

アダム・スミスの経済学と経済倫理学

運(fortune)と徳(virtue)をめぐる同胞市民の経済学の誕生

Adam Smith's economics and economic ethics

大 藪 敏 宏

OYABU Toshihiro

はじめに 偶然性としての運(fortune)と必然性としての徳(virtue)

バラク・オバマ氏は米合衆国の第44代大統領として、2009年1月20日にワシントンにおいて大統領就任演説を行った。世界はその大統領の帰属する人種や、あるいは演説における「新しい責任の時代」という主張に注目したが、その就任演説の第一声が何であったかを見落とした。彼の就任演説の第一声は聴衆に向かって何と呼びかけたか。それは、「我が同胞市民諸君(My fellow citizens)」という呼びかけの第一声から始まったのであるが、この呼びかけの意味について深く考えることを世界は怠った。

もちろんこの呼びかけは彼に独特なものなどでは決してなく、歴代の米国大統領が国民に対して演説を行う際にごく普通に使用する聴衆への呼びかけの言葉である。そうした意味においてありふれた定例的な言葉とも言え、この言葉の意味を改めて熟考するというようなことは、ほとんど行われない。決まり文句だからである。そうだとすれば日本の新聞が、この第一声を無視したり軽視したりしたのも自然なことかもしれない¹⁾。

しかし第一声が、"Hey, everybody!"というのと、"My fellow citizens!"というのでは大きな違いがあるのだが、ではどのような違いがあるのだろうか。

そこには社会構成への主体の取り組み方の違いが現れている。その社会構成を拒否するのであれば、この呼びかけに応じてはならないはずである。だから第一声の呼びかけを聞き逃してはならない。どのような社会構成が21世紀において企図されているのだろうか。だから、この呼びかけの前史と前提へと遡らなければならない。そこには、降って湧いたような偶然性としての運(fortune)と、それに対して必然性としての対峙するような徳(virtue)との間に関係性を構築しようとする主体間の経済倫理学が働いているように思われる。

本稿は、アダム・スミスにおける経済学が誕生する場面に遡及して、今日の米国の大統領が国民に対して呼びかける際のごく普通のこの呼びかけの含意を明らかにしつつ、市場における経済生活や社会生活を送ることの社会科学的ならびに経済倫理学的前提に光りを当てたい。

1. 『道徳感情論』と『諸国民の富』を繋ぐ媒概念

経済学は本来的に道徳科学もしくは道徳哲学(moral philosophy)であり、倫理学に深く根ざすことは経済学においても周知のことであり、経済学の古典中の古典とされるアダム・スミスの『諸国民の富』の理論的前提が同じく『道徳感情論』であるということも経済学史ではよく知られたことである。

スミスの『道徳感情論』の中心的な概念が共感もしくは「同感(sympathy)」であることも、経済学において有名なことである。この「同感(sympathy)」の用例は、スミスの『道徳感情論』(以下、『感情論』)もしくはTMSと略記)には280例以上登場するが、『諸国民の富』(以下、WNと略記)にはない。そうすると、「同感」は経済倫理学の中心概念たりえても経済学の中心概念たり得ないという理解が成立しそうに思われる。

では、スミスのTMSとWNをつなぐ概念は何であろうか。それが「見えざる手(invisible hand)」という経済学史上最も有名なスミスの概念であるというのが、従来の見方であった。確かに、一見して同感が生き残る余地のないような身も蓋もない冷徹な経済市場において、それにも関わらず身の丈に合った蓋がかみ合うという神の「見えざる手」による市場の予定調和において、露骨な利益追求の場である市場を通じて逆接的に辛うじて「同感」が生き残る可能性を示唆しているように思われた。しかし、そのような同感が成立する余地が生き残っているとしたら幸運のようにも思われる。しかし、だからこそ神の「見えざる手」の奇跡による予定調和なのであった。ここには周知のようにスコットランド長老派プロテスタント神学の理論的枠組みが効いているようにも思われる。この「見えざる手」はあまりにも有名であるが、しかし実はTMSにもWNにもわずかな用例しか登場せず、それは両者においてわずか1~2例である。

同感を中軸とするTMSと市場を中軸とするWNとの間を架橋する両者に媒介的な概念を、「見えざる手」以外に発見することはできないだろうか。同感に極めて近い概念として「同胞感情(fellow-feeling)」の用例はTMSには42例登場するが、WNには登場しない。ハイフン無しの「同胞感情(fellow feeling)」の用例はTMSにもWNにも登場しない。

ところがこの同胞感情の担い手である「同胞市民(fellow-citizen)」の用例ならTMSに16例、WNに8例が登場している。またハイフン無しの「同胞市民(fellow citizen)」の用例はTMSには登場しないが、WNには3例登場する。ハイフンの有る無しに関わらずということで考えれば、「同胞市民」という(同朋)感情の担い手にして経済活動の主体に注目すれば、TMSに16例、WNに11例が登場することになり、TMSとWNとを架橋する媒概念として「見えざる手」よりはかなり期待できそうに思われる。しかしこのようなテキスト上の用例数の比較というものは、ただの状況証拠にすぎないと考えられる。

問題はこれらの概念が社会生活における媒概念としていかに機能しているかとアダム・スミスが考えていたかということであり、それがスミスの道徳哲学もしくは経済倫理学の理論にとってどのように機能しているか、ということのように思われる。

