

ヒュームの「道徳感 (moral sense)」

長岡成夫

ヒュームは道徳的判断が理性に基づいてなされるという合理主義的な道徳説に反対した。理性の働きとは観念の比較か事実の推論かのどちらかである。それ故理性が道徳的な判断をなしうるとすれば、その判断はこのどちらかの働きによっていなければならない。

道徳的判断が観念の比較から導き出されるものとすれば、それは何らかの関係の内に存していなければならないだろう。観念間の諸関係の内、人間の行為にかかわるものとしては、類似、反対、性質の度合、量や数の割合が考えられる。しかしながらこれらはどれもそれ自身として道徳的善悪を告げてくれるものではない。合理主義的な道徳説を説く人々は、道徳が幾何学と同様の正確さで以って証明可能であると主張してきた。とすれば幾何学と同様道徳も、何らかの関係の内に存している筈である。しかしどの関係にも道徳的善悪は含まれてはいないのである。とすれば道徳が証明可能だと主張することは不可能であろう。何かそれ以外の関係だと主張する人があるかもしれない。それに対しヒュームはその関係が明きらかにされぬ以上答えようがないとしつつも、次のような具体例を挙げる。子が親を殺すことは重大な悪徳とされている。ところが自然界において若木が自らの親である木を駆逐して成長することは恒常的に見られる事柄である。この二つの例では全く同じ関係が成立している。それにもかかわらず前者のみが道徳的悪であり、後者は道徳的判断の範囲外にあると考えられている。とすれば道徳が純粹に関係にのみ属するとは主張しえないであろう。

又道徳的判断が事実の推論という理性の働きによっていると考えてみよう。その立場に立つなら、理性は何かある行為から徳や悪徳の存在を推論できる筈である。しかしながら悪徳の代表例とされる故意の殺人を例にとってみても、我々が見出しうるのは、事実としての情念や動機、意欲や考えだけである。道徳的判断をなすために不可欠な徳や悪徳とは事実そのもの内には含まれていないのである。このような議論を通して、ヒュームは道徳的判断が理性により導き出されるのではなく、むしろその根源は心の中、感情の世界の中に求められるべきであると主張するのである。「それ故あなたが何らかの行為あるいは性格が悪徳であるという時、あなたの意味しているのは、それを考察する際あなたの本性の構造によりあなたが非難の感情あるいは心的態度 *sentiment* を持つということに他ならないのである。それ故悪徳や徳とは、現代哲学に従えば対象内の性質ではなく心の中の知覚である所の音、色、熱、冷になぞらえることができるだろう。」(p. 469)(注1)

それ故道徳判断の発生の源を見出すためには、我々は情念の世界に目を転じなければならない。情念とは感覚の印象としての快苦がさらに心の中に生み出す反省の印象である。情念とは大きくいって直接情念と間接情念とにわけられる。

直接情念とは、何らかの対象が快不快の印象をもたらす時、それに伴って直接的に我々の心の中に生じてくる印象である。まづその快不快に従って我々の内には欲求嫌悪の情念がそれぞれ生じてくる。続いてその快不快をもたらす対象の手に入る確実性が快不快に影響を与える。その確実性が高ければ喜びや悲しみが、その確実性が非常に低ければ恐怖や希望が、それぞれ生じてくる。

それに対して間接情念とは、何らかの人間の観念がその快不快に付随する時に起ってくる情念である。まず、快不快をもたらす対象が、自我即ち快不快を感じずる当人に関係したものである時には、それぞれ自負と自卑の情念が生ずる。その原因は作用する性質とその性質のおかれる基体との二つから成っている。例えば「性質とは美しさであり、基体とは自分の所有物あるいは発明品と見なされる家である。」(p. 279) それに対し自負と自卑の情念の対象は自我であり(直接情念の場合、その対象とは自分の所有物や発明品のような外的ものであった)、それぞれ快不快の傾向をもっている。この時原因の基体と自我との間には、所有関係をも一部とする自然的関係による観念の連想が成立しうるし、原因の性質と自負自卑の快不快の間には印象の連想が成立しうる。二種の連想が同時に働く時、我々は自我に関する愉快でない感情としての自卑を持つのである。それに対して快不快を引き起すものが他の誰かに関係している場合には、同じ連想作用により他人に関する愉快な感情や愉快でない感情が生ずる。それが愛情と憎悪の情念である。

