HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	アダム・スミス同感判断論における相互性の構造と自然法学（１）
Author(s)	井上(町村), 匡子
Citation	北大法学論集, 47(1), 125-180
Issue Date	1996-05-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15662
Type	bulletin (article)
File Information	47(1)_p125-180.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

アダム・スミス同感判断論における相互性の構造と自然法学（一）

井上（町村）匡子

〈目次〉

はじめに
第一章　近代自然法の成立と社会契約論
　第一節　はじめに
　第二節　近代自然法論の成立と社会契約論の役割
　第三節　世俗的自然法の内在化の過程
　　一、世俗的自然法と評判法

二、主体間の交通の論理としての同感と快楽原理
第四節　世俗的自然法の内在化と現実批判能力の喪失
第五節　スミス解釈に即して
一、新たなアダム・スミス問題と“civic humanism”的解釈
二、意義と問題点
三、アダム・スミスの逆説と社会の緊密さ
——人間関係におけるルソー主義——
第二章　道徳の世界の構成
第三章　スミス同感論の構造
第四章　スミス正義論と自然法学への展開
おわりに

（以上本号）

はじめに

本稿は、アダム・スミスの思想を、道徳判断論(1)を主たる素材として、人間関係の相互性の構造の観点から検討し、そこにおける規範構造、すなわち個人とルールや秩序との関係を、社会契約論や自生的秩序論とは違った観点から明らかにすることを課題としている。ここでは、ルールや秩序の発生論的アプローチではなく、実定性に対する批判意識に裏打ちされかつ秩序やルールの存在を前提とするより実践的な判断論に注目した。近代社会を正当化し、説明する論理である社会契約論と自生的秩序論は、その理論的な構造も実践的な含意も全く異なるが、ともにルールや秩序が発生・成

立するときのメカニズムに注目している点では、共通の特徴をもつ。それに対して、以下で明らかにするように、スミスの対面的判断論・社会理論には、秩序やルールと個人の関係や、個人と個人の関係について、これら二つとは異なる視点が含まれている。

このような既存の秩序と個人との間の新たな関係を明らかにするために、本稿では、スミスの思想を近代社会の成立原理としての自然法論と社会契約論の交錯の中で検討し、次のことを示す。第一に個人のレヴェルにおいては、論理的に前提された原子論的な個人とは別の個人のあり方を、すなわち既存の共同体の中に生まれ、既存の規範を内面化しつつも、そこに埋没することなく、また反対にそれを外在的に批判するのでもなく、既存の共同体に対して反省的に構え得る個人の可能性を、判断論の中で提示する。第二に社会理論のレヴェルにおいては、スミスの自然法学の枠組みがルールや秩序の実定性に対する批判的視点を内包しており、自然法と実定法の二元論的構造の克服を試みたものであったことを示す。後者の点に関しては「経済学の父」と称せられるスミスが一八世紀を代表する道徳哲学者であり、その道徳哲学が、現在の学問分野で言えば、哲学・倫理学・法学・政治学など人間に関する学全般にわたるものであったことは、現在では学史上の常識に属する事実である。しかしながら、その中で法的世界がどのような位置を占め、どのような機能を果していたかという点は、必ずしも明らかにされてはこなかった。これらの点を明らかにするために、道徳哲学の構造、更にそこに通底している同感の構造にまで降り立った上で、その構造の特徴を明らかにし、それらの特徴が正義論・自然法学といった社会理論の構成にも反映していることを指摘する。

このように、同感論という対面的なレヴェルまで降り立ち、その相互性の構造を検討するのは、本稿では直接議論することはできないが、現代における次のような問題状況との対質を前提としているからである。近年のリベラリズムと共同体論との対立ないし対話は、それ自体に様々な論点を含むと同時に、他の領域における議論の枠組みを提供してい

ると言いうる。多岐にわたる論点の中で、最も根本的・中心的なものの一つは、自我概念にかかわるものであろう。いうまでもなく、共同体論はリベラリズムの想定するような選択主体としての自我を負荷なき自我であるとして批判し、そこに現代社会における様々な社会病理現象の原因を探ろうとする。(2) 一連の批判に応えて、リベラリズムの陣営からは、反省的自同性をリベラリズム的に読み替えた自我観・主体論が提示されている。(3)

これらの論争を通じて明らかになったのは、重要な論点が、現代社会における自我のあり方そのものというよりも、むしろ個人と共同体や伝統との関係にあるという点である。なぜなら、個人を共同体や伝統から原理的に独立した存在として前提するリベラリズムにおいてはもちろんのこと、共同体論においても、個人を単に共同体や伝統に埋没するのではなく、何らかの形で共同体や伝統に対して独自の位置を占め得るものであるなら、そこではやはり、個人と共同体や伝統との関係が問われているのだと言いうるからである。したがって、そこで求められているのは、共同体や伝統に埋没するのでもなく、それらを外在的に批判するのでもない、内在的な批判・反省を可能にする自我のあり方と、そのような構造の自我をもつ個人を可能にする広い意味での社会のあり方の探求であろう。この点で以下で論ずる規範構造及び個人とルールや秩序との関係に関する考察は、功利主義によらずしかも伝統主義からも区別されるスミス思想の新たな像だけでなく、新たなリベラリズムの可能性を示唆するものとなる。

具体的には、第一章において、スミスの思想的境位と課題を明らかにするために、近代自然法と社会契約論の交錯の中でのスミスの思想史上の位置付けを再検討する。それを通して、次のような互いに絡み合った二つの問題を提起する。第一に、世俗的な近代自然法は、ヒューム、スミスらの一八世紀思想において、感情論を介して受肉化され、内在化された。この過程は、規範構造の観点からするなら、すなわち個人とルールの関係においては、どのような意義をもっていたのか。第二に、この世俗的自然法の内在化はその過程で、伝統社会に対する批判的視点としての機能をもち、近代

自然法の成立を推進した自然権思想・社会契約論をフィクションとして放棄することにより、完成された。この放棄は一八世紀思想の保守性、すなわち、既存の秩序やルールに対する反省・批判的契機の喪失をもたらすのか、それとも、何らかの形で、社会契約論とは違った形で、既存の秩序・ルールへの反省・批判の可能性をもたらすのかという問題である。

結論を先取りして言うなら、第一の問に関しては、次のような観点から自然法の内在化がもつ意義をとらえている。すなわち、自然法の内在化の過程は、それまでの自然法が理性との関係においてであれ、神との関係においてであれ、垂直的な関係を前提としていたのに対して、感情論を介してそれを受肉化することにより、その構造を水平的なものに翻案することに成功した点にその意義がある。つまり、超越的な権威によることなしに、人間の相互性のレヴェルで、自然法を展開することが可能になった点である。この点は、一八世紀思想のもつ大きな意義と言える。第二の点に問しては、次のような作業仮説の下に議論を進める。すなわち、スミスの同時代人たちの多くの思想は、自然法の内在化の結果として、既存の制度やルールを批判するための内在的な視点を失い、それらを説明し追認するか、あるいは外在的に批判の観点を求めるかのどちらかの機能しか持たなかった。それに対してスミスは、対面的な判断論においても社会理論においても、それらを内在的な観点から反省的にとらえ直すための論理を模索していた。しかもそれを、自然法の内在化の成果を手放すことなく、すぐれて一七世紀的な問題構成である自然権思想・社会契約論を批判し、またそれとは別の視角から、主体の交通の論理としての同感論をより所にして、展開しようとした。

これら二つの問に答えるために、判断論を素材として、思想史的にはヒューム及びルソーとの関係を考える。ここで判断という作用を通じて問題を考えるのは、次のような理由からである。すなわち、普遍と特殊とを関係付ける能力としての判断作用に注目することを通じて、個別的なものが普遍に対してもっている意義を明らかにすることが可能だと

考えているからである。また、自然法が受肉化され内在化される諸個人間における相互性は、互いに交される判断を通じて構成されるのであり、従って自然法の内在化の成否はその相互性の構造に依存していると考えているからである。さらに、第二の問題である既存のルールや秩序に対する反省の可能性、換言するなら、近代社会に対する弁証・反省・批判の方法的枠組みもまた、以下で具体的に検討するように、この相互性の構造に依っているからである。以上の考察を通じて、本稿ではスミスの思想的課題を次のようなものと考える。世俗的自然法の内在化の結果、もはや白紙還元による制度設計が、思想的に不適切であるだけでなく現実にも不可能な状況下で、実定的なルール・制度を反省することはいかにして可能か。スミス思想をこのような課題に対するレスポンスとしてとらえ、その道徳判断論を再構成する。

第二章では予備的考察として、スミス道徳の世界の構造における特質を、隣接領域の検討を通じて明らかにする。まずスミスの認識論を採り上げる。そこにおけるヒュームの影響を指摘するとともに、ヒュームを含む伝統的な道徳哲学とは異なり、スミスが認識論ぬきの道徳の領域（狭義の倫理学ではなく、法学も含む）を構想しようとしていたことを示す。また、スミスの学問的出発点に位置し、言語を介したコミュニケーション一般を対象とした『修辞学・文学講義』を採り上げ、基本的な学問的着想を明らかにする。同時に、そこで用いられている同感過程と『道徳感情論』の同感過程との構造上の違いについても指摘する。

第三章ではまず、スミスの同感判断論の特徴を考察し、規範の成立を介して、自然法が内在化される過程につき検討する。スミスの同感論は、感情の感染やあるいは情念の力学的な説明ではなく、あくまで道徳判断の原理として展開されている点に特色がある。道徳判断の原理としての同感は、立場の交換・状況に即した適宜性という観念を通じて、相互的主体の交通のための論理として機能する。さらには観察者と当事者の間で同感判断が積み重ねられることにより、中立的な観察者として各人の内部に一種の行為規範が成立する。これが整理され、抽象化されると一般規則になる。こ

のような過程を検討することにより、スミスの同感判断過程は、sympathy という英語が現代において持つイメージとは裏腹に、虚構的な構造をもつものであることを指摘する。この虚構性の故に、スミスの同感は、人間の相互性の中で、判断の原理として機能し、規範を相互性の中で基礎づけることに成功したことを示す。

次に、近代社会に対するスミスのスタンスを明らかにするために、同感判断における虚構性の意義を、ルソー思想との関係で、他者性に注目してとらえ直す。スミスは、ルソーが近代社会に対する根本的な批判として提起した人間関係の中から生ずる他者性の問題を受容しつつ、ルソーとは全く違った形でこの問題を処理したことを示す。その過程でスミスは、単に既存の秩序を追認するのでもなく、超越的な基準を設定しそこから外在的に既存のルールや秩序を批判するのでもない、内在的な反省としての判断の可能性を、またそのような主体のあり方を提示していることを、良心論と一般ルールに関する議論を検討することにより、明らかにする。

第四章においては、そのような新たな主体のとらえ方が、社会理論においても、近代社会に対する反省のための方法的枠組みとして、貫徹していることに触れる。まずスミスの正義論を採り上げ、その特徴を明らかにするとともに、法学序説としての意義を検討する。また、上で挙げた二つの問題が、正義論・法論においては、ルールの感情論による基礎づけと、ルールや秩序の実定性への反省の問題として、論じられている点を示す。次に、スミスと同じく倫理的理性主義批判に基づき、同感を道徳判断の原理としたヒュームにおいては、同感が功利主義的な全体の利益の知覚としてのみ機能し、道徳判断の原理としては挫折したことを確認する。そしてこのヒュームの同感論の挫折と功利主義への転回が、自然法の内在化の失敗を意味することを明らかにする。最後に、功利主義的な法学を直接的な批判の対象としていたスミスの自然法学の特色と方法を示す。またその枠組みが、自然法と実定法の二元論的構造の克服の試みと評し得ること、そしてそれがかかえる困難とその可能性を指摘する。

註

(1) 現代社会における市民のあり方を判断力の観点から論ずるR. Beinerは、判断力を次のように定義している。「判断力は、規則に拘束されない精神活動の一形式であり、(方法に基づく合理性とは異なり)その操作様式の明確な細目に支配されない。そしてそれは規則に支配された知性の外部で、作用し始める」。このような判断力観を、ベイナーは、カントによる二種類の判断力の区別を援用することにより得た。すなわち、普遍的なもの(ルール・原理・法則)が与えられている場合の規定的判断力と、特殊的なものだけが与えられており、したがって特殊的なもののために普遍的なものが見いだされねばならない反省的判断力である。ベイナーは反省的な判断力に注目することにより、「規則支配的方法の提示する硬直した要求と、君臨する主観性の取り結ぶひとしく強制的な約定」の間での硬直状態を打破しようとしている。ref., R. Beiner, *Political Judgment*, 1983. 浜田義文監訳『政治的判断力』一九八八年。

(2) 代表的なものとしては、Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swider, and Steven M. Tipton, *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life*, 1985. 島薗進・中村圭志訳『心の習慣』一九九一年。

(3) 参照、井上達夫「共同体の要求と法の限界」・千葉大学法学論集第四巻第一号、「共同体論—その諸相と射程」・日本法哲学会編法哲学年報、一九八九年。

また、ここ数年来のcitizenship論の隆盛は、その背景として、現実の実践的な諸問題への対応のほか、原理的なレヴェルでのこのような新しい自我観の探求を指摘しうる。citizenshipに関する論文を集めたものとしては、B. Turner & P. Hamilton (ed.), *Citizenship: Critical Concepts*, 1994を参照。

第一章　近代自然法の成立と社会契約論

第一節 はじめに

アダム・スミスは、一九世紀にすでにアダム・スミス問題[1]として、『国富論』と『道徳感情論』という二つの著作の間の不整合が問題にされていたことからもわかるように、様々な方向からその思想の一貫性が問われてきた思想家である。それはスミスの思想が一般的なネーム・ヴァリューの高さとは裏腹に、思想史上の位置付けの点では非常に大きな振幅で揺れ動いてきたことにも現れている[2]。さらに、そのような一貫性への疑義に関する議論が、スミスの個人史的な思想的一貫性、すなわちある重要な思想的影響の下での思想的発展・展開の問題としてだけではなく、以下に見るように近代を巡る様々な問題提起に呼応する形で展開されている点に留意しなければならない。

思想史上の位置付けにおける大きな動揺の背景としては、彼が二重の観点で時代の岐路に立っていることに注目すべきである。二重の岐路のうち第一は学問体系の変化である。スミスは、人間に関する学としての伝統的道徳哲学の解体と、社会科学としての経済学の生誕に象徴される学の体系の再編の瞬間に立ち、自らもその再編の推進者として活躍した。学の体系の再編が方法論上の変革をもたらすことはいうまでもない。第二は、分析対象としての社会の変化、より厳密に言うなら、いわゆる社会[3]の成立である。つまり、スミスが『道徳感情論』の中で描いたとされている「見知らぬ人」の集まりとしての社会、『国富論』の中で分析対象としていた商品交換社会とその構成員としての「商人」の成立である。または、ハイエクによって示されたような、個人の行為の結果ではあるが、その意図の結果ではないという意味で、自然的なものでも人為的なものでもないところの、第三の領域の成立[4]である。スミスならびに、ヒュームなど一八世紀の思想家たちに対する思想史上の位置付けの動揺の大きな原因は、彼らのこのような新たな認識対象に対する従来の方法や枠組みの機能不全であると考えることが出来る。つまり、彼らは、方法と分析対象の二つの点で変化に遭遇

