

『道德感情論』初版の主題と構造

——『道德感情論』一—六版の対比的研究(二)——

田中正司

目次

一 適宜性論の主題

- (1) 相互同感論
- (2) 徳性論の実態
- (3) 情念論の展開
- (4) 偶然の影響論

二 正義と慈恵論

- (1) メリット論の主題
- (2) 交換的正義の法の原理論の展開
- (3) 偶然の法理学

三 良心論と義務論

- (1) 初版の良心論の主題
- (2) 神の正義と地上の正義
- (3) 『感情論』倫理学の基本主題

四 効用批判と欺瞞理論

- (1) 手段の論理の展開
- (2) 慎慮論と公共精神論
- 五 慣行批判原理論の展開
- 六 初版の論理の神学性
- (1) デザイン論証としての主題の一貫性
- (2) 自然概念の神学性
- (3) スミス体系における神学の位置
- 七 デザイン論と政府論
- (1) 関係倫理と制度化論
- (2) 初版の国家論の性格

一 適宜性論の主題

(1) 相互同感論

スミスは、「行為の適宜性 (Propriety) について」と題する『道徳感情論』初版 (二七五九) の第一部の第一編で「同感 (Sympathy) について」論じている⁽¹⁾。彼はそこで「その最も固有で始原的な意味においては、他の人々の……受難に対する同胞感情を表わすものであった」(TMS, I. iii. 1, 1, M. 62) 同感が、「想像上の立場の交換 (imaginary change of situation)」による状況 (situation) の考察に基づく次第を明らかにしている。このスミスの同感論がヒュームの同感論を暗黙の批判の対象にしていたことは、内外の研究によって指摘されている通りであるが、スミスの同感概念は、われわれが想像力 (imagination) の力を借りて、想像上主たる当事者の立場に立って、当事者の置かれた事情を考察するとき、おのずから生まれる自然の情動を意味する点に最大の特色をもつものであった。スミスのいう同感とは、想像

力の活動に伴う人間の自然の情動を表わすものであったのであるが、このようなスミスの同感概念が、人間の道德能力を「自然が……人間精神に授けておいた特殊の種類の「能力」(TMS, VII. iii. 3. 4, M. 408)としていたハチスンの「道德感覚(moral sense)」理論と基本的に性格を異にすることは明らかである。ハチスンは、道德的感覚の実在性を形而上学的に前提していたのに対し、スミスは、われわれが想像力の力を借りて、当事者と立場を交換するとき、自然に同感という人—人間の交コミュニケーション通の原理となる感情が人間の自然の情動そのもののうちに生まれると考えていたからである。

スミスは、ラファエルやヴェアヘーンの指摘するように、他人の感情や観点そのものを再創造することを可能とする想像力の能動的機能に注目することによって、倫理学講義の序説としての第六部(六版七部)で批判の対象としたハチスンの道德感覚理論に代る新しい社会認識の原理を構築しようとしたのであるが、彼は第一部の次の第二編第一章では、こうした同感原理に基づく、「相互同感(mutual sympathy)」関係が人—人関係の基本原理である次第を強調している。スミスは、人間が仲間の同調を喜び、無視に耐えられぬ存在であることを「相互同感の喜び」という言葉で表現しているが、人間が仲間の「同感によって喜び、その欠如によって傷つけられる」(TMS, I. i. 2. 6, M. 17)存在であるという認識それ自体は、必ずしもスミスの独創ではない。ハチスンやクラーク(4)らも、同感の喜びの根拠を人間の社会性に求める思想を展開し、「他人の同感共感をみることの快(5)」という言葉で、幼稚ではあるが、本質的にはほぼ同じような思想を展開しているからである。スミスの独自性は、こうした認識に基づいて、「主たる当事者の本源的情念と観察者(the spectator)の同感的情動とが完全に協和」(TMS, I. i. 3. 1, M. 19)する地点に、行為や感情の是認の原理としての適宜性の尺度を求めている点にある。彼は、観察者が当事者と立場を交換して当事者の事情を考察するとき、当事者と感情を同じくし、当事者の感情に enter into 、「go along with することができると、道德的是認の対象となる

行為や感情の適宜点を見出すことによって、行為や感情の適宜性の度合を「特定する」ことを可能にしたのである。スミスの同感論と、第六部の道徳哲学学説史でスミス自身が紹介していた先行の適宜性⁶⁾＝徳性説との相違点がその点にあることは、ラファエルの指摘の通りであるが、このスミスの同感論は「想像上の立場の交換」を前提するものであった。「観察者は、何よりもまず第一にできる限り彼自身を相手の立場に置き、受難者に起こる可能性のある災難のあらゆる細かい事情を自分自身の問題とするように努めねばならない」(TMS, I.i.4.6, M.27)といわれる所以はそこにある。しかし、「同感の基礎をなす想像上の立場の交換は、瞬間的なものにすぎず」(I.i.4.7, M.27)、観察者は所詮受難者自身の身にはなりきれないので、当事者の情念(Passion)と観察者の情動(Emotion)との感情的協和を実現するためには、双方がそれぞれ相手が「ついてゆける程度にまでその情念(の自然の調子の鋭さ)を低める」(I.i.4.7, M.28)必要がある。スミスの同感論が水田洋のいう「観察者の優位」論に立脚する市民社会の道徳哲学に他ならないといわれる⁷⁾所以はそこにあるが、スミスはこうした相互抑制機能の働く市民社会で当事者と観察者の感情の一致(同感)が成立するところに、行為や感情の適宜性があり、それが徳として是認されると考えたのである。

(2) 徳性論の実態

スミスは、第一部第二編(六版では第一編)の第一―三章で上述のような形で相互同感原理に基づく是認の原理を基礎付けた上で、続く第四章で「主たる当事者の感情に入りこもうとする観察者の努力」に基づく「愛すべき徳性(the amiable virtues)」と、「自分の情動を観察者がついてゆけるものにまで引き下げようとする主たる当事者の努力」(I.i.5.1, M.30)に立脚する「尊敬すべき徳性(the awful & respectable virtues)」について語っている。

このような第一部第二編の構成は、読者に一見スミスが第一編で提示した同感原理に基づく徳性(美德)論の展開が

『感情論』の中心主題であるとの感を抱かせることであろう。現に彼はこの第二編第四章（六版第一編第五章）で、人間愛という愛すべき徳性が鋭い感受性を必要とし、尊敬すべき徳性の本質が強い自己規制のうちにある次第を明らかにし、われわれの行為や感情が美德として感嘆・喝采されるのは人間愛か自己規制が要求されるためであるとして、感嘆や喝采の対象としての徳性そのものについて語っている。彼がここで展開している徳性観は、一七九〇年の第六版に新たに書き加えられた新六部の徳性論と全く同じである。しかし、この事實は、初版の主題がこうした「愛すべき尊敬すべき徳性」の涵養（そのための実践、道徳論の展開）にあったことを意味するものではない。スミスは、この章で「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は是認されるに価するだけの資質や行為との間には、重要なちがひがある」（T.I.B.T.M.38）次第を強調している。この指摘は、道徳的是認の原理を適宜性に求める彼の論理と別に矛盾するものではないが、是認＝適宜性と徳性とはちがひ、後者は前者を「はるかに超える」というのは、適宜性観念によって正義や慎慮の徳性を基礎付けることを基本主題とした『感情論』の論理とはトーンがちがうことは明らかである。スミスがこうした適宜性を超える「真の徳性」について語っているのは、初版ではこの第一部第二編第四章だけで、第二部以降では適宜性原理による正義や慎慮の徳の基礎付けと、是認に及ぼす効用と慣習や流弊の影響が論じられるにとどまっているのも、この事実に対応するものに他ならない。スミスは、徳性が「鋭い感受性」や「強い自己規制」を必要とするものとして、たんなる適宜性とは異なる次第をはっきり認めながらも、相互同感関係からなる人—人関係のモレスには必ずしも感嘆や喝采の対象となる愛すべき徳性も尊敬すべき徳性も必要不可欠ではない次第を明らかにすることによって、自らの主題がそれとはちがうことを示唆していたのである。彼が、この第二編第四章で徳性を主題にしながら、その主題を具体的に展開することなく、逆に『感情論』では徳性論が秘儀化されていた謎を解く鍵はそこにある⁽⁸⁾。スミスは、徳性と適宜性との差異を強調することによって、道徳的是認の原

理論としての『感情論』の主題から徳性論を除外したのであるが、このようなスミスの論理展開が『感情論』の主題を明確化する意図に基づくものであることは明らかである。スミスは、「徳性とは卓越であり、大衆的で通常のものをはるかに超えて高まった、何か並外れて偉大で美しいものである」(T.I.5.6, M.32) 次第を強調することによって、「真の徳性」についての自らの認識を明らかにする一方で、『感情論』がそうした美徳論の展開を主題とするものではない点について、読者の了解をえようとしていたのである。

『道德感情論』(初版)は、人—人関係のモレスの原理の確立を主題としたもので、美徳論ではなかったのであるが、一部の研究者は、このようなスミスの倫理学とストアの徳性論との親近性を強調している。たとえば、ワゼックによれば、スミスは、徳を少数の人間にのみ実現可能な「完全な徳(perfect virtue)」と「不完全な徳(imperfect virtues)」とに二分していたストアに従って、卓越が要求される「完全な徳はめったにないが、適宜性と行儀良さは万人の間にみられ、大衆でさえ、一致した評価に従って尽力の金銭的交換⁽¹⁰⁾をすることができ」ことから、大衆も達成することのできる不完全な道德としての適宜性論の展開を『感情論』の主題としたのであるといわれる。しかし、スミスは、必ずしもワゼックのいうように、徳性を少数のエリートにのみ実現可能な完全な徳と大衆を対象とした不完全な徳とに二分していたストア的徳性観に従って、「卓越は少数のエレートの英知に依存する」が、「適宜性の標準は人類のうちの最も価値のない人々の間でさえ一般にたどりうるので、……完全な徳よりもむしろこの水準の徳を主な関心の対象にし」、「完全な徳についての記述は、少数の秘儀的な語句に限定⁽¹¹⁾」したのではない。スミスは、六版ではたしかに少数のエリートを対象とした「完全徳性」論を展開しているだけでなく、初版でもストア的なエリート—大衆の二分論に対応する「二つのちがった道德規準」(T.I.5.9, M.34)を認めているので、ワゼック的二分論も必ずしも間違っていないとはいえないが、こうしたストア的二元道德論は、ハチスンのキリスト教的ストア主義の伝統から出発しながら

も、その難点をカルヴァン主義の教理によって克服しようとしていた『感情論』初版の論理とは基本的に性格を異にする次第が注意される要がある。『感情論』は、後述の第二部第二編第三章末尾の贖罪節の思想の示すように、「人間の徳性の〔本質的な〕弱さと不完全さ」(II.ii.3.12 Note)を前提した上で、「彼自身の行為の不完全な適宜性」や「無数の義務の侵犯」のゆえに、神の前では正義を語りえない人間が贖罪のお陰で罪を赦されて自由な作用因として活動するさいに唯一必要な人—人間の交通徳の確立を唯一の主題とするものであったからである⁽¹²⁾。スミスがこの章で徳性について語り、徳性の本質が「卓越」にある次第を強調しながら、そうした「完全な徳性についての記述は、少数の秘儀的語句に限定」したのは、ワゼックのいうように卓越は大眾には期待しえないからではなく、作用因(神の目的期成因)としての人間の共同生活のためのモラルには、エリートであると大眾であるとを問わず、卓越は必要ないと考えていたために他ならない。『感情論』初版の倫理学は、六版のそれとちがって、人間が神の目的期成因として自由に活動するさいに要請される唯一の倫理としての人—人間の交^{コミュニケーション}通規則の確立を主題としたもので、それさえ守ればおのずからデザインが実現されると考えられていたため、適宜性をこえる完全道德論は、議論の対象から除外されていたのである。⁽¹³⁾スミスが『感情論』初版でもっぱら道德的是認の原理としての適宜性についてのみ語り、適宜性を超える徳性論を展開しなかったのは、彼が自ら設定した道德哲学の第一の問題に十分解答しえなかったためではなく、初版の主題がそこにはなかったためである。⁽¹⁴⁾そうした『感情論』の基本性格は、次の第三編(六版第二編)で展開されている情念論が、ハチソンの『情念論』とちがって、「愛すべき・尊敬すべき徳性」の涵養^{涵養}を主題としていないことからも傍証されるであろう。

(3) 情念論の展開

スミスは、第一部第三編で、どのような情念が、同感の対象となり、適宜性と両立しうるか―従って、是認されるか、それとも抑制されるべきかを明らかにするための情念論を展開しているが、この第三編の情念論も、別著で論証したように、ハチスンの『情念論』の情念論をベースにしたものであった。

ハチスンは、『情念論』の第一編で「快苦の知覚力」としての人間の感覚を①「外的感覚」、②「想像力」もたらす「快」を受け取る力としての「内的感覚」、③感謝・共感・友情等の「公共感覚」、④「道德感覚」、⑤他人の是認や感謝に喜びを感じ、非難や憤慨に恥辱を感じる「名誉感覚」の五種類に分類している⁽¹⁶⁾。その上で、第二編以下ではそのような感覚に基づく情念 (Passion & Affection) の分析に入り、人間には肉体の運動に伴う私的な情念の他に、共同生活に資する「公共的情動」があり、われわれの情動は、マンドヴィルのいうようにすべて利己的なものでしかないのではなく、われわれの情動が自尊心とはちがったものによって喚起される次第を明らかにしている⁽¹⁷⁾。ハチスンは、そうした非利己的情念の例として、①自己は認・悔恨・嫌悪・謙遜・恥辱・野心・矜持等の名誉感覚に基づく、従って他人の意見に影響されやすい「自己の行為に関する情念」、②共感・憐憫・感謝等の「他人の状態に関する公共的情念」、③後悔や怒りのような「行為者の美德や悪徳に関する道德的知覚と結びついた公共的情動」、④われわれが観察者として当事者の感謝や報恩をみる場合に生まれる愛と尊敬等の共感的感情などをあげている⁽¹⁸⁾。

こうしたハチスンの情念分類論がスミスの情念論の前提になっていたことは、上の③の怒り (Anger) 論からも窺われる。ハチスンは、『情念論』の中で「怒りは、無用の情念と考える人もいるが、実際には他の「公共的情動」と同様に必要なものであり、……侵害を抑制するには、そのような激しい情念によってすべての人を不正な侵入者に対して何らかの形で恐るべきものにする以上賢明な工夫 (contrivance) はありえない⁽¹⁹⁾」という趣旨のことを語っている。

こうした議論がスミスの憤慨理論のベースになっていることは容易に想像されるが、ハチスン⁽¹⁹⁾は、スミスとちがって、情念を以上のように分類^{カテゴリー}することを通して、公共的情^{パブリック・フィーリング}動の涵養^{エデュケーション}による利己的情念^{エゴイスト・フィーリング}の克服・抑制を『情念論』の主題としていたのである。ハチスンの『情念論』がその最終節(第六節)の表題の示すように、「われわれの欲望を最もよく管理する」ための実践、道徳論の構築を主題としたものであったと考えられる根拠はここにある。

ハチスンは、人間の情念の分析・分類を通して、「愛すべき尊敬すべき徳性」の涵養^{エデュケーション}を意図していたのであるが、スミスの『道徳感情論』は何よりもこうしたハチスンの『情念論』の情念論とその原理としての道徳感覚論をベースにしたものであった。しかし、『感情論』第一部第三編のスミスの情念論は、ハチスンのように公共的情動や審美眼の涵養による肉体的快樂の抑制を意図したものではなく、それぞれの情念がいかなる場合に適宜性と両立^{コンパチブル}しているかの分析を主題としたものであった。彼は、この第三編で情念を①肉体に起源をもつ情念、②想像力に起源をもつ情念、③非社会的^{アソシエーション}情念、④社会的^{ソシエーション}情念、⑤利己的情念の五つに分類しているが、第一の「肉体に起源をもつ情念」は、同感できないので、その表現は適宜性をもちえず、同感が成立するのは、②の「想像力に起源をもつ情念」である次第を明らかにしている。しかし、想像力に起源をもつ情念でも、恋愛感情のように、「想像力の特定の傾向または慣習に起源をもつ情念」や、憎悪や憤慨のような「非社会的^{アソシエーション}情念」は、容易に同感されないが、そのような非社会的^{アソシエーション}情念も、きびしく抑制され、同感される場合には、ライトの原理たりうるとしている。これは前述のようなハチスンの怒り論を発展させたものとも考えられるが、ハチスンは、人間にはスミスのいう「肉体の運動に伴う情念」(confused Sensation either of pleasure or pain, occasioned or attended by some violent bodily Motions)⁽²⁰⁾や、「利己的情念」と異なる「非利己的情念」もあるとして、公共的情動による利己的情念の抑制を考える一方、人間が肉体的に利己的・非社会的^{アソシエーション}情念に流されるのは、「片寄った意見」や「誤まった意見」のためであるとして、理性の力による「真の意見」の実現と、人

間の「^{テンパー、}性格改善」・「[、]真の本性」の実現による情念抑制・パーシャリティの克服を考えていたのであった。⁽²¹⁾これに対し、スミスは、「怒り」のような「非社会的情念」だけでなく、ハチスンにおいては全面的に克服の対象とされていた「利己的情念」も、しかるべく抑制され同感されるとき、適宜性をもちうるとしていることが注目される。

そうしたスミス思想の特色をより明確に示しているのが、第三編の第五章である。彼はそこで「利己的情念」を全面的な否定の対象から救い出し、利己的情念のうち同感の対象になりやすい情念となり、[、]情念の度合を明らかにすることを通して、人々の同感をえられる程度に情念を抑制することが社会生活には不可欠である次第を解き明かしている。たとえば、彼によれば、「われわれは一般に小さな歓喜と大きな悲哀に最も同感したい気持になる」(TMS, I, II, 5, 1, M, 57)ので、成り上りは旧友たちには最大限へり下り謙虚にしないと反撓されるし、小さな心痛を人前で騒ぎ立てると、何の同感もえられないのみか、気晴らしやひやかしの手段とされてしまうという。

このようなスミスの論理は、人—人関係のコンヴェンション的なモレスの基本を人間の自然の同感感情に基づく感情の心理分析の上に導いたものといえるであろう。『感情論』が刊行直後からいち早く絶賛を博した理由の一つがこうした心理分析の卓抜さにあったことはすでにみた通りである。スミスは、情念の制御をハチスンのようにより高級な情動の涵養による性格改善ではなく、人—人関係においては他人の同感をえられる程度にまで感情表現を引き下げざるをえない—そうしないと、笑い物にされたり、非難されてしまう—点にみていたのである。スミスの情念論は、ハチスンの情念論のように個人の性格改善のための実践倫理学の構築を主題としたものではなく、他人の前ではいかなる場合に、どの程度まで感情を抑制せざるをえないかを社会心理学的に解明することを通して、人—人関係の交通倫理を明らかにしようとしたものであったのである。『感情論』が「道徳心理学(moral psychology)」を根幹とするといわれる所以はそこにあるが、スミスの情念論においてはハチスンとちがって個々人の利己心やパーシャリティがそ

のまま前提・承認されていることが注目される。スミスは、ハチスンの道徳感覚理論と情念論の批判から出発した第一部の徳の本性論で、ハチスンのような個人の性格改善、情念規制の実践倫理ではなく、人間のありのままの利己的なパッシビティをそれとして前提した上で、そうした人間が、「相互同感」感情に支えられて構成する人—人関係のコンヴェンション的な社会倫理を考えていたのである。こうした『感情論』初版の特色は、他人の権利侵害から生まれる「憤慨」モデルよりも個人の「非運」モデルが多用されるようになった六版とちがって、初版では第一部からいち早く第二部の正義論の根幹をなす侵害↓憤慨モデルが繰り返し登場している点にも示されているといえよう。

(4) 偶然の影響論

こうした『感情論』の社会倫理学的性格をより端的に示しているのが、第四編（六版第三編）の「行為の適宜性に関する人類の判断に与える繁栄と逆境の影響」論である。彼は、そこで「歓喜に同感するわれわれの性向が、悲哀に同感するわれわれの性向よりもはるかに強く」（L.iii.1.5, M.64）、「歓喜に同感するのは愉快である」（L.iii.1.9, M.66）のに対し、「悲哀に対するわれわれの同感は、歓喜に対するそれよりもある意味では普遍的である」（L.iii.1.2, M.63）にもかかわらず、「悲嘆についてゆくのは苦痛である」（L.iii.1.9, M.66）ため、悲運は同情されない次第を明らかにしている。たとえば、人がかりに「彼自身だけに作用する何かの悲運のために」乞食になるとか、公開処刑にされる場合でも、「処刑台に涙が一滴でも流れたら、彼は……彼自身を永遠に辱しめることになるであろう」（L.iii.1.15, M.71）。スミスは、こうした同感感情のメカニズム分析⁽²²⁾に基づく道徳感情の実態をそれとして描き出しているが、ここでは当事者の感情に入りこもうとする努力の上に成立する「愛すべき徳性」は全く問われておらず、感情の「自然の構造」だけが問われていることが注目される。

