

Title	アダム・スミスの共感について：『道徳感情論』をめぐる
Author(s)	谷口, 文章
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1980, 13, p. 5-21
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/8545
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

アダム・スミスの共感について

—『道徳感情論』をめぐる—

谷 口 文 章

1. 序言

アダム・スミスが『国富論』によって経済学の祖とされていることは周知のことであるが、それに比較して『道徳感情論』は倫理学史上かならずしも高く評価されていない⁽¹⁾のも事実であろう。しかし近年改めて『国富論』の倫理的基礎づけとして『道徳感情論』の存在が重要視されてきている。

そこでわれわれは『道徳感情論』を倫理的立場から研究したいと考える。すなわち単に『国富論』を理解するために『道徳感情論』を考察するのではなく、広い意味でのスミスの道徳哲学＝社会哲学を解明する意図の下に、『道徳感情論』を考察したいと思う。

この小論では『道徳感情論』の第一部「行為の適正性について」の中の第一編「適正感について」を中心にみていくことにする。われわれが人々の行為を評価する場合、何を基準としているだろうか。スミスによるとその基準は、感情が適正であるかどうか、すなわち「感情の適正感」であるという。したがってわれわれは、他人の感情が適正か否かをどのように判断するのかをまず問題にしなければならない。その場合スミスにおける評価の能力は、共感 sympathy の機能と考えられる。

このようなわけでわれわれは、まず共感の構造について考察する。次に

共感の機能の特徴を四つに分けて、スミスの共感論の独自性を示したい。そしてその後に共感による同胞感情が、いかにして道徳感情になり、普遍的妥当性を持つようになるかを明らかにするつもりである。

2. 共感の構造

「人間はいかに利己的なものと考えられようとも、他人の運命に関心をもたせる何らかの原理、そして他人の幸福を見ることの快さ以外に何も得ることがない場合でも、他人の幸福が自分に必要なものだと感じさせる何らかの原理が人間本性の中にあることは明白である²⁾ この種の原理には、憐れみ *pity* や同情 *compassion* がある。-----この感情 *sentiment* は、人間本性のすべての他の本源的情念 *original passion* と同じように、有徳な人や人情味のある人に局限されない。-----最大の悪人、社会の法の最も無情な侵犯者でさえも、全くそれをもたないことはない」(Smith, A.; *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, 1976, p.9.以下 M. S. と省略する)。

『道徳感情論』の、この冒頭の文で、スミスが感情を人間行為の基礎としながら、人間本性の根源的感情である利己的情念と利他的情念とをどのようにして調和させるべきかという基本問題を、われわれは見出す。そして彼は人間本性に共通な、ある調和の原理として「共感」を考えている。そこでわれわれも共感の構造の分析から始めよう。

スミスは共感の構造を明らかにするために想像力 *imagination* の分析をする。人は他人がある事柄をいかに感じているかに関して直接の経験を持たないのであるから「彼の感じているものがどのようなものかについて概念を形成し得るのは、ただ想像力」(M. S. p. 9) によらねばならない。そしてわれわれが想像力を働かせて「印象を写しとるのは他人の感覚によって得た印象」(ibid.) にほかならない。われわれ自身の感じるこの印象が、

他人である当事者の感じている感情と一致する場合に、共感が成立するのである。

例えば拷問台で苦しめられている人の場合を考えよう。「想像力の働きによって我々は自分自身を他人の立場に置き、自ら全く同じ拷問を耐え忍んでいるかのように考え、いわば他人の身体に移入して、ある程度まで彼と同じ人格になり、その上で彼の感じているものについてのある観念を形成し、そして程度こそ幾分低いが、彼の感じたものと全く異っているとも思えないあるものを感じる」(ibid.)。このようにして傍観者 *by-stander* であるわれわれ自身の中へ、当事者の苦しみが移し込まれた場合に、ついにわれわれは彼と同じような悩み・苦しみを持ち始め、彼がどのように感じているかについて思いやる時、われわれ自身、身の毛がよだって身震いする。このような過程を経てわれわれ傍観者(または見物人、観察者 *spectator*) は、当事者 *agent, person principally concerned* の感情を受け取り、自分自身が形成する印象すなわち感情から、相手のことを思い、同胞感情 *fellow-feeling* を感じるのである。