していたのである。

以下本章においては、このような二重の観点で時代の岐路にあったスミスの思想及び一八世紀の社会哲学が抱えていた問題を明らかにするために、近代社会の構成原理である自然法論と社会契約論との交錯の中で、スミスおよびヒュームの思想をもう一度位置づける。すなわち、自然法論と社会契約論というすぐれて一七世紀的な問題構成であるこれら二つの方法の結び付きが、一八世紀の思想家であるスミスにおいてどのように消化され変容したかを検討する。

註

(1) スミスは、以下で詳しく見るように、「経済学の父」としてあるいは、自生的秩序論の源流として、古典的自由主義の元祖とされる一方で、他方では、バーク（Edmund Burke）とともに共同体論と親和的な伝統主義の流れの中に位置付けられている。これは、具体的な思想史上の解釈の問題としては、本章・第四節で具体的に検討するように、自由主義的アプローチをとるか、"civic humanism" による共和主義的アプローチをとるか、という形で議論しうる。

そしてそれらの思想の潮流が、それぞれにスミス思想の解釈を大きなポイントとして、自らの近代に対する評価の決め手やあるいはそのためのモデルを見いだしている。すなわち、William Grampp. *Economic Liberalism*, 1965. に代表されるような経済的自由主義においてだけでなく、"civic humanism" パラダイムにおいても、スミスはその主要な思想家とされ、またハイエクのようなリバタリアンにとっても、スミス及びスコットランド啓蒙の哲学が提示している社会観がその主要なモデルとされている。

ここで注意すべき点は、これらのアプローチがともに一八世紀をそれ自体としては特徴づけてはいないという点である。すなわち、スミス解釈における自由主義的アプローチは、本章・第五節で検討するようなD・ウィンチの批判を待つまでもなく、基本的に一九世紀的視角をもつものであり、自由主義がポジティヴな評価を得るのは一九世紀になってからである。また、"civic humanism" による共和主義的アプローチが、基本的には古代に範をとるものであることは言うまでもない。そしてこの点は、たとえ "civic humanism" パラダイムが近代思想を通じて脈打つものであり、自由主義が政治理論として

の地位を確保するまで、いくつかの例外を除けば、政治的な言語や概念のほとんど唯一と言ってもよいような補給庫としての役割を果たしていたという事情を考慮に入れたとしても、基本的に変わるものではない。したがって、両者はともに一八世紀という時代状況、本文で簡単に触れたような二重の観点で岐路にあった状況を、それ自体として対象とし、特徴を適示したものではないといい得る。この点では、ハイエクによる自生的秩序論の方が、一八世紀の思想がもつ時代の特徴をより適切に捉えたものといい得る。もちろん、ハイエクによるスミス解釈に全面的に賛成するわけではないことは言うまでもない。

(2) アダム・スミス問題に関しては、大河内一男『スミスとリスト』一九四三年、高島善哉『アダム・スミスにおける市民社会体系』一九七四年を参照のこと。

(3) Sheldon S. Wolin, *Politics and Visions*, 1960, ch. 1, 4; Hanna Arendt, *Human Conditions*, 1958, ch. 2.

(4) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 1973.

第二節　近代自然法論の成立と社会契約論の役割

本節ではまず、近代自然法論と社会契約論の関係につき、簡単にスケッチする。それを通じて、一般には一括され、ワンセットにして論じられることの多いこれら二つの論理を分けて考えることの意味を明らかにする。

近代自然法論と社会契約論は、相互に「密接不離の関係に立ち、その論理においても、その機能においても、両者を分かつことはできないようにみえ」、「事実ポロック以来、政治原理としての自然法の研究者が、ほとんど自明のこととして自然法と契約説とを同一視して怪しまなかった」(1)。しかし、ヒューム、スミスをはじめ、一八世紀のスコットランド啓蒙思想を考察する際には、自然法論と契約論の区別とその両者の関係は非常に重要な論点となる。なぜなら、彼ら

は、ホッブスならびにロックによって理性の要請として展開された自然法や人間の自然を、感情論を介して定着させる一方で、社会契約説をフィクションとして批判し、これを退けているからである。この一連の過程は、世俗的自然法[2]の感情論における定着を通じた内在化の過程であり、それを通じた社会契約説の放棄の過程と言える。従って、この社会契約論の放棄が彼らの理論にどのような機能上の変化をもたらしたかを明らかにしなければならない。同時に、彼らが世俗的自然法の内在化の結果として、社会契約論、あるいは社会契約論的問題構成を、もはやいかなる意味でも不必要のものとしていたのかという点を改めて問題としなければならない。

この問題を考えるに当たっては、自然法論及び社会契約論の両者を区別したうえで、社会契約論が近代自然法論の成立においていかなる役割を果たしたかについて考えなければならない。そのためにはまず伝統的自然法ならびに身分制的秩序を前提とする中世的契約理論との比較において、近代自然法論と社会契約論が果たした機能およびそれら相互の関係を、近代自然法の成立の系譜の中で明らかにすることが必要であろう。以下では、近代社会の構成原理としての社会契約論を、近代自然法との関連のなかで、したがってまた伝統的な自然法論との対比を通じて、検討している福田歓一『近代政治原理成立史序説』における議論を参考にしつつ、近代自然法論と社会契約論との関係を明らかにし、さらにそのような観点から、スミスらスコットランド啓蒙の哲学者の思想を検討することの意義につき、概観しておく。

近代自然法の父を誰とするかという父親探しは別としても、ホッブスからロックへと連なるイギリス法思想・政治思想を、伝統的自然法からの脱皮・近代自然法の成立という流れの中に位置付けることは異論のないところであろう。そしてこの伝統的自然法が近代自然法を生み出すのに重要な役割を果たしたのが社会契約論であった。福田は、近代自然法論と社会契約論が宗教改革以後の近代政治社会において二つの原理として成立する過程並びに両者の関係を次のように論じている。

近代自然法論は、伝統的自然法が宗教改革によってその規範的拘束力の作用の場を喪失する中で、規範に拘束力を与えるものの変化という根本的変革を通じて形成された。その新たなる存在性と規範性の統一は、自然法論においては自然権思想を媒介として、中世の身分制的契約説と明確に区別される契約論すなわち社会契約論によってなされた。近代自然法は、宗教改革によって失われた規範的拘束力の作用の場を、自然権の主体としての個人相互間の契約により形成される社会に求めた。そこでは社会契約論は、身分制的な契約論とは異なり、新たな秩序の構成原理として機能した。そのように契約論を社会の構成原理として用いることにより、近代自然法は、教会という普遍性の実体的基盤なしにその普遍性を確保し得たし、また中世的秩序においては自然的であった身分制秩序との論理的断絶を特徴とすることになった。繰り返しになるが、この断絶を可能にしたのが社会契約論であった。つまり、伝統的自然法と社会契約論が、自然権思想を媒介として結び付くことにより、近代自然法が成立した。その結び付きの過程で、近代自然法論者は、契約論を社会の構成原理としての社会契約論としてつくりかえ、それを改めて取り入れることにより、伝統的自然法の特徴である自然秩序の実在観から脱することができた。伝統的自然法と近代自然法との間のこの違いが社会契約論によってもたらされたという点については、大陸自然法学とホッブス・ロックらのイギリス自然法論者との比較を通じて明らかになる。というのも、その両者においては、契約論がもつ意義が全く異なるからである。

さらに福田は、契約論の機能上の相違について、次のような興味深い指摘をしている。グロティウスに端を発する大陸自然法学は、伝統的自然法にみられる「実体的思考を引き継いで、自然法の世俗化に秩序の安定を求めた」。そしてそこでは社会契約は、二次的で「単に既成国家の説明原理にとどま」っている。すなわち、「自然法の父」と呼ばれるグロティウスは、確かに自然法を「宗教から独立し、人間性から導き出」した。しかしながら、大陸自然法学においては、契約論が単なる「世俗的権力への服従を根拠づける解釈原理に堕」し、「自然法は絶対国家のたんなる内的規制原

理」[3]としてのみ作用している。言い換えるなら、大陸自然法学において契約論は、既存の身分制秩序の正当化としてのみ機能したということになる。大陸自然法学においては、契約論が、伝統的自然法における自然的秩序の実在観を打破する方向には向かわず、近代自然法におけるのとは対照的に、それを説明し、解釈する方向でのみ機能した。この点で、グロティウス、プーヘンドルフを経てトマジウス、ヴォルフと展開される大陸自然法学と、前述のホッブス、ロック、さらにルソーへと連なる近代自然法論とは明確に区別されなければならない。以上のような区別、またその相違が契約論の果たした機能の違いに起因するという福田の指摘は、本稿にとり注目すべきものである。

すなわち、近代自然法論においては、政治社会の構成原理として、主体の論理である社会契約論を採り入れることにより、伝統的自然法に見られるような自然秩序の実在観を打破し、既存の秩序に対して批判的スタンスを取ることが可能になった。言い換えるなら、近代自然法論においては、既存の秩序に対する批判の可能性は、自然法思想と社会契約論の結び付きにより拓かれたのであった。大陸自然法学にはこの結び付きがなかったために、現実の制度・体制に対する批判の可能性が閉ざされてしまったといえる。より厳密に言えば、社会の構成原理としての社会契約論を用いて、実在の秩序をとらえ直すことによってはじめて、自然法論は自然的秩序の実在観から解放され、既存の秩序に対して距離を取り、批判的な立場を取り得たのである。

このような近代自然法成立の過程において、社会契約論により持ち込まれたのは、自然権をその内実とする主体の論理であり、典型的には拒否権に代表される意志のモティーフであったことは言うまでもない。近代自然法論は、この自然権の主体としての個人という理念によって、所与としての社会・国家と距離を取り、中世的な実在的な自然観とは異なる〝自然法〟[4]を展開することができた。

近代自然法論と社会契約論との関係を以上のようにとらえるならば、ヒューム、スミスに代表されるスコットランド

啓蒙の哲学者たちの思想が、非常に重要な位置を占めているのは明らかである。前述のように、彼らは社会契約論を批判する一方で、近代自然法を感情論のレヴェルで受肉化・主観化・内在化したからである。したがって、彼らの思想が、大陸自然法学のように既存の秩序に寄りかかり、それを説明する機能を果たす保守的なものであるのか、それとも、社会契約論とは違った形での、批判的スタンスを可能にするものであるのかどうかが問われなければならない。言い換えるなら、世俗的自然法が主観化され内在化される中で、社会契約論がもっていた機能上の意義についてもう一度考え直されなければならない。というのも、近代自然法論は、伝統的自然法を事実的にも規範的にも支えていた普遍教会が宗教改革によってその機能を果たしえなくなった中で、伝統的自然法とは違った形で存在性と規範性の一致を回復する方策として、社会契約論を介して、実在的な自然秩序観とは異なった新たな〝自然〟状態を想定することにより成立した。それに対して、以下に見るように、自然法の感情論を介した受肉化すなわち世俗的自然法の主観化・内在化は、市場を介した規範と存在との統一をもたらし、その結果もはやそこでは社会契約論による統一は不必要となった。そしてこの市場による存在と規範の統一は、ある意味では中世的自然秩序の実在観の復活と見なすことも可能だからである。

すなわち、自然法を主観化し内在化する一方で、社会契約論をフィクションとして否定するヒュームやスミスの思想は、目の前に存在する自然的秩序としての市場や社会を単に説明し解釈するものなのか、それとも何らかの形でそれに批判的なスタンスをとり得るものなのかという点につき、検討しなければならない。そしてさらには、実在する既存の秩序に対する批判は、近代自然法が宗教改革による普遍教会の機能停止の中ではじめて、すなわちある種の白紙還元の手段を用いてのみ可能なものなのかどうかという点についても、検討すべきである。以上のような問題を考えるに当たっては、世俗的自然法の受肉化・主観化・内在化という、いわば自然法の世俗化の完成の過程がもつ意義そのものと並んで自然法の世俗化が完成する中で、主体の論理としての社会契約論が果たす意義を、もう一度とらえ直すことが必要

になるであろう。

言い換えるなら、ヒューム、スミスに代表される一八世紀の思想家たちは、先行する一七世紀の自然法的社会理論がよって立っていた契約の擬制を批判し、その結果「市民社会への加入の原理（ないし、政治的服従の根拠）」を「権威および功利の原理」に求めることになり、一七世紀思想のもっていた積極的側面を自己否定した。[5] つまり、近代自然法の成立に重要な機能を果たした社会契約論を、その擬制性への批判とともに捨て去った。他方で、一七世紀から一八世紀にかけての思想の展開、具体的にはロックからヒューム、スミスへの流れは、近代自然法の出発点とも言える自然法の世俗化を完成させた過程としてみることもできる。したがって、この世俗化を介した内在化の意義とその結果を、近代自然法が果たした機能との関係で考えなければならない。すなわち、ホッブス・ロックによる近代の自然法の展開がもつ意義は、「大陸系の自然法が自然秩序実在観に立ち、絶対主義の法秩序を技術的に体系づけたのに対して、個人の解放を前提とし、その利害を調整するルールとして提示された相互性にあった」[6]と評される。そして以下に見るように、この相互性を理性の要請ではなく、感情論のレヴェルで定着させたのがいわゆる一八世紀思想、なかんずく市民社会論[7]であった。したがって、この相互性のレヴェルでの自然法の受肉化の成功それ自体だけではなく、その相互性の構造を既存の秩序やルールに対するスタンスの観点から、もう一度問題にしなければならない。すなわち大陸自然法学がそうであったように単に既存の秩序を説明し追認するものに過ぎないのか、あるいは既存の秩序を前提した上でそれに対する反省[8]の地歩を確保しうるものなのかという点について、改めて検討しなければならない。しかもそれは規範構造の問題として、すなわち個人とルールや制度との関係、あるいはそれらが前提としている人間関係の相互性の観点から検討されなければならない。言い換えるなら、スミスおよびその他のスコットランド啓蒙の哲学者たちにとっては、一七世紀の哲学者たちのような理性の要請とは別様の方法で、現実に対する反省が可能であったかということである。

以下では、まず自然法の感情論による受肉化を通じた世俗的自然法の主観化・内在化の過程を概観する。次に、ヒューム、スミスらの一八世紀思想が、そのような自然法の内在化の過程で既存の秩序に対する批判的スタンスを失い、保守的な性格をもつものになったとも解しうる点につき述べる。同時に、冒頭で述べたヒューム、スミスに対する古典的自由主義者、保守主義者という対照的な思想史的位置付けのそれぞれは、これら二つの側面（自然法の主観化・内在化と批判能力の喪失）の一方に焦点を合わせた評価の結果であることを示す。

註

（1）福田歓一『近代政治原理成立史序説』一九七一年、第一部結び、一八―一九頁。

また、最近のスコットランド啓蒙研究、特に法学研究においては、大陸自然法学との関係が強調されている。スコットランドにおける法学研究・法学教育においては、留学や教科書などを通じて、イングランドの法学よりも、大陸自然法学の影響の方が深かった。その背景としては、歴史的な経緯からだけでなく、合邦後の scottish nationalism の高揚を指摘しうる。しかし、そのような両者（大陸自然法学とスコットランド啓蒙の哲学者・法学者）の単なる用語の共通性や事実上の影響関係をふまえたうえで、改めて、両者における自然法と社会契約論との論理的・機能的区別や関係が見直されるべきであろう。というのは、本文で述べたように、社会契約論が既存の秩序に対して果たした機能は、大陸自然法学とホッブスやロックらのそれとでは、全く異なることを忘れてはならないからである。自然法と社会契約論の同一視が、ブルジョア国家の原理を沿革的に明らかにするという視点からなされる限りはそれほど問題はないにしても、既存の秩序や規範に対してもつスタンスという点では、スミスらの思想を大陸自然法学との関係の中で論ずる際の重要な論点になる。

また、社会契約論と結び付いた近代自然法論が自然法を内面化して行くのとは対照的に、大陸自然法学はその後、トマジウスに典型的なように、道徳からの区別・外的な規範としての性格をもつに至る点にも注意しなければならない。両者の果たした社会的な機能の違いを視野に入れたうえで、それぞれの主体の論理の違いを考察することが必要であろう。この点は、本稿では直接に論ずることはできないが、スミスの道徳哲学の性格、また経済学との関係を考えるなら、重要な

点である。

(2) ref., E. Troeltsch, *Das stoish-religiose Naturrechet und das modern-profane Naturrecht*, Gesammelte Schriften, Bd. 4.

(3) この既存の秩序の説明として機能した大陸自然法学を、まさに社会契約論の立場から批判したのがルソーであったことは言うまでもない。ルソーは、自然法学の自然状態・自然人への批判を、自然状態・自然人を新たに規定することを通じて行なわなければならなかった。このようなルソーの試みは、社会契約論の再興として、すなわちホッブスの問題への立ち返りとして位置付けうる。

(4) したがって、大陸自然法学と近代自然法論では、同じく自然という言葉を用いていても、その内実が全く異なることは明らかであろう。

Leo Strauss は、自然法がもつ自然性と契約説の原理との対立を指摘しているが、ここでは、自然法と契約論のもつ各々の性質の違いにもかかわらず、近代自然法論として両者が結び付けられたことにより生じた結果とその推移について考えなければならない。というのも、この結び付きにより、近代自然法論の大陸自然法学との最も大きな違いのひとつである、自然法の内面化が可能になったからである。ref., L. Strauss, *Natural Rights and History*, 1953.

(5) 田中『市民社会理論の原型』一九七九年、二一頁以下。

(6) 福田・前掲書、一九五頁。

(7) 周知のように、この市民社会論というタームは我が国のスミス解釈に特有のものであり、スミス及びヒュームのテキストではこのタームは用いられてない。スミスのテクストにおいてこれに該当するのは、Civilized Society, Commercial Society であろう。市民社会論としてのスミス解釈は、そのすべてに賛成することはできないにしても、他には見られない成果をもたらした。そこでは、社会哲学としてスミスの思想を解釈するという新たな可能性が開かれたからである。そこにおける問題構成は、海外のスミス研究へと言わば逆輸入されている。例えば、A. Skinner, *A sytem of social Science Papers Relatimg to Adam Smith*, 1979. 参照。

このような市民社会論は、一九八〇年代以降盛んに論じられつつある現代市民社会論との関係でも、有意義な視点をもたらすと考えられる。なぜなら、現代市民社会論の中で示されている要素の一端が、スミス思想を引照しつつ展開されているわが国の市民社会論では失われずに含まれていたと考えうるからである。

現代市民社会論は、環境運動やフェミニズム運動等も含む一連の新しい社会運動の隆盛や新保守主義の時代を背景に、公的なものの新たな意義を求める中で、取り上げられている。それは、近代市民社会がもともとは持っていたが、見失われてきた市場にシンポライズされるブルジョア社会に還元することのできない要素を再定義化することにより、進められている。ドイツ語圏においては、これは従来の市民社会である Bürgerliche Gesellschaft と区別して Zivilgesellscahft として定式化されている。ハバーマスは『公共性の構造転換』の新版の序文において、このような新たな市民社会においては、労働市場・資本市場・財市場を通じて制御される経済の領域という意味はもはや含まれておらず、そこにおける制度的核心は自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合であると述べている。さらに、これらの新しい公共性の観念をふまえて、Deliberative Politik という観念を使って、システムに取り込まれてしまった政治の領域を、非公式な意見形成のメカニズムを問題にすることにより、取り戻そうとしている。ref., "Deliberative Politik —— ein Verfahrenbegriff der Demokratie, Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit", in *Faktizität und Geltung*, 1992.

そのような市場に吸収されない要素の提示は、本稿でのスミス解釈にとっても、またそれを離れた現代的な関心からも、非常に興味深いが、いずれにしてもこれらの点に関しては稿を改めて論じてみたい。

(8) ここで批判ではなく反省というタームを用いるのは、後で述べるように、自然法の世俗化の完成の過程においては、なにより超越的な規範を否定し、規範を個人の相互性の中から成立するものとしてとらえ直した点にその主たる成果が現れている。したがって既存の秩序やルールに対する超越的次元からの批判は、自然法の世俗化という成果を手放し、その相互性を破壊してしまうことになるからである。したがって、そのような相互性を破壊しない形での既存の秩序に対する批判の可能性を考えるために、反省というタームを用いることとする。つまり、あくまでも相互性の中から成立したルールの中に立ちつつも、それを変革より適切に言うなら修正する可能性を考えるために、「反省」というタームを用いる。

第三節　世俗的自然法の内在化の過程

一、世俗的自然法と評判法

前節で簡単に触れたように、中世的伝統的自然法から近代自然法への展開の過程と社会契約論との関係を考えるとき、ヒューム、スミス及びスコットランド啓蒙の思想家たちは、大陸自然法学とはまた違った意味で、独特の地位を占める。彼らは、ホッブスやロックにとり個人を政治的主体とするために不可欠であった自然権思想、それに基づく社会契約論をもはやそのままの形では必要としなかった。彼らは、それらをフィクションとして批判した上で、自然法を人間の相互の関係の中で、すなわち人間の自然のうちで展開した。[1] ロックを経てヒューム、スミスさらにベンサムへの流れは、近代自然法の定着とその世俗化を通じての主観化・内在化、またその過程における社会契約論の否定として特徴付けることができる。その意味で、ヒューム、スミスを契約論なき自然法論者と呼び得る。

自然法の世俗化は、周知のように、グロティウスが自然法を人間の本性である社会的性向（appetitus societatis）をもとに規定することを通じて、自然法を宗教から独立させたことに始まる。図式的に単純化するなら、それ以後ホッブスは人間の自然を所与の秩序とは切り離して構想し、それをもとに近代自然法を成立させた。さらに、ロックは自然権の観念を世俗的基礎のうえに展開し、社会契約によって成立する社会（政治社会）をその作用の自律的な場として想定することを通じて、近代自然法が世俗化された、あるいは定着したと言い得る。その後、上述のようにヒューム、スミスら一八世紀の思想家たちは、ロックが定着させた世俗的自然法をさらに主観化・内在化することを試みた。したがって、ロックにおける自然法と、スミス・ヒュームにおけるそれとは、規範構造の点では全く異なるものであった。以下

では、ロックによる自然法の世俗化と、ヒューム、スミスによる世俗的自然法の内在化・主観化との違い及びその両者の関係につき、ロックの三種類の道徳法則に関する指摘を用いて簡単に説明する。

ロックは『人間知性論』[2]において、道徳法則には①自然の光（理性）により与えられる自然法、②国家が為政者として制定する国家法、③それとは別の私人間相互の道徳判断の交流の中から評判・不評という形で確立される評判法があると指摘している。この最後の評判法において、ロックは人間の相互性を私人間の道徳的判断の交流として位置づけている。

この分類を借りて図式的に言うなら、ロックによる自然法の世俗化[3][4]は、①の自然法を教会権力から引き離し、理性によって基礎づけ、②の国家法を通じて、自然法を具体化・明文化した権利・義務を制定する、という二つのレヴェルで行われた。ロックにおいて、人間の相互性の具体的なあり方として提示された③の評判法は、①の自然法との一致を前提としたうえで、その輪郭が提示されたのみで、それ自体として論じられることはなかった。したがって、所有権その他の市民相互間及び国家と市民との間の権利・義務関係に関する議論もまた評判法のレヴェルとは無関係に展開されている。

これに対して、ヒューム、スミスら一八世紀の思想家たちは、ロックの分類で言えば、③の評判法として展開されている私人間相互の道徳的判断を感情論として展開することにより、同胞の相互の是認・否認の交流の中から成立する習慣や流行をコンベンションとして観念し直し、コンベンションにおいては神法や理性なしに、規範が成立することを示した。ロックにおいては、理性により基礎づけられ具体化されていた自然法は、人間の相互性と切り離されていた。これに対し、ヒューム、スミスは、理性や神法なしに、自然法を評判法に示されていたような人間の相互性のなかで基礎づけ、展開した。つまり、自然法を評判法のレヴェルに解消し、新たに感情論を用いて展開し直したということができ

る。この意味で、すなわち超越的な資源からの権威づけなしに自然法を展開し得たと言う意味で、ヒューム・スミスにおいて、世俗的自然法は内在化・主観化されたということができる。

また、自然法の世俗化は、教会権威からの離脱と人間の相互性による基礎づけという局面と、世俗化した自然法の作用の場としての市場・社会の発見という局面という二つの局面[5]をともなって進行した。ヒューム、スミスら一八世紀の思想家たちは、自然法を経験的自然法として受肉化し、市場というその作用の場を得たことにより、世俗化を完成させた。つまり、一七世紀自然法思想の代表者であるロックと一八世紀の思想家であるスコットランド啓蒙の思想家たちとの重要な相違は次の点にある。近代自然法を論ずるにあたって、前者が理性の形成物であるフィクションとしての自然状態論とそれに基づく自然権及び社会契約論を用いていたのに対し、後者は自然状態論及び社会契約論をフィクションとして退けるとともに、原始から文明への道筋を経験的・帰納的に文明社会史として展開した[6]。

周知のように、ハイエクは、このような自然法の受肉化・内在化の過程・結果を、マーケット・コンベンションの発見、コンベンションを介してのルールの成立のメカニズムとして高く評価した。したがって、彼はヒューム、スミスを古典的自由主義者として位置付ける。また、構成主義的合理主義を批判し、社会や制度に対する進化論的アプローチを定式化する際に、マンデヴィル、ヒューム、スミス、ファーガスンらの思想を高く評価し、そこから自生的秩序のモデルを引き出している。

二、主体間の交通の論理としての同感と快楽原理

さて、このような世俗的自然法を個人間の相互の交流のレヴェルに受肉化・主観化・内在化するためには、超越的な

価値や規範を受肉化・主観化・内在化するためのメカニズムが必要である。同時にそれは、社会契約論において自然権の主体として擬制的に想定された個人とは違った、市民社会の交通・交換の主体の論理を必要とすることになる。つまり、社会契約論の批判をしたうえで、世俗的自然法を受肉化・主観化・内在化するためには、新たな主体の論理が要請されることになる。この要請に応えたのが、スミスあるいはヒュームにおいては、同感の観念であった。したがって、自然法の内在化の文脈で、両者の体系において同感過程がどのように機能したかを、その違いに注目して検討しなければならない。この点に関しては、功利主義の果たした役割と、同感論との関係に注目すべきであろう。というのも、周知のとおり、スミスの同感判断論とヒュームのそれとの最も大きな違いは、功利主義との関係にあるからである。

詳しくは後述するが、結論を先取りして言うなら、スミスは同感という観念を用いて、「ホッブス以来の立場の交換の論理を個人の感情論レヴェルに定着させ」(7)、ホッブスにおいては外的に抽象的に想定されていた自然法的第三者を、中立的な観察者として内面主体化(8)した。スミスは同感という基本的には対面的コミュニケーションにおける原理である同感から出発しつつも、それが立場の交換・状況に即した適宜性といった観念を介して展開していく過程に注目した。それによって、理性による推論とも、また同時に功利主義的な帰結とも異なるレヴェルで一般ルールが成立する過程を把握することが可能となった。スミスと同様に同感という観念を中心に据えて道徳論・正義論を展開したヒュームにおいては、それとは対照的に、同感は功利の知覚の手段として把握されたため、以下で見るように個人間の相互性のレヴェルでの判断原理としては機能せず、結局のところそれとは異質のパブリック・インタレストの認識手段としてのみ機能した。その意味でスミスにおいて自然法の世俗化は、教会という宗教的普遍及び、理性の推論・功利主義的帰結という世俗的普遍という両者との対決の中で、完成・達成されたと言い得る(9)。それに対してヒュームにおいては、自然法の内在化の成否が、功利主義との関係で改めて問われなければならない。図式的に言うならヒュームは、功利主義を介し

て世俗的自然法の受肉化・主観化に成功したが、その反面、内在化には失敗したといい得る。これは、功利主義思想一般が主体の論理としては不十分であることの現れであるように思われる。

上で用いたロックの分類[10]を用いて言い換えるなら、ヒュームやスミスは宗教的権威や理性の権威を排除したうえで、評判法という人間の相互性において規範を基礎づけ展開した。このような人間の相互性の把握は、一般には、宗教的権威や理性の拘束からの解放を目指すなかで、感情・情念に注目し、具体的には快楽原理・功利主義を介して行われた。ハーシュマンの言を借りるなら、情念・感情あるいは〝あるがままの人間〟といった観念は、宗教的権威失墜の中で登場し、利害（interest）という概念もまた情念と結び付いて発展した。そして、始めは「個人の行動の問題の検討」に用いられた利益の観念とその結果生まれた洞察であるところの功利主義が、やがて「政治の理論に逆輸入」された。功利主義という「利益が支配する世界のもつ財産は」、「可測性と恒常性」[11]であったからである。しかしながら、そのような財産を活用することは、理性・教会という普遍的基準から解放され、感情論を介して主観化した自然法を、もう一度、全体の幸福に、すなわち功利主義的な帰結といういわば世俗的普遍的基準の下に服させてしまうことを意味している。「個人的選択原理を社会全体に拡張して、社会全体を一人の個人であるかのように扱う」[12]ことになったわけである。したがって、個々人の快・不快に注目し、善悪を快苦のタームでとらえ、快苦を善悪の基準とすることによって展開された人間の相互性は、理性・教会の権威からは解放されたが、今度は自身のよって立つ原理である快楽原理・功利主義による新たな世俗的普遍とでもいうべきものに服することになった。したがって、そのような過程は、規範構造の観点から見るなら、自然法の主観化の過程とは言えても、内在化[13]とはいえない。

