審として「神の法廷」があると信ずることは「慰め」になるであろう（131-132/305-306）。しかし「神の意思に従うことが〔宗教的〕義務の第一原則だという点では、万人は一致する」としても、「その具体的命令は何か」という点で教義はまちまちである。それゆえ人は「誤った〔道徳的〕義務感、いくなれば誤った良心から悪徳の道」に迷い込むことがあるように、誤った教義にもとづいた宗教的義務感から道を踏み外すことがある（176-177/385-387）。このように聖俗の義務感を生みだす宗教的教義と道徳的規則や良心への信頼はスミスにあっては無条件のものではない。

X. おわりに－媒介者のいない悲劇、媒介者の跳梁する悲劇－

『道徳感情論』が表象する社会で生きる人びとは、他人から独立した人間でないことは既に述べたが、かれらは等質で等価な人間でもない。王、貴族、地主の上流階層、生産や流通の事業や経営にかかわる人びと、聖職者、法曹人、大学教授などの専門的知識人の中流階層、そしてそれ以外の労働者、農民などの下流階層とのあいだに社会的差異（身分）が想定されている。「地位の高い人は下層の人びとを同類 fellow-creatures とは思っていない」（55/158）、おそらく中・下層の人びとも上流階層を同類とは思っていないだろう。同類（仲間）としての連帯意識においても階層間には分断がある。女性にいたっては社会の外の人とみなされている節さえある。さらに階層によって求められる徳（卓越した資質）も異なる。貴族などの上流階層には、気高さ、洗練、気品などの徳が、みずからの労働によって生計をたてざるをえない中・下層階級の人びとには苦境を乗り越える強靱な心身、自分の職業に対する知識と勤勉さ、危険に直面したときの決断力などが求められる（55-56/156-158）。つまり『道徳感情論』の社会は、地位、財産、性差による階層的秩序（王制、身分制、家父長制）基礎とする社会であり、そこには分節化された階層意識と倫理とが根をはって

いる。「来世では万人にたいして厳正に正義が行われ、道徳的および知的資質が等しい者には同じ地位が与えられる」(132/306)と説く宗教が中下層の人びとの心に響くのは、現世の正義も地位も不公正、不均等であるからであり、またナショナルな一体感を煽る呼びかけが功を奏するのにも上のような現実的背景があるからである。それでも階層的秩序のもとで生きる人びとは、人間の普遍的な本性を共有する点において、階層を超えて個人という共通の資格(権利)を有しているとみなされる。かれらはお互いに自己利益(価値)の実現のために交流と会話を通して他者と連繋し、階層を横断してひとつの倫理空間を築きうるのである。このヴィジョン(観念)としての倫理空間は、現実の階層的秩序と相克するはずであるが、スミスにあっては、階層的秩序を相対化しても破壊するものとはみなされていない。むしろその相克が上流と中下流との相互補完関係すなわち権力と経済との相補関係——その一つの制度化は『国富論』が標的とした重商主義——を促進する可能性さえある。もし新しい重商主義が出現するとすれば、スミスは『道徳感情論』のヴィジョンと現実とのあいだのみずからの(?)落とし子を『国富論』で葬ったことになるのだが。

さて、上のような異質の人びとが他者とともに独り生きる第一歩は、その他者とコミュニケーションをはかり、安定的な人間関係を作り上げることにある。本稿第 I 節で、『道徳感情論』のモチーフを、「存在から秩序への社会的かつ心理的メカニズムを解明する」ことにあるといったが、その秩序形成は、他者との社会的関係をどのようにして作ることができるのか、そのためのルールは何か、ということにかかっていた。そのときスミスを捉えたのは、媒介するものなしに人と人との倫理的(社会的)関係は成立するのか、というメタ倫理的な問いであった。¹⁵⁾ 仮に直接的な人間関係がありうるとしても、ホップズが『リヴァイアサン』の自然状態論で考えたように、それは各自の生存を賭けた利害の対立に、最悪のばあいには殺し合いというむき出しの暴力を引き出す戦

15) 道徳的判断の意味や機能、道徳に従うべき根拠などを問うメタ倫理的な問題は、スミスによれば「[道徳の]実践のうえではなんら重要性をもたないこと」であり、「もっぱら哲学的好奇心の満すためのものである」(315/656)。そのメタ倫理学に『道徳感情論』の主要な関心(テーマ)がおかれている。

