

アダム・スミスの同感概念

—— 一般的諸規則との関連において ——

佐々木 芳郎

目 次

は し が き

I スミス同感論の意義

II 同感の構造

1 感情を基礎とする是認の原理

2 判断基準の客観性

A 適宜性について

B ふたつの判断基準

III 同感の理論と正義論

1 一般的諸規則の形成

2 正義の基礎づけとしての同感

あ と が き

は し が き

アダム・スミスの『道徳感清論』はスミスの生前に6版を重ね、その間に彼の主著である『国富論』も刊行された。ここから、スミスについての数多くの研究は、この2著作の統一的把握へと向けられることになったのであるが、特にその関心は、スミス体系の根幹ともいうべき同感(sympathy)の理論をいかに理解するかに集中した。しかし、それらの多くの研究は、スミス体系の多様な解釈を生む結果になってしまったのである¹⁾。その主たる原因は、スミスの同

1) たとえば、スミスの方法論についての代表的な研究には以下のようなものがある。Alexander Gray, *The Development of Economic Doctrin*, Wiley, New York, 1931. Jacob Viner, "Adam Smith and Laissez-Faire", *Journal of Political Economy*, Vol. 35, 1927, pp. 7

感が概念化しにくいという点にあるといえる。

そこで本稿では、まず同感の理論の純化に努め、次にすべての徳性を規定する一般的諸規則、とりわけ正義の一般的諸規則との関連において、感情に基づく判断基準がいかにして規則としての客観性を獲得しうるのかを考察する。

I スミス同感論の意義

スミスが彼の思想を形成しつつあった18世紀の共通の課題は、ホッブス以来問題となっていた利己心をいかに克服するかという点にあった。すなわち、利己心をもつ個人とその集合体である社会との調和を、いかにして論証するのかという点にその問題関心が向けられた。そして、この利己心の問題は、マンデヴィルの主著『蜂の寓話』において、個人の利己的な行為が大胆な形で承認されるに至り、さらに深刻な危機感となって受けとめられるようになった。なぜなら、そこにおいては社会全体の調和を保障するものは常に不安定であり、政治的な力による強制を許す余地を与えてしまうからである。

マンデヴィルが個人の利己的行為を承認するにあたって、たんに利己的行為を私悪と規定したうえで、正義による強制があれば、悪徳としての利己的行為も有益となると述べているにすぎないのであり²⁾、利己的な個人と社会秩序

1) 198-217. Henry J Bittermann, "Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature," *Journal of Political Economy*, Vol. 48, 1940, pp. 487-520, 703-734. Joseph Cropsey, *Polity and Economy*, Nijhoff, Hague, 1957. 特に、スミスの体系には単一の方法論はないとするヴァイナーにたいして、ビッターマンは、ニュートン力学をスミスの方法論的基盤と考えることによって、『道徳感情論』と『国富論』とを統一しようとした。ここから再度、スミスの統一的把握への新しい道が開かれた。

さらに、初期のスミスをも含めて詳細に分析したものとして、最近の諸研究が目につく。O. H. Taylor, *A History of Economic Thought*, McGraw-Hill, New York, 1960. James F. Becker, "Adam Smith's Theory of Social Science," *Southern Economic Journal*, Vol. 28, 1961, pp. 13-21. H. F. Thompson, "Adam Smith's Philosophy of Science," *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 79, 1965, pp. 212-233. T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Allen and Unwin, London, 1971. しかし、これらの諸研究も明解な説明を提示しているとはいいがたい。

2) 「正義によって裁断し、束縛すれば、いな、国民が偉大を望むなら、悪徳の国家に必要なことと空腹の食事におけるがごとし」(B. Mandeville, *The Fable of the Bees; or Private*)

とがどのようにして結びつけられるのかという問題は残されたままであった。そして誰の目にも、利己的個人が、全体の利益と自己の利益の両者を考慮に入れながら行動してはいないことも明らかになってきたのである。

スミスの『道徳感情論』は、このような動揺に一定の解決を与えたものであり、個人の利己的行為の社会的揚棄を、その隠された主題とするものであったことは明らかである。そして、スミスの『道徳感情論』全体を支えているものが「同感」と「公平な観察者」の理論であることはいうまでもないことであろう。

18世紀のイギリス思想界において、利己心の克服にたいしてスミスが果たした役割は非常に大きなものである。その意味で、「スミスは矛盾のないマンデヴィルであり、両者の核心的問題は、利己心を社会化することであった」といえる³⁾。しかし、18世紀の現実を背景としたスミスの当面の課題が、このように利己心の問題にあったとしても、ここからただちに、スミスの主題が利己心を直接倫理化する点にあったとはいえない。すなわち、『道徳感情論』の中で述べられている徳のひとつ、慎慮を導出することに、その中心主題があったとはいえない。そして、『道徳感情論』が、「慎慮の人」の基礎づけを通して、『国富論』の「経済人」を導き出すことをその主題としていたとすることも意

↘ *Vices, Public Benefits*, Vol. 1, p. 13 [ここでは1755年の第9版を利用した] 上田辰之助訳『蜂の寓話』新紀元社、1950年、306ページ。

ただし、マンデヴィルは、人間の現実にある状態を開示することによって、従来の道徳哲学のもつ空虚空論を批判しようとしたのであり、彼自身はむしろ、徳が奨励され悪徳が抑止されるべきことを強調している。しかしスミスは、このようなマンデヴィルの理論もその論理的帰結としては悪徳と徳との区別をとりさる危険なもののみなした。「両者はともに近代社会における人間の社会性の本源的な秘密を、直接に利他的ではない他者への関心に発見することでは共通している。だがマンデヴィルにあってはこの関心は自己愛の強力な発現としての高漫の作用であるがゆえに、それは個人の真の客観化をもたらすことはなく、人間の社会性は偽善にとどまって個人の真の自律性の原理とはなりえない」（八幡正文「マンデヴィルの道徳理論とスミス」『社会思想研究』ミネルヴァ、No. 2, 1950年、107-108ページ、および121ページ）。なお、マンデヴィルの思想体系については、田中敏弘『マンデヴィルの社会・経済思想』有斐閣、1966年、を参照されたい。

3) W. F. Campbell, "Adam Smith's Theory of Justice, Prudence and Beneficence." *The American Economic Review*, Vol. 57, No. 2, May 1967, p. 571.