本稿は、「同胞感情」論として「道徳感情論」を捉えるという視点から、『感情論』から『国富論』に至るスミスの公共哲学を一貫するものとして、社会的偶然性に対する卓越主義の共和主義

的配慮を担う「同胞市民」という感情機能と経済機能の主体像を提出したいと思う。

2. 同胞感情論としての道徳感情論

『感情論(TMS)』の冒頭すなわち第一部第一編の表題が「同感(Sympathy)について」であるが、この同感が『感情論』の社会哲学の中心的な鍵概念であるということは有名なことであるが、ところがこの第一部第一編の「同感」という表題の前にある冒頭の表題は「行為の適宜性について」であり、この「適宜性」もまた『感情論』の中心的な概念として登場しているものである。そもそも「適宜性」というある意味で中途半端な概念を、スミスはなぜ『感情論』の中心の概念に位置づけたのであろうか。

また『感情論』の冒頭のページには、偶然性という本研究の研究観点から興味深い現象が見られる。まず冒頭の文においては、まだ「同感」も「適宜性」も登場しないというのに、運不運(fortune)という偶然的な運命を表す概念が登場し、これがこの『感情論』全体において一貫して頻出することになる。そしてこの著作全体の冒頭の数行先では、「有徳で人道的な人(virtuous and humane)」という言葉が出てきて、これ以降もちろん有徳もしくは「徳(virtue)」という概念が、この著作においては「運(fortune)」という概念と共に繰り返し登場することになるが、このこと自体も、そしてまたこの冒頭での「同感」や「適宜性」という概念が登場する前に「運(fortune)」と「徳(virtue)」もしくは「有徳(virtuous)」という概念が登場しているということも、これまであまり注目されてこなかったと思われる。そしてさらに、もちろんこの「運(fortune)」と「徳(virtue)」という概念は、マキャヴェッリ『君主論』における中心的で主題的でもあった「フォルトゥナ」および「ヴィルドゥ」という概念であったということに関心が向けられることも、あまりなかったことと思われる。しかし、偶然性の公共哲学という観点からスミスのシヴィック・ヒューマニズムにおける脱マキャヴェッリ化に目を向けるとき、こうした『感情論』の冒頭頁の文の運びは、非常に興味深いものとなる²。

つまり、「運(fortune)」と「徳もしくは卓越した力量(virtue)」という概念はマキャヴェッリの政治哲学においては主題的とも言えるほどの主要概念であったが、スミスにおいてはこの両概念は「適宜性」および「同感」という主題的概念を導出するための操作的概念として多用されており、このことがスミスにおけるシヴィック・ヒューマニズムの脱マキャヴェッリ化もしくは「反権威主義」³化としての経済過程の理論化に繋がっているのではないかと考えられる。スミス『感情論』における経験倫理学は、経験的な内観心理学の手法をとりながらも、人間がどんなに利己的であろうとも、他人の偶然的運不運と幸福に関心をもたせる「人間本性」の「原理」があるということから出発する〔 . . . 1.1〕⁴。ここに既にマキャヴェッリが称えた自由である『集団的レベル』での自由⁵というマキャヴェッリの契機を超えて「自律的な自己実現」という意味での積極的自由の自己達成を通じた共同体もしくは公共体の構成の可能性が基礎づけられているとも考えられる。しかしスミスの道徳哲学においては、これは単純なハチスンの仁愛という人間愛の原理によって人間の共同性が実現すると考えられているわけではない。まさにここにこそ「中庸性」が鍵となる或る意味で中途半端とも言えなくもない「適宜性」という概念が、『感情論』冒頭の最大の主題となった所以がある。単なる人間間引力原理としての仁愛(benevolence)が、ここ

『感情論』冒頭でアприオリな原理として導入されているというわけではないのである。

まずは、偶然的な運のうちでもとりわけ不運や「悲惨(misery)」に対する「哀れみ(pity)または同情(compassion)」という情動に対する経験的な内観心理学⁶から始めて、想像力によって相手の境遇に身を置いて受難者と立場を交換することによってその困苦と苦痛とを自分が受けていると心にえがくことが「同胞感情の源泉(source of our fellow-feeling)」〔TMS. . . .1.3〕となることをスミスは示した上で、他人の痛みや困苦に対するこの哀れみと同情という情動を拡張し普遍化して、悲哀以外の情念をも含めた他人のどんな情念に対しても連帯する原基となる「同胞感情を表す言葉」〔TMS. . . .1.5〕が「同感」である、と位置づけている⁷。だとすれば、これまでのように「同感」に着目するよりも、「同胞感情」に着目する方がよりスミスの思想の内実さらに肉薄することができるかもしれない、とも考えられる。そして本研究では、「同感」よりもこの「同胞感情」という概念に注目することによって、さらにストア的契機とハチスンの契機との総合の発展として、『感情論』から『諸国民の富』への展開を理解していきたいと思う。

