

デイヴィッド・ヒュームの道徳論の成立

— 人性論における共感をめぐって —

富田規武

1. はじめに

道徳の分野は、ヒュームの人間学が最もよく実証的に真価を発揮する分野である。それは具体的に意識され、観察される人々の情念や行動に根づいているからである。人性論を開くと、情念論、道徳論の殆どあらゆるところに、大樹の地中の分根のように広がっているのが共感 (Sympathy) の原理である。この状態は、まず我々に大きな困難をあたえるが、また一面、異常な程刺激的にさえみえてくる。できればヒュームと快く交わり、その交錯した根を解きほぐしながら、時間をかけて根回しをし、最後に掘り起すことはできないであろうか。

17, 18世紀のイギリスのモラリスト達は、絶え間のない哲学論争という顕著な伝統を形成し、ヒュームの道徳上の著作において最高点に達したといわれる。この高まりのなかで、共感の原理は、特にヒュームによるハチソン (Francis Hutcheson) の道徳論への批判から、その意義を広げ、アダム・スミスへと展開するのであろう。

ヒュームは、自らのうちに自然に奔出してくる道徳感情を、人間学の基礎づけの原理とするため、経験的地平にあくまで踏み止まろうとした。このような若きヒュームにとっては、普遍的観点に立つために共感の原理が不可分に考えられたのではなかろうか。他人の利益や社会的利益に直接・間接に奉仕する行為に快を感じ、

そこに徳が成り立つことを可能にする原理が広く求められたのであろう。さらに、道徳的判断の基準を特定の快苦の感情に求めて、当事者及び社会一般の効用性と合致させようとしたのは当然ではなかろうか。広くこの基準が働くためには、社会の構成員が共感の機能を備えていることが前提であろう。

さてこれは、スコットランドのきたるべき社会に対するヒュームの鋭い洞察を示すものであると考えられないであろうか。

2. ヒュームとその時代のスコットランド

1757年、ヒュームは次の様に書いている。「我々が、我々の王女や議会や独立の政府や主な貴族の存在さえもなくしてしまい、我々の話す言葉もそのアクセントや発音が、非常に訛った方言となってしまった不幸な時に、こんな境遇のなかで、我々が真実、文学で最も著名な民族であるのは、不思議なことではないか。」*1

実際、18世紀のスコットランドの文化を普及させるのに重大な役割を果たしたのは、大学のほかに、古くから馴染まれてきた社会のあまたの状況であり、それが啓蒙主義として知られたダイナミックな運動に貢献した。また、カルビニスト神学もその支配力を弛めていた。とはいえ、穏健派 (Moderate) の寛大な指導の下でさえ、たとえば、ヒュームが「そこまでは可、そこから先は少しも不可。」と発見したようなある

制限の課せられる状況下であった。哲学者達は彼らに相応しい議論を寛大におこない、関係する諸問題の理解を進めることができたのであった。一般的に言えば、前世紀に比して、18世紀は思想豊かであり、思想に足かせをかけるナショナリズムの狭い考え方はなかった。^{*2}

ところで全体として、スコットランドの哲学者は経験主義者であり、フランシス・ベーコンやニュートンの方法を用いようとした。しかし、彼らは折衷的であり、多くの方面でその世紀の思想を代表し、象徴するものであった。フランシス・ハチソンの生涯はその最初の例となるものであり、18世紀スコットランドのその後の哲学思想の発展を前もって示すものであった。ファガソンは、ハチソンのスコットランドへの最大の貢献は、英語による講義によって、それまで長らくブリテン島の北部が無知のままだったヨーロッパやイギリスの偉大な哲学者の学説を、普及させたことであつたと述べている。^{*3}

また、スマウトは18世紀におけるスコットランド哲学に最も顕著な3つの事実をとりあげている。その第1は、無からのその成長の速さであるとしている。それは、ハチソンとともに順調なスタートをきり、きらきら輝く彗星のようなヒュームを経験した。さらに、社会の諸問題に深い関心をよせる、有能な地元スコットランド出身の数多くの哲学者たちがヒュームから何かをうけとり、さらに、賢明な、学識豊かな討議を重ねたのである。その理由のすくなくとも一つは、ハチソン以後大学の内部の改革と発展によって、神学者の介入の可能性なしに哲学の論究に大学の学者が没頭出来る伝統が作られたことである。

さらに、第2にはスコットランドの哲学は、道徳と社会の問題にはっきりと傾斜したものとなったことである。その傾向はハチソンからスコットランド哲学が得たものであり、ハチソンはさらにそれをカルビニズムから得たことは疑いない。カルビニズムは、ヒュームが倫理学に魅了されたことだけでなく、もしヒュームがカルビニズムを事なくうまくすますことがゆるされた場合のリード(Thomas Reid)の即座の危

機認識の中にも明らかに示されていた。

最後に、第3には、スコットランドの哲学者は自分の研究分野以外にも関心を持った。哲学が道徳についての哲学であり、道徳が社会の全体に影響をあたえるとすれば、すべての社会科学は哲学者の分野になっても正当でありうることになるろう。ヒュームは歴史学と経済学に積極的な関心をよせ、アダム・スミスは経済学、アダム・ファガソンとジョン・ミラーは社会学、ウィリアム・ロバートソンは歴史学へと入っていった。なお、彼らは道徳や社会の問題の合理的研究において、他の分野の将来のリーダーの教育も彼らの義務だと感じていたので、輝やかしい教育活動にも従事したのであった。^{*4}

