

# アダム・スミスの道徳理論 ——フランシス・ハチスンとの 関係を軸にして——

宇田 尚人

[キーワード：①道徳感覚 ②仁愛 ③自己愛 ④共感 ⑤経験]

## 序章 視座の確定——理論の展開を論じる上で——

アダム・スミス (Adam Smith, 1723–1790) の道徳理論は、ハチスン (Francis Hutcheson, 1694–1746) の道徳感覚理論のどこをどう変容させたものであるのか。本稿が取り組むのはこの問いである。近代ブリテンで倫理思想の転換点<sup>1)</sup>となったシャフツベリ、およびハチスン、ヒューム、スミスらは、今日では感情主義 (sentimentalism) と呼ばれる思想系譜に属すると言われる。かれらの豊富な思想は各々独特な内容を持つが、その道徳理論を一般的に概観してみるなら次のように要約できよう。すなわち道徳的な感覚や感情の擁護は、一方でホブズに由来する利己主義に対する「論駁」、他方では道徳の基礎を事物の論理的な適合 (fitness) において論証しようとする理性主義への批判と結びついた形になされたということである<sup>2)</sup>。こうした思想的な対立を踏まえ、ハチスンがシャフツベリを擁護して展開した道徳感覚理論を、スミスがいかに受け継ぎ、かつ批判したのかを考察したい。

まず、ハチスンとスミスの関係を少し述べておく。スミスは1737年 (14歳) からの三年間をハチスンの下で学んだ。ロスの伝記によれば一年目はニューマティクス (Pneumatics)<sup>3)</sup> を、二年目は「ギリシャ語カラ

テン語で、古代または現代の倫理学か政治学」をハチスンから習ったようである<sup>4)</sup>。最終学年では、ニュートンの影響が大きかった自然哲学の授業や、数学あるいは自然法学と国際法の授業、またはギリシャ語かラテン語の授業をとることになっていた<sup>5)</sup>。ハチスはすでに1725年に『美と徳の観念の起源の探究』、1728年に『情念と感情の本性と導き方についての試論、道徳感覚の例証を付す』<sup>6)</sup>を出版し、それぞれ改版を重ねている。また『道徳哲学序説』(1747)と『道徳哲学体系』(1755)は死後出版されたハチスンの著作として知られる。スミスはこれらのハチスンの著作をいずれも所蔵し<sup>7)</sup>、やがて『道徳感情論』の執筆に当たってハチスンの体系について述べるときには引用箇所を注記している。ハチスンからスミスへの思想の展開を明確にするためには、二人の著作を考察することが必要であろう。

本稿で分析の中心となるハチスンの著作は『美と徳の観念の起源の探究』の第二論文、すなわち「道徳的善と悪に関する探究」である。ハチスンの倫理学についての思想の核をなす最初の著作だからである。この著作から、ハチスンの道徳感覚と仁愛 (benevolence) の理論を整理し考察する。ただし、「スミスがハチスン教授の講義で聞いた内容の最良の案内」としてロスが挙げている<sup>8)</sup>『道徳哲学序説』の第一部も適宜用いることにしたい (以上第一章)。次に、スミスの著作『道徳感情論』を分析の対象にする。スミスは『道徳感情論』の第七部「道徳哲学の諸体系について」で、ハチスンの道徳感覚と仁愛について、著作名を挙げて明示的に解説し批判している。それゆえこの著作を取り上げる (以上第二章)。最後に、『道徳感情論』の第一部を中心にスミスの倫理学の中心となる共感 (sympathy) の理論をまとめる。ここでは『哲学論文集』もあわせて参照したい (以上第三章)。

哲学・倫理学分野でのスミスの研究は、日本でもまだそれほど多いわけではない。『道徳感情論』から『法学講義』を経て『国富論』に至る発展を追った経済史上の研究が主流だろう。このテーマは極めて重要で

ある。だがこうした横の思想の繋がりだけでなく、スミスの最初の著作である『道徳感情論』に流れ込むハチスンの思考、つまり思想の縦の繋がりに私は目を向けたい。ハチスンやスミスが生きた18世紀は、一方で人口の増加、商業化、産業化が、他方で王権の弱体化、都市化、各種サロンなど社交の世界が広がりつつある時代である。こうした政治的・社会的背景を視野に入れつつ、まずハチスンの道徳感覚理論を考察する。ハチスンとの関係を軸にすることで、終章ではスミスの道徳理論について次のことが明らかになるだろう。すなわち、第一に、スミスが神の概念を離れ、経験を重視した道徳理論を練り上げたということである。第二に、スミスが、ハチスンによって徳の議論の中心に据えられた仁愛を批判し、近代商業社会と親和性のある徳の議論を展開したということ、第三に、スミスがハチスンの道徳感覚理論では重視されなかった適正さ (propriety) を自らの道徳理論の中核に置いたということである。第一の点を明らかにする過程で、第二と第三の点も自ずと明らかになるだろう。

なお『美と徳の観念の起源の探究』と『道徳感情論』は、初版から生存中の最終版までいくつかの改定版や増補版がある。いずれの著作においても、諸版間の思想上の変化が問題にされうるが、本稿はハチスンの著作として1738年の版を、スミスの著作として初版を重視する。時期が近い方が影響関係をより明確に把握できると考えるからである。『道徳感情論』の第六版から引用することになる場合には、その旨を明記することにしたい<sup>9)</sup>。

## 第1章 ハチスンの道徳感覚理論

### 1-1 「道徳的善と悪に関する探究」の目的

この第二論文でのハチスンの主張を的確に把握するためには、その目的を確認しておくことが必要である。ハチスンは序文で次の二つのこと

を明らかにすると述べている。一つは、「いくつかの行為が人間に対して直接的な善さ (immediate goodness) を持っていること、あるいは私が道徳感覚と呼ぶある上級の感覚によって、われわれは他者の行為を是認し、それらをかれらの完全性と尊厳 (perfection and dignity)<sup>10)</sup> として知覚し、その行為者を愛するよう定められていること」である。証明すべきもう一つの事柄は、「生じる行為に是認を得させる affection<sup>11)</sup>、欲求、意図は、快い自己是認を得ようとする意図ではなく、……[中略]……自己愛つまり私的善の追求とはまったく異なる行為の原理であること」である (T2. Intro., p. 88, p. 218)。

この二つの事柄を証明することが、「最近のモラリストたちの大部分」<sup>12)</sup> へのハチスンの反論となる。ハチスンによれば、「最近のモラリストたちの大部分」は、「すべての道徳的資質には必然的に上位者の法と関係があり」、諸法が間接的に善い (mediately good) あるいは有益ないくつかの行為を実際に作り上げると考える。この考えをハチスンの証明の目的の第一と対応させるなら、ハチスは善悪正邪のさまざまな道徳的な資質を法と関係させるこの考え方を一旦離れていることがわかる。上位者が制定する法が作り出す「間接的な善さ」ではなく「直接的な善さ」を知覚する道徳感覚を人々の内面に想定するのである。

また、かれら「最近のモラリストたちの大部分」によれば、「ただ自己利益 (self-interest) の動機のみによって……[中略]……われわれは法に従うよう決定され不服従を思いとどまる」(T2. Intro., pp. 86-87)。ハチスンの第二の証明、すなわち是認される行為の affection、欲求、意図は自己利益や自己愛に基づかないという証明は、行為の動機として自己利益しか想定していない利己主義的なモラリストたちへの反論であると言える。

このようにモラリストたちの多くは、善悪正邪などの道徳的な資質を上位者が制定する法と関係させ、人間の行為の動機として自己利益のみを想定する。この立場に対してハチスは、法と関係しない「直接的な

善さ」を知覚する道徳感覚と、自己利益以外の行為の動機を主張しようとするのである。

## 1-2 道徳感覚とは何か

第二論文の第一篇は「われわれが徳と悪徳とを知覚し、他者のそれらを是認または否認する道徳感覚について」である。この表題が示すように、また後に明らかになるように、道徳感覚とは徳と悪徳を知覚し、是認と否認の道徳的区別をする心の傾向性 (determination) のことである。知覚と傾向性という道徳感覚の二つの働きがここで認められる。

