



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（5）
Author(s)	井上（町村），匡子；MACHIMURA INOUE, Masako
Citation	北大法学論集，47(5)，251-292
Issue Date	1997-02-10
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/15691">https://hdl.handle.net/2115/15691</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	47(5)_p251-292.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(五)

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

(四七卷一号)

第二章 道德の世界の構造

第一節 道德の世界

第二節 道德哲学の構造転換

第三節 認識論と道德論——「外部感覚論」

(四七卷二号)

第四節 『修辞学・文学講義』と同感

(四七卷三号)

第三章 スミス同感論の構造

第一節 はじめに

第二節 スミス同感論の基本構造

第三節 同感論における観察者と当事者

——同感判断過程の虚構性

(四七卷四号)

第四節 規範の内面化と自己判断

一 自己判断と他者判断

二 中立的な観察者と一般ルールの成立

第五節 ルソーとスミス

一 はじめに

二 思想的課題の共通性

三 ルソーと他者性

第六節 スミス同感判断論における $\wedge$ 値する $\vee$ 判断と他者の意義

一 良心論と判断の分裂

二 良心はバーシャリティーの矯正手段か？

——ルールの形式的適用と良心

(以上本号)

第七節 判断の分裂と優劣関係

第四章 スミス正義論と自然法学への展開

おわりに

#### 第四節 規範の内面化と自己判断

##### 一 自己判断と他者判断

前節では、観察者と当事者という基本モチーフに即してスミス同感判断過程の特色を検討してきた。ここでは同感判断として、他者への判断あるいは他者からの判断が想定されていた。すなわち同感判断過程は、観察者の同感感情と当事者の本源的情念とのズレを前提とし、観察者の同感感情の優位のもとで展開する虚構的な過程としてとらえられていた。

本節では、スミス同感判断論における自己判断成立の過程を検討し、それを通して、以下の三点につき確認したい。

第一に、自己判断の過程も、基本的には他者判断と同様に、想像的同感判断の過程として理解し得ること。第二に、スミスにおいて自己判断の過程は、社会化の過程つまり、社会的自我の成立過程として描かれていること。したがって、同感判断の過程は、既存の規範の内面化としての側面をもつこと。第三に、それにもかかわらず、スミス同感論の自己判断の過程においては、単なる社会的自我とは異なる「良心」としての自我のあり方が、示されていること。すなわちスミスにおける良心論は、単なる既存の規範の内面化論としての社会化論・社会的良心論とも、同時に超越的先天的な良心論とも異なる構造をもつものであること。そしてここでは虚構的な同感判断過程において構造的に生ずる他者性の処理の仕方に鍵があること。言い換えるならスミスの良心論は、他我意識と自我意識の未分化な状態から、一定の経過を経た後に、自我が成立する過程として読み得るものであり、そのような自我は、先天的に与えられるものでもなく、そのための特殊な感覚器官を想定するのではなく、前節まで述べた双方向的な呼応性をその特徴とする人間関係の中

で展開する虚構的な同感判断の過程の中から成立するものであること。そして同感判断過程が虚構的な性質をもつことから、構造的に生ずる他者性を契機として、逆に他者からの判断や世論とは別の「良心」<sup>(1)</sup>と呼びうる判断様式が成立すること。この第三の点については、節を改めて検討する。

さてスミスは、その副題が示すように自己判断を論じた部分である『道徳感情論』の第三部の冒頭において、次のように述べている。「この論文の前の二部において、主として他人の感情・行為に関する我々の判断の根源と基礎について考察した。今や、我々自身の感情や行為に関する我々の判断の根源と基礎について、より詳しく考察すべきところに来た」。そしてそれに続いて、「我々が自分自身の行為を自然に是認したり、否認したりする場合の原理は、我々が他人の行為に関して同様の判断をする場合の原理と全く同一である」と述べ、他人に対する判断と自己に対する判断の原理は全く同じであることを確認した上で、自己判断のあり方について具体的に論じている。

まずスミスは、他者判断と同様に自己判断の成立過程においても、他者の感情に対する呼応関係が前提となること、より適切に言うなら、そのような呼応関係なしに自己判断は成立しえないことを強調する。すなわち、「我々が自分自身の行為を是認・否認するのは、我々が自分の立場を他人の立場に置き換え、他人の目をもって、つまり、他人の立場から自分の行動を眺めるとき、我々が自分の行為に影響した感情や動機に完全に移入し、同感できるかどうかによるのであり」、「他人の目を借り、自らの行為を眺めようと努力したり、他者がそれらの感情や動機を眺めるのと同様に、眺めようと努力する以外には方法がない」<sup>(3)</sup>のである。したがって我々が自己の行為についていかなる判断を下すとしてもそれは、「外見には現れなくとも常に、他人の判断が現在どうなっているのか、あるいはある条件のもとではどうだったのか、そしてそれはどうなるのかと想像する、というようなことを参照しなければならぬ」<sup>(4)</sup>のである。つまり、自分自身に関する判断は、他人から受けた判断を基礎としてその経験を振り返り、その状況と今の状況とを比較し、そし

て、他人の立場に立ち、その判断を想像することにより行われるのである。

さらにスミスは以下のように述べ、自己判断が呼応関係を前提とした人間関係の中で成立する点を強調している。「人間がある孤独なところで、彼の仲間と何の交渉もなく、成長して成人となることが可能であるとすれば、その人間は恐らく、自分の顔の美・醜についてと同様に、自分の性格についても、自分の感情や行為の適宜性やデメリットについても、自分の心の美・醜についても、何等考へることは出来ない」。反対にそのような人であっても、「自分自身の欲望や嫌悪、喜びや悲しみが、新しい欲望や嫌悪、新しい喜びや悲しみを引き起こす」、つまり「自分の様々な感情や行為に対して、他人が、その一部を是認し他の部分を否認する」ような社会や人間関係の中に置かれるのなら、すぐに自分自身の感情・行為などに、「興味を持ち念入りに考察するようになる」。すなわち、自らの姿を映す鏡を手に入れることになる。この「鏡は、ともに暮らす人々の表情と行為のなかに備え付けられている」とスミスは述べている。他者の表情・行為を鏡とし、他者の立場を思い描き、自らの顔の美しさ・醜さと同様に、道徳的な美しさ・醜さも判断するようになる。

つまりスミスにおいて自己判断は、他人から受ける是認・否認の経験が基礎となっており、したがってそのような経験を保証するものとして、ある種の間関係が必要とされているのである。また、自己判断に際しては、他人から受けた判断だけではなく、自らが他人に対してなした判断についての経験もまた重要であり、前述の他人の目を借りたり、他人の立場に立つことを可能にするのが、自らの観察者としての経験であることは明らかである。このようにして、自己判断の基礎を他者からの評価に求める以上、それは既存の社会規範の内面化、すなわち社会化としての性格をもつものであることは言うまでもない。

またこれらの自己判断が、前節までで述べてきたような他人の行為に対する判断とその原理を同じくするものである

ことは、前述のとおりである。自己判断も、基本的には観察者—当事者の間で行われる同感判断と同じく、「想像上の立場の交換」過程を通じて行われる。すなわち、スミスによれば、自分自身の行為に関して判断を下す際に、我々は「自分を二つの人物に分割」することによって判断する。つまり、「この二人の人物の一方は試験官・裁判官であり、もう一方の裁判される人物とは違う性質をもっている。前者は観察者である」。我々は「この観察者の立場に立ったり、また、観察者という一定の立場からすると、私の行為はどのように映るかを考えることにより、観察者が、その行為に対して抱いている感情に入り込もうと努力する」。他方、後者は「当事者であり」、判断される行為を行ったものである。この自己の二分化により、我々は自らの行動に関して「観察者という性格で何等かの意見を形作ろうと努力している」<sup>(9)</sup>のである。

このような自己の二分化及びそれによって自己の胸中にとり入れられた観察者の感情との間で成立する同感判断過程もまた、「想像上の立場の交換」に支えられたものである。この自己の行為に対する同感判断の前提となる自己の二分化は、他人から受ける同感判断や他人に対する同感判断の際の観察者・当事者としての経験に基づいて、つまり、自分の行為が他人の同感判断を不断に引き起こす、そのような人間関係の中におかれることにより可能になり、自己の行為に関する自己の内部での同感判断とでも呼び得るあり方が保証されるのであった。スミス同感判断論において自己判断は、「自分自身の感情や動機を自分自身から一定の距離をもってみるという努力」<sup>(10)</sup>により、観察者の目を内部に取り入れることによって成立するものである。スミスは自己判断の原理が他者判断の原理と原則的には同じであると主張することにより、中立的な観察者及びそれが擬人的に表現している状況に即した適宜性という中立性の内実は、いわば社会規範・役割期待として個人の内部に取り入れられ、最終的には一般ルールとして個人の内部で観念されることになる。つまり、このような同感判断が繰り返されることにより、諸個人の内部で、中立的な観察者は一種の行為規範として機

能することになる。そしてその中からある一般ルールが成立し、最終的にはそれが法として結晶することになる。このような他者の目や中立的な観察者を自己の内部に取り入れることにより成立する自己判断が、前節までで述べたような虚構的な同感判断過程における観察者優位の結果であることはいうまでもない。またそのような自己判断・他者判断の積み重ねの中から成立する中立的な観察者・状況に即した適宜性（状況的適宜性）としての判断の中立性が、利己心の抑制とセットにされて議論されていることに注意しなければならない。

## 二 中立的な観察者と一般ルールの成立

さて、これまで述べて来たような他人あるいは自己の行為に関する同感判断を受け、または自ら行うという経験を積み重ねて行くうちに、我々は一種の行為規範を抱くようになる。すなわちスミスによれば、このような経験を積むうちに、「知らず知らずのうちに、何をし、何を避けるのが妥当であり、適正であるかということについての一般ルールが形成される」のである。そして一般ルールは「個々の事例において、我々のメリットの感覚・適宜性の感覚が、何を是認し、何を否認するかについての経験に基づいている」のである。言い換えるなら「われわれは本来個々の行為を検討する際、それらがある一般ルールに一致・不一致するという理由で、是認したり、非難したりするのはない。それは反対に、一般ルールは一定の種類のあるいは一定の状況におかれたすべての行為が是認または否認される、ということを経験から知ることによって形成されるのである」。つまり、「一般ルールはどのような行為が、現実に、実際に、それらの感情をかきたてるかを、観察すること以外の方法では形成されないのである」<sup>(12)</sup>。このような一般ルールの把握が、中立的な観察者と状況に即した適宜性という観念を道具とした、伝統的な決疑論的道德哲学の問題構成の転換を意味し

