

(1) アダム・スミスにおける同感概念の成立

アダム・スミスにおける同感概念の成立

—「他人の存在は彼の学説にとって決定的な役割を果してゐる」

太田可夫、アダム・スミスの道德哲学について（一橋論叢二卷六号）

水 田 洋

アダムのスミスが、人間の行為の社会的・道德的妥当性の規準を、公平な観察者の同感においたことは、現在ではよく知られている。この小論の意図するところは、かれの同感概念の特殊性ないし獨創性を、かれに先行する、あるいは同時代の、若干の思想家における用語例と対比しつつ、あきらかにすることである。

いわゆるアダム・スミス問題は、スミスの同感概念が、利他心ではなく、道德的に中立的なものであって、利己

心を包摂する性格をもつことを、みのがしたために発生した。しかしながら、この誤解にはむしろ十分な根拠がある。なぜなら、同感を仁愛 *Benevolence* すなわち利他心の系列で理解することが、慎重 *Prudence* を利己心の系列で理解することと同様に、スミスにいたるまでのイギリス近代思想史のなかでは、一般的慣行となっていたのだからである。つきにあげるいくつかの例が、そのことをしめすであろう。

アダム・スミスは、想源をすることが困難な思想家であった。著書には引用または典拠をしめす注が、きわめ

てすくなく、藏書にはかきこみまたはアンダーラインがほとんどない。だから、同感概念についてのかれの先行者をさぐりだすためには、きわめて一般的な点検から、はじめなければならぬ。スミスは、『道徳感情論』において、徳の本質ならびにそれを認識する能力についての、先行者たちの見解を批判して、それがかれの同感概念の形成過程を間接的にあらわしているのではあるが、同感概念そのものは、歴史的批判をとまなわないうで、叙述の冒頭に出現する。したがって、ここでは、それがこうして出現するまでの経過を、推測的にたどってみよう。

同感を仁愛にむすびつける傾向の、当時における代表者は、スミスが、「徳が仁愛にあるとする諸学説」⁽¹⁾の代表者とみているハチスンである。スミスとハチスンとの関係については、いまさら説明を必要としないであろうし、ハチスンがシャーフツペリを批判的に継承したことについても、あらためてのべないでいいであろう。⁽²⁾シャーフツペリは、人間が秩序を愛しつつ、公共的利益と私的利益とにたいする均衡のとれた関心をもつべきだと主張して、つぎのようにいう。

「どんな種類のものであれ、秩序、調和、均斉への感嘆は、当然に、気質にとって改善的、社会的愛着にとつて有利、徳にとって高度に有益である」⁽³⁾。

「なにかの自然的愛着がたかすぎたり、あるいは、なにかの自己愛着がひくすぎたりすることは、しばしば徳としては認されるにもかかわらず、げんみつにいえば、悪徳と不完全なのである」⁽⁴⁾。

「自然的諸愛着（愛、親切、善意のなかに、および同種類同種族への同感のなかに、基礎をもつもの）をもつことは、自己享受の主要な手段と力をもつことである」⁽⁵⁾。

これらの引用によって、自然的愛着が、自己愛着に對立する社会的愛着とおなじものであり、同感は、社会的愛着の基礎と考えられていることが、推定される。

シャーフツペリにとっては、個体の保存が全体の保存の基礎であるから、全体への愛着が、つよすぎて個体の自己保存を否定するならば、それはかえって全体の保存をおびやかすことになる。しかしながらもちろん、個体の自己愛着が全体をかえりみないばあひも、全体の保存はおびやかされるのであって、ただ、個体は社会的愛着を「自然的」なものとしてもち、そこから自己のよろこび

(3) アダム・スミスにおける同感概念の成立

をひきだすほどであるために、全体の調和が維持されるのである。同感、個体の他の個体にたいする、したがって全体にたいする愛着であり、個体と全体との調和をささえる感情である。

こうして個体の保存が、自己愛着(利己心)と社会的愛着(利他心・仁愛)とのバランスを媒介として、全体の調和と発展につながっていくことになる。シャーフツペリにとってピュリタニズムの神やホップズの君主は、人間の自然を圧迫する既成的な人為的産物であり、拒否されるべきものである。⁽⁶⁾神は、カルヴァンやホップズの、おそろしい「かくされた神」ではなく、情ぶかい神、人間の幸福をねがう神、「みえない手」に転化しはじめる。しかし、こうした外見にもかかわらず、市民社会の自律性が、ここで確認されたわけでは、けっしてないのである。シャーフツペリの個体にとっては、全体はあるけれども、他の個体(他人)は、存在しないにひとしいからである。この小論のはじめに引用した太田可夫のことばは、シャーフツペリとアダム・スミスの、決定的なちがいを、期せずしていいあらわしている。

シャーフツペリにとって、全体の調和的發展は、個体

の自己保存、個体における自己愛着と社会的愛着の調和によって、実現される。したがって、問題はけっきょく個体における情念の均衡に還元されてしまつて、個体と個体との関係は、固有の意味ではかれの視野のなかにはいってこないのである。もちろん、社会的愛着というとき、社会は他人のかたちで存在するにちがいないが、そのばあいでも、他人は、社会的愛着をうける対象であるにとどまり、他人がそれになんてどう反応するかは、とうとうところではない。同感にしても同様で、他人がいなくては同感のしようもないけれども、それがどんな他人であるかは、どうでもいいのである。いいかえれば、同感の主体(同感するもの)としての個人が中心であつて、同感の対象(同感されるもの)としての個人は、存在するとうとうだけで、積極的な意味をもたない。

