

<論説>

『道徳感情論』の方法と原理

——『道徳感情論』研究序説——

天 羽 康 夫

第1章 序論

第2章 『道徳感情論』の構成と方法

第3章 同感の原理

第1章 序 論

アダム・スミスの『道徳感情論』については、いわゆる「アダム・スミス問題」以来のながい研究史がある。しかし、近年、それは、スミス生誕 250 周年（1973年）と『国富論』出版 200 周年（1976年）に触発されてもりあがってきた1970年代のスミス熱のなかで、あらたに注目されつつあるようだ。あたらしい「スミス全集」の第1巻として原典考証をふまえた『道徳感情論』が出版された⁽¹⁾。我国でも、初版を底本とし、各版の違いについても考証したほん訳が出版された⁽²⁾。こうしてわれわれは、今日、『道徳感情論』の標準的なテキストとすぐれたほん訳をもつにいたった。またこれらの編者や訳者は、いくつかのすぐれた研究を発表した。そしてこれらに刺激されて、『道徳感情論』の研究がさかんになってきたのである⁽³⁾。

最近の研究の特徴は、同感と利己心の関係という従来の「アダム・スミス問題」の枠組のなかで、『道徳感情論』と『国富論』との関係を考えるのではなく、同感の原理そのものの論理構造およびそれをとおしてみられるスミスの社会認識の解明にむかっていることだ。『道徳感情論』そのものが、ひとまず『国富論』から切りはなされて、研究されるようになった。

このような研究によって、従来、見おとされていたさまざまな論点が提起さ

れている。『道徳感情論』各版における変化の問題も、最近の研究のなかからでてきたものである。この問題のもつ意味は重大である。従来の研究は、ほとんどのばあい、スミス生前の最終版である第6版を底本としていた。しかしこの版には大幅な改訂増補がなされていた。しかもそれは、これまでの研究のなかで、しばしば議論の対象となった重要な論点にかかわるものであった。たとえば同感理解の鍵ともなっていた「豊富な知識をもった観察者」という語句、経済倫理との関係で重視された「中流および下流の生活上の地位においては、徳性への道と財産への道は、……幸福なことに、たいていのばあいに、ほとんど同一である」という有名な一句、これらはいずれも第6版のものである。また、「慎慮の人」についての積極的な展開、重商主義批判との関連で重視された「主義の人」への批判も、そうである。従来の研究において、『道徳感情論』と『国富論』とを統一的に理解するさいの、いわば「導きの糸」ともなっていた諸論点のうちのおおくが、『国富論』出版後かなりの歳月をへた、スミスの死の直前に、はじめてあらわれた、ということがあきらかにされたのである。そこでそれらは、『国富論』を生みだした思想的背景としてではなく、むしろ『国富論』からのスミスの思想的発展を示すものとして理解されるようになった⁽⁴⁾。

『道徳感情論』そのものの研究は、このような問題をなげかけることにより、スミスの全体像の理解にも寄与することになった。それと平行して、歴史のなかでのスミスの位置についても再検討されるようになった。重商主義とか重農主義との関係だけではなく、17、18世紀のヨーロッパの近代社会思想史のなかで、とくに、スミスを生みだしたスコットランド啓蒙のなかで、かれが占める位置が検討されるようになってきた⁽⁵⁾。

最近の『道徳感情論』研究は、このようにそれをそのものとして検討することによって、従来の『国富論』にとらわれた目からは見おとされがちであったさまざまな論点をなげかけている。しかし今日でも、『道徳感情論』が、その全体にわたって検討されつくしたとはいえない。たしかにそのなかの重要な諸概念、諸思想については、いくつかのすぐれた研究がなされている。たとえば同

感概念とか正義論についての最近の研究には目をみはらせるものがある。それによって『道徳感情論』の基本的な構造があきらかにされつつある⁽⁶⁾。しかしその基本的構造が解明されたとしても、『道徳感情論』の全貌があきらかにされたとはいえない。たとえばスミスにおいて行為の適宜性が重要な問題になっていたということが論証されたけれども、かれが諸行為の適宜性を具体的にどのように見ていたかは、まだ、示されていない。また正義論についても適宜性のばあいと同様に、その具体的内容については十分に検討されていない⁽⁷⁾。このように見れば、今日、『道徳感情論』の世界を、その全体にわたって、その原型、すなわち1759年の初版において検討することが必要だと思われる。そこでわたくしは、『道徳感情論』初版を、スミスの叙述にそくして、できるだけ内在的に検討してゆきたい。しかしその具体的内容にはいるまえに、まずその準備作業として、『道徳感情論』の特徴と方法を簡単にみておこう。

『道徳感情論』は全体として見たばあいどのような著作といえるであろうか。それは、しばしば、単なる倫理学書ではなく、広義の道徳哲学、今日の言葉でいえば社会哲学に相当する著作だといわれてきた。たしかにその母胎となったグラスゴウ大学での道徳哲学講義については、そのようにいってもよい。ミラーが伝えているように、そこには、自然神学とか倫理学だけではなく、法学あるいは経済学もふくまれていた。しかし『道徳感情論』は、それらのうちとくに第2部門、すなわち倫理学にかんするものであった。もっとも倫理学が人間社会の行為規範を示すものであるという意味で、『道徳感情論』を社会哲学だといってもまちがいはない。しかし『道徳感情論』そのものは、ミラーのいうように「厳密な意味での倫理学」⁽⁸⁾ だったと理解すべきだ。たしかに法学の対象である正義についても、また、経済行為の動機となる利己的諸感情についても考察されている。しかしそれらはいずれも、道徳との関連で考察されているのであって、『法学講義』あるいは『国富論』におけるようには、それら自体として、具体的に取扱われていない。研究の力点はあくまで道徳におかれていた。

さらに『道德感情論』を倫理学ととらえることによって、それがスミスの思想形成過程においてしめる位置があきらかになる。それは初期スミスの思想的総括であり、それをかきおえたスミスは、人文学者から今日の意味での社会科学者に成長していく。『道德感情論』末尾の言葉は、あたらしい研究領域に目をむけたかれの決意表明である。

「わたくしは、もうひとつのべつの論述において、法と統治の一般的諸原理について、およびそれらが、社会のさまざまな時代と時期において、正義にかんすることだけでなく、行政、公収入、軍備、さらには法の対象である他のすべてにかんすることにおいても、経過してきたさまざまな変革について、説明をあたえるように努力するつもりである。」(551, 435)⁽⁹⁾

すなわちつぎの課題は、のちに『国富論』へと発展してゆく経済学的研究をもふくむ広義の法学だというのである⁽¹⁰⁾。そして実際にスミスの講義が、この出版を契機にして、四領域をふくむ道德哲学から倫理学の領域をすくなくし、法学に重点をおいたものに変化した、ということがつたえられている⁽¹¹⁾。もっとも法学がこの時期のスミスにとってあたらしい領域であったというのは、厳密に言えば、正しくない。それは、エディンバラでの最後の公開講義における課題でもあったし、また、『道德感情論』公刊以前のグラスゴウ大学における道德哲学講義の一部でもあった。しかし道德哲学の一領域としての法学あるいは経済学は、なにもかれ独自のものではない。かれの恩師フランシス・ハチスンにおいてもそうであったし、かれと同年に生まれ、かれと同じ学科目をエディンバラで担当していたアダム・ファーガソンにおいてもそうであった。かれらとのちがいは、スミスが道德哲学のなかに組みこまれていた法学とか経済学をそのなかから独立させたことである⁽¹²⁾。わたくしが先にあたらしい領域といったのはこの意味においてである。『道德感情論』は、当時の一般的な道德哲学のなかから倫理学の領域を体系化し独立させることによって、法学あるいは経済学といった今日の社会諸科学を独立させる契機となったのである。

それではスミスは、倫理学の体系化をどのような方法で行ったのであろうか。『道徳感情論』のなかでは、方法論そのものは論じられていない。しかしそれが書かれた頃のスミスの方法論は、公刊は死後のことであるが、執筆は、『道徳感情論』に先立つと推定されている『哲学論文集』⁽¹³⁾のなかの諸論文、とくに「天文学史」、およびかれが道徳哲学講義と平行して行っていた『修辞学・文学講義』⁽¹⁴⁾、さらにはいくつかの伝記的資料から、知ることができる。次章においてスミスの方法と『道徳感情論』の構成を検討しよう。