人間に関する快不快の感情とは単にその人の所有物とか外的な利点や欠点等に限られるものではない。相手の内的な感情や性格についても快不快の感情をもつ事はしばしばある。これを可能にするのは共感の原理である。他人に共感するとは他人の傾向や感情を何らかの伝達方法により自分の方へと受けとる事に他ならない。共感の働きが如何なる過程を持っているかを見てみよう。他人のもつ何らかの情念とは「最初はただその結果によってのみ即ち顔つきや会話での外的な様子によってのみ知られるのであり、それがそれ(情念一筆者)の観念をもたらすのである。」(p. 317) 外的な様子だけからであっても我々は他人が喜びとか悲しみ等をもっていると知ることは可能である。何故なら「自然は人間全員の間にも高度の類似性を保存したのであり、ある程度は自分の内に類似物を見いださぬような情念とか原理を他人の内に認めることは決してないのである」(p. 318) から。さて自己の内では自我の観念あるいは印象が常に存しており、自己に關係する観念には特別な活発さを与えるものである。それ故他人が自分と何らかの形で關係しているならば、他人の情念についての観念は単なる観念にとどまらず、新たな活発さを与えられるのである。「この観念はすぐに印象へと轉換され、強度の力と活発さを受け取り、その結果それ自身で情念そのものとなって、どんな根源的な情念とも等しい程の情動を生み出すのである。」(p. 317) 共感が作用しうるためには人間の本性における類似性が必要不可欠であるが、それだけでは充分でない場合もしばしばある。例えば誰かある人に強い憎しみを抱いている時には、同じ人間でありつつ相手の苦痛はそのまま自分の苦痛とはならぬこともありうるからである。相手の情念についての観念を自分自身の関心へと關係づけるのを容易にする性質とは、ある他人を思い浮べると自分自身についての観念が連想されるという自然的關係に他ならない。その第一は習慣や性格等が似て

いるという類似関係である。又第二は相手の人が身近かにいるというような近接関係であり、最後には血縁関係にみられる因果関係である。「これらの関係全ては、共に結合されるなら、我々自身の人間という印象あるいは意識を他人の心的態度や情念についての観念へともたらし、それらをもっとも強くそして活発な仕方では知覚させるのである。」(p. 318)

二

以上のような情念の世界でなされる道德判断とはいかなる性質をもっているであろうか。まず最初に、徳、悪徳の判別をなしうるとされる道德感についての説明を拾いあげてみよう。まず第一には道德感人間の性格や心的態度に関してのみ働くという点が指摘される。「無生物も人間の性格あるいは心的態度も共に満足を与えるだろう。しかしその満足は異なったものであるが故に、それらに関しての我々の感情が混同されることはないし、又我々は前者にではなく後者に徳を帰するのである。」(p. 472) 先きの情念世界の叙述を考察するなら、道德判断を可能にする快不快とは間接情念に属するといえるだろう。何故なら直接情念を発生させるものは特に人間である必要はないのに対して、間接情念はその発生に際して誰かある人間を常に必要とするからである。「それら(徳と悪徳一筆者)は必然的に我々自身の内あるいは他人の内に置かれていなければならないし、快あるいは不快を引き起すものでなければならない。それ故それらはこれら四つの情念(自負、自卑、愛情、憎悪一筆者)の一つを生じさせる筈である。この事はそれらが無生物から生ずる快苦とはっきり区別するのである。」(p. 473) しかしながら間接情念を引き起すものはどのような快不快でもよかった筈である。自然的善とはっきりと区別された道德的善を感じるためには、道德感別の基準も持っていないなければならない。それが道德感の第二の特徴となる。道德感の感ずる満足不満足は単なる快不快とは異なる特殊な種類のものであると強調される。「ある性格がそれを道德的に善であるとか悪であるとか名付けるような感情や心的態度を引き起すのは、その性格が我々の特殊な利益とかかわりなく一般的に考慮される時のみである。利害からの心的態度と道德からの心的態度が混同されやすく自然に入りまじりやすいという事は本当である。…しかしだからといって、その心的態度がそれ自身においてははっきり区別されうるということを妨げるものではない。そして沈着さと判断力を持った人はこのような錯覚から身を守ることができるのである。」(p. 472) 我々が間接情念をもつ場合、それは我々の内にある利己性と限られた寛大性とに支配されている事がしばしばある。それに対し道德感により感じられる快不快とは、情念をもつ主体の利益や関心には依存しないという公平無私性をその本質として持っているのである。ではこのような特別な種類の快不快を可能にする道德感とは我々の情念の世界のどこに位置を占めているのであろうか。既に概略を述べた情念界の背後に存する、我々の精神の一つの働きであらうか。あるいは情念界の内の種々の原理の中のいくらかが変貌することによって道德感が生み出されてくるのであろうか。

