

アダム・スミス『道徳感情論』（6版）第5部

「慣習が道徳感情に及ぼす影響」の一分析

——クロード・ビュフィエとの関連を中心に——

山 本 陽 一

要 旨

スミスにおける慣習の意味は、慣習規範とそれを形成する原理に大別される。慣習規範については、法學上、「一般的慣習」と「特定慣行」に分かれ、スミスも概ねこの区分に従う。スミスの主たる関心は、原理としての慣習である。慣習規範はこの原理から生ずる様式（型）のひとつである。

慣習は、「環境適応原理」であって、主観的側面と客観的側面をもつ。それは、行為の様式を学習する心に美意識をうむ観念連合であると同時に、社会集団において時間的・空間的にその様式を普及・変遷させる原理である。とく

に、その客観的側面が、スミスの自然誌的手法で解釈されたビュファイエ（一六六一―一七三七年）の審美的議論から導出されることに注目したい。

しかし、ビュファイエの慣習理論は、スミスの観察者理論とはちがう方法論的基礎をもつ。それは、「コモン・センス」によって認識される「道徳的確実性」であり、真偽についての「証言」にかかわる。一方、スミスの理論は、正邪についての規範感情——正義の感覚あるいは自然法——をあつかう。それにもかかわらず、スミスは、慣習理論とみずからの観察者理論の両立を推定し、各理論にもとづく規範の多元性を重んじた。慣習規範と自然法は、国家の権威を正当性の裏づけにもたず、その内容も国家の関心とかならずしも重ならない。いずれも、法を国家の命令とみなす理論とは異質である。

『感情論』第5部で言及される「子捨て」は、慣習規範と自然法が競合する一例である。未開社会での子捨て（監護権の放棄）は、緊急避難として認められ、親の責任は免除される。これは、自然法の適用における修整であり、その意味では同書第2部の無過失責任と同じである。第5部において、特定慣行は、一般的慣習より「道徳的確実性」が低くても、慣習規範であるかぎり、子捨てを正当化する。しかし、その正当化の仕方は、特権の付与であって、一般的規準への包摂ではない。

もとより、慣習規範が自然法と矛盾しないという推定は、検証によってくつがえる場合がある。なんらかの理由で慣習原理が機能不全になり、環境にふさわしい規範を形成できなければ、慣習は陋習になる。その場合、先の推定は、自然法によって反証され、くつがえる。

目次

- 一 問題の呈示と予備的考察
 - i. 環境道徳論
 - ii. 「気風」をあつかう方法
 - iii. 「類型」という語
- 二 第5部をめぐる従来の解釈
 - (1) 三つの議論
 - (2) テキスト上の根拠
 - i. 特定自然法としての「自然的適宜性」
 - ii. 二種類の「適正」と「慣習」
 - iii. スミスの論証不備
 - (3) 小括と展望
 - i. 自生的秩序と慣習
 - ii. 文化多元論と「権利」の思想
- 三 スミスのビュフィエ解釈
 - (1) 第5部のテーマとビュフィエ
 - (2) 環境適応原理としての慣習
 - i. 美のパラドクスの証明
 - ii. 環境の多様性と相対主義
 - iii. ビュフィエと観念連合論
 - (3) 環境道徳論とその方法的基礎
 - i. 慣習に基づく適切さ
 - ii. 「コモン・センス」の構造
 - iii. 「道徳的確實性」と「義務」
- 四 まとめと追補
 - i. 自然法の適用における「寛容」
 - ii. 慣習原理の機能不全
 - iii. おわりに

一 問題の呈示と予備的考察

小論の目的は、『道徳感情論』（6版）第5部「慣習と流行が、道徳的は認と道徳的否認の感情に及ぼす影響について」における慣習理論の分析である。当時のイギリスには少なくとも「法」と呼ばれる三つの代表的な規範が競合していた。議会主権にもとづく国家制定法、裁判所が形成する慣習法（コモン・ロー）、そして、汎ヨーロッパ的な伝統の自然法（権）である。第5部のテーマは、慣習法にかかわるが、スミスのおもな関心は、実定法規ではなく、一般的な原理としての慣習である。

i. 環境道徳論

スミスは『道徳感情論』第7部で自説の要点をつぎのように述べるが、第5部への言及がない。迂遠なようだが、そこには本稿のテーマにかかわる問題が伏在する。⁽¹⁾

本書の学問体系に即して言う、わたしたちが人柄や行為を是認するとき感ずる諸感情は、四つの源泉に由来し、それらはいくつかの点で相互にちがっています。第一に、わたしたちが、行為者の動機に共感すること。第二に、彼の行為から恵みを受けとる人たちの感謝の念に入り込んでゆくこと。第三に、彼のふるまいを見て、上のふたつの共感作用がおおむね従う一般的準則に適合していると認めること。最後に、わたしたちの考察する行為が、いかにも当該個人やその人と暮らす人たちの幸福を促進しそうな行動システムに寄与するとき、この「役立つ」

ということ「効用」から美しさを引き出すと映ること。その美しさは、みごとな仕掛けの機械の属性とみなされる美しさに似ていなくもありません。(VII. iii. 3. 16. (一) 三六二頁)^②（「」は引用者）

これは、『感情論』の摘要であり、文中四つの源泉は、それぞれ、同書第1部から第4部の議論に該当する。しかし、第5部に該当する記述がない。スミスは、第5部において慣習も美しさの源泉のひとつと認めていたにもかかわらず、これを省略している。

この省略の理由は、第5部でいわゆる環境道徳論（環境が徳のありかたに影響するという見方）が展開され、『感情論』の倫理的な主題とは必ずしも合わないからではないかと思われる。環境道徳論は、たとえば、「一般に、国民のなかに成立する気風の類型は、全体としてみれば、その国民の境遇にきわめて似つかわしいといつてふつうはさしつかえありません。忍耐の強さは、野人の環境にきわめて似つかわしい人柄であり、…」(V. 213. (下) 八八頁)（傍点は引用者）という記述にみられる。

環境道徳論は、すくなくともふたつの理由から、狭義の倫理学とはちがうように思われる。まず、人間の内面のありかたが、環境という外在的要因によって他律的に規定され、人間は自律的な道徳的主体としてとらえられない。つぎに、環境の影響を受けるのが個人ではなく、その環境に置かれた社会集団である。環境道徳論では、主体的に生きる個人よりも、所与の環境に順応しながら暮らす群像が対象になる。

環境道徳論は、『国富論』にも見られ、「スミスがヒュームにならつてこうした性格決定論ないし環境道徳論を展開したのは、直接的には『国富論』の主題が道徳論ではなく、自然の原理に立脚する人間行動のそれぞれの慣行に即した必然法則の解明にあつた」からだといわれる。^③しかし、『感情論』の主題は道徳論であるから、そこで環境道徳論

が展開されるのはなぜかという疑問が生じる。また、環境道徳論の基礎理論を提供しているのは、ヒュームだけでなく、第5部においてはジェズイットのビュフィエでもある。スマスは、ビュフィエの議論について「この独創的な学問体系の真理を一定限度でなら認めてもかまいません。」(V.1.9.(下)六三頁)と述べている。後述のとおり、ビュフィエの認識論は懐疑主義への批判であり、これを基礎にする慣習理論が『感情論』に編み込まれた。

『感情論』第5部の環境道徳論やビュフィエの意義について詳しく検討されたことはこれまであまりなかったように思われる。新村教授によれば、第5部は「長い間多くのスマス研究者によってたんなる付論と見なされ軽視されてきた」⁽⁴⁾。一七九三年の時点ですでにドゥーガルド・スチュアートは、第5部を「付带的探究」と位置づけ、その重要性を認めながらも、『感情論』本体の理論から区別している。⁽⁵⁾

ii. 「気風」をあつかう方法

すでにふれたように、環境道徳論は、環境にふさわしい人柄、「気風」(manners)を身につけてふるまう人間をあつかうが、その「気風」は、個人[・]のふるまいや人柄よりも、むしろ、社会[・]集[・]団[・]のそれであるという点が重要である。これについては、第3部にみえる以下の記述が参考になる。

科学アカデミーは、数学者と自然哲学者の協会ですが、フォントネル氏は、その会員の生涯と人柄を書いたとき、彼らの気風[・]に[・]い[・]つ[・]く[・]し[・]ま[・]れ[・]る[・]べき[・]素[・]直[・]さ[・]が[・]あ[・]る[・]事[・]実[・]を[・]難[・]く[・]取[・]材[・]でき[・]、[・]随[・]所[・]で[・]こ[・]れ[・]を[・]特[・]筆[・]して[・]讚[・]辞[・]を[・]贈[・]つ[・]て[・]い[・]ま[・]す[・]。[・]そ[・]の[・]気[・]風[・]は[・]、[・]彼[・]ら[・]の[・]あ[・]い[・]だ[・]に[・]ま[・]こ[・]と[・]広[・]く[・]行[・]き[・]わ[・]た[・]り[・]、[・]だ[・]れ[・]か[・]特[・]定[・]個[・]人[・]の[・]特[・]徴[・]と[・]い[・]う[・]よ[・]り[・]も[・]、[・]こ[・]の[・]分[・]類[・]に[・]属[・]す[・]る[・]文[・]人[・]全[・]体[・]の[・]特[・]徴[・]を[・]表[・]し[・]て[・]い[・]る[・]、[・]と[・]い[・]う[・]の[・]が[・]彼[・]の[・]観[・]察[・]です[・]。(III.2.23(上)三九頁)(⁶ 傍点[・]は[・]引[・]用[・]者)

「気風」は、個人の特徴であるよりも、社会集団の一般の特徴である。第5部には、「気風の類型」(the style of manners)のほか、「人柄と態度の一般的類型」(the general style of character and behaviour)、「ふるまいや態度の一般的類型」(the general style of conduct or behaviour) という表現も見られるが、同様の趣旨であり、エートス（ある社会集団に伝承され普及している性格や態度）である（以下では、おもに「ふるまい・人柄の一般的類型」と表記する）。

そうすると、社会集団の一般の特徴をあつかうエートス論は、個人の心理作用を分析する観察者理論とはちがう方法に基づくのではないかとこの疑問がわく。かつてビッターマン教授は、『道徳感情論』は「個人の視点から倫理的問題をみる」ので、原則的には、「直接に社会的理想を定式化しなかった」と述べ、「公平な観察者」の役割を、「個人主義的な心理学の枠組み」における判断に限定した。⁽⁷⁾ だが、個人主義的心理学から言及しにくいのは、社会的理想だけでなく、社会的資質の「気風」もまたそうであるう。

内田教授は、『感情論』の方法について、つぎのように述べている。

私が、『道徳感情の理論』を初めて読んだときから、腑におちなかつたのは、それがまったく非歴史的な構造をとっているということです。ギリシャ、ローマに飛んだり、フランスにとんだかと思うとイギリスの例がでてきたり、歴史や時代を超越して人間の道徳感情をとりあつかっているんですね。素材は歴史的にはなくて、状況に⁽⁸⁾応じて処理されている。(傍点は引用者)

内田教授が「歴史的」アプローチと対比する「状況」的アプローチは、いわゆる観察者理論である。それは、観察者が想像力を使って当事者と立場を交換し、共感の成否を検証するというものである。⁽⁹⁾ このスミスの理論は、個人の

行為にまつわる状況の要素をできる限り多く斟酌する。「観察者は、仲間の状況をまるごと、そのどんなに細かなふとした事でさえも残らずくみ上げ、共感の根底にある想像上の境遇の取り替えをできるだけ完全に仕上げようと懸命にならねばなりません。」(I: 149 (上) 五六頁) だからこそ、それは、事柄の軽重について予断を排した公平な判断を可能にする。

これに対して、気風は、個人よりも、社会集団の人柄やふるまいの特質であり、その集団の種類に応じて多様である。それは、かならずしも国家的関心と重ならず、たとえば社会全体の「大黒柱」である正義 (II: 34 (上) 二二四頁) にかかわらなければ、その集団固有の規範になりえても、より一般的な行為規範にはならないであろう。⁽¹¹⁾

以上のような第5部の環境道德論は、『感情論』の観察者理論といかなる関係があるのだろうか。また、「気風の類型」は、環境に応じて多様であるが、「普遍的」とも考えられる「自然法」といかなる関係があるのだろうか。⁽¹²⁾ 従来
の解釈もこれらの点にかかわっている。

iii. 「類型」という語

環境にふさわしい「気風の類型」に関連して、前項では「気風」の語義に触れたが、「類型」*style*についても、環境道德論との関連を示しておきたい。本稿ではこれをひとつの術語として理解する。第5部1章において *style* は、作品や作家の卓越性によって、ほかの人に模倣され、流行する「様式」「型」「文体」である (V: 14 (下) 五一頁: V: 17 (下) 五六頁)。この場合に、*style* が普及するのは、作品や作家の個としての優美、つまり、集団から切り離された個体そのものの美しさによる。⁽¹³⁾

この用法とはちがった *style* が、第5部2章に見られるが、本稿にとって重要なのはこちらである。たとえば、

ふるまい・人柄の「一般的類型」‘the general style’は、同じ集団を構成する個体群に共有される型である。そのような型も、ある種の美しさをもつが、それは、集団全体の特徴であって、特定の個体の資質ではない。そして、この‘style’は、その集団が「環境」に適応することによって形成される。同様の用例が、『修辞学・文学講義』にある。そこにおいて「文体’style’は、「著者の性格と同じ特徴をもつ」といわれ、その性格は、著者の「境遇」に適したものとされ、結局、「文体」は、著者の境遇（環境）にふさわしいものになる。たとえば、弁論家と歴史家の文体が異なるのは、置かれた境遇のちがいによるとされるが、その場合の著者は個人ではなく集団としてとらえられ、しかも、文体の間に優劣はなく、「多くのものがひとしく快適」といわれる⁽¹⁵⁾。

このように、‘style’は、環境にふさわしい多様な「文章表現の類型」であるが、後述のように、第5部2章の「ふるまい・人柄の一般的類型」も、環境にふさわしい多様な「人間の性格の類型」である。このような類型を形成する原理が、「慣習」である。なお、‘style’の訳語は、スミスによるピュフィエ解釈の議論（本稿三(2) i.）をふまえ、同じ種類の個体に共通な特徴を示す型という意味で「類型」とした⁽¹⁶⁾。

二 第5部をめぐる従来の解釈

第5部に対する従来の解釈は、観察者理論に基づく。たしかに、前述のように、スミスは自説の摘要で第5部に言及しないが、そこに観察者理論への手がかりはあるし、なにより『感情論』の主題は観察者理論であるから、第5部もそれと無縁ではありえない。以下では、まず、観察者理論に重点をおく解釈について検討し、つぎに、それとはち

が展開を示唆する研究に注目する。

(1) 三つの議論

スミスの観察者理論は、想像上の立場の交換によって状況に即した適切さを認識する理論である。それは、第5部との関係では、慣習規範を批判する理論として問題にされてきた。スミスは、第5部の末尾で古代ギリシャの「子捨て」の慣習を挙げ、文明社会に生きたプラトンやアリストテレスでさえもこれを批判しなかったのは不当であると論じる。卓越した哲学者たちさえも、自国の慣習を対象化して批判することができないほど、慣習にとらわれていた。このしがらみを断ち切るのが、観察者理論である。従来の解釈は、概ねこのような理解によっている。

ところで、これらの哲学者は、自己の所属する社会を批判できなかったが、スミス自身の生きる近代ヨーロッパも例外ではない。第5部には別の例示がある。

北アメリカにいる野人のいくつかの民族では、子どもの頭に四枚の板を巻いて縛り、骨がやわらかくしてしなやかになうちにこんなふうに関節を締めつけてほとんど真四角にします。ヨーロッパ人は、このわけのわからない野蛮な風習に仰天します。この風習の盛んな民族がきわだって愚かなのはそのせいだと決めつけた宣教師もいます。しかし、彼らは、そんな野人をそしめるとき、ヨーロッパの婦人たちがほんのつい数年前までほとんど一世紀にわたって、自然の美しいふくよかな体つきをほとんど真四角に変形しようと締めつける努力をしてきたことに想到しません。さらに彼らは、この風習が多くの捻転と疾病をひき起こすことは知られていたのに、おそらく世界史上もつ

とも文明化されたいくつかの国民にさえも、この風習が慣習により心地よくなっていたことを没却します。（Ⅴ.1.8.（下）六〇一頁）

古代ギリシヤの哲学者も、近代ヨーロッパの宣教師も、自己を相対化し批判する視点をもてなかったが、スミスの観察者理論は、それを可能にする。では、いかにして観察者理論はそれをなしうるか。以下では、三つの解釈を瞥見する。その際、‘propriety’の訳語は、各解釈者に従い「適宜性」「適正」「適切さ」とした。

① 「歴史的状況」の主題化

前述のように、内田教授は、「歴史」と「状況」を異なる視点としてとらえ、『感情論』は後者の視点から書かれていると理解する。これに対し、『感情論』の第5部については、必ずしも超歴史的な書き方ではなく、むしろ、『法学講義』の歴史的分析を媒介したという見方も有力である。田中教授はつぎのように述べる。

『感情論』第5部は…徳の原理としての「適宜性の感覚」や法の根本原理としての「正義についての自然的感覚」が上流人の徳と下層民の徳（TMS, V.2.3）や未開国民と文明国民（TMS, V.2.8f）の例にみられるように、環境によって大きく異なるにもかかわらず、それぞれの環境ではそれなりの「自然的適宜性」をもつ次第を明らかにすると共に、慣行や特権が批判されねばならぬ根拠が歴史的状況の変化にある次第を論証したものであった。¹⁷⁾

（傍点は引用者）

田中教授の見解は、第5部に歴史の視点があることを見出し、そこに大きな意義を認める。「これまでのスミス解釈の最大の難点の一つは、こうした同感原理に基づく自然法の歴史的相対性が明確に自覚されることなく、観察者の同感を原理とするわれわれの胸中の感情としての自然的正義感がそのまま超歴史的な実定法批判原理として無規定的に定立され、それに合わぬものはすべて《自然》に反する《歴史》として切りすてられてきた点にある。」⁽¹⁸⁾といわれ、第5部については、通説的なスミス解釈に変更をせまる重大な契機——「状況に即した適宜性」の概念自体の歴史的相対性の自覚——⁽¹⁹⁾がふくまれるとされる。そして、「その自覚に基づく自然法の歴史的批判の論理を具体的に展開した」のが『法学講義』であった。⁽²⁰⁾