- (1) A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford, 1976.
- (2) 水田洋訳『道徳感情論』筑摩書房1973年。水田は『国富論』についても、初版にもとづくほん訳をしている（水田洋訳『国富論』河出書房新社1965年）。スミスのふたつの代表作についてこのように初版を底本としたほん訳がなされている国は、おそらく、日本だけであろう。スミスの思想形成過程をみるうえで、こうしたほん訳は有益である。
- (3) 編者の研究成果としてはつぎのようなものがある。A. L. Macfie, *The Individual in Society—Papers on Adam Smith*, London, 1967.（水田・舟橋・天羽訳『社会における個人』ミネルヴァ書房1972年）およびあたらしい全集との関連で出版された『アダム・スミス論集』のなかにふくまれているラフィルの論文, D. D. Raphael, *The Impartial Spectator, Essays on Adam Smith*, edited by A. S. Skinner and T. Wilson, Oxford, 1975. さらにあらたに編集された『道徳感情論』につけられた序文も注目にあたいする。また訳者の研究成果としては、『アダム・スミス研究』未来社1968以降の、「アダム・スミスにおける同感概念の成立」『一橋論叢』60巻6号1968年からはじまる水田の一連の労作をあげることができる。ラフィルの業績と同様、水田の業績も『アダム・スミス論集』のなかにおさめられている。H. Mizuta, *Moral Philosophy and Civil Society, Essays on Adam Smith*, *ibid.* これらに刺激されてさかんになってきた1970年代の諸研究については数もおおくここで列挙することはできない。邦語文献についてはさしあたり鈴木・天羽「アダム・スミス研究の現状」『経済学史学会年報』15号1977年を見ていただきたい。
- (4) (5) (6) ここでのべた諸論点については、「アダム・スミス研究の現状」（前掲）7—10頁を参照せよ。
- (7) 行為の適宜性については第1部第3篇（6版では第1部第2篇）で、また、正義については第2部第2・3篇、とくに第3篇で、原理的考察をふまえて具体的に考

察される。原理的考察とともに具体的内容の検討も必要だ。

- (8) D. Stewart, *Biographical Memoirs of Adam Smith, etc., in The Collected Works of Dugald Stewart (Reprint)*, vol. 10, p. 12.
- (9) 『道徳感情論』からの引用は、このように本文中に示す。左側の数字は、初版 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, MDCCLIX. (以下, T. M. S. と略す) の頁数を、右側の数字は、水田訳 (前掲) の頁数を示す。訳文は、ほぼ、水田訳にしたがっている。
- (10) ただしこの文章は、第2版から第6版にいたるまで変更されずにつけられているので、このように解釈するのは若干の疑問を残す。
- (11) D. Stewart, *ibid.*, p. 42.
- (12) F. Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, Glasgow, 1747. F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, London, 1755. A. Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy*, Edinburgh, 1769. A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Edinburgh, 1792. これらのいずれにおいても、今日の法学あるいは経済学の領域に属することが、道徳哲学の一部として取扱われている。ただし、ここで言っているのは内容的に、スミスが、ハチスンやファーガスンと類似していたということではない。学問体系としての形式的な類似である。『道徳感情論』刊行以前のスミスが、道徳哲学の枠組のなかで法学あるいは経済学についてのどのような認識に到達していたかについては十分な資料がない。1760年代の法学講義にかんするふたつのノートが、1750年代のスミスの認識を示すと断定するのは早計である。先にのべたように、『道徳感情論』刊行後、スミスの講義が変化したといわれている。またミックは、1750年代のスミスの法学あるいは経済学についての認識を間接的に示す資料を発掘し、その段階のスミスが、これらの領域においてもハスチンに近かったという。(R. L. Meek, *New Light on Adam Smith's Glasgow Lectures on Jurisprudence, History of Political Economy*, 8, 1976. この論文は、かれの他の諸論文とともにして、かれの著作のなかにおさめられた。R. L. Meek, *Smith, Marx, and After*, London, 1977) さらにこれまでスコットによって発掘され、スミスのエディンバラ公開講義に関係する資料とみなされてきたものも、ミックとスキナーによって、それが、エディンバラ時代のものでなく、1760年代のものであることがあきらかにされた。R. L. Meek and A. S. Skinner, *The Development of Adam Smith's Ideas on the Division of Labour, Economic Journal*, 83, 1973. この論文もミックの前掲書におさめられている。) これらの事実をあわせてみれば、『道徳感情論』以前のスミスの法学あるいは経済学を、高く評価することはできないように思われる。それ以前のスミスは、文学・芸術から自然科学的領域にわたる広い関心をもった人文学者と見るべきであろう。そして『道徳感情論』を契機にしてスミスは大きく飛躍したのである。ここにわれわれは、18世紀の伝統的な道徳哲学が解体し、

今日のような社会諸科学が生まれてくる過程を見ることができる。スミスの「道徳哲学のふたつの有用な部分は、倫理学と法学である」(546, 432)という発言にも注目すべきだ。もっともスミス自身は、用語法としては、道徳哲学と倫理学とを厳密に区別していない。

- (13) [A. Smith], *Essays on Philosophical Subjects*, 1795. ただしこの小論で筆者が利用しえたのは、1811年から12年にかけて出版された『アダム・スミス全集』の第5巻(リプリント版)に収録されたものである。*The Works of Adam Smith*, LL. D., vol. V, Reprint of the edition 1811—1812, Aalen Otto Zeller, 1963. 以下での引用は、E. P. S. と略し、このリプリント版の頁数を示す。
- (14) *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Delivered in the University of Glasgow by Adam Smith, reported by a student in 1762—1763, edited with an introduction and notes by John M. Lothian, Edinburgh London etc., 1963. 宇山直亮訳『修辞学・文学講義』未来社1972年。以下ではL. R. B. L. と略す。

第2章 『道徳感情論』の構成と方法⁽¹⁾

スミスによれば学問の出発点は、異常な現象あるいは混沌とした現象をまえにした人びとのおどろきであった。科学の課題は、このような現象を少数のわかりやすい原理から説明することによって、人びとのおどろきを除去することである。そして諸現象を原理から首尾一貫して説明したものが、諸科学の体系となる。それは、現実にはさまざまな運動を遂行したり結合したりする機械にたとえて、現実のさまざまな運動を想像のなかで結合する「想像上の機械」⁽²⁾といわれる。体系の原理は機械の歯車に相当する。

このように原理から諸現象を首尾一貫して説明してゆく方法は、ニュートンの方法といわれ、これこそもっとも哲学的な方法であった。

「自然哲学、あるいはその種のいかなる科学においても、われわれは、アリストテレスのように、さまざまな分野に、それらがたまたまあらわれてくる順序にしたがって眼をとおして、そして現象ごとに、ひとつの原理、通常ひとつのあたらしい原理を、与えてゆくこともできるし、あるいは、アイザック・ニュートン卿のやり方で、はじめに、第1義的あるいは立証された原理をいくつか定め、そこからそれぞれの現象

を説明して、それらのすべてを同一の鎖で結合することもできる。この後者を、われわれはニュートンの方法ともよびうるが、これは、うたがいなく、もっとも哲学的な方法である。」⁽³⁾

ニュートンが、引力の原理から天体の諸現象を説明したように、道徳的諸現象をわかりやすい原理から説明し、倫理学の体系を樹立すること、これがスミスの課題となる⁽⁴⁾。

その原理として考えられたのが、同感であった。そこで『道徳感情論』は、体系の原理である同感の説明からはじまる。そのためにスミスは、第1部のはじめの2篇、すなわち第1篇「同感について」と第2篇「われわれが他の人びとの諸情念と諸意向を、かれらの諸目的にとって適合的なものとして、あるいは適合的でないものとして、是認または否認するさいの、感情について」⁽⁵⁾をさいた。これら両篇で体系の原理について十分な説明をしたのちに、スミスは、道徳の具体的な説明にはいる。それは、行為の適宜性(第1部第3・4篇)正義と慈恵(第2部)道徳の一般的諸規則と義務(第3部)という順序で展開される⁽⁶⁾。この順序もけっして恣意的なものではない。適宜性の問題が最初に取りあげられたのは、それが道徳の基礎となっていたからである。それをふまえて第2部で強制力の作用範囲という観点から、正義と慈恵が論じられる。道徳の一般的諸規則と義務の問題を取扱った第3部は、スミス道徳論の総括として最後にくる。このように見れば、原理からはじまり一般的諸規則でおわる『道徳感情論』の第1部から第3部までを、ひとつのまとまった倫理学体系とみなすことができる。