この篇ではまず自然的な知覚と道徳的な知覚とが区別される。たとえば、肥沃な土地や便利な住居の知覚は、気前のいい友人や高貴な人柄に対する知覚とは異なっている。前者は生命のない存在者 (inanimate being) に対する自然的な知覚であり、後者は理性的行為者 (rational agent) に対する道徳的な知覚である。自然的善は知覚者に所持の欲求を引き起こし、自己愛あるいは利益から求められる。他方、道徳的善は知覚者に是認と善意 (good-will) を引き起こす。

この知覚の違いを、ハチスン「われわれが二人の人から同じ有益さを受けるとしよう」という事例で説明する (T2.1.1, p. 90)。一人はわれわれに対する心からの幸福の欲求からわれわれに尽くし、もう一人は自己利益の見込みあるいは強制によってわれわれに尽くす。このとき、どちらの人でもわれわれにとって有益だが、知覚の仕方は異なる。なぜなら「われわれには理性的行為者のうちの優しい情愛のうちに、美あるいは卓越性 (beauty or excellence) についての異なる知覚があって、そこからわれわれはそのような人柄を称賛し愛するように定められている」ためである。美と卓越性の知覚は「われわれの意志とは独立に、われわれに立ち現れる対象の存在からある観念を受け取る心の傾向性」と定義される「感覚」によっている (ibid.)。これが道徳感覚である。ハチスンはこの道徳感覚を、利益の知覚とは異なる道徳的な知覚を行う「力」

(power) としても捉えている。

「心の傾向性」(a determination of the mind) としての「感覚」に含まれるのは、実は道徳感覚だけではない。ハチスンが別の著作で大まかに挙げるのに従えば、感覚の種類としては、i) 外部感覚、ii) 内部感覚、iii) 公共の感覚 (public sense)、iv) 道徳感覚、v) 名誉の感覚がある (T3.1.1., p. 17)。快苦の知覚を伴うこれらの感覚は「人間の心のうちの生まれながらの力」(natural powers) である。今、説明が必要なのは ii) と iii) であろう。ii) は「規則的、調和的、斉一的な対象から生じる快適な知覚」である。想像力による一種の美的な知覚と捉えることができる。一方、iii) の公共の感覚とは「他者の幸福に快を感じ、かれらの不幸に不安になるわれわれの傾向性」である<sup>13)</sup>。

さらに、これらから区別される別種の知覚として、「ある行為や状況における、人間の自然本性に合うふさわしさ (decency)、尊厳、適合性のいくつかの諸観念」がある、と指摘される (ibid., p. 18)。この知覚については大きく取り上げられるわけではないが、ハチスンが是認と否認を行う道徳感覚とは区別して、これらふさわしさの知覚を考えていることに注意しておく必要がある。のちにスミスは、特に適合性という言葉を用いてこれらふさわしさの知覚を重視し、適正さ (propriety) の下にこの知覚を捉えなおしているからである。

さて道徳感覚はこれら生まれながらの力の一つであり、利益の知覚とは異なる。ハチスンは、自然的な知覚と道徳的な知覚の違いを論じたあと、続いて徳と悪徳の是認と否認が自己利益に基づくものではないことを立証する。是認と否認を自己利益に基づかせる考え方の典型はホップズの哀れみ (pity) についての説明である。ホップズがあらゆる哀れみを、「われわれが想像力によって苦しんでいる人の境遇にわれわれ自身を置くとき、同様の悪 [が降りかかるのではないか] という恐れによって説明する」<sup>14)</sup> ように、他の利己主義的なモラリストは、この哀れみと似たような想像力の働きによってあらゆる是認と否認を説明する。かれ

ら利己主義的なモラリストによれば、われわれはわれわれ自身を他者の状況に置いて、「そこで想像上の私的有益さと無益さとを判別」して、行為を是認または非難するという (T2.1.3, p. 92, p. 219)。つまり私的な利益に応じた是認と否認である。だが「かれ [ホップズ] の哀れみの説明は、苦しむ人のうちに感知される価値に応じて、あるいはわれわれがかつて彼に持っていた情愛に応じて、その感覚作用がどのように高まるかを決して説明しない」とハチスンが反論している (ibid.)。

ハチスンはまた、「最近の機知に富む著者」が提示した徳と悪徳の起源説を批判する。『蜂の寓話』の著者マンデヴィルは、人類の指導者たちが公的賛辞 (panegyrics) と彫像 (statues) によって人々を有用にするという考えをとる (T2.1.6, p. 97)。マンデヴィルによれば、人々は他人のうちの公共精神を褒め、かれら自身の有益さを求めるのを忘れて、公共精神をまねるように導かれる。マンデヴィルは、徳と悪徳の基礎を政治家の巧みな工夫とみなし、徳は統治者の工夫による「政治の子孫」であるとする (BM, p. 234)。だが、ハチスンは徳と悪徳についてのマンデヴィルの説明も誤りとする。その理由は、公的賛辞と彫像の効果が不明瞭だからである。たとえば、完全に利己的な人が他人に公共精神があると想像することはできない。また自分の利益になること以外に善の観念を持たない人が、他人の説得によって、自分の害になり他人の利益になる善の考えに導かれることは不可能である (T2.1.6, p. 98)。ハチスンはこのようにして、恐怖に基づくホップズの利己的な哀れみと、虚栄に基づくマンデヴィルの徳と悪徳の起源の説明を批判している。

では道徳的な是認と否認の区別が、自己愛や利益によって行われないとすれば、何によってわれわれは他人の徳を是認し悪徳を否認するのか。ハチスンはそれが道徳感覚、すなわち「観察された行為から、われわれ自身に及んでくる有益さや損失のいかなる判断にも先立って、是認あるいは非難の単純観念を受け取るわれわれの心の傾向性」によることをこの篇の最終項で確認する (T2.1.8, p. 100, p. 221)。

したがって道德感覚は、人間の利己性や上位者が行う政治とは関係しない、人々の内面に生まれながらにして備えられた能力であると考えることができる。ハチスンの道德感覚理論によれば、是認と否認の道德的区別は、人々の内面に想定され、外部感覚に類似した心の傾向性ないしは力が行っているということになる。利益の知覚とは異なる、道德的な知覚を指摘するこの道德感覚理論は、ホップズやマンデヴィルといった利己主義的なモラリストへの反論として、大きな意義を持っていると言える。利他性に反応する人間の心理を説明することができるからである。

ハチスンの場合には、人間の道德的な区別をそのように行うよう定めただのは神であるという強い前提<sup>15)</sup>が背景にあることを忘れてはならない。道德感覚は「自然の創造者」(the Author of Nature)によって与えられた力である (T2.1.8, p. 99)。物事は最善に向かうという目的論を伴い、全自然は創造者の賢明な秩序として作られたものであることが前提となっている。

### 1-3 有徳な行為の動機

ハチスンは、自己愛あるいは利益によって道德的な是認と否認を説明する学説に反対して、所与の心の傾向性である道德感覚を主張した。人はこの道德感覚によって、ある心の動きから生じる善の観念を意志とは独立に受け取り、是認をする。では、道德的善の観念を受け取らせる行為とはどのような行為か。言い換えれば、どのような行為が有徳と判断されるのか。ハチスンは第二篇で「有徳な行為の直接的な動機」を議論する。

ハチスンは「どの行為も常に、ある心の動き (affection) から生じると考えられる」と主張し (T2.2.1, p. 101)、この affection がなかったなら、どんな徳でも徳ではなくなるとする。ここで、プラトン以来の四つの主要諸徳 (cardinal virtues) すなわち節制、勇気、賢慮 (prudence)、正義が挙