3 . 偶然的にふりかかる運への同感と心の傷

こうして他人の不運に対する「同情」から始めて、それを「同感」へと拡張し普遍化したのに対応して、「同感」の感情も「悲嘆と歓喜」へと拡張されるとともに、「同感」の対象である「運」の方も悲惨な不運だけでなく「幸運または不運(good or bad fortune)」へと拡張され、さらに「幸運または不運についての一般的観念」へと普遍化される〔TMS. . . .1.9〕。ここでさらにその他人の「悲嘆と歓喜」の「原因について知られるまでは」、同感は「つねに極めて不完全である」ということから、その情念ではなくその「境遇(situation)」を考慮しようとして、「あなたに何がふりかかったのか(What has befallen you?)」という最初の質問が生じるという〔TMS. . . .1.9〕。この「ふりかかる(befall)」という英語は、「偶然(Zufall)」というドイツ語に通じる⁸。偶然的な運(fortune)への考慮が同感を生み出す。「同感は、その情念を考慮してよりも、それをかきたてる境遇を考慮しておこるのである」〔TMS. . . .1.10〕。「われわれの胸のすべての情動について、他の人びとのなかに同胞感情を観察すること以上に、われわれを喜ばせるものはない」という「相互的同感の快楽(Pleasure of mutual Sympathy)」を語るスミスは、人間の「感情を自愛心(selflove)の一定の洗練からひきだしたがる人びと」〔TMS. . . .2.1〕と一線を画す。こうして「相互的同感(mutual Sympathy)」の原理からやがて後に制度論へと踏み出していくスミスの思考と、「相互的承認(mutually recognizing)」(*The Phenomenology of mind* (1807) Translated by J. B. Baillie) の論理からやはり制度論へと踏み出していくヘーゲルの思考との間には興味深い平行関係がある。アトム的自愛心の契機のみから人間を理解せず、一種の相互性に人間存在の原理を認めた上で、そこから社会制度のデザインへと目を向ける点に、両者に共通する思考を認めることができる。

「同感は、歓喜を活気づけ、悲嘆を軽減する」〔TMS. . . .2.2〕とし、「不運な人びと(the unfortune)は、かれらの悲哀の原因を伝達しうる人物を見つけたときに、どんなにほっとするであろうか」〔TMS. . . .2.4〕と記すスミスは、トラウマに対する「同感の慰めによる癒し(healing consolation of sympathy)」〔TMS. . . .2.5〕の必要を主張するのである。しかし、だからこそこ

こからスミスの社会哲学において「適宜性」が重要となるのである。ここでさらにスミスが取り上げる心の傷は、不運な当事者の心の傷ではなく、その「悲運(misfortune)」の声高い嘆きを聞いても、「それをかきたてる境遇を考慮して」「それについていけないために」なお同感し得ない場合に「われわれが傷つけられる」〔TMS. . . .2.6〕のであり、したがって当事者ではなく観察者の心の傷が問題化されるところにスミスの同感論の独自性があり、ここにおいてこそ「適宜性」が主題となる所以がある。というのは、観察者達の「同感の基礎である想像上の境遇の交換」〔TMS. . . .4.6〕は、まさに「想像上のものにすぎない」がゆえに当事者のものと「正確に同じではありえない」〔TMS. . . .4.7〕から、当事者が切望する観察者の同感による先の「救済」と「慰め」や「癒し」が得られるのは当事者の「情念を、観察者達がついていける(going along with him)程度に低めることによってなのである」〔TMS. . . .4.7〕からである。ここにこそ、自分の感情を伝える行為の「適宜性」が成立する。つまり、「その感受作用(affections)を興奮させる原因または対象(cause or object)に対してその感受作用が負うように見える、適合性または不適合性、釣り合いまたは不釣り合いの中に(In the suitability or unsuitability, in the proportion or disproportion)、その帰結としての行為の適宜性または不適宜性、礼儀正しさまたは無礼さ(the propriety or impropriety, the decency or ungracefulness of the consequent action)が、あるのである」〔TMS. . . .3.6〕。

この適宜性が成立する行為の社会的構造についての分析こそが、スミスの道徳感情論の独自性である。だからこそ、この分析に続けて、「哲学者達は近年、主として諸感受作用の傾向を分析してきたのであって、それらが、それらをひきおこす原因に対してもつ関係については、ほとんど注意をはらわなかった」〔TMS. . . .3.8〕とスミスは主張したのであった。このスミスに先行する「近年」の道徳哲学史に関する叙述は第一部ではほとんどなされないで、これは別個に独立した形で第六部で集中的になされている。それゆえに第一部ではスミスに先行する道徳思想史に対するスミスの独自性や関係性が見えづらくなっているが、ここにこそ青年期のスミスに大きな影響を与えた二つの道徳哲学の契機つまり古代ストア派的契機とハチスンの契機との総合としての同感の適宜性原理にもとづくスミス独自の同胞感情論が成立する。

4 . ストア的抑制原理とハチスンの仁愛原理との総合としての「適宜性」

ここでスミスはあくまでも対象もしくは「原因に対してもつ関係」に注目して偶然的に降りかかる運についての同胞感情のコミュニケーションの様相に即して、事実性と妥当性をめぐる独自の同胞感情論を展開している。「もしあなたが、私が出会った悲運にたいしてなにも同胞感情をもたないのであれば、...このことについてもはや我々は会話する(converse)ことができないし、相互にとって我慢できないものとなる。私は、あなたの同席者(company)であることに耐えられないし、あなたも、私の同席者であることに耐えられない」〔TMS. . . .4.5〕。つまり、「私の仲間が、私に降りかかった悲運(the misfortune that has befallen me)、あるいは私に対してなされた侵害を、私がそれらを考察するのと同じ観点で自然に見ることはない」〔TMS. . . .4.5〕から、私の運をめぐるあなた(観察者)と私(当事者)との二つの感情はけっして「同音(ユニゾン)ではないだろうが、協和音(コンコード)ではありうる」〔TMS. . . .4.7〕なのであって、これが必要とされ

