

ヒュームとスミスの共感論

館 野 受 男

1.

ヒュームの「共感」については前稿「ヒュームにおける利害関心と正義」において多少とも触れたのであるが、スミスの共感論と併せて考察するために、大略を示せば次のようなものである。

ヒュームにおいて、正義はコンベンション（黙約）によって確立される。人びとに対して正義の規則を課して、これを遵守するようにするのは、ただただ利害関心（interest）への顧慮だけである。社会の形成に当っては、この利害関心の動機は十分強力であり、力がある。しかしながら、社会が多人数になって、一つの種族とか民族まで増大してしまうと、この利害関心は、相互に甚だ遠いものになってしまう。人びとはしばしば秩序を保つ利益を見失い、小さな目先の利益にしたがうことになろう。それにもかかわらず、不正義から間接的にせよ直接的にせよ、受ける損害を観察し損うことはない。不正義が遠く離れたところにおいて加えられたとしても、われわれ自身の利益に少しも影響がないとしても、やはり不正義はわれわれを不愉快にする。このことをヒュームは「共感」によって説明する。「結局、一般規則はそれが成立してくるところの事例を超えたところまで達する。また同時に、われわれは他人がわれわれについて抱く感情に自然に共感する。かくして、利害関心は正義を確立する根源的動機であるが、しかし、公共的利害への共感¹⁾は正義の徳に伴う道徳的是認の源泉である」（T. H. N. 499～500, VI. 76～7）というように「共感」は用いられている。

「コンベンションによって、法および正義の全体系がひとたび確立されてしまうと、自然に強い道德感情が伴ってくる。この感情が生じてくるのは、社会の利害に対するわれわれの共感よりほかのものではあり得ない」
(T. H. N. 579～80, VI. 190)

「共感」は一般的規則（法や正義の）の形成時においては沈黙していたのであるが、その「非常に広くまで及ぶ」共感の性質が、一般的規則を、まさにそれとして貫徹するものとされる。このdeus ex machina的共感論はヒューム『人性論』の全体構造の中で説明される必要があるだろう。

まず第Ⅰ篇知性論における共感はアリストテレス、スコラ哲学的な自然哲学の「共感・反感および真空への嫌悪（sympathy, antipathy and horror of vacuum）」(T. H. N. 224, II. 65)として述べられる。人間本性においては「自分のうちに観察されると同じ感情を外的事物に付与する。」

(ibid.)といわれる。例えば、子供が自分の負傷の原因となった石を打つような場合や、人びとが万物を擬人化して見る態度にあらわれる感情の動きを想定せよという。さらに変化にさらされながら「物体の同一性」を認識する場合についても「共感」のはたらきがあるという。一隻の舟が度重なる修理によって、部分が大きく変化し、材料も異ったものとなったとしても、船の同一性を主張することができるのはなぜかとヒュームは問う。それは「部分相互の関係が共通目的あるいは目標へと結合されており」

(T. H. N. 257, II. 109) こうした部分相互の共通目的に「部分相互の共感が追け加えられる」(ibid.)と同一性は明確なものになるという。

この素朴な自然哲学的共感論を超えて、社会的存在としての人間の考察のために共感が導入されるのは第Ⅱ篇情念論においてである。共感人間本性の顕著な性質として次のように言われる。「他人に共感する性質(propensity)すなわち、他人の性向(inclination)や感情(sentiment)がどんなにわれわれと違っていても、反対のばあいでも、それら他人の性向や感情を伝達(communication)によって受けとる性質より注目すべき

ものはない。」(T. H. N. 316, III. 69)

第Ⅰ篇知性論において展開された基本構想，印象—観念関係にもとづいて，観念を印象に転換する作用としての共感がとりあげられる。人間の感情 (affection) は顔つきや話し方，態度などの，外に現われたしるし (sign) によって知られるだけである。このしるし[・]が感情の観念を伝えるのである。そしてこの観念はただちに印象に転換される。つまりこうして，当初の観念は力と活気を獲得して，情念そのものになり，ある人の感情と等しい情動がうまれるのである。(T. H. N. 317, III. 70) これが共感である。

人間本性（人間的自然）に基礎をもつ共感という考え方はヒュームにおいて繰り返し述べられる。「人間はすべてわれわれ自身に類似している」(T. H. N. 359, III. 127) すべての人間のあいだには大きな類似が自然に保存されているから「身体の構造も心のそれも同じである。」(T. H. N. 318, III. 71) かくして「この類似がわれわれをして容易に他人の感情の中へ入らせる」(ibid.) のである。なお人間本性の類似性に加えて，性格の類似，国土や言語の共通性などが共感を強める作用をするという。共感についてのヒュームの考え方は自然本性とする傾向が強い。「人間の心は互いに鏡である。人間の心は互いに他の人の情動を反射し合うだけではなく，情念や感情や意見の光線はたびたび反射して気づかれない程度に衰えていく。」(T. H. N. 365, III. 136) 共感とは「同じように張られた絃の間で一つの絃の運動が残りの絃にひとりでに伝えられる」(T. H. N. 576, IV. 185～6) のようなものである。

以上のような自然哲学的共感，人間本性に基礎をもつ反射的共感についての叙述とならんで，美感を支える共感，共感のダイナミズムともいえるべき分野の考察，「現在にとらわれない共感」への拡張といった諸相がみられる。

まず「美は共感による」(T. H. N. 363, III. 134) という議論は次のよう

なものである。他人の家屋をみて美しいと感ずるのは、その家屋の便益性をみて快を感ずるからである。われわれの利害に関係がなくとも、想像力によって所有者の利害のうちに入りこむ。家屋の所有者の満足と同じ満足を感じる。こうして家屋の美しさを感じるのである。これはテーブルや椅子や机、馬車などの製造物についても、その効用が共感によって、美を感じさせるという。(T. H. N. 364. III. 135)

このような考えは第Ⅲ篇の道徳論においても再び繰り返される。「ある対象が、その所有者に対し、快をうむ傾向がある場合には、その対象は常に美しいと見做される」「美しいといわれる対象はある結果をうむ傾向によってのみ快をあたえる。その結果とはある他の人物の快あるいは利益である。」見知らぬ他人の快はただ共感によってのみ感じることができる。それ故「有用なもののすべてのうちに見出す美は共感によるのである。」(T. H. N. 576, IV. 186～7)

反射や共鳴といった比喻によって説明された共感は、上述のようにして美感をうむ共感として、自分の利害をはなれ、他人の所有物の便益性や有用性に対する美をささえるものとなる。

さらに「共感によって伝えられる情念は時としてはその基礎になっている情念が弱いために強さを増すことがある」(T. H. N. 370, III. 144)とされて、一対一対応的な反射のレベルを超えて共感のダイナミズムともいべき視点が現われてくる。このようにして共感は次第にその作用次元を拡大し、一般性実現の強力な装置となる。

ヒュームのあげる具体例についてみると、名誉ある官職についたり、大きな財産を継承しても、平静と無関心を示すことができる者に対して、われわれはその人の繁栄をますますよろこぶのである。また逆境に陥っても、それに耐え意気消沈しない人に対しては、その忍耐のために、われわれはますます深く悲しむのである。

これについてのヒュームの説明は大略次のようなものである。われわれ

は想像 (fancy) を原因 (ここでは幸運あるいは逆境) から結果 (喜びあるいは悲しみ) へと送って、当事者の情念についての観念を思いうかべ、ついでそれについての印象を感じる。印象から観念へというコースとは逆に進むのが共感である。このような逆境にはこの程度の情念が、このような幸運にはこのような情念が対応することを「われわれは経験から知る」(T. H. N. 370-1. III. 144) のであり「想像力は一般的規則によって動かされる」(ibid.) のである。「日ごろ結合している情念」との差が尊敬や軽蔑の念をうむのである。

このようにして共感¹⁾は美の感情をうむばかりでなく、多くの場合に道徳的感情をうむのであり、正義や一般的規則を支えるものとされている。

2.