げられる。このうち、たとえば勇気が罪のない人を守る affection を欠いていたら、また賢慮が私的な利益にだけ用いられるとしたら、それは徳と言えるだろうかとハチスンは何問う。つまり、徳には公共善 (public good) を促進する傾向、理性的行為者への affection が必要なのである。そしてこの affection は、ハチスンによれば、自己愛や私的利益の欲求ではなく利害関心を離れた原理 (disinterested principle) である (T2.2.2, p. 102, p. 222)。この議論の特徴は、affection がもたらす公共善への傾向、つまり予期される行為の結果が視野に入れられていること、また主要諸徳のすべてが利害関心を離れた affection へと還元されていることである。つまり「厳密な平等を守ること」である正義 (T2.2.1, p. 102) を含む四つの主要諸徳は、利害関心を離れた affection から公共善へと向かうからこそ徳であるとハチスンは主張するわけである。

利害関心を離れた affection は、仁愛<sup>16)</sup> に代表される。「仁愛とは、他者の幸福を欲求すること」であり (T2.2.2, p. 223)、キリスト教の慈愛 (charity) の世俗版と言われる。affection を情愛の意味に用いた自然な情愛 (natural affection)、善意、善行 (beneficence)、寛大さ (generosity)、人間愛 (humanity) は仁愛に近い語であり、これらはどれも他者の幸福の欲求を含んでいる。

ハチスンは仁愛が自己利益の動機に影響されるかどうかを吟味し、利害関心を離れた原理を提唱する自説の正当化を行う。そして、「徳は自己愛あるいは私的有益さの欲求以外のある affection から生じ、自己利益が同一の行為をかきたてる場合にも、是認は利害関心を離れた原理に対してのみ与えられる」(T2.2.2, p. 102, p. 222) という結論を出す。「想像されうる最も有用な行為も、その行為が単に自己愛あるいは利益からしか生じていないことをわれわれが判別すると、すべての仁愛の表れを無くす」(T2.2.3, p. 103) と指摘されるように、動機としての自己愛は行為の仁愛性を消失させるという特徴をもつ。したがってハチスンは、有徳な行為を生み出す affection は、自己愛や自己利益を伴わない純粋な仁

愛 (pure benevolence) に存すると考える (ibid., p. 104)。

さらにハチスンには仁愛が自己愛から導き出せないことを証明しようとする。このため、有徳な行為の動機として自己愛が認められていないような印象すら受ける。しかしながら、「自己愛だけから出て、しかも他人に対する有害な効果もないので、仁愛の欠如を確証しない行為は、有徳でも悪徳でもなく中立の性質 (a middle nature) である」という指摘もしている (T2.3.5, p. 122)。よって、必ずしも自己愛が有害視されているわけではない。

こうして「人間本性 (human nature) には、他者の幸福への、利害関心を離れた根本的な欲求があること、われわれの道德感覚は、少なくとも部分的にそのような欲求から生じると感知される行為を、有徳な行為として是認するようわれわれを定めていること」(T2.2.6, p. 229) が明確になる。つまり、仁愛が有徳な行為の直接的な動機である。仁愛は人類にとって生まれながらのものであり、「利益に発するすべての理由に先立って、他人を愛するよう私たちを仕向けているある本能」に他ならない (T2.2.9, p. 112)。この他者の幸福の欲求は、等しい強さではないにせよ疎遠な関係にまで広まり、ハチスンは人類の仁愛のきずな (a bond of benevolence) があると言う。「もし私たちが最も遠い星の道德的感情 (moral affection) をもちうる理性的行為者についての何らかの観念を持たば、私たちの好意はなお彼らにまで届き、私たちは彼らの幸福を欲するはずである」という主張は、地上と天空を同一の法則で結びつけたニュートン以後の宇宙観に基づいて、仁愛の広がりを示していると言えよう (T2.2.10, pp. 114–115)。

#### 1-4 最大多数の最大幸福

王権に代えて議会を重視した時代にあって、ハチスンの議論は、仁愛によって人々が結びつく有機的でキリスト教的な社会観と親和的である。人間の利己性と法による強制という考え方を離れて、人々が内面に

道徳感覚を有していることを主張するこの理論は、道徳的な主体性を考える上で大きな意義を持つ。もっともハチスンの道徳感覚理論においては、依然として神の存在が大きな前提になっていると言ふべきであるが。

さて、『美と徳の観念の起源の探究』の1738年の版の一つ<sup>17)</sup>では、ハチスンは神の下で広がりを持つ仁愛を三つの意味で捉えている。すなわち、i) 穏やかで広範な情愛あるいは善意、ii) より小さい社会に対する穏やかで熟慮された情愛、iii) 愛、哀れみ、共感<sup>18)</sup>、祝意に現われる特定の情念である。有徳さの程度は、i) から iii) に進むにつれて低くなる (T2.3.6, pp. 236–237)。つまり i) の最も広範な善意、博愛とも言うべき普遍的仁愛が、最も高い徳の完成を示す。ハチスンによれば、「徳の最高の完成はすべての可感的存在者に対する普遍的で穏やかな善意である」 (T2.3.9, p. 239)。あるいは「最も完成した徳は、特定の情愛にあるというよりむしろ、静かで穏やかな仁愛にある」 (T4.4, p. 175)。したがって仁愛は有徳な行為の動機でもあるが、最も広範な公共善への傾向がある場合に徳の完全性があるということになる。こうして、最も有徳な行為が次のように定式化される。

最大多数のための最大幸福 (the greatest happiness for the greatest numbers) を生み出すような行為が最善であり、同じ仕方不幸を作る行為が最悪である。 (T2.3.8, p. 125)

このように、有徳な行為の程度を仁愛が及ぶ人の数や善の量に応じて定める場合には、公共善への傾向つまり行為の結果からその程度が分析される。「最大多数の最大幸福」というのちの功利主義のスローガンを使う場合にも、ここでその言葉は仁愛という他者の幸福を願う欲求がもっとも広範囲の人に及ぶことを意味し、仁愛が他者の幸福に役立つことは、公共への有用性 (usefulness to the public) とも表現される (T2.4.1,

p. 136)。

「道徳的善と悪に関する探究」の第一篇から第三篇にかけて見られるハチスンの主張は、以上の通りである。ここまでハチスンの主張を眺めてきて明らかになったのは、その道徳感覚理論が、上位者が制定する法を道徳と関係させる考え方を一旦離れて、次のことを明らかにしているということである。すなわち、人には生まれながら他者の幸福への欲求があること、またそのような欲求を是認する道徳感覚が、人々の心の傾向性として備えつけられているということである。そして「理性的行為者のうちに備えられ、他者の善を考慮することから生じるどんな行為も是認し称賛するこの道徳感覚それ自体が、自然の創造者における善性の最も強い証拠の一つである」(T2.7.13, p. 198)。神の下で、仁愛の繋がりと広がりを目指す道徳理論であると言うことができよう。

次章ではこのハチスンの道徳感覚理論を継承し、かつ批判を加えたものとしてアダム・スミスの道徳理論を検討する。ハチスンの理論に比べてさらに人間の経験を重視し、また近代商業社会と親和性があるのが、14歳から17歳までハチスンの下に学んだスミスの道徳理論である。18世紀のスコットランドでは、1707年のイングランドとの合邦以降、二度のジャコバイトの反乱もあったが、王権は弱体化し、見知らぬ人同士が過ごす都市が現れ、各種サロンなど洗練された社交の場が開かれた。他方、農業の改革以降、徐々に人口の増加、商業化、産業化も進んだ。スミスの道徳理論にはこうした政治的・社会的背景がある。スミスの理論は都会的で社会的であり、商業社会の視点もより強いものとなっている。

## 第2章 スミスによるハチスンへの明示的な批判

### 2-1 仁愛への批判

『道徳感情論』において、スミスがハチスンを明示的に批判している

箇所に着目することから始めよう。スミスの仁愛批判は、『道徳感情論』第七部第二篇第三章「徳は仁愛にあるとする諸体系<sup>19)</sup>について」でなされる。この章には、全21の段落がある。分量が多ければ重要であるというわけでもないが、この章の約半分以上の段落がハチスンの学説の解説と批判になっていることはやはり注目に値する。

