

## アダム・スミスにおける「自己尊重」と「慎み」の理論

——『道徳感情論』（6版）第6部セクション3の一解釈——

山 本 陽 一

## 要 旨

スミスは『道徳感情論』（6版）第6部セクション3で「慎み」（modesty）の理論を構築した。それは、すべての人が幸福と満足を引きだせるような「自己尊重」（self-estimation）を可能にする。各人における自己尊重の感情は、慎みによって適切な程度にまで抑制されなければ、相互に傷つけあう。適切な自尊感情の水準は、嫉妬の問題とかかわっている。嫉妬は、競争によって貧富の差がひらく社会で生じやすい。当初、スミスは、嫉妬を与件として公平な観察者の性格に組み入れた。そのため、経済的成功者が観察者の共感を得るには、「強い慎み」が必要であった。これに対し、『感情論』第6版では、嫉妬は観察者の公平性をそこなうと理解され、普通程度の（単に是認に値する）「慎み」が理論化される。自己尊重は、経済活動だけでない私生活のいろんな面にかかわり、それをすべての人に可能に

する慎みは、各個人の幸福追求に欠かせない資質である。

## 目次

- 一 問題提起
  - 二 予備的考察
    - (1) 議論のしくみ
    - (2) 自制の徳の分類
      - i 自制心とはなにか
      - ii 高適の本質
    - (3) 「共感の水準論」の再論
  - 三 自己尊重の主題化
    - (1) ‘Self-estimation’の文脈
    - (2) 適正化以前の、*pride*とは
  - 四 観察者の公平性と嫉妬
    - (1) 嫉妬の問題
    - (2) 「強い慎み」から「慎み」へ
- おわりに

## 一 問題提起

慎みは、自分の価値をへりくだって評価する謙虚さであり、西欧では宗教的な枠組みのなかで発達した徳である。ここでは神に対する人間の弱さが強調され、人が自己の価値を高く評価すると、傲慢といわれて非難される<sup>(1)</sup>。これに対して、ヒュームは、「世間が、きちんと規制された誇りを尊重するのは自然なことである」と述べ、自己尊重をひとつの徳とした<sup>(2)</sup>。この「規制された誇り」は、「自分自身に対する正当化された愛」といえよう<sup>(3)</sup>。しかし、この自己愛は、「慎み」の助けがないと、他人の同様な誇りを傷つけるおそれがある。これがヒュームの所見であり、スミスはそれに応答する。

「慎み」は最近の倫理学でも取り上げられ、スタットマン教授が述べていることは、本稿で論じるスミスの「慎み」の理論に近い<sup>(4)</sup>。それによれば、自己を尊重することは、当該共同体の構成員が有する「道徳的権利」である。「慎み」は、ほかの構成員の同じ権利を侵害することなく、自分の価値を積極的に評価する徳である。自分を高く評価することは、他人に対して特別な道徳的地位を有することを意味しない。むしろ、それに対する強い誘惑があるにもかかわらず、それに抗して平等な地位を認識し、かつ、そこにとどまらべきだと思ふところに「慎み」が成り立つ<sup>(5)</sup>。このとき、慎みと両立するプライドとそうでないプライドがあり、前者は「自己尊重」であり、後者は「傲慢」に類するものである<sup>(6)</sup>。

スミスは、こうした自己尊重の権利が侵害しあうことなく享受される状態、つまり、「慎み」が保たれる状態について、つぎのように述べている。

当人自身の幸福と満足にきわめて大きな貢献をする程度の自己尊重 (self-estimation) は、公平な観察者にとつても同様にきわめて心地よいものであるように思われます。自己を尊重する (who esteems himself) 程度がそうすべき水準であり、かつ、そこにとどまるならば、きつとその人は、与えられるべきだと自分でも思う敬意 (the esteem that he himself thinks due) をすべて他人から得ます。彼は、自分に与えられるべき敬意しか欲しがらず、そして、そこに満足しきって安住します。(VI. iii. 50. (下) 二〇九-一〇)<sup>(7)</sup>

しかし、スミスの思想に「慎み」の理論を見る解釈は少なく、その扱いも限定的である。ブレナン教授の解釈によると、慎みの徳にはジレンマがある。<sup>(8)</sup> 自分には慎みの徳があると思つたとたん、その人の慎みは失われるからである。もし自分の価値について何も知らず、あるいは、不当に低く評価するせいで謙虚な態度をとる場合、本人は自らの慎みを意識せずに、いわば純真無垢に謙虚にふるまうから、上のようなジレンマは生じない。しかし、およそ徳がそのような無知や錯誤にもとづくとはいえない。そこで、みずからの価値についての確な評価をしながら、いかにして慎みは徳たりうるかという問題が生じる。この問題に対して、スミスは、半神半人の理想的な規準と、多くの人が達しうる平均的な規準をうまく使い分けて対処しているといわれる。すなわち、慎み深い人は、自分に対しては理想的な規準によって厳しい判断をくだし、他人に対しては平均的な規準によって寛大な判断をくだす。このような規準の「使い分け」によって、人はみずからの価値を適正に評価しながら、他人に対して謙虚にふるまえる。<sup>(9)</sup>

この解釈によれば、慎みが成立する条件は、徳に内在するジレンマの解決であり、そのために二つの規準が使い分けられるといわれるが、スミスは、むしろ、その「使い分け」が行われていない事実を指摘する。「わたしたちは、自己について判定を下そうとすれば、ほとんど必ず(きつと必ず、とわたしは考えたくないのでが)、上の異なる

規準の双方に、大なり小なり注目します。でも、どちらの規準に注目するかは、人によって、また、同じ人でもその時々によって、脈絡なく区々であることが多い」（VI.iii.23.（下）一七五）。

スミスは、この事実をふまえ、それぞれの規準が形成する個人の性格を類型化し、自己尊重と慎み（あるいは慎みの無さ）を論じた（次章(1)参照）。理想的な規準によって自己を評価する「賢徳の人」は、「どんなに最善の努力をしても、その成功を未熟であると感じ、いつか滅びる模像はいかに多くの様々な要点で不滅の本物に及ばないかを悟り、悲しみに打ちひしがれる。」（VI.iii.25.（下）一七七）。一方、平均的な規準に照らして自分を評価する人は、「ほとんど慎みをもたず、しばしば僭越で、思い上がり、身のほど知らずであって、自分のことは大いにほめたたえ、他人のことは大いにくさします。」（VI.iii.27.（下）一八一）。ここには、「高邁な人」、「見栄っぱり」、「高慢ちき」が入り、いずれも不満と不幸をまぬかれない。<sup>(10)</sup>

右の類型の人たちは、いずれも自己尊重から「幸福と満足」を引き出すことができないのであるが、では、いかにしてそれは可能だろうか。この問題は、すでにヒュームがとりあげていた。冒頭でふれたように、ヒュームは、「世間が、きちんと規制された誇りを尊重するのは自然なことである」というが、その誇りは、われわれ自身に対してそれがもたらす快適によって徳になる。<sup>(11)</sup> さらに、「自分たちの美点を過大評価する方が、その美点を、それに適した基準以下のものとして考えるよりも、一層有益であることだろう。」<sup>(12)</sup> ともいわれる。だがその反面、「人間の行き過ぎた自惚れほど、不愉快なものはない。すべてのひとは、たいていがこの悪徳へ向かう強力な性向を持っている」<sup>(13)</sup>。こうして、徳と見えたものは容易に悪徳に転化し、本人も周囲の人もみな相互に自尊心を傷つけあう、いわばホップズ的な自然状態に陥るおそれを生ずる。<sup>(14)</sup>

ヒュームの場合、適切な自尊感情である「規制された誇り」は「自然な徳」であるが、他人の自尊感情と折り合う

ために、もう一つの徳、「慎み」によって補完されなくてはならない。<sup>(15)</sup> この「慎み」は、礼儀作法を守って相互に敬意を表する「人為的な徳」であり、だれに対してどの程度の敬意を表するかは、慣習や既定の社会制度によって決まる。<sup>(16)</sup> スミスはこのヒュームの議論を「公平な観察者」によって一元化した。星野教授は、ヒュームとスミスのプライド論を比較し、『感情論』第6版は「傲慢なプライドに対するスミスの防止策」として「公平な観察者」を内面化したと分析する。<sup>(17)</sup> 本稿は、その一元化を「慎み」の理論化としてとらえる。

本稿は、『感情論』（6版）第6部セクション3の主要テーマを慎みの理論化であると解釈する。この理論が成り立つためには、慎みによって抑制される「自尊心」が、他者からの「承認願望」から区別されなくてはならない。この点は、ラヴジョイの研究によって明確になっている（本稿三(2)）。そして、公平な観察者はいかにして自尊心の水準を示すかという問題があり、「嫉妬」について考察する（本稿四）。なお、スミスの思想にあるのは「慎み」ではなく、「高邁」(magnanimity)の理論であるという解釈がある。<sup>(18)</sup> 「高邁」の徳については、本稿二(2) ii で述べるが、スミスは、「pride」が「高邁」と混同されていると理解し、概念的に「高邁」とは区別される万人の「プライド」(自己尊重)を問題にする（本稿三(1)）。<sup>(19)</sup>

## 二 予備的考察

本章では、第1節で、第6部セクション3の議論の構成を概観する。そして、慎みは、自制の徳のひとつなので、第2節では、「自制心」についてマクヒュー教授の解釈によりながら考察する。また、慎みと対照的な「高邁」の本

質論を考察する。第3節では、すでに第1部で使われている共感の水準論が第6部で再論されていること、そして、これらの対応箇所のだがいが「自己尊重」の扱いにあることを示す。

(1) 議論のしくみ

第6部セクション3の議論は、三つの部分からなる。第一、古代倫理学にもとづく自制の徳の分類論、第二、スミスの自説にもとづく共感の水準論、第三、ケース分析による例証である。最初の二つについては、本章の(2)と(3)で扱うので略述にとどめ、第三の議論についてやや詳しく述べる。

自制心の枢要性が序論で示されたあと、まず、古代倫理学にもとづいて自制の徳がふたつに分類される(VI.iii.2-3(下)一五二-三)。第一は、剛毅、男らしさ、心の強靱さ、高邁であり、「英雄、政治家、立法者」の公的な自制の徳である。第二は、節制、節度、慎み、謙抑であり、「無官の平穏な私生活のつましい小道を満足して歩む人」の私的な自制の徳である(VI.iii.13(下)一六四-五)。そのあと、この分類に沿って自制の徳の本質論が展開されるが、第一群の説明が中心である(VI.iii.4-12(下)一五三-六三)。それは、戦争に明け暮れる古代社会では第一群の徳がとくに重んじられたことによると思われる(VII.ii.1.28(下)二五七-九)。また、「慎み」は、キリスト教が広まるまで知られておらず、アリストテレスは、「つつしみは徳ではない」と述べている。<sup>(21)</sup> 古代哲学が勧めたのは、剛毅や高邁のよいうな「自己統治と自制の諸徳」であって、温和な徳については「知恵ある人が胸に宿らせてはならぬ気弱さにすぎない」とみなされていた(VII.ii.4.2(下)三三三)。徳のありかたは、その社会の歴史的環境から影響を受ける。<sup>(22)</sup>

