

アダム・スミスの慣習論

—『道徳感情論』第五部を中心に—

木宮正裕

1. はじめに

本報告は、アダム・スミスの慣習論を検討するとともに、スミスの道徳判断が文化横断的になされることを意図されていたか否かを考察することを目的とする。スミスにとって、慣習 *custom* と流行 *fashion* は、「人類の道徳感情に大きな影響力」を持ち、「非難すべきもの、または、称賛に値するものについて、異なる時代と国で広まっている、多くの不規則で不協和な意見の主たる原因」 (*TMS*, 194/ (下) 47 頁)⁽¹⁾となっている原理である。二つの事象を結びつけることが、本来は不適切であったとしても、想像力が二つを結びつける習慣 *habit* を獲得してしまうと、その「不規則性」が人びとにとって快適な配列となるのである。『道徳感情論』第五部でのスミスの目的は、この慣習が、どのようにして継続性を獲得するかと、どのような動因で変化していくのかを説明することにあつた。

ただし、「流行は、慣習の部分集合」 (*Smith* 2013, 516) である。例えば、慣習は、衣服の形態を規定するが、流行は、優美な衣服とはどういうものかを規定する。本稿では、人びとの生活態度や判断の形態が、どのように生じてきたのかというスミスの説明に焦点を当てる。それゆえ、以下では、スミスの慣習に関しての議論を行う。

スミスは、慣習論を考察するにあたって、ヒュームの議論を参照したように思われる。そこで、スミスとヒュームの慣習論の比較から、スミスの独自性を明らかにする。特に、本報告では、スミスがヒュームの慣習論から継承した側面と批判した側面を見る。ヒュームと比較した際の、スミスの慣習論の独自性は、感受性としての同胞感情が、慣習の形成に対して果たす役割を重視したことにある。それゆえ、本報告では、慣習と感受性の関係について議論する。それにより、スミスは、慣習の変化を説明するのである (3 節)。

さらに、スミスの慣習論は、公平な観察者が、文化横断的な判断をすることが可能かという問題と関わっている。スミスは、慣習を議論するに当たり、単純な文化相対主義と、単純な普遍主義の両側面を批判することを意図していたが、そのどちらへの批判をより重要と見るかで、解釈が分かれる。本報告では、見慣れない実践を見たときの私たちの反応について、スミスがどう見ていたのかを見ることによって、スミスは、文化横断的判断を

⁽¹⁾ 『道徳感情論』からの引用は、*TMS* と略記し、ページ数、と水田訳の頁数を記す。ただし、訳文は、適宜、表現を改めた。

行うような公平な観察者を想定してはいなかったということを議論する（4節）。

2. 先行研究

これまで、スミスの公平な観察者が、特定の社会的文脈に固着しているかについての議論が行われてきた。多くの場合、自説の根拠として持ち出されるのは、スミスの慣習論での議論である。第一に、スミスが慣習論で示したのは、公平な観察者は個別の社会が生み出した文脈依存的なものということであり、スミスが認めようとしたのは、「多くの公平な観察者が存在する」（Campbell 1971, 145）ことであると考える立場がある⁽²⁾。他方、第二に、スミスの公平な観察者が、社会的文脈から引き出されることは認めつつも、スミスの慣習論での古代ギリシアにおける嬰兒殺しの事例を根拠として、「慣習は異なる諸社会や諸個人についての真実を把握する私たちの能力を必ずしも妨げるものではない」（Griswold 1999, 350）と見なす立場がある。つまり、公平な観察者は、歴史性や個別的な文脈から離れた、普遍的で文化横断的な道徳的判断を可能にするものとする立場である⁽³⁾。

さらに、いわば、この両者の中間に位置する立場として、正義・自由といった概念には、普遍性が存在することも強調しつつ、人びとの道徳感情が慣習の変化とともに発展するために、時代と国によって道徳判断も多様となることにも重要性を見出す立場がある⁽⁴⁾。例えば、新村は、スミスの慣習論の分析から、あらゆる時代・社会に普遍的に妥当する適宜性と、それぞれの時代・社会ごとの人びとの共感から形成される公平な観察者によって判断される適宜性の二つの側面があることを導き出す。そして、各時代・社会に生きる人びとの正義的感情が変化し、発展するにつれて、一般的諸規則もまた、「歴史的に変化し発展してきた」（新村 1994、330 頁）ことを強調する。このように、時代を経るにつれて、公平な観察者の判断基準も変化することを、スミスの道徳哲学のメリットと見なすのである。