以上の道德感の叙述は「人生論」第三巻第一部第二節「道德的判別は道德感から導き出される」によったものである。ところが同第三部第一節「自然的徳と悪徳との区別について」(この自然

的とは人為的との対比で使われるものであり道徳的との対比で使われるものではない)では公平無私性の要求が緩和され、自然的善悪と道徳的善悪とがかなり同一視されているように思われる。「既に我々が見てきたこととは、道徳的判別がある特別な快苦の感情に全く依存するという点と、我々の内あるいは他人の内にある精神的な性質の内、概観あるいは反省により我々に満足感を与えるものはどのようなものであれもちろん有徳であり、そして同じ性質をもって不快感を与えるものは全て悪徳であるという点であった。さて我々あるいは他人のうちにあって快を与える性質は全て常に自負か愛情を引き起し、不快をもたらす性質は全て自卑か憎悪を喚起するものである。そこから結論されるのは、これら二つの個物、即ち徳と愛情又は自負を生み出す力、悪徳と自卑あるいは憎悪を生み出す力とは、同等なものとして考えられるべきだという点である。それ故あらゆる場合において、我々は前者(徳、悪徳 — 筆者)を判断するに後者をもってせねばならない。即ち我々には、愛情又は自負を引き起す精神の性質はどのようなものであれ有徳であり、憎悪あるいは自卑を引き起す精神の性質はどのようなものであれ悪徳である、と述べる事が許されるのである。」(pp. 574-5) 第一部での道徳感の説明では、利害からの感情と道徳からの感情とは混同されやすいにもかかわらず明瞭に異なったものであり、「沈着さと判断力のある人」ならばその区別に迷うことはない主張された。ところがこの引用では特別な種類の快と快一般とが全く同一視されているのである。これは先きの引用の内容を全く否定することに他ならない。ではヒューム自身はこの相矛盾する主張のどちらを採ったのであろうか。この問題の解決のためには諸徳の根拠についてのヒュームの議論を見なければならぬ。

三

共感の能力とは人間誰にでも備わった、他人の感情を自分のものとして感ずる能力である。しかしながら、それは又数々の経験をするにつれていくらかの補助的原理を獲得していき、ある方向を目指すようにもなっていくものである。第一の補助的原理とは確固とした一般的視点の採用である。先きに述べたように、共感が働きうるためには、人間の基本的な類似性に加えて自然的関係が自ら自身とその他人との間に存していなければならない。例えば、同一人物が近くにいる時と遠くにいる時とでは、その近接度の差によって相手の情念と共感する度合も又異なってくる。近くの人の痛みは我々の胸を激しく締めつけるのに対し、遙かかなたにいる人の痛みとはほとんど我々に訴えてくることなく忘れ去られてしまうものである。我々が自分の特殊な視点からのみ判断しつづけるならば、自然的関係の変化により又我々自身の関心の変化により、我々の判断は常に相対立する矛盾にまき込まれざるをえないのである。「我々が人々について判断する時、単に我々自身の利益や我々の友人の利益に彼らの性格が資する傾向のみを考慮するなら、我々は社会や会話において我々の感情に対する大層多くの反対のものを発見し、我々の状況の絶えざる変化から非常に不安定な感じを覚えるのである。その結果我々は美点欠点に関して、それ程大きな変動の余地をもたぬような、何かある他の基準を求めるのである。」(p. 583) ある人の性格について自分の利益という視点からのみ判断するのではなく、その人について他の人々が持つ情

