

ファーガスンからスミスへ*

——「注釈」にみる初期ガルヴェの道德哲学——

大塚雄太

I はじめに

アダム・ファーガスンの『道德哲学綱要』（以下、綱要と略記）が、クリスティアン・ガルヴェ（Christian Garve, 1742-98）によってドイツ語に翻訳されたのは、原書出版から3年経った1772年のことであった¹⁾。彼はその巻末に、130ページをこえる「注釈（Anmerkungen des Uebersetzers）」を付して出版した。翻訳を手がける時、ガルヴェは自身の考察を添えることが多いが、そうした彼の翻訳スタイルはこの時から始まったのである。

彼は『綱要』以前にも、すでにいくつかの翻訳を世に送り出していた。例えば、イギリスの外交官であったジェームズ・ポーター卿（Sir James Porter, 1710-76）の『トルコ人の宗教・政治形態・習俗』が1768年に、ルター派の聖職者であったジョン・ブルックナー（John Bruckner, 1726-1804）の『動物の創造に関する哲学的考察』が1769年に、ガルヴェによって相次いで英語からドイツ語に訳されている。もとよりこれらの翻訳は初期ガルヴェの関心の所在を探る上で参照されねばならないが、より重要なのは、先述したように、翻訳の後に考察を添える彼特有のスタイルが『綱要』の翻訳を機に成立していることである。『綱要』は、直接にファーガスンの作品としてではなく、ガルヴェによる大きな「注釈」とともにドイツ語圏に伝えられたのであった。その後出版される彼のいくつかの翻訳についても、同様である²⁾。

問題は「注釈」の実質である。無論原書がいかに翻訳されたのか、その詳細も問われねばならない。しかしドイツにおいて『市民社会史論』よりも『綱要』が普及した実情を考える時、「注釈」そのものが有した大きな影響力を推論するのは、ごく自然なことだろう。ヘーゲル研究やシラー研究によって、『綱要』とともに「注釈」が若き彼らの想源にあったことはもはや自明のことと

* 本研究はJSPS 科研費（課題番号：26870276）の助成を受けたものである。

1) 『綱要』は初版が1769年、第2版が1773年、第3版が1785年に出版されており、構成も内容もそれぞれ部分的に異なっている。

2) エディンバラの牧師であったマクファーランの『貧民研究』の翻訳とガルヴェの『貧困論』の詳細については大塚（2014）を参照されたい。

されつつあるが、にもかかわらず「注釈」についてはいまだ十分な検証が行われていない³⁾。

以上を踏まえ本稿は、『綱要』の翻訳を通じて「注釈」に結実したガルヴェの道徳哲学に焦点をあてることでその全体像と独自性を描き出し、さらにそれによって、近代ドイツ思想史におけるガルヴェの位置を改めて問い直そうとするものである。したがって、ガルヴェのファーガスン理解の妥当性を検証するのではなく、あくまでもガルヴェの道徳哲学として「注釈」を読み解くことが本稿の中心的課題である。

II 「注釈」の問題圏

Klemme (2000) や Klemme u. Kuehn (2001) によれば、ガルヴェは 18 世紀後半におけるもっとも重要な哲学者のうちに数えられる。例えばカントは『人倫の形而上学』の序文でガルヴェを「言葉の真の意味での哲学者」と評し、フリードリヒ大王はガルヴェによるケクロ『義務論』の翻訳に惜しめない賛辞を送った。少し時代を下れば、啓蒙主義者のうちガルヴェをもっとも優れた人物の 1 人とするハイネの指摘があり、ロッシャーが『ドイツ経済学史』で行ったガルヴェの業績に関する詳しい紹介もある。これらの事実は、ガルヴェを最重要哲学者とみなす見解を裏付けるに足るものであろう。

角度を変えてみれば、18 世紀後半から 19 世紀前半にかけてガルヴェの手がけた翻訳と彼自身の著作に関する書評が相当数出ているが、ロマン主義者によるガルヴェ評価とは対照的に、いずれも彼に対して好意的な評価を与えている⁴⁾。また 2000 年代に入って、近代ドイツにおけるイギリス諸思想の受容を象徴する翻訳作品のリプリントがまとめて出版されたが、うち『綱要』を含むガルヴェ訳 3 作品が採用されていることも着目されてよい⁵⁾。ガルヴェは疑いなく当時の学界の第一線を担った人物であり、19 世紀以降急速に忘れ去られていく過程とは著しい対照をな

-
- 3) Hoffmeister ([1936]1974) によれば、ギムナジウム期のヘーゲルの小論「古代作家と現代作家のいくつかの特徴的な差異について」(1788) にもガルヴェの影響が確認できる。同じテーマを扱ったガルヴェの論文はシラーの美学との関係でも重要だが、Wiese (1959) が提起した文学や美学の諸動向を思想史に取り込む学際的観点から改めて『綱要』と「注釈」を位置づけ直す必要がある。シラーとガルヴェについては松山 (2010)、大塚 (2010) を見よ。市民社会概念との関連では、「注釈」には *bürgerliche Gesellschaft* という語は一度も出てこないし、社会概念自体を問う記述も見当たらない。ヘーゲルへの影響は市民社会概念に関する限りでは、この点からも否定される。
 - 4) 『綱要』の書評は 1772 年に 4 篇出ているが、閲覧できた 2 篇はいずれもガルヴェに対して好意的である。ただし、その 2 篇の著者は確定できなかった。Koch-Schwarzer (1998) および Oz-Salzberger (1995) の情報を総合すると、それらは M. メンデルスゾーンと J. G. H. フェーダーによるものである。前者による書評は、『綱要』の後半部分への言及がほとんどない。このことは、「注釈」の影響力を含めた『綱要』の受容形態を考える上で重要であろう。Koch-Schwarzer (1998) によれば、その他の 2 篇のうちの一つは C. M. ヴィーラントによるものである。やはり「注釈」の学際的評価が求められる。
 - 5) ガルヴェ訳は他にジェラード『天才論』、バーク『崇高と美の観念の起原』が収められている。このシリーズには、ヒューム『人間本性論』(訳者不明、ズルツァー編) やハチスン『道徳哲学体系』(レッシング訳)、スミス『道徳感情論』(ラウテンベルク訳) などが含まれる。

す存在感を発揮していたのである⁶⁾。

だが事実として19世紀以降、ガルヴェの存在感は急速に失われた。彼がスポットライトを浴び、それに伴って彼に関係するさまざまな問題圏が明らかになったのは1990年代に入ってからである。Altmayer (1992)はガルヴェの思想の全体像を描き出す初の試みであったが、彼のより大きな意図は、シュライアマッハーやフリードリヒ・シュレーゲル以来続くガルヴェへの否定的評価を覆すことによって、通俗哲学の思想史的位置を問い直すことにあった。Koch-Schwarzer (1998)もまた、ドイツ民俗学の源流にガルヴェを位置づけることによって、各学問分野へと解体される18世紀の学際性の民俗学における再統合を狙うものであった。両者はともに、ガルヴェを基点とするドイツ思想史の新たな文脈を示唆するものでもあったのだが、彼らの問題提起が十分に浸透することはなく、ガルヴェは思想史の背景へと再び退きつつある。この再度のガルヴェ研究の後退局面においてWaszek (1996; 2006; 2007)は貴重だが、近年の成果に限って言えば、伝記的記述の充実の反面、個別論点についての詳細な議論をなお課題として残している。

以上のようなガルヴェ研究の全体動向を踏まえて、『綱要』と「注釈」に関する研究史に焦点を絞ろう。『綱要』と「注釈」への言及の多くは、シラー研究からなされてきた。1960年代までのシラー研究はWiese (1959)に代表されるように、若きシラーの思惟に浮かぶファーガスンとガルヴェの痕跡に着目するに際して、広く通俗哲学と文学界との相互関係を視野に収めていた。それはメンデルスゾーンとレッシングの交流に見られるような18世紀の学際的な思想空間の把握方法としてのみならず、思想史の記述方法としても有効であったと考えられるが、そうした研究視角もまた、通俗哲学の哲学史的評価に引きずられて後退を続けている。これに伴って、多方面にわたるガルヴェの思想的遺産を思想史に位置づける新たな枠組みの成立可能性が失われた。