このことは、シャーフツペリが、個体と全体との調和を、個体のなかだけで処理しようと考へていたこと、したがって、そのように処理しうる個体だけを考へていたことに、対応する。すなわち、各個人が、全体の秩序をみとおし、そのなかで自己を位置づけ、自己のなかで諸情念のバランスをとるといふ、賢明さをもつとすれば、

各個人は、他人を媒介としないで、直接に全体にむすびつきうるわけである。シャーフツベリの社会が少数哲人貴族の社会であるといわれるのは、こういう理由による。かれが社会の自律性を、確認したようにみえるのは、市民社会において、他人との関係がうみだす対立抗争の動学を、犠牲にすることによってであった。

ヨーロッパの啓蒙思想に、シャーフツベリがあたえた影響はおおきい。しかし、かれにみられた社会の自律性を、外観だけのものから実質的なものに転化するためには、むしろシャーフツベリ批判が必要であった。イギリスではマンドヴィルからアダム・スミスにいたる人びと、フランスではルソーおよびフランス唯物論者たちが、部分的⁽⁷⁾外見的な継承をもふくめて、さまざまな批判をおこなう。ドイツでは、その後進性に規定されて、シャーフツベリの批判よりも継承のほうが、つよかったようであるが、それらの事情をくわしくのべることは、当面の主題と直接には関係がない。

(1) Adam Smith, *Moral sentiments*. London 1759, pt. 6, sect. 2, ch. 3.

(2) 水田洋『アダム・スミス研究』一九六八年、補論一、

第五章をみよ。

(3) [Barl of Shaftesbury], *Characteristicks*. Vol. 2, An inquiry concerning virtue and merit. N. p. 1723, p. 75 (bk. 1, pt. 3, sect. 3).

(4) *Ibid.*, p. 97 (bk. 2, pt. 1, sect. 3).

(5) *Ibid.*, p. 99 (bk. 2, pt. 2, sect. 1).

(6) 平井俊彦『ロックにおける人間と社会』一九六四年、二七—二八頁。この本の第五章は、日本語でかかれたほとんど唯一の、シャーフツベリ研究である。

(7) 平井前掲書二一六—二二二頁と対比せよ。そこにおいても、シャーフツベリとそごの思想家たちとの断絶は、みとめられている。しかし、むすびのことは、「シャーフツベリは現代のわれわれの人間理解——人格の分裂性と調和性との矛盾——にたいして重大な問題性をなげかけている」というのである。直接に現代にたいしてであろうか。

二

ハチスン⁽¹⁾は、シャーフツベリを、継承しながら民主化した。スコットの指摘によれば、ハチスンの初期の著作『美と徳についてのわれわれの觀念の起源にかんする研究』(一七二五年)では、あとの版になるほど、シャーフツベリ的な「有徳の人と上流世界」への言及が減少し

(5) アダム・スミスにおける同感概念の成立

ているそうである。しかし、初版から半年たつて出版されたという第二版によるかぎり、「過度の利己主義とすべての情念の悲惨さが、ひとたび説明されて、われわれの生れながらの仁愛性向にたいして、自愛心が対抗するのをやめるようになり、そしてこの高貴な気持が、無知というこれらの束縛から解放されるならば」といふように、教育された人びとだけが、問題なのである。

ハチスンの世界が、このような有徳の士に限定されていたことと、かれの同感概念が仁愛的利他的な（その意味で道徳的な）同情であったことは、対応している。このばあいには、第一には（シャーフツベリについてのべておいたように）、有徳の士の個人的な態度がすべてを決定するのだから、他人にたいする同情があればいいのだし、第二には、自分の利己的な情念や行為は抑制され、他人のそれは、この世界にははいつてこないか、あるいははどうでもいいことなのである。したがって、ハチスンにおいては、同感的感覚 *sympathetic sense* は、同情 *compassion* およびあわれみ *pity* として登場する。「仁愛がわれわれにとって生れつきのものであることを証明するもの、それは同情であり、それによってわれわ

れは、私的な利得をなにも考えないで、他人の利益に気をくばる。」そして、遺著『道徳哲学体系』（一七五五年）では、他人の悲惨にたいするコンパッションと、他人のよろこびにたいするコングラテュレイションとが、一括して同感とよばれ、「この同感が、普遍的幸福にむかつての、たましいの偉大な決意に、いかに直接に奉仕するかを、人は容易に理解する」といわれるのである。

ハチスンによるシャーフツベリの民主化は、あるいは、スコットの指摘と外見上は逆の方向へ展開されたのかもしれない。すなわち、知的貴族のオリガキーの後退ないし消滅が、直接にはなく間接に、一般民衆の領域の拡大として、表現されているのではないか。かれは『体系』においてもなお、「われわれの種のなかには、才能と洞察においてすぐれ、広汎な視野をもつ人びとがいるので、自然は、大衆の諸行為を普遍的利益にむけるためにふさわしいものとして、かれらを指名する」とのべて、オリガキーを支持しているし、人間のなかに道徳的および物質的な諸階層があるのは、高貴な精神がその善良な性向を、下層の人びとにたいして行使する機会をあたえるためだとさえ、いつている。

