

『道德感情論』におけるアダム・スミスの法思想

——同感の原理と自然法の関係について——

福 田 勝

一、スミスと法学

「アダム・スミス」といえば、人は誰しも『国富論』を想いおこすだろうし『国富論』といえば経済学の古典中の古典と考える筈である。実際、アダム・スミスはイギリス古典派経済学の代表者であると同時に、広く近代経済学の創始者である。しかし、スミスは、まずもって道德哲学者であった。一八世紀のイギリスにおいて道德哲学とは人間と社会のトータルな認識を目指す学問領域であって、その社会認識の分野における最も重要な環が自然法理論であった。道德哲学者スミスもまたかれの社会認識の基本的枠組として自然法理論の立場に立っている。しかも、スミスと自然法理論との関係は単に社会認識の理論的枠組としてというだけではない。かれは自然法の觀念にもとづ

いて法学を体系的に確立しようとしていたのである。

スミスの最初の研究活動であり、同時にかれの学界入りの契機ともなったのが、いわゆる「エディンバラ講義」である。スミスはこの講義を一七四八年から五一年にかけての各年の冬期に行い、文学、哲学、法学について論じたと推定されている。ただし、残念なことに、今日その内容上の詳細は明らかでない。したがって、ここでは若き道德哲学者スミスが、当時すでに法学に対する一定の関心を示していたことを知るのみで満足しなければならぬ。スミスが法学に対する自己の関心をきわめて明確に表明するのは『道德感情論』（初版一七五九年、以下『感情論』と略称）においてである。かれはこの書の末尾で読者に向って次のような約束をしている。「私は別の論文において、法および統治の一般的原理に関する説明、ならびにそれらの原理が社会におけるそれぞれ異なる時代ないし時期において、

単に正義に関する事柄だけでなく、行政 (police)、国家収入、軍備ならびにそのほか法の対象となるあらゆる事柄について蒙った種々の変革に関して説明を与えようと努力するであろう。⁽²⁾」この文言を見ると、一七五九年当時のスミスが自己の重要な研究課題として法学の体系的著述を考えていたことは明らかである。しかし、その後のスミスは専ら経済領域の研究へ向い、その成果を一七七六年『国富論』として世に送った。それ故、前記の約束から推して、『国富論』以後のスミスが再び法学研究にたち向ったであろうと考えるのは自然であるし、現に多くの未定稿を書き溜めていたと伝えられている。しかし、「法学」は結局未完に終り、多くの未定稿もまたかれ自身の意志により友人の手で焼却されてしまった。この焼却の結果、今日、我々がかれの法学について直接知りうる資料はいわゆる「グラスゴウ大学講義」(以下、「講義」と略称)のみとなっている。これはグラスゴウ大学でのスミスの講義を聴講していた一大学生⁽³⁾の講義筆記であり、一八九五年キャンナン教授によって発見され翌一八九六年に出版されたものである。キャンナン教授の研究によると、「講義」成立の時期は一七六二―三年の学期もしくは一七六三―四年の学期であると推定されるため、『感情論』以後、『国富論』へ至るまでのスミス社会理論の発展過程を知るうえで、「国富論草稿」とともにきわめて重要な資料となっている。とりわけ注目すべきことは、「講義」が法学 (Jurisprudence) という表題をもっている事実である。スミスは、ここで、法学

『道徳感情論』におけるアダム・スミスの法思想

という表題の下に全体を五部に分割し、第一部正義、以下、行政 (police)、国家収入、軍備、国際法の順で論及し、その最後を「かくして、我々は、自然法と国際法の考察を完了した⁽⁴⁾」という一文でしめくくっている。この目次からただちに想起されるのは『感情論』の末尾での例の約束である。スミスがそこで「法学」の考察対象として示しているのは、正義、行政、国家収入、軍備であり、「講義」の目次はそれに対応している。また、かれはそこで、「法および統治の一般原理」の歴史的変遷を考察すると約束しているが、そのとおり、「講義」の中心は法および統治の歴史的考察である。以上の点を総合してみると、この「講義」が、実は、スミスが『感情論』で約束し構想していた「法学」に相当するものであることは疑いないだろう。勿論、これがスミス自然法学のすべてだというのではない。「講義」がその成立の時期および内容から推して、約束した当時における法学に関するスミスの基本構想を示すものであるという意味である。しかし、先にも述べたとおり、「法学」は結局未完に終わってしまうが、スミスはこの「法学」に関して『感情論』第六版序文(一七九〇年スミスの没年)の中で言及しており、行政、国家収入、軍備に関しては『国富論』である程度約束を果たすと述べ(第五篇を指す)、残る未完の法律論に関するかも、ほとんど見込みはないにしても、決して放棄してはいないと述べている。⁽⁵⁾かくして、スミスの主観的意図に即してみれば、法学の体系的確立ということがかれの終生の課題で

あったというだろう。

さて、これまでの所では、スミスと法学との関係をいわばその文献的側面についてのみ検討してきたが、その思想的側面についてはどうなのか。『国富論』第三編および第四編がその点についてひとつの見とおしを与えてくれる。一般に、第三篇は経済史、第四篇は経済学説史と解されている箇所であり、前者においては中世的経済政策の批判、後者では重商主義および重農主義の学説と政策の批判が展開されている。ところが、一読してきわめて印象的なのは——あるいは当然のことかもしれないが——学説、政策に対するスミスの批判が具体的にはほとんど実定法Ⅱ政策法に対する批判の形式をとっている点である。とりわけ、第四篇のそれは実に執拗であって、重商主義学説の誤謬を指摘すると同時に、その政策や法のもたらす悪しき結果を具体的な実定法を例示しながら明らかにしている。キャンナン教授がかれの注で指摘しているものをも含めて、スミスが直接、間接に言及している実定法の数は実に膨大である。しかも、実定法に対するかれの態度は一貫して批判的であり、諸々の重商主義的政策法をさして、「血をもつて書かれている written in blood」と言い、不条理で「不正な人定法 the injustice of human laws」と呼び、遂には「法律の暴力 the violence of law」であるとして極言している。ところが、このように激しい表現は全くスミスらしくらぬことであり、この点からも、スミスの重商主義的政策法に対する徹底した批判的姿勢を読みと

ることができる。だとすれば、スミスが法学において果そうとしたことはほかならぬ重商主義的政策法に対する根底的な批判であったと解しうるのではないか。⁶⁾

周知のように、イギリスにおける市民革命以後の重商主義は、絶対主義的諸勢力を打倒したブルジョアの議会諸勢力を政策主体として推進されており、そのため絶対主義的重商主義と區別して議会コルベール主義の名で呼ばれている。したがって、イギリスの重商主義諸政策は単に権力によるむき出しの政策Ⅱ暴力としてはあらわれず、議会の定立による法としての体裁をとってあらわれる。諸政策は法的形態を媒介することによって社会の一般的合意Ⅱ承認という客観的性格を帯びていた。かかる場合、人々の社会的現実に対する認識が社会の法学的認識として成立することはきわめて自然のなりゆきである。さらに、当时において、法学、経済学等の社会理論は道徳哲学の下に未分化のまま包括されており、いまだ独自の領域として成立してはいない。それゆえ、当時の社会認識が法学を通り越してただちに経済的基礎過程の構造的考察へ向うことは考えられず、むしろまずもって、法学的認識として成立したと解するのが妥当であろう。とすれば、スコットランドの若き知識人であるスミスがイギリスの社会的現実を目をむけた時、かれの実践的、理論的な問題意識が何よりも法ならびに法学のうえに凝集したであろうことは疑いえない。若きスミスの「エディンバラ講義」が、たとえその詳細は今日不明であるにしても、すでに法学をその

