



アダム・スミスの『道徳感情論』と紛争処理の接点

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-02-17 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 和田, 安弘 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00002839

アダム・スミスの『道徳感情論』と紛争処理の接点

和田 安弘*

序

A・スミスの『道徳感情論』*The Theory of Moral Sentiments* が公刊されたのは、今からおよそ 250 年前の 1759 年である¹。変化の激しい現代社会に生きる者からは、ずいぶん昔の話に感じられることだろう。日本史で言えば、徳川家重が第九代将軍の座にあり、明治維新まで 100 年以上を残しているという時代のことである。その 18 世紀後半の著作である『道徳感情論』の諸論点に着目することを通じて、本稿は、紛争解決の基本指針について考察する。

この著作はスミスにとってきわめて重要な作品であったらしい。第 7 版 (1792 年) まで改訂されているが、実質的には、亡くなる直前に出版された第 6 版 (1790 年) を最終版として考えてよいようである²。この間、およそ 30 年にわたり、その内容にもかなり大きな変化が見られる³。本稿では原則として、実質的な最終版である第 6 版に基づいて考察を進めることとしたい。

本稿は、スミスの議論の内容を正確に把握し、その意図を紛争処理研究との接点において理解しようとするものである。すでに、『道徳感情論』やスミスの理論については多くの研究が存在し⁴、本稿もその蓄積の恩恵を受けている。しかし本稿は、

* 大阪府立大学人間社会学部人間科学科

¹ 本稿筆者が実際に参照した書籍は以下のものである。Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Dover Publications Inc., 2006 (unabridged republication of the sixth edition). アダム・スミス 著 (水田洋訳) 『道徳感情論 (上、下)』岩波文庫、2003 年。

² 同上邦訳書の「訳者序」を参照。

³ 同上邦訳書は原著初版を底本としているが、各版の異同は訳注において詳細にフォローされている。

⁴ まず、同上邦訳書自体が、非常に優れた研究書となっている。その「解説」に、スミスの道徳哲学に関する比較的新しい邦文献が紹介されている。また、『道徳感情論』の内容を要約し、G・H・ミードの規範論との比較について論じた文献として、鈴木秀勇「『道徳感情論』解説 1」(高島善哉編『スミス国富論講義』春秋社、1950 年、第 1 巻所収)、同「『道徳感情論』解説 2」(同第 2 巻所収)がある。

その延長や深化を意図するものではない。それら既存の成果に基づき、紛争処理研究としての新たな展開を試みることが目的である。以下の論述では、はじめに紛争処理過程における感情問題についての論点整理を行い、次に『道徳感情論』の全体像を明らかにする。「道徳感情論」という固定観念からひとまず離れて、ASTMS（アダム・スミス AS の道徳感情 MS に関する理論 T）として一から捉えなおすのである。さらに、その枠組みの中で、スミスが議論した諸論点の意義を紛争処理という観点から考察する。最後に、それらの議論を通じて、スミスの理論が、紛争処理をめぐる今日的な議論とどのような接点をもつことになるのか、これからの紛争処理の展望とともに明らかにしたいと思う。

1. 紛争処理過程における最大の障壁：感情問題

紛争が何故、あるいはどのようにして起き、展開していくのか、またその紛争を解決するための方法および指針をどこに求めたらよいのか。これらの問題関心については、すでに別稿において詳細に論じてきた⁵。その中にあって、いわゆる感情問題は非常に重要な位置を占める。たとえば、交渉の技術を理論化して世界中で広く読まれた二つの基本図書においても⁶、紛争処理の問題は感情処理の問題に始まるとされている。先に刊行された著書 *Getting To Yes* においては、「問題と人の分離」の必要が説かれ、その続編ともいえる *Getting Past No* においては、「やり返すな・一息入れろ」「言い返すな・歩み寄れ」という姿勢が強調されているのである。解決すべき問題に正しく向き合い、解決の糸口をつかむための態勢を整えるためには、まず、この感情問題の壁を乗り越えなければならない。それができなければ、問題解決に指向した判断をしようとしても、相手に対する敵対感情が強まり、本来の課題である紛争処理の展望が見失われてしまう。激情のままに相手を言い負かそうとするなら、望ましい紛争解決からはますます遠ざかってしまうであろう。

⁵ 紛争の展開という観点からは、和田安弘「トラブルの展開」（和田仁孝他編『交渉と紛争処理』日本評論社、2002年）など参照。紛争処理の技法という観点からは、和田安弘「日常の中の社会学・修復編」人間科学：大阪府立大学紀要1号（2006年）、同「リアリティの共有に向けて」同2号（2007年）など参照。

⁶ Roger Fisher & William Ury, *Getting To Yes*, Random House, 1981,1991.; William Ury, *Getting Past No*, Bantam Books, 1991,1993.

本稿筆者は、この問題について考察する際の基軸を「リアリティの共有」という観点においている。つまり、関係する両者が「ともに相手の「現実（リアリティ）」を否定〔あるいは無視〕していることから紛争が生じてくるのであり、その紛争を解決するためには、その反対方向の認識へ両者を誘導することが有効である」⁷という基本認識をもっている。ここで、「リアリティの共有」についてやや詳しく語った別稿（「日常の中の社会学・修復編」）にあった簡単な図を思い起こしてほしい⁸。一つの事実（F）から、それぞれの人が自分なりの現実（R1,R2,R3,⋯）を受けとめ、それが社会規範により共通の現実（R）に収斂される、ということを表したものである。この図では、個々人の現実も大文字（R1,R2,R3,⋯）で表記されているが、これはむしろ小文字（r1,r2,r3,⋯）で描いたほうがよかったかもしれない。つまり、そこで言いたかったことは、社会の構成員、大人は、小文字のルール（r1,r2,r3,⋯）の存在を忘れてしまったかのように大文字のルール（R）の世界で生きていくようになるということである。しかし、それを完全に忘れてしまうことなどありえない。社会規範は我々を“リアリティ”の世界で縛っているのであり、それは事実（ファクト）そのものではない。したがって、大文字のルール（R）では掬いきれないものの存在を、我々は、紛争という局面（いわば、社会規範の裂け目）の中に見ることになる。このことは、紛争を解決する過程では、大文字のルール（R）の世界ではない小文字のルール（r1,r2,r3,⋯）の世界に立ち入らなければ、その真の解決は望めないということを示唆するものである。その小文字のルール（r1,r2,r3,⋯）のひとつひとつが何であるかを知り、それを尊重することが「リアリティの共有」ということなのである。

しかし、紛争当事者の互いのリアリティを知り尊重するためには、当事者相互に信頼や尊敬の気持ちがあること（少なくとも、不信や軽蔑の気持ちは弱められていること）が前提となる。その前提を成り立たせる上で、最初にして最終の難関が感情問題である。否定的な感情が高まれば、相手のことを思いやる余裕を失うのが常である。たとえ、人の数だけリアリティがあるということ抽象的に弁えていたと

⁷ 前掲拙稿（2006年）p.55より引用。また、この引用部分に付された注（同上拙稿の中の注6）には、次のように述べられている。「この指摘（：「リアリティの共有」こそ紛争解決のためのキーワードであるということになる）が、本稿筆者の中心メッセージである。紛争解決の本質がこの指摘に込められている。」

⁸ 前掲拙稿（2006年）p.57参照。

しても、実際の紛争処理の過程において感情問題が適切に処理できない場合には(そうしたことが頻繁に生じるのであるが)、そのような認識を実際の紛争処理過程に応用していくことはほとんど不可能に近い。

このような感情問題の存在に対して、上述した二つの著書では、それをどのように認識し、それにどのように対応すべきなのか、という基本戦略が示されている⁹。そこに述べられている指摘は、問題の所在とそれに対処する際の基本的な心構えに関して、きわめて適確なものであることは間違いない。しかし、この時点では、その解決の具体策についての明快な議論が示されるまでには至っていない。*Getting To Yes* の共著者の一人である Roger Fisher は、その著書初版の刊行から 24 年後の 2005 年に、Daniel Shapiro との共著において、この問題に一つの答えを出した。「理性を超えた次元へ “*Beyond Reason*”」と題された著書において¹⁰、感情処理の問題は、認知療法的観点を取り入れることにより、以下のように再構成されることとなったのである¹¹。

1. 「感情 “emotion”」は「感覚体験 “a felt experience”」すなわち「感じる “feel”」ものであり、「思う (思惟する) “think”」ものではない。(p.4)
2. 自分にとって意味のあること (良い意味でも悪い意味でも) を他者がしたり述べたりすれば、感情が (いわば自動的に) 立ち上がるが、このとき、ほとんどの場合には、それと同時に、何らかの「考え (思惟) “thoughts”」と「肉体的変化 (紅潮する、など) “physiological changes”」と「行動を起こしたくなる欲動 “a desire to do something”」がともに存在している。(p.4)
3. 感情そのものを制御することはきわめて難しい。(pp.8-13)
4. 感情そのものに立ち向かおうとするのではなく、「感情をもたらす元となるもの “what generates these emotions”」、すなわち、人として生きていく上での「核心的関心事 “core concerns”」に注意を向け、それが満たされるように心がけることで、

⁹ 詳細については、前掲拙稿 (2006 年) など参照。

¹⁰ Roger Fisher & Daniel L. Shapiro, *Beyond Reason*, Harvard Negotiation Project, 2005. (Penguin Books, 2006) (邦訳: 印南一路・訳『新ハーバード流交渉術』講談社、2006 年)

¹¹ 認知療法的観点については、次の文献を参照。Dennis Greenberger & Christine A. Padesky, *Mind Over Mood*, Guilford Press, 1995. (邦訳: 大野裕・監訳、岩坂彰・訳『うつと不安の認知療法練習帳』創元社、2001 年)

自他の感情を制御することが可能になる。(p.15)

5. 「核心的関心事」は次の5つである。①「感謝の気持ちを示されること、大切に思われ相応に扱われること“appreciation”」、②「仲間として受け入れられること、敵対的に扱われないこと“affiliation”」、③「自分の判断が尊重されること、理由なく一方的に指図されることがないこと“autonomy”」、④「意義を否定されるような地位に貶められないこと、誇りを奪われないこと“status”」、⑤「自分でやりがいがあると感じられる役割を担えること“role”」(pp.15-18)

6. これらの「核心的関心事」は相互に関連しあい、5重奏の5つの楽器にも譬えられる。これらが満たされなければ、人は否定的な感情を抱き、満たされれば肯定的な感情をもつことができる。したがって、これらの関心事に留意することによって、関係を結ぶ相手と自分自身の感情がどのような状態にあるのかを点検することができ、さらに、関心事に留意して肯定的な感情を生み出すことによって、その関係を望ましい状態へと誘導することが可能になる。(pp.18-20)

ここに論点を整理した、感情問題への対処の仕方が、実際の人間関係のなかで自在に応用されるまでにはかなりの経験が必要になるかもしれない。しかし、最初の3つ、あるいは最初の1つだけでも、「核心的関心事」を真剣に心に留めて実践の試行錯誤がなされるならば、紛争処理の展開に大きな変化をもたらされることであろう。たとえば、「リアリティの共有」につながるものとしての「アプリシエーション」がどれだけ大きな作用をすることになるか、その力の大きさがわかるはずである。以下に詳細に議論するスミスの「道徳感情に関する理論」ASTMSを踏まえることで、こうした認識はさらに深まるものと思われる。

2. ASTMSの全体像

250年前の『道徳感情論』もまた、認知と感情の問題を社会の中で理論化しようとする試みであると言える。まず、次のことに注意しておきたい。第4版(1774年)で以下のような副題が付けられて、以降の版でもそれが維持されるのである。「あるいは、人びとが自然に、まずかれらの隣人たちの、そしてのちにかれら自身の、行動と性格にかんして判断するさいの、諸原理の分析のための一試論 “Or, an essay

towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours, and afterwards of themselves”」¹²。

この副題は、『道徳感情論』全体の議論を見通すうえで大変示唆的である。本書（第6版）は、7つの「部」（part）から構成されている。それぞれの部題（後述）を見れば、この副題から判断して、第3部までが本書の基本メッセージ、第4部以降がその拡大メッセージとなっていると考えてよさそうである。さらに、前者（第3部まで）は二つの視角から構成されており、上述した副題の表現によれば、第1部および第2部で、「かれらの隣人たちの行動と性格にかんして判断するさいの諸原理」が、第3部において「かれら自身の行動と性格にかんして判断するさいの諸原理」が分析の対象とされている。

ここで特に注目しておきたいのが「自然に “naturally”」という言葉である。この言葉には、スミスの基本的な人間観や社会観が反映されているように思われる。人が、他者や自分自身の行動と性格について、どのように「自然に判断する “naturally judge”」のか、そのありのままの営みについて理論化しようとするのが本書であり、「判断」の根拠を人間本性に備わる「自然」（この言葉は、理性、原理、良心、内なる人など、さまざまな言葉で語られるところと交錯してくる）に求めていることが窺われる。この点については、後に詳しく取り上げたいと思う。

本書は、「同感について “Of sympathy”」という章から始まる。それが第1部第1篇第1章であるが、本書の詳細な内容検討に入る前に、まず、本書全体の構成について確認しておきたい。第1部がそうであるように、いくつかの「部」の中には「篇」（section）が設けられており、それぞれにタイトルが付されている。それによって、本書全体の構成を、以下のように概観することができる。

第1部の部題と篇題は以下の通りである。

「第1部：行為の適宜性について “OF THE PROPRIETY OF ACTION”」

「第1篇：適宜性の意義（意味）について “Of the sense of propriety”」

「第2篇：諸情念が適宜性とどの程度の親和性をもつかについて “Of the degrees of the

¹² 前掲邦訳書（前注1）「上」p.8, p.18よりの引用。ここでは、前掲邦訳書の訳文をそのまま用いているが、本稿においては、この後、訳文は本稿筆者の判断で適宜変更し、ページ・レファレンスは原文（前注1参照）の頁数で表記することとする。

different passions which are consistent with propriety”]

「第3篇：僥倖不幸が行為の適宜性についての判断に与える効果、および僥倖不幸で人々の是認の得やすさに差がある理由について “Of the effects of prosperity and adversity upon the judgment of mankind with regard to the propriety of action; and why it is more easy to obtain their approbation in the one state than in the other”]

部題と篇題に現れる「適宜性 “propriety”」という言葉は、本書を理解する上でもっとも重要な概念のひとつとなる。第1部において、第1篇で、その意義（意味）について議論されている。続いて、第2篇において、5つのタイプの「諸情念 “passions”」を取り上げて、それらがそれぞれ「適宜性」とどの程度の親和性をもつものか、その程度について考察される。第3篇は、第2篇までの議論の延長線上に、僥倖と不幸が同感とどのように関わるかという視点から「適宜性」についての議論をさらに展開する。なお、「適宜性」という言葉については、特段の定義はないが、後述するように、「正しく当然のこと “right and proper”」(p.21) という表現と重ねて用いられて箇所があることが注目される。また、一般に、その言葉の用いられているコンテキストから判断しても、多くの辞書に見られるような語の通常の意味(作法上適切であること、道義に合っていること、など) において理解してよいものと思われる。

続く第2部以下の部題と篇題は以下の通りである。

「第2部：功罪について、あるいは賞罰の対象について “OF THE MERIT AND DEMERIT; OR, OF THE OBJECTS OF REWARD AND PUNISHMENT”]

「第1篇：功罪の意義（意味）について “Of the sense of merit and demerit”]

「第2篇：正義と慈恵について “Of justice and beneficence”]

「第3篇：行為の功罪に関し偶然が感情に与える影響について “Of the influence of fortune upon the sentiments of mankind, with regard to the merit and demerit of actions”]



「第3部：我々自身の感情と行動に関する判断の基礎について、および義務の感覚について “OF THE FOUNDATION OF OUR JUDGMENTS CONCERNING OUR OWN SENTIMENTS AND CONDUCT, AND OF THE SENSE OF DUTY”]



「第4部：是認感情に与える効用の効果について “OF THE EFFECT OF UTILITY

UPON THE SENTIMENT OF APPROBATION”」



「第 5 部：是認と否認の感情に与える慣習と流行の影響について “OF THE INFLUENCE OF CUSTOM AND FASHION UPON THE SENTIMENTS OF MORAL APPROBATION AND DISAPPROBATION”」



「第 6 部：徳の性格について “OF THE CHARACTER OF VIRTUE”」

「第 1 篇：自身の幸福に影響する当人の性格について、あるいは慎慮について “Of the character of the individual, so far as it affects his own happiness; or of prudence”」

「第 2 篇：他者の幸福に影響しうる当人の性格について “Of the character of the individual, so far as it can affect the happiness of other people”」

「第 3 篇：自己規制について “Of self-command”」



「第 7 部：道徳哲学の諸体系について “OF THE SYSTEMS OF MORAL PHILOSOPHY”」

「第 1 篇：道徳感情論において検討されるべき諸問題について “Of the questions which ought to be examined in a theory of moral sentiments”」

「第 2 篇：徳の本性に関する既存の諸解説について “Of the different accounts which have been given of the nature of virtue”」

「第 3 篇：是認の原理に関する既存の諸体系について “Of the different systems which have been formed concerning the principle of approbation”」

「第 4 篇：実際的な道徳規則に関する諸説について “Of the manner in which different authors have treated of the practical rules of morality”」

すでに述べたように、紛争処理過程における感情問題を克服し、「リアリティの共有」の推進を図ることで、紛争解決の展望が拓けてくる。この課題についての考察を進める上で、ASTMS の議論を理解しておくことはきわめて有益であろう。否定的な感情を減少させ肯定的な感情を増加させて、個々のリアリティを共有していこうとする営みにおいて、スミスの示した「同感 “sympathy”」およびそれに連なる諸概念から成る共感のメカニズムは、理念的にも実際的にも、我々に深い洞察をもたらすことになるからである。そのような観点から、第 1 部の議論については特に詳

細に内容を把握し、同時に、第2部以降についても論点を明瞭に提示することが求められる。以下に、スミスの議論の全体を要点化し、紛争処理研究の視点からその意義を検討してみたいと思う。

3. 第1部第1篇における議論

第1部第1篇は、「第1章：同感について」以下、5つの章で構成されている。「第2章：相互同感の悦びについて“Of the pleasure of mutual sympathy”」、「第3章：他者の感じとり方の適宜不適宜を我々自身の感じとり方との協和不協和により判断する仕方について“Of the manner in which we judge of the propriety or impropriety of the affections of other men, by their concord or dissonance with our own”」、「第4章：前章の続き“The same subject continued”」、「第5章：愛され尊敬に値する徳について“Of the amiable and respectable virtues”」。その論点を整理してみよう。

<第1部第1篇第1章>¹³

1. 人は、その「本性“nature”」において、「他者の運不運“the fortune of others”」に関心をもつものである。(p.3)
2. その関心は、人の心に「人間本性に由来する本源的情念“original passions of human nature”」すなわち「感情“sentiment”」を導く¹⁴。(p.3)
3. たとえば、他者の悲惨さを目にしたり深く思い描いたりしたときに感じる「情動“emotion”」である「哀れみや同情“pity or compassion”」がそれである。(p.3)

¹³ 本稿では、前掲邦訳書（前注1）における訳語との混乱を避けるために、感情に関する用語については、原則としてこの邦訳書と一致させることとした。すなわち、passionを「情念」、emotionを「情動」と訳したが、一般的には、emotionという語は「感情」と訳されることが多い。この訳書においては、sentimentという語に「感情」という訳を当てて（ちなみに、類似の語であるsensationは「感動」と訳されて）いる。