ところが、かれが人間の道德的諸能力を説明しながら、「われわれがここで、人類の通常の状態についてかたっているのではなく、正当な教養によってわれわれの本性がたかめられうる、その状態についてかたっているのだ」ということはあきらかであるにちがいない⁽⁶⁾というとき、かえって人類の通常の状態が独立してくるのである。罪にたいして寛大であれば、最下層階級はどうなるか⁽⁷⁾というように、ハチスンはずねに、政治の対象としての民衆を、独立の存在として意識している。かれらは、かならずしも普遍的幸福を意識して行動しているのではないが、罪のない勤労と親切な世話によって、自分とその身ぢかな人びとのために、安楽と快楽の手段をえている。それはそれとして、是認されるべきだと、ハチスンはいうのである⁽⁸⁾。

すでにべつの機会にのべたように、こうしてハチスンの道德哲学体系からはみだしてくる、民衆 *Populace* あるいは大衆 *multitude* の世界が、アダム・スミスの世界なのである。同感⁽⁹⁾は、ハチスンにあっては、民衆の日常生活にまで滲透していなかった。シャーフツペリからの前進があったとしても、それは階層的に上から下への

同情であるにとどまるのである。「同感すなわち他人への社会的感情⁽⁹⁾」という表現には、以上のような意味がふくまれていた。くりかえしていえば、同感される人間がないことと、同感の利他的把握とは対応する。

同感される人間がでてきたときにはじめて、同感とはその真の意味での社会的関係となる。同感するだけなら、一方的な美德であるが、同感されることが問題になるのは、同感されにくい行動の社会的許容限度を、他人の同感によってはかる必要が生じたからである。つまり、利己的な活動が社会のなかで、どこまで是認されるかが、問題なのである。スミスは、同感を、日常化するとともに相互化することによって、この問題にこたえようとす。日常化してしまえば、同感⁽⁹⁾は上から下への一方交通ではなくなって、各人は自分の日常生活を規準として他人への同感を規制し、その逆もおこなわれるから、それは当然、相互的とならざるをえないであろう。しかし、思想的に、シャーフツペリハチスンからのこの変化は、どういう経路をとっておこなわれたのであろうか。

(1) W. R. Scott, *Francis Hutcheson*, C. U. P. 1900, p.

(7) アダム・スミスにおける同感概念の成立

(2) [F. Hutcheson], *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*. The second edition, corrected and enlarged, London 1726, p. 237. なお、一五二—三スミスでは、同情を利己心から説明するインドヴァイタを批評している。

(3) *A system of moral philosophy, in three books*; written by the late Francis Hutcheson. London 1755, vol. 1, p. 21.

(4) *Ibid.*, vol. 2, p. 214.

(5) *Ibid.*, vol. 1, p. 133.

(6) *Ibid.*, vol. 1, p. 77.

(7) *Ibid.*, vol. 1, p. 278.

(8) *Ibid.*, vol. 1, p. 254.

(9) *A short introduction to moral philosophy, in three books*; By Francis Hutcheson. Translated from the Latin. Glasgow 1767, p. 49. この「社会」とは、インヤーツツムリの「ばあ」ともなしく、利他的・仁愛的であることを意味する。

三

ハチスンの『道徳哲学体系』は、スコットによれば、一七三八年二月にはほぼ完成し、やがて友人たちのあいだで回覧された。四一年六月の手紙は、かれが老齢とた

たかしながら、草稿に手をいれていたことを、しめしている。そして『道徳哲学序説』のラテン語版が、一七四二年に出版された。スミスがグラスゴウ大学に入学したのは、一七三七年十一月、卒業してオクスフォードにむかったのは、一七四〇年七月で、かれがペリオルを中退して故郷にかえった一七四六年には、ハチスンが死んだ。『道徳感情論』の出版（一七五九年）に先だつ約二十年間の、ハチスンからスミスへの発展を、どのようにあとづけることができるであろうか。

いうまでもなく、まずヒュームが登場する。そして、おそらくかれの役割は決定的である。スミスがオクスフォードでヒュームの『人間本性論』をよんでいたために、処罰をうけたことは、有名であり、スミスはそのまゝにこの本の抜粋をかいたとまでつたえられていた。抜粋は、じつは、本のうれゆきのわるさにいらだつたヒュームが、読書界の注意をひくくために自分でかいたものであることが、ずっとあとになってあきらかにされた⁽¹⁾が、その抜粋の出版者を紹介したのは、ハチスンであった。ヒュームとスミスの交友は、一七五〇年ごろにはじまるけれども、そのまゝに、『人間本性論』による影響は、当然、考え

られるし、また、いまいったようなハチスンとヒュームとの関係をつうじての、影響もありえたであろう。

一七三七年に、二六歳のヒュームは、『人間本性論』の最初の部分の草稿をもって、フランスからかえってきた。一七三九年に出版された同書の第一篇と第二篇は、かれ自身がとめたように、出版としては失敗であった。かれは、出版にあたってロード・ケイズの助力を求め、そのごも『論文集』にいれるべきものの手稿をおくっているが、一七三九年九月十七日づけの、ヒュームからハチスンへの手紙によれば、そのときすでにハチスンは『人間本性論』の第三篇(当時未刊)について、感想をヒュームにおくっていたのである。ハチスンもまたヒュームに、『道徳哲学序説』ラテン語版をおくって、意見をもとめ、二人のあいだには、かなり活発な意見の交換がおこなわれたらしい。『本性論』については、ヒュームはハチスンの批判の大部分を拒否し、「わたくしはあなただの『自然的』という考えに、同意できません」とまでいっている。⁽³⁾しかし、他方では、スコットによれば、ヒュームの『論文集』のうちのいくつかは、ハチスンの影響がきわめてつよい。⁽⁴⁾この時代のヒュームは、ハチスン