『綱要』と「注釈」をめぐる研究史上の難点はそれだけにとどまらない。『綱要』はヘーゲルの想源との関連でもその意味を問われてきたが、実質的にはRosenkranz (1844)の指摘を大きく超えるものは今のところない。問題はそのことではなく、ヘーゲルとファーガスンの関係を問うにあたって、ヘーゲルとガルヴェとの実質的關係が問われなかったこと、すなわち、ガルヴェの「注釈」の存在が看過されてしまったことである。シラー研究を含めても、「注釈」は細部に立ち入って検証される機会に、なお恵まれていない。ファーガスン研究からのアプローチも、後述するOz-Salzberger (1995)を除いて皆無である⁷⁾。したがって「注釈」の全体像も、そこに表現された道徳哲学の実態も、未解明のままである。思想史における『綱要』の影響力を測るためにはまず、「注釈」の全容解明が必須であろう。

6) ガルヴェが「忘れられた思想家」となる経緯については、渡辺 (1976)を見よ。渡辺はガルヴェの論集を編んだK.ヴェルフェルの議論に依拠しながら、フリードリヒ・シュレーゲルを中心とするロマン派の運動によってガルヴェの名が葬り去られたことを以下のように指摘している。「彼らはガルヴェの常識的哲学の中に戦うべき当面の敵を見出し、それに徹底的攻撃を集中することによって、彼らの立場を明確化するとともに、新しい天才時代の到来を誇示しようとした」(渡辺 1976, 447)。

7) わが国では、天羽 (1993)の指摘以上の進展はみられない。

Altmayer (1992) や Koch-Schwarzer (1998) の成果が十分に生かされず、ガルヴェ自身の思想内容が等閑に付されたために、彼はこれまで主として古典的名著の翻訳者として扱われ、ドイツ思想史の主文脈の埒外に置かれてきた。もっとも、カントからドイツ観念論者への流れを主文脈とする以上、ガルヴェはいつまでも彼らの比較対象の位置に甘んじ続けるだろう。したがって、ひとりの思想家としてガルヴェを思想史に位置づけるためには、彼自身の思想内容に光をあてるのみならず、哲学的思想史の枠組みそのものを再考する必要がある⁸⁾。シラー研究がたびたび指摘してきたように、「注釈」に表現されたガルヴェの道德哲学の影響範囲は、決して小さくなかった。「注釈」を介して、ファーガスンやシラーやヘーゲルのみならず、ヴィーラント、メンデルスゾーン、ヘルダー、レッシング、そしてのちに見るようにスミスまでもが同一の思想空間に立ったのである。この「注釈」の広がりによれば、複雑かつ学際性に満ちたドイツ思想史の本来の姿を認めねばならない。多くの翻訳作品と独自の論考を世に問い、それによって有形無形の影響を及ぼしたガルヴェはまぎれもなく、その中心に位置する思想家であった。「注釈」の分析は、ガルヴェに関する個別研究の枠を超え、彼の思想的遺産を基点とする近代ドイツ思想史再構築の可能性をも切り拓くものである。

さて、ガルヴェの最晩年の著作である『アリストテレスから現代までの、道德哲学の最も重要な原理の概要』（以下、概要と略記）には、次のような一節がある。「ファーガスンとスミス——両者は卓越した人たちである。彼らは、道德的・政治的学問を、真の傑作によって豊かにした」（Garve 1798, 157）。周知の通りガルヴェは『国富論』の訳者であるが（ガルヴェ訳は 1794-96 年に出版）、『概要』において彼はカントと対比しつつ、正当にもスミスを道德哲学者として評価した。そしてまた、両者の卓越を称えながらも、ガルヴェのスミスに対する評価はファーガスンに対するそれよりもはるかに高い。晩年のガルヴェは明らかに、スミスをスコットランド啓蒙の最高峰と見なしている（Garve 1798, 160-61）。

ガルヴェがスミスを知ったのは、いつだったのだろうか。1759 年に『道德感情論』が本国で出版され、1770 年にはラウテンベルク（Christian Günther Rautenberg, 1728-76）による独訳が実現している。多彩な翻訳を手がけるガルヴェにとって独訳の出現は必ずしも重要な局面ではないが、1770 年以前にヘルダーやレッシングが『道德感情論』に言及していることに鑑みて、『綱要』翻訳時点でのガルヴェもまた、スミスの道德哲学に接していたことは間違いない⁹⁾。だとすれば、

8) それにあたっては、Beiser (1992) によるドイツ思想史の捉え方が参考になる。

9) レッシングは『ラオコーン』で『道德感情論（第 2 版）』に触れる（Lessing [1766] 1911, 46-49 / 訳 64-69）。そこでの問題はソポクレースの『ピロクテテース』に表現された肉体的苦痛をどう解釈すべきかということである。スミスは肉体的苦痛に対する同感の限界を強調するとともに、それを抑制できずに泣き叫ぶことに人は軽蔑を禁じえないとしたが、レッシングはこれに同調しない。彼は傷に呻き苦しむピロクテテースの姿に軽蔑の余地がないことを示し、苦痛の外化を軽蔑的なものとするスミスに反駁する。悲劇における肉体的苦痛の表現に関するレッシングとスミスの考え方は一見対照的であるが、ピロクテテースの痛む足ではなく孤独がわれわれに作用するとスミスがいう時、肉体的苦痛の背景を読み解くレッシングとの距離はそれほど遠くないように思われる。ガルヴェは『ラオコーン』の批評

「注釈」にスミスの影が浮かんでも不思議ではない。事実そこには、後に見るように、部分的とはいえスミスを意識したと思われる記述が見受けられるのである。したがって「注釈」の独自性と全体像の解明は、ガルヴェの道徳哲学の初期形態を発掘する試みであると同時に、近代ドイツにおける道徳哲学の受容形態を具体的に問う思想史的課題を追究することにも通じている。

ファーガスンの思想のドイツへの流入局面を本格的に論じた研究として、先述した Oz-Salzberger (1995) がある。スコットランドとドイツを結ぶ思想史的研究が少ないことに加え、ファーガスンに的を絞っている点、そして「注釈」についてある程度包括的に論じている点で、彼女の研究は特筆に値する。ガルヴェはそこでどのように位置づけられているだろうか。それは、次の文章に集約されよう。

しかし注意深い翻訳者であり同調的な注釈者であったにもかかわらず、ガルヴェは実質的にはドイツにおいてファーガスンの思想集積の強調点を変えてしまった。彼によるファーガスンの印象と衝撃の変形は、…著者の思想に対する意図的な操作ではなく、むしろガルヴェがファーガスンの本を訳し注釈を施した際の処置における、ドイツ語の術語の可能性と限界の結果であった [強調は引用者]。
(Oz-Salzberger 1995, 190-91)

オズ=サルツバーガーは言語的問題の渦中にあるガルヴェを捉えたうえで、翻訳と「注釈」に内在する可能性と限界をとともに引き出そうとした。彼女が「注釈」に見られる道徳的完全性への執着と政治学への不言及とにその端緒を求めたことは正当であるし、翻訳によって必然的に生じるニュアンスの変化が元の文脈を改変した例を数多く挙げたことも大きな成果である。ガルヴェの啓蒙思想家としての姿勢につなげて『綱要』の翻訳に存する啓蒙的意図を発掘していることも、ガルヴェという思想家の理解にとっては重要であろう。

ただし彼女の議論は、全体としてガルヴェに限界を見ようとする論調が強く、「注釈」の可能性が十分に引き出されたとはいえない。「注釈」と『綱要』との対応関係表は、そもそも単純な事実誤認を含んでいるが、それ以前に、両者が完全な対応関係にあると考えること自体、ガルヴェの思想の独自性を捨象する見方に立つものであると言わざるを得ない¹⁰⁾。無論「注釈」は『綱要』の内容を受けたものであるが、実質的には独自の視点に基づく大幅な再解釈がその大部分を占めている。したがって政治学に対する無関心を強調するよりは、むしろ意識的に論点を移したと考

(Garve, 1769b) でこの議論に着目した。彼は肉体的苦痛そのものを読者や観客に波及させることが作家の目的ではないとし、それが別の感情を生み出す可能性を重視する。つまり彼もまた、悲劇には身体的苦痛の表現が不可欠だと考えるレッシングの側に立つ。スミスの同感を作品にどのように位置づけ機能させるのか、この重要論点についてここで詳論することはできないが、das allgemeine sympathetische Gefühl des Schmerzes という表現に見られるように、『ラオコーン』で言及されたスミスの同感概念をガルヴェが捉えていることは確かである。

10) 坂 (1997) は次のように指摘した。「しかしドイツの政治的後進性や敬虔主義により、シヴィック的言説がミスレセプトされたという例をいくつ示されても、なぜそうなったかははっきりしない。…読み替えのプロセスに関する思想史的解明がなされていないのである」。