味しないのではないだろうか⁴⁾。このような『道徳感情論』の評価のしかたは、『国富論』の視点、つまり、スミスの道徳哲学体系の中から分化・自立した経済学の視点からの意義づけとしては有効であっても、それはあくまで一方的な視点にとどまり、『道徳感情論』全体を支えている同感と公平な観察の理論を十分に把握したものとはいえない⁵⁾。

利己心の倫理化という問題についてさらに立ちいって考えてみると、まず、利己心が社会的に認められるのは、それが正義の法によって規制されている場合だけである。

「あらゆる人は、正義の法 (the laws of justice) を犯さぬかぎり、各人各様の方法で自分の利益を追求し、自分の勤労および資本の両方を他のどの人または他のどの階級の人々のそれらと競争させようとも、完全に自由に放任されるのである」⁶⁾。

この、諸個人が守るべき正義の法こそが個人と社会との調和を可能にするものである。利己心を社会的に是認しえるのは正義の法のもとでのみなしえることであり、さらにこの正義の法を根底から支配しているのが正義それ自体なのである。スミスにとっては、この正義の基礎づけが第一の課題であった。利己

4) 利己心、慎慮、経済人を直線的に結びつけ、そこに、『国富論』にたいする『道徳感情論』の意義を見い出そうとする見解は、大河内一男氏以来広く行なわれてきた。このようなスミスの捉え方は、大河内氏が次のように述べるときに明確な形となって現れる。「スミスは、人間が経済人でもあり、唯物主義的な人間でもあることのうちに、人間の新しい意味での倫理性を発見しようとしていた」(大河内一男『スミスとリスト』、日本評論社、1943年、64ページ)。

この見方それ自体はスミス解釈のうえで保持されなければならないひとつの側面である。しかし、そこでの利己心が慎慮にまで高められ、新しい倫理性を持つとされる時、その議論の基礎となっている正義の扱い方に疑問が生じてくる。なぜなら、正義は経済人すべてが当然に守らなければならないものであったとしても、スミスの段階にあっては、正義ははまだ与件としての地位を獲得していなかったからである。したがって、スミスにとっては利己心の倫理化以前に、それを可能にする基盤の確立の方が問題にならざるをえなかったといえる。

5) 高島善哉氏は大河内氏の『スミスとリスト』を評して「それはスミスのうちにただ経済倫理の問題を、リストのうちにただ経済理論の問題を見ようとするものようであって、従来の政治経済学的常識を越えた点では正しいが、しかもなおこの根本的な点でわれわれは疑問を持たざるをえない」と述べた(高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』、岩波書店、1974年、140ページ)。すなわち、スミスは手段としての位置づけを与えられたのである。

6) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow ed., 1976, p. 687. (大内兵衛、松川七郎訳『諸国民の富』岩波文庫、1959-1965年、第三分冊、502ページ)。

心が道徳的に是認されるという段階においては、いぜんとして利己心は道徳に従属しているのであり、スミスにとって、利己心の倫理化はそれ自体として正義の基礎づけという問題も含まざるをえないことになる。

では、スミスにとって正義の問題はどのような位置を占めているのだろうか。それは第一に利己心を規制するものとしての役割であった。まず、『道徳感情論』におけるスミスの言葉をみることにしよう。

「富と名誉と地位をめざす競争において、彼はすべての競争者を追い抜くために、できるかぎり力走し、あらゆる神経とあらゆる筋肉を緊張させてよい。しかし、もし彼が競争者たちのうちの誰かを押しよけるか投げ倒すかするならば、観察者たちの寛大さは完全に終了する。それはフェア・プレイの侵犯であり、観察者たちが許しえないことなのである。観察者にとっては、この被害者もあらゆる点において妨害者と同様に善良なのである。すなわち、観察者は、妨害者がこの被害者を無視して自分を優先させる自愛心 (self-love) に移入せず、妨害者が被害者を傷つけた動機についていく (go along with) ことができないのである。したがって、観察者は容易に被害者の自然の憤慨 (natural resentment) に同感し、妨害者は彼らの憎悪と義憤の対象となる。彼は自分がそうなることに気づき、それらの感情がいまにもあらゆる側面から彼に向かってほとぼしり出てくることを感じるのである」⁷⁾。

この文章は、先に『国富論』から引用した、正義の法を犯さないかぎり完全に自由に放任される、というスミスの言葉の原型ともいえるものである。スミスは行為規準の決定を、常に観察者の同感との関係において論じているのであるが、この点についてもう少し述べておきたい。

『道徳感情論』においては、同感と公平な観察者の理論が全体を支えている統一原理であることは周知の事柄に属するが、このことは正義との関連においては、フェア・プレイの原則を犯さないかぎり、その競争者たちにたいして公平な観察者の同感が生じるということを含んでいる。つまり、その行為にたい

7) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Glasgow ed. 1976, p. 83 (水田洋訳『道徳感情論』筑摩書房, 1973年, 131ページ)。以下、本書からの引用は (TMS, p.一, 訳一ページ) と略記してその箇所を示す。ただし訳は水田訳のものとは必ずしも同じではない。

して是認が与えられるわけである。反対に、フェア・プレイの原則を犯した競争者には、公平な観察者の同感が生じない。この場合には、正義の侵害という事態にたいして、公平な観察者によって正義化された憤慨が伴ない、侵害者にたいして一定の処罰が与えられなければならないことになる。

ここで特に注意しなければならないことは、正義の侵害という点に関しての、行為者と公平な観察者とのあり方である。

個人は正義の法に従うかぎりにおいて、利己心の自由な発動が許されるのであり、また、反対にそれを侵害したときには、観察者の同感はずたに消え失せてしまう。この場合に重要なことは、利己的な行為者の行動を支配しているものは、利己心を規制している正義の法に直接従うという意識ではなく、あくまで、観察者の同感を獲得しえる範囲内で行為しようという意識である。それゆえ、行為者自身にとっての行動原理は、公平な観察者の持つ同感のうちに求められなければならないのである⁸⁾。

この観察者によって下される判断基準は、行為が決定されるさいの社会的な基準でもあり、諸個人が多かれ少なかれ顧みなければならないものである。ところが、この観察者が担っている基準は、諸個人が頼るべきものであると同時に、諸個人同士の個別的な同感の作用から生み出されてきたものでもある。それゆえ、個々の同感の集積が公平な観察者として体现することにより、社会的な客観性を獲得するといっても、その客観性を保証する点はどこにあるのかということが問題となってくる⁹⁾。さらにこのことから、同感の作用によって、

8) 「スミスの正義の概念は、強制の不在として定義された自由を補足して完全なものにするために必要なものである。正義は制限、境界であり、それを越えていかなる個人の利己心追求も広げることができない。そして、この限度についての観察は慎慮の場合のような個人の裁量に任せられるべきではなく、力によって強制されるべきである」(W. F. Campbell, *op. cit.*, pp. 573-574) としても、利己心を規制するものとしての正義は、諸個人が彼らの自立性を持ちえるために、それ自体として確立されなければならないものである。

スミスにとって問題なのは、確立された強制力への服従ではなく、なぜ諸個人が自然の感情を自己の行為の判断原理としながらも、それが結果としては社会的強制力への服従と同一の形態を生むのかということである。

9) モロウは、同感を大量観察すれば、そこに全体としての安定性をもつ適正点が見出されるとして、公平な観察者を習慣的規範と同一視する(G. R. Morrow, *The Ethical and* ↗

感情それ自体から行為の判断基準となる一般諸規則を基礎づけようとするスミスの努力も、結局のところ徒勞に終わったのではないかという疑問も生じてくるのである¹⁰⁾。

この問題に答えるためには同感論自体の考察が必要不可欠である。以下では、スミス同感論の内容を詳しく検討する。

II 同感の構造

1 感情を基礎とする是認の原理

秩序維持のために満たされなければならない条件はなにか。この問題にたいするスミスの解答を明らかにするために、『道徳感情論』の主要な要素を描き出すのがここでの課題である。スミスはこの問題を、諸個人は、何をなし、何をなさないことが適当かつ適切であるかという判断を、いかにして形成するのかという形で取り扱っている。

スミス自身を含め、いわゆる「スコットランド歴史学派」¹¹⁾と呼ばれる人々にとって特に重要な問題とされたのは道徳論の問題であり、その内容はさらにふたつの問題を含んでいた¹²⁾。

10) *Economic Theory of Adam Smith*, 1923, Repr., Kelly, New York, 1969, p. 37).

