

# 博士論文

論文題目 アダム・スミスの道徳哲学と人間本性の合目的性

氏名 矢島 壮平

## 目次

序章 「新しいアダム・スミス問題」とスミスの道德哲学.....	3
第1章 スミスと動機付けの内在主義／外在主義.....	8
1. 1 動機付けの内在主義／外在主義とは何か.....	9
1. 2 A・スミスにおける道德判断と行為の動機付け.....	13
1. 3 道德的フェティッシュ.....	18
1. 4 外在的欲求と徳.....	21
第2章 スミスと徳の実在性.....	23
2. 1 スミスのマンデヴィル批判.....	23
2. 2 同時代人のスミス批判と『道德感情論』第3部改訂.....	26
2. 2. 1 エリオットの批判と『道德感情論』第2版第3部改訂.....	26
2. 2. 2 リードの批判と『道德感情論』第6版第3部改訂.....	28
2. 3 「称賛に値することへの欲求」と「快」.....	30
2. 4 道德の合目的性と人間本性の合目的性.....	34
第3章 スミスと道德規約説.....	36
3. 1 相对主義と道德規約説.....	36
3. 2 不偏の観察者と道德規約説.....	40
3. 3 スミスにおける慣習と道德.....	44
3. 4 人間本性の合目的性の説明.....	48
第4章 スミスにおける効用と功利的デザイン論.....	50
4. 1 スミスにおける効用と快.....	50
4. 2 神の効用と人間本性.....	52
4. 3 スミスの功利的デザイン論.....	55
4. 4 ヒュームの功利的デザイン論批判.....	56
4. 5 最善の説明と規則功利主義者の神.....	59
第5章 目的論とスミス道德哲学の現代的意義.....	62
5. 1 神学を切り離す.....	62
5. 2 自然神学と自然選択.....	70
5. 3 処罰感情の合目的性と自然選択.....	75
5. 4 神なき道德哲学の可能性.....	81
終わりに 自然の合目的性への驚きと道德哲学.....	83
参考文献.....	86

## 序章 「新しいアダム・スミス問題」とスミスの道徳哲学

19世紀半ばのドイツにおいて、アダム・スミスが生前に出版した二つの著作、『道徳感情論』(*The Theory of Moral Sentiments*)と『国富論』(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)をめぐって、「アダム・スミス問題 (Das Adam Smith Problem)」と呼ばれる問題が提起されたことはよく知られている。この問題は、次のようなものだ。すなわち、『道徳感情論』に見られる道徳哲学が共感 (sympathy) を基礎とした利他的な理論であるのに対し、『国富論』における経済理論は利己心を前提としたものであり、両者の間に矛盾があるように思われる。これは、『道徳感情論』初版出版 (1759年) 後、『国富論』出版 (1776年) 前にスミスが渡仏した際 (1766年)、唯物論の影響のもと、スミスに思想的な転向があったからではないか (cf. Raphael and Macfie 1976, p. 20)。

しかし現在では、研究の進展により、アダム・スミス問題は「無知と誤解に基づく擬似問題である」(ibid.)と考えられている。デイヴィッド・D・ラフィルとアレク・L・マクフィーが言うように、『道徳感情論』を注意深く読めば、「『転向』があった、あるいは、『道徳感情論』と『国富論』との間に何らかの根本的な矛盾がある」という見解は否定されるのである (ibid., pp. 24-25)。

一方で、2000年前後に、一部のスミス研究者が「新しいアダム・スミス問題 (a new Adam Smith Problem)」を論じるようになった (Alvey 1996<sup>1</sup>; cf. 田中正司 2013, p. 191)。この問題を提起したジェームズ・E・アルヴィは、それを次のように説明している (Alvey 1996, pp. 2-3)。

私の問題、新しいアダム・スミス問題は、商業社会を支持し、またそれに反対し、目的論を支持し、またそれに反対するスミスの見解を、(彼が楽観論者、悲観論者のいずれであるのかに関して、それが示唆するところとともに) 真剣に検討し、なお続く未解決の緊張関係 (tension) が、彼の思想にあるのかどうかと問うことに関する。

アルヴィによれば、スミスの理論には、商業社会を自然の目的を達成するための「最善の体制 (best regime)」(ibid., p. 2) とみなす目的論と、必ずしも自然の目的を達成しない非目的論的な現実の商業社会との間の「緊張関係」が見出される。田中正司はこれを、『道徳感情論』における道徳哲学に限定的に当てはめて、「1) 『不偏の観察者の共感』原理に基づくスミスの経験的道徳理論と、2) 目的論的前提に基づく彼の議論」との間のアンチノミーであると解釈する (田中正司 2013, p. 191)。つまり、旧来のアダム・スミス問題が、言わば利他性と利己性との間の二項対立に基づいていたのに対し、新しいアダム・スミス

---

<sup>1</sup> Alvey (1996) のコピーは、著者である School of Economics and Finance, Massey University の James Edward Alvey 先生と、東京大学総合文化研究科のアルヴィ宮本なほ子先生のご厚意により入手することができた。ここに感謝の意を表したい。

問題は、スミス哲学における経験論と目的論との間の二項対立に基づいていると言える。この点について、田中は次のように述べている (ibid., p. 8)。

良心的な研究者は、スミス理論を神学的前提概念抜きに解することはできないが、そうした目的論的要素は経験主義の論理では確証できないから、どちらを選ぶかは「選択」の問題であるとしたが、大多数の研究者は、『道徳感情論』や『国富論』の論理は、経験論で十分説明できるから神学や目的論を前提する必要はなく、神学用語はメタファーに過ぎないとして、カットする道を選んだのだった。

一方において、スミスの道徳哲学は間違いなく経験論の伝統に属する。スミスはその論文『天文学史』において、次のように述べている (Smith 1980, II.12, p. 45)<sup>2</sup>。

哲学 (philosophy) とは、自然を結び付ける原理の科学 (science) である。

また別の箇所では、哲学を、「自然の多様な現れを統合する、隠された結び付きを明らかにしようとする科学」と述べている (ibid., III.3, p.51)。そしてスミスにとって、「道徳哲学 (moral philosophy)」とは、人間の内なる自然、人間本性 (human nature) の背景にある「結合原理を探究し、説明しようとする科学」なのである (Smith 1976b, Vi.f.25, p. 769)。たとえば、トマス・D・キャンベルはこの点について、引力の法則によって「優れた説明理論の想像的または美的基準 (包括性、単純性、親近性等) のすべてを満たしているだけでなく、物理的物体の詳細な運動をかなり正確に予測可能にすることで、その真理性を実証した自然哲学」を確立したニュートンの方法を、スミスの道徳哲学は導入しようとしたと述べている (Campbell 1975, pp. 69-70)。スミス自身、導出された原理から複数の現象を説明する「ニュートンの方法 (the Newtonian method)」が、「疑いなく最も哲学的 (the most Philosophical) である」と述べる (Smith 1983, ii.133, p. 146)。また、クヌート・ホーコンセンは、「スミスにとって道徳哲学の最も基本的な課題は説明であり、伝統的に道徳と呼ばれてきた慣習への理解を提供すること」(Haakonssen 2002, p. vii) であって、「おそらくスミスの本当に興味深いところは、現代道徳哲学のそもそもの趣旨、すなわち、それが正しい行為の基準を正当化しなければならないという趣旨に対して、彼が疑いを投げ掛けている点であるだろう」(ibid., p. xxiv) と述べている。つまり、スミスの道徳哲学の課題は、規範倫理学に求められる規範の正当化ではなく、ニュートン的な方法による人間本性の原理の発見と、それに基づく道徳的事実の説明にあったと言える。

哲学に関するスミスのこうした立場は、年上の親友であり、またイギリス経験論の一つの頂点とも言える、デイヴィッド・ヒュームの見解を受け継ぐ。ヒュームも『人間本性論』

---

<sup>2</sup> 以下のスミスの原典の引用は、すべてグラスゴー版スミス著作・書簡集からの引用であり、慣例に従い、グラスゴー版の段落表記に基づいて引用箇所を示し、そのうえでグラスゴー版のページ数を付記した。

の序章で、哲学が「経験と観察 (experience and observation)」に基づいて、「人間本性の原理 (principles of human nature)」を説明する「人間の科学 (science of man)」であり、それがあらゆる学問の基礎となるべきことを述べる (Hume 2007, Intro.4-7, pp. 4-5)<sup>3</sup>。この点についてデイヴィッド・F・ノートンは、ヒュームにとっては「実験的方法が自然哲学においてそれほどまでに成功したことを鑑みると、私たちがこの同じ方法を新しい人間本性の学を発展させるために用いるべきことは明らか」だったのだと述べている (Norton 2000, p. I15)。つまり、スミスとヒュームの哲学はいずれも、人間本性の原理の探究の学である。この点において、スミスをヒュームの経験論的哲学の忠実な後継者とみなすこともできるだろう。

だが、他方において、『道徳感情論』が神学的・目的論的言説にまみれていることもまた、よく知られている事実である。学説史的に言えば、19世紀後半には、スミスの著作において目的論が重要な役割を占めているという言説が支配的だった。しかし、20世紀前半から「より世俗的 (more secular)」な見解が現れ始め、第二次世界大戦後には「徹底的に世俗的 (thoroughly secular)」な説が唱えられるようになっていった (Alvey 2004, p. 336; cf. Kleer 2000, pp. 14-16)。ここでの「世俗的」は、神学的・目的論的言説が排除されることを意味している。アルヴィによれば、世俗的見解は、「(1) スミスは『道徳感情論』において目的論的見解を保持していたが、『国富論』においてそれを放棄した、あるいは(2) スミスの目的論への言及は、彼の議論をそこなうことなく取り除くことができる」と主張する (Alvey 2004, p. 350)。上の田中正司の見解に即せば、新しいアダム・スミス問題に対して「大多数の研究者」は、アルヴィの言う世俗的見解(2)を採り、スミスの道徳哲学のうちの経験論的な部分のみに着目し、神学的・目的論的な部分を「カットする道を選んだ」のである。

この言わば主流派のスミス研究者 (e.g., Campbell 1971, p. 61; Haakonssen 1981, p. 77; Macfie 1967, p. 125; Raphael 1985, p. 36; 2007, p.94) に対し、前世紀から今世紀への変わり目に再び、スミスの著作に目的論が不可欠であると一部の研究者が主張し始めた (cf. Alvey 1996, 2003, 2004; Hill 2001; Kleer 1995, 2000; 田中正司 1993, 1997, 2013)。そして、「新しいアダム・スミス問題」は、彼ら反主流派のキャッチフレーズの一つだった。たとえば、反主流派の立場を採るリチャード・A・クリアは、「神聖なる自然の創造主の原理を、スミスの道徳理論をそこなうことなく取り除くことはできない」と述べる (Kleer 1995, p. 300)。同様にこの立場を採るリサ・ヒルも、「[スミスの] 4体系を機能させているのは、神学的構成——デザイン原理と、第一原因、目的因、作用因を包含する目的論——なのである」と主張する (Hill 2001, p. 22)。本論文もこうした反主流派の立場に与し、スミス道徳哲学の分析をとおして、その理論に目的論——人間本性の合目的性——が不可欠

<sup>3</sup> 以下のヒューム『人間本性論』からの引用は、クラレンドン版からの引用であり、クラレンドン版の段落表記に基づいて引用箇所を示し、そのうえでクラレンドン版のページ数を付記した。

<sup>4</sup> 以下本論文をとおして、引用文中の [] 内は、本論文筆者による補足である。

であると示す。一方で、無神論が跋扈する現代においてもなお、目的論と不可分なスミスの道徳哲学理論が、経験論的理論として意義を持ちうる可能性を提示することも、本論文の目的である。その過程で、これら反主流派の研究者たちとは一線を画する主張を行う。

ところで、「新しいアダム・スミス問題」を標榜する反主流派として上に挙げた研究者たちは、いずれも経済思想史を専門とする研究者であり、道徳哲学を専門とする研究者ではない。そもそも英米圏において、現代哲学の専門家が、『道徳感情論』の哲学に本格的に論及すること自体非常に少ない。<sup>5</sup> 本邦においても、哲学・倫理学分野におけるスミス道徳哲学の研究者は存在するが、ごく少数である。<sup>6</sup> こうした現状をもたらしている理由として、一つには、経済学の父としてのアダム・スミスのイメージがあまりにも強いということが挙げられる。また一つには、哲学分野では伝統的にヒューム研究が盛んになされ、先行研究が蓄積されているため、研究対象としてスミスではなくヒュームが選ばれやすいということもあるだろう。ギルバート・ハーマンは、この点について次のように述べている (Harman 2000, p.195)。

……アダム・スミスにここまでの価値があるとき、スミスの倫理学が、ヒュームの倫理学と比べてこれほどまでに読まれていないことには困惑させられる。私がここで話したことは、ほんの表面的なことを扱ったにすぎない。なぜスミスの倫理学がこれほどまでに無視されなければならないのか。ヒュームには形而上学も認識論もあって、スミスにはなかったからなのか。スミスはヒュームよりも経済学者として重要だったからなのか。そして、なぜそんなことが問題なのか。私にはわからない。

ただ、こう述べているハーマン自身も含め、哲学・倫理学分野の研究者たちは、概して、そもそもスミスにおける神学・目的論にはまったく関心がないか、あるいは、その道徳哲学から神学・目的論を切り離せるといふ主流派の立場を採っているかの、いずれかのようである。こうした現状を鑑みると、反主流派に与しながら、同時にその立場から一線を画する主張を行う本論文がスミス道徳哲学研究において果たす役割は、一層重要なものとなる。

\*

以上の背景のもとで執筆された本論文の主題と構成について、簡潔に説明したい。スミスの経験論的・科学的な道徳哲学が、その課題、すなわち道徳的事実の説明を達成するには、目的論が不可欠である。そしてそれは、スミス内在的に担保されている。これを示すのが、本論文の主目的である。この目的を達するため、スミスによる道徳的事実の説明を

---

<sup>5</sup> こうした少数の例外として挙げられるのが、ダーウォル (Darwall 2006)、ギバード (Gibbard 1990)、そしてハーマン (Harman 2000) である。

<sup>6</sup> たとえば、柘植 (2003, 2009)、島内 (2004, 2005, 2008) が挙げられる。

検討し、そこにどのような形で目的論が現れて来るかを見なくてはならない。この役目を担うのが、第1章から第3章までである。

第1章と第2章は、2章に分かれてはいるが、一貫して道德判断と行為の動機付けとの間のつながりを見る。そして、スミスによるこのつながりの説明を、主に『道德感情論』の第3部のテキストに即して考察する。これら2章において中心となるのは、「徳は実在するのか」という問題である。結論を先取りすれば、有徳な行為の動機付けに関するスミスの道德哲学的立場は、第1章において動機付けの外在主義、第2章において心理的利己主義と同定される。これらの立場は通常、道德の存在自体を危うくすると考えられる立場である。そのような立場を採りながら、いかにしてスミスが徳の実在性を確保できるのか。最終的には、人間本性の合目的性がそれを説明し、保証すると結論する。

スミスにおいては、人間本性が合目的的であるがゆえに、道德も合目的的である。一方でハーマンは、スミスによる道德的事実の説明が、人間本性の合目的性に依拠するのではなく、社会的な規約や慣習に依拠すると解釈する。第3章では、ハーマンのこうした主張を検討し、『道德感情論』第5章のテキストの読解を通じて、ハーマンのこの解釈が誤りであると示す。同時に、スミスのな道德感情説による説明が、道德的事実に対する最善の説明であるには、人間本性の合目的性自体が説明されなければならないと論じる。

スミスによる道德的事実の説明と、そこに現れる目的論との関係を見た第1章から第3章までの議論を受けて、第4章では、スミスが人間本性の合目的性をどのように説明し、保証していたのかを検討する。スミスは、人間本性を含めた自然に見出される事実の最善の説明として、仁愛ある規則功利主義者の神の存在を論証していたのであり、かかる神の被造物として、人間本性はその合目的性が説明され、保証されている。このことにより、スミスの理論において徳の実在性は確保され、道德感情説は道德的事実に対する最善の説明たりうる。

このように、もしスミス内在的にその道德哲学と神学・目的論とが不可分であるなら、スミス研究の主流派は、なぜ両者を切り離すことを主張したのだろうか。最終章の第5章は、この疑問に答え、たとえスミス道德哲学が目的論と不可分だったとしても、依然としてそこに十分な現代的価値を見出しうると論じる。

## 第1章 スミスと動機付けの内在主義／外在主義<sup>7</sup>

『道徳感情論』は、第4版（1774年）以降に掲げられた副題「人々が自然に、まずは隣人たちの行為と性格に関して判断し、そのあとに自身の行為と性格に関して判断する際の諸原理の分析のための論考」が示すとおり、道徳判断の原理の説明を主題とする。そして、道徳判断と行為との結び付きを扱う道徳哲学上の問題に、動機付けの内在主義／外在主義（motivational internalism/externalism）の問題がある。簡単に言えば、動機付けの内在主義とは、道徳判断が必然的に行為の動機付けと結び付くとする立場である。逆に、動機付けの外在主義とは、この必然的な結び付きを否定する立場である。

これら二つの立場の対立には、道徳哲学にとって本質的な問題が隠されている。なぜなら、仮に外在主義の立場をとり、道徳判断と行為の動機付けとの間の必然的な結び付きを否定するならば、そもそも徳が実在するのかが怪しくなるように思えるからである。そしてそれは、道徳という枠組みに対する懐疑論を招来しかねない。たとえば、外在主義の立場に立てば、ある人が「人を殺すのは道徳的に悪い」という判断をしながらも、同時に本心から「なぜ私が人を殺してはいけないのかがわからない」と思うことが、理論的には認められる。なぜなら、「人を殺すのは道徳的に悪い」という判断が、「人を殺さない」ことの動機付けと必然的に結び付くことはないからである。もしこのように、道徳判断やその一般化としての道徳的規範に従うべき動機付けがその判断自体、規範自体の内部（内在的なところ）に見出されないのであれば、私たちはそれを別のところ（外在的なところ）に見出さなければならない。

1997年に発生した神戸連続児童殺傷事件（いわゆる酒鬼薔薇事件）の加害者である元少年Aは、人を殺してはいけない理由について、次のように記している。

「どうしていけないのかは、わかりません。でも絶対に、絶対にしないでください。もしやったら、あなたが想像しているよりもずっと、あなた自身が苦しむことになるから」

（元少年A『絶歌——神戸連続児童殺傷事件』、2015年、太田出版、282頁）

ここで元少年Aは、人を殺すのが「いけない」ことを認めつつも、その理由が「わかりません」と述べている。つまり、外在主義者の言うように、道徳判断と行為の動機付けとの間の結び付きを欠いているようにも思える。さらに注目すべきは、それでも人を殺すべきでない理由として彼が、「あなた自身が苦しむこと」を挙げている点である。つまり、道徳判断、道徳的規範にはそれ自体、従うべき理由がない一方で、行為者自身の快苦、自己利害が、それに従う理由を与えると言うのである。

さて、私たちがこのように自己利害——利己心と言ってもいいだろうが——に従って道

<sup>7</sup> 本章は、矢島（2009c）を改稿したものである。



徳的に振る舞うとき、私たちの中に本当に称揚に値する徳があると言えるのだろうか。いや、それ以上に、そもそもそのような行為を、本当に「道徳的」な行為と呼ぶことができるのだろうか。このように外在主義は、究極的には、道徳それ自体の存在について深刻な疑問を投げかける。そして、この外在主義の潜在的な懐疑性に対して、内在主義は、道徳判断がそれ自体、必然的に行為の動機付けをもたらすと主張し、道徳の存在意義を言わば擁護する立場である。このように、動機付けの外在主義／内在主義の問題は、道徳の存在それ自体をめぐる、道徳哲学上の重要問題である。本章では、アダム・スミス（以下本章においてA・スミス）が、この問題についてどのような立場を採っていたのかを確認する。

A・スミスが道徳判断の理論を主に展開するのは、『道徳感情論』の第1部から第3部までである。彼は第1部および第2部でそれぞれ、適切さ（propriety）の原理と功績／罪過（merit/demerit）の原理という、他人の行為を判断する原理について述べている。そのうえで、第3部において、観察者を經由して他人の行為に対する道徳判断を自分自身に適用するという形で、自己の行為を判断する原理について述べる。A・スミスが道徳判断と行為の動機付けとの間の結び付きについて語るのも、この『道徳感情論』第3部においてである。したがって、彼が動機付けの内在主義／外在主義のいずれを採っていたのか、見極めるには、この第3部の議論を追う必要がある。以上の問題関心に基づき、まず、（1）本章で扱う動機付けの内在主義／外在主義とは何かを明確にする。次に、（2）道徳判断と行為の動機付けとの間の結び付きに関するA・スミスの立場を、『道徳感情論』第3部に即して検討する。最後に、（3）その立場が動機付けの内在主義／外在主義のいずれなのかを考察する。

### 1. 1 動機付けの内在主義／外在主義とは何か

内在主義／外在主義という用語法が厄介な理由の一つは、これが道徳哲学のみならず、認識論などの他の哲学諸分野において用いられるからである。そしてさらに厄介なのは、道徳哲学の内部においても、その用法が必ずしも明確に定まっていらない点である。たとえば、スティーヴン・ダーウォルが述べているように、道徳哲学における内在主義は「倫理的または規範的思考（もしくは言語）を持つということ、あるいはその真理条件と、動機付けとの間の必然的結び付き」に関する主張を共有する。その一方で、内在主義という用語は、「現代の議論において、多くの問題に関する多くの立場に言及する」のに用いられる（Darwall 1995, p. 9）。また、マイケル・スミス（以下、M・スミス）が述べるように、「道徳判断が実践的な帰結を有する」という考えが、一般に道徳哲学において内在主義と呼ばれる。だが、「不幸なことに、哲学文献における『内在主義』は曖昧なレッテルであって、道徳的事実または判断を一方とし、理由を持つことまたは動機付けられることを他方とする両者の間の結び付きに関する、いくつかのきわめて異なった主張に言及するのに用いられる」（Smith, M. 1994, p. 60）。そこでまず、本章で扱う動機付けの内在主義／外在主義がどのようなものか、明確にしておく必要がある。ここでは、道徳哲学における内在主義／外在主義を整理している論者として、ダーウォルとM・スミスを取り上げる。それぞ

れの分類を併せて吟味し、本章で扱う動機付けの内在主義／外在主義がどう特徴付けられるのか、見ていきたい。

さて、まずダーウォールの分類から見る。彼は、道徳哲学における内在主義／外在主義を大きく分けて、(1)「道徳／理由 (morality/reasons)」内在主義／外在主義と(2)「理由／動機 (reasons/motives)」内在主義／外在主義の二つへと分類する (Darwall 1997, pp. 306-307)。ダーウォールは、「道徳／理由」内在主義を次のように定式化する (ibid. p. 306)。

もしSが道徳的にAすべきであるなら、Sが道徳的にそう行為すべきであるという事実か、あるいは、その事実を根拠付ける考慮に、SがAする理由が存する。

つまり、道徳という観点から何らかの行為を行うべきであれば、それは必然的に私たちがその行為を行う理由になるというのが、「道徳／理由」内在主義の主張である。それに対して、「道徳／理由」外在主義は、道徳的なべし<sup>べし</sup>が必然的に行為の理由を導くことを否定する。つまり、「道徳／理由」内在主義／外在主義で問題となっているのは、私たちが道徳と呼ぶ営みと行為の理由との間の、必然的な結び付きである。

第2の内在主義、「理由／動機」内在主義を、ダーウォールは次のように定式化する (ibid., p. 307)。

pがSのAする理由であることの必要条件は、pを適切に認識しているがゆえに、Aする何らかの動機付けをSが持ちうる、あるいは、適切な条件下で持つことである。

あることが誰かのある行為をする理由であるには、そのことがその人に対して、その行為の動機付けとして働くのでなければならない。ある人が行為の理由を持つということは、必然的にその人がその行為へと動機付けられることを意味する。理由と動機付けとの間のこの必然的な結び付きを支持するのであれば、それは「理由／動機」内在主義であり、それを否定するのであれば、「理由／動機」外在主義である。

ダーウォールはさらに、「理由／動機」内在主義を、「判断内在主義 (judgment internalism)」と「存在内在主義 (existence internalism)」の二つに分類する。まず判断内在主義は、以下のとおり定式化される (ibid., p. 308)。

もしSが、自身がAすべきである（または、Aする理由を持つ）と判断する（または、信じる、または、誠実に断言する）のであれば、必然的にSはAする何らかの動機付けを持つ。

判断内在主義は、ある行為をする理由についての判断が、必然的に動機付けへと結び付くと主張するのであり、この意味で、「理由／動機」内在主義の一種であると言える。他方、存在内在主義は、動機付けが理由に関する判断の必要条件であると述べるのではなく、「規

規範的命題が真であることや、規範的事実の存立」の必要条件であると述べる (ibid., p. 308)。つまり、この立場は、理由が真であること、あるいはそれが事実として存在することが、必然的に動機付けと結び付くと主張する。そして、その意味でやはり、「理由／動機」内在主義の一種である。

存在内在主義は、さらに「知覚内在主義 (perceptual internalism)」と「形而上学的内在主義 (metaphysical internalism)」の2種に分類される。知覚内在主義とは、「ある人が動機付けられる (being moved) ことなく、規範的命題が真であることを直接に知ったり、知覚したりすることは不可能である」と主張する (ibid., p. 308)。つまり動機付けとは、何らかの規範的事実 (理由) に関する直接的な知識の必然的結果である。この点で、知覚内在主義は「理由／動機」内在主義でありながら、動機付けが判断の必要条件であるとする判断内在主義とは区別される。しかし一方で知覚内在主義は、動機付けが理由の一部であるとは述べず、それはあくまで理由に関する知識の結果、あるいは知識の一側面に過ぎないと述べる。これに対し、より純粋な存在内在主義と言えるのが、形而上学的内在主義である。ダーウォルは、形而上学的内在主義を次のように定式化する (ibid., p. 308)。

主体が (適切な条件下で) 動機付けられる (being moved) ことは、その主体にとって規範的命題が真であることの一部であるか、あるいは、その規範的事実の存立の必要条件である。

形而上学的内在主義において、動機付けは、理由が存在するという事実についての知識の必然的結果ではなく、理由が存在するという事実自体の必要条件である。知覚内在主義は、動機付けが理由の一部であるとは言わないが、形而上学的内在主義はまさにそのように言う。言い換えれば、知覚内在主義は、主体に動機付けがないのなら、それは理由に関する知識がその主体にないからだと述べるが、形而上学的内在主義は、動機付けがないのなら、それは理由自体が存在しないと述べるのである。

以上が、ダーウォルによる内在主義／外在主義の分類の概要である。ここでさらに、道徳哲学における内在主義／外在主義の定式化として、M・スミスによるものを見ておきたい。M・スミスによる分類は、ダーウォルによるものと比べて、かなりシンプルである。彼は、内在主義を3種類に分ける。第1の内在主義は、次のようなものである (Smith, M. 1994, p. 61)。

もしある主体が、自身が状況Cにおいて $\Phi$ することが正しいと判断するのであれば、その主体はCにおいて $\Phi$ するよう動機付けられている。

これは、ある行為が正しいという判断が、必然的に動機付けをもたらすということであり、上で述べたダーウォルの判断内在主義とほぼ同じ定式化である。しかしM・スミスは、「意志の弱さ (weakness of will)」等を考慮した次の内在主義の方が妥当だと考える (ibid., p.