第6段落から第13段落にかけて、ハチスンの道徳理論が要約される。ここでスミスはハチスンの自己愛を「劣等な合金成分」と不純物に喩え（TMS, VII.ii.3.6）、さらに「ハチスン博士はいかなる場合であれ自己愛を有徳な行為の動機とみなすことから程遠かった」と述べる（TMS, VII.ii.3.13）。ハチスンは自己愛だけから出る行為も「中立の性質」と考え、自己愛を有害視しているわけではなかった。ハチスンの著作全体を考えればハチスンの自己愛を「劣等な合金成分」と呼ぶのは、正鵠を射ていないかもしれない。

このように、ハチスンの実際の主張とスミスの要約では多少齟齬があるかもしれないとはいえ、スミスはハチスンの主張を要約したのち、徳が仁愛だけにあると考えた場合の問題点を指摘する。問題点の第一は、徳を仁愛に置くと自己愛を動機とする徳を説明できないことである。スミスは「しばしば自己愛は行為の有徳な動機でありうる」と述べている（TMS, VII.ii.4.8）。自己愛を動機とする徳というのは、自分自身の利害に関わるものへ適切な配慮をすることである。これらの徳には、ハチスンが利害関心を離れた原理に還元した賢慮に加え、儉約、勤勉、分別（discretion）など多数の徳が含まれている。これらは善行という至上の徳と比べれば下級の徳であるが、スミスによれば「私的な幸福と利害関係への顧慮」は多くの場合に非常に褒めるべき（laudable）ものとして表れ、有徳と判断できるものである（TMS, VII.ii.3.15-16）。

自己愛を動機とするこれらの徳を是認の対象として扱う視点は、とりわけ商業社会の台頭にあつては決定的に重要であろう。スミスによれば、自己利益の対象をある程度の熱心さをもって追求しない人物は心が

卑しいようにすら思える。属州を征服または防衛しようと気遣わない王侯、自分の選挙に熱意を示さない国会議員、大きな利益を得ようと努力しない小商人がその例である。スミスは「この活気と熱意が、進取の人と規則的だが単調な人との間の違いになる」と主張する (TMS, III.6.7)。

徳が仁愛だけにあると考える問題点の第二として、スミスは仁愛説が意図 (view) や目的 (aim) に重点を置いていることを難詰する。「われわれの心の動き (affection) の意図と目的、それらが生み出す傾向のある善いあるいは有害な諸結果が、この体系 [徳を仁愛に置く体系] においてとにかく注目される唯一の諸資質である。それらの心の動きの適正さと不適正さ、それらを掻き立てた原因に対するそれらの適合性と不適合性は、まったく顧慮されない」(TMS, VII.ii.3.15)。スミスは、「哲学者たちは近年、主として心の動きの傾向を考察してきたのであって、それらが引き起こす原因に対してもつ関係についてはほとんど注意を払わなかった」(TMS, I.i.3.8) と述べ、こうした考え方を批判している。ハチスンが行為の動機を軽視したわけではないが、心の動きがもたらす公共善への傾向を論じていたので、このような哲学者の一人であると想定してよいだろう。

この「哲学者たち」の考え方に対し、スミスは次のような立場を取る。すなわち「行為の有徳と悪徳の全体が最終的に依存するに違いない心の感情または心の動きは、二つの違った角度から」考察されうる。その一つが心の動きをかきたてる原因あるいはそれを生じさせる動機 (motive) であり、もう一つが、心の動きが目指す目的あるいはそれが生み出す結果である。スミスは前者 (心の動きをかきたてる原因・動機) に「帰結としての行為の適正さあるいは不適正さ、ふさわしさあるいはふさわしくなさ (the decency or ungracefulness)」があると考える。そして後者 (心の動きが目指す目的・結果) に「行為の功績と罪過、報賞を受ける権利を与え、処罰に値するものにする資質」があると考える (TMS, I.i.3.5-7)。ここにおいて、ハチスンが道徳的な是認の知覚とは区別して

いたふさわしさ、尊厳、適合性が、スミスにおいて重要な役割を与えられていることになる。適正さこそが、スミスの道徳理論の中心に位置づけられるのである。

また仁愛についてのスミスの重要な見解は、スミスが第六版で付け加えた「普遍的仁愛について」という章に示されている。ここでは「われわれの善意はどんな境界によっても制限されないし、宇宙の無限性を包括しうる」とされながらも (TMS, VI.ii.3.1. added in ed.6)、「理性的で感受性をもったすべての存在者の普遍的な幸福についての配慮は、神の仕事 (business) であって人間の仕事ではない」と述べられる。スミスによれば「人間に割り当てられているのはずっとつつましい部門であるが、かれの諸能力の弱さと彼の理解の狭さにははるかに適切なもの、すなわちかれ自身の幸福についての、かれの家族、かれの友人たち、かれの国の幸福についての配慮である」(TMS, VI.ii.3.6. added in ed.6)。ハチスンの仁愛は、その善が生み出す量と数に応じて有徳さが増すというものであった。ハチスンによれば、自分自身、子ども、兄弟、友人という狭い範囲よりも、仁愛が見知らぬ人や異国の人にもまで及ぶなら、その分、行為者は有徳なのである。しかしスミスは、人間は「ずっとつつましい部門」(a much humbler department) に適しているのだとしている。仁愛などの利他心、特に善行は、人間の「非常に限られた力」に他ならない (TMS, VI.ii.intro.2. added in ed.6)。スミスは普遍的仁愛を論じた箇所ではハチスンを名指ししているわけではないが、利他心の広がりに関しては、スミスの理論が普遍的仁愛を説く体系と対照的であることは印象深い。

ここで、スミスの仁愛批判をまとめておこう。i) 徳が仁愛だけにあると考えると、自己愛を動機とする行為に有徳なものがあることを説明できない。ii) ハチスンの仁愛体系は有徳な行為の意図と目的、善いあるいは有害な結果にしか注目していない。iii) 普遍的な仁愛は人間の仕事ではない。この三点である。i) からは商業社会との親和性が、ii) からは適正さというふさわしさが、iv) からは利他心の限られた能力が、スミ

スの理論に含まれていることが分かる。もちろんスミスは仁愛を批判したとはいえ、この愛すべき徳のすべてを放棄したわけではない。「単に本能的な善意のなかにさえなにか喜ばせるものがある」(TMS, VII.ii.3.4)という言い方は、ハチスンを髣髴とさせる。ハチスンの仁愛は、利己主義的なモラリストへの反論として大きな意味を持っていた。だがスミスは適切に抑制された自己愛による自分の利害関心への配慮を徳の対象に入れるとともに、仁愛を大きく絞り、身の丈に合うつつましい徳に作り変えていったのである。上述の ii) については、本稿第3章の「3-2 適正さと不適正さの識別」で詳述することにする。

## 2-2 道徳感覚への批判

では次に、道徳感覚についてのスミスの批判を確認しよう。道徳感覚への批判は『道徳感情論』第七部第三篇第三章「感情を是認の原理とする諸体系について」で行われる。この章は全17の段落がある。このうち第4段落から第7段落までハチスンの名を挙げての道徳感覚の解説であり、第8-15段落がその批判となっている。なおスミスはこの章の最後で「徳を効用に置き、観察者がいかなる資質の効用を眺める際の快も、その資質の効用によって影響を受ける人々の幸福との共感によって、説明する」理論を取り上げる。ここで考えられているのはヒュームの理論であると推定される<sup>21)</sup>。スミスも共感を自らの道徳理論の中心に位置付けるとはいえ、ヒュームの共感原理は「よく工夫された機械を是認する際の原理と同じ原理である」として、自らの共感原理とは区別している(TMS, VII.iii.3.17)。この章の3分の2以上が道徳感覚理論の解説とその批判であることもまた、注目に値する。

スミスは、理性のいかなる作用からも是認の原理は生じないことをハチスンが論証したとし(TMS, VII.iii.3.4)、第四論文「道徳感覚の例証」を高く評価しているようである(TMS, VII.iii.2.9)。道徳感覚についてのスミスの批判を詳細に論じるためには、ハチスンの第四論文「道徳感覚