えるほうが自然であろうし、ドイツにおける『綱要』の受容形態を問う場合にも有益であろう。ガルヴェとファーガスの関係は、例えば、デイドロとシャーフツベリの関係に等しい¹¹⁾。「注釈」の不均衡にこそ、ガルヴェの思想家としての能動性を見出し、彼自身によって引きなおされた道徳哲学の文脈を捉えなければならないのである。

III 「注釈」における道徳的人間像

ファーガスの『綱要』は、エディンバラ大学の学生向けに書かれた道徳哲学の教科書である。それは序論を含めると 8 部からなる。序論は方法論であり、事実の観察を基礎とする「分析的方法 (analytic method)」と一般法則の演繹を基礎とする「総合的方法 (synthetic method)」の差異が示される。ファーガスは前者の方法に沿って第 1 部・第 1 章で人類に関する体系的記述を施し、第 2 章で包括的な認識論を展開した。第 2 部で説かれる人間精神にみられる法則性は、第 3 部の自然神学を挟んで、第 4 部で道徳法則という実践局面に応用される。さらにその道徳法則の具体的な応用領域として、第 5 部の法学、第 6 部の決疑論、そして第 7 部の政治学が論じられる。

このような『綱要』の枠組みからガルヴェは何を抽出し、それによってどのように自身の道徳哲学の文脈を構築するのだろうか。それを以下で検討していこう。

1. ガルヴェによる『綱要』批判

ガルヴェは「注釈」の冒頭で『綱要』に託された教育的効果を認め、その啓蒙的有用性を説いたが、それはファーガスに対する従順を意味するものでは決してなかった。完全性および人間的自由に関する叙述の欠落と、いくつかの説明と区別における恣意性が指摘されるように、「注釈」の随所に『綱要』に対する批判的な論調が目立つ。

ガルヴェは『綱要』の序論として展開される方法論にはほとんど関心を払わない。彼のここでの関心は、人間的自由の根拠に集中している。ガルヴェは問う、機械や動物とは区別される人間の固有性とは何か、またなぜ人間だけが賞賛あるいは叱責されるのか。第 1 のキーワードは「自発性 (Spontaneität)」である。機械の動因は外在的であり動物の行動には知覚が大きく影響するが、人間の行為にとって決定的な役割を果たすのは思考であり想像である。機械以外に認められる自発性は、それゆえ人間において最大となる。賞賛とは思考する人間が生み出す観念であり、動物のもとには存在し得ない。こうした規定の仕方は特段の問題を孕まない。

問題は第 2 のキーワード「自由」である。機械には行為という概念そのものが成立せず、動物の場合には身体的特性と外的諸対象が行為を大きく左右する。これに対して人間は「自身がなすことの真の創作者 (Urheber)」であり、ゆえに自由はそれを形容するにふさわしい言葉だと考えられてきた。とはいえ、人間が行為の第一原因であるがために自由であるという規定の根拠は結

11) 安藤 (1989) 第 2 章を見よ。

局のところ、人間の精神的想像が動物において支配的な身体的知覚よりも独立的であるという点に帰さざるを得ない。それはつまり、自由と不自由とを分かち境界線を身体的知覚と精神的想像との間に画定しつつ、人間の行為に非依存性という特質を含みもたせることになる。だが人間の行為が思考と想像に依存するものであり、かつ、あらゆるものから独立であるという命題は成立し得ない。そもそも精神的想像として自身を取り巻く外的諸物と無関係ではありえないというのが、ガルヴェの考えである。

以上のような、善の「想像」と善き「行為の創作者」という徳の概念の齟齬をめぐって、さまざまな学説が提示されてきたことをガルヴェは振り返る。だがその決着が彼の目的ではなかった。ガルヴェは言う。

しかし一方で、私は自身の行為の基礎をできるだけ研究すべきである。というのも、それが私を改善する唯一の方法だからである。私の行為の非依存性についての研究は仮にそれが不毛でないとしても、せいぜい徳の性質の解明に資するだけである。しかし私の行為の原因についての研究は徳の会得を助ける。——私はどれだけ自分が自由であるかということは分からないが、どれだけ完全であるべきかということは分かっている、ということである。
(Garve 1772 [以下、GMと略記], 297-98)

ガルヴェは徳の性質の解明という抽象論から離れ、行為の原因追究を完全性＝徳の会得という実践に接続しようとし、そのための具体的論理を『綱要』に求めた。「注釈」の全体を貫いているのは、そうした問題意識である。だからこそガルヴェは、『綱要』第1部・第1章に展開される広範な題材を次のように評価した。

人類に関する体系的記述は、著者のより大きな作品からの抜粋である¹²⁾。彼の作品のその部分は彼独自のものであり、倫理学への重要な序論でもある。どのように個々人が完全になりうるのかという研究に先立って、その完全性の多種多様な変化と段階における全人類を概観せねばならない。また人間のさまざまな秩序、彼らが享受する幸福感、彼らが実践する徳、およびそこに至った過程を知るために、人間生活の大いなる舞台へと上がっていかねばならない。…まず、個々の人間が人間の完全性なるものを全般的に正しく理解したり感じたりする機会を十分にもっているということは稀である。だが現世のあらゆる部分と全世紀が目に見えれば、倫理学者が求める表象が、そして自然が完全な成熟へと導いた人間の表象が広がるだろう。人間のもとに散らばる多様な完全性の結合は彼の想像に、ある理想像を与える。それは、単なる抽象的な人間本性の研究、あるいは個々人の観察が教えることがなかったものだろう。——加えて、完全で徳の高い人を描こうとしてきた哲

12) 「著者のより大きな作品」とは、1767年(C.F. ユンガーによるドイツ語訳は1768年)に出版された『市民社会史論』を指す。ファーガスンは『綱要』に『史論』に関する注をいくつか付したが、ガルヴェはそれをすべて削除した。オズ=サルツバーガーはその省略にガルヴェの関心の局限化を読み取る。

学者たちにとって、そうした人々によって構成される一種の完全な国家 (Staat) を作り出すこともほぼ常に必要不可欠なものであった。というのも、人間は社会 (Gesellschaft) によってのみ陶冶され、またその中でのみ徳の諸対象を見出すからである。概して人間の義務に関する知識というものは、全自然との、特に人類との関連において人間を考察しない場合、正しいものではない。(GM, 300-01)

だがガルヴェは、ファーガソンの記述を全面的には肯定し得なかった。彼はさらに言う。

ただわれわれの著者は時折、何のためにそうした人間に関するさまざまな事柄を示すのかという目的を見失ってしまう。そして、単に題材それ自体を求めてしまうのである。それだから「人口について」、それ以上に「商業と技芸」の章において論考はきわめて特殊であり、むしろそれは彼が部分的に同じことを繰り返す政治学に置かれるのが適切である。(GM, 301-02)

こうした指摘はやはり、ファーガソンの立論にガルヴェの関心が対応しなかったと考えるよりは、彼の主体的判断と解すべきであろう。「単に題材それ自体を求めてしまう」という見解にみられるように、彼にとってはそうした題材を扱う理由が重要なのであった。少なくとも「人口」や「商業と技芸」という項目に関して言えば、ガルヴェには、完全性への人間の歩みに資するはずの道徳哲学の構成要素として、それらが十分に機能しているようには思えなかったのである。

続く『綱要』第1部・第2章への言及において、批判的論調はさらに強まる。それは「記憶」、「想像力」、「抽象」、「推論」といった「知性の諸能力 (Fähigkeiten des Verstandes)」が扱われる部分だが、ガルヴェは以下のようにファーガソンの記述に不満を表明した。

心理学としては、それは完全ではなく十分に深いものでもない。また倫理学の序論としてのそれは十分に興味深いものではなく、人間の改善能力に関する知識が彼の助けとなる側面について示されないのである。(GM, 306)

先述のとおりガルヴェは、道徳哲学と徳の会得という実践とは不可分の関係にあると考えていた。知識と実践の結節点の欠如、ならびに観察的事実の単純な列挙は、「各々の能力は人間の道徳的完全性のために協働する」と考えるガルヴェにとって、道徳哲学の実践的文脈の消失を意味したのである。彼は言う。「われわれにはこうした徳の高い人間の様子がまとめて叙述されているような倫理学がいまだ欠けている」と。

