

D. ヒュームの道徳理論 (II)

小 池 英 光

I. 道徳理論と認識理論の類比

「人間本性論」(A Treatise of Human Nature) 第三篇「道徳について」第一部、第一節で展開された議論、すなわち「道徳的区別は理性からはこない」(Moral distinctions not derived from reason) という議論の要旨は、おおよそ次の四点にまとめられる。

第一に、理性は事実認識の機能である。事実認識とはヒュームでは単なる観念相互の比較を意味する。しかし情念とか意欲とか行動とかはそれ自体で完結する独立の事実であり、比較を容れるものではない。したがって、理性は道徳的区別には関与しない、ということである。第二に、事実認識で道徳的区別が見出しえて、人間の「内的事実」つまり、人間の素質に道徳的区別があるとすれば、外界と全く無関係に罪が発生することとなる。しかし、われわれの徳・悪徳は外的状況との関連の中でのみ生じうるものであるから、この議論も誤りである。第三に、もし外的事物の事実関係の中に道徳的区別が見出されるとあれば、人間以外の無生物にすら道徳的善悪が生ずることになる。これは不合理である。第四に、たとえ事実関係の中に道徳的区別が見出されたとしても、それでもなお不十分である。何故ならそうした道徳的区別が人間に適用されるためには、人間とのかかわりが十分に明らかにされねばならないからである。人間とのかかわりが見出しえないとき、抽象的、一般的倫理はやはり単なる「事実認識」にとどまるであろう。

以上の議論、ことに第四の論点から、現代の倫理学の事実判断と価値判

断の問題とヒュームの問題との相違点はおのずから明らかとなる。彼にとって最大の問題点は、倫理規範が見出しうるか否かにあるのではなく、倫理規範が人間の本性に立脚しているか否かの検討にあった。ここで相手と想定されているのは、世俗的権力を代弁する正統教義としてのキリスト教の禁欲倫理であった。「人間の世紀」である18世紀のヒュームは、ここで倫理における「価値の転換」を目論んでいたと思って差支えなかろう。

こうしたヒュームにとり、道徳的区別が理性に、いいかえれば事実関係に見出しえないという結論は、何ら驚くべきことでも、また困ったことでもなかった。道徳的区別が理性に基かないという主張は、そのまま端的に倫理規範が惡しき主観性に帰入する、つまり、倫理規範がまったく普遍性を欠いたものになるという無残な懷疑論に直結することはいえなかった。その事情は認識における因果批判の場合と等しい。因果律批判が懷疑論への途でなかったように、彼の道徳論も価値の相対化を主張するものではなかった。

ここで認識理論を振り返ってみよう。すでに私はヒュームの認識理論を懷疑論(徹底的な)と解することの不適切さについてのべた。(注1) このことは彼の置かれた時代背景からみても彼の懷疑的言辞の中に潜む真意の露われからみても、また「人間本性論」で検討をうけた因果律がその後の彼の諸著作、ことに宗教批判・奇蹟批判において根底的な役割を果たしていることなどからみても、およそ明らかであろう。彼が因果律批判で果したものは、普遍妥当的な確實性の根拠の発見ではなく、人間が「現実^に確實とみなし、それに従ってしか判断しえず、行動もなしえない」因果律の構造の究明であった。そしてその構造が発見しえたのちに、その方程式を他の実践的諸問題に代入すれば、おのずから人間にとってその問題が正しいといえるか否かの解答がでるであろう。純粹に論理的につきつめたとき、すなわち「哲学的関係」(*philosophical relation*) (Works, vol. I, p. 394)(注2)としては、因果律の正当性は証明しえない。しかし、彼は人間の本性の事

実として、すなわち「自然的関係」(*natural relation*) (ibid.) としてこれの正当性の根拠を求めた。ヒュームの真の力点はこの後者にむしろ置かれていたのである。彼はまず現実人間が確實とみなす認識の存在を承認し、そこから逆に遡及してその構造をつきとめるという方法をたどったのである。ヒュームは「研究」(注3)の中でいう。

「ピュロニズムもしくは懷疑論のゆきすぎた原理を大きく覆えすものは、行動・仕事そして日常生活のもろもろの営みである。これらの原理は諸学派のうちでは栄え、勝利をうるかもしれない。そこではこれらの原理を論駁することは不可能ではないにしても実に難かしい。しかし、これらの原理がその陰をはなれ、われわれの情念や感情を駆り立てる現実の事物に直面し、われわれの本性のもつ一層強力な諸原理に対置せられるや否や、それらは雲散霧消し、もっとも断固たる懷疑論者をして他の人間と同じ状態に置かしめるであろう」(Works, vol. IV, p. 130)。

成熟した筆になるこの「研究」で彼は自分に加えられた「極端な懷疑論者」(*excessive sceptic*)との非難にひたすら弁明する。しかし、全く革命的と信じた原理を展開するに急であったかの「人間本性論」では不用意な言辞をもらすが、基本的にみてほとんど上の引用文と等しい文章をわれわれは見出すことができるのである (Works, vol. I, pp. 474-5)。

こうした一貫した筋は道徳論でも貫徹される。彼は認識において懷疑説を一蹴したように、道徳についての懷疑説をも一蹴する。

「道徳的区別 (*moral distinction*) の実在を否定する人は、不誠実な論争者の中に位置づけられよう。どんな人間も、すべての性格や行為が一様にすべての人の愛情と尊敬とをうける資格があると真面目に信じることができるとは考えられない」(Works, vol. IV, p. 167)。

