

## アダム・スミスの「公共心」の再定義と「祖国愛」

—— 社会契約論への対案 ——

山 本 陽 一

## 要 旨

社会契約論を採らないスミスからみれば、国家の存在は、個人の意思に還元されない。「祖国」や「国民」は、個人を越えた集合的自己である。スミスは、当初、そんな自己との一体化によって「公共心」「愛国心」を正当化した。そこには、「国民」あるいはその「多数者」の集合的利益を公正に検証する視点はなかった。しかし、スミスは、のちに『感情論』第6版で「公共心」を再定義して「祖国愛」に組み入れた。それによって祖国愛は、公平な観察者を基礎にもち、偏頗な報国心から区別された。ところで、スミスのいう祖国愛は、社会契約論の代替原理（権威の原理と功利の原理）と相関性があり、いずれも特定の「国制」を支持する。それは、いくつかのタイプの「混合国制」であり、権利を保障する。その意味で、この「国制」は「憲法」といってよい。では、権利の保障は国家の枠を超えて

全人類に及ぶか。祖国愛を越えて広がる博愛があればそれは可能かもしれない。スミスの解答は、博愛の意味を限定し、消極的正義についてのみその可能性を認める控えめなものであった。

## 目次

- 一 はじめに
- 二 公共心と集合的自己
  - (1) 「国民」への共感
  - (2) エピクテトウスの「共同体論」
- 三 公共心の再定義と祖国愛
- 四 社会契約論の代替原理
  - (1) 「祖国」の措定
  - (2) 祖国愛との比較
- 五 伝統的国制の内実
  - (1) 「混合国制」の三タイプ
  - (2) スミスの「憲法論」
  - (3) プライスとの比較
- 六 おわりに——博愛主義への応答

## 一 はじめに

『道徳感情論』（6版）第6部は、経済生活における「慎慮」、家庭生活における「家庭愛」とともに、政治生活における「祖国愛」を論じたが、いずれも近代社会で普通に生活する一般市民の徳である。「祖国愛」についてスミスの記述は、一般的・抽象的で、議論の背景を特定するのがむずかしく、解釈の余地は広い。<sup>(1)</sup>一八世紀の愛国心は、「憲法上の自由」と「一般的な公共善」を主張したといわれるが、スミスの場合も概ねそのようなことができる。<sup>(2)</sup>本稿は、スミスによる「公共心」の再定義、社会契約論批判、「混合国制」論に着目する。第一の論点以外は、スミスの祖国愛との関連ではあまり顧みられない点である。

スミスは、「国家はわたしたちに自然に慕わしく感じられる」（VI.ii.2.2.（下）一三〇-一）とい<sup>(4)</sup>、「祖国愛」を「恵み深さ（慈恵）」の徳に分類する。それが意味するのは、祖国愛は他者から強制されず、その点で「正義」とは異なるということである。「恵み深さは、建築物「社会」を装飾する飾りであって、それを支える土台でなく、…これとは反対に、正義は、建物全体を支持する大黒柱です。」（II.ii.3.4.（下）一三二-四）（「」は引用者。それゆえ、論理的には、祖国愛がなくても社会は存在する。<sup>(5)</sup>しかし、歴史的にみれば、ある時点から政府が人身と財産の保護に公金を使い始めた（『国富論』（三）三七二-三三八七。V.i.a.42: 707; V.i.b.17: 718）。<sup>(6)</sup>そんな統治関係に愛着をもたせ、これを維持する徳が祖国愛である。

スミスと同じく、ケイムズも愛国心（patriotism）は歴史的に形成されると理解した。<sup>(7)</sup>それは、牧畜社会には存在せず、「規律ある政府、農業、商業、共通の利益によって緊密に結合された人びとのあいだに強く湧き上がる親しみ」

である。<sup>(8)</sup> ケイムズの場合、愛国心は、奢侈による道德的腐敗を解毒し、「市民的自由の偉大なとりで」ともいわれる。<sup>(9)</sup> ケイムズの「愛国心」は、尚武によって禁欲を保ち、利己主義を抑制する。<sup>(10)</sup>

では、スミスの「祖国愛」もそのようなものだろうか。<sup>(11)</sup> それは、利己主義を克服した公平性をそなえる徳であるという評価がある。<sup>(12)</sup> また、スミスにおける「公共精神」(公共心)は、そのような腐敗の「解毒剤」だという見方もある。<sup>(13)</sup> しかし他方で、スミスの祖国愛は、倫理的観点からは別段重要でないという見解、自国中心的で公平性を欠き、一面的だという見方がある。<sup>(14)</sup> さらに、スミスの「祖国愛」と「公共心」を同族とみるか否かについて意見が分かれる。<sup>(15)</sup>

しかも、公共心の説明は、『感情論』の初版と第6版でちがっている。このちがいは、第6版のテクスト解釈との関連で、初版からほとんど変わらない第4部と、第6版で新設された第6部との整合性の問題を提起する。<sup>(16)</sup>

以上のように、スミスにおける祖国愛の解釈については、公共心の「再定義」の問題とも絡んで定説はないが、古代ストア哲学の *oikeiōsis* の概念によってアプローチする解釈が有力である。それは、自己を原点として同心円状に広がる親密さを示す概念であり、利己心、家族愛、祖国愛、人類愛の段階に応じて理性的存在になっていく道德的発達を説明する。<sup>(17)</sup> この古代の概念は、人間の理性を重んじる倫理学の問題として祖国愛をとらえる。しかし、それは祖国愛が特定の歴史的段階で成立する相対的な徳であることを説明しない。

祖国愛が歴史的に形成され、普及するという論理自体は、『感情論』第5部で展開されている。祖国愛は第5部の直接的なテーマではないが、徳あるいは「国民の気風」の相対性がそこで論じられている。<sup>(18)</sup> その論理を援用すれば、祖国愛は、社会集団(国家もそのひとつ)に対する愛の「一般的な類型」(the general style)として、慣習原理により形成され、普及すると理解される。<sup>(19)</sup> かくてスミスは、祖国愛の要素のひとつとして伝統的国制への尊重をあげる。しかし、スミスの祖国愛にはもうひとつの要素が組み込まれている。それが「公共心」(公共精神)であり、狭義

の倫理学とのかかわりを生ずる。公共心は、自由や厚生を主張する一八世紀の愛国者をもつとされていた徳であり、<sup>(20)</sup> スミスの扱ひも同様である。「公共心」は、『感情論』の中でふたつの異なる捉え方をされている。ひとつは、同初版に由来する第4部の英雄的な自己犠牲である。もうひとつは、こうした犠牲の基礎に「情け深い愛情」(the love of humanity)を置くもので、同6版第6部で追加された。この公共心の「再定義」をどのように理解するかという問題に関連して、商業主義の腐敗に対する「解毒剤」という見方が出てくる。<sup>(21)</sup> これは、先のケイムズの所見にスミスを引きつけて理解するものといえる。田中教授によると、公共心の再定義は、「商業文明のジレンマを解決するための新たな公共概念」の確立をめざすものである。<sup>(22)</sup>

では、この「新たな公共概念」とはどのようなものか。従来、それは、立法者または政治家の徳と関係づけられてきた。<sup>(23)</sup> しかし、公共心の担い手を一部の支配的階層に限定する理由はなく、むしろ、第6版では一般市民に拡張されているように思われる。第4部の公共心は、男性的な尚武の精神であり、第6部の公共心は、女性的な繊細優美な愛情によって基礎づけられる。これは、公共心の担い手を一握りの英雄から一般市民に拡張する議論であって、新たな公共性を指向するものと思われる。この公共心の再定義は、ハーバースの指摘とも符合する。それによれば、一八世紀末において、「公共心」の語義は、「個々人の主観の崇高で犠牲心にみちた心情」から、「公共の事情」に関して公共的な討議からうまれる市民の「一般的意見」に変化しつつあった。<sup>(24)</sup> 本稿は、同様な変化がスミスの思想のなかで多少とも生じていたと理解する。一方、スミス解釈の通説的見解によれば、この「一般的意見」を操作しようとする商人たちに対抗するには「政治家の英知」が必要であり、それこそが「新たな公共概念」とされる。<sup>(25)</sup> 本稿は、政治家や立法者のまえに、「祖国愛」に支持される「混合国制」の憲法的知恵があったと理解する。

本稿の議論は、以下のとおりである。祖国愛の概念は、『感情論』第4部2章の「男性の徳」に分類される「公共

心」に祖型をもつ。公共心は、第 4 部では「国民」の共感によって適切であるとされるが、そこにはエビクテトゥスの「共同体論」があった(本稿二)。これに対して、第 6 部では、公共心は、「公平な観察者」の共感によって適切であるとされ、伝統的国制への尊重と並んで、祖国愛の要素に組み込まれた(本稿三)。そのような祖国愛の概念構成は、『法学講義』で示された社会契約論の代替原理である「権威の原理」および「効用の原理」と相関性がある(本稿四)。そして、これらの二原理と祖国愛は、ちがうタイプの「混联合国制」を支持する(本稿五)。最後に、博愛主義に対するスミスの応答をみる(本稿六)。

## 二 公共心と集会的自己

スミスは、『道徳感情論』(6版)第 4 部 2 章の「他人にとってきわめて有益な資質」として公共心を扱い、同第 6 部の「他者の幸福に影響しようという点から見た個人の人柄」として公共心と祖国愛を扱う。第 4 部は初版からほとんど変わらず、一方、第 6 部は第 6 版で新設され、両者の時間的隔たりは約三〇年である。それゆえ、これらふたつの部分で「公共心」の捉えかたに違いがあっても不思議ではない。<sup>(26)</sup>本章では、初版ベースの第 4 部における公共心の基礎づけを分析し、そこにエビクテトゥスの「共同体論」があることを示す。それは、スミスの共感理論とあいまって「公共心」「愛国心」を正当化していたが、第 6 版で支持が撤回された。

(1) 「国民」への共感

『感情論』第4部2章では、「男性の徳」の「高潔無私」(generosity)と「女性の徳」の「情け深さ」(humanity)が対比され、「公共心」は前者に分類される。「高潔無私」は、当事者の自己犠牲によせる他人の共感によって適切であるとされる。その自己犠牲には、ほかの個人に捧げられる場合と、社会集団に捧げられる場合があり、後者における徳がとくに「公共心」と呼ばれる。もともと、第4部2章は、この二種類の事例を用いているが、第6部セクションIIにみられる個人／社会集団の区別を明示しているわけではない。

自己犠牲がほかの「個人」に捧げられる場合と、社会集団の「国家」に捧げられる場合とは、共感の成立のしかたにちがいがあある。自己犠牲がほかの個人に捧げられる場合、犠牲を払う当事者は、「公平な観察者」の共感を得ようとする。これに対して、自己犠牲が国家に捧げられる場合、犠牲を払う当事者は、いきなり「国民」や「市民」の共感を得ようとする。「国民」や「市民」は、「公平な観察者」ではない。

まず、自己犠牲がほかの個人に捧げられる場合についてつぎのように説明される。

ある公職を重要な目標として野心を燃やしていた人が、自分より別人のほうが、献身ぶりからみてその職にふさわしい資格があると想像し、就任の権利主張を取り上げるとしましょう。また、自分の生命よりも友人の生命を重要であると判断した人が、命がけでそれを守るとしましょう。この人たちは、いずれも情け深さから行動していません。つまり、わが身にかかわることより相手にかかわることを繊細優美に感じるからそうするわけではありません。この人たちはいずれも、彼我の相反する利益を考えるとときに、それが自分の目に自然に映る視点でな

く、他人の目に映る視点に立っています。およそ局外者からみれば、あの人たち自身よりもその相手方の人物が成功したり助かったりするほうが興味をひいて当然なのだとしても、あの人たち自身にとってそんなはずはありません。それゆえ、彼らは、相手方の利益のために自分の利益を犠牲にすると、観察者の感情と折り合い、つづいて、豪胆をふりしぼり、およそ第三者の心に自然に浮かぶにちがいないと彼らに感じられるものの方に従い行動します。(IV. 2. 10. (4) 三九、四〇) (傍点は引用者)

これらの人たちは、自己の利益と他人の利益を比較する「局外者」「第三者」「観察者」の立場に立とうとする。自己犠牲がほかの個人に捧げられる場合、相反する利害をもつ二人の個人が比較される。この場合には、公平な観察者が存在する。しかし、つぎに見るように、ある個人の利害と、その個人が所属する国民の利害が比較される場合は事情が異なる。

自己犠牲が社会集団に捧げられる場合について、スミスはふたつの例を挙げるが、いずれも国家に対する自己犠牲の例であり、「公共心がもつと強く発揮される場合」(IV. 2. 11. (下) 四一)といわれる。

若い司令官が命がけでどこかの小さな領地を獲得して主権者の領土を広げる場合、その理由は、新しい領地の獲得が、彼自身にとって、自分の生命を保存するより望ましい目標だからではありません。彼にとっては、自分の生命のほうが、仕える国家のために王国をまるごとひとつ征服するよりも限りなく大きな価値をもっています。しかし、彼は、これらふたつの対象を相互に比較するとき、それがわが目に自然に映る視点からでなく、軍務で仕える国民の目に映る視点からながめます。国民にとって、戦争で勝つことはきわめて重要な意義をもちますが、



