

デイヴィッド・ヒュームの道徳論の展開

——『道徳原理研究』における仁愛を中心として——

富田規武

1 はじめに

『人性論』の最初の2巻(“知性について”と“情念について”)の出版のあと2年近くを経て、第3巻“道徳について”が世に現われたが、その第3部の終りにある附録には、第1巻の最初の自己批判がみえる。すでに『摘要』をパンフレットにして出版し、販売の促進につとめていたヒュームは、「自分が新発見と想像したものを溺愛したため、普通守られるすべての慎重さのルールを見落とした。」と述べ、わかりやすさや、結論の正しさを、その文体とともに気にしながら、若さの熱情による積極的な自分の態度を後悔している。(T623)ところで、ヒュームは自叙伝のなかで、その生涯の最後の年に回顧して、「『人性論』の失敗は、内容からよりも、むしろ様式から来ている。」と述べている。

ところで、『人性論』第3巻は第1巻及び第2巻の出版より前に、その大要が十分に下書きされていたことは、ノルマン・ケンプ・スミスによって、豊富にかつ詳細に論じられ、それまで考察されなかった第1巻と第3巻の間の矛盾が指摘され、解明されたのである。第1巻では、自我は単なる一束のつかの間の状態に解消されるが、第3巻ではそれは継続する経験の単一の所有者という意味でいつも使用されている。第3巻は第1巻が書き始められる前に実質的に組み立てられ、第3巻がヒュームの体系の論理的基礎を提供すれば、その矛盾は取り除かれるからである。⁽¹⁾

さて、1740年の『人性論』第3巻の出版以後は、1741年～42年に『道徳及び政治エッセイ集』の匿名出版はあったが、1748年に、『人間知性に関する哲学的エッセイ集』(Philosophical Essays concerning Human Understanding)が前書と同一著者による作品として現われるまで、重要な作品は出版されなかった。これは『人性論』第1巻“知性について”の書き直しであり、1758年に、『人間知性の研究』(An Enquiry concerning Human Understanding)という表題に改められたものである。実際的な諸活動に従事した8年近くの歳月が、おそらくヒュームに自分の仕事に距離を置いてみることを可能にしたこともあろう。また、『人性論』第3巻は『道徳原理研究』(An Enquiry concerning the Principles of Morals)として書き改められ、1751年に出版された。これら二つの『研究』を『人性論』のそれぞれの巻と単純に比較すると、第1巻は半分程度になっているが、第3巻は1割程度減少しているにすぎない。さらに、第3巻の半分以上が法的或いは政治的正義にあてられているのに対し、『研究』においては4分の1を占めているにすぎず、減少した部分は道徳性の原理及び徳の吟味に向けられている。この著作について、ヒュームは1753年に手紙のなかで、「私はあの作品を特別に好いているので、最もたえられる可成りのものとして重んずる」と書き、自叙伝のなかでも、「歴史的、哲学的或いは文学的な私のあらゆる著作のなかで、他に比類なく上々のものである。」と述べている。このころ、好評の政治論集が、『研究』とは別に出版されて

いるが、ヒュームの心が最も深く惹かれたのはこの作品であったと思われる。

ところで、ヒュームは、フランシス・ハチソン (Francis Hutcheson) の道徳感説から強い刺激を受けたことはよく知られている。それは道徳合理主義への批判であり、道徳判断は感情によるとする考えである。さらに、ハチソンは道徳行為は仁愛の情によって動機づけられた行為であり、道徳判断はその行為のなかにある仁愛を観察する人によって経験される是認の感情であると考えたのである。

ここでは、最初に仁愛を中心として、『人性論』第3巻と『道徳原理研究』と比較考察することによって、ヒュームの道徳論の根本構造を明らかにするとともにその展開の一面を把握したいと思う。さらに、『研究』と前後する時期の道徳に関する所論をも考察の対象に加え、若干の補いをしたいと思う。

2 『人性論』における仁愛論

『人性論』第3巻は3部に分けられている。第1部は道徳における合理主義に対する批判を内容としており、道徳的区別が理性によるのではなく、感情にもとづくことを論じている。第2部は正義と統治に関するものであり、そのなかで正義は人為的な (artificial) な徳であるという論題がかかげられる。最後の第3部は仁愛のような自然的 (natural) な徳を扱っている。ところで、第2部の正義は人為的な徳であるという論点は、ハチソンから受けとった道徳論にヒュームが加えたもののうち、最も顕著なものの一つである。いま一つは、ヒュームが道徳感を共感 (sympathy) の原理によって説明することであるが、それによる全く経験主義的な道徳への接近は一層人を首肯させるものとなっている。たしかに仁愛はいくつかの自然的な徳のうちの主要な徳の一つであり、自然的な傾向によって動機づけられる。それが有徳として是認されるのは、他の人々の幸福を目指しているからであり、一般にはそれを生みだすのに成功するからである。(T578) しかし、ヒュームによると、正義はこの型には当てはまらない。それは