念とも共感する事により、我々は徐々に一般的な視点へと近づいていくのである。この視点から生まれ出る情念とは共感に依存するため通例さほど活発なものではなく、「ある距離をおいた視野あるいは反省の上に築かれる、諸情念の一般的で穏やかな決定」(p. 583)である。そしてヒュームは我々が通例理性の判断と呼んでいるものはこのことに他ならないと考えるのである。

共感が得る第二の補助的原理とは、外的行為を通してある人の性格を判断するのみならず、行為と切り離して性格それ自身だけでも判断しうようになるという点である。例えば強壮な体躯を持っている人が終身刑に処せられているとする。その人は社会で種々の活動をなし人々の賞讃に与ることができないにもかかわらず、我々はその人をやはりすばらしいと感ずる。その理由は「ある性格があらゆる点で社会に益をもたらすのに適している時には、想像力は簡単に原因から結果へと移り、その際に原因を完全なものにするにはまだいくつかの状況が欠けているということは考慮に入れないのである。」(p. 585) 我々が経験を通してそのような原因と結果についての一般的規則を知ることにより、行為へと現れ出る機会をまだもたない性格についても判断することが可能となるのである。以上のような議論によりヒュームは、道德感が我々の内に独立して存するのではなく、共感が経験を通して発展していくにつれて公平無私性へと近づいていくと主張していると考えられるだろう。

共感が発展していくにつれて我々が感ずる快とは「性格や情念の単なる種類や外観」(p. 589)からだけではなくてくる。他人の視点を考慮し距離をおいた見方をするという事から、「人類あるいは個別的な人々の幸福に対してそれらが寄する傾向についての反省」(p. 589)がより重要な性格を帯びてくるのである。前者は直接誰かにとって好ましい性質である。それに対し後者はより長期的な見通しに立って始めて快いと感じられる性質であり、前者と区別して有用 *useful* と呼ばれる。それ故我々がある人の性格を観察して快い感情を得る理由には次の四種が考えられる。「その性格が他人にとって有用であるか、その人自身にとって有用であるか、他人にとって好ましいか、その人自身にとって好ましいように自然に適している。」(p. 591)

四

この観点から次に各種の徳が何故徳と呼ばれるに至るかを見てみよう。徳は大きく自然的な徳と人為的な徳とに分けられる。まづ前者から始めよう。

精神の偉大さとして讃えられる数々の徳がある。適度な自負や英雄的徳と呼ばれる勇氣、大胆さ、大志等がそれである。適度な自負とは価値ある性質をもっている人が、その限りにおいて自らに価値を認めることである。自負であることから、それはまづその所有者にとって快いものである。又過度の自負と異なってその人を観察する他人にも好ましいものである。それだけにとどまらず、適度な自負は「我々自身の価値に気づかせ、我々にあらゆる計画や企てに対する自信と確信とを与える」(p. 597)ものでもある。即ち長期的展望に立つ時その所有者にいろいろの利益をもたらすが故に、それはその所有者にとっても有用であると言える。

又英雄的な徳とされているものは「不変でしっかりと根をおろした自負や自己評価そのもので

あるか、あるいは大きくその情念に関わっているものである。」(p. 599) それ故この徳はその所有者にとり好ましく又有用である。又我々がその人に目をやる時、「彼の性格には何か目をくらしませるものがあって、それを単に見るだけでも賞讃を与えずにはおけぬ程心を高揚させるのである。」(p. 601) 以上のことから、精神の偉大さとは自他共に好ましく本人にとって有用な性質である、ということが出来る。だが精神の偉大さは他人への有用性を常にもっているわけではない。「冷静な判断力をもつ人々は、それ(精神の偉大さ―筆者)を賞める際にさほど楽観的ではない。それがこの世に引き起した無限の混乱と無秩序は、彼らの見解ではその長所を大きく減ずるのである。」(pp. 600-1)

