

D. ヒュームの道徳理論 (I)

人間にふさわしい研
究課題は人間である
—ポウプ「人間論」—

小池 英光

I. 問題設定

この小論で私が試みようとするのは、デイヴィッド・ヒュームの哲学、ことにその道徳理論を彼の思想全体がもつ意義との関連から解釈しようとするところにある。すなわち彼の思想が全体として、18世紀イギリスの思想的状況の中で如何なる役割を占めていたかを明らかにし、そうした視点から道徳理論を考察するとき、彼が展開する議論の中に、18世紀の思想状況が如何に反映しているかを具体的に検討することを目的とする。

いうまでもないが、ヒュームが彼の思想を展開したのは、18世紀イギリスであって20世紀の現代ではない。それぞれの時代には、その時代固有の問題があり、他の時代ではもはや問われることのない事情が中心課題ともなりうるのである。それ故、われわれがヒュームの思想の意義を明らかにし、更に彼の理論を解釈するとき、彼が一体、何を狙っていたかを十分に念頭に置く必要がある。

ヒューム解釈は、これまで認識理論に比較的限定され、しかも「徹底的な懐疑論」という評価が一般的であった。しかし、ここで採用された「懐疑論」の概念は、実はかなり曖昧なものである。むしろ、われわれが彼の思想形成過程と思想の全体を眺めるとき、「懐疑論」という評価には、大きな疑問を抱かざるをえない。ヒュームは、18世紀の人である。18世紀のイギリスは、「黄金時代」(the Augustan age)とも呼ばれる明るい、進歩

への信仰が充満する時代にあった。勿論、こうした進歩と楽観とは、一部の大地主やブルジョアジーにとってのものにすぎなかったのではあるが。

ともあれ、ヒュームは、「理性」への揺ぎない信頼を基調とする「啓蒙時代」に彼の思索を開始した。そのヒュームにとり、「徹底的な懐疑論」であり、「確実な認識の全面否定」をのみ彼の意義とされることは、如何にもそぐわない評価であろう。彼はむしろ、その意図においては、在来の学にとってかわる新しい学問と知識の体系を構想していたというべきである。彼の関心は、決して単なる認識理論の領域にはとどまらない。否、彼の主要な関心は、宗教・神学問題とそれにもとづく広義の道徳の領域にあった。そしてこうした道徳の確立にとり必要であるかぎりにおいて、認識理論が探究されたのである。

彼の関心の中軸に道徳問題を置くとき、彼の主として対決した相手が明らかになるであろう。それは次第にその位置を脅かされつつあるとはいえ、依然として現実の権力である正統教義、キリスト教の超越的な道徳理論であった。超越的な絶対的な禁欲倫理を基調とするキリスト教倫理は、「理性の時代」にはふさわしくない。かかる禁欲倫理は、今や「人間」を基調とする新しい道徳体系に途をゆずるべき時代の幕があきつつあったのだ。

ヒュームの役割は、「懐疑論」にではなく、道徳理論を人間に基づける原理を何の迷いもなくうち立てたところに求められなければならぬ。こうした視点からみると、認識理論から道徳理論まで一切の彼の著作がはじめて一貫して、切れ目なく理解しうるのである。

II. 道徳理論の評価

D. G. C. Macnabb は、ヒュームの道徳理論の蒙った悪評として次の三点をあげる。第一に、ヒュームの道徳理論の根底には、「道徳感情」(moral sentiment) がある。この感情は一つの感情であるにすぎず、これでは通常

いいならわされる「良心」の権威と尊厳を保持しえないことである。第二に、この感情は快と苦に対する関心から喚起されるものであり、従って彼の理論は結局「快樂主義」(hedonism)に陥ってしまうこと。第三に、道徳を感情に基づけることによって、道徳の要請する客観性ないしは普遍妥当性を獲得することができず、道徳は主観的・相対的になることが必然的であることである。(注1)

以上の三つの批判の共通に基礎とするものは、道徳をヒュームが感情にもとづけたとする点にある。感情は、本来、個人的・主観的な性格のものであり、これに対して倫理の規範的性格は個人主観を超えた普遍性・客観性を要求するものである。それ故、元来、主観的なものがその主観的性格を超えて如何にして客観的妥当性を得るかが問題とならざるを得ない。従って、かかる批判はおおよそはヒューム批判として妥当する。しかし、かかる批判は18世紀のヒューム解釈に関していえば、かなり大きな部分を欠落する危険性を蔵しているのである。

20世紀の初頭、G. E. ムアは、有名な定式として「善は定義できない」を立てたことは衆知の通りである。ムアはここで、事実に関する命題からは、如何にしても規範的命題をひき出すことは出来ないことを証明する。そして倫理規範に関する命題は、単に感情に所属するにすぎず、客観的妥当性を保持するものではないとした。この論証は、厳密に演繹的な真理性を規範命題がもたないという限りにおいては、今日も正しいといってよいであろう。(注2)