つぎに、共感の水準は情念の種類によって異なるというスミスの自説に基づいて、三つのカテゴリーの情念が分析さ

れ (VI. iii. 14-24. (ト) 一六五-七六)、例証をほとんど結論が示される (VI. iii. 50-53. (下) 二〇九-一一)。そこで分析される情念は、『感情論』第一部セクション2で呈示された「社会的情念」「非社会的情念」「利己的情念」に対応する。問題は、この再論の理由である。第三の「利己的情念」のなかには「自己尊重」(self-estimation)がふくまれ、「慎み」はこれにかかわる。しかし、第6部の当該箇所では「利己的情念」が項目化されていないため、「自己尊重」と利己的情念を区別して扱う解釈もある<sup>(23)</sup>。なお、'self-estimation'は「自己評価」と訳されるのが通例であるが、この点については次章(1)で述べる。

最後に、慎みの理論は、ケース分析によって例証される。例証で扱われるのは、本稿の冒頭で言及した二つの規準によって類型化された人物像である。それには、以下の四種類がある<sup>(24)</sup>。①理想的な規準を採求し、それに近づこうと研鑽する賢徳の人 (VI. iii. 25-26. (下) 一七六-八〇)、②世間で立派な成功をおさめ、自分が世間並みの規準よりも上だと感じ、観察者からも是認される高邁な人 (VI. iii. 27-32. (下) 一八一-九三)、③自分が世間並みの規準よりも上だという錯覚あるいは欺瞞に陥り、観察者から否認される高慢ちきと見栄っぱり (VI. iii. 33-47. (下) 一九三-二〇六)、④自分が世間並みの規準よりもはるかに下だと錯覚している根っから善良な人と知恵おくれの人 (VI. iii. 48-49. (下) 二〇六-九)。

これらのうち、①は「真の慎み」が成立するケースであり、観察者が内面化され「良心」になっている。これに対して、その他はいかなる「慎み」も成立しないケースである。しかし、「慎み」が成立しない理由は異なっている。②では、観察者が「高邁な人」の過剰な自己尊重に対して無批判になり、当事者が傲慢になる。この場合、観察者は嫉妬心をもたず、むしろ、強大な権威に圧倒されてしまう。③の「高慢ちき」は、自己を過剰に尊重するという点で、②のケースと同じであるが、社会的な成功という点で②に及ばない。この場合、観察者は「世間一般の水準よりも低



めに位置づけられたくなる一般的な心理傾向」(VI.iii.42.(下)二〇一)のせいで、高慢ちきを実際よりも低く評価する。この「一般的な心理傾向」は「嫉妬」であろう(本稿四)。「見栄っばり」は、他人からの過剰な尊重を望むという点で、「高慢ちき」とは異なる。④は、慎みの前提になる自己尊重の感情そのものが生まれつき弱いケースである。

これらの類型は、「慎み」の成立を妨げる原因、および、その成立に必要な条件を浮き彫りにする。②は、権門や上流身分に対する共感として初版から言及されるものであるが、第6版の特徴は、英雄的な徳の「高邁」が相対化されている点である(次節ii)。「こんな偉ぶる人たちの過大な自己礼賛は、彼らとずいぶん親しい仲の知恵ある人には熟知され、また、おそらく見透かされて、いささか嘲笑すられます。」(VI.iii.27.(下)一八二)といわれるとき、高邁の徳に対するスミスの醒めた視線が感じられる。なお、高邁は、良い意味での‘pride’である(本稿三(1))。③は、本稿四で分析する「成上り」の例と同系であり、「嫉妬」が共感を妨げているが、経済活動だけでない私生活上の高慢と見栄が一般的に比較され、悪い意味での‘pride’が分析されている(本稿三(2))。④は、「自尊心’(pride)を万人の「本能」として位置づけた点が重要である。これは、中立的な意味での‘pride’であり、スミスは、この意味を‘self-estimation’に託したように思われる(本稿三(1))。なお、①の「真の慎み」は、初版ベースの議論で「成上り」に要求される「強い慎み」に対応する(本稿四)。これらはすべて、「慎み」の理論に不可欠な議論であり、とりわけ、③と④は、理論の中核部分にかかわる。

## (2) 自製の徳の分類

「慎み」や「高邁」だけでなく、「節制」や「慎慮」も自製の徳である。そのちがいは、「自制心’(self-command)

が抑制する情念のちがいがから生じる。以下では、iで「自制心」を、iiで自制の諸徳を扱う。なお、「self-command」は「自己規制」と訳されるのが通例であるが、独立した徳でもあることから本稿では「自制心」とした。

### i 自制心とはなにか

スミスは、自制心が「それ自体の美しさ」「それ自体の価値」をもつと述べ、その特質に言及する。山崎教授は自制心を「人文学全般に通底する全スミスの方法的徳性」と呼ぶ(傍点は引用者)<sup>(25)</sup>。

第一の種類的情念「恐怖と怒気」を制御するときふるわれる力は、力強く、偉大であるがゆえに、また、第二の種類的情念「くつろぎ・楽しみ・喝采への欲求」を制御するときふるわれる力は、一糸乱れず、むらがなく、たゆまず着実であるがゆえに、そんな敬意と賞賛の念を多少とも掻きたてます。(VI.iii.4(下)一五三四)(傍点と「」は引用者)

自制心そのものを独立の徳としてみれば、「力強く、偉大である」とか、「一糸乱れず、むらがなく、たゆまず着実である」といわれ、一定の目的に対する指向(tendency)をもつ徳(慎慮、正義、仁愛)とは異なり、どんな目的にも資する徳であるように思われる。慎慮は、自己の幸福を指向し、正義と仁愛は、他人の幸福を指向するが、いずれも「きわめて心地よい結果だけを生み出す指向がある」(VI. concl. 6.(下)二二六)。これに対して、自制の諸徳は、後述のように、よい結果を生むことも、わるい結果を生むこともあり、要するに、一定の結果を目的として指向しない。それは、「想定される公平な観察者の感情」を配慮するだけであり(VI. Concl. 2.(下)二三四)、「方法的徳性」とい

えよう。

自制心の扱いは、初版ベースの議論と第6版で異なり、この変化は、ストア哲学の影響によるとみられてきたが、近年、別の解釈も出されている。<sup>(26)</sup> 以下で検討するマクヒュー教授の分析もこうした流れに属する。教授によれば、スミスにおける自制心は、まず、自己利益を図りたいという動機にもとづく自制心と、事情に通じた観察者に共感したいという動機にもとづく自制心のふたつに大別される。つぎに、後者について、観察者に共感したいという動機にもとづきながらも、善に役立つ「上級」の自制心と、悪に役立つ「下級」の自制心に分けられる。

まず、問題になるのは、自己利益を図りたいという動機にもとづく自制心と、事情に通じた観察者に共感したいという動機にもとづく自制心の区別である。この違いは、情念が「将来の自分についての像」から展望されるのか、それとも、「他人、公平な観察者の視点」から展望されるのかによる。<sup>(27)</sup> 前者の自制心は、当事者が当初にいだく情念を真に「変形する」(transform) ことができず、たとえば、「怒気」は、潜伏し、充足の機会をうかがう。<sup>(28)</sup> これに対して、後者の自制心は、怒気を、表面的に弱めるだけでなく、実際に鎮静化させる(VI. concl. 3. (下)二二四-五)<sup>(29)</sup>。ここから、前者の自制心は、'self-command'よりも'self-restraint'と呼ぶのがふさわしいといわれる。<sup>(30)</sup>

つぎに、この自制心による情念の「変形」が、情念の内容にどんな影響を与えるかという問題があり、事情に通じた観察者に共感したいという動機にもとづく自制心が「上級」と「下級」に分類される。これは、自制心のもたらした結果の良し悪しに応じた区分である。<sup>(31)</sup> 実際、スミスは、「自制の徳から生ずる結果は、心地よいことも、心地わるいこともあり、心地よい結果であるときのほうが、是認感情が強いのはたしかですが、心地わるい結果のときでも、是認感情がすっかり台無しになることはけっしてありません。」(VI. concl. 7. (下)二二七)と述べる。その主旨は、是認感情は結果によって多少は影響されるけれども、「わたしたちが自制の諸徳を是認する場合、その徳の結果に安心す

ることは、それを是認するわたしたちの感情の一部でないことがありますし、そのわずかな部分を占めるにすぎないこともよくあります。」(ibid.) ということである。これは、自制心が、「役立つという観点だけでなく、適切であるという観点からも等しく是認される」(IV. 2. 8 (下) 三六) という第 4 部の論旨と符合する。両者のちがいは、第 4 部の自制心が、「卓越した理知」と結合して慎慮を構成したため、必ず良い結果をもたらすのに対して (IV. 2. 6. (下) 三五)、新 6 部の自制心は、他の徳と結びつくばかりか、不正義とも結合する可能性をはらんで、必ずしも良い結果をもたらさない点にある。

しかし、悪い結果をもたらす自制心を「適切である」といえるかどうかという問題がある。「心地わるい結果」が生ずるのは、自制心と結合した「不正義」のせいである。自制心そのものは、行為に不正な動機や指向性を与えておらず、むしろ、その行為の態様のみに影響する。自制心そのものは、「何をするか」ではなく、何をすることにせよ、「いつ」「どの程度まで」するかという「方法的」な側面にかかわる。この点については、スマスが道徳的能力と五官の關係について述べていることが参考になる。「いつ、どの程度まで、わたしたちの本性のあらゆるほかの原理は耽溺をゆるされるべきか、あるいは、押しこらされるべきかを最終審として決定することが、道徳的能力の所管事項です。」(III. 5. 5. (上) 三四一五)。

## ii 高邁の本質

さて、古代倫理学の分類においてスマスがおもに論じるのは「高邁」である。それは、「威厳」(dignity) をもつという点で、身体的欲望を抑える私的な自制の徳とは異なる。むしろ、スマスは、高邁のような公的な自制の徳が私的なそれよりもつねに優れているといっているわけではない。<sup>32)</sup> 古代社会の「高邁」は、富裕化と奢侈による社会の衰退