また、スマウトは、18世紀の半ば以前においては、スコットランドでは、なぜ文化の開花がなかったのかを問題にしている。18世紀半ば以前の低地地方(Lowland)では、その後半ほど中産階級の数は多くなく、また繁栄していなかった。また、大学教育も、エディンバラやグラスゴーの特徴となる知的醗酵をもたらすだけの教員組織や教育内容の幅広さを持っていたか疑問だとしている。最後に、宗教の問題があつた。中流及び上流階級の物質的条件や、大学がどうであれ、17世紀の肌をぞっとさせるような宗教的雰囲気の中で、文化的黄金時代が生まれることができたと思像するのは困難であるとしている。宗教の抑圧的影響がいくつものはたらいていたからである。たとえば、ヒュームは時々、年輩の牧師達の敵意に不平を言ったが、実際には、自由に書き話す程度の自由があたえられていた。半世紀以前のアイケンヘッドの時代であれば、ヒュームに何が起つたか想像しがたいものでない。ヒュームは無神論者、懐疑論者という罵倒に囲まれながら、スコットランドにとどまっていたが、この雰囲気のある程度無理からぬと思っていた牧師の間にすら友人をもっていた。^{*5} レンマンは、「1739あるいは40年から、我々が18世紀スコットランド啓蒙運動と呼ぶあの知的現象は、その基本的前提のいくつかを破壊しうる時限爆弾をかかえて、時を刻んでいた。これはヒュームの人性論であつた。」と書いてい

る。^{*6}

さて、ヒュームはアダム・スミスとの文通のなかで、どこに住むかの問題で一度ならず返事を書き送って、「パリはヨーロッパで一番よい町で、私に適しているが、外国である。ロンドンでは私自身の国の首都であるが、あまり気に入らなかった。エディンバラには多くの反対もあるが、魅力も多い」と述べている。実際、そこで最大の魅力は良い仲間達であったと思われる。アレキサンダー・カーライルは、アダム・スミス、アダム・ファガソン、ヒュー・ブレア、ジョン・ジャディーン、エリバンク卿、ロバートソン、ジョン・ホーム、バナティンなどを、1時間の予告で居酒屋に集めることができたときは、すばらしい時であったと述べている。^{*5}

この広い交友関係は、当時のスコットランド学界の伝統を反映するものといえよう。

3. 道德論の思想史的連関

ノーマン・ケンプ・スミスは、ヒュームの哲学が同時代のスコットランドで勃興しつつあった道德哲学の体系・方法と同じ地盤に立っていることを明らかにした。道德哲学は近代経済社会が開始せられたこの時代に、ブリテン島の北部において透徹した洞察力をもった人々によって、広く社会における人間の行動を探究する学問として成立していくことになる。ガリレイ、ニュートンの近代の自然科学の精神で人間を解明しようというヒュームの企て以前において、スコットランド哲学界の先達ハチソンがこの道德上の難問に取りくんでいた。人間を行動へと激しく駆りたてたり、妨げたりする感情が、人間の深層の部分から経験的に湧きあがってくる。この経験に対する冷徹な観察は、ハチソン及びヒュームの出発点であったと思われる。ついで、スミスの第二の提起は、人性論の叙述の順序とは別に、まずハチソンの影響のもとに、ヒュームは道德論の検討からはじめ、そのあと第一篇「知性について」から書きはじめたのではないかということである。J.L. マッキーもヒューム哲学のなかで道德論がさらに重視されるべきだ

としている。さらに、彼は、ヒュームの道德論は、ホッブスに端を発した合理論者と感情論者の両者に引き継がれていった道德哲学上の広範な論争の論派において最もよく理解されると述べている。^{*10}

さて、ハチソンはグラスゴー大学でジョン・シムソンのもとで神学を研究した。シムソンはハチソンに強い影響をあたえ、ハチソンはかれに説かれて自由な広教的な考え方へ引き入れられたのであった。また、ハチソンは、シャフツベリーの説に多くを学び、特に仁愛は道德性の規準であるという信念を持つようになった。最後に、ハチソンはサムエル・クラークと文通し、合理的な研究が神学、哲学のいづれにおいても唯一の有用な方法であると考えに至った。^{*11}

このことは、前述のマッキーの指摘と考えあわせてみると、ハチソンが、合理主義的な道德論者と感情論者との難問に直面していたことを示すものと考えられる。

(1) ヒュームの道德哲学は合理主義的な道德論との対決とその克服がまず課題であったことはいうまでもないが、特に念頭においていたのは前述のクラーク(Clarke)とウォラストン(Wollaston)である。まず、ヒュームの名指しのウォラストン批判の主要なものは次の通りである。「もともと、道德的善悪は心的活動のみに属し、かつ外的事物に関する我々の状況からくる。従って、これらの道德的区別が起るもとである関係は、ただ内的活動と外的事物との間にのみ存在しなければならない。この関係を内的活動相互間において比較されるときに内的活動に、或いは他の外的事物と対立させられたときの外的事物にあてはめてはならない。」さらに、「道德性は知性の発見できるいかなる事実にも存在しない。……道德性は理知の対象ではない」また、「行動にともなう判断の真偽に明白な値打ないし非違が結びつけられていなければ、この種の真偽が我々の行動に何らかの影響を及ぼすことは断じて不可能である」(T461, 465, 468) このヒュームのウォラストン批判は、ハチソンのそれを大筋において引き継いでいる。「真なる結

