

アダム・スミスの道德哲學について

太田可夫

私はアダム・スミス（一七二三—一七九〇）の哲學的側面主としてその道德哲學に就て考へて見度いと思ふ。哲學者として彼を考へることは、奇を好む様に思はれる。しかし、グラスゴウ大學に於ける彼の擔當講義が一七五一年には論理學であり、翌年から十三年間引續いて道德哲學であつたことを想へば、このことは決して不當ではない。論理學講義は所謂論理學の他に修辭學、美文學を含んでゐたこと、及び道德哲學の講義が、自然神學、倫理學、正義論（法律論）一國の富を増進することに關する研究の四部分を含んでゐたことは、スチュアートのスミス傳の傳へるところである。道德哲學 *Moral philosophy* なる言葉は、所謂今日の倫理學を意味するのではなく、廣く哲學の實踐的領域を意味する。即ちそれは自然哲學若くは理論哲學に對するものであつた。プラトン、アリストテレスの哲學に於ても道德論と政治論とが見出されるのは人々既に熟知するところであらう。國家に關する研究が道德哲學の一部門をなすのは別に怪しむに足りない。哲學、倫理學、法律學、經濟學が今日の如き状態にある場合には、事情を異にすることは致し方がない。

スミスの道德哲學講義の内倫理學に關するものは一七五九年に出版せられた。道德的感情の理論 *The Theory of*

moral Sentiments が即ちこれである。この本は殆ど版を重ねる度毎に増減訂正が行はれ、第三版には言語起原論が附録として添附され、又、第四版には次の如き別題が附加された。An Essay towards an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves この別題は特別の注意に値する。講義の最後の部分が「國富論」であることは既に述べる必要はあります。本稿の目的は彼の道徳哲學全般を論ずることにあるのではなく、道徳感情論及び遺稿「哲學論文集」Essays on philosophical Subjects, Editors Joseph Black, James Hutton, London, 1795. に依つて、彼の哲學的側面を明にすることである。

一 哲學論文集について

論文集の内容は次の如くである。Dugald Stewart の An Account of the Life and Writings of the Author を前を含み、スミスの生前發表しなかつた哲學に關する四つの論文及び美學文學に關するもの三つを含む。論文が書かれた年は明ではないが、若しも全部が殆ど同時期のものとすれば、これらは悉く一七五八年以前即ち彼の思想の初期に屬するものと推定するに正常な根據がある。⁽¹⁾

哲學に關するもの内初め三つは The Principles which lead and direct philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy, illustrated by the History of ancient Physics, illustrated by the History of ancient Logics and Metaphysics. である。天文學史はその初期よりコッペルニクス、ガリレオ、を経てニュートンにまで及び、

フット・スミスの道徳哲學について

天文學の内容が天體運動のより簡單な體系に進んでゐることを論じてゐる。哲學は彼にとつては、自然を連結する原理に就ての學 the science of the connecting principles of nature である。⁽²⁾ 鎖を見出すことによつて、異常な事物に對する驚異を想像の容易な移行 easy movement of imagination に移すことにある。習慣による觀念結合、觀念の容易な移行等に關するものは、全くヒュームの思想を繼承してゐる。只重大なる相違は、ヒュームに於ては習慣が決定的であるに對し、スミスに於ては、習慣による連結以外に、二つの直接には結び付き得ない事物の中間に何物かをおくことによつて、間を埋めることによつて兩者の移行を考へようとしてゐる點である。

異種の事物の間に類似を見、それに一般的名稱を與へ、共通なものを取出す仕方は通常の方法である。スミスが秩序と考へるものは、これらの方法によつて想像の動きが滑であることを意味するに過ぎぬ。想像といふも、英國哲學の傳統に於ては、影像即ち感覺の萎えたるもの、decaying sense (ホッブス) 即ちヒュームの觀念にすぎない。或る事物の觀念から他の事物のそれへの移行が容易であれば、秩序あるものとされる。天文學史に始まり形而上學史に終る論文は、驚異 wonder が先づ天體に始まり、次いで地上の物體に到り、これら諸物の秩序ある觀念連結を求め、且、秩序の根柢に含まれる普遍性の研究への途と考へることができる。天文學への興味も自然哲學への興味であつたことは哲學的研究を指導する原理なる主題が前置せられてゐることによつても明白であらう。この三つの論文はそれ故、自然哲學史を企圖すると考へられる。彼にとつては哲學の凡ての體系は想像の發明に過ぎぬ。さうでなければ分離し不整のままである。自然現象を結合する、此の結合原理を表現するものとして言葉が使用される。言葉は自然がその作用を連結する際に用ひる鎖の如きものである。⁽³⁾