本報告は、基本的に第三の立場を支持する。しかし、指摘されつつも重要視されずにきたと思われる、感受性と慣習の関係に着目することによって、スミスの道徳哲学の文化相対主義的・多元主義的な側面を、より強調して解釈したい。

⁽²⁾ Campbell (1971, 139-45) ; 鈴木 (1992, 169-211 頁) ; Forman-Barzilai (2010, 160-94 ; 242-50) 。

⁽³⁾ Haakonssen (1981, 60-1/99-101 頁) ; Griswold (1999, 349-5) ; Otteson (2002, 215-20) ; Pitts (2006, 43-52) ; Smith (2013) 。

⁽⁴⁾ 新村 (1994, 194-97 頁 ; 322-31 頁) ; Fleischacker (2004, 80-2 ; 145-73) 。

3. 文明社会と感受性⁽⁵⁾

スミスの慣習論の主たる目的は、その変化の側面を描き出すことにあった。これについて、スミスは、ヒュームの議論の影響を大きく受けたように思われる。ヒュームは、『道徳・政治・文学論集』所収の「国民性について Of National Characters」において、「各々の国民 nation には特有の生活態度 (manners) があり、ある独特な性質が、隣接する諸国民の間よりも、ある一国民の間に見られるのが一層頻繁である」と考える。ヒュームによれば、この国民性は、気候や地形の影響の結果ではなく、国制や経済状態、言語といった社会的環境の影響の結果としての相違に求めることができる。なぜなら、「国民というのは個人の集まり」であり、「一団の人びとがしばしば一緒に話し合えば、類似した生活態度を獲得」し、それが「共通の国民性」を形成するからである (Hume 1994, 197-203/171-73 頁)。だから、ひとたび社会的慣習が確立されれば、「反復は徐々に容易さを生み出す」(Hume 2009, 271/ (二) 170-1 頁) という慣習の効果のために、「国や言葉に何か特別に似通ったところがある時、それが共感を容易にする」(ibid., 206-7/ (二) 53 頁) ののである。このように、ヒュームは、生活態度や言語といった社会的慣習を共有した、いわば共通の文化をもとにした共同体として「国民」を捉え、その中で、慣習が継承されていくと考えるのである。

しかし、ヒュームの考える国民性は、変化しうるものである。「国民 [人びと people] の生活態度は世紀 [一時代 one age] が変われば相当大きく変化する」(Hume 1994, 205/174 頁) とされるように、ヒュームは、国民性が世紀単位で変化しうるものと考えている⁽⁶⁾。例えば、昔のフランス人は、粗野で野蛮であったが、現在は礼儀正しさや人間性を獲得している。ヒュームによれば、こうした変化の原因は、国制の変化、新しい人びとの混合、気まぐれ *inconstancy* によって引き起こされる。しかし、人びとの共感が社会的慣習を共有した国民性を形成し、それがまた共感を容易にするというヒュームの議論から考えれば、歴史的・社会的状況が変わることによって、人びとの感情や想像力の習慣が変化し、それによって、国民性も変化すると考えるのが妥当であるように思われる。

この社会的慣習を共有した国民性、そして、それが時を経ることで変化しうるというヒュームの見解を、スミスは文明の発展、特に感受性としての同胞感情の展開の歴史として

⁽⁵⁾ 本節の議論は、拙稿 (2014)、特にその第4節をもとにしたものである。

⁽⁶⁾ ヒュームによれば、土地や気候という原因によっては、「一つの国民の性格が一世紀 a century の間同じままに保たれることは、あり得ない」(Hume 2009, 206/ (二) 52 頁) が、国民性は、人びとの共感にもとづいているので、少なくとも一世紀の間は、不変である。しかし、ヒュームは、世紀、または、より長期的単位で、国民性は変化すると考えた。

把握する (Campbell 1971, 199)。スミスの共感の基礎、あるいは、その結果である同胞感情には、他者に対する感受性 *sensibility* と、当事者と観察者の間の感情の共有による愛着 *affection* という二種類が存在する。すなわち、他者の境遇を考慮し、想像上での立場交換を行うことによって、他者に向けて一方向的に感じる感受性と、相互的共感によって、他者とともに感じる愛着である。スミスの慣習に関する議論において、重要なのは、前者である。そこで、これを「感受性としての同胞感情」と呼ぶこととする。

スミスは、この感受性としての同胞感情の存在が、相対的な文明と野蛮の区別を生み出すと議論する。スミスは、文明国では感受性、野蛮国では自己規制が陶冶されると考える。こうした区別が生じる理由を、スミスは経済的余裕・安楽に求める。スミスにとって、経済的な要因が、その社会の感受性としての同胞感情の豊かさの程度を規定するのである。

したがって、感受性としての同胞感情は、経済的・歴史的発展の産物である。スミスによれば、文明社会では、「他の人びとの情念に対して、より多くの感受性を持つ、人情 *humane* があって洗練されている人びとは、活気があり情念に満ちた態度に、より容易に入っていける」 (*TMS*, 207/ (下) 82 頁) ようになる。だから、スミスにとって、経済が発展した文明社会では、感受性は過剰に陥りやすいものである。それは、ともすれば、文明社会の人びとの「性格の男らしい *masculine* 堅固さを破壊」 (*TMS*, 209/ (下) 88 頁) し、女々しい *effeminate* ものにしてしまう恐れがあるのである (Shields 2010, 29-30)。

それゆえ、逆に、文明＝商業社会においては、自己規制の徳を獲得することが重要となる。しかし、スミスは、感受性の根絶を意図したわけではない。スミスによれば、「他者の感情に対する私たちの感受性は、自己規制の男らしさ *manhood* と両立しないというよりもむしろ、その男らしさが基礎となっている、まさにその原理」である。したがって、「最も鋭敏な人間愛を持った人物は、自然に、最高度の自己規制を獲得することが可能」 (*TMS*, 152/ (上) 439-40 頁) である。スミスは自己規制と感受性の適切なバランスの中に、文明社会の人びとの「男らしさ」を見出すのである。これこそが、文明諸社会の国民性である。

このように、感受性の程度に従って、獲得されるべき自己規制の水準も変化する。スミスは、感受性としての同胞感情の、いわば量的変化に着目するのである。しかし、スミスにとって、その質的变化も重要である。スミスは、「文明社会」と同定される諸国の中でも、地域的に、感受性の特質は異なりうるとする。例えば、フランス人は、ブリテン人よりも、感受性が豊かである。この相違の原因は、「より感受性の鈍い人びとの中で教育されてきた」 (*TMS*, 207/ (下) 83 頁) とされるように、各社会・文化圏の教育に求められる。

感受性としての同胞感情が、社会的慣習としての文化を共有した共同体を形成するが、そこでの教育を通して、国ごとに異なる感受性の特質が継承されていくのである。

以上のように、スミスにとって、感受性としての同胞感情と自己規制をもとに、人びとは共感し、それが、その時代・社会ごとの社会的慣習としての国民性および、公平な観察者を形成するのである。「異なる時代と国々の異なる境遇は、それらの中で生活する大多数の人びとに異なる性格を与える傾向にある」(TMS, 204/ (下) 75 頁) のである。スミスは、同胞感情としての感受性の発展と、それに伴う適宜性基準の変化・展開を説明することで、公平な観察者の判断基準の歴史的発展を描き出したのである。

4. 文化横断的判断をなすような公平な観察者は想定されていたか

スミスの慣習論では、感受性と自己規制という、スミスの共感にとって主要な二つの要素の歴史的展開そして共同体ごとの適宜性の相違が議論されている。本節では、共同体ごとに生じる公平な観察者が、文化横断的判断をなすことを意図されていたかを検討する。