ここでガルヴェは再び人間と動物の差異に立ち返り、「知性の諸能力」を人間の固有性として位置づけ、完全性への志向および行為の主体性の基礎に結び付けていこうとする。以下では「傾向 (propensity)」に関する記述を取り上げ、その具体像を明らかにしよう。

2. 人間の使命

『綱要』第1部・第2章10節においてフェーガスンは「傾向」を「動物的傾向」と「理性的傾向」に区別し、さらに「動物的傾向」を「食欲」、「睡眠欲」、「生殖欲」に、「理性的傾向」を「自己保存への配慮」、「両親と子供、異性への情愛」、「共同体への情愛」、「卓越への願望」に区分している。ガルヴェは本文を訳す際には propensity に「自然的諸欲求 (natürliche Triebe)」という語を充て、「注釈」においてそれを、「動物的本能 (thierischer Instinkt)」や「性向 (Neigung)」との混同を避け、苦心しながらも外的対象に関わらず「心の本性自体に存する活動性」を意味する言葉と解釈した。ある特定の外的対象に向けられた欲求はいったん「欲望 (Begierde)」として定義されているが、翻訳と「注釈」双方の全文を見る限り厳密なものではない。

動物において欲求はある特定のものへの欲望でしかなく、したがって両者は同義であるが、人間の場合には欲求と対象との間に「対象を選定する判断」が介在する。その随意性と可変性についてガルヴェは次のように言う。

どんな判断も苦いものを甘くすることはできないし、毒を食物にすることもできない。しかしそれは動物ほど単純でもなければ制限されてもいない。というのもわれわれの物についての感覚は、自身の基本的なものの考え方や思考法、そして身体の慣れに非常に左右されるからである。

(GM, 314)

あくまでも「傾向」の基礎には、人間的特性があるとガルヴェは考える。つまり「動物的傾向」は動物的であるが、動物の欲求のあり方とは区別されるのである。彼は「空腹の動物は餌だけを見る」が、「空腹な人間は自分自身と食物を見る」といい、さらに「動物は物事を欲するが、人間はその作用を欲する」という。また、人間が動物的欲求をもっていないというわけではないと再度断った上で、しかし人間が自身を見失い、欲望の対象のなかに埋没的に存在する場合には動物に等しいと警告する。

一方ガルヴェは、フェーガスンが5つに区分した「理性的傾向」の中で「完全性への欲望 (die Begierde nach Vollkommenheit)」だけを「まったく純粋に理性的」だとしている。これは原文では「卓越への願望 (the desire to excel)」と言われたものであり、訳文では正確にも「優位への欲望 (die Begierde nach Vorzug)」と訳されているものである。Vorzug から Vollkommenheit への言葉上の変化にガルヴェの完全性への傾倒を読み取ることも可能だが、いかに彼がそれを行為の主体性との関係で重視しているかは「注釈」の文脈が十二分に示している。

とはいえガルヴェは、「完全性への欲望」が感覚的世界と隔絶したものだとは考えなかった。むしろ彼はその前提が、動物的欲求の充足にあると見ている。理性の成熟が感覚と経験の集積によってもたらされるという晩年における彼の道徳哲学の構想は、すでにこの時点で芽生えていたのだ。いったいガルヴェは、動物的欲求を端緒とする完全性への道程をどのように展望したのだろうか。彼の具体的な記述に着目しよう。

社会の設立によって人間の存続手段がより豊富になれば、…そしてまた観念の伝達によって啓蒙されるなら、人間は行為の最終目的を自分自身のなかに見出し始めるし、十分に満腹で着るものがあり、あらゆる家具を備えたよい家に住んでいるなら、自分には何かすることがまだ残っていることに気がつくものだ。——人間はさらに歩みをのばし、自分が食物や快適さを手にした行為自体に、それが精神の特定の諸能力から生まれ、その諸力を使用するものである点で、その行為によって達成される表面的な最終目的自体よりも、より高次の善が存在することに気付くだろう。この瞬間から人間は確かに、その他の人間そしてあらゆる生ける存在の界とともに、生きるために、また自分と友人が物質生活に資する物を手にするために働くのである。…がしかし、彼はいまや以下のことを知っている。自然は、その快適性を与えるために人間のなかにあるこうした多くの欲求を呼び覚ましたというよりは、むしろこうした欲求を活動させるために、また思考する存在に想像の題材を、鋭敏な精神に知覚の材料を、好意的な精神に善行の手段を、活動的な精神に取り組みの機会を与えるために、その享楽と利益の魅力を置いたのだということ。 (GM, 320-22)

ガルヴェは動物的欲求に動物と人間の重なりを認める。だが彼の念頭には、人間の固有性を見出そうとする意図がなお強くあった。単に外的対象そのものを得ることを超えてそれを完全性の外化の契機とし、自身と自身の行為そしてそれらが外的諸対象に対してもつ関係、こうしたものを意識し、見通し、想像しうる存在こそが、「安定的で不変の幸福により接近できるに違いない」とガルヴェは考えていたからである。さらに彼は、「神の摂理は生きとし生けるものすべてを、変わることなく、その諸能力の熟練を通じて完全性へと導く」とも述べている。それゆえ、人間は「その物事がなぜ自分の道に置かれているのか」と問うことをたえず要求されているというのである。人間と動物の峻別をしつつも、人間理性が動物的感覺的満足によって媒介されることを認めることで、ガルヴェは真に人間に固有なものとしての完全性への道程を展望しえたのであった。

その後ガルヴェは『綱要』同章 11 節の「感情 (sentiment)」に言及し、知覚や感覚といった言葉との意味内容上の差異を検討している。sentiment は翻訳において *Empfindnisse* と訳されるが、その内容は非常に多岐にわたるのである。ガルヴェはフランス語も含めてそれらを逐一区別し解釈しているが、ここで着目したいのは、肉体的満足や苦痛を直接伴わない「心の感受性 (die *Empfindlichkeit des Herzens*)」に関する記述である。彼はその感性が物体の特性に端を発する場合は美的なものであるといい、人間の行為に由来する場合には「いわゆる道徳感情 (die sogenannten *moralischen Empfindungen*)」[強調は引用者]であるという。ラウテンベルクによる『道徳感情論』のドイツ語訳タイトルが、*Theorie der Moralischen Empfindungen* であったこと、ガルヴェが種々の sentiment に *moralische Empfindungen* を見出していること、さらには道徳感情に「いわゆる」という言葉を付していることから、彼の念頭にはスミスの道徳哲学があったものと推測される¹³⁾。この点は後の「注釈」の展開にとって重要であるため、強調しておきたい。

13) 1791 年に出版される L. G. コーゼガルテンによる『道徳感情論』のドイツ語訳タイトルは、*Theorie der*

これまでのところ『綱要』第1部・第2章のさまざまなタームをもとに、「注釈」を展開してきたガルヴェだが、量的には「傾向」項のそれが群を抜いており、それに次ぐのが「感情」項である。ガルヴェの道徳哲学の基本線は人間の固有性の模索に置かれており、具体的には完全性を核心とした主体的人間像の確立を目指したものであるといえよう。しかしそうした人間像もさらに2方向から照射されねばならなかった。すなわち、他者と共存する社会との接点、および世界秩序そのものたる神との接点、これらを解明することがガルヴェの次なる課題となる。

IV 個人・他者・人間社会

1. 「注釈」における個人と他者

ガルヴェは道徳的人間の基本性質を見定めたのち、区切りをつけて、「言語の差異」について述べ始める。それは *sentiment* の解釈に見られるように、ドイツ語と英語の間に介在する溝を彼自身が自覚していたからに他ならないが、その溝こそが彼にとってまた読者にとって重要なのであった。ガルヴェは言う。

このテーマはそれ自体としては、面白みがなく重要でもないが、非常に好ましく興味深い側面をもっているのである。われわれの諸概念がどのように広がり変わるのかということ、それらのある言語からほかの言語に翻訳することによって知る場合、言語の知識が役立つことを学ぶ。そのうえわれわれが自国の言語と外国語との間の厳密な違いに気づくなら、われわれの頭脳はあらゆる観念で豊かになる。(GM, 329)

ガルヴェは、翻訳に存する概念の必然的変質に、それがかえって読者の思考を促し多様化するような新しい論点を生み出す可能性をみた。その意味でも「注釈」の思想史的意義は大きい。『綱要』が宿す啓蒙的効用が「注釈」によって引き出されたことではじめてそれは、若きシラーの愛読書となりえたのである。