を阻止できなかったのである。<sup>(33)</sup>

古代倫理学が示す自制の諸徳の分類は、以下のとおりである。

恐怖と怒気、また、これらと混じり合い結合するほかの情念は、上の第一の種類に分類されます。くつろぎ・楽しみ・喝采への欲求、その他の利己的な多くの感情を充足させたがる欲求は、第二の種類に分類されます。……

上で言及した古代の道徳学者によると、前者の種類的情念を制御する力は、剛毅、勇らしさ、心の強靭さ（strength of mind）と呼ばれ、後者の種類的情念を制御する力は、節制、節度、慎み、謙抑と呼ばれました。（VI. iii. 3. (下) 一五三）

ここには、『感情論』第7部で紹介されるプラトンの学説と似ている点が見られる。<sup>(34)</sup> それによると、第一群の情念は、「わたしたちを侵害から守り、世間での地位と威厳を主張し、気高く誇らしい目的に向かわせる」（VII. ii. 1. 5. (下) 二二七）。それは、理性によって抑制され、そこに「剛毅と高邁の徳」が成り立つ。「世間での地位と威厳」と「高邁」のかかわりに注目しておきたい。第二群の情念は、「劣位の野蛮な欲求」であり、「身体を養う必需品を用意する」（*ibid.*）。それは、理性と第一群の情念によって抑制される（VII. ii. 1. 7. (下) 二二八）。

ただし、このスミスのプラトン解釈において、「節制」が言及されていない点には注意が必要である。「節制」は、右の「古代の道徳学者」による分類では、第二群の情念を抑制する徳に属するが、スミスのプラトン解釈ではそうっていない。プラトンは、魂の三つの部分（理性的部分、気概的部分、欲望的部分）の「幸福な落ち着きと完全無欠の調和」を「節制」と呼んでいる。スミスは、この点を考慮して、「節制」という英単語がプラトンの翻訳で使われる

ことに異議を唱え、「より適切には、穏和な気性、または、心の冷静・謙抑 (good temper, or sobriety and moderation of mind)」という二語以上の組み合わせで訳されるほうがよいと述べている (VII. ii. 1. 8. (下) 二二八)<sup>(35)</sup>。それは、'temperance' という英語がもつばら「欲望的部分」を対象とし、しかも、それを完全に抑圧するような禁欲を意味するからである (VII. ii. 4. 11. (下) 三二七)。

さて、ここでのスミスの分析は、第一群の情念を抑制する徳が中心であり、とりわけ、それは「高邁」の本質論である。この本質を論じる手法は、古代倫理学の「概括的な手法」である。それは、徳の根底にある感情がさまざまな状況下でどうもむる変様を概括し、その一般的特徴を記述するというものである (VII. iv. 3. 6. (下) 三六六七〇)。これによってスミスは、「剛毅、勇らしさ、心の強靱さ」を「高邁」に一括して、その本質を、「節度・威厳・適切さの感覚」によって「恐怖と怒気を制御すること」であるという (VI. iii. 10. (下) 一六〇)。高邁は、「真理・自由・正義のために刑場の露と消え、しかもその場で彼らにふさわしい平然たる態度と威厳を保った人たち」 (VI. iii. 5. (下) 一五四・五) だけでなく、「節度を保ち不屈の態度」で処刑されていく「強盗や追いはぎ」、「ほかのどんな職業にも勝る地位と威厳」を授かる兵士などにも認められる (VI. iii. 6-8. (下) 一五六八)。そこに共通するのは、死の恐怖に打ち勝つ「高邁」である。別のところでは、「立派で高貴な徳の高邁は、むしろ、いつか衰え死ぬ無力きわまる人間の域をはるかに超える自制心を發揮できなくてはなりません。」 (I. i. 5. 6. (上) 六四) といわれている。

ところで、スミスは、学説史を扱う第 7 部で、アリストテレスによる「高邁」の定義にふれている。「高邁の徳は、あまりにも傲岸不遜であることと、あまりにも小胆であることとの中間地点にあります。前者の悪徳の本質は、みずからの価値と威厳の感情があまりにも野方図なことであり、後者の悪徳の本質は、そんな感情があまりにも弱いことです。」 (VII. ii. 1. 12. (下) 二二三三)。この「みずからの価値と威厳の感情 (a sentiment of our own worth and dignity)」の

「中庸」が「高邁」である。スミスはこの定義をほぼ受け入れてるように思われるが、つぎの知見を付加している。「小胆」、つまり、恐怖の制御についてはどんな動機でも威厳を感じさせるが、「傲岸不遜」、つまり、攻撃的な怒気については、見栄から虚勢を張る場合もあるので、必ずしも威厳を感じさせない（VI.iii.10.（下）一五九六〇）。

### (3) 「共感の水準論」の再論

公的な自制の徳である「高邁」の本質が「概括的な手法」によって説明されたあと、第二群の私的な自制の徳は、ほとんど名前があげられるだけで、やや唐突に、「すでに自制心の本質については、本論の所々で述べましたから、以後の議論で自制の諸徳にことさらに詳しく立ち入る必要はない」（VI.iii.14.（下）一六五）といわれて共感の水準論に移行する。しかも、それは、第一部セクション2の再論である。

この方向転換をどう理解すればよいか。まず、ともかく「高邁」の本質が説明されたことは重要である。後述のとおり、スミスは、*pride* の語義に「高邁」を見出し、これを「混同」であると指摘する。この点を考慮すれば、適切な意味での「プライド」（自己尊重）と高邁を概念的に区別するために、伏線として高邁の本質を明らかにしておいたとも考えられる。また、第二群の私的な自制の徳は、新6部セクション1の「慎慮」に一括され、その本質はすでに説明されているとも考えられる<sup>17</sup>。

では、徳の本質論が打ち切られるだけでなく、そこから共感の水準論に移行するのはなぜか。共感理論の役割は、徳の根底にある感情の種類を知ることではなく、さまざまな感情の適切さを論定することであって、すでに『感情論』の前半部で論じられている。それが再論される理由は、再論された第一部とそれに対応する第6部の該当箇所を比較

するとき明らかになる。後述のとおり、それは、「自己尊重」の感情の適切な程度を示すことである。

さて、『感情論』の第6部セクション3では、第1部セクション2と同様に、情念が「社会的」・「非社会的」・「利己的」の三つに分類され、「公平な観察者が是認する情念の程度は、情念のちがいに応じて異なる」ということが論証される。スマスは、すでに第1部で、「この中庸は、適切さの指標の本質であり、情念の違いによって異なる。その値は、ある種の情念では高く、別の種類の情念では低い」、「情念に節度があるとか、ないといった評価は、その情念に共感したくなる世人の心理傾向の強弱にきっかり比例する」(I. ii. intro. 2. (上) 七〇) という知見を得ている。第6部は、それを以下のように、当事者の視点を加味して定式化する。

観察者が共感する気にかわめてなりやすく、それゆえに、適切さの指標が高いといえる情念は、主たる当事者の直接的な心情・感懐としては、だいたい心地よい。逆に、観察者が共感する気にかわめてなりにくく、それゆえに、適切さの指標が低いといえる情念は、主たる当事者の直接的な心情・感懐としては、だいたい不快であり、苦痛ですらある。(VI. iii. 14. (下) 一六五-六)

第6部ではこの定式に即して、先の三種類の情念に対する共感の水準が再び論じられる。ここでは、第1部の対応箇所と重複する部分が略述される一方、新たなテーマ——自己尊重——が展開される。以下ではこの対応関係をとくに「利己的情念」に注目して考察する。

まず、「人を結びつけて社会の形成を指向する心の動き」(VI. iii. 16. (下) 一六六)、そして、「人を駆りたて互いから引き離す、いくなれば、人間社会のきずなの破壊を指向する心の動き」(VI. iii. 16) がそれぞれ検討されるが、こ



れらが、第1部セクション2の「社会的情念」（同第4章）、「非社会的情念」（同第3章）に対応することは明らかである。<sup>(38)</sup>前者の場合、観察者は共感しやすく、当事者がそんな感情を過剰にもつとしても、「そんな過剰を非難しませんが、そのまなざしには相変わらず哀れみがあり、親切心さえこもる」（VI.iii.15）。つまり、観察者は共感しやすく、適切さの指標は高い。後者の場合、「先に述べたのとは反対に、不足するより過剰なせいで人の気分を害するくらいが強くあります。人はこの心理傾向が過剰なせいで、当人の心のなかでは無残でみじめな姿になり、他人の目には憎らしく、ときにはぞっとする対象にさえなります。」（VI.iii.16（下）一六七）。つまり、観察者は共感しにくく、適切さの指標は低い。

しかし、第6部セクション3の行論において「利己的情念」に対応する記述が明確でない。第1部において「利己的情念」は、「社会的情念」と「非社会的情念」の「中間」に位置づけられるが、第6部に同様な記述はない。だが、第6部の当該箇所を見ると、「利己的情念」が説明されており、第1部の記述と対応している。それは、第一、私生活上の悲痛、第二、私生活上の歓喜、第三、自己尊重の原理である。

以下では、これらの「利己的情念」の適切な水準に関する議論について、第1部と第6部の対応箇所を比較し、「共感の水準論」の再論の理由が「自己尊重」にあったことを明らかにする。

第一は、私生活上の悲痛である。第6部では、「直面する危険・辛酸への感受性は、面と向かう腹立たしい扱いへの感受性にも似て、不足するより過剰なせいで人の気分を害する傾向が強くなります。」（VI.iii.17（下）一六八九）といわれる。それは、なんらかの災厄や侵害によって悲痛を過剰に感じてしまう人は共感されにくいという趣旨である。そして、ここで問題にされる悲痛の原因はささいなことである。「心配性の人は、感受性が過敏で、小さなふとした雑事をいちいち感じ、そんな気性のせいで本人はみじめな気分になり、他人は気分を害されます。」（VI.iii.17（下）

一六九)。一方、第1部の例示はもつと具体的である。「ふと生ずる心地わるい小事をいちいち不安がる人、料理人や食堂支配人が義務をほんの少しでも果たさなければ気分を害する人、どんなに格式の高い儀式に参列しても自分やほかの人に示された無作法を逐一気にする人、……察するに、こんな人にはなにか理由があるのでしようが、大して共感されることはありませんまい。」(I.ii.5.3(上)一〇八九)このように、悲痛の原因がささいである場合、共感は成立しにくく、悲痛を自制しなければ他人から共感を得られない。