61)。

もしある主体が、自身が状況CにおいてΦすることが正しいと判断するのであれば、その主体はCにおいてΦするよう動機付けられているか、あるいは、実践的に不合理 (practically irrational) である。

「あるいは、実践的に不合理である」という文言が加わることで、この第2の内在主義は、現実に存在する意志の弱さ等の実践的不合理を許容する。この意味でそれは、第1の内在主義と比較して「弱い内在主義」(Smith, M. 1996, p. 175) だと言える。<sup>8</sup>

これら二つの内在主義は、道徳判断と動機付けとの間の概念的結び付きに関する内在主義である。さらに、道徳判断の内容 (content)、すなわち道徳的事実 (moral facts) と、私たちの行為の理由との間の概念的結び付きに関する内在主義を、以下のように定式化することができる (Smith, M. 1994, p. 62)。

もし主体が状況CにおいてΦすることが正しいのであれば、それらの主体が状況CにおいてΦする理由が存在する。

前二つの内在主義が、「ある主体が、自身が状況CにおいてΦすることが正しいと判断する」という判断と、動機付けとの間の結び付きを主張していたのに対し、第3の内在主義は、「主体が状況CにおいてΦすることが正しい」という事実と、理由との結び付きを主張する。道徳的事実が「合理性または理性の要求 (requirements of rationality or reason)」であると主張する点において、この内在主義は「合理主義 (rationalism)」であり、ダーウォルの分類で言えば「道徳／理由」内在主義に当たると言える。

さて、以上の内在主義／外在主義の定式化をふまえ、『道徳感情論』との関連で検討すべき動機付けの内在主義／外在主義を明確にする必要がある。本章冒頭で述べたように、『道徳感情論』が判断の原理に関する書であることを鑑みれば、ダーウォルの言う判断内在主義、あるいはM・スミスによる弱い内在主義に沿った形で定式化するのが妥当だろう。さらに、『道徳感情論』における判断が是認／否認 (approbation/disapprobation) の判断であることをふまえ、本章では、動機付けの内在主義を以下のとおり定式化する。

もし主体が、自身がΦすることを是認するのであれば、必然的にその主体はΦするよう動機付けられるか、あるいは実践的に不合理である。

---

<sup>8</sup> この点についてミラーは、M・スミスが実践的不合理について十分な特徴付けを行っていないので、弱い内在主義の命題がトリヴィアルなものとなり、第1の内在主義に代わるものとはなりえないのではないかと疑問を呈しているが、この問題には立ち入らない (Miller 2003, p. 221)。

それでは、このような命題で表される動機付けの内在主義と、それを否定する動機付けの外在主義の、いずれがA・スミスの採るところなのか。この点を検討するため、次に、『道徳感情論』第3部の議論を追っていくこととしたい。

## 1. 2 A・スミスにおける道徳判断と行為の動機付け

『道徳感情論』第3部<sup>9</sup>において、A・スミスは、自分自身の行為に関する道徳判断の原理を二つ説明する。一つは、観察者との想像上の立場交換であり、もう一つは、行為の一般規則 (general rules of conduct) である。これらの原理と、それらが行為の動機付けとどのように結び付くのかについて、順を追って見て行こう。

すでに述べたように、『道徳感情論』の第1部と第2部は、他人の行為を判断する原理の説明に当てられている。第1部で説明されるのは、適切さの原理である。行為の動機である情念の原因となった状況を観察者が観察し、そのことによって観察者に共感的感情 (sympathetic emotions) が生じる。これが、行為者の原情念 (original passions) と一致する場合、観察者はその原情念を適切であると是認し、この情念を動機として生じる行為も、適切なものとして是認される。この意味で、行為の適切さ／不適切さの判断は、行為をその原因の観点から是認／否認する判断である (Smith, A. 1976a, I.i.3.1, p.16; I.i.3.6, p. 18)。これに対し、第2部で説明される功績／罪過の判断は、行為をその結果の観点から是認／否認する判断である (ibid., I.i.3.7, p. 18 and II.i.intro.2, p. 67)。ある行為によって、行為の受け手に何らかの有益／有害 (beneficial/hurtful) な結果がもたらされた場合、その受け手が行為者に対して抱く感謝／憤怒 (gratitude/resentment) に観察者が共感するとき、その行為は、功績／罪過があるものとして観察者により是認／否認される。<sup>10</sup>

第1部と第2部で説明された他人の行為の判断の原理は、そのまま自分自身に適用され、自己の行為を判断するのに用いられる (ibid., III.1.2, pp. 109-110)。

私たちが、自らの行為を自然に是認もしくは否認するのに用いる原理は、私たちが、他人の行為に関して同様の判断を下すのに用いる原理と完全に同一であるように思える。私たちは、他人の行為を導いた感情と動機に、彼の立場に立ったときに完全に共

<sup>9</sup> 本節で要約しているスミスの理論は、スミス生前の最終版である『道徳感情論』第6版におけるものである。

<sup>10</sup> ここでは単純化して述べたが、これらの原理について、スミスはもっと詳細に規定している。たとえば、行為に功績があると判断されるには、その行為が適切であると判断されなければならない、また、行為に罪過があると判断されるには、その行為が不適切であると判断されなければならないので、論理的には、適切さ／不適切さの判断が功績／罪過の判断の必要条件である (cf. Smith, A. 1976, II.ii.1.1-2, p. 78; Campbell 1971, p. 113)。だが一方で、人間は、行為をその意図 (適切さ／不適切さ) ではなく、その結果で判断する傾向にあり、それは感情の不規則性 (irregularity of sentiment) と呼ばれる (ibid., II.iii.intro.6, p. 93)。

感できると感じるか、あるいはできないと感じるかにしたがって、彼の行為を是認もしくは否認する。そして、同様にして私たちは、他人の状況に自らを置いてみて、言わば彼の立場から彼の目で自らの行為を見るときに、それを促した感情と動機に完全に移入し、共感できると感じるか、あるいはできないと感じるかにしたがって、自らの行為を是認もしくは否認する。

私たちは自身の行為を判断する際に、自らの行為を観察する観察者の立場を想像する。そしてその立場から、他人の行為を判断する原理に基づいて判断し、自らの行為を是認／否認する。このように、観察者の立場を想像し、その立場から判断を下すことで、自身の行為の判断がなされることは、その判断が、観察者という他人の判断を「常に何らかの暗黙の形で参照している」ことを意味する (ibid., III.1.2, p. 110)。他人の是認／否認は、私たち自身の感情や行為を映し出す「鏡 (mirror)」である (ibid., III.1.3, p. 110)。観察者という他人の立場を想像し、その立場に立って自らの行為を眺めることが、自身の行為の適切さを判断するための「唯一の姿見 (only looking-glass)」なのである (ibid., III.1.5, p. 112)。

私たちが自身の行為を判断する際、こうした想像上の立場交換の対象となる観察者は2種類存在する。一方は、実在の観察者であり、他方は、想像上の観察者である。「全知の自然の創造主 (the all-wise Author of Nature)」は人間を、自らの「代理人 (vicegerent)」として、「人類の直接の裁判官」として作った (ibid., III.2.31, pp. 128 and 130)。だが、人間を裁くのは実在の他人だけではない (ibid., III.2.32, p. 130)。

しかし、このようにして人間が人類の直接の裁判官とされたとはいえ、それは第1審においてのみそうなのであって、訴えは、人間の判決からさらに上位の法廷、自分自身の良心 (conscience) の法廷、不偏で事情をよく知った想定上の観察者 (supposed impartial and well-informed spectator) の法廷、胸中の人、つまりは自らの行為についての偉大なる裁判官にして審判者の法廷へと控訴される。

たとえ実在の観察者、「外部の人 (man without)」が適切でない称賛／非難を私たちの行為に浴びせるとしても、私たちは、「良心」、「不偏で事情をよく知った想定上の観察者」、胸中の観察者である「内部の人 (man within)」に「控訴」できる。そして、その称賛／非難に基づいて、自らの行為を是認／否認できる。私たちは、実在の観察者のみならず、胸中の観察者とも想像上の立場交換を行うことができ、その観点から自身の行為について判断を下すことができる。

この良心、すなわち胸中の観察者の権威は絶対的なものではなく、その判断は、実在の観察者の非難の猛烈さによって「大きく揺さ振られる」 (ibid., III.2.32, p. 131)。それでも、良心としての「想定上の不偏の観察者」の影響と権威は常に非常に強力である。私たちが、「自身に関係するものをその適切な形と大きさで眺め」、「私たち自身の利害と他人のそれとの間の何らかの適切な比較をする」には、この「内部の裁判官 (judge within)」に相談

する以外ない (ibid., III.3.1, p. 134)。「身体の目」では、遠近によって対象の大きさの見え方が変わるが、「習慣と経験」によって私たちはその大きさを正しく認識できる。そして、これと同様のことが「心の目」についても言える (ibid., III.3.2, pp. 134-135)。

「人間本性の利己的で原初的な情念」からすれば、私たち自身の利害は他人の利害よりもはるかに重要である。したがって、私たちが自分自身の立場から物事を見る限りは、自身の利害と他人の利害とが同等に扱われることはない。自身の利害と他人の利害とを適切に比較するためには、それらの利害を「両者と特別な関係を持たない第三者、私たちの間を不偏性 (impartiality) をもって判断する第三者の立場から、その目をもって見なければならぬ」。そして人は、「身体の目」と同様に、「習慣と経験」によってほとんど気付かないうちに、こうした不偏の観察者の立場に立っているのである (ibid., III.3.3, p. 135)。「自己愛 (self-love) の最も強い衝動」に対抗できるのは、「人類愛 (humanity) の弱い力」や「仁愛 (benevolence) の弱々しい火花」ではない。それは、「理性<sup>11</sup>、良心、胸中の住人、内部の人間、私たちの行為の偉大な裁判官にして審判者」なのである (ibid., III.3.4, p. 137)。

この判断の不偏性は、実在の観察者として、「寛容で偏った観察者 (indulgent and partial spectator)」が近くにいて、「中立で不偏の観察者」がはるか遠くにいるときほど、そこなわれる傾向にある (ibid., III.3.41, p. 154)。なぜなら、私たちの「他人の感情に対する感受性」が、自己愛に抗する「自制 (self-command)」の基礎となる原理だからである (ibid., III.3.34, p. 152)。孤独に自己愛に耽ったり、自らを偏重し共感してくれる観察者——友人など——が近くにいたりするよりも、「最小の共感と寛容さ」しか期待できない「赤の他人 (stranger)」が近くにいた方が、その観察者に共感し、その判断を自らに適用し、より完全な自制ができるからである。私たちは自制のために、こうした実在の観察者の存在によって、「胸中の人、私たちの感情と行為の抽象的で理念的な観察者」を呼び起こす必要がある (ibid., III.3.38, pp. 153-154)。

だが、自身の行為に関する判断の不偏性がそこなわれるのは、何も赤の他人のような「実在の不偏の観察者」が遠くにいるときとは限らない (ibid., III.4.1, pp. 155-156)。

彼がすぐそばにいるとき、彼が眼前にいるときでも、胸中の人をして物事の実際の状況から認められることときわめて異なる報告をさせるのに、ときには私たち自身の利己的情念の強力さと不正さで十分なのである。

---

<sup>11</sup>A・スミスは、『道徳感情論』において、一貫して「特定の道徳判断からの帰納による一般的道徳原則の形成における以外、理性が道徳判断において何らかの役割を果たすことを否定する」(Campbell 1971, p. 139) のであり、ここで良心を「理性」と呼んでいるのは、A・スミスのこうした立場と矛盾するように思われる。この点に関して柘植 (2003, p. 134) は、A・スミスが良心を「(おそらく誤って) 理性とさえ呼んでいる」と述べる。だが、この文脈では、単に「自己愛」という感情に対立するものという意味で「理性」が使われ、いわゆる推論能力のような意味で使われているのではないと考えることもできるだろう。

つまり、私たちの「良心」、胸中の観察者は、たとえ赤の他人のような「実在の不偏の観察者」がいるときでも、ときに利己的な感情に負けて、自らの行為に対して偏った判断を下してしまうのである。このように、胸中の観察者が自己愛に抗しきれず、偏った判断を下してしまうことを、A・スミスは「自己欺瞞 (self-deceit)」と呼ぶ。それは、「人類の致命的な弱点」であり、「人間の生の無秩序のうちの半分の源泉」である。だが、彼はさらに次のように述べる (ibid., III.4.6-7, pp. 158-159)。

しかしながら、自然は、きわめて重要なこの弱点を、まったく手の施しようのないものとはしなかったし、また、私たちを、自己愛の妄想に完全に委ねることもしなかった。他人の行為について継続的に観察することで、私たちは気づかないうちに、何がなされるべき、あるいは避けられるべきこととして適切かつ適切であるのかについて、何らかの一般規則を自ら作り上げているのである。

私たちは、ある種の行為が是認／否認されるのを、個々のケースにおいて「観察」し、そうした「経験」から、行為の是認／否認の「一般規則」を帰納的に導くことができる (ibid., III.4.8, p. 159)。こうした行為の一般規則は、「習慣的反省」あるいは「教育」によって私たちの心に植え付けられると、何が適切な行為であるのかに関する「自己愛の偽り」を正すのに大きく役立つのである (ibid., III.4.12, p. 160)。

さて、ここまでの話を整理しよう。私たちが自分自身の行為を判断する際に用いる第1の原理は、観察者との想像上の立場交換だった。観察者の立場を想像し、その立場から自身の行為を眺めることで、私たちは自らの行為に対する判断を下す。立場交換できる観察者は2種類いて、(1) 実在の観察者（自分以外の人間）と(2) 胸中の観察者（良心）である。胸中の観察者の権威は大きく、それは不偏性の観点から自身を眺めることを可能にする。だが、私たちはきわめて強力な利己的情念、自己愛を持っており、良心が自己愛に屈して偏った判断を下してしまうことがある。この弱点を補うものとして私たちに与えられているのが、自身の行為を判断する第2の原理、行為の一般規則である。行為の一般規則は、自身や他人の判断から帰納的に導かれる。これに従って自身の行為を判断することで、私たちは自己愛による偏った判断を回避できる。それでは、自らの行為を判断するこれら二つの原理は、どのように行為の動機付けと結び付くのだろうか。

まず、観察者との想像上の立場交換による自己の行為の判断について、実在の観察者と胸中の観察者という2種類の観察者による称賛／非難に応じて、人間には2種類の欲求があるとA・スミスは述べる。一つは、実在の観察者の称賛／非難についての欲求、すなわち称賛／非難 (praise/blame) についての欲求である。もう一つは、胸中の観察者の称賛／非難についての欲求、すなわち、称賛に値すること／非難に値すること (praise-worthiness/blame-worthiness) についての欲求である (ibid., III.2.1, pp. 113-114)。

人は自然に、愛されることを欲するだけでなく、愛らしくあること、すなわち、愛



の自然で適切な対象 (**natural and proper object**) であることを欲する。人は自然に、憎まれることを恐れるだけでなく、憎らしくあること、すなわち、憎しみの自然で適切な対象であることを恐れる。人は、称賛のみならず、称賛に値すること、すなわち、誰からも称賛されないとしても、称賛の自然で適切な対象であることを欲する。人は、非難のみならず、非難に値すること、すなわち、誰からも非難されないとしても、非難の自然で適切な対象であることを恐れる。

観察者の称賛／非難とはつまり、自身の行為に対する是認／否認の判断の表明である。私たちは、実在の観察者である他人の判断、「外部の人」の判断について欲求を抱く。そして、それだけではなく、その称賛／非難の「自然で適切な対象」であること、すなわち称賛／非難に値することについて欲求を抱く。称賛／非難に値することについての欲求とは、不偏の観点から判断を下す胸中の観察者としての良心、「内部の人」の判断に関する欲求である (*ibid.*, III.2.32, pp. 130-131)。私たちは実在の観察者の是認を欲し、同時にまた胸中の観察者の是認を欲する。これらの欲求は、観察者との想像上の立場交換によって下される自身の行為への判断と、行為の動機付けとの間の結び付きを説明する。

たとえば、これを次のように解釈できる。私たちは、実在か胸中かを問わず、観察者の是認を得ることへの非手段的欲求 (**non-instrumental desire**) を持つ。そして、観察者の是認する行為を行うことは、この欲求を充足する手段である。したがって、ある行為が観察者に是認されるのであれば、私たちは、観察者の是認を得る手段として、その行為を行うことへの手段的欲求 (**instrumental desire**) を持つ。こうして、観察者との想像上の立場交換による自身の行為の判断は、観察者の是認する行為を行う欲求と併せて、行為の動機付けを導く。<sup>12</sup>

同じことが、自身の行為を判断するもう一つの原理、行為の一般規則についても言える。一般規則を尊重する感覚は「義務感 (**sense of duty**)」である。これは、大半の人間が自らの行為を導くことのできる「唯一の原理」である (*ibid.*, III.5.1, pp. 161-162)。この義務感によって、行為の一般規則に基づく自身の行為の判断と、行為の動機付けとが結び付く。これも、観察者の是認を得る欲求と同様に解釈できる。私たちは、一般規則を尊重する義務感を非手段的欲求として持っている。そして、一般規則により是認される行為を行うことは、義務感を充足する手段となる。したがって、ある行為が一般規則により是認されるのであれば、義務感を充足する手段として、その行為を行うことへの手段的欲求を持つのである。

---

<sup>12</sup> 次章で見ると(2. 3節)、観察者の是認を得ることへの欲求は、必ずしも非手段的(次章の言い方で言えば、究極的)欲求であるとは言えないが、ここでの議論に影響はない。なぜなら、ここで重要なのは、観察者の是認する行為を行うことが、観察者の是認を得る欲求を充足する手段である点だからである。この欲求が非手段的であろうとなかろうと、観察者の是認する行為を行う欲求が、この意味で手段的欲求であることに変わりはない。

話をまとめよう。A・スミスの『道徳感情論』第3部では、自分自身の行為を判断する原理として、観察者との想像上の立場交換および行為の一般規則の二つが挙げられている。これらの原理による判断が行為の動機付けと結びつくのは、いずれも観察者の是認を得る欲求または義務感という非手段的欲求を介してのことであり、行為の動機付けは、これらの非手段的欲求と道徳判断を考慮した目的 - 手段関係の推論の結果、手段的欲求として導かれる。それでは、道徳判断と行為の動機付けとの間の結び付きに関するA・スミスのこの見解は、動機付けの内在主義／外在主義という枠組みにおいて、どちらの立場に落ち着くものなのだろうか。

### 1. 3 道徳的フェティッシュ

本章第1節末尾における動機付けの内在主義の定式化は、以下のとおりである。

もし主体が、自身が $\Phi$ することを是認するのであれば、必然的にその主体は $\Phi$ するよう動機付けられるか、あるいは実践的に不合理である。

前節で見たA・スミスの立場は、はたしてこの定式化に収まるだろうか。A・スミスの見解を動機付けの内在主義として捉えるうえで問題となるのは、道徳判断が必然的に行為の動機付けを導くのかどうかである。前節で見たように、A・スミスにおいて、道徳判断と行為の動機付けとの間に直接的な結び付きはない。個々の道徳判断を、それとは独立して存在する欲求と兼ね合わせて考えたとき、目的 - 手段関係の推論によって、非手段的欲求を充足するための手段的欲求として、行為の動機付けが導かれる。目的 - 手段関係の推論の可謬性については「あるいは実践的に不合理である」という但し書きで対処できる。問題なのは、是認を得ることを欲する非手段的欲求の普遍的存在の保証である。もしこの非手段的欲求がそもそも存在しなければ、仮にある行為が是認されるとしても、手段的欲求としてその行為の動機付けが導かれることはない。さらに、是認への欲求をある人は抱き、ある人は抱かないという形で、それが必ずしも普遍的な欲求でなかったなら、その欲求を抱かない人が行為の動機付けを得ることはなく、道徳判断は必然的に行為の動機付けを導くわけではない。

だが、A・スミスにおいては、是認を得ることへの欲求の普遍的存在が保証されているか、あるいはそうでないにしても、動機付けの内在主義の主張との間の整合性が保たれていると考えることができる。まず第1に、A・スミスによれば、観察者の是認を得る欲求（称賛への欲求・称賛に値することへの欲求）は、「自然（Nature）」が人間を社会のために形作る際、人間に「与えた（endowed）」ものである（Smith, A. 1976a, III.2.6-7, pp. 116-117）。<sup>13</sup> つまり、観察者の是認を得る欲求は、自然の創造主たる神によって与えられ

<sup>13</sup> ここで述べられている観察者の是認を得る欲求の合目的性については、次章（2. 4節）で立ち戻る。

た、私たち人間に普遍的に備わっている人間本性である。そして、その普遍的存在は、A・スミスにおいて神学的に保証されている。<sup>14</sup>

また第2に、義務感についてA・スミスは次のように述べる (ibid., III.5.1, p. 163)。

しかし、ほとんどの場面で許容しうる良識をもって行為し、人生をとおしてそれほど  
の非難を受けないで済む程度に、修練、教育、垂範によって一般規則への配慮を植え  
付けられていない人は、ほとんどいない。

「一般規則への配慮」すなわち義務感を植え付けられていない人は、「ほとんどいない」。  
そして、義務感がなければ、「もっともつまらない場面で馬鹿げた行為をする (act absurdly)」  
ことにつながる (ibid., III.5.2, p. 163)。つまり、義務感はほとんどの人が持つので、ほと  
んどの人は手段的欲求として、一般規則に従った行為の動機付けを持つ。仮に義務感を持  
たない人がいるとすれば、その人は一般規則に従って行為する動機付けを持たない。だが、  
その人は「馬鹿げた行為をする」人、つまりは実践的に不合理な人なのであり、その存在  
が動機付けの内在主義の主張と齟齬をきたすことはない。

以上のように考えると、道德判断と行為の動機付けとの結び付きに関するA・スミスの  
立場を、動機付けの内在主義と同定してもよいように思われる。A・スミスにおいて、あ  
る行為を是認する道德判断は、必然的にその行為を行う動機付けと結び付く (さもなけれ  
ば、実践的に不合理である)。この限りにおいて、彼の立場は、本章で定式化した動機付け  
の内在主義に収まるかに思える。

しかし、M・スミスによれば、こうしたA・スミスの見解は、内在主義ではなく、むしろ  
外在主義に属する。M・スミスのこの主張は、「道德的フェティッシュ (moral fetish)」  
に関する彼の議論のなかで明らかになる (Smith, M. 1994, p. 76; Smith, M. 1996, p. 183)。  
この議論が登場するのは、「善良で意志が強い人における道德判断と動機付けとの間の確実  
な結び付き」に関する弱い内在主義者の説明と、(弱い内在主義のみならず、M・スミスの  
定式化による第三の内在主義、すなわち合理主義をも否定するという意味で)「強い外在主  
義者」の説明を検討する文脈である (Smith, M. 1994, pp. 71-76)。M・スミスによれば、  
道德判断の変化のあとに、「確実に (reliably)」動機付けの変化が生じるのは「驚くべき事  
実 (striking fact)」である。弱い内在主義と強い外在主義とはそれぞれ、この驚くべき事  
実に説明を与える。弱い内在主義の説明では、この事実は、道德判断と行為の動機付けと  
の間の概念的結び付きを主張する弱い内在主義の「直接の帰結に過ぎない」。他方、この概  
念的結び付きを否定する強い外在主義は、善良で意志の強い人が、善良であるがゆえに持  
つ動機付けの内容に訴えて、この事実を説明しようとする。

ここでM・スミスは、「正しいことを行う動機付け」に関する「事象的 (*de re*)」と「言  
表的 (*de dicto*)」との間の区別を導入する。たとえば、弱い内在主義者は、Aという行為

---

<sup>14</sup> この点については第4章で詳述する。

の動機付けは、Aという行為を正しいと判断すること自体から生じる「非派生的 (non-derivative)」なものだと主張する。つまり、Aが正しいという判断そのものから生じるという意味で、正しいことを行う動機付けは事象的動機付けである。これに対し、強い外在主義者によれば、善良で意志が強い人は、善良であるがゆえに、正しいことであれば何であれ行う動機付けを、非派生的に持つ。したがって、もしこの人がAという行為を正しいと判断するのであれば、正しいことは何であれ行う言表的動機付けを持つがゆえに、Aを行う動機付けが「派生的 (derivatively)」に得られる。つまり、弱い内在主義者は、「正しいことを行う動機付け」が、判断という事象に由来すると主張する。他方、強い外在主義者は、善良で意志の強い人がそれを、言表に由来する動機付けとして、すでに持っているとして主張する。ここでの派生的／非派生的が、手段的／非手段的という意味であるのは明らかであり、M・スミスも明確にそう言い換えている (Smith, M. 1996, pp. 179 ff.; cf. Miller 2003, pp. 225-226)。

この強い外在主義の立場から、道德判断の変化により行為の動機付けの変化がもたらされることを説明すると、次のようになる。ある善良で意志の強い人は、善良であるがゆえに、正しいことであれば何であれ行う欲求を非手段的に持っている。また彼は、Aという行為を行うことが正しいと判断していた。Aを行うことは、彼の非手段的欲求を充足する手段であるので、彼はAを行う欲求も手段的に持っていたと言える。しかしあるとき彼は、Aという行為ではなく、それとは両立しないBという行為が正しいと判断するようになった。こうした判断の変化の結果、正しいことであれば何であれ行う非手段的欲求と併せて、AではなくBを行う手段的欲求がもたらされる。

M・スミスは、この外在主義的説明が妥当でないと退ける。その際に彼が持ち出すのは、妻と赤の他人のどちらを救うべきかに関する、バーナード・ウィリアムズの見解である (Williams 1976)。道德の不偏性を強調する哲学者は、赤の他人ではなく自身の妻を救うことを動機付ける思考として、(1) その人が自身の妻であることと、(2) この種の状況において妻を救うことは道德的に許容できることとの二つがあると考えている。だが、妻が望むのは、(1) の思考だけが動機付けとして働くことであり、(2) の思考は、「一つ余計な思考 (one thought too many)」であるとウィリアムズは主張する (ibid., p. 18)。M・スミスは、ウィリアムズのこの見解とパラレルな形で、「自身が正しいと考えることに直接的な配慮を払うことが、道德的に善い人の構成要件である」と述べる。そして、正しいことであれば何であれ行うという言表的な非手段的動機付けが、善良で意志の強い人にとって「一つ余計な思考」であると、外在主義的説明を批判する。正しいことであれば何であれ行う動機付けから、正しいことを手段的に行うよう動機付けられる人は、正しい行為に「直接的な配慮」を持つ人間ではない。彼は、ただひたすら正しいことを行うことにのみ執着する「道德的フェティッシュ」に囚われているに過ぎない。そしてこの点において、外在主義的説明は、善良な人の動機付けに関する説明として不適切である。なぜなら、私たちが道德的に善い人と呼ぶのは、道德的フェティッシュに囚われている人ではなく、「自身の行為を正しいものとする、自身の行為の特徴そのもの (very features) によって動機

付けられる」人だからである (Smith, M. 1996, p. 183)。

まとめよう。M・スミスによれば、非手段的欲求を充足する手段として正しい行為へと動機付けられる人は、道徳的フェティッシュに囚われており、道徳的に善い人とは言えない。善良で意志の強い人が正しい行為を行うよう動機付けられるのは、その行為が持つ「特徴そのもの」によるのである。こうした事実と整合的なのは、強い外在主義ではなく弱い内在主義である。M・スミスのこの主張が明らかにするのは、彼が動機付けの内在主義を、本章での定式化以上（そして、彼自身の定式化による弱い内在主義以上）のものとして捉えていることである。彼の以上の主張を受け入れた場合、本章における動機付けの内在主義は次のように再定式化されるだろう。

もし主体が、自身がΦすることを是認するのであれば、必然的にその主体はΦするよう非手段的に動機付けられるか、あるいは実践的に不合理である。

動機付けの内在主義をこのように特徴付けた場合、A・スミスの立場は動機付けの外在主義である。なぜなら、1. 2節で述べたように、道徳判断は、非手段的欲求を充足するための手段として行為を動機付けるとA・スミスは考えていたからである。道徳判断が、それ自体で非手段的欲求を与えるとは彼は考えなかった。そしてM・スミスに言わせれば、A・スミスのこの見解は、道徳的フェティッシュに「唯一無二の道徳的徳」の地位を与えることになる (Smith, M. 1994, p. 76; Smith, M. 1996, p. 183)。

#### 1. 4 外在的欲求と徳

上で挙げたウィリアムズの議論と同様の議論を、A・スミス自身が展開している。彼は、どの場合に行為が義務感からのみ生じるべきであり、どの場合に他の感情が行為の動機となるべきなのかを示すなかで、「仁愛的感情 (benevolent affections)」が促す行為は、義務感ではなく、その感情自体が動機であるべきだと述べる (Smith, A. 1976a, III.6.4, p. 172)。恩を受けたお返しをしたり、妻が夫に従順だったり、子が子としての義務を親に対して果たしたりする際に、それらがすべて、完全に「冷めた義務感」からなされるなら、私たちはそれらの行為に満足できない。だが、この見解は、道徳判断が手段的にのみ行為を動機付けるというA・スミス自身の見解と矛盾するのではないか。そうはならない。なぜなら、仁愛的感情のみからなされる行為は、判断を経ない行為であり、そうした行為の動機付けが非手段的であることを、スミスは一切否定していないからである。

A・スミスの立場が動機付けの内在主義であるのか、あるいは外在主義であるのかという本章の主題については、次のように結論付けられる。本章1. 1節の末尾で定式化した動機付けの内在主義（そしてM・スミスの言う弱い内在主義）の特徴付けに従えば、A・スミスは道徳判断が（手段的にではあるが）必然的に行為の動機付けをもたらすと主張する。これは、動機付けの内在主義である。他方、1. 3節末尾での再定式化に従えば、A・スミスは動機付けの外在主義を採っている。なぜなら彼は、道徳判断が非手段的に行為を

動機付けとは言わないからである。そして、M・スミスの主張に見られるように、単に必然的であるというだけでなく、道徳判断から動機付けが非手段的に得られることこそが、動機付けの内在主義にとって本質的である。したがって、動機付けが手段的に与えられるとするA・スミスの立場は、動機付けの外在主義であると認めてよいだろう。

だが、A・スミスのこの立場が、M・スミスの言うように、道徳的フェティッシュに道徳的徳の地位を与えているとは断定しえない。なぜならこの立場は、道徳判断を経ていない行為については、その動機付けが非手段的であることを認めうるからである。行為者による道徳判断を経てはいないが、しかし正しいと（観察者によって、あるいは事後的に行為者によって）判断される行為の動機付けが、「一つ余計な思考」なしに、あるいは「一つ余計な判断」なしに生じることを、A・スミスは認めうるのである。

とはいえ、道徳判断を経由して生じる行為の動機付けを、判断に内在しない外在的欲求に求めるときには、M・スミスの言うように、その行為を真に有徳な行為とは呼びえないのではないかという懸念が拭い切れない。外在的欲求が、正しいことであれば何であれ行うという動機付けならまだ良い。だが、もしそれが快を求めるという利己的欲求だったなら、どうだろうか。本章冒頭で元少年Aを例に挙げて見たように、外在主義は、道徳の存在そのものに対する懐疑を引き起こすのである。動機付けの外在主義に対するこの懸念を、A・スミス自身と彼の同時代人も共有していた。これを次章で、『道徳感情論』第3部改訂の経緯とともに検討する。

## 第2章 スミスと徳の実在性<sup>15</sup>

人間は、現実存在する他人からの称賛を欲するのみならず、自分自身の胸中の不偏の観察者 (impartial spectator) である良心からの称賛を欲する。すなわち人間は、称賛を欲するのみならず、称賛に値することを欲する。前章 (1. 2節) でも見たアダム・スミス『道徳感情論』における「称賛への愛 (love of praise)」と「称賛に値することへの愛 (love of praise-worthiness)」との区別は、その第6版での改訂に伴い、第3部第2章に明示的に導入された。しかし、この区別が実質的に導入されていたのは、『道徳感情論』初版で展開されたバーナード・マンデヴィルに対する批判においてである (cf. 柘植 2003, pp. 144-146)。

16

以下本章では、まず、(1) スミスによるマンデヴィル批判を概観する。続いて、(2) この批判と同様の批判がスミス自身の学説に向けられたことが、『道徳感情論』第6版における「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」との区別の明確化に帰結した蓋然性が高いことを示す。最後に、(3) かかる区別により、スミスの学説をマンデヴィルのそれから区別できているのかを検討する。本章で常に中心となるのは、動機付けの外在主義を採ることでもたらされる徳の存在に対する懐疑の問題、スミスの言葉で言えば、「徳の実在性 (reality of virtue)」の問題である。スミスは、外在主義を採りながら、どのようにして徳の実在性を確保しようとしたのだろうか。

### 2. 1 スミスのマンデヴィル批判

『道徳感情論』初版第6部 (第6版第7部に相当) は、「道徳哲学の体系について」と題されている。スミスのマンデヴィル批判は、第6部第2篇「徳の本性について与えられてきたさまざまな説明について」において展開される。第6部第2篇は、4章から構成されている。第1章から第3章まではそれぞれ、徳の本性が (1) 適切さ (propriety)、(2) 慎慮 (prudence)、(3) 仁愛 (benevolence) に存すると主張する学説が解説される。これら3章で検討される学説はすべて、何らかの形で徳の本性が実在すると前提する。つまり、これらの学説は、「徳と悪徳との間の実在的 (real) で本質的な区別が存在する」ことを仮定しており、概して「称賛に値する (praise-worthy) 傾向を促進し、非難に値する (blamable) 傾向を抑制することに寄与する」(Smith 1976a, VII.ii.4.1, p. 306)。そして、その教えに従って行為することは、「社会にとって良い」傾向を持つ (ibid., VII.ii.4.5, p. 307)。これに対し、「放縦な体系について」と題された第6部第2篇第4章で扱われるマンデヴィルの学説は、「徳と悪徳との間の区別を完全に排除するように思われ」、それゆえ「全面的に有害な」傾向を持つのである (ibid., VII.ii.4.6, p. 308)。

<sup>15</sup> 本章は、矢島 (2009a) を改稿したものである。

<sup>16</sup> 「正当な称賛または非難の意識について」と題された初版第3部第1篇は、実質的に「称賛」と「称賛に値すること」の区別を論じており、「称賛」と「称賛に値する」という用語も対で用いられている (Smith 1759a, p. 248; Smith 1976a, III.2.5, p. 115)。

スミスは、マンデヴィルの学説を次のように要約する。私たち人間は本性的に、他人の幸福よりも、自身の幸福に対して持つ利害関心の方がはるかに大きい。人が他人の幸福を優先させるように見えるときでも、それは見せかけに過ぎない。人は、常に「利己的な動機 (selfish motives)」から行為するのだ。利己的な情念のなかで最も強力なものの一つは、「虚栄心 (vanity)」であり、人は容易に甘言にのり、周囲からの称賛に大きな喜びを見出す。人が他人のために自身の利益を犠牲にするように見えるときでも、称賛によって得られる「快 (pleasure)」の方が自身の犠牲よりも価値があり、それゆえその行為が「自己愛 (self-love)」にかなうと、その人は知っているのである。したがって、この行為は実際には、他のあらゆる行為と同様の卑しい動機からなされる利己的な行為である。だが、それでは称揚されるに値しないので、この行為がまったく私心のないものであるという信念をもって、その人は周囲の甘言にのり、また、自分自身に甘言を弄する。以上のことから、あらゆる「公共心 (public spirit)」、私益に対する公益の優先は、ただの欺瞞であり、人間の徳とは、「甘言 (flattery) が自尊心 (pride) に生ませた子に過ぎない」(ibid., VII.ii.4.7, pp. 308-309; cf. Mandeville 1924, i, p. 51)。

マンデヴィルのこの学説に対して、スミスは、有徳な行為が自己愛から生じるか否かという問題は、「徳の実在性の確立のためにまったく重要でない」と述べる。なぜなら、少なくとも慎慮の徳に沿った行為が自己愛から生じることは、スミスも認めるところであり (Smith 1976a, VII.ii.3.15, p. 304)、「自己愛は多くの場合、有徳な行為の動機だろうから」である (ibid., VII.ii.4.8, p. 309)。このように、まず、マンデヴィルに対する批判の論点が「徳の実在性」にあり、ある有徳な行為が自己愛を動機とするか否かは徳の実在性の確立と無関係であると、スミスは明らかにする。そして彼は、二つの論点から批判を展開する。第1の論点は、「名誉あることや高貴なことを行う欲求、私たち自身を尊敬や是認の適切な対象とする欲求を、いかなる適切さをもってしても虚栄心とは呼びえない」というものである (ibid., VII.ii.4.8, p. 309)。第2の論点は、マンデヴィルが自説にとって都合の良い批判対象として、禁欲主義を批判しているというものである (ibid., VII.ii.4.11-12, pp. 312-313)。以下では、本章の主題にとって特に重要な第1の論点について見て行きたい。

マンデヴィルは、「適切さの感覚から行われること、称揚されるべきことや称賛に値することへの配慮から行われることを何であれ、称賛や称揚への愛から、あるいは、彼が虚栄心と呼ぶものから行われる」とみなしている (ibid., VII.ii.4.7, p. 308)。つまりマンデヴィルは、称賛への愛と称賛に値することへの愛との区別をつけず、前者のみならず後者をも「虚栄心」と呼んでいる。だが、後者をそのように呼ぶことは誤りである。そうスミスは主張する。ここでスミスは、(1)「徳への愛 (love of virtue)」、(2)「真の栄光への愛 (love of true glory)」、(3)「虚栄心」という三つの欲求を区別する。そして、(1)だけでなく(2)でさえも、虚栄心とは呼びえない点を強調する。行為の動機を虚栄心と呼ぶのは、その人が「まったく称賛に値しないか、あるいは、自身が期待するほどの称賛には値しない資質について、称賛を欲する」ときや、「確かに十分称賛に値することではあるが、それが自身に属しないと重々承知していることについて称賛を欲する」とき、もしくは、「無



言の尊敬や是認の感情」よりも「その声高な表明と喝采」を好むときである (ibid., VII.ii.4.8, pp. 309-310)。つまり虚栄心とは、本来は値しない、内実のない称賛を欲する欲求である。

これに対し、真の栄光への愛とは「十分な根拠のある名声と評判」への欲求であり、徳への愛には劣るものの、品格においてそれに準ずる欲求である (ibid., VII.ii.4.8, p. 309)。真の栄光への愛と虚栄心とは、両者ともに「尊敬と是認を得ることを目的とする」点で類似する。だが、前者が「正当な権利を持つもののみを欲する」のに対し、後者は「正当な権利を一切持たないものを要求する」(ibid., VII.ii.4.9, p. 310)。つまり、称賛への欲求である点において両者に変わりはない。だが、真の栄光への愛は、実際に称賛に値することで称賛を得ようとする点で虚栄心と異なり、それを虚栄心と同一視はできない。

それでは、徳への愛は、真の栄光への愛や虚栄心と何が異なるのか。徳への愛と真の栄光への愛はともに、「実際に名誉に値する高貴なものであることを目的とする」点において類似する。同時に、「他人の感情への何らかの参照」があるという点において、両者は虚栄心とも類似する (ibid., VII.ii.4.10, p. 310)。真の栄光への愛や虚栄心は、他人の称賛を欲するという意味で、他人の感情がいかなるものであるのかを参照する。同様に、徳への愛も、他人の称賛の適切な対象であることを欲するという意味で、他人の感情がいかなるものであるべきなのかを参照する。しかし、徳への愛が他の二つの欲求と決定的に異なるのも、まさにこの点においてである。徳への愛とは、称賛への欲求ではなく、称賛の適切な対象であること、すなわち「称賛に値すること」への欲求なのである。それゆえ、徳への愛から行為する人は、称賛を欲するわけではないから、たとえ現実に称賛が得られず、他人から「軽蔑と憎悪」、「不当な非難」が投げ掛けられるとしても、自身が称賛に値するという意識がある限り、決して屈辱を感じることはない。これが、「本当の雅量 (real magnanimity) を持つ人」の感情である。一方で、真の栄光への愛から行為する人は、「正当な是認 (merit approbation) を欲する一方で、同時にそれ [是認] を得ることを切望する」。それゆえ、「人類の無知と不正」によって正当な是認、称賛が与えられないときには、屈辱を感じることとなる (ibid., VII.ii.4.10, p. 311)。

以上のように、虚栄心は、称賛に値することへの欲求ではない点において、真の栄光への愛や徳への愛と異なり、さらに、称賛への欲求である点において、徳への愛と異なる。したがって、徳への愛や真の栄光への愛は、虚栄心から明確に区別される動機である。マンデヴィルのように、「虚栄心という軽薄な動機を、一般に有徳であるとみなされるすべての行為の源泉と述べることは誤りである (ibid., VII.ii.4.10, p. 311)。こうしてスミスは、「虚栄心以外の有徳な行為の動機 (徳への愛や真の栄光への愛) が存在する」という存在命題により、「虚栄心がすべての有徳とされる行為の動機である」という全称命題を否定し、行為の動機レベルで徳の実在性を確保しようとしたと言える。

以上がスミスによるマンデヴィル批判の概略である。前章との関連で言えば、スミスとマンデヴィルはともに、有徳な行為について動機付けの外在主義を採っている。スミスは、前章で見たように、有徳性についての是認の判断自体が、有徳な行為を非手段的に動機付けるとは言わない。有徳な行為は、称賛に値することへの欲求によって手段的に動機付け

られる。マンデヴィルもちろん、有徳とされる行為は、虚栄心、すなわち称賛への欲求によって手段的に動機付けられていると述べる。そして、『道徳感情論』初版出版後、スミスのマンデヴィル批判、虚栄心を有徳な行為の動機とみなしているという批判が、他でもないスミス自身に向けられることとなるのも、両者がともに動機付けの外在主義を採っていたことと無関係ではない。

## 2. 2 同時代人のスミス批判と『道徳感情論』第3部改訂

『道徳感情論』初版（1759年）出版後、その内容に実質的な改訂が加えられたのは第2版（1761年）と第6版（1790年）においてである。そして、どちらの場合にも第3部に目立った改訂が加えられている。第6版第3部改訂の経緯については諸説ある（cf. 田中正司 1997, 下巻, pp. 119-120）。ここでは、同時代人のスミスに対する批判がこれら改訂に及ぼした影響に注目しつつ、スミスによるマンデヴィル批判との関連性を見て行くこととした。

### 2. 2. 1 エリオットの批判と『道徳感情論』第2版第3部改訂

『道徳感情論』第2版第3部で内容の改訂・増補がなされたのは、「私たち自身の判断が他人の判断であるべきものを参照する仕方について、そして一般規則の起源について」と題された第2章（初版第3部第2篇）だった。この第2版第3部第2章の改訂は、ギルバート・エリオットの批判に対する応答であると認められている（cf. Raphael 1975, p. 87 and pp. 90-91; Raphael and Macfie 1976, p. 16; 田中正司 1997, 上巻, pp. 189-190）。エリオットの『道徳感情論』に対する批判は、初版が出版された1759年にスミスへの書簡でなされたと推測される。だが、その書簡自体は現存せず、スミスがエリオット宛に批判の応答として書いた書簡から、その内容が推測されるのみである。スミスがエリオットに宛てた1759年10月10日付のこの書簡には、第2版増補改訂の草稿が添付されていた。この草稿について、スミスは次のように述べている（Smith 1759b, p. 49）。

……自身の行為に関する私たちの判断が、常に何らかの他人の感情を参照しているという私の説を確証すると同時に、それにもかかわらず、本当の雅量（real magnanimity）と徳の意識（conscious virtue）が、全人類の否認のもとでも自らを支えることができるということが、そこで意図されているとおわかりいただけるでしょう。……同様に、私がマンデヴィルの体系について述べていることをお読みいただき、私が全体として徳を大衆の意見（popular opinion）から十分に独立したものとしていないかどうか、ご検討いただきたいと思います。

私は、他人の行為に関する私たちの判断が共感（sympathy）に基礎を置いているということ、十分明確にしたと考えています。しかし、私たち自身の行為をある原理で判断し、他人の行為を別の原理で判断するというのは、非常に奇妙なことのように思われます。

前章（1. 2節）で述べたとおり、『道徳感情論』における道徳判断の理論の記述は、第1部および第2部において、他人の行為に関する道徳判断の原理を説明したのち、第3部において、今度はその原理が自分自身の行為に対して適用されると示す構成をとっている（Smith 1976a, III.1.1-2, pp 109-110）。上のスミスの書簡の引用から明らかなのは、エリオットの批判が、こうしたスミス理論の構成に向けられたことである。「自身の行為に関する私たちの判断が、常に何らかの他人の感情を参照している」のであれば、それは結局「大衆の意見」、すなわち他人の称賛や非難に基づいて自身の行為を判断することを意味する。つまり、有徳な行為とは、他人の称賛を得る行為である。この場合、有徳な行為を行うことの動機、すなわち徳への愛とは、単なる他人の称賛への愛、ただ称賛を得たいという虚栄心と区別がつかない。しかし、そのような悪徳ある動機が有徳な行為の動機ではありえない。それゆえ、もし徳が実在するのであれば、私たちは自身の行為を判断する際、「他人の感情を参照」する以外の、何か別の原理を用いているはずだ。

以上のような内容がエリオットの批判だったことは、スミスが自身のマンデヴィル批判に言及していることから推測できる。エリオットのスミス批判は、まさにスミスのマンデヴィル批判の論点、すなわち、虚栄心を有徳とされる行為の動機とみなす点に向けられていた。これに対してスミスは、徳への愛や真の栄光への愛を虚栄心と区別している自身のマンデヴィル批判を読むよう、エリオットに促したのである。スミスはマンデヴィル批判において、エリオットへの返信と同じ言い回しを用い、徳への愛を持つ人、「本当の雅量」を持つ人が、たとえ称賛を得られずとも、自らが称賛の適切な対象であるという「意識（consciousness）」に喜びを覚えると述べている（Smith 1976a, VII.ii.4.10, p. 311）。このことから、エリオットのスミス批判がスミスのマンデヴィル批判と同種のものであったことが推測される。

スミスにしてみれば、エリオットのこの批判は、自身の理論に対する誤解に他ならない。そこで彼は、『道徳感情論』を改訂して自身の理論をより詳細に説明し、マンデヴィルの学説と明確に区別する必要に迫られたと言える。それでは、スミスは実際に第2版でどのような改訂を行ったのだろうか。彼はエリオットに対して、自分の草稿から「自身の行為に関する私たちの判断が、常に何らかの他人の感情を参照している」ことと同時に「本当の雅量と徳の意識が、全人類の否認のもとでも自らを支えることができる」ことがわかるはずだと述べている。このことを明確にするためにスミスが第2版で導入したのが、現実に存在する他人が判事を務める「下級法廷（inferior tribunal）」と、自分自身の心の中の「内なる裁判官（judge within）」が裁く「上級法廷（superior tribunal）」との区別である（Smith 1761, p. 205; Smith 1976a, p. 128）。スミスは、自身の行為に関する判断が、究極的には、実際の他人の称賛や非難とは独立した心の中の「上級法廷」に委ねられると主張する。このことで、「本当の雅量と徳の意識が、全人類の否認のもとでも自らを支えることができる」こと、つまりは「下級法廷」である大衆の意見からの徳の独立が確保される。さらにスミスは、この「上級法廷」が「下級法廷」に起源を持つと論じて、「自身の行為に関する私た

ちの判断が、常に何らかの他人の感情を参照している」ことも確保する。彼によれば、「上級法廷」は「下級法廷」の判決を覆せるが、同時にその「下級法廷」に由来するものでもある。私たちは最初、周囲の人間の誰にでも喜ばれるよう行為しようとする。つまりは、「下級法廷」の判定に基づいて行為しようとする。だが、やがて、「経験 (experience)」によってこうした「普遍的承認 (universal approbation)」を得ることが不可能だと悟るようになる。なぜなら、ある人にとって快であることは、別の人にとって不快であり、どんな行為であっても、しばしば特定の人の利害に抵触するからである。そこで私たちは、「偏った判断 (partial judgments)」をさけるために、特定の利害関係を持たない「不偏の観察者」の立場から自らの行為を判断するようになり、この「上級法廷」の判断に従って行為するようになるのである (Smith 1761, pp. 207-208; Smith 1976a, p. 129)。

こうしてスミスは、他人の行為に対する判断の原理を自らの行為に対する判断に適用するという、自身の理論の根幹を守りつつ、大衆の意見から独立した「上級法廷」の存在を示す。人が「上級法廷」の判断に従って行為することで、徳の実在性は確保される。したがって、虚栄心を有徳とされる行為の動機とみなしているというエリオットのスミス批判は、相当しないのである。

## 2. 2. 2 リードの批判と『道徳感情論』第6版第3部改訂

スミスとしては、『道徳感情論』第2版改訂により導入された「上級法廷」の判事と「下級法廷」の判事という観察者レベルでの区別により、自身の学説がマンデヴィルのそれと同様のものだという誤解に基づく批判は、回避されるはずだった。しかし、第2版改訂後もスミスは、同時代人による同様の批判を耳にすることになる。それは、スミスの後任としてグラスゴー大学道徳哲学教授となった、トマス・リードによる批判である。<sup>17</sup> リードによれば、スミスの学説は「人々が本当に有徳である (really virtuous) ことよりも、むしろ徳の外観 (Appearance of Virtue) を装うこと」を説明するように思え、そこでは徳が、「虚栄心または利己心 (self interest)」へと還元されるように思えると述べている (Reid n.d., p. 315)。<sup>18</sup> つまり、スミスの学説で有徳とされる行為は、「虚栄心」または「利己心」を動機とするのであり、「人々が本当に有徳である」ことを説明しない。これが、リードの論点である。そしてこれは、徳の実在性と有徳な行為の動機をめぐるスミスのマンデヴィル批判の論点そのものであると同時に、上で見たエリオットの批判と同様の批判である。

<sup>17</sup> リードによるスミス批判の全体像については、篠原 (1986) を参照 (pp. 227-250)。

<sup>18</sup> この引用は、グラスゴー大学でのリードの講義ノートからのものである。執筆時期は、リードがグラスゴー大学で講義を行っていた 1764 年から 1780 年の間であると考えられる。『道徳感情論』第2版出版 (1761 年) 後から第6版出版 (1790 年) 準備までの間に、リードの批判を、かつてのパトロンであるケイムズをとおしてスミスが耳にしていた可能性は十分ある (Norton and Stewart-Robertson 1980, p. 384)。一方でリードはこの時期、『道徳感情論』初版のみを参照し、第2版改訂で加えられた増補を読んでいなかった可能性がある。だが重要なのは、スミスがリードの批判を、第2版出版後に聞いていた可能性が高いことである。

こうした批判は、第2版の改訂による理論の明確化により回避されるはずのものだった。しかし、依然としてエリオットと同様の誤解（しかも、スミスが敵視するマンデヴィルの学説と混同する誤解）がリードのような識者によって維持されていると知ったことは、第6版において自説とマンデヴィルの学説とのさらなる差別化を図る強い動機付けを、スミスに与えたと推測される。こうして、「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」との区別が、「称賛への愛と称賛に値することへの愛について、また、非難への恐れと非難に値することへの恐れについて」と題された『道徳感情論』第6版第3部第2章において明示的に導入されたと考えられる。<sup>19</sup>

前章（1. 2節）でも見たが、「称賛への愛」とは、現実に存在する観察者としての他人、「外部の人 (man without)」の称賛を欲する欲求である。他方、「称賛に値することへの愛」とは、自分自身の「良心 (conscience)」、すなわち胸中の「不偏で事情をよく知った想定上の観察者 (supposed impartial and well-informed spectator)」である「内部の人 (man within)」の称賛を欲する欲求である (Smith 1976a, III.2.32, pp. 130-131)。つまり、第6版第3部改訂における「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」との区別の明確化は、第2版第3部改訂における「上級法廷」の判事と「下級法廷」の判事との観察者レベルでの区別の明確化を、欲求レベルにまで拡張したものとと言える。さらに言えば、これら欲求の区別は、初版のマンデヴィル批判における「徳への愛」と「虚栄心」との区別を再明確化するものである。<sup>20</sup>

第6版第3部改訂において、リードの批判との関連で注目されるのは、「称賛」への欲求が、社会に適応しているように「見える (appear)」こと、「徳を衒うこと (affectation of virtue)」を望ませるだけなのに対し、「称賛に値すること」への欲求が、人間を「本当に (really)」社会に適応していると望ませる「徳への本当の愛 (real love of virtue)」だとスミスが述べている点である (ibid., III.2.7, p. 117)。スミスは、「称賛」への欲求である虚栄心とは別に、徳への本当の愛である「称賛に値すること」への欲求が、有徳な行為の動機として実在すると主張する。このことで彼は、自身の学説がマンデヴィルの学説とは区別されるものであることを、あらためて明確にしたのである。

---

<sup>19</sup> 『道徳感情論』第6版第3部第2章における「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」との区別の明確化が、このようにスミス学説を「誤解」したリードの批判に応えるためであるとする見解については、柘植 (2003) を参照 (pp. 146-147)。田中正司 (1997) は、第6版改訂の根拠をリードの批判に求める見解を批判して、「スミスはリードの論評を聴いて自らの論理の誤謬ないし不完全さに気付いたから6版改訂をしたのではない」(下巻, p. 123) と述べている。しかし、リードの批判は、スミスに自説の「誤謬」や「不完全さ」を気付かせたのではなく、むしろ、自説が「誤解」されていることを気付かせたのだと考えられる。

<sup>20</sup> 『道徳感情論』初版のマンデヴィル批判における「真の栄光への愛」は、第6版第3部において、称賛への愛と称賛に値することへの愛とが「混合された」ものであるとされた (Smith 1976a, III.2.26, p. 126)。

以上のように、虚栄心を有徳とされる行為の動機とみなし、徳の実在性を否定しているというスミスのマンデヴィル批判は、そのままスミス自身の学説へと跳ね返ってくることとなった。最終的にスミスは、実在の観察者と心中の不偏の観察者との間の観察者レベルでの区別、さらには、それぞれの観察者の称賛への欲求の区別、すなわち「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」との間の欲求レベルでの区別を、『道徳感情論』第3部において明確化することとなった。

徳の実在性を否定しているという批判がスミスに対してなされたのは、彼が動機付けの外在主義を採っていたことにも一因があると言える。スミスのように、有徳性の判断自体が有徳な行為を動機付けるのではなく、観察者からの是認の欲求がそれを手段的に動機付けると主張するのであれば、たとえ実在の観察者と心中の観察者という観察者レベルの違いを言ったとしても、欲求レベルの違いは見えにくい。それゆえ彼の説が、虚栄心を有徳とされる行為の動機とみなすものとして、マンデヴィルの説と混同されるのも無理はないのである。

それでは、スミスは、「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」との間の欲求レベルでの区別によって、虚栄心とは呼びえない有徳な行為の動機が存在すると示せたのだろうか。また、そのことで、すべての有徳とされる行為が虚栄心からなされるとするマンデヴィルの学説を否定し、徳の実在性に関して自説と彼の学説とを明確に区別できたのだろうか。次に、こうしたスミスの目論見の成否を検討する。

### 2. 3 「称賛に値することへの欲求」と「快」

スミスが批判対象としたマンデヴィルの主張は、端的に言えば、「すべての有徳とされる行為の動機は虚栄心である」という全称命題である。もし虚栄心以外に有徳な行為の動機が存在するのであれば、この命題は否定される。そこで、スミスが徳の実在性を確保するために採った戦略は、虚栄心ではない「称賛に値することへの欲求」が有徳な行為の動機だと示し、マンデヴィルの主張を論駁するというものだった。さらに言えば、マンデヴィルの学説は、有徳な行為だけでなく、あらゆる行為の動機が「利己的な動機」、「自己愛」だと主張する。これは、「すべての行為の動機は自己愛である」という全称命題で表現できる。こうした学説は、現在では心理的利己主義 (psychological egoism) と呼ばれている (cf. Sober 1989)。心理的利己主義は、あらゆる行為の動機が自己愛であると主張する以上、有徳性の判断自体に動機付けの力を認めることはない。したがってそれは、必然的に動機付けの外在主義でもある。

スミスより以前に、スミスと同様の戦略によって心理的利己主義 (特にその一種としての心理的快樂主義) の論駁を試みていたのが、ジョゼフ・バトラーである。バトラーによれば、自己愛が追求する対象とは「何らかの形で内的 (internal)」なもの、すなわち自分自身の幸福や満足である。そして快も、自己愛の追求対象である。しかしバトラーは、自己愛の追求対象としての「内的」なものと、「特定の外的 (external) な対象」とを区別して、次のように述べる (Butler 1726, p. 227)。

特定の欲求と情念がすべて、外的な事物から生じてくる快とは区別される、外的な事物そのものへと向けられているということは、次のことから明らかである。すなわち、こうした快は、対象と情念との間にそれに先立つ適合性がなければ存在しえず、他の事物以上にある事物へと向けられている情動や欲求がなければ、他の事物以上にある事物から得られる楽しみや喜びは存在しえず、石を飲み込むこと以上に食べ物を食べることによって得られる楽しみや喜びは存在しえない。

エリオット・ソーバーはこの議論を「バトラーの石」と名付け、次のように分析している (Sober 1992; Sober & Wilson 1998, pp. 276-279)。

1. 人は快を経験することがある。
  2. 人が快を経験するのは、人が何らかの外的な事物への欲求を持ち、その欲求が満たされるからである。
- したがって、快樂主義は偽である。

たとえば、食べ物は快を引き起こす。だが、食べ物が快を引き起こすのは、食べ物への欲求が存在し、その欲求が充足されるからである。したがって、食べるという行為の動機として存在しているのは、快という内的なものへの欲求（自己愛）ではなく、食べ物という外的な事物への欲求である。この議論は、内的なものへの欲求（自己愛）とは別の、外的な事物への欲求（例で言えば、食べ物への欲求）が行為の動機として存在すると示すことで、「すべての行為の動機は自己愛である」という全称命題で表現される心理的利己主義を論駁する。

しかしソーバーは、「バトラーの石」の議論の有効性に疑義を呈する。上の食べ物の例に沿って、欲求、行為、結果の因果連鎖を整理すると次のようになる。

食べ物への欲求 → 食べる → 快

この限りにおいて、確かに「食べ物への欲求」が「食べる」という行為の動機である。しかし、「食べ物への欲求」が究極的欲求 (ultimate desire) であると考えらるべき理由はない。この因果連鎖の最初に、次のようにもう一つの欲求を加えることもできる。

快への欲求 → 食べ物への欲求 → 食べる → 快

この場合、「食べ物への欲求」は、「快への欲求」という究極的欲求を充足するための手段への欲求、手段的欲求 (instrumental desire) である。「食べる」という行為の究極的な動機は「快への欲求」という自己愛である。したがって、仮に手段的欲求として「食べ物へ

の欲求」という外的な事物への欲求が存在するとしても、「すべての行為の動機は自己愛である」という心理的利己主義の主張は維持される。「バトラーの石」の議論の欠点は、「食べ物への欲求」が快への欲求を充足するための手段的欲求ではないこと、外的な事物への欲求が究極的欲求であることを示せていない点である。

スミスの「称賛に値すること」への欲求の議論は、「バトラーの石」と同様に存在命題によって全称命題を否定する構造を採っている。スミスは、有徳な行為の動機として「称賛に値すること」への欲求が存在すると主張して、虚栄心以外の有徳な行為の動機の存在を確保し、「すべての有徳とされる行為の動機は虚栄心である」という全称命題を否定しようとした。では、「称賛に値すること」への欲求の議論にも、「バトラーの石」と同様の欠点が見出されるのではないか。

この点を検討するため、まずは、「称賛」への欲求について因果連鎖を線図に示してみる。称賛が快をもたらすことはスミスも認めることであり (Smith 1976a, III.2.6, p. 116)、そのことをふまえれば、「称賛」への欲求を以下のように示すことができる。

(1) 快への欲求 → 称賛への欲求 → 実在の観察者に称賛される行為  
→ 実在の観察者の称賛 → 快

「実在の観察者の称賛」は「快」をもたらすので、「快」を得るための手段的欲求として、称賛への欲求が存在する。そして、このように「称賛への欲求」を手段的欲求とする「快への欲求」が、マンデヴィルの言う虚栄心である。スミスがマンデヴィルを論駁するために示さなければならないのは、有徳な行為の究極的動機が、虚栄心以外に存在することである。

次に、「称賛に値すること」への欲求を動機とする行為に関して因果連鎖を図に示すと、以下のようなになる。

称賛に値することへの欲求 → 胸中の観察者に称賛される行為  
→ 胸中の観察者の称賛

だが、一方でスミスは、「私たちは称賛によって快を感じるだけでなく、称賛に値することを行ったことによっても快を感じる」と述べている (Smith 1976a, III.2.5, p. 115; cf. 柘植 2003, p. 146)。つまり、「称賛に値する」行為を行うこと、良心としての胸中の不偏の観察者が称賛する行為を行うことで、「快」が得られる。つまり、「胸中の観察者の称賛」は「快」を生むのである。これをふまえれば、上の図に、次のように「快」を加えることができる。

称賛に値することへの欲求 → 胸中の観察者に称賛される行為  
→ 胸中の観察者の称賛 → 快



そして、仮に心理的利己主義が真であるのなら、ここに「快への欲求」が加えられ、

(2) 快への欲求 → 称賛に値することへの欲求 → 胸中の観察者に称賛される行為  
→ 胸中の観察者の称賛 → 快

となる。「称賛に値することへの欲求」が、快を得るための手段的欲求として存在するなら、それは心理的利己主義と矛盾しない。したがって、「称賛に値することへの欲求」の議論は「バトラーの石」と同様、心理的利己主義を論駁できない。

しかしこれは、スミスのマンデヴィル批判にとって致命的なことではない。なぜなら、スミスが「すべての有徳とされる行為の動機は虚栄心である」というマンデヴィルの主張を論駁するために示さなければならないのは、有徳な行為の究極的動機が「快への欲求」以外に存在するという事ではないからだ。彼は、「称賛に値することへの欲求」を手段的欲求とする上図(2)の「快への欲求」が、上図(1)における「快への欲求」(虚栄心)とは異なる動機として存在すると示せばよいのである。つまりスミスは、マンデヴィルと同様に「快への欲求」のみが有徳な行為の究極的欲求だと認め、有徳な行為に関して心理的利己主義を採りつつも、その「快への欲求」が、虚栄心とは異なる「快への欲求」であると主張することで、自説とマンデヴィルの学説とを区別できる。

スミスが実際に有徳な行為に関して心理的利己主義を採っていたと考えるべき根拠は、道徳哲学の師であるフランシス・ハチスン<sup>21</sup>の学説に対する彼の批判に見出される。スミスはそこで、「自己是認の快への配慮」、「私たち自身の良心の心地よい喝采への配慮」が、人間の通常の判断において「有徳の名に値する唯一の動機」だと述べる (Smith 1976a, VII.ii.3.13, p. 303)。「自己是認」、「良心の喝采」とは、胸中の観察者の是認である。そして、そこから得られる快への欲求のみが有徳な行為の動機だという主張は、有徳な行為に関する心理的利己主義に他ならない。<sup>21</sup>

前章で見たように、スミスは動機付けの外在主義を採っていた。有徳な行為は、有徳性の判断自体には内在しない外在的欲求から手段的に動機付けられる。そしてそれだけでなく彼は、心理的利己主義を採り、その外在的欲求を快への欲求と同定する。スミスにおいて、有徳な行為の動機付けは、快への欲求という外在的で利己的な欲求から、手段的に得られる。この意味で、スミスが「利己心」を有徳な行為の動機としているというリードの批判(2.2.2節)は、実は的を得ていた。しかし、2.1節ですで見たとように、スミス自身、「自己愛」が有徳な行為の動機となることをそもそも否定していなかった。ただそれが、マンデヴィルの言うような「虚栄心」、単なる「称賛への愛」ではないと主張していただけなのである。

---

<sup>21</sup> 前章(1.4節)で見たように、スミスは「仁愛的感情」が促すような行為については、道徳判断を経ずにその感情自体が動機であるべきだと述べる。したがって、スミスのここでの立場は正確に言えば、道徳判断を経た有徳な行為に関する心理的利己主義である。

スミスが、マンデヴィルと同様に動機付けの外在主義および心理的利己主義を採りつつ、マンデヴィルの学説と自説とを区別するには、上図(2)の「快への欲求」と、上図(1)の「快への欲求」(虚栄心)とを区別する必要がある。そのためには、「実在の観察者の称賛」によって得られる快とは別に、「胸中の観察者の称賛」によって得られる快が存在していなければならない。そのことによって、虚栄心のような悪徳ある動機から生じるのではない有徳な行為の存在が説明され、保証される。徳の実在性を確保するには、「称賛への愛」と「称賛に値することへの愛」とを区別するのみでは不十分である。「称賛」から得られる快とは別種の、「称賛に値すること」から得られる快の存在が担保されなければならない。

## 2. 4 徳の合目的性と人間本性の合目的性

スミスによれば、実在の観察者からの称賛により得られる快への欲求、すなわち「称賛への欲求」は、「自然(Nature)」が社会を形成したときに人間に与えた欲求だった。だが、それだけでは十分ではなかった(Smith 1976a, III.2.6-7, pp. 116-117)。

仲間の是認への欲求と否認への嫌悪だけでは、人間を、その人間のために作られた社会に適応させることはできなかつたろう。そこで自然は、人間に、是認されることへの欲求のみならず、是認されるべきものであること、すなわち、彼自身が他人において是認するものであることへの欲求を与えたのである。前者の欲求[称賛への欲求]は、人間をして、社会に適応しているように見えることを望ませることができただけである。後者の欲求[称賛に値することへの欲求]は、彼をして、実際に社会に適応していることを切望させるために必要だったのである。前者の欲求は、徳を銜うこと、悪徳を隠すことを人間に促すことしかできない。後者の欲求は、彼に徳への真の愛を抱かせ、悪徳への真の嫌悪を抱かせるために必要だったのである。

称賛への欲求は、「徳を銜うこと、悪徳を隠すこと」を促すことしかできない。そこで、称賛に値することへの欲求が、人に「徳への真の愛」、「悪徳への真の嫌悪」を抱かせ、そのことで人を社会に適応させるために必要だった。「称賛に値することへの欲求」は、上で見たように、快を得るための手段的欲求である。それゆえ、「称賛に値すること」により得られる快が、人を社会に適応させるために必要である。このように、「称賛に値すること」に「称賛」から得られるのとは別種の快を感じる私たち人間の自然、人間本性(human nature)に、人間の社会への適応という合目的性が見出される。そして逆に言えば、この人間本性の合目的性ゆえに、「称賛に値すること」から得られる快は存在すると言える。人間本性の合目的性により、徳の実在性という道徳的事実は説明され、保証されるのである。

ところで、2. 1節で見たように、徳の実在性を擁護する学説に従うことが「社会にとって良い」傾向を持ち、一方で徳の実在性を否定するマンデヴィルの学説が「全面的に有害」であると、スミスは述べていた(ibid., VII.ii.4.5-6, pp. 307-308)。つまり彼は、徳の実在性自体、道徳の存在自体に、社会効用という合目的性を見出していた。そして、この

道德の合目的性は、人間本性の合目的性によりもたらされる。なぜなら、徳の実在性に見出される社会効用は、「称賛に値すること」から得られる快が人間を社会に適応させ、その結果として道德の存在を実現することで達成されるからである。

一方で、こうした道德の合目的性は、道德が慣習的・規約的に作り上げられた相対的なものであるとする立場からすれば、人間本性の合目的性に訴えずとも説明できる。この道德規約説に従えば、道德は、人間自身が目的をもって作り出したものであり、それゆえ合目的性を持つと説明できる。だが、その場合には、人間本性の合目的性により徳の実在性を説明し、確保することは難しくなる。なぜなら、人間本性の合目的性は、人間に自然として備わっているのであって、そこに人間の目的は介在しないからである。そしてその結果、スミスの道德哲学理論が道德の存在そのものを揺るがすという同時代人の批判は、当を得たものだったことになってしまう。次章では、スミス自身の理論を道德規約説とみなす解釈の妥当性を検討し、こうした帰結を回避できるのかを見たい。

### 第3章 スミスと道徳規約説<sup>22</sup>

たとえば、「〇〇をしてはいけない」という道徳原理があったとき、それは文化や個人を越えて普遍的に適用されるのだろうか。それともそれは、特定の文化や個人に適用され、それ以外の人々には適用されないという形で相対的なのだろうか。私たちの持つ道徳判断や道徳原理が、文化間や同一文化内の個人間においてどの程度普遍的であるのか、あるいは相対的であるのかということは、いまだに一致した結論を見ない道徳哲学上の難問である。たとえば近年で言えば、道徳哲学・道徳心理学において、道徳と言語とのアナロジーを推し進めて「普遍道徳文法 (universal moral grammar)」の存在を主張する立場がある (Hauser 2006; cf. 田中泉吏・中尾 2009)。一方で、一貫して道徳相対主義 (moral relativism) を擁護するギルバート・ハーマンは、そのアナロジーの可能性を認め、道徳原理に形式的なレベルで普遍的制約がありうることを認めつつも、道徳文法におけるパラメータの多様性によって実質的なレベルでは道徳的不一致がもたらされる点を強調する (Harman 2000, Essay 13)。<sup>23</sup>

道徳の普遍性を強調する立場としてありうるのは、「普遍道徳文法」の存在を主張する論者たちがそうであるように、道徳性を基本的に全人類が普遍的に共有する人間本性 (human nature) の一部であるとみなすものである。これに対して、道徳の相対性を強調する立場は多くの場合、道徳が慣習的・規約的に作り上げられたものであると主張する。相対主義者であるハーマンは、アダム・スミスの『道徳感情論』における見解を自身の相対主義に引きつけて、道徳規約説 (moral conventionalism) の一種とみなしている (Harman 2000, Essays 11 & 12)。本章では以上のような背景のもと、(1) 道徳規約説やその他の立場についてのハーマンの整理を見たのち、(2) 18世紀スコットランドの3人の哲学者の理想的観察者理論に対する彼の評価と、彼によるスミス理論の規約説的解釈を概観する。最終的に、(3) 『道徳感情論』第5部のテキストに即して、スミス自身が慣習によりもたらされる道徳の相対性に関してどのような見解をとっていたかを確認し、ハーマンによる解釈の妥当性を検討する。前章末尾で述べたように、もしこの解釈が妥当であるなら、スミスの道徳哲学理論が人間本性の合目的性により徳の実在性を説明し、保証することは難しくなる。

#### 3. 1 相対主義と道徳規約説

ハーマンは、自身の道徳相対主義を展開するにあたって、個人が内面化する道徳のあり

<sup>22</sup> 本章は、矢島 (2010a) を改稿したものである。

<sup>23</sup> ハーマンは道徳原理が形式的普遍性を持つ可能性について認めつつも、それがトリヴィアルなものであることを示唆している。たとえば「ある集団Hのメンバーを殺してはならない」という原理は形式的普遍性を持ちうるが、通常道徳的不一致における問題とは、変数Hがいかなる値をとるかであり、変数が特定されないままこうした形式的普遍性を持つ原理を述べることは結局、「殺してはならない集団のメンバーを殺してはならない」というほぼ無内容なことを述べるのと変わらないことになる (Harman 1996, p. 9; 2000, pp. 225-226)。

方について考える三つの立場を論じている (Harman 1977, p. 64)。第1の立場は、「道徳は実践的合理性 (practical rationality) と同一視されうる」と主張する。カントに代表されるこの見解によれば、基本的な道徳原理は「あらゆる合理的存在者 (all rational beings) を拘束する」普遍的なものである (ibid., p. 66)。言い換えれば、この立場は、「単一の真なる道徳が存在する」と主張する「道徳絶対主義 (moral absolutism)」である。この立場に立てば、「多くの異なる道徳的枠組みが存在し、そのいずれも他の枠組みより正しくはない」と主張する相対主義は偽である (Harman 1996, p. 5)。

この絶対主義に対して、残り二つの立場は相対主義的である。道徳のあり方に関する第2の立場は、「道徳原理は個人的原理である」(Harman 1977, p. 64) というものであり、サルトルの見解やリチャード・M・ヘアの見解に代表される。この立場は、合理性の要求を第1の立場よりもはるかに後退させ、「原理体系に対する唯一の合理的制約は、単純な整合性 (consistency) の要求である」と考える。特にヘアの見解では、これに加え、道徳は単に理性の要求であるに留まらず、「個人の原理体系全体」と同一視され、人々は異なる原理を道徳原理として受け入れることができるので、「不合理である」ことなしに「異なる人々が異なる道徳を持つ」ことが可能になる (ibid., pp. 78-79)。この立場をとる相対主義者は、自身の道徳的枠組みを世界へと投影 (project) し、道徳用語を「あたかも投影された道徳が単一の真なる道徳であるかのように」用いる。この意味でこの立場は、「擬絶対主義 (quasi-absolutism)」だと言える (Harman 1996, p. 34)。

擬絶対主義は、道徳的不一致を、非道徳的事実に関する信念の不一致に訴えることなく説明できる (つまり、本当の意味での道徳的不一致が存在すると認めることができる) 点において、絶対主義より優れていると言えるが、一方で、それ固有の難点も抱えている。ヘアによれば、道徳原理を受け入れることとは、(a) 自身がそれを順守することを意図すると同時に、(b) 他人にそれを順守させようと意図することであり、(b) は道徳原理の「普遍性」を表現している (Harman 1977, pp. 81-82)。つまり、状況CでAすべきであると命じる道徳原理体系を受け入れている人にとっては、自分が状況CでAすべきであるのみならず、他人も状況CでAすべきであるのだ。だが一方で、擬絶対主義は、他人に対して投影される道徳が投影に過ぎず、実際には他人が自身と異なる道徳的枠組みを持ちうるという個人間相対主義も同時に認める (Harman 1996, p. 34)。結果としてヘアの擬絶対主義に基づけば、他人がAすべきであるということと、他人にAする理由がないということとが同時に認められる。しかしハーマンによれば、私たちが通常道徳的な「べし」(moral "ought") を用いてAすべきであると述べるときには、Aする理由があることを含意している (Harman 1977, p. 86)。したがってこの場合、可能性としてありうるのは、サルトルのように道徳の要求が単なる整合性要求を越えるものではないと考えるか、あるいはヘアの道徳原理に関する見解を改変し、上記 (b) の普遍性条件における他人を、同一の道徳的枠組みを共有する他人という形で限定し、道徳原理の集団間普遍性を放棄するかのいずれかである。その場合に道徳原理とは、「ある集団の人々に受け入れられた原理」であり、それは「それらの原理を共有する人々、あるいは、それらの原理を受け入れる理由を与える

原理を持つ人々にのみ拘束力を持つ」のである (ibid., pp. 89-90)。

こうした道徳のあり方を主張するのが第3の立場、道徳の「社会慣習説 (social custom theory)」である。これは、「道徳原理は、ある特定の集団のメンバーにより受け入れられている原理として受け入れられる」と唱える立場である (Harman 1977, p. 64)。この説は一般に、「道徳は、何らかの仕方で社会が強制する規則や慣習に由来する」と主張する。つまり社会慣習説とは基本的に、道徳的動機付けが「少なくとも部分的には」規則や慣習など、社会によって課される「外的 (external)」なものに由来するとする主張であり、その意味で「外在主義 (externalism)」に近い主張である (ibid. pp. 91-93)。<sup>24</sup> 社会慣習説が純粹な内在主義 (internalism) に対して持つ優位点として2点挙げられる。第1にそれは、道徳の源泉が、ある特定の人間がたまたま採用している原理に対して外的であるという私たちの直感を説明する。私たちは通常、道徳的善悪が個人的な選択に任されているとは考えず、道徳はある程度外的であると考えてるのである。第2に、社会慣習説は、通常私たちが想定する特定の内容を道徳が持つことを説明する。たとえば、盗みや虚言を禁止する道徳規則を強制することは社会全体の利益につながるものであり、こうした社会的機能の観点から私たちは道徳を理解することができる (ibid., p. 94)。そして、道徳の社会慣習説は、ある社会において強制される規則と別の社会において強制される規則とが異なることを認めるのであり、そこから帰結するのは、道徳が社会によって異なるという道徳相対主義である (ibid., p. 96)。

ハーマンは道徳の社会慣習説を具体化したものとして、ヒュームの道徳黙約説 (tacit convention theory of morality) を取り上げる。「一群の人々がそれぞれある原理を守り、そのことによって他の人々もまたそれぞれそれらの原理を守るようにする」とき、そこには「規約 (convention)」があると言える (ibid., p. 103)。規約は、「暗黙の交渉 (bargaining) や相互的調整 (mutual adjustment) のプロセス」 (ibid., p. 104) によって生み出され、「継続的な暗黙の交渉と調整」 (Harman 1996, p. 22) により維持される。したがってこの説は、規約が「暗黙の」社会的プロセスによって生み出されることを強調するという意味で、基本的に「黙約」説である。だが、規約に到達するための交渉や調整は「公然かつ明示的 (openly and explicitly)」 (ibid., p. 23) に行われるものでもありうるので、一般に規約説と呼ぶことができる。

道徳規約説は、道徳の社会慣習説一般がそうであるように、道徳が社会的機能を持つ理由を説明できる。具体的には、道徳規約説によれば、「ある規則が規約によって採用されるのは、他の誰もがその規則に従って行為するということから個々人が利益を得るから」である。つまり、ある社会である道徳的枠組みが規約として採用されているのは、それがそ

---

<sup>24</sup> ここで述べられている外在主義／内在主義は、第1章で見た動機付けの外在主義／内在主義とは異なる。ここでの外在／内在は、道徳的動機付けの由来が個人の外部にあるか、あるいは内部にあるかが問題となるが、第1章での外在／内在は、個人の道徳判断から行為の動機付けが手段的に導かれるのか、あるいは非手段的に導かれるのかが問題となっている。

の社会の「全員に利益をもたらす」という意味で「社会効用 (social utility)」を促進するからである (Harman 1977, p. 105)。したがって、道徳規約説に基づけば、ある社会に属する個々人がその社会の道徳的枠組みに従うのは、個々人の「利己的 (self-interested)」な理由からである (ibid., p. 104; Harman 1996, p. 23)。だがこうした道徳規約説の見解に反して、私たちは通常「利己的な理由からのみ行為する人は道徳的理由から行為していない」と考える (Harman 1977, p. 151)。道徳規約説はこの点を説明するのに、「習慣 (habit)」に訴える (ibid., pp. 104, 112 and 149-150; Harman 1996, pp. 26-27)。個々人は最初は利己的な理由から規約に従うが、やがて規約の順守は習慣となり、「比較的自動的 (relatively automatic)」プロセスとなる (Harman 1977, p. 104)。規約に従うことが習慣的で自動的なプロセスになれば、人が規約に従う理由は、当初の利己的なものではなく、「真に非利己的」なものとなる (ibid., p. 150)。このように、道徳規約説における道徳原理は、単に周囲の社会のメンバーが規約として受けいれている原理であるに留まらず、それぞれのメンバーが自分自身で受け入れている原理であり、「内在的かつ外在的」な源泉を持つものである (ibid., p. 120)。

ハーマンは、道徳規約説によって、私たちの道徳のいくつかの側面がうまく説明されると主張する。たとえば、私たちは通常、他人を害しない義務が、他人が同種の危害を回避するのを助ける義務よりもはるかに厳格に適用されると考えている。私たちは、人を殺すことは人を死から救うのに失敗することよりも悪いことだと考えるし、それぞれ別の臓器の移植を必要とする5人の人間を救うため、1人の健康な人間を殺すことが道徳的に許容可能であるとは考えていない。道徳規約説に基づけば、私たちの道徳におけるこの側面は、社会に富者と貧者が存在することにより説明できる。他人に危害を加えない義務の厳格な適用は、富者と貧者のどちらの利害にもかなうものであるが、他人を助ける義務は貧者のみを利することになる。なぜなら、そうした援助義務を負うことになるのは主に、援助のために使える財産を持つ富者であり、一方で富者自身には、援助を受ける必要性がほとんどないからである。最終的に、富者と貧者との間の交渉と調整による妥協の産物として、厳格な加害禁止と、それよりもはるかに弱い援助義務とが規約として生まれるのである。道徳規約説の想定するように、道徳原理が交渉と調整の末に導かれる規約であると考えるのでなければ、危害と援助との間のこうした道徳的差異を説明するのは難しい。この点において、加害禁止と援助義務との間のこの非対称性は、道徳規約説を支持する「証拠 (evidence)」なのである (ibid., pp. 110-112; Harman 1996, pp. 24-25)。

以上が、道徳のあり方に関する三つの立場についてのハーマンの整理である。まとめると、ハーマンは個人が内面化する道徳原理のあり方について、(1) 絶対主義、(2) 擬絶対主義、(3) 道徳の社会慣習説の三つの立場を想定する。(2) と (3) は相対主義的立場であり、(2) は個人間相対主義、(3) は社会・集団間相対主義であると言える。まず絶対主義は、あらゆる合理的存在者に適用される単一の真なる道徳が存在すると考える立場である。だが、この立場では、道徳的不一致を非道徳的な形でしか説明できない。それに対して擬絶対主義は、個人がそれぞれ異なる道徳原理体系を持ちうることを認めるので、

絶対主義と異なり道徳的不一致を道徳の不一致とみなすことができる。だがこの立場は、道徳言語の普遍性も同時に認めるので、理由を含意する通常の用法とは異なる形で道徳用語を用いることになる。道徳の社会慣習説は、道徳が社会により強制される慣習に由来すると主張することで、道徳言語の適用範囲を社会内に限定し、擬絶対主義が抱えるこの難点を回避できる。道徳の社会慣習説を具体化したものが道徳規約説であり、この説によれば、道徳原理とは、社会のメンバーによる交渉と調整により生み出される規約である。こうした規約は、最初は利己的な動機から外的に採用されるものであるが、やがて習慣化され、内的な動機から順守されるようになる。社会慣習説の一種としての規約説は、私たちの道徳が持つ社会的機能を説明でき、また、他人を助けることよりも他人を害さないことの方がはるかに重視される理由も説明できるという利点を持つ。

道徳の社会的機能や危害禁止と援助義務との間の差異は、前章末尾で触れ、また第5章(5.3節)でも詳述するように、アダム・スミスが『道徳感情論』で説明していた側面でもあった。ハーマン自身も『道徳感情論』に注目し、それが「道徳哲学の偉大な著作の一つ」であり、スミスの理論がヒュームやハチスンという同時代人の理論よりも優れているとの評価を下している(Harman 2000, pp. 182 and 194)。次節では、まずハーマンによる18世紀スコットランドの哲学者の理想的観察者理論の評価を見たのち、そこで彼が言及するスミス理論の規約説的解釈を検討したい。

### 3.2 不偏の観察者と道徳規約説

ハーマンは、理想的観察者理論(ideal observer theory)を展開した18世紀スコットランドの哲学者として、フランシス・ハチスン、デイヴィッド・ヒューム、アダム・スミスの3人を取り上げている(Harman 2000, Essay 11)。理想的観察者理論とは、道徳判断を理想的条件下における通常の観察者の観点からの判断とみなし、色などの二次性質(secondary quality)の判断と類比的なものとみなす理論である(Harman 1977 p. 44; 2000, pp. 182-184)。ある対象が赤いのは、ある一定の理想的条件下において通常の観察者(normal observer)が、その対象に赤い色を見出すときである。同様にして、ある行為が正しいのは、ある一定の理想的条件下において通常の観察者が、その行為を正しいと判断するときである。色の理論は、色の判断を、「理想的状況における通常の知覚者の仮想的反応に関する判断」とみなす。同様に、倫理学における理想的観察者理論である「不偏の観察者理論(impartial spectator theory)」は、道徳判断を、「不偏で知識ある人々の仮想的反応に関する判断」とみなすのである。

ここでハーマンは、不偏の観察者理論が抱える二つの問題を検討する(Harman 2000, pp. 184-185)。第1の問題は、「なぜ行為者は観察者の反応を気にかけるべきか」であり、第2の問題は、「なぜ不偏の観察者は行為者が行うことを気にかけるべきか」である。第1の問題は、「行為者の動機付け」に関する。不偏の観察者理論によれば、「正しいことを行う欲求」は、「観察者が是認する仕方で行う欲求」と同一視される。しかしこうした欲求は、



正確には、「あることをそれが正しいというだけの理由で行う欲求」ではない。<sup>25</sup> この理論に従えば、私たちが正しいことを行うのは、その行為が正しいからではなく、観察者の是認を得られるからである。しかし、観察者の是認を得るために行う欲求は、道徳的欲求としてはあまりに「的外れ (outer-directed)」な、外的なものであるように思われるのであり、不偏の観察者理論はこの反論に応答する必要がある。前章までに見たように、ここでハーマンが言う「的外れ」な欲求とは、まさに動機付けの外在主義により主張される外在的欲求であり、スミスの用語で言えば、実在の観察者の称賛を求める「称賛への愛」である。

不偏の観察者理論の第2の問題は、「観察者の反応」に関する。この背景にあるのは、(a) 「ある行為が正しい理由は、不偏の観察者がそれに賛成するからである」のか、それとも、(b) 「不偏の観察者がその行為に賛成する理由は、その行為が正しいからである」のかという問いである。不偏の観察者理論は、道徳判断を不偏の観察者の判断により説明するので、(a) を採る。その場合、今度は不偏の観察者がその行為に賛成する理由が問われる。これに対し、(b) のように答えることはできない。なぜならそれは、「不偏の観察者がその行為に賛成する理由は、不偏の観察者がその行為に賛成するからである」と述べるのと同じことであり、ほぼ無意味だからだ。したがって、不偏の観察者理論は第2の問題に答え、ある行為に対して不偏の観察者が是認や否認をする理由を説明する必要がある。

ハーマンは、ハチスン、ヒューム、スミスのそれぞれが、これら二つの問題にどう応答したのかを検討する。まず第2の問題、観察者の反応の問題に関して、三者の見解は同様のものである。三者はいずれも大まかに言って、「行為に共感する (sympathize) ことができるかどうかに応じて、観察者はそれらの行為を是認もしくは否認する」という見解をとる (ibid., pp. 190-191)。ある行為が正しいのは、その行為を不偏の観察者が是認するからであり、不偏の観察者がその行為を是認するのは、不偏の観察者がその行為に共感するからであるのだ。

しかし第1の問題、行為者の動機付けの問題に関して、三者の見解は食い違う。ハチスンによれば、行為者が観察者の是認を得る行為を行うのは、観察者の是認を得ようとする動機付けからではなく、他人が幸福であることを好み、不幸であることを嫌う生得的傾向性、すなわち「仁愛 (benevolence)」により動機付けられるからである。観察者の是認は、行為者の意図するものではないが、行為の結果として得られるものである (ibid., pp. 185-186)。<sup>26</sup> ヒュームは、道徳的行為者が主に「利己心 (self-interest)、あるいは利己的正当化 (self-interested justification) のある習慣」から行為すると述べる。もしある人が真実を述べ、約束を守り、他人を害しないなどといった義務について信頼されなければ、

---

<sup>25</sup> 第1章(1. 3節)で見たように、「あることをそれが正しいというだけの理由で行う欲求」は、それが外在的欲求である限り、マイケル・スミスが「道徳的フェティッシュ」という言葉で指摘したものである。

<sup>26</sup> 第1章(1. 4節)で見たように、スミスも、仁愛が道徳判断を経ずに生じる有徳な行為の動機付けであることは認めていた。

その人は他人との協力から利益を得る機会を失う。したがって、それらの義務を守ることには「強い利己的理由」があると言える。こうした利己心からの協力は、最終的に社会的利益をもたらすので、結果として観察者から共感され、是認される (ibid., pp. 186-188)。

ハーマンは第1の問題に関して、ハチスンの説とヒュームの説の両方が難点を抱えていると考える。ハチスンは、道徳的動機付けを仁愛に求めるが、殺人、傷害、盗み等に対して通常の人々が感じる嫌悪感に比して、それは動機付けとしてあまりに弱すぎる。しかし、殺人等を忌避する道徳的動機付けは、「多くの場合、利己心とちょうど同じくらい、ときにはそれ以上に強力」であり、仁愛だけで道徳的動機付けのすべてを説明するには無理がある (ibid., p. 186)。ヒュームは、道徳的動機付けを利己心に求めたのであり、それは確かに十分強力な動機である。しかし一方で、他人に自身との協力関係を維持してほしいがゆえに観察者の是認を得ようとする利己的な動機付けは、「的外れな動機付け」、あまりに外在的な動機付けであり、道徳的動機付けとは呼び難い (ibid., p. 188)。ハーマンは、スミスの理論がこれらの難点を克服しており、それゆえ、他2人の理論より優れていると考える。

もしスミスが道徳的動機付けを、観察者の共感を得るために行為する動機付けであると考えていたのなら、それはヒュームと変わらず、その動機付けは、道徳的と呼ぶには「的外れ」なものとなる。しかし、ハーマンの解釈によれば、スミスは、観察者の称賛を得ようとする欲求、すなわち「称賛への愛 (the love of praise)」を、称賛に値することへの欲求、すなわち「称賛に値することへの愛 (the love of praise-worthiness)」と区別し、後者を重視することで、道徳的動機付けが利己的で的外れなものとなることを回避する (ibid., p. 191)。<sup>27</sup> 称賛に値することへの愛とは、「他人の立場で不偏的観点から彼自身が是認するもの」であることへの欲求である。この欲求の生成過程では、まずフロイトの超自我の理論のように、最初は周囲の他人の共感を得るよう行為するために、子どもは自身を他人の観点から見ようとし、それがやがて習慣となって子どもの心中に架空の不偏の観察者、「良心 (conscience)」が形成される (cf. Harman 1977, p. 60)。<sup>28</sup> 行為者の心中の不偏の観察者とは、不偏の観点から物事を眺める行為者自身のことであり、この不偏の観点から行為者は自身の行為を是認または否認する。このように不偏の観察者の観点から自身の行為を見て、それを是認または否認することは、行為者の動機や感情に影響を与える。なぜなら、そうした是認や否認は行為者自身の是認や否認だからである。こうして不偏の観点、すなわち道徳的観点から自身を見ることで、行為者は道徳的動機付けを与える「真に道徳的な見地」を手に入れるのである。ハーマンは、不偏の観察者理論の第1の問題、行為の動機付けの問題に対するスミスの答えを次のようにまとめる (Harman 2000, pp. 191-193)。

<sup>27</sup> 前章の議論 (2. 4節) からわかるとおり、ここでのハーマンのスミス解釈は誤っているが、この点については後述する。

<sup>28</sup> ここでハーマンが言及しているのは、第2章で見たギルバート・エリオットの批判 (2. 2. 1節) に応えるために『道徳感情論』第2版で導入され、第6版で削除された段落であると考えられる (Smith 1761, pp. 207-208; Smith 1976a, p. 129)。

道徳的行為者が、不偏の観察者の気にかかる物事を気にかかるのは、その行為者が、部分的に不偏の観察者となるからである。

以上が、3人の哲学者たちによる不偏の観察者理論に対するハーマンの評価である。こうした評価をなすなかで、ハーマンがスミス理論を規約説的に解釈していることが注目される。前節で見たように、ハーマンの整理した道徳の社会慣習説の具体例である道徳規約説は、ヒュームの道徳黙約説を下敷きとしたものだったが、ハーマンは、「ヒュームとスミスがともに道徳的思考における慣習と規約の重要性を強調する」と述べる。ヒュームにおいて慣習や規約が道徳的に重要なのは、それらが何らかの社会効用を持つという「功利的要素」を経由してのことだった。だが、「スミスにとって、慣習はもっと直接的に道徳判断と結び付いている」とハーマンは考える (ibid., pp. 203-204)。

ハーマンによるスミス理論の規約説的解釈は、不偏の観察者理論に関する第2の問題、観察者の反応の問題に対するスミスの見解を説明するなかで提示される。すでに述べたように、スミスの理論において観察者が行為を是認するとは、その行為に共感することである。もっと精確に言えば、観察者がある行為を是認するとは、その行為の動機となっている行為者の感情に、観察者が共感することである。この際、観察者は行為者の状況を見て、自身がその状況にあると想像し、行為者の反応が自身の想像上の反応と同様のものであるとき、行為者に共感してその行為を是認し、逆に一致しないときは、共感せずにその行為を否認する。このとき、「観察者の反応は規約に大きな影響を受けている」とハーマンは述べる。もし観察者が行為者の状況にあると想像するなら、他の観察者の反応と一致するように自身の想像上の反応を修正するだろう。なぜなら、スミスの理論によれば、「観察者が行為者に共感できることを望むのみならず、行為者もまた観察者の共感を望む」からである。行為者の状況にあると想像する観察者は、想像上の他の観察者からの共感を望み、自身の想像上の反応を修正する。このとき、観察者にとって、想像上の他の観察者からの反応の手掛かりとなるのは、「規約的な行為と反応の仕方」であり、観察者の想像上の反応は、規約的な反応に近づくよう修正されるのである。ハーマンは次のように述べる (ibid., pp. 189-190)。

観察者の参加する規約が、その観察者がどのように反応するかを決定し、それゆえその観察者がどのような反応に共感するかを決定する。

これは、観察者の共感に基づく行為の是認や否認、すなわち道徳判断が、規約や慣習によって決定されることを意味する。つまり、スミスの理論に基づけば、規約や慣習は「他人を判断する基準」(ibid., p. 204)であるのだ。この際、ヒュームのように、規約や慣習に従うことが何らかの社会効用を持つと前提する必要はなく、それゆえスミスにとって、規約は道徳判断に「より直接的な影響を与える」(ibid., p. 190)と言える。このことを、不偏の観察者理論の第1の問題に対する答えと併せて考えると、スミス理論において道徳的動機

付けとは、不偏的見地をとることで得られる規約や慣習に従う動機付けであると言える。

ここでまとめよう。ハーマンは、ハチスン、ヒューム、スミスという3人のスコットランド人哲学者の不偏の観察者理論を、(1) 行為者の動機付け、(2) 観察者の反応という二つの側面から検討した。(1) については、ハチスンが仁愛、ヒュームが利己心をそれぞれ道徳的動機付けとみなしていたが、仁愛は動機付けとして弱すぎ、利己心は道徳的と言うには「的外れ」な外在的動機付けだった。これに対しスミスは、行為者自身の心中の観察者が不偏的観点をとることにより道徳的動機付けが得られると考えた。(2) については、三者ともに観察者の共感がその是認がもたらすと考えていたが、特にスミスについてハーマンは、観察者が行為者に共感する際の想像上の反応が規約的なものとなり、それゆえ観察者の是認や否認の対象となる反応も規約的なものとなると解釈した。この解釈に従えば、スミスの理論において道徳判断の基準とは、直接的に規約や慣習であり、(1) に関するスミスの見解と併せれば、道徳的動機付けも、不偏的観点から規約や慣習に従う動機付けである。

道徳の社会慣習説の一種としての道徳規約説は、道徳が、ある社会や集団のメンバーの間での交渉や調整の結果として生み出された規約であると主張する。そして、上のハーマンの解釈に従えば、スミスの理論も道徳規約説であるとみなされる。前節で見たように、道徳規約説から帰結するのは、道徳が社会・集団間で異なりうるという道徳相対主義である。道徳原理体系としての規約や慣習は、社会や集団によって異なりうる。したがって、ハーマンのスミス解釈に即して言えば、観察者がどの社会や集団に属しているかに応じて道徳判断の基準が異なり、動機付けられる行為も異なる可能性がある。ハーマンによる規約説的・相対主義的スミス解釈の妥当性を検証するには、スミスが規約や慣習といったものに対してどのような態度をとっていたのかを、スミス自身のテキストに即して検討する必要がある。次節では、慣習が道徳に与える影響を主題的に扱った『道徳感情論』第5部のテキストを概観し、ハーマンによる解釈の妥当性を検証する。

### 3. 3 スミスにおける慣習と道徳

『道徳感情論』の第5部は、「道徳的是認および否認における慣習 (custom) と流行 (fashion) の影響について」と題されており、第1章「私たちの美醜の概念に与える慣習と流行の影響について」と、第2章「道徳感情に与える慣習と流行の影響について」の2章により構成されている。論題からも明らかなように、『道徳感情論』第5部は、慣習や流行が道徳判断に与える影響が、一般的な美醜の概念に与える影響との比較で検討されており、慣習によりもたらされる道徳の相対性がその主題である。以下でその内容を見て行きたい。

第5部第1章の冒頭でまず、慣習と流行の原理が、「人類の道徳感情に多大な影響を与え」、「何が非難に値する、あるいは称賛に値するののかに関して、異なる時代と国家において優勢な、多くの不規則的で不調和な意見の主因である」と述べられる。慣習や流行は道徳感情に影響を与え、時代や国によって異なる道徳判断をもたらす。言い換えれば、慣習や流行により、道徳の相対性がもたらされるのである。慣習と流行の原理は、道徳以外の「あ

らゆる種類の美に関する私たちの判断」にも影響を与え、第1章ではこの点が検討される (Smith 1976a, V.1.1, p. 194)。

スミスによる慣習の定義は以下のとおりである (ibid., V.1.2, p. 194)。

二つの対象が頻繁に一緒に見られると、想像力 (imagination) は一方の対象から他方の対象へと容易に移行する習慣 (habit) を獲得する。第1のものが現れると、私たちは第2のものが続くことを期待する。それらの対象は、自然と私たちに互いを連想させ、注意力 (attention) はそれらの対象に沿って容易に滑り動くのである。<sup>29</sup>

ある対象と別の対象が同時に現れることを頻繁に目にしたとき、私たちは、一方の対象から即座に他方の対象を想像することが習慣となり、前者の出現から後者の出現を予期する。こうして生み出される慣習がなければ、複数の対象の「結合 (union)」を持つ真の美はありえない。また、慣習によりこうした美を知覚するようになれば、これらの対象と一緒に現れないときに、私たちは「不適切さ (inappropriateness)」や「居心地の悪さ (awkwardness)」、「失意 (disappointment)」を感じる。また逆に、慣習によって一般に不適切とされているものに慣れてしまうと、それを不適切だとは思わなくなる。さらに、組み合わせに何らかの「自然な適切さ (natural propriety)」があれば、慣習によってそれはさらに高められうる一方で、不適切さの感覚は、慣習によって減じられるか、あるいは完全に拭い去られうる。

一方で流行については、「慣習とは異なるか、あるいはむしろ慣習の一特定種である。すべての人が着るものではなく、高位の人や人格者が着るものが流行である」と言われる。つまり、流行は単なる慣習ではなく、「高位の人や人格者」という特定の対象と結び付けられる「慣習の一特定種」である。流行においては、「優雅な人々、裕福な人々、偉大な人々の威厳ある態度」が想像力によって、彼らがたまたま用いているに過ぎない形式と結び付けられ、その形式に「優雅さ (grace)」が付与される (ibid., V.1.3, p.194-195)。

慣習と流行の影響を受けるのは、服装や調度具に留まらず、音楽、詩、建築等のあらゆる嗜好の対象に及び (ibid., V.1.4-6, pp. 195-197)、また、卓越した芸術家によって新たな流行が導入される (ibid., V.1.7, pp. 197-198)。さらには、これらの人間の技芸の産物のみならず、「自然物の美」にまで慣習と流行の影響は及ぶ。ここで検討されるのは、動物の形と色の美は、その種のもっともありふれた「中間 (middle)」、つまりは「もっとも慣習的な形態 (the most customary form)」にあると論じる、クロード・ビュフィエの説である

---

<sup>29</sup> この慣習の定義は、ヒュームにおける習慣との類似が指摘できる。たとえばヒュームは、因果的推論の結果として導かれる信念との関連で、次のように述べている (Hume 2007, 1.3.8.10, p. 72)。「ここで、新たな推論や結論を一切経ることなく、過去の反復から生じるものをすべて習慣と呼ぶのだから、何らかの現前する印象に続くすべての信念がその起源 [習慣] にのみ由来することを、一定の真理として確立してもよいだろう。二つの印象がともに連なっているのを見ることに慣れると、一方の出現または観念は、即座に他方の観念をもたらすのである。」

(*ibid.*, V.1.8, pp. 198-199)。スマスはこうしたビュフィエの説に対して、「外面的な美についての私たちの感覚」が「完全に慣習に基づく」と信じることはできないと述べ、効用や多様性等の他の原理も、慣習と独立に美を生み出すことを指摘する。一方、「いかなる外面的な形態も、もしきわめて慣習に反し、その特定の事物の種のなかで私たちが慣れているいずれのものとも似ていないのであれば、快をもたらすほど美しくはなく、また、もし慣習が一様にその形態を支持し、その種のあらゆる個体においてその形態を見出すよう私たちが慣らすのであれば、その形態は不快であるほど醜くはない」という程度には、ビュフィエの説の真実性を認めることができる。つまり、慣習は確かに私たちの美的判断に多大な影響を与えるが、その「唯一の原理」ではないのである (*ibid.*, V.1.9, pp. 199-200)。

第5部第1章でこのように慣習と流行が美的判断に与える影響を検討したのち、第2章でスマスは、その道徳判断への影響について検討する。第2章の最初の段落で、スマスは次のように述べる (*ibid.*, V.2.1, p. 200)。

私たちの美の感覚が依拠する想像力の原理は、非常に精密で繊細な性質を持ち、習慣と教育によって容易に改変されるかもしれない。しかし、道徳的是認および否認の感情は、人間本性 (*human nature*) の最も強力で活発な情念に基づいており、それらの感情はやや弱められることはあるとはいえ、完全にゆがめられることはありえないのである。

スマスの述べていることはかなり明確である。すでに見たように、「私たちの美の感覚が依拠する想像力の原理」は、慣習の影響をかなり容易に受ける。しかし、「道徳的是認および否認」、すなわち道徳判断の基礎となる感情は、「人間本性の最も強力で活発な情念」に基づくので、慣習や流行の影響を多少は受けるものの、それによって道徳判断が覆されることはないのである。

それでも、慣習と流行が道徳感情に与える影響は、程度においてそれほど大きくないとはいえ、美的判断の場合と質的に「完全に類似した」ものである。たとえば、美的判断において自然な適切さ・不適切さと慣習とが一致した場合、美醜の感覚をさらに高めたり低めたりすることができたように、「習慣と流行が正邪の自然な原理に一致するとき、それらは私たちの感情の鋭敏さを高め、悪へと近づくすべてのものに対する私たちの嫌悪を高める」のである。また逆に、暴力、放縦、欺瞞、不正義の只中で育った人は、それらの行為に対する不適切さの感覚すべてでないにしろ、その非道さの感覚、復讐や処罰の感覚をある程度まで失う (*ibid.*, V.2.2, pp. 200-201)。同様に、流行によって、偉人の悪徳は高く、下流階級の徳は低く評価され、不法に評判がもたらされ、また逆に、尊敬に値する性質に不賛成がもたらされる (*ibid.*, V.2.3, p. 201)。さらに、美的判断についてのビュフィエの説と類比的に、地位や職業、年齢層等の「それぞれの人間の種 (*each species of men*)」においては、中間的であることが好まれ、それゆえそれぞれについて異なる性格と態度が好まれる (*ibid.*, V.2.4, pp. 201-202)。それぞれの地位や職業に適切であると慣習的に考えられ

る特定の性格や態度は、そもそも慣習とは独立に適切であると考えられる場合もある (ibid., V.2.5, pp. 202-203)。だが、必ずしもそうした慣習の基礎が明確ではない場合もある (ibid., V.2.6, pp. 203-204)。

称賛や非難に値する性格についてもまた、時代や国の異なる状況を反映し、多様でありうる (ibid., V.2.7, p. 204)。「文明国家」と「野蛮人」を比較すると、文明社会では貧困は容易に避けられるので、「慈悲 (humanity)」に基づく徳が涵養されている。だが、野蛮人は継続的に危機的な状況にあるので、他人のことではなく、まず自分のことを気にしなくてはならない。それゆえ、慈悲に基づく徳よりも、「自己否定 (self-denial)」や「情念の抑制 (the command of the passions)」に基づく徳が重視される (ibid., V.2.8-11, pp. 204-209)。

このように、慣習は確かに道徳に影響を及ぼしているが、それでもスミスは次のように述べる (ibid., V.2.12, p. 209)。

しかし、人類の道徳感情に与える慣習と流行のこうした影響のすべては、他の場合において与える影響と比べればたいしたものではない。そして、これらの原理が判断の最大のゆがみを生み出すのは、性格や行動の一般様式 (general style) に関してではなく、特定の習俗 (usage) の適切さや不適切さに関してである。

職業や生活様式が異なると、慣習によって異なる道徳判断が下されるということは、「最も重要な物事」については当てはまらない。「真理や正義」は、職業や年齢層に左右されるものではないのだ。慣習による差が見出されるのは、たいして重要ではない物事についてであり、そうした場合においてさえ、慣習と独立に職業毎の性格の適切さが見出されうる。職業や地位、年齢層によって行為や性格の適切さが異なるとしても、慣習によりもたらされる「自然的感情のゆがみ」はそれほど大きいとは言えない。慣習によってもたらされるそれぞれの国家の差異も、「その状況にもっとも適した」ものであることが慣習と独立に見出されうるのであり、「人間の道徳感情がそれほど著しくゆがめられている」とは言えないのである (ibid., V.2.13, p. 210)。

したがって、慣習によって「行為の自然な適切さ」から「行為や行動の一般様式」が逸脱することはない。だが、「特定の習俗」に関しては、それが「正邪の最も明白な原理」に衝撃を与える行為 (たとえば嬰兒殺し) を正当なものとして確立することがある (ibid., V.2.14-15, pp. 209-210)。しかし、嬰兒殺しのような習俗と同程度にまで、「行為と行動の一般様式および性格」に関する感情が慣習によりゆがめられえない、明白な理由が存在する。スミスは次のように述べて第5部を締めくくる (ibid., V.2.16, p. 211)。

人間の行為と行動の通常傾向が、私がたった今述べた恐ろしい慣例と同種のものであったなら、いかなる社会も存続しえないのである。(傍点筆者)

まとめよう。『道徳感情論』第5部でスミスは、慣習 (やその一種としての流行) により

もたらされる道徳判断の相対性の問題を、美的判断との比較において論じた。美的判断については確かにその影響は大きいですが、一方でスミスが強調したのは、慣習が美の感覚の唯一の原理ではない点である。道徳判断においても、美的判断よりかなり低い程度にはあるが、慣習の影響があり、職業や地位、年齢層、あるいは時代や国家によって、有徳であるとされる行為や性格がある程度異なる。しかし、そうした影響は限定的であり、慣習によって行為や性格の一般様式に関する道徳判断が覆されることはない。なぜなら、道徳判断の基礎となる道徳感情は、社会の崩壊を回避するための「人間本性の最も強力な活発な情念」だからである。

### 3. 4 人間本性の合目的性の説明

ハーマンは、スミスが道徳規約説を採っていると解釈していた。道徳規約説とは、道徳が規約や慣習に由来するとする説である。だが、前節で見たように、スミスは、道徳が人間本性としての道徳感情に由来するものであり、慣習はそれにある程度の影響を与えるに過ぎないと考えていた。道徳が慣習に由来するとは、まったく考えていなかったのである。したがって、ハーマンのように、スミスの理論を規約説的・相対主義的に解釈するのは誤りであると結論付けられる。本章3. 2節で見たように、ハーマンは、観察者が想像上の他の観察者の反応を知るための手掛かりが「規約的な行為と反応の仕方」であることを、彼の規約説的解釈の根拠としていた。しかしそれは、スミス解釈としては誤りである。他の観察者の反応を知る手掛かりとして『道徳感情論』第3部で特定されているのは、第1章（1. 2節）でも触れたように、（1）観察者との想像上の立場交換による自分自身の反応（Smith 1976a, III.1.2, pp. 109-110）と、（2）他人の行為に対する自分自身の反応から帰納的に導かれる行為の一般規則（ibid., III.4.7-11, pp. 159-160, VII.iii.2.7, p. 320）である。そしてどちらも、自身と他人とが、規約や慣習ではなく、人間本性としての道徳感情、「功績と適切さについての私たちの自然な感覚」（ibid., III.4.8, p. 159）を共有していることを基盤としている。スミスの理論は、道徳規約説ではなく、まさに道徳感情説なのである。

また、ハーマンは、「称賛に値することへの愛」が「道徳的動機付けが利己的で外的なものとなることを回避する」と解釈していた（本章3. 2節）が、この点にもスミス解釈の誤りが認められる。前章（2. 3節）で見たとおり、「称賛に値することへの愛」も、「称賛への愛」と同じく、快を求める利己的な欲求を充足するための手段的欲求である。したがって、道徳的動機付けが「利己的で外的なもの」となるのを、この欲求では回避できない。むしろスミスは、道徳的動機付けが利己的で外的なものだったとしても徳が実在することを、人間本性の合目的性に訴えて示していたのである。

『道徳感情論』第5部の最後で、道徳判断の対象となる行為や性格の一般様式が慣習によりゆがめられえない理由として、「いかなる社会も存続しえない」と社会効用に言及している点は重要である。道徳の社会効用の説明は、本章3. 1節で見たように、道徳規約説の利点として挙げられていた。したがって、もし社会効用という道徳の合目的性について



の最善の説明が、ハーマンの言うような道德規約説の説明ではなく、人間本性としての道德感情に普遍的に備わる合目的性に訴える説明であるなら、道德の社会効用という事実は、道德規約説ではなく、スミスの道德感情説を支持する「証拠」となりうる。

それでは、はたして人間本性の合目的性に訴えるスミスの説明は、道德的事実についての最善の説明と言えるのだろうか。これは、スミスが人間本性の合目的性を説得的に説明し、保証することで、道德規約説と同等以上の説明力を示せるかどうかにかかっている。もし人間本性の合目的性を説明し、保証することができないのであれば、スミスの学説は、道德の合目的性についても説明できないことになる。なぜなら、前章（2. 4節）でも述べたように、道德の合目的性は、人間本性の合目的性の結果として説明されるからだ。そして、道德規約説が説明できる道德の合目的性を、スミスの道德感情説が説明できないことは、それが道德の説明として道德規約説に劣り、したがって道德の最善の説明ではないことを意味する。これは、道德的事実の説明をその課題とするスミス道德哲学にとって、致命的な弱点となりうる。道德感情説が道德の最善の説明である可能性を維持するためには、人間本性の合目的性が説明され、確保されなければならない。

さらに言えば、人間本性の合目的性を説明し、保証することは、「徳の実在性」を説明し、スミスの外在主義的・利己主義的理論が、道德の存在自体を危うくするという懸念を払拭するためにも必要なことだった（前章2. 4節）。次章では、スミスがいかにして人間本性の合目的性を説明し、担保しようとしたのかを見る。

## 第4章 スミスにおける効用と功利的デザイン論<sup>30</sup>

これまでも繰り返し述べてきたように、アダム・スミスは『道徳感情論』において、道徳判断の根拠を観察者による行為者の動機への共感 (sympathy) に置く理論を展開している。この立場からスミスは、是認の原理を「効用 (utility)」に置く親友デイヴィッド・ヒュームの説を批判している (Smith 1976a, IV.2.1-12, pp. 187-193; VII.iii.3.17, p. 327)。スミスにとって、効用が「適切さ (propriety) の感覚と相まって」徳の是認を構成することはあっても、それ単独で道徳的是認の原理となることはありえない (ibid., VI.concl.6, p. 264)。これは、前章 (3. 3 節) で見た慣習が、単独で道徳判断の原理とはならず、あくまでそれに影響を与えるに留まるのと同様である。

しかし、効用の概念が道徳判断において主要な役割を果たすことはない一方で、スミスの道徳哲学の全体像を把握するうえで、その効用概念を理解することの重要性が認識されている。<sup>31</sup> 実際に「効用」とは、下で見るように「合目的性」のことであり、スミス道徳哲学の根幹に関わる概念であると言える。本章ではまず、(1) スミスにおける効用の概念がいかなるものであるのかを明らかにしたうえで、(2) 人間のレベルでの効用と区別される、神のレベルでの効用がスミスにおいて重要な位置を占め、人間本性がそのレベルでの効用を持つことを示す。次に、(3) スミスがそうした効用を持つ人間本性を生み出した神を論証する際に用いるのが、功利的デザイン論であることを見たのち、(4) ヒュームの功利的デザイン論批判を検討する。最後に、(5) 神が規則功利主義者であると想定することで、功利的デザイン論の難点が回避されることを示す。

### 4. 1 スミスにおける効用と快

スミスが効用について主題的に論じるのは、『道徳感情論』の第4部においてである。「効用が是認の感情に与える影響について」と題された第4部では、効用の美と、それが是認の原理に及ぼす影響とが検討されている。そこで彼は効用を、「体系や器械が持つ、それが意図された目的を生み出すことへの適合性」と定義する (Smith 1976a, IV.I.1, p. 179)。体系や器械が持つこうした合目的性は、その体系や器械に「何らかの適切さや美を付与し、それについて考え、観賞すること自体を快いものとする」のである。そこで問題となるのが、「なぜ効用が快をもたらすのか」である。ここでスミスは、「ある独創的で痛快な哲学者」、すなわちデイヴィッド・ヒュームの説を取り上げ、その説を次のように説明する (ibid., IV.I.2, p.179)。

対象の効用は、彼 [ヒューム] によれば、それが促進するよう適合している快や利便性を絶えず連想させることで、その所有者に快を感じさせている。そして、この対象

<sup>30</sup> 本章は、矢島 (2009b) を改稿したものである。

<sup>31</sup> たとえば島内 (2005) は、スミス正義論における効用概念の重要性について論じている。

は、そのような仕方で絶えず満足と享樂の源泉となる。……観察者は共感によって所有者の感情に移入し、必然的にその対象を同じ快い見方で見ると。

ある対象の所有者が、その効用を知覚することで快を得るのは、その対象が持つ効用の結果として得られる快や利便性を連想するからである。また、所有者以外の人間（観察者）が効用から快を得るのは、その所有者に共感することによってである。

しかしスミスは、効用にはそれ以上のものがあると述べる (ibid., IV.I.3, pp. 179-180)。

だが、この適合性、技芸の産物が持つこうした幸福な工夫 (contrivance) が、多くの場合、それらの意図された目的そのものよりも価値を与えられるはずであるということ、また、利便性や快を達成するための手段が正確に調整されているということが、その達成にこうした調整の価値全体が存するように思える利便性や快そのものよりも評価されることが多いということは、私の知る限り、まだ誰にも注目されていないことである。

スミスによれば、私たちが対象の効用に価値を見出すのは、その対象が手段として達成する何らかの利便性や快ゆえでは必ずしもない。むしろ、その対象の効用自体、その対象が手段として達成する目的に「調整されている」こと自体、その対象が、目的を達成するための手段としての「工夫」であるということ自体に価値が見出されるのである。この点について、キャンベルは次のように述べている。「効用は利益一般の促進に関わるはずであるというヒュームの分析に、スミスは基本的に同意していたが、複雑なメカニズムが何を生み出すにしろ、人はそのメカニズムの能率の高さを観賞することに快を見出すと彼は述べる。手段の目的への精確な適合は賞賛と驚嘆の源泉であり、これは『効用が快をもたらす』理由の一部であると彼は指摘する」(Campbell 1975, p. 76)。つまり、対象が持つ効用の結果としてもたらされる快ゆえに、その対象の効用の知覚が快であるとするヒュームの説を、スミスは必ずしも否定していたわけではない。一方で彼は、対象の効用自体の知覚が快をもたらす点を新たに指摘したのである。

この点は、政治制度に関するスミスの議論を理解するうえでも重要である。たとえば、スミスは『法学講義』において、民衆が為政者に従うべき理由を「権威の原理 (principle of authority)」と「効用の原理 (principle of utility)」という二つの側面から論じている。<sup>32</sup> 彼によれば、イギリスで後者の原理に従うホイッグは、政府が支配者のためではなく、民衆の「利益 (benefit)」のために存在すると主張する (Smith 1978, (A), v.123, p. 319; cf. ibid., (B), 12-15, pp. 401-402)。つまり民衆は、政府の効用が結果としてもたらす利益、すなわち「個々人の安全や独立性」ゆえにそれに従うのである (ibid., (A), v.120, p. 318)。ここでの

<sup>32</sup> これら二つの原理の詳細と、ヒュームやミラーとの比較については、田中秀夫 (1997) 参照。また、『道徳感情論』第6版第6部でも同様の原理の区別がなされている (Smith 1976a, VI.ii.2.11, p. 231)。

説明は、結果として得られる快への連想や共感により効用の快がもたらされるとするヒュームの説に準じている。しかし一方で、『道徳感情論』においてスミスは、政治制度を作る側である為政者の「公共心 (public spirit)」を駆り立てるのが、「よく統治された国家の国民がどのような優れた利点 (advantages) を享受するか」という考慮ではなく、「これらの利点をもたらす公共行政の偉大な体系」そのものについての考慮であり、人が後者のような話を聞いて「ある程度の公共心が駆り立てられるのを感じないということは、ほとんどありえない」と述べている (Smith 1976a, IV.1.11, p. 186)。この場合には、国民に利益をもたらすという目的に適合した、手段としての政治制度の効用自体、体系としての政治制度の合目的性自体の知覚が為政者の公共心を駆り立てるのである。目的を達成する手段としての体系自体へのこうした顧慮を、スミスは「体系への愛 (love of system)」と呼んでいる (ibid., IV.1.11, p. 185)。<sup>33</sup>

以上のように、スミスにおいて効用とは、目的を達成するための手段が持つ「合目的性」として定義される。ホーコンセンの言い方で言えば、スミスの効用は、「行為の目的や結果という意味の効用ではなく、何らかの目的（多くの場合、具体的でないか、あるいは完全に考慮の外にある目的）のための手段という意味での効用——言い換えれば、機能性 (functionality) という意味での効用である」(Haakonssen 2002, p. xix)。私たちは、こうした対象の機能性の結果としてもたらされる利便性を想像して快を感じるだけでなく、その機能性自体、合目的性自体、効用自体の知覚に快を感じる。そしてスミスは、問題をさらに先へと進める。なぜ私たちは効用そのものを知覚することに快を感じるのだろうか。言い換えれば、私たちはなぜそのような人間本性 (human nature) を持つのだろうか。スミスにおいてこのことを説明するのが、人間のレベルを超えた効用、神のレベルでの効用である。

#### 4. 2 神の効用と人間本性

『道徳感情論』では、自然を創造した神である「自然の創造主 (Author of nature)」が随所に見られる。スミスによれば、私たち人間の心は、その身体と同様に、「目的因 (final cause)」である神の意図を達成する手段として生み出された「作用因 (efficient cause)」である。だが、人間の心に関しては、この「目的因」と「作用因」とが混同されがちである。彼は次のように述べる (Smith 1976a, II.ii.3.5, p. 87)。

……身体の働きを説明する際には、私たちはこのようにして作用因を目的因と区別しそこなうことは決してないにもかかわらず、心の働きを説明する際には、私たちはよくこれら二つの事柄を互いに混同してしまいがちである。洗練された賢明な理性なら

---

<sup>33</sup> スミスは『道徳感情論』第6版第6部で、こうした体系への愛、「体系の精神 (spirit of system)」から公共心を駆り立てられ、独善的に急激な政治体制の変革を試みる「体系の人 (man of system)」を批判しており、フランス革命の影響が指摘されている (Smith 1976a, VI.2.12-18; Raphael and Macfie 1976, p. 18)。

ば推奨するだろう目的を達成するよう、私たちが自然の原理によって導かれるとき、私たちはよくそれらの目的を達成しようとする際の感情と行為を、それら〔目的〕の作用因に帰するのと同様に、その理性に帰してしまいがちであり、実際には神の知恵 (wisdom of God) であるものを、人間の知恵 (wisdom of man) であると想像してしまいがちである。<sup>34</sup>

私たち人間が何か行為をする際には、人間自身が理性的に考え、「人間の知恵」から生じた目的を持って行為している——人間の理性こそが「目的因」である——と、私たちは考えがちである。しかし、実のところ、「洗練された賢明な理性ならば推奨するだろう目的」を達成しようとする「感情と行為」は、「目的因」である神の意図を実現するための「作用因」なのであり、私たちの心の働きによって何らかの行為が生じるのは、「神の知恵」の所産なのである。

スミスのこうした「人間の知恵」という言い回しが、『国富論』における分業論にも登場することは、注目されるべきである (Smith 1976b, I.ii.1, p. 25)。

非常に多くの利益をもたらすこの分業はもともと、それが全体にもたらす富を予測し、意図する、人間の知恵 (human wisdom) の結果ではまったくくない。それは、そうした広範な効用にまではまったく目の届かない人間本性 (human nature) のある性向、あるものと別のものを取りし、引き換え、交換する性向の、非常に緩慢で漸進的ではあるが、必然的な結果なのである。

上の『道徳感情論』からの引用において、「人間の知恵」は「神の知恵」と対比されていた。だが、この『国富論』からの引用では、「人間の知恵」は「人間本性」と対比されている。人間本性は、人間が理性的に考えた目的を達成しようとするのではない。むしろ人間本性は、「広範な効用」にまで、すなわち、神の目的にまでは「まったく目の届かない」人間でも、その目的を自ずと達成するように仕組まれている「神の知恵」なのである。神は自らの意図する目的を達成するため、人間の心に「自然」すなわち「本性」を植え付けた。そして、序章でも見たように、かかる自然の法則である人間本性の原理を探究し、道徳的事実を説明することが、『道徳感情論』における道徳哲学の課題である。

それでは、自然の創造主たる神は、どのような目的をもって人間本性を作り上げたのだろうか。神が人間を含めた生物を創造した目的について、スミスは次のように述べている (Smith 1976a, III.5.7, p. 166)。

---

<sup>34</sup> 『道徳感情論』第2部第2篇第3章第5段落のこの「目的因節」については、「科学的」分析からの目的因の排除を推奨するものと、一部論者により解釈されることがあった。だが、クリアはこうした解釈には根拠がないことを指摘しており、この点については次章 (5. 1節) で検討する (Kleer 1995, pp. 297-298)。

人類の幸福 (happiness of mankind) は、その他のすべての理性ある創造物の幸福と同様に、自然の創造主が彼らを生み出す際に意図していたそもそもの目的だったように思える。その他のいかなる目的も、私たちが彼に帰する至高の知恵と神聖なる善性に値しないように思える。

スミスにおける神は、「人類の幸福」を人間の創造の目的とする。したがってこの神は、キャンベルが言うように「功利主義者 (utilitarian)」(Campbell 1971, pp. 217 and 219) であって、また多くの論者が指摘するように「仁愛ある神 (benevolent God)」である (e.g., Campbell 1971, p. 61; Hill 2001, p. 5; Kleer 1995, p. 296; Macfie 1967, p. 102; 田中正司 1993, p.165)。そして、この仁愛ある功利主義者の神は、人間を創造する際、「人類の幸福」という自らの目的を達成するための手段として、人間本性を形作ったと言える。言い換えれば、人間本性は、神の目的を達成するための手段として、合目的性、すなわち効用を持つのである。

それでは、神のレベルでの効用と人間のレベルでの効用とは、どのような関係にあるのだろうか。体系や器械の効用を知覚することで快を感じる人間本性は、神の目的にとって効用を持つのだろうか。この点は、『道徳感情論』第4部において論じられている。私たちは、「富豪や高貴な人々」を見て、「彼らが享受しているとされる高度の安楽や快ゆえではなく、こうした安楽や快を促進するための数え切れない人工的で華麗な工夫ゆえ」に感嘆する。私たちは、彼らが「他の人々より真に幸福である」から感嘆するのではなく、彼らが「幸福の手段を他の人々よりも多く持って」おり、「それら手段が意図された目的への、創意に富んだ巧みな調整」を見出すがゆえに感嘆する (ibid., IV.1.8, p. 182)。こうした工夫や調整、すなわち人間レベルでの効用への感嘆ゆえに、人は富を追求する。だが、それは実際には、必ずしも労に値するだけの幸福をもたらすわけではない。したがって、富の追求を促すこの人間本性は、神による「欺瞞 (deception)」であると言える (ibid., IV.1.10, p. 183)。しかし、欺瞞として与えられたこの人間本性は、「人類の勤勉を励起し、それを働かせ続ける」。そして、結果として人が富を得て富豪になると、神の「見えざる手 (invisible hand)」に導かれ、そうと意図することなく、「社会の利益を促進し、種の繁殖の手段を提供する」のである。『国富論』に登場する見えざる手の議論も同様のものである。個人は、自分自身の利益を追求して資本を運用することで、「他の多くの場合と同様、自身のまったく意図しない目的を促進するよう、見えざる手によって導かれる」。そして、人々は多くの場合、自分自身の利益を追求することで、社会の利益を促進しようと実際に意図したときよりも効果的に、それを促進するのである (Smith 1976b, IV.ii.9, p. 456)。

以上のように、スミスの理論的枠組みにおいては、人間が意図的に作り出した技芸の産物や社会制度に見出される効用、すなわち人間のレベルでの効用とは、また別のレベルの効用が重要な役割を果たしている。それは、神のレベルでの効用であり、私たち人間の本性は、神の目的を意図せずして達成するよう創造されているのである。

#### 4. 3 スミスの功利的デザイン論

人間本性自体に、「人類の幸福」という神の目的に即した効用が存する。人間本性とは、神の目的を達成するための手段であり、その目的を達成するために調整された「工夫」である。しかし、人間本性が、「目的因」である神の意図を達成するための「作用因」であるという説明を根拠付けるには、こうした意図を持つ神の存在が論証されなければならない。

スミスが何らかの神を信仰していたことは、『道徳感情論』その他の彼の著作の記述から推測され、また、当時の時代環境をふまればかなり蓋然性が高いと言える。スミスがどのような神を信仰していたかについては、正統的なキリスト教信仰は放棄していたが、一方で理神論的な神を信仰していたとする解釈が主流である (e.g., Campbell 1971, pp. 60-62; Raphael 1985, p. 36)。また田中正司は、当時スコットランドで主流だった長老派プロテスタントの影響を強調する(田中正司 1997, 下巻, pp. 34-37)。一方で、信仰とは別に、スミスがある種の論証という形で神の存在を合理的に推論していたのもまた確かである。スミスは、「自然の創造主」の目的が「人類の幸福」であるという見解について、以下のよう述べている。

そして、彼の無限の完全性を抽象的に検討することで導かれるこうした見解は、幸福を増進し、不幸を防ぐようにすべて意図されているように思える自然の作品を考察することで、さらにまた確証される。(ibid., III.5.7, p. 166)

確かに、信仰に基づいて神の「無限の完全性を抽象的に検討する」ことで、神が私たち人間の幸福を意図する仁愛ある神であると結論付けることはできるだろう。しかし、それだけではなく、実際に世界に存在する自然そのものを考察することで、「幸福を増進し、不幸を防ぐようにすべて意図されている」ことが見出され、神の目的が「確証」されるのである。

さらに敷衍して、生物一般について、スミスは次のように述べている (ibid., II.ii.3.5, p. 87)。

宇宙のあらゆるところで、手段が最も素晴らしい巧妙さをもって、それらの手段が達成するよう意図された目的へと調整されているのを私たちは観察する。そして、植物や動物の身体のメカニズムにおいて、個体の維持と種の拡散という自然の二大目的を推進するため、すべてがどれほどまでに工夫されているのかと感嘆するのである。

「宇宙のあらゆるところで」、「個体の維持と種の拡散」という神の目的を達成するための手段として、人間を含めた生物は「工夫」され、私たちはそのことを「観察する」。このように、(人間本性を含めた)自然において、「人類の幸福」あるいは「個体の維持と種の拡散」という目的に適合した有用な工夫が遍く見出されることから、スミスは前節で述べた仁愛ある功利主義者の神の存在を論証する。これは、いわゆるデザイン論 (argument from

design, design argument) である。さらに、スミスのデザイン論は、科学史家のピーター・ボウラーの言葉を借りて言えば、「功利的デザイン論 (utilitarian argument from design)」である (Bowler 1977, p. 31; Bowler 2003, p. 40)。「功利的」とは、単に手段が「効用」を持つに留まらず、神の目的が、「人類の幸福」や「個体の維持と種の拡散」であること、つまり、神が功利主義者であることも含意している。<sup>35</sup> しかし、この功利的デザイン論は、ヒュームの『自然宗教に関する対話』(以下『対話』)において批判されていた。

#### 4. 4 ヒュームの功利的デザイン論批判

1776年、死の床にあったヒュームは当初、『対話』の死後出版を年下の親友であるスミスに託していた。しかしヒュームは、スミスがこれに消極的であることを悟ると、その死の2日前、同年8月23日にスミスに手紙を送り、自身の死後3年以内に『対話』が出版されない場合には、原稿の所有権を同名の甥であるデイヴィッドに移し、その出版を託すと伝えた (Hume 1776, p. 208; Ross 2010, pp.318-320)。そして結局、『対話』は甥のデイヴィッドによって1779年に出版された (ibid. p. 359)。では、なぜスミスは『対話』の出版に消極的だったのだろうか。イアン・シンプソン・ロスは、その理由の一つを次のように推測している (ibid.)。

……宇宙に歴然たるデザインに基づく神の存在論証を論駁する懐疑論者ピュロンに対し、もし彼 [スミス] が答えを持たなかったならば、スミス自身の哲学が突き崩されてしまっただろう。彼の説明的な哲学は、目的を持った自然や神の観点から表現された合目的な説明 (final explanations) を伴っていたのであり、この種の有神論は、社会現象に対する彼のアプローチの欠かせない一部である。彼は確かに作用因と目的因とを区別していたが、機能に関する彼の焦点は、いかにして作用因果のメカニズムが、功利主義者の「自然の創造主」により意図される有益な結果をもたらすのかを示す試みに置かれていた。もし後者の要素 [目的因] が取り去られたなら、彼の理論的枠組み全体が深刻なダメージを受けたとスミスは感じたに違いない。スミス個人の道徳哲学を、観照的功利主義 (contemplative utilitarianism) または「普遍的仁愛 (universal benevolence)」の一形態と見ることができ、これは、『対話』により痛手を負うのである。

つまり、ロスの推測によれば、『対話』の登場人物であるピュロンの懐疑論によって功利的

---

<sup>35</sup> アルヴィはこれら二つの目的に加え、「世界の秩序」、人間本性または人間の「完全性」の二つも「自然の目的」として数えている (Alvey 1996, p. 1; 2003, p. 1)。だが、これらの目的が互いに目的-手段関係で結ばれるなら、それぞれを完全に別個の目的と考える必要はない。たとえば、「個体の維持と種の拡散」、「世界の秩序」、人間の「完全性」は、すべて「人類の幸福」という高次の目的に資する低次の目的であり、「人類の幸福」のための手段であると考えることができる。アルヴィは、これら四つの目的をまとめて「人間の繁栄 (human flourishing)」と呼ぶ (Alvey 1996, p. 2; 2003, p. 2)。



デザイン論が突き崩され、自身の道徳哲学の体系全体が揺るがされかねないことをスミスは懸念していた。実際にヒュームは、デザイン論のように「人間本性の究極起源的性質 (the ultimate original qualities of human nature)」を見出すなどと主張する説は、「厚かましく荒唐無稽なものとしてまず拒絶されるべきである」と考えていたのである (Hume 2007, p.5, Intro.8)。以下で、『対話』における功利的デザイン論批判を追ってみよう。

ヒュームは『対話』で、神の存在を論証する二つの議論——宇宙論的議論 (cosmological argument) として知られる「アプリオリな議論 (argument *a priori*)」と、「アポステリオリな議論 (argument *a posteriori*)」、すなわちデザイン論——を検討し、両者を論駁している。『対話』を繰り広げるピュロン、クレアンテス、デメアの3人のなかで、デザイン論を主張するのはクレアンテスであり、それに対して主として異議を唱えるのは、懐疑論者のピュロンである。「存在するものは何であれ、その存在の原因または理由を持たなければならない」<sup>36</sup>がゆえに、究極因としての神が「必然的に存在する」とするデメアの宇宙論的議論は、『対話』の第9部でクレアンテスとピュロンによって論駁される (Hume 1779, 188-192, pp. 63-67)。<sup>37</sup> 他方、クレアンテスは一貫してデザイン論を主張し、ピュロンの反論も主にそれに対して費やされる。

まず『対話』の第2部で、クレアンテスはデザイン論を次のように定式化する (ibid., 143, pp. 19-20)。

自然全体を通じて手段が目的へと精確に適合していることは、人間の工夫の産物、人間のデザイン、思考、知恵、知性の産物と、それをはるかに凌ぐものであるとはいえ、まさしく類似している。したがって、結果が互いに類似しているのであるから、あらゆる類比 (analogy) の規則によって、原因もまた類似しており、自然の創造主 (author of nature) は、彼が作り上げた作品の壮大さに比例したはるかに高い能力を持つとはいえ、人間の心とどこか似通っていると推論 (infer) するよう私たちは導かれる。

このように定式化されるデザイン論は、まだ自然の創造主の目的を特定しておらず、その意味で功利的デザイン論ではない。<sup>38</sup> クレアンテスがこうした一般的なデザイン論から功利的デザイン論へと明確に移行するのは、『対話』の第8部においてである。第8部でピュロンは、世界の起源に関して、デザイン論に代わる対立仮説として、エピクロスの学説を修正したものを持ち出す。「意志的な主体や第一原因」、「心や知性」なしに生じる「質料の継続的な運動」はいずれ、その絶え間ない運動を保ちつつ「形相の不変性」を維持するよ

---

<sup>36</sup> ヒュームはこれと同じ命題を『人間本性論』において検討し、やはり斥けている (Hume 2007, 1.3.3.1-9, pp. 56-58)。

<sup>37</sup> 『対話』からの引用については、慣例に従ってノーマン・ケンプ・スミス編第2版のページ数を示した後に、実際に用いたテキストである Hume (1779) のページ数を付記した。

<sup>38</sup> デザイン論一般に対するヒュームの批判の概要については、Gaskin (1993) が参考になる (pp. 322-328)。

うな「事物の体系、秩序、組織」を生み出し、この秩序は必然的に「技芸や工夫とまったく同じ外観」を持つ。逆に言えば、こうした外観をもたらずように、形相において部分が全体へとうまく調整されているからこそ、世界は秩序を持って存続している。「盲目の、導きのない力 (blind, unguided force)」による世界の起源を唱えるこの仮説は、人間の心と類比的な神の存在に頼ることなく、人工物と類比的な事物が世界に存在することを説明できる。しかし、ここでクレアンテスは次のように述べる (ibid., 182-185, pp. 58-61)。

だが、この仮説によると、人間やすべての動物が持つ多くの便益や利点はどこから生じるのか。

眼や耳が二つあることは生存に必要でないし、さまざまな家畜や果実が存在せずとも私たちは生きていける。ラクダがいなければ砂漠の民が死に絶えるわけでもないし、方位磁針に用いる天然磁石がなければ人間が即座に滅びるわけでもない。このように、必ずしも人間や動物の存続に不可欠ではないにもかかわらず存在するものを、ピュロンの仮説は説明できない。それは、世界の秩序の存続に不可欠なものではない。それを説明できるのは、「仁愛あるデザイン (benevolent design)」 (ibid., 185, p. 61) だけである。

こうしてクレアンテスは、一般的なデザイン論から、功利的デザイン論——人間や動物の幸福を目的とする仁愛ある神の存在論証——へと移行する。しかし、功利的デザイン論の最大の反証となるのは「悪 (evil)」の存在である。この点が、『対話』の第10部と第11部で検討される。神が全知全能であり、かつ、人間や動物の幸福を意図するなら、世界に苦痛や悪は存在しないはずである。だが、世界はそれらで溢れている。ピュロンは次のように述べる。

だが、並外れた乱暴さによらず、信仰の目のみをもって見出さなければならぬ無限の力や無限の知恵と併せて、[神の] 道徳的属性を推論したり、その無限の仁愛を知ったりすることができるような、人生と人類の境遇に関する観点は存在しない。(ibid., 202, p. 77)

神の無限性、その全知全能を考慮すれば、世界に悪が存在している時点で、神が「仁愛」という道徳的属性を持つことはありえない。ありうるとすれば、神が全知全能でないか、あるいは仁愛を持たないかのいずれかである。そしてクレアンテスは、前者を選択する。

だが、自然の創造主が、人類をはるかに超えるとはいえ、有限に完全 (finitely perfect) であると仮定すれば、自然のおよび道徳的悪に十分な説明が与えられるだろうし、あらゆる都合の悪い事象が説明され、調停されるだろう。(ibid., 203, p.78)

神の無限性を否定し、その力が有限であると仮定すれば、悪を完全になくす能力が神には

ないと考えることができ、なぜ世界に悪が存在するのかを説明できる。たとえば、比較的小さい悪が、より大きな悪を避けるために選択されたと考えることができる。

クレアンテスのこの主張に対し、ピュロンはこう応える。仁愛ある神が存在するという推測は、特にその神が無限性という属性を持つことが否定されたときには、「整合性 (consistence)」を持つと十分言える。しかし、それは決して「推論 (inference)」に基づくものではない (ibid., 205, p. 80)。世界にかくも多くの悪が存在するという事実は、確かに神が持つ仁愛という属性と「両立可能 (compatible)」であるかもしれない。しかし、その事実がこうした属性を「証明する (prove)」ということは決してありえない (ibid., 211, p. 85)。ここでピュロンが指摘しているのは、推論によって仁愛ある神の存在を論証することの不可能性である。因果的推論による結果から原因への帰納を認めるとしても、世界に善悪が混合しているという事実から「最も蓋然性が高い (the most probable)」のは、世界の第一原因が「善性も悪性も持たない」という結論である (ibid., 212, p. 86)。

#### 4. 5 最善の説明と規則功利主義者の神

しかし、デザイン論が推論ではないとするピュロン (すなわちヒューム) の批判は、必ずしも妥当でない。デザイン論とは帰納的推論ではなく、複数の論者 (e.g., Ruse 2003, p. 43; Sober 2000, pp. 31 and 36) が指摘するように、「最善の説明への推論 (inference to the best explanation)」である (Harman 1965)。<sup>39</sup> つまり、デザイン論は、自然に見出される効用・工夫に最善の説明を与える概念として、神を推定するのである。この場合に問題となるのは、複数の対立仮説のなかで事象を最も良く説明できる仮説であり、クレアンテスにとってそれは、「仁愛ある神」だった。デザイン論がある種の「論証」と言えるのは、世界に見出される事実を他に説明しようがないからであり、クレアンテスが説明しようとした自然の工夫は、「仁愛」という属性を持つ神によってしか説明できなかったのである。そして、まったく同じことが、スミスの功利的デザイン論についても言える。

スミス自身、功利的デザイン論に付随する悪の問題について、まったく鈍感だったわけではない。来世信仰が義務感を強めるとスミスは考えていたが、このことを強調する文脈で、クレルモン司教ジャン＝バティスト・マシヨンの言説が引用されている。マシオンは、「神が創造した世界をかくも遍く無秩序に任せることは、彼の偉大さにかなうことなのか」と問いかけ、悪に溢れるこの世界を生み出したのが神であるなら、神は「人類を自らの傲慢な虚栄心の犠牲にし、自らの気晴らしと気まぐれで弄ぶためだけのために彼らを創造した、怠惰で移り気な暴君でしかないだろう」と述べる (Smith 1976a, III.5.11, p. 169)。スミスがここでこうしたマシヨンの言説を引用したのは、正しい行為を報われない人々が来世において報われると信じることで、義務感が強められると強調するためである。しかし、功利的デザイン論という自然神学的文脈でこの言説を捉えなおしてみると、また別のこと

<sup>39</sup> ハーマンは、枚挙的帰納 (enumerative induction) がそれ自体、妥当な非演繹的推論であるとは言えず、妥当な推論が枚挙的帰納であるように思えるときには、それは実は最善の説明への推論の特殊例であると論じている (Harman 1965)。

に気付かれる。この世界には確かに自然の原理と思しきものが存在し、人間の感情と行為を司る人間本性の原理について言えば、それは「人類の幸福」という目的を持っているように思われる。だが一方で、マシヨンの言うように、この世の中は「人類の幸福」とは正反対の「無秩序」に溢れている。ヒュームが指摘したように、こうした事実から功利主義的な仁愛ある神の存在を帰納的に推論することはできないが、最善の説明への推論によりその存在を導くことはできる。しかし、功利主義的な神の存在が、自然の合目的性に関する最善の説明として論証されるとしても、その説明が事実に対する「整合性」、事実との無矛盾性を持つことは不可欠である。

仁愛ある神と悪の存在との間の整合性の問題を回避するため、スミスは、神を「規則功利主義者 (rule-utilitarian)」とみなす (Campbell 1971, p. 219)。スミスはこの点を説明するため、「勤勉な悪人 (industrious knave)」と「怠惰な善人 (indolent good)」の例を挙げる (Smith 1976a, III.5.9, p. 168)。人間は本性的に後者を褒賞し、前者を処罰したが、自然 (つまり神) が人間に与えたこの規則に、自然自体は従わない。「彼女 [自然] は、あらゆる徳に対しては、それを促進するのに正確に見合った褒賞を、また、あらゆる悪徳に対しては、それを抑制するのに正確に見合った処罰を与える。」つまり、勤勉な悪人に対してはその勤勉さに見合った褒賞が、怠惰な善人に対してはその怠惰さに見合った処罰が与えられる。このように、自然が人間本性に与えた規則と、自然自体が従う規則とは異なるが、「両方が同じ偉大な目的、世界の秩序、人間本性の完全性と幸福を促進するよう意図されている」。神は善なる目的を持っているとはいえ、複数の規則によってこの世界を治めているわけであるから、その複数の規則によって、ときに人間の自然な感情に衝撃を与える結果、つまりは悪の繁栄という結果が生まれることもあるのである (ibid., III.5.10, p. 168)。<sup>40</sup>

以上のように、スミスにおいて、私たち人間の本性が神のレベルでの効用、合目的性を持つということは、功利的デザイン論によって論証される仁愛ある功利主義者の神の意図により説明される。ヒュームによって指摘された功利的デザイン論の難点は、それが推論とは言えず、帰納的推論を認めるとしても、世界に悪が存在するという事実を鑑みると、

---

<sup>40</sup> この点との関連で、スミスはストアの神について次のように述べている。「世界は、賢明で、大きな力を持つ、善なる神の支配的な摂理により治められているので、一個一個の事象が、宇宙の計画に必要な一部を成しており、包括的な秩序と全体の幸福を促進する傾向を持つとみなされるべきである。人類の悪徳と愚行はしたがって、その知恵や徳と同じように、この計画に必要な一部として作られたのである。そして、それらの悪徳や愚行は、害悪から善を引き出すその永遠の技芸によって、知恵や徳と同じように、自然の偉大な体系の繁栄と完成に資するよう作られたのである」 (Smith 1976, I.ii.3.4, p. 36)。マクフィーやヒルは、こうした見解をスミス自身に帰している (Hill 2001, p. 16; Macfie 1971, p. 599)。さらに、両者ともに触れていないが、このスミスの引用は次のように続く。「しかし、いかなるこうした思索も、いかにそれが心に深く根ざしていようとも、私たちの悪徳に対する自然な憎悪を減じることにはできない。」こうした『道徳感情論』第1部の記述は、自然の諸規則が人間の幸福を目的としながらも、悪の繁栄をもたらして人間の自然な感情に衝撃を与えるとする第3部の記述とパラレルであると言える。

仁愛ある神は論証されないという点だった。だが、デザイン論が最善の説明への推論による論証であることをふまえば、残される問題は、その説明と事実との間の整合性であり、スミスは神を規則功利主義者とみなすことで、この点を解決したと言えるだろう。

## 第5章 目的論とスミス道德哲学の現代的意義

前章で見たように、スミスにおいて、功利的デザイン論により規則功利主義者である仁愛ある神の存在が論証される。人間本性はかかる神の創造物であり、それゆえ神の意図に沿った合目的性を有する。こうして人間本性の合目的性は説明され、保証される。そして、人間本性の合目的性が保証されることによって、スミス道德哲学は、道德の合目的性を説明できる。なぜなら、道德の合目的性は、人間本性の合目的性によりもたらされるからである。そして道德の合目的性の説明は、徳の実在性を確保するためにも（2. 4節）、道德的事実の説明を課題とするスミス道德哲学理論が、道德に関する最善の説明である可能性を維持するためにも（3. 4節）、必要なことだった。

このように、スミス道德哲学において、目的論は不可欠の要素であるように思われる。しかし、序章で見たように、スミス研究の主流は、スミスの経験論的道德哲学を目的論的自然神学から切り離すことが可能だと考える。以下最終章である本章では、（1）スミスの神学・目的論をその道德哲学から切り離せると主張するスミス研究主流派の見解の妥当性を検討し、彼らがどのような動機のもとで神学・目的論を切り離すことを願うのかを考察する。次に、（2）スミス道德哲学の現代的意義を探るため、スミス内在的なところを離れ、人間本性の合目的性を説明する代替仮説としての自然選択の可能性について検討する。最後に、（3）実際にスミス道德哲学理論をそこなうことなく、功利主義者の神を自然選択に置き換えることが可能かどうかを、スミスのテキストに即して検証する。

### 5. 1 神学を切り離す

序章で述べたとおり、「新しいアダム・スミス問題」とは、スミスの経験論的な道德哲学と目的論的な神学との間の「緊張関係」に関する問題である。そして、主流派のスミス研究者たちは軒並み、道德哲学と神学・目的論とが不可分ではないと考え、前者からの後者の分離を唱えていた。

たとえばマクフィーは、「自然、神、または見えざる手」が「主要な共感—観察者の議論」とほとんど無関係であると述べる。後者は、「道德哲学のレベルではそれだけで十分（self-sufficient）」で、前者の補助を必要としない。スミスの最も価値ある貢献は、「見えざる手において」ではなく、『道德感情論』の「帰納的理論の体系において」なされたのである（Macfie 1967, pp. 102 and 125）。

また、ホーコンセンによれば、「目的論的説明に何も依存せず、したがって、目的論的秩序の保証者に何も依存しない」。「スミスにおいて目的論が現れるときはいつでも、広く作用因と呼ぶことができるものの観点から『真の』説明を見出すため、どこを見なければならぬのかが、かなりはっきりしている」のである（Haakonssen 1981, p. 77）。

ラフィルも、スミスがおそらくは「理神論者（deist）」であり、「観察可能な自然が神の存在を信じる十分な理由を与える」と考えていたとはいえ、「スミスの自然的過程の説明は、神学の支えを必要としない科学的試みを志向するものと読むことができる」のであり、「彼

の倫理学においては、彼の経済学におけるのと同様に、科学的説明こそが追求されていた」と述べている (Raphael 1985, p. 36)。そしてさらに近年では、次のように述べている (Raphael 2007, p. 94)。

アダム・スミスは、倫理学を神学に依存するものとはみなさなかつたのであり、それゆえ彼にとって、倫理学の理論に関する自身の本に、神学の議論を含める必要は一切なかつた。

ラフィルによれば、『道徳感情論』において神学的な言説が散見されるのは、倫理学が神学に依存するからではなく、「神学が倫理学から独立していないから」であり、それゆえ、倫理学が神学に与える影響について何も述べないなら、「倫理学の議論が不完全であるように思われるから」である (ibid., p.95)。

主流派のなかでも、キャンベルの主張はやや微妙かもしれない。<sup>41</sup> 前章 (4. 5 節) で見たように、キャンベルはスミスにおける神を規則功利主義者と同定しており、「全知の自然の創造主への彼の信仰は、確かに彼の思考の重要な前提だった」とも述べている (Campbell 1971, p. 60)。しかし一方で、彼もまた、「実際のところ、神学的用語と仁愛ある神に関するスミスの思慮を取り除きながら、彼の著作の経験的内容に影響を与えないことは可能である」と述べている (ibid, p.61)。

だが、よく検討してみれば、彼ら主流派の主張は、十分な根拠のあるものではない。まず、上のマクフィーの主張は、その根拠を明確に見出すことが難しい (cf. Kleer 1995, p. 276)。さらに、上の主張の数年後に書かれた論文の結論で、マクフィーは次のように述べている (Macfie 1971, p.599)。

『道徳感情論』における「見えざる手が登場する」一節は、神学的、法学的、倫理的、経済学的議論を一つの包括的で関連した思考の体系——彼 [スミス] が「自然の偉大な体系」と解釈するもの——へとまとめ上げる彼の不断の努力を示す、『国富論』における「意図せざる目的」の一節よりもはるかに卓越した一例である。

注目されるのは、『道徳感情論』で見えざる手が現れる一節が、「神学」と「倫理学」を含めたスミスの「包括的で関連した思考の体系」すなわち「自然の偉大な体系」を示す一例であると述べられている点である。最初に見た引用では、「自然、神、または見えざる手」がスミスの道徳哲学理論と無関係であると述べていたことを考えると、マクフィーの立場に何らかの変化があったと推測される。

---

<sup>41</sup> この点についてクリアは、キャンベルが「中間的立場 (intermediate position)」を採用していると述べている (Kleer 1995, p. 278)。

次にラフィルの主張だが、その主たる根拠は、『道徳感情論』第6版改訂におけるいわゆる「贖罪節」(Smith 1759a, pp. 202-206; Smith 1976a, II.ii.3.12, pp. 91-92)の削除である(Raphael 1992, p. 116; 2007, p. 98)。しかしこれは、スミスが正統派キリスト教の啓示神学を放棄した可能性を示唆する根拠とはなりえても、前章で見た目的論的自然神学を放棄した根拠とはなりえない。ラフィル自身、この点は認めているようであり(ibid, p. 104; cf. Kleer 1995, p. 299)、上の引用にもあったとおり、ラフィルはスミスが「理神論者」であるらしいと述べていた。さらにこの点について、彼は次のような苦しい括弧書きもしている(Raphael 1992, p.116)。

1790年よりもずっと前に、スミスがキリスト教の教義への信仰を放棄していた(一方で自然宗教の一形態を維持していた)十分な証拠がある。

仮にスミスが自然神学を信仰していたとしても、彼の道徳哲学をそれから切り離せると主張することはもちろん可能だが、ラフィルがその根拠を十分示しているとは言い難い。

ホーコンセンとキャンベルの主張は、前章(4. 2節)でも引用した『道徳感情論』のいわゆる「目的因節」(Smith 1976a, II.ii.3.5, p. 87)の誤読に基づくとクリアにより指摘されている(Kleer 1995, pp. 297-298)。目的因節の理解は、スミスの目的論を理解するうえでも重要であり、彼らの主張については詳細に検討したい。まず、スミス自身の意図と彼らの主張との間の相違を跡付ける必要があるため、少し長いですが、目的因節の全文をあらためて確認してみる。

宇宙のあらゆるところで、手段が最も素晴らしい巧妙さをもって、それらの手段が達成するよう意図された目的へと調整されているのを私たちは観察する。そして、植物や動物の身体のメカニズムにおいて、個体の維持と種の拡散という自然の二大目的を推進するため、すべてがどれほどまでに工夫されているのかと感嘆するのである。だが、これらにおいて、そしてすべてのこのような対象において、私たちは依然として、それらのいくつかの動きや構成(organization)の作用因を、その目的因から区別する。食物の消化、血液の循環、それから引き出されるいくつかの液体の分泌はすべて、動物の生命の偉大な目的のために必要な働きである。とはいえ、私たちが、それら[食物の消化などの働き]の作用因から説明するのと同様に、それらの目的からそれらを説明しようと試みることは、あるいは、循環や消化という目的を達成する見通しや意図をもって、血液が自発的に循環したり食物が自発的に消化したりすると想像することは、決してないのである。時計の歯車はすべて、時間を示すという、それ[時計]が作られた目的へと見事に調整されている。それら[歯車]すべての様々な動きが、この[時間を示すという]結果を生み出すために素晴らしく企まれている。もしそれら[歯車]に、それ[時間を示すという結果]を生み出す欲求や意図が与えられていたなら、それらがそれをより上手くやることはできなかつたろう。とはいえ、私たち



がそのような欲求や意図をそれら〔歯車〕に帰することは決してなく、私たちはそれを時計職人（the watch-maker）に帰し、それら〔歯車〕がばねによって動かされており、そのばねもそれらと同様に、その結果を意図していないことを私たちは知っている。だが、身体の働きを説明する際には、私たちはこのようにして作用因を目的因と区別しそこなうことは決してないにもかかわらず、心の働きを説明する際には、私たちはよくこれら二つの事柄を互いに混同してしまいがちである。洗練された賢明な理性ならば推奨するだろう目的を達成するよう、私たちが自然の原理によって導かれるとき、私たちはよくそれらの目的を達成しようとする際の感情と行為を、それら〔目的〕の作用因に帰するのと同様に、その理性に帰してしまいがちであり、実際には神の知恵であるものを、人間の知恵であると想像してしまいがちである。<sup>42</sup> 浅薄な見方に基づけば、この原因〔理性〕はそれに帰される結果を生み出すのに十分なように見え、その〔心の〕さまざまな働きすべてがこのように単一の原理から演繹されるとき、人間本性の体系はより単純で好ましいもののように思える。

この目的因節においてスミスが述べたかったことは、前章（4．2節）で見たとおりである。私たちは人間の感情と行為を、理性あるいは人間の知恵の所産であると考えがちである。だがそれは、食物や血液、歯車といった作用因に、目的、欲求、意図を帰するのと同じことである。かかる「浅薄な見方に基づけば」、「人間本性の体系」は、理性という「単一の原理」から導かれ、「より単純で好ましいもののように思える」かもしれない。しかし実際には、人間本性は、目的因たる神の知恵の所産として捉えられるべきものなのである。

---

<sup>42</sup> この一文は、原語で次のとおりである。

“When by natural principles we are led to advance those ends, which a refined and enlightened reason would recommend to us, we are very apt to impute to that reason, as to their efficient cause, the sentiments and actions by which we advance those ends, and to imagine that to be the wisdom of man, which in reality is the wisdom of God.”

ここで解釈が難しいのは“as to their efficient cause”の“as”であり、クリアはこれを“as though”や“as if”、つまりは「あたかも～であるかのように」という意味で解釈している（Kleer 1995, p. 298）。しかし、この“as”は、「～と同様に」という意味であって、欲求や意図を歯車のような作用因に帰するの「と同様に」、感情と行為を理性に帰する、という趣意であると考えられる。同じ用法の“as”を、『道徳感情論』のなかに複数見出すことができ、たとえば次のものは明らかに「～と同様に」という意味である。

“The hoarse, boisterous, and discordant voice of anger, when heard at a distance, inspires us either with fear or aversion. We do not fly towards it, as to one who cries out with pain and agony.”

（Smith 1976a, I.ii.3.5, pp. 36-37）

“Do the great seem insensible of the easy price at which they may acquire the public admiration; or do they seem to imagine that to them, as to other men, it must be the purchase either of sweat or of blood?”（ibid., I.iii.2.4, p.53）

また、同じ目的因節の次の一文に現れる“as”も、やはり「～と同様に」という意味であると考えられる。

“Yet we never endeavour to account for them from those purposes as from their efficient causes, nor imagine that the blood circulates, or that the food digests of its own accord, and with a view or intention to the purposes of circulation or digestion.”

さて、まずは、ホーコンセンによる目的因節の解釈を見ていこう。彼によれば、目的因節は、「説明の様式としての目的論に対する彼 [スミス] の批判」を明確にする役割を果たしている。植物や動物に「全体の秩序 (general order)」を見出すことと、それらの様々な部分の働きおよび全体の秩序を「説明する (explain)」こととは、まったく別のことである。さらに、目的因節における食物消化や血液循環、時計といった事例は、「物質世界に関する限り、秩序の観照と機能の説明との間の区別」が明瞭に付けられていたことを示している。しかし、「道徳的問題」においてはまったくそうではない。そこでは、「秩序」を目的とする見解があまりに支配的だった。そこで、作用因による説明を求めるスミスは、「秩序」を目指す目的論を「行為の原理」とする「人間理性」を、目的因節において否定したのだ。したがって、ホーコンセンの解釈によれば、目的論を排除して「人間の生における秩序を生み出す作用因を指摘すること」にスミスの主たる目的があったことを、目的因節は逆説的に示しているのである (Haakonssen 1981, pp. 77-78; cf. Kleer 1995, p. 297)。

ここでホーコンセンが誤っているのは、目的因節において、理性が目的論的な行動原理に従っているがゆえに批判されている、と解釈している点である。確かに彼の言うように、スミスはここで、「感情や行為」を人間の理性に帰する立場、つまりは理性を行為の動機とする立場を批判していると言える。しかし、スミスがその立場を批判しているのは、目的因ではない時計の歯車に目的を帰するように、目的因ではない理性に目的を帰するからである。上の目的因節の引用からわかるように、「時間を示す」という目的を持った時計職人が存在するのと同様に、「洗練された賢明な理性ならば推奨するだろう目的」を持った神が存在するとスミスは考えていた。そして、人間の「感情と行為」の目的は、理性ではなく神に帰されるものなのである。つまり、スミスによるここでの理性批判は、目的論を排除するどころか、目的論に基づいた批判だったと言える。

次に、目的因節に基づくキャンベルの主張を見てみよう。キャンベルは、「スミスは、目的因と作用因とを混同することの誤りを頻繁に強調している」と述べて目的因節を引用し、さらに次のように続ける (Campbell 1971, p. 61)。

これ [目的因節] は、人間の行為における理性の地位を軽視し、人間の行動は他の現象と同様、一般法則に支配されていることを強調する、彼 [スミス] の全般的な傾向と合致している。それはまた、これらの一般法則が、恒常的接続の観点から思い浮かべられる作用因の観点から発見され、説明されなければならないことを強調する。神の意志の観点からの説明は、行動の作用因の決定とは無関係であり、あとの段階で科学的探究が完了したときに入ってくるのである。

このように、キャンベルの目的因節の理解によれば、「神の意志の観点からの説明は、行動の作用因の決定とは無関係」であるとスミスは主張していることになる。しかし、やはり目的因節を読めばわかるように、スミスの主張では、本来神の意図こそが目的因であって、人間の「感情と行為」は、神の目的を達成するための作用因である。にもかかわらず、人

間が自身（つまりは理性）に目的因を求めている点において、目的因と作用因との混同が起こっているのである。つまり、スミスはむしろ、「行動の作用因」が人間の意志ではなく「神の意志の観点から」、神の意図を目的因とする作用因として説明されなければならないと考えていた。キャンベルは、スミスの主張をまったく逆の意味に誤解してしまっているのである。

以上のように、「新しいアダム・スミス問題」に関して、スミス道徳哲学から神学・目的論を切り離せるというスミス研究主流派の主張は、よく検討してみると、根拠が薄弱であると言わざるをえない。前章で見たように、スミスが功利的デザイン論により功利主義者の神を論証し、人間本性の合目的性を説明していたことを考えれば、経験論的道徳哲学からの目的論的自然神学の分離にこだわる主流派の態度は、不自然にすら写る。主流派のこうした姿勢について、反主流派のアルヴィは次のように述べている（Alvey 2004, p. 345）。

[スミスを世俗的に解する論者にとって] 必要なのは、彼 [スミス] が、（仁愛ある神が存在するという）切り詰めたバージョンの自然神学さえも信じていなかったと証明することである。この点については、目的論や自然神学と整合的なストア主義にスミスが魅かれていたことを検討してみればよい。一方においては、彼が不可知論者または無神論者だったと証明することはきわめて困難であり、他方においては、彼が自然神学を信じていたという見解を支持する膨大なテキスト上の証拠が存在すると、私たちは主張できる。なぜ必要もないところで陰謀説を唱えるのか。

アルヴィの言うように、なぜ根拠が薄弱であるにもかかわらず、わざわざスミスの自然神学を切り捨てようとするのか。主流派の研究者たちは一体どのような動機から、スミスの神学・目的論を切り捨てたいのだろうか。

一つの仮説として考えられるのは、スミス道徳哲学を「科学 (science)」として捉えたいという彼ら主流派の欲求である。序章で述べたとおり、スミス道徳哲学はニュートン的方法を人間本性に適用し、その法則性を発見しようとする一種の「科学」として捉えられる。その意味で、彼らのこの欲求は十分に理解できる。ラフィ爾は、スミス倫理学の課題を「科学的説明 (scientific explanation)」であると考えていた（Raphael 1985, p. 36）。また、キャンベルとホーコンセンも同様に考えていた。キャンベルとホーコンセンのスミス研究書の書名はそれぞれ、『アダム・スミスの道徳の科学』 (*Adam Smith's Science of Morals*) と『立法者の科学』 (*The Science of a Legislator*) である（Campbell 1971; Haakonssen 1981）。彼らがともに、スミス道徳哲学を作用因の観点から人間本性の原理を明らかにする科学的探究とみなしていたことは、上で見たとおりである。

前章までに見てきたように、スミス内在的には道徳哲学と自然神学は不可分であり、この点については、もはや議論の余地がないように思える。スミスの哲学から自然神学を切り離すことは、人間本性の合目的性という事実を説明する手段を奪うことを意味する。それは取りも直さず、道徳の合目的性という事実を説明する手段が失われるということであ

り、道徳的事実の説明というスミス道徳哲学の課題の達成を不完全たらしめることになる。そしてそれは結果として、スミスの道徳感情説が道徳に関する最善の説明であることを疑わしいものとする。なぜなら、道徳規約説が道徳の合目的性を説明できる一方で、道徳感情説にはそれができなくなるからである。しかしそれでも、彼ら主流派が自然神学を切り捨てたかったのは、おそらく、科学的説明あるいは経験的理論としてのスミス道徳哲学が、現代にも通用する優れたものだと考えたがゆえである。そのように優れた科学的説明が、神という超自然的存在に依拠せざるを得ないのであれば、スミス道徳哲学の科学的説明としての価値と現代的意義が失われると、彼ら主流派が恐れたとしても不思議はない。おそらく、彼らの動機に関するこの仮説は正しいだろう。たとえば、ホーコンセンが次のように言っていることは、その傍証となる (Haakonssen 1981, p. 77)。

目的論的説明の問題を扱う際に、スミスは、一般に宇宙において、特に物質世界において、目的志向的な秩序 (goal-directed order) を人間が実際に見出すという前提から始める。これが本当のことであるかどうかは、もちろん疑わしい。それは、18世紀の人間については当てはまることかもしれないが、20世紀の人間には当てはまらない。  
(傍点筆者)

では、主流派が懸念している (と推測される) とおり、自然神学を切り離すことのできないスミス道徳哲学は、現代においては科学的説明としての価値を失い、18世紀スコットランド啓蒙という古き良き時代の遺物として扱われざるを得ないのだろうか。必ずしもそうはならない。自然神学がスミス道徳哲学において果たしている不可欠の役割とは、前章までに見たとおり、人間本性の合目的性という事実の説明だった。そして、仁愛ある神の目的によりこの事実が説明されるからこそ、スミス道徳哲学は、その課題である道徳的事実の説明を完遂し、道徳についての最善の説明である可能性を確保ができ、また、徳の実在性を説明し、保証することもできる。

ここで思い出したいのは、前章 (4. 5節) で見たように、功利的デザイン論が「最善の説明への推論」だったことである。この用語を作り出したハーマンは、最善の説明への推論について次のように説明している (Harman 1965, p. 89)。

この推論 [最善の説明への推論] を行う際、ある所定の仮説が証拠 (evidence) を説明するという事実から、その仮説が真であることが推論される。一般に、証拠を説明するかもしれない仮説は複数あるので、この推論を妥当に行うにはまず、かかるすべての代替仮説を拒絶できなければならない。そのようにして、ある所与の仮説が他のどの仮説よりも「より良い (better)」説明を提供するという前提から、その所与の仮説が真であるという結論が推論される。

ある仮説が他の仮説よりも「より良い」という判断は、たとえば「より単純である」、「よりもっともらしい」、「より多くを説明する」、「よりアドホックでない」等の基準が用いられる (ibid.)。スミスが功利的デザイン論を採用したのは、人間本性を含めた自然において、「人類の幸福」あるいは「個体の維持と種の拡散」といった目的へと適合した工夫が見出され、この「証拠」を説明する最善の仮説が、少なくとも当時は功利主義的な神による創造だったからである。したがって、もし自然の合目的性という事実を説明する最善の仮説が、現代において功利主義者の神ではない別の仮説であると言えるなら、その仮説を神のデザインに代えて採用することで、経験論的・科学的なスミス道徳哲学を維持しながら、自然神学を切り離すことは可能だろう。

「新しいアダム・スミス問題」とは、スミスにおける経験論的道徳哲学と目的論的自然神学との間の二項対立だった。この枠組みで見ると、道徳哲学から神学と目的論を切り離すか、維持するか、という二者択一だった。スミス内在的には、人間本性の合目的性は功利主義者の神により説明され、保証されていた。よって、その神学と目的論とは不可分である。さらに、人間本性の合目的性が道徳の合目的性を説明することから、目的論は道徳哲学とも不可分である。したがって、スミスの神学と道徳哲学も不可分であると言える。スミス内在的には、道徳哲学から自然神学を切り捨てることはできず、「新しいアダム・スミス問題」に関しては、反主流派に軍配が上がる。しかし、スミス内在的なところから離れ、その目的論から神学を切り離すならば、自然神学を別の仮説で代替し、そのことによってスミスの目的論を救い、ひいては、科学的説明としてのスミス道徳哲学の現代的意義を維持する道を切り開くこともできるのである。

ここまでをまとめよう。「新しいアダム・スミス問題」について、スミス研究者は軒並み、スミス道徳哲学から神学・目的論を切り離せるという立場を採っていた。しかし、その主張をよく検討すると、啓示神学に対するスミスの無信仰は認められても、自然神学に対するそれは認められなかったり、目的因節の誤読に基づいていたりして、そこに十分な根拠を見出すことはできなかった。実際のところ、スミスの道徳哲学が神学・目的論に依拠していることを示す多くのテキスト上の根拠があるにもかかわらず、なぜこれら主流派の研究者たちがそこまでしてスミスの自然神学を切り捨てることにこだわるのか、その動機が不明である。彼ら主流派は、現代においてもスミス道徳哲学の科学的・経験論的説明に大きな価値があると考えているので、その説明が超自然的存在としての神に依拠すると認めて、その価値をそこないたくなかったということが、一つの有力な仮説として考えられる。スミス内在的には、自然神学と目的論とは一体であり、目的論と道徳哲学も不可分であるので、道徳哲学から神学と目的論を切り離すことができるという主流派の主張は誤りである。その一方で、スミスにおいて、自然の合目的性という事実に対する最善の説明への推論として、功利的デザイン論が採用されている。そこで、スミス内在的なところから離れ、この事実を説明する別の仮説を採用し、目的論から神学を切り離すことにより、主流派の懸念を克服し、スミスの経験論的道徳哲学の現代的価値を維持できるかもしれない。

## 5. 2 自然神学と自然選択

仁愛ある功利主義者の神のデザインに代わり、人間本性の合目的性を説明する仮説とは、一体何だろうか。ここで再び、ハーマンがヒントをくれる。第3章（3. 1節）で見たように、ハーマンによれば、道徳が社会効用を持つという事実は、純粋な内在主義に対して社会慣習説が持つ利点である。なぜなら、社会慣習説は、道徳原理が社会効用を促進する理由を説明できる一方で、純粋な内在主義に立つと「そのような説明を提供することができない」からである。つまり、社会慣習説は、道徳が社会効用を持つという事実を純粋な内在主義よりも良く説明することができ、この事実に対する最善の説明なのである。だが、ハーマンはこの結論に、括弧書きで次のような留保を付けている（Harman 1977, p. 94）。

とはいえ、その場合には進化的説明（an evolutionary explanation）を提供できるかもしれない——社会的価値を発展させる傾向が、その傾向を持って生まれた人々の生存を促進するのである。<sup>43</sup>

ここでハーマンは、「進化的説明」が社会慣習説に代わり、道徳の社会効用に関する最善の説明となりうる可能性を示唆している。また別のところで彼は、「他人への関心と尊敬」について検討するなかで、次のように述べている（Harman 1996, p. 26; cf. Harman 1977, p. 152）。

一つの可能な見解は、そうした他人への関心と尊敬を感じるよう、私たちが遺伝的に構成され、そのことが道徳を可能にしているというものである。

ハーマンはこの「社会生物学的主張」の例として、利他行動を説明する進化生物学者による2本の論文を引いている。<sup>44</sup> つまり、ここでも彼は、進化的説明が「他人への関心と尊敬」の最善の説明となりうる可能性を示唆している。第3章で見たとおり、彼自身は道徳規約説を採っているので、この可能性を追求することはなかった。しかし、人間本性の合目的性を説明する仮説を探求する際、その最善の説明が進化的説明であるという可能性は、十分示唆に富んでいる。

---

<sup>43</sup> この本で散見されるハーマンの進化への言及はどれも、控えめに言って唐突であるし、それ以上深く検討されることもないので、この当時（1977年）には、おそらく多くの人々にとって場違いに写っただろう。この2年前の1975年、生物学者のエドワード・O・ウィルソンによる『社会生物学』（*Sociobiology*）の出版を契機に社会生物学論争が巻き起こっており、ハーマン自身、道徳と人間進化との関連に関心を抱いたものと推察される。

<sup>44</sup> ハーマンが挙げているウィリアム・ハミルトンの1964年の論文は、血縁者に対する利他行動を説明する血縁選択（kin selection）理論を提唱したもので、ロバート・トリヴァースの1971年の論文は、非血縁者間の利他行動を説明する互惠的利他性（reciprocal altruism）の理論を提唱したものであり、それぞれ進化生物学による利他行動の説明として「古典」の地位を占めている（Hamilton 1964; Trivers 1971）。それぞれの理論については、たとえば矢島（2010b）に簡潔な説明がある。

実際に、スミスの目的論が実質的に自然選択 (natural selection) に基づくという主張は、これまでも何度かなされてきた。たとえばアントニー・フルーは、「スミスは——ダーウィンのほぼ 1 世紀前に——強くデザインを示唆するものが、まったく自発的に方向性を持たず生じるかもしれない、いやむしろ、生じるに違いないメカニズムを明らかにしていた」と述べる (Flew 1987, p. 198)。彼によれば、スミスによる見えざる手の主張を理解することは、「スミスの見えざる手を、超自然的な導きの道具と解釈することが、いかに完全に誤っているかに気付くこと」である。スミスの見えざる手を超自然的介入と解釈することは、ダーウィンの自然選択を超自然的知性による選択と解釈するのと同じことなのである (ibid., p. 200)。<sup>45</sup>

また同様に、ロナルド・H・コースは、スミスが「強力な、あるいは穏健な理神論者」でさえなかっただろうと述べる。コースによれば、「ダーウィン、メンデル、またおそらくはクリックとワトソン以前」には、「人間本性に存する一種の調和」を説明する仮説は創造神しかなかったが、「アダム・スミスは、この特定の説明を採用するのに気が進まなかった」のであり、「何らかの代替的説明」があるはずだと感じていた (Coase 1976, p. 539)。

今日私たちはそのような人間本性の調和を、自然選択の結果として、生存をもたらす可能性の高い心理的特徴の特定の組合せとして説明するだろう。実際にアダム・スミスは、いくつかの領域では、自然が選んだように思える特徴と、生存の可能性を高める特徴との間の関係を、非常にはっきりと見ていた。

さらにコースは、「アダム・スミスなら自然と言ひ、私たちなら自然選択と言うだろうものが、人間が種の繁殖を確保する傾向性を持つことを保証してきた」と述べ、スミスにおける「自然」を「自然選択」と同定する (ibid., p. 540)。

だが、こうしたフルーやコースの見解は、スミス内在的な解釈としては、明らかに誤りである。前章で見たように、スミス内在的には、人間本性の合目的性は、功利的デザイン論により論証される仁愛ある功利主義者の神の意図により、自然神学的に説明される。そこに、自然選択を見出す余地はない。この点、たとえばヒルは次のように述べている (Hill 2001, p. 3)。

スミスの見えざる手に関するいくつかの世俗的な解釈は、18 世紀の議論と、当時ありふれていた宗教的教義に対する典型的な反応とに関する知識が不十分なことをさらけ出している。スミスの時代には、目的論とデザイン論が依然として知的な要であり、したがって、スミスを本質的に世俗的な精神であるとする解釈に対しては、用心し、アヒストリカルであること (ahistoricity) を疑いながらアプローチすべきである。

---

<sup>45</sup> 皮肉なことに、無神論者として知られていたフルーは、晩年になって理神論へと転向した (Flew and Habermas 2004)。

スミスの目的論を自然神学から切り離し、自然選択に帰するような「世俗的な解釈」は、18世紀という時代状況を十分考慮していない。したがって、ヒルの言うように、スミス内在的には「アヒストリカル」であるという謗りを免れないだろう。しかし一方で、もしスミス内在的なところから一步踏み出て、その目的論から神学を切り離すということを試みるならば、上のフルーやコースのような解釈にも理由がないわけではない。一見代替仮説として対立しているように見える神のデザインと自然選択、自然神学と進化論だが、両者の間には、決定的に重要な共通の視座があるのだ。

まず、デザイン論の話から始めよう。デザイン論とは、世界に秩序や合目的性を見出し、それらの秩序や合目的性に対する最善の仮説として神によるデザインを導出することで、デザインを意図した神の存在を証明する、最善の説明への推論である。前章で見たスミスの功利的デザイン論は、その一種として、「人類の幸福」や「個体の維持と種の拡散」という目的への適合性が世界に見出されることから、それら合目的性への最善の説明として、仁愛ある功利主義者の神によるデザインを導出する。そして、一度こうした神のデザインが導出され、神の存在が証明されれば、その神の創造物である人間本性が合目的であることを説明し、保証することが可能となる。

従来から、デザイン論は二つの要素から構成されるという分析がなされている (cf. Alvey 1996, p. 13; 2003, p. 7; Ruse 2003, pp. 15-17)。デザイン論の一つ目の構成要素は、「デザインへの議論 (the argument to design)」と呼ばれ、この世界に何か特別な説明を必要とする秩序や合目的性が存在すると論じる。マイケル・ルースは、この文脈でのこの用語に居心地の悪さを感じると述べる。なぜなら、「世界が実際にデザインを示すものであるのか」が問われるべき問題であるところ、「デザインへの議論」と言ってしまうのは、すでに世界に存在する秩序や合目的性がデザインであることを「予断 (prejudge)」してしまっているからである。ルースは、デザインの代わりに「組織化された複雑性のように見えるもの (apparent organized complexity)」という表現を使うことがおそらく適切であると述べたうえで、これを単に「複雑性 (complexity)」と略し、この論証を「複雑性への議論 (the argument to complexity)」と呼ぶことを提案している (Ruse 2003, p. 16)。

デザイン論の二つ目の構成要素は、従来「デザインからの議論 (the argument from design)」と呼ばれてきた。<sup>46</sup> 一つ目の構成要素である複雑性への議論によって、特別な説明を必要とする秩序や合目的性の存在が認識されたのち、今度はこの二つ目の議論によって、それがデザインであり、したがってデザイナーとしての神が存在すると論じられる。この「デザインからの議論」という用語についても、ルースは、「デザインへの議論」以上に居心地の悪さを感じると述べる。なぜなら、デザインが存在するなら、そこからデザイナーが論証されるというのは定義上当然であり、そのような論証は「ほとんどトリヴィア

---

<sup>46</sup> デザイン論それ自体を”the argument from design”と呼ぶことからしても、その構成要素を同名で呼ぶことは混乱を招く。



ル」に思えるからである。だが、本当の問題は、秩序や合目的性が存在するからといって、それが本当にデザインと言えるのかどうかである。そこでルースは、この二つ目の構成要素にこそ、「デザインへの議論」という用語を使うのがふさわしいと提案する。まず、デザイン論の一つ目の構成要素である複雑性への議論により、特別な説明を必要とする秩序や合目的性が認識されると、今度は二つ目の構成要素であるデザインへの議論により、それらの秩序や合目的性の最善の説明がデザインであると論じられる。こうして、定義上デザイナー、つまりは神が存在することが、最善の説明への推論により論証されるのである (ibid., pp. 16-17)。こうしたルースの指摘は的確であり、以下では彼の用語法に従い、デザイン論の一つ目の構成要素を「複雑性への議論」、二つ目の構成要素を「デザインへの議論」と呼ぶこととする。

次に、神のデザインに代わる代替仮説である自然選択について見てみよう。進化生物学において、自然選択と、それにより生物個体に生じる環境への適応とを重視する立場は、適応主義 (adaptationism) と呼ばれている。<sup>47</sup> ピーター・ゴドフリー＝スミスは、適応主義を「経験的適応主義 (empirical adaptationism)」、「説明的適応主義 (explanatory adaptationism)」、「方法論的適応主義 (methodological adaptationism)」の三つに分類する。彼によれば、経験的適応主義とは、進化的に生じた生物の形質の大部分が、自然選択を原因とする適応であると主張する立場<sup>48</sup>であり、方法論的適応主義とは、生物を研究する際には、その形質が適応であることを前提として研究を行うのがよいという生物学方法論の提案である (Godfrey-Smith 2001, pp. 335-338)。ルースは、経験的適応主義と方法論的適応主義については「比較的問題がない」と言う。なぜなら、経験的適応主義をその厳格な形で主張する者はいないし、方法論的適応主義を否定する者もほとんどいないからである。ゴドフリー＝スミスにより分類された3種類の適応主義のなかで、「興味深く困難な問題を提起する」のは、説明的適応主義なのである (Ruse 2003, p. 279)。<sup>49</sup> ゴドフリー＝スミスは、説明的適応主義を次のように定式化している (Godfrey-Smith 2001, p.336)。

説明的適応主義：生物個体のデザインのように見えるもの (apparent design)、生物個体とその環境との間の適応性 (adaptedness) は、生物学における大きな問い (*big questions*) であり、驚くべき事実である。これらの現象を説明することが、進化理論の中心的な知的課題である。自然選択がこれらの問いを解くための鍵である。選択が大きな答え (*big answers*) である。最も大きな問いに答えるがゆえに、選択は、進化的要因のなかでも独自の説明的重要性を持つ。

---

<sup>47</sup> 「適応主義」は、当初はこの立場を批判する側からの侮蔑的な呼び名だった (Gould and Lewontin 1979)。

<sup>48</sup> この主張の真偽を「科学的研究」により決定できることから、この立場は「経験的」とあると言われる (Godfrey-Smith 2001, p. 336)。

<sup>49</sup> もう少し詳細な説明的適応主義の検討については、たとえば矢島 (2008) を参照されたい。

つまり、説明的適応主義とは、(1) 生物個体のデザインのように見えるもの、すなわち適応が、生物学の注目すべき「大きな問い」であるという主張と、(2) この問いに対する「大きな答え」が自然選択であり、それゆえ自然選択は他の進化的要因よりも重要であるという主張から構成されている。

この説明的適応主義の代表的な論者に、進化生物学者のリチャード・ドーキンスがいる。ドーキンスは、18世紀から19世紀にかけてのイングランドで活躍し、やはりデザイン論による神の存在証明を重視した神学者、ウィリアム・ペイリーの名を出しながら、次のように述べている (Dawkins 1983, p. 404)。<sup>50</sup>

私が思うに、私のような者を新ペイリー主義者 (neo-Paleyists)、またはおそらく「変形ペイリー主義者 (transformed Paleyists)」と呼んでもいいかもしれない。私たちは、適応的複雑性 (adaptive complexity) が非常に特別な種類の説明を必要とするという点で、ペイリーと一致している。その説明とはすなわち、ペイリーの説いたようなデザイナーの神 (a Designer) か、デザイナーの仕事をする何か、たとえば自然選択である。

説明的適応主義者として、ドーキンスは、「大きな問い」である生物の「適応的複雑性」に注目する。そして、この「大きな問い」は、ペイリーのような自然神学者、デザイン論者と共有される問いであって、適応主義者とデザイン論者は、適応的複雑性が「非常に特別な種類の説明を必要とする」という点において一致していると言うのである。

これだけでは、なぜ適応的複雑性への着目が適応主義者とデザイン論者の共通点であるのか、両者の一致点が見えにくいかもしれない。進化生物学者のジョージ・C・ウィリアムズは、ある結果が「自然選択により完成された適応の機能」である場合、常に「人工物と意識的デザイン」に適用される用語が用いられ、何かを「何らかの目標や機能や目的のための手段やメカニズム」と呼ぶことは、その機構が自然選択により生み出されたことを意味すると述べる (Williams 1966, p. 9)。彼はさらに、次のように述べている (ibid., p. 11)。

私は、生物学的な手段や目的といった概念の使用の重要性を強調してきた。なぜなら、こうした概念的枠組みが、生物学の科学の本質だと私が考えていることを、明確に理解してほしかったからである。

このウィリアムズの主張が明らかにしているように、適応主義者 (特に説明的適応主義者) が生物の適応に注目するのは、そこに合目的性が見出されるからである。そして、その合

---

<sup>50</sup> ペイリー自身の功利的デザイン論については、たとえば矢島 (2011) を参照されたい。

目的性が「非常に特別な種類の説明を必要とする」ものであり、その探究が「生物学の科学の本質」だと考えるからなのである。

ここにおいて、説明的適応主義者とデザイン論者とが共有する観点は明確となる。デザイン論者が、「複雑性への議論」によって特別な説明を必要とする合目的性を導出するのと同様に、説明的適応主義者もやはり、特別な説明を必要とする「大きな問い」として合目的性に注目するのである。もちろん、この「大きな問い」に対する答えとして、デザイン論者が「デザインへの議論」を最善の説明として持ち出すのに対し、適応主義者は自然選択を「大きな答え」とするのであり、両者は合目的性の事実に対する最善の説明への推論において袂を分かたず。しかし、ドーキンスの言うように、世界に合目的性の事実が見出されることについて、あまりに多くの人々が「そもそもそこに問題が存在することに気付いていない」(Dawkins 2006, p. xvii)。このことをふまえれば、この事実を説明対象として見出す点において、自然神学と適応主義は共闘関係にあり、同じ目標を目指す同志であると言って過言ではない。そして、両者がこうした共通基盤の上にあるからこそ、スミス道徳哲学において、その目的論を維持したまま神のデザインを自然選択へと置き換える可能性も開けるのである。<sup>51</sup>

さて、ここまでをまとめよう。ハーマンが示唆したように、進化的説明は、自然神学的説明に代わって、人間本性の合目的性に対する最善の説明となる可能性を秘めている。実際、複数の論者がこれまで、スミスにおける目的論が、実質的に自然選択に基づく主張してきた。こうした主張は、スミス内在的にはアヒストリカルなものとして斥けられなければならない。他方、デザイン論と適応主義は、この世界に見出される合目的性の事実に着目し、そこに特別な説明の必要性を認めるという主張において一致しており、共通の基盤を有している。そしてこれは、スミス内在的なところから離れ、功利主義者の神を自然選択で代替することにより、神学を切り離しながらもスミス道徳哲学の目的論を維持し、ひいてはその道徳哲学理論に現代的意義をもたらす可能性を示していると言える。

### 5. 3 処罰感情の合目的性と自然選択

スミスにおける功利主義者の神を自然選択に置き換える。言うのは簡単である。しかし、実際にそのようなことをして、スミス道徳哲学の理論的整合性はそこなわれないのか。たとえばクリーアは、次のような懸念を述べている (Kleer 1995, p. 300)。

---

<sup>51</sup> この点と関連して佐藤は、スミスの見えざる手を論じるなかで、「ダーウィン以降の言い回しを使えば、環境への適合など全く顧慮しない道徳的判定のあり方もまた、進化の結果人間によって獲得された特質なのであって、これによってこそ、かえって個体にとっても種にとっても環境への適合がよくなされるに至ると表現されることになるであろう」と述べている (佐藤 2005, p. 34)。また、高 (2007, 2015) も、スミスにおける方法論と進化論的・生物学的方法論との近似性を指摘している。

たとえば、いかなる進化理論も、自然選択と人間の幸福との間の結び付きを仮定しない。しかし後者〔人間の幸福〕は、スミスが自然に帰した目的のうちの一つなのである。

前章（4. 2節、4. 3節）で見たように、スミスが特に神の目的として挙げていたのは、「人類の幸福」、「個体の維持と種の拡散」だった。「個体の維持と種の拡散」については、自然選択により生み出される合目的性、すなわち生物の適応との整合性に問題はないように思える。むしろ、自然神学的背景があつたとはいえ、自然選択について何の知識もなくこの目的を洞察したスミスの慧眼が際立っているとも言えるだろう。他方、問題なのは、「人類の幸福」である。確かにこの神の目的こそ、スミスにおける神が仁愛ある功利主義者の神である理由である。自然選択によりもたらされる人間本性の合目的性がこの目的を達しないなら、それを功利主義者の神に代えることは難しいと言わざるを得ない。

この点を検討するための一つの方法は、スミスが人間本性の合目的性により説明していた具体的な道徳的事実を取り上げ、そこに現れる人間本性の合目的性を、功利主義者の神によって説明されるものと同じ目的を志向するものとして、自然選択により説明できるかどうか、確認するというものである。もしスミスの説明する人間本性の目的が、自然選択により説明される人間本性に見出される目的と同じであるのなら、それは、功利主義者の神を自然選択に置き換えられることの証明となるだろう。そこで以下では、加害禁止と援助義務の非対称性という道徳的事実を例にとり、この置換の可能性を示したい。

第3章において、ハーマンによる道徳規約説の説明を見た（3. 1節）が、そこで彼は、加害禁止と援助義務の非対称性の事実が、道徳規約説の「証拠 (evidence)」となると述べていた。その理由を、ハーマンは次のように説明する (Harman 1977, p. 111)。

もし私たちの道徳原理がこうした交渉と調整の結果でなかったなら、なぜ危害を加えることと援助しないこととの間の道徳的差異が存在すると私たちが想定するのか、理解するのは困難だろう。そして、道徳原理がヒュームの言う意味での何らかの規約に由来するのでなければ、どのようにして道徳原理がこうした交渉と調整の結果でありえるのか、理解するのは困難だろう。

「交渉と調整の結果」として道徳規約説によって説明されなければ、加害禁止と援助義務の非対称性という事実を説明することは困難である。それゆえ、この事実は道徳規約説の「証拠」である。言い換えれば、道徳規約説は、加害禁止と援助義務の非対称性という事実に対する最善の説明であり、最善の説明への推論によって、道徳規約説は真であると論証されるのである。しかし、ハーマン自身が述べていたように、最善の説明への推論が妥当であるには、「すべての代替仮説を拒絶できなければならない」 (Harman 1965, p. 89)。そして、他ならぬスミス自身が、加害禁止と援助義務の非対称性に関する説明を提供している。

第1章(1.2節)でも簡単に触れたが、『道徳感情論』において、他人の行為に対する道徳判断には二つの類型がある。一つは、第1部で説明される「適切さ(propriety)」の判断、もう一つは、第2部で説明される「功績と罪過(merit and demerit)」の判断である。功績とは、「褒賞にふさわしい(deserving reward)」性質であり、罪過とは、「処罰にふさわしい(deserving punishment)」性質である(Smith 1976a, II.i.intro.1, p. 67)。褒賞とは、「善に対して善(good for good)」をもって、処罰とは、「悪に対して悪(evil for evil)」をもって報いる行為である(ibid., II.i.1.4, p. 68)。つまり、褒賞や処罰にふさわしいことは、褒賞や処罰という行為が適切であることを意味する。これも1.2節で言及したことだが、ある行為を適切であると是認することは、その動機となる感情に「共感(sympathize)」し、それを適切であると是認することである(ibid., I.i.3.1, p. 16)。褒賞や処罰という行為の動機となる感情について、スミスは次のように述べる(ibid., II.i.1.2, p. 68)。

最も即時的かつ直接的に私たちを褒賞へと駆り立てる感情は、感謝(graditude)である。最も即時的かつ直接的に私たちを処罰へと駆り立てる感情は、憤怒(resentment)である。

褒賞という行為の動機は感謝であり、処罰という行為の動機は憤怒であるから、褒賞にふさわしいこと、すなわち功績があることは、「感謝の適切にして是認された対象」であることを意味し、処罰にふさわしいこと、すなわち罪過があることは、「憤怒の適切にして是認された対象」であることを意味する(ibid., II.i.1.3, p. 68)。

さらにスミスは、「仁恵(beneficence)」と「正義(justice)」という2種類の徳について論じる第2部第2篇の冒頭で、次のように述べている(ibid., II.ii.1.1-2, p. 78)。

適切な動機から生じる、有益(beneficent)な傾向を持つ行為のみが褒賞を必要とするように思われる。なぜなら、そうした行為のみが感謝の是認された対象であり、観察者の共感的感謝を喚起するからである。

不適切な動機から生じる、有害(hurtful)な傾向を持つ行為のみが処罰に値するように思われる。なぜなら、そうした行為のみが憤怒の是認された対象であり、観察者の共感的憤怒を喚起するからである。

つまり、仁恵とは、「適切な動機」から他人に対して「有益な傾向を持つ行為」をする傾向により構成される徳であり、一方で正義とは、「不適切な動機」から他人に対して「有害な傾向を持つ行為」をしない傾向により構成される徳である。正義はこのように、行為をしないことにより特徴付けられる「消極的徳(negative virtue)」であるから、正義の規則は多くの場合、「じっと座って何もしないことにより」順守できる(ibid., II.ii.1.9, p. 82)。

さらにスミスは、仁恵と正義をそれぞれ次のように特徴付ける(ibid., II.ii.1.3, p. 78; II.ii.1.5, p. 79)。

仁恵は常に自由で、それを力により強制はできず、単にそれを欠くというだけで処罰にさらすことはできない。なぜなら、仁恵を欠くというだけでは、現実の積極的な悪をなす傾向にないからである。

しかしながら、その順守が私たち自身の意志の自由に任されておらず、力により強制でき、その侵犯が憤怒に、そして結果として処罰にさらされる、別の徳が存在する。この徳こそ、正義である。正義の侵犯とは危害 (injury) である。それは、私たちが自然に否認する動機から、ある特定の人々に対して、現実の積極的な害をなすのである。

他人に有益な行為をする徳である仁恵は、処罰により強制することができない不完全義務である。それに対して、他人に有害な行為をしない徳である正義は、処罰により強制される完全義務である。スミスにおいて、加害禁止と援助義務の非対称性は、完全義務である正義と不完全義務である仁恵との間の非対称性として認識されているのである。

正義と仁恵の非対称性の事実に対するスミスの説明は、目的論的である。他人に有益な行為をする動機となる「相互的な愛と好意 (mutual love and affection)」がなく、結果として仁恵を欠くとしても、「社会 (society)」が解消してしまうことはない。なぜなら、他人への思いやりがなくとも、「取り決められた評価に従った、利得目当ての善意 (good offices) の交換」により、社会は維持されるからである (ibid., II.ii.3.2, p. 86)。しかし、「いつも互いに傷つけ、害しあおうとする者たちの間」で、社会が存続することはできない。「相互的な憤怒と憎悪」が生じれば、社会の構成員は暴力と対立によって散り散りとなり、社会自体が雲散霧消するからである。強盗や殺人者の社会が存在するとすれば、それは少なくとも、互いから奪いあったり互いを殺しあったりすることを控える社会であるはずだ。そしてスミスは次のように述べる (ibid., II.ii.3.3, p. 86)。

したがって、仁恵は、正義ほどには社会の存続にとって本質的ではない。社会は、その最も快適な状態ではないにしても、仁恵なしで存続しうる。だが、不正義の横行は、それ〔社会〕を完全に破壊してしまうはずである。

仁恵は、「建物を支える基礎ではなく、それを飾り立てる装飾 (ornament)」であるので、それを処罰により強制する必要はない。しかし、正義は、「建造物全体を支持する支柱 (main pillar)」であって、それを取り除けば、人間社会は一瞬にして瓦解してしまう。そこで、「正義の順守を強制するため」、処罰を動機付ける憤怒とともに、「人類の憤怒と憤慨」の適切な対象となって「憤怒の自然な帰結、すなわち復讐 (vengeance) と処罰」の適切な対象となることを恐れる意識、すなわち「罪過 (ill-desert)」の意識を、「自然は人間の胸中に植え付けた」のである (ibid., II.ii.2.3, p. 84; II.ii.3.4, p. 86)。

このようにスミスは、正義と仁恵の非対称性、加害禁止と援助義務の非対称性の事実を、

社会の維持という目的、すなわち社会効用という合目的性により説明している。さらにスミスは、この道徳の合目的性に対する説明を二つ挙げる。一つは、この合目的性が人間の理性による思考、つまりは人間の目的に由来するという説明である。もう一つは、その合目的性が、人間本性の合目的性、つまりは人間本性を含む自然を創造した神の目的に由来するという説明である。まず前者、人間の目的からの説明について、スミスは次のように述べる (ibid., II.ii.3.6, p.87)。

正義の法がそれなりに順守されない限り、社会は存続しえず、互いに危害を加えることを一般に控えない人間の間で、社会的な交わりは生じえないので、この必要性の考慮は、私たちが正義の法を犯した者の処罰によるそれら [正義の法] の強制を是認する、その根拠だと考えられてきた。

つまり、社会の存続という「必要性の考慮」から、すなわち人間による理性的思考から、正義と仁恵の非対称性に見られる合目的性は説明されると、これまでは「考えられてきた」のである。<sup>52</sup>

スミスもこの説を完全に否定するわけではない。だが一方で、「個人に対してなされた犯罪の処罰に対して、私たちに原初的に (originally) 関心を持たせるのは、社会の保存への顧慮ではない」と述べる (ibid., II.ii.3.10, p. 89)。そうではなく、「自然は、処罰の効用 (the utility of punishment) のあらゆる熟慮に先立って、……人間の心 (the human heart) に、このうえなく鮮やかで消えることのない文字で、神聖にして不可欠な報復の法に対する即時的で本能的な是認を刻み付けた」のである (ibid., II.i.3.1, p. 71)。このようにスミスは、正義と仁恵の非対称性に見出される道徳の合目的性を、人間の理性的思考によってではなく、憤怒や罪過の意識といった人間本性の合目的性により説明する。実際、上 (5. 1 節) で引用した人間理性を批判する「目的因節」は、まさにこの文脈において現れる。そしてこの人間本性の合目的性は、前章で見たように、功利的デザイン論により論証される仁愛ある神のデザインとして説明される。それでは、功利主義者の神に代わる代替仮説として自然選択は、憤怒や罪過の意識の合目的性を、社会効用という目的を志向するものとして説明し、結果として、スミスによる正義と仁恵の非対称性の説明を改変することなく、そのまま維持できるだろうか。

自然選択の提唱者として知られるチャールズ・ダーウィンが、自然選択についての自身の着想を初めて記したのは、1838年9月28日付の研究ノートだった (Barrett et al., pp. 375-376)。

---

<sup>52</sup> このように道徳の社会効用を人間の思慮により説明するのは、第3章で見たとおり (3. 1 節)、ハーマンが支持するヒュームのな道德規約説の特徴である。グラスゴー版『道德感情論』の編者であるラフィルとマクフィーは、脚注でこの説をヒュームに帰している (Smith 1976a, II.ii.3.6, footnote 1, p.87)。

次のように言うことができるかもしれない。十万のくさびのような力が存在し、あらゆる適応構造 (adapted structure) を自然の営為の隙間へと押し込もうとし、あるいはむしろ、より弱い構造を押し出すことで隙間を生み出す。こうしたくさび打ち全体の目的因は、適切な構造を選び分け、それを変化に適応させることであるはずだ。

一方でダーウィンは、博物学や生物学、地質学等の自然科学の諸分野だけでなく、哲学分野を含む幅広い文献を渉猟していたことが知られている。そのなかにはスミスの『道徳感情論』もあり、ダーウィンはその著書『人間の由来』において、共感について論じるなかでスミスに言及している (Darwin 1871, p. 81)。ダーウィンがそもそも『道徳感情論』に関心を持ったのは、1838年8月にドゥガルド・ステュワートによる「アダム・スミスの生涯および著作の解説」を読んだためであると推測される (Barrett et al., p. 546; cf. Stewart 1980)。彼は、自然選択の着想を記した直後である同年10月2日のノートで『道徳感情論』の内容に触れており、おそらくこの時期に初めて『道徳感情論』を読んだものと考えられる。そして、同日に書かれたノートで、ダーウィンは次のように述べている (Barrett et al., p. 609)。

2種類の道徳家たち：一方は、私たちの生の規則は最大の幸福を生み出すだろうもの (what will produce the greatest happiness) だと言う。——他方は、私たちは道徳感覚 (moral sense) を持つと言う。——だが、私の見解は、両者を統合し、それらがほぼ同一のものであることを示す。最大の善を生み出してきたもの (what has produced the greatest good)、あるいはむしろ、善のためにそもそも必要だったものが、本能的道徳感覚であるのだ (そして、このことだけが、なぜ私たちの道徳感覚が復讐 (revenge) へと向かわせるのかを説明する)。††  
††蜂の巣が蜂たちの本能なしに存続しえないのと同じように、社会は道徳感覚なしには存続しえない。

ここでダーウィンはまず、道徳規則が「最大の幸福を生み出すだろうもの」と主張する立場、つまりは功利主義と、私たちが「道徳感覚」を持つと主張する立場、つまりは道徳感覚学派に言及し、ダーウィン自身の見解が「両者を統合」すると述べる。<sup>53</sup> なぜなら、「最大の善を生み出してきた」または「善のためにそもそも必要だった」がゆえに、自然選択による進化によって獲得されたのが、「本能的道徳感覚」だからである。つまり、最大の「幸福」や「善」という功利主義的な目的にかなっていたがゆえに、かかる目的を達成する合目的性を備えた道徳感覚が人間に備わったのである。<sup>54</sup> この論理は、前章で見たス

<sup>53</sup> 現代的な見方をして、この2者を規範倫理学の2大理論、功利主義と義務論とみなすことが仮に可能ならば、ダーウィンが (そしてそれ以前にスミスが) 両者の統合を主張していたと見ることも可能かもしれない。

<sup>54</sup> ダーウィンがここで「幸福」を「善」と定義して、何か典型的な自然主義的誤謬を犯し



ミスの功利的デザイン論ときわめて類似している。功利的デザイン論によれば、功利主義者の神が「人類の幸福」を目的として人間本性を創造したからこそ、道德感情を含めた私たちの人間本性は、功利的な合目的性を備えている。ダーウィンの言い方で言えば、功利的デザイン論においても功利主義と人間本性は「統合」されているのである。そして、ダーウィンにおいてもスミスにおいても、幸福を生み出そうとする人間自身の功利主義的思考、人間理性がそこに介在する余地はない。

また両者は、具体的な道德的事実に現れる人間本性の合目的性についても一致している。上で見たように、スミスは、正義と仁恵の非対称性に見られる社会効用を、憤怒や罪過の感覚が社会効用を志向している結果として説明していた。ダーウィンによれば、「社会は道德感覚なしには存続しえない」のであり、社会効用を達成するよう自然選択により進化した私たちの道德感覚は、私たちを「復讐」、つまりは処罰へと向かわせる。ダーウィンにおいても、処罰による社会効用が達成されるのは、人間本性としての道德感覚が、社会効用を達成する合目的性を有しているからなのだ。

本節をまとめよう。スミスの目的論から功利主義者の神を切り離し、それを自然選択に代替するとは言っても、そのようなことをして経験論的なスミス道德哲学理論をそのままに保てるかどうか疑わしい。それが可能かどうかを確認する方法の一つは、実際にやってみることである。つまり、スミスが説明していた具体的な道德的事実を取り上げ、そこで役割を果たしている人間本性の合目的性が、自然選択により説明される人間本性の合目的性と同じ目的を志向するのかどうか、確認してみるのである。スミスは、加害禁止と援助義務の非対称性という道德的事実を、正義と仁恵という二つの徳の間に見出される非対称性として認識していた。そしてそこに、社会を維持するという合目的性を見出していた。道德のこうした社会効用は、スミスにおいて、憤怒や罪過の意識という人間本性がかかる目的を志向することにより説明される。他方、ダーウィンも、自然選択により進化した人間の道德感覚が、同じ目的、すなわち社会を維持するという功利主義的目的を、人間の功利主義的思考の介在なしに果たすことを見出していたのである。

#### 5. 4 神なき道德哲学の可能性

上で引用した道德に関するダーウィンの主張が、『道德感情論』に影響されたものかどうか、確かなことはわからない。言えるのは、自然選択を着想してそれほど時を置かずして、そしてまた『道德感情論』を読んだ直後に、彼はこれを記したらしいということである。だが、ここで本当に重要なのは、スミスがダーウィンに影響を与えたかどうかではない。本当に重要なのは、両者がともに道德に合目的性を見出しており、その説明として人間本性の合目的性に訴えていた、という事実である。そして、人間本性の合目的性を、一方は

---

ているのではないかという危惧があるかもしれない。しかし、ダーウィンがここで述べている「善」が、道德的に善いという意味での善でないことは、文脈から明らかである。

功利主義者の神、他方は自然選択という異なる仮説により説明していたにもかかわらず、そこに見出される目的が同じだった、という事実である。

これはもちろん、スミスにおいて、功利主義者の神による創造を自然選択へと完全に置き換えることができる証明にはならないかもしれない。しかし、少なくともその一部を置き換えることができる確かな証明である。そして、その完全な置換の可能性を十分に示している。功利主義者の神も（少なくともダーウィンに即した）自然選択も、上で見たように、人間の道徳性が社会効用を促進すると説明するので、両者を置換できる蓋然性はかなり高いと言える。たとえば、第2章で見たように、人間が「称賛に値すること」の快を感じることに関するスミスの説明も、社会効用に訴えるものだった（2.4節）。したがって、仮に人間本性の合目的性に関する最善の説明が自然選択だったとしても、それはスミスの道徳哲学理論における「徳の実在性」を説明し、保証できるだろう。

最後に、本論文においては結局棚上げにしたままだが、多くの人に関心を持つだろう問題に触れて本章を終わりたい。すなわち、功利主義者の神と自然選択、どちらが人間本性の合目的性に対する最善の説明であるのか、という問題である。この問題に対する答えを提示することは本論文の課題ではない。ただ、この問題については次のように言える。5.1節で検討した主流派のスミス研究者たちや、5.2節で見たフルーやコースは、スミスの道徳哲学から神という超自然的存在を排除することを（明示的にせよ黙示的にせよ）望んでいた。それは、スミス内在的解釈としては明らかな誤りである。一方でそれは、功利主義者の神を自然選択に代替して目的論を維持することで、スミスの道徳哲学理論をそこなわずに可能だろう。それゆえ、超自然的存在に訴えない、純粹に経験論的・科学的な道徳的説明として、スミス道徳哲学が現代的意義を持つ可能性も十分に示されていると言える。ただしその場合、人間本性の合目的性について、自然選択が功利主義者の神に代わる最善の説明であることを立証する責任は、スミス内在的な理論を変更する側にあるはずだ。もし経験論的・科学的な説明としてのスミス道徳哲学の現代的価値を示すため、そこから神を追放すると言うのであれば、スミス研究者は、この責任を正面から引き受けなければならないだろう。

## 終わりに 自然の合目的性への驚きと道徳哲学

本論文では、二つの最善の説明への推論について論じた。第1の推論は、道徳的事実——道徳の合目的性——を説明する最善の仮説に関する。対立仮説として挙げたのは、スミスの道徳感情説と、ヒューム的な道徳規約説だった。どちらが最善の仮説なのか、決着はついていない。だが、以下のことは示した。すなわち、道徳感情説が人間本性の合目的性による説明を維持する限り、それは、道徳の合目的性を説明できる。したがって、道徳感情説が、この点において道徳規約説に劣ることはない。道徳感情説が、道徳的事実の最善の説明である可能性は維持される。だが、そのためには、人間本性の合目的性自体を説明し、保証する必要がある。

本論文で論じた第2の最善の説明への推論は、自然の合目的性を説明する仮説に関する。この説明をめぐる対立仮説は、功利主義者の神による創造と、自然選択である。やはりここでも、どちらが優れた説明なのか、結論は出ていない。とはいえ、本論文は次のことを示した。スミス内在的には、この第2の最善の説明への推論は、功利的デザイン論である。自然の合目的性の最善の説明は、功利主義者の神の仁愛である。功利的デザイン論により仁愛ある神の存在が論証され、さらにその創造物として、人間本性の合目的性は説明され、保証される。一方で、スミス内在的なところを離れれば、功利主義者の神に代わり、自然選択が人間本性の合目的性を説明できる。そして、功利主義者の神を自然選択に置換しても、スミスの道徳哲学理論がその整合性を維持できる蓋然性は高い。

また本論文では、目的論がスミス道徳哲学と不可分である根拠を二つ挙げた。一つは、外在的で利己的なスミス理論において、徳の実在性が、人間本性の合目的性により説明され、保証される点である。「称賛」から得られるのとは別種の、「称賛に値すること」から得られる快が、人を社会に適応させるために存在する。それゆえ徳は実在する。もし仮にここから目的論を切り離すなら、この快の存在は担保できない。そしてそれは、道徳が存在するという見かけを説明するマンデヴィルの学説と変わらなくなる。徳は実在しないのだから、もはやそれは「道徳」哲学ですらなくなる。

目的論をスミス道徳哲学から切り離せないもう一つの根拠は、第1の最善の説明への推論と関わる。スミス道徳哲学の課題は、道徳的事実の説明である。道徳の合目的性は、道徳的事実である。スミスにおいて、道徳の合目的性は、人間本性の合目的性により説明される。したがって、目的論を切り離すことは、道徳の合目的性の説明の放棄を意味し、スミス道徳哲学の課題の達成を不完全たらしめる。また、道徳規約説が道徳の合目的性を説明できることを鑑みれば、スミスの理論は道徳的事実の最善の説明でないことになる。これは、道徳的事実の説明を課題とする理論にとって、致命的瑕疵である。

これら二つの根拠に対して、なおも両者の分離を主張する者は、次のように強弁できるかもしれない。すなわち、人間本性について必要な説明は、経験論的・科学的な説明のみである。その合目的性を説明する必要はなく、作用因による説明だけで道徳的事実を説明

できるのだ、と。だが、スミスの道徳哲学は、本当に人間本性の合目的性を説明対象としないのか。最後にこの点を、スミス哲学の動機の面から検討し、筆を置きたい。

『天文学史』において、スミスは、「新しく類のない (new and singular)」ものに出会ったときに生じる感情を「驚嘆 (Wonder)」と呼び、「予想外 (unexpected)」のものに出会ったときの「驚愕 (Surprise)」や、「偉大または美しい (great or beautiful)」ものに出会ったときの「感嘆 (Admiration)」から区別する。私たちは「あらゆる並外れて尋常でない (extraordinary and uncommon) 対象、あらゆる稀有な自然現象」に驚嘆する (Smith 1980, intro.1-2, p.33)。そして、スミスは次のように述べる (ibid., III.3, p. 51)。

驚嘆は、……哲学の研究へと、自然の多様な現れを統合する、隠された結び付きを明らかにしようとする科学の研究へと人類を駆り立てる、第一原理である。

ここでは、驚嘆という感情が、自然の原理の探究、すなわち哲学へと私たちに動機付けると主張される。他方、『道徳感情論』において、驚嘆、驚愕、感嘆という三つの感情は、やや異なる形で区別される。驚嘆が「尋常でない」もの、驚愕が「予想外」のものに対する感情であることに変わりはない。だが、感嘆については、『天文学史』と異なり、「驚嘆と驚愕により高められた是認が、感嘆と適切に呼ばれる感情を構成」と述べられる (Smith 1976a, I.i.4.3, p. 20)。そして、スミスは目的因節で次のように述べていた (ibid., II.ii.3.5, p. 87)。

宇宙のあらゆるところで、手段が最も素晴らしい巧妙さをもって、それらの手段が達成するよう意図された目的へと調整されているのを私たちは観察する。そして、植物や動物の身体のメカニズムにおいて、個体の維持と種の拡散という自然の二大目的を推進するため、すべてがどれほどまでに工夫されているのかと感嘆するのである。(傍点筆者)

驚嘆は、私たちに哲学を駆り立てる。そして、自然の合目的性を前にして、私たちは「驚嘆と驚愕により高められた是認」、すなわち感嘆を感じる。この感嘆——これが驚嘆と驚愕を構成要素として含む以上、もっと一般的に「驚き」と言ってよいだろう——が、自然の合目的性を説明する原理を探究するよう、私たちに駆り立てる。自然の合目的性へのこの驚きは、第5章 (5. 2節) で見た合目的性への着目、すなわちデザイン論の「複雑性への議論」や説明的適応主義の「大きな問い」とも共有される。私たちは自然の合目的性を目にして驚き、それに関心を持ち、その原理の探究に駆り立てられる。これは、デザイン論者も適応主義者も同じなのだ。そしてスミスも同様に、人間本性の合目的性に驚き、そ

れに魅惑された。この驚きという人間本性が、人間本性の原理を探究する道徳哲学へと彼を導いたのである。<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> この点と関連して、たとえば関根（2008）は、「なぜ殺してはいけないのか」という問いに、旧約聖書に淵源する哲学的解答を与える試みのなかで、自然を含めた「存在の先所与性」の認識の重要性を論じており、この認識に至る路の一つとして、哲学の始まりとしての「驚き」を挙げている（pp. 125-164）。

## 参考文献

- Alvey, J. E. (1996). *A New Adam Smith Problem: The Teleological Basis of the Commercial Society*. Ph.D. Dissertation, University of Toronto.
- Alvey, J. E. (2003). *Adam Smith, Optimist or Pessimist?: A New Problem Concerning the Teleological Basis of Commercial Society*. Aldershot: Ashgate.
- Alvey, J. E. (2004). The Secret, Natural Theological Foundation of Adam Smith's Work. *Journal of Markets & Morality*, 7(2), 335-361.
- Barrett, P. H., P. J. Gaunry, S. Herbert, D. Kohn and S. Smith (eds.) (1987). *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowler, P. J. (1977). Darwinism and the Argument from Design: Suggestions for a Reevaluation. *Journal of the History of Biology*, 10(1), 29-43.
- Bowler, P. J. (2003). *Evolution: The history of an Idea, 3<sup>rd</sup> ed.*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, J. (1726). Upon the Love of Our Neighbor. In *Fifteen Sermons upon Human Nature*. Reprinted in L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, 1, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Campbell, T. D. (1971). *Adam Smith's Science of Morals*. London: George Allen & Unwin.
- Campbell, T. D. (1975). Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments. In A. S. Skinner & T. Wilson (Eds.), *Essays on Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press.
- Coase, R. H. (1976). Adam Smith's View of Man. *The Journal of Law and Economics*, 19(3), 529-546.
- Darwall, S. (1995). *The British Moralists and the Internal 'Ought' 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwall, S. (1997). Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction. In S. Darwall, A. Gibbard and P. Railton (eds.), *Moral Discourse and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 305-312.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.
- Dawkins, R. (1983). Universal Darwinism. In D. Bendall (ed.), *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 403-425.
- Dawkins, R. (2006). *The Blind Watchmaker, the 2006 Edition*. London: Penguin Books.
- Flew, A. (1987). Social Science: Making Visible the Invisible Hands. *The Journal of*

- Libertarian Studies*, 8(2), 197-211.
- Flew, A. and G. R. Habermas (2004). My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew. *Philosophia Christi* 6(2), 197-212.
- Gaskin, J. C. A. (1993). Hume on Religion. In D. F. Norton (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Godfrey-Smith, P. (2001). Three Kinds of Adaptationism. In S. H. Orzack and E. Sober (eds.), *Adaptationism and Optimality*, Cambridge: Cambridge University Press, 335-357
- Gould, S. J. and R. C. Lewontin. (1979). The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. *Proceedings of the Royal Society of London B205*, 581-598.
- Haakonssen, K. (1981). *The Science of Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (2002). Introduction. In A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press.
- Hamilton, W. D. (1964). The Genetical Evolution of Social Behavior. *Journal of Theoretical Biology* 7, 1-52.
- Harman, G. (1965). The Inference to the Best Explanation. *The Philosophical Review*, 74(1), 88-95.
- Harman, G. (1977). *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Oxford University Press. 邦訳：『哲学的倫理学序説——道德の“本性”の“自然”主義的解明』。大庭健・宇都宮公生訳。産業図書。1988.
- Harman, G. (1996). Moral Relativism. In G. Harman & J. J. Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1-64.
- Harman, G. (2000). *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hauser, M. (2006). *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: HarperCollins Publishers
- Hill, L. (2001). The Hidden Theology of Adam Smith. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 8(1), 1-29.
- Hume, D. (1759). “Letter from David Hume, 28 July 1759.” In Smith (1977), pp. 42-44.
- Hume, D. (1776). “Letter from David Hume, 23 August 1776.” In Smith (1977), p. 208.
- Hume, D. (1779). *Dialogues concerning Natural Religion*. In D. Hume, *Dialogues*

- concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. by D. Coleman. Cambridge: Cambridge University Press. 2007.
- Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford University Press.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature, the Clarendon Edition of the Works of David Hume, Volume 1*. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford University Press.
- Kleer, R. A. (1995). Final Causes in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments. *Journal of the History of Philosophy*, 33(2), 275-300.
- Kleer, R. A. (2000). The Role of Teleology in Adam Smith's Wealth of Nations. *History of Economics Review*, 31, 14-29.
- Macfie, A. L. (1967). *The Individual in Society*. London: George Allen & Unwin.
- Macfie, A. L. (1971). The Invisible Hand of Jupiter. *Journal of the History of Ideas*, 32(4), 595-599.
- Mandeville, B. (1924). *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits, Vols. 1-2*. Ed. by F. B. Kaye. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press.
- Norton, D. F. and J. C. Stewart-Robertson (1980). Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals. *Journal of the History of Ideas*, 41(3), 381-398.
- Norton, D. F. (2000). Editor's Introduction. In Hume (2000), pp. 19-199.
- Raphael, D. D. (1975). The Impartial Spectator. In A. S. Skinner and T. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Raphael, D. D., and A. L. Macfie (1976). Introduction. In Smith (1976a).
- Raphael, D. D. (1985). *Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.
- Raphael, D. D. (1992). Adam Smith 1790: the Man Recalled; the Philosopher Revived. In P. Jones and A. Skinner (eds.), *Adam Smith Reviewed*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Raphael, D. D. (2007). *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Reid., T. (n.d.). A Sketch of Dr Smith's Theory of Morals. In J. C. Stewart-Robertson and D. F. Norton (1984), "Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals," *Journal of the History of Ideas*, 45(2), 310-321.
- Ross, I. S. (2010). *The Life of Adam Smith, 2<sup>nd</sup> ed.* Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, M. (2003). *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 邦訳：『ダーウィンとデザイン——進化に目的はあるのか?』. 佐倉統・土明文・矢島壮平訳. 共立出版. 2008.



- Smith, A. (1759a). *The Theory of Moral Sentiments, 1<sup>st</sup> ed.* London: A. Miller. Reprinted by Rinsen Book.
- Smith, A. (1759b). Letter to Gilbert Elliot, 10 October 1759. In A. Smith (1977).
- Smith, A. (1761). *The Theory of Moral Sentiments, 2<sup>nd</sup> ed.* London: A. Miller. Reprinted by Rinsen Book.
- Smith, A. (1976a). *The Theory of Moral Sentiments, the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 1.* Ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford University Press. Reprinted by Liberty Fund. 邦訳：『道德感情論』。高哲男訳。講談社学術文庫。2013.
- Smith, A. (1976b). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 2.* Ed. by R. H. Campbell and A. S. Skinner. Oxford University Press. Reprinted by Liberty Fund.
- Smith, A. (1977). *Correspondence of Adam Smith, the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 6.* Ed. by E. C. Mossner and I. S. Ross. Oxford University Press. Reprinted by Liberty Fund.
- Smith, A. (1978). *Lectures on Jurisprudence: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 5.* Ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael, & P. G. Stein. Oxford: Clarendon Press. Reprinted by Liberty Fund.
- Smith, A. (1980). *Essays on Philosophical Subjects: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 3.* Ed. by W. P. D. Wightman, J. C. Brice, & I. S. Ross. Oxford: Clarendon Press. Reprinted by Liberty Fund.
- Smith, A. (1983). *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 4.* Ed. by J. C. Brice. Oxford: Clarendon Press. Reprinted by Liberty Fund.
- Smith, M. (1994). *The Moral Problem.* Oxford: Blackwell Publishing. 邦訳：『道德の中心問題』。樫則章監訳。ナカニシヤ出版。2006.
- Smith, M. (1996). The Argument for Internalism: Reply to Miller. *Analysis* 56(3): 175-184.
- Sober, E. (1989). What is Psychological Egoism? *Behaviorism*, 17(2), 89-102.
- Sober, E. (1992). Hedonism and Butler's Stone. *Ethics*, 103, 97-103.
- Sober, E and D. S. Wilson. (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sober, E. (2000). *Philosophy of Biology, 2<sup>nd</sup> ed.* Boulder: Westview Press.
- Stewart, D. (1980). Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.. In Smith (1980), 263-351.
- Trivers, R. L. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of*

*Biology* 46, 35-57.

- Williams, B. (1976). *Persons, Character and Morality*. Reprinted in B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 1-19.
- Williams, G. C. (1966). *Adaptation and Natural Selection*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 佐藤康邦 (2005). 『カント『判断力批判』と現代——目的論の新たな可能性を求めて——』. 岩波書店.
- 関根清三 (2008). 『旧約聖書と哲学——現代の問いのなかの一神教——』. 岩波書店.
- 篠原久 (1986). 『アダム・スミスと常識哲学』有斐閣.
- 島内明文 (2004). 「アダム・スミスの良心論——『道徳感情論』第二版と第六版の改訂をめぐって——」. 『倫理学研究』第 34 号, 68-80. 関西倫理学会.
- 島内明文 (2005). 「アダム・スミス正義論における共感と効用」. 『倫理学年報』第 54 集, 19-33. 日本倫理学会.
- 島内明文 (2008). 「アダム・スミスにおける道徳感情の不規則性」. 『イギリス哲学研究』第 31 号, 35-51. 日本イギリス哲学会.
- 高哲男 (2007). 「アダム・スミスにおける本能の概念化と経済学の生物学的基礎」. 『商経論叢』第 43 巻第 1 号, 113-153.
- 高哲男 (2015). 「アダム・スミス『道徳感情論』における「効用」概念の重層構造——「正義」との関連性を手がかりに——」. 『同志社商学』第 66 巻第 5 号, 551-577.
- 田中正司 (1993). 『アダム・スミスの自然神学——啓蒙の社会科学の形成母体』. 御茶の水書房.
- 田中正司 (1997). 『アダム・スミスの倫理学』上・下巻. 御茶の水書房.
- 田中正司 (2013). 『アダム・スミスの認識論管見』. 社会評論社.
- 田中泉吏・中尾央 (2009). 「道徳と言語のアナロジー説の批判的検討：感情説との比較を通じて」. 『科学哲学科学史研究』第 3 号, 1-19. 京都大学文学部科学哲学科学史研究室.
- 田中秀夫 (1997). 「権威の原理と功利の原理——ヒューム、スミス、ミラー」. 『思想』No. 879, 105-135. 岩波書店.
- 柘植尚則 (2003). 『良心の興亡』. ナカニシヤ出版.
- 柘植尚則 (2009). 『イギリスのモラリストたち』. 研究社.
- 矢島壮平 (2008). 「説明的適応主義における「大きな問い」と「大きな答え」」. 『哲学研究論集』第 5 号, 103-117. 東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室.
- 矢島壮平 (2009a). 「アダム・スミスと徳の実在性」. 『倫理学年報』第 58 集, 125-139. 日本倫理学会.
- 矢島壮平 (2009b). 「アダム・スミスにおける有用性と功利的デザイン論」. 『イギリス哲学研究』第 32 号, 41-55. 日本イギリス哲学会.
- 矢島壮平 (2009c). 「アダム・スミスと動機付けの内在主義／外在主義」. 『倫理学紀要』

第 16 輯, 27-50. 東京大学大学院人文社会系研究科倫理学研究室.

矢島壮平 (2010a). 「アダム・スミスと道德の普遍性／相对性：ハーマンのスミス解釈を手掛かりにして」. 『倫理学紀要』第 17 輯, 30-51. 東京大学大学院人文社会系研究科倫理学研究室.

矢島壮平 (2010b). 「道德判断の機能について：進化的互惠性概念からの一仮説」. 『哲学研究論集』第 6 号, 67-80. 東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室.

矢島壮平 (2011). 「ダーウィンとイギリス自然神学——適応としての人間本性」. 日本科学哲学会編, 横山輝雄責任編集, 『ダーウィンと進化論の哲学』, 87-104. 勁草書房.

第 1 章から第 4 章まではそれぞれ、第 1 章：矢島, 2009c、第 2 章：矢島, 2009a、第 3 章：矢島, 2010a、第 4 章：矢島, 2009b を改稿したものである。