

アダム・スミス『道徳感情論』における 「効用」概念の重層構造

——「正義」との関連性を手がかりに——

高 哲 男

- I 『道徳感情論』における「効用」と「共感」
- II 目的に対する手段がもつ効用と「装置や機械がもつ効用」
- III D. ヒュームの功利主義的共感理論に対する批判の意味と意義
- IV むすびにかえて

現代では、とくにソビエトはじめとする社会主義体制が崩壊し、福祉国家体制もまた規制緩和や自由化の潮流に押し流され、世界市場経済体制のもとでグローバルに競争が展開しはじめるとともに、アダム・スミスの経済思想は、まるで「自由競争至上主義」や「自由放任思想の権化」であるかのような理解が広まってきている。G. スティグラー、M. フリードマン、G. ベッカーなど、多くのノーベル経済学賞の受賞者を排出したシカゴ学派がその代表だと言ってよいだろう¹。

彼らによるスミス解釈の基本的特徴は、スミスの思想・理論の根底を貫いている人間像を「経済人 *homo economicus*」と理解すること、つまり、人間をひたすら「自己利益の極大化」を追求する行動原理の持主であると解釈する点にある。労働者・資本家・地主がそれぞれ所有する私有財産である労働・資本・土地を、所有者にもっとも有利なように自由に利用することが、その所有者に最大の利益をもたらし、結果的に社会全体の利益も最大になる、というのが『国富論』（以下本稿ではスミスの *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* からの引用は、WN と略記し、部・章・節およびパラグラフ番号を併記する）における主要な主張の1つであったことを想起するなら、このシカゴ学派のスミス理解も、確かに正しいと言わなければならない。

だが、忘れてはならないことは、銀行の発券・貸付取引について、「社会全体の安全を脅かす可能性がある、少数の個人による自然的自由の行使はあらゆる政府の法律によって抑制されているし、抑制されるべきである」（WN.II.ii.94）と『国富論』で明確に主張していたという事実である。明らかにスミスは、私的利益の追求よりも「社会全体の安全 *security*」の確保をいっそう重視していた。そのことは、『国富論』第4篇の最後

1 自由放任主義的なスミス理解がもつ特徴と誤謬については、Evensky (2005) 第10章「シカゴのスミス」対「カーコールドィのスミス」を参照のこと。

のパラグラフにおけるスミスの指摘から、いっそう明瞭になるだろう。

優遇したり抑制したりするすべての体系が、このように完全に撤廃された暁には、明白で分かりやすい自然的自由体系がおのずと確立するだろう。正義という法を侵犯しないかぎり、誰でも自分なりに自分自身の利益を追求し、その労働と資本の両方を他のあらゆる人や階層に属する人々との競争にもちこむこと、これが完全に彼の自由に委ねられる。(WN.IV.ix.51)

「明白で分かりやすい自然的自由の体系」が成立するのは、あくまでも「正義という法」——the laws of justice つまり正義という行動規則——が犯されないかぎりである、と条件が付されているという事実は、スミスの経済思想全体を理解していく上で、最も重要なポイントの1つである。言いかえれば、『国富論』で明瞭に定式化され、現代経済学の基礎となっている「自然的自由」と「自由競争」の概念と思想体系をスミスに即して理解する際には、「正義という法」つまり「正義という行動規則」が、なぜこのようにスミスによって重視され、強調された理由を理解しておく必要があるからである。実際スミスは、『国富論』に先立つ『道徳感情論』のなかで、「正義」の役割を次のように強調していた。

善行 *beneficence* の遂行は、建物の基礎ではなく、建物を飾る装飾品であって、それゆえ、推奨しておけば十分であって、けっして押しつけるものではなかった。逆に、正義は、壮大な建物全体を支える重要な柱である。もしそれが取り除かれたら、人間社会の偉大でしかも巨大な基礎構造——それを建てて維持することが、この世では、そう言って良ければ、自然の女神 *Nature* の特別かつ最愛の心遣いであったと思われる基礎構造——は、瞬時にして微塵に碎け散るはずである。(以下本稿では、*The Theory of Moral Sentiments* からの引用は、TMS と略記し、部・章・節およびパラグラフ番号を併記する。TMS.II.3.4)

このように「正義」が社会の「基礎構造」であることだけでなく、それがどのように道徳感情の成立と深く関連しているかをまず解明するのが『道徳感情論』に固有の課題であったのだから、いわゆる「アダム・スミス問題」——個人の倫理、つまり他人への思いやり、良心や自己規制の重要性を主張した『道徳感情論』と、個人の自愛心と自由競争の重要性を主張した『国富論』とは矛盾しており、両立しないという議論——が、「木を見て森を見ない議論」に属することは、改めて解説するまでもあるまい。『道徳感情論』は、その意味で紛れもなく『国富論』の基礎なのであるから。²

もつとも、このような皮相な理解が広まった一因に、スミス自身が、ある意味で紛らわしい説明をしていたという事実があったことも、あわせて指摘しておく必要がある。問題の所在を明確にするため、少し長くなるが、『道徳感情論』第2部第2篇「正義と善行について」の第3章「このような自然の成り立ちの効用について」の冒頭2パラグラフを、続けて引用しておく。

社会のなかでしか生きられない人間が、もともと生まれついた境遇に順応させられるのは、このようにしてである。人間社会のすべての構成員は、相互の援助が不可欠であるし、また同様に、相互に不当な扱いを受ける危険にもさらされている。必要な援助が、愛、謝意、友情、および尊敬にもとづいて互恵的に与えられる場合、その社会は繁栄するし、幸福である。その社会のさまざまな構成員の全体が、快適な愛と心的傾向の絆で束ねられているのであって、言ってみれば、互いに好都合な尽力という一つの共通の中心に引き寄せられているのである。(TMS.II.ii.3.1)

だが、たとえ必要な援助が、このような寛大で私心のない動機から提供されなくても、また、たとえ社会のさまざまな構成員の間に相互の愛や好意が存在しなくても、幸福と快適さの程度こそ低下するとはいえ、社会は、必ずしも崩壊するわけではないだろう。社会は、さまざまな商人の間と同様に、さまざまな人々の間でも、その有用性という感覚にもとづいて存続する可能性がある。だから、誰も社会のなかで何の義務も負っておらず、互いに感謝の念で強く結びつけられていなくても、互いに合意した評価に従う好都合な尽力の欲得ずくの交換をつうじて、社会は、なお良い状態に保たれる可能性がある。(TMS.II.ii.3.2)

パラグラフ1の「社会のさまざまな構成員の全体が、快適な愛と心的傾向の絆で束ねられている」という箇所だけに注目すれば、確かに、「利他心」が強調されていると理解できるだろう。しかし、ここで強調されているのはむしろ「相互の援助」であり、「必要な援助が、愛、謝意、友情、および尊敬にもとづいて互恵的に与えられる場合」に限定された主張の全体である点を、見逃してはならない。「言ってみれば、互いに好都合な尽力という一つの共通の中心に引き寄せられている」という、まるで、「中心価格に引き寄せられる」という『国富論』の自然価格の説明を彷彿させるような表現に惑わされることなく、主張の眼目は、明らかに「互恵性」におかれているという事実を見逃し

2 いわゆる「アダム・スミス問題」は、スミスに即して理解するかぎり存在するはずがないこと、これはすでに学説史家の間では了解済みのことであると言ってよい。D. D. Raphael (2007) 第13章で簡潔な要約がなされているので、参照のこと。とはいえ、『道徳感情論』と『国富論』とが、どのように思想的・理論的に接続されていたのかというさらに具体的な問題になると、まだ、通説と言えるほど有力な一貫した解釈が確立されたという状況には至っていない。

てはならないのである。

だが、パラグラフ2のなかに問題が潜んでいることも、否定できない。「相互の愛や好意が存在しなくても、幸福と快適さの程度こそ低下するとはいえ、社会は、必ずしも崩壊するわけではないだろう。社会は、さまざまな商人の間と同様に、さまざまな人々の間でも、その有用性という感覚にもとづいて存続する可能性がある」という指摘は、具体的に何を意味しているのであろうか。

分業が発展してくると、生産物を相互に交換する必要性が発生し、すべての人間は「ある程度まで商人になり、社会は固有に商業社会と呼ばれるものに成長する」(WN.I. iv.1) というのが『国富論』での主張であった。しかし、そもそも『国富論』の基本的な特徴と経済思想史上における革新は、国民が享受する生活必需品と便宜品の量を増加させるのは「分業の発展」であるという主張とそのメカニズムの分析にあったから³、「有用性という感覚にもとづいて」分業社会が存続する「可能性をもつ」という程度のもので済むはずはあるまい。なぜ『道徳感情論』では、「互いに合意した評価に従う好都合な尽力の欲得ずくの交換をつうじて、社会は、なお良い状態に保たれる可能性がある」という程度に分業社会に対する「消極的」な評価がなされたのであろうか。

この疑問を解くカギが、スミスに即した「有用性」つまり「効用」概念の理解にあることは、明らかであろう。「互いに合意した評価に従う好都合な尽力の欲得ずくの交換」が、社会を「良い状態」に保つ「可能性」をもつ次第を解明したのが後の『国富論』であることは明白だから、『道徳感情論』における「効用」の議論を正確に理解・再構成することが、『道徳感情論』と『国富論』との理論的な関係の正確な理解をえるために、「正義」論とともに、不可欠な作業になるわけである。

I 『道徳感情論』における「効用」と「共感」

『道徳感情論』第4部「是認という感情にたいして効用がもつ効果について」において、アダム・スミスは、「効用」概念をめぐって詳しい議論を展開した。しかし、ほとんどの功利主義研究者だけでなく、ほとんどのスミス研究者もまた、今日までスミスを功利主義者に含めたり、功利主義の先駆者と位置づけたりすることはなかった。さらにスミスは、この点でしばしば功利主義の先駆者として評価されてきた D. ヒュームと明確に異なっていることも、多くの研究者の間でほぼ認められてきた事実であるように思われる (Rosen, 2003)。

『道徳感情論』第4部——「ヒュームの学説がそこで考察されている」という A. S.

