

D・ヒュームの経験論的人間学の研究 (十七)

——ヒューム社会科学の基礎 (五) ——

古賀 勝次郎

序文

第一章 ヒュームのキリスト教神学批判

(第四十一・二号)

第二章 ヒューム体系の哲学的基礎

第一節 ヒュームの知覚論 (第四十三号)

第二節 ヒュームの因果論 (第四十四・五号)

第三章 ヒュームの方法論

第一節 懐疑主義と自然主義 (第四十六号)

第二節 ヒュームの道徳哲学方法論

(i) 近代自然科学の方法論

(ii) ヒュームの実験的・経験的方法論

(以上第四十七号)

(iii) ヒュームの歴史的方法論 (第四十八号)

(iv) 「存在」と「当為」の問題

第四章 情念について

第一節 同一性の関係

第二節 「知覚の束」としての心 (第四十九号)

第三節 情念の分類

第四節 間接的情念と直接的情念

第五節 必然と自由について

(i) 自由意志論争

(ii) 両立説 (compatibilism) (以上第五十号)

(iii) 必然と自由と人間の責任

第六節 情念と理性

第五章 ヒューム社会科学の基礎

第一節 ヒュームの先駆者達 (以上第五十一号)

第二節 ヒュームの道徳論

(i) 合理主義道徳論批判

(ii) 利己主義と利他主義 (以上第五十二号)

(iii) ヒュームの道徳感覚論

- (1) 「自然」概念の転換
 - (a) 古代・中世の自然概念
 - (b) 近代の自然概念
 - (イ) 合理主義の自然概念 (以上第五十三号)
 - (ロ) 理神論とケンブリッジ・プラトン主義
 - (ハ) 経験主義の自然概念
 - (ニ) ロック・バークリの自然概念 (以上第五十四号)
- 〔中間考察〕 ヴィーコとヒューム
はじめに
- (i) ヴィーコの基本命題：verum = factum
 - (ii) ヴィーコの学問体系
 - (iii) ヴィーコのデカルト主義批判
 - (a) デカルトの幾何学的方法論
 - (b) ヴィーコのデカルト主義批判
 - (iv) 『新しき学』における verum = factum と providentia (以上第五十五号)

第五章第二節 (iv) (v)
ii F・ハチソンの目的論的自然

- (イ) ボイルの機械論哲学と「キリスト
教神学」
- (ロ) 道德感覺学派の自然概念
 - i シヤフツペリとバトラー (以上第五十六号)
 - ii F・ハチソンの目的論的自然
 - iii A・スミスの「見えざる手」 (以上本号、以下続く)
- (エ) ヒュームの自然概念
- (2) ヒュームの道德感覺論
- (3) スミスの道德感情論
 - 第六章 共感 (sympathy) について
 - 第七章 ヒュームの正義論
 - 第八章 統治論
 - 第九章 近代の経済社会

ケンプ・スミスのヒューム研究以来、既に常識とさえなっているが、ヒュームに最も大きな影響を与えたのは、グラスゴー大学道徳哲学教授のF・ハチソンであった。ヒュームの道徳哲学の基礎をなしている合理主義道徳論批判、道徳感覚説、そこに見られる自然主義的傾向は、何れもハチソンの影響の下に展開されたものである。にも拘わらず、ハチソンの道徳哲学とヒュームのそのの間には決定的ともいえる違いがあった。ヒュームがハチソンに宛てた一七三九年九月十七日付の書簡はそのことを明瞭に示している。「私は、自然的なもの、(Natural) についてのあなた様が意味しているものには同意することができません。それは目的因 (Final Causes) に基づいており、私には不確実で、非哲学的な考えであるように思われます。一体、人間の目的は何なのでしようか、どうかお考え下さい。人間は幸福のために創造されたのでしようか、それとも徳のためにでしようか。この世のためでしようか、あの世のためでしようか。自分のためでしようか、神 (Maker) のためでしようか。自然的なものについてのあなた様の定義はこれ等の問題をいかに解決するかにかかっております。それらは無限に続く問題であり、私の目的からは遠く離れております。」⁽¹⁾

確かに、ハチソンの説く道徳感覚は人間の自然に基づいていて、その議論は自然主義的である、これについては自分も受け容れる、しかしその自然には、目的因の意味もあって、キリスト教神学的色彩が付着していて、それがハチソンの道徳哲学を曖昧なものとしている、自分は、キリスト教神学的概念を持ち込むことなく、前者の自然主義的方向を推し進めることで自分なりの独自の道徳哲学を展開したい、とヒュームはいうのである。要するに、ハチソンの道徳哲学とヒュームのそれとの決定的な違いは、前者にはその土台にキリスト教神学があったのに対し後

者にはそれがなかったというところにある。従つてこの意味では、ヒュームの影響が最も大きかったアダム・スミスの道徳哲学も、体系的、構造的には、師のハチソンの道徳哲学を継承したものであった、ということが出来る。しかし、グラスゴー大学道徳哲学講座の初代担当者でハチソンの前任者であったG・カーマイケルの道徳哲学の土台にもキリスト教神学があったのである。

ハチソン、ヒューム、スミスの道徳哲学を理解する上で重要なのは、グロテイウス、プーフエンドルフによって形成された近代自然法の影響であるが、プーフエンドルフの自然法論をグラスゴー大学をはじめスコットランドの他の大学に導入したのがカーマイケルであった。J・ムーアとM・シルヴァソーンは、「スコットランド諸大学における自然法学の伝統を樹立したのは、誰にもまさつてカーマイケルだった」と言っている。カーマイケルは、プーフエンドルフの『人および市民の義務についで』(De Officio Hominis et Civis. 1718, 改訂版、1724)をグラスゴー大学道徳哲学講義の所定テキストとし、後任者のハチソンもそれに従つた。しかしそのことより重要なのは、同著に詳細な評注を付けたことで、その評注について、後にハチソンは、テキストそのものよりはるかに大きな価値があると評した。けれどもカーマイケルは、プーフエンドルフの自然法学をそのまま受け容れた訳ではなかった。ライプニッツが既に批判していたように、プーフエンドルフの自然法学は、キリスト教神学的基礎づけがなかった。カーマイケルは、ライプニッツのこのような批判を受け継ぎ、プーフエンドルフによつて一旦分離された自然法学と神学を再び結合しようとしたのである。カーマイケルは、『自然神学要綱』(Synopsis Theologiae Naturalis, 1729)の中で次のように述べている。「道徳にかんする真正の哲学は、いわばその土台としての自然神学のうえに

築かれねばならないということ、そしてわれわれの行為における正邪の根拠ある区別はいずれも……神に対する、……われわれの行為の了解された関係から、導き出されねばならない……」⁽³⁾と。このようにカーマイケルは、キリスト教神学に基礎づけられた道徳哲学の確立を目指したのであるが、それはハチソン、スミスにも受け継がれることになった。そしてそれが、彼等とヒュームとを分かち決定的な違いであったのである。

ハチソンに最も大きな影響を与えたのは、シャフツベリーであったから、その道徳哲学には、ギリシア哲学、ローマ思想の影響が色濃く見られる。特に、アリストテレス、キケロ、マルクス・アウレリウスの影響が顕著である⁽⁴⁾。だが、ハチソンの道徳哲学の根底にあったのは、カーマイケルのそれと同じくキリスト教神学であった。しかしハチソンの自然神学は、カーマイケルのア・プリオリなそれとは違って、あくまでア・ポストエリオリな、経験主義的なもので、宇宙の構造や人間の自然(本性)の分析から神の設計の目的を論証しようとするものであった。