テーマとして設定していたことは、決して単なる偶然として済ますわけにはゆかない。スミスにとって、特権的・独占的商業資本の存在を正当化し、諸個人の経済活動の自由を残酷な刑罰によって威嚇しつつ抑圧するものは、すべて直接的には法であった。それゆえ、それらの政策法が身に纏っている社会の一般的合意¹¹承認という正当性のヴェールをひきはがしてしまうことが、法学者スミスの実践的課題であったといえるだろう。¹⁷⁾

ところで、スミスと法学とを関係づける社会的条件は同時に、かれが構想する法学の理論的基調をも決定せずにはいない。現実の社会的諸矛盾に対する批判的实践は、その直接的原因である重商主義政策とその法的表現たる実定法体系の理論的、学的批判を要請する。しかも、実定法批判とはいえ、それが単なる政治的批判に終始せず高度な理論的批判となるには、一定の明晰な批判基準が必要である。実定法の不当を証明するには、実定法上の価値そのものではないより高次な規範的価値¹¹超実定法的価値を、実定法の批判基準として、法学の枠組内で措定し、かつその正当性（¹¹批判基準の普遍的妥当性）を理論的に証明しなければならない。スミスはこの超実定法的価値の体系を「自然法 laws of nature」と呼ぶ。そして、批判基準としての自然法、批判されるものとしての「実定法 positive law」、これがスミス「自然法学 natural jurisprudence」の基本的な構図である。つまり、スミスは自然法を実定法の法的妥当性の根拠として観念したのであり、その結果、かれの考察対象は直接の批判

対象である実定法から離れ、自然法へ移行してしまう。なぜなら、批判基準たる自然法の実質的な規範内容が確定すれば、実定法の不当は自ら明白となるからである。換言すれば、実定法批判の理論的実質は自然法の発見に還元される。しかし、スミスの課題は単に自然法の発見のみにあるのではない。それと同時に、かれは自然法の普遍的妥当性をも理論的に証明しなければならぬ。なぜなら、自然法の普遍的妥当性という規定はスミス自身がいわば自由に与えたものであって必ずしも自明のことではないからである。実定法の妥当根拠は自然法である。では自然法の妥当根拠は何か。あるいはもっと一般的に、規範なるものの妥当根拠は何か。これこそ、スミスが法学において解決すべき理論的課題だったといえるだろう。

以上で法学者スミスという観点が成立しうることは一応明らかになったと思う。それでは、かれの法思想や「法学」の構想をあらためて再構成してみることができるだろうか。「法学」が未完に終り、草稿が現存していない以上、その細部にわたっての再構成は全く不可能であろう。しかし『感情論』や「講義」および『国富論』の中に散在している自然法に関する簡単な記述から、かれの法思想の核心を探りだすことは可能かもしれない。さらに「法学」がスミスにとって終生の課題であったとすれば、『感情論』や『国富論』がそれぞれ「法学」と何らかの関係をもっている筈であるし、また、『感情論』から「講義」をへて『国富論』に至るかれの社会理論の発展過程をたど

ってみれば、そこに「法学」についての何らかの見とおしをみいだすことができるかもしれない。

たとえば、スミスは『感情論』の末尾で例の法律論執筆の約束をしているが、研究者が自分の著書の中で次の課題についてあのように明確な約束をするというのはどういうことなのだろうか。それが単なる思いつきでないことは確かである。というよりむしろ、その課題についてその時点で十分な成算をもっていたと理解するべきだろう。現にスミスはただ約束したというだけでなく、その対象や方法についても、ごく簡単にではあるけれども述べている。とすれば、スミスは『感情論』を執筆する以前から、あるいは、その途中からはっきりと「法学」を意識していたことになる。つまり、『感情論』と「法学」とはそれらの方法や構想について理論的に非常に緊密な関係にあったと考えることができる。それゆえ、『感情論』中に見られる個々の法学的な記述に注目するだけでなく、さらに『感情論』の全体を法学の観点から一貫して読み直してみる必要があるのではないだろうか。そして、例の約束と「講義」との対応関係についてはすでに述べたとおりである。とすると、『感情論』を検討してみた結果の如何によっては、『感情論』、約束、「講義」の三者は法学という糸によってしっかりと結び合わされることになるだろう。

同様のことが経済学研究についても言える。スミスは「講義」によって「法学」の原型を一応つくりあげていながら、そ

の後それを完成しないままに専ら経済学研究の方向へ進んでしまった。それは法学研究上の必然的な要請によるものだったのだろうか。それとも何か他の理由によるものだったのだろうか。この点についてここで断定的な答を示すことはできないけれども、ひとつのありうべき解釈を示すことはできる。

「講義」でのスミスは法を経済との関係において基礎づけようと試みている。つまり、経済が進歩するにつれて人々の正義感が法の基礎だと考えるならば、スミスが「法学」にさきだって経済学研究に専念したこともうなづけるのである。

そこでこれら二つの例を総合してみると、『感情論』、約束、「講義」、経済学研究、そして最後には『国富論』までが法学という糸によってすべて結び合わされてしまう。そうだとすると、これらの事実や著作をすべて検討しそこに一貫している何かを発見できれば、「法学」の方法や構想を再構成することも可能なわけである。⁹⁾しかしその反面で、「法学」の再構成はスミスの全体像を問題にするのと同じことになるという困難さをももっている。そうはいっても、この困難さはいくつかの仮定のうえになりたっているのであるから、まず当面の課題はこれらの仮定をひとつひとつ具体的に検討していくことである。したがってここでは対象を『感情論』に限定して、そこにおける同感の原理と自然法との関係について整理し検討してみることにしたい。なお、スミスの自然法思想には特徴的な見解が数

多く含まれており、その中にはたとえば次のようなものがある。社会契約説を批判していること。歴史を狩猟社会、牧畜社会、農業社会、商業社会という四つの段階に区分し、歴史段階説を主張していること。自然権の観念を最早自明のことと考え、それについて何の論証も試みていないこと。法を経済との関係で基礎づけようとしていること、等である。ところが、これらの見解はいずれも「講義」の中で述べられているので、ここではただ指摘するだけに、別の機会に紹介したいと思う。

註

- (1) 大道安次郎訳『国富論草稿その他』創元社。昭和三年。
- (2) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments, The Works of Adam Smith, in five volumes. Reprint of the edition 1811-1812. 1963.* (以下 M. S. と略記) Vol. I, pp. 610-11. 米林富男訳『道徳情操論』(下)七〇九ページ。
- (3) Smith, *Lectures on justice, police, revenue and arms.* 1896. ed., P. X 高島・水田訳『グラスゴウ大学講義』五二―三ページ。
- (4) *Ibid.*, p. 280 邦訳、四八八ページ。
- (5) Smith, M. S., pp. xvi-xv, 米林訳三七―八ページ。
- (6) 『国富論』でのスミスの痛烈な批判は専ら、いわゆる政策法に集中している。他方、「講義」においては、議会の権威の確立、責任内閣制、人身保護律、陪審制等に言及し、「イングランドの法律はいつも自由の友である…」(Lectures, p. 51 邦訳一六一ページ)という文言に示されるとおり、かれは相当高い評価を与えている。つまり、政策法に対する場合と、憲法的諸制度や法制度に対する場合とでは、スミスの評価は違っている。したがって、スミスが実定法を批判しようとしたことは原則的に不変であるにせよ、それがただちにイギリス法の全面批判を意味するかどうかは即断できない。

『道徳感情論』におけるアダム・スミスの法思想

- (7) 内田義彦『増補経済学の生誕』前篇、参照。
- (8) C. A. Cooke, Cf. Adam Smith and Jurisprudence. *Law quarterly review.* (London) Vol. 51 no. 202. April. 1935. p. 330.
- (9) 但し、「法学者スミス」をこのように強調するのは、それによって「法学者スミス」と「経済学者スミス」とを同一レベルで対抗させようとするためではない。むしろ、「法学者スミス」という視点を提起することで、『感情論』から『国富論』へ至る、「経済学者スミス」の形成過程をより論理的に説明できると思われるからである。

