



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（2）
Author(s)	井上(町村), 匡子; MACHIMURA INOUE, Masako
Citation	北大法学論集, 47(2), 191-238
Issue Date	1996-07-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15671
Type	departmental bulletin paper
File Information	47(2)_p191-238.pdf



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(二)

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

第二章 道德の世界

第一節 道德の世界

第二節 道德哲学の構造転換

一、はじめに―道德哲学における二つの問題

二、徳の本質・内容の問題

(四七卷一号)

三、道徳判断の原理の問題

四、功利主義批判としてのヒューム同感論

——事物の性質としての効用性と手段の自己目的化

五、スミス道徳判断と道徳の世界の性質

第三節 認識論と道徳の世界——「外部感覚論」

一、はじめに

二、「外部感覚論」

三、ヒューム認識論からの影響と離脱

第四節 「修辞学・文学講義」と同感

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)

第二章 道徳の世界

第一節 道徳の世界

本章では、前章で述べたような伝統的な道徳哲学の解体と社会科学の成立という学の再編の時期にあったスミスが、道徳の世界をどのようにとらえていたか、またそのことによりスミスの道徳哲学がどのような特徴をもつことになったかという点を検討する。本稿では、スミスが同感判断の過程を検討することにより明らかにした道徳の世界を双方向的

な人間関係による相互性からなるものとしてとらえ、それ以外の物と人との関係や人と人との関係であっても一方向的であるような関係と区別する。⁽¹⁾

前章で述べたように、一九世紀にアダム・スミス問題として提出された経済学と倫理学との関係、あるいは経済と道徳との関係は、形を変えて現代的な問題として、今なお重要性を持っている。しかし前章でも触れたように、スミスの道徳哲学の構造及びそれを構成している道徳の世界の特徴それ自体については必ずしも充分に明らかになっているわけではない。したがってそれらの点を、広い意味での市場メカニズムや社会化・規範の内面化といった過程との関係の中で明らかにすべきである。言うまでもなく、スミスにおける道徳の世界は、現代的な意味での法と区別された道徳、あるいは個人の内心にのみ関わる道徳ではない。また彼の道徳哲学は、人間事象に関する学問として、現在の分類で言うなら狭義の道徳としての倫理学や法学をカヴァーするものであった。また具体的には、以下で述べるようにスミスは道徳の世界を相互に交わされる同感判断の過程を通じて構成しており、そこでの同感判断がどのような構造を持つものであったかがそれ自体として問題にされるべきである。本章では、そのための予備考察として、道徳哲学の隣接領域⁽²⁾である認識論、論理学・文学に関する議論の検討を行い、スミスの道徳哲学およびそこにおける同感判断の特徴を明らかにしたい。繰り返しを恐れず強調するなら、スミスは、伝統的には人間に関わる事象全般を対象とする学であつた道徳哲学の解体と、新たな学問の成立期に立っていた。したがってスミス道徳の世界の性質を考えるに際しても、現代的な学問分類を機械的に当てはめることができないのと同様に、スミス以前の道徳哲学の枠組みをそのまま用いることもできない。

本章ではまず初めに、他の道徳体系に対するスミスの評価・態度につき、簡単に概観する。その中で、スミスが従来の伝統的道徳哲学の問題枠組みを大きく変えたこと、それを通じて、現代の用語で言うなら倫理学と政治学と関係の、

すなわち内面の秩序と外觀の秩序との新たな関係の構想⁽³⁾へと踏み出していることにつき、示したい。次に、上で挙げた隣接領域の検討を通じて、スミスの道徳の世界がもつ特徴を明らかにする。

具体的には第一に、従来の道徳体系に対するスミスの評価を概観することにより、その特徴を明らかにする。すなわちスミスは、徳の内容・徳目の中味それ自体を問題にしていた従来の道徳論から、道徳的判断の原理の問題へと自身の道徳哲学の構造を転換し、判断論としての道徳論を、相互的に交わされる同感判断の過程を題材とし、道徳判断論として道徳の世界を構成し論じている。この構造の転換の意義を考える(第二節)。さらに第二には、そのような道徳判断の原理の問題というかたちで展開された、スミスの道徳の世界の特質を明らかにするための予備考察として、スミスの認識論を取り上げる。その中で、スミスにおける認識論に対するヒュームの影響と、スミスにおける認識論と道徳判断との方法的断絶とを明らかにする(第三節)。第三に、道徳判断における同感の特徴を明らかにするために、『道徳感情論』と同じく同感をキータムとしている『修辞学・文学講義』を取り上げ、そこでの同感が一方向的なものであり、道徳判断における双方向的な同感とは基本的に異なるものであったことを示す(第四節)。

註

(1) この人—人関係と人—物関係の区別に関しては、田中正司『アダム・スミスの自然法学』(御茶の水書房・一九八八年)を参照。本章で示すように本稿では、基本的に他者の行為に関する道徳判断、また自己の行為に関してであっても他者との呼応関係を含む道徳判断を人—人関係としてとらえ、自分の外にある物をいかに知覚するかという認識論を人—物関係としてとらえている。

(2) これら認識論・論理学・文学に関する議論が隣接領域と観念されること、すなわち、道徳哲学の中にこれらの議論を含まなかった点は、本章第三節で検討するように、スコットランド啓蒙哲学として一括されることの多い同時代人の道徳哲

学との大きな違いである。典型的には、ヒュームの『人性論』(D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 1739-40. 大槻春彦訳『人性論(一)』(四) 岩波文庫)における構成を参照。

(3) スミスの道徳哲学及び自然法学は、思想史の文脈で言うなら、グロチウスからトマジウスと続く中で、宗教や道徳から分離され、外的な規範としての性格をもつに至った大陸自然法学と、自然法の内面化というプロセスを介して道徳哲学として展開するロック及びブルソーらの社会契約論とが交差する位置に立っていると云いうる。参照、福田歓一『近代政治原理成立史序説』(岩波書店、一九七一年)。

第二節 道徳哲学の構造転換

一、はじめに——道徳哲学における二つの問題

さて、『道徳感情論』の第七部は、従来の道徳哲学の諸学説を体系的に分類し紹介し、論評している部分である。本節では、スミスの道徳の世界の特徴を具体的に論ずる前に、先行者の道徳哲学に対するスミスの評価を概観し、スミス道徳哲学の特色を明らかにする。

スミスはまず、道徳哲学上の問題として以下の二つの問題を区別することを求めている。二つの問題とは、「第一に、徳性はどこに存するか、すなわち、卓越し称賛に値する性格、尊敬と名誉と明確な是認の自然的対象である性格を構成する気質の調子、行動の色合いは何であるか、ということについてである。第二に、この性格がどんなものであるにせよ、それは精神のどんな力又は能力によって、我々にすすめるのであるか、という点である。換言するなら、どのよう

にしてどんな手段によって、精神が行動のある色合いを他のそれよりも好んで、一方を正しいと呼び、他方を間違いと呼ぶということが、一方を明確に是認と名譽と報償の対象とみなし、他方を非難と糾弾と処罰の対象とみなすということが、起こるのであるか⁽²⁾という点である。スマスは、このように第七部の冒頭で道徳の諸原理を扱うにあたって考察すべき二つの問題を区別した上で、従来の道徳哲学の諸説を検討していく。

すなわち、第一の問題は、徳性は何かからなるかという徳の内容・本質の問題であり、第二の問題は道徳判断の能力の問題、徳の是認の原理に関する問題である。周知のように『道徳感情論』は同感のあり方を中心課題として展開されており、スマスの関心も後者の徳の判断原理の問題にある。

スマスはこの「二つの問題を明確に区別した最初のイギリスの倫理学者であつた⁽³⁾」と言われる。この二つの問題を区別することにより、スマスは自身の道徳論を徳の判断の原理の問題として、すなわち道徳判断論として展開することが可能になった。このことは、『道徳感情論』が同感という道徳判断の原理を巡って展開されていることから明らかである。またコインの両面ではあるが、この二つの問題を区別することによりスマスは、以下で見るように同感概念を道徳判断の原理としてとらえることが可能⁽⁴⁾になった。そしてスマスの道徳哲学は、決疑論的な伝統と訣別し、相互性のレヴェルで展開されることとなった。この点、すなわち道徳の内容の問題と道徳の判断の問題を区別し、後者の観点から道徳の世界について議論を展開した点は、スマスの道徳哲学の特色を考える際に、いくら強調してもし過ぎることはない。

また「道徳判断は理性ではなく感情による」というスマスの基本テーゼの意味、あるいはそもそもスマスにおける同感 sympathy・道徳感情 moral sentiment という観念についてもこの点に関する以下に見るような同時代人あるいは先行者たちとの違いを踏まえて、考えるべきであろう。同じく道徳を感情に依拠させて論ずるモラルセンス・スクール(道

徳感覚学派)の他の構成員たちとの違い、あるいは、ベンサムへと展開してゆく功利主義に基づく道徳論との違いもここにある。すなわちここに、理性とも単なる裸の感情とも違った位相で、すなわち人間の相互性のレヴェルに定位して道徳の世界を構成しようとするスミスの意図が明確に現れている。そのような位相を、判断しかも具体的には複数の者の間での相互的な判断によって構成していることは言うまでもない。この点は情念論の構成の仕方の違いに端的に現れている。スミスは、情念・感情の実体的な内容に沿って議論を組み立てるのではなく、それらの情念が人間関係の中で他者からどのように受け入れられるか、あるいは受け入れられないかという観点から論じているのである。

二、徳の本質・内容の問題

既に述べたようにスミスはまず道徳に関する二つの問題を区別した上で、自身の道徳論を後者の道徳判断の問題として展開しているが、前者の問題についても諸説を三つに分類し、それぞれ論評している。以下では、スミスの道徳哲学の問題枠組みと従来のそれとがどのように違うかという点を中心にスミスの議論を簡単に概観する。スミスは、諸体系のそれぞれが掲げる徳目の内容それぞれ自体を批判・否定してはいない。むしろ徳目それぞれ自体については、自分自身の体系の中に取り入れつつも、各々の道徳哲学の枠組み自体を批判している。したがって、前章で触れたようなアダム・スミス問題に端的に現れているように、徳目の内容それぞれ自体の異同をもってスミスの道徳哲学を位置づけをすることが誤りであることは、言うまでもないことである。

さて、スミスは徳の性質については次の三つの学説に分け、検討している。第一は、徳は適宜性 propriety にあるとする諸体系である。この体系においては、有徳であることは、ある特定の性向・作用 affection によってではなく、す

べての性向の適切な統治と方向づけによって決まる。したがって性向はその追求する対象やその追求の激しさに応じて有徳でもありうるし、悪徳でもありうる。第二は、徳は慎慮 *prudence* にあるとする諸体系である。これは徳の本質が、我々自身の私的な利益と幸福の賢明な追求に、あるいはこの目的づけをめざす利己的な諸性向の適切な統治と方向づけにあるとする諸体系である。第三は、徳は慈愛 *benevolence* にあるとする諸体系である。すなわち有徳性を他人の幸福をめざす諸性向にあるとする諸体系である。

第一の体系の代表者としてスマスが挙げているのは、プラトン、アリストテレス、ゼノンという古代の哲学者の諸体系のほか、近代的思想家としてはクラーク、ウォーラストン、シャフツベリーである。この体系が徳の内容とする適宜性という観念は、周知のとおりスマス自身の道徳体系の中心概念でもあることから明らかのように、スマスは基本的には彼らの体系を評価している。また上述のように、彼らが中心的な徳目としているもの、すなわちプラトンの正義、アリストテレスの中庸、ゼノンらストア派の行為の正しさ・自制心のそれぞれにつき、徳目として自分の体系の中に取り入れてもいる。しかしその具体的な内容については、それぞれに批判を加えている⁽⁶⁾。