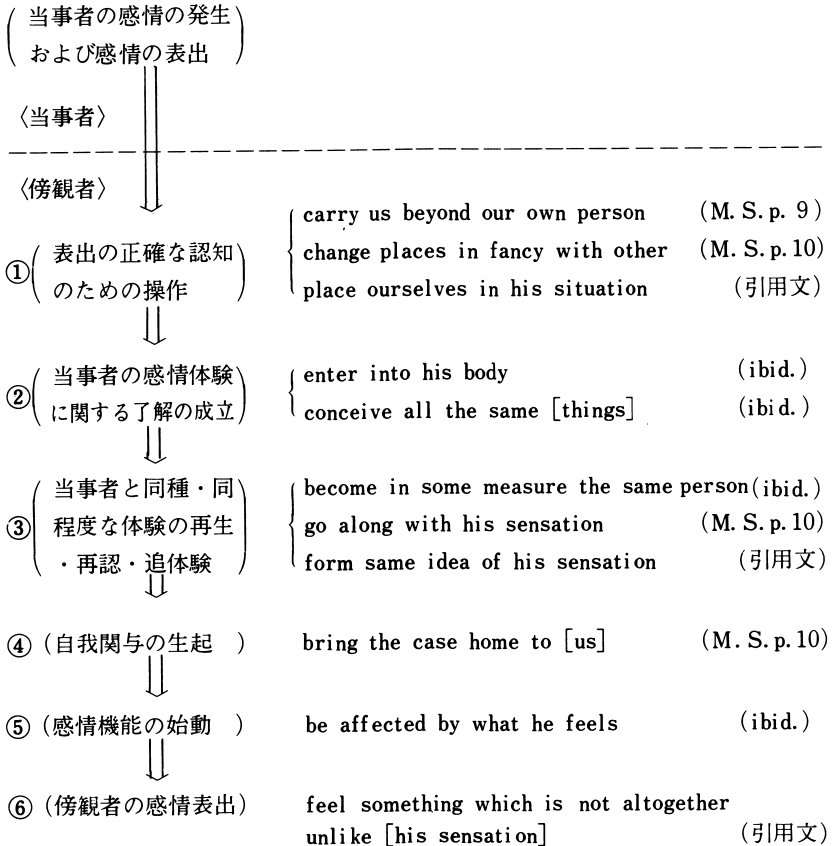
上述の引用文を中心に他の箇所から補足しつつ、想像力による共感の成立過程を次の図1のようにまとめてみよう。

3. 共感の機能の特徴

われわれはスミスの共感の機能として大きく分けて次の四つがあると考ええる。

①すでにみたように共感の成立過程はきわめて心理的色彩の濃いものではあるが、その機能には、空想、理解、思考、予想、判断といった、理知的能力が備わっていることに気づく。そしてヒュームのように、単なる共感感情の移入・複写という伝達—転換作用因として、共感が機能している⁽³⁾ということだけでなく、さらに自己の立場を離れて相手の立場に立脚した

図 1. 共感反応の成立過程



り、相手と同じ人格になったりする超個人的かつ客観的な作用力を持つことに注目しなければならない。

例えばヒュームを暗に批判していると思われる箇所⁽⁴⁾を考察しよう。ある場合には、共感単に他人のある情動 emotion を見ただけで起こるよう
にみえるかもしれない。ある場合には、情念は一人の人間から他の人間へ
と瞬時に注ぎ込まれ、しかも当事者の中にそれらの情念を起こさせたもの
についての、何らかの知識が生ずるのに先立って注ぎ込まれるよう
にみえ