要求されうる最大の同胞感情なのである。こうして当事者の境遇に身を置いてその歓喜もしくは悲嘆を想像しようとする同席者が当事者の仲間になろうとする同胞的努力と、また同席者の感情と想像力が同席しうる範囲内に歓喜もしくは悲嘆の感情を低めようとする当事者の努力という二つの努力によって、運をめぐる同胞感情の協和(ひいては、同胞市民による共和をめぐる制度論)が可能となる。「これらの、ふたつのちがった努力のうえに、すなわち、当事者の諸感情に入りこもうとする観察者の努力のうえと、自己の情動を観察者がついていけるものにまで引き下げようとする当事者の努力のうえに、ふたつのちがった組の徳(two different sets of virtues)が基礎づけられる。やさしくおとなしく、そして愛すべき諸徳、率直な謙遜と寛大な人間愛の諸徳は、前者のうえに基礎づけられ、偉大で畏怖すべく尊敬すべき、自己否定の徳、自己統御の徳、われわれの本性のすべてのうごきをわれわれ自身の尊厳と名誉およびわれわれ自身の行動の適宜性が要求するものに従属させる、情念規制の徳は、その起源を後者にもつ」〔TMS. . . 5.1〕。このふたつの努力が噛み合っただけで適宜性が可能となり、この適宜性のうえに同感にもとづく同胞感情が成立するのである。しかもこの同胞感情を支える適宜性を可能にするふたつの努力が二つの徳を基礎づけるのであるが、この二つの徳こそ、若きスミスに大きな影響を与えたハチスンの徳とストア的徳と考えることができる。すなわち、ここの前者の観察者の努力に基礎づけられる「やさしくおとなしく、そして愛すべき諸徳、率直な謙遜と寛大な人間愛の諸徳」を、ハチスンの仁愛と解釈することができる⁹。また、ここの後者の当事者の努力である「偉大で畏怖すべく尊敬すべき、自己否定の徳、自己統御の徳、われわれの本性のすべてのうごきをわれわれ自身の尊厳と名誉およびわれわれ自身の行動の適宜性が要求するものに従属させる、情念規制の徳」は、アリストテレス的ないしはストア的抑制と克己の徳と理解することができる。

『感情論』の第六部は「道德哲学の諸体系について」と題されて道德哲学史の叙述となっている。その中で、「プラトン、アリストテレス、およびゼノンによれば、徳は行動の適宜性に、あるいは、われわれの行為のもとになる感受作用の、その感受作用をかきたてる対象への適合性に存する」〔TMS. . . 1.2〕とされ、さらに「適宜性と徳についてのストア的観念は、アリストテレスおよび古代アリストテレス学派のそれと、非常に違ったものではない。そのふたつの体系を相互に区別するものは主として、それらが要求する自己規制の、程度が違っていることである」〔TMS. . . 1.17〕として、特に初版においてはこの「自己規制の程度」の違いにもとづいてストア派とアリストテレス派とを区別しているが、この両者の区別の詳細の部分が『感情論』第6版の改訂で削除されていて、第6版ではストア派とアリストテレス学派とが「非常に違ったものではない」というところまでで終わっていることも注目される。つまり初版においてストア派よりも「観察者が人間性の最大の努力によってそれに同感しうる限りは、適宜性の限界をこえたものではない、と考えたように思われる」(『感情論』第六部初版)という『感情論』第一部の適宜性 同感の議論に引きつけて解釈されたアリストテレス学派の徳論を、第六版ではストア派にも解釈可能な形に修正しているということがうかがえる。これは国富論初版以降のイギリス産業社会の進展における道徳的退廃に失望したスミスが第六版においてストア派に再接近したという周知の事情と整合的となるテキスト改訂の事実と考えることができる。

そして次に引用する第六部の道德哲学史の総括的叙述の箇所が注目される。「徳を適宜性におく古代の諸体系は、主として、偉大な、畏怖すべき、尊敬すべき諸徳、自己統御と自己規制の

諸徳を、推奨したように思われる。すなわち、剛毅、度量、運命からの独立、あらゆる外的偶発事件、苦痛、貧困、亡命、死への、軽蔑である。行動の最も高貴な適宜性が示されるのは、これらの偉大な努力においてである。やさしく、愛すべく、おだやかな諸徳、寛大な人間愛のあらゆる徳は、比較すればほとんど主張されることがないし、反対に、とくにストア主義者たちによってしばしば、賢人としてはそれを胸にやどさないことが必要な、たんなる弱点とみなされていたように思われる〔TMS. . . 4.2〕。他方、仁愛的な体系(The benevolent system)は、それらの比較のおだやかな徳のすべてを、最高度に促進し奨励しはするが、精神の比較的畏怖すべく尊敬すべき諸資質を、全く無視するように思われる」〔TMS. . . 4.3〕。このストア的自己抑制の徳とハチスンの仁愛の徳とを対比した『感情論』末尾に近い第六部の叙述を、先に引用した「情念規制の徳」と「寛大な人間愛の徳」を適宜性を成立させるふたつの努力から基礎づけた『感情論』冒頭に近い第1部第2編第4章冒頭の箇所〔TMS. . . 5.1〕と比較すると、タームがほぼ完全に一致することがわかる。