ハチソンがその道徳哲学の中にキリスト教神学を持ち込んだのは、デカルトやホッブズなどによって唱えられた非目的論的世界観や道徳的懐疑主義を批判するためであった。例えばホッブズは、近代自然科学の非目的論的形而上学を人間の領域に拡張し、人間を専ら自然科学的な存在として捉えた。勿論ハチソンは、スコラ的目的論や、アリストテレス的な内在的目的論(an intrinsic teleology)の復権を企てたのではない⁽⁵⁾。ノートンによれば、ハチソンが受け容れた目的論は外在的目的論(an extrinsic teleology)で、特定の目的を仁愛に満ちた万能の神の自由な活動に求めるものであった。ハチソンは、ホッブズと違って人間の有する能力の自然的性格を強調し、更に進んで、自然的なもの、賢明なる摂理の結果、つまり神によって賦与されたものだ、と説いたのである。ハチソンは先ず

上のような自然神学とシャフツベリーから受け継いだ美学を統合し、そしてそれに基づいて、道徳哲学を確立しようとした。そうすることによって、ホッブズやマンドゥヴィルなどの懐疑主義的倫理説を克服できると信じていたのである。

ハチソンは、『美と徳の観念の起原』(An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, 1725)の中で次のように述べている。「私たちの美の快い観念と対象の均一性 (Uniformity) あるいは規則性 (Regularity) との必然的な結合、すなわちこのような形式を私たちに⁽⁹⁾とって快くしておかれた私たちの自然の創造主 (the Author of our Nature) のある構造 (Constitution) に先立つ事物の本性に由来する必然的な結合はないように思われる。」このように、ハチソンにおいては先ず、美学と自然神学とが結合されている。そしてその世界は、明らかに目的論的世界であつて、デカルト的な機械論的世界ではない。ハチソンは次のような事実を指摘する。即ち、自然界には、多様性の中の均一性 (uniformity amidst variety) の原理に妥当する規則的な現象が非常に多く見出される、という事実である。この事実は偶然によつて生じたのではない。われわれは、経験によつて、規則性 (regularity) がわれわれのどのような意図 (設計) せざる力 (undesigned force) によつても生ずることはない、ことを知っており、そして、規則性が見出せる⁽⁷⁾ところでは、何時も、「原因 (Cause) において意図 (設計 Design) が存在していたに違いない」という結論を下すのである。われわれは、規則的なものにも美を感じるけれども、また原因における設計から導かれる多様性にも、われわれは美を感じる。この後者の美の根拠は、ハチソンによれば、「結果の多様性における原因の均一性」にある。そして、その多様で複雑な結果・現象がある目的を

達成している。それは、あるものによって設計・意図されたものと考えられる。宇宙において、その目的を設計・意図しているものが実に神なのである。更に美は、設計以上のもの、即ち原因の中の英知を証明するものと見做される。ハチソンによれば、英知 (wisdom) とは、最善の目的を最善の手段で追求することである。均一性を観照することに快さを感じる人間にとっては、結果の美は英知を論証するものだが、そうした美の感覚を持たない存在にはこの議論は通用しない。それ故、「自然のなかで私たちに現れる美は、この原因、つまり自然の創造主が仁愛的であることが前提され」るならば、それ自体で「原因のなかの英知を証明」するのである。(8)

このように、ハチソンの自然や世界は、目的論的自然・世界であつて、デカルトの説くような無目的論的自然・世界ではない。ハチソンは、デカルトのそうした自然・世界観は、「全くひどい不合理」なもので、「私たちの注意に」値しないほどである」と批判している。

以上のように、ハチソンの描く自然や世界は、神の設計によって創られた合目的なものであつて、ハチソンはそのことを、神の存在に関する諸証明の中の設計論的証明によって論証している。ハチソンの道德哲学体系の根底には設計原理が存していた。つまり、ハチソンの道德哲学をその根底において基礎づけているキリスト教神学は設計原理だったのである。ハチソンの道德哲学が最も体系的に論じられている『道德哲学体系』(A System of Moral Philosophy, 1755) においても以下のような文章が見られる。「もしわれわれが、これらの植物や動物を変えた力や技 (art) がそれら自身の中に存するという証拠を持っているならば、われわれは多分、それに先立つ原因に戻るべきではなからう。だがあの一致、結合そして類似はどこに由来しているのか、様々な種や個体の相互依存

関係、またそれらすべてのものの地上、大気そして太陽に対する相互依存関係は、この調整された住みようは、どこに由来するのか。恐らく、諸部分の様々な知性の間に、それに先立ってある調和 (a concert) があつたに違いない、あるいは統治する一つの知性 (one presiding Intelligence) が存在していたに違いない。われわれは、それぞれの部分の構造を工案し得たような英知が部分自身の中に存しているという証拠を持たないので、従つて、ある優越した万物を支配する精神 (all-ruling Mind) が存すると結論しなければならぬ。⁽¹⁰⁾「ここには明らかに設計論的証明が見られる。

要するに、人間の自然 (人間本性) も、物理的自然 (宇宙) も、神の設計 || 意図 (Design) によつて目的に構成されている、というのがハチソンの道徳哲学の根底にあつた考えである。それ故に、ハチソンにとっては、その道徳哲学の土台にある概念、道徳感覚も神によつて賦与されたものである、従つてハチソンの道徳哲学は、神から客観性が保証されているという意味において、主観主義的な道徳論ではなく客観主義的な道徳論といえる。以上の点において、ハチソンの道徳哲学は、ヒュームのそれと決定的に違つていたのである。

さて次に、ハチソンの弟子のアダム・スミスに行きたいのであるが、その前に、ターンブル、リード、ケイムズなどに極く簡単に触れておこう。

ターンブルの立場を目的論的実在論 (teleological realism) だとするのはノートンである。⁽¹¹⁾人間は事物の真の姿を知覚し得る自然的能力を持つてゐる。人間がそう知覚できるように、自然は創られている。いや人間もそのように創られているのである。即ち、人間が、人間の知覚したものを真実 (real) だと推論し得るのは、人間が仁愛

的な自然あるいは神によってそのように設計されているからなのである。つまり、人間の自然的能力が事物の真の姿を捉え得るのは、その自然的能力自体が、神によって賦与されたものだからである。従ってそれは一種の自然主義ではあるけれども、ノートンのように摂理(神意)的自然主義(Providential Naturalism)である。

ノートンは、ケイムズも摂理(神意)的自然主義者(Providential naturalist)であったと論じている。⁽¹²⁾ ケイムズは哲学的な諸問題を、人間の感覚に訴えることによって解決しようとし、それを可能だと考えた。つまり、感覚が直覚的な知識(intuitive knowledge)を与え、様々な疑問を取り除いてくれるからである。そして、神の存在や神の知的・仁愛的設計に関する知識もこの直覚的な實在把握の中に含まれる。それ故、もし自然のみならず、人間の自然(本性)も、この神の知的・仁愛的設計の産物とすれば、感覚能力の信頼性を疑うことはできないだろう。従って感覚能力によって得られたすべての信念は真理だといえる、とケイムズは考える。