の例証」を踏まえることが必要である。だがここでは、本稿第一章で論じたハチスンの道徳感覚についての議論を中心に、スミスの批判を取り上げておきたい。第一章で確認したところによれば、道徳感覚とは他者の幸福を欲求する利他的・仁愛的な心の動きに反応し、その行為者を是認するよう神から定められた心の傾向性であった。ハチスンにおける感覚は「われわれの意志とは独立に、われわれに立ち現れる対象の存在からある観念を受け取る心の傾向性」と定義され、是認と否認を行う道徳感覚だけでなく、外部感覚にもこの定義が適用されている。ハチスンによれば、道徳感覚は外部感覚に類似する、人間の生まれながらの能力である。この道徳感覚と外部感覚との類似が、まさにスミスが批判を加える点の一つである。

スミスは道徳感覚を「特殊な種類の一能力」(a faculty of a peculiar kind)、「特殊な性質をもったある感情」、「知覚のある特定の力」、「知覚の新しい力」などと呼んでいる (TMS, VII.iii.3.2-5)。この力はハチスンが是認と否認の道徳的区別を行う能力として「何か他のすでに知られている精神の能力」を思いつかなかつたために想定したものであるという。そして「是認の原理が、外部感覚にいくらか類似した特殊な知覚力に基づくことを証明するために」ハチスンが行った説明にもかかわらず、この理論には不合理があるとスミスは述べる (TMS, VII.iii.3.8)。

その不合理とは次のことである。すなわち、器官としての眼は対象の性質である色を識別して黒いあるいは白いと呼ぶ。同様に、器官としての道徳感覚は、対象の性質である人柄や行為（を引き起こす心の動き）を識別して善いとか悪いとか呼ぶ。ところがこの考え方に従うと、器官としての眼を黒いとか白いとか言うことは当然できない。あるいは耳が高いとか低いとか言うこともできない。器官が器官自体を判断することはできないからである。同様に、器官としての道徳感覚を善いとか悪いとか言うことは不合理である。だが実際は、利他的な行為や心の動きを是認した道徳的な能力を、善いということが出来る。つまり道徳的な能

力のある器官とすると、器官に対象の性質を付与することはできなくなるのである (ibid.)。

もう一つ、スミスによる道徳感覚への反論を挙げておこう<sup>22)</sup>。道徳感覚という用語の問題である。有徳と悪徳の違い、善悪正邪の区別、是認と否認の感情はいつの時代にもあったはずである。けれどもそうした識別を行う精神の力が「これまでどんな言語の中にも名称をもたなかったほど、ほとんど気付かれなかったとは奇妙である。道徳感覚という言葉は、きわ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」(TMS, VII.iii.3.15)と、言語論的な立場からスミスは反論を加える。

このことから、スミスが器官としての道徳感覚に、あるいはその用語に反対する立場を取っていることは明らかであろう。スミスは是認と否認とを「特殊な感情」(a peculiar sentiment) とすることも否定している。つまり、道徳的な是認と否認との区別に、今まで知られていない特殊な種類の能力を想定することにスミスは反対しているのである。何も新しい能力を想定せずに、是認と否認の道徳的な区別は説明できるからである。

もっとも、スミス自身も適正さの感覚、功罪の感覚、正義の感覚、義務の感覚など感覚という言葉を用いている。ときには道徳的な能力(moral faculties)は「一種の感覚とみなされるかもしれない」とさえ言っている(TMS, III.5.5)。だがこれらの感覚はいずれも、少なくとも新しい知覚能力ではない。スミス自身は、徳と悪徳を見分けるのは「理性ではありえず、直接の感覚と感じ(immediate sense and feeling)である」という表現を用いている(TMS, VII.iii.2.8)。外部感覚に類似する傾向性、能力、器官としての感覚ではなく、外的な刺激があつて湧き上がる一般的な感じとしての「感覚」という言葉を用いているようである。

スミスによれば、是認と否認の道徳的な区別を説明するために何か新しい知覚能力を想定する必要はない。すでに知られている力である共感

によって是認と否認とは説明できるからである。こうして道徳感覚に代って、共感はその能力として位置づけられる。是認の原理を道徳感覚とするか、共感とするかではその道徳理論の意義はかなり異なる。共感を是認と否認の原理の中心に位置づけることは、神が定めた所与の能力である道徳感覚を離れて、人間社会の現象に目を向けて道徳的な是認と否認の区別を説明しようという態度を表すからである。

### 第3章 アダム・スミスの道徳理論

#### 3-1 スミスの共感概念

以上、スミスによるハチスンの道徳理論への明示的な批判を、仁愛に対するものと道徳感覚に対するものに分けて論じた。この章では、スミスが共感概念を使ってどのように道徳的な是認と否認の区別を説明するのかを見ることになる。共感と道徳的な是認と否認の関係を明らかにすることで、スミスが所与の道徳感覚による是認と否認の説明を退け、経験を重視して是認と否認の道徳的な区別を説明していることが明確になるだろう。

スミスは、共感を同情 (compassion) と哀れみとは区別して定義し直し、共感の作用そのものによって道徳的な是認と否認の区別を説明する。この点で、共感を道徳的な是認と否認を行う力とは異なるカテゴリーに分けたハチスンとは明確に異なる立場である。「人間はどんなに利己的なもの想定されうとしても、かれの本性の中には明らかにいくつかの原理があって、それらはかれに他者の運不運に関心を持たせ、他者の幸福を見る快を除いてかれは何も引き出さないのに、かれにとってそれを必要なものとする」とスミスは『道徳感情論』の冒頭を書き起こす。このいくつかの原理に属するものは同情あるいは哀れみである。他者へのこうした関心は「社会の法のもっとも無情な侵犯者」も持っており、有徳な人に限られるものではない (TMS, Li.1.1)。

同情あるいは哀れみは「他者の悲しみへの共有感情を意味するのに当てられた語である」。一方「共感は、おそらく本源的には意味が同じであったろうが、しかし今では多くの不適正なく、どのような情念とのわれわれの共有感情<sup>23)</sup>でも意味するのに使われる」とスミスは分析する (TMS, I.i.1.5)。共感や同情は時代や著者によって意味が揺れ動くが、スミスにおいて共感とは哀れみや同情からは区別され、どのような感情であろうとそれを共有する働きをも意味する<sup>24)</sup>。人は悲しみや苦しみだけでなく、喜びや感謝も共有することができる。スミスは共感が「いかなる意味においても利己的な原理とはみなされえない」とも考えている (TMS, VII.iii.1.4)。

さてスミスの共感概念において重要なのは、共感が主要当事者 (the person principally concerned) に対する観察者 (spectator) の共感であることである。「何らかの対象から主要当事者の中に引き起こされる情念がどのようなものであれ、かれの境遇を考えたときに、すべての注意深い観察者の胸のうちにはある類似の感情が湧き上がる」(TMS, I.i.1.4)。そして、観察者が当事者の感情を読み取るのは、観察者の感覚ではなく当事者の境遇を感じる想像力のみである (TMS, I.i.1.2)。ただし、観察者は悲しみや怒りの表現を見るとすぐに共感するわけではない。悲しみや歓喜の場合には好奇心が、怒りの場合には不快感が先行するからである。よって共感とは情念を考慮してよりも、「情念をかきたてる境遇 (situation) を考慮して」起こる (TMS, I.i.1.10)。より厳密に言えば、共感とは想像力によって相手と境遇を取り替えることを意味している。

このようにスミスは、共感という誰もが持ちうる経験から、その道徳理論を出発させる。これらの共感の説明はその一般的な働きについての説明であり、まだ道徳的な是認と否認の区別の説明ではない。だが、国の法が「何が正義で何が不正義であるかについて、何が正当で何が不当であるかについての唯一の究極的規準」(TMS, VII.iii.2.1) であるというホブズスの考え方も、あるいは何か永遠不変の道徳法則があるという考

