

アダム・スミスの道徳哲学とレトリック（上）

On Adam Smith's Moral Philosophy and Rhetoric

平野 英一
Eiichi HIRANO

はじめに 問題へのアプローチ

アダム・スミスが、自らの道徳哲学体系の仕上げに終生、心を砕いてきたことは、よく知られている。だがそれに比して、道徳哲学とならんで修辞学も彼が最も早くから後年に至るまで、深い関心を払い続けてきた問題であったことは、スミス研究者を除けば、おそらくほとんど一般的には知られていないことであろう。

オックスフォードで修学を終えて郷里カコーディに戻っていたスミスは、ケイムズその他の友人たちの勧めで1748年から49年の秋から冬にかけての時期にエディンバラで当地の教養人たち向けに修辞学と文学に関する講義をおこなった。これが好評だったので、彼の講義はさらに翌年49年から50年にかけて、また50年から51年にかけても同じ時期に同じ場所でおこなわれた。周知のようにスミスは1751年10月にグラスゴウ大学に当初は論理学の教授として就任し、ほどなく道徳哲学の教授に替わって1763年12月まで教授活動をしたが、その間、彼の担当授業の一つとして、エディンバラ時代の講義を素にした修辞学を毎年講義し続けたといわれてきた。しかしながらこれらの講義の原稿は、スミスの依頼により死の直前に親友たちによって焼却された原稿類の中に含まれていたことによって、結局エディンバラ時代からグラスゴウ時代にかけての修辞学と文学の講義内容は、その講義を聴講した同時代人の残されたわずかな証言に頼るのみであった。(1)

その貴重な証人の一人であるジョン・ミラーは、エディンバラ時代の講義を聴講し、さらにグラスゴウ大学での講義をも聴講したが、彼の思い出によれば、スミスのグラスゴウ時代の講義は次のようなものであったそうである。

「スミス氏は、この大学に着任すると論理学教授に任命されたが、この講座において、彼は先任者たちが守ってきた講義計画から大きく逸脱して、学生たちの注意をスコラ学派の論理学や形而上学よりもずっと興味があり、しかも有益な研究に向かわせることが必要だと気づいた。そこで、彼は、精神の諸能力に関する一般的見解を述べ、そして、古代論理学について、かつて広く学者たちの注意を奪ってきた技巧的な推論方法を、好奇心を満足させるに必要なだけ説明した後は、残りのすべての時間を、レトリックと文学の一体系の講述に充てた。人間精神のさまざまな能力を説明し、例証する最善の方法は、形而上学のもっとも有益な部分であるが、それはわれわれの思想を言葉によって伝達するいくつかの方法の吟味と、説得や楽しみに寄与する文章構成の諸原理への注目から発生する。これらの技術によって、われわれが認識したり感じたりするすべてのことや、われわれの精神のすべての作用が、明確に区別され記憶されるような仕方で表現され描写される。同時に文学の諸部門のうち、はじめて哲学を学ぶ青年にと

って、これほど適切なものではなく、それはかれらの趣味と感情をとらえるのである。」(2)

また後にグラスゴウ大学図書館長になったジェームズ・ウドロウはグラスゴウ時代の講義について次のような証言を遺している。

「アダム・スミスは（文法学者としてでなく、修辞学者として）言語についてすばらしい連続講義をした。すなわち、単純、簡潔等のいろいろな主題にふさわしい文体のいろいろな種類や特徴、文の構造、自然な順序、異なった節の適切な配列について講義した。彼は、古代の著作家や詩人、だがとりわけトゥキディネス、ポリビオス等の歴史家の中の最良の人たちの幾人かの文体と天分を、彼らの長い章句を翻訳しながら性格づけた。さらにまた、クラレンドン卿、アディスン、スウィフト、ポウプ等のイングランド最高の名著の文体の性格づけをした。私がいま述べている講義でなされた注釈と諸規則は、優れた鑑賞力と理にかなった判断力の結果であり、若い文章家にはきわめて有益であるように計算し尽くされていた。だからその一部すら出版されていないのを、私はしばしば残念に思っている。」(3)

こうしてスミスが最初期に怠っていた修辞学への学問的関心については、それがどのようなものかは以上のような証言から推察するより他に手だてではなく、長い間スミス研究者を悩ませてきた。

しかし、1958年にロージアンによって、1762年から63年にかけてのスミスのグラスゴウ大学の修辞学講義の聴講ノートとみなせられるものが発見されたことによって、グラスゴウ時代の連続講義のみならず、そのもととなったと思われるエディンバラ時代の講義の内容に関しても、その講義ノートからある程度の具体的な手がかりが得られることになった。(4) この講義ノートによってわれわれは、スミスの学問的関心が、いかに古典文学から近代文学に至る深く広い教養と関心や、論理学や言語学などへの広い研究心等によって成り立っているかを具体的にまざまざと知るようになった。この講義の主題である修辞学についてのスミスの見解は、修辞学の歴史研究者たちからも注目されて、近代レトリック成立にとってのスミスの果たした役割や意義などの点からも高く評価されるようになってきた。こうしてスミスの修辞学講義は、従来よりも一層多面的な広がりを持ったスミスの世界像を提供するものとして研究者たちによって受けとめられてきた。

しかしながら、晩年に社会科学に貫徹する「底辺としての文学」とそれを底辺にしそれに支えられる現実の論理的把握としての修辞学のもつ社会への意味、という問題に取り組んだ内田義彦は、このスミスの修辞学講義に対するわれわれの受けとめ方について、次のように鋭い指摘をした。(5) すなわち、講義ノートが発見されて以来、発見者のロージアン自身の解釈もそうであるが、大方はスミスの思想領域が道徳哲学だけでなく、文学にもおよんでおり、倫理学、方角、経済学等とならんで、いわば第四の世界を構成しているかのように捉えられがちであるが、そのような解釈は誤解を生む解釈である。スミスにおいて、文学は、法学や経済学と相ならぶ一つの独立した領域（狭義の文学）としてスミスの世界の一部を占めるものではなく、広義の文学としてスミスの世界全体に浸透しているものとみなされるべきである。文学によって養われた想像力と、その文学的想像力によって現前される人間的現実の全体像こそ、法学であれ経済学であれ、およそ社会科学が自己の思考とその伝達を論理的に仕上げていく際に有機的に不可欠なものとみなされねばならない。その意味で、さきにみたミラーの証言にあった、スミスが論理学の講義において、文学を例証とする修辞学の講義をしたということの意味は重視されなければならない。スミスにおいては論理の外に何か文学的なものがあるのではなく、豊かな現実を論理的に、知的に分析してゆく力を有効に身につけるためにあり、修辞学も、話し手と聞き手の協働による現実の論理的探求と再現の術として、スミスにとって最大の関心事になったのである。スミスは修辞学講義において伝来のいわゆるレトリ

ックの伝統に多大な注意を払って扱い、それを批判的に検討したのは、いわゆる「レトリック」とそれが成り立つ社会を否定したところに成立してくる本来のレトリックとそれを成り立たせる社会、つまり「本来のレトリックが作り出す読者・聴衆の同感に支えられ選択陶冶を受けて新たな内容をもった道徳哲学が生まれ、これはこれで逆に新たな社会の形成をうながす」ことこそスミスが望んだ世界であるからである。

このように内田義彦は、スミスにおいて「底辺としての文学を底辺あるいは周辺にして、それに支えられながら、そして修辞学＝論理学によって思考・研究と叙述の形式を整えられながら、その中にスミスの学問の実質的部分である道徳哲学の体系が生まれてくる。その道徳哲学の体系の一部として一倫理学とともに一広義の法学が、さらに広義の法学の一部として経済学が生まれてくる」と指摘する。

私は、こうした内田義彦の指摘は、スミスのレトリックの問題に対して核心をついた問題設定であると思う。すなわち、スミスにおける道徳哲学とレトリックはどのように関わっていたのか、という問題設定は、彼の道徳哲学の体系構想にとって本質的な重要性を持っているものと考えられる。内田氏の問題設定は指摘にとどまったが、その後のスミス研究においてこの問題設定に沿うような掘り下げがいまだ十分になされてきたとは思えない。スミスにおいて道徳哲学とレトリックの本質的な関わりが明らかになってこそ、彼の道徳哲学の体系的な構想が近代道徳哲学と社会科学の歴史的展開において持つ独自の意義が、一層明瞭になるだけでなく、今日における道徳哲学と社会科学との関係を考える上にも一層重要な意味をも提供するようになると思われる。

こうした意味において、本稿では、修辞学講義ノートと『道徳感情論』にもとづいてスミスの道徳哲学とレトリックの問題を、これまでこの点についてなされてきたさほど多くはない諸論考に目配りしながら私なりに掘り下げて論考していきたいと思うのである。そして私はこの論文の後半では、それを特に次の二点との関連において考察を深めていきたいと考える。

その一つは、スミスにおける道徳哲学とレトリックとの関係という問題を、ストア哲学との関連において、なかでも特にキケロとの関連において明らかにしていくことである。

スミスの道徳哲学におけるストアとの関わりについては、これまでもっぱら徳の問題に即して、スミスによるその受容や批判などが指摘されてきた論題であるが、この論題は徳の内容の点だけではなく、レトリックとの関係においてもとらえられるべきである。スミスの道徳哲学とストアとの関係は、さらにレトリックと関わらせることによって、キケロとの関係が重要な意味をもってくるとおもわれる。ルネッサンス人文主義から近代自然法を経て18世紀啓蒙主義に至るまで、キケロは道徳哲学とレトリックの分野において深大な影響力をおよぼしてきた。(6) スミスにおける道徳哲学とレトリックとの関係は、近代初頭から彼の時代にまで広く浸透していた道徳哲学とレトリックの関係のキケロ的文脈において考察されることによって、スミスのストア主義道徳哲学に対する継承と批判の関係が、道徳の哲学的言説化という根本問題に関わってより明瞭になってくると思う。