第二は、私生活上の歓喜である。第6部では、「人生にある楽しみや娯楽・享樂への感受性も、先と同様、過剰であつたり不足していたりするせいで、人の気分を害します。でも、それはどちらかといえば、不足するより過剰であるほうがまだしも不快でないように思われます。」(VI.iii.21.(下)一七二三)といわれる。そして、ここでの「楽しみや娯楽・享樂」は、ささやかなものであり、たとえば、若者がその年頃に味わうのが自然で似つかわしい気晴らしや娯樂である(VI.iii.21.(下)一七三)。一方、第1部の例示はもつと具体的である。「日常生活のどんなささやかな出来事、たとえば、昨晩いっしょに夕べの集いを過ごした人たちのことだとか、面前で催された余興のことだとか、その場の談論風発のただなかで言われたり行われたりしたことだとか、そんな人生のつれづれを埋めるささいな何でもないことはみな、わたしたちがいくら満足を表明しても、そうしすぎることはありません。」(I.ii.5.2(上)一〇七)。このようなささやかな楽しみから生じる歓喜は、それが過剰であつても、観察者から共感される。「そんな状況の大半でもつぱら欠点と認められるべきは、歓びを求める性向が強いことより、むしろ、適切さと義務の感覚が弱いことです。」(VI.iii.21.(下)一七三)。したがつて、この場合、歓喜をそれほど自制しなくても、他人から共感を得ることができるといえる。

第三は、自己尊重の原理、自尊感情である。これもまた私生活のなかで普通の市民がいただく利己的感情であり、こ

れが第6部の主要問題である。スミスはこれを扱う当該箇所の最初のパラグラフで問題を呈示して、それ以降の第6部のほぼすべてを解答に当てている。その呈示部は以下のとおりである。

自己尊重の原理 (The principle of self-estimation) は、強すぎることもあり、また、弱すぎることもありえます。自己を大いに重んじることは、とても心地よく、自己を卑下することは、とても心地わるく、ですから、当人にしてみれば、自尊の原理は「およそ不足するより過剰であるほうがまだしもずっと不快でないにままっている」ということだけは疑いようがありません。一方、公平な観察者の目から見れば、事態はまったくちがったふうに映るにままっている、つまり、自尊の原理は「過剰であるより不足するほうがまだしもつねに不快でないにままっている」——もしかするとそう思われるかもしれません。(VI.iii.22.(下)一七三—四)

結論からいえば、「自己尊重の感情においては、およそ不足するよりも少しぐらいは過剰であるほうが、当人にとっても公平な観察者にとっても、まだしも心地わるくないように思われます。」(VI.iii.52.(下)二—一)というのが解答である。

初版ベースの第1部において、この第三の利己的情念である「自己尊重」に該当する記述は、「成上り」の歓喜をめぐる議論に見られる。それは、私生活上の歓喜の一例であるにもかかわらず、共感されにくい歓喜として説明されている。<sup>(39)</sup>そこにおいて共感の支障になっているのは「嫉妬」である。こうした自己尊重(自尊心)と嫉妬をめぐる議論は、新6部のそれよりも限定的であり、結論も異なっている。この問題を扱うためには、新6部では「自己尊重」が、経済活動をふくむ私生活上の一般的问题として主題化されている点(本稿三)、そして、スミスにおける「嫉妬」

の問題を論じなければならない(本稿四)。

これらの点のちに扱うことにし、右の新6部の結論に関する解釈をいくつか見ておきたい。まず、そもそもこの結論自体が、「自己軽視」を要求する「慎み」に反するという批判がある<sup>(40)</sup>。これは、「慎み」をどのように理解するかという本稿のテーマにかかわってくる。たしかに、後述のように、初版ベースの議論で「慎み」は強い意味で理解され、「自己軽視」を要求する。しかし、まさにこの点が修正され、すべての人の「自己尊重」を可能にする普通程度<sup>(41)</sup>の「慎み」が新6部のテーマになったのである。

つぎに、マクヒュー教授は、「事情に通じた観察者は、自己尊重において過剰も不足も等しく懸念する。というのは、過剰も不足も究極的には行為者自身にとって悪いからである」と述べている<sup>(42)</sup>。右に見たように、私生活上の悲痛の場合には「過剰」が懸念され、歓喜の場合には「不足」が懸念されるが、「自己尊重」の場合は両方だといえる。だが、正確に読めば、スマスは、「少しぐらい過剰」であるほうがよいと踏みこんでいる。

田中教授は、この踏みこみに対して違和感があると述べている。第6版では「人間の虚栄心や称賛愛が生み出す腐敗の危険性が強調されている」にもかかわらず、「ほとんどすべての場合、いかなる点においても卑下しすぎるよりも、すこし高慢<sup>(43)</sup>でありすぎる方がよい (to be a little too proud) (VI. iii. 52. (下) 二二) (傍点は引用者)」といわれるのは、「一見奇異」であるが、「傲慢になってしまった古典的自由主義社会の指導層たちに対する彼らの再生への期待をこめた励まし」と解釈されている<sup>(44)</sup>。

ここで問題になるのは、「高慢」と訳されている、*proud* の概念である。この語をふくむ右の引用につづくのは、「自己尊重の感情においては (in the sentiment of self-estimation) およそ不足するよりも少しぐらいは過剰であるほうが、当人にとっても公平な観察者にとっても、まだしも心地わるくないように思われます。」という先に引用した解答で

ある。この「proud' 'pride' は、'self-estimation' とほぼ同じ内容である。また、「高慢」は、「見栄」とは異なり、想像上の立場の交換を拒否する悪徳である。これらの点について、次章で述べる。

### 三 自己尊重の主題化

スミスは、『感情論』（6版）第6部セクション3において、すべての人間に「自己尊重」を可能にする「慎み」を呈示するが、その過程で、'pride' という英単語の用法を検討し、知恵おくれの事例を観察し、見栄と高慢を比較して、「自己尊重」の概念を確立する。第1節で、本稿が「自己尊重」と理解する 'self-estimation' について説明し、第2節で、この点に着目しているラウジヨイの分析を参照する。

#### (1) 'self-estimation' の文脈

本稿が「自己尊重」と訳している 'self-estimation' は、当時としては比較的新しい語であり、*The Oxford English Dictionary* が登載する最も早い用例は、『感情論』第6版と同じ一七九〇年のものである。<sup>(43)</sup> そこにおけるこの語の意味は「自己評価」であり、それは高い評価でも低い評価でもありうる。一般に「評価」は、そのための規準を前提にし、これに照らして判断をくだすことである。スミスの場合、すでに見たように、理想的な規準と標準的な規準がある。そして、「自己評価」の「自己」は、観察者ではなく、当事者のそれである。<sup>(44)</sup> したがって、当事者の自己評価は、

なおも公平な観察者の「評価」(是認または否認)に服する。この「自己評価」は、公平な観察者の「評価」を受け  
る前は、高めになりやすい。「本人にしてみれば、自尊の原理は、およそ不足するより過剰であるほうがまだしもずつ  
と不快でないにきまっています」(VI. iii: 22. (下) 一七四)。一般的に高めになる当事者の「自己評価」は、「自己尊重」  
と表現することができよう。<sup>(45)</sup>

この「自己尊重」は、「pride」という語によって表示される「自尊心」である。しかし、ヒュームによれば、「pride」  
は、日常語としては悪い意味で理解される。本来、その意味は「中立的」であり、付随する事情によって良くも悪く  
もなり、「みずからのふるまいと人柄を顧みることから生じる自足的感情」も示せるはずであるが、実際には、その  
ための適切な英語は存在しなかった。<sup>(46)</sup> スミスも同じ困難を感じていたように思われる。スミスは、『感情論』の新 6  
部で「pride」、「proud」の意味に注意を促す。まず、それが意味するのは、「過剰な自己尊重」、「高慢」であることが多  
く、「非難の意味を相当に含む」(VI. iii: 33. (ト) 一九四)と述べている。これは、悪い意味での「pride」である。

しかし、それだけでなく、「pride」は「誇り高い」というように「良い意味」で使われる場合がある。スミスは、「彼  
はあまりにも誇り高い (proud) ので、あるいは、あまりにも気高い誇り (pride) をもつので、けっして卑しい仕事  
に甘んじない」(VI. iii: 44. (下) 二〇三) という用例を挙げている。<sup>(47)</sup> そして、注目すべき点であるが、スミスは、この  
「良い意味」について、内容的に「高邁」(magnanimity) であると指摘する。スミスは、アリストテレスが描写した  
「高邁な人」の性格を列挙して、「pride」の「良い意味」を具体的に示す。すでにみたように、スミスは、「みずからの  
価値と威厳の感情」の「中庸」が「高邁」であるというアリストテレスの定義をほぼ受け入れている。

しかし、スミスは、この「良い意味」を「高邁と混同されている」と述べ (VI. iii: 44. (下) 二〇三)、少なくとも理  
論的には承認しない。「pride」と「高邁」は、概念的に区別されなければならないというのが(その理由はともかく)

スミスの所見である。

スミスは、右のような「良い意味」での 'pride' とは別に、「本能としての自尊心」(an instinct of pride) に言及する。この用例は、「自然が世間一般の水準よりも相当低くつくっている不運な人たち」のケース分析に見られる。その人たちは、社会の目を避け、引きこもりがちである。その原因は、自尊心の欠如である。「同胞市民と対等な立場 (equality with their brethren) で持ちこたえるには、自尊心というあの本能が必要であり、そんな知恵おくれの人には微塵もそれが無い」(VI. iii. 49; (下) 二〇九)。この自尊心は、他者との平等性を維持するために自然が与えているものである。そして、スミスは、「知恵おくれの多くの人は、理知をつかさどる諸能力のどこも劣っていません。」(ibid. (下) 二〇八) と述べ、本能としての自尊心は、「読み・書き・計算」のように学習によって身につく知的能力とは関係がないという。この自尊心は、ほとんどすべての人が生まれつき持つもので、それ自体としては良くも悪くもない・中立的な意味である。

もともと、本能としての自尊心は、ある意味で「みずからの価値と威厳 (dignity) の感情」といえるかもしれないが、もしそう解すれば、*dignity* は、世間や社会のなかで後天的に得られる優越ではなく、先天的に人間にそなわるものであり、「尊厳」と訳すことができるであろう。しかし、本稿二(2)ii でみたように、スミスは '*dignity*' の語をしばしば「高邁」と関連させて使うので、本稿では英雄的な性格を表すために「威厳」と訳している。ただし、注目すべき例外がある。「自己保存」の原理が欠如している人について、「でも、やはりそれは、彼の人柄の尊厳 (the dignity and respectableness) をいささか減らします。」(VII. ii. 3. 16; (下) 三〇八) といわれている。自己保存はすべての人に自然が与えている本能であり、それをもつことは英雄的な「威厳」と無関係なのであるが、(こ)では、'*respectableness*' の意味と融合して「尊厳」を構成している。<sup>(48)</sup>