¹⁴ sentimentが「感情」と訳されているのは、本書のタイトルにその語が含まれていて、それを「感情」と訳したことによる結果であると思われるが、moral sentimentsとは、後述するように、いわば「人の道に外れないような感覚（良識感覚）」といったところであることを考えれば、タイトルのほうを「道徳感覚（の理）論」として、sentimentに「感情」という訳語を当てない（でemotionに「感情」という訳語を当てる）という選択もありえたように思われる。

4. 他者の「悲哀 “sorrow”」に対して我々が抱く「同胞感情 “fellow-feeling”」が「哀れみや同情」であるが、「非哀」に限らず、どのような「情念」についても我々は「同胞感情」を抱くことがありうるので、それを「同感 “sympathy”」と呼ぶことにする。(p.5)

5. 我々は「他者の情動を見ること “the view of a certain emotion in another person”」によって即座に「同感」が生じる場合があるように感じるかもしれない。外見からもそれとわかるような「悲嘆と歓喜 “grief and joy”」などの表出に接したとき（たとえば、笑顔に出会うとき）などがその例である。(p.5)

6. しかし、他者の示す「憤慨 “resentment”」には、そのようなことは生じにくい。「憤慨」の理由がわからなければ、「同感」しようがないからである。(p.5)

7. そもそも他者の「情動」が見えるように感じられても、実際には、もちろん「他者の感覚を直接的に経験することはできず、他者の感じとり方については、自らが同様な状況にあるとすればどのように感じるであろうかと、自分の中で思い描いている “we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation”」にすぎない。(p.3)

8. つまり、「同情」とは、自分自身が「同一の不幸な状況にあって、現に有している理性と判断力によってそれを見ることができたとすれば、自分ならどのように感じるだろうか」という考慮 “the consideration of what he himself would feel if he was reduced to the same unhappy situation, and was at the same time able to regard it with his present reason and judgment”」から生じるものなのである¹⁵。(p.6)

9. したがって、我々は、死者に対しても「同感」することができるのである。つまり、生ある者が、想像の力によって、死者の置かれている境遇を憂鬱なものとして捉え、「死んでしまえば痛くも痒くもないことについて考えることで、生きているときに惨めな思いをする “the idea of those circumstances, which undoubtedly can give us

¹⁵ スミスは、この点を説明するのに、病気の幼い子どもが発する呻き声を聞く母親の心痛を例に挙げている。（“What are the pangs of a mother, when she hears the moanings of her infant, that, during the agony of disease, cannot express what it feels?”）(p.6) これは、「同情」ひいては「同感」についての、きわめて壺を押さえた説明であるように思われる。幼児自身は、病気の肉体的苦痛を感じるだけであるが、母親は、病気の先にありうる恐ろしい事態を想像することも引き受けなければならない。

no pain when we are dead, makes us miserable while we are alive”」ことにもなるのである。(p.7)

<第1部第1篇第2章>

1. 人は他者から同意されることに、つまり「自他の感情の呼応“correspondence of their sentiments with his own”」に喜びを感じるものである。(p.8)

2. しかし、その「呼応」が、もともと自分の中に存在する「気を増大すること“the additional vivacity”」と考えたのでは「同感」の意味を正しく理解したことにはならない。(p.8)

3. なぜなら、「呼応」が「気を増大すること」であれば、悲しみの感情に同意されてもその悲しみが深くなるだけだからである。実際には、「同感は、歓喜を活気づけ、悲嘆を軽減する“sympathy enlivens joy and alleviates grief”」ものである。「同感だけが、悲しむ者の心にとってのほとんど唯一の心地よい感動である“it [sympathy] alleviates grief by insinuating into the heart almost the only agreeable sensation which it is at that time capable of receiving”」とさえ言えるのである。(p.9)

4. したがって、人は、快適な情念に対して他者からの「同感」を求める以上に、不快な情念について、より強くそれを求める傾向にある。嬉しい時に他者から得る「同感」よりも、悲しい時に得る「同感」のほうが何倍も心に沁み入るといふわけである。「仲間の歓喜を共有しなくても礼儀に反するだけのことだが、彼らが苦難を語る時に神妙な応対をしないとすれば、人間性を欠く行いである“to seem not to be affected with the joy of our companions, is but want of politeness; but not to wear a serious countenance when they tell us their afflictions, is real and gross inhumanity”」とさえ言えよう。(p.9)

5. たとえば「愛と歓喜という快適な情念には、それだけでも十分に心を満たしてくれる力がある“the agreeable passions of love and joy can satisfy and support the heart without any auxiliary pleasure”」が、「悲嘆と憤慨という苦く悲痛な情動には、同感による癒しがどうしても必要になる“the bitter and painful emotions of grief and resentment more strongly require the healing consolation of sympathy”」のである。(p.10)

6. 人は他者から同意されることに喜びを感じる（同意されなければ傷つく）が、「同感」はされる側だけでなく、「同感」する側の人間にも喜びを（同意できない場

合には傷つきを) もたらず。章題にある「相互同感」とはこのことである。「同感」する側の傷つきを小さくするために、我々は、他者の大げさな悲嘆に同調できない場合には、その態度表出を「小心 “pusillanimity and weakness”」と位置づけ、過剰な歓喜には「軽率 “levity and folly”」というラベルを貼ることになる。(p.10)

<第1部第1篇第3章>

1. 「情念」や「情動」や「感情」といった心の動きは、他者への関心から導き出されるものである。(第1部第1篇第1章参照)

2. 心の動きの原因となる「対象 “objects”」をどのように受けとめるか、その「感じとり方 “affections”」の自他における「協和不協和 “concord or dissonance”」が「同感」の成立不成立を決定づける。(p.11)

3. すなわち、「他者の情念を、その対象にとって適合的なものとして是認することは、その情念に完全に同感することと同じであり、そのように是認しないことは、完全には同感しないということと同じである “to approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them; and not to approve of them as such, is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them”」と言えるのである。(p.11)

4. 「情念」とその「対象」との適合性を「是認」していても、その時の気分や注意の向け方などの事情によっては、実際の感覚としての「同感」が生じない場合もある。しかし、そのような場合でも、経験によって、「間違いなくこれには同感するはずだ “we should without doubt most sincerely sympathize with him”」というような判断をすることはできる。このことを「条件的同感 “conditional sympathy”」と呼ぶ。(p.12)

5. 「感情」や「感じとり方」の適宜性を判断する際には、二種類の異なる考慮がなされうる。一つは、その「感情」をもたらした「原因 “cause”」や「動機 “motive”」との関連での判断であり、もう一つは、その「感情」がもつ「目的 “end”」および「効果 “effect”」との関連での判断である。(p.13)

6. 後者(「目的・効果」の考慮)については、すでに議論の蓄積があり、第2部で議論される「功罪」と「賞罰」の問題につながる。前者については、「これまでの議論ではほとんど注目されてきていない “philosophers have given little attention

to the relation which they [affections] stand in to the cause which excites them”」のである。(p.13)

7. しかし、「我々が、他者の愛や悲嘆や憤慨が過度であると非難するときには、それらの感情から生じる破滅的な効果を考慮するだけでなく、その感情を引き起こした控えめな原因についても考慮する “when we blame in another man the excesses of love, of grief, of resentment, we not only consider the ruinous effects which they tend to produce, but the little occasion which was given for them”」ことは明らかである。(p.13)

8. 他者の示す「情動」が激しいものであっても、「何らかの点において、その原因が、その激しさと釣り合いのとれたものであったならば、我々も、おそらくは、その激しい情動を大目に見て是認したことであろう “we should have indulged, we say, perhaps have approved of the violence of his emotion, had the cause been in any respect proportioned to it”」と思われる。(p.13)

9. そして、我々がその「釣り合い」について判断するときには、「我々自身の感じとり方以外に基準となるものがあるとはおよそ考えられない “it is scarce possible that we should make use of any other rule or canon but the correspondent affection in ourselves”」のである¹⁶。(p.13)

<第1部第1篇第4章>

1. 「自他のどちらかに特別な態様において影響を及ぼすような対象 “those objects, which affect in a particular manner either ourselves or the person whose sentiments we judge of”」については、それによって生じる自他の「感情が呼応することはない “the want of correspondence of sentiments”」のが普通である。(p.15)

2. しかし、たとえば、「私が遭遇した悲運にあなたがなんらの同胞感情をもたないとするれば、やりきれない思いをする “if you have either no fellow-feeling for the

¹⁶ スミスはこの点に関連して、以下のように述べている。「他者の能力について判断する際には、自分自身の能力が尺度になる。私はあなたの視覚を私の視覚によって判断する。聴覚についても、理性についても、憤慨についても、愛情についても、すべて同様である。私には、その他にどのようなやり方もありえないのである。」 (“Every faculty in one man is the measure by which he judges of the like faculty in another. I judge of your sight by my sight, of your ear by my ear, of your reason by my reason, of your resentment by my resentment, of your love by my love. I neither have, nor can have, any other way of judging about them.”) (p.13)

misfortunes I have met with, or we become intolerable to one another”」ことになる。
(p.16)

3. そのような事態に対処する方法は、同感する側の人間が、「相手（同感される側の人間）の境遇に身を置き、そこに起こりうるすべての困苦に思いを致すように “to put himself in the situation of the other, and to bring home to himself every little circumstance of distress which can possibly occur to the sufferer”」努めることである。
(p.16)

4. しかしながら、そのような努力が払われたとしても、「自他の情動の激しさには差が残る “the emotions of the spectator will still be very apt to fall short of the violence of what is felt by the sufferer”」ので、完全な「同感」は実現しにくい。(p.16)

5. それを求めるならば、「同感される側の人間が、同感する側の人間がついていける程度に、その情念をトーン・ダウンすること “lowering his passion to that pitch, in which the spectators are capable of going along with him”」が必要になるであろう。(p.17)

6. そもそも「同情はけっして、はじめにある非哀とまったく同じものになることはない “compassion can never be exactly the same with original sorrow”」のであるが、「これらの二つの感情には、社会の調和にとって十分な程度の呼応が成立しうる “these two sentiments have such a correspondence with one another, as is sufficient for the harmony of society”」こと、つまり、「これら二つは、同じもの（同音）にはならないが、協和しうるもの（協和音）にはなりうるのであって、それで十分なのだ “though they will never be unisons, they may be concords, and this is all that is wanted or required”」ということには注目すべきである。(p.17)

7. この協和音を生み出すために、同感する側だけでなく、同感される側も、相手の事情に思いを致すならば、つまり、後者（受難者）が前者（観察者）の目をもって「反省的な情念 “reflected passion”」をもつようになるならば、後者（受難者）の情念はその激しさをやわらげられる “it necessary abates the violence”」ことになる。
(p.17)

8. したがって、「社会の中で生きること、他者とつながることは、失った平静さを取りもどすためのもっとも強力な救済策となる “society and conversation are the most powerful remedies for restoring the mind to its tranquillity, if, at any time, it has unfortunately lost it”」と言えるのである。(p.18)

<第1部第1篇第5章>

1. 前章で述べた、自他の行う二種類の努力、すなわち、「同感する側（観察者）の行う同感される側（受難者）の感情に入り込もうとする努力 “that [efforts] of the spectator to enter into the sentiments of the person principally concerned”」、および、「観察者がついていける程度にまで受難者がその情動を引き下げようとする努力 “that of the person principally concerned to bring down his emotions to what the spectator can go along with”」は、次の「二種類の徳 “two different sets of virtues”」の基礎となる。(p.19)

2. 前者は、「愛すべき、人間愛の徳 “the amicable virtues, the virtues of candid condescension and indulgent humanity”」につながり、後者は、「尊敬すべき、自己統制の徳 “respectable, the virtues of self-denial, of self-government, of that command of the passions”」に通じる。(p.19)

3. 同感する心が「同感される側」の感情と響きあうときには、「同感する側」の人間は実に「愛すべき」存在として映り、また、同感される立場の人間が「控え目で心を打つ冷静さ “the distant, but affecting, coldness”」をもって振る舞うときには、その人は「尊敬すべき」存在として認められることになる¹⁷。(p.19)

4. これらの「二種類の徳」こそが「人間性の完成を導く “constitutes the perfection of human nature”」ものであり、「“人間世界に渦巻く感情と情念に調和をもたらす produce among mankind that harmony of sentiments and passions”」ものであって、そこに「人間の品位と適宜性のすべてが宿る “in which consists their whole grace and propriety”」ことになる。(p.20)

5. この「二種類の徳」とは、要するに、「感受性の徳と自己規制の徳 “the virtues of sensibility and self-command”」のことであり、どちらの徳も「卓越であり、日常的な凡庸さをはるかに凌駕した、非常に偉大で美しいもの “excellence, something uncommonly great and beautiful”」である。(p.20)

6. したがって、「この点において、徳（つまり、感嘆され祝福されるに値する資質と行為）と単なる適宜性（つまり、是認されるに値するだけの資質と行為）との

¹⁷ 身近なところから例を拾えば、2010年のNHK大河ドラマ「竜馬伝」における、坂本竜馬という人物像の描き方にも、このような「二種類の徳」の枠組みが用いられているように思われる。竜馬という生来の「愛すべき」人物が、さまざまな経験を積み重ねることで、周囲から「尊敬すべき」人間としても認められていくという設定である。

間にはかなり大きな開きがある “there is, in this respect, a considerable difference between virtue and mere propriety; between those qualities and actions which deserve to be admired and celebrated, and those which simply deserve to be approved of” ことになる。(p.20)

7. 多くの場合において、「完全に適宜性を備えた行為をするのに必要とされる感受性と自己規制の程度はきわめて低い“to act with the most perfect propriety, requires no more than that common and ordinary degree of sensibility or self-command which the most worthless of mankind are possessed of”」ものであり、たとえば、「空腹の際に食べる行為は、通常は、まったく正しく当然のことであるから、適宜性を備えた、誰からも是認される“to eat when we are hungry, is certainly, upon ordinary occasions, perfectly right and proper, and cannot miss being approved of as such by every body”」ものとなるが、「それを有徳な行為だと思ふ人はだれ一人いない“nothing, however, could be more absurd than to say it was virtuous”」はずである。(p.21)

8. しかしながら、「完全には適宜性を備えてはいない行為であっても、そこにくらかの徳を見ることのできる場合もあり “there may frequently be a considerable degree of virtue in those actions which fall short of the most perfect propriety”」、困難な課題を前にして、「完全な適宜性」には達していなくても、「大半の人にはできないほどの度量の広さを見せる “manifest an effort of generosity and magnanimity of which the greater part of men are incapable”」行為は、やはりなにがしかの喝采に値すると言えよう。(p.21)

以上が、第1部第1篇の要旨である。その論点は、以下のようにまとめることができるであろう。

人は同感することおよびされることに喜びを見出す。同感が成立するのは、他者のする、心の動きの原因となる対象の感じとり方に「適宜性」(正しく当然のこと、という感覚)があると判断できる場合であり、その判断は、自らの感じとり方に照らして行われるものである。その両者が呼応するためには、同感する側に相手の感情を思いやる気持ちが、同感される側に自らの感情の昂りを抑制する気持ちが、ともに必要である。この気持ちは、感受性の徳と自己規制の徳につながるものであり、これらの徳こそが人間世界の感情対立に調和をもたらすものである。自他の気持ちが、まったく同じもの(同音)になることはないが、協和するもの(協和音)には

なりうる。同感が成立するためには、その協和こそが求められるべきものなのである。

4. 第1部第2篇および第3篇における議論

第1部第1篇で述べられているように、観察者から見て、観察される側の人間の心の動きの原因となる「対象」によってもたらされる「情念」に「適宜性」を認めることができる場合には、「同感」が成立しやすくなる。その情念は高すぎても低すぎても、適宜性を失うことになりやすいのであるが、その「中庸“mediocrity”」(p.23)がどのあたりに求められるかは、情念の種類によって一様ではない。第1部第2篇では、5種類の情念を取り上げて、以下のようにその特徴を指摘する。

第1章：<肉体的原因から生じる情念について“Of the passions which take their origin from the body”>。この種の情念を強く表出することは「不謹慎“indecent”」(p.23)であり、したがって、適宜性を得にくい。食欲然り、性欲然りであり、肉体的苦痛についても同様である。その最大の理由は、自他の肉体が別物であり、「他者の肉体に入り込むことはできない“we cannot enter into them”」(p.24)からである。それと対照的なのが、「想像から生じる情念“passions which take their origin from the imagination”」であり、「想像は容易に他者の想像に合わせて形をなすことが可能“our imagination can more readily mould themselves upon his imagination”」(p.25)なので、同感が起こりやすい。したがって、我々は「受難者の苦悶そのものではなく、その恐怖に同感する“we sympathize with the fear, though not with the agony of the sufferer”」(p.26)のである。「痛風や歯痛は非常に苦痛なものでもほとんど同感をもたらさないのに、危険な病気は苦痛を伴うことがなくても最大級の同感を引き起こす“the gout or the toothache, though exquisitely painful, excite very little sympathy; more dangerous diseases, though accompanied with very little pain, excite the highest”」(p.26)のはそのためである。

第2章：<想像の展開から生じる情念について“Of the passions which take their origin from a particular turn or habit of the imagination”>。想像から生じる情念であっても、限定的な同感しかもたらさない場合がある。たとえば、他者の恋愛に入り込

むことはできないので、それが同感されることはほとんどない。ただし、恋愛から生じる「二次的な情念 “secondary passions”」(p.30)である不安、恥じらい、自責、恐怖、絶望などには人は同感する。恋愛という「情念自体には、ほとんど適宜性がないものの、それに伴う諸情念には、かなりの適宜性が認められる “though there is little propriety in the passion itself, there is a good deal in some of those which always accompany it”」(p.30)からである。

第3章：<非社会的情念について “Of the unsocial passions”>。想像から生じる情念であって限定的な同感しかもたらさない、そういう情念がもうひと組存在する。それは「憎悪と憤慨 “hatred and resentment”」(p.31)である。その理由は、「それらの情念自体のなかに、なにか不快なものがあって、我々はそれに気づくと自然に嫌悪するようにできている “there is still something disagreeable in the passions themselves, which makes the appearance of them in other men the natural object of our aversion”」(p.32)からである。「対象が想像にとって快適と不快のどちらをもたらすかは、その対象の(遠い先の効果ではない)目の前の効果による “it is the immediate, and not the remote, effects of objects which render them agreeable or disagreeable to the imagination”」(p.32)ことを考えれば、納得のいく話であろう。怒りは侮辱や無礼として受け取られやすく、外科医の器具が居間の装飾品としては不適切なもの¹⁸、みな同じ理由からである。「憎しみと怒りは、善良な精神の幸福にとっては最大の毒である “hatred and anger are the greatest poison to the happiness of a good mind”」(p.34)から、「この不快な情念 “this disagreeable passion”」(p.35)が適宜性を獲得するためには、それが十分に抑制されたものでなければならないのである。

第4章：<社会的情念について “Of the social passions”>。限定的な同感をもたらす情念とは対照的に、潤沢な同感に恵まれることで、ほとんどいつでも心地よさ

¹⁸ スミスは次のように説明している。外科医の器具の「遠い先の効果」は患者の健康であり、それは不快なものではないが、「目の前の効果」は苦痛と受難であるため、不快な気持ちに連なる。戦争の道具も同様であるように思われるかもしれないが、苦痛と受難を引き受けるのは敵であって、自分たちにとっては勇気や勝利や名誉につながるものであるから、むしろ快適なものとして受け入れられる。(“The remote effects of them [instruments of surgery] too, the health of the patient, is agreeable; yet as the immediate effect of them is pain and suffering, the sight of them always displeases us. Instruments of war are agreeable, though their immediate effect may seem to be in the same manner pain and suffering. But then it is the pain and suffering of our enemies, with whom we have no sympathy. With regard to us, they are immediately connected with the agreeable ideas of courage, victory, and honour.”) (p.33)