ていることは言うまでもない。

具体的には、「想像上の立場の交換」によつて観察者は当事者の状況を自らのものとして想定し、当事者もまた観察者の状況を自らのものとして想定することにより、想像的同感が成立する。そしてそこにおける観察者を「親しい友人」、「友人」、「普通の人」、「見知らぬ人々」へと関係性を薄めていくことにより、当事者と観察者は、冷静な「中立的な観察者」の立場に立つことができる。このように観察者及びそれが体現している中立性は、「親しい友人」、「友人」、「普通の人」、「見知らぬ人々」という形で、「抽象化され人格性が消失することになり、人びとがそれに則つて思惟し、それに則つて行為するもの」となり、最終的には一般ルールへと結晶していく。いわば冷却作用としての同感過程を介して、中立的な観察者概念及び状況に即した適宜性が、一般ルールとして固定化されるわけである。

ここで状況に即した適宜性に基づく同感判断と、ルールに則つた判断との関係が、重要な問題として生ずることになる。この点に関してスミスは、上述のような同感判断の積み重ねが、一般ルールとしてドクマとなつた場合の判断のあり方について、法学における包摂三段論法と比較しつつ次のように述べている。一般ルールは一度形成された後には、すなわち「それが人々の一致した感情により、普遍的に承認され、確立されているときには」、「我々は判断の規準をしなばばそれら一般ルールに求める」ものである。人々は、人間の行為の正・不正を「一般ルールに基づいて判断するようになり」、その結果として、人間の行為の正・不正に関するルールの体系を作る際にも、一般ルールを正邪に関する究極の基準として想定し、個々の事例においては、その包摂関係として考察するようになる。そしてその最も典型的な例として、法学における一般ルールの体系化と、それに基づく包摂三段論法的な判断様式を挙げている。つまり、そこでは「あたかも、正邪についての人間の本源的判断が、司法上の法廷の諸決定のように、まず第一に一般ルールを考察し、それから第二に問題となつている特定の行為が、適切にその包摂範囲に入るかどうかを考察する<sup>(14)</sup>」ようになる。し

かしながらそのような包摂三段論法的な判断様式は全く誤りであるとスミスは述べる。何故なら、上述のように、「一般ルールは、どの行為が現実在にそれらの感情をかきたてるかを、観察すること以外のやり方では、形成されないから」<sup>(15)</sup>であり、また、我々の判断は、そのような法的包摂三段論法とは全く逆に、状況的につまり具体的な状況において、観察者が同感しうるかと問うことを通じて行われるものであるからである。<sup>(16)</sup>

しかしながらここで注意すべきなのは、スミスがこのようにして、一方で一般ルールは、同感判断の結果として形成されるものであり、その逆、つまり一般ルールを基準として個々の事例における道徳判断が行われるのではないことを強調しながらも、他方で、そのようにして一般ルールが一度形成された後に、一般ルールを基準として道徳判断を行うことに關しては、積極的に評価している点であり、しかも、それが利己心の抑制の観点から評価されている点である。つまりスミスによれば、そのように一般ルールが成立し、人々の心に固定されるなら、一般ルールはそれへの顧慮、またその遵守に関する義務感呼び起こし、その結果として人々の激烈な利己心を抑制する、という点で積極的に評価されているのである。<sup>(17)</sup>利己心そのものを否定するのではなく、激烈な利己心を抑制することが、ホップス以降の倫理学・社会学上の最重要の課題であったことは言うまでもない。<sup>(18)</sup>これをスミスは、以下に見るように、良心といういわゆる狭義の倫理的な要素ではなく、一般ルールの形式的な適用をもって行おうとしているのである。スミスにおいて、一般ルールの遵守という形で利己心の抑制は、他者の目・観察者を自己の内部に取り込むことにより、つまり他者の契機をより積極的に取り入れることにより行われている。そして、この他者の契機が、スミス同感判断過程の虚構性に由来するものであることは言うまでもない。

議論を先取りして言うなら、スミスの同感判断論においては、利己心の抑制・個人のパーソナリティーの補正の手段として、世評の法廷とは区別された良心と、一般ルールの形式的適用という全く性質を異にする二つの要素が含まれて

いることになる。このことは、以下に見るように、スミス同感判断論において中核的な位置を占る「中立的観察者」という観念に体现されている中立性に、二種類の相異なるしかも対立的する要素が含まれていることから、明らかである。すなわち、一般ルールの形式的適用においては形式的な中立性が想定されているのに対し、良心が問題になる際にはその中立性は、より内容的に実質的な中立性が想定されているのである。これまでのスミス解釈、特に良心論に関する解釈を巡る対立は、『道徳感情論』第三部の議論に含まれるこれら二つの要素を区別することなしに、議論をしてきたことにその原因があるのではないだろうか。以下では、この点を明らかにするために、スミス同感判断論における判断の分裂の問題を検討する。

## 註

- (1) Cf. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 109. 水田訳『道徳感情論』(筑摩書房・一九七三年)一七三頁。ただし、訳文は適宜変更している。以下、TMSと略記する。
- 『道徳感情論』には第三版で以下のような副題がつけられた。「人々がまず隣人の行為と性格に関して、次いで自分自身の行為と性格に関して下す諸原理の分析を目的とする一試論」。
- (2) TMS p. 109. 邦訳一七八―九頁。これは第六版で挿入された部分である。
- (3) TMS p. 110. 邦訳一七九頁。
- (4) TMS p. 110. 邦訳一八一頁。
- (5) TMS p. 110. 邦訳一八二頁。尚、鏡の比喩については、R. Roy, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979. を参照。
- (6) このような自己判断の成立の過程に関して、田中正司は、「このような他者の称賛や非難こそが、人間の社会的自己意識の源泉であり、他人と交渉をもつことから、自己意識が生まれ、立場の交換を通して自らを吟味するようになる次第が、はっきりとしめされている」と述べている。田中正司「スミス同感論における社会的自己意識の論理」横浜市立大学論叢

社会科学系列第二五卷三・四号・一九七四年所収。

(7) Cf. T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Moral*, 1971, pp. 146-165.

(8) Cf. TMS p. 109, 邦訳一七八頁。

(9) TMS p. 113, 邦訳一九四頁。

この自己判断がスミスにおける自己意識としての良心の起源であることから、中立的な観察者による状況に即した適宜性としての世評という意味での判断と、当事者の良心による判断との関係が問題となる。詳しくは本章第五・六節にて後述する。

(10) TMS p. 110, 邦訳一七九頁。これは同感による冷却作用と呼ばれているものであるが、これに関しては水田洋「同感概念の成立」一橋論叢六十巻六十号・一九六八年所収を参照のこと。

(11) このような自己の内部における観察者と当事者の想像上の立場の交換を介した判断により、自己の行為に関する道徳的判断が行われるが、この心の中の観察者をスミスは比喩的に「胸中の人」と呼ぶ。この自己の行為にかかわる判断の原理は、中立的な観察者の同感判断と同義である限りは、双方向的な呼応関係の中で成立するものと言いうる。

しかしながら、スミスはこの「胸中の人」を良心の起源とし、現実の称賛・非難とは別の、称賛・非難に値する判断を行う審級として想定(TMS p. 130, 邦訳二四八頁)し、「偉大なる観察者」、「半神」、「理想的な中立的な観察者」(TMS p. 245, 邦訳四八一頁, p. 262, 邦訳五〇二頁)と呼び替えている。これら二種類の判断の分裂と良心の関係については、節を改めて詳しく論ずることにする。

(12) TMS p. 160, 邦訳一九〇頁。

(13) 鈴木信雄『アダム・スミスの知識』社会哲学(名古屋大学出版・一九九三年)、一六八―一六九頁。

(14) TMS p. 160, 邦訳一九一頁。

(15) TMS p. 160, 邦訳一九〇頁。

(16) Cf. TMS Part I, 邦訳第一部。

(17) Cf. TMS pp. 161-178, 邦訳一〇八―一三四頁。

(18) Cf. A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, 1977. 佐々木他訳『情念の政治経済学』(法政大学出版局・一九八五年)。

## 第五節 ルソーとスミス

## 一 はじめに

本節では、スミス同感判断論の特色と構造を明らかにするために、スミス同感判断論を思想史の文脈の中で検討する。<sup>(1)</sup> スミスと同時代人であり、ホッブス以降の課題を同様に抱えていたルソーの思想を取り上げ、その対面的な判断の構造を素材として、スミス思想と比較し検討する。またこれは、次章で論ずるヒュームとの関係を考察する際の一つの指標となるものである。具体的にいうなら、この三人の独創的な思想家たちが、人間関係の相互性をどのように把握したかという点を明らかにし、さらには、その違いが新しく立ちあらわれてきた認識対象としての近代社会・市民社会に対する各々のスタンスの違いに反映していることを指摘したい。

また、この三者の思想の比較・検討を通して、スミス思想がそのネーム・ヴァリュエの高さにもかかわらず思想上の位置づけにぶれをかかえていることの原因の一端も明らかにすることができると考えている。すなわち本稿第一章で述べたように、現在盛んに展開されている近代を巡るさまざまな議論の中で、スミスを代表的な思想家の一人とするこゝには異論がないにしても、その思想史上の位置づけについては必ずしも十分に定まっているとはいえない。スミスは、「経済学の父」としてあるいは自生的秩序思想の源流として古典的自由主義の元祖とされる一方で、E・バークらとともに共同体論と親和的な伝統主義・保守主義の中にも位置づけられている。スミスの思想は、彼が直面していた二重の意味での時代の岐路のなかで、位置づけられなければならない。二重の岐路とは、市民社会の成立という認識対象の変化と、人間に関する総合的な学としての伝統的道德哲学の解体という学問体系の変化である。第一章で述べたように、

スミスは、世俗的自然法が感情論を介して行為主体に主観化・受肉化され、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となった状況において、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、という課題を抱えていた。すなわち、市民社会を弁証・反省・批判するための、伝統的な道徳哲学とは別の方法的枠組みを求めていた。そのような課題に対して、自然権の主体としての近代的個人による社会契約という論理をフィクションとして退ける一方で、個人のあり方を同感という装置を用いて現実の人間関係の中でとらえ直すことを通じて、応えようとしていた。そこで求められているのは、行為主体のレヴェルでは、共同体や伝統・習慣に埋没するのではなく、それらを外在的に批判するのではない、内在的な批判・反省を可能にする個人のあり方であった。またルールのレヴェルでは、一方で実定的なルールが法的世界として自立的に成立することを積極的に意義づけながら、他方で、その実定的ルールがドグマとして自己完結的な宇宙を形作るのではなく、経験的な現実の人間関係において成立する規範意識の中で実定的ルールの反省・批判が可能になるような枠組みであったと考えられる<sup>(2)</sup>。