T・リードは、スミスの後任者でグラスゴー大学の道徳哲学教授であった。その哲学は常識哲学(philosophy of common sense)といわれるが、ターンブルとケイムズの影響を強く受けている。すべての人間は自分の感覚(sense)に対し「自然的信念」(natural belief)を持つている。⁽¹³⁾ そのようにさせるのが、リードによれば自然的能力であるけれども、人間はその能力によって、真理と虚偽とを区別し得る。だがその自然的能力自体はやはり神によって保証されているのである。「人間の存続と進歩に必要と考えられる才能と能力とを与えたのは最高存在、(the Supreme Being)であり、最高存在が、人間の中に、被造物に適した方法で思考し行動するよう導く原理を植えたのである。われわれがその原理を暗黙裡に信用できるのは、われわれの自然の法則(the laws of our

nature) が最高存在の意志によって作られているからである。⁽¹⁴⁾このように、リードの道徳哲学の基礎にも、ターンプルやケイムズと同様、キリスト教神学的要素があつたのだつた。

iii A・スミスの「見えざる手」

アダム・スミスはヒュームの後に論じるのが順序かもしれない。何故なら、スミスはヒュームより十一歳若く、ヒュームの影響を最も強く受けながら、あるところではヒュームを修正し、あるところではヒュームを発展させ、独自の道徳哲学を確立したからである。そして恐らくスミスの道徳哲学はヒュームのそれに最も近いものであつたといえる。にも拘らず、体系的に見た時、スミスの道徳哲学とヒュームのそれとは著しい違いがある。それは、スミスの道徳哲学の基礎にキリスト教神学があるのに対し、ヒュームのそれには存在していないところに見られる。従つてもし、近代の学問の本質的特徴がキリスト教神学からの脱却にあるとすれば、スミスの道徳哲学はヒュームのそれよりも、中世の学問に近いところに位置しているといえる。ヒュームの前にスミスを論じようというのは、そのためである。

周知のごとく、スミスの道徳哲学は、自然神学、倫理学、法学、経済学の四つの部門から成つていた。スミスの道徳哲学の土台にキリスト教神学があつたということは、倫理学、法学、経済学それぞれの土台にもキリスト教神学が存在していたということである。そしてここでもキー概念は「自然」である。スミスの自然概念はキリスト教神学的色彩が極めて濃い。スミスの用いる自然の中には、キリスト教の神と殆ど同じ概念もある。例えばスミスは次のように言っている。「自然が人間の胸中にこのような不規則性の種を植えつけるにあつては、それは他の

すべての場合におけるのと同様に、種属の幸福と完成とを意図していたように思われる。⁽¹⁵⁾ また、「自然が人間を社会に適するように造るに際し、自然は人間に自分の仲間のを喜ばせたいという原始的な欲望とともに、自分の仲間のを怒らせることを嫌う原始的な反感を賦与しておいたのであった。」⁽¹⁶⁾ と。しかしかかる自然はわれわれ人間にとって目にする事ができないので、それは「見えざる手」(invisible hand)と表現される。「見えざる手」という表現は、スミスの全著作の中でも、僅か三箇所しか出てこないが、スミスの道徳哲学体系を解く鍵であることは言うまでもない。国際貿易論の權威でしかも優れた思想史家でもあったJ・ヴァイナーの『社会秩序における摂理の役割』(The Role of Providence in the Social Order, 1972)は、近代の自由主義経済体制が、キリスト教の「摂理」(Providence)と密接に結びついてきたものであることを立証した著作だが、その中でヴァイナーは次のように言っている。「思想史家としての私の役割から、彼の経済学を含めてのアダム・スミスの思想の体系は、もしスミスが目的論的要素に、そして『見えざる手』に付与した役割を無視するならば、理解できなくなるといふことを私は主張せざるをえない。⁽¹⁷⁾」スミスは、近代の自由主義経済体制のことを「自然的自由の体系」(a system of natural liberty)と呼んだが、この「自然的」(natural)という語に目的論的要素つまり神学的要素(＝見えざる手)が付与されていることに注意されなければならない。このことを忘れるならば、スミスの道徳哲学体系は、ヴァイナーも言うように、真に理解され得ないであろう。

スミスは「見えざる手」という表現を、『天文学史』(“The History of Astronomy”)、『道徳感情論』(The Theory of Moral Sentiments, 1759)、『国富論』(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of

Nations, 1776) のそれぞれにおいて一箇処、都合三箇処で使っている。しかし論文「天文学史」に出ている「見えざる手」と後者二著書に出てくる「見えざる手」とは全く異なる神である。即ち、「天文学史」に出ている「見えざる手」の神は、古代ギリシア・ローマ時代の神つまり多神教の神で、『道徳感情論』、『国富論』に出てくる「見えざる手」の神はキリスト教の神つまり一神教の神なのである。要するに、スミスの道徳哲学は、上述したように、キリスト教神学がその根底に存するということである。そしてこの点でスミスはヒュームと決定的に異なる。ヒュームは、コスモスの第一原因であり設計者であるキリスト教の神、そのような神の概念を、道徳哲学、人間学に適用することを強く拒否した。ヒュームの体系に神学的色彩が殆ど見られないのはそのためである。一方スミスはキリスト教神学を道徳哲学に適用することを拒もうとはしない。結局、ヒュームとスミスの違いは、キリスト教神学に対する両者の考えの相違からきているのである。死の近づいたヒュームが、スミスに『自然宗教に関する対話』(Dialogues concerning Natural Religion, 1779) を死後、出版してくれるよう何度も頼んだのに対し、スミスがそれを拒み通したことは、ヒュームとスミスの違いがキリスト教神学に対する考えの相違にあったことを示すエピソードとして理解されてよいだろう。以下において、キリスト教神学に対するヒュームとスミスの考えの違いがどこからきているのか、また、その違いが両者の体系にどういった違いをもたらしているのかについて、見ることにしよう。

「天文学史」は「古代の自然学の歴史」(“The History of the Ancient Physics”)、¹⁾「古代の論理学および形而上学の歴史」(“The History of the Ancient Logics and Metaphysics”)等と共に、スミスの死後、友人であったブラ

ックとハットンによって刊行されたスミスの遺稿集『哲学論文集』(Essays on Philosophical Subjects, 1795)に収められている。これら三つの論文は何れも「哲学的探求を嚮導する諸原理」を例証するものとして書かれていて、いわばスミスの学問論、科学方法論といった内容のものであり、スミスの手によって直接刊行されたものではないとはいえ、スミスの道徳哲学体系理解に欠かせない文献である。何れの論文も、『道徳感情論』や『国富論』の前に、およそ一七四〇年代末から五〇年代半ばにかけて書かれたと推定されている。しかしそこでの議論は、『国富論』の中にその要約ともいえる箇処が見られるところから、スミスは恐らく、これらの論文の主張を最後まで変えなかつたと思われる。

『国富論』のその箇処で、スミスは次のように言っている。⁽¹⁸⁾ 古代ギリシア哲学は、自然哲学 (natural philosophy. あるいは physics) 物理学 自然学) と道徳哲学 (moral philosophy. あるいは ethics) 倫理学) と論理学 (logic) の三部門から成っていたが、この分類は、「事物の自然 (本性)」(the nature of things) と完全に合致していた、と。このようにスミスは古代ギリシアの学問体系を理想としていた。ところが、中世になると、これらに形而上学 (metaphysics. あるいは pneumatiks) 気学) と本体論 (ontology) の二部門が加わって、五部門となった。しかしスミスによれば、中世において哲学が神学の婢 (ancilla theologiae) となったため、一方で形而上学と本体論が異常に肥大化し、他方で自然哲学と道徳哲学が萎縮し、中世の学問は現実社会から遊離することになった。以上から窺えることは、このように萎縮した道徳哲学をいま一度、「事物の自然」に合った、ここでは近代という時代に合った、学問体系の中でそれに適しい位置と内容を持ったものにしようというのが、スミ