スミスの道徳哲学は「適宜性」から出発し「共感論」をへて、極めて独創的な「公平な観察者」や「良心論」に至る展開をしめす。とくに「共感論」や「公平な観察者」についての研究は枚挙にいとまがないほどであり、時として、精密にすぎて藪の中に迷い込む印象すら与えかねないのである。人間の感情についての精緻な研究ほど厄介なものはない。ロシュフーコー箴言集によれば「まだそこには未知の土地がたくさん残っている」²⁾。そもそも、完全に数えあげることができるのか。スミス自身、感情と理性にかかわる決疑論ほど退屈で無益なものはないと言っているのである。³⁾「ヒュームとスミスの共感論」を主題とする小論のような場合には、「樹を見ない」という批判は甘受して、「森をみる」試みに徹することも許されるのではないだろうか。

さて、スミス道徳哲学に対するストア哲学の影響についてはすでに多くの論者の指摘するところである。ラファエル、マクフィー、スキンナー等いずれもこのことにふれないものはないほどである。わが国においてもす

でに早くから太田可夫の問題提起があった。³⁾

ストアの影響を論ずる場合、スミス自身の文章の中に直接その痕跡を求めるという方向も無意味ではあるまい。しかし、より重要なことは、どういう文脈でストアの影響かを問うことであり、またより以上に大切なことは、それらとのかかわりの中で、スミスの思想の歴史的境位と独自性をみることであろう。

幸いなことに「第Ⅶ部・道徳哲学の諸体系について」において、スミスはプラトン、アリストテレス以降の道徳哲学の系譜をたどり、彼の同時代の代表的思想家との位置関係を配慮しながら「適宜性」や「共感」や「公平な観察者」への必然的な道程を明らかにしている。マクフィーの指摘によると『道徳感情論』初版成立の背景として、グラスゴー大学における14才～16才位の少年達に対する講義⁴⁾であったことをも併せて考えてみる。

冗長さや繰り返しが多いということは、単に講義が前提であったというばかりではない。数多くの歴史的挿話や逸話をまじえながら論を進めるスミスの特性と思われるものを見てとることができる。ここにスミスのモラリストとしての側面と、具体的事例から一般性へという経験主義者の側面をみることができる。最晩年の6版において追加された「Ⅵ部・徳の性格について」⁵⁾をみればこのことは容易に理解しうる。ここにおいても古典や同時代の著作者達からの引用や警句、歴史的挿話が数多くみられ、あながち年少者を対象とした講義に由来するという理由ばかりでないことを示すものである。

さて、スミスの道徳哲学についての体系的考察は二つの部分に分けられる。第1は、徳はどこにおいて成立するか。適宜性(propriety)においてか、慎慮(prudence)においてか、慈愛(benevolence)においてかという徳の本性論の問題である。第2は、徳は精神のどのような能力によって是認または否認されるかという道徳的是認(approbation)の問題である。そこに働くのは自愛心か、理性か、感情かという問題である。

適宜性の問題は人間のさまざまな感情や性向などが、その追求する対象に対して、いかに適切に支配され方向づけられているかということにかかわる。慎慮の問題は私的な利益や幸福の追求のために自らの感情・性向などを適切に支配し方向づけることにかかわる。慈愛は他人の幸福をめざす徳、自分の利害にとらわれない徳にかかわる。このように適宜性、慎慮、慈愛の三つをあげて、「これら三つ以外に、徳の本性についてなにかべつの説明があたえられると想像することはほとんど不可能である。以下において、わたくしは、これらのうちのどれとも違っている他のすべての説明が根柢において、それらのうちのどれか一つといかに一致しているかを示そうと努めるであろう」(Ⅶ.ii. intro. p.330～1)という。このようにスミスは同時代の主要な道德思想を概括し、それに縦軸的発想ともいうべき、ギリシャ以来の道德思想に関してメタ・理論史的考察を加えることによって基本的視点を確保する。

徳は適宜性にありとする体系については、プラトンの魂の三部分説の考察からはじめられる。それは理性と高次の情念と肉体のあらゆる欲求にかかわる三つの部分からなり、これら三つが、それぞれ固有の職務に自己を限定し、他の職務を侵さないばあい、理性が指導し情念が服従し、おのこの情念がその固有の対象にむかって強力と勢力をもって努力するばあいに行動の完全な適宜性が存在する。ギリシャ哲学における正義の多様な規定の中から「広汎であらゆる言語にわたって通用する」概念として、「行動および振舞いの正確で完全な適宜性」という意味を引き出し、それは「交換的正義、分配的正義および他のすべての徳、すなわち慎慮、勇気、節制を含む」とする。プラトンの四つの基本的徳、その中で最高の徳である正義も「適宜性」においてとらえられる。(Ⅶ.ii. 1. ③～⑩, p.332～5)

またアリストテレスの徳論の特色として習慣と中庸をあげる。「勇気という徳性は臆病および生意気な性急さという二つの悪徳の中間に位置する。一方は恐怖の諸対象からうける感受作用が多すぎるために不快感をあた

え、他方は少なすぎるために不快感をあたえる。節約は貪欲と浪費の間、自己利害関心の過剰と不足の間にある。度量は傲慢という過剰と小心という不足の間である」(Ⅶ.ii. 1. ⑫, p.336) アリストテレスの徳論の以上のような説明は行動の適宜性あるいは不適宜性によって徳と悪徳をみるスミスの所説に合致するとする。その上、徳を実践的な習慣においてみるアリストテレスに対して、スミスも「道徳的是認について習慣と流行の影響」の考察に第Ⅴ部をあてている。このことはスミス自身が「徳の本性論」を経験科学的に分析可能なものとして構築しようとするものであり注目に値する。

次いで、ストアの徳論も「適宜性」において成立するものであることについて概略次のように言う。スミス道徳哲学に対するストア哲学の影響については更めて述べる必要もないほど全篇にちりばめられている。ここでは第Ⅶ部における体系的見地からするスミスのストア哲学観に触れるにとどめる。