道徳的区別、すなわち善悪、徳と悪徳との区別を現実には何人も否定している人はいない。この区別の実在を否定するのは、「不誠実」(*disingenuous*) であると彼がいうとき、認識理論における因果律批判とのアナロジイを十分彼は意識していたであろう。徳と悪徳との道徳的区別は現実に疑うべくもなく実在する。それ故、理性がその根拠を見出しえないとしても、

それが道徳についての懐疑論にならないのはやはり当然である。彼はこの区別の根拠をわれわれの感情にもとめる。そして道徳の根拠が感情に帰属するとしても、道徳が普遍性をもちえないとは彼は断じて信じはしなかった。彼にとり必要であったのは道徳的区別の生ずる人間本性の構造の究明であり、事実としてその構造から人々が徳の区別をなすとすれば、そうした事実が何故規範となりうるかは、彼にとり関心の外にあったといえよう。徳の構造が明らかになれば、次には諸々の現実の道徳現象にこれをあてはめることによって真の徳と偽瞞的な徳とを十分に判別しうるからである。

ヒュームは、「自然主義的誤謬」(naturalistic fallacy)を指摘しながら、結局はみずからもそれに陥っていったという批判があった。(注4) しかしこの批判はすでに述べた“is-ought” passageの真意とあわせ、彼の道徳論の意図が現実の徳の「出生根拠」の追求にあったことを考えれば必ずしも適切とはいえない難かろう。机上では徳を否定し、現実の行為の中では徳の實在を信じているとすれば、それこそ知性の「不誠実」となるからである。ちょうど如何に因果律を否認しても、日常生活の中で因果判断を下さない人は何人もいないし、自分は因果律否定の原理に立って行動していると公言することが知的不誠実とのそしりをうけざるをえないのと同断である。

ここにヒュームの道徳理論と認識理論との間のアナロジイを十分みとめることができる。これはいう迄もなく、「人間本性論」の副題「実験的方法」(experimental method)を人間本性の学全般に適用しようとする全体構想の所産であった。

II. 「道徳感情論」の先駆者たち

「人間本性論」の道徳論第一部、第一節で道徳的区別が理性からはこないことを力説するとき、彼が主として相手どったものは当代の最高の思想

家に位するサミュエル・クラーク (Samuel Clarke, 1675-1729) であり、その後継者ウラストン (William Wollaston, 1659-1724) であった。これに対し第二節でヒュームがとりあげる「道德感」(moral sense) 説の先行思想家は、シャフツベリ (Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713) であり、彼の感化をもっとも多くうけたハチスン (Francis Hutcheson, 1694-1747) である。更にヒュームをへて道德感説は、有名なアダム・スミス (Adam Smith, 1723-90) の「道德情操論」(Theory of Moral Sentiments) へと展開してゆく。

ヒュームの道德感の意味を明らかにするためには、ハチスンとの対比を試してみるとよい。ハチスンは1730年に道德哲学の教授としてグラスゴウ大学に就任する。彼の主著は1725年から1728年にかけて出版されるが、その思想の評価はきわめて高かった。彼は理性論者クラークのアプリオリな方法による倫理規範の導出に反対し、善美の判定は人間本性の内的な感じであり、これは私的な利害にはかかわらない一種の仁愛であるとした。この点においてハチスンは彼の師シャフツベリをこえてすすみ、道德を人間的な起源へと遡及し、探究してゆくのである。(注5)

しかし、彼の道德理論は彼の師シャフツベリと同様にやはり形而上学的な宇宙論を前提して成立する。その点において彼は対立者であるクラークと同じ地盤にいたと見ることができる。すなわち、宇宙の諸々の現象は驚くべき技術と設計の証拠を無数にもち、また人間の利己心と公共心との調和には創造者の計画とみるべき証拠があると論じている。これに対してヒュームの道德理論にはかかる形而上学は根跡すらも見出すことはできない。逆に彼の実践哲学、ことに宗教理論においては異常なまでに激しい摂理理論に対する反感と嘲笑がみられる。彼が死の床にあってもなおひたすらに出版を求め、校訂をくりかえした名著「自然宗教に関する対話」(Dialogues Concerning Natural Religion, 1779) の末尾の部分では、ヒュームの最後の改訂として懷疑論者フィロの口をかりて宇宙の秩序と人間の知性との間には「何か遠い類比」(some remote analogy) があると暗示する文

章がある。(注6) これも暗示にとどまり、ヒュームは一貫して経験的・現実的な人間の本性の中にその探究の領域を厳しく限定しつづけるのである。また彼自身が積極的に言及する個所をみよう。

「……わが近代の研究者たちもまた徳の美または、悪徳の醜について多くを論ずるけれども、しかし一般にはこれら(道徳的——訳者)区別を形而上学的推論によって、また知性のもっとも抽象的な原理からの演釈により説明しようと努めた。……最初にこの区別につき人々の注意を喚起し、一般的には古代哲学者の主義に固執したかの優雅なるシャフツベリ卿も彼自身同じ混乱を完全には免れていない」(Works, vol. II, p. 170)。

おそらくこうした道徳哲学の背景にある形而上学的前提、ことに弁神論の前提の有無がヒュームと他の思想家、ことに理神論者(deists)とを区別する最大の特長であろう。ヒュームは道徳におけるアプリアリズムを排斥すると同時に、道徳感説についても彼の哲学的基本的方法——実験的方法——の導入により根本的な改訂を加えつつ採用する。彼の道徳感覚説を検討するにあたりこれを彼の道徳論の第一の意義とみなしうるであろう。

III. 道徳感覚と快苦

第二節の道徳感説を概観しよう。徳と悪徳との区別は、事実判断からは由来しないことが明らかとなった。理性による観念間の比較にすぎない事実判断は人間の行為を喚起できない。人間として行為させる力をもつものは情念のみである。したがって道徳の源泉となりうるのは、「ある印象ないし気持」(some impression or sentiment) (Works, vol. II, p. 246) の他にはない。

「それ故、道徳性は判断されるというよりはむしろ感ぜられるというのがいっそうふさわしい」(ibid.)