第二のグループとして善良さと仁愛の徳について見てみよう。人間の寛容性とは本来非常に限られたものであり、自分の友人や家族のような狭い範囲に限られているものである。最初はその狭い範囲内での好ましさや有用性が尊重される。しかし共感が一般的な視点へと向っていくにつれて、好ましさや有用性が問題となる社会の範囲も拡大していく。精神の偉大さとは適度の自卑という、個人の自分自身に対する態度が出発点となっていた。それに対し善良さや仁愛とは、ある社会全体への好ましさや有用性がその基礎にあり、その社会の範囲の拡大により獲得される徳である。それ故仁愛とは単にその人を好ましく有用にするだけではない。それは「彼の他のあらゆる性質に正しい方向を与えるものである。というのはそうでなければ、それらの性質は社会に害を与えるかも知れぬからである。勇気や大志とは、仁愛によって規制されぬ時には、暴君や公共的盗賊を生み出すのみに適しているからである。」(p. 604) それ故仁愛とは他人にとって好ましく又有用な性質である。だがそれは自らへの好ましさや有用性を常にもっているわけではない。仁愛は友人のために自らの利益を犠牲にするという行為をもなしうるからである。

自然的善の最後には、道徳的徳としばしば対比される自然的能力を見てみよう。「知恵や良識はそれを持っている人にとって有用であるが故に尊重されるのと同様に、機智や雄弁は他人に直接的に好ましいが故に尊重される。他方上機嫌はその人自身にとって直接好ましいが故に愛され重んぜられる。」(p. 611) これらはいずれも精神の偉大さに比べれば、その有用性や好ましさの程度が低いと考えられる。それにもかかわらず自他にとっての好ましさとか本人への有用性という基本的特徴は備えているのである。「我々は自然的能力に徳の名を与えることを拒否しているが、それにもかかわらずそれらが人間の愛や尊重を獲得すること、それらが他の徳に新たな光を与えるということ、そしてそれらを持っている人は全く持っていない人よりも遥かに我々の善意や奉仕を受けるに値するということを我々は認めねばならぬだろう。」(p. 607) さらにヒュームは言葉を続けて、それらが他の徳の時とは異なった快感情を引き起すのではあるが、だからといって自然的能力を徳から除外する理由にはならない、何故なら各々の徳はそれぞれ異なる感情を引き起しているのだから、と主張するのである。

以上是个々の行為に関してそれを生み出す人間の性格を考察する時に感じられる快不快を問題にするものであった。さて社会体制とそれにより規定される行為の関係は人間の性格とそこから出てくる行為の関係と類比的に考える事ができる。社会構造がその構成員に有用であるとすれば、そ

の長続きする構造全体が道徳的判断を呼び起しうる。道徳的判断は必ずしも人間の性格のみに限られないのである。これが自然的徳と対比される人為的徳の問題である。そのような社会構造の可能性を検討するため、ヒュームはまず人間が原始的状态から社会を形成するに至る過程を観察する。