3 まだ『国富論』第1部の中核部分に留まっているとはいえ、『道徳感情論』における「共感」概念とスミス独自の「生物学的方法」にもとづく再構成の試みについては、高 (2012) を参照のこと。

スキナーの指摘がある（Skinner [1979] 1996, 54；訳 62）——は、そこで「欺瞞」にもとづく経済発展の本質をめぐる議論が展開されており、さらに「見えない手」についての叙述が同じパラグラフに含まれていたことも手伝って、スミスの「ストア主義的」特徴が良くあらわれた箇所であると理解されることが多かった（Brown, 1994. 90–90）。だが、F. ローゼンが指摘するように、「スミスの道徳哲学では、効用が多くの側面で決定的な役割を担っている」（Rosen, 2003. 76）ことも確かである。さらに、スミスが「効用」に言及する場合、しばしば論理的には互いに矛盾するような主張が撚り合わされていることも、スミスや功利主義思想の研究者を少なからず悩ませてきた。

この課題への接近を試みる場合、同時代の思想や学説との比較検討も重要な手がかりを与えることは確かだが、スミス自身の主張の独自性・独創性を解明していくためには、まず「私が確立しようとしてきた体系」における「効用」の位置づけ・そのもつ意義に関するスミス自身の説明を正確に理解することが不可欠であろう。つまり、こう言うのである。

徳を効用におくような体系は、それが適合性にあるとする体系と一致する。この体系では、当人自身や他の人々にとって快適であったり有利であったりする、このような心の特性はすべて有徳であると是認され、その逆は、不道徳であると否認される。だが、どのような心的傾向であれ、その快適さや効用は、ともに、存在すると認められる程度に依存している。あらゆる心的傾向は、一定の節度内に留まるとときに役に立つ。また、あらゆる心的傾向は、適切な限度を超えると不利益になる。それゆえこの体系では、徳はある特定の心的傾向にではなく、あらゆる心的傾向の適切な程度にある。私が確立しようとして努力してきたものとの間の唯一の違いは、その体系は、共感や観察者の類似した心的傾向ではなく、効用を、この適切な程度の下線で自然で本源的な尺度 measure としていることにある。（TMS.VII.ii.3.21）

要するに問題は、「徳を効用におくような体系」とスミス自身の体系の間の「唯一の違い」として彼が挙げる理由、つまり、その体系は、「共感や観察者の類似した心的傾向ではなく、効用を、この適切な程度の下線で自然で本源的な尺度 measure としている」[下線部は第4版で挿入された]と批判するスミスは、一体何を「自然で本源的な尺度」と把握していたか、これの解明にあるのである。

そして、第4版でスミスが挿入した「自然で本源的な」という限定がまだ付されていなかった初版から3版の場合、次のような意味であったはずである。「心的傾向の適切さ」=「限度を超えない適切な程度」つまり「適合性」を尺度に徳を理解する以上、「効用を徳におく体系」の場合、「徳」であるかないかは、「快適さ」の程度次第で決まるこ

とになる。しかも「ある特定の心的傾向」との結びつきは、「程度次第」ではあるが、いつでも必ず一定程度存在する可能性がある。言いかえれば、「ある特定の心的傾向」が「徳」であると判断されやすくなるのは、そのもたらす「快適さの程度」の相対的な大きさに依存して決まる、ということになる。

だが、徳を形づくる「賞賛への愛」——拍手喝采を受けるような卓越性の獲得をめざす愛——は、しばしば「賞賛に値することへの愛」——拍手喝采を受けなくても、卓越性をめざす努力のことであって、誰でも心がけ次第で達成可能なもの——と合体するし、容易に混じり合うものだとスミスは考えていた。

賞賛に値することへの愛は、けっしてそのすべてが、賞賛への愛から引き出されるわけではない。この二つの原動力は互いに類似しており、互いに関連し、しかも、しばしば互いに混じり合うとはいえ、しかしなお多くの点で、互いに異なり、独立している。(TMS.III.2.2)

それゆえ、「賞賛に値することへの愛」こそ「徳への真実の愛」(TMS.III.2.7)であると主張するスミスからすれば、このように、程度次第で「徳」であるかどうかが決まるような「徳」=「効用」の理解にもとづく理論・体系に賛同できるはずはあるまい。

では、第4版のように「自然で本源的な」と書き込むことによって、「効用を徳におく体系」とスミスの体系は、どのように違ってくるのだろうか。スミスの体系では、「賞賛に値することへの愛」という「特定の心的傾向」が、「徳」の「自然で本源的な尺度」と見なされていることは間違いない。「徳」というものの本質は、決して程度次第で決まるようなものではなく、ある特定の「心的傾向」であるはずだ、という独自の主張がここでいっそう明確に強調された、と理解できることになる。⁴

しかし、ここで見逃してはならない点は、徳の本質である「賞賛に値することへの愛」は、「賞賛への愛」とは独立しており、別個のものであるが、関連性を持ち、互いに「混じり合う」と理解しているところにある。同じことは、「効用の自然で本源的な尺度」と「適切な尺度」についても妥当する。つまり、両者は「混じり合う」とスミスは捉えているから、そのかぎりでは、「効用」が「適切な程度の尺度である」こと自体がスミスによって否定されるはずはないのである。ここに注目するかぎり、T. D. キャン

4 もっとも、第4版第6部でなされた「自然で本源的な」という限定の追加は、おそらくスミスが「記入漏れ」に気付いた結果であろう。というのは、後に詳しく考察するところだが、第4部は、第6版にいたるまで nature→Nature 以外には、ほとんど内容にかかわる加筆修正がなれなかった箇所——ヒュームの考え方が批判的に検討された箇所——であって、そこでスミスは、我々が是認したり否認したりする「最初で主要な源泉は、このような効用とか害悪の見込みではないと信じる」(TMS.IV.2.3)と強調していたからである。

ベルと I. S. ロスが指摘したように、「根底のところでは、何らかのタイプの功利主義者」（Campbell and Ross 1981, 74）であるという評価は、間違いなく正しいことになる。むしろ必要なことは、スミスが主張する「徳」の「自然で本源的な尺度」である「特定の心的傾向」は、「徳」の「適切な程度の尺度」である「効用」と、実際にどのように関連づけられていたかという点の解明、これなのである。

もっとも、たとえ以上のように理解したとしても、徳を効用におく体系とスミス自身の体系との関係を考察して行くにあたっては、さらにもう一つ、あらかじめ確認しておくべき問題点が残っている。というのは、明らかに D. ヒュームを念頭に置いた主張ではあるが、「徳を効用にある」と認めたくえでなお、「効用や幸福に対する共感」から道徳感情の起源を説明する、「自分自身の体系とは異なった」体系が存在すると主張していたからである。

我々の道徳感情の起源を、共感——私が確立しようとした試みたものとは異なる——から説明しようとする。もう一つの体系がある。それは、徳を効用にあるとするだけでなく、観察者があらゆる資質の効用を評価する際に抱く喜びを、効用によって心を動かされる人々の幸福に対する共感から説明する体系である。このような共感には、我々が行為者の動機をくみ取る場合のそれとも、また、我々が彼の行為によって利益を受ける人々が抱く謝意に同調する場合のそれとも異なる。それは、我々がうまく工夫された機械を是認する場合の共感と同じ原理である。だが機械が、このような最後に言及した二つの共感の対象でありうるはずがない。私はすでに、本書の第四部のなかで、この体系についてある程度説明しておいた。（TMS.VII.iii.3.17）

ここでは、「徳」を「特定の心的傾向」に限定せず、「道徳感情の起源」とさらに一般化した場合、自分の体系とヒュームの体系とがどの点で違ってくるかが指摘されている。しかし、スミスが功利主義をどのように評価していたかという点に関するかぎり、この説明でもなお曖昧さが残る。というのは、「観察者があらゆる資質の効用を評価する際に抱く喜びを、効用によって心を動かされる人々の幸福に対する共感から説明する体系」が、スミス自身が確立しようとした共感の体系とどの点で異なるのか、その根拠がまだ明確でないからである。そもそもスミスの批判が、①観察者の喜びを、効用が所有者にもたらす幸福に対する共感から説明することに向けられているのか、それとも、②そのような体系では、そもそも同調される「動機」にも「謝意の対象」にもなりうるはずのない「機械がもつ効用」をも含んでしまう＝排除できなくなってしまうという点に向けられているのか、これが不明だからである。この疑問を解明するためには、「機械がもつ効用」にかんするスミスの議論の精確な理解が不可欠になる。