ルールを堅く守ることにあり、時として人々の幸福の増加をもたらさなくても、ルールを守ることが是認されるからである。すべての徳が仁愛の一つの形であると考えたハチソン流の説明の仕方は正義の徳のそれには適しないとされる。しかし、『人性論』における正義のルールの道徳的義務の観念連合による説明は大いに微妙である。⁽²⁾ また、自然的徳と正義との相違点として、ヒュームは、「自然的徳から結果する善福は一つ一つの単独な行為からおこり、或る自然的情緒の対象である。しかし、正義の或る単独な行為はそれ自身考察されるとき、公共善に反対なことがしばしばあって、行動の全方策ないし体系へ人類が協力するとき、はじめて有利なのである。」と述べている。(T579) また、「社会をつくる上での不都合な救済策は自然からくるのではなく、人為からくる。或いは一層適切にいえば、情念に存在し、ルールに合致しない具合の悪いものの救済策は判断ないし知性のうちに自然に準備されている。」と説明する。(T489) さらに、「人間性はあらゆる活動に必須な二つの主要部分、すなわち、情緒と知性からなりたっている。従って知性の指揮を欠く情緒の盲目的な動きは人々を社会的に無能力とするものである。」とまで述べられている。(T493) このように共感の原理による契約履行義務の説明はなかなか従っていきにくいものがある。さらに上例から言えるように、情緒と知性から人間性が構成されるという考えが明瞭にあらわれてくる点だが、ヒュームの人為的徳の説明の特徴であろう。社会の起源には、「人間本性の善悪の問題は少しも入る余地はなく、ただ人々の賢愚の程度のみを考えるべきであり、」(T492) また、「見知らぬ物への仁愛は、人々を他人の財物に対して節欲させ、社会の成員に適せしめる目的には弱すぎる。」(ibid) ということになる。この点は特に注目すべきであろう。

第3部において、ヒュームは勇気などいくつかの美德は、仁愛の伴う場合にのみ美德であることを明らかにしている。「優しい情緒へと向かう性癖は、いかなる人生の部分においても人間を快適で有用にするものであり、もしこの情緒を欠けば社会に有害となるかも知れない他の一

切の性質に、正しい方向をあたえるものである。」と述べている。(T604) ヒュームにとって仁愛が特別な重要さを持っていることが知られる。仁愛的性質は社会に有用であり、その故に徳とみなされるだけではなく、むしろ共感の働きによって伝達されるその情念は愛そのものであり、この愛はいわばその対象を変えさえすれば、それは愛する人に向けられるようになる。アーダルは、「ヒュームは人を愛することは評価することであるという意味での評価と、その人が有徳であると言うことによって適切に表現される評価とを明瞭に区別すべきであるのに必ずしもそうしていない。」と書いている。⁽³⁾ ヒュームは愛情 (love) について、「敬重 (esteem) と基底において同じ情緒で似た原因から起る。」と考へ、(T608) さらに、「仁愛は両者に伴うが、愛情と連関する方が一層まさっている。」(ibid) と説明している。愛情は、ヒュームの指摘するように、尊敬する (look up to) 点が欠けているように見えるけれども、敬重に比べてより仁愛と密接に結びつく傾向がある。われわれは尊敬する人の幸福よりも、愛する人の幸福をより切望するからである。また、仁愛はその人が苦しんでいるとしないとにかかわらず、あらゆる人に対して持たれる傾向であって、憐憫 (pity) との間には論理的な違いがある。

ここで明瞭にしておかなければならないのは、『人性論』における仁愛と共感の区別である。共感とは情念を伝達し、観念を活性化する原理であるのに対し、仁愛は他人の幸福への欲望及び不幸や悲惨への嫌悪であると定義される。また、怒りはその反対なのである。(T382) 仁愛と怒りは、心の本来の構造によってのみ、愛情と嫌悪に連関しているにすぎない。(T368) ヒュームは愛情を他人の幸福への欲望と同一視することに抵抗する。他人の幸福を考えないで他人を愛することもありうるとヒュームは考へる。他人の幸福への欲望は愛することの必要条件ではないのである。仁愛及び怒りと愛情及び憎悪の連関は偶然的で任意のものであるからである。従って、不幸をうみたい欲望が愛情と結びつけられると仮定しても、何らの矛盾とはみられない。(T368) また、ヒュームは、「或る一人の人

物を自分自身より多く愛する者に出会うことは稀であろうが、仁愛的情念を集めたとき、利己的情念の全部を越えないような者に出会うのはごく稀である。」と述べ、(T487) 仁愛の自然的本能がわれわれの道徳的或いは政治的態度の形成に大きな役割をはたすと考へている。また、「仁愛的性格をつくる寛仁・博愛・憐み・友情などは大層制限されていて、友人や家族以上にはなかなか及ばない。しかも、感官に現われるその現象態が判定する基準となるのである。われわれは、省察によって現象態を訂正して、さらに恒常的な確固とした判断に到達する。」といわれる。(T602) さらに「情緒は必ずしも常に訂正に従うとはかぎらないが、われわれの抽象的思念を規制するには十分役立つ。そしてこの訂正のみが徳及び悪徳の程度に関して一般的に宣言するとき顧慮される。」と述べられる。(T586) さらに、「われわれが公平な道徳判断ができるのは、情緒の一般的で穏和な決定によるのであり、その根底は或る距離をおいてみるところにある。」と説明される。(T583) ヒュームによると、われわれは一般的な視点 (general point of view) に固着し、この一般的見方が生む感じを、われわれの特殊な瞬間的な位置から起こる感じから区別する。これが、広汎な共感 (extensive sympathy) と制限された寛仁 (limited generosity) との間にあるように思える矛盾を除去する原理なのである。(T586)