二、同感の原理

『感情論』は、人間の社会生活において普遍的に妥当する実践的諸価値を、行為の動機分析を軸にして原理的かつ体系的に把握しようとする試みである。したがって本書におけるスミスの目的は単に実践的諸価値を規定したり列挙したりすることにあるのではなく、むしろ、それら諸価値の経験的基礎ならびにその妥当性の根拠を明らかにすることにある。これが、たとえば、価値の妥当根拠をいきなり「神の法」に求める立場であれば、価値の妥当性は最初から自明の事柄であって、妥当根拠の考察という課題そのものが大した意味をもちえない。それゆえ、叙述の形式も初めに全称的な価値命題を提示することになるだろう。しかし、スミスによれば、普遍はただ個別をとおしてのみ認識可能である。この原則を今の場合に適用すれば、普遍的価値の認識は個別的な価値判断過程の分析をとおしてのみ可能

であるということになる。つまり社会的な実践的諸価値の経験的基礎づけおよびその妥当根拠の考察は、個別具体的な価値判断過程を経験的事実に則して分析し、一定の原理に収斂することをとおして行われなければならない。⁽¹⁾ 実際、スミスは「感情論」で、価値判断はいかにして成立するか、判断における客観性の根拠とはなにか、について考察したのち、個別的な価値判断から普遍的価値の認識に至る過程へと叙述を展開している。このようなスミスの方法的立場は、本稿の課題を考えるうえできわめて重要と思われるので、叙述の煩雑さをおそれず、ここで簡単にふれておきたい。

スミスによれば、人間は行為する存在であり、自己の才能を駆使することによって、「全体の幸福に最も貢献する」ようにさまざまな外的環境を改善してゆかなければならない。それは、世界の創造主である神が人類に与えた任務である。そして、その任務を達成するのに必要なすべての諸条件は人間の本性として神によってすでに準備されている。⁽²⁾ このようにすべての条件が備わっているなら、人間は自己の本性にしたがって行為するだけでその任務を達成できるのであるから、いったん創造されたのちの世界に対してはたとえ神であっても全く干渉する必要がない。とすれば、スミスが承認している神はただ「世界の第一原因」という認識のための論理的前提であるにすぎない。そして、このような神の論理的承認が、結果的には、被造物の世界をひとつの純粋な経験的過程として把握することを可能にする

のである。さらに、スミスは右の神と経験的世界の分離に対応して、「道理の問題 a matter of right」と「事実の問題 a matter of fact」とを峻別して、人間にとって認識可能な問題を「いかにあるか」という点に限定し、「いかにあるべきか」という点については神の睿智に属する事柄であるとして人間理性の対象から放逐してしまう。しかも、この原則は単に自然現象の認識についてだけでなく一切の社会現象、文化現象の認識についても妥当するのであるから、いわば一種の認識上の限界設定であり、価値認識における先験的方法に対する認識批判ともなっている。それゆえ、スミスの理解する理性とは、経験的世界を觀察することによって一定の原理や法則を発見する能力であって、「全体の幸福」に関して特定の価値を定立しうるような能力ではない。また、そのような価値を定立しなくても、人間が自己の本性にしたがってただ自然に行為しさえすれば、「全体の幸福」は自ずから実現するのである。スミスは言う、「瞑想的哲学者の最も崇高なる思索といえども、かれの果すべき最小限度の行動的義務を無視することの償いとはなりえない」⁽³⁾と。それゆえ、もしも高慢な理性の専横が「全体の幸福」の名の下に人々の自然で自由な行為を規制し抑圧するならば、かえって、「事物の自然的運行」を攪乱し、「全体の幸福」の実現を阻害するだろう。スミスによれば、行為は価値判断に論理的に先行し、個別的価値判断は一般的な規範意識に先行するものとされる。したがって、ここにいるところの行為とは規範的性格を一切含まな

い本能的で即物的な作用であり、この作用の無限の連鎖をとおして貫徹する一定の法則こそ価値にほかならない。これを認識の側からみれば、「道德の一般的準則は、他のすべての一般的準則と同様に、経験と帰納のもととづいて形造られる」⁽⁵⁾ことになる。実に、普遍はただ個別をとおしてのみ認識可能なのである。この意味で、スミスの方が、たとえ理神論という形式をとってはいとも——あるいは、理神論を介することによって——その実質においてはすぐれて経験的であるということができるだろう。

さて、右のことを一応踏まえたうえで、『感情論』の核心ともいべき「同感」の原理について整理してみることになしたい。スミスは価値判断の成立過程を、状況（「特定の事態」）↓動機（「感情」）↓行為およびその結果、という系列における動機↓感情の分析を軸にして考察する。そして、価値判断の構造は「行為者—観察者関係」である。

まず、他人↓行為者の行為に関して判断を下す場合、観察者はその行為の背景となった状況と行為の動機とを了解していなければならぬ。しかし、人間の知覚・感覚および感情は個体的に孤立しているので、観察者は行為者の諸経験や諸感情を直接に自己のものとして経験することはできない。そこで、他人の感情について最大限に了解するためには、想像力という媒介の働きが必要になる。すなわち、観察者は行為の背景となった状況に最大限精通したのち、想像上、自分を行為者の立場に置

『道德感情論』におけるアダム・スミスの法思想

きかえて「こんな場合に自分ならばどんな感情をもつだろうか」と想像してみるわけである。このような「想像上の立場交換」にもとづく行為者への感情移入を媒介にして、観察者は行為者の感情を模写し了解しようとする。しかし、これによってえた観察者の感情が行為者の原本的感情と常に一致するとは必ずしもいえない。確かに、怒りや悲しみという感情の質においては一致しうるだろうが、感情の調子の高さについては両者の間で相当の隔差が生じる筈である。行為者の感情の調子は高く、観察者のそれは比較的低い。しかし、この両者間の感情の隔差は「想像上の立場交換」の相互性によって克服される。つまり、「想像上の立場交換」は観察者の側からのみ一方的に行われるのではなく、同時に、行為者の側からも感情の一致点を求めて行われるのである。スミスによれば、感情とはきわめて動的であり、単に他人の存在を意識するだけで激しく動揺するほど鋭敏なものである。行為者は観察者の存在を意識する時、「想像上の立場交換」によって観察者に感情移入し、その調子の低さを了解して、自己の感情の激しさを抑制しようと努力する。このように抑制することで、行為者の行為の動機↓感情が観察者から了解されやすいものになるからである。ここでスミスは、単に感情の動的性質だけでなく、感情の本来的な社交性、社会性を指摘しているといつてよい。実際、自己の感情が他人に了解されることはそれ自体で大きな喜びなのであるから。想像力を駆使して、観察者は行為者の動機を了解しようと努力し、行為

者は観察者の冷静さを了解しようと努力する。両者は、一定の状況下で起る感情の一致点＝適正点を、互いに他を意識し合うことによって探し求めるわけである。かくして、価値判断は行為者と観察者の双方からする動機の了解過程において、相互の歩み寄りをおして成立することになる。そして、両者の感情が一定の高さにおいて合致し適正点を発見しえた時、いいかえれば、お互いの動機が了解し合えた時、その事実をさしてスミスは「同感 sympathy」と呼んでいる。この同感が成立すると、一方で観察者は行為者の当該行為を適正であると判断しこれを是認する。また他方、行為者は自己の動機および行為が観察者の了解および是認を受けたことに直接的な喜びを感じる。

このように、観察者が同感にもとづいて下した価値判断は、それが行為者との同感を基礎にしているという意味で、最早、単なる主観的判断ではなくなっている。勿論、二者間のみで成立しているにすぎない至極低次元の客観性であることはいうまでもないが、それにしても、それはすでに一定の客観性を帯びているといわなければならない。しかも、さらに注目すべき事柄がある。というのは、価値判断はなにもこの二者関係のみに限定されるわけではなく、その他にも同様の事態が無数に生じうるからである。そのうえ、観察者の価値判断そのものが別の観察者による判断の対象となることも可能である。これを、もし一次的同感および二次的同感と呼ぶなら、前者から後者への展開は、論理的には「行為者―観察者関係」の無限の拡張を可