では、後半3部をどのように理解すべきか。第6部は、そのタイトルから容易に理解できるように従来の諸体系の検討にあてられたものである。問題は第4部と第5部である。それらにおいてのべられているのは、効用および慣習・流行の、道徳的是認にたいする影響である。そして全体の論旨は、それらが是認に若干の影響を与えるとしても、その影響は決定的なものではなく、したがって同感を是認の原理とする見方を変える必要はないということである。だとすれば、これらも、学説史の一部と理解してもよかろう。すなわち同感を是認

の原理と考えたスミスが、効用および慣習・流行を強調する立場を、批判的に検討したのが、第4部と第5部であった。したがって『道徳感情論』の全体は、前半3部の倫理学体系と後半3部の学説批判とにわけられる。

このような構成から従来の諸体系にたいするスミスの鋭い対抗意識をうかがうことができる。全体の半分をそれらの批判的検討についやしているのだ。従来の諸体系は、「自然についての一方的で不完全な見解からひきだされている」(414, 327)。スミスはこのようにゆがんだ見方をする諸体系に支持された従来の道徳を批判し、あたらしい原理からあたらしい道徳を提示しようとしているのである。あるいは、比喩的に、かれが「天文学史」のなかで強い関心を示したコペルニクスの転回にたものを、かれ自身が倫理学の領域で企てようとしたのが『道徳感情論』であったといってもよい⁽⁷⁾。

スミスの方法として注目すべきもうひとつの点は、かれの経験主義的立場である。スミスは、原理から展開していく演繹的方法を採用したとはいえ、けっして現実を軽視していたわけではない。ひとつの原理から諸現象を強引に解釈しようとする態度は、きびしく批判される⁽⁸⁾。この点でかれはイギリス経験論の伝統を継承していた。科学の成否を究極的に決定するのは、観察される諸事実であった。いかに巧妙な「想像上の機械」であっても、それが実際に生起する諸現象に合致しなければ、科学の成果として高く評価されない。ニュートン体系の価値は、それが、すい星の回帰を正確に予言しうるほど、天体の諸現象を正確に把握したことにあるのである⁽⁹⁾。

さらに叙述の仕方も、明確な概念規定をふまえて論理的に展開してゆく方法ではない。また空虚な命題を機械的に結合してゆくといった方法でもない。個々の概念あるいは命題は、身近な例証によって証明される。スミスは、たえず平明な事実を訴える。この手法は、グラスゴウ大学でのスミスの講義についてのミラーの説明のなかで、たくみに紹介されている。

「それぞれの論講は、たいてい、いくつかの別々な命題からなっていて、かれはそれらを、順次、証明し例証しようとした。これらの命題は一般的な言葉でのべられたときには……いささか逆説的に感じられることがまれではなかった。これらを説明し

ようとするにあたって、最初かれは、問題を十分に自分のものにしていないようにみえ、ややためらいながらはなすことが、しばしばであった。しかし、すすむにつれて、問題の本質がかれにむらがりせまるようにみえ、かれの態度は、熱して活気を持ち、かれの表現はやさしくなめらかになった。反駁が予想される点については、ひとが容易にみわけるとおり、かれはひそかに自分の意見にたいする反対をかんがえて、そのためにかれは自分の意見をさらにつよく主張するようになった。かれの例証が十分かつ多様なので、問題はしだいにかれの手中でたかまってきて、ある次元にたつする。その次元とは、同一見解のたいくつなくなりかえしなしに、聴衆の注意をとらえ、ひとつの対象があたえる投影や局面を一貫してその対象にしたがってすすむことの、よろこびと教訓をかれらにあたえ、また、そのあとで、この思索のうつくしい系列の出発点たる、もとの命題や一般的真理へ、溯行するよろこびと教訓を、あたえることをめざしたものであった」⁽¹⁰⁾

ここで描かれている手法は、かれの講義だけではなく、かれの著作の方法でもあった。ひとつの命題をのべ、それをさまざまな例証で説明する。ときには冗長と思われるほどながながと例示をあげることもある。利用される例証には、日常生活のいたるところで遭遇するような些細な出来事がおおい。このことは『国富論』にもあてはまるが、『道徳感情論』においてはとくにそうである。後者におけるこのような手法を、それが大学の講義から生まれて来たというその成立事情に結びつける論者もいる。すなわち『道徳感情論』の各所で言及される日常生活のさまざまな出来事は、若い学生の関心をひきつけるためのものであったというのである⁽¹¹⁾。しかしそれを単なる講義技術の問題に解消してしまうわけにはいかない。ここにもかれの方法があらわれている。

すでに見たように科学は、異常な現象、あるいは混沌とした現象をまえにした人びとのおどろきを除去するためのものであった。そのために、科学は、なによりもわかりやすいものでなければならない⁽¹²⁾。おどろきを取りのぞくための科学が難解であれば、それはその所期の目的からはずれることになる。こうしたことをさけるために、スミスはおおくの例証をもちいたのである⁽¹³⁾。しかし事情はそれほど簡単ではない。身近かな諸事実と科学的認識とが対立するばあいもある。地動説のばあいがそうであった⁽¹⁴⁾。地球の人びとには、地球ではなく太陽のほうがうごいているように見える。この感覚的知覚が天動説

と結びつき強固な偏見となっていた。科学の歴史は、この種の偏見との戦いの過程であった。スミスがこのような歴史を研究することによって獲得したのが、平明な諸事実に訴える方法であった。平明だが、偏見にとらわれた目には見おとされがちな諸事実を、ひろいだし、それらを根拠にして偏見を克服するのである。ガリレオは、地球は動いていないという偏見を取りのぞくために、おだやかな海上で航行している船から見れば、船ではなく視覚対象のほうがうごいているように見える、といった誰にでもわかる平明な事実に訴えた。またニュートンの成功の原因は、かれの体系が諸現象を正確に把握しえたということだけでなく、諸事物の落下というきわめて平明な事実のなかにあたらしい体系の原理を発見し、そこから出発したことにもあった。

自然科学における革新が、身近な現象のなかに、偏見にとらわれた人には見えてこないような平明な事実を見いだすことから始まったように、倫理学における革新も、そのような事実をふまえて行わなければならない。スミスが、日常生活の些細な出来事にしばしば言及したのもそのためである。というのは「それらにおいては、人類の判断が、まちがった諸体系によって、迷わされる傾向が少ないからである。」(25, 20-21) すなわち人びとがなにげなく行っている日々の行動のなかに、かれらの自然な姿があらわれている。そのなかにこれまで見おとされていた道徳の原理がひそんでいるのではなからうか。また道徳の内容も、このような人びとの自然な姿をふまえて検討しなければならないのではなからうか。こうした反省をふまえてスミスは、日常生活の観察を重視し、そこから看取したさまざまな平明な事実をもとにして、あたらしい倫理学を構築しようとしているのだ。

- (1) この章は、筆者が以前に「スミス〈天文学史〉の一考察」『高知大学学術研究報告』第25巻1977年で検討したスミスの学問論を、『道徳感情論』との関連で、とらえなおしたものである。
- (2) *E. P. S.*, p. 116.
- (3) *L. R. B. L.*, pp. 139-140, 邦訳286頁。
- (4) 『国富論』のスミスはつぎのようについて。「人びとが自然の諸現象を排列し結合

しようとかわだててきたのとおなじやかたで、ふつうの生活の格率は、少数の一般的な諸原理によって、ある方法的秩序に排列され、いっしょに結合された。それらの結合原理を探求し説明すると称する科学は、道徳哲学とよばれるのが適切なものである。」A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Glasgow edition) (以下ではW. N. と略す), vol. 2, p. 769, 水田洋訳『国富論』(前掲)下巻, 191—2頁。