尙、外部感覺に關するものが一つある。しかしこれらの自然哲學、認識論に關する研究は新鮮なものであるとは言ひ難い。自然哲學史を「驚異」なる心理學的概念を以て始め、普遍化、因果的結合、媒介による結合等の過程を経て到達せられたるものは、自然の人間精神の内部に於ての結合である。自然の人性論的解釋はその徹底した姿をヒュームに見出すのであるから、スマスの解釋は何等新鮮なものではない、論理學の講義に於て「人間の力の一般的觀察」を與へたこと及び、美文學修辭學に及んだことはこれらに關聯して理解せられるであらう。道德感情論に言語起原論が附加されてゐるのも同じ事情である。論理も全く同様である。個物に名が與へられ、類似するものに漸次その名が移される。即ち個の認識は一般なるものそれに先立つ。詳論する暇はないけれども、唯一なる場合にのみ妥當する言葉が、類似の場合に適用され、代用されて段々に簡單な構造に進むと説く。古代語に於ける格の變化が近代語に於ては數箇の前置詞によつて、代替されることを例に擧げる。

スマスの論理に就ては是以上論ずる必要はないだらう。自然哲學はベーコン以來少しも進歩せずむしろ方向を誤つたとさへ言ひ得るのである。

スマスのこの考へ方は道德哲學にも適用せられた。ここでは自然哲學の場合とは異つて、道德的世界が多くの問題と、それに關する多くの關心者を持つてゐたため、いはば、材料の新鮮なる豊さによつて、光輝ある結實を遂げたのである。即ちスマスの道德論は人間の道德的性格を人性論的にのみ見たのではなく、——その方向は既にヒュームによつてなされた——十八世紀の活潑なる英國社會に生活することによつて其の道德的意識を畫き出さんとしたものとして見ることが出来る。彼の道德論の優秀さは、論理的方法に基くのではなく、視覺の鋭いこと若くは、生活感情の豊な

ことに基くと思ふ。道德論を読むものの先づ感ずるのは、興味ある事實が無數に擧げられてゐることであるが、これは上の事情に對應するものではないかと想像せられる。彼の全體系は天體、物體、論理、人間と漸次具體的となり、道德、法律、經濟にその知的關心の中心を見出したのである。人間的諸規定を問題とする道德哲學は、狭い意味に於ては人間の行爲の徳性 *Virtue* の學としての倫理學であり、廣い意味に於ては、法律生活、經濟生活に關する規定をも問題とする。スミスは道德感情論に於て、この三つの領域を通ずる原理を明瞭にしなければならなかつた。且、この原理の支配する領域として三つの世界を同じ體系の中に包括しなければならなかつた。概括的に言ふことが許されるならば、社會的秩序、社會的調和が問題にされると思ふ、個人の側にはそれ故に、この社會的秩序に對する義務感情が問題として採り上げられるのである。道德感情論は同感 *Sympathy* の説から展開される。これは個人的性格を持つものではなく、社會的なものである。これは又感情ではない。實は調和の意識なのである。勿論スミスがこの調和をいはば靜に看取つたのではない。同感には後に詳論されるが如く、自己の他人に對する、若くは他人の自己に對する同感なのであり、即ち人々の動的調和である。この動的調和の意識の法則化されたところに、義務意識が成立する。この成立過程は論理的には普遍化の方法で遂行される。

勿論この原理的なもの夫々の領域の支配は、原理的なものから三つのものが取出され又は結論されることを意味してゐない。少くとも三つの領域が人間の生活の三つの重要部分として義務意識を中心としてゐることを意味するに止まる。道德法律については義務意識に就て語ることは正しく適當ではあるが經濟生活に就てそれを語ることは多少の問題が残るであらう。道德感情論には二三それに関するものを見る。例へば、自己の利益に基く經濟の習慣も

