

アダム・スミス問題再訪

——『道徳感情論』——六版の対比的研究(一)——

目次

一 アダム・スミス問題再訪

(1) アダム・スミス ルネサンス

(2) アダム・スミス問題の所在

(3) デイッキートラファエル論争

(4) 自然神学の媒介性

二 スミス倫理学の主題

(1) 『感情論』倫理学の特色

(2) ——六版の主題のちがい

三 道徳哲学学説史の批判対象

(1) 道徳哲学学説史の序説性

(2) 道徳感情論論の主題

(3) 『徳性の本性』論の主題

田中正司

- (4) 是認の原理論の批判対象
- (5) 決疑論批判と法慣行批判

一 アダム・スミス問題再訪

(1) アダム・スミス ルネサンス

「アダム・スミス研究は、近年ルネサンスを経験した⁽¹⁾」といわれる。かつて日本の後塵を拝していた欧米のスミス研究は、それほど活発化し大きく変容しつつあるが、一九八九年以降の社会主義社会の動向は、スミス思想の本質的正しさを改めて確認することとなったため、スミスへの関心は、今後さらに全世界的に一層強まってゆくことであろう。しかし、スミス思想の文化的・政治的・経済的背景の探求を中心にしたこれまでの欧米におけるアダム・スミス ルネサンスの実態は、スミス研究に幅と広がりを与えた反面、スミスの諸側面の一面的・無原則的強調に傾き、必ずしもスミスの思想体系の全体把握に至っていない。逆に、スミスの本来の主題やその歴史的・思想的文脈、さらにはスミス思想の形成・展開過程を無視した一面的なスミス像の提示に終わっている場合が多い。スミスの『国富論』をシヴィク・パラダイムに基づく倫理的論考と規定した最近のドワイヤーの論説など⁽²⁾、その一つの典型といえよう。

こうしたドワイヤー的『国富論』解釈がシヴィク・パラダイムの機械的適用にすぎないことは筆者自身も認めている通りであるが、スミスを「非政治的思想家」とみてきた従来の「伝統的見解」に対し、「政治家と立法者のための科学」の樹立者としてとらえるウィンチとホーコンセンに代表される最近のスミス研究の潮流は、従来の自由主義的解釈と異なるスミス研究の新しい動向を象徴するものといえよう。しかし、こうした最近の新しいスミス研究の支配的動向も、必ずしもスミスの社会科学体系の全体像を踏まえたものではなく、従来のプロ経済学的研究が看過していた

スミス思想の政治学的側面の一面的強調に陥っている面が多いことは否定しがたい事実である。こうした解釈が支配的になった一つの原因は、最近の欧米の研究が多分にポークック・パラダイムの影響下に展開されたためではないかと考えられるが、これまでのスミス研究においてこうした形でさまざまなスミス解釈がかなり恣意的に展開されてきた根本原因は、一九世紀以降すべてのスミス研究者が当面してきた「アダム・スミス問題」の整理が十分になされていない点にあると考えられるので、「アダム・スミス問題」の再検討から『道德感情論』——六版の対比的研究を目的とする本稿の主題を出発させることにしよう。

(2) アダム・スミス問題の所在

『国富論』の利己心原理と『道德感情論』の同感理論は矛盾するのではないか。スミスは、エコノミストの影響で、同感の道德哲学者から利己心の経済学者へ転向したのではないか。当初こうした形で提起された「アダム・スミス問題」は、スミスが渡仏前にすでに治政経済論を展開していたことを確認した「法学講義」ノートの発見と『感情論』の「同感」理論理解の深化で解消し、完全に過去のものとなっている。⁽⁵⁾ 反対に、スミスの処女作『道德感情論』研究の進展の結果、『感情論』を基底にしたスミスの統一解釈が支配的になりつつあることは、改めて指摘するまでもない周知の事実である。スキナーの研究は、こうした最近の研究動向の成果を集約したものといえるであろうが、こうした最近のスミス研究者のアダム・スミス問題に対する支配的見解を代表的に表現しているのが、グラスゴウ全集版『道德感情論』の編者であるラファエルとマクフィーの見解である。

彼らによれば、「いわゆる「アダム・スミス問題」は、無知と誤解に基づく擬似問題」にすぎず、『感情論』と『国富論』との間にはいかなる根本的不統一もなく、『感情論』にみられる自らの条件改善論や、節約・勤^{インダストリ} 勉論等は『国

『富論』を予告している。⁽⁷⁾『感情論』の一―六版間にも、「発展はあっても、基本的な変化はなく」、第六版に新しい第六部を挿入したのも、「スミスの倫理学の変化であるより、完成であり、明確化である」⁽⁸⁾といわれる。

グラスゴウ全集版の編者たちは、こうした形で『感情論』初版から『国富論』をへて『感情論』六版改訂に至るスミスの思想展開には何らの本質的矛盾はないと考えているのである。『道徳感情論』の「共感的」倫理と『国富論』の「利己的」倫理との基本的相反性という最初の意味では、アダム・スミス問題は存在しない。……後の著作は、前の著作に含まれていた（経済行動を含む）社会行動の一般理論の経済活動の細目領域への専門的な適用とみなされる⁽⁹⁾」というウィンチの解釈も、基本的には同じような理解に立脚していると考えられるが、こうした見解は今日スミス研究の主流となっているといえよう。

しかし、『感情論』初版と『国富論』、さらには、それらと『感情論』六版との関係は、実際には全集版の編者が明快に断定するほど単純ではない。基本的・本質的には決して矛盾・不統一があるわけではないが、三者の間には、関心と主題と強調点の大きな変化がみられる。とくに、『感情論』一―六版間には、『感情論』の一七五九年版と一七九〇年版は全く別の書物であるという見解⁽¹⁰⁾も、必ずしも誇張とはいえないほど大きな思想内容の変化、ときには逆転現象すら窺われる。それらを押しなべて矛盾なしとする見方では、『感情論』初版と六版との主題と内実の根本的変容に象徴されるスミス思想の動態のみならず、スミス思想の本質、そのものも理解しえないといえるであろう。「アダム・スミス問題は、今日依然として大きく生きている」⁽¹¹⁾とか、「アダム・スミスのパズルは今なお大きく生きたままであり、一層研究されなければならない」⁽¹²⁾といわれる所以はそこにある。今日、依然としてさまざまな対立的なスミス像が展開され、いろいろな形でアダム・スミス問題が語られるのも、そのために他ならないといえるであろう。

こうしたアダム・スミス問題の謎をとぎ、問題の所在を明確にするため、次にアダム・スミス問題の要点を簡単に

整理してみることにしよう。

「アダム・スミス問題の基本的輪郭は」、ディッキーが指摘するように、「オーギュスト・オンケンが一八九八年にそれにやや十分な表現を与えて以来、実質的には変わっていない⁽¹³⁾」アダム・スミス問題をめぐる論者の見解は、連続（調和・一貫）説と変化（矛盾・対立）説の二つの潮流に大別される。

今日支配的な多数意見となっている連続説の基本的特色は、『感情論』の光に照らして『国富論』体系をみるという、『感情論』ベースの一元論的視点に立脚している点にある。『感情論』と『国富論』との間に矛盾があると考える人も、前の著作を徹底的に参照する労をとりさえすれば、こうした証拠なしに申し立てられた矛盾は、大部分解消するであろう⁽¹⁴⁾というラムの言葉は、こうした連続一元論者のアダム・スミス問題観を象徴しているといえるであろう。『国富論』を『感情論』の中で展開されたスミスの道徳心理学の光に照らして再吟味する⁽¹⁵⁾ことを通して、『感情論』が『国富論』の分析の基礎を築いた次第を論証しようとしてきた戦後のスミス研究の支配的な潮流も、この系譜に属するものに他ならない。最近のスミス研究が、『天文学史』その他の『哲学論文集』や『文学・修辞学講義』の解析を通して、スミス体系の方法的一貫性を解き明かそうとしているのは、こうした連続説的見解をさらに方法論レヴェルにまで深めたものといえよう⁽¹⁶⁾。

これに対し、オンケン、クニース、ブレンターノからはじまる変化・矛盾説は、全体として、『感情論』と『国富論』とをそれぞれ独立の発想源とみる二元論的立場をとっているようにみえる。たとえば、ヴァイナーは、スミスが『感情論』では「摂理的楽観主義」に立脚していたのに、『国富論』には自然秩序の欠陥認識がみられるが、それは『感情論』の完全調和論とほど遠く、スミスは『国富論』では自然的秩序が対立を生み出すことをみていたのであるとすることにより、政府の介入の根拠をそこに求めている⁽¹⁷⁾。このようなヴァイナーの見解が、前述のような二元論に立脚

していることは明らかである。彼によれば、アダム・スミス問題が生まれるのは、スミスの「二つの著作の完全な合致の基礎を見出そうと意図している」からで、実際には、『国富論』は『感情論』と部分的に分裂しているため、よりよい書物であった⁽¹⁸⁾とされたのである。

このヴァイナーの解釈は、『感情論』と『国富論』の基本的相違点を強調したものであるが、スミスの諸著作のうちに見られるこうした見解のちがい(変化)のうちに矛盾をみる解釈は、スミスの著作の版の差異を無視した議論をしている場合が多い。たとえば、スミスのうちに、商業⇓徳性論と実践道徳論との対立をみ、一方では商業の徳性を強調することによって道徳教育を放逐しながら、他方で実践倫理を説くスミスの道徳観の二面性を批判するクロプシーのスミス解釈は、⁽¹⁹⁾『感情論』の最終版の中に初版の経験倫理学と六版改訂版の論理(実践倫理学)が併存していることから生まれたものであった。一冊の書物の中に二つのちがった原理に立脚する倫理観が展開されているのは、原理的にはたしかに矛盾で、その点をいち早く感じとり、それを「アダム・スミス問題」として提起したのはその限り卓見であるが、クロプシーの誤謬は、ディッキーの指摘するように、「彼がスミスの二律背反を立証するために引用した章句が『感情論』の初版と六版とによって⁽²⁰⁾いる」という版のちがいをはつきり自覚していない点にある。「スミスが一七九〇年までに道徳教育の価値について考えを変えていた⁽²¹⁾」と考えれば、二つの道徳観の並存も必ずしもアンビヴァレントではなくなるからである。

これまで提出されてきたさまざまなスミス解釈の一つの弱点は、こうしたスミスの問題意識の変化に伴う版の改訂の意味を十分踏まえることなく、『感情論』——六版の思想を無差別にご都合主義的に引用しているところ——が大で、『感情論』六版の論理を根拠にスミスのシヴィク性を強調する解釈などその典型といえるが、その点がしっかり自覚されるようになれば、「アダム・スミス問題」は基本的にその様相を変えてゆくことであらう。

スミス研究は、戦後「天文学史」その他の『哲学論文集』や『文学・修辞学講義』、さらには言語論へと研究の輪を拡げてゆくようになった結果、より統一的なスミス像が形成されつつあるようにみえる。にもかかわらず、実際には依然としてこうした点に無自覚な議論が多いため、アダム・スミス問題を正しく克服しえないままにとどまっているのであるが、戦後のアダム・スミス問題解明のもう一つの新しい傾向として、『法学講義』媒介説がある。『感情論』と『国富論』との間に、『感情論』の論理の発展ないし帰結としての『法学講義』をはさんで考察することによって、『感情論』と『国富論』との間の懸隔に架橋し、アダム・スミス問題のパズルを解こうとする方法である。⁽²²⁾これはスミスの社会科学体系の全体把握のためにも不可欠の手続きで、『法学講義』に媒介されることによって、『感情論』⇓『国富論』関係がより精確に理解されうるようになることはいうまでもない。スミスの『法学講義』研究の一層の進展が期待される一つの根拠はそこにあるが、従来のアダム・スミス問題解釈は、前述のような版の問題の他に、さらに次のような弱点をもっている次第が大きく注意される要がある。

