

倫理経済学の学説史的系譜に係る一考察
—利己心論の系譜—

櫻田 陽一

A Study on Theoretical History of Ethical Economics
— Theoretical Genealogy of the “Self-interest” —

Yoichi SAKURADA

福岡女学院大学紀要

国際キャリア学部編抜刷 Vol. 6, 2020

倫理経済学の学説史的系譜に係る一考察
—利己心論の系譜—

櫻田 陽一

A Study on Theoretical History of Ethical Economics
— Theoretical Genealogy of the “Self-interest” —

Yoichi SAKURADA

ABSTRACT

The mainstream economics, which was based on the marginal revolution of the late 1870s, broke apart from other social sciences to make economics a science, and has continued its path as an independent empirical science to this day. But there, humans were atomized as homo-economists, and extremely abstracted human images were applied as a premise for analysis. This is a premise based on so-called as “Methodological Individualism”. In this article, the methodological individualism assumed by mainstream economics attempts to reinstate humans living in ethics that have been deliberately left behind in oblivion. The genealogy of ethical economics condensed by Adam Smith is sought in the claims of Aristotle, the Scottish Enlightenment Philosophy, and the School of Moral Senses. Based on that, the essence of human nature, which is inseparable from society in nature, will be confirmed.

Keywords: Nicomacos Ethics (Ἠθικὰ Νικομάχεια),

Scottish Enlightenment, School of Moral Senses, Self-interest,
Sympathy

1. 主流派経済学に対峙する倫理経済学

1870年代後半の限界革命を鎬矢とする所謂新古典派経済学と称される学派は、経済学を実証科学たらしめるべく、哲学、歴史学、社会学などの他の社会科学分野と袂を分かち、独立した学問分野としての道を歩みながら今日の主流派経済学としての地位を確立してきた。この新古典派経済学、もしくは戦後の新自由主義経済学は、精緻な数理的手法を駆使した演繹的分析フレームワークを擁することで、実証科学としての堅牢な理論体系を築き上げてきた。

このような所謂近代経済学¹⁾と称される壮大な理論体系に対しては、既に膨大な研究蓄積があると同時に、その一方で多くの批判の蓄積もある。そうした批判は、要すれば分析の前提条件、方法論、そして導き出される経済政策のうちのある種の非人道的帰結に対するものである。こうした批判の矛先は、経済学が人間を対象とする学問でありながら、分析の上で極度に抽象化された人間象が、経済的効率性のみを追い求める、アトム的で無機的な血の通わぬ経済人（ホモエコノミクス）としている、所謂方法論的個人主義に向けられている。新古典派経済学に於いて分析対象とされる経済人は、その住む社会、制度、歴史的時空間そして他の人々との社会的諸関係とは完全に無縁であり、完全競争市場に於ける財・サービスの選択行動が、個々人の主観的価値基準の独立性にのみ立脚して為されることが前提されている。また、方法論的個人主義のもとでは、個人は規範的価値判断からは完全に自由であり、経済分析は第一義的には価値判断を免れ、ひたすら資源配分の効率性を目指して為されるものである。従って、公正な経済社会の実現といった規範的事柄は、主流派経済学の分析の対象からは除かれている²⁾。

新古典派経済学の分野には厚生経済学があり、パレート最適な分析テーゼが提示されているが、それとても全ての経済人の無差別曲線上に配置される資源の組み合わせが、最も効率的な配分を実現することを目指すものであり、所得分配の公正性や経済的平等性を論ずるものではない。その意味では、パレート最適性というターミノロジーは、パレート効率性とするのが適当と思料される。

¹⁾ 1870年代の限界革命以降に興った経済学説のうち、ミクロ経済学の分野に限定されて用いられた呼称。我が国独自の呼称である。また、マルクス経済学が我が国で主流であった時代に重なり、近代経済学は我が国における非マルクス主義経済学としての意味も有する

²⁾ 拙稿（2018）、pp. 7-10

方法論的個人主義が包摂する問題点のひとつは、経済活動が優れて社会的要素を擁しているにも関わらず、個々人間の社会的諸関係や相互の連関性、価値基準の非独立性が顧みられることのない分析フレームワークが設定され、そのもとでの非人道的で公正性を著しく損なう経済的帰結が導かれる懸念にある。新古典派経済学派に属する著名な経済学者の一人が、1950年代のアメリカにおいて黒人とその貧困問題を論じた際に、貧困は当該黒人の合理的選択の帰結であると公言して憚らなかつたという事実も報告されている³⁾。

本稿は、新古典派経済学が提示してきた方法論的個人主義に対峙する観点から、アダム・スミスに代表される古典派経済学の中で論じられる経済人に焦点を当て、倫理的観点から見た個人の本性論を包摂する経済学とその周辺の啓蒙哲学、経験主義、道徳哲学の系譜を紐解き、経済学における倫理的価値判断のありようについて、改めてその含意を確認するものである。

但し、アダム・スミスのもう一つの著書である「国富論」は「道徳感情論」で展開されていた人間本性としての倫理観が溶融消滅してしまったものとして、むしろ方法論的個人主義に繋がる市場経済論の鎬矢として判じられることが多い。所謂アダム・スミス問題である。本稿では、アダム・スミス問題に関わる膨大な学術成果の若干に触れつつも、「国富論」に示唆されていると考えられる倫理的側面を、「道徳感情論」との関連のもとに改めて考察する。また、スミスの「道徳感情論」で展開された倫理的人間観は、謂うまでもなくスミスの独創に限定されることなく、それ以前の様々な学説のエッセンスが豊富に流れ込んでいる。例えば、ホブズ、ロック、バークリー、ヒュームらの流れからなるイングランド経験主義、シャフツベリ、ハチスン、ヒュームらの流れからなるスコットランド啓蒙哲学とモラル・センス学派の学術的エッセンス、またシャフツベリに対する激しい批判を展開しながら、レッセフェールの有効性・必要性を高らかに謳ったバーナード・マンデヴィル、及びマンデヴィルの思想形成に多大な影響を及ぼしたとされる、フランス啓蒙哲学、ジャンセニズム、アウグスティヌス主義など、これらの思想が脈々と息づきながら、スミスの倫理道徳的人間本性観が形成されている。

ここで謂う倫理学を包摂する経済学というものを、本稿では倫理経済学

³⁾ 宇沢 (1977)、p. 84

(*Ethical Economics*) と呼ぶこととし、倫理経済学なる学術的諸要素を、古代ギリシア、就中アリストテレスの「ニコマコス倫理学」、アダム・スミスの「道徳感情論」、及びその周辺を彩るスコットランド啓蒙哲学、フランス啓蒙哲学、イングランド経験主義といった学術成果に求めることとしたい。

これらの分野は、必ずしも経済学という学術的範疇に直接には馴染まないとの印象は免れないかも知れない。しかし、本稿では上述の多彩な学術分野に於ける人間本性論への思考アプローチが、アダム・スミスの市場経済論を形成する大いなるエッセンスとなっている点に認識の重きを置くところから、本来ならば純粋に哲学の分野に位置するであろう多彩な学術成果を、敢えて倫理経済学という耳慣れない範疇の中に入れて論ずることとする。

本稿では、限られた紙幅の中にはあるが、これらの様々に実り豊かな思想体系を鳥瞰図的に俯瞰しながら、新古典派経済学をはじめとする今日の主流派経済学において、明らかな意図のもとに忘却の彼方に置き去りにされた、或いは葬り去られた倫理経済学の相貌を改めて確認する。その際、倫理を考察する上での重要な概念の一つと考えられる利己心論を取り上げる。利己心論、即ちエゴイズムに則る人間行動は、一般に自己の欲望あるいは利益の追求をもっぱら念頭において行動することを意味し、その究極的形態は倫理的道徳的行動態様とは相容れないものである。従って、利己心がどう論ぜられてきたかを概観することは、当該の議論が倫理道徳思想からどの程度の距離がとられてきたかを測るメルクマールの一つたり得ると考えられる。

本稿では、この利己心論の学説史的系譜に着目し、上に掲げた様々な思想体系の中で利己心がどのように扱われてきたかに触れる中で、倫理経済学の深耕を試みるものである。

2. 諸学説系譜の概観

(1) アリストテレスの利己心論

古代ギリシアの経済学 (*oikonomikos*) の中に、近代の経済学の源流を見出そうとする学術的指摘が存する。古代ギリシアの経済学を論じた者の一人にヘシオドスが居る。紀元前700年頃に著わたとされる著書「労働と日 (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*)」の中で、財産をめぐって争っていた弟のペルセースに対して、労働

の意義と生活上の教訓を弟に切々と語る叙事詩が著されている。ヘシオドスは、特に農業労働を讃える。また、クセノポンは「オイコノミコス(Οἰκονομικά)」の中で、ソクラテスとクリトブロス(プラトンの対話編「クリトン」)に登場するクリトンの息子)との対話の形式で、所謂、家政術について論じている。これらは優れて原初的な経済学を著したのものとして、経済学の源流にも位置付ける向きもあるが⁴⁾、しかしこれらには市場経済についての言及が見られず、体系立った分析手法論からは甚だしく遠い距離にあり、近代の経済学の源流と位置付けるには無理があると考えられる。古代ギリシャに於いて経済学の源流に位置付けることができ、市場論、貨幣論に多少なりとも言及がなされた体系的分析フレームワークの原型は、アリストテレス(Ἀριστοτέλης, BC384-BC322)に求められる。

アリストテレスは、著書「ニコマコス倫理学(Ἠθικὰ Νικομάχεια)」第五卷に於いて正義(*dikaion*)論と絡めて経済学を規範的に論じており、加えて第八卷、第九卷に於いて利己心(*egoismós*)論を、友愛(*philia*)論と絡めて詳細に展開している。「ニコマコス倫理学」第五卷の正義論では、行為一般が法の定めるところに合致していること、即ち合法性を含意する一般的正義、加えて平等性や公正さの確保という意味合いからの特殊的正義について論じ、さらに特殊的正義についてはこれを三分類し、即ち配分的正義(ある善(*agáthos*))の総量は、分け与えられる者の身分、財力、能力などに比例(*analogía*)的に配分されるべきであるとする正義)、匡正的正義(不正に奪われた善を匡すべく、算術(*arithmitike*)的に再配分されるべきとする正義)、及び交換的正义(善を必要(*chreia*)に応じて相互に交換(*antallage*)されるべきとする正義)について論じられている。

アリストテレスの正義は、ポリスに所属する個々人の所有物や消費財の正当(*deóntos*)なる配分を規定したもの、即ち、個々人間で相克する欲望の調停を目指す上での秩序(*táxi*)としての意味を有する。各人が有する人間的・経済的価値に対して、それらの価値に応じた配分が他者から不当に侵害されることのないように、また、自らが他者に対して不当な侵害を加えないように、明文化された法(*nomos*)に則ることを要請する倫理規定が、アリストテレスの謂う正義である。さらに、アリストテレスはポリスの人間の最高善の達成のためには、行為を

⁴⁾ 一例として、Tomas Sedlacek (2011)

⁵⁾ 一例として、Barry Gordon (1975)