るかもしれない。ある人の容貌や身振りに強く表われた苦痛や歓喜を見た人は、直ちにある程度までそれに似た苦痛や歓喜の感情を感じるものである。このようにして当事者の感情が一方的に傍観者に直接移入される時、共感が成立する、というのがヒュームの共感概念であった⁽⁵⁾

これに対してスミスは、怒りの情念を感じている人物の例を挙げて反論する⁽⁶⁾。怒った人のもすごい行動を見ると、われわれは彼に直ちに共感して、怒らせた敵に対して憤りを感じるよりも、むしろ彼に関して腹立たしくなる。彼を怒らせた原因が何であるかを知らない以上、そのように怒っているのを見てわれわれは全く彼の立場になりきることができず、どちらかといえば加害者に対して共感する可能性が生じる。他人の苦痛や歓喜に対してわれわれが共感する場合でも、その原因について十分な知識を持たない間は、共感がきわめて不完全で一方的なのが常である。したがって共感とは、感情の表出を見たために起こるといふよりも、むしろそのような情念を刺激した状況を知ったため生じるといった方がよい、とスミスは主張する。このようにして相手の状況を、想像力の作用により立場を交換して、空想し、理解し、思考し、予想することによって認識し、個人的・主観的立場を脱するところに彼の共感の特徴がある。もちろんヒュームのように、共感が単なる直接的で一方的な感情移入としての情動的感染 *emotional infection* ではないのはいうまでもない。

したがってスミスの共感の機能の第一の特徴は、次のようにまとめられるであろう。想像力によって自己を、行為者の立場に置き換え（立場の相互交換）、いわば他人の身体に移入して彼と同じ人格になり（人格的移入）、彼の感覚に関する観念を作り（観念形成）、彼の感じた情念と似た感情を感じる（同胞感情の発生）により共感が成立する、そしてそのプロセスの間に理知的諸能力が作用していると。

②共感による状況認識の仕方が、きわめて具体的で行動的であることに第

二の特徴がある。

例えば他人の脚や腕に振り下ろされる一打を目撃して、思わず自分の脚や腕を後ろにひくとか、綱渡りの踊り子のしぐさを見る大衆は知らず知らずのうちに、どうしてもそうせざるを得ない感じにおそわれるがまさに、各々自分自身の身をくねらせ、振らせながら調子をとるとか、また鋭敏な神経を持った人は、乞食の見せびらかしている腫物や潰瘍を見ると自分の身体と同じ部分がむず痒く感じたり、あるいは不安な気持ちにおそわれ、戦慄感を感じるという。⁽⁷⁾

このような現象は、われわれも日常経験することであるが、スミスはいわば心理的な立場から、そのような事例を一層リアルに考察しているといえよう。なぜならわれわれは暗示効果による現象として、上述のような事柄を心理学的に解明できるからである。すなわち殴られると見るや、自分が当事者自身になりきっているために瞬時に、脚や腕を条件反射的にひっこめるといふ動作ほど現実的な反応はないといえる。⁽⁸⁾ また踊り子の動作に合わせて、われわれも同じ動作をするというのは、暗示効果によって行われていると考えられる。というのも暗示とは次のような現象として定義されるからである。「ある志向的な意味をもつようなことばやジェスチャー・その他のシンボルなどの刺激が、他人ないし自分自身から与えられると、被験者（見物人—筆者注）は知らない間に感覚、知覚、思考、判断、意図、行為、感情、信念などの精神過程や行動が影響を受けて、その志向する方向へ変化する現象」⁽⁹⁾ であると。したがってスミスの例では踊り子の動作を、見物人が無意識のうちに、暗示にかかってまねていると説明できる。そしてまた腫物を見て自分もむず痒くなるという現象は、例えば過去にうるしにかぶれた経験のある者が、かぶれたと暗示が与えられた時、現実にもそのような症状が生じるのと同じである。⁽¹⁰⁾ 暗示によって彼は過去のでき事を追体験しているのである。これはまさにスミスの共感のメカニズムそ