又道德哲学の出発点だったということである。

しかしそれでは何故スミスは、天文学や物理学などの自然哲学も研究したのであろうか。それは、古代ギリシアの学問は、先ず自然哲学が興り、次にその影響を受けて道德哲学が生まれたという歴史的事実があるからである。そして同じことは近代においても言い得るであろう、とスミスが考えたとしてもおかしくはない。ヒュームも大体そのように考えていた。⁽¹⁹⁾既に、コペルニクス、ケプラー、そしてニュートン等によって天文学は著しく進歩している。自然哲学（科学）のその他の分野の進歩にも目を見張るものがある。近代の道德哲学もそうした近代の自然科学の進歩の影響を受けて発展してきた。ホップズ、ロック、ヒューム……、何れも近代の自然科学の影響を受けてつ、それぞれ独自の道德哲学を展開した。自分もまたそうした近代の自然科学の影響を受けながら発展してきた道德哲学を継承し、それを更に発展させたい、というのがスミスの出発点だったのである。そして、スミスの「見ざる手」も、以上のような古代ギリシア以来の学問の展開・発展と無関係に使われた言葉ではないのである。

古代ギリシアの学問は、先ず自然現象の探求から始まった。「国富論」の中でスミスは次のように書いている。「自然の偉大な諸現象、すなわち天体の運行、日・月蝕、彗星、それに雷鳴や稲妻その他の異常な大気現象、さらには植物と動物の発生、生活、成長と死滅は、必然的に驚異の念をかきたてるから、おのずとその原因 (causes) を探求しようという人類の好奇心を呼びます対象である。初めは迷信が、こういう驚くべき現象をすべて神々の直接の御業みわざに帰すことによつて、この好奇心を満足させようと試みた。後には、哲学が、神々の御業よりはもつと身近な原因 (causes) から、つまり人間がもつとよく心得ているような原因から、それらの現象を説明しようとする

めた。⁽²⁰⁾ 自然哲学はこうして興った。以上の古代ギリシアにおける自然哲学の形成に関する説明は余りにも簡単なので、「天文学の歴史」、「古代の自然学の歴史」等の論文によって、いまし詳しく見ることにしよう。

「天文学の歴史」の中で、スミスは先ず、学問へと駆り立てる動機について述べる。スミスは学問への動機を理性ではなく、感情、即ち驚異 (wonder)、驚き (surprise)、賛嘆 (admiration) の中に求める。驚異は、新奇で他に類例のないものによって惹起される感情、驚きは、予期されていないものによって生じる感情、賛嘆は、偉大・壮大なもの美しいものによって喚起される感情である。これらの感情の中で最も重視されているのが驚異で、スミスは驚異を、人類を学問研究へと促す「第一の根源」(the first principle) と呼んでいる。それは、新奇な他に例を見ない現象によって不安に陥った状態から脱却することを求めて、その現象の解明へとわれわれを駆り立てるからである。そうした現象の解明を行うのが哲学であった。

スミスによれば、哲学は、自然の「結合諸原理」(the connecting principles) を探求する学問である。われわれは、経験をかなり積んでも、自然はバラバラの事物・事象に満ちているようにしか見えない。哲学はこれらバラバラの事物・事象すべてを結びつける「見えざる諸連鎖」(the invisible chains)⁽²¹⁾ を眼の前に提示する学問だ、とミスはいうのである。「結合諸原理」、すべてを結びつける「見えざる諸連鎖」とは、要するに、自然現象を発生させている「原因」(causes) ということである。そしてその原因の数をできるだけ少なく限定できれば、それだけ自然現象は明解に理解できることになる。ここに自然哲学が興ったのである。そしてこのような方法は、道德の領域にも適用され、道德哲学が生まれることになったのである。

ところでスミスが、「ジュピターの見えざる手」ということを問題にしているのは、人間が自然現象に驚異の念を駆り立てられ、その原因を探求し始めるようになってから、自然哲学が興る前の段階においてである。つまりまだ迷信が支配していた段階で、この時代では、自然の驚くべき現象の原因は神々の御業に帰されていた。「ジュピターの見えざる手」という言葉が出てくる前後の文章は以下の通りである。

「こうして多神教が、そして一般大衆の迷信が——自然の不規則的な出来事をことごとく、目に見えないが知性をも具えた存在者たちの好意あるいは不興に、神々、ダイモンども、悪霊、守護霊、妖精に帰する迷信が——発生する。というのは、未開人のあいだに、また初期の時代の太古の異教徒たちにおいて見られるすべての多神教的宗教にあつて、神々の作用を力能のせいに帰せられるのはただ自然の不規則的な出来事だけであることが認められうるからである。火は燃え、水は気分を爽快にし、重い物体は下降し、軽いほうの物質「的実態」は上昇する。それらの本性に従つて必然的に、そうならずにはないのである。また、ジュピターの見えざる手はこうしながらに介入するのに使われるのではないから懸念されることもなかった。だがしかし、雷鳴と稲妻、暴風雨と日差し、そうした一層不規則な出来事はジュピターの好意あるいは不興に帰せられた。²²⁾」

ここに出ている「見えざる手」は、多神教の神の手であつて、しかもその介入は不規則的な出来事に対してなされていて、後の『道徳感情論』や『国富論』に現れる「見えざる手」とは全く異なる。それは迷信の時代の知的好奇心が示した一つの表現に過ぎず、哲学の形式と共に後景に退かねばならないものであつた。上述のように、スミスにとって哲学とは結合の諸原理、即ち、不規則に見える様々な諸現象を貫く普遍的な諸原理を明らかにすることで

ある。ジュピターの見えざる手は、哲学の目指す方向と反対の方向に働いている。

ところでスミスは、「古代の自然学の歴史」の中で、自然哲学の確立・発展によって「有神論」(theism) が生まれた、と述べている。即ち、自然哲学は宇宙のこの上なく完全な体系的秩序の統一性を明らかにしたが、その統一性はこの宇宙の「体系的秩序がその技術によって形成されたあの根源」[「的存在」]の単一性の観念を示唆したのである。そしてこのようにして、無知が迷信を生んだように、学問「的知、ないし自然哲学という学的認識」は、最初の有神論を、つまり、神の啓示によって光明で照らされていないような諸民族のあいだで起こった最初の有神論を産んだのである⁽²³⁾。そうした有神論を最初に産んだのがプラトンやアリストテレスであり、彼等の有神論がキリスト教と結びついてキリスト教神学、スコラ哲学となったのだ、とスミスは論じている。

さて、以上のような多神教の発生、自然哲学の勃興、そして一神教⇨キリスト教神学の形成についてのスミスの議論は、『宗教の自然史』(The Natural History of Religion, 1757)におけるヒュームの議論とほぼ同じであるといつてよいだろう。しかしそれぞれについての評価はスミスとヒュームとはかなり違う。先ず、多神教と一神教に対するスミスとヒュームの評価の違いだが、スミスは——上述したところから明らかなように——多神教よりも一神教の方が優れていると考えたのに対して、ヒュームは、一神教が多神教に優れているのは合理性を有しているという点だけで、その他の点では多神教の方が優れていると考える。ヒュームは、特に一神教の不寛容性に対し多神教の寛容性を高く評価する⁽²⁴⁾。多神教と一神教に対するヒュームとスミスのこのような評価の違いがどこからきているのかについては、後に見ることにする。

次に古代の自然哲学に対してだが、哲学の目的が「結合諸原理」の探求にあるとした点ではヒュームと同じであるが、スミスが古代の自然哲学者の捉える自然を機械と同様のものと理解しスミス自身もそのように考えていた点では宇宙を動物とのアナロジーで考えていたヒュームと異なる。前者に関していえば、例えば「天文学の歴史」の中の、スミスの以下のような文章はヒュームの文章と一見間違ふほどである。「二つの事物が、どんなに似ていないにせよ、一方が他方について現れるのがこれまでに何度も観察され、たえずその順序で諸感官に対して現前してきた場合、両者は、一方のものの観念が自分からすすんで他方のものの観念を喚び起こし導き入れると思われるような具合に想像力のなかで結合されるようになる。当の二つの事物が、以前と同様に一方が他方について現れるのが依然、観察されるならば、この結合関係は、あるいは、——この関係はそう呼ばれてきているが——この両者の観念の連合は、ますます厳密になり、一方の想念から他方の想念へと移行する想像力の習慣はいよいよ堅固になり鞏固になる。……」⁽²⁵⁾