II 目的に対する手段がもつ効用と「装置や機械がもつ効用」

スミスは、「そもそも、意図した目的を達成するために整えられたすべての装置や機械の適合度が、全体的に確かな適合性と美点を付与し、それが、まさに快適であるという考えや見込みをもたらすこと、これは見逃す人などいないほど明らかである」と T. M. S. 第4部第1章の冒頭で指摘したあとで、「効用はなぜ満足させるかという理由」もまた、「抽象的な主題を、たんにもっとも完全な明晰さだけでなく、もっとも生き生きとした語り口で取り扱うほど、並外れて鮮やかな才能をもつ一人の独創的で人当たりが良く、もっとも深い思想をもっとも明快な表現に結びつける哲学者」=D. ヒュームにより、最近特定されたとつづけ、次のように要約・紹介する。

彼によれば、あらゆるものの効用は、促進可能な喜びや便宜をたえず示唆することによって、その所有者を満足させるという。それを眺めるたびに、彼はこのような喜びを思い出させられるのであって、ものが持続的な満足と享受の源泉になるのは、このような仕方である。観察者は、共感によって所有者の感情に同調し、必然的に、対象物を同じふさわしい観点から眺める。偉大な人物の大邸宅を訪れたとき、もし我々が所有者——卓越した技巧で精巧に工夫された家具や調度品の所有者——であったとすれば享受するような満足を、思わず感じ取るだろう。不便に見えることが、なぜ所有者と観察者の両方にとって不快な対象物なのかという理由についても、同様に説明できる。(TMS.IV.1.2)

これが、ものがもたらす「効用=喜びや満足」に対する観察者の共感をつうじて社会における「徳」=道德の形成を説く D. ヒュームの基本的な考え方であること、さらに「観察者は、共感によって所有者の感情に同調し、必然的に、対象物を同じふさわしい観点から眺める」と指摘されているから、スミスのヒュームに対する批判が前掲の①で指摘した点に向けられたものでないこと、これは明らかであろう。

したがってスミスの批判が、前掲の②で指摘した「機械がもつ効用」に向けられていたことは明白であるが、問題は、スミス自身がこれをどのように理解し、位置づけ、批判し、自らの体系と対置したかにある。

第4部第1章は、いわゆる欺瞞論が展開された箇所であり、従来のスミス研究者の目もそこに注がれてきた。だが、従来の研究があまり注目しなかったさらに重要なことは、スミス自身が重視し、功利主義的な共感論を位置づけたり批判していく際の基本的な視座が、①生産物や装置自体における巧妙な工夫のほうで、意図された目的よりもは

るかに高く評価されたり、②便宜や快樂そのものよりも、便宜や快樂を達成するためになされる手段の適切な調整の方が重要視されることが頻繁であったりすることにあつた、という事実である。

言いかえると、スミス自身は決して効用のもつ意義そのものを疑ったり、否定しようとしたりしているのではなく、①効用それ自体よりも、生産物や装置がもつ美しさや完成度のほうがより重視されることが頻繁におきるばかりか、②効用は、そのもたらす便宜や快樂そのものによってよりも、むしろその適切な程度へ調整することがより重要になる、という事実を十分に考慮する必要があると指摘しているのである。

だが、あらゆる技芸の生産物がもつこの巧妙な工夫は、そもそも意図された目的よりもずっと高く評価されることが多いはずだということ、さらに、何らかの便宜や喜びを達成するための手段の的確な調節は、あらゆる利点のおおもとであるように見える達成という点から見ると、便宜や喜びそのものより重視されることが頻繁にあるはずだということ、これは、私が知るかぎり、まだ注目されてこなかった点である。しかし、これがきわめて頻繁に生じる事態だということは、人間生活における関心のうち、もっともつまらないものにおいてのことであろうと、もっとも重要なものにおいてのことであろうと、あらゆる事態で観察できるだろう。（TMS. IV.1.3）

人間生活におけるもっともつまらない関心しか引きつけないものから、最も重要なものに至るまでスミスが列挙したのは、①椅子、②時計、③取るに足りない効用しかもたない玩具、④高位の人々がもつ富と偉大さである。すなわち、①については、椅子それ自体の効用とその配置の適合性との違い、②については、正確な時を知らせるという時計独自の効用と機械装置としての出来映えの見事さ、つまり「機械としての完全性」との違い、③については、「ポケットを一杯にするささいな道具」たとえば、「爪楊枝、耳掻き、爪切り道具や似たような小間物」の取るに足りない効用と、「私的な生活や社会的生活の両面」で、それに「お金を注ぎ込んで身を滅ぼす」多くの人々を駆り立てる「もっとまじめで、しかも重要な楽しみの隠れた動機」との間の明白な違いのことだから、それぞれ理解は容易である。だが、それに反して、④の富と偉大さについては理解が容易ではない。一体どのような意味で、「力と富は、事実そうであるが、身体にいくつもの取るに足りない便宜をもたらすために工夫された、巨大で入念な機械装置である」（TMS.IV.1.8）と断定できるのか、その理由が分かりにくいからである。

力と富は巨大で入念な機械装置であるという表現が示唆することだが、「力と富」という抽象的な概念の中身は、「御殿、庭園、高位にふさわしい装備や備品、お偉方の供

回り」というものは、その所有者にとって「明白な便宜の対象」になるということにある。だから、我々は「自発的に喜んでそれを汲み取り、共感をつうじて、そのようなものが間違いなく彼に与える満足を享受し、褒め称える」ことになる。だが、「爪楊枝、耳搔き、爪切り道具や似たような小間物」は、同じく高位の人々の好奇心を引きつけ、いくらかの効用をもつとはいえ、「壮観さ」ゆえに我々の目を引きつける御殿や多数の供回りほど、他の人々に強い印象を与えるものではない。だから、スミスはいう。

そのようなものは、富や偉大さがもつ壮観さほど——つまりここに、その唯一の利点がある——虚栄心の分かりやすい対象にならない。そのようなものがより効果的に満足させるのは、人間が生まれつきもつ名誉心である。無人の孤島に一人で住む人物にとって、御殿とか、普通、小間物入れに収蔵されているたぐいのささいな便宜品からなる収集物が、彼自身の幸福や楽しみに大きく貢献するかどうか、これは、おそらく疑わしいことだろう。実際、無人島に一人で住む人物が、もし社会のなかで生きていくというのであれば、この二つは較べものにならない。というのは、この場合もまた、他のすべての場合と同様に、いつも彼がより多く配慮するのは、もっぱら関心を寄せている人の感情よりも、むしろ周囲で観察している人々の感情だし、さらに彼の思考は、彼の境遇が、自分自身にとってどうであるかにではなく、他者にとってどう見えるかに向けられているからである。だが、もし我々が、なぜ観察者は富者や偉大な人物の境遇を賞賛し、特別に注目するかという理由を吟味したら、そのような賞賛は、彼らが享受していると思われる飛びぬけた裕福と悦楽ではなく、むしろこのような裕福と悦楽を促進する無数の手の込んだ上品な装置にもとづいていることが、分かるだろう。彼が想像するのは、富者や偉大な人物が、他の人々よりも実際に幸福であるということではなく、彼らが、幸福の手段をより多く所有するということである。そして、彼が賞賛する主要な原因は、そもそも意図されていた目的に対する手段の、このような独創的で、じつに巧みな調和にある。(TMS.IV.1.8)

「御殿、庭園、高位にふさわしい装備や備品、お偉方の供回り」や、高価な「爪楊枝、耳搔き、爪切り道具や似たような小間物」が、「力と富」の所有者を効果的に満足させるのは、「人間が生まれつきもつ名誉心」であって、そのようなものがもつ身体的効用それ自体ではない。「観察者が富者や偉大な人物の境遇を賞賛し、特別に注目する」理由は、「幸福の手段」をより「多く所有する」ことにある。したがってその大部分は、「無人島に一人で住む」人物にはそもそも発生するはずがないものである。つまり、御殿や高価な小間物入れなどがもつとされる大部分の効用は、あくまでも対人比較によっ

て「社会のなかでのみ生みだされる」性質のもの——虚栄心や名誉心を満たすという意味での社会性・外部性をたっぷり含んでいる——にすぎない、という指摘である。だから、「力と富」への賞賛・共感とは、「効用」の程度それ自体に対する共感であるにしても、その場合の「効用」、すなわち「意図されていた目的に対する手段の巧みな調和」とは、「虚栄心や名誉心」を満たすという意味での社会的な「適切さの程度」に基づいているにすぎない、というのがスミスの主張なのである。

この二重の意味で「裕福と悦楽を促進する無数の手の込んだ上品な装置」である「力と富」は、「細心の注意を払って良好な状態に保つ」必要があるだけでなく、そもそも「棟上げをするために生涯にわたる労働」が欠かせない「巨大な構造物」だとスミスはいう。しかもそれは、そもそも「幸福への手段」でしかないから、「病気で衰弱したり、加齢のせいで疲労困憊したりすると、無価値で、口先だけの名誉である偉大さがもつ悦楽は霧消する」。つまり、部屋の中での椅子の配置の適合性や、時計がもつ機械としての「完全性」と同様に、「満足を増進するために整えられた装置の美しさ」などを考慮せず、「力と富」とは「幸福への手段」にすぎないと理解したうえで、そのもつ身体的な効用だけに注目し、名誉などという外部性を一切考慮しない場合、そのようなものが人間生活にとってまったく「とるに足りない」ものであること、これはどこから見ても明瞭なことだ、とスミスは主張していることになる。そのかぎり、スミスは明らかにストア主義哲学者であるかに思われよう。