正義に準拠させるのみでは充分ではないとし、正義を凌駕する最高善、もしくは徳 (*arete*) としての友愛 (*philia*) を挙げている。

アリストテレスは友愛を次のように定義する。即ち、「友人であるためには、互いに好意を抱き、相手に善いことを望み、しかもそのことに気づいていなければならない (*EN, VIII, 2, 1156a5-6*)⁶⁾」とする。アリストテレスの謂う友愛とは、凡そ一方的で独りよがりの働きかけとしては成立せず、相手に善いことを望み、かつ相手からの能動的な応答があって初めて成立する。アリストテレスは、「魂のない無生物への愛好に対しては、友愛という言い方はされない (*EN, VIII, 2, 1155b28*)」のであり、この場合、友愛の対象は人でなければならない。なぜなら、そこには『愛し返し』がな (*EN, VIII, 2, 1155b28-29*)」いからである。それゆえ、アリストテレスは好意 (*eunoia*) を友愛には含めない。即ち、「好意 (*eunoia*) は友愛に似ているが、ただし友愛と同じでない。というのも、行為は見ず知らずの人に対して、相手が気づかないままでも向けられるが、友愛はそうではない (*EN, IX, 5, 1166b30-31*)」からであり、「相手に善いものを望む者は、相手からもまた同じ望みが返されない限り、ただ『好意を持つ者』と呼ばれるだけのことである。なぜなら、友愛とは『相互応酬 (*amoiuaiótita*) 的な好意』であると考えられている (*EN, IX, 5, 1166b30-31*)」からである。

このように、アリストテレスは友愛という行為の持つ、自己と他者との相互性、関係性、そして相互の認識と協働を重視するのであって、他者との意思疎通を欠いた孤立無縁の個人は、他者に好意を持つことはできても、友愛を実現させることはできない。また、アリストテレスは友愛についての三分類を述べる。即ち、「愛され得るものとは、『善いもの』であるか、『快いもの』であるか、『有用なもの』であるかのいずれかだと考えられるからである。だが、この有用なものとは、何か善いものや快樂がそれを通して生み出されるもの (手段) であり、従って、それこそ善いものと快いものが、目的として愛され得るものに他ならない (*EN, VIII, 2, 1155b19-b21*)」として、善・快・利に資する友愛を論じている。即ち、友愛には対象を通して個人が得られる快樂や有用性のゆえに、その対象を愛する

⁶⁾ アリストテレスの著書である、ニコマコス倫理学からの出所の表記に際しては、例えば、(*EN, VIII, 2, 1156a 5 - 6*) については、EN=Ethica Nicomachea, VIII=第8巻、2=第2章、1156a 5 - 6 = 該当段落文章番号 を指す。なお、邦訳のテキストは、神崎繁訳、「アリストテレス全集 第15巻、ニコマコス倫理学」、岩波書店、2014年 に依った

形態も含まれるが、このような友愛の対象は個人の快樂獲得の手段としてあるに過ぎない。個人の前に愛する対象の本性 (*physis*) は不在であり、個人の欲求の充足のみがこのような愛の行為の動機になっている利己的な愛、即ちエゴイズム (*egoismós*) から発する自己愛と化している。従って、この二つの形をアリストテレスは「付帯的な意味で友愛であるに過ぎない (*EN, VIII, 3, 1156a17*)」として、あるべき姿としての友愛から除外する。善き友愛とは、対象の人間の本性そのものに向けられる愛であり、徳 (*arete*) としての性格を有するものとされ、友愛の主体と客体は、共に理性 (*nous*) に即した行動が可能な善き人同士であるとされる。

さらにアリストテレスは、友人に対する友愛的な関わりの特徴は、自己自身への愛から発していると述べる。つまり、隣人愛とは自分自身に対して抱く意識と同一であるとする。アリストテレスは友 (*filos*) を次のように規定する。即ち、「友とは、まず、(1) 善もしくは善に見えるものを、相手のために望み、しかも実行する者であり、あるいは(2) 友が存在し、生きることを、彼のために望む者のことであ・・・、(3) 友人とは共に時を過ごす者であり、(4) また同じものを選び取る者であり、あるいはまた、(5) 苦楽をともにする者である (*EN, IX, 4, 1166a3-7*)」とし、「こうした特徴のそれぞれは、真っ当な人が自分自身との関係に於いて備えているものであ (*EN, IX, 4, 1166a11*)」り、こうした友は「その魂全体に渡って、自分自身と考えが一致し、同じものを希求する者である (*EN, IX, 4, 1166a14-15*)」とされる。

アリストテレスの謂う善き人とは、自分自身に親愛の情を示し得る人であり、自分自身を肯定できる真の意味における自愛者である。そして、善き友愛とは隣人と自己との一致を通しての両者の存在の承認、受容、肯定、歓待を示す。アリストテレスの人間観によれば、「実際、単独であらゆる善きものを持つことを選び取る者は誰もいないであろう。なぜなら、人間は自然本性上、ポリスを形成して、共に生きるもの (*EN, IX, 9, 1169b18-20*)」であり、「幸福な人は自然本性上様々な善きものを備えており、明らかに、見ず知らずの手当たり次第の者たちよりも、真っ当な友人たちと共に過ごす方がより善いからである。それゆえ、幸福な人には友人が必要なのである (*EN, IX, 9, 1169b20-22*)」とする。即ち、善き人にとって存在すると謂うことは善き他者と共に生きることであり、他者と共に思惟し物事を覚知する、共同体 (*koinonia*) 的存在を指すのである。その際、自

分と他者とが共にあるためには、認識の共有手段として言語 (*logos*) の使用が不可欠となるため、人間はロゴスを媒介して連帯的存在者となる。そして、思惟し話すことは必然的に自己と他者とが離れ難く絡み合っ、共同体世界を形成することとなる⁷⁾。

このように、アリストテレスに於いては、友愛論を軸として人間の共同体的動物 (ポリスの動物) としての本性が謳い上げられ、ポリスという限られた小宇宙ではあるが、しかし歴然とした社会の中での人と人との関係性の構築と維持の重要性を、徳 (*arete*) との関連性のもとに論じられている。即ち、真に自分自身を理解すると謂うことは、ロゴスを媒介として他者に伝達されるのであり、個人が自己の存在を是認できるのは他者の友愛を受けている時であることとなる。即ち、エゴイズム (*egoismós*) に囚われた人とは他者を正しく理解できないばかりか、他者に対して心を開くことを拒むために自分自身をも正しく理解することができず、従ってあらゆることに盲目である。

ところで、アリストテレスはエゴイズムに対しては否定的であるが、ではその反対概念としての自己犠牲というものをどう考えたのであろうか。エゴイストは、他者との交わりを拒否し、従って相手に対するばかりか自分自身に対してさえも盲目的な個体であるがゆえに善きことを実践できず、剥き出しの利己心に命ぜられるがまま、只管他者よりも多くを獲得しようとする。アリストテレスはこのような利己心に対しては否定的であるがゆえに、むしろ自分自身に対しては他者よりも少なく取ること、また主張できる権利に対してさえも敢えて黙して語らぬことを肯定する。このことは、即ち自己犠牲の姿勢を称賛していることになるのであろうか。これは、しかし、自己犠牲によって自分自身の利己的欲求を放棄している一方で、相手の利己心を肯定することとなり、自己矛盾を呈している。これに対してアリストテレスはこう述べる。即ち、『愛想よし』と思われる人々がいるが、このものたちは相手を快くさせるためならどんなことでも褒め、どんなことにも反対せず・・・他方、こうした人の対極にはどんなことにも反対し、相手にどんなに苦痛を与えても全くお構いなしの人々がいるが、彼らは『不機嫌な人』とか『へそ曲がり』と呼ばれている。これらの性向はどちらも非難されうるものであり、その中間の性向が称賛されうるものであることは、言うまでもな

⁷⁾ 岩田靖夫 (1970)、pp. 3-61

く明らかであり、・・・この中間の性向には名前が与えられていないが、友愛に最も似て見える (EN, IV,6,1126b11-22)」と述べている。即ち、善き友愛とは、受け容れるべきものを受け容れ、拒むべきものを拒むことを実践して初めて成立するものと言える。

友愛とは他者を屈従させようとする利己的の放棄であると同時に、他者に媚び諂って他者の利己心を肯定するものでもない。即ち、真に自己を愛する個人と他者とは、各々、強制されることのない自由で能動的な意思に基づく相互の応答のもとにあって、初めて善き人同士の関係性を維持できるものであり、アリストテレスにとっては、それが徳 (*arete*) に即した善い生き方とされる。

このように、アリストテレスの友愛とは他者との濃密な関係性に於いて初めて実現されるものであり、他者との同一性の実現のもとで、他者からの友愛の働きかけがあって初めて自己というものの内実が明らかにされる。そして、真の利己心を發揮して自己を正しく愛することの出来る者が、結局は他者を真に愛し、社会の秩序を形作っていくことができるとされる。アリストテレスにあっては、他者との関係性を抜きにした自己の存立根拠を見出すことはできない。この点は、後述するシャフツベリの公共善、ハチスンの仁愛に基づく利他心、ヒュームにおける自己と他者との共感、そしてスミスの公平な観察者による当事者との共感といった、他者、就中社会との関係性に於いて存立し得る自己観に連なるものを含意すると言える。アリストテレスの友愛のもとの自己の存立基盤は、人間が生得的にポリス的動物であるという人間本性論に照らしたものとなっている。

(2) シャフツベリの利己心論

ここで時代と地域の視点は、アリストテレスが活躍した古代ギリシャの紀元前4世紀から、17世紀後半のイングランドに転ぜられる。この時期のイングランドは、ピューリタン革命が勃発し、トマス・ホブズ、ジョン・ロックらのイギリス経験主義と啓蒙哲学が隆盛を誇っていた時代である。そのような時代において、ホブズのリヴァイアサンや、アウグスティヌスの墮落論を纏ったピューリタニズムが唱えた悲観的な利己的人間像⁸⁾を退け、イングランド啓蒙哲学を受け継いだシャフツベリ (*Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671-1713*)

⁸⁾ 平井俊彦 (一) (1961)、pp. 52-54

がイギリスの典型的モラリストとして道徳哲学を興した。

シャフツベリはのちのハチスン、ヒューム、スミスに連なる道徳感覚学派 (*Moral Sense School*) の祖と目される。彼は、祖父である初代シャフツベリの知遇を得て、1666年より主治医、また家庭教師として仕えたジョン・ロックのイングランド経験主義と啓蒙哲学の薫陶を受けている。この時代、ホッブズのリヴァイアサンが徹底した利己的人間像を描き、自然状態の人間性を否定し、これを抑制すべく外部からの強制力によって、万人による万人の戦いを止揚することを説いた。また、ピューリタニズムにあっては、人間は生まれながらにして罪を背負う者として、アウグスティヌスの原罪を削ぎ落とすために、神の恩寵という超自然的救済に頼る以外に救いの道は無いとする、極度にペシミスティックな人間本性論が説かれていた。これに対してシャフツベリは、自然状態の人間には善性、社会性、道徳感情が生得的に備わっており、従って自然に従って生きる人間は有徳であると主張した。また、超越者の恩寵に基づく救済を求めるピューリタニズムに対峙する形で、人間に内在する情念に基づいて信仰を説明しようとした、ケンブリッジ・プラトニズム⁹⁾の影響をも受けている¹⁰⁾。