ヒュームは人間が社会的動物であることは認めつつも、社会の起源については仮説的に考えられる自然状態—それが万人の万人に対する闘いであれ、純粹無垢な人間の集団であれ—で人々が契約を結ぶに至ったという考えを哲学的虚構にすぎないとして否定する。原始状態における人間が単に研究と反省とによって社会の形成を通して得られる利益を予見しようと想定するのは、その未開の程度を考えるならば非常に非現実的である。「社会を形成するためには、それが有益だということのみならず、人々がその有益性に気づいているということが必要である。」(p. 486) 社会が形成されるためには、社会以前の状態において社会の有益性を人間に知らせる何かが存在していなければならない。それは異性間の本能的な結合に端を発する共同生活の経験である。この基本的な結合によって人間は孤立的存在であることをやめ、親や子孫を含む小規模な集団生活の中へと入って行く。この新しい経験は人間の集団について重要な示唆をもたらす。力を合わせることによって我々の力は増大し、分業によって我々の能力は増加し、相互救助によって運命や偶然にさらされる機会が少なくなる、という点を人は学ぶのである。人間は愛情のいきかう家族集団での経験を通して、自分の我欲という自然の気性を柔げることをの意味を学びつつ、又同時により大きな社会が築かれればその利益はもっと大きいだろうと考えるようになる。しかし大きな社会の形成へと向う時、障害となる状況が存在している。その状況とは勤勉と幸運によって我々が手に入れうる各種の所有物の総量が充分でないという状況である。そのため全員の欲求が全て満たされることはありえず、そのこともあって暴力的強奪が起り、所有は不安定なものにとどまらざるをえないのである。

この障害を解決するものは「共通な利益についての一般的感覚」(p. 490)である。所有の安定についての共通な感覚が相互に知られる時、彼らはいくらかの規則により自らの行為を規制しようとするのである。ここから各人が自らの占有物 possession にのみ満足して他人の占有物は他人に任せるといふ黙約 convention が生じてくる。この黙約を通して我々は利己主義的傾向の強い人間の集団を社会へと形成し、家族の場合より遥かに多くの力や能力それに安定の利益を得るのである。黙約の成立する過程は、ある言語がある地域の意志疎通の手段として使われだしたり金や銀が流通手段として採用されるのと同じように、決して明確な約束に基づくものではない。我々全員に共通なものとなった利害の感覚や、そこから生ずる、未来での他人の行為の一定性についての信頼に由来するものである。

この黙約の成立により始めて正義の観念が得られる。そして各々の占有物の間にはっきりとした境界線を定める事により、占有とははっきり区別される所有 property の観念も又得られる。黙約の成立する理由とは短かく言えば「自然が我々の必要に対して与えた僅かな供給と相まった所の、人間の利己性と限られた寛容性」(p. 495)であった。それは個人の利害の自覚から発しつ

つ、人為的な黙約に対して最大の満足の可能性の信頼を託すことなのである。それ故利己主義に裏付けされた相互期待が正義への自然的責務を構成するものである。それに対し正義への道徳的責務は異なった由来をもっている。即ち正義という人為の目指す共通利益とは、共感が経験の修正をへることによって目指していく公平無私性の方向と同じ性質をもっているのである。共感が利己性の鎖から脱けて社会の構成員全員の視点を考慮に入れる時には、共感は正義による判断と軌を一にしているのである。このことから、社会の安定をもたらし人間の諸活動をより活発にする正義という人為に対し、我々は共感の働きによって快い是認の感情を持つのである。

正義という人為的徳と仁愛のような自然的徳との相違は是認の対象にある。自然的徳の判定に際しては行為の背後に控える行為者の性格が問題にされるのに対し、人為的徳の判定の規準は個々の行為を規制する社会構造としての正義である。「自然的徳と正義との唯一の違いとは次の点にある。前者から結果する善とはあらゆる個々の行為から発し、ある自然的な情念の対象である。他方正義のある一つの行為はそれ自身として考えられる時には、公共の善と相容れぬことがしばしばあるだろう。有益なのは行為の一般的な計画や体系における人類の協力のみである」(p-579) 正義に従えば貧者を苦しめ悪人を助けることもありうるが、黙約としての正義とそこから導かれる規則の全体系^(注2)が我々の内に是認の情念を引き起すのである。

政府とは正義の黙約の発展形態である。我々の本性は常に近い利益に引きつけられて最終的な利益を看過しがちである。そのため正義の規則の遵守を我々に最も近い利益にし、その違反を最大の不利益にするよう我々の環境を変えることが政府の発生である。これの直接のきっかけとなるのは社会内での戦争であり、それに対処するため社会を結束させようとして「彼らは当然一諸に集まり、執政官を選び、彼らの権力を決定しそして彼らに忠誠を約束しようとするのである。」(p-541) この約束が政府への忠誠の自然的責務を構成し、又共感がその有用性を考察することにより、黙約の場合と同様に道徳的責務を課するのである。