スミスは、さまざまな偶然に左右されるわれわれの幸・不幸や人間の運命に対する第三者の感情の自然をそれとして冷徹に客観的に描き出していたのであるが、彼はさらに「人類が悲哀に対してよりも歓喜に対してより全面的に同感する傾向をもっている」ことから、「自分の富裕をみせびらかし、貧乏を隠す」(I.iii.2.1, M.72)われわれの性向と、そのための富追求が生まれ、それがさらに地位への願望となる次第を強調する一方、「こうした富裕な人々や有力者のあらゆる情念についてゆこうとする人類の性向の上に、身分の区別と社会の秩序が築かれる」(I.iii.2.3, M.76)次第を明らかにしている。彼が人間の富追求の根拠を「自然の必要をみたす」点ではなく、他人に注目され称賛されたいという虚栄に求めているのも、同じ思想に基づくものに他ならない。スミスは、生存の必要は「最もつまらぬ労働者の賃金でさえそれをみたすことができる」(I.iii.2.1, M.72)ので、富追求の本当の動機は、他人に注目・称賛されたいという願望にあると考えていたのであるが、この富裕観も、必ずしもスミスの独創ではない。富追求の根拠を他人の是認・称賛願望に求める思想は、ロックやシャーフツベリその他にもみられるが、スミスはロックやシャーフツベリ以上にハチスンの富裕観を念頭に置いていたのではないかと考えられる。ハチソンは、『美と徳の観念の起源の探求』や『情念論』の中で、「富や貧困、自由や隷従等の運命の変化」に関心をもつことは必要であるが、富は「少量でも平等に幸せになれ」⁽²⁴⁾、「唯一の収入が肉体労働だけの低い身分の人間も、最高の地位の誰かと同じ快適さ、満足、健康、楽しさを自分なりに享受していることが容易に分る」⁽²⁵⁾のに、われわれが財産を追求するのは、「他の人々の称賛」⁽²⁶⁾をえたいためにすぎず、「大財産の唯一の効用は……美と秩序と調和の快楽をわれわれに与える点にあるにちがいない」⁽²⁷⁾という趣旨の思想を展開していたからである。しかし、スミスが上述のような思想を展開したのは、ケイムズの影響による面も大きかったのではないかと推測される。ケイムズは、『道徳と自然宗教の諸原理に関する試論集』の第一部の「自由と必然」論の中で、別稿で詳説したように、人間には自然の必然法則がみえないため、人間には偶然・自由の余

地があると思つて行動することが必然(目的)実現につながるとの思想を展開している。⁽²⁸⁾ スミスは、こうしたケイムズ的な自然神学観に従つて、偶然に左右される人間が「上流の人々の状態を想像力が描きがちな欺瞞的な姿において考察する」(T.iii.2.2.M.75)ことから、目的と手段を転倒して富や地位を願望することが、社会の秩序維持に役立つ次第を明らかにしたのである。

スミスが第一部の第一編で展開した同感原理に基づいて基礎付けた是認の原理としての適宜性、徳性論を中心とする第二編の倫理学は、このように第三編で心理学化してただけでなく、第四編では人間の「自然の構造」分析に基づく感情の自然学に転化していたのである。第四編の論理が倫理学という言葉の固定観念にはなじまない社会科学的構造をもっている根拠はここにあるが、スミスが第一部ですでにこうした視角から問題をとらえていた次第は、彼がそこで展開していた上流―下流の徳性の相違論からも窺えよう。この上流―下流論では、六版六部の「上級の慎慮」論のように徳性の涵養が主題とされていないだけでなく、第五部の慣行論につながる徳性の社会科学的分析の芽さえみられるからである。

第一部は、「徳性」が行為や感情の「適宜性」のうちに存する次第の論証を主題としたものであるが、それは上述のように美德論の展開を意図したものではなく、作用因としての人間の利己心やパッションをそのまま承認した上で、そうした人間の自然の感情の動きによって規定される人―人関係のコンヴェンション的なモレスの実態を解き明かそうとしたものであったのである。スミスは、その原理を人間の自然の「同感」感情に求めることによって、「相互同感」原理に規定される「道德感情」の実態分析を人間の「情念」分析を通して行うとともに、人―人のモレスに及ぼす「偶然」の影響を明らかにしようとしたのである。こうした第一部の論理が、ハチスンが『情念論』で展開した実践倫理学と本質的に異なることは明らかである。スミスは、人間の道德感情の実態をそれとして明確化することを

通して、ハチスンの仁愛市民社会論に代る新しい人—人間の交コミュニケーション 通原理の策定を意図していたのである。その主題をより具体的に展開したのが第二部の正義論であることはいうまでもない。

(1) 本稿はさきに『商経論叢』二八巻三号に発表した「アダム・スミス問題再訪」の続稿である。スミスの『道德感情論』からの引用ページ表示は、本文中にグラスゴウ全集版 (Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford 1976) の部編章節符号を表示し、その末尾にM符号をふして水田洋訳『道德感情論』(筑摩書房) の該当ページを付記する。ただし、本文中の部編章表記は、初版 (*The Theory of Moral Sentiments*, London 1759) のそれを原則とするため、本文中の部編章表示と引用個所の部編章表示とが異なる場合があるので注意されたい。初版から直接引用する場合は、その旨表示する。

(2) Cf. Haakonssen, K.: *The Science of a Legislator*, Cambridge 1981, Ch. 3. esp. pp. 45-47. 新村聡「同感概念の発展」東京大学経済学研究『二三号』四一〇ページ参照。

(3) Cf. Raphael, D. D.: *The Impartial Spectator*, in *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975, p. 92. Werhane, P. H.: *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism*, Oxford 1991, p. 34.

(4) ハチスンは、クラークを引用する形で「自然の情動や共感によって、他の人々の幸福をみることに観察者にとって……快の必然的誘因となる」とした上で、「この他者への同感がわれわれの自然の構造の結果である」次第を明らかにしている。Cf. Hutcheson, F.: *An Essay on the Nature & Conduct of the Passions & Affections with Illustrations on the Moral Sense*, London 1728, p. 14.

(5) *Ibid.*, p. 124.

(6) Cf. Raphael, D. D.: Adam Smith 1790: the man recalled; the philosopher revived, in *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones & A. S. Skinner, Edinburgh 1992, p. 111.

(7) 水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」『一橋論叢』一九六八・一二参照。

(8) Cf. Waszek, N.: Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin, *Journal of the History of Ideas*, XLV, 4, 1984, p. 595.

- (9) スミスは、上の引用の直前で、「人間愛という愛すべき徳性は、たしかに、人類の中の粗野な大衆によって所有されるところをはるかに超える感受性を必要とする」(TMS, I.i.5.6, M.32) とものべている。
- (10) Waszek, *op. cit.*, p. 594.
- (11) *Ibid.*, pp. 594-5.
- (12) 拙著『アダム・スミスの自然神学』(御茶の水書房、一九九三年) 後編第二章参照。
- (13) この点、初版の主題と六版の徳性論とは全くちがうだけでなく、スミスは六版ではストア回帰的傾向を強め、少数のエリートにのみ可能な完全徳性論を展開しているが、これらの論点については、すべて続稿に譲らざるをえない。
- (14) 拙稿「アダム・スミス問題再訪」六一—六八ページ参照。
- (15) 拙著『アダム・スミスの自然神学』前編第三章二・三節、とくに九七ページ以下参照。
- (16) Cf. Hutcheson: *Essay*, Sect. I. esp., pp. 4-6.
- (17) ハチスンは、「シャーフツベリが人間本性に着せた見せかけの美しいコートの仮面をはぎ、人間は虚栄心に従って動くのであるから、「公共の利益は私的な悪に根ざす」他なく、「徳を人間の私的な情念に求めるのは危険な戯言である」(Teichgraber III, R. F.: *Free Trade and Moral Philosophy*, Durham 1986, pp. 37-38.) としたマンドヴィルに対して、シャーフツベリを擁護する意見を『探求』初版の主題としていたことを想起されたい。
- (18) Hutcheson: *Essay*, pp. 69-84.
- (19) *Ibid.*, p. 53. Cf. *Ibid.*, pp. 63, 74.
- (20) *Ibid.*, pp. 28-29.
- (21) 拙著「前掲書」一〇三ページ参照。
- (22) Cf. Campbell, T. D.: *Adam Smith's Science of Morals*, London 1971, pp. 98-103.
- (23) Cf. Locke, J.: *Some Considerations of the consequences of the Lowering of Interest and raising the Value of Money*, London, 2nd ed. 1696, Kelley Rep. pp. 94-95. Shaftesbury, Anthony: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, etc. ed. by J. M. Robertson, Gloucester 1963.
- (24) Hutcheson: *Essay*, pp. 117, 193.
- (25) *Ibid.*, pp. 182-183.

- (26) *Ibid.*, p. 172.
- (27) Hutcheson, F.: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty & Virtue, in Two Treatises*, London 1725, p. 89.
- (28) Cf. Henry Home, Lord Kames: *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, Edinburgh 1751, pp. 151-218. 拙著、前掲書、前編第四章参照。

二 正義と慈恵論

(1) メリット論の主題

第二部では「報償と処罰」の対象となる行為の「功績と罪過」^{メリット デメリット}が主題とされている。このメリット論は、スミス自身はその第一編の「序論」で明らかにしているように、行為者(A)の行為や感情の適宜性を「それをひきおこす原因または対象との関係において」考察することを主題としていた第一部とちがって、Aの行為の適宜性を「それが目指す目的ないしそれが生み出すことになる結果との関係において」問うものに他ならない。スミスは、ある行為の値打^{メリット}、それが報償に価するか処罰に価するかは、「その情動が意図したり、生み出すことになったりする有益ないし有害な結果に依存する」(II. i. intro. 2, M. 104)ことをみていたのであるが、彼がこの「値打と欠陥(功績と罪過)」論の対象としている感情は、「感謝と憤慨」だけである。この事実も、それ自体『道徳感情論』がハチスンの『情念論』のように情念の制御のための実践、道徳論の構築を意図したものでなく、人—人関係倫理の確立を主題としたものであった次第をより端的に示すものといえよう。

スミスは、人間の性格改善のための情念分析を意図していたハチスンとちがって、人—人関係の交通倫理を主題としていたため、行為者(A)の行為の結果、「恩恵」を受けた人間(B)の「感謝」や、「侵害」された人間(B)の「憤慨」に伴う、行為者に対する報償や処罰の適宜性がいかに成立するかを第二部における考察の対象とすることに

なったのであるが、彼は、第一編の第一章では、一般に考えられるように、「感謝の正当な対象であるようにみえるものは、すべて報償に価するようにみえ、同様に、憤慨の正当な対象であるようにみえるものは、すべて処罰に価するようにみえる」(H.I.I, M. 104) 次第を確認することから問題を出発させている。その上で、彼は続く第二章で、恩恵や侵害を受けた人間(B)の感謝や憤慨の原因となった行為者(A)の行為に対する報償や処罰が是認されるためには、Bの感謝や憤慨に対する公平な観察者(S)の同感だけでなく、報償や処罰の対象となる行為者A自身に対する同感が前提になる次第を明らかにしている。彼が第三章で、Aの行動や動機に対する明確な是認(否認)がない場合には、Bの感謝や憤慨に対するSの同感が成立しない次第をいろいろな具体例をあげて説明しているのは、こうした考え方をより具体的に表現したものに他ならない。たとえば、恩恵が恩恵授与者(A)の気まぐれによる場合には、Bの感謝が小さい方が自然で、Bの感謝が過大であるときには、Aの愚かさに対するわれわれの軽蔑がBの感謝に完全には入りこむことを妨げるであろう。同様に、加害者(A)の行為がいかに有害であっても、Aの行動がわれわれが全面的に是認できる動機に導かれている場合には、われわれは受難者(B)の憤慨についてゆけないであろう。スミスが第一編の結びの第五章で、行為の値打(功績)についてのわれわれの感覚は、行為者(A)の感情への「直接的同感」(direct sympathy)と、彼の行為の影響を受けるBの感謝や憤慨に対する「間接的同感」(indirect sympathy)からなるとした根拠はそこにある。スミスは、われわれの行為のメリット性、Aに対するBの感謝や憤慨に伴う報償や処罰の適宜性が、Bの感謝や憤慨に対する同感だけでなく、Aの動機や行動の適宜性に対する同感を前提している次第をみていたのである。

この論理は、一見、徳性の原理を行為の結果よりも行為者の動機(の仁愛性)に求める伝統的徳性観に近いようにみえながら、それとは本質的に異なる次第が注目される。たとえば、彼の師ハチスンも、『情念論』では、実践道徳論の

構築を主題としていたためメリット論を展開していないが、『情念論』の第二部をなす『道德感覚例解』では、メリット論を展開している。⁽¹⁾しかし、ハチスン⁽¹⁾は、Bの感謝や憤慨の対象となるAの行為に対する報償や処罰のメリット性(報償や処罰に価するかどうかの適宜性)は、Aの動機⁽²⁾の仁愛性(kind affection)を前提しているとしている。これは、行為の道德性を行為者(A)の動機⁽²⁾の仁愛性に求める思想に他ならない。これに対し、スミスは、Aの動機が観察者(S)の同感の対象となるような状況に即した適宜性⁽²⁾をもてば、必ずしも動機⁽²⁾の仁愛性は必要ないとしたのである。スミスは、メリット感覚がA—B両当事者の行為や感情の適宜性に対するSの同感に基づく次第を明らかにすることによって、徳性の本質が動機⁽²⁾の仁愛性ではなく、関係⁽²⁾の適宜性にある次第を論証したのであるが、このスミスの思想がハチスンの仁愛正義論批判を意図したものであることは前にみた通りである。スミスは、Bの感謝や憤慨に伴う報償や処罰の適宜性を決定する値打⁽³⁾と欠陥⁽³⁾の感覚が、Bの感情だけでなく、A—B両当事者に対する「三重同感」⁽³⁾を前提する次第を明確にすることを通して、Aの動機が彼の置かれた「状況に即した適宜性」(Situational Propriety)をもてば、その行為が必ずしもBに対する「親切な情動」に基づくものでなくとも報償⁽³⁾に価する⁽³⁾として是認されうる次第を明らかにすることによって、正義の徳を含むすべての徳性に仁愛動機を要求していたハチスンの論理を否定したのである。

(2) 交換的正義の法の原理論の展開

第二部のメリット論は、ハチスンの『道德感覚例解』のメリット論、その根幹をなす『情念論』の仁愛動機論を暗黙の批判対象にしていたのであるが、第二部の第二編では、こうした二重同感原理に基づく功績と罪過の典型としての「正義と慈恵について」論じられている。第二部が、第一部の適宜性原理に基づく徳性論の具体的展開であるかの

ごとく感じられる所以はそこにある。しかし、第二部の主題は、「正義と慈恵」の二つの徳性それ自体の美德論としての展開にあったのではない。スミスは、第二編の「正義と慈恵」論の主題を第一章における「それら二つの徳性の比較」論から出発させ、「恩恵」に対する「感謝」は強制しえないのに対し、正義の徳は、強制しえ、その侵犯に対しては「一定の程度の処罰を要求」しうる反面、報償の対象となる慈恵とちがって、「隣人に害を与えるのを妨げるだけ」の「消極的徳性」(II. ii. 1. 9, M. 128) にすぎない次第を明らかにしている。正義の徳の特性を「不侵害」に求めるこのような正義観が、いわゆる「交換的正義 (commutative justice)」論の系譜に属することは、スミス自身が第六部(六版第七部)の学説史(VII. ii. 1. 10, M. 334)の中で明言している通りであるが、スミスは、こうした人—人間の交通・交換関係における正義の侵犯としての「侵害」に対する処罰の強制に対しては、観察者が容易に入りこみ、ついてゆけるため、同感・是認しうるのに対し、「感謝」は力づくで強制しても観察者の同感をえられない次第を強調している。

スミスは、こうした形で「正義と慈恵」の二つの徳性のちがい、その両者に代表される「法と倫理」の差異を明確化することによって、ハチスンの倫理の強制(法律化)を批判したのであるが、次の第二章では、「各人が他の人々を犠牲にして、他の人々の幸福よりも自分のそれを優先させる自然的選好にふけることには、公平な観察者(impartial spectator)が誰もついてゆくことができない」(II. ii. 2. 1, M. 129)ことから、フェア・プレー⁽⁴⁾不侵害こそが正義の根幹をなす次第を改めて明確にする一方、そのような正義の侵犯には「悔恨(remorse)」が伴う次第を強調している。この悔恨論は、ケイムズの「悔恨」論、その根幹をなす「犯罪の当然の帰結としての処罰に価するとの ill desert ないし正当な刑罰の感覚や、立派な寛大な行為にふさわしい報償」観念を継承したものであるが、スミスも、侵害に対しては、被害者の憤慨とそれに対する観察者の同感だけでなく、侵害者自身も、「自分の過去の行動を冷静に熟考しはじめるとき、その行動に影響した動機に入りこむことができます」(II. ii. 2. 3, M. 132)、逆に処罰に価するとの ill desert の意

識、merited punishmentの恐怖を感じるようになる次第を強調している⁽⁵⁾。

このようなスミスの考え方は、『感情論』の思想がハチスンやケイムズと同じ「自然の構造」思想に立脚していた次第を窺わせるが、その点をより具体的に展開したのが第三章の「自然のこの構造の効用」論である。彼はそこで「自然は、人類に対して報償に価するという人を喜ばす意識によって慈恵の行為をすすめる」が、慈恵は「建物を美しくする装飾」にすぎないため、「押しつける必要はない」のに対し、「正義は建物全体を支える大黒柱で、それが除去されると、人間社会の偉大で巨大な組織は、……一瞬にして崩壊して諸原子になるにちがいない」ので、「自然は、正義の遵守を強制するため、人間の胸の中にその侵犯に伴う処罰に価するとの意識、相応的な処罰への恐怖を人類の結合の偉大な保証として植えつけておいたのであって、これが弱者を保護し、暴力をくじき、罪をこらしめることになる」(II. ii. 3. 4, M. 135)と述べている。この周知の文章は、スミス正義論を象徴する思想としてしばしば引用されるが、問題は、この議論が「自然の構造」思想を中心とするハチスン・ケイムズ的な自然神学観に立脚している点にある。従来、私たちは、上の文章の中の大黒柱論にだけ関心を集中し、その神学的枠組に十分な考慮を払わなかったが、上の議論の中核をなす思想は、われわれが正義を侵犯すると、自然に、「処罰に価する」との ill desert, merited punishmentの意識をもち、悔恨にかられるように人間は自然によって constituted されており、そうした人間の「自然の構造」が他人を侵害する誘惑を防ぐ役割を果たしているという点にある。彼がこの章の表題を「自然のこの構造の効用について」としていたこと自体が、その何よりの証左である。『感情論』の正義論は、何よりもこうした自然神学的な自然の構造思想に立脚していた次第がはっきりと確認される要がある。

スミスは、上の大黒柱論に続く次の節で作用因の論理を展開し、それを効用正義論批判の序説としているが、この論理も上述のような自然の構造思想に立脚している次第が注意される要がある。スミスは、「宇宙のどの部分において

もわれわれは諸手段がそれによって生み出すことが意図されている目的に最も見事な技巧で適合するように作られているのを見る」(II. ii. 3. 5, M. 136) ことができるという言葉に象徴されるような目的―手段の適合性のうちに神のデザインをみる自然神学観に従って、全体の必要ないし効用という目的を人間の理性の力で人為的に実現しようとする効用正義論を批判したのである。⁽⁶⁾ 彼が、「社会は、正義の諸法がかなりよく守られなければ存立しえず、いかなる社会的交際も、相互に侵害することを一般的に放棄していない人々の間でなければ発生しえないから、この必要についての考慮が正義の法を侵犯する人々を処罰することによって、それを強制することをわれわれが是認する根拠である」(II. ii. 3. 6, M. 136) として、「正義の一般諸規則を守ることの適宜性」を社会維持の必要に求める見解の正当性をそれなりに認めながら、それに消極的な態度をとった根本の理由はそこにある。

スミスがわれわれの「正義感」は、「社会の一般的利害への関心よりも、侵害を受けたその個人そのものへの関心に基づく」(II. ii. 3. 10, M. 140) というのも、同じような神学的前提に依拠するものに他ならない。彼は、作用因としての人間には神のデザインや「社会の一般的利害」などはみえないため、人間は目先の個別的な事柄にのみ関心をもつので、デザイン実現に必要な地上の正義も、「侵害を受けたその個人への関心」をベースにする要があると考えたのである。彼が、歩哨その他の例にみられるような「若干の場合には、われわれが社会の一般的利害への考慮だけから処罰し、処罰を是認する」(II. ii. 3. 11, M. 141) ことを認めながら、それは、同感感情に立脚する人間の自然的正義感にはなじまないとしていたことの背景には、このような神学観念が前提されていたのである。

このスミスの正義観が神のデザインと「神の正義」の支配・貫徹を前提している次第は、こうした「侵害を受けたその個人への関心」に基づく人間の自然の正義感⁽⁷⁾に反し、不正義がまかり通り、「謀殺者が処罰を免れる場合には」、人間は「墓の向うまで」「神の正義」(II. ii. 3. 12, M. 142)を期待するものであるとしていることから明らかである。ス

ミスがこれらの個所で使用している「神の正義」の観念は、たんなる言葉の綾ではなく、次の第三部の神法論により明瞭に示されているように、彼が当時の自然神学思想に従って、自然の「不可変の諸法則 (unalterable laws)」と、その創造主としての神の英知と善性と神の正義の支配をはっきりと前提した上で、自然の創造主が人間に植えつけた個人的な正義感を「地上の正義」の支柱としていたことを示すものに他ならないといえるであろう。ミスは、この宇宙を支配する神の正義と必然法則の妥当を前提しながら、神の目的の有効化因としての人間に要請される人—人関係のコンヴェンション的な「地上の正義」が、人間の「自然の構造」に基づく個人的正義感 (ill desert, merited punishment の意識) に支えられている次第を明らかにすることによって、正義の根拠を社会存立の必要に求める効用正義論を批判したのである。

このようなスミスの正義論が「神の正義」を前提した上での「地上の正義」論に他ならない次第は、この第三章の「自然の構造」論の末尾の贖罪論からも明らかである。彼はそこで別著で詳説したように、自然の不可変の諸法則を逸脱して善悪無差別の自由インディファレンスに走り、さまざまな罪を犯す人間が、神の正義に価するようになるためには贖罪が必要であるとして、贖罪を地上の正義の前提条件としている。⁽⁹⁾ スミスによれば、人間は自らの「徳性の弱さと不完全さ」のため、「無限の創造主の前」では自らの幸福を「神の正義に基づいて要求することはできない」ので、「神のものである正義の純粹性が彼のさまざまな犯罪と両立しうるようになるためには、」何らかの「贖罪が……人間のためになされねばならない」(II. ii. 3. 12 Note, M. 143-4) とされたのである。彼が正義論の中で贖罪についてふれた直接の理由はそこにあるが、贖罪のお陰で人間の自由な活動が神の目的実現につながる作用因の自由として義認される場合にも、人間は動植物や物体とちがって手段↓目的の自然法則を逸脱するため、作用因としての人間の自由な手段追求が「それによって生み出すことが意図されている目的」(II. ii. 3. 5, M. 136) 実現の妨げにならぬようにするためには、作用因主体