争状態に行き着くかもしれない。それはたんなる理論的想定ではなく、17世紀の宗教戦争などの深刻な歴史的経験を踏まえたものであった。スミスはホブズの道徳理論も政治理論も受け入れなかったが、あからさまな利害対立が生みだす惨劇を回避したいというホブズの問題意識は受け継いでいる。媒介するものへの着目がそのことを示している。コミュニケーションに媒体としての言語が不可欠であるように、個々の感情や行動の交流にも媒介するものが必須であり、それを介してコミュニケーションのルールを作ること、すなわち人と人との関係を直接的に対峙、対立する二者関係としてではなく中立的観察者を媒介とする迂回的な三者関係とし、その媒介的關係を社会的交流によって網の目状につなぎ倫理という規範的秩序を構築すること、それがスミス倫理学の中心におかれた理念であった。

中立的観察者は人びとの共同主観であり、虚構である。だがく虚空、よく物を容るゝの古言のように、虚、空であるがゆえに誰もが想像上で中立的観察者の位置に立つことができる。つまり中立的観察者は個性性と一般性とを併せもっている。他方で、媒介者ないしは仲介者は、結婚の仲人や紹介者のように黒子の宿命を背負っているものだとすれば、媒介者である中立的観察者も社会制度としての慣習（道徳の一般規則）と個人の人格（良心、徳）とに分岐、特化し、後二者が人間の道徳的關係の前面に躍り出ると、それに応じて中立的観察者はその背後に退く。それは『国富論』の、物々交換から貨幣が生まれながら、結局は商品交換から貨幣が消失する論理（ヴェールとしての貨幣）と類似している。しかし『国富論』が商品の価値の貨幣的表現である「価格」の概念を棄てないように、『道徳感情論』の中立的観察者も、論理展開（構成）においては後景に退きながらも道徳的關係の根拠としての位置は抹消されることはない。道徳の一般規則であれ良心であれ、中立的観察者の視点を最終的な参照点としている。すなわち的確で行き届いた情報にもとづいて——それゆえ情報の改竄、捏造、隠蔽、廃棄は致命傷となる——公正かつ公平な視点から自他の性格、感情、行動を判断し評価することが不変の道徳的基準（尺度）なのである。それでも中立的観察者の機能は万全ではない。それを修正、補強するのは人びとの経験と交流しかない、というのがスミスの信念であり、この点でも

スミスはイギリス経験論のまぎれもない嫡子である。

これから先はスミスの論じていない問題なのだが、中立的観察者のような媒介者を排除したばあい、人間関係に何が起こるだろうか。絶対的な権力を呼び出してしまふかもしれないし、倫理の解体をみるかもしれない。前者はホプズの『リヴァイアサン』が明敏に捉えたものである。自己保存の自然権を賭けた生がむき出しの暴力（戦争状態）に行き着くことを自覚した人びとは、平和を手に入れるために、みずからの生存権を主権者（国家）に譲渡する契約を結び、暴力を押さえ込むことのできる強大な権力をそなえた国家を誕生させる。個々の暴力を阻止するための単一の巨大な暴力の容認、いいかえれば媒介者のいない社会は絶対的な権力をもつ代表者（媒介者）つまり国家を受けいれざるをえない、これが近代の国民国家で生きる者の逆説的境遇なのだ、ホプズは示唆する。

他方、別のことも考えられる。媒介者がいないことで乳児期の母子のような無垢で透明な人間関係が大人でも成立するとすれば、見知らぬ人との面倒なコミュニケーションも無用なものとなる。しかしそれは私と他者との境界が不分明になることでもある。そのとき加害者と被害者、統治者と被治者、多数派と少数派などのさまざまな差異を無視して、先にも触れたように、同じ組織、同じ民族、同じ国民という感情的、情緒的な一体感が煽られて炎上すると、個人としての多様性も責任も無化され、人間としての尊厳の根拠である「独り」という自覚は希薄になるだろう。

コミュニケーションの媒体である言葉が失われると同じことが生じる。あらゆることをスキャンダルの種にして言葉がおしゃべりの具に化すとき、紋切り型の表現や言説によって言葉は商品のように使い捨てられる。あるいはトゥキュディデスが指摘したように、¹⁶⁾ 権力をもつ者が言葉を恣意によってもて