能にするし、現実的にはその関係が全社会的規模において成立しうることを示唆しているだろう。同感とは、まさしく「原理」の名に値いするのである。それゆえ、もし一定の価値判断が全社会的規模での同感にもとづいて成立しているなら、それは当該社会において最高度の客観性を有する価値判断だということができよう。かくして、同感とは価値判断成立の原理であるとともに、価値判断の客観性の根拠でもありうるということが明らかになった。

ところで、感情の「動的調和」としての同感とは「行為者―観察者関係」を前提しなければ成立しえない。スミスが最初に考察したのは他人の行為に関する価値判断についてであり、同感とはそこでの原理であった。しかし、行為者自身が自己の行為の適否に関して自ら判断を下す場合、同感の原理はここでも同様に原理として妥当するであろうか。スミスは妥当すると答える。スミスによれば、行為者が自己の行為について判断を下す場合、かれは自己の行為をまさに観察者の眼をもって眺めなければならない。すなわち、他人ならば自分の行為についてどのような判断するだろうかと思像してみるのである。ここにおいて、一個の人格は、利己心の強烈さに支配される行為者としての自己と、想像による観察者の立場を媒介にしていれば反省された自己とに分裂するのであり、この分裂によって同感の原理の前提である「行為者―観察者関係」が一人格の内部に想定されることになる。スミスはこの想像上の観察者を「仮想の公平なる観

察者 supposed impartial spectator」と呼んでゐる。あるいは、「胸中における理想的人間 ideal man within breast」、「胸中の神人 demigod within breast」、「良心 conscience」ともいう。これらの名称を読むと我々はある種の超越者もしくは直観にもとづく何らかの先験的価値意識を連想しがちであるが、スミスの意図は実のところそうではない。スミスは言う。「われわれが絶えず他人を観察しているうちに、われわれはいかなることがこれをなすに妥当であり、道徳的に適正であるか、あるいはいかなることがこれを回避しなければならないかということに關して、知らず知らずのうちに自らある種の一般原則を作り上げるようになるものである。⁽⁶⁾」すなわち、他人の行為に關する価値判断に際して観察者として参加した無数の経験が、一定の状況下で一定の動機にもとづく行為に關していかに判断すべきであるかというひとつの経験則を形成させるのである。また、同感の全社会的規模での成立という経験的事実の無数の蓄積が普遍的な価値の一般原則を形成する。要するに、同感それ自体は何らの規範性を有さない単なる経験的事実にすぎないが、その現象に参加した諸個人の経験の蓄積が結果として社会規範ともいべき規範意識を形成することになるのである。スミスの「公平なる観察者」とはこのような規範意識以外のなものでもない。⁽⁷⁾かくして、行為者は「公平なる観察者」の立場をかりて自己を観察することにより、同感の原理にもとづいて、自己の行為に關して客観的な判断を下すことが可能になる。スミ

『道徳感情論』におけるアダム・スミスの法思想

スは『感情論』の第四版で次のような副題を付加した。「人々がまずもって隣人の行為と性格に關して、ついで自分自身の行為と性格に關して自然に判断を下す場合における諸原理の分析を目的とする一試論」。すなわちスミスは、『感情論』を右のように構成することによって、個別的な価値判断から規範意識の形成に至る過程を論理的に明らかにしようとしたのである。⁽⁸⁾それは、普遍は個別をとおしてのみ認識可能であるというかれの方法上の原則からくる必然的な要請であつたといふべきである。

このように整理してみると、同感の原理は次のような三つの理論的機能をはたしうることが明らかになる。第一に、同感の成立、不成立が価値判断の成立、不成立を決定するのであるから、同感こそ価値判断の社会的成立を確認する原理である。第二に、一切の価値判断は同感によって成立し、しかも同感は基本的に「行為者—観察者關係」という社会的過程をとおして成り立つのであるから、すべての価値判断はその成立の時点においてすでに一定の客観性を帯びている。したがって、同感はずべての価値判断における客観性の根拠であるとみなすことができる。第三に、一切の規範は諸個人の規範意識の自覚によって成立し、その規範意識の形成は個別事例における同感の経験的な蓄積にもとづいていのであるから、規範の正当性、不当性についての判定は、唯一、それが同感に正しく依拠しているか否かによってのみ下される。その意味で、同感は一切の規範に

における妥当性の根拠であるということが出来る。これら三つの機能のうち、法学の立場からみて最も重要なものは勿論第三のそれである。しかし、はたして同感の原理は法的妥当性の根拠たるべき諸要件を十分に満たしているだろうか。この点は再度の検討を要する問題であるが、それに先だって、次節ではスミスにおける正義および自然法の観念についてひとわり概観してみることしたい。

註

- (1) 太田可夫「アダム・スミスの道徳哲学」(2) 太田可夫著、水田洋編『イギリス社会哲学の成立と展開』所収。六四八ページ、参照。
- (2) Smith, M. S., p. 183. 米林訳(上)二四五ページ。
- (3) Ibid., p. 129. 米林訳(上)一八五ページ。
- (4) Ibid., p. 417. 米林訳(下)五〇一ページ。
- (5) Ibid., p. 567. 米林訳(下)六六九ページ。
- (6) Ibid., pp. 269-270. 米林訳(上)三四四ページ。
- (7) Glenn R. Morrow, Cf. The significance of the doctrine of sympathy in Hume and Adam Smith, Philosophical review (New York), Vol. 32, 1923, pp. 72-3.
- (8) 太田可夫、前掲書四四九—四五〇ページ、参照。

三、自然法の観念

スミスは行為を大きく二種類に分類する。ひとつは、その結果が他人との関係を直接には含まないような行為であり、いまひとつは、その結果が他人との関係を直接に含んでいる行為で

ある。前者は、たとえば、家族、親友、恋人の死に際しての悲嘆の感情や態度のようなもので、その場合、たとえ行為者の悲嘆があまりに激しすぎその態度が周囲の人々の是認するところとはならないにしても、結果は行為者自身が不評を蒙るのみで直接他人に影響を与えることはない。それに対して後者は、たとえば、他人に積極的に恩恵を施したり、あるいは他人の生命、身体、財産、名誉等を侵害したりする行為の場合である。

人が他人に恩恵を施せば受益者は行為者に対して感謝の感情を抱き、周囲の人々もまた行為者を大いに賞讃する。また、人が他人を侵害すれば被害者は加害者に対して猛烈な報復感を抱いて復讐しようとするし、人々は加害者の不当を非難して被害者の報復を正当とみなす。このように、後者の行為においては、その結果が行為者自身だけでなく必ず他人を巻き込んでしまう。したがって、社会的には後者の方が前者に比してはるかに重要な意義をもっているといえる。そこでスミスは、他人に恩恵を施すことを厳密な意味での倫理的価値とみなしこれを「仁恵 benevolence」の徳と呼び、他人を侵害しないことを法的価値とみなしてこれを「正義 justice」の徳と呼んで、この両者に特別の関心を払っている。

仁恵は他人に対して積極的に恩恵を施すべしと命じる規範的価値であるから、もし人がその規範を遵守しないとしても、その結果は単に人々から感謝されないというだけであって報復感の対象となることはない。なぜなら、仁恵の無視は他人に恩恵

を与えないというにすぎず、他人を侵害するわけではないからである。仁恵には受益者のみがあって被害者は存在しない。それに対して、正義は他人を侵害してはならないと命じる規範的価値であり、それ自体としてはあくまで消極的な価値にすぎないけれども、正義の侵犯は必然的に被害者をうむ。被害者は生命（家族等の）、身体、財産、名誉等に対して自己が受けた侵害のゆえに、加害者に対して猛烈な報復感を抱く。そして、この被害者の報復感は唯一加害者に対して逆と同様の侵害を加えること（＝処罰）によってのみ満足しうるものである。したがって、仁恵の遵守如何は常に人々の自由に属する事柄であるが、正義の場合はそうでない。もし、正義の侵犯が頻発するならば、社会は混乱の極に達し、社会生活そのものが危機にさらされる。それゆえ、正義の遵守はこれを強制しなければならない。また、侵害に対しては処罰をもって報いなければならない。スミスによれば、社会はその成員の間に何ら相互的な愛情がなくても単なる功利感だけで存立しうるが、相互に侵害し合うならば社会の存立は不可能である。したがって、正義の遵守は社会存立の基礎である。愛情というような倫理的価値は単に社会の装飾品にすぎないが、法的価値としての正義は「社会の全殿堂を支える大黒柱」である。⁽¹⁾このように、スミスは数ある実践的諸価値のうち、社会的意義の重大さという点では、正義を最も重要視している。

さて、スミスは右のように仁恵を自由な規範とし正義を強制

規範と解しているが、ここで注目すべきことは、国家的強制および刑罰の根拠に関するかれの見解である。すなわち、スミスは正義の遵守が社会存立の基礎であるとみなしているけれども、「社会の保存 preservation of society」という目的は国家的な強制および刑罰の根拠ではないという。「ある一人の人間が傷けられたり殺されたりした場合、われわれは社会の一般的な利害関係を考慮するためにその人に加えられた悪事の処罰を要求するのではなくて、むしろ危害を受けた当の個人だけの問題としてかような処罰を要求する。」⁽²⁾なぜなら、「個人の運命や幸福に対して抱くわれわれの関心は、普通の場合にあっては、われわれが社会の運命や幸福に対して抱く関心から発するものではない」⁽³⁾からである。正義の国家的強制および刑罰の根拠は人々の具体的で個別的な自然の報復感なのである。確かに、「社会の保存」は国家的な強制や刑罰の目的である。しかし、人間は常にそのように一般的な社会的配慮にもとづいて行為するのではない。人間は何よりも生来の行動原理にしたがって行為するのであり、かかる行為こそが国家的刑罰の現実的で経験的な根拠なのである。それゆえ、国家的刑罰の根拠を「社会の保存」に求める理論は、目的を原因と誤認し、原因と結果とを転倒させているのであり、一見説得力に富むように見えて、実は全くの謬論である。そして、人がもしかかる謬論に依拠するならば、「社会の保存」という名目の下で刑罰の限界は曖昧となり、権力者の恣意は刑罰の範囲を不当に拡大して人々の自由と社会の

全般的正義とを侵害するだろう。ここにおいてもまた、普遍は個別をとおしてのみ認識可能であるというかれの方法上の原則が貫徹しており、しかも、この方法がかれの政治上の自由主義思想と内的にしっかりと結びついている。このように、スミスは自由主義思想を方法の深みにまで掘り下げたうえで再構築しようとしていたのである。

スミスは、さらに、正義の強制規範としての属性に着眼し、その規範内容の一義的確定性という正義に固有の特性を指摘する。「正義の諸原則は最高度に正確であり、原則自体と同様の正確さをもって確定することができて、事実、一般には、それらの原則と共に全く同じ原理から導き出される例外もしくは修正以外は、何らの例外もあるいは何らの修正も許さない。」⁽⁴⁾それはあたかも文法の諸原則に似ている。ところが、その他の諸規範はその内容が散漫で、曖昧で、不正確であり、本来、強制するには適さない。なぜなら、その内容において本来多様であり一義的に確定できない規範をあえて強制しようとすれば、そこに権力者の恣意が介入しがちだからである。すでにみた同感の原理からも明らかのように、スミスにおいて人間の裁判官は人間自身である。完全な存在である神はただ世界の第一原因であるにすぎず、その後の人間的過程に神が不断に介入することはスミスの容認するところではない。したがって、窮極の裁きⅡ天上の裁きは神の任務であるとしても、地上の裁きはあくまでも人間の任務である。その本性において利己的であり不完全

な存在である人間が裁判官である以上、裁判規範としての正義Ⅱ法はその規範内容において厳密かつ一義的確定性をもっていなければならないし、普遍的に妥当する人々の自然の正義感にもとづいていなければならない。正義が権力による強制、制裁を準備する規範であるかぎり、その規範内容の一義的確定性は欠くことのできない重要な属性である。かくして、スミスは正義とは他人を侵害しないことであるという規定から、正義の国家的強制ならびに刑罰の基礎づけをおこない、さらに正義に固有な規範内容の一義的確定性という属性を明らかにした。

ところで、正義は、もともと、人々の同感に基礎をもつ規範であった。とすれば、正義とは何か、あるいは処罰すべき行為とは何であるかという判断については単に抽象的な規定だけで済ませるべきではなく、個別的具体的な同感の経験に則して考えてみる必要があるだろう。たとえば、甲は乙を襲って負傷させたとする。その場合、甲の行為は社会的に是認されるか、それとも否認されるのか。第一の問題は甲の動機である。もし、甲が金銭を強奪する目的をもって乙を襲ったのであれば、観察者と甲の間の同感成立せず、むしろ被害者たる乙と観察者の間で報復感についての同感が成立する。したがって、甲の行為は否認され、かれは処罰される。あるいは、もし、甲の動機が息子乙によって殺害されたことへの報復であったならば、観察者と甲との間にその動機についての同感が成立し、加害者甲の行為はひとまず是認される。それに反して、被害者乙が甲に

対して抱く報復感は観察者の是認をうけることができない。次いで第二の問題は、動機とその行為の結果との関係における較量の問題である。もし、観察者が加害者甲の動機に比して行為の結果が重大すぎると判断すれば、甲は無罪ではありえない。

この例でみるとおり、正義の基礎となる価値判断は、〈紛争の当事者―観察者関係〉において、加害者と被害者の両者が観察者との同感をめざして競うというかたちをとって成立する。

とすると、このかたちは実際の法廷そのままである。被告、原告、裁判官。さらに、スコットランド人のスミスには居並ぶ陪審員の姿が見えていたかもしれない。スミスは観察者の立場について、一定程度事情に精通した冷静な時には冷淡な観察者、というように説明している。陪審員は裁判官のような法律の専門家ではないから、対象としての行為をただちに法律の条文に照らして判断するわけではなく、まずは自己の市民としての常識あるいは良識に照らして判断する。また、陪審員は当該紛争の当事者とは何らの個人的な利害関係をもっていない。しかも、紛争の事情については法廷での弁論を通じて一定程度精通している。とすれば、観察者の立場とは陪審員を理論化したものではないだろうか。あるいは、自然法学の構想そのものが何らかの具体的法制度から着想されたのかもしれない。たとえば、同感の経験的蓄積が規範意識を形成するという見解にしても、ひとつのモデルを考えることができる。スコットランドもイングランドもともに判例法主義の国である。そこでは、判例が主要

な法源であり、個別事例に関して下された判決がその後は完全な法的拘束力をもつことになる。コモン・ローはその堆積である。とすれば、スミスが同感にもとづく自然法学の構想を、陪審制度と判例法主義の二つの伝統から得たと考えることも可能なのではないか。ただし、それはあくまでも着想を得たという意味にとどまる。なぜなら、伝統的諸制度のメカニズムに対して自由主義の新風を吹き込むことは、市民革命以来百年にわたる市民社会の成熟を前提せずには到底不可能だからである。すくなくとも、市民階級がある程度まで法創設の主体としての地位を確保しているのでなければ、このような着想そのものが生まれてこない筈である。しかし、右の前提を十分に考慮したうえで陪審制度と判例法主義に注目するならば、それらが我々の同感の原理や規範意識の形成に関する理解を一層鮮明かつ容易にしてくれることだけは確かである。