しかし後に考察するように、公平な観察者は社会的な行為の適性点を体现していると同時に、完全に理想的な行為のあり方をも担っているということをもロウは見落しているのではないだろうか。

10) たとえば次のような批判がある。「不安定な同感感情を正すための一般的諸規則があることをスミスは認めている。しかし詳しく検討してみると、この諸規則は過去に是認、あるいは否認されたものの一般化にすぎず、それらは循環しているのである」(P. Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, p. 92)。

11) 「歴史的過去は、かならずしもつねに現在における支配体制の維持のための、思想的武器となるのではなく、逆に現状を批判し歴史的に克服するための、歴史的武器ともなりうる。ルソーもマルクスも、またスコットランド歴史学派も、そういう批判的な意味での歴史意識を、核心にもっていたのである」(水田洋『アダム・スミス研究』、未來社、1968年、257ページ)。「歴史学派」の名称はこのような点にもとづいているのである。

12) スコットランド歴史学派に共通する問題意識としては次のようなものがある。思弁的であるよりは経験的であること、人間本性を社会の中で考察すること、そして、人間の齷齪性が神の計画の手段として考えられていることである。

「第一に、徳性はどこに存するか、すなわち、卓越し称賛に値する性格、尊敬と名誉と明確な是認の自然的対象である性格を構成する気質の調子、行動の色合いは何であるのか、そして第二に、この性格がどんなものであるにせよ、それは精神のどんな力または能力によって、それをわれわれに取り上げさせようとするのか。いいかえるならば、いかにして、またいかなる手段によって、精神がある色合いに基づく行為を他のものよりも好んで、一方を正しいと呼び、他方をまちがいと呼ぶのか、すなわち、一方を明確な是認と名誉と報償の対象とみなし、他方を非難と処罰の対象とみなすということが起こるのであろうか」(TMS, p. 263, 訳328ページ)。

換言すれば、第一に、徳は何からなるか、第二に、道徳判断はいかなる精神能力によって行なわれるか、すなわち是認の原理とはいかなるものかが問題とされている。両者の領域は、実際に区別するのが困難であり、相互に密接に連結しているのであるが、スミスは、これらを明確に区別して論じた最初のイギリスの倫理学者であった¹³⁾。

スミスはまず第一の問題である徳性の本性、あるいは卓越し称賛に値する性格を形成する精神状態に関する考察を行ない、従来試みられた諸種の説明は、三種類に帰着させようとする。すなわち、「適宜性」(propriety)、「慎慮」(prudence)、「慈愛」(benevolence)である(TMS, p. 266, 訳330ページ)。

スミスはこれらの諸学説について、それぞれ各一章をあてて検討を加えているが、結局のところスミス自身の体系とは相いれないとして退ける。そして、重要なのはこのような徳が徳性としていかに是認されるのかという点であるとして、スミスは第二の問題、是認の原理に関する諸学説の検討へ移る¹⁴⁾。

この、道徳判断はいかなる精神能力によって成立するのかという問題についても、スミスは諸学説を三種類に区分し、それぞれについて検討を加えている。

第一は、明確な是認の原理を自愛心から説明する立場であるが、このような、

13) Morrow, *op. cit.*, p. 28.

14) スミスにとっては、適宜性、慎慮、慈愛のいずれかを彼の議論の中心に置くこと自体が問題ではなく、それらの徳を成立させる原理が問題であった。したがって、『道徳感情論』の主題について考える場合、徳を個別的に取り上げて、そのいずれが主要なものであるかを議論することはほとんど無意味である。

すべての感情と意向を自愛心から引き出す説明は、「同惑の体系についてのあゝる混乱した誤解から生じたように思われる」（TMS, p. 317, 訳402ページ）として批判している¹⁵⁾。

第二は、理性を明確な是認の原理とするものである¹⁶⁾。この学説にたいしては、われわれが自分たちの諸行為を規制すべき正義の一般的諸規則を発見するのは理性によってであることを認めはするが、さらに次のように述べてこの説を否定する。

「理性は疑いもなく道徳性についての一般的諸規則の源泉であり、われわれがそれらによって形成するすべての道徳的判断の源泉であるとはいえ、正邪についての最初の諸知覚が理性から引き出されうると想定するのは、一般的諸規則がその経験に基づいて形成される個別的諸事例においてさえ、まったく道理にあわないし理解できない。これら最初の知覚は、あらゆる一般的諸規則が形成される基礎となっている他のすべての経験と同様に、理性の対象ではありえず、直接的な感覚と気分の対象である」（TMS, p. 320, 訳405ページ）。

第三は、感情を明確な是認の原理とするものである。スミスによれば、この説はふたつに分けられる。一方は「道徳感覚」（moral sense）と名づけられた特定の知覚力によろうとするものであり、他方は「いつも気づかれる力であり、明らかに精神が備えている力である同惑」（TMS, p. 321, 訳408ページ）によるものである。道徳感覚を是認の原理とする体系はスミスの師ハチスンによるものである。ハチスンはこの道徳感覚を外部感覚に似た特別な知覚力としているが、スミスはこれにたいして詳細な検討を行ない、二点にわたる反論を加えている。

15) ここでのスミスの批判は、ホップズおよび彼の後継者であるプーフエンドルフヤンデヴィルに向けられている。スミスの同惑論における「想像上の立場の交換」はホップズの考え方を受け継いだものであるが、両者は明確に区別されなければならない。「同惑はいかなる意味においてもこれを利己的な原理とみるわけにはいかない。……同惑は、主要当事者との想像上の立場の交換から生じるといわれるのがきわめて適切だとはいえ、この想像上の交換は、私自身の身柄と性格の中で、私にとって起こるものと想定されるのではなく、私が同惑する人物のそれの中で、私にとって起こるものと想定される」（TMS, p. 317, 訳401ページ）。

16) ホップズ以来の社会契約論を指している。

第一は、もしわれわれが是認または否認するそれぞれの場合の情動(emotion)¹⁷⁾を比較してみると、両者はしばしば、まったく異なることがある。つまり、「それらの間にはとても共通の諸特徴は発見されえないことが分かる」(TMS, p. 324, 訳412ページ)。ところが、あるひとつの感情であれば、「そうした種類の感情であることを明瞭に区別する一般的特徴を保有する」(TMS, p. 324, 訳412ページ)はざである。つまり、対象による感情の変化はあってもその本質はひとつであるはずである。

第二は、スミスの同感の理論の支柱ともいうべきものであり、スミスの学説の基盤となっているものである。ここでのスミスの問題は、第三者において成立する是認や否認をこの学説はどう説明するのかという点に向けられる。つまり、どのようにしてわれわれは適切または不適切な明確な是認それ自体にたいして、さらにそれを是認あるいは否認するのかということである¹⁸⁾。そして、スミスはこの問題については、与えられる解答はひとつしかないとして次のように述べている。

