

E・トゥーゲントハット『倫理学講義』第十五講義

水野建雄・千葉 建・魚谷雅広・大石桂子
佐東大作・近藤里奈・郷原 玲・吉田真哉

はじめに

前号までに引き続き、E・トゥーゲントハットの『倫理学講義』(Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* 1993)を紹介する。今回は第十五講義「アダム・スミスを手がかりとしたカントの構想の拡張…普遍的に是認される間主観的態度」(Die Erweiterung des kantischen Konzepts im Anschluß an Adam Smith: universalistisch gebüligte intersubjektive Haltungen)である。

これまで本誌の第十四号から第十九号にわたって、『倫理学講義』の中でもとくに重要だと考えられる六つの講義を掲載してきた。大まかにいえば、トゥーゲントハットの倫理学の目指すところは、カント的な普遍的道德の立場に、アリストテレスをはじめとする徳論の伝統を接続させることにあるといえる。そこで本誌の第十七号と第十八号でカントの倫理学を、第十九号ではアリストテレスの徳論を主題的に論じた講義を紹介してきた。トゥーゲントハットはアリストテレスの徳論を論じた後に、

これを現代において再生させたエーリッヒ・フロムを取り上げる。これが第十四講義「エーリッヒ・フロムの幸福、愛、道德論。ヘーゲルの承認論。何が道德的態度へと動機づけるのか」である。ここでトゥーゲントハットは、フロムが人間関係における自律性と関係性との均衡、孤立と依存とのバランスを強調することによって、アリストテレスの「中間(中庸)」に實質的意味を与えた点を評価する。しかし同時に、フロムの構想がたんに「幸福の徳」に関わり、直接的には「道德的な徳」には関わらない点を批判する。こうしてトゥーゲントハットは道德に特有の徳を求めて、アダム・スミスに向かうのである。

アダム・スミスの倫理学の核心は、一言でいえば「適宜性の倫理学」にある。つまりスミスは、他人との情動的同感を強調しつつ、この同感が適切なものかどうかという適宜性を問題にするのである。さて、こうした適宜性は、他人の置かれている境遇・立場に照らして判定されるが、これは最終的には「中立的な観察者」、「中立的で豊富な情報をもった観察者」の視点に身を置くことではじめて可能になる。しかしこのためには他人

に対する情動的開放性の態度が必要とされるのであり、これがスミスのあげる「感受性と自己規制」の徳である。このようにスミスの独自性は、間主観的・社会的な徳を中立的観察者の同意という普遍的原理に関係づけた点にあるのである。トゥーゲントハットによれば、こうしたスミスの構想はカントの構想を補足するものである。つまり、カントが「任意の人」の視点から意志されるような「行為」の道徳性を問題にしたのに対して、スミスは「中立的観察者」の視点からこうした行為に対する「情動的反応」や（これを可能にする）「態度」の道徳性を問題にしたのである。このようにカントの構想をスミスによつて拡張すること、われわれは「感謝」や「尊敬」などの積極的義務についても多くを語れるようになる、というのがトゥーゲントハットの構想であろう。

本講義の翻訳にさいしては、水田洋訳『道徳感情論』（岩波書店、二〇〇三年）を参照した。とくに訳語の選定にさいしては、本訳書に負うところが大きいことをあらかじめ断つておきたい。なお、訳出にあたったのは、平成十五年度の水野先生の授業「倫理学原論」を受講した院生である。水野先生は授業では、原文の一字一句を疎かにしない厳しい面を保ちながら、抽象的な議論と具体的な事例とを結びつけて考えよう促すことも忘れなかった。また生徒に対するつねに変わらぬ暖かい対応には、誰もが尊敬の念を抱いていると思う。水野先生の長年にわたる筑波大学での御指導に対して、受講生を代表して、心より感謝の意をここに記したい。

（文責 千葉 建）

第十五講義 アダム・スミスを手がかりとしたカントの構想の拡張…普遍的に是認される間主観的態度

私は前々回の講義で、アリストテレスの徳論には二つの側面があると指摘した。つまり、諸徳（あるいはそのいくつか）は、安寧に役立つ状態とみなすこともできるし、また諸徳（あるいはそのいくつか）は、道徳的に是認される状態とみなすこともできるのである。アリストテレスを内在的に解釈するなら、こうした区別はもちろん人為的なものである。けれども事柄からしてこうした区別は要請されるのである。私は前回の講義では、第一の線を掘り下げた現代の著者（エーリッヒ・フロム）を解釈したが、今回の講義では、第二の線を明示的に拡張した現代の別の著者に取り組むことにする。それは、『道徳感情論』（一七五九）におけるアダム・スミスである¹⁾。前回の講義での考察の結果、幸福の徳と道徳的な徳との区別ははやけてしまったと思うひとがいるかもしれない。安寧に資する均衡と道徳的に是認される均衡とは、同一の均衡なのではないのか。もちろんアリストテレスにとつてはそうであったが、事柄においてわれわれは、最終的には一致するかもしれないにせよ、その概念的区別をはっきり覚えておかなければならない。この区別は前回の講義でも保持されていた。私はそこで道徳的徳については語らず、ただ、フロムのいう自律と関係性との間の均衡のとれた関係という意味での幸福の徳は道徳的態度を含意するというこ

とだけを示そうとした。だがここでは道徳的態度ということで、道徳に特有の徳が含意されていたわけではなく、たんに人間の相互の尊敬が含意されていたのであり、それゆえ完全にカントの概念で記述されうる道徳的態度が含意されていたのであって、それゆえ道徳的諸徳に訴える必要はなかったのである。

それゆえわれわれは、はたして普遍的道徳にはカントや契約主義の周知の一連の諸規則を超えてさらに道徳的徳というのが存在するかどうか、すなわち行為や行為規則には還元できず態度であるような道徳的徳が存在するのかわかると問うことで、新たな土地に赴くことになる。この土地は、私がアリストテレスのもとで社会的（間主観的）諸徳についておこなった解釈によって、ただ漠然と準備されたものであった。ここでも重要なのは自制と関係性との間での均衡であり、したがって幸福の徳との内容的近さである。しかしこの種の態度が命令されるものとして普遍的道徳のうちで位置をもつべきであるとすれば、それはあらゆる人（ないし任意の人）の視点からあらゆる人のもので望まれるものであるような態度でなければならないであろう。これはもちろん哲学的構成であってはならず、アダム・スミスもまた、彼が提示する諸徳は現実日常生活で承認されているものだ、という見解をもっている（S.I.8.II.3.8）。そこで逆にいえば、アダム・スミスの先駆者のヒュームがすでに主張していた功利主義やカント主義ではこれらの徳が認められなかったということは哲学的近視眼の帰結であって、私はこのことの想定される根拠については後にもう少し述べることにしよう。

う。

アダム・スミスは彼の著書を体系的にみればあまり満足のゆくように構想しなかったといえる。スミスは、道徳意識は第一義的には規則やそれゆえ原理から生じるわけではなく、具体的な感情体験から帰納的に生じる（S.II.4.3）という少し特異な経験的想定をしており、それに対応して本書は同感の事実から出発し、これの規範的含意はようやく徐々に明らかにされるのである。

スミスはすでに附録といった印象のある著作の第六部ではじめて先駆者のヒュームに立ちいつており、ここで諸徳のパノラマが展開されるのだが、これはおしなべてヒュームのように完全に一効用に関係づけられている。すなわち、実践的慎慮（prudence）の徳は、個人が自分の幸福を配慮するために必要とする性格であり、正義および慈恵は、他人の幸福を配慮するための素質である。スミスは以下のように言う（262: VI. Conclusion）。これらの徳は、ヒュームが考えるように、一方ではわれわれの利己的な情動から、他方ではわれわれの利他的な情動から説明することができるのではあるが、それにもかかわらず、同時に他人の感情への顧慮によって影響されないような人間、しかもそのさい中立的な観察者（impartial spectator）が決定的であるような仕方では影響されないような人間は、これまでこれらの徳さえも恒常的な仕方では形成することはできなかった。しかし最後に、もうひとつ別の根本的徳、つまり自己規制（self-command）の徳が存在しており、この徳の形成は慎慮という観

点のもとでも考えることができるが、その場合には過度の情動がたんに抑圧されるだけで、緩和されたり変形されたりしない形でしか考えることができない。後者のことは適宜性(propriety)の感情によってのみ可能となるのであって、この感情の基準とは、中立的な他人がそれに参与することができるという可能性なのだ(265; VI. Concl. 3-7)。

しかしながらわれわれはこの著作の最初の二部では別の構成を見出す。この構成では、中立的の観察者によって影響される適宜性というスミスにとって根本的な観点が、徳すべてにとつて決定的なものだとみなされるのである。ここでは諸徳は二つの仕方で区分される(18; 23-25, 67; I.i.3-5, 7; I.i.5 und II.i. introd.)。一方の徳は、狭義での適宜性の徳を表しており、これらの徳は他人との情動的共鳴の能力に関連するものである。ここにわれわれはスミスの倫理学の核心を見出すだろう。つまりその核心とは、自分の情動性が他人の情動性に普遍的に命令される仕方に関連するということにはかならず、他人すなわち他人の情動ないし情動能力への情動的開放性に関連するのである。第二の徳は値うちとその反対(merit or demerit)に関連しており、ひとが報酬や刑罰に値するというような諸特性に関連するものである。正義や慈恵(justice and beneficence)に関連するのはこの第二の種類の徳である。この徳こそ、ヒュームが「またカントが、と付け加えることができる一顧慮している唯一の徳である(すなわち、カントの消極的義務と積極的義務である)」。そしてスミスは本書の第二部では、これらの徳も適宜性の徳に基づく

ことを証明しようとさえすることになるのである。

だがわれわれはさしあたり核心となるスミスの構想を考察することにしよう。この構想は第一部の冒頭では非常にためらいがちに導入される。スミスは同感(sympathy)という経験的現象から始めている。同情(pity and compassion)という言葉によってわれわれは、他人の苦悩に関する同胞感情を理解している。同感もこの狭い意味で理解されることもできるが、同感はこちらでは広い意味で理解されることができ、また理解されるべきである。すなわち同感とは、他人のあらゆる情動に関する同胞感情を表すのである(II.iii.5)。もちろん、他人のあらゆる情動や感情が同感を引き起こすわけではない。たとえば、身体的な快感情が同感を引き起こすわけではないし、われわれは怒りや憤慨のような否定的な社会的情動にはさしあたり否定的に反応するものである。しかし一般的には、あらゆる人間が、程度の大小はあるにせよ、他人の喜びや苦悩に対して共感的に反応する傾向をもつのである。

これまでのところでは、アダム・スミスの出発点は、ショーペンハウアーのアプローチと同じが、たんにより包括的なものと見えるかもしれない。ところがスミスでは、彼の構想が最初の見た目とは完全に別物であることを示す一連の段階が生じるのである(もちろんそうでなくとも、他人の喜びに関する同感がショーペンハウアーでの同情のように、なにか別のもの(道徳的行動)に対する動機としては理解されえないことは、はじめから明らかである。それゆえスミスの同感概念はヒューム

のそれとは原則的に区別されるのである。Vol. 327: VII.iii.3.17.) 最初の段階は、スミスが第一篇の第二章で、他人と同感しようとする傾向性には相互的に他人の側で他人が彼らと同感してほしいという願望が対応すると指摘していることである。「われわれの胸のうちにあるすべての情動に関して他の人びとのなかに同胞感情を知覚すること以上に、われわれを喜ばせるものはない。またその反対を知覚すること以上に、われわれに衝撃を与えるものはない」(3.1.11.2)。同胞感情と同胞感情への期待におけるこうした相互性は、最初の諸篇ではとくに友人たちの間で生じるような相互性として現れる。「しかし、もし君が、私に降りかかった不運に対していかなる同胞感情をもたないか、私の苦惱に正しく釣りあうような同胞感情をもたないか、あるいは、もし君が、私が受けた侵害に対していかなる義憤をもたないか、私の憤慨に正しく釣りあうような義憤をもたないか」とすれば、われわれはこれらの対象についてもはや語りあうことはできない。われわれは相互にとつて我慢できないものとなる。私は君の同伴に耐えられないし、君も私の同伴に耐えられない。君は私の情動と激情に困惑し、私も君の冷たい鈍感さと無感情に激怒するのである」(2.1.11.45)。

だがやがて明らかになるように、スミスは情動的同調におけるこうした相互性を近親者に制限されるものだと決して考えていない。たしかにわれわれはこうした相互性を近親者からより高い程度で期待するものだが、この相互性は見知らぬ人の間でも生じるのである。このことはさしあたり、多かれ少なかれ

確認されうるようなさらに別の経験的事態であるように見える。だがいまやスミスでは明示的にある規範的な側面が付け加わっているのである。

つまり、同感を抱く人のうちには、情動の適宜性についての判断がはじめから含まれているということである(第一部、第一篇、第三、四章)。なぜそうなのかの最初の理由は、すでに第一章で挙げられる(2.1.11.10)。つまり、同感の引き金になる契機は、ショーペンハウアーのように他人の情動やその表現ではなく、こうした情動の原因となる境遇なのである。たとえば、痛々しい身体的不運を被っている人は、たとえ彼自身が痛みを表現していないとしても、われわれの同情を引き起こす。また逆に、誰かが小さな不運について過度に嘆くとすれば、われわれは彼の情動とともに感じることはできない。あるいは、誰かが恥ずかしい仕方で振舞うとすれば、彼自身が羞恥心を感じないとしても、われわれは彼に対して羞恥心を感じるものである。このようにわれわれの同胞感情と当事者の情動との間には差異があり、こうした差異のうちには、当事者の情動がその情動を呼び起こした境遇に照らして適切かどうかという、適宜性についての判断が含まれているのである。ではこうした判定のための基準とはどのようなものか。

またしてもスミスはさしあたり一つの回答を与えておき、それをのちに修正することになる。この第三章ではスミスは次のように述べる。「情動が」適宜か不適宜かを判定するための唯一の基準は、他人のそうした境遇が私のうちに同感を呼び起こせ

るかどうか、ないしは、私もまたそれに匹敵する境遇ではそのような反応するだろうと表象できるかどうか、である。それに対する異論は明白である。すなわち、この種の境遇に対する私の情動的な反応や、同感への私の能力が、(他人の)と同様に不適宜であるかもしれない、ということである。それゆえ次のいずれかになる。すなわち、二人の人間の間での一致というたんなる事実性のもとにとどまり、そのさいこうした一致はたんに主観的なものとなつてしまうのか—これはスミスが考慮さえない選択肢である—、そうでなければ私は、私の反応の仕方が同じように第三の人、第四の人、そして最後には任意の他人の視点からみて不適宜であることが判明する、ということを残保しておかなければならないのである。こうしてスミスは中立的な観察者という概念にいたることになる。

この概念を正しく理解するために、まず注意しておかなければならないのは、スミスがはじめからいわば自明なものとして、このように客観的な仕方、他人の情動の適宜性の判定について語っている、ということである。そのことは、この判定がどんな結果になるかに応じて、他人の情動が是認されたり否認されたりする (approve/disprove)、ということによって強調される。このような明らかに規範的な含意はさしあたり、経験的な感情移入とはあまり調和しないように思われる。ところで、スミスが中立的な観察者で言わんとすることを理解するためには、次のことに注意しなければならない。それは、彼が読者に、まずそれ以上の資格をもたない観察者 (spectator) について語るこ

とからはじめて、ことさらそれと強調することなく若干の小さな変更を加えることを経て、中立的な観察者について語ることになる、ということである。彼がはじめにはたんにそっけなく観察者としか語っていないことに注意することは重要である (2:1:146)。つまりスミスは、後に中立的な観察者について語るときでも、決して理論的な観察者のことを考えているわけではなく、共感できる状態で情動の当事者に関係する人のことをつねに念頭においているのである。こうしてそこから、当事者の情動と他人 (「観察者」) の同胞感情との差異に關して、スミスにとつて決定的な第一の契機が生じている。つまり、たいてい、(喜びや痛み、憤慨などの) 情動をみずから被る人のほうが、自分の想像力を基にして他人の立場に身を置くがゆえに (2:1:148) 「反省された」情動 (a.o.) としてその情動とともに感じる人よりも、もつと強くその情動を被るということである (2:1:144, 145 und 7)。

それゆえそもそも相互的共鳴にいたることができるのだとすれば、いまや二重のことが明らかにになる。共感する人も、情動の第一次的な当事者も、ふさわしい情動的協和を可能にする根本的素質を形成しておかなければならないのであって、こゝで必要とされる二つの根本的素質とは徳のことであり、スミスにとつては一般に二つの根本的徳である。つまり、一方は感受性であり、他方は自己規制である (sensitivity and self-command) (2:1:56)。スミスは次のように述べることで、これらの徳を統一的に捉えることになる。「こうして、他の人びとのために多くを

感じて、自分自身のためにはわずかしか感じず、自分本位の情動を抑制して、仁愛的な情動に従うことが、人間本性の完全性を形づくり、そのことだけが人間のあいだに諸感情と諸情動の調和を生みだしうるのである。われわれが自分自身を愛するのと同じように、われわれの隣人を愛するということが、キリスト教の偉大な法であるように、われわれがわれわれの隣人を愛するのと同じようにしか、あるいは、同じことになるが、われわれの隣人がわれわれを愛しうると同じようにしか、われわれ自身を愛さないということは、自然の偉大な指令である」(I.1.5.5)。

われわれが先ほど見たように、スミスは第六部で二つの自己規制を対置しており、すなわち、情動的な協和能力である適宜性の動機づけから生じる自己規制を、たんに慎感の観点から発達される自己規制に対置している。適宜性へと調整されている人は、自分の情動のもつ「自然の調子のするどさ」を平板にして (flattened)、観察者がそれらの情動に共感できるようにする (I.1.4.7)。またその人は、「もし自分が自分の境遇の観察者のうちの一人にすぎないとすれば、どのように触発されるだろうかとたえず表象」しなければならないのである (I.1.4.8)。

「観察者のうちの一人」という言葉ですでにスミスが後に表現することが暗に言われている。つまりそれは「任意の人」ということである。「中立的な観察者」という用語が出る最初の箇所では (I.1.1.16)、「中立的」はたんに「当事者ではない」という

ほどの意味であるように思われるし、またここでもなお友人が話題となっているように思われるのだが、それからスミスは無関心な観察者 (indifferent spectator) についても語っており、これが意味しているのはまたしてもただ、第一次的には触発されない人のことであり、無感覚な人ではないのだ。後にスミスは偶然の傍観者をさす bystander という用語も使用している。最後に普遍的基準として、つぎのことが確認される。「しかしこれらの情動および人間本性のその他のすべての情動が、適宜であると思われは認されるのは、あらゆる (一) 中立的観察者の心がそれらの情動と完全に同感し、あらゆる無関心な傍観者が完全にこれらの情動に入りこみ、これらに同行できるときである」(I.1.1.12)。後にスミスは一度「道徳感情論」の六版で、次のように述べる。「友人との会話は、われわれの気分をよくするが、見知らぬ人との会話は、さらに気分をよくする」(I.1.3.38)。ふざかしい感受性のための基準ははじめから挙げられており、つまり共感する人は、「彼の仲間の全境遇をその最小の側面とともに追体験しなければならず、彼は同感の基礎である想像上の境遇の交換をできるだけ完全なものとするよう努力しなければならない」(2:I.1.14.6)。スミスはこれを後に取り上げ、彼は本書の後の諸部では「中立的で豊富な情報をもった観察者」について語るのである (たとえば 294-VII.1.149)。

もちろん友人からは見知らぬ人とは別の程度の共感が期待されるのだが (I.1.1.16)、しかし第一にそのことから自己規制の徳にとって、情動の当事者は見知らぬ人の前では「友人の前よ

り)もつと高い程度の平静さを得ようと努めるということが帰結するが(PEO)、第二にそのことから、見知らぬ人は情動の適宜性の問いを「友人と」同じように判定することはできないということが帰結するわけではない。近親者はより強い同胞感情を抱くことになるが、しかし同胞感情を抱くことが正しいかどうか、つまり他人の情動が是認されるべきかどうかは、彼は任意の観察者の視点から決定するのである。

このことは、憎悪と憤慨という、スミスが正當にもとくに批判的なものとして強調している情動を手がかりにして説明することができる(Vol. I, 3, Kapitel von II)。この情動は第三者に否定的に関わるので、情動を表出する人の友人でさえもはじめはいったん否定的に同胞感情なしにその情動を感じる。しばしばとくに激しく表出される憎悪は、最初是不適当なものだと思われる。私は友人のそうした感情の爆発の理由を知る(境遇を把握する)につれ、ようやく同胞感情を抱くようになる。こうして私の義憤(indignation)は友人の憤慨(resentment)に合致するのである。私の友人の方としては、私が彼の他の情動よりも、まさに彼の憎悪に同行することをとくに重視するのであって、これはスミスが無理解は我慢できないものになると述べていた箇所である(Open S. 266 (一四七頁))。他方では、みずから当事者でない友人は、他人に単純に服従しているのでなければ、その境遇を自然本性的に客観的な視点と同様に第三者の視点からも見ることになり(with the eyes of a third person [第三者の目をもつ])、135: III.3.3) したがって彼らは場合によっては、

どんなにそうしたいと思っても、他人の情動に同行することができないのである。しかし例外事例では、他人は逆に軽蔑すべきものだと見えることもあり、それは他人が、私がそれとして認める侮辱に対して自制的な憎悪で反応しない場合である(34: II.3.3)。

スミスがわざわざ検討していない特殊な事例とは、もちろん、友人たちやもつと疎遠な人たちが互いに憎悪しあっているような場合である。スミスの言うように、当事者はつねに過敵に反応しがちであり、そこで相手どうしは互いに否定的感情をもつだけではなく、だれもが自分の感情を是認すべきものだとみならずがゆえにとりわけ鎮めるのが難しい感情をもつのである。つまり各人は、自分がとくに当事者であることによって、行為という複雑な出来事の中で別の一面を決定的なものだとみなしてしまうのである。ここでこそ、第三者の判定する視点に身をおくことがとくに重要であるように思われるのであり、それは、自分の内部にある中立的な観察者と思われるものを他人の内部にあるそれと一致させるためなのである(Vol. I, 3, III.3.3)。

近親者の間であれ、疎遠な人の間であれ、争いはほとんどつねにこうした相互的憎悪という要素をもっており、この憎悪は独善的態度を含むものである。われわれはここから、前回の譚義ですでに示された、道徳が近親者の間で果たす大きな役割をもっとよく見定めることができる。というのも、親しければ親しいほど、それだけ道徳的判定において共通点は大きくなるし、したがってまた相違する視点も多くなるからである。もつとも、

近親者の間の道徳的差異のこうした位置は、ここではじめて見定められねばならない。なぜなら、いま問題となっているのは、もはや行為や不作為の道徳性ないし不道徳性ではなく、行為の道徳性ないし不道徳性に対する情動的反応の道徳性ないし不道徳性であり、つまりこれらの反応の根底にある判定の適宜性だからである。われわれはここではいわば第二の道徳的次元のうえを動いているのである。このことはもちろん相互的な憎悪だけではなく、第三者に対する憎悪に転ずる可能性という、スミスが真つ先に論究した可能性にも同様にあてはまる。情動が道徳的価値をもつことはアリストテレスには自明であつたし、スミスはそれを新しい仕方に取り上げているのだが、現代の読者はカントやヒュームから出発し、情動が道徳的価値をもつということには根柢がないと主張する傾向にあるかもしれない。だが彼は、道徳的情動という特殊な場合にはそうした価値づけを回避するということがはたして考えられるだろうか、と自問してみなければならぬだろう。どんな道徳的情動も道徳的判断を含んでおり、また道徳的に正当であるという要求を掲げる判断は不当なものかもしれないのだから、道徳的な反応を道徳的に判定するという事実は、日常のありふれた事実であるだけではなく、第一段階での道徳的判定である行為の道徳的判定から必然的に生じる帰結でもあるのだ。道徳的情動―憎悪―は個人的事柄なのではなく、道徳的情動は、それに続く行為（報復や敬遠など）の出発点であることを別にしても、その情動に対応する反応的行為よりもしばしば強力に他人に関係する。それ

ゆえ、ある人が道徳的な行為と不道徳的な行為が存在することをおよそ認めさえすれば、その人は道徳的な反応的態度と不道徳的な反応的態度が存在することも認めなければならないのである。もちろん、道徳的情動もその判定も態度と呼ぶことはできない―アリストテレスでも情動はまだそれ自体は態度ではない―。だがやはり、自分の情動と他人の情動に（道徳的情動と不道徳的情動に）一定の仕方では振舞うような確固とした性格素質は、そう呼べるだろう。スミスのいう自己規制と感受性の徳とはまさにそうしたものである（*oben* S. 288 [一四八頁]）。

われわれはいまや、私が以前に参考までに提示したにすぎなかった、スミスの適宜性の倫理学をその体系的な位置において考察できる準備ができた。スミスは二七頁（*Li: intro. 12*）では、明示的にアリストテレスの伝統をおまえている。過度と鈍感の間で一定の程度に定着しているような情動だけが、他人（「無関心な観察者」）が共感できる情動なのである。それからスミスはようやく後の箇所（*284-285*）で、第一に「是認されるべきものを適宜性つまり情動の適宜性だ」とみなした従来の倫理体系はいずれもこの適宜性に対する「正確あるいは明確な尺度」を示すことはできなかったと説明する。「この正確で明確な尺度は、中立的で豊富な情報をもった観察者の同感的諸感情以外の、どこにも見出されえないのである」。それゆえアダム・スミスの主張するところは、つぎのことである。すなわちスミスは、積極的義務と消極的義務にあたる仁愛と正義以上に

彼が中心的なものだとみなしてほしいと望む道德の部分において、一方でアリストテレス主義の伝統を受容し、だが他方で中立的観察者という概念を用いることで中間についての言説にはじめて正確な意味を与えたというのである。

われわれとしては三つの問いが立てられる。一、こうした主張は正当なのだろうか、つまり中立的観察者による情動的共感の可能性に訴えることは、中間についての言説に十分定義された意味を与えるような基準となるのだろうか。二、情動がこのような仕方で判定されるとき、その情動は道德的に判定されるのだ、ということは明白なのだろうか、またこうした判定は普遍的なものなのだろうか。そしてこのことは、カントに基づきわれわれに明らかに became 普遍的な道德は、強制的にこうした仕方で拡張されなければならないということの意味するのだろうか。三、そのさい道德的原理はどのように理解されるべきなのだろうか。

第一の問いに答えるさいにまず注意しておかなければならないのは、第一次的な当事者と共感可能な人との間に差異があるということがすでに、情動が過剰と過少との間にあるものとして判定されることに通じているということである。孤独に育った人間であれば、彼はまさに自分のもつ感情だけをもち、彼はその感情について反省するきっかけをもたないであろう (III.11.3)。だれもが第一次的な当事者ではない美的感情では、すでに共有される感情とたんに主観的な感情との間の差異が現れるのであり (19f. II.4.14)、様々な視点や様々な経験的背景に

基づいて他人と同じように判断する人が「よい判断」をもつ。これに対して、情動のように、ある一人が特別な当事者であるような場合には、こうした「調和と一致はより困難であり、しかも同時にはるかに重要である」(20c. II.4.5)。ここで二つの観点が補足されるのだが、これは客観的なものや正しいもの(適宜なもの)についての言説に基づいてもたらされるものである。すなわち、われわれが美的なものの場合にも有する視点の差異、および当事者と非当事者との差異である。これら二つの観点は、スミスが「中立的なもの」について語るさいに結びつけている二つの契機に関係している。それは、潜在的な共鳴者(spectator)の第一次的な非当事者性(indifference)、および立場の任意性(any)である。

もちろんそのさいに、非当事者が当事者に同感しようとし、また同感すべきだということは前提されている。それゆえここで、スミス自身ではあまり明示的に見出されないのだが、一つの区別をしなければならない。第一のものは、二つの根本的徳の適宜性であり、つまり、(第一次的な当事者の場合には)自分の情動を、(他人に対しては)情動的素質を、相互に共鳴できるくらいにまで平板にしたり、高めたりできるような態勢のことである。上で引用した人間本性の完全性についての段落から明白であるように (§.28 (一四九頁))、そのことはスミスにとつて根本的価値であり、すなわち当事者の視点からも共感者の視点からも他人に対して情動的に開放的であることなのである (二二)では二つの視点からの情動的開放性に対する統一的な言葉

が欠けている。「共感」はむしろ非当事者の側を表すものののだが、この言葉は両方の側を包括するものとして理解しなければならなくなるであろう。第二のものは、こうした根本的価値の実現に照らして、情動が（またそれはつねに第一次的な当事者の情動であるが）それ自体として適宜だと判定される、ということである。

根本的徳の適宜性やそのように理解される「人間本性の完全性」という構想は、先ほど提起された第三の問い（つまり道德的原理はどのように理解されるべきかという問い）へと向かわせる。これらの素質が友情の可能性にとつて決定的であることを認識するのに、さらに説明するまでもないだろう。アリストテレスとともに、友情とは、ともにありたいと意志することであり、またそこに含意される「ともに苦しみ、ともに喜ぶこと」への素質であると理解するならば、ここにはスミスのいう同感的な情動的共鳴が含まれているのである。ところでスミスは「人間本性の完全性」について語るさい、どの程度までこの素質を同時に普遍的なものだと理解できるのだろうか。つまりスミスはどの程度まで、われわれがこの素質を（たとえ弱められた程度であるにせよ）すべての他人に關係するように形成すべきだと理解できるのだろうか。われわれはスミスの明示的な詳述のうちでは、この中心的な問いに対して十分満足のゆく答えを期待することはできない。すでに判明になったように、スミスは二つの構想の間で揺れ動いており、つまりわれわれの事実的な諸感情の記述に向けられた構想と規範的な構想との間で揺れ

動いているのである。スミスは「自然」がこれらの感情をわれわれのうちに植えたのだと言っており、またわれわれはこれらの感情が社会の存続と調和に役立つことをはつきり理解することができる。社会それ自体はいくつかの段階で考えられることができる（85:113）。社会のたんなる存立は「世話の損得勘定による交換」の次元ですでに可能である。これは「掠奪者や謀殺者たちの社会」にとつても不可欠であるような契約主義の社会である。しかし、正義が強制されるだけでなく、正義・仁愛・適宜性の徳が行き渡っているような調和的な社会のほうがもつと善い（86:0）。それゆえスミスは契約主義的に存立する社会と、道德的な善い社会とをはつきり区別しているのである。これに対して彼は、ヒューム（やカント）の原理にしたがって考えられうるすでに道德的な社会と、同時に適宜性の原理によつて規定されているもつと善い社会とをどこでもあまり明示的には区別していないのである。

しかし、スミスはいかにして自分の構想をカントのような構想から区別するだろうか、それがいまや容易に述べられることができる。スミスはカント主義者や功利主義者にこう反論するだろう。「君たちは相互に關係しあっている人間を、甲冑に閉じ込められた騎士のようなものと見ている。そのさい道德とは、いかなる騎士も他の騎士を傷つけるべきではないということ（消極的義務）や、他の騎士の利害関心も配慮すべきであるということ（積極的義務）だけだろう。しかしそれが意味するのは、各人が必要に応じて自分の甲冑のスリット越しに他人に世話を

やくべきだ、ということにすぎないのである。だが、われわれは実際の日常的な道徳意識のうちではそれ以上のことを互いに期待するものではなからうか。われわれは自分の類当てを開いて、世話をやいたり傷つけないよう保護したりするかわりに互いに入り込んでいくべきではなからうか。しかるに、互いに入り込んでいくとは、情動的に共感すること以外の何を意味するだろうか。」

こうした情動的コミュニケーションの構想は、なおカントに定位しているハーバマスのコミュニケーション的行為の構想と対比することによって説明することができる。ハーバマスにとって、ある行為がコミュニケーション的であるのは、それが他人の利害関心を顧慮せずにはその目標を追求しない場合であり⁽²⁾、つまり「カントの言い方では他人をたんに手段としてではなく、つねに目的としても扱う場合（したがって他人が私の行為に同意できる場合）である。ハーバマスのいう意味でのコミュニケーション的行為にとつては「合意」が根本的なものである。しかしこれはあるものについての（*about*）相互的合意にすぎず、すなわち当事者の利害関心についての合意にすぎない。これに対して、スミスが念頭においているコミュニケーションは、他人との（*with*）コミュニケーションであり、これは他人の諸情動との情動的コミュニケーションとしてのみ可能なものである。一致にもたらされるのは、利害関心ではなく情動である。利害関心の均衡ではなく、情動の調和こそが求められるのである。

こうしたことはスミスによれば、ヒュームが諸々の善（自由も一つの善である）に定位するのとは反対に、われわれが「普通の生活において」われわれの道徳意識のうちで相互に期待していることである（*181-182*）。またこのことは道徳意識の事実であるだけではなく、中立的な観察者の判定というスミスの原理は両者を包括し説明するものである。つまりその両者とは、一方は、正義と慈悲という消極的義務と積極的義務の徳であり、他方は、適宜性の徳である。ところでこの両者は、カントの定言命法の法式、つまり私は任意の人の視点からみて望ましい仕方では振舞うべきだという法式によっても同様に達成されることができる。そして各人が他人から望むのは、損害を受けないことや、自分に対して約束が守られること、困ったときに手助けされることだけなのではなく、同様にひとが自分に感受的に応対し、またひとが自分に感受的に応対できるようみずから振舞う（自己規制する）ことである。それゆえ正しく理解されたカントの原理そのものが、協同の義務を超えて、スミスの要求する相互的な情動的開放性を含んでいるのである。

感受性与自己規制というスミスの二つの根本徳は、行為の素質ではなく徳である。つまりそれらの徳は、間主観的開放性の態度として理解されるがゆえに、態度にほかならない。こうしてわれわれはいまや次のように言うことができる。すなわち、それらの根本徳は実際すでにカントが提起した普遍的道徳の原理から要求されるものであり、それらは普遍的に道徳的に要求される態度なのだ、と。しかしこのことから、私が上で（*S.293f.*

〔一五二頁〕區別したことが、すなわち情動も道德的に判定されるということが帰結するだろうか。またこのような判定も普遍的なものなのだろうか。そして情動を道德的判定に含めることは、道德を私的領域へ拡張することになるのではないか。

最後の問いから始めるとすれば、道德的判定を私的領域へ拡張することは、刑法を私的領域へ拡張することとは本質的に別のことである (Vgl. auch oben S.235)。スミスもそのように見ている。刑法に服するのは行為だけであり (105; II:ii.3.2) それに對して動機は道德的に判定されるのである。またスミスの理解するように、あらゆる情動が社会的側面をもつかぎりでは、情動もまた道德的判定に服する。行為が他人に關係してくる場合を除いて、われわれはどのように行為すべきかを互いに命令しあつたりはしないが、われわれは自分の情動に對してどのように対処すべきかを、すなわち情動を自分でどのように形成すべきかを互いに命令しあう。それは、情動が少なくとも潜在的には共同性の本質的な構成要素をもつからである。この点からすればスミスは、たとえば節制のように、それ自体では他者に關係しない徳―それゆえアリストテレスではわれわれに納得のゆく説明のうちに含めるには難点があつた徳―をも、彼の適宜性の構想のうちに組み込むことに成功している。身体的快に関する節制（これはアリストテレスが論じている唯一のものである）、また名譽心やねたみ等に関する節制は、それ自体は他者に對する開放性の形式ではないが、そうした開放性のための条件なのである。さて、このようにして諸々の情動は是認されるべ

きものや否認されるべきものとなるが、これらの情動が普遍的にそのようなものとみなされる必要はないように思われる。ある社会では節制とみなされるものが、他の社会では過度や鈍感とみなされる。ここでは伝統の諸契機が入り込んでくるが、こうした諸契機は、われわれが礼儀に對して見てきたのと同様に (S.256f.)、間主観的な根本態度の表現として理解されなければならない。こうした態度そのものは伝統的ではないのである。私はさらに取り上げなければならないことがある。それは、スミスがどのようにして正義と慈恵の徳を彼の適宜性の構想に組み込もうとしているのか、である。スミスはⅡの第三章 [1:38] ですでに以下のように説明している。すなわち、すべての道德的判定は行為の二つの異なる側面に關係するのであり、それは第一に、行為の動機に關係し―そしてそれに対応する徳は適宜性である―、第二に、行為の結果に關係する。〔そして結果からみて〕行為が他者にとつて有益であるならば、値うち (merit) についで語られ、行為が有害であるならば、欠陥 (dement) についで語られるべきである。ヒュームの間違ひは、後者の第二の観点だけしか顧慮しなかつたことにある。スミスは以上のように説明している。ところがスミスは第二部で後者の観点を論じる箇所では、値うちそのものは適宜性に基づく、ということを確認しようとしている。その考察は以下のとおりである。自然な反応は、私が傷つけられるときには憤慨であり、私になにか善いことがなされるときには感謝である。このように導入されるところからみれば、憤慨と感謝はいわば前道德的

な情動であり、また「自然な反応」について語られるということは、その連関がたとえば嫉妬とその対象との間の連関と類比的に見られるということである。さらに、善には善をもつて報い、悪には悪をもつて報いることは同じ意味で「自然」である。前者は「報酬」と呼ばれ、後者は「処罰」と呼ばれる。それゆえ感謝の情動と肯定的報い（「報酬」への傾向、憤慨の情動と否定的報い（「処罰」への傾向は分析的に結びついているのである⁹⁾。さて中立的な観察者はこれらの情動を、他のあらゆる情動と同様、それらの情動が反応する状況に照らして判定する。だがその判定は（第五章）この場合、共感という複合的感情を含むのである。観察者が当事者に「間接的同感」をもつのは、観察者が同時に、その当事者に損害や恩恵を与えた人の動機へと自己を移入させるからである。この場合、感謝ないし憤慨が是認されるべきかどうかの判定の根底には、二人の当事者へのこうした二重の情動的自己移入が存するのである。さしあたりの行為者が受け手の情動的反応——感謝や憤慨——に値する（*verdiend*）場合のみ、これらの反応は是認されるべきであり、また行為者がこれらの反応に値するのは、彼が適宜ないし不適宜な動機から行為した場合である。だれかが善いものを受けとるが、それは与え手の不適宜な動機から、たとえば受け手を買収するためや「愚かで浪費的な気前のよさ」からであるような場合には、感謝は不適宜であり、与え手は報酬に値しない（*II.13.3*）。また他方、損害が正当な義憤に起因する場合には、憤慨の反応は不適宜なのである。

それゆえスミスは、不当な諸行為を否認する理由については当事者の憤慨への同感とし、有益な諸行為を是認する理由については当事者の感謝への同感だとしている。スミスは *II.1.5.7* (52) では先取りして、不正の否認をこのように解釈することに関する読者の疑念を取り上げている（「不正」とはスミスにとってはつねに損害を意味する）。スミスはこの疑念に対して、憤慨と感謝との間には完全なアナロジーがあることを強調する。しかし私は、スミスがこの疑念を払拭するのに成功しているのかどうかは疑わしいと思う。本書『道徳感情論』の別の箇所では、消極的義務が（それゆえ「正義」の義務が）道徳の基礎だとみなされる（*Vol. I, 175; III.6.10*）。そして彼が是認されるべき憤慨とはどのようなものを説明するさいに、損害はそれ自体では正当化された憤慨を基礎にもたないことを前提して説明していることからして、実際には、損害を与えることはさしあたり動機に依存せずそれ自体として否認されるべきだ、ということが前提されているように思われる。不正を不適宜性に基礎づけるのではなく、不正な行為は中立的な観察者によって否認されると単純に言うほうが、より説得的であるように思われる。スミスがそうしなかったのは、たぶん、彼のいう観察者（*disinterested*）が決して純粹に理論的に理解されるものではないからだろう。すなわち観察者とは、つねに第一義的には同胞感情を抱く者であり、これに基づいてのみ判断者である（是認したり否認したりする）のである。しかしそうだとすれば、スミスの中立的観察者の概念を拡張して、この概念をカントの問いと、

すなわち各人は私が振舞うことをどのように意志するのかという問いと結びつけてみることは、意義深いことだと思われる。このことは同様に、このカントの問いそのものがスミスの共感能力の構想をも受け入れざるをえないということになるだろう。すなわち中立的の観察者とは、スミスのいう意味では、あらゆる情動と態度について、関与していない人の視点からみてそれらに共感できるかどうかを判定する人であるが、同時にカントのいう意味では、あらゆる行為について、任意の人の視点からみてそれらを望みうるかどうかを判定する人なのである。

だとすれば、感謝と憤慨とは決して類比的にみなされるべきではなからう。消極的義務と、氣前のよさや手助けをするという積極的義務とは同一の次元にはないからである。そのさい憤慨は、スミスが説明するのは違って、はじめから道徳的含意をもつような情動としてみなされるべきである。なぜなら損害を与えることは、他の条件が同じならば、はじめから否認されるからである。憤慨は中立的同感によつてはじめてその道徳的次元を獲得するのではなく、むしろそれが不正への反応であるがゆえに、中立的同感を要求するのである。感謝は事情が異なる。感謝とは、義務づけられておらず自由であるような積極的行為への反応である。ここでスミスの試みが、すなわち手助けへの積極的義務という曖昧な義務を彼の適宜性の理論に組み込もうとする試みが、この義務から、カントの倫理学では存在している不明確さを取り除くのに貢献できるだろう。スミスの試みは、手助けへの義務を寛大さの徳のうちに取り戻すことにな

り、実際、手助けの義務はアリストテレスの伝統では寛大さの徳のうちに位置を占めていたのである。こうして与えることへの道徳的動機づけも一層よく理解できるようになる。スミスによれば、喜びは中立的の観察者のうちに同感を、つまり喜びを引き起こすのであり、しかもその喜びが他人の行為の結果であり、その他人の動機づけが是認される場合には、その喜びは「二重の同感」を引き起こすのである (Lit.4.1)。

以上のことに比べれば、積極的義務と消極的義務とを適宜性に基礎づけようとするスミスの試みがどれほど成功しているのか、またそもそもそれがスミスにとつて重要であつたのかどうかは、二次的な問題である (上記の 223c (一四五頁)、第六部の別種の叙述を参照) (4)。

決定的なことは、行為をしたり差控えたりすべきだという義務の道徳が適宜性の道徳によつて補完されたということであつて、この適宜性の道徳とは、我々が他人に対してどのように情動的に振舞うべきかという態度の道徳である。道徳のこうした部分は、依然として定言命法の道徳として理解されうるような道徳を補完するものであるが、この部分にはこれまで挙げられなかった二つの側面がある。第一に、道徳のこうした部分は、前述の理由から、規則の下へもたらされえないということである。そこでスミスが第三部の第四章と第五章において熟慮の上で規則の道徳と対決しているということは、彼がとりわけ態度の徳のことを考えているということ念頭におく場合にのみ理解されうるのである。第二に、こうした補完はもちろん積極的な義

務づけに對する補完であるということである。積極的な義務づけの領域は、規則道徳では手助けする義務という不明確な唯一の義務にまで縮減されているが、その領域が情動や態度を取り込むことによって、共同生活で命令されていることのうちでふたたび根本的な意味を獲得するのである。

さてわれわれはアダム・スミスのもとで得られた成果をアリストテレスの社会的徳と比較するとすれば、消極的義務も積極的義務も〔適宜性の徳に〕還元できるというスミスの特殊な觀念については無視して、適宜性の徳を單純にカントの構想の補完として把握してみることが、きわめて意義深いことである。スミスの倫理學は、ヒュームの構想の補完というよりもカントの構想の補完とみなすことができる。それは第一に、彼が中立的觀察者に訴えていることから判明する。中立的觀察者は定言命法と直接的に結合されることで統一な道德的根本原理になることができるのである。第二に、スミスは、すでに同感が根本の意味をもつことからして、ヒュームが社会にとつての利益に注目することを非難し、あらゆる道德的命令は個人に對するものであることを強調しているからである (89c; II.3.10)。

内容的に見れば、スミスの適宜性の二つの徳―感受性と自己規制―はアリストテレスの社会的徳に近いと言えよう。なぜなら、それらはいずれも他人に對して均衡を失わず開かれてある有様だからである。けれどもスミスにおける決定的な進歩は、内容に存するのではなく、彼がこの内容を道德的原理に基礎づけており、しかもこの原理が普遍的なものであるという点に存

する。この原理はカントのそれと同一のものである。フロム¹⁾の長所は、両極が独自の意味を獲得することから、彼が中間についての言説に自立的な意味を与えることができる、という点に存したのに對し―だがその結果は道德的徳ではなく幸福の徳である―、スミスでは中間についての言説はアリストテレスと同様に形式的なものにとどまてはいるが、中立的觀察者への結びつきによってその明確さを獲得している。標語的にいえば〔スミスでは〕アリストテレスの空虚な定式がカントの原理によって置き換えられるのだ、と言えるかもしれない。

ところがカントの原理がいったん間主觀的態度にまで拡張されたとすれば、われわれは一つの鍵を手にすることになるのであって、この鍵を使つてわれわれは、場合によっては、日常的意識のうちで承認されているその他の徳や惡徳をも普遍的基礎づけのうちに取り込むことができるし、また取り込まなければならぬ。(普遍的基礎づけへの)問いをまずアリストテレスの残りの社会的徳に關係づけてみるのが分かりやすいだろう。アダム・スミスは、相互的な情動的共感とこの共感から生じる感受性の徳に注目することによって、アリストテレスでは全く存在しないような種類の他人に對する態度を浮き彫りにしたのであった。アリストテレスでは、徳論のうちに情動を組み込むことは十分に仕上げられないままであつた。節制の徳は例外ではあるけれども、アリストテレスはこの徳を身體的快にしか關係させなかつたのであり、この徳の社会的性格はスミスによって始めて強調されたのである。他方でわれわれはアリストテレ

スのもとで次のような徳を見出した。すなわちその徳とは、一次的には情動ではなく行為に關係づけられるが、われわれが見てきたように、他人に対して振舞うさいの活動として理解されなければならず、また同様に態度であるような徳である。これはたとえば、氣前のよさや社交的徳のように、他人にものを与えたり自分を委ねたりするさいの態度のことである。この種の徳はスミスではついでに登場するだけである。なぜならこれらの徳は情動性の協和からは理解されえないからである。これらの徳が道徳的徳として承認されるのかどうかという問いは、カントの基準に基づけば間違いなく肯定的に答えられる。つまり各人は、あらゆる人が次のような振舞いかたで、すなわち寛大に、友好的に、親切に、自分に接してくれることを望むものである、こうしてわれわれはそのことを普遍的に相互に要求するのである。

だがわれわれは、アリストテレスの諸徳に話を制限する必要はないし、また制限することはできない。私はとくに二つの態度を挙げたいと思う。その第一のものは、以前に述べた道徳的なものの第二の次元 (second (二五二頁)) に關係するものであり、第二のものは、あらゆる個々の道徳的行為の根底にある道徳的根本態度を表現するものである。

私が道徳的なものにおける第二の次元ということで意味していたのは、他人に対して表現されるかぎりでの道徳的感情である(道徳的感情はつねにそれ自体で道徳的判断を含む)。私が自分の憤慨や義憤を他人に理解させようとする場合に、これが言

語的行为でないしその他の記号的行為である(しばしば顔の表情だけで十分である)、ということには疑いようがない。そしてこうした行為は、他人に損害を与えることができ、そのかぎりではそれ自体、道徳的判定の対象である。アダム・スミスが重視するのは、憤慨 (resentment) が中立的觀察者の視点からみて最も節制を必要とする情動である、ということである。これはたんに、われわれが憤慨を抱く人に対してその憤慨を表現する場合だけではなく、一般的に言えることである。というのも、憤慨にはつねに前提があるからであつて、それは、われわれが道徳的に傷つけられたないし軽蔑されたとみなし、われわれが侮辱されたと感じ、それにもかかわらず自分が正しいと思う、ということである。したがってわれわれはたんに怒るだけではなく、われわれが他人に対して抱く感情は、道徳的なもの、それゆえ客観的に支持されたものだともみなされるわけである。このように理解される憤慨はつねに独善的であり、そこから止まぬ不満に陥りがちなのである。私がすでに指摘したように、スミスは日常生活で――家庭、友人や同僚の間、一緒に協力しあわなければならぬあらゆる人の間で――とりわけ蔓延している相互的憤慨の事例にはとりたてて立ち入りはしなかった。われわれが自分の憤慨をその原因となつた人に対して理解させようとするのは自然な欲求であるが(われわれはこうしてのみ憤慨に關して道徳的に折り合いがつくと考える)、しかしその他人は相互的な行為の状況をたいてい別様に解釈し、自分はまったく不正でないとか部分的にしか不正でないと考え、したがってわれわ

れの反応それ自体を損害だと感じるものだから、憤慨は、抑制されたり排除されたりしない場合には、たいてい逆の憤慨（「逆恨み」）に行きつくのである。これが相互的な争いの通常の状況であるが、こうした争いは、ほとんどつねに道徳的カテゴリーで行われるのであり、表面的な現象として片付けてしまうわけにはいかないだろう。さてこの場面では疑いなく一つの普遍的な徳が存在するのであり、それは和合（宥和）（Versöhnlichkeit）である。和合は中立的観察者の視点から要求されるものだから、それは普遍的に承認される態度である。（和合の場合）中立的観察者は、すでに単純な憤慨の場合のように、行為の状況をたんに一面的には見ないという心の準備を要求するだけではなく―これはもちろん和合する能力の本質的要素である―、こうした心の準備を前提したうえで、一致を回復しようという意志を要求するのであって、このためには、自分のとらわれている立場を明示的に取り下げ、独善性を克服するという―コミュニケーション的に理解されるべき―情動的な心の準備が必要なのである。この徳（和合）はその特徴的な悪徳の両極を、一方は頑迷のうちに、他方は従順のうちにもちつ。注意すべきなのは、和合が自己表現的なコミュニケーション的態度であり、たんに素質ではないということである。

普遍的尊敬という道徳的な根本素質がそこで表現されるようなコミュニケーション的態度は、侮辱というその対立物のうちでより判明に理解できる。侮辱的な結果をもつ行為は、かならずしも侮辱の態度の表現であるとはかぎらない。そうした行為

をする人が、その行為が侮辱であることを意識していないことがときどきある。逆に誰かが、自分の軽蔑を表現するために、ある他人を特定の仕方であつことがありうる。その場合、この行為は少なくとも侮辱の記号でもある。数年前に西ベルリンで起こった次のような出来事は、そうした事態を具体的に示している。それは、亡命志願者が衛生局の役人に手術に必要な足のための病氣証明書を申請したときの話である。役人は、亡命志願者はどのみち仕事をしてはならないから、足が治療される必要はない、という理由で断つたのである。役人がこの亡命志願者に認められるべき援助を断るのは、不道徳な行為である。このことはすでにそれ自体として軽蔑的であるかもしれないが、役人は亡命志願者に、彼の価値は彼が労働過程でもつてあるう道具的価値しかないのだ、ということを理解させることによって、理由文のうちで軽蔑の態度を明示的に表現しているのである⁶⁶。われわれは最低限の尊敬の表明をもつて隣人に接しているの⁶⁷で、尊敬の態度はそれを取り去られるときにそれだけより判明になる。私が上で（6.1.3.2）指摘したように、礼儀とくに挨拶は尊敬の表明として理解されるべきである。挨拶の意味を安易に慣習的なものに転嫁しようとする人がいるかもしれないが、挨拶がいかに重要であるのかは、他人が自分に挨拶しなくなるという経験をしたことがある人なら誰でも知っているだろう。ある人は他人に挨拶するのをやめることで、彼が自分にとつてもはや人格（道徳的主体）としては存在していないことを理解させるのである。

異なる階級ないし階層に属する人間は異なる価値をもつという意見が存続している階級社会では、段階的な尊敬が非対称的な挨拶や非対称な呼びかけの仕方の中で表現される。それゆえ、対称的な挨拶とは目立たないにせよ普遍的道徳の命令なのだ、ということが実際に承認されなければならない。

「尊敬」(respect)という言葉は、「承認」という言葉と同様(Open 525f.)、必ずしも一義的なものではない。それでは、承認の対象とは何であり、尊敬の対象とは何であろうか。ここでは三つの次元を区別することができる。最も基礎的な次元とは、われわれがだれかを尊敬するとき、われわれは彼を権利主体として承認する、という次元である。またこれに対応して、伝統的社会のうちに人間が異なる仕方でも尊敬されるときには、違った「価値」が受け入れられ、すなわちそれぞれの人間が違った権利をもつと想定されるのである。実際また、自己尊敬(自尊心)と言うときにわれわれがたいいて考えているのは、当事者が、たとえ他人から尊敬されないとしても、自分の権利を意識している、ということであろう。普遍的道徳のうちで命じられるコミュニケーション的根本態度とは、次のことを理解してもらえるように他人を扱うことである。それはすなわち、君はあらゆる人ももっている道徳的権利をもっているのだ、ということである。

ヘーゲルのもとでわれわれが見てきたように、彼は承認を他人の自由に関係づけており(S275)、また今日の言語使用でも、ある人格を尊敬することを彼の自律を承認することとして理解

するのは普及しているように思われる。ヘーゲルと同じように、それを事実の承認とみなすことは可能ではあるが、むしろそれを自由に対する他人の権利の承認として道徳的に理解するほうが説得的であるし、このことは、他人の自由を任せるように自制するよう自身を義務づけるというような特殊な形式でもなおそうである。このように見れば、他人の自由の尊敬は、権利主体としての他人の尊敬の重要な部分なのである。翻ってみれば、われわれは自己尊敬についての言説を重層的に理解しており、つまり自分の自律を意識していて、しかもこの自律が承認されたいと望むことだと理解していると言えるだろう。小さい子供が自分の自立性にこだわることは、子供の道徳性の最初の(たとえ一面的でも)胎動なのであり、動物にはこれに相当するものは存在しないように思われる。

尊敬を理解するための第三の要素とは、われわれが他の人格の価値を尊敬することであるように思われる。われわれが他の人格の道徳的な価値を尊敬するということは、もちろん権利主体としての尊敬のうちに含まれてはいるが、それだけでは誰も満足しないのである。道徳的価値はあらゆる人ももっている。しかしそれを超えて、あらゆる人は自分の成果やその能力の点で承認されたいと望むものである。人間の教育や育成にどんな段階であろうと関係している人すべてにとつて最も重要な格率とは、人間に、自分ではできるという気にさせることである。したがってあらゆる人をその道徳的価値において承認することは、あらゆる人をその自己価値において、少なくともその自己価値

への欲求において承認することをつねに含意するのである。こうした含意は前述の自律の含意ほど直接的に存在するわけではない。ここで認識しておかなければならないのは、こうした自己価値の承認への欲求は人間にとつて、愛されたいという欲求と同様に根本的なものではあるが、後者の欲求が少数者によつてしか満たされないのに対して、前者の欲求は万人に向けられている、ということである。教育者にとつてはここでしばしば葛藤が生じることになる。それは、一方の、価値評価における公正や誠実さ（また青年が自分自身に関してそれに対応する誠実さを育成すること）と、他方の、自己価値欲求の尊敬の命令との間にある葛藤である。

それゆゑ尊敬理解における以上三つの傾向は分析的に連関しているのである。間主観的交際の領域が異なれば、尊敬を理解させることはこの三重の意味においてそれぞれ重要性が異なっている。尊敬はもちろん恋愛関係や友好関係において中心的なものであるが、尊敬は同様に非対称な関係においても根本的である。たとえば、先ほど挙げた教育者の場合や、公務員（*Beamter*）と顧客との交際の仕方のうちでも根本的である。（ドイツ語には *Beamte* をあらわす適切な言葉がない。なぜなら、役人（*Beamte*）の役割は第一義的には、公衆ではなく「領主」や国家との関係でみられるものだからである。）公務員の置かれている非対称的な関係は、教育者の場合やすべての権力関係と同様に、その悪用へと誘う。ここに軽蔑への自然的傾向があり、これはたんに権力に対する快によるのではなく、無関心からして

すでにそうである。たとえば、外国人の入国管理局を考えてみればよい。ドイツでは役人がしばしば曇りガラスの裏側に座り、申請とその回答はスリット（かつて話題にした騎士の甲冑のスリットのような）を通してやりとりされる。当局は役人を相手の眼差しからさえも保護しなければならないと考えているのだ。目下、世界のいたるところで官僚機構が拡大しており、官僚主義の状況における危機もまた世界的なものである。短時間つねに新たな外国人と対面していることは、親密な関係に慣れた人には耐えがたい挑戦なのであり、彼はその挑戦のうちで制度そのものや彼の教育のためにとり残されることになるだろう。そのさい、公務員の育成者にはある大きな、ひょっとすればそんなに困難ではない課題が課されているのだ、と思ひ描くことができるかもしれない。つまりその課題とは、公務員に彼が奉仕すべき人たちの尊敬に支えられた交際から得られる満足を実感させるという課題である。もしかしたら、きわめて一面的に行爲を強調し、对人的態度の重要性を見過ごしてきた近代の倫理學も、こうした曇りガラスのメンタリティーをもたらしした責任の一端を担っているのかもしれない。

ここで追求するつもりはないが、たとえばなぜカントでは間主観的態度の徳が、いったんそうした徳に気づけば定言命法から当然生じてくるにもかかわらず見過ごされたのかは、一つの固有な課題であるだろう。アリストテレス的伝統における徳論が、それどころかすでにアリストテレス自身において、（徳の）単なる目録作りの形式をとっていたことは、確かにそれを困難

にしただろう。この形式は、統一的な基礎づけ原理に向づけられた近代の倫理学にとつては受け入れがたいものと映ったにちがいない。そこで一度現れただけで、その位置価においては再び忘却されることになったアダム・スミスの天才的な着想が、つまり中立性の原理と情動的協和の理念とを結びつけるという着想が必要となったのかもしれない。これによつて徳は、近代的意識にとつてようやくまた受け入れやすくなることができた。しかしカントでは何よりもまず権利への道徳の強固な方向づけが、契約主義に達成できる義務への定位とともに働いていたのかもしれない。

けれども後者に関しては、間主観的態度の徳の少なくともその一部はすでに契約主義的にも十分基礎づけられるうろではないか、と自問してみなければならぬ。このことは、他人の尊敬を理解させるときのように、擬似道徳に達成できるもの以上がすでに含まれている場合には不可能であるように思われる（しかしながら偽善たちの契約主義的社會を思い描くことは可能である）。これに対して和合や親切などの徳は、もし当事者がその相手が自分に同じように対応してくれることに関心があるならば、まったく契約主義的に命じられるように思われる。それゆえそれが可能かどうかは、我々が契約主義者の側にどのような欲求を前提するのかに依存するのである。いま新たに獲得された視点から見れば、定言命法によつて定義された善い人間という概念から出発する人と同様、契約主義者に物質的欲求のみを前提することは愚直ではなからうか。

契約主義の可能性をできるかぎり広く見ることは、きわめて根本的に重要である。なぜなら、われわれが以前に見たかぎりでは、真に道徳的な態度を取ろうという動機 (Motive) はきわめて弱いものであり、これに対して契約主義では動機づけに關していかなる問題も存在しないからである。

(1) 引用の頁数は D・D・ラファエルと A・L・マクファイ編集のオックスフォード版 (一九七六年) による。数字は部、篇、章、段落である (オックスフォード版の区分に対応している)。翻訳は私自身のものである。

(2) 『コミュニケーションの行為の理論』、フランクフルト、一九八一年、第一巻、三八五頁、三九七頁および次頁。

(3) 情動が命題的内容をもつだけではなく、情動には一定の行為傾向が属するということは、情動の定義に属するものとみなすことができる。次を参照。ケニー『行為、感情、意志』、六七頁。

(4) 他方、HEINTZ のようにきわめて明確な箇所を参照。

(5) 寛大さを、手助けすべきだという命令によつて単純に置き換えることはできない。寛大であることも手助けすべきだということも、もちろん親近さに応じて段階的に考えるべきである (家族、友人、隣人)。だが手助けすべきだという命令は行為に關係するものであり、寛大さは第一義的には態度である。寛大さはそうした態度としてたんに他人に關係するだけではなく、同時に自己に關係す

るものである。命令されるのは、自分の欲求と他人の欲求とを配慮するさいの均衡のとれた関係なのである。したがって寛大さは「与えることと受けとること」の徳として、自分自身を委ねることや、あらゆる種類の自分の素材、たとえば時間に他人を関与させることにも直接的に転用できる。それゆえ、お金にけちな人は、たいてい自分や自分の時間にもけちである。けちの悪徳は、受けとることができないという悪徳に類似している。寛大さとは、アリストテレスによれば、与えることと受けとることの徳なのであり、二つの極端の間で、適宜に受けとることができるということは、適宜に与えることができるということに類似した態度である。こうした態度はもちろん、行為にのみ注目する倫理学によつてはいつも認められないのである。

(6) 強制収容所、拷問部屋、軍隊の虐待施設での生存についての報告のうちで繰り返し読み取られるべきなのは、身体的に加えられる一切のことよりも、侮辱による非人格化のほうが目立つ仕打ちであるということであり、まさにそれゆえに侮辱はサディズム的満足の頂点でもある。それはユダヤ・キリスト教的伝統の術語でいえば、人間の顔の冒瀆なのである。