だが、古代の哲学者達は、宇宙あるいは自然を機械と同様のものと捉えていたとスミスは理解している。スミスは、「古代の自然学の歴史」の中で次のように述べている。古代の哲学者達によって、「宇宙は、一般的諸法則によって統括され、全般的諸目的、すなわち、宇宙自身の保存と繁栄および宇宙のなかのすべての種の保存と繁栄という目的に向けられた完全な機械、整合的な体系的秩序と見なされるようになった。……宇宙が人間の技術によって産出されたような諸々の機械に対して……類似性をもつことは明白であった……」⁽²⁶⁾しかし人間の作った機械より宇宙という機械の方がはるかに卓越している。上に述べた「有神論」が産まれてくるのは実にここからである。ス

ミスが、体系というものを機械にたとえていることは注意すべきである。即ち、「体系は多くの点で機械に似ている。……体系はすでに現実の物の領域において行われ「産出され」ているさまさまに異なった運動や効果を、想像において結び付けるために創出される想像力の機械 (an imaginary machine)⁽²⁷⁾」である」と。

「天文学の歴史」は、近代の偉大な自然哲学者ニュートンの天文学において頂点に達したとして、終っている。「アイザック・ニュートン卿の体系は今や一切の反対に打ち勝ち、かつて哲学において樹立されたことがないような最も広範囲にわたるあまねき支配権を獲得するまでに前進してきている。彼の諸原理は、わたしたちがどんな体系のうちに探し求めても無駄であるような程度の堅固さと堅実さを具えている。わたしたちはこのことを認めざるをえない。」⁽²⁸⁾

そして次に、スミスは、古代ギリシア以来発達し、近代のニュートンによって頂点に達した自然哲学を独自の仕方でも道徳哲学に適用するのである。言うまでもなくその成果が、『道徳感情論』であり『国富論』であった。しかし、『道徳感情論』にも『国富論』にも、「見えざる手」という言葉が、何れも重要な文脈の中で出てくる。

『道徳感情論』では、「見えざる手」は、第四部第一章に出ている。貧しい人達はその「生活必需品の分け前を富者の贅沢と気紛れから手に入れるので、かれらはそのような分け前を富者の人間愛 (humanity) もしくはかれの正義感 (justice) から引き出そうと期待してもおそらくそれは無駄であろう。土地の生産物はあらゆる時代を通じて、それが養うことのできる人口数にほぼ近い人口数を養うものである。富者はかような生産物の集積の中から僅かに最も貴重なものならびに最も気に入ったものを選択するにすぎない。かれらは……生まれつきの利己主義と貧

欲にもかかわらず、……自己の経営に施したあらゆる改良の所産を貧乏人に分配する。かれらは見えざる手 (「invisible hand」) に導かれて、……何ら企図せずまた何ら関知せずして、社会の利益を促進し、種族増殖のための手段を供給するようになるのである。神 (Providence) が土地を少数の立派な所有主に分割するに当っては、その分け前に与からなかったように思われる人々のことを忘れてもいなかたし、あるいはまたそれらの人々を見捨てもしなかつたのである。⁽²⁹⁾」

『国富論』では第四篇第二章に現れている。各人は、「普通、社会公共の利益を増進しようなどと意図しているわけでもないし、また自分が社会の利益をどれだけ増進しているのかも知っていないわけではない。外国の産業よりも国内の産業を維持するのは、ただ自分自身の安全を思つてのことである。そして、生産物が最大の価値をもつように産業を運営するのは、自分自身の利得のためなのである。だが、こうすることによって、かれは、他の多くの場合と同じく、この場合にも、見えざる手 (an invisible hand) に導かれて、自分では意図してもいなかた一目的を促進することになる。かれがこの目的をまったく意図していなかつたということは、その社会にとって、かれがこれを意図していた場合に比べて、かならずしも悪いことではない。社会の利益を増進しようと思ひ込んでいる場合よりも、自分自身の利益を追求するほうが、はるかに有効に社会の利益を増進することがしばしばある。⁽³⁰⁾」

以上二箇処に出ている「見えざる手」の道德哲学的即ち社会科学の詳しい議論は後に譲るけれども、要するに、スミスが説いているのは、個人の欲求あるいは利己心も、神の見えざる手に導かれて、社会的利益・公共の福利をもたらす、ということである。実際、M・L・メイヤーもいふように、個人的欲求・利己心は社会的利益・公共的

福利をもたらすか、もたらすとすればそれは何故か、という問題が、近代初期の道徳哲学・社会科学の最大の問題であつた。⁽³¹⁾ ホップズ、カンバーランド、シャフツベリー、バトラー、ハチソンなどもそれぞれの立場からこの問題と取り組み独自の解答を与えたのであり、スミスも、マイヤーによれば、その後位置し、決定的な解答を与えた社会学者であつた。

さて、重要なことは、スミスの神の見えざる手が、「天文学の歴史」と『道徳感情論』、『国富論』とでは全く異なる、ということである。即ち、「天文学の歴史」の神は多神教の神であり、これに対し、『道徳感情論』、『国富論』の神はキリスト教の神、つまり一神教の神であつた。上述したように、スミスは、ヒュームと違って、多神教よりも一神教の方を優れた発達した宗教と考へていた。スミスがそう考へるのも、スミスの学問論の当然の帰結だつたともいえる。スミスによれば、学問の任務・目的は「結合原理」を明らかにすることにある。その原理はできるだけ少ない方がより学問的といえる。従つて、多神教↓古代哲学↓有神論↓キリスト教神学↓近代哲学↓ニュートンの天文学、を学問の当然の発展・進歩として、スミスは受け容れていたのである。

スミスは神の「ことば」 God, Deity, the great Director of Nature, the Author of Nature, the divine Being, Creator, Providence 等々色々な表現をしているが、イヴンスキーのいうように、スミスの神もコスモスの設計者 (Designer) としての神であつた。⁽³²⁾ もっともコスモスといっても、宇宙、自然、社会、そして人間もコスモスと考へられている。つまりスミスも、ハチソンやケイムズやターンプル、そしてニュートン等の当時の多くの知識人と同じく、コスモスの設計者としての神を信じていた、従つて、神の存在証明に関しては、「設計論的証明」(design

argument) を信じていたのである。上述のように、スミスとヒュームの決定的違いはここにある。ヒュームは設計論的証明を批判し、そこに端的に見られるキリスト教神学の思考様式を道徳哲学・社会科学の領域に適用することを強く拒んだ。もっともスミスは、カンバーランドやハチソン等とは違って、そうしたキリスト教神学を社会科学の領域に適用するに際しては極めて慎重だった。例えばスミスは、社会科学の議論においては、目的因 (final cause) と作用因 (efficient cause) との区別が重要である——後に述べるように——と説いた。思想の面ではともかく、精神の面では、スミスはヒュームと同程度あるいはヒューム以上に、経験主義的だった。スミスの社会学が、その濃い神学的色彩にも拘らず、今日まで高い評価を得てきたのはそのためであった。