16) トウキュディデスによれば、ペロポ（ン）ネソス戦争（前 431-前 404）のおりギリシア各地のボリスの内部で党派闘争が激しくなり、対立する党派は「言葉の通常の意味を自分たちの行動に対応させて、勝手に正当化して変更してしまった。」たとえば、「無謀な大胆」は「仲間を愛する勇氣」とみなされ、また「慎重」は「臆病の口実」と、「万事に賢明」は「万事に無為」とみなされ、「用心して計画する」は「逃避の良き口実」とされた。こうした実態をごまかす言葉の濫用の結果、「体裁の良い言葉を使って何か悪意に満ちた行動を成し遂げることがあれば、それこそ高く評価された」という。トゥキュディデス『歴史』第 3 巻第 82 節、藤縄謙三訳、京都大学出版会、2005 年、第 I 巻、329 - 331 ページ。

あそび、言葉が実を伴わなくなったとき、言葉は衰弱する。言葉が衰弱し失われるとき、われわれはすでに均質な感覚と均一な思考に均され、また均されることを受けいれている。倫理は私と他者とのあいだの越えがたい差異（緊張関係）に胚胎するものだとすれば、障害のない透明な人間関係が現出したとき、スミスのいう他者に対する説明責任をはたすべき倫理もそれを担う言葉も解体する。

貨幣が廃絶されるとどうなるだろうか。ケインズによれば、貨幣への愛着は不確実な未来への不安にもづくものである（『雇用、利子および貨幣の一般理論』1936）。いいかえれば、われわれは貨幣を現在と未来とを媒介してくれるものと思いついでいるのである。仮に貨幣が廃棄された場合、未来の不確実性（正確には、不確定性）と正対せざるをえなくなるだろうが、貨幣の廃棄は未来へ架橋しようとする投資の断念でもあるから、そのとき未来への不安を鎮めるあたらしい経済活動をみいだせるだろうか。貨幣の廃棄は、貨幣を事実上失効させるハイパーインフレーションとは質を異にする問題である。ハイパーインフレーションは悲劇的事態を招くとしてもいずれは収束する。しかし未来すなわち不確定性は生きているかぎり付いて回るから、未来を超克できるのは死のみである。生あるかぎり、不確定な未来と不確実な現在を従容として受け止めるか、それとも敢然と立ち向かうかするしかない。

それでは媒介者がいれば問題はないのだろうか。一つの政治的な答えは如上のようにホップズが示唆していた。すなわち媒介者は絶大な権力をほしいままに乱用する独裁者に変貌するかもしれない。他の媒介者（媒体）はどうだろうか。言葉にすれば嘘になることはあるし、饒舌よりも沈黙によってコミュニケーションが深まることもある。しかし言語は人間関係を拓き、さまざまな価値や思想を生みだし、未来の扉をも開く。他方で言語は人間関係を閉ざす。言葉は人を愚弄し、差別し、孤立化させ、排除し、あげくのはてに死に迫りやる最強の凶器でもある。言語はまた誤った情報、故意の情報を拡散し、世界を歪め人びとを混乱に陥れる。その意味では社会は言葉という砲弾が行き交う戦場でもある。言語と同じように貨幣は交換を拡げ、市場をグローバルなものにし、一生逢うこともない人びとを意識することなく連繫させるが、他方で貨幣

は資本に形を変えて人間と自然を破壊し、人と自然との交流や人間同士のつながりを寸断する。スミスによれば、資本も商人も特定の国土・国家に根づかないコスモポリタンなのであるが、そのコスモポリタンの無国籍性にスミスは懐疑的であった (WN, 426/II, 70)。スミスは偏狭なナショナリズムを嫌い、国家 (行政) 機関を間違いを犯しやすい非効率な存在とみなしながらも、国家の果たすべき役割を、その例示は控えるが、倫理においても経済においても特定している。

中立的観察者という道徳的媒介者もまた両義性を免れない。自由な社交と会話が成り立っているかぎり、人びとは中立的観察者の存在をともに想念し、そのまなざしを感じ取ることで社交の道徳的ルールを見いだし、さらにそのルールを状況に応じて変えていくだろう。しかし中立的観察者の目が道徳の一般規則や特定の徳に集束し、社会の階層的秩序を保守するだけの制度になると、道徳は専制者のように祭り上げられる。エゴ、不正、悪、狂の跋扈は恐ろしいが、道徳によってそれらを一扫できるという考えも恐ろしい。本心からそう信じてはいないのに、美辞麗句を弄して道徳の全能性、有用性を吹聴する ^{にわか} 道徳家を演じながら、自分だけは非道徳に徹して利得をかすめ取ろうとする強かな合理主義者、すなわち道徳に只乗りする人 (フリーライダー) が現れるからである。そしてかれらは暗黙のうちに手を組む。