だが忘れてならないことは、ヒューム流の功利主義、つまり「あらゆるものの効用は、促進可能な喜びや便宜をたえず示唆することによって、その所有者を満足させ」、眺めるたびに、喜びを思い出させるから、所有物が「持続的な満足と享受の源泉になる」だけでなく、「観察者は、共感によって所有者の感情に同調し、必然的に、対象物を同じふさわしい観点から眺める」という主張を、スミスが基本的に承認していたことである。

ここでスミスが批判的に指摘し、主張していることは、①意図された目的である「便宜や快樂をもたらす手段」自体がもつ具体的で身体的な効用よりも、時計や機械の「完全性」に対する評価のほうが一層高いという事実だけでない。さらに、②効用に対する評価は、何らかの便宜や喜びを達成するための手段の的確な調節、つまり目的に対する手段の適合性が基準になるのは確かだが、目的のなかには社会的な名誉という外部性に起因する要素が必ず含まれているから、一元的に捉えてはならないという批判なのである。

というのは、「意図した目的を達成するために整えられたすべての装置や機械の適合度」とは、あくまでも意図した目的そのものに対する適合度という意味であって、生産物自体の効用度ではないからである。生産物自体がもつ身体的な効用を、スミスが否定

するはずがない。「社会は、さまざまな商人の間と同様に、さまざまな人々の間でも、効用という感覚にもとづいて存続する可能性がある。だから、誰も社会のなかで何の義務も負っておらず、互いに感謝の念で堅く結びつけられていなくても、互いに合意した評価に従う好都合な尽力の欲得ずくの交換をつうじて、社会は、なお良い状態に保たれる可能性がある」(TMS.II.ii.3.2)というのが、身体的効用にかんするスミスの基本的認識であった。それゆえ、「力と富」のもつ効用を「下劣で軽薄」なものとして低く評価する哲学は、次のように特徴づけられることになる。

だが、この憂鬱な哲学は、病気のとときや気分がめいついてくるときには、誰にもおなじみのものであって、人間の欲望の大きな対象を、このようにまったく軽視するのだが、身体が壮健で気分が上々なときなら、我々はずっと快適な観点からそれを眺めずにはいられない。我々の想像力は、苦痛と悲哀に満ちているときには、自分自身の身体の内側に留められ、閉じこめられているが、ゆとりがあつて幸運なときには、身の回りのすべてに対して心を開く。こうして我々は、身分の高い人々の御殿や家政の内なかではやっている便宜品の美しさに魅せられて、あらゆるものが、そのような人々の安息を促進し、不足を感じさせないようにして、彼らの望みを満たし、いかにも軽薄な、彼らの欲望を楽しませるためにいかによく適合しているか、これを賞賛する。このようなものすべてが提供できる真の満足を、それ自体として、つまり、満足を増進するために整えられた装置の美しさと切り離して考察すれば、そのようなものは、ことごとく下劣で軽薄なものであることが、必ず見えてくるだろう。だが、我々がこのような抽象的で哲学的な見方でそれを眺めることなど、めったにない。我々は、想像の内なかで、自然にそれを良好な状態、つまり、美点を生み出す手段である機構、機械装置や営みなどがもつ、規則的で調和に満ちた運動と混同する。このように複合的な観点から考察した場合、富と高い身分がもつ喜びは、我々の想像力に、偉大で美しく、しかも高貴な何か——我々がいとも簡単に費やしがちな、労苦や気遣いのすべてに十分値する——を感じさせるのである。(TMS.IV.1.9)

注意すべきことは、我々が想像の内なかで「混同する confound」のは何か、これを間違えないことにある。ここで主張されている内容は、「実在性 reality とシステムがもつ美点との混同」という D. D. ラフェルの解釈 (Raphael 2007, 89; 訳 99) では不十分である。そのような曖昧な理解では、スミスが①「身分の高い人々の御殿や家政の内なかではやっている便宜品」のすべてが「提供できる真の満足」、つまり「美点」を生み出す身体的で具体的な「効用」、②そのような「富や偉大さが効果的に満足させる」「人間がも

つ生まれつきの名誉心」を満たす「効用」（IV.1.8），さらには③「満足を増進するために整えられた装置の美しさ」つまり「美点を生み出す手段」としての「機構，機械装置や営みをもつ規則的で調和に満ちた運動」，この三点を区別することなく「一緒にしてしまう confound」と批判した意味を，十分に理解することができなくなる。

だが，さらに重要な点は，「身分の高い人々の御殿や家政のなかではやっている便宜品」の「すべてが提供できる真の満足」は，「ことごとく下劣で軽薄なものである」が，「繁栄しているとき」には，このような「抽象的で哲学的な視点」からではなく，効用それ自体と「手段がもつ独自の美しさ」と混同し，一緒にしてしまう，という指摘がもつ意味であろう。我々は「複合的な視点」から眺めるから，「富と高い地位」は，我々の想像力に「偉大で美しく，しかも高貴な何か——我々がいとも簡単に費やしがちな，労苦や気遣いのすべてに十分値する——を感じさせる」，つまり，我々はそのように「感じる」という主張であることを，見逃してはならない。というのは，スミスが言うところの「混同」の発生源は，いわゆる「欺瞞 deception」にあるからである。

このように自然 nature が我々を騙してつけ込む imposes upon のは，良いことなのである。人間の勤勉をかき立てて持続的に作動させるのは，このような欺瞞である。人間に土地を最初に耕作させ，家を建てさせ，都市や共和国を設立させ，あらゆる科学や技術を生みだして改良させ，人間生活を高めさせ，飾ったりさせた——地球の表面全体を完全に变化させ，手つかずの自然林を快適で肥沃な畑に変えさせ，道もない不毛の大海原を生活の糧の新しい蓄えに変えさせ，それを地球上のさまざまな国民が行き交うために頻繁に利用する幹線路にさせた——のは，これである。地球は，このような人間の労働によって，その自然の豊饒を倍増させられ，より多数の住人を維持しなければならなくなった。（TMS.IV.1.10）

これが，スミス研究者によって注目されてきた「欺瞞論」であるが，よく考えると，その内容には不明瞭なところが多い。とりわけはっきりしないのは，「このような欺瞞 this deception」の中身である。誰が，何によって，騙されて付け込まれているのかが，判然としない。字義どおりに読めば，人間が自然によって騙され，付け込まれているということにもなるが，これは何を意味するのかと反問する必要があるほど，比喩的な表現にとどまっている。そのかぎり，「問題は，このように目的（効用）それ自体よりも，その実現のための手段の適合性の方が喜びを与えることから，目的と手段の転倒が生まれ，その結果，多くの人が幸福達成のための手段にすぎない富と上流の地位を自己目的的に追求するようになる点にある」（田中 1997，[上] 140）という解釈も，まったくの的外れはないように思われるだろう。

だが、「目的と手段の転倒」という理解には、大きな問題がある。目的と手段の転倒が起きるなどと、スミスが主張するはずはなかろう。そもそもスミスは、D. ヒューム流の功利主義的な発想、つまり「あらゆるものの効用は、促進可能な喜びや便宜をたえず示唆することによって、その所有者を満足させ」、眺めるたびに喜びを思い出させるから、所有物が「持続的な満足と享受の源泉になる」ばかりか、「観察者は、共感によって所有者の感情に同調し、必然的に、対象物を同じふさわしい観点から眺める」という主張を、根本から否定していたわけではなかった。既に確かめたように、人間は、ものがもつ具体的で身体的な効用と、道具である装置や機械の「完全性」の程度とを容易に「混同」してしまうし、むしろ「複合的な見地」から理解するのが一般的である、とスミスは捉えていた。⁵ 要するに、我々はこのように効用における2側面を容易に「混同」してしまうこと、言いかえると、「複合的な見地」からあらゆるものの効用を理解する傾向をもつこと、これをスミスは「欺瞞 deception」と呼んでいるからである。

しかし、たとえそうだとしても、このような「欺瞞」はなぜ「自然 nature が我々を騙して付け込んだ」ものだと主張できるのか、という疑問はなお未解明に留まるだろう。この疑問を解くための手がかりは、スミスが第6版で指摘したもう一つの「欺瞞 falsehood」の意味を確認すれば、えられるはずである。

幼児には、言われたことを何でも信じる本能的な資質があるように思われる。自然の女神 (Nature) は、彼らの自己保存のためには、少なくともしばらくの間、幼年期とか幼児教育のもっとも初期の大切な時期に、世話を任されている人物に対する無条件の信頼が不可欠だ、と判断したように思われる。したがって、彼らの信じやすい資質は度を越していて、彼らに適度の不信と疑念を抱くようにさせるには、人間の欺瞞 falsehood に関する、長くかつ多くの経験が必要になる。成人の場合、信じやすい資質の程度は、間違いなく著しく異なっている。もっとも賢明で、もっとも経験を積んだ人々が、一般的にはもっとも軽信的でない。だが、本来あるべき水準以下しか信じやすい資質をもちあわせていなかったり、まったくの嘘と分かっただけでなく、ほどほどの熟慮や注意が、真実であるはずがないと教えてくれる話を信用しないような人間は、多くの場合、おそらく生きていけない。いつでも信じるというのが、生まれつきの気質なのである。懐疑心を教えるのは、獲得された知恵や経験であって、しかも、そのようなことが、十分に教えることなどめったにない。(TMS.VII.iv.23)