相互間の交通ルールだけはお互いが自主的に守る必要がある。でなければ、デザインそのものが実現できなくなってしまうであろう。スミスが、一方で、神の摂理と神の正義の支配・貫徹を強調しながら、他方で、「地上における神の代理人」としての人間に要請される唯一の倫理として、公平な観察者の同感だけを唯一の原理とする地上の正義の構築を主題とした根拠はそこにあったのである。

こうした第二部第二編の思想の論理構造は、『感情論』倫理学の主題が、作用(手段)↓目的のデザインの貫徹する自然の構造の狡知性を前提した上で、その有効化因としての人間に要請される唯一のモラルとしての地上の正義の確立にあったことを示すものといえるであろう。彼は、ケイムズ的自然神学思想に立脚する作用因(手段)の論理の貫徹を確信していたため、ハチスンのように神の目的を^{デザイン}実現するためには仁愛動機が必要であるとは考えず、作用因主体相互間の交通モラルの確立を倫理学の中心主題とすることとなったのである。

(3) 偶然の法理学

次の第二部第三編では、「感謝と憤慨」に対する「称賛・非難」が本来行為者の「意図」に対してなさるべきものであるのに、実際には「帰結」に影響されるとして、功績と罪過^{デメリット}の評価に及ばず「偶然(fortune, contingency)」の影響が論じられている。スミスは、「この世を支配する偶然性」(II.iii.3.1, M.165)を認め、それに左右される「感情の不規則性」(II.iii.2.2, iii.3 title, M.154, 165)の問題を第三編の主題としていたのであるが、この偶然の影響論も、人事の基本を contingency に求めたケイムズ^{メリット}の思想と密接な関連をもっていることが注目される。スミスは、第一部第四編その他と同様、ここでもケイムズ神学をベースにした議論を展開していたのであるが、「意図」と「結果」がちがう場合、二重同感原理に立脚する「功績は不完全であると思われる」(II.iii.2.2, M.153)ことから、「意図」よりも「結果」で判

断する傾向が生まれるという。彼は、その例として、^{デザイン}意図と実際の帰結がちがう場合や既遂・未遂の場合における人々の受けとめ方の差異をさまざまな例をあげて説明する一方、意図（悪意）はなくとも、重大な結果（侵害）をもたらす怠慢（negligence）について論じている。

こうした第三編の議論が懈怠（delinquency）論を中心とする『法学講義』の法理論の基礎になっていることは別著でみた通りであるが、⁽¹⁰⁾スミスはこうした形で法が、倫理とちがって、意図よりも結果による次第を明らかにすることによって、倫理と異なる法の原理を明確にしようとしたのである。もとより、「世間が、意図によってではなく、（偶然に左右される）結果によって判断するということは、……徳性を大にくじくものである」が、自然は、人間の胸の中にこの不規則性の種子を植えたとき、……種の幸福と完全性を意図していた」のであり、意図が処罰の対象とされたら、「あらゆる司法上の法廷は」、「感情や思想や意図が処罰の対象となる」恐るべき「異端糾問」の場になってしまうので、「自然の創造者」は行為（結果）だけを「人間による処罰と憤慨の正当では認められた対象」にしたのである（II. iii. 3. 1-2, M. 165-6）、とスミスは考えたのである。彼が、「人々はこの世では彼らの行為によってのみ処罰を受けるのである、企図や意図によってではないという正義の必然的な規則は、一見しただけでは道理に合わず説明しがたくみえる功績や罪過についての人間感情のこの健全有用な不規則性に基づいているのである」（II. iii. 3. 2, M. 166）という理由はそこにある。⁽¹¹⁾

このスミスの論理は、倫理の内面性に対する法の外面性の根拠を感情論的に明確化したものであるが、彼はこうした功績と罪過（値打と欠陥）に関する道德感情の不規則性自体が自然の「創造者の神慮」（英知）に基づくものであるとして、「人々の弱さと愚かさ」自体を神慮（デザイン）実現の手段とする「神の知恵と善性を感嘆」（*ibid.*）している。このようなスミスの考え方が、世界は、すべてを支配する賢明・強力で善良な神の摂理によって統治されているのだ

から、どんな個々の出来事も、宇宙の計画の必然的な一部分をなし、全体の一般的な秩序と幸福を促進するものとみなさるべきであり、人類の悪徳と愚行も、それゆえ、彼らの知恵や徳と同様、この計画の必然的な一部をなすものとして、悪から善をひき出す永遠の業^{デット}によって、自然の偉大な体系の繁栄と完成に等しく貢献しているのである」(U. 3. 4, M. 50)というストアの思想と多分に共通性をもつことは明らかである。しかし、上述のスミス⁽¹²⁾の思想は、ストア思想のたんなる継承にとどまるものではない。スミスはこうしたストア的な自然観をカルヴァン神学化したケイムズの道徳的欺瞞理論を深化・発展させた欺瞞の道德感情論を展開することによって、ハチスンの目的因説と仁愛主義を批判する一方、悪行に対しては自然に ill desert, merited punishment の意識をもつように constituted された人間が、人—人関係における唯一のモラル、ないしコンヴェンションとしての交換的正義さえ守れば、デザインはおのずから実現されると考えていたからである。

第二部の論理はこのような神学思想に立脚していたのであるが、彼はこうした自然神学思想に基づいて、自然の必然法則を逸脱して自由に走る人間界における作用(手段)↓目的のデザイン実現に必要な「地上の正義」維持のための条件としての「交換的正義」の法の原理論の確立を『感情論』初版の究極主題としていたのである。彼が「正義と慈恵」の二つの徳について論じたこの第二部で、正義や慈恵の徳性の涵養について何ら語ることなく、正義の侵犯にはおのずから「悔恨」、ないし「処罰に価する」との ill desert or merited punishment の意識が伴い、それが侵害の抑止力としての機能を果たす「自然の構造の効用」を強調する一方、倫理と法の差異を明確にすることを通して、法の外面性を正当化した根拠はそこにある。このような第二部の構成・内容は、第二部の主題が「正義と慈恵」の二つの徳性の美德論としての展開ではなく、法と倫理の差異の明確化に基づく「交換的正義」の法の原理論の確立にあったことを示すものといえるであろう。⁽¹³⁾ スミスは、既述の第六部第四編の決疑論批判の思想の示すように、⁽¹⁴⁾ 法の世界に

倫理を導入し、正義の徳に仁愛動機を要求していたプーフェンドルフやハチスンに対し、人—人関係のモレスの原理を不侵害、正義に求め、仁愛動機はとくに必要ないという「交換的正義」の法理論の確立を思想主題としていたのである。その主題を「内なる人」の論理に基づいてより内面主体化したのが第三部である。

(1) ハチスンも、『道德感覚例解』の第五編でメリット論を展開し、観察者が是認する功績ないし罪過デメリットの条件として、①「自由選択」②「公共的有用性」の他に、「親切な情動」(kind Affection, or Desire & Intention of the public Good)をあげている (Hutcheson: *Essay*, pp. 285–293, esp. pp. 288–9)。『感情論』の一つの主題がこうしたメリット論におけるハチスンの kind affection 論批判にあった次第は別著でふれた通りであるが(拙著『アダム・スミスの自然神学』一〇一—一二ページ参照)、ハチスンのメリット論は、もともと「値打(功績)は、理性だけによってかき立てられ、われわれが自分自身で自由に決定する行為に伴うものである」(Hutcheson, *op. cit.*, p. 285)とするウォラストンの見解の批判のために展開されたもので、実践道徳論の構築を主題としていた『情念論』にはメリット論はなかったことに注意されたい。この事実も、『感情論』と『情念論』の主題のちがいを示すものといえよう。

(2) 拙著『アダム・スミスの自然法學』一七一—一九〇—六ページ参照。

(3) この「状況に即した適宜性」概念については、拙著、前掲書、二〇八、二九一ページ以下参照。

(4) Kames: *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, p. 206. なお、スミスは、ケイムズの「犯罪に当然の帰結として伴う ill desert, or just punishment の感覚」ないし「価値のある気前のよい行為に価する何らかの報酬 (any reward merited)」(*Ibid.*, p. 206) 用語に対し「ケイムズと同じ」「ill desert の意識」(II. ii. 3. 4)「ill desert の感覚」(II. ii. 3. 12) 用語の他に「inhospitable desert (II. ii. 2. 3) terrors of merited punishment (II. ii. 3. 4) the consciousness of merit, or of deserved reward (II. ii. 2. 4) 等の用語を使っている。II. ii. 2. 3. 6 inhospitable desert (荒涼たる砂漠) における孤独の恐怖 (the horror of solitude) 論も、ケイムズの ill desert 論そのものであり、II. ii. 2. 4. の議論は、ケイムズの merited reward 論の具体的展開であるといえよう。

(5) ケイムズも、悔恨= ill desert の感覚を人間の「自然の構造」との関連において論じている (Cf. Kames, *op. cit.*, pp. 202–6)。この事実も、スミスの悔恨=自然の構造の効用論のルーツがケイムズにあったことを示す一つの傍証をなすといえよう。

- (6) この効用理論批判の根底にみられる「自然」と「人為」の対立把握に注目されたい。スミスは、自然界における作用（手段）↓目的のデザインの貫徹を承認していたため、「神の知恵」（自然の摂理）を否定した「人間の知恵」で目的が実現できると考える効用主義を否定することができたのではないであろうか。
- (7) スミスのこうした「自然」観の根底には、人間を神の目的期成因としての作用因とみる視点が貫徹していることに注意されたい。
- (8) Cf. TMS, VI. ii. 3. 2-3, M. 470-471, VII. ii. 1. 39, M. 360, VII. ii. 1. 45, M. 363 etc.
- (9) 拙著『アダム・スミスの自然神学』後編第二章参照。
- (10) 拙著『アダム・スミスの自然法学』一三三—一三七ページ参照。
- (11) この思想も、目的因や神の設計した自然の必然法則がみえないため、自然法則を逸脱して自由に走ることから生まれる道徳感情の不規則性ないし道徳感情と自然法則との乖離の可能性を前提しながら、それが必然の実現につながるとする神学観に立脚した議論であることは明らかである。スキナーは、上の引用について、「この『不規則性』は、ある意味では有用であるかも知れないが、他の意味では徳性を大きくくじくという逆の傾向をもつかも知れないことも明らかである。われわれ自身の行為の『想像上の』『理想の』『観察者がスミスの理論で際立った重要性をもつ理由はそこにある』（Skinner, A. S.: Adam Smith: ethics and self-love, in *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones & A. S. Skinner, Edinburgh 1992, p. 149）と述べているが、こうした解釈は、上の論理の神学的前提を知らぬままに、初版と六版の主題のちがいを無視した議論にすぎず、初版の論理においては、こうした不規則性のゆえに逆に、デザインが実現されるとされていることに注意されたい。
- (12) 拙著『アダム・スミスの自然神学』後編、とくに第一章参照。
- (13) ということは、スミスの正義論が、たんなる所有権法の理論であったことを意味するものではない。『感情論』の正義論は、すぐれて人—人関係倫理として展開されたもので、その保障を交換的正義の原理としての不侵害に求めたものに他ならない。スミスは、ハチスンの道徳哲学体系の批判を中心基本主題としていたため、ハチスンの主体の実践倫理に代る人—人関係の社会倫理としての交換における正義の原理の確立を『感情論』の主題とし、それに基づく交換的正義の法の理論の具体的特定化を『法学講義』の主題としたのである。
- (14) 拙稿「アダム・スミス問題再訪」七〇—七三ページ参照。

三 良心論と義務論

(1) 初版の良心論の主題

第三部は、その表題の示すように、「われわれ自身の感情と行動に関するわれわれの判断の基礎と、義務の感覚について」論じたものであるが、初版の第三部第一編は、「称賛または非難される値うちがあるという意識について」という表題になっている。これは、「自己は認と自己否認の原理について」という六版第三部の第一章の題名よりも、「称賛と称賛に価することへの愛について」論じた次の第二章の表題に近いことが注意されるが、初版の第一編では次のような議論が展開されている。

共に暮している人々の是認・称賛願望の完全な充足は、実際にそれに価する存在になる他はない。実のない称賛は、虚栄にすぎない。「われわれは、称賛 (praise) だけでなく、称賛に価する (praise-worthy) ことをしたことを喜ぶのである」(TMS, 1st. ed. p. 248, M. 175)⁽¹⁾。反対に、非難されても仕方ないことをしたときには、「赤面し」、「良心の自然のうずき」(1 ed. 252, M. 177)を感じるのも、そのためである。

スミスは、初版でも「称賛」と「称賛に価する」こととのちがいをすでにそれなりに認めていたのであるが、初版ではその根拠が人間が「自分の行為を公平な観察者 (the impartial spectator) がみるような見方をするとき」(1 ed. 249, 251, M. 175, 176)、自分自身に喝采したり、良心の自然のうずきを感じたりするように自然に構成されている点に求められていることが注目される⁽²⁾。スミスは、称賛や虚栄と異なる称賛に価するか非難に価するかを自らに問う感情が人間の「自然の構造」に基づく次第を明らかにするとともに、それを「公平な観察者」の立場の論理によって理論化することによって、第二部で展開した感謝と憤慨に伴う称賛・非難⇓報償・処罰の原理を内面・主体化しようとしたので

ある。

このようなスミスの思想が、人間の自然の構造のうちにみられる Merit-worthy の感覚を自己意識化することによって、利己的情念の自主規制の可能性を論証しようとしたものであることは明らかであるが、この第三部第一編の論理は、『感情論』各部のうちでは最もハチスンの『情念論』の思想に近く、とりわけ、彼の名誉心 (honour) 論との親近性を感じさせる。

ハチスンは、『情念論』その他の著述の中で、別著で詳説したように名誉心について論じている。⁽³⁾ ハチスンによれば、名誉心とは、「他の人々の良い評価を願望し、彼らの非難や断罪に嫌悪を感じる」⁽⁴⁾ 感覚であるが、彼は、こうした名誉感覚が「われわれの行った善行に対する他の人々の是認や感謝を快の必然的誘因たらしめ、われわれによってなされた侵害に対する彼らの嫌悪や非難・憤慨を恥と呼ばれるあの不安の感覚の原因たらしめる」⁽⁵⁾ と考えることによって、名誉心という人間の自然の称賛願望が人間の自己偏愛性^{パシヤリテイ}や感覚的情念の激しさを抑制すると考えたのである。ハチスンが「名誉感覚」を「公共感覚」や「道徳感覚」とともに私的情念の抑制力とした所以はそこにあるが、この名誉論は、「公共的情動」論や「道徳感覚」のようにパーシャリテイの抑制原理を主体の性格改善や道徳感覚洗練ではなく、観察者^{観察者}（第三者）の意見に対する顧慮に求めていることが注目される。ハチスンは、スミスと同様、人間の自己偏愛性をはっきり前提した上で、その帰結に対する被害者の不平や、「われわれの偏愛的な愛着とかかわりのない観察者」⁽⁶⁾（公平な観察者）の「非難 (dis-honour)」が、「恥ずかしさと悔恨の誘因となり」、悪行の抑制になると考えていたのである。このようなハチスンの思想は、彼が名誉感覚のもつ関係性に着目し、それを A—B 二人の当事者と観察者との三者関係を基本とする人—人関係の規制原理とすることによって、主体の情念倫理を確立しようとしていたことを示すものといえよう。⁽⁷⁾ ハチスンが情念の規制原理の一つとした『情念論』の名誉心論のうちには、スミスが人間のパーシャ

リテイ克服原理とした観察者の同感理論に発展する契機が含まれていたのである。

ハチスンと異なるスミスの独自性は、ハチスンの『情念論』との格闘を通して、こうしたハチスンの名譽心論の中に含まれていた關係論的視点を深め、他人（観察者）の目の自己意識化による情念の自主規制の論理を構築することによって、人間の自然の構造そのもののうちに Praise-worthy の感覚の成立基盤をみていた第一編の思想を対自化した点にある。その次第を具体的に展開したのが、第三部第二編（六版では第一章）の美醜（自己意識）論である。彼は、そこで人間が自らの美醜（の自覺に象徴される他人と異なる自己）を意識するのは、社会の中で他人を鏡として自らを顧みることからはじまる次第を強調している。その上で、彼はわれわれが「われわれ自身の性格と行動」を「他人の目」でみるとき、自己の内なる観察者がついてゆくように行為することが自らの「行為の適宜性を吟味することができる唯一の鏡である」（1 ed. 260, M. 185）として、他人の目（公平な観察者の立場）の一人称化による自己偏愛性の抑制の論理を展開している。このスミスの論理の中には、人間の自己意識の形成が社会の中で他人を意識することを通して可能になる次第の認識だけでなく、そうした人—人關係の中で他人を鏡として自らを顧みることから、自分の行為を自ら批判する「内なる観察者」としての良心が形成される次第が明確に示されているといえよう。彼がこの美醜論 (III. ii. 6-7) の中で、自分を鏡の前に置いて、他人の目で自分を眺めて、自分の姿に「満足」できれば、「他人の最も不都合な意見にも一層容易に耐えうる」（1 ed. 259, M. 184）という自己満足論を展開しているのも、その一つの証左をなすと考えられる。この自己満足論は、彼が初版でもそれなりに良心の世論（他人の意見）に対する優越性を認めていたことを示すものといえよう。スミスは、第二編の一—七節で、人間の自然の構造そのもののうちに Praise-worthy の感覚の根拠を求めていた第一編の論理を対自化し、内なる観察者視点が人—人關係そのものの中から自然に形成される次第を明らかにすることによって、良心の社会的形成可能性を論証しようとしたのである。

しかし、自己の美醜や行為を判断するには、他人（観察者）の目で自分をみる必要があるとしても、その場合には、他人の目がわれわれの行為の道徳性の判断基準となるため、内なる「他人の目」としての良心は他人の目の反映にすぎなくなってしまうのではないであろうか。そうした疑問を『感情論』刊行直後にいち早く提出したのが、ギルバート・エリオット（Gilbert Elliot）であった。彼は、「われわれ自身の行為に関する道徳判断が社会の是認・否認の反映にすぎないなら、世間一般の意見に反することが分っている道徳判断を形成することは不可能になるであろう」という趣旨の批判をしたと推測されている。エリオットの批判は、「良心が社会的態度の反映であるなら、それは世論と一体どちらがい、世論にどう優越すると考えられうるか」を問題にしたものであるが、初版の良心論が現実の社会的態度の反映にすぎぬと誤解された一つの原因は、彼が第二編の第三節で、「愛すべきものであることと功績あるものであること、すなわち、愛に価することと報償に価することは、徳性の際立った特質であり、悪徳の対極をなすものであるが、これらの特質はどちらも他の人々の感情に直接関連している」⁽¹⁰⁾（1 ed. 256, M. 182-3）として、徳性の根拠を他人の感情に求めていた点にあった。徳性が他人の感情に関連（依拠）しているとしたら、他人の感情に対する良心の自立や独立性はありえないからであるが、⁽¹¹⁾スミスは、こうしたエリオットの批判に対し、「われわれ自身の行為に関するわれわれの判断がつねに誰か他の人間の感情と関連しているという私の見解を確証しながら、にもかかわらず、真の雅量と白覚的な徳性は、全人類の否認の下でも自らを維持しうることを示す意図」⁽¹²⁾の下に、第二版で第三部の第二編三―八節の大幅な増補・改訂を行ったのであった。この二版改訂の内容と意義は別稿で詳しく論究した通りであるが、⁽¹³⁾死の直前の九〇年に刊行された第六版では、新たに書きおろした新六部の徳性論とならんで、この第三部についても大幅な増補・改訂が行われ、新たに独立の章がもうけられて、初版にはない「良心の影響と権威について」⁽¹⁴⁾論じられていることは周知の事実である。

グラスゴウ全集版『道徳感情論』の編者であるラファエルとマクフィーは、こうした形で二版と六版で大幅に増補された第三部における良心論の展開とその中核をなすスミスの観察者概念の深化に注目し、二版と六版における「公平な観察者概念の発展」を強調している。⁽¹⁵⁾ スミスが六版で世論に対する良心の優位を論証するため、「想定された公平な観察者 (imagined impartial spectator)」なる概念を新たに導入することによって、想像上の公平な観察者が實在の観察者たちよりもより客観的な意見に到達しうる次第を示したことは、たしかに、紛れもない事実である。しかし、こうした形の観察者概念と良心論の精密化を「発展」としてとらえることが、『感情論』の本来の主題を理解する上でどのような意味をもつかどうかは別問題である。同感と観察者概念を鍵概念とすることによって交換的正義の原理を基礎付けようとした『感情論』初版の本来の主題は、観察者概念の精密化とそれに伴う良心論の展開に象徴される六版の主題とは全く別の点にあったからである。

周知のように、スミスは、初版でも「公平な観察者」(impartial spectator) 概念を多用しているが、初版の観察者論の主題は、ありのままの普通のパシヤルな人間がお互いに利害関係のない第三者としての公平な観察者の立場に立つことによって、自己利害関心を自制する点に求められていることは明らかである。スミスが『感情論』初版で展開した「公平な観察者」論の意義と特色は、すべての人間が第三者視点に立つことによって、自己のパシヤリティを抑制する点にあり、それ以外のことはよかれあしかれ主題とはされていなかったのである。グラスゴウ大学におけるスミスの倫理学講義の一部と考えられる正義論草稿には、いまだ公平な観察者概念がみられず、自然法的第三者論が使われていたことも、⁽¹⁷⁾ 観察者の同感を基軸とする『感情論』の本来の主題が、自然法的第三者視点の一人称化(人格主体化)にあったことを示しているといえよう。⁽¹⁸⁾ 『感情論』初版の第三部第二編の主題は、第二部の正義論の核心をなしていた自然法的「第三者」視点の人格的表現としての「公平な観察者」視点を一人称化する点にあったのである。