論は、行為者のいかなる美德をも立証しないように、虚偽の結論も、その人のいかなる悪徳をも立証しない。」とハチソンは述べている。^{*12, *14}

また、クラークに関して、ハチソンはクラークの用いた適合性の観念をとりあげ、それは究極目的の適合性でなければならないとしたうえ、このクラークの体系においても、究極目的を是認すべきか否かを決定するのは、道德感覚に委ねられるべきであるとしている。^{*13} ヒュームはこの点に関して、我々は動機をもつときにのみ道德的責務を負うのであり、合理主義的道德論者は道德感覚と義務の関係を示すことができないとしている。また、「徳を知ることと意志を徳に適合させることは別である。それゆえ、正邪の尺度が一切の理知的な心に責務を課する永遠の法則であることを証明するには、該法則の根底である関係を明示するだけでは充分でない。関係と意志との結合もまた指摘されねばならない。そしてそのうえ、この結合は極めて必然的であって、よい性向の心には、たとえ他の点では無限の相違があるにせよ、悉くこの結合が影響をもっていることを証明しなければならない」(T. 465) なお、ハチソンは、「いかなる促しの根拠も性情に先立ってはありえない。」と述べている。^{*14} これは、理性がそれ自体として行為の動機となりえないことを強調するもので、上述のヒュームの立場と大よそあいともなうものである。^{*15}

(2) ハチソンの道德感覚説に対して、ヒュームの道德論はどのように展開されるのであろうか。ファガソンは、「ハチソンの真の偉大さは教師としてであった。はるかに偉大な思想家ヒュームは間もなく哲学者としてのハチソンを顔色なからしめた。」と書いている。^{*16} ところで、ヒュームは、1740年3月16日付のハチソンへの書簡で、「私の意見と同様、あなたの意見に従えば、道德性はただ道德感情 (moral sentiment) によって決められる。あなたと説を同じくする。」としているが、それに続けて「そのゆえに、道德性はただ人間性 (human nature) と人間生活にだけ関係する。」と主張している。^{*17} さ

らに、1739年9月17日付の書簡によると、自分の方法を解剖家の方法に比して、秘められた源泉や原理を発見せんとするもので、道德哲学者に極めて有用であると信じて、できれば新しい試みをしたいと述べたあと、「私はあなたの natural の意味に同意出来ません。それは目的因 (final cause) にもとづいています。私にはかなり不確かで、非哲学的だと思われる考えです。人間の目的は何でしょうか。人間は幸福や美德のために創造されたのでしょうか。また、この世のためでしょうか。それとも、来世のためでしょうか。彼自身のためでしょうか、それとも彼の創造主のためでしょうか。「自然」についてのあなたの定義はこれらの問題を解決することにかかっています。この問題は限りがなく、私の目的からは遠く離れたものです」

さて、ヒュームは人性論のなかで、「全ての個々の事例において、快苦の心持ちが生みだされる本源的行動を要約して、我々が道德について抱くすべての思念の根底をなす一般的原理を自然のうちに探し求めるべきか、それとも、他の或る起源のうちに求めるべきかは「自然」という言葉の定義に依存する。もし、奇蹟と対立させれば、ひとり徳と悪徳との区別が自然的であるばかりでなく、宗教の根底である奇蹟を例外として、苟もこの世におこる出来事はすべて自然的なのである。この意味で徳及び悪徳の心持ち (sentiment) が自然的であるというとき、異常な発見はない。しかし、稀有でないという意味で自然的と呼ぶことのできるものが何かあるとすれば道德性の心持ちは確かに自然的と呼べるであろう。これは我々の心的組織ないしは気性のうちに極めて深く根をおろしている。(T. 474) 自然を自然以上の何ものでもないと考え、道德的な思念の根底をなす一般的な原理を見出すことのできる視点にヒュームはどこまでも立とうとしているのである。したがって、徳は自然的なものと同じで、悪徳は反自然的なものと同じであると主張する道德体系ほど非哲学的なものはないことになる。(T. 475)

ハチソンによると、モラル・センス (Moral Sense) は、我々がそれによって他人の行為を是

認し、それが、彼らの完璧と品位であるという知覚を得て、その人を愛することに決めるときの上級の感覚であり、また、その行動から自然の利益を何ら目論まないで、我々自身のそのような行動を反省するときと同様の知覚を我々もつものである。^{*18}しかし、ヒュームは、これを外部感覚と類比的にとらえられる一種の内部感覚と、捉えているのであろう。ハリソンは、ヒュームは道德感覚(Moral Sense)と道德感情(moral sentiment)のいずれを使用するか、あまり重要でないかのようにその両語を使用する傾向があるとしながら、sense と sentimentの間に重要な相違があると指摘している。さらに、「私の感覚は、私が見たり、聞いたり、感じたりする物について私に情報をあたえる。しかし、sentiment (怒りや恐怖や是認のような)は信念に対する情動的な反応であり、事物について私に情報をあたえるものではない。実は、私のもっている信念のゆえに私のうちに情動をおこすのである。道德感覚説は、道德的事実はないとするヒュームの見解に合致しないであろう。もし道德感覚があるとしたら、その機能は、ある行為の正邪の事実を発見することであると仮定されるであろうから。」と述べている。^{*19}

その書簡の中でヒュームがハチソンに伝えている第2のことは、仁愛(benevolence)の徳についてである。「もし、仁愛が唯一の徳であるとすれば、いかなる他の性格もそれに混合されず、ただ全く仁愛の程度にのみよるであろう。」と述べて不満を示している。さて、ハチソンにおいては、仁愛は広く一般的に徳の内的な源泉を意味することの出来る適切な言葉である。^{*20}また仁愛は他人の幸福への欲求である。^{*21}それは行為の動機として働く感情であり、それがとりうる行為の形態は多様でありうるところから上述のように述べられている。とすれば、前述の道德感覚と仁愛とは深い対応関係にあることとなり、それぞれ評価作用及びそれによって是認される心的対象内容となるはずである。^{*22}