さらに、「広汎な共感是我々の徳の心持ちが依存するところのものであり、制限された寛仁は人性に自然であって、正義と所有権が想定するところのものである。」とされる。(T586) さきに第2部において、正義と所有の起源について述べ、絶対確実とみなされる命題として、「正義の起源が由来するところは、ただ人々の利己心及び限られた寛仁、ならびに人々の要求に対する自然のあたえるものの少なさだけである。」と結んでいる。(T495) そこでヒュームは強くて広範な共感とは正義の規則を遵守させる最初の根源的動機ではなくて、われわれ自身の利害及び公共的利害への印象ないし心持ちによって配慮することが正義の法を確立させると考へている。ここで注意すべきことは、利己心 (self-love) は

自然的動機として十分に力強く着実に働き、われわれを正義の道に保つことである。つまり、利己心は必ずしも悪徳の動機ではないというヒュームの見解は明瞭によみとれるのである。⁽⁴⁾ 正義の感(sense)を生む印象は、人為(artifice)と人間の黙約(convention)から起こるとされる。(T495) 強く広範囲にわたる仁愛の形での公共への配慮が現実に存在しておれば、正義の規則は不要であるからである。従って、限られた寛仁の気ままな働きと利己心の満足が正義の必要を人に知らしめることになる。

3 『道徳原理研究』における仁愛論

(1) 『研究』の成立について

ヒュームが『研究』において、その文体にこの上なく考慮を払ったことは明白であるが、その内容は書き換えられているので、その面での比較は容易ではない。まず、さまざまな問題が取り扱われる均衡や強調に大きな変化がある。

『人性論』において何より明白なことは、人間の本性のさまざまな原理をより一般的な基礎的な原理にすることで、ヒュームは、「哲学の不可侵の原則は、何か特定の原因が一つの結果にとって十分である場合、それに満足して止まるべきで、必要もなく原因を積み重ねるべきでない。自然の経過において結果は多くても、原理はただ少数で単純であるとわれわれは知っている。」と述べている。(T578) 人の心についても根底をなす一般的な原理を見出す立場をとるのである。

ところで、『人性論』第2巻“情念について”は5分の1以下に圧縮されて、『情念論』(A Dissertation on the Passions)として、『四論文集』に収められ、1757年に出版された。前者は上述のような立場に立ち、心理学の独立した書物として豊富な観察や事例によって興味をひくものであるばかりか、第3巻“道徳について”の予備的なものとして意義をもつものでもあった。特にいたる所にちりばめられ、第3巻が大いに依存しているのが共感の心理学である。内観的で要素心理学の濃いヒュームの体系のなかで共感の原理のもつ意義は非常に興味のあるも

のの一つである。『人性論』における共感の取扱いに対して、『研究』におけるそれとを比べると、ヒュームが共通の原理に関してだけでなく、心理学的分析の適切な限界に関しても、かなり自己の見解を変えたと考えられる。⁽⁵⁾

さて、『道徳原理研究』の出版の3年前の1748年に、最初『人間知性に関する哲学的エッセイ集』(Philosophical Essays concerning Human Understanding)という表題で匿名で出版されたその本は、1751年の改訂増補版で著者名が記され、さらに1758年『人間知性の研究』(An Enquiry concerning Human Understanding)と改題された。この書の公告において、ヒュームは『人性論』の公表は急ぎ過ぎたと気づき、全体を改めて考え直したと述べているが、その第1節で哲学の異なる種類について考察している。そのなかで、精密で抽象的な哲学一個々の実例から一般的原理へと研究を進め、根源的原理へ達するまで満足しない—と平易で明解な哲学—日常生活のなかにより深く入り込み、心性や情緒を形づくり、また人々を動かす原理に触れることによって人々の行為を矯正する—toに分類している。(EU passim 5~16) しかし、前者なしには後者はその感情、教訓或は推論において、十分な厳密性に達しえないとしている。ヒュームによると、「自然は、科学に対する汝の情念を思う存分満たすがよい。しかし、汝の科学を人間的に、そして行動と社会に直接関係しうるものにせよ」と述べ、(EU 9) さらに、「人間本性の諸力や諸機能の精密な吟味から、かりに心のそれぞれの役割や力の記述以上には進みえないとすれば、そこまで進むことで少くとも満足である。」と述懐している。(EU13) 事実、ヒュームは『人性論』においてよりも『道徳原理研究』において積極的に、ともすれば曖昧で混同されがちな人間精神の動きを分類し、微妙な差を区別し、秩序づける“心の地理学”(mental geography)を提唱している。(EU 9)