そのような第三者としての「他人の目」を自己のうちに設定し、そうした「内なる人」の目で自己の行為を吟味するの⁽¹⁹⁾が、初版で考えられていた人間の良心である。彼が、そうした形で初版でも自己の「内なる観察者」としての良心観念を確立していたことの帰結として、自己満足という形で個人の良心の世論への優越がそれなりに想定されていたことはすでにみた通りである。にもかかわらず、良心と世論の対立関係が問題にならなかったのは、初版では他人の目で自己の行為を制御する点に課題が求められていたためであるといえよう⁽²⁰⁾。

こうした『感情論』初版の本来の主題に即したスミスの観察者論の特色を的確にとらえているのが、キャンベルの観察者論である。

「スミスにとって、観察者は」、キャンベルによれば、「何よりもまず第一に、平均的・標準的な普通の人間を表わす」ものにすぎず、「公平な観察者を他の誰かから区別するのは、彼の特定の資質ではなく、特殊な観点〔第三者視点〕である。彼は、かかわりのない観察者の立場にいる場合の普通の人間の反応を代表する⁽²¹⁾」ものに他ならない。「公平な観察者は、普通の人間の判断より上位に立ち、それを査定することができる道徳的審判者としての特権的地位」に立つのではなく、「観察者の体現している規範は、普通の観察者と行為者の反作用の相互作用^{インタクト}から生まれる平均的標準という意味での規範であるにすぎない。」「スミスの公平な観察者概念は、……社会の調和と、従ってまた安定に必要な社会的コンセンサスが達成される手段を表わす⁽²²⁾」ものに他ならない。従って、そのような観察者の道徳判断の客観性は、相対的なものにすぎない。

スミスが『感情論』初版で展開した公平な観察者論は、このキャンベルの解釈の示すように、普通の人間が第三者視点に立ってお互いに自制し合う「社会化(socialization)」の論理として展開されたものであり、そこに公平な観察者の意義を求めるものであったのである。それは、すべての人間が本質的に、パッシonalな存在でしかありえないという、

作用因としての人間の本質的な弱さと不完全性を前提した上で、そのような現実の人間相互間の社会的協和を可能ならしめるために、お互いが立場を変えて第三者視点に立つ点に公平な観察者論の意義を求めるものであったのである。実在の観察者に対する想像上の理想の観察者の優越性を論証することは、よかれあしかれ初版では主題とはされていなかったのである⁽²³⁾。スミスの『道徳感情論』が市民社会倫理の確立を主題としたものであったといわれる根本論拠も、彼の観察者論が本来こうした形で第三者視点の一人称化による市民相互のインター・プレーの倫理を確立したために他ならないことは明らかである。

スミスは、自然法的第三者の立場の論理の人格的表現としての観察者視点を一人称化することによって、市民社会主体の倫理を確立しようとしたのであるが、この「われわれ自身の行動の〔内なる〕観察者」はあくまでも不完全な普通の人間にすぎないため、自己のうちに「他人の目」を設定しても、完全にはインパーシャルな立場に立ちきれないのは、理の当然である。スミスが第二編第八節で、「不幸なことに、この道徳的鏡(moral looking glass)は、いつも非常によいものである訳ではない。普通の鏡は、極めて欺瞞的(deceitful)であり、……他のすべての人間には明白な多くの欠陥を本人の偏愛的な目から隠すといわれる」(1 ed. 260-1, M. 186)という所以はそこにある。彼は、こうした形で「内なる人」の弱さと欺瞞性を指摘した上で、「公平な観察者」視点の確立を妨げる条件の考察に入っている。人間が公平な観察者の立場に立ちえない根本原因は、彼によれば、情念の激しさから生まれる人間の度しがたいパーシャリティにあるが、「この自己」欺瞞(self-deceit)、こうした人類の致命的な弱点が人間生活の過半の無秩序の根源である」(1 ed. 264, M. 188)という。しかし、自然は、同時にこうした弱点を匡正するため、人々が「一般諸規則(general rules)」を形成して、それに従うように導いたのであるという⁽²⁵⁾。スミスは、人間が「彼の情念の激烈さを阻止し、そうしなければ、自愛心が彼に示唆したかも知れないあまりに一方的な見解を匡正する」(1 ed. 270, M. 191)には、「一般規

則に従うことが必要であると考えたのである。

スミスは、人間の自然の構造に基づく Praise-worthy の感覚を対自化した内なる観察者視点（主体の倫理）の確立を第三部の基本主題としながらも、同時にそうした道徳的鏡の無力さを強調することによって、人間の一面性（26）克服原理としての一般規則形成の必然性を論証することを第二編の主題としていたのである。『感情論』初版第三部の「義務論」の中心主題が正しくこの一般規則論にある次第は、上述のような論理展開に基づき、第二編第九節以降第四編までもっぱら一般規則をめぐる議論が展開されていることから明らかであるといえよう。スミスは、一般規則論の構築を初版の第三部の義務論の中心主題としていたのであるが、スミスの一般規則論の特色は、道徳の一般規則の形成が個別の経験に基づく次第が強調され、既存の一般規則の解釈・適用論がきびしく批判されている点にある。スミスは、「われわれが特定の行為を是認したり非難したりするのは、本来的にはそれらが一定の一般規則に適合的であるとか両立しないようにみえるからではなく」、「われわれの道徳能力、メリットと適宜性に関するわれわれの自然の感覚が個別の場合に是認するか否認するものの経験に、究極的には基づいている」（1 ed. 266, M. 189）と考えていたのである。このようなスミスの一般諸規則論が、正義と他の諸徳を含めたすべての徳の一般諸規則をこまかく規定しようとしたハチスンの決疑論的な一般諸規則論の批判を契機とし主題とするものであったことは、別著で論証した通りである。^{（27）}

（2）神の正義と地上の正義

初版の第三部第三編（八版第三部第五章）では、こうした「行動の一般諸規則への顧慮が本来義務の感覚と呼ばれるものである」（1 ed. 273, M. 208）次第の確認から説きはじめ、そのメリットが、「気分（28）の不斉一性」を防ぎ、正義の遵守を可能にする点にある次第が強調されている。その上で、「これらの重要な道徳諸規則が神の命令であり法である」（1 ed.

278, M. 211) と考えられることによって、その遵守に対する尊敬の念が強化される次第が指摘されている。この神の名による一般諸規則の Sanktifizieren は、人々の自然の宗教感情に基づくものとして描かれているが、こうした神聖化の根拠としては、一般規則の究極原理をなす観察者の道德判断が、キャンベルの指摘するように、多分に相対性をもたざるをえない点が考えられる⁽²⁹⁾。スミスはその前提をなす同感の主観性、克服原理を別著で詳説したように「状況に即した適宜性」に求めているが⁽³⁰⁾、その客観性は所詮それぞれの状況に即した限りの相対的なものにすぎないため、観察者の同感原理に立脚する一般諸規則が人々を義務付けるものとなるためには、何らかの形でそれを正当化する権威が必要になる。スミスが、これらの「諸規則は、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律とみなされるべきである」(1 ed. 283, M. 214) とした根拠はそこにある⁽³¹⁾。しかし、スミスが、道德規則を神の名において神聖化し、「宗教の恐怖が義務の自然的感覚を強化した」(1 ed. 280, M. 212) としていたことは、必ずしも多くのスミス解釈が想定しているように、彼が経験倫理をそれとは全く別の原理によって正当化^{オースライズ}していたことを意味しない。

スミス理論の顕著な特色は、彼がこうした道德の一般規則の神聖化自体を作用因の論理に基づいて行っている点にある。彼は、われわれが規則を侵犯するとき、自然に「内面の恥辱感や自己非難の責苦」を感じるのは、人間の「道德能力 (moral faculties)」が、味覚や聴覚その他の感覚と同様、「自然の創造者によって意図された本来的目的であったように思われる」「人類の幸福」(1 ed. 283-4, M. 214) 実現の手段として与えられているからであるとしている。スミスは、「われわれが自らの道德能力の指図に応じて行動することが必然的に人類の幸福促進のための最も効果的な手段を追求する」(1 ed. 284, M. 215) ことになる⁽³²⁾と考えることによって、われわれが自然の道德的感情に従って動くことが自然の創造者の意図を実現する結果になる⁽³³⁾としていたのである。この論理は、人間の「道德感情」そのものを

「感覚の欺瞞」の産物と考えたケイムズの神学思想を批判的に発展させたものに他ならないが、スミスは、ケイムズ的な偶然・自由↓必然論に基づいて、「この世界ではすべての物事が無秩序の中にあるようにみえるにもかかわらず、あらゆる徳性は、自然にそれに対する適切な報償に出会い、それを奨励し促進するのに最もふさわしい償いに出会う」(1 ed. 285, M. 215) ことは確かであるとして、われわれが当面するさまざまな「偶然の悪」にもかかわらぬ徳性と富裕との両立の可能性を認めている。そればかりでなく、彼は、偶然の結果、自然法則と人間の道徳感情とが喰いちがうことはあっても——道徳感情は徳にすべての名誉・報償を与えたいと思うが、収穫を刈り取るのは勤勉な悪漢である——「両者は共に世界の秩序と人間本性の完成および幸福という同一の偉大な目的を促進するようにもくろまれているのである」(1 ed. 290, M. 218) として、自然のコースとちがう道徳感情の追求が、逆に自然の創造者の意図の実現につながる次第を強調している。「自然がこの目的のために人間に従うように促す規則は、自然が自ら守る規則とはちがう。……人間は、自然の出来事が自然のままにしていたらやったであろうような物事の配分を変更するために雇用されるが、……事物の自然の行程は、人間の無力な努力によっては完全には制御できない。流れは彼がそれを止めるには早すぎるし強すぎる」が、「あらゆる目的は、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るべきである」ということは、それ自体、必要かつ不可避的であるのみならず、人類の勤インダストリ勉と配慮を目覚めさせるために有用かつ適切でさえある規則〔自然の法則〕であるように思われる」(1 ed. 290-1, M. 218-9)、とスミスは考えていたのである。

こうした論理はケイムズがすでにその自然神学の中心概念として展開していた思想であるが、スミスはそうしたケイムズ的な自然神学観に従った作用(手段)↓目的の論理によって、道徳の一般規則を正当化していたのである。その上で、スミスはさらに「こうした規則〔作用↓目的の自然法則〕の帰結として、暴力と策略が誠実と正義に打ち勝ち……

不正が勝ち誇るのを阻止する力を地上に見出すことに絶望するとき、われわれは自然に天に訴える」(1 ed. 292, M. 219)として、「われわれがつねに不正に対する偉大な復讐者である神の目の下で行為しており、彼の刑罰にさらされているという観念」(1 ed. 295, M. 221)に情念の抑制力を求めている。

『感情論』の論理は地上の正義を超える神の刑罰を前提していたのであるが、以上のような第三部第三編の思想内容は、第二部の交換的正義論が作用↓目的の論理に立脚する「神の正義」を前提していたことを示しているといえよう。しかし、スミスの正義論がこうした神学思想に立脚していたということは、スミスにとって神の正義の論証が中心主題であったことを意味するものではない。スミスは、「神の正義」に繰り返し言及しているだけでなく、⁽³³⁾「神の意志に對するわれわれの顧慮がわれわれの行動の最高の規則であるべきだということは、彼の存在を信じるものなら誰も疑いえない」(1 ed. 294, M. 220-1)として、「神の意志に服従することが義務の第一の規則であることは、万人の認めるところである」(ib. 312-3, M. 232)としている。こうした思想が、⁽³⁴⁾「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」⁽³⁴⁾としていたカーマイケルの自然神学観をベースにしていたことは前にみた通りであるが、スミスの主題は、カーマイケルのように倫理や法の基礎を権利問題として問い直す点にあったのではない。スミスは、前述のような形で神の正義と摂理の妥当を前提しながらも、「自然がその獲得〔目的実現〕のために樹立しておいた手段」を追求することがデザイン実現になることを妨げぬための条件としての地上の正義(交換的正義)の確立を『感情論』の直接の主題としていたのである。彼が次の第四編で再び「交換的正義」論に戻った根本の理由がそこにあることは明らかである。

(3) 「感情論」倫理学の基本主題

第三部第四編(六版第三章第六章)は、上述のような「義務の感覚、あるいは一般諸規則への顧慮から」行為すべき場合の研究を主題としたものであるが、慈惠的な行為は、「冷たい義務の感覚」や一般諸規則になじまないのに対し、「私利の利害関心の対象の追求は、……対象自体に対するいかなる情念からよりもむしろ、そのような行動を規定する一般諸規則への顧慮から生まれるものであるべきである」(1 ed. 302, M. 226)とされている。スミス思想の近代性は、こうした規則への顧慮に基づくべき利己心追求活動も、慎慮と正義に基づけば称賛される可能性を認めている点にも示されているが、彼は、こうした形で利己心追求活動を認めた上で、慎慮や慈惠その他の一般規則と正義のそれとの差異についての議論に入り、前者の「規則が、最高度にゆるやかで不正確であり、一万もの例外を許容する」のに、「正義の諸規則は、『文法のように』最高度に正確で、何の例外も許さない」(ib. 306, 308, M. 228-230)次第を強調している。このような第四編の論理が倫理と法のちがいを強調した第一部第三編の論理に対応していることは明らかである。

初版の第三部は、上述のごとく六版の第三部のように、世論に対する良心の優位論ないし実践道徳論として展開されたものではなく、第二部で定式化した「不侵害」としての「交換的正義」の法の遵守の義務の一人称化による利己心の自己抑制論の構築を意図する一方、そうした内面主体化に伴う倫理と法の差異の明確化を主題としたものであった。初版の第六部第四編の冒頭で、そこでの決疑論批判が第三部の一般諸規則論(そこにおける正義の規則と他の諸徳のそれとの性格の差異の明確化)に基づく次第を明言しているのも、上の事実を傍証すると考えられるが、第三部では立論の中核が、①正義の一般諸規則の厳密性と絶対性(III.iv.)を説得するための②利己心の強烈性と、③その自己規制者としての内なる観察者自体のパーシャリティ(ないし、欺瞞性)(III.ii.)⇓④その抑制者としての「神の正義」(III.iii.)の強調に置かれていることが注目される。初版の第三部は、第二部と同様、正義論を中心主題とするものであったの

である。しかし、スミス思想の本当の特色は、こうした神の正義と自然の必然法則の支配下で、人—人関係のモラルの唯一の原理としての内なる観察者視点に基づく交通における正義の法さえ厳格に遵守されれば、作用因としての各人の自由な利己心追求活動が、人間の天賦の「道德能力」に支えられて自然に目的（必然）実現につながるとする点にある。彼が、前述のように、「地上における神の代理人」である人間には、自然の創造者の意図した目的実現のための「最も効果的な手段」としての「道德能力」が与えられていると考えていたことも、この事実に対応するものに他ならない。

スミスは『道德感情論』一—三部で一貫して「徳性」について語っているが、その実態は、その倫理学的外被とちがって、「徳性」（美德）論そのものではなく、人—人関係の倫理の基本を他人に対する仁愛、動機（相互仁愛）に求め、仁愛を正義の原理としたハチスンに対し、作用因としての人間の利己的感情をそのまま前提した上での人—人関係の倫理の中核原理としての交通・交換関係における正義（commutative justice）の諸規則の確立を主題とするものであったのである。そのため、彼は、同感原理に基づくライト（倫理と法）の特定化の論理を明らかにした上で、古代の道德学者がしたようなゆるやかな形の「正義や節制、真実性の基礎となる感情は何か」（TMS, VII. iv. 34, M. 433）の探究をベースにした法の原理論の構築（法学方法叙説の展開）を第二・三部の主題としたのである。このような第二・三部の構成は、初版におけるスミスの基本的問題意識が、六版の中核をなしたような実践倫理学の展開ではなく、プーフエンドルフやハチスンの決疑論的な自然法学に代る新しい法の原理論の構築にあったことを示しているといえるであろう。『感情論』一—三部は、同感原理に基づく（交換的）「正義」の一般諸規則としての法の形成可能性の論証を主題とするものであったのである。⁽³⁵⁾

- (1) 第三部は、構成・内容とも第六版に依拠するグラスゴウ全集版とは大幅に異なるので、第三部については、全集版ではなく初版のページ数を表記する。
- (2) ハチスンは、こうした称賛(ないし、名誉)に価することの感覚を、称賛ないし名誉の感覚とは異なる「道徳感覚」としてとらえている。
- (3) 拙著『アダム・スミスの自然神学』一〇〇—一〇一ページ参照。
- (4) Hutcheson, F.: *An Essay on the Nature & Conduct of the Passions & Affections*, London 1728, p. 109.
- (5) *Ibid.*, p. 6.
- (6) *Ibid.*, p. 106.
- (7) ハチスンの思想主題がこのような情念倫理の確立にあった次第については、拙著、前掲書、とくに六四ページ以下参照。
- (8) Mossner, E. C. & Ross, I. S. (eds.): *The Correspondence of Adam Smith*, Oxford 1977, p. 48 Note.
- (9) TMS, Introduction, p. 16. Cf. Raphael, D. D.: *The Impartial Spectator*, in *Essays on Adam Smith*, ed. by A. S. Skinner & T. Wilson, Oxford 1975, pp. 90-91.
- (10) 第二版では、「すべてのこれらの特質は、……」という、初版よりも強い表現になっている。これは、エリオットの批判に對して、自説の正しさへの確信を示す意図から出たものといえよう。
- (11) Cf. Raphael, *op. cit.*, pp. 90-91.
- (12) Smith's Letter 40. To Gilbert Elliot, 10 Oct. 1759, in *The Correspondence of Adam Smith*, p. 49.
- (13) 拙稿『『道徳感情論』第二版改訂の主題』中央大学『経済学論纂』三四巻五・六合併号参照。
- (14) 六版第三部第三章のこの表題は、初版の第三部第三編(六版では第三部第五章)の「道徳の一般諸規則の影響と權威について」という表題に対応している。これは、スミスが一般規則の影響と權威について論じる前に、良心のそれについて考察する要を認めるに至った経緯を象徴するものといえよう。
- (15) Cf. TMS, Introduction, pp. 15-16. Raphael, *op. cit.*, esp., pp. 87-94.
- (16) グラスゴウ版の編者は、「スミスが二版の改訂で、想像上の公平な観察者がどのようにして実際の観察者たちよりもより客観的な意見に到達しうるかを示した」(TMS, Introduction, p. 16. 傍点引用者)とのべているが、これは誤読で、二版ではいまだ imagined impartial spectator 概念は使われていないことを念のため指摘しておきたい。

- (17) Cf. TMS, Appendix II, p. 389 f. Raphael, *op. cit.*, pp. 88-89.
- (18) ラファエルは、この点、筆者とは正反対の解釈をしている。Cf. Raphael, *op. cit.*, esp. pp. 87-89.
- (19) スミスは、初版では「内なる人」や「内なる観察者」用語は使っていないが、初版にも内なる人の視点が明確に存在していた次第は、初版の第三部第二編第四節 (1 ed. 257, M. 183) の「われわれは、われわれ自身を行為者としてではなく、われわれ自身の性格と行動の観察者であると想像しなければならない」とか、第七節の「われわれ自身をわれわれ自身の行動の観察者と考えて、……他人の目で、われわれ自身の行為の適宜性を吟味する」(ib. 260, M. 185) という表現などにも明確に示されているといえよう。
- (20) ドワイヤー的にいえば、スミスは初版では「世論の道德的機能に全面的な信頼を置いていた」ため、世論に対する良心の独立・優越性をそれなりに承認しながらも、「世論が、『品位の良さ悪さ』、『功績と罪悪』、特定の行為に付随する徳性の度合を測定する唯一の基準である」(Dwyer, J.: *Virtuous Discourse, Sensibility and Community in late eighteenth-century Scotland*, Edinburgh 1987, p. 170) と考えていたのである。
- (21) Campbell, T. D.: *Adam Smith's Science of Morals*, London 1971, pp. 134-135. なお、『『道德感情論』におけるアダム・スミスの公平な観察者論の特色は、道德と正義の相互主観性を明確に示した点にある』(Mackinnon, Kenneth A B; *The 'Reasonable Man' as an Impartial Spectator, in Law & Enlightenment in Britain*, ed. by T. D. Campbell, Aberdeen 1990, pp. 87-88) というマッキノンなどの見解も、基本的に同じような観点に立脚するものといえよう。
- (22) Campbell, *op. cit.*, pp. 137, 138-9.
- (23) ラファエルの「発展」論では、世論に対する良心の独立性を保障するための良心の絶対性が価値基準となっているのに、キャンベル的「第三者」論では、「観察者の道德判断に付随する客観性」が相対的なものにすぎない次第が強調(Campbell, *op. cit.*, p. 139) されているが、これはどちらが正しいというより、六版と初版の主題の差異を反映したもののといえべきであろう。
- (24) こうした「道德的鏡」の欺瞞性認識も、ケイムズの影響を強く感じさせる。ケイムズの典型的な句いのつよいこの節自体は、「二版以降では削除され、『墮落』論に変わっているが、論理自体は、『自己欺瞞 (Self-deceit)』用語 (1 ed. III. ii. 13, 2 ed. III. 2. 28, 6 ed. III. 4. 6) とともに、一六版で一貫している。
- (25) スミスが、情念の激しさから生まれる人間の度しがたい自己偏愛性↓自己欺瞞を無秩序の源泉としながら、自然がその救済手段を与えたとしていることも、予定・原罪・贖罪論を根幹とする長老派カルヴァン主義の教理と適合的な論理展開といえ

