

〈論文〉

カント倫理学に対するスミスの影響 ——「立場の交換」をめぐって——

高 田 純

はじめに

本論文では、アダム・スミスの『道徳感情論 The Theory of Moral Sentiment』の基本をなす「立場の交換 change of situation」の思想、およびそれと密接に関連する「不偏・公平な観察者 impartial spectator」の思想がカントの倫理思想にどのような影響を及ぼしたかについて検討する。カントが『道徳感情論』にいつの時点で接し、それからなにを摂取したのかについて直接的な資料や証拠は存在しない。スミスによる影響は多くのばあい、隠されている。本論は、カントの倫理思想のいわば地下水脈におけるスミスの要素を探り当てようというものである。

ルソーが初期のカントの倫理観や人間観に強いインパクトを与えたことは有名である。また、ヒュームからの影響もよく知られているが、これは理論哲学（認識論）の分野に限定される。これに対して、スミスの倫理思想による影響となると、カント研究者のあいだでこれに対してほとんど注意が向けられてこなかった。カント自身もハチソンらの「道徳的感情（感覚）moral sense」論をしばしば批判するが、スミスに言及することはまれである。日本では浜田義文氏の研究⁽¹⁾を除けば、スミスの倫理思想によるカントへの影響について論じたものは乏しい。国際的にはこの影響に注目してきたのはむしろいく人かの代表的なスミス研究者である。ドイツのオンケンは『アダム・スミスとイマヌエル・カント——倫理、国家、経済についての両者の説における一致と相互関係』（1877年）で、スミスの倫理思想とカントのそれとのあいだには、経験論と観念論という立場の相違にもかかわらず、「驚くべき一致」があると指摘する⁽²⁾。これに対しては、カントの叙述のなか

にスミスの見解と類似の箇所を任意に取り出したものにすぎないという批判が出された⁽³⁾。『道徳感情論』の独訳者であるエックシュタインはその訳書の序論（1926年）でオンケンの解釈を紹介しながら、「カントは『理論』『道徳感情論』から深い印象を受けた」と指摘している⁽⁴⁾。また、グラスゴー版『スミス全集』における『道徳感情論』の巻の編集者の一人であるマクフィーも『社会における個人』（1967年）でオンケンに対する批判を念頭におきながらも、スミスの『道徳感情論』のカントへの影響に言及しているが、きわめて簡単にコメントするにとどまっている⁽⁵⁾。

カントの倫理思想の形成過程を注意深くたどり、その内部構造を分析すると、その核心部分にスミスが、無視できない影響を与えていたことをかなりの確度で推定できるであろう。カントが直接目にしたのはスミスの『道徳感情論』の最初のドイツ語訳——第3版（1767年）の訳で1770年に出版⁽⁶⁾——であると思われるが、この時期の前後からスミスの基本用語が用いられるようになる。この時期はカントが彼独自の倫理思想を確立に向かった時期であり、この時期におけるスミスの影響はその後のカントの倫理思想の発展に大きな意味をもつ。批判期にはスミスの影響はいわば伏流化するが、『道徳形而上学の基礎づけ』では「理性的で不偏・公平な観察者」という用語が用いられている。『判断力批判』では、主として美学的な文脈においてであるが、「立場の交換」に言及される。後期には、義務の内容や良心についての考察が進められる過程で、地下水脈として伏流化したスミスの影響がいくつかの部分で現出するのがみられるようになる⁽⁷⁾。

以下、カントからの引用は基本的にアカデミー版のカント全集（Kants gesammelte Schriften）に基づき、ローマ数字で巻数を示し、そのあとに頁数を挙げ、邦訳としては岩波書店の『カント全集』（邦訳『全集』と略記）の頁を挙げる。また、スミスの『道徳感情論』（TMSと略記）からの引用はグラスゴー版の『スミス全集』（The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith）の第1巻に基づき、TMSのあとに部（Part）、章（Section）、節（Chapter）の番号を示し、邦訳としては水田洋訳の岩波文庫（上巻）の頁を挙げる。

第1章 スミスにおける「立場の交換」の思想

1 想像上の立場の交換

まず、スミスにおける「立場の交換」と「不偏・公平な観察者」の思想を概観しておこう⁽⁸⁾。『道徳感情論』は初版（1759年）から第6版（1790年）まで出版され、第2版（1761年）と第6版で大幅な改訂がおこなわれたが、カントが独訳で読んだと思われる第

3版（1767年）と第2版のあいだには相違はほとんどないので、以下では第2版を基本にして、考察することにする。

個人の行為が道徳的に是認されるのは、それが他人の「判断・評価 judge [Urteil, Beurteilen]」と一致するばあいであるが、スミスは感情を道徳的意識の基本におくという見方から、自他の判断の一致は感情の一致に基づくとみなす。人間は、自分の感情が他人の感情と一致したとき、喜びを感じるのであり、このことは行為者のがわでも、観察者のがわでも同様である。

自他の感情の一致は「共感 sympathy」による。共感の概念はスミスにさきだって、ハチソンやヒュームによっても注目されたが、スミスの理解には独自のものがある。スミスによれば、共感はずぎのようにして生じる。個人は他人の感情を直接に知ることはできず、文字どおり他人とく感情をともにする〈ことはできない。そこで、他人の「立場 situation」を知り、他人がそのような立場において抱くであろう感情を「想像する」(TMS. I. i. 1/邦訳 24頁以下)。このような感情は、自分が同様の立場におかれるばあいに抱くであろう感情からの類推によって想定される。人間は想像上で「他人の立場に立つ（他人の立場に自分自身をおく） put himself in the situation of other(s)」(I. i. 4/邦訳 56頁)のであり、このような「立場の想像上の交換 imaginary change of situation」をつうじて他人の感情に共感し、これを是認する。立場の交換は行為者（「主要な当事者」）と観察者のあいだでおこなわれる。両者のあいだには共感によって感情の交流がおこなわれる。観察者が行為者の感情に共感するとともに、行為者も観察者による是認に共感し、喜びを感じる。

行為者はその事情に制約され、狭い利害や見方にとらわれがちであるが、観察者は行為者を客観的に評価することができる。行為者が観察者としての他人からは是認されるためには、その感情の激しさを、他人が「ついていける go long with」程度に弱めなければならない (I. i. 4/邦訳 57頁)。行為者の感情はその対象や事情にふさわしい程度のものかどうかによって、その「適切さ propriety」が評価される (I. i. 3/邦訳 44頁)。また、他人は行為者を冷静に評価するだけでなく、行為者の事情と感情に「入り込み enter into」、事情を詳細によく知り、感情を理解する必要がある (I. i. 5/邦訳 61頁)。このようにして、行為者と観察者は「立場を交換する」。ところで、行為者も観察者の立場に立つことができ、観察者も行為者となることもあり、このばあいは「立場の交換」は逆の形でおこなわれることになる。

スミスは行為の評価にかんして2つの基本要素を考慮しているといえる。一方では、行為は他人によって是認されるような普遍的、客観的なものでなければならない。他方で、評価は行為のそれぞれの事情を配慮した具体的で現実的なものでなければならない。これ

までのスミスの研究においては前者の要素が強調されるが、後者の要素は軽視されがちであったように思われる。両者の要素は容易には結合しない。行為の事情を考慮すれば、それに対する評価は甘くなりがちであるが、事情を無視した評価は客観であっても現実的ではなく、行為者にとって説得力をもたない。観察者には、「偏らず impartial」、かつ「事情に精通する well-informed」ことが求められる。

2 「他人の立場に立つ」こと

「他人の立場に立つ」ことはいわば思考実験としておこなわれる。ここで、スミスは「立場 situation」を広義と狭義とに用いているように思われる。広義の「立場」は「位置 station」(I. i. 1/邦訳 25 頁)を意味する。それは一方では「状況(狭義の <situation>)」すなわち「事情 circumstance(s)」(I. i. 4/邦訳 56 頁)を指すが、他方では「観点 point of view」(I. i. 4/邦訳 54 頁)を指す。スミス自身は両者の区別を明確にしていないが、両者は異なった性格をもつ。事情は行為の客観的な状態であり、認識の対象となるが、観点は各人の主観的な評価にかかわる。行為者は自分の立場(特定の事情と観点)に拘束されがちであるが、他人は観察者として、狭い立場を離れて行為を客観的に評価することができる。しかし、行為者もまた観察者の観点から他人の行為を評価することができる。個人が自分の行為を客観的に評価するためには、自分の行為を「他人の目で with eyes of others」(I. i. 4, I. iii. 1/邦訳 58 頁, 300 頁)「他人の見方で in the light of others」(II. ii. 2, III. 4/邦訳 216 頁, 328 頁)評価しなければならない。

このように立場が二重の意味をもつことに対応して、「他人の立場に立つ」ことも二重である。それは一方では、他人の状況や事情をよく理解し、他人が抱く「感情」を配慮すること(他者の理解と感情移入)を意味すると同時に、他方では他人の「観点」から自分の行為を反省すること(自己反省)を意味する。つまり、「他人の立場に立つ」ことは、自分の立場(感情)から他人の立場(感情)への移動(自分→他人)であると同時に、他人の立場(観点)から他人の立場(観点)への移動(他人→自分)でもあり、全体として他者をつうじての自己関係という性格をもつ。

このように、行為者と観察者が相互に立場(事情と観点)を交換することをつうじて、自他の狭い立場に拘束されない「不偏・公平な観察者 impartial spectator」の観点が生まれてくる。行為の評価も感情に基づくのであり、不偏な観察者が行為者の感情を是認することはこれへの「共感」という形態をとる。また、行為者が不偏な観察者の観点を受け入れることは、不偏・公平な観察者に「共感する」ことを意味する(I. i. 5, II. ii. 2, III. 2/邦訳 63 頁, 221 頁, 287 頁)。

「不偏的な観察者」は行為を冷静に客観的に評価するとともに、行為者の事情を詳細に知り、行為者の感情を理解しなければならない。つまり、「不偏的 impartial である」と同時に「事情に通じて well-informed」いなければならない。「不偏的で事情に通じた観察者 impartial and well-informed spectator」という用語は『道徳感情論』の第6版ではじめて登場するが(III. 2/邦訳406頁)、「不偏的な観察者」がこのような二重の性格をもつという理解はすでに初版にもみられる(I. i. 4, III. 2/邦訳56頁, 287頁)。