のものであるといえよう。

以上のような諸例から彼の共感論が、ただ認識の次元に留るだけではなく、現実的・具体的現象をも分析可能とするものであることを見出すのである。

③第三の特徴としてスミスの共感とは、単なる一つの利他的情念ではないということである。

彼によると「共感という言葉は、最も本来的な原初の意味において、他人の苦悩 *suffering* に対する我々の同胞感情を表わすものであって、愉快さ *enjoyment* に対する同胞感情を表わすものではない」(M. S. p. 43) という。

このように共感とは、本来苦悩や悲しみ等に対する同情的同胞感情を示していたのである。しかしながら共感を、「今ではどんな情念であろうとも、それに対して我々が抱く同胞感情を示す」(M. S. p. 10) ように用いるために、スミスはその概念を拡大する。

それ故共感とは、悩みや苦しみに対する同情 *compassion* 的情念と共に、喜びや愉快さに対する同慶 *congratulation* 的情念も、その機能の中に含むことができる。⁽¹¹⁾ したがって共感の機能自体は、情念・情緒・情動の性質がいかに相違していようとも、中立的である。だからあらゆる種類の感情が、共感の対象となることができるのである。

このように考えるなら共感とは、利他的情念の一種であって、利己的な情念——例えば自利心（これは『国富論』における基本原理とされた）——と対立するように見做されることはできないのである。このスミスの共感に対する誤解が、かつて「アダム・スミス問題」⁽¹²⁾ を引き起こしたのであるが、彼の共感の機能を上述のように解釈することによってこの問題は理論的に、容易に解決できるのである。

④第四の特徴として、共感とは感情の適正性を決定し、行為の道徳的判断

の基底となることが挙げられる。この点については後述する通りである。

4. 共感による同胞感情が、いかにして普遍的道德感情となり得るのか

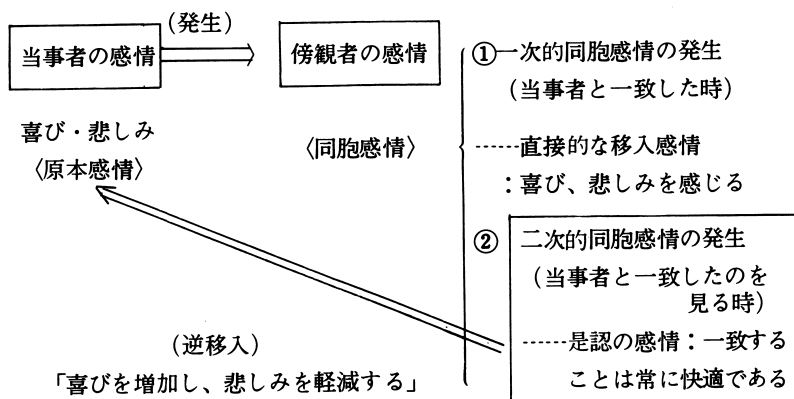
われわれはこの問題を、二つに分けて考えていきたい。最初に共感によって生じた同胞感情が、なぜ道德感情となるのか。次にそのような道德感情は、普遍的妥当性を保証しているか、否か。

①同胞感情がなぜ道德感情となるのかを解明するためには、まず相互共感 *mutual sympathy* の概念を明らかにしなければならない。「共感の原因が何であろうと、あるいはどれほど共感が刺激されようとも、我々自身の胸中のすべての情動に対して他人が同胞感情を抱くのを見ること程、我々を喜ばすものはない。また反対の現象が生じることほど衝撃を受けることはない」(M. S. p. 13) というスミスの言葉から理解されるように、共感によって生じるわれわれ自身の感情と当事者の感情との一致を観察することが、快感の原因であり、反対に不一致を観察することが不快感の原因であると考えられる。したがって相互に感情が一致したのを見る時、他人と感情を分け持つことの自覚が生じ「共感喜び *joy* に生氣を与え、悲しみ *grief* を軽減する」(M. S. p. 14) といわれる。このような相互共感の快感 *pleasure of mutual sympathy* は、個人的な自己中心的感覚とは異なる社会的感覚であって、道德性の源泉ともなっている。図2にまとめておこう。