一個人の生命はほとんど意義をもちません。彼が国民の境遇にわが身をおくとき、「もし自分の血を流してこんなに価値ある目的を推進できるなら、いくら血を流すとも惜しくはない」と即座に感じます。(IV. 2. 11. (下) 四一二) (傍点は引用者)

このケースで「若い司令官」は、自分一個の生命の保存と王国の征服(国民の集合的利益)の較量において、いきなり「国民」の立場に立って判断している。司令官は、国民の集合的利益の内実を検討・評価しないまま、自明のこととして、「国民」の立場に立ち、国民の利益に共感する。その共感は、「国民の境遇にわが身をおく」ことによって成立するのであって、「第三者」の立場に立つことによつてではない。ちなみに、スミスは、「上官の生命を守るためにみずからの生命をなげうつ兵士」については、「上官の生命のためにわが命を犠牲にすることは、公平な局外者のだれもがいなく自然な理解に照らせば、たいへん適切で心地よい行動である」(IV. 2. 10. (下) 四〇一) (傍点は引用者)と述べているが、そこで比較されているのは、上官個人の生命と兵士のそれであつて、国民全体の利益と兵士の生命ではない。

同様なことは、「公共心」の別の例にもいえる。ブルートゥスがローマの自由を守るためにわが子を率先して死刑に追いやつたとき、「彼は、父親の目ではなく、ローマ市民の目でわが子をながめました。彼は、この後者の人柄の感情にくまなく入りこみ、自分と子をつないでいるきずなをかえりみませんでした。ローマ市民の目には、ブルートゥスの息子といえども、ローマのどんなに小さな利益と較量しても軽蔑に値すると思われたのです。」(IV. 2. 11. (下) 四一二) (傍点は引用者)といわれている。

以上のように、「公共心」の適切さは、観察者の共感ではなく、国民や市民の共感によつて基礎づけられる。この

ようなちがいが生ずるのは、公共心や愛国心が「集合的自己」との一体化によって成立するからである。自己を犠牲として捧げる当事者は、ほかの人たちをふくむ特定の「国民」や「市民」のひとりである。「国民」や「市民」は、共通の利害を持った全体集合であり、その一員であることをもって個人が身のあかしを立てるとき、それは「集合的自己」である。観察者の共感<sup>は</sup>、利害を異にする個人の間の「立場の交換」から導出されるが、国民の共感<sup>は</sup>、利害を共にする全体集合とその一員のあいだの「立場の交換」から導出される。しかし、後者の場合、共通の利害それ自体を批判的に評価することができない。以下の田中教授の指摘は、政府だけでなく国民や市民といった集合的自己にも当てはまる。観察者の共感<sup>は</sup>、「対等の市民相互間の関係の規制・判断原理にすぎず、当事者以外の第三者の存在しえない政府と人民との間の支配―服従関係……では、十分には機能しうべくもない」<sup>(27)</sup>。ただし、次項で示すように、『感情論』初版には、この不十分さを補うエピソードの「共同体論」がある。

ところで、このようなケース分析において、ミスが、集合的自己である国民に共感することと、個々の受益者(または被害者)に共感することを区別していることは重要である。

愛国者 (a patriot) が国内行政のどこかの部門を改善しようと尽力するとき、彼のふるまいの動機は、利用者<sup>の</sup>幸福によせる純粋な共感とはかぎりません。公共心の持ちぬしが、街道の改修事業を奨励するとき、その動機は、通常、運送人や荷車の御者によせる同類感情ではありません。……つまり、同類の生けるものの幸福を促進したいという熱情の源泉は、同類の生けるものが味わう苦しみや喜びに即座にいだく感覚・心情であるよりも、むしろ、一定の美しく整然としたシステムを完成し、改良しようという見解です。(IV. I. II. (下) 二五七) (傍点は引用者)

スミスは、第4部2章で、公共心の適切さを「国民への共感」から導出したが、右の引用文では、愛国者は必ずしも「純粋な共感」をいだかないとされる。集合的自己への共感と、個々の受益者（運送人や荷車の御者など）への共感とは区別されている。第4部の論理では、個々の受益者への共感がなくても、国民全体への共感は成立し、それが「男性の徳」の「公共心」を適切なものにする。

ここで注意しなければならないのは、第4部2章でみた「国民への共感」は、上記の「美しく整然としたシステム」に対する「共感」とは異なるという点である。共感の対象になりうるものには、二種類ある。ひとつは、「科学と趣味の分野の一般的な主題」(I:1:4:2 (上) 五二)、もうひとつは、同胞市民がこうむる「非運や侵害」である (I:1:4:5 (上) 五四六)。「システム」は前者に属するが、その場合の共感には「想像上の立場の交換」は必要でない (I:1:4:2)。一方、「国民」や「市民」は後者に属すると理解される。「国民」は、「システム」ではなく「コミュニティ」であり、それゆえ、不十分ながらも立場の交換が試みられるのである。

## (2) エピクテトウスの「共同体論」

国民への共感とは、観察者理論のほかに、以下のようなエピクテトウスの思想にもとづくように思われる。

思うに、たとえば、特定の足がつねに清潔であることは、その足自体の本性には適っていると見えるかもしれない。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れば、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關してもこんなふう<sup>(28)</sup>に心にいだかなければならない。あなたは何者であるか。人類の一人である。もしあなた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、ついには、天寿を全うせずに死なねばならない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、その足は足でなくなり、しからば、あなたは人でなくなることがわからないのか。(VII. ii. 1. 19. (下) 二四四・五)

全体(全身、全人類)から切り離された部分(足、個人)はその本性を失うというのがエピクテトウスの考え方であり、人間についていえば、その本質は、所属する全体集合に由来するのであって、個人はそこから独立した存在ではありえない。スミスは引用しなかったが、エピクテトウスは、右の引用に続いて、つぎのように述べている。

思えば、人間とはなんであろうか。コミュニティの一部分である。それは、第一には、神々と人間からなるコミュニティであり、第二に、それは、普遍的コミュニティの小さな模写にきわめて近いと呼ばれるコミュニティである<sup>(28)</sup>。

人間は「コミュニティ」を離れてわが身のあかしを立てられないという意味で、人間のアイデンティティは「個人」ではなく、「共同体」に由来する<sup>(29)</sup>。そして、「コミュニティ」に由来するアイデンティティは、同じコミュニティに所属するほかの人びとのそれと同一であり、その意味で集合的アイデンティティである。こうしたエビクテトウスの考え方を「共同体論」と呼んでおく<sup>(30)</sup>。

この「コミュニティ」には、「普遍的コミュニティ」といわれるグローバルなものと、その「小さな模写」といわれるローカルなものがある。いわゆる世間や家族といった「社会」はローカルであり、全人類からなる社会も、そこに神々を含まなければローカルである。こうした多様なコミュニティはすべて「普遍的コミュニティ」を範型とする「模写」である。したがって、人間は、究極的には、このグローバルなコミュニティに所属する「世界市民」である<sup>(31)</sup>。『感情論』初版で、スミスは、エビクテトウスの「共同体論」にみずからの共感理論を重ね合わせて、つぎのように論じる。

以上のように、宇宙の秩序に服することがどうして適切か、つまり、わが身にかかわるどんなことに対しても、全体の利益と較量するときにはまったくそれに無関心でいることがどうして適切か。その理由は、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ではありません。わが身の利益をわが目でながめるかぎり、そんなふうに自分の利益が全体の利益の犠牲になるのをあえて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他人の目を使わなければ、わが身にかかわることが、そんな利益の較量で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。主たる当事者以外のすべての人たちからみれば、部分は全体に席を譲るべし (the part should give place to the whole) ということほど理性と適切

さに合致する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合致することが、主たる当事者の理性に反すると映ってはなりません。ですから、主たる当事者は、自分でもこの犠牲を是認し、それが理性に一致することを承認しなくてはなりません。<sup>(32)</sup> (下)二四五―五六 (傍点は引用者)

この論理を援用すれば、自己を犠牲として国家に捧げる「若い司令官」は、国民の地位を離脱するならば、アイデンティティを喪失する。その離脱は、「異邦人」になることを意味する。それゆえ、司令官は、集合的自己(国民)と一体化せざるをえない。その場合、国民や市民の集合的利益を客観的に評価する観察者がおらず、公平性の観点からは問題が残る。

この公平性の不足を補うべく、右の引用でスミスは、「理性」に訴え、また、「三段論法」をつかって自己犠牲を強いる。すなわち、「主たる当事者以外のすべての人の理性に合致することは、主たる当事者の理性に反すると映ってはならない」(大前提)。「主たる当事者以外のすべての人たちからみれば、部分は全体に席を譲るべし」といことほど理性と適切さに合致すると映ることはない。(小前提)。ゆえに、「主たる当事者は、自分でもこの犠牲を是認し、それが理性に一致することを承認しなくてはならない」(結論)である。まず、ここで強調されるのは「理性との合致」である。理性の役割は、一般的準則を帰納することであり(VII.iii.2.6.(下)三四五―六)、「理性との合致」は、その一般的準則を是認することを意味する。そして、理性と合致する一般的準則、「部分は全体に席を譲るべし」は、三段論法によって、主たる当事者に対して定言的に命令される。

こうした一般的準則の利用そのものは、スミスの基本思想のひとつである。<sup>(33)</sup> それにもかかわらず、エピクテトウスに同調する先の文章は、第6版で削除された。そして、以下のような文章が第6版で追加されている。「受動的な心

情を制御するこの力が得られる原因は、屁理屈をこねる弁証の晦渋な三段論法ではなく、この徳やほかのあらゆる徳の獲得に向けて自然が打ちたてた偉大な訓練——わたしたちのふるまいをみる現実の観察者、あるいは、想定される観察者の諸感情に配慮すること——であるにちがいない」（III.3.21.（上）四二二）。「観察者の諸感情に対する配慮」とは、その感情が結実した一般的準則への配慮でもあり、「義務の感覚」である（III.5.1.（上）三三六）。この「義務の感覚」は、規範に対する端的な尊重の念であり、「推論と学問」はそれを補強するにすぎない（III.5.2-3.（上）三三九-四一）。

### 三 公共心の再定義と祖国愛

みずからもそのひとりである国民や市民と即座に一体化せず、むしろ、その集合的利益を批判的に吟味するには、想像のなかで、他者Ⅱ「異邦人」の立場に立たねばならない。第6部には、このような他者が登場する。<sup>(34)</sup>

この社会集団「国家」の安全、いや、その虚栄のためにさえ、わが生命を投げだす愛国者の行動の適切さは、まったく申し分ないと映ります。彼は、公平な観察者が自然にきつと立つ視点から自分をながめて、衡平をおもひにかかるとその裁判官の目からみれば、自分は大勢のなかのひとりにすぎず、国家のほかの構成員と同じく重要でなく、もっと大勢の人たちの安全、利便、いや、その栄光のためにさえ、いかなるときもわが身を犠牲にし、全身全霊を傾けなくてはならないとみなすように映ります。（VI.ii.2.2.（下）一三一）〔「と傍点は引用者」〕

犠牲を払う当事者は「公平な観察者」の立場から、国家の利益（大勢の人たちの安全、利便、栄光）と個人の利益を較量する。それは、功利計算のようにもみえるが、そこには「功労の感覚」の成立プロセスがある。すなわち、公平な観察者は、愛国的行為の動機に共感すること（直接的共感）を前提条件として、その行為に対する感謝に共感する（間接的共感）(II.i.5.2.(上)一九三)。公平な観察者の共感については、ふたつの理解が可能である。ひとつは、「わたしたちがみごとな仕掛けの機械を是認するときはたらく原理と同じ」もの、つまり、より大きな満足をうむ「システム」への共感である。もうひとつは、「わたしたちが行為者の動機に入り込むときはたらく共感」、「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」である (VII.iii.3.17.(下)三六三-四)。「感情論」第6部で愛国心を適切なものとする根拠は、後者の共感である。ここには「システム」への共感はもとより、「コミュニティ」全体への共感さえもなく、すでにみた第4部の愛国的行為とのちがいは明らかである。

このように、愛国心の基礎は、集合的自己の共感から公平な観察者の共感に変更されるが、それとあいまって、公心の「再定義」がおこなわれていることは重要である。第4部で公心は、「情け深さ」に對置される「高潔無私」に属した。これに対して、第6部では、「公心の根底には、情け深い愛情、同類市民のだけれか遭うかもしれない不便や辛酸への現実の同類感情があります。」(VI.ii.2.15.(下)一四一)（傍点は引用者）といわれる。同じく第6版のほかの増補部分でも、「他人の心情に敏感であることは、自制心の毅然とした男らしさと相容れないどころか、むしろ反対であって、男らしさの根底にある原理にはかなりません。」(III.3.34.(上)四三九)といわれる。これは、もっぱら高潔無私に属すると理解された第4部の「公心」とはちがう理解である。すなわち、新たに定義された「公心」も「功労の感覚」によって正当化されるが、その前提条件は、英雄の立派な犠牲的行為でなくてよい。たしかに、「対外戦争と内戦は、公心を顕示するきわめて輝かしい機会を提供するふたつの情況です。」(VI.ii.2.13.(下)一四



○)といわれる場合、「公共心」は英雄的な徳である。しかし、対外戦争の指導者については、マールバラ公爵を除き、その自制心の不完全性が揚言される (VI. iii. 28. (下) 一八五・六)。また、内戦における指導者の「公共心」については、「半分の同類市民から賞賛されるとしても、もう半分の同類市民からは忌み嫌われる」のであり (VI. ii. 2. 13. (下) 一四〇)、その「党派心」の秘匿が疑われる。

このように、スミスは、第6部において指導者の「公共心」を国民(集合的自己)との一体化によって正当化せず、むしろ、一般市民の「公共心」を情け深さの共感感情(現実の同類感情)によって根拠づける。そこには「公平な観察者」が介在する。そして、スミスは、市民の公共心が理論武装した政治指導者によって搾取される危険を警告する。「このシステム万能主義 (spirit of system) は、やさしさでは一枚上の公共心を牛耳るのがふつうであって、それをつねに高ぶらせ、しばしば燃えたぎらせて狂信的熱狂にさえます。」(VI. ii. 2. 15. (下) 一四一) (傍点は引用者)。スミスは、政治的な教義体系にひそむ党派性がまことしやかに公共性に取って代わるからくり——「共同幻想」(the common delusion) の流布——をあげた (VI. ii. 2. 15)。そこにおいて警戒されるのは、公共性を気取る指導者たちの「国制の型を改める計画」(ibid.) である。スミスは、人間の「自然な感情をずいぶんひどくゆがめるほとんど唯一の原因」として宗教上のまちがった教義体系を挙げていたが (III. 6. 12. (上) 三七三・四)、第6版では政治的なそれを追加した<sup>(35)</sup>。第4部では、「政治学の研究にもまして、公共心を促進する率が高い研究はありません。」(IV. I. II. (下) 二九)といわれている。科学的理論は、教義体系とは異なり、<sup>(36)</sup>「内省と理論的思索をする人」の美意識に訴えるだけで、「大衆の自然な感情」をゆがめはしない (IV. 2. II. (下) 四三)。これに対して、第6部では、理論的指導者の「党派心」や権力者の「傲慢」が危険視される (VI. ii. 2. 18. (下) 一四五・六)。

さて、上記の愛国心と公共心における「公平な観察者」の登場は、国際政治の文脈において「国民の偏見」と「祖

「国愛」の区別を可能にする。それは、政府が偽善的に「国際平和」を標榜することも、人民が無反省に「国民の利益」と一体化することも批判する視座を与える。

独立国家は、相互の外交交渉にさいして諸国民の法を遵守しなければならぬと考えると公言し、またそう考えるそぶりをしますが、しばしばこの準則にはらう配慮は、体裁をよそおい口先で宣伝する域をほとんど一歩も出ません。きわめて小さな利益を得ようとして、また、ほんの少し腹立たしい扱いを受けただけで、これらの準則は、恥も悔恨もなく潜脱されたり露骨に踏みこじられたりするのが日々みられます。各国民は、隣国のどこかが勢力を伸ばし台頭すれば本国は屈服すると予見し、あるいは、そんなふうに予見する自分たちを想像します。そして、卑賤な原理——国民の先入観 (national prejudice)——が、しばしば、高貴な原理——祖国愛——の上に築かれます。(VI. ii. 2. 3. (下) 一三三—三三)

ここには、「祖国愛」が、排他的なナショナリズムにゆがめられるという認識がある。もし多数の国民が「高慢」になったら、その国民自身の「正義」を掲げることになり、「現実の被害」を受けてもいないのに、被害の錯覚をもつ (cf. VI. iii. 35. (下) 一九四—九五)。「わたしたちは、たぶんとても浅はかで愚かしくも、フランス人を生来の敵と呼び、フランス人もやはりたぶん浅はかで愚かしくも、わたしたちのことを同様に考えます。」(VI. ii. 2. 5. (下) 一三五)<sup>37)</sup>イギリスは長年にわたりフランスと戦争を繰り返してきた。政府は、集合的自己との一体化を人民のなかに醸成しなければ、徴税や徴兵の自己犠牲を強いる戦争を始められない。『国富論』では、本国が植民地を放棄できない理由のひとつは「プライド」であるといわれている (三三) 二一八—九。WN, IV. vii. c. 66 : 617)。国際政治の文脈でつくられる

集合的自己のイメージは美化され、自己礼賛になりやすい。

スミスの定義によると、祖国愛は、「市民」、さらにまた「良き市民」としてふるまう心理傾向を意味する。いずれも「市民」にちがいないが、そのふるまい方は異なる。スミスは、「市民」という集合的自己を表す語を使いながら、そこにふたつの異質な要素を組み入れた。

祖国愛は、通例、ふたつの異なる原理をその内部に組みこんでいるように思われます。その第一は、確立して久しい現行の国制や統治形態にはらう一定の尊重と畏敬であり、その第二は、同類市民の生活条件をなるべく安全で恥ずかしくない幸せなものにしたいという真剣な願望です。法律を尊重したいとも、世俗の政権担者に従いたいとも思わない心根の人は、市民ではありません。また、自分が自由に使える手段を尽くして同類市民の全体の繁栄を促進したいと願わない人は、たしかに良き市民ではありません。(VI.ii.2.II.(下) 一三九) (傍点は引用者)

まず、確立して久しい伝統的国制の尊重(実定法の遵守、政府への服従)が「祖国愛」の第一の要素である。これは、慣習原理によって既存の制度に適応した市民の気風である。スミスによると、伝統的国制は、多様な身分団体・社会集団によって構成され、そんな「部分社会」やローカルなコミュニティには権限・特権・免除権が配分されており、それゆえ、諸団体の権力関係が変動すれば、国制の安定性はゆらぐ(VI.ii.2.8-9.(下) 一三七-八)。このような伝統的国制への愛着は、歴史的に形成され、普及し、各構成員の人生の期間を越えて存在するのであり、「慣習にもとづく適切さ」をもつといえる。<sup>(38)</sup> もっとも、部分社会への愛着と全体社会への貢献は、緊張関係にあり、「国家の繁

栄と保全のためには、自分が所属する特定の団体や集団の権限・特権・免除権を縮小しなければならぬと得心させるのは、往々むずかしし」(VI. ii. 2. 10. (下) 一三八・九)。

祖国愛のもうひとつの要素は、同類市民の厚生に対する「真剣な願望」であり、部分社会の壁を越える心理傾向である。それは、「良き市民」の資質であり、「公共心」の再定義にみられる「情け深い愛情、同類市民のだからが遭うかもしれない不便や辛酸への現実の同類感情」(VI. ii. 2. 15. (下) 一四二)と符合する。スマスは、第4部2章の「公共心」を再定義して「祖国愛」に組み込んだのである。「良き市民」は、苦しむ個々の同類市民に対する「現実の同類感情」をもち、その意味において祖国愛は、「共感にもとづく適切さ」を含む。この共感、部分社会の壁を越えて「同類市民の全体社会」＝国家に広がる。もともと、この共感が国家の壁を越えて全人類に広がるかどうかはひとつの問題である(本稿六)。

なお、『感情論』第3部に「良き市民の忠節と公共心」(III. 5. 9. (下) 三五二)という表現がある。これは初版に由来する。「忠節」(Fidelity)にはいくつかの意味があり、<sup>(39)</sup>ここでは、政府への服従である。それは、前記の「市民の原理」に相当するが、「良き市民の原理」から区別されていない。また、忠節と慣習原理との関連も明示的ではない。もともと、忠節は、「人間の諸感情が結実した人定法」によって褒賞を受けると言われており(III. 5. 9)、「一種の共感によって正当化される。その共感、伝統的権威に対するものをふくみ、慣習原理とかかわりがある」(cf. I. iii. 2. 3-4 (上) 一三四・四〇)。ただし、権威の源泉は伝統だけではない。それについては次章でふれる。また、「忠節」とひとくりにされる「公共心」は、やはり一種の共感によって正当化されるが、第6部の「良き市民の原理」とは異なる。この点についても次章でふれる。

#### 四 社会契約論の代替原理

本章では『感情論』第6版の「祖国愛」が、『法学講義』で示された社会契約論の代替原理と強い相関性をもつことを示す<sup>(40)</sup>。これにより、スミスにおける祖国愛が、一般市民の政治的義務にかかわる心理傾向であって、ケイムズのいうような戦士の勇ましい感情でも<sup>(41)</sup>、「歴史、詩歌、その他の文学の分野」<sup>(42)</sup>にかかわるロマンティックな感情でもない理由が理解される。しかし、祖国愛と社会契約論の代替原理のあいだには、「公共心」の再定義に起因する重要なちがいがある。

##### (1) 「祖国」の措定

スミスは『法学講義』で社会契約論を批判し、その代替原理として「権威の原理」と「効用の原理」を呈示した<sup>(43)</sup>。社会契約論は、国家の存在を個人の合意に還元する。これに対して、スミスにおける国家は、個人が自由に選べない団体である。「人びとはこの世に生まれたとき、生まれる場所を自分で選択していない。ならば、眠っている間に祖国にやってきたといってもかまわない。…彼らの念頭に黙示の合意はないのだから、それが彼らの服従の根拠であるはずはない。」(LJ(A), 117-8: 317)<sup>(44)</sup>。したがって、社会契約論を代替する二原理は、個人が選択できない「祖国」を前提にする。

スミスの批判は、ジョン・ロックの社会契約論を念頭に置く。ロックによれば、まず、個人の合意によって政治共

同体ができ、つぎに、その共同体の意思を代行する政府との信託関係ができる。いわゆる国家は、こうした政府と政治共同体の関係である。ロックの信託理論によると、政府は人民の受益権を保障する高度な義務を負い、信託に違反すれば人民の服従義務はなくなり政府は変更される<sup>(45)</sup>。

スミスの批判は、政治共同体の形成と政府の形成の両面から理解される必要がある。上記のふたつの代替原理は、後者にかかわるが、政治共同体の問題も重要である。

ロックの場合、政治共同体に先立って自然状態がある。一方、スミスの出発点は、狩猟採集の原初社会であり、それは複数の家族からなる。そこに政府は存在せず、「大いに尊敬され、紛争解決にさいして大きな影響力をもつ人物はいるとしても、社会全体の同意なしには何もできない<sup>(46)</sup>」(LJ(B), 19: 404)、「三つの権力〔立法、司法、行政〕は、原初的な統治形態にあつては、人民全体に属した。」(LJ(B), 22: 405) (傍点と「」は引用者)といわれる。ここから、スミスも、ロックの政治共同体に相当する全体社会を想定していることがわかる。しかし、両者には方法論上のちがいがあつた。ロックは、自然状態で所有権が成立すると思え、その保護を目的の一つとし、社会契約によって政治権力を全体社会に与えた。これに対して、スミスは、社会の発展を示す四段階論により三権のありかたを詳論し、たとえば財産の保護(それは司法権を要請する)に関して、つぎのように説明した。

牛や羊の群が私有化されると、そこに財貨の不平等が導入される。この私有化が、規律ある政府を最初に生んだ原因であつた。所有権が現れるまで政府は存在し得ない。というのは、政府の目的は富を保護し、富者を貧者から守ることにほかならないからである。(LJ(B), 20: 404)

この文章は、私有財産権と同時に国家権力が発生したというホッブズのな見解を述べているのではない。<sup>(47)</sup> スミスは、司法権が長らく弱体であり、犯罪者は決闘、神判、国法のいずれかによる解決を選択できたことと述べており (LJ (B), 24: 406)、司法権がもともと社会全体あるいは人民に属していたことを示唆している。とくに刑事事件では、被害者あるいはその遺族の報復を政府が代行するようになったのは、ケイムズが述べているように、革命的な出来事であった。<sup>(48)</sup> 近代国家では、政府が私的制裁を禁じて公訴権を独占するが、被害者の憤りは、他人の代行を許さないほど激しい情念であり、イングランドには「重罪私訴追」が認められていた。<sup>(49)</sup>

つぎに、樹立された政府への服従義務の根拠が問題になる。それが「権威の原理」と「効用の原理」である。いずれも、「外国人」(aliens)ではなく、「祖国」で生まれ育った人たちの服従義務を説明する。<sup>(50)</sup>

スミスが社会契約論を批判する理由のひとつとして、「外国人」に対する政府の態度がある。社会契約論に立てば、すべての自然人は契約当事者になれるので国民としての適格性を持ち、法的地位に差を生ずる原因は、その国で生まれたかどうかではなく、契約に同意するかしないかである。しかし、現実の政府は外国人を疑いの目で見て、その権利を制限し、重い義務を課しており、その国で生まれ育ち、そこを「祖国」とする市民とはちがう扱いをしている。<sup>(51)</sup>