さて、スミスにおいては、規範は諸個人を単に外部から拘束するだけのものではなく、逆に、規範こそが諸個人の内的規範意識の外化によって成立するものであった。個別具体的な紛争において観察者としてあるいは当事者として参加した同感の無数の経験は、やがて人々の胸中に自然の正義感を形成するに至る。それゆえ、自然法とは人々の胸中に生まれる自然的な正義の体系にはかならない。スミスによれば、自然法とは「あらゆる制定せられた制度とは無関係な正義の自然的原則」であり、「あらゆる国民の法律を一貫し、それらの法律の基礎とならね

ばならない「一般的原理」⁽⁵⁾であるとされる。そしてさらに、この規定をスミスの理神論的世界観に關係づけて検討してみる時、かれにおける自然法の觀念は一層鮮明なかたちをとってくるだろう。スミスによれば、神は一定の目的をもって世界を創造したが、その目的を実現するのに必要な一切の要素、条件は個々の被造物の固有の本性の中に実在している。それゆえ、被造物たる人間はただ自己の本性にしたがって自然に行為しさえすれば、社会全体の幸福は自ら実現するのである。それには、人間の自然の行為を外部から拘束しようとする恣意⁽⁶⁾理性の専横を排除しなければならない。なぜなら、理性は規範を発見する能力ではありえても、規範を定立する能力ではないからである。では、規範とは何か。規範とは行為に先だって行為の結果⁽⁷⁾評価を人に予見させるものである。しかし、結果を予見することはたして可能か、可能とすればいかなる方法によってであるか。それは経験を歴史的・社会的に総括することによって可能である。つまり、単に人間の個体的本性を考察するだけではなく、諸行為とそれらが相互作用を通じて生み出す社会的な結果との關係を考察しなければならない。そうすれば、諸行為とその結果との關係はひとつの法則として把握することができだろう。そして、もし行為の結果に対する予測が可能であれば、予測は行為者にとって「かく行為すべし」という要請、つまりは規範に転化する。スミスにとって、規範とは法則として把握される社会的経験の意識化にはかならない。自然法とは、あく

までも人々の自然の正義感なのであり、諸個人が社会的経験を通じて自覚するに至る社会秩序そのものである。したがって、自然法は現にあるものであってあるべきものではないから、人はただそれを発見しさえすればよい。⁽⁸⁾

ところで、自然法が現に存在しており、人はただそれを発見するだけで十分なのに、どうして実定法なるものが存在するのであろうか。それは、「政府の利害關係が、またある場合には政府を専制政治化した人々からなる特定の身分階級の利害關係が、その国の実定法を自然法が制定すべきはずのものから歪曲する」⁽⁹⁾からである。すなわち、利害の対立に発する偏見や恣意が自然法の発見を妨げ、かえって、偏見や恣意そのものを原理とする実定法が生まれてくる。しかし、実定法はそれが人々の自然の正義感から遊離し対立しているが故に遵守され難く、遵守され難いが故にますます圧制的・抑圧的とならざるをえない。この悪循環を断ち切り実定法を自然法に厳密に一致させるためには、まずもって自然法を発見しなければならない。すでにみたとおり、法学者スミスの実践的課題は重商主義的政策法を根底的に批判することであったが、この批判の理論的実質はすなわち自然法の発見なのである。それでは、どのような方法が自然法の発見を可能にするのか。同感の原理がそれであろうか。

註

(1) Smith, M. S., pp. 146-7. 米林訳(上)二〇四ページ。

(2) Ibid., p. 153. 米林訳(上)二二〇ページ。

- (3) Ibid., p. 152. 米林訳(上)二一〇ページ。
- (4) Ibid., p. 301. 米林訳(上)三七五—三六ページ。
- (5) Ibid., p. 609. 米林訳(下)七〇八ページ。
- (6) 内田義彦前掲書、二四九ページ、参照。
- (7) Smith, M. S., p. 608. 米林訳七〇七ページ。

四、同感の原理と法学の構想

スミスの法思想は「経験的自然法」という評価をえているが、これは、法哲学上の通念からすると、若干形容矛盾の気味がある。というのは、スミスの場合もそうであったように、自然法は実定法の法的妥当根拠として観念されるのが一般的であり、その点で、実定法の研究を中心とする実証法学の立場からすれば、実定法を越える法としての自然法は常に何らかの超越的性格を含むものと解されるからである。したがって、右の疑問は自然法の観念と経験的方法とが何ゆえに結びつきうるのかという点から生じている。しかし、現代における経済学、法学、政治学、社会学等のいわゆる社会科学がすべて啓蒙期の自然法学を母胎にして発展してきたことを思えば、自然法学といわゆる社会科学との関係について、単に前者から後者への飛躍と断絶の側面ばかりでなくそれらの連続の側面をも同時に考慮しなければならぬだろう。確かに、啓蒙期の自然法思想はブルジョア社会観そのものであり近代市民革命のイデオロギーであったし、自然法学は一貫してその理論的形式であった。しかし、そ

『道徳感情論』におけるアダム・スミスの法思想

のことはブルジョア社会観がある固定的な自然法の観念に押しこめられることを意味してはいない。むしろ、内容としてのブルジョア社会観が自然法の観念という理論的認識の形式を内部から形成していったと解すべきである。それ故、市民社会の成熟とともにブルジョア社会観が変遷するにつれて自然法の観念や自然法学の方法もまた変遷するといえるだろう。とすれば、ブルジョア社会観が自然法の観念から離脱するに先だって、経験的方法にもとづく自然法学の構想がありえても決して不思議ではない。問題は、自然法の観念と経験的方法とがいかにして結合されえたかという点にこそある。すでにみたように、スミスは理神論の立場にたちながらも——あるいは、理神論の立場にたつことによってこそ——その方法においては一貫して経験的であろうと試みた。『感情論』におけるその具体的なあらわれが同感の原理にほかならない。とすれば、かれの自然法学がはたして「経験的自然法」の名に値するか否かは、『感情論』に関するかぎりでは、唯一、同感がどの程度まで経験的な方法原理でありうるかにかかっているだろう。そこで本節では、同感の原理に関して若干の検討を試みることを通じて、『感情論』と法学との関係についてひとつの見とおしをつけてみたい。

同感の原理の基本的構成は、ある状況下である動機にもとづいて行動した行為者があり、それを冷静に見つめている観察者がいるという設定であった。次いで、両者がともに「想像上の立場交換」をおこなうことによって両者の原本的感情が動揺し、

互いに歩み寄ることをとおして感情がある一点で調和する。かくして同感⁽¹⁾は成立し、行為者の行為は適正であるとして観察者の是認をうけ、二者間において一応の客観的な価値判断が成立する。それゆえ、単一の同感現象はこの価値判断の成立をもつてひとまず完結している。これが一次的同感であり、続いて一次的同感そのものを判断の対象とする二次的同感が成立し、さらに三次、四次へと無限の繰り返しの中で、判断の客観性はより高度化してゆく。また、社会には無限の一次的同感が生起しうるから、それを横糸とし二次以下の副次的同感を縦糸として無数の同感現象が織りなされ、それによって判断の客観性も漸次高度化されつつ、やがて一定の規範意識が成立するに至る。以上が同感の原理の概要である。

ところで、同感の原理を正義および自然法との関係において理解する時、どうしても避けて通ることのできないきわめて重要な問題がある。第一は、同感の経験的蓄積が普遍的に妥当な規範意識を形成しうるのは何ゆえかという点であり、第二は、自然法の発見——規範内容に実質的で具体的な規定を与えること——が、同感の原理によってはたして可能なかどうかという点である。

まず第一の点についてみれば、スミスは規範意識の成立を説明するに際して、自己の方法上の原則にもとづいて、副題の示すとおり『感情論』を論理的に構成した。すなわち、かれは個別的価値判断Ⅱ同感の経験的蓄積が一般的な規範意識を成立さ