の影響をうけながら、これに抵抗していたのだと、スコットはいうのである。

ハチスンとヒュームの通信は、それほどながくはつづかない。一七四四年に、エディンバラ大学の倫理学教授の地位をめぐって、二人のあいだに対立が生じ、四六年にはハチスンが死亡する。そしてヒュームは、一七四五年には、アナンデル侯の家庭教師としてスコットランドをさり、つづいてセント・クレア將軍のもとで大陸諸国に勤務したのち、一七五〇年に故郷ナインウエルズ(ベリックシャー)にかえってきた。一七五二年に、かれが法曹協会図書館長となつて、ふたたびエディンバラに定住するころには、かれの名声は確立され、アダム・スミスとの親交もはじまっていたであろう。

ヒュームは、すでに、ハチスンの『自然的』という考えを拒否したときに、つぎのようにのべた。「それは、窮極目的にもとづきます。……人間の目標はなんでしょうか。かれが創造されたのは幸福のためにでしょうか、徳のためでしょうか。この世のためでしょうか、つぎの世のためでしょうか。かれ自身のためでしょうか、かれをつくつたもののためでしょうか。自然的についてのあ

なたの定義は、これらの限りのない問題を解決すること
に依存します。」⁽⁵⁾ 自然的ということばは、シャーフツベ
リにとっては、無条件に社会的利他的であった。ハチス
ンはこのことばを、「人間がかれらの同胞と社会をつく
ろうとする、自然的衝動」⁽⁶⁾ とか、「真に自然的で利己的
な、諸欲求諸情念は、一定の限界内にあれば、行為者が
それらによって公共の利益をめざさないでも、それ自体
は悪として非難されない」⁽⁷⁾ とかいうように、多様につか
っている。二八歳のヒュームが、この点でハチスンに一
太刀あびせたのは、ハチスンが混乱しているためとい
うよりも、混乱にもかかわらずハチスンが、基本的にはシ
ヤーフツベリと同様な調和をうたがっていないためであ
った。ヒュームにとっては、「われわれの地位は、人物
にたいしても事物にたいしても、不断の動揺のなかにあ
る」⁽⁸⁾ し、人間は利害に支配され、もともちかい友人知
人をこえたとおくをみるできない⁽⁹⁾ のだから、体系
全体の自然的調和などということは、考えられなかった。
社会のなかの個人を、動揺と対立(利己心)によって
ばらばらにしてしまったヒュームは、そのうえでなんと
か秩序をとらえようとする。ヒュームのトリーイズムを、

保守主義の意味でいうとすれば、このようなリアリズム
にもとづく、秩序維持の努力のことにほかならないであ
ろう。

この秩序が、『人間本性論』第二篇の一部分において、
「同感」として表現される。同感の基礎は、「自然がす
べての人間のあいだに保持しておいた、おおきな類似
性」であるが、それは、態度、性格、国、言語、さらに
は、血縁・知人関係、教育、慣習というように、具体化
され、しぼられていく。⁽¹⁰⁾ 全人類の類似性よりも、こうい
うせまい枠のほうに、同感の基礎としてはつよいのであ
る。

ここで、二つの特徴に注意しておきたい。第一は、シ
ヤーフツベリハチスンにくらべて、同感するものから
されるものへの、視点の移行であり、第二は、のちのス
ミスにくらべて(あるいはヒューム自身にくらべてさ
え)、同感の範囲がせまく、身ぢかな人びとにかぎられ
ていることである。この二つはいずれも、ヒュームが個
人と社会秩序とをむすびつけるのに困難を感じたことを、
あらわしている。シャーフツベリハチスンの調和は
くずれてしまったから、ヒュームは、個人の行為が他人

の同感によって規制される点に、調和の代替物をもとめなければならなかったのだが、同時にかれは、同感による一般の秩序の成立をみる事ができなかったから、同感の範囲を限定せざるをえないのである。

『人間本性論』第三篇では、ヒュームは、同感をもつと一般化しようと努力している。かれによれば、小社会では、正義を人びとがまもるには利害の顧慮だけでたりるが、大社会(種族または国民を単位とする)では、利害が直接に感じられないから、「秩序を維持することの利益を、しばしば見失う。」ほんらいは、「利己心が正義を確立する根源的な動機」であるのに、大社会ではそれが直接に作用しないで、同感が媒介となる。「不正義がひじょうにおくにあつて、そのためにわれわれの利害にまったく作用しないばあいでも、それはやはりわれわれを不快にする。なぜなら、われわれはそれが、人間社会にとって有害であり、これをおかす人に近づくとすべてのものに有毒であると、考えるからである。われわれは、同感によって、かれらの不安感を、かれらとともにもつのである。」

不正義に近づくものの不安感への同感が、利害関係に

かわりなく、不正義を判別する一般規則となり、その一般規則は逆に自分自身にも、他人の同感というかたちで適用されると、ヒュームはいうのである。かれによれば、これは、「公共的利害への同感が、正義の徳にとまなう道徳的是認の、源泉である」ことを意味する。けっきよくのところ、他人の快不快への同感が、公共的利害への同感にひとしくなるわけで、いわば、小集団内での同感が慣習的とりきめをつくりだし、コンヴェンションが公共的利害への同感をつくりだすのである。したがってかれは、「おおきな洗練された諸社会」については、まもなく同感にかわつて「政府」をもちださざるをえなかつた。