と彼は語っている。ここでもヒュームは観念—印象という体系上の原理をもち込む。この形式的な二元論により、論旨はとらえにくくなっているが、その要旨はすでに述べた通り、道徳の基準は事実関係にではなく、人

間の内的事実としての感受性にあるというところにある。

つづいて彼は道德感の性格を規定することにすすむ。ここでも彼は彼のいつもの方法にしたがい現実存在する徳・悪徳の分析から入ってゆく。徳がわれわれに与える印象は「快適」(agreeable)であり、悪徳の与える印象は「不快」(uneasy)である。このことはすべての経験がわれわれを納得させよう。とすれば道德的善悪を知らせ、特長づける印象は「ある特定の快苦」(particular pains or pleasures) (Works, vol. II, p. 247) といっていよう。こうしてヒュームは道德感の本質として快苦を見出した。これは情念についての論究の場合と同じである。以上が第二節の要旨である。

第二節の残りは、道德的快苦と他の快苦の区別を論じる。例えば、もし道德が単なる快苦の感覚によってひき起されるものとすれば、無生物すらわれわれに快苦をひき起すであろう。とすれば無生物すら道德的善悪を帰さなくては不合理なことになる。しかしそれでは、ヒュームが第一節で論駁した合理主義と同じ結果になりはしないか。これに対する彼の解答から注目すべき点が現われる。道德はなるほど快苦の感覚を根底とする。しかし、道德的快苦はちょうど美醜の与える快苦が独特のものであるように独特の性格のもので、他の快苦と混同されることはない、とヒュームはいう。やがてこの快苦固有の源泉が何であるか彼は検討するが、暫定的に彼は道德に帰せられる快苦を産む基準を次のように指摘する。

「ある性格がかれを道德的に善または悪と呼ばしめるような感じまたは気持をひき起すのは、われわれの特定の利害との関連なしに一般的に考察される時だけなのである」(Works, vol. II, p. 248)。

ここですでに道德的快苦が直接的な利害にもとづくものではなく、いわば「無私的」(disinterested)な性格なものであることが語られている。快苦と通例いいならわされるとき、きわめて主観的・個人的なものが考えられる。すなわち悪い意味で「利己主義」と結びつくものとして語られるのが普通である。しかしヒュームが道德に随伴する快苦についていうとき彼

は更に広いゆるやかな意味を与えているようにみえる。

この点をいっそう明らかにするために、「本性論」第二篇の「情念論」をふり返って検討しておこう。ここで彼はまず一切の「知覚」(perception)を印象と観念とに分かつ。印象は「原生的」(original)なものと「二次的」(secondary)とに分けられる。原生的印象はそれに先立つ印象がなくとも身体組織や動物精气により、あるいは事物が外部感覚器官を刺激することで精神内に直接に生ずる。これに対し、二次的ないし「内省的」(reflective)な印象は原生的印象から派生して生ずる。原生的印象には、したがって一切の感覚印象と一切の「身体的快苦」(all bodily pains and pleasures) (Works, vol. II, pp. 75-6) が属し、二次的印象にはもろもろの「情念」(passions) が属すこととなる。二次的印象としての情念は、たしかに身体的な直接の快苦を根底におく。しかし、その直接的な快苦から情念の快苦は決して同じものではない。前者から後者への派生は、二重関係をはじめとする諸々の原理を必要とした。

徳や悪徳は諸々の情念も産む (Works, vol. II, p. 248) とヒュームはいうが、以上で彼が情念論に言及した意味も明らかとなる。そこで彼は誇りまたは卑下、愛と憎といった情念はその快苦をおこす事物自体とその事物に関係ある人間の二重関係から生じ、徳と悪徳もこの二重関係をもつ、したがって徳の区別もこれら情念の一つを生起する、という。それ故に徳の快苦は無生物に対しては生じないと結論するわけである。われわれにとり当面必要なのは、むしろこれら情念がその根底に共感原理をもつことであり、したがって道徳的区別の根底にも単なる身体的快苦をこえて別個の原理—共感が働らくことを見ればよいのである。

こうした道徳感説を見るとき、われわれは次のことに気づく。まず第一にこれまで十分に述べた通り、道徳の根拠を理性にではなく情念に求めたことによって在来の禁欲倫理、すなわち理性と情念とを厳しく対立させ前者による後者の抑制を徳の目的とみなす倫理説に彼は反対した。しかし、

これのみにはとどまらない。第二節でヒュームが道德のもつ快苦の特殊性を力説し、身体的快苦と区別しようとするとき、おそらくそこで目ざされていたものは道德の事実を単純に個人的利害の中に解消しようとする唯物論に対する論駁でもあったろう。この点は後にゆずる。ヒュームは道德感の本質的性格として快苦を見出し、次にこの快苦が何処に由来するかの検討に入ってゆく。しかしそれに先立って私は快苦の性格をさらに分析しておきたい。