- (5) 『道徳感情論』第2版以降では、このふたつの篇は、第1篇「適宜性の感覚について」としてまとめられる。
- (6) 『道徳感情論』初版は、以下の6部から構成されている。
- 第1部 行為の適宜性について
 - 第2部 値うちと欠陥について、あるいは報償と処罰の対象について
 - 第3部 われわれ自身の諸感情と行動にかんする、われわれの判断の基礎について、および義務の感覚について
 - 第4部 明確な是認の感情にたいする効用の効果について
 - 第5部 明確な道徳的是認および否認の諸感情にたいする、慣習と流行の影響について
 - 第6部 道徳哲学の諸体系について
- (7) 道徳哲学からの倫理学の独立は、形式的な分離を意味するのではなく、あたらしい倫理学の構築であったということにも注意しなければならない。そしてスミスが構想した倫理学は、つぎに法学と経済学の研究を必要とするものであった。
- (8) Cf. T. M. S., pp. 14—15, 邦訳14—15頁。
- (9) E. P. S., p. 185.
- (10) D. Stewart, *op. cit.*, p. 13.
- (11) Introduction to *The Theory of Moral sentiments*, ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford, 1976, p. 5.
- (12) スミスの『修辞学・文学講義』の課題も、旧修辞学を批判し、いかにして平明な文章を書くかということであった。この点については、W. S. Howell, *Adam Smith's Lectures on Rhetoric, Essays on Adam Smith*, *op. cit.* および篠原久「アダム・スミスとレトリック」『経済学論究』29巻4号1976年、内田義彦「アダム・スミス—人文学と経済学」『思想』631号1977年を参照
- (13) 『国富論』でスミスが、価値論にはいるまえに、読者につぎのような注意をあたえているのは興味ぶかい。「わたくしは、この3つの主題をつぎの3章で、できるだけくわしく明瞭に、説明することにつとめよう。それにたいして、わたくしは、読者の忍耐と注意力とをともに、非常に真剣に懇請せざるをえない。かれの忍耐とは、若干の場所ではおそらく不必要に冗長だと思われるかもしれない、こまかい点を調べるためのものであり、かれの注意力とは、わたくしがあたえうるもっともくわ

しい説明ののちにも、おそらくなお、あるていどあいまいに見えるかもしれぬことを、理解するためのものである。わたくしはいつでも、明確を期するために、いくら冗長になることをあえてするつもりがあるし、そして、明確であろうとしてできるだけの苦心をはらったのちにも、なおいくらかのあいまいさが、それ自体の本質上極度に抽象的になっている主題については、のこっているようにみえるかもしれない。」(W. N., vol. 1, p. 46. 邦訳上巻31頁)

(14) 以下の叙述については拙稿「スミス〈天文学史〉の一考察」前掲103—106頁を参照せよ。

第3章 同感の原理

1

同感という言葉は、体系の原理として、『道徳感情論』のいたるところで使用されている。しかしスミスが同感をそれ自体として論じているのは、『道徳感情論』の構成を検討した前章でのべたように、第1部のはじめのふたつの篇だけである。それ以下は、同感の原理によって道徳的諸現象を解明しようとしたもので、原理の応用と考えることができる。そこで同感の原理を理解するためには、まず、第1部第1篇と第2篇とを検討する必要がある。しかしこれら両篇において同感がそれ自体として論じられているといっても、同感の明確な概念規定がなされているわけではない。そのようにするのは、かれの方法ではなかった。かれはそれを、まず、日常生活のさまざまな出来事によって説明する。そしてそのような説明によって、それを、漸次あきらかにし、体系の原理として確定してゆく。とくに第1篇は、倫理学の問題として同感を論じるというよりは、もっぱら、日常生活の観察についやされている。その観察をとおして、道徳の問題を検討するにあたって、これまで見おとされていた平明な諸事実を、探りだすのがここでのスミスの課題であった。

まずその冒頭で証明を要しないほど明白な事実としてつぎのようにいう。

「人間がどんなに利己的なものと想定されうるにしても、あきらかにかれの本性的ななかには、いくつかの原理があって、それらは、かれに他の人びとの運不運に関心をもたせ、かれらの幸福を、それを見る喜びのほかにはなにも、かれはそれからひきださないので、かれにとって必要なものたらしめるのである。この種類に属するのは、

哀れみまたは同情であって、それはわれわれが他の人びとの悲惨を見るか、たいへんいきいきとしたやり方でそれを考えさせられるかするとき、それにたいして感じる情動である。われわれがしばしば、他の人びとの悲しみから、悲しみをひきだすということは、それを証明するのになんの例も必要としないほど明白である。すなわちこの感情は、人間本性の他のすべての本源的諸情念と同様に、けっして有徳で人道的な人びとにかぎられているのではなく、ただそういう人びとは、おそらく、もっとも鋭い感受性をもって、それを感じるであろう。最大の悪人、社会の諸法のもっとも無情な侵犯者でさえも、まったくそれをもたないことはない。」(1-2, 5)

さらに、悲劇や騎士物語の観客や読者が、それらの中心人物がもつさまざまな感情に心からついていくということを例証として、当事者の悲哀だけでなく、歓喜、感謝、憤慨等のあらゆる感情にたいして、観客者が類似した感情をいだくということがのべられる⁽¹⁾。スミスは、このような観察をふまえて、「人間の心がうけいれうるどんな情念においても、傍観者の情動はつねに、かれがその事情をはっきりと覚えることによって、受難者の諸感情はこうであるはずだと想像するところに、対応する」(5, 8)と断定した。

同感とは、このように観客者が当事者感情と類似したものを覚えることである。したがってそれは、当事者感情のように、悲哀、歓喜、感謝、憤慨といった特定の内容をもつものではない。こうした特定の内容をもつ当事者感情のことを、スミスは、本源的諸情念という⁽²⁾。同感とは、それらにたいする観客者の反応であって、それは、当事者と観客者とのあいだで成立する感情の一致であった⁽³⁾。従来、この一致は、特定の当事者感情、すなわち悲哀においてのみ成立するとみられていた(哀れみまたは同情)。しかしそれは、人びとの日常生活の行動を見ればわかるように、特定の当事者感情だけでなく、あらゆる感情において成立する。この現象を表現するために、スミスは、同感という言葉を使用したのである。そしてこのような使用法も許されるという。

「哀れみと同情は、他の人びとの悲哀にたいするわれわれの同胞感情をあらわすのに、あてられた言葉である。同感は、おそらく本源的には意味がおなじであったろうが、しかしいまでは、どんな情念にたいする同胞感情であっても、われわれの同胞感情を示すのに、大きな不適宜性なしに用いることができる。」(5-6, 8)

ここでスミスが問題としている当事者と観察者との関係はどのような関係であろうか。それは、同感成立過程についての説明からあきらかになる。観察者は当事者感情そのものをうけとめることはできない。「われわれは、他の人びとが感じることについて直接の経験をもたない」（2, 5）からである。そこで観察者は、想像力をはたらかせて、かれ自身を、当事者の境遇におかなければならない。しかるのちに観察者自身が感じるものが、当事者感情と一致するのである。

「われわれが、かれの諸感動がどうであるかについて、なにかの概念を形成しうるのは、想像力だけによる。その能力も、このことについてわれわれを助けうるのは、もしわれわれがかれの立場におかれたならば、われわれ自身の諸感動はどうであろうかを、われわれに提示するよりほかのどんな方法によってでもない。われわれの想像力が写しとるのは、かれのではなくわれわれ自身の、諸感覚の印象だけなのである。想像力によってわれわれは、われわれ自身をかれの境遇におくのであり、われわれは自分たちがかれとまったく同じ責苦をしのんでいると考えるのであり、われわれはいわばかれの身体にはいりこみ、あるていどかれになって、そこから、かれの諸感動についてのある観念を形成するのであり、そして、ていどはもっと弱いがまったくそれらの感動に似ないのでもないものを、なにか感じさえるのである。」（2-3, 6）

観察者も、当事者と同様に独自の諸感情をもつ人間であって、かれ自身の感情を自由に表現するのである。すなわち観察者と当事者とは互に独立した人間として対応しているのだ。しかしかれらのあいだでは境遇の交換が可能である。その意味でかれらは相互に平等な存在であった。したがってスミスがここでみているのは、市民社会における自由平等な諸個人間の関係であったということができる。

しかしこのような関係においては、両者が一致しないばあいもあるであろう。スミスはこの点も見おとしていない。

「若干のばあいには、同感とは、他人の一定の情動を見るだけのことから、生じるように見えるかもしれない。若干のばあいには、諸情念が、ひとりの人から他の人へ、即座に、そして主要当事者のなかにそれらの情念をかきたてたものについての、どんな