これに対し、スミスは、以下で見て行くように同感判断の過程を功利主義的な帰結とは別のものとして構想し、道徳的評価を個々人の快・不快とは区別した。したがって、同感過程を公共の利害の認識の手段としてしまったヒュームと

の違いを、それぞれの相互性の把握の仕方の違いとしてとらえ直さなければならない。

註

(1) 新村聡『経済学の成立』一九九四年。第一部参照。

(2) J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Bk Ⅱ. ch. 27 §6－13 邦訳『人間知性論』㈠三四〇頁－三五一頁。

ロックは、『人間知性論』の道徳法則の性質を論じた部分において、次のような三種類の道徳法則を区別している。①神法（自然法）、②市民法、③評判法。①の自然法は、「道徳的正の唯一の真なる尺度であり、人々はこの法と比較することにより行動の最も重要な道徳的善悪を判断する」（§8）。②の市民法は、国家が為政者として制定する国家法であり、人々が行動が犯罪にあたるかどうかを判断するための法である。また国家法は自然法の明文化・具体化を担う。それに対し、③の評判法（世論ないし評判の法 the law of opinion or reputation）は、「徳と悪徳の尺度」であり、そのような徳と悪徳の尺度は、是認や嫌悪、称賛や非難により形成され、「ひそかな暗黙の同意」により確立される。そしてこれにより、いろいろな行動が人々の間にその地の判断・格率・風習に応じた評判や不評を、見いだす。評判法は、私人間の是認・嫌悪、称賛・非難という相互の日常的な交際の中での道徳判断の交流を通じて、評判・不評として確立され、それが徳・悪徳と称せられることにより、成立する。

評判法と自然法・国家法との関係についてロック自身は明確には論じていない。ロックは評判法を論じた箇所で、国や人々の気質・教育・利害などの違いにより、称賛や非難の対象が異なり、したがって徳・悪徳の内容も異なることを指摘し、評判法を通じた自然法の経験化と呼びうる議論の萌芽を見せている。しかし、それはあくまでも自然法との内容的一致を大前提としており、議論の重心も、社会によって徳・悪徳の内容が違っていても、「大体どこでも徳・悪徳は同じになっており」、「たとえ風習（manner）が腐敗しても」、「自然法の限界はかなりよく保存されている」という点にある。すなわち、評判法と呼ばれる人間の相互性のレヴェルで自然法が成立し得るという観点ではなく、反対に評判法という人間の相互性に根ざす徳・悪徳は、たとえ一見バラバラに見えようとも、それは自然法の範囲の中でのことであり、その枠内でのことであるという観点から論じられている。したがって、ロックにおける評判法と自然法の関係は、評判法で展開している是認・

嫌悪といった道徳的判断を方法的に用いた自然法の歴史化・経験化とはいえない。

また国家法との関係は、やや微妙である。一方でロックは国家法とは違い、評判法を、私人間のものであり、また明文化されることはなく、強制する手段もないものとしている。人々は政治社会に参入することにより、「自分たちの力の処置を公共の手にゆだねてしまい、国家法の指図する以上には、同胞市民に対して力を行使することはできない」ことになる点を指摘し、その違いを強調する。しかしそれにもかかわらず、同胞市民は行為の良・悪を考え、是認したり、嫌悪したりする力をなお堅持し、この是認と嫌悪によって、「自分たちが徳・悪徳と呼ぼうとするものを自分たちの間に確立する」ものと述べ、国家法に吸収されない自律的な関係が成立することを認め、論理的にではあるがそれが国家法と対立する可能性をも示唆している。しかしながら、このように潜在的には自律的な領域として成立する可能性をもちながら、ロックにおいて評判法は、内容的にも狭義の意味での道徳的なものに限られ、市民間あるいは市民と国家との間の権利・義務関係は、専ら国家法の対象である。

このような不十分さにもかかわらず、ロックの評判法に関する議論は、徳の源泉を私人間相互の道徳的判断に求めた点で、ロック思想それ自体の問題としても、ヒューム、スミスとの関係においても、また自然法と社会契約論との関係に関しても、注目に値する論点を含んでいる。ロックが評判法として展開している人間の相互性は、同意論的構造を、いわば是認論的構造へ展開するための議論の萌芽を示していると言い得る。すなわち、ロックにおいて同意論は、もともとは社会契約論の意思のモティーフを体現し、抵抗権などの根拠であったが、それが暗黙の同意へと擬制され、実践的にはもとより理論的にも、現実の秩序の前で無限に後退してしまった。評判法におけるロックの議論には、このような空洞化した同意論を、是認論的構造の中で、すなわち人々の間で交わされる判断の相互性の中で、より立体的に転釈する可能性が示唆されている。そしてこれは、白紙状態での制度設計が思想的に不適切であるだけでなく事実上不可能である状況の中で、契約論のもつ意義を再興する一つの可能性と考えることができる。

尚、ロックの評判法の議論に関しては、田中正司『市民社会理論の原型』二六六頁以下並びに本章註(13)を参照のこと。

(3) 田中は前掲書の中で、この過程を一七世紀自然法と一八世紀自然法との違いとして次のように述べている。「一七世紀の自然法的社会理論が、市民社会の成立の哲学的基礎づけを意図しながらも、一般的には、市民社会の成立を契約の擬制に求めるに止まり、いまだ交換＝分業概念が市民社会認識の基礎範疇である次第を概念的に把握しえなかった」。これに対し、

「フアーガスン、スミスに代表される一八世紀の市民社会論者ないしゾンバルトのいう「社会的自然論者」は、①このような自然法論者の契約理論を幻想的なものとして排斥し、人は生まれながらに社会のメンバーであって、決して契約論者の仮定したような孤立的存在ではないとして、②原始から文明への道を、歴史資料や民族学的資料に基づいて、経験的・帰納的に明らかにすることにより、③交換＝分業概念に基づく市民社会のメカニズム分析を展開する一方、④社会発展の盲目性をもはっきりと認識することにより、⑤特殊性の原理としての個人の欲求の充足が、普遍に媒介されてはじめてその目的を達成する場としての市民社会の本質を、はっきりと認識していた」。八頁。

さらに田中は、カントの「人間の非社交的社交性」実現の場としての市民社会観やヘーゲルの『法哲学』の市民社会観はこのような一八世紀的市民社会論を継承し、より概念的に表現したものであった、と述べている。

(4) ロックの自然法を世俗的な自然法と解釈するのには、ジョン・ダンやディヴィド・ゴーシャーのようにロック哲学における神の重要性を強調する解釈を考慮に入れるなら、若干の留保が必要かもしれない。しかしながら、自然権の具体的な行使の場として市場を念頭に置いている限りで、ロックの自然法を世俗的と表することができる。本論との関係で言うなら、知的生活全体の主要課題を「神中心的な思考枠組み」の認識論的証明と考えたとされるロックにおいて、自然法は世俗化されたが、未だ内在化はされていないと言うことになる。ref., John Dunn, "From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment", in I. Hont and M. Ignatieff (eds.) *Wealth and Virture*, 1983.

(5) これら二つの局面は、言うまでもなく、相補的なあるいは相乗的な関係にある。なぜなら、市場という場を発見し、そこに働くメカニズムを分析・抽出することにより初めて、規範を内在的なものとして人間の相互性のうちに基礎づけることができるからである。このことは市場をモデルとした人間の相互性の規定に端的に現れている。しかしながら本稿では、これら二つの局面を区別すべきと考える。というのも、以下で論ずるアダム・スミス問題や新アダム・スミス問題の中で提起されている論点及び"civic humanism"的解釈に対する評価を考える際には、この二つの局面を区別することが重要になるからである。

(6) ヒュームの「原始契約について」がその典型と言える。

スコットランド啓蒙学派と文明社会史については佐々木武「スコットランド学派における『文明社会』論の構成——'natural history of civil society'の一考察」国家学会雑誌八五～八六巻参照のこと。そこでは文明社会史として、アダム・

ファーガスン『文明社会史』一七六七、ジョン・ミラー『階級分化の起源』一七七一・『イングランド統治の史的管見』一七八七―一八〇三、ウィリアム・ロバートソン『カール五世史・序説』一七七七、ギルバート・スチュアート『英国憲政の古来性』一七六八、七〇、ヒューム『英国史』一七五四―一七七〇が挙げられている。

(7) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty.*

(8) 田中・前掲書一七頁。

(9) この中立的な観察者の観念の成立のために、後述するように、観察者と行為者の判断が統合された。この点については、浜田義文「イギリス道徳哲学における〈注視者〉の概念」『理想』一九九一年七月参照。しかしこの観察者と行為者の判断の統合が、スミス判断論においては単純な統合ではなく、そのうちに緊張関係をはらむものであった点に注意しなければならない。以下で詳しく述べるように、この点がまさに、ルソーとスミスの共通の課題であり、翻って、ルソーによって先駆的に指摘された近代社会に固有の問題と言いうる。

(10) このことは、以下で検討するように、スミスにおいて宗教的価値や理性・功利主義がそれ自体として否定されたことを意味しないという点に注意しなければならない。

ヒュームとスミスの功利主義に対するスタンスの違い、その違いと自然法の世俗化の完成の関係については、後述する。

(11) A. O. Hirshman, *The Passions and the Interests*, 1977. 佐々木他訳『情念の政治経済学』法政大学出版会。

(12) 井上達夫『共生の作法』一九八六年、一七八頁。

(13) ロックは、功利主義・快楽主義を、自然法や国家法とは切り離された評判法の新たな存立基盤を模索するための方策としていたともいえる。その意味で自然法の内在化を推進したとも言い得る。田中・前掲書一七二頁以下参照。

田中はロックにおける初期の『自然法論』から『人間知性論草稿』へ至る過程で見られる快楽主義への傾倒が、評判法への関心の高まりと対応している点を指摘している。ロックはさらに『人間知性論』においては、「快楽主義的な動機づけの理論の上に、善悪自体を快苦のタームにおいてとらえ、快苦を善悪の基準とすることによって、快苦の情に支えられた人々の是認・否認の感情から生まれる社会の流行こそが人々の「徳」の観念を構成するものであるとした」。そしてこのようなロックの功利主義的なアプローチを田中は、「道徳的是認の基準を社会の平和と利害に求め、社会に有用なものは是認されるとしたヒュームへの道を準備するものであったといえる」としてロックの快楽主義への傾倒をヒュームの功利主義への

進展として位置付けている。

しかしながら、これまで見てきたように、自然法の世俗化とその完成を、普遍的な価値や基準ではなく、人間の相互性の中での基礎づけの過程ととらえるなら、これは、自然法の内在化の挫折というべきであろう。

第四節　世俗的自然法の内在化と現実批判能力の喪失

前節で明らかにしたように、規範構造の点からするなら、自然法は内在化されることにより、構造を大きく転換することになった。つまり、理性や神の存在を前提とした垂直的な構造から、人々の具体的な交渉の中で成立する水平的な構造へと変化した。それと同時に機能の点では、その変化の過程は、自然法の現実批判能力の喪失をもたらしたとも言い得る。本節ではこの後者の点、現実批判能力の喪失に関して検討する。また、具体的な論証は後に展開するが、スミス思想がもつ、社会契約論とは違った現実批判の可能性についても示唆する。

前節で述べたように、中世的身分社会の崩壊と自然秩序の実在性の消滅のなかで成立した近代自然法は、その作用の場としてのマーケット、交換・分業の主体としての人間が発見されたことにより、感情論を介して受肉化され、内在化された。内在化した世俗的自然法はその内在化と同時に、自らの成立のための転轍機であるとともに推進力でもあった自然権思想・社会契約論を放棄する。ヒューム、スミスら一八世紀の思想家たちは、社会契約説の虚構性を批判し、近代自然法を感情論を介して受肉化し、さらに交換＝分業関係という道具を用いて「市民社会のメカニズム分析と、市民社会における主体のモラルの確立」として、つまり市民社会論として展開した。[1] しかしながら、その一方で、ヒューム、スミスら一八世紀のいわゆる市民社会論者は、自然法を内在化し、社会契約論を否定することにより、社会契約論がも

っていた重要な機能である自然的秩序の実在観に対する批判的とらえ直しの機能を、すなわち現実に対する批判的スタンスを失った。

つまり彼らは、社会契約論に対して、ホッブスにおいて典型的に見られるような擬制的・抽象的・非歴史的[2]な性質を批判することにより、自然法・自然権思想を感情論を介して規範として内面化し、受肉化することに成功した。しかしながらそれと同時に、自然法論が中世の実在的自然秩序に対抗するためにもっていた武器をも失ってしまった。すなわち、ホッブスは、自然状態論・社会契約論を哲学的にあるいは認識論的に展開することにより、「既存の社会関係の「自然化」に対抗する個人の析出」をなしえた。この自然状態論がもつ清掃機能、既存の社会関係からの個人の解放[3]の機能を、ヒューム、スミスの一八世紀の市民社会論は、自然法を内在化することにより、それ自体としては喪失してしまった。

この現実批判能力の喪失という観点から、ヒューム、あるいはスミスの思想に関してその保守的な性質が指摘される。思想史上の位置付けとしては、彼らの思想は、E・バークと一括され[4]、保守主義・伝統主義のレッテルを貼られる。彼らが鍵概念としている同感という観念は、「社会内部の特定の態度や信条を永遠化し、安定化させる」[5]ものであるとされ、「身分の差別と現行社会体制を前提とした議論を展開しており」、その「市民社会理論、少なくともその道徳感情論が」、「既存の社会秩序を前提した市民社会における市民の道徳感情の理論に過ぎない」[6]とされる。

この現実批判能力の喪失という事態は、一八世紀思想が自然法の世俗化の完成とともに、社会契約論をもはや不必要なものとして批判したことの当然の帰結であることは言うまでもないことである。「一八世紀市民社会理論の動向は、一七世紀の市民社会形成原理論のもっていた積極的側面を自己否定するもの」であり、「一八世紀の市民社会理論が、契約説を否定して科学として登場したとき、それは〈体制〉そのものを問う〈主体〉の論理としての契約説のもってい

た人間の文化創造の自覚的営為としての精神そのものを否定したものとならざるをえなかった」[7]ということになる。

このような観点からは、ヒューム、スミスの思想は、既存の秩序やルールを単に確認し、その中への人々の参入を促すという機能しかもたないものと解釈されることになる。この点を自然法の成立とその展開の文脈の中でいうなら、近代の世俗的自然法は、内在化と同時に、その本来の機能の停止を招いたことになる。ヒューム、スミスの思想は、自然秩序の実在観に立ち身分制的秩序の正当化をはかった大陸自然法学と同様の機能しかもたず、したがって彼らの思想には大陸自然法学に向けられるのと同様の批判が当てはまることになる。自然法や理性という超越的基準から切り離された相互性の領域は、ルールの形成の場として発見されたが、いったん成立しいわば自然的秩序として前提された後は、それに対する批判的契機は理論内在的には失なわれてしまった。

この点に批判の目を向けたのが、周知の通りルソーであった。ルソーによる自然法学批判は、まさにこの点に向けられており、その試みを社会契約論の機能を回復させるものとして、いわば社会契約論の再興として位置付けうることは言うまでもない。言い換えるなら、ルソーは、近代自然法が定着され内在化される以前の、すなわちロック以前のホッブスにまで立ち返り、近代自然法、とりわけその中での社会契約論の機能をとらえ直したといえる。したがって、ルソーの自然法学批判がヒュームやスミスにも当てはまるかどうかは、社会契約論が果たしていた現実批判の機能を彼らがどのようにとらえたかという点にかかっている。つまり、世俗的自然法が内在化されることにより、社会契約論、あるいは社会契約論的問題構成はもはやいかなる点でも不必要なのか、必要であるならば、形を変えてその機能を採り入れることは可能なのか、ということである。[8][9]

上でも述べたように、近代自然法の成立において社会契約論が果たした役割のうち最も重要なものは、自然権の主体としての個人という主体の論理であり、典型的には、拒否権として表象される意志のモティーフであった。したがって、

スミスあるいはヒュームにおいて、契約論的な擬制的な個人とは別の市民社会の主体の交通の論理として提示された同感論が、上述の解釈のように、単に保守的で秩序維持的なものなのか、それとも契約論的個人に代わり得るような何らかのツールを用いることにより、現実の規範や秩序に対して批判的スタンスを取りうるものなのかということが問題となる。しかも世俗的自然法の内在化の結果得た成果を手放すことなく――したがって、ルソーとは違う方法で――それが可能かどうかが問われなければならない。

以下ではこの点を個々人の同感過程による判断の交流の中で編み出される相互性の構造[10]の問題として考える。また、このような相互性の構造の問題を判断論という形で論ずる中で、社会契約論がもつ意志のモティーフを、同意論――典型的には拒否権の行使に体現される――とは別の形でつくりかえることができるのではないかと考えている。同意論的構造をもっている契約論的相互性を、人々の間で交わされる判断の交流をその内容とするいわば判断論的構造の中で読み直すことを通じて、現実への対応の中で形骸化してしまった意志のモティーフを、もう一度別の形で、すなわち相互性のレヴェルで、組み入れることができるのではないだろうか。すなわち、同意論はロックにおいて典型的に見られるように、もともとは社会契約論における意思のモティーフを体現し、抵抗権などの根拠でもあったが、それが、暗黙の同意論として擬制され、現実の秩序の前で無限に後退してしまった。このような空洞化した同意論を、判断論を通じてそこにおける規範構造を明らかにすることにより、立体的に転釈し得るのではないか。同意論は原理的に、既存の制度・ルール・秩序に対して直接的な形でに向き合い、同意・不同意という全肯定・全否定のどちらかを迫るものである。その意味で同意論は強力な抵抗の原理となり得る一方で、既存の秩序に対する全否定が事実上不可能な状況においては、現実の前で無限に後退し、必然的に空洞化することになる。これに対して、人間の相互性のレヴェル、ロックの用語で言うなら評判法のレヴェルを対象とする判断論は、諸個人の相互性の交通の中で成立する是認・否認における規

範構造を問題とする。そこでは、既存のルールや秩序が前提とされるなかで、様々な判断の態様が検討される。このような判断の構造・態様を検討することにより、既存の秩序を前提としたうえで、しかもそれを相対化する判断の可能性を検討しうる。また、判断という諸個人間の交通の作用を素材とすることにより、既存の秩序を全面的に否定するのでもなく、逆に単に既存の秩序に事後的な承認を与えるのでもない形で、個人あるいは諸個人と既存の秩序・ルール・制度との関係を問題化し、展開することができる。その過程で、同意論が体現していた意志のモティーフを、もう一度とらえ直して生かし得るのではないか。

そしてこれは、白紙還元による制度設計が思想的に不適切であるだけでなく事実上不可能である状況の中で、契約論の意義を再興する一つの可能性と考えることができる。(11) 本稿では同感判断論及びそこにおける人間関係の相互性の構造に関する分析を通じて、スミス判断論が有している重層構造を、そのような可能性の一つのあり方として示したい。つまり、スミス同感判断論における重層構造は、相互性の中で既存の秩序に対する反省の地歩を確保する試みとして解釈することが可能であり、これを世俗的自然法の内在化の過程で、社会契約論の意義をもう一度別のレヴェルで生かすための試みとして位置付けることができると考えている。

もっとも、残念ながらこのような可能性のすべてについて、理論的・実践的にスミスの思想の中から読み取り得るわけではない。特にその制度的保障を含めた制度設計、具体的な方策については、スミスが生前にこの方面の著作を残さなかったことからも、不明な点が多いことは確かである。しかしながら、これまで見て来たような自然法と社会契約論の交錯からスミスの思想を考えることは、一八世紀の思想家スミスの思想史上の位置付けとしても、また現代における様々な問題を考えるうえでも、有意義だと考える。なぜなら、一八世紀において、かつてヴォルテールが『哲学通信（イギリス便り）』の中で自由を擁護するものとして絶賛したイギリス憲法が、イギリスや新大陸（アメリカ）の進歩的な

産業資本にとっての足かせとなっていることに対して、スミスはこのような形骸化した既存の制度を反省し、それが本来もっていた進歩的批判的核心をすくい出すことを課題[12]としていたからである。また現代社会のように、正義の問題を、事実のレヴェルのみで語ることも規範のレヴェルのみで語ることも、不可能であり不適切であるような状況において、このような議論は基本的に有益な示唆を与えてくれるものと考えている。

このような観点をスミスの同感判断論に即して具体的に考える前に、スミス解釈、特に新たなアダム・スミス問題と“civic humanism”パラダイムの適用によるこれまでとは違ったスミス解釈について考える。というのもこれらは、今見てきたようなスミスの保守性に対する批判に応える形で提起されたものだからである。またその中で、従来の自由主義的なスミス解釈においては、世俗的自然法の内在化に対する高い評価の陰で、見落とされたり、無視されて来た要素が取り出されているからである。しかしながら本稿においては、“civic humanism”による解釈に対する評価があくまで限定的なものととらえていることをあらかじめ示しておきたい。“civic humanism”的解釈及び、そこで提示されている共和主義的なスミス像は、スミス思想のこれまで無視されて来た一側面を取り出し積極的な形で問題化するという意味では、高く評価されるべきであろうが、以下で示すとおりスミス思想全体としては、一面的すぎるからである。

註

(1) 田中正司『市民社会理論の原型』二〇頁。

(2) 田中・前掲書、一九頁。

(3) 福田歓一『近代政治原理成立史序説』一五〇頁以下。

(4) この現実批判能力の喪失と社会科学としての経済学の生誕とが同時に起こった点は、示唆に富む事態である。社会科学の成立と政治哲学の凋落、経済理論からの政治的主張などの指摘、例えばウォーリンの指摘との関係を考えなくてはなら

ないであろう。ref., S. S. Wolin, *Politics and Visions*, ch. 4 参照。

(5) 典型的には、Gerge H. Sabine, *A History of political Theory*, 1950, p. 552 が挙げられる。

また、ウォーリンは、"Hume and Conservatism", in *American Political Science Review*, XLIII, 1954. においてヒュームを保守主義の思想家として分類しているが、上述のセイバインとは違い、ヒュームの保守主義を"analitical conservatism"と呼び、バークに代表されるフランス革命の激動期における保守主義を"metaphisical conservatism"と呼び、両者を区別した上で、保守主義思想はヒューム的"analitical conservatism"からバーク的"political conservatism"へと入れ替わったとしている。この質的転換によって、保守主義は「非合理主義、ロマン主義、宗教や歴史から旧秩序を元にした新しい（革命派の理性信仰とは違った）ヴィジョンを織り上げ」、その過程でヒューム的保守主義は忘れ去られ（p. 1015）、さらには歴史主義、ロマン主義とあいまって全体主義的・排外主義的傾向をもつ」に至った（石川晃司「ヒュームと保守主義理論」・慶応大法学研究六一巻十二号・二一六頁）とされる。ウォーリンはこの論文において、両者の方法的な違い・原理的な違いについては十分展開している訳ではない。しかし以上の指摘は、人間的秩序におけるコンサヴァティヴなものの位置付けを考える際に非常に示唆に富む指摘である。

(6) 福田・前掲書、三八八頁、田中・前掲書、二一頁。

(7) P. Mercer, *Sympathy and Ethics*, 1972, p. 92, p. 91-95, なお、P. S. Árdal., *Passion and Value*, 1996 もほぼ同趣旨。

(8) この可能性についての考察は、前述のハイエクのスミス解釈と論点を形成することになる。ハイエクの批判する構成主義的合理主義による社会設計の代表的なものが、意志主義的な社会契約論アプローチであることは言うまでもない。社会や秩序に対するアプローチや正義論など原理的なレヴェルでヒューム、スミスらの思想を高く評価して、個人の自由を擁護しているハイエクは、具体的な制度設計においては非常に保守的な議論を展開している。その原因の一つに、ハイエクが意志主義的なアプローチを完全に排除してしまっていることがあるのではないか。ref., F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, 1960.

(9) 具体的には後論のなかで詳述するが、判断論としてスミスの同感論を見た場合、それは観察者の判断・行為者の判断という二つの判断のずれを基本的モティーフとして展開されており、そこでは他者の判断・自己の判断という態様の違う判断が緊張関係をもって交錯している。その交錯の中から生じてくる他者性をめぐって、その有無をも含めて、人間関係・

相互性の構造について考えたい。

(10) 同感を、契約論的個人に代わりうる主体の論理・主体間の交通の論理としてとらえるためには、契約論的個人の実質的基礎である自然権をもとらえ直すことが必要になる。スミスの『法学講義』における権利の生成構造の分析は、そのような作業と位置付けることが出来る。

(11) この点を考える際には、井上達夫『共生の作法』の第四章での議論から大きな刺激を受けた。井上は、社会契約論の二大構成要素である自然状態モデルと契約論モデルの関係について論じ、政治社会・国家の正当化には前者の自然状態モデルで充分であるとしている（一五七頁）。この議論は、社会契約論がもつ意義をどのように生かすかというここでの論点にとって非常に有益であった。しかしながら、幾つかの点で問題があるように思われる。

井上は次のように論じている。社会契約論における自然状態モデルと契約モデルは区別されるものであり、国家の正当化のためには自然状態モデルのみで十分である。契約モデルは自然状態モデルと比べて不自然で無理があるだけでなく、契約モデルの導入は無用の難点と混乱を招く。また契約モデルは自然状態モデルと別個独立の論拠を示すものではなく、それを単に異なった外装の下に反復しているにすぎない。つまり、「自然状態モデルは、近代社会契約説の貴重な思想遺産であるが、契約モデルは理論的に「余計（redundant）」な、しかも有害な粉飾」であり、「積極的な理論的意義を認めることは不可能」である。

しかし、そこで充分とされた自然状態モデルはいかなる意味で充分なのか。井上は自然状態モデルを単に政治社会・国家のない状態という消極的な形式的な規定のほかに、積極的な規定をも含むとして、さらにそれを規範記述と問題記述に分けている。規範記述とは、自然権概念を中心とした各個人の「道徳的境界（moral boundaries）」を示す。そこでは各個人の自然権に対する侵犯が道徳的境界への侵犯となる。問題記述とは、「統一的な政治的権威の不在という条件のもとで、諸個人が陥らざるを得ないと想定された、特殊な困難さ」の記述である。この両者の間には、密接な関係があり、自然状態モデルは、この両者の複合体としての構造をもつとされる。

しかしながら、そのような両記述が密接な関係をもち、「道徳性（morality）」と「賢慮（prudence）」との両面において国家や政治社会の正当性を考察しようとする自然状態モデルは、両者の密接な関係のゆえに、機能不全に陥ってしまうことがあるのではないか。すなわち、問題記述と規範記述とが、それぞれを補う形で組合わされるのではなく、負のフィー

ドバックが働き、規範記述が問題記述を覆い隠してしまう、あるいは問題記述に対してある種の解決が行われているがゆえに、問題記述が規範記述を導き出さないという事態も当然考えられるのではないか。思想史的にいうなら、上述した大陸自然法学が抱えていた問題がこれにあたり（既成の秩序のもつ規範的作用の中で問題記述そのものが成立していない）、現代においては様々な新しい権利が主張されるという事態の中に示されている。このようないわば自然状態モデルを機能不全から救い出す、あるいは活性化するためには、問題記述と規範記述とは別の要素が必要なのではないか。

井上がこのような機能不全の可能性を見落としたのは、自然状態モデルと契約モデルとの関係を考える際の前提がやや一面的であったためではないか。井上が注目するのは両者の包含関係のみであり、両者の影響関係にはほとんど注目していない。すなわち、両モデルの関係を論ずる際に、井上は、①契約モデルは自然状態モデルを含意するか、②自然状態モデルは契約モデルを含意するか、③契約モデルと自然状態モデルは両立可能か、という3つの問題を挙げている。しかしそのほかの、両モデルは別個の前提をもつものであるが、互いに相補う関係に立つという可能性については、検討していない。これは、ここでの井上の議論が、両モデルの論理必然的結合関係を否定することを中心課題に据えていたためと思われる。しかし、契約モデルを、自然状態モデルを活性化させる、あるいはそこでの問題記述を実定化・形骸化させずに、常に流動化させる働きをもつものとする、相補的関係の可能性も検討されるべきであろう。そのためには、もちろん契約モデルもまた、「意志」のモティーフとして、ヒュームが批判したような擬制的なものでもなく、空洞化した同意論でもない別の形で生かされることが必要であろう。

もっとも、契約モデルがもつ独自の要素として合意の要素――自然状態モデルが含む「権利」と「功利」のモティーフに対する「意志」のモティーフ――を取り上げ、自然状態モデルのみによる国家の正当化の試みに道徳的基礎と内的整合性という限界があることを指摘する際には、このような関係（自然状態モデルと契約モデルとの相補的関係、もちろんそれがどのようなものであるかは別としても、何らかの意味で両モデルが互いに相補う関係にあること）が念頭に置かれていると思われる。それは同書一七七頁以下のロールズとノージックに対する批判的検討が、合意モデルの再構成を巡って展開されていること、さらには第五章以下の「会話としての正義」の展開の中で具体的に示されていると思われる。

(12) このようなスミスの問題関心については、内田義彦『経済学の生誕』一九六二年、『経済学史講義』一九六一年を参照。

第五節　スミス解釈に即して

一、新たなアダム・スミス問題と“civic humanism”的解釈

前節までで論じたように、自然法の内在化の過程は、一方で規範構造を垂直的なものから水平的なものへと転換した点で大きな意義をもつものであったが、他方で機能の観点では現実批判能力の喪失をもたらした。スミス思想の思想史上の位置づけのぶれは、これら二つの側面の関係にかかわるものである。つまり、これまでのスミス解釈の大きな振幅は、自然法の内在化と批判能力の喪失という二つの側面のどちらに注目するかという点に依存していると言いうる。本節では、これら二つの側面の関係につき、スミス解釈に即して考えてみたい。

さて、ヒューム、スミスの思想に対する保守性・現実批判能力の喪失への注目とそれによる批判に応えて、スミス解釈の文脈で提起されたのが、新たなアダム・スミスと称せられる問題構成である。一九世紀に提示されたアダム・スミス問題では、スミスの『道徳感情論』と『国富論』との間に矛盾や立場の相違があるのではないかとして、すなわち同感の道徳哲学者スミスがフランス唯物論の影響によって利己心の経済学者に変身したのではないかとして、両著作間の一貫性の有無が論じられた。このアダム・スミス問題については、『国富論』の草稿と、『法学講義』Bノートが発見され、資料的側面からは解決した。すなわち、渡仏以前からすでに『国富論』につながる議論が展開されていたことが資料的に明らかになることにより、個人史的な問題構成そのものが意味を失ったわけである。また、同感概念についての研究深化とともに、スミスの同感が利己心と矛盾するものではなく、むしろスミスの思想の「全体系の礎石」をなすものとして理解される中で、両著作の直接的な対立図式自体は現在では解決済みの問題とされている。(1)

しかしながら、両著作の一貫性の承認は、「道徳哲学のなかに矛盾又は変化がな」[2]いことを意味するわけではないという視角から、スミスの思想全体の性格づけを巡って、新たなアダム・スミス問題が提起されている。この新旧のアダム・スミス問題は、問題の構成の仕方の点でも、また解決のされ方の点でも、提示されているスミス像の点でもかなり事情を異にしている。つまり、新たなアダム・スミス問題においては、古いアダム・スミス問題ではその個人史的観点からの問題構成の傾向が強かったため問題にされることの少なかった、スミス思想本来の一貫性に光があてられることになった。また、古いアダム・スミス問題においては、『国富論』の著者としてのスミス像から『道徳感情論』が解釈されていたのに対し、新たなアダム・スミス問題においては、『道徳感情論』の構造それ自体へ深い関心が寄せられている。古いアダム・スミス問題の解決の鍵となった経済的自由主義が、新たなアダム・スミス問題の段階では、批判の対象となっていたという背景を指摘することができる。つまり、新たなアダム・スミス問題は、経済的自由主義への批判に対する、スミス解釈の文脈からのレスポンスとして位置づけられ得る。したがって新たなアダム・スミス問題は、スミス解釈を舞台とした、経済的自由主義に対する批判を背景とする、共和主義と自由主義とのシンボル争奪合戦[3]という側面を持つと言いうる。

すなわち、古いアダム・スミス問題の解決の際には、『国富論』は重商主義への批判とそのような国家権力から解放された「自然的自由の体系」の確立・擁護をめざすものと位置付けられ、『道徳感情論』は自然的自由の体系の中に成立する市場における交換主体の論理を同感を通じて展開したものとして、すなわち市民社会の道徳哲学として位置付けられた。それとともに、『道徳感情論』における「神の見えざる手」を用いた欺瞞理論もまた、自由放任政策に思想的基盤を提供し、「経済的自由主義への道を準備するもの」[4]とされた。つまり『国富論』も『道徳感情論』もともに、商業主義をその要素とする経済的自由主義の立場から位置付けられ、それをもって両著作の間には一貫性があると主張さ

れた。言い換えるならスミス思想は、同感の道徳哲学も利己心の経済学もともに、経済的自由主義の立場から商業主義を擁護するものとして、『道徳感情論』から『国富論』へと展開したとされた。いわば、『道徳感情論』は『国富論』へ至る過程一部として、経済的自由主義における主体の論理を展開したものと位置づけられた。『道徳感情論』は、経済的自由主義の名のもとに『国富論』に吸収されたのである。

これに対し、新アダム・スミス問題では、『道徳感情論』から『国富論』へ至る過程で、「経済の論理に吸収されたかに見える道徳感情論のもつ意義と必要性を改めて問い直す」(4)ことから議論が出発している。したがってそれは、スミス思想に含まれる商業主義に対する批判、商業社会の欠陥に対する警鐘の側面をクローズ・アップし、商業主義・経済的自由主義との関係でスミスをどのように解釈するかという点を焦点として提起された。言い換えるなら、古いアダム・スミス問題がスミスの思想を商業主義・経済的自由主義の枠内にあると前提したうえでその統一性・一貫性を問題にしたのに対し、新たなアダム・スミス問題は、そもそもそのような枠組みがスミスに該当するか否かという点をも含めて提起されたといい得る。そこにおいては、『国富論』・『道徳感情論』の両著作に含まれる市場社会に対する批判・矯正の必要を指摘した部分を中心に、それまでとは重点の置き方が異なる解釈が試みられることになった。『国富論』においてはその第五篇の国家論が再評価され、『道徳感情論』に関しては、第三部の良心論の大幅な改訂の事実が指摘(5)された。前者においては、マーケットに代表される「経済」の領域には解消されない「政治」の領域、政治家・立法者の役割が強調された。後者においては、一種の価値判断としての「称賛に値することへの愛好」を、事実上の判断としての「称賛への愛好」から区別し、それを、他人の評判を原理とする商業主義への批判として強調している。いずれの著作に関しても、商業主義・市場メカニズムに対する批判がクローズアップされている。したがってそこでは、商業主義・経済的自由主義に基づく自由主義的なスミス像を構成する要素と、これらを批判し矯正する要素との間の矛盾点が強く意識

されることになった。

そのような問題提起を受けて、これまでの自由主義的なスミス像に代わって、ポジティヴな形で提示されたのが、“civic humanism”研究の成果をもとに展開された共和主義的なスミス像であった。周知のように、“civic humanism”パラダイムは、J・G・A・ポーコックにより提唱された「自己の完成に向かっての個人の発展は、ただ個人が市民として、すなわち自主的な決定行為を行う政治的共同体―ポリス・共和国―への自覚的で自立的な参加者として行為する場合にだけ可能である」という「思考様式」である。(6) これは、市民の徳の腐敗と共同体・ポリスの堕落とをパラレルに説き、個人の諸行為のあり方を対象とする倫理学と、ポリスに関する学である政治学とを一体のものとして論じていたアリストテレスに代表される古典古代の政治思想をその原型とするものである。そこにおいては、「古典的な徳と財産、徳と腐敗」とが対立的にとらえられていたが、さらにそこに「第三の対立として徳と商業との対立が結合された」(7)ことにより、近代初頭の商業の発展によってもたらされた経済発展と腐敗の問題が取り上げられた。このような古典古代のポリスにモデルを求める“civic humanism”パラダイムをスミスおよびスコットランド啓蒙の思想家に応用することにより、経済自由主義的な解釈では単なる余計なものとされていた部分が、その共和主義的な思考様式によって、まさに中心的部分として扱うことが可能になった。富と徳との関係が共和主義的な思考様式の中でもう一度問い直され、「全体としては文明化の旗手としての商業主義を擁護しながらも、同時に、徳の名において商業文明そのものを批判する」というそれまでは一見矛盾したと指摘されてきたスミスの態度に焦点が当てられ、そこにこれまでの自由主義的な解釈とは違った共和主義的な解釈の観点から光が当てられた。したがって、“civic humanism”パラダイムによる共和主義的なスミス解釈は、上述の新たなアダム・スミス問題で注意を喚起された商業主義に関する矛盾の指摘を更に進めて、商業主義とは別のパラダイムの中でスミスを位置付ける試みと言える。その意味で、“civic humanism”パラダイムによる共

和主義的なスミス像の提起は、新たなアダム・スミス問題で矛盾点として指摘された要素を、スミス思想の全体を性格づけるポジティヴなものとして位置付け、その問題設定の同一線上で発展させたと言いうる。以下では項を改めて、"civic humanism"パラダイムを応用したスミス解釈の中で、最もまとまったスミス像を提示しているD・ウインチ『アダム・スミスの政治学』を中心に、"civic humanism"を応用したスミス解釈の意義とその問題点を検討する。

二、意義と問題点

以前にも簡単に論じたように[8]、ウインチは『国富論』で描かれている「自然的自由の体系」を経済的自由主義と読み替えるこれまでの自由主義的なスミス解釈を批判する。それと同時に『道徳感情論』・『法学講義』・『国富論』がもつ「政治家および立法者の科学」としての「政治学」の側面を明らかにしている。「（スミスの）政治的次元は、スミスの名声が通例、経済的自由主義の伝統における鍵となる人物として強調されることによって、曖昧にされたり、歪められたり、一方における『道徳感情論』と他方における『国富論』という「アダム・スミス問題」を特徴づける両極の間のどこかで見失われて」[9]しまった。ウインチは自身のスミス解釈を、このような政治的次元を再発見する試みとして位置付けている。またそれは、スミスの思想をこれまでの自由主義的解釈が行ってきたような一九世紀の文脈ではなく、一八世紀の文脈におきいれることにより遂行されるとしている。すなわち、ウインチはこれまでのスミス解釈の前提を自由主義的資本家視角（the liberal capitalist perspective）[10]と呼び、それが一九世紀に起源をもつものであると批判する。このような視角に立ち、これまで提示されてきた様々なスミス解釈が、スミスを「経済が決定的に国家を包みこんだ点に」、すなわち「自立的な社会的経済的世界の「科学的」概念が、良かれ悪しかれ以前には専ら道徳的政治的であった領域を

支配するに至った決定的瞬間」に立つ人物としている点において共通していると指摘している。

ウインチは、スミスは実際に、とるに足らぬものでもなければごくわずかでもない「政治学」をもっていたとする。そしてスミスの「政治学」を共和主義的な自然法学的基本構想と位置付け、具体的には、常備軍と民兵とそれに関連した教育問題、公債問題、アメリカ植民地の反乱という当時の三大トピックの中で展開している。したがって、ウインチのスミス解釈は、スミス政治学というこれまで意識的にであれ無意識的にであれ等閑視されることの多かった領域に正面から光を当てるものであった。またウインチのスミス解釈は、それまでの解釈が前提としていた経済的自由主義に対する一貫した批判に基づいている点に、その大きな特徴がある。

このような“civic humanism”パラダイムによる共和主義的解釈は、それまでの自由主義的解釈が、意図的にであれ無意識的にであれ見落としてきた部分を、浮かび上がらせさらに歴史的文脈の中でポジティヴに位置付けたという点で大きな意義をもっている。上述のように、経済自由主義者としてのスミス像そのものに対する疑義として提起された新たなアダム・スミス問題も、このような歴史的文脈の中における具体的な位置付けをもって初めて、単なる矛盾点の指摘を超え、積極的な像を提供し得るものとなった。

共和主義的解釈は、経済的自由主義・商業至上主義・夜警国家観という平面的な通俗的スミス像の見直しという点では、「富と徳」の緊張関係の中での理論展開という課題を抱えていた当時の時代状況の分析としても、また現代的な課題との関係からも評価しうるし、また以下で触れるように積極的に検討すべき点を含んでいる。しかしながら、次のような点で片面的な解釈と評さざるを得ないものである。すなわち、これらの解釈は人間の相互作用の場であるマーケットに対して超越的な「政治」の領域を想定している点で、古いアダム・スミス問題とは全く逆の方向ではあるが、同様にミスリーディングと言い得る。“civic humanism”パラダイムを前提に、古典古代的な政治の世界の要素を見いだし、

そこからスミスの思想全体を解釈しようという課題に急なあまり、人間関係における相互作用についての検討、すなわち『道徳感情論』についての内在的な検討を欠いている。

前節での議論を踏まえて言うなら、ウィンチに代表される共和主義的な解釈には、スミス思想が持っていた世俗的自然法の内在化という視角が欠けている。その結果として、スミスが『道徳感情論』において示していたような規範と個人との水平的な関係を看過してしまったのではないか。ウィンチの解釈のように、同感に基づき形成される人間関係・社会に対して、別の超越的な次元から一方的な指導・修正・規正がなされるのであれば、それは自然法が内在化されたとは言えない。自然法の内在化は、何よりも人間の相互作用のなかで受肉化することを通じての、教会という宗教的普遍、理性の推論・功利主義的な帰結という世俗的普遍からの解放を意味していたからである。

この点から、スミス思想と“civic humanism”パラダイムとの間の緊張関係を指摘することができる。ウィンチ自身が認めるように、一八世紀スコットランド啓蒙の哲学者たちの中で、ポーコック的“civic humanism”をもって特徴づけるのに最もふさわしいのは、アダム・スミスではなく、アダム・ファーガスンであり、スミスはその典型例ではなかった。「ファーガスンこそは、マキャヴェリ的道徳論、……共和主義的原理、その他のcivic humanism、あるいはシビック・モラリストという用語で総括された諸特徴の同義語、これらのものの理論家である」[11]とされ、ウインチ自身もスミス及びヒュームがそのような典型例とはどのように違う政治的視角を保持しているかという点を巡って議論している。またこの点は、“civic humanism”パラダイム研究が個々の思想家についての個別研究の段階に進むにつれ、“civic humanism”パラダイムそれ自体の動揺・希薄化・変質として現れている。例えば、ニコラス・フィリップソンは、スミスに関しては、“civic humanist”という言葉を用いず、“civic humanism”からその政治的色彩を取り去った文化的・社交的な観念としてcivic moralistという語を用いている。したがって、この変化を“civic humanism”パラダイムの枠内での変

化と考えるか、あるいは質的な転換と考えるかは、スミス解釈にとってだけでなく、“civic humanism”パラダイムにとっても重要な問題と言える。

以上のような問題点にもかかわらず、ウィンチのスミス解釈は、重要な意義を持っている。すなわち、ウィンチの行っている作業は、「政治的なもの」あるいは「政治学」の衰退の原因を功利主義思想と社会科学の成立に求める自由主義批判から、スミスの思想を救い出しているからである。ウィンチは、従来のスミス解釈が前提としていた自由主義的資本家視角が一九世紀的なものであるとして、このような視角からスミスを解釈することを拒否しているが、同時にこのような経済自由主義を想定してなされている壊滅的な自由主義批判からスミスの思想を救い出すことに成功しているからである。ウィンチは、経済的自由主義に対する強い問題意識と痛烈な批判という点で、ウォーリンやN・シュクラーに代表される一連のリベラリズム批判者たち[12]とその見解を共有しているが、他方その結果として逆にスミス思想をリベラリズム批判の対象から救い出している。

そして彼の意図とは別に、彼が描くスミス像は、“civic humanism”パラダイムによるスミス解釈ではなく、むしろ彼が批判している自由主義的解釈にとって大きな意義と可能性をもたらしているように思われる。ウインチは別の論稿において、スミスの思想を“civic humanism”の典型的な思想家とされるファーガスンとも距離をとって論じている。またウィンチ自身が自らの著作を振り返って、「通常の自由主義的スミス政治学解釈に代えて、「シビック・ヒューマニズム的」解釈を提出したいということでは」なく、「このような（自由主義的）解釈が、スミスの最も複雑な政治的見解に適用される場合に、一体なぜ、またどこで、うまくいかなくなるかということを示すこと」にあると述べ、彼の主張するスミスの「政治」[13]が自由主義と呼び得る――もちろん一九世紀的経済的自由主義とは区別されなければならないが――ことを認めている。また彼自身は、「自由主義」・「共和主義」といったレッテルを貼ること自体に非常に消極的な