それは、変化説が、スミスの思想の表現形態や主題と関心・強調点の差異や変化を強調する余り、そうした変化にもかかわらぬスミスの論理と概念の本質的一貫性を正しく認識しえないという欠陥に陥りやすいのに対し、連続説は、用語の同一性や共通面に目を奪われて、主題と関心の变化に伴う問題の所在を見落す傾向がある点である。⁽²³⁾もっと問題なのは、『感情論』ベースにスミスの思想展開をみるさいにも、これまでの研究は、どちらも『感情論』初版前提の——六版の単対比論にすぎないため、六版を基準に初版を評価する結果になっている点である。たとえば、全集版の編者は、『感情論』——六版の差異を周知のように観察者概念の発展とそれに伴う良心論の展開に求めているが、⁽²⁴⁾これは後述のように六版を基準にし、その目で初版の論理をみることから生まれた解釈で、こうした解釈では初版と六版の問題意識と主題の本質的相違点が必ずしも明らかにされえないことは、のちにみる通りである。

(3) デイッキークラファエル論争

こうしたアダム・スミス問題の現状に一石を投じたのが、『感情論』の一七五九年版と一七九〇年版を、いかに両面価値的にであれ、単一の目的の下に書かれた一冊の書物を成しているかのように読むことを拒否⁽²⁵⁾して、アダム・スミス問題は「一七五九年からはじまり、一七七六年を経由して、一七九〇年に頂点に達する発展的連鎖⁽²⁵⁾」において歴史的に考察するべきであるとするデイッキークの「アダム・スミス問題歴史化」説である。このデイッキーク説の要点は、『感情論』初版と『国富論』の他に、『感情論』の一七九〇年版をスミスの思想の第三の中心動因を成している⁽²⁶⁾とする点にある。デイッキークは、そうした視点から、全集版の編者が、一六版間には「発展」はあっても「変化」はなく、六版は初版の「明確化」にすぎないとしているのに対し、九〇年版では、(1) 慎慮の人に冷たい評価がなされ、(2) 公共精神や自己規制観念に重大な変化がみられることから、(3) スミスは、六版では読者に初版とは明白にちがった「価値選択」(value choice)を迫り、(4) 中産階級を擁護していた初版の命題を後退させて、中産階級を批判していたとする一方、(5) 初版の基軸をなしていた「社会化原理」としての自然理論と異なる神学的自然観を抱くに至った点、初版とは本質的に変化している⁽²⁷⁾としてい

こうしたデイッキークの問題提起に対し、彼の批判対象になったクラファエルは、近著でデイッキークのいう六版における(1) 慎慮の人に対する「冷たい評価」論は根拠がなく、(2) スミスが六版で「ストア主義に明確に対立する一八世紀の英独プロテスタント思想の中で展開されたキリスト教神学の伝統を反映した新しい見解を発表した」というのは「全くの虚構である⁽²⁸⁾」として、感情的ともいえるほどきびしい言葉で反論している。その上で改めて、(3) 『感情論』二版改訂は、「スミスが初版で陳述していた見解を、訂正するというより明確化(clarify)する」ものであったのに対し、六版では「以前書いたものをたんに明確化するだけでなく、自分の見解を若干修正(modify)している⁽²⁹⁾」という、六

版修正説を展開している。彼は、その根拠として、初版ではその第六部の道徳哲学学説史の第一主題をなしていた「徳性の本性」論を省略していたので、六版はその欠陥を修理したのであるという、六版Ⅱ「省略補修」Ⅱ「完成」説を展開している。⁽³⁰⁾このラファエルの議論は、ディッキーをきびしく批判しながらも、ディッキーの問題提起に対応して、自説を補強・修正したものであるが、⁽³¹⁾この六版補修説は、一六版の相違点を二版以降の良心論Ⅱ公平な観察者論の発展に求めている全集版「序文」の連続・発展・完成説とも論理的に整合するといえよう。

しかし、これは「序文」の良心論の発展説と同様、六版を基準にその目で初版をみるための初版Ⅱ不完全Ⅱ六版Ⅱ完成論に他ならない。ラファエルは、その根拠を上述のようにスミス自身が道徳哲学の二大主題の一つとした「徳性の本性」論が欠けているという形式的、不完全性に求めているが、のちに具体的に論証するように、初版の意図と主題は、ラファエルその他が解するような意味での徳性論ではなく、関係Ⅱ適宜性がそれなりに道徳性をもつ次第を論証することを通して、地上の正義の原理を確立する点にあったのであった。スミスが第四版に「人びとがはじめは隣人たちの、のちには彼ら自身の行動と性格について自然に判断する原理の分析のための試論」という副題を付加したのも、ラファエル自身指摘しているように、⁽³²⁾『感情論』の主題が道徳判断論であることを明確化することによって、『感情論』が徳性論と解されることから生まれる誤解を解くためであったと考えられる。とすれば、ラファエルのように、六版改訂の主題が初版の欠陥の補修による『感情論』の道徳哲学体系としての完成にあったとみるのは、『国富論』に結集される社会科学体系を成立に導いた初版の独自の固有の意図と主題を看過したたんなる形式論的発想にすぎないことは明らかである。それだけでなく、こうしたとらえ方は、初版とは別の意図の下に展開された六版の意図と固有の主題そのものをも誤り解することにもなりかねないであろう。

こうしたラファエルの解釈に象徴される従来の『感情論』研究、ならびに「アダム・スミス問題」論の共通欠陥は、

『感情論』を所与のものとして前提し、そこから出発して議論している点にある。最近のスミス研究は、もとより、『感情論』だけを唯一のテキストとするものではなく、『天文学史』その他の『哲学論文集』や『文学・修辞学講義』、さらには言語論にまで手を拡げて、『感情論』との方法的関連が問われるようになりつつある点に特色をもつことはいうまでもない。しかし、これらの研究も、スミスの方法や発想源を多くの場合スミス体系の内部で、『感情論』や『国富論』との関係においてみるものにすぎず、『感情論』初版の主題と前提、その出自をそれ自体として明らかにする視点から展開するまでには至っていない。最近の新しい方法論的研究も、いまだ必ずしもこれまでの初版前提論の基本的枠組そのものを変えるに至っていないと断定する根拠はそこにあるが、こうした初版前提の接近では初版の主題は必ずしもみえないことが注意される要がある。それだけでなく、このような初版前提論は、六版の目で初版を切ることになるため、初版は最終完成版の萌芽・未成熟型・欠陥態説になりやすいことは、否定しがたい事実であるといえよう。⁽³⁴⁾全集版の編者が、既述のように一―六版の相違点を公平な観察者概念の発展による良心論の展開に求め、新六版の徳性論のうちに道徳哲学体系の完成をみたのもそのためであったが、こうした六版基準・完成説は、それ自体としての独自の固有の問題意識から出発した初版の主題の発見を妨げるだけでなく、それとは異なる別個の独自の問題意識から執筆された六版の固有の主題をも見失わせ、初版と六版の真の相違点の認識を曖昧化するおそれすらあるといわざるをえない。⁽³⁵⁾

(4) 自然神学の媒介性

『感情論』をそれ自体として眺め廻すだけでなく、『感情論』がどのような時代的・思想的背景の下に展開（執筆）されたかを問う、初版の主題の歴史的文脈分析の必要根拠はここにあるが、こうした接近は、従来でもなかった訳で

はない。多くの研究者が『感情論』をホッブズやヒュームとの対比において考察してきたことは、改めて指摘するまでもない周知の事実である。タイヒグレイバーも、『道德感情論』は、一八世紀特有の関心事の文脈で主として読まれるだけでは十分に理解しえない⁽³⁶⁾」として、ルネサンス以来の「人文主義的道德哲学の伝統」との対比において考察すべき次第を強調している。全集版の編者がその「序文」で『感情論』の形成⁽³⁷⁾にふれるさいに、「ストア哲学の影響」をとくに重視し、独立節をもうけて大きなページをさいたのも、同じような問題関心に基づくものであったといえよう。ロック研究から出発した私は、かねてから近代自然法との関係において『感情論』初版の主題を明らかにしようとしてきたが、ホーコンセンやホントその他の最近の研究が、近代自然法に大きく注目し、プーフェンドルフ―ロック―ハチスン―ヒューム―スミス関係⁽³⁸⁾を問題にするようになった所以も、『法学講義』や『国富論』の基礎をなす『感情論』の本来の主題をそれとして明らかにしようとする意図に基づくものといえよう。

しかし、『感情論』初版の主題と前提を明確化するためには、こうしたストアや自然法との関係以上に、それらとの関係をも包摂するスミス思想のより直接的・本質的なルーツとして、当時のスコットランドにおける自然神学思想の系譜を知る必要がある。『感情論』は、別稿で詳説したように、何よりも当時の長老派カルヴァン主義の硬直的な教義からの脱却を意図していたスコットランド啓蒙の思想運動の根幹をなしていた教会啓蒙の流れの中で、神学の自然化という形で上の課題に込めようとしていた「自然神学」の伝統の指導的フィギュアであったフランシス・ハチスンの解決に対する批判的解答として、ハチスンの『情念論』との格闘の中から形成されてきたものであったからである⁽³⁸⁾。『感情論』が、彼の「道德哲学」講義の第一部門の「自然神学」講義に続く第二部門の「倫理学」講義を素材にするものとして、自然神学講義の主題に対する応答として展開されたものであったことも、この事実を確証するものに他ならない⁽³⁹⁾。

『感情論』初版から『法学講義』をへて『国富論』に進み、さらに『感情論』六版に至ったスミスの思想展開は、すべてこうした神学の自然主義化としての自然神学の思想伝統の下で、最期まで神の摂理の妥当を確信（前提）しながら、その経験主義的とらえ直しに伴う問題に苦闘した営みに他ならず、こうしたスミス思想の神学的前提についての理解ないし認識を欠いたアダム・スミス問題についての揚言は、無意味な戯言にすぎないというのは必ずしも誇張ではないといえよう。私がこれまで『感情論』読解の前提として、ハチスン以降の自然神学思想の文脈分析を行ってきたのもそのためであったが、今日いまだ解明されていない最大のアダム・スミス問題を解く鍵も、実はこの点にある次第が注意される要がある。

これまでのすべての真面目なスミス研究者を悩ませてきた最大のアダム・スミス問題は（後述の理由で、それがアダム・スミス問題として語られたことはめったにないが）、スミスが『感情論』や『国富論』ですぐれて経験的・科学的な理論を展開しながら、「決定的瞬間に神学的常套句 (theological platitudes) をもち出す彼の傾向」⁽⁴⁰⁾にある。多くの研究者が、スミスの経験論と彼の思想の神学的枠組をめぐるスミス思想の原理的異質性について、さまざまな形で論及してきた所以はそこにある。たとえば、ラファエルは、「スミスは、倫理学を経験倫理学と社会学のタームで説明しようと欲していたのに、道德規則は神法に等しく、良心は社会的是認・否認に優越する權威をもつという、明白に因襲的なテーゼで終わっている。読者は、スミスが書物の途中で経験主義を捨てて、不統一に気付くことなしに、有神論者と合理主義者の伝統的見解に忍び込んだと考えがちである。しかし、彼の理論をもっと注意深く吟味すれば、そうでないことが分かる。公平な観察者の概念は、一貫して経験的である」⁽⁴¹⁾として、スミスの経験倫理学とそれとは異質な要素との併存について語っている。同じような認識をヴェアヘーンは、同感し適宜性論を基軸とする「倫理的相対主義」と摂理的な自然秩序観に立脚する形而上学的自然主義との対立というシェーマで表現している。「スミスは、……道德規