を感じられるような情念もある。「寛容、人間愛、親切、同情、双方向の友情と尊敬、これらの社会的で好意的な気持ちが表情や態度に表出されるのを見れば、その表出の先にいる人と我々が特段の関係がない場合でさえも、うれしい気持ちになる “generosity, humanity, kindness, compassion, mutual friendship and esteem, all the social and benevolent affections, when expressed in the countenance or behaviour, even towards those who are not peculiarly connected with ourselves, please the indifferent spectator upon almost every occasion”」(p.36) ものである。愛の感情は、愛する人にとっても愛される人にとっても快適なものであり満足を感じられるものであるが、我々の中に備わっている「好意的な気持ちに同感したいという非常に強い性質 “the strongest disposition to sympathize with the benevolent affections”」(p.36) によって、我々もまた、これらの「好意的な関係にある双方の満足に入り込む “we enter into the satisfaction both of the person who feels them [benevolent affections], and of the person who is the object of them”」(p.36) ことになるのである。

第5章：＜利己的情念について “Of the selfish passions”＞。「利己的」情念とは、「自分自身の私的な運不運がもとで感じられるような悲嘆と歓喜 “grief and joy, when conceived upon account of our own private good or bad fortune”」(p.38) のことであり、それに対する同感が限定的か潤沢かという点では、社会的情念と非社会的情念の中間に位置することになる。この種の情念は「過度であつても過度の憤慨ほどには不快ではなく、どんなに適切な反応だとしても不偏の人間愛や公正な仁愛ほどには快適ではない “even when excessive, they are never so disagreeable as excessive resentment when most suitable to their objects, they are never so agreeable as impartial humanity and just benevolence”」(p.38) ものだからである。利己的情念に関しては、「我々は一般に、小さな歓喜と大きな悲哀に同感するようになっている “we are generally most disposed to sympathize with small joys and great sorrows”」(p.38) と言えそうである。大きな歓喜が同感を得にくい理由は、一言で言えば嫉妬であるが、より正確には、「我々が彼の幸せに同感する以上に、彼に対して、我々の嫉妬に同感するように求める “we expect, it seems, that he should have more sympathy with our envy and aversion to his happiness, than we have to his happiness”」(p.38) からであると言える。小さな悲哀が同感を得にくい理由は、「悲嘆に対する我々の嫌悪 “our aversion to grief”」(p.40) にある。「些細なこと “frivolous causes”」(p.40) から悲嘆が生じているのであれば、我々はそれを無視したり、からかったりすることで対処するであろう。しかし、「深

い困苦に対しては、逆に、我々の同感是非常に深く真剣なものとなる“our sympathy, on the contrary, with deep distress, is very strong and very sincere” (p.40) ののである。

第1部第3篇の議論は、第1篇および第2篇の延長上にあり、ここまでの内容を受けて以下のように展開する。

第3篇第1章：<悲哀への同感は歓喜に対するそれよりも鮮烈な感動であるにもかかわらずな当事者自身が感じるところには遠く及ばないということについて“That though our sympathy with sorrow is generally a more lively sensation than our sympathy with joy, it commonly falls much more short of the violence of what is naturally felt by the person principally concerned” >で議論されているのは、第2篇第5章に続いて、悲哀に対する同感と歓喜に対する同感では、どちらがより強く我々の注意を引くものであるのか、またそれは何故なのか、という論点である。結論的に言えることは、「嫉妬さえなければ、歓喜に同感する傾向は、悲哀に同感する傾向よりもずっと強い“when there is no envy in the case, our propensity to sympathize with joy is much stronger than our propensity to sympathize with sorrow” (p.42) ものであるということ。その理由は、「健康で負債がなく良心にやましさを感ぜないという幸せな状態“the happiness of the man who is in health, who is out of debt, and has a clear conscience”」を基本に考えるならば、世の中には、「この状態に付け加えることのできるものはほとんど何もないが、そこから取り去ることのできるものは実に多い“though little can be added to this state, much may be taken from it” (p.43) ので、同感の成立する蓋然性に差が出るからである¹⁹。

¹⁹ 本文に引用した「幸せな状態」(これは、「自然で普通な人間の状態“the natural and ordinary state of mankind” (p.43)」とも言い換えられている)から「僥倖」(歓喜)までの距離と、同じく「悲惨“misery”」(悲哀)までの距離では、後者のほうがはるかに大きい。そのため、悲惨のどん底にまでついて行くのは、喜びの上昇につきあうよりも難しくなる。また、「歓喜」に同感するのは愉快なことであり、嫉妬が邪魔をしない限り、自らもその世界に入り込むことに躊躇はないが、「悲嘆」に同感するのは苦痛なことであり、その世界に入るには常に躊躇が伴う。このことによって、「悲哀」への同感はいささか「歓喜」への同感よりも鋭く我々の心を打つものではあるが、それでもなお、観察者が当事者の「悲哀」についていくのは、それだけ困難になるというわけである。(“Though between this condition and the highest pitch of human prosperity, the interval is but a trifle; between it and the lowest depth of misery, the distance is immense and prodigious. Adversity, on this account, necessarily depresses the mind of the sufferer much more below its natural state, than prosperity

第3篇第2章：＜野心の起源および身分について “Of the origin of ambition, and of the distinction of ranks”＞は、前章までの議論を広げて、次のように結論される。つまり、「人は、我々の悲哀よりも歓喜に対して、より全面的に同感するものであるから、我々は自らの富裕をみせびらかし、貧困を隠そうとするのである “it is because mankind are disposed to sympathize more entirely with our joy than with our sorrow, that we make parade of our riches, and conceal our poverty”」が、そもそも「この世のすべての苦勞や喧騒は、いったい何を目的としてなされているのであろうか “to what purpose is all the toil and bustle of this world?”」と考えるならば、その答えは、人は、「同感と好感と是認によって注目されたい “to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation”」と思うものであって、極論すれば、「我々の関心を引くのは、安心や悦びではなくて、虚栄だ “it is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us”」(p.48) ということに求められる。その結果として、人は富裕を誇り貧困を恥じるようになり、そのことによって社会の中に身分というものが生まれ、社会は身分的秩序として安定することになるのである。

第3篇第3章：＜富裕を称賛し貧乏を軽蔑する性向により引き起こされる道徳感情の腐敗について “Of the corruption of our moral sentiments, which is occasioned by this disposition to admire the rich and the great, and to despise or neglect persons of poor and mean condition”＞は²⁰、さらに続けて、そうした社会秩序の安定と引き換えに、我々は「道徳感情の腐敗 the corruption of our moral sentiments」(p.58) という負の遺産を引き受けることになる論じている。つまり、「富裕層や有力者に憧れ崇拝する一方で、貧乏人や零落者を軽蔑し無視するという、人びとに見られる性向は、身分の区別と社会秩序を確立し維持していく上では必要なことであるとはいえ、それは、我々の道徳感情の腐敗を導く最大かつ普遍的な原因でもある “this disposition to

can elevate him above it. The spectator, therefore, must find it much more difficult to sympathize entirely, and keep perfect time, with his sorrow, than thoroughly to enter into his joy, and must depart much further from his own natural and ordinary temper of mind in the one case than in the other. It is on this account, that though our sympathy with sorrow is often a more pungent sensation than our sympathy with joy, it always falls much more short of the violence of what is naturally felt by the person principally concerned. (*indented*) It is agreeable to sympathize with joy; and wherever envy does not oppose it, our heart abandons itself with satisfaction to the highest transports of that delightful sentiment. But it is painful to go along with grief, and we always enter into it with reluctance.”) (p.43)

²⁰ 第1部第3篇第3章は、第6版では、第5版までの第3章の大部分が第7部に移されて、そこに新たな第3章として追加されたものである。

admire, and almost to worship, the rich and the powerful, and to despise, or, at least, to neglect, persons of poor and mean condition, though necessary both to establish and to maintain the distinction of ranks and the order of society, is, at the same time, the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments”」(p.58) と言える。本来的には、「真に尊敬されるべきは英知と徳であり、軽蔑されるべきは悪徳と愚行であるはずだが、実社会にあつては、尊敬は富裕層と有力者に、軽蔑は貧乏人や零落者に、より強く向けられている “upon coming into the world, we soon find that wisdom and virtue are by no means the sole objects of respect; nor vice and folly, of contempt the respectful attentions of the world more strongly directed towards the rich and the great, than towards the wise and the virtuous the vices and follies of the powerful much less despised than the poverty and weakness of the innocent”」(p.58) のである²¹。

5. 第2部における議論

第2部の議論は²²、人の行為に認められる第2のひと組の資質、すなわち、「功罪、

²¹ スミスは、貧乏人がこうした軽蔑から逃れようとして、富裕層に憧れて（富裕層に課せられている）「義務」を自らも果たそうとすれば、その財力はすぐに底をつき、憧れの富裕層からはますます遠ざかってしまうことになるであろうと述べている。（“Many a poor man places his glory in being thought rich, without considering that the duties (if one may call such follies by so very venerable a name) which that reputation imposes upon him, must soon reduce him to beggary, and render his situation still more unlike that of those whom he admires and imitates, than it had been originally.”）(p.61)

²² 第2部が3篇構成になっていることは先に示した通りである。各篇の構成は以下のようになっている。第1篇第1章：＜感謝の対象としての報償および憤慨の対象としての処罰について “That whatever appears to be the proper object of gratitude, appears to deserve reward; and that, in the same manner, whatever appears to be the proper object of resentment appears to deserve punishment” >、第2章：＜感謝および憤慨の正当な対象について “Of the proper objects of gratitude and resentment” >、第3章：＜恩恵授与への是認を欠く感謝や加害の動機に対する否認を欠く憤慨には同感が成立しないことについて “That where there is no approbation of the conduct of the person who confers the benefit, there is little sympathy with the gratitude of him who receives it; and that, on the contrary, where there is no disapprobation of the motives of the person who does the mischief, there is no sort of sympathy with the resentment of him who suffers it” >、第4章：＜要約 “Recapitulation of the foregoing chapters” >、第5章：＜功罪感覚についての分析 “The analysis of the sense of merit and demerit” >、第2篇第1章＜二つの徳の比較 “Comparison of those two virtues” >、第2章＜正義感覚、悔恨、功の意識について “Of the sense of justice, of remorse, and of the consciousness of merit” >、第3章＜自然の効用について “Of the utility of this constitution of nature” >、第3篇第1章＜偶然の影響の諸

つまり、報償に値する特性と処罰に値する特性 “Merit and Demerit, the qualities of deserving reward, and of deserving punishment” (p.65) についてである。第1部では、第1のひと組である「適宜性と不適宜性」について、「行為の適宜性と不適宜性の我々の感覚がどこに求められるのか “wherein consists our sense of the propriety or impropriety of actions” (p.65) が議論された。第2部では、「行為が良いあるいは悪い報いに値するという感覚がどこに求められるのかについて考察する “to consider, wherein consists that of their good or ill desert” (p.65) が、「良いあるいは悪い報いに値するという感覚」とはすなわち「感謝 “gratitude”」と「憤慨 “resentment”」のことであるから、ここでの議論は、「感謝の自然的対象である人 “the natural object of a gratitude”」と「憤慨の自然的対象である人 “the natural object of a resentment” (p.68) とは、それぞれどのような人なのかを考えることがその要点となる。

結論的には、「感謝あるいは憤慨の、正当で是認された対象であるとは、自然に正当と思われ是認される感謝の対象、そして同様な意味での憤慨の対象である “to be the proper and approved object either of gratitude or resentment can mean nothing but to be the object of that gratitude and of that resentment, which naturally seems proper, and is approved of” (p.68) という説明になる。ここで「自然に」という言葉が意味をもつ。それは、「すべての不偏的な観察者の心が完全にその気持ちに同感するとき “when the heart of every impartial spectator entirely sympathizes with them” (p.68) 正当視され是認されるような状態を指しており、そこには、単なる個々人の行為の集積ではない、超越的な観察者の存在が想定されていると言える。

ここで「是認」の可否を決定する基準として、「不偏的な観察者」という存在が初めて登場する。この点は、他者の感情がその対象との間に適宜性があるかどうかの判断は自分の感覚との一致不一致によって判断されるという第1部の議論と、どのようにつながるのであろうか。後述するように、第3部の議論では、「公正で偏らない観察者 “fair and impartial spectator”」や「衡平感覚を備えた裁判官 “equitable judge” (p.111) という表現が、議論の核心に位置づけられることになる。他者の感情と行動についての我々の判断に注目した第1部の議論と、自らの感情と行動について我々自身がどのような判断をするのかという課題を考察する第3部では、「不偏

原因について “Of the causes of this influence of fortune” >、第2章<偶然の影響の範囲について “Of the extent of this influence of fortune” >、第3章<感情の不規則性の究極原因について “Of the final cause of this irregularity of sentiments” >。

的な観察者」を想定する必然性に根本的な違いがあることは確かである。しかし、両者で本質的に異なる議論がされていると考えるのではなく、この「自分の感覚」という基準（「適宜性」の判断を「自らの感じとり方」に照らして行う）の中には、すでに自らを中立的な観察者としても位置づける発想があったと考えるべきであろう。「同感」と「適宜性」の議論が「徳」の議論につながる第1部の構成が、そのことを明瞭に示唆している。すなわち、スミスの議論には、常に「超越的な観察者」の視点とその背後に存在するのであり、「同感」は単なる「自他の感情の呼応」であるにとどまらず、「同感」を語るその時すでに、自らが中立的な観察者の視座を備えていることになるのである。

論点を整理すると以下のようになる。他者のする「感謝」や「憤慨」に＜同感＞することができれば、はじめの行為について、「功罪」の感覚をもつことになる。しかし、「不偏的な観察者」の視点が入るのであるから、その同感が生じるためには、その他者の感情を引き起こす原因となる行為をした人がどのような動機からその行為をしたのか、その動機が感謝や憤慨を引き起こすのが「自然」だと自分でも考える（＜同感＞する）ようなものでなければならない²³。スミスは、＜前者＞を「間接的同感“indirect sympathy”」と、＜後者＞を「直接的同感“direct sympathy”」（p.75）と呼んで区別するが、「功罪」の感覚は、これらの「複合感情“a compounded sentiment”」（p.75,76）であると理解されるのである。

以上が第2部第1篇で述べられていることの骨子である。それに続けて第2篇、第3篇では、関連する議論が以下のように展開する。

まず、第2篇で、「正義と慈恵“justice and beneficence”」（p.78）という二つの徳について、その性格を以下のように対照的に捉えて議論する。「慈恵」については、次のようになる。「慈恵は常に無償のものであって、強制されるものではなく“beneficence is always free, it cannot be extorted by force”」、「それが欠如していても処罰されることはない“the mere want of it exposes to no punishment”」のは、「適宜性の観点からすればなすべきであった善をしていないだけであって“he only does not do that

²³ スミスは、ここで、「我々が完全についていけるような動機“motives which we entirely go along with”」とか、「我々が入り込めない動機“motives which we cannot enter into”」（p.73）といった表現を用いている。

good which in propriety he ought to have done”」、「誰に対しても何らの積極的な害をなしてはいない“he does no positive hurt to any body”」(p.78)からである。それは「憎悪の対象“the object of hatred”」であったとしても、「憤慨の“of resentment”」(p.78)対象ではない。

これに対して、もうひとつの徳である「正義」は「強制されるものであり、その侵犯は憤慨の対象であり、したがって処罰の対象となる“which may be extorted by force, and of which the violation exposes to resentment, and consequently to punishment”」なのであって、「正義の侵犯は侵害行為であり、特定の人に実際上の積極的害をなす“the violation of justice is injury: it does real and positive hurt to some particular persons”」(p.79)ものである。

このように、「慈恵は、正義に比べて、社会の存在にとって、本質的で不可欠なものであるとはいえない“beneficence, therefore, is less essential to the existence of society than justice”」なのであり、「社会は、慈恵なしでも、あまり快適ではないとしても、存立可能であるが、不正義が横行すれば、間違いなく社会は破滅する“society may subsist, though not in the most comfortable state, without beneficence; but the prevalence of injustice must utterly destroy it”」(p.86)ことになる。その意味で、「慈恵」は「建物を美しく見せる装飾“the ornament which embellishes the building”」であり、「正義」は「大建築物の全体を支える支柱“the main pillar that upholds the whole edifice”」(p.87)である。

またその一方で、こうも言えることに注意すべきであろう。「慈恵の徳が大いに発揮されれば最高の報償に値するものである“the greater exertions of that virtue appear to deserve the highest reward”」が、「正義の徳の諸規則を守ることは何らの報償にも値しない“the observance of the rules of that virtue seems scarce to deserve any reward”」(p.81)ように思われる。つまり、「正義」の実践によって、「適宜性に帰することのできる是認を得ることができる“it merits, upon that account, all the approbation which is due to propriety”」が、「それは実際上の積極的な善をおこなうものではない“it does no real positive good”」なのであって、「単なる正義は、たいていの場合、消極的な徳に過ぎない“mere justice is, upon most occasions, but a negative virtue”」(p.81)ということになる。

続く第3編では、第2部全体の考察課題である「功罪、つまり、報償に値する特

性と処罰に値する特性」が、何によってもたらされるのかを議論する。その抽象的な原則は、「行為に対して正当に与えられるすべての称賛または非難、是認または否認は、究極的には、行為者の意図がどうであったかに依存するものである “to the intention or affection of the heart all praise or blame, all approbation or disapprobation of any kind, which can justly be bestowed upon any action, must ultimately belong”」(p.92f) が、実際には、「行為の帰結がどのようなものであったかによって、行為の功罪についての我々の感情は大きく左右される “the actual consequences which happen to proceed from any action, have a very great effect upon our sentiments concerning its merit or demerit, and almost always either enhance or diminish our sense of both”」(p.93) ことも否定できない。

つまり、行為の評価について、その「功罪」についての我々の感情は、本来的には、その行為者の意図がどのようなものであるかによって決まるはずであるが、行為の帰結という、「偶然 “fortune”」の作用によるたまたまの結果が、大きな影響力をもってしまう。これが「感情の不規則性 “irregularity of sentiment”」(p.93) と呼ばれる問題であり、ここでは、その原因や機能などについても議論されている。

「功罪」についての感情に着目して、「意図」と「帰結」の関係を考える上で、主として「功」の側面では、設計と建築物の喩えが示唆的である。自らの設計が実際の建築物に反映されないならば建築家は悔しい思いをするであろうが、その天才は、見る目のある者であれば、実際の建築物においてと同様に、設計図の中に完全に見てとれるはずのものである。しかし、実際には、「もっとも聡明な人びとの目にさえ、設計図が、壮麗壮大な建築物と同じ悦びをもたらすことはない “a plan does not, even to the most intelligent, give the same pleasure as a noble and magnificent building”」のであり、「徳と才において優れていることは、その優越を理解できる人びとにとってさえ、成果において優れていることの効果には及ばない “the superiority of virtues and talents has not, even upon those who acknowledge that superiority, the same effect with the superiority of achievements”」(p.99) ものである。

主として「罪」の側面について見ると、未遂（：「意図」はあったが、目指した「帰結」に至らなかった場合）と過失（：「意図」はなかったが、意図せざる「帰結」を導いてしまった場合）の構図が、ここでの関心の分かりやすい例となる。純粹な「意図」だけがあって実行行為が伴わなければ、反逆罪などの例外を除いて、そもそも処罰の対象ともならないが、実行行為があっても未遂で終われば、一般に「規律

の緩和 “relaxation of discipline” (p.100) が見られるのが普通である。また、「意図」においては「称賛や非難」に値するものが何もない場合であっても、「行為のもつ快適あるいは不快な効果が、行為者に功罪の影を投げかける “the agreeable or disagreeable effects of the action often throw a shadow of merit or demerit upon the agent” (p.101) ことによって、あるいは、行為者の「怠慢 “negligence”」によって損害が引き起こされたときに「受難者の憤慨に入り込む “enter so far into the resentment of the sufferer” (p.102) ことによって、意図せざる「帰結」に対しても加罰的な対応が取られることがよくある。

このように「感情の不規則性」は、人びとの間に広く見出されるが、その「根源的原因 “the final cause” (p.105) はどこに求められるのであろうか。それは、もしもそのような「不規則性」が存在しないならば、「感情や思考や意図などがみな処罰の対象となってしまう “sentiments, thought, intentions, would become the objects of punishment” (p.105) からである。つまり、「もしもそれらに対する義憤が行為に対するのと同じくらいに高まるとすれば、法廷はすべて異端審問の場と化してしまい、どんなに注意を払って見たところで安心は得られない “if the indignation of mankind run as high against them as against actions every court of judicature would become a real inquisition there would be no safety for the most innocent and circumspect conduct” (p.105) ことになるので、「実際の害悪をもたらすかもたらそうとしている行為だけが、自然の創造者によって、人間による処罰と憤慨の対象として正当に是認されている “actions, therefore, which either produce actual evil, or attempt to produce it are by the Author of nature rendered the only proper and approved objects of human punishment and resentment” (p.106) のである。また、この「不規則性」は、結果がすべてと言っているようにも聞こえるであろうが、その積極的な「効用 “utility”」も見逃すことはできない。すなわち、この「不規則性」があることで、「外に見える形 “the external circumstances”」において「皆の幸福にもっとも資する “most favourable to the happiness of all” (p.106) ように、人の能力が発揮されることにもなるからである。

6. 第3部における議論

第3部は²⁴、「自らの感情と行動について我々自身がどのような判断をするのか“the origin [and foundation] of those [our judgments] concerning our own [sentiments and conduct]”」(p.111) という課題の考察である。第1部、第2部においては、他者の感情と行動についての我々の判断を対象として考察したが、第3部では、自らの感情に焦点を当てて、以下に述べるような「他者の目」の観点から考察されている。

第3部第1章。考察の対象が「自らの感情と行動について」の判断になっても、「我々が我々自身の行動に関して自然に是認したり否認したりする仕方は、他者の行動に関して同様な判断をする際の原理とまったく変わらない“the principle by which we naturally either approve or disapprove of our own conduct, seems to be altogether the same with that by which we exercise the like judgments concerning the conduct of other people”」(p.111) のであって、他者の行動に関して我々が判断する際に、他者の問題を自分だったらどのように捉えるだろうかと考えたように、自分の行動に関しては、「自分以外の他者の目をもってそれを捉える“to view them [our own sentiments and motives] with the eyes of other people”」(p.111) ことになるのである。この「他者の目」で見るとは、すなわち、我々自身の中に、「公正で偏らない観察者“fair and impartial spectator”」や「衡平感覚を備えた裁判官“equitable judge”」(p.111) といった存在を想定することに他ならない。

人は皆、社会の中で成長し、人間となる。つまり、「そこにともに存在する他者が、鏡のように、その表情や振舞いによって、その人の感情を受け入れたり否定したりすることから、人は自分自身の情念の適宜性と不適宜性を、いわば精神の美醜を、そこに見出すようになる“it[mirror] is placed in the countenance and behaviour of those

²⁴ 第3部の初版では四篇構成でそれぞれの篇には章がない。第2版で篇が章(四章構成)になり、第6版で大きく変更されて六章構成になっている。第1章:<自己是認と自己否認の原理“Of the principle of self-approbation and of self-disapprobation”>、第2章:<称賛の希求と称賛に値することの希求、非難の恐怖と非難に値することの恐怖“Of the love of praise, and of that of praise-worthiness; and of the dread of blame, and of that of blame-worthiness”>、第3章:<良心の影響と権威“Of the influence and authority of conscience”>、第4章:<自己欺瞞の本姓、一般的規則の起源と用法“Of the nature of self-deceit, and of the origin and use of general rules”>、第5章:<道徳一般則の影響と権威、その至高性“Of the influence and authority of the general rules of morality, and that they are justly regarded as the laws of the deity”>、第6章<義務感覚の行動原理としての位置づけ“In what cases the sense of duty ought to be the sole principle of our conduct; and in what cases it ought to concur with other motives”>。

he lives with, which always mark when they enter into, and when they disapprove of his sentiments; and it is here that he first views the propriety and impropriety of his own passions, the beauty and deformity of his own mind” (p.112) のである。

他者の鏡に映る自らの美醜に関する関心の高まりは、身体的な美醜についても精神的な美醜についても同じように、自らを「他者」の位置に置くように促す。つまり、我々は、自身の身体を、そして性格や行動を、「できる限り遠くから、他者の目で見る “as much as possible, to view ourselves at the distance and with the eyes of other people” (p.112) ようになるのである。そしてその「他者」の是認が得られる場合には、実際の他者からの否定的な評価にも耐えることが可能となり、そうでなければ、他者からの好意的な評価を欲するようになるのである²⁵。

もともと、徳（：愛され称賛に値すること）も悪徳（：嫌われ懲罰に値すること）も、「その性格はすべて、他者の感情に直接的につながっているものなのであり、徳の中に、愛の実体があるから愛されるのでも、感謝の実体があるから称賛されるのでもなく、徳が、他者の中にそれらの感情をかきたてることによって、そこに愛や感謝が成立する “all these characters have an immediate reference to the sentiments of others virtue is not said to be amiable, or to be meritorious, because it is the object of its own love, or of its own gratitude; but because it excites those sentiments in other men” (p.113) のである。他者との関係からは、「愛されること、愛されるに値するものであると知ることは、大いなる幸福であり、憎まれること、憎まれるに値するものであると知ることは、大いなる悲惨である “What so great happiness as to be beloved, and to know that we deserve to be beloved? What so great misery as to be hated, and to know that we deserve to be hated?” という構図が導かれ、「他者の目」をもって、自らの存在について点検した結果によって、人は、「内的平静と自己満足 “inward tranquillity and self-satisfaction” (p.113) に導かれるか、実際の他者からの反応（に気を奪われること）へと指向していくか、その基本的方向性が決まることになるのである。

²⁵ スミスは、身体的な側面について、「まあまあ美男子であれば、部分的に少し変なところがあってそれを笑われたとしても大して傷つきはしないが、本当の奇形を抱える人にとっては、そんな冗談も耐えがたいものになる “a man who is tolerably handsome, will allow you to laugh at any little irregularity in his person; but all such jokes are commonly unsupportable to one who is really deformed” (p.112) という例を挙げている。

第3部第2章。社会的な存在としての人には、他者から好ましく思われること（「是認 “*approbation*”」）を希求し、他者から疎ましく思われること（「否認 “*disapprobation*”」）を嫌悪する本源的な性質が備わっていると考えられるが、「自然は、人に、是認されたいという欲求だけではなく、是認されるべきものでありたいという欲求をも授けた “*nature, accordingly, has endowed him, not only with a desire of being approved of, but with a desire of being what ought to be approved of*”」（p.117）のである。したがって、「自分がその称賛にまったく値しないものであることを知っ
ながらその称賛で喜べるのは、もっとも脆弱かつ浅薄な人間である “*it is only the weakest and most superficial of mankind who can be much delighted with that praise which they themselves know to be altogether unmerited*”」（p.117）と言わざるをえない²⁶。

しかしここに一つの疑問が残る。「脆弱かつ浅薄」ではない「普通以上の理解力をもつ人であれば、称賛に値しないときに浴びせられる喝采をまともに受け取ることはないのに、不当な非難に出会うと、健全で最良の判断力を備えた人であっても、それにたいそう苦しめられることになるのは何故なのか “*when every man, even of middling understanding, so readily despises unmerited applause, how it comes to pass that unmerited reproach should often be capable of mortifying so severely men of the soundest and best judgment*”」（p.121）という疑問である。

この疑問に対するスミスの答えは、以下のようなものである。すでに述べたように²⁷、「歓喜」に同感するのは愉快なことであるが、「悲哀」に同感するのは「苦痛 “*a more pungent sensation*”」（p.43）なことである。「称賛」と「非難」についても同様であり、「痛み “*pain*”」は、「悦び “*pleasure*”」よりも、より「苦痛」な「感動 “*sensation*”」

²⁶ スミスは、「そのような根拠のない喝采を喜ぶのは、浅薄な軽率さと脆弱さの極みを示すものである “*to be pleased with such groundless applause is a proof of the most superficial levity and weakness*”」、「これこそ虚栄と呼ばれるべきものであり、もっとも馬鹿馬鹿しく唾棄すべき悪徳の基礎となる “*it is what is properly called vanity, and is the foundation of the most ridiculous and contemptible vices*”」（p.115）と述べている。ちなみに、この論点との関連で、女性の化粧について言及している箇所がある。（“*A woman who paints could derive, one should imagine, but little vanity from the compliments that are paid to her complexion. These, we should expect, ought rather to put her in mind of the sentiments which her real complexion would excite, and mortify her the more by the contrast.*”）（p.115）化粧によって肌の色つやをよく見せて、そのことでその色つやのよさを称賛される女性は、本当の色つやとの落差を思い起こされて、かえって落ち込むのではないか、というのがスミスの見解である。

²⁷ 前注19参照。

であるために、「称賛に値しない喝采は、賢明な人ならば軽く軽蔑して拒絶できるが、不当な非難がもたらす不正については非常に重く受けとめてしまう “unmerited applause a wise man rejects with contempt upon all occasions; but he often feels very severely the injustice of unmerited censure” (p.121) のである。それは、「自分に帰せられた功（報償に値する特性）を拒否する場合には、誰もその人の真実性を疑ったりはしないが、かけられた嫌疑を否定しても疑いが晴れるとは限らない “when he refuses the merit which is ascribed to him, nobody doubts his veracity it may be doubted when he denies the crime which he is accused of” (p.122) からでもある。そして、それ以上に、「人は誰でも、多かれ少なかれ、自分自身の感情の適宜性や判断の正確性について、不確かさを残している “we ourselves are more or less uncertain about the propriety of our own sentiments, about the accuracy of our own judgments”」ものであり、「その不確かさの程度に応じて、他者の感情と判断が、自分自身のそれと一致しているかどうかを、より強く気にかけるようになる “the agreement or disagreement both of the sentiments and judgments of other people with our own, is, in all cases, it must be observed, of more or less importance to us, exactly in proportion as we ourselves are more or less uncertain” (p.122) のである。こうした場合、「他者から得られる是認は、もともと効き目のある鎮痛剤となり、彼らの否認は、不安な心を苦しめる毒薬となる “their approbation is the most healing balsam; their disapprobation, the bitterest and most tormenting poison that can be poured into his uneasy mind” (p.122) のである²⁸。

第3部第3章以降は、ここまでの議論を補足するものである。第3章では、議論の基礎となった「偏らない観察者」という概念に焦点を当て、その作用の大きさを再確認する。この「観察者」は、「理性、原理、良心、胸中の人、内なる人、我々の行動を裁く偉大な裁判官 “reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct” (p.133) など、さまざまな言葉

²⁸ スミスは、このこととの関連で、「公共 “the public” (p.123) にどのように受け入れられるか」ということの意味が、詩学と数学ではまったく異なることに言及している。数学者は、その発見の真実性を、他者の是認に頼ることなく確信することができるのに対して、詩人の感性はあまりにも繊細で脆いためにそうはならない。世の中のほとんどのことは、こうした両極端の間で起きていると言えよう。社会の中で生きることは、他者という「鏡」による自分自身（自我）の意味の獲得に他ならないのであるから、他者からまったく超越した位置に自らを置くことは、その社会性の否定（天才か狂人か）を帰結してしまうことにもなるからである。

に置き換えられているが、その存在意義は、「この内なる裁判官に相談することによってのみ、我々は、自分自身に関することを、正しい形と大きさにおいて把握することができるのであって、それによってはじめて自他の利害を正しく比較できるようになる “it is only by consulting this judge within that we can ever see what relates to ourselves in its proper shape and dimensions; or that we can ever make any proper comparison between our own interests and those of other people”」(p.131) ことにある。また、「この原理の影響と権威は、例外なくきわめて大きい “the influence and authority of this principle is, upon all occasions, very great”」(p.131) ものであり、人は、「偏らない観察者の見かたに完全に慣れてしまう “the view of the impartial spectator becomes so perfectly habitual to him”」 ことによって、「自らの境遇に遅かれ早かれ適応する “all men, sooner or later, accommodate themselves to whatever becomes their permanent situation”」(p.143) ようになる。「幸福は平静と享受にある “happiness consists in tranquillity and enjoyment”」(p.143) ことを知るならば、「偏らない観察者」の目を持つことが我々にとっていかに大きな意味をもつかが理解されるであろう。

しかしながら、情念や情動の激しさが、この「観察者」の目をもつことを難しくすることもまた事実である。第4章では、「情念の炎が、我々を、すべてのことが自愛心によって誇張され歪曲されて見える自分中心の世界に呼び戻す “the fury of our own passions constantly calls us back to our own place, where every thing appears magnified and misrepresented by self-love”」(p.151) こと、すなわち、我々には、「自己欺瞞、人のもつこの致命的な弱点 “self-deceit, this fatal weakness of mankind”」(p.152) があることが指摘される。それと同時に、「自然」は、その「弱点」を矯正する方向にも人を導き、「なされるべきことと回避されるべきことについての一般的規則を形成させる “lead us to form to ourselves certain general rules concerning what is fit and proper either to be done or to be avoided”」のであるが、そのような「一般的規則は、(規則の適用として是認や否認があるのではなく、)一定の種類や態様をもつすべての行為が是認されたり否認されたりするのを見るという経験から形成される “the general rule, on the contrary, is formed by finding from experience that all actions of a certain kind, or circumstanced in a certain manner, are approved or disapproved of”」(p.153) ものであるとされている。

第5章では、この「一般的規則に注意を向けることこそが、本来的な意味での義務の感覚と呼べるものであり、大多数の人間にとって、その行為を方向づけること

のできる唯一の原則である “the regard to those general rules of conduct is what is properly called a sense of duty, and the only principle by which the bulk of mankind are capable of directing their actions” (p.156) こと、つまり、「大多数の人間に完全さを求めることは、もともとできない相談である “the coarse clay of which the bulk of mankind are formed, cannot be wrought up to such perfection”」が、「規律や教育や模範を通じて、一般的規則に注意を向けるように心が形成されることのない人間はきわめて稀な存在であって、誰でも、それなりに弁えて、生涯を通じて目に余る非難を受けるようなことは滅多にない “there is scarce any man, however, who by discipline, education, and example, may not be so impressed with a regard to general rules, as to act upon almost every occasion with tolerable decency, and through the whole of his life to avoid any considerable degree of blame” (p.157) ことが指摘されている。そして、「こうした一般的規則へ、人々が不可侵の顧慮を払うことがなければ、この世に信頼できる人は誰もいなくなってしまう “without this sacred regard to general rules, there is no man whose conduct can be much depended upon”」のであって、「この点こそが、信義誠実の人間とくだらない輩を分ける、本質的な境界線なのである “it is this which constitutes the most essential difference between a man of principle and honour and a worthless fellow” (p.157) と言えよう。また、一般的規則には、「礼節の義務 “the duties of politeness”」のようなものばかりではなく、「人間社会の存続がそれを守ることにかかっている “upon the tolerable observance of these duties depends the very existence of human society”」ような「正義、真実、貞節、忠誠の義務 “the duties of justice, of truth, of chastity, of fidelity”」などがあり、「もし人間が一般に、それらの重要な規則に対する尊敬を刻印されていないとすれば、人間社会は粉々に砕け散ることになる “human society, which would crumble into nothing if mankind were not generally impressed with a reverence for those important rules of conduct” (p.158) ことは明らかである。我々は、ここに人間社会の法というものを見出すことになる。すなわち、「あらゆる一般的規則は、すべて、法（運動法則なども含めて）と呼ばれる “all general rules are commonly denominated laws: thus the general rules which bodies observe in the communication of motion, are called the laws of motion”」が、「感情や行為を是認したり非難したりする際に我々の道徳的諸力が基準とする規則であれば、なおさら当然に法と呼ばれるに値する “those general rules which our moral faculties observe in approving or condemning whatever sentiment or action is subjected to their examination, may much more justly be

denominated such”」(p.160) のである。

第6章では、「義務の感覚が、我々の行動の唯一の原理であるべきだ “the sense of duty should be the sole principle of our conduct”」というふうには言えなくても、「統率的で支配的な原理ではあるべきだ “it should be the ruling and the governing one”」ということは明らかであるから、「どのような場合に我々の行為が、主としてまたは全面的に、義務の感覚や一般的規則への顧慮からなされるべきであるのか “in what cases our actions ought to arise chiefly or entirely from a sense of duty, or from a regard to general rules”」(p.166) という問題に焦点が当てられる。ここに関与する「条件 “circumstances”」は二つあり、「一般的規則とは別に、我々を行為に駆り立てる感情が自然で受け入れやすいものかそこから外れたものか “upon the natural agreeableness or deformity of the sentiment or affection which would prompt us to any action independent of all regard to general rules”」ということと、「一般的規則自体が精密で厳格なものか緩く不明確なものか “upon the precision and exactness, or the looseness and inaccuracy, of the general rules themselves”」(p.167) ということがそれである。はじめの「条件」との関連では、「強欲と野心は、その対象が大きく偉大であると感じられるかどうかだけの違いである “the objects of avarice and ambition differ only in their greatness”」(p.169) が、「野心」には「感嘆 “admiration”」が伴うという指摘がある。二つ目の「条件」に関しては、「ほとんどすべての徳についての一般的規則は、多くの点で緩く不明確であり、例外を容認するのでたくさんの調整が必要になる “the general rules of almost all the virtues are in many respects loose and inaccurate, admit of many exceptions, and require so many modifications”」(p.169) が、例外的に、「その徳に基づく一般的規則が、外に現れる行為を最大級の厳格さで決定しているような徳が一つだけあり、それが正義である “there is, however, one virtue, of which the general rules determine, with the greatest exactness, every external action which it requires Justice”」(p.170) としている。つまり、このことは、「正義以外の徳の実行に関しては、我々の行動は、精密な規則に対して払う顧慮よりも、適宜性の観念や行動の趣旨に対する好悪の感覚などにより強く導かれるべきであり、規則自体よりも規則の目的と基盤をより考慮すべきである “in the practice of the other virtues, our conduct should rather be directed by a certain idea of propriety, by a certain taste for a particular tenor of conduct, than by any regard to a precise maxim or rule; and we should consider the end and foundation of the rule more than the rule itself”」(p.170) ということになる。

7. 第4部以降の議論

第4部は、「同感」を成り立たせる「是認」感情に対して、「効用“utility”」はどれだけの効果を与えるのか、という議論である。

まず第1章：＜効用が技術作品に与える美、およびその美のもつ影響力について“Of the beauty which the appearance of utility bestows upon all the productions of art, and of the extensive influence of this species of beauty”＞では、人が作り出すモノに関して、このテーマを考える。基本的には、「効用は、それがもたらす快樂と便宜を思い起こさせることによって、モノの持ち主に悦びをもたらす“the utility of any object pleases the master by perpetually suggesting to him the pleasure or conveniency which it is fitted to promote”」（p.175）ことになるが、実際には、「取るに足らない効用をもつモノ“trinkets of frivolous utility”」も多くあり、その「効用」自体よりも、「その効用を促進することにより適した機械自体の適合性“the aptness of the machines which are fitted to promote it”」（p.178）のほうに多くの関心が払われることにもなる²⁹。それが昂じると、「人は到達不能の人工的な優雅な憩いに心を奪われて、目の前にある本当の平静をつかみ損ねる“he pursues the idea of a certain artificial and elegant repose which he may never arrive at, for which he sacrifices a real tranquillity that is at all times in his power”」（p.179）ことになるが³⁰、「この欺瞞ゆえに、人類社会の産業というものが

²⁹ スミスは、ここで、高価であっても正確な時計が好まれることを例に挙げて説明している。時刻を知るという機能だけを考えるならば、多少の不正確さは許容範囲であると思われるのに、また、そうした好みをもつ人が必ずしも時間に厳格な人ばかりではないということを考えても、正確さが（必要以上に）追及されるのは、人が機械の完全性を求めるからであると言えそうである。（“A watch that falls behind above two minutes in a day, is despised by one curious in watches. What interests him is not so much the attainment of this piece of knowledge [to know precisely what time of day it is], as the perfection of the machine which serves to attain it.”）（p.178）現代で言えば、携帯電話や自動車の機能などがよりわかりやすい例となるかもしれない。実際にその機能を使うかどうかとは別に、多機能であるということゆえにその製品をより高く評価する傾向があるようにも思われる。

³⁰ 「本当の平静」ということに関しては、第1部第3篇第1章に、「健康で負債がなく良心にやましさを感ぜないという幸せな状態“the happiness of the man who is in health, who is out of debt, and has a clear conscience”」を基本に考えるならば、世の中には、「この状態に付け加えることのできるものはほとんど何もないが、そこから取り去ることのできるものは実に多い“though

成り立つ “it is this deception which rouses and keeps in continual motion the industry of mankind”」とも言えるのであって、「この欺瞞も悪いことばかりではない “it is well that nature imposes upon us in this manner”」(p.181) ということになる。

続いて第2章：<効用が人徳に与える美、およびその美に備わる是認原理について “Of the beauty which the appearance of utility bestows upon the characters and actions of men; and how far the perception of this beauty may be regarded as one of the original principles of approbation” >では、同じテーマを、人の性格と行動に関して考える。モノの「効用」とは違って、この場合には、「徳」についての「是認」が問題となるため、「効用の知覚とは明確に区別される適宜性の感覚 “a sense of propriety quite distinct from the perception of utility”」(p.186) もまた同時に意識されることになる。これは、「有徳なものであるとして是認されるすべての資質 “all the qualities which are approved of as virtuous”」(p.186) について言えることであり、ここにおいて、「同感」と「是認」に関する議論の中での「効用」の位置づけが「徳」への視線と一つにつながることになる。この点は、「同感」と「徳」の連関という基本的な枠組みにおいて、本書の前半と後半をつなぐ大きな転回点でもある。第4部では、「我々にとってもっとも有用な資質と呼べるもの “the qualities most useful to ourselves”」(p.186) として、「上質の理性と理解力 “superior reason and understanding”」ならびに「自己規制 “self-command”」、および「それら二つの資質の結合 “the union of those two qualities”」であり「個人にとってもっとも有用な徳 “that which is most useful to the individual”」である「慎慮の徳 “the virtue of prudence”」(p.187) が挙げられているが、これらの「有用な資質」については、主として第6部以降において議論されている。

第5部は、「人の道徳感情をかなりの程度に左右する原理 “principles which have a considerable influence upon the moral sentiments of mankind”」であって、「あらゆる種類の美に関する我々の判断に大きく力を及ぼす原理 “which extend their

little can be added to this state, much may be taken from it”」(p.43) という指摘があったことが想起される。さらに、それとは力点のおき方をやや異にするが、第3部第1章には、「他者の目」をもって、自らの存在について点検した結果によって、人は、「内的平静と自己満足 “inward tranquillity and self-satisfaction”」(p.113) に導かれるか、実際の他者からの反応へと指向していくかに分かれるという指摘もある。また、第3部第3章では、ずばり、「幸福は平静と享受にある “happiness consists in tranquillity and enjoyment”」(p.143) と言われている。

domination over our judgments concerning beauty of every kind”」である「慣習と流行“custom and fashion”」(p.193)が、「是認」感情にどのように影響を与えるかについて議論する。

第1章：<美醜の観念に対する慣習と流行の影響について“Of the influence of custom and fashion upon our notions of beauty and deformity”>では、モノの美しさ（より一般的に言えば、適宜性）の判断に与える「慣習と流行」の影響力に注目する。たとえば「飾りボタンが一つ欠けただけで、服がみすぼらしく見えたりする」のは、まさに慣習の力のなせる業なのであり、人間の作り出すモノは「音楽、詩、建築に至るまで“to music, to poetry, to architecture”」(p.194)、広くその力が及ぶのみならず、「自然の美“the beauty of natural objects”」(p.196)にまで同じ原理が貫徹している³¹。結論的にまとめれば、「慣習が美の唯一の原理だとは認められないが、慣習を無視して美醜を論じることは不可能だという限りにおいて、慣習という実に巧妙な仕組みの真実性は否定しようがない“though I cannot admit that custom is the sole principle of beauty, yet I can so far allow the truth of this ingenious system, as to grant that there is scarce any one external form so beautiful as to please, if quite contrary to custom, and unlike whatever we have been used to in that particular species of things; or so deformed as not to be agreeable, if custom uniformly supports it, and habituates us to see it in every single individual of the kind”」(p.198)ということになる。

続く第2章：<道徳感情に対する慣習と流行の影響について“Of the influence of custom and fashion upon moral sentiments”>では、モノではなく、「人間の行動の美しさ“the beauty of conduct”」(p.199)に関しての判断に「慣習と流行」の原理がどこまで影響するかについて考察する。結論的には、「まったく影響がない“should be entirely exempted from the domination of those principles”」ということとはできないが、「その影響は、ここでは最小となる“their influence here, however, seems to be much less than it is everywhere else”」のであり、「道徳的是認感情は、人間本性のうちでもっとも強い情念に基づくものであるから、慣習の力によって、多少の変更は被っても全面的に変質されることはない“the sentiments of moral approbation and disapprobation

³¹ スミスは、ここで、「それぞれの種においてもっとも慣習的な形態がもっとも美しい“the most customary form therefore is, in each species of things, according to him, the most beautiful”」(p.197)というC・ビュフィエの説を紹介している。なお、ビュフィエについては、前掲邦訳書（前注1）「下」p.61に簡単な紹介がある。

are founded on the strongest and most vigorous passions of human nature; and though they may be somewhat warped, cannot be entirely perverted” (p.199) のである。つまり、「行為に自然な適宜性が認められる状態から大きく乖離することを慣習が認めるのは、あくまで特定の個別的慣行についてだけであり、一般的形態に及ぶことはない “it is not, therefore, in the general style of conduct or behavior that custom authorizes the widest departure from what is the natural propriety of action with regard to particular usages, its [custom’s] influence is often much more destructive of good morals” (p.208) と言える。もしそうでなければ、「そのような社会は即座に消滅してしまう “no society could subsist a moment” (p.209) からである。

第6部は³²、その冒頭で、「個人の性格について考察するときには、それが自分自身の幸福に影響する観点から、および、他者の幸福に影響する観点からの、二つの側面に注目するのが自然である “when we consider the character of any individual, we naturally view it under two different aspects; first, as it may affect his own happiness; and, secondly, as it may affect that of other people” (p.213) と述べられている。

第1篇が、「自分自身の幸福に影響する観点から見た個人の性格」の考察であり、「個人の健康、財産、格と評判という、この世での快適と幸福が主としてそれに依存して成り立つと思われる諸対象への配慮 “the care of the health, of the fortune, of the rank and reputation of the individual, the objects upon which his comfort and happiness in this life are supposed principally to depend” を司るとされる徳、すなわち「慎慮 “prudence” (p.214) とは何か」に注目している。「慎慮の人 “the prudent man” は「常に完全に純粹 “always perfectly genuine” (p.214) で、「常に真摯 “always sincere” で、「常に友情の絆の育める “always very capable of friendship” 人格であり、「現在の安楽と享受を犠牲にした勤勉と質素の堅固さ “steadiness of his industry and frugality, in his steadily sacrificing the ease and enjoyment of the present moment” (p.215) を維持

³² 第6部は、第6版で新たに追加された部分であり、3篇で構成されている。それぞれの篇題は先に示した通りである。第2篇のみ、以下の3つの章をもつ。第1章：<諸個人が配慮と注意の対象となる自然的順序について “Of the order in which individuals are recommended by nature to our care and attention” >、第2章：<諸社会が慈恵の対象となる自然的順序について “Of the order in which societies are by nature recommended to our beneficence” >、第3章：<普遍的仁愛について “Of universal benevolence” >。なお、第5版までの第6部は、部分的に変更されて、第6版では第7部となっている。

するのであって、それ故に「偏らない観察者、あるいはその現実的な代理人である胸中の人からは、全面的な是認を獲得する“always both supported and rewarded by the entire approbation of the impartial spectator, and of the representative of the impartial spectator, the man within the breast”」ことになり、「自らの義務に従いその任務を全うすることに専心する“he confines himself, as much as his duty will permit, to his own affairs”」(p.216) ような人である。このように、「慎慮」は、「尊敬に値し、愛すべき快適な資質と言える面もあるが、何か特別に心ひかれるような徳であるわけではなく“though it is regarded as a most respectable, and even, in some degree, as an amiable and agreeable quality, yet it never is considered as one either of the most endearing or of the most ennobling of the virtues”」したがって「醒めた敬意は得られても、熱い感嘆をもって迎えられるようなことはない“it commands a certain cold esteem, but seems not entitled to any very ardent love or admiration”」(p.217) のである。もしもこうした「慎慮」が「勇猛や仁愛や正義といったより偉大で爽快な徳と結びつく“combined with many greater and more splendid virtues; with valour, with extensive and strong benevolence, with a sacred regard to the rules of justice”」ならば、それは「上級の慎慮“superior prudence”」であり、「もっとも完全な適宜性“the most perfect propriety”」(p.217) をもつものになりうるであろう。

第2篇は、「他者の幸福に影響する観点から見た個人の性格」についての考察である。「我々が隣人の幸福を害したり妨げたりするのが正当化されるのは、偏らない観察者の目からすれば、不正義が企図されたり実行されたりした場合に生じる適切な憤慨を動機とする場合だけである“proper resentment for injustice attempted, or actually committed, is the only motive which, in the eyes of the impartial spectator, can justify our hurting or disturbing, in any respect, the happiness of our neighbour”」から、国家は、「その国民が互いの幸福を害したり妨げたりしないように抑制する“to restrain those who are subject to its authority from hurting or disturbing the happiness of one another”」努力を払い、「そのために樹立される規則が、国家の民刑法を構成する“the rules which it establishes for this purpose constitute the civil and criminal law of each particular state or country”」(p.219) ことになる。また、「これらの規則が基づく原理が、自然法学という科学の主題となる“the principles upon which those rules either are or ought to be founded, are the subject of a particular science of natural jurisprudence”」(p.219) のであるが、本書本篇での議論は、「諸個人、そして諸社会に対して、我々

がどのような自然的順序において、限りある慈恵の力を振り向けていくことになるのかについての基礎的な考察 “to explain the foundation of that order which nature seems to have traced out for the distribution of our good offices, or for the direction and employment of our very limited powers of beneficence; first, towards individuals; and secondly, towards societies” (pp.219f) が中心となる。

第3篇は、「自己規制について “Of self-command” という標題で、すでに本書において断片的に語られている話題を確認する。すなわち、「もっとも完全な知識であっても、もっとも完全な自己規制によって支えられることがなければ、人は自らの義務を果たすことが常にできるわけではない “the most perfect knowledge, if it is not supported by the most perfect self-command, will not always enable him to do his duty” (p.239) こと、「自己規制はそれ自体が偉大な徳であるだけでなく、すべての徳がそれらに備わる一番の輝きを、そこから引き出してくる “self-command is not only itself a great virtue, but from it all the other virtues seem to derive their principal lustre” (p.242) こと、またそれゆえ、「自己規制の徳は、単一の原理によって、すなわち、適宜性の感覚によって、言い換えれば、想定されるところの偏りのない観察者の感情を顧慮することによって、我々の心に届くものである “those [virtues] of self-command are recommended to us by one [principle] — by the sense of propriety, by regard to the sentiments of the supposed impartial spectator” (p.263) こと、などについての言及がある。

第7部で論じられる課題は、その第1篇に述べられているように二つあり、「第1に、徳はどこにあるのか、すなわち、気質や行動がどのような感じに受けとめられるときに、卓越し称賛に値する性格を構成することになるのか “first, wherein does virtue consist — or what is the tone of temper, and tenor of conduct, which constitutes the excellent and praiseworthy character” ということ、「第2に、その性格がどんなものであるにせよ、その性格が我々に推奨されるようになるのには、そこに精神のどんな力が関与しているのか “secondly, by what power or faculty in the mind is it that this character, whatever it be, is recommended to us” (p.269) ということである。第1の課題は第2篇で、第2の課題は第3篇で議論されている。

第2篇の序論 (Introduction) では、「徳の本性についての、つまり、卓越し称賛に値する性格を構成する精神の気質についての、これまでになされてきた説明は、以

下の3種類に整理される“the different accounts which have been given of the nature of virtue, or of the temper of mind which constitutes the excellent and praiseworthy character, may be reduced to three different classes”と述べられており、それらは、「徳は適宜性にある“virtue consists in propriety”」、「徳は慎慮にある“virtue consists in prudence”」、「私心なき仁愛が行為に徳の印を刻む唯一の動機である“disinterested benevolence is the only motive which can stamp upon any action the character of virtue”」(p.270)の3つである。第2篇の第1～3章は、これら3つの体系について順に考察する³³。

第1章：<徳は適宜性にありとする体系について“Of those systems which make virtue consist in propriety”>では、「プラトン、アリストテレス、ゼノンによれば、徳は、行動に適宜性が備わっていることに、また、ものの受けとめ方が適合的であることに、見出されるものである“according to Plato, to Aristotle, and to Zeno, virtue consists in the propriety of conduct, or in the suitableness of the affection from which we act to the object which excites it”」(p.271)として、それらの人々の考えた「徳」の特徴が解説されるが、叙述のほとんどは、ゼノンがその創始者とされる「ストア学説“the Stoical doctrine”」(p.275)の説くところについての解説に向けられている。そこでは、「宇宙を統治する慈愛に満ちた英知(神慮)への完全なる信頼、および、その英知から出た秩序にすべてを委ねる諦念、そうしたことから導かれる結論として、ストアの賢人は、人間生活のあらゆる出来事について、ほとんどこだわりをもたない“from this perfect confidence in that benevolent wisdom [Providence] which governs the universe, and from this entire resignation to whatever order that wisdom might think proper to establish, it necessarily followed, that to the Stoical wise man, all the events of human life must be in a great measure indifferent”」(p.278)のであり、「(選択と拒絶に関わる)この適宜性を順守することから幸福と栄光がもたらされ、それから逸れてしまえば悲惨と恥辱にまみれる“from the observation of this propriety [of choosing and rejecting] arose the happiness and the glory; from the neglect of it the misery and the disgrace of human nature”」(p.279)ことになる」とされている。

³³ 第7部第2篇は第4章(「放縦な体系について“Of licentious systems”」)まで存在するが、そこで取り上げられている体系は、「徳と悪徳の区別自体をまったく取り払ってしまうように思われるものであり、それゆえに、傾向としては全面的に有害と言わざるをえないもの“another system which seems to take away altogether the distinction between vice and virtue, and of which the tendency is, upon that account, wholly pernicious”」(p.307)とされている。本稿ではその内容に立ち入らない。

第2章:<徳は慎慮にありとする体系について “Of those systems which make virtue consist in prudence” >では、「徳は慎慮にあるとする知の体系のうちでは最古 “the most ancient of those system which make virtue consist in prudence”」と考えられる「エピクロスの体系 “that of Epicurus”」(p.294)が取り上げられる。その基本となる考え方は、「肉体の快樂と苦痛が、自然な欲求と忌避を生じさせる唯一の究極的な原因対象である “bodily pleasure and pain were the sole ultimate objects of natural desire and aversion”」(p.294) というものであるが、「精神の快樂と苦痛は、元になる肉体の快樂と苦痛より、はるかに大きい “the pleasures and pains of the mind, though ultimately derived from those of the body, were vastly greater than their originals”」のであって、「現在のみでなく、過去と未来をも感じる “the body felt only the sensation of the present instant, whereas the mind felt also the past and the future”」(p.295) ことになる。したがって結論的には、「肉体の安樂、そしてそれゆえの精神の安全や平靜の中に、人間性のもっとも完全な状態が、つまり、人間が享受しうるもっとも完全な幸福が存在している “in ease of body, therefore, and in security or tranquillity of mind, consisted, according to Epicurus, the most perfect state of human nature, the most complete happiness which man was capable of enjoying”」ことになり、「自然な欲求として位置づけられるこの大目標を果たすことこそが、あらゆる徳の唯一の目的になる “to obtain this great end of natural desire was the sole object of all the virtues”」(p.296) のである。こうした徳の目的を考えれば、「慎慮」という「注意深く勤勉で周到な精神の状態 “that careful and laborious and circumspect state of mind”」、 「あらゆる行為のもっとも遠くにある帰結についても目を光らせ心を配っている状態 “ever watchful and ever attentive to the most distant consequences of every action”」が「最大の善を獲得し最大の悪を排除する傾向 “its tendency to produce the greatest goods and to keep off the greatest evils”」ゆえに、「それ自体としては心地よくも快適でもない “could not be a thing pleasant or agreeable for its own sake”」(p.296) としても、大きな意味をもつことになるのである³⁴。

³⁴ スミスは、本書において、しばしば「平静」を「幸福」と結びつけて議論している。前注30参照。そして、「慎慮」は、その「平静」と「幸福」をもたらず「徳」として位置づけられている。したがって、この章で議論されている「徳は慎慮にある」とする考え方は、スミスの根本的な価値観を窺わせるものである。なお、第4部第2章、第6部第1篇や本章(第7部第2篇第2章)に述べられていることを総合すれば、「慎慮」という言葉は、何か特別に高尚なことというより、いわば人間としての普通でまっとうな営み(を続けるための配慮)に向けられているように思われる。

第3章:<徳は仁愛にありとする体系について “Of those systems which make virtue consist in benevolence” >の章題にある「体系」とは、「後期プラトン主義者の名称で知られる哲学者の大半が支持した教説 “the doctrine of the greater part of those philosophers who are commonly known by the name of the later Platonists”」であり、「神性においては、仁愛もしくは愛が、行為の唯一の原理であり、それ以外のすべての事柄の発現を方向づける “in the divine nature, according to these authors, benevolence or love was the sole principle of action, and directed the exertion of all the other attributes”」(p.300) ものとして捉えられている。確かに、「徳は仁愛にあるという考え方は、人間の本性においても多くの面において支持される “that virtue consists in benevolence is a notion supported by many appearance in human nature”」(p.301) ものではあるが、「我々自身の私的な幸福と利害に対して向けられる顧慮もまた、多くの場合に、誉められてよい行動原理であるように思われる “regard to our own private happiness and interest, too, appear upon many occasions very laudable principles of action”」のであり、「儉約、勤勉、分別、注意力、思考の展開といった慣行は、一般に、自身の利害関心的な動機によって育まれると考えられる “the habits of economy, industry, discretion, attention, and application of thought, are generally supposed to be cultivated from self-interested motives”」(p.303) のである。そもそも、「神ならぬ人間の世界において、生存のためには自分以外のものに依存せざるをえない人間という不完全な被造物にあっては、仁愛の他にも多くの動機から行為することになる “whatever may be the case with the Deity, so imperfect a creature as man, the support of whose existence requires so many things external to him, must often act from many other motives”」ことを考えれば、「我々の存在の本性そのものによって、我々の行動にしばしば影響を与えざるをえない心の動きを、いかなる場合にも有徳ではありえず、尊重されたり推奨されたりすることはないとしてしまうことには、人間の本性という観点からは大きな無理がある “the condition of human nature were peculiarly hard if those affections which, by the very nature of our being, ought frequently to influence our conduct, could, upon no occasion, appear virtuous, or deserve esteem and commendation from any body”」(p.304) と言わざるをえない³⁵。