さらに、ヒュームは同書簡の追伸として、次のように書いている。「行為は有徳でも、また悪徳でもありません。ただ、その行為が心の中

のある特質や持続的な原理のあらわれである限り、有徳になり、悪徳になるのです。さて、有徳でしかも公共の善やその徳を所有する人の善福への何らの傾向性ももたない特質があるかどうか考慮してほしいのです。このような傾向性をもたない有徳の特質がないとすれば、それらの値うちは共感から生ずると結論してもよいでしょう。私は、あなたにただ時のはずみによる、当の行為のはたらきでなく、特質の傾向性を考えてさえいただければと思います。」さて、道德的善悪は人間の行為にかかわり、しかもその動機にかかわるのであるが、ヒュームはさらにここでは共感の原理との関連から傾向性を重視している。(T.576)ハチソンも、ヒュームと同じく、経験的事実から出発し、人間心理のリアルな観察にもとづいて、道德の原理を樹立しようとするが、ヒュームは一層冷静にそれを掘りおこして、情念の諸原理(共感の原理を含めて)から人間の道德的意識を観察しているのである。すなわち、人間の本性の探究をすすめていくうえで、「我々は、ただ経験によって万物相互の影響と結合を学ぶだけである。しかも、この影響を経験以上に及ぼしてはならない。」(T.466)

ヒュームはこのような立場から、ハチソンへのこの書簡を書いているとみられる。以上、この書簡のうちから3点を取りあげて、ハチソンの考えに対するヒュームの立場を考察したが、ヒュームは人性論の結論の部分でも、一層まとめて述べているように思える。すなわち、道德感とは精神に固有な原理であり、その組織に入っている最も強力な原理の一つである。しかし、この道德感が自己省察をおこなって、そのよってくる諸原理を称賛するとすれば、自己の源や起源のうちに偉大で善良なもののみをみるとすれば、道德感とは新しい力をうることは確かである。しかし、道德感を人類に対する広範な共感(extensive sympathy)によって説明する人々がより優位な立場をもつのである。この体系によると、たんに徳が称賛されなければならぬだけでなく、道德感も称賛されなければならない。そして、さらに、道德感のよってくる原理も称賛されねばならないと結論している。(T.464~6)

4. 人間本性学の方法

ヒュームは、人性論序論のなかで、人性の諸原理を解明しようとするとき、唯一の強固な根底は経験と観察とに存しなければならないとしている。さらに、この人間学は、経験の範囲をあくまでこえることなく、単純で且極めて少数の原因から解明し、それによって全原理をできるかぎり普遍的にするようつとめなければならないと説いている。(T.X XI~X XII)そして、精神学は、自然学に見出されない特異な不利、すなわち、内省してあらかじめ考えたため、心の自然的原理は明らかに作用を阻害されたにちがいないからである。人世の日常的経過にあらわれるままの実験—具体的経験事例—を蒐集し、比較する方法で補うことによって樹立されると期待している。(T.X I X) ヒュームはこの精神学について、徹底した懐疑論に対して大いに我慢のならないことを示している。(T.X I V)

5. 道徳の諸原理

(1) 道徳感情

人性論第2巻の情念論をふまえて、ヒュームは第3巻において道徳論を展開する。まず、第一部において、“道徳的区別は理知から来ない。” “それは道徳感から来る。”まず、(1)理性はそれのみでは、いかなる意志、行為の動機とは決してなりえないこと。(2)理性は意志の規則において、決して情念と対立しえないことの二点に要約される。^{*23} 理性は厳密に言えば、ただ次の二つの場合にのみ我々に影響しうる。すなわち、理性が行為の本来の目的であるものの存在について情報をあたえることによって情念を刺激したり、或いは、情念を働かす手段をあたえるために原因と結果の結合を理性が発見する場合のみである。(T.459)さらに、道徳的区別を生む関係は、内的行為と外的対象の間にのみ存在しなければならない。また、徳を知ることと、意志を徳に一致させることとは別であるとしている。(T.464~6)つまり、理性と判断は、情念を促し、規制することによって行為の間接的原因にしか

ならないと補説しているのである。ヒュームの不滅の功績として看過できないものとして、倫理的評価は「観念の関係」或いは「事実」の両者を一括した広義の事実と異なる独自の機能、契機を必要とする点であるとされよう^{*24} なぜなら、我々の情緒や意欲や行動は根源的事実であり、それ自身で完成していて、他のそれらとの何らの関連も内包していないからである。(T.458)また、「道徳性は判定されるというより、一層適切には感じられるものである。もっとも、この感じ、または心持ちは普通には極めて静穏かつ温和である」といわれる。(T.470)

次に、道徳的善悪を知らせ、両者を特色づける印象は、ある特定の快苦にほかならない。およそ徳の感をもつとは、或る性格の熟察からくる特定の種類の満足を感じること他にない。

我々は或る性格が我々を喜ばせるから有徳だと推論するのではなく、その性格が或る特殊な様式で我々を喜ばせるのを感じ、この感じにおいて、その性格を有徳と実際に感ずるのである。(T.471)ところで、ヒュームは道徳原理研究のなかで、「我々は道徳法則の普遍性及び道徳生活がただ全く快樂の生活と表現することはできないという事実により注意を払うべきである。我々はたえず困難で不愉快な義務に直面しており、その義務は主義としてなさねばならないからである。道徳的行為を決定する快は、他の快とははっきり種類を異にすることが認識できる。」と述べている。(E.215~7) さて、道徳的善悪の名に値する特定の快・苦の感情は、まず第一に、人物の性格や感情があたえる満足であり、第2に我々の特定の利害を離れた考察から生まれるものである。さらに、ヒュームにおいては、それは自負・自愛・愛・憎のいずれか一つを合わせて喚起する状況のもとにおいてである。