則と道德原理の発展をもたらす公平な観察者の諸行為が、特定の社会的文脈における個人的是認から生まれる」ものにすぎず、「道德的是認が社会関係に依存している」だけでなく、「公平な観察者も、たんにある特定の社会における理想の平均的人格にすぎないので、社会の産物に他ならず」、社会がちがえば、「多くの異なった種類の道德規則と多くの異なった種類の公平な観察者がありうる」としている。その限り、「スミスは、倫理的相対主義者であるようにみえる」が、「他方、スミスの哲学においては、自然と自然的秩序という用語が重要な役割を演じ、彼の申し立てられた相対主義に疑問をもたらし」、「彼の道德心理学のせいにしばしばされている適及的な相対主義を排除している」⁽⁴²⁾ 次第をヴェアヘーンは見抜いていたのである。スミスの中に「社会化の原理」(a principle of socialization)としての是認概念と目的論的原理に立脚する是認概念との対立をみ、スミスが社会化原理に不満を表明し、社会化に必要な最小倫理観から目的論的義務論に移行していたとする、ディッキーやハイルブローナーの⁽⁴³⁾ 見解も、同じような認識に立脚しているといえよう。これに対し、スミス経済学の徹底「科学」的分析を主題としたモーリス・ブラウンは、その分析過程でその意図とは逆に、「共感的相互作用」原理に立脚する「スミスの科学的モデルの背後に人間の潜在力に関するメタ科学的見解が横たわっている」ことを認め、「彼の命題を確立しようとする、その過程でメタ科学が形而上学に合体する」「究極価値と目的論の議論に導かれ」、「決定的瞬間に神学的(おそらくは、ストア的な)常套句が持ち込まれる」ため、分析が妨げられることを嘆いている。⁽⁴⁴⁾ ウィンチは、こうしたスミスにおける「規範的主張と実証的主張、一方の形而上学的・神学的問題と他方の経験的問題の区別」から、スミスの理論はわれわれに「スミスによる合理主義的・一神論的自然法解釈と彼の経験主義が強調する解釈のどちらかの選択を迫っている」⁽⁴⁵⁾ として、スミスの「経験科学的性向」と「規範的要素」のいずれかを選択する必要があると考えられてきた次第を明らかにしている。

こうしたスミス思想の二面性ないし両極性、その原因としてのスミスの経験主義の神学的前提・枠組については、

早くからさまざまな形で指摘がなされながら、問題を合理的・統一的に説明する原理が見出しえないままに、古くはビッターマンから、マクフィーやリンドグレン、さらにはホーコンセンその他に至るまで、『感情論』の神学的表現は、スミスの経験主義を偽カムフラージュ装するための修辭レトリックか、当時の思想風土の慣行コンヴェンション的な表現、でなければ、彼の経験主義とは異なる伝統との妥協の産物と、解(46)されてきたのであった。上の問題がアダム・スミス問題として提起されることがほとんどなかった理由もそこにある。⁽⁴⁷⁾しかし、『感情論』の随所にみられるスミスの神学的表現は、自らの思想の革新性を隠すための修辭でも、時代思潮のたんなる慣行的表現にすぎないものでもなく、伝統との妥協のためでもない。大多数の研究者は、こうした解釈によって上の難点をクリアしようとしているが、⁽⁴⁸⁾こうした理解ではスミスの経験主義ないし倫理的相対主義自体の真の本性を十分把握しえないといわざるをえない。多くの研究者がスミス思想の神学的前提について「困惑」を表明してきた所以も、そこにあるといえるであろう。

たとえば、ブラウンは、マクフィーが『社会における個人』では、「スミスがときおり一神論的常套句 (theistic platitudes) に頼っている」のは、科学的分析を支持するための形而上学的メカニズムにすぎないとしていたのに、グラスゴウ全集版の「序文」では、スミスの中に科学的説明と異なる形而上学的自然観がみられる事実を承認するに至った次第を肯定している。⁽⁴⁹⁾ブラウンは、マクフィーが見解を変えて「転向」したことを認めていたのである。⁽⁵⁰⁾にもかかわらず、ブラウンは、科学の原理では説明できないこうした形而上学的自然観の存在を承認することは、「スミスが彼の委曲を尽した科学的説明様式と明白に対立する包括的自然観をもっていたことを意味することになるので、こうした見通しについては「承認を」留保したい」とのべている。ブラウンは、マクフィーが見解を変更したことを承認しながら、その帰結にたじろいでいるのである。これに対し、スミスの経験主義的解釈と合理主義的・一神論的自然法解釈とのいずれかを「選択」せざるをえない次第を明らかにしたウィンチは、スミスの目的因の取扱いのうちに存

在している「神学的機能主義 (theologischen Funktionalismus)」を前者の選択を好む社会科学者は「遺憾に思っている⁽⁵¹⁾」という、遺憾論を展開している。

こうした「留保」・「選択」・「遺憾」論やマクフィーの転向は、修^{レトリック}辞ないし慣^{コンヴェンション}行論よりはるかに誠実であるが、自らの研究が対象の真実(本質)に迫りえていないことを示す点では変りない。従来のスミス研究は、『感情論』の神学的前提ないし枠組のもと含意についての理解を欠いていたため、神学的要素を切り捨てることで経験主義的選択をするか、修辞ないし偽装と解することで問題を処理(回避)する他なかったのであるが、こうした背反・両極性は、スミスの経験倫理学(倫理的相対主義)が、人間を含む万物が従う作用(手段)↓目的の自然法則(神のデザイン)の貫徹を保障するため、自然の必然法則(goal-directed order)を逸脱して善悪無差別の自由に走る人間に要請されるコンヴェンション的な交通規則として、「彼の同胞の行動を監督するため、地上における神の代理人に任命された」(TMS, 2ed, p. 204) 人間が自ら考案したものに他ならないと考えれば、一挙に解消することであろう。『感情論』の論理が、後述のように「神の法」(自然の必然法則)と「神の正義」を前提した上で地上の正義論として展開されていることも、この事実を傍証するものに他ならない。神の正義を認めることと地上の正義論の構築を主題とすることとは何ら対立するものではなく、神の法の支配を前提することは、必ずしもスミス理論の経験性を損うものではない。スミスの経験倫理学(倫理的相対主義)は、神の設定した自然の必然法則(神のデザイン)がみえないことから、自由に手段の体系を追求する人間が作用因(神の目的期成因^{アサイ})としての機能を果たすさいに必要な地上の交^{コミュニケーション}通倫理として構想されたものに他ならず、スミスの社会科学は、それさえ守れば、作用因としての人間の自由な活動がおのずからデザイン実現に至る過程^{プロセス}を作用因の活動の経験観察を通して明らかにしたものであるからである。こうしたスミスの経験理論の神学的前提を知るとき、上述のごときスミスの倫理的相対主義と形而上学的自然観、経験主義的科学観と神

学的前提ないし枠組との関係も、矛盾とか修辞・偽装・伝統回帰という形で一方を切り捨てる要がなくなり、すんなり両立させることであろう。

アダム・スミス問題は、こうした神学的枠組の下で経験倫理学（地上の正義論）の確立を主題としたスミスが、なぜ、どのようにして倫理学から法学をへて経済学へ進んだのか、そのスミスが九〇年に徳性論の再構築（実践倫理学の展開）を主題とするに至ったのはなぜか、それらの内実を明らかにすることを通して、スミスがスコットランド啓蒙と当時の世界史の動態の中で自ら直面した「富と徳性」問題にどう解答したかを解き明かす点にある。それは、直接的にはあくまでも一八世紀ヨーロッパ社会の現実の中に生きたスミス自身の問題であるが、その中にわれわれは現代のわれわれ自身の問題につながる生きた真理を見出すことであろう。

- (1) Dwyer, John : Virtue and improvement : the civic world of Adam Smith, in *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones & A. S. Skinner, Edinburgh, 1992, p. 190.
- (2) Cf. Ibid., esp., pp. 191, 211.
- (3) Cf. Winch, D. : *Adam Smith's Politics, An essay in historiographic revision*, Cambridge, 1978. (永井義雄・近藤加代子訳『アダム・スミスの政治学』参照)
- (4) Cf. Haakonssen, K. : *The Science of a Legislator, The natural jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge, 1981.
- (5) Cf. Morrow, G. R. : *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, New York, 1923, Kelley Rep., 1969, pp. 3-9. (鈴木信雄・市岡義章訳『アダム・スミスにおける倫理と経済』一三二—一三〇頁参照)。Nieli, Russell : *Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem, Journal of the History of Ideas*, XLVII, 4, 1986, pp. 611-624, etc.
- (6) Skinner, A. S. : *A System of Social Science, Papers relating to Adam Smith*, Oxford, 1979. (田中敏弘・橋本比登志・篠原久・井上琢智訳『アダム・スミスの社会科学体系』)

- (7) Cf. Smith, Adam : *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford, 1976, editor's Introduction, pp. 9, 20, 24-25. 本書からの引用ページ表示は、本文中に上記全集版の部編章節符号で示し、その末尾に水田洋記『道徳感情論』のページをM符号で付記するが、本文中の部編章表示は、初版のそれに従うことを原則とする。
- (8) *Ibid.*, pp. 18, 20.
- (9) Winch, *op. cit.*, p. 10.
- (10) Dickey, L. : Historicizing the "Adam Smith Problem" : Conceptual, historiographical, and textual issues, *Journal of Modern History*, Vol. 58, No. 3, 1986, p. 595.
- (11) *Ibid.*, p. 609.
- (12) Teichgraber III, Richard : Rethinking *Das Adam Smith Problem*, *Journal of British Studies*, Vol. 20, No. 2, 1981, p. 111.
- (13) Dickey, *op. cit.*, p. 581. Cf. Oncken, A. : "Das Adam Smith-Problem", *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, ed. Wolf, J., Berlin, 1898, I : SS. 25-33, 101-8, 276-87.
- (14) Lamb, Robert B. : Adam Smith's System : Sympathy not Self-interest, *Journal of the History of Ideas*, XXXV, 4, 1974, p. 673. このラムの言葉は「アダム・スミス問題は「全く架空のものではない」(Morrow, *op. cit.*, pp. 8-9) というマローの見解を集約したものである。
- (15) Werhane, P. H. : *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism*, New York, 1991, p. 13.
- (16) たとえば、リンドグレンの方法を継承したブラウンも「スミスの言語論や『哲学論文集』の理論を根拠に、「彼の主要な作品のうちに重大な方法的接近の差異があるという意味でのアダム・スミス問題は存在しない」(Brown, M.: *Adam Smith's Economics, Its place in the development of economic thought*, London & New York, 1988, p. 39.) などしている。
- (17) Cf. Viner, Jacob : Adam Smith and Laissez faire, in *Adam Smith, 1776-1926, Lectures to commemorate the sesquicentennial of the publication of "the Wealth of Nations"*, 1928, Kelley Rep., 1966, pp. 116-155.
- (18) *Ibid.*, p. 120.
- (19) Cf. Cropsey, J. : *Polity and Economy, An interpretation of the principles of Adam Smith*, The Hague, 1957, esp., pp. 23-25.
- (20) Dickey, *op. cit.*, p. 588.