以上と同じような過程によって国家の間の法も発生してくる。各国家を一個人と見なす形で国際法が考えられ、各国家に対して自然的並びに道徳的責務が与えられるのである。^(注3)

五

我々は二で道德感に関する二つの問題に注目した。第一は道德感の示す公平無私性がどこから出てくるかという問題であり、第二は徳が自負や愛情を引き起す性質と同一視されている節を公平無私性とどう調和させるかという問題であった。第一の問題は三で論ぜられた。道德感という独立した器官が存するのではない。共感の原理は自己矛盾に陥いるのを避けようとして、他人の関心も考慮に入れながら一般的な視点を獲得しようとする。その方向が公平無私性なのである。

第二の問題を考える準備として各種の徳の性質を考察してきた。(1)精神の偉大さとは自他共に好ましく又その所有者にとって有用である。(2)仁愛とは他人にとって好ましくもあり又有用でもある。又仁愛は社会全体への配慮という性質を持つが故に、精神の偉大さの徳を正しく導くものである。(3)自然的能力とは自他にとって直接に好ましいとか、その所有者に有用なものである。

(4)正義という人為は社会の構成員の自己利益への関心から生まれてきたものであるが、その構造全体が全員への有用性をもっているが故に道徳的是認の対象となる。この時正義にかなった行為を一つだけ取り出してみると、好ましくも有用でもない場合がありうる。その行為の背後にあるのは人の性格ではなく人為だからである。

精神の偉大さや自然的能力の特徴はどちらも他人への有用性という性質を欠いている。精神の偉大さが他人の善に資することはありうる。しかしこれは偶然的な結合であり精神の偉大さから直接に帰結するものではない。英雄のもたらした数々の混乱はその反対を示している。又自然的能力の内直接に好ましい性質は狭いグループ内でのみ享受されるものであるし、自己に有用な性質は精神の偉大さと同様社会に害を及ぼすこともありうるのである。自然的能力の主たる働きとは、既に他の徳があってそれに新たな光沢を与えるという二次的なものである。それに対し仁愛や正義では他人への利益や好ましさあるいは社会全体の利益が本質的な性質をなしている。自己自身への利益や好ましさは個別的な行為において犠牲にされることがしばしばあるのである。

さて共感とは多数の人の情念を伝達によって受け取ることにより、客観的な方向へ発展していくものであった。共感が自己矛盾なく働きうるためには、社会全体への有用性がその主要関心を占めていなければならない。精神の偉大さや自然的能力は他人への有用性を欠いているが故に、仁愛や正義と同じ重要性をもっているとはいえないのである。「行為の諸傾向についての反省が（単なる外観によるものよりも一筆者）遥かに大きな影響をもち、我々の義務のあらゆる主要な方向を決定する、という意見を私は持っている。」(p・590) 性格あるいは人為の及ぼす影響が全人類にまで拡張する可能性をもつ所の仁愛と正義が、最重要な徳であると考えられるのである。

それでは精神の偉大さや自然的能力は徳と呼ぶに値せぬのであろうか。「彼(ヒューム一筆者)は仁愛や正義のような道徳的特性に快活さや機智のような道徳と無関係な特性を混ぜている」(注4)の批評に見られるように自然的能力を徳に数えることには強い抵抗がある。それにもかかわらずなおヒュームはそれらの有徳性を主張した。その理由は再び共感の内に求められねばならない。