5 したがって、田中 (1997, [上] 140) が指摘した「目的と手段の取り違え」というスミス理解は、スミスの主張を二重の意味で誤解している——目的と手段の転倒が生じたわけではなく、効用には性質が異なる2つの意味・基準があることの無理解——ことになる。

従来のスミス研究ではほとんど注目されてこなかったが、TMS 第4版（1774）で、スミスはそれまでほぼすべて小文字で表記していた *nature* を、かなりの部分大文字の *Nature* に変え、明確に使い分けはじめた。それは当然第6版でも踏襲されており、大文字の *Nature* は、「生まれつき」とか「本能としてもつ」「生みの親としての」という意味合いの「自然」=「自然の女神」にちかく、また小文字の *nature* は「社会のなかで」という意味合いの環境的な「自然」にちかい。この事実を念頭に置けば、「本能的資質」と、「賢明さ」という獲得された知識との関係は、おおよそ次のように整理できるだろう。⁷

幼児がいわれたことをすべて信じるのは、幼児にとっては、「世話をしてくれる人物に対する無条件の信頼が不可欠」だからであり、現代的に表現すれば、「自然の女神」によって本能=遺伝的プログラムとして、人間に埋め込まれているからである。人間はこの「いわれたことを何でも信じる」という「本能的資質」を捨て去るわけではないが、しかし、成長して社会のなかで生きていく過程で「賢明さ」——長い経験をつうじて獲得される知識——を身につけるが、これは、「いわれたことをすべて信じる」という本能的資質の純粋な発展・拡大という見地から見れば、明らかに「欺瞞 *falsehood*」の習得というプロセスである。成人する=大人になるとか賢明さを身につけるとはそういうことであるが、だからといって、成人して以後、「いわれたことをなんでも信じる」という本能的資質をすべて放棄したら、恐らく社会のなかでは生きていけないだろう。その意味で、人間は成長と共に懐疑心を身につける——欺瞞の中に生きる——必要があるとはいえ、それでもなお「いつでも信じる」という「生まれつきの気質」を持ちつづけていることに、かわりはないのである。

こう見てくると、我々を騙して付け込む「自然 *nature*」が、我々の「欺瞞」の原因であるとスミスが主張する場合、この「欺瞞」の中身は、人間が社会のなかで生きていくプロセスのなかで社会的に身につけていく知識に他ならないこと、これはすでに明らか

6 おおよそのことは高訳『道徳感情論』12-13頁の「凡例」に記しておいたが、Glasgow EditionのAppendix Iを参考にすれば、第4版で*Nature*に変更された数は全体で約22箇所ある（当然、文頭で用いられたものは含まない）。第6版で新たに追加された第6部の約10箇所を加えると、第6版で「自然の女神」と理解すべき*Nature*の使用数は約50（文頭の場合も含む）箇所ある。社会環境としての「自然」という意味がつよい*nature*の使用は、第6版全体で約53箇所ほどだから、比率はほぼ同じといって良からう。その他、第4版に至って小文字が大文字表記になった単語としては、*Author*, *Province*, *Deity*, *Christian* などがあるが、数としては圧倒的に*Deity*が多い。

7 「生まれか育ちか *nature or nurture*」という問題は、スミスの場合、「外部感覚について」における本能と経験の区別と関連づけの問題として議論されたが、Taka（2013）が論証したように、この論文の前半が「ごく若い時期に執筆されたものであろう」ことは間違いないとはいえ、後半部分は『国富論』執筆過程で彼が真剣に取り組んだ「生物学」研究の成果と考えなければならない。しかも、最後まで「未完に留まっているように見える」ことも考慮する必要がある。もっとも、この論考におけるスミスの主張の要点が、「外部感覚は、すべて、生物個体が生命維持のために生まれながらにもつ機能の一部に他ならない」という点の指摘・強調であったことは、容易に見て取れるのだが。

であろう。したがって、効用の認識において特徴的にあらわれる「混同」つまり「複合的な見方」を身につけるという意味での「欺瞞」が経済社会の発展を導いたのだ、というスミスの主張を解釈する場合に見逃してはならない点は、「便宜品のすべてが提供できる真の満足」つまり「ものそれ自体がもつ身体的で具体的な効用」（生活必需品がもつものとしての効用）がつねに基礎・核心を形成し、その上にさらに「手段である装置や機械それ自体の完全性＝美点」が、その所有者に追加の名誉心や虚栄心を満足させる「効用」として社会的に追加されていく、という主張である。J. R. リンドグレンが指摘したように、すでにスミスが「旧来の固定的な人間本性」理解から離脱し、現代的な発達心理学の発想に立っていたことは明らかなのである（Lindgren 1973, 40）。

言いかえると、人間はこのような「欺瞞」にもとづいて土地を耕作し、勤労に励み、家を建て、都市や共和国を建設して地球がもつ「豊穡さを倍増させ、より多くの住人を維持する」ようになった。そしてこのプロセスのなかで、地主階級に大きな「力や富」が集中され、彼らを中心に名誉心や虚栄心という対人的な社会的効用を満たすために、「効用の手段である装置や機械それ自体の完全性＝美点」が、身体的・具体的な「ものそのものの効用」以上に、熱心に追求されることにもなった。結果的に、ますます効用の認識において占める「装置・機械の完成度」としての効用や、「名誉心」を満たすという意味での対人的・社会的効用が、以前にもまして身体的・実質的な効用と「混同」され、社会の「壮観さ」は飛躍的に磨き上げられることになった。だが、だからといって、「もの自体がもつ身体的な効用」つまり人間が自己保存を実現するために不可欠なものの効用の充足が、ますます妨げられるようになったわけではない。この意味での効用＝満足は、社会の最下層にいたるまで満たされており、「自己保存と種の増殖」という「究極目的」がともあれ達成されていたことは、地球が維持しなければならない住人の数が増加してきたという事実で明らかである。

このような文脈を考えれば、「見えざる手」——『道徳感情論』ではここで一回登場するだけであるが——という周知の表現を用いてスミスが主張したことの核心は、人間の自己保存にとって不可欠な最低限の身体的「効用」の充足、つまり生活必需品である食料の最低限はつねに満たされてきたということ、言いかえると、「力と富」を独占する地主階級は、そのような効用の充足など「まったく意図することなく」実現してきたという事実の指摘にすぎなかったこと、これも明白になろう。

鼻高々で冷淡な地主の胃の大きさは、その欲望の巨大さには比例しておらず、もっとも貧しい農民の胃より多量に受け入れることはなかろう。その残りは、申し分のない仕方だが、自分自身が利用するものはごくわずかしかなことを覚悟している人々——ごくわずかししか消費せずに王宮をしつらえた人々であり、地位の高い人の

家政に従事させられ、価値がなく、つまらないさまざまな品物のすべてを提供し、維持する人々——に、分配せざるをえない。このような人々はすべて、こうして地主のぜいたくと気まぐれから、彼の優しさや正義に期待しても得られなかった、生活必需品の分け前を引き出す。土地の生産物は、いつでも、生産物の量が維持しうるだけの数の住人を扶養する。富者は、もっとも価値があつて好みに合うものを、収穫物のなかから選び出すだけである。富者が食べ尽くす量は、貧しい人々のそれとほとんど違いがなく、だから、生まれつき利己的で強欲であるにもかかわらず、さらにまた、自分自身の便宜しか考慮せず、雇っている数千人の労働をもとに計画する唯一の目標が、自分自身の無価値で飽くことを知らない欲望の充足であるにもかかわらず、富者は、すべての改良した土地の生産物を貧しい人々と分け合うのである。富者は、見えない手に導かれて、生活必需品のほぼ等しい分配——大地がその住人のすべてに等分されていた場合に達成されていたであろうもの——を実現するのであり、こうして富者は、それを意図することなく、またその知識もなしに、社会の利益を促進して、種が増殖する手段を提供するのである。神の御旨が、大地をごく少数の傲慢な支配者に割り振ったとき、分割から除外されていたように見えた人々は、忘れられていたわけでも、見捨てられていたわけでもない。除外されたように見えた人々も、大地が産出するすべての分け前を享受する。人間生活における真の幸福を形づくるもののなかで、彼らよりずっと上だと思われている、傲慢な支配者より劣るところはまったくない。身体の安楽と心の平和という点で見ると、さまざまな階級の生活もすべてほぼ等しい水準にあり、主要道のかたわらで日光浴をする物乞いでも、国王の戦いの目的である安全を確保している。（TMS.IV.1.10）