こうして同感を可能にする適宜性の成立によって同胞感情を導出する第1部第2編第4章冒頭の重要な箇所は、若き日のスミスが強い影響を受けたストア派の自己抑制の徳と恩師ハチスンの仁愛の徳との総合として適宜性を導出しているということが言えるだろう。こうした道德感情論の根底には、偶然的な運命をめぐる同胞感情による癒し(その鍵は「社会と交際(society and conversation)」〔TMS. . . 4.9〕である)をめぐる内観心理学的考察を通じて、スミスの若き日の二つの信条の和解と総合が水面下で遂行されていたとも分析することができる。ストア派の自己抑制の徳が適宜性を可能にする当事者の徳であり、ハチスンの仁愛の徳が適宜性にもとづいて同胞感情を可能にする観察者の徳なのである。

5 . スミスにおける「ふつうの程度の卓越」主義

この二つの徳の卓越を完成させることがスミスにとっての「人間本性の完成」であり、スミスにおける卓越主義(perfectionism)である。このスミスにおける徳の卓越(完成)主義は、スミスの次の記述に示されている。「こうして、他の人々のために多くを感じ、自分たちのためにはわずかしか感じないこと、われわれの利己的な感受作用を抑制し、われわれの仁愛的な感受作用を放任することが、人間本性の完成(perfection of human nature)を形づくり、そのことだけが人類の中に諸感情と諸情念の調和を生みだしうるのであって、かれらの品位と適宜性の全体がそこにあるのだ」〔TMS. . . 5.5〕。このすぐ後でスミスがキリスト教の隣人愛の思想を明示的に引用して黄金律的な「自然の偉大な戒律」の中に人類の尊厳と適宜性を位置づけているところにも示唆されているように、スミスにおける卓越主義には、『ニコマコス倫理学』のアレテーにもとづく卓越主義だけでなく、新約聖書に示された隣人愛と完徳の思想も流れ込んでいることがうかがえる。このことは、若きスミスが影響を受けたストアの自己抑制の徳だけでなく、ハチスンの仁愛の徳もまた適宜性にもとづく同胞感情の成立に必要であったことと整合的なことである。ここで「われわれの利己的な感受作用を抑制」というストア的自己抑制の徳と、「われわれの仁愛的な感受作用を放任」というハチスンの仁愛の徳という二つの徳(アレテー)を解放して完成させることが、「人間本性の完成(perfection of human nature)」であると、スミスの徳の卓越主義は捉

えているのである。

ここで卓越主義には、完全主義的卓越の観念と、「ふつうの程度の卓越(common degree of excellence)」〔TMS. . .5.10〕との間の緊張関係がある。これは最近の日本における卓越主義をめぐる議論においても浮上した、卓越主義という日本語の訳語がもつエリート主義的響きに関する問題であるが¹⁰、この問題は日本語の訳語上の問題を越えた卓越主義をめぐる普遍的な問題があるのであって、スミスは既に『感情論』第1部第2篇第4章「愛すべき、および尊敬すべき諸徳について」において卓越主義の思想を展開した際に、この例外的エリートにのみ可能な完全主義的卓越主義と、「人間のような不完全な被造物」〔TMS. . .5.8〕とりわけ「人類の中の粗野な大衆(the rude vulgar of mankind)」〔TMS. . .5.6〕にも可能な徳ないしは適宜性の問題を論じている。すなわち、アリストテレスあるいはストア派的にはもともとは「徳とは、卓越であり(Virtue is excellence)、大衆的で通常なものをはるかにこえて高まった、なにかふつうでなく偉大で美しいものである」¹¹。この本来的な徳ないしは卓越の思想には、完全に善美なるものへの憧れとエロスであるプラトンの哲学の営みの宿命の刻印が認められる。そしてそれゆえにこそ、この卓越主義をめぐる緊張は、スミスの『感情論』におけるストア的契機的位置づけと評価をめぐる論争ないしは緊張の問題である。それは簡略化すれば、『感情論』に大衆への侮蔑の傾向をどれほど認めるのかどうか、また『感情論』にエリート主義の傾向をどれほど認めるのか、という問題でもある。そしてそれは、『感情論』第1版から第6版への改訂の歴史における市民社会の進展についてのスミスの理解と評価の変容にも関わるであろう。

それゆえにこうした観点からは、「徳とたんなる適宜性とのあいだには、重要な違い(a considerable difference between virtue and mere propriety)がある」〔TMS. . .5.7〕ということになる。ここから社会的行為における「最も完全な適宜性(the most perfect propriety)」〔TMS. . .5.7〕〔TMS. . .5.8〕および「完全な適宜性と完成の観念(the idea of complete propriety and perfection)」〔TMS. . .5.9〕という規準との比較が繰り返されて、「この完全な完成への近さあるいはそれからの遠さの程度の観念(the idea of that degree of proximity or distance from this complete perfection)」〔TMS. . .5.9〕という「規準」が示されて、これが「大半の人々の行為がふつうに到達する」ものを測る尺度となるのである。こうして「ふつうの程度の卓越(the common degree of excellence)」〔TMS. . .5.10〕が、第1部第2篇第4章「愛すべき、および尊敬すべき諸徳について」における帰結となる。それゆえにスミスは「完全な適宜性と完成の観念」を斥けるものではないにしても、この理想主義的卓越主義との比較において、しかしスミスの『感情論』は基本的には「ふつうの程度の卓越」を規準として採用した現実主義的卓越主義と位置づけることができるであろう。ここにこそまさに理念や理想ではなく、ある意味で中途半端とも考えられ得る「適宜性」がスミス独自の道徳感情論の規準とならなければならなかった所以があると考えられる。