(2) 『研究』における仁愛論の位置

ヒュームが『研究』において、正義を論ずる前に、仁愛を論じたことは極めて意味のあるこ

とである。『人性論』では、仁愛は自然的な徳の一つであり、“自然的能力について”の節の直前に扱われている。しかし『研究』では、それは社会的な徳の主要なものとして扱われるが、その目的は仁愛が社会的に有用であることを示すためである。その際、仁愛が独立した徳であることも十分に認識されていることはいままでの『人性論』と『研究』における共感と仁愛のそれぞれの動きなどを考慮すると、『研究』では仁愛のあたえる印象は一層強められる。すなわち、後者では共感、非社会的な個別的な感情が、社会的感情を構成するにいたる原理とかその過程の名というよりも、社会的感情そのもの、すなわち人類愛や仁愛の別名のようにになっている。そうすると、ヒュームの道徳論は、ハチソンの道徳感覚説に接近し、あまり区別するところはなくなってしまう。『人性論』においては、ヒュームは仁愛を人間本性にあたえられた根本的要素として考えないで、それを共感から結果するものとして説明する。『研究』では、この心理学的説明原理が捨てられるような印象をうける。

ところで、共感の基礎概念は自然的な徳の是認において、そのはたす役割から最もよく理解されるから、“自然的徳について”の議論が後にされる『人性論』の順序は非常に妙に思える。これに対して『研究』は、そのなかで、この是認の成立における共感の働きについて殆ど述べていないけれども、仁愛論を先にし、正義論を後にするという一層論理的な順序を採用している。D.D.ラファエルは、『人性論』においても、『研究』と同様の順序に従うのが、そこで説明される理論の複雑さを理解させるのに一層必要であるのに、ヒュームがそうしないで、“正義は人為的な徳である”という命題からまず始める理由は、道徳における合理主義に対するかれの批判によってそう導かれていったからである。」と説明している。さらに、「両書に現れているヒュームの道徳哲学の二つの所説は、叙述の順序のみでなく、実質的に異なるのであり、その違いも道徳における合理主義に対する批判においてよりも、その積極的な理論において一層著しい。」と分析する。⁽⁶⁾

さて、『研究』において、仁愛は第1次的情念として、自己愛は第2次的なものとして示唆されている。それは、あらゆる情念や人間の心の作用に対して帰せられる最も単純でしかも明白な原因を受け入れることを求める要求によって支えられている。たしかに自己愛は『研究』のなかでは『人性論』においてよりも、はるかに十分にまた公正に扱われているが、(EM301)ヒュームは仁愛の等位を下げることは受け入れない。仁愛に感じやすいかれの性質が正義論でも見られると指摘できる。また、『人性論』では正義は自然的な徳ではなく、ただ人為的な徳にすぎないと強力に主張されるが、『研究』ではその問題はむなし問題として僅かの言葉で片づけられ、正義は仁愛に比べて、社会的にはよりすぐれていることが指摘されるにとどまっている。正義の社会的な徳と仁愛のそれとは同じでないとして、ヒュームは次のように述べている。「正義の徳は極めて有用で、人類の幸福に絶対に必要である。それから結果する利益は個人的な単独の行為の結果ではなくて、社会の全体或は大部分によって意見が一致した全体的計画や体系から生ずる。全体の平和や秩序は正義に伴うものである。」(EM304)ところで、われわれは道徳生活において、目的-手段の関係を分離することはありえない。まず第1に目的は社会的な目的に従うか、これに反しないものであるべきである。ついで第2に手段は目的合理性をそなえることが要求される。これに対応するために、われわれは社会的技術や理論と結ばざるをえない。目的-手段の関係は原因結果の関係を探究することなしでは明確にしえないからである。すでに正義の問題を賢愚の問題としたヒュームは、『研究』において、法的・政治的分野は圧縮され、別の論集の形で展開されていくのは当然であろう。

(3) 『研究』における仁愛論の諸問題

ヒュームは『研究』の第5節から第8節をあてて、徳とみなされる情念の4基準をとりあげ、徳の詳細な検討をするが、その最初の節で『人間知性の研究』第1節“哲学の異なる種類”にみられたのと同じ考えを表明する。「なぜわれわ

れが博愛や他人との同胞感情を持つのかを問うまで研究を押し進める必要はない。これは人間本性のなかにある原理であると経験されればそれで十分である。われわれは原因の調査をどこかで止めねばならない。それを越えても、より一般的な原理を見出せないある原理があらゆる学問にはある。他人の幸福や不幸に全く無関心の人はいない。」と述べている。(EM219) ヒュームはここで、快をあたえる心の特質は美德、苦をあたえるものは悪徳と呼ぶが、この快苦は異なる源泉から起る。その徳の所有者自身と他人もしくは社会一般という区分に加えて、それぞれに快適であるか、有用であるかの区分を交差させて4項目に徳を分類する。