え方もスミスは取らない。道徳は一部の人たちの強制で作られるのも、理性の命令に従うことでもない。道徳的な規則や判断も、まず個々人の共感の働きに基づいてスミスは説明しようとしている。

### 3-2 適正さと不適正さの識別

スミスは共感によって道徳的な是認と否認とを説明する。この点がスミスの道徳理論の特徴である。適正さについて、是認と共感の関係は次のように述べられる。少し長いが引用しておく。

主要当事者の本来の情念が、観察者の共感的情動と完全に協和しているとき、それらの情念はこの観察者にとって正しく適当 (just and proper) であり、情念の対象に適合したもの (suitable) と必然的に表れる。そして反対に、事情を彼 [観察者] 自身のもとへ持ち込んで、それらの情念が彼 [観察者] の感じるものと一致しないことを彼が見出すとき、それらは彼にとって不当不適當 (unjust and improper) であり、それらをかき立てた諸原因に適合しないもの (unsuitable to the causes) と必然的に表れるのである。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共感すると述べることと同じであり、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共感しないと述べるのと同じである。(TMS, I.i.3.1)

観察者が当事者の情念に完全に共感できたとき、観察者のうちにはその情念が対象に適合的なものとして表れ、完全な共感と同時に適正であるという感情<sup>25)</sup>が湧き上がる。逆に、完全に共感できなければ、不適正であるという否認の感情が湧き上がる。ある対象（侵害、不幸、絵画、冗談など）が当事者にある感情（順に憤慨、悲嘆、感嘆、笑いなど）を引き起こす。この当事者の境遇を想像力によって読みとり、その

感情と類似した感情を観察者が抱けるなら、観察者にとって当事者の感情は対象にふさわしいものと表れる。スミスの共感とは是認の説明は、この心理的な過程の説明である。スミスはこのように、他人の利他心に反応して道徳的な是認を行う所与の道徳感覚ではなく、観察者の共感によって、是認と否認の道徳的な区別がなされるとする。道徳的な区別は、予め与えられる能力によってではなく、他者の感情を読み取るという経験によってなされるのである。

適正・不適正の識別は、当事者の心のうちに情念を引き起こす原因に関係する観察者の識別である。当事者が抱く情念に観察者が共感するとき、その情念は原因にふさわしく、正しく適当と判断され、共感できないとき、その情念は原因にふさわしくなく、不正で不適当であると判断されるからである。ハチスンが *affection* の意図や目的を重視したのとは異なり、スミスは情念が原因に適しているかいないかをまず重視する。つまりハチスンにおいてふさわしさの知覚が道徳的な知覚とは区別されて考えられていたのに対し、スミスは適正さ<sup>26)</sup>の下に、こうしたふさわしさの感情を道徳的な是認の感情として導入するのである。ふさわしいという感情は、分かりやすく言えば、状況に応じた立ち居振る舞いをしていて、身分や地位に応じた正しい作法であるという気持ちである。どれだけ直に結びつくかは分からないが、適正さの感情の裏側に洗練された社交の世界が見え隠れするのも偶然ではないだろう<sup>27)</sup>。

### 3-3 主要当事者の共感

適正・不適正の識別は、上記のように観察者が当事者に共感する・しないによって説明される。だが、観察者が一方的に共感するだけでこうした識別がなされるのではない。「観察者の情動はなお、受難者によって感じられるものの激しさに及ばないということがきわめてありがち」である (TMS, I.i.4.7)。観察者は常に当事者と全く同じ感情を抱くわけではないのである。なぜなら「共感的感情が生じる境遇の交換 (the change

of situation) は、想像上のものにすぎないという密かな意識が、その度合いを低めるだけでなく、ある程度は種類においても変化させ、それにまったく違った変更を引き起こす」からである (ibid.)。それでも、当事者の情念と観察者が複製した共感的な感情は、同音 (unison) ではないが協和 (concord) になるとスミスは主張する。当事者の情念と比べると「程度はもっと弱いが」、「全く似てはいなくもない何か」である (TMS, I.i.1.2) 観察者の共感的な感情は、「社会の調和に十分なだけの相互の対応をもつことができ」、「このことが必要とされ要求されるすべてである」(TMS, I.i.4.7)。

ここで、スミスの共感概念において、観察者に対する主要当事者の共感が重要になる。当事者の方では、自分が感じている情念の激しさと同じ程度を、観察者が抱くわけではないことに気付いていて、「しかも同時に、もっと完全な同感を激しく望む」。それゆえ「自然は観察者たちに、主要当事者の諸事情を自分のものと想定するように教えるが、同様に自然は主要当事者に対して、観察者たちの諸事情を、少なくともある程度、自分のものと想定するように教える」(TMS, I.i.4.8)。観察者に対する当事者の共感とは、観察者たちの事情を、ある程度自分のものと想定することである。観察者に適正と判断される情念の程度はさまざまである。だが当事者が「偏りのない公平な見方」(candid and impartial light)<sup>27)</sup>で自らの情念をやわらげるとき、観察者は適正さの感情を持つことができる (ibid.)。この観察者は誰でもいいが、スミスがここで使うのは、友人、普通の知人、見知らぬ人々の集団である (TMS, I.i.4.9)。

スミスは、道徳的な是認の原理を観察者が共感するという事実に求めた。ただしこの共感とは、当事者に対する観察者の一方的な共感ではなく、観察者に対する当事者の共感を含む相互的な共感である。当事者の境遇が悲運あるいは侵害の場合には特に、この感情の一致が重視される。そうしないと「相互にとって我慢できないものとなる」からである (TMS, I.i.4.5)。適正であるという感情は、他人に対する道徳判断の根底

をなす一つの経験である。スミスが後に詳しく説明するように、人が社会のさまざまな状況の中で自然に陶冶され、観察者がこのような判断をしていることを分かるようになると、人は内面に「公平な観察者」(impartial spectator)を形成し自律的な道德主体となる。

このようにスミスは、ハチスンが道德的な是認とは異なるとした知覚を適正さの下に捉えなおしている。また、適正・不適正という識別が、観察者と当事者の間の共感という経験から説明されていることが特徴的である。正義の規則を始めとする「道德の一般諸規則」が、経験と帰納によって形成されるとスミスが主張していることも<sup>29)</sup>、経験重視の道德理論であることを裏付けよう。したがってスミスの道德理論は、是認と否認の道德的区別を行う力は神が定めた道德感覚であるとしたハチスンの理論よりも、人間社会の現象に目を向けた経験論的な理論であると言える。

## 終章 道德感覚理論から道德感情理論へ

スミスの道德理論は、ハチスンの道德感覚理論のどこをどう変容させているのか。序章の最初の問いに戻って、ここまでの考察に基づいて答えてみよう。ハチスンの道德感覚理論は、上位者が制定する法を道德的な資質と関係させる考え方を一旦離れて、人には生まれながら他者の幸福を欲求する仁愛の本能があることを提示した。これは行為の動機に自己利益あるいは自己愛のみを想定する人々への反論である。そして、仁愛に代表される利他的な心の動きに反応し、それを是認する心の傾向性として道德感覚と呼ばれる是認の力を考えた。この是認の力を与えたのは神であり、仁愛の徳を重視したのも、キリスト教的な世界観が前提になっていることを示している。博愛とも言うべき他者の幸福への欲求が人間の最も高い完成をなすと考えられたのである。

仁愛に関する徳の議論について言えば、第一に、スミスは観察者によ

って適切に抑制された自己愛、自分自身の利害関心への配慮を徳として判断してよいと考えた。このことは商業社会との親和性を窺わせる。第二に彼は、ハチスンの仁愛説が心の動きの目的や意図にしか注目していないことを指摘し、情念を引き起こす原因に対するふさわしさを是認として考えた。第三に、普遍的な仁愛という極めて高尚な徳を制限し、仁愛を一人の個人が持ちうるつつましい徳に作り変えた。