この三人の同時代人は、ホッブス以後の課題として、「社会」が成立する中で、論理的に前提された近代的個人が、相互に自立的であると同時に共同でもありうる可能性を探るといふ共通の課題<sup>(3)</sup>をかかえていた。以下では三人の模索したこの新たな共同性のあり方を、ルソーが近代社会に対して告発した他者性の問題を軸に、人間関係の相互性の把握と、そこで展開される判断における中立性の分離を巡って比較し、検討する。

また、前にも述べたようにここで対面的な判断の構造を取り上げるのは、社会契約論や自生的秩序論が扱うのとは違ったやり方で、個人とルール、個人と個人の関係を考えるためである。すなわち、社会契約論・自生的秩序論は基本的にルールや秩序が成立する際の論理であり、発生論的な観点から秩序やルールの性質を説明したり正当化するための理論装置である。しかしここで問題にするのは、第一章でも述べたように、ルールや秩序の存在を前提としたより実践的

な判断のあり方であり、そこにおける個人のあり方あるいは個人とルール・秩序の関係であるからである。またなによりこれまで検討してきたように、スミスの同感論は、判断論として展開されている点に、最も大きな特徴があるからである。ここでの判断とは言うまでもないことであるが、論理的な判断ではなく、その中に狭義の道徳判断・法的な判断を含む、広義の道徳判断のことである。そのような広義の道徳判断の構造の分析を通じて、スミス及びルソー・ヒュームが人間関係の相互性をどのように把握していたかを比較・検討する。このような視角をとるのは、本稿では具体的に展開できないが、この三者の違いが近代社会に対する批判・反省のための方法的枠組みの違いに反映していると考えているからである。以下では、まずルソーとスミスの思想的課題の共通性を確認し、さらにその解決の違いを検討する。

## 二 思想的課題の共通性

まず、彼らが抱えていた共通の課題について、簡単に確認する。

ルソーとスミスはそれぞれの著作のもつ傾向から、また一方を自然人の賛美と近代社会批判者として、他方を富への道は徳への道でもあるとした近代社会の称賛者として見るならば、両者を「対蹠的な人物」<sup>(4)</sup>と見ることも可能である。しかしながら、スミスがその学問的生涯の初期に『エディンバラ・レビュー』においてルソーの『不平等起源論』を高く評価した手紙を掲載していたことはよく知られている事実である。また『道徳感情論』の第二版に付録としてつけられた『言語起源論』ではルソーの『不平等起源論』の一節を引用し、明らかにそれを導きの糸として議論を展開している。さらに、伝記作家によるなら、一七八二年にスミス(当時五十九才)を訪ねたパリ博物館の地質学教授との会話の中でルソーにつき「一種宗教的な尊敬をこめて」次のように語ったことが報告されている。「ヴォルテールは人間の悪

徳や愚行を嘲笑し時には手きびしく扱って矯正しようと努めますが、ルソーは感情を誘引しあるいは説得力を用いて読者を理性と真理へと導きます。彼は「ずいぶん迫害されましたが、そのかたきは『社会契約論』がいつかとなるでしょう」<sup>(5)</sup>。伝記的事実からはその学問的生涯の全般にわたって、スミスがルソーに強い関心を持ち、高く評価していたことが分かる。<sup>(6)</sup>

ルソーとスミスの思想的課題の共通性は、内田義彦が『経済学の生誕』<sup>(7)</sup>をはじめとしてつとに指摘したところである。その中で内田は、形骸化したイギリス憲政に対する批判を試みるスミスと、自然法学の伝統の中にありながらそれを批判するルソーとを、共通の思想的課題を抱えていたとし、しかもスミスはルソーから多くのものを受容したとしている。また、このルソーとスミスの思想上の関係に関しては、近年『civic humanism: パラダイムの応用・拡張と個別的な思想家に即した検討が進む中で、幾つかの論文が発表されている。その意味では、現在でも、ルソー・スミス問題は注目を集めていると言いうる。しかしながら、管見したかぎりでは、『civic humanism: パラダイムをもとにした研究』<sup>(9)</sup>においては、上述の内田の指摘以外に新しい論点が提示されているとは思えない。その意味で、基本的には『経済学の生誕』<sup>(10)</sup>における指摘の重要性は失われていないと言いうる。したがって、まず『経済学の生誕』における両者の位置づけを簡単に確認し、議論の出発点とする。

内田は『エディンバラ・レビュー』に寄稿したスミスの学会展望に注目し、ルソーとスミスの関係について「ルソーの出した問題がスミスにいかにか深くつきささっていたかは、その後のスミスの著作にしばしばルソーの言葉が文字どおり再現してくるのを見て明らかだ」と述べ、スミスの著作の中に、名前を挙げることはないにせよ、ルソー思想への応答が多数見られることを指摘している。両者の深い関係は、単に言葉・表現の上だけではなく、その問題意識のレベルでも確認しうるものである。すなわち、内田は「ルソーの出した問題をスミスが重要な問題としてうけとり、そ

れをスミスなりにひっくりかえして解釈し直している」と位置づけ、さらに、「若き日のスミスとルソーを浸したところの問題意識の根源は何であるか」と問い、両者が抱えていた実践的な問題意識の根源について、次のように解説している。「七年戦争からアメリカ独立戦争を貫く過程において最高潮に達する」英仏の「国家的対立のなかで、フランスとイギリスの道徳哲学者達はこの現象のなかに秘められたる『歴史の法則』を発見するという、彼らに課せられた共通の課題を解くために、協力して働いていた。彼らのなすべきことは、ホップスロックの哲学を批判的におしすすめることであつた。その科学的な遺産の継承はその形骸化に対する徹底的な批判によってのみ可能であつた。イギリス革命とその後の原善政策を基礎づけたこのウィッグの哲学は、フランスにおいてはある意味でむしろ絶対主義の支柱となり、そしてイギリスにおいても、その科学的な核心が忘れ去られて、イギリス憲法の美化という保守的な側面が、ウィッグの哲学の名のもとに理解されていた。(イギリス憲法の番人ブラックストーン!)だが、イギリス憲法そのものは、もはやヴォルテールが『イギリス便り』において賛美したような自由を擁護するような理想物ではなく、むしろ、アメリカとイギリスの進歩的な産業資本にとって抑圧の制度となつていたのであつた。この反動物となつたところの、古い自然法学からその進歩的批判的核心をすくいだすこと、これが当面の課題であつた。そしてルソーの『人間不平等起源論』こそは、かかる現実を直視し、自然法学の伝統に立ち返りながら、人間の行動の動機分析から直接に法を導き出すという従来の自然法学を批判的に再構成して社会過程の分析を導入し、『人間』そのものの成立をとらえうることにより、この危機がよつて来るところの根源を明らかにしようとする画期的な試みをもって書かれた著作であつた。「ブルジョアの所有権の確立(フランス革命)と原善国家からの『解放』と、この歴史的段階を異にする二つの課題が歴史的事実としては同時に重畳して現れているのであつて、ルソーおよびスミスの課題は、このような課題をふくみながら破局に面した旧帝国主義に対するフランス・あるいはイギリス・ブルジョアジーの理論と見なければならぬ」として、彼ら

の実践的な問題意識の共通性を指摘している。

また中村秀一は、上記の内田の見解を前提としながら、情念論と良心論に焦点を当てて、ルソーとスミスに共通の課題を次のようにまとめている。「ホッブス以来、論理的に設定されてきた、自由・独立の近代的諸個人が、相互に自立的でありながら同時に共同的でありうるための、諸個人を結びつける絆を人間の情念の中に探求することである。図式的に言えば、それは主体と客体とを結ぶ第三項であり、またそれは普遍的な裁判主体（法廷）でもある。ホッブスにおいては、この第三項は、『主権者（君主）』として、『臣民』たる諸個人に対して外在的に存在するものであった。これに対して、ルソーとスミスは、この第三項を諸個人そのものの中へ内在化するものである。この内在化によって、はじめて、相互に自立的であり、かつ共同体的な諸個人と言えるのである。ところが、この内在化の方途において、両者は著しく異なることになる。それは直接性と媒介性との相違とも言えよう。ルソーが完全に内部の優位性を唱えたのに対して、スミスは——ホッブスとは別の仕方で——外部を認め、むしろ内在化のための外部の媒介的役割を強調することになる<sup>(12)</sup>。つまりルソーは、*amour de soi-même* 及び *pitié* と *amour propre* とを区別することによって、△如何に見えるか√<sup>(12)</sup> になり、△如何に見えるか√という存在と外観の分裂を、糾弾した。それに対し、スミスは△如何に見えるか√という外観への努力を、「内面への努力への媒介的な力」とした。さらに中村は、「両者の議論の中で展開されている良心のあり方を対照的に描いている。もちろんルソーのそれは外部の法廷に対して優位に立つ善悪の誤りなき裁判官として、スミスのそれはその起源をあくまでも外部にもち、外部の観察者の内面化の結果として現れるもの<sup>(13)</sup>として、特徴づけられていることとはいうまでもない。この見解は、道德哲学における両者の関係についての通説<sup>(14)</sup>といえるものである。

しかしながらスミスの同感判断論が単なる外面の法廷の内面化、言い換えるなら、既存の規範の単純な内面化に過ぎないものではないことは、以前に論じた<sup>(15)</sup>とおりである。この点は、『道徳感情論』第三部の内容に関してこれまで論じ

られてきた、あるいは無視されてきた様々な解釈にも現れている。もつとも上述の中村は『道徳感情論』において版を重ねるごとに内部が強調されている点に触れ、晩年のスミスが「内部の優位」を追及しなればならなかったことを指摘しており、<sup>(16)</sup>その意味では単純にスミスにおける外部の優位vsルソーにおける内部の優位という図式をとっているのではないと言えるがそれにしても、以下に述べるような判断の分裂との関係での良心と外部の意義を自覚的に論じているわけではない。

しかしながらスミスの道徳哲学におけるもつとも大きな問題は、この内面の法廷としての良心の成立と外部としての世論・世評の法廷との関係であり、ルソーならびにヒュームとの違いが明確に現れるのも、この点である。したがって、以下本稿では、スミス良心論を検討するとともに、同感論における中心的な観念であるにもかかわらず、それ自体としては論じられることの少なかった「中立的な観察者」「事情に通じた観察者」「胸中の人」「理想的な観察者」などの表現をもつて語られている判断の中立性の内実についても検討することとしたい。これらの点を、ルソーが近代社会に対して告発した人間関係の相互性における他者の契機をスミスがどのように批判的に摂取していたかという点から考察する。