第二に、スミスにおける道徳哲学とレトリックの関係という問題を、現代リベラリズムの道徳哲学とレトリックの関係という問題と関わらせてみることによって、その意義を深めて考えたい。現代リベラリズムの道徳哲学は、とりわけその代表的形態であるカント主義的形態は、その道徳性についての普遍主義的理解の妥当性に対して多くの批判に曝されている。それらの批判のなかで、近代リベラリズムの近代啓蒙主義的な本質主義的根底にかかわる問題として、リベラリズムの道徳哲学の基底に共有されていると見られる理性的存在者としての人間観に潜むく反レトリック的レトリックの問題が指摘され、道徳哲学とレトリックとの関係がまさに問われている。啓蒙主義とリベ

ラリズムに深く関わるスミスの道徳哲学とレトリックとの関係の問題を見ることから、現代リベラリズムに問われている道徳哲学とレトリックとの関係という問題にどのような示唆が得られるのかを考えていきたい。(7)

第1章 スミスの『修辞学・文学講義』と道徳哲学への関わりをめぐって

1. 『修辞学・文学講義』の概要

エディンバラ時代からスミスが深い関心を持ち続けてきたレトリックについての彼の見解がどのようなものであったのか。現存する唯一の手がかりである上述の、グラスゴウ大学での講義の聴講者による筆記ノート『修辞学・文学講義』からその概要をまず見ておこう。

講義は30回にわたっていたが、『修辞学・文学講義』では、その第一講分が欠けており第二講から第三十講までが記録されている。講義の全体は、ミラーが述べているように、「人間精神のさまざまな能力を説明し、例証する最善の方法は、…われわれの思想を言葉によって伝達するいくつかの方法の吟味と、説得や楽しみに寄与する文章構成の諸原理への注目から生まれる。」というスミスの基本的な考えから構成されている。

第二講から第十一講までが、「われわれの思想を言葉によって伝達するいくつかの方法」、つまりコミュニケーションの問題が扱われ、第十二講から第三十講までは「文章構成の諸原理」、言説のさまざまな形態の考察にあてられている。このような構成で、スミスは、レトリックを、アリストテレス、キケロ、クィンティリアーナヌス等の修辞学の伝統な観点から見のではなく、変化した近代世界における観念のコミュニケーションのための理論装置としてだけでなく、「観念が人から人へ、時代から別の時代へ伝達されようとするときに観念が生み出す言説のすべての構造と機能」の研究としようとしたのであった。(8)

第二講では、英語における思考や感情の有効な伝達という目的は率直な文体によってなされることを強調して、挿入句や余分な言葉のない自然な表現の順序を選ぶことによって生み出されるのであり、ジョナサン・スウィフトがこうした文体の最良の主唱者であることが述べられる。自分たちの話す言語が完璧な英語から程遠いと気づいているスコットランド人はかえって最も隔たった文体、シャフツベリのような文体を称賛するが、彼は古い修辞学の文彩や修辞を使いすぎる時代遅れの文体の主唱者であると評する。しかしさらにここには近代語の歴史的形成に伴う欠陥というより深い問題が存在することを指摘して、言語の発展そのものに立ち返った考察を第三講でおこなう。

第三講でスミスは言語の発達を、品詞の形成と文章構成の諸規則の発達とその根底にある人間の比較、体系化、抽象化といった諸能力の発達の観点から考察する。(そこに展開された言語の発展に関する見解は、後に、「諸言語の最初の形成に関する諸考察」という題名の下にさらに詳しく展開されて公表され、1767年の『道徳感情論』第三版に付録として収録された)(9) 言語形成はまず、名詞とその複雑な語尾変化でもって諸性質や諸関係を表すことから始まったが、人間の類別、配列、比較、抽象等の心的能力の増大に伴い、形容詞や前置詞の形成にとって代わられることによって、言語の単純化が、機械の単純化がなされたと同様に進行した。しかし、機械の単純化は効率の点で有利であったのに比して、言語の単純化は、単一の語によって表現されたものを表現するのにいくつかの語や配列の順序の規則などが必要になり、それによって言葉の響きの多様性や快さが失われただけでなく、多様な配列が不可能になり言語に冗長化とそれに伴う曖昧さという欠陥をもたらしたと指摘する。そうして英語にもたらされたこうした欠陥がどの程度まで矯正されてきたか、語の配

列を重視しながら第四講以降での文体の考察へと導いていく。

第四講から第十一講までにおいて、古今の多彩な文学作品の文体とそこでの文彩や構成がとりあげられながら、コミュニケーションこそがレトリックが研究する根本的な過程であることがさまざまな面から強調される。伝統的な修辞学は、説得をレトリカルな言説の目的に見たけれども、説得的な言説は種であって、伝達の言説こそ類である。説得は類的機能としてよりも、むしろ副次的機能としてより専門的である。そしてコミュニケーションを第一機能とするレトリックにとって唯一受け入れられる近代的な文体は平明な文体であることを主張して、次のように言う。

「古代の修辞家たちの思い描いたのとはことなっていて、文体の美は、修辞を用いることに存するのではないということを示そうと努めて、真に文体に美を与えるものは何であるか、すなわち、叙述されるべき内容を、用語がきれいに且つ適切に表現し、その内容について作者が抱いており、且つ聞き手に伝えたいと考えている思想、感情を伝えている場合、その表現は、言語が与えるすべての美を有するのだということを私は指摘した。…作者の物の見方、その目的を達成するために作者が採る手段に応じて、文体は変わらなくてはならない。叙述される内容が変わり、語られる意見が変わる場合は当然のことだが、内容・意見とも同じ場合でも作者の感情が変われば、文体もまた変わるのである。そのほか、私は、他のすべての状況が相似てる場合には文体の相違を起こさせるものは、作者の性格でなくてはならない。」(10)

こうして作家の性格と文体の関係が、スウィフト、テンプル、シャフツベリー、ルキアーノス、アディソンの表現にもとづいて考察される。

講義の後半部、第十二講から第三十講までは、言説の諸形態の分類と、それらの機能、それぞれの機能に適切な文体はどのようなものか等、が考察される。言説は、三つの形態に分類される。すなわち、ある事実を述べる説話(narrative)文、何らかの命題を立証しようとする教訓文(Didactick)と修辞文(Rhetoricall)である。

教訓文は論証による教訓が主目的で説得は第二義的目的であるのに対して、修辞文は、説得を第一義的目的とし、教訓は説得性に従属する範囲内でのみ考慮される。スミスはここで、説話的言説に歴史記述、さらには詩を含めて、また教訓的言説には哲学的議論と科学的説明を含めている。それによって、彼が抱いていたレトリックの体系は、古典的伝統では弁論術、修辞学、詩学に分けられていた諸部門を抱懐するだけでなく、歴史記述や科学的説明など、上記の三部門や伝統的論理学を超え出る新しい分野までをも取り込んで考察しようとするほどに広く構想されていたことがうかがわれる。

こうして、後半の19講は、伝達によって達成する目的である教示、楽しみ、確信、説得と、それらの目的に即して、それらの言説形態、すなわち歴史記述、詩、教訓的記述、演説のふさわしい表現形態は何か、が古代および近代の歴史書、詩、演劇、絵画、等の作家たちの作品を例にして多彩に考察される。

第十二講から第二十講までにおいては、ある事実を述べる説話文があつかわれるが、いかなる事実が物語れるのに適しているか、いかなる様式で物語れるべきか、諸事実の配列をいかにすべきか、いかなる文体を用いれば、これらの事実は、もっとも適切に表現されるか、いかなる著述家がこれらの分野において自己の気分にあった成功をおさめているか、の諸点で、目に見える単純な対象から複雑な対象である人間の行動へ、さらに複雑で不可視な人間の性格へと対象の記述のレベルを深めながら、考察されていく。(11) そこにおいては主として歴史記述が例としてあつかわれ、対象を記述するための一般的規則として、記述される諸対象のすべてが、同じ情緒をかきたてる傾向

を持つべきであること、読者の心の中に起こさせようとする情緒のすべてに合致し、同時にほとんど気づかれないような微細な状況を、また最も顕著で好奇心を起こさせるような状況を選び出すべきこと、などが挙げられる。

つぎに記述の配置については、特に事象の生起する順序に従った記述や、感情や愛情のような内面的対象には内面的ないしは外面的効果の記述する、また複雑な性格の記述にはその外面的行動態度に表れる効果の記述など〈間接記述〉が適切であることが主張される。さらに、「人類の間の出来事は、主としてそれがわれわれの心の中にかきたてる共感・同感によって、われわれの関心を引くのである。われわれは、人間の不幸・悲運をわれわれ自身の不幸・悲運と感じ、彼らと共に悲しみ、彼らと共に喜ぶのである、つまり、ある点ではわれわれ自身が同じ条件に置かれているかのように感じるのである。」(12) とのべて、人間の行動の記述の仕方に関して、われわれの心に最も強い印象を与える行動が、不運なそれ、すなわち、苦痛、不安、悲しみをわれわれに引き起こすものであり、他人の行動に対しても最も深く同感させるものであることを説く。それゆえにこうした行動の記述にはその場の状況の描写やそれを引き起こした原因を述べる間接記述こそ相応しいのであり、歴史記述に重要なことは、事実がわれわれの自然な認識に適合して、事実に関して抱く観念が、明確になるように、事象の生起した順序を追うこと、場所の連結、原因と結果の連結に注意して読者の関心と知的満足を満たすようにすることであると強調される。