態度をとっている。以上の点を考え合わせるならば、共和主義的なスミス解釈を展開するうえで、ウィンチが行った自由主義的解釈に対する批判の中で、彼自身の意図とは逆に、経済的自由主義とは違った自由主義概念の可能性が照らし出されていると言い得る。

このことは、ウィンチが従来のスミス解釈を批判する思想史上の焦点を、ベンサム的な功利主義思想との連環の切断と、ヒュームあるいはバークとの関連性の強調においており、その延長上でハイエクを非常に高く評価していることからもうかがわれる。ウィンチは、ハイエクが、自生的秩序の成立のメカニズム・秩序の性質の説明としてなされる積極的な統治に対する懐疑と反感に結び付いた経済的非干渉主義・反合理主義的な個人主義を強調している点で、そのスミス解釈を批判しつつも、ハイエクが、スミスをベンサムから引き離している点では、高く評価している。(14)

したがって、重要なのは「自由主義」あるいは「共和主義」といったレッテルを貼ることではなく、ウィンチの言葉を用いれば、スミスの政治学の内容を正確に記述することにある。そしてそれに「自由主義」というレッテルを貼るのであれば、それはどのような視角をもち、内容をもった自由主義であるのか、一九世紀的な自由主義とはどこが違うかが明らかにされなければならない。そしてそれと全く同じように、「共和主義」というレッテルを貼るのであれば、それはどのような共和主義であるのか、例えばファーガスンの共和主義とはどのように違うのかを明らかにしなければならないであろう。それは、ウィンチが歴史的文脈の中におきいれることによって「スミスの政治学」として取り出した共和主義的な要素と、従来の解釈で展開されてきた自由主義的要素をそれぞれ関連させ位置付けることにより行われるべき(15)であろう。本稿では、同感論を中心にこれらの点を考え直したい。すなわち、ウィンチは市場メカニズムと経済決定論的歴史認識を要素とするいわば「経済・市場」と呼びうる部分と、それには解消されずに、それを是正する自律的機能としての「政治」と呼ぶ部分とを区別している。彼は、後者の「政治」が存在し、前者の「経済」に優位するもの

として提示しているが、しかしながらその際、両者の関係については必ずしも明確には論じていない。したがって、ここではこれら二つの要素を同感論に即して関係づける。具体的には、以下に展開するように、同感判断過程における規範の成立とそれに対する反省の可能性の問題として考える。前節のタームで言い換えると、世俗的自然法の内在化と既存の秩序・ルールへの反省の可能性ということになる。というのも、前節で述べたように同感は、スミスの思想全体を通底するものとされており、自然法学もまた同感との関係を中心にとらえ直すべきだと考えているからである。

以下では、これらの点を考えるための手がかりとして、アダム・スミスの逆説として提起された論点について簡単に見ておく。これは、『道徳感情論』と『国富論』の関係をこれまでとは多少違った角度から――人間関係・共同体の構成、本稿の言葉でいうなら相互性の構造という点から――問題にしている。いうなれば古いアダム・スミス問題、新たなアダム・スミス問題をより実質的な観点から問い直しているものである。

三、アダム・スミスの逆説と社会の緊密さ

――人間関係におけるルソー主義――

ここで、『道徳感情論』と『国富論』の関係や、経済と政治の関係という論点から、同感論の構造そのもの、人間関係の相互性の構造の検討へと視点を変えるために、アダム・スミスの逆説という指摘につき検討する。

岩井克人はマルクスの貨幣論をテーマとした対談[16]において、『道徳感情論』と『国富論』の関係を問題にしつつ、アダム・スミスの逆説という論点を提供している。すなわち、まず、『道徳感情論』の中でスミスが示している「公平な観察者」が個人のなかに生まれてくるような社会というものが、『国富論』で分析の対象にしているような市場社会の

中で維持可能かという疑問を提示する。結論としては、スミスが提示した「公平な観察者は内にある」という市場社会を可能にする正義は、市場社会では維持出来ず、かえって市場社会によって結局のところ崩壊してしまうと述べ、これをアダム・スミスの逆説と呼ぶ。この逆説が生ずる原因は、「公平な観察者」が成立するためには「社会の緊密さ」が必要であり、しかもそれは共同体的な狭い社会でのみ可能であるためである。すなわち、スミスは「道徳感情論から出発して、いわゆる『公平な観察者は内にある』という形で一種の『市場社会を可能にする正義』というものを考え出し」た。しかし、その正義に基づいて市場社会ができると、その市場社会はそのような「個人の内なる正義観というものを維持出来ない構造になっている」。「非常に小さなコミュニティ―互いが互いをよく知り合っている共同体―」においては、「お互い同士暮らして行くうちに、互いのうちに「公平な観察者」が生まれてくることはある」し、「それをきっかけとして『市場社会』が出来る」かもしれない。しかし、「公平な観察者」が公平であるためには、「お互いが知り合っていないとうまく行かない」のであり、「繰り返し同じ人間同士が交渉しあう共同体的な社会の狭さ」、「社会の緊密さが必要になる。つまり、スミスが「市場経済のため前提とした『正義観』」は、「それに基づいて成立した市場社会によって結局崩壊する」。

そしてこの緊密な社会における共同体的な人間関係を「一種のルソー主義的な透明共同体」と呼んでいる。それは貨幣・言語といった媒介物を必要としない世界・人間関係である。したがって、アダム・スミスの逆説は、正義観が発生する際の人間関係と、それが維持されるための人間関係の質的差異に起因するものである。岩井によるなら、『道徳感情論』で前提としている人間関係は、ルソー主義的な共同体であり、市場社会のための正義観もその中から生じ、個々人の心の中に宿る。しかし、実際の市場社会は、そのような透明な人間関係から成り立つものではないため、個々人の正義観は、維持されず、崩壊してしまう。このアダム・スミスの逆説という問題構成においては、正義観の成立と、成

立した後のその維持という二つの局面を区別した上で、それぞれの場面での人間関係における相互性の構造の違いを指摘し、両者の間の質的差異を問題にしている。

このような指摘は、スミスの二著作の間の関係を問題化しているという点では、上述の新旧のアダム・スミス問題のヴァリエーションの一つとも言えるが、両著作の関係を、その各々が前提としている人間関係の違いにまで掘り下げて問題としている点で、新たな問題提起あるいは問題視角の転回と言いうる。すなわち、『国富論』が正義観念が成立した後の市場社会を前提したものであるのに対し、『道徳感情論』はそのような正義観が成立する際の、市場社会とは異質の共同体的なより狭い社会における人間関係の構造を前提とした議論である。そこでは新旧のアダム・スミス問題で問われていた市場社会と同感論の世界との関係を、それらが背景とし前提としている人間関係あるいは共同体イメージをも射程に入れた形で、個々人の相互性の構造の問題として改めて議論の俎上に載せている。

この点で、アダム・スミスの逆説の指摘は、本稿にとり決定的に重要な視点を提起している。なぜなら本稿でのテーマである世俗的自然法の内在化の成否と既存の秩序に対する反省の可能性の有無は、個々人の相互性のあり方それ自体に依存すると考えられるからである。市場対道徳、あるいは市場対政治という新旧アダム・スミス問題的な発想を離れて、もう一度同感論にまで立ち返り、そこにおける人間関係・共同体イメージを考え直すことが必要である。

しかしながら、アダム・スミスの逆説の指摘は、重要な視点を提示している反面、そこで前提とされている『道徳感情論』理解は、非常に平板である。岩井は、『道徳感情論』が想定している人間関係を、正義観念が成立する人間関係とし、緊密な共同体的な狭い社会におけるものと限定している。

詳しくは後論の中で展開するが、『道徳感情論』には二種類の人間関係・共同体像が含まれており、そのそれぞれに異なった観察者観念・中立性の観念が付随していると言い得る。一つは言うまでもなく、いわゆる市民社会論の母体と

なった見知らぬ人の集団である。そのような人間関係を前提とした判断においては、中立的な観察者・利害関心のない観察者は規範的予期のより所として機能する。そこでは、利己心・自己欺瞞に曇らされていないという点で公平で形式的な中立性が引照される。そしてもう一つは、より緊密な人間関係を前提とする事情に精通した観察者であり、そこでは、他者には不可視の事情を知りそのうえで判断したという点でより実質的な中立性が引照される。この親密さは、家族のそれとは異質のクラブやサロンに集う人々の親密さである。『道徳感情論』には、この二種類の観察者概念、その前提としての人間関係・共同体像が、併存して含まれている。そしてこの二種類の中立性は、当然のことながら、互いに相反する判断を招来する。アダム・スミスの逆説における対比で言い直すなら、前者は、貨幣により媒介される市場社会における人間関係であり、後者はそのような媒介を必要としないルソー主義的な人間関係（以下で示すとおり、この両者を同一視することはできないが図式的にいうなら）に対応する。

本稿では、スミスの同感判断論をこの二つの観察者・中立性・人間関係の重層構造として論ずる。そのため思想史的には、ルソーとの関係を軸としたヒュームとスミスの比較を、判断論を対象として行う。判断論に即して言うなら、行為者の判断と観察者の判断のずれを大前提としているスミスの判断論が、自己の行為に関する判断と他者の行為に関する判断の分裂と、それによってもたらされる他者性をどのように処理しているかという点を中心に論ずる。[17] そして、ヒュームの同感論が結局のところ公共的利害の認識の手段になってしまったのは、判断論において観察者と行為者という判断者と被判断者の間の区別・ずれをその枠組みの中に取り入れていなかったことに起因することを示す。そして両者の判断論の枠組みの違いを、ルソー思想の受容の仕方の違いに注目して考える。

前節とも関係させて繰り返して言うなら、以下では次のような点について考察する。①ヒュームおよびスミスに関して、前節で述べたような世俗的自然法の内在化の過程それ自体に関して、規範構造の観点から果たしてそれは内在化と

いいうるのかを検討する。言い換えるなら、世俗的自然法の内在化の過程は、ロックの分類に従えば、評判法が、自然法や国家法から独立して、感情論という形で諸個人間の相互性の中から成立し展開されることである。しかしながら、世俗化の完成が功利主義をその武器として達成されたのであるならば、それは公共の利害という新たな普遍への従属を意味することになり、世俗的自然法が内在化されたとはいえない。つまり、功利主義は世俗的自然法を主観化することには成功したが、内在化には失敗したと言い得る。その意味で、以下でみるように、ヒュームにおいては内在化は挫折したということになる。したがって、そのような挫折の原因が相互性の把握の違いにあることを、ヒュームとスミスの同感判断論の構造の比較を通して明らかにする。

②一連のリベラリズム批判が断ずるように、世俗的自然法の内在化はそのまま現実批判能力の喪失を意味するのかという点を検討する。言い換えるなら自然法の内在化の成果を維持しつつ、つまり超越的な次元からではなく、現実を批判あるいは反省することは可能かどうか。そして可能であるとすればいかにしてか。すなわち、社会契約論が果たした既存の秩序をとらえ直す機能をそれとは別の形で展開することが可能か。この点については、自然法学への批判と社会契約論の再興を通した自然法の再生として位置付けられるルソーの思想を、スミス、ヒュームがどのように受容したかあるいはしなかったか、ということを通じて検討する。(18)

以下ではこれらの点を具体的には判断の構造という観点から論ずる。なぜなら自然法の内在化は、相互性倫理に立脚した道徳哲学として成立した近代自然法が、「理性の要請」としてではなく、個人の道徳感情の問題としてとらえ直されることにより、受肉化され内在化することによって達成された。したがって、世俗的自然法の内在化の過程の性質は、相互性のあり方を考えることにより明らかになると考えるからである。また以下でみるようにその相互性・人間関係のあり方は相互に交わされる判断を通じて構成されるのであり、また何よりも、スミスの道徳哲学はそのような判断（道

徳的是認・否認）をテーマとして展開されているからである。そして同時代人との比較においても、判断論としての同感論は、際立った特徴となっているからである。

以上の点を具体的に検討する前に、次の章では予備的考察として、道徳の隣接領域としての認識論・レトリック論を取り上げ、スミス道徳論の構成の特徴を明らかにする。

註

(1) 田中正司『アダム・スミスの自然法学』一九八八年、三頁以下。ref., V. Brown, *Adam Smith's Discourse: Conomicity, commerce and conscience*, 1994.

(2) 水田洋「市民社会の道徳哲学」季刊社会思想3－1、一九七三年、一四四頁。

(3) ref., I. Hont and M. Ignatieff eds, *Wealth and Virtue*, 1983. これは、スコットランド啓蒙研究に関する"civic humanism"パラダイムによる解釈を集めた論文集であるが、ここに収められている各論文からも"civic humanism"パラダイムとスミス解釈の緊張関係を読みとることができる。新村聡『経済学の成立』補論参照。

(4) 田中・前掲書、九頁。

(5) 田中・前掲書、一九頁。

(6) J. G. A Pocock, *Politics, Language and Time*, 1971, p. 85.

本文における引用からも明らかなように、"civic humanism"パラダイムにおける最も大きな特徴の一つは、市民個人の徳の退廃の問題――狭義の倫理学の問題――と、ポリスの腐敗の問題――政治学の問題――とが、同じ言葉・同じ枠組み・同じ問題構成の中でパラレルに扱われている点にある。ハイエクによる第三の領域の指摘は、このようなパラレルな扱いが、もはや不可能であり、不適切であることを示唆している。本章の冒頭で触れたように、スミスは二重の意味での岐路で、新たな方法を模索していた。

(7) Pocock, "Cambridge paradigms and Scotch philosophers", in *Wealth and Virtue*, 1983 p. 237.