「われわれの隣人が第三者の行動を見るさいの明確な是認が、われわれ自身の是認と一致する場合には、われわれはその隣人の明確な是認を是認し、それをある程度道徳的に良いものとする。反対にその隣人の是認がわれわれ自身の諸感情と一致しな

17) ここで訳語の問題について一言しておきたい。感情の種類をスミスは明確に区別しているとは思われないが、一応の区別だけはしておく。たとえば passion と emotion であるが、このふたつの語は、受動的側面と能動的側面をいかに区別するかという問題をそのうちに含むが、慣例に従って、前者を「情念」、後者を「情動」と訳し分けておく。sentiment と feeling は、どちらも「感情」としたが、feeling の方が、より直接的な快、不快の気持ちを表現している。affection は、愛着、意向、感受作用、感受能力など、いろいろな訳語が対応しているが、重要と思われる場合にはそのつど原語をカッコに入れて並記する。なお、affection は、すべての感情を含むもっとも広義な意味をあらわしている。

18) ここではもっぱらヒュームの学説が批判の対象となっている。ヒュームにとっては、巧利性に対する直接的な同感が問題となっており、社会的な交通を実現する手段としての位置を占めていても、行為の判断基準を感情から基礎づけるものとはなりえなかった。なお、ヒューム自身、同感の理論を、*A Treatise of Human Nature* (大槻春彦訳『人生論』、岩波文庫)において展開しながら、後期の *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (松村文二郎・弘瀬潔訳『道徳原理の研究』、春秋社)においてはそれを放棄しているという経緯もある。この点については G. R. Morrow, "The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith," *Philosophical Review*, Vol. 32, 1923, pp. 65-67 を参照されたい。

い場合には、われわれはそれを否認し、それをある程度道徳的に悪いものとみなすのである、といわなければならない。したがって、少なくともこのひとつの場合においては、観察者と観察される人物との間の、感情の一致または対立が道徳的な明確な是認または否認を形成するものであることが容認されるにちがいない」(TMS, p. 325, 訳413-414 ページ)。

このようにして、スミスは明確な是認の原理を、他のすべての感情から区別される特殊な感情に依存させる説明を否定し、道徳的は認または否認は感情の一致ないし不一致にもとめる以外にないと結論する。かくしてここに、スミス本来の同感の理論が成立してくることになる。

以上で、スミス以前の諸学説との比較において、彼の同感がいかなる位置を占めるものであったのかをみてきたわけであるが、次では、この同感そのものの構造を詳しく考察することを通して、判断基準の客観性の根拠について検討する。

2 判断基準の客観性

A 適宜性について

『道徳感情論』の冒頭は次のような言葉からはじまっている。

「人間がどんなに利己的なものと想定されうるにしても、明らかにその本性の中にはいくつかの原理があり、それらは彼に他の人々の遅延に関心を持たせ、他の人々の幸福を見ることは気持ちがいいということ以外に何ら得るところがないときでも、その人達の幸福が自分自身にとってなくてはならないもののように感じさせる」(TMS, p. 9, 訳5ページ)。

人間のこうした感情を、スミスは「同胞感情」(fellow-feeling) と呼ぶ。もちろん、この感情は幸福に関してだけあてられた言葉ではない。もともとは、哀れみ (pity) と同情 (compassion) は他の人々の悲哀に対するわれわれの同胞感情を表現するのに用いられた言葉である。そして、スミスは、同感 (sympathy) はおそらく本源的には意味が同じであっただろうが、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として、同感のもつ一般的性格を強調する (TMS, p. 10, 訳8ページ).

しかし、これだけではまだスミスのいう同感としては不十分である。なぜなら、他の人々が感じていることについて、われわれは直接に経験することはまったく不可能であるという問題が残っているからである。他の人々がどのような感受作用を受けているのかを知るためには、われわれは彼の境遇について想像してみるしかないのである¹⁹⁾。この他人の境遇についての想像が、スミスの同感の重要な点である。

「想像力によって、われわれはわれわれ自身を他人の境遇に置くのであり、われわれ自身はその他人とまったく同じ責苦に耐えていると考え、いわば身体に移入して、ある程度までその人間と同じ人格になって、そこからその人間の感じに関する何らかの観念を形成するのであり、そして程度はもっと弱い、それらの感じとまったく異なっているわけではないものを感じさせるのである」 (TMS, p. 9, 訳6ページ)。

つまり、同感とは、情念ではなく境遇を観察することから起こる。その場合、先に述べた是認の原理を自愛心から引き出す諸体系について論じた箇所でも強調されているように、他人の境遇に自分自身を置いてみるということは、立場の交換を必然的に伴う。スミスによれば、同感とは主要当事者との想像上の境遇の交換から生じるのであるが、想像上の交換は、単に私にとって起こるものと想定されるのではなく、私が彼自身であったならばと想定される。この想像上の境遇の交換こそが、スミスの同感の理論の核心であるといえよう。

道徳的是認の原理を、ハチスンのように人間の五官と並ぶひとつの感覚能力として道徳感に求めることを否定した点については、先に述べたところである。また、それは単なる理性や感覚の問題としてだけ理解されるべきものでもなかった。スミスの同感とは、想像上の境遇の交換を行なうことによって、諸個人が

19) 「他人に対するわれわれの同感とは、他人の感情の原因を知るまではつねに不完全である。」「同感を生み出すのは……他人の置かれている境遇である」 (Mercer, *op. cit.*, p. 85)。

彼自身の限界を乗り越えて、他の個人と結びつくことを可能にするものである。それゆえ、同感とは「道徳的判断を可能にする諸個人間の交通の原理である」といえよう²⁰⁾。

以上のようにして主要当事者の本源的情念が観察者の同感的な感情と協和した場合は、その情念は情念を引き起こす原因となったある対象にふさわしいものとして考えられる。そして、スミスによれば、他人の情念をその情念の対象にとって適的なものとして是認することが同感なのである（*TMS*, p. 16, 訳19ページ）。ただここで注意しなければならないことがある。それは、人がある対象についてなんらかの判断を下す場合、そこにはふたつの異なる方法があるということである。第一の場合は、感情をかきたてる諸対象が行為者にとって観察者にとっても特別な関係をもたないときである。

「科学と趣味のすべての一般的な主題は、われわれとわれわれの仲間が、そのいずれにとっても特別の関係をもたないとみなすものである。われわれの双方は、それらと同じ観点から眺め、われわれは、これらについて感懐と意向のもっとも完全な調和を生む出すために、同感、あるいはそれから同感が生じる想像上の境遇の交換を必要としない」（*TMS*, p. 19, 訳26ページ）。

このような場合には、対象についての評価を決定するための同感はいったく必要とされない。しかし、ここでも「同じ観点」への想像上の移行は存在するのであり、そこから所与の規則に基づいて是認、あるいは否認がなされる。このような対象について「われわれの仲間の感情がわれわれ自身のものと一致するときは、われわれは疑いもなく仲間の感情を是認するにちがいない」（*TMS*, p. 20, 訳24ページ）。つまり、この場合にも行為者の判断が観察者の同感的な感情に適しているかどうかを考えられている。しかし、この第一の同感のあり方