IV. ヒュームと快楽主義

道德感の本質としてヒュームは快苦の感情を置いた。このことからヒュームに対して快楽主義 (hedonism) 者との呼称がなされることになったのは衆知のところであろう。彼自身、徳に快が伴うことの主張が革命的であることを十分意識して、これが「在来のやり方に慣れていた人々を驚かすことになろう」とも述べている (Works, vol. II, p. 94)。また情念によって人間が行為する以外に行為の原理がみとめられず、情念の本質は快苦であるというとき快楽主義者と呼ばれても不思議はない。しかし、彼のいう快苦の事実の承認は、いまだ狭義での快楽主義ないし功利主義の原則をうち立てようとするものではなかったことに注目しておかなければなるまい。

第一に個人における快追求を事実として承認してはいるが、それを善として設定することは決してないのである。彼は単に人間の本性の事実を分析したにすぎない。本性の事実にもとづき、これを如何に指導するかはまた別の問題であろう。人間の本性の事実の承認は、少くとも快追求を罪惡視した禁欲倫理の偽瞞をあばくものではあっても狭義での快楽主義の倫理ということとはできない。

第二に、彼の肯定する快苦はすでに明らかにした通り、直接的な快苦よりもはるかに広い意味を含んでいる。「無私的」(disinterested) な快という用語法が、内部矛盾を含むように見えるが、快という概念はほとんど無規

定に近い広義のものということすらもできよう。L. スティーヴンは、快苦概念のあいまいな性格をすでに指摘している(注7)が、快という心理学的用語法も実際上は単にある行為を選択するさいの心の傾向という中性的なものとなってしまうっており、第二の意味では「快」はもはや個人的な快樂、利益を指すことなく、むしろ個人を超えた第三者的立場からの一般感情としての快になっている。

こうみると、快苦が道徳と行為においてはたす役割は、「究極目的」(ultimate end)とするブロイルズ(R. D. Broriles)の見方よりも行為の「有効原因」(efficient cause)とみるスミス(N. K. Smith)の見解に同意したい(注8)。ブロイルズはいう、

「快が間接情念の有効原因であり、これらの情念の目的ではないということではスミスは正しい。しかし、快の役割は重要である。何故ならば、この情念が生ずるのはこれによってのみだからである」(注9)。

そしてスミスの誤りは、彼が間接情念の検討に重点を置きすぎたためという。しかし、そうであろうか。快の役割はブロイルズの指摘する通り決して無視しえない。しかし、情念を生み出す快は、情念を形成するさいの諸条件に従って結果として情念に伴なう快とは決して同じものではないからである。ブロイルズ自身も、情念論と道徳論の間にはいくらかの不一致があり、道徳論は明確に快を「究極原因」(final cause)であるといっているという。そして彼はその例証として次の文を引用する。

「徳のまさに本質は……快を産み出すことであり、悪徳の本質は苦を与えることである」(注10)。

しかし、この引用文は実際にはヒュームの主張としてかかげられたものではない。この箇所は情念論第一部第七節に現われるが、ここでのヒュームの論点は、徳と悪徳との区別が「自然的原生的原理」(natural and original principles) (Works, vol. II, p. 92), つまりヒュームのいう事実関係から生じようとも、「利害と教育」とから由来しようとも、快苦が徳と悪徳に

伴なうことを立証することにある。ここでの快苦は従って道徳的区別が原生的に先行して存在しても、それによって生ずる快苦が徳の本質をなすと主張するわけで、「教育と利害」（ヒュームはこの立場をとる）にもとづく場合が必ずしも有利になるわけではない。ここでのヒュームの要点は、快感情を道徳性からきり離そうとする在来の倫理学に対する反駁にあったと見るべきなのである。

こう見るとき、ヒュームは今日でいう快樂主義ないし功利主義の原理を明確に主張したとはいえないであろう。彼は個人的快の追求を善と定義し、道徳の基礎、行為の究極目標として規定しようとはしない。こう規定するならば、個人的快の追求を抑制すべき道徳規範の導出如何が問題とならざるをえないからである。彼にとって、は個人的快＝直接的快の追求も、利他的な傾向性もひとしく人間本性に内在する傾向なのである。そして人々が通常、善と呼びならわすものに両者とも内在し、そのかかわり合いの上に快感情が現われてくるのである。その意味でいえば、ヒューム以後の鋭い快樂主義原理の設定はいまだ彼には無縁のものであったといって差支えなかろう。ヒュームにとり道徳もまた情念の自然な働きの中に現われるものであった。

V. 道徳論の具体的展開

「人間本性論」第三篇の第一部で道徳的区別は理性にもとづくのではなく、感情にもとづくことを論じ終えた。第二部以下は、道徳的快苦の感情が何から生じ、かつ具体的徳と悪徳とはこの感情をもとにして如何に生ずるかをみる。この残りの部分は、第二部、第三部と分けられ、第二部は「正義と不正義とについて」第三部は「他の徳および悪徳について」となっている。この区別は、徳の二種類の区別にもとづくもので、一つは「人為的」(artificial) 徳で、他の一つは「自然的」(natural) 徳である。自然的徳とは、ある性格、行為を眺めるとき何の媒介もなしに直接に賞讃、是認の心持が

生ずるようなものであり、例えば誇りの情念を含むもの——武勇、野心等——あるいは博愛、友情、誠実、寛大さ等々、あるいはいろいろな自然的な才能等を含む。これらが徳であるゆえんは、これらが単独で偏見なしに眺められるとき、われわれの心の中におのづから賞讃の気持を生み、その賞讃の気持はわれわれにとり快適であるからなのである。