よう。

- (26) 初版と六版の決定的相違点の一つがこの点にあることに注目されたい。ラファエルやヴェアヘーンは、スミスが二版以後、「道徳的鏡」に対する信頼を強めるようになった原因を「想像力」の働きに対する信頼を強めた点に求めているが (Cf. Raphael, *op. cit.*, p. 92, Werhane, P. H.: *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism*, Oxford 1991, p. 34) 道徳的鏡に対する評価の変化は、想像力の働きに対する評価の変化に基づくというより、経験倫理学の妥当性 (作用因の道徳性) に対する信頼の喪失に基づくものではないであろうか。
- (27) 拙著『アダム・スミスの自然法学』一九三、三〇一—二二ページ参照。
- (28) こうした「気分^{テンパー}の不斉一性」論とハチスンの性格改善論との対極性に注意されたい。「気分^{テンパー}の不斉一性」を規則形成の根拠とすることは、ハチスンの「性格改善^{テンパー}」論を暗黙の批判の対象とし、それとはちがった原理の上に問題を考えようとしていたことを示すものといえよう。
- (29) Cf. Campbell, *op. cit.*, pp. 139-145.
- (30) 拙著、前掲書、一九〇、一九五—六、二九一—五、三〇九—三一八ページ参照。
- (31) スミスの倫理的相対主義は、「神の正義」を前提していた次第を想起されたい。スミスとヒュームの相違点の一つは、同感↓適宜性↓モレスIIコンヴェンションの本質的相対性を超える原理を効用ではなく、神に求めた点にあるといえよう。
- (32) 拙著『アダム・スミスの自然神学』一一〇—一二二、一六八—一七〇ページ参照。
- (33) スミスは、『感情論』の二・三部その他で「神の正義」に言及し、神の法の支配を認める思想を展開しているが、「不正の勝利を阻止しうるいかなる力も地上に見出す望みが絶えるとき、われわれは自然に天に訴える」(1 ed. 292, M. 219) という思想も、神の正義を前提するものといえよう。
- (34) Pufendorf, S.: *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*, Libri Duo. Supplementis et Observationibus in Academicæ Juventutis usum auxit et illustravit Gerschomus Carmichael, Edinburgh 1724, Supplement I, x, xiii. Gerschom Carmichael's supplements & appendix to Samuel Pufendorf's *De Officio Hominis et Civis*, compiled by John N. Lenhart, tr. by Charles H. Reeves, 1985, pp. 4, 5.
- (35) スミスが第二—三部で正義の法の一般諸規則の確立を中心主題とした理由としては、上記の他にそのより内面的な理由として、「倫理」は、第六部第四編の末尾の思想の示すように、根本原理 (胸中の人の倫理) さえ確立されれば、それ以上の規

則化はとくに必要でなく、逆に決疑論になる点が考えられる。しかし、初版の第一―三部の論理展開が、いずれも倫理と法の区別に基づく法の原理論の構築を意図する傍ら、その根拠付けを社会科学的作用因の論理で行っていた理由は、こうした形式的な論理だけでは説明できないことに注意されたい。

四 効用批判と欺瞞理論

(1) 手段の論理の展開

第三部は、このように第二部で基礎付けた「交換的正義」の諸規則（私法）の遵守の義務を内面主体化する一方、それに伴う倫理と法の差異の明確化を主題とするものであった。彼は、初版の第六部で自ら提示した道德哲学学説史の主題を第一―第三部で展開したのであるが、「是認の感情に対する効用の効果について」と題する第四部の第一編では、上述のような地上のモレス論とは一見無縁に見える美の源泉論から議論が説きはじめられている。

彼はそこで、「効用が美の主要な源泉の一つである」(IV. 1. 1, M. 273) ことを認めた上で、人々を喜ばせるのは、事物の「効用であるよりも、それを促進するのに適した機械〔手段〕の適合性である」(IV. 1. 6, M. 275) 次第を明らかにし、目的に対する手段の適合性が「それが意図された当の目的そのものよりも高く評価される」(IV. 1. 3, M. 274) 事実を強調している。美や快の根拠を事物の効用よりも、それに対する手段の適宜性のうちに見出すこの議論が、「なぜ効用が喜びを与えるか」を論じたヒュームの理論を直接の批判の対象にしていたことは周知の事実であるが、このスミスの思想も、第二―三部の交換的正義論の根幹をなしていた作用因の論理に立脚している次第が注目される。スミスは、『法学講義』の治政論のはじめの方で、「美の趣味」^{テイスト}がそれが生み出すさまざまな欲望を満足させるための勤^{インダストリ} 労とその成果の交換・分業の根源をなしている次第を明らかにしているが、⁽¹⁾彼は美しいものに喜びを見出す人間の美的味覚^{テイスト}

(手段の美に対する憧れ)が、^{エフィシエンスト・コース}目的の有効化因となって、生活の便^{コンウイニエシイーズ}宜^{デューセント・ライフ}品の増大による万人の「相当な生活」の実現という行為者自身の意図しない目的の達成を可能にすると考えたのである。このようなスミスの思想が、シャーフツベリ―ハチスン以来の道徳感覚学派の思想伝統に立脚していることは明らかである。ハチスンの弟子であったスミスは、人間が他の動物と異なる「より高級な感覚(higher sense)」をもつことが、そうしたより高級な感覚から生まれるさまざまな欲望を充足させるための交換・分業関係の発展による社会の文明化を可能にすることをみていたのである。

問題は、このように目的(効用)それ自体よりも、その実現のための手段の適合性の方が喜びを与えることから、目的と手段の転倒^{転倒}が生まれ、その結果、多くの人が「幸福」達成の手段にすぎない「富と上流の地位」を自己目的的に追求するようになる点にある。しかし、スミスによれば、人々が自然にだまされて、「富と地位の快楽」を「何か偉大で美しく高貴なもの」(IV. I. 9, M. 280)と想像して、そのために働くことが、土地の耕作や社会の文明化を可能にする道であるといわれる。それだけでなく、高慢で冷酷な地主や金持たちが手段の美にひかれて、全収穫を自分たちだけの快楽に費し、奢侈にふけても、生活必需品は、大地が平等に分割されていた場合と同じようにすべての住民の間に分配されるから、別に問題はないという。スミスは、人々が手段の美にまどわされて、手段を自己目的的に追求しても、「みえない手に導かれて」富は社会の各階層にそれなりに配分されるから、公共の効用という目的を意図的に追求する必要はないと考えたのである。この論理が第一部で展開された「歓喜への同感」原理に立脚していることは明らかである。彼は、人間が歓喜への同感感情にかられて、歓喜の対象となる富や権力をそれ自体として追求することから、逆に社会の文明化が可能になるとしていたのである。一般に「みえない手」の理論として知られているこの論理が、研究者の間で「欺瞞理論」と呼ばれる所以はそこにあるが、こうした欺瞞理論の経済学的意義は、分業関係の

進んだ市場社会では、個々の経済主体には全体がみえないため、「短期の主観的効用を極大化しようとする事」が、「知らぬ間に社会の長期的発展を促進する」結果になる点に最も端的に示されているといえよう。スミスはこのように自然の欲望や美の味覚テイストにかられて、手段の美を追求する作用因としての人間の自然の活動のうちに、勤インダストリ・労の動因とその成果の交換・分業による「一般的富裕」の実現をみていたのであるが、このようなスミスの理論がケイムズの欺瞞理論の精密化であることは明らかである。ケイムズは、別稿で論証したように、神の設計した自然の必然法則がみえないため、人間には偶然・自由の余地があると考えることから、「勤インダストリ・労」と「道德感情」が生まれるとしていたが、スミスは、ケイムズ同様、目的（幸福・効用）がみえないままに手段の美を追求することから逆に、その意図しない帰結として目的デザインが実現される次第を地主や金持の利己的活動の例に即して説明する一方、前章で論証したような形で人間の自然の感情から道德感情が生まれる次第を明らかにしているからである。

このようなスミスの思想が、作用↓目的の論理を否定し、目的⇓効用の理性的実現を意図していたヒュームを暗黙の批判の対象にしていることは明白であるが、上述のスミスの思想は、目的の人為的実現を意図したヒューム批判であると同時に、正義の実現に仁愛動機を要求していたハチスン批判でもあった次第が注意される要がある。⁽⁵⁾ハチスンは、スミスと同様、目的因（神のデザイン）の支配・貫徹を確信しながらも、ケイムズやスミスのように感覚の欺瞞に基づく自由（作用）⇓必然（目的）の論理の法則性を確信しえなかったために、神の目的実現のための市民相互間の相互仁愛を要求していたが、スミスは、作用（手段）⇓目的の自然法則が自動的に貫徹する次第を論証することによって、全体の効用・目的を理性的に実現しようとするヒュームの効用主義だけでなく、神のデザイン実現のための正義の維持には他人に対する仁愛動機が必要であるとしていたハチスンの仁愛論的効用主義の非近代性をも批判の対象にしていたからである。

こうした第四部第一編の論理が経済学の生誕につながる契機をはらんでいたことは、内田義彦がいち早く指摘した通りであるが、⁽⁶⁾上述の第四部第一編の論理は、第三部までの交換的正義論の正当性論証という性格をもっている次第が大きく注目される。スミスは、この第四部第一編で市民社会の構成員がお互いに交換的正義さえ遵守すれば、あとはおのずから作用(手段)↓目的の自然法則^{デサイネ}が貫徹し、それなりのエクイティ(配分的正義)が実現されるから、政府が直接配分的正義の実現を主題とする必要はない次第を明らかにすることによって、第二―三部で展開した「交換的正義」論を正当化することを『感情論』の隠された主題の一つとしていたのである。⁽⁷⁾一見無縁にみえる第一―三部の主題と第四部の主題とが密接不可分につながっている次第を理解する鍵はここにある。

(2) 慎慮論と公共精神論

次の第四部第二編では、道徳的是認の根拠を効用に伴う美の知覚に解消し、「精神のいかなる資質も、本人か他人のいずれかに、有用あるいは快適なものでない限り、有徳なものとしては是認されない」(IV. 2. 3, M. 286)としたヒュームの徳性⇨効用論に対し、是認の原理が、効用の知覚ではなく、適宜性のうちにある次第を解き明かした上で、そうした適宜性に基づく徳性の例証として、第二部で主題とされた「正義と慈恵」以外の「慎慮」と「寛大・公共精神」の適宜性について論じている。この第四部第二編の論理が、第六部(VII. ii. 3. 21, iii. 3. 17)のヒューム批判に対応することは明白であるが、この第二編の論理のうちでは、彼が六版六部で「正義と慈恵」とならぶ「三つの徳」の第一にあげていた「慎慮」の徳を徳性⇨適宜性の例証としてあげていることが、とりわけ注目される。彼はそこで「慎慮」の特性を「理性と理解力」と「自己規制」に求めた上で、この両者が効用よりも適宜性を原理とする次第を明らかにすることを通して、これらの特性の発揮に基づく「財産の獲得」活動自体も、観察者の感情と一致する場合には「明

確な是認と尊敬」(IV. 2. 8, M. 289)の対象となり、徳性化されうる次第を強調している。

こうした論理展開は、第四部の主題が、作用因Ⅱ手段の論理の展開によって第二部の交換的正義論の正当性(配分的正義性)を論証した上で、交換的正義の担い手としての一般市民の自己利害関心を正義と慈恵にならぶ「第三の徳」として正当化する点にあった次第を示すものといえるであろう。スミスは、第四部で、第二―三部の交換的正義論の根幹をなしていた作用因Ⅱ手段の論理を全面展開し、「あらゆる目的は、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るべきであり」、「物事の自然の行路は、人間の無力な努力によっては完全には制御しえない。流れは、彼がそれを止めるには早すぎるし強すぎる」(III. 5. 10, M. 218-9)次第を明らかにすることによって、ハチスンの目的因説とヒュームの効用理論を批判する一方、第二部の「交換的正義」論の前提をなす個々人の利己心そのものも「徳性」たりうる次第を論証することを隠された主題としていたのである⁽⁸⁾。スミスが初版で六版のいわゆる「慎慮の人(Prudent Man)」に対して温かい称賛を送り、それを七六年の『国富論』(WN, II. iii.)の「節約家(Frugal Man)」のモデルにしていたことも⁽⁹⁾、この事実に対応するものといえよう。

スミスがこの第二編で例示した徳性は、既述のように慎慮だけでなく、「寛大・公共精神」の適宜性についても論じられているので、ヒュームの徳性Ⅱ効用論の批判という形で展開された第二編の中心主題が自愛心の徳性化にあったと断定するのは、一面的すぎることはない。しかし、彼がこの編で「慎慮」とともに「寛大と公共精神」を取り上げたのは、「是認の感情がつねにその中に効用の知覚と全く異なる適宜性の感覚を含む」ことが「有徳なものとして是認されるすべての資質について観察しうる」(IV. 2. 5, M. 287)事実の一つの例証にすぎない次第が注意される必要がある。その点は形式的には「慎慮」の場合も同じであるが、「徳性」たりうるものが原理的に否定されていた自愛心の場合には、上述のような形の例証化自体が積極的意味をもつのに対し、「寛大」や「公共精神」のような徳性の場

合には、その涵養を積極的主題としない限り、たんなる例示として以上の格別の意味をもたないことは明らかである。現に、彼は第四部の第一編でも一種の「公共精神」論を展開しているが、そこでの主題は、「公共精神のある人」や「立法者」が手段の論理に走り、体系の美を追求することが目的実現につながるという、前述の欺瞞論と同じ手段の論理の例証にすぎず、六版で展開されたような徳性としての公共精神の涵養論ではない⁽¹⁰⁾。第四部は、あくまでもこのような手段の論理の倫理性論証に基づく、全体の効用＝目的＝配分的正義論批判を基本主題としたものに他ならない⁽¹¹⁾。そうした視点からの適宜性原理に基づく徳性の基礎付け論としては、作用因としての自愛心それ自体を徳性化した「慎慮」論が、欺瞞の道德感情論の論理的帰結として第四部の主題に対応しているのに対し、「寛大と公共精神」論は、徳性＝適宜性論の例証として以上の積極的意味をもつものではないといえるであろう。「公共精神」や「立法者」用語の用例が、初版では六版のように肯定的・積極的でなく、消極的・否定的な用法でしかないことも、以上の事実を傍証するものに他ならない。

- (1) Cf. Smith, A.: *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Oxford 1978, LJA, vi, 9-17, LJB, 208-209.
- (2) Brown, M.: *Adam Smith's Economics*, London 1988, p. 155.
- (3) 拙著『アダム・スミスの自然神学』前編第四章、とくに二二〇―二二二ページ参照。
- (4) ヒュームは、目的因説だけでなく、目的の有効化因としての作用因の論理そのものをも否定していたことに注意されたい。前掲拙著、二五三ページ参照。
- (5) 拙著『アダム・スミスの自然法学』第二部一・二章、とくに一八九―一九六ページ参照。
- (6) 内田義彦『経済学の生誕』二二〇―二二四ページ参照。
- (7) 「交換的正義」論の正当性は、その遵守がおのずから「配分的正義」(エクイティ)の実現につながる点にある。その視点を

欠いた交換的正義論は、正義論の本来の課題に答えるものではないが、スミスの交換的正義論が配分的正義の問題を念頭に置いていた次第は、『感情論』と『法学講義』における正義論の構成からも、『国富論』の主題が『富と徳』におけるホントとイグナティエフの論証の示すように、配分的正義論証にあったことから明らかであるといえよう。Cf. Hont, I. & Ignatieff, M.: *Needs & Justice in the Wealth of Nations*, in *Wealth & Virtue*, ed. by Hont & Ignatieff, Cambridge 1983, pp. 1-44.

- (8) 自愛心の「慎慮」の徳性化（徳性としての承認・正当化）と、徳性論としての慎慮論の展開とは異なること、後者は六版の主題で、初版では徳性論としての慎慮論は展開されていないことに注意されたい。スミスは、初版で自愛心も観察者の同感・是認がえられれば慎慮の徳として承認されうる次第を論証したが、慎慮の徳性論は積極的に展開しておらず、彼が「経済人の倫理」としての慎慮の徳のあるべき姿を積極的に問題にしたのは六版においてである。私がかつて『道德感情論』初版の主題は、正義論で、慎慮論は初版の主題ではなかったとした所以はそこにある。拙稿「アダム・スミスの正義論」『横浜大論叢』二六巻一・二号参照。

- (9) Cf. TMS, Introduction, pp. 8-9, 18. Dickey, L.: Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical, and Textual Issues, *Journal of Modern History*, Vol. 58, No. 3, 1986, pp. 589-591, 598.

- (10) ミュラーは、このような手段の美論の例証としての初版の「パブリック・スピリット公共的治政」論（IV. 1. 11）のうちに立法者を公共の利益追求に誘導しようとするスミスの意図をみている（Cf. Muller, J. Z.: *Adam Smith in his time and ours*, N. Y. 1993, pp. 54-56）が、かりにこの例示の意図がそこにあったとしても、初版の「公共精神」論は六版のそれとは明白にトーンを異にしている点に注意されたい。

- (11) ハチスンの効用正義論は目的因説に立脚しているのに対し、ヒュームの効用理論はハチスンの目的因説批判を基軸にしている。ヒュームの効用理論は作用↓目的の必然性を否定したことの帰結であるが、スミスはこの両者の両面批判を意図していたのである。

五 慣行批判原理論の展開

スミスは、このように第四部で、第二部の交換的正義論に対応する手段（作用因）の論理の貫徹可能性を論証する一

方、手段の論理の担い手としての個々人の自己利害関心も、立場を変えてみればお互い様ということで観察者の同感がえられる場合には徳性化されうる次第を論証することを通して、「交換的正義」の社会科学への道を準備していたのである。スミスにおける経済学の生誕のルーツが第四部第一編の論理に求められてきたことの背景には、こうした裏付けがあったのであるが、続く第五部の「道德的是認・否認の感情に対する慣習と流行の影響」論では、是認や称賛に関する見解の不一致の原因をなす「慣習と流行」(Custom and Fashion)の問題が主題とされている。

この「慣習」の問題は、ハチスンでも『美と徳の観念の起源の探求』でいち早く「自然」の実現を妨げる要因として問題にされていたが、第五部の第一編では、慣習化がそれに伴う慣行的な適宜性の感覚を生み出す次第が指摘され、それが国や時代による慣行の差異の原因となる経緯が明らかにされる一方、全くの流行のうちにもたんなる慣習を超える「何らかの形態の効用、それが意図された有用な目的に対する適合性」(V. 1. 9, M. 305)が存在する次第が指摘されている。

第二編では、「道德的是認・否認の感情は」、こうした「慣行と教育によって容易に変化させられうる」「美の感覚」の場合とちがって、「人間本性の最も強く最も活発な諸情念」(V. 2. 1, M. 307)に基づくものであるにもかかわらず、そうした道德感情の場合にも慣習と流行の影響がみられる次第が論じられている。彼は、その例として第一部(I. iii. 2. 5, M. 79-80)でも言及されていた「上流の人々」と「下層身分の人々」との徳性のちがいを指摘するとともに、そうしたそれぞれにちがった階層の人々の慣習の中にみられるそれぞれの状況(身分)に即した「状況的適宜性」(Situational Propriety)⁽²⁾を明らかにすることを通して、「それぞれの身分や職業において」「彼らの個別的な条件と状況に付随する」「特定の点に」(V. 2. 4-5, M. 309-310)従って行動する必要性を指摘している。その上でさらに「さまざまな時代や国のそれぞれちがった状況」に基づく差異の例として、ロシアとフランスの宮廷における洗^{ポライトネス}練の感覚のちがいや、

未開人と文明人との慣行の相違が紹介され、それぞれの差異の底にみられる状況的適宜性が明らかにされることを通して、それぞれの環境の自然（本性）に即した「慣習から独立した適宜性が存在する」（V. 2. 13, M. 320）次第が強調されている。ここには別著で力説した『法学講義』における「特定自然法」論の展開³自然法の「特定の内容」の歴史的探究に基づく（それに反する）慣行批判の根拠となる論理が明確に展開されているが、彼はさらにこうした環境に即した「自然的適宜性」をもたない「特定の慣行」の例として、ギリシャ時代における「子捨て、すなわち、新生児殺害」（V. 2. 14-15, M. 320-1）の慣行をあげている。彼はそこでこうした慣行が未開社会では「未開人の極度の窮乏」（ib.）から生まれた止むをえぬ行為としてそれなりに自然性をもっていたことを認めた上で、ギリシャの後期の時代には、同じことが、決してその言訳となりえない疎遠な利害関係や便宜の観点から許容された」（V. 2. 15, M. 322）次第をきびしく糾弾している。彼によれば、「中断されることのない慣習が、この時代までにその慣行を完全に正当化してしまつたため、世間のふしだらな処世訓がこの野蛮な特権を許しただけでなく、最も正しく精確であつた筈の哲学者たちの学説さえもが、既成の慣習にひきづられて、この場合にも他の多くの場合と同様に、この恐るべき悪習を、糺弾する代りに、公共的効用についての大変こじつけた考察によって支持したのである」（ib.）といわれる。この文章は、スミスが捨子の慣行化の反自然性を批判していただけでなく、そうした反自然的慣行が便宜・効用の名において正当化される事実注目し、そうした反自然的慣行の効用・便宜の名による正当化をきびしく批判していたことを示すものとして注目される。

スミスは、第四部で作用因の論理の貫徹（偶然・自由⇨作用⇨目的⇨必然⇨自然法則実現）論証をした上で、第五部でその貫徹・実現を妨げる慣行批判を効用批判と一体的に行っていたのであるが、上述のような第五部の論理は、『感情論』の主題が、――三部で展開した人間の自然の同感感情に基づく「自然的正義」の原理に立脚する「交換的正義」