3 「不偏・公平な観察者」と良心

「不偏的な観察者」は特定の他人ではない。近くの他人は行為者の事情をよく知っているが、それだけに行為者に対する評価は甘くなりがちである。また、特定の他人はその特殊な利害に拘束されるため、行為者に対するその評価は偏ったもの partial となりがちである。遠くの見知らぬ他者の方が行為を客観的に、不偏的に impartially 行為を評価できる。しかし、現実の不特定多数の他者の評価(「他人の目」)、「世間 world」(II. iii. 3/邦訳271頁)の評価(「世間の目」)も不偏的であるとはかぎらない。不偏的な観察者は特定の他人からも世間からも区別され、理想的性格をもつといえる。『道徳感情論』第6版では、用語のうえでも、「理想の観察者」としての「不偏的な観察者」が「現実の観察者」から明確に区別される。すでに第2版でも、「不偏的な観察者」は「人類の代表者」「抽象的人間」「胸中の同居人」「人間一般」といいかえられ、良心に求められる(III. 2/邦訳308頁)。良心は「胸中の法廷」と呼ばれ、それが「世間の法廷」(世論)と対比される。

このような見解においては、「現実の観察者」としての他者や世間が理想化されて〈不偏的他者〉となり、それがさらに内面化されて、良心における内的裁判官とされるといえる。良心の発生の過程は、〈特定の他人(身近の他人→遠くの他人)→世間(他人の総体)→普遍的他者(理想の観察者)→良心〉というように示すことができよう。良心において個人は「不偏的な観察者」を自分のなかに内面化し、自分の行為について自律的に判断する。他人や世間の評価がどうであろうと、個人はその良心に従って、不偏・公平な観察者の観点から自分の行為を評価する。しかし、スミスはそのばあいも、良心の経験的起源は世間にあるとみなす。

ただし、スミスが「不偏・公平な観察者」をどこまで理想的なものとしなしていたかについては、スミス研究者のあいだで議論がある。スミス自身にも動揺がみられ、その説明は『道徳感情論』の各版によって異なっている。初版では、世間(世論における常識)のなかに「不偏的な観察者」を見出す傾向が強いが、第2版では、良心が重視されることによって、良心(理想の観察者)と世論(現実の観察者)の区別や対立に注目される。そし

て、良心が世論と対立したばあいにその自律性を貫徹できないことがあることが指摘され、行為の評価（審判）は最終的には神（神的存在者）に委ねられると主張され、道徳と宗教の連関が論じられる。この傾向は第6版ではいっそう顕著になる⁽⁹⁾。

第2章 初期カントへのスミスの影響

1 スミス倫理思想の影響の射程

カントが早くからスミスの思想に注目していたことについてはマルクス・ヘルツの証言がある。1771年7月9日のカント宛ての手紙ではつぎのように書かれている。「イギリス人、スミスは、フリーランド氏が私に述べたように、あなたのお気に入りですが、スミスについて私は〔あなたとは〕異なった評価を下さなければなりません」(X. 126)。この時点ではスミスの『国富論』(1776年)はまだ出版されていなかったもので、ここで問題となっているのは『道徳感情論』におけるスミスの思想である⁽¹⁰⁾。ヘルツの手紙は1770年の『道徳感情論』独訳の少しあとのものである。この独訳を契機にスミスの倫理思想のカントへの影響が現われる。

ところで、「共感」や「立場の交換」という思想はすでに1760年代なかごろのカントの論稿に登場する。この時期は、一方でヴォルフやクルジウスらドイツの思想のほか、ルソー、およびハチソンらのイギリスの思想から影響を受けつつ、倫理の面においてもカントが彼独自の思想の確立に向かった時期であり、彼の思想形成の全体のなかで1つの大きな飛躍が生じた時期である。この時期に「共感」「立場の交換」というスミスに関連する思想が現われていることに注目したい。

1760年代なかごろのカントの倫理思想にまず強い影響を及ぼしたのはハチソンらの道徳感情論であり、カントはこれとの接続でスミスの「共感」「立場の交換」の思想を受容したと想定される。ハチソンの影響は『自然神学と道徳の原則の判明性の探求』(1764年、『懸賞論文』と略記)にみられる。そこではつぎのようにいわれる。「ハチソンやその他の人々は道徳的感情の名のもとにこれら〔実践的諸命題〕について優れた考察の端緒を提供した」(II. 300/邦訳『全集』3. 211頁)。「1765-66年冬学期講義計画公告」(1765年)でも「シャフツベリ、ハチソンおよびヒュームの試みは未完成で欠陥をもつが、すべての道徳の第一根拠の探求の点で最も進んでいる」(II. 311/邦訳、同、222頁)と記されている。

『懸賞論文』では、道徳にとって重要なのは「責務の第一根拠」であるとされ、その「形式的な第一根拠」として、ヴォルフがいう完全性が挙げられるのに対して、その「実

質的第一根拠」として「道徳的感情」が挙げられる。それは善についての直接的（理論的証明を媒介としない）感情であり、「善の分解不可能な感情」とであるとされる。さきの『講義計画公告』でも、道徳的感情は「行為の善悪の区別、道徳の正当性の判断力」について「証明という回り道なしに」もつ感情といわれる（311／邦訳 222 頁）。しかし、問題は、道徳的感情がいかにして普遍妥当性をもつかである。「責務の実質的第一根拠」としての道徳的感情は「責務の形式的な第一根拠」と結合することによって普遍的なものとなるとカントは展望していたと思われるが、これについて説明をおこなっていない。

批判期には、「責務の形式的な第一根拠」に相当するものは道徳法則とされるが、「責務の実質的第一根拠」に相当するものはもはや考慮されなくなる。道徳的感情は道徳法則（義務）による拘束についての感情とされ、従属的な位置づけを与えられるのであり、「第一根拠」という位置を失う。しかし、責務の実質を根拠づけるものという機能がまったく否定されるわけではない。

1760 年代以降、道徳的感情はハチソンのものからスミスの共感（他者とのコミュニケーションをつうじて生じる感情）へ、さらに「不偏的な観察者」の観点へ進んだといえる。理性の立場が確立されたあとも、「不偏的な観察者」は理性の普遍的観点としてとられ直される。「不偏・公平な観察者」や「立場の交換」は道徳の普遍的形式と実質を媒介するうえで重要な役割をはたす。このような把握は批判期と後期のカントにも継承されるというのが、本論の見通しである。

2 『美と崇高の感情の観察』における共感論

「共感」や「他人の立場に立つ」という思想はまず『美と崇高の感情の観察 Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen』（1764 年）にみられる。ここでは、カントは「道徳感情 moralische Gefühl」⁽¹¹⁾ の基本形態として「同情 Mitleiden」「親切心（好意）Gefälligkeit」「名誉欲 Ehrbegierde」を挙げる（II. 216ff./邦訳『全集』2. 333 頁以下）。カントによれば、前者の二つは「愛すべき美しい」「善良な感情」であるが、「真の徳の基礎」となることはできない。それらはいわば「養子の徳」にすぎない。というのは、それらは普遍的な原則を欠き、「義務の全体に対する真の関係」をもたないからである。「同情」（あるいは「同感 Teilnahme」）についていえば、それは身近な他人に対する一時的なものであり、「弱く、盲目的」である。たとえば、自分の経済力を考慮せずに、困窮した他人を援助すれば、社会全体に対する責任をはたすことができず、正義に反することにもなる。さらに名誉欲については、それにとられる人間は、「他人の目に入る行為の外観によって動かされ」、「行為の美や価値そのものに対してではなく、世間が

それについて下す判断に対して感情をもつ」。したがって、名誉欲は「徳の虚飾」である(218, 223/邦訳 337 頁, 343 頁)。「真の徳の基礎」は、「人類に対する普遍的な仁愛 Wohlwollen, Wohlgewogenheit」にあり、この感情が「普遍的な道徳的感情」である(216f./邦訳 334 頁以下)。

『美と崇高の感情の観察』はとくにハチソンらの道徳感情論の影響を受けている。「慈愛 benevolence」(カントの <Wohlwollen> はこれに対応する) はハチソンの倫理思想の基本概念である。ハチソンの『美と徳の観念の起源に対する探究 An Inquiry into the Original of our Idea of Beauty and Virtue』(1725 年, 第 4 版 1738 年, 独訳 1762 年) によれば、慈愛は身近な人間に対するものにとどまらず、人類全体に及ぶ「普遍的慈愛 universal benevolence」である(第 2 論文, 第 5 部 II)。ハチソンは同情にも簡単に言及しており(第 4 部 VIII), また、「親切心 kind affection」(カントの <Gefälligkeit> はこれに対応する) を慈愛と関係させて論じている(第 3 部 I)。カントがハチソンのこれらの見解を念頭においたということは想定可能である。なお、名誉欲については、ハチソンは、それが利己心につながることを認めながらも、社会的感情としてのそれが慈愛と結合することによって利己心を抑制する役割をもはたとみなしている(第 4 部 III, IV)。『情念と情動の本性と指導の試論 An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections』(1728 年, 第 4 版 1756 年, 独訳 1760 年) では、名誉の積極的役割がいっそう強調されており、カントの見解とは異なったものとなっている⁽¹²⁾。

注目すべきことに、『美と崇高の感情の観察』では、名誉の獲得に関連して、「立場をとる Standpunkt nehmen」という用語が登場する。名誉を求める人間は、「他人の判断がわれわれとわれわれの行為の価値を定めるかのように」思い込み(II. 218/邦訳『全集』2. 337 頁), 「自分のふるまいを観察者のさまざまな位置 Stellung から判定・評価するために、あらゆる立場をとる Standpunkt nehmen 術を知らなければならない」(231/邦訳 342 頁)。「各人は行為を追及しながら、同時に[社会という]大舞台において自分の支配的な傾向性[利己心]に従って、つぎのような隠れた動機によって動かされる。すなわち、自分のふるまいがいかなる外見をとり、いかに観察者(観客)の目に入るかにかんして、自分のふるまいの概観を判定・評価するために、思想のなかで自分自身の外部に立場をとるといふ動機によって動かされる」(227/邦訳 347 頁以下)。

カントは、名誉欲が人間に不可避なものであるが、「徳の虚飾」であるとして、名誉欲を消極的な意味に理解するが、同様の文脈で「(他人に) 立場をとる」(「他人の立場に立つ」)という用語も批判的な意味で用いている。彼は「他人の立場に立つ」ことを同情(共感)と連関させてはいない。「他人の立場に立つ」という用語のこのような用法はスミ

スのものとは異なっている⁽¹³⁾。「立場をとる」(「他人の立場に立つ」)という思想はハチソンにはみられない。ハチソンにおいては、「観察者 spectator」という用語が何度か登場し、「[利害と]無関係な観察者」という用語も使われており、これはスミスの「不偏的な観察者」の先駆をなすが、これは「他人の立場に立つ」ことを前提としてはいない。