- (21) Ibid., p. 588.
- (22) Cf. Teichgraber, op. cit., p. 111. こうした接近の代表例としては、前出のウィンテやホーコンセン、拙著『アダム・スミスの自然法学』などがあげられよう。
- (23) たとえば、ディッキーのいう『感情論』六版における慎慮の徳に対する「冷たい評価」の問題も、論理そのものより、中産階級に対する評価の変化の問題であるのに、ラファエルのように連続説の立場から論理の一貫性だけを問うことになる、後述のディッキー—ラファエル論争にみられるように、問題自体がみえなくなってしまうといえよう。
- (24) Cf. TMS, editor's introduction, pp. 15 ff.
- (25) Dickey, op. cit., p. 609.
- (26) Ibid., p. 609.
- (27) Cf. Ibid., pp. 588-609. このディッキー説は、多くの誤謬・難点をはらみながらも、真理にふれる側面をもっている。ただし、ディッキーは、スミスの神学的前提に無知なため、初版の経験倫理学の神学的枠組を認めていない点、私見とは決定的に異なる次第を念のため明言しておきたい。なお、ウィンチも、このディッキー説に注目している。ドナルド・ウィンチ「アダム・スミス問題再訪」(渡辺邦博訳、奈良産業大学『産業と経済』五巻二号、九—一二ページ)参照。
- (28) Cf. Raphael, D. D.: Adam Smith 1790: the man recalled: the philosopher revived, in *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones & A. S. Skinner, pp. 106-108, 112.
- (29) Ibid., pp. 103, 104.
- (30) Cf. Ibid., pp. 108-112.
- (31) たとえば、グラスゴウ全集版『感情論』の編者「序文」には、上述のような二版「明確化」視点はなく、三版に初版の良心論と異なる良心論の出発点が求められ、二六版の良心論の連続・共通性が強調されている。しかし、一—二六版の関係は、こうした「序文」の見解や、それに影響された一般の解釈の示すような初版対二—六版連続関係においてではなく、別稿で詳しく論証するように、一—二版対六版という図式においてとらえらるべきであると考えられる。上のラファエルの二版明確化、六版修正説は、その点微妙な軌道修正を行ったものといえよう。
- (32) Cf. Raphael, op. cit., pp. 109-110.
- (33) これらの主題についても、リンドグレンの研究や、日本では最初に『天文学史』の意義を明らかにした只腰親和氏の業績を

はじめ、内外ともに数多くの文献が蓄積されつつあるが、こうした最近の研究動向は、全一〇編の収録論文のうち前半の四編をこれらの主題に捧げた『アダム・スミス評論』(*Adam Smith Reviewed*, ed. by Peter Jones & A. S. Skinner, Edinburgh, 1992)の構成にも端的に示されているといえよう。

(34) 今日でも六版でスミスを代表させる見解が多くみられるが、六版でスミスを代表させると、初版はその萌芽・未成熟型ということになり、ラファエルの六版完成説になるが、これは『感情論』前提説の陥りやすい重大な落とし穴であることに注意されたい。

(35) これまでの「アダム・スミス問題」論議がその中心争点の一つを Prudent-Frugal Man model の変化の有無に求めてきたのも、『感情論』と『国富論』を単純に対比的に考察してきたことによるところが大きく、初版の固有の主題がしっかり踏まえていたら、「アダム・スミス問題」の様相もおのずから変わっていたことであろう。

(36) Teichgraber, op. cit., p. 112.

(37) Cf. TMS, editor's Introduction, pp. 5-10.

(38) 拙稿「自然神学と社会科学」その一、神奈川大学『商経論叢』二六―二七参照。

(39) 拙稿「アダム・スミスの贖罪論」第八節、『商経論叢』二七―三参照。スミスの倫理学講義の展開としての『感情論』初版の主題は、何よりもこうした彼の「道徳哲学」講義の第一部門の自然神学講義との関係においてとらえられることによって、はじめて明らかになる次第を重ねて強調しておきたい。

(40) Brown, op. cit., p. 105.

(41) Raphael, D. D.: *The Impartial Spectator*, in *Essays on Adam Smith*, ed. by A. S. Skinner & Th. Wilson, Oxford, 1975, p. 98.

(42) Werhane, op. cit., pp. 51-52.

(43) Cf. Dickey, op. cit., pp. 603-604. Heilbroner, R. L.: *The Socialization of the Individual in Adam Smith. History of Political Economy*, 14-3, 1982, pp. 427 ff.

(44) Cf. Brown, op. cit., esp., pp. 105, 127, 136, 141.

(45) Winch, Donald: *Adam Smith als politischer Theoretiker*, in *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Hg. von Franz-Xaver Kaufmann u. Hans-Günter Krüselberg, Frankfurt, 1984, S. 102.

(46) たとえば、ラファエルによれば、「スミスは、一方では良心の声は神の声を代表しているので、世論に優越するという伝統的見解を保持しようと欲しながら、他方では良心が発生的には社会的に認・否認の結果であることを信じていた」(Raphael, *op. cit.*, p. 91) といわれる。後者の見解が初版の基調をなすのに対し、前者の見解がエリオットの批判に答えるために二版で挿入された思想の基底をなすことは明らかであるが、スミスがこのような見解を導入したのは、伝統との妥協のためと考えられているのである。

(47) ハイルブローナーは、「たんに生活力があるだけでない、道徳的な社会が社会心理学的仮定から構成されうるかどうか」にアダム・スミス問題をみ、『感情論』が「経験的観察者」と「道徳的教師」の「二つの声」の下に書かれたことを強調しているが (Cf. Heilbroner, *op. cit.*, pp. 427, 429 Note)、これは経験主義と神学的前提との対立のうちにスミス問題をみるものといえよう。

(48) ホーコンセンも、「スミスが、目的論的説明の問題を扱うさいに、人間が実際に宇宙一般、とくに物理的世界における目的指向的秩序 (goal-directed order) を知覚しているという仮定から出発している」事実を認めながら、それは「修辭的な目的」のもので、正しい「説明に到達するためには、作用因を目的因から区別する」必要があるとしている。Cf. Hakonsen, *op. cit.*, p. 77.

(49) Cf. Brown, *op. cit.*, pp. 135-138.

(50) *Ibid.*, p. 138.

(51) Winch, *op. cit.*, p. 102.

二 スミス倫理学の主題

(1) 『感情論』倫理学の特色

一七五九年に上梓され、一七九〇年の第六版最終版で大幅に増補・改訂された『道徳感情論』の主題は、一六版とも外見上は一貫して徳性論で、「徳性」をめぐる議論が全編でさまざまな角度から展開されている。『感情論』が「厳密な意味でそう呼ばれている倫理⁽¹⁾学」の主題を展開したものであったとされてきた所以はそこにある。しかし、『感情論』の魅力は、彼がこうした「徳性」論を中心とする道徳理論を「厳密な意味での倫理学」の主題に関する「完全な

存在が、いかなる原理に基いて悪い行為の処罰を是認するであろうか」(TMS, II. 1. 5. 10, M. 120)を問う「権利の問題」ないし、それと裏腹の関係に立つ形の「義務論」(Deontology)として展開した点にあるのではない。逆に、「倫理」や「徳性」の問題をそうした権利論や義務論、あるいは、倫理や道德についてわれわれが一般に抱いている建前論から解放し、「倫理」や「徳性」を裸にして社会心理学に還元する形で、「人間のように弱く不完全な被造物が現実事実上」(Ibid.)何を、なぜ徳として「是認するか」を問うことを通して、人間の自然の感情に基づくコンヴェンション的な倫理(モレス)の実態を深層心理学的に描き出した点にある。「歓喜は楽しい情動であり、われわれは全く取るに足らない機会にさえも、喜んでそれに身を委ねる。従って、われわれは他人の歓喜に、われわれが羨望による偏見をもたないときにはいつでもすぐに同感する。しかし、悲嘆は苦痛であり、精神は、それがわれわれ自身の不幸である場合にさえも、悲嘆に自然に抵抗し、尻込みする」(TMS, I. ii. 5. 3, M. 60)。小さな心痛が同感を掻き立てず、最大の同感を呼び起こす深い苦難にも観察者がついてゆききれない(go along with しえない)のは、そのためである。だから、当事者は、他人の前では、人びとが go along with する程度にまで感情表現を抑制せねばならないという、水田洋氏のいう「観察者の優位」論にもつながる感情の心理分析(道德感情の実態分析)の卓拔さ。『感情論』の魅力、その素晴らしさは、こうした透徹した人間感情の心理分析を通して、人間が守るべき倫理(Mores)の根本が、人間の自然の感情原理としての同感概念に即して、それを唯一の原理として、社会心理学的に解き明かされている点にある。

こうした心理学的方法が、『哲学論文集』や『文学・修辞学講義』から『国富論』に至るまでのスミスの著述の共通の基本的特色をなしていることは、内外のスミス研究が明らかにしつつある事実であるが、⁽²⁾『感情論』は、何よりも上述のような心理学的方法を縦横に駆使して道德の原理を明らかにすることを意図した「道德心理学(moral psychology)」⁽³⁾の書物である点に基本的特色をもつものであった。スミスが『感情論』で決疑論をきびしく批判した理由の一つ

も、それが「道德に関する書物の主要な効用である、情動を心の中でかきたてる (excite する) ことが何もできない」(TMS, VII. iv. 33, M. 432) 点に求められていたが、⁽⁴⁾『感情論』の基本的特色の一つがこの点にあることは、これまでの研究でもほぼ一様に認められていた点である。たとえば、タイヒグレーバーによれば、「徳」の議論に対するスミスの独自の貢献は、今日われわれが道德心理学と呼んでいる領域にある。⁽⁵⁾「スミス理論の斬新性は、道德心理学の原理の見事な単純化にあり、」「徳性」の内容の定義には何も独自のものが無いことをスミスは認めていた⁽⁵⁾といわれる。スミスの倫理学には少数のエリートにのみ開かれた「完全徳性」論があることを強調するワゼックも、「一七五九年にはじめて公刊されたスミスの『道德感情論』の決定的な主張は、……『公平な観察者』の『同感』によって決定される完全な『適宜性』」論で、「上の概念に基いてスミスが明らかにした社会心理過程の叙述が、彼の倫理思想の獨創性と永續的意義を構成している」⁽⁶⁾ことを認めている。

こうした倫理学書としての『感情論』の基本的特質は、一七八版とも基本的には全く同じであるが、より正確には、六版よりも初版の方に、倫理学を社会心理学に還元しながら、そうすることがそのまま倫理の原理を解き明かすことになるという、⁽⁷⁾『感情論』独自の手法がより純粹に展開されているといえるであろう。スミスが『感情論』刊行を契機に一躍令名を確立した最大の理由の一つも、こうした『感情論』の手法にあったことは明らかである。『感情論』が公刊直後から爆発的な称賛を博したことは、「公衆はそれを極端に称賛したい気持ちになっているように見える。……文筆界の群集は、すでに声高に称賛しはじめている」⁽⁸⁾というヒュームの揶揄的報告をはじめ、ウィリアム・ロバートソンや『マンズリ・レヴェウ』、『アニユアル・レジスター』その他の批評に示されている通りであるが、⁽⁹⁾絶賛の最大の理由は、「この著者は、この主題に新しい、同時に完全に自然的な考察方法を案出した」⁽¹⁰⁾というパークの評に暗示されているように、従来の倫理学書の常識を破った心理分析の見事さにあったといえるであろう。こうした『感情論』の

特色は、『感情論』と同じような情念分析に基づく実践倫理学を展開したハチスンの『情念論』と対比するとき、より明白になることであろう。

(2) 一六版の主題のちがい

『道徳感情論』は、従来の倫理学書とはスタイルの異なる新しい倫理学書として歓迎されたのであるが、こうした形で登場した初版の論理と九〇年の六版増補部分を別々に読むと、両者の間には思想内容に微妙な重大な差異が感じられる。六版改訂・増補分は、のちに詳説するように、「実践道徳体系 (a practical system of morality)」の構築を中心主題にしたもので、六版では六版三部の良心論と六版六部の徳性論に代表されるより実践的な道徳論の展開に力がそがれているだけでなく、ハチスン『情念論』の中心主題をなしていた情念抑制、性格改善の問題なども主題とされている。他方、初版には、六版増補部分にみられるような実践倫理学や有徳者政治学 (virtuous politics) は展開されおらず、作用因の論理に従って動く人間の情念や道徳感情の実態分析がなされているだけにすぎない。それだけでなく、初版では「慈恵」その他のさまざまな「徳性」について語られながらも、「正義」の徳だけが市民社会に生きる人間に必要な唯一の徳とされた上で、正義の原理に基づく法の基礎付けが事実上の中心主題になっている。初版の主題と構成は、のちに具体的に論証するように、「厳密な意味での倫理学」という言葉から連想される内容より、むしろ法学の方法叙説的性格を色濃くもっており、倫理と法の区別を柱とする法の原理論に大きなページがさかれていたのである。『感情論』初版と六版とは「全く別の書物である」という論者の見解も、その限りでは必ずしも誤りではないといえよう。