の法の正当性^{エクイティ}論証のための自由＝作用（手段）↓目的的自然法則論証によるその実現を妨げる効用・慣行批判にあった次第を示すものといえるであろう。彼が『感情論』の巻末で、「政府の利害関心、ときには政府を暴君的に支配している特定階層の人々の利害関心が、その国の実定法を自然的正義が規定するであろうものから逸脱させる」(VII. iv. 36, M. 434) 次第を強調していたことも、この事実に対応するものに他ならない。彼はそこで「ある国々では人民の粗野・野蛮のため、他の国では司法の不備のために自然的正義の実現が妨げられている。自然法学の研究が必要な所以はそこにある」(VII. iv. 36-37, M. 434) として、特定利害や慣行と癒着した実定法を批判している。その上でそれを矯正するための「すべての実定的な制度から独立した正義の自然的規則とは何であるかの研究」(VII. iv. 37, M. 434) としての自然法学の展開の要を説いているが、それはこうした考え方に基づくものであったのである。こうしたスミス思想、その基礎をなす『感情論』の論理構成は、彼が初版ですでにのちの『国富論』の重商主義批判につながる法慣行（特権）や特定階級の利害と癒着した実定法（独占）批判の問題意識をもって示すものに他ならないといえるであろう。スミスの『道徳感情論』は、たんなる「徳性」論ではなく、ハチスンの道徳哲学体系、とりわけ、『情念論』の実践道徳論批判から出発したスミスは、ブーフエンドルフやハチスンの仁愛主義的自然法学に代る新しい「自然法学」の展開を意図し、その方法叙説を『感情論』（初版）の主題としていたのである。

こうした理解が強弁でなく、第五・六部のみのことでもない次第は、同感理論の構造そのものからも知られる。『感情論』の同感論は、もともと個別のエクイティ論として、「特定の侵害」に対する被害者の憤慨↓それに対する観察者の同感の妥当性を問うものであった。⁽⁴⁾ 彼がハチスンやヒュームの効用＝正義論に反対した最大の根拠もそこにあったが、こうした個別＝特定のエクイティ原理としての同感論は、何がそれぞれの個別の特定の環境に即した適宜性をもつものとして正義（エクイティ）に合致するかしないかを問うものとして、「あらゆる国の実定法によって実施さるべき

自然^{ナチュラ}的^{・エクイテイ}衡平の諸規則」(VII. iv. 37, M. 435) の理論的・歴史的探求に向わざるをえない論理を内蔵するものであったのである。彼が第五部で、身分や時代による適宜性のちがいを論証することを通して、慣行批判を中心とする法学批判の方法叙説を展開した上で、『感情論』のむすびで、実定法批判に基づく自然法学の構築を「宣言」した根本の理由は、そこにあつたといえるであろう。

- (1) ハチスンが『美と徳の觀念の起源の探求』の第二論文第四節で展開した慣習論 (Cf. Hutcheson, F.: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty & Virtue*, London 1725, p. 191 f.) は、『感情論』第五部に対応すること、そこでも捨子、姪、捨、難破船の例があげられていることに注意されたい。拙著『アダム・スミスの自然神学』一〇八—一〇九ページ参照。
- (2) この「状況的適宜性」概念は、ホーコンセンから借用したものであるが (Cf. Haakonssen, K.: *The Science of a Legislator, The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge 1981, esp. p. 62)、『この論理が『感情論』—『法学講義』の中核概念をなしている次第については、拙著『アダム・スミスの自然法学』一九〇、一九五—六、二〇八、二九—五、三〇九、三三六—七ページ参照。
- (3) 拙著、前掲書 三〇八—三一八ページ参照。
- (4) Cf. TMS, II. i. 1. 6, M. 106—7, IV. 2. 2, M. 286 etc.

六 初版の論理の神学性

(1) デザイン論証としての主題の一貫性

『感情論』第一—三部は、既述のように、神の設定した作用(手段)↓目的の自然法則の人間界における貫徹を保障するための地上の倫理の確立を主題としたものであった。⁽¹⁾これに対し、第四—五部は、そうした地上の正義の下での作用↓目的のデザイン(自然の摂理)の貫徹を認めずに、人為による目的実現を意図する効用理論と、自然法則の実現

を妨げる慣行の批判を意図したものであった。一―三部の論理が多分に社会科学的側面をもちながらも、経験倫理学的性格を基調としていたのに対し、四―五部では社会科学的色彩がより強く感じられる根拠はそこにある。しかし、スミスが第四部以降で、一―三部の地上の倫理学そのものとは基本的に性格を異にする効用・慣行批判論を展開したことは、必ずしも両者が別個の主題であったことを意味するものではない。『感情論』は、全編、神の設定した作用（手段）↓目的の自然の必然法則の支配・貫徹を前提した上で、それがみえないために、自然法則を逸脱して、善悪無差別の自由に走る人間界における作用↓目的のデザイン実現を保障するための地上の倫理を確立する一方、そのような自由↓作用↓目的の自然の摂理を認めず、その実現を妨げる効用（人、為、的、政、策）主義と慣行を批判することによって、作用↓目的のデザイン（自然の摂理）の人間界における実現の条件を明らかにしようとしたものであるからである。⁽²⁾『感情論』の前半部と後半部の主題は、すぐれて一体的な関係にあったのであるが、こうした『感情論』の主題と構造は、『感情論』が神のデザイン論証を主題としていた彼自身のグラスゴウ大学における「自然神学」講義の主題の継承・展開であった次第を示すものといえよう。『感情論』が、別著で詳論したように、長老派カルヴァン主義的な予定説と神の設計した自然の必然法則の支配を前提した上で、それがみえないままに手段の美を追求する作用因としての人間の自由な行動が必然的に目的を実現するに至ることを認める作用↓目的の論理を根幹にしていたのも、この事実に対応するものに他ならない。⁽³⁾『感情論』は、作用↓目的のデザイン論証を主題としていた自然神学講義の主題の具体的論証・展開のための論理として、動植物や物体とちがって、自然法則を逸脱して自由に走る人間界における作用↓目的のデザイン実現に必要な唯一の倫理としての地上の正義の確立と、デザインの実現を妨げる条件の排除を意図したものであったのである。

道德判断原理論として展開された『感情論』初版が第三部で終わらずに、四―五部をも本来的構成部分として展開さ

れていた最大の理由は、そこにあるといえるであろう、四―五部は、表題自体が示すように、効用や慣習が是認感情にどのような影響を与えるかを論じたもので、スミスがそこで展開した効用（人為的政策）・慣行批判論が、道德的に認の原理論としての一―三部の同感原理に基づく自然理論と論理的に対応していることはいうまでもない。しかし、それは道德原理論としては、理論的に一―三部の道德判断原理論の補完・補充・補足論的關係にとどまるものにすぎず、『感情論』が、一般に解されているように、本質的には何らの神学的・形而上学的要素を前提しない純粹世俗的な経験倫理学、ないし、「個人の社会化の社会心理過程」の記述を主題とするものであったら、『感情論』は同感適宜性原理に基づく徳性の原理について論じた一―三部で終っても良かった筈である。スミスがそうしないで、四―五部をも『感情論』の不可欠の構成要素として、一―三部と一体的に展開したのは、一―三部の同感倫理学の補完・補強・傍証のためという二次的・消極的な理由に基づくのではなく、自然神学講義の主題の展開としての『感情論』の本来の主題が、人間界における作用↓目的のデザイン実現条件の探求にあったためであったのである。スミスが、一―三部で、人間界におけるデザイン実現のために必要な唯一の倫理として、「自然の原理」に立脚する地上の正義の原理の確立を主題とする一方、四―五部で自然の原理に反する効用（人為）・慣行批判に力をそいだ最大の理由はそこにあったといえるであろう。これまでの『感情論』解釈が一般に『感情論』の基本論理は第三部で完結したものとみ、四―五部は一―三部の「補論」的に解してきたのは、こうした『感情論』の本来の主題が正しく認識されていなかったためであると考えられるが、四―五部は、一―三部の補論ではなく、一―三部とならんで『感情論』の本来的構成要素である次第と、そのことのもつ意味がそれとして顧みられる必要がある。『感情論』がスミスにおける経済学の生誕の母体たりえたのも、『感情論』全編がデザイン論証を主題とするものとして、デザイン実現のための唯一の倫理とならんで、その実現を妨げる条件の排除とそのための自由作用↓目的の自然の必然法則の解明によるそれに反する人

為的政策と慣行の批判を主題にしていたために他ならない次第がしっかりと確認される要がある。一―三部ではなく、四―五部のうちに経済学の生誕の直接の母体となる論理が、萌芽的にはあれ原理的に含まれていたのは、たんなる偶然ではないのである。

(2) 自然概念の神学性

『感情論』は、このような神学的枠組の下で、自由⇨作用⇨目的⇨必然のデザイン論証を意図していた自然神学講義の主題を展開したものであったのであるが、こうした『感情論』の神学性は、『感情論』の“自然”概念そのものの中にも具体的に表現されているといえるであろう。

スミスは、既述のように、他人の是認・称賛をえたいという人間の是認・称賛願望を人間の生まれながらの自然の性向 (inborn propensity) としてとらえている。彼が六版でのべた言葉を借用すれば「自然は、人間を社会的に作ったとき、彼に対して彼の兄弟たちを喜ばせたいという本源的願望と、怒らすことへの本源的な嫌悪とを授けた。彼女は、彼に彼らの愛顧に喜びを感じ、彼らの反感に苦痛を感じるように教えたのである」(III.2.6, M.237)、とスミスは考えていたのである。スミスは、シャーフツベリーやハチスンと同様、こうした人間の自然の感情原理の上に徳性の原理を導いていたのであるが、こうした是認・称賛願望自体は、げんみつにはもとより徳性ではない。むしろ自惚れ、ないし虚栄に近いものにすぎない。一七世紀のモラリストは、こうした他人の是認・称賛願望を“自惚れ”と呼んでいた^{ヴァニティ}。このことであるが、スミスが『感情論』の六版で称賛と称賛に価することとのちがいを強調し、前者は「徳性の見せかけと悪徳の隠蔽を促すものにすぎない」(III.2.7, M.237)としていたのも、同じような考え方に基づくものに他ならないといえよう。しかし、こうした称賛願望も、他人の判断や感情に配慮せずにはみたまれないため、それなりに利

己心を抑制するのに役立つことから、スミスは、「われわれにわれわれの回りの人々の判断を考慮するようにさせ、われわれの自然の利己主義を抑制するのに役立つ判断をさせるのは、われわれの自然の、神与の称賛愛である⁽⁶⁾」と考えたのである。こうした称賛愛の生み出す自然の道徳性は、彼が六版増補分でのべているように、「最も真剣な称賛でさえも、それが称賛に価することのある種の証拠とみなされない場合には、ほとんど喜びを与えない」(III. 2. 4, M. 237)ため、称賛を求める人間も、自然に称賛に価するかどうかを自らに問うようになることにも示されているといえるであろう。人間の生得性向としての他人の是認・称賛願望が、行為の適宜性につながり、徳性の原理たりうる契機はそこにある。スミスは、神の作品としての人間の「自然の構造」のうちにそのような契機をみることによって、人間の自然の感情としての称賛願望や名誉感覚のうちに、内なる観察者視点と、それに基づく徳性の成立の契機をみていたのである。

このようなスミスの思想がハチスン情念論の批判的継承であった次第は別著で詳説した通りであるが、初版⁽⁷⁾ではこうした「社会化」原理としての世間の是認・称賛願望のネガ(否定的側面)が問われることなく、逆に、その道德化機能が高く評価されていることが注目される。スミスは、他人の同感獲得願望の最も素朴な形態に他ならない「称賛愛」のうちに、同感感情に基づく利己心の抑制原理を見出すことによって、それを徳性化しようとしていたのである。彼が六版で展開した Praise-worthy 論は、こうした人間の自然の構造に基づく経験倫理学の不十分性の自覚から、「称賛」と「称賛に価すること」との差異を明確化することによって、「有徳な性格」を培養しようとしたものに他ならないが、六版の論理も、前述の引用の示すように、人間の「自然の構造」に基づく「感情の摂理」性自体を否定するものではないことは明らかである。彼が同じ六版増補分で、こうした是認・称賛願望だけでは人間を社会に適合させるのに十分でないことから、「自然は、従って、彼に、是認されることの願望だけでなく、是認されるべきものであるこ

とへの願望をも付与した」(III. 2. 7, M. 237) としていることも、右の事実を確証するといえよう。

こうした「称賛」論に対応するのが、他人の「非難」に価することの自覚から生まれる「悔恨 (Remorse)」論である。われわれが他人の権利を侵害するとき自然に感じる「処罰に価する」との ill desert の意識に伴う悔恨論が第二部の正義論の中核をなしていることは前にみた通りであるが、そこで詳説したように、スミスは、権利の侵犯に対する世間の非難に伴う ill desert の感覚⁽⁸⁾から、非難に価するとの Blame-worthy の意識や悔恨の情が生まれると考えていたのである。人間は、そのように道徳的に行為したときには喜びを感じるのに対し、道徳法を侵犯したときには内心の恥辱感と自己断罪の苦痛を感じるように、自然に作られているというのがスミスの基本的な思想であったことは、第二部第二編第三章の論理の示す通りである。スミス倫理学の内実をなす彼の道徳心理学は、こうした神学的自然概念に立脚していたのである。彼が富追求の動機を虚栄に基づく他人の称賛願望に求め、そこから生まれる「自らの状態を良くしたい」という「自己改善の衝動」が作用因を動かすことが国富の増大につながるとしていたのも、同じ自然概念に基づくものであったのである。スミスが「感情の不規則性の究極原因 (目的因)⁽⁹⁾」について「論じた第二部第三編第三章で、「自然のあらゆる部分は、注意深く観察すれば、等しくその創り主の摂理的配慮を示しているので、われわれは人間の弱さや愚行の中にさえ神の英知と善性を感嘆することができる」(II. iii. 3. 2, M. 166) としているのは、こうした自然概念を集約的に表現したものに他ならないといえよう。後世の批評家たちは、こうした「スミスの道徳心理学の背後にある宗教的前提を信頼することに困難を感じて、こうした創造における人間の地位に関する理神論的概念を『冷淡な不信心』 (half-hearted unbelief) として片付ける傾向がある。しかし、スミスと一八世紀の多くの他の人々にとっては、こうした創造概念は、キリスト教的な人間の神の恩寵への依存概念や、自己是認の経験やその摂理の計画との結びつきの無神論的否定よりも首肯しうるものであった」⁽¹¹⁾次第が注意される要がある。

スミスの主題は、こうした人間の「感情の摂理性」を道德心理学的に解き明かすことによって、自然的手段による非社会的情念の自己規制の論理を構築する点にあったのであるが、こうした発想自体はスミスの独創ではない。ミューラーは、こうした情念の自然の運動のうちに「自然の創造者の摂理的配慮」をみ、「人間の弱さと愚行の中にさえ神の英知と善性を称賛する」スミス思想のルーツを「人間の情念に摂理の役割を帰属させたジャック・アバディ(Jacques Abbadie)と、のちのプロテスタント・モラリストの見解⁽¹²⁾」に求めているが、上述のようなスミスの感情論は、直接的には別著でみたように、ハチスンの『情念論』との格闘の中から生まれたものであった。⁽¹³⁾「スミスが「ミューラーのいうように」アバディたちの見解を採用した」のであるとすれば、それはアルミニアンに親近性をもっていたハチスン經由であったとみる方が正しいであろうが、スミスの主題は、上述のような形で道德的情念の生得性を指摘する点それ自体ではなく、それを社会心理学的に分解した上で自己意識化する点にあったことはいうまでもない。スミスが、既述のような形で他人の称賛・非難への関心のうちにみられる観、察、者、視、点、を、明、確、化、した上で、それを内、面、化、することによって、問題を一人称化していたのも、そのためであった。しかし、ハチスンと異なるスミスの真の独自性は、こうした「情念の摂理」が神の目的期成因としての作用因の運動を通して実現される次第を明確にした点にある。スミスは、神の設定した作用↓目的の自然の必然法則がみえないことから、偶然・自由の感覚に従って、手段の美を追求し、他人の是認・称賛を求めて行動する人間の活動が、「他人の目」を意識せざるをえないことから、自然に他人の是認・称賛をえられる(それに価する)ように自己統制されるようになる次第を自然神学的に解き明かそうとしたのである。そうした彼の思想の特色は、後述のように『国富論』では、『感情論』初版の「世間」の立場に相当する「市場」そのものが、こうした「情念の摂理」の実現媒体としての道德的機能を果すものとしてとらえられている点にも示されているといえよう。人間の心理の経験観察に基づくスミスの道德心理学、それに立脚する彼のコンヴェンション倫理学

は、こうした作用↓目的の論理を根幹とする神学的自然概念に立脚したものであったのであり、必ずしも一般に解されているような純粹経験的な自然概念に基づくものではなかったのである。

スミスがコンヴェンション的な行為の適宜性のみを問題にするたんなる倫理的相對主義者ではなく、彼の自然概念の中には目的が組み込まれているといわれる所以はここにあるが、⁽¹⁴⁾こうしたスミスの神学的自然概念を最も典型的に示しているのが自然的秩序 (natural order of things, natural course of things) 観である。スミスがその著作の中でさまざまな形の“自然”用語を多用していることは周知の通りであるが、その基底をなす自然的秩序は、「人間が宇宙一般、特定的には物理的世界の目的指向秩序を實際に知覚するという仮定から出発する」⁽¹⁵⁾ものであった。多くの経済学者は、こうしたメタ科学的概念を否定し、スミスの理論をモデル化する試みをさまざまな形で展開している。たとえば、モーリス・ブラウンは、「スミスの命題を確証すべく努力する過程で、われわれは“究極価値”と目的論の議論に導かれ、メタ科学が形而上学に合体するかの曖昧に定義された境界に導かれる」が、私は形而上学は否定するので、「彼の科学的モデルの文脈の中に表現が見出されるようにみえる限りで彼の見解に関心をもつにすぎない」⁽¹⁶⁾として、そうした視点からスミスを考察している。彼がスミスのいう「物事の自然的行程 (Natural Course of Things)」を「社会経済的進化の最適の道を描写する」「モデル」として描いているのも、⁽¹⁷⁾こうした考え方に基づくものに他ならない。しかし、「自然価格」、「自然的自由」、「事物の自然的過程」や「自然的秩序」等々のスミスの自然概念の中には、いずれも科学的モデルに還元しえない要素が含まれており、モデル論では、“自然価格”概念に典型的に示されているような多分に規範性をもつ彼の自然概念の多義性を理解しえないことは明らかである。そうした神学的・形而上学的自然概念に立脚するスミス思想の特色をより典型的に象徴しているのが、“みえない手”である。

スミスはみえない手を『感情論』と『国富論』の双方で使っているが、経済学者の一般的理解では、『国富論』の

“みえない手”は、「経済的交換が意図することなしに経済成長と、交換に直接参加していない人々さえもの福祉を生み出す理由を説明するための説明用語」⁽¹⁸⁾に他ならず、「科学的分析を支えるために導入された形而上学的メカニズム」⁽¹⁹⁾にすぎないというのが、大方の最大公約数的な見方であるといえよう。ブローグその他の経済学者が、みえない手は「市場の諸法則の最適化機能」であり、「競争市場における自動均衡メカニズムである」⁽²⁰⁾としているのは、こうしたみえない手の内実をより具体的に表現したものに他ならない。彼らは、スミスのいうみえない手は、経済における神の手（目的因の支配）、ないし、マクフィーのいうような「諸個人の自愛心を制御し、……彼らのすべての情念を人類一般の究極的利益に向ける究極の支配者」⁽²¹⁾を意味するものではなく、「市場活動の結果」をあらわす比喩的表現にすぎないと考えているのである。⁽²²⁾しかし、スミスのみえない手は、たんなる「説明用語」ないし「科学的分析を支えるための形而上学的メカニズム」にすぎないものではなく、みえない手の概念には、キットシュタイナーのいうように、「市場の最適化機能を含めたたんなる市場メカニズムの叙述よりも多くの、それ以外のものを包含する」「道徳哲学的・目的論的剰余が含まれており」⁽²³⁾、作用↓目的の論理が前提されている次第が注意される必要がある。スミスのみえない手に関する大方の解釈は、みえない手が作用因と目的因の論理に立脚している事実を承認しながら、そのことのもつ意味を必ずしも概念的に把握しないままに、作用因にのみ注目しているが、スミスのみえない手がケイムズの「自由と必然」論の根幹をなしていたような神の予定に基づく目的因と必然法則の支配を前提せずには理論的に成り立ちえないことは明白である。⁽²⁴⁾スミスのみえない手の理論は、そのような目的因と自然の必然法則の支配を形而上学的に前提した上で、それがみえないことから、自由に手段の美を追求することがおのずから目的（自然の必然法則）の実現につながる次第を象徴する論理として展開されたものであるが、この論理が目的因説を前提していることは明白である。スミスの意図は、もとよりこうした目的因の支配を強調する点ではなく、逆に、そうした神の目的の^{デザイン}具体的内実をその期

成・有効化因としての作用因の活動の経験観察を通して明らかにすることによって、目的因説を作用因の論理化する点にあったことはすでに繰り返し指摘した通りであるが、こうした作用↓目的の論理に立脚するみえない手の理論は、科学的分析を支えるためのたんなる形而上学的メカニズムにすぎないものではなく、目的因の支配・貫徹を実体的に前提せずには説明しえない理論である次第が確認される要がある。たとえば、短期の設定で諸個人が彼ら自身の私益を追求することが長期の社会的進化を必然的に実現する結果になる理由は、市場メカニズム論に基づく自由競争の最適化機能論で一応はそのプロセスや仕組みを含めて説明できるとしても、その必然性は自由↓必然の神学ぬきには十分には説明できないことは否定しがたい事実である。⁽²⁵⁾ スミスの「自然的自由の体系」が「完全な自由」を必要としない理由もそこにある。彼が「理想的な制度」を創造する試みや、「完全な自由と完全な正義の厳格な見本」(WELLS, ix, 28)に疑いを抱き、そうした「完全な政体や法体系を創造しようとする抽象理論家たちは、人間の性格と反撥力を考えていない」⁽²⁶⁾としていたのも、人間の心理の経験観察だけに基づくものではなく、自然神学的な偶然・自由↓必然論が前提されていたために他ならないといえよう。⁽²⁷⁾