「立場をとる」という用語はバークの影響による可能性もある。『美と崇高の感情の観察』は、バーク(Edmund Burke)の『崇高と美の観念の起源の哲学的探究 A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful』(1757年)がメンデルスゾーンによってドイツに紹介された(1758年)ことが機縁になって執筆された。バークはこの著書のなかでつぎのように述べている。「共感 sympathy は一種の置き換え substitution とみなされなければならない。それによってわれわれは他人の位置 place におかれ、多くの点で他人が情動を受けるとおりに、われわれは情動を受ける」(Part I. Section X)。ここでは、共感が立場の交換(置き換え)と結合されている。これはスミスの主張に近い。これに対して、当時のカントは共感を立場の交換と結合してはいない。

3 『「美と崇高の感情の観察」覚書』における共感論

『「美と崇高の感情の観察」の覚書』(1764-65年)では、「共感」や「立場の交換」という思想がより明確にされる。『覚書』は全体としてルソーの強い影響を受けている。ここでは「他人の立場に立つ」という用語が登場する。「これ[正義]が悟性において基準をもつために、われわれは思想のなかで他人の立場に立つ(自分をおき入れる) *uns in Gedanken in Stelle anderer setzen* ことができる。また、それ[正義]にたいする衝動が欠けないように、われわれは自分自身の不幸と危険によってと同様に、他人の不幸と危険に対する共感 *sympathie* によって動かされる」(XX. 36/邦訳『全集』18. 179頁——ドイツ語は原文のまま)。「他人の立場に立つこと」について引用の文章と類似のものが『エミール』にみられる。「想像はわれわれを幸福な人間の立場におく *mettre à place* よりも、むしろ不幸な人間の立場におく」(『エミール』第4編, 邦訳, 岩波文庫, 中, 27頁)。ルソーの倫理思想の基本をなすのは「哀れみ(同情) *pitié*」であり、「立場に立つ」という表現もこれとの連関で用いられる。カントも『覚書』では <Teilnehmen> や <Sympathie> という用語をかなり頻繁に用いている。<pitié> に対応するドイツ語は <Mitleid> <Mitleiden> であるが、『美と崇高の感情の観察』のばあいとは異なって、『覚書』では <Mitleiden> という用語は影を潜め、<Teilnehmen> や <Sympathie> という用語が基本となる。なお、『覚書』における <Sympathie> はまだ、スミスのばあいのように「想像上での立場の交換」の内部構造に立ち入って理解されたものではなく、ルソーにおける

「哀れみ *pitié* (*Mitleiden*)」に近い意味で用いられている。

『美と崇高の感情の観察』の本体では、「他人の立場に立つ」ことと「共感」とは別の文脈で理解されていたが、『覚書』では、「他人の立場に立つ」ことは「共感」と関連させられ、積極的意味に（名誉欲との関連で消極的な意味にではなく）用いられている。これはルソーの影響によるとも想定できる。ただし、ルソーは「……の立場に立つこと *se mettre à place de …*」という表現をあまり用いてはいない⁽¹⁴⁾。

ところで、つぎのような主張はルソーの影響をいっそう想起させるかもしれない。「他人に奉仕するために、またしばしば他人を直接に支配するために、われわれにとって手段として役立つべきさまざまな衝動をわれわれはもっている。第一に、われわれ自身を尊重することができるようにするために、われわれを他人と比較しようという衝動。ここから、自分の価値を〔他人との〕比較のうえで尊重（評価）*schätzen* しようという誤まり、高慢、また、自分の幸福を同様にして尊重しようというねたみが生じる。第二に、他人がなにを感じるかをわれわれが知るために、他人の立場に立とう *uns in die stelle eines anderen setzen* という衝動。ここから盲目的な同情 *Mitleid* が生じるが、これは正義を無秩序に陥れる。第三に、他人の判断は論理的にも道徳的にもわれわれの判断が真理であるよう正すことができるので、他人の判断を求めようという衝動。ここから評判をえようという欲望が生じる……」(XX. 97/邦訳 214 頁以下)。

他人との比較における自己評価という第一に示された批判的な理解はたしかにルソーのものに近い。ルソーは『不平等起源論』と『エミール』において、他人との比較が始まることによって、自分を他人よりも優位にあるとみなすさまざまな歪んだ衝動が生じ、本来の「自己愛 *amour de soi*」が「自尊心（利己心）*amour propre*」に転化すると指摘している（『エミール』第4編，邦訳，中，10頁以下，57頁以下，『不平等起源論』第一部，邦訳，岩波文庫，75頁，94頁，原注，邦訳，同，181頁）。ただし，このような理解はすでに『美と崇高の感情の観察』の本体のなかにも部分的にみられる。さきにみたように，カントは名誉欲を「徳の虚飾」とであると批判的に理解しており，この文脈でつぎのようにいう。名誉を求める人間は「進んで高位の人々の奴隷となるが，それは，下位の人々に対して暴君となるためである」(II. 224/邦訳『全集』2. 343頁)。他人への隷属と他人の支配は，他人との比較で自分の位置や価値を判断しようという同一の基本的心理から生じるとされる。

第二の同情の狭さと限界についてはすでに『美と崇高の感情の観察』でも指摘されていた。同情は普遍的原則を欠き，特定の他人に対する一時的な感情にとどまるばあいには「盲目的」であり，正義に背反する危険性をもつとされた。『覚書』でもこの指摘が踏まえ

られている。なお、「他人の立場に立つ」ことは狭義には、第二の他人の感情の理解にかかわるが、広義には、第一の他人との比較における自己評価と、第三の他人の判断への依拠をも含むと理解することができよう。他人の比較における自己評価は、他人の判断や評判を気にし、行為の外面に目を奪われることにつながる。

4 『覚書』ラテン語文における共感論

『覚書』のラテン語文では、「他人の立場に立つ」という思想が強調される。「なにが定言的に善であるかを判断するのは、自分の利益や他人の利益によってではなく、同一の行為を他人の行為へおき入れる *ponere in* ことによってである」。ここに「発見的手段としての道徳的立場の能力 *facultas stationum moralium*」がある (XX. 156/邦訳『全集』18. 238頁)。すなわち、「自分を他人の行為におき入れる」こと（「他人の行為に立つ」こと）は、「なにが定言的に善であるかを判断する」ための「発見的手段」として役立つというのである。

また、つぎのようにいわれる。「立場 [複数] をとること *stationes machen* は道徳に属する。それはまず、[自分の] 行為に対する他人の判断に立場をとることである（それが本能となると、そこから名誉欲が生じるのであり、正しさを規定する手段以上のものをめざすことになる）。第二に、他人の困窮や幸福を感じるために、他人の感情に立場をとることである（そこから本能としての道徳的共感が生じる）」(162/邦訳 242頁)。ここでは、「他人の立場に立つこと」は二重の意味に理解されているといえる。それは一方では、自分の行為について他人がいかにか判断するかを考慮すること（「他人の判断に立場をとる」）であるが、他方では、行為のある状況において他人が抱く感情を配慮すること（「他人の感情に立場をとる」）である。このような把握はスミスのものにきわめて近い。ただし、「[自分の] 行為にたいする他人の判断に立場をとること」が「本能となると、そこから名誉欲が生じる」(162/邦訳 242頁)といわれるばあいには、『美と崇高の感情の観察』の本体および『覚書』のドイツ語文のばあいと同様に、「他人の立場に立つ」ことは批判的な意味に理解されている。上述の引用文においては、「他人の立場に立つ」ことの2側面のうちで、他人に同情する（「他人の感情に立場をとる」）という面が重視されるといえる。

さらに注目されるのはつぎのようなカントの主張である。「論理的立場 [複数] については、[[それらが] 欠如するばあいには]「利己主義」となり、「道徳的な立場 [をとること] については」[[それらが] 欠如するばあいには]「独我論」になる。「道徳的な立場は本能によるか、知性によるかである。前者は共感 *Sympathie* か哀れみ *misericordia* で

ある」(169/邦訳 247 頁)。道徳的独我論を克服するためには、「[他人に] 立場をとること」が必要になるというのである。ここでは、「道徳的立場 [をとること]」はたんに「他人の感情に立場をとる」ことではなく、「他人の判断に立場をとる」ことを意味するといえる。他人の「立場をとる」ことは、もはや他人の判断に左右されるという消極的な意味をもたされてはいず、自ら普遍的立場に立つという積極的な意味で理解されている。

このように、「他人の立場に立つ」という思想はスミスのものに近い⁽¹⁵⁾。しかし、『覚書』が書かれたのは『道徳感情論』の独訳(1770年)の出版の少しまえであるので、この思想がスミスの影響によるとは速断できない。『覚書』は全体としてハチソンの道徳感情論の強い影響を受けているが、すでに述べたように、ハチソンにおいては「他人の立場に立つ」(立場をとる)という思想は弱い。そこで別の可能性として想定されるのはヒュームの影響である。カントは1760年代前半にヒュームの著作に注目したといわれる。これは主にヒュームの認識論(独断論の批判)に関連するが、ヒュームの道徳論によっても影響されたと想定できる。カントはさきの『1765-66年冬学期講義計画公告』では、ハチソンらと並んでヒュームの名前も挙げていた(III. 311/邦訳『全集』3. 222頁)。ヒュームは『人間本性論 Treatise of human Nature』(1739-40年)では、「共感」を基本概念とし、それとの連関で「他人の立場に立つ」ことについて簡単に論じている⁽¹⁶⁾。しかし、カントがこの著作を読んだという証拠はない。その独訳は1790-92年に不完全な形で出版された。カントが目にしたのは『道徳原理の探求 Enquiry concerning the principles of morals』(第2版, 1751年)の独訳(1776年の出版)であると思われる。この著作では共感概念は後退しているが、「他人の立場に立つ」ことについて、『人間本性論』の叙述を踏まえたつぎのような説明があり、カントがこれを念頭においた可能性も考えられる。「われわれは自分の立場 situation をしばしば変えるだけでなく……, われわれとは異なる立場にある諸人物と毎日出会う。もし、われわれが自分に特有の立場や視点にいつまでもとどまっているとすれば、これらの人々はわれわれと交際することはできないであろう」(Section V. Part II./邦訳, 哲書房, 79頁)⁽¹⁷⁾。さらに考えられるのは、スミスの『道徳感情論』の基本趣旨をカントがそれらの独訳にさきだつてある程度知っており、これらを念頭においたという可能性である。以上のいずれでもなければ、カントは独自に「共感」と「他人の立場に立つ」を結合したことになる。

5 『視霊者の夢』における「立場の交換」の思想

1766年の『視霊者の夢 Träume eines Geistsehers』では、「他人の立場に立つ」ことを感情の観点からではなく、理性の観点からとらえる方向が示される。「人間の心胸を動か