『感情論』初版と六版は全く別の問題意義に立脚していたのであるが、従来の『感情論』解釈では、こうした一六

版の主題のちがいが、それなりに、認識されながらも、その本質や含意が明確に概念把握されないため、初版のモレス（コンヴェンション）論としての倫理学の主題と六版の徳性論との本質的差異が明確にされないままに、徳性論として議論が展開されていた場合が多かったといえるであろう。前述のように、ラファエルが六版六部の「徳性」論のうちに（初版の）「徳性の本性」論の「完成」をみたのも、そのためであった。しかし、初版は、六版のように徳性論の展開を意図したものではなく、道徳判断原理としての同感↓適宜性原理に基づくコンヴェンション的な倫理の確立を唯一の主題とするものであった。初版には、ラファエルも指摘しているように、「個々の徳性に関する若干の付随的な所見はあるけれども、徳の本性に関する体系的な理論にわずかにでも似ているものは何もない」⁽¹¹⁾のが、その何よりの証左である。徳性論は、初版では秘儀的にしか扱われていないのである。こうした『感情論』の本質をそれなりに見抜いて、初版の倫理学のうちに徳性論をみることを否定していたトマス・リードの言葉を借用すれば、初版の倫理学で「求められているのは、行為者の情動と観察者の同感が調和しているか、一致（concord）⁽¹²⁾していることだけ」で、道徳的（virtuous）であることではなく、スミスは人びとの間の感情の一致のうちにコンヴェンション的なモレスの原理を見出すことを倫理学の主題としていたのである。

初版の主題は徳性論ではなかったのであるが、スミスが初版で「倫理学」の主題としてこのような論理を展開した最大の理由は、初版におけるスミスの基本的思想主題がハチスン決疑論批判にあったためであった。スミスの師、フランシス・ハチスンは、当時のスコットランド社会の当面していた「富と徳性」の両立という思想課題に答えるため、「道徳感覚」原理に基づく「自然の構造」分析を通して、神学を自然化し、自然法を経験主体化することを道徳哲学の中心主題としたが、彼は自然法の道徳哲学化を急ぐあまり、倫理的主题を法律化し、法学的主题に倫理的概念を混入する決疑論に陥ってしまったのであった。こうした倫理の法律化ないし法学の倫理化を批判し、ハチスンの提出した

感覚ないし感情原理に立脚する新たな自然法学を展開することが、ハチスンの思想的影響下に出発したヒューム・ケイムズ・スミスの啓蒙の第二世代の共通主題となったのは、そのためであった。⁽¹³⁾ ヒュームが、ハチスンから受けた思想的インパクトの下に『人間本性論』を執筆しながら、ハチスン理論の實踐倫理学的帰結を否定した法の原理論を展開した所以もそこにあるが、⁽¹⁴⁾ スミスの思想主題もヒュームと基本的には同じであった。スミスの処女作『道徳感情論』も、ヒュームと同じような問題意識の下に、倫理学の根本原理を明らかにし、倫理と法の区別を明確にすることによって、「近代人の中では……他の誰にもまして大抵の場合に決してゆるやかな決疑論者ではなかった故ハチスン博士」(TMS, VII. iv. 11, M. 422)を批判することを意図したものであった。『感情論』初版が「徳性」を主題とする「倫理学」の書物でありながら、倫理と法の区別に関心し、さらには、倫理と異なる法の原理の構築を隠された主題とする法学方法叙説的性格をもっていた謎を解く一つの鍵はそこにある。『感情論』の主題と構造を理解するためには何よりもこうした『感情論』『倫理学』そのものの主題の二重性を知る要がある。『感情論』は、市民社会における人—人関係の「倫理」(モレス)の根本原理を明らかにし、倫理と法の混同を批判することを通して、市民社会における人—人関係の倫理としての正義↓法の原理を確立することを隠された真の主題とするものであったのである。

こうした『感情論』の基本性格は、『感情論』が、前稿で論証したように、⁽¹⁵⁾ ハチスンの『情念論』との格闘の産物として、『情念論』を最大の想源にしなが、その実践倫理学的構成を批判する営みの中から形成されてきたことから傍証されるが、九〇年に大幅に増補された六版改訂の意図は、こうした初版の主題とはちがって、『国富論』第四編に象徴されるような諸国家間の対立・抗争に明け暮れるヨーロッパの現状、とりわけ、そうした現実の中で私的利益の追求に狂奔する中産市民階級のモラルの現状批判、彼らの間で顕在化してきた「富と徳性」の分裂を批判する点にあったのであった。彼が六版増補分で、中産のモラルの腐敗・墮落を矯正するための実践道徳論と有徳者政治学を展

開した根本の動機はそこにある。六版の主題は、一言でいえば、彼が初版で描いた「同感的相互作用」の場としての市民社会の理想と異なる現状を批判し、中産階級自体の中から失われた「富と徳性」両立の理想再建のための主体の倫理（「真の徳性」）の再建と、そのために立法者や政府の果たすべき積極的役割を再検討することを主題とするものであったのである。

『感情論』の初版と六版の主題がこのように大きく変化しているということは、必ずしも一部の变化・矛盾論者のいうように、両者を貫くスミス思想の根本原理、そのものが变化したことを意味するものではない。(1)神のデザインした自然の必然法則の支配を前提する自然神学と、(2)自然の必然法則の設計者としての神の正義の支配下で、神のデザインの有効化因（作用因）として行動する人間に要請される地上の倫理の原理としての「公平な観察者」の立場の論理は、――六版を貫く『感情論』の不変のメロディをなしている。

この後者の論理が『感情論』の経験倫理学の中核をなしていることは改めて指摘するまでもない周知の事実であるが、その前提をなしている『感情論』の神学的假定・枠組の含意を正しく評価することなしに、観察者の同感＝適宜性原理に立脚するコンヴェンショナルな倫理的相対主義だけが『感情論』の倫理学の本質をなしていると考え、たんなる相対主義を超える『感情論』の思想の本質が見失われ、前章でふれたようなアダム・スミス問題に陥ることであろう。『感情論』は、作用↓目的の必然法則の設計者としての神の法の支配下で、作用因としての人間に要請される唯一の倫理としての人―人関係のモラルの原理を公平な観察者の立場の論理、その立場の一人称化（内面主体化）に求めたものにすぎず、この本質は六版でも全く変わっていない。六版の独自性は、こうした観察者視点の徹底内面主体化による徳性の涵養を意図する一方、それだけではなお現状批判には十分ではないと考えられるようになったため、初版にはない有徳者政治学を展開するに至った点にあるにすぎない。

本稿の基本主題は、こうした観点から、『国富論』の基礎をなした『感情論』初版の主題と構造と、それと六版の主題との差異―それに伴うスミスの倫理観そのものの逆転・変質の事実を『感情論』のテキストに即して内在的に論証することを通して、スミスの社会科学体系理解への道を切り開く点にある。

(1) Stewart, Dugald: Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D. in Adam Smith: *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by W. P. D. Wightman, J. C. Bryce & I. S. Ross, Oxford, 1980, p. 274. 福鎌忠恕訳『アダム・スミスの生涯と著作』一冊。

(2) これらの主題に関する最近の文献としては、『哲学論文集』については、Cf. e.g. Brown, Maurice: *Adam Smith's Economics*, Ch. 3, esp., pp. 27, 31f. etc., 『修辞学・文学講義』と美学については、*Adam Smith Reviewed* 所収の J. C. Bryce, Frans Plank, Peter Jones 論文など、経済学については、同じ評論集所収の A. S. Skinner 論文など参照。

(3) 'moral psychology' という言葉は、社会心理学と訳した方が良いかと思われるが、モラルの心理学的説明(解析)というニュアンスで使われているので、あえて『道德心理学』と直訳する。『道德の社会心理学的説明』という意味にご理解いただければ幸いである。

(4) Cf. Downie, R. S.: Ethics and casuistry in Adam Smith, in *Adam Smith Reviewed*, pp. 120-121, 126.

(5) Teichgraber III, Richard: Rethinking *Das Adam Smith Problem*, p. 115.

(6) Waszek, Norbert: Two Concepts of Morality, A distinction of Adam Smith's ethics and its Stoic origin, *Journal of the History of Ideas*, XLV-3, 1984, p. 591.

(7) グラスゴウ全集版『感情論』の編者は、スミスのグラスゴウ大学における倫理学講義を基礎にした初版が「一八世紀中葉の講義で容認されていたスタイルに合った修辞的な傾向をもっている」のに、六版は『国富論』的なより洗練されたスタイルになっている」(TMS, editor's Introduction, pp. 4-5) 点に、「一八版の相違点を認めているが、初版に『感情論』独自の手法がより純粹に表現されているのは、こうした文体の差異によるのではない。初版の方により純粹に『感情論』独自の手法がみられるのは、初版の主題が倫理を道德心理学に還元する点にあったのに、六版では倫理を必ずしも心理学に還元しないことが意識されるようになったためであるといえよう。

- (8) *The Correspondence of Adam Smith*, ed. by E. C. Mossner & I. S. Ross, Oxford, 1977, p. 35.
- (9) 『感情論』に対する刊行直後の反響と論評については、Cf. TMS, Editor's Introduction, pp. 25-29.
- (10) *Ibid.*, p. 28. (傍点引用者)
- (11) Raphael, D. D.: Adam Smith 1790: the man recalled: the philosopher revived, p. 109.
- (12) Stewart-Robertson, J. C. & Norton, D. F.: Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals, *Journal of the History of Ideas*, 45-2, 1984, p. 318.
- (13) 以上の諸論点については、詳しくは、拙著『アダム・スミスの自然法学』第一部第一章、第二部第一・二章参照。
- (14) 川久保晃志「スコットランド道徳哲学におけるカーマイクル、ハチスン、ヒューム」(田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』所収)九九―一〇三ページ。拙稿「自然神学と社会科学」その一『商経論叢』二六―二七号、三三―三六ページ参照。
- (15) 拙稿 前掲論文 とくに、三七―三八ページ参照。

三 道徳哲学学説史の批判対象

(1) 道徳哲学学説史の序説性

『道徳感情論』(初版)は、人間の自然の同感感情に基づく是認の原理としての適宜性論(第一部)、それを基準とする報償・処罰の原理としてのメリット論(第二部)、その内面化に伴う義務の遵守の一般諸規則論(第三部)を根幹とし、その上に、是認に及ぼす効用と慣習の影響論(第四・五部)と、道徳哲学学説史(第六部)が展開されるという構成になっている。このような『感情論』の主題と構成は、『感情論』が実践倫理学の構築を意図したハチスンの『情念論』と基本的に異なる主題を『国富論』と同じ理論↓政策↓歴史の順で展開していたことを窺わせる。スミスは、分業論からはじめた『国富論』と同様な手法で、「同感」の概念規定からはじめて、その上に全体系を展開していたのであるが、こうした手法に立脚する『感情論』の意図と主題をスミス自身のテキストに即して解明する最良の手掛りは、第

六部の道徳哲学説史の叙述そのものうちにある。

その理由は、グラスゴウ全集版の編者がいち早く指摘していたように、「書物の最後の部分が、その最も早い版では、倫理学に関する講義の最初の部分をなしていた題材に由来するように思われる」⁽¹⁾点にある。編者たちは、そう推定する根拠を「そうでなければ、スミスが」⁽²⁾(TMS, VII.1.2)で、彼の課題が事実上ほとんどすでに達成された時点で、あたかも序説のような形で倫理学説の二つの主要な問題を詳しく説く筈はない」⁽²⁾点に求めているが、編者の一人のラファエルは、最近の論考ではより積極的に、スミスが初版の第六部で道徳の原理を扱うさいの二つの問題として提出した「第一に、徳性はどこに存するか……第二に、この性格が、それがどのようなものであれ、われわれに推奨されるのはどのような精神の力ないし能力によるのか (TMS, VII.1.2, M.328) とうこの所説は、^{トリー・テイラー}論 究ないし ^{デイス・コース}説の発端のように読める。それで、私は『道徳感情論』のテキストを編集したさい、スミスの講義の最初の話は、スミス自身の見解を展開する以前に、先行理論の批判的概観を伴って、この点から多分はじまったということを暗示していたが、今では、上の陳述は、スミスの講義の冒頭から移されたのであり、一―五部が書物の形に構成されたのちに書かれたものではないと推定するより以上の根拠があると考える」⁽³⁾と断定している。