もしも原初契約のようなものがあるとすれば、外国人は、ほかの国々の中からその国を選んでくるのだから、その契約にもっとも明確な同意を与えるであろう。にもかかわらず、国家は、外国人が母国への偏愛を捨てていないのではないかという疑いをつねにもち、彼らは決して生粋の臣民 (freeborn subjects) ほど当てにされないのである。イングランドの法はこの原理にとっても強く影響されており、外国人は議会制定法によって帰化してもなお、公職に就くことができな<sup>(52)</sup>。 (LJ (B), 17: 403)

それゆえ、社会契約論の代替として示される二つの原理は「祖国」を推定する。「権威の原理」は、後述のとおり、卓越した力に服従したくなる心理傾向であるが、その力は古くから存在する伝統的権威をもち、「生粋の臣民」から見た力である。ちなみに、社会契約論に立つリチャード・プライスは、「祖国」について、「同一の統治機構のもとでわたしたちと協同し (associated with us)、同一の法律によって保護され、同一の国内行政によってまとめられている仲間、友人、親族からなる団体」と定義する。それは、法の下での平等を強調するロックの政治共同体に近い<sup>(53)</sup>。「効用の原理」は、「共益あるいは一般的利益の原理」ともいわれ、一見すると合理主義的であるが、やはり「祖国」が前提である。「彼は、自分がそのもとで暮らす政府が卓越していることを感じ、またそう感じるように幼少期から教わっている。つまり、国事は、一人の手中におくよりも全体の指導下におくほうがどんなに望ましいかと感じる」(LJ (A), v. 121: 319) (傍点は引用者)。ここで問題にされるのも、「生粋の臣民」が生まれ育った「祖国」の政府である。

さて、これらの原理は以下のような内容をもつ。まず、権威の原理は、「他人のなかに確立した権威と卓越性を、自然に尊重したくなる心理傾向」であり、王制において優勢である (LJ (A), v. 119-21: 318)。たとえば、ミスは「権威」の源泉のひとつとして「古さ」(antiquity) を挙げ、「古来の裁判管轄と権限は、どのような方法でそれを得ようとも、取得者の権威を高める。彼が有するのは、父やその他の前任者が超記憶時代 (time immemorial) を理由にして持っていたものを上回らないように見える。」という (LJ (A), v. 129: 321-2)<sup>(54)</sup>。超記憶性は、人間の記憶の及ばない「古さ」であり、長い時間の継続によって権利の存在を推定する。それは、権利の起源を意思表示として特定する社会契約の概念とは対照的である。なお、権威の有力な源泉である「富」と「古さ」の関係は次節で述べる。

つぎに、「効用の原理」は、自他に共通な利益をもたらす制度に服従したくなる心理傾向であり、民主制において優勢である (LJ (A), v. 121: 318-9)。「確立した政府が、通常の謙抑とそれなりの節度をもって行動するとき、それ



に服従することは、自分自身の利益でもあり、ほかのすべての人の利益でもあるように思われる」(LJ(A), v. 131: 322)。この原理は、「最も貧しい人でも、最も裕福で最も有力な人から被った侵害に対して救済を求めることができ」という法の支配によって権利を保障する政府を指向する(LJ(B), 14: 402)。こうして、「司法と平和」が維持され、「各個人の安全と独立」が可能になる。

この「効用の原理」は、前記プライスの「祖国」と親和的であるが、スミスは「権威の原理」を基礎においた。<sup>(5)</sup>

司法 (Justice) の運営がきわめて完全とまではいかななくてもそれなりにうまくいっていれば、司法を転覆する試みから自分と他人に生ずる結果に戦慄して、ますます人は即座にそれに服従したくなる「効用の原理」。実際、ほとんど人は自分の生まれ育った国制のことをわざわざ気にかけて思うまい。万事は慣習によって正しく見えるし、少なくとも、それをみてもさほど違和感はないからである「権威の原理」。この事例でもほかの多くの事例でも、権威の原理は、効用あるいは共通の利益の原理の基礎である。(LJ(A), v. 131-2: 322) (「」と傍点は引用者)

## (2) 祖国愛との比較

それでは、社会契約論を代替する二原理と、前述の「祖国愛」を構成する二原理に相関性はあるだろうか。両者を比較してその異同を考察しよう。

まず、祖国愛の二原理のうち、伝統的国制を尊重する「市民」の気風は、確立して久しい国制に適應していくうち

徐々に育まれる愛着であり、慣習原理によって形成される。この点で、それは「権威の原理」との相関性が強い。

もつとも、『法学講義』で挙げられる権威の源泉には、古さだけでなく、年齢の高さ、心身能力の優秀さ、富の大きさもあり、それらは複合的に存在しうる。「もし政府が国のなかで長く存続しており、適切な収入に支えられ、同時に、とても有能な手にあるならば、権威は完全なかたちである。」(LJ(B), 14: 402)。とくに、強調されるのが、富の大きさである。<sup>(56)</sup>

貧しい労働者は金持ちから何の利益も期待しないけれども、彼らに敬意をはらう強い傾向がある。この原理の十分な説明は、『道徳感情論』にある。そこでは、以下のことが示されている。この原理は、わたしたちが自分と同等か下位の人たちに対してよりも、上位の人たちに対して大きな共感をよせることから生じる。つまり、わたしたちは、上位の人たちの幸福な境遇を称賛し、喜んでそこに入り込み、それを促進しようと努める。(LJ(B), 12-3: 401)

しかし、富者によせる共感は、それが適切であるためには慣習原理を必要とする。<sup>(57)</sup> 長い時間をかけて蓄積されない富は、共感される程度が低い。「旧い家族、つまり、長い間特別視されてきた一族が、その富によって他の家族よりも一段と権威を有することは明らかである。成上り者は常に不快である。わたしたちは成上り者が自分たちの上を行くことに嫉妬し、自分たちもその成上り者と同じように金持ちになる資格があると考える。」(LJ(B), 13: 402)<sup>(58)</sup>。ミスは「成上り者」について『感情論』でくわしく説明している。成上り者は謙虚にふるまえず、周囲の人たちのプライドを傷つけ、結局、共感を得ることに失敗する(LJ(B), 10-4: 17)。したがって、富者が人びとの共感を

得るには、嫉妬心が湧かないという条件が必要であり、その条件を与えるのが、時間の（とくに超記憶的な）継続によって権利を推定する慣習の存在である。スミスが「自然の教義」であるという尊王心も、「古い主義」「習慣であった畏服の状態」(I, iii, 2, 3. (上) 一三六) である。たしかに、慣習の裏付けをもたない絶大な力に征服される場合、人びとはそれを畏敬するかもしれない。しかし、それが適切であるかどうかは別問題である。スミスは、「大衆は、そんな強力な征服者をだれかれとなく自然に仰ぎ見たくなり、その目にこもる賞賛は、たしかにすいぶん浅はかで愚かです」(VI, iii, 30. (下) 一八九) と述べている。

つぎに、同類市民の厚生に努める「良き市民」の原理は、より開かれた公共性を指向する点で、「効用の原理」との相関性が強い。「良き市民」の「公共心」は、「同類市民のだから遭うかもしれない不便や辛酸への現実の同類感情」を基礎にし、「共感にもとづく適切さ」をもつ。他方、以下で述べるように、「効用の原理」も「共感にもとづく適切さ」をもつが、この場合の「共感」は、第4部2章の「公共心」と同様、集合的自己への共感であるように思われる。

人びとに影響を与えて服従させるのは、私的な効用の感覚であるよりも公的な効用の感覚である。反抗して政府の転覆を企てるほうが自分の利益に合う場合はあるかもしれない。しかし、わたしは、ほかの人たちが自分とちがう意見をもっており、自分の計画に手を貸してくれまいと実感する。それゆえ、わたしは全体の善に関して政府が下す決定に服従する。(LJ(B), 14: 402) (傍点は引用者)

これは、「公的な効用」「全体の善」のために「私的な効用」「自分の利益」を犠牲にする「公共心」の例であり、「国

「民」や「市民」と一体化した第4部2章の「若い司令官」やブルートゥスと同じである。たしかに、上記の例は、政府への反逆であり、集合的自己との「一体化」と相容れないように見える。しかし、「公的な効用」「全体の善」の存在は疑われておらず、「私的な効用」を犠牲にすることが、全体社会の視点から正当化されている。この反逆者は、多数意見の支持（共感）を得てみずからが多数派にならなければ行動しない、つまり、多数者に「忠節」を尽くす反逆者である。「忠節」とは、法や道徳に反する相手にさえも誠実であることを無差別に要求する徳である（VII. iv. 13. (下)三七九）。彼の「公心」は、第6部の「良き市民」とは異なり、「全体の善」（多数者の利益）に対して反省的であるとまではいえない。むしろそれは、エピクテトゥスの「共同体論」にもとづくように思われる。すなわち、この反逆者がいなく「公的な効用の感覚」「公心」に「適切さ」を与えるのは、みずからもその一員である多数者の集合的自己の共感である。

しかし、多数者に忠節を尽くす反逆者とはちがう反逆者が、以下の第6版への増補部分にみられる。それは、多数意見を批判し、みずからの判断に忠実な「真の畏敬される公平な観察者」である。

反逆者も異端者も不運な人たちである——この事實はわざわざ認定するまでもないとわたしは推測します。なぜなら、世情がある程度まで物騒になってきますと、彼らは不幸にも劣勢の党派に属するからです。党争で気が動転した国民のなかにあつて、世に広まる邪見に染まらず自己の判断を保つわずかな人たちが、ふつうはきわめて少数ですが、たしかにいつだっているものです。彼らは、みずからの率直さのせいで、どちらの党の密議からも締めだされ、影響力をもたず、彼らの力を合わせても、あちこちに点在する孤独な個人同然です。……ですから、張り合う党派が暴れ、逆上するさなかほど、真の畏敬される公平な観察者が遠くにいるときはありません。

(III. 3. 43, (上) 四四七)

さて、「権威の原理」が「効用の原理」の基礎にあることは前記のとおりであるが、これと似た関係が、祖国愛を構成する二原理のあいだにも見られる。伝統的国制を重んじる「市民」の部分社会への偏愛は、同類市民の厚生に努める「良き市民」の公共政策に対して抑制的にはたらく。<sup>(59)</sup>

この偏愛は、革新の精神を制止します。それは、国家の細分化された部分である多様な団体や集団のあいだに確立して久しいどんな均衡も保存する率が高く、当座に流行する大衆迎合的な施政変更を妨げると映ることがある。半面、国家システム全体の安定性と永続性に現実的な貢献をします。(VI. ii: 2. 10, (下) 一三八九)

このように、「市民の原理」と「権威の原理」は、確立して久しい伝統的権威に服従したくなる心理傾向である。それは、継続する環境に人間を適応させる慣習の原理であり、歴史的伝統に従う行為に対して「慣習にもとづく適切さ」を与える。ただし、権威の源泉が複合的に存在しうる点には注意が必要である。また、「良き市民の原理」と「効用の原理」は、他人の幸福を促進したくなる心理傾向である。それは、他人の境遇に人間を入り込ませる共感の原理であり、その境遇を改善する行為に対して「共感にもとづく適切さ」を与える。ただし、その場合の「他人」が集合的自己をふくむかどうかについては注意が必要である。

## 五 伝統的国制の内実

以上のように、「祖国愛」と、社会契約論の代替原理とのあいだには違いもあるが、総じて強い相関性が見られる。それらはいずれも「慣習にもとづく適切さ」と「共感にもとづく適切さ」を含んでいた。ところで、これらの原理は、政治生活における一般市民の心理傾向であり、一定の「国制」を支持する。したがって、その「国制」は、この二重の意味で「適切さ」をもつ。では、その適切な「国制」とはどのようなものか。本章では、それが違うタイプの「混合同国制」であり、異なる仕方でも権利を保障することを明らかにする。<sup>(6)</sup>

### (1) 「混合同国制」の三タイプ

本稿三でみたように、「祖国愛」によって尊重される「確立して久しい現行の国制や統治形態」の内実は、多様な身分団体や社会集団——ローカルなコミュニティ——からなる「多元的共同体」である。これに対して、「権威の原理」と「効用の原理」があいまって支持する国家は、王制、貴族制、民主制が融合した「混合同国制」であり、自治的団体が集まる「多元的共同体」とはちがうように見える。スマイスは『法学講義』で、政府をもたない狩猟採集社会から政府が誕生して発展する過程を歴史的に跡づけ、ヨーロッパにおけるさまざまな政治体の興亡を概観しながら、ブリテンの「混合同国制」に説き及んだ (LJ (B), 18-99: 404-37)。<sup>(7)</sup> こうしてブリテンには自由の合理的システムが導入された。議会は二百名の貴族院議員と五百名の庶民院議員からなる。庶民院がすべての公的事案をほぼ管理し、た

たとえば財政法案は同院に先議権がある。ここでは、すべての異なる種類の統治形態が適度な制約のもとで幸福に混合しており、自由と財産に対する完全な保障がある。」(LJ (B), 63: 421-2)

しかし、「多元的共同体」は、「混合国制」のひとつのタイプであるという見解があり、これに従えば、社会契約論批判と祖国愛論は、一連の議論であると考えることができる。ジョージ・ロウソン(c. 1598-1678)は、「純粋な王制、純粋な貴族制、純粋な民主制は存在しない。すべての国家は、程度の差こそあれ、混合あるいは調合されており、それゆえ安定している。」<sup>(62)</sup>という考え方にたち、三つのタイプの「混合国制」論を挙げた。ロウソンは、社会契約論にもとづくホッブズの集権的国家を批判し、それに代わる「混合国家」(a mixed state)のありかたを考察して、ロックに影響を与えたといわれる。<sup>(63)</sup>

その第一は、「古来の国制」論である。これは、権力間の調和を慣習によって基礎づけ、コモン・ロー上の「古来の自由」を保障する議論である。これは、ピューリタン革命以前に、主としてエドワード・クックなどコモン・ロー法学家によって説かれた。コモン・ローは、「ノルマン人の征服」を生き延びた慣習として理解され、クックはそれを「歳月の積み重ねのなかで無数の偉大な学識者によってくり返し研磨されてきたもの」と述べている。<sup>(64)</sup>

第二は、「混合王政」論である。これは、国王、貴族院、庶民院を対等な協働権力(co-ordinate powers)にとらえ、それぞれに拒否権を与えて主権を分割し、権力間の均衡を図る議論である。この均衡は、「古来の国制」の慣習にもとづく調和とは異なり、力ずくの対立に転化する危険を容認し、それを調停するのは「理性と良心の上位法」である<sup>(65)</sup>とされる。

第三は、「多元的共同体」論である。共同体は歴史的所産であり、その実体は、聖俗の行政単位、自治法規を制定できる都市、大学や商社会社などの諸団体であるが、政治権力については複数の州が統一政府に先立って分有する。<sup>(66)</sup>

「臣民はだれしも、第一に、祖国に対して忠実たる義務を負い、しかるのちに、法律・自由・国教の維持を誓う国王に対して忠実たる義務を負う。」<sup>(67)</sup> その「祖国」は、州の連合体である。「基本的国制が変更される以前に、まず、人民は自由の原初状態、すなわち、共同体に回帰しなければならない。この共同体は、イングランドにあつては議会ではなく、四〇個の州（カウンティ）である。」<sup>(68)</sup> 基本的国制を決定するのは憲法制定権力であり、それをもつのは王でも議会でもなく、「共同体」＝「州の連合体」である。

## (2) スミスの「憲法論」

上の三つのタイプの混合国制のうち、スミスが、「古来の国制」を支持していたことは明らかである。スミスは、イングランドのコモン・ローが「国民」の法感情を体现するとして高く評価する。「イングランドの法は、それらの法「ローマ法と教会法」からもヨーロッパのほかの国民の法からも借用するところが少なく、…わりあい世人の自然な感情に基づいて形成された」(LJ (A), ii: 75: 98) (「」は引用者)。このタイプの国制は、慣習原理の所産であるが、「効用の原理」の関与は明らかでない。しかし、スミスによれば、イングランドでは複数の裁判所が競い合つて管轄権を拡大し、より多くの救済手段を人びとに提供した (LJ (B), 63-71: 422-5)。「国富論」でも、「平等で公正な司法行政は、ブリテンのもっとも卑賤な臣民の権利を、もっとも有力な人びとも尊重させ、各人に彼自身の勤労の成果の安全を保障する」(iii) 二〇八。WN, IV, vii, c. 54: 610) と語られていることから、「効用の原理」が関与していると思われる (本稿四(1)参照)。

スミスが「混合王政」論を支持することも明らかである。<sup>(69)</sup> 一七世紀にハントンが説いた「混合王政」論は「原初契



約」に立っており、その点ではスミスの批判を免れないが、理論的枠組みは支持されている。

主権が異なる担い手のあいだで分割されるとき、主権全体がどこまで連携してゆけるかを述べることは不可能であるが、それを分かち持ついずれかが適法な限界を踏み越える時点を確認することは簡単である。というのは、それを担うあるものが別のものに属する権限を行使しようと試みる場合はいつでも簡単に確認できるからであり、たとえば、議会または国王が立法権者として行動するときには他方の同意を得ない場合がそうである。……政府のそれぞれの部分は、各自の分野に対して完全な権利をもつならば、その分野において力づくで自衛する資格があると想定されなければならない。(LJ (A), v. 141-2: 326-7)

この記述からは社会契約論の代替原理との関連は不明であるが、Bノートの対応箇所にはそれが示されている。「ブリテンでは、国王は絶対的な行政権と裁判権をもっている。しかし、庶民院は国王の任命した大臣を弾劾する権限を持ち、また、裁判官は国王によって任命されるが、その後は国王から独立した存在になる。立法権は、国王と議會が一体として有する絶対的権力である。しかし、統治がいかなる原理に基づいていようとも、いくつかのケースで抵抗が適法になることが明らかな濫用は確かに存在する。」(LJ (B), 93: 434)。こゝでは、「絶対的権力」の間の対抗関係が示されるが、同時に、主権全体に対する人民の抵抗権が言及される。スミスは抵抗権そのものを否定しないが、原初契約から抵抗権を導くことに反対し、むしろ、ブリテンでは、王制下で優勢な「権威の原理」(その極端な現れの絶対王制下では抵抗権が行使されやすい)と、民主制下で優勢な「効用の原理」(その帰結として公共の會議と法廷が頻繁に開かれる)がともに存在しており、抵抗権の発動が抑制されると論じている(LJ (B), 93-5: 434-5)。

ここでは、三権の水平的な「混合」とともに、政府権力と人民権力のいわば垂直的な「混合」が考えられているように思われる。

スミスが「混合王政」論を展開する文脈は、「祖国愛」の形成という点からみて重要である。それは、名誉革命における「古来の権利の回復」である。これは、イングランド国民の集合的アイデンティティとして自由を位置づける議論である。スミスによると、ジェームズ二世兼七世は、『権利の請願』に反して行動し、また、国の宗教をカトリックに変更しようとしたために王位を剝奪され、スチュアート家は王位継承権を失った。実際には、このあと同家はアン女王までつづくが、それはイングランド国民の寛大な措置であった。「たしかに、彼ら「イングランド国民」は、スチュアート一族全部を無視して、自分たちが好む者を国王として選択していたとしても許されたであろう。というのは、反逆の罪を犯した者の子孫はいかなる財産も永久に継承しえず、しからば、元首が人民に対する義務に違反すれば、王位に対する一切の権原を永久に没取されると考えられてさしつかえないからである。」(LJ (A), v. 149: 330) (「」は引用者)。王も「法の支配」に服する。<sup>(41)</sup>

ところで、このときスコットランドは固有の議会をもっていたが、ジェームズ一世兼六世の即位(一六〇三年)以来、イングランドと同君連合の関係にあった。しかし、スチュアート家が王位継承権を失い、この連合が解消すれば、それに代わる「合邦法」がいずれ必要になる。そして、合邦後、スコットランド人は、イングランド人が古来の権利を回復した歴史を共有し、「ブリテン国民」としてアイデンティティを形成した。その理由は、キッド教授によると、スコットランドの愛国主義は、文化的な独自性を示したが、みずからの過去に政治的・制度的な価値を見いだせなかつたからである。「近代的自由」がスコットランドに入ってきたのはイングランドとの合邦による。<sup>(42)</sup> スミスがここで混合王政を「ブリテン」の国制として論じているのはそのためかもしれない。

スミスの祖国愛論に見られる「多元的共同体」は、混合国制の第三のタイプであると思われるが、その記述は一般的・抽象的であり、実像を『感情論』だけから知るのはむずかしい。<sup>(73)</sup>そこで、『国富論』にも目を向け、その実体を構成しよう。

多元的共同体は、国内的にみれば、貴族階層、自治都市と自治州、きわめて偉大な個人と上流の身分団体などの混合であるが（VI.ii.2.18.（下）一四六）、こうした実体のローカルなコミュニティがいくつか集合して広域の「多元的共同体」を形成する場合もある。たとえば、『国富論』では、古代のギリシャとローマにおける母都市と植民地の関係が考察されている。ギリシャの場合、母都市と植民地は道徳的には親子関係として理解されたが、政治的にはそれぞれが独立国のように統治権をもっていた。これに対して、ローマの場合、植民地は一種の自治体（corporation）であり、自治法規の制定権はあったが、母都市の統治権に服した（(iii)一〇八一―二。WN, IV, vii. a. 1-3: 556-8）。

しかし、スミスにとって重要だったのは、近代における多元的共同体である。スミスはスコットランドとイングランドの合邦に言及して、合邦がスコットランドの中産階級以下の人々を貴族的支配から完全に解放したと評価する（(四)三五四。WN, V, iii. 89: 944）。その理由のひとつは、「合邦法」が両国の裁判制度のちがいをふまえつつ、人びとの権利を平等に保障したことであろう。その意味で「合邦法」は、成文憲法であった。<sup>(74)</sup>それを制定する権力が、それぞれの政治共同体に分有されていたのである。

また、ブリテン本国と北米植民地の関係について、北米植民地に議席を与えるというスミスの提案には、多元的共同体内の「王制的な部分」（本国）と「民主制的部分」（北米植民地）のバランスが考慮されている（(iii)二三一―四。WN, IV, vii. c. 77-8: 624-5）。そこでは、「母国の強制的な力」が植民地での党派争いを抑制していたといわれ（(四)三五五。WN, V, iii. 90: 945）、実定法の遵守と政府への服従を促す「市民の原理」が考慮されている。しかし同時に、

多様な政治共同体の「合邦」が、人びとを「中立的で公平な観察者」にし、「党派心」(the spirit of party)を抑制するとはいわれる。「党派心はイングランドよりもスコットランドのほうが広まっている。合邦がおこなわれれば、それはアイアランドでは、おそらくスコットランドよりも広まらないだろうし、そして植民地はおそらく、ブリテン帝国のどの地方でも現在知られていない程度的一致と統一を、まもなく享受するだろう。」(四)三五五-六。WN, v. iii. 90: 945)。この中には、ローカルなコミュニティの壁を越える「公共心」をもった「良き市民」が展望されているように思われる。<sup>(16)</sup>

「多元的共同体」は、それを構成する多様な個人や団体が共生する社会であり、『感情論』ではチェスにたとえられている。「人間社会という大きなチェス盤では、ひとつひとつの駒にそれ自身の運動原理があるのであって、立法府が各駒に押しつけないと思う原理があるとしても、それとはまったくちがう」(VI.ii. 2.17.(下)一四四)可能性があり、「これらふたつの原理が反発したり、食いちがったりすれば、そのゲームの進行は無残であって、人間社会はいつの時代でも無秩序のきわみであるにちがいない」(VI.ii. 2.17.(下)一四四-五)といわれる。

チェスの駒は、その種類に応じて許される動きが異なり、「運動原理」は多様である。ゲームはその多様な原理の束である。一方、人間社会は、個人または団体から成り立ち、それぞれが固有の「行動原理」をもつ。この行動原理は、「祖国愛」の要素に照らせば、二通りに理解することができる。ひとつは、「慣習にもとづく適切さ」を有する慣習法上の権利(一般的慣習法上の一般的権利と特定慣行上の特権)である。もうひとつは、「共感にもとづく適切さ」を有する自然法上の権利(正義その他の道徳上の一般的準則に抵触しない行動の自由)である。<sup>(17)</sup>各個人や団体は、こうした権利をさまざまに組み合わせることで束ね持つ人格である。

社会はこれらの多様な権利主体の総体であるが、立法者によって権利が侵害されると、「無秩序」が発生する。そ

のような立法者として、「国家が彼ら自身のためにつくられたのであって、彼ら自身が国家のためにつくられたのではない」（VI.ii.2.18.（下）一四六）と考える君主が挙げられている。その目的は、「貴族の権威を低下させること、自治都市と自治州の特権を剝奪すること、国家に所属するきわめて偉大な個人と上流の身分団体をもろともに、非力で卑小さわまりない個人や団体のように、命令に楯突けなくすること」(ibid.)である。このような専制君主は、社会の多様性を破壊し、各人の権利を侵害する。

専制君主の例では慣習法上の権利の侵害が問題にされるが、自然法上の権利についても同様である。スミスは、別の箇所で「富・名誉・昇進を求めて競争する場合、人は全力で疾走し、全神経と全筋力を緊張させて、ほかの走者をすべて追い抜いても許されず。しかし、もしも彼がほかの走者を押しつけたら、転倒させたりすれば、……観戦者は、被害者の自然な憤りに迷わず共感する」と述べる(II.ii.2.1（上）二二七八）。対等な市民同士のあいだで権利が侵害されても、「観戦者」＝「公平な観察者」が「フェア・プレー」を要求するかぎり、「無秩序」には至らない（いわゆる「私的自治」）。無秩序の原因は、この対等な権利関係にもとづくゲームのルールを変更する「立法」である。スミスは『国富論』で、植民地貿易の独占を国家の構造的欠陥とみなし、それを許す法律を緩和する以外に、「完全な自由と正義の自然な体系」を回復する方法はないという(III.ii.101。WN, IV.vii.c.44:606)。また、政府は宗教に干渉して特定の教派の独占を許してはならず（政教分離）、もし数百数千の小教派が政府から平等な宗教的活動を許されるなら（信教の自由）、各指導者は、互いに尊敬しあい、譲歩して、合理的な教えを説くようになるという。(四)六八七1。WN, V.i.g.7-8:791-3。<sup>(28)</sup>）のような経済的自由、宗教的自由の弁証は、「ゲーム」の独占を許す立法が多様な市場や教会の共生を破壊するという議論でもある。

## (3) プライスとの比較

以上のように、祖国愛と、社会契約論の代替原理が支持するのは「混合国制」であり、そのタイプは異なるが、いずれにおいても「慣習にもとづく適切さ」と「共感にもとづく適切さ」がともに含まれ、とくに前者によって国制は安定する。しかし、それは、通常の場合である。『感情論』第6版には、両者のあいだに亀裂が生じる非常のケースが言及されている。

公然と不満が示され、党派が争い、秩序が乱れる時代に、上のふたつの原理「市民の原理と良き市民の原理」は別々の軌道を描き、知恵ある人でさえ、「国制や統治形態の現状は、公共の静穏を維持する能力を明らかに欠くと映る。なにかの変更をそこに加えなければならない」と考えたくなくてもおかしくありません。しかし、そんな場合、「真の愛国者として、旧体制の権威を支持し・その再建に努めなければならないのはいつであり、また、もつと大胆だが危険なことも多い革新の精神に譲歩しなければならないのはいつであるか」という問題に決着をつけるには、国政上の知恵を最大限に駆使しなくてははいけません。(VI. ii. 2. 12. (下) 一三九-四〇)<sup>(79)</sup> (「」は引用者)

「市民」と「良き市民」が分裂する典型は内戦である。ピュリタン革命は、伝統的国制、いわゆる「古来の国制」の崩壊であった。この国制は、『権利の請願』にみられるとおり、イングランドの「臣民」が慣習法上有する権利の保障体制であった。それが崩壊する過程で、「臣民」ではなく、「人間」の権利、いわゆる「自然権」が主張された。

アメリカ独立革命も同様である。北米植民地は当初、イギリスの「臣民」として有する権利を主張したが、『独立宣言』にみられるとおり、「人間」の権利の主張に転換した。<sup>(80)</sup>

非常のケースでは、「慣習にもとづく適切さ」が疑われ、「祖国愛」は分裂の危機に直面する。この場合の対処において、スミスは、前述の「多元的共同体」論によって漸進的改良を説く。「もっぱら情け深さと他者の幸せをねがう心に触発される公共心の持ちぬしは、確立して久しい権限・特権を——たとえ個人のものであれ、国家の細分化された部分である上流の身分団体・社会集団のものならばなおさら——尊重するでしょう。」(VI.ii.2.16.(下)一四三)。

スミスは、再定義された「公共心」＝「良き市民の原理」と、伝統的国制を尊重する「市民の原理」の両立をめざす。

これと対照的なのがリチャード・プライスである。スミスの祖国愛論は、プライスへの批判であると解釈されてきた。<sup>(81)</sup> プライスは、アメリカ独立革命のとき、「古来の国制」を批判した。<sup>(82)</sup> プライスによれば、このイギリスの伝統的国制はすでに深刻な根腐れを起こしていた。人びとは奢侈と浪費のせいであることに無関心になり、さらに、「偽りの愛国者」のせいで、「国民は、愛国主義がすべて詐欺であると確信するようになってしまった」。<sup>(83)</sup> その後、プライスは、「全世界の幸福をねがう心」(Universal Benevolence)と「世界市民」を理想として真の「祖国愛」を説いた。<sup>(84)</sup> プライスによれば、自国の法と憲法を優位に置く祖国愛は、偽りの「共同幻想」(a common delusion)であった。<sup>(85)</sup> プライスの根本にある考えは、スミスが「理性と哲学の教義」(I.iii.2.3.(上)一三五)と呼んだ社会契約論である。「世俗の支配者は、適切に言えば、公衆の下僕であり、王は公衆の第一の下僕にすぎず、公衆によってつくられ、公衆によって維持され、公衆に対して責任がある」。<sup>(86)</sup> このような合理主義による改革を「祖国愛」の延長線上に位置づけるのが、いわゆる *oikeiōsis* という古代ストアの考え方である。「わたしたちの直接的な注意は、自分自身の利益とともっとも親しい縁者の利益を促進することに用いられなくてはならないが、にもかかわらず、より狭小な利益はより広大な利益

に對して常に席を譲るべし、ということを想起しなくてはならない。とりわけ、わたしたちは祖国の利益を追求するさい、祖国を超えた識見をもつべきである。」<sup>(87)</sup>

このプライスの思想は、少なくとも三つの点でスマスとは異なる。まず、スマスが「古来の国制」を高く評価していたこと、そして、社会契約論を批判してその代替原理を呈示したことはすでに見た。okleiosisについても二人の考えはやはりちがうように思われる。たしかに、スマスもこの概念を紹介している。「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、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。」(VII.ii.1.18.(下)二四二)。そして、すでに見たエビクテトゥスの「共同体論」によれば、人間は「普遍的コミュニティ」の「世界市民」である。しかし、『感情論』第6版でスマスはこの「共同体論」への支持を撤回した(本稿二<sup>(2)</sup>)。

以上の点を考慮すると、スマスは「祖国愛」が「人類愛」に発展するとは考えていないように思われる。事実、「祖国愛は、人類愛に由来しないように思われます。前者の感情は、後者の感情からまったく独立しており、わたしたちは時おり、祖国愛のせいで、人類愛と相容れないしかたで行動したくなることさえあります。」(VI.ii.2.4(下)一三四)といわれる。しかし、この点についてスマス解釈は分かれている。最後にこの問題にふれたい。



## 六 おわりに——博愛主義への応答

スミスの「公平な観察者」は内省や経験によってコスモポリタンになれるという有力な意見がある一方、それに反対する見解もある<sup>88</sup>。これは、「公共心」の限界の問題である。スミスの所見は、人類愛の意味を消極的正義に限定し、それとのかかわりで共感が国境を越えうると示唆するにとどまっているように思われる<sup>89</sup>。

スミスは、祖国愛を論じたあと、「全世界の幸福をねがう心について」という章をおき、あらゆる個人、自治的団体、国家の諸利益を統合するシステムについて論じる。

宇宙の住人はすべて、どんなに卑しい人も、どんなに上流身分の人も、あの偉大で・他者の幸福をねがう・あらゆる英知をもつ存在者が直接におこなう世話と保護を受けている。この存在者は、自然のあらゆる運動を指導し、その不朽の完成された技術で、宇宙のなかにできるだけ多くの幸福をいつの時代にも保持しようと決意している。  
(VI. ii. 3. 2. (七) 一四七)

これは、いわば、神の国の「国制」である。スミスによると、「全世界の幸福をねがう心」「人類愛」が「ゆるぎない幸福の源泉」となるには、この「国制」の存在が確信されていなければならない (ibid.)。この「国制」は、スミスが説いた「混合国制」のいずれのタイプとも異なり、「絶対王制」である。人間は、この統治システムを支持する「人類愛」をもちうるか。

スマスは、「自己」の小さなシステムをもっと大きなシステムの繁栄のために欣然として犠牲にすることは、「人間の本性にまったく及びもつかないようには思われない」という (VI. II. 3. 4 (下) 一四八)。しかし、そこにおいて犠牲的行為の「適切さ」は言及されず、たんに、「目的」(大きなシステムの繁栄) に対する「手段」(小さなシステムの犠牲) の適合性、すなわち、「効用」が示されるにすぎない。「自分自身、自分の友人、また、同郷人だけが、宇宙の最果ての陣地に赴任を命じられた。全体の善のために必要でなければ、そんな命令は出されなかつただろう。」(VI. II. 3. 4 (下) 一四九)といわれる場合も、「全体の善」という目的とそれを実現する手段の適合性が推測されているにすぎない。したがって、自己犠牲の動機は、人類一般への愛ではなく、「効用」から生じる「美しさ」(機能美)である。これは『感情論』第 4 部 1 章の議論と同じである。<sup>90)</sup>

しかし、スマスは、犠牲的行為の対象である「システム」を「国家」から「全世界」に拡張するが、同時に、その行為を「効用」だけでなく「共感」によって正当化しようとする。ただし、正当化される範囲は限定的であり、他人を侵害しないという消極的正義にとどまる。

たしかに、苦楽を感じる身でありながら人に危害を加える存在の観念によって、わたしたちの憎しみは自然に噴出します。しかし、この場合にいただくその存在への敵意は、じつは、全世界の幸福をねがう心から生じる結果 (the effect of our universal benevolence) です。この存在の悪意によって、苦楽を感じるほかの罪なき存在は幸福を妨害されるわけで、わたしたちは彼らの不幸と憤りに共感をよせ、その結果 (the effect of the sympathy) として敵意が生じるのです。(VI. II. 3. 1 (下) 一四六・七)

「全世界の幸福をねがう心」「人類愛」は、邪悪な存在に対する敵意をわたしたちにいだかせる「原因」である。一方、被害者の不幸と憤りに対する共感には、やはり、邪悪な存在に対する敵意をわたしたちにいだかせる「原因」である。「人類愛」と「わたしたちの共感」は、上記の「敵意」を生ずる「原因」として同一である。そして、「わたしたちの共感」とは、「公平な観察者の共感」である。一方、「人類愛」は、エピクテトウスの「共同体論」が支持されない以上、人類という集合的自己の共感ではない。では、どのようにして「人類愛」はわたしたちに「敵意」をいだかせるのか。それは、個々の被害者に対する「公平な観察者の共感」によってである。この点は、すでに第2部で、「処罰の要求に欠かせない関心は、被害者が同類の生けるものであるというそれだけの理由でわたしたちが万人によせる一般的な同類感情 (the general fellow-feeling) で足りません。」(II. ii. 3. 10. (上) 一三三二) といわれ、第6部では、「わたしたちの思いやりは境界線に制限されず、無限の宇宙を包みこむことができる」(VI. ii. 3. 1. (下) 一四六) といわれている。スミスは、「人類愛」を「公平な観察者の共感」によって基礎づけ、その「適切さ」を認めたのである。

しかし、右の「一般的な同類感情」は、被害者の苦痛・不幸に対するもので、「処罰の要求に欠かせない」条件であるが、処罰感情、つまり、「憤りの共感感情」ではない。「ある人が別の人に虐待されたり侵害されたりするのを見ると、わたしたちは被害者の辛酸に共感しますが、この共感感情は、被害者から加害者につけられる憤りにわたしたちがよせる同類感情を、高ぶらせる効果しかないように思われます。」(II. i. 2. 5. (上) 一八四)。したがって、問題は、「憤りの共感感情」もまた普遍的でありうるかということである。この点について、スミスは、第6版で以下の重要な増補をした。それは、「けがれ」の感覚に関するものである。それは、キリスト教が普及してもなお人間の本性でありつづける異教的な罪の意識である。<sup>(9)</sup>

古代の異教徒の宗教では、聖別されて神にささげられた神聖な土地は、厳肅かつやむをえない場合を除いて足を踏み入れてはならないとされ、そうとは知らずに侵入してしまった人でも、その瞬間からけがれた身の上となり、適切な贖罪がなされるまで、その土地を捧げられていた強力で見えざる存在の仕置きを招きました。しかれば、自然の叡智によって、罪のないすべての人の幸福は同様なしかたで、神聖で・聖別され・防壁で守られてほかのだれも寄せつけないものになり、他人がみだりに足を踏み入れることはできず、そうとは知らないで思いがけず少しでも侵入すれば、そんな場合でも、きつとこの種の故意でない侵入の重大さに応じて罪滅ぼし・贖罪をしなくてはなりません。(II. iii. 3. 4. (下) 二七二)

- (1) I. Hont (2010) *Jealousy of Trade*, Harvard U. P., pp. 379-80.
- (2) E. Radcliffe (1999) "Burke, Radical Cosmopolitanism, and the Debates on Patriotism in the 1790's", 28 *Studies in eighteenth-century cultures*, pp. 311-339, at 313-4.
- (3) スミスの「祖国愛」は、キリスト教的博愛を敵視することなく、基本的権利の保障という立憲主義を支持し、幅広い理論的枠組みを提供したという評価がある。Anna Passant (2014) "Scottish Perspectives on War and Patriotism in the 1790s", *The Historical Journal*, vol. 57, no. 1, pp. 107-29, at 116-7. 基本的権利の保障については本稿五(2)、キリスト教的博愛に対するスミスの所見については本稿六を参照。
- (4) 『道徳感情論』のテキストは、Adam Smith (2002) *The Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen (ed.), Cambridge University Press である。『感情論』からの引用は、パート(ローマ数字大文字)・セクション(ローマ数字小文字)・章(アラビア数字)・パラグラフ(アラビア数字)の順で該当箇所を示し、そのあとに岩波文庫版の該当する巻と頁を表記した。アダム・スミス『道徳感情論』(上)(下)(水田洋訳、二〇〇三年)岩波文庫。なお、訳文は『香川法学』(二〇一三―一八年)に連載した拙訳を修正したものである。
- (5) ヒュームも、正義が政府に先行するとし、未開社会では政府なしでも社会は解体しないという。『道徳について』(二〇一九年、

- 神野慧一郎、林誓雄) 京都大学学術出版会、一四八頁。
- (6) 『国富論』からの引用は、アダム・スミス『国富論』(一〜四)(水田洋監訳、杉山忠平訳) 岩波文庫による。( ) の漢数字は邦訳の巻、それに頁が漢数字で続く。併せて、Adam Smith (2004) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. W. B. Todd, Clarendon Press, vols. 1 & 2 の対応箇所を示した。WN のローマ数字とアルファベットはこの版の表記で、コロンのもとに頁がアラビア数字で続く。
- (7) ケイムズにおける愛国心は、国民の気風であって、立法権力をもった政治共同体への参政権を論じているのではないという解釈がある。それによれば、社会の厚生 the well-being of society は、立法ではなくおもに気風の改善による。D. Lieberman (1985) *The legal needs of a commercial society: the jurisprudence of Lord Kames*, In *Wealth & Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by I. Hont and M. Ignatieff, Cambridge U. P., pp. 222-3.
- (8) Henry Home, Lord Kames (2007) *Sketches of the History of Man*, Book II, edited and with an Introduction by J. A. Harris, Liberty Fund, p. 416.
- (9) *Ibid.*, p. 418. ケイムズにおける愛国心は、それをはぐくむ社会的条件が同時にその衰退の条件でもあるというジレンマをかかえている。愛国心は、人びとが平和と富を享受するようにならなければ生まれませんが、同時に、贅沢によって人びとが墮落し自己中心的になると、弱まる。「商業の成功は、即座に富と権力を与えて福利をもたらすが、それにおとらず、贅沢と淫蕩を生んで結局は害をもたらす。贅沢と淫蕩は愛国心を根絶するからである。」*ibid.*, p. 424.
- (10) 「永続的な戦争は悪い。なぜなら、それは人間を猛獣に変えるからである。永続的な平和はさらに悪い。なぜなら、それは人間を駄馬に変えるからである。いずれにしてもそんな由々しき墮落を妨げるには、戦争と平和が交互に訪れることが効果的な唯一の手段である。」*ibid.*, p. 415. 軍事精神とインダストリを両立させる制度としては民兵軍と職業軍の混合形態の常備軍が提案されている。田中秀夫「文明社会と公共精神」(一九九六年) 昭和堂、五九一〜六〇頁。
- (11) 愛国主義を語るイングラントの言説には、マキャベリに代表されるようなイタリヤの人文主義、コモン・ローに基礎を置く古来の国制、イングラントを自由の聖地とするような世俗的な選民思想があるといわれる。H. Cunningham (1981) "The Language of Patriotism, 1750-1914", *History workshop: a journal of socialist historians*, vol. 12(1), pp. 8-33, at 9-10.
- (12) 祖国愛(愛国心)は「自己中心的で凡庸な利己心を克服した『洗練された利己心』への転換を促進する」といわれる。R. P. Hanley (2011) *Adam Smith and the Character of Virtue*, Cambridge U. P., pp. 156-7. また、Dickey 教授によれば、第6版では墮落した市民

- の「慎慮」に代わる徳として祖国愛、公共心が説かれたとされる。Dicey (1986) “Historicizing the ‘Adam Smith Problem’: Conceptual, Historiographical, and Textual Issues”, 58 *Journal of Modern History*, pp. 579-609, at pp. 591, 604-6.
- (13) D. ウィンチ『アダム・スミスの政治学』(永井義雄、近藤加代子訳、一九九〇年)ネルヴァ書房、三二六、二二一頁。トワイヤー教授は、東インテラ会社に雇用されたシエントリの子弟らの道德的退廃が彼らの帰国後に批判されたことに言及する。J. Dwyer (2005) “Ethics and Economic: Bridging Adam Smith’s Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations”, 44 *Journal of British Studies*, pp. 662-87, at pp. 675, 683.
- (14) D. D. ラフィル『アダム・スミスの道德哲学』(生越利昭、松本哲人訳、二〇〇九年)昭和堂、八七頁。「スミスは、祖国愛や国民的偏見が慣行的同感に基づく次第を明確にすることによって、愛国心の一面性に目醒めさせようとした」。田中正司『増補改訂版アダム・スミスの倫理学』(二〇一七年)御茶の水書房、三九九頁。また、ホント教授は、祖国愛と national animosity を同義だとする。Hont, supra note 1, p. 123.
- (15) ブラウン教授は、公共心と祖国愛を同質のものとして見ているが、田中教授は、別のものと理解している。V. Brown (1994) *Adam Smith’s discourse: canonicity, commerce and conscience*, Routledge, p. 137. 田中前掲注(14)、三九八-四〇一頁。
- (16) この点に関しては、Y. Elazar (2021) “Adam Smith on Impartial Patriotism”, 83 *The Review of Politics*, pp. 329-50 がある。同論文は、スミスの愛国心を公共心と慈恵が結合したものととらえ、①英雄的モデル、②審美的モデル、③仁愛的モデルの三つを析出し、そこに「公平性」(とりわけ、公平な慈愛)を見出している。しかし、各モデルの基礎づけは、それぞれ、共同体との一体化、効用、共感であり、「公平性」は、厳密には③にしか認められないように思われる。むしろ、スミスは第6部で、①を③によって再定義する一方(本稿三)、②を「人類愛」に拡張した(本稿六)。
- (17) Brown, supra note 15, pp. 95-7. 教授は、『感情論』が多くの点でストア的な結論とは距離を置くことをまとめつつ、自己の成熟のプロセスを認める利己心は、現代的なエゴイズムとはちがうとする。ibid., p. 97; Hanley, supra note 12, pp. 156-8; F. Forman-Barzilai (2010) *Adam Smith and the Circles of Sympathy, Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge U. P., pp. 3-8.
- (18) 「どんな時代にも国にも、そこで暮らす人びとのあいだには敬愛される人たちがおり、そんな人たちにふだん見出されるべき各資質の水準こそ、当該の才覚や徳の中庸とみなされるものです。要するに、そんな人たちをとりまく事情の違いから、さまざま資質が習慣になる度合いに強弱が生じ、これに応じて先の中庸も違っているので、その結果、人柄と態度にそなわるべき正確な適切さについて人びとがいだく感情も違ってくるのです。」(V. 2. 7. (下) 七六)

- (19) 拙稿「アダム・スミス『道徳感情論』(6版) 第5部、慣習が道徳感情に及ぼす影響」の分析——クロード・ビュフィエとの関連を中心に——」香川法学第三八巻第三・四号(二〇一九年) 六九—一四八頁。
- (20) Radcliff, *supra* note 2, p. 315.
- (21) 田中前掲注(14)、四〇〇—一頁。山崎教授は、第6版後半の増改訂について、「人間と社会(文明社会の極北としての商業社会)の危機に対応させた」と述べている。山崎怜『アダム・スミス』(二〇〇五年) 研究社、二二六—三頁。
- (22) 田中前掲注(14)、四〇〇—一頁。
- (23) 田中前掲注(14)、四〇二頁。
- (24) ユルゲン・ハーバーマス『公共性の構造転換 第2版』(細谷貞雄、山田正行訳、一九九四年) 未来社、二二二—四頁。この「一般的意見」は、「正義と正論とを直接に感じとる素朴な感情」から区別され、「論議の公共的対決」を通じて反省を加えられた「判断」である。
- (25) 田中前掲注(14)、四〇二、四五六—六〇頁。
- (26) 『感情論』6版を初版とはほぼ別の作品として扱うべきかどうかについては、Dickey (1986) “Historicizing the ‘Adam Smith Problem’: Conceptual, Historical, and Textual Issues”, 58 *Journal of Modern History*, pp. 579–609. 田中前掲注(14)、四五六—六四頁。
- (27) 田中正司『増補第3版 アダム・スミスの自然法学』(二〇一九年) 御茶の水書房、三六一頁。反逆罪の処罰が厳しすぎて「公平性」を欠くケース(II, iii, 2, 4 (上) 二五九) も同様に理解することができよう。
- (28) A. A. Long (2002) *Epicurus, A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, p. 201.
- (29) *Ibid.*, pp. 201–2, 236–7.
- (30) *Okkeios* には自己への関心と全体への関心が含まれ、エピクテトウスは前者に力点を置いたが、そのために、自己のアイデンティティの源泉を個人ではなくロシミュニティに求めた。*ibid.*, pp. 197–9.
- (31) *Ibid.*, pp. 200, 233.
- (32) Smith, *supra* note 4, p. 325, n. 13.
- (33) 田中前掲注(14)、一一二—一三頁。
- (34) このような「他者」の登場をどのように評価するかという問題について、経済史的には、実在の観察者(中産・下層の市民層)が腐敗しているという認識にもとづく主体の形成論であるといわれている。田中前掲注(14)、二一六—七頁。

- (35) 重商主義システムは、こうした政治的教義体系のひとつであろう。「商業上の何か新しい法律または規制についての提案」をする「商人と親方製造業者」は、「その利益がけつして公共の利益と正確には一致しない階層の人びと、公共を欺き、抑圧しさえもすることを利益とする階層の人びと」である。『国富論』(一) 四三三-五。WN, I, xi, p. 10: 266-7.
- (36) 科学と単なる教義のちがいは真理とのかかりであるが、この点についてスミスは自然哲学と道徳哲学を比較しながら論じている。VII, ii, 4, 14. (下) 三三〇-1。
- (37) このような非好戦的なスミスの所見はスミスの死後、無視されていく。E. Rothschild (2001) *Economic Sentiments, Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard U. P., p. 69.
- (38) 拙稿前掲注⑨、四九-五三頁。スミスにおける「慣習にもとづく適切さ」は、「突き詰めれば、ビュフィエのいう「道徳的確実性」である。
- (39) 「忠節」の一般的な意味は、「ほかのどんな徳にもふさわしくなく、殺害し・破壊させても適法と考えられる相手にさえ、おこなわれるべき徳」(VII, iv, 13. (下) 二七九) である。その特別な意味は、「貞節」である。LJ (A) iii: 13-16; 146-7. また、自己申告による納税が誠実に行われる場合にもこの語が使用されている。『国富論』(四) 一七八-八〇。WN, V, ii, f: 10-13: 850-2.
- (40) Passart 教授は、スミスの祖国愛分析がこれら二つの原理の「単なる言い換え」であるという。A. Passart (2015) *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, Cambridge U. P., p. 33.
- (41) ケイムズは、鎮国政策のもとで平和を享受する江戸時代の日本についてつぎのように言う。「現在その帝国が厳格で規律ある統治において享受する深い静穏は、やがてその好戦的な人びとを女々しく臆病にするだろう。人間の本性は、恒久的な平和と安全の毒にあらがうことはできな」Kames, supra note 8, p. 410.
- (42) *Ibid.*, p. 417.
- (43) 田中秀夫教授は、詳細な議論によって、この二原理が政治的義務、あるいは、支配の正当性の普遍的な原理であること、また、ヒュームの議論との類似性ないし関連性をもつことを指摘する。田中秀夫「権威の原理と功利の原理——ヒューム、スミス、ミラ——」『思想』No. 879、岩波書店、一九九七年、一〇五-三五頁。ヒューム前掲注⑤、一四五-六頁。
- (44) ヒュームは「すでに確立された統治のもとで、生まれてくるすべての人」と祖国の関係を、眠っている間に乗せられた乗客とすでに離岸して大洋を航行する船の関係になぞらえている。ヒューム「原始契約について」『道徳・政治・文学論集』(田中敏弘訳、二〇一一年) 所収、名古屋大学出版会、三八二頁。「わたしたちは、国家・主権国のなかに生まれてそこで教育をうけ、その保護



- 下にずっと暮らす」(VI.ii.2.2(下) 一三〇) という文章はこれをかまえてゐる。
- (45) ジョン・ロック『統治二論』(加藤節訳、岩波文庫 二〇〇七年、二六六、三六九-七〇頁。
- (46) 『法学講義』からの引用は、A. Smith (1982) *Lectures on Jurisprudence, Liberty Classics* による。たとえば、LJ (B), 19: 404 の表記は、B ノートの手稿の19頁とオックスフォード版の40頁を示す。A ノートの場合は手稿の巻がローマ数字で追加される。
- (47) トマス・ホブズ『市民論』(本田裕志訳、二〇〇八年) 京都大学学術出版会、一四四頁。
- (48) Henry Home, Lord Kames (2000) *Historical Law-Tracts. The Second Edition, The Lawbook Exchange, LTD.*, pp. 19-20.
- (49) 一八一九年の法律によって廃止されるまで、重罪について私人が刑事訴追する権利がアントワロ・サクソン時代から存在した。田中英夫(編集代表)『英米法辞典』(一九九三年) 東京大学出版会、*appeal of felony* の項、五七頁。
- (50) これらの二原理を「自己利益」に還元する解釈がある。D. Long (2006) “Adam Smith’s Politics”, in *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. By K. Hakonsson, pp. 294-5. しかし、これらの原理は自己の選択を超えた「祖国」を前提にしており、行為の指向性において自己利益はそもそも異なる。スミスの社会契約批判の論点は、E. Khalil (1998) “Is Justice the Primary Feature of the State? Adam Smith’s Critique of Social Contract Theory”, *6 European Journal of Law and Economics*, pp. 223-8.
- (51) 市民権 *the right of citizenship* についての考察は、LJ (B), 86-90: 431-3.
- (52) ヒュームも、外国人がどんなに忠誠を尽くしてもその国で生まれた臣民ほど信頼されないと述べている。ヒューム前掲注(4) 三八三頁。
- (53) R. Price “A Discourse on the Love of our Country”, in his *Political Writings*, edited by D. O. Thomas, Cambridge U. P., 1991, p. 178. フライスは、審査律と代議制における不平等を告発する。ibid., pp. 191-2. ロック前掲注(5) 五四、三〇五-六頁。
- (54) 『国富論』においても、「権威の原理」は、司法権の確立を説明するために用いられる。『国富論』(三) 三三七-三九五。WN, V. i. b. 1-25: 708-23.
- (55) ジョン・ヒュームは、「効用の原理」を「自然権」の保護であると解釈し、フランス革命をこの原理の勝利とみた。Passart, *supra note* 40, pp. 51-4.
- (56) 田中秀夫前掲注(3) 一一二-三頁。
- (57) 慣習が「権威の原理」の強力な要素であるという点について、L. Hill (2020) *Adam Smith’s Pragmatic Liberalism*, palgrave macmillan, p. 38. これに対し、ホント教授は、権威の原理のもっとも強力な要素を「富」であり、富の生産と消費のありかたが権威と自由の

- 関係を規定すると理解し、この観点からスミスの歴史叙述を分析する。I. Hont (2009) “Adam Smith’s history of law and government as political theory”, in R. Bourke & R. Geuss (eds.) *Political Judgement, Essay for John Dunn*, Cambridge U. P., pp. 131-71. 『感情論』との関連では、第 4 部 1 章の「地主」(IV. 1. 10) は「封建的エリート」であり、その威光を示すための奢侈が封建的臣下に対する権威の低下を招いたとされ、そこに富と権威の関係が示されているという。Ibid., pp. 167-8.
- (58) 同様なことが北米植民地についても考察されている。『国富論』(三) 一六三-一四。WN, IV. vii. b. 51: 585.
- (59) ホント教授は、祖国愛の要素である「市民」の原理が「良き市民」の原理に対して抑制的にはたらく理由を慣習ではなく、プルトンの「両親に対しても祖国に対しても、暴力を用いてはならぬ」というものは (VI. ii. 2. 16. (下) 一四三) にみられる祖国と家族のアナロジーに求めている。Hont, *supra* note 1, p. 169.
- (60) Hont 教授によれば、混合国制がスミスにとって重要なものは「秩序と安定」をもたらすからである。スミスにとって統治は意図せざる結果であり、特定の理想的モデルはない。したがって、将来の変更は排除されない。Hill, *supra* note 57, pp. 43-5, 51. この解釈は、「国制」にふくまれる「慣習にもとづく適切さ」に力点をおくものであり、スミスが説く「権威の原理」「市民の原理」の基底性と合致する。しかし、改良の原動力は何かという問題は残るよう思われる。
- (61) ヴイローリ教授によると、イギリスは、王制であったが、二度の市民革命によって王権は議会によって制限されていたから、パトリア(祖国)の理想——法の支配の下で公平に暮らす個人が自ら統治する共同体——は、ホイック派もトリー派も共有した。マウリツィオ・ヴィローリ『パトリオティズムとナショナリズム』(佐藤瑠威・佐藤真喜子訳、日本経済評論社) 二〇〇七年、一〇四-五頁。しかしながら、スミスは、ホイック派を社会契約論者ととらえ、「効用の原理」に従う人びとであるとすると、トリー派を王権神授論者ととらえ、「権威の原理」に従う人びとであるとすると (LJ (A), v. 122-4: 319-20)。
- (62) G. Lawson (1996) *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan*, Routledge/Thoemmes Press, p. 34. 原典は一六五七年刊。ホップズ批判というコンテキストは、スミスにとって重要である。スミスはホップズに対して神学者たちから「ひどく辛らつで痛烈な怒り」がぶつけられたと述べているが (VII. iii. 2. 2. (下) 三四二) ロウソンの本書は神学者による比較的初期のホップズ批判である。
- (63) 拙著『立憲主義の法思想』(二〇一〇年) 成文堂、九一-一〇〇頁。
- (64) 「古来の国制」論についてはらくつかの解釈がある。拙著前掲注③、五五七八頁。
- (65) M. Lobban (2007) *A History of the Philosophy of Law in the Common Law World, 1600-1900*, Springer, pp. 72-4. 拙著前掲注③、七

八二二、九二二頁。

- (66) 拙著前掲注<sup>63)</sup>、九六―九頁。
- (67) Lawson, *supra* note 62, p. 17.
- (68) *Ibid.*, p. 15.
- (69) Hill, *supra* note 57, pp. 43-7.
- (70) Lobban, *supra* note 65, p. 72.
- (71) スミスはここで「私権剝奪 atander」というコモン・ロー上の制度をジェームズ二世兼七世のケースに適用している。この制度のひとつの効果として相続権が消滅し、これを「血統汚損 corruption of blood」という。Bノートの対応箇所には、the rigorous law which corrupts the blood with the forfeiture of the estate (L.J.(B), 98: 436) とある。この制度は、イギリスでは一八七〇年に廃止。ちなみに、血統汚損はアメリカ連邦憲法第三条第三節(二)で否定されている。田中英夫前掲注<sup>49)</sup>、七五、一二〇四頁参照。
- (72) C. Kidd (2003) *Subverting Scotland's past*, Cambridge U. P., pp. 128, 215, 268-70. C. Kidd (1996) 'North Britishness and the Nature of Eighteenth-century British Patriotisms', 39 *The Historical Journal* (2), pp. 361-82, at 362-7, 376-7.
- (73) これを封建関係の残存とみて、ホップズ的な近代国家のありかたに對置する見方もある。Hont, *supra* note 1, pp. 126, 383. また、「名譽革命体制の寡頭的權力構造」とする解釈もある。田中前掲注<sup>14)</sup>、三九九頁。
- (74) 合邦法一九条は、スコットランドとイングリランドの裁判制度の独自性を認めながら、その調和を図るものであったが、重要なのは、ブリテン議会に対するスコットランドのコート・オヴ・セッションの独立を保障し、コート・オヴ・セッションだけがスコットランドのほかの裁判所に対して司法審査権限をもつことを認めたという点である。J. E. Pflander and D. D. Birk (2011) 'Article III and the Scottish Judiciary', 124 *Harvard L. R.* pp. 1614-87, at 1618-9.
- (75) 北米植民地には母国よりも平等があり、人々の気風もその政府も、「共和的」 republican であった。『国富論』(三) 一六四。WN, IV. vii. b. 51: 585.
- (76) これは「連邦」(union) が党派の暴威を抑制すると論じたマディソンにも通じる考え方である。マディソンの考えでは、連邦政府のもとで各州がまとまることによって、利害を異にする党派が多くなれば、特定の党派が強大化することがなくなり、また、地方的な偏見が超克され、結果として個人の権利と公共善が図られる。「マディソン」第一〇篇 派閥の弊害とその匡正策」『ザ・フェデラリスト』(齋藤眞、武則忠見訳、一九九八年)所収、福村出版、四三三九頁。本篇は一七八七年初出。

- (77) 慣習法上の区別については、拙稿前掲注(9)、一六―一七頁を参照。自然法上の権利は、広義では、いわゆる完全な権利と不完全な権利の両方をふくみうる。□(A), 1:145-9. 前者は、「正義の法」(II:ii.2.2.(上)二二八九)によって保障される。しかし、後者についても、扶養のように、立法によって権利義務が確定される(II:ii.1.8.(上)二二二)。立法による制限はどちらの権利に「こゝでも起(ア)らうか」。
- (78) 本稿は、市場の自由と宗教の自由の共通の基盤として「多元的共同体」論を位置づけるが、市場を基本モデルとする見方もある。Hill, *supra* note 57, pp. 76-7.
- (79) ウィンチ教授は、この引用文を「スミスの見解の中で忘れられた存在——「立法者」——が出現する序曲」という。ウィンチ前掲注(3)、一九二頁。
- (80) Lobban, *supra* note 65, pp. 123-30. アメリカ独立戦争を「同盟者戦争」(本国人と植民地人の地位と権利の本質的違いを前提)とみるか「内戦」(平等な市民からなる政治共同体を前提)とみるかという問題があるが、『国富論』は前者の立場を示す。デイヴィッド・アーミテージ『内戦』の世界史(平田雅博ほか訳)二〇一九年、岩波書店、一二六―七頁。
- (81) Passant, *supra* note 3, pp. 111-2. また、以下のグラスコー版の編者による注を参照。Adam Smith (1984) *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, p. 231, n. 6.
- (82) 一七五九年の Britain's Happiness では、ブライスはブリテンを自由の国とみなし、ヨーロッパにおける平和の担い手と理解した。しかし、その後、ブリテンを墮落した好戦的な国とみなし、ヨーロッパを戦禍に陥れると考えて、戦争のために公債を発行し、その利払いのために消費税を重くするブリテン政府を批判した。Anthony Page (2018) "War, public debt and Richard Price's Rational Dissenting radicalism", *Historical Research*, vol. 91, no. 251, pp. 98-115, at pp. 113-5.
- (83) R. Price "Additional Observations on the Nature and Value of Civil Liberty, and the War with America" (1777), in his *Political Writings*, edited by D. O. Thomas, Cambridge U. P., 1991, pp. 96, 100.
- (84) Radcliffe, *supra* note 2, p. 316. こうした祖国愛と博愛主義の結合はすでにアメリカ独立戦争のとき知られてきた。R. Duthille (2012) "Richard Price on Patriotism and Universal Benevolence", *Enlightenment and Dissent*, vol. 28, pp. 24-41, at pp. 35-6. 彼の論文は "John Cartwright の文章が引用される" so far from there being any incompatibility between the characters of the patriot, the citizen of the world, and Christian, they each respectively imply the other two." *Ibid.*, p. 36.
- (85) Price, *supra* note 53, p. 178.

- (86) *Ibid.*, p. 185. 編者の序によれば、ブライスはジョン・ロックの社会契約論をラディカルに解釈している。R. Price *Political Writings*, edited by D. O. Thomas, Cambridge U.P., 1991, 'Introduction', p. xx.
- (87) *Ibid.*, pp. 180-1.
- (88) F. Forman-Barzilai (2010) "Smith's anti-cosmopolitanism", in *The Philosophy of Adam Smith, The Adam Smith Review*, vol. 5, pp. 145-60. また、スミスにおける経済面でのコスモポリタニズムに着目する議論として、Hill, *supra* note 57, pp. 143-86.
- (89) ホーコンセン教授が言うように、「権利の侵害はどんなタイプの生活でも害悪と考えられ、そのため、権利を侵害する行動をよしひかえるという徳(つまり、正義の徳)は、一定の普遍性をもち」(K. Hakonsen ed.) (2006) *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge U.P., Introduction, p. 6.
- (90) 『感情論』第4部におけるビューム批判の要点のひとつを「社会性」の欠如と理解するものとして、Marie A. Martin (1990) "Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume", *Hume Studies*, vol. 16, no. 2, pp. 107-20.
- (91) スミスはカトリックの告解制度に言及しているが (VII. iv. 16) 'これは罪の意識を転換するものであった。阿部謹也「神判の世界とケガレ」『世間』論序説 西洋中世の愛と人格』(一九九九年)朝日新聞社、一二七八四頁。拙稿「アダム・スミスの不法行為論——嚴格責任の道徳的基礎——」『法政論争』第二五〇号(二〇一三年)三八〇-三頁。消極的正義の普遍性をスミスの歴史学と共感理論から切り離して、人間が残酷性に対して本能的に感じる嫌悪感によって説明しようとする議論もある。F. Forman-Barzilai, *supra* note 17, p. 219.

(やまもと・よういち 法学部教授)