自然によってあらゆる動物は自分自身の配慮にゆだねられている。自己の存在を維持し、その本性のさまざまな部分をできるかぎり完全な状態において維持するために「自愛の原理」が授けられている。(Ⅶ.ii. 1. ⑮ p.338) このストア的自然観は『道徳感情論』の別の箇所でも繰り返される。(例えば6版Ⅵ部の冒頭の序の文章など)

人間の自愛心は人間の身体および精神の能力・活動力をすべて含んで最善でかつ完全な状態に維持しようとするものである。これについて選択にふさわしいもの、拒否するにふさわしいものに分ける。前者には身体の高康、強力、敏活、軽快などとこれらを促進しうる外部的便宜(富、権力、名誉など)が属し、後者には逆に身体の病気、虚弱、不活潑、苦痛と外部的不便(貧困、権威の欠如、他人からの軽蔑や憎悪など)が属する。

徳性と行為の適宜性はこれらさまざまな対象や事情のすべてにわたって、正確な識別力をもって選択あるいは拒否をすることによって成立する。

自然に従って生きるとは、自然または自然の創造者がわれわれの行動のためにさだめておいた諸法と諸指示とに従うことなのである。このかぎりでは適宜性と徳についてのストア的観念はアリストテレスおよび古代アリストテレス学派のそれとひどく違ったものではない。(Ⅶ.ii. 1. ⑮⑯⑰ p.338～40)

ストア派の徳も「適宜性」において成立するのであり、またその活動の対象は「われわれの家族や親戚、友人そして国、人類および宇宙一般の繁栄」へと拡大され、「自然はまたわれわれに、二人の繁栄は一人の繁栄より望ましく、多くの人またはすべての人の繁栄は無限に多く望ましいに違いないことを教える」(Ⅶ.ii. 1. ⑱ p.341)

『道徳感情論』における「自然」については別途考察するに値いする。ここではストア的自然観が色濃く影響していることを指摘するにとどめる。「この世界でかつていくらかの名声を得たことのある道徳性についてのあらゆる体系は……自然的諸原理にもとづいているのだから、ある程度は正しい。だが、それらのおおくは、自然についての一方的で不完全な見解からひき出されているのでそれらの多くもまた、いくつかの点で間違っているのである。」(Ⅶ.i. ① p.327) 自然という言葉から都合の良い結論を *deus ex machina* 風に引き出すことについてのスミスの批判である。啓示宗教退潮後の18世紀という時代にあって、理神論的自然観や自然宗教的自然観から自由であることは容易ではない。自然という言葉の可能性を可能なかぎり限定的な意味において把えようとしたヒュームにおいて、その決定的な一歩が踏み出される⁶⁾し、スミスもまた軌を一にしている。

スミスはまた「賢明で強力かつ善良な神」の神慮のさだめに従って生きることについて、エピクテートスやキケロやマルクス・アウレリウスから多くの言葉を引用する。

エピクテートスのことばとして「もし私が航海にでることになれば、わたしは最良の船と最良の水先案内を選び、そして、私は自分の事情と義務

が許すであろうかぎりでの最良の天候をまつ。神々が私に自分の行動を方向づけるために与えておいた、慎慮と適宜性はこのことを私に要求する。しかしそれらはそれ以上を要求しない。そしてもし、それにもかかわらず、嵐が起って、船の強さも水先案内人の技倆もその嵐に耐えられそうもないとすると、私はその帰結について、なにも心をわずらわさない……われわれが溺れることになるのか、ある港につくことになるのかはユピテルの仕事であって、私の仕事ではない。私はそれをまったく彼の決定にゆだねる……なんでもやってくるものをひとしい無関心と安心とをもって受け取るのだ」(Ⅶ.ii. 1. ②⑩ p.347) と、生死の問題も「宇宙の総監督」(superintendent) に委ねられていることをみるのである。

またフェア・プレイについて、「ストアにとって人間の生活は、すぐれた技倆を要するゲームと考えられていたようにみえる。このゲームにおいて賭け金とはとるに足りないものであるのが普通で、ゲームのすべての楽しみは、上手にプレイし、公平にプレイし、技倆をもってプレイすることから生じてくる。もし優れたプレイヤーがその技倆にもかかわらず、偶然性の影響によって、敗北するようなことになれば、その敗北は深刻な悲哀の問題であるよりは陽気な楽しみの問題であるべきである。」(Ⅶ.ii. 1. ②④ p.249)

スミスは以上のような古代哲学のほかに、徳は適宜性において成立するという道德思想の中に、クラークやウォラストンやシャフツベリを含める。

クラークの体系は、徳を事物の諸関係にしたがって行為すること、一定の事物あるいは一定の関係に対して一定の行為をあてはめるさいに生じうる適合性あるいは不釣合にしている。

ウォラストンの体系は徳を事物の真理にしたがって、事物の固有の本性と本質にしたがって行為することにおいている。

シャフツベリは諸感情の適切な均衡を維持すること、そしていかなる情念にも、その固有の領域を越えるのを許さないことにおいている。

三人の主張を以上のように要約し、これらすべては「徳は適宜性にある」という同一の根本観念の多かれ少なかれ不正確な記述であるという。

(Ⅶ .ii. 1. ④⑧ p.344)

適宜性についての考察を終えるにさいして6版においては、さらに次のような追加がある。「それらの体系のうちのどれも、意向の適合性または適宜性が確かめられたり、判断されたりするための、なにか正確なあるいは明確な尺度をあたえようとしていないし、あたえると称してさえもない。その正確で明確な尺度は中立的で豊富な知識をもった観察者の共感的諸感情以外のどこにも見出されないのである。」(Ⅶ .ii. 1. ④⑨ p.365)

われわれはここにスミスのメタ・理論史に定位した問題意識とその解決の方向を明確に読みとることができるであろう。

次に、徳を慎慮 (prudence) におく体系としてスミスはエピクロスをとりあげる。エピクロスによれば「肉体的な快楽と苦痛が自然的欲求と嫌悪の唯一の究極的对象」である。しかし快楽を獲得し、苦痛を回避するといっても、より大きな快楽のため、より大きな苦痛を避けるため迂回する方策がとられる。精神の快楽と苦痛は肉体の快楽と苦痛から引き出されるのであるが、精神は過去を記憶によってよび起し未来を予測することによって、肉体の現在の瞬間の感動をはるかに超える。肉体の安楽と精神の安定・平静のなかにエピクロスの言う人間本性の完全な状態、人間が享受しうるもっとも完全な幸福がある。

このようなエピクロス哲学にあって、慎慮は「すべての徳の源泉であり原理であるとはいえ、慎慮はそれ自体として望ましいものではない。その注意深く勤勉で周到な精神の状態はあらゆる行為のもっとも遠い諸帰結についてもつねに気をくばり、心をくばっているが、その精神状態はそれ自身で喜ばしく、快適なものではありえず、最大の善を手に入れ最大の害悪を近づけないという、その傾向のためにそうなのであった。」(Ⅶ .ii. 2. ⑧ p.368)