そうした神学理論を明白に前提していた『感情論』のみえない手と『国富論』のそれとは、もとより必ずしも同一ではなく、両者の間には歴然たる切れ目がみられる。両者を対比する場合、『国富論』ではみえない手が多分に「説明用語」化していることはヴェアヘーンなどの指摘する通りである。その原因は、後述のように、『国富論』段階では、科学的認識の進展に伴い、神学的前提が不用化したためであると考えられる。しかし、こうした事実、必ずしも『国富論』には『感情論』の根幹をなしていた神学が前提されていないことを意味するものではない。第二のみえない手も、完全には市場の法則に還元しえないものを含んでいることは否定しがたい事実である。ヴァイナーも、『社会秩序における摂理の役割』の中で、『国富論』にも目的論的要素があり、スミスの「心理学的概念装置が、すべて摂理的な

ものとして、人類の利益のために神によって設計されたものである⁽²⁸⁾「次第を認めている。『国富論』のみえない手が経済理論的には意味がないのに注目されるのも、『国富論』の「自然的自由の体系」が上述のような作用↓目的の論理を中核とする神学的自然概念に立脚している次第を象徴しているために他ならない。

『感情論』の倫理学は、このようなみえない手に導かれる神の摂理の実現にさいして人間に要求される唯一の倫理としての地上の正義の確立を主題としたものであった。初版の倫理学の内実が、人—人間の交通・交換関係を規制するコンヴェンションに他ならず、ミニマリスト・モラルといわれる所以はそこにある。スミスは、神の設定した作用↓目的の自然法則の支配・貫徹を確信していたため、作用因としての人間の自由な活動がデザイン実現につながるのを妨げないようにするための作用因相互間の交通ルールの確立を倫理学の唯一の主題とすることとなったのである。

『感情論』の倫理学が観察者の同感を唯一の原理とする人—人間関係倫理として展開された理由もそこにある。スミスは、既述の第二版第三部第二章第八節の原文の示すように、「この世界の偉大な裁判官」の制定した「永遠の正義」の法の支配・貫徹をはっきりと前提した上で、それがみえないままに「この世の些細な事柄に精を出す」兄弟たちの間の争いを作用因自身に解決させるため、「自然の創造者が人間を人類の直接の裁判官とし、……彼を地上における自分の代官に任命して、その兄弟たちの行動を監督させようとしたのである」(TMS, 2 ed. 204, M. 195-6)と考えたために、「公平な観察者」の同感を人—人間関係の唯一の規制原理としたのである。『感情論』の倫理学において、観察者の同感が人—人間関係の唯一の原理であるということは、人間がそうした相対的な関係原理を超える超越的・絶対的權威の支配下にあることを何ら排除するものではないのである。逆に、上述のような相対主義倫理は、絶対的な神の法の支配・貫徹を前提していたがゆえに可能になった次第が注意される要がある。スミスの倫理学が、観察者の同感原理に基づく「人間の経済行動の社会化」⁽²⁹⁾理論として、すぐれて経験的な倫理学を展開した点に最大の意義と特色をもつ

のでありながら、人間行動の社会心理学的分析からなる道徳心理学の必然的帰結をなす相対主義を超える内実をはらんでいる理由はそこにある。『感情論』初版の倫理的相対主義（経験倫理学、社会化理論）は、こうした神学的前提に立脚していたのであり、⁽³⁰⁾ スミスが二版と六版で神を正面に持ち出したのも、初版の経験倫理学や倫理的相対主義と何ら矛盾するものではなく、ましてや、それからの逃避ないし転向を意味するものではなかったのである。⁽³¹⁾

多くの研究者は、科学的説明と異なる神学的・形而上学自然観（目的論的要素）がスミスの中にみられることを認めながら、それと地上の倫理学ないしそれを基盤とする経験科学との結合の論理を見出しえないままに、スミスの社会理論が作用因の論理に立脚している点に関心を集中することによって、スミス体系における目的論的剰余に否定的な見解をとっている。たとえば、モーリス・ブラウンは、『道徳感情論』の主要論点は、人間の相互行為の具体的説明に根ざす人間中心の倫理体系を樹立する点にある⁽³²⁾ので、「ホーコンセンが指摘しているように」、「目的論的説明や、目的論的秩序の保証者につながるものは何もない」⁽³³⁾としている。ホーコンセンやブラウンらは、スミスがしばしば神学的概念に依拠している事実を認めながらも、それは自分の思想の革新性を隠すための修辭ないし偽装（ブラウンの言葉借りれば、「イギリスの一八世紀の著述には稀らしくない仕来りである神学的陳腐への依拠」⁽³⁴⁾）にすぎず、「それらが彼の科学的分析に介入しているという見解を確証する根拠はほとんどない」⁽³⁵⁾と考えていたのである。スミスのうちに「経験主義的出発」と「規範的要素」との分裂・対立をみ、そのいずれかを「選択」する要があるというウィンチの問題整理も、同じようなスミスにおける科学と神学の二元論的対立観に立脚するものに他ならないといえよう。⁽³⁶⁾しかし、スミスにおける科学と神学は、必ずしも二元的・分裂的・対立的に解さるべきものではなく、彼が一貫して神の摂理と必然法則（目的因）の支配を前提しながら、それがみえないことから生まれる作用因としての人間の自由な活動を自己統制するための地上の正義論の確立と、そのエクイティ論証をその著作の中心主題としていたと考えれば、すっきり

統一的に解しうることであろう。⁽³⁷⁾ 目的因説と地上の経験倫理学とは、必ずしも矛盾・対立するものではなく、逆に「自然の原理」に従う作用因相互間の人—人関係のみを考察の対象とする地上の倫理学は、それを超える目的原因の支配と自由⇕作用⇓目的の弁証法的関係を前提するとき、はじめて可能になるという相互補完的關係に立脚する次第がしっかりと確認される要がある。従来の通説は、こうした作用因と目的因の弁証法的相互関係を概念的に把握していなかったため、両者の関係を対立的にとらえざるをえなかったのであるが、スミスの「道德哲学」体系全体が神のデザイン的作用因論化の理論であると考えれば、すべては整合的にとらえうるであらう。スミスが、自然法学者や功利主義者のように、地上の倫理（モレス）の原理を社会的効用に求めず、人—人関係の適宜性にのみ求める視点にとどまりえたのも、こうした神学思想が前提されていたためであった次第が想起される要がある。プーフエンドルフやヒュームのように、地上の倫理の原理（自然法学）を神学と分離して、それ自体として追求する場合には、社会的効用に価値基準を求めない限り、相対性を克服しえないからである。スミスの思想は、彼の道德哲学講義の第一部門の主題であった自然神学を根幹にしていたのであり、その第二部門をなす『感情論』の倫理学が、ありのままの人間の自然の欲求（自然の原理）をそのまま承認した地上の経験倫理学でありながら、すぐれて神学的な前提に立脚していた根本理由を理解する鍵はそこにあるといえよう。

(3) スミス体系における神学の位置

こうした自然神学観に立脚するスミス思想の根本原理は、すでに繰り返し指摘しているように、神の定めた目的がみえないままに、自由に手段の美を追求する作用因の活動が、みえない手に導かれて、その意図しない帰結として、目的（神のデザインした自然の必然法則）を実現する点にあつた。『道德感情論』から『法学講義』をへて『国富論』

に至るスミスの道徳哲学の基本主題は、そのような自由⇕作用⇓目的の自然法則（摂理）の貫徹を保障するための唯一の倫理としての交換的正義の法の一般諸規則の確立とそのエクイティ（配分的正義性）論証にあったが、その前提をなす作用⇓目的、自由⇓必然の論理は、『国富論』でも「意図せざる帰結の理論」の根本原理として貫徹しているといえるであろう。スミスの社会科学体系における自然神学の不可欠性の根拠がそこにあることは明らかである。

問題は、スミスの社会科学体系全体の中で、こうした神学的前提がどのような位置を占め、どのような意味をもつかという点にある。神学がスミス体系の前提をなしている事実自体は、これまでの研究史でもそれなりに承認されながら、その意義に否定的・消極的な見解がとられてきた最大の理由は、スミス思想の積極的意義と特色はそこにはないからである。スミスの社会科学体系のもつ意義が、上述のような神学的枠組・前提そのものではなく、逆に、そうした目的因説的論理を作用因の論理化し、手段の美を追求する作用因の活動の意図しない帰結を具体的に解き明かすことを通して、人間の自由な経済活動のうちにみられる作用⇓目的の論理の自然法則性を社会科学的に論証した点にあることは、改めて指摘するまでもない事実である。そうしたスミスの理論的営為の素晴らしさは、彼が『国富論』の中で、市場の意図しない帰結として、諸個人の目先の目的追求活動が長期的には社会全体の利益につながる次第を明らかにし、経済活動の自動均衡メカニズムの自然法則を科学的に論証した事実の中に端的に示されているといえるであろう。

スミス体系における自然神学のもつ積極的意義が、こうしたスミスにおける経済学の生誕の母体（土台・枠組・足場）になる論理を提供した点にあることは明らかである。にもかかわらず、『国富論』には上述のような神学思想がみられないのは、そうした神学観に立脚する自由⇕作用⇓目的の自然法則の経験科学的論証の帰結として、『国富論』体系に集約されるような経済学理論体系が成立すれば、その上台・枠組・足場をなしていた長老派カルヴァン主義的な予

定・必然↓偶然・自由⇕作用⇓目的⇓必然実現のデザイン論に代表される神学的仮構はもはや必要がなくなるからである。みえない手の理論の背景にあつた神学的論理が、『国富論』体系(建物)の完成とともに取り払われることになった根拠はそこにある。のみならず、こうした理論化に対応する現実認識の進展に伴って、逆に自然法則通りに動かぬ例外的事象が数多く存在することが認識されるようになれば、上層建築物の枠組・足場をなしていた神学的仮設そのものが(その摂理的樂觀主義の故に)却って邪魔になることであろう。ハチスンの自然神学思想との格闘から出発した『感情論』の論理の根幹をなしていた長老派カルヴァン主義的な予定・必然論や、それに立脚する作用⇓目的のデザイン実現論等の自然神学的概念が、『国富論』では姿を消し、宗教の社会的効用論と、理神論的に陳腐化された紋切型の宗教思想にとって代られている謎をとく一つの鍵はそこにあるといえよう。

しかし、『国富論』の宗教思想のこうした実態は、必ずしも『国富論』では神学が前提されず、あるいは死物化していることを意味しない次第が注意される要がある。『国富論』でも『感情論』と同様、人間が神の「目的期成・有効化因 (efficient causes)」としての役割を果たすことに全面的な信頼が置かれ、作用因としての諸個人の自由な活動を通して、摂理がその実現を妨げるものさえなければおのずから実現されるという、作用⇓目的の論理がベースになっているからである。たとえば、「諸個人は、彼の資本を使用しうる、その産物が最大の価値をもちやすい国内産業はいかなる種類のものであるかを、^{ロ・カル}局地的な状況においては、政治家や立法者が彼のためにしうるよりもはるかに良く判断できる」(WN, IV, ii, 10)のに対し、「立法者は、複雑な経済に生起する無数の相互作用 (myriad interactions) に気が付かないので、……立法者は価格や生産を統制する試みを通常は抑制すべきで、それは市場の「みえない手」に任せるべきである⁽³⁸⁾」というのが、スミスの根本的な確信であることは誰しも認める点であろう。この市場のみえない手は、必ずしも「経済問題の『究極の支配者』(としての神の手を意味するもの)ではなく、市場活動の結果である⁽³⁹⁾」といっても

よいが、こうした市場の論理に従う各人の自由な経済活動が必然的に最適効果を生むという確信は、自由⇨作用⇨目的⇨必然実現の神学思想を前提せずには成り立ちえないことは明らかである。⁽⁴⁰⁾ 自然法学者や功利主義者は、こうした作用(自由)⇨目的(必然)論を前提しないため、政治家や立法者が諸個人に代って全体の幸福実現のために経済過程に介入する必要があるとしているが、こうした思想がスミスのそれでないことは明白である。スミスの思想が、功利主義ではなく、自然主義に立脚していることは周知の事実であるが、この自然主義は、作用⇨目的論を根幹とする神学的自然観に立脚したものであったのであり、そうした神学思想が前提されない場合には、全体の目的(効用)を実現するためには人間理性の力による人為的手段がとられざるをえなくなるのも自然であろう。スミスが立法者や政治家にそうした役割を果すことを期待していたとするスミスのシヴィック的、功利主義的解釈の根本的誤謬は、スミスが人間の幸福⇨効用を神の意図した目的としていた点のみをみて、その実現を理性の力による効用計算ではなく、作用因の自由な活動に求めていた次第を見失っている点にある。スミスが、作用因を「将棋の駒」とみることを否定し、理性の力で目的が実現できると考えるのは、「本当は神の知恵であるものを人間の知恵であると想像する」(TMS, II, ii, 3.5, M. 136)ことに他ならないとしていたのも、こうした彼の思想の効用主義との本質的ちがいを象徴するものといえよう。

(1) 『感情論』第一―三部が神の設定した作用(手段)⇨目的の自然法則の貫徹を前提した上で、その人間界における妥当を保障するためのコンヴェンション論である次第は、偶然論や作用⇨目的論が第一部から繰り返しみられることから傍証されるといえよう。

(2) 効用理論は、自由⇨作用⇨目的の論理の自然法則性を認めずに、人為による目的実現を意図する理論であること、スミスが第四部で美の手段性を強調する形で効用理論を批判した上で、人間界における作用⇨目的の論理の欺瞞論的实现論を説いた

所以もそこにある次第を重ねて指摘しておきたい。

- (3) 拙著『アダム・スミスの自然神学』後編、とくに第三章四参照。
- (4) Heilbroner, R. L.: The socialization of the individual in Adam Smith, *History of Political Economy*, 14-3, 1982, p. 434.
- (5) Cf. Muller, J. Z.: *Adam Smith in his Time & ours*, p. 104.
- (6) *Ibid.*, p. 104.
- (7) 拙著、前掲書、九八一—一〇二ページ参照。
- (8) この ill-desert の感覚は、一〇〇%「世間」前提論で、世間の是認・称賛愛＝徳性論とならんで、初版の論理が世間を基準に展開されていた次第を示すものといえよう。スミスは、初版では世間で認められないことから生まれる ill-desert や bra-me-worthy の感覚が良心の起源をなすとしていたのであるが、ケイムズの ill-desert 論も、たんなる世論＝称賛愛論ではなく、世論→ill-desert→良心 (praise-worthy) 論を含んでいることに注意されたい。拙著、前掲書、一二二—一二三ページ参照。
- (9) Heilbroner, *op. cit.*, p. 431. Cf. Skinner, A. S.: Adam Smith: ethics and self-love, pp. 153-4.
- (10) この final causes を「究極原因」と訳すと、感情の摂理性の問題がみえなくなってしまうことに注意されたい。
- (11) Muller, *op. cit.*, p. 107.
- (12) *Ibid.*, p. 104.
- (13) 拙著、前掲書、一〇二ページ参照。
- (14) Cf. Werhane, P. H.: *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism*, p. 51. なお、キャンベルも、スミスの社会科学の背後には「メタ原理として功利主義的目的論(神学的功利主義)が存在する」とを認めている。Cf. Campbell, T. D.: *Adam Smith's Science of Morals*, ch. 10, esp. p. 219.
- (15) Haakonssen, K.: *The Science of a Legislator*, p. 77. なお、スミスは、「天文学史」では、「科学」を想像力を満足させるためのフィクション的「仮説」としてとらえたが、終りの方では世界の実際の結合原理 (real connecting chains) の発見の可能性を認めていたことに注意されたい。Cf. Hetherington, N. S.: Isaac Newton's Influence on Adam Smith's Natural Laws in Economics, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, '83, pp. 502, 504.
- (16) Brown, M.: *Adam Smith's Economics*, p. 127.
- (17) *Ibid.*, p. 120.

- (18) Werhane, *op. cit.*, p. 102.
- (19) Brown, *op. cit.*, p. 135.
- (20) Blaug, M.: *Economic Theory in Retrospect*, London 1962, pp. 55, 58. 久保芳和・真実一男訳『経済理論の歴史』上(東洋経済) 七六、七九ページ。
- (21) Macfie, A. L.: *The Individual in Society*, London 1967, p. 101.
- (22) Cf. Werhane, *op. cit.*, pp. 21, 103-105.
- (23) Kittsteiner, H.-D.: Ethik und Teleologie: Das Problem der "unsichtbaren Hand" bei Adam Smith, *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Hr. F.-X. Kaufmann u. H.-G. Krüsselberg, Frankfurt/New York, 1984, SS. 42-43.
- (24) 拙著『前掲書』とくに四一―二二五、二二〇―二六三ページ参照
- (25) スミスが自由競争の最適化機能を十分に説明しているときに、必然性もないのにみえない手を使ったことも、彼の「みえない手」の構想が、キットシュタイナーのいうように、「市場の最適化機能や市場メカニズム以上のものを含意していたためである」といえる。Cf. Kittsteiner, a. a. O. SS. 42-43.
- (26) Dwyer, J.: Virtue and improvement: the civic world of Adam Smith, in *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones & A. S. Skinner, Edinburgh 1992, p. 201.
- (27) 『感情論』の感情の摂理論、それに対応する『国富論』の経済分析は、ケイムズ的な偶然・自由⇓必然論に立脚しており、その基軸をなす偶然論が『感情論』の一つの基調をなしている次第を想起されたい。スミスは、偶然・自由⇓作用⇓目的⇓必然論をベースにしていたため、ケネー的な「完全な自由」論を否定しただけでなく、それは必要ないということができたのではないであろうか。
- (28) Viner, J.: *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton 1972, p. 81.
- (29) Heilbroner, *op. cit.*, p. 429.
- (30) 「人間本性の普遍性と自然的秩序に関する彼の見解が、しばしば彼の道徳心理学のせいになされる邇及的相対主義の邪魔をしている」(Werhane, *op. cit.*, p. 52)といわれるのは、そのためであるといえよう。
- (31) デイッキ―は、スミスが初版では神への責任の前に仲間に対する責任を強調する「社会化原理」論としての是認論を展開していたのに、六版でそれと異なる Praise-worthy 論を展開したのは、プロテスタント的神学思想が六版に導入されたため

とされている (Cf. Dickey, L.: Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical and Textual Issues, *Journal of Modern History*, 58-3, 1986, pp. 601-606) スミスは六版になってはじめて社会化原理と異なる神学的原理を導入したのではない。ディッキーの議論は、自然神学講義以来のスミス思想の自然神学的枠組に関する無知に基づくものといえよう。

- (32) Brown, *op. cit.*, p. 138.
- (33) Haakonssen, *op. cit.*, p. 77.
- (34) Brown, *op. cit.*, p. 136.
- (35) *Ibid.*, p. 136. ホーコンセンやブラウンらは、神学⇨目的論と社会理論⇨作用因論とを対立的にとらえているため、目的論⇨神学を否定する論理を展開せざるをえなかったのであるが、目的因論⇨神学と地上の倫理⇨経験科学との結合の論理としてのみえない必然法則の支配の論理⇨それに対応する作用⇨目的の動態を否定したら、作用因の論理自体が成り立たないことに注意された。
- (36) Cf. Winch, D.: Adam Smith als politischer Theoretiker. in *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Hg. von F.-X. Kaufmann u. H.-G. Krüselberg, Frankfurt 1984, S. 102. 六版の論理の神学性を強調するディッキーも、スミスの中に「社会化原理」としての是認概念と、「倫理・神学的原理」に立脚する是認概念があるとする「二元論をとっている」といえよう。Cf. Dickey, *op. cit.*, p. 603.
- (37) ブラウンも、「人間中心的な作用因に立脚する人間制度の詳細な説明を提供しながら、同時に、超越的な自然的正義の体系を容認することは、可能であるけれども、それはどこのつまり不安定な並置にすぎない」(Brown, *op. cit.*, p. 138) としているが、これはスミスにおける科学と神学の結合原理を知らぬための解釈といえよう。
- (38) Muller, *op. cit.*, p. 87.
- (39) Werhane, *op. cit.*, p. 21.
- (40) マクフィーは、『感情論』のみえない手を「諸個人の自愛心を（『国富論』の場合のように経済的動機だけでなく、あらゆる情念において）制御し、それらを人類一般の究極の利益に向ける究極の支配者」(Macfie, *op. cit.*, p. 101) としてとらえているが、みえない手としての目的因が作用因のすべての活動を統括している以上、この解釈はスミスのみえない手の一つの本質をそれなりに衝いたものといえよう。

七 デザイン論と政府論

(1) 関係倫理と制度化論

『道徳感情論』は、上述のような神学思想に立脚する自由⇩作用⇩目的（必然）のデザイン実現に必要な唯一の倫理としての人—人関係モレスの確立を主題とするものであった。『感情論』初版の倫理学が、徳性論というより、人間相互の共同生活のためのコンヴェンション論的性格を色濃くもっていたのも、そのためであった。スミスの同感⁽¹⁾は、相対的なものでしかなく、「必要とされているのは、行為者の情動と観察者の同感が調和しているか一致している（De Harmony or Concord）ことだけで、この同感の体系によれば、人間の行為の善悪の究極の尺度と標準は、真理や事情に精通した良心の教えに基礎をもつ不動の判断ではなく、人々の変りやすい意見や情念であることは明白である⁽¹⁾」というリードの批判は、こうした初版の主題と性格をそれなりに的確に見抜いたものに他ならないということもできるであろう。しかし、『感情論』は、たんなるコンヴェンション論ないし社会的協和（Concord）論ではなく、多くの研究者がほぼ一様に指摘しているように、「相互同感」原理（「同感的相互作用 sympathetic interaction」）に基づく「人間の経済行動の社会化⁽²⁾」論である点に独自性をもつものであった。『感情論』の最大の基本的特色が、こうした相互同感作用に基づく「個人の社会化の社会心理過程⁽³⁾」の分析と叙述の見事さにあったことはすでにみた通りである。スミスは、「われわれがいくらでも道徳的になれるのは」、「われわれの行為に対する他人の反応から、彼らがわれわれをみるように自分自身をみることを学ぶ」「社会的相互作用を通してである⁽⁴⁾」ことを誰よりもはっきり認識し、明確にシエーマ化していたのである。しかし、このスミスの道徳論は、「有徳な社会（Virtuous society）」の構築を主題としたものではない。スミスは、プーフエンドルフ的な自然法学の伝統に従って、自然法学（正義論）と道徳神学（美徳論）とを区別し、

正義Ⅱ法Ⅱコンヴェンションの世界には言葉の本来の意味での徳性（仁愛）は必要ないとしていたからである。スミスが、「信条を異にする人々が相互的な平和のうちに共存することを許容する普遍的ないし準普遍的な規則の核心の発見」を主題とし、共同生活のための「諸規則のミニマム」としての「正義と、徳性とを区別し」、「有徳な社会を創設することはできないし、なすべきでない」⁽⁵⁾と考えていた自然法学の思想伝統に属していたといわれる所以はそこにある。しかし、スミスがこうした自然法学の思想伝統を継承していたということは、彼がプーフENDORFのように法学と神学とを分離する分界論をとっていたことを意味するものではない。スミスは、正義論から良心論を除外し、法は外面のみにかかわるとしていたプーフENDORFとはちがって、共同生活のためのコンヴェンション（外面道德）の遵守を内面の義務とし、信仰個条の如何にかかわらぬ交通ルールの内面倫理化を主題としていたからである。⁽⁶⁾

スミスの理論が、マンドヴィル—ヒュームの制度的な制度化による情念誘導論^{ナショナル}と区別さるべき根拠もそこにある。ミューラーは、『『道德感情論』は、社会的制度が情念を誘導^{ナショナル}し、他人に関心をもつことができ、彼らの権利を尊敬することができる人間を形成する方法の説明である⁽⁷⁾』として、スミスの思想主題をヒュームやケイムズ的な制度主義の伝統に従ってとらえている。『感情論』から『法学講義』をへて『国富論』に至るスミスの思想主題が、全体として情念を誘導^{ナショナル}する制度の創造にあつたとする指摘には傾聴すべきものがあるが、『感情論』の固有の主題は、あくまでも社会的制度による情念のチャンネル論とは異なる人—人関係倫理の主体的自覚にあつた次第が注意される要がある。スミスも、既述のように、こうした主体の倫理の限界（同感の欺瞞性）認識から、『感情論』の第三部で「一般諸規則」論を展開してただけでなく、『法学講義』や『国富論』ではそれを基盤にしたより制度論的思想を展開していることは歴然たる事実である。その限り、スミスを制度主義の文脈でとらえることも必ずしも誤りではないが、『感情論』の固有の主題はむしろこうした制度化チャンネル論を内面主体化しようとした点にあることは明らかである。その点が忘れ

られると、スミスと先行思想との差異だけでなく、『感情論』の『法学講義』や『国富論』との主題のちがいも、みえなくなってしまうことであろう。『感情論』の基本主題は、人間界における作用↓目的の自然法則の貫徹（自由↓必然のデザイン実現）に唯一必要な地上の正義の遵守のための最小道德の確立にあったが、その根幹をなす作用因の論理に立脚する情念の自己規制論は、制度化チャネル論とは本質的に異なる次第が注意される要がある。彼が情念の誘導^{チャネル}のための制度の確立ではなく、情念が自然に自らを制御する「自然の構造」の分析による情念倫理の確立を主題とした根本理由はそこにあったといえるであろう。⁽⁸⁾

(2) 初版の国家論の性格

こうした初版の倫理学が作用（自由）↓目的（必然）のデザイン論を前提していることはすでに繰り返し指摘した通りであるが、『感情論』は、こうした地上の正義の下での自然法則（デザイン）の貫徹を否定したり妨害したりする効用（人為的政策）主義と慣行の批判をもう一つの主題とするものであった。『感情論』は、市場において実現される自由↓作用↓目的⇨必然のデザインの自動貫徹保障（市場の機能維持）のための正義の法の原理の確立による神の摂理とエクイティの実現保障を主題とするものであったのであるが、こうした『感情論』のデザイン論的構造は、政府の問題を何ら排除するものではない。逆に、自由⇨作用↓目的⇨自然の必然法則実現保障のための交換的正義の法の維持と、それによるエクイティ（配分的正義）実現のためには、政府もそれなりの機能と役割を果す要がある。スミスが『感情論』初版でも法と政府の問題に積極的に論及していたのもそのためであったが、こうした『感情論』初版における国家の問題への関心は、次の諸点に明確に示されているといえよう。

第一に、『感情論』初版は、筆者の数十年来の持論であるように、正義⇨法の原理論を中核主題とするものとして、

法学方法叙説的構造をもつものであった。この事實はそれ自体『感情論』が「法と政府」の理論であることを示しているが、スミスは『感情論』の第二部や第四部で後述のように立法者の権限や政治の重要性を指摘しているだけでなく、四―五部では既述のように政府の現状批判を主題とし、第六部（六版七部）の末尾でも正義の執行（司法）とそのための規則作りが為政者の義務である次第を強調している。『感情論』の巻末における有名な「法と統治の一般諸原理」論の展開予告も、法と政府の問題が『感情論』の本来の主題と別の問題ではなく、『感情論』本来の固有の主題の一部、ないし、その必然的帰結に他ならない次第を示すものといえるであろう。

問題は、こうしたスミスの「法と統治」への関心の内実がいかなるものであったかにある。彼は、『感情論』の第四部第一編の最終節で政治機構についてかなり立入った議論を展開した上で、政治の研究の重要性を強調している。原文はかなり長文なので、その要点を整理すれば、次のように要約できるであろう。

（一般人が目的―手段を転倒して、「手段の体系」を追求するのと）同じ原理、同じ体系愛が、公共の福祉を増進する制度を好きにさせるのに役立つ。公共的治政の改善は、被治者への同感によるのではない。治政の完成は高貴で壮大な目的であるが、われわれはそうした美しい立派な体系の完成をみることに快を感じる。政治の目的は人民の幸福にあるが、われわれは目的よりも手段を評価し、体系愛からそれを行う。公共精神はあるが、人間愛の感情に欠ける人もいれば、その逆の人もいるが、国の利害に留意しない人間に公共精神を植えつけるには、公共的治政の偉大な体系を描くのがよい。この種の論説を聴いて、何ら公共精神をかきたてられない人はほとんどいない。政治学の研究ほど公共精神を増進するものはない。それゆえ、政治学の論考は、どんなものでも大なり小なり有用で、人々の公共的情念を活気づけ、社会の幸福を増進するのに役立つ（IV. I. II, M. 281-4）。

スミスは、このようにのべることによって、政治の研究の重要性を指摘しているが、上の思想は、彼が第四部第一

編で強調した目的―手段の転倒に基づく体系愛の一つの例証として展開されたものにすぎず、政治の問題をそれ自体として論じたものではない。より以上に、治政ホリツサイの必要性を説いたものでもないことは明らかである。この節が、第四部第一編第一〇節 (IV. I. 10, M. 280-1) の有名なみえない手の節に直接続く節で、前者と同じ原理に立脚する目的―手段の転倒に基づく体系愛の例証として展開されていることも、彼がこの節で強調した政治の問題が、作用因の論理に立脚する手段の体系の欠陥を是正するポリツァイを主題としたものではないことを確認するものに他ならない。スミスがここで言及した「政治」の研究とは、必ずしも治政を意味するものではなく、第四部の主題とした「自然の原理」に反する効用（人為的政策）主義批判の一齣として、政治理論ないし政治体系のそれ自体としての展開・完成が、人為的政策や慣行批判にも役立つことをのべたものにすぎないとみる方が妥当であろう。

『感情論』におけるスミスの政治学への関心の内実がこのようなものであった次第は、彼が初版の第六部第四編の末尾部分 (VII. iv. 36-37) で政府の現状批判に基づく自然法学研究の要を強調していることから証明される。多くの研究者は、上の第四部第一編最終節の原文を根拠に、スミスの著作の意図は、「一般原理を發表することによって立法者たちを教えるだけでなく、公共の利益を追求するように彼らを動機づける」⁽⁹⁾点にあったとして、スミスの政治学の主題を「立法者の科学」の確立、ないし市場の機能維持のための立法者の手による政治的制度の構想・改良に求めている⁽¹⁰⁾。スミスが自由⇄作用⇄目的⇄必然の自然法則の自動貫徹⇄市場の機能維持のための制度的枠組の維持・改良を『法学講義』⇄『国富論』における国家論の主題としていたことは、これらの論者の指摘する通りである。しかし、その事実を承認することは、必ずしもそうした制度的枠組維持のための治政ホリツサイがスミスの政治学の主題であったことを意味するものではない。『感情論』からはじまるスミスの「法と統治」の理論は、自由⇄作用⇄目的の自然法則に立脚する法の原理の確立によるそれに反する人為的政策や慣行批判を基本主題とするもので、この基本は、封建的慣行・

特権や、それと癒着した重商主義的独占と、それらを容認する統治の歴史的現状批判を中心主題とするに至った『国富論』においても少しも変わっていない。スミスはもとより、『法学講義』から『国富論』に進む過程で、利己心と同感を原理とする人間社会の現状認識の進展とともに、「法と統治の一般諸原理」の確立（自然法学の展開）による政府の現状（実定法）批判だけにとどまることなく、人間界における作用↓目的のデザインの貫徹保障のための制度論に進み、さらには、そのための治^{ポリツアイ}政の必要をも認めるようになったが、それらが本格的に主題とされたのは、『国富論』以降のことで、「摂理的樂觀主義」を基調にしていた『感情論』Ⅱ『法学講義』段階にはいまだこうした視点は存在しなかった次第が注意される要がある。

スミスは、『感情論』の第二部第二編第一章で一見こうした見解と対立するかにみえる立法者の権限論を展開している。

「世俗的為政者は、不正義の抑制によって公共的平和を維持するだけでなく、善良な紀律を確立し、あらゆる種類の悪徳と不適宜性を思いとどまらせることによって、国家の繁栄を促進する権力をも付託されている。それゆえ彼は、同胞市民間の相互侵害を禁止するだけでなく、ある程度まで相互善行を命令する諸規則を規定してもよい。主権者が〔信仰の〕本質にかかわらない事柄……を命令するとき、彼に服従しないのは、非難されるべきであるだけでなく、処罰されるべきことになるのである。……しかしながら、立法者のあらゆる義務のうち、これはおそらく適正に思慮分別をもって執行するのに最大の慎重さと自制を必要とするもので、それを全面的に無視することは、国家を多くの大きな無秩序と不都合な犯罪行為にさらすことであり、それを押し進めすぎることは、あらゆる自由と安全と正義を破壊することである」(II. ii. 1. 8, M. 127-8)。

ミューラーは、この文章を根拠にして、スミスは政府の機能を『国富論』第五編で列挙した国防、正義（司法）、下部

構造だけに限定していたのではなく、国家の繁栄増進のための道徳的規制をも認めていたとしているが、上の原文は、傍点の示すように、世界の多くの国々の為政者が現実に上記のような権力を信託されており、道徳的規則をも制定している(is may)ことを事実として指摘したものにすぎず、立法者がそうすることをスミスが期待し要請していることを示すものではない。反対に、上の原文の後段は、立法者たちが実際にそうした力能をもち、それを行使していることとに対するスミスの批判的・否定的態度を明示したもので、上の原文をスミスの治政主義の論拠とするのは、その前後の正義論の論理展開を無視した議論にすぎないといわねばならない。スミスが『感情論』初版で言及した政治学の主題は、自由⇕作用⇓目的の自然の必然法則に立脚する法の根本原理の確立による統治の現状批判を中心とするものにすぎず、スミスは、作用因の論理の欠陥^{ボリス}、正^{ボリス}を主題とする治政^{ボリツアイ}ではなく、人間界における作用⇓目的のデザインの貫徹を妨げる治政批判^{ボリス}を政治学の主題としていたのである。彼が『感情論』の巻末(VII. iv. 37)で、「治政の法」と「正義の法」のちがいに言及し、「実定法」(治政の法)の原理たるべき「自然法学」(正義の法)の研究を次著の主題として宣言していたことも、彼の政治学の主題がまさしくこの点にあったことを示すものに他ならないといえるであろう。

『感情論』の論理の根幹をなす自由⇕作用⇓目的のデザイン論は、法と政府の固有の役割を何ら排除するものではなく、デザインの貫徹保障のための制度的役割の発揮、ときには、そのためのポリツァイをも否定するものではないが、自由⇕作用⇓目的のデザイン(エクイティ)は、その貫徹を妨げるものさえ排除されれば自動的に実現されるので、それ以上のことは必要ないというのが、『感情論』の作用⇓目的の論理とそれに立脚するスミスの意図しない帰結の理論の根本原理をなすものであったことは明らかである。

『感情論』の交換的正義論がホッブズのそれと似て非なる性格をもっている事実も、こうしたスミス国家論の特色を確証する一つの手掛りとなるであろう。

『リヴァイアサン』その他の著作の中で展開されたホッブズの「交換的正義 (Commutative Justice)」論は、周知のように、売買・貸借・交換などの契約における「信約の履行」(契約遵守)を意味するものであった。⁽¹²⁾これに対し、スミスのそれは、既述のように、交換における正義の内実を他人の権利の「不侵害」に求めるのであった。このようなホッブズとスミスの交換的正義論は、いずれもアリストテレスの交換的正義論のように、交換される事物の実質価値の均等を要求し、その実現のための「匡正」的正義を意味するものではなく、「契約遵守」ないし「不侵害」のみを交換における正義の条件とするものであった。交換される事物の価値が均等かどうかは、交換当事者の自主的判断に任せればよいことで、交換された事物の実質価値の均等をいちいち問題にしていたら、交換関係は却って混乱してしまうからである。そうした交易上の便宜の視点から構想された交換的正義論が、「商品交換法」としての近代市民法の根本原理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、こうした近代正義概念の最初の提唱者としてのホッブズのそれとスミスのそれとの間にはその前提に重大な差異がある次第が注意される必要がある。

ホッブズの交換的正義論は、交換主体相互間の契約に伴う正義の一般諸規則の遵守——ホッブズのいう「契約者の正義 (the Justice of a Contractor)」の確立を主題とするものであったが、彼は、商品交換主体が契約を遵守するだけではエクイティは保障されないと考えたため、社会全体の「配分的正義 (Distributive Justice)」の実現を主題とする「調停者の正義 (the Justice of an Arbitrator)」を正義論のもう一つの主題としていたのであった。⁽¹³⁾ホッブズが契約者(商品交換主体)は、信約さえ履行すれば、あとは利己心を自由に追求してよいとしていたのは、政治家や立法者が個々の市民に代って配分的正義実現のために積極的な役割を果たすことを明白に前提した論理であったのである。これに対し、スミスは、他人の権利侵害さえなければ、全体としてのエクイティはおのずからそれなりに実現されるから、調停者としての政府は、「契約者の正義」の具体的内実をなす交換における正義の「特定の内容」を「一般諸規則」として特定

しさえすればよく、それ以上の積極的役割を果す必要はないと考えたのである。スミスが『法学講義』の第一部の「正義」論に続く第二部の「治政」論で経済論を展開したのも、社会の全成員が交換的正義を遵守すれば、所有の重大な不平等にもかかわらず、全体としてのエクイティがおのずからそれなりに実現されるから、政府が特別の治政を行う必要はない次第を論証するためであった。⁽¹⁴⁾『国富論』がこうした交換的正義論の配分的正義性論証を主題としたものであった次第は、ホントとイグナティエフが『富と徳』の巻頭論文で論証した通りである。⁽¹⁵⁾

このような正義論に立脚したスミスの国家論が、ホッブズやジェームズ・ステュアートのそれと本質的に性格を異にするのは当然である。スミスは、ホッブズやステュアートとちがって、すべての法学（正義論）の究極主題である配分的正義は、「自然的自由の体系」に従いさえすれば、為政者の手を煩わせずともおのずからそれなりに実現されると考えたため、国家論の主題を作用↓目的のデザイン実現の阻害条件の排除—そのための現状（人為的政策と慣行）批判と制度的枠組の維持のみに限定したのである。彼が『感情論』の第二部の正義論の中で、前にも引用したように、人間の理性の力で意図した目的を実現できると考えるのは、「本当は神の知恵であるものを人間の知恵であると想像する」（II. ii. 3. 5, M. 136）ことに他ならないとしていたのは、こうしたスミスの正義論とそれに立脚する彼の国家論の根本思想を端的に表現したものに他ならないといえよう。

スミスの思想がシヴィック思想と決定的に異なる根拠もそこにある。最近のスミス研究ではスミスのシヴィック性を強調する論者が多いが、スミスは、商業に懐疑的であったシヴィックとは逆に、商業の道徳性を認めているだけでなく、共同生活への参加に基づく徳性の実現を要請していたシヴィックとちがって、正義と便宜を強調し、個人の日常生活の改善による幸福実現を主題としていることは周知の事実である。「意図と結果の乖離の強調」もシヴィックとちがうことは明らかである。⁽¹⁶⁾スミスが当時のスコットランド社会の当面していた「富と徳性」問題に対し、徳の論理

で問題を解決しようとしていたシヴィックとは逆に、「市場社会の道德性」に明らかにすることによって、ヒュームとともに経済の論理で問題を社会科学的に解決しようとしていたことは別著で論証した通りである。⁽¹⁸⁾ 作用↓目的の自然法則の論証による「自然的自由の体系」の確立を主題としていたスミスは、シヴィック思想家とは基本的に異なる考え方をしていたのである。彼がホッブズ、ステュアート、ヒュームの理性・計画・功利主義を否定していたのもそのためであったが、彼は同じ視点からシヴィック的倫理主義をも否定していたのである。スミスが『感情論』初版でも国家の機能・役割をそれとして承認しながら、ポリツァイに否定的・消極的な態度をとっていた所以はそこにある。しかし、『感情論』初版の論理が以上のような性格をもっていたということは、スミスが『国富論』や『感情論』第六版でも上述のような治政否定論をとっていたことを意味しない。スミスは、自然的同感感情に基づく同感的相互作用の動的過程に信頼をもてなくなるにつれて、立法者や政府の果たすべき役割により積極的な見方をするようになっていったと考えられるからであるが、その論証はすべて次稿に譲らねばならない。

- (1) Stewart-Robertson, J. C. & Norton, D. F.: Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals, *Journal of History of Ideas*, XLI, 3, 1980, p. 318.
- (2) Heilbroner, R. L.: The socialization of the individual in Adam Smith, p. 429. Cf. Brown, M.: *Adam Smith's Economics*, p. 128. Dickey, L.: Historicizing the "Adam Smith Problem", p. 603.
- (3) Heilbroner, *op. cit.*, p. 434.
- (4) Muller, J. Z.: *Adam Smith in his time and ours*, p. 104.
- (5) *Ibid.*, p. 59.
- (6) 拙著『アダム・スミスの自然神学』総論、三、七節参照。『感情論』初版と六版の相違は、一般に前者では「道德的順応(moral conformity)」が中心になっていたのが、後者で「道德的自律(moral autonomy)」が確立された点に求められてい

るが、スミスの道徳心理学の最大の特徴は、「道徳的順応から……道徳的自律への個人の移行の叙述」(Muller, *op. cit.*, p. 106)にあり、外面倫理の内面主体化を主題とするこの基本は、初版ですでに確立されていたことはすでにみた通りである。初版と異なる六版の特徴は、良心の絶対性の根拠としての神が前面に持ち出された点にあり、六版ではじめて自律論が登場したのではないことに注意されたい。

- (7) *Ibid.*, p. 114.
- (8) 制度化誘導論は、スミスが『感情論』で論証しようとした作用因の論理に基づく情念の自己規制論と異なる発想で、スミスをその系譜に含めることは、スミスとマンドヴィルやヒュームとの差異をみえなくしてしまうのではないであろうか。
- (9) Muller, *op. cit.*, p. 54.
- (10) Cf. Winch. D.: *Adam Smith's Politics*, Cambridge 1978 (永井義雄・近藤加代子訳『アダム・スミスの政治学』、Haakonssen, K.: *The Science of a Legislator* etc.
- (11) Cf. Muller, *op. cit.*, p. 148.
- (12) Cf. Hobbes, T.: *Leviathan*, Rep. ed. from the edition of 1651, Oxford 1909, pp. 110-115.
- (13) *Ibid.*, pp. 115-116.
- (14) 『法学講義』『正義』論の主題がこの点にあった次第については、拙著『アダム・スミスの自然法学』三〇〇—一、三〇八—三二一ページ参照。
- (15) 拙稿「治政論の出自と分業論の成立」一橋大学『社会学研究』23号、一九八五年参照。
- (16) Cf. Hont, I. & Ignatieff, M.: *Needs and justice in the Wealth of Nations: an introductory essay*, in *Wealth & Virtue*, pp. 1-44.
- (17) Cf. Muller, *op. cit.*, pp. 63-64, 70-73. シュラーは、こうしたスミス思想の本質的な反シヴィック性をはっきりと承認しながらも、有徳者が公共善に関心をもつべきだということだけはシヴィック伝統から学んだとしている。彼がスミスにおける「社会科学の目的は、立法者が人々の動機を社会的に慈恵的な目的に誘導する諸制度を維持・改良・設計するのを助ける点にある」(*Ibid.*, p. 85)というのも、こうした考え方に基づくものに他ならないが、こうした人間の理性の力による理想制度の設計思想は、ヒュームのそれであったとしても、スミスの主題ではないことは明らかである。スミスが『感情論』の論理の根幹に置いた自由⇄作用⇄目的のデザイン論は、理性・計画・効用主義とは根本的に異なるからである。

(18) 拙著『アダム・スミスの自然法学』第一部第一章参照。