スミスのコスモスの設計者としての神についての考えをいまま少し見てみよう。スミスは、神は仁愛に満ちた全知全能の存在であり、宇宙の創造者で、そしてその宇宙は機械のごときのものである、と信じていた。『道徳感情論』の中でスミスは次のように述べている。「その仁愛と知性とは、未来永劫にわたって、常に出来るだけ多量の幸福を生み出すように、宇宙という巨大なる機械 (the immense machine of the universe) を考察し、運転しているという、この神聖なる存在 (divine Being) の観念こそは、たしかに人間のすべての思考の対象のなかでも、なにもたええようがないもつとも崇高な対象である。」⁽³³⁾ 宇宙が機械として捉えられているということは、神が宇宙の設計者だということである。それでスミスにおいても、宇宙は時計との、そして神は時計製作者との類比で理解されている。スミスは次のように言う。「宇宙のあらゆる方面において、われわれは手段が、その手段によって産み出そうと目論まれている目的にびつたり合致するようにならわめて精巧に仕組まれていることに気がついている。かく

て、植物の機構や動物の身体の機構において、個体の維持と種の繁殖という自然の二大目的を進捗させるように万事がいかに巧妙に工夫されているかを見て、われわれは驚嘆する。……懐中時計の歯車はすべての時を指示するという時計の目的に対していみじくも調整せられている。すべての歯車の様々の運動は、かような効果を産み出すように、最もすばらしい方法で協力し合っている。もしそれらの歯車にかような効果を産み出すとする欲望とか意図とかが自然に備わっていたとしても、……われわれは決してそのような欲望とか意図とかを歯車に認めようとして、時計製作者 (watch-maker) に認めようとする。

ヒュームは——既に本研究の最初のところで述べたように——、『自然宗教に関する対話』において、神の存在に関する設計論的証明を批判した。同著の中で、設計論的証明によって神の存在を明らかにしようとしたのはクレアンテスであった。クレアンテスがそうしたのは、神の存在も人間の理性の力によって証明できると信じていたからである。つまりクレアンテスは合理主義者だったのである。上述したように、ヒュームの設計論的証明には二つの側面があった。即ち、一つはキリスト教神学批判であり、いま一つは合理主義批判である。キリスト教神学と合理主義とは、形而上学と科学主義という違いはあるけれども、共に設計 (構成) 主義的 (constructivistic) であり、必然主義的因果論に立っていた。ヒュームが批判したのは、両者の設計主義的思考様式、必然主義的因果論だったのである。

しかしスミスは合理主義者ではなく経験主義者であった。それ故、ヒュームの設計論的証明批判をそのままスミスに適用することはできない。スミスは理性によって神の存在を証明しようとはしなかった。スミスにとっては、

コスモスの設計者としての神の存在は、ヒュームの『自然宗教に関する対話』におけるデミアと同じように、信仰(faith)によって捉えられていたのである。自然科学における理論や原理も、結局、想像力(imagination)の産物であるので、絶対確実なものとはいえない、従って、ニュートン天文学も、極めて確実性の高いものとはいえず、スミスにとっては想像力の産物であった。だから、設計論的証明も、神の存在をいかに合理的推論によって証明したといっても、それは想像力の産物であるので、絶対確実な知識とはいえない。それ故、われわれが知ることができるのは、せいぜい「設計」の結果だけだ、とスミスは考える。神が設計した自然のメカニズムの細部は、われわれには見えない。自然を動かしている機械は自然の表面下にある。それは丁度、時計を動かしている針や歯車が時計の中にあつて見えないのと同じである。

スミスの「見えざる手」は、イヴンスキーもいうように、コスモスの設計者としての神のメタファである。それは、常に事物の進行の中に介入して個々のものを導くような神の手ではない。スミスの設計者としての神も、当時多く見られていたように、時計製作者との類比で理解されている。つまり、スミスの神は、丁度、時計製作者が時計を作るように、ある初期の時点で、宇宙を設計し建設した神である。発条、ピン、歯車等が適切なところに置かれ、ネジが捲かれると、時計の針が動き出す。時計の針が、時計製作者によって予め決められたコースをこれまた予め決められた速さで動くように、宇宙も、設計者としての神によって予め決められたコースをまた予め決められた速さで動くのである。そしてそのように動くのは、宇宙や時計だけではない、後に見るように人間社会も経済システムもそのように動く。何故なら、人間社会、経済システムの背後に設計者としての神の見えざる手が働いてい

るからだ、とスミスはいうのである。

かようにスミスの思想体系の根底には、シャフツベリー、バトラー、ハチソン、ケイムズのそれと同じく、設計原理があつた、だがこれ等の思想家の中で、今日まで大きな影響を与え続けてきたのはスミスのみであつた。その理由は何よりも、シャフツベリー、バトラー、ハチソン等も経験主義者ではあつたが、スミスは彼等に比しより徹底した経験主義者だつたところにあるだろう。では何故スミスは、彼等と等しく設計原理を信じていながら、彼等より徹底した経験主義者となり得たのだろうか。その理由としては色々考えられると思うが、その一つは、スミスが作用因と目的因とを区別したところにあつた。神を時計製作者との類比で論じた上に引用した文章に続いて、スミスは次のように述べている。「身体の諸機能を説明するに当つては、……決して作用因 (efficient cause) と目的因 (final cause) とを区別することに失敗するようなことはないにかかわらず、心意 (the mind) の諸機能を説明する場合には、われわれはややもするとこれら二つの異なる原因を互いに混同しようとする傾向が非常に強い。われわれが生れつきもっている行動原理 (衝動) に促されて、洗練され、啓発された理性がわれわれに推薦するところのあの諸目的を達成するような方面に導かれる場合、われわれはその理性を、かかる目的を達成するために使用する諸感情や諸行為の作用因とみなそうとする傾向が非常に強く、また実際において神の叡知であるところのものゝを人間の叡知であるかのように想像したがる傾向が非常に強い。」³⁵

このようにスミスは目的因と作用因の区別の必要を説く。従つてそれは明らかにヒュームとは異なる。ハチソンの自然即ち神は目的因であるとして批判したことに見られるようにヒュームは、目的因を道徳哲学の領域に持ち込

むことを拒んだ。これに対して、「見えざる手」が——上述のように——極めて重要な文脈のところであつて使われているように——、スミスは、目的因を道徳哲学の中に持ち込むことを拒否することはなかつた、ただ目的因と作用因との区別を主張したのである。目的因と作用因とを区別したことによって、スミスの道徳哲学は非常に経験主義的なものとなつた。しかし他方において、目的因を道徳哲学の領域に持ち込んだため、スミスの道徳哲学には二つの世界が現れるようになった。イヴンスキーはこの二つの世界を「理想世界」(the ideal world)と「現実世界」(the real world)と呼ぶ³⁶。もつともこれら二つの世界が、イヴンスキーのいうように、截然と分けられるのかについては些か疑問もない訳ではないが、しかし一体にスミスの道徳哲学においては、二つの基準が適用されている。例えばスミスは、人間の行為の道徳的適正 (propriety) に関して論じたところで次のように述べている。人間行為の道徳的適正を判断する時、「われわれは非常にしばしば二つの異なる基準を適用する。その第一の基準は、かような困難な立場におかれた場合にいかなる人間の行為もいまだかつて到達したこともなく、あるいはいまだかつて近づくこともできなかった完全の観念ならびに完成の観念である。そしてかような観念に比較すると、すべての人間の動作は永久に非難すべきもの、不完全なものに見えるに相違ない。その第二の基準は、このような完全無欠の状態に近づいている、あるいはそれから遠去かつてはいるが、しかし大部分の人間の行為が普通それに到達することのできる程度の完全性の観念である。」³⁷