節制も快樂のための慎慮にはかならない。労働に耐え、苦痛を我慢し、危険または死にさらされることは、つまり剛勇（fortitude）がわれわれをそこにつれ込む境遇は自然的欲求の対象になることはない。しかしそれはより大きな害悪を回避するために選択される。われわれは貧困といういっそう大きな恥辱と苦痛を回避するために労働に服するのだし、快樂と幸福のための手段であり道具である自由と所有権を守るために自分たちを危険と死にさらす。（Ⅶ.ii. 2. ⑩ p.369）

スミスにとって最も重要な正義という徳もこの体系によれば、われわれの隣人たちにかんする思慮深く慎重な行動以上のものではない。例えば他人の所有物に手を出さないことは、それ自体として望ましいものではない。他人の所有を侵害すれば、人びとの憤慨を挑発し、かえって精神の安定と平静が保たれないから、慎慮によって他人の所有物に手を出さないのである。（Ⅶ.ii. 2. ⑪ p.370）

以上のことによって、エピクロス哲学の体系はスミスが樹立しようとしてきた体系と両立しない。「節制も度量も正義も慈恵もその固有の性格において是認されるのではない。最高の知恵と慎慮という追加的な性格において是認される……エピクロスはあらゆる徳についてこの種の適宜性だけに注目したのである。」（Ⅶ.ii. 2. ⑬ p.372）

「原子論哲学の偉大な擁護者として、諸物体のすべての力と性質を物質の小さな諸部分の形と運動と編成から引き出した」エピクロスは、同じようなやり方で精神のあらゆる問題を簡単な原理によって説明しようとした。エピクロスの体系は徳が自然的欲求の一時的対象を獲得するのにもっとも適切なやり方で行為するとしている点で、プラトン、アリストテレスおよびゼノンの体系と一致していた。それは次の二点で決定的に違うのである。

第①は、エピクロスが自然的欲求の一時的対象として肉体的な快樂と苦痛だけを考えていた点にある。プラトンなどの哲学者は、他に多くの対象があって、それは例えば知識のように、あるいは、親戚や友人や国の幸福

のように、究極的でそれ自体として望ましいものがあるとしているのである。(Ⅶ.ii. 2. ⑩ p.373)

第②に、徳はエピクロスのように自然的欲望の対象として、快を入手し苦を防ぐためにのみあるのではない。プラトンなどによると徳はそれ以上のものである。「人間は行為のために生まれたのだから、かれの幸福はかれの受動的感動 (passive sensation) の快適さにあるばかりではなく、能動的な諸努力の適宜性にもある。」(Ⅶ.ii. 2. ⑪ p.373)

このようにしてエピクロス哲学の慎慮は、直接的快苦をめざすものではなく迂回的方策をとるという点で「徳は適宜性にあり」とする体系と、ある部分を共有しているにすぎないので、「適宜性」論の部分的真理をあらわすものとされる。

第三の論点として、スミスは「徳は慈愛 (benevolence) にありとする体系」を検討する。この体系は「慈愛あるいは愛が行為の唯一の原理である」とし、そこに神的存在 (Deity) の知恵をみようとする。この思想の起源も非常に古いものであり、後期プラトン主義の大部分はこれに属する。とくに宗教改革の時代以降においては、この体系は卓越した学識、愛すべきマナーをもった聖職者によって採用された。そしてケンブリッジ・プラトニストとして知られているカドワース、ヘンリ・モア、ジョン・スミス等がこれに属するとされる。古代から近代に至る、このような系譜の思想家の中で、もっとも鋭敏で独特な哲学者としてハチスンをあげ、その思想を次のように要約する。(Ⅶ.ii. 3. ④～⑧ p.375～377)

徳が慈愛にあるということは人間本性の多くの現象によって支持される意見である。適切な慈愛こそもっとも品位があり快適である。慈愛からでてくる行為は美であり、その欠如はみにくい。ハチスンは以上のような前提にたって、慈愛的な意向からでたと思われる行為のなかに別の動機があれば行為の値うちは下がると考える。もし公共精神からでたと理解されていた行為が金銭的報償への希望に起源があったことがわかれば値うちは全

く消えてしまう。逆に利己的動機から出たと思われた行為が慈愛の動機から生じたことが発見されるならばそれらの行為の値うちについての感覚は多いに高められる。徳についての以上のような正当性の明白な根拠として、ハチスンのカズイスト達が行為の正しさの規準として公共の善を用いていたことをあげる。公共善が規準であるなら、それに答えうる徳は慈愛しかないというのがハチスンの主張であると。

以上のような要約について、スミスはハチスンの慈愛説を次のように批判する。

慈愛という徳の特殊な卓越性は了解しうるにしても、この体系によっては「慎慮，用心，細心などの下位の徳についてのわれわれの道徳的是認がどこから生じるかを説明することができないという欠陥がある。」（Ⅶ .ii. 3. ⑮ p.379）

そればかりではない「われわれ自身の私的な幸福と利害関係にたいする顧慮も，多くの場合，行為の非常にほめるべき諸原理であるようにみえる。儉約，勤勉，分別，注意，思考集中という慣習は自己利害関心的な諸動機から育成されるものと一般に想定されているし，同時に各人の尊重と是認に値いする称賛すべき資質であると理解されている」（Ⅶ .ii. 3. ⑯ p.379）このように多くの徳が社会活動を支えているものとすれば，慈愛によってはつくしきれないというのがスミスの批判の一つである。

おそらく，とスミスは言う「神的存在においては慈愛が唯一の行動原理であるだろう……しかし神的存在の場合がどうであろうとも，生存を支えるためにあれほど多くの自己の外部のものごとを必要とする人間のような不完全な被造物はしばしば，ほかの多くの動機から行為するにちがいない。」（Ⅶ .ii. 3. ⑰ p.381）

多様な動機を前提とする場合，徳は何によって成立するのか。これがスミスの問題であり，そのために三つの体系が検討されたのである。スミスの確信「徳についての他のすべての記述はどんなに違ってみえても，この

三つのどれかに帰着させることができる」(Ⅶ.ii. 3. ⑱ p.381) はゆるがない。

この三つの体系を比較すれば「徳を神的存在の意志への服従におく体系は、徳は慎慮にありとする体系と適宜性にありとする体系のいずれかに数えられる。」(Ⅶ.ii. 3. ⑳ p.381) なぜならば、神的存在と被造物である人間の関係において考えるならば「われわれ自身の究極的な利益と幸福の追求、つまり慎慮のなかに徳はある」とするか「限定された不完全な存在であるわれわれが無限で理解を超えた存在に従順であるべきだとする、つまり徳は適宜性にあり」(ibid.) とする考え方のいずれかにならざるを得ない。スミスはこうして三つの体系を二つの体系に還元する。しかしすでに慎慮の体系は適宜性の体系に還元されたのであるから、スミス道徳感情論における適宜性は、あらゆる道徳哲学の基礎となるものなのである。