人々の賞讃と尊敬とに値する即ち道徳的承認に充分値することを述べてゐるし、又、神はともあれ、その生存のためには多くの外部の事物を必要とする人間の如き不完全なる存在は、數次種々の他の動機から行動しなければならぬ、とも言つてゐる、これらは従來の道徳論では解決できぬ經濟の問題を尙道徳的承認の對象とする要求を明瞭に表現してゐるものであると私は思ふ、經濟活動自體を構成的に規定せんとするものではないことは言ふ必要はあるまい。

私は此の見地から Oncken の所論に不満を感じ、Oncken は Kant und Smith 1877 に於て道徳哲學 praktische Philosophie 第三部に分るべき。即ち Teleologie und Vollkommenheit für die Ethik, Mechanismus und Glückseligkeit für die Oekonomie und Gleichmässigkeit und Sicherheit für die Politik. などある。(7) 此は直ちに明にせらるが、Smith の方法論を無視してゐるやうに思はれる。特に私の當面の問題である倫理の中心概念を「完全性」に置くことに對しては、この解釋が Smith の理論の獨逸化であると言ふことが出来る。

豫備的な敘述は此に止めて、主部の検討に進んでしまふ。

- (1) Essays on philosophical Subjects by the late Adam Smith 1795.
- (2) a. a. O. p. 20. (3) a. a. O. p. 93.
- (4) The Theory of moral Sentiments (by Dugald Stewart) p. XVI.
- (5) a. a. O. p. 445. (6) a. a. O. p. 447.
- (7) August Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant 1977. S. 84.

二 道德的感情の理論

道德哲學の問題は二つに分れる、第一は徳性は何であるか、第二は如何なる心的力によつて徳性は人間に蘆められるか。第一の徳性 Virtue はギリシヤの傳統に従つて、the excellent and praiseworthy character, the character which is the natural object of esteem, honour, and approbation (1) 即ち人々の賞讃と尊敬に値する優れたる性格である。第二のものは道德的認識若くは道德的判斷である。道德論の最後には道德哲學の章が置かれ、この二つの問題に就ての歴史的敘述が企てられる。それは小さい倫理學史である。

徳性に關する學説は大體數箇に分れる。一、徳性は propriety に成立するもの、二、prudence に成立するもの、三、benevolence に成立するもの、四、及びその他である。第一のものには、オオト、アリステレス、ストア學派が屬し、第二のものには、エビキユルスが屬し、第三のものには主として Dr. Hutcheson が擧げられる。最も詳細に論ぜられるのは徳性が propriety に成立するとする學説群である。彼自身の説がその内の一つであることは道德論の最初の部分に於て明瞭である。プラトンの正義、アリステレスの中庸、ストアの平靜等は徳目としてはミスミスの體系の中に入れるところのものである。同じく propriety の中に徳性を成立せしめ乍らも、彼と彼等との相違は徳性を承認する原理が相違してゐることから来る。propriety の意味が違ふ。仁慈、その他に就ても同様である。凡そ我々に徳性として擧げられたものを包括的に把握しようるものを彼は見出さうとしてゐる。プラトンに於て正義が他の徳目と並びながらそれらの中心であつたこと又はアリステレスの中庸が有つてゐた意味等の

如くある特定の徳の原理を擧げることにはスミスの意圖するところではない。オンケンのいふごとく完全性が徳論を貫くといふのはこの意味で排されるべきである。徳目は種々に分れる。しかし、それが徳としては認せられる原理こそ彼の問題であつた。即ち、徳性が何であるかといふ第一の問題は、第二のどこに道徳的承認が成立するかといふ問題に吸収されたのである。道徳的承認からは認められたる優秀性として徳性が問題とされるのである。この點、同時代人カントが徳性からよりはむしろ、無上命法と謂はれる道徳法則から問題を展開しようとした態度と近いといへる。且、彼の獨創性は道徳的承認の原理に就て成就した。道徳的承認の原理は 一自愛、二理性、三感情とされてゐた。⁽²⁾ これらに對する反駁は主として英國倫理思想家に對するものとしてかかれてゐる。

自愛に基く學説は Hobbes, Pufendorf, Mandeville によつて支へられる。それらに對しては利己的とはどうしても説明されない同感の説から反駁する。