以上のように、スマイスは、すべての人間が本能としてもつ「自尊心」を 'pride' の理論的な意味として 'self-estimation' に託したように思われるが、ここでひとつの疑問がある。それは、スマイスが 'pride' の「良い意味」を論じたさい、アリストテレスのいう「高邁な人」の性格が、「この二世紀でスペイン人の人柄に属するとみなされるのが普通になった」(VI. iii. 44. (下) 二〇三) と述べている理由である。

この 'pride' の語義の問題に関連して、古代のアリストテレスと近代のスペイン人を結びつける由縁は、スペイン人によるインディアス征服戦争であるように思われる。『国富論』では、「彼らをキリスト教に改宗させるという敬虔な目的が、この不正な計画を神聖化した。しかしその地で黄金という財宝を見つけようとする期待が、この計画の実行をうながした唯一の動機であった。」(iii) 一九頁。IV. vii. a. 15: 561) といわれている。<sup>(49)</sup> それは、アリストテレスの「自然的奴隸制」の思想にもとづいておこなわれた。<sup>(50)</sup> 「自然的奴隸制」とは、支配者にふさわしいものと奴隷にふさわしいものは生まれつき決まっているという考えであるが、<sup>(51)</sup> スペイン人はこの思想にもとづいて先住民を略奪・虐殺した。その論理は、「もし彼らが人間的で徳高い人々に支配されるのを拒めば、武力によって彼らを強制的に服従させることが許されず。<sup>(52)</sup>」というものであった。もつともそこに「高邁」をみるか、「高慢」をみるかは、意見の分かれるところであろう (cf. VI. iii. 42. (下) 二〇一)。

ちなみに、ホッブズは、アリストテレスの「自然的奴隸制」の思想を批判し、「各人は他人を生まれながら平等なものとして承認せよ」という自然法を導き、この規定に違反することを 'pride'、つまり「高慢」と呼んだ。<sup>(53)</sup> ただし、ホッブズの場合、すべての人は高慢であるという点において平等であり、現在の力を維持するためにさらなる力を追求してやまず、自足することはない。ホッブズにとって、「プライド」は「過剰な自己尊重」以外でなく、すべての人が平和裏に満足と幸福を引き出せるような「適切な程度の自己尊重」ではありえなかった。ホッブズは、「高慢」



の危険性を防止するために、位階を定める国家法を必要とした。<sup>(54)</sup>これに対して、ヒュームとスミスは、それぞれに「慎み」を論じた。

(2) 適正化以前の 'pride' は

以上のように、スミスは、日常語としてはおもに「悪い意味」で使われる 'pride' が「良い意味」でも使われることを認めながら、これを理論的には退けて、中立的な意味での 'pride'、「自己尊重」に関心をよせる。この点に注目しているのがラヴジョイの研究である。それによると、まず、①「承認願望 (approbateness)」(他人からは認められたいという欲望)、②「自己称賛 (self-esteem)」(自分自身について良く評価されたいという欲望)、③「競争心 (emulation)」(他人の上位に立ちたい、上位にいたいことを認めてもらいたいという欲望) が概念的に区別される。<sup>(55)</sup>このうち、①と②のちがいがわかりにくいように思われるが、②「自己称賛」の概念について、つぎのように言われている。「私は、己れに対する他者の如何なる実際の認識を参照せずとも、そうした自己が存在し得るということは事実であると思います。それ故に人は、単に自分は好ましい性質を帯びた主体である——あるいはそれに近い存在である——と考えることに、現時点での満足を見出だします。<sup>(56)</sup>これをみると、自己称賛は、他人の実際の認識を参照しないという意味で絶対的であり、ヒュームにおける「みずからのふるまいと人柄を顧みることから生じる自足的感情」はそれに該当するように思われる。

では、スミスにも②「自己称賛」に該当するものがあるのだろうか。ラヴジョイの考察によると、スミスの場合、①「承認願望」が②「自己称賛」に先行し、①から②が生じるさいに「胸中の他人」の意見が参照される。<sup>(57)</sup>スミス

における①「承認願望」は、見栄と高慢の両方を含むとされ、「称賛への愛」(the love of praise)である。<sup>(58)</sup>これが、公平な観察者によって、いわば「道徳感情化」され、②「自己称賛」になる。<sup>(59)</sup>したがって、スミスの場合、②「自己称賛」は、適切な程度のそれとしてみ存在するとラヴジョイは理解する。では、本稿が論じてきた当事者の「本能としての自尊心」、「自己尊重」といった適正化以前の「自己称賛」は、どこに位置づけられるのだろうか。

ラヴジョイの理解では、②「自己称賛」が「道徳感情化」される前は①「承認願望」であり、そこには「高慢」と「見栄」の両方がふくまれる。この二つは、『感情論』第6版では、概念的に区別されている。たしかに、「高慢と見栄は、しばしば同一人物に混在するせいで、これらの悪徳の典型的特徴はどうしても混同される」(VI.iii.47.(下)二〇六)(傍点は引用者)。しかし、高慢ちきは、見栄っぱりとは異なり、他人からは認めされたいと思わず、したがって、高慢は、厳密に言えば、「承認願望」ではない。「高慢」は、ラヴジョイのいう「己れに対する他者の実際の認識を参照しない」という②「自己称賛」の性格を、過剰にはあるが、もっている。

高慢ちきが、わが身をあなたの境遇におき、あなたから自分をみてほしいと願う視点は、実際に自分がわが身をみる視点以外ではありません。彼があなたに要求するのは、彼が正義であると思うこと以外ではありません。……彼の願いは、あなたが彼自身に対して払う敬意を掻きたてることであるより、むしろ、あなたがあなた自身に対して払う敬意を減入らせることであるように思われます。(VI.iii.35.(下)一九四・五)(傍点は原文のイタリック)

この種の過剰な自己称賛である「高慢」は、「悪い意味」での pride である。それは、善導が困難であり、「罪をすべて背負ったまま死ぬ」(VI.iii.45.(下)二〇四)といわれている。右の引用から明らかのように、「高慢ちき」は、

実際には想像上の立場の交換を拒絶しており、道徳的教化の対象にならない。したがって、厳密に言えば、スミスにおいて道徳感情化される前の「承認願望」は「見栄」だけである。<sup>(60)</sup> それにもかかわらず、そこに何らかの意味での「pride」を読むとすれば、中立的な意味でのそれ（万人が本能としてもつ自己尊重）しかない。その存在は、知恵おくれのケース分析によって明らかにされる。

ところで、見栄の場合には、まがりなりにも想像上の立場の交換がおこなわれ（VI. iii. 36.（下）一九五）、道徳感情化の余地はあるが、「自己尊重」の道徳感情化のありかたとはちがうように思われる。成人に関するかぎり、見栄に対するスミスの批判は厳しい。そこに、「すこし見栄が強すぎるほうがよい」というような寛容はありえない。<sup>(61)</sup> 見栄とそうでない称賛願望のあいだには明確な区別があり、見栄は多少にかかわらず、悪であり、道徳的に許容される程度は、原理的に存在しない。この点が、すでにふれたように、「すこし自尊心が強すぎる（too proud）ほうがよい」（VI. iii. 52）といった「プライド」（自己尊重）の場合とは異なる。<sup>(62)</sup>

スミスは第6版で、万人が本能としてもつ「プライド」の道徳感情化を主題にし、「奢侈」「情欲」と同様なしかたで論じている。すなわち、「奢侈」と「情欲」は、程度問題である。それは、「本能」に根ざしており、完全に無くすることができないので、「見栄」とはちがいがい、ある程度ならば許される。<sup>(63)</sup>

たとえば、快樂への愛と性交への愛につけられた普通の名称「Luxury and Lust」は、背徳で気分を害する程度を標示します。一方、節制と貞節という語が表示するのは、むしろ、それらの情念が押しこめられ屈服している抑圧状態であって、存続するのを相変わず許される程度ではないように思われます。……でも、節制と貞節は、支配しようとする情念の対象にまったく無感覚であれとは命じません。これらの徳がめざすのは、そんな情念の

横暴を押しころして、当人を傷つけない程度にとどめること、そして、その個人とともに暮らす人びとをわざわざせたり陰悪な気分にしたりしない程度にとどめること)にすぎません。(VII. ii. 4. 11. (下) 三二七) (「」は引用者)

「プライド」に関する議論のしかたは、ここで例示される「奢侈」「情欲」と同じである。この議論を援用すれば、「プライド」も、日常語としては「高慢」と解され、非難されているが、それは「本能」であって完全に無くすことはできず、「存続するのを相変わらず許される程度」をもちうる。そして、適切な程度の「プライド」を可能にするのが「慎み」である。しかし、キリスト教社会が要求するのは「強い慎み」であり、その点で、「節制」「貞節」とよく似ている。「節制」が標示する強い禁欲性がプラトンの翻訳にふさわしくないというスミスの指摘についてはすでにふれた。「貞節」も非常に峻厳な徳であり、女性に強度の「慎み」(modesty)を要求する。<sup>(64)</sup>「慎み」は女性の「貞節」も意味した。<sup>(65)</sup>

#### 四 観察者の公平性と嫉妬

「自己尊重」は、「見栄」とはちがい、「少しぐらい過剰」でも悪ではなく、むしろ、日常の幸福に欠かせないものである。幸福には、「外面的な財」も、ある程度は必要であるが、いわば、「内面的な財」も必要である。まず、それは、「曇りなき良心」(a clear conscience)であり (I. iii. 1. 7. (上) 一一六)、「見栄の罪」を犯していない身の潔白である。しかしそれだけでなく、「自己尊重」から得られる「幸福と満足」も必要である。このような認識が、『感情論』

第6版にあり、それを実践する資質が「慎み」である。

しかし、初版ベースの議論では、「自己尊重」の原理は、「成上り」との関連で限定的に論じられるにとどまり、経済活動をふくむ私生活上の一般的問題として主題化されていない。したがって、それを抑制する「慎み」についても立論は不完全である。本章では、第1部の「成上り」の例を分析し、慎みの理論化の成否を分けたのが「嫉妬」の問題であったことを明らかにする。