第二十一講で、説話文について述べられた規則は、詩に適用可能であるし、またある一つの命題を立証することを目的とした文体、すなわち訓話文と弁論文にもわずかな変更を加えれば適用されることが述べられて、詩が考察される。そして最後に、第二十二講から第三十講までで、(13) 弁論文が、雄弁の古代的分類にしたがって、自己演示型、討議型、法廷弁論型に分類されて、まず、自己演示型より、その目的、手段、配列、表現様式、優れた作家の点で考察される。自己演示型の雄弁は、偉人を称賛することを目的とされ、人物の称揚に相応しい方法はその人物の行動の記述から尊敬すべき美德を描き出すことが推奨される。

第二十四講では弁論との関わりで訓話文についての説明が挿入されて、ある体系の説明をする訓話文には、二つの方法があることが示される。一つは、「さまざまな分野に、それが生起する順序に従って、目をどうして、一つ一つの現象ごとに一つの原理を示す」〈アリストテレス的方法〉であり、もう一つは、「まず始めに、第一義的な原理、あるいは立証された原理をいくつか定め、そこからそれぞれの現象を説明して、それらの現象すべてを同一の鎖で結びつける」〈ニュートンの方法〉である、といわれる。後者の方法は、最も哲学的な方法で、「われわれが最も説明不可能と考えてきた諸現象が、ある原理（通常は周知の原理）からすべて演繹され、すべて一つの鎖でつながれ一貫しているのを見るとき」それはわれわれに大きな喜びを与え、魅力的に思わせるものである。(14)

これらの方法は演説文には適用不可能で、討議型弁論にも二つの方法があり、その一つは〈ソクラテス的方法〉と呼ばれ、「証明されるべき主要論点からできる限り遠ざかっていながら、徐々に気づかれぬ程度に、聴衆の心を証明されるべき事柄のほうへ動かしていき、そして、聴衆には発見し得ない傾向を持つ事柄に対して、聴衆の賛同を取りつけることによって、遂には、無理に聴衆が先に賛同したことを否認させたり、あるいは、結論の正しさを承認させたりする」。もう一つの方法は、「まず初めに、証明されるべき事項を大胆に肯定し、何らかの論点で反論される場合には、まずその論点を立証する、という風に進めていく」、〈アリストテレス的〉と呼びうるような方法である、とされる。(15)

第二十五講以降は、討議型弁論と法廷型弁論とが、デモステネス、トゥキユウディデース、リウイウス、キケロの演説を例に検討される。討議型弁論に関しては、古代修辞学に対して、「一般に、あらゆる種類の弁論において、議論の内容の選択と、その適切な配列は、最も困難の少ない問題である。表現と文体こそが、最も技巧を必要とするものであり、この点においてのみ、特定の教示を与えることが可能となる。それゆえ、われわれは、キケロ、クインティリアーヌスその他、修辭的文章法を論ずる優れた作家たちは、皆、議論あるいは論題の独創性、および、その議論の文章構成あるいは配列、を些細な問題、あまり困難でない問題とみなしており、真剣に取り組んでいないということを知るのである。ただし、これらの作家たちが、用語・表現に関して教示を与える場合には、真剣な態度である」(16) といって、自己のレトリックの近代的立場を対置する。そうして、デモステネスとキケロの論法の特質と違いはギリシャとローマの国情と彼らの性格の相違に起因することを説明する。特に、彼らの弁論の文体の相違がギリシャとローマの貴族と庶民の階級間の一般的なコミュニケーションのあり方とそこでの討議のあり方の相違として説明される。「片方では、話し手は、聞き手よりも、地位と権威の高い存在と考えられ、片方の国では、話し手は、自分と同等の聞き手に向かって話す者の態度をとった。大言壮語と華麗な文体は、前者にはぴったり適合したが、後者にあっては、それは誇示と見られたことであろう。」(17)

法廷弁論に関しては、古代の法廷弁論術の構成と対抗的に、いかなる問題が主題になるか、いかなる議論が用いられるか、それらの議論はいかなる順序に置かれるべきか、いかなる表現を与えるべきか、いかなる作家が優れているか、の諸点から考察される。ここでも、デモステネス、アエスキネース、キケロの法廷弁論の構成と説得力が、ギリシャとローマの裁判制度、裁判官と聴衆の法律的知識の相違と対照されて論評されたあと、さらにこうした古代的法廷弁論の伝統と対比させた形で、近代英国の裁判制度と法廷弁論のあり方の相違が浮き出されて、旧世界の法廷や裁判官、陪審制度とは異なり、「英国の判事たちは、…法律家としての教育を受けていて、一般に、法律についての完全な知識を有している、…事件に関しておこなわれるあらゆる議論にも通暁していると考えられる。それゆえ、この人々は、旧時代の弁論の内容の大部分とは、無縁なのである」。(18) したがって近代的な適切な弁論は「旧時代の雄弁の華麗さその他の装飾的要素をいささかも伴わない、率直、明確、透徹の文体である」という結論をもって、講義は閉じられる。

2. 『修辞学・文学講義』についてのこれまでの論考での論点について

さて、以上のような内容をもった『修辞学・文学講義』が発見され公表された後、これによって具体的に明らかになったスミスのレトリックの構想については、修辞学史上の観点からいくつかの論考がなされてきた。それらにおいては管見したかぎりでは、スミスのレトリックの問題に関して、以下のようなアスペクトが取り上げられて論及されてきた。

第一には、スミスのレトリックへの強い関心が、またエディンバラ公開講義の開催の背景にあった、当時のスコットランドの文芸・学術の市民的啓蒙運動における強い社会的、知的関心の方向と関連づけられて、彼のレトリックの構想の内容が、特にその実践的側面から明らかにされた。(19)

1707年にイングランドに合併されたスコットランドは、イングランドへの対抗意識に支えられながら、急速な経済的、文化的近代化を自他共に要請されて、age of improvementに入っていく。そのなかで、広範な文化・知識の啓発と普及の啓蒙活動がおこなわれ、大学と民間の知識人と市民との知的文化的交流やコミュニケーションが活発になされたが、それを媒介し促進するために次々と文化的団体も設立された。注目すべきは、そうした文化的諸団体の文化的な啓蒙活動に共通してい

たものが、言語に対する強い関心、すなわち、標準英語の習得を目的とする話術の向上であり、また科学的知識の伝達のための説得的な表現能力の養成ということへの関心である。もちろんこうした関心の背景には、合併後のスコットランド人がイングランドとの政治的、経済的交流の中で向上していくためには標準英語の習得が不可欠であるという社会的要請もあったが、学問的、科学的分野での新しい真理や知識の発見などを市民に明快に伝達することによらなければ、スコットランド社会の文化的遅れを克服し、知的・文化的向上も望めないという強い共通した要求が胎動していたのである。1716年にエディンバラで設立された「ランケニアン・クラブ (Rankenian Club)」は、イングランド語とイングランド文学の習得の重要性の認識の下に、これを推進することを重要な目的にしていたといわれる。1752年に設立された「グラスゴウ文学協会 (Literary Society of Glasgow)」は、文学に限られず広範な学問領域にわたって会員たちが報告した。同じ年に活動を再開した「エディンバラ哲学協会 (Philosophical Society of Edinburgh)」では、会員たちは知識や情報の内容だけでなく、その表現の仕方にも多大の注意を払ったといわれている。1754年に設立されたエディンバラの「選良協会 (Serect Society)」は、その目的として「哲学的探求の遂行と会員の話術の向上」を掲げていた。これを母体としてさらに1761年には「スコットランドにおいてイングランド語の Reading と speaking を促進させるための協会」が設立されている。1759年に設立された「文学協会 (Belles Lettre Society)」は、「趣味を解する紳士が、互いに意見を交換し、切磋琢磨する適正な機会失われないように」という意図から組織されたといわれている。

このように文化と知識の向上という啓蒙運動の根底にあった言語と会話への強い関心の広がりにおいてスミスのレトリックへの関心やその主調、講義の開催などが位置づけられ、彼のレトリックの構想の実践的、啓蒙的アスペクトに照らし出されてきた。

第二に、スミスのレトリックの構想が修辞学の歴史に占める意義に関しては、次のようなことが主として論及されてきた。

スミスのレトリックの構想でなにより際立った特徴は、彼が修辞学の古代的形態であれ近代のそれを踏襲した形態であれ、伝統的な体系に批判的姿勢をうち出し、それに対して文体こそが、レトリックがまさに関わるべき中心問題であるとしたことであろう。

V.M.ベヴィラクワは(20)、こうしたスミスによるレトリックの文体論的解釈という特徴を同時代のレトリック理論とそれらに共通した哲学的背景に関連づけてその意味を考察している。彼は、そのような文体論的解釈はスミスのみならず、ジョージ・キャンベルやヒュー・ブレア等の同時代のレトリック理論にも見られる共通の関心であったのであり、そうした18世紀中頃に出現したレトリックの文体論的解釈への転換には次のような共通した三つの理論的根底的想定があった、という。

それは、第一に、文体は、精神の自然的な諸力の言語的表現である。第二に、論理学とレトリックは共通の精神的諸力能に基づいた知的機関に関わらせられる。第三に、表現の適正は、文体の本質的な質である、という想定である。

レトリック、文体、文学等は、会議や、著述等にさまざまに形を変えて表現されるが、それらは精神の多様な働きの言葉による表現である、というのが、スミスや同時代のレトリックの理論家たちを文体論的見解に傾けさせた最も重要でしかも広く受け入れられていた前提であったとして、ベヴィラクワは次のように説明する。18世紀中頃、ベーコンによって提唱され、ロックによって遂行された推論の実験的方法が拡大されて倫理学、美学、レトリック、批評へ適用された。こうして、シャフツベリ、ハチソン以後、美と徳の探求は、人間の理性的および情緒的諸能力の実験的、機能的分析が、人間の美的および道徳的判断の基盤を明らかにするであろうという根本想定に基づいて