二種の同胞感情のうち、原本感情と一次的同胞感情の一致を見ることによって生じる、快適な二次的同胞感情が評価感情なのである。この評価感情が道德感情とされるのであるが、それではそれがなぜ道德性を保有すると考えられるのであろうか。

スミスは、ヒュームと同様に共感によって生じた快感に道德性が由来す

図2. 相互共感による快感の発生



と考えているようである。「共感は道徳的区別の重要な源泉である」¹³⁾とヒュームがいう時、道徳性は観念によって判断されるのではなく¹⁴⁾印象によって感じられるものであり、この感情はある独特の快であることを意味した。したがって善悪の区別は、理性によって判定・判断されるものではないのである¹⁵⁾。そのようなヒュームの考えと同様に、スミスも快苦の原理に立ち、理性によって道徳性が区別されるのではなく、道徳的感情によって区別されるという。ただスミスの場合ヒュームと相違するのは、共感による道徳性の根拠が、対象の快樂という有用性utilityに結びつけられるのではなく、二次的同胞感情である評価感情の適正感に求められる点にある。このようにしてスミスの理論では、相互共感による快適さが、道徳性の源泉となっていると推論される。

したがって道徳的に是認されるとは、相互共感によって他人と感情を分け持つという社会的関心の下での、当事者と傍観者の感情の一致 *correspondence of the sentiments* すなわち適切な共感の成立を意味する。また否認されるとは、両者の感情の不一致すなわち共感の不成立を意味する。その場合共感による是認・否認の根拠は、協和 *concord* という感情の一致にあり、それが感情や行為の「適正・不適正 *proper · improper*」の

感覚の尺度となる。かくして道徳的是認の基準は、当時者の感情や行為に關しての、傍觀者の「適正感 sense of propriety」にあるとされる。⁽¹⁶⁾

以上のことからわれわれは、共感によって生じた二次的同胞感情が、相互共感の快感を媒介にした道徳感情であること、そしてその是認の根拠は協和にあること、その結果として道徳的是認の評価基準は、「適正感」の原理であることを理解した。

もちろんいうまでもなく、このようなスミスの共感論は、道徳的是認を協和と相互共感による快適さに基礎づける限り、市民社会における、一種の洗練されたヘドニズムといえよう。⁽¹⁷⁾

さてわれわれは彼の共感の性格を、一層明らかにする意味においても、もう一步論を進めて次のことを検討してみよう。すなわち共感による快感が「喜びに生気を与える」ことは明白であるが、その快が十分に「悲しみを軽減する」であろうか。スミスの答えは、然りである。しかし共感の快さが、もし重荷を分かち合うという程度の意味なら、次の文はどのように解すべきであろうか。「不幸な人々は、自らの不幸を物語ることによって、ある程度まで自分の悲しみを新たにする。-----彼らの流す涙は、前よりも一層激しくなり、ともすると、彼らは身も心も投げ出して、あらゆる悲嘆という弱さにまかせてしまう。しかし彼らはすべてかようにしているうちに快感を感じ、そして明らかにそれによって救われたように感じる。なぜならその人から受ける共感の甘美さは、この共感を喚起せんがために不幸な人々が生気を新たにしたところの、かの悲しみのつらさを償って余りあるからである」(M. S. p. 15)。このスミスの言葉に対して一つの疑問が生じるかもしれない。共感の快さが、単に慰めとして悲しみを軽減するというなら理解できるが、しかしその時にはその快は慰めに留って十分に悲しみを軽減しはしないであろう。だからその快が原本感情の苦しさを償って余りあり、完全に解消し得るということは、共感による快感の作用力を強調しすぎてはいないか。⁽¹⁸⁾

このような疑問は、スミスの共感の作用論理を形式的に推し進めた場合

に行き当たらざるを得ないものである。したがってわれわれはこの疑問の解決のために、共感作用の実質的な側面から考究しよう。すなわち共感作用が、単に社会現象を解明する論理だけでなく、現実の感性的人間をも分析する手段として捉え、心理学の精神治療の側面から実質的に把握していけばよいと考える。