ハリソンは、道徳感覚説(moral sense theory)はヒュームの見解には合致しないだろうとしている。もし道徳感覚というようなものがあるならば、その機能はまさしく、ある行動が正しいかどうかのような事実を発見することであると考えられるであろう。実際、道徳感覚があるとすれば、それは行動のただ付帯的な事実のみで

なく、その行動そのものの諸性質を発見してくれると仮定されたであろう。^{*25} A.J.エイヤーは、ヒュームに対しては、肉体上の感覚器官に類比して道徳感覚、或いは有徳な特質や性格をみて、いつも変ることなく惹き起される道徳的是認の特殊な感情などは存在しないと反対されてきたと述べ、これに対する答えは、ヒュームは道徳感覚があるという言葉を与えていないということである。一般に認められているように、我々が悪徳であると公言する性格を熟察するとき、我々が非難の感情、或いは気持を持つと語っているのである。しかし、かれが強調しようと心を痛めている点は、或る性格を悪徳とよぶ際、我々はそれを特別な固有の性質に帰しているのではなくて、それが持っている諸性質に対する我々の反応を表現しているのである。この反応は実際は逆でなければならないが、全ての場合に全く同じ形をとる必要はない。我々は事実、反感や道徳的な憤りを持つが、道徳的非難のあらゆる場合にそうした感情がかならずいつも現存するとは限らない。^{*26} エイヤーは上述のように、ヒュームの道徳感情について誤解を解いて理解を示しているのである。また、ハリソンは、ヒュームの見解や論証の多くに非常によく適合する理論があるとすれば、それはいわゆる道徳判断ではないというのが真実である。道徳的な言葉を含む文の働きによって我々が真であるとか偽りであるとか述べるのが可能になるようなものでなく、何か他の働き、たとえば、それによって命令を発したり、情動を表現したり、願いを述べたりすることができるようなものであろうと考えている。^{*26} ヒュームの「である」と「べきである」の関係についての指適に関連する注目すべき所見である。また、「あなたがあなただけの自然本性からしてこれを非難する感じ、ないし感情を抱くということにほかならない」といわれる。(T.469) ヒュームは道徳的言語を含む表明が感情表明的性格をもつことを指摘しているのであろうが、是認あるいは否認の表明は聞き手にとっては、忠告や評価や義務など行為指示的含みをもつ場合が多いのは当然である。^{*27}

「いかなる道徳体系においても、命題の通常の繫辞、「である」及び「でない」の代りに「べきである」とか「べきでない」で結合していない命題には全く出合わないのである。この変化は極めて重大である。なぜなら、この「べきである」とか「べきでない」は新しい関係、すなわち、断定を表現しているから、それは観察され、説明され、そして同時に、いかにしてこの新しい関係がそれとは全く異なる他のものからの演繹でありうるか、という全く考えも及ばないと思われることの理由を示す必要があるからである。そして、徳と悪徳の区別は対象の関係のみを基礎とするものでなく、また、理性によって識別されるものでもないことがわかるのである。」(T.469)

経験にもとづいて、一般的原理を求めるヒュームは次のように徳とみなされる情念の源泉をあげている。「およそ単に眺めただけで快をあたえる心的性質はすべて有徳と呼称せられ、同様に苦を産む一切の性質は悪徳とよばれる。この快及びこの苦は4つの源泉から起ることができる。なぜなら、我々は或る人物の性格から快感をうるとき、この性格は他人に或いは本人自身に有用であるように自然に適しているか、または他人に或いは本人に快適であるのである。」(T.591)

さらに、「他人の幸福は、ただ共感によってのみ我々の心を動かす。それゆえ、我々は是認の気持をこの共感の原理に帰するのであるが、その気持は社会にとって、或いはその徳の所有者にとって有用な徳を実地に値うちをみることから生ずるからである」と述べて、共感との深い関係を指摘している。(T.619) なお、ヒュームは道徳原理研究では独立の章を設けて展開する。

(2) 共感の原理と一般的観点

(a) 共感について

道徳感情が由来する原理が共感であり、共感の原理は行動がその標徴となってあらわれている性質ないし性格のうちに入っているような持続的な原理である。(T.619及び前述の書簡)

さて、情念論第1部で、およそ人情のうちで

それ自身にもまたその結果においても、他人に共感する向癖 (propensity) すなわち他人の心的傾性 (inclination) や心持 (sentiment) が我々自身のそれとどれ程異っていても、反対であっても、それら他人の心的傾性や心持ちを交感伝達 (communication) によってうけとる向癖が最も顕著な性質である。(T.316) それは、同感と反感とにかかわりなく、たとえ反感をおぼえる情緒でも、他人の情緒をそのまま感ずるのである。この説明によれば、共感はいかなる種類の情念でも、情動でもない。この交換伝達が如何にしておこなわれるかは、メカニズムに深く関係すると、共感の発生の説明のなかで述べられる。ある情念が共感によって心に注入されるとき、顔や話などの外的標徴によってまず知らされるだけで、この標徴が情念の観念を心に伝えるのである。しかし、この観念は忽ち印象に転換する。換言すれば、強い程度の勢いと活気を得て情緒そのものになり、他人のうちにある根源の情念と等しい情動を生む、(T.317) 他人の内的な情念等をあらわす外的観念を印象にかえる原理が共感なのである。(T.595) しかし、ヒュームは、情念論のあとの部分(T.386~9)で共感を有徳な行為の積極的評価をうけるべき動機と結びつけようとするが、マーサーは、このヒュームの試みはそこなわれているとしている。表面上は、共感と仁愛の行為の動機との結合について、その原因結果的説明は論点を回避するものであるとされる。すなわち、共感をたんに感情伝播の原理としての意味から、何か実践的な動機を意味するものへ広げることを含めているというのである。

