The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	コミュニケーションか良心か : ヒューム、スミス、カントから
Author(s)	佐々木, 尽
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 2021, 55, p. 39-56
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/91470
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

コミュニケーションか良心か

――ヒューム、スミス、カントから――

佐々木　尽

キーワード：ヒューム／スミス／カント／コミュニケーション／良心

0.　はじめに

本論は、デイヴィッド・ヒューム（1711-76）、アダム・スミス（1723-1790）、そしてイマヌエル・カント（1724-1804）という三人の哲学者を取り扱う。

カール＝オットー・アーペルが「方法的独我論」という概念を用いて多数の近代哲学者を批判したのは 1975 年[1)] のことである。アーペル自身、ないしそれを受け継いだヴォルフガング・クールマンに見られるように、この批判は本論で見ていく三人のうちではカントに頻繁に向けられており、一主観の思考から出発して判断の相互主観的妥当性を確保することの難しさが指摘されている。また場面は異なるが、近年スティーヴン・ダーウォルがカント倫理学を二人称の観点に基づいて読み替えようとした『二人称的観点』（2006）において、二人称性に着目した最初の哲学者として、スミスを挙げている。

こうした状況下で、討議倫理学で問われる現実の他者とのコミュニケーションや相互主観性、そしてダーウォルが注目する二人称性といった観点から本論は、ヒュームにこそ最も着目すべき論点があるのではないか、という提案を行いたい。上記の三人の関係については後述する通り様々に研究がなされているが、本論はこの提案のために、三者の理論における〈現実の人間

同士のコミュニケーションの位置付け〉を探りたい。

先に結論を述べておくと、三人は上に挙げたその順番で、現実のコミュニケーションの重要性が段階的に減じていくというプロセスを描く。そこで行論としては、この三人の理論をヒューム（第一節）、スミス（第二節）、カント（第三節）という順番で見た後で、それぞれの間の共通点および差異を、とりわけ現実の人間たちによる相互主観的関係やコミュニケーションの行方に着目しつつ提示する（第四節）。

1. ヒュームの「一般的観点」

まずはヒュームの道徳感情論を最初に見よう。次節で見るスミスと共に、ヒュームにとって原理となる概念は「共感［sympathy］」である。この節では、ヒュームの『人間本性論』から「一般的観点」の理論を見よう。ヒュームは善悪に関する道徳的判断（「道徳的区別［moral distinction］」）が、道徳感情［sentiment of moral］に基づくと考えており、この道徳感情を「共感」から発生論的に説明しようとする。

> 人間本性の性質の中で、それ自体においてもその帰結においても何より注目すべきものは、我々の持つ、他人と共感する傾向である。すなわち、他人の傾向や情念が、どれほど我々自身のものと異なっていても、あるいは反対の場合でさえも、それらを伝達［communication］によって受け取るという傾向である。（T 2.1.11.2）

ヒュームによれば共感とは一種の因果推論である。すなわち、他人の情念を直接に知覚することはできず、知覚できるのは相手の声・身振り・表情といった情念の「結果」や、相手が置かれた状況などの「原因」だけである。これら原因や結果から、我々は相手の情念を推論するのであって、それを通じて得られた情念の観念は「非常に生き生きしているので、即座に情念その

ものに転換される」(T 3.3.1.7)。もちろん因果推論は可謬的であり、再現された情念がもとの情念と同一である保証はない。

こうした共感を「道徳的区別の主要な源泉」(T 3.3.6.1) と位置付けるヒュームは、次のような反論を想定する。我々が通常道徳的判断だとするものは対象となる道徳的性質に関して、判断者にとってその性質が空間・時間的に近くにあろうと遠くにあろうと、一定した判断を下す (cf. T 3.3.6.14-15)。対して共感は遠近の影響を強く受けるのであって、「自分と他者との間の類似性が大きいほどよく働き、同じ他者の情念であっても、その人が遠くにいる場合よりも近くにいる場合の方がはるかに伝わりやすい」(奥田, 2002, p. 67) という性質を持つ。この違いを考慮すると、共感が道徳的区別・判断の主要な源泉だというのは誤りではないか。こうした反論に対してヒュームが提示するのが、「一般的観点」である。