### (1) 嫉妬の問題

まず、分析に先立って結論を述べておきたい。適切な自己尊重の程度は、「嫉妬」の問題とかわわっている。嫉妬を与件として公平な観察者の性格に組み込むと、その共感を得るためには、「強い慎み」をもたねばならない。その場合の自己尊重の水準は低くなる。逆に、それを与件としなければ、公平な観察者の共感を得るために必要な慎みはさほど強くなくてよい。この場合の自己尊重の水準は高くなる。スミスの議論は、前者から後者へ進展する。もっとも、強い慎みは必ずしも否定されるわけではない。「真の慎み」をもつ「賢徳の人」は、「自分の功勞をずいぶんひかえめに評価すると同時に、ほかの人びとの功勞を細大もらさず感じる人柄」(VI.iii.25.(下)一七八)である。これは、後述の「成上り」に要求される「強い慎み」に対応する。スミスは、「慎慮」の徳を上級と下級に分けているが(VI.i.15.(下)一〇三、四)、「慎み」についても同様のことがいえよう。

しかし、「嫉妬」に関するスミスの見解について、解釈は分かれている。「わたしたちは、自分の嫉妬心をつねに恥ずかしく思いますから、その見苦しい感情が他人の歓びへの共感に差しつかえると、しばしば他人の歓びに共感する

そぶりをして、ときには本当に共感したいと思います。わたしたちは、隣人の好運に接して、もしかすると本心は実に残念でならないときに、お喜びいたしますと言ったりします。」(I.iii.1.4(上)一一五) ここには、嫉妬をめぐる葛藤と欺瞞が示されており、スミスにおける「共感」は容易に「嫉妬」に転化するという解釈が成り立つ<sup>66)</sup>。

これに対して、嫉妬は例外的に生じるにすぎず、むしろ共感によって克服され、それに代わる「競争心」が経済社会を牽引するという解釈がある<sup>67)</sup>。『国富論』においては、「大多数の人はそうした情念 [Envy, malice, or resentment] の影響をあまりしばしば受けるものではない…。それらの情念のもたらす不正から守ってくれる司法官僚はいなくても、人びとはかなりの程度安全に、ともに社会のなかで生きていくことができるだろう。」(III)三七四。V.i. b. 2: 709) (「」は引用者) といわれることから、嫉妬はさほど重大な問題として扱われていないという解釈もある<sup>68)</sup>。

商業社会における嫉妬の脅威をスミスが認識していたことは確かであると思われる<sup>69)</sup>。嫉妬の影響がないのは、狩猟社会のように貧富の差が小さく、財産の侵害を防ぐ司法官僚がいなかったことが前提である。そして、司法官僚がいなくても心配のいらぬ「不正」とは、「身体または名声」(person or reputation) の侵害である (III)三七四。V.i. b. 2: 709)。この二つの権利は、「自然権」であると『法学講義』でいわれている<sup>70)</sup>。それはすべての人間が生まれ持っているもので、嫉妬は起きないのである。一方、商業社会のように持っているものと持たざるものが発生し、財産の侵害を防ぐ司法官僚がいる場合は、嫉妬の影響が問題になる。それについてスミスは、「大きな財産があるところでは、どこでも大きな不平等がある。…金持の豊かさは貧乏人の怒りを刺激し、彼らはしばしば欠乏に駆り立てられ、ねたみ (envy) にそののかされて、金持の財産を侵略する。」(III)三七五。V.i. b. 2: 709-10) と述べている。嫉妬は、後述の「成上り」の例にみられるとおり、少なくとも商業社会では問題になる。たしかに、大衆は権門や上流身分に対して嫉妬心をもたないといわれる (I.iii.1.11.(上)二二〇)。だがそれは、身分の差が伝統によって固定されたあとの話である<sup>71)</sup>。

そのような関係が確立する以前、または確立しえない間柄において、嫉妬の問題は生じうる。

では、この「貧者の怒りと嫉妬」はどのように処理されるのか。その「怒り」は、食糧の欠乏により生命・身体が脅かされるせいで生じ、一方、「嫉妬」は、経済的不平等により自尊心が傷つけられるせいで生じると考えられる。自尊心と嫉妬の問題は、不平等があっても多くの人を養う経済理論によっては解決されず、むしろ、なんらかの道徳理論を必要とするように思われる。<sup>72</sup>それが各人の自尊心のあいだに平等を保つ「慎み」の理論であり、その理論化のためには嫉妬の問題を避けることはできない。

## (2) 「強い慎み」から「慎み」へ

それでは、「慎み」の理論化はどのようにしておこなわれるのだろうか。この問題の端緒は、『感情論』第1部セクション2第5章「利己的情念について」の「成上り」の分析にみられる。それは、私生活上の歓喜の一例であるが、成上りの歓喜は、嫉妬のせいで共感されにくいと説明される。もとより、「嫉妬心がない場合には、歓びに共感したいという衝動のほうが、悲しみに共感したいという衝動よりもずっと強い」(T. III. 1. 5 (上) 115) というのがスミスの主張である。しかし、このケースでは、公平な観察者が嫉妬するのは当然であり、成上りはこの嫉妬に共感しなければならぬとされる。そのためには、「強い慎み」が必要である。たしかに、それは称賛すべき徳であるが、普通の市民には重荷であり、成上りもそれに耐えられない。普通程度の慎みについては何も言われていない。これは、嫉妬を与件として公平な観察者に組み込んだ結果である。

知り合って日の浅い人たちの自尊心 (*pride*) は、彼を同格者と認めるとき見くびられていると感じ、それは、昔なじみの自尊心が彼を上司に頂いたときに感じたのと同じくらい強いものです。一方、成上りが、知り合ったばかりの人や昔なじみに与えた無念をつぐなうには、きわめて頑強な粘り強い慎み (*the most obstinate and persevering modesty*) が必要です。(I. ii. 5. 1. (上) 一〇六)

「ここで「自尊心」をもつとされるのは、成上りではなく、追い抜かれた友人たちである。一方、「慎み」をもつべきなのは成上りのほうであるとされる。自尊心の持ちぬしと慎みの持ちぬしが異なるため、自尊心は慎みによって「自制」されるべしという論理が見えにくい。しかし、仔細にみれば、成上りの強い歓喜の裏には自尊心が隠れている。彼の慎みは、「自分をとりまく新たな事情から自然に湧き立つ心の高揚」(I. ii. 5. 1. (上) 一〇五) を制御する。この高揚は、成上り自身の「自尊心」の高まりである。そして、彼はみずからの高ぶる自尊心を抑制しなければならぬが、「概して成上りは、あつというまに神経をすり減らしてくたびれ、昔なじみの陰險な疑りぶかい自尊心と、知り合ったばかりの人たちの隠し味のきいた軽蔑に挑発され、憤然として前者には無視を決め込み、後者には痲癩で応じ、ついには、いばった態度が身についてしまって、皆から敬愛される資格を失います。」(I. ii. 5. 1. (上) 一〇六)。こうなってしまうと、成上りは、新 6 部でいう「過剰に自己を尊重する人」である。すなわち、「彼は、きわめて親しい友人たちにさえ疑いの目を向けます。友人とのつきあいは、彼の気分を害するようになります。彼は、友人たちを自分の面前から追い払い、仲間の献身に感謝しないばかりか、残酷で正義にもとる仕打ちで報います。」(VI. iii. 32. (下) 一九二)

したがって、自尊心は、友人知人だけでなく、成上り本人にもある。成上り自身の自尊心は、運勢の急な好転で高



揚し、「高慢」になっている。この成上りの過剰な自尊心は、周囲の人びとの自尊心を傷つけ、彼らを利害当事者として巻き込んでしまう。これと似た状況が、新6部でもつぎのようにいわれている。「仲間がわたしたちに僭越な態度をとったり、わが身を優先したりすれば、彼らの自己尊重は、わたしたち自身のそれを減入させます。わたしたちは、自身の高慢と見栄に触発されて、彼らを高慢ちきや見栄っぱりであると告発し、彼らのふるまいの公平な観察者であることをやめます。」(VI.iii.22. (下) 一七四)。(傍点は引用者)

このように、「わたしたち」は、「公平な観察者」から「当事者」に立場を変え、「公平な観察者」は不在になる。そして、その原因は、当事者（成上り）に「強い慎み」がないというより、むしろ、それと裏腹の関係にある観察者（わたしたち）の「嫉妬心」の存在である。

成上りは、どんなに大きな功勞のぬしでも、一般に心地わるく、わたしたちは、ふつう嫉妬心に邪魔されて、彼の歡喜に心から共感することができません。このことは、成上りに少しでも分別があればわかります。彼は、好運によって高揚している様子を見せず、むしろ、喜びを押しこらし、自分をとりまく新たな事情から自然に湧き立つ心の高揚を低く抑えようと懸命に努力します。彼は白々しく、以前の身分にお似合いの地味な服装を今もして、みせ、以前の身分にふさわしい慎み深い態度を今もしてみせます。彼は、昔なじみへの気づかいを倍にして、これまで以上に謙虚に、ぬかりなく、愛想よくしようと努めます。一方、わたしたちは、こんな態度こそ、成上りの境遇にきわめてふさわしいと是認します。その理由は、わたしたちが彼の幸福をねたみ嫌悪するときに、彼がそこによせる共感、わたしたちが彼の幸福によせる共感より強くなければならないと期待するからであるように思われます。(I.ii.5.1. (上) 一〇五) (傍点は引用者)

成上りに「きわめて頑強な粘り強い慎み」が要求されるのは、わたしたち「公平な観察者のなかにある「嫉妬心」のせいである。このケースで、嫉妬心が観察者のなかに湧くことは当然とされ、まったく非難されていない。それどころか、運勢の急転について成上りに責任があるわけではないのに、強い歓喜が分散して弱い歓喜になれば、嫉妬心は湧きにくいとさえ言われる。「当人が昇進の各段階に至るずつと前から、その到達は既定のこととしてあらかじめ世評によって決められ、そうであればこそ、予定通り昇進するとき、当人に野方図な歓喜が掻きたてられることはありえず、また、彼に追いつかれた人たちに猜疑心が生まれたり、追い抜かれた人たちに嫉妬心が生じたりすることも常識的にはありえない」(FISHER(上)一〇六七)。昇進が漸進的であれば、その機会が分散し、それぞれは些細な機会となり、そこから生じる喜びもささやかなものになる。ささやかな喜びは共感されやすい(本稿二③)。

このように、初版ベースの理解では、嫉妬心の生起を左右するのは、歓喜を生ずる機会の軽重という外的条件であり、嫉妬自体も深刻な道徳的悪とは考えられていない。しかし、いうまでもなく、観察者に嫉妬心が生ずる原因は、観察者の自尊心と成上りの自尊心のあいだに生じた不均衡である。観察者は、みずからの嫉妬心を顧みず、成上りに「強い慎み」を要求し、成上りはそれに応えきれなくなつて、相互に自尊心を傷つけあう結果に終わっている。観察者は、平均的的市民(賢徳の人ではなく)の自尊心の「適切な程度」を呈示できていない。

これに対して、新6部では、「毛ぎらいされ・いとわしい情念の嫉妬心のように、過剰と不適切な方向性を本質とする原理は、欠点になりえます。嫉妬心は、他人の占める優位がすべて真正正銘の権原にもとづくのに、それをいじわるい嫌悪のまなざしでながめる情念です。」(VI.iii.16(下)一六七八)といわれている。嫉妬心は、深刻な道徳的悪であり、公平な観察者がいだいてはならないものである。そのような情念をもつことは、おそらく「成上り」に対してさえも、公平な観察者にはふさわしくない。新6部では、「わたしたちは、高慢ちきと見栄っぱりを疎んじるの

で、これらの悪徳の非をとがめる場合に、ついその人のことを世間一般の水準よりも高めでなく、むしろ低めに位置づけたくなる一般的な心理傾向があります。でも、この判断は、ほとんどの場合まちがっている」(VI.iii.42.(下)二〇二)といわれている。この「一般的な心理傾向」の内容は明かされていないが、「嫉妬」であろう。嫉妬は、観察者の公平性をそこない、判断を誤らせる。

以上のように、初版ベースの議論では、経済的成功者が自尊感情を満たすためには「強い慎み」によって観察者の嫉妬に共感しなくてはならない。これに対して、新6部の議論では、経済活動だけでない多様な私生活の面で自尊心を満たすためには、普通程度の「慎み」をもつだけでよい。その前提には、公平な観察者は嫉妬しないという条件がある。各人は、ほかの当事者に対しては観察者であるから、その公平性を保つには、「嫉妬」を除去しなくてはならない。そのとき、公平な観察者は、当事者の自己尊重によって気分を害さなくなり、普通程度の「慎み」が成立する。これが、セクション3の最終段落において一般理論として呈示される。

したがって、自己尊重の感情においても、ほかのあらゆる情動、情念、習慣の場合と同じく、公平な観察者にきわめて心地よい程度は、本人自身にもきわめて心地よいのですし、また、それが多すぎたって、あるいは、少なすぎたって、公平な観察者の気分を害する程度がきわめて低いのであれば、それに応じて本人自身にとつても、それが心地わるい程度はきわめて低いのです。(VI.iii.53.(下)二一一二)

## おわりに

スミスは、「自己尊重」を主題化し、それを適切な程度にまで抑制する資質として「慎み」を論じた。アリストテレスは、前記のように「つつしみは徳ではない」と述べたが、わたしたちにとって、それはすべての個人が相互に自己を尊重し、そこから幸福と満足を得るために必要である。その意味で、「慎み」の根底には、「人間の尊厳」への配慮がある。これは、「社会における自分の地位と威厳を維持することへの配慮」(スミスはこれを「高邁」の表れとみる)とは区別される (I. ii. 3. 8. (上) 九八)。

しかし、人間の尊厳は、自己尊重を可能にする「慎み」だけでなく、自己保存を可能にする「正義」ともかわる問題である。正義は、「じつと座って何もしないことにより」実行できる「消極的徳」である (II. ii. 1. 9. (上) 二二三-四)。それは、権利を保障する社会の「支柱」である (II. ii. 3. 4. (上) 二三四)。慎みは、人間の尊厳に資するこのもう一つの資質とも関連しているように思われる。この点については別の機会に論じたい。

- (1) Daniel Staman (1992) "Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment", *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, no. 169, pp. 420-38, at 428-9.
- (2) D. ヒューム『道徳について』(神野慧一郎、林誓雄訳、二〇一九年) 京都大学学術出版会、二四一頁。
- (3) Staman, *supra* note 1, p. 437.
- (4) *Ibid.* 上掲論文は、スミス解釈ではないが、これまであまり論じられてこなかった慎みの徳について最近の議論を検討して対案を出している。この論文は、自尊感情が、他者からの評価を顧慮しないため、むしろ嫉妬を軽減するという考え方も示し、嫉妬を

- 重視していない。Ibid., p. 424. これに対して、スミスにおける「慎み」の理論は、嫉妬を公平な観察者から除去することによって成立した（本稿四）。
- (5) Ibid., pp. 434-5.
- (6) Ibid., p. 437.
- (7) 『道徳感情論』のテキストは、Adam Smith (2002) *The Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen (ed.), Cambridge University Press である。『感情論』からの引用は、パート（ローマ数字大文字）・セクション（ローマ数字小文字）・章（アラビア数字）・パラグラフ（アラビア数字）の順で該当箇所を示し、そのあとに岩波文庫版の該当する巻と頁を表記した。アダム・スミス『道徳感情論』（上）（下）（水田洋訳、二〇〇三年）岩波文庫。なお、訳文は『香川法学』（二〇一三―一八年）に連載した拙訳を修正したものである。
- (8) J. Brennan (2007) ‘Modesty without Illusion’, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXV, no. 1, July, pp. 111-28, at 118-27.
- (9) Ibid., p. 122. ほうしたやりかたで「慎み」のジレンマを解決しようとしても、新たな「自己欺瞞」を生ずるといふ批判がある。Satman, *supra* note 1, pp. 427-9.
- (10) 「高慢ぢやて見栄うばりは、絶えず不満を感じ」、「真に高邁な人」も、「知恵ある人びと」と敵対して「無上の幸福」を逸するおそれがある（VI. iii. 51. (ト) 二一〇）。
- (11) ヒューム前掲注(2) 二四一頁。
- (12) ヒューム前掲注(2) 二三五頁。
- (13) ヒューム前掲注(2) 二二六頁。ヒュームは「過度の自負心（自信過剰）のように本人にとっては直接に快い感情でありながら、観察者が不快な道徳感情を感じる事実をいかに説明するか」という問題に直面し、「比較の原理」を導入した。新村聡『経済学の成立』（一九九四年）御茶の水書房、一一二―一二頁。
- (14) 「思えば、われわれがおよそ心に喜び・快樂を抱くのは、自分に有利になるように他人と比較し、自分のほうが相手よりも優れつゝることを願ふからである。……」Th. Hobbes (1998) *On the Citizen*, edited by R. Tuck & M. Silverthorne, pp. 26-7.
- (15) J. Taylor (2012) ‘Hume on the Dignity of Pride’, *The Journal of Scottish Philosophy*, vol. 10 (1), pp. 29-49, at 41-3. 本論文は、ヒュームの自己尊重をめぐる議論で「人間の尊厳」のかかわりを示唆している点でも注目される。Ibid., p. 47.
- (16) Ibid., p. 43. ヒュームの「慎み」の徳は「近代的」なもので、古代の英雄的な徳（本稿で扱う「高邁」もそのひとつ）のように

- 荒々しく危険ではない。Ibid.
- (17) 星野彰男『市場社会の体系 ヒュームとスミス』(一九九四年)新評論、六一頁。八一―、五九―六六頁。
- (18) R. P. Hanley (2011) *Adam Smith and Character of Virtue, Cambrige U. P.*, pp. 159, 163. この解釈は『感情論』第3部6章に出づる 'prudence, just magnanimity, proper beneficence' (III. 6. 11. (七) 三三二) が、新6部で扱われる 'prudence', 'self-command', 'beneficence' の「改訂されたリスト」であるという解釈にもとづく。「慎慮」と「慈恵」の部分はほぼ対応しているが、'self-command' は、'just magnanimity' に「改訂」され、それが新6部セクション3の実質をなすといわれる。Ibid., pp. 92-3. しかし、第3部6章の当該箇所は、初版で書かれており、スミスの到達した思想を表現するのは、むしろ第6版であろう。また、新6部セクション3で「高邁」がおもに扱われるのは、パラグラフ第5から第12にすぎない。しかし、Hanley 教授によれば、新6部のセクション2全体も「高邁」を論じており、「高邁」は新6部で最も多くのページを割かれていると解釈される。Ibid., p. 165, note 43.
- (19) 'Magnanimity' の訳語は、アリストテレス『ニコマコス倫理学』(朴一功訳、二〇〇二年)京都大学学術出版会に従った。原語の意味は、「大きな魂」「気宇壮大」であり、「自負心」「誇り」の意味でも使われる。上掲書、注(一) 一六五頁。
- (20) Staman, supra note 1, p. 432.
- (21) アリストテレス前掲注(19) 八一、一九一―三頁。
- (22) これが『感情論』第5部のテーマである。拙稿「アダム・スミス『道徳感情論』(6版)第5部、慣習が道徳感情に及ぼす影響」の分析―クローブ・ビュフィエとの関連を中心に―「香川法学第三八巻第三・四号(二〇一九年) 六九―一四八頁。
- (23) 'Self-estimation' を利己的情念とは別に論じるものとして、篠原久「アダム・スミスにおける『適宜性』概念をめぐる」『経済学論究四八巻三号(一九九四年) 四七一、四七三―九頁。
- (24) 篠原前掲注(23) 四七四―九頁。
- (25) 山崎怜「アダム・スミス」(二〇〇五年) 研究社、二六二頁。
- (26) 従来の理性主義的な理解を批判し、感情主義的な枠組みにおいてスミスの自制心をとらえるものとして、L. Kopajtic (2021) "Adam Smith's sentimental conception of self-command", in *The Adam Smith Review*, vol. 12, edited by Foma Forman, Routledge, pp. 7-27. 一方、こねに役立つ第4部の自制心は「害を与える場合もある第6部の自制心は異質なものであり、前者は「道徳的な自制心」(正しい理性)、後者は「前道徳的な(習慣的な)自制心」(実践的理性)であるととらえる解釈もある。Maria A. Carrasco (2012) "Adam Smith: Self-command, Practical Reason and Deontological Insights", 20 *British Journal for the History of Philosophy*, no. 2, pp. 391-414, at 407.
- (27) J. McHugh (2022) *Adam Smith's "The Theory of Moral Sentiments": A Critical Commentary*, Bloomsbury Academic, p. 268.

- (28) *Ibid.*, p. 268.
- (29) *Ibid.*, pp. 268-9
- (30) *Ibid.*, p. 275.
- (31) *Ibid.*, p. 275.
- (32) しかし、Hanley教授によれば、高邁は、慎慮によって深刻化する商業社会の弊害（個人主義と凡庸化）を克服する高貴な徳であり、「感情論」の新6部は、プラトン、アリストテレス、ストア学派における「高邁」の説明を統合し、その近代的な意義を取り戻す試みである。Hanley, *supra* note 18, pp. 154-5. 初版ページの記述には、高邁への共感が示されている箇所もある。II. iii. 3. 6. (上) 二七九八〇。また、第6版で削除されたIII. 3. 11の箇所、(上) 三二二一、Smith, *supra* note 7, pp. 162-3を参照。
- (33) アダム・スミス『法学講義』（水田洋訳、二〇〇五年）岩波文庫、五一―七二頁。
- (34) McHugh, *supra* note 27, p. 267.
- (35) プラトンにおける「節制」の概念については、「正義」と関連づけるか、単なる欲望の制御とみるかで解釈が分かれている。中澤務「プラトン『ゴルギアス』における〈節制〉と〈正義〉」関西大学文学論集、第五三巻第一号（二〇〇三年）五七―八六頁。
- (36) トマスは、高邁を勇氣（剛毅）の一部と理解し、狭義の勇氣は死の恐怖を耐え抜く心の強さであるという。松根伸治「トマスにおける『高邁』 *magnanimitas* の位置づけ」南山神学第三三三号（二〇一〇年）一九七頁。これに対して、スミスは、戦争を高邁の偉大な学校といふやうに（VI. iii. 7. (上) 一五六）、「剛毅」より「高邁」を一般的用語として使用する。
- (37) 「節制、勤勉、貞節、謙讓」が「慎慮」に一括される」という見方がある。山崎怜『経済学と人間学』（一九九四年）昭和堂、一七頁。慎みは、新6部セクション1で二度言及されている（VI. i. 7; VI. i. 9）。
- (38) 篠原前掲注（23）四七一頁。第一部セクション2第一章と2章は、情念それ自体に対してほとんど共感が生じない場合の考察である。
- (39) 第6版第6部セクション3の主題を「利己的情念」（歓喜）に対する制御と解釈するものに、田島慶吾（二〇〇三年）『アダム・スミスの制度主義経済学』ミネルヴァ書房、三二―八九頁。
- (40) G. Brennan (2020) 'Self-esteem and Social Esteem: Is Adam Smith Right?', *Human Affairs*, vol. 30, p. 312. この批判は、『感情論』第3部に向けられたものであるが、'to be esteem-worthy' と 'the esteem of the self' を同義語として扱っている。*Ibid.*, p. 314.
- (41) McHugh, *supra* note 27, p. 274.
- (42) 田中正司『アダム・スミスの倫理学』増補改訂版（二〇一七年）御茶の水書房、四〇五―三五三頁。

- (43) *OED* の ‘self-estimation’ の項目では、Graham, Catherine Macaulay (1790) *Letters on education* から以下の文章が登載されているが、西欧における「慎み」の背景を示しており、興味深い。「Such an arrogant self-estimation tends to weaken that strong sense of allegiance and dependence which is due from the creature to the Creator.’’ *The Oxford English Dictionary* (1989) 2<sup>nd</sup> ed., vol. XIV, p. 920.
- (44) 篠原教授によれば、第一部セクション 1 第五章の末尾に示された「ふたつの規準」は「観察者」側の観点から提示され、一方、第 6 部では、当事者がそれらの規準にどのように反応するかが問題にされる。篠原前掲注 (23) 四七三頁。
- (45) マクヒュー教授は ‘positive self-esteem’ と言い換えている。McHugh, supra note 27, p. 274.
- (46) Taylor, supra note 15, p. 44. しかし、過剰な自己尊重 inordinate self-esteem を示す ‘pride’ の用例として、一七八三年のヒュー・ブレア『修辭学・文学講義』第一巻一〇講からつぎの文章が登載されている。そこには、プライドと見栄のちがいに關するスミスの思想と共通点が見られる。「Pride makes us esteem ourselves; Vanity makes us desire the esteem of others.’’ *OED* (1989) 2<sup>nd</sup> ed., vol. XII, p. 463. ブレアとスミスの關係については、マダム・スミス『修辭学・文学講義』(水田洋・松原慶子訳、二〇〇四年)の解説、三七五―七頁。
- (47) 以下も「良い意味」の例である。「自然な感受性 (natural sensibility) を克服するのに必要な自制心の程度が強ければ、それに比例して克服の喜びと誇り (pride) は強くなりませぬ。」(III. 3. 27, (三) 四二八)。
- (48) 加藤教授によると、キケロはラテン語の ‘dignitas’ をふたつの意味で使った。ひとつは、動物に対する人間の本性の卓越性であり、もうひとつは、尊敬される品位やそれによらわしい社会的地位を保つ根拠になる人格的卓越性であり、後者は元来貴族に対してのみ使われた。加藤泰史「尊厳概念史の再構築に向けて——現代の論争からカントの尊厳概念を読み直す——」『思想』no. 1114 (二〇一七年二月) 岩波書店、一〇頁。スミスの ‘dignity’ の用法は後者である。当時のヨーロッパ社会において王侯貴族の威厳は、社会秩序にとって必要であり、スミスはそのような伝統的權威に敬意を払っている。だが、その威厳の衰退は歴史の趨勢であった。「こんな統治形態の国でも、たとえ王制でも、一般に最高の職位を占めて行政の事務全体を取り仕切るのは、中流身分とそれ以下の暮らし向きで教育された人たちです。……」(I. iii. 2. 5, (上) 一四三―四)。
- (49) 『国富論』からの引用は、アダム・スミス『国富論』(一―四) (水田洋監訳、杉山忠平訳) 岩波文庫による。( ) の漢数字は邦訳の巻、それに頁が漢数字で続く。併せて、Adam Smith (2004) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. W. B. Todd, Clarendon Press, vols. 1 & 2 の対応箇所を示した。WN のローマ数字とアルファベットは、この版の表記で、ロロンのおとに頁がアラビア数字で続く。
- (50) B. Tierney (1997) *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, pp. 255-87.



- (51) アリストテレス『政治学』（牛田徳子訳、二〇〇一年）京都大学出版会、一五九頁。
- (52) セプールベダ『第二のデモクラテス』（染田秀藤訳、二〇一五年）岩波文庫、一〇八頁。
- (53) Th. Hobbes (2000) *Leviathan*, edited by R. Tuck, Cambridge U. P., p. 107. ホッブズ『リヴァイアサン』（水田洋訳、二〇〇四年）岩波文庫、二四八―九頁。
- (54) G. Slomp (2007) 'Hobbes on Glory and Civil Strife', in *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. Springborg, Cambridge U. P., pp. 190-1.
- (55) アーサー・O・ラヴジョイ『人間本性考』（鈴木信雄、市岡義章、佐々木光俊訳、一九九八年）、一四三頁。
- (56) ラヴジョイ前掲注 (55) 一一二頁。
- (57) ラヴジョイ前掲注 (55) 二九八頁。ちなみに、ヒュームについては、②が①に先行するといわれる。上掲書三〇〇、二〇六七頁。すでに見たように、ヒュームの場合、自尊心（自然的徳）が慎み（人為的徳）によって補完される（本稿一）。
- (58) ラヴジョイ前掲注 (55) 三〇〇、二二五頁。
- (59) 同様な道徳感情化を第6版にもみる見解として、A. L. Macfie (1983) 'Adam Smith's Moral Sentiments as Foundation for his *Wealth of Nations*', in *Adam Smith, Critical Assessments*, ed. J. C. Wood, vol. 2, p. 96, (originally in *Oxford Economic Papers*, vol. 11, 1959).
- (60) 初版ベースの議論では、スミスは「人間の虚栄心やプライドに基づく他人の尊敬獲得願望を逆手にとり、それを道徳感情化することによって、虚栄心や支配欲の自制を考えていた」のであり、「虚栄心やプライドの負の面よりもプラスの側面を評価していた」。田中前掲注 (42) 三二―三三頁。
- (61) 未成年の見栄に対する態度は別である。VI. iii. 46. (ト) 二〇四―五。
- (62) 慎慮は「見栄」を抑制するという解釈がある。生越利昭『啓蒙と勤労』（二〇二〇年）昭和堂、一三二―三八頁。E. Heath (2013) 'Adam Smith and Self-interest', in *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. Ch. Berry et al., p. 260. 慎慮は「社会的名声という『外面的な財』の獲得に配慮する。ただし、第6版で慎慮の関心事項として『健康と財貨』のほかに『地位』評判」が追加された結果、「効用に対して本能的に惹かれるという」と、地位を欲しがるということの両方は、いかにして、慎慮の性格を持った人に富を追求させる要素になるか」が問題になる。McHugh, *supra* note 27, pp. 253, 262. I・ホント『商業社会の政治学 ルソーとスミス』（田中秀夫、村井明彦訳、二〇一九年）昭和堂、七九、一一四―九頁。
- (63) 見栄は、社会的本能であるが、それを完全に無くすことは想定可能であり、それゆえ、スミスは「徳をそれ自体の価値によって愛する人」について論じた (VII. ii. 4. 10. (ト) 三三二―五)。また、III. 2. 7. (ト) 三八二（第6版への増補）参照。

- (64) 「貞節」は強い禁欲を女性に強いる。「貞節」に背けば名譽を失い、それは回復できません。どんな四囲の事情、どんな誘惑があるうへ、貞節に背いた弁明になりえず、……」(VII. iv. 13. (下) 三七八九)
- (65) Henry C. Clark (1993) "Women and Humanity in Scottish Enlightenment Social Thought: The Case of Adam Smith", *Historical Reflections / Reflexions Historiques*, vol. 19, no. 3, p. 342. スミスに於て「貞節」は「慎み」を互換的に用いている箇所がある。(VII. iv. 32 & 34)。また、ヒューム前掲注 (2) 一九三―八頁。
- (66) P. Force (2003) *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge U. P., pp. 16-7.
- (67) C. Pignol & B. Walravens (2017) "Smith and Rousseau on envy in commercial societies", *24 The European Journal of the History of Economic Thought*, pp. 1214-46.
- (68) W. Palaver (2005) "Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions", in *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, edited by W. Palaver & P. Steinmair-Posel, Lit Verlag, p. 142.
- (69) Force, supra note 66, pp. 166-7.
- (70) スミス前掲注 (23) 二七頁。
- (71) 『感情論』の設例から判断すると、伝統によって固定された身分関係において嫉妬は起こらないが、平等な市民の競争的關係においては嫉妬が起こる。McHugh, supra note 27, pp. 250-1.
- (72) スミスの経済理論には、「前期スミスの不平等容認論から後期スミスの平等主義への転換」があったとしてスミスの分配的正義論を検討したのが、新村聡「アダム・スミスの平等論と分配的正義論」『立教経済学研究』第六九巻第四号(二〇一六年)四九―六七頁。
- (73) S. Fleischacker (2013) "Adam Smith on Equality", in *The Oxford Handbook of Adam Smith*, edited by Ch. Berry et al., Oxford U. P., p. 489.

(さかもと・まゆみ) 法学部教授)