知識にも先立って、浸透するように見えるかもしれない。……しかしながら、このことは、どの情念についても、普遍的にあてはまるものではない。若干の情念は、その表現がどんな種類の同感をもかきたてることなく、なにがそれらを生じさせたかわれわれが熟知するまでは、むしろそれらにたいする不快や怒りをわれわれにもたせる。」(6-7, 8)

すなわち当事者感情には、同感されやすいものと、同感されにくいものがあるのである。強い悲嘆とか歓喜は前者に属し、怒りとか憤慨は後者に属する。

また観察者の側に、当事者とまったくちがった感情が生じるばあいもある。

「ときどきわれわれは、他人にたいして、かれ自身もつことはまったく不可能のように思われる情念を感じる。なぜなら、われわれがかれの立場に自分をおくとき、その情念が、現実によってかれの胸のなかに生じるのでないのに、想像によって、われわれの胸のなかに生じるからである。われわれは他人の不謹慎と粗野について、かれ自身が、自分のふるまいが不適切だという感覚をなにももたないように見えても、赤面するのであって、なぜなら、われわれがそのように道理にあわぬやり方で行動したとしたら、みずからどんなに狼狽せざるをえないかを、感じないわけにはいかないからである。」(9, 10)

さらに当事者とことなるだけでなく、かれがまったくもちえないような感情を観察者がいだくばあいもある。死者とか理性を喪失した人間にたいして観察者がいだく感情、あるいは、母親が病気の子供にたいしていただく感情がそうである⁽⁴⁾。

このようにスミスがいうのを見れば、かれは、結局、市民社会のなかで人びとのあいだに感情の一致が、成立するばあいとしないばあい、成立するにしても、しやすいばあいとにくいばあいがある、というきわめて平明な事実をのべていたことになる。しかしこうした事実をとおしてかれが、人間のなかに、当事者として感じる本源的諸情念とは別のものを看取したことは注目にあたいする。それは、人びとが観察者として当事者感情になんらかの反応を示すということである。さらにかれは、この反応が、当事者にたいする拒絶反応のみで

はないと見た。当事者感情には同感されやすいものとされにくいものがあるけれども、あらゆる種類の当事者感情に同感される可能性があるのである⁽⁵⁾。人びとはともに人間として相互に感情を理解しあうことができるのだ⁽⁶⁾。市民社会はもはやホッブズが見たように万人の万人にたいする闘争の舞台ではない。スミスにおける倫理学の革新は、人びとがまちがった諸体系によって迷わされることなく自然な姿で行動している日常生活の観察をとおしてえた、このような事実をふまえておこなわれる。

- (1) Cf. *T. M. S.*, p. 5, 邦訳7—8頁。
- (2) これにたいして観察者が感じるものは、同感的諸情念といわれる。なおスミスは人間の心の動きとしての感情をあらわすために、つぎのようなさまざまな言葉を使用している。sentiment (感情), passion (情念), emotion (情動), affection (意向あるいは感受作用) 等々。これらの各々は厳密に区別されていない。この小論の本文中では可能なかぎり感情として統一した。
- (3) この点にいちはやく注目し、わが国における『道徳感情論』研究の基礎をきづいたのが太田可夫である。太田可夫「アダム・スミスの道徳哲学について」『一橋論叢』2巻6号1938年。なおこの論文は、水田洋編、太田可夫『イギリス社会哲学の成立と展開』社会思想社1971年におさめられている。
- (4) Cf. *T. M. S.*, pp. 9—13, 邦訳10—12頁。
- (5) ただし、理性喪失者とか幼児は例外として。
- (6) ここでスミスが、同感という言葉とはほおなじ意味で同胞感情という言葉を使用していたことが想起される。たとえば94頁の引用文をみよ。

2

第1部第2篇の最初の章⁽¹⁾では、当事者と観察者の双方が、同感すなわち感情の一致が成立するばあいには、喜びを感じているという事実がのべられる。この点は、ディヴィッド・ヒュームによって「ぼくは、君が、あらゆる種類の同感が必然的に快適であることをもっとくわしく、十分に証明してくれたらよかったと思う」⁽²⁾と批判された。たしかに憤慨のように不快な感情にたいする同感とは、おなじく不快な憤慨を感じることであるから、かれの批判もあたっているかに見える。

しかしここで十分な説明がなされていないわけではない。スミスは、かれの方法にしたがい、平明な事実をあげて説明していく。たとえば小さな幸運によって「他人が、あまりにも幸福感をもったり、気持がうきたったりしているのを見ることは、われわれに不快をあたえる」(20, 18)であろう。当事者感情が快適なものであっても、われわれは、それが同感しえないほど過度にあらわされるならば、不快に思うのである。ヒュームがここで理解しえなかったのは、感情の一致にともなう喜びであって、これは、当事者感情の快・不快とは無関係である。この点については、第2版で、ヒュームの批判への回答として付加されたとみなされている注のなかで、つぎのようにいわれる。

「わたくしは、つねに快適なものである是認の感情を、同感にもとづくとしたのであるから、なにか不快な同感を認めるのは、わたくしの体系と両立しないという反対が、わたくしにたいしてなされた。わたくしはつぎのように答える。是認の感情のなかには注意されるべきふたつのものがあり、その第1は、観察者の同感的な情念であって、第2は、かれがかれ自身のなかのこの同感的な情念と、主要当事者のなかのものと情念とのあいだの、完全な一致を看取することから生じる情動である。この最後の情動のなかに、是認の感情があるのがほんとうなのであり、その情動はつねに快適で喜ばしいのである。他方のものはつねに、もとの情念の性質におうじて、快適なものでも不快なものでもありうるし、それはもとの情念の諸特徴を、つねにあるていど、保持しているにちがいないのである。ふたつの音は、そのひとつずつをとってみると、きびしいかもしれないとわたくしは思うがそれでも、もしそれらが完全な協和音であるならば、それらの調和と一致を知覚することは、快適であるだろう。」⁽³⁾

さらにヒュームの批判は、観察者側のことだけしか問題としていないが、スミスのここでの問題は、同感が成立したばあいに、観察者と当事者の双方が感じる喜びであった。そして力点は、ヒュームに批判された観察者側の喜びではなく、当事者側の喜びにおかれている。感情の一致にともなう喜びは、当事者には「満足の別の源泉」(17, 16)であって、それによって、歓喜は活気づけられ、悲嘆は軽減される⁽⁴⁾。観察者の同感が、当事者にとってこのようなものであるために、当事者は、不快な感情を感じているときのほうが、同感を強くもとめる。快適な感情のばあいは、それ自体で心を満足させることができる

ので、「満足の別の源泉」である同感をそれほど必要としない。スミスは例をだしている。

「愛は快適な、憤慨は不快な、情念である。したがって、われわれが友人たちに、われわれの友情をとりいれてもらいたいと思う気持は、われわれの憤慨にはいりこんでもらいたいと思う気持の、半分の強さもない。われわれがうけたかもしれない愛顧について、かれらがわずかしか心を動かされないように見えても、われわれはかれらを許すことができるが、もしかれらが、われわれに加えられたかもしれない侵害について、無関心のように見えるならば、われわれはすべての忍耐を失う。また、われわれの感謝にはいりこまないことについては、われわれの憤慨に同感しないことについての半分も、われわれはかれらにたいして怒らないのである。」(18-19, 17)

たしかに人びとは、快適な気分有的时候には、他人の同感をそれほど必要としないであろうし、不快な気分有的时候には、それをつよく求めるであろう。

ここでいわれているのはきわめて平明な事実だ。しかしスミスがこのような事実をとおして、観察者と当事者の双方が同感を喜びとし、そしてそれを求めているということを見取した意義は大きい。前節で見たようにスミスは、あらゆる種類の感情において観察者と当事者とのあいだで感情の一致が成立する可能性があると見ていた。さらにスミスは、人びとの日常生活の観察をふかめ、かれらのなかに、同感という形での調和を求める傾向があるということを見いだしたのである。したがって社会の秩序は、宗教とか政治権力によって維持されるものではない。人びとのなかに秩序形成にむかう傾向があるのだ。すなわちスミスは、相互的同感の喜びということをとおして、市民社会内部での自生的な秩序形成をのべていたのである。さらにスミスは、すぐあとでのべるように、観察者の同感が行為の社会的是認の規準になると考えていたのであるから、この相互的同感の喜びということから、スミスに特徴的な道徳観があきらかになる。まず第1に、道徳は、宗教とか政治権力によって認められるものではない。人びとが見たいと思う行為、見るのを快適に思う行為が、道徳となるのである。第2に、道徳は、宗教とか政治権力によって強制されるものでもない。人びとを道徳的行為にむかわせる契機は、同感をえたい気持として、かれ