しかし、自然的な徳について、われわれは道徳判断や道徳感情においてどのようにして一致に到達しうるのであるか。『人性論』でもヒュームは、「非難や賞賛の心持ちは、すべてその人に対する我々の位置や現在の心的性向に応じて変動する。とはいえ、いつも一つの視点にとどまっているとしたときと同様に好き嫌いを表現する名辞をあてる。経験は心持ちのこうした訂正方法を教える。」と述べている。(T582) つまり、道徳判断はすぐ近くのそれを見ている人にその行為が影響をあたえるとしたら、普通の人とはどのような情緒を感じるであろうかを告げるとヒュームは言おうとしているのである。実は、道徳判断は自然的徳といわれるものについてさえ、間主体的 (interpersonal) であると同時に公平 (impartial) である傾向をもち、それに関係する人々もそうであろうとする意図をもっているような一つの価値評価の体系に属するのである。この一様な価値評価の体系は、自然的な徳として数えられる性向を着実に励ますものとして、また、その反対の悪徳を挫くものとして役立つのである。たしかに、自然的な徳はその発揮に直接関係する人々に最も直接に有益であるが、公平に評価されるならば、制限された範囲内では、十分に効果をあらわす可能性は極めて高い。なぜなら適切な環境においては、道徳的評価は規範となり、行為を指示するからである。自然的な徳は社会の善への傾向をもつが、また、人為的徳と同じように、利己心や制限された寛

仁が衝突を助長することによって、あらゆる人にとって事態をより悪化する傾向があるのに対して、その効果を消すよう働くものである。マッキーは以上のように述べたあと次のように結論している。ヒュームは『人性論』においては、人為的徳には社会学的説明をし、自然的な徳には心理学的説明をあたえているが、後者にも部分的には前者同様社会学的説明が必要であることは明瞭に気づかれるであろう。(7)

ところで、ヒュームは「仁愛は、一般的な (general) ものと、特定な (particular) もとの二種類に自然に分けられる。前者はその人に対して友情や敬重や親しい関係はなくて、ただ一般的な共感、すなわち、その苦に対する同情や快に対する祝意を感じるだけの場合であり、後者は徳についての同じ一つの意見や、われわれに対してなされた奉仕や、ある特定の関係にもとづいているものである。両情緒はともに人間の本性のなかに実在するものである。前者の情緒、すなわち、一般的な仁愛や博愛や共感の情緒は、この『研究』で扱われる機会も多く、さらに一般的な経験から自明なこととして実在するものと考え。」と述べている。(EM298) 特定の関係に限られた仁愛は、われわれから遠く離れた人のために直接にわれわれに行動させるには十分でないけれども、それは拡大する共感によって道徳判断を惹きおこすことのできるものである。もともと、道徳判断は自力で他へ働きえないのではなく、情念や行動に影響を及ぼす意図をもつものであり、また、実際に影響するのである。自然的な徳も人為的な徳もその傾向とは認はともに、直接的な特定の仁愛によって支えられているものを越えていくのである。従って、間主体的な公平な価値評価の体系は、殆どの人にとって大抵の場合便利なのである。(8)

ヒュームは、「人はその私的な特定の立場を離れ、他人とかれとに共通な視点 (some common point of view) を得なければならない。人間の仕組みの或る普遍的な原理を動かして、全人類が一斉に合奏する絃を持たねばならない。」と述べている。(EM272) われわれが道徳判断において一致が可能であるのは、結局はこの原理にも

とづくのであろうが、共感がそれのみで我々にこの共通の視点をとらせるのか、或は、そのときとる道徳体系の実際の力か、その何れについても十分説明をあたえることはできないであろう。ところで、自然的徳と人為的徳の区別は瓦解していく傾向が『研究』のなかでみられるが、それはすでに『人性論』において、「人為的徳も、その是認は自然的である。」(T484)人為的徳の情緒が人間精神の自然的原理であるという表現になっている。自然的な徳もわれわれが間主体的に公平に客観化して是認すれば、人為的徳と同じ社会的機能を大いに持つ評価体系として理解されよう。

4 『研究』と“ある対話”

『研究』の最後に、短い対話篇があり、そこでは博識の旅行家パラメデスが登場し、「私」との間で、他国の歴史に現れる道徳事象を道筋をたてて語る仕組みになっている。『研究』の公刊の数年後には、その草稿が完成していたとみられる『宗教の自然史』は1757年に、『四論考集』の第1部として日の目を見たのであるが、それを支配して流れるものは多神教と一神教の対話であるといえよう。これは明らかに真理の体系を示すとともに、読者に探究させようと工夫されたものであろう。また、『研究』公刊の年には、ヒュームは具体的に『自然宗教に関する対話』を構想し始めていたといわれる。これは、すでにヒュームが若き日に『人性論』の執筆に先立ち、心の内奥で宗教についての内なる対話に苦闘していたものであり、自己の哲学的探究とその文学形式にはこのころ大いに心を砕いていたと察せられる。『自然宗教に関する対話』のはじめに、パンフィルスに何故対話の形式が哲学的探究に最適であるかを説明させ、人間の知性が堅固な決定に達しえない哲学的問題がわれわれを対話や会話の文体へ導くのは自然であるとしている。また、『研究』のなかでも、「会話では、会話の生き生きした精神が快適であり、講説には加わりたくない人にもそうである。大抵の人は会話のなかで話の新しい変化を願うものだ。」と述べている。(EM262)ところで、『人間知性