³⁵ この第3章での議論には人間性の重視という視点を見ることができ、第2章における「慎慮」の強調と表裏一体をなすように思われる。前注34参照。

第3篇の序論では、「道徳哲学における重要な課題として、徳の本性に関する探究の次には、是認の原理に関する研究 “after the inquiry concerning the nature of virtue, the next question of importance in Moral Philosophy is concerning the principle of approbation”」(p.314) があるとされる。そこで考察されているのは、「人をして、快適な性格と不快な性格を色分けするように仕向け、一方を正として他方を邪とする、あるいは、一方を是認と名誉と報償の対象として他方を非難と譴責と処罰の対象とするように向かわせる精神の力に関して “concerning the power or faculty of the mind which renders certain characters agreeable or disagreeable to us; makes us prefer one tenor of conduct to another; denominate the one right and the other wrong; and consider the one as the object of approbation, honour, and reward; the other as that of blame, censure, and punishment”」(p.314) の議論である。すなわち、この是認の原理については、「3つの違った説明の仕方 “three different accounts”」があり、それらは、「第1に、自愛心から、つまり、自他の行為が我々の幸福や不利益にどのように影響するかという観点から、是認と否認の判断をしているという説明、第2に、理性から、つまり、我々が真偽を区別する際に使う能力と同じ力をもって、行為にせよものの受けとめ方にせよ、適否を判断するという説明、第3に、感情から、つまり、行為やものの受けとめ方がどのように見えるかによって生じてくる満足感や不快感から是認と否認の区別がなされているという説明 “according to some, we approve and disapprove both of our own actions and of those of others, from self-love only, or from some view of their tendency to our own happiness or disadvantage; according to others, reason, the same faculty by which we distinguish between truth and falsehood, enables us to distinguish between what is fit and unfit, both in actions and affections; according to others, this distinction is altogether the effect of immediate sentiment and feeling, and arises from the satisfaction or disgust with which the view of certain actions or affections inspires us”」(p.314) である。第3篇の各章において、これらの3種類の説明について議論され、最後に、第4篇（これは、内容的には第3部の補論として考えることができる）が付加されて、第7部が完結する。

第3篇第1章：<自愛心から是認の原理を導く体系について “Of those systems which deduce the principle of approbation from self-love” >の着目する「自愛心から是認の原理を説明する人たち “those who account for the principle of approbation from self-love”」の考え方について、スミスはホッブズの名を挙げて次のように語る。そ

れは、「徳が人間社会の支持者で、悪徳はその攪乱者である “virtue is the great support, and vice the great disturber of human society”」という前提において、「自らの快適と安全のためには是非とも必要な社会、その社会の繁栄をもたらす徳は快適なものであり、逆に破滅と混乱をもたらす悪徳は不快なものである “the former, therefore, is agreeable, and the latter offensive, to every man; as from the one he foresees the prosperity, and from the other the ruin and disorder, of what is so necessary for the comfort and security of his existence”」(p.315) というものである。つまり「是認と否認の起源についてのこの説明 “this account, therefore, of the origin of approbation and disapprobation”」は、「社会秩序への顧慮から是認と否認の起源を導き出すという点で、効用に美を与える原理と合体する “so far as it derives them from a regard to the order of society, runs into that principle which gives beauty to utility”」(p.315) ことになる。では何故、「遠い時代の遠い国における繁栄や転覆が現代の我々の幸福や悲慘に影響する “the prosperity or subversion of society, in those remote ages and nations, was apprehended to have any influence upon our happiness or misery in the present times”」ことはないのに、時代の異なる出来事にも是認と否認の感情が成立するのであろうか。このことが示すこと、それは、「こうした説明をした人たちが、手探りで探し求めてなお明快に解明できなかった（是認の原理に関する）観念は、実は、利益や損害を受け取る者の感謝や憤慨に対して我々が懐く間接的同感のことだった “the idea, in short, which those authors were groping about, but which they were never able to unfold distinctly, was that indirect sympathy which we feel with the gratitude or resentment of those who received the benefit or suffered the damage”」(p.316) ということである³⁶。ここで「同感」の本質から考えて、「同感は、いかなる意味においても、利己的な原理として見なすことはできない “sympathy, however, cannot, in any sense, be regarded as a selfish principle”」(p.316) ことに留意すべきであろう³⁷。したがって、結論的には、「感情やものの受けとめ方

³⁶ 「間接的同感」の定義については、原文の第2部第1篇第5章 (p.75)、本稿の「5. 第2部における議論」を参照。

³⁷ スミスによれば、「同感は、同感される人との間での想像上の境遇の交換によって生じると言えるが、その想像上の交換は、私という人格（身柄と性格）には変化がない状態で私の身の上にかかるものと考えてはいけなないのであって、その交換は、私が同感する人の身の上にかかるものとして想定されなければならない “though sympathy is very properly said to arise from an imaginary change of situations with the person principally concerned, yet this imaginary change is not supposed to happen to me in my own person and character, but in that of the person with whom I sympathize”」(p.316)

を自愛心から導きだそうとする、人間本性に関する説明の全体 “that whole account of human nature, however, which deduces all sentiments and affections from self-love” が「同感の体系についての混乱や誤解から生じたものである “to have arisen from some confused misapprehension of the system of sympathy”」(p.317) と言わざるをえない。

第2章：＜理性を是認の原理とする体系について “Of those systems which make reason the principle of approbation”＞の章題にある「体系」とは、「徳と悪徳の本質は、上位にある者が定める法律と人間の行為との一致と不一致にあるのではなく、行為と理性との一致不一致にこそあるという、広く受け入れられた教説 “the popular doctrine, that the essence of virtue and vice did not consist in the conformity or disagreement of human actions with the law of a superior, but in their conformity or disagreement with reason”」のことであり、そこでは、「理性は是認と否認の本源的な源泉および原理と見なされている “reason, which was thus considered as the original source and principle of approbation and disapprobation”」(p.319) のである。確かに、「理性は、良俗に関する一般的規則の源泉であり、その規則を適用して行う道徳的判断の源泉である “reason is undoubtedly the source of the general rules of morality, and of all the moral judgments which we form by means of them”」とは言えるが、「何を正として何を邪とするかについての最初の知覚が理性から導かれると考えるのはまったく馬鹿げていて理解不能 “altogether absurd and unintelligible to suppose that the first perceptions of right and wrong can be derived from reason”」(p.320) である。なぜならば、「最初の知覚というものは、一般的規則が導かれる実験的試行がすべてそうであるように、理性の対象ではなく、より直接的な感性の対象である “these first perceptions, as well as all other experiments upon which any general rules are founded, cannot be the object of reason, but of immediate sense and feeling”」(p.320) からである。「多様な行動事例の膨大な集積から、精神にとっての愉快と不快が掬いとられていくことで、良俗についての一般的規則が形成されていく “it is by finding, in a vast variety of instances, that one tenor of conduct constantly pleases in a certain manner, and that another as constantly displeases

のである。つまり、悲しみに沈む人に同感することは、「もし私が本当にあなたであったなら、私はどんなに苦しいだろうと考える “I consider what I should suffer if I was really you”」ことであり、「私はあなたと単に事情を交換するだけでなく、人格(身柄と性格)そのものを交換する “I not only change circumstances with you, but I change persons and characters”」(p.317) ことになるのである。この指摘は、スミスの語る「同感」の本質を端的に示しているように思われる。

the mind, that we form the general rules of morality”」のであって、この際に、「理性が、特定の対象を、それ自体として、精神にとって快適あるいは不快なものとして色付けすることはありえない “reason cannot render any particular object either agreeable or disagreeable to the mind for its own sake”」(p.320) ことである。つまり、「直接的な感覚を介することなく、それ自体として、快適なものや不快なものとするのではない “nothing can be agreeable or disagreeable, for its own sake, which is not rendered such by immediate sense and feeling”」(p.320) ということである。したがって、「もしも、徳がそれ自体として求められ、悪徳がそれ自体として斥けられるものであるならば、これらの異なる資質を本源的に区別するのは理性ではありえない “if virtue, therefore, be desirable for its own sake, and if vice be in the same manner the object of aversion, it cannot be reason which originally distinguishes those different qualities”」(p.320) ということになる。

第3章：＜感情を是認の原理とする体系について “Of those systems which make sentiment the principle of approbation”＞の章題にある「体系」には、2種類あり、一つは、「ある行為やものの受け取り方に接したときに精神が発揮する特別な知覚力 “a particular power of perception exerted by the mind at the view of certain actions or affections”」すなわち「道徳感覚 “a moral sense”」と呼ばれる何らかの感覚力を想定する考え方であり、もう一つは、「精神にすでに備わっている、よく知られた力 “a power which has always been taken notice of, and with which the mind is manifestly endowed”」(p.322) である「同感」によって、上で「特別な知覚力」と呼んだものがもたらす効果がすべて説明されてしまうという考え方である。第一の考え方にはいくつかの難点がある。最大の難点としては、「もしも是認と否認が、感謝とか憤慨とかのように、他のものから明確に区別できる一つの特定できる情動であるとするれば、それが多様な顕われ方をしたとしても、その中にも保持され続ける、その情動であることを示す、容易にそれとわかるような明快な一般的特徴があるはずである “if approbation and disapprobation, therefore, were, like gratitude and resentment, emotions of a particular kind, distinct from every other, we should expect that in all the variations which either of them might undergo, it would still retain the general features which mark it to be an emotion of such a particular kind — clear, plain, and easily distinguishable”」が、「実際にはそのようなことはない “in fact it happens quite otherwise”」(p.325) ことが挙げられる。例えば、同じように「悪徳」であっても、「我々が感じる残酷に対する恐怖

と、卑劣に対する軽蔑には、まったく類似性がない“our horror for cruelty has no sort of resemblance to our contempt for mean-spiritedness” (p.326) のである。このように、「他から区別される特殊な感情というものを想定して是認の原理を説明する仕方“every account of the principle of approbation, which makes it depend upon a peculiar sentiment distinct from every other” (p.326) には、無理があると言わざるをえない。そこで提示されるのが、「我々の道德感情の起源を同感から説明しようとするもう一つの体系“another system which attempts to account for the origin of our moral sentiments from sympathy” (p.327)、つまり、上述した第二の考え方（すなわち、スミス自身の所説）である。我々の生活にきわめて身近な存在である「感情」と「是認」の関係をこのように位置づけることで、本書の最終部分は、冒頭の「同感」論につながり、本書の全体が一つの円環をなすことになる³⁸。

8. 論点の整理と考察

前述（本稿の1.）したように、「リアリティの共有」という観点は、紛争解決という課題を考える上で本質的に重要な位置を占める。この「リアリティ」への理解を深める上で、我々は、スミスによる「道德感情」についての議論からどのような示唆を得ることができるのであろうか。ここからは、前述（本稿の3.以降）したところの論点を再確認し、本稿における中心課題の考察に入る。

8-1 「同感」とは何か

³⁸ 本書の全体構成には、このように円環の図式が成り立つように思われる。ただし、スミス自身は、本書の最終部分で語る「同感」は、「徳を効用の面から捉える体系“that which places virtue in utility” (p.327) の中に位置づけられている点で、本書の第3部までに考察された「同感」とは違うものであり、「その体系については、すでに第4部においてある程度説明した“I have already, in the fourth part of this discourse, given some account of this system” (p.327) と述べている。しかし、第4部における論点は、人の性格と行動に関しては、モノの「効用」とは違って「徳」についての「是認」が問題となるため、「効用の知覚とは明確に区別される適宜性の感覚」が意識されることになり、ここにおいて「同感」や「是認」というこれまでの議論に「効用」という次元が重なり、「効用」と「徳」の議論が共通の視界に入るようになる、ということにある。したがって、第3部までの「同感」の議論と、第4部以降の「同感」概念を本質的に異なるものとして扱う必要はないようにも思われる。

他者の悲哀に対して我々が抱く「同胞感情 “fellow-feeling”」が「哀れみや同情」であるが、悲哀に限らず、どのような「情念 “passion”」についても我々は「同胞感情」を抱くことがありうるので、それを「同感 “sympathy”」と呼ぶ。その際には、心の動きの原因となる「対象 “objects”」をどのように受けとめるか、その「感じとり方 “affections”」の自他における「協和不協和 “concord or dissonance”」が「同感」の成立不成立を決定づける。すなわち、「他者の情念を、その対象にとって適合的なものとして是認することは、その情念に完全に同感することと同じ」であるが、「情念」とその「対象」との適合性を「是認 “to approve”」していても、その時の気分や注意の向け方などの事情によっては、実際的感覺としての「同感」が生じない場合もある。しかし、そのような場合でも、経験によって、「間違いなくこれには同感するはずだ」というような判断をすることはできる。このことを「条件的同感 “conditional sympathy”」と呼ぶ。

では、「同感」（ないし「条件的同感」）の成立には何が必要とされるのであろうか。他者の示す「情動 “emotion”」が激しいものであっても、「何らかの点において、その原因が、その激しさと釣り合いのとれたものであったならば、我々も、おそらくは、その激しい情動を大目に見て是認した」であろうと思われる。そして、我々はその「釣り合い」について判断するときには、「我々自身の感じとり方以外に基準となるものがあるとはおよそ考えられない」のであるが、以下に示すように、「同感」には、単なる「自他の感情の呼応」とどまらない中立的な観察者の視座がはじめから想定されてもいる。

つまり、「自他のどちらかに特別な態様において影響を及ぼすような対象」については、それによって生じる自他の「感情が呼応することはない」のが普通であるが、そのままでは、たとえば、「私が遭遇した悲運にあなたがなんらの同胞感情をもたないとするれば、やりきれない思いをする」ことになる。そのような事態に対処する方法は、同感する側の人間が、「相手（同感される側の人間）の境遇に身を置き、そこに起こりうるすべての困苦に思いを致すように」努めることである。しかしながら、そのような努力が払われたとしても、「自他の情動の激しさには差が残る」ので、完全な「同感」は実現しにくい。それを求めるならば、さらに、「同感される側の人間が、同感する側の人間がついていける程度に、その情念をトーン・ダウンすること」が必要になるであろう。

また、自他の行うこの二種類の努力、すなわち、「同感する側（観察者）の行う同感される側（受難者）の感情に入り込もうとする努力」、および、「観察者がついていける程度にまで受難者がその情動を引き下げようとする努力」は、次の「二種類の徳」の基礎となる。第1の「努力」は、「愛すべき、人間愛の徳」（感受性の徳）につながり、第2の「努力」は、「尊敬すべき、自己統制の徳」（自己規制の徳）に通じる。

そもそも「同情はけっして、はじめにある悲哀とまったく同じものになることはない」のであるが、「これらの二つの感情には、社会の調和にとって十分な程度の呼応が成立しうる」こと、つまり、「これら二つは、同じもの（同音）にはならないが、協和しうるもの（協和音）にはなりうるのであって、それで十分なのだ」ということを確認しておかなければならない。

8-2 「同感」と「情念」の連関

このように、観察者から見て、観察される側の人間の心の動きの原因となる「対象」によってもたらされる「情念」に「適宜性」を認めることができる場合に、「同感」が成立することになるのであるが、その情念の表出は高すぎても低すぎても、適宜性を失うことになりやすい。また、その「中庸」がどのあたりに求められるかは、情念の種類によっても一様ではない。

<肉体的原因から生じる情念>を強く表出することは「不謹慎」であり、したがって、適宜性を得にくい。食欲然り、性欲然りであり、肉体的苦痛についても同様である。その最大の理由は、自他の肉体が別物であり、「他者の肉体に入り込むことはできない」からである。それと対照的なのが、<想像の展開から生じる情念>であり、「想像は容易に他者の想像に合わせて形をなすことが可能」なので、同感が起こりやすい。たとえば、他者の恋愛に入り込むことはできないので、それが同感されることはほとんどないが、恋愛から生じる「二次的な情念」である不安、恥じらい、自責、恐怖、絶望などには人は同感する。

<非社会的情念>として「憎悪と憤慨」がある。これらについては、「それらの情念自体のなかに、なにか不快なものがあって、我々はそれに気づくと自然に嫌悪するようにできている」ために、「憎しみと怒りは、善良な精神の幸福にとっては最大の毒」となり、「この不快な情念」が適宜性を獲得するためには、それが十分に抑制

されたものでなければならない。いっぽう、＜社会的情念＞については、ほとんどいつでも心地よいものとして感じられ、「寛容、人間愛、親切、同情、双方向の友情と尊敬、これらの社会的で好意的な気持ちが表情や態度に表出される」場合には、潤沢な同感に恵まれることになる。社会的情念と非社会的情念の中間に位置するものに＜利己的情念＞がある。「利己的」情念とは、「自分自身の私的な運不運がもて感じられるような悲嘆と歓喜」のことであり、「我々は一般に、小さな歓喜と大きな悲哀に同感する」と言える。

8-3 第2部の議論から（：複合感情としての「功罪」の感覚）

第1部では、「行為の適宜性と不適宜性の我々の感覚がどこに求められるのか」が議論された。第2部では、「行為が良いあるいは悪い報いに値するという感覚がどこに求められるのかについて考察する」が、「良いあるいは悪い報いに値するという感覚」とはすなわち「感謝」と「憤慨」のことである。

他者のする「感謝」や「憤慨」に＜同感＞することは、その感謝や憤慨を引き起こした、はじめの行為について、「功罪」の感覚をもつことにつながる。「功」とは「報償に値する特性」のこと、「罪」とは「処罰に値する特性」のことである。しかし、その同感が生じるためには、その他者の感情を引き起こす原因となるはじめの行為をした人がどのような動機からその行為をしたのか、その動機が感謝や憤慨を引き起こすのが「自然」だと自分でも考える（＜同感＞する）ようなものでなければならない。スミスは、＜前者＞を「間接的同感」、＜後者＞を「直接的同感」としているが、「功罪」の感覚は、実態としては、これらが合わさった「複合感情」と理解される。

したがって、行為の評価について、その「功罪」についての我々の感情は、本来的には、その行為者の意図がどのようなものであるかによって決まるはずであるが、実際には、行為の帰結という、「偶然」の作用によるたまたまの結果が、大きな影響力をもってしまう。これが「感情の不規則性」と呼ばれる問題であり、ここから、その原因や機能などについての考察へと議論が展開する。

8-4 第3部の議論から（：「他者の目」から「一般的規則」「正義」への展開）

第3部から、判断の対象が我々自身の行動に変わるが、「我々が我々自身の行動に関して自然に是認したり否認したりする仕方は、他者の行動に関して同様な判断をする際の原理とまったく変わらない」のであって、他者の行動に関して我々が判断する際に、他者の問題を自分だったらどのように捉えるだろうかと考えたように、自分の行動に関しては、「自分以外の他者の目をもってそれを捉える」ことになる。「他者の目」で見るとは、すなわち、「公正で偏らない観察者」や「衡平感覚を備えた裁判官」といった存在を想定することに他ならない。

社会的な存在としての人には、他者から好ましく思われること（「是認」）を希求し、他者から疎ましく思われること（「否認」）を嫌悪する本源的な性質が備わっていると考えられるのであって、「自然は、人に、是認されたいという欲求だけではなく、是認されるべきものでありたいという欲求をも授けた」のである。

