

自然神学と社会科学

その二

ケイムズの自然神学とスミスの『道德感情論』

目 次

- 一 スコットランド啓蒙における自然神学の問題
 - (1) カルヴァン主義正統派と教会啓蒙
 - (2) 自然神学と自然の構造論
 - (3) ハチスンの思想主題と思想系譜
 - 二 カーマイケル法学の基本構造
 - (1) 神学Ⅱ倫理学Ⅱ法学の関係
 - (2) 「自然の構造」分析と自然法学の実態
 - 三 ハチスン道德哲学の基本主題
 - (イ) 『美と徳の観念の起源の探究』
 - (1) 『探求』の主題と方法
 - (2) 人間的「自然の構造」分析とその限界
- (ロ) 『情念論』

- (1) 『情念論』の実践倫理的構造
 - (2) 歴史的「自然の構造」認識の進展
 - (3) ハチスン法学の実態
 - (イ) ヒューム・スミスとの関係
 - (1) 情念論と人間の科学
 - (2) 『探究』―『情念論』と『道徳感情論』との関係
 - (3) 情念論と名誉論の『道徳感情論』との親近性
 - (4) 『例解』の主題とメリット論の展開
 - (5) 『情念論』の本質的限界
 - (6) 『道徳感情論』の主題

以上本誌第二六巻二号所収
- 四 ケイムズにおける自然神学観の転換
- (1) 『道徳・自然宗教原理試論集』の主題
 - (2) 道徳的欺瞞理論の展開
 - (3) 「自然の構造」の狡知性認識の進展
 - (4) 道徳的欺瞞理論の論理的帰結
 - (5) 糾弾と弁論
 - (6) 欺瞞理論の自己否定
- 五 『道徳感情論』における自然神学の基底性
- (1) 『道徳感情論』の自然神学的枠組
 - (2) 欺瞞の道徳感情論の展開
 - (3) 『道徳感情論』の基本主題の再検討
 - (4) 六版における自然神学観の展開

四 ケイムズにおける自然神学観の転換

(1) 『道徳・自然宗教原理試論集』の主題

スコットランドの高名な法律家として知られるケイムズは、一七三〇年前後から法学関係の著作と資料集を次々と上梓し、五八年には『法史考』、六〇年には『衡平法原理』を刊行している。⁽¹⁾ 法学以外の、スコットランド啓蒙の中心人物にふさわしいケイムズの百科全書的な業績は、大部分六〇―八〇年代に執筆・公刊されたものであるが、その中で唯一例外をなすのが、五一年に公刊された『道徳と自然宗教の諸原理に関する試論集』(以下『試論集』と略称)である。

この『試論集』は、その書名自体が示すように、「道徳と自然宗教の原理」の解明を主題としたものであった。このような『試論集』の主題は、一見「法学」とは無縁であるかにみえるが、既述のようなカーマイケル―ハチスンにおける神学と倫理学と法学の関係を知るわれわれには『試論集』の主題が彼の法学の主題と密接不可分の関連をもつ次第が予め了解されることであろう。『試論集』がハチスンの「道徳哲学」の擁護・継承を隠された主題としていたことも、それが法学とは別の関心からたまたま執筆されたものではないことを示すものに他ならない。

ハチスンの「道徳感覚」理論を基本的に承認していたケイムズは、道徳感覚原理に立脚する法の理論を構築するため、その神学的・倫理的基礎の探求を『試論集』の主題としていたのであるが、『試論集』の特色は、ハチスンとちがって、バークリ、ヒュームの懐疑主義を踏まえている点にある。彼は『試論集』の中でしばしばバークリやヒュー

ムを明白に想定した「哲学者」の見解や彼らの「懐疑主義」にふれている。とりわけ、「感覚の権威について」論じた第二部の第三論文では「パークリ博士」⁽²⁾に名指して論及しているが、ケイムズは、『試論集』の執筆に当ってパークリ以上に「物体の本質や構造」は完全には認識しえず、そこにデザインをみるのは独断であるとして、ニュートンの類比論に立脚したハチスン理論の認識論的弱点を衝いたヒュームの認識批判を念頭においていたように思われる。⁽³⁾スコットランド近代化のための「法改革」を基本主題としていたケイムズが、もっぱら法学にのみ関心を集中していた五〇年代初頭に一見法学とは関係ないかにみえる『試論集』を執筆・刊行した最大の根拠も、パークリ、ヒュームの認識批判に直面して、ハチスンの自然神学観に立脚した自然法学の根本的再検討の必要に迫られた点にあったといえるであろう。ケイムズの『試論集』は、パークリ、ヒュームの懐疑主義ないし宗教批判の衝撃の下で、それを正面から受けとめた認識批判の展開による「自然法学」体系の構築ないし再建を意図したものであったのであるが、『試論集』の中心主題がその点にあった次第は『試論集』の構成からも論証される。

『試論集』は、内容的に大別すると、(イ)「自然法」論、(ロ)「自由と必然」論、(ハ)「自然宗教」論から成っている。ケイムズは、第一部の第一論文で、われわれが困窮対象に対して抱く「共感 (compassion)」や「同感 (sympathy)」その他の愛着 (attachment) について論じた上で、第二論文でそれらの議論を前提した「自然法」論を展開している。この(イ)の自然法論では、ハチスンが混同していた正義と仁愛との差異が明確にされる一方、そうした視角からのハチスン批判の先駆としてのヒュームの正義論がきびしく批判されている。⁽⁴⁾

「信念」論からはじまり、自我の存在証明⇩外部感覚論⇩因果論へと続く第二部の「自然宗教」論でも、同様にそれらの問題に対するヒュームの批判を受け止めた形の認識論を展開することを通して、神の存在証明 (Part II, Essay V-III) が行われている。⁽⁵⁾

ケイムズは、ヒュームの認識批判を批判的に検討した上で、改めてカーマイケルやハチスンと同様、自然の作品のうち、「神の存在・意図・摂理」(Cf. I. 216, II. 161)を論証しようとしていたのであるが、第二部の「自然宗教」論は、全体として、ヒュームのデザイン論証批判に対してニュートンのデザイン論を擁護しようとしたものにすぎず、その第三論文の「感覚の権威」論も、「外部感覚論」でしかなく、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚等の「感覚の権威」を人間の自然の構造、ないし「われわれの自然の必要によって基礎付けた」(I. 239, II. 195)ものにすぎないものであった。

バークリ、ヒュームの懐疑主義と宗教批判に直面した『試論集』の最大の意義と特色は、それまでのような直接的なデザイン論証に基づく神の存在証明ではなく、神の法の支配を前提した上で、それを逆用した形の「自由と必然」論の展開による道徳原理の確証を意図した点にある。

彼は、第一部第二論文で論証された「自然法」を遵守すべき人間の道徳的行為の可能性を明らかにするため、第一部の第三論文でヒュームが『人間本性論』の第二編第三部第一―二節や『人間知性研究』第八章で論じていた「自由と必然」の問題をめぐる哲学的論義を展開しているが、その中核をなすのが道徳界における欺瞞理論である。彼は、この問題は「前人未踏の道(unbeaten track)」で、「おそらく読者を驚かす……全く新しい光景」なので、「全体をじっくり精査するまで(最終)判断を停止してほしい」(I. 135, II. 116)と告げているが、二版での改訂も、この主題の明確化が主体をなしていることが注目される。バークリ、ヒュームの懐疑主義との格闘の産物であった『試論集』の最大のハイライトはこの(ロ)の「自由と必然」論で、第二部の「自然宗教」論は、(ロ)で確証された道徳原理に基いて改めてデザイン論証を認識論的に擁護しようとしたものであったのである。ハチスンの『情念論』とならんでケイムズの『試論集』からも大きな影響を受けたと考えられるスミスの関心も、第二部第三論文の「外部感覚論」やその前

後の認識論それ自体よりも、この「自由と必然」論の中で展開された偶然⇩自由の欺瞞的感覚に基づく「自然の構造」論にあったことはのちに別稿で論証する通りであるが、ケイムズはこの「自由と必然」論の中心主題をなす「道德界」(moral world)における欺瞞の問題を「自然界」(natural world)における感覚の欺瞞論から出発させている。

(2) 道德的欺瞞理論の展開

「印象 (impressions) ……は、事物に関する哲学的真実とすべての場合に一致するものではないが、生活の役に立つ目的にはびったり適している。 ……知覚 (perceptions) は、実際の真実とちがうので、より適切な表現がない限り、欺瞞的 (deceitful, 二版では 'deceitful or delusive) と呼ばれうる場合がいろいろある。しかし、人間がそのために謬つことは少しもない。反対に、生活と行為の目的は、知覚が対象のより正確な複写である場合よりも、こうした策略によってよりよく充足される。」(I. 152—3, II. 113—4)。

第二性質は、「一種の虚構 (romance) であり幻想 (illusion) にすぎない」が、「自然は同時に救済を提供している。なぜなら、自然が欺瞞 (deception) を発見し、真理に到達する手段を与えぬままにわれわれを放置することは、めったに、いや決してないからである。」(I. 154—5, II. 115—6)。

「欺瞞は、構造 (constitution) が不完全だったり恣意的なためではなく、事物が生活の目的に最もよく適するようにそれらに関する注意をわれわれに与えるために賢明に考案 (wisely contrive) されたものである」(I. 238, II. 194)。「それで、われわれがこうした欺瞞的な印象に基づいて行動する場合にさえ、私たちが有害な何物にもだまされることがないのは驚くほどである。反対に、生活と行為は、私たちが事物に関する厳密な真理に基づいて行為する場合よりもよりよく充足され、私たちの存在の目的もより有利に達成される」(I. 155, II. 116)。

これらの引用文が、感覚の欺瞞性とその帰結としての「自然の構造（事物の必然法則・目的因）」の不可知性を承認しながら、にもかかわらず欺瞞の効用を認める論理を中核にしていることは明らかである。ケイムズは、理性による「感覚の報告の矯正」⁽⁶⁾を考えるだけに止まっていたハチスンとちがって、感覚の欺瞞性と自然の構造の不可知性をはっきり踏まえた上で、「感覚の証言」⁽⁷⁾（I. 238, II. 193）ないし「感覚の権威」⁽⁷⁾（I. 237, II. 193）を擁護する議論を展開していたのであるが、ケイムズの意義は、こうした形でバークリ、ヒュームの不可知論に対し、常識ないし共通感覚（common sense & common feelings, I. 239—240）擁護論を展開した点にのみあつたのではない。ケイムズの「自由と必然」論の真の特色は、「道德界」にも「欺瞞的印象の類似的な実例」⁽⁷⁾（I. 155, II. 116）があるとして、欺瞞を人間の行為の動因とする論理（道德的欺瞞理論）を展開している点にある。

この道德的欺瞞理論は、人間自身が神の設定した必然法則の支配下にあるものとする神学思想に立脚するものとして、「万物の第一原因」⁽⁸⁾（I. 187, II. 154）としての神の法の「固定・不易（fixed & immutable）」性（*ibid.*）と、その帰結としての因果の必然性とを前提していることが注目される。「人間の行為はすべて、純粹の物質を支配する法則に劣らず必然的な働きをする普遍的な法則によって支配されている。それゆえ、私たちの本性のこの部門はみえない（*is kept out of sight*）けれども、実際には私たちは必然的行為者（*necessary agents*）である。万物は、このようにして道德界でも物質界と同様、摂理によって確立された固定した法則によって動くのである」⁽⁸⁾（II. 296）と、ケイムズは考えていたのである。ケイムズが「動機」の必然性を主張し、人間を「道德的必然（*moral necessity*）」⁽⁸⁾（I. 172, II. 128）の下にあるとする所以はそこにあるが、彼は人間の行為がすべてこうした必然法則の支配下にあるにもかかわらず、人間にはそうした必然法則の支配下にある「自分の本性と事物の構造」⁽⁸⁾（I. 204）が隠されていてみえないことから「偶然感覚（*a sense or feeling of chance or contingency*）」⁽⁸⁾（I. 158, II. 118）が生まれると考えたのである。「人

間の行為はすべて不動・不易の法則 (fixed & immutable laws) によって決定されているので、人間は本当は必然的行為者であるけれども、そのことは彼から隠されて (concealed) いるので、彼は自由な行為者 (free agent) であるとの確信をもって行為する」(I. 202) とされたのである。

このようなケイムズの論理が、必然の起動因としての目的因の論証可能性を原理的に否定していたヒュームの認識批判を踏まえた議論であることは明らかである。ケイムズは、バークリやヒュームの主張するように、人間の本性や事物の構造は完全には認識しえず、ましてやハチスンの意図したように「人間の自然の構造」分析を通して事物の究極原因や人間の善性を論証することはできないことを承認しながら、人間には事物の本質・必然法則がみえないために人間は逆に偶然↓自由の感覚をもつのであるとして、事物の究極原因⇨必然法則の認識不能性の論理を逆用する形で、そこに自由の余地をみようとしたのである。この偶然・自由の感覚は、人間自身が必然法則の支配下にある限り、客観的には「欺瞞的印象」にすぎぬが、幸か不幸か人間には必然法則がみえないため、人間は自らの自由な意志に基づいて行為する「自由な行為者」であると信じて行動する。そのことが神の意図⇨必然法則実現に寄与する結果になると、ケイムズは考えたのである。

このようなケイムズ思想がカルヴァンの予定説の信仰を踏まえたものであったことは、後述のブレアの『検証』⁽⁹⁾や、彼自身がスコットランド教会の非難に対して自説を擁護するため二版の「自由と必然」論に付した「補遺」(II. 164—178)で、自らの説がカルヴァン主義の予定説の信仰に立脚する次第を強調していることからある程度証明される。彼は、「各人の死の正確な時期と死に方」(I. 184)を含め、「万物はすべての偉大な起動因である貴方によって予め定められている」(I. 391, II. 307)が、「貴方の神聖な手」(I. 390, II. 306)(必然法則)は「隠されていて」(I. 202)「みえない」(I. 207)とする点で、すぐれてカルヴァン的な考え方をしていたのであるが、ケイムズがこ

うした反啓蒙的な啓蒙の批判対象であった恐るべき隠された神の思想に立脚する予定説を採用したのは、なぜであったのか。それには種々の理由が考えられるが、最大の原因は、ヒュームの宗教批判にあったのではないかと推測される。彼が、カルヴァンの神の予定に基づく必然法則の支配を予め前提した上で、それが「みえない」ことから自由に行動する人間のありのままの自然の活動そのものの中に必然法則の貫徹⁽¹⁰⁾神のデザインの実現をみたのは、ヒュームの類比論批判に対処するため、直接的な神の存在証明を迂回した議論であると考えられるからである。上述のケイムズの理論は、みえない神の手（目的因）の存在を予め仮定しながら、その認識可能性を断念し、地上の人間のありのままの自然の活動をそれとして考察する道を拓いている点で、ヒュームの認識批判（人間の科学）の精神と矛盾しないばかりでなく、人間の盲目的本性そのものの中に必然法則の貫徹をみている点でも、ヒュームの批判を踏まえた議論といえるであろう。⁽¹¹⁾ ケイムズは、キリスト教的ストア主義の論理によって硬直的カルヴァン主義の非人間性を克服しようとしたハチスンの情念道徳論の認識論的難点をきびしく衝いたヒュームの批判に対して、カルヴァン主義のドグマを逆用した論理を展開することによって、両者の限界を克服しようとしたのである。

いずれにしても、上述のようなケイムズの思想がすぐれてカルヴァン的な予定説の論理をベースにしていることは確かである。彼は、予定説の信仰を根拠にして、われわれの自由意志に基づく行動も実際にはすべて神によって予め予定されたものにすぎないため、自分の行動が「自由」だと思ふのは「欺瞞」にすぎぬと考えたのであるが、ケイムズは、こうした「偶然」ないし「自由の欺瞞的感觉」こそ人間を働かせるインダストリの誘因をなすものに他ならないと考えたのであった。⁽¹²⁾ 「人間が彼に予定された活動を正しく行使するように導かれるためには、何らかの自由の観念、事物が原因である彼自身に依存しているので、可能的・偶然的であるとの感じが必要で、……偶然的なものは何も認めず、自分自身が原因に依存しているとしたら、将来について予め考える余地も、いかなる勤勞や配慮の余地

もなくなり、快苦の直接的感覚以外には行為の動機をもちえなかったであろう」(I. 188-9, II. 135) からである。⁽¹³⁾

スミスが『感情論』第四部で「自然がこのようにしてわれわれを騙すのは良いことである。人類の勤勞インダストリーをかき立て絶えず活動させておくのは、この欺瞞である」(TMS, K. I. 10)としたとき、彼が上述のようなケイムズの議論を念頭においていたことは確かである。人間が自然に騙されて目先の利益(手段の論理)を追求することが全体の利益(目的)実現につながるという『感情論』の欺瞞理論は、こうした神学的な自由⇓必然観を前提していたのであるが、ケイムズが『試論集』の初版で展開した道德界における欺瞞理論の最大の特徴は、人間の「道德感情」そのものの成立基盤を欺瞞に求めている点にある。

人間が悪いことをしたとき「悔恨(remorse)」を感じるのは、「一定の規則に従って自らの意志と行為を規制する自由ないし力の観念が道德感情(moral feeling)の本質をなしている」からで、「この感情を取り去った普遍的必然の体系には……非難や悔恨の余地はありえない」⁽¹⁴⁾(I. 199)。「人間がかりに彼自身の自然(本性)と事物の構造を精密な哲学的(科学的)真理の光に照して見、理解するとしたら」(I. 204)、「善悪とも必然的で不可避なので、善行に対する内面の自己是認も、悪行に対する悔恨も感じることができない」(I. 205)であろうし、「称賛や非難」「憤慨の余地」(I. 205)もなくなり、「ill desertの感覚」や「merited reward」の感覚(I. 206)も、ありえないであろう。ケイムズは、人間が「称賛に価いする(praise-worthy)」とか「責められるべきである(culpable)」等々の道德感情をもつのは、「人間が実際には必然的結果の法則によって動かされ、全世界の体系が第一動因によって徐々に完成に向かって進んでいるのに、偉大な機械のねじを巻き指揮をしているかの力強い手は決してみえない(never brought into sight)ため、人間が自分自身で動くように思う」(I. 207)ためであると考えていたのである。彼が「道德的義務・