進められた。スミスや、キャンベルたちは、人間的自然に関するレトリックの関連した研究は、人間的自然とレトリックの双方の主題を互いに深め推し進め合うであろうと信じていた。すなわち、人間的自然の内部の発見にレトリックの規則は依拠するであろうし、レトリックの原理は人間的自然への洞察を提供するであろう。こうしてスミスは、同感の心理学的原理が生き生きした表現上の効果を説明し、生き生きした表現のレトリック的な使用が同感の本姓と期限、およびその根底にある想像力の働きを照らし出すと考えた。このように、人間的自然に内在する言語表現の心理学的基礎への際立った注目こそ、この時期のレトリック理論に特徴的な、文体論的見解への転換を説明するのである。文体は、精神の一つの自然的な力能の結果であるという想定は、さらに、伝統的に分けられていた言説の諸形態を、「文学」という単一の表題の下に18世紀に統一されたことをも説明する。文体はさまざまな文学の共通の絆であることが想定される一方で、文体それ自体は人間的自然に共通する精神の力能に基づいていることが想定された。言説のそれぞれ特定の形態は、ある一つの能力から直接的に生ずるであろうが、能力のすべては文体のさまざまな形態を構成する表現の自然的な様式の中で働き出すのである。

ベヴィラクワによれば、さらにこうした第一の根底的な想定が、論理学とレトリックは共通の、しかし異なる目的を追求する精神的機能であり、論理学は真理の発見と探究を、レトリックはその伝達をするという、スミスや同時代の論理学者やレトリック理論家たちに共通して抱いていた第二の想定に連なってもいた。かれらは、論理学とレトリックは、一連の共通の精神的根源を共有していると考えていた。それらの共通な根源は、知覚、判断力、記憶、理性の諸能力において、論理学的および認識論的真理の直感的知識を提示する共通感覚において、観念連合、類比、同感などといった精神の自然的傾向において、明証性への共通の関心や信念の基本的原理において、考えられた。確かにかれらにおいては、レトリックの範囲は、文体と、まえもって論理学やその他のレトリック以外の研究によって明らかにされた主題の伝達に限られていたが、それにもかかわらず、論理学とレトリックとの相互依存は、キャンベルのように、人間的自然における論理学とレトリックとの共通の根源の強調に立って、レトリックの範囲の中に同時代の他の論理学者たちがなおも論理学の領域にみなしていた認識論的な主題を置く傾向が顕著でなっていたのである。

ベヴィラクワは、こうした論理学とレトリックとの相互依存的状況について、次のような説明をしている。18世紀中葉には、探求の科学的方法と精神の自然的発明能力は、すべての主題の探求に適応可能な「発明」の様式として広く認められ、こうして論理学とレトリックの双方で、煩瑣で複雑な探求の体系が生み出された。それにもかかわらず、真に未知なるものの発見は、単なるレトリック上の「発明」の範囲を超えており、実験的探求の結果であるという考えが広く行き渡っていたのはベーコンによるレトリックの発明と科学的発明に関する改造の影響であったであろうとしている。18世紀のレトリック理論家たちは、人間的自然についての新たな発見に照らして、ますます文学的および哲学的発明の源泉を想像力という生得的な発明能力のなかに求めるようになった。ピーティは、発明、つまり観念を受け入れ結びつける力を、観念を連合する精神の自然的傾向に助けられた記憶と想像力の機能に見て、この能力を天才geniusとよび、プレアと同様に、それが類比に基づくレトリカルな文彩の源泉であると考えた。そしてスミスにとっても、想像力が発明の生来的な源泉であった。

表現の適正は文体の特質であるという第三の前提も、シャフツベリやハチソンのように道徳的美や美学的美が人間に直接的自然的に感受されるところの、人間的自然にある根源的知覚に基礎をおく同時代の道徳および美学理論から出ている。スミスもそうした適正という道徳的および美学的教

説を、行為（倫理学）と言語上の表現（レトリック）における判断基準として使用した。人の行為がその人の状況に適正な場合に彼は同意される同胞として判断されるのとちょうど同じように、人の思想がその人の主観と自然的性格に適正な仕方と表現されるとき、彼の文体は同意される。スミスは適正の哲学的根源を明らかにせず、適正への人間の自然的傾向を観察しただけであるが、文体はその表現者の思想と性格に適正でなければならないという主張は、文体は精神的力の表出であるという想定から出ているのである。それゆえにスミスの、キケロやデモステネス、アディソンやシャフツベリなど古今の作家たちへのスミスのレトリック的批判も、彼らの思想、性格、状況、時代などに対する彼らの表現様式（文体）の適正に集中しているのである。

ベヴィラクワは、このようにスミスのレトリックの構想の特徴を、18世紀中頃のレトリック諸理論に共有された根底的な共通的な思想傾向の中にみようとしたが、それに対して、『イングランドにおける論理学とレトリック、1500年から1700年』、『18世紀英国の論理学とレトリック』などの著作で英国の論理学とレトリックの発展を克明に考察したハウウェルは(21)、新しいレトリックに対するスミスの積極的な独自の姿勢と構想を際立たせようとする。

1700年代においてなお広く尊重されていた伝統的なレトリックに対するスミスの「反レトリック」の姿勢は、レトリックの本質をその近代的形態において受け止めようと独自の試みである。ハウウェルはそうした近代に対応したレトリックの改造を試みようとするスミスの強い積極性は、なによりもまず、スミスがレトリックを、歴史、詩、科学のおよび哲学的理論、演説をふくめた文学の一般理論にしようと試みていること、そして、説得を主目的にした伝統的レトリックに代えて、観念が生み出すすべての言説のコミュニケーション的形態と機能をレトリックの研究の主目標にしたことなどにみられる点を強調する。たとえば、スミスは既に見たように、訓話文として科学的知識と哲学的言説を含ませて扱ったが、そうした扱いにおいてレトリック理論に新しい次元を与えたのである。それは一つには、そうすることによって確信を求める聴衆に一つの命題を証明したり、教養あるコミュニティーに学問の体系を講じるなどのレトリカルな目的で、哲学的言説や科学的知識などは効果的な表現をもつ理論を提供しなければならないことを訴えたし、また、アリストテレス的とニュートンのという学問方法の分類は、古い論理学から科学的知識の学問的提示を指導する理論と方法を借用しつつ、これらをレトリックの理論に所属させることによって、かつてはレトリックと弁証術が古代世界に対してもっていた役割を、近代世界に対して持たせようとしたことを意味する。

また雄弁文に対するスミスの見解で注目すべきは、彼が、ある一つの文化制度での雄弁は異なる文化制度には適合しないので、一定の文化的条件の下で雄弁を生み出すために精錬されたレトリック理論も条件が変化した場合には広く行き渡るべきではないと考えたことである。こうして、ハウウェルによれば、スミスのレトリック理論の独創性と時代に対する適時性こそが注目されなければならない。新しいレトリックは、その機能を狭い説得的機能よりも広いコミュニケーション的機能として規定すべきこと、したがって、雄弁のような伝統的なものを包含するだけでなく、歴史的、詩的、教訓的などの諸構文を含みこむ統括範囲を確定しなければならないという立場を打ち出したこと、新しいレトリックは平明さ、明確性、明晰さをもつ雄弁を教えなければならない、そのためには、キケロ主義的雄弁の儀式的な形態を捨てて、命題と証明のより単純なパターンを取り入れるべきこと、新しいレトリックは古いレトリックの証明や論題の専門家的な道具立てから脱皮して、非専門家的な議論と直接的証明とを取り入れるべきこと、などの主張にそうした彼の独創性や、時代への即応性が見られるのであるとハウウェルは結論する。

このようにこれまでの、主として修辞学史的観点からなされた論考では、スミスのレトリックの構想が修辞学の歴史においてどのような位置や特色を占めていたかに焦点が当てられて、その点においてスミスの思想世界の関わる広さに対してわれわれの理解を深めてくれたといえる。しかしながら、それらにおいては、スミスにとってレトリックの問題が、同時に抱懐し、その後豊かに発展していった彼の道徳哲学の体系的構想（倫理学、法学、経済学を包摂する体系）にどのように本質的な関わりを持っていたのかという、われわれがここで究明したい問題提起は前面に打ち出されてはこなかった。

第2章 スミスの思想体系における『修辞学・文学講義』と道徳哲学との関係をめぐって

近年、スミスの道徳哲学を中心にした研究が活発になされてきた。それらのなかで、スミスにおけるレトリックと道徳哲学との関わりをどう捉えるか、という問題に関してわれわれが考察を進めていくにあたって考慮すべき論点を打ち出しているのが、V.ブラウンとChr.L.グリスウォルトの論考であると思う。(22)

ブラウンは、『修辞学・文学講義』に表明されたスミスのレトリックに関する構想は、彼の道徳哲学の理解には役立たないとして、スミス自身のレトリックの構想と道徳哲学との関わりという問題を切ってしまうのである。そうしてブラウンは、スミス自身にとってのレトリックの問題の意味を彼の道徳哲学構想から切断した上で、スミスの諸著作、『道徳感情論』、『グラスゴウ大学講義』、『国富論』についてレトリック的観点から分析して、スミスの道徳哲学体系におけるストア哲学の中心的な影響を体系理解の一つの要にして解釈する。このような、スミスのレトリックへの問題意識と関心を切り離してスミスの道徳哲学体系を解釈しようとするブラウンの解釈は、スミスの道徳哲学体系の解釈として教示に富む興味深いものであるが、スミスにとって道徳を哲学的に言説化することはどのようなことなのかという根本的な問題に関して、さらなる疑問に導くものを持っていると思われる。その疑問によって、われわれは、スミスのレトリックの構想と道徳哲学との関わりという問題を、スミスの道徳哲学体系におけるストアの影響の問題といかに関わっているか、という一層深い問題連関へとむけさせられるのである。

その点において、グリスウォルトの論考は、レトリックの問題をスミスの道徳哲学の理解に本質的なものとして積極的に捉えており、彼の論究はこの問題への究明に対して多くの教示を与えるものとする。そこでまず本章においてブラウンの論点を検討しながら、われわれの論考すべき問題点を摘出して、次章においてグリスウォルトの教示をふまえてそれらの論点を論究してゆきたいと思う。

1. ブラウンによるスミスのテキスト解釈

ブラウンは、まず、従来のスミス解釈はスミスの諸著作を解釈する上で、テキストの読解という点において誤りを犯してきたという。これまでの解釈は、思想史的コンテキストの中に彼のテキストにおいて著者であるスミス自身の意図を再発見し、再構成することをテキストの読解としてきた。すなわち、テキストの意味は著者の意図によって与えられるということが想定されてきた。ブラウンはこうしたテキスト理解に対して、テキストの意味は、著者により著述の中に植え付けられたものというよりも読解行為のプロセスが産み出すものとみなされるべきであるという。そしてブラウンは、スミスの主要著作、『道徳感情論』、『グラスゴウ大学講義』、『国富論』の論述に対するこう

したレトリック的解釈に基づいて、それらのテキストの論述の間には異質性が存すること、そしてそうした論述的異質性は、それらの著作の倫理的立場の相違を表しているともみなせること、を論証しようとするのである。(23)

こうしたスミスの道徳哲学体系のテキスト読解をめざすブラウンにとって、『修辞学・文学講義』で表明されているスミス自身のレトリックの問題関心は、スミス自身のテキストの読解への導きにはならないとして切り捨てられてしまう。すでにみてきたように、スミスはレトリックの目的をコミュニケーションとし、このコミュニケーションの目的を達成するためには、著者は明快で、平明で明瞭な文体を取り入れることが必要であり、文体の真の美は、著者の思想の明快な表現にあることを主張した。ブラウンによれば、そうしたスミスのレトリックについての文体論的解釈はテキストの読解に関して多くの不十分なもの、曖昧なものを残しており、とりわけテキストの意味の理解の点でそうである。すなわち、そこには、言語の正確さと信頼性とは、著者の意志、感情、思想を知らせるその能力から測られるということが前提されているからである。そしてその前提においては、テキストの意味は、著者によって与えられて、テキストに内在し、同感する読者によって発見されて本来の意味が回復されることが待たれるような言語以前の、ないし非言語的実体として解釈されるのである、とブラウンはいう。(24)

ブラウンはこのように論じて、ミハイル・バフチンの小説論からスミスのテキスト分析の指針を引き出す。バフチンは、『ドストエフスキーの詩学』において、文学ジャンルの古代からの発展と展開を論じているが、そのなかでテキストにおける多声の相互作用を小説的言説の特徴とみなした。すなわち、小説的言説は、多様な文化的、政治的、価値論的見方を代弁する一連の「声」を体現している、「対話的」文体形式によって特徴づけられるのである。そしてこのカテゴリーの中にストア派やその他の自問的言説のような倫理的言説をも含まれる。(25) ブラウンは、バフチンの教示にもとづいて、スミスの『道徳感情論』は、バフチンの指摘する対話的言説の諸特性を多くもっていると特徴づけて、この点を読解の要にすえる。まずこの点からブラウンの議論の展開を見ていきたい。

(1) 『道徳感情論』における対話的言説と道徳的判断の本性

周知のように、『道徳感情論』はどのように道徳的判断はなされるのかを論究しているが、そこにおいて核心的な役割を果たしているのは「同感」である。そしてこの同感の展開は、そこに登場する多様な人物の間でなされる。まず、その行為を判断される当事者である行為者とそれを判断している人物、すなわち実際の観察者および公平無私な第三者的観察者であり、さらにこの判断のプロセスを目撃している人物として、著者と読者が加わる。これらの登場人物の役割は重なり合うようにされることもある。読者はしばしば、自然で常識的な感情を持つ人間の一人として著者の意見に加担させられたり、また著者は、時には「私」として彼自身の説明の中に行行為者として入り込んだり、語り手である説話する哲学者として判断を表明して論究を導いてもいく。こうして多様な立場の観点からの判断がそれぞれの声として出され、それらの声の対話によって織り成されて統合されていく相互的同感のありかたによって、多様な道徳的判断の多様な特性が明らかにされていく。スミスのテキストがどのように一連の声が転換されながら対話が織り成されて構成されているか、その例を第一部第一節四章の文章で示してみよう。

「われわれ自身にとっても、あるいはわれわれがその情操について判断を下そうとしている人にとっても、なんら特別なかわりを持たないと考えられる対象に関しては、その人の情操がわれわれ自身に情操にかんぜん一致する場合には、われわれは常にすぐれた趣味ならびにす

ばらしい判断力を相手のその人のせいにするのが普通である。平原の美、山の偉大さ、建築物の装飾、絵画の表現、…宇宙の大いなる機構が示す諸現象、…こうした科学や趣味の一般的な対象となる者はすべて、われわれならびにわれわれの仲間が、そのいずれにとってもなんら特別の関係をもっていないとみなすものである。われわれはいずれもそれらのものを同じ観点から眺め、そしてわれわれの間にこれらの現象に関して情操ないし性向の完璧な調和をもたらすために、なんらお互いに同感する必要もなく、またこうした同感を産み出すためにお互いの立場を想像上転換する必要もない。…われわれの仲間の情操が、それ自体非常に明白で容易に理解しやすく、その点ではおそらくわれわれは自分たちと意見が異なる者を誰一人として発見することができないような事柄に関して、われわれ自身の情操に一致する場合、われわれは疑いなくその仲間の情操を是認するにちがいないけど、それだけの理由ではその人はなんら彼らの情感を称賛されたり感嘆されたりされるほどではないように思われる。しかるに、それらの情操がわれわれの情操に一致するばかりでなく、われわれ自身の情操を指導したり指揮したりする場合、すなわち、このような情操が形成されるにあたって、その人がわれわれの見落とした多くの事柄に注意し、このような情操を起こさす原因となった種々の事情のすべてに対してそれらの情操を適合させた場合には、われわれはそれらの情操を是認するばかりでなく、それらの情操にもつ非凡な思いもよらぬ正確さと含蓄に対して感心し驚嘆する。そしてその人がすぐれて感嘆と称賛に値するように見える。何故なら感心と驚嘆によって強められた是認はまさに感嘆と呼ばれるにふさわしい情操を形づくり、称賛はこのような感嘆の自然の表現であるからである。」(26)

この文章では、すべての人間を表す「われわれ」という一人称で始まり、判断が争われないこと、判断の基礎としての同感が必要ないことが示されると、声は人間性一般を表す「われわれ」から著者と他の人間を含む行為者としての「われわれ」に転換して、最後にまた人間性の一般化された「われわれ」に戻っていき、語り手ないし説話する哲学者の声に移行していく。しかしその後続く道徳的判断の場合では、多数の声の対話がおこなわれる。

「特別な仕方であれわれ自身を動かすことがら、もしくはわれわれがその情操を判断しようとする人の心を動かすことがらに関しては、こうした調和や一致を保つことははるかに困難であり、また同時に重要である。私の友人が私の身に降りかかった不幸もしくは私に加えられた危害を私がそれらを考えるのと同じ観点から見るとは当然である。それらの不幸や危害は私の心をはるかに切実に動かす。われわれがそれらの不幸や危害を見る立場は、絵や詩や哲学体系を見る立場とはまったく異なっており、したがってわれわれがこのような不幸や危害から受ける情動も非常に異なったものになりがちである。しかしながら、私にも私の友人にもなんら懸念を与えないような些細な事柄に関して、このような情操の一致が欠けていても、私は容易にこれを見逃すことができるが、私に降りかかった不幸とかあるいは私に加えられた危害のような、私に重大な利害関係を持つことがらに関してはそうはいかない。わたしが感嘆する絵や詩やあるいは哲学体系を諸君がけなしたからといっても、そのためにわれわれの間に喧嘩の起こる惧れはほとんどない。われわれはいずれもそのようなことがらに関して、当然大して利害関係を感じ得ない。それらのことがらはすべてわれわれのいずれにとっても根本的にはまったく同等の価値を持った大して気にかける必要のない性質のものであり、したがって、たとえわれわれの意見が相反しても、われわれの性向はなおほとんど同じ状態にとどまっているはずである。しかしながら、あなた方または私のどちらかがとくに心を動かされるよ

うな対象に関しては、事情はまったく異なるのである。たとえ理論上の問題に関してあなた方の判断が私の判断と対立したり、あるいは趣味上の問題に関してあなた方の情操が私の情操に対立したりしても、私は容易にこの対立を見逃すことができる。そして、もし私がある程度の心の落ち着きを持っているとすれば、私はなおそれらの問題そのものに関してさえ、あなた方とお互いに話し合うことに幾分かの楽しみを感じるであろう。しかしながら、もしあなたが私の直面している不幸に対してなんら同類感情を持たなかったり、あるいは私の悩んでいる深い悲しみに一致するような同類感情をまったく持たなかったり、あるいは私のこうむった危害に対してあなた方が少しも憤激の情を持たなかったり、あるいは私が夢中になっている報復感に何とか見合うような憤激をあなた方が少しも感じなかったとすれば、