「偏らない観察者」は、「理性、原理、良心、胸中の人、内なる人、我々の行為の偉大な裁判官」など、さまざまな言葉に置き換えられているが、その存在意義は、「この内なる裁判官に相談することによってのみ、我々は、自分自身に関することを、正しい形と大きさにおいて把握することができるのであって、それによってはじめで自他の利害を正しく比較できるようになる」ことにある。しかしながら、情念や情動の激しさが、この「観察者」の目をもつことを難しくすることもまた事実である。「情念の炎が、我々を、すべてのことが自愛心によって誇張され歪曲されて見える自分中心の世界に呼び戻す」こと、すなわち、「自己欺瞞、人のもつこの致命的な弱点」に対して、「自然」は、人に「なされるべきことと回避されるべきことについての一般的規則を形成させる」のである。この「一般的規則」に注意を向けることこそが、本来の意味での「義務の感覚」と呼べるものであり、大多数の人間にとって、その行為を方向づけることのできる「唯一の原則」である。

この「一般的規則」には、「礼節の義務」のようなものばかりではなく、「人間社会の存続がそれを守ることにかかっている」ような「正義、真実、貞節、忠誠の義務」などがあり、「もし人間が一般に、それらの重要な規則に対する尊敬を刻印されていないとすれば、人間社会は粉々に砕け散ることになる」ことは明らかである。我々は、ここに人間社会の「法」というものを見出すことになる。

「ほとんどすべての徳についての一般的規則」は「多くの点で緩く不明確であり、例外を容認するのでたくさんの調整が必要になる」が、例外的に、「それに基づく一般的規則が、外に現れる行為を最大級の厳格さで決定している徳が一つだけ」あり、

それが「正義」である。換言すれば、このことは、「正義以外の徳の実行に関しては、我々の行動は、精密な規則に対して払う顧慮よりも、適宜性の観念や行動の趣旨に対する好悪の感覚などにより強く導かれるべきであり、規則自体よりも規則の目的と基盤をより考慮すべきである」ということを示唆している。

8-5 第4部以降の議論から（：「是認」感情、および「徳の本性」）

第4部では、「同感」を成り立たせる「是認」感情に対して、「効用」があるという感覚はどれだけの効果を与えることになるのかという問題が取り上げられている。これについては、人が作り出すモノの場合と、人の性格と行動に関しての場合とに分けられ、後者にあつては、「徳」についての「是認」が第一義的な意味をもつことになる。そのために、ここでは「効用の知覚とは明確に区別される適宜性の感覚」というものを意識することになり、「効用」と「徳」は、ともに「是認」感情に関わる要因として、共通の考察対象となる。ここから「我々にとってもっとも有用な資質と呼べるもの」である「理性」や「自己規制」ならびに「慎慮」（「個人にとってもっとも有用な徳」である「慎慮の徳」）についての議論が展望され、第6部および第7部の議論につながっていく。

第5部は、「人の道徳感情をかなりの程度に左右する原理」である「慣習と流行」が、「是認」感情にどのように影響を与えるかについて議論する。まず、モノの美しさ（これを、より一般的に表現すれば、適宜性）の判断に与える「慣習と流行」の影響力注目し、次いで、「人間の行動の美しさ」に関する判断について、「道徳的是認感情は、人間本性のうちでもっとも強い情念に基づくものであるから、慣習の力によって、多少の変更は被っても全面的に変質されることはない」と結論する。

第6部は、第1篇が、「自分自身の幸福に影響する観点から見た個人の性格」の考察であり、「慎慮」とは何か注目している。第2篇は、「他者の幸福に影響する観点から見た個人の性格」について、「国民が互いの幸福を害したり妨げたりしないように抑制する」努力が「国家の民刑法を構成する」という展望のもとに、「諸個人、そして諸社会に対して、我々がどのような自然的順序において、限りある慈恵の力を振り向けていくことになるのか」を考察している。第3篇は、「自己規制について」という視角から、「もっとも完全な知識であっても、もっとも完全な自己規制によって支えられることがなければ、人は自らの義務を果たすことが常にできるわけでは

ない」ということを確認する。

第7部で論じられる課題は、(第1篇において)二つあるとされている。第1に、「徳はどこにあるのか」、第2に、「そこに精神のどんな力が関与しているのか」である。

まず第2篇で、「徳の本性」について、「適宜性」、「慎慮」、「私心なき仁愛」の3つの説明体系を取りあげる。第1章では、「プラトン、アリストテレス、ゼノンによれば、徳は、行動に適宜性が備わっていることに、また、ものの受けとめ方が適合的であることに、見出されるものである」から、「(選択と拒絶に関わる)この適宜性を順守することから幸福と栄光がもたらされ、それから逸れてしまえば悲惨と恥辱にまみれる」ことになるとされている。第2章では、「徳は慎慮にあるとする知の体系のうちでは最古」と考えられる「エピクロスの体系」が取り上げられる。そこでは、「肉体の安楽、そしてそれゆえの精神の安全や平静の中に、人間性のもっとも完全な状態が、つまり、人間が享受しうるもっとも完全な幸福が存在している」ことになり、「自然な欲求として位置づけられるこの大目標を果たすことこそが、あらゆる徳の唯一の目的になる」のであるから、こうした徳の目的を考えれば、「慎慮」という「注意深く勤勉で周到な精神の状態」が、「それ自体としては心地よくも快適でもない」としても、大きな意味をもつことになる。第3章で考察する「徳は仁愛にあるという体系」においては、「神ならぬ人間の世界においては、生存のためには自分以外のものに依存せざるをえない人間という不完全な被造物にあっては、仁愛の他にも多くの動機から行為することになる」のであるから、「我々の存在の本性そのものによって、我々の行動にしばしば影響を与えざるをえない心の動きを、いかなる場合にも有徳ではありえず、尊重されたり推奨されたりすることはないとしてしまうことには、人間の本性という観点からは大きな無理がある」というように説明されている。

第3篇では、「人をして、快適な性格と不快な性格を色分けするように仕向け、一方を正として他方を邪とする、あるいは、一方を是認と名誉と報償の対象として他方を非難と否認と処罰の対象とするように向かわせる精神の力」について、つまり、是認の原理について、第1に、自愛心から、第2に、理性から、第3に、感情から、説明されている。第1章の着目する「自愛心から是認の原理を説明する人たち」が、「手探りで探し求めてなお明快に解明できなかった(是認の原理に関する)観念は、実は、利益や損害を受け取る者の感謝や憤慨に対して我々が懐く間接的同

感のことだった」と言え、「同感は、いかなる意味においても、利己的な原理として見なすことはできない」のであるから、「感情やものの受けとめ方を自愛心から導きだそうとする、人間本性に関する説明の全体」が「同感の体系についての混乱や誤解から生じたものである」と結論している。第2章の「理性を是認の原理とする体系」については、「最初の知覚というものは、一般的規則が導かれる実験的試行がすべてそうであるように、理性の対象ではなく、感性の対象である」から、「何を正として何を邪とするかについての最初の知覚が理性から導かれると考えるのはまったく馬鹿げていて理解不能である」とされている。第3章の「感情を是認の原理とする体系」には、2種類あるとされ、そのうち、「精神にすでに備わっている、よく知られた力」である「同感」によって「是認」を説明する考え方が十分な説明になると考えられている。

8-6 全体を振りかえって（主要テーマの確認）

本書が描く主要なテーマは何か、という観点から本書全体を振りかえってみたい。そこに見えてくるメッセージは以下のように整理できるように思われる。

第1のテーマは、「同感」と「徳」を結びつける「道徳感情」の位置づけである。人は他者から同意されることに、つまり「自他の感情の呼応」に喜びを感じるものである。また、この「同感」はされる側だけでなく、「同感」する側の人間にも喜びを（同意できない場合には傷つきを）もたらす。つまり、「同感」は、本質的に「相互同感」という性格を色濃くもつものである。「同感」が成立するための基本条件である「適宜性」という観点からは、（同感する）私によって、他者の示す「情動」が、その原因と釣り合いのとれたものであると判断されることが必要であり、その際に基準となるのは、「我々自身の感じとり方」以外にはない。ただし、その過程は、孤立した個人の一方通行的な独断などとは異なり、社会過程としての意味をもち、二重の意味で「徳」に通じるものである。

一つは、「自分自身」の中にすでに「他者の目」すなわち「公正で偏らない観察者」が内在しているという点において、「我々自身の感じとり方」そのものの中に社会性が、すなわち、社会的な「徳」ないし「良俗」（あるいは「道徳」性）が胚胎しているということが挙げられる。そしていま一つは、同感する側の人間が、「相手（同感される側の人間）の境遇に身を置き、そこに起こりうるすべての困苦に思いを致

すように努めること」、および、「同感される側の人間が、同感する側の人間がついていける程度に、その情念をトーン・ダウンすること」によって、同感の可能性はそれだけ高くなることに求められる。自他の感情は「同じもの（同音）にはならないが、協和しうるもの（協和音）にはなりうるのであって、それで十分なのだ」という前提においては、この自他の行う二種類の努力もまた、人間社会における「徳」ないしは「道徳」につながるものである（前者が、愛される人のもつ「感受性の徳」につながり、後者は、尊敬される人のもつ「自己規制の徳」に通じている）。このように、「同感」とその成立に関わる「適宜性」と、それにつながる「徳」の議論は、きわめて密接に関連しながら、本書の主要なテーマの一つとして、ASTMS（スミスの道徳感情論）の脊柱を成していることがわかる。

以上の第1テーマには、いくつかの関連テーマが存在する。その一つは、「情念」の種類によって、「適宜性」の成立に違いがあることである。「肉体的原因から生じる情念」を強く表出することは「不謹慎」であり、したがって、適宜性を得にくい。が、「想像の展開から生じる情念」は同感が起こりやすいということ、「憎しみと怒りは、善良な精神の幸福にとっては最大の毒である」から、「この不快な情念」が適宜性を獲得するためには、それが十分に抑制されたものでなければならないのに対して、「寛容、人間愛、親切」などの「社会的で好意的な気持ちが表情や態度に表出される」場合には、容易に適宜性が認められるといったこと、また、そうした対比の間には、「自分自身の私的な運不運がもとで感じられるような悲嘆と歓喜」が位置しており、「我々は一般に、小さな歓喜と大きな悲哀に同感するようになっている」こと、などが指摘されている。

二つめは、「行為が良いあるいは悪い報いに値するという感覚がどこに求められるかについて」の考察である。「良い報いに値する感覚」とは「感謝」のことであり、「悪い報いに値する感覚」とは「憤慨」のことである。他者のする「感謝」や「憤慨」に私が「同感」すること（これが「間接的同感」である）ができるかどうかということと、はじめの行為について自らもつ「功罪」の感覚、すなわち、そこに「報償に値する特性」や「処罰に値する特性」が存在すると感じとること（これが「直接的同感」である）とは、概念としては区別されうるが、実際の感覚においては、この両者は、「間接的同感」と「直接的同感」の「複合感情」として知覚され、「功罪」の感覚自体も、この複合感情と区別があいまいになる。このことにより、本来的には、行為者の意図がどのようなものであるかの認識によって決まるはずの「同感」

が、実際には、行為の帰結という、「偶然」の作用によるたまたまの結果に大きく左右されてしまうことにもなるのである。スミスはこれを、「同感」が生じる際の「感情の不規則性」として位置づけている。結果がすべて、とまでは言えないが、行為の帰結が感情問題に与える影響は非常に大きいものである。

三つめは、「同感」と「一般的規則」（ないし「法」）の位置づけについての考察である。自分自身の行動に関して（さらには、他者の行動に関して）、「他者の目」すなわち「公正で偏らない観察者」の存在が想定される。つまり、「自然は、人に、是認されたいという欲求だけではなく、是認されるべきものでありたいという欲求をも授けた」と言えるのであるが、その反面、この「観察者」の目を維持することも容易なことではない。そこで「自然」は、「なされるべきことと回避されるべきことについての一般的規則」の形成を人に促すことになる。ここに、「義務の感覚」が生じ、「人間社会の存続がそれを守るにかかっている」一般的規則が生まれてくるのである。その中心に、法と呼ばれるものがあり、法は、「その徳に基づく一般的規則が、外に現れる行為を最大級の厳格さをもって決定している徳」すなわち「正義」を根拠として、人間社会の中に位置づけられている。しかしながら、「ほとんどすべての徳についての一般的規則」は「多くの点で緩く不明確であり、例外を容認するのでたくさんの調整が必要になる」ため、「正義以外の徳の実行に関しては、我々の行動は、精密な規則に対して払う顧慮よりも、適宜性の観念や行動の趣旨に対する好悪の感覚などにより強く導かれる」ことにもなる。「同感」をめぐる考察は、このように「法」を捉えることにより、合意の導出過程における法の位置づけという議論にもつながる視角を提示している。

四つ目として、「徳」の概念の一貫性あるいは変容についても着目しておきたい。スミス自身が、第3部までの議論における「同感」と、第4部以降に議論される「同感」（「徳を効用の面から捉える体系」における「同感」とでは、異なる概念であると述べていることについては前述（本稿注38）した通りである。これを「徳」の概念について見るならば、本書の前半で語られる「適宜性」と「徳」の連関、すなわち、愛される人のもつ「感受性の徳」と尊敬される人のもつ「自己規制の徳」が「同感」の成立（「協和音」の成立）に大きく作用するという議論、この議論に登場する「徳」と、本書の後半において効用の面と一体化して語られ、「是認」感情を導き、「徳」の本質として捉えられる「慎慮の徳」とでは、「徳」という概念に違いや変化があることになるのであろうか。本稿の基本的な問題関心からこの点に着目してみ

ると、本書における中心的な概念である「同感」ならびに「徳」の位置づけに基本的な変化は見られず、それらの概念が本書において一貫性を保っていることを確認できるように思われる³⁹。

第2のテーマは、「同感」を成り立たせる「是認」感情がいかんして成立するかという問題である。「是認」と「否認」についての議論は、「他者の目」に注目する第3部から始まるが、「是認」感情の成立条件については、第4部以下の議論が中心になる。構成的には、第6部までにこの議論に関わるいくつかの概念が検討されて、第7部においてそれを踏まえた形で本題の議論が展開する⁴⁰。

まず第4部の「効用」である。「同感」を成り立たせる「是認」感情に対して、「効用」がどれだけの効果を与えることになるのかと言えば、少なくとも人の性格と行動に関しては、「徳」についての「是認」が問題となるため、「効用の知覚とは明確に区別される適宜性の感覚」が意識されるようになり、結果として「効用」の議論は「徳」をめぐる議論のなかに組み込まれていくことになるというのが結論であった。次に、第5部に述べられる「人の道德感情をかなりの程度に左右する原理」である「慣習と流行」が、「是認」感情にどのように影響を与えるか。これについても、「人間の行動の美しさ」に関しては、「道徳的是認感情は、人間本性のうちでもっとも強い情念に基づくものであるから、慣習の力によって、多少の変更は被っても全

³⁹ 本書全体の趣旨を正しく理解するために、以下のように考えておきたいと思う。本稿注38において「同感」について述べたところとも関連するが、結論的には、本書前半で語られる「徳」に、すでに「慎慮」の徳として語られる内容が込められていると言えるであろう。それは、第1版と第6版の本書の構成の違い（本稿注32参照）からも窺われることである。スミスの最初の構想では、「慎慮」の徳についての考察は、道德哲学の体系の中に位置づけられており（本書第1版での第6部、第6版での第7部）、本書の第1部においては、「慎慮」という言葉と「徳」の概念にはかなりの開きが感じられる。本書において「慎慮」が最初に登場するのは、第1部第3篇第1章であり、第1部と第2部においてもこの言葉は散見されるが、いずれも通常の意味合い（慎み深く慎重な考慮をする態度）で用いられており、特に、「慎慮」の徳としての観点が強く意識されているようには感じられない。しかし、第3部に入ると、議論が「他者の目」から「一般的規則」「正義」へと展開していくにつれて、「徳」としての「慎慮」という観点が比重を増していき、第4部以降では、「徳としての慎慮」という観点が定着するのである。このようなことから考えて、「徳」の概念が変容しているとなれば、それは、議論が進む中で、「徳」のもつ行為規制的な側面が「慎慮」という観点に焦点化されていくことの反映であり、スミスの語る「徳」の本質的な内容は一貫していると捉えてよいように思われる。

⁴⁰ この構成からも、本書の第4部以降が第3部までとは力点の異なった議論になっていることを窺わせる。前述（本稿の2.）参照。なお、前掲邦訳書（前注1）の構成でも、第3部までが上巻に、第4部以降が下巻に収められている。

面的に変質されることはない」と結論されている。これに対して、第6部で考察される「慎慮」には、「是認」感情を導く本源的な要素が認められる。「慎慮」とは、「個人の健康、財産、格と評判という、この世での快適と幸福が主としてそれに依存して成り立つと思われる諸対象への配慮」を司るとされる徳のことである。「慎慮の人」とは「純粹」で、「真摯」で、「現在の安楽と享受を犠牲にした勤勉と質素の堅固さ」を維持することのできる、それ故に「偏らない観察者、あるいはその現実的な代理人である胸中の人からは、全面的な是認を獲得する」ことになるような人のことである。したがって、「慎慮」は、「何か特別に心ひかれるような徳であるわけではない」が、「適宜性」という観点からは、「是認」感情を導く上で相応の肯定的位置づけを与えられていると言うべきであろう。

これらを受ける形で、第7部における二つの課題（「徳はどこにあるのか」および「そこに精神のどんな力が関与しているのか」）が議論される。はじめの課題に関しては、「徳の本性」について、「徳は適宜性にある」、「徳は慎慮にある」、「私心なき仁愛が行為に徳の印を刻む唯一の動機である」の3つの説明体系を取りあげて議論されるが、結論的には、「適宜性」と「慎慮」が徳の本性として大きな意味をもつことが確認され、「神ならぬ人間の世界においては、生存のためには自分以外のものに依存せざるをえない人間という不完全な被造物にあつては、仁愛の他にも多くの動機から行為することになる」ことを根拠に、「仁愛」に関しては徳の本性とは言えないとされている。二つ目の課題とは、そもそも是認と否認の判断がどのような原理に基づいて行われているのかを検討することである。ここでは「自愛心」の原理と「理性」の原理が退けられ、結論的には、「感情から、つまり、行為やものの受けとめ方がどのように見えるかによって生じてくる満足感や不快感から、是認と否認の区別がなされているという説明」が妥当なものとして認められる。つまり、「我々の道徳感情の起源を同感から説明しようとする」体系が、是認と否認の判断の根拠として採用されているのである。この結論は、第3部までの議論が前提としていた枠組みでもあり、本書の構成を支える基本骨格である⁴¹。

こうして、第1のテーマとの関連では、「同感」と「徳」を結びつける「道徳感情」の議論から、「適宜性」と「観察者」の視点や、「一般的規則」ないし「法」といった観念が導かれて、「徳」の議論の世界が開かれ、第2のテーマを通じて、「同

⁴¹ 前注38参照。

感」を成り立たせる「是認」感情の議論から、「徳」に焦点化した「道德哲学」の世界へ至る。これが本書の大まかな流れである。すなわち、本書を道德哲学の書として見るならば、そのようなくつかのテーマを議論しながら、それを一つの「道德感情論」として展開していると見るのできるのである。しかし、それと同時に、本書の構成は、「同感」を成り立たせる「是認」感情、および「徳」ならびに「道德」感情、についての一般的な考察が、次第に「適宜性」や「慎慮」のような、人間の日常的な営みの中での行為規範的な議論に収斂していくようにも思われる。そのような理解をさらに進めて、もし本書の核となる問題関心を一点に集約するならば、それは、人間にとっての幸福がどこにあるのかという究極の問題関心に行きつくであろう。「適宜性」を備えた「慎慮」の行動（“conduct”）とは、優れて人間的な営みである。それがそのまま、人を、「到達不能の人工的な優雅な憩いに心を奪われ」ずに、「目の前にある本当の平静」をつかむことにつながる領域へと導くことになる。この一見当たり前の指摘こそ、紛争処理過程の考察において、実は人類史的な意味合いをもつ道標になるのではないだろうか。そのような視点から見えてくる、「道德感情論」と紛争処理の接点について、以下に述べてみたい。