スミスはあたかも演習問題を解くように易々と「徳は効用にありとする体系」(ヒュームの道徳論) も適宜性の体系の中に取り込む。「その人物自身、または他の人びとにとって快適または有利であるものは、有徳なものとして是認され、反対のものは悪徳なものとして否定される」とする道徳哲学の体系を考えてみる。ここでの快適性または効用というのは「それがどの程度に存在するかにかかっている。あらゆる意向は一定の限度内で有用であり、抑制の限界を超えると不利益であるのだから、この効用に根拠を求めた体系は、意向の適切な程度、つまりは適宜性の理論に帰着する」(Ⅶ, ii. 3. ㉑ p.382)

三体系はそれぞれ徳性に対する力点の置き方が異ってくる。

「徳を適宜性におく古代の体系」は主として偉大な、畏怖すべき、尊敬すべき諸徳性・自己統御と自己規制の諸徳性を推奨したように思われる。剛毅、度量、運命からの独立、あらゆる外的偶発事件、苦痛、貧困、亡命、死への軽蔑などが重要な徳性とされる。

「慈愛的な体系」は比較のおだやかな徳性のすべてを促進し奨励はする

が、精神の畏怖すべき尊敬すべき資質を無視するように思われる。

「徳が慎慮にあるとする体系」は用心、警戒、謹厳、賢明な抑制といった慣行を評価し、愛すべき諸徳性（慈愛説）と尊敬すべき諸徳性（適宜性説）を引き下げるように思われる。（Ⅶ.ii. 4. ②～④ p.384～5）

このように三体系においては徳性の一面性を強調するという欠陥にもかかわらず、一般的に「人間精神の最善でもっともほむべき慣行」を奨励するという功績を有する。スミスの道德哲学の構想が、三体系にみられる諸傾向と諸徳目を適宜性、共感、公平な観察者という概念装置によって全体的統一的に把握しようとするものであることは明らかであろう。

第四に、以上の三つの体系にひきつづいて「放縦な（licentious）体系」としてマンドヴィルの検討をする。放縦というのは徳と悪徳の区別をとり去るという意味である。

マンドヴィルは適宜性の感覚から行なわれること、称賛にあたいたするものへの顧慮から行なわれることはすべて、称賛への愛から、あるいは虚栄（vanity）からなされるとみなす。人は自然に、自分自身の幸福にたいして、他の人びとのそれに対してよりも、はるかに多くの利害関心をもつのであり、かれの心の中で、かれ自身の繁栄よりも、他人の繁栄をほんとうに優先させることなどはあり得ないと言う。……したがってすべての公共精神、私的利害関係に対する公共的利害関係の優先はマンドヴィルによれば人類にたいする詐欺であり欺瞞であるにすぎない。（Ⅶ.ii. 4. ⑦ p.386）

スミスによれば、「もっとも寛大で公共精神にみちた諸行偽でさえも自愛心からでたものである」とするマンドヴィルの主張は、徳の本性論にとってはどうしてもよい問題である。自愛心がしばしば行為の有徳な動機でありうることは理解しやすいところであるにしても、このことは「徳の実体（reality）」の究明にとっては重要なものではないという。

「名誉ある行偽、高貴な行偽を欲し、自らを尊重と是認の対象たらしめようと欲すること」を虚栄によるとするのは不適切であるとスミスは言う。

それにもかかわらず、マンドヴィルの説が一見説得力があるように見えるのは何故か。スミスは次のように分析する。

「名誉と尊重の適切な対象となるように努めること」と「とにかく称賛を得たいというつまらない欲求」を比較すれば、この両者は大変な差がある。前者は是認され、後者は軽蔑されざるを得ないのである。それでも、これら二つの間には遠い類縁関係がある。この関係を使って、生氣ある著者マンドヴィルは、ユーモラスで面白い雄弁によって誇張し、読者はだまされる。(Ⅶ.ii. 4. ⑨ p.338)

マンドヴィルはあらゆる情念を程度や方向を無視してまったく悪徳としている。これが『蜂の寓話』の大きな誤謬である。かれはすべてのものごとを虚栄としてあつかう。虚栄は人びとの感情がどうであるか、あるいはあるべきかということに、なんらかの関連をもつことになる。こうした詭弁を手段として、マンドヴィルは『私的な諸悪徳は公共的な諸利益である』というお好みの結論を確立する。……マンドヴィルのこのような「放縦な体系」の基礎には実はかれ以前の時代に通用していた「徳はすべての情念の完全な根絶と絶滅にありとする通俗的な苦行僧的諸学説」がある。

(Ⅶ.ii. 4. ⑫ p.392～3)

マンドヴィルにとって情念の完全な征服は人間においては実際に起りえないことである。もし、情念の絶滅が普遍的に起るならば、すべての産業・商業は消滅させられ、人間生活の全業務を消滅させることになって、社会にとって危険きわまりないものになることを証明するのは容易であった。かくして前段の部分から、真の徳性は存在せず、真の徳と称するのは人類に対する詐欺であり欺瞞であるにすぎないことを証明し、後段の部分から、私的な諸悪徳は公共的諸利益であり、私的な諸悪徳なしには、いかなる社会も繁栄・開花しえないということを証明しているように思えたのである。(ibid.)

マンドヴィルの体系がどんなに破壊的にみえようと、もしそれがいくら

かの点で真理に境を接しているのではなかったなら、あのように多勢の人を欺くことはできなかったであろうとスミスは言う。ここで附加的にではあるが、「自然」を根拠として主張されることがらの検証の難しさについて自然哲学と道徳哲学を対比させながら次のように言う。

「自然哲学の体系というものは、非常にもっともらしくみえるかも知れないし、長い間世間で非常に一般的に受け入れられるかも知れないのに、しかも自然の中に、なんの基礎ももたないかも知れず、真理にたいして、どんな種類の類似性ももたないかも知れない。」(Ⅶ.ii. 4. ⑭ p.394) 例えばデカルトの渦動説を想えと言う。「自然哲学をとりあつかい、宇宙の偉大な現象の諸原因をしめすと称する著者は非常に遠い国のできごとを説明すると称するのであって、かれはそれについて自分が好むとおりのことをわれわれに語っていて、彼の物語が可能らしい外見の範囲内にとどまっているかぎり彼はわれわれに信じさせることに絶望する必要はない」(Ⅶ.ii. 4. ⑭ p.395)

ところが道徳感情の起源を説明するばあいには、著者達はわれわれを自然哲学におけるほどそっくり欺くこと、真理へのあらゆる類似から全く逸脱することもありえない。旅行者達の遠いどこかの国についての説明とか、誰れかがわれわれの住んでいる教区の出来事についての根拠のない話によって、もっともらしい確実な事実として、ありもしないことを押しつけることもありうる。そうした場合、彼がわれわれをだます最大の虚偽でさえ、真理に対するある類似をもっているにちがいないし、真理のかなりの混入さえあるにちがいない。つまり「真理に境を接している」からある種の謬見もそのまま認められてしまうのである。(Ⅶ.ii. 4. ⑭ p.394)

道徳哲学の分野においては、多少とも自然的感情に根拠を有するような説明は、「真理に境を接している」、つまり自然とある種の接点があるから謬見がそのまま通ることもある。

しかし、自然的感情や、その原理と無関係な「原理を定める著者は、全

く思慮のない経験のない読者にとっても不条理で滑稽にみえる」(ibid.)