またこの諸体系全体への批判としては、次の二点を挙げている。第一に、これらの学説は道徳的適宜性を判断するための正確で明確な尺度を与えていないし、与えようともしていないという点である。なぜなら、ここでスマスは明示的には述べていないが、これらの体系においては、適宜性という道徳判断の原理がそれ自体として問題とされてはならず、それぞれ中心的な徳目の内容の考察を通じて間接的に論じられているのみだからであろう。言うまでもなく、このような主題をスマスは、中立的な事情に通じた観察者の同感感情と同感判断の構造の分析を通じ展開したわけである。

第二の批判点は、道徳的適宜性はたしかに徳の重要な要素ではあるが、それだけではすべてを説明できないという点である。例えば慈愛的な行為の報償に値するという性質や、隣人に対する加害行為の処罰に値するという性質に関して

は、どの学説も説明できない。なぜなら、これらの行為においては、当該行為の適宜性そのもののほかに、その行為がもたらした結果・効果との関係も考慮の対象に入れられなければならないからである。これらを以下で見ると、スミスは道徳判断の際に考慮すべき二つの側面として区別した上で、感謝・憤慨という感情をもとに複合的同感論を展開することによって説明した。スミスの立場からするなら、この体系はこれらの要素を統一的に扱ってはいないということになる。

次に、第二の徳の内容を慎慮とする体系に関しては、エピクロスの名を挙げていいる。言うまでもなく慎慮の徳は『道徳感情論』にとって重要な徳の一つであるが、ここでもスミスの考える慎慮とエピクロスのそれとがどのように違うかという点を中心に論じている。エピク罗斯は徳を、人間の究極目標である肉体の安楽と精神の平静とを獲得するための手段的価値という観点から規定する。エピク罗斯は肉体的な快楽と苦痛を自然的な欲求と嫌悪の究極的对象と考えており、この点については証明の必要がないと考えていた。したがって、例えば名誉や名声のような通常道徳的に価値があると見なされているものが欲求されるのは、それらが肉体的な快楽の手段として最大の重要性をもつからであると考えた。エピク罗斯の哲学においては、すべての徳の源泉・原理である慎慮の徳もそれ自体として望ましいのではない。「注意深く、勤勉で、周到な精神状態」は、最大の善を獲得し、最大の諸害悪を寄せ付けないという傾向のために望ましいものであり、つまり手段としての価値しかもたないのである。この点はエピク罗斯が掲げる他の徳⁽⁷⁾においても同様である。

スミスは、慎慮という徳目自体は積極的に評価し、自己の体系の中に組み入れているのにもかかわらず、この徳を手段的価値と見なす点で、エピク罗斯の体系を自己の体系とは全く両立しないとして批判する。その点でスミスは、徳を単なる手段ではなく、それ自体として望ましいものであると考える第一の体系の代表者であるプラトン、アリストテレ

ス、ゼノンの方を高く評価し、また彼らが人間の幸福を、諸感動の受動的な快適さだけでなく、能動的な諸努力の適宜性の内にもあるとしている点もまた評価しうるとして強調している。

第三の体系は、徳の内容を慈愛と考える。この体系は、アウグスチヌス以後多くの教父により尊重され、宗教改革後にはレイフ・カドワース、ヘンリー・モア、ジョン・スミスにより採用されたが、スミスはその最も卓越した論者として師であるハチスンの名をあげている。この体系は、慈愛のみが行為に対して徳としての性格を与えるものであるとして、利己心からの行為をそれに對置する。さらに、徳の本質を純粹に利害関心のない慈愛だけにあると考え、しかもその慈愛は公共善を基準としているとする。これに對するスミスの批判は次の二点にある。第一に、慈愛の徳の至上性・卓越性の説明が充分でなく、それと同時に、下級の資質とされる利己心に由来する儉約・勤勉・分別などもまた道德的には認められ、徳となることがあるという事態についての説明が欠けている。第二に、人間のように不完全な存在には、生存を支えるために慈愛以外の動機による行為も必要になる。その場合、このような行為が全く道德的には認められないならば、人間本性は困難な状態に陥る。したがって、慈愛は神的存在にとつてのみ唯一の行動原理となりうるのであって、人間にはその他の動機も必要である。

スミスはこれら三つの体系のほかに、特にマンデヴィルの体系を挙げ、これを「放縱な諸体系」と呼び、激しく批判している。そのポイントは、彼の体系が徳と悪徳の区別を否定しているという点にある。マンデヴィルは、眞実の徳性は存在せず、あらゆる情念をいかなる程度でもいかなる方向においても悪徳であるとする一方で、そのような悪徳なしにはどのような社会も繁栄しないと主張した。これは彼が、ふつう有徳と考えられている行為をすべて虚栄(8)という一つの動機が源泉であるとみなし、そのため本来区別されるべき次の三種の情念を混同したことに起因する混乱である。すなわち、①名譽と尊重の適切な対象にならうとする欲求、②名譽と尊重を實際に獲得しようとする欲求、③とにかく称

贅のみをもとめる欲求・虚栄。スミスはマンデヴィルはこれら情念の間にある類縁性・相互依存関係をユーモアとおもしろいレトリックによって誇張したにすぎないとして、彼の体系をその枠組みごと批判している。

このマンデヴィルの体系に対する徹底的な批判が、上述の三つの体系に対するそれとは全く異なるものであることに注意すべきである。これはマンデヴィル思想に対するスミスの基本的姿勢を表している。マンデヴィルの体系は、道徳の問題それ自体（狭義の倫理学の問題）をある種社会科学的な考察のもとに解消してしまうという含意をもつものであった。これに対してスミスは、一方ではそのような社会科学的分析の可能性や経済学の可能性を追及しながらも、他方では道徳哲学がそのような分析により解消してしまうことに対して、批判を加えている⁽⁹⁾。

まとめるならスミスは、適宜性・慈愛・慎慮については、徳目としてすなわち徳目の内容としては自己の体系の中に取り入れつつ、それらを徳として是認する原理の違いという点から、批判を加えている。このような従来の道徳学説に対するスミスの態度は、スミスにとり「体系の核心に特定の徳目を据えること自体が問題ではなく、それが、いかにして徳性として是認されるか、その是認の原理こそが、問題であった⁽¹⁰⁾」という点をあらわしている。言い換えるなら、スミス道徳哲学においては、上述の道徳の二つの問題のうち、前者の徳の本質の問題は、後者の道徳の是認の原理、道徳判断の原理の問題の中へ事実上解消されることになる⁽¹¹⁾。それと同時に、以上のようなスミスによる他の道徳体系に関する考察は、スミスの体系の中で、道徳には慈愛を、法学には正義を、経済には慎慮をそれぞれ割り当て、相互に独立のものと考える見解が、根本的にミスリーディングであることを示している。

三、道徳判断の原理の問題

スマスは、自ら区別した道徳哲学の後者の問題として道徳判断の原理——明確な是認の原理——の問題に関しても、従来の学説を三つに分け、それぞれ検討している。第一は利己心説、第二は理性性説、第三は感情説である。この道徳判断の原理の問題こそがスマスの道徳哲学の中心課題であり、前者の徳の本質・内容に関する問題が、結局のところ、この後者の道徳判断の原理の問題に吸収されることは、前項で見たとおりである。この道徳判断の原理の問題は、『道徳感情論』の中心問題であり、スマスが道徳哲学の構造を転換させた主たる要因といえる。つまり、徳とは何かという徳の実質的内容・本質を巡る問題から離れて、道徳判断の原理を問題にすることにより、スマスは従来の決疑論的な道徳論を構造転換し、徳・悪徳を諸個人間の相互的な判断の交流の中で形成されるものとして、すなわち前章の言葉でいうなら、評判法のレヴェルで展開されるものとして基礎づけることに成功したからである。したがって、道徳哲学の主題を徳目の内容それ自体ではなく、道徳判断の原理とした点は、スマス道徳哲学それ自体だけでなく、同時代人との比較においても、その重要性は強調されねばならない。

また以下において見ていくように、道徳判断の原理をあくまでも相互的な道徳判断を念頭に置いて展開し、個人的な倫理の問題として論じてはいない点にも注意しなければならない。スマスにおいて道徳判断が問題となる場面はあくまで、二人の人間、多くの重要な場合には三人の人間が相互に関係しながら存在している場面である。つまり同感判断は、あくまでも人間関係の中での道徳判断であり、何らかの社会の存在を前提とした上での個人と個人の関係・社会と個人の関係の観点から議論が進められている。道徳判断が複数の人間関係の中で観念されている点は、スマス道徳判断論及び道徳哲学の基本的な特徴である。

以下順に、スマスの従来の学説に対する基本的な態度につき、簡単に検討する。

① 利己心説

道徳判断の原理を利己心に求める説の代表者として、スミスはホップス及びその追隨者であるプーヘンドルフ、マンデヴィルを挙げ、この説には多くの混乱と不正確さが含まれると批判している。⁽¹²⁾

この説によれば、人間が社会を形成するのは、「他の人々の援助なしには、安楽・安全な生存はできない」⁽¹³⁾からである。故に、徳は社会の秩序の促進するものとして、悪徳は社会の破壊と混乱をもたらしものとして規定される。利己心説は、道徳的是認の原理を社会秩序への顧慮から説明し、その結果功利主義と合体することになる。しかも、利己心説の説得力は、この功利主義との合体から引き出されている。スミスはこの結び付きに、すなわち利己心説と功利主義との結び付きに批判の目を向けている。すなわち、そこにはそれら利己心説と功利主義の合体した原理がもたらす政治的な見解に対する重要な反省が欠けているからである。

ホップスをはじめとする利己心説の論者は、未開で孤獨な生活と文明化された社会的な生活を対比し、後者の利点の数々を叙述し、その「維持のために、徳性と優れた秩序の必要性を長々と述べ、悪徳と法律違反が、未開状態を復活させる傾向があると」⁽¹⁴⁾論ずる。しかも、そこで論じられる徳性は、それまでの徳性とは全く違った新しい美しさをもったものとして語られる。⁽¹⁵⁾文明化され社会化された生活における繁栄と、それをもたらし維持する新たな徳性である利己心を承認することに急ぐあまり、社会全体に関する考慮と、個々人における是認・否認の問題との関係について自覚的に区別をしなかった。彼らが道徳的是認の原理として採用したのは政治的な見方であり、そのような政治的な見方は道徳的是認の基礎にはなりえないという点について彼らは全く反省していないとスミスは批判する。スミスによるなら、社会秩序への顧慮という政治的な見方や思考方法と、道徳的是認の原理とはその性質を異にするものであり、前者を後者の基礎に据えることは出来ない。彼らは、いわば一般的な思考様式と、基本的に個別的な思考様式との間の違いを全く

説 反省することなく混淆し、社会秩序への顧慮を道徳的是認の原理としてしまった。

論 つまり、彼らは、文明状態と未開状態を比較し、前者における新たな徳性の発見からただちに、社会秩序への顧慮という政治的見方や思考方法と、道徳的是認の原理とを区別せずに結び付けてしまった。しかしながらスミスによればこの両者は区別されるべきものであり、「この政治的見方を明確な是認と明確な否認の原理の基礎とすることは、到底で(16)きないこと」である。

以上のスミスの利己心説に対する批判は、利己心を道徳的是認の原理とすること自体に対する批判というより、利己心説でとられている self-love の構造への批判であり、より厳密に言うなら、利己心説が前提としている功利主義に対する批判である。つまりそれは、社会秩序への顧慮と個人間の道徳的是認の原理との方法的混淆に対する批判であり、そのような観点からの功利主義に対する批判である。スミスにとり道徳判断の原理は、あくまでも人間関係の相互性のレヴェルで個別の事例に即して展開されるものでなければならず、利己心説が道徳判断の原理あるいは基準としている self-love や、それに基づく社会秩序への顧慮は、スミスが考えるような相互性のレヴェルとは異質のものであった。