> 各個人は他の人々に対して固有の位置を持つのであり、我々の各々が諸々の性格や人物を、各人に固有の観点から見える形で考察するだけなら、我々が理に適った言葉でいっしょに会話することなど、およそ不可能だろう。それゆえこうした絶えざる不一致 [those continual *contradictions*] を防ぎ、物事についてより一定した [*stable*] 判断に到達するために、我々は何らかの安定的一般的観点 [some *steady* and *general* points of view] を定め、我々の現時点の状況がどのようなものであれ、思考のうちでは常にその観点に身をおくのである。(T. 3.3.1.15)

このように、不安定な共感に基づきつつも、一般的観点を定め、「反省によって一時的な見かけを修正する」(*ibid.*) ことで我々は一定した道徳的判断を下すことができる。[2] これが上の反論に対するヒュームの応答である。

この「一般的観点」について、ヒュームは加えていくつかの特徴を挙げる。まず見るべきは、ヒュームが「一般的観点」を〈普遍的観点〉として提示しているわけではない、という点であろう。[3] 曰く、「[…] 人々の寛大さ

が非常に限定されており、自分の友人たちや家族、あるいはせいぜい自分の生まれた国以上の範囲に広がることはめったにない［seldom］［…］。［…］我々は人に不可能なことを期待せず、人の道徳的性格について判断を下すために、その人が活動する狭い範囲［narrow circle, in which any person moves］に、考察を限定する」（T 3.3.3.2）。つまり一般的観点は、道徳的判断の対象となる人（ないし性格）自身、およびその人が活動し、影響を及ぼす狭い範囲の人々に対して共感を働かせるような観点である。[4)] ある人を道徳的に評価する際に一般性の範囲を大きく広げることは「めったにない」のであって、普遍的立場に立つことは実質的に無いと言ってよいだろう。

またもう一つの特徴は、自己利益の度外視である。曰く、「我々が誰かある人を賞賛したり非難したりするのは、その人と交際する人たちに性格や性質が及ぼす影響からである。［…］一般的な判断において、我々は自分の利益を度外視する［over-look our own interest］のであり、ある人について、その人自身の利益が特に関わっている場合に我々の主張のうちのどれかにその人が反対したからといって、我々がその人を非難することはない」（T.3.3.1.17）。またこの記述の少し前に、「我々の現在の位置を度外視する［overlook our present situation］」（T 3.3.1.16）という記述もある。この特徴から読み取れるのは、この観点に立つ者が、自分の固有な立場や利害に固執するエゴイスティックな態度を取らないということである。

一般的観点が導入される道筋や上述の特徴を手がかりに、一般的観点および共感に関するヒュームの理論をコミュニケーションやそこで成り立つ相互主観性という見方からまとめると、以下のようになるだろう。前提として、個々人はそれぞれ主観的に、自らに固有の利害関係や立ち位置を有している。個々人はそうした主観的観点を持ちつつ、他者に対する共感を原理として道徳的評価ないし判断を下すわけだが、これが各人固有の観点からなされている限り「絶えざる不一致」へと一直線であり、理に適った言葉での会話すらままならない。そこで各人は評価対象が活動する「狭い範囲」に有効な観点、すなわち「一般的観点」を取ることで判断をすり合わせて安定した判

断を下し、不一致を解消する。この一般的観点は、各主観に固有な利害関係・立ち位置を度外視するという点で客観的観点と呼べるだけの特徴を確かに備えてはいる。しかし狭い範囲に一般性を限定させたことによって、客観的普遍妥当的な道徳的判断を下すことを目指しているわけではない。

ヒュームは一般的観点を提示した際にも「会話する［converse］」ことや「言語を用いる［make use of language］」（T. 3.3.1.16）ことを、また共感を特徴付けた際には情念を「伝達する［communicate］」ことを強調していたし、また別の箇所では上述の不一致が「社交や会話において［in society and conversation］」（T 3.3.1.18）見出されるとされる。林誓雄は、一般的観点が採用されるのはこうした社交や会話の場に限られると主張する。[5)] この解釈が適切なのであれば、一般的観点が必要になる場面とはまさに、人と人とが二人称的に関係を結び、コミュニケーションを通じて相互主観的に妥当な判断に至ろうとする場面であると考えることができる。さらにヒュームは、会話での不一致を見出した我々が「あまりに大きな変化を受けることのない、メリット及びデメリットについての何かしら別の基準を探し求める［seek］」（*ibid.*）とする。もちろん探し求められるのは一般的観点ないしそれに基づく判断基準であろう。ヒュームがこれ以上に、例えば〈会話参加者同士の同意に基づいて一般的観点が形成される〉などと直接述べているわけではない。しかし一般的観点が、会話参加者たちが自分たちに「共通の観点［common point of view］」（T 3.3.1.30）として採用するものであることを考慮すれば、この探求がコミュニケーション的になされることを、少なくともヒュームは否定しないと言えないだろうか。会話における見解の相違・不一致の調整が一切コミュニケーションを介さず、個々人の反省だけによって形成された「共通の観点」によってなされると考えるのはあまりに不自然であろう。ブルータスの人となりや性格を判断する際には、キケロやカエサル、ポンペイウスら「狭い範囲」に考察を限定するわけだが、各人の判断に不一致が見られた場合には、例えば元老院、三頭政治、独裁色を強めたカエサルのことなどを話し合い、それに基づいて「共通の観点」を見出そうとするの