それゆえに、この第1部第2篇第4章の帰結をうけて、それに接続する第3篇の主題は、まさに「適宜性と両立しうる、さまざまな情念の程度について」ということになる。例外的なストア的賢人もしくはエリートの「完全な完成」を規準においているのであれば、「さまざまな情念の程度」について考察する必要はなくなるはずだからである。このことは、『感情論』第1部第4篇第3章において「ストア派の哲学」について「人間本性の到達点をまったく越えた完成を目ざせ

と教える」〔 . . .2.9〕と記していることとも整合した事柄である。スミスはもちろん、人間本性の原理の範囲内において、道徳同胞感情論を展開しているのである。

しかし「適宜性」とは、このような意味で中途半端だからこそ、第3編冒頭「序論」の冒頭は次のような一文から始まる。「われわれ自身にとって特別に関係のある諸対象によってかきたえられるあらゆる情念の適宜性、すなわち観察者がついていける調子の高さが、ある種の中庸 (mediocrity)にあるにちがいないことはあきらかである」〔TMS. . . .intro.1〕。「適宜性」がもつある意味でのこの中途半端さ、より正確には「適宜性の要点がそこにあるこの中庸性」〔TMS. . . .intro.2〕こそが、同胞感情を可能にするのである。だから、先の「あらゆる情念の適宜性」について、「もし、その情念が高すぎるか、あるいは低すぎるかであれば、かれはそのなかにはいりこむことができない」〔TMS. . . .intro.1〕と追記されるのである。このように中庸的な適宜性の範囲内における同胞感情論に立脚したスミスの卓越主義は、ストア的自己抑制の徳とハチスンの仁愛の徳との両徳の総合に立脚して「人間本性の完成(perfection of human nature)」を旨とする「ふつうの程度の卓越」主義なのであり、そうである以上は、卓越主義という訳語にこだわるよりも「人類の完成可能性(Perfektibilität und Erziehung des Menschengeschlechts)」¹²(ヘーゲル)を問うものとして理解したほうがよいかもかもしれない。

おわりに 同胞市民の業務と神の「見えざる手」の業務

本稿第3節の偶然的にふりかかる運への同感について、この「ふりかかる(befall)」という英語は、「偶然(Zufall)」というドイツ語に通じ、偶然的な運(fortune)への考慮が同感を生み出すというスミスの偶然論的同感論に言及した。

こうしたスミスの偶然的運をめぐる同感論は、以下のようなところにも明確に示されている。

「したがって、もしあなたが、なにか顕著な災厄(any signal calamity)のもとに苦労しているならば、もしある異常な悲運(some extraordinary misfortune)によってあなたが貧困、病気、不名誉と失望におとし入れられるならば、たとえ部分的には、あなた自身のあやまちが原因であったかもしれないにしても、それでもあなたは一般に、あなたのすべての友人の最も真剣な同感を頼りにしてもいいのであり、利害関心と名誉が許すだろう限りにおいて、彼らの最も親切な援助にも、頼っていいのである」〔 . . .5.4〕。そしてこのような、偶然運をめぐる同感論を基礎にした適宜性に立脚する同胞感情論の上に、『感情論』第6版第6部第2編第2章の愛国心(The love of our country)に関連して登場する次のような同胞市民を担い手とするスミスのシヴィック・ヒューマニズムが可能となるのである。「自分の同胞市民からなる社会の全体の福祉(the welfare of the whole society of his fellow-citizens)を、かれの能力の範囲内にあるすべての手段によって促進しようと願わないのは、善良な市民(a good citizen)ではない」〔 . . .2.11〕。この最晩年の『感情論』第6版のスミスの善き同胞市民論に、「自己達成に向かっての個人の発展が可能なのは、ただ個人が市民として、即ち自律的に意思決定を行う政治的共同体、つまりポリスないし共和国の意識的・自律的参加者として行動する場合のみである」と主張する思考スタイル」という意味でのシヴィック・ヒューマニズムにとどまらない、つまり政治中心的な「シヴィックな徳」だけでなく、商業に重きを置く「シビルな徳」をも重視する「シヴィック/シビル・ヒューマニズム」