この言語の差異というテーマを、ガルヴェの道徳哲学に即してどう理解すべきだろうか。それは断片的な比較言語論なのであろうか。オズ=サルツバーガーは、「公共精神」の解釈を架け橋とすることで前後の文脈の一貫性を主張し、『綱要』の最終章である政治学がその解釈と齟齬をきたすために、「注釈」において看過されたのだと推測した。要するにガルヴェは、個人の道徳

sittlichen Gefühle である。晩年の道徳哲学史においてスミスに言及する際、ガルヴェは『道徳感情論』を *das Werk über die moralischen Empfindungen* と呼び、その原理に「同感 (*Sympathie*)」を挙げる。モラル・センスは *moralischer Sinn* で区別されている。もっとも『道徳感情論』のタイトルの独訳自体が問題を孕んでおり、例えば比較的最近の研究である Fricke u. Schütt (2005, 12-13) も *moralisch* なのか *ethisch* なのか、また *Gefühle* なのか *Empfindungen* なのか、その選択に際してはにまだに解釈と説明の必要があると述べている。

性をきわめて抽象的な環境において構想したに過ぎない、彼の目には物質的な成熟過程は全く映らず、完全性に向かう人間進歩の道程だけが単なる理念として映ったに過ぎない、それゆえに政治経済学的発想も欠けていた、こう考えるわけである。

ガルヴェがおよそ 25 ページにわたって言語の差異について述べる中で、「公共精神」をめぐる議論は確かに興味深い。ファーガソンの記述とガルヴェの解釈にはかなりの食い違いが生じていることも事実である。だが果たしてそのことをもって、ガルヴェは個人を社会と切断された抽象空間に置いたと言えるだろうか。そうではなく、彼はファーガスンとは別角度から、個人と社会の接点を見つめていたのではないか。そう考える時、言語の差異についてガルヴェがもっとも紙幅を割いて論じるのは「公共精神」ではないという単純な事実気が付く。そもそも彼が言語の差異を取り上げたのは、読者の頭脳を刺激する新しい観念を発掘するためであった。その意味でも「公共精神」の解釈だけを特別視するのは、いささか無理がある。

ガルヴェは言語の差異をめぐって「公共精神」の他にも「関心」、「競争」、「虚栄心」などさまざまな語に着目している。それらは『綱要』第 1 部・第 2 章 12 節以降、第 2 部までの諸節に散在するが、なかでも「誠実 (probity)」に関する叙述は最長かつ独特であり、議論は第 4 部、第 6 部の項目にも及んでいる¹⁴⁾。そしてそれがスミスの道徳哲学を髣髴とさせる部分なのである。ガルヴェの社会認識を問うのであれば、この点こそ着目されるべきだろう。

「誠実」は、『綱要』第 2 部・第 3 章 5 節で、次のように説明される。

権利を重んじ、他人の苦悩を感じる人、またいつも親切にする用意のある人、信頼がおけ、高まる期待に忠実な人——こういう人は、誠実さを具えているといわれる。誠実さは、思いやりがあり、率直であり、自由な気質に基づく人間愛を暗に意味している。それゆえ、それは社会の法則に含まれる。
(Ferguson 1769 [以下、IMP と略記], 106)

ガルヴェはそれを、次のように解釈した。

疑いなく、ファーガスンはこのように言いたかったのである。他人の権利をつねに大切に守るべき人間は、法の尊重のみならず、人への愛情からもそれをなし得るのだと。貧しい者を弾圧してはならない人は、貧者を抑圧することが不正であるということについて考えるだけでなく、貧者自体に同情の念 (Mitleiden) を寄せねばならない。他人の幸福を促進すべき人は、善をなすという義務によって駆り立てられるだけでなく、他人の幸福それ自体を喜ばねばならない。したがって、他人の困窮と喜びに関して大部分を占める心の状態 (Gemüthsfassung) は、彼らの権利をもっとも尊重し、彼らに対する自分の義務をもっとも強く守ろうとするそれでもある。
(GM, 336-37)

14) オズ=サルツバーガーが作成した対応表では、「注釈」と『綱要』第 6 章との関連は否定されているが、これが先に指摘した事実誤認のひとつである。

この解釈は的確であった。というのもそれは、フェーガスンが第2版において「誠実」項の冒頭に追加した「誠実は正しい行為と善行の中に現れる」(Ferguson 1773 [以下, IMP2と略記], 99)という意味内容を、十分に吸収していると思われるからである。だがフェーガスンのいう誠実とは、美点でありこそすれ高慢や軽蔑とは源泉を異にするもの、称賛や注目を目指さないがゆえに称賛に値するものであり、それは慎みを忘れることなく高潔であることを第一義とする人間の気質を表す言葉である。それを体現するのが「誠実の人 (Men of probity)」である。

一方、ガルヴェはそれとは対照的に、「誠実の人」が現実は何を感じ、どう考え、どう行為するのかという具体像を求めた。だからこそ彼は、「人への愛情」に、貧者への同情の念や他者の幸福への喜びを対応させることで、それをより行為主体にひきつけて理解する。さらに対照的なのは、フェーガスンの場合、「人間愛」(IMP, 106, 155)という表現にも見られるように、誠実はあくまでも行為主体内の問題であるのに対し、ガルヴェの場合には、それが行為主体の他者に対する具体的な向き合い方として拡張されることである。人間が誠実でありうるとすれば、そこで決定的な役割を果たすのは他者の存在なのだ。

「誠実」に他者の幸福への喜びを基礎付けたガルヴェは、『綱要』第4部・第3章で言及される「喜び (pleasure)」へと視野を広げる。これまでの論理からも明らかのように、ガルヴェはそれを単なる快の感覚とは考えない。それは人間にとってきわめて受動的な、あるいは動物的な状態を示すからである。彼が強調するのは、自身の行為に由来する喜びである。そこには、選択と決定という主体性がつねに付随するからである。そうした主体性の先に、彼は何を見ていたのだろうか。

世界の精神的創始者が存在するならば、ある目的が存在するはずである。世界にある目的が存在するなら、霊的存在 (Geister) にもその目的が存在するはずである。…霊的存在の完全性に寄与する点においてのみ、物質世界は完全なものとなりうるのだ。いかにしてか、——それが各人の行為の対象、機会そして最初の契機となることによってである。ではいかにしてその機会となりうるだろうか。——喜びや苦悩 (Lust oder Schmerz) を呼び起こすことによってである。喜びを得ることは人間が行為する最初の目的であるが、人間の行為自体が、造物主 (Natur) が人間に喜びを与える究極の目的なのである。

(GM, 342)

ガルヴェはやはり「喜び」を完全性との関係において見ている。それは以上の引用文からも推測されるように神学と密接に連動するものであるが、いまはその点には踏み込まない。現時点で明らかなのは、ガルヴェが快の感覚そのものを目的とし享受し続けるような人間像を退け、喜びを行為の契機と見なすことによって行為の主体的側面を強調するとともに、人間の完全性に対する物質世界の従属性を説いたことである。したがってそこには先の主体的人間像への回帰が認められるが、彼の道徳哲学的関心が個人と他者をめぐる社会的問題領域と断絶したわけではない。

2. スミスへの接近

「喜び」についての叙述の後、ガルヴェは『綱要』第6部・第3章で扱われる「公衆の評判 (public repute)」に視線を転じ、7ページにわたって注釈を施す。public repute は der öffentliche Ruf と訳されている。言語の差異に関するそれぞれの注釈量に鑑みて、「誠実」と並んで「公衆の評判」に対するガルヴェの関心の高さは突出している。

「公衆の評判」は本来、行為に関する「他者の判断」であり、ガルヴェはそれが自分に関してであれ人間の振舞い一般に関してであれ、「われわれの行動を決定する」力をもつと言う。そこで彼は次のように問う。

もし支配的意見が間違っており慣習が腐敗していたら、そして賞賛と非難が間違っていて与えられるとすれば、それらがわれわれにもつ支配力と、それらに対してわれわれが抱く尊敬の念とは、同様に悪徳の原理ともなりうるのだろうか。(GM, 344)

しかし、経験が教える。

にもかかわらず経験はなお教える。腐敗した民衆と時代においてさえ、人々は何と云うだろうかということ、義務の動因の強化手段として、あるいは不正誘因の抑止根拠として必要とされることを。なぜか。——明らかに人は、自分が関心のない他者の行為について一般に正しく判断するからである。…人が公に示し、誰に対しても公言するようなもの考え方は、概して正当なそれだからである。(GM, 344)