悔恨・メリットの観念と、こうした考え方と関連のあるすべては、自由に関するわれわれの本性の賢明な欺瞞 (wise delusion in our nature concerning liberty) と呼ばれうるものから生まれる」(I. 209) とした所以はここにある。自然の創り主は、「良心が支配権を握り、徳が王座にあるようにするためだけに」人間に「欺瞞的な自由の感情 (deceitful feeling of liberty)」(I. 211) を与えたのであり、「人間の行為が正しいとか間違っていると称賛・非難に価いすると考えるわれわれの特有の態度は、全面的にこの欺瞞的感情に基づいている」が、「それは幸せなことに不完全な存在としての人間の本性に適合し、徳を顕著に増進するのに役立つ」(I. 376) と、ケイムズは考えたのである。

このようなケイムズの道徳論が一見道徳的でないことは明らかである。それは、『試論集』の「自由と必然」論を異端として告発した反対論者の指摘するように、人間の意志の尊厳性を傷つけ、罪や徳の観念そのものを破壊する論理のようにみえることであろう。しかし、ケイムズは、宇宙の万物が必然法則の支配下にあり、人間も「必然的行為者」に他ならないとの神学的確信から、逆に、そうした必然法則の下にある人間の「道徳感情」の成立根拠を自覚的に問うこととなったのである。III desert (I. 206), culpable (I. 207), praise or merit-worthy, merited reward (I. 206) 等のスミスの『道徳感情論』に特徴的な用語が、『試論集』に数多くみられるのは、その点極めて象徴的である。ケイムズは、ハチスンにおいては自明視されていたため逆に自覚的に問われることのなかった「道徳感情」の発生根拠の解明を「自由と必然」論の主題としていたのである。⁽¹⁵⁾ 「自由と必然」論が人間の道徳的行為原理論ないし「道徳感情」理論として、「第一部」の「道徳の諸原理に関する試論集」の中で展開された所以はそこにあるが、こうした道徳原理論としての「自由と必然」論の本質をより明確に示しているのが第二版である。

『試論集』の第二版改訂は、五〇年代の不敬キャンペーンの対象となった「自由と必然」論を中心に行われていたが、⁽¹⁶⁾ ①後述の「書簡」の批判に応じて新たに挿入された箇所 (II. 132-136) で、「物理的必然」と異なる「道徳的

必然」の自発性が強調されているだけでなく、②初版の論旨の全面改稿箇所（II. 140—154）では、のちに詳しく論究するように、「普遍的必然の学説」と「道德感情」との整合性が、初版の主題を整理し直す形で改めて正面から問題にされ、「称賛・非難・功績・欠陥等の道德感情」（II. 140）がどのようにして生まれるかが問われ、初版にはみられなかった「道德感情（moral sentiments）」用語が数多く意識的に使用されている。ケイムズが一七五八年の『試論集』の第二版でこのように『試論集』の核心をなす「自由と必然」論を大幅に組み替え、「道德感情」用語を正面から登場させ、道德感情の成立根拠をより意識的に問うようになったのは、後述のような「道德的必然」論に対する非難・告発に対し自らの論理の道德性を弁護するためであったが、③二版で全面削除された初版の一九二—二一一ページ（II. 140—154 相当箇所）その他の箇所でも、実質的には既述のような形で必然法則の支配下で人間が「悔恨」その他の「道德感情」をもつ根拠が問われている。こうした一—二版の内実は、「自由と必然」論の主題が最初からヒューム的な認識批判に耐えるより経験的な「道德感情」原理の探求にあり、二版の改稿は、自説の道德性を擁護するため、その次第をより明確に誤解のないように表現する意図の下になされたものに他ならないことを示しているといえよう。

(3) 「自然の構造」の狡知性認識の進展

ケイムズの道德的欺瞞論は、このように必然法則（その起動因としての目的因）がみえないことから生まれる偶然且自由の欺瞞的感覚が勤勉と道德感情を生み出し、それらが目的因の有効化因（作用因）として機能することが神のデザインに必然実現に繋がるとするものであったが、ケイムズの欺瞞論は、ハチスンや穩健派知識人たちが神のデザイン（目的因）論証の手段として展開した自然の構造の狡知性（contrivance）分析、その帰結としてのモダレーツの「意図せざる帰結（unforeseen & unintended consequences）」の理論と多分に親近性をもつことが注目される。

既述のように、ハチスンやモダレーツは、ストア思想に従って苦痛や悪の効用を認め、「自然の狡知」を説いたが、⁽¹⁸⁾「第一に苦痛は、何が生活に有害で危険であるかの警告装置として必要であり」、「第二に苦痛は法の偉大な強制力である」。「第三に季節の不確実性やわれわれと交わりのある人々の変りやすい気質や他の不都合な出来事から生まれる災難や失望も、希望や恐怖を絶えずかき立てるのでわれわれの構造に驚くほどよく適合している」(I. 370—1. II. 291—2) というケイムズの思想が、ハチスンやモダレーツのそれと何ら変らないことは明らかである。ケイムズが、「苦痛と災難は、社会の利益を増進する素晴らしい傾向をもつ」(I. 372, II. 293) ものであり、「人間の悪癖や心弱ささえ、賢明で仁愛的な目的に沿うように作られており、……私たちの行為はすべてわれらが創り主の偉大で良い意図を進めるのに等しく貢献している」(II. 296) とのべたとき、彼も、苦痛や悪をデザイン実現のための「自然の計略」と考えていたハチスンの思想に従っていたのである。欺瞞を神のデザイン実現のための「自然の狡知(計略)」と考えるケイムズの理論が、ハチスンの「自然の狡知」論やモダレーツの「意図せざる帰結」の理論ととくに質を異にするものではないと考えられる根拠はここにある。

ハチスンやモダレーツの理論と異なるケイムズの欺瞞論の独自性は、こうした「自然の contrivance」実現の手段が万物の究極原因としての神のデザイン(目的因)の有効化原因(作用因)としての偶然・自由の感覚のうちに求められている点にある。「自然の極めて賢明な計略」を、「願望と意志との間の必然的関連が視界の外におかれている」ことから生まれる「偶然(contingency)の感覚」が「目的因(final causes)」の実現につながる点に求め(Cf. II. 153) 人間が偶然感覚をもつのは「彼がデザインされた活動を正しく行なうように彼を導くためである」(I. 189, II. 135) というケイムズ思想は、彼が「自然の狡知」を偶然・自由(作用因)→必然(目的因)実現のうちにみていたことを示すものといえるであろう。ケイムズの欺瞞論が作用因論による自然の狡知⇨意図せざる帰結の理論の精密化論であ

つたと考えられる根拠はここにあるが、ハチスンの場合には「自然の構造」の狡知性分析による論証の対象とされてきた目的因¹⁸必然法則の支配が前提化された上、「自然の狡知」論自体が、デザイン¹⁹目的因論証の手段としてより、作用因の論理化に力点が移っていることが注目される。

ケイムズが偶然・自由の欺瞞的感覚を神のデザイン（目的因）の有効化原因（作用因）とする一方、人間の本能をそうした機能を果すものとしていたことも、この事実に対応するものに他ならない。ケイムズ自身は、「運動の直接の作用因は、行為の動機ではなく、意志であることをわれわれは「クラーク」博士と共に認める」（I. 171, II. 128）として、偶然・自由の感覚に基づく行為への意志が作用因であるとしているが、本能は作用因とはしていない。本能は、意志に基づくものではなく、動機と同様、必然法則に従うものであるからである。⁽¹⁹⁾しかし、ケイムズによれば、人間はもともと神のデザイン（目的因）実現に必要なパートを担うべく設計されたものであり（Cf. I. 188, II. 154）、自由意志に基づく行為も哲学的には必然法則に支配されたものにすぎない。とすれば、本能に基づく行為も、神がその目的実現のために設定した作用因（目的因の有効化因）的機能を果すものと考えることができであろう。⁽²⁰⁾本能が厳密には必然法則の表現にすぎないにもかかわらず、偶然・自由の欺瞞的感覚に基づく行動と同様、作用因と考えられるのはそのためであるが、ケイムズの「自然の狡知」論の特色は、こうした本能や作用因の活動がデザイン実現につながる点にある。

こうしたケイムズ思想の特色を象徴しているのが、みえない手の観念である。

彼は、『試論集』の随所で、この世を動かしている「みえない力（invisible powers）の働き」（I. 157, II. 117）にふれ、「われわれの内的構造のうちに認められる英知とデザインの痕跡」（I. 151, II. 113）のうちに「みえざる設計原因（invisible designing cause）」（I. 386, II. 304）としての神の手（thy forming hand, thy divine hand）（I. 389, 390,

II. 306) の感^グ触^クをみている。「人間が実際には必然的結果の法則によって動かされているにもかかわらず、自分で動くように思う」のは、「宇宙の体系が第一起動者によって徐々に完成に向って進んでいるのに、偉大な機械の捻子を巻き、指揮をしているかの強い手は決してみえない」(I. 207) ためであるという彼の言葉も、こうしたみえない手の内実を示すものといえるであろう。ケイムズは、「神の手」の痕跡を宇宙の設計者、第一原因としての神がデザインした事物の必然法則のうちに見ていたのであるが、これらの必然法則は「みえない」ため、人間にも偶然・自由の余地があると信じて自由に活動することがデザイン実現につながると考えていたのである。

このようなケイムズのみえない手の理論がハチスンのデザイン論と多分に性格を異にすることは明らかである。ハチスンの理論は、既述のように、「自然の構造」の狡知性分析を通して、神のデザイン目的因を論証することを主題とするものであった。それは、「自然の構造」のうちに隠された自然の *contriver* としての「神の手」をみることを通して、目的因の支配・貫徹を論証することを意図したものであった。これに対し、ケイムズの理論は、こうしたデザイン論証のための「自然の狡知」分析をベースにしながらも、ハチスンのように「自然の構造」分析によるデザイン目的因論証を中心主題とするのではなく、逆に、目的因目的必然法則の支配を前提化した上で、それが「みえない」ことから人間にも偶然・自由の余地があると信じて行動する人間の、目的因の有効化因(作用因)としての活動のうち目的因の実現をみるものであった。

ケイムズの理論は、デザイン論証よりも、目的因・必然法則の作用因の論理化(主体的再構成)を中心とするものであったのであるが、スミスの「みえない手」の理論がこのような論理をベースにしていたことは、両者の論理内容を対比するとほぼ確かであるといえよう。スミスのみえない手の理論が、目的因をはっきり前提しながら、目的因論証よりも、目的因の作用因の論理化を中心にしていたのであるが、ケイムズのみえない手の理論は、カルヴァ

ンの予定説の論理のほかに、さらに、必然法則の創造主としての神の摂理と仁愛を想定していたことが注目される。ケイムズの理論は、予定説の論理に立脚したものでありながら、カルヴァン主義の恐るべき無慈悲な神とは異なるお釈迦様の掌の上で踊る孫悟空論的性格をも合わせもつものであったのであるが、こうしたケイムズの思想がキリスト教的ストア主義の伝統に基づくものであったことは明らかである。ケイムズのみえない手の理論は、予定説の論理と universal impartial benevolence としてのストア的な神の摂理と仁愛を前提した上で、偶然・自由⇓必然(作用因⇓目的因)を説くものであったのであるが、こうした観念それ自体は必ずしもケイムズの独創ではない。ハスチンやモダレーツも、既述のハスチンの思想の示すように、「自然の医者」の……「狡知と技巧」⁽²¹⁾を信じ、「人類が目にも見えないように結び合わされ、みえない結合 (invisible union) によって一つの偉大な体系を作っている」⁽²²⁾ことを認めていたからである。

ケイムズの欺瞞論は、こうしたストア的観念に立脚したハスチンの自然の狡知論をベースにしながら、それを作用因の論理化することによって、自然の構造論を経験・主体化しようとしたものであるが、こうした形の自然の構造の狡知性認識の進展は、カーマイケル、ハチスン以来の「自然の構造」論そのものの変質をもたらすことになった次第が注目される。ハチスンは、既述のように、自然の構造論の中心主題を人間本性の善性論証に求めていたが、それが彼が「自然の狡知」を認めながら、それを論証する論理を欠いていたためであった。彼は、ケイムズのように自由⇓必然の論理に媒介された「欺瞞の摂理」を確信しえなかったために、作用因としての「人間的自然(人間本性)の構造」の直接的善性を論証することによって「自然の狡知」を補強しようとしたのである。彼が、仁愛の自然性を強調し、「他人の幸福に関するこの究極願望が最も自然な本能である」⁽²³⁾としていたのも、そのためであった。これに対し、ケイムズは、「自然の狡知」を自由(作用因)⇓必然(目的因)実現の欺瞞的過程のうちのみたため、人間的自然(人

間本性)の善性論証に代って、偶然・自由の欺瞞的感覚ないし本能に基づく人間の活動がデザイン(目的因)実現につながる次第の論証を「自然の構造」分析の主題とする道を拓くことになったのである。自然の構造論の主題が、人的・自然的・直接的・善性論証から歴史的・自然的・構造分析に移行する道を拓くことになった一つの契機がここにあったことは明らかである。

(4) 道徳的欺瞞理論の論理的帰結

自由⇄必然の必然性を予定説の信仰に基づいて形而上学的に主張したケイムズ神学は、その次第の具体的論証のための「自然の構造」の歴史的経験分析への扉を開くこととなったのであるが、こうした可能性を秘めたケイムズにおける自然の構造の狡知性認識の進展は、次のような論理的帰結をはらんでいた次第が大きく注目される。

第一は、自然法観の転換の可能性である。既述のように、カーマイケルは、「自然法の第二の基本的規則」を「各人が、力の及ぶ限り全人類の共通善を増進し、この共通善が許す範囲内で諸個人の私的善を増進する」⁽²⁴⁾点に求めたが、偶然・自由の欺瞞的感覚に基づく作用因の活動ないし本能追求がデザイン実現を結果するとすれば、こうした公共善条項を自然法の基本命題とする必要性はなくなり、逆に、個人的善の追求が意図することなく全体善の実現につながる「自然の構造」の解明が自然法の中核主題となることであろう。こうした自然法観の転換こそカーマイケル―ハチスン以来の自然神学の思想伝統から出発したスミスの課題であったが、その一つの契機をなしたのがケイムズの道徳的欺瞞理論であったことは明らかであるといえよう。

道徳的欺瞞理論の第二の論理的帰結は、ハチスンの仁愛動機論が不要化する点である。既述のように、ハチスンは徳性の原理を他人に対する仁愛動機に求めていたが、「意志」は自由でも「動機」は必然法則に支配されるものにする

ギズ (Cf. I. 163—174, II. 121—130)、偶然・自由の欺瞞的感覚ないし自然の本能に基づく「自然の情動 (natural affection) が自然に必然実現に資するとすれば、動機の仁愛性 (kind affection, good will 等) はとくに問う必要がなくなるからである。ケイムズが『試論集』初版でハチソンの仁愛動機論を全面的に後退させた理由はそこにある。⁽²⁵⁾ ケイムズの論理の下で、必然法則に規定される動機の如何がかりに問題になるとすれば、動機がその原因 (規定因) をなす環境に即しているかどうかという、動機の「環境的適宜性 (Situational Propriety)」の如何が問われることであろう。ミスが『感情論』でハチソンの仁愛動機論を否定し、動機の状態的適宜性を徳性の条件としたことの背景には、こうした動機観があつた次第が認識される要があるといえるであろう。

第三は、こうした仁愛動機論の解体に対応する、倫理学の主題の変化・変質、より具体的には、主体の情念規制・性格改善・道德感覺洗練論を中心とする実践道德論に代る、メリット (評価・承認) 論の中心主題化である。人間の行為がすべて必然法則の支配下にあり、偶然・自由の感覚ないし本能に基づく活動が必然実現に役立つとすれば、情念規制や性格改善のための実践倫理学はとくに展開する必要はなくなり、さまざまな情念や情動に従って動くわれわれの行為や感情を他人がどう評価し、是認・称賛するかどうかという、人—人関係の「功績・欠陥」論が社会生活上必要な中心主題となるからである。ケイムズが、他人の称賛・非難、それに伴う本人の悔恨・憤慨など、他人の是認・評価にかかわる問題を道德論の中心主題とし、iii desert, culpable, merited reward, praise-worthy 等の用語を多用した理由はそこにあるといえるであろう。⁽²⁶⁾ これらの用語がスミスの『道德感情論』に特徴的な用法であることは改めて指摘するまでもない事実であるが、ハチソンの『情念論』との格闘の産物であつた『感情論』初版がハチソンの実践道德論とは基本的に性格を異にする称賛・非難・憤慨・悔恨論を中核とするメリット論として展開されたこととの背景には、自然神学観の転換に伴うこうした倫理学の主題の変化があつたことは明らかである。

第四は、こうしたメリット倫理の論理的帰結として、正義論が倫理学の中心主題化する点である。仁愛動機が自由に基づく秩序の維持に不可欠でなくなれば、メリット論の二つの主題をなす「正義と慈恵」(侵害↓憤慨↓同感↓正義と、恩恵↓感謝↓同感↓慈恵)のうち、慈恵(仁愛)は市民社会の秩序維持には必ずしも必要ではなくなり、人—人間の交通における正義(commutative justice)の遵守が社会生活上不可欠なメリット論の唯一の中心主題となるからである。スミスが『感情論』第二部で「正義と慈恵について」論じながら、実際には慈恵の徳については語ることなく、正義法の原理論の構築を倫理学としての『道徳感情論』全編の主題とした根本の理由はそこにあるといえよう。

第五は、こうした倫理学の主題の変化に対応する「事実問題(Matter of Fact)」論としての「道徳感情」論の台頭である。スミスが『感情論』第二部第一編の脚注で自分の「現在の研究が……権利の問題にかんするものではなく、事実の問題にかんするものである」(TMS, II.1. Note)としていることは周知の事実であるが、スミスがそこで言及した権利問題とは、服従の義務ないし処罰の権利の究極の根拠を問うものとして、ライトの究極の原理としての神の意志と、自由な行為者としての人間の自由意志を前提するものであった。カーマイケルの自然神学は、既述のようこうした権利問題から出発したものであったが、「人間の行為がすべて、全くの物体を支配している法則と同様に、絶対に誤ることのない作用をする一般法則によって指導されるもので、自由についてのわれわれの感情は事物の真理に照応せず、人間の行為を正しいとか間違っているとか、称賛・非難に価いすると考える私たちの特有のやり方は、全面的にこうした欺瞞的な感情に基づいている」(I. 376)としたら、権利論は人間の道徳感情の実態に即さぬものとなり、権利の根拠を問うだけでは問題は何ら解決しないことになってしまふことであろう。「完全な存在がいかなる原理に基づいて悪い行為の処罰を是認するだろうかではなく、人間のように弱い不完全な被造物がどのような原理に基づいて現実に事実上それを是認するか」(TMS, II.1.5.10)というスミスの『感情論』の言葉に示されるような