これに対して人為的徳とは本来は、その徳は直接にはわれわれに何らも賞讃の感情を呼びおこすものではないが、一定の了解——ヒュームはこれを「黙約」(convention) という——にもとづき社会が形成され、これを維持するという目的を介して人々の心に賞讃の気持を産むものである。その代表例は「正義」(justice) の徳である。ヒュームはまず第二部でこの人為的徳をとりあつかい、第三部で自然的徳を考察する。この徳論においては、人為的徳の部分が圧倒的な分量をしめる。ここでは通常の意味での道徳性の問題をこえて「所有」(possession) の権利の起源、「契約」(contract) さらには「統治」(government)、「国際法」(laws of nations) 等々の政治、法、社会、国家等の根拠が人間本性の原理にもとづいて追求、解明される。私のこの小論では、こうした諸理論の具体的検討には立ち入らない。このためには稿をあらためなければなるまい。

「正義」(justice) の徳は人為的徳として如何にして確立するのであろうか。まず正義はもともと徳であるから、というのでは解答にはなるまい。徳であるのは、その性質がわれわれに快を与え、それによってわれわれがその性質を賞讃するからである。これをヒュームは、ややわかりにくい云いまわしであるが次のようにまとめている。

「いかなる行動にせよ、これを産みかつ行動の道徳性の感を別個であるある動機が人間本性にないかぎり、有徳すなわち道徳的に善であることはできない」
(Works, vol. II, p. 253)。

例えば、正直な行為——借金の返済——は「正直がよいからだ」というのでは答えにならない。正直を善とみとめるのは、文明化した社会におい

てであって、社会成立以前の状態にあっては決して徳ではなかったろう。むしろ正義は原始的自然状態から社会状態に入る段階において成立したと見るべきである。ではどのようなことが契機ないし動機として働いたのであろうか。まずヒュームは二つの見解を誤ったものとしてしりぞける。

第一は、「私的な利害ないし名声の配慮」(a concern for our private interest or reputation, Works, vol. II, pp. 254-5)であり、第二のものは「公共的利害の顧慮」(regard to public interest) (ibid., p. 255), いいかえれば抽象的な「人類愛」(love of mankind)のごときものである。このように全く「利己心」にもとづき、それからの変形として道徳を理解しようとする見方も、また抽象的な人類愛に道徳をもとづけようとする方向もいずれも誤りである。ヒュームはこの両者を本源的に超える方向を情念の働きそのもののうちに見出そうとする。ここに彼が情念論で展開した理論が道徳論の必須の前提となることが理解されるのである。

「黙約」を介して確立する人為的徳についてももう少し詳細に検討してみよう。自然状態にあっては人間の身体的能力は、その必要に比較していちぢるしく劣っている。こうした人間にとり、彼らが自分たちの利益を増進しうるのはひとえに社会のおかげである。ところで社会はまず両性間の自然的情愛、つまり性愛という自然的な原理にもとづいて形成され、のちにその社会的結合の中で社会のもたらす利益に気付く。こうして社会の利益はその両親から子供へ教育を通じて知らされて次第に社会全体に対して拡大する。人々は社会のもたらす利益に気付くと同時に、社会的結合に対する新しい愛情も得て、社会をかきみだすものに対して救済策を求める。社会をかきみだすものとは、第一に所有物の不安定であり、従って人々は所有物・財産に安定を与えるため他人の所有物に対する節制を学ぶのである。ここには「利害の共通感」(common sense of interest) (Works, vol. II, p. 263) がはたらく。こうした「共通感」が先行しなければ、外的標徴をもつ「約定」(promise)ということすら生じないであろう、とヒュームは

いう。こうして正義が確立されると、今度は自分に直接利害のない場合ですら、正義が犯されるときそれに対し「共感」(sympathy)によって不快を感じる。この不快感が不正義を悪徳をみなさしめるものなのである。ヒュームは結論する、

「こうして自己利益は正義を確立する根源的動機である。しかし、公共的利害への共感は正義の徳にともなう道徳的賞讃の源泉である」(Works, vol. II, p. 271)。

社会は自己利益にもとづくと同時に「利害の共通感」からもその動機をうける。そして更にこれが徳として成立するには、共感原理が働くのである。

以上のヒュームの論述をみると、人為的徳の形成において社会が大きな役割をしめる。この社会の役割の中で、道徳論では利益という観点が強く前面に押し出されているように見える。のちにみるようにヒュームはホッブス流の「自己愛」にもとづく社会理論をしりぞけるが、自己愛に対置される「共感」の役割は思ったほど根本的なものではない。社会は決して自己利益の調整のための「契約」によって成立するのではなく、まず両性間の性愛という自然的情愛から男女を結びつけて始まる。その男女の間に子供ができると、両親はまた自然的な情愛をそそぐとした。しかし、ヒュームの共感、このレベルではまだ現われてこない。こうした自然的情愛は、単に自然的情愛としてそれ以上の解明をうけない。社会はこうした情愛にもとづき形成されたのちに、人々はその社会のもたらす多大の利益を意識することによって社会を維持しようとする、とヒュームはいう。この社会のもたらす利益を意識したとき、財物が勝手に専有されると社会をかきみだすが故に人々はいわば「暗黙の了解」によって——すなわち、さきにのべた「共通利害の一般的な感覚」によって、財物の安定を求め、社会の安定を求めるのである。しかし、ここにもなお共感はあらわれない。以上の段階はなお広くいえば、利益の領域に入るからである。ヒュームの言葉を借りると、「利己心と局限された寛大」(selfishness and confined gen-

erosity) (Works, vol. II, pp. 267–8) と呼ぶが、これはなお人々が自分の狭く近い関係のある者だけの利益をはかる——例えば、家族、友人、近親者等——ことにもなり、正義一般をうち立てることにならない。これが正義の徳となるには、自分の利害を観取しえなくなったときにも、「共感」によってある行為から影響を受ける人の快苦を感じるところからである。従って、共感はヒュームの場合には、比較的あとの段階でとりあげられる。それ故に共感はまだのちにみるように第三者的、客観的な穏かな働きのように扱われる。しかし、こうしたヒュームの共感の扱いに不十分な面がないであろうか。次に私は意識的に共感概念を根源化して解釈してみたい。