以上の主張からわかることは、①自己保存と種の存続という観点からみて最大の「効用」をもたらす食料の「充足」は、地主階級であろうと、その指揮の下に働く下層の労働者であろうと、胃の大きさの限界ゆえに大きく違わない。②したがって、「飽くことを知らない地主階級の欲望」の主たる対象は、食料などの生活必需品がもつ身体的な「効用」ではなく、その大部分が「無価値」つまり「下劣で軽薄」な贅沢品や高級品に向けられる、「装置・機械としての完全性」や「名誉心や虚栄心」を充足させる類いの社会的・対人的な「効用」である。③地主階級＝「力と富」の所有階級がこのような「効用」を充足するためには、食料の生産に従事する労働者だけでなく、「下劣で軽薄」な贅沢品や高級品の生産に従事する労働者にも、等しく自己保存に必要な量の土地生産物＝食料を渡さなければならない。④こうして、地主階級における「効用」観念の「混同」、つまり「効用」にかんする「複合的な見方」を身につけること＝「欺瞞」が、富者をして、「見えない手に導かれて、生活必需品のほぼ等しい分配——大地がその住人の

すべてに等分されていた場合に達成されていたであろうもの——を実現する」わけであり、こうして富者は、「それを意図することなく、またその知識もなしに、社会の利益を促進して、種が増殖する手段を提供する」ことになる。⑤だから、必需品である食料の充足について「人間生活における心の幸福を形づくる」「身体の安楽と心の平和」という「目的」=「効用」だけに絞れば、橋の下で生きる乞食でさえ「国王の戦いの目的である安全」を確保していることになる。

とはいえ、「橋の下の乞食」が確保している安全は、何ら努力することなく=費用をかけずに、社会という装置によって提供され、国民が等しく享受するような「効用」であるというスミスの主張は、D. ラファエルが「スミスは本当にこれを信じていたのだろうか?」(D. Raphael 2007, 90; 訳 100)と疑問を呈したことから分かるように、乞食の「行為の動機」にもとづく「効用」ではないこと、これはまぎれもない事実である。せいぜいのところ「橋の下で生きる乞食」がもつ美徳は、スミスが「消極的な美徳」と特徴付けた「正義」、つまり「多くの場合、我々はじっと座ったまま、何もせずに、正義の規則のすべてを満たすことができる」(TMS.II.ii.i.9)という「美徳」であるにすぎないからである。

すでに指摘したことだが、そもそも「正義」は、「建物の装飾品」である「善行 *beneficence*」と違って、「壮大な建物全体を支える重要な柱」であるというのが、スミスの基本的認識であった。つまり「推奨しておけば十分である」善行——「功罪に応じて与えられる褒賞という、気持ちのよい自覚にもとづいて遂行される」——と異なると、正義は、「もしそれが取り除かれたら、人間社会の偉大でしかも巨大な基礎構造」が「瞬時にみじんに砕け散る」類いのものであった(TMS.II.ii.3.4)。善行は社会を「快適な状態」にもたらしのに寄与するが、「不正の横行は、社会を完全に破壊する」から、スミスの場合、「効用」が「正義」の原動力になりうるはずはないのである。

とすれば、「身体の安楽と心の平安」という「効用」は、衣・食・住という身体的な必要を満たすという「目的」に対して直接・間接の適合性をもたなくても、政治体制・統治システムという「壮大な建物」=「装置や機械」としての適合性を保持しておりさえすれば、いつでも何処でも、国民全体に対して実現される「効用」であることが明白になろう。こうして初めて、「公共心」にあふれる人物が身につけているとしばしばいわれる「同じような原動力、同じような体系愛、秩序や技芸や装置がもつ美しさに対する同じような関心」が、しばしば公共の福祉を促進するこのような制度を魅力的にするのに役立つ(TMS.IV.1.11)とスミスが主張した理由が、容易に理解できるようになる。だから、スミスはこう続けるのである。

愛国者が、公共行政のどこか一部を改善しようと試みる場合、必ずしも彼の行為

は、それによって実現される恩恵を享受する人々の幸福に対する純粋な共感から生じるわけではない。公共心にあふれる人物が幹線道路の補修を奨励するのは、普通、運搬人や馬車の御者に対して一体感を抱くからではない。リンネルや羊毛の製造業を促進するために、立法府が奨励金その他の奨励策を制定する場合、その活動が、安くて質の良い服地の着用者に対する純粋な共感からなされていることなどほとんどなく、大半は、その製造業者や商人に対する共感からだと言って良い。交易や製造業の拡大政策の整備は、気高く壮大な目的である。そのような目論見は、我々の歓迎するところであり、しかも我々は、その拡大につながる可能性をもつものすべてに関心を寄せる。それは大きな統治機構の一部になっており、したがって、政治を動かす機械の推進力は、このような手段によって調和の度を増して、滑らかに作動するように見える。我々は、これほど壮麗で偉大な機構が完備されていることを大歓迎するのであって、その適切で正常な働きを少しでも妨害し、阻止するような障害物を取り除くまで安心しない。（TMS.IV.1.11）

意図した目的に対する手段としての装置や機械がもつ適合性という「効用」の見地からすれば、あらゆる政治体制・組織がもつ唯一の効用・目的は、「そこで生きる人々の幸福の促進」であり（TMS.IV.1.11）、あらゆる社会システムつまり政治体制・統治機構は、それに「貢献する程度」に応じて評価される。だから、政府による交易や製造業を拡大させるための政策は、すべて、商人や製造業者の利益に対する共感にもとづいているにもかかわらず、そのすべてが「統治機構の一部」に組み込まれているため、「政治を動かす機械の推進力は、このような手段によって調和の度を増して、滑らかに作動するように見える」のである。もとより、このように「見える」理由は、まさに我々が、自然によって付け込まれて「効用」の意味を「混同」し、「欺瞞」の世界で生きているからに他ならないのだが。

要するに、「一定の体系の精神から、すなわち技法や装置に対する明確な好みから、時には、目的よりも手段を重視するように見えるし、また、我々の仲間が被ったり享受したりするものを直接に知覚したり、感じたりすることよりも、むしろ一定の美しい秩序だった体系の完全性と改良という観点から、彼らの幸福を強く希望するように見える」（TMS.IV.1.11）とスミスが主張する場合の「体系の精神」とは、そもそもの身体的・物質的な目的から独立して存在する「装置や機械」の適合性や完成度、つまり片寄った一面的な「効用」の理解＝「欺瞞」のなせる技にすぎない、とスミスは批判したことになる。

以上の考察によって、「機械がもつ効用」というスミス独自の理解の中身、そのもつ意味や意義は明らかになった。だが、スミスの「効用」論は、「装置や体系」としての

「機械がもつ効用」に留まることなく、さらに人間がもつ「特徴」、つまり「性格、品性および性癖」もまた「機械がもつすばらしさ」と直接関連づけられて、さらに議論が拡張・深化されていく。

Ⅲ D. ヒュームの功利主義的共感理論に対する批判の意味と意義

TMS. 第4部第2章の課題は、D. ヒュームの「効用とそれに対する共感」の理論に対する批判になる、とスミスはその章の第3パラグラフで表明しているのだが、そこに至るまでの説明は少し入り組んでいる。

人間の特徴 characters というものは、技芸における工夫や市民的な統治制度と同様に、個人や社会両方の幸福を促進したり、妨害したりする力をもつ。思慮深さ、公平さ、活発で、意志が固くて冷静な特徴は、本人だけでなく、彼と関係をもつあらゆる人物に、繁栄と満足を約束する。これとは逆に、軽率で、横柄、愚鈍で女々しく享乐的な特徴は、本人には破滅の、彼と関係をもつすべての人々にとっては、不幸の前兆である。最初に挙げた性癖は、もっとも快適な目的を促進するために発明されたまったく申し分のない機械がもつすばらしさであり、そして二番目の性癖は、もっとも扱いにくく洗練されていない装置によくある醜さである。(TMS. IV.2.1)

個人や社会の「幸福」の促進という目的から見れば、思慮深さ、公平さ、意思の堅固さと冷静さなど、いわゆる個人的な「特徴」つまり「性格や性癖」というものは、決して身体的な「効用」それ自体ではない。しかし、そのような「快適な目的を推進する目的」達成の手段としてみれば、まさに「機械のもつすばらしさ」とまったく変わるところがない。そもそも「政府」とは、このような欠陥つまり「洗練されていない装置に良くある醜さ」としての、軽率、横柄、享乐的といった国民がもつ悪しき「特徴」に対する「救済策」にすぎず、「そのもつ効用を理由に市民政府に帰属しうるすばらしさのすべては、最初に指摘した性癖」つまり、国民がもつ「思慮深さ、公平さ、意思の堅固さや冷静さ」に帰属すべきものだ、とスミスはいう (TMS.IV.2.2.)。

このように、統治機構や社会体制だけでなく、社会のなかで生き、社会を支える個人が身につける「特徴や性癖」が、幸福促進という目的に役立つ手段としての「機械のすばらしさ」をもつと理解できるのであれば、それは当然「人類の活動や行為を抽象的で哲学的な目で考察する人々を、独特な仕方で印象づける」ことになる。つまり、哲学者は、特定の行為が人間愛に満ちているかどうかなど、「特定の事例」について自分自身

