

《論説》

徳と利益

— 道徳と経済をめぐる 18 世紀イギリス思想の変容 —

柘 植 尚 則

はじめに

18 世紀のイギリスにおいて経済の発展が政治思想や法思想に影響を与えたことは、従来の研究がすでに明らかにしている¹。だが、経済発展が道徳思想に与えた影響については、いまだ詳細には論じられていない。ここでは、モラリストたちの言説を検討して、経済発展に伴う道徳思想の変容についていくらか明らかにしてみたい。

18 世紀イギリスのモラリストたちはつねに「自己愛（利己心）」や「利益（利害）」の問題について論じていた。これらの問題を提起したのは 17 世紀中葉のホッブズであるが、ホッブズはそれらを政治哲学の中で扱っていた。だが、17 世紀末のロックを契機として、自己愛や利益はしだいに経済的な意味を持つようになる。明らかに、その背景にはイギリスにおける経済発展があった。それゆえ、経済発展は 18 世紀イギリス道徳思想を形成させた一つの要因であったといえる。

モラリストの間では、経済の問題、とくに経済と道徳の関係という問題は、「徳と利益」をめぐる問題として取り上げられた。それを主題にしたのはまずシャフツベリ（Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713）であり、シャフツベリは「徳と利益」が一致することを証明しようとした。そして、この議論に反対して「私人の悪徳」が「公共の利得」を生むと主張したのがマンデヴィル（Bernard de Mandeville, 1670-1733）である。また、バトラー（Joseph Butler, 1692-1752）はシャフツベリの議論に示唆を得て「良心と自己愛」の一致を説いた。さらに、これら 18 世紀初頭の議論を踏まえたうえで新たな議論を示したのが 18 世紀中葉のヒューム（David Hume, 1711-1776）とスミス（Adam Smith, 1723-1790）である。ヒュームは、自己利益を端緒として「黙約」に基づく社会が形成され、正義の徳が確立されると論じた。他方、スミスは「徳への道と財産への道」が同じであると語り、また、私益の追求が公益をもたらすと唱えた。

以下では、「徳と利益」をめぐるシャフツベリ、マンデヴィル、バトラー、ヒューム、スミス

1 Ex. A.O.Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1977 (アルバート・O.ハーシュマン著、佐々木毅・旦祐介訳『情念の政治経済学』法政大学出版局、1985年)、J.G.A.Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, 1985 (J.G.A.ポーコック著、田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、1993年)。

の言説を順次検討することにしたい²。

1 徳と利益 — シャフツベリ

シャフツベリは「徳あるいは価値に関する研究」(An Inquiry concerning Virtue or Merit, 1711)で「徳と利益」(virtue and interest)が一致することを、つまり、徳が有益であり、悪徳が不利益であることを示そうとしている。

シャフツベリは、「徳あるいは価値に関する研究」の第1巻で徳の本性を、第2巻で徳への責務(理由)を主題にし、第2巻を中心に「徳と利益」について論じている。そこでまず、徳の本性に関するシャフツベリの考えを明らかにしておきたい。

シャフツベリによる徳の説明は「徳あるいは価値に関する研究」に散見されるが、それらは次のように纏められるだろう³。第一に、徳は行為そのものよりもむしろ行為者の内面に関わる。第二に、徳は種や体系、すなわち人間が属する社会に関係する。つまり、社会の善にふさわしい性格ないし行為の動機を持つことが有徳とされる。それゆえ、徳は個と全体の「調和」(harmony)のうちにある。第三に、有徳であるためには、自己に対する情動と社会に対する情動とを等しく持たねばならない。調和とはこれらの情動間の調和でもある。

さて、シャフツベリは「徳あるいは価値に関する研究」第2巻の冒頭を次の言葉で始めている。「我々は、徳とは何か、その性格は誰に属するのかについて考察してきた。これから探求されなければならないのは、徳に対していかなる責務があるのか、あるいは徳を奉ずるいかなる理由があるのか、である」⁴。ただし、シャフツベリは責務そのものについて論じるのではなく、「徳と

2 本稿で使用するテキストは以下のように示す。

Virtue or Merit : Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, 'An Inquiry concerning Virtue or Merit', in *Characteristics of Man, Manners, Opinions, Times*, edited by L.E.Klein, Cambridge University Press, 1999.

Fable of the Bees : Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, vol.1, edited by F.B.Kaye, Oxford: Clarendon Press, 1924; reprint, Indianapolis: Liberty Fund, 1988. (頁は1732年版に従う)

Fifteen Sermons : Joseph Butler, *Butler's Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation of the Nature of Virtue*, edited by T.A.Roberts, London: S.P.C.K., 1970.

Nature of Virtue : Joseph Butler, 'A Dissertation of the Nature of Virtue', in *Fifteen Sermons*.

Principles of Morals : David Hume, *An Inquiry concerning the Principles of Morals*, edited by T.L. Beauchamp, Oxford University Press, 1998.

Human Nature : David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by D.F.Norton and M.J.Norton, Oxford University Press, 2000.

Moral Sentiments : Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D.D.Raphael and A.L.Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976.

Wealth of Nations : Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R.H.Campbell, A.S.Skinner and W.B.Todd, Oxford: Clarendon Press, 1976.

3 Cf. *Virtue or Merit*, bk.I, pt.II, sec.1, p.170, bk.I, pt.III, sec.1, p.177, bk.I, pt.III, sec.3, p.191, bk.II, pt.I, sec.1, p.191.

4 *Virtue or Merit*, bk.II, pt.I, sec.1, p.192.

利益は一致する」⁵、つまり「道徳的廉直ないし徳は有益であり、悪徳は有害で不利益である」⁶ことを示し、そこから徳への責務を導こうとしている。

シャフツベリはまず、情動の区分に基づいて悪徳の原因を挙げている。情動は、公共の善を導く「自然的情動」(natural affections)、個人の善のみを導く「自己情動」(self-affections)、いずれの善にも向かわず、むしろ悪に向かう「反自然的情動」(unnatural affections)に分けられる。そして、悪徳の原因として、第一に、公的な情動が弱いか不完全である場合、第二に、私的な自己情動が強すぎる場合、第三に、これらの情動のいずれでもなく、公的あるいは私的な体系の支持にいかなる程度においても向かわないような情動が生じる場合が挙げられる⁷。

そのうえで、シャフツベリは次の命題を証明しようとする⁸。

1. 自然な、優しい、あるいは寛大な情動を、公共の善に対して強く持つことは、自己享受 (self-enjoyment) の主たる手段と力を持つことである、そして、それらを欠くことは、疑いなく不幸であり悪である。
2. 私的な情動すなわち自己情動を強く持ちすぎること、あるいは優しく自然な情動に従属しうる程度を越えて持つことも不幸である。
3. 反自然的情動 (つまり、種や公共の利益にも、私的な個人ないし被造物の利益にも基づかない) を持つことはきわめて不幸である。