(8) 拙稿（町村）「A・スミスにおける同感判断の重層構造 ―"civic humanism"的解釈の批判的検討―」日本法哲学会編、法哲学年報、一九八八年。

(9) D. Winch, *Adam Smith's Politics*, 1978, pp. 1-2, 永井・近藤訳『アダム・スミスの政治学』一九八九年、二頁。

(10) このような自由主義的資本家視角をとるスミスの「政治学」解釈として、ウィンチは、次の3つのパターンを挙げている。

①自由主義的個人主義のイングランド的伝統の中でスミスを位置付ける。具体的にはロックからスミスを経て、ベンサムへと連なる伝統であり、この伝統は、「自然的自由の体系においては、諸個人は一定の自然権をもち、経済的性格を有する利己的目的を追求する」が、その中でスミスは決定的な役割を担うとされる。この中には、ホッブス・ロックの政治理論とヒュームとスミスの経済理論とを入れ替え可能な、本質的差異のないものと考えるグランプ（W. D. Grampp, *Economic Liberalism*, 1965, v. Ⅱ）。スミスが資本家社会の欠点を認識しつつも、資本主義を擁護したのは、それらの欠点をより重要な政治的自由の獲得のための代償と考えていたためとするクロプシー（J. Cropsey, *Polity and Economy*, 1957.）。さらに、マルクス主義との関連では、C・B・マクファーソンの「所有的個人主義」をスミスにも適用する方向。またミーク（R. L. Meek, *The Scottish Contribution to Marxist Sociology*, 1967）に代表される社会経済的決定論を強調する方向がある。

②社会の発見と政治的なるものの発展的昇華過程へ注目するウォーリン（S. S. Wolin, *Politics and Visions*, 1960）の見解。ウォーリンはスミスが「非政治的社会モデル、すなわち相互に作用しあう諸力の閉じた体系であるおかげで、『外部の』政治機関の助けがなくとも自己の存在を維持し得るとおもわれたという、非政治的社会モデル」を強調したと評し、スミスを「経済」と「社会」とが「国家」にとって代わる境界域の人物とする。

③スミスにおける経済学の成立を一般的で人間主義的な人間本性論との連結環の切断と解釈するカミング（R. D. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, 1969, v. Ⅱ）の見解。スミスはその理論的焦点を、主観的な個人の意図と差異とに関する研究関心から離れて、客観的で意図されざる社会的結果、経済構造ならびに規則性へと移したとする。

ウインチはこれらの解釈すべてに共通する視角として、上述の自由主義的資本家視角を見い出し、そのような視点からスミスを解釈することを批判している。

(11) D. Winch, *Adam Smith's Politics*, p. xx.

(12) ref., S. Wolin, *Politics and Visions*; N. Shklar, *After Utopia*, 1957.

(13) ref., K. Haakonssen, "The main stream and another way in scottish enlightenment".

(14) D. Winch, "Adam Smith and the Liberal Tradition, organized by the Centre for Independent Studies", Conference on the Liberal Tradition, Sydney, 1987. 本論文の邦訳は、ウインチ・前掲書に付論として収録されている。二三〇頁。

(15) D. Winch, *Adam Smith's Politics*, p. 24. 邦訳二八―二九頁。

(16) ウインチは、スミスの「立法者の科学」としての「政治学」はだれに向けられたものかという問を発しているが、その際には、事実上本稿での筆者の立場と同様に、「共和主義的な要素」と「自由主義的な要素」との関係を論じようと試みていると考えられる。すなわち、ウインチは、スミスが「舞台の背後で操作する立法専門家として、自分の手腕を試し」たのであり、彼がその「最大の影響を及ぼそうと考えたのは」、「おそらく『世論』と呼ばれる、強力」だが、「形のはっきりしないものの状態を変えるという、ゆっくりとした、不規則な経過をつうじて」であったと指摘している。スミスの立法者の概念は、「知識あるいは科学上の貢献を提供するにふさわしい理想的場所として役立つことにより、国家というもう一つの抽象について、融通のきく語り方」を可能にし、「国家と市民社会との非強制的形態の相互作用を認めた」。すなわち、国家と市民社会との関係において、「自治、優越性、あるいは寄生という、厳しい前提」を必要とせず、「強制力を専有する公平な機関による完全な行動の自由、もしくは一方における国家中心的な世界観、あるいは他方、社会における主要な経済諸力の代理人という派生的共謀国家観を必要としなかった」。つまり、ウィンチは、スミスが立法者の科学としての政治学により、国家と市民社会の間のそれまでとは違った関係・相互作用を定式化していたと考えている。それは、市民社会の自治という観点からいかなる意味での国家の介入をも許さないというものでもなく、あるいは国家の市民社会に対する優越性を前提するのでもなく、さらに、国家を市民社会から派生した寄生物としてとらえるのでもない、新たな関係―統治と社会の相互作用―をスミスはとらえた。(前掲書付論、二四〇―二四二頁)。

このような「政治学」の位置付けを見る限り、ウィンチはその見解の重点を移したあるいは見解を変えたといわざるをえない。このような立法者観は、前著『アダム・スミスの政治学』とは両立しないからである。しかしながら、それは彼が、"civic humanism"パラダイムを捨てた、あるいはかつての敵であった自由主義的解釈の側に与したという意味ではない。本文でも述べているように、自由主義的解釈に対する批判の焦点は、そのような解釈においてはスミスの「政治学」が、一

九世紀的視角の中で、見失われたままになっているという点にあった。彼が"civic humanism"パラダイムを適応するのも、その見失われた「政治学」をもう一度歴史的文脈の中で発見することを目指していたからであった。その意味では、ポーコックがスコットランド啓蒙に関する"civic humanism"パラダイムに基づく作業を、思想史的なトンネル掘りの作業と呼んでいるのと同じ事態にウィンチもまた立ち至ったということができるかもしれない。したがって、"civic humanism"パラダイム研究の意義は、上述のように、「共和主義的な要素」と「自由主義的要素」の関連を議論する中で生かされるべきであろう。

またこのようなウィンチの見解の変化の背景には、自由主義の側の事情も考えられる。周知のように、かつての個々人の自由の最大化のための国家機能の制限を主張して来た自由主義は、福祉国家を是認し、国家の積極的役割を要請するものに変質している。このような新しい自由主義の出現に対して、猛烈に反旗を翻したのがリバタリアンたちであることは言うまでもない。かれらが、古典的自由主義の観念を再構成するためにとった思想史的立場は、非常に単純化して言うならヒューム・スミスをベンサムから引き離すことであった。この点で、ウィンチが別の文脈で用いている言葉を借りるなら、"civic humanism"パラダイムをとるウインチと、彼らリバタリアンとは、「運命と目的は異なるが」、一致した見解をもつと言いうる。

(16)「マルクスのパラドクス――貨幣論をめぐって――」『現代思想』一九九一年八月号。
この対談は表題が示すとおりマルクスによる初期社会主義者に対する批判と彼の貨幣論をメインテーマとしている。貨幣のない透明な共同体への希求と貨幣の必然性との間にパラドックスがあり、そこから、貨幣が維持される論理と貨幣が発生する論理との論理的次元の違いが語られている。さらに、人間関係における「媒介」の必然性が貨幣論から示唆されるとしている。スミスの逆説もこの媒介の必然性の議論と同一線上で指摘されている。
人間関係おける「媒介」の必然性について、この対談では直接には扱われていないが、そのような「媒介」としての法・制度についても考えなければならない。したがって、そのさいには、ハバーマスの分類に従えば、「媒体としての法」と「制度としての法」の関係についても考えなければならない。河上他編『法制化とコミュニケーション的行為』一九八七年参照。

(17) この点はこれまで二三の例を除いてはあまり論じられいない。その理由として考えられるのは、まず第一には、これまでの研究においては、市民社会論者としてのスミス像が前提されていたためであろう。そしてその反動として、主にスコ

ットランド啓蒙研究の文脈で、これまでの商人をモデルとした市民社会とは別の、大学人のサークルや教会をモデルとして『道徳感情論』を解釈し直すという研究も試みられている。この点を論じたものでも、二つの観察者概念のどちらか一方のみで、一元的に『道徳感情論』を解釈しようとしてきたといえる。したがってアダム・スミス問題は、『道徳感情論』を、この二つの観察者概念・共同体像のどちらかひとつで解釈しようとするところから生ずると言える。この点からいうと、『道徳感情論』内部の一貫性を問う形で提出されている新アダム・スミス問題も、一元的解釈という点では、同様であろう。またスコットランド啓蒙研究の文脈で言うなら、最近のヒューム及びスミス研究は、オウガスタン・エイジと呼ばれる文芸復興の動きを背景として、モラリストたちによる非常に洗練された市民生活をモデルとして提示するものが多い。この新しいモデルと従来の商人モデルとの関係を考える必要がある。

勿論、『道徳感情論』をこの二つの観察者概念の重層構造として解釈する際にも、これら二つのものの関係如何という重要問題が回避出来るわけではないことは言うまでもない。この点につき本稿では、以下のような観点から考察する。『道徳感情論』における「中立的な観察者」論は、これまでは主に、ルールや制度・秩序の成立のメカニズムの説明として、またルールそれ自体の性質の説明として用いられてきた。これをルールや制度が既に存在している状況の中での人間相互の関係・人間と制度との関係として、すなわち規範の性質の問題ではなく、規範構造の問題として考え直す。これはある意味では当然のことだが、これまではスミスの議論というのは現存する制度を説明することしかできないのだとして批判されてきた側面をもう一度拾い直すということになる。

(18) その中で、アダム・スミスの逆説のなかで問題にされている、「公平な観察者」の成立条件としての「社会の緊密さ」の要素と、いわば貨幣や言語を介した関係がもつ間接性との異同が問題になる。本稿では、これを判断に伴う他者性として、人間事象に関する判断固有の要素と考え、スミスがこの要素を道徳哲学に固有のものとして取り入れたことにより、その道徳哲学は一元化されないものとなったと考えている。

※　本稿は、平成六年度・北海道大学審査博士学位論文の一部（連載一回目）である。

THE HOKKAIDO LAW REVIEW
Vol. XLVII No. 1 (1996)
SUMMARY OF CONTENTS

Structure of reciprocity in Adam Smith's theory of sympathetic judgment and his natural jurisprudence (1)

Masako MACHIMURA INOUE*

Introduction
I. Modern natural law and social contract theory
I-1 Forward
I-2 The establishing modern natural law theory and a role of social contract theory.
I-3 The process of immanentizing natural law
I-3-1 The secularized natural law and the rule of reputation
I-3-2 The notion of sympathy and the principle of pleasure and pain as a logic of communication between subjects
I-4 Deprivation of ability to criticize on existing rules and order in the process of the immanentizing natural law
I-5 On former interpretations of Smith's thought
I-5-1 Adam Smith problem in new version and the interpretation from civic humanism paradigme
I-5-2 Significance and problem
I-5-3 A paradox of Adam Smith and the intimacy of society
----- Rousseauism in the human relation (in this volume)
II. Sphere of moral

*Lecturer, Faculty of Law, Hokkaido University. Doctor of Law.

Ⅲ. Structure of Adam Smith's theory of sympathy

Ⅳ. Adam Smith's theory of justice and his natural jurisprudence

summary

The aim of this article is to examine the thought of Adam Smith, mainly his moral judgment theory, from the point of reciprocity of the norm-structure which is constituted with human relation, and to make clear the relation between the individuals and rules or order in the different mode from both social contract theory(1) and convention theory(2). So, I shall focus my eyes on not the genesis theory of rules and order, but rather much more practical judgment theory(3) on assumption of established rules and order, with the critique upon the positivity of them. And I show the following points by means of examination on Smith's thought in the crossing point of natural law theory and social contract theory which both are constructive theory(4) of modern society. On the level of individuals, as a theory of judgment, Smith presents a mode of individuals which is different from the theoretical atomic beings, which are given a birth in the established community and immanentized norms including explicit and implicit them, at the same time can take a critical or reflective attitude towards established community or norms. And on the level of social theory, Smith tries to overcome the dualistic structure of natural law and positive law by means of his scheme of natural jurisprudence with the critical eyes on the positivity of rules and order.

That Adam Smith is one of the most important moral philosophers, in 18th century and his moral philosophy includes ethics, law, politics in our time, namely a sphere for total human affairs, is not controversial. But how to position legal sphere in his moral philosophy, and its function are not so clear. In order to make clear these points, I shall examine character of his moral philosophy and reciprocity in it, and structure of sympathy in common with his moral philosophy which is the logic for face-to-face judgment, and I shall show that he applies and carries through it to his social theory, for example his

theory of justice and his natural jurisprudence.

The reason why I examine the structure of reciprocity from the level of face-to-face judgment and sympathy, is that I am considering the following issues which I can not discuss directly in this thesis. One of the most important and richest opposition and dialogue in the legal and political philosophy is between liberalism and communitalianism which began from a theory of justice. They are including various issues and present scheme for another fields. One of the most important and essential point among various issues is the notion of self. Needless to say, that communitalianism-thinkers criticize the notion of self as a selecting subject or the non-situated self which liberalism-thinkers assert, and communitalianism thinkers find the main cause which bring about pathological phenomena today(5). To a series of critiques, liberalism-thinkers respond and present a new version of notion of self which is re-interpreted as the reflective identity in the mode of liberalism.

It makes clear through these discussions that a much more important issue is not the mode of self itself but rather the relation between individual and community or order. Because if not only liberalism-thinkers but also communitalianism-thinkers assert that individual has some fundamental position against tradition and community, the relation between individual and tradition or community is the main point to discuss and make clear. So it is requisite that a mode of self which is not implanted into tradition or community and does not criticize them from the external point of view, but can criticize and reflect on them from the internal point of view. And a mode of society in the wide sense to be possible an individual of such self. I shall present in this article not only a new interpretation of Adam Smith's thought, but also a new version of liberalism only indirectly, namely it dose not relay on utilitalianism, at the same time can keep distance from traditionalism.

Concretely, in the chapter Ⅰ, I examine the position of Smith's thought in the cross of modern natural law theory and social contract theory, in order to make clear his position in the theory of legal ideas and his theme in his moral philosophy, referring to Adam Smith problem in old and new version, and a paradox of Adam Smith. In this chapter, I present two twisted problems. The

first problem is that what significance is of the process where 18th-century thinkers still materialized and immanentized the already secularized natural law into individuals as subjects by the means of a theory of sentiment and feeling. The second problem is connected with the side of their conservatism. In such an immanentizing process they deny the thought of natural right and the theory of social contract which promote to establish modern natural law theory, because of fiction. Whether this denying brings on their deprivation of the tools to reflect on and criticize established rules and order, or they can still reflect on and criticize them in a different way from social contract theory.

In order to answer these two problems, in the chapter Ⅲ and Ⅳ, I try to pay my attention Smith's judgment theory and consider it in comparison with the thought of Hume and Rousseau. Because I hope to reconsider the relation between the general and the particular, the relation between rules and individuals, so to make clear the signification of the particular. Next the reciprocity of individuals which the natural law is materialized and immanentized towards is shaped from mutual judgments, the accomplishment for immanentizing natural law depends on the structure of this reciprocity of individuals. Moreover the second problem, whether we can reflect on and criticize the established rule and order, namely the structure to defense, reflect on or criticize the modern society, depends on this structure of reciprocity, too. Through these considerations, I shall regard the theme of Smith as following. As a result of immanentizing natural law, the construction of social system by beginning all over again is already not only theoretically inadequate but actually impossible, his theme is that it is possible to reflect on the existing rules and systems in such a situation. I regard the Smith's thought as a response for this situation, and examine it.

Note

(1) Thinkers which here I think are Th. Hobbes, J. Locke and J. J. Rousseau and their followers in our time, for example J. Rawls.

(2) Mainly the thoughts of D. Hume and some 18c. Scottish moral philosophers

from which Hayek gains the notion of convention.

(3) I gain a hint of this notion of judgment from the thought of Ronald Beiner and his book *Political Judgment,* 1983. He discusses on a mode of citizenship in our age from the point of judgment. He pays his attention to reflective judgment to search the universal without the existing universal.

(4) It is important that they are neither descriptive nor explanative rather constructive theory.

(5) It is representative among them which Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity,* 1991, Robert N. Bellar, et all, *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life,* 1985.

(to be continued)