ヒュームは、政治権力についてのべたのちに、「同感の本性と力を、あらためて考察する。」⁽¹⁵⁾そこにおいては、「われわれ自身の利害や、われわれの友人の利害が、かわりをもたないばあいに、社会的利益がこころよいものであるのは、同感によってのみである」⁽¹⁶⁾であり、「こうして同感は、人間本性のひじょうに強力な原理である」といわれるのではあるが、この同感が成立するのは、「われわれが考察する人物となにかの交渉をもつ人びとにた

(11) アダム・スミスにおける同感概念の成立

いする「われわれの」同感⁽¹⁷⁾としてであり、しかもそれは、情念を十分におさえるものではなかった。まえにあげた、不正に近づく人の不安感への同感とおなじく、同感はやはり小集団からはじまっている。同感が間接にわたっていくにつれて、よわくなるのはどうせんであるが、ヒュームはここでは、同感するものだけを見ているのではないが、それを中心においているので、同感が間接化し弱化するのと逆に、利害関心の情念がつよくなり、情念が同感を圧倒するのは、これまたどうせんである。どういうやりかたでは、観察者の同感が、当事者を規制するという関係は、想定されえないのである。

- (1) *An abstract of a treatise of human nature 1740.* A pamphlet hitherto unknown by David Hume. Reprinted with an introduction by J. M. Keynes and P. Steffa, Cambridge 1938, pp. xlii-xxlii.
- (2) *The letters of David Hume.* Edited by J. Y. T. Greig. O. U. P. 1932. Vol. 1, p. 32.
- (3) *Ibid.*, p. 33.
- (4) W. R. Scott, *Francis Hutcheson.* C. U. P. 1900, p. 124.
- (5) *The letters etc.* Vol. 1, p. 33.

- (6) F. Hutcheson, *A system of moral philosophy.* Vol. 1, p. 34.
- (7) *Ibid.*, p. 65.
- (8) *A treatise of human nature* by David Hume. Reprinted from the original edition in three volumes. And edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge. O. U. P. 1888, p. 581. 邦訳、岩波文庫、四分冊一九四二—四三（この邦訳の文中に、恣意にくわえられている訳者の解釈は、訳者としての任務をまったく逸脱したものと考えるをえなう）。
- (9) *Ibid.*, p. 534. 邦訳、四分冊一二五—六二ページ。
- (10) *Ibid.*, p. 318. 邦訳、三分冊七一—二二ページ。
- (11) ただし、ここでは、同感一般ではなく「名声への愛」がとりあげられている。
- (12) *Ibid.*, pp. 499-500. 邦訳、四分冊七六—七二ページ。
- (13) *Ibid.*, p. 543. 邦訳、四分冊一三九—四二ページ。
- (14) ヒュームにせよては、「為政者は、被治者のうち、「直接の利害関係をもちだす」(*Ibid.*, p. 538. 邦訳、四分冊一三二—三三ページ)のだから、その利害関心は、同感より、はるかに強力なのである。
- (15) *Ibid.*, p. 575. 邦訳、四分冊一八五—二〇二ページ。
- (16) *Ibid.*, p. 577. 邦訳、四分冊一八八—二〇〇ページ。
- (17) *Ibid.*, p. 583. 邦訳、四分冊一九七—二〇〇ページ。

四

チャーフツペリハチスン体系の解体ののちの、ヒュームの苦闘の一端をみると、すでにスミスへの道がひらかれつつあることがわかるであろう。ほぼ百年まえにホップズが、中世的体系の廢墟に、逆に利己心からあたらしい体系を構築したように、スミスは、まさにヒュームの二元論(個人と社会の)にささえられて、利己心と同感の体系を構築しえたのであった。マンドヴィルからは、体系への志向をくみとることができないであろう。

しかし、『人間本性論』(一七三九—四〇年)と『道徳感情論』(一七五九年)とをへだてる二十年は、スミスの思想形成に、ヒュームの影響のほかにもおおくのものをあたえた。スミス自身が『エディンバラ評論』第二号(一七五五年)で、ラランシス思想に注目したことは、よく知られているが、かれらがそれからなにをくみとったかは、まだ十分にあきらかになっていない。たとえば、デイドロロダランベールの『百科全書』は、この期間に七巻まで出版され、そのなかには、チャーフツペリとの関係が問題となるデイドロの「美」が、ふくまれている。

ヒュームが、限定をつけながらスミスに一読をすすめた、エルヴエシウスの『精神論』が、一七五八年にでた。いまそれらにたちいる用意はないけれども、人間の社交性²⁾、社会性を、肉体的(自然的)習慣と必要だけから説明しようとするエルヴエシウスのこころみは、おそらくヒュームの分裂をスミスの統一するための、一拠点とはなりえたであろう。フィジオクラットもまた、エルヴエシウスの利己心を前提として、それを体系につつまこもうとした点³⁾では、スミスと平行してすすんでいたといえよう。とはいえ、もし利己心だけで秩序がなりたつならば、同感の介入する余地はなくなり、いきなり経済学が成立する可能性がある。啓蒙的専制の問題をのぞけば、フランスの思想は、この方向をたどった。

他方、イギリスではハートトリの『人間の考察』(一七四九年)が、「同感の快楽と苦痛」を、四つに分類している。これは、同感概念のひろがりをしめす意味では、重要であるが、同感される側に光をあてていない点で、いまの問題に直接にはつながらない。『エディンバラ評論』第一号にヒュー・ブレアがかいたらしい、ハチスンの『体系』の書評は、ハチスンの中心概念としての道徳