心理学者のロジャースの言葉を引用する。「クライアント（患者）の私的な世界を、あたかも自分自身の世界であるかのように感じとり、しかも、その『あたかも～のように as if』という性質を失わないこと—これが共感⁽¹⁹⁾なのであり、治療にとって本質的なものであると思われる。クライアントの怒りや恐怖や混乱を、あたかも自分自身のものであるかのように感じとり、しかも自分の怒りや恐怖や混乱が彼のものに拘束されて密接な関係にならないようにすること……。クライアントの世界がこのようにセラピスト（治療者）に明らかになり、セラピストがクライアントの世界を自由に動きまわる時、その時こそ彼は、クライアントのよくわかっているものを理解しているということを伝え得るばかりでなく、クライアントがほとんど気づかないでいる自分の体験の意味をも、口に出して述べることができるのである」⁽²⁰⁾ スミスが想像上の立場の相互交換を行い、相手を理解するという意味は、実のところ、当事者の心の動きを「あたかも自分の苦悩のように」捉えることである。われわれはここに相手のことを真に理解できたという相互共感の快感が存するのを発見し、反対に当事者は理解してもらったという快感と共に、われわれ観察者の共感から自分の気づかなかった事柄も認識できる。換言すれば傍観者である観察者（セラピスト）の共感的理解の下に、当事者（クライアント）は、自分の体験過程に注意を向け始め、そこに照合しつづけることによって、今まで感じられていた身体的な緊張が解消され、⁽²¹⁾ 心に内在する問題が生き生きと実感され、解決の道が開かれてくるのである。

このように共感による快感の意味を、形式的な側面からの「慰め」としての快と共に、実質的な側面からの「苦悩や緊張を解消」する快として理解するなら、スミスの「共感は悲しみを軽減する」という命題を正確に把握できることになろう。

かくして、われわれはスミスの共感の原理が、協和と快適さに基礎づけられた一種のヘドニズムではあるが、その内実は深味のある内容を持つものであることを理解できた。そのような意味を含めてこそ、共感の協和と快適さが、一方では一致という現象面において、他方では心理的内面において、道徳的是認を基礎づけているといえる。このようにして共感によって生じた適正な同胞感情が、真に道徳感情と呼ばれ得るのである。

②第二の問題に移ろう。すなわちそのような共感によって生じた同胞感情が形成する道徳感情は、普遍的妥当性を保証し得るか否か、について検討しよう。

まず次のような疑問が生ずる。共感が常に成立するか、どうか。例えば傍観者が意識障害によって、当事者に対して少しも心を動かさない場合や、偏見的な感情を抱いている場合、また傍観者が何かの事情で異常な感情状態にある場合など、果して適切な共感が成立するかどうかが問題である。

スミスによると、現実に共感が成立しない場合でも、われわれの長い経験からおのずと、どのようなものが共感を得、また反対に得ないかが知られる。たとえば実際に共感が生じなくとも、「この場合には当然このような形で生じている」と仮定して、過去の経験から判断する。したがってこのような「仮定された共感の意識 consciousness of this conditional sympathy」⁽²²⁾ (M. S. p. 18) によって、適切な共感が常に成立する。そして経験から導き出された一般規則 general rules が、現在におけるわれわれの情念の不適正さを修正して、感情の適正性はいつも保たれるのである。だからスミスは死者の気持ちに対してすら、共感できるというのである。⁽²³⁾

それでは、たとえ共感が常に成立するとしても、その場合の是認・否認の評価は、客観的妥当性を持つであろうか。われわれはここで、スミスが経験論者であることを認める時、彼の次の回答以上に議論を進めることはできない。すなわち当事者の原本感情と傍観者の共感的情動が完全に一致する場合「それらの原本感情は、傍観者にとって必然的に正当 just であり、適正 proper である、そしてその感情の対象に適合 suitable している」(M. S. p. 16) として是認され、不一致の場合、否認される。この箇所、スミスはなぜ必然的に正当で、適正であり、対象に適合しているのかを、言明していない。