の研究』に入れられた宗教論2篇のうち、執筆時期の明瞭でない第11章“自然宗教の実践的帰結”(1758年に特殊な摂理と未来の状態と改題)はすでに対話の形をとっている。また『人間知性の研究』全体を因果律批判を含む宗教論と見ると、ヒュームがこの書に含ませた意図を感じることが出来よう。このようにみえてくると、『道徳原理研究』の最後の結論の章も同様にみることが出来よう。そこでは、エピクロス派、プラトン派、ストア派、懐疑派のエッセイが集められ、特に興味を惹く文学上の実験のようにになっている。実は、それらが説話として一体になっているのは、読者が自分でそれぞれの立場の端緒を経験していきながら、その時には受容できると思えた初期の立場を前とは異なる批判的な立場でみるように工夫されているのである。特に最後の懐疑派のエッセイは真の立場として出現し、以前の互いに衝突する立場を全く破壊してしまうことなく、新しいパースペクティブへと和解させる。⁽⁹⁾『研究』の“ある対話”では、その主人公パラメデスは本人自身が旅行者であるように、根本思想においても徘徊する偉大な漫想家である。『研究』はヒュームが完結する体系という枠内では、自分の思想を盛り込みにくいと考えその困難を別の形で果たそうとしたのであろう。つまり、『研究』は道徳論が提示されている体系的部分を含んでおり、すでに結論という表現をつけて、極めて形式的に終わっているからである。そして、4部の付録のさらにそのあとに、“ある対話”がおかれることになったと思われる。結局、われわれには哲学的思索の体験と、提出された諸問題が課題として残るばかりである。

5 『人間知性の研究』における意志の自由論と仁愛論

『人性論』第2巻“情念について”の第3部の第1節及び第2節“自由と必然について”は、『人間知性の研究』第8節に入っている。ヒュームはこの主題を『人間知性の研究』のなかで、かれの因果律の理論と一層密接に関連させるこ

とによって、たしかに改善をもたらしたといえよう。『人性論』と『人間知性の研究』における“意志の自由について”の二つの所論の重要な相違は、まず後者では意志の定義をとり、自由の定義を挿入したことである。この問題についての後者における数ページにわたる宗教面からの議論の展開は、前者にはこれに対応するものはないが、それは是非とも狂信家たちの考えを妨げようとするヒュームの抱負に帰せられるであろう。

さて、ヒュームによると、動機と意志的行動の連関は規則的また斉一的であり、人間の行動におけるこの経験的斉一性がそれらに関して我々が推理を引き出す場合の源泉である。

(EU88) ヒュームは、「いかなる行動の必然性も、適切に言えば、行為者における性質ではなくて、その行動を考察する思惟的或は知性的存在における性質である。その性質は主としてある先行する対象から、その行動の实在を推理するように、彼の思惟が決定するところにある。つまり、我々は我々の行動が大抵の場合に意志に従属するのを感じず。そして、意志自体は何物にも従属していないことを我々が感じていると想像する。たとえ、自己の内部でそう想像しようとも、観察者は通常我々の行動をその動機及び性格から確実に推理しうるのである。」と述べ、これを必然性の本質と考えている。(EU94)

さて、自由によってヒュームが意味するのは、ただ、“意志の決定に従って行動する或は行動しない力”ということである。(EU95)

ところで、「自由は徳性にとって本質的であり、自由が欠ける場合は、どのような人間的行動も道徳的性質を受けいれず、また行動は内的な性格や情念や感情を示すものである限りにおいてのみ、我々の道徳感情の対象である。」と述べられる。(EU99) 人間の行動は外的な力からのみ生ずるときは、賞賛や非難をひきおこすことはできず、また賞賛や非難をあたえても、人々の動機や性格さらにその結果行動に影響しなければ意味がないのであろう。とすると、ヒュームのさきの自由の叙述だけで十分であると一般に考えられるかどうか疑わしいと思える。A.J. エイヤーは、「我々の道徳判断のみでなく、例え

ば、自負や感謝のような我々自身や他人についての感情も、恰も寂漠たる砂漠の如き世界の思念に部分的に支配される。それから免れるためには、我々の意志はヒュームが認めるよりも強い意味で自由であることが必要である。」と述べている。⁽¹⁰⁾ヒュームの自由の叙述では、困ったことに、自己決定力としての自由の行使が必然性の型にはまることになるか、それとも漠然と起こるかのどちらかになる。どちらの場合にも、責任の帰属を正当化するには考えられない。自己決定力として述べられたものを我々がもっていると信じて、それは混乱したものであり、ヒュームのディレンマを我々は免れられない。

ヒュームは、必然性と自由に関する自己の理論に対して、例えば、意志的行為が予め運命づけられ、決定された必然的原因の連鎖が存在し、それがあらゆるものの根源的原因から、すべての人間の意志作用に達するという反論を予想している。我々のあらゆる意志作用の究極の創始者は世界の創造主であり、全体が一つの体系として、どの時期をとっても、完全な仁愛で秩序づけられている。すべての肉体的害悪もこの仁愛の本質的部分をなしており、神性自身によってすら一層大なる害悪をひき入れるか、或はそれから生ずる一層大なる善を排除せずには取り除かれることはないであろうとされる。ヒュームは、古代ストア学派を例にあげて、人間の心の自然な感情に基礎をおいて、この反論に自信をもって強い疑問を呈しているばかりか、道徳的害悪についても肉体的害悪と同じ事情であるとしている。もし決定論に確実な根拠があり、かつ、全能の創造主の存在が考えられるならば、創造主が仁愛深いと主張したい人々にとって、ディレンマが生ずることになろう。ヒュームは、「その場合、人間の行動は善なる原因から発していることになるから、全然背徳的でありえないか、もし背徳的であるとすれば、我々の創造主が究極の原因であり、その創始者であると認められる限り、創造主を同じ罪に巻き込まなければならなくなる。」と述べている。(EU100)