スミスは、利己心説は self-love と社会の福祉に対して持つ利害関心とを結びつける際に、自己利益と他者の利益との架橋を試みており、彼らは事実上同感作用にたどり着いていたとして、この点では評価している。つまり利己心説の論者たちは、「我々が社会の福祉に対してもつ利害関心と、徳性に対する尊重を利己心から引き出し」ており、たとえ社会というデイメンジョンでとらえられたものであっても他者の利益と自己の利益との架橋を試みている。その際彼らが念頭においていた観念は、実はスミスが正義という人々の相互性の中で非常に重要な役割を果する観念を解明する際に用いていた「我々が利益を受けたり、損害を受けたりした人々の、感謝または憤慨に対して感ずる間接的な同感」と同じ観念であった。これは彼らが、「手探りで探していたが、決してはつきりと解明することが出来なかつた観念」で

ある。なぜなら、彼らは同感作用をもつばら利己的な原理・利己心の作用としてとらえるという「同感の体系に關するある混乱した誤解」⁽¹⁷⁾をしていた。そのため、同感の作用が十分に展開されず、*self-love*としての利己心が、社会秩序への顧慮と直接に結びつける形でしか展開し得なかった。つまり、同感作用の個人と社会を媒介する機能についての着想に欠けていたのであり、立場の交換による自己の殻を超えた作用について気づかなかつた。この人間の相互性のレヴェルでの作用をスミスは、以下に見るように、想像的同感として同感判断論の中心においていたことは言うまでもないことである。

② 理性説

道徳判断の原理を理性とする説に対して、倫理的理性主義を批判するスミスは、当然のことながらこれを批判する。理性が道徳判断の原理であるということは、「真偽の違いと同じように、正邪の違いをも指摘することになる」からである。スミスは、真偽の区別と、正邪を巡る道徳判断との違いをはっきりと指摘している。

他方でスミスは理性が道徳的是認や道徳判断に關係すること自体は否定しない。道徳の一般規則は他の一般規則と同様に経験と帰納から形成されるが、これらの作用は理性の諸操作の一つである。また、「我々の最もしつかりした (*solid*) 判断は、理性の帰納から引き出される格率・觀念により、規制される」のであつて、この限りで、このような能力をもつ理性を「明確な是認・否認の源泉・原理と見なしてもかまわない」と述べている⁽¹⁸⁾。しかしながら、「正・邪についての最初の知覚が、理性から引き出されると考えるのは、たとえ一般規則がその経験に基づいて形成される個別的諸事例においてすら、全く道理に合わないし、理解できない」のであり、「最初の知覚は、理性の対象ではあり得ず、直接的な感覚と気分の対象である」⁽¹⁹⁾として理性を道徳的是認の原理とする説を強く否定している。すなわち、理性による帰納

などの作用は、道徳的判断の一部をなすものではあるが、そのすべてではない。これは、道徳判断におけるこのような理性の働きと、直接的な感覚と気分との作用とが十分に区別されることなく議論されてきたために生じた混乱であると評している。⁽²⁰⁾

またこの点に関連し、理性説が主にホッブスの法実証主義的思想への反論として提示されていたことにも言及し、注意を喚起している。ホッブスは国家の存続が平和のそして社会の存続と同義であり、さらに国家の存続はその最高権威に対する人々の恭順に依存すると考えた。そしてそのためには、政府の諸法がすべての正義と不正義の唯一の究極的基準とならなければならないとし、「人々の良心を教会の諸力ではなく、政府の権力に服従させよう」とした。それに対抗するために「すべての法・実定的な制度に先行する」道徳判断能力の存在を証明する必要があるになり、そのような能力として理性を想定した。これに対してスマスは、そのように道徳判断能力として理性を想定するのは、ホッブスと同時代人との論争期において、人間が有するさまざまな能力間のはっきりした区別が行われていなかったためであったと評している。「徳と悪徳の本質が、ある上長者の法に対する一致・不一致」にあるという法実証主義的立場をとるホッブス説に対抗するためには、ホッブスの同時代の論者たちは徳・悪徳あるいは正義・不正義の基準を「理性に対する一致・不一致」と考えて対抗するしかなかったたのであり、その結果理性を明確に是認と否認の本源的な源泉・原理としてしまったのだと指摘している。このように道徳判断の原理を、政府や為政者したがって実定的な制度とは一応区別されたレヴェルで構想するという点で、つまりホッブスの法実証主義との関係においては、スマスと理性説は同じ側に立つと言える。しかしながら、上記のようにこれは、理性の働きと感情の働きとがまだ十分には区別されていない為に生じた混同ということになる。

つまりスマスは、すべての道徳的判断の基準を国家の法に委ねるホッブスに対しては、理性説とともにこれを攻撃し、

道徳的判断の原理を個々の人間の側に根拠づけようとしている。しかし、理性説がそのような道徳判断の能力を理性という能力で基礎づける点には、反対しているわけである。

③ 感情説

スミスは感情説を、ハチスンの道徳感覚説と、スミスの同感論とは別の種類の同感論としてのヒュームの同感説に分け、前者については次のように論評している。

道徳感覚説の代表は、言うまでもなく、師のハチスンである。ハチスンは、道徳判断の原理としての利己心説と理性説とをともに批判した。その結果として、道徳判断の能力を特殊な種類の一能力として想定することとなった。その特色は、道徳判断能力を知覚力としてとらえた点にあり、外部感覚との類縁性にある。ハチスンは、外部感覚例えば色や音のような直接的で先行知覚を不要とするものと、例えば調和と美のような反省的で先行知覚を必要とするものに分けた。それと同じように内部感覚にも、直接的なものと反省的なものがあり、道徳判断の原理としての道徳感覚を反省的な内部感覚⁽²⁰⁻²¹⁾と位置付けた。

以上のような道徳感覚説に対するスミスの批判は、次の三点である。まず第一に、道徳感覚説それ自体に含まれる矛盾として、道徳判断の能力を道徳感覚という知覚力として把握することに関して批判する。そこには、道徳判断を知覚力という特殊な反省的な内部感覚として想定するハチスンと、道徳判断を人間の相互性を構成するものとして、その機能に注目するスミスとの基本的な違いがある。

ハチスンは知覚力として道徳判断を把握するが、これによると、感官そのものと、判断（知覚）の対象との区別の問題が生じ、感覚の対象に属する資質を、その感覚自体に帰属することはできないことになってしまう。ハチスン道徳感

覚説においては視覚という感覚とその対象の性質である白・黒とを同一視できないのと同様に、道徳判断においても、道徳的資質（徳・悪徳）は対象に属する性質であり、その感覚の能力自体にあるのではないということになる。例えば、残酷さや不正を徳として是認したり、公正な人間を悪徳として否認するような場合、この精神の性質を不自然と呼ぶことはできて、その精神の能力それ自体を徳・悪徳と呼ぶことはできない。しかしながら、われわれは、他人の行為や性格に対してだけではなく、他人が行った道徳判断に対しても道徳判断を行うのであり、このような事態を知覚力としての道徳感覚論は矛盾なしには、説明できない。⁽²¹⁾

後論において具体的に展開するように、スミス同感判断論においては、観察者と当事者というモチーフが次々に重なっていく点に注目して、相互的判断の構造が問題にされている。スミスは知覚力として同感能力を把握することの矛盾点を突きこれを批判することにより、いわば人間の相互的な関係における機能として道徳判断をとらえるのに成功したわけである。

第二に、スミスはハチソンの道徳感覚説をその含意を生かしつつ、別の解釈の可能性を挙げ、さらにそれを批判する。すなわち、明確な是認の原理や道徳的判断の原理を外部感覚に類似した何らかの知覚力ではなく、道徳的判断の際のある一定の気分・情動あるいは一つの特殊な感情とするならば、その感情を道徳感覚と呼ぶことができるかもしれない。しかしながらそれでもやはり、そのような特殊な情動を道徳的是認の原理とすることは出来ない。なぜなら、特殊な情動が多様化されようとも、それが道徳判断の原理である以上は、一般的な諸特徴⁽²²⁾が保持されなければならないはずであるが、しかしそこには共通の特徴⁽²³⁾を見いだすことは出来ないからである。この点は、スミス自身が道徳判断や同感過程を、このような例えば、繊細さ・優しさなどといった単なる情動とは別のものとして考えていることがあらわれている。

第三にスミスは、このような特殊な感覚を想定する必要があるかという点からも、ハチソンの道徳感覚説に批判を加

えている。道德感覺説のように特殊な能力を想定するのであれば、そこに何らかのこれまで発見されていないような作用があるはずであるが、そのような作用はない。また、もしそのような特殊な能力が備わっているのなら、何故これまでにそれに名称が与えられなかったのかと疑問を呈している。

このような批判には、スミス同感論のハチスン説との基本的な着想の違いが端的に現れている。スミスは道德判断を外部感覺類似的の感官による作用とは考えてはいないのである。⁽²⁴⁾

以上のように、感情説のうちの第一のもの、道德感覺説に対する批判を展開した後、スミスは、第二の感情説、スミスの同感説とは別の同感説を批判する。以下節を改めて概観する。そこで念頭におかれているのは、言うまでもなく、ヒュームの同感説である。

四、功利主義批判としてのヒューム同感論

——事物の性質としての効用性と手段の自己目的化——

前項で簡単に紹介したように、スミスは道德判断の原理の問題に関する他の諸体系を検討する中で、自身の体系との違いを明確にしていた。本項では、道德判断原理における感情説のひとつであるヒューム同感論に対するスミスの批判を検討する。そこでの中心点はスミスによる功利主義批判であり、より正確にいうなら、物の性質に関する基準である効用性を、人間の行為に関する道德判断の基準とすることに對する批判である。言うまでもなく、スミスにとってヒュームは共通の課題を担う盟友であり、道德判断の原理として同感を論ずる点で、理論的に最も近い思想家の一人である。したがって、全く同じ理由で、ヒュームに對する評価・批判は、スミスにとって重要なものであった。ここでは、スミ

スのヒューム同感論批判を概観することにより、スミス自身の道徳判断および道徳の世界の性質について考える。

前節で述べたように、スミスは道徳哲学における二つの問題を区別した。一つは徳の内容に関する問題であり、もう一つは道徳判断の原理の問題であった。スミスは自らの課題を後者とする事により、従来の決疑論的な構成をとっていた道徳哲学とは袂を分かち、道徳判断論としての道徳哲学を構想することになった。スミスは、このような道徳哲学にとつての課題である道徳判断の原理に関して、利己心説、理性説、道徳感覚説を挙げ、それぞれ批判・検討した後、次のように述べ、自らと同じ同感説をとる別の体系、いうまでもなくヒュームの同感説をとり上げている。「われわれの道徳感情の起源を同感から説明しようとしながらも、私がこれまで樹立しようとしてきたのとは別の体系がある。それは、徳を効用に求め、観察者が何らかの性質の効用を見るときに感ずる快感を、それによつて影響を受ける人々の幸福への同感から説明しようとするものである。この同感⁽²⁵⁾は、われわれが行為者の動機に入り込む場合の同感とも、またその行為者の行動から利益を受ける人々の感謝についていく (go along with) 際の同感とも異なっている。このような同感⁽²⁵⁾は、よく工夫された機械を是認する際に用いる原理と同一である。だが、どんな機械も、今述べたような二種類の同感の、どちらの対象でもない」。

スミスは、徳の起源を適宜性ではなく効用に求めるヒュームの体系を批判している。そこでのポイントは、ヒュームが徳の起源とする効用性は、物体の性質に対する評価であつて、それがそのまま人間行為に対する評価とはならないという点にある。つまり、「人間の感情・性質・行為を有徳と判定する場合の同感の機能と、事物や制度が有用なものであると是認する場合の同感の機能」⁽²⁷⁾を区別していないことを厳しく批判している。言い換えるなら、事物や制度に関する快適さと道徳的適宜性との違いを混同していることに対する批判であり、さらに、物の快適さに基づく功利主義を、人間の行為の道徳判断の原理とすることに對する批判である。

スミスによるなら、ヒュームの同感とは、行為者の動機や行為者の行為により利益を受ける人々の感謝に入り込んだりするものとしてではなく、物の性質である効用性に、あるいはその効用性の利益を受ける人の幸福に対する同感として展開されている。またその結果、人間の行為の道徳的判断と事物の美醜とを混同してしまった。この二つの点で、スミスはヒュームの効用同感論を批判⁽²⁸⁾するのである。

もつともスミスは、効用性の判断、そしてそれがあつた種の美の源泉であることそのものを否定しているわけではない。スミスは、「効用が、美の主要な源泉の一つであるということとは、美の本性を構成するものが何であるかについて、いくらからでも注意して考察したことがあるすべての人によつて、認められてきた⁽²⁹⁾」と述べ、事物・制度がもつ効用性が見る者に与える快適さとその快適さが事物・制度の美の源泉となることは、認めている。例えばそれは、道具などの便利さと同じように、観察者に喜びを与える。「家屋の便利さは、その均衡調和のとれているのも同じように、観察者に喜びを与える。そして、その反対の欠陥を観察する場合には、それぞれ対応する窓の形が違っているのを見るときや、扉の位置が建物の中央に正確に位置していないのを見るときと同様に、人の心は大きく乱される⁽³⁰⁾」⁽³⁰⁾。さらに、制度^(system)や機械^(machine)の快適さや適宜性もまた同様の観点から評されている。すなわち、「一定の目的を実現するべく作られた何らかの制度や機械の場合、それらの制度や機械が当該目的に適合しているということは、全体にある種の適宜性と美を与え、われわれはそのようなことを考えたり眺めたりするだけで、快適になる。このことは、非常に明らかであり、だれも見逃すことはないほどである⁽³¹⁾」⁽³¹⁾。

さらに、効用が人々に喜び・美を与える仕組みについても、ほぼヒュームの主張を繰り返して、賛辞の言葉とともに、認めている。「なぜ効用が喜びを与えるかという原因もまた、最近独創的で気持ちのいい一人の哲学者⁽³²⁾によつて、指摘された。彼は、思考の最大の深さを表現の優美さと併せて持ち、最も深遠な主題を、もつとも完全な明瞭さだけでなく、

もつとも活気ある雄弁をもつて取り扱うという、特異で幸福な才能を有しているのである。彼によると、どんなものの効用も、それが促進するのに適合している快または便宜を絶えずほのめかすことによつて、持ち主を喜ばせる。彼がそれを見るときにはいつでも、この喜びを思い出させるのであり、その対象は、このようにして、不_断の満足と享受の源泉となる。観察者は、同感により持ち主の諸感情にはいりこみ、必然的に、その対象を同じ快の側面から眺める。われわれが上流の人々の邸宅を訪問するとき、われわれは、自分たちがもし持ち主であつたならば、そしてこれ程すばらしく技巧的に独創的に工夫された憩いの場所を所有していたならば、享受したであらう満足感を感じせずにはいられない。⁽³³⁾ スミスは、このような制度や機械のもつ効用性についてはこれを認め、それがあ_る種の美を生み出すことも認め、その仕組みについてのヒュームの議論を高く評価している。

スミスはヒュームの同感論を次のように要約している。すなわち、見事に工夫された事物がもつ効用性↓その効用性から生ずる持ち主の満足感↓同感によるその満足感への移入による快、という流れである。その上でスミスは、ヒュームの同感論を、道徳判断の原理としては徹底的に批判する。上述のように、批判の中心は、ヒュームの同感論における家屋などのような物や機械そして制度に対する快適さは、それらの目的に対する適切さであり、つまり手段としての適合性だという点である。そして、そのような手段としての適合性・手段の整合性は、しばしばその目的よりも重要視され、その結果手段が自己目的化される。「この技術・芸術作品がもつこのような適合性・快い工夫は、しばしばそれが意図された目的よりも高く評価され、また何かの便宜・快を達成するために手段を厳密に調整することが、当の便宜や快そのものよりも——しかも手段の値打ちのすべてが便宜や快の達成に存するように思われる場合であつても、——、しばしば尊重される。これは、私の知る限り、今までだれにも注目されなかつたことである」。⁽³⁴⁾ つまりスミスは、物の効用性の快適さがある種の快を生むとしても、それは手段が目的に適合していることから生ずるのであり、その結果と

して手段が目的以上に重要視される傾向があることを批判しているのである。

スミスによるなら、このような目的と手段の転倒・手段の自己目的化は、「人間生活のもっともつまらないこと」にも、「最も重大な事柄にも」、共通してみられる事実である。前者の例として懐中時計が挙げられる。懐中時計の唯一の用途は、われわれに時間を知らせることであり、なにかの約束を破ったりその他の不便を被ったりすることを防ぐことにある。正確な懐中時計が持ち主に与える効用と満足も、このようなものであるはずである。しかし、懐中時計の効用に関するさい人が、実際に時間にきちょうめんであるとは限らない。彼が気にするのは、正確な時間ではなく、むしろそのような正確な時間を教えてくれる「機械の完全性」である。「機械の正確な活動が時計の作られた目的以上に高く評価される。すなわち、目的に対する手段の適合性を越えて手段たる時が正確に時を刻むことが目的を越えて拡大される」³⁵ことになる。

さらに後者の例としては、政治機構についての議論が挙げられる。政治機構についての議論においてもこの手段の目的化がみられる。「統治のあらゆる構造は、それらがそこで生活する人々の幸福を促進する傾向をもつのに比例して評価される。このことが、それら統治機構の唯一の用途であり目的である。しかしながら、一定の体系の精神すなわち技術と工夫への一定の愛好から、われわれは時折、手段を目的よりも高く評価するように思われる。しかも、われわれの同胞の幸福を、同胞が受難あるいは享受している物事についての直接的な感じや感情ではなく、むしろ、ある一定の美しく秩序ある体系を完成し改良したいという観点から、促進するように思われる」³⁶。統治機構の善し悪しが、そこに生活する人々の個別的な事例における幸福ではなく、機構自体の効率性という手段の観点から、判断されることになる。ヒュームの功利主義による同感論においては、懐中時計のような精密機械と同様に、政治機構は人々の幸福の促進という目的に照らして有徳なものとなれながら、実際には、手段に過ぎない機械や機構の精密さに関心が集中し、その結

果、手段と目的が転倒してしまう。スミスのヒューム同感論に対する批判は、このような手段の自己目的化に向けられたものであった。そして、この欠陥の原因は、ヒュームが人間の行為に関する道徳判断の基準と事物の性質である効用性とを混同したことにあり、スミスは批判しているのである。

このような批判は、ヒューム正義論・政治論へも向けられるものである。後に詳しく述べるように、ヒュームは最終的には国家権力の存立根拠を公共利益に求め、政府の効用性もまた公共利益の観点から検討し、正義の法の根拠を「³⁷⁾全体の効用」に求めている。このような正義論・政府論に対して、スミスは、正義の法の基礎を個々人の感情に求め、政府の強制力の行使の範囲を限定しようとした。両者における正義論・政府論の違いは、このような道徳判断の性質をめぐる人間関係に対する把握の違いを反映しているといえる。

以下では、そのような効用性の判断と区別されるスミス道徳判断の性質について簡単にスケッチする。

五、スミス道徳判断と道徳の世界の性質

前項で述べたように、スミスは、効用性そのものを否定しているのではなく、それが道徳判断に影響をもっていることを認めつつも、事物の性質である効用性の判断と人間の行為に対する評価である道徳判断とを混同することを批判していた。次には、効用性判断とは区別されるスミス自身の道徳判断はどのようなものか、また、そのような道徳判断から構成されるスミスの道徳の世界はどのような性質をもつものなのかを明らかにしなければならない。具体的には次章で展開するが、本項では、スミスが功利主義に関して、どのようなスタンスをとっていたかを簡単に述べる。すなわち、スミスは功利主義が道徳判断の原理をめぐる問題に大きな影響をもっていることを認め、それをふまえた上で、功利主

義とは一定の距離をおき、功利主義とは別の道德判断の原理を、そしてそれにもとづく道德の世界を構想しようとした。ヒューム同感論に対するスミスの批判のポイントは、「徳に対するわれわれの明確な是認の全体を、効用があるという外観の結果としての美の知覚に解消してしまつた」⁽³⁸⁾、すなわち、道德判断の原理を効用の知覚と同一視したという点にあつた。それに対してスミスは、道德判断の原理を効用性の知覚とはあくまでも区別しようとする。スミスは、この効用または有害性についての見解が、われわれの明確な是認と否認の、第一の源泉でも主要な源泉でもないと主張する。これらの感情（是認・否認）は、疑いなく、この効用または有害性から結果する美しさまたは醜さの知覚によって、高められ活発にされる。しかしそれでもなお、道德判断としての是認・否認の感情は、この効用性の「知覚とは、本源的かつ本質的に違う」⁽³⁹⁾のだ。

スミスは、是認の感情として、効用の知覚とは区別される感覚である適宜性を持ち出す。「精神のどんな性向の有性も、われわれの明確な是認の第一の根拠であることは、めつたになく、明確な是認の感情は常にその中に、効用の知覚とは全く区別された適宜性の感覚を、含むのである」⁽⁴⁰⁾。この適宜性の感情こそが、スミス同感論の中心的観念であつたことはいうまでもない。スミスは「われわれはこのことを有徳なものとして是認されるすべての資質について、観察しうる」、と述べ、ヒュームが有用性の知覚の観念を用いて説明した徳の成立を、適宜性というそれとは別の感情によつて説明しうるのだと述べている。言い換えるなら、スミスは、ヒュームが効用性の知覚により基礎づけた徳性を適宜性の観念を用いてとらえ直すことを通じて、徳の成立の構造を転換している。このことは、財産形成のような利己的行爲に関する道德的評価の構造の違いに端的に現れている。すなわちスミスは、利己的な行爲を、第一には「われわれの行爲の遠い諸帰結を識別しうるような、そしてこれから結果しそうな利点や損失を予見しうるような、優れた理性と理解力」という資質として、第二には「将来の一層大きい快樂を獲得したり、一層大きい苦痛を回避するために、現在の

快樂を放棄したり、現在の苦痛を忍従したりする」ための「自己規制」の資質として評価する。このうち、第一の優れた理性と理解力は、効用性を理由にしてではなく、それが正当であり正確・確実なものであることを理由にして是認される。第二の自己規制も、「効用の側面からと同様に適宜性の側面」⁽⁴¹⁾から、是認される。われわれは、自分達の現在の欲望を別の機会にもっと満たすために、抑制する。観察者はこの自己規制に対して、たとえそれが「財産の獲得という目的だけ」⁽⁴²⁾に向けられていたとしても、自然な卓越した尊敬を感じる。このような財産形成に関する行為について、行為者を支え、有徳性の根源となりうるものは、このような自己規制に対する「ふさわしい明確な是認と尊敬の意識」のみである。すなわち、「適宜性の感覚」あるいは「他人の尊敬と明確な是認を受けるに値するという意識」⁽⁴³⁾である。

つまり、われわれ自身に効用をもたらす行為、より具体的にいうならわれわれに富や幸福をもたらす行為は、その富や幸福そのものが生み出す効用や快適さあるいは美ではなく、その行為者がそれらを獲得するために行った想像される自己規制に対する是認をもたすがゆえに、有徳とされる。あくまでも有徳性は、効用という事物の性質ではなく、後に詳しく述べるように、観察者の是認により成立する。したがって、たとえ財産の獲得という利己的な行為に対しても、それを獲得する際の自己規制に対する是認が成立する場合には、有徳とみなされる。そしてそのような有徳な自己規制を支えるのは、現在の現実の他者によりもたらされる「適宜性の感覚」や現実には他者からの尊敬と明確な是認を受けていかなかったとしても、それに値するという「意識」といういずれも他者からの是認に由来する感覚・意識であり、人間の相互性の中で成立する感情である。