② 「慣習と無関係な適正」の卓越性

新村教授は、「状況に即した適宜性」の判断について、第5部にはふたつの種類があると指摘する。その第一は、「慣習に基づく適正」である。新村教授によると、「是認される行為者の情念だけでなく、それを是認する公平な観察者の共感も、生活状態とともに歴史的に変化する」⁽²¹⁾。このように変化する状況のなかで成立するのが「慣習に基づく適正」である。⁽²¹⁾この場合の「慣習」は、「ヒューム的慣習」から区別される「スミスの慣習」であり、歴史とともに変化する「共感による適正の判断」である。⁽²²⁾さて、その第二は、「慣習と無関係な適正」である。これは、「哲学者スミスの注意深い観察と共感によって判断される」ものであり、「それぞれの時代と社会に生きる公平な観察者の共感によって判断される」第一の「適正」とは区別される。⁽²³⁾第二の「適正」が優位するのはいうまでもない。このような適正概念の二層化によって、特定の慣行はつぎのように相対化される。

スミスは、さまざまな時代や国における「特定の慣行」が、〈たんなる慣習〉によって継続するために、〈慣習と無関係な適正〉を失うことについて述べている。かれは、その例として古代ギリシャにおける幼児遺棄の慣行をあげている。スミスによればもともと未開な社会の極端に窮乏した生活状態では〈慣習と無関係な適正〉を持っていた幼児遺棄の慣行は、生活状態が変化してもはや〈慣習と無関係な適正〉を失ったギリシャ後期になっても〈たんなる慣習〉として継続したのである。⁽²⁴⁾

③ 「異邦人」^{ストレンジャー}との遭遇

鈴木教授によると、公平な観察者は、社会的規範や日常的思考を共有しない「異邦人」としての側面をもち、このような「異人」との遭遇が、日常的思考圏を相対化する。その「異人性」は、自己の所属する集団から見た他集団との「差異」であり、この差異は、「それぞれの集団の存続を保証している境遇（situation）の差異」から生じる。⁽²⁵⁾このような「異人性」は、同感（共感）の成立を妨げるが、むしろ、「同感の不成立が日常的思考の相対性を人びとに自覚させる」といわれ、⁽²⁶⁾①田中説と②新村説の「適宜性（適正）」とは大きく異なる見方である。既存の慣習の相対化は、つぎのようにしておこなわれる。

そうした習慣的雰囲気（習慣的思考）に慣れ親しんでいる特定の社会集団内部の日常的生活者にそくしてみれば、かれらは、社会生活がこれまでそうであったと同じように続くであろうと考えていることを意味する。……だが、この集団の部外者であるストレンジャーたちは、こうした習慣的雰囲気（思考）に拘束されていないので、眼前に生起する自己の出身母体では予想しえなかった光景にびっくりし……また、同時に、ストレンジャーたちが接

触した社会集団内部においても、習慣的な生活スタイルの存続を当然のものとしてその集団の生活者にとつて、同感が成立しえない異邦人としてのストレンジャーたちは、自分たちが自明視している相対的に自然な世界観を根底から覆す存在として登場することによって、かれらの日常的思考への信頼に対する最初の衝撃となる。⁽²⁷⁾

(2) テキスト上の根拠

つぎに、これら①②③（以下、前項の三説には番号によって言及する）の解釈が成り立つ理由を第5部のテキストに即して見ておきたい。それによつて『感情論』第5部2章の概要も理解され、また、それをめぐる解釈上の争点も明らかになると思われる。なお、以下では、ひとつの新たな視点を提案している。それは、一般的慣習と特定慣行という法学的区分である。いずれも慣習規範であるが、行為アクションまたは実践プラクティスを正当化する仕方がちがう。

i. 特定自然法としての「自然的適宜性」

①でスミスの観察者理論は、「歴史的状況」に即した適宜性を呈示しうるものとしてつぎのように述べられる。

それらの慣習や流行も必ずしも事物の自然に即した適宜性をもたぬものではなく、それらが生まれた最初の状況ではその「状況のすべての環境に適切に適合した」(TMS, v. 2. 5)「状況に即した適宜性」をもつ特定自然法としての「自然的適宜性」(TMS, v. 2. 14)をもつ場合があることを明らかにしたうえで、それがちがった状況になってもそのまま墨守され慣行化される場合、公益の名において「行為の自然的適宜性」に反する慣行が是認さ

れるに至る次第を解析している。⁽²⁸⁾（傍点は原文）

ここで参照される第5部の該当箇所は、スミスの観察者理論を示しており、それによって慣習規範の適格性が検証されている。これが①の論旨であると思われるが、敷衍すれば以下のとおりである。「行為の自然的適宜性」は、観察者が行為者の「状況のすべての環境」を考慮するときにくだくことのできる感覚である。この観察者は、観察対象を個人の行為から社会集団の慣行に拡張し、それが所与の環境にふさわしいかどうかを判断する。それは、「あくまでも何らかの所与の歴史的状況の枠の中の適宜性でしかなく、従って、歴史的状況が、例えば、適宜性ないし功・可・能・性・の・感・覚・自・体・が・異・な・つ・て・く・る」（傍点は引用者）⁽²⁹⁾。これが「特定自然法」といわれるゆえである。⁽³⁰⁾そして、仔細に見れば、観察者は、「所与の環境」において、いわば靜態的に判断するだけでなく、その環境自体が変化することをも認識し、変化後の新しい状況における適格性判断もおこなう（この動態的判断の適宜性を「慣習と無関係な適正」として詳しく論じたのが②である）。

さて、上記引用文中の参照箇所のうち、「自然的適宜性」は、以下のスミスの記述に出てくる。

慣習が、行為の自然な適切さ「自然的適宜性」にもとるどんな非道を正当化するにしても、それは、ふ・る・ま・い・や・態・度・の・一・般・的・類・型・に・は・か・か・わ・り・ま・せ・ん。特・定・慣・行・に・つ・い・て・い・え・ば、慣習の影響は、しばしば善良な習俗にずっと深刻な害をもたらします。要するに、個々の具体的行為については、どんなに明白な正邪の原理をおびやかす行為であっても、慣習はこれを適法で非難に値しない例として確立することができます。（V. 2. 14（下）八九頁）（傍点と「」は引用者）

まず、慣習規範における法学上の区分に注意したい。それは、一般的慣習と特定慣行である。一般的慣習 (general custom) は、王国の一般的な慣習法の「コモン・ロー」と同義であり、一方、特定の慣習 (particular custom) や慣行 (usage) は、通用する範囲が狭く、また、規範性が弱い規範である。⁽³¹⁾ スミスは、「特定慣行」(particular usages) という語を使うので、これを規範性の弱い慣習規範として理解し、「一般的慣習」から区別していると考えられる。一方、「一般的慣習」に相当するのは、引用文中の「ふるまいや態度の一般的類型」であり、ここでは実定法規よりも広い意味で使われている。いずれも慣習規範である以上、行為または実践を正当化するが、すぐ述べるように、正当化の仕方は異なる。

この法学的区分を「子捨て」の例に当てはめてみよう。未開社会において、子捨ては「緊急避難」(necessity) であって、自己が生き延びるためにほかに方法がなく、やむをえずおこなう行為であり、法的責任を阻却する理由である。⁽³²⁾ スミスは、子捨てについて、「わたしたちはこんにち、この実践 (practice) が野人の諸国民すべてで盛んにおこなわれている事実を認めます。」といい、「そんな「極限の窮乏の」場合に野人が子を遺棄するとしても不可解ではありません (We cannot wonder)。「社会がこんな状態のときには子の養育ができるかどうかの判定を親にまかせるべし」と言われても、わたしたちはさほど驚かないにちがいありません。(ought not to surprise us)」(V. 2. 15. (下) 九〇-一頁) (「」は引用者) という。ここで「公平な観察者」である「わたしたち」は、この実践の広がりを受けているが、それに「共感」(sympathize with/ go along with) しているわけではない。⁽³³⁾

この実践は、それだけ広まっているにもかかわらず、「ふるまいや態度の一般的類型」とも区別され、一般的な慣習法として認められていない。子捨ては緊急避難であり、法的責任を阻却する「特権 (privilege)」(V. 2. 15. (下) 九一頁) を付与されるが、一般的な行為規範を形成するとはいえない。慣習によって子捨てが一般的な行為規範に

なるには、第5部のスミスの論理では、この忌まわしい行為が「美しい」と感じられなければならないが、慣習にそこまでの力はない（N.2.1（下）六四・五頁）。未開社会において可能であったのは、慣習によって子捨てが緊急避難として承認されるという点にとどまり、子捨てが「美しいふるまい」として承認されることではなかった。そのような責任阻却の特権を付与する特定慣行はありうるが、「子捨て」の実践を一般的に指示する慣習法は、スミスがいみじくもいうように、ありえない（N.2.16（下）九二頁）。したがって、子捨ての実践を正当化する慣習規範は、特定慣行であり、その正当化の仕方は、特権の付与である。これは、一般的な慣習法が行為を一般的規準に包摂することによって正当化する場合とは異なる。この法的判断のちがいが、「慣習が、行為の自然な適切さにもとるどんな非道を正当化するにしても、それは、ふるまいや態度の一般的類型にはかかわりません。」といわれる。

しかし、このように、自然法上ゆるぎない非行が、特定慣行によって特権を付与され許容されることを認めれば、自然法の蚕食につながると思われるかもしれない。しかし、必ずしもそうはならない。子捨ては、故意または重大な過失によって人命を奪う行為であって、明らかに不正義である。正義の法に例外はない。³⁴すなわち、公平な観察者は、遺棄された幼子の「架空の憤り」（II.1.2.5（上）一八四・五頁）に必ず共感する。もし、公平な観察者が、「子捨て」のような非行を「状況に即した適宜性」があるとして承認すれば、観察者の道徳的權威にきずがつき、自然法の蚕食であらう。しかし、幼子の「架空の憤り」が観察者の胸に宿ることと、その「憤り」を實際に加害者につづけることは別である。つまり、公平な観察者は、正義の内容を適切に認識しながらも、正当な理由があればそれを適用しないことが可能である。その理由が、「子捨て」を緊急避難として許容する特定慣行の存在である。このとき、慣習は自然法の適用を修整する。逆からいえば、自然法の実践は、慣習に対して「寛容」である。なお、この問題は、「道徳感情の不規則性」として『感情論』第2部で詳しく論じられている（本稿四・i・参照）。

ところで、社会が文明化したあとまでも子捨てが継続すれば、もはやその実践は責任阻却の特権を付与されない。なぜなら、文明化によって慣習規範（一般的慣習および特定慣行）のありかたが変化し、子捨ては慣習規範によって正当化されなくなるからである。しかし、慣習原理が機能不全になり、環境にふさわしい規範を形成できなければ、慣習は陋習になる。スマスはプラトンの生きた古代ギリシャを例に挙げる。「間断なくつづいてきた慣習は、この時代までに徹底してこの実践を正当化してしまっており、世間のいいかげんな処世訓が、この野蛮な特権に寛大であったばかりか、もっと正当かつ精密でなくてはならなかった哲学者の学説までもが、この確立して久しい慣習に誘導されて正道を逸れました。」(V. 2. 15. (下) 九一頁) そのような場合、慣習規範は自然法によって検証される(本稿四 ii. 参照)。ただし、この件に関するスマスの批判は、時代遅れの慣行そのものより、むしろ、それを正当化する理由に使われた「効用」に向けられる。「効用」批判の論理は、『感情論』第 2 部 (II. ii. 3. 6. 12. (上) 二二七―三六頁) で展開されている。

ii. 二種類の「適正」と「慣習」

②において特定の慣行を相対化し批判するのは、「慣習と無関係な適正」であるが、スマスはつぎのようである。

わたしたちは慣習に誘導されて、身分や職業ごとに独自の人柄と気風を専用にあてがいますが、そんな人柄と気風は、おそらく、慣習から独立した適切さ「慣習と無関係な適正」をもつことがあります。その場合、人びとの暮らしぶりはそれぞれ違っていても、その心を自然に動かさざるまじきまじき事情をすべて考慮すれば、人柄と気風は、それ自体で是認される対象になります。個人の態度 (a person's behaviour) が適切であるかどうかを決めるのは、

彼の態度がその境遇にまつわるどれかひとつの事情に似つかわしいということではありません。それは、わたしたちが彼のことを親しく心に描くとき、自然に彼の注意を喚起するだろうと感ぜられるすべての事情に似つかわしいということです。（V.2.5.（下）七〇頁）（傍点と「」は引用者）

この「慣習と無関係な適正」を導くのは、スミスの観察者理論である。この理論で考察されるのは、「個人の態度」にかかわり、しかも、「すべての事情」であり、網羅的である。このことが意味するのは、観察に際して何が重要であり、何が末節であるか、事柄の軽重について予断や偏見を排するということである。スミスの理論が個人の事情をすべて考慮するという徹底した形になっていることが、その道徳理論に批判力を与えているように思われる。

しかし、観察対象の「個人」は、いわゆる「自然状態」の人間ではない。⁽³⁵⁾ 現実の人間は、ちがった職業集団や年齢層、あるいは国民に属し、多様な特性をもつ。それゆえ、「すべての事情」には、特定の社会集団に由来する属性もふくまれる。

人びとの職種が違えば、ふだん折にふれて興味関心を占める対象も違うはずであり、しからば、習慣として自然に身についてくる情念も違うはずです。そして、とくにこの点に着目してさまざまな職種の人びとの境遇を親しく思い描くとき、わたしたちはつぎの事実に気づくにちがいありません。すなわち、およそ身に起こることがどれほど心を動かすかは、それが搔きたてる情動と、職業柄、心に定着した習慣や気性との波長が合うか合わないかに応じて、自然に強くもなれば弱くもなるということです。（V.2.5.（下）七一頁）（傍点は引用者）

人は職業の区分に応じた社会集団を形成する。そのような社会集団にはそれぞれに特有の興味関心をひく事項がある。そんな事項に関心をもって長期間にわたり活動するうちに、その影響は構成員の大多数に及び、その集団全体に特徴的な人柄と気風を形成する。②によれば、この集団全体の特徴は、「慣習と無関係な適正」を有する。実際、スミスは、聖職者を例としてつぎのように述べる。

世間の人びとを待ち受ける畏怖すべき来世を忘却せぬよう彼らに促すことが独自の仕事である人は、およそ義務の準則を逸脱すれば必ず至る結末を通告するのに適任であり、また、自身がきわめて厳密にその準則を遵奉する模範となるのに適任であつて、こんな人こそ、軽々しくもよそよそしくも告知されてはならぬことの使者だと思われまふ。彼の心は、あまりにも壮大で厳肅なことに絶えず専念して、放蕩者や道楽者を夢中にさせる軽薄な対象が印象を刻む余地は残されていないと思われています。ですから、わたしたちは、慣習から独立して、即座に、「慣習がこの職業に割りあてた気風には適切さがある」と感じ、また、「聖職者の態度に習慣として期待される人柄は、謹厳・禁欲・浮世離れした厳格さがもつとも似つかわしい」と感じます。(V. 2. 5 (下) 七一―二頁) (傍点は引用者)

このように、②の「慣習と無関係な適正」は、個人の態度だけでなく、社会集団の一般的性格についても成り立ちうる。ここには、スミスの観察者理論が、個人の心理分析をこえて、社会集団の性格分析へと拡張される端緒を見ることができるといえる。

しかし、意外にも、「慣習と無関係な適正」の適用範囲は、きわめて限定され、職業による社会区分については、

上記の聖職者の例だけである。「聖職者以外で、その職ならではの見慣れた人柄が形成される理由は、さほど明瞭でなく、そのため、わたしたちがその人柄を是認する理由は、もっぱら習慣であつて、この種の省察によつては補強されることも、あざやかによみがえることもありませぬ。」(V.26(下)七二頁) (傍点は引用者) 文中の「この種の省察」とは、「すべての事情」を考慮する公平な観察者のそれである。³⁶したがつて、社会集団に生ずる気風の検証において、観察者理論は、まったく使えないわけではないが、その射程はきわめて限定されているといわざるをえない。³⁷

ところで、②は、慣習概念をふたつに分ける。ひとつは、観念連合論に立つ「ヒュームの慣習」である。「対象の組み合わせに不適切さがあると、それを不適切だと感じるわたしたちの感覚は、慣習によつて減退するか、すつかりそこなわれる」(VI.12(下)四八九頁)といわれる場合の「慣習」は、「ヒュームの」なそれであり、そこからさらに「慣習と無関係な適正」が失われると、「ヒュームのな(たんなる慣習)」になる。³⁸

もうひとつは、観察者理論に立つ「スミスの慣習」である。「スミスの慣習」は、「境遇の必然性」であり、これが、当事者ならびに観察者の生活状態とその感情の間に「慣習的關係」を形成するといわれる。³⁹

野人はだれもが一種のスパルタ式鍛錬を受け、また、その境遇からいやおうなしに (by the necessity of his situation) 「境遇の必然性によつて」、ありとあらゆる試練に慣れて平気になります。野人は絶えず危険な状況にあり、たとえば、飢餓の極限状態にしばしばさらされ、食糧不足だけが原因で落命することもよくあります。野人はそんな環境にいるせいで、ありとあらゆる辛酸に慣れる (habituate) ばかりか、そんな辛酸が搔きたてがちなどんな情念にも屈するなかれと教わります。野人は、そんな場合のひ弱さに対して同国人から同情されたり大目にみられたりすることを期待できません。わたしたちは、まず自分自身が多少とも心安らかでなければ、他人を案じて深

く感じ入ることはできません。(V.2.9.(下)七七頁)〔 〕は引用者)

ここでスミスは、未開社会の人びとがその環境に適応して自制心の強い人柄を身につける様子を描いている。それは、「時代や国が違えば、その境遇もさまざまであって、職業の場合と同様、そこに暮らす大方の人びとにさまざまなる人柄を授ける傾向があります」(V.2.7.(下)七五頁)という命題に即した一例である。では、未開社会の環境にふさわしい人柄と気風を形成する要因はなにか。それが、「スミスの慣習」である。

②によれば、「スミスの慣習」は人びとのあいだに「慣習的關係」を形成する環境適応原理であり、そこから「慣習に基づく適正」の概念が導かれる。⁽⁴⁰⁾ 右の引用には見られないが、第5部には、「慣習に基づく適正」に類する表現が何度か使用されている。そして、これらの用例によれば、「慣習に基づく適正」が、「共感」による正当化を必要とするかどうかは明らかでない(本稿三(3) i.)⁽⁴¹⁾。しかし、②によれば、この「慣習に基づく適正」は、「それぞれの時代と社会に生きる公平な観察者の共感によって判断される」。⁽⁴²⁾ こうして②は、二種類の「共感」と「適正(適切さ)」を区別する。一つは、歴史的に変化する共感とそれによって判断される適正、もう一つは、「哲学者スミスのいわば超歴史的な共感とそれによって判断される『慣習と無関係な適正』」である。⁽⁴³⁾

iii. スミスの論証不備

③は、慣習に支配される伝統社会が、異人の来訪によって受ける文化的衝撃という視点から、時代や国によってちがう気風を相対化する議論であるが、第5部に以下のような典拠をもつ。⁽⁴⁴⁾