とするならば、倫理が感情にもとづくという限り、18世紀のヒュームと20世紀のムアは、全く同じ問題場面にいたのであろうか。勿論そうではない。ヒュームに関してもう一つの批判がある。それはヒュームが功利主義的倫理学説の一つの源泉である、というものである。20世紀の倫理学は、ヒュームの評価において、彼は一旦は、「自然主義的誤謬」(naturalistic fallacy)を指摘しながら、再び感情にもとづけることによって同じ誤謬に陥

ったとする。(注3)

しかし、歴史的な状況の下において眺めるならば、ヒュームには、自然主義的誤謬はいまだ問題にならなかったというのが正確なのである。20世紀の倫理学が事実と価値との間の懸隔に目をとめた根底には、個々人の幸福追求が、自明の前提として承認されている。功利主義の倫理学は、個人の幸福追求を根底とする。そして倫理は、この個人の幸福を如何にして最大なものにしうるかを基本課題とする。それ故、公衆の福祉などによって個人に対する規制が行なわれる場合にも、全体としての人類の幸福の総量の拡大が倫理の課題としてなり立ち得たのである。

しかし、かかる合理的な幸福計算が遂に期待する結果を出しえなかった事実と並行して、近代の歴史は個人の自然的性向 (Neigung) の是認と普遍的倫理規範の存在との両立について絶望的な考えを産む事実を幾度となく提示した。こうした現実の中では、個人の自然的性向の是認という「事実」からの規範的価値の導出の可能性如何という形で、事実と規範の関係は問題となりえた。

しかし、ヒュームの直面していた現実は違っている。個々人の幸福の追求、そして個々人の自然的性向の是認は、決して自明の前提ではなく、むしろ今こそかちとるべき直接の目標であった。機は熟しつつあった。打倒しなければならないのは、個人の幸福の追求の権利を「理不尽」に圧迫しようとする外的な権威であり、その思想的表現としてのキリスト教神学であった。ヒュームが、事実認識から道徳規範を導き出しえないと力説するとき、ここでいう「事実」とは大胆に翻訳すれば、「人間性と関係のない」という意味なのである。もう少し具体的にいえば、事実とは、数学的ないし論理的演釈にもとづく論証および人間の意志、意欲、感情の「事実」をとりのぞいた外面的な諸関係を指すのである。ヒュームの意図は、第一にアプリアリに外部からの強制にもとづく超越的倫理の根拠の否定であり、第二にそれはとりもなおさず人間の本性の事実の基盤の上に倫理規範を確

立しようとするのであった。

以上のようにみるとき、事実と規範についてのヒュームの今日の解釈は、かなりのゆきすぎがあろう。そしてヒュームを快樂主義者と見る評価も、同様、後世からの読みすぎと見なければならぬ、と私は考える。

III. 若きヒュームの哲学的関心

<時代思潮> ヒュームは1725年ころ 14, 5才でエディンバラ大学を去り、自分の好むままに読書と思索に耽る決意をしているが、このころの思想界の状況は如何なるものであったろうか。政治的な状況はすでに「黄金時代」と述べた通り、1688年名誉革命がなり、大地主と富裕な市民層の協調の上に議会主義が一応の定着をみせ、この安定の上に資本主義経済確立の準備がなされつつあった積極的な発展的な性格を見せていた。こうした時期にあって人々が禁欲的なないしは厭世的な世界観よりも、現世的な享樂的な関心をもつことは自然であろう。人々の生活は世俗的、無神論的傾向を帯びつつあったようだ。

こうした傾向は思想の上にも反映される。この時期の圧倒的な権威は、ロックとニュートンであった。ロックの第一性質、第二性質の区別は、この時代では形而上学の基本原則として維持されており、通俗的な書物にも利用されている。われわれの目にある世界は、実は色も美も魅力もないものにもかかわらず、かかる美しい世界として現象する、という具合に利用されている。これは弁神論としては、カドワースやケンブリッジ・プラトニストのように、感覚の美しい世界は神が人間のために創造したものとして教義の中にくり込むのである。

同様に、ニュートンの自然学の提示した方法は、デカルトの先天的な演習の方法にかわって、真理に到達する唯一の方法と見做されていた。そしてクラーク、コリンズ等の護教家たちは、科学によって得られた確実な（と考えられた）基盤の上に彼らの議論をもとづける努力をしていた。

ここに示されるのは、神学と教会の権威とが、もはや前時代の如く絶対的な権威とはなりえなくなかった事情である。すなわち、神学は、確実なものとしてそこから出発すべき前提であることをやめ、批判と討論と吟味の対象となった。

「討論の対象とならないものは何一つなく、学者の間で反対意見のないようなものも何一つない」(注4)

というヒュームの言葉は、かかる当時のいわゆる「理神論論争」を中心とする思想界の事情を示すものである。ニュートンを代表とする自然科学、ことに物理学の権威は、もはや疑いえない。理神論論争は、キリスト教の中心教義である奇跡、預言、啓示等の科学的説明ができるか否かの論争であり、もはや神学が科学の批判に堪ええないう独自の権威をもつことはありえなくなった状況をよく示している。しかし、一般的にいえば、科学で示された機械論的世界像とキリスト教神学ないしそれにもとづく倫理とは、理神論者の間では十分に調和しうるとする楽天的な態度が主流であった。そこではヒュームの指摘することとなる科学と宗教との決定的な断絶は、意識されていなかったといえるだろう。