20) *Morrow, The Ethical and Economic Theory of Adam Smith*, p. 29. さらに、このことは、道徳的判断基準を効用性にもとめたヒュームと、それを批判したスミスとの相違にも関連している。「ある行為が社会にとって効用性があるか否かということは、個人の主観的経験によってしか判断されえないのにならして、スミスは徳の判断におけるそのような個人の主観性を越えた歴史的・社会的客観性の保証される途を個人性の限界をのりこえていく能力としての同感の原理に求めたのである」（星野彰男『アダム・スミスの思想像』新評論、1976年、23-24ページ）。

とは明確に区別されなければならない第二の同感がある。

「われわれ自身か、その諸感情をわれわれが判断する人物かのどちらかに、特殊な方法で作用する諸対象については、このような調和や一致を維持することははるかに困難であり、しかも同時にはるかに重要でもある。私の仲間、私の身に降りかかった非運や私に加えられた侵害を、私がそれらを考えるのと同じ観点で自然に見ることはない」(TMS, p. 20, 訳26ページ)。

第一の場合においては、諸個人間の対立は見解の相違にとどまり、ある対象について誤った考え方をしているとみなされるにすぎないものであった。この見解の相違は、容易に修正されるか、見のがされるかとするものである。ところが第二の場合においては、その対立は社会の存立にかかわる利害関係に根ざしている。この対立があるとき、観察者はできるかぎり自分を主要当事者の境遇に置き、その主要当事者のあらゆる事情を細く観察して、同感の基礎となる想像上の境遇の交換を完全なものにしようと努力する。

しかし、観察者という立場上、彼の情念が当事者を興奮させているものにおよぶことはほとんどありえない。当事者はこのことに気がついて、しかも同時にもっとも完全な同感を観察者に望む。当事者にとっての唯一の救済は、観察者たちの意向が当事者自身のものと完全に協和することのみある。そして観察者の側も、ようやく共通の一致点を見い出して満足するのである²¹⁾。「主要当事者がこれを獲得することを望みうるのは、ただ彼の情念を観察者たちがつ

21) 「是認の感情には注意されるべきふたつものがあり、その第一は観察者の同感的な情念であって、第二は観察者が彼自身の中のこの同感的な情念と、主要当事者の中のものとの情念との間の完全な一致を窺取することから生じる情動である。この後者の情動の中に是認の感情があるのが本当なのであり、その情動は常に快適で喜ばしいのである」(TMS, p. 46, n, 訳71ページ, 注[3])。

この注は二版以後に付けられたものであるが、ヒュームの批判への解答であるとみられている。ヒュームは1759年7月28日づけのスミスあての手紙で次のように述べている。「あらゆる種類の同感とは必然的に快適であることを、君がもっと詳しく十分に証明してくれたらよかったと思います。快適な同感と同様に、不快な同感があると私には思われます」(*The Correspondence of Adam Smith*, Glasgow ed., 1977, p. 43)。なお、このヒュームの手紙への直接の解答は、1959年10月10日づけのエリオット (Gilbert Elliot) あて手紙にみられる。そこには、上に引用した注とともに二版の改訂に関する草稿が同封されていた。ただし実際に出版された二版の文章は草稿のものとは異なっている。Cf. *ibid.*, pp. 48-57.

いていける程度に低めることによってなのだ」(TMS, p. 22, 訳28ページ)。ここで的一致はけっして同音 (unison) ではないが協和音 (concord) でありえる。そしてこのことこそが社会の調和にとって必要なものなのである。

想像上の境遇の交換によってそこに一致点が見い出されるという場合の同感とは、以上の第二の方法に基づいており、スミスの議論において中心的な役割を果たしているのもこの意味での同感なのである。この意味での同感の作用は、単に同一平面上の共通の立場からある対象を観察するというにとどまらず、当事者と観察者のほかに、第三者としてのある人格が想定されていることをその内に含んでいる。社会的に是認されるものとしての一致点は、個々の同感作用の間に偶然的に見い出されたものでもなく、またその大量観察によって習慣的に認められたものでもない。スミスは、個々の同感作用それ自体の中に判断の客観的根拠を求めようとしているのである。

B ふたつの判断基準

想像上の境遇の交換によって社会的調和が成立するが、このとき、観察者と主要当事者のふたつの異なった努力のうえに、ふたつの異なる組の徳性が基礎づけられる。観察者の努力には「愛すべき諸徳性、率直な謙遜と寛容な人類愛の諸徳性」が、また、主要当事者には「自己否定の徳性、自己規制の徳性」が対応している (TMS, p. 23, 訳30ページ)。したがって、人間本性の完成は他の人々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によって達成される。

ところが、スミスによれば「感受性と自己規制の諸徳は、それらの資質の通常の程度にではなく、普通でない程度にある」(TMS, p. 25, 訳32ページ)。つまり、徳とは本来、通常の間がもつものをはるかに越えた感受性の中のみあるというのである。スミスは、徳性と単なる適宜性との間、あるいは感嘆され祝福されるに値する諸資質や諸行為と、是認に値するだけの諸資質や諸行為との間に決定的な相違をみている。もっとも完全な適宜性をもって行為するには、

人類の誰もが普通にもっている感受性で十分であり、これは徳とはいえない。反対に、もっとも完全な適宜性には及ばないとしても、困難な境遇にあって完成への到達へ向かって自己規制を最大限力で行なっているときには、その行為は一定の意味で有徳なものとされる。

徳性と適宜性とのスミスの区別は、次のようなふたつの違った基準から生じている。

「ある行為について当然だと思われる非難または喝采の程度を決定しつつあるときには、われわれは非常にしばしば、ふたつの違った基準を使用する。第一は、完全な適宜性と完成の観念であって、それはいまいったような困難な境遇にあっては、どんな人間的行動もかつて別達したことがなく、常に別達しえないものである。そして、それと比較されるならば、すべての行為は常に非難すべきもの、不完全なものに見える。第二は、この完全な完成への近さあるいはそこから遠さの程度の観念であり、そこへは、人々の大半の行為が普通に別達する。この程度を越えて進む者はすべて、どんなに絶対的完成からは遠ざかっていようとも、喝采に値すると思われるし、それに及ばぬ者はすべて非難に値すると思われる」(TMS, p. 26, 訳34ページ)。

いわば、前者は行為の理想的なあり方を示すものであり、後者は、その理想に基づきながら、社会的に認められた習慣的規範にいかに従うべきかを示している²²⁾。もちろん、スミスの主題は、誰もが普通に獲得しうる適宜性の水準、あるいはそこにいたる通常の方法を示すことにあった。しかし、この普通の方法で誰もが獲得しうる適宜性がいかなる水準に存在するかを確定するためには、そこに理想となるべき基準が必要となる。スミスの公平な観察者は、習慣的に集積された規範を体現するものとしてよりは、まず、直接に判断基準の決定に関係するものとみられるべきである。ここにふたつの基準を区別する重要性がある。普通の人間ではけっして到達できない「完全な適宜性と完成の観念」の

22) リンドグレンの指摘によれば、モロウ以来の諸学説は公平な観察者を習慣的規範の面からだけ捉え、公平な観察者が本来もつ理想の提示という面を見落としているのである(J. R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Nijhoff, The Hague, 1973, p. 26).