らのなかに存在する⁽⁵⁾。こうしてスミスにおける道徳は、まったく人間的なものとなる。ただし人間的といっても、理性、自愛心、あるいは道徳感覚のような、個々人がもつ能力とか性向、あるいは特殊な感覚によって、道徳がとらえられるのではない。道徳は、同感したりされたりする個々人のあいだの関係をとおして生まれてくるのである。スミスの見た人間的な道徳は、市民社会の道徳でもあった⁽⁶⁾。

しかしこれまでのところでスミスがのべてきたことは、あらゆる種類の感情にたいして同感が作用する可能性があるということ、また、同感を求める傾向が人びとのなかにあるということだけである。実際の生活では、人びとは一致したり対立したりしている。また当事者が同感をつよく求める憤慨とか怒りのような不快な感情は、観察者の側では同感するのが困難な部類に属する感情であった。こうしたなかで人びとのあいだで同感、すなわち感情の一致が成立する条件はなにか。また、同感がどうして行為の是認につながるのであろうか。このような問題を念頭においてスミスは、日常生活の観察から、倫理学の領域にはいっていく。

まずスミスは、行為の是認・否認の問題をとりあげ⁽⁷⁾、同感とその規準になるという。

「主要当事者の本源的諸情念が、観察者の同感的諸情動と完全に協和しているばあいは、それらの情念は必然的に、この観察者にとって、正当、適当であり、情念の対象に適合したものと、思われるのである。そして、反対に、事情をかれ自身のものとして考えたばあいに、それらの情念がかれが感じるところと一致しないことを、かれが見いだすならば、それらは必然的に、かれにとっては、不当、不適当であり、それらをかきたてた諸原因に適合しないものと思われるのである。したがって、他人の諸情念を、その諸情念の対象にとって適合的なものとして是認することは、われわれがそれらに完全に同感するのとべるのとおなじであり、そして、それらをそういうものとして是認しないことは、われわれはそれらに完全には同感しないのとべるのとおなじである。」(22, 19)

すなわち当事者が感じているのとおなじものを感じる観察者は、当事者感情を是認せざるをえないというのである。しかしこの是認は、同感する観察者だ

けの是認である。その意味でそれは、相対的なもので、社会に広く通用する客観的なものではない。同感を是認の原理とするスミスの倫理学にかんする従来の議論のおおくは、この点に関係する。この点でかれはかれの同時代人からも批判された。たとえばファーガスンは、つぎのようにいう。「もし同感が、道徳的評価の原理として認められるならば、あきらかにわれわれは、それ自体しばしばあやまったりわるかったりするかもしれないものを、あるいは、それが正当で適切であるばあい以外には尊重されるべきでないものを、善の規準として認めることになる。」⁽⁸⁾ また、スミスの同感論がこのような批判をうけるものではないということを示すために、これまでしばしば、スミスが規準としたのは、単なる観察者、すなわち当事者が偶然でくわす観察者ではなく、公平な見方をする観察者、あるいは、事情に精通した観察者であったと主張されてきた⁽⁹⁾。

だが、スミスはこの場所で観察者をとくに限定していない。したがってかれが念頭においていたのは、偶然的な観察者であったと理解しうる。このような観察者の判断は、ゆきあたりばつりのものであるように思われる。しかしスミスは、そのように考えない。偶然的観察者であるとはいえ、一般的諸規則を知っている。なるほど観察者は、その場の気持から、当事者にたいして、主観的に反応するばあいもある。しかしそのようなばあいでも、この一般的諸規則が、その場の主観的反応の不適宜性を訂正する。ここでもスミスが立論の根拠としたのは、日常生活における人びとの行動であった。

「われわれはしばしばある冗談を是認し、同席者の大笑いをまったく正しく適当だと思いながら、おそらく自分が重い気持でいるためか、あるいはたまたま、自分の注意が他の対象にひきよせられているために、自分では笑わないということがある。しかしながらわれわれは、経験から、どんな種類の冗談がたいていのばあいにわれわれを笑わせることができるかを、学び知っていて、そしてこれが、その種のものひとつであることを看取するのである。そこでわれわれは、同席者の大笑いを是認し、それがその対象にとって自然で適合的なものであると感じる。われわれの現在の気分では、われわれは容易にそれにはいりこめないとはいえ、たいていのばあいに、自分たちがほんとうに心からそれに加わるであろうということが、われわれにはわかるのである。……（このばあいには）われわれの感情が、たいていのばあいににに対応す

るかについての、われわれの先行の経験からひきだされた一般的諸規則が、われわれの現在の諸情動の不適宜性を訂正する。」(25—26, 21—22)

そこで当事者は、かれがたまたま出会った観察者に是認されるならば、かれは社会的に是認されたことになる⁽¹⁰⁾。しかしスミスがここで言及している一般的諸規則とはなんであろうか。それは、先験的なものではなく、なによりも経験からえられるものであった。すなわち人びとが日常生活のなかで自分が、当事者として同感されたりされなかったり、あるいは、観察者として同感したりしなかったりした経験、さらには他人が、同感されたりされなかったり、また、同感したりしなかったりしているのを見てえた経験、をとおして獲得するものであった。だとすれば一般的諸規則とは、市民社会のなかで広く認められていることだといってもよい。あるいは世論ともいうことができる。それが、偶然的観察者の同感という形で当事者に知らされるのである⁽¹¹⁾。

こうして偶然的観察者の同感が行為の社会的是認になるとすれば、人間のもつあらゆる感情が、社会的に認められることになる。というのはすでにみたように、どんな感情であれ、ばあいによっては、観察者の同感をえることができるからである⁽¹²⁾。したがって、道徳を、もはや、行為を生みだした感情の種類の問題のみに帰着させるわけにはゆかなくなる。そこでスミスは、主としてこの問題にかかわってきた近年の哲学者たちを批判する。

「近年の哲学者たちは、主として諸意向の傾向を考察してきたのであって、それらが、それらをひきおこす原因にたいしてもつ関係については、ほとんど注意をはらわなかった。しかしながら、ふつうの生活においては、どんな人物であってもその行動について、そしてそれを導いた諸感情について、われわれが判断するときに、われわれはつねにそれらを、これらの双方の角度から考察する。われわれが他人を、愛、悲嘆、憤慨が過度であると非難するとき、われわれは、それらが生みだすことになる破滅的な諸効果を考察するだけでなく、それらをひきおこした小さな原因をも、考察している。われわれはつぎのようにいう。かれが寵愛するものの値うちは、それほど大きくはなく、かれの悲運はそれほど恐るべきものではなく、かれがうけた挑発はそれほど異常ではなくて、そのようにはげしい情念を、正当化するほどではない。われわれはさらにいう。われわれはかれの情動のはげしさについて、その原因がなにかの点で、

それに均衡していたならば、おそらく許したであろうし、是認したであろう。」⁽¹³⁾
(27—28, 22—23)

人びとのふつうの生活がこのようなものであるとすれば、道徳はふたつの視角から考察されなければならない。まず第1に、行為とそれを生みだした原因との関連、すなわち行為がその原因にたいして適合的であるか否かという行為の適宜性の問題であって、これは、観察者の同感によってはかられる。そして第2に、従来から注目されてきた、行為が目ざす目的、あるいはそれが生みだす効果との関連であって、これは、その行為を生みだした感情の種類に關係する。そしてこの視角から、行為の値うちと欠陥、すなわちそれが報酬にあたいするか、あるいは処罰にあたいするか、ということがあきらかにされる⁽¹⁴⁾。

このように道徳を考察するさいのふたつの視角を設定したスミスは、まず前者、すなわち行為の適宜性の問題をとりあげた⁽¹⁵⁾。その具体的内容は、第3篇であきらかにされるが、そこにはいるまえにスミスは、第2篇ののこりのふたつの章⁽¹⁶⁾をさいて、予備的考察をおこなっている。そのなかで適宜性の問題をさらに限定する。