形で、人間のありのままの「道徳的諸感情」の分析を通してその道徳性を検証することが探求の主題となる根拠はそこにある。とくに、道徳感情が哲学的には欺瞞にすぎないとしても、人間の「自然の情動」から生まれるそうした欺瞞的感情が、「人間の不完全な構造を矯正するように巧みに排列され」、「徳性を顕著に増進する傾向をもち」(I・376)、「摂理の偉大な良きデザインを進めるのに等しく貢献する」(I・377, II・296)としたら、①そうした欺瞞の下にある人間のありのままの「道徳的諸感情」の分析を通してその道徳性を検証することが、②「道徳的必然」の下でなぜ「道徳感情」が成立するかの探求と共に、改めて倫理学の主題として要請されることになるであろう。「自由と必然」論を「道徳原理論」として展開したケイムズが、われわれが罪を犯したときに自然に感じる「悔恨」の感情の分析を中心に、人間の「道徳的諸感情」のありのままの実態をそれとして明らかにしようとした所以はそこにある。ハチスンが論証の主題としていた目的因と必然法則を予定説の教理に基づいて前提化し、それが「みえない」ことから逆に道徳感情が生まれるとしたケイムズの道徳論は、ハチスンの目的因説を全面否定したヒュームとは別の形で、ハチスンの情念道徳論の非経験性を暴露し、人間のありのままの本能と情念に基づく道徳感情論の展開を志向したものととして、新しい経験倫理学への道を拓くものであったのである。こうしたケイムズの論理を継承・展開することによって、ハチスンの情念道徳論の限界と、それを克服しようとしたヒュームのジレンマを克服した情念倫理学を完成に導いたのがスミスであるが、スミスの『道徳感情論』にはケイムズが行ったような道徳の根本原理についての問いかけはみられない。スミスは、ケイムズとちがって事実分析のみを行っているが、そうしたファクト論としての「道徳的諸感情の理論」の展開は、ケイムズが展開したような「自由と必然」をめぐる道徳原理論を前提してはじめて可能となるものであった次第が確認されるべきであろう。

第六は、こうした経験倫理学の登場に対応する同感概念そのものの質的転換の可能性である。ケイムズは「同感

「sympathy」用語を共感 (compassion) 用語とならんで種々の文脈で使っているが、ケイムズにおいては「同感」が多分に交通概念化されていることが注目される。たとえば、ケイムズによれば、「貴方の世界では何も孤独で見棄てられることなく、すべてが相互的な連合に向って進むように、貴方の神聖な手が、かくも強固に人々を結びつける絆を振り出し、同感の力によって人を人に結合したのである」(I. 390. II. 306—7)といわれる。ケイムズは、同感を、他人への仁愛感情に代表される利他的感情としてより、「血の絆より強い絆で人々を社会的に結びつける」(I. 25. II. 17)「強い結合原理」(I. 372. II. 293)ないし「人間社会の接合剤である」(I. 24. II. 16)と考えていたのであるが、彼がこのように交通概念化された同感概念を抱くようになったのは、ヒュームの影響によるだけでなく、欺瞞論がからんでいたのではないかと考えられる。偶然・自由の感覚に基づく人間の行為がすべて必然法則の有効化因(作用因)でしかなく、仁愛動機も必然でしかないとしたら、同感概念についても、その仁愛的側面よりも、コミュニケーション原理としての作用因的機能の方が着目されることになるからである。スミスの『感情論』の想像的同感論がこうした交通原理としての同感概念を前提していた次第を理解する一つの鍵も、ここにあるといえよう。

(5) 糾弾と弁論

ケイムズにおける自然神学観の転換は、以上のような論理的帰結を内蔵するものであったが、上述の諸論理はいずれもそれまでの伝統的倫理観から解放された人間のありのままの「道徳感情」分析に基づく新しい経験的倫理学の生誕を予告するものであった。ケイムズは、目的因説を否定していたため、必然観念にとらわれることなく、自由に「人間の科学」を構想することができたヒュームとちがって、目的因説と必然法則の支配を承認していたにもかかわらず、そこにヒュームの「自由と必然」論にはない偶然・自由の欺瞞的感覚の論理を導入することによって、ヒュームとは

ちがった形で人間の行為をそれとして経験的に観察する経験倫理学ないし人間の科学の展開を可能とする論理を提供することになったのである。⁽²⁸⁾しかし、こうした欺瞞の道德感情論、ないし、それに立脚する経験倫理学の展開は、道德觀念の神聖性を傷つけ、道德感情の仮面を剥ぐものとして、ケイムズの「経験神学」思想のヒュームの宗教批判との本質的同質性に⁽²⁹⁾気付いた正統派の反撥を買い、ヒュームと共にはげしい批判・告発・糾弾の対象とされることになったのであった。

ヒュームは、それ以前から『人間本性論』の懐疑主義の故に僧侶たちの攻撃と拒否権の対象にされていたが、ケイムズに対する非難は、五二年八月号の『スコッツ・マガジン』誌に『試論集』の自由と必然論における欺瞞の類比に対する匿名批判が寄せられたのがはじまりであった。⁽³⁰⁾翌五三年には、ジョージ・アンドラスン (George Anderson) とジョン・ウィザーズプーン (John Witherspoon) がそれぞれの形でケイムズを批判・告発する論考を発表したが、アンドラスンは、『道德と自然宗教に関する試論集との関連で例証される私的・公的に陳述される宗教の損得の評価』(An Estimate of the Profit and Loss of Religion, Personally & publicly stated: Illustrated with References to Essays on Morality and Natural Religion) と題するパンフレットで、「多分彼が大ソフィストであるとの含意で」名付けられたと思われる「ソフォ (Sopho)」の名でケイムズに言及し、ケイムズの必然論が道德を傷つける次第を論証することを通して、ケイムズが「彼の幫助者であるデヴィット・ヒュームとともに穩健派知識人たちを唆かしていることを非難」したのである。⁽³¹⁾他方、ウィザーズプーンは、前年の八月号の『スコッツ・マガジン』にのせられた匿名のケイムズ批判を補足する形で、ケイムズの「自由の欺瞞的感情」論の前提になっている「感覚の欺瞞」理論自体が誤謬の産物でしかない次第を明らかにする一方、必然説を信じたら、それに影響されざるをえない点を指摘したのであった。⁽³²⁾

ケイムズに対する批判は、それで一旦収まったかにみえたが、五五年にはさらにこうした批判を継承・展開する形

でジョン・ボナー (Rev. John Bonar of Cockpen) が、教会総会の第二日目の五月二三日に公刊された『ソフォとデヴィッド・ヒュームの著作にみられる道徳・宗教感情の分析』(An Analysis of the Moral & Religious Sentiments contained in the Writings of Sopho & David Hume)と題するパンフレットで、ソフォ(ケイムズ)の見解を「一命題に要約した上で、人間の行為がすべて必然法則に規定されているにもかかわらず、自分は自由だと信ずる「欺瞞的な自由の感覚」が「徳の唯一の基礎である」⁽³³⁾とするケイムズ思想は、神に対する罪の観念や道徳観念そのものを否定するものに他ならないとして、ケイムズの「自由の欺瞞的感情 (deceitful feeling of liberty)」論をげげしく断罪したのであった。⁽³⁴⁾ このボナーの論考が契機になって、翌年の五六年にかけて教会総会を中心に大規模な宗教界の不敬キャンペーンが二度にわたって展開され、ヒュームの宗教思想と共に『試論集』の必然論Ⅱ「自由意志否定」論が異端として総会に告発され、破門要求までなされたのであった。⁽³⁵⁾

こうした熱中派の攻撃に対し、穏健派は、ボナーの「分析」に対する反論として展開された「ソフォとデヴィッド・ヒュームの著作にみられる道徳・宗教感情の分析と題するパンフレットについての所見」(Observations upon a Pamphlet intitled An Analysis of the Moral & Religious Sentiments contained in the Writings of Sopho, and David Hume, Esq.)⁽³⁶⁾で「分析」が「非難にさらそうとした書物の意味を偽り伝え、言葉を不当に引用している」⁽³⁶⁾次第を具体例をあげて批判することによって、ケイムズとヒュームを擁護したのであった。

こうした穏健派の反撃に対して、それから数ヶ月後の『スコッツ・マガジン』九月号に改めて匿名の筆者の手になる「スコッツ・マガジンの筆者に対する」「ソフォの必然説に関する書簡 (A Letter on Sopho's doctrine of Necessity)」の形で「所見」に対する反論が寄せられ、ケイムズの道徳的必然論が「宗教の基礎を破壊し、すべての道徳をくつがえす」⁽³⁷⁾ものに他ならない次第が再度はげしく批判されたのであった。この「書簡」は、「分析」が決して誤引用に基

づくものではなく、『試論集』を読んだ誰もが憤慨・非難するのは、ケイムズの「道徳的必然論」が実際には「人間の責任能力を破壊する」「物理的必然論に他ならない」⁽³⁸⁾点にあるとした上で、道徳観念が「欺瞞的感情に全面的に基づいている」というケイムズの必然論の下では罪の意識や美德は成立しえず、⁽³⁹⁾「われわれのすべての行為が等しく摂理の計画実現に貢献する」という道徳的必然論の「不敬な上部構造」は、神の名を騙るものにすぎないとするものであった。⁽⁴⁰⁾

ケイムズの道徳的必然論が神の名において神に対する責任や罪の観念を否定するソフィスティ的な詭弁にすぎないとして、はげしく非難された所以はそこにあるが、⁽⁴¹⁾こうした反対論に対し、穩健派のヒュー・ブレア (Hugh Blair) は、ウィンチャート (George Wishart)、ハミルトン (Robert Hamilton)、ウォーレス (Robert Wallace) の助力の下に、上述のような「諸反対論」に対する本格的な弁論を『道徳・自然宗教に関する試論集に対する諸反対論検証』⁽⁴²⁾と題するパンフレットにまとめて発表することによって、ケイムズの無罪を立証しようとしたのであった。この『検証』は、上述のような熱中派の異端告発に対して穩健派の立場からケイムズを弁護しようとしたものであるが、告発の対象となったケイムズ思想の斬新性を明らかにするよい手掛かりをなすので、その内容を少しく具体的に検討してみることによろ。

『検証』は、『試論集』の著者が宗教と道徳の敵であるとの上述のような非難・攻撃に対して、著者の無実とその思想の正統性を擁護することを主題としたものであった。筆者は、そのため著者に対する非難・告発・嫌疑を四項目にしぼって、逐一反論する形をとっているが、ブレアの弁論の中心論点は、シャーも指摘しているように、⁽⁴³⁾必然論が、ストアの盲目的偶然論やアルミニアンの無差別の自由論のような道徳の成立そのものを不可能ならしめる思想を逆に批判する論理として、真のカルヴァン主義者によって一貫して主張されてきたものに他ならず、ケイムズの道徳的必

然論も、カルヴァンの予定説の信仰に立脚しているので、何ら異端ではないという点にある。筆者は、その次第をカルヴァン自身の著述の他に、ベザ (Th. Beza)、ノックス、ラザフォード (Samuel Rutherford) その他の予定説をとる神学者の見解と対比することによって傍証しているが、熱中派がケイムズの道徳的必然論の「不敬な上部構造」としてきびしく弾劾した「自由の欺瞞的感情」論については、「本探求の目的は、著者のあらゆる命題を厳密に正しく真実であるとして擁護することではなく、…私の目的は、著者の無罪と正しい意図を支持し、間違っていると否とにかかわらず、彼の書物にはそれを出版することでも有罪にするような宗教・道徳に反するものは何も存在しないことを示す点にあるにすぎない⁽⁴⁴⁾」として、積極的な発言を留保している。それだけでなく、ケイムズが予定説の論理に依拠する形で展開した穩健派の意図せざる帰結の理論の作用因の論理化の主題は、完全に無視されている。「感覚の欺瞞」にはふれているが、欺瞞の効用については、簡単に論及されるだけに止まっている。ボナーその他がソフォの見解の核心をなすものとしてはげしく攻撃した「自由の欺瞞的感情」論に関する弁論も、人間の悪行でさえ、摂理のデザインを促進するので、神のプランに即さぬものはないとの、穩健派の意図せざる帰結の一般論理に基づいてなされているだけで、ケイムズ自身がこれらの理論が「予定説の学説から自然に生まれる」と考えていたことが主張されるだけに終わっている。⁽⁴⁵⁾

弁論の筆者は、ケイムズが「踏みならされた道を捨てて、新しい思索の流れに従った⁽⁴⁶⁾」ことを認めながら、その論理的帰結の革命性にふれず、穩健派の一般的論理でケイムズの無実を論証しようとしていたのである。こうした『検証』の内実は、著者の無罪の立証を目的とする弁論の性質上ある程度は当然であるが、必ずしも弁護・説得のための止むをえぬ妥協・譲歩・一般化にのみ基づくのではないことが注意される要がある。ブレアラが必然論以外の論点、とりわけ熱中派の憤慨・批判・糾弾の中心論点をなしていた「自由の欺瞞的感情」問題について積極的に論及しな

ったのは、ケイムズの「自由と必然」論の核心をなす「道徳的欺瞞」論が、本質的に穩健派の依拠していたキリスト教の道徳的必然論に意図せざる帰結の理論と異なるラディカルな内容を含んでいたためであったのではないかと考えられる。⁽⁴⁷⁾

ケイムズの「前人未踏の道」の論理は、熱中派にとっただけでなく、穩健派にとっても、ヒュームの宗教批判同様、あまりにもラディカルであったのであるが、⁽⁴⁸⁾ケイムズ自身も、委員の椅子を追われる危険を感じて、熱中派の最大の攻撃対象であった道徳的必然論に関する「論争問題の一つを取り消すこと」によって、彼に対する圧力を部分的に転じた⁽⁵⁰⁾のであった。その結果、彼が宗教を害せうとしたのではないことが理解されて、訴訟は取り下げられたが、こうした経緯は、彼らにとっては「恐ろしい威嚇 (Brutum Fulmen)⁽⁵²⁾」であった。とりわけ、彼が『試論集』の中で展開した自由の欺瞞論は神に対する罪の否定になるのでないかとの批判は、⁽⁵³⁾欺瞞論が無神論と誤解される怖れの多い思想であることを痛感させたことであろう。

ケイムズが、『試論集』の第二版で、初版の自説の誤謬を認め、「自由と必然」論を大幅に改稿した最大の理由はそこにある。

彼は二版の「自由と必然」論の一節に新たに挿入した脚注で次のようにのべている。

「私は、かつてわれわれが一般に無差別の自由と呼ばれる、動機に反して行動する、あるいは、私たち自身の性向や選択に反して行動する力について欺瞞的感觉をもつというのが私の意見であったことを認める。私は、通俗的な意見の潮流に流されて、それが多数のまじめな著述家たちによって断言されるのを知ったとき、この感覚が全くの想像の所産にすぎないとは思ひもかけなかったのである。ではあるが、私は最も明白な証拠から人間が必然的的行為者であることを心底から確信していたので、偶然の感覚と同様に、無差別の自由の感覚が欺瞞的であるにちがいないと正当

に結論していた。「しかし、」私は、道徳感覚、称賛と非難、功績と欠陥、罪と悔恨の知覚が必然と両立せず、無差別の自由の欺瞞的感覚に基づくにちがいないという、もう一つの通俗的見解に従っていた。これらの前提から私は、不本意ながら、道徳感覚のうちの若干の最も注目される知覚と感情が、この欺瞞的な自由の感覚に全面的に基づいているにちがいないということを認めるのを余儀なくされた。本書の初版では主題がそのような形で扱われたので、私は徳を幾分なりと欺瞞に依存させる説に伴う汚名を感じていた。それで、できるだけよい形でそれを取り除くため、この点を第一の異論「I. 192—211の『Some Objections』」としてのべたのである。「が、」……私は今、喜んで私の誤ちを認める。私は幸いにしてついに正しい道に到達したのだと思う。今では徳性がいかなる点においても欺瞞に基づいていないというのは、粗野な説であるように私には思われる」(II. 157—158 Note)。

この告白は、自らが必然論と無差別の自由論から徳^{II}欺瞞論という誤った道に陥っていたことを認めたものであるが、⁽⁵⁴⁾彼はこうした告白に対応する形で二版の「自由と必然」論の内容を可成り大幅に変更している。

二版における「自由と必然」論の改訂は、外見的には何よりもまず第一に、彼が「自由と必然」論に新たに付加した追補(H. 164—178)で、自らの「自由と必然」論がカルヴァン主義の予定説に立脚するもので、何ら信仰に反するものではない次第を論述している点にみられる。

この追補が前述の『検証』に従ったものであることは、その副題(II. 164)からも明らかであるが、本論では、上の脚注の「第一の異論」にかかわる議論(I. 192—211)を全面削除し、それに代えて、初版の一八三ページの第一パラグラフの途中に二版の一四〇—一四九ページの文章を新たに挿入し、「道徳に関する正しい正確な観念」を確立するためには、「普遍的必然の学説」が「どこまでわれわれの道徳感情、とりわけ、称賛・非難・功績・欠陥・罪等の感情と両立するかを考察すること」(II. 140)が必要であるとして、「自由と必然」の問題をより道徳感情論的に考

察している。

彼は、この新たに挿入されたセクションでまず第一に、無差別の自由論者はすべてが必然なら道德は成立しないというが(II. 143)、「道德感覚は必然と両立する」(II. 143)し、「道德感情は無差別の自由を仮定しなくても十分に活動の自由がある」(II. 144)として、無差別の自由論を批判する形で、道德と必然とが両立する次第を改めて明らかにしている。彼がこのセクションで初版にはほとんどみられなかった「道德感情(moral sentiments)」用語を頻繁に使っているのも、当時『道德感情論』を執筆中であったスミスの影響というより、自らの道德論の道德性を改めて立証する必要に迫られたためであったと考えられるが、彼はさらに人間が「必然的行為者」であることが自由と両立する次第を明白にするため、初版では「自由」と一体的に展開されていた「偶然(contingency)の感覚をより詳細に吟味」(II. 149)することを通して、⁽³⁵⁾無差別の自由の欺瞞的観念と区別された「欺瞞的偶然感覚(delusive sense of contingency)」(II. 151)が逆に目的(必然)実現に資する次第を論証している(II. 149—154, Cf. I. 183—187)。