このようにしてスマスは、ヒュームが有用性を根拠として展開した徳性を適宜性という観念を用いて人間の相互性の構造の中でとらえ直し、それと同時に徳の成立の構造を転換している。両者の根本的な違いは、徳の成立における他人との関係の有無である。すなわち、ヒュームにおける効用の美しさから生ずる明確な是認と、スマスにおける適宜性の

感覚による是認との違いは、前者は他の人々の諸感情にいかなる種類の呼応関係ももっていないところにある。適宜性の感覚は他人のなんらかの感情に呼応することにより成立するのに対して、効用性においてはそのような呼応関係は、成立しない。したがって、スミスにおける道德の世界は、このような呼応関係の有無により、事物の世界（功利主義はこれを対象としている）と区別されていたと言いうる。また逆にスミスは、以下で具体的に見るような双方向的な呼応関係を手掛かりとして、道德の世界を構想したとも言いうる。したがって、このような双方向的な呼応関係こそが、ヒュームの功利主義的な同感論との一番の違いであり、スミスの道德の世界の特質である。

次に、以上のことをさらに明らかにするために、スミスがヒュームから大きな影響を受けたとされる認識論について簡単に検討する。前にも簡単に指摘したが、ヒュームとスミスの道德哲学においては、認識論の位置付けが異なり、それが両者の道德の世界を構成するうえでの重要な違いとなっている。次節では、スミスが外部認識という物の世界をどのように構成していたかを検討する中で、道德の世界の性質を明らかにする。

註

(1) 本稿で検討するスミスの著作は、グラスゴー版全集 (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Clarendon Press) を使用する。各著作は以下のように略記する。断わりのない限り、原典、邦訳の順に頁数を示す。尚、訳語については変更している場合がある。

Corr. *Correspondence.*

EPS *Essays on Philosophical Subjects.*

Languages *Concerning the First Formation of Languages.*

LJA *Lectures on Jurisprudence: Report of 1962-63.*

水田洋訳『道德感情論』（筑摩書房・一九七三年）付録五。

L(B) *Lectures on Jurisprudence: Report dated 1766.* 高島善哉・水田洋訳『グラスゴー大学講義』（日本評論社・一九四七年）。

LRBL *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres.* 宇山直亮訳『アダム・スミス 修辞学・文学講義』（未来社・一九七二年）。

TMS *The Theory of Moral Sentiments.* 水田洋訳『道徳感情論』（筑摩書房・一九七三年）。

WN *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* 大河内一男監訳『国富論』（中央公論社・一九七六年）。

(2) TMS part. VII. 第七部。

スミスは「」の第二の問題の解決は、思索において最大の重要性をもつにしても、実際においては何も重要性をもたない」と述べている。つまり、第一の徳の内容の問題はわれわれの個々の道徳判断に影響を与えるが、第二の道徳判断の原理の問題は、そういう効果をもつことはほとんどあり得ず、「まったく、哲学的な好奇心の対象」ということになる、と述べている。

このことは、スミスが自身の道徳論を、いわゆる「実践的モラリスト」(N. Philipson "Adam Smith as civic moralist" in *Wealth and Virtue* ed. by I. Hont and M. Ignatieff, 1983. p. 267) が日常的な生活上の指針を示すというのとは違ったレベルで構想していたことを示している。この点に、スコットランド啓蒙においてそのメインストリームを形成していたとされる穏健派の牧師たちとの違いの一端が現れている。徳目の内容がどれほど彼らと類似していたとしても、両者は道徳哲学の構成それ自体が大きく違っていた。もちろん、以下で具体的に述べるように、このような日常的な指針、徳目の内容に関してもスミスは一定の評価をしているが、そのこととスミスの思想全体の性格づけとは別の次元の問題であることは言うまでもない。

(3) G. R. Morrow, *The ethical and economical theory of Adam Smith* 1923. 船越経三『アダム・スミスの世界』（東洋経済新報社・昭和四八年）『三二二頁参照』。

(4) したがって、P. Mercer がヒュームにおいて問題にしているように、sympathy を感情の一種類と考えるべきか否かという問題は、スミスにおいては成立しないことになる。それと同時に以下で見るように、スミスの道徳論における sentiment と行

為の原動力となる動機としての生の感情である情念（スミスの用語をもちいて、より厳密にいうなら本源的情念）との相違点も明らかになるであろう。ref. P. Mercer, *Sympathy and Ethics*, 1972.

(5) この点は、『道徳感情論』第一部第三章における情念の分類のし方に明らかに現れている。スミスは、「適宜性と両立するさまざまな情念の程度について」と題する部分において、以下のように情念を分類している。①肉体に起源をもつ諸情念、②想像力の特定の傾向または慣習に起源をもつ諸情念、③非社交的な諸情念、④社交的に諸情念、⑤自己にかかわる諸情念。スミスはこれらの情念を、それらの内容ではなく他人が同感する際の容易さと、その仕組みの違いにより分類している。

(6) それぞれの批判のポイントは、以下のようなものである。プラトーンにおける正義の徳に關しては、その正義という觀念に對する負荷の大きさの点で批判している。また、アリストテレスの中庸に關しては道徳判断における動機主義批判の立場から、ストア派の自制心に關してはそれが人生の出来事に関する無感動と神の摂理への服従により可能になるものであり、その点でスミスの自制心とは異なることから、それぞれ批判を加えている。したがって、スミスは正義・中庸・自制心などを徳目としてはそれぞれ自身の体系の中に組み入れているが、その構造はこれら三種の体系におけるものとは全く異なると言える。

また、これら三つの体系に對する批判点は、スミス道徳判断論の重要なポイントとなっていることに注意すべきであろう。特にストア派への批判に關しては、『道徳感情論』の改訂との關係で重要である。ストア派への批判は大きく改定された六版においてより鋭く主題化され、展開されているからである。ストア派に對するスミスの両義的な評価については、後でもう一度論ずる。TMS pp. 267-293, 三三二—三六四頁。

(7) 節制 (Temperance) は「効用の現在の享受を將來のより大きな享受のために延期すること」を可能にするがゆえに、剛毅はそれがもたらす境遇よりもっと大きい諸害悪の回避の際の慎慮・優れた判断力・沈着さとしてゆえに、正義もまた隣人の尊重と愛をもたらし、自分自身の安楽と平静を確保するがゆえに、望ましいとされている。TMS pp. 296-298, 三六六—三六九頁。

(8) このようなマンデヴィルに對する厳しい評価は、スミス道徳哲学全体の性格づけという点で非常に重要である。また、ここで進んでいる情念の分類は、次章で述べるような、スミス同感判断論の最も重要な特徴である判断の分裂にかかわる

ものである点に注意すべきである。

(9) この点は、マンデヴィルとの関係を越えて、スミスの道徳哲学と経済学の関係を考える上で、非常に重要な点である。ひと言で言うなら、スミスの道徳哲学は経済学を生み出しはしたが、それに吸収されてはいないのである。

(10) 参照、船越・前掲書、三五頁。

船越は、このようなスミスの態度を「その道徳体系を、特定の徳性からではなく、実践理性の定言命法から出発させたカントの態度の近似性をもつ」と指摘している。もちろん、両者の徳を成立せしめる根拠は「本質的に異なる」と断っている。

(11) もっともスミスは、道徳判断の原理を論ずるにあたって、その解決は、「思索においては、最大の重要性をもつが、実践においては何も重要性をもたない」のであり、「哲学的な好奇心の対象」であると述べている。この点に関しては、註2を参照。

(12) TMS pp. 315-317, 三九六—四〇二頁。

(13) TMS p. 315, 三九六頁。

(14) TMS p. 316, 三九九頁。

ref. A. O. Hirschmann, *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・一九八五年）。

(15) TMS p. 316, 四〇〇頁。

(16) TMS pp. 316-317, 四〇〇—四〇一頁。

(17) TMS pp. 319-320, 四〇四—四〇五頁。

(18) スミスは理性の役割を、諸実例の中の膨大な多様性のなかに一定の調子を見つけ出すことであり、どの特定の対象をも、それ自体として精神にとって快適あるいは不快なものとすることはできない、としている。この理性に関する評価は、ヒュームのそれをほぼ踏襲したものといえる。

(19) 理性の働きと感情の働きとはじめて明示的に区別し、或る程度の正確さをもって論じた人物として師のハチソンを挙げ、高く評価している。本節③を参照。

(20) ロックが反省と呼ぶ能力は、直接的な内部感覚にあたるとした。TMS pp. 321-322, 四〇九頁。

- (21) TMS pp. 322-323, 四〇九—四一〇頁。
- (22) ハチソンは、この道徳感説の利点として、自然との類比に適合的である点、また次のような類比の感覚の存在を挙げている。ハチソンが挙げる類比の感覚とは、外的対象の美・醜に対する感覚、公共的感覚、恥辱と名誉の感覚、こつけいの感覚である。
- (23) この一般的特徴をスミスは、観察者と観察される人との間の一致・対立以外にはないとしているが、これは以下に詳しく見るように、相互的同感の喜びとして定式化されている。そしてこの一般的特徴の指摘は、同感等特殊の感情・情動ではなく、あくまでも判断の原理としたことにより初めて可能になった。この点は、ヒュームが最も苦心した点の一つである。ヒュームはこの一般的特徴をあくまで快・苦のレヴェルでとらえようとし、その結果失敗した。TMS pp. 13-16, 十四—十八頁。
- (24) スミスは例えば優しさ・繊細さ・人間的感情と、偉大さ・勇敢さ・度量の間に、また残酷さと卑劣さとの間に、特殊の情動を想定し得るような共通の特徴を挙げることは出来ない。また道徳判断は他人の行為や感情に対してだけでなく、第三者の行為や感情にも及ぶが、それをこの道徳感説は説明出来ない」とスミスはヒュームを批判する。
- (25) スミスは道徳感情の源泉には①行為者の動機への同感、②行為者から恩恵を受ける人の感謝への同感、③一般規則との一致、④効用から生ずるある種の美、が挙げられるが、それ以外の特殊な作用はない、としている。
- (26) 後に、正義論を論ずる差異に詳しく述べるように、スミスはこの二種類の同感（想像的同感）を用いて、同感論を展開している。TMS p. 327, 四一六—四一七頁。尚、本文中の「ついでにく」(go along with) は、次章で詳述するように、スミス同感論の基本タームの一つである。
- (27) TMS pp. 385-386, 邦訳四一五—四一六頁。
ヒュームに対するスミスの批判については数多くの論稿があるがここでの論点との関係では、船橋喜恵・『ヒュームと人間の科学』（勁草書房・一九八五年）、新村聡『経済学の誕生』（御茶の水書房・一九九四年）、K. Hakonssen, *The Science of Legislation*, 1981 を参照。
- (28) 船橋・前掲書、五四頁
- (29) スミスは、『道徳感情論』第六部、第三編の終わりで、「私はすでに、この論述の第四部で、この体系についていくらか

説明しておいた」と述べ、この同感論に対する批判が、ヒューム功利主義に対するものであることを、明らかにしている。(30)『道徳感情論』における他の箇所と同様に、ここでもやはりスミスは、ヒュームの名前を直接に挙げることはしていないが、用いられている事例・論理の流れから、以下の論述は『人性論』への批判と考えて間違いないであろう。D. Hume, *A Treatise of human nature*, pp. 363-364. 大槻春彦訳『人性論』(岩波文庫・昭和二十七年)、(三)一三四頁。以下、HJと略記する。

(31) *ibid.*

(32) 註30から明らかのように、これは、ヒュームを指す。

(33) TMS pp. 205-20. 二七三―二七五頁。

(34) *ibid.*

(35) 船橋・前掲書五七頁。

(36) TMS p. 213. 二八二頁

(37) この「全体の効用」は、言うまでもなく、ウィック体制の法概念を支える支柱である。スミスのヒューム批判の焦点は、このウィック的体制への批判にあつたといいうる。

もちろん、ヒュームの思想は、「全体の利益」といスローガンに単純に還元することはできない。強烈な利己心をもつ個人が社会認識の出発点とされているからである。また、D. Forbes の指摘を待つまでもなく、ヒュームを単純なウィックの論者とすることもできない。しかしながら、正義の法の根拠を最終的に「全体の効用」に求めざるをえなかったヒュームと、あくまでも個々人の感情にその根拠を求めたスミスとの違いは、強調する必要がある。参照、D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, 1975., "Sceptical Whiggism, commerce, and liberty in Essays on Adam Smith", Edinburgh. A. S. Skinner and T. Wilson, Oxford, 1975, pp. 179-201.