わたしたちは、見ず知らず（a stranger）よりも友人の前でのほうが、思い切って情動を強く表せますが、その理由は、見ず知らずよりも友人のほうが大目に見てくれると期待するからです。すると国民にも同様なことがいえ、文明化された国民同士の礼法は、未開の人びと同士では是認される水準以上に高ぶった態度を許容します。文明化された国民の社交には、友人同士の開けっ広げな感じがあり、未開の人びとの社交には、見ず知らず同士（strangers）の遠慮があります。……文明化された国民と未開の国民では、こんなに大きくかけ離れた水準の自制心がそれぞれに要求され、ですから、同じように大きく異なった規準に照らして、態度の適切さも判断されます。（V. 2. 10.（下） 八二―四頁）

このストレンジャー論では、『感情論』第一部の議論（上記引用の第一文）が「類比」によって援用されている。⁽⁴⁵⁾ 第一部の該当箇所は、つぎのとおりである。

ただの知り合いから期待する共感、友人から期待するそれよりも弱く、だからそんな知り合いには、友人に打ち明けられるような細かな事情を包み隠さず言うことはできません。ですから、わたしたちは、ただの知り合いの前ではことさらに心穏やかさを装い、相手が気後れしない一般的な身の上話だけに集注しようと努めます。見ず知らずの集まりから期待する共感、さらにもっと弱く、したがって、わたしたちは、彼らの前では一段と心穏やかさを装い、自分も座に連なるその同席者に期待される共感の調子にまで情念を低く抑えるよう常に努力します。（I. 1. 4. 9.（上） 五九―六〇頁；cf. III. 3. 38.（上） 四四―二三頁）

ここでは、「自制心」のありかたが、周囲にいる人の「知り合いの程度」によってちがってくと説明される。他方、第5部では、未開の国の人びとは文明国の人びとより自制心を習得する環境にあるといわれる。その環境とは、飢餓の極限状態や戦争である。

みずからの不幸によってぎりぎりの暮らしに追いつめられるなら、隣人の不幸を気づかう余裕はないでしょう。野人はみんなそうであって、その心は、自分に欠乏し必要な品々に専念するあまり、他人のぶんまで気づかうことがさほどできません。ですから、野人は、自分の味わう辛酸がどんな性格のものでも、まわりの人たちから同情されることを期待せず、そうであればこそ、うかつに弱音を吐いて心のうちを露呈することを潔しとしません。(V. 2. 9. (下) 七七八頁)

これは、「自制心」のありかたが、「生産力や安全の程度」によってちがってくるという説明である。未開の国の人びとの自制心は、「知り合いの程度」から育まれるのではない。

「知り合いの程度」が自制心のありかたを規定するという第1部の議論は、個人の心理的状态の分析↓自制心の強弱という行論であるが、他方、「生産力や安全の程度」が自制心のありかたを規定するという第5部の議論は、国民の社会的状態(環境)の分析↓自制心の強弱という行論である。前者は個人主義的な心理学、後者は環境道徳論である。こうした違いがあるために、スミスはふたつの議論を「類比」というレトリックによってつないだとも考えられる。

こうして、「ストレンジャー」(異人)の観察者は、「子捨て」のような慣行に「社会的規範の歴史的相対性」を見

出すが、じつは、③自身も認めるように、『感情論』にこのような「ストレンジヤー」の用例は少ない。それにもか
 かわらず、③が「異人論」を展開したのは、集団の社会的規範を相対化する視点を、①②とは異なり、人間の心の外
 に求めるためであった。⁽⁴⁷⁾③によれば、「そもそも実定法に対する超越的な批判原理を、同感論によって経験的に導出
 しようとすること自体が無理⁽⁴⁸⁾」であつて、自然法に頼らず法の展開を説明する理論が必要とされる。それが「異人論」
 であり、それに基づく慣習論であつた。③は、「法とか一般的規則の起源を道徳（moral）に求め、さらに道徳の起源
 を慣習（mores）に求め、また、慣習は環境（circumstance）によつて規定される」というのが『感情論』の議論であつ
 たといふ。⁽⁴⁹⁾

このような見方から、③は、『感情論』第5部を「かなり重要な位置を占める」と評価し、⁽⁵⁰⁾またそれだけに、注意
 深い目をスミス自身の論理に向け、そこに不備を指摘する。それは、慣習原理の本質にかかわる問題に触れている。

ここ「第5部」で提出されている論理の範囲内では、社会が存続しているという事実だけが、正邪の自然的
 原理と一致していない慣習や流行は、行為と行動の一般的形態と性格に対して限定的な影響しかもちえないとする
 かれ「スミス」の立論を支えている唯一の根拠である。かくして、ここでの、スミスの論理にしたがえば、社会
 が存続しているかぎり、慣習と流行は、正邪の自然的原理と一致しているか、あるいは一致していない場合は、
 その影響は、個々のしきたり「特定慣行」の範囲にかぎられることになる。だが、こうした説明は論理的説明で
 はない。⁽⁵¹⁾「」は引用者）

（こ）で「論理的説明ではない」といわれているのは、直接的には、古代ギリシャの子捨てに関する以下の文章であ

る。

ふるまいや態度の一般的な類型と特徴についていなく感情は、慣習のせいであらゆる場合でも、そのゆがみ具合は、特定慣行の適切さや不適法性についていなく感情の場合とけつして同じではありません。それには明白な理由があります。そんな慣習などありえないのです。もし人間のふるまいと態度のふだんの調子が、たった今わたしの言及した忌まわしい実践と同じならば、そんな社会は片時も生きながらえることができますまい。(V.2.16(下) 九二頁) (傍点は引用者)

これと同じようなスキムの記述は、ほかにもある。

こうした慣習と流行が、人類の道徳感情にもたらす効果は、それがほかの場合にもたらす効果に比べると、すべて取るに足りません。また、慣習と流行の原理がどんなにひどく判断をゆがめても、それは、人柄と態度の一般的類型にかかわる判断ではなく、特定慣行の適否にかかわる判断です。(V.2.12(下) 八七頁) (傍点は引用者)

慣習が、行為の自然な適切さにもとるどんな非道を正当化するにしても、それは、ふるまいや態度の一般的な類型にはかわりません。特定慣行についていえば、慣習の影響は、しばしば善良な習俗にずっと深刻な害をもたらします。(V.2.14(下) 八九頁) (傍点は引用者)

この問題については、特定慣行と一般的慣習という法学的区分の視点からすでに解釈した（本章②i）。それ以外の解釈として、ふたつ挙げておきたい。まず、ホーコンセン教授によると、「行為の自然的適切さ」を特定レベルで追求しなくてもさほど心配ないが、これを一般的レベルで追求しないとすれば、社会が崩壊の危機に立つ⁽³²⁾。したがって、「性格や行動の一般的形態」は、すでに観察者理論によって「自然的適切さ」を認められており、慣習や流行の影響をまぬかれる。この解釈は、問題を自然法と慣習の競合としてとらえたうえで、前者を優位に置く一方、後者は独自の規範性を認めず、基本的には、①②と同様である。もつとも、次項で見ると、教授のその後の見解は、多元主義を指向しているように思われる。

つぎに、ピッツ教授は、文化人類学的な観点からこの問題を解釈する。すなわち、社会は有機的な統一体であって、子捨てのような個々の文化的実践は、非難に値するものであっても、社会全体の存続に貢献する働き（function）なので、社会は完全には墮落しない⁽³³⁾。この議論は、社会全体の存続という事実から、「性格や行動の一般的形態」の道徳的正しさを推測しており、③によって批判されるだけでなく、次項で示すように、社会全体が墮落する可能性について疑問も出されている⁽³⁴⁾。

(3) 小括と展望

③が指摘したスミスの「論証不備」にもかかわらず、スミス自身は「慣習は、ふるまいや態度の一般的類型についての判断をゆがめない」という趣旨の文章を三度も繰り返している。この命題は、スミスにとってはすでに『感情論』第5部1章で「論証済み」だったと考えるほうが自然であろう。しかし、従来の解釈は、それが慣習原理の本質にふ

れる命題であるとは認識しないまま、観察者理論の応用によって慣習の相対化と批判が可能であると考え、観察者概念を深化させたように思われる。

もとより、各解釈におけるその深化の方向はちがっていた。①は「適宜性」の概念を「歴史的状況」にも当てはめることができるとし、②はその際の「適宜性」(適正)にレベルのちがいを設けた。③は、むしろ、そのような「適宜性」がなく共感が成立しないことが重要であるとして、観察者の「異人性」に着目した。①と②によれば、「適宜性」による歴史の検証が、「自然法」を確定する。③によれば、伝統的な社会規範が、異邦人としての観察者に遭遇して変化する。

以上の解釈において、慣習は、観察者理論によってともかくその是非を評価されなくてはならず、原理としての独自性を否定されるように思われる。一方、こうした枠組みの解釈とは異なり、慣習とそれにもとづく多様性に重点をおく議論がある。その場合でも観察者理論は重要であるが、中心的な役割はむしろ慣習におかれる。以下では、慣習原理を重視する多元主義的解釈を瞥見する。

i. 自生的秩序と慣習

①②③に従えば、第5部の主題は、観察者理論による慣習批判である。しかし、それを慣習擁護とみれば、別の解釈も成り立つのではないか。このような観点から興味深いのが、クレイグ・スミス『アダム・スミスの政治哲学。見えざる手と自生的秩序』⁽⁵⁵⁾である。

同書は、「自生的秩序」を「環境への適応から生ずる意図せざる結果」ととらえ、その形成原理が「慣習」である⁽⁵⁶⁾という。それは、スコットランド啓蒙哲学の特色であり、つぎのように述べられる。「われわれは社会的交流を通じ

て、討議ではないやりかたで受容された行動様式に従うようになるが、その様式自体は個人自身の合理的な反省によって完全に壊されることはありえない。それほど強力にわれわれの心はそれに慣れてしまうのである。⁽⁵⁷⁾要するに、慣習は、良心のような個人の「合理的な反省」とも、制定法のような集団の「討議」による意思決定ともちがう独自の規範を形成する。

同書は、このような慣習概念の基礎として「効用性」を想定する。慣習は変化しにくいいため、これを動態化するには「効用性」の原理が必要なのである。⁽⁵⁸⁾このような見解は、デイヴィッド・ヒュームのコンヴェンション概念に基づく。⁽⁵⁹⁾著者によれば、環境への適応は、生存という目的に有益な手段を獲得することであり、伝統的な行動様式が反復されるのも、それが有益だからである。⁽⁶⁰⁾

しかし、このヒュームの理解は、スミスには当てはまらないように思われる。スミスは、「是認と否認の感情が最初に湧いてくる源泉も、主として湧いてくる源泉も、このように役立つとか有害であるという見方ではない。」(IV, 2.3. (下) 三四頁)と述べ、効用性と道徳的判断の因果関係をはっきりと否定する。したがって、もし慣習の基礎に効用性があるならば、慣習も道徳的判断とは無関係であろう。しかし、慣習と道徳的判断の因果関係はつぎのように肯定される。「どんな種類の美しさにかかわる感情も、慣習と流行によってこんなに強く影響されるのですから、ふるまいの美しさにかかわる感情が、これらの原理の支配をすっかり免れるという予想は立てられません。」(V, 2.1 (下) 六四頁)。スミスの慣習論の基礎にあるのは効用性ではなく、後述のとおり、ビューフィエの審美的議論である。

また、同書は、「子捨て」の問題につきのように解釈する。「当初の慣習は、効用性になんらかの基礎をもっていたにちがいない、外的環境が変化して実践の効用性を取り去るならば、ほどなく人びとは新しい環境に反応し、新しい慣習を發展させるであろう。」⁽⁶¹⁾要するに、一般の人たちの自覚によって問題はおのずから解決する。しかし、スミス

は、プラトンやアリストテレスでさえも「子捨て」の実践を批判することができなかったと述べ、まして「世間のいかげんな処世訓」に従う一般人の自覚を期待することはむずかしいという論調である。これに対して、著者は、より多くの個人が子捨てを否認すれば、その彼らの共感を得ようとして、より多くの人びとが徐々にその慣行をやめ、新たな道徳的基準を採用するだろうと述べる。⁽⁶²⁾ここで著者は観察者理論に訴え、すでにみた①②の解釈に接近し、結局、慣習は、「共感と効用性のバランス」のうえに成り立つという。⁽⁶³⁾

ii. 文化多元論と「権利」の思想

前項で見た自生的秩序をつくる慣習は、より快適な社会への変化をうながす「啓蒙的」な原理であるが、⁽⁶⁴⁾そこには「文明化」・「近代化」という共通の価値観がすでにある。これに対して、慣習はもつと根源的な価値の多様性を人類にもたらす原理であるとみなす解釈がある。

慣習が多様な環境への適応を促す原理ならば、それは世界に文化的多様性をもたらす。もとより、人権を抑圧する文化までも容認されるわけではない。そこで、スマスの多元主義と消極的正義論が組み合わされる。この解釈によれば、「ふるまい・人柄の一般的類型」は「文化」であり、「子捨て」のような特定慣行とは区別されるが、「文化」自体が根元から腐ることもあり、消極的正義が重要になる。⁽⁶⁵⁾それは、多様な文化の壁を超えた人間の本能的な感情の発露であり、「希薄な、超文化的な人道的倫理」である。⁽⁶⁶⁾

この点について、ホーコンセン教授が問題の所在を明らかにしている。

人間の生活で正義がとても重要なのは、それがまったく見えず知らずの間柄で行動を規律できるという特色をもつ

からである。見ず知らずが互いについて知るのは、権利を侵害したり、侵害されたりする可能性があることだけで、それはすべての人間にあてはまる可能性である。しかし、何を権利の侵害に数えるのかということは普遍的な問題ではない。それは社会のタイプに応じて劇的に違う。たしかに、スミスが認めるように、世に知られるすべての社会は、身体への暴力、人格の否定、環境へのアクセス妨害を権利侵害として認識する。また、スミスは、その種の行動に反対する権利が「自然権」であることも躊躇せず認める。しかし、スミスが語るさまざまな文化の多くの例は、身体の自律性や道徳的行為者としての地位さえ普遍的概念でないことを示し、また、きわめて重要なことだが、個人とその環境のつながりは多様であることを示す。⁽⁶⁷⁾（傍点は原著）

権利の概念は、西欧中世に生まれ、スミスの時代でもすでに五百年以上の伝統をもっていた。⁽⁶⁸⁾ スミスの文化多元論はこの伝統の中にある。権利の内容は時代や場所により多様であつても、権利が侵害されるとき感情は、スミスによれば、格別である。人間社会の不幸には、天災のような非運もあれば、権利の侵害もあるが（*cf.* I. i. 4. 5（上）五四頁）、とくに後者の問題は、加害者個人の意図がかかわり、被害者を憤らせる特別な原因になるので放置できない（*III. I. 6.*（上）二五二―二頁）。さもなければ、社会は自力救済の修羅場になる（*VII. iv. 36.*（下）三九七頁）。この憤りに対する共感、悲しみへの共感よりもはるかに強いとされ（*II. i. 2. 5.*（上）一八四頁；*II. i. 5. 6.*（上）一九七頁）、被害者の人柄の良し悪しにかかわらず生じる。

たとえわたしたちが毛嫌いな人物でも、腹立たしい扱いをしてもいない相手から権利を侵害されるなら、わたしたちは彼の憤りに入り込んでゆきます。この場合、わたしたちが日ごろ彼の人柄とふるまいを否認していると

いう事情は、彼の自然な怒りに同類感情をよせる妨げにはまったくありません。(II. ii. 3. 10. (上) 二二三頁)

しかし、ホーコンセン教授が示唆するように、環境のちがいによって権利の内容に変化をもたらす原理は何かという問題は残る。既定の権利ではカバーしきれない新たな経験がその社会で常態化してくると、それを権利として保護する必要が生まれる。法的実践において権利の内容が変化する理由を説明することは法哲学のひとつの課題である。⁽⁶⁹⁾これについて『感情論』にはふたつの理論があるように思われる。

そのひとつは、同書第2部にみられるもので、権利が侵害されたときの憤りの程度による分類である。その憤りが強ければ強いほど権利は神聖であり、その保障は重要である。「正義の法のうち最も神聖なもの、すなわち、それが踏みにじられるのを見ると仕置き・処罰がこの上もなく声高らかに求められるように思われる法とは、隣人の生命と身柄を保護する法です。その次に神聖な正義の法は、所有権と占有物を保護する法です。最後にくる正義の法は、債権と呼ばれるもの、つまり、約諾者から受諾者に与えられることが適正な権利を保護する法です。」(II. ii. 2. 2. (上) 二一九頁)。この分類は、スミスの観察者理論にもとづいており、『法学講義』で応用される。⁽⁷⁰⁾

もうひとつの理論は、第5部の慣習論である。たしかに、慣習には一定の「様式」を心理的に固定する面があり、いったん固定された「様式」は急激には変化しない。それゆえ、権利内容の変化を説明する理論としては、同じく漸進的だが分節化され、規則性を示す歴史段階論のほうが適している。⁽⁷¹⁾しかし、変化の方向づけという点からいえば、慣習論は、歴史段階論とは異なり、進歩の観念を前提にしない。⁽⁷²⁾そこに文化的多様性がうまれる根本の理由がある。第5部2章で論じられる文明社会と未開社会は、社会区分の一例であり、一方から他方への進歩として描かれていない。⁽⁷³⁾第5部1章との関係も考慮すれば、慣習は、建築様式や詩型のように、人間の内面以外の「型」をも広範に支配

する価値中立的な一般原理である。

この一般原理が、「ふるまい・人柄の一般的類型」を形成する場合、環境道徳論が成立する。そこで重要な役割を果たすのが、ビュフィエの審美的議論である。

三 スミスのビュフィエ解釈

慣習は、文化的多様性をもたらすが、もとより、権利の侵害は許されない。しかし、何が権利の侵害に該当するかは、まさしく「文化」に応じて多様である。したがって、「文化」を多様化する要因をつきとめなければ、権利の侵害に対処できない。その要因が、慣習である。侵害の認定と処罰の方法は、第2部で論じられている。それは、ある種の実質的正義論であるが、これを運用するためのいわば実施細則が各社会にはなお必要である。第5部は、その根本原理を考察した箇所である。

この考察において、スミスはビュフィエの審美的議論を自然誌的手法で解釈し、それを物や生物を超えて人間社会に応用した。そして、慣習は、環境にふさわしい慣習規範を形成する原理とされた。それは、「慣習にもとづく適切さ」が、「共感にもとづく適切さ」と両立するという議論である。第5部に書かれているのはここまでである。しかし、一方の適切さは、他方の適切さとうちがうのか。その違いが明確でないため、慣習をめぐるスミス解釈はむずかしくなる。本稿は、この問題を解くためにビュフィエ自身の方法論を見る。そこには、ジョン・ロックから影響を受けた「コモン・センス」論がある。