このように述べた上でガルヴェは、「公衆の評判」を、義務を鼓舞するものとしてよりも義務と犯罪的行為の本質的区別を教えるものと捉えた。それは諸個人において「公衆の評判」を媒介とする経験の蓄積、つまり社会における他者との関わりを通じて見出されるものであり、先天的総合判断によって導かれるようなものではない。「正義(Gerechtigkeit)」への個人の歩みはしたがって、きわめてゆるやかなものである。

まず人は、先述したように喜びと苦悩の差異、さらにはそれらをもたらし物の働きについて知り、将来への見通しに立ってそれらを取捨選択しなくてはならない。加えて、他者の行為によって得られた有用と損失に関する認識をもって、人間社会の利益に対する感覚を研ぎ澄まさねばならない。さらに自身の行為を社会的観点から区別し、それが一般に受け入れられ社会の存続に資するものとなるよう努めねばならない。この時ようやく人は「正義の概念の近くにいる」とガルヴェは言う。この過程において、個人と他者ないし社会とは不可分の関係にある。徳は社会的正義に至る演繹のプロセスを逆に辿ることによって、個人において内面化する。それはガルヴェいわく「正しい行為をもっともたやすくもっとも頻繁に行う心の状態は、完全性と至福の状態でもある」ということへの絶えざる意識である。

ガルヴェは、関心のない他者について人は概して正しく判断するという核心を掴みながらも、

「公衆の評判」を「公平な観察者」に昇華し個人の内面に位置づけるまでには至っていない。「公衆の評判」と「公平な観察者」の判断が食い違う可能性についても、ガルヴェは無頓着である。だからこそ彼自身、「公衆の評判」を媒介として誤謬と悪徳が広がる可能性を認めざるを得なかった。人が他者によって自身の行為が賞賛に値するものとして認められるか否かを考慮する際、「公衆の評判」から抽出された、無関係の他者の自身に対する判断を想起しそれを行為基準とするという論理は、スミスの議論をかなり簡略化したものとも言えるが、他方で個人が働かせる想像力としての同感に関する具体的言及が欠けている分、若干大雑把な印象を与える。ただし、社会的正義の生成過程において他者の判断が決定的に作用することをガルヴェが重く見ていたことは再度強調しておきたい。

実はガルヴェは『綱要』の第6部さらに第5部に関しては、「注釈」の最終部において否定的評価を下している。その意味でも「公衆の評判」への彼の関心は特別なものであったと言えるだろう。しかしガルヴェは論点を第5部にある「権利」に限定し、大きな注釈を与えている。続いてこの点に着目しよう。というのも果たしてガルヴェは、同感を基礎とする人間像の把握に失敗していたのかどうか、このことを問うる記述が見られるからである。ガルヴェは言う。

権利およびとりわけ所有物の根源は、不完全に説明されているにすぎない。——思うに、人間のもとにはまず、他者に何かを要求しても良いという感情が生じたのだ。私は生きたい、自分を守りたい、そう彼は自分自身に言ったのだ。私は他者を愛する、だから彼らもまた生きてほしい。こうした私自身の感情において、私は人間本性の共通原則を悟るのである。私は、他者が私と同じく生きることを望み、私が彼らを憎んでいないように彼らも私を憎んでいないだろうと思う。私自身の本性的感情が、その必要がなければ人を傷つけないようにと私に言う。他者の本性に関する私の同感の気持ち (die sympathische Empfindung) は、彼らもその必要がなければ私を傷つけることはないだろうと私を説得する。私が他者を傷つけない限り、彼らは私を傷つけないだろうという相互の期待、私の本性的感情に基づく前提、それが私の権利である。(GM, 412-13)

同感という言葉だけをもってして、スミスへの接近を示すのは無理がある¹⁵⁾。ただしガルヴェは、個人が第一に自己保存を願う存在であること、そしてこの事実を他者の内にも認めることを通じて、いくぶん情緒的な表現であるが他者を傷つけないとすると述べ、これによって自身の権利が根本的に規定されると言うのである。こうした人間像を社会に定位させた時、同感の想像力を湛えるそれは「公衆の評判」を顧みつつ、内在する「公平な観察者」を成熟させていくだろう。

このようなスミスの痕跡は部分的なものにすぎないし、ガルヴェの道徳哲学の骨格にあたるものでもない。だが「注釈」には、かくも鮮明にスミスの影響が浮かぶのである。ガルヴェは晩年

15) 「注釈」において一度だけ同感 (Sympathie) という言葉が用いられるのは次の箇所である。「尊敬とは何かよきことをした人の喜びへの同感である」(GM, 356)。

に、『道徳感情論』からきわめて多くを学んだと告白している。われわれは「自分の行為に関して直接関係をもたない公平な観察者が『正しい』と認めるように行為せねばならない」(Garve 1798, 163-64)と正当にスミスの道徳哲学を解釈し得たガルヴェを、「注釈」にすでに確認できるのではないだろうか。

V 神・秩序・完全性

『綱要』第3部は「神の認識について」と題されている。やや唐突に思われるものの、第4部の「道徳法則とその適用」はこの自然神学なしには成り立たない。もっともファーガスンも、「初期ニュートン主義」の屈折に満ちた浸透過程において渦中の人であった¹⁶⁾。当時、道徳哲学は自然神学や倫理学、政治学などの諸学科を包括する科目として教えられており、改めて教科書である『綱要』の目次を辿ってみると、それはまさしくその典型であることがわかる。自然神学は理性と信仰の結合・分離問題を含んだ世界秩序をめぐる問いであると同時に、そこでの人間の実存を規定する性格をもっていた。

後年ガルヴェがジェラードやペイリーの著作を翻訳することを考えると、おそらく『綱要』の翻訳時点での彼はブリテンにおける自然神学の動向に対して十分に注意深かったはずである¹⁷⁾。「注釈」の序盤で知覚と物体をめぐるロックやバークリー、さらにはリードの言説を引き合いに出していることから、ガルヴェがニュートン主義の知的文脈に無関心であったとも考えにくい。

ファーガスンは『綱要』第3部・第2章において、神の属性として「単一性」、「力」、「英知」、「善」、「正義」を挙げるが、なかでも「善」に関して紙幅を割いており、それは典型的な弁神論である。「物理的悪」と「道徳的悪」について、彼は次のように捉える。第2版で追加される説明が簡略で分かりやすい。「物理的悪とは人間の願望に対する物事の不調和であり」、「そうした不調和がなかったら活動的努力の余地はない」(IMP 2, 123)。幸福を目指して「外的諸環境」を改善しようとする人間の活動性をファーガスンは重視した。一方「道徳的悪とは、完全性概念に対する人間本性の不調和」(IMP 2, 124)であるが、ファーガスンは人間がそうした不完全性から解放されることはないと考えていた。だとすれば、最大の問題はそのことに対する無自覚である。というのも、「欠点を感じない者は改善の原理をもちえない」からである。

こうしたファーガスンの記述をガルヴェは後に高く評価するが、そこにもやはり彼自身の自然神学が介在する。それはいわゆる目的論的証明の範疇にある。ガルヴェは無神論者と理神論者の本質的差異を運動対思考、あるいは物質対精神という基本的な構図で捉え、多神教を世界の単一性を知らない人間の誤謬として退けた。そうして彼は、「精神の実在を信じる者は、神の実在を信じねばならない」と述べ、「思考と生命は単なる物質の状態ではない。それは固有なものの実

16) ニュートン主義および自然神学の諸動向については、長尾(2001)および芦名(2007)を見よ。ファーガスンの神学については、Hill(2006)第3章に詳しい。

17) ただしガルヴェが訳したのは『天才論』(1776年)および『道徳・政治哲学原理』(1787年)である。

在であり、運動の変更などではなく固有の力の結果である」と解釈する。無論、「私」と「物質」との連関を断ち切ることはできない。後者は人間を扶養するだけでなく、思考力外化のための感覚的衝撃を与え続ける。だが目と光あるいは耳と空気の関係性、つまりこの不可分の関係にある秩序そのものをどう解釈したらよいか。ガルヴェはその秩序を無神論によって説明することは不可能だとし、そうした秩序そのものを司る、より根源的な「別の霊的存在」について指摘する。