『蜂の寓話』の成功の原因を以上のように自然との部分的にかかわりにおいてとらえるのである。

3.

スミスの徳の本性論は結局徳は適宜性にあるとする説に収斂する。周知のように、これが『道徳感情論』の出発点をなしている。その出発点の設定はプラトン・アリストテレス以来の道徳思想をメタ・理論史的に辿ることによって確実なものとされている。このような徳の本性論につづいて、スミスは、さらに精神のどのような力、能力がある性格を快適あるいは不快とし、ある行動を正、他の行動を邪とするかを問う。「徳はなにによって是認されるのか」、道徳的は認の原理が問われる。そのために自愛心と理性と感情の三つあげられるのであるが、この問題の検討は「實際上重要であるというのではなく……哲学的好奇心の問題である」(Ⅶ.iii. intro. ② p.398) という。(傍点論者)

道徳的は認の原理を自愛心から引き出す体系としてスミスが具体的にあげる名前はホッブズおよびその後継者であるプーフェンドルフ、マンドヴィルである。

これらの著者達が自愛心から、われわれが社会の福祉に対してもつ利害関心を引き出し、自愛心を理由として、われわれが徳にあたえる尊重を引き出す場合について考察し、果して自愛心によって説明することが可能か否かを問う。「今の時代に、カトーの徳に喝采し、カテリーナの悪行を嫌悪する場合に、われわれの感情が一方からなんらかの利益をうけ、他方から損失をこうむるといった見解に影響されるのではない。」(Ⅶ.iii. 1. ③ p.400) 遠い時代の遠い国の繁栄と破壊が現代のわれわれの幸福あるいは悲惨に影響するとも思えない。要するに、著者達が手さぐりで探して、

はっきりと解明することができなかった観念は、その遠い時代の遠い国の
人びとの感謝や憤慨にたいしてわれわれが感じる「間接的共感」(Ⅶ .iii.
1 . ③ p.400) である。これを自愛心と見誤まったのである。

共感はいかなる意味においても利己的な原理とはみなされない。共感
自分を相手の境遇においてどう感じるかということであるから、一見する
と自愛心に基礎をもつとされるかも知れない。

「しかし、共感は主要当事者との想像上の境遇の交換から生じるといわ
れるのは、ひじょうに適切だとはいえ、それでもこの想像上の交換は、わ
たくし自身の身柄と性格のなかで私にとって起るものと想定されるのでは
なく、私の共感する人物のそのなかで、私にとって起るものと想定され
るのである。」(Ⅶ .iii. 1 . ④ p.401) ひとり息子を失った人の悲しみに共
感するとはどういうことか。出産の床にある女性に共感するとはどうい
うことか。スミスは単なる感情的な反応を考えているのではない。

ある人がひとりの息子を失ったことについて、その人を慰め「その人の
悲嘆に入っていくために」かくかくの性格と職業の人物が、そのひとり息
子を不幸にして失ったならば、どんなに苦しめられるかを考えるのではな
く、もし私が本当にその人であったらどんなに苦しめられるかを考えるの
である。このことをスミスは「事情を交換するだけでなく、身柄と性格を
交換する」といっている。私の悲嘆は、完全に息子を失った人によるので
あって私自身の理由によるのではない。したがってそれはいささかも利己
的ではない。(ibid.)

すべての感情、意向を自愛心から引き出す道德哲学の体系は、「共感に
ついての混乱した誤解から生じた」(ibid.) のである。「共感」をしかるべ
き位置におくことによって、自愛心の体系はその位置価が明らかになる。
共感というスミスの理論的枠構造からみれば、利己か、利他かといった問
題は個別的特殊的なケースのものとなる。

理性を道德的是認の原理とする体系は、スミスによるとホッブズの社会

契約論が背景となっている。ホッブズによれば、市民的為政者(magistrate)への従順が善であり、それに対する不従順と反乱が非難されるようになり市民的為政者の諸法が正義と不正の唯一の究極的基準となる。人びとの良心は教會的権力ではなく市民的諸権力に服従させられる。神学者達は立服し、この厭うべき教義を論破するために、法や実定的な制度に先行して、精神は、正邪を識別する能力を生まれながらに持っていると言われた。この精神の働きが理性である。

カッドワースが「法が正邪の本源的区别の源泉ではありえない」というのは正しい。しかし、「精神がすべての法に先行し、それらの区别についての見解を理性から引き出したのであるから、理性が真偽の違いを指摘したのと同じようなやり方で正邪の違いを指摘したということである。これは若干の点で真実であるとはいえ、他の点ではかなり性急であった」(Ⅶ .iii. 2. ⑤ p.404)

こうした性急な結論は、スミスよると「人間本性についての抽象科学が幼年期」であったための産物であり、人間精神の諸能力の役目と権能がはっきり区別されない時代のものである。理性能力の限界を明らかにすることが課題となる。

スミスはこうして、理性と経験の関係、一般的諸規則と帰納の問題についての考察に入る。

まず「理性を道徳的是認の原理とする」考え方を「ある意味で」とか「若干の点で」といった制限を附した上で容認することからはじめる。この主張を仮りに〔R〕と表記するとスミスの理性についての議論は次のようなものである。

〔R－1〕徳が理性との一致にあることはいくつかの点で真実であり、
 理性が道徳的是認の原理であり、正邪についての判断の源泉であり
 原理であることは或る意味で正しい。

〔R－2〕われわれが自分たちの諸行偽を規制すべき正義の一般的規則

を発見するのは理性によってである。

〔R－3〕 道德性の一般的諸原則（maxims）は他のすべての諸原則と同様に、経験と帰納から形成される。

〔R－4〕 われわれは多くの個別的事例のなかに、われわれの道德的諸能力を愉快にしたり、不快にしたりするものを観察し、この経験からの帰納によって一般的規則を樹立する。

〔R－5〕 帰納はつねに理性の操作の一つと見なされる。

〔R－6〕 従って、理性からわれわれは一般的行為原則と観念を引き出すというのは適切である。

〔R－7〕 道德的判断の大部分を規制するのは、これら（一般的行為原則や観念）によってであって、諸判断が直接的感情や気分のように多様で変わりやすいものにまったく依存するとすれば不確実で不安定であるだろう。

〔R－8〕 したがって正邪にかんする判断は理性の帰納から引き出された行為原則や観念によって規制されるのだから、徳が理性との一致にありとされるのは適切である。（Ⅶ.iii. 2. ⑥ p.404～5）

理性は疑いもなく道德性についての一般的規則の源泉であるとした上で、スミスは感覚・経験について次のように言う。〔S〕と表記してその概要をあげると、

〔S－1〕 正邪についての最初の知覚が理性から引き出されると想定するのは、一般的諸規則がその経験にもとづいて形成される個別的事例においてさえ、まったく道理にあわないし理解できない。