ではないだろうか。ゆえに本論は、ヒュームによる一般的観点の理論が、客観的な観点としてそれを導入したのではなく、あくまで会話参加者たちのコミュニケーションを通じた相互主観的な観点としてそれを導入した、と解釈することにしたい。

2. スミスの「公平な観察者」

続いて、アダム・スミスの「公平な観察者」の理論を見よう。ヒュームと同じように、スミスも道徳的判断・評価の原理を「共感」に置く。そしてやはり、他人の情念が知られるのは、その人の外見や身振り、表情からであったり（cf. TMS I.i.1.6）、あるいは「情念を掻き立てる状況［situation］」（TMS I.i.1.10）からであったりする。ヒュームの場合と同様に、ここにはある種の推論的な働きが認められるし（cf. TMS I.i.1.2）、さらに自分を他人の立場に置き移すというパースペクティヴ転換が行われていると考えることができる。ただしスミスはヒュームとは違って、この働きを因果推論と同定することはせず、これが「想像」によるものであることを強調する。つまり「想像上の立場［状況］交換［imaginary exchange of situation］」（TMS I.i.4.6）を行なっているということになる。[6)]

高田純も指摘しているように、スミスはこの立場交換が（観察者と行為者との間で）相互的に行われるということを強調しており、この点でもヒュームとは少し異なる。[7)] ヒュームは会話参加者たち（つまり評価者・観察者たち）が会話上の不一致を避けるために、共通の一般的観点にパースペクティヴを移すと論じていたわけだが、それはあくまで〈観察者が行為者に共感する〉という方向である。対するスミス曰く、「［観察者と行為者の］一致［concord］を生み出すために、自然は観察者たちに、主要な当事者の事情［circumstances］を想定するよう教えるが、同様に自然は主要当事者に対して、観察者たちの事情をある程度想定することを教える」（TMS I.i.4.8）。スミスはヒュームが明示的には論じなかった、行為者が観察者のパースペク

ティヴを取り、観察者に共感してもらえるように行為する、ないし自分の行為を修正するという場面を自らの理論のうちに組み込もうとしている。

ここまでヒュームとの差異を強調してきたが、本節の主題である「公平な観察者」の理論の手始めはヒュームと同様のものと言える。すなわち、共感を主とした道徳的判断理論は、個人的利害や評価対象との人間関係など、さまざまな理由で偏りがちである。この偏りを回避ないし是正するためにスミスが導入するのが「公平な観察者［impartial spectator］」（TMS I.i.5.4）である。

> 我々がこうした対立する利害の何らかの適切な比較をすることができるに先立って、我々は自分の立場［position］を変えなければならない。我々は対立する利害を、自分自身の位置から眺めるでも、その［対立する］人の位置から眺めるでもなく、また自分自身の目で眺めるでもその人の目で眺めるでもなく、第三者［a third person］の位置から第三者の目をもって眺めなければならないのである。この第三者は、［自分と対立相手との］どちらにも特殊なコネクションを持たず、我々の間の公平性をもって［with impartiality］判断する者である。（TMS III.3.3）

引用に明確に表現されているように、「公平な観察者」は対立する利害の当事者たちに対して外部的な、「第三者」の位置を取る者であり、この第三者的な立場から対立している利害当事者たちを中立・公平に――もちろん「共感」を原理として（cf. TMS II.i.2.2）――評価する。

「公平な観察者」の他の特徴もさらっておこう。一つ目はヒュームの場合と類似しているが、利害独立性である。第三者性に直接結びついており、上の引用からしても再度詳しく説明するまでもなかろう。

二つ目は、この観察者の視点が「世間」へと、そしてさらには「良心」と結び付けられていく点である。上述のように共感はそれ自体偏りがちであって、我々は見知らぬ人々よりは知人から、さらに知人よりは友人から、より