シャフツベリ思想は、後にスコットランド啓蒙哲学を興したフランシス・ハチスン、及びハチスンの高弟であるスミスとその同輩であったヒュームの道徳哲学の中に脈打つ系譜が構築されていく反面、マンデヴィルをはじめとする同時代人達から、オブティミスティックに過ぎるとする激しい批判にも晒されてきた¹¹⁾。確かに、シャフツベリの人間本性論には、人間には生得的に内在すると見る正邪の感覚 (*Sense of Right and Wrong*)、人間の社会性、利他心、仁愛などが強調されており、人間の本性を徹底した利己的個人と見るマンデヴィルの人間観とは真っ向から対立する。

シャフツベリの1699年の主著である、「徳と価値についての考察 (*An Inquiry*

⁹⁾ ケンブリッジ大学において、アングリカニズム (Anglicanism)、所謂英国教会主義=聖公会主義を封じた、牧師・教師の思想。カトリックとプロテスタントの間の立場をとる中道主義とされるが、ピューリタニズムの原罪説に基づく悲観的な人間不信主義に異を唱え、プラトニズムの立場から人間性の愛と善意を謳いあげた

¹⁰⁾ 平井、op.cit、p. 54

¹¹⁾ シャフツベリに対する攻撃者はマンデヴィルに止まらず、同時代人達であるパークレイ (不信心者の徳)、バトラー (快樂主義的義務論)、ヒューム (理性と感情の混同)、ファーガソン (単なる言葉のあや) らが言葉を極めて批判している (横山兼作 (1994)、pp. 11-25)

concerning Virtue and Merit)」においては、徳 (Virtue) とは自然 (Nature) に従うところのものであるとの主張が繰り返しなされており、シャフツベリにとって徳に沿った生き方、即ち道徳的に生きるということと、自然に即して生きることとは同義であった。自然に即した人間にあっては、その本性上、ホブズが説くような利己的で、他者との関係性を絶った孤立した個ではあり得ず、仁愛を以って他者に臨み、社会や種族、また宇宙との調和的連関にある優れて社会的主体であった。

しかし、シャフツベリは必ずしも手放しで楽観的な人間観を礼賛していたわけでは無い。個人の本性には仁愛や社会性が生得的に宿っているとしても、人は無条件にそれらの特質を発揮して有徳な者になれるわけではない。シャフツベリにとっての有徳な人とは、その人が公共的利害の念を持ち、道徳的善悪、称賛や非難、正邪の感覚 (Sense of Right and Wrong) を機能させることができる場合のみに限られるものであるとする¹²⁾。さらにそのように有徳たらんとする者には、厳しい教育、修練、意思の努力の必要性が説かれており、単なる気紛れに従って行動することが戒められなければならないとされている。

ところで、シャフツベリは徳との関連性で利己心をどう見ていたのであろうか。シャフツベリは人間の情動 (Passion 若しくは Affection) を三つに分類している。即ち、自然的情動 (Natural Affections)、反自然的情動 (Unnatural Affections)、利己的情動 (Self-Affections) である¹³⁾。自然的情動は人を公共善 (the Good of The Public) に導く情動で、社会的情動 (Social Affections) と同義である¹⁴⁾。この情動は非利己的で自己犠牲的とも言える利他心に通ずる情動であり、この情動こそがシャフツベリが主張する人間に生得的に内在する人間本性のうちで、尤も重きが置かれるものである。他方、シャフツベリの利己的情動は、人間の自己保存欲求の追求に根差しており、公共善に対して私的善 (the Good of The Private) の充足を要請する情動である。ここで人間の本性としての利己的情動の存在を明確に述べている点に於いて、シャフツベリはマンデヴィルらの批判するように、人間の利己的側面に盲目となったオプティミスティックなモラリストとしてあったわけでは無いことが理解できる。

¹²⁾ 横山 (1994)、op.cit、p. 4

¹³⁾ Shaftesbury, "Inquiry", pp. 86-87

¹⁴⁾ 平井俊彦 (二) (1961)、pp. 49-50

では、シャフツベリはこの利己心をどのように理解し、向き合ったのか。シャフツベリは、利己的情動は動物としての人間の自己保存欲求の原動力であり、動物的個体としての存立基盤として不可欠なものと認識していた。従って、この意味に於いて、シャフツベリの利己心は肯定される。しかし、これが過度に発揮されることは望ましくないとする。即ち、利己的情動はある適度(*moderate degree*)の限界の内に収まっている限りに於いて、その存在は有害ではなく、むしろ積極的に肯定される。他方、非自然的情動については、シャフツベリはいかなる意味に於いても有害なものとして、考察を控えている。従って、シャフツベリにおける人間の情動の問題は、自然的情動と利己的情動との連関性であるが、シャフツベリはこの二つの情動を二律背反的に対立関係に置くことはせず、むしろ利己的情動が自然的情動を促す役割を担うものですらあることを説く。即ち、「私的善を志向する情動 (*the Affections towards private Good*) は必要であり、本質的な善に資する (*necessary and essential to Goodness*) ものである。これらの情動のみを追求する生物は善い、あるいは有徳的とは言えないが、しかしそれでも公共善 (*the publick Good*) あるいは体系的善 (*Good of the system*) は利己的情動無くしては存続し得ないもの」¹⁵⁾である。

このようにシャフツベリにあっては、両者の情動は白か黒か、一かゼロかの関係にあるのではなく、それぞれに対して適度な水準の維持を要請するものである。即ち、過度な利己的情動は社会的秩序を乱すために望ましくなく、他方、過度な自然的情動は、例えば親の子に対する過度の愛情が子の溺愛に通じ、結局は親も子も破滅に陥るように、社会の秩序は維持され得ないものとなる。シャフツベリは、人間の本性に多様な情動の錯綜を見ていたのであり、ホッブズのように人間の利己的一面性を以って、人間の全体象を規定したり、あるいはピューリタニズムのように原罪に根ざす無力な人間観を以って、人間存在全体をペシミスティック一色に塗り潰す認識態様に与しなかったのである。

それでは、有徳な個人、及びそれら個人の集合する善き社会の実現のために、シャフツベリはこれらの情動にどの程度の適度さを要請したのであろうか。ここで、シャフツベリは再び自然概念に立ち返る。シャフツベリにあっては、徳 (*Virtue*) とは自然 (*Nature*) に従うところのものであり、利己的情動も自然的

¹⁵⁾ Shaftesbury, "Inquiry", op.cit., p. 90

情動も、自然の状態に於いては自ずから適度な水準を実現し、両者は各々調和しているはずであるとする。即ち、「公共の利益 (*Publick Interest*) と私的利益を適切に志向する情動は、各々が両立するのみならず、密接不可分 (*inseparable*) である。そして善き道徳性、あるいは徳 (*moral Rectitude, or Virtue*) は全ての生物にとっての利益 (*the Advantage*) であるとともに、悪徳は不利益 (*the Disadvantage*) をもたらすもの」¹⁶⁾である。

では、このような調和はどのようにしてもたらされるのか。シャフツベリは、人間の公共善を志向する自然的情動が適切に発揮されることによって、自然的秩序を調和的に実現することの出来る人間像を提示した。即ち、社会平和や人間の救いの実現を、ホップズのリヴァイサンや、ピューリタニズムの超越者といった、外部要因に求めることなく、また、超越者や法による称賛を期待し罰則を恐れる誹謗的人間像を退け、人間に生得的に内在する自然的秩序を志向する自然的情動と利己的情動の調和に求めたのである。シャフツベリは、人間本性への絶対的信頼のもとに人間に生得的に内在する自然的・内的生命力からモラル・センスを抽出した¹⁷⁾。シャフツベリが明確にその人間本性上に認めた利己心は、自然的情動との調和のもとに肯定されるものであり、かつ、そうした調和をもたらず原動力は人間が生得的に備える自然を志向する内在的感情、即ちモラル・センスであるとした。このモラル・センスは正邪の感覚 (*Sense of Right and Wrong*) とも言い換えられる。シャフツベリの自然的情動は、後述するハチスンの「仁愛」を経て、スミスの「仁恵」へと連なっていく。

(3) マンデヴィルの利己心論

人間本性に調和ある自然的情動を認めたシャフツベリを、口を極めて激しく批判したのが、蜂の寓話で名高い、バーナード・マンデヴィルである。(*Bernard de Mandeville, 1670-1733*) シャフツベリ (1671年~1713年)、マンデヴィル (1670年~1733年)、ハチスン (1694年~1746年) の各々は、17世紀後半から18世紀初頭、中盤を生きた学者として、シャフツベリがイングランド経験主義、イングランド啓蒙哲学の影響のもとに、モラル・センス学派を創始したのに対し、ハチスンはスコットランド啓蒙哲学、そしてマンデヴィルはフランス啓蒙哲学、アウ

¹⁶⁾ Shaftesbury, "Inquiry", op.cit, p. 81

¹⁷⁾ 平井俊彦 (二) (1961)、op.cit, pp. 57-58

グスティヌス主義、そしてジャンセニズムの影響を受けた。

マンデヴィルは、オランダ・ロッテルダムで洗礼を受け、1685年の15歳の時にオランダのライデン大学¹⁸⁾に入学して、医学と哲学を修めている。1691年に医学博士の学位を受けて神経と消化器の専門医となるが、その後、パリやローマなどを点々とした後、ロンドンに移って永住を決めている¹⁹⁾。シャフツベリが1699年にその主著、「徳と価値についての考察 (*An Inquiry concerning Virtue and Merit*)」を公にしたすぐ後の1705年に、マンデヴィルは匿名で小冊子「ぶんぶん唸る蜂の巣 - 悪漢変じて正直者となる - (*The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest*)」を、さらに1714年には、「蜂の寓話 - 私悪即ち公益 - (*The Fable of The Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*)」をそれぞれ、蜂と蜂の巣の比喩²⁰⁾を用いて執筆・発刊すると同時に、シャフツベリを激しく批判している。マンデヴィルは、強烈な利己心を人間の本性に見て、自己愛が経済秩序の礎となることを主張した。

ところでマンデヴィルの思想は、実は彼の独創に限定されるものではなく、その源流には17世紀フランス新思潮が様々に混入している。その主だったものが17世紀フランスの啓蒙哲学であり、アウグスティヌス主義を採るジャンセニズム²¹⁾であり、フランス・モラリズムである。マンデヴィルに影響を及ぼした者たちの中には、ジャンセニストのピエール・ニコル、ジャン・ドマ、モラリストで詩人のラ・ロシュフコー、ラ・フォンテーヌ、そしてリベルタンでフランス啓蒙哲学の先駆者と目されるピエール・パールらが居る²²⁾²³⁾²⁴⁾²⁵⁾。このように多様な思想に