シャフツベリは、三つの命題のうち、第一の命題の証明にかなりの分量を割いているが、そこで繰り返し強調されているのは、要するに、公的な善を導く自然的情動が同時に私的な喜び (自己享受) を生み出す、ということである。

他方、シャフツベリは第二の命題で過度の自己情動を批判しているが、自己情動そのものは必要であると主張している。

私的な善あるいは自己の善に対する情動が、どれほど利己的と考えられるとしても、実際に公的な善と一致するだけでなく、それにいくらか貢献しているならば、また、種一般の善にとって、あらゆる個人が分かちあうべきものであるとすれば、その情動は、いかなる意味においても悪や非難すべきものでは決してなく、それゆえ、被造物を善良にするのに絶対に必要であると認められねばならない。なぜなら、自己保存 (self-preservation) に対する情動のような情動の欠如が種に害を与えるとすれば、他の自然的情動の欠如と同様、こうした欠乏のために、被造物は悪であり不自然である。⁹

自己情動は個人の自己保存のために必要であり、それを欠くことは個人として不自然なことである。そして、自己保存は人間の社会や種が存続するのに不可欠なものであるから、その意味でも

5 *Virtue or Merit*, bk.I, pt.II, sec.1, p.167.

6 *Virtue or Merit*, bk.II, pt.I, sec.1, p.193.

7 *Virtue or Merit*, bk.II, pt.I, sec.3, p.200.

8 *Ibid.*

9 *Virtue or Merit*, bk.I, pt.II, sec.2, p.170.

自己情動は必要であり、それを欠くことは悪でもある——シャフツベリはこのように自己情動の必要性を主張している。とはいえ、自己情動が必要とされるのは、それが公共の善と一致する場合に限られる。

シャフツベリは証明の中で、公益（公共の善）と私益（個人の善）が一致するだけでなく不可分でもあること、それゆえ、徳が個人にとって有益であり、悪徳が不利益であることを強調している。そして、三つの命題を証明したのちに、「徳あるいは価値に関する研究」の最後を次の言葉で結んでいる。「かくして、あらゆる人にとって徳は善であり、悪徳は悪である」¹⁰。

だが、シャフツベリの証明は、実際には経験に訴える説明にすぎない。しかも、その説明にも問題がある。

第一に、シャフツベリは公益と私益の一致から徳と利益（私益）の一致を導いているが、このことはさらに説明を要する。シャフツベリはもっぱら、公益を目指す「自然的情動」を徳と見なしており、さらに、徳のうちに公益の概念が含まれると明言している¹¹。つまり、徳と公益を同一視しているのである。

第二に、シャフツベリは、徳と公益だけでなく、善と利益も同一視している。厳密には、シャフツベリは利益を善の一つと捉えており、善を利益に還元しているわけではない。しかし、証明の中で公共の善が公益と、個人の善が私益と言い換えられ、善と利益が区別されずに使われているのも事実である。

第三に、この証明は、徳に関するシャフツベリ自身の考えと齟齬をきたしている。証明は、徳が有益であることを説明するものであり、いわば徳への誘い、道徳の外部の話である。その限りでは、証明は徳の本質そのものには関わらない。だが、例えば、ある人物が証明を受け入れ、有徳であろうと決意したとしよう。その人物は、有徳であることが自己の利益になると考えて、利己心からそう決意したのである。他方、シャフツベリの考えでは、徳は行為者の内面のうちにある。それゆえ、その人物は、徳の実践を決意するやいなや、自分をそうするように導いた利己心を退けなければならない。しかし、そのようなことは可能だろうか。あるいは、このように決意して徳を実践する人物は真に有徳であるといえるだろうか。問題があるとすれば、シャフツベリが行為の道徳性を行為者の内面に求めたことにあるが、その立場を維持しようとするれば、証明は挫折せざるをえない。

さらに、証明の根幹に関わる問題として、シャフツベリの「道徳算術」(moral arithmetic)がある。シャフツベリは「徳あるいは価値に関する研究」第2巻「結論」でこう述べている。

我々は、幸福の主たる合計や大まかな勘定を足し算や引き算による如く増減させるすべての事項を計算した。そして、この道徳算術の大系に批判の余地のある箇所がないとすれば、扱われた主題は、数ないし数学に見出されるのと同じだけの明白さを持つと言われるだろう。¹²

シャフツベリの証明はこの道徳算術に基づいている。ところで、道徳算術はいわゆる「反省的感

10 *Virtue or Merit*, bk.II, concl., p.230.

11 *Virtue or Merit*, bk.I, pt.II, sec.3, p.173.

12 *Virtue or Merit*, bk.II, concl., p.229.

覚」(reflected sense)の働きではない。反省的感覚は何が徳であるのか、徳がどれほどの幸福(利益)を生むのかを教えるが、徳のもたらす幸福を計算し、徳を実践するかどうかを決めるのは反省的感覚ではない。反省的感覚は幸福の計算のために必要とされるにすぎない。シャフツペリの「道徳算術」は、徳をその要素とする幸福計算なのである。

ただし、道徳算術は徳を幸福や利益によって基礎づけるものではない。シャフツペリは道徳が利益とは別であることを十分に自覚しており、それに関連してホッブズの道徳論を暗に批判している。また、道徳を賞罰によって基礎づける立場も批判している。それゆえ、道徳算術を根拠にして、シャフツペリが徳を幸福や利益に還元していると誤解してはならない。しかし、少なくとも、道徳算術が幸福や利益の観点から徳を評価するものであることは間違いない。そのために、道徳算術に基づくシャフツペリの証明は、ホッブズの道徳論や賞罰による道徳の基礎づけと実質的に同じことをしているのである。

以上に見たように、シャフツペリの証明には重大な問題がいくつか見出される。シャフツペリは道徳算術を通じて徳と利益の一致を証明しようとしたのであるが、結局のところ、シャフツペリの場合、徳や善の観念は利益の観念によって侵されている、あるいは、徳は利益に合わせて作り直されているのである。

2 私人の悪徳、公共の利得—— マンデヴィル

一方、シャフツペリに反対して徳と利益の対立を唱えたとされるのがマンデヴィルである。『蜂の寓話』(*The Fable of the Bees*, 1714/1723/1724)でマンデヴィルが提起したのは、「私人の悪徳、公共の利得」(private vices, publick benefits)、つまり、悪徳であるはずの自己愛(利己心)に基づく行為が結果として社会の利益をもたらす、というパラドックスであった。それは『蜂の寓話』に収められた「ブンブンなる蜂の巣—— 悪者が正直者になる」(*The Grumbling Hive: or, Knaves turn'd Honest*, 1705)のうちに集約されている。この詩のあらすじは次の通りである¹³。