理性に基く學説として再びホッブスが登場する。主權者の意志又は法律制度以前に、徳不徳を區別するに充分なる心的力が人性に具有せられてゐることを説く。⁽³⁾ 理性を承認の原理とするとは全く反對するのではないが、道徳の一般的原则 general rule の源泉としての理性の前に、直接の所與としての道徳的承認又は否認の事實が成立してゐるのでなければならぬと説くことから、この説に反對する。理性は、對象に直接するのでなく、與へられたる感覺から歸納法的集積によつて、一般的觀念又は格率を形成する。理性が行爲の原理でありうる場合は、行爲が一般觀念又は格率に基いて行爲することが要求せられる場合に限る。道徳の一般性の理論の前に、必ず、道徳の直接の場合を必要とする。この直接の特殊の場合に於ての是否の區別の標準こそ、道徳的承認の原理自體でなければならぬ。又、最も

理性的立場に立つといはれるカントに就て言ふなら、彼は、理性法則である道德法則は事實であると述べてゐる。

理性が承認の原理を與へないなら、感情が又は感覺がそれに代つて現れるのは當然である。その最初の發見者としてハチソンが擧げられる、ハチソンは道德的承認の原理を特殊な感覺である道德感覺 Moral sense に認める。道德

感覺に對する反駁は比較的詳細に爲される。スマスの反對は二つの點に基いてゐる。即ち 第十は是認は特殊な情緒

ではないことである。特殊の感情はつねにその對象の異なるに従つて姿を變へることはあつても本質は一つである。

男に對する怒は女、子供に對するそれとは明かである。しかし、怒の特質はそれらに共通である。むしろ怒の對象の

變異による差異を見ることの方が怒の一般的性質を見ることよりも難しい。かくて若しも是認非認が特種感情である

ならば、やはり、この性質を持たねばならぬ。然るに、事實は此と全く反對に「かくて僅しいと繊細な、情ある感

情を見るときに與へられる承認は、偉大な勇敢な、豁達な、感情に打たれるときに感ぜられる承認とは全く相違して

ゐる。我々の兩者に與へる承認は種々なる場合に完全であり純粹であるかも知れぬ、しかも、前者によつて我々は柔

げられ、後者によつては高揚される。そしてそれらが我々の裡に起す情緒の間には何等の類似がない。」これは非常

に重要なものと思ふ。第二に、是認非認は他人の是認非認をその對象とすることができる。他人の感覺することを

同じ内容で感覺することは非常識である。だから「隣人か第三者の行爲を見て與へるところの承認が、我々自身の承

認と一致するとき、我々は彼の承認を承認する。そして、反對に、それが我々の感情に一致しないときに否認する。

そしてそれはいくらか道德的に惡であると観る。」これが唯一つの救ひ道であるとすれば、道德的承認は感情の

一致に求めるの他はない。新しい事態をも含む原理として Sympathy の思想が登場して來るのである。同感は勿論

CONFESS. 11105 75

彼の發明ではない。彼の友 Hume の思想にもこの字を見出しうる。しかし、ヒュームの場合は、徳性を效用 utility に置き、或る性質の効用に對する快感を、その効用によつて人々に感じられた幸福に對する同感から説明するに止まつて感情の一致はない。スマイスの場合には二つの感情がありながら、それに加へて、その一致の意識が存在する。それ故に他人の存在は彼の學說によつて決定的な役割を果してゐるのである。私が先に、道德論に附加せられた別題に注意を促したのはこの理由によつてである。

スマイスがその道德論の中心概念である同感を導出して來る思想史的過程は上の如くであつた。徳性は propriety に成立し、propriety は同感に支へられる。

A 同感について

道德感情論は先づ他人の行爲及び性格に就いての判断の原理を論じ、次に自己自身のそれらに及ぶ。道德的承認は直接的でなければならなかつた。直接であることはその前は何物をも前提しないことである。そこから凡てのものが出發すべきものである。この直接なるものを他人の行爲に對する承認を言ふたのは、一方に於て、行動する者と由體の中に倫理性を見ず、行動したのちに、他人の承認不承認が與へられるところに倫理的問題があることを示し、行動自體の自由を約束する。行動自體はつねに自由である。しかし、それは他人によつて制約される。他方に於て、他人と自己との感情の相違又は立場の相違から、徳性の二つの系列が生ずることをはらむ。働くものの徳性と見るものの徳性とが現れる。働くものに現に動かされてゐるものの感情は強く、見るものの同感は弱い。故に、現に動かされてゐるものはその感情を弱め、見るものは彼の感情にまで自己のそれを昇めなければならぬ。この感情の一致は、いはば中