### 三 ルソーと他者性

本項では、以上のような共通の問題意識に支えられていたルソーとスミスにおける人間関係の相互性の把握の違いを検討する。その際、重要な点は、他者の契機の位置づけ、すなわち他者性の問題である。したがって、以下ではまず、ルソーが他者性をどのように問題化しそれに対処したかを確認する。

J・スタロパンスキーは『透明と障害』<sup>(17)</sup>においてルソーの『学問芸術論』の一節を引用し、そこに現れる以下のようなテーマを「豊饒で、尽きることない発展の可能性を開いている」ものと述べている。「存在と外観とが二つに分かれていること、一枚の『ヴェール』が真実の感情 (vraie sentiments) をおおい隠していること、それこそ、ルソーが突き当たった最初つまづきであり、うけいれがたい与件であり、不幸である。彼はその与件の説明と原因を追及し、その不幸から解放されることを願うであろう」<sup>(18)</sup>。これは言うまでもなく、有名な存在と外観の分裂の問題である。

この存在と外観の分裂をルソーは「存在論的裂け目」とし、そこから amour de soi-même (自己愛) と amour propre (利己心)<sup>(19)</sup> を区別した。同じく自己へ向かう情念ではありながら、文明社会においては、amour de soi-même とは違つた amour propre が発生する。ルソーはさらに、この amour propre と amour de soi-même とを混同してはならないとして、その違いを強調し、混同を強く諫める。この二つの情念は、その性質の点でもその効果の点でも非常に異なっている。amour de soi-même は自然的情念であり、すべての動物をして自己自身の保存に注意させ、また人間においては理性によって導かれ、pitié によって修正されて、人間愛と徳を生み出す情念である。それに対して、amour propre は、相対的で人為的な情念であり、社会の中で生まれるものであり、それは各人をして、自己を他の誰よりも重視せしめ、人間がお互いになすあらゆる悪を人間に吹き込むものであり、したがってまた名誉の源泉である。「我々の原始状態、真の自然状態においては、amour propre は存在しない。なぜなら、それぞれの人間は個人として、自分自身をもって、自己を見る唯一の観察者と見なし、宇宙において自己に関心をもつ唯一の存在、自己自身の価値の唯一の判断者と見なすがゆえに、彼がなすすべもない比較のうちに、起源をもっている情念が彼のうちに芽生えることなどありえないからである」<sup>(20)</sup>。

人為的・社会的情念である amour propre は、自己と他者とを比較し、他者より優位に立とうとする情念であり、そ

の中に常に他者を、正確には他者の欲望を取り込む。そしてこの amour propre は、「利害に目覚め」「自分の利害のためには、実際の自分とは違ったふうに見せることが必要」になる。そこから存在と外観が全くちがった二つのものになり、存在と外観が分裂する。しかも amour propre にとっては、他者から如何に見えるかという外観のほうが、実際に如何にあるかという存在よりも、重要になる。

そこからさらにルソーは真なる自己としての自己自身のあり方を探求する。それが自然人である。そのような自然人が抱く情念としての amour de soi-même と pitié においては、当然のことながら、amour propre を生む他者の契機は放擲される。繰り返しになるが、「それぞれの人間は個人として、自分自身をもつて、自己をみる唯一の観察者と見なし、宇宙において自己に関心をもつ唯一の存在、自分自身の価値の唯一の判断者と見なす」のであって、そこではいかなる意味でも他人は必要がない。そのような他人を必要としない孤立的な自然人は、受苦的存在として、pitié の働きで、自己を他者に同化する。この pitié という情念における他者とのかわりは、amour propre における他者とのかわりとは全く異なる点に注意しなければならない。pitié は、瞬間的な作用であり、弱者に対する一方向的な感情であり、何より自己の分裂や二重化<sup>(24)</sup>を含まない他者への全面的譲渡<sup>(25)</sup>である。そしてそこから得られる共同性・共同体は、当然のことながら、媒介物のない直接的な結びつきをその内実とする。ルソーが想定していた自然人の間での共同性は、典型的にはクララン家のぶどう祭りに代表される、例えば言語や理性などの中間物・媒介物を排除したところに成立する感情の共同性<sup>(26)</sup>であった。ここから、共同性・共同体イメージにおけるルソー主義<sup>(27)</sup>とでも言うべきものを読み取ることができ。そしてそのような共同性・共同体イメージが、amour propre の源泉である他者の契機を排除したものであることは言うまでもない。

この二種類の情念の構造の違い、そしてそれを抱く人間の類型の違い（自然人と文明人）、またそれぞれがおかれて

いる状態の違い（自然状態と文明状態）から当然に、両者には存在論的なプライオリティーがつけられる。ルソーの自然法学批判や文明批判もこれと同じ文脈の中に置き入れることができるのはいうまでもない。

ルソーの近代社会に対する告発は、このような存在と外観の分裂へ向けられたものであり、それは同時にそこから生ずる他者性に対しての批判でもある。ルソーにとって、決定的なことは、*amour propre* の成立する人間関係においては、他者から如何に見えるかという外観の方が、実際に如何にあるかという存在よりも、重要になる点である。このような近代社会が前提とする人間関係に対する告発こそが、スミスが同感論を展開するに当たって、ルソー思想から批判的に摂取した最も大きな点であり、スミスの出発点とも言いうる点であった。つまりスミスとルソーはともに他者性の問題の発生が必然的であるような人間関係を、自覚的に認識対象とし、かつそこから生ずる諸問題を重要な課題としていた。この意味で両者の思想的課題は共通であった。しかしそれにもかかわらず解決のスタンスが全く違っていたのである。

ルソーは、他者性の問題を、他者の契機を排除することにより、つまり人間関係を他者性を含まないものに設計し直すことにより、克服しようとした。すなわち、*amour de soi-même* の主体が *pitié* という情念をもとに織り成す人間関係を想定し、それに依拠することにより、克服しようとした。そこでは、*amour propre* を生み出す他者の契機は放擲される。ルソーが依拠したのは、媒介物のない直接的な結びつきを特徴とし、繰り返しているなら、典型的にはクララン家のぶどう祭りに代表されるような、言語や理性などの中間物・媒介物を排除したところに成立する感情の直接的な共同性であった。つまり、近代社会に対するルソーの批判は、他者の契機それ自体に対する批判であり、従ってルソーは他者の契機それ自体を排除することによって、すなわち人間関係を組み替えることによって、他者性もたらず様々な問題を一気に解決しようとした。以下では、スミスがその同感判断論において、ルソーが排除しようとした他者の契機をどのように処理したかを、判断における中立性の分離を素材として検討する。

## 註

- (1) この点については以前に簡単に論じたことがある。拙稿(町村)「人間関係の相互性の把握と中立性の分離」日本法学会編法哲学年報一九九三年所収。
- (2) 本稿が、このような思想的課題を抱えていたスミスの思想を、人間関係における相互性の把握の違いに注目して、ルソー・ヒュームと比較・検討することを一つの目標としている点は、第一章で述べたとおりである。また、その相互性の把握の違いに基き、権利概念も変容することは言うまでもない。
- (3) このような課題にとり、他者性の問題は重要である。他者の観念については、とりあえず G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934, 稲葉他訳『精神・自我・社会』(青木書店・一九七三)を参照のこと。
- (4) 内田義彦『社会認識の歩み』二二八頁(岩波新書・一九七一年)。
- (5) J. Rea, *Life of Adam Smith*, 1895, p. 468.
- (6) もっともヒュームとの関係を考慮に入れるなら、ヒュームとルソーの間に起きた例の不幸な事件の時期には、スミス自身はバックル公爵の家庭教師として渡欧し、ちょうどバリーに滞在してヒュームの友人として様々なサロンに出入りしていた。伝記作家によるなら、スミスは一連の騒動をルソーに好意的に処しようとしつつも、最終的にはヒュームの側に立った発言をしている。山崎正一・串田孫一『悪魔と裏切者』(河出書房新社・一九七八年)、二四三頁以下参照。
- (7) 内田義彦『経済学の生誕』(未来社・一九六二年)。
- (8) Cf. E. G. West, "Adam Smith and Rousseau's Discourse on Inequality: Inspiration or Provocation?", *Journal of Economic Issues*, 5-2, R. A. Leigh, "Rousseau and Scottish Enlightenment" in *Contributions to political Economy*, Vol. 5, 1986, M. Ignatieff, "Smith, Rousseau and the Republic Needs", in ed. by T. C. Smout, *Scotland and Europe*, 1200-1850, 1986.
- (9) "civic humanism" パラダイムに立ちルソーを解釈したものとしては J. N. シュクラー (J. N. Shklar) の *Men and Citizens*, Cambridge, 1969, が挙げられるのが通例である。cf. D. Winch, *Adam Smith's Politics*, 1978, 永井他訳『アダム・スミスの政治学』(ミネルヴァ書房・一九八九年)、K. Haakonssen, *The Science of a Legislator*, 1980. しかし、シュクラー自身が "civic humanism" パラダイムに与していると明言している訳ではない。近代的個人主義と制度との関係に深い関心を寄せるシュクラーを、古典古代のポリスに範をとる "civic humanism" パラダイムの提唱者として位置づけるのには、たとえ

ルソー解釈という観点からであっても、無理があるのではないか。シュクラールに関しては、彼女のリベラリズム批判と関連させ、別稿にて論ずることにしたい。

スコットランド啓蒙思想全般に対するルソーの影響については、田中秀夫『スコットランド啓蒙思想史研究』（名古屋大学出版会・一九九一年）第六章参照。

(10) 田中秀夫は前掲書において、スミスの直面した課題に関する内田の解釈と *civic humanism*、パラダイムによるスミス解釈の代表的論者である D・ウインチの解釈との共通性を指摘している。二四七頁以下参照。

また、ここでのスミスとルソーとの関係が近代市民社会に対する両者のスタンスの違いを中心論点としていることから、最近盛んに論じられている新しい市民社会論との関係も考えなければならぬ。また同時にこれは、基本的に一物一価の交換過程と生産力思想を基礎として展開された日本における市民社会論への再検討を可能にする視点である。本稿第一章第二節註7参照。

(11) 内田・前掲書、八八―九十頁。ただし旧かなづかいは新かなづかいに改めた。

(12) 中村秀一「情念論におけるルソーとスミス」東京経大会誌一三〇号・一九八三年所収三三五頁。

(13) 参照、中村・前掲論文、三六五頁以下。

(14) ルソーとの比較の視点は無いが、T・D・キャンベル (T. D. Campbell) は『Adam Smith's Science of Morals, 1971. において、スミスの良心に関してほぼ同様の解釈に行っている。A・L・マクフィー (A. L. Macfie) も『The Individuals in Society, 1967. において、社会化された良心として、スミス良心論を論じている。

(15) 参照、前掲拙稿（町村）。

(16) 参照、中村・前掲論文、三八一頁。

(17) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle*, 1971, 松本訳『ルソー・透明と障害』（思索社・一九七二年）。

(18) *Ibid.*, p. 15-16, 邦訳十二頁。

(19) これら二つの情念 (*amour de soi-même, amour propre*) に関してはこれまで、自己愛・自尊心・利己心など様々な訳が試みられてきた。なかでも内田は、*amour propre* においてむけられている自己が、自己そのものではなく、他者との比較の

結果得られる名譽や財産などの自己のものである点に注目し、自己のものへの愛と訳した。内田『社会認識の歩み』一四五頁以下参照。これは情念の成立の構造の違いにまで目を向けた訳語と言いうる。しかし、いずれの訳語も定訳とはなっていない。ここでは混乱を避けるため、原語をそのまま用いることとする。

- (20) J. J. Rousseau, *Second Discours (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755)*, (Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. III, p. 219 note. 本田他訳『人間不平等起源論』(岩波文庫・一九七二年)一八一頁。ただし、訳文は適宜変更している。

- (21) L・トリリング (Lionel Trilling) は、この自己の分裂・二重化を前提としたほんものさの過程を近代的自我の確立とその崩壊過程として描いた。参照:L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, 1969, 野島訳『誠実とほんもの』(法政大学出版局・一九八九年)。同様の問題を、チャールズ・テイラー (Charles Taylor) は『*The Ethics of Authenticity*, 1992』において、より社会的科学的な文脈で、ポスト産業化社会における個人主義のあり方の問題として論じている。A・フェラーラ (Alessandro Ferrara) は『*Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical thought of Jean-Jacques Rousseau, 1993*』においてルソー思想全体を Authenticity の概念により理解しようとしている。神原和宏「ルソーと秩序ある社会」(法哲学年報一九九五年)は、ルソーの解答よりもその問いのほうが重要であるとして、上記トリリングやテイラーの議論を受けて、社会秩序原理の形成と主体の問題を論じている。またいうまでもなく、この問題を正面から扱うのは、ロマン主義である。参照、小野紀明『ロマン主義の政治思想』(木鐸社・一九八六年)。

- (22) J. J. Rousseau, op. cit.

- (23) 参照、木崎喜代治「ルソーとスミス——人間像析出への一つの試み——」季刊『社会思想』三卷一号、一九七三年所収。八八一―八九九頁。

- (24) この二重化が他者に対する誠実さとは異なるほんもの (Authenticity) が生ずる大前提であることは言うまでもない。

- (25) 中村・前掲論文、三四六頁。この譲渡は全面的であるがゆえにまた全面的な回復でもあることは言うまでもない。

- (26) 感情による共同性については、中村雄二郎『感性の覚醒』(岩波書店・一九七五年) 参照。

- (27) 今村仁司は『現代思想』一九九一年八月号の対談において、初期社会主義者(フリーエ)とマルクスとの関係を論ずる中で、マルクスにおいて、人間関係におけるルソー主義に言及している。参照、本稿第一章第五節。

第六節 スミス同感判断論における∧値する∨判断と他者の意義

一 良心論と判断の分裂

前節で触れたようにルソーは「存在と外観の分裂の問題は、内面が不透明なこと、真の情念が見えないこと、すなわち∧心∨と∧心∨との人間的なコミュニケーションが不可能になっていること」<sup>(1)</sup>に対する警告を出発点としていた。そしてルソーはこのような存在と外観の存在論的裂け目を、その前提となる他者性を排除し、人間の自然を新たに規定し直すことにより克服しようとした。それが、ルソーにおける自然状態論の目標であり、当時の自然法学に対する批判のポイントであった。

スミスもまた、同様の思想的課題をかかえ、それを解決する方策として、ルソーの思想、特に『人間不平等起源論』に着目した。その際、スミスがルソーから批判的に摂取した一番大きなポイントは、ルソーが存在と外観の分裂の問題が生ずる前提としていた他者の内面の不可視性であり、真の情念へ到達することの不可能さであった。ルソーと同様に、スミスにおいても、他者から受ける判断は誤解に満ちた誤ったものでありうる。なぜならば、本章第三節で見たように、スミスの同感過程は、被判断者の本源的情念と判断者の同感感情の不一致を前提とし、しかも被判断者としての行為者に対して、判断者である観察者の同感感情を基準とする倫理的な努力を要請するものだったからである。その意味でスミスが被判断者に対して用いているターム *sufferer*<sup>(2)</sup> は文字どおり受難者だったのである。「我々が自分自身ありのままに見える光のなかで自己を見るのではなくて、我々が他人にありのまま見える光のなかで自己を見なければならぬのである」<sup>(2)</sup>。スミスの対象とした人間は、他人に対し関心を持ち、他人から判断を受け、また他人を判断する存在であり、

そこでの人間関係は、観察者が判断をし、その判断がさらに別の観察者から判断される中で成立するものである。この他者から受ける判断がいかにも誤りやすいものであるか、他人に対する判断に、繁栄と逆境や偶然性がいかに強く作用するのかということ、スミスは『道徳感情論』において繰り返し述べている。<sup>(3)</sup>しかもより重要なことにはこの誤りは、その時々状況や当事者の境遇などの偶然的な事実から生ずるだけでなく、同感判断においては構造的に生ずるものがあり、むしろスミス同感判断論においてはその誤りを前提として議論が展開している点である。前節でみたように他者から受ける判断は、当事者の内面とは一応無関係に、状況を観察することにより成立する虚構的な過程である。観察者の同感感情と当事者の情念との不一致は、スミスが倫理性導出のポイントとしていた点であるが、これはまたスミスがルソーとともに、存在と外観の分裂の原因となるである他者の情念の不可視性という点を共有していたことの帰結である。<sup>(4)</sup>

前述のように、同感判断論の基本的なモティーフは、人が観察者として、他人の感情やその結果としての行為に接し、想像上の立場の交換を行い、相手の立場に立ち、相手の感情を思い浮かべ、それについて行けるかどうか判断するといふものである。そしてその特徴は、①同感判断は立場の違う二者間の判断であり、②他人の感情・情念・内面を直接に知ることはできない、という二点であった。これらの点からスミス同感判断論における最も重要な特徴である現実の判断と称賛・処罰に八値する√判断との分裂が生ずる。スミス同感論におけるこれら二つの判断は図式的にいうなら、現実の判断がルソーにおける amour propre に、八値する√判断が amour de soi-même に相当するよう見える。前節で見たようにルソーはこの二つの情念を二元論的に区別し、その区別をもとにして、文明社会を批判した。言い換えるなら、他者認識の不可能性を前提として、そのような他者認識が不必要な人間関係を構想し、そのうえで、現実の人間関係を批判した。ルソーはそのような他者の契機を含まない人間関係の構造の中に、したがって、そこにおける人間のあ

り方に規範的な意味を見いだしている。これに對して、スミスは、前章でみたように、同感判断における人間關係を呼応的なものと想定し、また感覺・情念の各私性を維持しつつ、立場の交換による想像的同感判断を成立させようとしていたことから、そこでの同感判断の虚構的な性質を受け入れ、むしろその虚構性を積極的に判断過程の中に取り入れている。スミスはこの二つの判断の分裂を重層構造として保持し、 $\wedge$ 値する $\vee$ 判断を現実の判断や既存のルールに對する反省の契機としている。しかもスミスは、二つの判断の間にルソーのような存在論的プライオリティーをつけることはしない。したがって、スミス同感判断論においてはこの二種類の判断の關係が非常に重要な問題となる。もともとスミスの議論には、現実の判断よりも $\wedge$ 値する $\vee$ 判断を、また他者は認よりも自己は認を優越性のあるもの・道徳的価値の高いものと位置づけたり、前者を一審とし後者を上級審として説明するなどややあまいさを含む点は否定できない。しかし少なくともルソーがそこから自然状態を想定したような、存在論的な違いは考えられていないことは明らかである。

同感判断論における現実の判断と称賛・処罰に $\wedge$ 値する $\vee$ 判断との分裂はこれまで、『道徳感情論』第三部の良心論の位置づけの問題として論じられてきた。つまり、良心は判断者のパーシャリティーの克服の原理および他人や世間からの誤った判断を是正するための原理として位置づけられてきた。以下では、スミスにおける判断の分裂が生ずる原因、さらに、両判断の位置づけ・關係について見て行くことにする。

本章第四節でのべたように、『道徳感情論』の第三部は、「自分自身の感情と行為に關する我々の判断の基準について」というタイトルで自己判断のあり方を論ずるとともに、一般ルールの成立や、それに対する義務の問題、また良心の問題を扱っている。そして、この良心や義務が、神の權威と結びつけられていることなどから、この部分は『道徳感情論』の中で最も形而上学的な部分とされ、『道徳感情論』全体の中でどのように位置づけられるべきかが問題となってきた

部分である。また第三部は『道徳感情論』の第二版と第六版で大きな修正が加えられたことから、また特に六版での修正が、状況に即した適宜性を反省し修正する良心などの要素を強調するものであったことから、スマイスの思想的な変化をあらわしていると解釈されることが多い。すなわち、第一部・第二部で論じられた状況に即した適宜性の同感判断としての外部の法廷から、第三部の良心論で展開されている内心の法廷への重点の移動として、あるいは、市場・世評の法廷に対する批判とその矯正手段への問題関心の高まりとして論じられている。<sup>(6)</sup>

そしてこれまでの良心をめぐる議論の多くのものにおいては、適宜性の感覚という同感に基づく判断の基準である現実の称賛・処罰の判断と、胸中の人・良心というそれとは異なる判断の基準である称賛・処罰に△判断とが対比され、そのどちらがスマイスにとって本質的であるのか、そしてその前提として良心と同感とはどのような関係にあるのか、というかたちで論じられている。その結果、一方では状況に即した適宜性の感覚が重要視され、第三部で展開されている良心論に独自の意義を見い出さず、『道徳感情論』第一部・第二部での状況に即した適宜性と中立的観察者そのままの形で自己判断にも応用したものととして、つまりそれらの単なる内面主体化論として位置づける解釈が行われ、他方で、良心や義務の問題を正に徳論として扱うことにより、良心や義務感を適宜性の感覚や同感判断を是正するものとして位置づけるという対照的な解釈がなされている。また本稿第一章で触れたように、最近のスコットランド啓蒙の研究の進展に伴って、スマイスを「civic humanism」パラダイムの中に位置づけようとする解釈も行われているが、そこにおいては良心論・義務論を、「商業主義そのものに重大な道徳的欠陥があることを知り」、「エコノミーに吸収されないポリテイーの問題が存在することをスマイスが明確に認識していたこと<sup>(8)</sup>のあらわれ」<sup>(9)</sup>であるとして『道徳感情論』の第三部に重心をおいた解釈がなされている。

これら従来の良心論の解釈においては、以下に見るような『道徳感情論』第三部に含まれている二つの要素の区別が

ほとんど行われていない。特に、個々人のパーシャリティーの抑制について一般ルールがもつ意義には、ほとんど注意が払われていない。したがって、次には、『道徳感情論』第三部の議論の中に含まれる二つの要素、すなわち良心論と一般ルールへの顧慮を指摘し、それらが区別すべきものである点を確認する。

二 良心はパーシャリティーの矯正手段か？

—— ルールの形式的適用と良心

『道徳感情論』の第三部の良心論は、これまでのスミス解釈においては、同感判断に含まれるパーシャリティーに対する矯正のための要素として位置づけられてきた。すなわち、諸個人が個々の判断をなす際に、それぞれの個々の事情に左右されたり、利己心にとらわれたりすることから偶然的に発生するパーシャリティーの矯正の手段として位置づけられてきた。このような利己心と結びつけられた判断におけるパーシャリティーの抑制・克服の問題が、十七・十八世紀の倫理学・社会理論における最も大きな問題のひとつであることは言うまでもない。<sup>(10)</sup> 社会的な階層秩序が崩壊する中で、「あるがままの人間」という前提を採る限り、利己心に対する何らかの抑制は不可避の問題となるからである。

しかし結論から言うなら、以下に見るようにスミスは、良心をパーシャリティーを矯正する手段としては想定していない。スミスは利己心に由来する判断のパーシャリティーを自己欺瞞と呼び、その判断の偏りの原因は自分自身を他者の目で見るができないうことにあると論じている。スミスにおいてこの自己欺瞞はまさに止みがたいものであるが、それが良心によって矯正されるとは考えていないのである。この自己欺瞞による判断の偏りを矯正するのは、一般ルールの形式的で一般的な遵守であり、一般ルールの遵守の感覚としての義務感であると考えられている。称賛・処罰に八値

する√という態様をもつ判断として成立する良心が対置されるのは、そのような自己欺瞞ではなく、虚構的な同感過程の中で成立する現実の判断であり、状況に即した適宜性そのものである。<sup>(11)</sup>つまり、『道德感情論』第三部には、判断において矯正されるべきパーシャリティーとして二つの要素が挙げられ、一方には一般ルールの形式的な適用が、他方には良心の判断として表現されるより実質的な判断が対質させられている。この二つの要素が、その内実をまったく異にしていることは言うまでもない。これまでの『道德感情論』における良心論に関する解釈は、これら二つの要素を区別することなしに、その両方を△良心√というタームでとらえようとしていた。以下では、スミスの良心論と呼ばれる『道德感情論』第三部の議論を概観し、従来の解釈の検討を通して、これまで見逃されることの多かったパーシャリティーの第一の要素と一般ルールについて明らかにする。

スミスは『道德感情論』の第三部「我々自身の諸感情と行動に関する、我々の判断の基礎について、および義務の感覚について」において、それまで展開してきた他人に対する同感判断が自分自身の行動についても同様にあってはまると述べている。人は自己の中に他人の目をもつことによって、または自己を二つに分けることにより、自分の行為に関する判断が可能になる。つまり、自己を分割し、自己の内部に他者の目、あるいは中立的な観察者の目を取り込むことにより、自己の行為を判断するのである。

ところがその結果、判断の二重化、つまり、実際にあるいは現実に称賛され処罰される行為や感情についての判断と、称賛や処罰に△値する√行為や感情についての判断という異なる二つの判断が成立することになる。そして多くの場合その二つは一致しないことが指摘されている。<sup>(12)</sup>第一部・第二部で展開されている他人の行為に関する判断においては、パーシャルな判断への反省を可能にする中立性への媒介として倫理的にポジティブに評価されていた観察者の優位・外観の優位をそれ自体として、△値する√判断の観点から、しかもこの観点を倫理的にも優位な観点と評した上で、それ

自体として問題化することになる。すなわち、本章第四節で述べたように自己判断が可能になるのは自分の中に他人の目を取り入れて、他人の行為を判断するのと同じように判断することによる。その限りで他者の存在は、不可欠である。しかしながら、他者である観察者として自己に取り入れた他人の目——胸中の人——と、実際の他者から受ける判断とは乖離する。スミスは、本当は称賛に値することは何もしていないのにもかかわらず、実際に他人から称賛を受けたとしても、それは何らの喜びももたらさないものであり、「自分自身ではまったく不適切であることを承知している称賛に対して大いに喜ぶことのできるような人は、人間の中で、最も弱い、また最も軽薄な連中に限られる」と述べ、実際の称賛ではなく、称賛・処罰に $\wedge$ 値する $\vee$ 判断にしたがって行為すべきとしている。さらにスミスが、後者の $\wedge$ 値する $\vee$ 判断を「想定された観察者」、「胸中の法廷」、「胸中の半神」と呼ぶに及んで、この乖離は深刻な問題となる。

このようなスミスの議論は、もっぱら自己判断に伴うパーシャリティーの抑制の問題として論じられてきた。つまり人間は利己心が強く、自分の行為に関してはパーシャルな偏った判断をするものであるから、胸中の人は利己心に動かされたり、曇らされたりしない存在でなければならぬ。そしてそのためには、胸中の人はその判断基準を、実際に称賛・処罰されるかどうかではなく、称賛・処罰に値するかどうかという点に求めなければならない。そしてこのような胸中の人をスミスは、「良心」、「想定された観察者」、「胸中の法廷」、「胸中の半神」と呼んでいるのだと解釈されてきた。<sup>(14)</sup>そしてその結果良心の性質についての解釈は、前節でも見たようにおおむね二つに別れることになった。第一は、良心を、社会化された良心として、外面の法廷の内面化によるパーシャリティーの抑制の機能をもつものとして性格づけるものである。この解釈では、第一部・第二部の他人に対する同感判断論と同一の平面で良心が解釈されている。それに対し、第二のものは、世評の法廷としての同感判断とは別の原理で良心を基礎づけるものである。これら対照的な解釈はともに、上で述べたようなパーシャリティーの二つの要素を区別することなしに、スミス良心論を展開しようとし

ている点で、スミス良心論を『道徳感情論』全体の中で位置づけるのに失敗しているのではないか。

まず、第一の社会化された良心という解釈においては、良心論はもっぱら、他者判断における中立的な観察者の内面化として、解される。すなわち、「想像的な立場の交換に基づく同感理論を支柱とする観察者の立場の論理を自己自身にも適用することによって、正義の問題を内面主体の良心の問題たらしめるとともに、正義の担い手そのものを人格化しようとした<sup>(15)</sup>」とされる。また、この「正義の担い手としての内なる『公平な観察者』の確立を通して、自然法的第三者の立場の表現としての正義を人格化することに」よって良心が自覚され、そのことにより、「正義を単なる外面の法ならぬ内面の法たらしめるものであつた<sup>(16)</sup>」。良心とはこの限りで、外部の法廷を自己の内部に取り入れることによる、パーソナリティの抑制・克服であり、マーケットメカニズムによる自己判断の抑制と考えられる。

しかしこの解釈では良心のより所である外部の法廷の判断が実際には誤り得ること、というより、誤る場合が多い事をスミス自身が指摘している点を説明することができない。スミス同感判断論においては、これを前提として、実際に他者から受ける判断と、それとは別個に成立するΛ値する√判断との間で分裂・二重化が生ずるからである。しかもミスはこの両者の区別に基づき「人間がこのようにして、人類の裁判官たらしめられたとはいえ、彼は第一審においてのみそういうものとされたのであり、彼の判決に対しては、遙かに高い裁判所へ、彼ら自身の良心のそれへ、想定された、中立的で豊富な知識をもった観察者のそれへ、彼らの行動の偉大な裁判官であり裁決者である胸中の人のそれへの控訴が成り立つのである<sup>(17)</sup>」と述べ、外部の法廷と内部の法廷をそれぞれ下級審・上級審として説明している。更にはこの二つの裁判の司法権は「若干の点では類似的で同族的であるが、ほんとうは相違し区別される諸原理に基づいている」。すなわち、「外部の人の司法権は、もっぱら実際の称賛への欲求と、実際の非難への嫌悪とに基礎をもつ。内部の人の司法権は、もっぱら称賛に値することへの欲求と非難に値することへの嫌悪に基礎をもつ<sup>(18)</sup>」とされている。そして、前

述のように、この外面の法廷と対比された良心の法廷の裁判官である内心の人は、「胸中の偉大な同居人」、「理想的な中立的観察者」、「胸中の半神」と言い換えられるわけである。第一の社会化された良心論では、このような世評の法廷と対立する良心の性格は説明し得ない。

これら二つの法廷のステイタスの違いと、それらの間の優劣の点に注目するのが、第二の解釈である。それによるなら、スミスが良心という表現を使って示しているような判断は、外面の法廷としての他人から受ける実際の判断とは別の原理によって成立すると解される。このようないわば超越的な良心は、外面の法廷であるマーケットメカニズムへの矯正として、または同感判断の積み重ねにより成立したルール・秩序に対する矯正として、あるいは自然法的要素としてなどさまざまな位置づけがなされているが、それらはいずれも良心を虚構的な同感判断過程における外面の法廷として成立する状況に即した適宜性とは異質のもの、またはそれを外部から矯正する要素と考えている。

その結果、この第二の解釈は、スミスの同感論全体の中で、この良心論つまり判断の分裂と称賛・処罰に八値するV判断の優越性に関する議論を、一方でマーケットメカニズムの例外としてそれとは異質の領域の問題であるとして無視し、他方でマーケットメカニズムを外在的に矯正・指導するための原理として位置づけることになる。例えばある論者は、理想的な中立的な観察者を、個々の具体的な事案のあらゆる要素を勘案し公正な判断に努め、そのような努力の積み重ねと真に公正な判断の追及によって、法と政治の一般原理を体得することにより、立法者の資格を有し得る存在として解釈することを通して、スミスの思想を「最終的には理想的な立法者による自然的正義に従った立法改革のプログラム」<sup>(19)</sup>と性格づけている。