——ある蜂の巣があって、法律や武力で有名で、学問や精励を育成し、すぐれた政治を持っていた。大勢の蜂がその巣に群がり、巣は繁栄していた。蜂たちはおのれの渴望と虚栄を満たそうと努力したが、それは悪者ばかりではなかった。弁護士、医者、僧侶、軍人、大臣、どの商売や地位も詐欺を知っていて、欺瞞のない職業はなかった。それぞれは悪徳に満ちていたが、すべてが揃えば天国であった。徳は政治に教えられて悪徳と親しくなり、それからは極悪人でさえ公益に役立つようになった。貪欲は浪費に仕え、奢侈や高慢は貧乏人を雇い、羨望や虚栄は精励に奉仕し、気まぐれは商売を動かす車輪となった。こうして悪徳は巧妙さを育み、時間と精励に結びついて、生活の便益と真の快樂や慰安や安楽を高め、おかげで貧乏人の生活でさえ以前の金持ちよりも良くなった。それでも蜂たちは他人の詐欺に不平を言い、正直であればと叫ぶ。怒った神は蜂の巣から欺瞞を取り払う。すべての蜂は正直になり、巣はたちまち変わる。肉は下落し、政治家は道化になり、法廷は静かになる。医者や僧侶も改心し、武力は祖国のためにだけ使われる。正直と商売が一致し、浪費家がいなくなり、それで暮らしていた多くの者も仕方なくそれに倣う。気まぐれな時代は過ぎ、高慢や奢侈が減るにつれ、商人は巣から去っていき、残りの者も節制す

13 *Fable of the Bees*, pp.1-24.

るようになる。精励を破滅させる満足が彼らの欲望を押さえる。広い巣に残った蜂は少なく、敵の攻撃には耐えたが、多くの犠牲を出す。苦勞と修練を知った彼らは安樂を悪徳と見なし、節制を重んじ、浪費を避けるために虚ろな木に飛び込んだ、満足と正直という恵みを受けて。「教訓」不平はやめよ、愚か者だけが偉大な蜂の巣を正直な巣にしようとする。悪徳は国家にとって必要である。徳だけで国民は豪勢に暮らせない——

マンデヴィルによれば、この寓話の狙いは、「勤勉で富裕で強力な国家において経験しうる最も上品な生活の便益をすべて享受し、同時に、黄金時代に望みうる徳と無垢のすべてに恵まれることが不可能である」ことを示し、さらに「裕福で繁栄する国民であることを望み、そうした国民として受けられるすべての利得を驚くほど貪りながら、……悪徳や不都合に対して小言を言ったり非難したりする人々が、不合理で愚かである」ことを暴くことにあった¹⁴。そこで、マンデヴィルは、「まさに個人の悪徳が、巧妙な管理によって、全体の壮大さと世俗的幸福に役立つようにされる」こと、そして、正直や徳が一般的になり、節制や無垢や満足が国民的になれば、広大で強力な社会は生まれぬことを示そうとしたのである¹⁵。

ところで、マンデヴィルが悪徳の例として頻繁に挙げているのは、貪欲、虚栄、奢侈である。また、社会の基礎に関してマンデヴィルは次のように主張している。

人間にとって自然な、友好的な性質や優しい情愛も、人間が理性や自制によって獲得できる、真の徳も、社会の基礎ではない。道徳的にも自然的にも、この世で悪と呼ばれているものが、我々を社会的動物にする大原則であり、例外なくすべての商売や職業の堅固な土台、生命と支柱である。¹⁶

そこで、こうしたマンデヴィルの主張は、伝統的な道徳社会の復権を説く人々に対抗して、商業社会を擁護したものと受け止められている。

では、マンデヴィルは道徳を否定しているのだろうか。もちろん、マンデヴィル自身は、そのつもりはない。むしろ、悪徳の礼賛、道徳の風刺といった同時代の批判に反論し、社会における悪徳の意義を示したからといって、悪徳を容認したり奨励したりしているわけではないと弁明している¹⁷。さらに、すべての社会で「徳は奨励され、悪徳は反対されるべきである」¹⁸と説いている。

しかしながら、道徳に対するマンデヴィルの評価は、実際にはかなり曖昧である。例えば、「徳だけで国民は豪勢に暮らせない」¹⁹という詩の一節が意味しているのは、さしあたり、社会の繁栄にとって徳だけでは不十分である、ということだろう。だが、マンデヴィルは一歩進めて、徳が無益であるとも述べている。

抱いている欲望が少ないほど、むやみに欲しがることが少ないほど、人は安樂でいられる。

14 *Fable of the Bees*, p.vii.

15 *Fable of the Bees*, p.viii.

16 *Fable of the Bees*, p.428.

17 Cf. *Fable of the Bees*, p.xi, 95, 257.

18 *Fable of the Bees*, p.255.

19 *Fable of the Bees*, p.24.

自分自身の欲求を満たすことが積極的にできるほど、世話をされるのを求めることが少ないほど、家族の中で愛され、厄介者ではなくなるだろう。平和と調和を愛するほど、隣人に対して慈善心を持つほど、そして、真の徳で輝いているほど、それだけ神と人間に受け入れられることは疑いない。しかし、我々は公正であろう。これらのことは、国民の富や栄光や世俗の偉大さを押し進めるのに、いかなる利得を持ちうるのだろうか、いかなる地上の善をなしうるのだろうか。²⁰

さらに、「ブンブンうなる蜂の巣」の趣旨に従えば、徳（正直・節制・無垢・満足）は、社会を繁栄させるところか、衰退させるものである。それゆえ、社会の富（幸福・利益・壮大さ）にとって徳はむしろ有害である、ということになる。事実、マンデヴィルはシャフツベリを批判して、シャフツベリの推奨する穏やかな徳は怠け者を生み出すのに役立つだけであり、人間を労働や精励に適したものにはせず、偉大な業績や危険な事業に向かわせないと主張している²¹。

では、マンデヴィルは徳を無益なもの、あるいは有害なものと考えていたのだろうか。また、徳と利益が本性上対立すると考えていたのだろうか。そう断言することもできない。『蜂の寓話』に収められた「道徳的徳の起源についての研究」(An Enquiry into the Origin of Moral Virtue, 1714) で、マンデヴィルは徳の起源を明らかにし、徳に一定の意義を認めているからである。マンデヴィルの考えでは、社会の利益を顧慮する人々にとって、道徳は人間を支配するために必要なものであった。