¹⁸⁾ ライデン大学の卒業生には、ルネ・デカルト、レンブラント、フーゴー・グローティウス、バールーフ・デ・スピノザ、ポール＝アンリ・ティリ・ドルバックが居る

¹⁹⁾ 内多 (1960)、p. 33

²⁰⁾ これらの著作活動の中で、ストア派の哲人皇帝マルクス・アウレリウス・アントニヌスの『自省録』の一文、「蜂の巣に利さないものは蜂にとっての利益にもならない (That which is not good for the swarm, neither is it good for the bee.)」が、マンデヴィルの脳裏を過ぎったであろうことは、想像に難くない

²¹⁾ ジャンセニズムは、4世紀後半から5世紀にかけて活躍した教父であるアウグスティヌスの、人間の原罪と予定説に立つ神の恩寵を柱とする神学思想を骨格として、神の恩寵に頼る以外に救済の道は無いとする人間の自由意志の無力さ、罪深さ、墮落した人間が生き着く先としての徹底した利己の本性を追求したフランス・カトリック思想である。ポール・ロワイル修道院を本拠地とした。ルーツは、16世紀の神学者ミシェル・バイウスとも言われるが、その後の17世紀にネーデルラントの神学者で司教のkolネリウス・ヤンセンが、著書「アウグスティヌス-人間の本性の健全さについて-」で、ジャンセニズムを展開した。

彩られたマンデヴィルの思想家としての姿勢の特徴は、あるべき姿を標榜する伝統的な道徳哲学に対して激しい批判を向けつつ、ホッブズが説くような機械論的人間観へ反目しながら、経験的に観察し得るあるがままの人間の姿を出発点とする人間観を貫いている点にある。マンデヴィルは、「ロック氏が正しくも述べたように、まともに思考し、推理するには時間と訓練を必要とする」²⁶⁾と述べている²⁷⁾。加えて、アウグスティヌス主義に源流を持つジャンセニズムの懐疑論的姿勢と、原罪を背負って墮落した人間が絶る唯一の標としての自己愛を人間本性に見る、徹底した利己心論を貫く姿勢をとる。

マンデヴィルはジャンセニズム的観点に立つからこそ、人間本性に生得的有徳性を見るシャフツベリとは、必然的に対立せざるを得ない。彼は、主著の中で「この気高い著者（シャフツベリを指す）は人間は社会のために作られているのだから、自分もその一部分をなす全体へのやさしい愛情と、その福祉を求める性向を持って生まれてくるはずだと思っ」²⁸⁾とあり、「彼は公益をめざしてなされた行為をすべて美德といい、そのような考慮がまるでない利己心をみな悪徳と呼」²⁹⁾ぶ。従って、「シャフツベリー卿とわたくしの体系ほど相反するものはあり得ないこと」³⁰⁾になると断じている。このようにマンデヴィルは、あるがままの人間本性に強烈な利己心を認め、かつこれを主著の別のところでは、自ら悪徳と称している。そして、個の悪徳が総体としては公益に転ずるという逆説を、「蜂の寓話」で展開している。

マンデヴィルの利己心論は、ジャンセニズムとの間に強い親和性を醸し出す。マンデヴィル思想の背景に息づくジャンセニズムは、墮落して無力な悲観的人間観を基礎に持つが故に、そこで描かれる人間像は、拭い去ることが困難な原罪に喘ぎ、自らの力ではどうすることもできない無力な人間が只管に墮落していき、

²²⁾ 八幡 (2005)、p. 119

²³⁾ 泉谷 (1985)、p. 401

²⁴⁾ 崎田、生越 (2010)、pp. 136-137

²⁵⁾ 米田 (2010)、p. 68

²⁶⁾ Mandeville (1729)、泉谷 (1993)、p. 202

²⁷⁾ こうした姿勢に、17世紀後半のロックらのイギリス経験論の影響を明らかにすることができる

²⁸⁾ Mandeville (1714)、泉谷 (1985)、p. 297

²⁹⁾ ibid、p. 297

³⁰⁾ ibid、p. 298

行き着く先は徹底した自己愛の世界である。そして、自己愛に向かう欲望に抗うことは困難であり、かつ、欲しても欲してもそこに限りがない。このような私欲に只管隷従する人間像が、ジャンセニズムが描く人間本性である。このような利己心は、相互の衝突が必然であり、戦争状態で生まれた人間は各々が敵同士であるという、ホップズの人間観に通ずるものがある。しかし、人間は、平時に於いては社会の中で他者と共に生きていかなければならない。さらに、剥き出しの利己心は他者の反感、嫉妬、憎悪の念を惹起し、その結果として自分自身の取り分を損ねかねない。即ち、人と人とは一方で利己心をぶつけ合いながら対立していくが、他方で相互依存を深めて行かざるを得ず、従って人は自らを利するために、自らの利己心の抑制の必要に気が付くのである。即ち、自らの利己心を満たすためには、他者の利己心をも充足させる必要があり、人は自らが得るために他者に与えるようになるという。ここに、利己心に根ざした外見上の利他心、表面だけの愛徳的行為が現れる。

このような思想的アプローチは、マンデヴィルの考えに強い影響を及ぼしたと考えられるジャンセニストのピエール・ニコルの思想にも色濃く現われている。³¹⁾ニコルは剥き出しの自己愛にブレーキをかけて、自己愛は礼節を通じて愛徳を偽装し、自己愛は愛徳の発露である謙虚を模倣すると説いている³²⁾。また、マンデヴィルはこのように偽装された道徳へと人を向かわせるものに、恥辱、自負心、名誉を取り上げている。彼は、恥辱について「恥辱という情念を定義するならば、他人が当然われわれを軽蔑しているとか、またはすべてを知ればそうするかもしれないという懸念から発する、われわれ自身の無価値さについてののみじめな思案」³³⁾と述べ、さらに「われわれを社会的な人間にしようとするとき、恥辱がいかに必要な要素であるかということは、信じられないほどである。・・・この厄介な恥辱感を人間にもたらしような事柄を回避するため、いくつかの規則を厳密に守ることである。・・・規則とっているのは、自分自身を巧みに統御し、欲望を抑え、他人の前では本当の気持ちを隠す」³⁴⁾という、有徳の欺瞞が、社会的人間に要請される所作であるとマンデヴィルは謂う。

³¹⁾ 米田 (2010)、op.cit、pp. 72-75

³²⁾ Ibid、p. 74

³³⁾ Mandeville (1714)、泉谷 (1985)、p. 59

³⁴⁾ Mandeville (1714)、泉谷 (1985)、pp. 62-63

また、マンデヴィルは、動物の自己保全のための自愛心とは別の意味になる自己愛という概念を持ち出して、それとの関連で自負心について述べている。即ち、「自分を過大評価しているのではないかという意識・・・のおかげで、僕たちは他人の推賞、愛着、同意をたいへん好む・・・それらは自分たち自身・・・への高い評価を・・・裏書きしてくれるからだ。こういう自己愛」³⁵⁾が、自分自身の存在に真の愛着を抱かせる情念であり、自負心の源泉だとしている。人は他者の面前で恥辱を負わされることを避け、名誉に傷がつかないように、剥き出しの利己心に欺瞞の徳を纏わせる。こうした人間の表面上の道徳的行為は、全くの悪徳としての利己心や利己的欲求を上手に隠蔽することで成立する偽善の秩序に他ならないし、またこれが実際の社会の中でのあるがままの人間の姿であると、マンデヴィルは断ずるのである。

マンデヴィルは、苛烈な利己心を人間本性の中心に据えるが、他者との連関性や社会の中での利己的欲求の充足のためには、むしろ行き過ぎた利己心はその抑制を迫られるものであると説く。しかし、その結果顕現する表面上の有徳的行為は、飽くまでも利己的欲求の充足が第一義的動機であり、シャフツベリの説く仁愛や利他心を源流に持つものでは決してないことを、マンデヴィルは力説する。また、人間の利己心的欲求は充足されることを知らず、求めても求めてもさらに求めるものであり、止まるところを知らない悪徳としての利己的欲求は、生活必需品に対する飽くなき欲求、やがては高級な嗜好品や奢侈品へと、あたかもヴェブレンの衛示的消費 (*conspicuous consumption*) へと転じていく。しかし、旺盛な大衆消費需要は生産活動を刺激して雇用の創出に寄与し、経済のパイを拡大させることで、社会的便益の達成、即ち公共善をもたらすものであることを、マンデヴィルは主張する。

マンデヴィルは経験主義的観点からあるがままの人間に生得的に備わる利己心を、人間本性に見る。個人の節制や儉約に道徳的態度を見出そうとする主張は、社会全体としては供給の縮減と経済規模の縮小、果ては個人の生活水準の低下に結びつくという所謂合成の誤謬を提起する。即ち個としては悪徳である奢侈品に対する衛示的消費が、社会的視点から見れば公共善の源泉となり得ることを逆説的に主張するのである。

³⁵⁾Mandeville (1729)、泉谷 (1993)、pp.140-141

(4) ハチスンの利己心論・人間本性論

ハチスンはシャフツペリが主張したように、人間の本性には生得的に道德感覚（モラル・センス）が内在するという道德哲学思想を継承し、モラル・センス学派を主導した。人間の世界を万人の戦争状態と規定し、それに対する制御手段を国家権力に代表される他律的で外的な強制力に求めたホップズや、社会の経済活動活性化の源泉を徹底した利己主義に求めたマンデヴィルに対して、ハチスンは鋭く対立し、そもそも人間には道德感覚が生得的に備わっており、道徳的に善である行為は全て、仁愛（*benevolence*）に代表される利他心に立脚して、他者の幸福を希求する感情によりのみ生ずると考えた。

ハチスンは主著『美と徳の観念の起源』と、その後のダブリン・ジャーナル紙へ寄稿した三編の論説の中で、批判者であるマンデヴィルからシャフツペリを擁護する論陣を張ると共に、マンデヴィルを「最近の機知に富む著者（*A late witty Author*）」³⁶⁾と皮肉を込めた揶揄を以って、その「私悪即ち公益」とその源泉である利己心論に対する論駁を展開している。ハチスンの謂う道德感覚とは、その主著『美と徳の観念の起源』の第二論文、「道徳的善と悪に関する研究」の中で述べているところの、「我々の面前に我々の意思とは無関係に現れる対象の存在から、我々が受け取る心の傾向性」³⁷⁾であり、これは徳を知覚して道徳的是非を判断する、心の傾向性（*Determination of the Mind*）を指す。そして、この道德感覚は人間には生まれながらに備わる内在的な感情であって、肥沃な土地や間取りの十分な居住空間をはじめとする無生物としての存在者（*inanimate Beings*）に対する自然的（*natural*）知覚（*Sentiments and Affections*）とは異なる、理性的行為者（*rational Agents*）に対する道徳的知覚（*Perceptions of moral Excellence*）である³⁸⁾。

このような感覚には複数のものが含まれるとして、ハチスンは外的感覚（*the External Senses*）、内的感覚（若しくは内官）（*an Internal Sense*）、公共的感覚（*a Publick Sense*）、道德感覚（*the Moral Sense*）、名誉の感覚（*a Sense of Honour*）を列挙している³⁹⁾。このうちで特筆すべきは、内的感覚、公共的感覚及び道德感覚の三つである。内的感覚は、「規則性があって調和のとれたそして均質な対象