われわれはもはやこれらの問題に関してお互いに話し合うことはできないであろう、われわれはお互いにとってそれぞれ我慢しきれない存在になってしまう。私はあなた方と友人関係を維持することはできないし、あなた方もまた私と友人関係を維持することは不可能である。あなた方は私の凶暴や激情に困惑するであろうし、私はあなた方の冷淡な平静さと感情の乏しさに対して憤慨するであろう。

すべてこのように観察者と主たる当事者との間に何らかの感情の一致が存在する場合には、まず第一に観察者はできるかぎり相手の状況に自分を置くように…つとめなければならない。」
(27)

この文節では、一般化された「われわれ」と三人称の他者とで始まる。しかしすぐに一人称単数と他者（私の友人）に変わる。それから「私」とその友人を含んだ「われわれ」にもどる。この「われわれ」はほころびてまた一人称と三人称の単数（「私」と「私の友人」）に、さらには「私」と「あなた方」に分かれ、最後には憤激した「私」と「あなた方」の感情的な対話で終わる。そうしてそれに続く文節ではテキストは平静さを取り戻し静かな声で、観察者と他者から距離を置いた非個人的な哲学者の声に戻るのである。

このような『道徳感情論』が有している、複数の声によってなされる対話的論述の特性をブラウンは次のように特徴づけている。すなわち、第一に、対話的形式は、読者に対して特別な読解体験を作り出す。第二に、道徳的言説の対話形式は道徳的判断そのものの本性を縮約して示している。第三に、著者自らの声は対話の一部になる。(28)

すでに見たように『道徳感情論』での論述は、読者をも観察者としての役割を振り当てて、公平無私な観察者という人物を展開させることによって道徳的判断の本性についての論述を提供しつつ、読者をしてこの公平無私な観察者への同感をうながす。そして道徳的判断は道徳的行為者と公平無私な観察者との対話的關係によって定義される。道徳的行為者は、自己自身の声と自己の周囲の声を聞くだけでなく公平無私な観察者の声をも聞くのである。ブラウンはこの道徳的判断の対話的本性は、さらにスミスの徳性の指定にとって重要な意味合いを持っているという。つまりスミスにあっては、こうした対話的過程に従うような諸徳だけが真に「道徳的な徳」であり、そうでない諸徳は低次の徳とされているという。(29)

(2) 真に「道徳的な徳」と低次の「徳」

ブラウンは『道徳感情論』の徳の説明において、正義 (justice) と慎慮 (prudence) は低次の徳として指定されているのに対して、真に道徳的な徳としてみなされているのは自己統制 (self-command) と仁恵 (beneficence) だけである、という。というのは、すべての徳は公平無私な観

察者の是認によって道徳的に基礎づけられるのだけれども、それらの徳のすべてにおいて、個別的な行為者に対して道徳的に正しい行為を勧告する公平無私な観察者との対話が現存するわけではないからである。

たとえば、自己統制についてはこう記述されている。「自分の身に降りかかった災難に関して十分な悲しみを感じる人、自分に加えられた不正の持つあらゆる下劣さを感じる人、しかし自分自身の性格の尊厳が要求するところのものをなお一層強く感じる人、すなわち自分の境遇のために自然に湧き起こるかもしれない未訓練の情感の命ずるままに身を任せない人、しかし胸中に住む偉大なる人、半神が規定し是認する抑制された矯正された情感にしたがって自己の全行動や行為を統制する人、そのような人だけが真の有徳の人である」。(30) 自己統制と同じように、仁恵の場合にも公平無私な観察者が勧告し是認する。

このような道徳的判断の対話的本性は、また真の道徳的判断が開放的で非規則拘束的であることを示している。道徳的判断が対話的プロセスの結果であるならば、それはあらかじめ決められたり、規則に拘束されたりするものであったりはできない。「いかなる場合にわれわれがある仁恵的な性向にしたがい、いかなる場合に別の仁恵的な性向にしたがわねばならないかを、厳密な原則によって決定することはおそらくは不可能であろう。いかなる場合に友情が感謝に席を譲らなければならないか、あるいは感謝が友情に譲歩しなければならないか……。これらはすべて全く胸中に住む人、想像上の公平無私な観察者、われわれの行為の偉大なる審判者であり調停者の判決にゆだねられなければならない。」(31)

それに対して、道徳の一般原則は、道徳的判断そのものを下せない人々にとっての、その代用である。それらの原則はかれらに然るべきふるまいのための指針を提供することによって人間社会になくしてはならない本質的なものではあるが、そうした道徳の一般原則の遵守そのものは、道徳的判断そのものではなく義務の感覚として指定されている。道徳的な徳は矯正された義務ではなく、行為者の意志の自由にゆだねられている。この自由が、道徳的判断と道徳的言説の対話的性格によって縮図的に示されている、とブラウンはいう。

(3) スミスにおける諸徳のストア的ヒエラルキー

このように、『道徳感情論』においては、著者も読者も判断する行為者ないし観察者としてテキストの中に組み入れられ、複数の声の対話によって構成される言説であり、そうした対話の中で何よりも公平無私な観察者との対話によってその勧告に自主的に従うことに真の道徳性があり、それによって、自己統制や仁恵のみが真の徳で、慎慮と正義は低次の徳としてランクづけられるヒエラルキーが存在する、とブラウンは主張する。さらに彼は、こうした徳のヒエラルキーは、ストア哲学の道徳的ヒエラルキーによって構造づけられていること、その構造づけにおいてスミスのストアに対する同調と最終的拒否の立場が緊張関係を織り成している、という論考を展開していく。(32) また他方でこの観点から彼は、スミスのもう一つの主著である『国富論』においては、文体は対話的でなく、教訓的な声がテキストの展開を統制していくような単一論理的な文体であることから、科学的なテキストとしてみなされるべきである、と主張する。さらに市場と市民生活に連なる公共的な徳としての正義が低次の徳として位置づけられたとすれば、それは商業社会の物質主義的、世俗主義的なものに対するスミスのストア的色彩の道徳的評価を示しているものとみなされるべきである、という論考を展開していく。(33) この後者の論議についてはのちほどまた触れることにして、ここでは前者の論議をさらに見ていくことにする。

2. 公平無私な観察者と良心のストア的モデル

『道徳感情論』における良心の説明は、公平無私な観察者のメカニズムの対話性を強調している。倫理的言説にとって内面的な論争、ないし独白の重要性はずっと古くから認められてきたが、パフチンは、「ソクラテスの対話」のジャンルがヨーロッパの散文および小説の発展史のうちの、ドストエフスキーの創作に通じる一つの源泉となったとして、さらにその衰退の過程で生まれてきた対話的ジャンルの一つであるソリロキウムは自分自身への対話的態度を特徴にしているとして、その代表例をエピクテートス、マーカス・アレニウス、アウグスチヌスのようなストア哲学者たちにみている。アレニウスは、その『自省録』において、次のように言う。「私は今自分自身の魂を何のために用いているか。ことごとくにこの質問を自分に尋ね、次のように自分を調べてみるがよい。指導理性と呼ばれる私の内なる部分は、私と今どういう関係にあるか、そして私は誰の魂を持っているのか」。(34) ここで指導理性 (hegemonikon) といわれているのはストア的魂の最高部分としての理性、ロゴス、聖なる火の火花、正しい理性であり、良心のストア的モデルを成している。人はそこにおいて自分自身を熟視する。この自己自身の対話的吟味は、18世紀初期にたとえばシャフツベリーにおけるように再現してくる。ブラウンによれば、スミスの『道徳感情論』の道徳的判断と良心としての自己認識の根底にある公平無私な観察者、その内部での鏡のメタファ、「眺める (vision)」のメタファは、シャフツベリー、パトラー、ハチソンなどのバイアスを経ながらもストアのモデルをスミスが受け入れていることを物語っている。(35)

ストア哲学についてのスミスの以下のような記述のなかに、ストアの賢者と至高な存在者との関係についての説明が道徳的行為者と公平無私な観察者との関係の説明モデルを提供していることが明瞭に見て取れる。

「賢者は…自分自身を自然のあらゆる他の部分から分離され、孤立しており、自己自身のために自らを配慮する一種の全体であるとはみなさない。彼が観察するときには、人間性ならびに世界の大きいなる守護神が彼を眺めると想像せられる見方を取り入れる。彼はいわばそのような神聖なる存在の情操に移入し、自己自身を巨大な無限の体系の一原子ないし一分子とみなし、それは全体の便宜にしたがって処理されねばならず、また当然そのようにしてこれを処理すべきものであると考える」。(36)

そして自己自身の是認についての箇所ではこう述べられている。

「われわれはいわば自分自身の自然の立場から離れて、自分自身の情操や動機をわれわれとは相当の距離を隔てて眺めようとするのでなければ、決して自分自身の上層や動機を観察することもできず、また自分自身の情操や動機に関していかなる判断をも下しえない。しかるにそうするためにはわれわれは他人の目を借りてそれらを眺めようと努力するか、あるいは他の人々がそれらを眺めるのと同様にそれらのものを眺めるように努力する以外に方法はない。…われわれは、すべての公平無私な観察者がわれわれ自身の行為を検討するにちがいないと想像せられるような仕方、自分自身の行為を検討するよう努めなければならない。」(37)

ストア哲学においては、意識と統御の中心はヘゲモニコンであって、欲求や欲望のような情念はアリストテレスにおけるような低級もしくは非理性的な要素であるよりもむしろ誤った判断であるとみなされる。それゆえに、徳には、魂の非理性的部分への従属を排除することよりも個人の理性を教育することが求められるのである。スミスにおいて、良心は判断形成に関しての公平さと道徳的超脱を達成しようとする努力として示されている。