適宜性といってもふたつのばあい考えられる。

「われわれは他人の諸感情の適宜性と不適宜性を、それらがわれわれ自身の諸感情に、ふたつのちがったばあいにおいて、対応するか一致しないかによって、判定していい。第1に、それらをかきたてる諸対象が、われわれ自身にも、われわれがその諸感情を判定する人物にも、なにも特別な関係なしに考察されたばあいか、あるいは第2に、それらの対象が、われわれのうち的一方か他方に、特別に作用しているものとして考察されたばあいである。」(30, 23—4)

第1の例としてあげられているのは、平野の美、絵画の表現、第3者の行動、さまざまな量と数の比率、等々、「科学と趣味のすべての一般的主題」(31, 24)であるが、これらにかんしては、双方がおなじ観点から見るので、かれらのあいだで調和をたもちやすい。また、それらをめぐって双方が対立したとし

でも、そのために、かれらが争いにまでいたることはない。これらは双方にとって利害関係のないどうでもよい問題なのだ。

「たとえあなたが、わたくしが感嘆する絵や詩や、あるいは哲学体系でさえ、軽蔑するとしても、その理由でわれわれが争うという危険は、ほとんどない。われわれのうちのどちらも、当然には、それらについて大きな利害関係をもちえない。それらは、そのすべてがわれわれの双方にとって、たいへんどうでもいい事柄であるはずであって、われわれの意見が対立することがあっても、われわれの感受作用は、やはり同一にきわめてちかいかもしれない。」(34—35, 26)

第2のばあいには、第1のばあいとことなり、双方のあいだにおなじ観点がない。対象は、当事者につよく作用する。

「わたくしの仲間は、わたくしにふりかかった非運、あるいはわたくしになされた侵害を、わたくしがそれらを考察するのとおなじ観点で、自然に見はしない。それらは、わたくしにたいして、はるかに近く作用する。われわれはそれらを、絵や詩や哲学体系を見るのとおなじ立場では見ないし、したがって、それらによってたいへんちがった作用をうけがちである。」(34, 26)

したがってこのばあいには、人びとのあいだで調和をたもつことが困難である。それにもかかわらずここでは調和をたもつことが重要となる。というのはその欠如のために、双方が仲違いするようになるからだ⁽¹⁷⁾。

これらふたつのばあいのうち、スミスの関心は、第1の双方にとってどうでもよい「科学と趣味のすべての一般的主題」にではなく、もっぱら、第2の調和をたもつのが困難で対立が生じやすい問題にむけられる。道徳はなによりも互に対立しあう諸個人間のルールを示さねばならないからである。こうして問題を限定したスミスは、このようなばあいに、人びとがとるべき態度についてのべる。まず人びとは観察者の立場にあるときは、できるだけ当事者についてゆくように努力しなければならない。

「観察者は、なによりもまず、かれとしてできるかぎり、かれ自身を相手の境遇におき、受難者にたいしておこる可能性のある困難のあらゆるこまかい事情を、かれ自身ではっきり考えるように、努めなければならない。かれは、かれの仲間〔相手〕のあらゆる事情を、そのもっともこまかい附随物のすべてとともに、とりいれなければならないし、かれの同感の基礎である想像上の境遇の交換を、できるだけ完全なものとするように、努力しなければならない。」(36, 27)

観察者のこの努力のうえに「愛すべき諸徳性」が基礎づけられる。

しかし観察者の努力だけでは不十分である。このばあいには、先にみたように観察者と当事者のあいだに同一の観点が無いので、前者は、たとえ努力したとしても、後者のはげしい感情についていけないからである。

「しかしながら、このことが全部なされたあとでも、観察者の情動はなお、受難者によって感じられるもののはげしさには、およばないということが、きわめてありがちである。人類は、生まれながらに同感的であるとはいえ、他人にふりかかったものごとくにたいして、主要当事者を自然に興奮させるのとおなじいていどの情念を、けって心にいだくことはないのである。」(36, 27)

他方、人びとは当事者としては、すでに見たように、他人の同感を求める⁽¹⁸⁾。そこで観察者がこのように冷静なあるいは「率直で中立的な見方」(39, 29)をするとすれば、当事者のほうがはげしい生の感情を抑制しなければならぬ。すなわち「その自然の調子のするどさを、平板にして、自分のまわりにいる人びとの情動と調和し協和する点まで、引き下げなければならない」(37, 28)のである。そしてここから、「尊敬すべき諸徳性」が生まれてくる。

ここでスミスが徳性といっているのは、人びとのなかに通常見られるような資質ではない。徳性とふつうていどの道徳とはことなる。また、徳性と適宜性とのあいだにもちがいがあがる。

「知的な諸資質のふつうのていどのなかには、なんの能力もないように、道徳のふつうのていどのなかには、なんの徳性もない。徳性とは、卓越であり、大衆的で通常な

ものをはるかにこえて高まった、なにかふつうでなく偉大で美しいものである。」(44-45, 32)「徳性とたんなる適宜性とのあいだ、感嘆され祝福されるにあたいする諸資質、諸行為と、是認されるにあたいするだけの諸資質、諸行為とのあいだには、重要なちがひがある。……反対に、もっとも完全な適宜性にはおよばない諸行為にも、かなりのていどの徳性が、しばしばありうる。」(45-46, 33)

さらに人びとは、実際の生活では、当事者にも観察者にもなるのであるから、個人としての完成は、「愛すべき諸徳性」と「尊敬すべき諸徳性」との双方をかねそなえることにある。

「こうして、他の人びとのために多くを感じ、自分たちのためにはわずかしか感じないこと、われわれの利己的な意向を抑制し、われわれの慈愛的な意向を放任することが、人間本性の完成を形づくり、そのことだけが人類のなかに、かれらの品位と適宜性との全体がそこにあるところの、諸感情と諸情念との調和を、生みだしうるのである。」(43-44, 32)

このようにスミスがいうのを見れば、かれは、日常生活の観察からえた認識をはなれ、道徳を超越的にのべているように思われる。また、人間本性の完成についての所説を見れば、『道徳感情論』のスミスは、かつて「アダム・スミス問題」で指摘されたように、利他主義を強調する倫理学者のように見えてくる。そして先にのべたように、かれが偶然的観察者の同感を是認の原理としていたと解釈するのは、早計であったようにも思われる。しかしスミスの立場にけって矛盾はない。

まず、徳性とふつうの道徳、あるいは適宜性との関係から検討しよう。先の引用文から、スミスが、徳性と適宜性とを対立させていたとは理解できない。ここでの問題は、行為の適宜性をたもつために要求される努力のていどが、事情によってことなるということである。そしてそれがまったく容易にたもてるばあいには、完全な適宜性をもって行為したとしても有徳だとはいえないし、逆に、それをたもつのがきわめて困難なばあいには、完全な適宜性におよばない行為でも、かなりのていどの徳性があるというのである。したがって行為の適宜性が判断の規準になっていることにはかわりはない。

問題はスミスが徳性を、たんなる適宜性とかふつうのていどの道徳と區別し、大衆的で通常なものをこえる、感嘆にあたいするような行為のみに限定したことにある⁽¹⁹⁾。たしかにかれがいうように、飢えているときに食べることは、全ての人によって是認されるが、「それを有徳だということほど、道理に合わぬことはありえないだろう。」(46, 33)しかし注目すべきことは、スミスが、このような區別をしながらも、感嘆にあたいする徳性だけではなく、ふつうの道徳をも、『道徳感情論』において、取りあげたことである。そしてスミスの主たる関心は、むしろ、ふつうていどの道徳のほうにむけられている。「多くのばあいには、もっとも完全な適宜性をもって行為するには人類のうちのもっとも無価値なものでさえ所有する、ふつうで通常のていどの感受性または自己規制以上のものは、必要ではない……………」(45, 33)すなわち実生活において卓越した資質としての徳性を要求するような機会はずくないのである。さらにスミスは、そのようなものが要求される困難な状況におかれた人びとに、そのなかで適宜性をたもつための超人間的な努力のみを求めている。スミスはそのようなばあいにおける行為の評価規準として、「絶対的完成」「完全な適宜性と完成の観念」という人間が到達しえないような高い規準だけではなく、「人びとの大半の行為がふつうに到達する」ことができる規準をも設定するのである⁽²⁰⁾。スミスの展開する道徳はあくまでも人間的な道徳であった。