第六部は、ラファエルの断定するように、『感情論』のベースをなしたスミスの倫理学講義の冒頭思想の論旨をより精密に書き直したものであったと推定される次第であるが、こうした講義の冒頭思想がなぜ『感情論』の意図と主題を説明する最大の手掛りをなすのか。その理由は、いうまでもなく、誰しも、話のはじめに自らの問題（主題）を語るからである。それも、真面目な研究者なら、自分の問題意識を闇雲に語るのではなく、彼自身の生きている社会の現状認識に基づく先行学説に対する批判的問題設定を、先行学説の批判的概観を通して行う形をとる場合が多いからである。スミスがグラスゴウ大学における倫理学講義の冒頭で、第六部第一編で提示されたような主題設定を含む

学史叙述を展開していたとすれば、それはたんに学生に講義の主題を分りやすく理解させるための方便ないし親切にとどまるものではなく、そうした紹介の形でこれまでの道德哲学学説史を批判的に概説することを通して自らの主題を設定するという隠された意図の下になされたものと考えて差支えないであろう。スミスは、『感情論』第五部の慣行批判に端的に示されているような当時の社会の現状批判の意図をも秘めた倫理学講義の冒頭で、それまでの先行道德学説を批判的に再検討する過程で、当時のスコットランド社会の当面していた問題に应答するためには、道德感覺理論と仁愛原理を根幹とするハチスンの道德哲学に代る新しい道德哲学の構築が不可欠であることを認識するに至ったため、ハチスンの『道德感覺』理論に代る『同感』理論をベースにした新しい道德感情の理論の展開を『道德感情論』の主題とするに至ったのである。

『感情論』が『同感』論から始まっている理由を理解する一つの鍵はそこにある。第一部の冒頭の『同感』論は、その叙述の外見から想像されるような純粹に抽象的な概念規定にとどまるものではなく、当時の社会の現状に対するスミス自身の批判意識と、そうした現状に対するそれなりの応答として展開された先行学説の批判的総括の帰結として、ハチスンの『情念論』との格闘を通して獲得された新しい理論形成のための基礎概念をなすものであったのである。にもかかわらず、『感情論』の編別構成が、こうした問題意識から想定されるような歴史的現状批判（歴史分析を基底とする現状批判）から出発する形になっていないのは、いうまでもなく、研究の方法と叙述の方法のちがいによるものに他ならない。スミスは、先行学説との格闘を通して、その中から自らの社会分析の基礎範疇を学びとり、それによる歴史的現状批判を意図しながらも、自らの理論の展開に当っては、単一原理に基いて全体系を統一的に説明するニュートンの方法こそが最も良い叙述方法であると考えたため、『感情論』一三部で同感原理に基づく道德的諸感情の理論を構築した上で、改めて、現状の歴史的批判を四・五部の政策批判と六部における学説史批判の形で展開した

のである。スミスの倫理学講義の冒頭の問題意識と思想内容を基底にしていたと考えられる第六部の道德哲学学説史の思想内容が『感情論』の意図と主題を解き明かす最良の手掛りをなす所以はそこにある。

(2) 道德感情理論の主題

スミスは、初版の第六部の冒頭で、「道德的諸感情の理論において検討さるべき問題」ないし「道德の原理」に属する問題として、「徳性はどこに存するか」という「徳の本質 (the nature of virtue)」に関する問題と、是認の原理に関する問題をあげている。この分類は、『感情論』の主題が、性格改善や情念規制を主とする実践道德論ではなく、道德に関する原理的諸問題にあったことを示している。スミスの伝記作家デューゴールド・ステュアートは、そのスミス伝の第二節の冒頭で、「倫理学は、近代の著述家たちによって二つの部門に区分されてきた。一部門は道德理論を、他の一部門は実践的教説を含む」とした上で、前者の部門に属するものとして道德的識別 (道德判断) の原理としての「道德的是認の原理」論と「道德的是認の本来の対象」としての「美徳の本質」論の二つの主題をあげている。⁽⁴⁾ スミスが『感情論』の主題とした前述の二つの問題は、この前者の部門に属するもので、後者の部門に属する実践道德論は、初版ではごく付隨的にしか論及されていない。スミスは、『感情論』では実践道德論ではなく、道德の原理的考察を基軸にする道德理論の構築を主題としていたのである。しかし、この事実が、『感情論』の主題が道德的是認の究極原理を問う権利論、ないし、道德的義務の根拠を問う義務論であったことを意味しない。⁽⁵⁾ 彼は、第二部第一編の末尾に付した脚注の中で、自分の「現在の研究は、権利の問題に関するものではなく、そういつてよければ、事実の問題に関するものである」(TMS, II, i, 5, 10, M. 120) として、『感情論』の主題が、刑罰や正義の究極原理を問うものではなく、「人間のように弱く不完全な被造物が現実⁽⁶⁾に事実上それを是認するのは、どのような原理によっているのか」(ibid) を

問うものにすぎない次第を明らかにしている。この指摘は、スミスが道徳的是認の原理の問題を是認の究極原理に関する形而上学的問題から相対的に自由な地上の人—人関係の問題として考察しようとしていたことを示しているが、このように権利の問題と事実の問題とを区別して問題を考察する思想を展開したのは、必ずしもスミスが最初ではない。

たとえば、ロックは、一六九〇年に公刊された『人間悟性論』の中の道徳規則ないし法を三種類に分類した個所で、神法や市民法と異なる第三の法として「公衆の意見または評判の法」をあげて次のようにのべている。「徳・悪徳は、……神法と合致する」が、「世界のさまざまな国民や社会にみられるその適用の個々の具体例においては、徳・悪徳というこれらの名辞は、それぞれの国や社会で評判ないし不信の的になっている行為にのみ帰せられる」ものであり、「人びとが……彼らの間で称賛に価する (praise-worthy) と判断される行為に徳の名を与え、非難に価すると思われるものを悪徳と呼ぶのは、不思議と思われるべきでない」と。⁽⁶⁾

ロックは、このように主張した上で、この評判法についてより立入った議論を展開しているが、第四版の序文では人びとの誤解をとくために次のような見解を追記している。「私がそこでしようとしたことは、道徳規則を設定することではなく、道徳観念の起源と性質を示し、人びとが道徳的關係において利用する諸規則を枚挙することであって、それらの規則が正しいか間違っているかは問うところではない。」「私は、たんに他の人たちが何を徳・悪徳と呼ぶかを事実の問題として報告したにすぎない」のであると。⁽⁷⁾

このようなロックの評判法の観念とスミスの『道徳感情論』の思想とは厳密にはもとより質を異にするが、「人びとが何を徳・悪徳と呼ぶかを事実の問題として報告する」ことを通して、道徳の問題を道徳的是認の究極原理としての神法との関係における権利論とは別の角度から考察し、人びとの道徳観念が実際にはそれぞれの社会の流行や習慣に

よって規定される次第を明らかにしたロックの評判法⁽⁸⁾の思想がスミスの道徳的諸感情の理論とつながる契機をもっていたことは、かつて詳しく論証した通りである。しかし、スミスが『感情論』でこうした事実の問題としての道徳的諸感情の理論を展開するに至った直接の契機は、ロックよりもむしろ道徳の問題を権利問題として扱い、「行為の道徳性を神学だけに関連させ、それだけが義務の自体的な根拠をなす」⁽⁹⁾次第を強調していたカーマイケル以降のグラスゴウの自然神学思想の伝統にあった次第が大きく注意される必要がある。スミスは、別稿で論証したように、その系譜に属するハチスンとケイムズの自然神学思想を直接継承・克服の対象にしていただけでなく、ケイムズの自然神学観の影響で、「神法は人間の行為の最高の規則であり、行為の道徳性は神意を前提する」⁽¹⁰⁾とするカーマイケル的な「権利」論から解放された「事実の問題」としての道徳感情理論の構築を『感情論』の主題としていたからである。⁽¹¹⁾ スミスは、こうした自然神学思想に従って、前述の『感情論』(TMS, II.1.5, 10, M. 120)の原文の示すように、「自然の創造者」が「神の代理人」としての人間に「社会の福祉と保存」という「目的を達成するための適切な手段」として与えてくれた「直接的で本能的な明確な是認」の原理を問うことを事実論としての『感情論』の主題としていたのである。

(3) 「徳性の本性」論の主題

スミスが『感情論』を事実の問題として展開したのはこうした背景に基づくものであったが、彼はこうした事実^{ファクト}論としての『感情論』の第一主題をなす第六部第二編の「徳性の本性」論では、①適宜性のうちに徳性を認める多くの思想家の見解と、②慎慮のうちに徳性をみる見解と、③仁愛を徳性の原理とする論者の見解についてそれぞれ詳しく論じている。スミスがステュアート⁽¹²⁾のいう「道徳理論」の第一主題をなす徳性の本性(本質)論をこのような形で展開していたことは、読者に『感情論』の主題が適宜性原理に基づく「徳性」論の展開にあったとの感を抱かせることで

あろう。現に、彼は六版では適宜性を基本原理とする徳性（美德）論を積極的に展開しているだけでなく、初版でも、適宜性原理による「正義」その他の徳性の基礎付けが行われ、自愛心も徳性たりうる次第が適宜性原理に基づいて論証されている。『感情論』が一般に「徳性」論を主題とするものであると解されてきた根拠はそこにある。たとえば、タイヒグレーバーなども、『道徳感情論』は、「徳性」という言葉の意味を定義する著作である。この書物はきちんと組み立てられてはいないが、その中心には二つの問題がある。第一は、何が有徳な人間の資質（qualities）をなすかであり、第二は、他人の行為のうちに徳性があるかないかを判断するように促すのは、どのような人間本性であるかである⁽¹²⁾とのべている。この解釈は、『感情論』の最終版の思想に依拠していると考えられるが、こうした一般の見解を初版六部の論理を根拠にしてより具体的に展開したのが既述のラファエル説である。

ラファエルは、第一章でみたように、スミスが初版の第六部で「道徳的諸感情の理論において検討さるべき問題」として、①徳性の本性論と、②道徳的是認の原理論の二つをあげながら、『感情論』の「五部でスミスが実際に展開したのは②のみで、①は付随的にしか取扱われていなかった」ので、その欠陥を補修したのが新六部の徳性論であるとしている。ラファエルは、スミスが倫理学講義の冒頭で、道徳哲学の第一主題として「徳性」論を設定しながら、倫理学講義や『感情論』の初版では徳性論を展開しないままに終っていたので、六版で第一主題を積極的に展開したのであると考えたのであるが、このラファエルの解釈は、旧六部の「徳性の本質（the nature of virtue）」論の主題を「徳性」論ないし「徳性の性格」論の問題と事実上同一視し、さらには、それを新六部の「実践道徳論」の主題と直結させている点で、基本的な誤りを犯しているように思われる。『感情論』初版の主題を理解するためには、この点をしっかり確認することが必要なもので、次に旧六部（六版七部）の構成を検討してみることになろう。

旧六部は、はじめの第一編で、「徳性はどこに存するか」という「徳の本質」論に関して「これまで与えられてきた

説明」として、①ハチスンの仁愛（＝徳性）説と、②クラーク的な関係（＝徳性）説と、③幸福説の三つがあることが指摘されている。その上で次の第二編で、「徳性が適宜性に存しないとしたら、それは慎慮か仁愛かのいずれかに存するにちがいない」（TMS, VII. ii. intro. 4, M331）として、徳性がそのいずれに存するかを明らかにするため、①「徳性が適宜性にあるとする諸体系」と、②「慎慮にあるとする諸体系」と、③「仁愛にあるとする諸体系について」、これまでの思想家が展開してきた学説がそれぞれかなり詳しく紹介されている。