〔S－2〕 これらの最初の知覚は、一般的規則がそれにもとづいている他のすべての実験と同様に、理性の対象ではありえない。それは直接の感覚と気分の対象である。

〔S－3〕 われわれが道德性についての一般的規制を形成するのは諸事例の膨大な多様性のなかに行動のひとつの型（tenor）が一定の仕

方でたえず精神を愉快にし、他の型が同様にたえず不快にすることを見出すことによってである。

〔S－4〕しかし理性はどんな対象をも、それ自体として精神にとって快適あるいは不快なものとすることはできない。

〔S－5〕理性はこの対象が自然に愉快または不快にする他のなにかを手に入れるための手段であることを示すかも知れない。

〔S－6〕どんなものも、直接の感覚と気分によって快適または不快とされないのに、それ自体として快あるいは不快とされることはありえない。

〔S－7〕したがって、もし徳があらゆる個別的な場合に、必然的に、それ自体として精神を愉快にするものであり、悪徳が精神を不快にするならば、前者と融和させ、後者と疎遠にさせるものは理性ではありえず、直接の感覚と気分である。(Ⅶ.iii. 2. ⑦ p.405～6)

〔S－8〕徳がそれ自体として欲求されるものであり、悪徳が嫌悪の対象であるならば、それらの違った資源を区別するのは理性ではありえず直接的な感覚と気分である。(Ⅶ.iii. 2. ⑧ p.406)

このように〔R－1～8〕と〔S－1～8⁷⁾〕を対比したうえで、どの点ですべての道徳的区別が理性から生じ、どの点で直接的な感覚と気分にもとづいているかをなんらかの程度の正確さをもって区別した最初の人という功績をもつのはハチスンであるという。(Ⅶ.iii. 2. ⑨ p.406)

スミスは個別的経験から一般的規則を導き出す帰納の問題を介して、基礎理論としてのハチスンの道徳感覚(moral sense)に注目する。ハチスンは道徳的是認の原理は自愛心によるものでないことを証明し、さらに理性によるものでもないことを論証し、自愛心と理性の両者を排除したのちに、第三の道ともいふべき「新しい知覚力」を導入する。これを「道徳感覚とよび、いくらか外的感覚に類似のもの」(Ⅶ.iii. 3. ⑤ p.408)とした。外的感覚は音や色を知覚する直接的感覚・先行的感覚ともいわれ、音

や色から調和や美を感じとるのが、反省的な後続的な感覚とされる。この調和や美を感じとる反省的感覚の一種として道德感覚は考えられている。それは道德的善悪の感覚、ある行為の観察から直接に是認・否認（快・不快）の観念を受容するところに成立する「知覚力」である。

道德感覚は人間本性に植えつけられた感覚であり、道德的是認（否認）の評価作用として働く。

さて外部感覚に関してハチスン自身「感覚の諸対象に属する性質を、その感覚自体に帰属させることは最大の背理であることを認める。」（Ⅶ .iii. 3. ⑧ p.409）視覚を黒いとか白いとか、聴覚を高いとか低いとか、味覚を甘いとか苦いとか言えるか（ibid.）としたうえで、さらに「道德的諸能力を有徳または悪徳とよぶこと、すなわち道德的に善だとか悪だとかよぶことは同じように背理的である。」（ibid.）

視覚と色、聴覚と音の関係についての議論はここではふれることはできない。ただスミスがハチスン批判によって共感論の根拠を明らかにしようとしていることに注目するにとどめる。対象（行為）と評価能力（感覚）という枠構造で考える場合、客観性の保障は、感覚に対して正邪を瞬時に識別する力を認めることによるか、感覚という新しい知覚力の評価をさらに別の観点から基礎づけるかのいずれかであろう。後者は評価能力をさらに内面化するか、第三者の関与によるかの二つの道が予想される。

スミスの例によれば「圧制者が野蛮で不当な処刑をする」（行為）を「感嘆と賛同で歓声をあげている人」（評価能力）をみれば、我々はこれを悪徳とよぶし、圧制者以上にこのような観察者に嫌悪感をもつことになる。（Ⅶ .iii. 3. ⑨ p.410）つまり道德感覚・新しい知覚力・評価能力に対して、それを見る第三者の目があるとする。

「我々の隣人が、行為者の行為をみて、道德的是認もしくは否認をするばあい、我々自身のそれと一致するばあい、彼の道德的是認あるいは否認をある程度（in some measure）良いものとする」（Ⅶ .iii. 3. ⑭ p.

413)

観察者（observer）と観察される人の間の感情の一致または対立が道徳的是認あるいは否認の構成要素となる。

結局、スミスによると「新しい知覚力」を導入し、道徳感覚などと称する必要はないのである。「人間本性の統治原理とされるこのような感情が、これまで、どんな言語の中にもその名前がなかったほど、ほとんど気づかれなかったとは奇妙なことである。道徳感覚という言葉は、極めて最近つくられたもので、まだイギリスの国語の一部分をなすものとみなされることができない。」（Ⅶ.iii. 3. ⑮ p.414）

感情による、性格あるいは行為の是認は次のようになる。

- （１）我々が行為者の動機に共感する。
- （２）我々は行為者の行為から恩恵をうける人びとの感謝に入りこむ。
- （３）我々は彼の行動が、これら二つの共感が一般に働くさいの一般的規則に一致していたことを観察する。
- （４）我々はこうした行為を、個人または社会の幸福を促進する傾向をもつ振舞の一体系の一部をなすとみなすとき、それらは、この効用から、良く工夫されたどんな機械にも我々が帰せしめるところの美に似ないでもない、ひとつの美を引き出すようにみえる。

（Ⅶ.iii. 3. ⑯p.414～5）

ハスチンが判別能力としての道徳感覚を人間本性に内在的なものとして実体化してとらえるのに対し、スミスは理性批判をハチスンから引き継ぎながら感情の共感作用から道徳的是認の原理を形成しようとする。しかし、ここで（３）において「一般的規則に一致している」ことを観察するというが、その一般的規則の形成はやはり問題として残る。さきの〔R－4，5〕において「経験からの帰納によって一般的規則を樹立するが、帰納は理性の操作のひとつとみなされる」としていたことも併せて考慮すべきであろう。スミスが経験論の立場に立つものであることは事実である

が、理性についての目配りもあり、経験と理性両者ともに他に対して nihil ex nihilo なのである。スミスにとって、道徳的是認の原理として、自愛心か、理性か、感情かと問うことは「哲学的好奇心の問題」にすぎない。それら一つに限定することは部分的真理に固執することになる。ここにおいて、全体を統一的に把えうる理論が意図されていたことは明らかである。スミスの経験論はこのことを課題とする。

ともあれ、共感、公平なる観察者が一般性を掘り当てる。20世紀の現象学者マックス・シェラーは共感感情の最初の正確な分析の功績をシャフツベリ、ハチスン、ヒュームに帰す。しかし彼等が経験的、発生的にのみ考察し現象学的方法をとらなかったことを遺憾として、次のように批判する。

「アダム・スミスの考え方によれば、中世の魔女裁判のような場合に、魔女といわれて、自己の良心を欺き、良心に与えられている価値を社会的な暗示によっておおいかくし、世間のすべてが罪ありとみなし、誤って有罪宣告をうけた者はみずからも罪ありと感じなければならないことになる⁸⁾」という。そして共感倫理は先取規則 (Vorzugsgesetz) 違反であるという。

「先取」はある価値が他の価値に比して「より高い」というように把握する価値認識作用で、いかなる努力、選択、意欲とも無縁に行なわれる「アプリアリな性格」でなければならないという⁹⁾。しかしスミスが現象学的方法をとらなければならないという必要は全くない。我々もまたしかりである。これは当然としても問題は、Apriorität を固執して経験の地平を一段と低位にみるか、経験の地平に定位して、共感、公平な観察者、良心をみる方法の優劣の問題となる。スミスは道徳哲学の議論において、慣習や流行といった因子にもその考察に大きな力を注いでいる (第V部、道徳的是認の感情に対する慣習と流行について)。シェラーの言うように、スミスの良心は世間の声に盲従するものではない。「外部の人の司法権」と「内部の人の司法権」を対比していた箇所を指摘すれば足りるであろう。(Ⅲ. 2. ⑩ p.248)

スミスの道徳哲学に対する方法意識は更めて問われてもよい問題である。実際『道徳感情論』の最後は方法論についての反省にあてられている。スミスは道徳哲学者を二分する。

第一群は、古代の道徳哲学者のすべてがこれに属するのであり、この人々は一般的な仕方で徳と悪徳を区別する。「すべての個別的な場合に例外なくあてはまるべき精密な規則を設定しようという意向はなかった」として、アリストテレスの『倫理学』やキケロー『義務論』をあげ、これらの著者達は「風習（manners）についての快適で生氣ある絵」をわれわれにしめす。「倫理学とよばれるのが適切な科学……もっとも正確な精密さを入れる余地はないが高度に有用でもあり、快適でもある、ひとつの科学がなり立つのである。」（Ⅶ.iv. 3. ⑥ p.419～20）

道徳性についての諸規則はその精密度に濃淡がある。「正義の諸規則だけが正確、精密であり、他のすべての徳の諸規則はゆるやかで、あいまいで間接的である。」この認識はスミスにとって変ることのない確信である。正義の規則は文法の規則にたとえられ、他の徳の規則は構文上の崇高さや優雅さを達成するために批評家が設立する規則にたとえられている。道徳哲学者の方法はゆるやかな方法（loose method）をもってする批評家のようなものと、精密な文法学者のようなものがある。

第二群の道徳哲学者は文法学者に比せられる。これに属する者は中世およびその後のキリスト教会の決疑論者（casuist）とスミスの時代とその前世紀の自然法学（natural jurisprudence）を扱った人達である。（Ⅶ. iv. ⑥, ⑦ p.419～20）この人達は厳密で正確な規則を設立しようとする。

「正義の諸規則にたいして良心がはらうべき顧慮、どこまで我々は、隣人の生命と財産を尊重すべきか、賠償の義務、貞節および節制の法と淫欲の罪はどの点に存するか等々が主要な問題である」（Ⅶ.iv. ③② p.431）

振舞いが自由で気楽であって、品位があって適切であるとみなされる許容限度はどこにあるか、それが放漫で無思慮な放縦へと転化しはじめるの

はいつか。こうした事柄について一般的に適用できる規則などはない。

「振舞いの適宜性を構成するものは、状況の最小の変化によってさえ変化する」(Ⅶ.iv. ㉓ p.432) したがって「決疑論の書物は退屈であると同時に無益である」(ibid.) これがスミスの立場である。

結局スミスにとって「道德哲学の二つの有用な部分は倫理学と法学である」(Ⅶ.iv. ㉔ p.432) 倫理学は「正確な精密さを入れる余地はないが高度に有用でもあり、快適である」学として構想されたのである。さらに実定法の体系も、自然法学の体系にむかっている、あるいは正義の個別的諸規則の列挙にむかっている多かれ少なかれ「不完全な試み」とみなされる。(Ⅶ.iv. ㉔ p.433) 「法と統治の一般的諸原理」さらに、「行政、公収入、軍備、さらには法の対象である他のすべてを含む領域」の考察もすぐれて「実践的な学」としての自覚のもとに構想されていることは注目されてよい。

(以上)

注 1) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, 1973. Oxford を以下 T. H. N. と略記す。数字は頁数を示す。Ⅰ, Ⅱ, Ⅲ, Ⅳは大槻春彦訳岩波文庫の巻数を示し、それに続く数字は訳文の頁数を表わす。

2) La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, 5^é ed. 1678 二宮フサ訳「ラ・ロシュフコー箴言集」(岩波文庫) p.12

3) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford, 1976(Ⅶ. iv. ㉓, p.432) [以下Ⅶ.iv. ㉓, p.432等で表わす。本文中()内の略号, Ⅰ. Ⅱ…Ⅶ. でもって第Ⅰ部第Ⅱ部……第Ⅶ部を, 次の数字i, ii, iii……でもって第1篇第2篇等を, また次の数字1,2,3,は章を○内数はパラグラフナンバーを, p.432をもって水田洋訳『道德感情論』(筑摩書房)の頁数を示すこととする]

3) D. D. Raphael, Adam Smith, Oxford Univ. Press, 1985. 久保芳和訳『アダム・スミスの哲学思考』(雄松堂出版) p.35.

A. L. Macfie, *The Individual in Society*, George Allen & Unwin Ltd. 1967. p44～水田洋他訳『社会における個人』p.53～

A. S. Skinner, *A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith*, Oxford, 1979. 田中敏弘他訳『アダム・スミスの社会科学体系』(未

来者) p.53ff.

太田可夫著水田洋編『イギリス社会哲学の成立と展開』(1971,社会思想社)第5章アダム・スミスの道德哲学(1)(昭和11年発表)第6章同名論文(2)(昭和25年発表)等

- 4) A. L. Macfie, *ibid.* p.42.43.
- 5) 『道德感情論』の部の編成番号は6.ed. に従った。
- 6) ヒュームが「正義は人為的徳である」とした議論における自然的と人為的の対比など。(T. H. N. 477ff. N.44～) ポール・アザール『18世紀ヨーロッパ思想』小笠原弘親他訳(1987.行人社) p.293～
- 7) 〔S〕と標記した議論にはヒュームの主張と類似のものが多い。『道德感情論』の編者ラファエル、マクフィーの指摘をまつまでもない。(T. M. S. p.320 欄外の注)しかし、ここでは詳論するのは避ける。スミスのハチスン評価と批判の流れでみるにとどめる。
- 8) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, *Gesammelte Werke*, (A. Franke AG Verlag Bern. 1973) Bd. 7. s. 18ff.
- 9) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 2. S. 105.