の元型を認めることができるのである¹³。

最晩年のスミスにおける「自分の同胞市民からなる社会の全体の福祉」への配慮と、神の事前配慮すなわち神の摂理との関係については、スミス自身が見事に整理している。すなわち、「宇宙という偉大な体系の管理運営、すなわちすべての理性的で感受性ある存在の普遍的な幸福についての配慮は、神の業務であって人間の業務ではない。人間にわりあてられているのは、ずっとつまらない部門(a much humbler department)であるが、しかし、かれの諸能力の弱さとかれの理解の狭さには、はるかに適切なもの、すなわち、かれ自身の幸福について、かれの家族、かれの友人たち、かれの国の、幸福についての、配慮(care)である」〔 . . . 3.6〕。このような形での配慮、すなわち卑俗な(humble)経済生活における偶然性への配慮は、スミス自身の『諸国民の富』における同胞市民の公共経済学から、ヘーゲルの『法哲学綱要』における市民生活における偶然性に対する人倫による事前配慮という主題へと受け継がれる。他方で、シェリングから実存哲学の系譜へと受け継がれる事実存在の偶然性だけを注視する立場では、こうした市民生活における卑俗な偶然性を取りあげてを忘却ないしは軽蔑してきたが、スミスが次のように上記の引用箇所続けて記していることは、実存哲学においてはともかく公共哲学においては欠かすことのできない視点であろう。「かれが崇高なほうの部門におけるにおける瞑想(contemplating the more sublime)に専念しているということは、けっして、かれがつまらないほうの部門を軽視していること(neglecting the more humble department)の口実にはなりえないのであって」、「瞑想的な哲学者のもっとも崇高な思索(The most sublime speculation of the contemplative philosopher)でも、最小の行動的な義務の軽視(neglect of the smallest active duty)をめったにうめあわせることができない」〔 . . . 3.6〕。このようなミニマ・モラリアの視点は、アドルノやホルクハイマーによるハイデッガーの「他者なき思想」への批判に通底するものであるが、その前にこのスミスの「最小の行動的な義務」の視点は、ヘーゲル『法哲学綱要』第2部道德章末尾の140節に対する異常に長大な注解に更に附されたロマン主義的イロニーに関するヘーゲルの長い原注の末尾で提示された「衝突の不幸とこの不幸にとらわれた個人たちの没落をともなわない人倫的理念」(140節注解への原注)に継承され、この人倫の思想はドイツではシュタインやシュモラーらの行政学や経済学、あるいはマルクス経済学へと(専門)分化していくことになった。そしてその後のドイツの哲学界は、実存哲学と現象学からハイデッガーの存在分析という「哲学者のもっとも崇高な思索」の細く深い深淵の哲学の途をつきつめていくことになるが、その帰結として「瞑想的な哲学者のもっとも崇高な思索でも、最小の行動的な義務の軽視をめったにうめあわせることができない」というスミスの言葉の手形を20世紀の歴史において裏書きすることになる。このミニマ・モラリアないしは「最小の行動的な義務」(ヘーゲルの言葉に翻訳すれば「そのような衝突の不幸とこの不幸にとらわれた個人たちの没落をともなわない人倫的理念」¹⁴)の重視という点においても、別の表現を使えば(シヴィック・ヒューマニズムの視点だけでなく)商業に重きを置く「シビルな徳」をも重視するシビル・ヒューマニズムの視点をも軽視しないという点においても、スミスとヘーゲルは非常に近い思想場にいるということができる。

やがて『諸国民の富』(1776年)において自然的自由の体系とは逆に、主権者の収入と国民の収入との不可分の両立を妨害して「自分たち自身の利益のために彼ら以外の同胞市民たちにばかげた税を課すること(absurd tax upon the rest of their fellow-citizens)」¹⁵になる「競争の制限(to

narrow the competition)」¹⁶をともなう「商人の体系(重商主義)(mercantile system)」¹⁷つまり重商主義的規制論に対して、やがてスミスは峻厳なる批判の経済学を生み出すことになる。

現下の経済政策論争は「小さな政府」か「大きな政府」か、つまり「夜警国家」か「福祉国家」という両カテゴリー間を念仏のように堂々巡りしている。そして、「小さな政府」論と「夜警国家」論の元祖・本家本元がアダム・スミスとされている。しかし古典的自由主義「経済学」の開拓者とされるアダム・スミスはそのような夜警国家か福祉国家かという後発既成のカテゴリーの「見通し」のもとで考えていたのではない。

今、「福祉国家の目標は人間存在の『悲惨』を救うことから出発して、それを『卓越』にまで高めることにある」とするならば¹⁸、本研究の結果に照らせばアダム・スミスは「福祉国家」主義者であったことになるはずである。未だアダム・スミスは 21 世紀になってなお、未知の事象であるということになる。このような未知の事象に対して、「夜警国家」とか「福祉国家」という後発既成のカテゴリーがどの程度において相応しいものであるかどうかは、もちろん未知ということになる。この無知の自覚から再出発しない限り、堂々巡りが続くと思われる。

(註)

¹ 2008 年 1 月 22 日の朝刊によれば、日本経済新聞はこの第一声を削除もしくは無視して報道したし、読売新聞は「市民」とだけ訳して「同胞(fellow)」の部分を出しなかつた。

² ポーコックによれば、「シヴィック・ヒューマニズムとは、“自己達成に向かった個人の発展が可能なのは、ただ個人が市民として、即ち自律的に意思決定を行う政治的共同体、つまりポリスないし共和国の意識的・自律的参加者として行動する場合のみである”と主張する思考スタイルを指す」とされる。Cf. J. G. A. Pocock, *Politics, Language & Time*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, p.13. 田中秀夫『共和主義と啓蒙 思想史の視点から』ミネルヴァ書房 1998 年、15 頁。また、この思想はアリストテレスの「ゾーオン・ポリティコン」に遡源することができるという。小林正弥「古典的共和主義から新公共主義へ 公共哲学における思想的再定式化」山脇直司他編『公共哲学の古典と将来』東京大学出版会 2005 年、244 頁。

³ 山脇直司「シヴィック・ヒューマニズムの意味変容と今日的意義 ポスト・リベラルでグローバルな公共哲学のために」研究代表者田中秀夫『近代共和主義の系譜とその現代的可能性の研究』平成 14,15 年度科学研究費補助金基盤研究(B)(1)研究成果報告書、2004 年、305 頁。

⁴ Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Clarendon Press, 1976. -- (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith; 1). なお該当箇所はグラスゴウ版のパラグラフ番号を〔 〕内に示した。〔 . . . 1.1〕は、第 6 版の第 部第 篇第 1 章第 1 パラグラフを著す。邦訳は、アダム・スミス『道徳感情論』水田洋訳、岩波文庫、2003 年、を使用し、必要に応じて原文と対照のうえ訳文を変更したところもある。