しかしブラウンはスミスにおいてはこうして公平無私な観察者はストアの至高な存在者との類比

として立てられながらも、スミスは理性に対して想像作用を道徳的起動者として代えるなかで理性よりも自然を優位にたてたことで、最終的にはストア主義を拒否するという。それは、ストアにとっては至高な存在者への凝視、またスミスにとっては公平無私な観察者への接近を可能にすると思われる想像力にかわる問題である、とブラウンはいう。(38) ストアの体系において想像力はストアの賢者に神聖な視点への接近を可能にすると思われるが、『道徳感情論』においては、道徳的判断における想像のメカニズムの問題性に対してスミスの懐疑がテキストの中で教訓的な声として提示されている。たとえば死者に対して、いかにわれわれは死者の境遇の悲惨さや、孤独の恐ろしさに同感するか、が記述された後で、教訓的な声で次のように語りながらそこにおける想像に対する疑義を表明している。「全くわれわれが彼らの上に実際に起こった変化に、このような変化に関するわれわれの意識を結びつけることから起こるのであり、われわれ自身を彼らの立場においてみることから起こるのであり…われわれが自分の生きた心を死者の生気なき亡骸の中に宿らせて、そうした場合にわれわれはどんな情緒を味わうであろうかと想像することから起こるのである」。(39) 観察者は死んでいることを自身が生きている状態と生き生きした想像力を使って想像せざるをえない。観察者は同時に二つの対立する役割、すなわち観察者・判断者と観察され判断される者の役割を演じることが求められる。この二つの性格を持つ想像上のアイデンティティはそれらが同じ眺めを共有し、同じ目で見るときなされるのだが、この共有される視線は内在的に問題があることを示している。類似の問題が、良心の場合においても、道徳的行為者は判断される者としての自己自身を保ちつつ、判断する者としての他者の状況を推定しなければならないという難点をもって生じてくる。ここでも教訓的な声が、その難点を指摘してこう言う。

「わたしが私自身の行為を検討しようとするとき、わたしが私自身の行為に対して判決を下そうとするとき、あるいはまた自分の行為を是認するかあるいは断罪しようとするとき、…わたしはいわば自分を二人の人物に分割する。こうして試験者として、裁判官としてのわたしは、その行為が吟味され、裁かれる別のわたしとは異なる性格を示している。…しかしながら、裁判する者があらゆる点において裁判される者と同一であることは不可能である…」(40) そして、公平無私な観察者の感情と「ほとんど」同一化する有徳な人でも、完全に同一化できないことを教訓的な声で主張する。

「この場合、彼は自分自身を自分の胸中に住む理想的な人物と完全に一致させることはできないし、したがって彼は自ら自己自身の行為に対する公平無私な観察者になることはできない。双方の性格に関する異なる見解が彼の心の中でべつべつになって存在し、互いにはっきりと区別され、その各々の一方が彼に命ずる行動は、他方が命ずる行動と全く異なるのである。」(41) 「名誉ならびに尊厳が彼に正しいと指示する見解に彼が従う場合、事実、自然は彼に何の褒賞を与えないままにはしておかない。彼は自分自身の完全なる自己是認を教授し、またあらゆる公正で公平な観察者の称賛を受ける。しかしながら、恒常不変な自然の法に基づいて彼はなおも苦悩する。そして自然の与えてくれる褒賞はたとえ莫大であるとしても、このような自然の法が課する苦悩を帳消しにするほどには充分でない。」(42)

ブラウンはこうしたテキストの教訓的な声によって、観察者のメカニズムの妥当性に関する、またストア哲学の賢人の道徳的統合に対するスミスの疑義が表されている、と解釈する。

ストア哲学において、道徳的統合を担うヘゲモニコン (hegemonikon) は、完全に理性的である。すでに述べたように、アリストテレス哲学において「非理性的な」情念、ないしは悪徳と考えられたものは、ストアにおいては、ヘゲモニコンの内部での一貫してない判断であると見られた。それ

『善と悪の究極について』の第三巻、第四巻では、適切な行為（カテーコンタ）は、ラテン語で officia として、また完全に道徳的に正しい行為（カトルトーマ）は recte facta として翻訳された。(45) そこにおいては、道徳的に価値あるものは、人生の最高善ないしテロスとして描写され、他方、中間的なものは道徳的見地からは無関心なものであるが、それらの中でも健康、安全、安心、友情、公共的義務のごとき者は、中葉的価値を持つものとして選好されるとされている。『義務について』では、最高善に関わるのではなく、日常生活のための実践的規則のかたちをとった実践的倫理に関わって、知恵、正義、不屈、自己統制・節制の四つの徳が論じられている。ここでの議論は、適切な道徳的判断を自分自身では下せない人々を導くための義務に関する指示や規則に関わっているのである。(46)

道徳的価値と適切な行為とのこうしたストア派の根底的な区分がストア派の道徳的ヒエラルキーを形作り、それが『道徳感情論』の言説を構成して、複数の声の対話という文体論的特性の根底になっており、それはテキストにおいて、真の道徳の観点を表す超越的で教訓的な声と道徳的に不完全な人間性一般の立場を表す一人称複数の声「われわれ」の対比をなして示されている、とブラウンはいう。スミスは、「人生における諸々の出来事に対して鈍感で無感動であることは、必然的に美德の真の本質を形づくっているわれわれ自身の行為の道徳的適正に対して払われねばならぬあらゆる鋭い熱心な配慮を消滅させてしまう」(47) と、道徳的判断にとっての感受性の重要性を論じた後、道徳的行為者が参照する二つの判断基準に言及して次のように述べるが、それは声の転移を伴って記述されている。

「われわれ自身の功績を評価するにあたり、またわれわれ自身の性格ならびに行為を判断するにあたり、われわれがそれらの性格や行為を自然に比較しようとする標準に二つの異なる種類が存する。その一つはわれわれの理解しうる範囲内における最も厳重なる道徳的適正と完全性との観念である。他の標準は、普通世間において到達することのできる、…右の観念にほぼ近い程度である。…われわれの注意が前者の標準に向けられる限りに置いては、われわれすべてのうちの最も賢明な、最も善良な人といえども、その人自身の性格ならびに行為のうちに弱さと不完全しか観ることができず、すなわち尊大ぶったり、自負したりするためのなんらの根拠も見つけ出すことができないで、かえって謙遜したり、失望したり、あるいは後悔したりするための莫大な根拠を発見することができるのである。われわれの注意が後者の標準に対して向けられる限りにおいては、われわれはあれこれといろいろな仕方で感動を受け、自分がいま自分自身を比較しようとしている標準よりも現実に上位にあるとか、あるいは現実に下位にあるとかいう風に感ずるであろう。」(48)

このように通常の人間性一般を表す一人称複数で始まった声は、次に有徳な人の記述に移ると通常の人間性を超脱した教訓的な声に転移して次のように語られる。

「賢明で有徳な人は自分の主たる注意を第一の標準、すなわち厳密なる道徳的適正ならびに完全性の観念に向けようとする。あらゆる人間の心の中にはこうした種類の観念が存在し、すなわちかような観念は自分自身の性格と行動ならびに他人の性格と行動の双方に対して彼が観察を試みるうちに次第に形成されるのである。それは行為の偉大なる裁判官であり、調停者である胸中に住む偉大なる神人の緩慢な、漸進的な、しかも進歩的な作業である。かような観念があらゆる人間の中に描かれる正確さの程度、それが彩られる色彩の正しさの程度、その輪郭の厳密さの程度は、かような観察がおこなわれる際に用いられる感受性の微妙さ、正確さに応じて、またかような観察をおこなう場合に用いられる配慮と注意の深さに応じて、あるいは高く、

あるいは低い。」(49)

『道徳感情論』においては、こうして、最も賢明で確固とした意志の人でさえも胸中の人とは完全に同一化できないけれども、公平無私な観察者は、求められる限りの感受性と自己統制の度合いに達している道徳的行為者にとっては到達できるものであり続ける。すべての人がそうした道徳判断をできる者ではない。多くの人々が、自己欺瞞や、自己愛に幻惑されて道徳的判断を妨げられる。周知のようにスミスはこうした人々に対しては、道徳の一般原則の遵守を提示している。すなわち、一般原則を習慣的に顧慮するようになることは「われわれの生活している特定の境遇において何がこれをおこなうのに妥当であり、価値道徳的にも正しいか、ということに関して、利己心が与える誤った考えを矯正する」(50) 導き手となる。

ブラウンは、『道徳感情論』の第三部において、こうした道徳の一般原則に遵守することの適正が、道徳的感情の面からさまざまに検討され、それらが、感情から引き出されるべき道徳的判断の特定の形態に対して不適正であること、適正な道徳的振る舞いを決めるのに十分な精密さや正確さを指示できないことなどの点から、公平な観察者のメカニズムの劣った代用として示されたのである、という。そして彼は、さらに第六部第四節において、行動の一般原則の考察では、キケロの『義務について』を含めて、さまざまな悪徳と徳の緩やかで一般的な記述を示した古代の道徳哲学者たちの著作とさまざまな状況での行為の一般的な仕方についての説明をしていることを指摘して、ストア派のofficiaないしはkathekontaに相応するのが、『道徳感情論』では道徳の一般原則であると論じた。すなわち、キケロの『義務について』の際立った特徴は、外的な行為を導くための原則ないしは処方への依拠と道徳的活動としてのそれらの二次的性質であるが、そうした特性は、『道徳感情論』における道徳性の一般原則の扱いに明瞭に表れている、とみなしたのである。