間的ではあるが、妥協の成立する如く、第三のものとして成立つのではない。兩者はそれぞれ自己の側からそれをなさなければならぬ。

他人の行爲に就ての判断は先づ他人の感情がその感情の原因に對する適當さについてなされる。即ち行爲の propriety は彼の中心的な考である。propriety は suitableness to the cause である。それはギリシヤの傳統に従つた中庸であるのだ。事物によつて起動された感情が不感と過感との中間にあることを意味する。只、この mediocrity は個人自身の中に起り終るものであるときは、その節度の程度を自己自身の裡にあるべき理性に依存して決めなければならぬ。容易に想像されうる如く、彼はこの節度を他人に求めたのである。他人が追隨しうる限り、同感しうる限り、如何なる激情も中庸を得てゐる。如何なる感情も適正なのである。同感が正しさを支へるのである。斯くの如き同感とは人間性の根本的現實である。第一章は同感の現實であることから敘べ初められる。

「同感は同様な地位に置かれたときに我々が感ずるであらうところのものである。勿論所謂同情ではない。ellow-feeling である。to go along with である。「ついでゆける」ことである。「君の一人息子の死を共に悲しむ場合、君の悲嘆の中に浸り込むためには、ある性格ある職業の人間としての自分が、若しも息子を持ち、息子が不幸にして死んだ場合にどんなに悩むであらうかを考へるのではない。私がほんとに君であつたら、私は何に苦しむかを考へるのである。私は境遇を君と代へるのみならず、人と性格をも代へるのである。だから私の悲は全く君のためで、決して私のためではない。」⁶ 同感による感情の一致には原の感情の上に快感を伴ふ。吾々に對する同感なそれを求め、悲しみに對する同感はその元氣づける。相互的同感に優る愉快はない、などともいへる。これらから見れば同感によつ

て相手の感情に近づくのみならず、感情の一致に基く調和感情の成立をも示してゐるものといへる。

さて斯くの如き同感⁽⁷⁾は他の如何なる動機にも歸すことのできぬ根本的自然である。同様に動かされてゐるものと、見てゐるものとの、感情の相違も事實である。同感によつて、同感されるべき感情に歸入することは不可能である。

双方の同感はその途中に於て出會ふ。感動してゐるものの感情は傍觀者の冷靜なる感情に同感することによつて、傍觀者の冷靜なる感情は、感動してゐるものの激情に敏感に同感することによつて、程よきものとならなければならぬ。斯くの如きものが中庸である。又感動の程度が斯く外部から同感できるものであるときその感動は適當であると謂はれる。

ここに注意されなければならぬのは、彼に於ては、行爲はつねに原因を有することである。刺戟に應じて行爲が起る。刺戟に對する反應が、正に、反應としてはつねに斯くの如くあるべきであると思はれる様に、起ることが彼の思ふ正當なる反應である。この考は又中庸にも結びつく。そして又、美に就ての彼の考へにも關係してゆく。即ち、「例へば、美しい鼻は、決して長過ぎ、短か過ぎ、眞直過ぎ、又は曲り過ぎてゐるものではなく、これら凡ての極端なものの中のもの middle であつて、それと何の鼻との差違も、鼻相互の差違よりは小さい。」と語り、更に、自然が狙つた形であるがいつも外れて正確には中つたことがないものとも言つてゐる。美は最も普通に出會はれる形である。彼はこれを customary form に求める。この中庸若くは平均の思想は、それを中心として他のものが外れてはゐるが、つねにそれに歸るものとしての本性的なものの思想でもある。本性的なものは彼には豫想されてはゐるようが直観はされない。それは經驗的方法によつて見出されねばならぬ。中間はつねに極端の中にある。總計を項で割る平均の求め

方に對して、彼は「極端の平均としての中間を考へたものと思はれる。感情についていふならば、事物に因つて正當に起される感情は、凡ゆる人間の同じ状態に於ての感情の平均である。又は平均によつて近づき得ると言ふことができる。彼は此を求めめるために、極大として現に感動してゐるもの、極小として傍觀してゐるものの感情を採り上げて、その中間として同感を想ふたと私は考へる。だから、同感によつて起る調和感情は當事者と傍觀者との間の特殊感情であるに止まるのではなく、二人の感情を兩極端としてその中間に人間全體の感情が含まれてゐるといへる。本性的なものが秩序であるなら、同感によつて現れるものは秩序であるとさへ言へよう。