「我々の非難や賞讃がそれら他の原理（共感の補助的原理一筆者注）によりどれだけ訂正されようとも、それらがあらゆる観点において効果的であるわけではなく又我々の情念が現在の理論にしばしば充分には対応しないということは確かである。」(p・583) この文は如何に客観的な視点が示されても我々の情念がそれに伴って訂正されぬ場合もあることを示唆している。「経験はまもなく我々の感情を訂正する、あるいはそれらの感情がより強情で変化せぬ場合には少くとも我々の言葉を訂正するというこの方法を我々に教えるのである。」(p・582) 非常に遠くにいる人とも充分に共感すべきであるとは一般的視点の要求する所である。交際の輪を広げてより一般的な視点を得るといことは共感が現実を経験している事柄である。しかしそれは一般性そのものに到達したのではなくより、一般的になったにすぎない。一般的視点という言い方は、より一般的になるという事実を基にして我々の言葉を変えたことから出てくるものであり、その時我々の情念そのものは元のままなのである。仁愛や正義が全人類に寄する傾向を持っていると

言われるが我々は全人類と共感しているわけではない。全人類との共感とは論理的な類推関係に基づいて言われているのである。それに対し現実の共感とは友人や家族という小規模のグループと人類全体という無限の拡がりの間を行きつ戻りつしているにすぎないといえよう。人類全体の拡がりに比べるなら、国家という人為との共感も家族内での共感も、同じように周囲のはっきりした社会での共感にすぎない。それ故正義と機智が異質的であるとする根拠は見あたらず、両者の差は程度の差にすぎないといえるだろう。

ここで我々は第二の問題に答えることができるだろう。公平無私性とは我々の言語の内でのみ認められている一つの理想である。しかし我々の情念の強情さにより、共感はその理想へ近づこうとしながらいつまでもそれに到達することはできないのである。理想として認められる公平無私性になり近づくと、我々は自らの利害を離れ現実の幾人かの他人とも等しく共感する。我々はある限定された範囲内で公平無私性に到達しうるのである。ところがこれは公平無私性そのものではなく常にある範囲を前提するものであるところから、友人との共感と同じ性質をもちつづけ、徳は自卑や愛情を引き起す性質と同一視されるのである。

ヒュームは悟性を「人間という種に自然に備わる一つの機能であり、自然の法則と条件に従い自然的必要に適合し、自然的欠点に支配されるもの」^(注5)と考えて自然主義的な認識論を立てたといわれている。同じようにして道徳判断の領域においても、我々に生得の神聖な法則を適用するのではなく、以前の判断を反省し訂正していくことによってより客観的な方向を目指していくという自然主義的な道徳感説がヒュームにより説かれたと考えることができるだろう。

注

- (1) 以下引用の後に頁数のみ記されている場合は David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford, Clarendon Press, 1888) の頁付である。
- (2) 正義の諸規則とは以下のようなものである。社会を構成するに際しては、それ以前に各人が占有していたものに順じて、各人の所有が決定される。一度社会が構成された後では、第一のグループの規則として、誰にも属さぬものを最初に所有した者がそれを所有するという先占 occupation の規則、ある期間以上占有していれば所有物になりうるという時効 prescription の規則、ある人の所有物により産出されたものはその人の所有物になりうるという添付 accession の規則、ある人の占有物はその死後にはその人に最も近い人例えば子供の所有となりうるという相続 succession の規則が挙げられる。第二のグループは社会内での相互交換や商取引の必要から、同意によって所有物を移すことができるという規則である。第三のグループは約束の規則である。それは、特に個人的な交友関係はなく利益のためにのみなされる商取引に際して、何かをするという決意を表わし、それが守られぬ時には以後信頼されないという罰を受ける覚悟を表わす形式である。これらの諸規則は黙約として我々に自然的責務を課す一方、社会の平和と安全という目的への有用性の故に道徳的責務ともなりうるのである。
- (3) ヒュームは国際法を国内法の発展と見なしつつも、名誉にかけてなした約束を破る紳士の場合と外交交渉に際して外交官らによってなされる嘘の場合とは同等に論じられないとしている。後者は前者程非難にあたらぬという点が大きな違いであり、その理由については彼の説では説明しえないと謙歩している。
- (4) Frankena, *Ethics*, 1st ed. Prentice Hall, 1963, p. 49.
- (5) MacNabb, *David Hume, His Theory of Knowledge and Morality*, Oxford, 1966, p. 7.

(京都大学文学部研修員)