マンデヴィルは徳の起源について次のように説明している²²。利己的な動物である人間を力だけで押さえることは不可能である。そこで、社会の確立に苦勞した立法者や賢人は、欲望にふけるよりもそれを克服する方が有益であり、私的な利益に見えるものよりも公的なものに留意する方がはるかに良いと、人々に信じさせようとした。そして、道徳家や哲学者はその正しさを証明しようとした。だが、自製の代償として享受するに値するものを示さなければ、自己の利益よりも他人の利益を優先させるように人々を説得できそうになかった。そこで、彼らは「称賛」(praise) と「侮辱」(contempt) という想像上の報いを考え出したのである。人間には「自負」(pride) という情念がある。彼らはそれに気づき、「追従」(flattery)こそが人々を支配する最良の方法であると悟る。そこで、彼らはまず名誉と恥の観念を人々に教える。そのうえで、公共の福祉と自制をめざす高尚な人間と、私益を追求し自制ができない卑俗な人間とを区別し、前者に名誉を、後者に恥を結びつける。そして、自制にできる限りの称賛を与える。その結果、人々は政治家の追従に自負を刺激されて称賛や名誉を望み、他の情念を押さえて有徳に行為するようになるのである。つまり、「徳とは追従が自負に生ませた政治的な申し子である」²³。

明らかに、人間を従順にするだけでなく互いにとって有用にするために、巧みな政治家によって持ち出された、道徳の最初の基礎は、野心家が莫大な数の人間からより多くの利得を収獲し、彼らをより容易かつ安全に支配するように、主として考案されたのである。²⁴

20 *Fable of the Bees*, p.410.

21 *Fable of the Bees*, p.382.

22 *Fable of the Bees*, pp.28-37.

23 *Fable of the Bees*, p.37.

24 *Fable of the Bees*, p.33.

さらに、マンデヴィルによれば、道徳は個人にとっても有益である。

他人の労苦と自制の果実を収穫し、同時に、さほど邪魔されずに自分の欲求にふけられるように、公共精神を誉めそやすことは、彼ら〔自分の欲求を満足させることだけに努める人々〕のうちで最もひどい者にこそ利益であったから、彼らは……公共のことを顧慮せず、自分の欲求を満足させるために、人間が行うすべてのことを、悪徳と呼ぶことに、……そして、自然の衝動に逆らい、善良であろうという理性的な野心から、他人の利得や、自分の情念の克服に努める人間によるすべての行為に、徳という名前を与えることに同意した。²⁵

以上が徳の起源に関するマンデヴィルの説明である。マンデヴィルの描く道徳は、社会の利益であれ、個人の利益であれ、利益の観点から求められたり受け入れられたりするものであった。したがって、マンデヴィルは、徳と利益の対立よりもむしろ、利益のための徳、徳に対する利益の優位を唱えていたのである。

3 良心と自己愛 — バトラー

それに対して、バトラーは『説教集』(*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, 1726/1729*)で、利益に基づく生き方が決して道徳的な生き方ではないことを主張している。

一般の人々がおのれのうちに自己愛の原理を育むとしよう。この世で自分自身のために得ることができる最大の幸福は何であるかを、時おり座して考えるのに人々が慣れるとしよう。何かの個別的な情念によって逸らされることなく、この世の主たる善と自ら考えるものを一様に追求するほどに、自己愛が強く優勢であるとしよう。その場合、自己愛は明らかに無数の愚行や悪徳を防ぐであろう。これがおおよそエピクロス派の哲学体系であった。じつところ、それは決して宗教的な生き方ではないし、道徳的な生き方でさえない。²⁶

そして、バトラー自身は人間が本来は道徳的存在であると主張している。バトラーによれば、人間本性は三つの階層からなる一つの体系である。すなわち、まず「欲求」(appetites)「情念」(passions)「情愛」(affections)という個別的な原理があり、その上位に「自己愛」(self-love)「仁愛」(benevolence)という一般的原理が、さらに階層の頂点に「良心」(conscience)という反省の原理が位置している。この体系としての人間本性には徳の実現という目的があり、諸原理はこの目的のもとで本来は調和し、それらの間には根本的な対立はない。

では、人間本性の体系の頂点に立つ「良心」とはいかなるものか。バトラーは良心の働きについて次のように考えている。良心とはまず、(特に自己に対する)道徳判断の能力、すなわち「自己の心情、気質、行為を是認ないし否認する原理」²⁷である。良心は、行為やその動機、行為

²⁵ *Fable of the Bees*, p.34.

²⁶ *Fifteen Sermons*, pref., para.41, p.15.

²⁷ *Fifteen Sermons*, ser.1, para.8, pp.21-2.

者の性格について、その善悪、正邪、正義と不正を判断する²⁸。そして、その判断は（行為の結果として生じる）利益や幸福には関わらず、それらに独立して下されるのである²⁹。

だが、良心の働きは自己に対する道徳判断だけではない。良心はさらに、その判断を通じて行為を統制する原理でもある。バトラーによれば、良心は「我々の本来の統治者（proper governor）となるべく、すべての下位の原理、情念、行為の動機を指導し統制するべく、心中に置かれた」のであり、「これがその権利であり任務である」³⁰。このように、良心は人間本性の本来の統治者であり、自己愛や仁愛、欲求・情念・情愛という下位の諸原理に優越し、下位の諸原理を指導し統制するのである。

そして、バトラーによれば、良心が命じるのが徳の実践であるから、この良心に従う限りで「人間は道徳的行為者（moral agent）であり、自分自身に対して法である」³¹。こうして、本来の統治者たる良心に従うことで、人間は徳を実践し、「道徳的行為者」になるのである。バトラーは「徳は人間の本性に従うことにある」³²と唱えているが、それは、人間本性の体系の頂点に立つ良心に従うことで、徳が実現される、という意味に他ならない。

さらに、バトラーは、良心が「本性と種類において他のすべての原理に優越し、優越するという自らの権威を持つ原理として考えられるべきである」³³と述べ、良心の権威を強調している。バトラーはそれを「自然的至高性」（natural supremacy）と呼び³⁴、利己主義者やシャフツベリが良心の至高性を考慮していないと批判している。そして、バトラー自身は、良心を人間本性の体系の頂点に位置づけ、その至高性を強調することで、道徳的行為者の観念を導いたのである。ところが、その一方で、バトラーは良心と自己愛が一致すると説いている。

合理的な自己愛と良心は、人間の本性における主要で優越した原理である。なぜなら、他のあらゆる原理が破棄されても、行為は人間の本性に適合するかもしれないが、この二つの原理のいずれかが破棄されるならば、行為は人間の本性に適合しなくなるからである。良心と自己愛は、もし我々が真の幸福を理解するならば、つねに同じ道に我々を導く。義務と利益は完全に一致する。現世ではおおよそ一致するが、将来や全体を考えに入れるならばまったく、あらゆる例において一致する。このことは、事物の真正で完全な統治という概念のうちに含まれている。³⁵

普通の人生において、我々の義務と利益と呼ばれるものとの間にはほとんど不一致がないことは明白である。また、義務と、我々の目の真なる利益、利益とは幸福や満足のことであるが、それらの間に不一致があることは、はるかに稀である。そういうわけで、自己愛は、

28 *Fifteen Sermons*, ser.2, para.8, p.31.