これらの対照的な二つの解釈に共通なのは、同感判断の偏りに関して、①個々人の利己心によりもたらされるパシヤリテイーの要素と、②虚構的な同感判断に構造的に含まれている可謬性の要素とを、同一視し、良心をそれら二つの

要素の矯正手段と考えている点である。しかしながら、これら二つの要素は、判断における他者の契機という点では、全く異なるものであり、区別しなければならぬ。①は、自己に關しては他人を見るようには決して見ることができないという意味での利己心の問題であり、この問題をスミスは、自己欺瞞の問題と呼んでいる。スミスは、自己欺瞞は、他者の目をとり入れることが不徹底である事から生じ、したがってその矯正は、他者性がより貫徹している一般ルールの形式的適用によらねばならないと<sup>(20)</sup>考えていた。それに対して、②の可謬性の要素は、結果として外観と内面の分裂をもたらずものであるが、これはスミスが同感判断過程を感情の各私性を前提とした虚構的なものと想定していることから構造的に生ずるものである。そして、この要素は、他者性を除去することによって成立する良心による判断を對置することによつて、すなわち、称賛・処罰に八値する√判断という、いわば現実の判断とは別の理念的に想定された判断をよりどころとすることにより、反省<sup>(21)</sup>されるべきであると考えられていた。しかも外部からの矯正あるいは是正ではなく、反省である<sup>(22)</sup>ということに注意しなければならない。以下ではまず①の利己心から生ずる自己欺瞞という意味でのパーシャリティーの問題につき、検討する。②については節を改めて論ずる。

スミスは、人間のパーシャリティーを止みがたいものであり、「このような自己欺瞞は、人類の致命的な欠点であり、人生における様々な混乱のおそらく大半の原因である」と<sup>(23)</sup>と考えていた。したがって、それを他の情念によつて、あるいは理性によつて、また啓蒙することによつて、取り除くなどということは、およそ非現実的なことであると考へていた。「自己の行為の適宜性に関する我々自身の判断の適確性が歪曲するのは、實際の中立的な観察者が遠くに在る場合だけではない。このような観察者が身近に在る場合、あるいはその場に在る場合でも、我々自身の利己的な情念の激しさと不正さ<sup>(24)</sup>とだけでも、ときどき胸中の人は、その事例の實際の事情が正当化しうるのとは全く異なつた報告をするところがある」と述べ、利己心から生ずるパーシャリティーは、他者の目を内部にとり入れることにより胸中に成立する中

立的な観察者によっては、抑制することはできないと考えているのである。

さらにスミスは、自己判断を以下の二つの場合に分け、その双方ともにおいて、中立的な観察者が、パトシヤリテイーの抑制に対して、無力であると断じている。すなわち、「我々が自分自身の行為を吟味し、それを中立的な観察者が見るであろうような見方で見ようと努力する場合には、二つの違った種類がある。第一には、我々が行為しようとするときであり、第二には、我々が、行為してしまったときである」。スミスによれば、これから行為しようとするときには、情念は激烈であり、「我々が、自分自身を他人の境遇におき、我々に利害関心を起こさせる諸対象を、自然に見ようと努力している場合であっても」、「我々自身の情念の高ぶりが、絶えず我々を自分自身の場所に呼び戻す。そこにおいてはあらゆるものが、利己心によって拡大され、間違つた表現で、見えるのである」。「そして、他人にとって見えるような姿で、他人がもつであろうような見解について、我々はほんの一瞬しか見ることができず、またその一瞬も我々の特殊な立場を完全に捨て去ることはできないし、公正な裁判官のもつ完全な中立性をもって考察することはできないのである」<sup>(25)</sup>。また、行為が終わわり、情念が静まつた後でも、我々の判断が、「全く中立であることはまれである」。我々は、自己の妄想のヴェールを開くという不快な観点から、「自己の行為を見るよりも、愚かにまた弱くも、前に我々を導いたあの不正な諸情念をあらたにかき立てようと努力する」<sup>(26)</sup>のである。つまりスミスは、自分自身の行為に対する公平な判断は、Forward lookingであれ、Backward lookingであれ不公平であり、それは中立的な裁判官という良心への顧慮をもつてしても困難なのだという現状認識をもっている。くり返すなら、「このような自己欺瞞は、人類の致命的な欠点であり、人生における様々な混乱のおそらく大半の原因である」<sup>(27)</sup>。

したがってスミスにおいては、良心は必ずしもこの意味でのパトシヤリテイーの有効な矯正手段とは考えられていない。この点は、利己心を公共善への同感によって、いわば啓蒙し得ると考えていたヒュームとの重要な違いである。同

感判断を自己と他者の緊張関係の中で論じているスミスにとって、このパーシャリティーという利己心の妄想を解消するのは、良心の力ではなく、一般ルールの形式的適用という外在的な要素であった。

すなわち、「自然は人類のこの自己欺瞞という弱点を全く矯正する事なくそのままに放置しておくことはなかった。あるいは、自然は我々を見捨て、完全に利己心の妄想のとりことしておくことはなかった。我々が絶えず他人を観察しているうちに、我々はいかなることをなすのが妥当であり、道徳的に適正であるか、あるいはいかなることを回避しなければならぬかということに関して、知らず知らずのうちに自らある一般ルールを形成する<sup>(28)</sup>」。このように成立する一般ルールを自己欺瞞のための外在的な矯正手段としてスミスは評価するのである。スミスは同時代人と同様に、この利己心から生ずるパーシャリティーを非常に重大な問題と考えていたが、それを中立的な観察者・良心による抑制ではなく、一般ルールに対する義務感により、克服しようとしている。スミスは「このような行為の一般ルールの尊重がすなわち人々のいわゆる義務感と呼ばれるものであり、人間生活において最大の重要性をもつ原理であり、また非常に多数の人類がそれによって、自己の行為を方向づけることのできる唯一の原理である」と述べ、一般ルールの役割を大きく認めている。すなわち、一般ルールに従って行動する人々、つまり、感謝の感情からではなく、「義務についての既存のルールへの尊重、あらゆる点で感謝の法則に従って行為しようという、真剣で熱心な意欲」から行為する人は、「第一級の部分の人とは言えないが、おそらくは、第二番目くらいのもとはいえる」。そして、「もし、行為の一般ルールへの顧慮が、強く刻印されているならば、彼らの義務の重要な部分で、馬脚を現すことはない<sup>(29)</sup>」と述べる。さらに、「厳密な正しさをもって、彼らの感情と振る舞いを、状況の非常にわずかな違いに適應させようのは、最も幸福な型の人々だけであり、そのような人だけが、あらゆる場合に、最も繊細で正確な適宜性をもって、行為しよう」。それに対して、「人類の多数を形成している粗い粘土は、そのような完全なものにこねあげるのには、不可能である」と断じ、利

己心という強い情念・止みがたい情念をもつ大多数の人間は、自己欺瞞から、逃れることはできないとスミスは考えている。しかしながら、そのような粗い粘土であっても、「一般ルールへの顧慮を、訓練し、教育を施し、実例を示すことにより、刻印されるならば、ほとんどあらゆる場合に、一応の礼儀正しさをもって行為し、かれの生涯を通じて、著しい非難を浴びることはない」<sup>(30)</sup>。そしてそのような一般ルールへの顧慮の念、すなわち義務感を身につけた人は、「しっかりと断固として自己の原則を固持する」<sup>(31)</sup>人として、信頼を勝ち得ることになる。

また、スミスは、社会的な意義の観点からも、一般ルールへの顧慮を論じている。すなわち、「もしこのような一般ルールへの顧慮の念を欠くならば」、「正義・正直・貞節・信義などの守ることが非常に難しく、それを破る強い動機が非常にたくさん存在するような義務は、どうなるであろうか。これらの義務をかなりよく守って行くところに人間社会の基礎があり、もしも人々が一般にこのような重大な諸ルールに対する顧慮を刻印されていなかったならば、人間社会は、粉々になって消失してしまう」<sup>(32)</sup>。つまり、社会の存立のためには、個別的な適宜性の判断ではなく、一般ルールへの顧慮という安定的な判断が必要になると考えているわけである。またスミスは、「宗教は自然の義務感を強化する」<sup>(33)</sup>として、このような一般ルールへの刻印を促す要因の重要なものとして、宗教を挙げ、その限りで宗教の効用を認めている<sup>(33)</sup>。

もつとも、スミスはすべての場合に一般ルールへの顧慮に基づいて行為することを要請しているのではない。すなわち、「いかなる場合に、我々の諸行為が主としてあるいはまったく義務の感覚から、あるいは一般ルールへの顧慮から、生ずるべきなのか、そしてどのような場合に、他のある感情や意向が共同し、主要な影響力をもつべきか」<sup>(34)</sup>という問題を設定し、これは、二つの点から考えるべきであるとしている。まず、第一は、一般ルールへのあらゆる顧慮にとらわれずに、我々を何かの行為にかりたてる、感情や意向が、自然的に快適なものであるのか、あるいは自然的に醜悪なものであるのか、という点である。すなわち、慈愛のような諸意向がもたらすような、上品で感嘆の対象となるような行

為は、一般ルールへの顧慮と同様に、その情念自体からも生ずるべきである。これに対して、悪意・反社会的な諸情念、それらがもたらす様々な侵害に關しては、反対である。さらに、これら二つの中間に位置する利己的な情念は、スミスは一般ルールへの顧慮に基づいて行動を規制しなければならないとしている。「すべてのありふれた、小さな、普通の場合における私的な利害関心の諸対象の追及は、その諸対象自体に対するどんな情念からよりも、むしろそのような行動を規定する一般ルールへの顧慮からであるものでなければならぬ」と述べ、あくまでも一般ルールの枠の中でのみ、利己心という情念の充足を認めている。

第二には、一般ルールそれ自体が、正確・厳密なものであるかどうかという点である。すなわち、「多くの徳についての一般ルール、たとえば慎慮・慈愛・寛大・感謝・友情の役割を決定する一般ルールは、多くの点でゆるやかで、不正確であり、多くの例外を容認する。そして大変多くの調整を必要とするので」、「例えば普通の格言化した諸原則などへの顧慮だけによって、われわれの行動を規制することは、ほとんど不可能である」<sup>(36)</sup>。感謝についてのルールは、これらの中では、比較的正確である。しかしながらそれでも、厳密な、例外のない規則を作ることにはできない。

