

アダム・スミス 『道徳感情論』 第七部

「道徳哲学の諸体系について」

山 本 陽 一 (訳)

訳者はしがき

以下は出版社と編者の承諾を得て Adam Smith (2002) *The Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen (ed.), Cambridge University Press, pp. 313-404 を翻訳したものである。

本書全体の邦訳については、米林富男訳『道徳情操論』（一九六九年、未来社）、水田洋訳『道徳感情論』（二〇〇三年、岩波書店）を参照してほしい。本稿も上の先行業績に多くを負う。村井章子・北川知子訳『道徳感情論』（二〇一四年、日経BP）も参照した。

翻訳にあたり、原文にないが、訳者が本文に付加した諸点について。①各パラグラフに改行はないが、適宜これをほどこした。②引用符号「」に相当するものは原文にないが、文意を明確にするため使用した。／や——についても同様である。③「」内の語句は訳者の挿入である。

脚注について。アラビア数字は編者の、アルファベットはスミス自身の注を示す。本書のタイトルと第七部の目次は以下のとおり。

『道徳諸感情についての理論。あるいは、人間が、まずは隣人のふるまいと人柄について、そのあとわが身のふるまいと人柄について、自然に下す判断の基底にある諸原理を分析する一論考』

第七部 道徳哲学の諸体系について。四つのセクションから構成

セクションⅠ 道徳感情の理論で検討されるべき諸問題について

セクションⅡ 美徳の本質を論じた従来諸説について

序論

第一章 美徳の本質は適切さであると説く学問体系について

第二章 美徳の本質は予見注意力であると説く学問体系について

第三章 美徳の本質は他人の幸せをねがう心であると説く学問体系について

第四章 けじめのない学問体系について

セクションⅢ 是認の原理についてこれまでに立てられた様々な学問体系について

序論

第一章 是認の原理を自己愛から演繹する学問体系について

第二章 理性が是認の原理であると説く学問体系について

第三章 感情が是認の原理であると説く学問体系について

セクションⅣ ささまざまな論者がこれまで道徳学上の実践的準則を扱ってきた手法について

第七部 道徳哲学の諸体系について。四つのセクションから構成⁽¹⁾

セクションI 道徳感情の理論で検討されるべき諸問題について

1 道徳感情の自然本性はなんであり、どこから湧いてくるのかという問題について、さまざまな理論が提起されてきました。そのなかでもきわめて名高く出色のものを検討すれば、そのほとんどすべてに、わたしがこれまで説明しようとしてきた事柄とどこか一致する箇所があるとわかるでしょう。また、既に述べられたことすべてをしつかりと考えれば、論者たちがそれぞれ独自の学問体系を立てる際に、自然についてのどんな見解や着眼点に導かれたかを難なく説明できるでしょう。

かつて世評が高かったどんな道徳学の体系も、突き詰めればおそらく、わたしが解明しようとしてきたいずれかの原理から導出されています。この点から見ると、そのすべての学問体系の根底には自然の諸原理があるわけですから、そのいずれにも多少は正しいところがあります。しかし、その多くは、自然についての偏った・不完全な見解に由来しており、どこかまちがっている体系もたくさんあります。

2 良俗の諸原理を扱うとき、二つの問題が考察されなければなりません。

第一の問題。美徳の本質は何か。つまり、卓越していて讃辞に値する人柄、敬意・名誉・是認の自然な対象である人柄を構成するのは、どんな調子の気性、どんな基調のふるまいであるか。

第二の問題。この人柄がどんなものであれ、そんな人柄でありなさいとわたしたちに勧告するのは、どんな心の力・能力なのか。言い換えると、心が、ある基調のふるまいを別の基調のそれよりも優先して、一方を「正しい」、他方を「まちがっている」と名

(1) 出版社に宛てたスミスの手紙によると、『道徳感情論』の第六版のための修正箇所は、第二部および「道徳哲学の歴史に関する最終部」できわめて広範にわたると説明されている。Carr. 310-11.

づけ、一方を是認・名譽・ねぎらいの対象とみなし、他方を非難・譴責・処罰の対象とみなすのは、いかにしてであり、どんな方法を使つてなのか。

3 第一の問題を検討する場合、美德の本質を考えるわけですが、それは、ハチスン博士が想像するように、他人の幸せをねがうことでしょうか。それとも、クラーク博士が呈示するように、わたしたちが結ぶ関係の多様性に応じてそれにふさわしく行動することでしょうか。それとも、ほかの人たちが説いてきたように、わたしたち自身の現実的で堅実な幸福を、賢く目先を利かせて注意深く追求することでしょうか。⁽²⁾

4 第二の問題を検討する場合、有徳な人柄の本質がなんであるにせよ、そんな人柄でありなさいとわたしたちに勧告するのは何かを考えるわけですが、それは、自己愛がはたらいで、「この人柄は、自分と他人の双方にあれば、自己の個人的な利益をきわめてよく増進する傾向がある」とわたしたちに認識させるからでしょうか。それとも、理性がはたらいで、ある人柄と別の人柄のちがいを、真偽の判別と同じ方法で指し示すからでしょうか。それとも、それは、道徳感覚と呼ばれる独自の認識能力によるのであって、この有徳な人柄は、道徳感覚の希望をかなえ・楽しませる一方、逆の人柄は、道徳感覚に嫌気をもよおさせ・不愉快にするからでしょうか。それとも、以上では尽くされない何か別の原理が、人間の自然本性にあり、たとえば、修整された共感またはそれに類する原理がはたらくからでしょうか。

5 わたしは、以上の問題のうち、第一の問題への関心から立てられた学問体系の考察から始め、そのあと、第二の問題への関心から立てられた学問体系の検討に進もうと思います。

セクションⅡ 美徳の本質を論じた従来の諸説について

序 論

1 これまで、美徳の本質は何か、卓越していて讃辞に値する人柄を形づくる心構えは何かをめぐり、さまざまな説明がありましたが、それは、三つに分類することができます。

ある論者たちによると、有徳な心構えの本質は、なにか特定の種類の心の動きではなく、すべての心の動きを適切に監督・指導することです。心の動きは、追求する対象に応じて、また、それを追求する熱心さの程度に応じて、有徳であることもあれば、背徳であることもあるというわけです。ですから、これらの論者に従えば、美徳の本質は、適切さです。

2 別の論者たちによると、美徳の本質は、自分自身の個人的な利益・幸福を伶俐に追求すること、つまり、もっぱらこの目的をめざす私事にかまける心の動きを適切に監督・指導することです。ですから、この論者の意見では、美徳の本質は、目先が利いて注意深いことです。

3 さらに別の部類の論者によると、美徳の本質は、他人の幸福をめざす心情だけであって、自分自身の幸福をめざす心の動きではありません。ですから、彼らに従えば、私心なく他人の幸せをねがう気持ちこそ、美徳ある人柄を行為に刻印しうる唯一の動機です。

4 いうまでもありませんが、美徳ある人柄は、心の動きが適切な監督・指導に服するかぎり無差別にあらゆる心の動きに帰属す

(2) Francis Hutcheson (1694-1746), *Inquiry into the Original of Beauty and Virtue*, II; Samuel Clarke (1675-1729), *A Discourse Concerning the Unchanging Obligation of Natural Religion* (1705), I. ハチソンは、*メタモルフィウ大等*で道徳哲学の教授として (1730-46) *スミス*を教えた。

るとみなされるか、さもなければ、ある一つの部類・区分の心の動きだけに帰属するとみなされるか、そのどちらかであるにちがいありません。

心の動きを大別すると、私事にかまけるものと他人の幸せをねがうものに分けられます。したがって、美徳ある人柄は、心の動きが適切な監督・指導に服するかぎり無差別にあらゆる心の動きに帰属するという見解を採らない場合、美徳ある人柄は、わたし自身個人的な幸福をめざして直行する心の動きか、さもなければ、他人の幸福をめざして直行する心の動きか、そのどちらかに帰属するとみなされるにちがいありません。

したがって、もし美徳の本質が「適切さ」でないとすると、その本質は、「目先が利いて注意深いこと」であるか、さもなければ、「他人の幸せをねがうこと」であるにちがいありません。以上の三つの説明のほかに、美徳の本質について別の説明を追加できるとはほとんど想像できません。わたしは以下で、これら三説以外のどんなものでも、外見は三説と違うようでありながら、根本はそのどれかと一致する次第を明らかにしようとする努めをします。

第一章 美徳の本質は適切さであると説く学問体系について

1 プラトン、アリストテレス、ゼノンによると、美徳の本質は、ふるまいの適切さです。つまり、ある対象が心の動きを掻きたて、これを動機としてわたしたちはその対象に向かって行動を起こすわけですが、その心の動きの似つかわしさこそ、美徳の本質だということです。

2 I プラトンの学問体系において、魂は、小さな国家・共和国に似たものと考えられ、三つの異なる能力・職階から成り立っています。^(a)

3 第一の能力は、判断力です。これは、目的を達成するのに適切な手段が何かを決定するだけでなく、追求するにふさわしい目

的とは何か、また、目的ごとに相対的に付与されるべき価値がどの程度であるかを決定する能力です。

プラトンはこの能力を理性と呼びましたが、それは今もたいへん適切な名称として通用しています。また、彼は、理性が全体の統治者たる原理である権利をもつと考えました。いうまでもなく、プラトンがこの名称を使うとき理解していたのは、真偽を判定するときに用いられる能力だけでなく、数々の欲望と心の動きの適否を判定するときにも用いられる能力でした。

4 その多様な情念・欲求は、支配者たる原理「理性」の自然的臣下でありながら、ややもするとその主人に反逆するきらいがまことに強くあり、プラトンは、それらを二つの異なる分類・範疇にまとめました。

第一の分類を構成する情念は、自尊心と憤り——スコラ学者の呼称では、発憤する魂の部位——に根ざすものであって、野心、敵愾心、名誉欲、屈辱への戦慄、勝利・優越・復讐への欲望がここに属します。要するに、それらはみな、通常わたしたちが英語で隠喩を使って「気骨」(spirit) または「気炎」(natural fire) と呼ぶものから湧きあがる情念、あるいは、そのようなものを標示すると思われる情念です。

第二の分類を構成する情念は、快楽の愛好——スコラ学者の呼称では、欲動する魂の部位——に根ざすものです。肉体の欲求はすべてこれであり、くつろぎ、安心、あらゆる官能の充足を愛好する感情はここに含まれます。

5 あの統治者たる原理が規定する行動方針は、わたしたちが冷静な時にはその追求をきわめて適切なこととし、つねにわが心に銘記していたもので、これを踏みこじめることはめったにありません。しかし、上の異なる二つの分類のいずれかの情念、たとえば、度しがたい野心と憤り、あるいは、しつこくまとわりつく眼前のくつろぎと快楽の誘惑に触発されるときにはそうではありません。

しかしです。上記二群の情念は、わたしたちに誤った道を歩ませるきらいがまことに強くあり、にもかかわらず、なくてはならない人間の自然本性の一部であると考えられます。すなわち、第一群の情念は、権利侵害からわたしたちを守り、世間における身

(a) プラトン『国家』第四巻を見よ。

分地位・威厳を断固主張し、気高く誇らしい目的に向かってわたしたちを進ませ、同様に行動する人たちがだれであるかを識別させるために授けられました。第二群の情念は、衣食住の維持に欠かせない品々を調達するために授けられました。

6 あのと統治者たる原理が、力強く・明敏で・完全であるところにこそ、なくてはならぬ美德、慎慮の本質がある。かくいうプラトンによれば、この美德の本質は、正当で明断な識別力であり、その力の根底には、追求すべき適切な目的について、また、その目的を達成するための適切な手段について、一般的・科学的な観念があります³⁾。

7 第一群の情念、発憤する魂の部位に属する情念は、誇らしく気高い目的を追求するとき理性の指導に服し、あらゆる危険を見下せるほどの力強さと不撓不屈をそなえるとき、勇猛と豪胆の美德になる。かくいうプラトンの学問体系によると、第一群の情念は、第二群の情念よりも、高潔無私で気高い性質をもちます。

第一群の情念は、多くの場面で理性の援軍と考えられ、劣位の野蛮な欲求を制止し・押しこめます。プラトンも観察していますが、わたしたちは、快楽の愛好に触発されて自分が否認する行為に出るとき、しばしば自分自身に怒りをぶつけ、わが胸の憤怒の対象になることがよくあります。要するに、わたしたちの自然本性のうち、発憤する部位はこんなふうにして理性的な部位を援助するべく発動を要請され、欲動する部位に立ち向かいます。

8 わたしたちの自然本性を構成する上の三つの部位すべてが互いに完全に和合し、その発憤する情念も欲動する情念も、理性が是認しない欲求の充足を決してめざさず、理性は、これらの情念がひとりでに進んで遂行しようとすることだけを命ずる——そんな場合に、魂は幸福な落ち着きと完全無欠の調和をやどし、それは、彼らの言語のある一語で表現される美德になります⁽⁴⁾。その語は、通常わたしたちが「節制」と訳すものですが、より適切には、「穏和な気性」または「心の冷静・謙抑」と訳したほうがよいかもしれません。

9 正義は、あの四基徳のうち、極め付きのもっとも偉大な美徳です。プラトンの学問体系によると、それが成り立つ時点は、上の三つの心の能力がそれぞれ適切な職分に踏みとどまって他の能力の職分を侵蝕しようと試みないときであり、理性が指導し、情念が服従するときであり、各種情念がそれぞれ適切な義務を遂行し、適切な対象に向かって、楽々とためらわずに・求める対象の価値にふさわしい程度の勢力で発現するときです。これこそ、プラトンが古代ビュタゴラス学派のある人たちの意見にちなみ「正義」と名づけた無欠の美徳、ふるまいの完全な適切さの本質です。⁽⁵⁾

10 ギリシヤ語で正義を表す語は、⁽⁶⁾いくつかの違う意味を含み、また、ほかのすべての言語でこれに相当する語も、わたしの知るかぎり同様であるところからすると、それらの多様な語義のあいだには、なにがしかの自然な類縁関係があるにちがありません。この点は留意されてよるしい。

まず、隣人に積極的な傷害を加えることを差し控え、隣人の身柄・資産・評判を直接に傷つけないければ、隣人に公正な処遇を与えているといわれますが、そういう意味での正義があります。この正義についてわたしは先行箇所で扱いましたが、その遵守は力づくで強要することが許され、それを踏みにじれば処罰される羽目に陥ります。⁽⁷⁾

つぎに、隣人に対し、その人柄・境遇・わたしたち自身との関係からすれば感じるものが似つかわしく適切な愛情・尊敬・敬意を、わたしたちがいだかず、それに従って行動しない場合、隣人に公正な処遇を与えていないといわれますが、そこでは別の意味での正義が問われています。わたしたちは、自分とゆかりのある功労者にあらゆる点で加害を差し控えるとしても、彼に力を貸し

(3) スミスが言及しているのは、プラトンの「知恵・知」*phronesis* [φρόνησις] という概念である。「本稿で、*prudence* は、「予見注意力」と訳すが、四基徳（正義・知恵・節制・剛毅）の知恵に相当するものとしては「慎慮」と訳す。」

(4) *Sophrosune* [σοφροσύνη] Cf. *Coriias*, 504 d ff; *Republic*, 431 a ff. 442 c-d 参照。

(5) *ταπεινότης* *Republic*, IV, 443 b ff.

(6) *Dikaiosune* [δικαιοσύνη]

(7) 前出 II. ii. 1.5.

て、あの公平な観察者なら見てうれしく思う境遇に彼を置こうと骨身を削らなければ、隣人に公正な処遇を与えていないといわれますが、そこではこの意味での正義が問われています。

第一の意味での正義は、アリストテレスとスコラ学者が「交換的正義」と呼び、また、グロテイウスが「補充的正義」と呼ぶものと一致します。その本質は、他人のものに手をかけないこと、また、履行を強要されても適切で許されることはなんでもみずから進んでおこなうことです。

第二の意味での正義は、ある人たちが「配分的正義」と呼んだもの^(b)、また、グロテイウスのいう「帰属的正義」と一致します。その本質は、適切な恵み深さであり、わたしたち自身ものを似つかわしいしかたで使用すること、つまり、そうすることがわたしたちの境遇からすればきわめてふさわしい慈善や高潔無私な目的に私財を投じることです。この意味での正義は、人とむつみあう美德のすべてを包含します。

この正義という語は、さらに別な意味で使われることがあり、それは、上記二つのいずれよりも広義ですが、第二の語義にたいへん近く、これもまた、わたしの知るかぎり、すべての言語に脈打っています。

わたしたちが具体的対象の価値を評価していただく敬意やそれを追求する情熱の度合いが、公平な観察者から見れば、その対象に値せず、それによって掻きたてられることがそもそもふさわしくないと映ると思われる場合、わたしたちは正しくないと言われますが、そこで問われているのは、正義の第三の意味です。たとえば、詩や絵画に対する賞賛が過小であれば、公正な処遇を与えていないといわれますし、その賞賛が過大であれば、過分な処遇を与えているといわれます。また同様に、自分に利益をもたらす具体的対象に十分な関心を注がないと映れば、自分自身に不公正な処遇を与えているといわれます。

この最後の意味で正義と呼ばれるものは、ふるまい・態度にそなわる正確で完全な適切さと同義であり、また、交換的正義と配分的正義の両者の職分だけでなく、そのほかのあらゆる美德、つまり、慎慮、勇猛、節制の職分を包含します。プラトンがまぎれもなく「正義」の呼称で理解するのは、この第三の意味での正義であり、ですから、彼がいうところの正義は、あらゆる種類の美德の完成を含みます。

11 以上がプラトンによる美徳の本質の説明ですが、要するに、美徳は、讃辭と是認の適切な対象とされる心構えです。彼によると、美徳の本質とは、各種能力がその適切な領分の範囲に踏みとどまってほかの領分を侵蝕せず、各々に帰属する勢力だけをきっかり使つて各職分を遂行する、そんな心の状態です。いうまでもなく、プラトンの説明は、わたしたちが先行箇所であるまいの適切さについて述べたことにあらゆる点で一致します。

12 II アリストテレスによると、^(c)美徳の本質は、正しい理性に従い平均値をとる習慣^(g)です。彼によると、それぞれの美徳はどれも、二つの相反する悪徳のあいだにある一種の中間点として存在します。その悪徳の一方は、各種の対象に心を動かされる度合いが過剰なために神経を逆なでし、もう一方の悪徳は、その度合いが過少なために神経を逆なでします。

たとえば、勇猛・勇氣の美徳は、臆病と、身のほど知らずな勇み足という相反する悪徳の中間点として存在します。前者の悪徳は、恐怖の対象に心を動かされる度合いが過剰なために神経を逆なでし、後者の悪徳は、その度合いが過少なために神経を逆なでします。さらに例をあげれば、質素の美徳は、がめつさと散財の中間点として存在します。前者の悪徳の本質は、自分に利益をもたらず対象への関心が適切な度合いを上回ることであり、後者の悪徳の本質は、そんな関心が適切な度合いを下回ることです。また同様に、豪胆の美徳は、傲岸不遜という過剰な反応と、小心翼翼という過少な反応の中間点として存在します。前者の悪徳の本質は、自分自身の価値・威厳を思う感情があまりにも野放図なこと、後者の悪徳の本質は、そんな感情があまりにも微弱なことです。美徳についての上の説明もまた、留意するまでもなく、先行箇所であるまいの適切さと不適切さについて述べたことにびつた

(b) アリストテレスの配分的正義は少し違っています。その本質は、共同体の公的資産から報償を適正に配分することです。アリストテレス『ニコマコス倫理学』V.2を見よ。

(oo) Hugo Grotius (1583-1645), *De Jure Belli ac Pacis* (1625) I. i. 8.

(c) アリストテレス『ニコマコス倫理学』II.5F.およびIII.5F.を見よ。

(g) *Συμμετρία*, *Nicomachean Ethics*, II, vi. 15(1106 b 36-1107 a 1) を見よ。

り一致します。⁽¹⁰⁾

一一一

13 たしかに、アリストテレスによると、^(d) 美德の本質は、上のように抑制が効いた正しい心の動きであるよりも、むしろ、このように抑制を効かせる習慣です。この点を理解するには、美德は、行為の資質と考えられる場合と、人の資質と考えられる場合があることに留意しなければなりません。

美德が行為の資質として考えられる場合、美德の本質は、行為の動機である心の動きを理性に従い抑制することであって、そんな心理的習性はその人の習慣になっているかどうかは問題ではありません。アリストテレスでさえもこのような見解でした。美德が人の資質として考えられる場合、美德の本質は、こうして理性に従い抑制を効かせる習慣、つまり、そうすることがいつもの慣わしとしてふだんの心理的習性になってしまうことです。

たとえば、高潔無私な衝動が珍しく起こって行動に出る場合、それはまぎれもなく高潔無私な行為ですが、その実行者が高潔無私な人物であるとはかぎりません。なぜなら、そのときまで彼はこの種の行為を一度もしたことがないかもしれないからです。この行為を遂行した動機として胸にある心理的習性は、なかなか正しく適切であったとしても、この頼もしい心意気は、その人柄に定着したもの・常在するものの結果であるより、むしろ、たまたま虫の居所がよかった結果と思われ、その人が遂行した行為によって立派な名誉に浴することはありません。

わたしたちは、ある人柄を高潔無私であるとか、慈愛があるとか、なんらかの点で有徳であると名づける場合、「そんな名称でそれぞれ表現される心理的習性は、その人のふだんの慣わしとしての心理的習性である」という意味を表そうとします。どんな種類の行為でも、ただ一回だけの行為は、いかに適切でふさわしくても、ふだんの慣わしとして行う心理的習性がある証拠としては重要ではありません。もし、一回の行為がその実行者に有徳な人柄を刻印するのに十分だとすると、たとえどんなに取り柄のない人でも、あらゆる美德があると主張する権利をもつでしょう。なぜなら、だれだって、今までに慎慮・正義・節制・勇猛「の四基徳」を示す行動を少しくらいはしたことがあるからです。

しかしです。一回の行為がどんなに見上げたものでも、それによって実行者が授かる讃辞は微々たるものなのに、ふだんはとて

も紀律正しい人が一度でも悪事をはたらくと、その一回の行為は、彼の美徳に対する評価を大いに下げ、ときには跡形もなく壊します。この種の行為は一回であっても、彼の習慣が完全でないことを十分に示し、また、彼のふだんの一連の態度からわたしたちが想像しがちであったほど頼り甲斐はないことを示して余りありません。

14 アリストテレスが美徳の本質を実践的習慣であると説いたとき、彼もまた、プラトンの学説におそらく反対するつもりだったのでしよう。

プラトンは、「どんなおこないをしたり避けたりするのがふさわしいかについて、正しい感情、是非をわきまえた判断は、それだけで十分にきわめて完全な美徳である」という意見だったように思われます。プラトンによれば、美徳は、一種の学識と見なされてもよいもので、だれひとり正邪の実相を明晰に・筋立てて知ることはできず、それゆえ正邪をわきまえて行動できない、と彼は思いました。情念は、疑わしく不確かな意見に逆らってわたしたちを行動させることができても、明白で一目瞭然の判断に逆らってそうさせることはできない、というのです。

これとは反対に、アリストテレスは、「理知の確信は、長年染みついた習慣を打ち負かすことはできない」、「善良な習俗は、知識ではなく行為から生ずる」という意見でした。

15 Ⅲ ストア学派の創始者ゼノンによると、「あらゆる動物は、自分自身の世話をしなさい」という勧告を自然から受け、自己愛の原理を授かっている。だから、みずからの生存だけでなく、その自然本性を形づくるすべての様々な部分を、到達しうる最善かつ万全の状態に保つよう努力しても許される」と説かれます。⁽¹⁾

(10) 前出 I. ii. inno. 参照。

(d) アリストテレス『ニコマコス倫理学』II. 1. 2. 3. 4 を見よ。

(e) アリストテレス『大倫理学』I を見よ。

(f) キケロ『善と悪の究極について』第三巻。また、ディオゲネス・ラエルティウス『ゼノン』第七巻 segment 84 を見よ。

16 「ストア学派によると」人間の自己愛は、身体とそのすべての様々な部分、また、心とすべての様々な能力・力を、妙な言いかたですが、抱擁して、残らず最善かつ万全の状態に保持したいと願います。ですから、こうした状態で生存することを支える傾向があるものはなんであれ、選択するのがふさわしく、それを破壊する傾向があるものはなんであれ、拒絶するのがふさわしいと、自然は人間に指し示します。

たとえば、身体が健康で・たくましく・敏捷で・しなやかであること、そしてまた、そんな状態を促進できる現世の便利なもの——富、権力、名誉、ともに暮らす人々からの尊敬・敬意——は、選択することが適切なものであり、それを持つほうが持たないよりも好ましいと、自然はわたしたちに指し示します。他方、身体が病弱で・よぼよぼし・肥え太り・痛むこと、そしてまた、そんな状態を少しでも引き起こし招来する傾向がある現世の不便なもの——貧困、権威の欠如、ともに暮らす人々からの軽蔑や憎しみ——は、すべて遠ざけ回避すべきであると、やはり自然は指し示します。

上の二つの相反する対象群のそれぞれの内部には、同族のほかのものより取捨選択の対象としてふさわしいと映るものがあります。たとえば、第一の対象群で、健康はたくましさよりも、たくましさは敏捷さよりも、一目みただけで好ましく映りますし、評判は権力よりも、権力は富よりも好ましく映ります。また、第二の対象群でも、たとえば、病弱は肥満よりも、醜聞は貧困よりも、貧困は権力の喪失よりも避けるのがふさわしいものです。

美德とはふるまいの適切さであり、その本質は、さまざまな対象や事情のすべてを、自然が定めた対象の優劣に応じて取捨選択することであり、もし選ぶべき対象のすべてを手に行うことができなければ、呈示された選択肢のなかから選ぶべき理由がもつとも強いものをつねに選択し、また、拒否すべき対象のすべてを避けることができなければ、呈示された選択肢のなかから避けるべき理由がもつとも弱いものをつねに選択することです。

この正しくきめ細やかな鑑定眼を用いて取捨選択すること、そんなふうにして、各対象が受けるに値する強さの注意を、こうした事物の自然な序列にそれが占める位置に応じて正確に払うこと、これこそ、美德の神髄——完全な品行方正——を涵養する方法であるとストア学派はいいいます。これが、ストア学派のいう、節を守って生きること、自然に従って生きること、自然あるいは自然の創造主がわたしたちのふるまいを案じて規定しておいた法と指導に服することなのです。

17 以上が適切さと美徳に関するストア学派の考えですが、ここまでは、アリストテレスおよび古代の逍遙学派の考えとあまり違
いませ⁽¹²⁾ん。

(11) 具体的な参照箇所は、Cicero, *De finibus*, III, vi, 20 および Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, VII, §85.
(12) 第一版から第五版では「わずかな違いはあるが」以下の文章が続く。

以上の二つの学問体系が相互に異なる主な理由は、それぞれの体系が要求する自制心の程度が異なるという点にあります。逍遙学派は、多少の心の動揺は人間の自然本性の弱さに似つかわしく、また、人間のようにまこと不完全な被造物には有益であるとして、これを許容しました。もしもわが身にふりかかる非運が、胸を突く悲痛を掻きたてなければ、また、もしもわが身に加えられる権利侵害が、劇しい憤りを呼び起こさなければ、どうなるだろう。理性、つまり、何が正しく・ふさわしいおこないであるかを断定する一般的準則への配慮は、通常、あまりにも弱いので、人間を触発して非運を回避させたり、権利侵害を撃退させたりすることはできないだろう。逍遙学派はそう考えました。これに対して、ストア学派は、きわめて完全な不動心 *apatheia* を要求し、ほんの少しでも心の穏やかさをかき乱す力がある情動は、すべて軽率と愚劣の所産であるとみなしました。逍遙学派は、いかなる情念も、それを見る観察者が情け深さの限りを尽くして共感できるかぎり、適切さの範囲を超え出ないと考えていたように思われます。これとは逆に、ストア学派は、あらゆる情念を不適切とみなしていたと映ります。なぜなら、およそ情念は、それを見る観察者に共感を要求する——つまり、情動の激しさに拍子を合わせるため、観察者の心の自然でふだん通りの状態をどこか変えなさいと命じる——からです。「美徳の持ちぬしは、ともに暮らす人びとの高潔無私に頼って赦しや是認を求めてはならない」とストア学派は考えていたように思われます。

18 ストア学派によれば、知恵ある人にとつてはどんな出来事も、価値に差がないと映るべきであつて、それ自体の価値ゆえに、欲望や嫌悪の対象、あるいは、歎びや悲しみの対象になりうると映つてはなりません。知恵ある人が、ある出来事を別のそれよりも優先し、彼によつてある境遇が選ばれ、別の境遇が拒絶される対象になる場合、彼は、一方を他方よりもどこか本質的によいとみなすわけではありませんし、また、自身の幸福が完成するところは、世間一般で辛酸の極地とみなされる境遇よりも、いわゆる好運な境遇であると考えるわけでもありません。彼が選択するわけは、行為の適切さ、つまり、彼のふるまいを指導するために神々が彼に授けた準則が、こんなふう⁽¹³⁾に選択したり拒絶したりしなさいと彼に要求するからです。(ここから以下のテクストは、小さな違いはあるが、第六版で現在 §18 の冒頭部分に続く。)

（スミスの註）

* これらの表現のいくつかは、英語の言い回しとしては少しきこちなく響きますが、それらはストア学派の専門用語を逐語的に訳したものです。

18 「ストア学派によると」自然がわたしたちに適切な選択肢として勧告した主な対象には、家族の順境、親族、友人、祖国、人類、そして、宇宙一般の順境が含まれます。さらに、自然は、「二人の順境は、一人の順境よりも好ましいのだから、大勢あるいはすべての人たちの順境は、限りなく好ましいにちがいない」と教示しました。つまり、「自分自身は一人にすぎない。したがって、結局、自分の順境は、それが全体の順境、また、全体の相当大きな部分の順境と相容れない場合には、いつでも、たとえわが事として選択するときでも、千万倍好ましいほうに譲歩すべきである」というのです。世俗世界に起こる出来事はすべて、ひとりの賢く・力強い・善良な神の摂理によって指揮されますから、「なにが起ころうとも、それは全体の順境と完成を指向する」と深く信じられるのです。