世界において、あらゆるものがつながりをもつ。つまり、それぞれの物質的部分は他の物質によって動かされる。ひとつの人間の身体を組み立てねばならなかった精神は、物質世界のすべてを掌握していたに違いない。ひとつの原子にその方向を与えようとした精神は、前もって残りのすべての原子の方向を最初のそれに合わせて配置したはずである。私はそれゆえに、唯一の活動する精神的力を思い浮かべることができるのだ。それは個々の存在のあらゆる生の基礎、そしてその生の扶助と外化に欠かせない、物質に存する秩序のすべての基礎である力である。その力こそ、われわれが神と呼ぶものである。

(GM, 365)

神を世界における秩序形成の「力」と見るガルヴェが神の善性を評価するのは、いわば当然のことであった。彼は「物理的悪」を「苦痛と死」に関係づけ、そこに「嫌悪の念」の発生を捉える。身体は人間の「能動性の領域 (die Sphäre meiner Aktivität)」であり、そこに生じる苦痛が思考を触発することで、生命を維持し苦痛を回避しようとする方向性が与えられる。要するに、苦痛が人間の能動性にとって必要不可欠なものであるという認識は、ファーガスンのそれと少しも異なるところがない。

一方、「道徳的悪」についてガルヴェは「殺人」を例示し、それを因果の両側面から考察する。結果については、死の忌まわしさによって言い尽くされる。原因について彼は「憎み、悪意を抱き、復讐心にかかれた状態」、つまり「ある不完全な精神状態 (der Zustand eines unvollkommenen Geistes)」にあると見るが、それは「まったく不完全な状態」ではなく、あくまでも「より劣った完全性の状態」だと考える。ガルヴェは言う。

悪徳は、単に道徳的完全性の非常に低い段階であるに過ぎない。徳がその非常に高い段階であるように。しかしどの精神も、より高い段階に高めうるに先立って、まずより低い段階を通る必要がないかどうかということを、誰が言いうるだろうか。(GM, 378)

道徳的改善の文脈は「注釈」において完全性という言葉と結びつけられ、そのトーンをいっそう強めた。「道徳的悪」はやはり完全性への不可欠の契機をなす。殺人さえもそのように解釈するガルヴェは、オズ=サルツバーガーも指摘したように、道徳的完全性に向かう人間の歩みに絶大な希望を託していると言えるだろう。ただしそれが先の自然神学を背景にもつことを忘れてはならない。それはあくまでも、神の善性をどう解釈するかという問題意識の上に成り立つ結論なのである。

このようなガルヴェの論理からは、道徳的完全性が予定調和的にもたらされることなどあろうはずがない。彼は『綱要』第4部・第2章の記述をもとに、ストア派やペリパトス派、さらにはエピクロスの議論を独自に比較しながら、全体としてストア派の議論に精神の成熟形態としての徳の概念を求めている。ガルヴェによれば、徳は「精神の完全性以外の何ものでもない」のであり、感覚的印象を制御しあるいは変更することによって、善き行為の源泉となる¹⁸⁾。要するに、あくまでも行為の能動性と自立性が重視されているのであり、それは「人間は…感覚的享樂の小さな循環では満足しないものだ」という言葉にも表れている。

ガルヴェが『綱要』の議論のうちでもっとも高い評価を与えたのが第4部であり、なかでも従来の研究で必ずといっていいほど引用されてきた第3章3節に関する記述は、まぎれもなく彼の道徳哲学の極点といえる部分である。以下に改めて引用しておきたい。

ファーガスの著作のもっとも美しい個所のひとつは、第4部・第3章3節である。「神の摂理の意図を全体としてありありと思ひ浮かべるといふ段階まで啓蒙された心の状態は、もっとも幸福な心の状態である。」…しかしそうした状態に近づくこと、知覚と参加の範囲を広げること、自身の部屋とこの時から出て、広い世界とつねに進み行く時代の流れの中に身を置くこと、こうしたことは自分の運命や同胞に満足したいとすれば、徳の高い人や賢人の永続的な取組みなのである。付け加えれば、それは天賦の才を持つ人の取組みでもある。これが精神の真の崇高さである。それなくしては、偉大なものが生み出されることも、確固とした幸福が享受されることも決してなかった。(GM, 409-10)

多くのシラー研究者が指摘してきたように、ガルヴェはファーガスの文章をかなり情緒的な形で引用している。『綱要』には「神の摂理の目的と有効性が何であるのかということを理解する段階まで啓蒙された心の状態は、とりわけ最も好ましい状態である」(IMP, 154)とあるに過ぎない。ガルヴェはこの部分に、先の自然神学を基礎として「最も幸福な心の状態」に近づくべく、世界と時代を見通しその中に自身を位置づける人間存在の最大の意味を見出した。

実はこの部分は『綱要』の第2版では削除されている。のみならず、第2版において『綱要』第4部はかなり大幅に書き換えられている。ファーガスは道徳哲学の目的が「完全性概念を確定すること」にあると追記し、完全性に向かう人間の「改善」と「進歩」を強調した。これは初版にはない明瞭な表現であり、それ自体として興味深いのだが、ガルヴェがそうしたファーガスの強調点を初版翻訳時点で十分に引き出し得ていたことが着目される。ガルヴェの情熱は、最終的には完全性概念そのものよりも、そこに向かう人間の能動性の描出に注がれたのだった。「幸福とは何か」という問いは、ガルヴェによって「われわれは幸福のために何をなすべきか」とい

18) ガルヴェのエピクロス評価はきわめて冷静なものである。ガルヴェは人間の精神と物質的形態としての身体を区別するため、エピクロスの体系は結局のところ循環論法に帰着せざるを得ないというもののだが、少なくともエピクロスを感覚的享樂主義者とは見なしていない。エピクロスにおける「快樂」の意味規定については三浦(2010)を見よ。

う問いへと置換される。「われわれ」が「なす」という文脈こそ、ガルヴェが一貫して追求してきた道徳哲学の精髓なのである。ガルヴェは言う。

われわれに幸福とは感覚的享樂であると答える人は、同時にこういうだろう。君たちは自分の幸福のためには何もなすことはできない。少なくとも、その結末が確かであるようなことは何もできない。——幸福であるためには、健康であれ、金持ちであれ、名声を得よ。——そして、その到来を待たなくてはならない——これ以上絶望的で、がっかりする答えがあるだろうか。

(GM, 411-12)

VI おわりに

晩年に執筆した『概要』(1798年)において、ガルヴェはスミスに比してファーガスンにはさしたる哲学的独創性を見出してはいないとはいえ、次の文章は、若きガルヴェがファーガスンから受けた印象が、晩年であってなお消え失せなかったことを物語っている。

人間は……彼の本性にしたがって、つねに進歩するいわば連続性のうちにある存在であり、即座に全く欠陥のないものとして存在することはできず、語りうるような目的地に手が届くことも決してない。…このことからファーガスンはこう結論する。人間の最高の目的は、…永続的な活動とより高い目標に向かう努力の中にのみ存するのだと。

(Garve 1798, 158-59)

絶えざる活動とより高い目標に向かう努力。それが完全性に向かって歩み続ける道徳的人間の証なのであった。大胆に言えば、完全性という名の最終地点に人間が達する必要は必ずしもない。『概要』執筆のほぼ30年前にファーガスンから受けた衝撃は、晩年のガルヴェの中でなお、人間の使命を自覚させるものとして、輝きを失わなかったのである。

「注釈」は断じて『概要』の解説書などではなかった。若きガルヴェは『綱要』を独自の視点から再解釈し、人間の主体性を軸とする道徳哲学を構築したのだった。もっとも、いくつかの棒線をはさんで延々と130ページ以上も続く「注釈」には、すぐに読み取れるような一貫性や体系性があるわけではない。だが少なくとも『綱要』は、「注釈」によって確固たる道徳哲学的理念を備えたのである。時に現れる情熱的な筆致と、そこに示された人間の可能性は、若きシラーのみならず多くの読者を高揚に導いたことだろう。その意味で、レッシングやヘルダー、そして若きヘーゲルへの影響を導くにあたって、『綱要』の記述のみに即した検証では不十分なのである。「注釈」の全貌が明らかになった今、改めてその彼らへの実質的影響が問われねばならない。

カントからドイツ観念論へと続く哲学史的思想史の枠組みを超え、思想の国際的な伝播過程のみならず、文学や美学といった人文学諸領域の成果をも組み込むことによって近代ドイツ思想史の文脈の複線化を図るためには、人文・社会科学の諸動向に大きく関与したガルヴェの思想的功