道徳感覚に関する議論について言えば、道徳感覚の問題点としてまず外部感覚と類似している点が挙げられた。スミスは心の傾向性であり、外部感覚に類似する新奇な道徳感覚を問題視したのである。また、ハチスンにおいては道徳的な是認とは異なるとされていたふさわしさの感情を自身の理論の中心に位置づけた。そして、是認と否認の道徳的な区別を説明するためには、新奇な新しい知覚の力を想定する必要はないと考え、代わって共感と是認の関係を理論の中心に据えることで、当事者と観察者の間での様々な感情の交流から是認と否認の道徳的な区別は作り上げられるとした。この結果、神から与えられる能力ではなく、社会で感情の交流を経験することによって、人々は道徳的な判断をするという理論を練り上げた。

スミスの道徳理論が、自分自身の利害関心への配慮を重視するとともに、さまざまな状況でのふさわしさを説いたものであるとすれば、一方で台頭する商業社会を見据えながら、他方で上流階級の社交の世界を見ていたとも言えるかもしれない。さらにスミスは、共感概念を用いることで、神の概念を離れて、世俗的な道徳理論を作り上げた。この共感概念によって、ハチスンにおいて顕著であった心の傾向性を定めた神の概念を離れ、スミスは社会での日常的な交流とその経験から、道徳判断を形成していくことを理論上可能にした。キリスト教的な社会観を特徴とする道徳感覚理論から、経験論の手法と近代商業社会の視点を持ち込んだ道徳感情理論への転換が生じたのである。

## 略記号

Inquiry: Hutcheson, Francis. (1725) *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: in two treatises*, Wolfgang Leidhold (ed.), revised edition, Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

T2: *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil in Inquiry*.

Essay with Illustrations: Hutcheson, Francis. (1728) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense*, A. Garrett (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

T3: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions in Essay with Illustrations*.

T4: *Illustrations upon the Moral Sense in Essay with Illustrations*.

IMP: Hutcheson, Francis. (1747) *A Short Introduction to Moral Philosophy*, Bernhard Febian (ed.), *Collected Works of Francis Hutcheson*, vol. 4, Hildesheim: G. Olms, 1990.

TMS: Smith, Adam. (1759) *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael and A. L. Macfie (eds.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

EPS: Smith, Adam. (1795) *Essays on Philosophical Subjects*, W. L. D. Wightman (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

THN: Hume, David. (1739–40) *A Treatise of Human Nature*, D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), New York: Oxford University Press, 2003.

BM: Raphael, D. D. (ed.) (1969) *British Moralists: 1650–1800*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press.

OED: *Oxford English Dictionary*, second edition on CD-ROM version 4.0, 2009.

## 註

- 1) Henry Sidgwick, *Outlines of the history of Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1988), p. 190.
- 2) ハチスンの思想背景にホップズらの利己主義、サミュエル・クラークらの理性主義、シャフツベリの思想があったことについては、R. S. Downie (ed.), *Philosophical Writings* (London: Everymans Library, 1994), introduction, pp. xix–xxi を参照。
- 3) ロスは OED から Pneumatics (Pneumatology) の古い意味として「霊魂または霊的諸存在 (spirits or spiritual beings) の科学、学説または理論」を挙げて、ハチスンが自然神学をこの課程で教えていたことを示唆している。自然神学について「ハチスンは、慈愛深い創造者の存在を証拠立てる、宇宙における明白な計画 (design) に主に依拠して、蓋然知に到達する有神論的

な証明で満足したのである」とロス述べている (I. S. ロス『アダム・スミス伝』篠原久・只腰親和・松原慶子訳、シュプリンガー・フェアラーク東京株式会社、2000年、48-49頁)。

- 4) ロス、前掲書、53頁。
- 5) ロス、前掲書、60頁。
- 6) この初期の二著作はそれぞれ二つの論文から成り、ハチスンが順番に第一論文から第四論文と呼んでいる (*Essay with Illustrations*, pref., p. 11)。引用箇所は論文番号、篇、項の順にアラビア数字で記し、該当する版の頁数を示す。第二論文で改訂が大きい箇所は、ハチスンが生存中最後に改定を行った第四版 (1738年) の原典に従っている。
- 7) H. Mizuta, *Adam Smith's library: A Catalogue* (Oxford: Clarendon Press, 2002), pp. 128-129.
- 8) ロス、前掲書、58頁。
- 9) ハチスンとスミスの著作を原典から引用するに際しては、邦訳があるものは適宜参考にさせていただいたが、訳を変更したところもある。
- 10) *dignity* はフランス語の *dignité* に由来し、高貴さ、卓越性、高位の身分や地位にある人の資質などの意味がある (OED, 'dignity', 1-3 を参照)。ハチスンはしばしば *decency* (ふさわしさ) と並列でこの *dignity* を使う。*decency* の意味は、「場の状況や要求に適切であることあるいは適合していること。適合、上品さ、適正さ (*propriety*)。言論、行為、振る舞いについて」(OED, 'decency', 1.a) である。また「ある人の地位や高い身分 (*rank or dignity*) に適切であること」(OED, 'decency', 1.b) を指すこともある。名誉革命後の階級社会にあって、*dignity* は高位の身分そのものやその身分にふさわしい品のある資質と理解できる。*decency* は場に要求されるふるまいのふさわしさと理解できる。
- 11) *affection* は、本来「なんらかの影響によって引き起こされる心的状態」(OED, 'affection', II.2.a.) を意味し、この訳語としては「感情」あるいは抽象的に「心の動き」が適切であろう。*natural affection*, *benevolent affection*, *kind affection* などの場合は「情愛」を、対象に向かう欲求 (*desire*) や意図 (*intention*) と同義で用いられる場合は「意向」を意味する。これらの意味の違いを踏まえて一語で訳すことはできないので、本稿では単に *affection* としているところがある。
- 12) *Leidhold* はここにホップズとロックを注記し、さらにカルヴァン主義にも似た考え方が見られるとしている (*Inquiry*, pp. 86-87)。
- 13) ここで公共の感覚は、ギリシャ語では *κοινωνημοσύνη*、ラテン語では *Sensus Communis* と表記されている。この *Sensus Communis* はしばしば常識 (*common sense*) として用いられたようであるが、ハチスンは『道徳哲

学序説』では共感と同義である感情共有 (fellow-feeling) とも訳している。この点については、M. L. Frazer, *The Enlightenment of Sympathy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 18 を参照。

- 14) ホッブズの哀れみは次のように定義される。「哀れみとは、他の人間の災難についての感覚から引き出される、われわれ自身にとっての将来の災難についての造影あるいは想像力である。同じことに値していないとわれわれが考えるようなものとしてその災難がふりかかるときにのみ、その同情 (compassion) は大きくなる。なぜならその場合、同じ災難がわれわれにも起こるかもしれないという蓋然性が強くなるよう思われるからである」(BM, p. 9)。BM のテキストは *Human Nature* からのものだが、*Leviathan* では哀れみの定義のあと、「それゆえ [哀れみは] 同情とも呼ばれ、当代の言い方では感情共有 (fellow-feeling) である」と続く。ホッブズにおいて、哀れみ、同情、感情共有は同義と見なされていることが特徴的である。
- 15) 「神についての正しい見解は、自然神学や形而上学において教えられる。その見解とは、神はいっさいの根源たる独立した存在であり、あらゆる可能性の完全な実現において完璧であり、限りなき力と叡知と善性を持ち、この世界の創造者、設計者、支配者であり、あらゆる善の尽きることなき源である、ということである。われわれは道徳学 (Morals) を論じる際に、この教義を自明とみなす」(IMP, 1.4.1, p. 72)。
- 16) benevolence はラテン語では benevolentia である。作りとしては bene (well-)volentia (wishing)、つまり well-wishing (-willing) と同義で (OED, 'benevolence'), 「(他者の) 善を望むこと、意欲すること」を意味している。訳語としては愛、善意、利他心などが考えられる。本稿では、「善意」を good-will に充て伝統的な「仁愛」を採用したが、benevolence には慈しみや思いやりという「仁」の意味よりも、他者の幸福を願う気持ちや意欲の意味が強いことを強調しておきたい。
- 17) テキスト編者の Leidhold に従えば、1738年に出版された『美と徳の觀念の起源の探究』は四つのバージョン (Leidhold は D1, D2, D3, D4 と呼んでいる) があって、仁愛を三つの意味に分ける記述はそのうちの一つ (D3) にしかない。版ごとの細かい違いについては、Leidhold のテキスト注記 (*Inquiry*, pp. xxiii–xxix) を参照。
- 18) ここに sympathy という語が認められる。スミスの道徳理論ではその中心に位置する概念であるけれども、ここでは愛、哀れみ、祝意と同等に位置づけられている。ハチスンには愛、哀れみ、祝意と同様、sympathy も仁愛が表れる特定の感情であると解していることがわかる。ハチスンは sympathy を苦しみの共有 (同情) だけでなく喜びを共有する働きにも用いているので、ホッブズの感情共有のように憐れみの情だけを示すのではな