では人間本性の完成についての所説をどう理解すべきか。スミスは、「自分たちのためにはわずかしか感じないこと、われわれの利己的な意向を抑制」することという。しかしここでのべられているのは「尊敬すべき諸徳性」としての自己規制のことであって、人びとの利己的諸感情が全面的に拒否されているわけではない。なるほど生のはげしい利己心は否定される。しかしそれとともにそれが社会で許容される範囲を確定したことに意義がある。その規準となっている観察者は、当事者感情をかきたてた諸原因と特別な関係をもたない人のことであるから、先に見た偶然的観察者と一致する。この観察者が、ここで、冷静なあるいは「率直で中立的な見方」をする人、すなわち「中立的観察者」

(43, 31) としてとらえなおされているのである。ここではじめて登場したこの「中立的観察者」は、これ以後、是認の規準としてしばしば使用されることになる。

またスミスは「慈愛的意向の放任」というけれども、ここからかれが、かつて指摘されたように、利他主義の立場にたっていたともいえない。これは観察者の徳性としての「愛すべき徳性」のことであって、他人にたいして積極的に善をほどこせという意味ではない。さらに道徳を考えるばあい、観察者よりも行為者としての当事者のあり方のほうが、大きなウェイトをしめる。道徳はなによりも行為の規範を示さねばならないからである。したがって道徳としては、「愛すべき徳性」よりも「尊敬すべき徳性」すなわち自己規制のほうが重要になる。そこでスミスは、人間本性の完成についての先に引用した文章に、すぐつづけてつぎのようにいう。

「われわれが自分自身を愛するのとおなじく、われわれの隣人を愛するということだが、キリスト教の偉大な法であるように、われわれがわれわれの隣人を愛するのとおなじにしか、あるいは、おなじことになるが、われわれの隣人がわれわれを愛しうるとおなじにしか、われわれ自身を愛さないということが、自然の偉大な戒律である。」(44, 32)

すなわち自己規制を、キリスト教の偉大な法と同様に、自然の偉大な戒律だということである。他人の冷静な目をもって自分を見つめること、あるいは、「中立的な観察者」の立場にたつこと、これが自然の偉大な戒律なのだ。ここに道徳の基礎がある。

こうしてスミスは、日常生活の観察から出発し、是認の原理と自然の偉大な戒律にまでたどりついた。人びとのなかに同感という形での調和を求める傾向があるとみたスミスは、そこから調和が実現される諸条件の解明を自らの倫理学の課題とした。そして「中立的な観察者」が行為の社会的是認の規準になるということを示したうえで、生のはげしい当事者感情を、そのような観察者がついてくるていどにまで、抑制することによって社会の秩序が維持されると見た。しかし日常生活の観察によってあきらかにされたように、観察者の同感

は、当事者感情の種類によってことなる。また当事者側にも同感を、つよく求めるばあいと、それほど必要としないばあいがある。そこで自己規制のていどは、当事者感情の種類によってことなる。第1部第3篇「適宜性と両立しうる、さまざまな情念のていどについて」を検討し、スミスが展開する道徳の具体的内容を示すことがわたくしのつぎの課題となる。

- (1) 第1部第2篇第1章 「相互的同感の喜びについて」
- (2) *The Correspondence of Adam Smith*, edited by E. C. Mossner and I. R. Ross, Oxford, 1977, p. 43.
- (3) 邦訳71-2頁。『道徳感情論』の第2版は直接参照しえなかった。
- (4) 同感による当事者の喜びをこのように見たスミスは、それを自愛心から説明する立場を批判する。Cf. *T. M. S.*, pp. 14-15, 邦訳14-15頁。
- (5) 社会の調和あるいは道徳との関連でいえば、当事者側にある同感されたいという気持のほうが重要である。のちにスミスは、ここから自己規制と義務の感覚を説くことになる。同感されたいために当事者は、当事者としてのほげしい感情を、観察者がついてきてくれるていどにまで、おさえるというのである。
- (6) このような道徳観から、ホブズにはじまるイギリス近代社会思想史のなかでスミスがしめる位置があきらかになる。ホブズが、自然状態にある人びとのあいだに見たのは、万人の万人にたいする戦争状態であった。そしてそこでは個々人の欲するものが、個々人にとっての善であって、客観的な善・悪の規準は存在しない。したがって社会の秩序を維持するためには絶対的な政治権力が必要であった。ホブズ以後、近代市民社会の成長とともに、市民社会内部での秩序形成が指摘されるようになり、それと平行して、政治権力の絶対性が後退する。しかしハチスンにとっても、またヒュームにとっても、政治権力は必要なものであった。かれらとことなりスミスは、政治権力よりも市民社会内部での秩序形成を重視する。この点については、イギリスにかぎらず、ヨーロッパ全体の近代社会思想史のなかでスミスを位置づけた水田洋『近代人の形成』東大出版会1954年、とくに前編、および、18世紀の思想状況のなかでのスミスの位置を鮮明に描きだした水田洋「18世紀思想とアダム・スミス」（大河内一男編『国富論研究』筑摩書房1972年第2巻所収）を参照せよ。
- (7) 第1部第2篇第2章 「われわれが他の人びとの諸意向の適宜性または不適宜性を、それらがわれわれ自身の諸意向と協和しているかいないかによって、判断するやり方について」
- (8) A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, 1792, vol. 1, p. 162.

ファーガソンがこのようないう背景には、つぎのような認識がある。「行為が大衆の判断にゆだねられるならば、われわれは、非常にあやまりやすい。群集は、しばしば、十分な知識をもっていない。また、そうでなくとも、値うちを判断するに十分な資格をもっていない。」(ibid., vol. 2, p. 125) これにたいしてスミスは人びとの日常生活の行動に注目する。

- (9) 水田の『アダム・スミス研究』未来社1968年以後のあたらしいスミス研究は、この通説にたいする批判からはじまる。水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」(前掲) 13-19頁。
- (10) 偶然的観察者とは、当事者がたまたま出会う人のことであるから、当事者にとって「見しらぬ人」である。『道徳感情論』において「見しらぬ人」がしめる重要な役割をはじめて指摘したのが水田洋「前掲論文」である。
- (11) 一般的諸規則とその個人への定着過程、およびそれと世論あるいは慣習との関係については、第3部と第5部で論じられている。ここでは、本節との関係で必要なぎりぎりのべるにとどめる。
- (12) そこでスミスはいう。「自然は、人類の現在の墮落した状態においてさえ、完全にかつあらゆる点で害悪的な原理、あるいは、どんなていどでもどんな方向においても、称賛と是認との正当な対象でありえない原理を、なにかわれわれに授けておいたというほど、われわれを不親切にとりあつたとは思われない。」(167, 119)
- (13) ここでも人びとのふつうの生活が立論の根拠とされていることに注意せよ。
- (14) 「なにかの行為がそれからでてきて、またその行為の徳と悪徳の全体が、究極的にそれに依存するにちがいない、心の感情または意向は、ふたつのちがった角度から、すなわちふたつのちがった関連において、考察されうる。第1には、それをかきたる原因、あるいはそれを生じさせる諸動機との関連において、第2には、それが目指す目的、あるいはそれが生みだすようになる効果との、関連においてである。」(27, 22)
- (15) 後者、すなわち行為の値うちと欠陥は、第2部で取扱われる。
- (16) 第1部第2篇第3章 「おなじ問題のつづき」、および第4章 「愛すべきおよび尊敬すべき諸徳性について」
- (17) Cf. T. M. S., p. 35, 邦訳26-7頁。
- (18) ここでは先に見た当事者側にある同感を求める傾向をつぎのように表現する。「当事者は、このこと(観察者が自分についてきてくれないということ)に気づいていて、しかも同時に、もっと完全な同感を、情念をこめて望むのである。かれは、観察者たちの意向がかれ自身のそれと完全に協和することだけがかれに提供しうる、あの救済を切望するのである。かれらの心の情動が、あらゆる点で、はげしく不快な情念においてかれ自身のそれと調子を合わせているのを見ることが、かれの唯一の慰めとなる。」(37, 27-28)

- (19) スミスは、徳性という言葉をここで使用された意味でのみ使用していない。たとえば、なにもしないでいることだけで守られている正義についても、正義の徳といっている。まえにも指摘したようにスミスの用語法には、しばしば、混同したところがある。
- (20) Cf. *T. M. S.*, pp. 47–48, 邦訳34頁。