VI. 「自己愛」(Self-Love) 原理の排撃

「本性論」第三篇の後年における書き換えである「道德原理研究」(An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751) は、「自己愛について」(Of Self-Love) という独立の一章を附録の中に追加している。ここで追求されるのは、自己愛、つまり利己心を一切の道德の原理とみなす説に対する反駁である。この「私的な利害ないし名声の配慮」を道德の原理とみなす説をヒュームが排撃することの意味は決して小さくない。われわれはもう少し詳細にこの論をたどり、その意味を明らかにしよう。

「研究」の中でヒュームは卒直にこの種の主張の代表者としてホッブスをあげている。

「われわれ人類の自由および幸福をはかるためのいろいろな計画にきわめて、熱心に没頭しているように見えるときでも、実は無意識のうちにすら自己の満足のみを追求しているのである。……エピクロスあるいはホッブスの徒は、この世には何らの偽善も偽瞞もまじっていない友情のようなものが存在することをちゅうちょなく承認する。もっとも彼らは哲学的化学 (philosophical chemistry) によってこの情念の諸要素を、いわば他の情念の諸要素へ還元し、そして一切の感情は自己愛——想像力の特殊な働きにより歪められ、こねあげられて多種多様な外観を呈するにいたった自己愛——であると説明を試みるのである」(Works, vol. IV, p. 267)。

衆知の如く、ホッブスは自然に関する機械論的な見解を多少の無理を犯しながら道徳・政治の領域においても貫こうとしている。すなわち、物体とその機械的運動を唯一の实在として「物体論」(De corpore, 1655)を展開したホッブスは、人間の心の働きをも個体としての人間とそうした個々の人間の関係から解釈しつくそうと試みるわけである。人間の心の働きも、それにもとづく諸行為も外界の与える刺激に対す身体的反応のメカニズムによって明らかにされる。このように心的世界を物体の運動の中に還元しようとする点において彼は唯物論者であり、その運動についていえばデカルト流の機械論者であった。しかし、人間の全体性をこうした機械論的唯物観から捉えることに成功しうるであろうか。

ホッブスの理論に対する反駁の一つの理由にヒュームは、誤った「単一性」(simplicity)への偏愛をあげる。すなわち、多種多様の現象を出来るかぎり単純な原理へと還元し、それから一元的に諸現象を解釈しようとする哲学者の偏愛がこの場合にも見られるというのであろう。これに対してヒュームはいう、

「しかし、問題の性質からして、博愛的な感情の起原を利己的な感情から説明し、また人間の多種多様の情緒を完全な単一性へ還元しうるようなよりよき体系は将来にも決して発明されないであろう」(Works, vol. IV, p. 269)と。

この点に関して事情は物理学の場合と異なる。逆説的にいえば、説明の単純化という点では、利己心をはなれた博愛(benevolence)をみとめる仮設の方がすぐれているであろう、とヒュームはいう。こうしたヒュームの指摘には、ホッブスが余りにも物理学との一元的な解明を狙う体系化の傾向に対する反撥があったと見て差支えなからう。ヒュームの「本性論」が実験的方法を広義の道徳にも適用する試みであることから判る通り、現象の解明をその現象の範囲内に局限し、それを超えた原理に訴えないことに彼の方法の特長があったのである。ホッブスの体系は超越的な神学的・形而上学的仮設を完全に排除したという点では、すぐれてヒュームの先駆

者であった。しかし、おそらくスピノザの体系がそうであったように人間的現象を物体運動の機械論的な把握の方法とアナログスに解明しようとした点に合理論のもつ形而上学的傾向を彼は感知したとみてよかろう。

M. シュリックが指摘するように、たいていの哲学者たちは、人間の根源的な本性と考えたものについての仮定をあまりにも素朴に作りすぎた(注11)。人間の本性を「利己的」と見なすことは、自明の前提ではなく、証明を必要とする「仮設」である。ホッブスの体系は物理学とのアナロジーにもとづき、人間の本性を「利己的」と見なすことから出発した。ここに致命的な誤りをみてよかろう。この点においてホッブスとヒュームは、単にどの仮設をとるかの相違ではなく、適用した方法において根本的な相違があったといつてよかろう。もし体系への偏愛を除くならば、人間の行為の原因に自己愛と博愛の二つを認める方が自然であるとヒュームは考えたことは正しい洞察であった。

「この性質(利己心—訳者注)は、一般的にいつてこれまであまりに多くいいはやされすぎていたし、ある哲学者たちが好んでこの点について行なう記述はあまりに不自然で架空物語や伝奇談の中で出会う怪物の説明と同じである」(Works, vol. II, p. 260)

とヒュームは、利己主義道德論の不自然さを指摘する。何の欺瞞や策略をもつとは見えない動物でも仲間の動物に対して親切的な感情をもつと考えられる。とすれば人間においても自己愛をはなれた博愛(disinterested benevolence)が原理的に存在すると考えてもよい。例えば、男女の愛は単なる肉欲の満足以上の喜びと好意を産む。親のもつ子供に対する愛は強烈な自己愛をも相殺するではないか。こうした事実は自己愛をこえた力を人間本性に求めることの方がより素直な役割ではあるまいか。こう指摘したのち、ヒュームは「研究」においてさらにつづける。

「復讐がわれわれをして安易、利益、あるいは安全についての一切の考慮を無意識的に無視させるほど熱烈にただ情念の力だけによって遂行され、かつ復讐心の強いある動物に見られるように敵に負わせる傷の中にわれわれの魂までも注ぎ込

むのを誰も見ない人があるのか」(Works, vol. IV, p. 272)。

復讐のために力が身を滅ぼす情念に身を焼くとき、それはもはや単なる自己愛では解きえなかり。あるいは、他人のために犠牲になる殉教者の死を自己愛に帰するのは余りにも現実感覚を欠いた単なる論理の遊びではないか。キリスト教の責罪論・倫理学がその根拠を現実をこえた神の存在に求めたように、合理主義もまた一つの形而上学を含んでいた。

利己主義の道徳論に対するかかる反駁の基盤には、ヒュームの人間観の変様がある。すでに私は情念の快苦の特有な性格を指摘してきたが、人間の行為を喚起する根源的な力はもはや理性でも、また直接的な身体的欲求でもないことは明らかであろう。行為を喚起するものは、「情念」であり、情念は一つの独立した原理としての位置をしめる。人間を理性と身体との二実体に峻別し、情念をして身体の運動が理性にある媒介（松果腺であろうと神であろうと）をへて反映したものと解することは誤りである。こうした二元論は一つの形而上学的ドグマにすぎない。ヒュームの情念論、さらには「人間本性」の理論そのものがヒューム自身が意識するしないにかかわらず、かかる二元論の超克の途をめざしていたといって過言ではなからう。

こうした観点は、ヒュームの批判するもう一方の理論、「公共的利害の顧慮」すなわち抽象的人類愛に正義の徳の根拠を求める理論についての記述からも明らかとなろう。ヒュームにいわせれば、人間の中には抽象的人類愛といったものは存在しない。人間を動かすものは、直接的な快苦とそれが属する対象と自分との関係から生ずる情念である。情念は自然的な原理である。これは身近なものに対しては強く働き、疎遠なものに対しては弱くしか、はたらかない。情念の快苦は、個人的利害とは関係なしに生ずる場合も多い。こうした情念の本質原理として共感を指摘できよう。共感は決して抽象的なものではない。観念を媒介として、相手の心情を自分の中に感ずるきわめて具体的な機能である。こうしたヒュームの論点は、人

類愛を実は単なる偶然的・主観的なものというところにおとしめるのではなく、人類愛をすら真に支えるものは具体的現実的に生きている他者の快と苦に対する深い「共感」にあるという点にあらう。もしこの内実を欠くとき、人類愛もまた抽象的な徳目に化してしまう。そのときヒュームが倫理規範検討のためにあげた第二の条件、「それがどうして人間にとり責務となりうるか」という問いの前に人類愛も挫折してしまうであらう (Works, vol. II, p. 242)。ヒュームが掘り起したものは、倫理規範の深き内実であった。こう見るとき「共感」原理は、ヒューム自身の予想していたよりもはるかに根底的な機能であるといえないであらうか。

VII. 共感と「観察者」の問題

ヒュームの道徳感情論は、単に道徳は感情にもとづく主観的なものにすぎないというものではなかった。これまでの私の論の要点はここにある。逆にヒュームは道徳感を掘りさげることによって、情念が道徳にもつ根源性を解明してきたのである。その意味で、ヒュームの道徳論は、徹頭徹尾、情念論の基礎の上に成立する。「人間本性論」の構想はきわめて深く鋭い思考の所産であり、この作品が第一級の哲学書であると認識論以外についてもはっきりと断言しうるであらう。

人間を動かすものは情念であり、したがって道徳の源泉もこの情念の事実の中にもとめられる。そして情念はその本質要素として共感 (sympathy) をもつ。すでに述べた通り、正義の成立においても、他者に対する「共通の利害の感」が働らく。これも共感の働きであるべきであった。ともあれ、共感とは道徳において本質的な役割を演ずる。この点について概観し、彼の道徳論の性格を最終的に明らかにしよう。

共感とは簡単にいえば、他人の快苦を自分の快苦として感ずる能力である。他人が便利で美しい品物を所持するとき、その人のもつ快感が彼を眺める私の心が反映し、私自身も快をおぼえる。その場合、私の抱く快は直

接間接にも、その品物からくる利益にもとづかないことが多い。例えば、富と財産をもつ人に対する尊敬は、その財物から私に利益が期待されないにしても、その所有者が彼の財物から引出す快を想像し、それに共感をもつことから生ずるものであった（「情念論」第一部第十節）。これによってヒュームの快苦の理論はすでに利己主義をこえてゆくことを示している。

こうした共感が道徳の中でどれほど重要な役割を演じているかは次のヒュームの言葉でも明らかであろう。

「これらすべての事情を比較すれば、われわれは共感こそ道徳的区別の主要源泉であることを疑わないであろう」(Works. vol. III, p. 245)。

この言葉は、正義・不正義を論ずる人為的徳を論ずる第二部ではなく、「人為や工夫に少しも依存しない」自然的徳を論ずる第三部にみられることからしても、一切の道徳の源泉としてとらえられていることは明らかである。さらにヒュームはこれまでの論述を概括して徳の源泉を次のようにいう。

「およそ単に眺めただけで快をあたえる心の性質はすべて有徳と呼ばれ、同様に苦を産む一切の性質は悪徳と呼ばれる。この快苦は四つの異なる源泉から起ることができる。何故ならば、われわれがある人物の性格から快感をうるとき、この性格は他人にあるいは本人自身に有用であるように自然に適しているか、または他人あるいは本人自身に快適であるかのいずれかである (Works, vol. II, p. 348)。

こうした徳の源泉の概括によって、ヒュームの道徳論の特長が露わになる。すなわち徳はまず有用性から生ずる。第二に有用性をはなれて漠然とした快適さも、有用性と並置されている。このことは徳を単に有用性という狭い原理に還元しないことを物語る。しかし、それよりも更に大切なのは、こうした四つの源泉（1. 他人に有用、2. 本人に有用、3. 他人に快適、4. 本人に快適）から徳は直接に生ずるのではなく、それを眺める人の快感を介して徳と呼ばれる点である。この客観的な「観察者」(spectator) (ibid., p. 349) は自分自身の利害の感をこえて、道徳の恒常的・普遍

性を保証するものとされる。そしてこうした公平な観察者の立場にあって快苦を感じさせるものが、共感であるとヒュームはいうのである。

この共感理論には二つの性格がある。第一には、公平客観的な第三者の観察によって自分の直接の利害・快苦をこえた道德の基準が獲得しうるということ。徳が単に有用・快適によって作りあげられるとすれば、そこではのちにヒュームがうけた非難の通り、徳の客観性は存在しなくなるであろう。しかし、それを逃れるために公平な「観察者」をたてることができるであろうか。彼自身はこのことを疑わない。おそらくヒュームにとり、本論文の冒頭に指摘した通り、徳と悪徳の区別の実在は疑いえない事実であり、何人といえども公平に観察するとき、何が徳であるかの区別について同意しうると考えたのであろう。それ故、われわれの課題はわれわれ自身の利害・快感から離れて如何に客観的・公平に観察するかの努力にかかわる。そしてこの観察者にとり、共感を介して快を与えるものが徳であり、その逆が悪徳となるのであった。こうした共感理論によって、広義の快樂主義にもとづくヒュームの道德論が個人的感情を出来るかぎり抑えて、冷静に観察し、判断を下すべしとする成熟したストイシズムにつながってゆくのである。

しかし、第二に共感の更に根源的な役割を指摘しなければならない。すでに正義の徳を考察したおりに、まず正義を樹立するためには人々の「利害の共通感」がはたらき、そこに暗黙の了解——黙約——が行なわれる。それにもとづいてはじめて、所持の安定が維持され、正義が承認される。ところでこの正義が直接の利害をこえた広い社会に対しても適用をうるのは、そこに共感が働くからであるとヒュームは論じた。このときまず正義の樹立に先立って、「利害の共通感」にもとづき社会的結合が行なわれるわけであるが、この共通感こそ本来「共感」の役割であったろう。情念論では共感の働きをきわめて根底的にとらえ、「……すべての情念の魂、すなわちそれら情念に生命を吹込む原理は共感である」(Works, vol. II, p. 150)

といっている。共感はかえって人間相互の最初の結合、すなわち両性間の結合、親子の愛情による結合の根底にはたらく原理として把握さるべきであったのではなかろうか。こうした結合を単に自然状態とし、また黙約の立を「利害の共通感」というにとどめる。しかし、こうした結合原理とその後の共感原理との関係が論ぜられてしかるべきであったろう。

情念論を前提としてヒュームは、新しい人間学の途をきり開いた。人間を動かすものは情念である。従って、道徳も情念を基礎とすべきであった。ヒュームは道徳感に道徳の根拠を求めることによって、その門口に立つ。しかし、道徳論の共感は人間の行動原理として、社会形成の最初の動機としてとらえられていない。そしてこれは第三者的・公平な観察者の心に生ずる快苦に働らくとすることによってかえって情念の衝動を抑える役割をもつことになる。こうした無媒介的な情念と共感との対立関係の設定が、現実的にはヒュームを保守主義者となさしめた思想根拠でもあったろう。

(完)

注

- (1) 拙著、「D. ヒュームの道徳理論 (I)」調師学園女子短大紀要第3号, 1970
- (2) A Treatise of Human Nature, 1739-40 (「人間本性論」) Green & Grose ed. 4 vols, vol. I. p. 394 (以下同全集からの引用は、本文中に書名抜きで, Works, vol. I, p. 394 の如く略記) なお, 本文中下線部は原文はイタリクス, 以下同じ。
- (3) An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748 (「人間知性研究」) を指す。
- (4) D. G. C. Macnabb, David Hume, 1961, p. 155 既出, 拙著「D. ヒュームの道徳理論 (I)」106頁
- (5) M. S. Kuypers, Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism, New York, 1966, pp. 94-97.
- (6) Works, vol. II, p. 467.
- (7) L. Stephen, A History of English Thought in the Eighteenth Century, 1902, 中野訳「18世紀イギリス哲学」中巻, 267頁
- (8) R. D. Broilos, The Moral Philosophy of David Hume, 1964, p. 42.
- (9) ibid., p. 43.
- (10) ibid., p. 43.
- (11) M. Schlick, Fragen der Ethik, 1930. (安藤訳, 「倫理学の諸問題」177頁)