(38) TMS p. 188. 二八六頁。

(39) TMS p. 188. 二八七頁。

(40) TMS p. 188-189. 二八七頁。

(41) TMS p. 189. 二八八頁。

(42) TMS p. 190, 二八九頁。

(43) 「現実の適宜性の感覚」すなわち、現実_に他者から与えられる是認と尊敬と、それらのものに「値する」という意識」という二つの意識の關係は、スミス道徳論における最も重要な論点のひとつである。言うまでもなく、前者は、いわゆる Δ 世評の法廷 ∇ を意味し、後者は Δ 良心 ∇ を意味する。ここでは、この良心論の地平が、 Δ 意識 ∇ として把握されていることのみを指摘しておく。これについては、判断の分裂の観点から、後程詳述する。

第三節 認識論と道徳の世界——「外部感覚論」

一、はじめに

本節では、スミスの道徳の世界の隣接領域である認識論を取り上げ、その特徴を明らかにするとともに、道徳論との違いを指摘することを通じて、相互的な道徳判断を要素として構成されているスミスにおける道徳の世界の特徴について検討する。

周知のようにスミスは、『道徳感情論』だけではなく、『法学講義』の法論の部分及び『修辞学・文学講義』においてもまた、濃度・頻度さらには構造の点での重要な違いがあるにせよ、同感を鍵概念にして議論を展開している。それに対して、本節で取り上げる「外部感覚論」⁽¹⁾は、外的物体の認識、すなわち人と物との關係が主たるテーマである。同感作用に注目して論じられている世界においては、人—人關係を念頭に置いた議論が展開されているのに対して、ここでは、それとは別の人—物關係を念頭において展開されていると言いうる。本節では、同感によらない人と物との関

係に関する議論をとり上げることにより、スミス同感論を特徴付けるための手掛かりを得るとともに、盟友ヒュームとの関係についても検討したい。以下で見ると、**「外部感覚論」**におけるスミスの議論は、ヒュームから多くの点で示唆を受けている。しかしながら、『**「人性論」**』という一冊の書物の中で認識論・情念論・道徳論を一括して論じたヒュームとは違い、スミスは、人—人間関係を対象とする道徳の世界と、人—物関係を対象とする認識論の世界とを異なるものとして構想⁽²⁾していたと解しうる。そしてここに、スミスの道徳哲学と伝統的道徳哲学および同時代人のそれとの重要な差異があると考えているからである。

前節で述べたように、スミスは道徳判断の原理を中心課題として展開する際に、人間の行為に対する判断の原理と物の性質に対する判断の原理とを区別し、これらを混淆する功利主義ならびにヒューム同感論を批判している。これは、功利主義批判、ヒューム同感論批判という形で展開されている点で非常に重要である。したがって、スミスの道徳の世界の特徴を明らかにするとともに、ヒュームとの関係についても考えるために、『**「外部感覚論」**』における認識論⁽³⁾に関する議論を概観する。

二、「外部感覚論」

上述のように、他のスコットランド啓蒙の哲学者とは違い、道徳哲学の体系の中で認識論を展開しなかったスミスにあって、『**「外部感覚論」**』は外部世界とのコミュニケーションのあり方、すなわち、外部の物質的世界の認識の問題を扱っている論稿である。『**「外部感覚論」**』⁽⁴⁾はスミスの死後出版された遺稿集である『**「哲学論文集」**』の中に収められている。

さて、『**「外部感覚論」**』においてスミスは、外的世界の認識について、つまり人間が物的世界とどのようにかわるか

について、触覚という感覚に注目して議論している。そこでの議論ロック以来イギリス経験論者たちの主要な論争点であった実在と観念をめぐる論点、すなわち、ロックが物の第一性質と第二性質の関係として定式化した論点を巡るものとして整理し得る。しかしここでは、認識論それ自体の分析、及びロック、パークリー、ヒュームとつづくイギリス経験論の系譜におけるスミスの位置付けは行わず、人—人関係を対象としている同感判断論との対比の範囲でのみ簡単に紹介する。

スミスはまず、触覚の対象としての固性 (solidity) とその独自性に注目する。「われわれが外的諸対象を知覚する諸感覚は、通常五つ数えられ」それらは通常、視覚 (見る Seeing)、聴覚 (聞く Hearing)、臭覚 (嗅ぐ Smelling)、味覚 (味わう Tasting)、触覚 (触れる Touching) の順に列挙されるが、自分は順序を逆にして、触覚から考察すると述べている。順序を並べ変えることによりスミスは、触覚を他の感覚と区別し、その独自性を強調する。すなわち「最初の4つの感覚が身体の特定の部分ないしは器官に制限されている」のに対し、触覚だけが「身体のある部分に拡散している」ことから、外的対象を知覚する方法として最も基礎的な感覚とする⁽⁵⁾。この最も基礎的な感覚である触覚に注目することにより、以下のようにスミスは外部の物の認識のメカニズムを解こうとする。

人間は触覚によってのみ事物の外在性 (externality) を認識しうる。「触覚の対象は常に、それらを知覚する身体の特定の部分を圧迫するか、抵抗するものとして現れる」。つまり「わたしがテーブルの上に手をおくと、わたしの手がテーブルを押すのとちょうどおなじように、テーブルはわたしの手を圧迫したり、抵抗したりする。この圧迫や抵抗は、必然的に圧迫したり抵抗したりする物の外在性を前提にしている」。このことにより「われわれは自分の身体の外部にあり、身体から独立したものと⁽⁶⁾して」、外部の物体の存在を感じとる。その際の触覚の対象は固性である。固性とは物体がわれわれの手などに対して抵抗する力能もしくは性質のことである。この固性をもつ物体は、われわれから独立して外部

にある物として、実体 (substance) あるいは固性的実体 (solid substance) と呼ばれる⁽⁷⁾。

この圧迫・抵抗の作用である固性には、延長・可分性・形・可動性の4つの性質あるいは属性が含まれる。これらの性質あるいは属性は、「固性的実体の観念・概念には必然的に含まれ」、「実際それらなしには固性的実体は、全く知覚されない⁽⁸⁾」。この4つ以外のいかなる性質あるいは属性も、われわれの固性の観念・概念に含まれることはない。しながらこのことから固性的実体それ自体が、他のいかなる性質あるいは属性を持ちえないと結論するのは軽率である。つまり、外部の物体の存在を感じるのは触覚であり、その対象は外部の物体の性質・属性である圧迫と抵抗の作用であるが、だからといってこのことがそのような外部の物体が固性以外の性質・属性をもたないということにはならないということである。例えば、テーブルが外部の物体としてわれわれに知覚されるのはテーブルの固性の故であるが、このテーブルはこの固性という属性のほかに、熱い・冷たいなどの属性をもつことは明らかである。

スマスはこの熱さ・冷たさなどの属性と固性との違いを次のように説明している。熱さと冷たさの感じ (feeling) は、人間の身体のすべての部分で感じられ、通常は触覚の対象と考えられている。しかしながら、これらは固性とは違い感受作用 (sensation) であり、熱さ・冷たさは、「器官を上から圧迫するものとしてではなく、器官の内部で」感じられる。したがって、そのような感じだけでは何らかの外部の対象の存在を必然的に示しはしないし、推定しうるものでもない。他方、この感受作用はそれ自体としては外的諸対象を示すものではないが、人間は経験によつて感受作用が外部の物体により引き起こされることを知るようになり、感受作用と外部の物体とを結び付ける。そしてその結果として感受作用は、それ自体一つの秩序 (order) を構成する⁽⁹⁾。

スマスは以上のように触覚の固有の対象である固性と単なる感受作用である熱さ・冷たさの感じとを区別した後、この議論をそのまま援用して、味覚・嗅覚・聴覚を説明する。すなわち、これら諸感覚の対象である味・におい・音も熱

さ・冷たさと全く同種類の感受作用であり、それ自体では外的対象の存在を示すことはないが、経験によってまた慣習と習慣 (custom and habit) によって、外部の物体と結びつけられるとしている。

次にスミスは視覚について論ずる。視覚も他の感覚と同様、外部認識という点では触覚とは本来何の類似性もたない。しかし、可視的对象と触覚的对象との間には一定の親和性あるいは対応性 (affinity or correspondence) が存在する。しかも視覚には、他の感覚とは違い、経験と観察とは別の本能的な知覚がある。この触覚と視覚との間に成立する本能的知覚をもとにして、感受作用は、本来は外部対象の認識の対象である固性とは何の関係も持たないにもかかわらず、固性と関係づけられ、外部世界の認識を成立させる。

三、ヒューム認識論からの影響と離脱

前述のスミスの議論は、イギリス経験論上主要な論争点を形成してきた物の第一性質と第二性質との関係についての議論へのスミスの対応として整理することが出来る。すなわち、イギリス経験論の始祖ロックは、物の第一性質を物体の中に本源的に存在するものとし、固性・延長・形・運動・静止・数を挙げている。それに対し第二性質とは、同じ物体であっても感じる側の人間の状態によって様々に変化する感覚であり、これもまた物体のなかにある一種の力として位置付けている。

この物の第一性質と第二性質の関係は、言うまでもなく、実在と観念の区別およびそれらの関係にかかわる認識論上の重要な前提にかかわる論点である。ロックは、一方で物体とは別の観念の世界の独自性を人間の心の動きとして強調したが、他方で物の第一性質と第二性質を区別したうえで、そのどちらもあくまでも物体のなかに存在すると考えた。

そのため観念の形成を、人間の心の独自の動きとして能動的にとらえようとする方向と、物体の實在する外的世界から説明しようという物理学的な方向との間に齟齬が生じてしまった。

これに対しバークリーは、第二性質の感覚依存性を強調したうえで、第一性質と第二性質との区別という議論の立て方それ自体を批判した。更にはその結果として、有限なる人間と無限なる神という精神的実体のみを認め、一切の物質的実体を否定し、観念一元論をとった。

ヒュームにおいては、第一性質と第二性質という区別そのものが否定され、それらはすべて同じ印象 (impression) であるとされる。ヒュームは、印象を三種類 (a. 物体の形・大きさ・運動・固性。b. 色・匂い・音・熱・冷。c. 快・苦) に分けたが、それらを同じ印象というタームで括ったのである。この三種類を区別する相違点である物質的実体を知覚の中には見いだせないことをはつきりと認めた上で、ヒュームは、人間は想像力によってこれら印象の中に恒常性 (constancy) と整合性 (coherence) を発見し、外的対象の永続的存在を確信するのだとしている。さらにこの発見能力である想像力をヒュームは習慣から派生し過去の経験から規定されるものとして、単なる知覚や理性と区別している。したがって、實在する物質的世界と人間が能動的に作り出す観念的世界との二元論に苦しんだロックとは異なり、また観念一元論をとったバークリーとも異なり、ヒュームは物質的実体の存在を、絶対的真理としては否定しつつも、世間の人間 (vulgar) が想像力の産物として「信念 (belief)」という形で信じていることを主張した⁽¹⁰⁾。これは、イギリスの経験論哲学のある種の伝統とも言える蓋然知への帰依として積極的に評価することもできるであろうが、この点からヒュームの懐疑論が生じていることを忘れてはならない。認識の対象を「外的個物≠感覚的対象に求める経験論の哲學的前提に立つ⁽¹¹⁾」ヒュームは、「物体の存在に関する原理の正しさを何らかの哲學的な証明によつて論証することはできないのにもかかわらず、その原理に同意しなければならぬ」と述べ、懐疑論に陥らざるを得なかったからである。