そこでわれわれは、彼の言わんと意図したことを、道徳感情の是認の根拠である、協和の概念を中心にもう少し掘り下げてみよう。共感とは「仮定された共感の意識」によって、常に成立するのではあるが、厳密な意味で完全に当事者と傍観者の感情が一致するであろうか。スミスは、否と答える。なぜなら人類はその本来の性質上共感的ではあるが、反面自己中心的であるため、他人の身の上に生じた事柄に関しては、他人を興奮させるのと同じ程度の感情を感じることは決してありえないからである。また共感の基礎となる想像上の立場の交換も、単に一瞬のことにすぎず、自分自身が真の当事者ではないという考えが絶えず心に介入してくるからである。したがって傍観者は、当事者が感ずるのとある程度は類似した感情を抱くことはできるが、しかし全く同じ程度の感情を抱くことはできない。当事者はこのことに対しては敏感で、傍観者からもっと完全な共感が寄せられるのを、強く期待する。そのため彼は傍観者の感情に、自分の感情を調和するように一致させようとして、調子の激しさを柔らげるように努力する。他方傍観者も、当事者の感情に移入できないのは不愉快で冷淡であるため、自分の感情を高め、彼の感情と一致するように、想像上の立場の交換をできるだけ完全に行おうと努力する。⁽²⁴⁾ このようにしてこれら二つの感情が、

社会の調和を維持するのに必要な程度において、お互いに調整されるのである。たとえこの二つの感情が、決して同じ種類・程度の状態で「完全に一致 unison」しているのではないにしても、調子を合わせ、ついていけるという意味で「協和 concord」して一致しているのであり、「社会が必要とし、要求するところは、それだけで十分」(M. S. p. 22)なのである。

ここにわれわれは、互いの立場の相違を超えて立脚すべき、共通な市民社会的地盤を見出す。その地盤の上で感情の適正点すなわち「中庸 mediocrityの点」(M. S. p. 27)が保証され、正当化されると考えられる。なぜなら当事者も、傍観者も互いの事情を推測することによって、反省的感情 reflected passion を感得し、公平無私な観点から判断できるようになるからである。²⁵⁾したがってこの場合の共感による感情の一致は、協和の形をとり市民社会的ルールの下で「必然的に正当で、適正であり、その感情の対象に適合している」といえる。それ故互いに歩み寄ることによって、共感が実現する時、まさにそこに市民社会的正義が保証され、そのような意味で評価の客観的妥当性が確立していると考えられる。

思うにスミスが、感情の道徳的適正の評価原理に基づいて是認・否認を判定する場合、一方で共感の協和・一致の現象面から、市民社会的正義という公共的道徳性および妥当性が保証されることを自明としているようである。他方共感の協和・一致の内実においては、既述したような共感の自覚的意識から生じるところの常に快適な感情に、より普遍的な道徳性が存すると考えていたのではないであろうか。だからこそ「情感を刺激する原因に釣り合っているか、否かに応じて、その情感を判断する場合、我々自身の内における対応情感 correspondent affection 以外に、いかなる規則も、標準も利用できない」(M. S. p. 18)といわれるのであろう。

このような内的意識に通じる対応情感が道徳感情の是認・否認の尺度となる、ということの意味は一見、個人的な相対的評価主義に立つようだが、

真実のところ、次のような事柄を示唆していよう。すなわち是認・否認の感情を抱く傍観者が、単なる公平無私な観察者 *impartial spectator* という次元に留るのではなくて、さらにより普遍的道德性をそこに内包する観察者に移行行くことを、暗示している。ここにわれわれは、現実の市民社会的な公平無私な観察者から、「假定された胸中の公平無私な観察者 *supposed impartial spectator*」の概念へ飛躍する契機を見出すことができる。そして同時に道德性の、より普遍的妥当性を期待できるのである。