さて、「人は罪の概念を全く棄てることによってこのディレンマを逃れうるが、——自由意志の混乱した概念に依存することを考慮すると、

われわれがそうすることは、ともかく議論の余地がある、——脱出してもそのあとすぐ再び捕えられる。世界のすべての害悪が必ずしも人間の思慮ある行動から結果するとは限らないから、創造主に一層の重荷を負わせて、そのディレンマは害悪と関係して再び述べられうるからである。この場合、害悪は人間と動物の苦しみだけだとしても、大量の苦しみを含むものとして考えられうるから、ディレンマからの脱出はなく、またそのような苦しみのおこることは否定できない。そのくるしみは、ある場合には、善なる原因から生ずるものであると信ずることによって和らげられることもあろうが、これによってどのようにして、害悪の低減以上のことが達成されうるかということが明瞭でないという事実は全く別として、そのような場合は例外的である。」とエイヤーは述べている。⁽¹¹⁾ところで、この世界はすべての世界の最上のものであるという不合理な考えはすでに拒否されているので、もし全能の創造主があれば、彼は仁愛なる存在ではないという結論が我々に残されていることになる。この節の最後は、「曖昧と混乱に満ちた舞台を離れて、我々の分にあった真の固有の領域、すなわち、日常生活の検討に立ち帰り、そこに自らの研究を用いる。」という方針の確認で終わっている。(EU103)ところで、自由を離れて道徳性はありませんが、現実には存在する自由は一面において可能性を、他面において必然性を含むものとしてまさに、現実性である。自由は元来実践的概念であり、実践性に徹するならば、その都度新たな可能性を発見することに帰着する。ヒュームもいうように、「実在する自由は拘束に対立するもの。」であり(EU96)すべてであるものの他のものに対する自由で、その意味でまず相対的なものである。そこで人間の考案する法的・政治的な組織や制度が考察の視野に入ってくるのである。さて、ヒュームは道徳を宗教と結びつけようとしなのは、宗教上の信仰がどれほど強力な権威であれ、情念に対する影響を通して制約として働いたとしても、いかなる形の権威にも基づくことは出来ないとみていたからであることは疑いない。また、自殺論のなかで、「哲学から生まれる重要な利益は、

哲学が迷信や偽りの宗教にあたえる最高の解毒剤である点として。健全な哲学によって人の心の平静が保持されれば、迷信は排除され、迷信に対する勝利は人性に附随する悪徳や欠点に対する勝利以上のものとなろう。」とも述べている。たとえば、「神によって我々にあたえられたから、特別な仕方では振舞うべきである。私が与えることのできるものがないため不幸である人があれば、その人が誰でも、その不幸によって、彼にそれをあたえることが私の義務となる。神がさまざまな能力を私に与えたのは、それをただ発揮するためだけでなく、他人の利益のためである。」⁽¹²⁾のような教えに従って、「人に慈善を施すべきである。」といわれるとき、ヒュームは通常の繫辞が置換えられているのに驚くのである。さて、よい振舞いをするための基本的動機として義務感をもつことは、ヒュームの立場からはこの場合、人が自然的な仁愛に欠けていることを示すものであるから、むしろ非とすべきことである。行為はよい動機や性格の記号であるとしてのみ善であるとされる。動機や性格が善であるのは、それらが道徳的に是認される行動を習慣的にひき起こすからである。つまり事を決するのは結果で、よい動機は有益な行為を規則的に生むと期待されうるというただそれだけの理由からである。

6 おわりに

『道徳原理研究』が『人性論』第3巻“道徳について”をただ洗練し、熱情を抑えて改良されたものとしてだけ考えることは誤りであろう。新たな目的のもとに作り直すことを目指したものであろう。

まず問題の一つは、『研究』における共感の概念の変化である。ヒュームは感情伝達、観念活性化の原理としての共感を仁愛とおきかえることに決めてしまったと思いたくもなるほど、中立的な共感原理によって持って来られる情念を意味するようになり、我々の行為の動機となりうるものになっている。しかし、『人性論』の共感の原理にそう例もある。「その人の快適な資質が、その知人にあたえる効果についてわれわれ

がもつ考えがわれわれの想像力に快適な影響を及ぼし、是認の情緒をあたえる。」(EM267)が示すように、共感の原理は非社会的な個人の感情から社会的感情が構成されている過程の名なのである。