⁵ 山脇直司「シヴィック・ヒューマニズムの意味変容と今日的意義 ポスト・リベラルでグローバルな公共哲学のために」前出文献の 305 頁。

⁶ 「もし、それ自体では十分に明証的だとは考えられないことがあっても、多くの明白な観察によって証明されうる」〔TMS. . . 1.3〕

⁷ 「同感という言葉は、そのもっとも固有で始源的な意味においては、他の人々の受難(suffering)に対する我々の同胞感情を表すものであって、享受に対するそれを表すものではない。最近なくなった独創的で緻密な一哲学者は、我々が歓喜に対して真の同感をもつこと、そして喜びをとものにすることが人間本性の一原理であることを、議論によって証明する必要があると考えた。同情がそのようなものであることを証明する必要があるとは、かつて誰も考えなかつたと私は信じる」

[. .1.1]。ここに同感が同情よりも普遍的な概念であるとはいえ、始源的には(in its most proper and primitive signification, denotes)受難への同胞感情が原基であって、スミスが同情から同胞感情論を始めて同感へと抽象の階段を登っていくという手続きをとった理由がここに明示されている。だからこうした意味において、「なによりもまず、悲哀に対するわれわれの同感はある意味では歓喜に対するそれよりも普遍的である。悲哀が過度であるにしても、われわれはなお、それに対してある同胞感情をもつことができる。その場合に我々が感じるものは、たしかに、明確な是認(approbation)を形作るあの完全な同感、あの完全な感情の調和と呼応(perfect harmony and correspondence of sentiments)には到達しない」[. .1.2]。

⁸ この他にも、『感情論』初版第1部第4篇第3章「ストア哲学について」に次のような用例がある。「摂理の運命(destiny of Providence)について不平をいわないし、宇宙が混乱しているとも考えない...どんな籤運が彼にふりかかろうとも(whatever lot befalls him)、...どのような運が私に降りかかることがありえようとも(whatever fortune can befall me)、...私はまた、神々(the Gods)が私の宿命(destination)をどんな点で変更することをも、欲求しなかつただろう」[. .1.20] (『感情論』邦訳上巻 154 頁以降)。こうした偶然的な運命との遭遇や、あるいは偶然的な遭遇や邂逅については、20 世紀芸術は「ヘーゲルのバカンス」という作品を産み出したシュルレアリズムの代表者であるルネ・マグリット(1918~1967)が窓からの風景を描いた作品等において象徴的で寓意的に表現することになる。

⁹ これについては、後述する「ストア主義者たち」[TMS. . .4.3]の「自己統御と自己規制の諸徳」[TMS. . .4.3]と対比された「仁愛的な体系(The benevolent system)」[TMS. . .4.3]というスミス自身の表現を参照。

¹⁰ エリート主義的な卓越主義とリベラルな卓越主義との関連については、塩野谷祐一『経済と倫理 福祉国家の哲学』東京大学出版会、2002 年、137 頁以降、参照。

¹¹ 今日では「徳は卓越とほぼ同義で使われる」(塩野谷祐一『経済と倫理 福祉国家の哲学』125 頁)とされるが、既にスミスはもっと端的に“Virtue is excellence”と記した上で、これを基本的にストア的徳の文脈において位置づけているのであって、その上でこれをハチスンの仁愛の徳と総合しようとしているのであり、この両者の総合こそが『感情論』(初版)から『諸国民の富』を経て晩年の『感情論』(第6版)に至るスミス生涯畢生の道徳哲学事業だったのである(これにフロイト『精神分析学入門』における「ゾイデル海の干拓事業のような文化事業」という有名な喩えを援用することができると思えば、この両者の総合を精神分析における超自我とエスとの和解を通じた自我の拡張に喩えることが可能になるかもしれない)。よく言われるような神の「見えざる手」による予定調和論を証明することがスミス最大の功績というのはスミスの思想に反することであり、「見えざる手」は論証すべき証明の目的対象ではなくて道徳哲学事業の証明の前提であったとも考えられる。塩野谷祐一『経済と倫理 福祉国家の哲学』、151 頁、参照。このことはスミスの学問の背景にあるスコットランドの長老派プロテスタント教会の神学的摂理論を想起するとき明瞭になる。それはスミスが自らの『諸国民の富』を超えて終生保持しつつ最期まで発展させようと改訂し続けた『道徳感情論』における「神の業務」と「人間の業務」との峻別の論理を無視しなければ明瞭である。

¹² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Werke in zwanzig Bänden*. Bd.7, Theorie-Werkausgabe. Suhrkamp (Frankfurt a. M), 1970. § 343, S.504.

¹³ なおこの「シヴィック・シビル・ヒューマニズム」については、山脇直司「シヴィック・ヒューマニズムの意味変容と今日的意義 ポスト・リベラルでグローバルな公共哲学のために」前出文献の 310 頁、参照。

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. § 140, S.278.

¹⁵ Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. general editors, R.H. Campbell and A.S. Skinner, textual editor, W.B. Todd. Clarendon Press, 1976. -- (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith; 2). . . p.236. 水田洋監訳・杉山忠平訳『国富論』岩波文庫、2000 年、第一分冊第 1 編第 11 章、435 頁。

¹⁶ 同上。

¹⁷ Adam Smith, *ibid.* . p.429. 『国富論』同上、2000年、第二分冊第4編第1章、259頁。

¹⁸ 塩野谷祐一『経済と倫理 福祉国家の哲学』「まえがき」。