の判断を下し、それにもとづいて考察など行わず、「一般的な名称が示唆する、曖昧で漠然とした観念で満足するのが通例である」。だが、このように「抽象的で一般的な仕方

で美德や悪徳について考察する」と、本来それが呼び覚ますはずの感情の「本来の特徴の大部分が消え去り、感情自体が、ますます不明瞭で見分けがつかないものになるように思われる」。つまり美德と悪徳は、もともと「他のすべての特徴と明確に違って傑出している」ように観念されていると批判した上で（TMS.IV.2.2.），ヒュームの説を次のように説明し、疑問を投げかけるからである。

効用はなぜ人を満足させるか、これを最初に説明した同じ独創的で人当たりの良い著者 [D. ヒュームのこと] は、このようなものの見方に強い印象を受け、美德に対する我々の是認 *approbation* のすべてを、効用の外観から生じるこの種のすばらしい知覚に帰した。彼の観察によれば、彼自身か、他の誰かにとって有用で好ましいものを除き、いかなる心の生来の長所も有徳なものとは認められないし、それと逆の傾向をもつようなものを除けば、有害であると否認される特質も存在しない。さらに、事実、自然の女神が是認や否認に特有な我々の感情を個人と社会双方の便宜にじつに好都合に調整しておいたために、もっとも厳密な検査を実施すれば、これが普遍的な事実であることが分かるだろう、と私は信じる。とはいえ、私はなお、我々の是認と否認の最初で主要な源泉は、このような効用とか害悪の見込みではない、と信じる。このような効用や害悪からもたらされるすばらしさや醜さを知覚することによって、このような感情が、高められたり活気づけられたりするの

は確かである。しかしなお、それは本源的にも本質的にも、このような知覚とは異なっている、と私は主張したい。（TMS.IV.2.3）

是認や否認の最初で主要な源泉は効用や害悪の見込みではないし、すばらしさや醜さの知覚は、本源的かつ本質的に、効用や害悪の知覚とは異なっている、というスミス独自の主張が、本稿の冒頭部で指摘した TMS 第7部における指摘、つまり「徳を効用におく体系」に対して放った批判——私が確立しようと努力してきたものとの間の唯一の違いは、その体系は、共感や観察者の類似した心的傾向ではなく、効用を、この適切な程度の自然で本源的な尺度としていることにある——と同一のものであることは、改めて強調するまでもなく明瞭であろう。

事実 D. ヒュームは、『人間本性論』（*A Treatise of Human Nature*. 以下本稿では THN と略記し、巻・部・節・パラグラフ番号を併記する）において、「人間の心の主要なバネであり駆動させる原動力は快樂と苦痛であって、このような知覚が我々の思考や気持ちから取り除かれた場合、我々は、著しい程度で、激情を抱くことも行為することも、

欲求することもできない」(THN.3.3.1.2)と主張しただけでなく、「何らかの対象がそれを保有する人物にとって快・喜びをもたらす傾向があれば、それは快樂の適切な原因であり、所有者に対する高感度の共感によって、観察者を喜ばせるのは間違いない」(THN.3.3.1.8)。「人間のもつ特質 qualities は、それが人類の幸福 good に対してもつ傾向のゆえに、我々の賞賛を獲得する」(THN.3.3.1.10)と説明していた。そのかぎりでは、TMS 第4部第2章は、功利主義的な色彩が強いヒュームの道徳論に対する疑問の提起であり、批判なのである。

疑問や批判の根拠として、スミスは2つの点を指摘している。第1に、「美德の是認は、我々が都合良く工夫された建築物を是認するときと同じ種類の感情であるに違いないとか、我々が人を褒める理由は、我々が整理算笥を意のままにする理由とみじんも変わらない、などと言うことはできない」ということ。第2に、「心をもつ何らかの気質の有用性が、是認の最初の根拠になることはごくまれだということ、さらに、是認という感情は、つねにそのなかに効用の知覚とはまったく異なる適合性の感覚を含む」ということ、これである(TMS.IV.2.4)。

第1の点については、前節で考察した「機械装置のもつ美」と効用との関係に関するスミスの解釈を想起すれば十分であるし、第2の点については、「そもそも我々が他者の判断を是認するのは、他者の判断が有用であるからではなく、正しく、正確で、真理と現実に一致しているからであり、しかも、我々がこのような知的な徳[科学や美的な観察における偉大な先覚者の卓越性のこと]の起源をそれに帰す理由はといえば、それが我々のものと一致していると気づくからだ、ということ以外にないことも明らかである。そもそも美的感覚というものは、このように、有用であるからではなく、その対象に対して適切で、繊細で、正確に合致しているからこそ是認されるものである。この種の知的な徳という効用概念のすべては、明らかに後知恵であって、我々に是認を促す第一要因ではない」(TMS.I.i.4.4)という、第1部におけるスミスの主張を想起すれば十分であろう。

とはいえ、『道徳感情論』第1部第1篇では、第4部第2章と違って、「我々自身にもっとも役に立つ資質」である「卓越した理性と理解力」、「現在の快樂を慎み、将来の苦痛に耐えられるようにする自制心」、「個人にとってもっとも有益で、徳のなかの徳である、思慮深さ」、「人間愛」、「正義」、「気前の良さ」、「公共心」などが、「適合性の感覚」に対してもつ関係を中心に、例証を織り交ぜて詳しく考察されている。そこには、「人間愛というものは、主たる関心の対象である人物の感情を観察者が好意的に扱う強い一体感のなかにしか存在しない」し、人間愛にあふれる行為の大部分は「自省、自己抑制、適合性にかんする感覚の著しい発揮など、まったく必要としない」とか、気前の良い人物が「他者の利益のために自分自身を犠牲にする場合、彼らは観察者の感情に配慮

して]、「自分自身の感覚としては、第三者に自然に生じるような考え方に従って行動している」とか、さらに、外国との戦争で命を危険にさらす若い将校の公共精神＝英雄的資質は、「生まれつきもっている性向のなかでもっとも強いものを、義務感や適合性の感覚から妨げている」という注目に値する言及が含まれていた。

それを承知した上でスミスは、「このような効用は、それをよく考察してみると、間違いなくそのようなものに新しい美点を付与するし、その理由から、我々に対して、それをよりいっそう賞賛するように示唆する。だが、このような美点は、もっぱら思慮深く、思索に耽る人物によって知覚されるものであり、大部分の人間が生まれつきもっている感情に対して、そう振る舞うように促す資質ではない」（TMS.IV.2.11）と断定しているのである。

とすれば、スミスの場合、人間が本能＝遺伝的プログラムとして「生まれつきもっている性向」とか「生まれつきもっている感情」が、もっとも本源的で最初のものであって、それが後の経験をつうじてさまざまな美德を身につけていく基礎になるのだ、という多層的で複合的な——現代的な発達心理学の観点につうじる——人間本性と効用の理解が根底を貫いていた、と結論してよいことになる。スミスは、個人と社会、つまり個人と集団との間の違いと関連性をつねに意識していたのであって、効用については、個人的な効用と社会的な効用とをどのように区別し、どのように関連づけるべきか、これがスミスの課題になったのである。それは、最後のパラグラフの指摘のなかに、如実に窺われるところである。

注意すべきことは、是認という感情がこのような効用がもつ美点の知覚に端を発するものであるかぎり、それ以外の感情とは、いかなる関係ももたないという点である。それゆえ、たとえ社会といかなる交わりももたずに育った人物でも、彼の行為は、自分自身の幸福や不利益に対する傾向という点で見れば、そのような事実とは関係なく、彼にとって快適であるか、不快であるかのどちらかである。彼は、思慮深さ、自制、申し分のない行為についてはこの種の美点を、そして、それとは反対の行為については、醜さを知覚するだろう。彼は、前者の場合には、我々がうまく工夫された機械に対して感じるような満足をもって、また、後者の場合には、我々が不便で不細工な装置を眺める際に抱くような不快さや不満足をもって、自分自身の気質と特徴を眺めるであろう。しかし、このような知覚はたんなる好みの問題であり、そのような知覚の微弱さと繊細さのすべては、固有に好みと呼ばれているものの的確さにもとづくから、このような孤立した悲惨な環境にいる人物の場合、おそらく、それはあまり注意をひかないだろう。たとえ彼がそう試みたとしても、それは、彼が社会と結びつきをもつ以前に、そのような結びつきの結果として現れる

のと同じ作用をもたらすことはあるまい。彼は、このような醜さに思い至ったときの内面的な恥辱によって、卑しめられるわけではなからうし、それとは逆の美点を意識することからくる、気持ちのうえでのひそかな勝利感によって、持ち上げられることもなからう。前者の場合なら、彼は報奨を受けたいという気持ちで有頂天になることはなからうし、後者の場合なら、処罰を受けるに値するという懸念から身震いすることもなからう。このような感情は、すべて何らかの他の存在という観念——それを感じる人物にとっては、当然の裁判官である——を、前提にしている。だから、自画自賛する大勝利であれ、自己叱責という恥辱であれ、感じるができるのは、このような彼の行為に審判者が下した決定に対する共感による他にないのである。(TMS.IV.2.12)

IV むすびにかえて

以上の考察から、TMS 第4部に固有の課題は、ヒューム流の功利主義的な共感理論だけでなく、エピクロスをも含めた「功利主義者」が構築する社会理論に対するスミスの位置づけ——意義と限界の指摘——にあったということが判明したと言ってよい。