このように、スミスにおいては、あたかも神の英知によって達成し得るような基準と、普通の人間の英知によって達成できるような基準と二つある。つまり、前者の基準に達している世界が、イヴンスキーの用語でいえば、理

想世界であり、後者の基準にある世界が、現実世界ということになる。勿論いうまでもないが、スミスは経験主義者であるから、その理想世界は、合理主義者が完全な能力を有すると考える人間の理性によって得られた基準に達した世界ではない。かようにスミスの道德哲学には、イヴンスキーのいうごとく、判然と分けられるとは思えないけれども、とも角、理想世界と現実世界の二つの世界が見られる。そして注意されるべきは、このことが後世に誤解を与えることになったということである。自由放任主義者スミスという誤解がそれである。しかしこの誤解がどこに由来しているかは既に明らかである。即ちそれは、理想世界をスミスの唯一の世界と見做したところからきているのである。スミスの複雑な現実世界を無視し、簡明に見える理想世界がスミス体系を構成しているとすれば、スミスは自由放任主義者となってしまうであろう。スミスの理想世界は、上述のように、神の見えざる手の導きによって達成される世界であつて、確かにそこには人間の手が殆ど関っていない。だが、コスモスの設計者であり、仁愛に満ちた万能の神という前提を持ち込まなければ、スミスの道德哲学の世界も、あるいは現実世界——もつとも少しは違ったものになったであろうが——のみによって成つていたかもしれない。まさに、宇宙の設計者としての神というものを前提にしない道德哲学を確立しようとしたのがヒュームだったのである。

このように、ヒュームとスミスの決定的違いは、ヒュームが設計論による神の存在は論証不可能であるとしたのに対し、スミスは設計論によつて神の存在を信じていたところにあつた。スミスの道德哲学が理想世界と現実世界の二つの世界から成るのも、結局は、スミスが設計論による神の存在を信じていたところに起因する。そこからヒュームの道德哲学とスミスのそれとの違いも出てくるのだが、その詳細な具体的な議論は後に譲るとして——これ

以後の本研究の主要課題の一つがこの議論になるが——、ここではそうした設計論による神の存在についてのヒュームとスミスの考えの違いが、両者の因果論にどういった影響を与えているかを見ておくに止めよう。

既に繰り返し述べているように、ヒュームの因果論は、キリスト教神学と近代合理主義とに見られる因果論批判の中から生まれた。ヒュームによれば、キリスト教神学の因果論も近代合理主義の因果論も、形而上学的と自然科学的との違いはあれ、何れも必然主義的因果論である。しかし、キリスト教神学の必然主義的因果論は不適切な類比 (analogy) から生じたものであり、また近代合理主義のそれは、自然の領域に見られる、人間の想像力と慣習が生んだ恒常的连接を必然的因果関係と誤解したものであって、何れも誤っている。つまりヒュームの因果論は、形而上学と自然科学的と問わず、必然主義的因果論に対する懐疑から出発する。必然的因果関係が見られるのは幾何学・数学の領域のみであって、それ以外の自然の領域も、いわんや社会の領域においては、必然的因果関係は成立しない。ある自然の領域では立証的因果関係も見られ得るが、別の自然の領域では、蓋然的(確率的)因果関係しか見られない。そして殆どの社会の領域で見られるのは、蓋然的因果関係である。このように、ヒュームの因果論は、必然的因果関係を認め得るのは幾何学・数学の領域のみであって、キリスト教神学においてはもとより、自然科学の対象とする自然の領域においてすら認め得ないという徹底した懐疑主義に立っていたのである。しかしここでは繰り返さないけれども、ヒュームの懐疑主義は、社会の領域においてはやや穏やかになり、自然主義が有力になる。ヒュームの懐疑主義が適度の懐疑主義 (a mitigated scepticism) といわれるのはそのためである。

これに対してスミスの因果論はどうであろうか。勿論スミスは、まとまった因果論を展開している訳ではないの

で、推測の域を出ないけれども、結論的に言えば、ヒュームの因果論に比してスミスそれは、設計論による神の存在を信じていた分、懐疑主義的色彩が薄くなり、スミスは、自然科学の領域と道徳哲学の領域とを問わず、立証的因果関係を明らかにすることができる、即ち立証的知識 (proof) を獲得し得る、と考えていたといえるだろう。スミスもヒュームと同様、自然の領域においても必然的因果関係を明示、従って論証的 (絶対的) 知識を獲得、することはできないとする。論証的知識と見えるものも、結局は人間の想像力の産物だからである。また、スミスが獲得できるとする立証的知識も、最初から獲得できるのではなく、歴史的に発展 (進化) を経て到達できるのである——論証的知識を獲得することはできないがそれに限りなく近づくことはできる。

しかし、ヒュームとスミスにおける自然の領域の因果関係の議論は、質あるいは次元の差というより、程度の差とすべきであろう。両者の質的差が現れるのは、社会の領域での因果関係の議論においてである。言うまでもなく、スミスがキリスト教神学を社会の領域、道徳哲学の領域に持ち込んだからであった。そのため、スミスの道徳哲学においては、社会の領域でも立証的因果関係が見られるかのごとき感を与えることになった。例えば、E・R・パイクや田中正司等が指摘しているように、自然的、自然に (natural, naturally) という用語が、必然的、必然的に (necessary, necessarily) という意味に近いものとなっているのも、そうした理由からである。⁽³⁸⁾ パイクや田中は、例えば『国富論』の中の次のような文章——この文章は「見えざる手」という言葉が出てくる少し前に見られる——を引用して、それを説明している。「各個人は、自分の自由にできる資本があれば、その多少を問わず、それをもっとも有利に使おうといつも努力するものである。かれの眼中にあるのは、もちろん自分自身の利益

であつて、その社会の利益ではない。けれども、かれ自身の利益を追求してゆくと、かれはおのずから (naturally) 、「とうよりもむしろ必然的に (necessarily) 」、「その社会にとって、もつとも有利な資本の使い方を選ぶ結果になるものなのである。」⁽³⁹⁾ とうして「必然的に」なのであろうか。パイクによれば、その理由は、スミスの道徳哲学の前提の一つに神学的なものがあるからである。その神学的前提というのは、「神によつてはじめて命じられた事物の『自然的秩序』 (natural order) あるいは配列がある」ということであり、また、「人間の義務と幸福に恵まれる機会とが、この自然的秩序とはなんであるか、ということ人間が発見し、したがつて自然的秩序と協働することにかかつている」⁽⁴⁰⁾、ということである。また田中も、『国富論』に見られる「自然」概念の特色は、『道徳感情論』の道徳感情原理に基づく「すぐれて経験的・心理的な概念である反面、多分に必然論的・目的論的性格をもっている点にある」⁽⁴¹⁾ と言っている。言うまでもないが、ヒュームの場合、naturally も necessarily も専ら by a customary transition (習慣的推移によつて) という意味であつた。

そのヒュームの自然概念の議論に行く前に、重要な問題を一つ述べておこう。それは機械論的自然観についてである。言うまでもなく機械論的自然観が近代の支配的自然観であるが、それは思想系譜を異にする多くの人々によつて唱えられた。デカルトやスピノザ等の合理主義者達、ボイルやニュートン等の自然科学者達、そして先刻論じてきた経験主義者スミスも機械論的自然観を唱えた。しかし厳密にいえば、彼等の自然観は機械論的自然観ではない。何故なら、彼等の機械論的自然観は、その前提に全知全能の神が存していたからである。もし神が、自然に生命の息を吹き込めば、自然は何時でも生命を有した自然になり得たからである。従つて、厳密な意味での機械論的自然観は、全知全能の神が前提とされなくなつた時成立するということになる。何時、どのような思想家によつて、