9. 紛争処理理論への示唆

9-1 人間にとっての「幸福」とは

スミスはこの問いに対して、第3部第3章において、ずばり、「幸福は平静と享受にある」と述べている。これは、紛争処理理論の考察においても、一つの重要な出発点となるであろう。「平静」をつかむことの大切さについては、第1部第3篇第1章に見られる指摘に凝縮されている。「健康で負債がなく良心にやましさを感ぜないという幸せな状態」を基本に考えるならば、世の中には、「この状態に付け加えることのできるものはほとんど何もないが、そこから取り去ることのできるものは実に多い」という指摘である。幸せとは、捕まえようとすれば逃げていく、そこにあることの実感をつかまえにくいものであるだけに、失われて初めてそれに気

づくことにもなるのであろう⁴²。人が、自らが存在していることに反省的な視線を投げかけ、存在という当たり前が実は最大級の不思議であることに気づくことができるならば、ここに引用したスミスの言葉は、誰にもごく自然に受けとめられるはずである。本稿のはじめの部分で「感情問題」について整理した際に、「感情をもたらす元となるもの」としての、人として生きていく上での「核心的関心事」に着目した。この「関心事」が満たされた状態とは、つまり、スミスの言う「平静」が成り立っている状態のことに他ならない。「関心事」を満たそうとする営み（人間的行為の実践）によって、自他ともに「平静」の境地に至ること、それが「感情問題」の究極の解決ということにもなるのである。

スミスの注目した「同感」もまた「幸福」と深くつながる。「平静と享受」は、人間関係のなかでこそ意味をもつからである。第1部第1篇第2章にあるように、人は他者から同意されることに、つまり「自他の感情の呼応」に喜びを感じる。しかも、人は他者から同意されることに喜びを感じる（同意されなければ傷つく）だけでなく、そこにあるのは、「同感」する側の人間にも喜びを（同意できない場合には傷つきを）もたらず「相互同感の悦び」である。人が「適宜性」や「慎慮」といった原理に基づいて、「同感」に満たされた日々の生活を送ることで、社会は秩序を保ち、個々人は幸福を享受し、そのことで望ましい「徳」もまた再生産されていく。「徳」は特別に深遠な世界にのみ存在するものではなく、日常的な営みの中に「幸福」を実感し享受できることこそが「徳」のある生なのであり、スミスの考える「道徳感情」の世界は、人びとのこうしたごく普通の生活の中にこそ広がっているのである。本書の第1部では、「徳」は「卓越であり、日常的な凡庸さをはるかに凌駕した、非常に偉大で美しいもの」とされているが、本書全体から窺われる「徳」の位置づけは、むしろこのような「日常」の中にこそ見出されるものであることを確認しておきたい⁴³。

⁴² 最近の事例として、世界中の注目を集めた2010年のチリの落盤事故とその救出劇が思い起こされる。2カ月を超える地下での生活の後に、地上で見る光の広がりやどれほどの歓喜をもたらすことか想像に余りあるが、ごく普通の生活を送る人が、日々の陽光から、何故、同じような歓喜を自分のものとすることができないのか（できない人が多いのか）、考えようによっては、実に不思議なことである。

⁴³ 前注39参照。ちなみに、スミスは『道徳感情論』を次の一文で始めている。「人間がどんなに利己的なものであると想定されるとしても、彼の本性の中には、他者の運不運に関心をもち、その他者の幸福を（ただそれを目にすることが嬉しいというだけの理由で）必要とするような原

9-2 「同感」の本質

前述（本稿注 37）したように、スミスによれば、「同感は、同感される人との間での想像上の境遇の交換によって生じると言えるが、その想像上の交換は、私という人格（身柄と性格）には変化がない状態で私の身の上にかかるものと考えてはいけないのであって、その交換は、私が同感する人の身の上にかかるものとして想定されなければならない」のである。つまり、悲しみに沈む人に同感することは、「もし私が本当にあなたであったなら、私はどんなに苦しいだろうと考える」ことであり、「私はあなたと単に事情を交換するだけでなく、人格（身柄と性格）そのものを交換する」ことになるのである。この指摘は、スミスの語る「同感」がどのようなものであるかをよく示しているように思われ、また同時に、このような「同感」が成り立つことの困難さを示唆するものである。

「同感」の成立を困難にしている最大の原因は、「人格そのものを交換する」という点にある。「もし私が本当にあなたであったなら」の仮定は、自分の安全は保障されていて気持ちだけを移動させるといったようなことではなく、人格そのものを移動させ、自分の立ち位置そのものを変えてしまう覚悟を必要とする。気持ちを「思い遣る」とは、そうした人間関係の構造の中でこそ起こることであるから、それは、基本的には、「愛」のない関係においては起こりえないことなのである。「愛」が簡単には成り立たないように⁴⁴、「同感」もまた成立には困難が伴う。しかし、このことを逆に見れば、「愛」の成り立つところには（正確には、「愛」を成り立たせる「要素」が成立するところには、というべきであろう）、「同感」もまた成り立つという展望が拓けてくる。しかも、「人格そのものを交換する」ということは、性差も年齢差も超えて、また国籍や人種などの違いも乗り越えて、「同感」が成り立つ可能性を示しているのである。そこに「リアリティの共有」という奇跡も生まれるのではないかと期待される。では、そうした展望が拓ける可能性をより確実なものとする条件とは、どのようなものであろうか。

理的な何ものかがあることもまた明らかである。」（“How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it, except the pleasure of seeing it.”）（p.3）

⁴⁴ 和田安弘「愛のリアリティ」人間科学：大阪府立大学紀要5号（2010年）参照。

9-3 「同感」が成り立つための条件：「適宜性」の成立

「同感」が成り立つための条件として、スミスがもっとも重視したのは「適宜性」である。前述（本稿注 19）したように、「同感」の成立に関して、スミスは次のように説明している。通常の「幸せな状態」から「歓喜」（一般的に言えば「僥倖」）までの距離と、「悲哀」（一般的に言えば「不幸」）までの距離では、後者のほうがはるかに大きい。また、「歓喜」に同感するのは愉快的なことであるが、「悲嘆」に同感するのは苦痛なことである。このことによって、観察者が当事者の「悲哀」についていくのは（我々は、本来、「歓喜」への同感よりも「悲哀」への同感のほうにより敏感だとも言えるのだが）それだけ困難になるというわけである。そのような困難を克服して「同感」を成立させる契機が「適宜性」の感覚である。

その「適宜性」が成り立つ条件について、スミスがもっとも多く紙幅を割いて注目しているのは、懐かれる「情念」の種類によって、「適宜性」との親和度にはさまざまに違いが見られるということである。第 1 部第 2 篇に述べられていることであるが、その中でもっとも一般性の高い「情念」のことを、スミスは「利己的情念」と呼んでいる。これは、「自分自身の私的な運不運がもとで感じられるような悲嘆と歓喜」のことであるが、これに「適宜性」が認められるかどうかは、その場における諸条件に依存する。

その「適宜性」の認められる条件についての考察である第 1 部第 1 篇第 3～5 章における議論が、「同感」の本質に関する、スミスの基本的な考え方をもっともよく示しているように思われる。その核心にある論点は、心の動きの原因となる「対象」をどのように受けとめるか、その「感じとり方」の自他における「協和不協和」が「同感」の成立不成立を決定づけるということである。二つの感情は、「同じもの（同音）にはならないが、協和しうるもの（協和音）にはなりうる」のであって、それが「同感」するということだと捉えられているのである。

このように「対象」の「感じとり方」が自他において「協和」することによって「適宜性」が認められることになるが、ここで注意すべき点の一つがある。それは、「協和不協和」の基準となる「自らの」感じとり方は、それ自体で無条件に成立する自足的な基準ではないということである。スミスの議論では、常に「超越的な観察者」の視点がその背後に存在するため、「自らの感じとり方」は、すでに、当該社会の「徳」

や「道德感情」を反映したものとなっているのである。それゆえ、「適宜性」の成立を判断する際に、それが他者の感情と行動についてであっても、自らの感情と行動についてであっても、基本的には同じ図式が適用されうることになるのである。

9-4 「道德哲学」と社会学的リアリティ

「同感」の成立、および、それに関与する「適宜性」の成立、についてのこうした論点は、人間社会における「徳」の問題に連動してくる。「道德感情論」というタイトルが付けられた本書が、全体として「道德哲学」の業績であると考えれば、「徳」の議論に焦点のある後半部分（第4部以降）がその中心メッセージであるように思われるかもしれない。しかし、前述（本稿の2.）したように、第4版以降に付された本書の副題（「あるいは、人びとが自然に、まずかれらの隣人たちの、そしてのちにかれら自身の、行動と性格にかんして判断するさいの、諸原理の分析のための一試論」）からも、本書が、「道德哲学」の探求として、こうした問題意識（他者の、そして自らの行動と性格を判断する際の基準に向けられた視線）を中心的な考察対象としていることは明らかである。また、その問題意識の前提として、人間にとっての「幸福」とは何なのかという根源的な問題が明確に意識されているように思われる。こうした問題意識が、「同感」の喜びと「徳」の実践という視角から議論されることによって「道德哲学」の問題につながるのである。

その意味で、スミスの問題関心は、第3部までの議論も第4部以降の議論も、ともに「道德哲学」の考察そのものであると言える。ここでは、「道德」や「徳」の概念は、人びとの日常的な営みのなかにかこ見出されるものとしてあり、「同感」を成り立たせる「是認」感情の議論が、「適宜性」や「慎慮」といった行動原理を軸に展開する。このことに示唆されているように、本書が念頭におく「道德感情論」の「道德感情」とは、いわば、まっとうな社会のメンバーによるまっとうな営みを支えているごく普通の道德感覚、つまり、人の道に外れないような感覚（良識感覚）のことであり、スミスの視線は、この日常的な問題の探求を通じて、そこに、さまざまな社会的側面を織り込んでいく可能性をもたらしものである。本書の第7部において、「徳」についての議論が哲学的に探究されても、それは、その前から議論されていた「適宜性」や「慎慮」などについての考察に還流していき、「道德哲学」の探求である本書全体が、経験世界に開かれた社会学的リアリティの探求とともに展開し

ていくのである。このようにしてスミスの議論は、現代にも通じる普遍性を獲得することになる。

9-5 「リアリティの共有」に向けて

スミスの「同感」に関する所説は、「リアリティの共有」という課題の考察にとって、いくつかの貴重な示唆を与えてくれる。

「同感」することは「悦び」であり、「幸福」につながることでありという基本認識のもとに、その「同感」を成立させる条件としての「適宜性」、およびその背後にある原理としての「徳」を考慮することが、「同感」すなわち「自他の感情の呼応」という「協和音」を生み出すのである。このように捉えることによって、「リアリティの共有」の意義はより明確になるが、それと同時に、その限界性もはっきりしてくるよう思われる。

まず、「リアリティの共有」を展望する際の限界から考えてみよう。もしも基本的な構造が、「同感」成立のための「適宜性」の基準が満たされるには「徳」の追求が求められる、ということであるとすれば、それを多くの人たちに求めることは、果たして可能なのであろうか。

スミスの挙げた例で考えてみる。前述（本稿注18）したように、スミスは、第1部第2篇第3章で、外科医の器具の「遠い先の効果」は患者の健康であり、それは不快なものではないが、「目の前の効果」は苦痛と受難であるため、通常は、不快な気持ちに連なることが多いと述べている。この話は、「憎しみと怒りは、善良な精神の幸福にとっては最大の毒である」から、「この不快な情念」が適宜性を獲得するためには、それが十分に抑制されたものでなければならない、という趣旨で引き合いに出されている例であるが、多くの人にとって、「対象」の効果は、圧倒的に「目の前の効果」であると思われる。同じ箇所にも、外科医の道具は不快だが、戦争の道具はそうではなくて、それは、苦痛と受難を引き受けるのは敵であって、自分たちにとっては勇気や勝利や名誉につながるものであるから、という説明があるが、それもまた同じことを示唆している。

また、同じく前述（本稿注26）したように、スミスは、第3部第2章において、根拠のない喝采を喜ぶのは、浅薄な軽率さと脆弱さの極みを示すものであると述べている。具体的な例として挙げられているのは、化粧によって肌の色つやをよく見

せて、そのことでその色つやのよさを称賛されたとすれば、その女性は、本当の色つやとの落差を思い起こして、かえって落ち込むのではないか、という話であった。こうしたことが言われる前提には、スミスに、「自然は、人に、是認されたいという欲求だけではなく、是認されるべきものでありたいという欲求をも授けた」という認識があるからであって、その帰結として、「自分がその称賛にまったく値しないものであることを知っていながらその称賛で喜べるのは、もっとも脆弱かつ浅薄な人間である」と考えるからである。しかしながら、今日の社会において、そのような謙虚さを求めることがどこまで可能なのか、はなはだ疑わしいようにも思われる。スミスの認識とは逆に、化粧による麗しき勘違いは、何ら恥じることのない営みであり、その努力は称賛されてしかるべきである、と考える人も多いようである。これもまた、「目の前の効果」の威力を示す一例であろう。

これらの例が示唆していることは、「徳」の追求による「同感」の薦めを説くことの限界性であるが、スミスは、第3部第3章において、ずばり、「幸福は平静と享受にある」と述べている。そして、紛争処理理論においても、この認識がすべての出発点となるはずである。「平静」の重さについては、本稿においても一度ならず強調してきたところであるが、その感覚は、多くの人にとっては、なかなか実感することが難しい性質のものであるらしく、変化や拡大といった、より刺激的な感覚に目を奪われがちになるようである。しかし、その重さを実感する世界への扉は、日常の中のどこにでも、ごく身近に潜んでいる。その真実に、すぐにでも目を向けさせてくれるのが、詩人や小説家などの感性であろう。別稿において「愛のリアリティ」を考察した際に⁴⁵、そうした例をいくつか紹介しておいたが、そこに登場する主人公たちは皆、失われた「平静」の重みや、間歇的に実感することのできる「平静」の輝きを読者に伝えていて、我々は皆、それに感動する（つまりは「同感」する）感性を持っているのである。

それでもなお、「平静」はあまりに当然のこととして、常に意識に上るわけではないらしい。これは、意識的に呼吸している人がほとんどいないのと同じようなことなのかもしれない。いっぽう、「平静」の「幸福」に比べれば、「同感」の「悦び」については、日常的に感じることもできることがらとして、より多くの人に意識されているものと思われる。しかし、その「同感」の中味は、必ずしも、前述(9-2「同

⁴⁵ 前掲拙稿(2010年)(前注44)参照。

感」の本質) したような意味における「同感」となっているとは限らない。むしろ、そのような「同感」とは異なる、ごく表層的な「同感まがい」なものであることのほうが多いのではなかろうか。誰でも、普通は、自分の言ったことに反論されれば、あまりよい気がしないものである。その意味では、「同感まがい」であっても、それをまったく欠く状態に比べれば、よりスムーズな社会秩序の維持にそれなりの貢献をしているのかもしれない。しかし、それでは、真の意味での「リアリティの共有」は望めないのである。

このように、「リアリティの共有」を実際に手にするのは、意外にも（と、本稿筆者には感じられてしまうのであるが）大変な困難を伴う。そこには、実にさまざまな障壁が存在するようである。しかしながら、さまざまな限界が存在すると同時に、その実践に向けての展望もまた存在する。基本となるのは、スミスが端的に示した「幸福」の概念であり、「自他の感情の呼応」は「同音」ではなく「協和音」であるという認識であろう。「リアリティの共有」に至る基本過程は、直線的に「同意」を追求することにあるのではなく、「受容表明（アクノレジメント）」を積み重ねて、合意に向けての環境を調べていくことにある。このことは、すでにこれまでに幾度も強調してきたことである⁴⁶。

こうした「協和音」の創出は、おそらく 21 世紀における紛争処理の基軸の一つとなるであろう。世界的な広がりを見せている ADR（裁判外紛争処理）の動きは、その具体的な形である。その理論的な背景については、これまでも別稿において詳細に議論してきたところである⁴⁷。紛争処理の過程を、対抗と裁定の闘争モデルではなく、協調と合意の和解モデルにおいて捉えれば、感情問題は「紛争処理過程における最大の障壁」であり、当事者の感情問題に配慮することは、付随的ではない本質的な課題となる。紛争の真の解決は、この問題の解決を抜きにしては考えられないのである。

したがって、そこで展望されていることからは、本稿で詳細に検討してきたスミ

⁴⁶ 例えば、前掲拙稿（2006 年）（前注 5）参照。

⁴⁷ 前掲拙稿（2002 年）、同（2006 年）、同（2007 年）（いずれも前注 5）の他、和田安弘「多元的紛争処理の試み」（東京都立大学法学会雑誌 22 巻 1 号、1981 年）、同「軽微紛争処理に関する理論的一考察」（東京都立大学法学会雑誌 26 巻 2 号、1985 年）、同「紛争処理における言説の転換」（宮澤節生他編『法社会学コロキウム』日本評論社、1996 年）、同「幻想としてのインフォーマル・ジャスティス」（棚瀬孝雄編『紛争処理と合意』ミネルヴァ書房、1996 年）、など参照。

スの「道德感情の理論」(ASTMS)とも密接にかかわるものとなる。感情問題に対処するために「核心的関心事」の枠組みを意識することは、ASTMSで議論されていた「同感」と「適宜性」と「徳」が連動して社会秩序に資するという認識に重なるものである。これが、「リアリティの共有」という抽象概念を、より具体的な課題達成型のプログラムのなかで実践的に位置づけていく際の基本認識となる。その実践における「リアリティの共有」とは、人の数だけありうる個々人のリアリティを、共通感覚としてのモラリティ(道德感情、つまりは、まっとうな社会構成員によって共有されている共通の感覚)によって、架橋しようとするものである。ここには、特別な意味合いを持った概念としての「道德」に限ることなく、善良な社会成員には備わっているであろう「道德感情」(まっとうな共通感覚)があれば、それが「リアリティの共有」を導くことになるという展望がある。「幸福は平静と享受にある」という真理には、今なお、現代社会の諸問題にも通じる新鮮な輝きがあるように思われる。

結

本稿では、A・スミスの『道德感情論』の全体を把握することで、それが紛争処理の理論、特に、その基底にある感情処理の問題、および、その解決指標である「リアリティの共有」という課題、にどのような示唆をもたらすことになるのかについて考えてみた。『道德感情論』を紛争処理理論という視角から新たに意味づけする作業は大変に刺激的で楽しいものであった。この考察を通じて、「リアリティの共有」についての理解を深めていく上で、スミスの議論は、現代においてもなお、意義深い知的資源であることが確認できたように思われる。また、紛争処理の中に積極的な意味を見出そうとするADRのモデルから実践的なプログラムを展望することや、形式を超えたところに正義を見ようとするインフォーマル・ジャスティスの試みなど、これまで行ってきた理論的考察にもつながるように論点整理を試みた。そのようなものとして本稿を位置づけておきたい。

Conflict Resolution and Adam Smith's Theory of Moral Sentiments

Yasuhiro Wada

One of the masterpieces of the 18th century, Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*, contains many suggestions on how we should cope with the emotional problems we face in the process of conflict resolution through negotiation. The concept of “sympathy” is the key to understanding the whole picture of moral sentiments as well as conflict resolution. Through an examination of what the treatise has to say on exploring the important ideas on moral sentiments, this article invites you on an interesting journey into human nature and suggests how we might devise a new style of conflict management.

(2010年12月28日受理)