こうした生活の世俗化、無神論化とそれに並行する理神論論争に見られる神学の合理化の方向は、道徳の分野にも当然影響を及ぼす。道徳は神中心的な啓示宗教にもとづく禁欲的、絶対的道徳であることをやめ、現世における「善き業」を重視し、これを中心とする方向をとっていった。更にいえば、宗教自体が例えば、マンデヴィルの「蜂の偶話」にみられるように、その実質的内容を現世の倫理体系と同一視する傾向も生じていたのである。

要約すれば、自然科学の分野が神学の桎梏を脱れて、独自の地歩を占めたにつぎ、人文科学が神学の権威から脱れようとする時代であったといえる。そしてそのためには、まず当面の相手としての神学の基盤を掘りくずす必要があり、その否定と同時に新しい基盤を人間に求める作業が要求

されていたのである。(注5)

<ヒュームの問題意識> ヒューム自身に即してみたとき、彼が主著「人間本性論」を書いたときの問題意識に、以上の時代的状况はどのように反映していたであろうか。彼の思想的発展を示す重要な手掛りとなる「ある医師への手紙」(A Letter to a Physician)では、彼は自分の思想を全く独力で展開したと書いているが、彼は当時の思想界を動かしていた諸々の問題を十分に承知している。彼が在学したエディンバラ大学では、アリストテレスとならんで、ロック、ニュートンの「新哲学」が講ぜられ、当時この大学は、新思想の最もさかんな大学の一つであった。ヒュームは、こうした新思想をかなり聴講している。また彼自身が諸著作の中で言及し、論ずる諸学説(注6)からみても、彼の読書は非常な広範囲にわたっている。「ある医師への手紙」では、「ラテン語、フランス語、英語それとイタリア語の著名な書物の大部分」を読んだと語っている。(注7)

ところで、彼の関心が何処に向けられていたかを知るには、彼の大学在学中の論文「騎士道と現今の道義に関する歴史的論考」(An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour)にまず示される。ここで彼は古代の美德が今や墮落し、いたずらに虚飾のみ著しくなったことを攻撃している。ここには中世を暗黒ととらえる啓蒙時代の精神がよく見られ、同時に中世の支柱となったキリスト教神学に対する批判が読みとれよう。こうした関心は、この論文の骨子が、はるかに後の1762年の「英国史」の中にもくり返されることからみても、一時的なものでなかったことは明らかである。

次に、上述の手紙の中で、彼はまず哲学における確実性に到達する「新しい方法」を求めようとする意欲に動かされたことを語っている。この意欲は、極めて野心的な若者にふさわしい楽天的性格のもので、自分こそが「果てしない論争」に終止符をうつものとなろうとの情熱に燃えている。そして彼は次のようにつづける、

「以前の人々によって、われわれに伝えられてきた道徳哲学は、自然哲学からうけてきたのと同じ不都合、すなわち全く仮説的で、経験よりも空想にもとづくという不都合の下に開発せられてきた。すべての人々は徳や幸福の体系を建てるにあたり、一切の道徳に関する判断のもとづく人間の本性を顧慮せず、空想にたよった。それ故、私はこれを私の中心研究課題とし、道徳のみならず、文芸批評におけるあらゆる真理を導出する源泉としようとした。」（注8）

ここには彼の著作の意図が実によく見られるであろう。彼の主要な目的は、道徳哲学にあり、徳や幸福の体系の再編にあった。そして、それらを再編するにあたり「人間本性」を基盤としようとしたのである。更に彼が「人間本性論」の終り近く、きわめて懐疑的な言辞を弄する部分においても、

「私は道徳的善悪の原理や政治組織の本性および基礎、私を動かし、支配するいくつかの情念や気持の傾きの原因などを熟知したいという好奇心を押えることができない」（Vol. I p. 255）

といい、いわゆる懐疑的結論の中にあって、決して彼の哲学的意欲が傷つけられていないことを確言している。ここにも彼の認識理論が、より広い彼の哲学的視野の中で構想され、位置づけが与えられていることが、「人間本性論」の内容と、その動機との両面から理解されよう。再び、彼の手紙にもどるならば、こうした基本構想の上に「新しい思想の情景」が開かれたことを物語っている。この情景が因果律に関するものか、実験的方法に関するものかの若干の論争の余地はあるとはいえ、彼が最初にそこから出発した確実性への「新しい方法」をついに獲得したことを示すと考えられる。従って、この「新しい思想の情景」は、挫折し懐疑論にいたらざるを得ない出発点としてではなく、一切の論争に終止符をうち、道徳に関する諸問題を新しく支える確実な基盤となりうるものとして把握されたことは疑いえない。

更にまた彼が「人間本性論」を構想していたフランス滞在中に、ジェスイットとの論争で「奇蹟論」にみられる議論に到達していることをヒュームは語っている。（注9）また1751年3月10日づけのギルバート・エリオット