このような「物体はあるかないかとたずねることは、むだなことである」⁽¹²⁾とするヒュームの懐疑論は、認識問題として真理問題を解こうという問題設定が陥る隘路を示すと同時に、経験論を突き詰めるなら観念一元論に立つほかはないということをも示している。

以上の物の第一性質・第二性質の議論からすると、スミスは「外部感覚論」においてロックと同様に物の第一性質と第二性質の区別を触覚による固性と他の感受作用という形で承認し、物体の実在性を認めるが、それはあくまでも第一性質たる固性に関してのみであり、第二性質についてはそれを否定する。第二性質の感受作用に関しては、むしろヒュームの影響が強く現れ、経験の頻度と斉一性と思考の慣習・習慣によって、外的対象と結び付けられるとしている。また視覚の分析においては、スミスはパークリーの『視覚新論』を大変高く評価し、視覚の分析に関しては内容的にもそれに大きく影響されている。しかし、観念と実在の関係からすると、両者は全く立場が異なる。観念一元論のパークリーに対して、スミスは明らかに前述のように物質の実在を認めている。また視覚の対象に関しては触覚とは異なり、触覚の対象と視覚の対象が想像のなかで (in the fancy) 一致・対応することを通じて観念と実在としての外的物体が関係づけられるとする。そしてその一致・対応は、想像力 (fancy) や経験と観察により観念の連合という周知の原理によって、なされると論じている。つまりスミスは、人は触覚によって得られた外部世界の知覚を視覚など他の感覚器官の対象と、想像力や経験と観察を通じて対応させ、より大きな観念世界を形成していくと考えている。

スミスは、物の実在を認める点ではヒュームとは立場を異にするが、視覚などの対象と触覚の対象との対応関係の説明、特に想像力の働きに関しては、ヒュームの認識論をほぼ踏襲している。またスミスが、ヒュームによって理性を用いて考察する哲学者とは区別されたところの想像力により信念という形で外部存在を確信する世間の人々というレヴェルで、知覚論を展開したのだと考えるならば、スミス認識論に対してもっていたヒューム認識論思想の類似性・影響力

は大きくなるであろう。⁽¹³⁾

このように触覚を中心に据えて物の第一性質と第二性質とを媒介しようとするスミスの議論は、観念と實在の二元論をとるヒュームの懐疑論に対する批判的克服として読むことができる。したがって、ロック、バークリー、ヒュームというイギリス経験論の先行者の思想との関係での検討を要するさまざまな論点を含んでいる。しかしながらここでは、前述のように、第一章で示した問題関心から、道徳判断との関係に限定して考察する。すなわち、感受作用による外部対象の認識の方法と構造に関してである。

前述のとおりスミスは、触覚以外の感覚 (*senses*)、味覚・嗅覚・聴覚・視覚において外部対象の認識が成立する (スミスの言葉を忠実に用いるなら、外部対象との関係が成立する) のは、専ら経験の頻度と斉一性が必然的に引き起こす思考の慣習と習慣によってであるとしている。もちろんスミスは、そのようにして成立する感受作用による外的対象の認識を否定的に評価しているのではない。むしろ経験とそれによりもたらされる慣習と習慣によって、認識の視野が広がることを高く評価している。また、人間と動物に共通の本能的知覚についても、それが適切な時期に訓練を受けなければ衰えてしまうと述べ、経験の重要性を強調している。その過程はまた、生まれてから後の経験のゆっくりとした着実な歩みによって、しだいに自己の視野を拡大し、認識の幅を広げて行く姿として、むしろ連続的に描かれている。換言するならば、まず触覚という本源的な感覚による認識を基礎とし、他の四種の感覚により成立する感受作用をそれに結び付けながら、しだいに、より大きく複雑な外部世界の認識を獲得して行く過程とも言いうる。

従来、スミスのこの論文に関しては、スミスがここで述べたような習慣あるいは経験という要素を重視していることから、また経験を積むことにより一人前の認識主体として成長するという側面に注目していることから、『道徳感情論』における道徳論と直接結び付くという、すなわちそれを認識論に応用した、あるいは逆に認識論上の着想を道徳論に適

応したという観点で位置付けられてきた。つまり「外部感覚論」においてはスミス道徳哲学の重要な観念である sympathy・sentiment というタームは用いられていないが、議論の枠組み自体は、倫理学・法学などの分野での議論へ直接そのまま発展したものと見て扱われてきた。換言するならば、外部の物質的世界との交渉や伝達と、広い意味での道徳的交渉、すなわち人—人関係の交渉・伝達を同じものとしてとらえていることになる¹⁴。

これには、前述のとおり、「外部感覚論」の執筆時期が、従来は他の遺稿（天文学史など『哲学小論集』に収められている論文）と同時期、あるいはそれより初期とされていたため、専ら『道徳感情論』・『国富論』での議論を準備するものと位置付けられてきたこと、また、そもそも「外部感覚論」が先行者たち（ロック、バークリー、ヒューム）の認識論に関する論文に比べて、それほど緻密な議論を展開していないこと、研究者の間でも必ずしも充分重要視されていないことなどの理由を挙げることができる。

しかしながらここで看過してはならないのは、スミスにおいて、人—物関係と人—人関係がどのように関係づけられていたかという点である。いうまでもなく、『道徳感情論』は人—人関係を対象としており、そこでのキータームは同感であり、具体的には次章で展開するように他人との双方向的な呼応関係を前提とした道徳判断を対象としている。それに対して、『国富論』は、その中に歴史論や国家論などの現在の経済学とは異質の要素を含んでいるが、理論編とも言いうる第一編・第二編における議論は、基本的に人—物関係あるいは物—物関係の議論と言いうる。また、『法学講義』における議論は、所有権論に見られるように、物に対する働きかけである労働を中心とするロック所有論に典型な人—物関係の論理で構成されていた権利に関する議論を、人—人関係の中でとらえ直し、さらにそれを通じて法学そのものの構造を転換しようとしている¹⁵。したがって、スミスにおける人—人関係の議論と人—物関係の議論の係わり方は、『法学講義』を焦点とするアダム・スミス問題の再構成としても非常に重要な論点である。この両者の関係、

そしてそれらの対象の構造がどのように違ふと考えられていたのかという点が明らかにされなければならぬ。

以上の点からするなら、「外部感覺論」は、言うまでもなく外部の物質的世界の認識について論じたものであり、そこでの議論は人—物関係における議論であり、人—人関係の中における判断を対象とした同感判断の過程や、そこにおける状況に即した適宜性の観念と、無自覚的に結び付けることはできない。ここではむしろ同感判断論における同感過程や状況に即した適宜性とは根本的に違つた議論としてこの「外部感覺論」を位置付けるべきであろう。逆に『道德感情論』における議論から見ると、習慣や慣習あるいは伝統と、個々の道德判断との関係が問題となる。

「外部感覺論」においてスマスは、習慣・慣習・経験のチームを用いて議論しているが、これは単に一人の人間における経験の積み重ね、外部からの刺激の蓄積としてとらえられているのであり、次章以下で詳しく見て行くように、同感判断論における重要な要素となる他者判断と自己判断との齟齬は構造的に生じない。もちろんこの「外部感覺論」がいかなる意味でも『道德感情論』その他の議論と何の共通点ももたないというのではない。イギリス経験論に独自の蓋然知と論証知を区別する枠組みの中でスマスが議論を組み立てているのは確かである。したがって、スマス認識論をイギリス経験論における蓋然知の伝統の文脈の中におき入れることもできる。しかし本稿では、認識論における議論と道德論における議論を連続的なものと考え、両者を切り離したうえでその関係を論ずるほうがより適切だと考える。この認識論と道德論の連続性の主張は、『道德感情論』における議論から考えるなら、人間の相互性における双方向的な呼応関係を見失しなわせ、スマス道德判断論の最も重要な特徴である判断の分裂を看過することになり、その結果、同感判断論における同感過程や状況に即した適宜性などの観念を、単なる社会化・社会に存する規範の内面化としてのみ解釈することになりかねないからである。この両者の違いについては、後に論ずるが、さしあたってここでは、スマスは道德の世界を、ヒュームの影響下にあつた認識論とは一応切り離して、独自に展開しようとしたと考え得る点

のみを強調しておく。⁽¹⁶⁾ スミスは、人間の相互性を対象とする道德の世界において、認識論とは全く異なる要素としての他者との間の双方向的呼応性、そこから生ずる他者性を見いだし、着目した。その結果、道德哲学と認識論とを切斷した。この認識論との断絶は、ヒュームの道德哲学との大きな違いであると同時に、当時むしろ優勢であった常識哲学派の道德哲学とも全く異なる点であり、⁽¹⁷⁾ この点は強調されるべきである。

次節では、『道德感情論』と同様に同感というタームを用いていた『修辞学・文学講義』を取り上げ、そこでの同感と『道德感情論』のそれとの違いに注目し、検討する。

註

(1) A. Smith, "Of the External Senses", in EPS, 以下、OESと略記する。

(2) もっとも、ヒューム自身の道德哲学の体系において、この三者が統一的・整合的に論じられていたかどうかは疑問である。しかし、第一部認識論、第二部情念論、第三部道德論という『人性論』の構成を見る限りは、意図としては、この三者を統一的に展開しようとしていたと言い得るのではないか。ref. N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, 1949.

スミスは、ヒュームとも、道德判断をある種の感覺器官を念頭に置いて、一種の内的な知覚力としての内部感覺の問題として論じたハチスンとも異なり、『道德感情論』においては認識論を展開していない。また、認識論から出発するトマス・リードらの常識哲学派における道德哲学の構成とも大きく異なる。その意味でスミスは、認識論に関しては、スコットランド啓蒙学派やモラルセンス・スクールの一員としては勿論、ロック・パークリー・ヒュームと続くイギリス経験論の中においても、かなり特殊なスタンスをとっていたといえる。パークリーについては以下を参照。G. Berkeley, *An Essay toward a New Theory of Vision*, 1709. in A. A. Luce and T. E. Jessop ed., *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. I, 1948. 下條他訳『視覚新論』一九九〇年・勁草書房）『A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710 in The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne Vol. III, 1949. 大槻春彦訳『人知原理論』（岩波文庫・一九五八年）

(3) スミスの認識論および学問観については、『只腰親和』『天文学史』とアダム・スミスの道德德哲学』（多賀出版一九九五年）

を参照。

(4) この論文の執筆時期については、論者により意見が分れている。ここで「外部感覚論」の執筆時期を問題にするのは、単にスミスの伝記上の問題ではなく、そこにイギリス認識論の伝統におけるスミスの位置付けが絡んでいるからである。この執筆時期との関係で問題となるのは、パークリーの『視覚新論』・『人知原理論』(一七二〇)並びに、ヒュームの『人性論』(一七三九)との関係である。具体的には、パークリーやヒュームが展開している観念論・因果関係・実体・自己同一性などに関する懐疑主義的な哲学との関連性が問題となる。