さて、第2部、第9節におけるヒュームの所説を整理してみると、

- (1) 情緒の推移を惹起するには、印象間と観念間の二重の関係が要求される。
- (2) ある情緒の性格を決定するのは、現存の瞬間的な快苦ではなく、情緒の全傾癖 (bent) ないし傾向 (tendency) である。
- (3) 共感には常にならずしも現在の瞬間に制限されるとは限らない。他人の現にない快苦も先想され、交換伝達によって感じられ

るものである。

(4) 仁愛に関していうならば、まず、愛する人物の快から生ずる原生的な快とその苦から生ずる原生的な苦である。これに続いて、その愛する人物の快の欲望とその苦の嫌悪が起る。その人物の抱く快苦の二重印象に対応する二重印象を我々自身が感ずることである。つまり、印象間の対応である。

(5) 共感を拡大することは、心を生気に満ちてうつ、ある現存の事情によって助けられなければならない。

ところで、(5)は積極的倫理的行為の不可欠の前提ではあっても、マーサーのいうように、共感の原理そのものは、倫理的行為とはなりにくいものである。この部分のなかで、ヒュームが訴えようとしている“広範な共感 (extensive sympathy)”は理解は可能であるが、論理的説明と心理的説明がはっきり区別されていない。ヒュームが“広範な共感”によっていおうとしていることの首尾一貫した解釈が見出しにくいのである。ヒュームは基本的には、共感がある個人から別の個人へ情動や感動や意見をさえも、伝播したりすることと考えているのである。それはまた、少なくとも観念を生気あるものにする活性化の原理である。

人生論第3巻“道徳について”はヒュームによって、他の2巻から独立して、それに含まれた抽象的論究のすべてに立入ることは要求されないとされている。そして、その第3部で共感の本性と力が改めて述べられている。すべての情念はひとりの人物から他の人物へ即座に移り、すべての人間に対応的な連動を生む。私が或る人物の声や身振りのうちに情緒の結果をみると、私の心はただちにこの結果からその原因へ移って情緒の極めて生気ある観念をつくる。

そして、観念はその生気のゆえに忽ち情緒そのものに転換される。同様に、ある情感の原因を知覚すれば、私の心は結果へ伝えられ、似かよった情感によって湧き立たせられる。(T.575)

さて、共感には自然的な偏りがある。すなわち、共感のメカニズムには類似・近接・因果関係がはたらいっている。(T.317, T.320, T.576) 他

人への共感は、我々自身への配慮より淡く、我々から遠い人物への共感に近い人物への共感より遙かに淡い。(T.603) 共感の偏りを正す必要はヒュームを悩ましたとマーサーは考察し、さらに、行為の動機としての共感を導入することによって困難さは避けられないとしている。^{*29} ハリソンは、共感の説明は人性論のなかに分枝していて、すべてを論ずれば長きにすぎ、ヒュームの道徳認識論の理解には、その主題は末梢的だとしている。また、徳の4つの源泉との関連から、エイヤーは直接情念と間接情念、穏かな情念と激しい情念間のヒュームの区別の微妙な点に立入らないで、次の諸点はうけ入れられるべきだとしている。まず第1に、すべて意図的行為が自己自身か、他人か或いは広く社会一般に、何らかの善福をもたらそうとする欲求から生ずるという意味で、動機づけられているとは限らないこと、第2には、我々の行動がこのような動機をもっている時でさえも、功利主義的な原理に一致しないかも知れないということである。我々の行動が純粋に利己的な原理には、稀にしか一致しないことは認められているが、ただ単純に利他的であるのでもない。共感はその度合が変化し、その強さは人がその対象に対して立ちうる様々な他の関係次第である。共感の対象の評価や必要に対するその人の評価に単純に比例しているのではない。そして、人は、自分自身の利害のみでなく、自分がより広い範囲のより大きな利害であると信ずるものを犠牲にして、自分の家族の一員や、愛人や友人に利益を授けることをえらぶかもしれない。人の行為が目的意識のない場合、憐れみや困惑や怒りのような情動によって、我々はだれにも全く利益にならないように、意識的に振舞うかもしれない。憐れみや怒りからなされた行為が当事者に益又は害をなそうとする欲求を含んでいる以上、それらは目的意識のあるものと論ぜられるかも知れないが、これに対する答えは、欲求は情動から来るものであって、情動が欲求から来るのではない。ヒュームも次のように言っているようにみえるのであるが、「人が結果を無視するような行為は激しい情念からのみくる

ということは事実である必要はないのである。」
そのような行為は惰性によることが非常に多いのである。その選択が快樂を得ようとするものであれ、不愉快な状況から脱しようとするものであれ、そのように選択した行為を実現して全く悩むことはありえないのである。また、努力することに加えられる価値否認は、人がその結果から生ずると期待する価値にまさると判断できるという意見もありえよう。その判断が無意識であると認め、さらに惰性とそれを同一視することによって、この説明がつまらぬものとされないならば、私はその判断は事実に対して全く忠実でないと考える。上述のように、エイヤーは心理学的な原理によって検討しながら、共感や仁愛の自然の本能を我々がもっていることを疑う十分な理由はないと述べ、さらに、共感を自己欲よりも下位におこうとする試みがなされてきているが、それは、あまのじゃくであるようにエイヤーは見ている。^{*30}