機械論的自然観からその前提が外されるようになったのかについては、何れ述べることにするけれども、ここで一言いっておきたいのは、そうした過程——機械論的自然観から神が外される過程——の可能性の高い低いの問題についてである。もつとも、キリスト教神学においては、神と自然は創造者と被造物との関係であるから、神と自然の間は切斷されているので、自然から神が切り離されること、従つて、機械論的自然観から神が外されることも、論理的には何時でも起り得るのである。しかしそれでも、機械論的自然観から神が外されることが容易に起るか否かということは問題となり得る。この問題を考える場合、考慮すべき重要な要因は、普遍性の要請の程度であり、しかも非キリスト教圏においても妥当しなければならぬ——近代世界が非西洋圏の発見によつて拡大したため——、ということである。そうであれば、それが最も容易に起り得るのは合理主義から生まれた機械論的自然観であろう。合理主義においては人間の理性が絶対視されるので、何れ人間の理性が神の理性に代るといふことになるからであり、また、人間の理性の機能はキリスト教圏の人々と非キリスト教圏の人々との間には違いはないからである。また、自然科学上の法則や理論が非キリスト教圏の人々にも、実験や推論によつてそれらの普遍妥当性が証明・確認されるようになると、神を前提としない自然科学、自然観、従つて神を前提としない機械論的自然観が生じてくるのは当然である。では、経験主義から出てきた機械論的自然観はどうであろうか。いうまでもなく経験主義は、われわれ個々人の感覚から出発する。しかし経験主義はまた普遍性を要請する。だがその普遍性はア・ポステリオリな普遍性である。上述したように、スミスの場合、ニュートンの天文学も結局、想像力の産物であった。それ故、経験主義の機械論的自然観から神が外れるということは、それが論理的に起り得ることを別にすれば、合理主義のそのように直ちに起るのではなく、徐々に起る、あるいは修正さえ起り得るかもしれない、ということ

とである。後者の可能性については、例えばロックの物体論のごとく、自然を第一性質と第二性質とに區別するようなこともあり得るかもしれないのである。

この問題は、ここではこれくらいにして、われわれはヒュームの自然概念の議論へと進むことにしよう。

注

- (1) Hume, D., *The Letters of David Hume*, vol. 1., Oxford at the Clarendon Press, 1932, p. 33.
- (2) Moore, J. & Silverthorne, M., "Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland", in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. by I. Hunt and M. Ignatieff, Cambridge Univ. Press, 1983, p. 74. 邦訳、ホント・イグナチエフ編著「富と徳」(水田洋・杉山忠平監訳、未来社、二二四頁。また、カーマイケルについては、田中正司『アダム・スミスの自然神学』(御茶の水書房、平成五年)、第二章参照。
- (3) *Ibid.*, p. 78. 前掲邦訳、二二九頁。
- (4) アリストテレス、キヤロ・マルクス・ヤウレリウスなどがハンチンに与えた影響については、W. R. Scott, *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge at the University Press, 1900, chap. IX, chap. XI, chap. XII を参照。
- (5) Norton, D. F., *(David Hume) Common-Sense Moralists, Sceptical Metaphysician*, Princeton Univ. Press, 1982, p. 88.
- (6) Hutcheson, F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725, in *Collected Works of Francis Hutcheson*, Vol. 1., Georg Olme Hildesheim, 1971, p. 42. 邦訳、F・ハンソン『美と徳の観念の起原』(山田英彦訳、玉川大学出版部)、五八頁。(尚、訳は他の箇所と同じく、少し変えてある。)
- (7) *Ibid.*, p. 45.
- (8) *Ibid.*, p. 60. 前掲邦訳、七二頁。
- (9) *Ibid.*, p. 43. 前掲邦訳、五九頁。
- (10) Hutcheson, F., *A System of Moral Philosophy*, 1755, in *Collected Works of Francis Hutcheson*, Vol. V. pp. 172-3.

- (11) Norton, D. F., *op. cit.*, pp. 170-1.
- (12) *Ibid.*, pp. 190-1.
- (13) ト・リード著 *Essays on the Intellectual Powers of Man* の中で、次のように述べている。「われわれは、自分の感覚を信じないという理由で水や火の中に突っ込んだという懐疑論者の話を読んだことがない。……このことは、人間が感覚の中に持っているあの自然的信念を、哲学が克服するところまで進まなかったことを理解せしめる正当な根拠をわれわれに与える……」(*The Works of Thomas Reid*, D. D. Vol. 1. Thoennes Press, 1994, p. 259)
- (14) Norton, D. F., *op. cit.*, p. 173.
- (15) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 105. 邦訳『道徳情操論』(上)(米森富男訳、未来社)一四四頁。
- (16) *Ibid.*, p. 116. 前掲邦訳 一二七〇頁。
- (17) Viner, Jacob., *The Role of Providence in the Social Order: An Essay in Intellectual History*, Princeton Univ. Press, 1972, p. 82. 邦訳「ト・ヴァイナー『キリスト教と経済思想』(根岸隆他訳、有斐閣) 一〇八頁。
- (18) Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 766-72.
- (19) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford at the Clarendon Press, pp. xvi-xvii.
- (20) Smith, A., *The Wealth of Nations*, p. 767. 邦訳『国富論』(大河内一男監訳、中央公論社) 一二三六頁。
- (21) Smith, A., "The History of Astronomy", in *Essays on Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 45.
- (22) *Ibid.*, pp. 49-50. 邦訳『哲学・技術・想像力——哲学論文集』(佐々木健訳、勁草書房) 三〇頁。[尚、同書の邦訳としては「アダム・スミス哲学論文集」(水田洋他訳、名古屋大学出版会)もある。]
- (23) Smith, A., "The History of the Ancient Physics", in *Essays on Philosophical Subjects*, pp. 113-4. 前掲邦訳 二一八頁。
- (24) Hume, D., *The Natural History of Religion*, in *The Philosophical Works*, Vol. 4, sect. IX.
- (25) Smith, A., "The History of Astronomy", pp. 40-1. 前掲邦訳 一七頁。
- (26) Smith, A., "The History of Ancient Physics", pp. 113-4. 前掲邦訳 一一八頁。

- (27) Smith, A., "The History of Astronomy", p. 66. 前掲邦訳' 五二頁。
- (28) *Ibid.*, pp. 104-5. 前掲邦訳' 一〇五頁。
- (29) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, pp. 184-5. 前掲邦訳' (2) 三九四頁。
- (30) Smith, A., *The Wealth of Nations*, Vol. 1, pp. 455-6. 前掲邦訳' 七〇六頁。
- (31) Myers, M. L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*, The Univ. of Chicago Press, 1983, Introduction.
- (32) Evensky, J. M., "The Two Voices of Adam Smith: Moral Philosopher and Social Critic," in *Adam Smith: Critical Assessments*, Vol. VI, p. 182.
- (33) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 236. 前掲邦訳' 五〇〇頁。
- (34) *Ibid.*, p. 87. 前掲邦訳' 二〇五—六頁。
- (35) *Ibid.*, p. 87. 前掲邦訳' 二〇六頁。
- (37) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 26. 前掲邦訳' 七五頁。
- (38) E・R・ハイク「アダム・スミス——経済学の創始者」(中村・竹村訳、法政大学出版局)第八章、田中正司「アダム・スミスの倫理学」(2) 第二部第一章、をそれぞれ参照。
- (39) Smith, A., *The Wealth of Nations*, Vol. 1, p. 454. 前掲邦訳' 七〇二—三頁。
- (40) E・R・ハイク「アダム・スミス」 一三〇頁。
- (41) 田中正司「アダム・スミスの倫理学」(2) 一五頁。