つまり、是認という感情が効用の知覚に端を発するものであるかぎり、この感情は、それ以外の感情とは無関係で独立しているから、社会と無関係に育った人物の場合、自分自身の幸福や不利益に対して抱く感情としては、彼にとっての快適か不快のいずれかでしかない。「思慮深さや自制心」にかかわることのすべては、社会と無関係に育った人物にとっては、「快適か不快」の対象であり、たんなる「好み」の程度や種類をめぐる問題にすぎない。というのは、そのようなものに対するたんなる知覚の強弱や繊細さの違い以外の感情が湧くことはなく、「褒賞に値する」とか名誉を獲得したいという気持ちや、「処罰を受ける」という意味での自責の念や危惧といったものが、「効用の知覚」と一緒に湧いてくるはずがないからである。そもそも、そのような気持ちがあるとすれば、それは「快適や不快」という知覚のなかにすべて織り込み済みのはずである。

とすれば、「私が確立しようと努力してきたものとの間の唯一の違いは、その体系は、共感や観察者の類似した心的傾向ではなく、効用を、この適切な程度で自然で本源的な尺度としていることにある」という批判が、スミス自身ももっとも高く評価し、敬愛してやまなかったヒュームに向けられていたこと、これはすでに明らかであろう。「審判者」つまり公平な観察者への共感なしに、人間は「功績や欠陥」、「榮譽や不名誉」つまり「自画自賛する大勝利であれ、自己叱責という恥辱であれ」、それを感じることに築かれる行為の「一般規則」が「自然にできあがること」などあるはずがない、という批判であった。⁸

そうであるかぎり、人間存在にとって不可欠な「本源的な効用」と、手段としての機械や装置がもつ社会的な効用とを、明確に別個のものとして区別せずに一括してしまう「効用」の理解にもとづく体系は、エピクロスの体系と同様に、「哲学者が自分自身の非凡さを表明するための大切な手段として、とくに好んで没頭したがる性癖——あらゆる現象を可能なかぎり少数の原理から説明するという性癖——に、身を任せてしまった」（TMS.VII.2.14.）ものだというスミスの批判は、「経験と観察」にもとづいて「人間の科学」の基礎理論の構築をめざしたヒュームにも向けられていた、と言わなければなるまい。

啓蒙期に特有な歴史の大きな流れのなかで見れば、たとえ些細な違いでしかないと見えても、方法論におけるヒュームとスミスの共通性と差異性を精確に理解することは、決して無駄ではないだろう。スミスがヒュームの『人間本性論』から多くを学んだことは間違いなし、I. ニュートンやJ. ロックと同様に、「経験と観察」を重視したことも事実である。だから、両者の間には、むしろ共通性の方が大きいとって良いのだが、それでもなお、ニュートンを目標にしつつ「実験」にもとづいて因果関係を理論的に把握しようとしたヒュームの『人間本性論』と、作用原因（直接原因）と究極原因との間に存在するはずの「中間原因」を、観察によって発見し、結果的な知見を社会共通の知識として積み上げていくという進化論的や生物学的方法に通じる方法をむしろ重視して、⁹「心はどのようにできるのか」を解明しようとしたスミスの『道徳感情論』とを比較すれば、両者の体系の間に相当大きな違いがあることが分かってくる。この点は、以下のスミスの主張のなかに明瞭に窺われるところである。これは、現代の経済学、つま

8 大きくて重要な問題であるし、また本稿の直接の課題でもないから詳論は避けるが、おなじ「共感」という概念にしても、スミスとヒュームでは、その内容が少し異なっている。スミスの場合には、観察者と当事者それぞれの間に醸し出される感情的な「一体感」が重視されるのに対し、ヒュームの場合には、以下の引用が示すように、基本的に「機械的、物理学的」なメカニズムとして理解されている。「あらゆる人間の心は、その感じ方と作用の点で類似しているのであって、誰であろうと、他のすべての人間が、ある程度ではあれ感じられないような感情 *affections* によって駆り立てられることが生じるはずはない。等しく締められた弦のあいだで、一本の弦の動きが残りの弦におのずと伝わるように、あらゆる感情は、一人の人物から他の人物へとただちに伝わるし、こうしてあらゆる人間という被造物のなかに類似した態度や動きを生じさせることになる。」(THN.3.3.1.7) この点に留意すれば、N. フィリップソンのスミス道徳論の解釈、つまり「我々が見てきたように、道徳とは、報償をとまなう情動的な取引を結べるようにできるという希望を抱いてなされる感情の商取引にぞくする事柄なのである。スミスが叙述しているのは道徳市場の習わしであり、彼の分析の主たる関心はそのさまざまな原理についてである」(Phillipson [2010] 2011, 152) という理解は、いかにもヒューム的な観点からなされたスミス解釈にすぎないことが良くわかるだろう。

9 アダム・スミスの方法論がニュートン的な物理学の方法というよりも、ダーウィンのような生物学的方法に近いことについての詳細は、高 (2007)、Taka (2011) を参照のこと。なお、J. R. ヴァインシュタインのいう「多元主義 *pluralism*」の体系としてスミス体系を再解釈するという試みは、進化論や進化心理学という生物学的人間理解を基礎に据えないかぎり、「全体」を統合できないと思われるが、しかし「多元主義」が、「共生」を楽しみ、「学習と発展」のプロセスのなかで人間と社会を理解するもので、そこにスミスの特長があったとした点で (Weinstein 2013, 15)、傾聴に値する多くの論点を含んでいることは確かである。

り現代主流になっている経済学・経済理論に対する警鐘であることも、明らかなどころであるが。

だが我々は、身体の働きの説明に際して、作用原因と究極原因をこのような仕方でも識別し損なったりすることはないのに、心の動きを説明する段になると、この二つの異なった原因を、いとも簡単に互いに混同する傾向をもっている。我々が、生まれつきもっている原動力によって、このような目的——精緻化され、啓発された理性が我々に勧めるような目的——を推しすすめるように導かれているときはいつでも、我々は、このような目的を推進する感情や活動の原因を、いとも簡単に啓発された理性のせい——その作用原因であるように——してしまい、本当は神の英知であるものを、人間の英知であるに違いないと、いとも安直に想像しがちである。表面的な観察にもとづくなら、この原因は、それに帰された結果——原因や結果をもたらすという意味で——をもたらすには、十分なもののように見える。すなわち人間本性の体系は、このような仕方でも、そのさまざまな作用が、すべて一つの原理から演繹された場合に、より単純明快で好ましい、と思われるのである。(TMS.II.ii.3.5)

文献一覧

- Brown, Vivienne. 1994. *Adam Smith's Discourse: canonicity, commerce and conscience*. London and New York: Routledge.
- Campbell, T. D. 1971. *Adam Smith's Science of Morals*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Campbell, T. D. and Ross, I. S. 1981. "The Utilitarianism of Adam Smith's Policy Advice," *Journal of the History of Ideas*, 42-1; 73-92.
- Evensky, Jerry. 2005. *Adam Smith's Moral Philosophy: A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Hume, David. [1739-40] 2001. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press. 木曾好能・石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論』1-3巻。2011-12年、法政大学出版局。
- Lindgren, J. Ralph. 1973. *The Social Philosophy of Adam Smith*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Macfie, A. L. 1967. *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*. London: George Allen & Unwin LTD. 舟橋喜恵・天羽康夫・水田洋訳『社会における個人』1972年、ミネルヴァ書房。
- Phillipson, Nicholas. [2010] 2011. *Adam Smith: An Enlightened Life*. London: Penguin Books. 永井大輔訳『アダム・スミスとその時代』2014年、白水社。
- Raphael, D. D. 2007. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press. 生越利昭・松本哲人訳『アダム・スミスの道徳哲学』2007年、昭和堂。
- Rosen, Frederick. 2003. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London and New York: Routledge.
- Skinner, Andrew S. [1979] 1996. *A System of Social Science: Papers relating to Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press. 田中敏弘・橋本比登志・篠原久・井上琢智訳『アダム・スミスの社会科学大系』(初版)、1981年、未来社。
- Smith, Adam. [1759] 1976. *The Theory of the Moral Sentiment*, Oxford: Clarendon Press. 高哲男訳『道徳感

- 情論』2013年、講談社学術文庫。
- [1776] 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford : Clarendon Press. 大河内一男監訳『国富論』I-III. 1978年、中公文庫。
- Taka, Tetsuo. 2012. "Subjectivity, Objectivity and Biological Interpretation in Smith's View on the Real Values of Labour, Money, and Corn", in ed. Yukihiro Ikeda and Kiichiro Yagi, *Subjectivism and Objectivism in the History of Economic Thought*, 2012, 11-28. New York and London : Routledge.
- 2011. "Instinct as a Foundational Concept in Adam Smith's Social Theory", *The History of Economic Thought*, 53-2 ; 1-20.
- Weinstein, Jack Russell. 2013. *Adam Smith's Pluralism : Rationality, Education, and the Moral Sentiments*. New Haven & London : Yale University Press.
- 高 哲男 (2012) 「アダム・スミスの労働価値論の再構成－労働、共感および穀物の栄養的－」『東京経済学会誌』273号, 25-46頁。
- (2007) 「アダム・スミスにおける本能の概念化と経済学の生物学的基礎」神奈川大学『商経論叢』43-1, 113-153頁。
- 田中正司 (1997) 『アダム・スミスの倫理学』(上・下) お茶の水書房。