それに対して、「正義の一般ルールは、最高度に正確で」、「例外も調整も許さない」。「他の諸徳性の実行に關しては、我々の行動は、正確な原則・ルールへの顧慮によってよりも、むしろ適宜性の一定の観念・行動の調子の一定の好みによって方向づけられるべきであり、そのルールそれ自体よりも、そのルールの目的と基礎を考慮すべきである。しかし、正義に關しては、そうではない。正義に關して洗練されることが最も少なく、一般ルール自体に最も頑固な粘り強さをもつて固執する人は、最も推奨されるべきであり、最も信頼されるべきである」。つまり、「正義の一般ルールの目的は、我々が隣人たちを害することを阻止することであるからといって、それへの侵犯は、たとえその特定の侵犯が害とはならないことをもつともな口実で主張し得たとしても、犯罪となる」<sup>(37)</sup>。このような特定の侵犯が害とはならないなどい

った言い抜けを認めず、正確に厳密に、例外なしに、その意味で形式的に行為を判断したり、それにしたがって行為したりしなければならぬのである。

つまりスミスにおいては、行為をもたらず感情や意向が、不快なものであったり、私的な利害関心によるものである場合、しかも、それに関する一般ルールが正確に規定しうる場合には、もっぱら一般ルールへの顧慮から行為すべきということになる。そのような場合には、個別的な状況に即した適宜性の判断ではなく、一般ルールの形式的な適用が要請される。正義が、そして法的ルールとしての正義の一般ルールが、これに当たるのは、言うまでもない。スミスは、自己欺瞞という利己心から生ずるパルシャリテイ、またそれによってもたらされる判断の偏りをこのような一般ルールの形式的適用により排除しようとしていたのである。

以上のように、『道徳感情論』第三部では、通常論じられているいわゆる良心の問題、内部の法廷と外部の法廷の対立という問題のほかに、もうひとつ重要な議論として一般ルールの問題が扱われているのである。スミスは通常の意味での利己心に起因するパルシャリテイを抑制するのは、以下に見るような言わば個別性が理想的に評価されている判断としての良心ではなく、他者性が貫徹している一般ルールの形式的適用であり、一般ルールの遵守への義務の感覚であると考へた。そして、その一方で良心として称賛・処罰に△値する▽判断の可能性を論じ、そしてこの良心論を虚構的な同感判断過程において構造的に生ずる他者性に対する、さらにはそのような判断過程の結晶として的一般ルールそのものに対する反省の可能性として確保している。このいわば狭義の良心・△値する▽判断の可能性については、節を改めて論ずることとする。

註

- (1) 中村・前掲論文、三三六頁
- (2) TMS p. 83. 邦訳一三〇頁。
- (3) TMS Part I, sec. 4. 邦訳第一部第四篇、Part II, sec. 3. 邦訳第二部第三篇、Part V. 邦訳第五部。
- (4) したがって、現実認識としていわばポスト・コンベンションナルな社会における人間関係のイメージをルソーとスマスは共有していたと言える。
- (5) 確かに、『道徳感情論』第二版および第六版における改定においては、良心論と通常に呼ばれるもの、あるいは現実の判断との対比される称賛・処罰に値する√判断の要素が大きくクローズ・アップされていることは事実である。しかしながら、この後者の要素は、第一版から既にもみられるものである。また以下にみるように、世評に対する良心の要素は第一章で確認した同感の虚構的な性格の中から生じてくるものであり、第二版あるいは第六版の改定時に後から付け加わったものではない。したがって、版が進むにつれて、スマスが良心論と呼びうるような要素に関心を移していったということではなく、そのことにより、思想的立場の変化があったとはいえないのではないだろうか。
- (6) 第一章で述べた新たなアダム・スマス問題がこれに当たる。それとの関係で「civic humanism」的解釈においても、この良心論・義務論が評価されているが、「civic humanism」パラダイムが想定している社会・人間関係は古典古代のポリスにその範を求めている点に注意しなければならない。それは、ルソーやスマスが想定していた人間関係とは異なるものである。本稿では、スマスおよびルソーの思想を基本的にはポスト・コンベンションナルな社会イメージをもつ思想家と位置づけ、この点をヒュームとの相違点としている。
- (7) T・D・キャンベルやA・L・マクワイヤーのスマス解釈がこれに当たる。スマスの良心を社会化された良心とする解釈である。また、田中正司「アダム・スマスの正義論」横浜市立大論叢二六卷一・二号・一九七四年も基本的に同じ立場といえる。
- (8) Cf. V. Hope, *Smith's Demigod, in Philosophers of Scottish Enlightenment*, 1984. また、本章二節で取り上げたハーコンセンも同感論を状況に即した適宜性という観念で特徴づけているが、良心論に関しては自然神学との関係の中で処理している。
- (9) 田中正司『アダム・スマスの自然法学』（御茶の水書房・一九八八年）、二十一頁。Cf. J. Cropsey, *Policy and Economy*,

1957. また、良心についてスミス自身が語る言葉の中に、良心と理性とを並べて論じている箇所があることから、道徳判断の能力としての同感作用が、感情に基礎をおくものなのか、理性に基礎をおくものなのか、というヒューリスティックな問題として論じられることもある。

- (10) Cf. A. D. Hirschmann, *Passion and 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)。
- (11) これらが、以下で指摘する二種類の中立性: *iparpartiality* に対応していることはいうまでもない。
- (12) Cf. TMS pp. 113-134. 邦訳一七三—一八〇頁、一三六—一五二頁。
- (13) TMS p. 119. 邦訳二三九頁。
- (14) 第一の解釈として代表的なものは、T. D. キャンベル、A. L. マクフィー、田中正司を、第二のものとしては、J. クロプシー (J. Cropsy), D. ウィンチ (D. Winch), K. ハーコンセン (K. Haakonsen) を挙げることができる。
- (15) 田中正司「アダム・スミスの正義論」二十八頁。
- (16) 田中正司・前掲論文三〇頁。
- (17) TMS p. 130. 邦訳二四八頁。
- (18) *Ibid.*
- (19) このようにして、称賛・処罰に△値する√判断と自然的正義感情が自然法へ、現実に称賛・処罰の判断が実定法へと読み替えられることにより、この良心論の位置づけの問題は、自然法学の性質の問題へと発展する。もっとも本稿は、このようなこの立法改革のプログラム論と解釈する立場に賛成していない。cf. K. Haakonsen, *The Science of a Legislator, the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, 1981.
- (20) Cf. TMS pp. 156-160. 邦訳一八一—二〇七頁。
- (21) Cf. TMS pp. 113-155. 邦訳一九九—二〇七頁、二三六—二七〇頁。
- (22) 一方から他方への是正や矯正ではないという点は非常に重要である。これは次章で展開する社会理論の中で、自然法と実定法の二元論的構成をとらないという形で生かされている。
- (23) TMS pp. 158-159. 邦訳一八八頁。
- (24) TMS pp. 156-157. 邦訳二〇七頁。
- (25) TMS p. 157. 邦訳一八六—一八七頁。

- (26) TMS pp. 157-158. 邦訳一八七頁。  
 (27) TMS pp. 158-159. 邦訳一八八頁。  
 (28) TMS p. 159. 邦訳一八八頁。  
 (29) TMS pp. 162-3. 邦訳二〇九-二一〇頁。  
 (30) *Ibid.*  
 (31) TMS p. 163. 邦訳二一〇頁。  
 (32) TMS p. 163. 邦訳二〇一-二一頁。  
 (33) 宗教に関するスミスの態度は、アンビヴァレントである。一方で、一般ルールに対する顧慮の念・義務感を高める要因として、宗教を高く評価しつつも、他方で、それら一般ルールへの義務感が宗教上の義務と同一視されることには、強く反発している。すなわちスミスはこのような一般ルールへの顧慮の刻印が、まずは自然の本性により印象づけられ、理性の作用・学問の力によって確認される次のような意見によって強められると考えている。すなわち、「道徳に関するそれらの重要なルールは、神的存在の諸命令であり、諸法であり、究極的には、神がそのルールに柔順な人に褒賞を与え、義務の逸脱者に罰を与える」(TMS p. 163. 邦訳二一頁。)という意見に一定の賛意を表わしている。しかしさらに宗教は、義務の感覚と結びつき、この一般ルールへの顧慮の刻印を確かなものとするにより結果として、多くの人は、宗教的な原理が行為の唯一の動機であると考えてしまう。この点に対してスミスは、批判の目を向けているのである。スミスは、宗教が一定の理性・学問により形作られた意見によって支えられているにすぎないことを指摘し、言わばイデオロギーとしてこれを暴くことにより、宗教批判を展開している。
- また、言うまでもなくスミス自身の宗教的な態度と、彼の展開している宗教に関する分析・位置づけとは区別すべきである。
- (34) TMS p. 171. 邦訳二二四頁。  
 (35) TMS pp. 172-173. 邦訳二二六頁。  
 (36) TMS p. 174. 邦訳二二八頁。  
 (37) TMS p. 175. 邦訳二三〇頁。

※本稿は平成六年度、北海道大学審査博士論文の一部(連載五回目)である。

# THE HOKKAIDO LAW REVIEW

Vol. XLVII No. 5 (1997)  
SUMMARY OF CONTENTS

---

## Structure of reciprocity in Adam Smith's theory of sympathetic judgment and his natural jurisprudence (5)

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-3 Epistemology and moral philosophy : Of the external senses  
(Vol. 47, No. 2)
  - II-4 Lectures on Rhetoric and Bell Letter (Vol. 47, No. 3)
- III. Structure of Adam Smith's theory of sympathy
  - III-1 Forward
  - III-2 Basic structure of Adam Smith's theory of sympathetic judgment
  - III-3 Agent and spectator in a theory of sympathy  
---- fictitiousness of sympathetic judgment (Vol. 47, No. 4)
  - III-4 Judgment on self and innerizing of norm
    - III-4-1 Judgment on self and judgment on others
    - III-4-2 Impartial spectator and general rules
  - III-5 J. J. Rousseau and A. Smith
    - III-5-1 Forward

---

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

III -5-2 Common tasks for Rousseau and Smith

III -5-3 *The otherness in human relationship*

III -6 Praise and blame- worthiness and the significance of others

III -6-1 A theory of conscience in the Theory of Moral Sentiments

III -6-2 Is conscience a tool to control partiality ?

---- general rules and conscience (in this volume)

III -7 Separation of judgments

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