す最強のもの」によって、「われわれの活動の傾向がわれわれの外部のそれらの統一の焦点を他の理性的存在者のなかにおき入れるようになる。」「われわれがあまりに強くまた一般的に他人の判断に固執し、他人の是認あるいは賛同をわれわれの判断の完成にとって必要であると評価するようにさせる衝動があるが、これについては詳しく述べない。そこからしばしば、悪い意味での名誉妄想が生じるとしても、最も非利己的で最も誠実な性状においても、つぎのような隠された特徴が感じとられる。すなわち、自分自身にとって善あるいは真と認めるものを他人の判断と比較し、両者を一致させるような特徴である……。このようなものはすべておそらく、われわれ自身の判断が人間の普遍的悟性に依存すると感じることであって、思考する存在者の全体に一種の理性統一を与えるための手段となる」(II. 334/邦訳『全集』3. 25 頁以下)。他人の立場に立ち、自分の判断を他人の判断と比較することは、「名誉妄想」に陥る危険性をともなうが、それをつうじて自分の判断が理性に依存することを感じるようになるというのである。

このことについてつぎのようにもいわれる。「われわれは最も内密な動機において一般的意志の規則に依存することをわれわれは知る」。「一般意志と一致するようわれわれの意志に加えられるこの強制」を「道徳的感情」と呼ぶことができる(335/邦訳 256 頁以下)。ここでは、「他人の立場に立つ」ことがルソー的な「一般意志」と結合されて理解される。このような理解は、人間の意志が道徳法則や義務によって強制されていることを感じることに道徳的感情が由来するという批判期の見解に近づいている。

カントは理性の見地からつぎのようにいう。「以前には私は普遍的悟性をたんに私の悟性の見地 Standpunkt から考察した。今や私は自分を他の外部の理性の位置 Stelle に立ち、自分の判断を……他人の観点 Gesichtspunkt から観察する」(349/邦訳 276 頁)。理性は自分の内部に見出されるだけでなく、他人の立場に立つことをつうじて見出されるというのである。カントは、不偏な悟性(理性)の観点に立つことをつぎのような比喩によって説明する。品物の取引における不正を発見するためには、秤における品物と分銅の皿を「交換」すればよい。これと同様に、「悟性の秤の偏り」を正すためには、自他のあいだで立場を「交換」し、自他の判断を比較し、つき合わせる必要がある。

『視霊者の夢』では同情や共感という用語は用いられなくなる。しかし、この段階で感情を基本とした見解が完全に放棄されたとは断定できない。1760年代末の遺稿では、やはり共感という用語が用いられている。「第一の究明 [の対象] はつぎのようなものである。1. 道徳的判断の第一原理(判断の理論的規則)はいかなるものか。すなわち、道徳的判断の最高法則はいかなるものか。」「2. 判断を対象に適用するための規則(判断上の適用の実践的規則)はいかなるものか(他人の共感 Sympathie anderer と不偏な観察者

unparteiischer Zuschauer)。「3. 動機の道徳的条件はなにによって生じるか。すなわち、この動機の原動力（したがって主体へのこの動機の適用）はなにに基づくか」(XIX. 117)。ここで注目すべきことは、「不偏的な観察者」というスミスに由来する用語が登場することである。カントはここでは、共感と不偏的な観察者は、行為がその対象に適切なものであるかどうか（行為の対象への「適用」）を判断するばあいの規則として機能すると理解している。

また、カントは同時期につきのようにもいう。「これら〔衝動〕は通常相互に対立するので、たしかにつきのような判断が必要になる。すなわち、これらにかんして不偏的に、したがってすべての傾向性からきり離して純粹意志によってのみ、すべての人間にとって妥当するような規則を構想するような判断が必要になる」(114)。ここでは、ルソーの「一般意志」が「純粹意志」としてとらえ直され、これに基づいて「不偏的な」判断が可能となるとみなされている。

カントは1760年代末には、ハチソンのように道徳的感情を原理とすることを明確に批判するようになる。「道徳的感情は全く根本的感情ではない。それは、自分自身を〔他人の〕外的観点から考察し、感受するという必然的な内的法則に基づく」(103)。「ハチソンの原理は非哲学的である。というのは、〔第一に〕その原理は新しい感情を説明根拠として導入するからであり、第二に、感性の法則のなかに客観的根拠をみるからである」(120)。カントは1760年代末には、道徳的感情は、行為者が外部の観点、理性の観点から自分の行為を考察するさいに感じるものである、あるいは、行為者が純粹意志の法則に依存していることについての感情であるという見解に到達したといえる。

6 批判期直前のカントへのスミスの影響

『道徳感情論』の独訳の出版以後の1770年代の遺稿には「不偏な観察者」という用語が散見されるようになり、スミスの影響が顕著となるが、同時に、理性の立場から道徳的感情の独立的な位置づけが批判されるようになる。

1776-78年ころと推定される遺稿（『道徳哲学考察 Reflexionen über Moralphilosophie』所収）ではついにスミスの名が挙げられる。「スミスの体系において、不偏的な裁判官（彼は当事者の一人ではない）は、なにが普遍的に善であるかをなにゆえに想定するのか。また、不偏的な裁判官はなぜなにかを気に入るのか」(XIX. 185)。このような疑問は、道徳的感情の位置づけに関係する⁽¹⁸⁾。この問題についてつきのようにいわれる。「道徳的感情の根拠は……行為の形式（それをつうじてわれわれは選択意志の使用にかんして自分自身と一致する）への適意（気に入ること）の必然性である。道徳的感情の欠陥は、……人

が〔道德の〕実質に対してほどは形式に対して関心をもたず、対象を普遍性の観点から考察しないことにある。道德的感情は特殊な感情ではなく、……普遍的観点から考察されるべきなにかである」(184)。「感情にかんしては（感情は判定・評価にのみ適用される）たしかにわれわれは感官をつうじてのみ感じる。しかし、われわれが対象に立ち向かうばあいの観点をわれわれはとることができる……。ここでは、われわれは理性においてこの観点をとるのであり、普遍的観点において感じる」(185)。この時期にカントは理性の立場を確立しており、道德的感情は義務（普遍的な道德的規則）による拘束についての感情であるという理解に到達していたのであるが、「他人の立場に立つ」という思想を踏まえながら、道德的感情を「普遍的観点」（つまり「不偏的な観察者」の観点）からとらえ直そうとしている。ここでは、1でみた『懸賞論文』における「責務の形式的第一根拠」と「責務の実質的第一根拠」の結合が、理性の立場から、「他人の立場に立つ」ことを媒介に遂行されているといえる。

さらに、1775-78年ころにはつぎのようにいわれる。「倫理は、普遍的な同感者あるいは代理者〔立場を代わって主張する者〕の観点（立場）Gesichtspunkt (station) des allgemeinen Teilnehmers oder Stellvertreters からみた行為の法則に基づく」(163)。「汝の行為が、他者の観点からみて善と思われるようにせよ」(241)。「ところで、このため、道德がなににもまさってしかも端的に、気に入られるためには……普遍的観点からアプリアオリに、すなわち純粋理性の前で気に入られることが必要である」(279)。ここでは、「純粋意志」「純粋理性」の観点が「普遍的観点」すなわち「不偏な観察者」の観点といいかえられている。

『道德哲学考察』における1770年代の遺稿では、以上引用したものを含め、10箇所以上にわたって、「不偏な観察者」や「普遍的観点」に言及されている。代表的な叙述を若干追加しておこう。「幸福に値する〔道德的義務をはたすこと〕かどうかの判断に関わらずに、自分自身および他人が幸福であろうとする願望は偏愛 Vorliebe（偏見 praedilection）と呼ばれる。偏愛なしに（したがって利害をもつことなしに）判断する者は、偏らず unpartheyisch に判断する。われわれは自分自身にかんしてつねに偏って partheyisch いる（自愛的である）。したがって、われわれにも他人にも少しも関係しない第三者をわれわれは裁判官と考える」(237)。「私は正当につぎのようにいうことができる。私が良心をえたばあいよりも、他人が良心をもつばあいに、私は喜ぶ。……後者のばあいに、私はそれを不偏的な観察者 ein unpartheyischer Zuschauer の立場から道德的に判定する」(300)。

第3章 批判期におけるスミスの影響

1 「不偏な観察者」をめぐる

カントは批判期においても、スミスを念頭においた用語を用いている。ここには、1770年代におけるスミスの影響の痕跡がみられるが、この影響は目立ったものではない。批判期については、『道徳形而上学の基礎づけ』で「理性的で不偏な観察者」という用語が登場することにまず注目したい。「純粋な善き意志のいかなる特徴をももたない存在者が……幸福で繁栄することに、理性的で不偏な観察者（注視者）*ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer*⁽¹⁹⁾はけっして満足することはできない」（IV. 393／邦訳『全集』7. 13頁）。『実践理性批判』にも類似の表現がみられる。道徳と釣り合った幸福（最高善）は、「自分自身のみを目的とする人格の偏った目ではなく」、「不偏な理性の判断において」さえ要求される（V. 110／邦訳、同、284頁）。道徳法則は、「まったく不偏な理性から出発して非利己的な仕方で……道徳性に釣り合った幸福のあの可能性に至らなければならない」（124／邦訳303頁）。

ここでは、「不偏・公平」は特定の文脈で理解されている。それは、道徳性の実現（義務の遂行）に「釣り合った」ように、幸福がもたらされるかどうかを判断することに関係する。義務を遂行しない行為者が幸福をえることは不公平である。また、逆に、義務を遂行した行為者が幸福をえられないことも不公平である。このように、不偏・公平は、道徳性と幸福のバランスをはかることにある。『道徳形而上学の基礎づけ』では、より一般的につきのようにならされる。理性的存在者は立法者としての自分自身の観点、および同様に立法者としてのすべての理性的存在者の観点 *Gesichtspunkt* から……つねに自分の格率を採用しなければならない」（IV. 438／邦訳、同、79頁）。

以上の叙述では、「すべての理性的存在者の観点」が「不偏な観察者の観点」とみなされており、スミスの思想が理性の立場からとらえ返されていると考えたい。しかし、このような解釈に対しては、このようなスミスの用語はたまたま便宜的に用いられているにすぎず、カントの倫理思想の中核に深く関係するものではないという批判が出されるかもしれない。このことの是非を判断するためには、スミスが「不偏な観察者」の基礎においている「立場の交換」を批判期にカントがどのように受けとめているかを検討する必要がある。

2 「他人の立場に立つ」ことと実践的判断

倫理学的主著の『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』には「立場の交換」への言及はない。これに対して、『判断力批判』では、「1. 自分で考えること, 2. あらゆる他者の立場で考えること *An der Stelle jedes anderen denken*, 3. あらゆる場合に自分自身と一致して考えること」が「常識の格率」に挙げられている (V. 294/邦訳『全集』8. 181頁)。第一の格率は「悟性の格率」, 第二の格率は「判断力の格率」, 第三の格率は「理性の格率」とされる。また, 第一の格率は「予断 (先入見) *Vorurteil* にとらわれない考え方の格率」, 第二の格率は「拡張された考え方の格率」, 第三の格率は「一貫した考え方の格率」ともいわれる。

第2の判断力の格率についてはつぎのように説明される。もし, 人が「判断の主観的な私的制約から……離脱して, 普遍的視点 (立場) *ein allgemeiner Standpunkt (station)* から自分自身の判断を反省するならば (このような普遍的視点を定めることができるのは, もろもろの他者の視点に立つ *sich in den Standpunkt anderer versetzen* ことをつうじてである), このような考え方は, この人が拡張された考え方の人物であることを証示する」(295/邦訳 182頁)。判断力の格率はとくに美や趣味にかんして重要になるとされる。美的判断や趣味判断のさいに, 人は「ほかのあらゆる人びとの立場に立ち」, 自分の判断を他のあらゆる人びとの判断 (現実的判断だけでなく, 可能的判断を含め), 「総体的な人間理性」と「照らし合わせる」ことによって, 自分の判断がすべての他人に妥当するものとなる (293f./邦訳 180頁)⁽²⁰⁾。このことによって, 趣味判断は「自己中心的 *egoistisch*」ではなく, 「複数主義的 *pluralistisch*」となることができる (278/邦訳 159頁)。

後期の『人間学』でも, 「1. 自分で考えること, 2. あらゆる他者の立場に立って考えること *an (in) der Stelle jedes anderen zu denken*, 3. あらゆる場合に自分自身と一致して考えること」が「智慧に至るための格率」であると述べられている (VII. 200, 228/邦訳『全集』15. 132頁, 172頁)。これは趣味判断のほか論理的判断にも該当するとされる。「われわれの悟性 [判断] を他人の悟性にも引き当てる」ことは「判断力一般の正常さの試金石」であり, これによって「論理的な我意や「論理的利己主義」を防止することができる」といわれる (128, 219/邦訳 25頁, 158頁)⁽²¹⁾。『人間学』の遺稿 (『人間学考察 *Reflexionen über Anthropologie*』に所収) では, 趣味の対象は「自分の観点からではなく, 共通の観点から」みる必要があるとされ, 「不偏な観察者 *der unpartheyische Zuschauer*」に言及されている (XV. 334/邦訳『全集』15. 379頁)。「共通の観点」という用語は, 趣味判断の基礎をなす「共通感覚 *Gemeinsinn (sensus communis)*」(『人間学』VII. 219/邦訳 158頁) に関係する。「趣味は……ある与えられた表象におけるわれわれの感情を……

普遍的に伝達可能とするものの判定能力である」(『判断力批判』V. 296/邦訳, 159頁)。『判断力批判』における「判断力の格率」としての「立場の交換」という思想はスミスに影響されたものであると推定できる。

しかし、『判断力批判』でも『人間学』でも、「他人の立場に立つ」という「判断力の格率(試金石)」が道徳における実践的判断にも適用されるかどうかは明らかにされていない。

3 道徳的判断の性格

判断力は人間の精神的能力のなかでどのような特徴をもつであろうか。カントはこの能力の主要形態として悟性、判断力、理性を挙げている。判断力は悟性と理性を媒介する位置におかれる。『判断力批判』や『人間学』で、「他人の立場に立つ」ことが「判断力の格率」であるといわれるばあいも、これら3者の区別が前提にされている。『人間学』では、これらについて、悟性は「規則の能力」(規則を作る能力)であり、判断力は特殊なものを規則に包摂する能力(規則をケースに適用する能力)であり、理性は「普遍から特殊を導出する能力」(規則を実行する能力)であると説明される(VII. 199/邦訳『全集』15. 129頁)。しかし、道徳的实践においてこの区別はどのような形態をとるかは必ずしも明らかにされてはいない。悟性が規則を作るとすれば、それは立法能力をもつことになる。悟性が規則を作ることは、自然の認識のさい悟性が自然に秩序を与え、理論的立法をおこなうことを念頭においたものである。道徳的实践においては、立法をおこなうのは理性である(『判断力批判』V. 174)。実践においては理性は、「行為をおこなう能力」であり、「人間は道徳的判断にとって理性を必要とする」とも説明される(『人間学』VII. 199/邦訳129頁)。

『実践理性批判』の説明によれば、道徳における実践的判断は、普遍的規則(道徳法則)を行為の個別ケースに適用することによっておこなわれる。「われわれにとって感性[界]において可能な行為が規則のもとにあるケースかどうかを判定するためには、実践的判断力が必要である。規則において一般的に述べられたものが実践判断力によって行為へ具体的に適用される」(V. 67/邦訳『全集』7. 221頁)。『道徳形而上学の基礎づけ』でも、判断力は、道徳諸法則が「どのようなケースに適用されるかを判別するために必要である」とともに、「これらの法則を人間の意志に受け入れさせ、実行に移すよう促すためにも必要である」といわれる(IV. 389/邦訳, 同, 8頁)。

ところで、『判断力批判』の説明によれば、「他人の立場に立つ」ことが重要になるのは、普遍的規則が個別ケースにさきだつて明らかではないようなばあいである。このばあいは、

規則は個別ケースをつうじて見出されるほかはなく、そこで「他人の立場に立つ」ことが判断のための格率となる。美や趣味にかんする判断がまさにこのばあいに該当する。個別をつうじて普遍を発見する判断をカントは「反省的判断」と呼ぶ（V. 179, 244）。

これに対して、普遍を個別に適用する（あるいは、個別を普遍に「包摂する」）判断は「規定的判断」と呼ばれ、論理的判断や実践的判断はこの種の判断に属するとされる（V. 179/邦訳 26 頁）。もし、道徳において普遍的規則があらかじめ与えられており、それを個別的行為へ「適用する」ことだけが、判断のさいに求められるとすれば、そこでは「他人の立場に立つ」ことは重要な意味をもたないことになる。カントはこのように理解しているのだろうか。

前節でみたように、この問題の検討はのちにおこなうことにして、ここで、この問題に関連する初期カントの見解を確認しておきたい。『「美と崇高の感情の観察」覚書』で、「道徳的立場 [をとること]」が「欠落するばあいには」「独我論」に陥る（XX. 169）と述べられていた。『人間学』では、「他人の立場に立つ」ことは論理学や認識論において「利己主義」の防止に役立つといわれるが、初期にはこのことは道徳にも該当するとみなされていたわけである。また、1760年代末の論稿では、「不偏・公平な観察者」は、「判断を [道徳的行為の] 対象に適用するための規則（判断上の適用の実践的規則）」として役立つ（XX. 117）と述べられていた（第2章の5）。ここで問題とされているのは、いかに判断によって規則を行為の対象（事情やケース）に「適用する」かではなく、行為が対象にふさわしいかどうかを判断するための規則はなにかである。このような規則となるのが、「公平・普遍的観察者」の観点であるというのである。問題はこのような理解をカントが批判期以降も維持していたのかどうかである。

第4章 後期カントにおけるスミスの影響

1 道徳判断の2つの段階

カントは批判期には、道徳の根拠づけの考察に力点をおいているということも理由となって、「立場の交換」という思想は必ずしも道徳論の前面には登場しない。これに対して、後期には道徳的關係、義務關係がより具体的に考察されるようになり、このなかで「立場の交換」が再び注目されるようになる。

『判断力批判』に示されるように、「立場の交換」は判断と密接に関連している。道徳判断の性格をどのように理解するとしても、それが個別ケースにおける道徳的行為が普遍妥当性をもつかどうかについての判断であることにはかわりない。カントは『実践理性批

判』では、道徳判断において法則が行為に「適用される」と主張するが（V. 67／邦訳『全集』7. 221頁）、この「適用」がいかにおこなわれるかについては立ち入ってはならず、その最後の「方法論」の部で「判断力の訓練」に付随的に言及しているにすぎない⁽²²⁾。

カントによれば、法則を行為のケースと結合するさいに、両者のあいだに格率が介在する（〈法則－格率－行為〉）。一方で格率は主観的原則であり、法則が普遍的であるのに対して、なんらかの特殊的内容をとまなう。しかし、他方で格率は原則である以上、行為の個別ケースに比較すると、普遍的である。格率は普遍と個別のあいだに介在する特殊という性格をもつ。したがって、厳密には、法則（普遍）と格率（特殊）の関係という段階と、格率（特殊）と行為（個別）の関係という段階に区別されるべきである。カントは後期の『道徳形而上学』（徳論）では、格率が行為に「適用される」と述べる。「倫理学は行為の法則を与えるのではなく……、行為の格率に法則を与えるにすぎない」（VI. 388／邦訳『全集』11. 254頁）倫理学は、「ある格率が特殊ケースにいかにか適用されるべきかに決着をつけるよう、……判断力に要求される問題に直面する」（411／邦訳282頁）。ここでは、〈法則－格率〉という段階と〈格率－行為〉という段階が区別され、判断は後者の段階に関係するとみなされている。

批判期にカントが主に考察しているのは法則と格率の関係である。格率が普遍的な法則に従って、普遍妥当性をもつことを彼は要求する。このことは、「なんじの意志の格率が普遍的立法の原理として妥当するように、行為せよ」という定言命法に示されるとおりである。このばあい、格率と行為の関係は主題とされない。しかし、ここにつぎのような問題が生じるであろう。道徳的行為において重要なことの1つは、なにが義務であるかであるが、義務の内容は〈法則－格率－行為〉のどの段階で与えられるのか。カントは、格率が法則に従って、普遍妥当性をもつならば、この格率は義務に適ったものとなるとみなしているようである。彼は批判期には義務の内容を主題化していない。諸義務の内容は応用論において示されるものというのが彼の結論である。

ところで、格率が法則に従うとカントがいうばあい、この法則がいかなるものかが明らかではない。一方では、それは一切の内容を捨象したまったく形式的なものである。このような道徳法則（狭義の）は単数でしかありえないであろう。ここで問われているのは、格率が法則（普遍妥当性）の資格をもつかどうかであり、このことを、法則の格率への適用と表現することは不適切である。しかし、他方で、カントは、『道徳形而上学の基礎づけ』で、道徳諸法則（複数）が行為に適用されるとも述べている（IV. 389／邦訳『全集』7. 8頁）。このばあいの道徳的諸法則はなんらかの内容を含むであろう。のちに検討するように、道徳的諸法則（複数）は狭義の道徳法則（単数）から区別され、精確には「道徳

的諸規則」といわれるべきである。行為に「適用される」のは道徳法則（単数）ではなく、道徳的諸規則であるはずである。

道徳的諸義務の内容は道徳的諸規則によって与えられる。『道徳形而上学』では、徳の諸義務は、「徳の原理（形式的なものに従った）を、経験のなかに現われるケースに適用するさいに、諸主体の相違におうじて変様される諸規則にすぎない」（VI. 468／邦訳『全集』11.358頁）といわれるが、ここでの諸規則は、特殊的な道徳的諸規則に相当するといえる。これに対して、狭義の道徳法則が与えるのは義務の形式（義務のための義務）にすぎない。それでは、道徳的諸義務（あるいは道徳諸規則）の内容はどのように与えられるのであろうか。行為およびその格率が義務に適ったものであるかどうかの判断は行為の個別ケースにおいて具体的に判断されなければならないが、ここで従うべき義務の内容も行為のケースをつうじて明らかにされなければならないであろう。

2 義務関係と「立場の交換」

後期カントは『道徳形而上学』（徳論）で基本的な徳の体系を示そうとしているが、この体系は、さまざまな道徳的諸関係における諸義務を含むが、これらの考察のさいに、「他人の立場に立つ」こと（「立場の交換」）が重要な役割を演じている。

道徳諸関係は人間の他の人間に対する関係（対他関係）と自分自身に対する関係（自己関係）に大別され、これに対応して、義務も他人に対する義務と自分自身に対する義務に大別される。しかし、じっさいの問題として、人間の行為がまったく他人にのみ影響を与えることはないし、逆にまったく自分自身にのみ影響を与えることもないであろう。あることが主として他人に対する義務となるか、主として自分自身に対する義務となるかという相違があるにすぎないであろう。しかし、カントは他人に対する義務と自分に対する義務を峻別したうえで、後者の義務が前者の義務の基礎にあるかのように説明する。ここには混乱があるように思われる。カントは「義務 Pflicht」と「義務づけ Verpflichtung」とを混同しているのではないだろうか。彼は義務における自己関係を強調するが、その核心的な意味は、いかなる義務も行為者が自分を自分で義務づけるということであろう。自分に対するふるまいのばあいには自分に義務を課すことはもちろんであるが、他人に対するふるまいのばあいにも、他人から義務を課されるだけでなく、自分が自分に義務を課するのであり、ここに自律がある。このことについてカント自身もつぎのようにいう。「私が他人にたいして自分を義務づけることができるのは、同時に自分自身を義務づけるかぎりである」（VI. 417／邦訳『全集』11.287頁）。これが正確な表現なのである。

ある義務が対他関係と自己関係を含むことの典型例は虚言の禁止に見出される。『道徳

形而上学』では、虚言の禁止は他人に対する義務に属するのではなく、自分自身に対する義務に属するとされるが、虚言は他者に対する面と自分自身に対する面を含む。批判期の少しまえの『倫理学講義』（1770年代後半）では、虚言の禁止は他人に対する義務に関連して述べられている⁽²³⁾。注目されるのは、『道德形而上学』で虚言が自他の「立場の交換」によって説明されていることである。虚言のばあいに行為者は他人に対しては「他人の目」で自分を軽蔑するが、自分自身に対しては「自分の目」で自分を軽蔑するといわれる（VI. 429／邦訳『全集』11.303頁）。ところで、「他者の目」（他者の観点）と「自分の目」（自分の観点）とは相互に関連しているといわなければならない。個人は「他者の目」をつうじて自分を反省する。「自分の目」と「他人の目」の交換は、スミスが指摘したものである。

虚言は他人に損害を与え、信頼関係を損なうと同時に、自分の尊厳も損なうのであり、対他関係と自己関係を含むが、この点で、虚言の禁止の義務について「立場の交換」が典型的に成立する。それ以外の義務も対他関係と自己関係を含む（いずれかが主であるかの相違はあるが）かぎり、そこでは「立場の交換」がおこなわれるであろう⁽²⁴⁾。

3 良心における「立場の交換」

「他人の立場に立つ」ことの意味は、『道德形而上学』における良心の考察のさいにいつそう明瞭になる。この良心論は、すでにみたスミスの良心論と内容構造がきわめて類似するものとなっている。良心は道德の自己関係が最も深化したものであるが、そこには同時に対他関係があり、自他の立場の交換がおこなわれるとカントは分析するのである。

良心の作用は基本的には判断力に属する。「ある所行 Tat を法則のもとにあるケースとして（功績あるいは罪過の形で）認め、内的に責任を負わせること（帰責）は判断力に属する。この判断力は、……行為が所行（法則のもとにある行為）としてなされたかどうかを、法的効力をもって判断する。そして、そのつぎに理性の結論（判決）が続く」（VI. 437f.／邦訳『全集』11.315頁）。ここでは、格率が法則と行為を媒介することが度外視され、判断によって法則と行為が結合されると説明されているが、すでに指摘したように、このような説明は厳密ではない。

良心は「内的法廷」であり、そこでは自分を当事者（被告）と判定者（裁判官）に区別する。「良心において、自分を告発し、裁く人間は自分を二重の人格と考えなければならない。……この二重の自己は一面で法廷（それはもちろん自分自身に委ねられている）の柵の前に立ちおののきながらも、他面で、生来の權威に基づいて裁判官の職務を手中に収めている。」「原告であると同時に被告でもある私はまさに同一の人間である。」「自分の

良心によって告発された人間が裁判官と一個同一の人間であるとみなすことは……不合理な考え方である」(438f./邦訳 316 頁以下)。

良心においては、裁く自分と、裁かれる自分とに自分を分割するのであるが、裁かれる自分にとっては、裁く自分は別の人格であるかのように現われる。「人間の良心はあらゆる義務に対して、……自分ではない他者を自分の行為の裁判官であるかのように考えざるをえないであろう。このような他者は現実的な人格であってもよいし、理性が自分のために作り出すたんなる観念的・理想的な *idealisches* 人格であってもよい」(438/邦訳 316 頁)。通常の意味での「現実的人格」は他人、あるいはその総体としての世間である。良心において個人は「他人の目」あるいは「世間の目」で自分の行為を評価するという一面がある。しかし、良心における「現実的人格」は内面化されたものであるから、特定の他人や不特定の他者ではなく、普遍化された他者、すなわち普遍的観察者を意味するといえる。このような人格が「内なる裁判官」にふさわしい。「観念的・理想的な *idealisches* 人格」はとくに神を念頭においたものであるが⁽²⁵⁾、極限まで普遍化され、「理想化された *idealisiert*」人間の人格、スミスがいう「理想的な観察者」「想定された不偏的な裁判官」を意味するとみなすこともできよう。

カントはすでに 1770 年代後半の『倫理学講義』のなかで「外的法廷」と「内的法廷」を区別している。「内的法廷」は良心を意味するのに対して、「外的法廷」は通常の法的な意味での法廷と、世論による評価(評判)を意味する。また、「人間の法廷」と「神の法廷」が区別され、良心における「内的法廷」は「神の法廷」と結合しているとされる⁽²⁶⁾。このような理解は、後期の良心論にも継承されているといつてよい。

スミスも『道徳感情論』第 2 版以降の版で「外的法廷」と「内的法廷」を区別している。「外的法廷」は「世間の法廷」とも呼ばれ、狭義の法律上の法廷と世論を含む。「内的法廷」は「胸中の法廷」とも呼ばれ、良心を意味する。良心においては人間は自分を裁判官と被告に分割する。「私が自分自身の行為を吟味し、それに判決を下そうとするばあい、明確なことは……、私が自分をいわば 2 つの人格に分割することである。吟味し裁く者としての私は、吟味され裁かれる行為の担い手である私とは別の性格を表現する。第一の私は観察者であり……、第二の私は行為者である」。「第一の私は裁判官であり、第二の私は、裁かれる者である」(TMS. III. i/邦訳 302 頁)。「現実の観察者」が普遍化され、「理想の観察者」とされるが、良心においては、「想定された不偏な裁判官」はさらに内面化されたものとなる。このばあいは世論に対する良心の自律性が強調されることになる⁽²⁷⁾。

このようにみると、カントの良心論とスミスの良心論のあいだには内的構造にかんしての共通性が認められる。両者の共通性にまず注目したのは、本論文の冒頭に紹介したオン

ケンである。彼は、カントの良心論とスミスの良心論のあいだの一致は「まさに驚くべき」であると述べる⁽²⁸⁾。オンケンによる両者の良心論の比較は、「立場の交換」という内的メカニズムにまで立ち入ったものではなく、多分に表面的なものではあるが、先駆的なものであった。しかし、カントの良心論がスミスの良心論から直接に影響を受けたかどうかは定かではない。スミスの影響が強かった時期にカントはスミスの良心論には言及していない。また、批判期に近い1770年代後半の倫理学講義（メンツァー編その他の講義）のなかに良心についての考察があるが、行為者（当事者）と観察者のあいだの「立場の交換」の思想は良心論には適用されていない。カントの良心論に直接の影響を及ぼしたのは、これらの倫理学講義のテキストとなったバウムガルテンの著作であろう⁽²⁹⁾。しかし、良心に「立場の交換」という思想を適用し、良心のメカニズムを具体的に分析したのはカント独自の功績である。そのばあいに、スミスの良心論の直接的影響はないとしても、少なくとも、「立場の交換」の思想はスミスから摂取したものであるといえる。

第5章 実践的判断力と「立場の交換」

1 道徳的法則と道徳的諸規則

最後に、カントの倫理思想全体において「立場の交換」（「他人の立場に立つ」こと）はどのような意味をもつかについて検討したい。『判断力批判』と『人間学』では、「他人の立場に立つ」ことは「判断力の格率」であるといわれたが、このことは道徳における実践的判断力にも該当するであろうか。

カントは、規則（法則）をとらえるのは悟性であり、これを具体的事例に適用するのが判断力であるとみなしている。この説明によれば、実践的判断の問題は「応用上の」問題にすぎないように思われるかもしれない。はたして、そうであろうか。

ところで、スミスも道徳における判断を重視する。しかし、彼は判断を規則の行為への適用とはみなさない。規則は予め存在するのではなく、立場の交換という経験をつうじて徐々に形成される（規則が一度成立すれば、行為に適用されるが）というのである（TMS. III. 4. 11／邦訳331頁以下）。この点にかんしては『判断力批判』におけるカントの主張が注目される。そこでは、美的判断は、普遍を特殊に適用する「規定的判断力」によるのではなく、特殊をつうじて普遍を発見する「反省的判断力」によるとされている（V. 36）。美的判断においては、理論的判断や道徳的、実践的判断のばあいとは異なる特別な事情がある。そこでは、規則は予め与えられていないが、各人の判断は任意のものであってはならず、それ自身で「共通妥当性」をもつものとして他人の同意を要求するとさ

れる。ただし、この共通妥当性は経験をつうじて形成される相対的なものではなく、すべての人間がもつ「共通感覚」を基礎とするとされる（214ff., 293／邦訳『全集』8.70頁以下, 102頁）。この共通感覚は、「他人の立場に立つ」ことをつうじて求められる「判断能力の理念」である（293f.／邦訳180頁）。

それでは、道徳的、実践的判断のばあいはどうか。カントは、道徳においては「規定的判断力」によって規則が行為の個別ケースに適用されると主張するが、規則を個別ケースをつうじて発見するという側面はないのであろうか。

ここで、実践的規則がどのようなものかについて確認しておこう。カントが道徳にかんして規則というばあい、すでに言及したように（第4章の1）、それは道徳法則（単一）、道徳諸規則（複数）、諸格率（複数）という異なった層を含む。道徳的諸規則は個々の行為に対しては普遍的（普遍妥当的）であるが、一定の特殊的内容をともなう。また、道徳的諸規則のなかにも普遍性の度合いがより高いものと、特殊性の度合いがより高いものまで、階層がある。例えば、カントがよく例に挙げる借金の返済の義務の上位には約束の履行の義務が位置し、この義務の上位にはさらに、真理を告げる義務が位置する。しかし、奇妙なことに、カントは道徳的諸規則のこのようなあり方に目を向けない。彼は多くのばあい諸規則を技術的、実用的なもの（したがって厳密な普遍妥当性をもたない相対的なもの）とみなしている。

2 規則の行為への適用をめぐる

カントは道徳的判断力を「規定的判断力」に属すると説明するさいに、法律との類比で道徳法則の行為への適用を理解しているようである。しかし、ここには問題がある。法律は一定の内容を含み、このようなものとして行為のケースに適用されるのに対して、道徳法則は一切の内容を捨象した全く形式的なものであり、厳密な意味では行為へ「適用される」とはいえない。カントが問題としているのは、行為の格率が普遍的法則の資格をもつかどうか、すなわち普遍妥当性をもつかどうかを吟味することである。

じつは、規則の行為への適用が典型的にみられると思われがちな法律についても、それはケースへ一方的に適用されるだけでなく、逆の方向も含む。このことについては、つぎのようなカウルバッハの指摘がある。「普遍的な法概念の立場から……物件や人格の状態の個別的本性の立場への移行をたんに個別なものへの法律の〈適用〉……と解釈することはできない」（F. Kaulbach: *Einführung in die Philosophie des Handelns*, S. 113／邦訳『行為の哲学』勁草書房, 175頁）。「法的実践にかかわる行為と思考の課題は、たんに法律的思考の立場から個別ケースを把握し、評価し、判定することではなく、逆に個人と

個々の状況を把握する立場から法律を……問題とすることである。」「カントならば、ここで、権限をもつ判断力を〈規定的判断力〉とは呼ばず……むしろ〈反省的判断力〉について語るであろう」(S. 163/邦訳 254 頁)。「カントがいう定言命法も、行為の個々の〈格率〉を獲得するための尺度とみなすことはできない。この尺度を具体的ケースへ〈適用すること〉によって、そこから個々の義務が導出されるのではない」(S. 113/邦訳 175 頁)。

カウルバッハは、法律においても道徳においても〈ケース→規則〉という方向と同時に〈規則→ケース〉という方向があると指摘し、カントの用語を用いて、前者のばあいの判断を「規定的判断」、後者のばあいの判断を「反省的判断」とみなすのであるが、これについてはなお慎重な検討が必要であろう。カント自身はとくに自然や道徳の目的論的考察を念頭において「反省的判断力」について語っているのであり、道徳的行為における〈ケース→規則〉という方向を直ちに、「反省的判断力」に対応させることには問題がある。

一般に規則には、それが個別的ケースに適用されるという方向(普遍的規則→個別ケース)と同時に、個別的ケースをつうじて規則を発見するという方向(個別ケース→普遍的規則)がある。法律についても、それをケースに適用するばあいに、その幅が問題となる。解釈に幅をもたせても、法律が現状に適合しなくなれば、その改訂が求められることになる。このように、価値や当為をとまなう実践的法則(規則)のばあいは、事実として存在する自然法則や論理法則のばあいとは異なって、法則のもとに個別ケースを一方的に、一律に「包摂する」ことは困難である。

3 実践的判断の処方としての「立場の交換」

道徳においては、規則の体系を予め、法律における法典(コデックス)のように示すことはできない。カントは『道徳形而上学』の徳論では、基本的で代表的な諸徳(それらは諸義務、諸規則に対応する)を体系化しようと試みているが、大まかで暫定的なものという性格を逃れることはできない。徳の義務の内容は行為のコンテクストに依存せざるをえない。カントもつぎのようにいう。徳の諸義務は「徳の原理(形式的なものに従った)を、経験のなかに現われるケースに適用するさいに、諸主体の相違におうじて変様される諸規則にすぎない」(VI. 468/邦訳『全集』11. 358 頁以下)。

カントはさらに道徳的判断がもつ特有の問題を指摘する。法律が完全義務(消極的義務、狭い義務)のみをもつのは異なり、道徳は不完全義務(積極的義務、広い義務)をも含むため、行為への格率の適用には大きな幅があり、判断力が重要になるとされる。法論においては法律の行為への適用は「厳密に規定される」(法律の適用にも一定の幅があるので、これは倫理学との比較の上という意味に理解すべきであろう)。これに対して、倫理

学は、「ある格率が特殊ケースにいかに適用されるべきかに決着をつけるよう——しかも、この格率はさらに、ある（派生的な）格率を再び示す（ここでは、生じるであろうケースへこの格率を適用するための原理がつねにくり返し問われる）——判断力に要求される問題に直面する」。倫理学においては、「判断のさいにいかに手続きがとられるべきかという普遍的な処方 *Vorschrift*（方法 *Method*e）」が必要となる（411／邦訳 282 頁）。

私見によれば、この「処方」として重要な役割を演じるのが、「他人の立場に立つ」ことである。ここで、カントが初期に、「判断を対象〔行為〕に適用するための規則」に関連して「不偏な観察者」に言及していた（XIX. 117）ことが再び想起されるべきであろう（第 2 章の 5）。『判断力批判』では、「自分の判断を全体的な人間理性に照らし合わせ」「あらゆる他人の立場に立つ」ことが求められた（V. 293f.／邦訳『全集』8. 181 頁以下）。ここでは、「あらゆる他者の立場」、「全体的な人間理性」の立場は、スミスの「不偏な観察者の観点」を意味するといえよう。また、『人間学』においては、「自分の悟性〔判断〕を他人の悟性と照らし合わせ」、「いわば公的に判断する」といわれる（VII. 219／邦訳『全集』15. 158 頁）。これらのことは道徳的判断においても重要であるというべきであろう。「他人の立場に立つ」ことは、規則を成立させる「発見的」機能ももつのではないだろうか。

ところで、スミスにあっては、規則はけっきょく人々の経験的狀態（行為のコンテキスト）に依存した相対的なものであるのに対して、カントにあっては、諸規則は特殊的内容をとともなうが、規則は同様のケースにおいて万人に対して普遍的妥当性をもつのであり、この意味では規則は相対的ではない。「他人の立場に立つ」をつうじてそれぞれの行為のケースにおいて普遍的に妥当する規則（義務）を求めることが、定言命法の内容であると、とらえ返すことができるであろう。格率はこのような法則（義務）に従わなければならないのであり、普遍的な格率も行為のケースをつうじて発見されなければならないであろう。すなわち、行為について判断は、他人の行為にかんしては、「自分が類似の事情におかれるばあいには、どのようにふるまうか」ということによっておこなわれ、また、自分の行為にかんしては、「すべての他人が類似の事情におかれるばあいには、そのようにふるまうか」ということによっておこなわれるであろう。

最後に、カントがスミスの「立場の交換」という思想のなかで摂取できなかった要素を指摘しておきたい。カントが理性の立場に立ちつつ、スミスから吸収したのは、不偏的な観察者の思想である。しかし、スミスは厳密には「不偏的で事情に精通した *impartial and well-informed* 観察者」について語っており、とくに『道徳的感情論』第 6 版でこれを強調している（第 1 章の 3）。行為の評価は、万人に妥当する客観的なものであると同時に、

行為の事情に即した具体的なものでなければならない。事情を無視した評価は機械的であり、現実的ではないが、事情に目を奪われると評価は甘くなり、客観性を失う。スミスは評価の客観性の側面を「不偏的」と呼び、事情を踏まえたという側面を「事情に精通した」と表現している。

しかし、カントは、この観察者が同時に「事情に通じて well-informed」いなければならないことを考慮しない。このことは、スミスの影響を受け始めた初期から一貫している。とくに批判期には、道徳的評価は、行為者の心的状態（欲求や感情）も事情も捨象するという脱コンテクスト的アプローチを重視するため、「事情に通じた」という側面は無視されてしまう。しかし、行為の事情を考慮することによって、評価が客観性や普遍性を失うとはかぎらない。行為の事情がさまざまであることは避けられないのであり、このばあいこそ、「他人の立場に立つ」ことが意味をもつであろう。

注

- (1) 浜田義文『カント倫理学の成立』（勁草書房、1981年）補論一、二（202頁以下）。
- (2) Auguste Oncken: Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirtschaft, 1877, S. 87ff. オンケンはスミスの『道徳感情論』における倫理思想と『国富論』における経済理論との関係を根本的に問うた（この問は「スミス問題」として知られる）先駆者として知られる。彼はスミスとカントの倫理思想の主な一致点として3点を指摘する。第一に、両人は「自由な行為のための普遍的規則」と、そのもとでの「自己克服」を重視する。第二に、両人のあいだには良心論について一致がある。第三に、両人においては、良心および義務の根源はけっきょく神に求められる。なお、オンケンは、スミスの倫理思想のカントへの影響は「間接的」なものにとどまるとみなしている。浜田氏の前掲書、206頁以下、241頁以下にはこれへのコメントがある。
- (3) オンケンの解釈に対する批判については、注（5）のマクフィーの見解を参照。
- (4) Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühl. Deutsche Übersetzung von Walther Eckstein (1926). Einleitung des Herausgebers, XXXIIIff.
- (5) Alec. Lawrence Mackfie: The Individual in Society, 1967（邦訳『社会における個人』ミネルヴァ書房）。マクフィーはつぎのようにいう。「ヒュームが、カント的構成に靈感を与えたことになった破壊的な火をともしたとすれば、スミスは、彼の〈不偏的な観察者〉において、『実践理性批判』のなかに反映された一条の光をともしたといえよう」（邦訳90頁）。なお、マクフィーはオンケンを、スミスとカントのあいだに「多くの類似点を示してはいるが、……無理に証拠を引き出している」と批判する（邦訳135頁）。
- (6) Ch. G. Rautenberg によって『道徳感情論』第3版（1767年）が独訳された（1770年）。
- (7) この面を検討することは、カント倫理学を相互人格性の視点からとらえ直す私の作業の一環をなすものである。拙著『実践と相互人格性——ドイツ観念論における承認論の展開』（北海道大学図書刊行会、1997年）参照。

- (8) スミスにおける「立場の交換」「不偏・公平な観察者」の基本性格とその問題点については、拙論「A・スミスにおける〈立場〉の交換の思想」(1) (『経済と経営』第34巻, 第3・4号, 2004年)を参照。
- (9) 田中正司氏は、『道徳感情論』第2版では、現実的観察者と理想的観察者との区別がまだ明確ではなく、第6版で良心の自律性が確立されると解釈する (『アダム・スミスの倫理学』上巻, 補論, 御茶の水書房, 1997年, 195頁以下, 下巻, 同書房, 同年, 149頁以下)。しかし、氏によれば、良心の自律にも限界がある。第6版では、良心が世論と対立したさいに動揺しがちであることが指摘され、けっきょく、「すべてをみている」「神的存在者」によって行為は不偏・公平に評価されるといわれ、道徳と宗教との結合が重視される。
- (10) Eckstein: a.a.O. XXXIII. 浜田義文, 前掲書, 212頁。
- (11) 一般的には、<sense>の独訳は<Sinn>であり、<sentiment>の独訳が<Gefühl>である。ハチソンの<moral sense>が<moralischer Sinn>であるのに対して、スミスの<moral sentiment>は<moralische Gefühl>であろう。しかし、当時は多くのばあい<sense>は<Gefühl>と訳されていたので、カントはこれに従っている。カントは批判期にはハチソンについて<moralischer Sinn>という用語を当てる。
- (12) シュムッカーは初期カントの倫理思想の形成過程をたんねんにたどり、『美と崇高の感情の観察』においてカントは道徳感情にかんしてハチソンの影響を受けながら、「ハチソンにおいて萌芽であったものをさらに発展させた」と指摘する (Josef Schmucker: Die Ursprünge der Ethik Kants, 1961, S. 128)。ハチソンの『美と徳の観念の起源』から『情念と情動の本性と指導』へ名誉論の変化については、田中正司『アダム・スミスの自然法学』御茶の水書房, 1993年, 88頁, 100頁以下, 参照。
- (13) 「自分のふるまいがいかにか観察者の目に入るかについて判定するために、自分の外部に立場をとる」というカントの叙述について、小倉志祥氏は、それはスミスの見解を念頭におきながら、これを批判したものであると解釈する (小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会, 1972年)。ここには2つの問題点がある。第1に、カントがこの文章を書いた時点でスミスの『道徳的感情論』の内容を知っていたかどうかの問題である。これについては本論で検討する。第2に、スミスは「他人の立場に立つ」ことを名誉と直結して理解してはいない。浜田義文氏は、小倉氏のように、カントがスミスの立場を「徳の虚飾である名誉心の立場」とみなしたと解釈することは「スミス説の理解として正しくないし、カントがスミスをそのように著しく低く評価したとする根拠もない」と指摘する (前掲書, 71頁)。
- (14) 『エミール』にはつぎのような叙述もある。「想像が活発になり、自分を自分の外に連れ出し始めないかぎり、だれも感じやすくはならない」(邦訳, 中, 28頁)。「人間の心は、自分より幸福な人の立場において考えることはできない」(邦訳, 中, 31頁)。なお、同情の限界も指摘されている。「……哀れみ (同情) pitié は快い。というのは、苦しんでいる人の立場に立ちながらも、やはりじっさいにはその人のようには苦しんではいないという喜びをわれわれは感じるからである」(邦訳, 中, 27頁)。スミスもつぎのように述べている。「人類は……, 他人にふりかかることに対して、主要当事者を当然刺激するのと同じ程度の情念をけっして抱くことはできない。」「彼ら自身は安全である、彼ら自身はじっさいには被害者ではないという考えが彼ら [が被害者と同等程度の情念を抱くの] を妨害する」(TMS. I. i. 4.7/邦訳 56頁)。なお、同情概念にかんしては、ルソーの説とハチソンの説の関連も考慮すべきかもしれない。シュムッカーは、同情論にかんしてルソーはハチソンの影響を受けたと指摘している。A.a.O. S. 128.

- (15) 浜田氏は当時のカントにおける <Sympathie> 概念についてつぎのように指摘する。「カントにおいてシンパシーが共感の意味で用いられていても、スミスに見られるような独立の道徳的評価作用としてのシンパシー概念は見出されない」（前掲書、156頁）。氏は、『覚書』のラテン語文の検討をつうじて、カントが「立場の交換」の思想を重視していることを明らかにしているが、スミスとの関連には立ち入っていない。スミスの影響を論じた補論一（とくに241頁以下）でも、氏は1760年代後半のカントの倫理思想に対するスミスの影響には言及せず、後期カントの良心論とスミスの良心論との関係を考察の主な対象としている。
- (16) ヒュームは『人間本性論』でつぎのようにいう。「われわれの心象は容易にその立場 situation を変える。われわれ自分自身を、他人にみえたとおりに見渡し survey, 他人が感じるとおりに考えることによって、われわれにはけっして属さずに共感によってのみ関与することができるような〔他人の〕感情に入り込むようになる」（Hume: A Treatise of human Nature. Book III. Part III. Section I, III./邦訳『人性論』岩波文庫、(四) 205頁）。
- (17) これとはほぼ同一の文章が『人間本性論』にもみられる（Bk. III. Pt. III. Sc. III./邦訳、岩波文庫（四）225頁）。
- (18) 小倉志祥氏はカントのスミスに対するこのような疑問の核心を、スミスが「種々の道徳的感情を統一する原理」を功利性のなかに求めたことに見出す（前掲書、45頁）。しかし、このような理解は不適切である。たしかに、スミスは経験論の立場から功利性の意義に注目しているが、ヒュームのように行為の道徳性の基準を功利性に求めることからは距離をおいている。注（8）の拙論を参照。
- (19) 英語の <spectator> と <observer> に対応するドイツ語はそれぞれ <Zuschauer> と <Beobachter> である。ハチソン、ヒューム、スミスは <spectator> を基本にするが、カントはおもに <Beobachter> という用語を用いる。厳密には、<spectator> <Zuschauer> は「観察者」、<observer> <Beobachter> は「注視者」と訳すべきであるが（浜田義文、前掲書、71頁）、いずれも広い意味で「観察者」と訳すことにする。
- (20) カントが『判断力批判』で美と崇高について論じるばあい、パークの見解を念頭においている（V. 277 / 邦訳『全集』157頁以下）。本論第2章の2で言及したように、パークにも「立場の交換」という思想が垣間みられる。
- (21) 『論理学講義』序論（イェシュの編集により1800年出版）にも同様の指摘がある。「自愛あるいは論理的利己主義から生じる予断。この利己主義によれば、自分の判断が他人の判断と一致することは、真理にとってなくてもよい基準であるとされる」（IX. 80 / 邦訳『全集』17. 13頁）。
- (22) 『実践理性批判』で「実践判断力」が主に論じられるのは道徳法則の「範型」との関係においてである。自由の法則としての道徳法則が適用されるのは、「感性界における出来事」としての行為に対してではありえないので、道徳法則を「感覚の対象において具体的に示す」のは行為においてではなく、「範型 Typus」という形態においてであるとされる（V. 68f. / 邦訳『全集』7. 222頁）。「普遍的立法の原理として妥当するように……」という定言命法はたとえば、「自然法則に従うように……」という範型で示される。この問題については、牧野英二「純粹実践理性の図式論」（カント研究会編『批判的形而上学とはなにか』理想社）を参照。
- (23) 『倫理学講義』では、一方で、『道徳形而上学』のばあいと同様に、虚言はまず自分自身に対する義務であるといわれるが、他方では、虚言の禁止は他人に対する義務であるといわれる（Eine Volesungen über Ethik Hrsg. v. P. Menzter, S. 147, S. 283ff. / 邦訳『カントの倫理学講義』三修社、153頁、287頁以下。Vgl. Moralphilosophie Collins. XXVIII. 341, 441 / 邦訳『全集』20. 103頁、248頁）。

カントの考察に未整理な部分があることについては、谷田信一「カント実質義務論の枠組みと「嘘」の問題」(前掲『批判的形而上学とはなにか』)を参照。

- (24) カントが「人間の自分に対する義務」とみなしている自殺の禁止の義務も対他関係を含むことについては注(7)で挙げた拙著, 123頁以下を参照。そこでは, 他人の幸福を自分の目的とするという義務についても, 「目的の交換」がおこなわれていることを明らかにした。129頁以下を参照。
- (25) 「このような観念的人格(権威ある良心の裁判官)は衷心照覧者 *Herzenskündiger* でなければならぬ」といわれ, けっきょくそれは, 「すべてを支配する道徳的存在者」すなわち神であるといわれる(VI. 439/邦訳『全集』11. 314頁)。
- (26) *Eine Volesungen über Ethik*, S. 83, S. 164/邦訳『カントの倫理学講義』三修社, 89頁, 166頁。なお, 「外的法廷」と「内的法廷」の区別は直接には, 『倫理学講義』のテキストに使用されたバウムガルテンの『第一実践哲学入門』における用法に従ったものである(XIV. 82ff.)。カントは1776-78年ころの遺稿ではより詳細に, 裁判官を「内的裁判官」「外的な倫理的裁判官(軽蔑し, 憎悪し, あるいは尊重し, 愛する公衆)」「市民的な, 任命された市民的裁判官」に分類している(267)。最初の裁判官は良心であり, 第二の裁判官は世間の評判を意味し, 最後の裁判官は狭義の法的な裁判官を指す。スミスの良心論とカントのそれとの比較については, 浜田義文, 前掲書, 329頁以下, 石川文康『カント 第三の思考』(名古屋大学出版会, 1996年)第4章, を参照。
- (27) 注(9)で紹介した田中正司氏の解釈を敷衍すれば, 『道徳感情論』第6版における良心論は, 良心の自律性を重視するとともに, さらにそれが神によって支えられているとみなす点で, カントに近づくことになる。しかし, カントが第6版(1790年, 独訳は1795年)に接したかどうかは明らかではない。スミスは, 「すべてをみているこの世界の裁判官」(TMS. III. 2. 33/邦訳409頁)である神的存在者が道徳的裁判官にふさわしく, 一般的な道徳的規則は「神的存在者の法」(III. 51/邦訳336頁)とみなされるべきであると主張しており, これは, 「道徳的義務を神の命令とみなすべきである」というカントの主張と類似性をもつ。注(2)のオンケンの指摘を参照。
- (28) オンケンは, 「[スミスとカントにおいて]良心論が個々の点に至るまで同一であると判明するが, このことはまさに驚くべきことである」と述べる。Onken, a.a.O. S. 93.
- (29) 注(26)を参照。