さてこれまで『道徳感情論』についてのブラウンの分析と論証をフォローしてきたが、それは、これまでのスミス研究で言及されながらも(51)、立ち入って究明されずにきたスミスの道徳哲学におけるストア思想の受容と批判という問題に対して、レトリック的観点からの分析をもって論究を深めていったものとして、教示に富むものであるといえよう。そして、また彼の分析からも、スミスによるストアの受容と批判の核心が、道徳的判断における理性と自然の問題に関わること、そしてこの点に関して理性と自然とのストア的合致に対するスミスの懐疑にあることが示しだされてきた。

しかしながら、スミスのレトリック、すなわち『道徳感情論』、『国富論』、あるいは『グラスゴウ大学講義』などのテキストに表わされた異なる文体構成に対するブラウンのレトリック的分析では、そうした理性と自然に対するスミスの哲学的懐疑に関わる核心的問題への掘り下げへと深められていかない。しかしこの問題を掘り下げていくことにおいてこそ、われわれは、なぜスミスが最初期から『修辞学・文学講義』に示されたようにレトリックに深い関心を持ち、道徳哲学の体系的構想において『道徳感情論』、『国富論』、あるいは『グラスゴウ大学講義』に見られるようなレトリック的配慮を施したのか、というスミスにおけるレトリックと道徳哲学との関連が、いいかえるならばスミスにとって道徳を言説化するとはどのようなことであったのか、という問題がより一層明瞭になっていくと考える。さきに言及したグリスウォルトの論考は、そうした掘り下げに多くの教示を与えてくれると思われるので、次章では彼の論考を手がかりにして、スミスにおける理性、自然、懐疑論の問題がどのようにレトリックと関わるのか、という点で考えていきたい。

注

- (1) I.S.Ross, *The Life of Adam Smith*, Oxford, 1995. I.S.ロス『アダム・スミス伝』, 篠原久、只腰親和、松原慶子訳, シュプリンガー・フェアラーク東京, 第6章、pp91-107. R.H.Campbell, A.S.Skinner, *Adam Smith*, London, 1982, R.H.キャンベル、A.S.スキナー『アダム・スミス伝』, 久保芳和訳、東洋経済新報社、7,8, pp76-111, 参照
- (2) Dugald Stewart, 'Account of the Life and Adam Smith, LL.D.', *Adam Smith, Essays on Philosophical Subjects*, ed. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce & I.S. Ross, Oxford, 1980, p.273
- (3) ロス、邦訳上掲書、p.98.
- (4) *Adam Smith's lectures on Rhetoric and Belles Lettres 1762-1763*, ed. John M. Lothian Edinburgh, 1963. ジョン・M・ロージアン『アダム・スミス 修辞学・文学講義』, 宇山直亮訳、未来社、1972. そこに付されたロージアンの序文も参照。Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J.C. Bryce, Oxford, 1985.
- (5) 内田義彦「アダム・スミス—人文学と経済学」, 『作品としての社会科学』所収、岩波書店、1981. 特にpp107-129.
- (6) この点については、Günter Abel, *Stoicism und Frühe Neuzeit*, Berlin, 1978. を参照。近年活発になってきた研究として、Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Vol.1&2. Cambridge*, 1979. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996. R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, 1993. P.N. Miller, *Defining The Common Good*, Cambridge, 1994. M.A. Stewart, 'The Stoic Legacy in the early Scottish Enlightenment', *Atoms, Pneuma, and Tranquillity*, ed. M.J. Osler, Cambridge, 1991. pp. 273-296 G. Gawlick, 'Cicero and the Enlightenment', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 25, 1963, pp.657-682; J.H.M. Salmon, 'Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France' *American Historical Review*, 85, 1980, pp. 307-31. などを参照。また啓蒙主義までのヨーロッパ思想史におけるキケロの持続的な影響についての古典的な研究として Th. Zielinski, *CICERO IM WANDEL DER JAHRHUNDERTE*, Leipzig und Berlin, 1912. がある。
- (7) T. Bridges, *The Culture of Citizenship*, New York, 1992 などを参照。
- (8) Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J.C. Bryce, Oxford, 1985. (以下、LRBLと略す) pp.3-61. 宇山訳、pp.61-156.
- (9) *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, in LRBL, pp.204-226. 邦訳としては、米林富男訳「言語の最初の形成に関する考察」、アダム・スミス『道徳情操論』、未来社、1970, pp715-752. 水田洋訳「諸言語の最初の形成および本源的ならびに複合的諸言語の特質の違いについての諸考察」、アダム・スミス『道徳感情論』、筑摩書房、1973, pp.507-530. スミスの考察については、キャンベル、A.S.スキナー上掲書、pp.76-93 参照。スミスの言語論についての論考としては、C.J. Berry, 'ADAM SMITH'S CONSIDERATION ON LANGUAGE', *Journal of the History of Ideas*, Vol.35, 1974. S.K. LAND, 'ADAM SMITH'S CONSIDERATION CONCERNING THE FIRST FORMATION OF LANGUAGE', *Journal of the History of Ideas*, Vol.38. 1977.
- (10) LRBL, p.40. 訳、pp.122-123.
- (11) *Ibid.*, pp.62-116. 訳、pp.157-244.
- (12) *Ibid.*, p.90. 訳、pp.202-203.
- (13) *Ibid.* pp.128-200. 訳、pp.224-375.

- (14) Ibid,pp.145-146. 訳、 pp.285-287.
- (15) Ibid,pp.146-147. 訳、 pp.287-288.
- (16) Ibid,pp.148. 訳、 pp.290-291
- (17) Ibid,pp.158-159. 訳、 p.306.
- (18) Ibid,p.196. 訳、 pp.366-367
- (19) 篠原久「アダム・スミスとレトリック」、『経済学論究』、関西学院大学経済研究会、29巻、4号、1976、pp.73-100.
- (20) V.M.Bevilacqua, 'ADAM SMITH AND SOME PHILOSOPHICAL ORIGINS OF EIGHTEENTH-CENTURY RHETORICAL THEORY', *Modern Language Review*, 43, 1968, pp.559-568.
- (21) W.S.Howell, *Logic and Rhetoric in England,1500-1700*, New York, 1956. *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric*, Princeton, 1971. 'Adam Smith's Lectures on Rhetoric: an Historical Assessment', in *Essays on Adam Smith*, ed.A.Skinner and T.Wilson, Oxford, 1975, pp.11-43.
- (22) V.Brown, *ADAM SMITH'S DISCOURSE*, London and New York, 1994. C.L.Griswold,Jr. *ADAM SMITH AND THE VIRTUES OF ENLIGHTENMENT*, Cambridge, 1999., 'Rhetoric and Ethics: Adam Smith on Theorizing about the Moral Sentiments', *Philosophy and Rhetoric*, Vol.24, No.3, 1991.
- (23) Brown, Ibid, 'Introduction' ,pp.1-8.
- (24) Brown ,Ibid, 1. pp9-22
- (25) ミハエル・バフチン『ドストエフスキーの詩学』,望月哲男 鈴木淳一訳、筑摩書房、ちくま学芸文庫、p.244.
- (26) D.R Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed.D.aphael and A.L.Macfie, Oxford, 1976. (以下、TMSと略す), I. i .4.2-3.、邦訳は米林訳と水田訳があるが、以下、邦訳の引用箇所は、六版に依拠した米林訳のページを示す。ただし、引用に際しては訳文を適宜修正してある。上、pp.63-64.
- (27) TMS, I. i .4. 5-6, 上、 pp.65-67.
- (28) Brown ,Ibid, p.31.
- (29) Brown ,Ibid, p.33.
- (30) TMS, VI. iii .18, 下、 p.515.
- (31) TMS, VI. ii .1.22. 下、 p.481.
- (32) Brown ,Ibid, 3,4. pp.55-99.
- (33) Brown ,Ibid, 5-8, pp.100-220.
- (34) マーカス・アウレニウス『自省録』、岩波文庫、p.69.
- (35) Brown ,Ibid, pp.59-64.
- (36) TMS, VII. ii .1.20. 下、 p.578.
- (37) TMS, III. i .2. 上、 pp.3253-254.
- (38) Brown, Ibid, pp.67-69.
- (39) TMS, I. i .1.13. 上、 pp. 48-49.
- (40) TMS, III. i .6. 上、 pp.257-258.
- (41) TMS, III.3. 28. 上、 p.320.
- (42) TMS, III. 同上

- (43) TMS.VI. ii.1.43. 下、pp.603.
- (44) Brown, *Ibid*, pp.72-75.
- (45) Cicero, *De Finibus*, tr. H.Rackham, Loeb Classical Library, London, 1994. pp.236-243. キケロ『善と悪の究極について』、第3巻、六20-七24、永田康昭、兼利琢也、岩崎務訳、キケロ選集10、岩波書店、2000、pp.174-178. *kathekon*と*katorthoma*の概念については、M.Forschner, *Die Stoische Ethik*, Darmstadt, 1981, pp.183-211, が詳しく分析している。また、N.Waszek, 'TWO CONCEPT OF MORALITY', *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984. pp.591-606参照
- (46) Cicero, *De Officiis*, tr.W.Miller, Loeb Classical Library, London, 1990, キケロ『義務について』、高橋宏幸訳、キケロ選集9、岩波書店、1999、pp.127-352.
- (47) TMS.VI. iii.18, 下、p.514.
- (48) TMS.VI. iii.23. 下、p.518.
- (49) TMS.VI. iii.25. 下、p.519.
- (50) TMS, III.4.12. 上、p.347.
- (51) スミスに対するストア思想の影響について言及したものとしては、これまでD.D.Raphael,とA.L.MacfieによるAdam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed.D. Raphael and A.L.Macfie, Oxford, 1976.への'Introduction I.(b)',pp.5-10. N.Waszek, *Ibid.*, A.Fitzgibbons, *ADAM SMITH'S SYSTEM OF LIBERTY, WEALTH, AND VIRTUE*, Oxford, 1995. などがある。