(13) アダム・スミスにおける同感概念の成立

感を、同感とはつきりわけていることが、注目をひくが、その区別の理由は、同感を伝統的に利他心と同一視したからであるか、あるいは逆に、スミスの方向へ一歩ふみだして、道徳感を否定したからであるかが、書評としての制約もあって、あきらかではない。

ところが、パークの『崇高と美の観念の起源』(一七五七年)については、かなり明白な関係を、『道徳感情論』とのあいだに想定していいようにおもう。「同感」は、一種の代置とみなされなければならない。それによってわれわれは、他人の地位におかれ、おおくの点でかれがうける感覚作用のとおり⁽⁶⁾に、感覚作用をうけるのである。「すなわち、なによりもまず、立場の転換の観念が導入されることによって、同感されるものとするものの、対等性⁽⁷⁾に互換性が、確立されたのである。

(1) いま参照することができないが、「二元論の指摘」は、モロウにもある。G. R. Morrow, *The ethical and economical theory of Adam Smith*. New York 1923.

(2) Helvétius, *Oeuvres complètes*. Londres 1781, vol. 3, pp. 132-33. 根岸国孝訳『人間論』一六七二頁。ただし、『人間論』は、一七七二年の出版であるし、スミスの蔵書中には、みあたらない。『精神論』は、じつは問題が

ややずれている。

(3) L. G. Crocker, *Nature and culture*. Baltimore 1963, pp. 106-7. Cf. pp. 75 ff.

(4) D. Hartley, *Observations on man*. 4th edn. London 1801, pp. 471-85. 四つと五つのは、他人の幸福をみるよるこび、他人の悲惨をみるかなしみ、他人の悲惨をみるよるこび、他人の幸福をみるかなしみである。この問題は、当時の文学理論とスミスとの関係のなかで、とりあげられなければならない。

(5) プレアがかいたという推定は、エディンバラ大学図書館所蔵本へのかきこみによる。

(6) E. Burke, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Ed. by J. L. Boulton, London 1958, p. 44. ここでは、同感とは「自己保存にたいするものと、社会的感情にたいするもの」とにわけられている。

五

4つに理解されているところでは、アダム・スミスにおける同感とは、社会における人間の行為を是認する規準であって、行為者が自分の行為の正当性についてもつづよい感情を(第三者の立場になって)できるだけおさえ、第三者がそれについてもつ冷静な感情を(行為者の

立場になつて) できるだけたかめるところに、中庸として成立する。そこにおいて両者の感情が、双方の側からあゆみよつて一致するから、同感とよばれるのである。

したがつて、それは独立の感情ではないから、ハチスンのいう道徳感覚^{モラル・センス}ではない。怒の感情が、対象の相違にもかかわらず共通性をもつとちがつて、同感^{共感}は、対象とされる感情の相違によつて、まったくべつものになるのである。しかもまた、ヒュームが同感を、徳から他人がえた快感^{快楽}幸福感への、同感に限定しているのに対し、スミスは、当事者と他人とのそれぞれの感情が一致する点を重視する。ヒュームにおいては(ハチスンにおいても)、同感といつても、両者の感情の一致があるわけではなく、スミスにいたつてはじめて、一致が決定的な意味をもつようになった。「他人の存在は彼の學說にとつて決定的」だといわれるのは、とくにこのことをさしていた。

他人の行為を判断するにあつては、できるだけ行為者の立場にまで感情をたかめて、同感を成立させ、自己の行為を判断するにあつては、できるだけ第三者の立場にまでひくめて、同感を成立させる。(しかし、まえ

のばあいには、他人が感情をひくめることが、あとのばあいには、他人が感情をたかめることが、前提されるであらう。) こういう操作がくりかえされていくうちに、経験のなから、行為についての一般法則ができあがり、どのような行為が社会的に是認されるか(同感されるか)が、おのずからわかるようになる。そうなると、自己のうちに、自己の行為についての一般法則ができるのだから、スミスはこれを「内部の人 *Man within*」あるいは「良心」とよぶ。内部の人は、神でもなく理性的存在でもなく、「本来あるべき同感を知るものとして、単に偶然的な観察者又は傍観者の上位あることを意味するに止まる」⁽¹⁾が、しかもなお、スミスは、世論と対立した人間がうつつたえるべき内面の法廷として、良心を世論より上位においているのであるから、かれにおける他人の同感⁽²⁾は、従属的な地位しかもたないようにみえる。事実、従来のスミス解釈は、同感⁽²⁾が、観察者が当事者にできるだけついていく点になりたつことを強調したから、重みが当事者のほうにかかつたわけで、さいごは行為者の良心が規準になつてもしかたがなかつた。ただ、サロモン⁽³⁾が例外的にここにスミスの分裂、近代人の分裂⁽³⁾疎外の

問題を見ていたのである。

ところが、同感と良心を、スミスについて検討すると、通説はそのままではうけいれがたいようにおもわれる。まず、第一部の同感からはじめよう。同感は、「人間がどいかに利己的なものと想定されるにしても、あきらかにかれの本性のなかにあるいくつかの原理〔「本能」〕のひとつであって、「あわれみや同情」が、他人の悲哀だけに向けたものであるのにくらべて、同感には、他人のあらゆる感情にたいしてはたらく。しかし、それほど広範で本源的でありながら、同感はかならずしも、放任しておけば自然に機能を果たすというようなものではない。「われわれの兄弟が拷問台上にあっても、われわれ自身が安楽にしていれば、われわれの諸感覚はけっして、かれがうけている苦痛について、われわれに知らせないであろう。」⁽⁴⁾同感は、「想像力によってわれわれが、自分をかれの立場におく」ときに、成立するのであって、それは無意識的におこなわれることもあるが、想像力＝空想がなければなりたない。したがって、基本的には、「すべての注意ぶかい観察者 attentive spectator の胸のなかに」⁽⁵⁾生じるものなのである。できるだけ当事者の感情