Cf. Morrow, *op. cit.*, p. 37. Bittermann, *op. cit.*, p. 715. A. L. Macfie, *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, Allen and Unwin, London, 1967, pp. 92-96. T. D. Campbell, *op. cit.*, pp. 134-139.

領域は、到達されえないひとつの理想であるとしても、誰もがこの理想に基づいて他人の行為を判断する根拠なのである。したがって、行為者がこの基準から近い点にいると判定されれば、その行為は嚆采に値するであろうし、一般の誰もが到達できる程度のものならば、単なる是認を与えられるにすぎないであろう。それゆえ、行為者の置かれている境遇によって、是認の程度にはかなりの幅があるといえる。

是認それ自体は個々の観察者と当事者との間でなされるものであり、「公平な観察者」のもつ役割からは区別される必要がある。先に述べたように同感の理論は適宜性の決定とそこへの到達方法を示す理論であるが、この同感の理論に基づく公平な観察者の理論は、とりもなおさず完全な適宜性の基準を決定するものなのである。ここでの問題は、いかにしてこの基準が客観性を保持しえるかという点にある。

『道徳感情論』第三部「われわれ自身の諸感情と行動に関する判断の基礎、および義務の感覚について」において、スミスは客観的判断の根拠を視覚上の判断との関連で述べている。

「肉眼にとって、諸対象が、その実際の大きさに応じてよりも、その位置が近いか遠いかに応じて大きくまたは小さく見えるのと同様に、その諸対象は、精神の自然的な目といえるものにたいしても同じような方法で映ずる。そしてわれわれは、この双方の器官の欠陥を似たような方法で訂正する。私の現在の位置では、草原や森や遠くの山々の広大な風景も、私がかたわらで書きものをしている小さな窓にいっぱいになるだけのように思われ、私が坐っている部屋よりも、あらゆる比較を越えて小さいように見える。私が、それらの大きな対象と、私の周囲の小さな対象とを正しく比較しうるには、私は自分を少なくとも想像の中で、両者をほぼ等しい距離から眺めることができるような場所に移し、それによって、両者の実際の比率についてある判断を形成する以外に方法はない」(TMS, pp. 134-135, 訳199ページ)。

スミスは、この視覚上の判断を述べるにあたり、対象のゆがみを訂正する手段として想像上の立場の移行を採用している。スミスは、この対象把握の方法を利害関係の調停にもちこみ、想像上想定された第三者の判断によって、諸利

害の正当な評価が決定されるとする。

「われわれが、それらの対立する諸利害の、なにか正当な比較をなしうるには、われわれは立場を変えなければならない。われわれはそれらを、われわれ自身の場所からでも、といて彼の場所からでもなく、われわれ自身の目をもってでも、といて彼の目をもってでもなく、第三者の場所から第三者の目をもって見なければならないのであり、その第三者というのは、いずれにも特別の関係をもたず、われわれの間で中立性をもって判断するものなのである」(TMS, p. 135, 訳200ページ)。

スミスは、この中立的な立場からの判断を、一般的諸規則の形成に直接結びつけている。視覚における対象把握の方法は、先に述べた「科学と趣味」という、諸個人のいずれにも特別の利害関係をもたない対象についての評価に関するものである。そこでの想像上の中間点は動かしがたい事実として存在し、誰もがなんらの対立もなく承認する点である。しかし対立する利害関係における単純な中間点は、誰もが承認する適正点とはかぎらないし、また社会的に公正な点ともいえないであろう。

スミスによれば、一般的諸規則が客観的な適正点をもっているのは、それが個々の感情の一致に基づいているからであるとするのであり、所与の一般的諸規則から個々の行為を評価するのは見かけ上のことにすぎないとしてこのような学説を否定している。

以上述べてきたように、スミスにとっては公平な観察者という中立的な立場それ自体が個々の判断を成立させるのである。ここから、スミスは直接的に道徳性の一般諸規則の形成を導出しているのであるが、次に、この一般諸規則のもつ性格、および正義の一般的諸規のもつ意味を考察する。

III 同感の理論と正義論

1 一般的諸規則の形成

人間のもつ個々の感情を公平な観察者の中立的な立場から検討することによ

って、明確な是認、あるいは明確な否認が与えられる。そして、道徳性についての一般的諸規則の形成は、「究極的には個々の実例において、われわれの道徳的諸能力、値うちと適宜性に関する自然な感覚が、なにを是認または否認するかについての経験に基づいている」(TMS, p. 159, 訳189ページ)。そして、「一般的諸規則は、どの諸行為が現実には事実としていろいろな感情をかきたてるかを観察すること以外の方法では形成されえない」(TMS, p. 160, 訳190ページ)。自分自身にとって利害関係をもつ対象を、中立的な立場から考察することは非常に困難である。それにもかかわらず、一般的諸規則が感情を基礎として形成されるのは、スミスによれば、「自然」が、嫌悪、軽蔑、処罰の感情の対象とならないように行為することをわれわれの本性に設定しているからである。

行動についての一般的諸規則が形成され、慣習の中で社会的に承認されてしまったときには、この一般的諸規則は個々の行為を判定する社会的基準となる。そこでは、この基準は、個々の行為にたいする外的審判者としての位置を占めるに至る。ただし、『道徳感情論』の主題が、個々の同感の作用それ自体の中に一般的諸規則の形成を求めている点にあるということはいままで述べてきたとおりである。

しかし、スミスによれば、この究極的な意味での一般的諸規則の形成に参加するのは、「厳密な正しきで自己の感清とふるまいを、境遇の最少の違いにも適合させることができる」人々である (TMS, p. 162, 訳208ページ)。「人類のうちの多数を形成している粗い粘土」は、そのような完全性をもって行動するのではなく、習慣的な規範としての一般的諸規則を顧慮しながら行為の方向づけをする²³⁾。それゆえ、ここでは、同感と公平な観察者の理論によって形成され

23) この点についての理解の仕方から、『道徳感情論』の主題に関して諸種の混乱が生じてきた。「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、少なくともそういう地位にある人々が獲得することを期待しても妥当であるような財産への道は、幸福なことにたいしてこの場合ほとんど同一である」(TMS, p. 63, 訳96ページ)。この部分は、「歓喜へ同感しやすい人間の性質」がいかなる社会的状態を生み出すかを論じたものであるが、『道徳感情論』の主題を「懐慮」の基礎づけにあるとする見解は、「商業社会」の大部分の担い手である「経済人」の徳性の根拠をこの文章に見い出そうとする。↗

た一般的諸則を、われわれはいかにして普通の方法で顧慮し、また行動するのかが問題とされている。スミスにとっては、これは「義務の感覚」についての問題である。

スミスは、どのような場合にある行為は、一方の場合義務の感覚あるいは一般的諸規則への顧慮だけから生じ、他方の場合にはほかのある感情または意向が協働するのかを問題とし、これについての解答が正確に与えられないのはふたつの事情に依存しているとする。すなわち、「第一には、一般的諸規則へのあらゆる顧慮を離れてなにかの行為を促す感情や意向が、自然の快適さまたはみにくさに依存し、第二には、一般的諸規則自体が精密正確であるか、緩慢不正確であるかに依存している」(TMS, p. 71, 訳224ページ)。

そして、緩慢不正確なものとして、慎慮、慈悲、寛大、感謝、友情の役目を決定する一般的諸規則があると、この一般的諸規則は、多くの点で不正確であり多くの例外を容認するとみなす。したがって、スミスによれば、このような一般的諸規則への顧慮だけによって行動を規制することはめったにないのである。精密かつ正確な一般的諸規則としてあげられているのが正義である。

「けれども、ひとつの徳性がある、それについては一般的諸規則が、最大の正確さをもって、それが要求するすべての外面的行為を決定している。その徳性とは正義なのである。正義の諸規則は最高度に正確であり、諸規則自体と同じように正確に決定されるようなもののほかには、なんの例外も調整も許さないし、まったくそれらの例外や調整は、一般に諸規則とまさに同一の原理から生じているのである」(TMS, p. 175 訳229ページ)。

たしかに「中流および下流の生活上の地位」にある人々とは、当時その立場を形成しつつあった産業資本家および労働者に代表される人々のことではあるにしても、ここでのスミスの主題は、慎慮の基礎づけではなく、一般的諸規則の形成、および形成された一般的諸規則に、大部分の人々である「中流および下流の生活上」の人々がいかに従うのかを説明する点にあった。上に引用した文章のすぐ後で、「中流および下流の生活上の地位にある人々は、けっして法律を越えるに十分なほどえらくはありえない」とスミスが述べているのも同じ意味からである。

さらに、「一般的諸規則への顧慮」というスミスの言葉から、特に正義の一般的諸規則を同感の対象とする太田可夫氏と船越経三氏の見解があるが、このような見解も、一般的諸規則の形成についての誤解から生じているのではないかと思われる。この点については後に検討する。

正義の一般的諸規則は文法の諸規則にもたとえられている。正義がほかの多くの諸徳と区別されているのは、ほかの諸徳の一般的諸規則が多かれ少なかれ不正確なものであるのたいして、正義の一般的諸規則が完全な正確さを要求しているからである。けっして、正義の問題が同感と公平な観察者の理論にとって例外的なものだから区別されているのではない。公平な観察者の立場は、完全な適宜性の観念を与えるものであり、そこから行為についての客観的評価が獲得されることは先に述べたところである。同感と公平な観察者の理論は、厳密な正義の一般的諸規則を導出するために展開されたのである。そして、正確で精密な規則であることから、この正義の一般的諸規則への顧慮だけで、諸個人は社会的に正当な行為をなしえるのである。

それゆえ、正義に従うかぎり、あるいは正義によって規制されるかぎりにおいて諸個人は自由に放任されるとスミスが述べる場合にも、以上述べたところを考慮にいれてその意味を考えるのでなければ、正義の問題は利己心を外的に強制する力としての位置しか与えられなくなるであろう。次に、正義の問題をさらに詳しく検討することにしよう。

2 正義の基礎づけとしての同感

スミスにおいては徳の二元論が存在しているとモロウは指摘する。それは「正義によって規制された利己心からなるものと、より高い徳としての慈恵である」²⁴⁾。このふたつの徳は互いに別なものではない。つまり、両者は「互いに異なる種類の行為を示しているのではなく、社会的意識の異なる水準を示している」²⁵⁾。低い徳という意味は、なんら積極的な自己規制を行なわなくても、諸個人が勤勉で正直でありさえすればよいということにある。つまり、利害関係を公平な観察者の立場から見るという努力をしなくても、正義に従うかぎり、結果としては社会全体の利益と調和に貢献するという意味である。した

24) Morrow, *op. cit.*, pp. 45-46.

25) Morrow, *ibid.*, p. 57.

がって、意識の段階としては低くても、物質的に社会の利益に貢献する以上は、正義によって規制される利己心も徳として定義される。ところが、このことから、正義の問題は同感の理論の対象外であるとする見解が生まれた。つまり、正義の問題を社会の支柱あるいは外的な枠組としてだけ扱えようとする見解である。

このような見解の代表的なものとしては、太田可夫氏、および船越経三氏のものがある。太田氏は、まずスミスの道徳哲学体系全体を、同感の理論を中心とする経験論的社会哲学と規定したうえで、さらに正義の問題について、他の諸徳と区別される理由として「すべての他の徳は同感によって成立するけれども正義はそうではない」ことをあげ、その説明を次のように行なっている。

「正義は社会の支柱であるといわれている点から、正義が犯された場合には、犯されたものは、他人の同感を顧慮することなく、したがって自己の感情を抑える必要なく行動することができる。犯された場合に、なすべきことが、定められているからである。この場合には、当事者と観察者とはその立場をことにしていない。当事者にたいしてなされた不正は、その社会的意味からみれば、観察者にたいしてもなされたことになる。……正義の侵害は、侵害された個人にたいするものであり、また同時に社会にたいするものである。すなわち、このことは、正義の問題にかんしては観察者の立場がまったくないということである。観察者の立場の理論化が同感の理論であったから、正義の問題は同感の理論の外にあると結論せざるをえない」(傍点は引用者)²⁶⁾。

太田氏にあっては、正義の侵害は観察者にたいする侵害であり、それはとりもなおさず社会にたいする侵害を意味している。したがって、立場の本質的な相違をその基本とする同感の理論は、公平な観察者の立場の理論化まででその役割を果たし終え、なおそこで侵害が生じるとすれば、それは社会の支柱にたいする侵害を意味するのであり、同感の理論の対象外とみなされるのである。

ここでもっとも重要なことは、正義と他の諸徳が区別される理由は、「すべての他の徳は同感によって成立するけれども正義はそうではない」という点に

26) 太田可夫著、水田洋編『イギリス社会哲学の成立と展開』社会思想社、1971年、459-460ページ。なお、スミス正義論への積極的論及は、太田氏がその最初である。

あるわけではないということである。すべての徳性を規定している一般的諸規則は、いずれの徳性のものであっても同感と公平な観察者によって決定されたのであり、その区別の根拠は、ただ、その徳性の一般的諸規則がどれだけ正確なものであるかに存する。

次に、習慣的に承認された正義の一般的諸規則は、最終的に社会的規範としての位置を占めるに至り、その段階では諸個人は、この規範を顧慮して行為するだけでよい。このような行為にたいする侵害は確かに社会そのものへの侵害と同一の意味をもつが、個々の事例においては、侵害にたいする憤慨、および観察者によって正当化された処罰の適用という、感情論の意味での正義の遵守は作用しつづけている²⁷⁾。

さらに、太田氏自身「利己心は抑えられるべきものであり、われわれの行為を貫く原理は『内部的人間』²⁸⁾である。この内部的人間は観察者を自己の内部に移したものであって、それは同感によってささえられているのであるから、同感の原理がかれの全理論を貫いている」²⁹⁾としながらも、正義を同感の対象外とみなし、それとは区別された形で、内部的人間は観察者を内面化したものであるとする。したがって、本来正義の一般的諸規則の形成を内面化したものとしての「内部的人間」の議論も、太田氏にあっては、同感と公平な観察者の理論からは分離せざるをえないことになる。