彼は、こうした形で必然と自由の両立性を主張すると同時に、その反面、徳を「欺瞞的な自由の感情」の基礎に付けているかに誤解される表現(I. 203—4, 207, 211, 376)や、欺瞞論の論理的帰結として展開されていた「悔恨」論(I. 194—9, 203, 205)や ill desert 論(I. 206)等の、のちにスミスによって継承された経験倫理学の論理を削除ないし簡略化することによって、「道德的必然論」、とりわけ「自由の欺瞞的感覚」論にまつわる批判をかわす一方、「道德的・自発的必然と完全に両立するこの力ないし自由が、道德の必要とする唯一の力であることは明らかである」(II. 143)次第を強調することによって、必然論とその対をなす偶然・自由論が人間の「意志の自由」の尊厳を否定し、道德の主体性を排除するものではないことを弁証しようとしたのである。

ケイムズは、道德的必然論の「上部構造」をなす欺瞞の道德感情論が宗教と道德を破壊するものではない次第をこ

のような形で論証することによって、誤解された道徳感情原理論としての初版の「自由と必然」論の論理を弁護し補強することを二版改訂の主眼目としていたのである。しかし、そのための以上のような論旨の変更と脚注における誤謬の承認は、何ら彼が「道徳的必然」論^{II}の中核をなす偶然^{II}自由の欺瞞論そのものを放棄したことを意味しない。

彼は、二版でもはっきりと普遍的必然論を前提しながら、「必然のつながりが……みえない」(H. 153) ため、人間は、自らが「必然的行為者」に他ならず、「真理は必然の側にある」(H. 154) ことを忘れているが、「人間が彼の行うべき役目⁽¹⁾に適合するようにするため偶然観念をもつように作られているのは適切なことで」(H. 154)、「人類のすべての労働と配慮と勤勉の原因」(H. 155) も、こうした偶然と必然の区別のうちにあるとしている。この論理は、彼が二版でも「人間が必然的行為者であることが彼から隠されている」(H. 155) ことから偶然(↓自由の欺瞞的) 感覚に従って、(作用因として行為し) 与えられた部分の役割を果すことが、「目的因」(H. 153, 154-5) 実現につながると考えていたことを示すものに他ならないといえるであろう。ケイムズは、初版の論理の誤謬を承認しながらも、実際には、道徳ないし自由の否定につながるとされた初版の「自由と必然」論にまつわる誤解を解くために、⁽⁵⁶⁾「偶然」と「自由」を直結⁽⁵⁷⁾させることを避け、⁽⁵⁷⁾刺戟的な欺瞞用語の乱用を抑制しているだけで、初版の必然^{II}みえない^{II}偶然^{II}自由の感覚の欺瞞^{II}作用因の活動^{II}必然(デザイン) 実現^{II}自然の狡知(「自然の極めて賢明な計略」H. 153) 論の枠組は、二版でも本質的には完全に守られていたのである。きびしい糾弾・告発に直面したケイムズが、表面上は転向を装いながらも、初版の「自由と必然」論の枠組は二版でもしっかりと堅持していたといえる根拠はここにある。ところが、それからさらに十数年後の後年の著作では、逆にケイムズはなぜか『試論集』の「自由と必然」論の基本の枠組そのものを全面的に自己放棄した論理を展開していることが注目される。

(6) 欺瞞理論の自己否定

ケイムズは、一七七四年に公開した『人間史素描』でも道德・神学論を展開している。この著作は、彼の多方面にわたる百科全書的な業績を集大成したものであるが、この著作では『試論集』の「自由と必然」論の中核論理をなしていた偶然・自由の欺瞞的感覚が神の目的^(目的)必然実現に資するという「自然の狡知」論は、どこにもみられない。それに代って、神の摂理と英知が強調され、人間が究極原因としての神の目的 (final causes) 実現に資するように *construite* され、「思慮深く定められている」⁽⁵⁸⁾とされているだけで、そのような神の英知が作用因の働きに媒介される次第は説かれていない。ケイムズは、『素描』では『試論集』の「自由と必然」論の偶然・自由の欺瞞的感覚 \rightarrow 作用因の活動 \rightarrow 目的因 (必然) 実現論はとっていないのである。その何よりの証左は、『試論集』では一―二版を通して「自由と必然」論の核心をなしていた偶然 (chance & contingency) 論が、『素描』では「自由と必然」論の本論から除外されて、「追補」に格下げされている点にみられる。これは、『試論集』の偶然・自由の欺瞞的感覚に由来する作用因の活動 \rightarrow 目的因 (必然) 実現論の放棄ないし自己否定を意味するものに他ならない。『素描』では、「自由と必然」論の主題として、必然法則 (inflexible law) の支配 \rightarrow その帰結としての動機の必然性 \rightarrow その下での意志の自由と意図の道德性の論証がなされているだけで、偶然・自由 \rightarrow 作用因論は完全に消去されているのである。それだけでなく、「自由と必然」論の本論から切りはなされて「追補」に下げられた「偶然 (Chance and Contingency) 論」(Sketches, 118―125) 自体でも、万物が因果の「規則正しい連鎖」の下にあり、この世界には chance or accident の余地はないにもかかわらず、人間が chance & contingency の印象をもつ次第と、それが「普遍的必然」説と矛盾しない次第が説かれているだけで、偶然・自由 \parallel 欺瞞 \parallel 狡知論は展開されていない。逆に、事物の究極原因 (目的因) が神のデザイン

「必然法則実現に資するように有効に機能する次第が、「前述の自然法の究極原因」と題する『試論集』にはなかつた独立セクション (Bk. III. Sketch 2, Pt. 1, Section 7) の主題として、さまざまな形で強調されている。たとえば、「誘惑がわれわれを動かすとき、すぐ世間がどうかを考え」たり、「称賛と非難、とりわけ関心のある人々のそれが、徳への強い誘因をなす」(Sketches, 77) のは、目的因の働きであるといわれる。同様に、適宜性ソフィステイテの法則の目的因は、慎慮や節制、勤勉が他人の尊敬だけでなく、自尊をも可能にする点にあるという (ib. 85-86)。こうした目的因論が、究極原因 (final cause) の有効化原因 (efficient cause) としての作用因の働きを暗黙に仮定していることは明らかであるが、『素描』では、それらが『試論集』のような偶然自由の感覚の欺瞞に由来する作用因の活動によるものとはされず、目的因の働きが「摂理の賢明な規定」(ib. 78)、あるいは「自然の意図インテンション」ないし自然の狡知コウライスマス (工夫) に基づくものとされるだけに止まっている。

ケイムズは、『素描』では、偶然自由の感覚の欺瞞↓作用因の活動↓目的必然実現という『試論集』の中核論理を後退させ、すべては目的因の働きによる次第を強調していたのであるが、こうした『素描』の目的因説に対応するのが、『試論集』の道德感情論の中核をなしていた欺瞞の道德感情論(経験倫理学)の後退、それに代わる意図徳性論の復活である。『試論集』では、既述のように、「道德的義務や悔恨やメリットの観念が…自由に関するわれわれの本性の賢明な欺瞞と呼ばれるものから生まれる」という欺瞞の道德感情論が道德論の中心主題とされていたのに、『素描』では、「自然がその目的「相互助力」を補うために仁愛原理を提供している」(Sketches, 49) 次第が強調される一方、意図と結果がちがう場合には、意図が罰せられるべきことが説かれている。⁽⁵⁹⁾ 『素描』でももとよりケイムズは「悔恨ほど人間に悪を思いとどまらせるのに有効な工夫インストイメントは考ええない」(ib. 54-55) ことを認めてはいるが、力点は「悔恨」のメカ分析ではなく、意図徳性論の方に移っている。これは、『試論集』の道德論の中心主題をなしてい

た欺瞞の道德感情論の論理や、意図と結果との差異のうちに法学の問題をみていたスミスの『道德感情論』とは、問題関心が全く異なる。『素描』の「道德」論は、『試論集』や『感情論』のそれよりもむしろハチスンの仁愛主義、意図徳性論への接近・後退を意味するものであったのであるが、こうした『素描』の思想が前述の偶然⇓欺瞞論否定と対応していることは明らかである。ケイムズは、『素描』では、後述のような『試論集』の主題のスミスの解決の道とは逆に、ハチスンやモダレーツ的な仁愛倫理学・意図徳性論に逆戻りしていたのである。⁽⁶¹⁾

ケイムズは、以上のような「道德原理」論に続く神学論では、「神学の諸原理と進歩」について論じているが、その内容はデザイン論証を主題とした『試論集』の「自然宗教」論とは本質的に主題を異にする宗教の自然史論を主体としたものであった。

『素描』の道德・宗教論は、このように『試論集』のそれとは大きく異なり、必然論だけ残して、その上に展開されていた偶然⇓自由⇓欺瞞論は全面除外したものであった。ケイムズは、スミスの『道德感情論』の基底をなした『試論集』の論理を『素描』では全面的にひっこめてしまったのであるが、こうした『試論集』と『素描』の明白な決定的差異について、ケイムズ自身も弁明の要を感じたとみえ、『素描』の「自由と必然」論の末尾で、「読者はこの節^{セクション}が道德と自然宗教に関する試論集から複製されたものであることを認めるであろう。基本原理は同じであり、変わったのは上部構造にすぎない」(Sketches, 118)とべている。たしかに、『試論集』の「自由と必然」論の核心をなす偶然論は、必然論をベースにし、その上に展開されたものである以上、基本原理(土台)は同じで、変わったのは「上部構造」にすぎないという、ケイムズの弁明は必ずしも虚言ではない。しかし、熱中派が告発・弾劾したのは、既述のように、必然論そのものではなく、その基礎の上にケイムズが展開した「不敬な上部構造」⁽⁶²⁾に対してであった。そうした糾弾・告発の被害者であった人間があえて自ら「上部構造」が変わったということは、ケイムズ自身が『試論

集』で試み、読者の理解を訴えた「前人未踏の道」の中心主題をなしていた欺瞞の道德感情論を自己放棄し、穩健派知識人ラインへ自ら後退したことを示すものに他ならないといえるであろう。⁽⁶³⁾

ケイムズは、それならば一体なぜ『素描』で、かつては熱中派のきびしい批判・糾弾にもかかわらず、それなりに守りぬいてきた経験倫理学の基本思想を放棄して、穩健派と同じキリスト教的ストア主義の倫理に後退してしまったのであろうか。その根本原因はどこにあったのか。その理由は、いまだ六〇年代以降のケイムズ思想展開過程をフォローしていない私には知るべくもないが、その一つの原因は、前後の諸事情から推測して、彼が『試論集』の初版で展開した経験倫理学の道德性に自らダウトを感じるようになったためではないかと考えられる。ケイムズは、『試論集』の論理的帰結を展開したスミスの『道德感情論』（初版）の経験倫理学的構造に疑問を感じていたリードの影響や、⁽⁶⁴⁾ スミスの『感情論』六版改訂の契機となった事情と同じような時代の思想状況の変化から、『試論集』の道德論に自ら疑問を感じるようになっていったため、『素描』では『試論集』の欺瞞理論を全面撤回し、改めてシヴィク的な実践倫理とハチスンの仁愛主義を強調することになったのである。『試論集』と『素描』の「自由と必然」論の本質的差異の根幹はここにあると考えられるが、ケイムズのこうしたモデルーツル（モデルーツル）常識（常識）哲学ラインへの後退は、たんなる時代環境の変化やリードの影響によるものではない。それらはあくまでも外的・副次的条件にすぎず、最大の根本原因は、彼自身がヒュームの認識批判を契機に展開した自らの経験道德論を倫理学として貫徹させる論理を理論的に構築しえなかった点にある次第が注意される要がある。

ケイムズは、ヒュームと同様、ハスチンの提起した情念道德論の理想を完成させることができずに、（実践）倫理学と社会科学とを分裂させたままに止まらざるをえなかったのであるが、ケイムズが放棄した「前人未踏の道」の革命的含意を継承・展開することによって、ハチスンの提起した情念道德論の主題を完成に導き、ヒューム―ケイムズ

が果しえなかつた事実論としての「道徳的諸感情の理論」を確立したのがスミスである。

- (1) ケイムズの著作については、拙稿「ケイムズ研究事始」一橋大学社会科学古典資料センター年報 第七号、一九八七、一六一—二〇ページ参照。
- (2) Henry Home, Lord Kames: *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*. 1st ed. Edinburgh, 1751, p.241. 2nd ed. London, 1758, p.196. 以下、本書からの引用ページ表示は、本文中にページ数のみ記載するが、後述のような初版と第二版の差違のもつ意味の重要性にかんがみ、両版ともに該当箇所がある場合には、(I. 241, II.196) という形で表示し、いずれかの版にしかない個所の引用の場合は、I. 197またはII. 140という風に表示する。
- (3) ケイムズが、「神に関する知識について」論じた『試論集』の第二部第七論文で、自然宗教の実践的帰結を論じたヒュームの『人間知性に関する哲学的エッセイ集』(Philosophical Essays concerning Human Understanding) に直接言及し、その第一論文を引用する形で、ヒュームの因果論を前提した議論を展開している (I. 353 f., II. 279 f.) ことなども、その一つの証左といえよう。
- (4) 拙著『アダム・スミスの自然法学』第一部第二章、とくに七五—七六ページ参照。
- (5) 『試論集』第二部の前半の認識論的議論が、ヒュームのデザイン論証批判に対処するための神学序説(「神に関する知識論」の序言的なもの)に他ならない次第は、当時からすでにいち早く認識されていた点であったといえよう。 Cf. *Objections against the Essays on Morality & Natural Religion examined*, Edinburgh, 1756, p.54.
- (6) Hutcheson, F.: *An Essay on the Nature & Conduct of the Passions & Affections with Illustrations on the Moral Sense*, London, 1728, p.283.
- (7) ケイムズの感覚の欺瞞論は、第一部第三論文の「自由と必然論」と、第二部第三論文の「感覚の権威論」との双方で展開されているが、後者の「感覚の権威」論は前者の「感覚の欺瞞」を前提した上で、「感覚の権威」を擁護する議論であることに注意されたい。
- (8) この前後の個所は、初版とは大きく異なる。その意味については、後述を参照されたい。
- (9) 本稿二四—二五ページ、ならびに注(42)参照。

- (10) ケイムズは、第二部における神の存在証明にさいしては類比論をとっているが、第一部の「自由と必然」論は、天体現象 ↓機械類比によるデザイン論証ではなく、人間の「盲目的本性」そのものの中に神の手をみようとすると他ならない。このようなケイムズの論理は、人間の盲目的本性や自然の作品の不完全さについてのヒュームの批判を踏まえた上で (Cf. Hurlbutt III, R. H.: *Hume, Newton, and The Design Argument*, pp.158-160) ありのままの人間の自然の法則認識への道を拓くものとして、ヒュームの宗教批判と基本的に両立するものといえよう。
- (11) 予定説を逆用したケイムズの道徳的欺瞞理論の経験性は、ハチスンのように特定情念の道徳性を強調するのではなく、本能とありのままの情念前提の欺瞞の道徳感情論を展開することによって、情念道徳論を経験化している点にもはっきり示されているといえよう。
- (12) カルヴァンの「必然」論に立脚するケイムズの「自由と必然」論と、ストア的「運命」論に従う穏健派の「キリスト教的ストア主義」との一つの相違点はここにあることに注意されたい。ハチスン、ファーガスン、プレアラのキリスト教的ストア主義では、摂理の力と善性と、人知の限界認識から「人間は、事物の神聖な秩序に身をまかせ、神から与えられた彼らの持場で有徳で幸福であるように努めればよい」(Sher, R. B.: *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, 1985, p.180) とされるに止まっていたのに対し、ここではストア的諦念ではなく、逆に「みえない」から「インダストリーが可能となり、道徳感情が成立するとして、人間の活動の論理が展開されていることが大きく注目される」。
- (13) 他の個所でも、こうした偶然感覚が「人類のすべての労働と配慮と勤勉の原因である」(I. 184, II. 150) 次第が、指摘されている。
- (14) 初版では、「悔恨」論は、一九四―九、二〇三、二〇五ページで中核的に論及されているのに対し、二版では、一四四ページでごく簡単に言及されているにすぎない。本節の以下の思想も、引用表示の示すように二版では消えている。その理由については、第(5)節を参照されたい。
- (15) ケイムズを異端として告発した熱中派は、この点を全く認識していない。ケイムズが誤解された最大の原因はここにあるが、その理由・意味等については、すべて後述の第(5)節を参照されたい。
- (16) 第二版における主要な改稿点は、下記の①②③の他に、既述の「追補」が挿入されている点にある。それ以外は、文章の手直しが主で、これは全巻にわたってみられるが、いずれも「自由と必然」論のような全面的な組み替え改稿ではない。
- (17) ケイムズの「自由と必然」論は、ヒュームのハチスン批判に答える形での新しい道徳原理論の確立を意図したものであ

たのであるが、後述のように、その意図が正しく理解されず、逆に非難・告発の対象となったため、二版の改稿部分では、「道徳的必然」の下でも「道徳感情」が成立する次第をより積極的に理論化する一方、経験倫理学的色彩を稀薄化させることになったのである。しかし、これは、誤解・糾弾を避けるための戦術的退却で、本質は変わっていないことは後述の通りである。

(18) 拙稿 自然神学と社会科学 その一『商経論叢』二六巻二号二八—二九ページ参照。

(19) 作用因は、目的因（必然）の有効化因として、偶然・自由 \parallel 意志を前提するのに対し、本能は、偶然・自由の欺瞞的感覚に基づくものではないため、目的因（必然）の有効化因的機能を果しはしても、厳密には作用因とはいえないと、ケイムズは考えたのである。

(20) スミスが「自然は、つねにこうしたやり方で彼女が意図する目的への欲求を人類に与えておいただけでなく、この目的を達成するにはそれだけしかない手段に対する欲求をも同様に与えておいたのである」(TMS, II.1.5.10)として、目的因の有効化因を本能に求めた所以は、そこにあるといえよう。

(21) Hutcheson, *op. cit.*, p.186. 同様な比喩は、スミスにもある。Cf. TMS, VII. ii. 1. 37.

(22) Hutcheson, *op. cit.*, p.178.

(23) *Ibid.*, p.24.

(24) Carmichael, G., *op. cit.*, Supplement II, V. Reeves, p.11, Moore & Silverthorne, p.35.

(25) 『試論集』の第二版では、「動機」論が改めて登場し、『人間史素描』では、仁愛理論が全面的に復活しているが、それは、ケイムズ自身が後述の理由で初版の論理を否定したために他ならないことに注意されたい。

(26) 「予知しない意図せざる社会的帰結を徳性や幸福と全く無関係なものとして」(Sher, *op. cit.*, p.176)「意図せざる帰結の道徳性を否定していたハスチンは、既述のようにメリット論を展開していなかった次第を想起されたい。この事実も、メリット論が、作用因の活動に基づく意図せざる帰結の道徳性を問うものとして、道徳的欺瞞論の論理的帰結に他ならないことを示すものといえよう。

(27) 『試論集』の「自由と必然」論の基本主題は、ここにあったことを想起されたい。

(28) ヒュームも、周知のように『人間本性論』の第二編第三部や『人間知性研究』の第八章などで「自由と必然について」論じている。彼はそこで、必然法則の支配、その表現としての物体の原因—結果の「恒常的接合」としての「必然」と、必然法則の支配下にある人間の「動機」の必然性（その帰結としての「人間行動の斉一性」）を認め、それに反する「偶然・自由」を

否定している。ケイムズの議論はこのようなヒュームの理論を前提していたと考えられるが、ヒュームは、「恒常的接合」以上の必然法則（物体の本質や構造）の認識可能性を否定していただけでなく、必然法則の起動因としての究極原因（目的因）の存在をも原理的に認めなかったため、ケイムズのように人間が必然法則の拘束下にあることをとくに問題にする必要があるとは考えなかったのであった。そのため、彼は、ケイムズのように必然法則からの自由の意識（偶然・自由の感覚）を人間の行為の条件としてとくに要請する必要もなくなり（必然と自由の区別・「必然的な物と偶然的な物との間の区別」（I. 184, II. 150）の必要の消滅）、「必然的行為者」（necessary agent）としての人間の行為の原理としての情念（作用因）の研究による人間の行為の必然法則の科学的解明を主題とすることになったのである。ケイムズ的な偶然・自由の意識⇨欺瞞論が、ヒュームの「自由と必然」論にみられぬ理由は、そこにあるといえるであろう。

これに対し、ケイムズは、後述のスミスと同様、必然法則とその起動因としての究極原因（目的因）の支配・貫徹を確信しながらも、ヒュームに従って、その認識可能性を否定していたため、自然の構造⇨必然法則⇨神のデザイン⇨目的因が「みえない」ための偶然・自由の欺瞞的感覚のうちに人間の自由な行為の可能性を求めることによって、欺瞞の帰結としての作用因の論理化による人間の行為の必然法則の科学的解明を主題とすることになったのである。

換言すれば、ヒュームは、必然法則の支配を認めながらも、「恒常的接合」以上の「事物間の究極的結合を発見し」、「物体の本質や構造を洞察することは、決してできなう」（Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, ed. by Selby-Bigge, Oxford, p. 400）次第の自覚から、必然法則とその起動因としての究極原因の拘束性を否定していたため、ケイムズのように必然（目的因）⇨自由（作用因）の論理にとられることなく、必然法則の支配下にある人間の行為の原理をなす情念の分析を通して、目的因説から自由な「人間の科学」を自由に構想し、「必然的行為者」としての人間の行為の原理をなす情念の必然法則の経験的分析を「人間の科学」の主題にしたのである。これに対し、ケイムズは、スミスと同様、自然の構造の本質⇨必然法則⇨その究極原因が認識しえないことの自覚から、必然法則⇨その究極原因の支配・貫徹を前提しながら、それがみえないことから生まれる偶然・自由の欺瞞的感覚に基づく作用因の活動のうちに、ヒュームと同じ必然法則・目的因説から自由な作用因の論理に基づく人間の科学の基盤を見出し、必然的行為者としての人間の行為の必然法則を主体的・経験的に再構成しようとしたのである。

ヒュームとケイムズ⇨スミスのアプローチが、外見上対極的な形をとりながら、本質的には多分に共通性をもつものとして、それぞれの形でハチスンや穏健派のな目的因説の呪詛から解放された「人間の科学」形成への道歩みえた所以はここにある

といえるであろう。ヒュームは、目的因を否定することによって、人間の行為の必然法則の科学的解明を可能にしたのに対し、ケイムズ・スミスは、目的因を前提化することによって、作用因としての人間の行為の必然法則を科学的に解明しようとしたのである。

(29) ロスは、「ヘンリ・ヒュームが『試論集』を出版するために書いたときに、デヴィッド・ヒュームが『自然宗教に関する対話』を書いたのは、たんなる暗合にすぎないという人がいるだろうか。ヒューム「ケイムズ」によるいち早い経験神学の唱導が、バトラー僧正のペンから生まれるものと同様、クレアンテスの創案にびったり合った跳躍台であったと思われる」(Ross, I. S. : *Lord Kames and the Scotland of his day*, Oxford, 1972, p.110) とのべているが、ケイムズがヒュームとちがってデザイン論証を『試論集』の究極主題としていたにもかかわらず、ヒュームとともに異端として告発・糾弾されたのは、ケイムズの「自由と必然」論の中核をなす欺瞞理論が上述のような経験神学的構造を本質としていたためであるといえよう。『試論集』をきびしく糾弾した後述の「分析」も、ケイムズがヒュームの宗教批判における因果律論を前提していた点に批判的に言及している(Cf. *The Scots Magazine*, Vol. XVII, May 1755, p.236)。ケイムズは一般にハチスン・ケイムズ・ファーガスン・ブレアーリー・ドーD・ステュアートに至る穩健派知識人・常識哲学の系譜に属すると解されているが、『試論集』初版の道徳理論は、こうしたモダレーン・常識哲学ラインよりも、ヒューム・スミスに近く、ケイムズがハチスンの実践倫理学を積極的に展開したのとは、後述のように、『人間史素描』その他の後年の著作においてであることに注意されたい。

(30) Cf. *Scots Magazine*, Vol. 14, Aug. 1752, pp.399-402. 『道徳と自然宗教に関する試論集』の著者に宛てた「この匿名記事は、「自由と必然」章が論文全体の要をなしているとの認識の上に、感覚の不完全性から自由の欺瞞を類比するケイムズの論理の誤謬を衝いたものである。後続の諸批判のような糾弾・告発的な調子はないが、のちの諸批判の基本はすでにそれなりに展開されているといえる。

(31) Ross, *op. cit.*, p.153.

(32) Cf. J. W. : Remarks on an essay on human liberty, *Scots Magazine*, Vol.15, Apr. 1753, pp.165-170.

(33) Extracts of two pamphlets published at Edinburgh : one intitled, An analysis of the moral and religious sentiments contained in the writings of Sopho, and David Hume, Esq : addressed to the consideration of the Rev. and Hon. members of the general assembly of the church of Scotland : and the other, Observations upon —, *The Scots Magazine*, Vol. XVII, May 1755, p.234.

- (34) 「分析」の批判・攻撃の対象とされた書物は、ケイムズの『試論集』と、ヒュームの *Essay and treatises on several subjects*, 4 Vols. 1753, *The history of Great Britain*, Vol. 1, Edinburgh 1754 はか一点であるが、ソフォ（ケイムズ）に対する批判の中心は、第九十一命題の「九 人間のすべての行為は、必然的に決定されているが、神は人間の本性の中に欺瞞的な自由の感情を植えたので、人間は自分は自由だと信じる。十 この欺瞞的感情が徳の唯一の基礎である。」従って「十一 この世には罪も道徳的悪もありえない」(*Scots Magazine*, XVII, p.234) という命題に集約されると解されたケイムズの欺瞞的自由論にあった。こうしたボナーの解釈に対し、後述の「所見」は、「第九・第十命題については、『分析』の不公平さは著者が承認することを拒否している帰結を彼のせいに行っている点に存する」(*Ibid.*, p.239) として、上の命題がケイムズ思想とちがうことを強調している。
- (35) 上述のようなケイムズに対する告発・糾弾の概観的経緯については、Cf. Ross, *op. cit.*, pp.152-158. Sher, *op. cit.*, pp.65-67, 71-74. Chitnis, A. : *The Scottish Enlightenment*. London, 1976, pp.55-56, 68.
- (36) *The Scots Magazine*, Vol. XVII, 1755, p.234.
- (37) *Ibid.*, p.422.
- (38) *Ibid.*, pp.421, 422.
- (39) *Ibid.*, pp.422-423.
- (40) *Ibid.*, pp.422, 423.
- (41) ケイムズが、ヒュームとちがって、懐疑主義から宗教を擁護しようとしながら、ヒューム以上にはげしく非難された理由を理解する一つの鍵はここにあるといえよう。
- (42) *Objections against the Essays on Morality and Natural Religion examined*, Edinburgh, 1756. 上の『検証』は、当時はケイムズ自身の執筆にかかるものと推測され、ロスはケイムズ執筆説をとっているが (Cf. Ross, *op. cit.*, p.156.) *Dictionary of Anonymous & Pseudonymous English Literature*, Edinburgh, 1928, Vol. 4, p.211 や、シャーは、筆者をブレアと断定している。ケイムズ自身のものでないことは、『検証』の中核論理が後述のようにケイムズのそれとは異なるモダレーツのそれであること、自らの誤謬を承認した本人自身の執筆にかかるものであったら、弁論にしろ誤謬表明にせよ、もっと突込んだ論及ができたであろうことから明らかであるといえよう。
- (43) Cf. Sher, *op. cit.*, p.73.

- (44) *Objections*, p.28.
- (45) Cf. *Ibid.*, pp.38—39. 引用は、p.42.
- (46) *Ibid.*, p.63.
- (47) キリスト教の「道徳的必然」論は、神をすべての頂点におく点でストアの運命（必然）論とちがうが、幸福になるためには仁愛が必要で、結果は神の有能な手にまかせよとしている（Cf. Sher, *op. cit.*, esp. p.179）。これが「ファーガスンやブレアその他のキリスト教的ストア主義の中核論理で、そこでは摂理の力と善性と、人知の限界認識から、「神に身を任せよ」というストア的諦念に伴う信仰が、意図せざる帰結の理論のベースをなしているのに対し、ケイムズでは、みえないからインダストリーと道徳感情がデザインの有効化因として作用するとして、諦念ではなく、活動に比重が移っている。『道徳感情論』におけるストアのストア批判の核心がこの点にあった次第を想起されたい。
- (48) こうしたラディカルな思想を展開していたケイムズとヒュームを穩健派知識人たちが擁護したのは、シャリーの指摘するように、「一七五五—五六年の不敬キャンペーンの本来的標的が、ヒュームとケイムズではなく、彼らの最良の友人の長老派僧侶たち—エジンバラの穩健派知識人であった」（Sher, *op. cit.*, p.67）ためであったといえるであろう。
- (49) 前述のような「不敬な上部構造」攻撃は、ケイムズが委員として教会総会委員会に坐っていただけに、人格的な打撃を与えるものであった（Cf. Ross, *op. cit.*, p.153, Chitnis, *op. cit.*, p.55）だけでなく、委員の名簿から名前が消される動きさえあった（Cf. *Scots Magazine*, 1755, p.425）のであった。
- (50) Chitnis, *op. cit.*, p.56, Cf. Ross, *op. cit.*, p.156.
- (51) ボナーの提訴に対するソフォールとヒュームの赦免を決定した教会総会の裁決に関する議事録については、Cf. *Scots Magazine*, Vol.18, May 1756, p.248. なお、五六年六月の『スコット・マガジン』には An account of the debate upon the motion for censuring infidel writer (*Scots Magazine*, June '56, pp.280—4) がのせられているが、内容はヒュームをめぐる不敬論争史の紹介で、ケイムズには一切論及されていない。
- (52) Ross, *op. cit.*, p.156.
- (53) Cf. *Objections*, p.37 f. *Scots Magazine*, 1755, pp.422—3.
- (54) この承認が熱中派の批判を意識したものであることは明白であるが、どこまで本心であるかは問題である。その次第は、一版の論理の実態を知るとき、おのずから明らかになることであろう。

(55) 引用文の傍点は引用者。初版では、同じ主題が「偶然と自由の感情のより詳細な考察」(I. 183)という形で展開されている。なお、「各人の死の精確な時期と様式は、明日の太陽の出入の時間と同様に必然的な先行原因の連鎖によって決定されている」(I. 184)としていた初版とちがって、二版の偶然論では、「死の時期」や天気などは、「一般に偶然的であると考えられている」が、「偶然は事物のうち実在性をもたないけれど、他の第二性質と同様、人間生活の目的に役立つようにするために、出来事の属性として現われるようにされる第二性質と考えられる」(II. 152)とされるだけに止まっている。二版は明らかに「慎重」になっているといえよう。

(56) 誤解の根源は、道徳感情が客観的真理としては欺瞞にすぎない偶然と自由の感覚に基づく(由来する)という、欺瞞の道徳感情論を熱中派が道徳感情と混同・同一視した点にあり、ケイムズ自身は、「道徳感情」それ自体が無意味な欺瞞的なものでしかないとしているのではない。熱中派の非難は、この点の誤解・混同に基づくものにすぎないが、道徳感情の前提をなす人間の自由意志が欺瞞の産物にすぎず、人間のすべての行為が等しくデザイン実現につながるとしたら、道徳の必要根拠そのものが改めて問われざるをえないことになるであろう。スミスの『道徳感情論』は、この課題に対するリプライとして展開されたものであったが、ケイムズはこの点を曖昧にしたまま、道徳感情が感覚の欺瞞に基づく次第を強調するだけに終わっていたのであった。熱中派の告発は、こうしたケイムズ理論の弱点を衝いた点ではやはり一つの的をえた批判であったといえよう。

(57) ケイムズは、熱中派の糾弾的となった初版の 'deceitful feeling of liberty' 用語 (I. 207, 211, Cf. I. 203—4) に代えて、二版では 'delusive notion of liberty of indifference' (II. 148) と 'delusive sense of contingency' (II. 151) 用語を区別して使用し、後者は真の自由や道徳と両立するとしている。既述のように偶然論でも、初版では「偶然と自由の感情のより精密な考察」(I. 183)という形で展開されていた主題が、二版では「偶然の感覚のより精密な吟味」(II. 149)に代えられているが、これらはいずれも偶然と自由の欺瞞的感覚という表現にまつわる誤解を避けるための営みであったといえよう。

(58) Cf. Henry Home, Lord Kames: *Sketches of the History of Man*, 2nd ed. Edinburgh, 1778, Olms Rep. Vol. IV, pp. 48, 68, 71, 84 etc. 以下、本書からの引用は、本文中に *Sketches* 略号とページ数のみ表示する。

(59) *Objections*, p. 36.

(60) Cf. *Sketches*, pp. 58—61, 108—112.

(61) ハチスンとマァーガスンやブレアラの穏健派知識人たちも、「道徳的必然」を認めながら、意図主義・仁愛主義をとって

る。この事実も、ハチスンの仁愛倫理学・意図徳性論の克服が欺瞞理論によってのみ可能になったことを示すものといえよう。

(62) *Scots Magazine*, Sept. '55, p.422.

(63) ケイムズの思想を『素描』で代表させ、『素描』の論理でケイムズを論じる研究者が内外ともに多いが、『素描』を基軸にケイムズを理解する場合、上述のような思想の動態はすべて消えてしまい、ケイムズの思想が一八世紀思想、とりわけスミスの思想形成に果した積極的役割はみえなくなってしまうのではないであろうか。スコットランド啓蒙の主流をハチスン・ケイムズ・ファーガソン・ブレアーリー・リード・D・ステュアートに至る線にみる見解も、こうした視点を超えていないといえるであろう。

(64) 周知のように、リードは、ケイムズの『試論集』を読んで刺戟されたことが一つの契機となって、常識哲学を展開したといわれるが (Cf. Ross, *op. cit.*, p.99) リードはケイムズから「共通感覚」思想を鼓吹されたながらも、その前提をなしていたケイムズの神学理論の経験倫理学的帰結に実践倫理学解体論には大きな疑問を感じていたように思われる。リードが「実践倫理学」を展開した一つの背景はそこにあったのではないかと考えられるが、ケイムズがハスチンの線に後退したことの一つの背景にはこうしたリードの逆影響があったのではないかと考えることは、あながち見当違いの推測ではないといえよう。

五 『道德感情論』における自然神学の基础性

(1) 『道德感情論』の自然神学的枠組

スミスの倫理学上の名著『道德感情論』は、別稿で論証したように法學方法叙説として展開されたものであったが、正義⁽¹⁾法の原理論としての『感情論』の倫理学は、周知のジョン・ミラー証言の示すように、グラスゴウ大⁽¹⁾学におけるスミスの「道德哲学」講義の第一部門をなしていた「自然神学」を前提するものとして、その基礎の上

に展開されたものであった。⁽²⁾

グラスゴウにおけるスミスの「自然神学」講義は、「神の存在と属性の証明と、宗教の根拠をなしている人間精神の諸原理の考察」⁽³⁾を主題としたものであったといわれるが、その内実は、ハテスンが『形而上学概説』の第三部で展開した「自然神学」(Theologia Naturalis)の第一章の主題をなしていた「神の存在証明 (Ostenditur Deum esse)」と、第二―三章の「神の自然的属性 (De Atributis naturalibus)」論や「神の英知的属性 (De Atributis intellectualibus)」論をベースにしたものであったと推測されている。⁽⁴⁾

スミスの『道徳感情論』も、これまで論じてきたカーマイケル―ハチスン―ケイムズ同様、神の存在証明と神の属性の解明のために人間精神の諸原理を探求することを通して、法学の神学的基礎を明らかにすることを主題としていた自然神学の伝統に立脚するものであったのであるが、そうした伝統に立脚していた『感情論』の自然神学的構造・枠組を窺い知る手掛りは、次の諸点に示されているといえるであろう。

第一の徴候は、スコットランド啓蒙思想家たちの自然神学思想の根幹をなしていた神のデザイン論証のための「自然の構造」思想が、『感情論』においてもそのまま継承され、それが『感情論』の議論全体の基礎をなしている点にみられる。

スミスも、『感情論』や『国富論』の中で、ニュートンやハチスン―ヒューム―ケイムズ、さらにはファーガスンやブレアその他の穏健派知識人たちと同様、constitution, contrivance, frame, deception, propensity, tendency等の構造関連用語を多用し、「人間本性の構造」(TMS, III.3.29)や、「われわれの組織の最初の構造」(TMS, III.3.9)、「自然の創造者の賢明な工^{コンストラクター}夫」(TMS, VI.ii.2.13)などについて語っている。⁽⁵⁾ これらの用語と用法が、ハチスンその他の当時の啓蒙思想家に共通する「自然の構造」思想の継承であることは明らかであるが、『感情論』が自

然の構造論をベースにしていた次第は、同感理論を根幹とする『感情論』の道德感情論がハチスンの『情念論』を基底にしていた事実からも窺い知られる。既述のように、ハチスンは、情念論を「自然の構造」論として展開し、自然の構造分析を情念論中心に行っていたが、スミスもハチスンと同様、情念の運動を人間の自然の構造に基づくものと考えていたのである。その次第は、「人間本性の構造によって、苦悩は決して永遠のものではありえない」(TMS, III.3.29, M.261)という彼の言葉などからも傍証される。ハチスンの『情念論』との格闘から出発したスミスは、人間本性の「自然の構造」分析を「道德哲学」の主題とし、道德感情そのものを人間の情念の「自然の構造」分析を通して導いていたのである。

『感情論』の独自性は、こうした「自然の構造」分析が同感感情の心理分析に基づいて行われている点にあるが、スミスはこうした同感原理に基づく人間の自然の構造分析の上に自然の構造の狡知性をはっきり承認する議論を展開していたのであった。たとえば、彼は、『感情論』の第六部第二編で、「自然の創始者の賢明な計略ワイズ・アンド・インサイティングのお陰で、徳性は、すべての通常の場合には、この世の生活に関してさえ、真の知恵であり、安全と利点〔事業における成功〕との双方を獲得するための最も確実で手近かな手段である」(TMS, VI. II. 2. 13, M.371)とべている。スミスは、「富と徳性」の合致の可能性を「自然の狡知」(工夫・計略)という神学思想によって説明していたのであるが、『感情論』の思想がこうした自然の構造思想に立脚していた次第をより字義通りに示しているのが、第二部第二編第三章の「自然の構造の効用」論である。彼はそこで続稿で詳説するように、正義を侵犯すると、自然に処罰に値値いする、という ill desert, merited punishment の意識をもつように、人間が自然によって構成 (constituted) されている点に「自然の構造の効用」をみている。この「自然の構造の効用」論が作用因の論理に立脚していることは、彼が上の ill desert 論に続く次の節で、「宇宙のどの部分においても、われわれは、諸手段がそれらによって生み出すこと

が意図されている諸目的に最も見事な技巧で適合させられているのを見る」(TMS, II. ii. 3. 5, M. 136) ことができるとして、作用因論を展開していることから明らかである。第四部第一編の欺瞞理論が、こうした自然の構造の狡知論の具体的・集約的表現であることは、改めて指摘するまでもない事実である。

『感情論』の自然神学的前提を理解する第二の手掛りは、上述のような自然の狡知性論証のツールとしてのケイムズの偶然論が『感情論』の論理的支柱をなし、それを核として社会科学の論理が展開されている点にみられる。たとえば、スミスは、第二部第三編第三章の冒頭で、「この世を支配する偶然性」にふれ、感情の「不規則性」のもつ意味を積極的に肯定しているが、これはたまたまの偶然ではない。『感情論』の第一部と第二部の最終編がいずれもこうした偶然の影響論を中心に行っている事実そのものが、『感情論』が偶然論をベースに行っている次第を雄弁に物語っているといえるであろう。スミスは、第二部第三編の表題自体が示すように、「人類の諸感情に対する偶然の影響」を認めていたのであるが、それだけでなく、偶然の効用を積極的に承認していることが大きく注目される。

「運命(偶然)は、……人類の道德感情に対して大きな影響をもつのであり、運命が好意的であるか敵対的であるかによって、同一の性格を一般的な愛好と感嘆の対象にしたり、普遍的な憎悪と軽蔑の対象にしたりすることができるのである。しかしながら、道德感情のこのような大乱脈は、決して効用がないわけではない。……私たちは人間の弱さと愚行の中にさえ、神の英知を感嘆することができる。成功に対するわれわれの感嘆は、富と上流の地位に対するわれわれの尊敬と同じ原理に基づいているのであって、身分の区別と社会の秩序を樹立するのに等しく必要なのである。」(TMS, V. iii. 30, M. 489)。

人間の弱さと愚行の中に神の英知をみるこのような思想がハチスンやモダレーツに共通する思想であったことは

すでにみた通りであるが、上のスミスの思想がハチスンやモダレーツの意図せざる帰結の理論よりもケイムズの偶然論を基軸にしている次第は、その根拠を知るときおのずから明らかになることであらう。

スミスは、偶然が必要な根拠について次のような思想を展開している。

(一)「この世界の偉大な裁判官は、最も賢明な理由から、人間理性の弱い目と神の永遠の正義の王座との間に、かの偉大な裁判官の法廷を人類の目から完全にはおおい隠しはしないものの、その印象を……ほんやりした弱いものにするある程度の曖昧さと暗さを介在させておくのが適當だと考えたのである。全能者が彼の意志に従ったり背いたりする人々のために用意した無限の報償と処罰が、私たちがお互いに期待できるつまらぬ一時的な返報を予見するのと同じようにはっきり認知されるとしたら、人間はその本性の弱さのため、その理解力にあまりにもわずかしか適合しない対象の巨大さに驚愕して、この世の小さな出来事に精を出すことができなくなるであらうし、またかりに、この点について、摂理の意図がこれまでになされていよりも詳しく啓示されていたとしたら、社会の業務が営み続けられることは絶対にありえなかつたであらうからである」(TMS, III. 2. 31 Note, M. 195. 傍点引用者)。

(二) 人間が「自然の不可変の法則〔必然法則〕によって受難する」とき、「彼女が授ける償いは、非常に大きなものではあるが、それらの法則が科する受難を完全に償うには十分でない。そうであることもまた適當ではないのである。もし自然がそれを完全に償うとしたら、彼は自己利害関心から災難(偶然事)を避ける動機をもたなくなるが、そのことは、必然的に彼自身と社会とに対する彼の効用を減少させるにちがいないからである。それで、自然は、双方に対する彼女の親のような配慮から、彼が懸命にすべてのそうした災難を回避するように意図したのである」(TMS, III. 3. 28, M. 260-1.)。

(三)「勤勉な悪漢が土地を耕し、怠惰な善人がそれを耕さぬままに放置するとき、誰が収穫を刈りとるべきか。誰

が飢え、誰が豊かに生きるべきか。事物の自然の行程は、悪漢に有利になるように事を決するが、人類の自然の感情は、徳のある人に有利になるように裁決する。……人間は、このようにして、人間がそうしなかったら自然自身がしてしまったであろう事物の配分をある程度訂正するように自然によって方向づけられているのである。自然がこの目的のために彼に従うように促す規則「自然法Ⅱ自然的道德律」は、自然が自ら守る規則「自然法則」とはちがう。自然は、あらゆる美德と悪徳に対し、前者を奨励し、後者を抑制するのに最もよく適した正確な報償または処罰をあたえる。彼女は唯一この考慮だけによって指導され、人間の感情や情念の中に含まれているように思われるさまざまな度合の値打と欠陥にはほとんど顧慮を払わない。人間は、反対に、それだけに顧慮を払い、あらゆる美德とあらゆる悪徳の状態を彼自身に対して認める度合の愛と尊敬ならびに軽蔑と嫌悪に正確に比例させようと努めるのが常である。しかし、両者は共に世界の秩序と人間本性の完成と幸福という、同一の偉大な目的を促進するように意図されているのである」(TMS, III.5.9, M.217-8)。

スミスは偶然が効用をもつ次第を以上のような論理によって正当化しているが、この偶然の効用論がケイムズ的な自由と必然論に立脚していることは明らかである。(+)は、スミスもケイムズ同様、「神の永遠の正義」の支配を承認しながら、それがはっきり認知しえないのは、分ってしまうと人間は何もしなくなってしまうので、人間が身近かな「出来事に精を出す」ように仕向けるため、曖昧に隠されているのであるという、ケイムズの不可知論の立場をとっていることを示しているといえるであろう。これに対し、(+)、(+)は、自然の必然法則と人間が従うべき自然的道德律としての自然法とが異なる次第を明らかにすることを通して、人間が自然の必然法則の支配下にありながら、それが隠されていて見えないため、自然にだまされて(ケイムズ的にいえば、偶然・自由の欺瞞的感覚に従って、「彼の力の弱さと理解力の狭隘さにはるかに適合した大変つまらない部門の仕事としての彼自身の幸福と家族と友

人と祖国のその配慮」(TMS, V. ii. 3. 6, M. 472) に専念することが、「自然自身が従う規則」とともに神の摂理実現という「同一の偉大な目的増進」につながると考えていたことを示すものに他ならない。スミスも、ケイムズと同様、「自然は、われわれがこのプラン「必然原理」に基づいて行為することを意図していない」と考え、「われわれがそれ「物事」をこうした抽象的・哲学的な光にてらしてみることをめったにしない」で、「富と地位の快樂」を追求する (TMS, N. 1. 9, M. 280) ことが必然法則実現につながると考えていたのであるが、こうしたスミスの考え方が『試論集』の「自由と必然」論を前提していることは明白である。スミスが、「あらゆる目標は、自然がそれを獲得するために樹立しておいた手段によってのみ獲得されるべきである」(TMS, III. 5. 10, M. 219) と、「われわれは、宇宙のあらゆる部分で、諸手段がそれらによって生み出すことが意図されている諸目的に最も見事な技巧で適合させられているのを見る」(TMS, II. ii. 3. 5, M. 136) としたとき、彼が前述のようなケイムズ的自然神学を前提していたことは確かであるが、こうしたスミスにおける偶然論の射程は、『感情論』における意図と帰結の論理とその法学的含意を知るとき、より明らかになることであろう。⁽⁹⁾

『感情論』の神学的枠組を理解する上で改めて考察すべき第三点は、スミスの神観念である。スミスが「自然の不可変の諸法則 (unalterable laws)」(TMS, III. 3. 28, M. 260) の存在を認め、自然の必然法則の支配を承認していたことは、既述の引用の示す通りであるが、彼がその創造主としての「神の英知と善性」(TMS, II. iii. 3. 2, M. 167) を認め、「自然の創造者」の「至上の英知と神聖な慈悲」(TMS, III. 5. 7, M. 214) を称賛していたことは確かである。彼は、しばしば引用されるように、「自然のあらゆる運動を指導し、自らの不変の完全性によって可能な限りの最大の幸福を自然の中に常に維持しようと決意している、かの偉大で仁愛的な全知の存在」である神の「普遍的仁愛」(TMS, V. ii. 3. 2, M. 470) を肯定していたのである。

このようなくぐれて仁愛的な神の観念が、ストアのそれに近いことは、スミスがあげているストアの神観念からも傍証される。⁽¹⁰⁾ スミスはハチスンのキリスト教的ストア主義の伝統に従っていたのであるが、スミスはこうした仁愛的な「神の正義」・「神の法」の支配を『感情論』全体の論理の核にしていることが注目される。たとえば、スミスは、「万人に完全な正義が行われる来世が存在する」(TMS, III. 2. 33, M. 250) ことを認め、「世界のすべてをみている裁判官」が審判する世界は「現世よりも多くの公平・人間愛・正義の存する世界」(TMS, III. 2. 12, M. 240) であるとし、「地上の不正義に対しては「神の正義」(TMS, II. ii. 3. 12, M. 142, & II. 3. 12 Note, M. 144) に期待するのが人間であるとしている。「自然の全知の創造者」は、「人間を人類の直接の裁判官とし、……彼を地上における彼の代理人 (vicegerent) に任命した」(TMS, III. 2. 31, M. 248) が、それは「第一審のみのこと」であり、「彼の判決に対しては、はるかに高い裁判所、彼ら自身の良心の裁判所、想像上の公平で事情に通じた観察者のそれ、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」(TMS, III. 2. 32, M. 248) だけでなく、「胸中のこの半神」と実際の観察者たちとが対立する場合に「失意と苦難のもとにおかれた人間の唯一の効果的な慰めは、さらに一層高い裁判所……すべてを見ているこの世界の裁判官のそれへの控訴のうちにある」(TMS, III. 2. 33, M. 249) という思想も、「神の正義」の存在を明確に前提するものに他ならない。彼が、初版の第三部第三編(六版第三部第五章)で、行為の一般諸規則への顧慮に基づく義務の感覚を神の名において神聖化(Sanktifizieren) し、それらの規則は、「神がわれわれの内面に設定した代理人たちによって布告された神の命令ならびに法とみなされるべきである」(TMS, III. 5. 6) としていたのは、たんなる言葉の綾ではない。⁽¹¹⁾ 彼は、「偶然の悪」を貫く「神の法」の支配、「神の永遠の正義」(TMS, III. 2. 31 Note, M. 195) の存在を認めた上で、地上の人間に対する「神の道徳的支配 (moral government of God)」⁽¹²⁾ を考えていたのである。

しかし、『感情論』が「神の法」の支配、「神の正義」の貫徹を前提していたということは、『感情論』が神の正義論を中心主題とするものであったことを意味するものではない。『感情論』の直接の主題は、逆に、こうした倫理と法の根本大前提としての神法の支配ないし神の正義を前提化することによって、「神の正義」論とは異なる地上の正義論を確立する点にあったのであった。彼が、倫理と法の根幹を「神の意志」に求めるカーマイケルの権利論をそれなりに承認しながら、『感情論』の主題はそうした「権利の問題」とは異なる「事実の問題」であるとしていたのも、この事実に対応するものに他ならない。スミスは、「自然の不可変の諸法」（自然の必然法則）とその創造者としての「神の正義」を認めながらも、それが「はっきり認知」されえぬため、(ケイムズ的にいえば、偶然・自由の欺瞞的感覚に従って)自らの自然の感情のままに、「自分自身に喝采・感嘆」したり、「赤面・当惑」したり、「恐怖と悔恨のあらゆる苦悩を感じる」(TMS, 1 ed. III, 1, pp. 249, 251, M. 176, 177)人間が従うべき地上の倫理の確立を『感情論』の直接の主題としていたのである。『感情論』の正義論が、「神の永遠の正義」の支配下で、究極因の有効化因としての人間が守るべき地上の正義論として展開されたものに他ならないと考えらるべき所以はここにある。⁽¹³⁾スミスは、ハチスンやドヴーガルド・ステュアートと同様に、「神の道徳的支配」を認めながら、神の道徳的支配の有効化因として、自らの自然の感情のままに「自然の原理 (natural principles)」(TMS, VI, 1.1)に従って行動する人間が、立場を交換して「観察者」視点に立つところに成立するこの世の正義の確立を『感情論』の直接の主題としていたのである。⁽¹⁴⁾

スミスが第二部第二編第三章や第三部第三編(初版)で「正義の一般規則」を神の名において神聖化していたのも、この事実と何ら矛盾するものではない。スミスは、「地上における神の代理人」である人間が守るべき正義の一般規則の確立を地上の正義論としての『感情論』の直接の主題としながらも、それは、もともと「神の正義」を

前提したものにすぎず、「地上の正義」はそれ自体では「権利」たりえず、サンクションとしての強制力をももちえないため、神の名において Sanktifizieren される要があると考えたのである (Cf. TMS, III. 5. 12, 13)。

『感情論』の正義論は、このような神学的枠組の上に展開されていたのであるが、その根幹をなすスミスの神観念は、ストアのそれと同じではない。スミスの神観念は、既述のごとく多分にストア的で、ストアのそれに近いが、⁽¹⁶⁾のちに詳説するように、「自然がわれわれの行動のために大筋を書いておいてくれた計画と体系は、ストア哲学のそれとは全くちがうように思われる」(TMS, VI. II. 1. 43, M. 363)として、ストア的無関心主義をきびしく批判し、作用因の役割を強調している点は、ストアとは根本的に異なることは明らかである。こうした考え方がストアよりケイムズに近いことはすでにみた通りであるが、スミスは、カルヴァンの神の予定Ⅱ必然法則を認めながら、人間がそうした必然法則の支配下にある「これらすべての事物が提供しうる真実の満足を、それ自体として」、「抽象的で哲学的な見方ではめったにみない」(TMS, V. I. 9, M. 280)で、「歓喜への同感」感情にだまされて、「富と地位の快楽」を手に入れるためにインダストリに精を出す一方、何かの形で他人の権利を侵害した場合には、仲間の是認なしには「孤独の恐怖」に耐ええない人間の同感感情の自然的帰結として、自分自身が「処罰に値いする」との「ill desert の意識、merited punishment の恐怖」(TMS, II. III. 3. 4, M. 135)その他の「道徳的感情」を自然に抱くに至る、人間が守るべき地上の正義の確立を主題としていたのである。

『感情論』第四部の欺瞞理論は、こうしたケイムズの自由と必然論、その前提としての自然の必然法則の支配Ⅱその創造者としての神の善性と正義の想定のもとで、それを認知できない人間が自然にだまされて、富や権力を追求する自由な活動が必然(目的)実現につながる「自然の構造の狡知性」の論証をしたものに他ならない。スミスにおける経済学の生誕の一つの基礎がそこにあったことは、内田義彦氏がいち早く指摘した通りであるが、『感情

『論』の欺瞞理論は上述のごとき仮定に立脚するものであった。スミスの『道德感情論』と『法学講義』に顕著に感じられる形而上学的楽観主義の根拠がここにあることは明らかである。⁽¹⁷⁾しかし、以上の事實は、『感情論』がハチソンの目的因説に止まっていたことを意味するものではない。

(2) 欺瞞の道德感情論の展開

『感情論』は上述のような神学観の下に展開されたものであったが、こうした神学思想に立脚していた『感情論』の道德感情理論の基本的特色は、上述のごときケイムズの必然論の必然的帰結として、人間の「道德感情 (moral sentiments)」そのものを必然法則 (目的因) の有効化因 (作用因) としてとらえている点にある。

「われわれは自らの道德的能力の指図に従って行動することによって必然的に人類の幸福促進のために最も効果的な手段を追求するのであり、従って、ある意味では神に協力して、摂理の計画をわれわれの力の及ぶ限り遠くまで前進させるのであるといってもよいのである」(TMS, III. 5. 7, M. 215)。

スミスは、われわれが「自らの道德能力の指図に従って行動する」点に、「自然の創造者が人類を生み出したときに意図した本来的な目的であった」「人類の幸福」(TMS, III. 5. 7, M. 214. 傍点引用者) 実現のために考案 (contrive) した「最も効果的な手段」をみていたのであるが、スミスが上の文章の中でのべている「われわれの道德的能力」とは、スミス自身の説明によれば、「メリットと適宜性に関するわれわれの自然の感覚」(TMS, III. 4. 8, M. 189) を意味するものであった。それは、ハチソンの「道德感覚」のように、「自分たちの行動について判断する」「ある特別な能力」、ないし、「情念や情動の美醜を区別する特別な知覚能力」(TMS, III. 4. 5, M. 188) を意味するものではなく、私たちが他人や自分の情念や行動をみるとき、それらの正否や美醜について自然に感じる、味覚や視覚・聴覚など

と同じような、「一種の感覚とみなしてよい」(TMS, III. 5. 5, M. 213) もとされていたのである。

『感情論』の特色は、こうした人間の「自然的感情」(natural feeling)としてのわれわれの道德能力の活動を人間の感情的交流・交通原理としての同感に求め、その上に全体系を展開した点にある。こうしたコミュニケーション原理としての「同感」概念の成立が、ヒュームの認識批判と、それに触発されたケイムズの道德的欺瞞理論を一つの契機にしていた次第はすでにみた通りであるが、⁽¹⁹⁾ スミスは人間をこうした交通概念としての「同感と利己心」とに従って動く作用因主体(目的因の有効化因)としてとらえることによって、その活動が自然に目的実現につながるようになっていたのである。彼が利己心と同感をこうした作用因的機能を果すものと考えていた次第は、人間が利己心に駆られて他人の権利を侵害すると、第二部第二編第二―三章の ill desert 論の示すように、他人との感情的交流なしには生きえない人間の同感感情の自然の働きの結果、人間は自然に「処罰に価いする」との ill desert の意識をもち、「相応的な処罰への恐怖」を伴う「悔恨」を感じるとされていたことのうちにも示されているといえるであろう。この ill desert の意識ないし悔恨の感覚は、「他人がわれわれに対して抱くにちがいない憎悪と嫌悪に〔自ら〕同感することによって」、自分が「人類の憤慨と〔同感的〕義憤の……正当な対象」(TMS, II. ii. 2. 3, M. 132) になってしまったことを感じるとき、「荒涼たる砂漠 (inhospitable desert)」では「孤独の恐怖」(Ibid., M. 133) に耐ええないことから自然に生まれるものであるが、⁽²⁰⁾ 「自然は、」「人間のような不完全な生き物」(TMS, VI. ii. 3. 18) に「正義の遵守を強制するために、正義の侵反に伴う、処罰に価いするという ill desert の意識、それ相応の処罰への恐怖を、人類の結合の偉大な保証として、人間の胸の中に植えつけておいたのである」(TMS, II. ii. 3. 4, M. 135) と、スミスは考えていたのである。⁽²¹⁾

『感情論』第二部第二編第二―三章の「正義」論の中核をなすこうした論理が、『試論集』初版でケイムズが展

開していた「悔恨」論、さらには、その中で言及されていた ill desert 論の精密化であることは明らかである。スミスは、ケイムズが『試論集』二版で後退させ、『人間史素描』では完全に放棄してしまった道徳的欺瞞理論に立脚する欺瞞の道徳感情論を『感情論』の「道徳的諸感情」の理論の根幹とし、ケイムズの「自由と必然」論を事実上前提し論理の核とした経験倫理学の展開を『感情論』の主題としていたのである。スミスの『感情論』が、本稿の第四章第四節でみたような「道徳的欺瞞理論の論理的帰結」の具体的展開としての性格・内実をもっていた次第を理解する最大の鍵は、ここにあるといえるであろう。

(3) 『道徳感情論』の基本主題の再検討

スミスの『道徳感情論』は、ハチスンを中心とする当時の自然神学の伝統、とりわけケイムズ的神学観に立脚していたのであるが、ケイムズ的欺瞞の道徳感情論と異なる『感情論』の特色は、ハチスンの情念倫理学の難点を克服しようとしたヒュームやケイムズが完成しえなかった経験原理に立脚する倫理学を確立に導いた点にある。スミスが『感情論』第一部で、ありのままの「自然の原理 (natural principles)」(TMS, VI. i. 1) に基づいて行動する人間の自己偏愛性を前提しながら、そうしたパーソナルな「自然の感情」に動かされる人間が従うべき倫理の確立を主題とし、その原理を「公平な観察者」の同感に求めた所以はそこにある。スミスは、前述のごとき神学原理に立脚する人間の「自然の原理」を前提しながら、そうした自然の原理に従う人間が相互に立場を変えて第三者(観察者)が同感してくれる点にまで自己の感情や欲求表現を抑えないかぎり、他人の是認・称賛がえられない点に、人間の自然の情動による情念の抑制という情念倫理の確立の道を見出したのであるが、スミスがその原理とした「想像的同感」概念それ自体も、既述のような自然神学思想の伝統に立脚していた次第が注意される要がある。ス

ミスが第一部第一編で定式化した「想像上の立場の交換」の論理に立脚する「想像的・同感」論も、人—人結合（交通）原理としてのヒューム—ケイムズ的な「自然的・同感」論をベースにしながら、既述のハチンスの「名誉」論の中に含まれていた「観察者」視点を意識的に対自化したところに成立したものであったからである。

スミスの『道徳感情論』は、ありのままの自然の同感感情（感情の自然学）のままに、自然に騙されて日先の快楽を追求する人間を前提しながら、それを人間の「名誉」感覚の中に含まれる想像上の立場の交換に基づく観察者の同感論によって市民社会倫理化したところに成立したものであったのであるが、スミスは、第三部では、こうした想像上の立場の交換に基づく「観察者」の立場の担い手を「内なる人」として内面・主体化している。この「内なる」人は、「自然の創造者が人類についての直接の裁判官とした」（TMS, III. 2. 31 Note, M.195）人間の構成する「下級の法廷」よりもより「上級の法廷」としての「胸中の法廷」（the tribunal within our own breast）⁽²²⁾の主体を指す言葉であるが、この「内なる人」も、この世界の設計者としての神の目的の有効化因としての役割を果たす「地上における自然の創造者の代理人」（TMS, III. 2. 31, M.248）に他ならないことが注意される要がある。スミスが人間を「神の代理人」と規定していた事実それ自体はよく知られているが、これは、われわれが意識的・無意識的にそう考えてきたようなたんなる言葉の綾ではない。スミスは、人間が神のデザイン（目的因・必然法則）の有効化因としての機能を果たす点に「地上の代理人」としての人間の姿をみ、「内なる人」にその自覚的・あるべき対自的表現をみていたのである。⁽²³⁾スミスが、既述のように、地上の正義について論じながら、繰り返し「神の法廷」にアピールした理由の一つは、そこにあったといえるであろう。スミスの「内なる人」のルーツは、ボナーがいち早く指摘していたように、ハチンスのそれに依拠したスミスの自然神学講義にあったのである。⁽²⁴⁾

『感情論』の良心論は、文字通り神の計画と体系を前提するものであったのであるが、スミスは、こうした「地

上における自然の創造者の代理人」としての人間（神の目的の有効化因としての作用因主体）が守るべき人—人間関係の地上の倫理の中核を仁愛ではなく、正義に求めていたのであった。スミスは、神の代理人としての人間が従うべき地上の正義の確立を『感情論』初版の徳性論の中心主題にしていたのであるが、この地上の正義はエクイティの内実は、「不侵害」のルールとしての法の遵守に求められていたのであった。こうした地上の正義論の確立を通して、法（正義）の世界に倫理（仁愛原理）を持ち込んでいたハチスンの決疑論を批判することが第二・第三部の主題をなしていたが、こうした地上の正義のルールとしての「交換的正義」の原理の確立による、自由⇓必然の自然法論証を行ったのが第四部である。⁽²⁵⁾

第四部のいわゆる欺瞞理論が、ケイムズの「自由と必然」論をベースにしていることはすでに繰り返すまでもないが、『感情論』の場合には『試論集』の場合とちがって、欺瞞に基づく作用因の活動（偶然・自由）が必然（目的）実現に至るプロセスが不十分ながら具体的に描き出されることにより、自由⇓必然の自然法が説かれていることが注目される。スミスは、ケイムズ同様、「神法」（目的因）の支配、それに基づく自然法則の妥当・貫徹を確信しながらも、作用因の活動⇓目的因実現の自然法を明らかにすることによって、目的因説を事実上空洞化する道を歩みはじめていたのであるが、こうした自由⇓必然の自然法論証に基づいて、それに反する慣行批判を行ったのが第五部である。

自由⇓必然の「自然」法の実現を妨げる法「慣行」批判が『感情論』第五部と『法学講義』の主題をなすことは別稿で論証した通りであるが、こうした「自然」と対比された「慣行」の問題も、自然神学の基本問題をなしていた次第が注目される。現にハチスンも、『情念論』その他で、神の摂理に基づく「われわれの本性（人間の自然）の構造」の秩序性を強調し、人間の「情念と情動」には「慣習や習慣によって作られる変化に先立って自然的均衡

(natural balance) があり、「不均衡 (overbalance) …は、もともと、構造 (original constitution) のせいではなく、慣習や習慣、あるいは、観念連合その他の超自然的な諸原因の偶然の結果とみなさるべきである」⁽²⁷⁾ としている。「情念論」の他の個所でも、「怒り」その他の感覚が「不釣合に激しくなる」のは、慣習や教育のせいであるとして、間違った意見の原因を慣習・教育に求めている。⁽²⁸⁾ 「慣習」論は、「自然」の構造論の対極・対概念をなすものであったのであるが、ハチスンは、「道德に関する意見のちがいの根拠」⁽²⁹⁾ の解明を主題とした『美と徳の観念の起源の探求』の第二論文第四節でも、国や時代によって道德原理が大きく異なる根拠の一つを「慣習」の影響に求めている。彼が『情念論』で「自然」に対する「慣習」の影響論を上流人と下流人との対比において論じていたのも、こうした考え方に対応するものに他ならない。『感情論』第五部の慣行論は、「慣習」を「自然」の破壊者とみる自然神学の伝統に立脚していたのであるが、ハチスンは問題を「自然」の実現を妨げる「慣習・偏見・教育」の問題としてとらえるだけに止まっていたのに対し、スミスは、ケイムズの欺瞞論に媒介された「自然の構造」分析の深化を背景に、自由⇄必然の自然法を具体的に明らかにすることを通して、「自然」の実現を妨げる法「慣行」批判を意図することになったのである。そうした法慣行批判原理としての「自然法学」の構築を試みたのが、六〇年代前半の「法学講義」であり、その輪郭を示すものとしてわれわれの前に残されているのが『法学講義』ノートであることはいうまでもない。

『法学講義』の主題は、一言に要約すれば、① 既述のような欺瞞感情から生まれる作用因の働きに基づく目的因（必然法則⇄自然法）実現の条件としての「交換的正義」の法の「特定の内容」の確定、② その実現を妨げる法慣行の歴史的批判、③ その正当性を理論的に確証するための治政経済論（立法原理論）の展開による「富と徳性」の両立の理想実現論証にあつた。⁽³²⁾ その次第をより理論的に展開したのが『国富論』であることはいうまでもな

いが、『国富論』成立過程における経済過程の自然法則認識の進展は、上の自由（作用因）⇓必然（目的因）論の前提をなしていた目的因仮説の空洞化をもたらすこととなったのであった。作用因の論理に基づく自然法則認識が成立すれば、その大前提をなしていた目的因仮説や、神のデザインに基づく必然法則の支配・貫徹という神学的足場は、不要になるからである。それだけでなく、こうした形の自然法則認識の進展の結果、逆に、自然法則そのものはらむ欠陥や矛盾（現実の悪）が必ずしもデザイン実現のための自然の *contrivance* であるともいえない事態に当面することになれば、目的因仮説それ自体がそのような現実説明の手段としては却って邪魔になることであろう。スミスが『国富論』段階においては目的因仮説に多分に懐疑的になっていたという、ヴァイナーの見解が妥当性をもつと考えられる根拠はここにある。⁽³³⁾しかし、この事實は、必ずしもスミスが目的因仮説を根幹とする自然神学観を『国富論』段階ないしそれ以降の時点でいかなる意味でも放棄していたことを何ら意味するものではない次第が大きく注意される要がある。

(4) 六版における自然神学観の展開

スミスは、『感情論』第六版執筆段階でも上述のような自然神学思想を抱いていた。というより、スミスが自らの自然神学観を明示的に展開したのは、初版ではなく、第六版においてであった。前述のスミスの自然神学観も、大部分は実は六版増補分からの引用に基づくものであったのである。しかし、これらの事實は、スミスが初版では自然神学思想を前提していなかったことを何ら意味するものではない。スミスが初版では自らの神学観を必ずしも体系的に論述しなかったのは、初版には自然神学思想がなかったためではない。逆に、初版の論理が、一〇〇%ケイムズ的自然神学観、その中核をなす「自由と必然」論を前提した上での論理展開を主題にしていたため、事改め

て自らの神学的前提についてコメントする必要を初版では認めなかったためであったとみる方が正しいであろう。スミスが『感情論』の道徳的諸感情の理論を「事実の問題」として展開したのも、そのためであったが、初版でも自由↓必然の自然神学がはっきり前提されていたことは明らかである。自然は「自分が意図する目的」実現の手段を人間の本能のうちに与えておいた (Cf. TMS, II. i. 5. 10, M.120) という、手段の論理を根幹とする自然の狡知論や、偶然論等のケイムズ神学の基本的枠組と、それに対応する作用因の論理としての道徳感情論が、既述のように初版でも明確に展開されていることも、以上の点を確証するものといえよう。

だが、それならば、スミスはなぜ六版で、初版ではエクシプリシットに展開しなかった自然神学観を積極的に展開したのであるか。その最大の理由は、当時のスコットランドやヨーロッパ各国におけるモラルの実態、「富と徳性」の関係に対するスミス自身の現実認識の進展に伴って、ケイムズ的な自然神学思想に立脚する経験倫理学の道徳性に対するダウトが増大してきた点にあったように思われる。たとえば、『感情論』の初版と六版の論理を対比すると、「歓喜への同感」感情に基づく富と上流の地位への憧れが、身分の区別と秩序の確立をもたらすという有名な思想についても、初版 (TMS, I ed., I. iv. 2) では、手段の論理性が強調され、欺瞞の効用が称揚される形で展開されていたのが、六版 (6ed., I. iv. 3) では逆に、同じ論理が道徳感情の腐敗につながる次第が強調され、中産層の腐敗・傲慢・虚栄批判が中心になっていることが注目される。その他の箇所でも、初版では第二部第二編第三章の「自然の構造の効用」論に象徴されるように、手段の論理にまかせておいても、やりすぎると自然に「悔恨」が伴うから問題はないとされていたのが、六版では批判的トーンが強くなり、「財産への志願者たちが、この羨望される境遇を手に入れるためにあまりにもしばしば徳性への道を放棄する」(TMS, I. iii. 3. 8, M. 98) ことの危険性が強調されるようになって⁽³⁴⁾いる。彼が、六版で、続稿で詳説するように、初版の主題とは基本的に異なる実践道徳

論と国家論を展開し、道德感情の現状批判を行った所以はそこにある。ヨーロッパ諸国間のきびしい帝国主義的国家対立の現状認識を背景に、国民的反感(偏見)やそれに便乗した重商主義者たちの党派的特権をきびしく批判した『国富論』の問題意識⁽³⁵⁾をうけた六版の主題、六版におけるスミスの関心は、初版の自由⇓必然の自然神学、その帰結としての手段⇓社会科学の論理の欠陥・限界をカバーすることによって、時代の当面する課題に実践的にリプライする点にあつたのである。六版におけるハチスン的情念論と、それに立脚する実践道德論の復活も、欺瞞の道德感情論を根幹とする『感情論』の経験倫理学⇓その論理的帰結としての自らの社会科学体系の道德性に対する疑問の増大に基づくものであつたことは明らかである。

しかし、こうしたスミス自身の見解の変化は、彼がケイムズ的自然神学観を放棄したことを意味するものではない。自由⇓必然の自然神学観と、それを根幹する『感情論』の基本論理は六版でも全く変わっていない。たとえば、彼は、「自己規制」の徳を強調した六版六部第三編につづく「第六部の結論」で、「自己規制の徳性は、大抵の場合、主としてほとんど完全に一つの原理によって、すなわち、適宜性の感覚によって、想定された公平な観察者の感情への顧慮によって、われわれに勧告される」(TMS, VI. concl. 2, M. 502)として、自己規制の根本原理を観察者の同感に求めている。この論理は、彼が初版と同じ作用因主体としての人間のありのままのパーソナリティを前提しながら、そのような作用因⇓道德感情主体が立場をかえて「観察者」視点に立つ点に、対自的「道德感情」としての「自己規制」の徳の成立をみていたことを示すもので、情念の制御をハチスンの「性格」改善・「道德感覚」洗練^{リファイン}によってではなく、作用因主体相互間の「想像上の立場の交換」によって行う視点は、六版でも全く変わっていないことを示しているといえるであろう。同様に、こうした立場の交換の論理の大前提をなしていた自然の狡知性認識やデザイン論も、基本的には何ら変わっていない。初版とちがって「公共精神」や「立法者」の英知を強調し

た六版の当該個所で、「体系の精神」をきびしく批判し、国民的偏見や党派性にもそれなりの効用があるとしていたのも、そのためであったといえよう。『感情論』——六版の差異は、本質的には、初版では、想像上の立場の交換に基づく正義・法の遵守と手段の論理が強調されていたのが、六版では、欺瞞の効用論に代って、唯一の倫理としての「内なる人」のモラルが重視されている点にあるにすぎない。

六版における自然神学観の展開は、当時のヨーロッパ諸国間のはげしい帝国主義競争に伴う国民的偏見や、経済人の倫理の解体、さらにはドワイヤーの指摘するような当時のスコットランドやヨーロッパ諸国における「奢侈や社会的流動性の増大に伴う道德感情の急激な腐敗」の現実の中で、自由⇓必然の手段の論理に立脚するケイムズ的自然神学観と、その基礎の上に展開された自らの経験倫理学の点検・再吟味を通して、必然法則の支配下にある人間の守るべき道德原理を改めて確認し、より主体的にとらえ直すための手掛りとしてなされたものに他ならない。彼が、六版で上述のような自然神学観を展開する一方で、初版でもすでにそれなりに論及していたストア学説について、⁽³⁷⁾改めて集約的な議論を展開した理由の一つも、そこにあったのではないかと推測される。スミスは、六版では、ストア的必然論⇓その帰結としての無関心主義とは異なるカルヴァン(ケイムズ)的必然論に立脚する欺瞞の道德感情論の主體的積極性を明確化することを通して、⁽³⁸⁾必然法則の下にある人間の守るべき倫理を対自的に自覚化しようとしたのである。

その次第を確証するため、次に六版のストア論を引用しよう。

「ストア哲学は、われわれに完全な無感動を指示し、われわれのすべての私的・偏愛的・利己的情動を穏やかにするだけでなく、根だやしにするように努めることによって、……自然がわれわれの生活の本来の仕事と業務として規定しておいたあらゆる物事の成功・失敗にわれわれが全く無頓着で無関心になるように仕向けている」(TMS,

VI. ii. 1. 46, M. 364)。しかし、「自然がわれわれの行動のために大筋を描いてくれた計画と体系は、ストア哲学のそれとは全くちがっているようにみえる。われわれ自身がいささか経営手腕と指導力をもち、われわれ自身や友人や国に直接かかわる小さな部門に直接かかわる出来事が、われわれが最も関心をもち、われわれの欲求と嫌悪、希望と恐怖、歓喜と悲哀を主にかきたてる出来事である方が自然である。それらの情念が、しばしばそうなりやすいように、あまりに激烈であるとしても、自然は、適当な救済と矯正策を用意している。公平な観察者が、実際にか想像上にであれ現前し、胸中の人の権威がつねに手許にあつて、それらを威圧して正しい調子と度合にさせるからである」(TMS, VI. ii. 1. 43-44, M. 363)。「この同居者の判断を指導することが、あらゆる道徳体系の偉大な目的である」(TMS, VI. ii. 1. 47, M. 364)。

このストア論が、ストア的無関心主義を内なる観察者の論理によって批判したものであることは明らかであるが、スマスがこうした形で六版でストア的必然 \rightarrow 無関心主義(運命論)をきびしく批判したことの背景には、ストア的必然論と通じるところの多い必然法則の支配を前提する自らの思想の能動性を明らかにし、「道徳的必然」論の道徳性を明確にすることによって、初版の手段 \parallel 社会科学の論理を補強する意図がこめられていたといえるであろう。⁽³⁹⁾『感情論』における観察者の同感理論は、既述のように、ケイムズの経験倫理学の限界を想像上の立場の交換に基づく同感理論によって克服することによって、ヒュームの陥った情念論と徳性論との分裂を揚棄し、ハチスの意図した情念道徳論の理想を実現可能にしたものであるが、六版は、ケイムズの偶然・自由の感覚に基づく欺瞞の道徳感情論としての初版の論理においては必ずしも明確化されていなかった、作用因主体としての人間が守るべき主体の倫理をより自覚的・対的に描き出そうとしたものに他ならない。スマスは、ケイムズの自由 \rightarrow 必然論に立脚する経験倫理学の道徳性ないし道徳的欺瞞の効用に対するダウトの増大にもかかわらず、最期まで自由 \rightarrow 必

然の自然神学を前提した論理を展開していたのであり、六版は、初版の手段Ⅱ社会科学の論理の補強・欠陥是正を意図したものであったのである。彼が六版で自らの自然神学観を改めて積極的に展開し、神の法廷の意義を強調したのも、そのためであったといえるであろう。

アダム・スミスの『道徳感情論』は、このようにフランシス・ハチスン以来の自然神学思想に立脚するものであったのであるが、こうした神学的枠組の上に構築された『感情論』と、それを基軸とするスミスの道徳哲学体系の内実は、戦後間もなく確立された古典的なスミス像の修正を迫らざるをえない。そこで、次に、稿を改めて、上述のような自然神学思想を根幹とする「道徳感情論の主題と構造」を基本的に再検討することを通して、スミスの思想体系における自然神学思想のもつ社会科学的意義をより具体的に考察することにしよう。

(1) 拙著『アダム・スミスの自然法字』（御茶の水書房、一九八八年）とくに第二部第二章参照。

(2) Cf. Stewart, D.: *Account of the Life & Writings of Adam Smith, LL.D. in Adam Smith: Essays on Philosophical Subjects*, ed. by I.S. Ross, Oxford, 1980, p.274. Skinner, A.S.: *A System of Social Science, Papers relating to Adam Smith*, Oxford, 1979, pp.10-11. なお、スミスの自然神学思想について主題的に論じたものとしては、以下がある。Murakoshi, Yoshio: *Adam Smith's natural theology and the framework of economics*, U.M.I., 1988. Anderson, G.M.: *Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations, Journal of Political Economy*, 1988, Vol. 96, no. 51, pp.1066-1088. Niebahr, Reinhold: *The Religious Assumptions of Adam Smith, Journal of Theology for Southern Africa*, Vol.44, 1983 (未見)。久保芳和「アダム・スミスの宗教観」*経済学論究*第三八卷第三号、一九八四年、同「アダム・スミスの宗教的立場」*国民経済雑誌* 第一五四卷第六号、一九八六年、酒井進「アダム・スミスの宗教論と道徳哲学」*専修経済学論集* 第二三卷第一号。一九八八年。星野彰男「理神論をめぐるヒュームとスミス」*経済系二二三集* 一九八二年。

(3) Stewart, D., op. cit., p.274.

- (4) Cf. Hutcheson, F.: *Synopsis Metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens*, 1744, in *Collected Works of Francis Hutcheson*, Olms Rep., 1990, pp.295 ff. Murakoshi, *op. cit.*, p.25.
- (5) スミスの『道徳感情論』からの引用は、既刊の本稿「その一」第三章の注(40)の原則で行うが、初版との対比の便宜のため、その末尾に水田洋訳『道徳感情論』の該当箇所のページ数をM.として付加する。
なお、スキナーは、スミスの自然神学思想を解く鍵を「ニュートンの類比」論に求め、ニュートンが神の存在を「目に見える世界の構造から推論し」、「事物の contrivance のうちに神の存在証明の根拠を求めていた点にスミスの神学の原型をみているが (Skinner, *op. cit.* p.11)」、これは、スミスの自然神学が既述のようなニュートン―ハチスンの「自然の構造」論に立脚していた次第をそれなりにとらえた見方といえよう。
- (6) 「悪漢は、この世で有徳者と同様に幸福になれるだろうか」との問いに、ブレアは否定的に答えている (Cf. Sher: *Church & University in the Scottish Enlightenment*, p.184.)。タッカーも、そこに矛盾を感じ、「こうした議論の立て方に」何らかの欠陥があるにちがいない」(Viner, J.: *Adam Smith and Laissez Faire*, in *Adam Smith*, 1776-1926, Kelley Rep., p.124) としていたが、スミスの議論は、こうした当時の支配的な見解に対するリプライであったといえよう。
- (7) スミスが『感情論』の中で神の力の大きさと「人間の力の弱さと理解力の狭隘さ」(TMS, V. iii.3.6, M. 472) とを対比した議論を展開しているのは、ケイムズの影響というより、キリスト教の思想伝統に基づくことはいうまでもないが、上述の(+)の引用文は、そうした思想伝統を超えたヒューム―ケイムズ的な「自由と必然」論の影響を感じさせるものといえよう。
- (8) Kames: *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, 1st ed., p.203.
- (9) スミスにおける社会科学の論理の成立は、上述のような自然の必然法則とその下にある人間の道徳感情との差異認識を契機にしている点に注目されたい。『国富論』の偉大さは、スミスが、ケイムズのように作用因の帰結を一面的に楽観視することなく、逆に、上述のような作用因の論理に従う道徳感情と自然法則との差異認識に基づいて、道徳感情と社会経済機構との相違から生まれる問題を具体的に解明した点にある(内田義彦著作集 第三卷三二七―九ページ参照)。その点を見落とすと、スミスの社会科学の実践性を見失うことになるが、内田義彦氏のいうスミスにおける「共感と分析」の論理は、こうした神学思想の背景の下に成立した次第がそれとして顧みられる要があるといえよう。
- (10) Cf. TMS, VII. ii. 1. 21, 37, 39, etc.

- (11) 「私は、道徳科学を……人間の法廷からより高い神の法廷へ引き上げようと努めてきた」(Moore & Silverthorne: *The Political Writings of Gershom Carmichael*, p.10) というカーマイケルの言葉を想起されたい。
- (12) この *moral government of God* 概念については、Cf. Murakoshi, *op. cit.*, p.70. 村越は、D・ステュアートやハチスン
の展開した「神の道徳的支配」の概念を「自然神学」の原理と「道徳理論」を結びつける連鎖として使用し、それを手掛
りにスミスの道徳哲学を説明しようとしているが (*Ibid.*, pp. 70, 73 etc.)、神学と倫理学との関連をこの概念だけで整理
することの可否は別にして、スミスの『道徳感情論』にもこうした神の道徳的支配の観念が存在していたことは確かであ
るといえよう。
- (13) スミスが、既述の引用(9)の示すように、「世界の秩序と人間本性の完成と幸福という、同一の偉大な目的を促進する」た
めに「自然が自ら守る規則と、その目的のために彼女が人間に従うように促す規則とは異なる」(TMS, III.5.9)として
いたことも、こうしたとらえ方の正しさを示すものといえよう。
- (14) 「神学的合理主義は、道徳感覚を排除して、神学的要素を無理強いする」傾きがあるのに対し、「神学が、アダム・スミ
スの体系にも入っているのは確かではあるが、彼はそれをどこでもいかなる形でも無理強いしないように配慮している。
それは、世間体を超える徳の基礎として形而上学的地位を占めているが、それをいつ、いかなる場合にも日常生活に持ち
こむことは明示的に戒められている。彼は、ストア哲学者たちについて、彼らが神の摂理の観照を臨終の慰めとして意図
しながら、実際にはそれを生活の業務に変えている」点を批判している。「彼は、倫理をひたすら人間的にしておこうと
していたのである。われわれは、宗教的動機からではなく、徳性への愛から道徳的であるべきであり、それは各人が別の自
分である公平な観察者の力を借りて自分の歩みを指示する人間の自己指導の問題である」(Bonar, J.: *Moral Sense*,
pp.230-1.)とされていたのであるというボナーの指摘は、こうした地上の正義論としてのスミス思想の本質をそれなりに
衝いたものといえよう。
- (15) 『感情論』の「正義」論は、「事実の問題」としての「地上の正義」論にすぎず、「権利の問題」として展開されたもの
ではない次第を想起されたい。
- (16) ストアも、『感情論』の叙述にみられるように、「ジュピターの偉大な計画」(TMS, VII.ii.1.37)を認め、神の「予定」
「原因—結果の偉大な連鎖」の「必然」性を承認している (TMS, VII.ii.1.37,39) ことを想起されたい。なお、スミス
に対するストア哲学の影響については、とりあえず Cf. Editor's Introduction to Adam Smith: *The Theory of Moral Senti-*

ments, ed. by D.D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford, 1976, pp.5-10. Waszek, N.: Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin, in *Journal of History of Ideas*, XLV-4, 1984, pp.591-606.

(17) ケイムズ的な自然神学観に基づく初期スミスの形而上学的楽観主義と、それに立脚する自然法則認識の進展の結果、逆に自然秩序の欠陥をはっきり認識するに至った『国富論』との間には、自然秩序観の面で大きな亀裂がみられることは、ヴァイナーの指摘の通りであるが (Cf. Viner, J.: *op. cit.*, pp.117 ff.)、その原因はヴァイナーのいうような自然神学観の変化のためではなく、後述のように、スミスは『感情論』六版においても自然神学をベースにしていた次第が注意される要がある。

(18) 村越も、「道徳的能力」が、「生物学的・物理的作用因」としての本能や利己心とならば、「道徳的作用因」であることを認めている (Cf. Murakoshi, *op. cit.*, p. 117)。この村越の規定は、人間の「道徳的能力」自体が本能や利己心と同じ「作用因」であることを認めた上で、両者の差異を特徴付けたものであるが、こうした認識は、実際には村越の視界にはないケイムズ的な自然神学観を前提する場合にはじめて成り立つものであることに注意されたい。

(19) 本稿 第四章(4)二一ページ参照。

(20) スミスの ill desert 論は、このように「処罰 (punishment) ないし欠陥 (demerit) に値いする」という意味での desert と、誰もいないため「孤独の恐怖」を感ぜざるをえない「不毛の土地」としての「荒涼たる砂漠」(inhospitable desert) とをかけて展開されていることに注意されたい。

(21) ケイムズも、既述のように、このような「感情」を「事物の真理には適合しない」が、「人間の不完全な構造を矯正するために賢明に用意された」(Kames, *op. cit.*, 1st ed. p.376) ものとしていたことを想起されたい。

(22) 「胸中の法廷」は、地上の法廷よりもより「上級の法廷」として「彼ら自身の胸中に樹立される法廷」(TMS, III. 2. 31 Note) であるが、この「胸中の法廷」も、「すべてをみているこの世界の裁判官のより高い法廷」(TMS, III. 2. 33) としての「神の法廷」そのものではなく、神の法の有効化原因としての機能を果たす「人間」の「胸中の法廷」にすぎないことに注意されたい。

(23) ケイムズやスミスの自然神学観によれば、「人間」は、神の目的の有効化因としての機能を即自的に果たすものに他ならない。人間が自ら処罰に値いするとの ill desert の意識をもつのもそのためであるが、こうした人間の即自的な「道徳的感情」が無意識に前提している「観察者」視点を意識化し内面・主体化したところに成立する「内なる人」は、神の目的の

有効化因としての機能をより対_的に果たすものといえよう。

- (24) ボナーも、スミスが、人間を「人類の直接の裁判官」たらしめながら、それより「ずっと高級な法廷」があるとして、「外なる人」とは異なる「内なる人」にアピールしているだけでなく、「内なる人が外なる人（街頭の人間）に威圧される場合には、つねに決して欺かれることがない、決して判断を誤ることがない、すべてをみているこの世界の裁判官への控訴がある」としていることの謎をとく鍵は、「ハチスンのそれに従ったことが確かな彼の自然神学講義」にあるとしている（Bonar, *op. cit.*, pp.188-190）。

- (25) ボナーは、「ヒュームが情念論で論じた意志と自由と必然の問題は、アダム・スミスによっては全然考察されたように思われぬ」（*Ibid.*, p.221）とのべているが、これは、本稿第四章で詳説した「自由と必然」をめぐるケイムズ思想とスミス思想との関連、さらには、その前提をなしていたハチスンにおける情念の「自然の構造」論とヒューム―ケイムズの「自由と必然」論との関連を知らなかったための誤解といえよう。

- (26) 拙著 前掲書 第二部第四章三節参照。

- (27) Hutcheson : *An Essay on the Nature & Conduct of the Passions & Affections*, p.201.

- (28) *Cf. Ibid.*, pp.55-56, 176.

- (29) Hutcheson : *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty & Virtue*, p.179.

- (30) *Cf. Hutcheson : Essay*, p.149.

- (31) スミスの『法学講義』『正義』論の基本主題が以上の①と②にあった次第については、拙著 前掲書 第二部第三・四章参照。

- (32) 『法学講義』『治政』論の主題については、当面、拙稿「治政論の出自と分業論の成立」一橋大学研究年報『社会学研究』23、一九八五年、同『法学講義』治政論の主題と構造」一橋大学研究年報『社会学研究』24、一九八六年を参照していただければ幸いである。

- (33) *Cf. Viner, op. cit.*, esp. pp.127 ff.

- (34) こうした『感情論』初版と六版の差異については、詳しくは『道徳感情論』の主題と構造」と題する續稿で具体的に論証する予定なので、当面は以上の指摘に留める。

- (35) この認識は、いうまでもなく、内田義彦氏の『経済学の生誕』に基づくものに他ならない。ただし、内田は、こうした

「旧帝国主義批判としての『国富論』」の問題意識の成立契機を七年戦争に求めているだけでなく、その時期に執筆された『感情論』の思想のうちにこうした『国富論』の問題意識の表現をみているが、内田がその証拠として引用した『感情論』の国民的偏見論や傲慢論などは、いずれも六版ではじめて積極的に展開された思想に他ならないことに注意されたい。

- (36) Dwyer, John: *Virtuous Discourse, Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland*, Edinburgh, 1987, pp.172.

- (37) Cf. TMS, 1 ed. I. iii. 3, pp.73-74, M. 50, I. iv. 3, pp.128-140, M. 86-93, VI. ii.1, pp.429-438, M. 338-344.

- (38) ストアの神観念が、カルヴァンの予定説に立脚するケイムズ・スミスの自然神学観と同じ「予定」「必然」「調和」論をベースにしている次第は前にみた通りである。前者の後者との相違点は、「予定・必然」と「必然・調和」との間に「偶然・自由」を入れずに、「必然」の実現における「偶然・自由」の媒介を求めている点にあるといえよう。この事実のもつ意味については、本稿第四章の注⑫を参照されたい。

- (39) 「自由と必然」論を中核とするケイムズの道徳的欺瞞理論は、既述のように道徳論として展開されたもので、「真実の徳性は存在せず、そのようなものと僭称するのは、人類に対する詐欺であり欺瞞であるにすぎない」(TMS, VII. ii. 4, 12, M. 393) というマンドヴィルの道徳的欺瞞論とは本質的に異なるが、ケイムズの「道徳的必然」論は、既述のように、「道徳的感情」が偶然・自由の欺瞞的感覚の帰結として自然に発生する次第を明らかにしただけで、そうした「自然的感情」に従って動く作用因主体としての人間が守るべき主体の倫理学は未展開のままに終わっており、道徳理論としてはあくまでも消極的なものでしかないことは、前に詳しく論証した通りである。

これに対し、『感情論』の基本主題は、こうしたケイムズの経験倫理学の限界を超えた経験的な情念・倫理学を展開する点にあり、スミスは『感情論』初版で「公平な観察者」の論理によってケイムズの限界を超えた情念原理に立脚する倫理学の構築を可能にしたのであった。しかし、『感情論』初版は、統稿でより具体的に論証するように、ケイムズの欺瞞理論に基づく手段的社会科学の論理の展開を中心主題にしていたため、良心論(倫理学)としては不十分なままに止まっていたのであった。第六版のストア論も、こうした初版の論理の実践的道徳理論としての限界・難点を克服しようとした六版の問題意識に基づくものであったのであるが、こうした初版と第六版の主題の差異についての本格的な考察は、すべて統稿に譲りたい。

完

付記

本稿は、既刊の「その一」を含め、経済学史学会第五三回全国大会（一九八九年二月、於九州大学）、横浜六大学連合学会経済学史部会（一九九〇年二月、於関東学院大学）、ならびに啓蒙思想研究会（一九八九年六月、於一橋大学）において、それぞれ部分的に報告した主題を具体的に展開したものである。発表のさい、それぞれの角度から有益な質問ないしコメントをいただいた水田洋・川久保晃志・坂本達哉・羽鳥卓也・星野彰男・有江大介・八幡清文その他の諸氏と研究会のメンバーの方々のご好意に改めて感謝の意を表明したい。

なお、第四章の(5)「糾弾と弁論」関係の資料の蒐集・利用にさいしては、一橋大学社会科学古典資料センターの中野悠紀子・松尾恵子氏、京都大学の田中秀夫氏、ならびに、東京経済大学の杉山忠平氏と同図書館のご協力をえた。記して感謝の意に代えさせていただく次第です。