³⁶⁾ Hutcheson, "Inquiry", p. 97

³⁷⁾ Ibid, p. 90

³⁸⁾ Ibid, p. 89

から湧いて起こり、かつ偉大さ、斬新性からも生ずる快い感覚」⁴⁰⁾であり、公共的感覚は、「他者の幸福に快を覚え、他方、他者の不幸に心を痛める心的傾向性」⁴⁰⁾であり、そして道徳感覚は「自分達自身及び他者の中に徳と悪徳を知覚する感覚」⁴⁰⁾である。このように、ハチスンにあって、人間には本性的、生得的に道徳的善悪を自律的に知覚し得る感覚機能が内在しており、それは他者の幸福に快さを、その不幸に不快を覚える、利他心に直結した心的傾向性である。

さらにハチスンは道徳感覚について謂う。即ち、「道徳的善 (*Moral Goodness*) は行為の利害とは無関係の人々から行為者に対する是認 (*Approbation*) と愛 (*Love*) の形をとってもたらさ」⁴¹⁾れ、他方、「道徳的悪 (*Moral Evil*) は行為の自然的傾向 (*natural Tendency*) とは無関係の人々からでさえ、反感 (*Aversion*) と嫌悪 (*Dislike*) の情を引き出す」⁴¹⁾とする。ハチスンは、「我々は自己愛 (*Self-Love*) を有するが、そのみならず様々な度合いで他者に対する仁愛感情 (*benevolent Affections*) を有しており、従って自分自身の幸福を一切顧みる事なく、他者の幸福を究極の目的 (*ultimate End*) と考える道徳感覚 (*a moral Sense*) 若しくは心的傾向性 (*Determination of our Mind*)」⁴²⁾を有しており、このような道徳感覚、あるいは無私的感情 (*disinterested Affection*) は「ある種の本能であり、あらゆる利害の理由に先立つもの」⁴³⁾としている。

ハチスンは、道徳感覚によっては是認される有徳な行為が公共善をもたらすとき、当該行為の質的差異と行為によってもたらされる幸福の程度の大小についても述べる。即ち、「行為から期待される幸福の度合い (*Degrees of Happiness*) が等しい時、幸福が及ぶ者の人数に徳は比例」⁴⁴⁾し、「幸福の及ぶ者の人数が等しい時、徳は幸福や自然的善 (*natural Good*) の量に比例」⁴⁴⁾し、「最大多数の最大幸福をもたらす (*the greatest Happiness for the greatest Numbers*) 行為が最善であり、同様の仕方でもたらす行為が最悪である」⁴⁴⁾。この格律は、一般に広く指摘されるように、ベンサムに先立つ功利主義者としてのハチスンを想起させられる。

³⁹⁾ Hutcheson, "Essay", pp. 17-18

⁴⁰⁾ Ibid, p. 17

⁴¹⁾ Hutcheson, "Inquiry", p. 85

⁴²⁾ Hutcheson, "Essay", p. 136

⁴³⁾ Hutcheson, "Inquiry", p. 112

⁴⁴⁾ Ibid, p. 125

同様に功利主義的な記述は、「善と悪の計算においては・・・善を獲得する際に、困難、苦痛、危険が引き起こされる場合は、善の合計値からこれらを差し引く」⁴⁵⁾ こととしたり、「我々の公共的希求は、他の環境要因が等しければ善の及ぶ人の人数に比例する」⁴⁶⁾ と述べて、効用の加減や総和を予想させる功利主義的言及を行っている。ハチスン是有徳な行為の実践を促す源泉が、外部の強制力でもなく、また合理主義的観点からの理性でもなく、利他心としての仁愛を希求する自律的な心的傾向性であることを主張するが、ここでは人間が認識し得る道徳的価値の客観的実在性が強調されているように見える。しかし、ハチスンは経験主義的アプローチをとり、人間の生々しい現実の本性を実証的に捉えている側面を見せながら、その一方で形而上学的な神的意思をも強調する。

即ち、神と人間との関係について、ハチスンは「人間本性 (*human nature*) を神 (*Deity*) の知恵と計画によって作られたと信ずる全ての者達は、創造主 (*Creator*) の摂理と智慧 (*providence and wisdom*) によって、我々の進むべき生きる道筋を・・・知らされている」⁴⁷⁾ として、「全ての人間は、自らの最大の慎慮と慎重さ (*the greatest Prudence and Circumspection*) を以ってしてよりも、神性の法 (*Divine Law*) に従う方がより良く全体の善に到達でき」⁴⁸⁾ るものであり、さらに神については、「善良かつ賢明なる神 (*a good and wise God*) は、世界を統括する完全な権利を有し、人間はこれら全てに従うことを義務付けられている」⁴⁸⁾ として、「神 (*Deity*) の正義は、神の全的で偏りのない仁愛 (*Benevolence*) についての唯一の観念 (*Conception*) である」⁴⁸⁾ と述べる。ハチスンは神 (*Deity*、或いは *God*)、創造主 (*Creator*)、神性 (*Divine*) といった表現を極めて頻繁に用いながら、人間に本性的に内在するとされていた道徳的感情、即ちモラル・センスを神格化し、モラル・センスを形成した超越者の尊厳を鼓舞するとともに、人間にモラル・センスを埋め込んだ神威の著しい関与を予想させる。この傾向は、特に後期の主著である『道徳哲学序説』において著しい⁴⁹⁾。このように、人間に生得的に備わるモラル・センス、及びモラル・センスによって道徳的善を承認さ

⁴⁵⁾ Hutcheson, "Essay", pp. 37-38

⁴⁶⁾ Ibid, p. 39

⁴⁷⁾ Hutcheson, "Introduction", p. 24

⁴⁸⁾ Hutcheson, "Inquiry: British Moralists", p. 174

⁴⁹⁾ 横山 (1983)、pp. 53-54

れる有徳性、即ち仁愛を志向する人間本性も、ハチスンにあっては自然の創造者によって与えられたものであり、それらの起源に神意の関与を主張しており、ハチスンの道德感覚の源泉をめぐる人間本性論に、形而上学的要素が色濃く反映されている。

ところで、ハチスンにあっては利己心をどう捉えていたのでしょうか。ハチスンは、「道德的善悪を定める基準は、行為が利己心を満足させるかどうかに関わることなく、ひたすら第三者の利害得失に依存する」⁵⁰⁾としており、道德的善悪の基準には徹底した利他心、仁愛を据えている。しかし、その一方でハチスンは、人間には利己心が内在することを否定はしていない。むしろ、利己心が一定範囲内にとどまっていれば、それに基づく行為は道德的に悪徳であるとして否認されるべきものではないことを認めており、利己心はそれが一定水準以上に発露する場合に於いてのみ、否認されるべきものとしている⁵¹⁾。こうした考え方は、公共善を希求する自然的情動と、利己心に拘泥する利己的情動を共に人間本性に内在する感情とみて、両者の適度な調和に公共善の実現を見出していたシャフツベリの思想とも共鳴する。ハチスンはシャフツベリの利他心を重んずる有徳の価値基準を継承し、仁愛を基礎として他者の幸福を願う利他的行為に最高善を見出した。さらにシャフツベリが提唱した道德感情をも継承し、人間の本性に生得的に内在する特殊感覚能力⁵²⁾とも言える道德感覚、即ちモラル・センスを以って仁愛を知覚するという、徹底した利他的倫理思想を展開した。このような道德感覚は全ての人間に備わっていると主張することによって、限られた上流階級の貴族的倫理思想にとどまっていたシャフツベリの道德哲学の民主化⁵³⁾を、成し遂げたとも言えるのである。

(5) ヒュームの利己心論・人間本性論

ヒュームは、スコットランド啓蒙哲学者に列せられるとともに、シャフツベリ、ハチスンらとともに、モラル・センス学派の領袖の一人と目され、道德的善悪の判断は神に依るものでもなく、また理性に基づく合理主義的行為に依るものでも

⁵⁰⁾ Hutcheson, "Inquiry: British Moralists", p. 80

⁵¹⁾ 中川 (1975)、pp. 104-106

⁵²⁾ 中川 (1975)、p. 103

⁵³⁾ Ibid, p. 107

なく、道徳感情に委ねられるべきであるとする。ヒュームは、「理性とは、そしてただそうあるべきであるが、感情の奴隷であり、理性は感情に奉仕し服従する以外に自らの役目を自任することはできない (*Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.*)」⁵⁴⁾と述べる。この考え方の中に、理性に依存した合理主義に対するハチスンの批判からの強い影響を見ることができる。しかしながら、ヒュームの主張には多くの点でシャフツベリ、ハチスンらとは異なる、高い独自性が認められる。その一つが「共感」⁵⁵⁾ (*sympathy*) による道徳判断論である。

ヒュームの「共感」は、『人間本性論』第二巻第一部第十一節の、名声愛について (*Of the love of fame*)⁵⁶⁾ に於いて詳述される。これは、後にスミスの「公平で事情に精通した観察者 (*impartial and well-informed spectator*)」による「共感」の思想に繋がっていく。ヒュームは徳を自然的に与えられるものではなく人為的 (*artificial*) なものと考えた。即ち観察者 (*spectator*) は行為者が為す行為から推論 (*infer*) される行為の結果、または結果から推論される行為の原因に対して、行為者や行為の対象者の利害からは中立的立場に立つ第三者として据えられる。そして、観察によって行為者または行為の対象となった関係者と同じ内の経験を追体験する際に、生気に満ちた観念 (*idea*) から転換される印象 (*impression*) が観察者の胸中に湧き起こり、そこから快苦 (*pleasure and uneasiness*) の感情を得る。この感情に対する「共感」作用を通じて観察者が快の感覚を得る場合、観察者は観察した行為者の行為に対して共感する、即ち道徳的是認 (*approbation*) が為され、他方、観察者が苦痛を感じた場合、観察者は共感を拒否する、即ち行為の道徳性に対する否認 (*disapprobation*) が為される。

シャフツベリやハチスンが、人間の本性として神威の及ぶところの内に生得的に獲得された道徳感情が自律的に作用して、行為者自身が自らの行為の道徳性の是非判断に及ぶと主張したのに対して、ヒュームは行為の利害から中立的で、不動の一般的観点 (*steady and general points of view*)⁵⁷⁾ を有する第三者の観察に基

⁵⁴⁾ Hume (1739), "Human Nature", p. 415

⁵⁵⁾ Sympathy に対しては、「同情」、「同感」、「共感」など、複数の訳語がみられる。本稿では、共に感ずると言うニュアンスが文脈に適していると考えられるところから、「共感」を採用する

⁵⁶⁾ Ibid, p. 316

⁵⁷⁾ Ibid, pp581-582

づく「共感」の態様に、道徳的是非の根拠と普遍性を求めている。ヒュームにあっては、神の意思や人間本性としての理性というような、近代自然法思想の基本原則に道徳の普遍性を求めたのではなく⁵⁸⁾、行為者と類似の環境に生き、かつ行為者との間に類同性 (*similarity*) が認められる社会的人間の道徳感情が、経験を通じて知覚する快苦の感情という、世俗化された経験的道徳判断力に普遍性を求めたとと言える。

但し、ヒュームは伝統的近代自然法を完全に排斥しているわけではなく⁵⁹⁾、所有に関する道徳的正義についての三つの基本的自然法 (*the three fundamental laws of nature*) に縮小限定する形で残存させている。即ち、所有の安定 (*the stability of possession*)、同意に基づく所有の移転 (*its transference by consent*)、約束の履行 (*the performance of promises*) の三つの正義にのみ、自然法は限定的に関わるものとした⁶⁰⁾。このように、ヒュームは近代自然法を完全に否定したわけではないものの、その道徳的正義の領分を著しく狭隘な分野に限定し、道徳判断の太宗を観察者の「共感」を軸とした、世俗的かつ経験的な基準に求めた。

また、ヒュームは人間を孤立した利己的主体とは真逆の、公共的効用性 (*public utility*)⁶¹⁾ に道徳の基礎を感得できる社会的存在として認識しており、「公共的効用性が正義の唯一の源泉」⁶²⁾ とまで述べている。ヒュームは、「人間は利己心 (*selfishness*) を生得的に有し、その寛大さ (*generosity*) は限られておりかつ自然は希少 (*scanty provision nature*) である」⁶³⁾ ことから、人間は孤立したままで自らのニーズを充足させることはできず、従って他者との共存を前提とする社会の中で生存することを必然とさせられる。人間は自分の利己心充足のために、社会的生活を余儀なくさせられるという、パラドキシカルな立場に置かれる。しかし、上述のように人間社会は不安定であり、容易に利己心の衝突が予想され、従ってこのような利己心は適切に制御されなければならない。利己心の制御を司るものについて、ヒュームはコンヴェンション (*convention*)⁶⁴⁾ という概念を駆使する。

⁵⁸⁾ 前田 (2000)、pp. 57-58

⁵⁹⁾ 前田 (2000)、pp. 56-58、下川 (2005)、p. 40

⁶⁰⁾ Hume (1739), "Human Nature", p. 526

⁶¹⁾ Hume (1751), "Principles of Morals", p. 143

⁶²⁾ Ibid, p. 145

⁶³⁾ Hume (1739), "Human Nature", p. 495

ヒュームはコンヴェンションについて、こう述べる。「コンヴェンションとは共同利益に対する包括的感觉 (*general sense of common interest*) である。当該感觉を、社会の構成員全てが互いに提示し合い、人々は自分の行為に対して一定の規制を施す。私は、他者の所有を侵害しない (*leave another in the possession of his good*) こと、そして他者も同様に私の所有を侵害しないことが、自分の利益になることに気付く。このような利益に関する共同的感觉 (*common sense of interest*) が相互に明示され、互いに認知し合うことによって、適切な決定と行為が生みだされる。これを称してコンヴェンション、もしくは我々の合意と呼ぶ」⁶⁵⁾として、コンヴェンションを、所有のルールに関する社会構成員間の合意、若しくは自己と他者との間で共有される各々の共通利益感觉としている。コンヴェンションという概念は、人間が本性上有する自己愛に基礎を置くが、それは剥き出しの自己愛ではなく、社会環境の中で自己と他者との互いの利益感情を承認し合った、人間相互の感觉的ネットワークと表現することができるかも知れない⁶⁶⁾。

こうした一連のヒューム哲学の前に、我々はこれまで議論してきた次の思想群を想起させられる。即ち、利己心を制御し、他者の利益を尊重（他者よりも少なく取ること、主張できる自己の権利を敢えて主張しないこと）することを他者に明示し実行に移すことが、結局はポリス社会の中で自分自身の利益増進に資すると述べた、アリストテレスの友愛 (*Philia*) の思想、人間は生得的に私的善 (*the Good of The Private*) の充足を要請する利己的情動を有するが、これが適切に制御され、適度の範囲に収まる限りにおいて肯定されるとしたシャフツペリの仁愛の思想、同様に人間本性の中に強い利己心が生得的に内在するとした上で、他者との関係に於いて恥辱、自負心、名誉の感情を有する人間は、他者との利害衝突を避けるために、欺瞞の徳を纏い提示し見せかけの有徳を行為すること、即ち自らが得るために他者に与えることで、引いては自分自身の利益につながるとした

⁶⁴⁾ 前田 (2000)、pp. 42-48は、ヒュームのコンヴェンションの源流をプーフェンドルフのエンティア・モラリア (人間社会に秩序・礼節・徳・文明をもたらす、人間が従うべき行動規範) に求めている。また、桜井 (1988)、pp. 27-29は、コンヴェンションに関連してプーフェンドルフの「合意による所有制度」について述べているが、これはアリストテレスの貨幣論における、人々の「申し合わせ」に基づくポリスの社会的ルールを想起させる

⁶⁵⁾ Hume (1739), "Human Nature", p. 490

⁶⁶⁾ 桜井 (1988)、p. 35

マンデヴィルの利己心の思想、道徳的善悪を定める基準は、行為が利己心を満足させるかどうかに関わることなく、ひたすら第三者の利害得失に依存するとしたハチスンの仁愛の思想などである。

これらの思想に共通することは、自己は他者との交渉を免れて孤立無縁の状況下に置かれた孤独な存在では決してなく、自分の前には常に他者が存在し、自己と他者とが絶え間なく交渉を持続させている社会環境とのダイナミックな連関性が強調されているということである。こうした社会性、公共性が、剥き出しの利己心に一定の歯止めをかけ、共存共栄を標榜する人間社会実現の基礎となっている。ヒュームのコンヴェンションと「共感」は、いずれも社会の中の個人を大前提に据えた上で定置された概念である。

ところで、ヒュームの「共感」はのちにスミスの「事情に精通した公平な観察者 (*well-informed impartial spectator*)」による「共感」につながっていくものであるが、ヒュームの「共感」作用は、道徳的善悪の判断基準として、どの程度まで普遍性を有するのであろうか。「共感」の成立基盤は、結局のところ自分自身が直接交渉を持つことのできる他者との関係性の内にあるのであって、それは近隣に在住する親しい顔見知りの人々から成る小集団の域を出るものではなく、しかも「共感」の作用は個人から湧き上がる情念を充分抑え込めるものではない⁶⁷⁾⁶⁸⁾。加えて、ヒュームは道徳判断の根源を観察者の感情に求める関係上、移ろい易く変動し易い人間の感情に、道徳原理の客観性、普遍性を求めることには若干の困難が予想される。

こうした難点の克服のために、ヒュームは前述の不動の一般的観点 (*steady and general points of view*) を定義する。即ち、「事物についてのより安定した判断のために、我々は不動の一般的観点を固定する。我々の思考に於いては、我々の現状がどのようであろうとも常に我々自身はここに身を置く」⁶⁹⁾と述べる。ヒュームはこの一般的観点についてさらに、「我々はある共通の観点 (*some common point of view*) を選択し、当該観点からのみ、そして全ての観察者に対して同様に現出する (*appear the same to all of them*) 事柄を観察する」⁷⁰⁾としており、観

⁶⁷⁾ 水田 (1968)、p. 596-597

⁶⁸⁾ Hume (1739), "Human Nature", p. 499

⁶⁹⁾ Ibid, pp. 581-582

⁷⁰⁾ Ibid, p. 591

察者が観察する事象を共通の観点からの事象に限定することで、一般的観点との親和性を確保しようとしている。

さらにヒュームは、社会が広範囲化するにつれて弱められていく「共感」作用を補強する意図のもとに、政府の役割をも主張する。即ち、「正義の遂行と決定に於いて、人々は、政府の庇護のもとに自らの弱さと情念の発露の害から免れることができる。また、政府は相互の利害を守るためのコンヴェンションのもとにある人々を保護するのみならず、人々にコンヴェンションの遵守を強制し、共通の目的のために各人に各々の利益の追求を促す」⁷¹⁾のであるとする。

また、ヒュームの「共感」作用は観察者単独の感情移入に基づくものであることから、観察者の道徳的善悪の是非が行為者の行為を直接規制するものではなく、行為に対する道徳的善悪を社会的構成員が共有し、それを基礎としてコンヴェンションが形成され、その過程に於いて社会的構成員の利己心に歯止めがかけられ、その結果道徳的善に叶う行為が社会的に広まっていくといった、一連の連鎖プロセスが描かれる。ただし、社会が拡大するにつれ、「共感」の作用は弱められていくことから、「共感」作用を補うものとして、ヒュームは政府の役割に言及するが、ここではホッブズの外的強制力に類するものが想起させられる。

ヒュームは、形而上学的な神威や人間理性に重きを置く合理主義を排して、モラル・センス学派の流れを継承しつつ、人間の内に本性上内在する道徳感情とそれが作用する結果としての「共感」に道徳的善悪の判断根拠を求めた。しかし、ヒュームの「共感」作用は、観察者個人の情念を抑え込むことが必ずしも容易ではない点に言及していたり、「共感」が及ぶ範囲が小集团的社会にとどまっていたりなど、「共感」作用についての道徳的善悪の判断基準の客観性、普遍性にある種の限界を垣間見せており、これらを補う視点として、不動の一般的観点や、政府への言及となっている。この後、ヒュームと同時代に生きたスミスによって、「共感」概念の彫琢と進化が図られ、上述のヒュームの「共感」概念の更なる精緻化が図られることとなる。

(6) スミスの利己心論・人間本性論

スミスは『道徳感情論』の冒頭で、「人というものをどれほど利己的と考えよ

⁷¹⁾ Ibid, p. 538

うと、なおその本性の内に他者の運命 (*fortune*) に関心を寄せ、他者の幸福を自らの幸福に感ずる以外に何もない場合でも、その者にとってには必要とされるなものがある。それは哀れみ (*pity*) や同情 (*compassion*) であり、そして我々が他者の悲惨さを目のあたりにしたり生き生きと知覚させられたりする時に感ずる情動 (*emotion*) である」⁷²⁾と述べ、人間の本性に利己心を認めながら、利己の人間でさえ他者と共有する感情としての同胞感情 (*fellow-feeling*)⁷³⁾に言及する。この同胞感情を共有する過程について、スミスは、「我々は想像力によって自分自身を他者の境遇に置き変えて、我々自身、彼の苦しみを共有する。我々は、彼の体に入り込み、ある程度彼になり、そこから彼の諸感情 (*sensation*) についての観念を形成し、程度はずっと弱いがそれらの感情に全く似ていなくもないものを、何か感ずるのである」⁷⁴⁾と述べ、「これが、他者の悲惨さに対する我々の同胞感情 (*fellow-feeling*) の源であり、想像の上で我々は他者と立場を置き換えることで、我々は彼の感じていることを心に描いたり、それによって作用を受け」⁷⁵⁾るとする。

スミスの「共感」はここに述べられているように、行為者やその関係者との想像上の立場の交換の結果として現出される、双方の感情一致や共有に基づいている。このような感情の共有のために、観察者は観察の対象となる当事者の事情に可能な限り精通しなければならない、とスミスは述べる。即ち、「観察者は何をさておいても可能な限り、自分自身を観察対象者の境遇に置き、対象者に生起する可能性のある困苦のあらゆる細かい事情を自分自身で明確に考えるよう、努める必要がある。観察者は当事者のあらゆる事情を・・・取り入れなければならない、「共感」の基礎となる想像上の立場の交換を可能な限り完全なものとするべく努めなければならない」⁷⁶⁾とし、これが後述するスミスの事情に精通した公平な観察者 (*well-informed impartial spectator*) の要件となる。

しかし、こうした努力にもかかわらず、観察者の共感的感情は当事者と同じ水準に至るとは限らない。即ち、「これらのこと (当事者の事情に精通すること)

⁷²⁾ Adam Smith, "TMS", p. 1

⁷³⁾ Ibid, p. 9

⁷⁴⁾ Ibid, p. 4

⁷⁵⁾ Ibid, p. 4

⁷⁶⁾ Ibid, p. 22

が全てなされた後でも、観察者の感情はなお受難者 (*sufferer*) の激しさには及ばないことがよく起きる。人間は生得的に共感的 (*naturally sympathetic*) であるとはいえ、他者に降りかかった事由に対して、当事者と同じ水準の情念を心に抱くことは決してない⁷⁷⁾のである。しかし、当事者と観察者は相互に他方に対して自らの感情との一致を要請するのであるが、そのために双方は他方に対して妥協的措置を取る。即ち、当事者の側では観察者が自分の感情について来る (*go along with*) ことができるように、自分自身の感情の高揚を抑制しようとする。一方、観察者の方は当事者の感情について行こうとして自らの共感的感情の高揚を図ろうとする。即ち、「当事者は、彼の感情を観察者がついていける水準にまで低めること (*lowering his passion to that pitch, in which the spectators are capable of going along with him*) . . . (感情の) 鋭さを平板にして自分の周囲の人々の感情と調和し協調する点にまで引き下げられなければならない」⁷⁸⁾のである。このように、スミスにあっては、当事者は観察者からの共感を得るために、自らの感情の抑制を通して調整を図るものとされている。

このような共感的感情一致のための相互干渉を述べる背景には、何があるのか。スミスは「共感」を介した道徳的是認の過程に、適宜性 (*propriety*) の評価を盛り込んでおり、これは『道徳感情論』の冒頭「行為の適宜性について (*Section I: Of the Sense of Propriety*)⁷⁹⁾」のテーマである。即ち、観察者が「共感」を得ることは、当事者の行為の道徳的善に対して適宜性があるとみなされることである。スミスは適宜性評価の対象に、当事者の行為の動機を据えている。観察者は当事者と想像の上で立場を交換し、当事者の行為の動機に付随する感情と自らの感情との一致を試みる。その際に、双方の感情の一致・不一致による「共感」の成否が、観察者に快・苦をもたらし、快であれば当事者の行為はその動機において適宜性を得られ、他方、苦痛であれば適宜性は否認される。即ち、「当事者の感情が観察者の共感的諸感情と完全に協和 (*concord*) している場合、それらの感情は必然的に観察者にとって正当かつ適当 (*just and proper*) であり、他方 . . . (当事者の) 感情が観察者が感じるところと一致しない場合、それらは観察者にとって不当かつ不適當 (*unjust and improper*) である」⁸⁰⁾こととなる。そして、

⁷⁷⁾ Ibid, p. 22

⁷⁸⁾ Ibid, p. 23

⁷⁹⁾ Ibid, p. 3

「我々が他の当事者に対して「共感」を得る場合には我々も快樂を得て、それができない場合は我々も傷つけられる」⁸¹⁾と述べて、スマスはヒュームと同様、「共感」の成否と快苦の感情とを関連づける。そして、当事者は自らの行為について、その動機面について観察者からの適宜性を得るべく、観察者の感情との一致を希求する。そこで、観察者が十分ついて来れるように、当事者は自分自身の感情の高揚を抑制し、観察者の感情レベルに合わせる努力を行うのである。この意味では、スマスの「共感」は当事者と観察者の双方が歩み寄る、能動的な「共感」作用が伴われている点に、観察者から行為者への単一指向的感情移入を基礎とするヒュームの「共感」作用との相違点が見て取れる。

このような観察者について、スマスは三様を上げて比較する。それらは即ち、友人、普通の知人そして見知らぬ人々である。スマスは、「我々は普通の知人 (*a common acquaintance*) からは友人 (*a friend*) からよりも少ない共感を期待する。我々は友人に対しては開陳できる細かい事情を、普通の知人に対しては開け広げにすることはできない」⁸²⁾からであり、「見知らぬ人々の一集団 (*an assembly of strangers*) からは、我々はさらに少ない共感を期待する」⁸²⁾として、友人、普通の知人、見知らぬ人々の順に関係性が疎遠になっていくほど、当事者は観察者の感情がついて来れるほどに自らの感情をより多く抑制することが求められるとしている。これら三様の中で、見知らぬ人々が当事者に対して最も利害関係が希薄であり、従って最も高い客観性を具備した観察者であると言える。

スマスの「共感」作用は、ヒュームと同様に道德感情に基づくものであるから、これはヒュームの場合と同様に、感情の変動、随時性の観点から、道德判断の客観性、普遍性に対して疑義の視線が注がれる。スマスはここで客観的で普遍的な道德判断を為す観察者として、「事情に精通した公平な観察者 (*well-informed impartial spectator*)」について言及し、この観察者に彼は見知らぬ人々を充てる。即ち、スマスの公平な観察者とは、近親者や近い友人たちのように自分に優しく接し、自分に対して容易に共感的となり得る者たちであってはならず、当事者に無関心であり、その利害関係からは自由であり、冷淡でありさえする見知らぬ第三者としての他人が公平な観察者に適しているとする。

⁸⁰⁾ Ibid, p. 14

⁸¹⁾ Ibid, p. 13

⁸²⁾ Ibid, p. 24

以上に見てきたように、スミスはヒューム同様に行為者の道徳的善を、第三者としての観察者の心中の共感と付随する快苦の感情によって判断するという、人間が社会的存在であることから出発した相互交渉の営みの中に、道徳的善の是認の根源を見出した。ただし、スミスの共感論はヒュームのその精緻化と彫琢が図られ、とりわけ観察者と当事者双方との感情往来を通じて、他方の感情に合わせるために自らの感情レベルを調整するという、他者に配慮した感情操作が詳細に論じられている。この意味で、スミスの道徳判断作用は、社会の中での他者とのより濃密な交渉や、社会の構成員同士の相互理解の働きかけを重視したものとなっている。

加えて、スミスの徳の体系について、利己心との絡みで以下に言及しておきたい。スミスは徳について三つの類型を挙げている。即ち、正義 (*justice*)、仁恵 (*beneficence*)、慎慮 (*prudence*) であり、前二者は利他心 (*benevolence*) に基づき、後者は自愛心 (*self-love*) に基づく。このうち、正義についてスミスは、「・・・もうひとつの徳があって、その遵守は我々の自由意志に関わりなく、力づくの強制 (*be extorted by force*) でもよく、その侵犯は憤慨 (*resentment*) の対象となり、その結果、処罰の対象にもなる。この徳が正義である」⁸³⁾とする。このように、スミスの謂う正義は、社会構成員である他者の生命、身体、財産、名誉への侵害行為を法的に禁止する規範的価値であり、正義の遵守は強制されなければならない、かつ他者への侵害行為は、正義に照らして処罰を以て報いられなければならないとする⁸⁴⁾。スミスは正義についてさらに、「正義は大建造物全体を支える大黒柱 (*the main pillar that upholds the whole edifice*) である。もしそれが除去されれば、人間社会の偉大かつ巨大な組織は、一瞬で崩壊し原子 (*atom*) に帰するだろう」⁸⁵⁾と述べて、正義の遵守が社会存立の大いなる基礎であることを強調する。ただし、スミスは別のところで正義の徳としての価値について述べる。即ち、「正義の蹂躪は処罰の対象となるが、その徳としての諸規則の遵守は殆どどのような褒賞にも値しない・・・(正義の遵守は) 現実の積極的善 (*positive good*) を何一つ実践するものではないから、感謝の資格は極めて小さく・・・(正義は) 大抵の場合、消極的な徳 (*a negative virtue*) に過ぎず、我々が我々の隣

⁸³⁾ Ibid, p. 114

⁸⁴⁾ 福田 (1974), pp. 88-89

⁸⁵⁾ Adam Smith, "TMS", p. 125

人に害を及ぼすことの防止に資するだけである」⁸⁶⁾として、正義の価値に最上級の重きを置くことはしない。他方、スマスは仁恵について、これを他者に恩恵を施す倫理的価値を有するとして、ハチスンの仁愛に類する優れて利他的な徳としての地位を与えている。ただ、スマスは仁恵について、たとえこれが他者に与えられなかったとしても、他者から報復を受けることはなく、仁恵は受益者があって被害者は存在しないとする。即ち、「仁恵は常に無償であり、腕力を以て奪い取られるというものではあり得ない。その欠如はいかなる処罰にも晒されない。なぜなら仁恵の欠如は何ら現実的で積極的害悪をもたらすものではない」⁸⁷⁾からであるとする。さらに、正義が社会を成立させる大黒柱であるのに対して、仁恵は幸福と平和をもたらす社会の装飾物 (*ornament*)⁸⁸⁾であるとする。

これら、利他的観点から述べられた二つの徳に対して、利己的観点からの徳としてスマスは慎慮について述べる。慎慮は「個人の健康、財産、身分、評判、彼の現世での快樂と幸福が主として依存すると想定される諸対象への配慮」⁸⁹⁾であるとされており、これは自分自身の肉体的欲求、自己保存欲求、そして社会的名声に関わる利己的欲求に配慮する徳である。慎慮は利己的欲求の充足を主たる内容に持つ徳ではあるが、スマスは正義や仁恵といった、利他的側面に関わる徳に匹敵する意義と地位を与えている。

スマスの徳の体系にあってはマンデヴィルのような偏重的な利己主義でも、またシャフツベリやハチスンのようなある意味で極端な利他主義でもなく、人間の本性に利己心を見ながら、利己主義と利他主義の両方に意義を見出し、両者の調和と結合を意図したものとなっていると言える⁹⁰⁾。加えて、慎慮が配慮する利己的欲求には、自己保存に係る肉体的欲求に加えて、財産、身分、評判と言った社会的名声に関わる欲求も含まれる。これらの欲求の充足のためには、明らかに社会構成員との間の交歓、交渉と言った優れて社会的な営みが前提されなくてはならない。ここに至って、他者との同一化を志向し、エゴイズムを超克して徳を見出すアリストテレスの友愛 (*philia*) や、適度に抑制された利己心に適正さを見

⁸⁶⁾ Ibid, p. 117

⁸⁷⁾ Ibid, p. 112

⁸⁸⁾ Ibid, p. 125

⁸⁹⁾ Ibid, p. 311

⁹⁰⁾ 八幡 (1975), p. 77

出すシャフツベリやハチスンの思想、剥き出しの利己心を抑制しながら欺瞞の利他心を纏わせるマンデヴィルの思想、そしてヒュームが述べたコンベンションに基づく社会共同体の中での個々人の共存・共栄の思想を、我々は再び想起させられる。即ち、スミスの慎慮が配慮する利己的欲求の追求に於いて、社会的人間間の相互助力を頼みとして他者へも配慮する、抑制された利己心の発揮、即ち、利己的でありながらそこに社会性が獲得された徳⁹¹⁾が要請されるのである。

3. むすび

アダム・スミスの『国富論』は個人の利己的な功利主義にその論の基礎を置くものであり、近代資本主義の市場経済理論の成立に歴史的な影響を与えたことで広く知られている。そして、市場経済論を体系的に論じた最初の学術書と称されることから、スミスは所謂古典派経済学の祖とも称される。そこで論ぜられる経済人は、利己心を生得的に有する所謂ある種のエゴイストであり、従って新古典派経済学などの主流派経済学が前提とする方法論的個人主義の鎬矢とみなされることがしばしばである。

『国富論』については、過去、『道徳感情論』が詳細に論じていた正義、仁恵に表される利他的倫理観を忘却し、両者は矛盾に囚われたとする所謂アダム・スミス問題が19世紀末以降、提起されてきた。しかし、『道徳感情論』自体、『国富論』の執筆と並行して第6版までの版を重ねながら倫理的人間本性論が継続して論ぜられていたことなどを考え合わせるならば、スミスが『道徳感情論』を全くの忘却に押しやった末に、そこでの論調との矛盾にも配慮することなく、『国富論』の執筆を進めてきたとは考えにくい。また、『道徳感情論』で提示された三つの徳、取り分け慎慮の徳を注意深く吟味するならば、利己的な自愛心に基礎を置く慎慮の徳が、実は社会の中での個人が他者への十分な配慮のもとに、抑制された利己心の発揚に配慮するものを称揚する徳であることが明確に示されている。即ち、『国富論』の利己心が『道徳感情論』の慎慮の徳との親和性を有していることは、大いに予想される。

いずれにしてもアダム・スミス問題は1970年代までには多くの議論が交わされ

⁹¹⁾ Ibid.p. 80

た結果、十分な解決を見たとされている⁹²⁾。即ち、スミスは『国富論』に於いても『道徳感情論』で展開されている利他心や抑制された利己心を基礎に置いた、社会的個人の集合体としての経済人をその経済分析の大前提に据えていると判ずることへの適宜性が、学術的共感のもとに是認されて然るべきと思料されるのである。従って、『国富論』以降に形成されていく主流派経済学の流れは、本来、スミスが『道徳感情論』の中で意図していた、社会性、倫理性を獲得した利己的主体観から大きく逸脱していく流れであったと見ることができ、むしろスミスの考えに真っ向から相對しつつ、社会的営みから切り離された無機的でアトム的な個を分析の前提に据えながら、今日に至っている。

本稿では、アリストテレスに遡り、倫理道徳的視点からの人間本性論をめぐる様々な議論を鳥瞰図的に俯瞰した。即ち、利己心を制御し、他者の利益を尊重することを他者に明示し実行に移すことが、結局はポリス社会の中で自分自身の利益増進に資すると述べた、アリストテレスの友愛 (*Philia*) の思想、人間は生得的に私的善の充足を要請する利己的情動を有するが、これが適切に制御され、適度の範囲に収まる限り、その限りにおいて肯定されたとしたシャフツベリの仁愛の思想、人間本性の中に強い利己心が生得的に内在するとした上で、他者との関係に於いて恥辱、自負心、名誉の感情を有する人間は、他者との利害衝突を避けるために欺瞞の徳を提示しながら、見せかけの有徳を行為すること、即ち自らが得るために他者に与えることで、引いては自分自身の利益につながるとしたマンデヴィルの利己心の思想、道徳的善悪を定める基準は、行為が利己心を満足させるかどうかに関わることなく、ひたすら第三者の利害得失に依存するとしたハチンスンの仁愛の思想、他者の「共感」に基づいて形成されるコンベンションを基礎として、社会共同体の中での個々人の共存・共栄のあり方を論じたヒュームの思想、そして道徳的善の適宜性を当事者の事情に精通しかつ当事者とは利害関係の希薄な公平な観察者の「共感」に求めるとともに、自己愛に根ざすが利己心を適度に抑制した上で他者への配慮をも付随させた慎慮の徳について論じたスミスの道徳哲学が、本稿で俯瞰された倫理的人間本性論であり、ここで倫理経済学と称したターミノロジーのエッセンスである。

これらの思想に共通することは、個人というものに対する認識に関わる社会的

⁹²⁾ Morrow (1969)

要素への配慮と、他者との濃密な関わりと連関性を大前提とした、社会的存在としての個人の存立基盤に対する洞察である。個人は社会で生を営み、社会的諸活動に従事する以上、他者との関係性を度外視して生きることは許されることではないばかりでなく、それ以上に個人が社会の中で最大限に自分の利己心を充足させ、自己愛を満足させるためには寧ろ他者の利害にも注意深く配慮し、自らが取るために他者へも与えることが必要になるという、パラドキシカルな行為に依存する必要があるという事実である。そして、これは時としてマンデヴィルのように欺瞞の利他心に走ることまでも要請されることである。

本稿で論じた倫理経済学の観点から、主流派経済学の分析的方法論、及び分析の帰結については修正を迫られるべき要素は少なくないものと思料される。しかし、このテーマは遠大であり筆者の学術的能力を遥かに超える。別稿で改めてその端緒なりともに触れる機会を模索したい。

引用文献・参考文献

- Tomas Sedlacek, "Economics of Good and Evil", Czech as *Ekonomie dobra a zla*, 2009, 村井章子訳、『善と悪の経済学』、東洋経済新報社、2018年
- Barry Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith: Hesiod to Lessius*, Palgrave Macmillan, 1975, 米田昇平訳、『古代・中世経済学史』、晃洋書房、2018年
- 櫻田陽一、「開発経済学の分析フレームワークの学説史的的位置付けに係る一考察」、福岡女学院大学紀要、Vol. 4、2018年
- アリストテレス、「ニコマコス倫理学」(神崎繁訳、「アリストテレス全集 第15巻」、岩波書店、2014年)
- 岩田靖夫「愛について－アリストテレスの「フィリアー」考を中心とする人間観試論－」北海道大学文学部紀要、第18巻第1号、1970年
- 横山兼作、「ハチスン後期の倫理思想」、鳥取大学教養部紀要、第17巻、pp. 45-59、1983年
- 横山兼作、「シャフツベリーのモラル・センスの自律性について－ハチスンとの対比において－」、鳥取大学教養部紀要、第28巻、1994年
- 平井俊彦、「シャフツベリーの道徳哲学(一)」、京都大学経済論叢、第87巻第1号、pp. 52-73、1961年
- 平井俊彦、「シャフツベリーの道徳哲学(二)」、京都大学経済論叢、第87巻第2号、pp. 38-63、1961年
- 横山兼作、「シャフツベリーにおける自然と道徳」、鳥取大学教養部紀要、第5巻、pp. 1-20、1971年

- Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, “An Inquiry concerning Virtue, or Merit, 1699”, in “Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times Volume II” published by Liberty Fund INC., 2001
- Bernard de Mandeville, “The Fable of The Bees: or, Private Vices, Publick Benefits (1714)”, 「蜂の寓話－私悪すなわち公益－」, 泉谷治訳、法政大学出版局、1985年
- Bernard de Mandeville, “The Fable of The Bees: or, Private Vices, Publick Benefits, Part II (1729)”, 「続・蜂の寓話－私悪すなわち公益－」, 泉谷治訳、法政大学出版局、1993年
- 内多毅、「マンドヴィルの『蜜蜂物語』について」、大阪市立大学大学院文学研究科紀要、第11巻第6号、pp. 519-534、1960年
- 八幡清文、「バーナード・マンデヴィル－文明社会の告知者－」、日本経済評論社、『黎明期の経済学』第3巻、第3章、2005年
- 米田昇平、「経済学の起源とアウグスティヌス主義－ニコルからボワギルベールへ－」、下関市立大学論集、第54巻、第1号、pp. 68-83、2010年
- 崎田康雄、生越利昭、「マンデヴィルの啓蒙思想とコーヒーハウス－市井の著述家の誕生－」、兵庫大学商大論集、第62巻、第1・2号、pp. 111-146、2010年
- Francis Hutcheson, “An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, 1725 『美と徳の観念の起源』”, revised edition, Liberty Fund, 2008 (本文脚注では、“Inquiry”と略記)
- Francis Hutcheson, “An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense, 1728 『情念論』”, Liberty Fund, 2002 (本文脚注では、“Essay”と略記)
- Francis Hutcheson, “A Short Introduction to Moral philosophy, 1747 『道徳哲学序説』”, Liberty Fund, 2007 (本文脚注では、“Introduction”と略記)
- Francis Hutcheson, “An Inquiry concerning Moral Good and Evil , 1725”, in *British Moralists SELBY-BIGGE, Vol. I, 1897* (本文脚注では、“Inquiry: British Moralists”と略記)
- 中川栄治、「センチメタル・スクール of 伝統－シャフツベリーからヒュームまで(スミス「同感」概念の研究のために)－」、広島経済大学研究論集(経済学・経営学編)、第11号、pp. 95-122、1975年
- 前田俊文、「自然法の道徳的拘束力の根拠としての公共的効用について－キケロ、プーフェンドルフ、ヒュームにおける自然法の世俗化－」、久留米大学法学、第38巻、pp. 23-68、2000年
- David Hume, “Treatise of Human Nature , 1739 『人間本性論』”, edited by L. A. SELBY-BIGGE, printed by the Clarendon Press, 1896 (本文脚注では、“Human Nature”と略記)
- David Hume, “Enquiries concerning the Principles of Morals, 1751 『道徳原理の研究』”, edited by L. A. SELBY-BIGGE, printed by the Clarendon Press, 1902 (本文脚注では、“Principles of Morals”と略記)
- 前田俊文、「自然法の道徳的拘束力の根拠としての公共的効用について－キケロ、プーフェンドルフ、ヒュームにおける自然法の世俗化」、久留米大学法学、第38号、pp. 23-68、2000年

- 下川潔、「ヒュームの正義概念と近代自然法学の伝統」、学習院大学人文、第4号、pp. 29-52、2005年
- 森直人、「コンヴェンション再考：ヒュームに於いて正義の規則は自己利益のみによって形成されるのか」、関西学院大学経済学部研究会経済学論究、第67巻第2号、pp. 75-99、2013年
- 桜井徹、「ヒュームにおけるコンヴェンションの観念」、一橋研究、第13巻第2号、pp. 21-45、1988年
- 水田洋、「アダム・スミスにおける同感概念の成立」、一橋論叢、第60巻第6号、pp. 587-605、1968年
- Adam Smith, *"The Theory of Moral Sentiments , 1759 『道徳感情論』"*, Bohn's standard library, London, 1853 (本文脚注では、"TMS"と略記)
- 八幡清文、「アダム・スミスにおける徳の体系と人間像」、一橋研究、第29巻、pp. 75-90、1975年
- 福田勝、「『道徳感情論』におけるアダム・スミスの法思想－同感の原理と自然法の関係について－」、同志社法学、第25巻第2号、1974年
- Glenn Raymond Morrow, *"The Ethical and Economic Theories of Adam Smith"*, reprinted by Augustus M. Kelley, 1969