5. 結語

われわれは、「感情の適正感」という、是認・否認の評価原理を明らかにするために、共感の概念を分析してきた。その結果、共感の機能がいかかに現実的で、実践的であるかをみてきた。また共感によって生じた同胞感情が、単なる利他的感情ではなく、人々の感情や行為の動機を評価する道德感情であることを明らかにした。したがってスミスの基本テーマである利己心と利他心の調和という問題の解決は、方向づけとして可能になっているといえよう。また道德感情の道德性は、協和と相互共感による快に基づくものではあったが、その快は単なる洗練されたヘドニズムではなく、われわれの心の根底に根ざすものであることが明らかにされた。最後に道德感情の普遍的妥当性は、外面的には市民社会的正義に、内面的には胸中の公平無私な観察者＝良心に基礎づけられていることが理解された。

以上のようなスミスの道德原理は、彼の哲学体系の中で重要な位置を占める。われわれは、スミスが市民社会における感性的人間像を分析する時、共感を基底とした「感情の適正感」という評価原理が実に有効であることを見出すのである。

注

- (1) Cf. Macfie, A. L.; Adam Smith's Theory of Moral Sentiment, in

- The Individual in Society, London 1967, p. 42.
- (2) Cf. Hume, D.; A Treatise of Human Nature, Oxford, p. 316.
 - (3) Hume; Treatise, p. 320. Cf. Morrow, G. R.; The Ethical and Economic Theories of Adam Smith, New York, 1923, p. 29.
 出発点において、スミスはヒュームの因果論的認識機能を前提しているが、彼の共感ヒュームのものとはかなり違った機能をもつ。
 - (4) M. S. p. 11.
 - (5) Mercer, P.; Sympathy and Ethics, Oxford, 1972. p. 36.
 - (6) M. S. p. 11.
 - (7) M. S. p. 10.
 - (8) 鈴木康平、暗示現象の社会心理学的研究、「実験催眠学」誠信書房、pp. 31—51.
 - (9) 成瀬悟策、「催眠面接法」誠信書房, p. 3.
 - (10) 池見西次郎、「催眠一心の平安への医学一」、NHKブックス、pp. 142—144.
 - (11) Campbell, T. D.; Adam Smith's Science of Morals, London, 1971. pp. 94—95.
 - (12) Cf. Morrow, *ibid.*, pp. 1—11.
 - (13) Hume, Treatise, p. 618.
 - (14) *ibid.*, p. 470.
 - (15) *ibid.*, p. 468.
 - (16) M. S. pp. 16—17.
 - (17) Cf. 佐伯敬夫、「感情の適正」について、福井大学教育学部紀要 I 第19号、1969, p. 22.
 - (18) *ibid.*, pp. 18—19.
 - (19) 心理学の分野では、共感を *empathy*、そして同情を *sympathy* と表現している。しかしスミスの場合、*sympathy* が、心理学上の *empathy* に相当している。
 - (20) Rogers, C. R. The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change, *Journal of consulting psychology*, vol. 21, 1957, p. 99.
 - (21) E. T. Gendlin and J. I. Berlin; Galvanic skin response correlates of different modes of experiencing, *Journal of Clinical Psychology*, pp. 73—77.

- (22) このようなスミスの価値評価は、共感の「意識」に依存する限り、価値主観主義であると考えられる。それを克服するために、彼は第三部、第二章で、praiseとpraise-worthinessの区別、およびblameとblame-worthinessの区別を行い、たとえ人間は現実にはpraiseを求め、blameを避けるとしても、客観的な価値論からすると、praise-worthinessを求め、blame-worthinessを避けなければならないとしている。
- (23) Cf. M. S. pp. 12—13.
- (24) 傍観者が当事者の感情に移入しようとする努力の側に、素直な、優しい、愛すべき徳が成立し、逆に当事者が傍観者に調子を合わせようとする努力の側に、偉大な畏敬すべきかつ尊敬すべき徳が成立する。(Cf. M. S. p. 23)
- (25) M. S. p. 22.

(国立奈良高専講師)