29 Cf. *Fifteen Sermons*, pref., para.39, p.14, ser.12, para.31 note, p.120.

30 *Fifteen Sermons*, ser.2, para.15, p.33.

31 *Fifteen Sermons*, ser.2, para.8, p.31.

32 *Fifteen Sermons*, pref., para.13, p.4.

33 *Fifteen Sermons*, ser.2, para.8, p.31.

34 *Fifteen Sermons*, ser.2, para.16, p.34.

35 *Fifteen Sermons*, ser.3, para.9, p.39.

この世の利益に限られてはいるが、概して徳と完全に一致しており、我々を〔徳と〕同じ人生の行路へ導く。だが、このことに対する例外がどれほどあるとしても、それはふつう考えられているよりもはるかに少ないのだが、事物の最終的な配置では、すべてのものが正しく置かれる。完全な精神の指揮と統治の下で最終的に悪が善に勝ると考えるのは、明らかに不合理である。³⁶

良心（義務・徳）と自己愛（利益・幸福）の一致は、『説教集』の中で繰り返し主張されている。だが、良心と自己愛の一致という主張は、良心の至高性という主張と相容れないようにも見える。そこで、良心と自己愛が一致する仕方が問題になるが、バトラーが具体的に考えているのは、適度な自己愛が良心によって是認され、他方、良心に基づく行為が自己愛を満足させる、というものである³⁷。また、良心と自己愛の一致は、バトラーの言う「神の道徳的統治」(moral government of God)によって保証されている。つまり、バトラーの考えでは、良心に従うことで人間は神から幸福を与えられるのである³⁸。したがって、良心と自己愛の一致は、良心の至高性を否定するものではない。

だが、バトラーは、良心と自己愛の一致を説くだけでなく、さらに、道徳的行為が自己愛（幸福）によって正当化される必要があると語っている。

幸福と不幸の観念は、あらゆる観念のうちで我々に最も近く最も重要である……徳や道徳的公正は、本当はまさに、正しく善いものへの情愛や追求それ自体のうちにある。しかし、我々が冷静でいる時には、個々の追求が我々の幸福のためになる、あるいは少なくともそれに反しないと確信するまでは、こうした追求を、また他のいかなる追求も自分自身に対して正当化することができないことは、認められなければならない。³⁹

この一節は、自己愛にできる限り譲歩するという趣旨のバトラー自身の発言もあって、様々に解釈されてきた。それは、良心に対する自己愛の優位を唱えているようにも見える。そこで、バトラーの真意を明らかにしなければならない。

バトラーによれば、人間は、その本性の構造上、自己に関わるものにより強い感受性とより深い関心を持たざるをえない⁴⁰。それゆえ、利益が良心よりもはるかに強大で、良心に勝ることがしばしばある⁴¹。他方、ある気質や行為が義務であり、その反対が悪徳であると確信しても、それは人間の気質や行為にかすかな影響しか持ちえない⁴²。このように、行為の動機としては、自己愛は良心の命令よりも影響力がある、とバトラーは考えていたのである。先の一節はまさに、自己愛が強い影響力を持つことを述べたものに他ならない。バトラーは、自己愛が有力な原理であるという人間本性の事実について述べているのであって、ここに良心に対する自己愛の優位を

36 *Fifteen Sermons*, ser.3, para.8, p.39.

37 Cf. *Fifteen Sermons*, pref., para.39, p.14, ser.11, para.13, p.105, ser.11, para.15, p.106.

38 *Nature of Virtue*, para.9, p.152.

39 *Fifteen Sermons*, ser.11, para.20, pp.109-10.

40 *Fifteen Sermons*, ser.8, para.7, p.75.

41 *Fifteen Sermons*, ser.2, para.3, pp.28-9.

42 *Fifteen Sermons*, ser.9, para.21, p.85.

見出すことはできない。

むしろ、この一節から明らかになるのは、バトラーが良心と自己愛の一致を説いた意図である。徳は正しく善いものへの情愛や追求のうちにあるが、その追求は「我々の幸福のためになる、あるいは少なくともそれに反しないと確信するまでは」正当化されない。つまり、「徳がこの世に存在することは、それが私的な利益や自己愛に反しないように見えることに依存している」⁴³。だが、裏を返せば、「この〔徳への〕責務が人類に対して実際に持ちうる影響力がどれほど少ないとしても、利益や自己愛に訴えて徳を実践させる……ことができるだろう」⁴⁴。バトラーはこのように考えて、良心と自己愛の一致を説いたのである。

しかしながら、そのためにバトラーは自己愛を格上げし、良心の権威をかえって危うくしている。バトラーの議論では、自己愛は欲求・情念・情愛と区別され、冷静で合理的な原理と見なされている。また、自己の利益や幸福を目指す「慎慮」(prudence) が徳の一つに数え入れられている⁴⁵。そして、良心がそもそも自己愛に対抗する原理として持ち出されているのである。だが、じつは、このことがバトラーの議論に固有の意義であり、近代イギリス道徳哲学におけるバトラーの人間本性論の重要な意義であると考えられる。

4 黙約—— ヒューム

シャフツベリ、マンデヴィル、バトラーの道徳思想に共通しているのは、利益(自己愛)の台頭である。徳は利益に侵食されたり、従属させられたり、譲歩させられたりする。この傾向は次第に強まり、ヒュームやスミスの道徳思想ではいっそう明確になっている。そのことは徳と利益をめぐる両者の議論のうちにも見出される。シャフツベリ、マンデヴィル、バトラーはいずれも、「徳」(あるいは「悪徳」)を出発点として「利益」に至るといふ方向の議論をしている。それに対して、ヒュームとスミスは、「利益」を出発点として「徳」に至るといふ逆の方向の議論をするのである。そして、こうした議論の転回点に立っているのがヒュームである。

ヒュームはまず、シャフツベリやバトラーと同様の議論をしている。『道徳の原理に関する研究』(*An Inquiry concerning the Principles of Morals*, 1751) の「結論」で、彼は「(徳への)義務は各人の真の利益でもある」⁴⁶ ということを明らかにしようとしている。もっとも、ヒュームはそれを主題にはしていない。慣例に倣って話題にしたにすぎないようにも思える。彼は次のように語っている。

価値や徳に伴う道徳的是認については説明したので、残されているのは、我々の利益に関わる、価値や徳への責務について手短かに考察すること、そして、自分自身の幸福を顧慮するすべての人々にとって、あらゆる道徳的義務を實踐するのが最も割に合うのかどうかを手短かに研究することだけである。⁴⁷

43 *Fifteen Sermons*, ser.11, para.21, p.110.