太田氏による正義の把握の仕方は、そのまま船越氏に継承されていく。船越氏も、正義と同感との関係について、「他の二つの徳〔慎慮と慈愛——引用者〕は

27) 正義を感情論的に基礎づけることに『道徳感情論』の主題があったことについては、田中正司「アダム・スミスの正義論」『横浜市大論叢』第26巻 第1号；同第2号、を参照されたい。田中氏は〈侵害→憤慨→処罰〉を同感の主要事例であるとして、スミスの主題が「正邪の自然的原理を感情論的に基礎づけることにあったとする。

28) スミスはこのほかに、「胸中の人」「良心」「理性」「内なる裁判官」など多くの言葉を用いているが、いずれも自己の行為の判断規準であるという点にかわりはない。この内面的な判断規準という意味からだけでなく、そもそも立場の交換自体が同感主体の知的な努力を必要とするとして、スミスの同感の理性的側面を強調する論者も多い。マクフィーはその代表にあげられるが、同感の作用の中に理性的側面をみるのはそれほど重要なことも思われぬ。Cf. Macfie, *op. cit.*, p. 67, 訳89ページ。

29) 太田、前掲書、462ページ。

同感によって成立するものであるが、正義だけはそうではない³⁰⁾と述べ、その理由についても、正義の侵犯は社会にたいする侵犯であるとして、太田氏と同様の見解を述べている。しかし、船越氏の場合には、さらに、正義の性格として、それが社会の「土台」であり、「大黒柱」であり、そしてまた「それを守るかどうかについてわれわれの自由にまかされていない徳」であることに力点を置く。すなわち、正義が、スミスの同感理論の対象外であることの根拠を、それが「大黒柱」である点に求めている。

ただし、船越氏自身、ヒューム的な全体的効用の観点から正義は強制されなければならないと述べているわけではない³¹⁾。この点について船越氏は、スミスが「全体にたいするわれわれの関心」は、その全体を構成する「個体」にたいする特定の関心が合成された結果にほかならないとしていることから、行為の直接の動機＝「作用因」と、その行為の結果＝「目的因」に依拠しつつ、正義を、危害を受けた当の個人だけの問題であるとして、強制される正義も、直接に他人の生命、財産にたいして加える侵害を防ぐことに基づくとする。ではなぜこのように個人の問題である正義は同感の対象外であると船越氏に理解されるのか。それは正義が強制的であり、とりわけ社会の「大黒柱」だからであるというのがその理由であった。

スミスは、先に引用した正義の一般的諸規則と、そのほかの徳の一般的諸規則の違いを強調する以前に、第二部第二篇において、慈恵との比較で、正義について次のように述べている。

30) 船越経三『アダム・スミスの世界』東洋経済新報社、1973年、64ページ。

31) スミスの正義論がヒューム批判として展開されている点については、内田義彦『増補経済学の生誕』未来社、1962年、を参照されたい。

なお一言しておけば、スミスは、社会維持にたいする顧慮が、道徳的判断の要素であることをけって否定していない。「われわれはしばしば、処罰の適宜性と適合性についてのわれわれの生まれながらの感覚を、それが社会秩序を維持するためにいかに必要であるかを反省することによって確認する必要がある」(TMS, p. 88, 訳138ページ)。

そして、現実におけるこの確認を理論的に行なったものが『国富論』といえる。「スミスは、同感されうる法の社会的正義性の論証という、自ら必要だと考えた論証を、『国富論』で行なった」(和田重司『アダム・スミスの政治経済学』ミネルヴァ書房、1978年、10ページ)。

「けれども、もうひとつの徳性がある、それを守ることは、われわれ自身の意志の自由にまかされず、力づくで強制されてもよく、その侵犯は憤慨の、したがって処罰的となる。この徳性が正義であり、正義の侵害であって、それは、否認されるのが自然な諸動機から、ある特定の人々に現実的で積極的な害をなすのである。したがって、それは憤慨の、そして憤慨の自然的帰結である処罰の正当な対象である」(TMS, p. 79, 訳125ページ)。

そして、この強制されてもよい正義は、その実践においては、適宜性があるという理由から、明確な是認の値うちがある。「だがそれはなにも現実の積極的善を行なうのではないから、感謝をうける資格をほとんどたない」(TMS, p. 82, 訳128ページ)。正義は、われわれが自分たちの隣人に害を与えるのを妨げるにすぎない、つまり、それは、単に損害を与えるのを抑制することにしかならず、したがって、「なにもしないことによって」達成される。他方、慈恵は、それよりも積極的で広い道徳的意味をもつ。それゆえ徳性間の区別も、正義と慈恵という、消極的な徳行と積極的な徳行との間の相違として現われる。

さて、ここでふたたび、スミスの一般的諸規則についての議論に立ち返ってみると、慈恵的な諸徳を規定する一般的諸規則は感情や意向に依存し、多くの例外を許すものであった。これらの諸徳は、それを行えば、観察者の同感的な感謝をかきたて、報償を獲得する一方、これらの諸徳の欠如は、たとえ非難の対象となることはあっても、いかなる処罰にもさらされない。

これにたいして正義の一般的諸規則は完全な正確さに基づいている。したがって大多数の人々は、この正義の一般的諸規則に従ってのみ行動しう。すなわち、正義は力づくで強制されなければならないのである。正義が社会の大黒柱であるというのはこの意味においてなのである。そしてこの正義の厳密な正確さを保証するものは、「完全な適宜性と完成の観念」を与える同感と公平な観察者の理論であることもすでに述べたところである。このように、同感と公平な観察者の理論を、一貫して正義との関連で取り扱うことにおいてのみ、正義は消極的な徳でありながら、同時に強制的な徳でなければならないことの意

味が理解されるのである。

あ と が き

同感と公平な観察者の理論が、スミス道徳哲学体系の統一原理であることは周知の事柄に属する。しかし、最終的に諸個人の行為を規制する判定基準がいかんにして説明されているのかという問題は常に曖昧な形で残されてきた。そこで本稿では同感の理論を再検討することによって、この問題にひとつの解決を与えようとしたのである。いままで述べてきたところを以下に要約すると、まず、感情についての適宜性を決定するさいには、ふたつの判定方法があることを示し、利害関係の有無によってそれを区別した。次に、行為に対する判断基準のふたつの種類、すなわち「完全な適宜性と完成の観念」と「この完全な完成への近さあるいは遠さの程度の観念」を区別することにより、完全な適宜性の観念が、同感と公平な観察者の理論によっていかんにして形成されうるかを考察した。そして以上をふまえたうえで、一般諸規則の形成論へ移り、そこからさらに、正義と同感との関係を、この一般諸規則の形成という点から検討したわけである。

スミスは、行為の判断基準の客観的基盤を同感と公平な観察者の作用それ自体の中に求めているといえる。しかしその判断基準の妥当性は、最終的には『法学講義』をへて、『国富論』において、現実的な社会をその対象として論証されなければならなかったといえる。