宛の手紙では、「宗教の自然史」「自然宗教に関する対話」で、理神論論争に結着をつけると信じられる結論にすでに達していたことを語っている。

以上のように見るとき、ヒュームの思想の中心軸を道徳理論にあったと考え、認識理論もこの視点からとらえることが必要なのではなかろうか。認識理論が、到達した懐疑論的結論を実践哲学の分野で直ちに忘れ、素朴な自然主義に依拠したと見るのは、やはりゆきすぎた解釈であるといえるであろう。

IV. 認識理論解釈の一視点

<懐疑論的言辞> ヒュームの認識理論が懐疑論として挫折したという主張の理由には、彼の理論の内容からのみならず、彼が「人間本性論」の終り近くにしきりと洩らす懐疑的な言辞からもきているように思われる。

もしわれわれが火は暖ため、水は涼しくすると信ずるとすれば、その理由はただそれ以外に考えることがあまりにも多く苦労を必要とするからである」(Vol. I p. 255)

とか、また別の個所では、

「すでに明かに示したように、知性は単独で、そのもっとも一般的な原理に従って働くときには、まったく覆えて、哲学でも日常生活でも、如何なる命題にす最低限度の明証性も残さない」(Vol. I p. 252-3)

ともいっている。普通の日常生活においては、如何なる懐疑論者といえども、他の人々と同様に生き・語り・行なうように絶対的かつ必然的に定められており、自分が書齋の中では論破したと信じている考えをただちにうけ入れるものだ。もしそうとすれば、如何なる哲学の原理も、人間本性の「自然」(nature)の前においては、雲散霧散してしまう以上、一切の哲学的論考などは空しいのではないか。

「それ故、私は即座にあらゆる書物や紙片を火に投げ込んで、哲学的論究のために人生の楽しみを放棄することは今後決してすまいと決心する」(Vol. I p. 254)とヒュームは明言している。こうした彼の言辞を読むとき、認識理論にお

いて彼が認識の確実性を得ることについて失敗し、現に確実なものとしてわれわれの信じている認識が存在する以上、哲学的論究に関してまったく懐疑的心情に陥ったと考えてもよさそうである。しかし、ヒュームのかかる表現を、額面通りにうけることは危険である。

「人間本性論」では、上の懐疑的な言辞にひきつづいて彼は次のようにいう。

「私は娯楽や交友にあいて、居室にひきこもり、または川辺を独り歩きながら夢想に耽るとき、心がまったく内に集中されることを感ずる。……そして私は何らか他の仕事または娯楽に心をひきつけ、それによってこの心持を消そうと始めれば、快感を失なうだろうと感ずる。」(Vol. I p. 255 下線部は原文イタリックス、以下同じ)

ヒュームが、決して哲学について懐疑的になったのでないことは推察されよう。彼にとって哲学的論究は唯一の仕事であった。彼がこの仕事に専心しようとし、決して放棄しようなどと本気で考えていなかったのは明らかであるが、その理由は単に「快感を失なうだろうと感ずる」といった消極的なものでもない。ここにもヒュームの得意の逆説的な表現が見出されよう。哲学的な論究は、現実に対して何ら変革をもたらすものではないかもしれない。しかし、ヒュームの哲学の動機となる心情は、

「いかなる原理にもとづいてなすかも知らずに、あるものを是認し、他を否認し、あるものを美と呼び、他のものを醜と呼び、真と偽、理と愚とについて決めると考えると私は不安である」(Vol. I. p. 255)

というところにあり、そこから哲学の役割は、

「目に見える世界にあらわれる現象に対して、新しい原因と原理とを指定する」(Vol. I p. 255)

ことであると語るのである。ここで哲学と正反対の傲慢な態度をとるのは、宗教であり、宗教は日常世界を超えたところにまで人を連れ去るのである、とヒュームは対比している。このようにみると、ヒュームの認識の分析は、われわれが現実世界で確実と見做す認識の構造の分析にあったのであり、そこに彼が「習慣」を原理として見出そうとも、そのこと自体

は懐疑論の対象とはならないのだ。むしろ、かかる分析で蓋然的にせよ知識の确实性の構造が明らかになれば、その構造をもたない知識を絶対的に否とすることはできるわけであろう。ここにヒュームの論理の基盤がある。彼は自分の仕事を画家に対する解剖学者のそれにたとえている。

「解剖学者は、眼にはこの上なく恐ろしく、不快な事物を呈示する。しかし、この蒸はヴィーナスやヘレをすら描くさいにも画家にとって有用なのである。」(注10)

彼にとって、哲学的論究が無用なものでなかったことは容易に推察されよう。彼はわれわれの眼に呈示される諸々の現象を分析し、そのもとづく原理と法則とを明らかにする。それは現象に何物もつけ加えることはない。それ故、現実世界において哲学的論究は無意味にみえる。しかし、彼の解剖学者としての役割が、これまで曖昧に残されてきた諸知識の根拠を明らかにすることにある以上、彼は自分の仕事が意義あるものだということを確信していたのである。

<認識理論の内容> これまでの検討は、主として外面的なものであった。ここでは、彼の認識理論の内容に少し立ち入ってみたい。ただし、認識理論の検討は本論の主目的ではないため、詳細は稿をあらためる以外にはない。

彼の理論が懐疑論と見做されるのは、彼の「信念」に関する議論から発している。われわれの事実に関する認識はすべて因果推論を基礎とする。ところで因果律を発見するには、個々の事例が「類似」「接近」と「恒常的接続」をしているという経験に依存し、この経験がくりかえされる時、そこにわれわれは事物の「必然的結合」を帰するわけである。しかし過去の経験の繰り返しは、未来への推理の基礎となる「必然的結合」の観念を必然的に引き出すものではない。従って、この結合の観念は「活気ある観念」にとどまらざるをえない。すなわち「信念」である。ところが「信念」の活気は夢や夢想においても得られるとすれば、結局われわれは単に主観的にしか因果推論をなしえないのではないか。それ故、われわれの未来の

予測は、何らも確実性をうることはできないであろう。

以上のようにまとめてみると、「信念」という極めて心理学的な概念を用いたところにヒュームの欠陥があることは明らかである。更に彼が前提した「単純印象」は今日から見ると、決して自明な基礎単位ではないこともわかっている。しかし、こうした心理学的な概念をとり除いてみても、彼の主張の大半は残りうるであろう。20世紀の批判者の一人、ライヘンバッハはヒュームについて、彼は過去の知識が未来への知識と同じ種類のものであるという知識観を抜け切れなかったために失敗したと評している。

（注11）すなわち、帰納的推論は、未来の予測に関して過去の事例と同じ確実性をもちえないが、同じ確実性をもたねばならぬと主張するならそれは懐疑論に陥ることは必然である。

しかし、ヒュームの議論で最も破壊的な部分は、未来の予測に関して合理論者の主張の如き絶対的な確実性に到達することはできないという点にある。帰納推理は、究極的には、論証的確実性と同じ確実性をもち得ないことは今日においても依然として真理である。ヒュームの「人間本性論」での議論はこの否定的な側面が強調されただけのことである。如何に予測の蓋然性が高まろうとも、未来の予測を正当化するのは「信念」にすぎないといおうとも、絶対的な正当化はできないといおうとも、議論の本質には変化はないであろう。

ヒュームの建設的な側面は、そこにはない。彼はすでに「人間本性論」第一篇、第三部、第十五節で「原因結果を判定する規則について」という表題の下に、

「事物が真に原因または結果である時を知りうるいくつかの一般的規則を確定する」

試みを行なっている。ここでは絶対的な確実性如何にかかわらず、われわれの経験認識における因果的推論の確実性を獲得しうる「客観的」な基準

を提示しているのである。彼は決して「主観的」な「信念」をもって、唯一の真理の基準にしているのではない。かかる「信念」が支えられる客観的な構造に注目しているのである。われわれの因果推論は、常に個々の事例についてその繰り返しによるのではない。一回限りの事例でも十分に原因の知識に到りうる。その理由は、

「似通った事情の下に置かれた似通った事物は常に似通った結果を産むという原理をわれわれに確信せしめる幾百万の事例がある」(Vol. I p. 107)

からである。ここでも因果推論を単純な枚挙による帰納から、広く過去の莫大な事例から抽出された普遍的な連関の中へくみ込んでいることは明らかである。

われわれの認識の確実性に関する「信念」は、個々の事物の恒常的連接によるのみならず、そうした個々の事例を含む過去の莫大な事例を凝集した法則性に支えられることによってますます強固になろう。経験認識において、われわれが確実と呼ぶのは、かかる構造をもつ認識のみなのである。

こうみると、ライヘンバッハのヒューム評は、ゆきすぎていることは明らかである。ライヘンバッハは、確率論の知識の欠如にヒューム批判をもとづけている。なるほど、確率の知識の欠乏は、ヒュームの認識理論をそれ以上に押しすすめるには致命的であったろう。しかし、ヒュームは未来の予測的知識・蓋然的知識の確実性が、単純に「信念」の主観的活気で決まるとは考えなかった。蓋然的確実性は「信念」ではなくて、信念を支える「構造」に依存したのである。このかぎりでは、「信念」の理論がたとえ挫折に終るとしても、ヒュームが懐疑論に陥らないことは明らかである。

「人間知性研究」(1758)は、否認された「人間本性論」にかわって、懐疑的色彩は著しく押えられた。しかし、注意深く読むとき、両著作の間には本質的な相違は見出されない。「知性研究」は、奇跡とか摂理等につい

てかなりの頁を費やして直接に検討する。そのさいの基準としているものは「経験と観察」ではあるが、決して狭い直接経験を考えてはいない。むしろ今日われわれのいう、帰納法による蓋然的推理が基準とせられている。この蓋然性の基礎づけと、合理論的な真理基準の否定とが、まさに「本性論」の遂行したものではなかったろうか。

ヒュームの目前にしたものは、当時の正統教義のキリスト教と、スコラ学であり、またスコラの残滓を含む合理論哲学であった。新しい実践哲学を聞くために、まず彼らの理論の基礎を否定することが肝要であった。この視点からするとき、「本性論」の懐疑的論調がはじめて正当に理解しうるのである。

V. 事実認識と倫理規範

<ヒュームの議論> 「人間本性論」第三篇、第三部は、「道徳的区別は理性からは来ない」・「道徳的区別は道徳感から来る」の二節からなる。ここは以後の道徳論の基礎となる位置を占める。第一節は、倫理の規範的性格は事実認識からは来ないことを説き、第二節はそれにもとづき、倫理的区別は人間の内感に依存する、と説く。ここでは第一節を検討しよう。

まず彼はこれまでの基本的態度を踏襲して、知覚一切を印象を観念とに分けることから始めている。そして、

「われわれが徳と悪徳とを区別し、ある行為を非難すべきものとか、賞讃に価するものかと呼ぶのは、われわれの観念によってか、印象によってであるか」
(Vol. II p. 166)

という形で問題を立てるならば、一切の迂遠な議論は終り、一挙に問題の核心が現われると彼は考えている。しかし、こうした問題のたて方は、混乱をひき起しやすい。観念と印象とのここでの区分によって明らかにされるものは、徳の区別が論証的性格の知識ではありえない、というに尽きる。論証的知識は、記憶や経験に依存しない観念間の関係だけから絶対確実に

引き出しうる知識である。従って、ここには印象は働くことはなく、単なる理性の働きによっても達しえられる。

しかし、実際にヒュームが第一節で証明しようとするのは、観念間の比較のみに依存する絶対的确实性をもつ論証的知識が道徳的区別の源泉とはなりえないことにとどまるのではない。彼は人間知性の二作用、観念の比較と事実に関する推論とのいずれも、道徳的善悪の区別をもたらさないことをすぐのちに主張することになる。それ故、彼の観念と印象の根源的な区別をここにもち込んだのは、明らかに不十分である。正確に表現すれば、事実に関する認識からは、道徳的区別の根拠は引き出しえず、むしろ印象の一種である情念に由来する、ということになる。しかし、これでは観念と印象の区別一般はここであてはまらなくなってしまう。従って、勿論のことながら、以後の論述の中では、この二元的区別は大きな比重をもって議論の底に据えられることはない。

ここには彼の論述の不十分さはある。しかし、観念と印象との区分は、すでに述べた通り、単に論証的知識が道徳的区別をもたらすか否かという問題設定と同義にとり、「道徳に関する現在の研究の開始」(Vol. II. p. 166)という全体的な問題設定にとらないとすれば、十分に有意味であろう。彼の議論にはこの二種類の議論、論証的知識と蓋然的知識とに関する議論が混淆されていて、必要以上に複雑な論述となっている。われわれは注意深くこの点を区別してゆかねばなるまい。

ヒュームの問題の焦点は、さきの引用文ののち直ちに観念と印象から、知性と情念との対比に、移される。彼の論証は、次の二種類に大別しうる。第一に、道徳は現実の行為や情念に影響を及ぼす。ところですでにヒュームが「人間本性論」第二篇「情念論」で明らかにした通り、理性は行動に何ら影響を及ぼすことはない。行為をひき起すのは、情念の力による。それ故、道徳的区別は理性に由来しないことである。

第二の議論は次のようなものである。理性の役割は、真偽の発見にあ

る。ところで、われわれの情念、意欲、意志、行為は何か合致するとかしないとかいうものではなく、それ自体で完結している根源的事実である。従って、それらは真偽いずれとも判断することはできない。それ故、行為にかかわる道徳的区別は真偽と関係なく、従って、理性に由来することもない。

この二つの論証を通覧して気がつくことは、道徳を行為との関連において解することである。理性が道徳的価値と無関係なのは、それが行為と何の関係もないからにすぎない。行為の直接の原因となるのは、あくまでも情念なのである。ヒュームは、理性が間接的には、行為と関係することをみとめる。例えば、遠くにおいしそうに見える果物をみつけた場合、この果物はわれわれの情念を刺激してそれをとろうとする行為をひき出す。そのときその果物を美味と判断するのは、理性である。第二に、その果物をとるための手段を発見したとき、再びわれわれはとろうとする行為をとるであろう。そのさいの手段を発見するのは、やはり理性である。はじめから、とることが不可能と判断すれば、とろうとする行為はひき出されないであろうから。

この実例に関してヒュームは、単にかかる理性の判断は、たとえ誤ったにしても、それが善悪とは関係がない、という。しかし、ヒュームの本来の論旨をたどるならば、かかる理性の判断が実際に行動に影響するとしても、もともと果物に対する欲望がなければ行動を喚起することはない、従って、理性は行動に対しては、厳密に言えば、何ら影響を及ぼさないというべきであったろう。その上で、認識の誤りは、反道徳性を何ら含まないというべきであった。

このようにヒュームの論旨は、第一に道徳を行為の原因としての情念に求めるところに、第二に認識の誤りに対して非難、賞讃の情念をわれわれはもつことはないというところにあつたろう。ヒュームは、ここから道徳的区別を情念に求める。これは第二節の主題である。問題を先取りしてい

えばわれわれは認識ではなく、ある対象についての快苦の感情から、非難・賞讃をひき出す。今日のわれわれからすれば、このように情念の事実
に価値を求めることは、その倫理的価値は、主観的であり、普遍性をもた
ないと思われる。しかし、ヒュームにとっては、行為を媒介にしてみると
き、認識と倫理規範の問題場面は、今日のわれわれのそれとは大いに異な
っているように見えるのである。

＜認識と倫理規範＞ 20世紀の倫理学が事実命題から規範命題をひき出
しえないことを立証し、規範を人間の感情にもとづけたとき、それは端的
に言えば、事実命題から規範命題をひき出そうと努力したはての惨々たる
結果であったといえるのではなかろうか。しかし、ヒュームの場合には、
そうではない。むしろ、情念の事実
に倫理規範の源泉を求めたところには
積極的な意図があり、そこからみるならば、彼の認識と倫理規範の関係で
意味されるものは、当然異質なものとならざるを得なかろう。

第一節後半部は、彼の論旨がより具体的に展開されている。ここでも中
心点として展開されるのは、

「幾何学や代数学に匹敵する絶対的確實性」(Vol. II p. 172)

をもつ道徳的区別に対する反論である。これは、二つの部分に分かれる。
第一に、論証的確實性をもたらす知識は、事実の関係の知識である。しか
し、事実の関係という場合には、道徳的区別をもつと考えられる人間の行
為の事実は、他の動物・無生物にすら見出される。従って、道徳は人間だ
けではなく、自然の無生物の間にも存在しなければならなくなる。例えば
親殺しなどの悪徳は、櫛の若木が親木の下に成長し、やがて親木を枯らす
場合と事実関係では何ら変りはしないであろう。従って、徳を悪徳との区
別は、外面的事実関係から来ることは決してない。ヒュームは、事実関係
を考えると、このように徹底して外面的な事実を考えているのである。
こうしたヒュームの洞察は、鋭いといわざるを得ない。ここから彼は人間
の場合の親殺しなどに対する非難の根拠を人間の内面的心情に求めたので

ある。

これを更にはっきり見るには、徳の区別の論証的確實性を否定する第二の論証を見なければならない。それは次のようなものである。もし論証的な徳の基準が仮にあり得たとしても、それは人間にとっての責務になりうるかどうか疑問である。何故ならば、論証的で永遠恒常の基準である以上、それは認識の真理と共に理性的存在者一切に妥当し、従って神にすらも責務を帰すであろうから。それ故、かかる道徳基準が人間の責務となるためには、ことに人間の意志とかかわり合う根拠が示されなければなるまい。ヒュームはいつている、

「徳を知ることと、意志を徳に適合させることとは別である。」(Vol. II p. 174)

更に次のようにもいう、

「何故なら、(徳を示す) 関係は、たとえ実際に存在し、みとめられるとしても、それが普遍的な強制力をもち、責務をもつとは、先天的に証明することはできないからである。」

ここで示されることは、道徳的区別は単なる認識であっては何の意味もないということである。徳の認識が責務になりうるには、それが人間の意志の自発性と結合しなければなるまい。意志の自発性は、ある行為についての情念の快と苦にもとづく。単に外面的な強制でしか道徳がありえないかぎり、それは本来道徳の名に値しない、とヒュームは考えたのではあるまいか。こう見るとき、ヒュームの道徳的区別云々の議論の真意が理解されてくるであろう。

ヒュームにとって最も緊急の問題は、道徳的基準を外面的な認識ないし強制から解放し、人間の内面性・自発性——端的に言えば、本性——にもとづけようとするところにあった。今日の事実判断と価値判断との問題は、事実の認識と価値の認識にあり、いずれも認識問題であるにとどまる。しかし、ヒュームにとっては、事実にせよ、価値にせよそれらの認識一般が、人間本性の事実の中に根拠をもつか否か、が問題であったのだ。彼の論理が、道徳をひたすら情念と行為に関係させようとしたのは、こ

のためであったろう。

IV. “is”-“ought” passage

ヒュームが道德の源泉を理性に求めようとせず、むしろ情念にもとづけようとしたのは、以上のように見るとき、単に理性にもとづかないから、主観的な情念に帰せざるを得なかったのではないことは明らかである。むしろ、情念という人間の本性 (nature) にそれを基づけようとする意図は、18世紀の歴史的状況の下では、遙かに積極的な意義をもつものであった。それはいう迄もなく、超越的基盤から人間的基盤へと人間学を転換させようとする努力を示すものなのである。

こうした前後の文脈、及びヒュームの思想背景を考えると、有名な彼の “is”-“ought” passage に新しい解釈がなしうるであろう。

「私がこれまでに会った道德に関するあらゆる体系において、いつでも次のことに気付いてきた。著者はある期間、普通の推論の仕方で行進して、神の存在を確立し、人間の関係する諸事象についていろいろと考察している。すると突然、命題を結ぶ通常の連辞、であるとかでないという連辞のかわりにべきであるとかべきでないで結合されない命題に一つも出合わなくなるのに気付いて私は驚くのである。」(Vol. II. p.177-8)

この有名な個所はすでに述べた通り、事実命題から倫理的価値命題を引き出そうとする「自然主義的誤謬」(naturalistic fallacy)の最初の言及としてしばしば利用されて来た。この「自然主義的誤謬」とは、直接には19世紀の功利主義の倫理説に対する反駁を意図したものである。功利主義はその基本的性格としては、個人の幸福追求を原理とする。そしてこの幸福追求への自然的傾向 (Neigung) を規制し、公衆の福祉と調和させる規範の根拠を追求して来た。しかし自然主義的誤謬の示すところには、この普遍性をもつ規範の根拠はないということにある。それ故、ヒュームが功利主義者の一人とみられる以上、彼は自分自身の原理によって論駁されるわけである。それも全面的に誤っているわけではない。しかし、ヒュームがこの

“is”-“ought” passage を書いたのは、倫理の根底に個人の幸福追求を置くこと当然のこととして承認していた20世紀初頭のイギリスではない。最初に描き出したように、初めて厳しい超越的・絶対的道徳から脱れようとする傾向を示した18世紀なのである。この時代差は、ここにも明らかに現われてくる。

この点を指摘したのは、R. D. Broiles の功績であろう。(注12) 簡単にいうならば、ヒュームが引用文中で、である、つまり、事実命題に含ませていたものは、今日でいう事実判断にはとどまらず、「Aは善である」という倫理的価値判断でもあったと見るべきなのである。われわれはヒュームが道徳の問題をしきりに、行為との連関においてとらえようとしてきたことに気付かれよう。道徳の問題は徳の基準の認識の問題ではなく、われわれをして「～なすべし」と行為させる規範の根拠の問題であった。「Aは机である」も「Bは善である」も、それぞれ単なる事実認識にしかすぎない。「Bは善である。それ故われわれはBをなすべきだ」という論証において問われたのは、まさしくこのそれ故が何を根拠とするかということなのだ。もし「Bは善である」が人間の本性に基礎を置くものでなければ、如何にしても、この連辞「それ故に」は現われることはないであろう。もし強制があるとしたら、それは単なる外部的な強制であり、もはや道徳ではなく不当な圧力にしかすぎない。「良心」とは、人間の本性に基礎づけられた価値判断から生ずる内面的な強制の事実を指すものであろう。

ヒュームは、彼の目前にしている外部的な倫理規範から、個人としての人間を解放しようとする。この事情は、個人として解放された人間の自然的性向から如何にして普遍的規範倫理を見出しうるかに苦慮する20世紀とは、ちょうど、正反対なのである。

これまでは、ヒュームのむしろ否定的な側面の考察であった。彼が理性による道徳的区別の批判を強調する背景には、人間の本性に立脚しない超越的道徳が彼と対しているという事実がある。かかる道徳の否定とそして

やがて人間の本性，ことに情念の事実に倫理をもとづけようとするための伏線が彼の所論の中で行為と情念の強調となってあらわれたと解釈することができるであろう。

次の課題は，第二節の「道徳的区別は道徳感より来る」という部分である。ここは彼の積極的な部分の最初である。私はここで扱う問題の中心点を示唆してこの小論を結ぶことにしよう。

第一は，道徳的区別をヒュームは，快と苦の感覚に結びつける。この点だが，彼を快樂主義と呼びならわす理由となるのであるが，仔細に検討するとき，快苦の概念は決して求むべき目標となるほどの積極的な内容を含んでいないのである。快苦は，ヒュームにとってみれば，単に人間を動かす事実であり，それは事実であることを承認すべしと主張しているにすぎない。Broiles は，ヒュームの快苦を積極的にとらえ，K. Smith の見解に反対する。そしてスミスが，快苦を行為の「有効な原因」としてとらえるに対し，ブロイルズは行為の目的と見なす。(注13)

しかし，この点に関するかぎりでは，スミスの方が正しいであろう。ヒュームは快苦が行為の原因であることを主張したにとどまり，これを人間の本性の事実とみたと解するとき，彼を快樂主義と解することのゆきすぎが明らかになるであろう。この点を基礎として，私は共感 (Sympathy) の分析から，更にヒュームのその他の思想を次に検討することにしよう。

(未完)

注

- 1) D. G. C. Macnabb, David Hume, 1951 p. 155.
- 2) 市井三郎「現代史と価値理念・覚え書き」「思想」1970, 2月号
- 3) 例えば, W. K. Frankena, The Naturalistic Fallacy, 邦訳, 洋々社「現代倫理学大系」第一巻, 142-148頁
- 4) D. Hume. A Treatise of Human Nature. Everyman's Library ed. Vol. I, p. 3. (以下, Treatise からの引用は, 本文中に書名抜きで, Vol. I, p. 3. という風に略記する)

5) 参考文献

M. S. Kuypers, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*. 1930.

L. Stephen, *A History of English Thought in the Eighteenth Century*. 1902.

6) 一例としては、本論がとりあつかう *Treatise* の道徳理論第一節においても、合理論的な倫理説への言及がある。更に人名を挙げているものでは、ウォラストン (Wallaston) という同時代人があり、その説についての論駁を試みている。

7) J. H. Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, Vol. I, p. 35.

8) *op. cit.* p. 35.

9) E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, 1954, p. 100

10) D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Selby-bigge ed. p. 10.

11) H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, 邦訳「科学哲学の形成」市井三郎訳. 89頁

12) R. D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, 1964. Chapter. VI.

13) *op. cit.* p. 42.