績をその出発点の一つとすることが有効であることはすでに述べた。その意味でわれわれが「注釈」にスミスの影を確認したことの意味は大きい。ドイツ語圏の多くの思想家が、「注釈」を介してスミスの道徳哲学から影響を受けた可能性は十分に考えられる¹⁹⁾。彼らとガルヴェの交点に「注釈」をおいてこれを評価する時、そして『綱要』の翻訳の後にガルヴェの政治経済学的関心が高まり、その最終局面で『国富論』の翻訳が実現したことを考える時、そこには近代ドイツにおけるスミスへの道が見えてくる。とはいえ、いまわれわれが目にしてるのは『国富論』の訳者ではなく、道徳哲学のもうひとつの基礎として個人と他者の関係性を問うた、若き日のガルヴェの姿でしかない。

(大塚雄太：名古屋経済大学経済学部)

参 考 文 献

- Altmayer, C. 1992. *Aufklärung als Popularphilosophie: bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*. St. Ingbert: Röhrig.
- [Anonym]. 1772. [Rezension von Ferguson-Übersetzung]. In *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 17 (2). Berlin und Stettin: F. Nicolai, 319-42.
- [Anonym]. 1772. [Rezension von Ferguson-Übersetzung]. In *Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen*, 2. Göttingen: J. A. Barmeier, 860-63.
- Beiser, F. C. 1992. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. 杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義—近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800』法政大学出版局, 2010.
- Ferguson, A. 1769. *Institutes of Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh*. Edinburgh: A. Kincaid, J. Bell. [IMP と略記]
- . 1773. *Institutes of Moral Philosophy*, 2nd ed. Edinburgh: A. Kincaid, W. Creech, and J. Bell. [IMP2 と略記]
- Fricke, C. und H.-P. Schütt, hrsg. 2005. *Adam Smith als Moralphilosoph*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Garve, C. 1768. *Sir James Porters Anmerkungen über die Religion, Regierungsform und die Sitten der Türken*. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig: J. F. Junius.
- . 1769 a. *John Bruckner: Philosophische Betrachtungen über die thierische Schöpfung*. Aus dem Englischen. Leipzig: Dyck.
- . 1769 b. [Rezension von Lessings Laokoon]. In *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 9(1). Berlin u. Stettin: F. Nicolai, 328-58.
- . 1772. *Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie. Uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve*. Leipzig: Dyck. [GM と略記]
- . 1798. *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten*. Breslau: W. G. Korn.
- Hill, L. 2006. *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*. Dordrecht: Springer.
- Hoffmeister, J., hrsg. [1936] 1974. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Frommann u. Holzboog.

19) シラーは、懇意にしていたラインヴァルト (Wilhelm Friedrich Hermann Reinwald, 1737-1815) に宛てた 1782 年 12 月 9 日の書簡で、ケイムズ『批評の原理』やジェラード『天才論』などと並んで『道徳感情論』の送付を求めている (Schiller 1956, 55-56)。

- Kettler, D. 2005. *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Klemme, H. F., ed. 2000. *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: Six Significant Translations, 1755-1782*. 7 vols. Bristol: Thoemmes Press.
- Klemme, H. F. and M. Kuehn, eds. 2001. *The Reception of British Aesthetics in Germany: Seven Significant Translations, 1745-1776*. 7 vols. Bristol: Thoemmes Press.
- Koch-Schwarzer, L. 1998. *Populäre Moralphilosophie und Volkskunde: Christian Garve (1742-1798): Reflexionen zur Fachgeschichte*. Marburg: Elwert.
- Kosegarten, L. G. 1791. *Adam Smiths, weiland Professors der Moral zu Glasgow, Theorie der sittlichen Gefühle, uebersetzt, vorgeredet und hin und wieder kommentiert von Ludwig Theobul Kosegarten*. Leipzig: Gräff.
- Lessing, G. E. [1766] 1911. Laokoon: oder über die Grenzen der Malerey und Poesie. In *Meyers Klassiker=Ausgaben: Lessings Werke*, hrsg. von G. Witkowski, 4. Bd. Leipzig u. Wien: Bibliographisches Institut. 斎藤栄治訳『ラオコオン—絵画と文学との限界について』岩波書店, 2006.
- Meyer, A. 2008. *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit: Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*. Tübingen: M. Niemeyer Verlag.
- Oz-Salzberger, F. 1995. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosenkranz, J. K. F. 1844. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin: Duncker u. Humblot. 中塾肇訳『ヘーゲル伝』みすず書房, 1983.
- Schiller, F. 1956. *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 23 (Briefwechsel 1772-1786), hrsg. von W. Müller-Seidel. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Smith, A. [1759] 1976. *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford: Clarendon Press. 水田洋訳『道徳感情論 (上) (下)』岩波書店, 2003.
- Waszek, N. 1996. Christian Garve als Zentralgestalt der deutschen Rezeption Schottischer Aufklärung. In *Schottische Aufklärung „A Hotbed of Genius“*, hrsg. von D. Bruhlmeier, H. Holzhey, u. V. Mudroch. Berlin: Akademie Verlag, 123-45.
- . 2006. The Scottish Enlightenment in Germany, and its Translator, Christian Garve (1742-98). In *Scotland in Europe*, ed. by T. Hubbard and R. D. S. Jack. Amsterdam and New York: Rodopi B. V., 55-71.
- . 2007. Übersetzungspraxis und Popularphilosophie am Beispiel Christian Garves. *Das Achtzehnte Jahrhundert* 31 (1): 42-64.
- Wiese, B. von. 1959. *Friedrich Schiller*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- 芦名定道. 2007. 『自然神学再考—近代世界とキリスト教』見洋書房.
- 天羽康夫. 1993. 『ファーガスンとスコットランド啓蒙』勁草書房.
- 安藤隆穂. 1989. 『フランス啓蒙思想の展開』名古屋大学出版会.
- 植村邦彦. 2010. 『市民社会とは何か—基本概念の系譜』平凡社.
- 大塚雄太. 2010. 「クリスティアン・ガルヴェにおけるドイツ近代像の成立—『古代・近代作家論』にみる通俗哲学の新地平」『日本18世紀学会年報』(25): 62-75.
- . 2014. 「クリスティアン・ガルヴェの貧困論—文明化のなかの貧困と人間」『野蛮と啓蒙—経済思想史からの接近』所収, 田中秀夫編, 京都大学学術出版会, 521-50.
- 長尾伸一. 2001. 『ニュートン主義とスコットランド啓蒙』名古屋大学出版会.
- 坂 昌樹. 1997. 「(書評) Translating the Enlightenment」『経済学史学会年報』(35): 184-85.
- 松山雄三. 2010. 「Fr. シラー—人間形成論の胎動」『一般教育関係論集』(東北薬科大学) (23): 25-60.
- 三浦 要. 2010. 「エピクロスにおける感覚と快樂」『哲学・人間学論叢』(金沢大学) (1): 39-58.
- 渡辺祐邦. 1976. 「ヘーゲル哲学の隠された源泉 (2)—クリスティアン・ガルヴェと「通俗性」の哲学」『北見工業大学研究報告』(北見工業大学) 7(2): 445-66.

From Ferguson to Smith: Moral Philosophy in Christian Garve's *Anmerkungen*

Yuta Otsuka

Abstract :

This paper clarifies the story of Christian Garve's annotation (*Anmerkungen des Uebersetzers*), which was attached to his translation into German of Adam Ferguson's *Institutes of Moral Philosophy*. Previous studies have indicated the importance of the annotation in light of Schiller and Hegel having read it while young, but few studies refer to its content. Garve has always been compared with famous philosophers rather than considered as a thinker in his own right. This paper, however, treats his annotation not as a mere explanation of an original text, but as revealing Garve's own moral philosophy. Without the annotation, the spread of *Institutes* in Germany would have been considerably diminished.

Garve's annotation has several features. First, he places the utmost importance on the independence of human action. Human beings should strive for moral perfection. The discussion on the distinction between humans and animals is symbolic of this matter. Second, Garve interprets carefully the difference of the meaning of words in German and English. This interpretation reveals that, as an Enlightenment philosopher, he was conscious of his readers. Third, the annotation shows the influence of Adam Smith's moral philosophy. We can find this in the discussion on "public repute" and "human right." Fourth, like Ferguson, Garve thinks that human progress towards moral perfection is supported by the goodness of God.

The most essential feature is the first one. The main context for Garve's moral philosophy is the description of human progress towards moral perfection. This accounts for the impression it made on the young Schiller. The third point is also very important, however, because it hints at the direction of Garve's career, which extends to the translation of Smith's *Wealth of Nations*.

JEL classification numbers: B 12, B 31.