せると論じたのである。ところが、そのような主張は単に同感と規範意識とを媒介する中間項が経験の蓄積であるというにすぎず、肝心の経験の蓄積の内容については全く不明のままである。しかし、ここで必要なことは、その経験が蓄積という過程を介して単なる個別性から脱し何らかの一般性、普遍性へと発展しうる根拠や論理を提示することなのである。試みにいうならば、同感⁽²⁾は、反社会的集団の内部でも、善良な市民の間でも、すぐれて有徳な人々の間でも成立しうるし、また異なる諸身分階層の各々の内部でも成立しうる。その場合、各集団内部の同感においては判断内容がある程度まで一致しうる蓋然性は高いかもしれない。しかし、それら諸集団の枠を越えた場合に、はたして判断内容が一致しうるといえるだろうか。経験的にはむしろ一致しえないというべきだろう。とすれば、判断内容において必ずしも一致しえない同感の単なる量的蓄積が、結果として、普遍妥当な規範意識を成立させると主張できるだろうか。しかもスミスは、正義とはあたかも文法の規則に似て一義的確定性をもつ規範であると規定し、規範内容の厳密性と最高度の客観性を正義に要求している。しかし、正義の一義的確定性という規定は、スミスの方法的立場からすれば、いわばかれが自由に与えた規定であって理論的には決して自明のことではない。はたしてスミスはこの規定を同感の原理によって基礎づけることができるだろうか。もっとも、右のようにあらゆる場合についての判断内容の一樣性を要求することは、あまりにも皮相で

形式的な議論であるかもしれない。しかし、その点を認めたにしても疑問は一向に解消しないし、それどころかさらに複雑な様相を帯びてくる。なぜなら、その場合には、蓄積という観念が単なる量的豊富化の意味だけでなく質的な選別の意味をも含むだろうからである。しかも、個別性の外部から何らかの一般性を導入することは、かれの方法的立場からして不可能である。とすれば、多様な判断内容のうちから何らかの一般的な観念にとづいて、あるものを適正とし他のものを不適正として選別することもできない。また、選別における適正・不適正の観念そのものが同感にとつての外的な一般性であるだろう。このようにみてくると、規範意識の成立を同感にもとづいて理論化することがきわめて重要であると同時に困難でもあることが明らかに becoming。しかし、もしこの点に関して十分に理論化することに成功しないならば、同感の原理によって全規範領域を原理的、体系的にカバーすることも不可能だというほかはない。そうはいっても、このようなスミスの見解が現実的な説得力を全く欠いているというわけではない。イングランドやスコットランドの住民のように、陪審制度と判例法主義の長い伝統の下にある人々にとって、個別的価値判断の経験的蓄積が一般的な規範意識を成立させるとするこの見解は、素朴な実感に支えられてかなり高度な説得力をもったかもしれない。しかし、現実的な実感にもとづく説得力と理論がもつべき説得力とは自ら性質を異にする筈である。現に、スミスは『感情論』を論理的に

『道德感情論』におけるアダム・スミスの法思想

構成しようと試みている。とすれば、同感による個別的価値判断から一般的な規範意識の成立に至る過程に関して同様に、論理的な構成と叙述とを必要とするのではないだろうか。それとも、スミスは感情の「予定調和」という観念に無媒介に飛躍したのであるか。

視点を變えてみよう。これまでは同感の側から規範の成立に至る過程を辿ってきたが、今度は逆に規範の属性から同感へ逆行してみたらどうか。しかも、これを最も典型的な場合を想定して考えてみたい。つまり、自然法に属する一定の規範がとりわけ高度な妥当性を有するのはなぜか。勿論、それはすべての人々がその法規範を正当なものとして認めるからである。このことは全く明白であるが、しかし、すべての人々が是認するということは一体どのような事態を指しているのだろうか。それは、すべての人々がある種の価値判断——侵害と報復に関する——に、当事者としてであれ観察者としてであれ、とにかく何らかのかたちで参加し、法規範の基礎となりうるような感情の「動的調和」を経験しているということだろう。しかも、それらのすべての同感において判断の内容が常に一定している必要がある。したがって、同感が自然法の経験的基礎でありかつ法的妥当性の実質的根拠であると主張するためには、同感はある場合に成立しその判断内容は常に一定であるというもうひとつの前提が必要だといわねばならない。なぜ、あらゆる場合に同感が成立しうるのか。なぜ、判断内容は常に一定

でありうるのか。勿論、これは最初に断っておいたとおりきわめて形式的な議論である。しかし、たとえ形式的であるにしても、個別的な価値判断の経験が何ゆえに単一の普遍的規範に帰一しうるのかを示すものとして、ひとつのありうべき議論であることだけは確かである。

ところで、ひるがえって考えてみれば、同感の端初は人間の行為である。一定の状況下での一定の行為に対する価値判断が同感である。とすると、あらゆる場合に同感が成立しその判断内容が常に一定でありうるということは、価値判断の背景および対象であるところの一定の状況および一定の行為とが当該社会において普遍的でしかも定型的に生じうるということであればならないだろう。つまり、背景としての状況はある定型性をもって社会に普遍的に生じし、判断対象としての行為はこれまたある定型性をもってしかも状況に対応して生じしなければならない。このことは、状況と行為との関係が「規定―被規定」の関係にあるべきことを示している。この場合、もしも行為が人間の自由意志によって無制約に選択可能なものであれば、たとえ同感はいかなる状況に成立しようとしても判断内容についてはそれがあらゆる場合に一定でありうるという保障は全くないといつてよい。まして、それが客観的な妥当性をもつなどとは決していえない筈である。それ故、行為も一定の定型的な状況に対応して即物的に対応する或る定型性をもたねばならない。同感の原理における人間は、何よりも、状況によってその動機、

行為を規定される被規定的存在であることを我々に予想させる。行為の定型性の規定要因は状況である。では、状況の定型性の規定要因は何であらうか。この窮極的な規定要因を理論的に明らかにしないかぎり、同感はいかなる原理としての妥当性をもたないだろう。

第二の問題点に関しても同様のことがいえる。すなわち、右の窮極的な規定要因を確定できなければ、状況の定型性および行為の定型性に関しても何ら実質的で具体的な内容規定を与えることができない。そして、状況と行為の内容規定が得られないうちは、価値判断の内容、つまり自然法の規範内容を理論的に発見することは不可能な筈である。なぜなら、同感はいかなる社会的成立を確認する原理ではあっても、判断内容を決定する原理ではないからである。確かに、同感はいかなる社会的成立を確認する原理ではあっても、判断内容を決定する原理ではない。それは行為者と観察者の間に共通するある具体的な経験の存在を前提にしている。行為者の動機に「ついていける」かどうかは、観察者が自己の経験に照らして判断する。換言すれば、観察者は行為者の感情の調子が適度であるかを自己の場合のそれと比較してみることによって判断するのである。それゆえ、同感の成立、不成立は感情の内容の問題ではなくて、感情の程度の問題だといわねばならない。では、感情の内容を決定するものはなにか。勿論、それは両者に共通する経験の具体的内容である。実際、経験やそこにおける感情の同質性を前