以上明である如く、*suitableness to the cause, propriety* は原因と人間との關係であり乍ら、一人の人間がその理性によつて自己を規制することによつて達せられるのではなく、人間全體がその原因にどう動かされるかといふことを願ふことによつて成される。同感はその役割を果すといへる。同感感情の適否を判断する原理であつて心理的なものに終るのではない。吾々が事物又は人に動かされる仕方は無數にある。他人の同感が伴ふ限りそれらは悉く承認せられる。感情内容が何等あるかは問題ではない。再びカントと對比すれば、カントに於ては道德的行爲は他のものから因果的に動かされるのではなく、理性の自律に成立することを注意すべきである。

動かされてゐるものと見てゐるものの双方の同感への努力は二様の徳性の系列となる。動かされてゐるものそれは偉大な、畏怖すべき、又尊敬すべき自己感情の抑制であり、見てゐるものそれは、柔しい、穩かな、又愛すべき公平な謙遜及び寛大な仁慈の徳性である。

B 正義・恩恵

正義は加へられたるものを返し、奪はれたるものを奪回することに成立するならば、それは、當事者間の係争和解に止まる。そこには法律性が存在しない。全體への關係が成立しない。この全體への關係は同感によつてなされる。人間惡に對する神の刑罰の原理を問題とするときは別として、不完全なる存在としての人間が、刑罰を承認する場合には、直接の同感に因る他は途は見出されない。『今の問題は權利問題 a matter of right ではなく事實の問題 a matter of fact である。我々は今、完全なる存在が如何なる原理に基いて惡行の罰を承認するかを調べてゐるのではない。如何なる原理に基いて、人間なる弱き且不完全なる存在が、現に又事實、それを承認してゐるかを調べてゐるのである。……それ故に、人には社會の幸福並に維持に對する慾望が自然に與へられて居るが、しかも神は、刑罰の或る適用が此の目的に達する適當なる手段であることを見出すことを人間の理性に委ねないで、この目的を達するに最も適當である刑罰の適用自體を、直接に又本能的に承認する（能力）を人間に與へたのである。』このスキスの考へによれば、刑罰の、正義の人間の承認は、又神の承認をも意味しうる。神の攝理に導かれてゐるとも言ひ得ると共に、神の攝理が現れてゐるとも、更には、神の攝理への顧慮を拂はないで、人間の世界的承認のみを不完全なる人間の倫理意識と考へてゐると見ることができ、理性を無視して、直接な承認を強調してゐることを知るのである。しかも、全體は人間的世界に關してゐる。正義の法律は、生命、財産、人權の順序で之等を守る。⁽⁹⁾此等が人間的生活の秩序であることは論ずるを要しないであらう。

以上論ずることによつて、スキスの體系の中に占める神の位置は、少くとも人間的承認によつて方法論的には置き換へられてゐると私は思ふ。神を示す字は無數に書かれてゐる。しかし、神の秩序が何であるかは書かれてゐない。

あるとすれば人間的秩序の中に、現れてゐるべきであり、且つ矛盾してゐないものでなければならぬ。正義論にはそれが最明瞭に看取することができる。正義は人間的にのみ承認せられる。

C 自己の行爲の承認及び義務意識

他人の感情及び行爲に就ての判断に關しては以上の如くであるが、自己の行爲の原理に就ては之と反對の面から觀察される。即ち自己の行爲を自己が觀察するのではなく、他人の眼を以て、公平なる第三者の眼を以て眺めることによつて律しようとするのである。命令又は快苦の打算等からでなく、行爲を起し、起されたる行爲の結果が他人に及ぼす効果について、第三者が如何に見るかに依つて、行爲の自認を決しようとするのである。このことが成立するためには、既に以前に、自己が如何なる他人の行爲を承認したかを知つてゐなければならぬ。觀察者であつた自己が立場を移して、行爲者としての自己になるところにこの章の問題がある。行爲の承認が同感に基くことはどこまでも貫かれねばならぬ。行爲者としての自己は、觀察者の眼を以てどこまで同感しうるかを考慮するのである。他人が自己をどう思ふてゐるかは人の最大の關心である。愛されてゐることを知るのは幸福であるが、愛されるに値することを望むのは更に幸福である。人は賞讃を望む。更に、賞讃に値することを望むのである。

他人の行爲に對しては現實に賞讃するか、排斥するか何れかが爲される。自己の行爲は「自己の内なる人」*the man within* と他人によつて批判される。スミスは「内なる人」の判決を上位に置く。外部の非難にも不拘、良心が之を承認すれば完全であることを説く。「義務について」の一章はその思想に貫かれてゐる。公正なる觀察者、内なる人、神人、種々なる表現が使用せられるが、意味されるところは、現實の賞讃非難よりはむしろ、賞讃、非難に値

すること praise-worthiness, blame-worthiness が上位に置かれることである。内部的なる人の聲が行為の指導原理であるとすれば、同感が行為に對して占める位置は動搖するようにさへ見える。現にオンケン⁽¹¹⁾は同感を倫理的に解釋せず、行為の原理はスマスに於ては、カントと同じく、「自己克服及び人間性來の自然慾望の支配」⁽¹²⁾にあり、しかも多くの如き支配の能力は、人間の「より高次なる性質から出る道德法則」から出るものとし、それを「神の命令」と同一視する。自然慾望の支配は確にスマスの望むところではあるがそれは決して神の命令によるのではなく直接なる人間的同感によるものであることは屢々くりかへしたところである。スマスの「一般法則」はカントの道德法則と本質的にその認識論的構造を異にしてゐる點も特に指摘されねばならぬ。英雄、政治家、立法者、詩人及び哲學者が地獄に落され、僧侶が天に昇るとされてゐる秩序をスマスが極度に排斥し、英雄等に賞讃を贈つてゐることを想へば、神の命令はスマスの思想の中では道德的役割を果してゐないとさへ言ふことができる。

自己を二分し、行為者としての自己と、かかるものとしての自己とは違ふ裁判官としての自己にして、裁判官としての自己を内なる人といふが、内なる人は理性的存在を意味するのではない。同感に於ける觀察者の役目は、ともしれば激情の極端に走らんとする行為者の感情を適度なるものに引下げる反對の極端として働くことにあつた。觀察者は行為の善惡を眺めてゐたのではなく反つて、行為の善惡を構成してゐたのである。働いてゐたのである。同感の二重の仕方によつて、第一次的同感の外に、他人の同感に對して更に第二次的同感が存在する。觀察者は行為者及び行為者間の感情に同感するのみならず、觀察者の同感を尙同感しうる。それ故に觀察者としての自己は同感が本來如何にあるかを熟知してゐるともいへる。單に冷靜なる觀察者であるのではなく、更にその外部にある全人類の承認態度

であるともいへる。自己がその内に観察者としての自己を内なる人として所有する意味はかかる人間の代表者を見てゐることを意味する。それは決して性來の高次的理性性ではない。「自己がかつて公平なる観察者であつたことの場合の意識である。同感による承認が道德の根本を形成するとすれば、行爲者の自己承認は内なる人の観察者としての同感の承認を必要とするのは當然である。かくして行はれたるものが、尙、外の人の承認に出會ふことは承認されたものの承認として同感の二次的性情を明瞭にするのである。外部の承認のない場合にもそれが承認に値するのは、神の聲に従ひ、神の秩序が人間のその上位にあるからではなく、観察者としての内なる自己は、本來あるべき同感を知るものとして、單に偶然的な観察者又は傍觀者の上位にあることを意味するに止まる。内なる人は他人の種々の行爲に就て正當に承認して來て、如何なる行爲が罰され、如何なるものが賞せられるべきかを既に知つてゐるのである。節度ある感情を持たない、行爲者の激情に少しも同感しない観察者は道德的承認に於ける役割を有たない。外部の非難の中に尙自己の節を屈しないものは、外部の非難がその無知の結果であることの確信に基いてゐるものであることが明瞭にされる。「人々が現實に彼を眺める光に於てではなく、若しも事情をよく知つたならば眺めるであらうものに依つて……」自己の行爲を眺めると言つてゐるのはこの點を指す。観察者の大切な徳が *sensibility* にあることは既に論じて置いたところである。靜寂に在ることの幸福を述べてはゐるが、靜寂は只無感覺に靜なのではなく、他人の感情への敏感さから自己の感情を節度あらしめる克己の感情なのである。

不完全な人間は必ずしもつねにこの道德的承認の原理に適ふとは言ひ難い。自負のために、利己心のために屢々人は惡を侵す。それ故に、斯く斯くの行爲はつねに承認せられ、又は否認せられるといふ一般的法則を人間は作る。し

かし、この一般的法則は飽くまで経験の結果である。一般は個の前におるのではない。一般的法則から行爲が承認せられるのでなく、行爲の承認の事實の集積から、一般的法則が作られる。そして、一般的法則への顧慮が「義務意識」と謂はれる。それ故に義務意識は必ずしも行爲の決定的原理ではない。多くの徳性の中、正義に關する義務意識のみが嚴格であつて、他の徳性には一般的法則の支配力は弱い。

一般的法則を神の秩序の如く考へるものもあるけれども、屢々觸れた如く、神の命令を正義としてそれに従ふのは來るべき世界に於て神が現世に於てそのために失はれたる損害を報償する保證を與へてゐることに基いてゐる。この神の秩序が人間の道德性に背馳しない限り、それは「宗教の自然的原理」として承認される。道德性は一般法則の點に關しても神への義務よりは上位にある。スミスの語調は宗教の名に於て爲されたる道德性の破壊を非難してゐるやうに思はれる。⁽¹⁵⁾ 一般法則を形成する能力は理性である。理性はそれ故に道德的承認の原理ではない。

道德性の原理は他人に關しても、自己に關しても、柔しき徳に關しても、嚴肅なる徳に關しても、つねに同感の直接的承認に根ざしてゐることは最早疑ふことはできない。

道德性の原理に影響を與へる他の二三のもの、即ち、效用の問題、慣習の問題が尙續いて夫々章を作つて論ぜられる。效用の問題は美の問題であり、美はよく設計せられたる機械の效用の如きものであるとされる。效用の美があつては快感から行爲が起される場合があらうとも、それは他人の感情に何等の關係もなく、従つて道德的とは決して言へない。この章はヒュームの批判のためにかかれてゐるのである。

慣習に就ての章では同感の限度が慣習によつて規定される種々の場合が擧げられてゐるが、根本的問題はもはや終

つてゐるのである。

原理の問題が終つて徳性の種類と性質が論ぜられる。自己自身の幸福に關する徳性は、慎重 *prudence* の徳であり、他人の幸福に關するものは、他人の幸福を傷けぬといふ正義、他人の幸福を増進せしめる恩恵である。これらは、自己の内なる人の同感による自制を伴はなければ勝れたる徳であることはできぬ。自制の徳に就てはかなり詳論される。他人の感情及び、第三の人の感情に對する他人の同感、に對する敏感さが道徳性の基調をなしてゐることが、ここでも明瞭に意識せられる。

かくて、スミスの道徳哲學は全體を通じて同感に基いてゐることが明白となつたのであらう。それはオンケンのいふ如き受働的狀態でもなく、又不合理的な心理的概念でもなく、杉村氏と共に、倫理的概念である。(16) 同感に依つて實現せられるところのものは、人間の道徳的本質である。經驗の集積の上に本質的なものが見られるといふ英國思想史の傳統の中に、ヒュームは個人の意識の底に人性を讀取るが、スミスは他人の意識との同感に於て、いはば社會性の中に、それを讀みとる。ヒュームを克服した二人の哲學者カントとスミスとが同じく人間性の普遍性を追求したことは別に怪しむに足りない。ただカントに於ては理念としての普遍性が道徳的命令として行爲の原理となるが、スミスに於ては、道徳的承認の事實の裡に實現せられる限りの人間性が問題とされるのである。

- (1) *The Theory of moral Sentiments* S. 391.
(2) *a. a. O. P.* 461. (3) *a. a. O. P.* 468. (4) *a. a. O. P.* 477. f. (5) *a. a. O. P.* 478.
スミス・スミスの道徳哲學に關して

一 概論 第二卷 第六號

- (6) a. a. O. p. 466. (7) a. a. O. p. 286. f (8) a. a. O. p. 130. (9) a. a. O. p. 109.
 a. a. O. p. 121.
 Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant S. 102.
 a. a. O. S. 104.
 (12) The Theory of moral Sentiments p. 190.
 (13) a. a. O. p. 169. (14) a. a. O. p. 242.
 (16) 杉村廣藏、倫理思想家としてのアダム・スミス 商業研究第三卷第一號