に、ついでいき go along with⁶ はいりこむ enter into 努力が、こういう観察者によっておこなわれる。

当事者にできるだけついていく観察者は、まだ、同感する側で考えられているのであって、その点では、シャーツベリハチスンにおいて、体系全体の幸福を洞察する哲学者と、基本的にはかわりがない。ところが、前述のような、行為の一般規則ができるには、同感する側ではなく、される側にたたなければならぬ。行為者は、一次的には同感されるものであり、同感するもの＝観察者だけでは、社会はなりたない。そこで、想像上の立場の転換は、行為者の側から、観察者の側にむかっておこなわれるわけだが、それは当事者感情の冷却作用にほかならない。観察者ができるだけ行為者についていこうという努力は、感情をたかめる努力であったから、それを逆の方向からやるとすれば、できるだけ感情をおさえる努力になる。注意ぶかい観察者、事情に精通した観察者は、行為者の感情のちかくまでできてくれるであろうが、じつは、そういう観察者にしか同感できないような当事者感情は、ひろく社会的な是認をえることができるのである。したがって、行為者にとっては、注意ぶかい観

察者の同感は、行為の妥当性の規準にはなりえない。そういう同感とは、一方的 partial なものにすぎないのである。注意ぶかい観察者という用語は、同感の社会的性格の、否定的な表現であった。

ハチスンが、自愛心を自己から近親へ、友人へ、全社へと、拡大し冷却していったように、また、最後にはそういう全体的な洞察をもたない大衆の日常的生活をとりあげたように、スマスは、同感を拡大することによって、当事者の自己中心感情を冷却する。そのためには、注意ぶかい観察者にかわって、公平な観察者 impartial spectator、あるいは傍観者 by-stander の登場が必要になる。この「公平な観察者」は、しばしば注意ぶかく事情に精通した観察者と、同一視されるけれども、それは「公平な」ということはを、対立する両当事者の双方の事情を熟知したうえで第三者として判定をくだす、という意味にとることからくる、一種の誤解であって、じつは、ここで意味されているのは、「当事者 party ではない」ということなのである。侵害をうけた当事者の憤慨にたいする、公平な観察者の同感というばあいにも、侵害するものとされるものとの双方にたいして公平である

ことを、意味するのではなく、被害者の憤慨だけが、当面の判断の対象なのである。だから、公平な観察者ということばは、利害関係のない(無関心な)人物 indifferent person⁽⁹⁾と、ほぼ同義的に使用される。

スマスは、当事者の感情の冷却を、「一人の友人の同席」から始める。⁽¹⁰⁾「われわれがかれのいるところに着いた瞬間に、胸はある程度なだめられ、やわらげられる。われわれはただちに、かれがわれわれの立場をみるであろう見方を、おもいださせられる。」「われわれは、ふつうの知人からは、友人からよりもすくない同感を期待する。……だからわれわれは、かれのまえでは、もっとおおくの平静さをよそおうのであり、……みしらぬ人びとのあつまり an assembly of strangers からは、さらにすくない同感を、われわれは期待する。そこでわれわれは、かれらのまえでは、もっとおおくの平静さをよそおうのであり、……しかも、これはたんに、よそおわれた外観なのではない。」「このみしらぬ人びとのあつまりが、社会なのである。「社会と交際 society and conversation は、心がなにかのばあいに、不幸にも平静さをうしなうたとしても、それをとりもどすためのもっとも強力な救

濟手段なのである。」その平靜さ、すなわち気分恒常性は、「世間的な人びとのあいだでは、あのようにふつうである」のに、「引退と思索の人」においては、そうではないのである。

恒常的な気分は、こうして、みしらぬ人のなか、社会のなかで、維持される。人間の行為の規準として、かれの心中に形式される一般的規則は、この状態において、すなわちみしらぬ人の集団を媒介として、はじめて可能なのである。だからまた、それは当事者の側においても、なにか特別の資質を必要としない。「おおくのばあいに、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、ふつうで通常程度の感受性または自己規制以上のものは、必要ではない」と、スミスはいうのである。かれが、肉体に起源をもつ諸情念を、同感の対象からはずしているのは、⁽¹¹⁾同感がもっと高尚で道德的であるからではなく、肉体的存在の維持は、同感されようとされまいと、人間にとつて不可欠な、基本的事実であるからである。

良心あるいは内部の人は、以上のように、自分よりしだいにおいとところへ、同感者を想定し、さいごにはみ

しらぬ人の集団としての社会を媒介として、自己のなかにかえってくるときに成立するものであったから、「単に偶然的な観察者又は傍観者の上位にある」とは、いいがたい。それは、通常の社会生活のなかで、通常の人間（したがって立場の相互転換が容易な）の内部にできてくるのであり、そういう社会生活では、偶然的な観察者⁽¹²⁾みしらぬ人との交渉こそが、かえって日常的なのである。これが、市民社会のひとつの側面であることは、いうまでもあるまい。