その中で通説ともいえる見解は、この著作をスミス初期の作品とする見解である。これは『哲学論文集』の編者であるW・P・D・ワイトマン(W. P. D. Wightman)及びGeneral Introductionを付しているD・D・ラファエル(D. D. Raphael)さらに主たる伝記「すなわち、スミスの伝記として古典的地位を得ているJohn Rae, *Life of Adam Smith*, London, 1895, 大内兵衛・大内節子訳『アダム・スミス伝』岩波書店・一九七二をはじめ、スミス研究の画期とも言いうる『法学講義』Aノー卜発見後に書かれた伝記であるR. H. Campbell and A. S. Skinner, *Adam Smith*, London, 1982, 久保芳和訳『アダム・スミス伝』(東洋経済新報社・一九八四年)においても同様である。

この点につき、前出のワイトマンは、「外部感覚論」は遺稿集のなかでもその執筆時期を特定することが最も困難であると断りつつも、遅くとも一七五〇年代前半には書かれていたとしている。また、スミスは「外部感覚論」においてパークリーの『視覚新論』の見解を全面的に受け入れながらも、『人知原理論』(前者『視覚新論』では視覚世界と触覚世界の違いと後者の実在性を後著『人知原理論』では物質的実在性を否定している)には全く言及していないことに注目しつつ、スミスは「本論文(『外部感覚論』)をヒューム『人性論』を消化する以前に、もしくはヒュームと懇意になる以前にすら書いた」(Wightman, "Introduction to External Senses", in *EPS*, p. 133)と推定している。つまり、ワイトマンは執筆時期を、オックスフォード留学(一七四〇-四六)後、エディンバラにおいて青年貴族の家庭教師の口を物色しながら、ケイムズ卿らの世話により公開講座を担当していた時期(一七四八-五〇)、そしてグラスゴー大学の論理学の教授に招聘されて間もなく(教授就任は一七五一年、十三年間その職にあり、その後かつてからの希望どおりバックル公爵の渡欧の随行の家庭教師としてフランスへ渡る)であると考えている。また先行者との関係については、前述のようにパークリーの代表作のうち後者についてはそれを消化するあるいは読む以前に、ヒュームに関してはその影響を受ける以前であると時期を確

定している。

しかし、このいわば通説とも言うべき意見に対して、当時の自然科学の書物への論評などを根拠として、有力な反論(篠原久『アダム・スミスと常識哲学』有斐閣・昭和六十一年)が出されている。即ち、「外部感覚論」を「早くとも一七六七年以後のカーコーディー時代以降に書かれた」(篠原・前掲書一〇一頁)とする見解である。その証拠として篠原はスミスが『エディンバラ評論』に寄稿した論文との前後関係・「外部感覚論」の中で言及されている科学上の学説との関係を挙げ、さらには『アダム・スミスの蔵書目録』を作成したJ・ボナーの推定を参照している。また、先行者との関係については、パークリーの著作を片方だけ読みもう片方は読まないと言うことは「スミスの読書傾向と矛盾」し、またヒュームについてはスミスが彼と懇意になったのは一七五二年以前のことであり、スミスがオックスフォードへの留学時代ヒュームの『人性論』を読んでいるところを学寮長にみづかり、「嚴重な譴責処分」に処せられたという伝記上の事実を援用しつつ、「スミスがパークリーやヒュームの哲学の最も基本的なテーマを無理解(無知)のまま、この論文(『外部感覚論』)をまとめたと考えられない。」としている(篠原・前掲書九七頁)。つまり、正確な日付の確定は点ではなくかくスミスは本論稿をヒュームの認識論は勿論のこと、パークリーの両著作を消化したうえで書いたとしている。

さらに篠原は通説の見解をとっている前述のD・D・ラファエルは、*EDD*の総序の以前の論文においては、篠原と同様の見解を示していたことを指摘しており、以下のラファエルの見解が正しいとしている。ラファエルによるなら、スミスはパークリーやヒュームの諸著作に十分精通したうえで、彼らの哲学の建設的な面のみを取り上げ、懐疑主義的な側面はことさら問題にしていなかったものであり、それらは「あたかも馬の耳に念仏のごとく、スミスの念頭からあっさり流れ去ったのであった」。篠原はさらに「ここからスミスの認識論に対するいわゆるスコットランド常識哲学派の影響を引き出すことになる。しかしながら、この点については、常識哲学派の認識論はハチスンの感覚論を具体化したものであり、スミスの思想とは根本的に異なる」とする田中正司の反論がある。また、ハーコンセンは、ハチスンとともにケイムズ、リードらの常識哲学派がスコットランド啓蒙においてメインストリームを形成していたのに対して、ヒューム、スミスをその傍流に位置付け、両者の違いを実体主義的な思考様式と懐疑主義的な思考様式として区別している。しかしここでは、ヒュームとスミスの間の道徳哲学の構成における相違点については触れられていない。参照田中正司『アダム・スミスの自然法学』(御茶の水書房・一九八八年)。ref. K. Hakkonson, "Natural law and moral realism: The Scottish synthesis," in M. A. Ste-

Wart ed., *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, 1990.

このように執筆時期の問題は、単にスミスの個人的歴史の問題だけではなく、ヒュームとの関係、あるいはいわゆるスコットランド常識哲学派のケイムズ卿、トマス・リードらとの関係の中でスミスをどう位置付けるかという点からも重要であろう。だがここではどちらの説に軍配を挙げるか、またあるいは独自に執筆時期を確定する用意はない。しかしながら執筆時期の正確な日付の確定はともかく、先行者特にヒュームとの関係では、伝記上の事実から考えても、その影響を認める後者の見解、すなわち篠原及びラファエルの見解の方がより適切と思われる。以下では、こちらの見解によりつつ、認識論におけるヒュームの影響を中心に「外部感覚論」を概観する。しかしヒュームの影響とはいっても、これまでのスミス認識論に関する議論で行われていたように、単にヒュームの認識論を前提としていたというだけではなく、以下でみるように、認識論として展開される物質的世界の認識と道徳論として展開されるいわば人間的世界の認識の関係という観点についてもスミスとヒュームの議論の相違を考へるべきであろう。また同時に、スミスの認識論は以下で見るとくに触覚の対象としての固性と視覚の対象としての可視的な対象とを区別し、前者を基礎においた認識論を展開している。これは視覚をモデル（カメラモデル）とする近代認識論の批判と、触覚をモデルとする認識論の提唱との関連も、考へるべきであろう。本稿では以上のような論議には、これ以上深入りすることなく、論点だけを指摘し、次に進むことにする。

(5) 以下OESからの引用は、節番号により示す。

OES 2.

(9) OES 3.

(7) OES 8.

(8) OES 13.

これに続いてスミスは、非常に傑出した評判の哲学者が、このような軽率な結論を引き出すだけではなく、最も疑いえない確実なこと公理として主張していることを指摘している。例によってスミスは実名を上げていないが、全集の編者は脚注でこれはデカルトとその弟子たちであろうと指摘している。

(9) OES 19-20.

(10) HU, pp. 26-30. ロック、バークリー、ヒュームについては、Jonathan Bennett, *Locke Berkeley Hume*, Oxford Uni. Press

- 1972を参照した。またイギリス経験論におけるスミスの認識論の位置付けに関しては、只腰親和「イギリス経験論における方法的潮流とアダム・スミス」早坂忠編『古典は経済学研究(1)』雄松堂・一九八四年、生越利昭「アダム・スミスの認識論とイギリス経験論」商大論集(神戸商科大学)三十卷三・四号一九七九年を参照した。
- (11) ヒュームの想像力に関する高い評価とスミスへの影響については、D. D. Raphael, *Adam Smith*, Oxford Uni. Press, 1985. 久保芳和訳『アダム・スミスの哲学的思考』(雄松堂・一九八六年)。また三木清は、『構想力の論理』(三木清著作集8岩波書店)においてヒュームの想像力論を経験論における代表として取り上げ、それが経験に解決を求めるのではなく、経験のうちに問題をみだ点で評価している。
- (12) HU p. 187.
- (13) T・D・キャンベルは、スミスが、知覚には、日常生活におけるさまざまな便益に基づく観念の世界の承認(ロックもヒュームもこの立場を共有している)を超えたところに、何らかの信頼性があることを主張しているが、それはすぐには実在論にたつたことにはならないとしている。すなわち、スミスの関心は、実在と観念との関係よりも、むしろ科学はなぜ探求的なのか、すなわち、科学は、なぜそれまでの説明に満足せず、より新たな説明を求めようとするのか、ということにあったとして、「天文学史」"The History of Astronomy", in EPSでの問題関心に沿った形で解釈している。
- ref. T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Moral*, 1971, p. 35.
- (14) 生越・前掲論文は「この点について、明確に論じているわけではないが、事実上この立場をとっていることになる。
- (15) これは、従来の権利の体系としての自然法学から、ルールを中心とする正義論への展開としてとらえることができる。それを準備するものとして、さまざまな権利を歴史的な文脈の中でその成立状況を明らかにするという作業があった。このルールを中心とする正義論の試みは、以下で見えるようにスミス自身の著作として公にされることはなかった。もつともその原因が、時間的な制約だったのか、それともより原理的なレヴエルでの困難を抱えていたのかについては、検討が必要である。
- (16) この点、すなわち認識論と道徳論の関係は、本稿の主要なテーマであるヒュームとスミスの関係にも重要な論点となる。というのも、よく知られているように、ヒュームの哲学は、「認識論から道徳哲学までが一貫して、同じ道具立て、同じ方法で組み立てられ、見事な体系をなしているのが一つの特徴」(内井惣七『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房・一

九八八年。六二頁）であるのに対して、スミスは少なくとも、認識論を道徳哲学の中で論ずることはしなかった。しかも、法学に関する著作は、スミス自身が執筆を約束し草稿もかなりたくさん存在したにもかかわらず、未執筆のまま、死の直前にすべて草稿を破棄したのとは対照的に、この「外部感覚論」を含む原稿はそのままのこされた。この事実は、法学に關してはともかく、認識論についてはスミス自身は、この断片ともいうべき、「外部感覚論」にある程度満足していた。あるいは、当時のスミスの問題意識からは、さらなる探求の必要を感じなかったことになる。もちろん、この点は単なる伝記的事実からの推測以外の何物でもないが、認識論とおなじ構造で道徳論を展開していたヒュームと、それとは別のいわば人—人関係の問題として『道徳感情論』を展開したスミスとの関係は、スミスにおけるヒュームの影響とそこからの離脱あるいは批判として主題化しうると考えている。

(17) 本稿では直接の考察の対象とはできなかったが、認識論と道徳哲学の連続と断絶という観点から、もう一度、道徳哲学者スミスの思想をイギリス経験論の中に位置づけ直すことが必要になるであろう。

※ 本稿は、平成六年度・北海道大学審査博士学位論文の一部（連載二回目）である。

THE HOKKAIDO LAW REVIEW

Vol. XLVII No. 2 (1996)

SUMMARY OF CONTENTS

Structure of reciprocity in Adam Smith's theory of sympathetic judgment and his natural jurisprudence (2)

Masako MACHIMURA INOUE*

Introduction

- I. Modern natural law and social contract theory (Vol. 47, No. 1)
- II. Sphere of moral
 - II-1 Sphere of moral
 - II-2 Structural Transformation of moral philosophy
 - II-2-1 Two different problems in moral philosophy
 - II-2-2 Problem on nature of virtue
 - II-2-3 Problem on principle for moral judgment
 - II-2-4 Critique upon D. Hume's theory of sympathy
 - II-2-5 Character of A. Smith's sphere of moral
 - II-3 Epistemology and moral philosophy: "Of the external senses"
 - II-3-1 Introduction
 - II-3-2 "Of the external senses"
 - II-3-3 Relation to D. Hume's epistemology (in this volume)
 - II-4 Lectures on Rhetoric and Bell Lettre
- III. Structure of Adam Smith's theory of sympathy
- IV. Adam Smith's theory of justice and his natural jurisprudence

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