(b) 一般的観点について

人性の甚だ強力な原理である共感の偏りは、ヒュームにおいてどのように克服されるのであろうか。まして、共感の拡大が説かれるとき、このことは重大である。「我々は遠い人物より近く接している人に多く共感する。見知らぬ人より知己に多く共感する。外国人より同国人に多く共感する。しかし、このような共感の変動にもかかわらず、イングランドの道徳的性質も中国のそれも同じように称賛する。いずれの土地でも道徳的性質は等しく有徳に見え、思慮ある観察者(judicious spectator)には等しく敬重(esteem)の情を抱かせる。共感は変動するが、敬重の情は変動がない。それゆえ、敬重の情は共感から生じない」(T.581) また、「社交や交遊における自他の心持ちの交わりは我々にある一般的で変更されない基準、すなわち、いろいろな性格や举止を称賛もしくは非難できる一般的で変更されない基準を作らせる。そして、心情は常にかならずしもこのような一般的な念によって愛情もしくは憎悪の念を規制しないとはいえ、この一般的な念は我々相互の談論には充

分である。(T.603) 一方でより広範な交遊や談論の場を可能にしつつ、修正によって共感を補強しているのが、この一般的な基準である。瞬間的な現象態を訂正し、(T.582) 物事の一般的視方に固著して、この一般的視方がうむ感じを我々の特殊な且瞬間的位置からおこる感じと区別する。(T.586) これは、観察者個人のうちに、共感の偏りを感じながら、道徳的区別の地平一般が設定され、個人は個人として当事者でありながら、道徳的区別の地平一般として「観察者」でありうるのである。^{*31} ヒュームはこの点について、「我々の情念に対することのできる理知(reason)は情念の一般的で穏和な決定にはかならない。そして、この決定の根底は、あるへだたったものを省察するところに存するのである。」(T.583) と述べている。それは、或る特殊な情況にある特定の人の、特殊な情況のゆえに生ずる共感の偏りを矯正して、くだされる判断の偏りのために生みだされる矛盾や抵抗や動揺をできうる限り回避し、理性的言葉で話すことの不可能さを改めうるのである。これにより、道徳的言説を含む言表の機能も十全となるといえる。このように、一般的視点は共感の補完的なものとされるが、それはむしろ、共感の矯正の場であり、共感の拡張もこの視点、いわばこの地平において可能となると思われる。ドゥルーズは、「共感は、道徳的であるためには、未来にまで広がる必要があり、現存の時点に局限されてはならない。さらにまた、共感は一重の共感でなければならない。すなわち、他者の喜びを望み、他者の苦しみを嫌うことで二重化される印象間の対応関係でなければならない。(T.386~9) しかも、共感が存在するということが、共感は自然に広がるということは一つの事実である。しかも、そうした拡張は排除なしには肯定されない。」と述べているが、^{*32} やはりこの二重の共感も、その裏面は偏りであり、感情の不平等であり、それが共感の自然の本性であるがゆえに一般的観点で補われるべきである。

さて、人性論第3巻第3部第3節「善良ないし仁愛について」のなかで、人物評価の判断において、我々自身の利害は速かに忘れるよう余

儀なくされると述べている。この際、利益或いは害が非常に近い場合には共感によって我々の関心は強く唆られる。この場合、我々は配慮(concern)を即座に他の場合に拡張する。利益或いは害が遠いときはそれに比例して共感は弱く、称賛または誹謗は淡くて疑わしいが、我々の道徳的判断は変りがないと言っている。また、微妙な愛情或いは友情をもつ人物は、友人の極めて小さな配慮にも注意して、自己自身の最も著しい利害をすら友人の配慮のために犠牲にするのであると述べている。また、「社会に対するこのような広範な配慮は、ただ共感からのみ我々はこれをもつのである。」(T.579) ここでは、他人や社会の善福への配慮が、積極的な実践にかかわっていると考えられる。ここに、ヒュームの共感の理解が専ら感情の伝播者に限られていると考える強い理由がある。道徳感情と間接情念との間の類推は、道徳論のなかで道徳的判断の説明にまで及んでも、なお同じ関係で共感が考えられているに相違ないことを示している。他人が感じていることをただ感ずる思いやりと、他人を助けるという配慮を含む思いやりとの間のこの区別は、共感する人を助けたい気持ちになる時もあればそうでない時もあるということだけを意味していると理解されるべきではない。

むしろ、配慮の姿勢は、実践的な思いやりの考えの中心となるものと考えられねばならない。

さらに、たんなる思いやりは彼が経験している感情に主体の注意が集中され、この感情を超出していかないのに対して、後者はその感情を知っていると同時にこの感情が真実には他人に属していることを知っているのである。後者においては、我々自身の意識の一部として、いかなる他人の意識の中心とも必ずしも関係のないものとしてよりも、むしろその感情を他の個人によって感じられるものとしてその感情に集中するのである。その結果、たんなる思いやりにおいては、我々が他人に代ってうける感情の源に無関心のままであるのに対して、後者においては、それどころか、他人とその境遇に積極的に関心を持つのである。^{*33}

さて、共感の普遍性、客観性の基礎は一般的視点に求められた。ヒュームは、観察者という語を使っている所もある。アダム・スミスにおいては、共感他人の感情や行為によって惹き起される、是認や否認の根底に働く感情を意味する。これは、ハチソンの道德感覚のように仁愛などと依存関係にはない。スミスにおいて、共感本来観察者 (spectator) の感情である。