ビュフィエは、フランスのジェズイットであり、教育者、文法学者として知られていたが、本稿との関係では、フランスにおけるロックの本格的な紹介者という点が重要である。ビュフィエについては、デカルトの影響も指摘されるが、ロックの経験主義から大いに学んだ。⁽⁷⁴⁾ また、ヴォルテールやモンテスキューとも面識があり、ほかの多くのジェズイットよりもリベラルで世俗への関心が深かった。⁽⁷⁵⁾ しかし、ジェズイットであることが一種の偏見を生んで、ビュフィエはあまり注目されていないのではないかともいわれる。⁽⁷⁶⁾ この指摘は半世紀前のものであるが、スミス研究でも事情はさほど変わらないように思われる。⁽⁷⁷⁾

(1) 第5部のテーマとビュフィエ

第5部のテーマは、慣習が道徳感情におよぼす影響である。この問題に対するスミスのアプローチは、以下のとおりである。調度品や衣服などの「型」「様式」は、人びとの美意識の移り変わりによって普及・変遷する。これが、慣習原理の力である。同じことが「ふるまい・人柄の型」、つまり、慣習規範についても言える。それは、さまざまな時代や社会の美意識とともに普及・変遷する。では、この「美しい」慣習規範は、同時に「正しい」といえるか。ここに、「ふるまいの美しさ」と「ふるまいの正しさ」は同じかどうかという問題が生ずる。

この問題に対するスミスの解答は、「ふるまいの美しさにかかわる感情の場合、ほかのどんな美しさにかかわる感情よりも、慣習と流行の影響はずっと弱い」(V.2.1(下) 六四頁)が、「道徳感情以外のあらゆる対象に影響を及ぼす場合と瓜ふたつ」(V.2.2(下) 六五頁)というものである。ラフィル教授は、この点に関して、スミスは「道徳的判断を美的評価の一形態とみなしている」が、「その連結に限界があることを知覚していた」と評する。⁽⁷⁸⁾ いわば、一定

の限界内では、「ふるまいの美しさ」＝「ふるまいの正しさ」が成り立つのである。ただし、美しさ（慣習にもとづく適切さ）と正しさ（共感にもとづく適切さ）は、後述のようにその判定方法がちがうので（本章(3) ii）、質的に異なる感覚であるように思われる。

ところで、ここで注意すべきは、第5部と第4部で論じられる「美しさ」の性格のちがいである。第5部での「ふるまいの美しさ」は、ふるまいの「様式美」、「型の美しさ」であって、家具や衣服などの「様式美」と変わらない。一方、第4部では、「機能美」が扱われている。それは、システムの一部が全体の目的の実現に手段として「役立つこと」「効用があること」(utility)から生じる美しさである。そのような機能美については、「ふるまいの美しさ」＝「ふるまいの正しさ」が成り立たない。なぜなら、効用性と道徳的判断のあいだに因果関係はないからである（前出(3) i）。「美德を是認する感情は、便利で精巧な建物を是認するときに介入する感情と同じ種類ではありえない」(IV, 24（下）三四頁）（傍点は引用者）といわれるとき、問題になっているのは建物の「様式」ではなく、「機能」である。このちがいに注意しなければ、第5部1章の「様式美」の本質論が同2章の環境道徳論の理解に生かされないおそれもある。

さて、右の解答に至る道筋は、第5部1章で準備されるが、そこに占めるビュファイエの位置は重要である。

第1章の最初で、慣習と流行が観念連合論によって定義される。それは、「様式」を生み出す原理である。要するに、一定の観念の組み合わせが反復によって一過性のものではなくなりパターン化され、そこに心理的な満足感＝美しいという感じが成立するというのである。⁷⁹これは、様式美を感じる人の主観に着目した慣習原理の説明である。ビュファイエと観念連合論のかかわりについては、本章(2) iiiで述べる。

これに続いて、衣装、調度品、建築、詩歌、音楽の「様式」「型」「流儀」が模倣、継承され、広まっていくこと、

また、それらの「型」が変化することが論じられる。慣習は、客観的に見れば、「型」の漸進的な普及・変遷の原理である。それは、一定の型が、空間的に広まるといふ意味だけでなく、時間的に一個の人生を超えるといふ意味でも客観的である。

衣装と調度品の様式は、たえまなく変化しており、五年前に賞賛された流行も、こんにちでは無料に映ります。ですから、わたしたちは経験によって、「その人氣は、おもに、いや全面的に、慣習と流行のせいだ」と確信します。…そのほかの生産技術から作られる品は、ずっと長もちしますし、佳作と想像されるならその出来栄を流行とせずと長期にわたり普及させられます。うまく工夫された建物は、何世紀も風雪に耐え、美しい旋律は、一種の伝承によって幾世代も脈々と受け継がれ、巧みに書かれた詩歌は、世界のつづくかぎり生きつづけます。…およそこれらの技術において流行が激変するのを自分の生きているうちに見られる人はほとんどいません。…ですから、およそこうした技術から作られる品の美醜について自分のくだす判断に、慣習や流行が大いに影響することを進んで認める人はほとんどいません。むしろ、人びとは、そんな各技術で守られるべしと自分が思う準則の根底には、ことごとく理性と自然があり、習慣や先入観はないと想像します。しかし、ほんの少し注意してみれば、事実はその反対であることが納得され、また、慣習と流行が衣装と調度品に及ぼす影響は絶対的ですが、建築や詩歌や音楽に及ぼす影響も、それに劣らないことが得心されます。(V.1.4(下)五〇一頁)

さらに、この慣習の影響は、生き物の外形にも及ぶ。ここで、ビュフィエの議論が導入される。まず、「型」・「様式」とは何か、つづいて、「型」が「環境」にに応じて多様であることが論じられ、いわゆる環境道徳論の枠組みが用

意される。もつとも、ビュフィエの議論は、人間の「外形」をあつかい、ふるまいや人柄といった人間の内面にかかわらない。しかし、ここで呈示される環境適応原理は、第2章で人間の内面の型、つまり、「気風の類型」・「ふるまい・人柄の一般的類型」に応用される（本章(3) i.）。

このビュフィエ解釈を通じて、「環境」という要素が、慣習の概念に付け加えられることは重要である。生産技術の作品において「型」が普及・変遷する理由は、作家や作品の卓越性であって、「環境」に適應する必要性ではない。これに対して、生物の外形の場合、それが暮らす「環境」にふさわしい「型」が集団内に普及する。生物には「生活」があるので「生活環境」への適應が起こり、しかも、生物は多少とも群れ（社会）をつくるから、適應のしかたに集団としての類似性がうまれる。こうした論理を提供するのが、ビュフィエの議論である。

(2) 環境適応原理としての慣習

スミスが直接ビュフィエに取材している箇所は、『第一真理』（一七二四年）の第1部13章である。⁽⁸⁰⁾ 本書は、哲学書としてはビュフィエのもつとも重要で有名なものであり、その目的は、直観的に認識される自明の真理が存在することを示して、懐疑主義者を論駁することであった。⁽⁸¹⁾ その13章は、「真の美しさの本質を発見するためにコモン・センスの指導準則（the rule of common sense）を応用すること」と題されているように、「コモン・センスの指導準則」が基礎にある。ただし、スミス自身は、「コモン・センス」に言及していない。

i. 美のパラドクスの証明

スミスは、つぎのようにジュファイエの議論を紹介するが、取材元は、モンテスキューによっても高く評価された箇所である。⁸²⁾ジュファイエが説明するのは、美しいものは、「同一種の事物においてもっともありふれ、かつ、もっともまれであるもの」だという「パラドクス」である。⁸³⁾まず、スミスの文章からみよう。

ジェズイットの識者ジュファイエ神父は、「あらゆる対象の美しさの本質は、その対象が属する特定の種類の事物でいちばん普通の形体と色彩である」と断定しました。たとえば、人間の形体では、各部位の容姿の美しさは、しかるべき中間点にあり、そこは、ほかの多種多様な醜い形体のいずれからも等しく離れています。一例をあげれば、美しい鼻は、あまり高くもなく、あまり低くもなく、あまりまっすぐでもなく、あまり鉤鼻でもありません。それは、これらの極端な形体すべてのあいだにある一種の中間点であり、どの極端な形とも違いますが、その差は、極端な形同士の差ほど大きくありません。この中間的形体こそ、自然がすべての鼻のなかで目標にしていたものと思われませんが、もとより自然は、じつにさまざまなかたで、この中間的形体から逸脱し、正鵠を射ることはほとんどありません。しかし、そんな逸脱はどれも、その中間的形体にとってもよく似ています。(V. I. 8 (下) 五八―九頁)

ここにみられる議論の前提と論点を箇条書きにすれば、以下のとおりである。

- ・美しさは、特定個体の属性ではなく、集団全体の属性である。(集団性)

- ・ 集団の属性は、同じ種を構成する各個体によって共有される。（共有性）
- ・ 個体に共通する美しさは、当該種における中間的形体にある。（中間性）
- ・ 中間的形体は、いちばん普通の形や色彩で、ありふれている。（遍在性）
- ・ 中間的形体は、自然の目標であって、実際には、希少である。（希少性）
- ・ 各個体が分有する中間的形体の程度（類似性）は区々である。（多様性）

美しさは特定の個体に属する場合もあるので、それが集団全体の属性であること（集団性）には注意しておかねばならない（本稿一iii）。そして、その属性を共有することが、「同じ種」であることの証である（共有性）。この点について、以下で見るビュファイエの議論にはあいまいなところがある。しかし、美の遍在性と希少性のパラドクスを解釈する手法で際立つのは、「中間的形体」（the middle form）という概念の導入である（中間性）。また、「もつともまればである」という論理の展開において、スミスは「自然の目標」とその達成度の多様性に言及するが、この点も原著に見られない。

もし50人の額や鼻を調べると、おそらく10個のよく均整がとれたものと40個のそうでないものが見つからさう。その10個は同じモデルに倣って形成されたように映るだろう。一方、形の悪い40個のうち、2または3個以下が同一形態に属すると認定されるが、その形態のモデルはほとんどすべて違うものである。あるものは、長すぎ、あるものは短すぎ、また、あるものは上下の反り返りが大きすぎ、あるものは平板すぎ、また、あるものは上方に出っ張り、あるものは下方に出っ張り、また、あるものは、上にいくほど広がり、あるものは下に行くほどひ

ろがり、また、あるものは、幅が広すぎたり、あるものは狭すぎたり、などである。それゆえ、すでに述べたように、形の悪い40個の額や鼻のなかに、類似する不均衡や醜さはほとんど見つかからないだろう。一方、わたしが良く均整がとれているといった10個の額や鼻のなかに、同一種類の類似性と均整がはつきり現れるであろう。⁽⁸⁴⁾

このビュフィエの議論で、美しいものがまれであるといわれる根拠は、同一種の全体に占める美しい個体数の比率、10…50である。美しいものは5つのうち1つしかない。一方、美しいものがありふれているというのは、同一モデルに分類される個体数に注目するときの比率、10…2または10…3であるが、この数値は以下のようにして算出される。美しいモデルはひとつであり、それに分類される個体は10個である。他方、醜いモデルは複数あつて、そのモデルひとつ当たりにも所属する個体は2または3個である。したがつて、醜いモデルは最大20種類の小党分立である。そうすると、同一モデルあたりの個体数に着目すると、美しいモデルが10個であり、醜いモデルはひとつにつき2または3個あつて、美しいものは、比較的目立ち、ありふれているということになる。

しかし、小党分立の醜いモデルが相互に似たものだとすれば、美しいものは目立たず、ありふれたものとはいえない。そこで、ビュフィエは、「形の悪い40個のうち、2または3個以下が同一形態に属すると認定されるが、その形態のモデルはほとんどすべて違う」という。つまり、醜いモデルは相互に似ておらず、孤立している。こうして、「一種の事物」のなかに、美しいもののモデルがひとつあり、それ以外に、醜いもののモデルが多数あり、ひとつのモデルあたりの個体数で見ると、美しいモデルが突出しているというわけである。

これに対して、スマスが「まれである」というのは、このモデルそれ自体のことである。スマスの文章を再掲すれば、「この中間的形体こそ、自然がすべての鼻のなかで目標にしていたものと思われませんが、もとより自然は、じつ

にさまざまなしかたで、この中間的形体から逸脱し、正鵠を射ることはほとんどありません。」したがって、この「中間的形体」は、理想的な類型という意味で「まれ」であるが、一方、ビュフィエの場合、全体に占める美しい個体数の割合に基づいて「まれ」といわれる。

さらに、スミスが「ありふれている」というのは、美しいモデルⅡ「中間的形体」が同一種のすべての個体に、程度の差はあっても分有され、類似しているからである。つまり、個体を評価する基準となるモデルは、美しいモデルⅡ「中間的形体」だけしかない。そして、この単一の基準に照らし、醜い個体同士Ⅱ「極端な形同士」は、互いに似ていなくても、「その中間的形体にとてもよく似ています」といわれる。これに対して、ビュフィエの議論では、ひとつの美しい個体群と多数の醜い個体群が、それぞれ別々のモデルによって評価される。

ビュフィエが美を評価する方法は、統計的な割合を重視することから、「個人的であるよりも科学的である」といわれる⁽⁸⁵⁾。その詳細については、本稿三(3)iiでふれるが、つぎに見る自然誌家の分類方法とはちがう。

すでに明らかなように、元のビュフィエの説明には、スミスの解釈にあった「中間的形体」に相当する考えが見られない。ここでスミスが使った手法は、「天文学史」等に見られる哲学的探求の方法に通じる。スミスによると、自然誌家は、それまで見たこともないようなまれな植物や化石によって驚異を感じ、そこから解放されるために、既知の諸対象との類似性を発見しようとする⁽⁸⁶⁾。あるいは、複数の対象が、それ自体としてはまれでなくても、それらが見慣れていない順序で継起するならば、驚異を感じ、そこから解放されるために、「想像力が動き慣れている」と類似の系列で継起し、ふたつのばらばらな現象を接続する、目には見えないが、中間的諸事象の鎖を想定する⁽⁸⁷⁾。前者の場合に、「類似性」の原型になるのが「種の本質」であり、それは「個物としてのそれに固有のものではなく、同種類の他のすべての対象と共通のもの」である⁽⁸⁸⁾。スミスがビュフィエ解釈において「中間的形体」と言ったものは、「極

端な形体すべてのあいだにある一種の中間点」であり、上の「種の本質」であるように思われる。

スミスは、上の鼻の例に続いて、ビュフィエからもう一つの例を取材しているが、これも、同様な手法で解釈されている。まず、スミスの文章からみよう。

手本を何枚も模写する場合、それらはすべて、手本をどこか捉えそこねているとしても、模写同士が互いに似ている以上に、手本と似ているでしょう。また、手本の一般の特徴は、すべての模写に脈打ち、そのなかでいちばん突飛で風変わりな模写は、一般の特徴から途方もなくかけ離れています。したがって、一般の特徴を正確に写しとる描写はほとんどないにしても、いちばん正確な描写といちばんずさんな描写は、ずさんな描写同士が互いに似ている以上に似ているでしょう。(V.18(下) 五九頁) (傍点は引用者)

取材元のビュフィエの文章は、以下のとおりである。

絵描きにとって、醜い人物を描いている時ほど、類似性をとらえることが簡単であるときはない。一方、とても格好の良い人物を描くことが、いっそう苦勞する作業であるのはいつだって明らかである。とくに、若い人を描くときはそうである。というのは、若いころの顔立ちには、より繊細で美しく、それがかなり多くの若者に当てはまるので、似顔絵をかくときに、ほかの人とは違う当人の特徴を射当てるのが、一層困難だからである。ところが、年をとると、顔は長くなったり縮まったり、かさかさになったりしわができてきたりして、美しい形態から離れるにつれ、ちがいがどんどん増える。顔を醜くするそんな違いによって、絵描きの作業は楽になり、その人物の

特徴をいっそう巧く表した似顔絵ができる。⁽⁸⁹⁾

この文章も、先のパラドクス——美しいものは、「同一種の事物においてもっともありふれ、かつ、もっともまれである」——の説明である。若い人の美しい顔立ちの模写は、対象の特徴がつかみにくく、一方、醜い老人の顔立ちの模写は、対象の特徴がつかみやすい。したがって、若者と老人の人数を便宜上同じとみれば、若者の美しい模写の成功例は、老人の醜い模写のそれよりも、まれである。ところで、老人の顔立ちは、「長くなったり縮まったり、かさかさになったりしわができたり」、それぞれ異なる理由によって醜いので、醜いモデルは多数である。一方、多くの若い人たちの顔立ちは相互に似ており、美しいモデルは単一である。したがって、一モデルあたりの模写の成功例を数えれば、若者の美しい模写のほうが優勢であり、ありふれている。

これに対するスミスの解釈には、鼻の例と同様な手法が使われている。とくに、それは、「一般的特徴」(the general character) の概念に顕著である。これは、鼻の例で「中間的形体」といわれていたものである。一般的特徴は、「一般的特徴を正確に写しとる描写はほとんどない」という意味で「まれ」であり、「理想的な類型」である。一方、「一般的特徴は、すべての模写に脈打ち……いちばん正確な描写といちばんずさんな描写は、ずさんな描写同士が互いに似ている以上に似ている」。その意味で、一般的特徴は、程度の差こそあれ、多くの個体に見られ、ありふれている。また、ピュフィエの文章では、醜い老人の模写と美しい若者の模写は、別々のモデルによって似ているかどうかを判断されるが、スミスの場合、美醜の評価基準は単一であって、共有される「一般的特徴」だけである。

ii・環境の多様性と相対主義

以上は、美の本質論であり、また同時に、「型」の本質論である（集団性・共有性・中間性・遍在性・希少性・多様性）。さらに、スミスは、肌の色や鼻などの外形を比較するビュファイエに倣い、「型」の相対性を論じる。ビュファイエによれば、美しさは、当該地域の人びとの感覚との関係において決まる相対的なものである。肌の色について以下のようにいわれる。

すべての人が白い肌の人びとと黒い肌の人びとに分かれているように見え、そのふたつの側がそれぞれ自分たち自身の色をもつとも美しいと考え、そのことについて熟慮し、できるかぎりのあらゆる観察をしたあとも、意見を変えなければ、どちらの側にも同程度の真理があり、白い肌にも黒い肌にも同じように本当の美しさがあり、その点でヨーロッパの人の顔にも、アフリカの人の顔にも優劣はなく、あるのは、双方あるいは両国の各々にとつて相対的な美しさ (a beauty relative to each) だけであると言わねばならない。⁽⁹⁰⁾

ビュファイエは、美的判断だけでなく、対象の認識についても同様の見解であり、つぎのように論じている。ハエとゾウが知性をもっているとして、それらが同じ対象をみた場合、認識する大きさはちがうであろうが、それぞれの大きさの判断はいずれも正しい。なぜなら、大きさはすべて相対的であり、認識者から切り離してその絶対性を論じることができないからである。⁽⁹¹⁾

スミスは、こうした相対主義を、とりわけ人間が暮らす生活環境の多様性とむすびつける。

風土が違い、さまざまな慣習や生活様式が成立する場合は、同じ種である個体の大半が、環境の違いからさまざまな形態を授かり、しからばまた、形態の美しさについてさまざまな観念が広まります。ムーアの馬の美しさは、イングランドの馬の美しさと正確に同じではありません。国民が違えば、ヒトの姿かたちや顔立ちの美しさについて形成される観念もさまざまですが、それはどのようなものでしょうか。ギニア湾岸では、白い肌は、胸がわるくなるほど醜いものであり、分厚いくちびると平らな鼻は、美の一例です。いくつかの民族では、肩まで垂れさがる長い耳は、あまねく賞賛される対象です。中国では、婦人が歩行に適するほど大きな足なら、醜い怪物とみなされます。（V.1.8（下）六〇頁）

ヒトという「同じ種」でありながら、「環境の違い」から、そこで暮らす人びとの大半に、別の環境で暮らす人びととは違う外形とその「美しさ」（様式美）についての「さまざまな観念が広まる」。この美しさの本質は、スミスがビュフィエ解釈で示した「中間的形体」「一般的特徴」であり、それ自体としては「まれなもの」であり、理想的な形態であるが、この理想型は、環境に応じて多様であって、相対的である。そして、この理想型がさまざまな環境において広まっていくのは、衣装や調度品あるいは詩歌や音楽の多様な「型」が広まるのと同じ原理、すなわち、慣習による。いずれの場合も、「型」の空間的・時間的な普及・変遷であり、慣習原理の客観的側面として理解することができる。ただし、大きな違いもある。作品の「型」は、作者の創意によって形成されるが、生物の「型」は、「環境」によって形成される。後述の「ふるまい・人柄の一般的類型」は、後者の例である（本章(3)参照）。

iii・ビュファイエと観念連合論

環境による「型」の形成は、そこに住む同じ種の生物の大半が、その「型」をさまざまな程度に分有し、環境に適応していくプロセスである。ヒトの場合、このプロセスで普及していく型を受け入れ、模倣する心理的メカニズムが問題になる。それを説明するのが、観念連合論である。これは、慣習原理の主観的な側面である。スミスは、ビュファイエと観念連合論の関連について以下のように述べている。

以上が、美の本質について、この学識と天分をそなえる神父が示した学問体系です。彼はそのように「美をこくありふれたものと」というからには、その魅力について以下のような見解であろうと思われます。「慣習 (custom) は、特定の種類それぞれに属する個体群 (things) について、その種類ならではの習慣 (the habits) をこくまに想像力に刻印しておいたものであり、美の魅力はすべて、対象がこの習慣に適合することから湧きあがる」。(V. 1.9. (下) 六二頁) [] は引用者

ここでスミスは、ビュファイエが観念連合論を採用したと推測しているが、これには十分な根拠がある。ビュファイエは、フランスでロックの思想を本格的に広めた人物であり、ロックの『人間悟性論』に観念連合論がある⁽⁹²⁾。ロックによれば、「もっぱら偶然あるいは慣習」により、「それ自体はなんら同族でない諸観念が、ある人の心のかなかでは、引き離すことがとても困難であるほどしっかりと結びつけられるようになり、それらの観念はつねに相手と同伴であり、その一方が悟性に入ってくるといつでも、すぐに他方の同伴者も一緒に現れる」⁽⁹⁴⁾。こうした観念は「自然によって結合されていない」が、そこに同感、反感が付随して、あたかも「自然な結合」と感じられる⁽⁹⁵⁾。

ロックの観念連合論には、「期待の形成」という要素は見られないが、それを除けば、スミスの以下の記述とほぼ同じ趣旨である。

慣習から独立した真の美しさがふたつの対象の結合に介在しなくても、こんなふうな慣習がふたつの対象をひとつに結びつけてしまえば、両者が離れ離れであるのは不適切だと感じられます。一方の対象がふだんの同伴者を連れずにすがたを見せると、ぎこちなく思われ、わたしたちは、見つけられると期待したものが不在であることを残念に思います。そんな失望は、観念がいつもの習慣によって編制されることを邪魔します。(VI.1.9(下) 四八頁)

そして、ビュフィエに対するスミスの評価は、以下のとおりである。

わたしは、慣習を美しさの唯一の原理と認めることはできませんが、この独創的な学問体系の真理を一定限度でなら認めてもかまいません。すなわち、はなはだしく慣習に反し、およそ特定種類の事物に見慣れてきたものと似ていない外形は、人を満足させるほど美しいとはいえず、また、慣習により旧態依然として支持され、その種類のどんな個体にも見慣れている外形は、人を不快にするほど醜いとはいえないということ、そこまでならば認めてもよろしい。(VI.1.9(下) 六三頁) (傍点は引用者)

慣習が「唯一の原理」ではないということは、ほかの原理と「競合」するという意味である。⁽⁹⁷⁾ すなわち、慣習が、

別の原理に基づく美しさあるいは醜さを減殺する場合があり、それは認めるといのである (V.119 (下) 六二二頁)。
この論理は、第 5 部 2 章の伏線になっている。すなわち、慣習規範と自然法が競合するケースで、前者は後者に基づく評価を減軽しうる。「個々の具体的行為については、どんなに明白な正邪の原理をおびやかす行為であっても、慣習はこれを適法で非難に値しない例として確立することができます。」(V.214 (下) 八九頁) (傍点は引用者) (本稿二(2) i. 参照)。スマスは、ピュフィエの慣習論を条件付きながら受け入れ、自然法論との両立・折り合いを図ろうとしているように思われる。

しかし、ピュフィエによる観念連合論の採用が、あくまでスマスの推測にとどまるという点には注意が必要である。ロックがいうように、観念の連合は「偶然と慣習」によるのであって、「自然な結合」ではない。ところが、後述のとおり、ピュフィエにはこのような偶然性あるいは恣意性を排して「真理」の認識に到達する方法論がある。こちらは、推測する必要もない明示されたもので、ピュフィエの美の本質論の基礎である (本章(3) ii.)。おそらくスマスはこれをピュフィエ解釈の前提にして「自然の目標」をそこに読み込んだが (本章(2) i.)、真理の認識と観念の連合が直ちに結びつくとは言い切れなかったであろう。この点については、「時間」の要素も考慮しなくてはならない (本章(3) iii.)。

(3) 環境道徳論とその方法的基礎

以上のように、スマスは、第 5 部 1 章で、ピュフィエ解釈を通じて慣習原理の客観的側面と主観的側面を明らかにした。それは、環境に応じて多様な「型」がいかにして社会に広まっていくのかという問題に対する解答であった。

この慣習原理は、第5部2章でいよいよ「ふるまい・人柄の一般的類型」の普及・変遷の説明に應用され、環境道徳論が展開される。その道徳論の基礎は、「慣習にもとづく適切さ」であるが、「共感にもとづく適切さ」との関係が、従来の解釈ではひとつの争点であった。

この問題に答えるには、その環境道徳論がビュファイエ解釈にもとづくことを確認したうえで、問題となる「慣習にもとづく適切さ」の認識方法を考えてみなければならない。スミスは、ビュファイエの慣習理論に一定の意義を認めてこれを解釈したが、その理論的基礎は、あくまでビュファイエ自身のものである。すでにみたように（本稿 i）、スミスが自説の摘要から第5部をはずしたことはない理由があると思われる。そこで、本稿は、ビュファイエの『第一真理』第1部13章が前提にしていた「コモン・センス」論に着目する。

i. 慣習に基づく適切さ

第5部1章で示されるように、一定の環境のもとで継続して暮らす一群の人びとは、「中間的形体」「一般的特徴」「自然の目標」という理想的な類型を繰り返し経験するうち想像力に刻印され、それに合致することに美しさを感じるようになる。刻印された「中間的形体」は、理想の型からさまざまな程度に逸脱した似姿として社会集団に漸次普及する。

第5部2章でスミスは、このような環境適応原理を人間の内面に当てはめ、環境道徳論を展開する。慣習によって社会集団内に漸次普及するのは、身体的形体の型だけでなく、精神的形態の型、つまり、「気風の類型」、「ふるまい・人柄の一般的類型」でもある。こうした「類型」は、社会集団のおかれた環境に応じて異なる多様なモデルである。構成員は、この「型」を模倣することで、その集団に特有な気風、ふるまい・人柄を身につける。それは、客観的に

は、「型」がその集団に普及することであり、主観的には、観念連合によって「型」への美意識が形成されることである。このことがつぎのように言われる。

わたしたちは、各種の身分と職業に属する気風の何たるかを経験から教わり、それが少しはそこにあるのを期待します。しかし、わたしたちは、各種の事物にあつてその種類の中間的な形態 (the middle conformation) にひとしおの満足感をおぼえます。なぜなら、それは、組成といふ特色といふ、自然が当該種類の事物のために打ち立てたと思われる一般の規準 (the general standard) に寸分たがわず合致しているからです。しかれば、各種の身分——妙な言いかたですが、各種の人間——にあつて人柄が、人びとに固有の生活条件と境遇に通常伴う水準より強すぎること弱すぎることなければ、わたしたちの満足感は一とおです。(V. 24 (下) 六八頁) (傍点
は引用者)

ここでは、ビュフイエ解釈に見られた「中間的形体」「一般的特徴」「自然の目標」の概念が、職業や身分の観点から区分される社会集団の内的形態 (エートス) に応用されている (おそらくスミスは、ビュフイエがおこなったヨーロッパ人とアフリカ人の比較を念頭に、身分や職業がちがう人間を「各種の人間」と表現する)。文中の「中間的な形態」は、当該社会集団の人びとが共有する「気風の類型」であり、「自然」が打ちたてた「一般的規準」である。この「一般的規準」を正確に満たす個体は希少であるが、それに多少とも当てはまる類例は数多い (ただし、類似の程度は個体ごとにちがう)。また、この規準は、生活環境に応じて多様であり、「人びとに固有の生活条件と境遇に通常伴う水準」である。この水準よりも「強すぎること弱すぎること」もなければ、わたしたちの満足感は一とおです。

す」とは、その水準そのもの、「中間的な形態」そのものが、もつとも美しい型・様式ということであり、スミスが第5部1章で解釈したビュフィエの美の本質論にほかならない。⁽⁹⁸⁾ なお、ここにいう「自然が打ちたてた一般の規準」は、第1章の鼻の例にみた「自然の目標」に相当し、観察者理論にもとづく「道徳学上の一般的準則」(the general rules of morality) とはな(な)つ(つ)とに留意する必要がある(本章(3) iii.)。

また、上の引用の第一文が言及する「期待」は、観念連合により形成されるもので、慣習の主観的側面である。「…どんな所作も、想像のなかでその団体としっかり連結されるようになり、わたしたちはその一方を目にするときにはいつだって、もう一方を目にするはずだと期待し、当てが外れると、見つげられると期待したものが不在であるのを残念に思います。」(V.2.6.(下)七五頁)なお、ここに示される反復への期待は、「義務の感覚」ではないことに留意する必要がある(本章(3) iii.)。

ビュフィエ解釈の帰結は、職業や身分だけでなく、国民という観点から区分される社会集団の気風にも応用される。時代や国が違えば、その境遇もさまざまであつて、職業の場合と同様、そこに暮らす大方の人びとにさまざまなる人柄を授ける傾向があります。そして、非難に値する資質にしろ、讃辞に値する資質にしろ、その具体的な水準にかかわる人びとの感情は、彼ら自身が生きる国や時代にふだん見られる水準に応じて違つてきます。おそらくロシアで高く評価される優雅なふるまひは、女々しいお追従と考えられるほどでなくてはなりません。フランス宮廷では、無骨で野蛮なものとみなされましょう。ポーランドの貴族にしてみれば、あまりにもけち臭い行儀と質素も、アムステルダムの市民にしてみれば、野方図でありましょう。どんな時代にも国にも、そこで暮らす人びとのあいだには敬愛される人たちがおり、そんな人たちにふだん見出されるべき各資質の水準こそ、当該の

才覚や美德の中庸とみなされるものです。要するに、そんな人たちをとりまく事情の違いから、さまざまな資質が習慣になる度合いに強弱が生じ、これに応じて先の中庸も違っているのです。その結果、人柄と態度にそなわべき正確な適切さ (the exact propriety of character and behaviour) について人びとがいだく感情も違ってくるのです。(V.2.7.(下) 七五・六頁) (傍点は引用者)

人間の性格形成の手本は、当該社会の敬愛される人たちが通常もつ美德であり、それが美德の「中庸」(the golden mean)、「中間的な形態」、すなわち、もつとも美しい型である。⁽⁹⁹⁾この型は、一般の人びとによって学習され、漸次普及して「ありふれた」ものになる一方、「中庸」そのものは ('golden' といわれるだけあって) 「まれ」である。また、このような「型」は、当該社会における行為の評価規準——「人柄と態度にそなわべき正確な適切さ」——であるが、ほかの社会のそれとは違っている。この違いは、生活環境の多様性に由来する。それぞれの環境にはそれにふさわしい類型がある。多様な国や時代に広く認められる「型」の学習は、環境に適應することである。

ここで「人柄と態度の適切さ」が、環境適應原理の慣習によって基礎づけられることは重要である。このことは、ふたつの点で注目に値する。ひとつは、慣習にもとづく「適切さ」の対象は、人柄やふるまいのような人間の内面にかざられないということである。スマスは、「柱頭」の使用についても、「そんな専用の使い方がそれぞれに適切である根拠は、習慣・慣習以外ではありえません。」(V.1.5.(下) 五二頁) と述べている。ここから、慣習原理の価値中立的で広範な通用性が理解される。もうひとつは、いうまでもなく、「適切さ」は、元来、観察者理論の中心概念だということである。それは、想像上の立場の交換による共感にもとづく。したがって、「適切さ」は、共感だけでなく、慣習によって基礎づけられる場合もあると理解される。

上でみた国民という観点からの区分は、ヨーロッパ内部でのそれであるが、もっと大きくくりとして、**未開社会**がある。スミスはこれらの社会集団の気風についても環境適応原理としての慣習を応用する。

一般に、国民のなかに成立する**気風の類型**は、**全体としてみれば**、その国民の境遇にきわめて似つかわしいといつてふつうはさしつかえありません。忍耐の強さは、野人の環境にきわめて似つかわしい人柄であり、神経のこまやかさは、高度な文明社会の住人の環境にきわめて似つかわしい人柄です。（V. 2. 13（下）八八九頁）（傍点は引用者）

未開社会／文明社会の区分の場合にも、生活環境に応じてその社会の人びとが身につける「**気風の類型**」、「**ふるまい・人柄の一般的類型**」にちがいが生じる。こうした類型は、その社会に特有の「**適切さ**」を示す規準である。とくに、スミスは、「**自制心**」の美徳に注目する。「**文明化された国民と未開の国民では、こんなに大きくかけ離れた水準の自制心がそれぞれに要求され、ですから、同じように大きく異なった規準（standards）に照らして、態度の適切さ（the propriety of behaviour）も判断されません。**」（V. 2. 10.（下）八四頁）。

ここで、「**態度の適切さ**」を判断する「**大きく異なった規準**」は、**環境適応原理の慣習**によって形成された規準である。したがって、「**態度の適切さ**」は、**根底的には慣習原理**によって基礎づけられる。むしろ、これは、**観察者理論**における「**適切さ**」のあつかいとは異なる。「**適切さ**」には、**共感**にもとづく場合のほかに、**慣習**にもとづく場合があると考へざるをえない。

ii. 「コモン・センス」の構造

では、「共感にもとづく適切さ」とは区別される「慣習にもとづく適切さ」とは何か。以下では、この問題に答えるため、ビュフィエの議論の基礎にある『第一真理』の認識論を見るが、まず、結論を述べておく。「ふるまい・人柄の一般的類型」が美しいものとして社会集団内に広まるのは、時間の経過とともに「道徳的確實性」が認識されるからである。「道徳的確實性」は、真偽についての「証言」にかかわらず、「コモン・センス」によって認識される。しかし、それは、観察者理論から帰結する「道徳学上の一般的準則」とは異なり、「義務の感覚」(the sense of duty)を生まない。

さて、すでに述べたように、スミスが参照した『第一真理』第1部13章は、ビュフィエの「コモン・センスの指導準則」を応用した箇所だった。しかし、スミスは、ビュフィエ自身の方法論の内容に深くは立ち入らず、「ビュフィエ神父によれば、各種事物のなかでいちばん見慣れた形体こそ、いちばん美しいものです。また、だからこそ、各種対象について思索する実践と経験をしかるべく積み重ねれば、その美しさを判断すること、つまり、中間的できわめて普通な形体の本質を知ることではできません。」(V.I.8 (下)六〇頁) (傍点は引用者) というのみである。スミスは、ビュフィエが観察や経験、また、「実践」を重視することを上の寸言で指摘するが、「中間的できわめて普通な形体の本質」を把握する方法については語らない。

本稿では、鼻と絵描きの例で美のパラドクスを証明するビュフィエの手法をみた。ビュフィエは対象をモデルごとに細かく分類してそれぞれの特徴をつかみ、比較し相対化した。このような分析は、美しさを確実に突きとめる「方法」と不可分であろう。ビュフィエによると、それが「コモン・センス」である。「コモン・センス」は、ビュフィエのいくつがある著作によって異なる捉えかたをされ、必ずしも明確でないといわれるが、『第一真理』に関しては、

以下の定義に示されるように、判断の方法といえよう。⁽¹⁰⁾そこには、思考や知識の基礎としての第一原理を重視する常識学派の特色が見出される。⁽¹⁰⁾

「コモン・センスは」自然がすべての人間、あるいは、明白に大多数である人間に置いた傾向または資質であり、その目的は、理性の年齢に達してこれを使用できるようにしたならば、すべての人間が共通で齊一な判断を形成できるようにすることであり、その場合の判断とは、自己認識に由来する内的感情とは異なる「外的な」対象についての判断であり、また、その判断は、先行する原理から帰結するものではない。⁽¹⁰⁾（「」と傍点は引用者）

「コモン・センス」は、自己の外部にある世界を認識し、それについて判断する自然的能力であつて、ほとんどすべての人がもつ「傾向」「資質」である（別の箇所では「感情」ともいわれる⁽¹⁰⁾）。ビュフィエは、外部世界を直接知りうるとする経験主義に立ち、外界に現象として現れない数学的な確実性は人間にとって現実的価値をもたないと考えていた。⁽¹⁰⁾彼は、その例として2+2=4という命題を挙げるが、それは、自己の外部世界になんら言及せず、「世界にたったひとりの人間しかいなくても、2+2=4はつねに真であろう。」⁽¹⁰⁾といわれる。

一方、社会的実践にとって重要なのは、世界は自分ひとりではなく、他者が存在するという認識である。ビュフィエは、未開社会の人びとに「神」の觀念がないことから、それを第一真理とせず、むしろ、外界の他者の存在こそ第一真理であるといふ⁽¹⁰⁾。そのような外部世界の認識と判断に必要なのが、「感覚器官の証言」である。「コモン・センスは次の点をわたしたちに確信させる。すなわち、わたしたちがかかわっている環境において、感覚器官の証言は、外的真理の指導準則（a rule of external truth）である。」⁽¹⁰⁾これに対して、「自己認識に由来する内的感情」は、外界から

隔てられた内心の感情であり、自己の存在の根拠であるが、他者の存在を証明する根拠ではない。

では、美の本質もふくめ、一般に「真理」を把握する方法はどのようなものか。それは、確実性と蓋然性に関する諸条件の適用である。以下は、その概略である。

まず、先行する原理をもたない「第一真理」としての三条件が重要である。⁽¹⁰⁾(A)その命題よりも明晰で確かな命題が、目下存在していない。(B)ほとんどすべての人類の諸感情によつて承認されている。⁽¹¹⁾(C)人びとの心に強烈な印象を刻み、実生活 (the business of life) に影響を与える実践的なものである。つぎに、ピユフィエは、感覚データも、一定の条件のもとでは一種の「第一真理」であるという。その条件とは、感覚器官の証言が、(a)理性に照らして、(b)当該感覚器官の以前の証言に照らして、(c)ほかの感覚器官の現実の証言に照らして、(d)ほかの人の感覚器官が示す証拠に照らして、矛盾がないということである。⁽¹²⁾また、直接的な感覚そのものではないが、それに基づく他人の証言にも、「真の確実性」が認められるとして、以下の四条件を挙げる。(e)問題となる事実が証明者の専門領域であつて疑義がない。(f)その事実が多くの人によつて報告されており、さらなる証言が不要である。(g)証拠に利害や情念がまつたく絡んでいない。(h)反対の立場からの証言と矛盾しない。⁽¹³⁾

さらに、ピユフィエは、真理に到達することができない場合に、真理にもっとも近いものを「蓋然性」(probability)と呼び、以下の条件があるときにこれを認める。(i)蓋然的と判断するものが、明白な真理と合致する。(j)意見が疑わしくても、あとで注意して詳しく吟味するにつれて確証される。(k)意想外の証拠が、意見の根拠であつた事柄を遡及的に補強する。(l)判断が、調査している事柄に関する比較的重要な経験からの推論である。(m)類似した性質の事柄について判断したことが、のちに確証される。蓋然性は、以上の条件をより多く備えるとき、蓋然的であるばかりか、真であると認められる。これらの条件は、他人の見識と証言 (the authority and testimony of men) に基づく間接的な

知識についても当てはまる。⁽¹³⁾

iii. 「道徳的確實性」と「義務」

以上のような諸条件をクリアした命題や事実は、「確實性」を有するとされるが、ここで注意しておきたいのは、ビュファイエが社会的実践における確實性を数学的なそれから区別していることである。以下では三点を指摘したい。

第一に、「実践とふるまいの問題」(matters of practice and conduct)では、賛否が分かれるうえに、決定や行動をいつまでも先延ばしにできないのが通常である。その場合、「蓋然性(確率)」を「真理」とみなすべきであるといわれない。⁽¹⁴⁾したがって、この場合には、確實性と蓋然性の区別はさほど重要でなくなる。

第二に、他人の証言にかかわる前記の条件(e)～(h)における確實性が、とくに「道徳的確實性」(moral certainty)と呼ばれて重視される。⁽¹⁵⁾その要点は、後掲のように、「道徳的確實性」が人間の「気風とふるまい」にかかわること、そして、その確實性にはさまざまな水準があることである。

第三に、「道徳的確實性」に関しては「少なくとも、最高水準でないときには」、前記の条件(h)（反対の立場からの証言と矛盾しない）は満たされなくてもよいとされる。⁽¹⁶⁾したがって、肌の色について「どちらの側にも同程度の真理がある」と言われたように（本章(2) ii）、「気風とふるまい」についても、道徳的確實性の水準に応じて、多様な真理がありうる。

人間の見識に基づく証言(The testimonies of human authority)は、普遍的に受け入れられる場合、その種の確

実性の最高水準を形成するが、通常、それは「道徳的確實性」と呼ばれる。

この名称は、とくに注目に値する。というのは、その名によって、この種の確實性は、人間のあいだで自然に維持される往來と社交における氣風とふるまい (the manners and conduct of men in the correspondence and society) にとくに關係すると理解されるからである。事実、そのように理解される確實性は、計画、見込み、企て、要するに、広く行為において人間を支配する類のものであつて、それゆえ、この種の確實性に背いて行動する人は、野方図に映るであろうし、あたかもそれが形而上学的あるいは幾何学的確實性に背くかのように、本当に野方図であるだろう。

しかし、道徳的確實性は、いくつかの水準をもつように思われる。それがわれわれの心に刻む印象は、わたしの言及した条件が少ししか満たされず力も弱いと認定されるなら、それに比例して弱くなる。(傍点は引用者)

この「道徳的確實性」は、直接経験しないことについて他者の証言から心証を得て判断するとき重要であるが(たとえば裁判)⁽¹⁸⁾、ピユフィエは、それが社会集団の「伝統」(tradition) にとつて重要であることを指摘する。どんな社会にも古くから継承される「真理」があるが、後代の人びとはだれも直接それを見聞していない。この「真理」が「氣風とふるまい」にかかわる場合、それは社会集団の同一性を維持するうえで重要である。ピユフィエはこの議論に關連してロックを批判する。ロックは、「伝統を継承してきた手の数が多ければ、その分、伝統がそれらの手から受け取る力強さと明証性は小さくなる」という。⁽¹⁹⁾ これに対して、ピユフィエは、証言者が信頼に値する人物、つまり、「洞察力、判断力、度量をもち、とくに、伝統の端緒になつた最初の証言を検証・確認することにつねに強い関心をもつような人びと」であれば、そこに「道徳的確實性」があり、当初の真理は、継承されてきた時間が長ければ、そ

れだけ盤石であるという。⁽¹²⁰⁾

実際、いちばん初めの証言に当初の信用を与えたのは、偏見や利害の絡んだ動機であつたと想像してみることはできよう。というのは、すべての人間がすべての時代に同一の見解や利害をもつことはできないからである。だが結局は、時間と証言が積み重ねられて、最初の証言の疑念と不確実性は低減し、むしろ、その堅実さと完全性が強化されるのである。したがって、真理はその開始時期から遠ざかるほど弱くなるということとは、決して一般的に正しいとはいえない。逆に、時間によって新たな力を獲得する意見が存在する。⁽¹²¹⁾（傍点は引用者）

ビュファイエの美の本質論は、以上のような判断の方法を応用したものである。とくに、ビュファイエが、「気風とふるまい」の「道徳的確實性」に「時間」の要素を結びつけ、「伝統」を肯定的に論じた点は、『感情論』第5部の議論を補強する。すなわち、長らく同じ環境で暮らす人びとの「コモン・センス」は、他人の証言から「気風とふるまい」の「道徳的確實性」を認識する。その「気風とふるまい」は、「道徳的確實性」の程度に応じて人びとの心に印象として刻まれ、多様な伝統——「気風の類型」、「ふるまい・人柄の一般的類型」——を形成する。

しかし、「道徳的確實性」が高いことと、「それをすべきである」という「義務」は別のことである。ここにスミスの観察者理論とビュファイエの慣習理論の決定的なちがひがある。「スミスの古い法律に対する高い評価は、法律の義務的性質とは関わりがない。法律を道徳的に正当なものにするのは、歳月の長さではなく、公平な観察者の是認である」⁽¹²²⁾。一方、ビュファイエも、「時間が真理に影響を及ぼすことは決してできない」といい、時間の長さが効力をもつには、「道徳的確實性」が不可欠である。問題は、「道徳的確實性」が「義務」の根拠になるかどうかである。

「コモン・センス」により把握される「道徳的確實性」は、スミスの観察者理論から導出される「道徳学上の一般的準則」の「義務の感覚」とはちがう。「道徳的確實性」が関係するのは、真偽についての「証言」であり、正邪についての規範感情ではない。スミスは、「道徳学上の一般的準則が形成される道筋」について以下のように述べる。

たしかに理性は、道徳学上の一般的準則の源泉であり、したがって、その一般的準則によって形成される道徳的判断すべての源泉です。けれども、一般的準則を形成する基礎になる個別事例の経験についてまでも、正邪の最初の認識が理性に由来すると想定することは、まったく見当ちがいで理解に苦しみます。そんな最初の認識は、およそ一般的準則の根底にあるほかのあらゆる経験の内容と同じく、即座に湧く感覚と心情の対象であり、理性の対象ではありません。(VII.iii.2.7.(下)三四六七頁)

「道徳学上の一般的準則」は、「どんな行為が現実・事実としてそんな感情を掻きたてるのかを観察しなければ形成されることはありません」(III.4.10.(上)三三二頁)、正邪の感覚は、理性ではなく、「個別事例の経験」に由来する。たしかに、理性は、経験から一般的準則を「帰納」し、「そんな一般的な格率と観念はすべて理性から引き出される」という言いかたは、とても適切である(VII.iii.2.6.(下)三四六頁)。しかし、正邪の感覚の源泉は、「帰納」という論理的操作ではなく、「共感」という社会的経験である。このようにして構築される「道徳学上の一般的準則」に払う配慮が「義務の感覚」である(III.5.1.(上)三三三頁)。

スミスは、『感情論』第7部の学説史で、正邪の認識方法を「自己愛」、「理性」、「道徳感覚」、「共感」に分類する(VII.1.4.(下)三二二頁)。このうち、「理性」は、「ある人柄と別の人柄のちがいを、真偽の判別と同じ方法で指し

示す」といわれ、正邪と真偽の判定方法に差を設けない。その意味で、ビュファイエのいう「コモン・センス」は、「理性」に属する。実際、「道徳的確實性」は、数学的確實性とは異なり社会的関係にかかわるが、真偽の問題と同列に扱われる。再掲するつぎの文章では、道徳的義務が論理的必然性と同じ次元で語られている。⁽¹²⁾「この種の確實性」「道徳的確實性」に背いて行動する人は、野方図に映るであろうし、あたかもそれが形而上学的あるいは幾何学的確實性に背くかのように、本当に野方図であるだろう。」（「」は引用者）たしかに、「氣風とふるまい」に関する意見は、時間の経過とともに、その「蓋然性」も「道徳的確實性」になり、ついには「数学的確實性」に達するかもしれない。より長い時間の試練を経た関係は、繰り返される期待が社会に浸透すれば、実現する「確率」も高まろう。しかし、この確率がいかに上昇し、ほとんど「幾何学的確實性」になったとしても、「義務の感覚」には至らない。そこに「共感」という人間の本性に根ざす社会的経験がないからである。

四 まとめと追補

『感情論』第5部では、環境道徳がビュファイエに由来する環境適応原理によって立論された。この原理は、独自の「適切さ」の源泉であり、法学的区分に対応する二つの慣習規範を形成する。そのひとつは「ふるまい・人柄の一般的類型」であり、もうひとつは「特定慣行」である。スミスは、これらを区分する基準を明らかにしないが、前章の議論をふまえれば、「コモン・センス」により認識される「道徳的確實性」とも考えられる。「特定慣行」は、「一般的慣習」より「道徳的確實性」が低く、子捨ての実践は、未開社会に広がるけれども特定慣行にとどまり、「道徳的

「確実性」が高まって「一般的規準」に昇格することはない。また、文明化という環境の変化によって、「ふるまい・人柄の一般的類型」とともに、特定慣行のありかたも変化するため、もはや文明社会では子捨てに緊急避難の「特権」は付与されない。

i. 自然法の適用における「寛容」

特定慣行は、以上の制約に服しながらも、慣習規範であるかぎり、法的実践において一定の役割をはたす。すでに見たように、子捨ては、責任を阻却する緊急避難であった（本稿二(2) i.）。公平な観察者は、正義の内容を適切に認識するにもかかわらず、諸般の事情からこれをそのまま事案に適用しない。しかし、自然法を厳格に適用しなければ「不規則性」が生ずるのは避けられない。

このような「不規則性」は、『感情論』第 2 部セクション 3 で詳しく考察されている。それは、「運」（偶然）によって生じる「不規則性」である。ここでミスは、無過失責任を論じている。ほとんどまったく過失がないのに他人に危害を加えてしまったとき、加害者は賠償責任を負うのかという問題について、ミスはこれを肯定する。しかし、この加害者は、人並みの「予見注意力」（慎慮）を使っていたのであり、危害の発生は「運」が悪かったせいである。内心の意図に落ち度がないにもかかわらず、賠償責任を認めるならば、これは、自然法の適用の修整である。すなわち、公平な観察者は、被害者の憤りが不当であることを認識しているが、それにもかかわらず、この憤りを加害者にぶつけることに寛容である。これは、憤りを加害者にぶつけない子捨ての例と対照的であるが、自然法の適用の修整という点では同じである。

落ち度はなかったという点で彼とほかの見物人のあいだに分け隔てはないのに、なぜ彼は、世人すべてのなかからこうして選び出されて、他人の不運に対して賠償しなければならぬのでしょうか。被害者の憤りは不当であると考えられてよいのに、公平な観察者でさえも、その憤りを多少は大目にみようと感じる (feel some indulgence) からこそ、きつとこの負担は彼に押し付けられるのです。(II: iii: 2, 10. (上) 二七〇-二頁)

ただし、その修整のしかたにはちがいがあがる。子捨ての場合は、特定慣行として認められ、特権が付与される。一方、無過失責任の場合は、公平な観察者が「不当な憤り」を「大目にみて」賠償責任を認めるが、これも特権付与の一種である。しかし、その修整が、「けがれ」という非合理的で異教的な感覚への応答であることは重要である。「情け深い人が偶然、しかも非難に値する過失はひとつもないのに、他人の死の原因になった場合、有罪とは感じませんが、けがれた身の上であると感じます。」(II: iii: 3, 4 (上) 二七七頁) この感覚は、古代の宗教にも近代の演劇にも見られ (II: iii: 3, 4-5 (上) 二七七-八頁)、一定の状況でほとんどすべての人に起こる心理と考えられている。この「けがれの感覚」が加害者にあるために、それは「有罪の感覚」ではないけれども、それに対応する「不当な憤り」への「寛容」(共感ではない) が多少とも成り立つ。^(註)

「子捨て」の故意または重大な過失や、予測不可能な事故の無過失に対する上記の処理は、人間社会の法的実践がさまざまな要素の競合であることを示している。^(註) たしかに、限定されたケースであっても、故意または重大な過失を許したり、無過失を責めたりすることは人間の善良な倫理観に反する。この善良な人間の良心をなぐさめるのが決論である。これに対して、法学は、法規範の解釈と適用による権利義務関係の処理にかかわる。「法学の目的は、裁判官や仲裁人がおこなう解決のために準則を規定することです。決疑論の目的は、善良な人間がするふるまいのため

に準則を規定することです。」(VII.iv.8.(下)三七二頁)⁽¹²⁸⁾。上記の場合、法学の関心は、特定慣行に基づき、監護権の放棄を容認して親を免責することであり、また、無辜の被害者が感じる憤りに基づき、加害者の賠償責任を容認して被害を救済することである。

ii. 慣習原理の機能不全

「子捨て」の責任を阻却することは、慣習原理が環境にふさわしい規範を形成する場合の処理である。しかし、ならかの理由で慣習原理が機能不全になれば、慣習は陋習と化し、自然法(正義)による検証を必要とする。その結果によつては、慣習規範が自然法と両立するという推定はくつがえる。以下では、慣習原理が機能不全に陥る例をいくつか見ておきたい。⁽¹²⁹⁾

スミスは、『法学講義』でイングランドの法を高く評価する。以下の記述は、すでにみた「気風の類型は各国民の境遇に似つかわしく、人間の道德感情はゆがめられない」(V.ii.13.(下)八八九頁)という論理の適例である。

イングランドの法がひとつのシステムにされたのは、ユステイニアヌスの学説彙纂が発見される以前である。イングランドの裁判所が確立され、その裁判手続が相当堅固に確定されたのは、ヨーロッパのほかの裁判所が設置される以前であり、ローマ法と教会法ともかく重視されるようになる以前である。そうであればこそ、イングランドの法は、それらの法からもヨーロッパのほかの国民の法からも借用するところが少なく、また、そうであればこそ、それは、比較的世人の自然な感情に基づいて形成されたのだから、ほかの法よりも理論家の注目に値する。⁽¹³⁰⁾ (傍点は引用者)

イングランドは、大陸法の影響をあまり受けていないため、国民固有の環境が保持され、それにふさわしい「気風の類型」、「ふるまい・人柄の一般的類型」が生まれた。そして、ここに基礎をおく規範の一部が、国王裁判所によって法として確定され、「一般的慣習」である「コモン・ロー」が形成された。この慣習法の根底にある「世人の自然な感情」は、イングランド人の「コモン・センス」といえようが、「人間の道徳感情」ではないであろう。なぜなら、「実定法のシステムは、さまざまな時代や国民に起こった人類の感情の記録としてきわめて偉大な権威書の価値をもつが、自然的正義の準則の精緻なシステムとみなされることは決してできない」（VII, iv, 36.（下）三九九頁）といわれるからである。権威ある記録や証言であっても「自然的正義」との適合は推定にとどまる。

しかし、慣習原理がうまく機能せず、環境にふさわしい変化をもたらさない場合もある。スミスは、コモン・ローがイングランド独自の環境から生まれてきたと述べたあと、その不完全性に言及し、これを補完するエクイティ（衡平）について説明する。⁽¹³⁾ その背景には、「生産技術と交易の発展に伴い、今まで裁判所で審理されたことのない訴訟が多く発生した。しかし、法の不整備のために人びとは救済を受けることができず困っていた。」⁽¹⁴⁾ という事情がある。スミスは、硬直したコモン・ローの手續を修正する大法官府がかつて「良心の裁判所」とよばれたこともふまえ、エクイティによる救済に注目した。⁽¹⁵⁾

慣習原理が機能しない例はほかにもある。スミスはグラスゴウとエディンバラを比べながらつぎのようにいう。

いくつかの都市に見られるあらゆる無秩序と混乱の大きな源泉は、概して、多くの家来と食客を召しかかえる慣習である。また、国民の安全を保持するのは、国内行政の規制であるよりも、むしろ、なるべく下僕と食客を国民の中に有しないという慣習であるということもわれわれは是認できる。依存ほど、心を腐敗・衰弱・劣化させ