この第二編の第一章では、第一の徳性＝適宜性論の代表として、プラトン、アリストテレス、ストア、近代ではクラーク、ウォーラストン、シャフツベリがあげられ、彼らがそれぞれのような形で適宜性のうちに徳性を見出したかが詳説されている。これらの先行思想に対するスミス理論の意義と特色は、ラファエルの指摘するように、それまでの適宜性道徳論では十分特定^{スベシファイ}できなかった適宜性の度合（適宜点）を道徳判断原理としての同感論によって特定した点にあるが、⁽¹³⁾スミスは、ギリシャ以来多くの哲学者が徳性を「行動の適宜性」や「対象への適合性」のうちにみていた次第をかなり好意的に描写している。その上で続く二・三章では、エピクロスの徳性＝慎慮説と、ケンブリッジ・プラトニストとハチスンに代表される仁愛＝徳性説が、同じような形で詳しく論及されている。しかし、スミスは、徳性＝適宜性論とちがって、徳性＝慎慮説は、自分が「これまで確立しようと努力してきた体系と全く両立しない」（VII. ii. 2, 13, M. 371）として否定する一方、仁愛動機を徳の条件とし、自愛もそれなりに道徳性をもちうることを否定するハチスンの仁愛動機＝徳性論をも批判し、自愛も一定の関係の下では美德たりうることを強調している。

スミスは、さらに次の第四章ではマンドヴィルの「放縦な体系について」ふれ、ヒュームのマンドヴィル評価に共鳴して、ハチスンに対してよりもむしろマンドヴィルに対して好意的・肯定的な見方をしているが、第二編の議論は、全体として、徳性の本質が他人との関係における適宜性のうちにある次第を強調することによって、徳性を幸福に帰

する幸福説と、徳の本質を仁愛に求め、他人に対する仁愛動機を徳性の不可欠の条件とする仁愛説を批判することを意図したものといえよう。第一編では、徳は利他的な感情を前提するという伝統的な徳性観に従って、前述のように①仁愛説、②関係説、③幸福説の順で、徳性の本質がそのいずれに存するかが問われていたのに、第二編では、②の関係Ⅱ適宜性論が最初に、詳しく展開され、それを基準にして、③の幸福説と①の仁愛Ⅱ利他心説が批判される構成になっているのも、こうした考え方に対応するものといえよう。スミスが倫理学講義の冒頭で「道徳理論」の基本問題として提示したと考えられる「徳性の本性」論の内実は、徳性の本質Ⅱ関係Ⅱ適宜性のうちにあることを明らかにすることによって、仁愛Ⅱ徳性説を批判し、仁愛動機や利他心を前提しない人—人間関係倫理（モレス）も、道徳性をもちうる次第の論証を主題とするものであったのである。

ラファエルは、こうした第二編の論理に対して、上述のような『感情論』の論理展開は、徳性が何に存するかという「道徳哲学の二つの主要問題の一つと考えられる問題の解決としては、第二の問題についてのスミスの精巧な良く構成された解決とは全く対照的に何も達成していない」⁽¹⁵⁾に等しく、「徳性は適宜性に存するという理論は、説明としては余りに曖昧で、」慎慮説や仁愛説との区別が明確でなく、適宜性と徳性とのちがいははっきりしないと批判している。⁽¹⁶⁾しかし、スミスが道徳哲学の第一の問題として自ら設定したプログラムは、徳性の本質が利己心や利他心ではなく、関係Ⅱ適宜性にあり、関係における適宜性が徳性をもちうる次第を論証することによって、人—人間の同感に基づく人—人間関係道徳を確立する点にあったので、上の批判はスミスの意図に即したものとはいえない。ラファエルの見解が、初版の徳性の本質論の主題を六版の徳性（の性格）論に結びつけてみることから生まれた外的批判と考えられる根拠はここにある。

スミスが、初版の第六部第二編第四章でも、彼の徳性論の核心をなす「愛すべき諸徳性と尊敬すべき諸徳性」⁽¹⁷⁾にふ

れ、仁愛が愛すべき徳性であるのに対し、適宜性は「偉大な、畏怖すべき、尊敬すべき徳性」につながる契機を含むとしながらも、この主題を表題とした第一部第二編第四章では、適宜性と徳性とはちがいが、「徳性とたんなる適宜性との間、感嘆され祝福されるに価する資質や行為と、たんに是認されるに価するだけの資質や行為との間には重大なちがいがある」(TMS.I.I.5.7) 次第を自ら明言していたことも、右の事実を傍証するものといえよう。初版の主題は、道徳的・是認の原理としての同感⇓適宜性⇓徳性論証による人—人関係倫理の構築にあったため、スミスは、のちに具体的に論究するように、徳性論そのものは逆に意識的に秘儀化して、もっぱら人—人関係における是認の原理としての同感⇓適宜性論の展開を主題とすることとなったのである。スミスが『感情論』の初版第六部で自ら設定した二つの問題のうち、もっぱら第二主題の是認の原理論の展開に力をそそぎ、第四版に新たに付加した副題で、『感情論』の主題がその点にある次第を明確化した所以もそこにある。スミスは、第二主題の是認の原理論の展開を『感情論』の中心主題としていたのであるが、ということは、彼がラファエルのいうように、道徳哲学の二つの主題のうち、第一の主題については十分展開しなかったことを意味するものではない。第一の主題の「徳性の本性」論は、徳性論それ自体の展開を意図したものではなく、徳の本性(本質)が関係⇓適宜性のうちにある次第を論証することによって、道徳的・是認の原理としての同感感情に基づく適宜性⇓人—人関係倫理の道徳性を裏書きすることを主題とするものであったからである。スミスが倫理学講義の冒頭で提示した二つの問題は、スミスの問題意識においては一本につながっていたのであり、第一主題は第二主題の是認の原理としての同感感情に基づく人—人関係倫理がそれなりに道徳性をもちうる次第の論証を意図したものであったのである。こうした二つの主題の不可分性に注目することなく、ラファエルのようにスミスが第一主題には十分応答していなかったと解するのは、徳性の本質論と徳性(の性格)論とを混同するものといわざるをえないが、六版の徳性論が、第一主題の適宜性⇓徳性論証に基づく徳性論の展開(完成)でもない

ことも、のちに詳しく論証する通りである。⁽¹⁸⁾

第六部第二編は、このように徳性が古来関係し適宜性に求められてきた次第を強調する一方、幸福や仁愛を徳性の本質とみてきた道徳観を批判することによって、適宜性もそれなりに道徳性をもちうる次第を論証したものであった。スミスは、徳性の本質が仁愛や幸福それ自体に存するのではない次第を明らかにすることによって、仁愛動機を前提しない同感し適宜性原理に基づく人—人関係倫理への道を切り開こうとしたのである。こうした第二編の内実は、『感情論』初版の主題が、実践道徳論の主題をなす徳性（涵養）論ではなく、正義その他の徳性を適宜性原理によって基礎付けることによって、徳性を慎慮や仁愛に求める見解、とりわけ、徳性を仁愛に求めたため、正義にも仁愛動機を要求していたハチスンの仁愛正義論を批判する点にあったことを示すものといえるであろう。

(4) 是認の原理論の批判対象

こうした『感情論』初版のハチスン批判論的枠組をより明確に示しているのが、第六部第三編の是認の原理論である。彼はそこで人が他人の行為や感情を是認する原理として、①自愛心説、②理性説、③感情説をあげている。

第一の自愛心説の代表者としては、ホッブズがあげられている。スミスは、人間が社会の秩序維持に役立つことを徳として是認するのは、人間の自然的情動によるのではなく、利己心の社会的実現に必要なことを認めるためであるというホッブズに代表される自愛心説論者の見解に対し、われわれが公共に利益をもたらす人の徳性に喝采するのは、恩恵ないし被害を受けた人の感謝ないし憤慨に対する「間接的同感」に基づく次第を論証することによって、自愛心に基づくかにみえる是認も、実際には自愛心に基づくものではない次第を明らかにしている。スミスは、是認の原理としての同感が必ずしも利己心によるものではない次第を論証することによって、同感の非利己性を明確化し

ようとしたのである。

第二の理性説の代表としてはカドワースがあげられているが、スミスは、正邪の原理を理性に求める見解に対して、「理性が……道德の一般規則の源泉をなし」、「正義の一般規則を発見するのは理性である」(TMS, VII. iii. 2. 6, 7, M. 404, 405) ことを認めながら、「正邪についての最初の知覚」は、理性によるのではなく、「直接的な感覚と気分」によるのであるとして、その点を最初に明確にしたハチスンの功績を讃えている。

スミスが『感情論』で以上の①②の説を批判の対象としていたことはいうまでもない。とりわけ、①のホッブズ説の根拠をなしていた人間の利己心や自己偏愛性パーソナルティの問題が『感情論』の基本前提をなしていることは明白である。しかし、こうした自愛心説や理性説の批判は、スミスの独自の主題をなすものではなく、彼自身が第三章の第四節で明言しているように、ハチスンの功績に属するものであった。スミスの主題は、感情を是認の原理とする第三の感情説の創始者としてのハチスンの道德感覚理論の実体性を批判することによって、ハチスンが切り開いた地平を前進させる点にあったのであった。

周知のように、ハチスンの道德感覚理論は、「情念の否定・抑制ないし教化が徳性への最初の歩みであるとしていた伝統的人文主義の仮定を逆転させ」⁽¹⁹⁾「情念を徳性の原理たらしめることを可能とした点で、道德哲学の歴史に新しい地平を切り開いたものであった。それは、既述のように、「徳性を情念や感情と結合させ」、「道德が感情のみによって決定される」⁽²⁰⁾「次第を主張した点で革新的意味をもつものであった。ヒュームとスミスが自らの思想形成をハチスン思想の摂取からはじめた理由もそこにあるが、ハチスンの道德感覚理論は、道德感覚を人間の生得的力能として実体的にとらえ、「われわれの力能の対象に属する道德的属性」を「感覚それ自体に帰属」⁽²¹⁾させていた点で重大な難点をもつものであった。スミスが第三編でハチスンの道德感覚理論に最も多くのページをさき、その背理性を情熱的に批判して

いた理由はそこにある。スミスは、倫理学講義の冒頭でこれまでの道德哲学学説史を批判的に概括するにさいして、是認の原理論としてのハチスンの道德感覺理論の意義と限界を明らかにすることによって、ハチスンの道德感覺理論に代るより経験的な社会認識の論理の構築が必要である次第を明確にしようとしていたのである。

スミスが『感情論』で「同感について」語ることから自らの問題を出発させたのは、このような背景に基づくものであった。同感の概念規定からはじまる『感情論』は、ハチスンの道德感覺理論批判を前提するものであったのであるが、スミスの同感論が「想像上の立場の交換」の論理を中核とする所以もそこにある。「スミスは、「ハチスンの」道德感覺理論（の難点）を避けるため、各人は他人の気分や情念や観点を再創造することを可能とする能動的想像力をもつ⁽²²⁾」として、想像力を武器とすることによって、ハチスンの道德感覺理論の難点を克服した経験的な社会認識論を構築しようとしたのである。想像上の立場の交換の論理に立脚するスミスの同感論は、こうした学説批判に基づくハチスンの道德感覺理論批判、それに代る新しい社会認識原理構築の意図の下に展開されたものであったのである。

スミスが、ヒュームの展開した「徳性を効用におく体系」(TMS, II. ii. 3. 21, M. 382)と、その原理としての効用への同感論 (VII. iii. 3. 17, M. 415-6) について、いずれも上のハチスン批判と同じ章の末尾で付随的に言及しているのも、こうした文脈の中で理解さるべきであろう。スミスは、ヒュームが自分と同じ立場からするハチスン批判の先駆者であることを明確に自覚していたため、ヒュームの理論との相違点をハチスン批判に付随する形で明確にしておこうとしたのである。

(5) 決疑論批判と法慣行批判

『感情論』がハチスンの道德感覺理論と仁愛徳性論を主要な批判対象とし、それに代る道德哲学の構築を主題とする

ものであったことは、『感情論』の問題意識を表現した以上のような道徳哲学学説史の総括の仕方からも明白であるが、その次第をより端的に示しているのが、第六部第四編の決疑論批判である。スミスはそこで、キケロとならんで、「近代人の中では、プーフェンドルフ」と「他の誰にもまして故ハチスン博士」に代表される決疑論者に共通する良心（倫理）の規則（法律）化をきびしく批判している。彼がプーフェンドルフと他の誰よりもハチスンを近代における決疑論の代表者としたのは、彼らが良心に委ねらるべきことを法的に規定し、「気分や感情に属することを精密な規則で指示しようと無駄に試み、……規則が不適当なゆるやかな徳性にも規則を適用し、」規則であらゆるケースに対処しようとしたためである。ハチスンの道徳哲学がこうした決疑論的性格をもっていた次第は、「人類の一般的権利」や「稀に必要な場合に生まれる臨時の権利」について論じた『道徳哲学体系』や『道徳哲学綱要』の該当章などに最も典型的に表現されているといえるであろう。⁽²⁴⁾

スミスが「ハチスン博士は、大抵の場合に決してゆるやかな決疑論者ではなかった人である」(TMS, VI, iv, II, M, 422)としたのはそのためであったが、スミスが批判の対象としたハチスン思想の特色は、倫理にまかせらるべきことを法的に規定しただけでなく、法学的主題に倫理を導入した点にあった。ハチスンは、プーフェンドルフの自然法学における神学的基礎付けの欠如を批判したライプニッツ（「プーフェンドルフの原理に関する私見」一七〇六年）と、その精神に従って、プーフェンドルフの『義務論』に脚注を付したカーマイケルの主題を継承する形で、プーフェンドルフの自然法学を道徳哲学化しようとしたが、彼はいまだ市民社会の法則性を確信しえなかったため、市民社会の秩序維持原理としての法の原理を「相互仁愛」という倫理的原理に求めていたのであった。こうした相互仁愛原理に立脚する市民社会論をスミスが批判の対象にしていたことは、『感情論』第二部第二編第三章の冒頭のパラグラフ（II, 3, 1-2, M, 134）からも明らかである。彼はそこで市民社会が「さまざまな商人たちの間でのように、その効用の感覚

から、相互的な愛情や愛着がなくても存立しうる」(ibid.) 次第を強調しているが、そうした観点から、市民社会原理を相互仁愛に求めていたハチスンとその師に当るプーフェンドルフやリチャード・カンバーランドらの仁愛主義的市民社会論⁽²⁵⁾の根底にあった法と倫理の混同を批判することが、決疑論批判に象徴される『感情論』の隠された思想主題をなすものであったのである。

スミスが、「道德哲学の二つの有用な部分は、倫理学と法学である。決疑論は全面的に拒否されるべきである」(TMS, VI. iv. 34, M. 432)として、決疑論を否定した一つの根拠はそこにある。しかし、スミスがこうした形で決疑論をきびしく批判し、倫理学と法学のみを道德哲学の構成部分としたことについては、そのより一般的な時代背景として、ドウニイーの指摘するように、①宗教改革に伴う「個人の道德的良心の自律」と、②「一七世紀の後半に起こった社会経済的变化」の帰結としての「所有個人主義の台頭」⁽²⁶⁾が考えられる。決疑論は、カトリックの慣行に立脚するものとして、中世の思想と社会経済環境にそれなりに適合していたのに対し、宗教改革思想と所有個人主義の一般化は、個人の内面の自律に基づく自立的・主体的な「倫理」観念の台頭を促す一方、商品交換秩序維持のため細かく規定することが必要な共通規則の規制原理としての自然法学の展開を要請することとなったのである。一七世紀以降の近代社会における倫理学ないしそれを中核とする道德哲学の展開と、それを基底にしながらも、それと区別された自然法学の台頭の根拠は、そこにあったといえるであろう。スミスは、このような時代背景の下で、古代の道德学者がやっていたような「ゆるやかな方法に従った」倫理の一般原理を明らかにした上で、それと区別された法の原理論の構築による自然法学の展開を『感情論』の究極主題としていたのである。スミスが、グラスゴウ大学で行った講義原稿の一部と考えられる正義論草稿の中で、「正義の自然的諸原理」を扱う「自然法学ないし法の一般諸原理に関する理論」は、「道德感情に関する理論の極めて重要な部分をなす」⁽²⁷⁾として、「道德感情の理論」という語句を「法の一般諸原理

の理論」と相似するものとして使用⁽²⁸⁾していたことも、この事実を傍証するものといえよう。『感情論』は、倫理と法を決疑論的に混同していたハチスンの道德哲学体系、その中核をなすハチスン自然法学に代る新しい道德哲学の展開に伴う自然法学の構築を倫理学講義以来の主題の一つとするものであったのである。

しかし、スミスがこうした決疑論批判に象徴される倫理と法の区別に基づく自然法学の構築を意図したのは、たんにハチスンにおける法と倫理の混同をそれとして批判するためであつたのではない。スミスが『感情論』で同感原理に立脚する法の原理論の構築を意図したより現実的な背景は、当時のスコットランドの現実批判、より具体的には当時のスコットランド社会に根強く存在していた封建的法慣行やそれに基づく実定法、さらには、それらと癒着した重商主義的特権を批判する点にあつたのであつた。⁽²⁹⁾その次第を明示しているのが、『感情論』の巻末の思想である。彼は、第六部第四編の『感情論』全体の結論部分で、「実定法の体系はすべて自然法学の体系、ないし、個別的な正義の諸規則の目録の多かれ少なかれ不完全な試みとみなされうる」が、実定法の規則は、つねに「自然的正義の規則」に合致するわけではなく、「国家の構造」と呼ばれる「政府の利害」や「政府を圧政化する特定階層の利害」や人民の「風習」(manners)が、「正義についての自然的感覚が指示する」自然的正義の実現を妨げている (TMS, VII. iv. 36, M. 433-4) という思想を展開している。

スミスは、こうした実定法観に基づいて、実定法批判原理としての「自然法学」の展開を次著の主題として予告しているが、このような予告で終る第六部の論理の基本内容が倫理学講義の序説であつたとしたら、それを受けた本論としての『感情論』第一部以降の論理展開は、全体が自然法学展開のための方法叙説であつたということになるであろう。彼が『感情論』第四部で行つた「効用」理論(人為的政策)批判と第五部の法「慣行」批判が、第三部までの「自然」理論と対をなしていることも、効用理論や法慣行批判に基づく自然法学の展開が、『感情論』の本来の主題と別の

主題ではないことを示すものに他ならない。スミスは、四・五部の論理の示すように、人間の自然の感情原理に基づく、さらにはその前提としての作用↓目的の論理に立脚する自然理論の確立による実定法や法慣行批判をはじめから『感情論』の主題の一部としていたのであり、そのための方法叙説が『感情論』であったのである。しかし、スミスは、こうした意図を第六部の学史叙述の中では暗示的に提示するにとどめ、同感の基本論理の展開から『感情論』の主題を出発させている。

《統》

- (1) TMS, editor's Introduction, p.4.
- (2) *Ibid.*, p. 4.
- (3) Raphael, D. D : Adam Smith 1790 : the man recalled : the philosopher revived. p.109.
- (4) Stewart, D. : Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D. p. 278-279. 邦訳一五—一六ページ。
- (5) スコットランド啓蒙思想史において、道德の問題を権利論として展開していた典型例としては、「私はあらゆるところで行為の道德性を神学だけに関連させ、それだけが義務の自体的な根拠をなし、人定法の義務はすべて究極的にはそれに帰着するところであった」(Moore, J. & Silverthorne, M. : *The Political Writings of Gershom Carmichael*. unpublished translation of Carmichael's preface & notes to his edition of Pufendorf's *The Duties of Man and the Citizen*, p.32. *Gershom Carmichael's supplements & appendix to Samuel Pufendorf's De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*...tr. by Charles H. Reeves, 1985, p. 7) というカーマイケルがあげられるが、道德の問題は、究極的にはこのような権利論を前提するもので、その点はスミスにおいても必ずしも例外ではないことに注意されたい。
- (6) Locke, John : *An Essay concerning Human Understanding*, II. xxviii. 10, ed. by Peter H. Niddich, Oxford, 1975, p.353.
- (7) *Ibid.*, II. xxviii. 11 note, p. 354. (○点は原文イタリック、傍点引用者)
- (8) 拙著『市民社会理論の原型』第三部第三章参照。
- (9) Carmichael, *op. cit.*, Supplement, I. xix, Moore & Silverthorne, p. 32, Reeves, p. 7.
- (10) Cf. *Ibid.*, I. x, xiii, xiv, Moore & Silverthorne, pp.31-32, Reeves, pp.4-5.

- (11) 拙稿「自然神学と社会科学」その一・その二『商経論叢』二六―二七、三三号参照。
- (12) Teichgraeber III, Richard : *Rethinking Das Adam Smith Problem*, p.113.
- (13) Cf. Raphael, op. cit., p.111.
- (14) Cf. Skinner, A.S.: *Adam Smith : ethics and self-love*, in *Adam Smith Reviewed*, pp.162-163.
- (15) Raphael, op. cit., p.111.
- (16) *Ibid.*, pp.111-112.
- (17) この二つの徳の区別は、『ヒュームが『道徳原理探究』の中で、それぞれがった型の是認を呼びおこす『愛すべき徳』と『怒るべき徳』の間に引いた区別に従った』(TMS, editor's Introduction, p.14.)ものとも考えられるが、筆者には断定しえない。
- (18) 誤解を避けるため、あらかじめ要点を指摘しておけば、六版の徳性論は、①初版と同じ同感⇓適宜性原理による徳性の基礎付けを基底にしながらも、②適宜性自体は徳性たりえないため、自己規制原理による適宜性論の徳性論への挺入れを図る一方、③利他的仁愛感情をも前提する「完全な徳性」論の展開を意図したもので、初版六部の第一主題をなす「徳性の本質」論の主題である適宜性⇨徳性論証とは、意図も内実も異なるといえよう。
- (19) Teichgraeber III, Richard F. : *Free Trade and Moral Philosophy, Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations*, Durham, 1986, p.33.
- (20) *Ibid.*, pp.32, 41. 拙稿「自然神学と社会科学」その一、七―八ページ参照。
- (21) Teichgraeber, op. cit., pp.129-130.
- (22) Werhane, P. H. : *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism*, p. 34.
- (23) Downie, R. S.: *Ethics and casuistry in Adam Smith*, in *Adam Smith Reviewed*, p.125.
- (24) Cf. Hutcheson, F. : *A System of Moral Philosophy*, London, 1755, BK. II, Chs. xvi, xvii. ditto, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, Glasgow, 1747, BK. II, Ch. xvi.
- (25) プーフェンドルフとカンバーランドの自然法論が、ハチスンと同様、相互仁愛を市民社会の根本原理としていた次第については、拙著『市民社会理論の原型』一三五―一三八ページ参照。
- (26) Downie, op. cit., pp. 128-129, 131.
- (27) Smith, A. : *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie, Appendix II, p. 389, Raphael, D.D. :

Adam Smith and "The Infection of David Hume's Society", New light on an old controversy, together with the text of a hitherto unpublished manuscript, *Journal of the History of Ideas*, XXX, 2, 1969, p. 234.

(28) Raphael, op. cit., p. 243.

(29) スミスの庇護者であったケイムズ法学の中心主題も、封建的法慣行批判であった次第を想起されたい。

(一九九二年一月三〇日脱稿)