強い共感を期待する（cf. TMS I.i.4.9）。ここでスミスが注目するのは、近しい人によるより強い共感に基づく評価が、容易に腐敗することである。「我々の道徳感情の適切さは、甘く偏った［indulgent and partial］観察者が近くにいて、他方で無利害的で公平な［indifferent and impartial］観察者が非常に遠くにいる、という場合に、最も腐敗する傾向が強い」（TMS III.3.41）。それゆえスミスは「公平な観察者」を、近しいところよりも遠いところへ、見知った人たちよりも見知らぬ人たち――それを拡大したのが「世間の目［eyes of the world］」（TMS I.iii.1.15）である――へと置き移そうとする。

しかし「世間の目」も、まったく偏りなく完全に公平な観察者である保証はない。それゆえに我々は、世間から与えられる現実の「賞賛［praise］」に対して喜びを覚えるだけではない、とスミスは言う。すなわち、たとえ現実に誰からも賞賛が与えられなかったとしても、自分の行為が「賞賛に値する［praise-worthy］」ものだと、自分が「反省」を通じて考えることができるならば、そのことが自分に「本当の快さ［real comfort］」を与える、と言う（cf. TMS III.2.5）。こうした自己内反省において行為が「賞賛に値する」かどうかを判定する者をスミスは「内的裁判官［judge within］」ないし「良心［conscience］」と呼び、あくまで想定された［supposed］ものに過ぎないとはいえ、それが理想的な「公平な観察者」であるとする（cf. TMS III.3.1）。

スミスはこの世間、良心という移行に加えて最終審としての「神［Deity］」（TMS III.2.34）を導入するのだが、さしあたり置いておこう。[8] 本論が注目するヒュームとの差異という点で明白なのは、「公平な観察者」が世間から良心へと、すなわち現実の人間集団から内心へと移行するということである。ヒュームの「一般的観点」の場合、それが内面化されることはなく、あくまで会話の参加者たちが「共通の」観点としてそれを採用していたし、前節での本論の解釈では、そこにはコミュニケーション的な側面が見出され得るのであった。スミスの場合、範囲を広げた「世間」までは――実際に「世間」とコミュニケーションを取ることができるかどうかは別としても――、まだそれが人間集団であるという意味で、コミュニケーション的な側面を読

み込むことができるかもしれない。また、ダーウォルが二人称性の必要条件として挙げた「共感」ないし「他人の立場に立つ能力［the capacity to put oneself in another's shoes］」（Darwall, 2006, p.44）をスミスが原理としていたことは間違いない。しかし公平な観察者が内面化され、「良心」へと移行したまさにその時点で、スミスはコミュニケーションの可能性を摘み取っている。良心は他人の目に優先される審級となるのであり、スミスが他者との二人称的な関係の下でなされるコミュニケーションやそれに基づく相互主観的観点よりも、一人称・主観的な観点ないし自己内反省に舵を切ったと考えられる。[9] そしてこの舵切りは、カントの道徳論に大きく接近する方向を取っており、さらにカントが浴びることになる批判をまったく同様に抱え込むことになる。

スミスの「公平な観察者」の理論は、一人称的・主観的な観点を、三人称的・客観的な観点と一致させることを試みている。良心はもちろん一人称的だが、言うまでもなくエゴイズムに陥ることは許されていない。自分自身を観察対象としつつ、良心は――まさに「神」のような――理想的な観点を取ることを求められているのであって、利害独立的に、かつ対象である自分自身を取り巻く「状況」をできる限り広く深く考慮して、判断を下さなければならない。次節で見るカントにも言えることだが、こういった良心論は、完全な客観性を帰属させられる「神」を想起させる立場を、主観である「私」に重ねようとする立場である。「神」はしばしば「絶対的他者」と呼ばれるが、それとは異なる現実の他者が、あるいは現実の人間同士の二人称的関係やコミュニケーションを通じて得られた判断の相互主観的妥当性が、良心に入り込む余地はない。むしろ現実の他者たちからなる「世間の目」が信用できないことを理由に内面に引きこもる運動こそが「良心」を支えているのであって、そこにあるのは現実の他者との二人称的な対話の拒絶だとすら言えるだろう。対話や合意に基づいた判断の相互主観的妥当性を抜きとして、〈客観的に正しい〉判断へと〈主観的に〉到達しようとする、これこそスミスが「世間の目」に比して上位に置く「公平な観察者」としての良心であ

る。

3. カントの理性道徳と良心論

カントは道徳性の最上原理を「意志の自律」（IV. 406）とし、それを「同一の意欲のうちに選択の格率が、同時に普遍的法則としてもまた含まれているという以外の仕方では選択しないこと」（*ibid.*）と表現している。もちろんここからは、周知の定言命法がイメージされる。「格率が普遍的法則となることを、その格率によって同時に汝が意欲できるような、そうした格率に従って行為せよ」（IV. 421）である。言うまでもなく、批判期以後のカントはヒューム、スミスとは違って「共感」ベースの道徳理論を立てたのではない。[10)]

ヒュームやスミスの論点と合わせるために、観察者ないし評価者に論点を絞ろう。上の定言命法が登場する『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785）（以下『基礎づけ』）では第一章の冒頭付近に次のような一節がある。

> 理性的で公平な観察者［ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer］は、純粋で善なる意志とは見るからに無縁な者が支障なく順調に暮らしている［Wohlergehen］のを見ても、決して満足できない［…］。（IV. 393）

この一文だけを取り出してみると、その言い分はスミスのものに非常に近しいように見える。しかしカントの場合、観察者が「満足」できるためには、「純粋で善なる意志」が必要とされるのであり、それは上述の自律した意志であり、定言命法に従う意志である。順調に暮らす者の情念が、推論なり想像力なりを通じて観察者に伝達されているのではない。

また『実践理性批判』（1788）では次のように言われる。

> 純粋実践理性の法則の下にある判断力の規則は、次のものである。汝の

> 為そうとする行為が、汝自身が自然の一部であると見なして、その自然に従って生じるべきであったとしたら、汝はその行為を、自身の意志によって可能なものと見なし得るか、これを自らに問え。実際のところ誰もが、この規則に従って行為の道徳的善悪を判定している。（V. 69）

定言命法は『基礎づけ』においていくつかに定式化されるのだが、その一つがいわゆる「自然法則の方式」、すなわち「汝の行為の格率が自身の意志によって普遍的自然法則になるべきであるかのように行為せよ」（IV. 421）である。『実践理性批判』でのカントは、この定式化に見られる「普遍的自然法則」を、行為（の格率）の道徳的善悪を評価する際に照合する判定基準、すなわち「範型［*Typus*］」（V. 69）であるとする。

判定規則にも定言命法にも「汝」や「自らに問え」と明確に表現されているように、カントは行為者自身が、自分自身に対する観察者となり、自問自答することを道徳原理の基本に置く。一人の頭の中で主観的に行われるはずの自問自答に基づくにもかかわらず、それを通じて得られた「普遍的法則となる」格率は、客観的普遍的に――すなわち自問自答した私だけでなく、あらゆる理性的存在者にとって――妥当し、拘束力を持つことになる。この客観的普遍妥当性を支えるのが唯一の純粋（実践）理性であって、すべての理性的存在者はこの唯一の純粋理性を備えている。ヴォルフガング・クールマンが適切にも指摘している通り、こうしたカントの理論は「独我論的」（Kuhlmann, 1992, S.101）である。唯一で同一の純粋理性を備えている限り、どのような理性的存在者も――各々が自問自答した結果――同じ結論に辿り着かざるを得ないのであって、そうした判断の必然的一致は実質的に〈私しか存在しない〉のと変わらないからである。

とはいえ現実には、自問自答を通じた道徳的判断が必然的に一致するかというと、そうでもない。『人倫の形而上学』（1797）の「徳論」におけるカントはそれを理解しつつ、やはり自問自答を求める姿勢を貫いており、それが「良心［Gewissen］」として結実する。良心は「人間における内的法廷の

意識」（VI. 438）と定義され、ある行為ないし格率が道徳法則に沿ったものであるか否かが、そこで争われる。法廷における裁判官は「衷心照覧者［Herzenskündiger］」（VI. 439）すなわち心の奥底までを見通し、あらゆる事情を全て勘案できる者と考えられており――もちろん理性ないし叡智的人格である――、さらにそれが「神［*Gott*］と呼ばれる」（*ibid.*）とまでされる。

良心、そしてそのルートが神へと通じている、という点ではカントはスミスとよく似ている。石川求は、スミスの公平な観察者が「第三者」として提示された点をカントと比較し、後者があくまで「現象人」と「叡智人」との二者関係を強調したことを指摘する。実際カントが論じるところでは、叡智人は法廷のうちでまず告発者・原告として被告（現象人）を責め、そうして審理が終わった後には裁判官として被告を裁くとされ（vgl. VI. 439）、裁判官の第三者性・中立性が強調されることはない。石川はこの点に着目し、スミスの論じる公平な観察者が「傍観者」ないし「相談［consult］」相手に過ぎず〈裁く—裁かれる〉という関係の外部にいるのに対して、カントの叡智人があくまでその関係の内部で捉えられていると主張する。[11] 石川が指摘するような違いがスミスとカントの間にあることは確かだが、しかし同時に、カントでは初めから、スミスでは「良心」に訴えたその時から、現実の他者との二人称的な相互関係、ないしコミュニケーションを通じた相互主観性が道徳的判断から姿を消し（てい）たこともまた確かである。

さらにカントの理性道徳はスミスの良心論と似て、一人称的・主観的観点と三人称的・客観的観点が一致する理論である。ある人が定言命法に沿って格率を普遍化する際、自問自答を通じて私が普遍化可能だと判断する格率は、ただそれだけによって客観的妥当性を獲得する。カントの場合、さらにここに相互主観的妥当性までもが一致してくる。上でクールマンの指摘にあったように、あらゆる理性的存在者は唯一かつ同一の純粋理性を備え、結果として私が普遍化可能だと判断した格率は必然的に、他のあらゆる理性的存在者からも同じく普遍化可能だと判断される。この意味において、唯一の純粋理性に訴えるカントの理論は、主観性・相互主観性・客観性を完全に一

致させる理論だと言うことができる。

4. 結論：原理的に排除されたコミュニケーション

ここまで、ヒューム・スミス・カントそれぞれの道徳理論を、とりわけ行為者と観察者との関係という観点から概観してきた。最後にもう一度、どのような部分が共通し、どのような部分が差異となっているかを確認し、言語論的転回を経た現代の目線から眺め直してみたい。

まずはヒューム—スミス関係である。共通していたのは、道徳的判断を「共感」原理の下で考える点である。因果推論か想像力か、という細かな違いこそあれ、この「共感」は批判期以後のカントにはない、モラルセンス学派らしさを思わせる点であった。対して明確に相違していたのは、ヒュームが「一般的観点」をあくまで会話や社交の場面に、すなわち現実の他者と二人称的な関係を描く場面に絞って考えていたのに対し、スミスの「公平な観察者」は「世間の目」の後には主観的意識の内側へ、つまり「良心」へと折り返されていた点である。スミスの場合「良心」は現実の他者たちから向けられる目線よりも上位に置かれており、それは相互主観性から主観性へのルートとして解釈される。ヒューム—スミス関係において受け継がれなかったのは、現実の他者との二人称的な関係を主題とし続けるその態度であったと言える。

スミス—カント関係では、第一に共感という原理の有無が最大の相違であった。しかし良心や自問自答を現実の他者の声に優先させること、さらにそうした良心内部での一人格の分裂といったポイントは共通している。細かな点を見ると差異もあったわけだが、一人称的・主観的な自問自答ないし良心から「神」へのルートを見出し、自分を取り巻く状況だけでなく心の奥底までをすべて見渡した結果得られるような、完全な客観性を確保しようとした点は、まったく一致するとすら言えよう。そして良心に訴えるカントの理論が「方法的独我論」批判を浴びることになった事情を踏まえれば、コミュ

ニケーションを排除したり下位に置いたりしたリスクは同様に、スミスにも降りかかることになる。

最後に、ヒューム—カント関係を含めて全体を見よう。現実の人間同士のコミュニケーションやそれを通じて得られる相互主観性という点から見ると、間にスミスを挟んで、ヒュームとカントでは、その理論がまったくと言って良いほど様変わりしている。ダーウォルが二人称性の必要条件とまで見なした「共感」はカントにおいては否定され、ヒュームがあくまでこだわった「会話や社交」という現実の人間による相互主観的な契機は、道徳原理を追求する場面からは全く姿を消している。カントにおいても「社交」ないし「社交性」という概念が、『人類史の憶測的起源』や『実践理性批判』にもわずかに登場することはある（vgl. V. 153; VIII. 110）。しかし、ハンナ・アーレントの言い方を借りるならば、「カントの道徳哲学の中心には個人が位置し、歴史哲学（ないし自然哲学）の中心には人類の永続的進歩が位置する」（Arendt, 1982, p. 58）。もちろん社交性概念が資するのは歴史哲学の枠組みに対してのみなのであって、ヒュームのように「一般的観点」を導く道徳性の議論の中に登場することは原理上あり得ないはずである。[12)]

ただ逆に言えば、スミスおよびカントと比較してヒュームは、道徳理論を提示する際に人間同士のコミュニケーション的側面を残しているある種珍しい理論家であったとも言える。カントを「方法的独我論」者として批判する討議倫理学者たちがヒュームに言及することは稀であるし、言及されるにしてもいわゆる「自然主義的誤謬」の話題に限られているように思われる。[13)] しかし本論が見てきたような、現実の人間同士の二人称的関係やコミュニケーションに定位したヒュームの理論が適切であるとすれば、そこには「自然主義的誤謬」以外にも、注目すべき事柄が隠れていると言えないだろうか。もちろんヒュームはれっきとした経験論者であり、「一般的観点」は〈普遍的観点〉ではない。この意味で討議倫理学が追求するような普遍主義的な理論——この普遍主義を一因として討議倫理学はとりわけカントに言及するわけだが——というよりもむしろ、例えばローティのようなコンテクス

ト主義に近しいところがあるかもしれない。ただ、良心や自己内反省を根拠とせず、現実の人間同士の社交や会話の場面を常に想定していたとも読めるヒュームの「一般的観点」には、スミスやカントに比して討議倫理学に近しいところがあることもまた、確かではないだろうか。

［注］

1） cf. Apel, 1975.
2） なおヒュームは、一般的観点によって可能となる「一時的な見かけ」の「修正」が、「諸々の性格や人物」に対する道徳的判断だけでなく「外的物体」の認識にも「同一［the same］」に当てはまるという見解を示しており（cf. T 3.3.3.2）、ここから、どちらの判断においても一般的観点が役割を果たすと考えることができるだろう。
3） なお、ここでの「普遍的［universal］」はヒューム自身の用いる意味とは少し違い、汎通性を備えた厳密な意味での普遍性を指す仕方で用いている。ヒュームの用法では、少なくとも一般的観点が導入された節では「より恒常的で普遍的な［more constant and universal］」（T 3.3.1.30）と、比較級を伴って用いられている。
4） cf. 奥田，2002，p. 68; 林，2015，p. 61.
5） cf. 林，2015，p. 72f.
6） 『二人称的観点』の著者であるスティーヴン・ダーウォルはこの「想像上の立場交換」の理論をもって、「スミスを最も早い時期の『二人称』の哲学者の一人、いやまさに最初の『二人称』の哲学者と見なしたとしても、それほど間違ってはいないだろう」（Darwall, 2006, p. 46）と述べる。しかし以下に示す通り、スミスは「公平な観察者」を「良心」へと内面化してしまうという点で、決定的に「二人称」の哲学者であることから逸脱していると本論は結論する。
7） cf. 高田純，2012，p. 99.
8） これについては、高田，2012，p. 164ff. に詳しい。
9） なおスミスは自己を評価する場合に、自分を二つの人格に区分するという（カントとも非常によく似た）見解を取る（cf. TMS III.1.6）。そのためこれが単純に一人称的・主観的だと言うことには批判があるかもしれない。つまり「二つに分離された自己のうちで二人称的な対話がなされているではないか」というわけである。しかし自己内対話は、自分が持ち得る有限で可謬的な知識の範囲を決して越え出るものではないという意味で、現実の他者との対話とは決定的に異なる。そのため本論では、（次節で扱うカントの場合も含めて）こうした自己内対話を相互主観的・二人称的なものとは認めない。

10） 前批判期のカントは、ヒューム、スミス、それにシャフツベリやハチソンから影響を受けて、ある種の共感論とも見なせる『美と崇高の感情についての観察』（1764）を書いたとされる。特にスミスからの影響に関して、高田，2012，第 IV 部に詳しい。

11） cf. 石川求，2018，p. 171f.

12） 水谷雅彦はアーレントの共通感覚論を引きつつ、カントの「社交」や「啓蒙」といった概念を『判断力批判』における「共通感覚」ないし「共同体感覚」と結び付けている。またスミスの「公平な観察者」「共感」「想像上の立場交換」と『判断力批判』との類似性に関しても（筆者自身の今後の課題としてではあるが）言及があるし、さらにヒュームがハーバーマスらにある種似て、「公共圏」の問題を視野に入れていたと指摘してもいる（cf. 水谷，2008, p. 2-6）。これらの指摘はどれも非常に説得的ではあるが、本論としてはとりわけカントの道徳理論がヒュームのそれとは違って「社交」といった現実の人間同士のコミュニケーション的側面を徹底的に排除した上で成り立っているという側面を強調しておきたい。

13） cf. Apel, 1973, S. 415ff.

［参考文献］

David Hume の *A Treatise of Human Nature*（『人間本性論』）からの引用に当たっては、略号をTとし、Norton 版（David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Norton, D.F. & Norton, M.J.（eds.）, ed. 1, Oxford University Press, 2000.）の巻、部、節、段落の番号をアラビア数字で列挙して示す。邦訳については、石川徹，中釜浩一，伊勢俊彦訳『人間本性論 第2巻 情念について』，2011;『人間本性論 第3巻 道徳について』，2012，法政大学出版局．を参考とした。

Adam Smith の *The Theory of Moral Sentiment*（『道徳感情論』）からの引用については、略号を TMS とし、Glasgow 版（Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiment*, Raphael, D.D. & Macfie, A.L.（eds.）, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol.1, Oxford University Press, 1976）の部（ローマ数字大文字）、篇（ローマ数字小文字）、章（アラビア数字）、段落（アラビア数字）の番号を示す。邦訳については、水田洋訳『道徳感情論（上 / 下）』，2003，岩波書店．を参考とした。

Immanuel Kant の諸著作からの引用は、アカデミー［Ak.］版カント全集に基づき、その巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。

Apel, K.-O.（1973）*Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Suhrkamp.（磯江景孜他訳『哲学の変換』，二玄社，1986.）

——（1975）“The Transcendental Conception of Lnaguage-Communication and the Idea of First Philosophy”, in: H. Parret（ed.）, *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Walter de Gruyter, pp. 32-61.

Arendt, H.（1982）*Lectures on Kant's Political Philosophy*, Beiner, R.（ed.）, The University of Chicago Press.（仲正昌樹訳『完訳 カント政治哲学講義録』，明月堂書店，2009.）

Darwall, S.（2006）*The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Harvard University Press.（寺田俊郎監訳，会澤久仁子訳『二人称的観点の倫理学 道徳・尊敬・責任』，法政大学出版局，2017.）

Kuhlmann, W.（1992）*Kant und die Transzendentalpragmatik*, Königshausen und Neumann.

石川求（2018）『カントと無限判断の世界』，法政大学出版局.

奥田太郎（2002）「ヒューム道徳哲学における『一般的観点』」,『倫理学研究』，第 32 号，pp. 65-75.

高田純（2012）『カント実践哲学とイギリス道徳哲学——カント・ヒューム・スミス』，梓出版社.

林誓雄（2015）『襤褸を纏った徳——ヒューム 社交と時間の倫理学』，京都大学学術出版会.

水谷雅彦（2008）「だれがどこで会話をするのか：会話の倫理学へむけて」,『実践哲学研究』，第31号，pp. 1-18.

（大学院博士後期課程学生）

SUMMARY

Communication or Conscience?

A study of moral theory by Hume, Smith and Kant

Jin Sasaki

In 1975, Karl-Otto Apel used the concept of "methodological solipsism" to criticize various modern philosophers. It is well known that this criticism of the idea that one can make the "right" decision alone, without communication with others in reality, was directed at Kant's moral theory. For discourse ethicists, Kant is considered as a target of criticism and a thinker to be emulated. Contrastingly, Stephen Darwall in his recent book "*The Second Person Standpoint*" (2006) cites Adam Smith as one of the philosophers of the "second person."

These theorists who analyze communication and intersubjectivity with other people — and on second person relationships between people in reality — rarely focus on Hume. The only reference to Hume that can be found is within the context of the "naturalistic fallacy" of moral theory. However, I contend that Hume is the one to whom we should pay attention.

For this purpose, I will look at his theory of the "general point of view." Hume declares that the principle of moral judgment is "sympathy"; however, it depends on the situations or communication partners. To resolve the instability of sympathy, he argues for the importance of taking a "steady and general point of view." In this argument, I will focus on the importance of the general point of view for Hume in the achievement of smooth communications between people in reality. Such attention to the "communication of people in reality" is not existent in either Smith or Kant. Unlike Hume, they assume that the "rightness" of moral judgments is outside of communication, and in "conscience." As mentioned above, such theory of conscience invites the criticism that it is a "methodological solipsism." Finally, I will argue that in Hume's work that we can find a theory that withstands such criticism.