ですから、わたしたちは、自分が貧困、病弱、その他の災厄に見舞われていれば、なによりまず、正義と他人への義務が許す範囲で懸命に努力し、そんな心地悪い状況からわが身を救い出さねばなりません。けれども、最善を尽くしたあと、わが身を救出できないと悟れば、「宇宙が秩序を保ち・完成するには、しばらくこうした境遇にとどまっていなければならぬ」と得心し、じたばたしてはなりません。また、全体の順境は、わたしたちの目にさえも、わが一身のようにまことつまらぬ部分より好ましいと映るので、その瞬間から、わたしたちの境遇は何もかも自分の好きな対象にならねばなりません。そうでなければ、感情と品行の完全な適切さと方正——わたしたちの自然本性が完成する要件——を涵養することになりません。

たしかに、逆境から脱出する機会が訪れるなら、それを受け入れることがわたしたちの義務になります。宇宙の秩序がわたしたちにそんな境遇にとどまりつつけることをもはや要求してはいないのは一目瞭然ですし、世界の偉大な司令官は、わたしたちがたどる定め の道筋をまこと明瞭に指し示して、そこから退去しなさいとはつきり要請しています。わたしたちの親族、友人、祖国の逆境についても同じことが言えます。ほかのもつと神聖な責務を踏みにじらずに、彼らの災厄を食い止めたり終わらせたりすることがわたしたちの力のできるなら、そうすることがわたしたちの義務であることに疑いはありません。行為の適切さによって、つまり、ジュピターがわたしたちのふるまいを指導するために授けた準則によって、そうしなさいと要求されているのは明らかです。

しかし、もし災厄を食い止めることも終わらせることも自分の力ではまったくできないとすれば、そのときには、この出来事をおよそ起こりえたもつとも好運なこととみなさねばなりません。なぜなら、「全体の順境と秩序は、わたしたちが賢く衡平をおも

んばかるならば自分でも真つ先に欲するものにちががなく、この出来事は、そんな全体の順境と秩序をきわめて強く指向している。」
 「全体の順境は、わたしたちが欲する主な対象であるばかりか、唯一無二の対象であるにちががなく、この出来事は、そんな全体の一部とみなされるのでわたしたち自身の究極の利益である。」と深く信じられるからです。

19 エピクテトウスはつぎのように述べています。

「あるものことは、わたしたちの自然本性に適い、ほかのものはこれに反すると言われるとき、そこにはどんな意味が込められているのだろうか。それは、わたしたちがわが身を自分以外のすべてから分け隔てられ・引き離されたものとみなす、という意味である。」

思うに、たとえば、特定の足がつねに清潔であることは、その足自体の自然本性には適っているといえるかもしれない。しかし、もしあなたがそれを四肢の一つとみなし、身体のほかの部分から引き離されていないものと考えらるなら、それは、ぬかるみを踏みつけなければならぬことも、いばらの上を歩かなければならぬことも、また、身体全体のために切断されなければならぬこともきつとある。そして、もし足がこれを拒否すれば、それはもはや四肢のひとつではない。

わたしたちは自分自身についてもこんなふうに関心しななければならぬ。あなたは何者であるか。人類の一人である。もしあなたがわが身を自分以外のすべてから分け隔てられ・引き離されたものとみなすなら、長生きし、裕福であり、健康であることは、あなた自身の自然本性には適っている。しかし、あなたがわが身を人類の一人、全体の一部とみなすなら、あなたは、その全体のために、病弱でなければならぬことも、航海の不便にさらされなければならぬことも、物資の欠乏に瀕しなければならぬことも、ついに、天寿を全うすることなく死なねばならぬこともたぶんあるだろう。

そんなときあなたはなぜ苦情を述べるのだろうか。苦情を述べることで、特定の足は四肢のひとつでなくなり、しからば、あなたは人類のひとつりでなくなることがわからないのか。⁽¹³⁾

20 知恵ある人は、摂理が決定する行く末にけつして苦情を述べませんし、自分の調子がおかしいときに狂っているのは宇宙のは

うだとは思いません。彼は、「わが身は、自然のほかの各部から分け隔てられ・引き離された一個の全体であって、それ自身によって・それ自身を目的として気づかわれるべきだ」とは考えません。彼は、人間の自然本性と世界を知る偉大な天才の視点を想像して、そこからわが身のことを考えます。妙な言いかたですが、彼はそんな神々しい存在の感情に入り込んでいき、わが身のことを、広大で果てしもないシステムの一原子・一粒子とみなしますが、そんなひと粒は、システム全体の便宜に基づいて処理されるにちがひなく、またそうでなければなりません。

彼は、人生に起こる出来事すべてを指導する知恵のはたらきを信じて疑いませんから、自分に降りかかるどんな定めも、「もし自分が、宇宙のさまざまな部分がありなす提携・依存の連関を知り尽くしていたら、それこそまさしく自分でも望んでいた定めであろう」と納得し、歓んでそれを受諾します。もしそれが生きる定めなら、彼は生きることに甘んじ、もし死ぬ定めなら、自然は彼がこれ以上この世にいらなくてもやってゆけるにちがひないのだから、彼は欣然として死地に赴きます。

この受諾については、ある大儒学派の哲学者も述べており、この点でその学説はストア学派と同じです。⁽¹⁴⁾「どんな運命がわたしに降りかかろうと、等しく喜び・満足して、わたしはそれを受諾する。それが富裕であろうと貧困であろうと、快楽であろうと苦痛であろうと、健康であろうと病弱であろうと、すべては似たようなもの。だから、神々がわたしの行く末をすこしでも変えてくれたら、と願うつもりはない。もし神々の篤志からすでに授けられている以上に神々に頼んでよいことがあるとすれば、それは、わたしに降りかかるべく神々が望むことを予告してほしいということである。そうすれば、わたしはみずから進んでこの境遇にわが身をおき、神々がわたしに割り当てた定めを心弾ませて受け入れることを証明できるから。」

エピクテトゥスは述べています。⁽¹⁵⁾「わたしが航海に出るつもりならば、自分をとりまく事情と義務が許すかぎり、最良の船といちばん腕のよい水先案内を選び、最高の天候を待つ。予見注意力と適切さは、わたしのふるまいを指導するために神々がわたしに授けた原理であり、上のような航海の準備をしないといわたしに要求するが、しかし、それ以上のことは要求しない。だから、そんな準備にもかかわらず、あらしが発生し、頑丈な船も腕のいい水先案内もどうやら持ちこたえられそうになれば、その結果がどうであれ、わたしはよくよくない。なすべきことは残らずもうやり尽くしている。わたしのふるまいを指導するあの二つの原理は、見苦しく一喜一憂せよとも、落胆したり怯えたりせよとも決して命じない。わたしが溺れ死ぬことになるか、港にたどり着

くことになるか、それはジュピターの専権事項で、わたしの関知しないこと。わたしはこの件をすっかりジュピターの決定にゆだね、その判断がどちらに傾きそうかを思索してみずからの休息を台無しにすることは決してせず、どんな判定でも等しくくだわらず心安らかに受け入れる。」

21 以上のように、他者の幸せをねがう知恵が宇宙を統治すると信じざる確信、また、その知恵が適切な秩序と判断して打ちたて

(13) スミスは、アリアヌスの *Discourses of Epicurus*, II, v. 24-6 を訳している。エピクテトゥス (c. 55 c. 135) は著作を残していないが、彼の弟子のアリアヌス (Flavius Arrianus, b. c. 85-90) が彼の講義を筆記した。

第一版から第五版では（違いはあるが）以下のパラグラフが続く。

以上のように、宇宙の秩序に服すること、つまり、わが身にかかわる何を全体の利益と較量するときもまったく無関心でいることは、どうして適切なのでしょうか。その根拠を探るなら、いうまでもなく、正義の適切さの根底にあるものとしてわたしが示そうと努めてきた原理以外にはありません。そんなわが目でわが一身の利益をながめるかぎり、そんなふうに分の利益が全体の利益の犠牲になるのを喜んで黙認することはほとんどできません。そんな相反する利益をながめるときには他人の目を使わないかぎり、わが身にかかわることが、利益の衡量においてきつぱり諦められるほど無価値に映ることはありません。主たる当事者を除くほかのすべての人たちの目には、「部分は全体に席を譲るべし」ということほど、理性と適切さに適うと映ることはありません。しかし、主たる当事者以外のすべての人の理性に適うことが、主たる当事者の理性に反すると映るはずはありません。ですから、主たる当事者は、自分でもこの犠牲を是認し、それが理性に合致することを承認しなければなりません。しかし、ストア学派によると、知恵ある人の心の動きはすべて、理性と適切さに完全に適合しており、支配者たるこれらの諸原理が規定するどんなこととも、おのずから一致します。ですから、知恵ある人は、なんらためらいを感じることもなく、事物が成り行くこのために服します。

第一版から第五版にあつて、このテキストの続きは、VII, II, 1, 95 である。間に挿入されたパラグラフのうち、20-23 は第1部の記述を用いて大幅に修正され、そのほかのパラグラフは新しく第六版に追加された。

(14) おそらく、犬儒学派のデメトリウス (first century AD) の言及であろう。それは、ストア学派の Seneca, *De Providentia* (Dialogues, Book 1), v. 5-6 に引用されてる。

(15) *Discourses*, II, v. 10-14 参照。

るどんなことにも身をゆだねざる諦念、ここから必然的に帰結するのは、「ストア学派の賢人には、人生に起こるどんな出来事の価値も、大概、同じであるにちがいない」ということです。彼の幸福の本質は、ひとえにつきの二点にあります。第一に、宇宙の偉大なシステムの幸福と完成について思索すること、つまり、神々と人間——理性と感受能力をもつすべての存在——からなる偉大な共和国の良き統治について思索すること。第二に、自分の義務を果たすこと、つまり、あの知恵が彼に割り当てた役目がどんなに小さかろうと、この偉大な共和国の事業において適切に行動すること。

ストア学派の賢人にとって、自分の努力が適切か不適切かということは、重大な問題でありえます。しかし、その努力が成功するか失敗するかという問題は、なんら重要でなく、胸を突く歎びや悲しみ、狂おしい欲望や嫌悪を掻きたてることはありません。彼が、ある出来事を別のそれよりも優先し、彼によってある境遇が選ばれ、別の境遇が拒絶される対象になる場合、彼は、一方を他方よりもどこか本質的によいとみなすわけではありませんし、また、自身の幸福が完成するところは、辛酸の極地とみなされる境遇よりも、いわゆる好運な境遇であると考えられるわけでもありません。彼が選択するわけは、行為の適切さ、つまり、彼のふるまいを指導するために神々が彼に授けた準則が、こんなふうを選択したり拒絶したりしなさいと彼に要求するからです。

ストア学派の賢人のあらゆる心の動きは、二つの強力な心の動きに吸収・併合されます。そのひとつは、自分自身の義務の履行を案じる心の動きであり、もうひとつは、理性と感受能力をもつすべての存在の最大幸福を案じる心の動きです。この後者の心の動きを充足させることについて、彼は、宇宙の偉大な監督者の知恵と権力に、すっかり安心しきって頼ります。彼が心配するのは、唯一、前者の心の動きを充足させることであって、自分の努力の結末でなく、その適切さについて一喜一憂します。卓越した権力と知恵は、彼の努力がどんな結末になろうとも、それを彼自身が推進したくてたまらない偉大な目的の推進に転用してくれるだろうと、彼は希望を託します。

22 「ストア学派によると」選択するにしろ拒絶するにしろ、ふるまいのこの適切さは、元を正せば、取捨選択される事物によって、その事物そのものの価値ゆえに、わたしたちに指し示され、いかなれば、勧告・提案されてわたしたちの知るところとなります。ひとたびわたしたちがこの適切さを知り尽くしたなら、このふるまいのなかに読みとる秩序・気品・美しさの価値、また、こ

のふるまいから生ずると感じられる幸福の価値は、さまざまな選択の対象を実際にすべて手に入れたり、さまざまな拒絶の対象を実際にすべて退けたりするよりもずっと重大であると、きつとわたしたちに映ります。この適切さを遵守することから人間の自然本性の幸福と栄光が生まれ、これを見過ごして怠ることから人間の自然本性の不幸と不名誉が生まれます。

23 しかし、知恵ある人——諸情念を自分の自然本性の支配者たる諸原理に完全に従わせる人——にとつて、この適切さを正確に遵守するのは、どんな場面でも等しく簡単なことです。彼は順境にあれば、らくに克服でき、悪事への誘惑がほとんどない状況にめぐり合わせてくれたジュピターに返礼します。逆境でも同じく、彼は人生のこの見せ場を指導する神に返礼します。なぜなら、ジュピターは凄腕の競技選手を彼と対決させたわけで、闘いはどうやら熾烈な雲行きですが、それだけに相手に勝つことはいっそう栄光であり、順境にあるときと同様、確実だからです。わたしたちは辛酸に見舞われても、それが自分の落ち度によらず、しかも、そのなかで完全に適切な態度をとるならば、なにを恥ずることがありません。したがって、そこにあるのは悪しきことではなく、逆に、きわめて大きな善と福利です。勇敢な人は、運悪く危険に巻き込まれてもそれが自分の勇み足によるのでなければ、うれしくなりません。そんな危険は、英雄的な向こう見ずを實行する機会を与えてくれ、それを發揮すれば、卓越した適切さとそれに値する賞賛が意識され、そこから湧きだしてくる高貴な喜びを味わいます。

自分の身体運動をすべて制御する人は、その体力と活動をどんな凄腕の相手と比べることも厭いません。また、同様に、自分の情念をすべて制御する人は、どんな境遇におかれても、それが宇宙の監督者の意向であるからには怯えません。その神々しい存在の篤志から授かった美徳のおかげで、彼はどんな境遇にも打ち勝つことができます。それが快樂ならば、彼は持ちまえの節制で差し控え、それが苦痛ならば、持ちまえの平常心によつて耐え忍び、それが危険や死ならば、持ちまえの豪胆・勇猛によつて見下します。人生にそんな出来事が起きてても、彼は決してうかつではありません。彼は、感情とふるまいの適切さがわが栄光と幸福をもに形づくると心得て、この適切さを涵養する道を見失い迷うことはありません。

24 ストア学派は、人生を高度な技術の要るゲームとみなしたと映りますが、しかしそこには、「偶然」、いや、通俗的な意味で偶

然と理解されるものが交じるとされました。そんなゲームで賭けられるのは、通常、はした金であり、ゲームの楽しさはひとえに、全力で競技すること、公正に競技すること、巧みに競技することから湧きあがります。

上手な競技者が、その技術を出し尽くしたにもかかわらず、偶然の影響によって負けることはあります。しかしそんな敗北は、深刻に悲しむことであるより、むしろ座興であるべきです。彼は、一打も外しておらず、恥ずかしがらねばならないことは何もしておらず、そのゲームの楽しさをまるごと存分に味わいました。これとは反対に、へたな競技者が、あらゆるへまをしたにもかかわらず、やはり偶然の影響で勝つことはありますが、そんな勝利は、彼にほんのわずかな満足しか与えることができません。彼は自分の犯した反則を残らず思い出して気が減入ります。競技中でさえも、そのゲームが与える楽しみを少しも味わえません。彼は、ゲームのルールを知らないせいで、打撃を繰り返す前にほとんど毎回、恐れ・疑い・ためらいといった心地悪い感情をいただきます。打撃を繰り返したときには、それが散々なへまだと思いついて気が減入り、そんな一連の不愉快な感懐にとどめを刺されるのがふつうです。

ストア学派によると、人生は、およそそれに付随する福利を全部合わせても、たった二ペニーを競う賭けにすぎないとみなされるべきで、その意義は、途方もなく小さすぎて、こだわり心配する価値もありません。こだわり心配すべき唯一のことは、賭け金でなく、競技する適切な方法でなくてはなりません。「自分の幸福は賭けに勝つことにあり」とするならば、わたしたちは幸福のありかを、自分の力が及ばない・指導の圏外にある諸原因によって決まる領分に定めます。するとどうしても、わたしたちは、果てしなく続く恐怖と不安にさらされ、しばしば悲痛で気が減入る挫折に直面します。

「自分の幸福は、全力で競技すること、公正に競技すること、知恵と技術を駆使して競技すること、要するに、わが身のふるまいの適切さにあり」とするならば、わたしたちは幸福のありかを、適切な鍛錬・教育・注意によって完全に自分が掌握・指導できる領分に定めます。わたしたちの幸福は完全に安泰で、そこに運命の手は届きません。行動の結末にみずからの力が及ばなければ、みずからの関心もやはりそこに及ばず、行動の結末について恐れたり心配したりすることは決してなく、悲痛な挫折、いや、深刻な挫折にさえも苦しむことは決してないはずで

25 ストア学派によると、人生につきまとう各種のあらゆる禍福と同じく、人生そのものも、それをとりまく事情次第で、選択するのが適切な対象にもなれば、拒絶するのが適切な対象にもなりません。

わたしたちが現におかれている境遇で、自然に適う事情のほうが、自然に反する事情よりも多ければ、つまり、選択の対象である事情のほうが、拒絶の対象であるそれよりも多ければ、そんな場合に生きるとは、全体としてみれば、選択するのが適切な対象であり、ふるまいの適切さは、「人生のなかにとどまっていなさい」と命じます。一方、わたしたちが現におかれている境遇で、自然に反する事情のほうが、自然に適うそれよりも多く、つまり、拒絶の対象である事情のほうが、選択の対象であるそれよりも多く、しかも、改善の見込みが立ちそうになれば、そんな場合に生きるとは、それ自身が知恵ある人にとつて拒絶の対象になり、彼は人生から退場する自由をもつばかりか、そうすることは、ふるまいの適切さの命令、彼のふるまいを指導するために神々が彼に授けた準則の命令でもありません。

エピクテトゥスは言っています。⁽¹⁶⁾「わたしはニコポリスに住んではならぬと命じられて、そこには住んでいない。わたしはアテネに住んではならぬと命じられて、アテネには住んでいない。わたしはローマに住んではならぬと命じられて、ローマには住んでいない。わたしはギユアレーの岩だらけの小島に住めと命じられて、そこに行つて住む。しかし、ギユアレーの住まいには煤煙が立ち込める。少しくらいの煤煙なら、がまんしてそこにどまろう。それがあまりにひどければ、どんな専制君主もわたしを退去させられない住まいに行こう。そのとびらは開かれており、わたしは、好きなときに旅立ち、全世界にいつも開かれているもてなしの家を引きこもることができるといつも心に銘じている。というのは、わたしの肌着を乗り越えて、わたしの権力をふるえる生者は一人もいないのだから。」

もしあなたの境遇が全体として心地悪ければ、もしあなたの住まいにがまんできないほどたくさん煤煙が立ち込めるならば、もちろん立ち去つてよいとそのストア哲学者は言いました。しかし、立ち去るとき、愚痴をこぼしても、不平や苦情を述べてもなりません。立ち去るときには、穏やかに・満足して・喜びをかみしめ、そして、神々に返礼しなさい。なぜなら、その神々は、無

(16) Discourses, I, xxv, 18-21. 後出ss36を参照。

量の篤志によって、死という安全で静かな港を開き、人生の荒れ狂う大海原からわたしたちをいつでも迎える用意をしておき、この神聖にして不可侵の偉大な避難所をつねに開いて、いつでも利用できるように準備しておいてくれるのですから。そこには、人間の逆上も不正義もまったく届かず、そこに引きこもりたいと願う人も、そうでない人もすべて収容できる余裕があります。この避難所に入るとだれひとり、まことしやかに「人生にはとにかく悪いことがついてまわる」と苦情を一言もいわず、また、そのように物思うそぶりさえまったく見せません。ただし、みずからの愚かしさや浅はかさに苦しむ場合は別ですが。

26 わたしたちに伝わるストア学派のわずかな断片は、ときおり人生からの退場について陽気に語り、軽薄な感じさえします。その章句を文脈とは無関係に考察するほかないとすれば、わたしたちはそれに言いくるめられて、「心に不意に気まぐれに、どんなにわずかな嫌気や不安が差すだけでも、いつだって人生から退場してよろしいとストア学派は想像した」と思いこむかもしれまん。

エピクテトゥスは言っています。⁽¹⁷⁾「あなたが某氏と会食するとき、彼が参戦したミュシア戦争についてふるう長広舌に苦情を述べるとしよう。彼は、『さて、友よ、わたしはどのようにしてそんな戦場で名声をわがものにしたのかをあなたに話したから、つぎは、別の戦場で包囲されたいきさつを話すことにしよう。』といったぐあいだ。しかし、彼の長話にわずらわされたくないと思うなら、会食の誘いを受けてはならない。彼の招待を受ける以上、あなたはその長話に苦情を述べる様子をみじんも見せてはいけない。あなたが人生の諸悪と呼ぶことについても同じことが言える。自分の力でかわりを断つことがいつでもできる事柄について苦情を述べてはいけない。」

しかし、こんな陽気で軽薄な感じさえする表現にもかかわらず、人生から退場するか、そこにとどまるか、この二者択一は、ストア学派によると、きわめて深刻かつ重要な秤量の問題です。当初にわたしたちを人生のなかに置いた監督権力が、人生からの退場をはっきり要請するまで、断じてそうしてはなりません。しかし、自分がそうすべく要請されていると考える時期を、指定された避けがたい人生の最期に限定しないのがよろしい。あの監督権力の摂理が、わたしたちの生活条件を全体として選択よりも拒絶の適切な対象にしまったら、そのときにはいつだって、この監督者がふるまいを指導するためわたしたちに授けておいた偉大

な準則は、「人生から退場せよ」と要求します。そのときにはいつだって、あの神々しい存在の畏れ多く・他者の幸せをねがう声
が、わたしたちにそうしなさいとはつきり要請するのが聞こえる、と言ってよいでしょう。

27 以上の理由から、ストア学派によると、知恵ある人は、まったく幸福なのに人生から退場する義務を負う一方、逆に、浅はかな人は、きつと不幸なのに人生にとどまる義務を負うことがあります。

もし知恵ある人の境遇に、拒絶する対象として自然な事情が、選択する対象として自然な事情よりも多ければ、全体としてその境遇は拒絶の対象になるのであって、彼のふるまいを指導するために神々が授けておいた準則は、「個々の諸事情が人生を快適なものに変える速さに負けじと、早々に人生から退場しなさい」と命じます。しかし、その命令が、人生にとどまるのが適切だと彼には思える時期に出されるとしても、その間、彼は完全に幸せです。彼は自分の幸福のありかを、選択の対象を手に入れたり、拒絶の対象を避けたりするところではなく、いつでも厳密な適切さによって取捨選択するところに、すなわち、みずからの努力奮闘の成果ではなく、そのふさわしさに定めています。

これとは反対に、もし浅はかな人の境遇に、選択する対象として自然な事情が、拒絶する対象として自然な事情よりも多ければ、全体として彼の境遇は選択するのが適切な対象になり、そこにとどまることが彼の義務です。しかし、彼は自分を取り巻く事情の利用法を知らないの不幸です。彼は、たとえ手持ちのカードがどんなによくても、その遣い方を知らず、したがって、ゲームがどのように展開していこうとも、その最中あるいは決着がついたとき、いかなる真の満足感も味わえません。⁽⁸⁻¹⁸⁾

28 古代の哲学者のなかで、自殺には適切な場合があることをほかのどんな学派より強く主張したのはおそらくストア学派でした。

(17) *Discourses*, I. xxv, 15-17 の意訳。

(8) キケロ『善と悪の究極について』第三卷 13. Olivet's edition を見よ。

(18) 言及箇所は、正しくは III. 18 であろう。

しかし、それは、古代の哲学すべてに共通する学説であって、安閑として無精なエピキュロス学派にさえも見られます。

古代哲学の主要なあらゆる学派の創設者が活躍した時代は、ペロポネソス戦争中であり、それが終結したあとも長らく続きました。その間、ギリシャのさまざまな共和国は、国内では熾烈きわまる競争によってほとんど常に人心定まらず、国外ではとてつもなく血なまぐさい数々の戦争に関与し、各国は、優位・覇権を争うばかりか、敵をひとり残らず根絶しようとし、それに劣らず残酷ですが、敵国をもっとも劣悪な状態、家内奴隷の供給国に落ちぶれさせ、男女子どもを問わず、おびただしい家畜の群れ同然に市場で競りにかけようとした。また、ギリシャの国々はまこと頻々とどこか隣国に災厄を、おそらく実際に加え、少なくとも加えてやろうと試みていましたが、その大半は小国でしたから、加害国自身が一転して被害国になる事態は、どの国にとつても大して珍しくありませんでした。

この混乱した情勢では、敵対する激しい競争がどこかにはびこっていましたから、非の打ち所がまったくなく、それとあいまって地位がきわめて高いばかりか、公共にきわめて大きな献身裨益がある人でも、国内にあつて同族と同僚市民に囲まれているのに、有罪を宣告されて途方もなく残酷で屈辱的な刑に一度も処されない保証はありませんでした。そんな人は、戦争捕虜になったり、自分が属する都市が征服されたりすると、いっそうひどい権利侵害と侮辱にさらされるおそれがありました。

しかし、人はだれしも、その境遇で何度も直面すると予想される辛酸に想像力をなじませるのが自然であり、いやむしろ必然的にそうします。船乗りなら、洋上であらしに遭い難破して沈没する事態について、また、そんな場面で自分がいかにも感じそうなこと・おこないようなことについて、幾度となく考えざるをえません。同様に、ギリシャの愛国者や英雄は、その境遇において頻繁に、いやむしろ絶え間なく直面するにちがいないとわかっているありとあらゆる災厄に、想像力をなじませずにはいられませんでした。

アメリカの野人は、辞世の歌を準備しておき、敵の手に落ちて執拗をきわめる拷問を受け、見物人からこぞつて罵られ・嘲られるただなかで殺されるとき、いかに行動すべきかを考えておきます。⁽¹⁹⁾ しかれば、ギリシャの愛国者や英雄は、追放されたり、捕虜になったり、奴隷身分に突き落とされたり、拷問にかけられたり、絞首台に送られたりしたとき、どんな苦しみを受けなければならぬか、どのように対処しなければならぬかについて、しばしば思いをめぐらさずにはいられませんでした。

しかし、まさにそのときいみじくも、あらゆる様々な学派の哲学者たちは、「美德をもちなさい。賢く・正しく・不撓不屈で・節制の効いたふるまいをしなさい。それが、現世でさえも幸福に至ることがきわめて確からしいばかりか、確実に絶対に誤らない道である」と説示しました。もつとも、この道に従う人がこのようにふるまうからといって、そんな不安定な社会情勢に付きものの災厄を免れるとはかぎらず、そんな災厄のすべてにさらされる恐れだつてときにはありました。

ですから、哲学者たちは、幸福が運命から完全に独立している、少なくともかなりの程度はそうであることを示そうと努めました。ストア学派は、幸福が運命から完全に独立していると説き、アカデメイア学派²⁰と逍遥学派は、かなりの程度そうであると説きました。その第一の要点は、賢く・目先が利いて注意深く・善良なふるまいは、どんな種類の事業にも成功を確約する傾向がきわめて強いということ、第二の要点は、たとえ成功しなくとも、その心は、なぐさめもなく放置されることはないということです。有徳な人は、相変わらずわが胸から満点の是認を享受できますし、外界はどんなに情勢が不穏であっても、胸のうちは相変わらず万事穏やかで、平和と調和があります。さらに、事情に詳しい公平な観察者なら、だれしもきつと彼のふるまいを賞賛するばかりか、その非運を気の毒がらずにはいられませんから、総じて彼は、この観察者から愛情と敬意を得ていると確信して慰められます。

29 同時に、上の古代の哲学者たちは、人間の生活が陥りやすいどんなひどい非運も、ふつう想像されるより楽に耐えられることを示そうと努めました。貧困に突き落とされたり、追放を余儀なくされたり、大衆の不当な怒号にさらされたり、視力や聴力を失い・老いさらばえ・死が間近に迫りながらも労働したり、そんな時でさえ人が相変わらず味わえる慰めの数々を、彼らは指し示そうと努めました。さらに、苦痛にもだえ、拷問に苦しむときでさえ、また、病弱であったり、子を亡くし、友人や親戚に死なれて悲しんでいたるときなどに、人が平常心を保つ一助になりうる思惟の数々を彼らは指し示しました。

こうした題目について古代の哲学者たちが書いたわずかな断片が伝わっていますが、それはおそらく、古代の遺物としてきわめ

(19) 前出V.29を参照。

(20) プラトンの学派。

て教示に富み、きわめて興味深いもののひとつです。彼らの学説の気骨と勇らしさは、当世のいくつかの学問体系が意気消沈・物憂げな・哀訴する論調であるのに比べ、驚くべき対照をなしています。⁽²¹⁾

30 こんなふうにして古代の哲学者たちが提示しようと努めた思惟はいずれも、ミルトンのいうとおり、かたくなに閉ざされた胸を頑固な忍耐で守る鎧であって、三重の鋼鉄さながらでした。しかし、それと同時に彼らがとりわけ苦心したのは、「死になんら悪いことは含まれず、含まれるはずもない」、「あなたがたの境遇が過酷になって、いつなるとき平常心が持ちこたえられなくなっても、その救済は手近にあり、そのとびらは開かれており、だから、こわがらず好きなきときに旅立ってよい」と、信奉者を納得させることでした。もし現世の彼岸にんの世界もなければ、死は悪でありえず、もし現世の彼岸に別な世界があるならば、神々は現世と同様、その世界にもいるにちがいない、心正しい人なら神々に守られている間いかなる悪も恐れることはあるまいと、彼は言いました。

要するに、妙な言いかたですが、これらの哲学者たちは、ギリシャの愛国者や英雄たちが適切な機会に利用できる辞世の歌を用意したのです。そして、さまざまな学派すべてのなかでも、ストア学派が用意した辞世の歌には、他の追隨をゆるさぬ英気と気骨があったと認定されなければならないとわたしは思います。⁽²³⁾

31 しかし、自殺が、ギリシャ人のあいだでごく普通のことだったとはとても思われません。クレオメネスを例外とすれば、わたしは今のところ、栄光に輝くギリシャの愛国者や英雄で自殺した人をひとりも思い出せません。

アリストメネスの死は、真の歴史のはるかかたにあり、アイアスの死にしてもそうです。テミストクレスの死についての俗説は、真の歴史時代に属するとはいえ、きわめてロマンティックなおとぎ話の痕跡が全面に現れています。プルタルコスが書いたギリシャの英雄たちの生涯を全部読んでも、クレオメネスは、自殺した唯一の人であると映ります。⁽²⁴⁾ テラメネス、ソクラテス、フォキオンは、たしかに勇気を欠いていませんでしたが、おとなしく牢獄に送られ、同僚市民の誤判によって宣告された死刑に従容として甘んじました。勇敢なエウメネスは、部下の反乱兵士によって敵のアンティゴスに黙って引き渡され、なんら暴力をふるお

うともせず餓死しました。豪放なフィロポイメンは、おとなしくメッセニア人の捕虜にされ、地下牢に放り込まれ、人知れず毒殺されたと考えられています。⁽²⁵⁾ たしかに、幾人かの哲学者は、自殺したといわれますが、その生涯はすいぶん面白おかしく書かれており、彼らを扱う話の大半はほとんど信用できません。

ストア学派の創始者ゼノンの死については、三つの異なる説明がされてきました。第一の説明によると、彼は九八年間、無病息災に暮らし、その後、彼の学校から外出するとき転倒してしまい、指を一本折るか挫くかした以外にケガはありませんでしたが、彼は手で地面をたたき、エウリピデスの二オベのことを借りて、「わたしは来たぞ、汝がわたしを呼んだわけはなんだ？」と言

(21) 前出 III. 3. 9 を参照。

(22) John Milton, *Paradise Lost* (1667), II. 568-9.

(23) アメリカ先住民の辞世の歌に対するスミスの説明については、前出 V. 2. 9 を参照。

(24) Cleomenes III (c. 260-219 BC) スバルタ王 (235-19) : Plutarch, *Parallel Lives* : 'Aratus', 'Cleomenes', を見よ。趣旨を説明する例示だとは思いますが、スミスは、ペロポネソス半島の南西部にあるメッセニアのふたりの伝説的な長官を取り違えている。自殺したのは、紀元前八世紀にスバルタに対して戦われたサニウスが書いた *Description of Greece*, IV. 9-13 (Aristodemus), IV. 14-24 (Aristomenes) に記述されている。サラミスの王で、ホメロスの『イリアス』に登場するギリシャ側の英雄のひとり、アイアスの死にまは、幾通りかの異なる記録があるが、『オデュッセイア』によると、発狂して自殺したとされ、ソフォクレスが『アイアス』という劇に仕立てた。テミストクレス (c. 524-459 BC) は、民主的な政治家であり、アテネ軍を率いてサラミスでペルシヤ軍に戦勝したが、そのあと小アジアへの政治的追放を受けねばならなかった。彼の自殺に関する同時代の伝説 (アリストファネス (c. 445-c. 385), *Equites* 83 を見よ) は、トウキティデス (b. around 460-56, d. c. 399), *History* I. 138 によつて否定された。Plutarch, *Parallel Lives*, 'Themistocles' を参照。

(25) Plutarch, *Parallel Lives* : 'Phocion', 'Eumenes', 'Philipoemen', 'Nokkuraテス' については、'Alcibiades' を見よ。テラメネス (c. 455-404/3 BC) は、寡占制アテネの政治家で三〇人僧主のひとりであったが、穏健すぎるという理由で処刑された。Aristotle, *Constitution of Athens*, 347n を参照。ソクラテス (469-399 BC) は、敬心がなく青年を腐敗させたという理由で処刑された。フォキオオンは、アテネの将軍だったが、マケドニアとの和平に賛成したために紀元前一八八年に反逆罪で処刑された。以上の三つの事例すべてにおいて、死刑の方法は、ドクニンジンの毒液を飲むというものだった。妙なのだが、スミスは、フォキオオンの強敵、デモステネスが服毒自殺したことを読者に想起させていない。エウメネス (c. 362-316 BC) とアンティゴノス (おそらく、382-301 BC) は、アレクサンドロス大王の帝国を掌握しようとして競り合った将軍たちに含まれる。フィロポイメン (c. 230-182 BC) は、連邦制の初期の実験ペロポネソスにおけるアカイア同盟の筆頭の将軍であった。スミスが言及するのは、反旗を翻した都市メッセーネの攻略に彼が失敗したことである。

い、すぐさま帰宅して首をつつたとされます⁽²⁶⁾。そんな高齢であれば、彼はもう少しがまん強かったのではないかと考えるのがふつうでしょう。第二の説明によると、同じ年齢で似たような事故の結果、断食して餓死したとされます。第三の説明によると、彼は七二歳で自然な死を迎えたとされ、その確からしさは三説のうちで他の追隨を許さず、詳しく事情を知る機会が色々あったにちがいない同時代人のことはに典拠があります。その人物の名は、ベルサイオスといつて元々ゼノンの奴隷でしたが、のちに彼の友人、弟子になりました。第一の説明は、テュロスのアポロニウスがしているもので、彼はアウグストゥス・カエサル時代のころに活躍しましたが、それはゼノンが死んで二百年から三百年後にあたります。二番目の説を唱えた人がだれであるか、わたしは知りません。アポロニウスは、彼自身ストア学派の一員でしたから、そんなふうにもみずからの手で命を絶つことが、自殺についてまこと多くを語る学派の創始者に名誉をほどこすと、おそらく考えたのでしょう。

知識人は、亡くなったあとでこそ、同時代のどんなに偉大な君主や政治家よりもよく話題にのぼりますが、存命中は、概して無名の闇にうずもれて日の目を見ないことが多く、彼らの冒険が同時代の歴史家に記録されることはめつたにありません。一方、後世の歴史家は、公衆の好奇心を満足させるため、また、真正の史料によって自分の叙述が肯定も否定もされない場合に、しばしば自分勝手な空想に沿って創作し、そこには、ほとんどいつも奇譚がずいぶん紛れこむように思われます。ゼノンの例にみられる奇譚は、典拠がひとつもないのに、きわめて信憑性のある典拠に基づく確からしい叙述を圧倒したように思われます。ディオゲネス・ラエルティウスは、明らかにアポロニウスの説を重んじています。ルキアノスとラクタンティウスは二人とも、高齢になって激烈な死にかたをしたという説に軍配をあげたと映ります⁽²⁷⁾。

32 この自殺の流行は、誇り高いローマ人のあいだに広まり、その勢いは、活発で独創的で融通のきくギリシヤ人のあいだにかつて広がったときよりもずっと強かったと映ります。その流行は、ローマ人のあいだにさえも、共和国の初期、いわゆる有徳の時代には確立していなかったように思われます。レグルスの死をめぐる俗説は、おそらくおとぎ話の類であるとはいえ、この英雄がカルタゴから受けたといわれる拷問に黙って甘んじたことが不名誉をもたらすと思われていたら、そんな創作はされなかったでしょう⁽²⁸⁾。共和政のもっと後の時代であつたら、そんな拷問の甘受にはいささか不名誉がつきまತ್ತただろうとわたしは理解してい

ます。

共和政ローマの没落に先立ってさまざまな内戦があり、張り合っていたどの陣営の傑出した人たちも、その多くは、敵の手にかかるよりはむしろ自身の手で命を絶つことを選びました。カトーの死は、キケロに礼賛される一方、カエサルには譴責され、不出の・名声とどろく弁論家とおそらく言ってよいこの二人のあいだで熾烈な論争の主題となり、自殺に華やかさが刻印されて、その後数世代にわたり痕跡をとどめたように思われます。キケロのことばの巧みさは、カエサルのそれに勝っていました。

カトーの死を称える一党は、それを譴責する一党を圧倒し、その後長年にわたって、自由を愛する者たちがカトーを見るまなざしは、共和政を支持する一党の・深遠きわまりない威厳の殉教者を仰ぎ見るようでした。⁽²⁹⁾ レスの枢機卿は、「党派の領袖は、わが意のままに事をなしえ、味方の信頼を保つまがり、けつして悪事をなしえず」との知見を述べています。枢機卿は、身をもってこの格率が真であることを経験する機会が何度かありました。⁽³⁰⁾ カトーは、酒豪という美德をはかの美德と合わせもっていたようです。

(26) この箇所とそれに続く部分でスミスは、*Diogenes Laertius, Lives of the Philosophers*, VII, 28-31を幾分不正確に伝えている。ゼノンについては、前出 III, 3: 14(注38)を見よ。今は失われた *Niobe* は、おそらくエウリピデス(c. 485-406 BC)でなく、彼の同業仲間であることが明らかでないモテウス(c. 450-c. 380)の作品である。アポロニウスは、匿名で書かれた *History of Apollonius, King of Tyre* の英雄であるが、現在この物語は、三世紀に起源をもつギリシャ語の原本から六世紀にラテン語に訳された翻訳本としてのみ知られる。

(27) スミスは *Lucian* (c. 115-after 180 AD), *Octogenarians*, 19, *Laetantius* (c. 245-c. 325 AD), *Divine Institutes*, III, 18, *Eplione*, 34を不正確に伝えている。

(28) *Marcus Atilius Regulus* は、紀元前二六五年と二五六年にローマの執政官であり、紀元前二五五年、第一次ポエニ戦争(264-241)の際にカルタゴの捕虜になる。講和の使命を帯びてローマに派遣されたが、彼は講和でなく戦争を唱えた。しかし、名誉を賭けた約束を守ってカルタゴに帰還し、真偽のほどはすいぶん疑わしい伝説によれば、そこで彼はこの件の責めを負って拷問にかけられて死んだ。Horace, *Odes*, III, 5, 13-40; Cicero, *De officiis*, III, xxvi, 99-100; Seneca, *De Providentia*, III, 9-11を見よ。

(29) *Marcus Porcius Cato Uicensis* (95-46 BC) は、共和制の理論と実践の筋金入りの信奉者で、ユリウス・カエサルに対抗したが、カエサルが共和派の軍隊を破ったのち、自殺した。スミスが言及するのは、二つの失われた著作、キケロの追悼文 *Cato*, カエサルの *Amitatio* である。Plutarch, *Parallel Lives*; "Cato Minor" 参照。

(30) スミスの言及する出典は不詳。

彼の敵は、カトーが大酒を飲むといてその非をとがめました。セネカはつぎのように言っています。「この悪徳をあげつらつてカトーに反対するものは皆、カトーがおよそ悪徳の常習者になりうることを証明するより、大酒が美德であることを証明するほうがずっと簡単であると思ひ知るだろう。」⁽³¹⁾

33 ローマ帝政下で、長らくこの死にかたに流行の陰りはまったくなかったように思われます。プリニウスの書簡には、自殺を選んだ幾人かについて説明した箇所がありますが、彼らの動機は、むしろ見栄とひけらかしであつて、冷静・伶俐なストア学徒の目にさへも「VII.iii.1.18」、適切な理由・やむをえない理由とは映るまいと思われま⁽³²⁾す。婦人たちは、流行に後れをとることはめつたにありませんから、女性の身でありながら、まったくその必要もないのに、しばしばこんな死にかたを選び、ときには、ベンガルの婦人さながらに、夫に付き添つて墓穴に入ることがあつたように思われます。たしかに、この死にかたが流行したせいで、それが流行しなければ起こるはずのなかつた多くの死がもたらされました。しかし、人間の見栄と不謹慎をおそらく最大に發揮するこの死にかたが、どれほど荒廢をもたらしたところで、たぶんけつして甚大な被害ではありますまい。

34 自殺の原理は、この激越な行為がある種の場面では喝采と是認の対象とみなしなさいと教えてきましたが、ひとえにそれは、哲学による技巧の産物と思われま⁽³³⁾す。

自然は、健全・健康な状態ならば、けつしてわたしたちを触発して自殺させることはないと思われま⁽³⁴⁾す。たしかに、ある種のうつ状態（ほかの災厄とならび、不幸にして人間の自然本性が患う病氣）には、あらがいがたい自滅願望とも呼べるものが伴うように思われます。この病氣は、しばしば物質的にきわめて豊かな順境の身に起こり、ときには宗教的感情がきわめて真剣で・心の奥深く刻まれているにもかかわらず起こり、その無残な犠牲者を、この致命的な最果ての地へと駆りたてることがよく知られていま⁽³⁵⁾す。

こんなみじめな死にかたで亡くなる不運な人たちは、譴責でなく、あわれみを注がれるのが適切な対象です。およそ人間の処罰が届かないところにいる彼らを処罰しようとするのは不見識であり、またそれに劣らず、不正です。そんな処罰が可能だとすれば、

あとに遺された友人や親族の身の上だけです、もとより彼らはつねに潔白そのものであり、彼らがこんなに不名誉な死にかたで友人を失うことは、つねにそれだけたいへん重い災厄にちがいません。

自然は、健全・健康な状態ならば、どんなときでもわたしたちを触発して辛酸を回避させ、多くの場合、辛酸に立ち向かわせてわが身を守らせるのであって、たとえその防戦で落命する危険があり、いや、それが確実な場合にさえもそうさせます。

しかし、辛酸からわが身を守れず、かといってその防戦で死にもしなかつた場合に、自然の原理——居ると推定される公平な観察者の是認感情への配慮、胸中に住まうあの人間の下す判定への配慮——が、「わが命を絶つて辛酸から逃れよ」と要請するとはとても思われません。この決意へとわたしたちを駆りたてることができるのは、「自分は気弱であり、適切な男らしさと不屈の意志でその災厄に耐えることができない」という自己意識だけです。アメリカの野人が敵対部族によって捕囚されたとき、そのあと拷問にかけられて敵にののしられ・なぶり殺しにされるのを避けるため自殺したという話を、わたしは読んだおほえも聞いたおほえもありません。彼の栄光は、そんな拷問に男らしく耐え、そんな罵声に十倍もの軽蔑と嘲笑で切り返すところにあるのです。

35 しかし、このように生死を軽蔑すること、また同時に、摂理が命ずるところにどこまでも身をゆだねきり、およそ渡世の波間に打ち寄せられるどんな結末にもすっかり満足すること、この二点は、ストア道徳学の骨格全体を支える根本教理と考えられます。独立独行で気骨があるがしばしば冷厳なエピクテトゥスは、前者の教理の偉大な使徒であり、一方、柔和で情け深く他人の幸せをねがうアントニヌスは、³⁴⁾後者の教理の偉大な使徒であると考えられます。

(25) Seneca, *De Tranquillitate Animi*, xvii, 9.

(26) Pliny the Younger (61 or 62-113AD), *Letters*, I, 12; III, 16; VI, 24.

(27) この技巧は、幾人かの近代の哲学者の著作に見出されるようになったが、とくにモンテスキューの *Persian Letters* (1721), No. 76; Rousseau, *Julie, or the New Héloïse* (1761), III, Letter xxi; Hume, 'Of Suicide' (1777) を見よ。

(28) 前出 VI, ii, 3, 5 (注 26) を参照。

36 エバプリデイトゥスの解放奴隷「エピクテトゥス」は、若いころ、粗暴な主人の傲慢によって苦汁をなめさせられ、成長してからは、ドミティアヌスの猜疑心と気まぐれによりローマとアテネから追放されてニコポリスに住むことを余儀なくされました。ですから、同じこの専制君主によってギユアラレーに送られるか、さもなければ、たぶん死刑にされるという予想がかたときも頭を離れなかったとしても無理はありません。そんな彼が心穏やかさを保つ方法は、ただひとつ、人生への軽蔑を万能薬として心のなかに養うことでした。人生のどんな快樂もどんな苦痛も、すべて無駄であり虚無であると説示するときほど、彼がうれしくてたまらず、したがってまた、その巧みな弁舌が高ぶるときもありません。³⁶

37 善良に生まれついた皇帝、世界の文明化された全域を支配する絶対的主権者「アントニヌス」は、わが身に割り当てられた定めに苦情を述べる格別な理由はたしかになく、嬉々として、事物が成り行く通常の道程に満足感を表明し、その道行きで衆庶の観察者なら美しさをなんら認めそうもない部分にさえ数々の美しさを指摘しています。彼の観察によれば、老年期にも青年期と同じく、適切さ、いや、心引かれる気品さえあり、³⁶老年期のありさまが弱々しくよぼよぼしていることは、青年期が花の盛りで精気にあふれているのと同じく、自然にかなっています。³⁷また、青年期が幼年期の適切な終末、壮年期が青年期の適切な終末であるのと同じく、死は老年期の適切な終末にはかなりません。³⁸

アントニヌスが別のところで論評しているのですが、「あの医者は患者に向かって、馬の背中に乗りなさいとか、水風呂を使いなさいとか、はだして歩きなさいと命令した」という言いかたをわたしたちはよくしますけれども、しからは、「自然——宇宙の偉大な司令官にして医者——は患者に向かって、病気になるなさいとか、手足を切断しなさいとか、子を亡くしなさいと命令した」という言いかたをわたしたちはしなくてはなりません。通常の医者の場合、患者はその処方に従い、苦い薬をたくさん丸飲みし、痛い手術を数多く受けます。その結果が健康であるという希望はずいぶん不確かですが、患者は喜んですべてを甘受します。自然の偉大な医者の場合、そのきわめて冷厳な処方、自身の健康や究極の目標である順境と幸福にとって有益であるという患者の希望は、やはりずいぶん不確かであるかもしれませんが、患者は、その処方が宇宙の健康やその順境と幸福——ジュピターの偉大な計画の推進・発展——にとって有益であるばかりか、ぜひとも必要であると深く信じきっていられます。もし処方がそんなもので

なかつたら、宇宙はそんな処方をけつして出さなかつたでしょうし、宇宙を建設し司令する・すべてお見通しのジュピターは、その発行をけつして黙認しなかつたでしょう。

宇宙は、共に存在する各部分からなり、どんなに小さな部分でさえも、そのすべてがお互いにびたりとかみ合つて、ひとつの廣大で緊密なシステムを構成するのに寄与しています。しからば、次から次に続いて継起する出来事は、一見どんなに無価値に見えることでも、そのすべてが偉大な因果の連鎖——それに始まりはなく、また、終わりもありますまい——の一部をなし、しかも、それはなくてはならない一部です。そのように連なる因果は、すべてがシステム全体の当初の編制・仕組みから必然的に生じ、しからば、すべてが全体の順境だけでなく、その継続と保存にとつても本質的になくはならないものです。

自分が何が降りかかろうと、それを温かく迎え入れない人、それが自分に降りかかったことを悔やむ人、それが自分に降りかかつていなければよかつたのにと願う人、およそそんな人たちは、力の及ぶかぎり、宇宙の運動を止めてやりたい、あの偉大な連鎖と続く鎖が進展すればそれだけであのシステムの継続と保存は可能なのに、それを断ち切りたい、わが身ひとりのつまらぬ快適さと引き換えに、世界の機構全体に不調・乱調を起こしたいと願う人たちです。

アントニヌスは別のところでつぎのように言っています。「おお、世界よ、汝の心に適うものはすべて、わが心に適う。汝にとって時宜に適うものはすべて、わたしにとって早すぎることも、晚すぎることもない。汝の四季が産み出すものはすべて、わたしにとって実りである。汝からすべては生まれ、汝にすべては宿り、汝のためにすべてはある。『おお、ケクロプスが築きし愛しの国

(35) エバプリデイトゥスは、ネロとドミティアヌスの秘書官であり、エビクテトゥス（前出・注13参照）はその奴隷であつたが、彼はこの未来のストア学Stoicismの教師を解放した。皇帝ドミティアヌスは、紀元八九年にこの哲学者をローマから追放し、エビクテトゥスは残りの生涯をニコポリス（エーペイロス *Ephesus*）にあつた。で過ごした。エーゲ海の Gyarus 島（今日の Nisus）は、流刑地として使われた。

(36) このパラグラフでスミスは、Marcus Aurelius, *Meditations* を簡潔に再言している。この作品には、スミスの師、フランシス・ハチスンによつて注釈つきcommentedの重要な翻訳（James Moor の）共訳、Glasgow 1742）がある。この箇所は同書 III. 2

(37) 上掲書 IX. 3

(38) 上掲書 V. 8

よ」と言った人がいるが、ならば、『おお、神が築きし愛しの国よ』と汝は言うのではあるまいか。⁽³⁹⁾

38 ストア学派の人たち、少なくともその幾人かは、以上のとても崇高な教理から、彼らの逆説をすべて演繹しようと試みまし
た。

39 ストア学派の賢人は、宇宙の偉大な監督者がもつ数々の見解に入り込み、その神々しい存在が事物を見るのと同じ視点から見
ようと努力します。

しかし、宇宙の偉大な監督者の目から見ると、彼の摂理の行程が産み出すさまざまな出来事は、すべてまったく同等であり、わ
たしたちの目にきわめて卑小に映ることも、きわめて重大に映ることも、たとえは、ポウプ氏がいうように、泡がはじけることも、
世界がはじけることも、彼がはるか昔から既定のこととしてあらかじめ決めておいた偉大な連鎖の一部として隔てなく、また、同
一の・無謬の知恵から生じ、同一の・宇宙全体の幸福をどこまでもねがう心から生じる結果として隔てありません。

ストア学派の賢人の場合も同様であって、その目から見ると、そんなさまざまな出来事はすべてまったく同等です。たしかに、
賢人は、そんな出来事が継起する行程に小さな持ち場を割り当てられ、そこで自分でも少しは運営と指導に当たります。彼はこの
持ち場で精いっぱい適切に行動し、かねて自分に発令されていたと理解する命令に従い身を処する努力をします。

しかし、彼は、みずからのどこまでも誠実な努力が成功するか挫折するかについてこだわらず、熱心な関心をもちません。多少
とも彼の責任に委ねられた小さな持ち場・小さなシステムが、順風満帆であろうと、あとかたもなく壊されようと、彼の関心になっ
たく触れません。もしその結末が彼の意向によって決まっていたとすれば、彼は前者を選択し、後者を拒絶していたでしょう。し
かし、それは彼の意向によって決まりませんから、彼は、卓越した知恵に希望を託し、「出来る結末がどんなことでも、それこ
そまさに、事物のおりなす提携・依存の連関を知り尽くしていたら自分でもこよなく真摯・敬虔に念じていたことだろう」とすっ
かり納得します。

彼がそんな諸原理の影響と指導のもとでおこなうことは、なんであろうと等しく完全です。ストア学派の常套例をあげれば、⁽⁴¹⁾彼

が指を伸ばすことは、祖国の軍務に就き命を捨てることといかなる点でも同等の功労があり、同等の讃辞と賞賛に値する行為です。宇宙の偉大な監督者にとつて、その力を最大限に發揮することも、最小限に發揮することも——世界の形成・崩壊も、泡の形成・崩壊も——等しく簡単であり、等しく賞賛され、同一の・神々しい知恵と他者の幸せをねがう心から生じる結果として隔て隔てありません。しかれば、ストア学派の賢人にとつて、いわゆる偉大な行為は、つまらぬ行為に要するのと同等の力しか發揮しなくてもでき、いずれも等しく簡単であり、まったく同一の諸原理から生じ、取り立てて功労を認められるわけでも、格別大きな讃辞と賞賛に値するわけでもありません。

40 この完全な境地に達した人は、みな等しく幸福です。しかれば、そこにほんのわずかでも届かない人は、付近にどれほど迫っていても、みな等しく不幸です。

ストア学派によると、水面下たった一インチのところにいる人は、息ができないという点で、水面下百ヤードのところにいる人となんら変わりません。しかれば、みずからの個人的で・身びいきな・私事にかまける情念のすべてを完全には鎮めなかつた人、宇宙全体の幸福とは別な目的に恋い焦がれる人、そんな個人的で・身びいきな・私事にかまける情念を充足させたいという焦燥に取りつかれて悲惨と波瀾のどん底に陥り、そこから完全に脱け出さなかつた人、このような人は、ストア学派の賢人が吸う自由と独立の空気をのびのび吸えないという点で、また、この賢人が味わう安心と幸福を味わえないという点で、そんな境遇から果てしもなく遠くにいる人となんら変わりません。⁽⁴²⁾ ストア学派の賢人の行為はすべて完全であり、その完全性の程度は同一です。しかれば、この最高の知恵に到達しなかつた人の行為には落ち度があり、その落ち度の程度は、ストア学派の幾人かが主張するように、同一です。

(39) 上掲書 IV, 23. Cicero の都市国家はアテネのこと。

(40) Alexander Pope, *Essay on Man*, 1. 30

(41) Putarch, *Against the Stoics on Common Conceptions*, xxii and xxiv, in *Moralia* (1068 F and 1070 B).

(42) Putarch, *Against the Stoics on Common Conceptions*, x, in *Moralia* (1063 A).

ストア学派によると、あるひとつの真理は、真であるという点で、別の真理と同等であり、また、あるひとつの虚偽は、偽であるという点で、別の虚偽と同等です。しからば、ある誇らしい行為は、名譽であるという点で、別の誇らしい行為と同等であり、また、ある恥すべき行為は、不名譽であるという点で、別の恥すべき行為と同等です。標的をねらい撃つとき、一インチの差で外す人は、的に当たらないという点で、百ヤードの差で外す人と同等です。しからば、わたしたちの目にきわめて無価値と映る行為を不適切に・さしたる理由もなくおこなった人の落ち度は、わたしたちの目にきわめて重大と映る行為を不適切に・さしたる理由もなくおこなった人の落ち度と同等です。たとえば、雄鶏を不適切にさしたる理由もなく殺す人の落ち度は、自分の父親を謀殺した人の落ち度と同等です。

41 以上の二つの逆説のうち、第一のものが乱暴に映るという点で差し支えなければ、第二のものは明らかにあまりにも不見識で、まじめに考察する価値がありません。実際、それは愚の骨頂で、多少とも誤解や誤記があつたにちがいないと怪しむにいらぬほどです。ともかく、ゼノンやクレアテスのように、言い回しがきわめて簡潔であるとともにきわめて格調高かつたといわれる人たちが、上の逆説やその他のストア学派の逆説の大半を作つたといわれても、わたしは黙って信じておこなうことができます。そんな逆説は、総じて不謹慎な屁理屈にすぎず、ストアの学問体系にとつてほとんど名譽にならないので、わたしはこれ以上説明しようとは思いません。

わたしは、これらの逆説をクリシッポスの作だといひ決めつけたくありません。彼は、たしかに、ゼノンとクレアテスの門弟であり信奉者でしたが、彼について伝わっているところを総合すると、単に弁証をこととする術学者にすぎず、いかなる審美眼も風流心もなかったように思われます⁴³。彼は、師の学説から潤いをなくして、無理やりこしらえた定義・項目分類・細目分類からなる訓話学的といおうか、専門語を連ねた体系に変形した最初の人であつたかもしれませぬ。そんな体系は、たぶん、道徳学や形而上学の教理に含まれる良識を多少にかかわらず消し去る便法としてきわめて有効なもののひとつでした。彼の師は、完全な美德の持ちぬしの幸福、また、そんな人柄に至らないだれもが味わう不幸について記述する際、高揚した表現を使うこともありませんが、彼のような人はそれをあまりにも字義通りに理解したのだと思われても無理はありません。

42 総じてストア学派は、完全な美德と幸福に到達しなかった人たちに、ある程度の熟練があることを認めていたように思われます。ストア学派は、そんな熟練者をその発達の程度に応じてさまざまに分類し、彼らに実行できるとみなした不完全な美德を、「方正」ではなく、「適切さ」「ふさわしさ」「節度があり、しつくりする行為」と呼びました。そのような不完全な美德は、一見真実らしい理由や確からしい理由を付して実行されるはずであり、キケロはそれをラテン語で「義務 *officia*」と表現し、また、わたしはこれより正確だと思いますが、セネカは「便宜 *convenientia*」と表現しました。このように不完全な、しかし到達可能な美德を説く教理は、ストア学派の実践的道徳学と呼べるものであったように思われます。それは、キケロの『義務について』の主題です⁽⁴⁴⁾、また、いまは失われていますが、マルクス・ブルートゥスによって書かれた同名の一冊の主題であったといわれます⁽⁴⁵⁾。

43 自然がわたしたちのふるまいを案じて描いた計画とシステムの輪郭は、ストア哲学のそれとはまるで違うように思われます。

44 自然によれば、わたしたちが自分でも少しは運営と指導に当たる小さな持ち場に直接の影響を与える出来事、わが身や友人や祖国に直接の影響を与える出来事は、きわめて強くわたしたちの関心を引き、欲望と嫌悪、希望と恐怖、歎びと悲しみを掻きたてる要因です。こんな情念は、ややもするとあまりにも激するくらいが強いのですが、そんな場合でも、自然は、適切に処置して矯正する方法を用意してくれています。あの公平な観察者が実際に見せる、あるいは想像のなかで見せる威容、胸裏に住まうあの人物の権威は、いつも手近にあり、上の各種情念を神妙にさせて抑制の効いた適切な調子・気分にします。

(43) ゼノンとクリュシッポスに関しては、前出 III.3.14 の注 38 を見よ。ストア学派の指導者としてこれらふたりの間に、クレアンテス (c. 331-c. 232 BC) が登場した。

(44) Cicero, *De officiis*.

(45) *Epistulae* XV, 95, 45 でセネカは Marcus Junius Brutus (c. 85-42 BC) に言及する。彼は、ユリウス・カエサルの暗殺者の一人であり、いまは失われたギリシヤ語の著作の中にラテン語に訳され *De officiis* の書名で知られた作品の著者である。

45 わたしたちのどんなに誠実な尽力にもかかわらず、この小さな持ち場に影響を与える出来事が、何もかもきわめて不運で悲惨な結末になっても、自然は、けつしてわたしたちをなぐさめもせず、放置してはいません。そのなぐさめは、胸裏に住まうあの人物の全面的な是認から得られるばかりか、一段と気高く高潔無私な原理から得られることも不可能でないかもしれません。その原理とは、他者の幸せをねがう・ある種の知恵に対する帰依と恭順です。この知恵は、人生に継起する出来事をことごとく指導するのであって、そんな非運が全体の福利に是非とも必要でなかつたら、その発生をけつして黙認していなかっただろうと深く信じられます。

46 自然は、この崇高な思索が人生の重大な仕事・用事であるとは規定しませんでした。自然は、この思索が非運のなぐさめである」と指摘するにすぎません。

ストア哲学は、この思索が人生の重大な仕事・用事であると規定します。ストア哲学の教えは、「わたしたちは、わが心の良好な秩序の埒外でみずからの取捨選択の適切さとは無関係に起こる出来事に、真剣な関心を寄せて一喜一憂してはならぬ。ただし、わたしたちがいかなる運営・指導もせず、またそうしてはならない持ち場、あの宇宙の偉大な監督者の持ち場にかかわる出来事は、その限りでない。」というものです。

ストア哲学が規範として示す「完全な不動心」は、個人的で・身びいきな・私事にかまける心の動きを抑えるばかりか、根絶する努力であって、およそわが身や友人や祖国に起こりうることに對し、共感を経て弱まった公平な観察者の情念[*τιμωρία*]を感じることにさえ許しません。こんなやりかたでストア哲学は、自然が人生の適切な仕事・用事として規定した万般の成否に對し、まるきりわたしたちを無頓着・無関心にしようと努めます。

47 哲学の推論は、理知を混乱・困惑させるかもしれませんが、原因と結果の間に自然が打ちたてた必然的な連結を切断することは決してできないといつてよろしい。わたしたちの欲望と嫌悪、希望と恐怖、歎びと悲しみを自然に掻きたてる諸原因は、ストア哲学がどんなに推論を尽くそうとも、各個人の実際的感受能力の程度に應じて、原因にふさわしい必然的な諸結果をきつと生み出

します。

しかし、胸裏に住まうあの人物の判断は、ストア哲学の推論に相当強く影響されるかもしれませんが、そんな推論の教えをうけて、わたしたちの個人的で・身びいきな・私事にかまける心の動きをすべて神妙にさせ、完全な心穏やかに多少とも近づけようとするかもしれません。この同行者の判断を指導することは、あらゆる道徳学の体系がめざす重要な目的です。ストア哲学が信奉者の人柄とふるまいにずいぶん大きな影響をおよぼしたことは疑いありません。そして、ストア哲学は、信奉者をけしかけて不要な暴挙に出させることがあったとしても、彼らの心を高ぶらせて、英雄の傑出した豪胆と他人の幸せをこよなくねがう心から行動させる一般的な傾向があったことも確かです。

48 IV 上の古代の学問体系のほかに、美德の本質は、適切さ——行動の動機である心の動きが、それを掻きたてる原因・対象にふさわしいこと——であると説く当世の学問体系がいくつかあります。

クラーク博士の学問体系によると、美德の本質は、事物の諸関係に従い行動すること、つまり、しかるべき行為をしかるべき事物・しかるべき関係に当てはめて「かみ合う」か「かみ合わない」かに応じて、ふるまいを規律することです。ウラストン氏の学問体系によると、⁽⁴⁶⁾美德の本質は、ものごとの真実、事物の適切な自然本性・本質に従い行動すること、つまり、ものごとをその真のありかたに従って扱い、それに反して扱わないことです。シャフツベリ卿の学問体系によると、⁽⁴⁷⁾美德の本質は、心の動きに適切なバランスを保ち、いかなる情念にもその適切な領分から逸脱を許さないことです。

以上の学問体系はいずれも、同一の基本的観念を多少とも不正確に記述しています。

(46) サミュエル・クラークについては前出・注を参照せよ。William Wollaston (1680-1724), *Religion of Nature Delimited* (1722), 1.

(47) Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury (1671-1724), *Inquiry Concerning Virtue* (1699) I. ii. 3, in his *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L. E. Klein, Cambridge, 1999, pp. 172-3. *Rhetoric*, i. 137-1. v. 148. シャフツベリについては詳細に論じよう。

49 上の学問体系はいずれも、心の動きのふさわしさ・適切さを見極めたり判定したりする精緻・克明な基準を呈示せず、いや、呈示するそぶりさえ見せません。その精緻で克明な基準は、公平で事情に詳しい観察者が共感によっていただく心情以外に見出すことはできません。

50 さらに、美德について上の各学問体系が与える記述、少なくとも、与える心づもり・意図がある記述——というのは、自分が記述したい内容を表現する手際にあまり恵まれない当世の著者も若干いるので——は、なかなか当を得ていますけれども、限界があります。

美德は必ず適切さをもち、適切さをもてばどんな場合にも、ある程度の是認を与えられて当然です。しかし、それでもまだこの記述では不完全です。というのは、適切さは、あらゆる有徳な行為に含まれる本質的な構成要素ですが、その唯一の構成要素とはかぎらないからです。恵み深い行為は、そこにもうひとつの資質を含み、この資質のおかげでその行為は、是認に値するばかりか、返礼に値すると映ります。上の学問体系はいずれも、恵み深い行為にふさわしいと思われる格段に強い敬意、つまり、その行為が自然に掻きたてる違った種類の感情「感謝の念」について、簡単な説明も十分な説明もしていません。

悪徳の記述も、美德のそれに劣らず不完全です。その理由も上と同様であって、不適切さはあらゆる背徳の行為に必ず含まれる構成要素ですが、唯一の構成要素とはかぎらないからです。それに、この上ない不見識と不適切さが、「背徳とは見えない」ずいぶん無害でとるに足りない行為に含まれることもよくあります。ともに暮らす人たちに害をおよぼす傾向がある行為を故意にすることは、不適切さばかりか、独自の資質を含み、この資質のせいでその行為は、否認に値するばかりか、処罰に値すると映ります。つまり、それは、ただいけ好かない対象であるにとどまらず、憤りと仕返しの対象として映るのです。それなのに、上の学問体系はいずれも、わたしたちがそんな行為に対していただく格段に強い嫌悪感「憤り」について、簡単な説明も十分な説明もしていません。

第二章 美德の本質は予見注意力であると説く学問体系について

1 美德の本質は、目先が利いて注意深い資質「予見注意力」であると説く学問体系のうち、もつとも古く、また、書き残されたものがかなりの程度伝わっているのは、エピキュロスの体系です。しかし、彼は、その哲学の指導原理をすべて幾人かの先行者、とくにアリストテレスから借用したと言われています⁽⁴⁸⁾。もつとも、こんな彼の論敵の言いがかりにもかかわらず、少なくともエピキュロスがその指導原理を適用する手法は、まったく彼独自のものであったといつて過言ではありません。

2 エピキュロスによると、⁽⁴⁹⁾肉体の快楽と苦痛は、自然な欲望と嫌悪の唯一の究極的対象です。

「肉体の快楽と苦痛は、つねに欲望と嫌悪の自然な対象である」という命題は、証明するまでもないと彼は考えました。たしかに、快楽が避けられていると映ることはあるかもしれませんが、その理由は、それが快楽だからではなく、それを味わうせいで、別のもつと大きな快楽を奪われたり、この快楽を求める以上に強く避けねばならない苦痛にさらされたりするからです。苦痛も、快楽の場合と同様で、ふさわしい選択肢と映ることがあるかもしれませんが、その理由は、それが苦痛だからではなく、それに耐えることでいっそう大きな苦痛を避けられたり、ずつと重要な快楽を得られたりするからです。ですから、「肉体の苦痛と快楽はつねに欲望と嫌悪の自然な対象である」という命題は火を見るよりも明らかだと彼は考えました。

さらに、「肉体の快楽と苦痛は、欲望と嫌悪の唯一の究極的対象である」という命題も証明する必要はないと彼は想像しました。彼によれば、肉体の快楽と苦痛以外のものが求められたり避けられたりする場合でも、その対象には必ず肉体の快楽か苦痛を生み出す傾向があつて、だからこそ、求められたり避けられたりするのは、権力と富は、快楽を手元に届ける傾向があるせいで欲求の対象になり、その反対に、貧しく日の目を見ないことは、苦痛を生み出す傾向のせいで、嫌悪の対象になるわけです。名誉・名

(48) 前出 VI.1.10 の注を見よ。

(49) キケロ『善と悪の究極について』第一巻。ディオゲネス・ラエルティウス「X」を見よ。

声が重んじられる理由は、ともに暮らす人びとの敬意と愛情が、快樂を手元に届け、苦痛から身を守るのにきわめて重要な意義をもつからです。その反対に、醜聞・悪名が避けられるべきなのは、ともに暮らす人びとの憎しみ・軽蔑・憤りが、身の安全をすべて破壊し、わたしたちをきわめてひどい肉体的苦害にさらさずにはおかないからです。

3 エピキュロスによると、心の快樂と苦痛はすべて、突き詰めれば、肉体の快樂と苦痛から引き出されます。心が幸せなのは、過去の肉体的快樂のことを思い、ほかの肉体的快樂の訪れを待望するときであり、心が不幸なのは、かつて肉体が耐え忍んだ苦痛をあれこれ思い、それと同じかもっとひどい将来の苦痛におびえるときです。

4 しかし、心の快樂と苦痛は、突き詰めれば、肉体の快樂と苦痛から引き出されるとしても、その元になる肉体の快苦よりもはるかに強力です。肉体が感じるのは、現在の瞬間の感覚作用ですが、一方、心が感じるのは、それに加えて過去と未来の感懐であり、前者は想起することによって、後者は予感することによって感じられ、結局、心が感じる苦痛と快樂はどちらも、肉体のそれをはるかに上回ります。

エピキュロスが観察するとおり、きわめてひどい肉体の苦痛に見舞われているとき、わたしたちを主にさいなむのは、現在の瞬間の苦しみでなく、身もだえしながら想起する過去の苦しみ、あるいはそれより一段と身の毛がよだちぞつとする未来の苦しみです。この事実には注意してみればつねに認められるでしょう。その瞬間その瞬間の苦痛は、それだけを取り出し、先行する苦痛と後続する苦痛のすべてから切り離して考えれば、些細なもので、ことさら気にとめる価値はありません。所詮、およそ肉体が被るといえるのはこれに尽きます。

きわめて大きな快樂を味わうときも同様で、肉体が感受する作用、現在の瞬間の感覚作用は、幸福のほんのわずかな部分でしかなく、わたしたちの味わう喜びが湧きあがる主な源泉は、過去の快樂を愉快に思い返すこと、あるいは、それより一段と心弾ませて未来の快樂を予感することです。そして、心は、人びとが味わう楽しみのきわめて大きな分量をいつも提供し、その点で肉体をはるかにしのぎます。以上の事実はずねに認められるでしょう。

5 したがって、幸・不幸は、主に心しだいで決まるのですから、わたしたちの自然本性のこの部分「心」が円満な気性であり、わたしたちの思想と意見が自在であるならば、肉体がどんなふうに影響を被らうと、ほとんど重要ではありません。

ひどい肉体の苦痛に見舞われている場合でも、理性と判断力が肉体に優位を保つならば、相変わらず相当な分量の幸福を味わえます。わたしたちは、過去の快楽を思い出し、未来の快楽を待望して愉快に過ごせますし、そんな苦境にあつてさえ、被らざるをえない苦しみの本質にじっと思いを凝らすことで、苦痛の過酷さをやわらげることができません。つまり、「これは単に肉体が感受する作用、現在の瞬間の苦痛にすぎず、それだけを取り出すならばあまりひどくないはずだ。」「肉体の苦痛が続くことにぞっとしてどんなに身もだえしようと、それは心にやどる意見の仕業であり、もつと正当な諸感情によつて矯正できる」と思い返すわけです。たとえば、「苦痛が激しくても、おそらく「過性のものだろう」と考えたり、「苦痛が長期性のもでも、おそらく穏やかな痛みであつて、小康状態が間隔をおいて何度もあるだろう」と考えたり、「とにかく死はいつも手近にあり、生から解放してほしいとすぐに声をかけられる」と考えたりするのです。エピキュロスによると、死は、苦痛でも快楽でもすべての感覚作用を終わらせるので、悪しき事とは考えられません。彼の所論では、わたしたちが存在しているとき、死は存在せず、死が存在しているとき、わたしたちは存在しないのだから、死はわたしたちにとつてどうでもよいものといつてかまいません。⁴⁹

6 外傷の苦痛から生ずる現実の感覚作用が、それ自体としてはまこと小さく、恐れるまでもないとすれば、快楽から生ずる現実の感覚作用は、それよりも一段と小さく、欲しがるまでもありません。そもそも快楽の感覚作用は、苦痛のそれよりも鋭利さですつと劣ります [I.iii.1.3; III.2.15]。ですから、苦痛の感覚作用が、円満な気性の心の幸福からほとんど何も奪えないとすれば、快楽の感覚作用は、その幸福にほとんど何も付け足せないでしょう。

身体が苦痛から自由であり、心が恐怖と焦燥から自由であるとき、肉体の快楽は、余分な感覚作用であつて、ほとんど重要な意義をもちません。もつとも、その感覚作用は、「憂さを晴らす」と言えるかもしれませんが、この境遇の「幸福を増進する」とい

(49) Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, X. 125 に基づく。

う言いかたは適切ではありません。

7 したがって、エピキュロスによると、肉体の安楽、そして、安心・心穏やかさこそ、人間の自然本性がもつとも完成した状態であり、人間に享受できる最高の至福の本質です。これは、自然な欲望の偉大な目的であり、その達成こそが、すべての美德の唯一の目標です。彼によると、美德が望ましいのは、それ自体に価値があるからでなく、この境遇をもたらす傾向があるからです。

8 この哲学によると、たとえば、予見注意力は、すべての美德の源泉・原理ですけれども、それが望ましいのは、それ自体に価値があるからではありません。この注意深く・ねばり強く・抜け目ない心の状態は、あらゆる行為のどんな先々の結果にも、絶えず監視の目を光らせ、片時も注意を怠りませんから、それ自体としては、楽しくもなく心地よくもないはずです。しかし、その原理は、最大限の善を手元に届け、最大限の悪を遠ざける傾向をもち、だからこそ、望ましいとされるのです。

9 さらに、快楽を差し控えること、享楽を求める自然な情念のたがを締め・押しこらすことは、節制の職分ですが、この美德が望ましいのは、それ自体に価値があるからではありません。この美德の価値がどこから生ずるかといえば、ひとえに、それが役に立つこと、つまり、それが将来の一段と大きな享楽のために現在の享楽を先延ばしにしたり、現在の享楽から生じかねない一段と大きな苦痛を避けたりする力を授けてくれることです。要するに、節制は、快楽との関係から見た予見注意力にはかなりません。

10 労働に耐え、苦痛を忍び、危険や死にさらされることは、しばしば勇猛の美德に先導されてゆきつく境遇ですが、たしかにそれは、自然な欲望の対象に一段となりにくいものです。こんな境遇が選ばれるのは、より大きな害悪を避けるためにほかありません。わたしたちが労働に甘んじるのは、貧困からくるいっそう大きな恥辱と苦痛を避けるためですし、わが身を危険や死にさらすのは、わたしたちの自由と所有——それは快楽と幸福を得る手段・道具です——を守り、あるいは、祖国の安全——そこにわが身の安全はどうしても包含されます——を守るためです。勇猛の美德は、以上すべてを現在の境遇でなしうる最善として明らかに

こなう力を授けてくれます。その実態は、苦痛・労働・危険を適切に評価して、ひどいほうを避けるためにましなほうをつねに選ぶ、予見注意力、洞察力、胆力にほかなりません。

11 以上のことは、正義にも当てはまりません。他人のものに手をかけるのを差し控えることが望ましいのは、そのこと自体に価値があるからではありません。ですから、「わたしの持ち物は、あなたが占有するよりわたしが占有するべきだ」といっても、それがあなたにとつてまちがひなく好ましいとは言いきれません。しかし、あなたは、およそわたしのものに手をかけてはなりません。なぜなら、この禁止に違反すれば、世人が憤り、怒りを炸裂させ、あなたの心の安らぎと穏やかさをすつかり壊すからです。あなたは、人びとがあなたを処罰しようと絶えず隙をうかがっていると思像し、どんな権力も術策も隠れ家もこの処罰からあなたを守るのに決して十分でないと空想し、そんな処罰を思い浮かべては恐怖で胸がいっぱいになり呆然とするでしょう。

正義にはもうひとつの種類があり、その本質は、わたしたちと隣人が結びうる多様な関係——親族か、友人か、恩人か、上司か、同格市民か——に応じて、さまざまな相手に適切な善の計らいをすることですが、この種の正義も、上と同じ理由から勧告されません。これらのさまざまな関係すべてにおいて、適切に行動すれば、ともに暮らす人たちから敬意と愛情を届けられ、不適切に行動すれば、彼らの軽蔑と憎しみを掻きたてます。正義に従う行為によつて、わたしたちは、自分の胸のくつろぎと心穏やかさ——あらゆる欲求の偉大で究極的な対象——を自然に確保し、正義に違反する行為によつて、それをきつと危険にさらします。

したがつて、正義という美德、すべての美德のなかでもっとも重要な美德は、ひとえに、隣人との関係において、配慮が行き届き・目先が利いて注意深いふるまいをすることにほかなりません。

12 以上が、美德の自然本性に関するエピキュロスの学説です。この哲学者は、きわめていつくしまれる気風の人であつたと記されており、そんな人物が以下の諸点をなんら観察していなかつたとすれば、とても意外に思われるかもしれません。すなわち、上記の美德やそれに逆らう悪徳が、肉体の安楽・安全との関係でどんな傾向をもつにせよ、それらがもたらす結果のうち、他人の胸裏に自然に掻きたてる感情ほど狂おしい欲望や嫌悪の対象はない。およそ円満な気性の心から見れば、いつくしまれる価値がある

こと、仰ぎ見られる価値があること、敬意の適切な対象であることは、愛情・尊敬・敬意が「実際に」届けることなくつろぎ・身の安全よりも重要である。反対に、毛嫌いに値すること、軽蔑に値すること、怒りの適切な対象であることは、憎しみ・軽蔑・怒りによって「実際に」肉体に被るとんな苦しみよりもおぞましい。結局、前者の人柄でありたいという欲求、後者の人柄でありたくないという嫌悪感が湧きあがるのは、そんな人柄がいかに肉体上に生みだしそうな結果への関心からであるはずがない。

13 この学問体系が、わたしの打ちたてようと努めてきた体系とまったく相容れないのは疑いありません。しかし、こんな事物の説明を確からしく思わせるのは、妙な言いかたですが、自然のどんな存在様式か、つまり、自然についてのどんな独自の見解・着眼点かという問題は、難なく説明できます。

自然の創造主が仕組んだ賢明な計らいにより、美德は、通常のあらゆる場合に、現世の生活についてさえ真の知恵であり、安全と福利をとみに獲得するいちばん確実で速やかな手段です。わたしたちの従事する仕事成功するか頓挫するかは、自分について普段いだかれて世評の良し悪しにとでも左右されず。つまり、ともに暮らす人たちの心理的習性が概してわたしたちをつい助けてやりたいというふうであるか、つい邪魔してやりたいというふうであるかにずいぶん左右されます。しかし、他人の有利な判定を得、不利な判定を避けるもつともすぐれた・確実で・たやすく・速やかなやりかたは、自分自身が、不利な判定でなく有利な判定の適切な対象になることであるのは疑いありません。

ソクラテスは言っています。「あなたは、よい音楽家だ」という評判を得たいと思うか。それを得る唯一の確実な道は、よい音楽家になることだ。ならば同様に、あなたは將軍や政治家として祖国に尽くす力量があると人びとから認められたいと思うのではなにか。この場合でも最良の道は、戦争と統治について技術と経験を実際に身につけ、將軍や政治家として実際に適任者になることだ。ならばまた同様に、あなたが、冷静で・節制し・心正しく・衡平をおもんばかる人として認められたいと思うなら、そんな評判を獲得する最善の道は、冷静で・節制し・心正しく・衡平をおもんばかる人になることだ。もしあなたがいつくしまれるべき人に、仰ぎ見られるべき人に、敬意を払われるのが適切な対象に、実際にすることができれば、心配しなくても、ともに暮らす人たちから愛情・尊敬・敬意をすぐに得られる。」⁽⁵⁰⁾

したがって、美德の実践は、概してわたしたちの利益にまこと有利であり、悪徳の実践はまこと不利ですから、これらの相反する傾向を考慮することが、美德の上にさらなる美しさと適切さを、悪徳の上にさらなる醜さと不適切さを、新たに刻印するのは疑いありません。こんなふうには、節制、豪胆、正義、恵み深さは、それぞれに固有な特徴に基づき是認されるだけでなく、後付けされた特徴——この上もなく賢明で、じつに遠くまで目先が利いて注意深いこと——に基づいて是認される対象になります。また、同様に、これに反する悪徳、つまり、不節制、小心、不正義、他人の不幸を願ったり私利私欲をむさぼったりする資質は、それぞれに固有な特徴に基づき否認されるだけでなく、後付けされた特徴——この上もなく目先が利かず、愚かしく浅はかであること——に基づいて否認される対象になります。

エピキュロスは、どんな美德を論じるときでも、この種の「あとから刻印された」適切さばかりに着眼していたと映ります。それは、紀律正しくふるまいなさいと他人を説得しようと努力している人の心にきわめてよく浮かびがちな見解です。人びとの実践から判断して、またおそらく彼らの処世訓からしても、どうやら美德の自然な美しさは彼らに大した効き目がなさそうだと一見して明らかな場合、彼らのふるまいの愚かしさを眼前に示してやり、そのふるまいのせいで結局は彼ら自身がどれほど苦しむ公算が高いかを説いて聞かせる以外に、どうすれば彼らの心を動かすことができるでしょうか [II: 38]。

14 また、エピキュロスは、さまざまな美德をすべてこの一種類の適切さに仕立てあげることによって、万人に生来そなわる性癖にひたりました。それは、殊に哲学者が、獨創性を披露する定石として涵養することに執心がちな性癖、つまり、すべての現象をできるかぎり少ない原理から説明しようとする性癖です。そして、エピキュロスが、自然な欲望と嫌悪の第一次の対象をすべて肉体の快楽と苦痛に帰したとき、この性癖に一段と深くひたったのはまちがいありません。彼は原子論哲学の偉大な後援者であり、物体のあらゆる力と性質を説明するとき、一目ですぐわかる万人周知のこと——物質を構成する小さな部分が織りなす形状・運動・編制——から演繹することにまこと大きな楽しみを味わいました。そんな彼ですから、同じようにして、心のあらゆる感情・

(50) この箇所は、引用文ではなく、Xenophon, *Memorabilia*, I, vii, 2-5を元にした言い換えである。

情念を一目ですぐわかる万人周知のことから説明することに似たような満足感を味わったにちがいません。

五〇

15 エピキュロスの学問体系は、「美德の本質は、自然な欲望の第一次的対象⁽¹⁾を得るために、きわめて似つかわしいしかたで行動することである」と説く点で、プラトン、アリストテレス、ゼノンの体系と合致します。エピキュロスの体系とプラトンの体系の違いは、つぎの二点にあります。第一に、自然な欲望の第一次的対象に関する説明、第二に、美德の卓越性、つまり、美德が尊重されるべき理由の説明にみられます。

16 エピキュロスによると、自然な欲望の第一次的対象の本質は、肉体の快楽と苦痛であつて、それ以外ではありません。一方、ほかの三人の哲学者の所論では、知識、あるいは、親族・友人・祖国の幸福など、ほかにもたくさん対象があり、それらは突き詰めると、それ自体に価値があるから望ましいとされます。

17 エピキュロスによると、美德も、それ自体に価値があるから追求に値するわけではなく、美德それ自体は、自然な欲求の究極的对象には属しません。美德が選ばれる対象としてふさわしいのは、苦痛を予防し、安楽と快楽を手元に届ける傾向をもつからにすぎません。

これに対して、ほかの三人の意見によると、美德が望ましいのは、自然な欲望の・ほかの第一次的対象を届ける手段であるばかりか、美德そのものがほかのあらゆる対象にまさる価値を含むからです。人間は行動するよう生まれついている以上、人間の幸福の本質は、他律的な感覚作用が心地よばかりでなく、自律的な力を適切に発揮することであるにちがいないと彼らは考えました。

第三章 美徳の本質は他人の幸せをねがう心であると説く学問体系について

1 美徳の本質は他人の幸せをねがう心であると説く学問体系は、すでにわたしが説明したすべての体系ほど古くないと思います。それでもずいぶん古いものです。アウグストゥスの頃およびそれ以後に折衷派と自称した哲学者は、大抵がこの学説であったように思われます。彼らは主にプラトンとピュタゴラスの学説の信奉者であると主張し、そのため後期プラトニストの名で一般に知られています⁽⁵⁾。

2 上の論者たちによると、他人の幸せをねがう心・愛情は、神々しい自然本性をもつ点で随一の行動原理であり、ほかのあらゆる属性の發揮を指導します。

神とあがめられる存在は善良であり、ここから数々の目的が示唆され、その無限の権力がそんな目的の実行に揮われます。その際、その存在の知恵は、そんな目的を実現する手段の発見に用いられます。しかし、他人の幸せをねがう心は、依然として最高位の支配者たる属性であり、ほかの属性はこれに奉仕します。また、神意の作動がごとく勝れて善であり、妙な表現ですが、とごとく道徳的であることは、突き詰めれば、他人の幸せをねがう心に由来します。

人間の心が完成し有徳になる要件は、ひとえに、あの神々しい完全性をどこか真似て・分有し、ついには、神とあがめられる存在の行動すべてに影響を与えるのと同じ原理——他人の幸せをねがう心・愛情——で胸が満たされることです。この動機から生ずる人間の行為は、ただそれだけで真に讃辞に値する、つまり、神とあがめられる存在の面前で功労を請求することができます。

(一) *Prima natura.*

(5) *History of Ancient Logics and Metaphysics*, 3, the note (in *EPS*) を参照。スミスは中期プラトン主義に言及する傾向がきわめて強い。中期プラトン主義は、第五期アカデメイアに始まったが、それは学頭アシケケロンのアンテオコス (c.130-88 BC) がアカデメイアの懐疑主義的伝統と訣別したときであった。キケロはアンテオコスの弟子だったことがあり、*Academica* と *De finibus*, V でプラトンとストア学派を折衷したアンテオコスの思想を説示しているが、スミスはそれをよく読んでいたであろう。

わたしたちは、ただ慈悲と愛の行為によってのみ、分相応のしかたで神のふるまいを真似ることができ、これによってのみ、神の限らない完全性に対して謙虚な信心深い称賛を表明することができます。また、わたしたちは、あの同じ神々しい原理を心のなかに養い育てることで、わが心の動きを神の聖なる属性にいつそう似せることができ、これとあいまって、神から愛と敬意を注がれるいつそう適切な対象になることができ、ついには、神とあがめられる存在と直接語らい、心を通わせる域に到達するのですが、わたしたちをそこまで向上させることこそ、この哲学の大きな目標です。

3 この学問体系は、いにしえのキリスト教会の並みいる教父たちからずいぶん尊重され、しからば、宗教改革のあと、きわめて秀でた敬虔さと学識をもち、こよなくいつくしまれる気風の幾人かの神学者、とりわけ、ケンブリッジ大学のラルフ・カドワース博士、ヘンリ・モア博士、ジョン・スミス氏によって採用されました。しかし、古今、この学問体系の後援者すべてのなかでも、まちがなく故ハチスン博士にならぶ人はいません。彼は、きわめて厳密・克明、どこまでも哲学的、そして何よりいちばん大切な美点ですが、この上もなく冷静・惻憫な人でした。⁽⁵³⁾

4 美德の本質は、他人の幸せをねがう心であるという捉えかたは、人間の自然本性に見られる多くの現象によって支持されます。すでに得られた知見を列挙しますと、適切に他人の幸せをねがう心は、あらゆる心の動きのなかでもっとも気品があり心地よい。それは、相乗する共感によってわたしたちに勧告される「[三:四]」。それは、恵み深い傾向をきつと持つので、感謝の念とねぎらいの適切な対象である。以上すべての理由から、この感情は、ほかのどんな感情にもまして功労がある、とわたしたちの自然な感情に映る。

また、他人の幸せをねがう心は、欠点があつてもさほど心地悪くないけれども、そのほかの情念は、欠点があるとつねにたまたまなく嫌気をもよおすという知見も得られました。度が過ぎる悪意、度を越して私事にかまける心、度はずれた憤り、これらをいまいましいと思わない人がいるでしょうか。一方、友情は、身びいきに流れるときでも、いくら過度にひたろうとさほど神経を逆なでしません。他人の幸せをねがう情念だけが、「適切さ」に対して配慮も注意もせずに発現でき、それでいて人をひきつける何か

をただよわせていられます。単なる本能的な善意は、「このようにふるまえば、非難の適切な対象になるだろうか、それとも是認の適切な対象になるだろうか」と一度も顧みないで善行の施しにかかりますが、そんな善意にさえも、人を喜ばせる何かがあります。しかし、これ以外の情念ではそうはいかず、適切さの感覚から見捨てられた瞬間、見放された瞬間に心地悪くなります。

5 他人の幸せをねがう心があると、そこから生ずる行為は最高の美しさを授かり、しかれば、そんな心がなかったり、ましてやこの心に逆らう性分があったりすると、そんな心理的習性の存在を証拠立てるすべての行為は、格別な醜さに染まります。有害な行為は、隣人の幸福に十分な注意を払わないことを示すという理由だけで、処罰の対象になることもよくあります [III.iii.2.g]。

6 以上すべての点に加え、ハチスン博士はつぎのような観察をしています。他人の幸せをねがう心の動きから生ずるとみられる行為に、それ以外の動機があることが発覚したら、いつでも、この行為の功勞についていだかれる感覚は、この別な動機が行為におよぼしたと思われる影響のぶんだけ縮減される。感謝の念から生ずるとみられる行為が、新たな優遇への期待から起こされていたことが発覚したり、公共に尽くす精神から生ずると解される行為が、金銭的報酬を見込んで起こされていたことが露見したりする場合、そんな発覺によつて、それらの行為に功勞があると、讃辞をおくる価値があるという捉えかたは、跡形もなく打ち砕かれる。したがって、私事にかまける動機の混入は、粗悪な卑金属の混入にも似て、それが混入しなければ行為に属していたはずの功勞を縮減したり、すっかり剝奪したりする。だから、明らかに、美徳の本質は、純粹で私心なく他人の幸せをねがう心だけであるにちがいない。ハチスン博士はこのように想像しました。

(22) Ralph Cudworth (1617-88), *The Intellectual System of the Universe* (1678) および *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731); Henry More (1614-87), *Enchiridion Ethicum* (1667); John Smith (1618-52), *Selected Discourses* (1660) を見よ。一九世紀以来、このグループは「ベンジャミン・ウィッチカット (1609-83) も含む、「ケンブリッジ・プラトニスト」と呼ばれてきた。

(23) ハチスンについては前出・注を見よ。Corr. 309 および Letter to the Edinburgh Review, 10 (in EPS) を参照。

(一) *Inquiry concerning Virtue*, sect. 1 and 2 を見よ。[編者の注を参照]

7 これとは逆に、私事にかまける動機から生ずるとふつう思われている行為が、他人の幸せをねがう動機から起こされていたことが発覚する場合、そんな行為の功勞についていだかれる感覚は、ずいぶん大きく膨らみます。財貨を増やそうとする努力が、親切なほどこしをしたり、恩人に適切なお返しをしたりする見だけからなされ、それ以外でないとと思われる場合、わたしたちはそんな人を、その見のぶんだけ以前よりも強く愛し、敬意をいさぐ。この知見もまた、「美徳ある人柄を行為に刻印できるのは、他人の幸せをねがう心だけである」という結論を一段と強く裏つけるように「ハチスン博士には」思われました。

8 最後に、ハチスン博士は、美徳に関する自説の正しさを明白に語る証拠が、品行の方正に関する決疑論者のあらゆる議論にみられると想像しました。それは、「公共善」であり、決疑論者は、絶えずこの指標に言及し、これとあいまって、「世人の幸福を推進する傾向がある行為はすべて正しく、賞賛される価値があり、有徳である。これに反する行為は、間違っていて、非難に値し、背徳である」という命題を決疑論者は一貫して承認する。それがハチスン博士の観察でした。受動的服従と抵抗権をめぐる少し前の討論で、有識者のあいだにあった唯一の争点は、「特権を侵害されるとき、柔順を貫くことは、一時的に蜂起するよりもひどい害悪を伴う公算が高いかどうか」ということでしたが、ハチスン博士によれば、「世人の幸福をもたらす傾向が全体としてきわめて強い行為は、道徳的に善でもあるのではないか」ということは一度も問題にされませんでした。⁽⁵⁴⁾

9 したがって、他人の幸せをねがう心は、美徳ある人柄を行為に刻みうる唯一の動機なので、行為によって裏つけられた他人の幸せをねがう心が深大であればあるほど、その行為に帰属する讃辞は大きいにちがいません。

10 「この体系によると」大規模な共同社会の幸福をめざす行為は、小規模なシステムの幸福ばかりをめざす行為よりも、他人の幸せをねがう心が広大であることを証明します。しからば、他人の幸せをねがう心が広大であればあるほど、そこから生ずる行為は有徳です。ですから、あらゆる心の動きのなかでもっとも徳が高いのは、知情意の持ちぬしすべての幸福を対象として包みこむ心の動きです。逆に、およそ美徳ある人柄が宿りうる心の動きのなかでもっとも徳が低いのは、息子、兄弟、友人など、一個人の

幸福ばかりをめざす心の動きです。

11 「この体系によると」美徳が完成する要件は、最大限の善を推進するべくあらゆる行為を指導すること、世人の幸福を隔てなくねがう心に、下級の心の動きをすべて黙って従わせること、自分一人の自己を数多くの自己のひとつにすぎないとみなし、一人の順境は全体の順境と両立するか、その一助になる場合に限ってこれを追求すること、以上です。

12 「この体系によると」自己愛は、その程度や方向性にかかわらず、けっして有徳でありえない原理です。それが一般的善をばむ場合はつねに背徳です。自己愛は、その個人にわが身の幸福を気づかせる効果しか生まないとき、無辜であるというにすぎません。ただし、それは讃辞に値しませんが、非難を浴びてもなりません。自己の利害関心からくる強い動機があるにもかかわらず、他人の幸せをねがう行為が遂行されるなら、その行為は自己愛に打ち勝ったのだから一段と有徳です。それは、他人の幸せをねがう心の原理が力強く旺盛なことを証明しています。

13 ハチスン博士は、自己愛が有徳な行為の動機になりうることを認めようとせず、自己を是認する喜びへの関心、自分自身の良心からおくられる快い喝采への関心でさえも、他人の幸せをねがう行為の功労を縮減すると論じるほどです。彼の考えでは、そんな関心は、私事にかまける動機であり、それが行動に寄与するかぎり、純粹で私心なく他人の幸せをねがう心——これ一つあれば人間のふるまいに美徳ある人柄を刻印できる——が弱いことを証明します。しかし、世間一般の判断では、こうして自分自身の心

(54) Hutcheson, *Inquiry*, Book II, sect. III. iii. おそらくハチスンが言及するのは、ジョージ・パークリの *Passive Obedience* (1714) がロバート・モールスワース (1656-1725) 周辺のウィット派の仲間たちに少なからず巻き起こしていた論争である。ハチスンは一七二〇年代にモールスワースとダプリンで付き合いがあった。

(55) *Inquiry concerning Virtue*, sect. 2 art. 4; also *Illustrations on the moral sense*, sect. 5 last paragraph.

からおくられる是認に開心をよせることは、行為にやどる美德を縮減するとはおよそ考えられず、むしろ、「有徳」と名づけられるに値する唯一の動機とみなされます [III. 6. 13]。

14 以上が、美德の自然本性について、このいつくしまれるべき学問体系が呈示する説明です。この体系は、もつとも気高く心地よい心の動きを人間の胸中に育み養う格別な傾向があり、また、自己愛の不正義を制止するだけでなく、自己愛に影響される人なんの名譽にも与れないと説示して、この原理をすっかり挫く傾向も多少はあります。

15 この学問体系のほかに、わたしはいくつかの体系をすでに解説しましたが、それらは、恵み深さという最高位の美德が特にすぐれて善である根拠を十分に説明しません。しからば、この学問体系は、これとは逆の欠点をもつように思われます。つまり、恵み深さより劣る各種美德——予見注意力、油断のない警戒心、用意周到、節制、平常心、不撓不屈——に対していだかれる是認感情が何に由来するのかを十分に説明しません。この学問体系で注目される資質は、心の動きが展望し・めざすもの、心の動きが生み出そうと指向する「恵み深い結果と有害な結果」だけしかありません。心の動きがそれを掻きたてる原因との関係で有する「適切／不適切、似つかわしい／似つかわしくない」といった資質は、まるで無視されます。

16 わが身ひとつの個人的な幸福と利益に向かう関心も、多くの場面でも見上げた行動原理と映ります。家計を支える数々の習慣——勤労、時宜の心得、注意深さ、専心没頭——は、自己の利益に根ざす動機から培われると一般に考えられ、同時にまた、そんな習慣はともて讃辭に値する資質と理解されており、皆から敬意と是認をもらう価値があります。

たしかに、他人の幸せをねがう心の動きから生じるにちがいない行為は美しく、私事にかまける動機がそこに混入すると、しばしば玉にきざすと思われまます。しかし、その理由は、自己愛が決して有徳な行為の動機になりえないからでなく、他人の幸せをねがう原理がこの特定の場合に適正な強さを欠き、その対象にまったく似つかわしくないと思えるからです。したがって、その人柄は一見して不完全であり、全体として讃辭よりもむしろ非難に値すると思われまます。

たしかに、自己愛さえあればそれだけで触発されるにちがいない行為は、他人の幸せをねがう動機がそこに混入しても、その行為の適切さやそれを遂行する人の美德について持たれる感覚は薄まりにくいものです。わたしたちは、人を見てすぐ「私事にかまける心が不足しているのではないか」と怪しむことはありません。私事にかまける心は、人間の自然本性の劣勢な側面ではけつしでありませんから、わたしたちはむしろそれが機能不全であることを怪しむきらいがあります。

しかし、自分の健康・生命・財貨への適切な気遣いは、自己保存「の原理」さえあればそれだけで触発されるにちがいはりませんが、自分の家族や友人への関心からでなければそんな気遣いをするつもりはないという人がいればどうでしょうか。もし、本当にそう信じられるとすれば、それはまぎれもなく機能不全でしょう。もつとも、それはいつくしまれるべき機能不全のひとつであり、人はそのせいで軽蔑されたり憎まれたりはずせ、むしろ身につまされる対象になります「[F: 43]」。しかし、そんな機能不全でもやはり、彼の手柄の威厳、仰ぎ見られるべき価値をいささか縮減します。家計の杜撰と破綻は、万人からあまねく否認されますが、その元凶は、他人の幸せをねがう心の欠落でなく、自己利益の対象に払う適切な注意の欠落であるとみなされます。

17 決疑論者が人間のふるまいの正邪を決定するときよく使う基準は、ふるまいの傾向が社会の繁栄をもたらすか、それとも社会の混乱をもたらすかということですが、そこから帰結するのは、「社会の繁栄への関心だけが、行動の動機として唯一有徳であるべきだ」ということではなく、「社会の繁栄への関心は、ほかの動機と競合する場合、どんな動機も打ち消す重みをもつべきだ」ということにとどまります。

18 他人の幸せをねがう心は、おそらく、神とあがめられる存在にあつては唯一の行動原理かもしれませんが、実際そうであることを説得しようと指向するいくつかの議論は、確からしいと見えなくもありません。独立自存の完全無欠な存在者は、外界の物質的なものを何も必要としておらず、その幸福は自己の内部で完結しているのですから、他人の幸せをねがう以外の動機から行動することがあると心にいだくのは容易ではありません。

しかし、神とあがめられる存在はいざしらず、人間のようにまこと不完全な被造者は、その生存を維持するために、自分の外部

にあるまこと多くの物質的なものが必要なのですから、他人の幸せをねがう以外の多くの多くの動機からしばしば行動せざるをえません。そんなわたしたちの存在の本質そのものからすればしばしばふるまいに影響せずにはいけない心の動きが、もしいかなるときも有徳と映らず、だれからも敬意・顕彰を受けるに値しないとすれば、人間の自然本性が育まれる条件は、格別きびしいでしょう。

19 以上三つの学問体系、すなわち、美徳の本質を、「適切さ」とするもの、「予見注意力」とするもの、「他人の幸せをねがう心」とするものが、これまで美徳の自然本性についてなされてきた主要な説明です。それ以外の説明はすべて、どんなに異なるように見えても、上の三つの説明のどれかにたやすく還元することができます。

20 「美徳の本質は、神とあがめられる存在の意思に服することである」と説く学問体系は、美徳の本質を「予見注意力」とする体系のひとつに数えることもできませんし、美徳の本質を「適切さ」とする体系のひとつに数えることもできません。

「なぜわたしたちは、神とあがめられる存在の意思に服さねばならないのか」という問いは、この存在に服する義務への疑いから発せられるならばこの上なく不敬かつ不見識でしょうが、二つの異なる回答の余地しかありません。まず、わたしたちが神とあがめる存在の意思に服さねばならないのは、「彼が無限の権力をもつ存在であつて、それに服せば永遠にわたしたちをねぎらい、それに背けば永遠に処罰するから」という回答です。つぎに、わが身ひとりの幸福への関心、つまり、なんらかのねぎらいや処罰への関心とは無関係に、「被造物がその創造者に従うという関係、また、有限で不完全な存在が無限で無量無辺の完全さをもつ存在に従うという関係には、しつくりとかみ合う適合性があるから」とする回答です。以上のどちらかであるにちがいません。これら二つのいずれか以外に、別の回答がこの問いに返されると心にいだくことはできません。もし第一の回答が適切なものならば、美徳の本質は、「予見注意力」です。つまり、わたしたちはみずからの最終目的である利益と幸福のゆえに、神とあがめられる存在の意思に服さねばならないという義務感をもつのですから、美徳の本質は、そんな利益と幸福の適切な追求です。もし第二の回答が適切なものならば、美徳の本質は、「適切さ」であるにちがいません。なぜなら、わたしたちがそれに服さねばならない理由は、謙虚で柔順な感情が、それを掻きたてる対象の卓越性に似つかわしく・しつくりかみ合うからです。

21 また、美徳の本質を「役立つこと」とする学問体系も、美徳の本質を「適切さ」とする学問体系と一致します。⁽⁵⁵⁾

この体系によると、本人または他人に心地がよく福利をもたらす心の資質は、すべて有徳であるとして是認され、それと反対の資質は背徳であるとして否認されます。しかし、そのように心の動きが心地よかったり、役立つたりするのは、心の動きが存続を許される水準によって決まります。あらゆる心の動きは、しかるべき程度の抑制が効いているかぎりにおいて有益であり、その適切な限度を超え出るときには福利を害します。ですから、この体系によると、美徳の本質は、何か一つの心の動きではなく、あらゆる心の動きの適切な水準です。

この体系とわたしがこれまで打ちたてようと努めてきた体系との唯一の違いはつぎの点です。この体系は、この適切な水準を測る自然の根源的な尺度を「役立つこと」とし、わたしのほうは、「共感」、つまり、観察者にやどる共振共鳴する心の動きであるとします。

第四章 けじめのない学問体系について

1 これまでわたしが説明してきたどの学問体系も、悪徳と美徳の本質を何とするにせよ、その二つの資質のあいだにはまぎれもない本質的な区別があるという前提に立っています。心の動きの適切さと不適切さのあいだ、他人の幸せをねがう心とそれ以外の行動原理のあいだ、真の予見注意力と目の利かない愚かさ・うかつな勇み足のあいだには、まぎれもない本質的な違いがあります。さらに、これらの学問体系は大概どれも、讃辞に値する心理的習性を励まし、非難に値する心理的習性を挫くことに寄与します。

2 たしかに、おそらく上の学問体系のいくつかは、そんな心の動きのバランスを崩し、ある種の行動原理への独特な偏向を心に

(55) 前出 IV.2.3-5 参照。

与え、心の動きが保つべき適正な均整を逸する傾向が多少はあるかもしれませんが。

美徳の本質を「適切さ」とする古代の学問体系は、偉大で・威光を放ち・仰ぎ見られる美徳、自己統治・自制の美徳をおもに勧告しました。それは、具体的には、勇猛・豪胆、運命に依存しない心、また、苦痛・貧困・追放・死といった外界のあらゆる不測の事態を軽蔑する心であると思われれます。そんな美徳を立派に發揮するところにこそ、ふるまいのこの上なく気高い適切さは顕示されます。一方、柔和で・いつくしまれ・心優しい美徳、寛大で情け深いすべての美徳は、ほんのわずかしが主張されず、むしろ逆に、とくにストア学派の所見では、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ることが多かったように思われます。

3 また一方、美徳の本質を「他人の幸せをねがう心」とする学問体系は、上記すべての柔和な美徳をこの上もなく養い育て・励ます反面、強い威光を放ち・仰ぎ見られる心の資質にはまったく注意を怠るよう思われます。この体系は、そんな心の資質に美徳の呼称を与えることさえ拒絶し、それを道徳的力量と呼んで、適切に美徳と名づけられるべき類の敬意と是認に値しないものとして扱います。

わが身ひとつの利益ばかりをめざす行動原理は、上の学問体系がそれを扱えるとしての話ですが、すべて一段とひどい扱いです。この体系は、「そんな行動原理は、それ自身に功労があるわけもなく、他人の幸せをねがう心と協同して作用すればその功労を縮減する」と言い募り、「予見注意力は、個人的な利益の推進だけに使われるならば、美徳として想像されることすらありえない」と断定します。

4 また、美徳の本質をもつばら「予見注意力」とする学問体系は、用心深さ、油断のない監視、冷静さ、惻愍な謙抑といった習慣をこの上なく励ます一方、いつくしまれる美徳と仰ぎ見られる美徳の双方については等しくその面目をつぶし、前者からはその美しさを、後者からはその雄々しさをことごとく剥ぎ取るように思われます。

5 しかし、こうした欠点にもかかわらず、上の三つの学問体系にはそれぞれ、人の心がつべききわめて善良で見上げた習慣を励ます一般的な傾向があり、したがって、上のどれか一つの学問体系の根本教義によってふるまいを紀律していくことにすれば、広く世間の人びと、いや、哲学的準則に従い暮らすと自称する少数の人たちでさえも、共に生きていくために有効でしょう。

わたしたちは上の学問体系のそれぞれから、大切な価値と独自性の両面を教わります。もしも訓戒と説法といったやりかたで、勇猛と豪胆を心に湧き立たせることができるとすれば、美徳の本質を「適切さ」とする古代の体系は、十分これをなしうるだろうと思われます。また、もしもそういつたやりかたで、心を和らげ情け深くしてゆき、ともに暮らす人たちへの親切心と隔てない愛情を目覚めさせることができるとすれば、美徳の本質を「他人の幸せをねがう心」とする体系が描き出す訓話には、そんな効果を生み出せるものがあると思われるかもしれません。エピキュロスの学問体系が上の三つのうちでいちばん不完全であることは疑いありませんが、そこからわたしたちは、「いつくしまれる美徳と仰ぎ見られる美徳とともに実践することが、現世においてすら、自己の利益、自己の安楽・安全、自己の静穏をもたらすのにどれほど大きな助けになるか」ということを教わります。

エピキュロスは、幸福の本質を「くつろぎと安心の達成」としたので、美徳が、そんな宝物を得るきわめて有効で確実な手段であるばかりか、そのための唯一の手段であることを独自のしかたで示そうと努めました。ほかの哲学者たちは、おもに、美徳が心の内面的な穏やかさと平和におよぼす好ましい効果の特筆して称えました。エピキュロスはこの論点を見逃しませんでした。彼がおもに強調したのは、そんないつくしまれる資質が外面的な順境と安全におよぼす影響でした。そうであればこそ、彼の著作は、古代世界であらゆる哲学諸派の人たちからまこと熱心に研究されました。キケロは、エピキュロスの学問体系の強敵でしたが、「美徳さえあれば幸福を保障するには十分である」と証言するエピキュロスのきわめて快く響くことばを拝借しています。セネカは、エピキュロス学派と対立するストア学派の一員なのに、ほかのそれよりもこの哲学者を頻繁に引用しています。

6 しかし、さらなる学問体系として、悪徳と美徳のけじめを取り扱うように思われ、そのせいで体系の傾向がまったく有害なものがあります。わたしの念頭にあるのはマンドヴィル博士の体系です。この著者の捉えかたはほとんどすべての点でまちがっています。しかし、人間の自然本性に見られる現象のなかには、しかるべき手法でながめると初見では博士の捉えかたを支持するよう

に思われるものがあります。博士がそんな現象を記述し誇張する言い回しは、荒削りで鄙びていても生き生きとしてユーモアがあるので、彼の学説は真実で確からしい雰囲気を持たせ、未熟な人たちに付け入ってだますくらいが強くあります。⁽⁵⁶⁾

7 マンドヴィル博士⁽⁵⁷⁾の考えでは、適切さの感覚からなされる行為、顕彰・讃辞に値する事柄への関心からなされる行為は、そのすべてが讃辞・顕彰を欲しがらる気持ち——彼の呼びかたでは見栄——からおこなわれます。

彼の観察によると、人間はそもそも他人の幸福よりもわが身の幸福に強く引きこまれ、本心から他人の順境をわが身の順境に優先させることなどけつしてできません。人がそんな様子をみせるとき、わたしたちはいつだって、「彼はわたしたちに付け入り、ほかのどんなときとも同じくそんな様子のあるときにも、私事にかまける動機から行動しているに決まっている」と高をくくってよいというのです。

私事にかまける情念はほかにもありますが、見栄はその最強のひとつであり、人はまわりの人たちから喝采を受けるといつも簡単におだてられ、甘美な思いに深くひたります。人が自己の利益を仲間の利益の犠牲にすると映る場合、その人は、「わたしのふるまいは、仲間の自己愛にとってずいぶん心地よく、仲間はきつと破格の讃辞をわたしにおくって満足の意を表明するだろう」と意識しています。彼の評価では、自己犠牲から見込まれる快樂は、この快樂を手に入れるために放棄する利益を補って余りあるのです。したがって、その人のふるまいは、じつはこの場合でもほかのあらゆる場合と同様、まさしく私事にかまけるもので、いみじくも卑しい動機から起こされます。

しかし、この人はおだてられ、そして、うぬぼれますが、「自分のふるまいにはまったく私心がない」と信じています。というのも、この信念がなければ、そのふるまいは、自分自身の目にも、他人の目にも、顕彰に値する功労があるとは思われないからです。したがって、マンドヴィル博士によると、公共に尽くす精神、公益を私益に優先させるおこないは、そのすべてが人間をだまして付け入るものすぎず、また、人間の美德は、まこと高らかに誇示され、人びとのあいだにまこと多くの競争をもたらす原因ですが、その正体は、おもねりが高慢に産ませた子にすぎません。⁽⁵⁸⁾

8 きわめて高潔無私な公共に尽くす行為が、自己愛から生ずるとみなされることはないと言い切れるかどうか。この問題について、わたしは今ここで検証するつもりはありません。自己愛はしばしば行動の有徳な動機でありうるのですから、この問題の決着は、美徳の真のありかたを究めるうえで重要でないとわたしは理解しています。

わたしは以下の点を示すことに専心しましょう。それは、誇らしく気高いことをしたい、敬意と是認の適切な対象になりたいと願う気持ちだが、見栄と呼ばれるのは不適切であるという点です。確かな根拠がある名声・評判を欲しいと思い、真に尊敬に値する行為によって敬意を得たいと願うことさえ、見栄と呼ばれるのはふさわしくありません。前者は、美徳を愛する気持ちであり、人間の自然本性に根ざすきわめて気高く良質な情念です。後者は、真の栄光を愛する気持ちであり、たしかに前者よりも劣りますが、威厳があり前者に次々と映る情念です。

見栄のせいで責められるのは、なんら讃辞に値しない資質を理由に讃辞を欲しがる人、讃辞に値する資質だとしても本人が期待するほどほめられる価値のない資質を理由に讃辞を欲しがる人であり、また、軽薄な衣装や装身具で着飾ったり、それと同じく軽薄な日常の作法を身につけたりして自分の人柄をしつらえる人です。また、たしかにほめられる価値がずいぶんある事柄でも、自分の手柄でないのを百も承知で讃辞を欲しがる人は、見栄のせいで責められます。自分にその資格がまったくないのに偉そうなふうを装う見かけ倒しの伊達男、ありもしない冒険の功労を偽装するばかなうそつき、自分になんら主張する権利がない文章の著者を名乗る非才の剽窃作家、彼らは、見栄のせいでその非をとがめられるのが適切な人たちです。

さらに、見栄のせいで責められると言われる人がいます。それは、敬意と是認を無言で表す感情に満足せず、そんな感情そのも

(56) 本書の最初の五つの版でスミスは、François, duc de La Rochefoucauld (1613-80), *Réflexions ou Sentences et maxims morales* (1665) をマンドヴィルの先駆者として引合らい出した。彼がその批判を削除したのは、玄孫の Louis-Alexandre, duc de La Rochefoucauld (1743-92) と知り合いになってのことであること⁴⁸は明らかである⁴⁹。Corr. 233-4, 238-9, 286-7 を見よ。

(57) Bernard de Mandeville (1670-1733), *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits* (1714, 1723), ed. F. B. Kaye, 2 vols. Oxford 1924, 'Letter to the Edinburgh Review', 10-12 (in EPS) ⁴⁸23-4。

(58) Mandeville, *Inquiry into the Origin of Moral Virtue*; in *Fable of the Bees*, ed. Kaye, i. 51.

のよりも、それを騒々しく表す言葉・欲呼を愛してやまないように思われる人、自分への讃辞がわが耳で鳴り響いているときにし
 心か満たされない人、要するに、尊敬を示すあらゆる外面的なしるしをやたらしつこく催促し・手ぐすね引いてうかがい、称号
 やお世辞に夢中になり、訪問されたり、かしずかれたり、公衆が畏まって伺候する様子の会場で注目されたりするのが楽しくてし
 かない人です。この軽薄な情念は、先の二つの情念とはまるで違って、世にも低劣・卑小な人にやどり、他方、先の二つは、世
 にも気高く偉大な人にやどる情念です。

9 しかしです。名誉と敬意の適切な対象になりたい、つまり、名誉と敬意に値するものになりたいという欲望、名誉と敬意の感
 情に真に値することによってそれらを得たいという欲望、ともかく讃辞が欲しいという軽薄な欲望、これら三つの違いは大きく、
 また、最初の二つはつねに是認される一方、最後の情念はきつと見下されます。けれども、その三つのあいだには確かに薄い類縁
 関係があり、その点をこの才気煥発な著者は、ユーモアがあり飽きさせない弁舌の妙によって誇張し、読者に付け入ることができ
 ました。

見栄の情念、および、真の栄光を欲しがる気持ちには、どちらも敬意と是認の獲得をめざしますから、両者のあいだには類縁関係
 があります。しかし、それらは以下の点でちがっています。一方は、正当で、理非をわきまえ、衡平をおもんばかる情念ですが、
 他方は、不正、不見識で、たわけています。

真に尊敬に値する理由によって敬意を欲しがる人は、正当に権原があるもの——彼にわたすのを拒絶すれば必ず彼の権利を侵害
 することになるもの——以外、なにも欲しがりません。これとは逆に、真に尊敬に値する理由によらず敬意を欲しがる人は、自分
 に正当な請求権がないものを要求します。前者の人は、たやすく満足して、わたしたちから十分な敬意を払われていないのではな
 いかと疑ったり怪しんだりする気にならず、また、わたしたちの関心を表す外面的なしるしをたくさん受けとることにほとんど気
 をみません。これとは逆に、後者の人は、けつして満足する見込みがなく、自分の望みどおりに敬意が払われていないのではな
 いかという猜疑と不審で胸がいっぱいです。なぜなら、彼は、自分の価値以上のものを欲しがっていることを人知れず自覚してい
 るからです。儀礼上の手抜きがほんの少しでもあれば、彼はそれを重大なみくびり、きわめて決然たる軽蔑の表現とみなします。

彼はいらいらしてしびれを切らし、わたしたちが彼に対してすっかり尊敬の念を失ったのではないかと絶えず恐れ、だからこそ、新たな敬意の表現を手に入れたといつも思い焦がれ、のべつかしずかれ・お世辞を言われていなければ機嫌よくしていられます。

10 また、名誉と尊敬に値するものになりたいたいという欲望と、名誉と敬意を得たいという欲望のあいだ、つまり、美德への愛と、真の栄光への愛のあいだにも類縁関係があります。これらはいずれも、真に誇らしく気高いものになることをめざす点で似通うばかりか、真の栄光への愛が、適切に見栄と呼ばれる情念と似通う点——他人の感情を参照するという点——においてさえ似通っています。

この上ない豪胆の持ちぬしとは、美德そのものへの関心から美德を欲しがり、自分について世評が実際にどうであるかということにはきわめて無関心な人ですが、それでもやはり、世評はどうあらねばならないかということに思いをはせ、「わたしは名誉も喝采もおくられないかもしれないが、なおも名誉と喝采の適切な対象である」と意識したり、「もし世人が冷静で率直で節を守り、その上で、わたしのふるまいの動機とそれにまつわる諸事情を適切に知らされるなら、きつと彼らはわたしに名誉と喝采をおくるだろう」と意識したりして甘美な思いを味わいます。彼は、自分について実際にいだかれる世評を見下しますが、いだかれるべき世評にはこの上ない価値をおきます。「わたしは自分がそんな誇らしい感情に値すると思える」、他人が彼の手柄についてどんな考えを持っているようと、「わたしは世人の境遇にわが身をおいて、世人が実際にする評価でなく、するべき評価に思いをはせるなら、わが手柄がきわめて高潔であるとおねに自分でも思える」。それほどに立派で高貴な動機からふるまったのです。

したがって、美德への愛においてすら、なおも他人の意見が参照されます。もとよりそれは、他人が実際に持つ意見でなく、理性と適切さの点から他人が持つべき意見ですが、ともかく他人の意見が参照されるのですから、この点においてさえも、美德への愛と、真の栄光への愛には類縁関係があります。

しかし同時に、両者にはずいぶん大きな違いがあります。たとえ敬意と是認の感情が自分にまったく献じられなくても、おこなうことが正しくふさわしい事柄への関心、敬意と是認の適切な対象である事柄への関心、そんな動機だけから行動する人は、人間

の自然本性にさえも宿りうるきわめて崇高な神のごとき動機から行動しています。一方、是認に値する功労を積みたいと願いながらも、同時に是認を獲得したいと思ひ焦がれる人の場合、彼もまた、おおむね褒められてよいけれども、その動機には人間的な優柔不断のほうが多く混入しています。彼は、世人の無知と不正義のせいで気を滅入らせる危険にあり、その幸福は、競争者の嫉妬と公衆の愚かしさに対して無防備です。

これとは逆に、美德そのものへの関心から美德を愛する人の幸福は、まったくゆるぎなく、運からも、ともに暮らす人たちの気まぐれからも独立しています。世人の無知のせいで、軽蔑と憎しみが彼に浴びせられようと、彼はそれを自分に帰属するとみなさず、それによって気が滅入ることはまったくありません。世人が彼を見下し・憎むのは、彼の手柄とふるまいについて誤った捉えかたをしているからです。世人は彼をもっとよく知れば、敬愛するでしょう。世人が憎み・見下しているのは、適切に言えば、彼ではなく、彼と取り違えている別人です。

わたしたちが、仮装舞踏会で敵に扮する友人と出会い、そんな彼の変装にかこつけて怒りをぶちまければ、彼は気を滅入らせるよりも面白がるでしょう。それこそ、真の豪胆の持ちぬしが不当な譴責にさらされるときにいだく感情です。しかし、人間の自然本性がこれほどの不撓不屈に達することはほとんどありません。世にも浅はかであつたく取り柄のない者でなければ、偽りの栄光によって甘美な思いに深くひたりはしません。それにもかかわらず、奇妙な矛盾のせいで [III, 230]、どんなに決然と覚悟を固めていると映る人たちでも、誤った醜聞によってしばしば気を滅入らせませす。

11 マンドヴィル博士は、「その軽薄な動機である見栄こそ、一般に有徳と説明される行為すべての源泉である」と説示するだけでは満足しません。彼は、その他多くの点でも、人間の美德が不完全であることを指し示そうと努めます。「人間の美德が、完全な自己否定に達する例はひとつもない。人間の美德は、そんな自己否定をなしようと主張するが、ふつうは情念を征服するかわりに陰でこっそり大目に見るのが関の山である。」と彼は言い募ります。

快楽に対する遠慮深い態度が、きわめて禁欲的な慎み深さに達しなければ、彼はいつでもこの遠慮を、汚らわしい贅沢、官能への耽溺として扱います。彼によると、人間の自然本性を養う生活基盤として絶対必要なもの以外はすべて贅沢であり、清潔なシャ

ツ、居心地よい住まいの利用さえも悪徳です。彼の考えでは、どんなに合法的な婚姻関係であつても、性交への欲求にひたることは、この情念のきわめて嫌悪感を催す充足と同じ官能への耽溺であり、また、節制や貞節は、まこと安い代価で実践できる美徳だとあざわらいます。彼の推論にある独創的な狡知が、ここでもほかの多くの場合と同じく、あいまいなことは遣いによって覆い隠されています。

わたしたちの情念のなかには、心地悪く神経を逆なでする強さを表記する名称しか持たないものがあります。観察者は、この種の情念がほかならぬこの心地悪く神経を逆なでする水準にあるとき、それに関心を注ぎがちです。その情念が観察者の胸の感情を傷つけ、ある種の反感と不安を与える場合、観察者はどうしてもそれに注意せざるをえず、つづいて、名前をつけようという気に自然になります。この種の情念が観察者の内心の自然な状態に合致する場合、彼はその情念をすっかり見過ごす傾向が強く、それになまじく名前をつけないか、つけるとしても、その名前が表記する内容は、むしろ情念が屈服して押しこめられた状態であつて、屈服し押しこめられたそのあとも相変わらず存続を許される水準ではありません。

たとえば、世間で快樂の愛好と性交の愛好につけられた名前は、それが背徳で神経を逆なでする強さであることを標示します。一方、節制と貞節という語が表記する内容は、むしろ、快樂と性交を求める情念が押しこめられ屈服した抑圧状態であつて、そのあとも相変わらず存続を許される水準ではないように思われます。ですから、マンドヴィル博士は、そんな情念がまだ多少とも存続するのを示すことができると、「わたしは、世にいう節制と貞節の美徳の真実をあとかたもなく打ち砕いた。これらの美徳が世人の不注意と素朴さに付け入るものにすぎないことを示した。」と想像するのです。

しかし、節制と貞節は、快樂と性交の愛好を支配しようと思つてはいるものの、そんな情念の対象にまったく無神経であればと命じません。これらの美徳がめざすのは、そんな情念の横暴を押しこめ、当人を傷つけない程度にすること、また、その個人とともに暮らす人びとをわずらわせたり険悪な気分にしたりしない程度にすることだけです。

12 マンドヴィル博士の著作の大きな欠陥^(註)は、情念の程度や方向性を無視し、すべての情念をことごとく背徳であると説示することです。彼はこんなやりかたで、およそ他人の感情——他人が実際にもつ感情であれ、もつべき感情であれ——を参照するどんなことも見栄として扱い、この狡知を使って、「私的な悪徳は公的な便益である」というお気に入りの結論を打ちたてます。

世にいう派手好きとは、暮らしにかかわる生産・改良の優雅な技術を愛する趣味であって、衣裳・家具・装身具や、建築・彫刻・絵画・音楽で心地よいものなんでも求めます。そんな情念にひたつても不便が起らない境遇の人の場合でさえ、派手好きは「贅沢・官能への耽溺、ひけらかし」とみなされるほかないというのなら、確かに、「贅沢、官能への耽溺、ひけらかし」は、公共の便益です。なぜなら、そんなに口汚く命名するのがふさわしいと彼が思うそんな資質がなければ、芸術・工芸はまったく奨励されず、雇用の機会もないため衰退するにちがいないからです。

彼の時代よりも前に、禁欲を説く大衆迎合的な学説がいくつか流行して、「美德の本質は、すべての情念をすっかり根絶し虚無にすることである」と説いていましたが、これこそ、このけじめのない学問体系を本当に築いた学説です。マンドヴィル博士にとって、以下の二つの命題を証明するのはたやすいことでした。第一に、「人びとのあいだで情念がこうして完全に征服されることは、実際には決してない。」、第二に、「もしそんなことが万人にあまねく起こるものなら、すべての生産活動と商業活動を終わらせて社会をむしばみ、その害はある意味で人生の営み全体に及ぶだろう。」というものです。彼は第一の命題によって、「真の美德は存在しない」、「真の美德を装うものは、世人をだまして付け入るものにすぎない」ということを証明し、第二の命題によって、「私的な悪徳がなければ、社会は繁栄・発展しないのだから、私的な悪徳は公的な便益である」ということを証明したと思われました。

13 以上がマンドヴィル博士の学問体系であり、一時はまことにずいぶん世間でかまびすしく論じられましたが、それがもたらした悪徳は、おそらく、それが説かれていなかったとしても変わらない程度にとどまりました。しかし、少なくとも、この体系は、ほかの諸原因から生じた悪徳に、「もつとずうずうしく姿を現しなさい。前代未聞の悪たれの不敵な態度で、公然とみずからの動機が腐敗していることを認めなさい。」と教えなさい。

14 しかし、この学問体系がどんなに破壊的に映るとしても、どこか真理と見まがうばかりでなかったら、あんなに多くの人たちに付け入ることも、また、もつと上等な原理に味方する人たちの間にあんなに広く警戒を引き起こすこともできなかつたでしょう。

自然哲学の学問体系の場合、一見とてどもつともらしく見え、久しく世間ですいぶん広く受け入れられ、それなのに、自然に基盤をもたず、真理とはいかなる類似性もないことがあります。デカルトの説く渦動は、とても才知ある一国民によってほとんど一世紀もの間ずっと、天体の公転に関するきわめて満足りく説明とみなされてきました。それにもかかわらず、そんな驚嘆すべき結果を引き起こすと主張されていた原因は、実際に存在しないばかりか、まったく不可能であり、また、そんな渦動が存在するとしても、それに起因するとみなされるような結果を生み出せないことが証明され、全人類の確信になりました。⁽⁵⁹⁾

しかし、道徳哲学の学問体系については事情がちがひ、道徳感情の由来についてまことしやかに説明する論者は、さほどあからさまにわたしたちをあざむきませんし、真理とは似ても似つかないほどかけ離れたことも言えません。

旅行者は、どこか遠い国について説明するとき、わたしたちの信じやすさにつけ込んで、どんな事実無根のつじつまの合わない作り話でも、きわめて確かな事実問題として信じ込ませることが出来ます。しかし、近隣で起きることやわたしたちが暮らしているまさにその教区の事情について、まことしやかに報告する人はどうでしょうか。この場合でもやはり、わたしたちがものごとを自分の眼で検証しないほど杜撰ならば、多くの点でだまされるかもしれません。それにもかかわらず、彼がわたしたちを信じ込ませるには、いかに甚だしい虚偽であっても、どこか真理と似ていなければならず、そこに真理が相当程度混ざっていることさえ必要です。

宇宙の偉大な現象の諸原因をまことしやかに論定する自然哲学者は、すいぶん遠い国の事情をまことしやかに説明する人であつて、その国について自分の言いたいことを告げることができ、その語りが一見もつともらしいと思われる域にとどまるかぎり、わたしたちの信用を得ることに絶望しなくてよろしい。

(目) 『蜂の寓話』

(59) 'History of Astronomy', IV, 61-6 (in *EPS*) 参照。デカルトは天体運動に関する渦動理論を *Principia philosophiae* (1644), part 3 で展開した。

しかし、この人が、わたしたちの欲望・心の動きの由来、また、是認・否認の感情の由来を説明する計画に乗り出すとき、わたしたちの暮らすまさにその教区の事情ばかりか、わたしたち自身の家庭生活の関心事についても、まことしやかに説明します。この場合でもやはり、執事に任せっぱなしでだまされる無精な主人さながらに、わたしたちはずいぶん付け入られてだまされやすいのですが、それにもかかわらず、真理にいささかの配慮もしていない説明を承認することはできません。少なくとも、その項目の若干は正当でなければならず、立論が煩瑣をきわめる項目でさえ何か根拠がなかったら失格であつて、さもなくば、そんな欺瞞は、わたしたちがつい行う杜撰な調査によつてさえ探知されるでしょう。もしも自然な感情の原因として論定される原理が、その感情と関係がなかったり、そんな関係があるほかの原理と似ていなかったりすれば、その論者は、どんなに怜悯さや経験を欠く説者の目にも、不見識でたわけていと映るでしょう。

セクションⅢ 是認の原理についてこれまで立てられた様々な学問体系について

序論

1 美德の自然本性についての探究につづき、道徳哲学上の重要な次なる問題は、是認の原理にかかわります。是認の原理は、しかるべき人柄をわたしたちにとつて心地よくしたり、心地悪くしたりする心の力・能力です。わたしたちは、この力・能力があればこそ、ある基調のふるまいを別の基調のそれよりもすぐれたものとして選び、前者を正しいもの、後者をまちがったものと名づけ、そして、前者を是認・名誉・ねぎらいの対象として、後者を非難・譴責・処罰の対象として考察します。

2 この是認の原理については、これまで三つの異なる説明がされてきました。ある説によると、わたしたちは、自分と他人の行為いづれについても、自己愛だけを基準にして、つまり、自他の行為がわが身に禍福をもたらす傾向に関する見解に基づいて、是認したり否認したりします。別の説によると、わたしたちは、理性、つまり、真偽を区別するときに使うのと同じ能力によつて、行為と心の動きの両方につき、適合するものとそうでないものを区別することができます。さらに別の説によると、この区別は、

ひとえに即座に湧く感情・心情がもたらす効果であつて、しかるべき行為や心の動きを目にすると心に湧き立つ満足感や嫌悪感から生じます。したがつて、自己愛、理性、感情が、これまで是認の原理として論定されてきた三つの異なる源泉です。

3 以上の様々な学問体系の説明に取りかかる前に、留意しておくべきことがあります。それは、この第二の問題に決着をつけることは、理論的思索の面ではきわめて重要ですが、実践の面ではなんら重要でないということです。美徳の自然本性にかかわる問題は、多くの個別具体的な事例で、正邪の捉えかたにきつと影響をおよぼします。是認の原理にかかわる問題は、そんな効果を到底もぢえませんが、心のなかのどんな仕掛け・仕組みから、あのように様々な捉えかたや感情が湧いてくるのかという問題を検証することは、純粹に学問的好奇心の問題です。

第一章 是認の原理を自己愛から演繹する学問体系について

1 是認の原理を自己愛から説明する論者たちは、みなが同じやりかたでその原理を説明するわけではありませんし、その様々な体系のどれにも相当多くの混乱や不正確な点があります。

ホブズ氏とその多くの信奉者⁽¹⁾によると、人間は社会のなかに避難するべく駆りたてられますが、その理由は、人間が同類に自然な愛情をいだくからではなく、他人からの支援がなければ安楽・安全に生きながらえることができないからです。⁽⁶⁰⁾この理由によつて、社会は人間になくなくてはならぬものとなり、「社会を養い繁栄させる傾向があるものはなんであれ、遠い先々にみずからの利益をもたらず傾向がある」と人間は考え、逆に、「いかに社会を悩ませたり壊したりしそうなものはなんであれ、多少ともわが身を害したり蝕んだりする」とみなします。

(1) プーフエンドルフ、マンドヴィル。

(60) Thomas Hobbes (1588-1679) 44-45 Samuel von Pufendorf (1632-94).

美德は、人間の社会を養う強力な糧であり、悪徳は、人間の社会を悩ませるひどい厄介者です。ですから、すべての人にとって美德が心地よく、悪徳が神経を逆なでする理由は、人間の生存が快適・安全であるためにまことなくてはならぬもの「社会」の順境が美德から生まれ、その破滅と無秩序が悪徳から生まれると予見されるからです。

2 冷静に学問的に考察すると、美德には社会秩序を促進する傾向が、悪徳にはそれを妨害する傾向があり、そのせいで、美德にはとてもすてきな美しさが、悪徳にはとてもひどい醜さが投影されます。この点は、わたしがすでに別のところで観察したとおり、疑う余地はありません。

人間の社会は、しかるべき抽象的・学問的視点から究明されるとき、立派で巨大な機械さながらに映り、その規律正しく調和のとれた運動は、幾多の心地よい効果を生み出します。人間の生産技術から製造される・ほかの美しく気高い機械の場合、その運動をより滑らかで楽にする傾向があるようなことも、この効果から美しさを引き出し、逆に、その運動に支障をきたす傾向があるようなことも、その効果のせいで不快感を与えると説かれました。しからば、美德は、いかなれば、社会の歯車にとって純良な研磨剤であり、きつと人を喜ばせ、一方、悪徳は、いかなれば、たちの悪いさびであり、その歯車相互に摩擦と軋轢を生じさせ、やはりきつと人の神経を逆なでします。

したがって、是認と否認の源泉について、上の説明は、それらが社会秩序への関心に由来すると説くかぎり、「役立つこと」に美しさを認める原理と交錯します。この原理についてわたしはすでに別の箇所⁽⁶²⁾で説明しましたが、この学問体系に備わるもつともらしい外見は、ひとえにこの原理から引き出されます。

こうした論者が、洗練された社会生活の数えきれない福利を記述して、そんな生活を粗野な孤独の生活よりも上位に置き、前者の生活を維持するには美德と善良な秩序がなくてはならぬと長広舌をふるい、「悪徳が蔓延して法律が守られなくなれば、粗野な孤独の生活に逆戻りする傾向を生ずるのは絶対まちがいない」と論証するならばどうでしょう。それを読む人は、論者が開陳する見解の目新しさ・雄大さに心を奪われ、美德のなかに新たな美しさを、悪徳のなかに新たな醜さをまざまざと見ます。彼は今までそれに一度も気づかなかつたのですから、その発見はうれしくてたまらないのがふつうであって、その喜びようは、「この政治学

上の見解は、これまでの人生で一度も心に浮かんだことがないのだから、美德と悪徳について考えるとき慣わしとしていつも参照してきた是認と否認の基礎であるはずがない」と思い返す余裕もほとんどないというありさまです。

3 ところで、上の論者たちは、わたしたちが社会の繁栄にいだく興味を自己愛から演繹し、また、わたしたちがそんな興味から美德に献じる敬意も同様に扱います。けれども、わたしたちが今の時代にあつてカトリーの美德に喝采をおくり、カティリーンの非道を嫌悪する理由について、「カトリーの美德から受け取る便益や、カティリーンの非道から被る損害の概念が、わたしたちの感情に影響をおよぼす」と彼らは言うつもりではありません。

上の哲学者たちによると、わたしたちが有徳な人柄を敬愛し、狼藉をはたらく人柄を非難する理由は、そんな遠い昔の時代と国民に起こった社会の順境や転覆が、現在のわたしたちの幸・不幸に影響をおよぼすと理解されるからではありません。彼らの想像では、わたしたちの感情に影響をおよぼすのは、わたしたちがそんな人柄から実際に自分に及ぶと思っている便益や損害では決してありません。それは、もしわたしたちがそんな遠い時代と国に生きていたら自分に及んでいたかもしれない便益や損害であるか、さもなければ、もしわたしたち自身の時代にカトリーやカティリーンと同種の人柄に出くわせば、やはり自分に及ぶかもしれない便益や損害でした。

要するに、上の論者たちが暗中模索しながら、けっしてはつきりとは展開できなかつた観念こそ、間接的共感——上記の相反する人柄から便益や損害もたらされるとき、それを受けとる人の感謝の念やそれにさいなまれる人の憤りに対し、わたしたちがよせる共感——でした〔H. I. 5. 1-6〕。上の論者たちは、「わたしたちを触発して喝采させたり怒らせたりするのは、わたしたちが「実際に」得た便益や被った損害について思い浮かべることでではなく、そんな同僚と協同してやっっていくことになれば、得るかもしれない便益や被るかもしれない損害について心にいだいたり想像したりすることである」と言いましたが、そのとき彼らがいまい

(16) 前出 IV. 2. 1-2.

(27) IV. 1. 2.

ながら指摘していたのは、この間接的共感でした。

4 しかし、共感は、いかなる意味でも、私事にかまける原理と考えることはできません。たしかに、わたしがあなたの悲しみや怒りに共感するとき、「わたしの情動の根底には自」愛がある。なぜなら、この情動が湧きあがる経路は、わたしの身に親しくあなたの状況を思い描き、つぎに、わたし自身をあなたの境遇におき、それから、類似の諸事情に取り巻かれたわたしは何を感じるだろうかと心にいだく、というものだからである」と主張されるかもしれません。

しかしです。「共感感情は、主たる当事者とのあいだで、境遇を想像上取り替えることから湧きあがる」というのはとても適切でないかたですけれども、この想像上の取り替えは、「私自身の身柄と人柄であるわたし」に起こるのではなく、「わたしが共感する相手の身柄と人柄であるわたし」に起こると考えられます。

あなたが一人息子に死なれてわたしがあなたに弔辞を捧げるとき、あなたの悲痛に入り込んでいくためにわたしが考えることは、もしわたしに息子がいてその息子が不幸にして死にゆく定めであるとすれば、わたしがご覧のような人柄と職業の人物として受ける苦しみはどうだろうか、ということではありません。そのときわたしが考えるのは、もしわたしが本当にあなたであるならばわたしを受ける苦しみはどうだろうか、ということであって、わたしはあなたとの間で、四囲の諸事情のみならず、身柄と人柄をも取り替えます。ですから、わたしの悲痛はまるきりあなたの事情を思つてのことであって、私自身の事情を思つてのことではありません。したがって、それは私事にかまける感情ではまったくありません。「わたしがもつ固有の身柄と人柄をまとう私自身」に降りかかったこと、つまり、私自身と関係があることを想像すらしていないのに湧きあがる感情、いやむしろ、あなたにかかわることにつかりかかりきりである感情が、いったいどうして私事にかまける情念とみなされることができましよう。男性は、彼がもつ固有の身柄と人柄をまとう者として妊婦の痛みを苦しむ自分を心にいだくことはできませんが、それにもかかわらず、出産の床にいる女性に共感することができます。

しかし、すべての感情と心の動きを自己愛から演繹する人間本性論は、まことずいぶん世間でかまびすしく論じられてきました。が、わたしの知るかぎり、いまだ十全かつ克明に解説されたことはありません。この論議の全体は、共感の学問体系についての混

乱した誤解から生じたようにわたしには思われず。

第二章 理性が是認の原理であると説く学問体系について

1 ホッブズ氏が、「自然状態は戦争状態である」、「世俗政府の設立に先立って人びとのあいだに安全・平和な社会は存在しえない」という学理を説いたことはよく知られています。⁽⁶³⁾したがって、ホッブズ氏によると、社会を維持することは、世俗政府を支持することであり、世俗政府を破壊することは、社会を終わらせることと同じでした。しかし、世俗政府の存在は、最高の政權担者に献じられる服従に依存しています。その政權担者が權威を失った瞬間、一切の統治は無くなります。

ですから、自己保存の原理は人間に対し、「社会の繁栄を推進する傾向をもつどんなことにも喝采をおくり、いかにもそれを害しそうなどんなことにも非難を加えなさい」と教示します。しからば、この同じ原理は、矛盾せずに考え・語る人間に、「世俗の政權担当者への服従にはいかなるときも喝采をおくり、不服従と反乱にはことごとく非難を加えなさい」と教えるはずで、「稱賛に値する」・「非難に値する」という観念は、「服従」・「不服従」の観念そのものであるにちがいません。したがって、世俗の政權担者の法律こそ、正義と不正義、正しいことと間違つたことを区別する唯一の究極的な規準とみなされるにちがいません。

2 ホッブズ氏は、こうした捉えかたを流布して人間の良心を教会權力ではなく世俗權力に直屬させるつもりであると公言していました。彼は、自分の生きた時代の実例によって、教会權力の騒乱と野心こそ、社会秩序を乱す主な元凶であるとみなすよう教わっていたのです。

そういうわけで、彼の学説はとりわけ神学者の神経を逆なでし、神学者たちは、彼に対してひどく辛辣で痛烈な怒りをぶちまけ

(63) Hobbes, *Leviathan*, chs. 13-17.

ずにはいられてませんでした。また、彼の学説は、「正しいことと間違ったことのあいだになんら自然な区別は存在しない」、「正しいことと間違ったことは、変化し、入れ替わり、世俗の政権担当者の単なる専断的な意思によって決まる」という命題を前提にしていたから、すべての聡明な道徳学者たちの神経をも逆なでしました。ですから、ものごとのこんな説明は、あらゆる方面から、冷静な理性やら激高した熱弁やら、ありとあらゆる武器によって攻撃されました。

3 これほど毛嫌いされる学説の非を証明するには、「すべての法律または実定的な制度に先立ち、心は、ある生得の能力を授かっており、それによって、しかるべき行為と心の動きのなかには、正しい・称賛に値する・有徳な資質を識別し、ほかの行為と心の動きのなかには、間違った・非難に値する・背徳な資質を識別することができる」ということを証明しなければなりませんでした。

4 カドワース博士⁽¹⁰⁾はいみじくも、「法律は、正邪の区別を生ずる根源的な源泉ではありえない」ということを見て取りました。つまり、そんな法律があると想定してみると、それに従うことは正しく、背くことは間違っているか、さもなければ、従っても従わなくてもどちらでもよいか、いずれかであるにちがいません。従っても従わなくてもどちらでもよい法律も、正邪の区別を生ずる源泉でありえないことは明瞭です。また、従うことが正しく、背くことが間違っているような法律も、正邪の区別を生ずる源泉ではありません。なぜなら、この種の法律でさえ、やはりそれに先行する正邪の概念・観念を前提にしており、法律の遵守は、「正しい」という先行観念に合致し、法律の違反は、「間違っている」という先行観念に合致することだからです。

5 したがって、心は、一切の法律に先行して正邪を区別する概念を持っているので、ここから以下のこと必然的に帰結すると思われました。「心はこの概念を理性から引き出してくる。なぜなら、理性は、真偽の区別を指し示すのと同じやりかたで正邪の区別を指し示すからである。」

この結論は、いくつかの点で正しくともほかの点ではむしろ性急でしたが、ずいぶんすんなりと受け入れられました。というのも、当時、人間の自然本性に関する抽象的な科学はほんの揺籃期にあり、人間の心のさまざまな能力の明確な職分や権能は注意深

く検証されておらず、相互に腑分けされていなかったからです。ホブズ氏とのこの論争が喧々諤々とおこなわれていたとき、およそ正邪の観念の源泉と考えられる能力が、理性以外にあるとは思いませんでした。ですから、この時代に、「美德と悪徳の本質は、人間の行為が上位者の法律に合致するかしないかではなく、理性に合致するかしないかである」という学説が人気を博するようになり、かくて理性は、是認と否認の根源的な源泉・原理と考えられました。

6 美德の本質は、理性との合致である。これはある面では真理であり、この能力が、ある意味で、是認と否認——正邪にかかわるすべての揺るぎない判断——の源泉・原理であると考えられても、とても正当なことです。

わたしたちは正義の一般的準則によってみずからの行動を規律しなければなりません。この一般的準則を発見するのは、理性のはたらきです。また、正義よりもあまいであやふやな観念として、目先が利いて注意深い、節度がある、高潔無私・気高い、といったものがあり、わたしたちは、そんな観念を絶えず念頭に置いて活動し、それに倣ってみずからのふるまいの基調を形づくろうと懸命に努力しますが、そんな観念を形成するのも、同じく理性のはたらきです。

道徳学上の一般的格率は、ほかのすべての一般的格率と同様、経験と帰納によって形成されます。わたしたちは、多種多様な個別事例を観察し、道徳的能力を愉快にしたり不愉快にしたりするのは何か、道徳的能力が是認したり否認したりすることは何かを察知し、そして、この経験から帰納することによって道徳学上の一般的準則を打ち立てます。しかし、帰納はつねに理性のはたらきの一つとみなされます。したがって、そんな一般的な格率と観念はすべて理性から引き出されるという言いかたは、とても適切です。

しかし、わたしたちが自分の道徳的判断の大半をそんな一般的な格率によって規律するには理由があります。即座に湧く感情・心情は、健康や気分さまざまな状態しだいでその本質が一変しますから、道徳的判断がそんな感情・心情のようにとっても変質し

(1) *Immutable Morality*, I. i. [編者の注 64 参照]

(2) *Cudworth, Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, I. ii. 3-4 を見よ。

やすいものに頼りきりならば、きわめて不確実・不安定でしょう [III. 4. 3-6]。

したがって、正邪について下すきわめて揺るぎない判断は、理性がおこなう帰納に由来する格率と観念に紀律され、それゆえ、「美德の本質は理性との合致である」という言いかたはとも適切であり、その限りで、この能力は是認と否認の源泉・原理であると考えられてかまいません。

7 しかしです。たしかに理性は、道徳学上の一般的準則の源泉であり、したがって、その一般的準則によって形成される道徳的判断すべての源泉です。けれども、一般的準則を形成する基礎になる個別事例の経験についてまでも、正邪の最初の認識が理性に由来すると想定することは、まったく見当がいで理解に苦しみます。そんな最初の認識は、およそ一般的準則の根底にあるほかのあらゆる経験の内容と同じく、即座に湧く感覚と心情の対象であり、理性の対象ではありえません。

わたしたちが道徳学上の一般的準則を形成するやりかたは、千差万別の事例を審理して、ある基調のふるまいはしかるべく絶えず心を愉快にし、別の基調のふるまいはしかるべく絶えず不愉快にするという事実を認定するというものです。⁽⁶⁵⁾しかし、理性は、個々の対象を、対象そのものへの関心から、心地よいとか心地悪いと心に映すことはできません。理性が示せるのは、「この対象は、それとは別の対象——自然に心を愉快にしたり不愉快にしたりするもの——を獲得する手段である」ということです。

こんなふうにして、理性は対象を、それ以外のものへの関心から、心地よいとか心地悪いと心に映すことができます。しかし、対象がそれ自体への関心から、心地よいとか心地悪いと映する場合、それは即座に湧く感覚と心情のはたらかきにはかなりません。ですから、あらゆる個別事例の審理において、美德がそれ自体への関心から心をきつと愉快にし、悪徳がそれ自体への関心から、やはり心をきつと不愉快にする場合、そんなふうにしてわたしたちを美德と融和させ、悪徳と絶縁させるのは、即座に湧く感覚と心情であって、理性ではありえません [III. 4. 7-11]。

8 快楽と苦痛は、欲望と嫌悪の重要な対象ですが、それらは、理性によらず、即座に湧く感覚と心情によって識別されます。したがって、美德がそれ自体への関心から求めるに値し、悪徳がそれ自体への関心から嫌悪の対象である場合、それらの異なる資質

を当初に識別するのは、即座に湧く感覚と心情であつて、理性ではありえませぬ。

9 しかし、理性は、しかるべき意味では是認と否認の原理と考えられても正当ですから、是認と否認の感情は、うっかりこの理性の働きから当初に湧き出すと長らく考えられました。

ハチスン博士は、「すべての道徳的区別は理性から生ずる」という立論が可能な次元と、「道徳的区別の根底には、即座に湧く感覚と心情がある」という立論の次元の違いを、およそ精緻に識別した最初の功労者です。彼は、道徳感覚を説明するところで、この点をまこと遺漏なく、また、私見ではまこと反論の余地なく解説しており、この主題について論争が相も変わらず続けられるならば、この紳士の記述に注意を払っていないか、さもなければ、しかるべき表現形式に妄信的愛着があるせいだとわたしは断言できます。そんな執着は、学識者のあいだでは大して珍しくもない欠点であり、目下の「道徳学上の」主題のように胸の奥深く関心を呼んで、美徳の持ちぬしが片言隻句の適否にこだわり、慣れ親しんだせいでそれさえ諦め切れないことが多い主題については、特にそうです。⁽⁶⁶⁾

第三章 感情が是認の原理であると説く学問体系について

1 感情が是認の原理であると説く学問体系は、二つの異なる種類に分けることができます。

2 I ある学問体系によると、是認の原理の根底には、独自の本性をもつ感情があり、それは、心がしかるべき行為や心の動きを目にするときに発揮する特別な認識能力です。ある種の行為と心の動きは、この能力に心地よい感じを与え、別の種類の行為と

(58) Hume, *Treatise of Human Nature*, III, ii, 5 参照。

(59) Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense* (1728), 11V.

心の動きは心地悪い感じを与えて、前者は、正しい・賞賛に値する・有徳であるといった印を刻まれ、後者は、間違っている・非難に値する・背徳であるといった印を刻まれます。この感情は、ほかのどんな感情とも異なる独自の本性をもち、特別な認識能力の所産なので、当該体系はこの感情に特別な名称を与えて「道徳感覚」と呼びます。

3 II 別の学問体系によると、是認の原理を説明するためにこれまで聞いたこともない新しい認識能力を想定する必要はありません。この体系の想像では、自然の作用は、この場合もほかのあらゆる場合と同じく、この上なく切り詰めた家計に従い、まったく同一の原因から膨大な数の結果を生み出します。その原因とは共感であり、これまでいつも注目されてきた力であって、それが心に授けられているのは明白です。この体系の考えによると、共感能力は、この独自の能力「道徳感覚」に起因すると見なされる結果をすべて申し分なく説明します。

4 I ハチスン博士は、是認の原理の根底に自己愛がないことを一所懸命に証明しました。また、彼は、是認感情が理性の働きから生じないことを論証しました。彼は、「自然がこの特別で重要なひとつの結果を生み出すために人間の心に授けたのは、格別な種類の能力であると想定するほかない」と考えました。彼は、自己愛と理性がいずれも退けられたとき、この目的にともかく応えられる既知の心の能力がほかにあるとは思いつきませんでした。

5 彼はこの新しい認識能力を道徳感覚と呼び、多少とも外部感覚能力から類推されるものと想定しました。わたしたちの四囲の物体は、外部感覚能力にしかるべく作用することによって、音・味・におい・色といった様々な資質を持つと映ります。しからば、人間の心のさまざまな動きは、この特別な能力にしかるべく接触することによって、いつくしまれるとか毛嫌いされるとか、有徳であるとか背徳であるとか、正しいとか間違っているとか、そんな様々な資質を持つと映るといいます。

6 人間の心は、そのすべての単純観念をさまざまな感覚能力あるいは認識能力から引き出します⁽⁹⁾が、この学問体系によると、そ

の能力は二つの異なる種類から成り立っています。そのひとつは、直接的感覚能力または先行的感覚能力と呼ばれ、もうひとつは、内省的感覚能力または後続的感覚能力と呼ばれます。⁽⁶⁷⁾

直接的感覚能力とはどんな能力でしょうか。心が事物を認識するとき、ある種の事物の認識は、それに先行するほかの事物の認識を前提しないで成り立ちますが、そんな認識の源泉がこの感覚能力です。たとえば、音や色は、直接的感覚能力の対象です。音を聞いたり色を見たりすることは、それに先行してほかの資質や対象を認識することを前提しません。

他方、内省的感覚能力または後続的感覚能力とはどんな能力でしょうか。心が事物を認識するとき、ある種の事物の認識は、それに先行するほかの事物の認識を前提にして成り立ちますが、そんな認識の源泉がこの感覚能力です。たとえば、調和と美しさは、内省的感覚能力の対象です。音の調和や色の美しさを認識するには、まず、その音なり色なりを認識しなければなりません。道徳感覚はこの種の能力であると考えられました。

ロック氏は、内省と呼ぶ能力から、人間の心やどる様々な情念・情動の単純観念を引き出しますが、ハチスン博士によると、それは、直接的な内部感覚能力です。⁽⁶⁸⁾ また、同博士によると、そんな様々な情念・情動を美しいとか醜いとか認識したり、有徳であるとか背徳であると認識したりする能力は、内省的な内部感覚能力です。

7 ハチスン博士は、この学説を支持する努力をさらに重ね、自説が自然の類推に照らして飲み込みやすいこと、心が、道徳感覚能力に酷似するほかの様々な内省的感覚能力——たとえば、外界の対象に美しさや醜さを感じ取る能力、同類被造者の幸不幸に共

(a) *Inquiry concerning Virtue*

(c) *Treatise of the Passions*. [編者の注66参照]

(67) スミスが言うとおり、ハチスンはこうした思想を *Essay* (c. p. 1.) で呈示するが、その用語法（認識の分類である「直接的」「先行的」「内省的」「後続的」）は、*Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* (1742; translated as *Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), I. 1. 3.) で初めて導入された。

(68) Hutcheson, *Essay*, Preface to the third edition (1742) を見よ。キックハロックが言及されている *Locke, Essay Concerning Human Understanding* (1690) II. 1. 4 参照。

感する・公共的な感覺能力、恥と名譽の感覺能力、無料を笑う感覺能力——を授かっていることを示しました。

8 しかしです。この非凡な哲学者は、「是認の原理の根底に、多少とも外部感覺能力から類推される独自の認識能力がある」と証明することに全力を尽くしましたが、それにもかかわらず、この学説から導かれる帰結として彼が承認することには、おそらく多くの人たちからこの学説の誤りを十分に証明すると考えられるものがあります。

彼が「感覺能力の対象に属する」と認める資質は、「感覺能力それ自体に属する」とみなされるなら、これほど大きな矛盾もきつとありますまい。いったいだれが、視覚能力を黒いとか白いと、聴覚能力をやかましいとか静かであると、また、味覚能力を甘いとか苦いと、そんなふうに呼ぼうと思うでしょうか。そうだとすれば、道德的能力を有徳であるとか背徳である、つまり、道德的に善いとか悪いと呼ぶこともやはり矛盾であると彼は説きます。こうした資質は、道德的能力の対象に属するのであり、道德的能力それ自体に属するものではありません。

ですから、もし、残虐と不正義を最高の美德として是認したり、衡平と情け深さをきわめて哀れな悪徳として否認したりするほど不見識を仕込まれて育った人がいるならば、たしかに、そんなふうに形成された心の性格は、その個人にとつても彼と暮らす社会の人びとにとつても不都合ですし、同時に、その性格自体、奇妙で愕然とする反自然的なものとみなされるかもしれません。しかし、「彼の説では」そんな性格を背徳であるとか、道德的に悪いと名づけることは、きわめて大きな矛盾であるほかないのです。

9 けれども、いばつた専制君主が、野蠻で罪状を無視する処刑を命じた場合に、これを見物して賞賛と喝采の声を張りあげている人がいるとしましょう。わたしたちは、そんな態度を見、きわめて背徳で道德的に悪いと名づけ、その命名によって表示するのが、墮落した道德的能力——こんな忌まわしい行為を気高く・豪胆で・立派なものとして是認する不見識な感情——にはかならないとしても、だからといって、ひどい矛盾を犯したと責められるとは思わないでしょう。

わたしの想像では、わたしたちの胸は、そんな見物人を見ると被害者に共感することもしばし忘れ、まこと汚らわしいならず者を思い浮かべて戦慄と嫌悪以外には何も感じないでしょう。わたしたちは、この見物人をその専制君主よりもいつそう強く憎悪す

るでしょう。なぜなら、専制君主は、猜疑心・恐怖・憤りの強烈な情念にはやし立てられるかもしれず、それだけに弁明の余地が多いとしても、見物人の感情は、まったく大義や動機を欠いており、何もかも厭わしいこときわまりないと映るからです。

この種のねじまがった感情や心の動きほど、わたしたちの胸が入り込んでいくのをいやがり、強い憎しみと怒りをこめて拒絶するものはありません。わたしたちは、そんな心の性格を「奇妙で不都合なものにすぎず、どこにも背徳で道徳的に悪いところはない」とみなすどころか、むしろ、「道徳的腐敗のまさしく極みで、これほどおぞましい末路はない」と考えるでしょう。

10 これとは反対に、的確な道徳感情は、多少とも賞賛に値し・道徳的にすぐれていると自然に映ります。いかなる場面でもきわめて正確に対象の価値の高低に適した譴責や喝采をする人は、道徳的是認さえもある程度は受けてしかるべきだと思われれます。わたしたちは、彼の道徳感情がもつ繊細な精密さを賞賛します。その感情は、わたしたちの胸の判断を先導し、非凡で目をみはる高い精度のゆえに、驚嘆と喝采さえも掻きたてます。

たしかに、他人のふるまいについて下す彼の判断が、精密できめ細やかだとしても、彼自身のふるまいが、ともかくそんな精密さ・きめ細やかさに見合っていると常に請け合うことはできません。美徳は、感情の繊細さとならんで、心の習慣と覚悟を要求しますが、不運なことに、感情の繊細さがどんなに完全でも、心の習慣と覚悟は不足していることがあります。しかし、この心理的習性は、ときに未熟な点があるとしても、重大な犯罪のたぐいは相容れず、完全な美徳を階上に築く・うつつの土台です。大いに善行を志し、みずから義務と思うところを果たそうと真剣に意図しながら、にもかかわらず、その道徳感情が複雑なためにすぎずした感じの人はたくさんいます。

11 おそらく、つぎのような言い分もありえます。「是認の原理の根底に、およそ外部感覚能力から類推される認識能力はないとしても、やはりその根底には、ほかでもない・この一つの特定の目的に対処する独自の感情がありうる」。「是認と否認は、さまざま

(一) Illustrations upon the moral sense, sect. I, p. 237, et seq.; third edition. [編者の注96参照]

まな人柄や行為を目にすると心に湧きあがる・しかるべき心情や情動である。そして、憤りは、権利侵害の感覚、感謝は、恩恵の感覚と呼ばれてよいであろう。しからば、是認と否認の感情は、正邪の感覚、つまり、道徳感覚という名称を授かることがとても適切だといってよい」と主張されるかもしれません。

12 しかしです。ものごとをこのように説明すれば、前述したのと同じ反対論にさらされるおそれなくとも、それと同じくらい異論の余地がない別な反対論にさらされます。

13 第一の反対論。特定固有の情動は、どんな変化を被っても相変わらず一般的特色を保持し、それが目印になってその種類の情動に属することが識別されます。また、そんな一般的特色は、つねにひときわ目を引き・目をみはらせ、個々の情動でその情動が被るどんな変化もそれに及びません。

たとえば、怒気は固有の種族をなす情動であり、したがって、その一般的特色は、怒気が個々の情況で被るどんな変化にもまして、つねにはつきりと識別されます。男性にぶつけられる怒気は、女性にぶつけられる怒気とも、子どもにぶつけられる怒気とも、たしかにどこか違います。これら三つの各場合に、怒気という一般的情念は、それがぶつけられる対象の特定の人柄から違った修整を受け、それは注意深い人には簡単に見てとれるかもしれません。しかし、その情念の一般的特色は、これらすべての場合に相変わらず圧倒的な影響をおよぼします。一般的特色を見分けるのに入念な観察は不要であり、逆に、それが被った変化を察知するには、ずいぶん繊細な注意が必要です。一般的特色にはだれしも注意を払うのに、それが被った変化を察知する人はほとんどいません。

ですから、是認と否認は、感謝と憤りのように固有の種族をなす情動であり、ほかのあらゆる情動から区別されるとすれば、どんな変化を被っても相変わらずその一般的特色をとどめ、それが目印になってそんな固有の種族をなす情動であることが明確・明白になり、簡単に識別されるだろうと予想されます。

ところが、実際は、是認と否認の感情は、右とまったく違うしかたで生起します。さまざまな場面で是認または否認するときの

実際の心情を注意してみれば、ある場合にわたしたちがいづく情動は、別の場合にいづく情動とまるきり違い、それらのあいだに共通の特色などとても見つけられないことに気づくでしょう。

たとえば、心やさしく・繊細で・情け深い感情を目にするときいづく是認感情は、偉大で・思い切りがよく・豪胆と映る感情によつて心打たれるときいづく是認感情とはまったく異なります。わたしたちはこれら二つの感情をちがう場面では認し、それらはいずれも完全かつ全面的でありえます。しかし、わたしたちの心は、一方によつて和み、他方によつて高ぶるのであつて、それらが掻きたてる情動のあいだにいかなる類似点もありません。

しかし、わたしがこれまで打ちたてようと努力してきた学問体系に従えば、これらの是認感情のあいだに類似点はないに決まっています。わたしたちが是認する人物の情動は、上の二つの場合でまったく相反しています。そして、わたしたちの是認感情は、そんな相反する情動によせる共感から湧きあがるのですから、わたしたちが一方の場合にいづく感じと、他方の場合にいづく感じのあいだにはいかなる類似点もありえません。しかし、もしも是認の本質が独自の情動であり、是認の対象になる感情となんの共通点もなく、しかしその対象を目にすると、ほかの情念がそれ固有の対象を目にするとときと似たようなしかたで湧きあがるとすれば、情況に応じて是認感情に違いが生ずることはないはずで

同じことが、否認感情についても当てはまります。わたしたちが残虐行為に対していづく戦慄と、意気地のなさに対していづく軽蔑のあいだには少しの類似点もあります。上の二つの悪徳を目にするとき、わたしたち自身の心と、わたしたちが考察する感情・態度の持ちぬしの心のあいだに感じられる不協和は、それぞれまったく異なる種類のものです。

14 第二の反論。すでに観察したとおり、⁽⁶⁹⁾是認されたり否認されたりする人間の心のさまざまな情念や心の動きは、道徳的に善または悪と映りますが、それだけでなく、わたしたちの自然な感情には、適切な是認または不適切な是認も、道徳的に善または悪の印を刻まれると映ります。

(69) 前出・パラグラフ9-10。

そこでわたしは問いたいのですが、わたしたちが適切な是認または不適切な是認を対象にしてこれを是認したり否認したりする事實は、この学問体系でどのように説明されるでしょうか。この問いに対して理に適った回答をしようとすれば、ひとつしかあるまいとわたしは想像します。それは、「隣人が第三者のふるまいに関心をよせるときいざは是認感情が、わたしたち自身の是認感情と波長が合えば、わたしたちは隣人の是認を是認して、これを多少とも道徳的に善とみなす。逆に、隣人の是認感情がわたし自身自身の是認感情と波長が合わなければ、わたしたちはそれを否認して、多少とも道徳的に悪とみなす」というものにちがいません。

したがって、少なくともこのひとつの事例では、「観察する人と観察される人のあいだに生ずる感情の一致または反発が、道徳的な是認または否認を形づくる。」ということが認められなければなりません。そして、このひとつの事例でそうだとすれば、ほかのあらゆる事例でもやはりそうではないかとわたしは問いたいです。つまり、是認または否認の感情を説明するために新たな認識能力を想像してどこに得るところがあるのでしょうか。

15 ほかのあらゆる感情から区別される独自の感情を是認の原理の土台にするどんな説にも、わたしはつぎのように述べて反対しようと思います。すなわち、この是認感情は、疑いもなく摂理が人間の自然本性の支配者たる原理であるべく意図したものなのに、それが今までほとんど注目されず、どんな言語においても名称をつけられなかったのは奇妙ではないか。

「道徳感覚」は、最近の造語であり、また英語の一部になっているとは考えられません。「是認」が、この種の事柄をとくに意味する専用の語になったのは、わずかこ数年のあいだです。わたしたちの心をすっかり満足させてくれるものなら、建物の形状でも、機械の仕掛けでも、肉料理の香りでも、「是認する」という言い回しは適切です。「良心」という語は、わたしたちが是認したり否認したりするときに使う道徳的能力を直接には標示しません。実際、「良心」は、なにかそんな能力の存在を想定したうえで、固有の意味としては「その指導に沿って、あるいは、逆らって行動した」という意識を表します。

愛、憎しみ、歎び、悲しみ、感謝、憤りは、是認の原理に服する臣下と思われているその他すべてのおびただしい情念ともども、身を立て存在を知らしめる称号を得ているほどののに、その臣下を残らず統べる主権者がこれまでほとんど注目されず、数人の哲

学者を除いてだれもまだそれに名称を授けるだけの価値を認めていないのは驚くべきことではありませんか。

16 本書の学問体系「第一部からVI部」に即して言くと、わたしたちが人柄や行為を是認するとき感ずる諸感情は、四つの源泉に由来し、それらはいくつかの点で相互にちがっています。

第一に、わたしたちが、行為者の動機に共感すること。第二に、彼の行為から恵みを受けとる人たちの感謝の念に入り込んでゆくこと。第三に、彼のふるまいを見て、上の二つの共感作用がおおむね従う一般的準則に適合していると認めること。最後に、わたしたちの考察する行為が、当該個人やその所属集団の幸福を促進する傾向がある行動システムの一部であるとき、この「役立つ」ということから美しさを引き出すと映ること。その美しさは、みごとに仕掛けの機械の属性とみなされる美しさに似ていなくもありません。

任意の具体的な一例でこれら四つの原理のいずれかに由来することがまちがいないと認定される感情を差し引いていき、そのあとにどんなものが残るかがわかればわたしはうれいすし、この残余のもの正体をきめ細やかに見極める人がいれば、それが道徳感覚やほかの独自の能力に起因することを率直に認めます。

この道徳感覚は、独自の原理であると思われていますが、もしもそのような原理があるならば、ひよつとするとつぎのような予想が立つかもしれません。それは、欲び・悲しみ・希望・恐怖が、純粹でほかの情動と混じり合っていないと感じられることがよくあるように、そんな独自の原理も、ほかのあらゆる感情から切り離され・分離されていると感じられる具体例があるはずだ、というものです。しかし、こんなことは、まことしやかに言うことさえできないとわたしは想像します。この原理が単独で——つまり、共感または反感、感謝または憤り、確立した準則に対する行為の適合または不適合の認識、生物によっても無生物によっても掻きたてられ、美しさと秩序を隔てなく愛でる趣味、以上のどれとも混じり合わないで——発現したといえるような報告例をわたしは知りません。

17 II 道徳感情の起源を共感から説明しようと試みるもうひとつの学問体系がありますが、それは、わたしが打ちたてようと努

めてきたものとは異なります。この別種の学問体系は、美德の本質を「役立つこと」であるとし、その説明によると、観察者は、ある資質が役立つかどうかを調べ、そのときいさぐ快楽は、その資質によって影響を受ける人たちの幸福に共感することから生じるとされます。

この共感、わたしたちが行為者の動機に入り込んでゆくときはたらく共感とは異なりますし、彼の行為から恩恵を受ける人たちの感謝の念に歩調を合わせるときはたらく共感とも異なります。この共感、わたしたちがみごとな仕掛けの機械を是認するときとはたらく原理と同じものです。しかし、機械は、すぐ上で言及した二つの共感の対象ではありません。わたしはすでに本稿第四部⁷⁰⁾でこの体系について若干の説明をしました。

セクションIV さまざまな論者がこれまで道徳学上の実践的準則を扱ってきた手法について

1 本稿第三部では以下の諸点が観察されました。⁽⁷¹⁾正義の準則は、道徳学上の準則として、唯一、精密・精確なものである。正義以外のすべての美德の準則は、大雑把・あいまい・あやふやである。正義の準則は、文法の準則にたとえられ、ほかの美德の準則は、文芸批評家が格調高い雅文を草するとき書きとめる準則にたとえられる。文芸批評家の準則は、わたしたちがめざすべき完全性を獲得させる確実な無謬の指導を与えるよりも、むしろ、その完全性の一般的観念を呈示する。

2 道徳学上の準則は、種類が違えば、上のように、許容する精確さの度合いも違うことから、その準則を集めて体系に編纂しようと努めてきた論者たちは、二つの異なる手法でその仕事をやりました。

ある部類の論者は、一貫して大雑把な方法に従ってきました。彼らは、数ある美德が「種族」を単位として存在すると考えることで、その方法へと自然に導かれていきました。一方、もうひとつの部類の論者は、やはり一貫して、ある種のみ美德だけが受けつけるたぐいの精確さをみずからの根本教義に導入しようと努めてきました。第一の部類の論者は、文芸批評家のように書き、第二の部類の論者は、文法教師のように書きました。

3 I 第一の部類には、古代の道徳学者をすべて教えられることができます。彼らは、さまざまな悪徳と美徳を概括的な手法で記述し、「前者の心理的習性は醜く不幸であり、後者の心理的習性は適切で幸福である」と指摘することで満足して、個々のあらゆる場合に例外なく妥当すべき多くの精緻な準則を熟知り顔に書きとめることはしませんでした。

彼らは、ことばを使つて見極められるかぎり、以下の二点を見極めることに専心しました。第一に、各種美徳の根底にある胸裏の感情の本質は何か、つまり、友情、情け深さ、高潔無私、正義、豪胆、その他すべての美徳の本質は、胸中のどんな種類の心情・情動なのか、また、美徳と対立する悪徳の本質は、どんな心情・情動なのかという点です。第二に、そんな各種感情が指導しようとする一般的な行動のしかた、標準的な調子・基調のふるまいはどのようなものか、つまり、友好的な人、高潔無私な人、勇敢な人、心正しい人、情け深い人は、通常の場合でどんなふうに行動することを選ぶだろうかという点です。

4 各種美徳の根底にある胸裏の感情の特徴を描くことは、繊細できめ細やかな筆づかいを要しますが、ある程度の正確さで仕上げられていれば許される仕事です。

実際、それぞれの感情が四囲の事情のありとあらゆる変化に応じて現実に被るか、あるいは被るはずの変化をもれなく表現することはできません。そんな変化は無数にあり、言語にはそれらを表記する名称が不足しています。たとえば、友情という感情ですが、わたしたちが老齢の人にいだく友情は、若年の人にいだく友情とは違います。また、謹厳な人への友情は、柔和でやさしい気風の人への友情とは違い、また、陽気にはしゃぐ元氣な人への友情とも違います。男性に対して心にいだく友情は、女性がわたしたちの心を動かしていだかせる友情とは違い、たとえ、そこに汚らわしい情念が交じらないとしても違います。この感情が被る可能性のある上記の変化やそれ以外の数かぎりない変化を残らず教えあげて見極められる論者がいるのでしょうか。

しかし、それでもなお、上に述べた友情すべてに共通する一般的な感情としての友情・なじみ深い愛着は、十分な正確さで見極

(10) IV. 2. 3ff. やいじはスミスはホームについて論じた。また、VII. ii. 3. 21 参照。

(11) III. 6. 9-11.

めることができます。もとより、友情を描いた図柄は、つねに多くの点で不完全でしょう。しかし、その図柄を目にすれば原物がわかる程度には実物らしさがあり、友情と相当似かよったほかの感情——たとえば、善意、尊敬、敬意、賞賛——から友情を区別することだってできます。

5 各種美德は、わたしたちを触発してどんな標準的な行動のしかたに向かわせるでしょうか。この点について概括的な手法で記述することは、「胸裏の感情の特徴を描くよりも」一段とたやすい仕事です。

たしかに、この種の仕事をしなければ、各種美德の根底にある胸中の感情・情動を記述することはほとんどできません。妙な言いかたですが、情念が被るすべての様々な修整から生ずる目に見えない特色を、胸裏に現前するとおりに、言語で表現することは不可能です。その目に見えない特色を表記して相互の違いを識別する方法は、それらが外部に生み出す効果——それらが面貌、風貌、外貌に引き起こす変化や、示唆する決意や、触発する行為——を記述する以外にありません。

この方法によって、キケロは、『義務論』の第一編で、四基徳の実践にわたしたちを導こうと努めます。また、同じ方法でアリストテレスは、『倫理学』の実践的な部門で、さまざまな習慣を挙示し、それを通じてわたしたちにみずからの態度を紀律させようとしています。そこには、たとえば、太つ腹、貫録、豪胆、そして、冗談の才と愛想のよさすらも含まれますが、この寛大な哲学者は、それらの資質を美德の一覧に載せる価値があると考えたわけです。⁽²⁾ もっとも、そんな資質は、わたしたちから自然に猷じられる是認の程度が軽く、まこと深遠な威厳のある名称「美德」を名乗る資格はないと思われるでしょう。

6 上のような作品は、気風というものを飲み込みやすく生き生きと眼前に描き出します。そんな作品は、記述の躍動感によって、美德への自然な愛を燃え立たせる一方、悪徳への嫌忌を増幅しますし、観察の精度と繊細さによって、ふるまいの適切さにかかわる自然な感情を匡正するとともに見極める手助けをよくしてくれますし、丹念で繊細な心がけをあまた示唆することによって、そんな教示がなければ夢にも想わなかったほどの厳正な態度を養ってくれます。

こんなふうにして道徳学上の準則を扱うところに、適切な意味で倫理学と呼ばれる学識は成立します。それは、文芸批評と同様、

この上なくきめ細やかな精密さとは相容れませんが、しかし、ずいぶんと有益かつ飲み込みやすい学識です。それは、巧みな弁舌による潤色をほどこされやすい学識の最たるもので、場合によってはそんな潤色により、どんなに些細な義務の準則にも新たな意義を与えることができます。

倫理学の根本教義は、こんなふうに装飾をほどこされると、青年の柔軟な心にきわめて気高く色あせない印象を生み出すことができます。また、それは、高潔無私の青年時代が自然にはぐくむ豪胆と合致するので、少なくともしばらくは、この上なく英雄然とした決意を湧き立たせることができ、こうしておよそ人間の心が受けつけるもつとも善良で有益な習慣を確立するとともに定着させる傾向をもちます。およそ訓戒と説教が心を高ぶらせて美徳を実践させるためになしうることは、すべてこんなふうに叙述される。この学識のなせるわざです。

7 II 第二の部類の道徳学者としては、中世とそれ以降のキリスト教教会の決疑論者、および、今世紀と前世紀にいわゆる自然法学を扱った人たちがすべてを教えあげることができます。彼らは、勧告したい基調のふるまいの特徴を、先の概括的なしかたで記述することに満足せず、わたしたちの態度にまつわるあらゆる事情を指導するため、正確で精密な準則を書きとめようと努力します。そんな正確な準則を適切に提示できるのは、唯一、正義についてだけです。上、上の二つの異なる種類の著述者「決疑論者と法学者」がおもに考察したのは、この美徳でした。しかし、彼らがこの美徳を扱う手法はずいぶんちがっています。⁷³⁾

8 法学の諸原理について書く人たちがもつばら考証するのは、「債権者は、何を力づくで要求する権利が自分にあると考えるべ

(72) Cicero, *De officiis*, I, v. 15 および Aristotle, *Nicomachean Ethics*, IV, 1-3, 5, 8 参照。

(73) スミスは、「決疑論」という語を一般的な意味で用い（後出パラグラフ 11 を参照）、個々の事例の研究に基づいて立てられた道徳理論を意味したが、それは、中世盛期から反宗教改革までの期間に、とりわけイエズス会の思想家によって展開された道徳神学へのアプローチを指す。パスカルは *Letters provinciales* (1656-7), *Letters* 5-10 で決疑論者を激しく攻撃したが、スミスがこれを高く評価していたというのはいかにもありそうなことである。近代初期のプロテスタント自然法学については、L(B) 1-4 にあるスミスの簡単な概観を見よ。

きか、「あらゆる公平な観察者は、債権者が何を要求するときに是認するだろうか」、「債権者から訴訟事件を託され、彼に公正な待遇を与えることを引き受けた裁判官や仲裁人は、債務者に義務として何を負担させたり履行させたりしなければならぬか」ということです。

一方、決疑論者が検証するのは、力づくで要求しても適切で許されることは何かという問題よりも、むしろ、「債務者が、正義の一般の準則に注ぐこの上なく神聖で潔癖な配慮から果たすべき義務、そしてまた、隣人を侵害してはいないか、自己の人の実直さに背いてはいないかと戦々恐々として扱う細心の注意から果たすべき義務と考えるべきことは何か」という問題です。

法学の目的は、裁判官や仲裁人が「専門家集団として」おこなう解決のために準則を規定することです。決疑論の目的は、善良な人間が「一個人として」するふるまいのために準則を規定することです。わたしたちは、どんなに法学の準則を完全であると思いついて、守ることごとく遵守しても、それにふさわしい処遇は、外面的な処罰を受けにくいことだけです。決疑論の準則をその規定以外ではありえないと思いついて守れば、それにふさわしい処遇は、わたしたちの態度に正確で潔癖な繊細さがあることから、相対に称えられる資格を得ることです。

9 無理強いされたり、裁判官や仲裁人から力づくで押しつけられたりすれば、不正義きわまりないことでも、その多くは、善良な人なら、正義の一般の準則を神聖視し・それに細心の注意を払う心構えから、自分に課された義務として履行しなければならぬと考えるべきである——しばしばこう言って差しつかえない場合はあります。言い古された例をひとつ挙げてみると、追いはぎが、殺すぞといって旅人にしかるべき額のお金を支払わせる約束を無理やり結ばせるとしましょう。こんなふうにして不正な実力により強要された約束に拘束力があるとみなされるべきかどうか。これはいままですいぶん議論されてきた問題です。

10 この問題を純粹に法学の問題として考えれば、その解決は何の疑いも容れません。追いはぎが実力を行使して相手を縮みあがらせ、約束の履行を強いる権利を与えられてよいと考えるなら、ばかげています。その約束の締結を強要することがきわめて重い処罰に値する犯罪であれば、その履行を強要することは、前者の犯罪に新たな犯罪を付け加えるだけです。追いはぎは、相手に殺

されていたとしても当然なのに、その相手にだまされただけで権利を侵害されたなどと文句を言えた義理ではありません。裁判官はそんな約束から生じる債務を強制しなければならぬとか、政権担当者は法律上そんな約束が訴訟の正当な理由になると認めなければならぬと考えるなら、正気の沙汰ではありません。ですから、この問題を法学の問題として考えるなら、わたしたちは迷わず解決することができます。⁽⁷⁴⁾

11 しかし、これを決疑論の問題として考えるなら、それほど簡単には決着しないでしよう。善良な人は、まじめに結ばれた約束をすべて遵守せよと命じる神聖きわまりない正義の準則に細心の注意を払う心から、追いはぎとの約束を履行する義務が自分にあると考えないだろうか——そうと問われると、少なくともずっと多くの疑問が湧いてきます。

善良な人をこんな境遇に陥れたならず者が味わう失望は見向きもされなくてよいということ、その盗賊は何の権利も侵害されていないということ、したがって、力づくで実行されてよい債権は何もないということ、以上の点に争いの余地はまったくありません。しかし、この例において、善良な人自身の尊厳と名誉は、虚言を禁ずる法を畏敬させ、裏切りと虚言に通じることを忌避させるのであって、そんな彼の人柄の不可侵の聖域には配慮がされてしかるべきではないか。このような問いかけには、おそらくそれなりに理由があります。

そういうわけで、決疑論者の意見はこの問題について大きく分かれています。一方の陣営には、古代人のなかではキケロを、近代人のなかではプーフェンドルフ、その注釈者のバルベイラック、とりわけ、ほとんどの事例において大雑把な決疑論者では断じてない故ハチスン博士を数えられることができます。この陣営は、上のような約束にはいかなる配慮もふさわしくなく、それ以外の考えは浅慮・妄想にすぎないと迷わず断定します。⁽⁷⁵⁾ もう一方の陣営には、古代の教父の幾人かと、とても卓越した近代の決疑論者の幾人かを数えられることができますが、こちらは別な意見であって、上のような約束のすべてに拘束力があると判定しました。

(74) 約束、したがってまた、契約については、前出 II ii. 2. 2 および L (A) ii. 39F, (B) 175F を見よ。

12 この問題を世人の普通の感情にしたがって考察すればわかることですが、この種の約束にさえ配慮はあつてしかるべきだと考えられるものの、それがどの程度であるかは、すべての事例に例外なく適用される一般的準則により決定することはできません。なかなか気さくに易々とこの種の約束を結んでおきながら、ほとんど礼儀をわきまえず踏みこむ人がいれば、わたしたちは彼を友人や仲間として選ばないでしょう。ジェントルマンが五ポンドを与える約束を追いはぎと結んでおいて履行しなければ、なにがしかの非難を浴びせられるでしょう。

しかし、約束した金額がとても高ければ、なすべき適切なおこないは、ますます判然としなくなるかもしれません。たとえば、支払い金が約束者の家族をすっかり破滅させるほどの額ならば、あるいは、きわめて有益な諸目的を推進するのに十分な額の大金ならばどうでしょうか。几帳面であること自体の価値を理由にして、そんなとりえのない手合いに大金を投じることが、多少とも犯罪的であり、少なくとも極度に不適切であると映るでしょう。また、盗人と交わしたそんな口約束を守るために、物乞いになったり、あるいは、一〇万ポンドを工面できるとしてもそんな大金を手放したりする人がいればどうでしょうか。世人の普通の感覚からすると、愚の骨頂でこの上もなく野放図と映るでしょう。こんな散財は、約束者の義務、約束者が自分にも他人にも果たさねばならない事柄と相容れず、したがって、こんなふうには無理強いされた約束への配慮によって正当化することは断じてできないように思われます。

しかし、そんな約束に注がれるべき配慮の程度や、そんな配慮から支払われる適正な金額の上限が、精緻な準則によって確定できないことはいまでもありません。それは、その人物の人物、その人物をとりまく事情、その約束を交わした形式の厳肅さに応じて変わり、さらに、鉢合わせした時のふとした出来事によってさえ変わってくるでしょう。たとえば、約束者が、きわめて奔放な人柄に時折見られるような豪傑として扱われていたら、ほかの場合よりも高額の支払いがふさわしいと思われるでしょう。

一般論としては、厳密な適切さを期するならば、どんな場合にもそんな約束をすべて守らねばなりません。ただし、そんな約束が、もつと神聖なほかの義務——たとえば、公衆の利益への配慮、あるいは、感謝の念やら肉親の愛情やら適切な恵み深さの法やらに触発されて扶養する相手への配慮——と矛盾しない場合には、という条件付きです。ところが、先に注意したように、そんな動機に配慮して対外的にどんな行為を示すのがふさわしいかという問題——結局、そのような美德が、無理強いされた約束の遵守と矛

盾する時点はいつかという問題——を決着する精緻な準則をわたしたちはもちません。

13 しかし、どんなにやむをえない理由があろうと、そんな約束が破られるときにはいつだって、約束した人物に多少の不名誉がつねに伴うという事実には留意しなければなりません。

そんな約束が結ばれたあと、それを守ることが不適切であるとわたしたちは確信するかもしれません。しかしそれでも、そんな約束を結んだことにながしかの落ち度はあります。少なくとも、そんな約束を結んだことは、豪胆と名譽を説ききわめて誇り高く高貴な処世訓から逸脱しています。勇者ならば、守れば愚劣たることをまぬかれず、破れば必ず醜聞が立つような約束をするくらいなら、むしろ死ぬべきである。思えば、この種の境遇にはつねに多少の醜聞がつきまといまいます。

裏切りと虚言は、まことに危険な、まことにおぞましい悪徳であり、また同時に、それにひたることは、まことにたやすく、そして多くの場合、まことに安全にでき、そのせいでわたしたちは、ほかのほとんどの悪徳よりも裏切りと虚言に対して疑り深くあります。それゆえ、わたしたちの想像力は、誓約の破棄がどんな四囲の事情、どんな境遇でおこなわれようと、そのすべてに恥の観念をつなぎあわせません。

この点で誓約への違反は、婦人が貞節 (chastity) に違反する場合と似ています。貞節は、同様な理由から、わたしたちがあま

(7) Cicero, *De officiis*, I. x. 31-2, III. xxiii-xxix, 92-5, III. xxix, 107, et al. Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium* (1672) III. vi. 10-13; IV. ii. 8; *De Officio Hominis et Chris* (1673) I. x. 14-15, Jean Barbeyrac (1674-1744) の見解を知る手がかりは、みずからがフランス語に訳したブーフエンドルフの作品（一七〇六年に一七〇七年に順次出版）につけた注、とくに、*De Jure* III. vi. 10, note 3 および IV. ii. 8, note 3 にあて、これらとその他の多くの注で、バルベイヤックは、虚言、宣誓、約束行為などについて、ユグノーの神学者で道徳学者でもある Jean de la Placette (1639-1718) の *Traité du serment* (1701)、目下の文脈にうつらうと、特にその II. 21 を用いて、広範な議論をおこなっている。Francis Hutcheson, *Philosophiae Moralium Institutio Compendiaria*, *Short Introduction to Moral Philosophy*, II. ix. 9; *System of Moral Philosophy* (1775) II. ix. 5.

(8) 聖アウグスティヌス、ラ・プラセット。

(9) Augustine, *Letters*, 125, 3 を見よ。ラ・プラセットについては上掲注を見よ。

りにも疑り深い目を向ける美徳であり、わたしたちの感情は、誓約への違反に劣らず、貞節への違反に対して繊細です。貞節に背けば名譽を毀損し、それは回復できません。どんな事情、どんな誘惑があるうと、貞節に背いた弁明になりえず、どんなに悲しんでも、どんなに後悔しても、その贖罪になりえません。この点でわたしたちはまこと峻厳であつて、強姦ですら不名譽をもたらし、心の潔白は体のよごれを洗い落とすことができないと想像します。

世にも取り柄のない人が相手であつても、誓約が厳肅に宣言されたときには、貞節への違反と同様のことが誓約への違反にも当てはまります。「忠節」(Fidelity)は、まことなくてはならぬ美徳であり、その一般的な意味として理解されるのは、「ほかのどんな美徳にも値せず、殺害し・破壊させても法にもとらぬと考えられる相手にさえ、守ることがふさわしい美徳」ということですから、「Fidelity」の特別な意味は「貞節」(V. A) iii. [3-19]。忠節に背いた罪をとがめられる人が、「自分の命を守るために約束した」とか、「約束を守れば、ほかの尊重すべき義務と矛盾するので約束を破った」と力説しても無駄なことです。こんな事情は、約束者の不名譽を軽減するとしても、すっかり拭い去ることはできません。

彼は、人びとの想像のなかで多少の恥ずかしさと分ちがたく結びつく行為について罪があつたと映ります。彼は「将来守ります」と厳肅に断言した約束を破ってしまいました。彼の人柄にいたしみやよごれは、取り返しがつかないとまではいえなくても、少なくとも、そこには物笑いの種が植えつけられてしまい、それをすっかり消し去ることはとても難しいでしょう。わたしの想像では、この種の冒険を経験した人は、だれもその話をすき好んではしないでしよう。

14 このように決疑論と法学で審理される「忠節違反の」事案は、二つの学識の本質的違いを示すのに有効なものですから、これらの学識が正義の一般的準則の責務を考証する例を検討すれば、なおさら有効でしょう。

15 しかしです。この違いは実在する本質的なものですし、この二つの学識が掲げる目的は相当ちがっているにもかかわらず、論題が同じであるため、両者のあいだに類似性が生まれました。そのせいで、法学を扱う計画であると称する大半の著者は、正義の一般的準則にかかわる諸問題を法学の原理によつて解決することもあれば、決疑論の原理によつて解決することもあり、その際、

いつどちらを用いたのかを区別せず、たぶん自分でもそれに気づいていません。

16 しかし、決疑論者の学説が扱うのは、「正義の一般的準則にそそぐ細心の配慮から何を要求されるか」という問題の考察に限られるわけではけつしてありません。そこには、キリスト者の道徳的義務にかかわるほかの部門も多く含まれます。

この種の学識の発達をもたらした主な原因と思われるのは、告解の慣習であり、それは野蛮で無知な時代にローマ・カトリックの迷信によって導入されました。その制度によって、各人のきわめて内密な行為、さらにはその思想でさえ、キリスト者の清心をつ定める準則からごくわずかでも遠のいていると怪しまれる心配があると、聴罪司祭に打ち明けられることになりました。聴罪司祭は告解者たちに、彼らがその義務に違反したかどうか、どのような点で違反したか、また、どんな贖罪行為を引き受けなければならないかを告げ、そのあと、侵害された・神とあがめられる存在の名において免罪を宣告しました。

17 悪事をはたらいたという意識 いや、その嫌疑でさえ、だれの心にも重荷であつて、長い不品行の習慣で神経が図太くなつていなければ、だれにだつて不安と怯えがつきまといます。人びとは、この辛酸やほかのすべての辛酸に際して、信頼できる口の堅さと時宜の心得をもつだれかに胸襟を開き、苦悶を打ち明けて、脳裏に去来する重苦しい感じから解放されたいと自然に念じます。人びとはこのように引責を申し出ることから恥ずかしさに苦しみますが、信頼できる友人から共感されると、彼らの不安はほとんど必ず軽減され、それによつて恥ずかしさは完全に埋め合わされます。自分はまったく配慮に値しないわけではないということ、また、過去の自分のふるまいがどんなに譴責されるにせよ、少なくとも現在の心理的習性は、是認の対象であり、おそらく過去のふるまいを埋め合わせ、少なくとも、友人からは多少の敬意を払われて暮らし続けるには十分であるということ、以上の点がわかれば、人びとの気はまぎれます。

人目をくらすのがうまい多くの聖職者たちは、迷信深い当時にあつて、市井のほとんどすべての家族に、友人面して取り入り信頼を得ました。聖職者たちはその時代が提供できたわずかばかりの学知をすべてもち、彼らの気風は、多くの点で粗野・不作法でしたが、同時代のそれに比べると洗練され規律がありました。ですから、彼らは、あらゆる宗教的義務だけでなく、あらゆる道

徳的義務の偉大な指導者とみなされました。

聖職者の知遇は、それを得るほどの幸せ者にはだれにでも良い評判をもたらし、また、彼らの否認を表すどんなしるしも、その烙印を押される非運に遭ったすべての人にきわめて根深い醜聞を刻みつけました。彼らは正邪の偉大な裁判官と考えられたので、良心に兆すやましさについて残らず相談を受けるのが自然でした。また、「こうした聖界の人たちをそんな秘密を打ち明けられる友人としてもち、彼らの助言と是認がなければ、ふるまいに際して重要な一步、微妙な一步を踏み出さない」という世評は、その人の株を上げました。ですから、聖職者の判断に託されることがすでに慣例化していた事項について、彼らに託すべしという一般の準則を確固不動にすることは彼らにとつてむずかしくありませんでしたし、そんな一般の準則が確立していなくても一般に彼らに託されていたらうと推測される事項についても、やはりそうでした。

こうして、聴罪司祭の資格を得ることは、教会人と神学者の必修の学習課程になり、そこで彼らは、いわゆる良心の事例、つまり、ふるまいの適切さの所在を決定しがたい込み入った微妙な情況の例を収集するようになりました。そんな著作は、良心の指導者にも、その指導を受けようとする人たちにも有益であろうと彼らは想像しました。これが決疑論の書物の起源です。

18 決疑論者がおもに考証した道徳的義務は、少なくともある程度は一般的準則によつて内容を限定しうるものであり、したがつて、その義務に違反すれば、多少の悔恨と、処罰の苦しみへの多少の戦慄が自然につきまといまします。決疑論者の著作を生んだ告解制度の趣意は、そんな義務違反につきまとう良心の怯えをやらわけることでした。

しかし、この種のとてもつらい良心のうずきは、どんな美德が不足する場合にも必ず伴うわけではありません。きわめて高潔無私、きわめて友好的、きわめて豪胆、そんな行為を実行できる条件下にありながら実行しなかったからといって、聴罪司祭に免罪の宣告を申請する人はいません。この種の行為をしそびれた場合、違反した準則の内容はあまり明確でないのがふつうですし、概してそんな準則の性質は、守れば名誉とねぎらいへの資格を得るが、背いても表立って非難・譴責・処罰にさらされたいと思われようなものです。決疑論者はそんな美德の実践を一種の「義務外で施す善行」とみなしていたように思われます。その善行はあまり厳格に要求されるものでなく、したがって、決疑論者には扱う必要がないものでした。

19 したがって、聴罪司祭の法廷に提起され、その罪状ゆえに決疑論者の審理に服した道徳的義務の違反には、おもに三つの異なる種類があります。

20 第一にして主要な種類は、正義の準則に違反することです。この場合、その準則はどれも明示的・実定的であり、それを破れば、神と人間の両方の処罰に値するという意識と、処罰の苦しみへの戦慄が自然につきまといまいます。

21 第二の種類は、貞節の準則に違反することです。比較的重大な事件の審理にみられるこの種の違反は、どれも正義の準則をまざれもなく破っており、そのせいでとがめられる人は、配偶者に対し、きわめて許しがたい加害者たることを免れません。たしかに、比較的小さな事件の審理にみられるその違反が、両性の語らいで守られるべき厳正な礼式を破っただけなら、正義の準則に違反したと考えられることは正当でありません。しかし、それらは一般に、かなり明瞭な準則の違反であって、そのせいでとがめられたら、少なくとも両性の一方の身の上に醜聞をもたらし、その結果、潔癖な人には恥ずかしさと自責の念が多少はつきまとう傾向があります。

22 第三の種類は、虚言を禁ずる準則に違反することです。うそをつくことは、多くの場合、正義への違反ですが、いつもそうだとはいえず、したがってつねに表立って処罰にさらされるわけではありません。これは留意されてよい点です。ふだんよくあるうそつきは、きわめてさもしい下品なことですが、この悪徳は大抵だれも傷つけず、そんな場合に仕置きや賠償を請求する権利が、だまされた人やほかの人に与えられるのはふさわしくありません。しかしです。うそをつくことは、正義への違反であるとはかぎりませんが、つねにとても明瞭な準則を破ることであり、そのせいでとがめられた人の心を自然に恥ずかしさでいっぱいにする傾向があります。⁽⁷⁷⁾

(77) つぎの五つのパラグラフは第六版で追加された。

23 児童には、教えられることをなんでも信じる本能的な心理的習性があるように思われます。自然は、「児童は、自分の幼年期の世話、いちばん早い必修の教育課程の世話を託された人びとに、少なくともしばらくは盲目的な信頼をよせなければ、その身を保存することができない」と判断したように思われます。したがって、児童の信じやすさは並外れており、彼らが適度に人を怪しみ信じなくなるには、世人の虚言を長らくたつぷりと経験しなければなりません。

たしかに、成人の場合、信じやすさの程度はすいぶんさまざまです。概して、知恵と経験がこの上なく豊富な人びとは、きわめて信じにくい人です。しかし、大抵、世に暮らす人は、必要以上に信じやすく、あとで真つ赤なうそだと判明する話だけでなく、すいぶん月並みな反省と注意をするだけです。うそだとわかりそうな話でも信用します。生得の心理的習性はつねに信じることなのです。後天の知恵と経験だけが、疑り深くあれと教示しますが、その教示の力が十分なこととはまずありません。わたしたち皆のなかでいちばん知恵があり用心深い人でも、大抵、「よくもそんなことを信じようと思いついたものだ」とあとから自分でも恥じ入り啞然とするような話を信用します。

24 わたしたちが人を信用する場合、その根拠になる事項についてその人はきつとわたしたちの先導者・指導者であって、しかるべき敬意と尊敬をこめて仰ぎ見られます。しかし、わたしたちは、他人を賞賛することから転じて、つぎは自分自身が賞賛されたいと願うようになり、しからば、他人によって先導・指導されることから転じて、つぎは自分自身が先導者・指導者になりたいと願うようになります。

さらに、わたしたちは、単に賞賛されるばかりでなく、同時に自分が多少とも真に賞賛に値すると納得できなければ、つねに満足できるわけではありません。しからば、わたしたちは、単に信用されるばかりでなく、同時に自分が本当に信用に値する意識していなければ、つねに満足できるわけではありません。讃辞を得たいという欲望と、讃辞に値したいという欲望は、酷似していますが、にもかかわらず、はっきり違う別々の欲望です。しからば、信用を得たいという欲望と、信用に値したいという欲望も酷似していますが、やはり、はっきり違う別々の欲望です。

25 人から信用されたい、他人を説得したい、他人を先導・指導したいという欲望は、自然な欲望のなかでもいちばん強力なもののひとつであるように思われます。おそらく、それは、言語能力——人間の自然本性の特徴をよく表している能力——の根底にある本能です。ほかの動物は言語能力をそなえておらず、また、ほかのどんな動物にも、同種の判断とふるまいを先導・指導したいという欲望は見当たりません。大いなる野望、つまり、真に卓越して人を先導・指導したいという欲望は、まったく人間に独特であるように思われ、言語は、真に卓越して他人の判断とふるまいを先導・指導したいという野心の偉大な道具です。

26 人から信用されないことはつねに気を滅入させます。その理由が、「自分は信用に値せず、本気で故意に人をあざむく素質をもつと思われているからではないか」という不審であるなら、その気分は倍増します。

人をうそつき呼ばわりすることは、みくびりのうちでもきわめて痛烈なものです。しかし、本気で故意に人をあざむく者はみな、「自分はこのみくびりによって報われるのが相応で、信用されるに値しない。同格市民との付き合いで、ともかくくつろぎ・なぐさめられ・満足する気分を引き出せる最低限の信望につき、完全に失権する」と、きつと自覚しています。自分の言うことは一言だつてだれも信じてくれないと想像する非運に見舞われるなら、その人は自分を人間社会の除けものと感じ、人間社会に足を踏み入れたり、その面前に姿を現したりすると思うだけでぞつとし、きつと絶望して死ぬだろうとわたしは思います。

しかし、おそらく、自分のことをこのように卑下して評価する正当な理由がある人は一人もいないでしょう。どんなに悪名高いうそつきでさえ、少なくとも、一回、本気でわざとうそをつくるとすれば、二十回はおおむね本当のことを言う——わたしはついそう信じてしまいます。他方、どんなに用心深い人でも、つい信じてしまう心理的習性が、つい怪しみ疑う心理的習性に勝りがちです。しからは、どんなに真実に無頓着な人でも、つい本当のことを言う生得の心理的習性が、ついあざむいたり、ついどこかを改ざん・偽装したりする心理的習性に、ほとんどの場合、勝ります。

27 わたしたちは、意図していないのにふと他人をあざむいたり、自分のほうがだまされてしまったたりすると気が滅入ります。思いがけないこんな虚言は、大抵、うそをつかないという美徳を欠くしるしでも、真実へのきわめて完全な愛を欠くしるしでもあり

ませんが、いささかなりとも常に、判断力の不足、記憶力の不足、不適切な信じやすさ、多少の早とちりと性急さを表すしるしです。それは、人を説得する権威をつねに縮減し、人を先導・指導する適格性を多少ともつねに疑わせます。しかし、たまにうっかりして人を惑わせ誤らせる人と、故意にあざむく素質の人とはずいぶん違います。前者は多くの場合、安心して信用されますが、後者は、いかなる場合でもまず信用されません。

28 気さくで腹藏のない態度は、信頼を得ます。わたしたちは、自分を進んで信じてくれるように思われる人に信頼をよめます。そんな人がわたしたちを指揮してたどろうとする道筋ははつきり見えると思えば、わたしたちは彼の道案内と指導に喜んで身をまかせます。反対に、遠慮深く本心を明かさなない態度は、不信を招きます。わたしたちは、知らない行き先に向かう人についていくのをためらいます。

さらに、語らいと親睦の大きな喜びは、感情同士、意見同士のしかるべき共振共鳴、心同士のしかるべき調和から湧きあがりまします。そこではお互いが、まこと多くの楽器さながらに、波長・拍子を合わせます。しかし、このきわめて甘美な調和を得るには、感情同士、意見同士が自由に通い合うという条件が必要です。

以上の理由から、わたしたちは皆、お互いがどのように心を動かされるのかを感じたい、相互の胸のうちを見通したい、胸裏に実際に息づく感情・心の動きを察知したいと思えます。この自然な情念にひたるのを大目に見てくれる人、その胸にわたしたちを招き入れてくれる人、いかなれば、胸のとびらを開いてくれる人は、なによりも甘美な一種のもてなしをほどこすように思われまします。

通常の穏和な気分するときならだれでも、思い切って本当の感情を自分が感じるままに、それを感じるからこそ口に出せば、きっと人を楽しませます。この遠慮のない真心こそ、子どものたわいなおしゃべりさえも心地よくするものです。そのように胸襟を開いて語る人の見解がどんなに浅く未熟でも、わたしたちはそこに入り込んでいくのがうれしく、彼らの能力と同じレベルにまで自分の理知を引き下げ、どんな話題でも彼らがそれを考えていたと映る特定の視点から考える努力を懸命にします。

他人の本当の感情を探り出したいというこの情念は、元来まこと強力で、迷惑な厚かましい好奇心に墮することもよくあり、隣

人がごく当然な理由から隠す秘密でさえ根ほり葉ほり聞こうとします。ですから、人間の自然本性のほかの情念と同じくこの情念を支配し、公平な観察者が是認できる程度にまで弱めるには、多くの場合、目先が利いて注意深いばかりか、適切さを力強く感じる能力がなければなりません。

しかし、それだけに、この好奇心が適切な制限に服し、ならん隠すべき正当な理由のない事柄に向かう場合、好奇心を失望させることは一転して不快な感じを与えます。少しも邪気のない質問をはぐらかしたり、少しも差しさわりのない問い合わせに満足な回答を与えなかったり、心のうちを見抜かれないように晦渋なことばでそっけなく包み隠したりする人は、いうなれば、胸の周りに壁を築くように思われます。わたしたちは、害のない好奇心から必死にその壁の内側に入ろうと突進すると、無礼千万で神経をこの上なく逆なですする横暴さで突然押し戻されるように感じます。⁽⁷⁸⁾

29 遠慮深く本心を明かさぬ人は、大していつくしまれる人柄ではまずありませんが、軽く見られたり見下されたりはしません。彼は、わたしたちに冷ややかな感情をもつように思われ、わたしたちのほうでも彼に冷ややかな感じをもちます。彼は、大して讃辞をおくられたり、慕われたりしませんが、憎まれたり非難されたりすることもあります。しかし、彼は、自分の用心深い態度を悔い改める必要があるとはほとんど思わず、一般的にはむしろ、自分の遠慮深さにそなわる予見注意力にみずからの値打ちを認める傾向があります。ですから、彼は、そのふるまいが欠点だらけで危害すらおよぼすとしても、懸案を決疑論者のままで陳述する気になりませんし、決疑論者から無罪の判定や是認を得る必要があるとは夢にも思いません。

30 誤報を伝えたり、うかつであったり、早合点して急ぎすぎたりして、思いがけず他人をあざむいてしまった人は、決疑論者を必要とすることがあります。たとえば、一片のありふれた情報を伝えるときに、些細な問題で思いがけず人をあざむく場合、彼が真実を心から愛好する人なら、わが身の不注意を恥じ、細大もらさず引責を申し出る最初の機会をさっと逃しません。多少とも重

(78) つぎの三つのパラグラフは第六版で追加された。

要な問題で思いがけず人をあざむく場合、彼の自責の念はもつと強く、また、誤報を伝えたせいで不運な結果や致命的な結果が生じたら、金輪際、自分自身を許せません。彼は自分のことを有罪でなくても、古代人がいうケガレの最たる身の上であると感じ、⁽⁷⁹⁾自分自身でできる贖罪は何でもしたいと切望し、一心にそれを求めます。そんな人は、往々つい決疑論者のままで懸案を陳述する気になるかもしれません。というのも、一般に決疑論者は、そんな人にとっても好意的でしたし、彼の性急さをいみじくも有罪と判定することはありましたが、うそをついたという醜聞については一貫して無罪と判定してきたからです。

31 しかし、決疑論者に相談することをもつとも頻繁に必要とした人は、言を左右にして本心を明かさず、本気でわざと他人をあざむくつもりでありながら、しかし同時に、まざれもなく真実を告げたのだと自分に信じ込ませたい人でした。彼に対する決疑論者の扱いはさまざまで、その欺瞞の動機をとても強く是認する場合、無罪と判定することもありました。もつとも、決疑論者に公正を期するために言っておきますが、総じて彼らは、そんな人を無罪よりも有罪と判定することがずっと多くありました。

32 したがって、決疑論者の著作で扱われる主な論題は、以下のとおりです。まず、細心の注意を払って正義の準則に与えるべき配慮、つまり、隣人の生命と財産に払うべき尊重の念の程度であり、原状回復の義務です。つぎに、貞節と慎みの法、つまり、決疑論者の言いかたで情欲の罪と呼ばれるものの本質です。そして、虚言を禁ずる準則、つまり、あらゆる種類の宣誓・約束・契約から生じる責務です [VII. iv. 19-22]。

33 一般的にいうと、決疑論者の著作は、心情・感情にしか判断できないことを精緻な準則によって指導しようとする無駄な試みでした。

正義の繊細な感覚が、良心の些末で浅はかな潔癖さと交錯しはじめる正確な時点を、その都度、準則によって見極めるにはどうすればよいでしょうか。口が堅く遠慮深い態度が、本心の偽装になりはじめるのはいつでしょうか。心地よい皮肉が続けられるのはどこまでであり、それがいとわしい所に墮落しはじめる正確な時点はいつでしょうか。態度がのびのびとしてくつろぎ、それ

でいて気品がありしつくりするとみなされる限界点はどこにあり、それがだらしなく人目もはばからないけじめなさど交錯しはじめる端緒はどこでしょうか。こうしたすべての問題について、ある事例に当てはまること別の事例にもびったり当てはまることはほとんどなく、何が適切で申し分ない態度になるかは、境遇にわずかな差異があるだけでも事例ごとに違つてきます。

ですから、決疑論の著作は、ふつう退屈であり、それと同じくらい概して役に立ちません。たまにそれを参照する人がいて、そこに書かれた判定を正しいと思つても、ほとんど役に立たないでしょう。なぜなら、そこには膨大な事例が収集されているにもかかわらず、それをさらに上回る多様な四圍の事情が可能性としてはあり、収集された全事例のなかに懸案とびったり照応する例が見つかるとすれば僥倖だからです。

真に自分の義務を果たしたいと切望する人が、決疑論の著作を参照する必要があると想像するようなら、ずいぶん浅はかであるにちがいありません。また、自分の義務に無頓着な人とかかわりでいうと、決疑論の著作の書きぶりは、よい心がけを喚起しそうなしろものではありません。そこにはまったく、わたしたちを高ぶらせて高潔無私で気高いことに向かわせる傾向も、わたしたちを柔和にして心やさしく情け深いことに向かわせる傾向もありません。

それどころか、決疑論の著作の多くは、むしろ、各自の良心を三百代言でごまかしなさいと教える傾向があり、無用の微細な分類によって、きわめて本質的な義務の諸箇条を潜脱する・無数の巧みな逃げ口上を正当化する効果があります。決疑論者が軽薄な細密化を導入して処理しようとした主題は、そんな細密化と相容れず、彼らが細密化に幻惑されてそんな危険な弄筆に陥ることは、ほとんど避けられませんでした。同時に、彼らの著作は、細密化のせいで、無味乾燥な心地悪いものになり、秘伝の晦渋で形而上学的な区分であふれ、道徳学の書物の主要な用途からすれば掻きたてるべき情動を、何ひとつ胸に掻きたてることができませぬ。

34 したがって、道徳哲学の有益な二つの部門は、倫理学と法学であり、決疑論はそこから完全に排除されなければなりません。そうしてみると、古代の道徳学者たちは、はるかに賢明な判断をしていたと映ります。なぜなら、彼らは、同じ主題を扱う際に、

(79) II.iii.3.4.5に付した注29を見よ。

上のように微妙な正確さを銜わなかったからです。むしろ彼らは、正義を守り、慎みを深くし、真実を語るといった美德の根底にある感情について、また、こうした美德がふだんわたしたちを触発して向かわせる標準的な行動のしかたについて、概括的な手法で記述することに満足していました。

35 たしかに、決疑論者の教義と似ていなくもなことが、幾人かの哲学者によって試みられていたように思われます。この種のこと、キケロの『義務について』第三編にあり、彼はそこで決疑論者のように、多くの微妙な事例——どのあたりに適切さの到達点があるのか決定しがたい事例——におけるふるまいの準則を提示しようと努めています⁽⁸⁰⁾。さらに、同書に含まれる多くの文章からすると、ほかの幾人かの哲学者も、キケロ以前から同種のことを試みていたと映ります。

しかし、キケロもほかの哲学者も、この種の完全な体系を提示することが目的であったとは映りません。彼らの心づもりは、この上なく適切にふるまうには、標準的な事例に通用する義務の準則を守るべきか、そこから後退するべきか、いずれとも判然としない境遇が訪れる次第を示すだけであつたと映ります。

36 あらゆる実定法システムは、自然法学のシステム、つまり、具体的な正義の準則を条文にした総覧に向かつて、多少とも近づこうとする不完全な試みと考えることができます。

正義に背く行為を相手から受ければ、人びとはおとなしく甘受しようとは思いませんから、公職にある政権担当者は、この美德の実践を補強するために政治共同体の権力を行使しなければなりません。この事前措置がなければ、各人は自分の権利を侵害されたいと思ひ込んだらいつだって自身の手で仕返しをしますから、市民社会は、流血と無秩序の一場と化すでしょう。

各人が自力で公正な処遇を得ようとすればつきまとう混乱を予防するため、相当な権威を獲得した政府では、政権担当者が全員に公正な処遇を与えることを引き受け、権利侵害の苦情をすべて聴聞し救済することを約束します。また、およそ統治がよく行き届いた国家では、個人間の紛争に決着をつけるために裁判官が任命され、その上、裁判官の判決を紀律するために準則が前もって規定され、一般的には、これらの準則は自然的正義の準則と一致するべく意図されています。

実際には、その準則が例外なく自然的正義の準則に一致するとはかぎりません。時にはいわゆる国家体制、つまり、政府の権益が、時には暴政をほしのままにする特定の身分団体の権益が、その国の実定法をねじまげて、自然的正義の規定から引き離します。ある国では、人民が粗暴・野蛮なせいで、正義の自然な感情は発達せず、もつと文明化された国民なら当然達する精緻できめ細やかなレベルに到達していません。彼らの法律は、その気風に似て、野卑・粗暴で、雑然としています。また、別の国では、人民の気風は改良され、どんな精緻な法学体系とも相容れるほどなのに、司法裁判所の不運な体制のせいで、およそ法学の紀律正しい体系はまったく確立していません。

どんな国でも、実定法に基づく諸判決が、その都度、正義の自然な感覚が指令する準則とびつたり一致することはありません。ですから、実定法のシステムは、さまざまな時代や国民に起こった人類の感情の記録としてきわめて偉大な権威書の価値をもちますが、自然的正義の準則の精緻なシステムとみなされることは決してできません。

37 国が違えば法律も不完全であつたり改良されていたり、その程度もさまざまですが、「一般的準則を大前提に措く」法律家の論法は「III.4.11」、そんな事実⁽⁸¹⁾に接し、「いかなる実定的法制からも独立した・正義に関する自然の準則とは何か」という問題を探究したのではないか。こんな予想が立てられてもおかしくないでしょう。また、法律家はこうした論法に導かれて、自然法学と適切に呼ばれてよい体系——あらゆる国民の法に脈打ち、その土台たるべき一般的準則の理論——の確立をめざしたのではないか。こんな予想が立てられてもおかしくないでしょう。⁽⁸¹⁾

しかしです。法律家の論法は、現にこの種のものを生み出しましたし、どこか特定の国の法律を体系的に扱った人は、必ずこの種の知見をたくさん自著に織り込みました。けれども、そんな一般的体系が思考の対象になり、法の哲学がそれ自体として、つまり、一つの国民がもつ特定の法制度とは別個に扱われるようになったのは、有史以来やっごく最近です。

(81) Cicero, *De officiis* III. xiii. 89ff.

(82) *LI* (B) 1 参照。

古代の道徳学者のなかに、正義の準則の特別な総覽を作ろうと試みた人は見当たりません。キケロが『義務について』で、また、アリストテレスが『倫理学』で正義を扱う手法は、ほかのすべての美德を扱う手法と同じく、概括的に論じるというものでした。⁽⁸²⁾ キケロとプラトンは、法律を論じた著作で、どんな国にもその実定法によって補強されるべき自然的衡平の準則があるとしてこれを総覽にしようとしたのではないか。そんな予想が立てられたとしても当然かもしれません。⁽⁸⁴⁾ しかし、両者の著作にこの種の試みは皆無です。彼らが扱う法は、国内行政の法であって、司法の法ではありません。

グロテイウスこそ、諸国民の法に脈打ち、その土台たるべき諸原理の体系に類するものを世に提示しようとした最初の人であつたように思われます。戦争と平和の法を扱う彼の論説は、その不完全な箇所にもかかわらず、おそらくこの主題についてこれまで世に出された著作のうち、現時点でもっとも完全なものです。⁽⁸⁵⁾

わたしは別の論稿で、法と統治の一般的諸原理について、また、社会の様々な時代や時期にその諸原理が被った様々な変革について説明しようと努めるつもりですが、その内容は、司法にかかわる事柄ばかりでなく、国内行政、公の財源、軍備、その他、法の対象であることすべてにわたります。⁽⁸⁶⁾ ですから、わたしはさしあたり法学の歴史についてこれ以上細部に立ち入らないことにしましょう。

(82) Cicero, *De officiis* I, vii, 20-xii, 41; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V.

(83) プラトン『法律』およびキケロ『法律の二つ』

(84) *L*(A) i. 1-4, vi. 1-2; *L*(B) 5, 203 参照。『司法』justice が「国内行政」police から独立していることが権利保障の要件 *L*(B) 63-74。

(85) *L*(B) 1 の以下の文を参照。「グロテイウスこそ、自然法学の紀律正しい体系に類するものを世の中に提示しようとした最初の人であつたと思われまふ。戦争と平和の法に関する彼の論説は、その不完全な箇所にもかかわらず、おそらくこの主題について現時点でもっとも完全なものです。」

(86) 前出・発刊の辞の § 2 を参照。