るものではなく、自由と独立ほど、信義を表す気高く高潔無私な発想を与えるものはない。商業は、この慣習を予防するひとつの強力な手段である。(傍点は引用者)⁽¹³⁴⁾

グラスゴウでは封建的慣習は消えたが、エディンバラには残存した。興味深いことに、スミスは対策として、「国内行政の規制」、つまり、制定法よりも、「商業」の発展という環境の変化によって人びとの心を刺激し、慣習の変遷を促そうとする。⁽¹³⁵⁾ ここでも、自然法による慣習の検証が示唆されている。すなわち、「国民の安全」は、権利の保障であり、「正義」の実現である。山崎教授によると、商業社会(契約によって財産権を交換する社会)における「交換的正義」は、司法制度を前提にして、より多くの人びとに物質的なゆたかさや誠実な性格を与え、「国民の安全」を強化する。⁽¹³⁶⁾

『感情論』(6版)第3部で追加された「諸国民の法」の記述には、慣習原理の機能不全に対する厳しい見方がある。諸国民の法は、慣習法とウエストフアリア講和条約を基礎に文明国のあいだに発展した法規範であって、本来ならば、文明化とともに、情け深くなければならないのにそうではない。⁽¹³⁷⁾

不正きわまりない戦争で、罪があるのは主権者・支配者だけなのがふつうであり、臣民にはほとんど常に一点の落ち度もありません。それなのに、交戦国に都合がよければいつでも、無抵抗の市民の財産は陸上・海上で没収され、彼らの土地は草一本残らず踏み荒らされ、家屋は焼かれ、彼ら自身も、身の程知らずにいささかでも抵抗すれば、殺害されたり、捕虜として連行されたりします。こんな行いすべてが、いわゆる諸国民の法の一字一句に完全に合致しているのです。(III. 3. 42. (上) 四四六頁)

こうした法の現状に対する評価は、「諸国民の法自体、その大部分は、だれにでもわかるきわめて明白な正義の準則すらほとんど顧みない条規です。」(III. 3. 42. (上) 四四六頁) というものであり、自然法の観点から国際法が批判されている。

iii. おわりに

以上のように、慣習原理が機能せず、環境にふさわしい規範を形成できない場合、慣習規範は、自然法によって検証される。では、どうすれば慣習原理が機能不全に陥る時点を見極められるのか。『感情論』（6版）第6部では「祖国愛」にふたつの原理が組み込まれているといわれる。ひとつは、伝統的な国制の権威に対する尊重、もうひとつは、同類市民の安全と厚生への願望であり、これらは、「党派が争い、秩序が乱れる時代」には対立する (VI. II. 2. II. 12. (下) 一三九四〇頁)。ならば、慣習の機能不全が疑われるのは、同類市民の安全と厚生が多少とも脅かされる状況下であろう。先に見た三つの例はそのことを示している。

ところで、慣習は、環境に応じて多様な「型」による性格形成の原理であり、その意味で「教育」にかかわる。たとえば、ピュリタン革命後のチャールズ二世治下の教育では、「少々の放らつ」を身につけて「ジェントルマンであるが、ピュリタンでない」ことを証明するのが「流行」であった (M. II. 3. (下) 六六頁)。また、「英雄の不屈の強靱な意志は、野人ならだれしも祖国の慣習と教育によって要求される一方、文明社会に生きるべく育てられる人びとには要求されません。」(V. 2. 10. (下) 八二頁) (傍点は引用者) といわれる。それらは、短期的あるいは中長期的な適応学習の例である。

しかし、教育は、社会の環境に適應する学習だけで十分なのかという問題が、とりわけ社会的価値の転換期には生

ずる。慣習や流行に左右されない教育はどのような「型」によるべきか。⁽¹³⁸⁾『感情論』第5部は、この問題に対する解答ではない。しかし、同書の初版からほぼ三十年を経て、新たな性格形成論が構想されても不思議ではなかったように思われる。⁽¹³⁹⁾

- (1) スチュアートはこの箇所をスミスの学説全体の「要約」として引用している。デューゴールド・スチュアート『アダム・スミスの生涯と著作』（福鎌忠恕訳、一九八四年）御茶の水書房、三三二頁。
- (2) 『道徳感情論』のテキストは、Adam Smith (2002) *The Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen (ed.), Cambridge University Press である。『感情論』からの引用は、パート（ローマ数字大文字）・セクション（ローマ数字小文字）・章（アラビア数字）・パラグラフ（アラビア数字）の順で該当箇所を示し、そのあとに岩波文庫版の該当する巻と頁を表記した。アダム・スミス『道徳感情論』(上) (下)（水田洋訳、二〇〇三年）岩波文庫。なお、訳文は『香川法学』（二〇一三〜一八年）に連載した拙訳を修正したものである。
- (3) 田中正司『アダム・スミスの倫理学』増補改訂版（二〇一七年）御茶の水書房、二八六頁。
- (4) 新村聡『経済学の成立——アダム・スミスと近代自然法学——』（一九九四年）御茶の水書房、三二五頁。
- (5) スチュアート前掲注（1）、三五頁。ちなみに、道徳感情の不規則性を論じた第2部セクション3も同様の評価である。
- (6) スミスは、文人を一定の環境条件——公衆との関係——に照らして、いわば理系と文系の文人集団に二分し、その一方の集団の「全体の特徴」をこのように記述した。この部分は、6版で第3部に追加された。
- (7) H. J. Bittermann, "Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature, Parts I-II", in *Adam Smith Critical Assessments*, ed. By J. Cunningham Wood, vol. 1, 1984, p. 206. 以下でビッターマン教授が問題にする社会的理想とは、「すべての統治体制は、そのもとで暮らす人びとの幸福を促進する傾向の大小に即してのみ、その価値が測られます。」(IV, I, II, (下) 二六頁)といわれる場合の「幸福」であり、「社会の一般的利益」である。
- (8) 内田義彦「作品としての社会科学」『内田義彦著作集第八巻』（一九八九年）所収、岩波書店、一一五頁。
- (9) 山崎怜『アダム・スミス』（二〇〇五年）研究社、七四・九頁。スミスの観察者理論を端的に示す文例として以下。「共感感情

- (sympathy) が湧き上がるのは、情念に目を向けるからというよりも、むしろ、その情念を掻きたてる境遇 (situation) に目を向けるからです。わたしたちは他人を前にして、その当人自身にはまるで感じる能力がないと思われる情念を感じる場合があります。なぜなら、当人の胸には彼が置かれた現実から情念が湧かなくても、わたしたちは当人の状況 (case) にわが身を置くと、わが胸に想像力 (imagination) からその情念が湧くからです。」(I: i. 10. (七) 三二二頁)
- (10) 近代化の過程で、国家制定法が強力な評価基準になる一方、ほかの評価基準がマージナルになったことは事実である。しかし、現代においてさえも、国家制定法といえども、行為のほかの評価基準を完全に無効にすることはできない。スミスはいわゆるナシヨナリズムと祖国愛を論じる一方 (VI: ii. 23-4. (一) 一三二五頁)、国家を構成する中間団体の多様性と独自性を認めている (VI: ii. 27-10. (一) 一三七九頁)。そこに制度としての多元主義を見るのが、J. R. Weinstein (2013) *Adam Smith's Pluralism, Rationality, Education, and the Moral Sentiments*, Yale U. P. pp. 22-3.
- (11) 「わたしたちは『職業や暮らしぶりが違えば、そこに違った気風を是認すべし』と慣習から教わりますが、そんな気風がかかわるのは、きわめて大切な事柄というわけではありません。」と言われるとき、「きわめて大切な事柄」とは、うそをつかないことと正義を守ることであるが (V: 2. 13. (下) 八七頁)、これらは、より一般的な行為規範であるといえよう。
- (12) 「現実の限定を踏み越えようとする啓蒙主義の普遍性と、それにもかかわらず時間的、場所的に制約された現実への拘泥という特殊性と、それにもかかわらず、さらにこれを使い越えようとする普遍化、一般化への動きは、この時代の思想家たち一人一人を特徴づけており、…」という評言はスミスにも当てはまる。矢崎光圀『法思想史』(一九八一年) 日本評論社、第三章「法思想史における自然と慣習」、一五六-七頁。
- (13) スミスは、それについてつぎのようにいう。「一人の人間、また同様に一頭の馬は、それぞれ、それ自身に内在する美醜のゆえに、きれいであったり、みぐるしかつたりするのであり、その人が他の人間に、その馬が他の馬に似ているかいないかには関係がない。」アダム・スミス『模倣芸術について』『哲学論文集』(水田洋ほか訳、一九九九年) 所収、名古屋大学出版会、一五一頁。
- (14) アダム・スミス『修辞学・文学講義』(水田洋・松原慶子訳、二〇〇四年) 名古屋大学出版会、五九頁。
- (15) スミス上掲書、七一頁。
- (16) グラスゴウ版の『感情論』巻末によると、第5部での 'style' は4版以降であり、3版までは 'sile' となっているが、第一部で「風采」という意味で使われている箇所 (I: ii. 3. 8. (七) 九八頁) は6版まで変わらず 'sile' となっている。Adam Smith (1984) *The Theory of Moral Sentiments*, eds., D. D. Raphael & A. L. Macfie, Liberty Fund, pp. 364, 367.

- (17) 田中正司『アダム・スミスの自然法学：スコットランド啓蒙と経済学の生誕』（一九八八年）御茶の水書房、三二四―三五頁。山崎教授は、「第5部は本来、徹頭徹尾の非歴史的方法によって抽象から具体へと叙述するTMS初版がこんどは逆に徹頭徹尾、歴史的方法たる正義論の「法学」を目前にして、時間の具体化を考慮せざるをえなかった箇所とおもわれる。」という。山崎前掲注（9）、九二頁。
- (18) 田中上掲書、三〇九―一〇頁。
- (19) 田中上掲書、三二―三五頁。
- (20) 田中上掲書、三一―三五頁。
- (21) 新村前掲注（4）、一九五―一六頁。
- (22) 新村上掲書、一九六頁。
- (23) 新村上掲書、一九六―七頁。
- (24) 新村上掲書、一九六―七頁。
- (25) 鈴木信雄『アダム・スミスの知識Ⅱ社会哲学』（一九九二年）名古屋大学出版会、二〇九頁。
- (26) 鈴木上掲書、二〇―一頁。
- (27) 鈴木上掲書、二〇―二頁。
- (28) 田中前掲注（17）、三二―一頁。
- (29) 田中上掲書、三〇―九頁。
- (30) 特定自然法という見方は、「文明社会を頂点とする各段階がそれぞれの段階の「自然」に即した法・慣習をもつとの特定自然法観」ともいわれる。田中正司『経済学の生誕と「法学講義」』（二〇〇三年）御茶の水書房、一五―五頁。
- (31) 田中英夫編集代表『英米法辞典』'custom'の項目三二―四頁、'particular custom'の項目六二―四頁、'usage'の項目八八―六頁参照。イギリス中世において、'common law'の語は、普遍教会の一般的な通常の法を、個々の地方教会に特有なルールと教皇の特権から区別するために教会法学で用いられたが、世俗の裁判所でも、王国の'common law'を、制定法・国王の特権、地方慣習から区別するために用いられるようになった。Sir F. Pollock & F. W. Maitland (1968) *The History of English Law: Before the Time of Edward I*, vol. 1, Cambridge U.P., pp. 176-6. スコットランドの「コモン・ロー」も「慣習の総体」であるという点ではイングランドのそれとあまり変わらないが、ローマ法や教会法の影響がみられる。ステアー・ソサエティ編『スコットランド法史』（戒能通厚、松平

- 紘、角田猛之編訳、一九九〇年）名古屋大学出版会、巻末「事項英和索引・用語解説・Common law of Scotland」一七八頁。
- (32) 上掲書、五七九頁。緊急避難ではほかの方法が選択できないので、その方法が自己保存に「役立つ」としても、そこに功利計算をする余裕はなく、古代ギリシヤ哲学が「公共的効用」(public utility) によって子捨てを説明した²⁾とは見当違いである（V.2.15. (下) 九〇一頁）。
- (33) この箇所をピッツ教授は「共感」と理解する。J. Pitts (2005) *A Turn to Empire, the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton U. P. p. 48. しかし、そうすると、公平な観察者が遺棄された子によせる共感を無視することになり、「幼子がいいたいけど、あどけなく、いとおいことを思えば、敵だっていたわりの気もちを呼び覚まされるのであって、その年端もゆかぬ子どもさえ容赦しないのは、激高する残忍な征服者が逆上の果てにようやくなする所業と考えられます。」(V.2.15. (下) 八九頁) という判断がどういふ視点から下されるのか「あいまい」だといわれるのも当然である。Ibid., p. 49.
- (34) 田中前掲注(17) 三〇一頁。
- (35) K. Hakonssen (2006) "Introduction", in *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge U. P., p. 9.
- (36) この文章につづけて、職業軍人の気風が考察されるが、それは、観察者理論の適用範囲を限定する例証である（V.2.6. (下) 七二―五頁）。また、「特定の社会集団に固有な」この特徴の形成には、ある種の観察されざる事情がしばしば介在しており、もしこの事情に着目すれば、業種ごとに割りあてられるべしと慣習から教わっていた人柄でも、そこに慣習から独立した適切さ「慣習と無関係な適正」があると判明するでしょう。」(V.2.13. (下) 八七八頁)。「」は引用者」という文章は仮定法で書かれており、実際には、「観察されざる事情」が社会集団に固有な「人柄と気風」を形成し、そこに「慣習と無関係な適正」が推定されているにすぎない。
- (37) もちろん、卓越した観察眼を必要としない単なる事実の考察によって気風を論じることにはできる。スミスは社会を世代の観点から大きく二つの集団に分類して、「老年期に期待されるのは、謹厳で物静かな感じです。この時期に心身がおとろえ、人生を長く経験し、感受性が鈍麻するせいで、そんな気風が自然になるとともに、仰ぎ見られるようになると思われます。」(V.2.4. (下) 六九頁) と述べている。しかし、ハード・ケースでは、「慣習と無関係な適正」が推定されるにとどまる。
- (38) 新村前掲注(4)、一九二二、一九六七頁。
- (39) 新村上掲書、一九六頁。スミスは同じく「境遇の必然性」として習慣化した愛着を論じている。（VI.ii.1.15. (下) 一二三頁）。
- (40) 新村上掲書、一九六頁。
- (41) 引用文中の「同情」(sympathy) を「共感」と解せば、「同国人」＝「それぞれの時代と社会に生きる公平な観察者」となり、②の

解釈に沿う。しかし、‘sympathy’は多義的であり、「公平な観察者」を想定した用法ばかりではない。本稿が「同情」と理解する根拠は以下の通り。未開社会の人びとは、おそらく「胸の内側の裁判官に訴えるべく習慣づけられてきた人」ではない素朴な狩猟採集民であり、「同国人」(countrymen)にはその響きがある。第2版から5版には、良心の法廷に訴えず、「世間の奴隷」にとどまる人びとについての記述がある。Smith, *supra* note 2, p. 152. また、‘artificial sympathy’ (I. ii. 1. 12), ‘habitual sympathy’ (VI. ii. 1. 4-8)といった表現もあり、これらは、観察者理論の「共感」と同列には扱えないように思われる。

- (42) 新村前掲注(4)、一九六頁。
- (43) 新村上掲書、三二七頁。スミスの「超歴史的な」大局的視座は、むしろ6版の新6部に顕著であると思われる(本稿四iii. 参照)。
- (44) 鈴木前掲注(25)、二〇八九頁。鈴木教授はこの引用のほかに *ibid.* の一部もあわせて引用している。
- (45) 鈴木教授の議論では、「ストレンジャー」には二種類ある。ひとつは、同一集団内にあつて「意識の集団化の度合い」がもっとも薄いストレンジャーであり、もうひとつは、「あるマージナル・ゾーンを超える」「認識内容の共有性をもたない他の集団の構成員」である。鈴木上掲書、一六七頁。ここで問題になるのは後者である。
- (46) 鈴木上掲書、二一〇頁。「習慣的雰囲気」は『哲学論文集』に出てくる。上掲書、二〇二頁。
- (47) 鈴木上掲書、一九九頁。
- (48) 鈴木上掲書、一九七八頁。
- (49) 鈴木上掲書、三四頁。また、上掲書、一六二〇頁参照。
- (50) 鈴木上掲書、一六九頁。
- (51) 鈴木上掲書、一七七頁。ここでいう「一般的形態」は、本稿が「一般的類型」と訳しているものである。
- (52) クヌート・ホーコンセン「立法者の科学」(永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳、二〇〇一年)ミネルヴァ書房、一〇〇頁。
- (53) Pits, *supra* note 33, p. 50.
- (54) ピッツ教授によると、「スミスは、人間の自然本性の同質性と基本的な方正さを信じていたので、特定の慣行によつたとえどんなに迷わされても、すべての社会の人びとは、節度ある道德的判断をすることができるし、また、一般的にはそのような傾向があると信じていた。…だからこそ、スミスは文化的差異を寛容にあつかう」。*Ibid.*, p. 51. しかし、文化的多様性の問題は、スミスの信条ではなく、慣習と自然法の論理的関係によつて解決されるべきであろう。
- (55) Craig Smith (2013) *Adam Smith's Political Philosophy: The invisible hand and spontaneous order*. Routledge.

- (56) *Ibid.*, pp. 35, 47.
- (57) *Ibid.*, p. 36.
- (58) *Ibid.*, pp. 36, 45.
- (59) *Ibid.*, pp. 35, 42.
- (60) *Ibid.*, pp. 42-3.
- (61) *Ibid.*, p. 47.
- (62) *Ibid.*, pp. 46-7.
- (63) *Ibid.*, p. 46.
- (64) 著者は「国富論」にみられる「the desire of bettering our condition」を参照して、第5部に「進歩」「改善」の論理をみる。*Ibid.*, p. 59. しかし「この欲望は、むしろ『感情論』第4部の欺瞞理論との関連が深いように思われる。「わたしたちは、生活条件の改善と称する人生の偉大な目的によってどんな福利を得るつもりでしょうか。それは、共感・安らぎ・是認の感情を込めて見つけられ、注目され、関心を示してもらえらることであり、それが、生活条件の改善から引き出そうと企てて得られる福利のすべてです。」(I. iii. 2. 1. (上) 一一九頁)
- (65) Fonna Forman-Bartzia (2010) *Adam Smith and the Circles of Sympathy*, Cambridge U. P., pp. 243, 253.
- (66) *Ibid.*, pp. 229, 236. 著者は「文化的多様性を正義論に還元しないので、その並立に困難を感じ」「わたしはスミスと同様、悩める個物論者 (a troubled particularist) である」と言及。*Ibid.*, p. 254.
- (67) Haakonssen, *supra* note 35, p. 6.
- (68) 「自然権」の概念は「教会法字を通じて二世紀に成立した。B. Tierney (1997) 'Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250', in his *The Idea of Natural Rights*, Wm B. Eerdmans Publishing Company, pp. 43-77.
- (69) スミスから約百年後に「歴史法学」を提唱したヘンリ・メインは「古代法」(一八六一年)で法的価値の変遷を「身分から契約へ」と表現し、その発展を促す法的技術として「擬制」「衡平」「立法」を挙げた。内田貴「法学の誕生」(二〇一八年)筑摩書房、八九一九一頁。現代の法哲学では、たとえば、国家権力による救済を請求する権利から区別された、社会内で形成されてくる「第一次的権利」を論じるのが、田中成明「現代法理学」(二〇一一年)有斐閣、一三三六―四三三頁。
- (70) 山崎教授は「TMSでは無時間であった『公平な(中立的)観察者』と当事者は狩猟、牧畜、農耕、商業の四時代での歴史的な

- 具象人間として登場」すると述べている。山崎前掲注(9)、一四三頁。なお、6版の新6部には、「法の支配」の観点から、牧畜社会と商業社会を比較した箇所がある(VI, ii, 112 (c) 一一八―一二頁)。
- (71) クレイグ・スミス教授によれば、歴史の四段階論は社会の変化が「革命」ではなく、「進化」という漸進的なかたちで起る」とを説明する理論であり、また、その社会的変化は意図せざる結果である。Craig Smith, *supra* note 55, p. 63.
- (72) 歴史段階論の性格について福鎌教授は、「スミスは経験や資料に基づいて類型を設定し、それらの比較、対象から、その中に法則を発見しようとする」が、このような方法論はスコットランド歴史学派にみられる「理論的ないし推測的歴史」、「自然史的歴史観」のそれであり、「経験主義と体系的精神の融合体であるため、一九世紀の歴史主義とは異なりあくまで「合理主義」的な、そのかぎりにおいて非歴史主義的理念に貫かれている」と述べている。福鎌忠恕「参考論文」、「アダム・スミスの生涯と著作」(一九八四年)所収、御茶の水書房、二六五頁。
- (73) 内田教授は、「未開社会と文明社会の対比」が、前者から後者への「歴史の流れ」とはちがう観点であると示唆している。内田義彦『資本論の世界』(一九八九年)岩波書店、五八頁。
- (74) Kathleen Sonia Wilkins (1969) *A Study of the works of Claude Buffier, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LXVI, ed. By Th. Besteman, p. 68.
- (75) *Ibid.*, p. 170. ヴォルテールはビュフィエについて、「イエズス会士の著作に合理的な哲学が含まれているのは、他に例がない」という。ヴォルテール『ルイ十四世の世紀』(4)(丸山熊雄訳、二〇〇一年)岩波文庫、一八二頁。
- (76) *Ibid.*, p. 175.
- (77) ビュフィエとスコットランドの常識哲学との関係についてはさまざまに論じられている。Louise Marci-Lacoste (1982) *Claude Buffier and Thomas Reid, Two Common-sense Philosophers*, McGill-Queen's University Press, pp. 6-9.
- (78) D・D・ラフィル『アダム・スミスの道徳哲学』(生越利昭・松本哲人訳、二〇〇七年)昭和堂、一〇四―一〇五頁。
- (79) ヒュームの観念連合論では、ロックの場合とは異なり、観念あるいは対象同士の関係が「認識」されるのではなく、感情あるいは意見が形成される。K. P. Winkler (2011) "Perception and Ideas, Judgement", in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, vol. 1, ed. By K. Haakonssen, Cambridge U. P., pp. 269-270. への見解は「スミスのビュフィエ解釈にも当てはまるように思われる」。
- (80) Claude Buffier (1724) *Traité des premieres vérités et de la source de nos jugemens*, I, 13. 本書には、訳者無記名の以下の英語訳が附録「First Truths, and the Origin of our Opinions, explained: with an Enquiry into the Sentiments of Modern Philosophers, Relative to our

- Primary Ideas of Things*, London, 1780. この英訳は Andesite Press から復刻出版されている。本稿では英語訳を用いた。
- (81) Wilkins, *supra* note 74, pp. 65, 69.
- (82) Louise Marcei-Lacoste, *supra* note 77, p. 32; Wilkins, *ibid.*, p. 159.
- (83) Buffier, *supra* note 80, p. 66.
- (84) *Ibid.*, pp. 67-8.
- (85) Wilkins, *supra* note 74, p. 159.
- (86) アダム・スミス「天文学史」『哲学論文集』（水田洋ほか訳、一九九九年）所収、名古屋大学出版会、一七頁。
- (87) スミス上掲書、二〇頁。「中間的諸事象の鎖」は「一つの対象から他の対象への想像力のなめらかな移行を可能にする、唯一の橋」（上掲書、二〇頁）である。「中間的諸事象という結合の鎖を明確に発見すれば、驚異は完全に消滅する。その場合には、想像力の運動を妨げたものが取り除かれる」。上掲書、二二頁。
- (88) アダム・スミス「古代論理学と古代形而上学の歴史」『哲学論文集』所収、一三二頁。なお、観念 (idea) / 概念 (notion) の区別の系譜をロックからカントまでたどる議論がある。それによると、ロックは、通常の「観念」から「概念」を区別して、「概念」は、観念あるいはその対象が自然においてどのように結びついているかを検証することなく、観念を結びつける場合に認識され、「あたかも、事物の現実よりも、人間の思考にその起源、あるいは継続的存在をもつ」といわれる (Locke, *Essay*, II, xxii. 2) Winkler, *supra* note 79, p. 241. この議論にしたがえば、「種の本質」は、個体、個物の「観念」ではなく、多くの個体によって共有される一般性をもった「概念」であるといえよう。
- (89) Buffier, *supra* note 80, p. 69.
- (90) *Ibid.*, pp. 73-4.
- (91) *Ibid.*, p. 93.
- (92) ビュフイエは、ヴォルテールやコンデイヤックにロックの意義を認めさせたとも評価されている。Wilkins, *supra* note 74, p. 168.
- (93) John Locke (1982) *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Chap. XXXIII, Of the Association of Ideas, ed. By P. H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, pp. 394-401. ビュフイエはこうした観念連合論にもとづいて、後出のように、「真理を判断する要件のひとつとして、「われわれが自分のあるまいを紀律するほどに、われわれの心に強烈に印象を刻んでいる」ということを挙げる（本章(3).ii.参照）。

- (94) Locke, *ibid.*, p. 395.
- (95) *Ibid.*, p. 396.
- (96) ヒュームは、観念連合論を観念の構成と連続を説明するだけでなく、期待の形成と信念の固着を説明するために用いた。Winkler, *supra* note 79, p. 262.
- (97) 動機の「唯一性」を否定して、その「競合」を論じる展開の文章がほかにもある。「決疑論者が人間のふるまいの正邪を決定するときよく使う規準は、ふるまいの傾向が社会の繁栄をもたらすか、それとも社会の混乱をもたらすかということですが、そこから帰結するのは、「社会の繁栄への関心だけが、行動の動機として唯一有徳であるべきだ」ということではなく、社会の繁栄への関心は、ほかの動機と競合する場合、どんな動機も打ち消す重みをもつべきだ」ということにとどまります。」(VII.ii.3.17.(ト)三〇九頁)
- (98) スミスは、世代の観点から社会集団を老年と青年に区分してそれぞれぞれの気風を論じるが、やはり「中間的形態」に関連してつぎのようにいう。「俗諺によれば、青年の態度にどことなく老人の気風があるとき、あるいは、老人にどことなく青年の陽気さが残っているとき、その人はきわめて心地よいといわれます。」(V.ii.iv.六九頁)「俗諺」は、真偽に関する証言の「道徳的確實性」が高い表現であるといえよう(本稿三(3)iii 参照)。スミスはよくことわざの類に言及する。たとえば、「思無邪、これ達成の妙境なり」(I.iii.3.5.(上)一六七頁)、「目は腹より大きい」(IV.1.10.(下)二三三頁)など。
- (99) スミスは、「アリストテレスによると、美德の本質は、正しい理性に従い平均値をとる習慣です。彼によると、それぞれの美德はどれも、ふたつの相反する悪徳のあいだにある一種の中間点として存在します。」(VII.ii.1.12.(ト)二三三三頁)と述べるが、ここにはスミスの「自然誌的方法」に通じるものがある。スミスとアリストテレスの方法論上の親近性については、田中正司『アダム・スミスの経験論』(二〇一六年) 御茶の水書房、第一章「アリストテレスの中項論」を参照。
- (100) Wilkins, *supra* note 74, p. 70.
- (101) Winkler, *supra* note 79, p. 251; Udo Thiel (2011) “Consciousness and Common Sense: From Claude Buffier to Thomas Brown”, 43 *Studia Leibnitiana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, Heft 2, p. 237.
- (102) Buffier, *supra* note 80, p. 22.
- (103) *Ibid.*, p. 62.
- (104) Wilkins, *supra* note 74, p. 96.

- (105) Butler, *supra* note 80, p. 60.
- (106) *Ibid.*, p. 29. ビュフィエはロックと同様、神の観念は生得ではなく、その存在は論証されるべきものと主張した。R. Hutchison (1991) *Locke in France 1688-1734*, The Voltaire Foundation, pp. 131-2.
- (107) Butler, *ibid.*, p. 36.
- (108) *Ibid.*, p. 62.
- (109) *Ibid.*, pp. 32-3. なお、この段落と次段落のアルファベットは本稿が便宜的につけたものである。
- (110) ビュフィエは「全世界を訪問できないのにどうやって多数意見を認定することかという疑問に対し、「自然の共通の感情は、真理なのだ」と答えるが、その自明性については、「何人かがあえてそれに反駁したとしても、それとは比べものにならない多数によって反論されたであろう」といわれる。*Ibid.*, p. 58. 結局、これは、すでに見たコモン・センスの定義である。
- (111) *Ibid.*, p. 94. ビュフィエは、各感覚器官の本来的な役割に注目し、触覚のそれは対象の大きさの認識、視覚のそれは色彩の認識であるとして、「視覚が伝える情報は、大きさに関しては、疑わしいとつねに考えられなければならない」という。*Ibid.*, pp. 90-1. ビュフィエはおそらくこのバークリを批判している。Wilkins, *supra* note 74, p. 67. スミスがバークリの視覚中心論を批判したことについては、田中正司『アダム・スミスの認識論管見』（二〇一三年）社会評論社、一一五-一一頁。
- (112) Butler, *ibid.*, p. 97.
- (113) *Ibid.*, pp. 111-2.
- (114) *Ibid.*, p. 124. ビュフィエはつぎのようにも述べている。「われわれは、真であることを見失わないように、ひたすらそれに注意を払わねばならない。さもなければ、優柔不断・不実行、あるいは軽佻浮薄・移り氣に陥るであろうが、それらは心が卑小・虚弱であることの現れである。」*Ibid.*, pp. 124-5.
- (115) ビュフィエは「ロックがこうした他人の見識に基づく知識について「確実性」ではなく、「蓋然性」しか認めないことを批判している」。*Ibid.*, p. 98. しかし、両者の考え方に大きな違いはないという指摘もある。Hutchison, *supra* note 106, pp. 139-40.
- (116) Butler, *ibid.*, p. 102.
- (117) *Ibid.*, pp. 100-1.
- (118) ビュフィエとはほぼ同じころ、法律家の Sir Geoffrey Gilbert は、証言の真実性を評価する認識論的枠組みをロックの『人間悟性論』

- に求めた。また、一八世紀後半の James Wilson, David Hoffman には、スコットランドの常識哲学が大きな影響を与えたとされる。B. J. Shapiro (1986) "To A Moral Certainty: Theories of Knowledge and Anglo-American Juris 1600-1850", 38 *Hastings Law Journal*, Issue 1, p. 176. なお、Gilbert の『土地保有論』への言及が『国富論』にある。『国富論』(一) 水田洋監訳・杉山忠平訳、岩波文庫、二〇四頁。
- (119) Locke, *supra* note 93, p. 664. 同のような所見には、そのような伝統を過剰に強調するカトリックへの非難が含まれているといわれる。Hutchison, *supra* note 106, p. 141.
- (120) Buffier, *supra* note 80, p. 119.
- (121) *Ibid.*, p. 120. 同の議論は、裁判官による判決がコモン・ローの存在を示す「証拠」であるとす布拉ックストンの法宣言説と似てくる。メンサムはこれをコモン・ローの神格化として批判した。J. Benham (1928) *A Comment on the Commentaries: a criticism of William Blackstone's Commentaries on the Law of England*, Clarendon Press, pp. 188-9. 戒能通弘「コモン・ロー的伝統とベンサムの法理論。『裁判官の慣習』と『一般的慣習』の峻別によるコモン・ロー批判」、深貝保則・戒能通弘編『ジェレミー・ベンサムの挑戦』(二〇一五年)所収、ナカニシヤ出版、四六―五二頁参照。
- (122) ホーコンセン前掲注 (52)、二二八頁。
- (123) Buffier, *supra* note 80, p. 116.
- (124) ロックの目指した論証的倫理学がもつとされる論理的必然性は、道徳的義務の成立根拠たりえず、客観的な神の法が前提されなければならぬといわれる。田中正司『増補 ジョン・ロック研究』(一九七七年)未来社、一二七頁。ピュフィエについても同様のことがいえるように思われる。
- (125) Buffier, *supra* note 80, p. 101. メタ倫理学の分類でいうと、スミスの立場は、共感という人間の直観によって普遍化可能性を検証し、正義の価値を認識する「直覚主義」であるのに対し、ピュフィエの立場は、倫理的価値判断の真偽を事実判断に還元する「自然主義」に近いように思われる。ちなみに、ヒュームの立場は、倫理的概念は客観的属性を指示しないとす「情緒主義」である。田中(成明)前掲注 (69)、三四―二五頁。田中正司教授は、スミスの「天文学史」におけるイマジネーション認識論をヒュームの観念連合認識論から区別して、「實在論的認識論の系譜」に位置づけるが、メタ倫理学における両者のちがいに対応する。田中前掲注 (11)、七一頁。
- (126) 拙稿「アダム・スミスの不法行為論」、名古屋大学法政論集二五〇号 (二〇一三年)、三七三―九二頁。

- (127) スミスは、別の箇所 で制定法と自然法（道徳）が競合する場合に言及している。「主権者の命じる行為が、発令以前であつてもそれを怠れば最大限の非難をかならず加えられる事項である場合、発令後それに従わなければ、一段と重い処罰に値する行為になるのはまちがひありません。」(II.ii.1.8.上) 二二二頁。この場合、行為自体は、主権者の命令（法律）があつてもなくても、「最大限の非難」に値する非行であるが、法律の制定後では、「処罰に値する行為」（犯罪行為）になる。この場合は、制定法が罪責の加重理由になつてゐる。一方、未開社会の子捨ての例では、慣習規範が罪責の減輕理由になつてゐる。
- (128) スミスは決疑論をつぎのように批判する。「各自の良心を三百代言でこまかしなさいと教える傾向があり、無用の微細な分類によつて、どんなに本質的な義務の諸箇条も潜脱する・無数の巧みな逃げ口上を正当化する効果がある」(VII.iv.33.下) 三五五頁。
- (129) コッピで取り上げない諸種の法律批判については、ホーロンセン前掲注(52) 二二〇-二二二頁参照。
- (130) Adam Smith (1982) *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Classics, p. 98.
- (131) *Ibid.*, pp. 98-9.
- (132) *Ibid.*, p. 424. アダム・スミス『法学講義』（水田洋訳、二〇〇五年）岩波文庫、九六頁。
- (133) 「コモン・ローの場合には、契約によつて土地を引き渡す義務を負つた者がのちにこれを拒否する場合、賠償金を支払うだけでよく、特定履行の義務は負わなかつた。大法官府は、もはや良心の裁判所とは考えられていなかったが、特定履行を強制した。大法官府が扱つた案件で二番目に多いのが、信託における詐欺であり、これもコモン・ローによつて救済されていなかった。」*Ibid.*, pp. 424-5. スミス上掲書、九六-七頁。なお、「感情論」には、「実定法によつて補強されるべき自然的公平の準則」(VII.iv.37.下) 四〇〇頁) とつう表現がある。また、スミスの「観察者」は、「衡平をおもんばかる裁判官」(equitable judge) とよばれることがある (III.1.2; III.4.3; VI.ii.2.2)。
- (134) Smith, *ibid.*, p. 333.
- (135) スミスは、消極的正義の強制以外の事項を立法者の義務にふくめることについて慎重である。「法律による恵み深さの強制は、立法者のすべての義務のうちでも、おそらくそれを適切かつ聡明に実施しようとするれば、この上ない繊細さと遠慮深さを要求されるものです。」(II.ii.1.8.上) 二二二頁。
- (136) 商業社会と自然法学の関連については、山崎前掲注(9)、二一六-二二二頁を参照。そこではつぎのようにもいわれている。「商業社会の人間たちの心意と行動は同感（共感）の一大集積であり、価値とか自然価格とかは同感（共感）正義の一大結晶である」。上掲書、二二〇-一頁。

(137) ハチスンもつぎのようにいう。「暴力が正当化されるのは、交戦中の人びと、または、われわれが自己の権利を獲得するのを暴力で阻止する人びとに対してだけである。もつとも、広くおこなわれてきた非人間的な慣習のせいで、人びとは、罰を受けることなく、敵に対していかなる種類の残虐性をも発揮しうるのだが。」(傍点は引用者) ハチスン『道徳哲学序説』(田中秀夫・津田耕一訳、二〇〇九年) 京都大学学術出版会、三九一頁。

(138) スミスは、6版で「わたしたちが自分の人柄と態度を成型するふたつの異なる手本」があると言い、美術作品の比喩を使って、「そぞろ歩くどんな鑑賞者の注目も集めずにはいない押し強い作品」と「丹念に細心の注意を払う鑑賞者以外の関心を引かない作品」を対比する(Ⅲ:32(上)一六四頁)。また、「家庭の教育は、自然が打ちたてた制度ですが、公共の教育は、人間が仕組んだからくりです。」(Ⅵ:110(ト)一七頁) というスミスの批判には、「自然による教育」への関心もうかがわれる。

(139) そのような性格形成論が、第5部に続いて展開されているかどうかは本稿の課題ではない。『感情論』(6版) 第6部の新設は、最晩年の改訂計画の最後の段階で出てきたものであり、スミス研究上の謎としてさまざまに論じられている。山崎前掲注(9)、二五八九頁。Hisashi Shinohara (1993) in "The Practical System of Morality in Adam Smith", in *Adam Smith: Intentional Perspective*, eds. H. Mizuta & C. Sugiyama, St. Martin's Press, pp. 27-42 は、トマス・リードとの関係について説得的な議論を展開している。篠原久『アダム・スミスと常識哲学——スコットランド啓蒙思想の研究——』(昭和六一年) 有斐閣、第8章。

(やまもと・よういち 法学部教授)