い。よってスミスと同様に共感とした。

- 19) 体系 (system) は、注目に値する言葉の一つである。スミスは「最初の体系はいつでも最も複雑」であるが、「ある種類の事物全体に起こるすべての一致しない出来事を統合するのに、一つの大きな結合原理で十分なことがあとで分かるということがしばしばある」と言う (EPS, p. 66)。複雑で欠陥のある体系は、より単純なものへと変化していくという見解が含意される。
- 20) ハチスンにおける、尊厳とふさわしさの感覚 (the sense of dignity and decency) とスミスの適正さの感覚 (the sense of propriety) が非常に似通った役割を果たしているという指摘は、Pesciarelli がしている。E. Pesciarelli, “Aspects of the Influence of Francis Hutcheson on Adam Smith,” *History of Political Economy*, vol. 31 (1999), pp. 525–545.
- 21) スミスも解説しているが、ヒュームは有徳あるいは悪徳と呼ばれる快と苦を四つの源泉に帰した。「他者にとって、あるいは本人にとって有用であるのに自然に適している性格、または、他者にとって、あるいは本人にとって快適である性格を眺めることから、われわれは快を受け取る」(THN, 3.3.1.30)。たとえば他者にとって有用な資質を持つ人を是認するのは、その資質の効用によって生み出される他者の快を、われわれが共感によって得るからである。THN, 3.3.1.9 と 3.3.6.2 を参照。ヒュームとスミスの共感概念を比較した研究としては、新村聡『経済学の成立』岡山大学経済学研究叢書、1994年、112–122頁および島内明文「ヒュームとスミスの共感論」『実践哲学研究』第25号、2002年を参照。
- 22) スミスによる道徳感覚への批判は全部で四つの論点がある。ここですべての論点を論じることはできなかったが、他の論点については、V. M. ホープ『ハチスン・ヒューム・スミスの道徳哲学』奥谷浩一、内田司訳、創風社、1999年、188–193頁。浜田義文『カント倫理学の成立—イギリス道徳哲学およびルソー思想との関係—』劉草書房、1981年、267–269頁を参照。
- 23) 英語の fellow-feeling はラテン語の *compassio*、ギリシャ語の *συμπάθεια* の訳である。意味は *participation in the feelings of others; sympathy* (OED, ‘fellow-feeling’, 1) で、*sympathy* と同じである。接頭辞の fellow- は16–17世紀にかけて生じ一般化した (OED, ‘fellow’, 13)。この点については、下川潔「ヒューム『道徳原理の探究』における正義と効用」『中部大学人文学部研究論集』第10号、2003年を参照。*passio* がもともとキリストの受難を意味するため、*compassio* (*compassion*) に喜びの共有の意味はない。*fellow-feeling* の訳語はいくつか考えられるが、脚注25で述べるように、スミスにおける共感とは相手と同じ感情を持っているという共有の意味よりも、相手と同じ感情を共有しているという一致からくる情動が大切なので、敢えて共

- 有感情と訳している。それ以外の思想家には感情共有を使っている。
- 24) スミスの区別は、感情を共有することを狭義と広義に区別する Frazer の研究と同じである (Frazer, *op. cit.*, p. 18)。その狭義の意味とは、他者の苦しみを共有する同情あるいは哀れみであり、広義の意味とは、あらゆる感情を共有する働きである共感である。また、他者と感情を共有することを、ラテン語 (*compassio*) からの派生語と受難 (*passio*) の語幹によらない派生語とによって、「悪い二流の感情」と「感情の階層での最高の感情」に区別したのはクンデラである。ミラン・クンデラ『存在の耐えられない軽さ』千野栄一訳、集英社文庫、1998年、28-29頁を参照。
  - 25) スミスは『道徳感情論』第二版で、観察者の是認の感情を二つの情念として説明し直す。一つは共感的な情念であり、もう一つはこの共感的な情念と主要当事者との情念との間の「完全な一致」を観取することから生じる情動である。前者の共感的な情念は苦を伴うことがある。後者が本質的な是認の感情であり、「その情動は常に快適で喜ばしい」(TMS, I.iii.1.9, note)。『道徳感情論』水田洋訳、岩波文庫、2003年の上巻43頁と119-120頁の訳者注を参照。
  - 26) 適正さの意味としては、辞書的には「状況や事情に対して適切であること、要求、規則、基準に一致していること、正しさ (*rightness, correctness, justness, accuracy*)」(OED, 'propriety', 6) である。適正さの同義語には *decorum* (身分、年齢、地位にふさわしいこと) もある。
  - 27) 山崎正和『社交する人間—ホモ・ソシアビリス—』中央公論新社、2003年、259-265頁。
  - 28) *candid* は既訳では「率直な」と訳される。だが *impartial* と並列で使われていることを考えると、ここではむしろ *free from bias; fair, impartial, just* (OED, 'candid', 3) の意味の方がよいと考え、このように訳した。
  - 29) 「道徳の一般諸規則は、他のすべての一般諸規則と同様に、経験と帰納から形成される。われわれは非常に多様な個別的事例の中に、われわれの道徳諸能力に快を与えたり不快を与えたりするもの、これらの能力が是認したり否認したりするものを観察し、そして、この経験からの帰納によって、われわれはそれらの一般諸規則を樹立するのである」(TMS, VII.iii.2.6)。

Adam Smith's moral theory: With special reference to Francis Hutcheson

UDA, Masato

In Hutcheson's moral sense theory, the essence of virtue consists in benevolence. Benevolence is the desire for the happiness of others, and this virtue is often said to be the secularized version of the Christian virtue *charity*. According to Hutcheson, we naturally have this desire. The moral sense, which responds to benevolence, is regarded as a moral faculty to discern good and evil, virtue and vice, as well as one which approves of benevolent affections and disapproves of selfish ones. Moral sense is evidence of the goodness of God.

In *The Theory of Moral Sentiments*, Smith divides the problems of moral philosophy into two classes. One concerns the nature of virtue while the other relates to the principle of approbation. In each of the relevant chapters, Smith points out that there are some difficulties with Hutcheson's theory, and he proceeds to transform it by developing some of the views closely linked to commercial society and empiricism.

Smith maintains that along with benevolence, our concern for our own interest is also judged virtuous. A motive of self-love contributes to the making of virtuous actions, as we clearly find it in the 'inferior' virtue of prudence, economy, and industry. In discussing of the principle of approbation or moral faculty, however, Smith places sympathy at the foundation of his theory, instead of relying on the moral sense which Hutcheson took to be a God-given determination. Smith thinks that propriety and impropriety, or merit and demerit are discerned by the sympathy of a spectator. We approve or disapprove of them not by the God-given faculty such as the moral sense, but by the sympathy which reads another person's passions or feelings. Sympathy means an experience of changing situations in our imagination. Not only does the spectator change his situation with 'the person principally concerned', but the latter changes his with the former. By making use of the concept of sympathy, therefore, Smith creates the kind of moral theory which is separated from religion and puts sufficient

学習院大学人文科学論集 XX (2011)

emphasis on the experience of exchanging our sentiments in society.

(平成22年度人文科学研究科哲学専攻 博士前期課程修了)