しかし、良心と世論の対立という問題は、まだのこっている。「この胸のなかにすむもの」の「最終判決にくらべれば、全人類の感情は、まったくどうでもいいのではないにせよ、ちいさな重要性しかもたぬようにおもわれる」と、スミスはいうのである。ところが、このように、外部の観察者および行為の一般的規則から区別された「内部の人」は、第二版（一七六一年）にはじめてあらわれたのであって、そのばあいでもなお、内面の法廷の権源は、外面の法廷に帰着するとされ、内面の裁判官は、一人の一般的人間 *a man in general* ⁽¹³⁾ にはかならないと、されていた。その部分が第六版（一七九〇年）で

は、全面的にかきなおされて、「これら二つの法廷の裁
判権の基礎となつている諸原理は、若干の点では類似し
近親的であるとはいへ、じつさいには、ちがった別べつ
のものなのだ」ということになる。⁽¹⁴⁾しかも、内面の法廷
が外面の法廷に圧倒されるばあいは、神の法廷に期待せ
よとまで、スミスはいつている。⁽¹⁵⁾

二版から六版へのこの変化は、なにを意味するのであ
ろうか。六版の追加は、⁽¹⁶⁾第二パラグラフで、カラス事件
をとりあげ、最終パラグラフでは、ヴォルテールを引用
しつつ、修道院の無用な禁欲が神によってたかく評価さ
れるというのは、「われわれのすべての道徳感情に反す
る」とのべている。一七六一年と九〇年とのあいだには、
スミスのフランス旅行がある。かれがいちばんながく滞
在したトゥールーズは、カラスが異端者として処刑され、
ヴォルテールの努力によって、死後に無罪判決がくださ
れた土地であった。⁽¹⁷⁾スミスが、カソリック的暗黒世論
にたいする、カラスのなげき、ヴォルテールのいかりを、
感じないはずはなかつたのである。尊敬するヴォルテー
ールとともに、スミスは、世論という名の伝統的權威にた
いして、火ぶたをきつたのであつた。良心の優位は、こ

のときに成立する。

- (1) 太田可夫、前掲論文、三七ページ。
- (2) たとえば、高島善哉『経済社会学の根本問題』昭和十
六年(とくに第二第三章)、大河内一男『スミスとリス
ト』昭和十八年(とくに前篇第一章第三節の三および四)。
前者は、「事情に精通した」観察者の概念を強調すること
によって、重点を行為者におく結果となり、後者は、「見
知らぬ大衆」に言及していながら、その意味を理解せず、
また「内部の人」の位置づけも、あいまいである。星野彰
男『アダムスミスにおける『同感』の構造』(一橋論叢、五
四卷二号)は、前者の系列に属する。
- (3) A. Salomon: Adam Smith as sociologist. *Social
Research*, 1945, vol. 12, no. 1, pp. 30-33.
- (4) Adam Smith, *Moral sentiments*. 1st edition, p. 2.
- (5) *Ibid.*, p. 5.
- (6) 「観察者と主要当事者とのあいだに、感情のなにかの
対応がありうるような、すべてのばあいにおいては、観察
者は、なによりもまず、かれにとってできるかぎり、かれ
自身を相手の立場におき、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のものと
して考えるように、つとめなければならない。……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きには、
およばないということが、きわめてありがちである。人類

(19) アダム・スミスにおける同感概念の成立

はうまれながらに同感的であるとはいえ、他人にふりかか
ったものごといたいして、主要当事者がとうぜん興奮す
るのおなじ程度の情念を、けっして心にいだくことはな
い。……主要当事者は、このことを理解し、しかも同時に
もっと完全な同感を、情念をこめてのぞむのである。……
しかし、かれがこれを獲得することのぞみうるのは、た
だ、かれの情念を、観察者たちがつづいていける程度に、ひ
くめることによつてなのだ。」*Ibid.*, pp. 36-37.

- (7) *Ibid.*, pp. 43, 46 etc.
- (8) *Ibid.*, p. 5.
- (9) *Ibid.*, p. 8.
- (10) *Ibid.*, p. 9.
- (11) *Ibid.*, pp. 51 ff.
- (12) A. Smith, *Moral sentiments*. The second edition, London 1761, p. 209.
- (13) *Ibid.*, pp. 207-8. この部分は、『道德感情論』のなかで、各版のちがいがもっともおおきい部分であつて、その異同については、なお厳密な考察を必要とする。したがつて、「内部の人」が初版にないということも、暫定的な結

論である。

- (14) A. Smith, *Moral sentiments*. The sixth edition, London 1790. Bohn's Library, p. 186. 米林富男訳、上巻二七四ページ。

(15) *Ibid.*, p. 187. 邦訳二七六ページ。「内面の人」にたいする「現実の観察者」の冷却作用が、第六版にでてくる (Pt. 3, ch. 3) が、これが初期の版でどうなっているのかは、まだ確認できない。

- (16) *Ibid.*, pp. 173-90. 邦訳二五八—八〇ページ。

(17) マルク・アントワニス・カラスは、法律家になるためにカルヴェニスムをすてたが、背教を苦にして自殺した。これが父ジャンによる殺人とされ、ジャンは一七六二年三月九日に、車ざき焼殺の刑に処せられた。ヴォルテールの再審要求によつて、死後の名誉回復がおこなわれても、トゥールーズの民衆は、カラスの有罪を信じていたという。スミスの蔵書のなかには、トゥールーズで出版されたカラス事件のパンフレットが、数冊ある。

—一九六八・一〇・五・青木湖畔—

(名古屋大学経済学部教授)