提せずに、それらの程度を問題にすることはできない。たとえば、何をもって恩恵とし、何をもって侵害と呼ぶかを決定してはじめて、感謝や報復感の程度に関して厳密な議論を展開するのである。したがって、判断内容を決定する要因は、状況あるいは経験の具体的内容がその主たるものであり、そこにおける動機¹¹感情の程度の問題はあくまでも従たる位置にとどまるだろう。その意味からして、同感¹²は自然法発見の方法としては第二次的原理であるといわねばならない¹³。なるほど、同感が法規範の妥当性を判定するひとつの原理であることは否定できないから、その点で同感を法的妥当性の形式的根拠とみなすことは可能かもしれない。しかしそれとても、スミスが結果的に法的妥当性の実質的根拠を経験的に発見し理論化した場合においてのみいえることであって、もしそれをはたしえないのなら、同感はいかなる意味においても法的妥当性の経験的根拠であるとはいえない。同感の前提たる状況と行為の定型性、それらを窮極的に規定する要因こそ、同時に自然法の規範内容を一義的に確定させる要因であり、したがってまた法的妥当性の実質的根拠でもあるだろう。それゆえ、スミスが同感の原理にもとづいて規範意識の成立を基礎づけようとするならば、換言すれば、個別から普遍への過程を理論化しようとするのである。かれは、多様な社会的諸状況および異質な社会諸集団における人間の行為や動機を定型的で同質的なものに還元しうる何らかの経験的ファクターを発見しかつそれを理論化する必要が

『道徳感情論』におけるアダム・スミスの法思想

あるだろう。

以上のことから、同感の原理は法学研究上の主要な方法ではありえないことが明らかになった。だとすれば、我々は『感情論』と法学との関係についてどのように理解すべきなのだろうか。周知のとおり、『感情論』はスミス道徳哲学の部分であって全体ではない。それはかれの出発点であった。したがって、ここで重要なことは、『感情論』においてスミスがはたそうとしたことは何であったのか、そして、それをはたすことによって次には何が可能となったのか、という問題であるだろう。『感情論』で、スミスは価値判断の能力を感情の本来的な社会性に求めそれにもとづいて同感の原理を提示した。次いでかれは報復感や感謝等の感情の質的相違に着眼して、それらの感情にもとづいて成立する諸価値を考察し分類している。つまり、スミスは単に同感の原理を提示するだけにとどまらず、さらに進んで諸価値に関する考察に及んでいるのである。ところが、そこでスミスのおこなったことといえば、正義とは他人を侵害しないことである、正義とはその内容を一義的に確定できる規範である、等のきわめて包括的な規定を与えたことのみである。なるほど、スミスは反逆罪や既遂・未遂の区別、故意と過失の区別等に関して相当の説明を加えているが、それらはあくまでも同感の原理を説明するための断片的な記述であって、法規範の具体的で実質的な内容を体系的に規定し説明するための記述ではない。同感の原理によって全規範領域を高度に原理的かつ

体系的に把握しようとしているスミスが、かかる断片的な記述をもって法規範の実質規定を与えうると考える筈はないのである。そして、このことは単に正義に限らず仁恵やその他の諸価値についてもいえることである。それゆえ、スミスが『感情論』において諸価値の具体的な内容規定、つまり規範内容の実質規定を与えたと解することはできない。しかし、右の規定は諸規範を相互に区別し分類するという目的にとっては十分な内容を含んでいる。すなわち、右の包括的な規定によって正義と仁恵の区別が、ひいては法学と倫理学の対象領域に関する限界設定が可能になる。『感情論』は方法としての同感の原理を提示、検討し、さらに法学や倫理学の対象領域を決定した。その意味で、『感情論』はそれ自体として最も包括的な規範論であると同時に、法学序説、倫理学序説としての意味をも有している。現に、スミスは『感情論』の最後に近い箇所、規範内容に実質規定を与えるため歴史上適用されてきたいくつかの方法に言及したのち、『道德哲学における二つの有用なる部門は倫理学と法学とである』と述べ、右の解釈にしたがえば、あたかも本書全体の結論とも解しうる文言を記している。しかも、その直後に例の法律論執筆の約束が続いているのである。それゆえ『感情論』はその著者の意図においても、またその内容においても、明確に法学へ向かって開かれているといつてよいだろう。

さて、『感情論』が法学研究に対して右のような関係にある

ものならば、『感情論』執筆後のスミスはある程度まで法学についての構想を築いていた筈である。では、その構想はどのようなものでありえたのか。対象を『感情論』のみに限定するなら、この問いに対して明確な解答を与えることはきわめて困難である。しかし、法学の構想について考える場合、スミスにとって最も重要な課題は、すでにみた同感の原理における限界を十分に克服しうる新しい方法を確立することだったのではないか。すなわち、スミスは同感の原理の前提条件たる状況と行為の定型性の規定要因を明らかにしなければならない。したがって、法学の構想が満たすべき第一の要件はこれである。次に、例の約束の文言に注目してみよう。その中でスミスは次の二つの事柄について約束している。ひとつは法と統治の一般的諸原理について説明することであり、他はそれらが歴史的に蒙った諸変革について説明することである。ここで注目すべきことは、第一に法と統治の一般的諸原理が歴史的に変遷するということが、したがってそれらの説明に際しては何らかの歴史的考察に適した方法上の原理が必要だということである。第二には、スミスがそれらの諸原理に関する論理的な説明と歴史的な説明とを一応区別して理解している点である。スミスはなぜ歴史的考察の必要性について語らねばならなかったのか。それは、かれが価値判断の能力である感情が粗野な段階から洗練された段階へと歴史的に変遷することを承認しているからである。感情が歴史的な性格をもつとすれば、価値判断の内容がそれに伴って歴史的

性格を帯びるのは当然であり、したがって、諸価値に関する歴史的考察は不可欠の課題である。⁽⁶⁾ところが『感情論』でのスミスは諸価値に関する組織だった歴史的考察をほとんどおこなっていない。感情の歴史性を指摘したスミスが、何ゆえに諸価値に関する歴史的考察を十分にはたさなかったのか。それは、まさにかれが感情の歴史性を認識していたからであらう。つまり、感情の本来的な社会性によって同感の原理を基礎づけることはできるが、同感の原理によって感情の歴史性を説明することはできないからである。換言すれば、同感の原理は歴史的考察に適さない。同感の原理がまさしく原理としての機能を十分に發揮しうるのは、感情の歴史的な同質性がすでに前提されている場においてのみである。たとえば、同じ一八世紀においてである、北米インディアンの感情とイギリス人の感情との間では、同感の原理は全く無力なのである。しかし、法学においては自然法の規範内容を発見し確定しなければならない。それには、まずもって同感の原理が妥当しうる領域、すなわち感情の歴史的同質性の場を決定する必要がある、さらに進んで、感情の歴史の変遷の動因を明らかにしなければならない。これが、法学の構想が満たすべき第二の要件である。

感情の歴史の変遷の動因は何か、状況と行為を定型化する要因は何か、この二点が『感情論』以後におけるスミスの課題であり、かれは、この課題を法および統治の歴史的考察によってはたそうとしたのである。そして、法および統治の歴史的考察

こそがのちの「講義」におけるスミスの主要な課題であった。

註

(1) 一七・八世紀の自然法理論は、法理論であると同時に、自然法の觀念に基く最も包括的な社会理論であった。その意味で、自然法の觀念は対実定法との関係で機能しただけでなく、社会認識の基本的な枠組としての役割も果している。

(2) 規範は同感に基いて成立する。したがって、規範の諸属性はすべて同感によって説明されなければならない。しかし、スミスは正義の一義的確定性を指摘するだけで、その同感による基礎づけをおこなっていない。

(3) 私がここで問題にしたいのは、純粹に經驗的な事実としての同感と一般原則をつなぐ論理を、はたしてスミスが用意していたかどうか、そして、用意していたとすれば、それはどのようなものか、という点である。『感情論』をみるかぎりでは、スミスはこれを明らかにしていない。しかし、スミスがこの点を意識していたとすれば、かれはその論理を、同感がそうであったように、何らかの純粹に經驗的な過程から抽出しようとするだろう。この問題と經濟学研究との間には不可分の関係があるように思われる。

(4) 太田可夫、前掲書、四六五ページ、参照。

(5) Smith, M. S., p. 607. 米林訳(ト)七〇五ページ。

(6) Glenn R. Morrow, Cf. The significance of the doctrine of sympathy in Hume and Adam Smith, pp. 71-72.