公平な観察者は文化横断的判断が可能であるとの立場を取るグリズウォルドが議論するように、スミスは、古代ギリシアの嬰兒殺しの慣行を、「恐ろしい人間愛の侵害」(TMS, 210/ (下) 91 頁) と見なし、文化横断的な道徳的批判を行っているように見える。しかし、スミスの批判の力点は、経済状態が改善され、人びとが「教養があり、文明化された polite and civilized」状態になり、人びとの同胞感情としての感受性が陶冶されても、嬰兒殺しの慣行が「〈たんなる慣習〉として継続」(新村 1994, 197 頁; Campbell 1971, 144) したことにある。スミスは、単に、嬰兒殺しの慣行それ自体が野蛮であったことを批判しているのではなく、感受性としての同胞感情の発展にも拘らず、それが残存したこと、プラトンやアリストテレスといった哲学者たちでさえも、その野蛮性に気づけなかったことを批判するのである。このスミスの議論から示唆されることは、ある文化的共同体の社会的慣習の中では、自分たちの文化的実践の逸脱性に気づくことは極めて困難ということである。

さらに興味深い議論は、『道徳感情論』第五部第一篇の最後に見出すことができる。第一篇は、美醜についての概念に、慣習が与える影響を議論するものである。そこで、スミスは、気候や慣習と生活様式が、美についての異なる観念を発生させ、社会全体に行き渡らせることを議論する。スミスは、例えば、中国では、纏足の慣習によって、歩けるほどに足が大きい女性は醜いと思なされるといった、諸社会・文化ごとに、人間の体形と容貌の美意識の相違が存在する事例を列挙する。しかし、スミスが北アメリカの未開人について

て言及する際、美醜の問題を離れて議論しているように見える。

スミスの説明によれば、北アメリカの未開人の間では、子供たちの頭の周囲に四つの板を括りつけ、四角形にする慣習があった。この文化的実践を見たヨーロッパ人は、驚き、その「野蛮性」を非難した。しかし、スミスは、「ヨーロッパでは、ここ数年に至るまで、約一世紀にわたって、女性が自分の自然な体形の美しい丸みを、同種の四角形にしようとしてきたことを考えていない」(TMS, 199/ (下) 61 頁)として、ヨーロッパ人の偽善性の方を批判するのである。ある社会的慣習の中で、特定の文化的実践の歪みに気づくことは困難であるが、スミスのような哲学者は別として、一般的な人びとにとっては、他文化の実践を目にしてさえも、それを自己反省へと繋げるのは難しいことが示唆されるのである。

このように、スミスは、一つの社会的慣習としての文化の中での生活が、自分たちの歪んだ実践の認識を困難にする可能性が高いだけでなく、なじみのない実践との「遭遇が、必ずしも開放性と視野の拡大に導くだろうとは信じなかった」(Forman-Barzilai 2010, 189)のである。「別の国民に向けての、ある独立した国民の行為について、中立的な諸国民たちが、唯一の独立した、公平な観察者」であるが、そうした中立的諸国民は、「殆どまったく視野の外にいるほどに、大きく離れた距離に置かれている」(TMS, 154/ (上) 444-45 頁)とするように、スミスは、自分の文化圏から超越した第三者視点が存在、あるいは、形成されることの困難性を認識していたと思われる。

しかし、これでは、一つの社会が、内的に改善される原動力を持つことができなくなってしまうだろう。ここで、スミスが提示するものこそが、神が人間に与えた「正義についての自然的感覚」であると考えられる。スミスは、他の文化圏を別の文化圏の基準や規則で判断したり、それを押し付けたりするよりも、一国内での、人びとの道徳性を発展させる原動力として、ある種の普遍的な感情に訴えたと見ることができるのではないだろうか。

5. おわりに

スミスの議論において、感受性としての同胞感情の発展が、社会的慣習としての「国民性」を生み出し、人びとは、時代・地域ごとに、公平な観察者をもたらす。その影響下で生活する人びとは、自分たちの実践の歪みに気づくことは困難だが、スミスは、ある文化圏の基準を、別の文化圏に対して、いわば批准するように迫るのではなく、人びとの「自然的感覚」に訴えて改善するという方法を取ったと考えられる。

【※参考文献表は、当日配布いたします。】