「公平なる、事情に精通せる観察者」の眼において、行為や性格を捉える共感のもつ道德評価の作用が成立するとされる。また、ヒュームがハチソンに負うところ多大であることは、すでに述べたが、カントもまた、ハチソンを先駆として道德固有の原理をめざしたことは知られているとおりでである。^{*34}

ところで、この一般的視点というヒュームにおける普遍性の契機は、道德原理研究の次の一文において極めて著しく表現されている。「道德法則の普遍性に、より多くの注意が払われねばならない。そして、我々はたえず実際に、主義としてなされなければならない困難で不愉快な義務に直面している以上、道德生活は純粋にまた単純に快の生活として言いあらわすことは出来ない。」(E.215) この普遍性 (universality) はヒュームにあっては、道德現象を観察する側で感知されるものである。モリスは、上の一文をとりあげたあと、「ヒューム道德論の強みは、道德生活が実際に行われているままに、少くとも尤もらしく説明されることである。徳を決して存在しない、また、この地上でありえない或いは達しえないような生き方として描写する誤謬におちいらないことである。彼の見解の弱みは、義務と道德生活における普遍的原理によってはたされる役割について、彼の見解があたえる説明にある。ヒュームの哲学には、真に普遍的な原理や法則のための場所はない。それゆえ、カントが感じたように、道德的義務が本質的には法則のために普遍的法則に従う義務であると感ずるだれにとっても、彼の教えるところは全く道德的懐疑主義にみえるにちがいない。義務のための義務というようないかなる考えも、知的存在者にはふさわしくないとヒュームには思

われた。真理自体のために、すなわち、その行為が社会一般の幸福にあたえると知られている或は考えられる結果とは全く関係なく、カントにとっていつも例外なく避けられぬ義務であった行為が、ヒュームにとっては、その実際生活においてもまた道德論においても、全くの愚かさに思えたであろう。しかしかの格率の目的は社会の幸福を増進することである。しかし、それらがそれ自身の目的をくじいてだめにするところでは、いかなる知的な人もそれらに義務として余儀なく従う気持になれないと、ヒュームは考えた。カントには気の毒だが、ヒュームに従う人はいつも多くいるだろう。」と述べている。^{*35}

5. おわりに

エイヤーは、「ヒュームは典型的な首尾一貫した思想家ではないが、少くとも、彼の自然主義 (naturalism) において、また、学問のあらゆる分野を経験に錨泊させようという主張においては首尾一貫している」と述べている。^{*36}

ところで、ヒュームにおいて、自然的 (natural) という言葉の意味が問題であることはともかくとして、ケンプ・スミスの解釈はエイヤーにも引き継がれている。

さて、ヒュームの人間本性の学は政治学・経済学・歴史学へとその著述内容を拡げていったけれども、実は、人性論の序論ですでにヒュームが見据えていたように、極めて自然に書かれていったと考えるべきであろう。とすれば、ヒュームの関心はあまりにも広いけれども、彼の哲学の総体的把握は可能であると考えて、研究を進めなければならない。

引用文献

- 1 Fitzroy.Maclean., Concise History of Scotland.
P.200
- 2 William,Ferguson, Scotland. 1689 to the Present
P.210
- 3 ibid P.211
- 4 T.C.Smout, A History of the Scottish People.
P.452
- 5 ibid P.478

- 6 Bruce Lenman, Integration, Enlightenment and Industrialization. P.25
- 7 T.C.Smout, A History of the Scottish People P.477
- 8 舟橋喜恵 ヒュームと人間の科学 P.337
- 9 William Ferguson, Scotland. 1689 to the Present. P.211
- 10 デイヴィッド・ヒューム研究 塚崎智 P.73
- 11 William Ferguson, Scotland 1689 to the Present. P.211
- 12 D.D.Raphael, British Moralists 1. P.316
Francis Hutcheson, Illustration Upon the Moral Sense.
- 13 ibid P.315
- 14 ibid P.309
- 15 デイヴィッド・ヒューム研究 塚崎智 P.86
- 16 William Ferguson, Scotland 1689 to the Present. P.211
- 17 D.D.Raphael, British Moralists II P.108
- 18 ibid I P.263
- 19 J.Harrison, Hume's Moral Epistemology. P.115
- 20 D.D.Raphael, British Moralists I P.282 An Inquiry concerning Moral Good
- 21 ibid P.272
- 22 ibid P.264
- 23 杖下隆英, D.ヒューム P.132
- 24 ibid P.146
J.Harrison Hume's Moral Epistemology. P.117
- 25 ibid P.115
- 26 A.J.Ayer, Hume P.84
- 27 J.Harrison, ibid P.117
- 28 デイヴィッド・ヒューム研究 塚崎智 P.89
- 29 P.Mercer, Sympathy and Ethics P.21
- 30 A.J.Ayer, ibid P.82
- 31 山崎正一著作集 第2巻 ヒューム研究 P.145
- 32 G.ドゥルーズ ヒュームあるいは人間的な自然 P.44~45
- 33 P.Mercer ibid P.83
- 34 浜田義文, カント倫理学の成立 補論II
ハチソン・スミス・カント P.248
- 35 C.R.,Morris, Locke Berkeley, Hume P.153
- 36 A.J.Ayer ibid P.96

その他—土井虎賀寿 ヒューム

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, Oxford. E...Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, edited by L.A.Selby Bigge, second edition, Oxford.

数字はページ数

ヒューム, 人生論 (一) (二) (三) (四) 大槻春彦訳, 岩波文庫