44 *Fifteen Sermons*, pref., para.28, p.10.

45 *Nature of Virtue*, para.6, p.150.

46 *Principles of Morals*, sec.9, para.16, p.153.

47 *Principles of Morals*, sec.9, para.14, p.152.

ヒュームはこの課題を簡単に片づけている。その理由は徳の本性に関する彼の考えのうちに見ることができる。

ヒュームは徳を四種類に大別している。彼はそれを徳の「四つの起源」⁴⁸と呼んでいる。それによれば、徳は、①本人にとって有用な (useful) 性格 (勤勉, 思慮, 儉約など), ②他人にとって有用な性格 (正義, 誠実, 人間性, 仁愛など), ③本人にとって快適な (agreeable) 性格 (平静, 快活, 威厳など), ④他人にとって快適な性格 (上品, 礼儀正しさ, 機智など) に分けられる。このリストから明らかなように、ヒュームは徳の本性をその有用さ (あるいは快適さ) に置いている。彼自身、「心の有用な性質がその効用のゆえに有徳であることは、ほとんどの人が直ちに認めるだろう」⁴⁹と述べている。

そこで、徳と利益をめぐるヒュームの説明は次のようになる。まず、①と③についてヒュームは、「それらを所有する人物にとって直接有用であるか快適である徳が、利己心の観点から望ましいということは、確かに証明する必要はなからう」⁵⁰と語っている。徳性を効用に置くヒュームにとっては、それは当然のことであろう。次に、④については、「行儀の良さや機智, 礼儀正しさや上品といった人好きのする徳が、その反対の性質よりも望ましいことも、同じく証明する必要がないように思われる」⁵¹と述べるに止まっている。では、②についてはどうだろうか。ヒュームはこう説明している。「仁愛や友情, 人間性や優しさ, ……これらの徳はさらに、快い意識や思い出を伴うし、他人に関してだけでなく自分自身に関して、我々を上機嫌にしつづける。その間、我々は、人類と社会に対する自らの役割を果たしたという快適な反省を維持する」⁵²。「心の内が平和であること、清廉さを自覚していること、自らの行動を満足して顧みること、これらは幸福にとってまさに必要な事柄であり、それらを重要と感じる正直な人は誰でも、それらを大事にし、奨励するだろう」⁵³。要するに、徳は自己満足を与える、という説明である。ただ、こうした説明は、シャフツベリやバトラーがすでに行ってきたものであった。

だが、シャフツベリやバトラーと違い、ヒュームは逆の方向の議論も展開している。つまり、「利益」から「徳」へ、という方向の議論である。例えば、『人間本性論』(A Treatise of Human Nature, 1739-40) では、「自己利益」(self-interest) が端緒となって社会が形成され、「正義の徳」が確立されると論じている。そこで、その議論について見ていくことにしたい。

ヒュームはまず、社会が有用であることを強調している。

社会によってのみ、人間はおのれの欠点を補い、他の生物と等しいところまで高まり、他の生物に勝つこともできる。社会によって、人間の弱点はすべて補償される。……諸力の結合により、我々の力は増す。仕事の分割により、我々の能力は増大する。そして、相互の援助により、我々が運命や偶然に曝されることは少なくなる。こうして力と能力と安全が加わることで、社会は有利になる。⁵⁴

48 Ex. *Principles of Morals*, sec.9, para.12, p.151, *Human Nature*, pt.3, sec.3, chap.1, para.29, p.377.

49 *Human Nature*, pt.3, sec.3, chap.6, para.2, p.394.

50 *Principles of Morals*, sec.9, para.17, p.153.

51 *Principles of Morals*, sec.9, para.18, p.154.

52 *Principles of Morals*, sec.9, para.21, p.155.

53 *Principles of Morals*, sec.9, para.23, pp.155-6.

54 *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.3, p.312.

そして、ヒュームによれば、人間は社会の有用性に気づき、互いに「黙約」(convention)を交わり、黙約を通じて社会が形成される。ヒュームのいう「黙約」とは「共通の利益についての一般的な感覚」(general sense of common interest)のことであり⁵⁵、また、黙約を通じて社会が形成されることで「外的財物の所持の安定性」が達成されるとヒュームは主張している⁵⁶。このように、ヒュームの描く社会はまさに「利益」に基づく社会である。

しかし、黙約による社会の形成が簡単に実現されるようには思えない。ヒューム自身、そのことを自覚している。彼は、その障害の一つとして、「利己心」(selfishness)、とくに「利得愛」(love of gain)を挙げている。ヒュームの考えでは、利己心は人々の結合にとって不都合な自然的気質であり⁵⁷、社会の設立はとくに利得愛の規制にかかっている⁵⁸。もっとも、ヒュームは、そうした障害は克服されると見ている。

利益に関わる情動を規制することのできる情念は存在しない。ただ、その情動自身が、自らの方向を変更することによって、おのれを規制することができるのである。ところで、この変更は少し考えるだけで必ず起こるに違いない。なぜなら、明らかに、その情念は放任されるよりも抑制される方がはるかに満足させられるからであり、暴力と普遍的な放縦に伴うに違いない孤独で惨めな状況に陥るよりも、社会を保つ方が、財産の獲得がはるかに進むからである。⁵⁹

このように、利己心のいわば方向転換によって社会の形成における障害が克服されるとヒュームは考えているのである。ところで、ヒュームの議論は、悪徳であるはずの利己心が社会を發展させるという、マンデヴィルの「私人の悪徳、公共の利得」のパラドックスを思い起こさせる。しかし、ヒュームは「人間本性の善悪」の問題と「社会の起源」の問題が別であることを強調し、利己心が有徳であるか悪徳であるかを不問に付している⁶⁰。それゆえ、ヒュームの議論は、マンデヴィルのパラドックスとは異なるし、それをいくらか解消している。また、マンデヴィルの説明では、人々が社会の有用性に気づいて黙約を交わすわけではない。ヒュームの描く人間は、自分にとって何が「利益」であるかをいっそう深く理解している。それゆえ、ヒュームの議論はマンデヴィルの説明よりも進んでいる。

だが、ヒュームの議論はここで終わるわけではない。彼はさらに、黙約を通じて社会が形成され、(同時に)正義の観念や規則が成立したのちに、正義の徳が確立されると主張している。彼はその理由を公益への「共感」に求めている。

我々は共感によって彼ら [不正義を犯す人物に近づくすべての者] の不快を共にする。さて、人間の行為のうちで一般的に眺めて不快を与えるものはすべて悪徳と呼ばれ、同様に満

55 *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.10, pp.314-5.

56 *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.9, p.314.

57 *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.5, p.313.

58 Cf. *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.12-3, p.316.

59 *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.13, p.316.

60 *Ibid.*

足を生むものは何であれ徳と称される。このことが、道徳的善悪の感覚が正義と不正義に伴う理由である。……自己の利益が正義の確立への根源的動機であるが、公的な利益への共感が正義の徳に伴う道徳的是認の源泉である。⁶¹

こうして、ヒュームは、「自己利益」を端緒として、「黙約」による社会の形成、「正義の観念(規則)」の成立、「(公益への)共感」による「正義の徳」の確立という、徳と利益をめぐる新たな議論を示したのである。

5 徳への道と財産への道 — スミス

次に、スミスについて検討することにした。まず、スミスは徳の本性に関して、徳性を効用に置くヒュームの立場を批判し、自らの体系がそれとは異なると明言している⁶²。そして、スミス自身は、行為の徳性が動機の適正な程度 — 「適宜性」(propriety) — にあると考えており⁶³、それが「中庸」(mediocrity)を意味するとも述べている⁶⁴。スミスが徳性を適宜性に求めたことは重要である。なぜなら、それによって、自己愛を正当化することが可能になったからである。スミスの考えに従えば、いかなる動機であろうと、その程度が適正であれば是認されることになる。実際、スミスは「自己愛はしばしば行為の有徳な動機でありうる」⁶⁵と語っている。

では、スミスは徳と利益の関係についてどのように考えていたのだろうか。『道徳感情論』(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759)の第6版(1790)には、次の一節がある。

生活上の中流および下流の地位においては、徳への道と財産への道(the road to virtue and that to fortune)とは、少なくともそうした地位の人々が獲得することを相応に期待できるような財産への道とは、幸いにも大抵の場合、ほとんど同じである。⁶⁶

スミスによれば、中流や下流の職業において、職業上の能力は、慎慮・誠実・堅実・節度といった徳と結びつけば必ずや成功するに違いない。また、彼らの成功は隣人の評判にかかっており、彼らにあっては「正直は最良の策」は真理である⁶⁷。

じつは、「徳への道と財産への道」に関するスミスの主張は曖昧であり、彼自身は両者の一致についてやや懐疑的であったようにも見える。だが、そうであっても、両者が本来は一致すべきであると彼が考えていたのは明らかである。むしろここで問題にしたいのは、スミスの議論の方向である。それは、シャフツベリやバトラーの議論と似て非なるものである。具体的にいえば、シャフツベリが証明しようとしたのは、公的な善を導くがゆえに有徳である「自然的情動」が、同時に私的な喜び(「自己享受」)を生み出す、ということであった。また、バトラーが人々に説

61 *Human Nature*, pt.3, sec.2, chap.2, para.24, pp.320-1.

62 *Moral Sentiments*, pt.VII, sec.iii, chap.3, para.17, p.327.

63 *Ex. Moral Sentiments*, pt.I, sec.i, chap.3, para.1, p.16.

64 *Moral Sentiments*, pt.I, sec.ii, intro., para.1, p.27.

65 *Moral Sentiments*, pt.VII, sec.ii, chap.4, para.8, p.309.

66 *Moral Sentiments*, pt.I, sec.iii, chap.3, para.5, p.63.

67 *Ibid.*

得しようとしたのは、良心に服従し、徳を实践することが、同時に人間を幸福にもする、ということであった。両者は共に徳を議論の出発点にしている。それに対して、スミスの議論は、個人の利益や幸福をその出発点にしており、徳をその手段（あるいは結果）と捉えている。明らかに、スミスの「徳への道と財産への道」は、シャフツベリの「徳と利益」やバトラーの「良心と自己愛」とは異質の議論である。それはまさに、自己愛を正当化する論理である。

だが、「徳への道と財産への道」よりも有名であり、それだけ重大であるのは、「見えざる手」の教説であろう。スミスは『国富論』(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776)の中で次のように述べている。

たしかに、彼はふつう、公共の利益を促進しようと意図しているのではないし、どれだけ促進しているのかを知っているのでもない。……彼は自分自身の安全だけを意図し、……自分自身の利得だけを意図しているのであるが、この場合にも、他の多くの場合と同じく、彼は見えざる手 (*invisible hand*) に導かれて、自分の意図ではまったくなかった目的を推進するのである。⁶⁸

スミスの「見えざる手」は「私益と公益」の一致を唱えるものである。スミスは（シャフツベリと異なり）徳を公益に還元していないから、「見えざる手」は「徳への道と財産への道」とはまったく別の議論である。それは、後者とは異なる仕方で、つまり、道徳を介在させずに自己愛を正当化する論理である。

スミスは、道徳を適宜性によって説明することで、自己愛を道徳的に正当化し、「徳への道と財産への道」「見えざる手」という自己愛を正当化する論理も提示した。しかし、彼は自己愛を無条件に正当化したわけではない。

富と名誉と地位を目指す競争において、すべての競争者を追い越すために、彼はできる限り力走してよいし、あらゆる神経や筋肉を最大限に働かせてよい。だが、競争者のうちの誰かを激しく押し下したり、投げ倒したりすれば、観察者たちの寛大さは完全に終わる。それはフェア・プレイの侵害であり、観察者が許すことのできないものである。⁶⁹

つまり、観察者によって是認される自己愛だけが正当化されるのである。正確には、「公平な観察者」による「共感」が自己愛の正当化の条件である。「徳への道と財産への道」や「見えざる手」はスミスの「適宜性」の道徳を前提にし、それによって支えられている。「適宜性」の道徳こそ（スミスの考える）経済社会の倫理なのである。また、「徳への道と財産への道」や「見えざる手」は自己愛を悪徳とは見なさず、私益と徳を、あるいは私益と公益を直結させるものでもない。それゆえ、スミスの議論はマンデヴィルの「私人の悪徳、公共の利得」のパラドックスを解消したといえる。

しかしながら、「徳への道と財産への道」や「見えざる手」が前提にしている「適宜性」の道徳、すなわち、経済社会の倫理は、（スミス自身の言葉でいえば）「普通の程度の道徳」にすぎな

68 *Wealth of Nations*, bk.IV, chap.ii, para.9, p.456.

69 *Moral Sentiments*, pt.II, sec.ii, chap.2, para.1, p.83.

い。

……普通の程度の道徳 (the common degree of the moral) には、何の徳性もない。徳性とは卓越性 (excellence) であり、粗野で平凡なものをはるかに越える、並外れて偉大で美しいものである。……この点で、徳性と単なる適宜性との間には、感嘆され祝福される価値のある性格や行為と是認される価値しかない性格や行為との間には、相当な違いがある。⁷⁰

ここでは、スミスは徳性と単なる適宜性を区別している。これは徳性に関するスミス自身の見解と矛盾しているように見えるが、彼の真意は次の一節に示されている。

我々自身の価値を評価する場合、我々自身の性格と行動を判断する場合、我々がそれらを自然に比較する二つの異なる基準がある。一つは、厳密な適宜性と完全性 (perfection) の観念であって、それは各人が認識しうる限りのものである。もう一つは、この観念に接近している程度であり、それは世間で普通に達成される程度であり、我々の友人や仲間、競合者や競争者が現実に到達したであろう程度である。⁷¹

つまり、スミスにとって徳性とは「厳密な適宜性」(完全性)であり、単なる適宜性とはそれに「接近している程度」である。そして、経済社会の倫理における「適宜性」とは、「世間で普通に達成される程度」の適宜性のことに他ならない。

問題はむしろ、スミスが二つの基準を設定したことであり、正確には、第二の基準を提示したことである。それは道徳の水準を引き下げることにつながるだろう。実際、スミスの議論にはその傾向が見られる。例えば、「富と地位と名誉を目指す競争」で求められていたのは「フェア・プレイ」、すなわち、公平な観察者に是認されること(単なる適宜性)であって、徳性(厳密な適宜性)ではない。それゆえ、そこでは、徳は考慮の外に置かれている。また、利己的な活動が徳に結びつくとはいえ、スミスによれば、徳が行為者にとって目的そのものであるわけではない。

では、「何の徳性もない」「普通の程度の道徳」に基づく社会とはどのようなものだろうか。この問いに示唆を与えているのは、社会の存立に関するスミスの議論である。

社会は、様々な人々の間で、様々な商人の間でのように、互いの愛情や情愛がなくとも、それが有用であるという感覚によって存立するだろう。……慈善は社会の存在にとって正義ほど不可欠ではない。社会は、慈善がなくとも、最も心地よい状態ではないとはいえ、存立するだろう。だが、不正義が広まれば社会は完全に破壊されるにちがいない。⁷²

正義は「社会の支柱」であり、慈善は「社会の装飾」にすぎない⁷³。スミスは正義を社会の存立条件と考えているが、この議論で描かれている最低限の社会こそ、「普通の程度の道徳」に基づ

70 *Moral Sentiments*, pt.I, sec.i, chap.5, para.6-7, p.25.

71 *Moral Sentiments*, pt.VI, sec.iii, para.23, p.247.

72 *Moral Sentiments*, pt.II, sec.ii, chap.3, para.2-3, p.86.

73 *Moral Sentiments*, pt.II, sec.ii, chap.3, para.4, p.86.

く社会である。それは「利益」が支配する社会であり、そこでは正義だけが必要とされ、他の徳は装飾にすぎない。

さらに、スミスの考えでは、人々に正義を遵守させるのは「義務感」(sense of duty)であった。義務感とは徳の「一般的規則への顧慮」のことであるが、それは「人間生活において最も重要な原理、それによって人類の大半が自己の行為を指導することのできる唯一の原理である」⁷⁴。そして、とくに正義に関しては「最大の頑固な粘り強さで一般的規則そのものを厳守する人が、最も推奨され、信頼されるべき人」なのである⁷⁵。それゆえ、「普通の程度の徳」において人々に求められているのは、正義を遵守させる「義務感」だけである。人々が徳をそれ自体として目指すことはない。

おわりに

これまでの検討から明らかなように、徳と利益をめぐる 18 世紀イギリスのモラリストたちの言説は、徳から利益に至る議論(シャフツベリ、バトラー、ヒューム)から、利益から徳に至る議論(ヒューム、スミス)へと移行している。つまり、徳が有益でもあることを示すことで徳と利益の調和を図ろうとする議論から、徳を利益から導くことで両者の対立を解消し、同時に利益を道徳的に正当化しようとする議論へと移行したのである。

こうした議論の移行が示しているのは、徳の没落、義務の優位、新たな徳の誕生、徳の引き下げである。徳は(シャフツベリやバトラーの議論では)主役であったが、のちに(ヒュームやスミスの議論では)利益に主役の座を明け渡した。つまり、徳は利益に対抗しえなかったのである。そして、徳の没落に伴い、(スミスの「義務感」のように)義務がいっそう重視されるようになった。義務は、利益に対抗する原理として期待され、徳に代わって徳の中心を占めるようになったのである。このことは、徳の関心が人間本性から社会制度へと移行しつつあったことも意味している。さらに、新たな徳、すなわち、利益に基づく徳(ヒュームの「黙約」)、経済社会の倫理(スミスの「普通の程度の徳」)が誕生した。それらは利益の支配する最低限の社会に相応しい徳であった。徳はこうして引き下げられたのである。

そして、徳の没落、義務の優位、新たな徳の誕生、徳の引き下げ、という事態こそ、経済発展—— および経済発展に由来する自己愛や利益の台頭 —— に伴う徳思想の変容の内実であった。

付記 本稿は、日本イギリス哲学会第 26 回研究大会(2002 年 3 月 29・30 日、香川大学)および日本倫理学会第 53 回研究大会(2002 年 10 月 12・13 日、一橋大学)での報告に若干の加筆・修正を施したものである。また、論述上の必要から、拙稿「良心の興亡 —— 近代イギリス徳哲学研究 ——」(『北海学園大学 経済論集』第 49 巻第 3 号、2001 年 12 月)での議論を再構成したところがある。議論の詳細については拙稿を参照されたい。なお、本稿は平成 13~14 年度文部科学省科学研究費補助金(若手研究(B))による研究成果の一部である。

74 *Moral Sentiments*, pt.III, chap.5, para.1, pp.161-2.

75 *Moral Sentiments*, pt.III, chap.6, para.10, p.175.