次に、仁愛についてセルビー-ビゲは、『『人性論』では、仁愛はただ附隨的に述べられているが、『研究』では、社会的な徳の主なものとして扱われ、その扱いの主な目的はその有用さを示すことであるが、その独立も十分に認められる。』と述べている。⁽¹³⁾これに対し、J.B.ステewartは、ヒュームが『研究』において、共感を仁愛に取替えたと考えることに抗議したうえ、⁽¹⁴⁾仁愛について、「ヒュームが言っているのは、仁愛の行為は、それが仁愛と呼ばれる本能によって引き起こされるから有徳だとみなされるといふより、むしろ、仁愛の行為が善であるとみなされる理由の大部分はそれが有用であるからであるといつてよい。」としている。⁽¹⁵⁾さらに、「『研究』における主要な問題は、道徳感と理性とがわれわれの道徳判断に対してはたす相対的な寄与について自分の見解を読者に伝えるのに、どのようにして道徳感が可能であるかについての入念な説明にたえるよう求めないでそうしようとしていることだ。」と結論している。⁽¹⁶⁾ヒュームが自身を“学問の国から会話の国への大使と考え、お互いに偉大な独立を維持する両国の間のよい文通を促進するのを自分の義務だと考える”という立場で『研究』の筆を取ったことから当然である。

さて、共感と仁愛についてであるが、ある性向を是認することは、それに満足することであり、この快の感情はその性向を持つ人であれ、共感によってそれを共有する傾向のある他人においてであれ、その性向を賞賛し、強めることになる。それと反対にある性向を否認することは、それに対応しながらも反対の方向に働くことになる。道徳感情は他人と感情を分かちもち、それに思い入れることにもなる。愛と仁愛が結ばれることは、ヒュームも情念論第3節で指摘するところであるが、さらに、アーダルもいふように道徳感情も愛憎と類似性をもつことは注目されねばならない。⁽¹⁷⁾

ヒュームは、社会が異なっても、時代に違があっても、殆ど普遍的に人々の間に道徳という不思議な現象がみられると考え、この問題に実験的論究方法を導入することを企て、人間のなかに創造主によって植えつけられた生得の道徳観念や能力を求めずに、道徳現象にアプローチするのが、ヒュームの方法であった。その方法を貫くために、かれは宗教的信仰に対して多くの前線に出て論陣をはり、当時神学が落ち込んでいた勝手気侷な空想から哲学を保護したいと願った。それは、18世紀の半ば、道徳哲学の広大な分野がひろがるなかで、いや拡大させるなかで、まずなすべききびしい仕事であった。ヒュームは『宗教の自然史』、『イングランド史』においては、“歴史は事例によって教える哲学”者といわれるが、『研究』の結びでは、“哲学は事例によって思索する対話”を促している。R. L.エマーソンは、“スコットランド啓蒙主義における科学と道徳哲学”という論文のなかで次のように述べている。⁽¹⁸⁾科学は人の経験や帰納以上に先に出ない蓋然性だけを主張することができた。不確実性によって寛容が育てられ、人は進んで自分が間違っているかも知れないと信ずるようになった。1750年代までには、道徳的真理に関して確実性の選択の余地のある源泉があると主張するものは少ししかなかったが、最後には、モラリスト達は道徳を宗教から絶縁し、啓蒙主義のなかで広く受容された思想の体系的な型を破る動的な原理を用意したのである。思想家たちの仕事に滲透していた哲学的な精神が知的訓練間の関係を変え、諸観念の一つの歴史的秩序づけを可能にした。19世紀になると、経験科学と結ぶ分析的総合的方法にではなく、何らかの種類の歴史主義に大きな原理が見出される。啓蒙主義の経験主義的道徳哲学がそれを創るのに寄与した政治学や経済学や社会学などが道徳哲学から分離していくのである。

Text

T. …A *Treatise of Human Nature*, Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and notes by P. H. Nidditch
EU, EM…*Enquiries concerning the Human*

Understanding and concerning the Principles of Morals, edited by L.A.Selby-Bigge. Second edition Oxford at the Clarendon Press

数字はページ数を示す

EUは『人間知性の研究』：EM及び『研究』は『道德原理研究』を示す

[註]

- (1) *Hume and the Enlightenment*, 1974, p.11
T. E. Jessop, *The Misunderstood Hume*
- (2) *ibid.*, p.6
- (3) P. S. Árdal, *Value and Passion in Hume's Treatise*, 1989, p.51
- (4) P. S. Árdal, *ibid.*, p.180
- (5) Selby-Bigge, *Enquiries*, Introduction, p.xxxvi
- (6) *Hume and the Enlightenment*, p.17
D. D. Raphael, *Hume's Critique of Ethical Rationalism*
- (7) J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, 1980, p.122
- (8) J. L. Mackie, *ibid.*, p.123
- (9) D. W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, 1984, p.40
- (10) A. J. Ayer, *Hume*, 1980, p.78
- (11) A. J. Ayer, *ibid.*, p.78
- (12) A. MacIntyre, *Hume's Moral Writings*, Introduction, p.14
- (13) Selby-Bigge, *op. cit.*, p.xxxvi
- (14) J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, 1963, p.329
- (15) J. B. Stewart, *ibid.*, p.333
- (16) J. B. Stewart, *ibid.*, p.329
- (17) 杖下隆英, 『ヒューム』, 1982, p.162
- (18) M. A. Stewart, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, 1991, p.p.35-36
R. L. Emerson, *Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment*